



Title	ドイツ啓蒙主義研究 第22号（冊子）
Author(s)	
Citation	ドイツ啓蒙主義研究. 2025, 22
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/102989
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

ドイツ啓蒙主義研究 22

Forschungen zur deutschen Aufklärung Nr. 22

ドイツ啓蒙主義研究会

2025

ドイツ啓蒙主義研究 22

目 次

文字をめぐる記録の往来	…………… (吉田 耕太郎) …… 1
— アジアのライティングシーンとリーディングシーンのヨーロッパにおける伝播をたどる —	

はじめに

- 1 新プラトン主義とヘルメス主義
- 2 エンブレムとの接合
- 3 初期中国学のなかで
- 4 普遍記号としての漢字
- 5 筆談
- 6 ライティングシーンとその文化的な意味

おわりに

模倣と快い作用をめぐる啓蒙主義詩学の一断面	…………… (福田 覚) …… 23
— 複合的に組み立てられる快について —	

- 1 詩の目的としての情動作用
- 2 ファーベルによる作用——ゴットシェート
- 3 可能世界の想像による作用——スイス派
- 4 多様を統一したものの作用——ズルツァー
- 5 結論に代えて——作用詩学の混交的な編成

ユング＝シュティリングと宗教的寛容	…………… (長谷川 健一) …… 45
— 『テーオバルトあるいは熱狂者たち』(1784/85) における秘密結社モチーフを手がかりに —	

はじめに

- 1 ユングの「熱狂」評価
- 2 フリーメイソンとの対話
- 3 薔薇十字団と「真のヘルメス主義」

おわりに

【研究ノート】

ヘルマン・コーエンにおけるユダヤ教と啓蒙主義	…………… (八木 緑) …… 69
— P・ブーレッツ『20世紀ユダヤ思想家』を手がかりとして —	

はじめに

- 1 ドイツ・ユダヤ哲学における「世界の世俗化」
- 2 コーエンとカント哲学：啓蒙思想と倫理学
- 3 コーエンの「理性の宗教」とメシアニズム

おわりに

文字をめぐる記録の往来

— アジアのライティングシーンとリーディングシーンの ヨーロッパにおける伝播をたどる —

吉田 耕太郎

はじめに¹

本稿は、文字という観点から、ヨーロッパとアジアの文化ならびに知の交流について論じるものである。具体的にいえば、アジア圏で使用されていた中国の文字である漢字が、初期近代のヨーロッパへと伝わった際に、漢字はどのように受容されたのか、当時のヨーロッパの言語思想や文字についての知識のなかで、漢字はどのように位置づけられたのか、漢字を印刷した活字メディアの役割を中心に確認してみたい。その際、本稿が重視するのが、漢字という文字そのものの伝播と受容だけでなく、文字と切り離すことのできない、文字を書く／ライティングシーン（Schreibszenen）、そして読む／リーディングシーン（Leseszenen）という観点だ。リュウディガー・カンペが提示した、ライティングシーンという問題設定²は、漢字という文字をとりまく、文化ならびに知の歴史的な交流を理解するための有益な分析視点を提供することになる。つまり、漢字がヨーロッパに伝わった際には、漢字という文字だけでなく、文字を書く、そして文字を読む身体的な身振りの報告、そして文字を記す筆記用具の情報など、そもそも密度の異なる不安定な情報の集合体として、伝播し受容されたということにあらためて着目したいからだ。

漢字という文字に結びついたこれらの諸要素が、この時代のヨーロッパの文化的なバイアスのなかで、それぞれ変容を被っていることを確認することで、マルティン・シュティンゲリンが提起³している、文字をそもそも成り立たせている歴史的かつ文化的な諸条件があきらかになってくる。それは単なるオリエンタリズムという枠組みには収まらない、東西の知的交流の背景にある文化的バイアスの複雑な様相を具体的に解明するための手がかりになるはずだ。啓蒙思想は、ヨーロッパの世界への拡大とそれにとまなうヨーロッパの外の世界からの情報の衝突のなかで産まれてきた思想でもあるとすれば、本論文は啓蒙思想の思想史的な条件の一端を明らかにするものとなる。

