

アメリカの奴隷も崇高を唄う

—フレデリック・ダグラスにおけるロマンティズムの美学と自由の倫理*

堀 智 弘

はじめに

1834年1月1日、まだ十五歳の奴隷であったフレデリック・ダグラス (Frederick Douglass, 1818-95) は、地元メリーランド州トールボット郡で有能な“nigger-breaker”として名高いエドワード・コヴィ (Edward Covey) の農場で働き始める (Narrative 54)。ⁱ 主人トマス・オールド (Thomas Auld) の目論みどおり、コヴィによって文字通り日の出から日没まで休みなく働かされ、毎週のように鞭打ちを受けて六ヶ月もすると、ダグラスは“broken in body, soul, and spirit”と形容される状態にまで落ち込むが、よく知られているように、彼はコヴィを力でねじ伏せることで、このどん底から奇跡的に立ち直る——ダグラス自身のことばでは、“a glorious resurrection, from the tomb of slavery, to the heaven of freedom”を遂げるのである (58, 65)。この人生の決定的な“turning-point”の後 (65)、ダグラスはいくつもの困難に見舞われながらも着実に自由獲得への道を歩んでいき、最終的にはアフリカ系アメリカ人知識人の先駆者としての地位を獲得するまでになる。

ダグラスの自由探求の物語を読解する上で、コヴィとの戦いの重要性は疑いようがないとしても、同様に詳細な読解に値すると思えるのはそれに先立つ挿話である。コヴィの「調教」によって人間らしい気概と尊厳を完全に失い、単なる“brute”へと変貌させられたダグラスは、チェサピーク湾に浮かぶ船に悲哀に満ちた呼びかけを行うことを通して、逃亡の意志を新たに固める (58-59)。奴隷制の悲惨な現実を実直に伝えるはずの物語において、ⁱⁱ 突然、奴隷が船を擬人化して頓呼法で語り始めるこの場面はある種異質であり、ある批評家も指摘するように、ここで読者が目にしているのは“the spontaneous outburst of a wretched slave”ではなく、“a Romantic hero”の“literary flourishes”であるかのような印象を与える (Andrews 281)。ⁱⁱⁱ 確かにこの一節は、文学的教育はおろか文字の読み書きさえ禁じられていた環境に生まれ育った奴隷少年がその場で自発的に口にしたことばをそのまま再現したとは考えづらく、逃亡後の七年間で着実に文学的訓練を積んできた元奴隷が自己の言語習熟を誇示するために巧緻を凝らして書いたという側面は否定しがたい。しかしこの場面でのダグラスのロマン主義的な文学的言説の利用は、単に表層的な模倣にとどまるものではなく、逃亡奴隷がその自由探究の道程における一大転機を物語る際に直面したある種の困難を乗り越えるために

* 本稿は、科学研究費助成事業 (基盤研究 (C)) による研究成果の一部である (研究課題番号 26370307)。

内的に要請されたものだと考えられる。絶対的な闇のなかで自由の光を見いだす主体をいかに描くことができるのか語り手が模索するなかで、奴隷と対象化された自由概念とのあいだに繰り返される思念と意志のスペクタクルが物語上の仕掛けとして導入される。奴隷調教師による執拗な迫害にあっても奴隷のなかで完全に打ち消されることなく根強くくすぶり続ける自由への意志がこのスペクタクルを通して雄弁に表現されることがなければ、後に続くコヴィへの反撃とその結果としてのダグラスの「復活」は物語的な説得力をおおいに欠いたものとなっていたであろうことは想像に難くない。この自由意志のスペクタクルにおいて基本的なプロットを提供しているのは、啓蒙主義からロマン主義をつうじて中心的な哲学的言説となっていた崇高の美学である。一見すると場違いなロマン主義的言説の模倣にみえるかもしれないこの一連の描写は、語り手が物語上の困難——自由の観念はいったいどこからやってきたと描写すべきか？——に直面するなかで、十八世紀以来重要な哲学的焦点となっていた自由の表象可能性の問題に導かれて、それが崇高の美学と根底において交差する地点にまでさかのぼったことによる。

1. 快と不快、美と崇高

ダグラスの船への呼びかけの挿話はコヴィの絶対支配によって自由の光が完全に消え失せ、“the dark night of slavery”が彼を覆いつくすところから始まる。ダグラスはこの暗黒のなかにあってもまばゆく光る自由の象徴をチェサピーク湾上に見いだす。

Our house stood within a few rods of the Chesapeake Bay, whose broad bosom was ever white with sails from every quarter of the habitable globe. Those beautiful vessels, robed in purest white, so delightful to the eye of freemen, were to me so many shrouded ghosts, to terrify and torment me with thoughts of my wretched condition. I have often, in the deep stillness of a summer's Sabbath, stood all alone upon the lofty banks of that noble bay, and traced, with saddened heart and tearful eye, the countless number of sails moving off to the mighty ocean. The sight of these always affected me powerfully. (59)

チェサピーク湾に浮かぶいくつも白い帆船の姿が“beautiful”や“delightful”といったことばで形容されていることは、この光景が審美的なまなざしによって眺められるべきものであることを示している。しかしこの平静なはずの風景がダグラスのなかに呼び起こすのはむしろ恐怖や苦痛である。開かれた大洋のもと光をいっぱいを受けて白く輝きながら自由に滑走する帆船の姿は、対照的に奴隷制の闇に深く沈んだダグラス自身の惨めな状態を痛感させる。

ここでダグラスが美や快さと対比されるものとして恐怖や苦痛の感覚をとらえていることは、十八世紀以来慣習的な美学的区別を反復している。その区分によれば、快さは美に結びつくのに対して、恐怖や苦痛がもたらすのは崇高という概念である。十八世紀の代表的な崇高論であるエドモンド・バーク (Edmund Burke) の『崇高と美の観念の起源についての哲学的探究』(A *Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 1757) によれば、崇高と美は“ideas of a very different nature, one being founded on pain, the other on pleasure”とされる (113)。美は“love, or some

passion similar to it”を呼び起こすのに対し、崇高の源泉となるのは苦痛や危険や恐怖である（Burke 83, 36）。^{iv} 一世を風靡したバークの崇高論が海峡を超えて大陸に伝わると、同様の区別は、イマヌエル・カント（Immanuel Kant）が『美と崇高の感情に関する観察』（*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764）で崇高論ブームに応答し、さらには『判断力批判』（*Kritik der Urteilskraft*, 1790）で崇高の美学を彼の超越論哲学体系の重要な一部として組み入れる際の議論の出発点となった。

