

サルヴェルトの『オカルト科学について』

高尾 謙 史

Des sciences occultes de Salvarte

Kenji TAKAO

一 一八三〇年のエゾテリスム

フランス語においてエゾテリック (ésotérique) という形容詞からエゾテリスム (ésotérisme) という名詞が派生したのは、おそらく一九世紀前半のことである。通説では、この新造語の初出文献はピエール・ルルーの『人類について』(一八四〇年) ということになっていて、たとえばロベールの『フランス語歴史辞典』⁽¹⁾ などにもそう記されているが、最近、ジャン・ピエール・ロランという研究者が、ジャック・マテールの『グノーシス主義の批評的歴史』(一八二八年) のなかにこの語の使用例を見つけた。⁽²⁾ また、私が気づいた範囲では、マテールのグノーシス研究を読んでいた思想家バランシュが、一八二九年に出版した著書『オルフェウス』のなかで、さっそくエゾテリスムという言葉を使っている。したがって、少なくとも現時点では、エゾテリスムという語の出現はおおよそ一八三〇年頃と考えてよいだろう。

日本語には「秘教」という言葉があり、英語には「esotericism」という言葉があるが、どちらもフランス語における「ésotérisme」ほど市民権を得ているように思われない。フランスでは、新書版の百科全書ともいえるべき「クセジユ文庫」シリーズの一冊として『エゾテリスム』が出版され、『エゾテリスム事典』の類も出ており、書店にはエゾテリスムのコーナーまである。ただ、市民権を得ているとはいっても用法はきわめて曖昧で、たとえば本屋のエゾテリスムの棚には、占星術や錬金術や魔術の本から、宗教セクトやヨガや食事療法の本にいたるまで、多種多様な書籍が雑然と並んでいて、結局どのような本が分類されている場所なのか、日本の書店における「精神世界」や「オカルト」などといった表現と同

程度に意味不明である。

それに比べると、誕生時のエゾテリスムという語は少しも曖昧ではない。もともと「内部の」という意味のギリシア語 *esoterikos* からつくられた形容詞エゾトリックを前提にした言葉で、基本的には、「内部」に入することを許された少数者にのみ伝授される秘密の知識という意味で用いられている。そして、「内部」に入することを許されるには「イニシエーション」あるいは「行」を通じてある種の覚醒に達する必要がある、というニュアンスを伴っている。さらに加えると、具体的には特に古代ギリシアのピュタゴラス教団における知識の伝授を連想させる言葉であったようだ。ルルーの著書では、靈魂の転生に関して、ピュタゴラスの教えは少数の弟子にのみ伝授される「エゾテリスム」であるが、プラトンの教えはそれを一般向けに改竄した大衆版にすぎない、というようなことが論じられている⁽³⁾。マテールはアレクサンドリアのグノーシス主義に関する文脈でイニシエーションと秘密の教義を論じ、そのような試練による知識獲得と「エゾテリスム」の伝統はグノーシス派に限ったことではなく、中国からガリアまで広く古代世界のいたるところに見られたと述べている⁽⁴⁾。バランシュの用法も同様である。ただ、バランシュにおいて興味深いのは、エゾテリスムとエグゾテリスム (*exoterisme*) という概念が有効だったのはあくまでも古代のことで、キリストの到来以降この区別は廃絶され、今や集団的なイニシエーションによってではなく個人の自由な認識の営みによって知識を獲得しなければならない、という観点が前面に押しだされていることである⁽⁵⁾。要するに「エゾテリスムの時代は過ぎ去った⁽⁶⁾」という認識を表現するためにこそ、この言葉が使用されているのだ。

一八三〇年のエゾテリスム、つまり、発生時のこの語をめぐる思想状況を見るためには、しかしエゾテリスムという言葉だけを追っていても仕方がない。使用例があまりにも少なすぎるからである。むしろ、同じような概念や近接する領域をカバーする別の表現に着目したほうが展望は開けるだろう。たとえば、古代人が有していた医学的、天文学的、物理学的知識、しかも、しばしば「驚異的」と形容されるような高度な知識、そのようなものを指すのであれば「始原の科学」 (*sciences primitives*) とか「伝統科学」 (*sciences traditionnelles*) などが用いられる。また、特定の集団や階級の内部で伝えられてきた秘密の知識という側面、および「驚異的」「奇蹟的」「超自然的」な現象が絡む側面を強調する場合には「オカルト科学」 (*sciences occultes*) が使われる。とくに書名などにも使用されることが多いのは、この最後の表現だ。科学の驚異の時代である一九世紀においては実証科学との関係で論じられることが多く、本稿でもそのような文脈で使うことになるので、ここでは暫定的に「オカルト科学」と訳しておく。念のために付け加えると、「隠された」という意味の形容詞「*occulte*」は中世の昔からあり、「オカルト科学」という表現も一七世紀から普通に用いられているが、オカルティズムあるいはフランス語風にオキュルティスム (*occultisme*) という語は、エゾテリスムの少しあと、一八五〇年頃に生まれた言葉で、エリファス・レヴィが使ったことにより、さらにその後の一九世紀末の文学や芸術で頻繁に用いられるようになる。

さて、一八三〇年頃、オカルト科学を主題にした書物が二冊出版されている。一つは一八二九年に出たウゼーブ・サルヴェルトの『オカルト科学について』⁽⁷⁾、もう一つは翌一八三〇年に出たフェルディナン・ドニの『オカルト科学の歴史的・分析的・批評的一覧』⁽⁸⁾である。ともに、オカルト科学と呼ばれている怪しげな対象をどうすれば科学的あるいは学問的に扱えるかという問題意識を前面に押し出しながら、しかし理論的な考察にとどまらず、むしろさまざまな伝承や史料を広く調査したオカルト百科のような趣きの本である。たとえばドニは冒頭で次のように書いている。「精密科学の力と高度に発達した哲学原理のおかげで、オカルト科学の無価値がしだいに明らかになってきたが、それでも、かくも多くの幻想が剥落しつつある今こそ、後ろを振り返り、文明の光の前に消え去った空中楼阁をしっかりと検討し、つかの間それを復元して、そこに古代の科学の微かな名残がないかどうかを見ようとする試みは、それなりに興味深いことである」⁽⁹⁾。こう述べたあと、カバラだとか魔術だとか憑依現象だとかを学問的に解明する道は大きく分けて二つあり、一八三〇年現在その二つの方向を代表しているのがウゼーブ・サルヴェルトとアレクサンドル・ベルトランであるという。二つの方向とは、超自然と称される現象を自然的に解明する二つの方法ということで、大まかにいっておけば一つは物理学あるいは化学による解明、もう一つは精神医学による解明である。動物磁気研究者でもあり医者でもあったベルトランの思想に関しては、すでに調査したことがある⁽¹⁰⁾。そこで今度はサルヴェルトの『オカルト科学について』⁽¹¹⁾を見ることにしたい。あらかじめ述べておけば、サルヴェルトのいうオカルト科学とは、少数の聖職者集団が一般大衆から隠すように保持していた秘密の知識のことであり、言葉は使用してはいないもののまさに「エゾテリスム」を主題とする書物である。

二 サルヴェルトの『オカルト科学について』

一七七一年にパリで生まれたウゼーブ・サルヴェルトは、フランス革命期に弁護士業務と外務省勤務を行ないながら若干の共和主義的パンフレットや啓蒙哲学色の濃い戯曲などを書いたのち、ナポレオンの第一帝政の出現とともに役所を去って、畢生の大テーマをめぐる研究と執筆に専念する。そのテーマとは「歴史の最初から一八世紀までの文明について」、要するに全文明史を書くことである。成果は一八一三年の『文明について——序説』⁽¹²⁾、一八二四年の『人名・民族名・地名に関する歴史的哲学的試論』⁽¹³⁾、そして一八二九年の『オカルト科学について』、あるいは魔術・神異・奇蹟に関する試論⁽¹⁴⁾として発表された。サルヴェルトは、一八世紀的教養を身につけ、啓蒙哲学の延長線上で執筆活動を行なった思想家である。たとえば、『地獄の辞典』で有名なコラン・ド・ブランシーは、一八三七年のカトリック改宗後に出版した同辞典の第三版や『オカルト科学辞典』などに「サルヴェルト」の項を設けているが、そのなかでサルヴェルトの『オカルト科学について』を評して「悪い意味での哲学的論考」⁽¹⁵⁾と記している。また、「フランス・ロマン主義におけるオルフェウスの伝統と神秘的傾向」に関して詳細な研究を行なったブライアン・ジュー

デンによれば、「サルヴェルトはヴォルテールとディドロが引いた線の上を歩き、コンドルセに呼応する」著述家である。

サルヴェルトの文明史探求は、一個の簡単な原理もしくは枠組から出発する。それは文明には二つの形態があるという考え方だ。一つは固定された形態 (*forme fixe*) の文明、もう一つは絶えず改善の方向に変化していく形態 (*forme perfectible*) の文明である。第一の形態は古代のほぼ全世界で見られ、現在でもアジアなどに残っている。第二の形態は今やヨーロッパで支配的になりつつあるが、まだ完全とはいえない。『序説』のサルヴェルトによれば、最初の文明は必然的に第一形態をとる。人間は本性的に怠惰であり、休息と無為を好み、不測の事態の出現や急激な変化を嫌う。したがって、最初に発生した文明は、そのような人間本性に合うような社会、すなわち自然や人間関係によってもたらされる危険な変化を最小限に食い止め、「固定した単調な生活」を保障するような社会だったと考えられるのである。インドやトルコやその他ほとんどの東洋の文明がそうであつたし、いまでも少なからぬ東洋がそうだ。これに対し、現代のヨーロッパの都市住民は退屈を嫌い、よい方向への変化を、いやむずしき方向とはかぎらないが、少なくともなんらかの変化を好み、「絶えず新たな欲望をつくりだし、明日のために今日を苦しいものにするよう」⁽¹⁶⁾ 強迫されている。人間の本性が休息を好み変化を嫌う以上、第一形態こそが起源の文明であり、現在のヨーロッパに見られるような第二形態は、なんらかの原因で第一形態から抜け出た変異体だと考えねばならない。しかも、第二形態の文明も、絶えざる変化への強迫衝動が消えてしまえば、再び本来の固定的な形態をとるようになる。では、第一形態から第二形態への変異を引き起こす原因は何か。サルヴェルトは第一に、定住の中断と移動を余儀なくされるような状況の出来を考える。第二に、しかしその場合、陸路ではなく海路による移動が不可欠だったのではないかと推測する。なぜなら、第二形態の文明が発生するには故郷との決定的な切断が必要であるが、陸路だけでは移動に伴う風景や習俗の変化が遅すぎてあまりにも漸次的であり、どこまで行っても文字どおり地続きだからである。第三に、しかし単なる海上移動ということだけではなく、複数の文明との接触を要する海上交易によって物質的な生活基盤をつくることが重要な契機だったのではないかという。こうして、「第一形態の文明の大部分が内陸に帝国を築くか、みずから好んで海のなかに孤立する道をとったのに対し、改善可能な形態の文明は沿岸に増殖する」⁽¹⁷⁾。