なお本稿では、中国の漢字が主題的にあつかわれているが、中国のみならず、日本、韓国、ベトナムなど漢字が使用されていた地域つまり「漢字文化圏」が念頭におかれている。話し言葉の違いを超えて、漢字でもってコミュニケーションを行っていた文化が、ヨーロッパからの訪問者たちを魅了し、彼らの東アジアの文字体系に対する解釈を決定的に方向

づけることになった点から確認することにしたい。

1. 新プラトン主義とヘルメス主義

ヨーロッパの通商活動の拡大し、そして宣教師によるヨーロッパ外への宣教活動が本格化することによって、ヨーロッパ以外の地域の情報がヨーロッパへと集積することによって、中国の文字である漢字が、ヨーロッパの知識人たちに知られるようになると、ヨーロッパでは、それを表音文字ではなく、エジプトの象形文字に類似した、物や概念を直接表す記号として理解した。このような漢字理解には、古代エジプトのヒエログリフ理解が強く影響を与えていた。まず漢字受容の枠組みとなった、ヨーロッパにおけるヒエログリフ理解について外観しておくことにしたい。

古代エジプトのヒエログリフを支えていたのが、神学的な関心つまり、アダムとイブが楽園を追放されてからバベルの塔の破壊によって、言語が分断するまでの間に、人々が話していたとされる原初の言語、つまりアダムの言葉（*lingua adamica*）を復元しようという関心だった。古代エジプトのヒエログリフである絵文字は、アルファベットをくみあわせて文章を作り出す、いわゆるヨーロッパの言語とはことなり、絵文字ひとつで何らかの意味をもつ、古代の記号のひとつとして理解された。また同様に、ヨーロッパの宣教師たちによる中国語についても、その文法の分析から、中国語の動詞には時制を示すような変化がなく、また名詞には格変化や文法的な性といった文法カテゴリーも欠如しているという事実があきらかになり、ヨーロッパの知識人たちは、漢字もまた、プリミティブな言語記号に相当するという理解を、さらに強めることになった⁴。

そもそも古代エジプトのヒエログリフに関心があつまった背景には、ルネサンス期のヘルメス主義と新プラトン主義つまりヘルメス文書とプラトンの著作の融合的な解釈によって成立した思想の形成があった。もちろん新プラトン主義は、ルネサンス以前からキリスト教神学のなかに組み込まれ、新プラトン主義的な流出論は、キリスト教の超越的な神と世界の創造との関係を理解するための枠組みとして利用されていたし⁵、アラビアの思想家経由で、心身二元論を下敷きとした魂の不死とその魂の自然認識の可能性とを説く思想も形作られていた⁶。

1438年から39年に開催されたフェラーラ／フィレンツェの公会議を契機とする東ローマ帝国の知識人との交流⁷、オスマントルコの版図拡大にともなう混乱によって生じた著作物の物理的な移動により、ギリシャ語の文献群とりわけプラトンの全著作とそれに付随する多数の注釈書が、これまで知られていなかった古代の叢知として、短期間に西ヨーロッパに紹介されることになった。とりわけ公会議にあわせてプラトンについての講義をおこなったゲオルギオス・ゲミストス・プレトンのような知識人との接触は、コジモ・メディチの許で、古代哲学を究明するフィレンツェのアカデミーへと結実した⁸。このような知的

状況のなかで、マルシリオ・フィチーノは、プラトンの対話編をラテン語に翻訳（1484）し、これまで部分的にしか知られていなかった新プラトン主義者プロティノスの『エンネアデス』のラテン語訳（1492）も手がけることになった。