2. 崇高のアメリカ化

ダグラスがチェサピーク湾上の帆船を描写する時、彼は崇高の美学の根底にある二項対立——快と不快、美と崇高——を反復し、崇高の美学を変奏している。ここで変奏というのは、ダグラスは古典的な崇高のシナリオをそのまま繰り返しているわけではないからである。むしろ彼は、ちょうどジャズの演奏家が伝統的な素材にさまざまな即興を加えることで生命を吹き込むのと同じように（Ellison 267）、崇高のシナリオの基本的な構造は保持しつつ、含まれる要素を即興的に組み替えることで、彼独自の崇高の場面を演出している。別のことばで言えば、ダグラスは崇高の美学をより「土着言語的」（“vernacular”）なものへと変えている。ラルフ・エリソン（Ralph Ellison）によれば、土着言語的とは、“a dynamic *process* in which the most refined styles from the past are continually merged with the play-it-by-eye-and-by-ear improvisations which we invent in our efforts to control our environment and entertain ourselves”を指しており、この過程において“the styles and techniques of the past are adjusted to the needs of the present, and . . . the high styles of the past are democratized”のである（612）。“an amalgam of past musical styles”であるジャズにみられるように、白人文化に対峙しつつ独自の創造性をみせる黒人文化も、さらにはヨーロッパ文化との差別化のなかで発展を遂げたアメリカ文化全般も、この土着言語化の過程によって特徴づけられる（Ellison 613）。特にダグラスが生きた十九世紀のアメリカでは、“a simultaneous *hybridization* and *proliferation* of vernaculars, in which frontier lore, European elements, and various local or regional forms merged into an ‘American’ vernacular”という動きが顕著になりつつあった（Lott 93）。ダグラスによる崇高言説の変奏もそうした全体的な動きの一端に関わっており、そこではヨーロッパ由来の高踏な美学的な言語が、最低限の文法的語彙の特徴を保持しつつ、アメリカ社会の底辺にいる奴隷の生活の必要性に適合するように改変される。したがって、かつてアフリカ系アメリカ人文化の独自性を評価した先駆的な研究者の次のような指摘は、崇高の言説にも当てはまることになるだろう。“the reasons most often advanced to account for the suppression of Africanisms in the New World turned out to be factors that encouraged their retention”（Herskovits 296）。崇高の美学の導入は、ダグラスの自由探求の物語を奴隷制の経験から遊離させるのではなく、むしろ彼が奴隷制の経験を振り返り、考察し、物語るための基本的な文法や語彙を提供するのである。^v

ダグラスの船への呼びかけの場面を崇高の点から分析するにあたってひとつ確認しておくべき重

要な点は、彼が第一自伝を書いた1840年代までに崇高の言説は、元奴隷が物語の一部として自在に取り込めるくらい十分にアメリカの土壤に浸透し、土着言語化していたということである。1769年にはすでにバークの『哲学的探究』はアメリカでも広く読まれていたが、アメリカ建国初期の数十年間の時期になると、ヨーロッパとは異なるアメリカの自然と向き合おうという動きが盛んになり、バークの崇高論は“the American imagination”のこうした要求に応えるものとなった（Brown 148）。しかしアメリカはバーク的な崇高論をたんに忠実に反復していたわけではない。むしろアメリカ的崇高は、バークらスコットランドやイギリスの啓蒙主義の思想家たちから考えを“borrowing freely (and not always consistently)”していたのである（Brown 164）。こうした自由な借用は、ヨーロッパ由来の崇高の言説がアメリカの風土に適応し土着言語化する過程でもあった。そして、アメリカ的崇高はしばしば、新世界の自然の豊穡さとそこで錬成される国民の前途有望さを称揚する“nationalist”なかたちをとって、トマス・コール（Thomas Cole）らの風景画、ウィリアム・カレン・ブライアント（William Cullen Bryant）の詩、フェニモア・クーパー（Fenimore Cooper）の小説等を通して人口に膾炙していった（Brown 157-66）。^{vi}

とはいえ、アメリカの土壤から産み出された崇高がすべて国家主義的な趨勢に進んで乗っていたわけではない。注目すべき例外であったのが、他ならぬフレデリック・ダグラスである。^{vii} ただし断っておかなくてはならないのは、ここでの主張は、ダグラスがバーク（あるいはバークに影響を受けたカントら）の崇高論に通暁していたというようなことではもちろんなく、すでにある程度アメリカの土着言語と化していた崇高の言説を彼が取り入れ、崇高を駆動させている内的な論理にしたがって彼独自の崇高のシナリオを発展させたということである。^{viii} この過程においてダグラスの記述はバークの理論の道筋といくつかの点で交差することになったが、同時に重要な意味でバークを超えていくことにもなった。

3 主観的崇高への転回

奴隷である自分はアメリカ国民が享受できるはずの自由を享受できない。ダグラスのチェサピーク湾の描写の冒頭から痛切に鳴り響くこの意識は、彼の崇高が国家主義的な方向へと向かうのを許さない。“lofty”な岸にひとりきり立ち、“noble”な湾と“mighty”な大洋を眺めるダグラスは、古典的な崇高のシナリオに登場する自然の観察者にある程度近似する。バークによれば、崇高な自然に相對する者の孤独はあくまで“temporary”である限りにおいて、“society”と同じように“agreeable”とされる（Burke 40）。しかしバークが描く崇高のシナリオとは違って、奴隷ダグラスの孤独は自由市民の社会からの排除を決定づけられた者の“absolute and entire solitude”であって、そこには死に直面したときのような純粋な恐怖しかない。“social death”を生きる奴隷ダグラスの意識は、自由を生得の権利として謳歌する立場、ましてやアメリカ的自由を賛美する国家主義的立場にはどうしても同一化することができないのである。^{ix}