しかしサルヴェルトは、重力に従うように水平に広がった第一形態の文明から、唯一のバベルの塔のごとくヨーロッパ文明だけが垂直に伸びてきた、などという単線的な歴史像を思い描いていたわけではない。たとえば古代世界においても、フェニキアやギリシアなどは基本的に第二形態の文明であり、それがあつた時期に興隆し、やがて衰退していったと考えるべきだという。第一形態から第二形態への移行は必然的でもなく、一回的でもなく、不可逆的でもない。また、ある文明において両形態が共存していることも少なくない。だから、本質的には第二形態の文明と捉えるべき古代ギリシアにも、第一形態のさまざまな要素が色濃く残っていた。サルヴェルトによれば、それはたとえば次のようなものだ。「物理学の知識の一部を、イニシエーションを司る聖職者たちの世襲財産とするのに適しているような制度、しかも社会的に大きな影響力のある制度、その

ような制度に残存していた秘儀の精神。多くの人間によって成し遂げられたことを、唯一の、やがて神格化されることになる一人の人間に帰そうとする傾向、そして、ある英雄に関するすべての言い伝えを、宇宙開闢伝説という類型に流し込んでしまおうとする傾向。本来は第一形態の文明に由来し、そこにおいては権利と信仰の面で一般大衆から傑出した少数者のものでしかなかった厳格な規律と禁欲的な儀式を、一般の市民生活に導入しようとしたピュタゴラスや何人かの哲学者たちの努力¹⁸⁾。

『オカルト科学について』が対象とするのは、神話や伝説や歴史書などによって伝わる過去の驚異的出来事、すなわち、副題が示すとおり、一般に魔術、神異、奇蹟と呼ばれてきたさまざまな現象である。そのような現象をサルヴェルトは人為的なものと非人為的なものと大別する。前者、すなわち人間の行為によって引き起こされるように見える超自然的現象は、奇蹟 (miracle) もしくは魔術 (magie) と呼ばれる。そのなかには、超自然的存在、つまり神とか神々とか呼ばれるような何かが人間を利用して引き起こすと思われる驚異 (merveille) もあれば、そのような存在が人間になりすましてつくりだすと考えられる驚異もあり、さらには「超越科学¹⁹⁾」の研究によって超自然的な霊や精霊などを操る術に習熟した人間が、その力を巧みにコントロールして生み出すと思われる驚異もある。ただ、奇蹟という語は、いまでは宗教的權威によって聖別されたもののみを指すようになっていたので、サルヴェルトとしてはできればこの言葉は避けて魔術という語を使用したいという。他方、人間の行為とは無関係に生じるように見える驚異的現象は神異 (prodige) と呼ばれる。無知な者にとつてはあらゆることが神異である。逆に、知識のある者、すなわち賢者とか哲学者とか呼ばれる者にとつては、少なくとも知識の範囲内では神異など存在せず、かりに神異と思えることが起きても、そのような人間はなんとか自然的原因を突き止めようとするものだ。

文明の二形態に関する議論と同様、ここでもサルヴェルトは人間の本性についての洞察から出発する。すなわち、人間というものは、本来、考えたことや感じたことを素直に表現するものであり、それに対応して、見たり聞いたりしたことを疑わずに信じるものだ、という人間観である。自分が知っていることに反する事柄が提示されたり、自分を騙そうとする気配が感じられたりすれば疑うが、そうでなければ基本的には信じるというのが人間の本性だというのである。人を騙そうと考える人間も、他人はほんとうのことをいっていると信じる傾向にあるし、そもそも、まことしやかな嘘について他人を騙すこと自体、信じやすいという人間本性を前提にしてこそ成り立つ行為だ。一方、原因のわからない事柄を簡単に神々や精霊のなせる業にしてしまうのも人間である。サルヴェルトは、それが先天的なものなのか教育によって植えつけられたものなのかはわからないと留保をつけながらも、人間は驚異を好み、驚異的現象に心を奪われやすい性向をもつと指摘する。だから太古の時代より、驚異的現象の真の原因に関する知識をいくらでも獲得した人間が、それを利用して予言や魔術を行ない、知識のない大衆を宗教的な不安で脅したり期待で宥

めたりしながら政治的に支配するということが、さまざまな社会で反復されてきた。「最も古い時代から、他の人々に宗教という束縛を科そうと欲する高位の人間どもは、奇蹟や神異を、自分たちの使命の確かな印として、あるいは自分たちがその代弁者である神の比類なき御業として提示してきた。大衆は恐怖に捕えられて頸木に服し、最も優れた者でさえ、屈服した額を祭壇の登り段に打ちつけた。こうして長い時が流れ、人類はときに慰められ、ときに脅され、ときには正しい法によって支配され、しかしたいていは気まぐれで残酷な暴君に服従しながら、信じ、そして従ってきた。あらゆる国のあらゆる時代の歴史は驚異の物語に満ちている。今日の私たちはそういう話を軽蔑の念をもって捨て去るが、そのような軽蔑はあまり哲学的ではない！ 人類の運命にかくも大きな影響を与えてきた信仰には、それ相当の高い関心を払うべきではないだろうか。神異や奇蹟のうちに姿を現す神の介入が、ほとんどの場合、文明の最も強力な道具であったということを私たちは忘れていてはいないか。もしも、遍く敬われているこの神の介入という保証がなかったら、はたして法や継続可能な社会制度といったものが存在しえたかどうか疑わしい、賢明な人々でさえもそう考えたということを私たちは忘れていてはいないか」⁽²⁾。

そこで、神異や奇蹟や魔術の登場する物語を荒唐無稽な作り話として捨て去ることなく、そこに埋め込まれている真実を発掘するのが文明論にとって重要な課題だということになる。その「真実」の判定基準をサルヴェルトは二つ挙げる。一つは、当該の驚異的現象を報告する証言数が充分に多いこと、同一の出来事を報告する相互に独立した複数の資料のあいだに内容的な一致が見られること、観察者あるいは証言者が充分に信用のできる人物であると判断できること、要するに史料や証言の信憑性の問題である。もう一つは、超自然的としか思われない現象であっても、その発生を自然的に説明できる方法があること、要するに自然的説明可能性の問題である。自然的説明ということではサルヴェルトが考えているのは主に物理学、化学、医学、あるいは錯覚、奇術師の使うようなトリック、腹話術などで説明可能かどうかということであり、『オカルト科学について』の記述の大部分はそのような問題の検討に費やされているが、そのまゝに、出来事を報告する言語表現によって奇蹟や超自然がつくられるケースをチェックすることも忘れていない。たとえば、川や湖の水に鉄や赤土の成分が流れ込めば水の色は赤くなるが、それが「血の川」とか「血の海」と表現され、さらにその比喩性が忘却されると、神々が血を流しているとか、亡霊が血を流しているとかいった神秘の伝承ができあがる。あるいは、鐘楼は鐘の音によって多少揺れることがあるが、それを知らずに鐘楼の上で振動を体験した者が、天地が引っくりかえるような現象としてこれを報告すると、迷信深い人々のもとでは音の魔術の物語が成立してしまう。また、地名や人名が怪奇伝承を紡ぎだすこともある。要するに、現象としては実在しないのに、言葉によって幻想の物語が生みだされ、それが人々の精神のなかで「現実」として定着するということだ。ちなみに、一八二四年に出版された『人名・民族名・地名に関する歴史的哲学的試論』では、このような視点からの地名や人名の検討が豊富に展開されている。

サルヴェルトの議論の核心は、古代の科学的知識が聖職者階級という少数エリートの占有物だったという考え、すなわち、現在では物理学や化学として万民に接近可能な知識を、昔の聖職者は秘密の知識として保持し、それを神異や奇蹟や魔術として見せることによって民衆を宗教的・政治的に支配していたという説である。言葉こそ使っていないが、まさにエゼテリスムの問題を扱っているものであり、エゼテリスムの権力論的批判とも呼ぶべき議論を展開しているのである。「科学の起源に関して継続的な研究を行なっていると、古代の知識の広大な領域が神殿の奥深くでしか開花しえなかったということ、そしてそれが宗教的秘儀の重要な部分を成していたということに気づかずにはいられない。奇蹟のうち、手品やパテンに属さないものはすべて、このオカルト科学（隠された科学）の成果であった。それは一言でいえばまさに物理学の実験であった。これこれの仕方で執り行なえば必ず成功するという実験方法の伝授は、聖職者教育の一部であったにちがいない。科学的実験方法を最初に思いつき、最初に書きとめたのは誰か。それは賢者、すなわち、弟子たちが魔術（*magie*）とか、降神哲学（*philosophie théurgique*）とか、超越科学（*sciences transcendantes*）とかいった名称で呼ぶような知識体系の所有者である⁽²¹⁾」。

サルヴェルトが論じている古代科学の具体例を一つ一つ見ているときりがないので、ここではそのなかのいくつかを簡単に紹介するにとどめておこう。

人間の日常的感觉をはるかに超えるがゆえに恐怖や感嘆や畏敬の念を起こさせるような自然現象、それが宗教感情の起源であり、ひいては宗教の起源であるというような議論は、特に一七九四年に出版されたシャルル・フランソワ・デュピュイの『あらゆる宗教の起源⁽²²⁾』以降きわめてありふれたものであるが、サルヴェルトの神異論はその延長線上にあると同時に、いわゆる「宗教感情」論とはかなり異質でもある。たとえば、創世記が伝えるソドムとゴモラの炎上をとりあげて開陳する自説は、いわば聖書考古学的な推測になっている⁽²³⁾。創世記によると、ソドムとゴモラはヨルダン川低地にあった町で、一帯はとても肥沃であり、「主の園のように、またエジプトの地のように、すみずみまでよく潤っていた」（創世記、一三章一〇）。ところが、住民が道徳的に退廃したために、アブラハムのとりなしにもかかわらず、怒った神が「硫黄と火」を降らせて滅ぼしてしまう（創世記、一九章）。サルヴェルトが注目するのは、ソドムやゴモラの近くにあったと思われるシデムの谷というところに「アスファルトの穴」が数多く存在したと伝える創世記の記述、あるいは、同じく「アスファルトの穴」に関して述べたあと、ソドムとゴモラの壊滅後に湖が突然出現し、そのいたるところに天然アスファルトが湧き出していたと記すユダヤの歴史家フラヴィウス・ヨセフスの証言である。そして、アスファルト系の可燃物質の層がこの地方の地下には存在し、それがなんらかの理由で発火して、油田火災あるいは炭鉱火災とは比較にならないほどの大規模火災を引き起こしたのだろうと主張する。ソドムの住民は、アブラハムの甥のロトとその家族を除いて全員が火に焼かれてしまうが、そ