フィチーノは、新プラトン主義思想の核となる流出論に基づいて、神（一者）からはじまり、天使的な知性を通じて、人間の魂そして人間の身体や地上の被造物へと段階的に充溢した宇宙観を説いた。そしてこの段階的な宇宙構造のなかで活動する人間の魂つまり知性をフィチーノは強調した。プラトンのイデア論を下敷きに、人間の知性には、神による神聖なる観念が刻印されている。たしかに人間の魂は身体という物質と結びついているが故に、物質的な個々の局面に制限された断片的な観念を得るが、それでも人間の魂は、普遍的な観念へと昇華することができる。人間が備えている魂は、この神的なものと自然のものの媒介者、段階的な宇宙を結び合わせる役割をはたすと、フィチーノは考えていた⁹。このような媒介者としての人間の魂には、自然を認識する活動が開かれたばかりか¹⁰、こうした断片的な自然の認識つまり感覚がもたらすばらばらの認識を超えて、知性に基づいた認識、つまり神聖な理念そのものを受け取ることも可能であると説いた。エジプトのヒエログリフという、図像によって観念を伝える記号は、このような神的理念のモデルとして理解されることになった¹¹。

このような段階的な宇宙像と人間の魂（知性）の能動的な働きについての理論には、1463年にマケドニアで発見されたヘルメス文書（フィチーノはプラトンの翻訳を終える前、1471年にヘルメス文書の翻訳を完成している）もまた、大きな影響を与えていた。ヘルメス文書の受容においてとりわけ重要なのは、この文書群によって、西洋社会が保持してきた知の源泉を、古代の神学に求めた点、つまりキリスト教化される以前の、古代ギリシャよりも歴史をさかのぼった、オリエン特に求めた点に認められる¹²。ヘルメス文書は、古代エジプトの知の神トトでもあるヘルメス・トリスメギトスによって編まれた著作と考えられ、彼がヘルメス文書に書き記した内容は、神から啓示された、古代の叡知（*prisca sapientia*）とみなされた。

この古代の叡知は、フィチーノによれば、メルクリウス（ヘルメス）・トリスメギトス、オルフェウス、アグラオペムス（ピタゴラス派のオルフェウスの師）、ピタゴラス、フィロラオス、プラトンへと通じるものである。この叡知を伝えた古代の賢人たちの系譜は、ヘルメス主義の伝統のなかでいくつかのバリエーションがある。たとえば上述のビザンチンからきたプレトンは、古代ペルシャのゾロアスターを古代の叡知を神から啓示された最初の人物と説いた¹³。このような立場は、キリスト教の歴史を世界のより大きな歴史的な視点から理解しようとした立場といいかえることができるだろう。つまり古代の叡知は、ピタゴラスやプラトンの思想を経由して、キリスト教へと引き継がれていると説明することによって、キリスト教と、それ以前の新プラトン主義の思想とを融合させることを可能としたことはいうまでもなく¹⁴、更に重要なのは、ヨーロッパ世界の拡大によってあきらかになった、古代エジプトや中国のような、キリスト教の年代記にはあてはまらない他の文

明を、キリスト教的な枠組みのなかに収める理論的な装置として機能することになった¹⁵。

とりわけエジプト象形文字であるヒエログリフの解釈に関連しては、1419年にフィレンツェの聖職者であるクリストフォロ・ブオンデルモンティが、ギリシャのアンドロス島で購入した写本群に含まれていたヒエログリフに関する写本が重要な役割を果たすことになった。この写本は、もともとは4世紀から5世紀に書かれ、ギリシャ語に翻訳されたものであるが、その内容から、キリスト教の影響を受けていないことがわかると、古代の叡知の手がかりの記された史料として、熱狂的に写しが作成され、ホラポロの手になる『ヒエログリフィカ』として流布することになる。もちろん作者のホラポロが実在の人物であるかどうかは不明である。文字通りこの写本は、エジプトのヒエログリフを解釈したマニユスクリプトであったが、シャンポリオンによるヒエログリフの読解成功後、19世紀前半には、その内容が精査され、第1巻全体と第2巻の4分の1にあたる項目は、古代エジプトのヒエログリフの意味との関連をみてとることができるものの、それ以外はヒエログリフとは無関係の記述であるとの評価が定着している¹⁶。