ダグラスの崇高の軌道が行き着く先でむしろ接近することになったのは、カントの主観主義的な

崇高の理論である。バークに代表される十八世紀の崇高論では、典型的に崇高と呼ばれるのは自然の事物や現象などの客体である。^x それに対しカントは、「訳もなく乱雑に重なりあってそびえ、氷に覆われた尖峰を連ねる不格好な山塊や、怒濤の逆巻く陰惨な海」それ自体は崇高ではなく、あくまでそうした光景を見る者のなかに崇高の感覚を引き起こすきっかけに過ぎないと主張する。つまり、「真の崇高性は自然的対象において求められるものではなくて、判断者の心意識においてのみ求められるべからぬ」（『判断力批判』165）。^{xi} 自然の崇高から意識の崇高へのこうした転換は、カントが『純粹理性批判』（*Kritik der reinen Vernunft*、初版1781年）で成し遂げたとされる批判哲学への「コペルニクス的転回」——わたしたちの認識が対象に従うのではなく、対象がわたしたちの認識に従わなければならない——に当然のことながら連動している（『純粹理性批判』33）。同様にダグラスがその崇高の記述において強調してみせているのも、客体優位の視点から主観優位の視点への180度の転回である。そこではチェサピーク湾上に心地よい光景を繰り広げる客体はもはや、それを見る者に美の感覚を与えることはない。そのかわりに視界を支配するのは、あたかも凸状に歪んだ客体の鏡の上に映し出されることで幽霊のように不気味に顕現し、増殖された形象としてダグラスに襲いかかる自己の隷属状態の主観的なイメージである。

しかしダグラスがカントに接近するのは単に主観化という契機にとどまらない。実際、主観化だけに話を限定するならば、同様の傾向は、バークの崇高論の心理主義的な側面やポーのアッシャー邸の描写にも見いだすことができるだろう（Poe 317）。ダグラスの崇高がバークよりもカントに近づくのは、元奴隷の語り手が主観的崇高の求心点として自由を定位していることによる。そしてこれこそが、アメリカの奴隷の物語とヨーロッパの規範的な哲学的テキストが時間と場所を隔てた意図せざる対話関係を織りなす地点である。

4 超越論哲学における崇高と自由

それではダグラスの物語とカント的な超越論哲学は崇高と自由という問題をめぐってどのように交差するのであろうか。まずは超越論哲学に関して簡単に確認したい。カントはバークの美と崇高の区別——前者は快感をもたらすのに対し、後者においては不快が不可欠な契機となっている——を基本的には受け入れながらも、^{xii} 同じ区別を別の土台の上に基礎付けている。カントによれば、わたしたちが美を見ると快感を感じるのは、わたしたちの想像力が悟性と調和しながら自由に戯れあうためであるのに対し、崇高の感情は想像力が理性と戯れることで生じるという（『判断力批判』164）。つまりカントは、美と崇高をそれぞれ悟性と理性という異なった知的能力に関連づけている。ここで前提とされている悟性と理性の区別は、『純粹理性批判』以来、カントの超越論哲学の基本となっているものである。悟性は自然という経験的な世界を把握するための根本的概念——カントがカテゴリーと呼ぶ、時間と空間、あるいは数字といった先験的（*a priori*）概念——の源泉であるのに対し、理性は直接知覚できず本質的に証明不可能な神や自由といった概念に関係する。悟性のおかげで人間は自然世界の法則を理解し、そのなかで生き抜くことができるのだとしたら、理

性の役目は端的に、そうした経験的世界の向こうにあるものを思考するように命ずることにある。この意味において、理性こそが単なる経験的な自然界にとどまっている動物から人間を分かち最大の人間固有の能力ということになる。言い換えれば、理性こそが機械的な必然性の支配する自然秩序の限界から人間を解放し、人間を自由で自律的な意志をもった存在たらしめるのである。

以上のような悟性と理性の違いを念頭に置いておくことで、美と崇高の違いについてのカントの説明の真意が理解しやすくなるだろう。カントによれば、自然美は「その形式において合目的性」をもっているという。合目的性とは、それによって「自然美自体がわたしたちの好む対象となるように対象がわたしたちの判断力にとっていわばあらかじめ規定されているかのように見え」させる性質のことである（『判断力批判』146）。カントの説明は決してわかりやすくはないが、ここではさしあたり、自然の対象が美しく見えるのは、それがあたかも見る者の審美的な判断に合致するように作られたかのように思わせるあるまとまった形式をもっているからだという点だけをおさえておけば十分である。対照的に、崇高の感情を引き起こす自然の対象は、典型的に「混沌」あるいは「狂暴で不規則極まる不秩序と荒廃」の状態にある、つまりは「その形式において、わたしたちの判断力にとっては目的に反しているようにみえる」が、こうした無形式性こそがまさしく自然を崇高であると判断させるということになる（145-49）。なぜか。カントの説明によれば、「崇高とは、そのものを考え得るということだけでもすでに感覚のいかなる尺度をも超過するような心的能力の存することを証明するところのもの」だからである（155）。わたしたちの感性は自然の無形式で無制限の力、「絶対的に大」なものを前にしてただ圧倒されるほかないが、わたしたちは少なくともこの「絶対的に大」なものを「無限」というひとつの全体として「思惟する」ことができる。そしてこうした経験的な理解を超えるものを考えるようにわたしたちを仕向けるものこそ「理性の声」にはかならない（150, 161-62）。^{xiii} 美しい自然がその合目的性によって見る者の悟性的な判断力を証明するのだとしたら、崇高な対象が証明するのはわたしたちがもつ理性の力である。自然が誇示する圧倒的な力は、わたしたちの身体的な無力さを思い知らせるが、同時に、わたしたちの知性のなかに「自然から独立して判断する能力」と「自然に対する優越性」があることを明らかにしてくれるということになる（174）。

ここまでくれば、なぜ超越論的な哲学体系において崇高という美学的問題が自由という倫理的問題と密接に結びついているのかは明らかだろう。崇高は、人間を自然の必然性から解放する理性の存在をあらわにする。そして理性の呼びかけによって、人間は神や自由といった経験的世界の限界を超えたものを考えることができる——たとえ理解はできなくとも——のである。^{xiv}

ただしここで重要なのは、崇高の美学と自由の倫理はこの点においてある根源的な問題に直面しているということである。それはカントの道徳哲学では、自由という道徳律をめぐる強制と服従の問題として、「理性の声」という形象をとってあらわれる。^{xv} カントの批判哲学に「理性の声」が中心的な役割を担って登場するのは、『判断力批判』からさかのぼること二年、『純粋理性批判』で取り扱った哲学体系全体の「要石」となっている自由概念、およびそうした理念を開示する「道徳