のロトは、二人の御使い（つまり天使）から、ソドムはやがて火で滅びるから急いで逃げるようにと事前に勧告を受け、まずゾアルという小さい町に避難し、さらにそこにも危険を感じて山の上に再避難する。逃げると思告した天使が何者であるかは不明だが、避難の仕方から判断すると、ロトはソドムの地質情報がある程度もっている、それに従って逃げたと考えられるのではないだろうか。

族長モーセに率いられて荒野を放浪中のイスラエルの民は、毎日マナばかり食べるのに飽きて肉が食べたいといいだした。これを聞いて怒った神は、肉を天から降らせ、食べ過ぎて苦しくなるまでこれを民に食べさせることにした。事件は民数記では次のように描かれている。「さて、主のもとから風が起り、海に向こうから、うずらを運んできて、これを宿営の近くに落した。その落ちた範囲は、宿営の周囲で、こちら側も、おおよそ一日の行程、あちら側も、おおよそ一日の行程、地面から高さおおよそ二キュビトであつた。そこで民は立ち上がってその日は終日、その夜は終夜、またその次の日も終日、うずらを集めたが、集めることの最も少ない者も、十ホメルほど集めた。彼らはみな、それを宿営の周囲に広げておいた。その肉がなお、彼らの齒の間にあつて食べつくさないうちに、主は民にむかつて怒りを発し、主は非常に激しい疫病をもって民を撃たれた」（民数記、一二章三一―三三）。エジプトからパレスチナへと向かう砂漠では、ウズラの大群が年に二回移動するという事実、そして古代エジプトではこの移動を利用してうずらを捕獲し、聖なる鳥であるタカの餌にしていたという事実をサルヴェルトは挙げて、「エジプト人のあらゆる学問」を教え込まれたモーセがこれを知らなかったはずはなく、ウズラの定期的な移動に関する知識をうまく使って、何も知らない民衆の目に神の奇蹟と怒りを演出してみせたのだらうと推測する²⁴。

火山の噴火や地震など大規模な天変地異に関する知識とまではいなくても、たとえば気象に関する知識が多少でもあれば、そして特にそれが農作物の運命を左右するようなものであれば、迷信深い民衆のあいだでは比較的簡単に予言者になることができる。たとえば、小麦の収穫の季節に雷雨を予知して民から恐れられた預言者サムエル（サムエル記上、一二章）や、水平線に「人の手ほどの小さな雲」が発生したのを見逃さずに降雨を言い当てた預言者エリヤ（列王記上、一八章）のように。あるいは月蝕の知識に基づいて、これから私が魔法の歌を唱えると月が暗くなるだらう、とテッサリア人たちに向かつて予言してみせたアグラオニケのように。

サルヴェルトによれば、古代の魔術は、機械装置、音響学、光学、流体静力学などの知識を大いに利用していた。たとえば、新ピュタゴラス派の哲学者テュアナのアポロニオスがインドの神殿を訪れたおり、地元の神官が大地を叩く杖に合わせて、地面が舞い上がったり、海のように波打ったりするのを体験したと伝えられているが、このような神殿の地下に、劇場の機械仕掛けにも比すべき装置が設置されていたことはまずまちがいないという。さらには、ドアの開閉音が増幅されるように設計されたエジプトの迷路、動く神像に使われたと推測される自動人形、あるいは、水オルガン、オルゴール、凸レンズ、凹面鏡、望遠鏡の活用、ジオラマによるヴァーチャル・ヴィジョンの投影、液体の色を変化させるための化

学物質の利用、苦くて飲めない水に木片を投げ入れて飲料可能にしたモーセ（出エジプト記、一五章二二―二五）の知恵の謎、幻覚剤や麻酔薬の使用など、数々の「魔術」の技法が次から次へと「種明かし」されていく。

このような具体例の検討のなかでも特に興味深いのは、雷あるいは避雷に関する議論である。さまざまな天変地異のうち、雷ほど神的なものに対する畏怖の念を起こさせるものはない。雷が「神鳴」であるというのは日本語の世界であるが、古代ギリシア・ローマにおいて神々の長が雷霆の神として表象され、天から降りてくる（落ちてくる）という意味でゼウス・カタイパテスと呼ばれたり、（雷を）引き寄せるという意味でユピテル・エリキウスと呼ばれたりしたのも象徴的である。しかし、はたして古代人に一八世紀のベンジャミン・フランクリンが発見したような落雷の知識、放電の知識があつたのだろうか。一見したところ、静電気や放電によって生じる火花が電気現象であるという認識を昔の人間がもつていた形跡はまったくない。それに、たとえばエトルリアの都市創設者で、エトルリア魔術の祖ともいわれるタルコンが、避雷のために家の周囲に仙人掌という蔦状植物を植えさせたという奇妙なエピソードが残っていたり、アポロン神殿が月桂樹で囲まれているのも同じく避雷のためであるという陳腐な話が伝えられていたりするのを見るかぎり、エトルリアやギリシアに雷の正体が電気であるという知識は存在しなかったと考えざるをえない。ただ、タルコンが仙人掌の有効性を説いたのは、実は避雷に関する真の知識を隠すためだったという可能性も否めないのではないかとサルヴェルトはいう。また、雷鳴が轟いたら、神に追い払われた悪霊が家のなかに入つてこないように扉を閉めろ、というような言い伝えや、湿気を帯びた風が吹くと閃光をともなった爆発が起きるというような伝承が残っていることなども無視できないだろう。さらに、プリニウスの『博物誌』がルキウス・ピソの『年代記』を引いて伝えるところによれば、第二代ローマ王ヌマ・ポンピリウスは森の女神エゲリアからさまざまな指示を受けながら、雷を招きよせる方法、つまり雲から雷を引き出す儀式や祈祷法を獲得していたようだ。ユピテル・エリキウスを祀る風習が現れたのもこの時期である。ところが、第三代の王トゥルス・ホステリウスは、ヌマから伝授された儀式と祈祷法を「正式ではない」（プリニウス、第二巻五四節）やり方で執り行なったために電光に打たれて死んでしまうのである。一方、ヘブライ人にも避雷の知識があつたと考えられる。第一級の魔術師という感の強いモーセが電気の知識をもっていた可能性は高いが、それとは別に、サルヴェルトはエルサレムのソロモン神殿に避雷針が備わっていたという説を肯定的に紹介している。歴史家フラヴィウス・ヨセフスの描写によれば、ソロモン神殿の屋根は、金製または金箔製の、先端の鋭い多数の槍で覆われていたという。そして、この槍で覆われた屋根は、分厚い金箔を施された壁面と接触するように設置された金属製のパイプによって、地面と直結していたという。ヨセフス自身はこの槍の林立を鳥除け装置と説明しているが、単なる鳥除けのためにこれほど大掛かりな設備をつくつたと考えるのは不自然であり、むしろ、「彼（ヨセフス）の無知は、人間が理論的な科学をつくるのをやめて、もっぱら驚異を生み出すための技のみを追い求めるようになる」と、高度な知識がいとも簡単に失われてしまうということの証明になつてい⁽²⁵⁾る、というのがサ

ルヴェルトの見解だ。

歴史の始まりにおいて、あるいはそれ以前においても、人類はかなり高度な科学的知識をもっていた。もちろんそれは自然観察と理論的追求の成果である。しかし、その知識はやがて断片化し、根拠不明な処方箋の羅列となっていく。魔術と呼ばれてきた知識の大部分は、このように過去の体系的科学が退廃して断片的なレシビとなってしまった姿である。この変化はなぜ生じるのか。第一に、知識の担い手であった宗教的支配層が、権力維持のために知識の公開を拒んだからである。その結果、知識の応用によって生み出される驚異現象だけが語り継がれることになった。第二に、個々の現象を相互に結びつけようとする精神が失われ、結果だけが伝授されて理論と方法が忘却されたからである。これは第一形態の文明、すなわち固定的文明においてはほとんど必然的な事態である。絶えず系統的に探求しようとする意志は、第二形態において初めて可能になる。サルヴェルトの結論はおおよそ以上のとおりだ。

三 シュヴルールの書評

動物性脂肪や染料などの研究で有名な化学者ウジェーヌ・シュヴールは、一八四三年から一八五一年にかけての『ジュルナル・デ・サヴァン』誌上で、フェルディナン・エフェールの『化学史』（一八四二年～四三年）およびカンブリエルの『ヘルメス哲学講義』（一八四三年）を書評の対象に取り上げながら、科学史的考察、とりわけ化学の起源としての錬金術に関する考察を進めてきたが、一八五二年九月からはサルヴェルトの『オカルト科学について』を論じている。

シュヴールの筆致は冒頭から手厳しい。まず、『オカルト科学について、あるいは魔術・神異・奇蹟に関する試論』という書名が少しも内容を表していないと批判する。「オカルト科学について」というのだから、当然のことながらそれがいかなる科学であるかを定義し、さらにその諸領域を分類整理して、各分野が古代および中世においてどのような姿であったかを見せてくれるものと読者は期待するはずなのに、著者の目的はどうもそこにはないようだ。副題のほうがまだましだともいえるが、これとて、「オカルト科学」と「魔術」という言葉が並んでいるところから、科学的観点に立って科学の起源としての魔術を考察し、科学の発達にともなって魔術が廃れていった過程を描き、その原因を探求するといった内容が予想されるのに、著者はそんなことを少しも行っていない。

また、科学史を扱うための資質についても疑義が呈される。すでに触れたようにサルヴェルトの最終目的は文明史を書くことであるが、文明の歴史を書くためにはその主要部分である科学の歴史を書く必要があり、さらに科学の歴史を書くためには、その初期形態としてのオカルト科学を考察しなければならない、だからまず「オカルト科学について」論じておこう、というのがサルヴェルトの姿勢である。ところが、シュヴール

が考える科学史は、文明史を書くための歴史家の能力と知識を備えているのはもちろんのこと、その上さらに物理学や化学など科学の一分野でみずから研究を行ない、すぐれた成果を実際にいくつかあげている者にして初めて書けるものである。だから、サルヴェルトにこの問題を論じる資格がないのは明らかであり、またそのオカルト科学論が科学史的な仕事とは別の何かになっているのも当然だということになる。

さらに、古代の聖職者集団が高度の科学的知識を保有し、それを利用して民衆を支配していたというサルヴェルトの基本的主張も、科学的探求というものが実際にどのようなものになされるかを少しでも知っていれば、およそ支持することのできない説だとシユヴルールはいう。「祭司たちの支配が、そのすべてとはいわないまでも、少なくともその大部分がオカルト科学の知識から得た手段に基づいていたとすれば、その帰結として、彼らだけが研究に従事していたと考えられる。だとすると、研究上のライバルもいなければ、もっぱら政治目的のためだけに科学に専念するという彼らに、著者〔サルヴェルト〕が自説擁護の必要上認めねばならなかった人知の諸分野を進歩させることなど、およそできたはずはないということになるだろう」⁽²⁶⁾。

このような批判的姿勢を最初に明らかにしたのち、しかしシユヴルールはサルヴェルトの具体的論述を一つずつ丁寧に紹介していく。そして必要に応じて、たとえば論拠として引用されている文献が少しも論拠とはなっていないことを示したり、あるいは個々の具体的問題に関する見解の相違に触れたりする。ここでは、そのような問題のうち三つを取り上げて、二人の意見の違いを簡単に見ておこう。