もっともヒエログリフについては、アンミアヌス・マルケリヌスのように「個々の文字それだけで、それぞれ名詞や動詞、時には文章全体を意味する」と、ヒエログリフの表意的な機能を伝える断片もヨーロッパのキリスト教文化圏には伝わっていた¹⁷。しかし重要なのは、ルネサンス期において、このヒエログリフが、新プラトン主義とヘルメス主義の影響を受け、古代の叡知を伝える記号つまり（新プラトン主義的にいうならば）人間の魂に直接刻み込まれる神聖なる理念としてみなされた点であった¹⁸。くわえてヒエログリフが古代エジプトで使用されていたことが重要な意味をもっていた。ヒエログリフは、バベルの塔を建造するまで、人間が用いていた共通の言語つまりアダムの言語、別の言い方をすれば、古代の叡知が共有されていた時代の古の言語であり、古代の叡知を伝える記号としてみなされることになった。

もちろん既に古代ローマの時代から、ヒエログリフの刻まれたオベリスクがローマ帝国領内に運び込まれていたし、オベリスクに刻まれたヒエログリフは、異国的で秘教的な趣味を刺激するものとして、ローマ期の神殿の外壁の装飾としてそのモチーフが利用されることもあった。また（かならずしも正確ではない）ヒエログリフを模倣したプレート、またヒエログリフを刻印したお守りのようなものもつくられていたことが伝わっている¹⁹。さらに16世紀中葉、教皇シクストゥス5世は、1587年から89年にかけて、古代ローマ帝国期にローマに運ばれていたオベリスク4基を、ローマの要所に再設置することを大々的に挙げる。これは、ルネサンス期のローマと古代ローマとの結びつきを演出したものであるが、またこの再配置に際して、教皇がオベリスクに洗礼をほどこしたことが伝わっているように、オベリスクの再設置は、ルネサンスにおいて再発見された古代の異教や古代の文化に対するキリスト教の勝利の演出であり、宗教改革で揺れるカトリック教会においてあらためて古代ローマから続く権威を確認する行為でもあった²⁰。これもまた、キリスト教文化圏のなかに、古代の世界の伝統を取り込もうとする試みであったことはいままで

もないが、オベリスクがローマの要所に設置されたことで、ヒエログリフという記号が人々の目に触れることになったことの意味も無視することはできない。なぜなら古代の叡知を伝える記号体系が、単なる空想ではなく実在していたという共通理解を人々に広めることになったからだ。ヒエログリフへのこうした熱狂とは、実際にヒエログリフの刻まれたオベリスクを眺めることで、古代の叡知とのつながりを体感することによっても支えられていた²¹。

2. エンブレムとの接合

先ほど言及した、ホラポロの『ヒエログリフィカ』は、そもそも文字情報だけのものであったため、当初の版もまた文字だけで印刷されたものだったが、例えば 1551 年の版のように、ヒエログリフ（正確に言えばヒエログリフそのものではなく、ヒエログリフが表している事物の絵）とともに印刷されるようになると、ヒエログリフが、具体的な物を図案化したピクトグラムであることがあらためて強調されることになった。研究者マニングが指摘するように、この挿し絵に登場する、例えば、手、足、耳、角などといった切り離された人間や動物の身体部位は、身体という通常あるべきコンテキストから切り離され、部位それ自体のうちに意味が隠れているとみなされることにもなった²²。

このような絵と意味との結びつきは、エンブレムと呼ばれる情報伝達手段へと引き継がれることになった。そもそもヒエログリフとエンブレムは同義として用いられてもあったことが知られているが²³、エンブレムは、そもそも接ぎ木を意味しており、ローマ時代には、食器類を高価にみせるための取り外しのできる装飾品を指していた。そこから転じて本来の価値を偽るものという意味もあったが、あるものが別のコンテキストにおきいられることで、思ってもいなかった意味を担うことになるという意味作用、あるものに新たな意味を込め、そしてそれが解釈されることに基づいた情報伝達のメディアの呼称となった。