律」に焦点を定めた『実践理性批判』(*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788年)においてである(『実践理性批判』15-16)。^{xvi} カントによれば、人々が道徳律の存在を意識するのは「理性の声」——それは「極めて明瞭で、諸他の声に圧倒されることもなく、ごく普通の人たちにさえ判然と聞き取ることができる」——によってである(82)。しかし、人々が道徳律に基づいて行動するためには、この声が単に聞こえてくるというだけでは当然ながら不十分であり、そこは「不逞きわまる犯罪者をも戦慄せしめ、彼をしてその前から姿を隠さざるを得なくする」だけの圧力をともなうてなくてはならない。と同時に、カントが言う道徳律は自由意志の法にほかならない以上、「意志が自由に道徳律に服従しているという意識」がそこになくはないという事も確かである(167; 強調はカント)。果たしてわたしたちが道徳律(ひいては理性の声)に従うのはなにか外的な強制によるのか、それとも自己の自発的意志によるのか。あるいは別の言い方をすれば、道徳律への服従を命じる理性の声はカントが「天上の声」と形容していることから(82)、神のような聖的な存在から発していると考えらるべきなのか、それとも理性はそうした超越的な源泉をもたず、あくまで人間に内在する知的能力なのか。仮に後者だとした場合、理性の存在はいったいどこに根拠を置くのか。言い換えれば、先験的(*transzendental*)な理性なるものを超越的(*transzendent*)な存在に帰することなく、この世界の内部に基礎づけることができるのか。啓蒙主義以降の急速に脱聖化しつつある思想風土において、人間の美的判断力を根本的に問い直す崇高の美学が、人間の自由意志の根拠を探し求める倫理哲学と根底で共有していたのはそうした問いである。道徳律は「それ自体だけでも十分に、かつまた根源的に我々の意志を規定するので、それ以外に規定根拠を求めることを許さない」ほど絶対的である一方で、それが指し示す「自由の理念」はそれ以上「究明され得ず」、そのため「積極的表示の途をいっさい遮断する」のだとカントは主張する(『判断力批判』198-99)。しかし、自由の法は人間の道徳的判断をあまりに根源的な地点で規定しているがために積極的に表象することができないというのであれば、そもそもそれが存在することをどうして知ることができるのだろうか。崇高の美学は同じ問いを、自然の無限の力に向き合った人間の知的能力に置き換えて問い直していると考えられる。理性は悟性の把握を超えるとされるものをどうやって思惟することができるのか。ロマンティズムの美学と倫理の根底にあって何度も浮上してくるのは、まさにそうした問いである。

5 ダグラスにおける崇高と自由

ダグラスの自由探求の物語に崇高の言説がいかに唐突に浮上してくるのも、語り手が自由なるものの把握し難さと格闘しているさなかにほかならない。“the dark night of slavery”に囲い込まれたダグラスが、コヴィから許されていた唯一の休日である日曜に、大きな木の下にただ佇み、“a sort of beast-like stupor, between sleep and wake”に沈んでいると、忘れかけていた自由の意識が瞬間的によみがえってくる。“At times . . . a flash of energetic freedom would dart through my soul, accompanied with a faint beam of hope, that flickered for a moment, and then vanished” (58)。ここで思い起こすべ

きなのは、カントにおいて道徳律は「いかなる経験的規定根拠をも絶対的に受け入れない」ものであり、それが自由意志を決定するのは「法の実質」としてではなく、あくまで「法の単なる形式」としてであったということである（『実践理性批判』69, 73, 193）。ちょうどカントにおける自由の法が意志の対象となるような経験的な内容をすべて削ぎ落とされ、表象可能性の限界に位置する最小限の形式しかもたない——そしてここで「法の形式」とは法が法となるための「法の力」にはほかならない——ように、^{xvii} ダグラスが目撃した“a flash of energetic freedom”はまさに奴隷制の暗闇との鮮烈な対比によってのみ自由を象徴する最小限の形式をもって現れ、それが表現する純粋な活力のスペクタクルによって見る者を一瞬だけ自由へと突き動かす。しかし次の瞬間、このとらえがたい自由の表象はダグラスの眼前から跡形もなく消え、後に残されるのは成就することのない深い渴望だけである。こうした状況のなかでダグラスは自己の絶望的な欲望をチェサピーク湾上の船に投影することになる。

それではどのような経緯でダグラスが“so many shrouded ghosts [that] terrify and torment me with thoughts of my wretched condition”（59）の呪縛から身を解きほだき、自由を決意するに至ったのかをみてみたい。ダグラスはこの恐怖の対象にまさに呼びかけることを通して自由意志の主体へと変貌を遂げる。

The sight of these always affected me powerfully. My thoughts would compel utterance; and there, with no audience but the Almighty, I would pour out my soul's complaint, in my rude way, with an apostrophe to the moving multitude of ships:--

“You are loosed from your moorings, and are free; I am fast in my chains, and am a slave! You move merrily before the gentle gale, and I sadly before the bloody whip! You are freedom's swift-winged angels, that fly round the world; I am confined in bands of iron! O that I were free! O, that I were on one of your gallant decks, and under your protecting wing! Alas! betwixt me and you, the turbid waters roll. . . . O, why was I born a man, of whom to make a brute. The glad ship is gone; she hides in the dim distance. I am left in the hottest hell of unending slavery. O God, save me! God, deliver me! Let me be free! Is there any God? Why am I a slave? I will run away. I will not stand it. Get caught, or get clear, I'll try it. . . . Try it? Yes! God helping me, I will. . . .”（59）

ここで注目すべきは、この呼びかけを展開させる登場人物として語り手と船の二者だけでなく、神という第三者がいるという点である。啓蒙主義以降の時代において、自由意志を超越的な源泉にではなく、人間に内在する知的能力として基礎づけることが大きな問題とならざるをえなかったことについてはすでにふれた。こうした時代背景のなかでダグラスの描写は、神の存在を否定はしないが、あくまで「理性の範囲内で」捉えようとする思想、いわゆる理神論を産み出したのと同じ問題に直面していたと考えられる。^{xviii}

この意味でまず問わなくてはならないのは、ダグラスにこの呼びかけをするよう動機づけたのはそもそも何なのかということである。ダグラスの描写では、自由に動き回る船たちの様子がその