(一)「オカルト科学」すなわち「隠された科学」という概念の成立について。すでに見たように、サルヴェルトは「人間は本性的に真実を語るものであり、それゆえ信じやすい」という原理から出発して、古代社会および一部の近代社会の構成員は二種類の階層に分けられると考えた。すなわち少数の高位者（聖）と多数の一般大衆（俗）である。そして、前者が魔術や神異や奇蹟を利用して後者を宗教的な従属状態に押し込めた主張する。サルヴェルトの定義によれば、神異とは実際には自然現象であるにもかかわらず自然法則から大きく逸脱しているように見えるもののことであり、奇蹟や魔術というのも神々や精霊などの力に帰せざるをえないような驚異現象のことである。しかし、シユヴルールによれば、魔術という言葉はもともと知識一般を指していたのであり、また、驚異を生み出す「隠された」知識と、そうではない一般的な知識との区別は最初から存在したわけではないという。「無知な一般大衆にとって、〈オカルト科学〉と〈いわゆる科学〉との区別など存在しなかったし、存在しうるはずもなかった。それはほかならぬサルヴェルトの考え方に沿ってもいえることだ。なぜなら、もしすべての科学がもっぱら神殿に所属していたのであれば、そこから必然的にすべての科学が一般大衆には隠されていたということになり、そうなればオカルト科学とそうでない科学との区別など一般大衆にはつかなかったということにもなるからである。〈魔術師〉は東洋において大いなる名声を博し、〈魔術〉という言葉は〈知〉と〈知恵〉を表すものと見なされていた。したがって、ずっとのちに、聖なる性格を帯びていない人々が科学研究に携わるようになって初めて、科学から

オカルト科学が区別され、そこに「占術」に属するすべての科学、あるいは錬金術のように秘密裏にしか執り行なわれることのない科学を含めるようになったのである⁽²⁷⁾。

(二) 想像力について。サルヴェルトのオカルト論の大半は、超自然的に見える現象を自然的に、すなわち物理学的・化学的・医学的に説明することに費やされているが、自然的説明のなかにはいわゆる心理学的なものも含まれており、それが想像力という言葉を使って行なわれている。悪魔学や魔女裁判で問題となるような憑依や呪縛などの現象が、実は想像力の作用によって引き起こされることもあるのではないかという議論は、すでに一五世紀から一七世紀にかけての妖術や魔女をめぐる論争のなかで幾度となく繰り返されてきたが、サルヴェルトの想像力論はまさにその延長線上にあると考えてよい。サルヴェルトにとって想像力とは、何もないところに幻を生み出す万能の力、あらゆる幻覚を解き明かす万能の説明原理といったものではない。「想像力はすでに受け取ったことのある諸印象を組み合わせるだけであり、何も創造しない。睡眠時の妄想や覚醒時の譫妄において想像力が描き出すのは、見たことのある物、感じたことのある事、聞いたことのある話だけだ。恐怖や悲しみや不安や心配などが簡単にこの睡眠と覚醒の中間状態を生み出すのであり、ひとたびそのような状態が生じれば単なる夢もほんとうの視覚になってしまうのである⁽²⁸⁾」。まず習慣や教育によって超自然的な存在や出来事の実在を信じる土壤ができあがっていること、そして強い感情の動きを促すような状況が出来ること、この二つの条件が揃えば想像力は驚異的な幻覚を生み出す、というのがサルヴェルトの見解である。夢のなかで霊を見たり、自分が死ぬ場面を目撃したりするというような体験から始まり、神秘家ギイヨン夫人の恩寵体験、ヨガ行者やシャーマンなどの恍惚状態における幻視、動物磁気に伴うさまざまな現象など、じつに多くの「知覚」が想像力の産物として説明され、さらに、想像力によって病気が引き起こされる場合、逆に想像力によって病気が治る場合、あるいは薬の効き目に対する想像力の影響なども論及される。このようなサルヴェルトの議論に対するシュヴールの批判は主に二点である。第一の批判は想像力が過少評価されていること、つまり、想像力が単なる感覚印象の組み合わせしか行なわず、創造的ではないとされている点に向けられる。「彼〔サルヴェルト〕は想像力というものを、悟性の観点から、それほど高度な能力であるとは見なししていない。なぜなら、『すでに受け取ったことのある諸印象を組み合わせるだけで、何も創造しない』と述べているからである。どうやら、発見を行なう天才には想像力など無用であり、未知の謎に挑むための手段はもっぱら理性の領域からのみ取り出される、と考えているようだ⁽²⁹⁾」。第二の批判は、逆に、想像力の作用が過大評価されていること、つまり、何から何まで想像力が原因だという説明の仕方に向けられる。特に動物磁気の実験において見られる現象では、想像が諸現象を引き起こしているのではなく、むしろ別の精神的作用の結果として想像が引き起こされていると考えたほうが妥当ではないかとシュヴールはいう。「私たちの性向や本能を刺激するような一つの対象に対して注がれる注意力、そのような注意力の影響について広く知っていれば、他のものを無視してその対象にのみ向かう精神のこの集中力によって、人間に関する多

くの現象を説明することができようし、そうなれば想像力が原因としてではなく結果として機能していることが分かるだろう。たいていの人は想像力がある種の行為の原因であると考えているが、実は想像力というのは、それと関係なく行なわれる行為の結果にすぎないのだということ、は、はっきりとおかねばならない⁽³⁰⁾。

(三) 音楽の効果について。ギリシア神話のオルフェウスは歌と堅琴によつて獐猛な野獣をも鎮めることができたが、音楽には実際にそのような効果があるのではないかとサルヴェルトは考えている⁽³¹⁾。また、想像力を激しく活性化する補助手段として、絢爛豪華な儀式とか、魅惑的なスペクタクルなどと並べて、音楽の力を挙げ、軍歌を耳にするだけで「殺人的な怒りを掻き立てられた」アレクサンドロス大王の例を書き留めている⁽³²⁾。これに対しシュヴルールは、一八三三年に発表した「ある特別な種類の筋肉の動きに関するA・M・アンペール氏への手紙」という論文の参照を促しているが、そこでは、同じアレクサンドロス大王のエピソードに関する別様の説明が提案されている。これは水脈占いの振子についての文章であるが、みずから振子を手にもつて実験したシュヴルールは、「動きへの傾向あるいは性向⁽³³⁾」という仮説を持ち出す。人間には、ある動きを目で見ていると、その動きの方向に自分の体を無意識のうちに動かす傾向がある、という考え方だ。たとえば、一度揺れはじめた振子を見ていると、振子をもつ手の筋肉が無意識に振幅を大きくするのである。非意志的な模倣と呼んでもよい。欠伸や笑いの伝染という現象も、この「動きへの傾向あるいは性向」という仮説で究明できようし、俳優の迫真の演技が観客を魅了する場合にも、さらには、すぐれた詩が読者にある種の行為の模倣に駆り立てる場合にも、やはりこの「動きへの傾向あるいは性向」が働いている、あるいは、非意志的な模倣が引き起こされていると考えられる。ホメーロスの『イーリアス』の断片がアレクサンドロスを駆り立てて武器に飛びつかせたという伝説も、これによつて説明できるだろうとシュヴルールはいう。要するに、サルヴェルトが伝統的な想像力概念で粗雑に括ってしまうところを、意識にのほらない（ということ）は想像力が働く以前の）知覚と筋肉の動きという考え方によつて細かく解明していこうという態度の表明である。

しかし、シュヴルールのサルヴェルト批判の中心は、このような個別的問題に関する意見の違いをあげつらうことにあるのではなく、サルヴェルトが標榜する「科学的」姿勢なるものの非科学性、およびイデオロギー性を告発することにある。

すでに繰り返し触れているように、サルヴェルトは神異や奇蹟や魔術として語り伝えられているいわゆる「超自然的」現象の数々を、けつして迷信として一蹴することなく、物理学的に、あるいは化学的に、あるいは医学的に、すなわち「自然的」に説明しようとする。それは一見したところ実証的・科学的な方法であるように見える。しかし、シュヴルールによれば、それは見かけにすぎない。超自然的と形容される現象が過去にほんとうに起きたということをサルヴェルトは自然的方法によつて証明したつもりでいるようだが、実際には実証的史料が何一つなく、単にその

ような現象が生じたという伝承が存在するだけで、サルヴェルトはそれを「信じている」にすぎない。また、なんとなく実証的・科学的に見える説明の仕方にしても、かくかくの現象の発生は物理学的にしかじかの方法で説明が可能であると述べているだけで、そのあとは、「可能」であるがゆえに「現実」にそうであったにちがいない、という結論に向かって一気にジャンプするのである。例を一つ引いておこう。火を使わずに火を起こすという古代の「魔術」は発光物質や発火物質によって説明できると説くサルヴェルトに対し、シュヴールはこう述べる。「著者〔サルヴェルト〕は古代人が発光物質（燐）や自然発火物質を知っていたかどうかという問いを立て、肯定で答えるのであるが、その理由は、彼ら古代人が、これらの物質、もしくは同じような特性をもつ試薬を使わなければ引き起こせないような驚異について語っているから、というものである。ひとたびこの問題が解決されれば、あとは自分で立てた規定に従って、こんなふうの説明すればよいのである。『ウェスタに仕える巫女は、聖なる火を消してしまうと処刑されることになっていたが、たとえ火が消えてもヴェールで祭壇を覆い隠しさえすればよく、そうすれば突然再点火され、炎がそれまで以上にまばゆく燃え上がるのである。この非公式のヴェールの下を覗いてみれば、発光物質あるいは発火物質が一粒、熱い灰の上に落ちて、神の介入の代わりを務めているのが見えるはずだ』。魔術師たちも同様の手段で、一見まったく火の気のない祭壇で木片に火をつけてみせた、ということになる」⁽³⁴⁾。

一事が万事、サルヴェルトの論証はこのような調子で進められていく。論理学的に言えば論点先取りの虚偽である。しかし、シュヴールの批判の矛先は、さらにサルヴェルトの基本姿勢、あるいは精神のありようにも向けられる。それは、科学的・実証的な方法、すなわちア・ポステリオリな方法によって真理を追求すると宣言しておきながら、その実、真偽のわからない単なる憶測をア・プリオリに真と信じこみ、その憶測の補強のために科学的な意匠を凝らして証明をしているつもりになっている精神、信仰を排し、理性のみに基づくという心積もりでいながら、その実、極度に信じやすい気質に支配されている精神である。「このように、いわゆる自然的原因によって説明できることしか真とは認めないと述べるるとき、サルヴェルトはいかにも〈実証的な人〉というようすをしているし、実際、ある現象の観察から出発して直接の原因を発見するという性格の〈ア・ポステリオリな方法〉に則っているようにも思えるが、すでに見たとおり、彼は〈極度に信じやすい〉人で、単なる主張を、それが自分の表明する一般的見解と合致するからという理由だけで真理と見なししてしまうし、またそのように振るまうことによって、すべての〈ア・ポステリオリな方法〉の信奉者が、一般的には〈ア・プリオリな方法〉に従っていた中世の学者に向けて発した非難を、彼自身も浴びることになったのである。というのも、みずから述べているように、『オカルト科学について』という本の執筆に際し、彼はまず文明史から出発したわけであるが、その文明史というのが、ある種の先入観に従属しているからであり、しかも、これははつきりいっておかねばならないが、それが完全に政治的な先入観だからである」⁽³⁵⁾。