ルネサンス期のエンブレム論の祖型をつくることになったアルチャートは、『言葉の意味について』（1530）のなかで「言葉は意味を表し、意味は表される。ただし、時として物自体も意味を表すことがある。例えば、ホルス（ホラポロ）とカイレモンの著作におけるヒエログリフがそれにあたる」²⁴という言葉ののこしていた。この引用のなかにでてくるホラポロの著作はすでに言及したもの、もうひとつのカイレモンの著作とは、当時古代エジプトの僧侶カイレモンに由来するといわれた、挿し絵をふんだんにつかった『ポリフィルス狂恋夢』（1499）のことだが、ここでアルチャートは、モノにも、言葉と同様の意味作用を認めていた。ここから、図案と意味とを結びつけるエンブレムが成立することになる。アルチャートもまた、そもそも文字だけからなるエンブレム集を出版しようとしていたが、出版者のシュタイナーがイラストを挿入することによって、モットー、イラストそしてそ

れらを説明したエピグラムの3要素からなるエンブレムの型をもった『エンブレム』(1531)が出版されることになる。

研究者のマニングは、アルチャートが作成したエンブレムの意味を分析し、自然界の不可解な現象、隠された秘儀、古代の賢者の神聖な知恵²⁵、寓話にこめられた真の教義、哲学者や歴史家の学識に裏打ちされた格言などがあると論じている。ここからも、エンブレム（またはヒエログリフ）が、必ずしもヘルメス主義的な意味だけを担ったわけではないことがわかる。このような傾向は、ヒエログリフ（エンブレム）をつかって、古代エジプト人のようにメッセージを伝えたい人のために、モチーフ事典『ヒエログリフ』を編んだヴァレリアーノにも確認できる。ヴァレリアーノは、ヒエログリフは、古代の叡知が親から子へと代々つたえられた古の喩えであると、ヒエログリフと古代の叡知との関係について言及していたが²⁶、ひとつのモチーフについて、ギリシャ・ローマの詞華選や聖書はいうまでもなく、格言、語源、視覚的に類似する表現、当時の科学的な言説など、関連するであろうあらゆる情報をモチーフに注ぎ込むことになった。ただし、このようにひとつのヒエログリフ（エンブレム）に込められた重層的な意味をときほぐすためには、同量の知識を身に付けた人文学的な教養が要求されることになった²⁷。

エンブレム（ヒエログリフ）という視覚資料と文字情報とをむすびつけたメディアの成立と流布について、メディア史の視点から振り返ってみることが必要であろう。研究者バラシュは、エンブレムというメディアの登場の背景に、情報伝達に関与する身体感覚の再構成を読みとっている。つまり印刷によってリプロダクションが容易になった視覚資料（挿し絵的な補助視覚資料）の増加は、情報の伝達に視覚という身体能力を積極的に組み込むことを意味し、視覚情報と文字情報の記録とを往還する身体能力の協働が成立することになった²⁸。こうした文字とは異なる視覚を巻き込んだコミュニケーションが成立することによって、ヒエログリフ（エンブレム）は、バベルの塔の破壊以前の古の情報伝達手段であったということよりも、バベルの塔の破壊後に到来した文字に基づくコミュニケーションの欠点を補う、普遍記号のモデルへと引き継がれることになった。しかし同時に、ヒエログリフ（エンブレム）は、膨大な情報が織り込まれることで複雑な意味を一瞬で伝達することが可能となったが、その一方で、その情報をひとつひとつときほぐすことのできる教養を身に付けた読者を対象とするメディアへといわば専門化した。このようなヒエログリフのようなピクトグラムとその情報とをとりまく理解の枠組みのなかで、漢字という記号が受容されることになった。