きっかけとして示される一方で (“The sight of these always affected me powerfully”)、彼に「発声」をより直接的に「強要」したのは彼の頭のなかでめぐらされた彼自身の考えである (“My thoughts would compel utterance”)。つまり一方では外部の客体が後に続く一連の出来事を引き起こしているが、他方ではこれと対置されるように主体の内部で起こる心的作用がより直近の原因として示されている。言うまでもなく、後者はすでに指摘した崇高の主観化の契機となっている。重要なのは、こうした主体と客体とのあいだの対峙的な関係は、超越論哲学における倫理的主体とその意識の絶対的対象である道德律との関係においても特徴的なものだということである。カントは道德律に従うように主体を動機づけるものとして「道德律への尊敬」を特定している (『実践理性批判』155)。ただしここで、カントが言う「尊敬」(Achtung) を道德律に敬意を払っているというような日常的な意味で解釈するのは適切ではない。むしろそれが意味しているのは、法が近くに“presence”しているという意識、主体が道德律と“close encounter”するということである (Zupančič 140)。主体の意識が法との直接的な対面によって決定づけられている以上、主体は法から目を背けることができない。このような法との直接的な対峙関係のなかで主体が法に対して抱く根源的な「尊敬」——あるいは「不安」——こそが、主体を法に従うよう促し、主体を倫理的主体たらしめる。^{xix} カントにおける道德律と同じように、ダグラスが対峙する自由の客体は奴隷にとって羨望の対象であると同時に、彼を底知れぬ不安へと落とし入れる。そしてこの不安に直面するなかで奴隷は逃亡の意志を固める——言い換えれば、自由の法に従う倫理的主体へと姿を変えるのである。ただしダグラスの場合は、自由の対象と入れ替わるように神がこの変貌の場面に登場しているのがひとつの顕著な違いである。彼がその絶望的な訴えを投げかける船が遠くに姿を消した瞬間、今度は神が奴隷の呼びかけの対象となり、奴隷は切実な呼びかけを神に投げかけるなかで決意を固めるのである。

したがってここで問うべきは、この神はダグラスの記述においてどのような位置を占めているのかということである。まず指摘しておきたいのは、『フレデリック・ダグラスの物語』全体を通して、奴隷の訴えかけの対象としてこのように神に直接的な焦点が当たるのはこの場面がはじめてだということである。この場面以前まではダグラスは神へ明示的な訴えかけを慎重に避けている。したがってダグラスがここで神を突如持ち出すことで強調されるのは、神の実在ではなく、どこにいるのかもわからない神にすぎるとはならない奴隷の死に物狂いの絶望である。奴隷の呼びかけは、結局のところ、聞き入れてくれる者などいない一方的なものであるかもしれない。奴隷自身もその可能性にほどなくして気付き、最後には「神などいるのだろうか」と自問することになる。もし神が存在しないならば、奴隷所有者たちが主張するように、神がハムを呪ったと聖書に書かれているという理由で南部奴隷制を正当化することなどできないのではないか (Narrative 17)。^{xx} ならばなぜ自分は奴隷でいなくてはならないのか。こうした根源的な懷疑に直面するなかで、奴隷は自らの力で奴隷制から逃亡することを決意する。ただしこの局面においても、“God helping me”という一節に示されるように、ダグラスは神の存在を完全に否定しているわけではない。ただ神は奴隷にとって姿を見せることもなければ声を発することもなく、どこまでも不確かな存在であり続ける。神の

声を聞く体験、あるいは終末的な啓示のなかで神の子キリストを目撃する体験は数多くの奴隷体験談でしばしば語られる出来事である。³⁴ ダグラスの神は声や啓示による積極的な働きかけを完全に欠いているという点で、それらの典型的な奴隷体験談とは著しい対照をなす。この消極的なありかたにおいて、ダグラスの神は、超越論哲学における積極的表示がされない自由の理念——神の存在と同様に理性によって照らし出されるもの——になぞらえることができるだろう。と同時に、ダグラスの神はカントの理性とは違って声を発することさえないという点で、より徹底的に現象性を欠いているともいえる。この意味において、ダグラスの記述は超越的な存在を形式的な地位に押しとどめることにカント以上に周到であるとみなしうるかもしれない。

とはいえ、以上のことはダグラスがロマンティズムを完全に逃れていたということを意味するわけではない。事態はむしろ逆である。ダグラスは船への呼びかけの描写において、カント的な崇高におけるように絶対的な力と向き合う際の根源的不安を消極的快感——美が引き起こす積極的快感と対置される——へと解消していないが（『判断力批判』188）、奴隷を圧倒する不安は別の回路を経て決意へと変換される。すでに確認したように、この変換において神という超越的存在は第一次的な原動力となっていない。したがって、自由を絶望した奴隷が自由を意志する主体へと変貌するのは、むしろ彼自身の呼びかけの行為そのものを通してである。ここで、構造言語学の知見に基づき精神分析が発展させた重要な区別を思い出すべきであろう。主体が何かを言い表すとき、言い表された内容（*énoncé*）と言い表しの行為（*énonciation*）は同じではない。言い表された「私」は、言い表し行為の結果として遡及的に決定されるのである（Lacan 139）。同様に、ダグラスの船への訴えかけにおいて顕著なのは、言表のなかで提示される悲壮な奴隷像とそれを表現する雄弁な奴隷像の乖離である。そして、ちょうどデカルトのコギトが言表行為によってその確実性を獲得するように（Lacan 140）、ダグラスも発話行為そのものを通じて、自己の内部に口を開けた懸隔を一気に飛び越え、自由意志の主体へと自己を一致させる。しかしこの一致は本質的に不安的なものである。デカルト的な考える主体は、まさに確実性を追い求めることで、頓挫への道をすでに突き進んでしまっているからである（Lacan 141）。あたかも目標に向かって跳躍した者が目標の上でとどまろうとしても、勢い余ってその先の谷底へ滑り落ちてしまうかのように、確信はいつの間にか再び懐疑に逢着する。ダグラスの決意の独白の後に提示されるのは、決意の前と同じように絶望に苛まれ、“goaded almost to madness at one moment, and at the next reconciling myself to my wretched lot” という状態の奴隷の姿である（60）。

かつてある批評家が多少異なった文脈で指摘したように、人間は絶対的な無を直視するかわりに、“the individual, ‘romantic’ subject”の危機というフィクションでそれを覆い隠す（de Man, “Criticism” 18）。崇高の言説はそうした“rhetoric of a crisis”のひとつ、しかもおそらくは最も強力な順応性のあるものだと考えられ、排除しようとしてもヒュドラの首さながらまた別のかたちをとって姿をあらわすのである（de Man, “Criticism” 16, 18）。最も厳密なはずのカントのような哲学でさえ、「理性の狂乱」、すなわち「感性のいっさいの限界を超えた彼方になにかを見ようとする妄想」を厳しくいまして