サルヴェルトの政治的な先入観、それを一言で表現すれば、一七世紀のリベルタンから一八世紀の啓蒙思想家へと受け継がれてきた反宗教思想である。それを念頭に置いてシュヴールは次のようにいう。「みずから〈自由思想家〉(espits forts 直訳すれば「強い精神」と称する者、あるいは人からそう称される者の多くは、〈信仰〉を宗教の領域のこととしか考えておらず、その観点に立てば〈信仰〉とは極度の信じやすさのことではない。私は長いあいだ、知性の生み出した作品をその著者の精神の一般的気質に應じて、〈信じる気質〉、〈想像する気質〉、〈思考する気質〉の三つに分類しようと試みてきたが、第一の気質を〈宗教的信仰〉に限定するつもりはない。単なる断定に満足するからなのか、それとも理性の光や批判精神が欠如しているために推論の不充分さに気づかないからなのか、いずれにせよ、証明されてもいないすべての命題を真理と見なししてしまう、そういう精神のうちにもこの第一の気質は見いだされるのである⁽³⁶⁾」。サルヴェルトはいうまでもなく第一の「信じる気質」の著述家に分類される。また、シュヴールは次のようないい方もする。「サルヴェルトの本は、一八世紀のいくつかの書物を支配している精神のなかで書かれた。そのような書物の著者たちは、先入見を排して真理に仕えようと主張しているにもかかわらず、どう見積もっても、真と証明された意見よりも誤った意見のほうをより多く提出してきた⁽³⁷⁾」。そして、「誤った意見」の例として、三人の「哲学者」の三つの説を挙げている。すなわち、人間はみな同じ能力をもって生まれるものであり、その意味でみな平等であるが、教育や生活環境の違いによって格差が生じる、と主張したエルヴェシウス、社会的な相互協力が人間の身体的・精神的な諸能力を退化させたと説くルソー、動物の行動はすべて模倣と学習によって獲得されるものであり、本能などというものは存在しない、と断定したコンディヤック。いずれも、宗教や社会のもたらす悪を批判する立場から演繹的に導きだされた哲学的意見であり、事実の観察から帰納的に導きだされる科学的真理とは別物だということである。シュヴールの批判ははつきりしている。コラン・ド・プランシーがサルヴェルトの著書を評して「悪い意味での哲学的論考」と述べたのとはいささか意味合いが異なるが、サルヴェルトの本は一九世紀的な「科学」を標榜してはいるけれども所詮は一八世紀的な「哲学」の書にすぎない、というのがみずから一九世紀自然科学の最先端を担っていたシュヴールの判断なのである。このシュヴールのサルヴェルト批判に言及した唯一の研究者ジャン・ピエール・ロランは、二人のあいだの「不一致は主として祭司に奉仕するオカルト科学という概念に関するものである⁽³⁸⁾」と述べている。たしかにそのとおりではあるが、少なくともシュヴールの目には、もっと根源的な違い、いわば二つの時代精神を隔てる深い溝のようなものが見えていたのではないだろうか。

四回に分けて発表されたシュヴールのサルヴェルト論ではあるが、しかし実質的な『オカルト科学について』の書評は最初の二回ではほぼ終了し、後半の二回ではサルヴェルトを離れて、化学の起源としての錬金術、および天文学の起源としての占星術を中心に、科学史としてのオカルト科学論を展開している。その議論を細かく追うことは別の機会に譲ることにして、ここでは核心部分だけを簡単に見ておこう。サルヴェルトは政

治的な文明史の観点からオカルト科学に接近したが、自分の場合は化学史に対する興味からオカルト科学の研究を開始したとシュヴールはいう。そして、化学史に限らず、一般に科学史的な探求の中心は、ある知識の集合体をそれなりに一個の体系にまとめあげている精神を明らかにすることだと述べる。「思うに、錬金術を含むオカルト科学のみならず、物理学、解剖学、生理学、動物学と植物学の一部、医学、さらには農学までも構成していた諸要素あるいは諸素材をまとめあげていたのがいかなる精神であったかを研究することこそが肝要である。〔中略〕そのような研究によって明らかになるのは、いま問題にしている科学が本質的に〈ア・プリオリな方法〉の上に築き上げられたということである。これに対し、一般にフランス・ペーコンに始まるとされる科学的精神の革新の時代は、〈ア・ポステリオリな方法〉の使用が特徴である⁽³⁹⁾。最初に不変原理を想定し、そこから諸現象を演繹的に説明する方法と、諸現象の観察から出発し、そこから説明原理を徐々に帰納的に導出していく方法。古代および中世の科学は前者の方法こそが真理に達する道だと感じる精神に支配され、近代の科学は後者の方法こそが真理への道だと感じる精神に基づいている。したがって、サルヴェルト的な「オカルト科学」と「いわゆる科学」の違いも、ア・プリオリ的精神とア・ポステリオリ的精神の違いとして捉えるべきだということになる。

さらに、このような二種類の精神という考え方を、進歩史観的な枠組のなかで捉える発想がシュヴールにはあるということも指摘しておく。〔社会の起源から、科学を築くようになるまでに、人間精神はいかなる道を辿ったのだろうか。それは史料がないので確実にはいえないことである。しかし、一定の方法にしたがって体系的にやってきたわけではないことはいえそうである。特に、純粋数学を除いた、雑多な要素から成る諸科学に関してはそうである。おそらく、そのような科学の最初の素材は、人間に対する有用性という観点から集められたのであろう。そして、その素材を知識体系にまとめあげるといふ考えが一部のエリートの精神に浮かんできたのは、ずつとこの、素材の数かなり多くなってきたらのことであろう。〔中略〕しかし、それでもまだ、古代と中世が科学という呼称を与えた知識体系の諸素材が、さまざまな変遷を経たのちに整然と秩序づけられて、体系に持続性をもたらしうになるということからは程遠かった。だからこそ、〈ア・ポステリオリな方法〉が、自然哲学を知ろうと欲する人々の導き手となったとき、占星術という一見広大な領域をカヴァーするこの自称科学は脆くも崩れ去ったのである⁽⁴⁰⁾。人間にとつての「有用性」が知識をまとめる第一の時代、「ア・プリオリな方法」が知識をまとめる第二の時代、「ア・ポステリオリな方法」が知識をまとめる第三の時代。このオーギュスト・コント風の歴史三段階説は、シュヴールとはほぼ同時期にサルヴェルトを論じたりトレの文章にも登場する。

四 リトレの序文

『オカルト科学について』は、初版から一四年、著者の死から四年経った一八四三年に再版が出版された。これにはサルヴェルト自身が死の前まで準備していた増補改定が施されているほか、友人の有名な科学者フランソワ・アラゴによる伝記紹介的な弔辞が付されている。それからさらに一三年後、アメリカ大陸とヨーロッパで交霊術が大流行していた一八五六年に、『フランス語辞典』の編纂で知られるエミール・リトレの五〇ページ余りの「序文」を添えて第三版が出た。

リトレはオーギュスト・コントの弟子であり、いわゆるオカルト的現象を論ずるときにも、あるいはサルヴェルトの仕事を評価する場合にも、コント的な「三段階の法則」を前提に話を進める。それによれば、人間の認識の発達は、個人の成長においても人類の進歩においても、必ず三つの段階、すなわち第一の神学的段階、第二の形而上学的段階、第三の実証的段階を経るはずである。

人間の知識がいやしくも知識の名に値するためには、何らかの感覚器官を媒介とする観察に基づいていなければならない。見ることも、聞くことも、触れることも、嗅ぐことも、味わうこともできないような対象について、私たちはいかなる知識も得られないのである。ところが、感覚は多様であり、断片的であり、散乱しており、往々にして持続性にも欠けるから、それだけでは知識とはなりえない。分散した感覚印象が知識となるためには、思考能力が何らかの理屈を生みだして、いくつもの観察結果を相互に結びつけることが必要だ。感覚による観察と、思考による推測。この二つが相互フィードバック的に協同することによって、次から次へと新しい知識を生みだしていくのである。観察に基づいて推測がなされ、その推測に基づいてさらに新たな事実が観察され、さらにその観察に基づいて新たな推測がなされ……。しかし、この無限のフィードバック機構はいったいどのようにして始まったのか。推測が可能であるためには、あらかじめ何らかの観察がなされていなければならないが、観察が可能であるためには、あらかじめ何らかの推測がなされていなければならない。この悪循環を脱するためには、まず最初に、何でもよいから取っ掛かりとなる理屈が必要であった。人間には元来、周囲のすべてのものに人間的類型を当てはめようとする傾向が具わっている。すなわち、ある現象に遭遇したとき、それを人間みずから作りだす現象と同一視する傾向がある。身のまわりに変化が観察されると、それは、自分と同じように「意志を持つ何者か」が恣意的に引き起こしたことだと考えたがるのである。このような傾向によって、つまり「直接的本能」の刺激を受けることによって、最初の推測、最初の理屈、最初の哲学が生み出された。それをコントは神学的概念、あるいは神学的哲学と呼ぶ。擬人的思考方法に基づく神学的哲学は、あらゆる事物の背後にそれを生み出した主体を想像し、あらゆる変化の背後にそれを引き起こした主体を想像する。個物に宿る精霊や、妖精や、天使や、悪魔や、天体の神々や、神など、人間と同じように意志を持ち、しかし人間を越えた力を持つ何者かが、人間の知らな

いところで密かに世界を操っている、と考えるのである。また、その何者かの意志に通じることができれば、「力」に与ることができるといふ魔術的思考形態を取る場合もある。いずれにせよ、神学的段階の精神の特徴は、事物の起源や目的、現象の第一原因や本質など、最も解決の困難な問いを好んで立て、性急に答を出すこと、つまり、絶対的知識を得ようとすることだ。それは、何事に対しても「なぜ」と問う幼児期の精神にほかならない。