3. 初期中国学のなかで

漢字を古代エジプトのヒエログリフに由来する記号として体系的な解釈を展開したのが、イエズス会の神学者アタナシウス・キルヒャーであった。キルヒャー自身は、アジアに足

を踏み入れたことはなく、アジア地域で活動していた宣教師たちが記した膨大な情報をまとめ編纂した人物であった。(宗教改革への対応として開催された)トリエントの公会議のただなかで創設されたイエズス会にとって、ルネサンスによって研究が進んだキリスト教以前の時代の評価は重要な課題であった。新プラトン主義とヘルメス主義が拓いた古代エジプトや古典ギリシャの知識や思想、またそれらを継承しながら展開されてきた聖書の文献学的批判をひきうけつつ、人文主義的な知の伝統をいかにしてキリスト教の枠内に収めるのかが、イエズス会の使命となっていた。またイエズス会は、最新のメディアであったエンブレムを教育カリキュラムのなかに積極的に取り入れ、聖書解釈の視覚的資料また道徳的なメッセージをつたえるメディアとして積極的に活用した²⁹。

イエズス会士キルヒャーが中国の文字である漢字をとりあげるようになったのは、キリスト教以前にまでさかのぼることのできる古代ギリシャ、古代エジプト、そして中国文明をキリスト教の枠内へと組み入れるためであった。とりわけ、中国史とキリスト教年代記との間の齟齬への対応は急務であった。まず中国史が引き起こした年代記の問題について外観しておきたい。

ムンジェロの研究がこの問題を詳しくたどっているように、中国の年代記を調査し、ヨーロッパの知識人たちにそれを知らせたのは、同じくイエズス会士であり1642年から1651年まで、マカオそして杭州にて布教活動をおこなったマルティーノ・マルティーニであった。彼が中国に滞在した時期は、明から清への政権交代にともなう動乱期であり、それに乗じてマルティーニは中国を旅行し、のちに中国の詳細な地図も作成している。マルティーニの『古代中国史』は本格的な中国の歴史書であり、紀元前2952年に伝説上の伏羲による建国から紀元前1世紀までの古代中国の年代記を紹介した。これは歴史を神による世界の創造から終末へと至る神の摂理の展開として理解していたキリスト教年代記と、王朝の栄枯盛衰の繰り返しととらえられた中国の歴史観という異なる歴史観の衝突であっただけでなく、聖書の記述そのものを疑うことにもつながった。当時ヨーロッパで広く認められていたジェームス・アッシャーの聖書年代期によれば、紀元前4004年にアダムが神によって創造され、紀元前2348年に大洪水がおこったとされていた。しかし中国の年代記に従うならば、伏羲が紀元前2952年に建国した中国は、大洪水の影響を受けることなく存続し続けたことになってしまう。そればかりか、ノアとその3人の息子が世界各地に離散したという聖書の記述とも食い違うことになってしまった。

マルティーニ自身は、この聖書の記述と中国の年代記との間の矛盾を無理やり調停することはなかったが、マルティーニの教師でもあったキルヒャーは、『中国図解』(1667)のなかで、このふたつの歴史の食い違いの解決を試みた。この著作のなかでキルヒャーは、中国の宗教、地理、地形、動植物、習慣などを包括的に紹介したが、そこで彼は、上述の新プラトン主義とヘルメス文書の受容のなかで形作られた、かつて世界では古代の叡知が共有されていたとする歴史理解に依拠しつつ、中国もまたこの古代の叡知を伝承する文明であったことの証拠を、列挙することになった。

まずキルヒャーは、中国で広く信仰されている三教つまり儒教、仏教、道教のそれぞれに、古代の叡知との関係を読みとった。中国の士大夫たちによる孔子崇拜は、ちょうど古代エジプトにて、知恵の神トトが崇拜されていたのと同じ習慣であると指摘した。また古代エジプトで Hemept [ハトメヒト?] が唯一の神としてあがめられていたように、中国の文人たちもまた、唯一の天帝をあがめていると論じる。中国のオミュト(Omyto 阿弥陀)信仰については、仏教がそもそもペルシャやバクトリアから伝わってきたものであり、仏教は古代の神学者のひとりゾロアスターにまで遡ることのできると、キルヒャーは説明した。なかでも仏教徒が信じる輪廻転生の思想は、ピタゴラス（ピタゴラス自身はヘルメスを父とするアイタリデースの転生者と自らを語ったとされる）に遡れる思想でもあり、ここにもまた仏教と古代の叡知との結びつきがあると指摘した。広く中国の民衆の間で信仰されている道教についても、その呪術や神仙術などが信仰の対象となっていることに着目し、古代エジプトでも呪術をとりおこなう司祭(magi)が存在したと、道教の祖はエジプトの司祭にあたると論じた。このようなキルヒャーの中国の祖先を探す試みは、宗教だけにとどまらない。例えば、士大夫に実務的な役割が与えられていた中国の官僚機構は、プラトンが『国家』において理想的に描いた、哲人が国を統治する理念が実現されたものと、キルヒャーは説明した³⁰。