いたにもかかわらず（『判断力批判』198）、表象の彼方にあるはずの法を義務の名の下に崇高な存在へと擬人化し、呼びかけの対象とする箇所では、理性が見えないものを見ようとしてはいないだろうか。^{xvii} ダグラスにおいては、自由の剥奪という主体の危機は、奴隷が自由を具象化する崇高な対象と対峙し、次にはその悲壮な呼びかけの音が神という不在の対象を介して増幅され還流することで自由意志の主体へと変貌するという、ロマン主義的な主体のスペクタクルを通じて提示される。この場面では主体の危機は一時的に解消されたようにみえるが、より重要な意味で危機はさらに深まっている。自由を追求することを決意した主体は、自分が現実に置かれている惨めな隷属状態をより真っ向から直視することになるからである。そしてまさに同様の理由から、ダグラスがコヴィとの戦いを経て自由な意識の主体として「復活」を果たしても、南部の奴隷である以上、主体の危機は完全に解消されるわけではない。さらに言えば、ダグラスが北部に逃亡し、法的に自由の身分を獲得しても、自由な市民としての社会的な地位が主体の自由な意識と完全に一致しない以上、主体は危機からは逃れられないのである。ここから、ダグラスが自己の自由獲得の物語を晩年に至るまで改訂加筆し続けた必然性もある程度説明されるだろう。ダグラスの生涯の物語は、南部奴隷制から逃亡した元奴隷の物語であると同時に、ある意味で顕著にロマン主義的な、自由な自己を探求する終わりのない遍歴の物語でもあるのである。

おわりに

ここまで、ダグラスの自由への呼びかけの描写と、カントによって代表されるような、崇高の美学を自由の倫理へと接続させる哲学的言説が、その根底においてどんな共通の哲学的問題に直面しているのかを確認してきた。論を締めくくる前に、この二つの記述で扱われている自由の性質の違いについて一言ふれておきたい。第一に挙げるべき重要な相違点は、カントにとって自由とはもっぱら自由意志という哲学の伝統的な問題であったのに対し、奴隷ダグラスにとって自由とはなによりも南部奴隷制から解放されることを意味していたということである。これは確かに重要な違いであるが、どちらの場合でも自由を記述するために崇高の弁証法に依拠していることはそれ自体注目に値する。ジョン・スチュアート・ミル（John Stuart Mill）が古典的自由論 *On Liberty*（1859）の冒頭で宣言しているように、十九世紀半ばまでには伝統的に哲学の問題であった意志の自由と社会的自由は英米圏においてすでに切り離されつつあった（Mill 63）。自由な社会の実現を目指すアメリカにおいて、元奴隷が自己の自由獲得の物語を語る際に崇高の美学を援用しているのは、一般に想定されるよりも根深いところで社会的な自由が崇高の論理とつながっていることを示すといえないだろうか。

第二の相違点もこの第一の相違点に関連する。伝統的な哲学において自由とは自然法則の必然性からの自由であったのに対し、ダグラスにとって自由とは、自然化した（既成事実化した）南部奴隷制という制度が呈する必然性からの自由だったということである。この点で、ダグラスが好んで用いる人間と野獣との対比は注目に値する。カントのような哲学的言説が人間は理性をもっている

ために動物とは峻別されるということを議論の前提としているのに対し、ダグラスにおいて焦点となっているのは、たとえば“behold a man transformed into a brute!”という表現に示されるように(58)、奴隷制が人間をどうやって野獣のような社会的存在へと変えてしまうのか、あるいは逆に、社会的には野獣と同等でしかない奴隷がどうやって人間としての尊厳と社会的地位を獲得するのかという問題である。なぜ白人は“the power to enslave the black man”を有するのかという“a most perplexing difficulty”について、奴隷所有者たちが主張するような聖書による説明を受け入れなかった青年ダグラスは、南部奴隷制を自然発生したものではなく、人為的に作られ維持された結果として自然化した社会制度だとみなす(37)。このような理解によれば、カントにおいて悟性の限界に位置づけられていた理性や自由の概念でさえ、社会構築されたものとしてとらえ直されることになるだろう。

最後に付言しておきたいのは、崇高の美学の観点からダグラスの物語を読み直すことは、彼が逃亡奴隷の物語を宗教的な枠組みからどの程度引き離れたのかを計測する上で重要な指標を提供することである。^{xxiii} ダグラスは自身の奴隷人生の一大転機を「復活」というキリスト教的な用語で語りつつも、それを世俗的な自由探求の物語へと巧みに作り替えた。ちょうど崇高の美学が「理性の時代」において人知を超えた存在との対峙を焦点としたように、ダグラスのテキストにおいても、自由という非経験的な観念の到来を神という超越的な源泉に依拠させることなく語ることができるのが問題となっていたと考えられる。そしてこのような意味において、ダグラスの物語は、slave narrative と呼ばれるジャンル全体がいかにより世俗的な物語形式へと変化し、より小説的な物語へと発展していったのか——この歴史的過程はやがて大ベストセラーの反奴隷制小説『アンクル・トム的小屋』に結実し、いわゆる「アメリカン・ルネサンス」の開花に一役買うことになる——を解明する上での重要なテストケースともなるであろう。^{xxiv}

ⁱ 第一自伝 *Narrative of Frederick Douglass* (1845) ではダグラスがコヴィのもとで働き始めたのは1833年元日からと記されているが(54)、これは間違いである。1855年出版の第二自伝 *My Bondage and My Freedom* 以降の記述では幼少期から青年期にかけての出来事についてすべて一年遅い年に修正されている。本稿は第一自伝を主として、必要に応じて第二自伝や第三自伝 *Life and Times of Frederick Douglass* (1881年、増補版1892年)も参照している。以後、ダグラスの自伝からの引用は、特に断りがない場合は第一自伝からとする。

ⁱⁱ 第二自伝の序文において、編集者のジェームズ・マキューン・スミス (James M'Cune Smith) はダグラスの物語を「芸術作品」ではなく、「事実の作品」であることを強調している(105)。特にハリエット・ビーチャー・ストウ (Harriet Beecher Stowe) の『アンクル・トム的小屋』 (*Uncle Tom's Cabin*, 1852) 以後、奴隷制を扱った北部の物語が南部奴隷制の過酷さを誇張して描いているという南部からの批判に応じて、作品があくまで事実に基づいていることを示す必要性が増した。古典的な逃亡奴隷物語における事実性の証明 (authentication) の問題については、Step 3-31を参照。特に『アンクル・トム』の影響との関連でこの問題を論じたものとしては、Sinanan 72-75も参照。

ⁱⁱⁱ ダグラスが第二自伝において大幅な加筆と修正を施した際に、第一自伝からそのまま転載している三つの素材のうちの一つがこの船への呼びかけの場面である (*My Bondage* 267-69)。ダグラスがこの三つのエピソードを地の文に吸収させるのではなく、別個の一節として引用したことは、それらがダグラスの物語のなかでも比