形而上学的段階の精神は、現象の背後に想定された「意志を持つ何者か」の恣意性を否定する。この否定が第二段階の特徴である。天使や悪魔の業によって説明するかわりに、抽象的な「力」や「実在」によって説明すること。個別的な人格的存在の恣意的行為を想像するかわりに、一般的な非人格的存在の規則的作用を推測すること。しかし、第一段階から第二段階へのこの変化は、突発的に出現するのではなく、漸次的に進行する。すでに神学的段階の内部においても、形而上学的精神は働いていたと考えるべきである。つまり、日常的に反復される現象の一つ一つにまで個別の超自然的存在の介入を想像する態度を批判して、多神教から一神教への「革命」を導いたのは、ほかならぬ形而上学的精神であり、その形而上学的精神がさらに歩を進め、いつさいの事物と現象の説明から神を締めだすことによって、一神教の体制そのものを破壊するにいたったと捉えるべきなのである。そして、神学的段階が最終的に唯一神という概念に辿りついたように、形而上学的段階は、最終的に、唯一の普遍的実在としての「自然」概念に辿りつく。しかし、事物や現象の原因を実体的に捉え、現実世界の彼方にもう一つ別の背後世界を想定するという点では、形而上学的哲学は神学的哲学と少しも変わらない。

これに対し、人間の現実的欲求に正しく合った知識、真に追求可能な知識のための唯一の基礎となりうるのは観察であると考えるのが、第三の実証的段階の精神である。それは観察可能な事実だけを相手にする。したがって、感覚器官で捉えられないような超自然的存在について云々することは避け、事物の起源や第一原因や究極目的の探求といった絶対的問題を扱うことも断念する。人間の思考手段はきわめて不完全であり、また感覚能力も他の動物に比べて優れているとはとてもいえないから、人間の現実認識はどんなに発達しても本質的に相対的であることを免れられない。それゆえ、実証的科学が探求する法則は、実在的な「力」とか「本質」とか「原理」とか「原因」とかいったものではなく、観察された諸現象間の恒常的関係を記述する機能的概念である。その意味で、実証的段階の思考は、何らかの背後世界を前提とする観念論をつねに排除する思考であり、唯物論的態度に徹するものである。

さて、リトレによれば、魔術、占星術、錬金術、あるいは近代の動物磁気、ホメオパシー、交霊術など、いわゆるオカルト科学の領域で見られるさまざまな驚異現象の共通点は、「与件と結果とのあいだの不整合ないし不均衡」⁽⁴⁾、すなわち、ある現象に關与する原因と結果とのあいだにアンバランスが感じられること、原因と思われるものと結果と思われるものとのあいだの結びつきが驚異的、不可思議、異常と感じられることであ

る。そのような驚異現象の説明方法もまた、おおよそ三段階もしくは三種類に分けられる。第一の方法は、超人間的な諸存在、すなわち天使や悪魔や妖精や精霊や神々などの意志と行為によって説明するものであり、要するにコントが「神学的」と名づけたやり方にほかならず、人間の誕生と同じくらい古い。第二の方法は、そのような神々の代わりに自然の諸力を想定し、さらにそれら諸力の大本となる普遍的生命力のようなものが物質界の隅々にまで浸透していると考ええる。そして、鉱物も植物も動物も、日常的・自然的には重力や熱や電気などの作用に従っているが、ある種の祈禱なり儀式なりによって普遍的生命力が呼び覚まされると、魔術師や祭司の命ずるとおりの超常的・超自然的現象が起こる場合もある、という風にいわば「二枚舌」⁽⁴²⁾的説明をする。いうまでもなくコントの「形而上学的」に対応する。これに対し、第三の「実証的」方法は、天使や悪魔の存在はもちろんのこと、自然的諸力の存在も、少なくとも実体として想定することはしない。存在するのは物質もしくは物体だけで、物体のないところに重力が作用することもなく、熱物質のないところに熱自体なるものが存在することもないからである。あくまでも観察された諸現象間の恒常的關係を説明するという地点にとどまること、それが第三の道である。実験および観察による実証と理性とにのみ頼り、伝統的權威などまったく考慮しないこの観点に立つかぎり、魔術もオカルトも超自然も、総じて否定されざるをえない。しかし、超自然と呼ばれる現象を無批判的に全否定するのも実証的な態度とはいいがたく、その事実性が充分に証される場合、あるいはそれを報告する史料が信用するに足ると判断される場合には、なんとか自然的に、すなわち物理学的、化学的、医学的に説明しようと試みなければならない。リトレにとってサルヴェルトの『オカルト科学について』とは、まさにそのような仕事の第一歩なのである。

しかし、リトレはサルヴェルトのオカルト論に見られる根本的な欠陥を指摘せずにはいられない。もちろん、リトレみずから述べるところによれば、この文章は「序文」にすぎず、したがって、あくまでも「本文」理解の一助となるような、より広い見取図を読者に提供すること、つまり、オカルト科学の問題を扱うための多様な観点を提示して、サルヴェルトの本をそのなかに位置づけることが目的であり、けっしてサルヴェルト批判をもくろむようなものではないという。それでも、「序文」を虚心坦懐に読めば、リトレの議論がサルヴェルトの結論を根底から覆す類のものであることは明らかである。

リトレはまず始めに、批評的歴史研究における有効な原理として「系統」(filiation) および「連関」(connection) という概念を持ち出す⁽⁴³⁾。一人の人間の成長過程においていくつかの生理的現象が一定の順序で発生するように、人間の集合としての文明の変遷においても、知識や文化的現象は一定の順番にしたがって継起するという考え方、それが系統の原理である。また、そのような系統性の観点に立つと、歴史のある段階において並存可能な社会的条件とそうでないものとおのずと見えてくるが、この並存可能性という考え方が連関の原理にほかならない。いわば、同じ一

つの原理を通時的に表現したものが系統、共時的に表現したものが連関だと考えればよい。このような系統と連関の原理を科学の領域に当てはめると、たとえば次のようなことがいえるだろう。すなわち、高度に発達した天文学が存在するためには、それを基礎づける高度な物理学の知識が必要であり、さらに天文学や物理学の形成が可能となるためには、それに先立って数学が相応に発達していなければならないから、複雑な天文学理論が見られる文明においてはかならずや高等数学も発達していたと想定しなければならない。また逆に、初歩的な数学の痕跡しか見つからないような文明で独り天文学だけが発達していたなどということはおよそありえない。そこからリトレは、古代における高度に発達した科学、聖職者が秘密の知識として保持していた高度な科学、というサルヴェルトの基本テーゼを否定する。かりに、サルヴェルトが依拠するジャン・シルヴァン・バイのアトランティス文明論、すなわち、エジプトを始めとするすべての古代文明は、有史以前にヨーロッパ北方に存在した「失われた文明」の残滓であるという仮説が正しいとしても、残滓としての断片的な知識は所詮体系的な科学たりえないというのがリトレの見解である。

しかし、だからといってサルヴェルト説がすべて無効になるわけではない。古代聖職者のエゾテリックな知識というサルヴェルトの議論を理解するためには、「科学」(sciences)と「技術」(arts)の区別が重要であるとリトレは指摘する⁽⁴⁾。技術は有用なるもの (utile) の追求であり、科学は真なるもの (vrai) の探求である。技術は、人間が周囲の世界を自分にとって有用なモノの集合と見なすときから始まるものであり、したがって世界の認識と同じくらい古く、あるいは人間の誕生と同時に発生したと考えてもよい。科学は、有用性の綱目としての世界から意識が一步引き下がることによって初めて可能になるものであり、したがって自分にとって役に立つかどうかという切迫した実践的要求から精神がある程度自由になって、知性が抽象化と一般化を行なえる環境が整わなければ生じようがない。一九世紀の現代では科学が技術を先導しているように見えるが、歴史的にはまず技術が生まれ、一定の条件がそろったあとで初めて科学が成長すると考えるのが妥当であろう。技術的知識の蓄積のないところに科学は発生しないが、科学がなくても技術は存在するのである。技術は断片的・部分的に高度な知識となりうるが、科学は体系的・全体的でしかありえず、少しずつしか発達しない。このような科学と技術の区別に基づけば、たとえば古代中国については次のようにいうことができる。すなわち、この文明はある程度の算術や幾何学的知識を有し、それに見合った天文学的知識も所有していたが、物理学もなければ、化学もなく、ましてや物理学や化学を前提とする生物学などはおよそ考えられず、科学の進歩はさほどの高みに達してはいなかった。ところが、実践的技術は特定の領域において驚くほど高度に発達し、羅針盤、火薬、印刷術などが古くから存在した。同様に、サルヴェルトの古代科学論を読むときにも、科学と技術の区別をしつかりと意識して、サルヴェルトが科学と書いているところを技術と読みかえる手続が必要だということになる。もとより、聖職者階級だけが科学的知識を有し、その他の民衆は迷信に包まれていたなどということは、知識社会学の観点からいって絶対にありえない事態なのである。近代科学の体系が古代には知られていなかったということをちゃんと理解するなら、「その必然的帰結として、民衆を驚嘆さ

せるような秘密を保持し、実際にそれを利用していた者たち自身にも、奇蹟信仰がしみこんでいたということを認めねばならない。奇蹟信仰と実証科学の欠如とは実に相性がよく、密接に結びついているのである。民衆の上に立つ聖職者階級の優越をどのように思い描こうと、秘密を操作し驚異を濫造する彼らの手管がどれほど巧みだと想定しようと、科学の体系を所有していない以上、彼らもまた超自然への信仰に従属していなかったはずはないのだ⁽⁴⁵⁾。

こうしてリトレは、サルヴェルトが前提としたバイイの超古代文明仮説、すなわち「失われた科学⁽⁴⁶⁾」という仮説を否定し、古代諸文明において少数の聖職者階級が高度な科学的知識を独占して多数の民衆を統治していたというサルヴェルトの中心的主張を退け、サルヴェルトが科学というところをすべて技術と読みかえて、その古代の技術的知識に関する物理学的・化学的・医学的説明のみを評価するのである。

しかし、「古代の技術的知識に関する物理学的・化学的・医学的説明」についても、リトレは物足りなさを表明せずにはいられない。サルヴェルトに欠けているのは、リトレの言葉を使えば「神経系」による説明である。たとえば一五世紀以降、魔女裁判によって生み出された多数の魔女や妖術師。夜間空を飛んでサバトに行き、そこでサタンと出会って卑猥な行為に及ぶなどということを、妖術の嫌疑で訴追された多くの者が、拷問や火刑によっていかに脅されても、疑いのような現実の出来事の記憶としてけっして取り消さなかったという事実は、かりにサバトが想像力によって生み出されたものであるにしても、その想像を外的・客観的な現実と感ぜさせてしまう「神経系」の働きによってしか説明がつかないものである。あるいは憑依現象。教養のない人間や何も知らない子供が、あるとき突然、自分でも理解できない難しい話や外国語などを流暢に喋りだす。憑依状態にある人が痙攣の発作を起こし、普通では考えられないようないわゆる火事場の馬鹿力を発揮したり、感覚能力の高揚によって、普段ではおよそ知覚できないことをあたかも千里眼によるかのように感じ取ったりする。憑依にまつわるこのような現象も、やはり「神経系」の研究によらなければ明らかにならないとリトレはいう。さらに恍惚体験や幻視体験。たとえば身体が硬直し、感覚が閉ざされ外的刺激が遮断されて、精神が肉体を抜け出して神々や悪魔などと接触するというような事例、あるいは、そのような「幽体離脱」が伴わなくても、超自然界の存在を見たり聞いたりするという体験は多数報告されている。魔術や妖術と密接に関連するこれらの「症状」もまた「神経系」の問題だと考えねばならない。そして、奇蹟の伝染性。三脚の円卓をこつこつと叩くことで死者の霊が生者にメッセージを送る交霊術、ジャンセニストの集団が痙攣を起こして陥った神懸り状態、ルイ一四世の時代に竜騎兵による迫害でカルヴァン派教徒たちが見せたいいわゆる集団ヒステリーの諸現象。歴史上には「奇蹟の時代⁽⁴⁷⁾」とも呼ぶべき時期がいくつもあって、そのようなときには超常現象がまるで伝染病のように蔓延し、「集団幻覚」が現出する。いずれもリトレの考えによれば、謎を解く鍵は「神経系」の研究が握っているはずであるが、サルヴェルトには、あるいはサルヴェル