キルヒャーは、中国の文字である漢字についても、古代の叡知との関連を読みとった。そもそも中国の文字についての情報は、13 世紀にはヨーロッパに伝わっていたことが確認できる。元朝時代に中国へと渡ったマルコ・ポーロ³¹は、漢字とモンゴル語が印刷された紙幣について言及していたし³²、プラノ・カルピニやルブルックのようなアジアへ渡った最初期の宣教師たちもまた、モンゴル文字と漢字を目にしたはずだ。また中国で印刷につかわれていた版木の類いもヨーロッパに運ばれていたと考えられているが、明朝成立までの中国内の政情不安も重なり、ヨーロッパと中国との最初の接触以降、200 年程は、交流が途絶えることになった³³。そこから漢字が西洋の知識人たちにひろく知られるためには、漢字そのものが印刷物の形で流布する必要があった。1573 年に出版されたイエズス会の報告書³⁴には、日本語ではあるが、周防山口にキリスト教寺院の建設をみとめた、大道寺裁許状が刻印されている³⁵。漢字自体が 90 度反転されて印刷されているが、これが印刷の都合上のものなのか、ヨーロッパの編集者や印刷者が漢字という記号についての知識がなかったのかわからない。つづいて 1585 年のエスカランテの旅行記には、城という漢字が若干分解された形であるが確認できる。また出版されることはなかったものの、1583 年から 1588 年にかけて、(諸説あるものの) 中国で編纂されたマテオ・リッチとミケーレ・ルッジェーリによる中国語とポルトガル語の辞書もあった。この辞書は、宣教師の布教活動のためのマニュアルでもあることから、口語表現の収集に重点をおいており³⁶、中国語の発音をアルファベットで記している点が特徴であるが、ポルトガル語、中国語の発音、その漢字表記、そしてイタリア語の注記が確認できる。この原稿は、1588 年、ルッジェーリのヨーロッパ帰国にあわせて持ち帰られ、ローマのイエズス会に保管されていたことから（1934 年

にこの草稿が再発見された)、キルヒャーは、この手稿に記された漢字を目にしたことがあったとおもわれる。

中国の年代記の問題を提起したマルティーノ・マルティーニは、『古代中国史』(1658)のなかで、漢字の考察もおこなっていた。「伏羲が発明した文字は現在使用されているものとは異なり、かつてはエジプトのヒエログリフに近かったため、その形自体が表すものをその外観で示していた」³⁷。マルティーニは、漢字は伝説上の伏羲が発明したものであり、それは物事の外観を写し取った絵のようなもので、エジプトのヒエログリフに近いと説明した。その例証のために、マルティーニは、山、日、龍、主、鳥、鶏という漢字と、それがうつした事物とを併置させることによって、漢字とその写し取った事物とを視覚的に認めさせようとした³⁸。そしてマルティーニは、漢字のこの古い文字の形は、「(彼自身が)ローマで目にしたオベリスクに刻み込まれたヒエログリフを思い出させる」³⁹と、その形状もまた似ていることを示唆している。

漢字をヒエログリフと結びつけるアイデアは、マルティーニとキルヒャーのどちらに由来するのかはわからない。マルティーニは、1655年から56年には典礼論争の渦中、中国での従来の宣教方法を弁護するためにローマに滞在しており、キルヒャーと中国の情報について議論したと考えられる。この間に、両者の間で、漢字とヒエログリフとを結びつけるアイデアがかたちになったと言えるだろう。