較的独立した性質を有していることを示している。Andrewsは、この三つのエピソードを“most novelized”な記述であると論じている (280-81)。奴隷体験談の語り手としてダグラスの“extravagance”や“rhetorical flourishes”は語りの信頼性を失わせるとして、出版当時から批判を受けることがあった (例えば、Peabody 75を参照)。

iv 崇高を美から切り離す上でパーク以前に大きな役割を果たしたのはジョセフ・アディソン (Joseph Addison) である (Monk 56)。アディソンは、1712年に*The Spectator*誌に“The Pleasures of the Imagination”についての一連の記事を書き、そのなかで“grandeur”が“pleasing astonishment”を与えると論じた (Ashfield and de Bolla 62)。

v vernacularということばを使っていないが、アフリカ系アメリカ人の文化が西欧の文化を取り入れつつ独自の豊かな表現を発展させてきたという見方は、Melville J. Herskovitsが*The Myth of the Negro Past* (1941) においてすでに提示していた。特にアフリカ系アメリカ人の宗教の面からHerskovitsの説を発展させた議論としてはRaboteau 43-92がおおいに参考になった。黒人奴隷のアメリカ化と「南部のアフリカ化」については、Blassingame 49-104の参照のこと。また、関連する見方としてcreole的あるいはhybrid的な文化形成については、GilroyとRoachの議論に多くを負っている。

vi 特にトマス・コールらのアメリカの風景画における崇高に関してはWilton and Barringer 11-65が詳しい。

vii 同時代のもうひとりの顕著な例外は、たとえば“The Fall of the House of Usher” (1839) の冒頭で崇高の美学を否定してみせたEdgar Allan Poeである。「アッシャー家の崩落」における崇高については多くの批評家が論じているが、特にVollerの議論は参考になった。

viii ダグラスが奴隷制から脱出してから第一自伝を執筆するまでのおよそ七年間に読んだ図書のなかで、十八世紀の代表的な崇高論の抜粋や焼き直しに出会っていたとしても不思議はない。しかし同時に、パークやカントの著作に直接、十分に深くふれる機会があったとは想定することは難しい。

ix Pattersonは奴隷の「社会的な死」について、「奴隷は彼の主人のそとでは社会的に認知される存在をもっていなかったため、社会的に存在しない人 (social nonperson) となった」と説明している (5)。こうした「社会的な死」の状態は、南部奴隷制度においては奴隷たちの家族的な繋がりが強制的に絶たれることでさらに強化される。ダグラス自身も幼少期に母親から引き離された上に、最初の主人が死亡すると財産分与のために家族がばらばらにされるという事態に直面しなければならなかった (*My Bondage*, 142, 152; *Narrative*, 45-49)。

x これは当時の崇高論に特徴的な傾向を言い表したもので、実際には古代ギリシアのロンギノス (Longinus) に由来する修辭的な崇高という伝統的な考えも十八世紀にはまだ根強く残っていた (Monk 10-27)。パークの崇高論の場合も、修辭的な崇高と自然の崇高という二つの傾向に加えて、タイトルの“our *Ideas of the Beautiful and Sublime*”が示唆するように心理主義的な方向性も顕在しており、この点でカントの主観主義的な崇高論を予兆していたといえる (Shaw 4-6, 48-49)。

xi 以下、カントの『判断力批判』からの引用は原則として岩波文庫の日本語訳に基づくが、適宜、英訳も参照し訳文を変更しているところもある。

xii 例えば、「対象は崇高なものとして、快の感情をもって受け入れられるのであるが、しかしこの快は不快を介してのみ可能なのである」(『判断力批判』171)。

xiii もう少し正確に言えば、カントは量に関する「数学的崇高」と力に関する「力学的崇高」を区別している。ただ、Burnhamも指摘するように、カントが純粋な数学的崇高として議論している混沌とした自然は“usually also centres of force”である以上、この二つの崇高の境界は時として曖昧である (97)。

xiv カントは「超感性的なものに関わる理念 (中略) を表示するものとしての自然は、認識され得るものではなく、思惟され得るにすぎない」と述べて、「認識」(erkennen) と「思惟」(denken) を区別している (『判断力批判』187)。de Manが指摘したように、それでは思惟は認識とどう違うのかという問題が出てくるが (“Phenomenality and Materiality” 77)、ここではその問題を扱わない。

xv カントの「理性の声」を「良心の声」という伝統的な倫理学的形象と関連づけて論じた興味深い議論としては、Dolar 88-91を参照。

xvi 以下、カントの『実践理性批判』からの引用は原則として岩波文庫の日本語訳に基づくが、適宜、英訳も参照し訳文を変更しているところもある。カントのことばでは、自由は道徳律の「存在根拠」(ratio essendi) であるのに対し、道徳律は自由の「認識根拠」(ratio cognoscendi) であるという意味で、自由と道徳律は相互の条件となっている (17-18)。

- xvii 「法の力」については、Derridaを参照。デリダはカントから「力なき法はない」という考えを読み取り、それを議論の出発点としている (233)。
- xviii ダグラスが奴隷制に加担する南部キリスト教を辛辣に批判しながらもキリスト教自体は擁護していたことを考えれば (例えば、*Narrative* 52, 97-102)、彼の宗教観は、『たんなる理性の限界内の宗教』(*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793年)を書いたカント、そして教会の神学は批判しながらもイエスを賞賛していたフランクリンやジェファーソンの穏健な理神論に連なると考えられる。こうした穏健な立場に対して、トマス・ペインのようなより急進的な理神論者は聖書を矛盾と誤りに満ちた本として攻撃した。アメリカの理神論に関しては、Holifield 162を参照。
- xix Zupančičが指摘するように、カントの「尊敬」は精神分析における「不安」に非常に近い概念である (141)。
- xx 創世記9章20-27節で、酔いつぶれたノアが息子ハムによって裸を見られたために、ハムの息子カナンを呪い、カナンをセム(ノアの三人息子のひとり)のしもべとした。ここから黒人(カナンの子孫とされる)に対する白人(セムの子孫とされる)の支配が正当化された。聖書による南部奴隷制度の正当化についてはHaynesが詳しい。
- xxi そうした宗教的な体験談はJohnsonに多く収録されている。
- xxii 「義務よ！君の崇高にして偉大なる名よ。この名を帯びる君は、媚びへつらって人々に好かれるものを何一つ持ち合わせておらず、ひたすら服従を要求する。さりとてまた人の心に、おのずと生じる嫌悪の情を掻き立てあるいは人を戦慄させて、その意志を動かすという脅迫手段を何一つ用いることなく、ただひとつの法——すなわちおのずと人の心に入り込んで、その人の意志に反してすら敬意を(必ずしも服従ではないにしても)獲ち取るような法を打ち立てるだけである」(『実践理性批判』179-80)。
- xxiii Andrewsが指摘するように、slave narrativeは十九世紀前半に“an increasingly metaphorical, or tropological, reading of scriptural language”を採用するようになった(61)。ダグラスの自伝はこの過程のひとつの頂点だと考えられる。
- xxiv もちろん、アメリカン・ルネサンスの古典的研究であるMatthiessenでは『アンクル・トムの小屋』はほぼ黙殺されているが、八十年代以降、そうした見方は修正されつつある(例えば、Reynolds 74-80やTompkins 122-46を参照のこと)。