トの時代には、そのような観点が抜け落ちていた、というわけである。

五 サルヴェルトを考えるためのいくつかの文脈

リトレの「序文」には一八五六年七月という日付が記されているが、この実証主義者は、同じ年の二月に「喋るテーブルと叩く⁽⁴⁸⁾霊」という論文を発表している。当然予想されるように、内容的に「序文」と重なる部分が多く、交霊術の流行に伴って話題にされることの多くなった霊媒、憑依現象、恍惚体験、幻視体験、奇蹟の伝染性の問題などが、特に「神経系」的アプローチの観点から論じられている。一方、シュヴルールも『オカルト科学について』の書評を連載しおわった一八五四年に、『占い棒、占い振子、交霊テーブルについて、歴史、批評、実験的方法の観点から論ず⁽⁴⁹⁾』という本を出す。すでに言及したとおり、シュヴルールは水脈占い棒に関する論文「ある特別な種類の筋肉の動きに関するA・M・アンペール氏への手紙」を一八三三年に発表していたが、これが二〇年の時を経た一八五〇年代の交霊術大流行のなかで、超自然否定派からは真摯な科学的説明の試みとして、超自然肯定派からは浮薄な科学的説明の悪例としてジャーナリストイックに言及されることが多くなったので、二〇年前の洞察を維持しつつ（したがって、アンペールへの手紙も再録しながら）、その後の探求成果も盛り込んで一冊の研究書を書くことにしたのである。一八五〇年代の「驚異的現象」は明らかに心靈現象にシフトしており、リトレの「神経系」やシュヴルールの「ある特別な種類の筋肉の動き」も、死者の霊が生者の口を借りて話しているように見えたり、心靈が物体を動かしているように見えたり、物霊が霊媒の体をとおして人間の意識に向かって通信しているように見えたりする現象を、なんとか科学的に説明するために提出された理論である。少なからずバロック的で古風な自動人形や、機械仕掛けや、光学装置や、幻覚剤などが登場するサルヴェルトの書物とは、雰囲気がいぶん異なっているように感じられるが、超自然的現象を自然的に説明する営みという意味では両者は同族である。少なくとも、『オカルト科学について』は「超自然的現象を自然的に説明する」とはどうかを多様な角度から教えてくれる本であり、シュヴルールやリトレが、たとえ批判的にはあれ一度はサルヴェルトを経由する必要があったのも、おそらくそのためであろう。たとえば超能力者の「能力」を、宗教色を極力排した場所で、理科系の学者たちが寄つてたかつて実験するという光景は、一九世紀中葉の心靈実験から現在の超心理学実験にいたるまで幾度となく反復されてきたが、その実践面での起源の一つが動物磁気実験にあるとすれば、思想面での淵源はサルヴェルトの『オカルト科学について』にあるといってもそれほど的外れではあるまい。

しかし、サルヴェルトの議論は単なる超自然現象論にとどまるものではなく、古代文明論でもあり、ジャン＝シルヴァン・バイイのアトランティス文明論を下敷きにした超古代文明論でもある。そのような観点からサルヴェルトの業績を高く評価する人もいる。一八三七年に生まれ、

一九世紀末に著作活動を展開したアルベール・ド・ロシアスである。理工科学校出身のロシアスは物理学や工学の素養を身につけた科学者で、古代ギリシアの築城術や武器に関する考古学的研究を行ったり、いわゆる心靈現象の原因にもなりうるような「流体」(たとえばライヘンバッハ男爵の提唱したオド・エネルギーやマクスウエルのエーテル理論)の研究をしたり、ブラヴァツキー夫人の神智学に接近し、世紀末のフランスで大評判の霊媒リナを使ってさまざまな興味深い心靈実験を繰り広げたりした人である。そのロシアスが古代科学に向ける視線は、サルヴェルトのそれとまったく変わらない。たとえば、『古代における哲学者の科学と魔術師の技術』という本の冒頭では次のように書いている。「実際に起きたのは確実で、しかもそれに立ち会った者には奇蹟にしか見えなかった出来事、そのような出来事の記憶を歴史はいくつも保持している。この種の出来事は二つに分類することができる。一つは、私たちがまだ知らない原因によって引き起こされるもの、もう一つは、既知の物理法則の多少とも特殊な結果にすぎないものだ。科学が進歩するにつれ、前者の数は減少し、それを研究しようという関心は増大する⁽³⁶⁾」。そして、そのような研究の一九世紀における系譜として、次の三つの書物を挙げている。すなわち、サルヴェルトの『オカルト科学について、あるいは魔術・神異・奇蹟に関する試論』(二八二九年)、アルフレッド・モーリーの『古代および中世における魔術と占星術』(二八六〇年)、アルベール・ド・ロシアスの『古代の科学——科学の起源およびその最初の応用』(『古代における哲学者の科学と魔術師の技術』の二年後の一八八四年)。サルヴェルトの関心が、ロシアスの分類でいえば主として後者、すなわち驚異現象を「既知の物理法則の多少とも特殊な結果」と見なせる場合に向いているのに対し、ロシアス本人の興味は明らかに前者、すなわち「私たちがまだ知らない原因」の探求にあるという違いがあるにしても、この三人の名前が(それぞれ世紀の前期、中期、後期の)メルクマールとなるような見地から過去を問い直そうとした思想潮流が、一九世紀にはたしかに存在する。もちろん、もっと大きな思想史の枠組のなかにサルヴェルトを入れることもできる。サルヴェルトの神異論がデュピュイの『あらゆる宗教の起源』に多くを負っていること、そしてデュピュイの議論の前提には、自然現象に対する人間の恐怖や感嘆や畏敬の念こそが宗教感情の起源であり、ひいては宗教の起源であるという考え方があることはすでに触れた。ところで、神観念の発生を自然の脅威をまえにした人間の恐怖心によって説明することなら、すでに一七世紀前半にラ・モット・ル・ヴァイエが『オラシウス・トゥペロの対話』⁽³⁷⁾のなかでやっている。また、宗教を為政者の統治手段と見なすこと、すなわち、超自然を簡単に信じてしまう民衆を、神異や奇蹟や予言などで騙して政治的に支配するための道具が宗教であるという説も、同じくラ・モット・ル・ヴァイエの『対話』や、あるいは同時代のガブリエル・ノーデの『非常手段に関する政治的考察』⁽³⁸⁾などで展開されている。要するに、迷信批判から奇蹟の否定へと進み、さらに宗教全般の批判へと戦線拡大していった反宗教思想の系譜、一七世紀の自由思想家たちから一八世紀の啓蒙哲学者たちへと受け継がれた、迷妄に対する「理性」の闘争の系譜、その系譜の延長線上にサルヴェルトが位置していることは異論の余地がない。そのような背景をもつ著作を、シュヴールが実証主義の立場から「政治的イデオロギー」と非難し、

科学の観点から「哲学」と批判したことはすでに見た。もとより、サルヴェルトが一八世紀的な教養を身につけ、啓蒙思想をこよなく愛していたことは、一八〇九年に出版した『一八世紀フランス文学一覽』⁽⁵⁵⁾にもはっきりと現れている。ところで、宗教的なものに対する啓蒙主義的「理性」の営みは、超自然否定と権力批判にとどまらない。世界中のさまざまな宗教を観察し、キリスト教を相対化すると同時に宗教一般の発生の原因を「自然的に」説明しようとする努力は、たとえばフォントネルの『神託の歴史』⁽⁵⁶⁾や『神話の起源について』⁽⁵⁷⁾などを生んでいる。この、いわば比較宗教学的あるいは比較神話学的な思考が、一八世紀末から一九世紀にかけて、すでに言及したデュピュイの『あらゆる宗教の起源』をはじめ、バンジャマン・コンスタンの『宗教について』⁽⁵⁸⁾、フリードリッヒ・クロイツァーの『古代の宗教』⁽⁵⁹⁾、ハンス・ヨーゼフ・ゲレスの『神秘思想』⁽⁶⁰⁾といった、いずれも博識の、それゆえ大部の著作を産出したと考えられるとすれば、そこにサルヴェルトの『オカルト科学について』を並べてもけつして不自然ではない。なお、ここに挙げた思想家たちが、デュピュイを除いて全員が同世代であることにも注目しておきたい。

しかし、最後に出発点へと戻るならば、『オカルト科学について』がエゾテリスム論でもあることを忘れるわけにはいかない。エゾテリスムという語こそ使っていないが、サルヴェルトが「オカルト」という形容詞を「科学」という名詞に添えるときには、まさしく同時代のマテールやバランシュやルルーがエゾテリスムという言葉で表現したのと同じ事柄を思い描いていたと考えてよい。それを一言でいうと、ある集団の内部に入ることを許された少数者にのみ伝授される秘密の知識ということである。ここに名前を挙げた四人とも、そのような形態の知識が古代世界には存在したと考えている。また、歴史家のマテールを除けば、一九世紀の現代においてはエゾテリックなものとエグゼテリックなものとの区別は消滅した、あるいは無効になった、という時代認識をもっている点でもこの人たちは共通している。「エゾテリスムの時代は過ぎ去った」というバランシュの言葉は先に引用したが、サルヴェルトも「奇蹟の時代は過ぎ去った」と⁽⁶¹⁾といういい方をしている。エゾテリスムと奇蹟は同義語ではないし、したがって置き換え可能ではないが、にもかかわらずこの二つのテーゼは、ほぼ同じ事態、ほぼ同じ時代認識を、まったく同じ構造の文で表現しているように思われるのである。ところが、オカルト科学という場合の「科学」、あるいは秘密の知識という場合の「知識」が、たとえばサルヴェルトとバランシュとはまったく異なっているということにも気づかないわけにはいかない。サルヴェルトが「古代の科学」とか「古代人の知識」とかいうときには、明らかに現代の科学によって得られる知見と同じようなものを想定している。ところが、バランシュが古代の「失われた科学」とか「始原の人間の科学」とか記すときには、いわゆる科学的営みによって少しずつ意識的に獲得される知識とはまったく別のもの、たとえばある種の気象学的情報や天文学的情報が、動物や昆虫の本能にも比較できるような形で、あるいは今風にいえばあたかも直観像のように、向こうからふっと降りてくる、つまり、意識的に獲得したわけではないのになぜか身体的にすでに知っている、そういう知識を考えているようなのだ。違う述べ方をしてみよう。サルヴェルトを批評したシュヴールもリトレも、そしてサルヴェルト自身も、ともに実証主義の立場か

ら、「最初の人間」は世界を観察して得た断片的情報を「有用性」によって知識にまとめあげたと推測する。つまり原初的な欲求を満たすために有用かどうかということである。そのような知識は幼稚である。一方、仮に有用性という言葉を使うとすれば、「有用だ」と感じる「最初の人間」の感性のうちに、神の啓示ともいうべき高度な知識が埋蔵されていると考えるのがバランシュである。サルヴェルトやシュヴールやリトレが、単純で幼稚な有用性から出発して複雑で高度な知識体系へと進んでいくのが科学だという考え方をするのに対し、バランシュ的な発想によれば、古代人が有用だと感じたその感性自体を掘り起こし、そこに内包されている知恵を明るみに出すところこそが科学のやるべきことなのである。おそらく、「一八三〇年のエゾテリスム」を考えるとき、いやエゾテリスムの問題一般を考えるときには、ここが最も注意を要する点になるだろう。

註

- (1) *Dictionnaire historique de la langue française*, dirigé par Alain Rey, Paris, Dictionnaire Le Robert, 1992.
- (2) Jean-Pierre Laurant, *L'Ésotérisme chrétien en France au XIX^e siècle*, Paris, L'Age d'Homme, 1992, p. 19.
- (3) Pierre Leroux, *De l'humanité*, Paris, Perrontin, 1840, pp. 397-398.
- (4) Jacques Matter, *L'Histoire critique du gnosticisme*, Paris, Levrault, 1828, t. II, p. 83.
- (5) Pierre-Simon Ballanche, *Essai de palingénésie sociale, tome II, Orphée*, Paris, Jules Didot aîné, 1829, « Préface », pp. 45-46.
- (6) Pierre-Simon Ballanche, *La Ville des expiations*, édition préparée sous la direction de J. R. Derré, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981, p. 116.
- (7) Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, Paris, Sedillot, 1829 ; 2^e éd., Paris, Baillière, 1843 ; 3^e éd., Paris, Baillière, 1856. なお、第二版の前書きでは、サルヴェルトは自著とよく似た研究書としてドニの『一覽』を挙げているが、自分の本の初版は一八二九年、ドニのものは一八三〇年であるという点に強調している。
- (8) Ferdinand Denis, *Tableau historique, analytique et critique des sciences occultes*, Paris, Encyclopédie portative, 1830 ; 2^e éd., Paris, Mairat et Fournier, 1842.
- (9) Ferdinand Denis, *Tableau historique, analytique et critique des sciences occultes*, Paris, Encyclopédie portative, 1830, p. xi.
- (10) Kenji Takao, « Note sur Alexandre Bertrand », *Bulletin of Daito Bunka University*, vol. XL, 2002 ; « Vision et connaissance : lire la thèse de

doctorat d'Alexandre Bertrand », *Bulletin of Daito Bunka University*, vol. XII, 2003.

- (11) Eusèbe Salverte, *De la civilisation, depuis les premiers temps historiques jusqu'à la fin du dix-huitième siècle*. Introduction, Paris, F. Schoell, 1813.
- (12) Eusèbe Salverte, *Essai historique et philosophique sur les noms d'hommes, de peuples et de lieux, considérés principalement dans leurs rapports avec la civilisation*, Paris, Bossange, 1824.
- (13) Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal*, 4^e éd., Bruxelles, Tous les librairies, 1845   Dictionnaire des sciences occultes, publié par M. l'abbé Migne, Paris, Ateliers catholiques de Petit-Montrouge, 1846-1848 ⊖ Salverte ⊖ 𐀀𐀁𐀃𐀄.
- (14) Brian Juden, *Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français (1800-1855)*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 200, note 43.
- (15) Eusèbe Salverte, *De la civilisation, depuis les premiers temps historiques jusqu'à la fin du dix-huitième siècle*. Introduction, Paris, F. Schoell, 1813, p. 22.
- (16) Eusèbe Salverte, *De la civilisation, depuis les premiers temps historiques jusqu'à la fin du dix-huitième siècle*. Introduction, Paris, F. Schoell, 1813, p. 22.
- (17) Eusèbe Salverte, *De la civilisation, depuis les premiers temps historiques jusqu'à la fin du dix-huitième siècle*. Introduction, Paris, F. Schoell, 1813, p. 85.
- (18) Eusèbe Salverte, *De la civilisation, depuis les premiers temps historiques jusqu'à la fin du dix-huitième siècle*. Introduction, Paris, F. Schoell, 1813, p. 89.
- (19) Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, 2^e éd., Paris, Baillière, 1843, p. 8.
- (20) Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, 2^e éd., Paris, Baillière, 1843, pp. 3-4.
- (21) Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, 2^e éd., Paris, Baillière, 1843, pp. 99-100.
- (22) Charles-François Dupuis, *Origine de tous les cultes ou Religion universelle*. Paris, Agasse, 1794.
- (23) Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, 2^e éd., Paris, Baillière, 1843, pp. 70-73.
- (24) Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, 2^e éd., Paris, Baillière, 1843, pp. 73-74.
- (25) Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, 2^e éd., Paris, Baillière, 1843, p. 400.
- (26) Eugène Chevreul, « Des sciences occultes ou Essais sur la magie, les prodiges et les miracles, par Eusèbe Salverte », *Journal des Savants*, septembre

- 1852, p. 596.
- (27) Eugène Chevreul, « *Des sciences occultes ou Essais sur la magie, les prodiges et les miracles*, par Eusèbe Salverte », *Journal des Savants*, septembre 1852, p. 598.
- (28) Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, 2^e éd., Paris, Baillière, 1843, p. 311.
- (29) Eugène Chevreul, « *Des sciences occultes ou Essais sur la magie, les prodiges et les miracles*, par Eusèbe Salverte », *Journal des Savants*, octobre 1852, p. 633
- (30) Eugène Chevreul, « *Des sciences occultes ou Essais sur la magie, les prodiges et les miracles*, par Eusèbe Salverte », *Journal des Savants*, octobre 1852, pp. 634-635.
- (31) Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, 2^e éd., Paris, Baillière, 1843, pp. 251-253.
- (32) Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, 2^e éd., Paris, Baillière, 1843, p. 318.
- (33) Eugène Chevreul, « Lettre à M. Ampère sur une classe particulière de mouvements musculaires », *Revue des Deux Mondes*, avril-juin 1833, p. 260.
- (34) Eugène Chevreul, « *Des sciences occultes ou Essais sur la magie, les prodiges et les miracles*, par Eusèbe Salverte », *Journal des Savants*, octobre 1852, p. 643. 4547 サルヴェール氏の引用箇所 Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, 2^e éd., Paris, Baillière, 1843, p. 416.
- (35) Eugène Chevreul, « *Des sciences occultes ou Essais sur la magie, les prodiges et les miracles*, par Eusèbe Salverte », *Journal des Savants*, novembre 1852, pp. 707-708.
- (36) Eugène Chevreul, « *Des sciences occultes ou Essais sur la magie, les prodiges et les miracles*, par Eusèbe Salverte », *Journal des Savants*, octobre 1852, p. 645.
- (37) Eugène Chevreul, « *Des sciences occultes ou Essais sur la magie, les prodiges et les miracles*, par Eusèbe Salverte », *Journal des Savants*, septembre 1852, p. 596.
- (38) Jean-Pierre Laurant, *L'Ésotérisme chrétien en France au XIX^e siècle*, Paris, L'Age d'Homme, 1992, p. 65.
- (39) Eugène Chevreul, « *Des sciences occultes ou Essais sur la magie, les prodiges et les miracles*, par Eusèbe Salverte », *Journal des Savants*, novembre

- 1852, p. 710.
- (40) Eugène Chevreul, « *Des sciences occultes ou Essais sur la magie, les prodiges et les miracles*, par Eusèbe Salverte », *Journal des Savants*, novembre 1852, pp. 712-713.
- (41) Émile Littré, « Introduction », Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, 3^e éd., Paris, Baillière, 1856, p. XXVI.
- (42) Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, 3^e éd., Paris, Baillière, 1856, p. XL.
- (43) Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, 3^e éd., Paris, Baillière, 1856, p. V.
- (44) Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, 3^e éd., Paris, Baillière, 1856, p. XVII.
- (45) Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, 3^e éd., Paris, Baillière, 1856, p. XLV.
- (46) Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, 3^e éd., Paris, Baillière, 1856, p. XVI.
- (47) Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, 3^e éd., Paris, Baillière, 1856, p. LIX.
- (48) Émile Littré, « Des Tables parlantes et des esprits frappeurs », *Revue des Deux Mondes*, février 1856, pp. 847-872.
- (49) Eugène Chevreul, *De la baguette divinatoire, du pendule dit explorateur et des tables tournantes, au point de vue de l'histoire, de la critique et de la méthode expérimentale*, Paris, Mallet-Bachelier, 1854.
- (50) Albert de Rochas, *La science des philosophes et l'art des thaumaturges dans l'Antiquité*, Paris, Dorbon-Ainé, 1882, p. 1.
- (51) Alfred Maury, *La magie et l'astrologie dans l'Antiquité et au Moyen-âge*, Paris, Didier, 1860.
- (52) Albert de Rochas, *La science dans l'Antiquité : les origines de la science et ses premières applications*, Paris, Masson, 1884.
- (53) François de La Mothe le Vayer, *Cinq dialogues faits à l'imitation des Anciens, par Oratius Tubero*, Francfort, Jean Sarius, 1604. ダモット 実録の刊版年は研究者によつて一六三〇〜一六三二年と推定されてゐる。
- (54) Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les Coups d'Etat*, Rome, 1631.
- (55) Eusèbe Salverte, *Tableau littéraire de la France au dix-huitième siècle*, Paris, Nicolle, 1809.
- (56) Fontenelle, *Histoire des oracles*, Paris, Luyne, 1687.
- (57) Fontenelle, *De l'origine des fables*, 1724.

- (58) Benjamin Constant de Rebecque, *De la religion*, Paris, Bossange, 1824-1831.
- (59) 仏訳は Frédéric Creuzer, *Religions de l'Antiquité, considérées dans leurs formes symboliques et mythologiques*, trad. par Joseph-Daniel Guigniaut, Paris, Treuttel et Würtz, (W. Kossbil et F. Didot), 1825-1851.
- (60) 仏訳は Jean-Joseph de Goërres, *La Mystique divine, naturelle et diabolique*, trad. par Charles Sainte-Foi, Paris, Poussielgue-Rusand, 1854-1855.
- (61) 註 (6) を参照。なお、フランス語原文は「*le temps de l'ésotérisme est passé*」。
- (62) Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, 2^e éd., Paris, Baillière, 1843, p. 100. なお、フランス語原文は「*le temps des miracles est passé*」。