Works Cited

- Andrews, William L. *To Tell a Free Story: The First Century of Afro-American Autobiography, 1760-1865*. Urbana: U of Illinois P, 1986. Print.
- Ashfield, Andrew, and Peter de Bolla, eds. *The Sublime: A Reader in British Eighteenth-Century Aesthetic Theory*. Cambridge: Cambridge UP, 1996. Print.
- Blassingame, John W. *The Slave Community: Plantation Life in the Antebellum South*. Revised ed. New York: Oxford UP, 1972. Print.
- Brown, Chandos Michael. “The First American Sublime.” *The Sublime: From Antiquity to Present*. Ed. Timothy M. Costelloe. Cambridge: Cambridge UP, 2012. 147-70. Print.
- Burke, Edmund. *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Ed. Adam Phillips. Oxford: Oxford UP, 1990. Print.
- Burnham, Douglass. *An Introduction to Kant’s Critique of Judgement*. Edinburgh: Edinburgh UP, 2000. Print.
- de Man, Paul. “Criticism and Crisis” *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. 2nd ed. Minneapolis: U of Minnesota P, 1983. 3-19. Print.
- . “Phenomenality and Materiality in Kant.” *Aesthetic Ideology*. Ed. Andrzej Warminski. Minneapolis: U of Minnesota P, 1996. 70-90. Print.
- Derrida, Jacques. “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority.’” *Acts of Religion*. New York: Routledge, 2002. 228-300. Print.

- Dolar, Mladen. *A Voice and Nothing More*. Cambridge: MIT P, 2006. Print.
- Douglass, Frederick. *My Bondage and My Freedom*. Gates 103-452.
- . *Life and Times of Frederick Douglass, Written by Himself*. Gates 453-1045.
- . *Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave. Written by Himself*. 1845. Gates 1-102.
- Ellison, Ralph. *The Collected Essays of Ralph Ellison*. Ed. John F. Callahan. New York: Modern Lib., 2003. Print.
- Gates, Henry Louis, Jr., ed. *Frederick Douglass: Autobiographies*. New York: Lib. of Amer., 1994. Print.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard UP, 1993. Print.
- Haynes, Stephen R. *Noah's Curse: The Biblical Justification of American Slavery*. Oxford: Oxford UP, 2002. Print.
- Herskovits, Melville J. *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon, 1958. Print.
- Holifield, E. Brook. *Theology in America: Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War*. New Haven: Yale UP, 2003. Print.
- Johnson, Clifton H., ed. *God Struck Me Dead: Voices of Ex-Slaves*. Eugene: Wipf, 2010. Print.
- Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*. Trans. Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett, 1987. Print.
- . *Critique of Practical Reason*. Trans. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge UP, 1997. Print.
- Lacan, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Trans. Alan Sheridan. New York: Norton, 1998. Print.
- Lott, Eric. *Love and Theft: Blackface Minstrelsy and the American Working Class*. New York: Oxford UP, 1993. Print.
- Matthiessen, F. O. *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*. London: Oxford UP, 1941. Print.
- Mill, John Stuart. *On Liberty*. Ed. Michael B. Mathias. New York: Pearson, 2007. Print.
- Monk, Samuel H. *The Sublime: A Study of Critical Theories in XVIII-Century England*. Ann Arbor: U of Michigan P, 1960. Print.
- Patterson, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Massachusetts: Harvard UP, 1982. Print.
- Peabody, Ephraim. "Narratives of Fugitive Slaves." *Christian Examiner* 47 (1849): 61-93. Print.
- Poe, Edgar Allan. "The Fall of the House of Usher." *Edgar Allan Poe: Poetry and Tales*. Ed. Patrick F. Quinn. New York: Lib. of Amer., 1984. Print.
- Raboteau, Albert J. *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*. Updated ed. Oxford: Oxford UP, 2004. Print.
- Reynolds, David S. *Beneath the American Renaissance: The Subversive Imagination in the Age of Emerson and Melville*. Cambridge: Harvard UP, 1988. Print.
- Roach, Joseph. *Cities of the Dead: Circum-Atlantic Performance*. New York: Columbia UP, 1996. Print.
- Shaw, Philip. *The Sublime*. London: Routledge, 2006. Print.
- Sinanan, Kerry. "The Slave Narrative and the Literature of Abolition." *The Cambridge Companion to the African American Slave Narrative*. Ed. Audley Fisch. Cambridge: Cambridge UP, 2007. 61-80.
- Stepto, Robert B., *From Behind the Veil: A Study of Afro-American Narrative*. 2nd ed. Urbana: U of Illinois P, 1991. Print.
- Tompkins, Jane. *Sensational Designs: The Cultural Work of American Fiction, 1790-1860*. New York: Oxford UP, 1985. Print.
- Voller, Jack G. "The Power of Terror: Burke and Kant in the House of Usher." *Poe Studies* 21 (1988): 27-35. Print.
- Wilton, Andrew, and Tim Barringer. *American Sublime: Landscape Painting in the United States, 1820-1880*. Princeton: Princeton UP, 2002. Print.
- Zupančič, Alenka. *Ethics of the Real: Kant, Lacan*. London: Verso, 2000. Print.
- カント、イマヌエル『実践理性批判』、波多野精一・宮本和吉・篠田英雄訳、岩波書店、1979年。Print。
- 、『純粹理性批判（上）』、篠田英雄訳、岩波書店、1961年。Print。
- 、『判断力批判（上）』、篠田英雄訳、岩波書店、1964年。Print。