キルヒャーはヒエログリフを扱った著作『エジプトのオイディプス』のなかで、エジプトのヒエログリフは「普通の言語のように音節を組み合わせた単語からつくられる文章ではなく、自然のモデルにしたがって、理念的な概念によって、隠された古代の叡知を表現している」と説明している。自然のモデルとは、ヒエログリフという記号が、自然の事物をうつした図案ということを意味しているのだろうか。このヒエログリフが、観念を直接意味することで古代の叡知をつたえたと定義している。さらにこの古代エジプトのヒエログリフは、ヘルメス・トリスメギトスにまで遡ることができるものであり、それが読めないのは、この叡知がふさわしいと判断された人物だけに伝わるように、神秘的な記号が用いられたからだ、と説明した⁴⁰。

このようなキルヒャーによるヒエログリフの定義に、ヘルメス主義の影響を容易に認めることができるはずだ。さらにキルヒャーは『中国図解』のなかの漢字についての説明において(『エジプトのオイディプス』のなかで漢字についての記述した部分を再録している)、伏羲によって中国の文字がつくられた年代を、大洪水からおおよそ300年後と設定する。洪水から300年たった頃は、ノアの息子とその子孫たちが世界各地に散った時代であり、伏羲もまた、太古のアダムの言語を知るノアの子孫、なかでもエジプト、ペルシャ、バクトリアへと移住したセムとナスライムス(エジプトのことか)の息子ヘルメス・トリスメギトスから、不完全ながら文字を習い、そして中国に伝えることができた。このようにキルヒャーは、漢字もまたヘルメスから直接さづけられた文字と説明することで、二つの文明を結びつけた。

エジプトのヒエログリフが音を示すアルファベットではなく、隠された意味を伝えているように、漢字もまた音を示す記号ではない。「(漢字の) それぞれの文字には、それ固有の音と意味がある。それゆえ表現したい概念の数だけ、文字が存在することになる」⁴¹と、ヒエログリフと漢字の機能が同じであること、さらにキルヒャーは、マルティーニと同様、漢字とその古い形とを対比させた表を読者に提示し、「中国人は自然界に存在するあらゆるものから、最初の文字を形成し、これらの文字の配置によって思考を表現した」⁴²と、漢字は本来、ヒエログリフと同じように、事物を写し取った図像に近いものであったと説いた。

「古代の中国人は、私が述べたように、エジプト人から派生し、彼らから文字体系を継承した。双方の文字の基となっているのは、文字ではなく、さまざまな自然物から描かれた絵に由来している。そして概念の数だけ文字が存在したことになる」⁴³。しかしヨーロッパに伝わった時点での漢字は、エジプトのヒエログリフのような象形的な要素を認めることは難しかった。そこでキルヒャーは、たとえば火に関連する漢字であれば、そもそもは蛇や龍を写し取った形、空気に関連するものであれば、鳥の羽を写し取った形、水に関連するものは魚を写し取った形という具合に、その古い形と併記することで漢字をヒエログリフとして示すことを試みた。

漢字とヒエログリフとの結びつきは、キルヒャーが『中国図説』のなかにおさめた漢字のライティングシーンからも確認できる⁴⁴。この絵のなかで、中国の士大夫が筆をもって字を書いている。この絵にはあらためて立ち返ることになるが、いまここで重要なのは、机の下でうずくまって書物を読んでいる猿である。人間の行為を模倣する猿という存在は、人間と動物との境界に位置する存在であり、中世においては、人間の過ちを寓意的に表現する存在として語られることもあったし⁴⁵、劣った人間、つまり悪魔に近い存在として、猿は人間を戒めるための教会装飾として用いられることもあった⁴⁶。しかし、この銅版画には、エンブレムの伝統における猿のポジティブな側面つまり、自然の忠実な模倣者つまり自然を模倣とする芸術家のアナロジーに近いもの⁴⁷、より直接的な参照として、チェザーレ・リーパのイコノログアのなかの学知（アカデミー）で描かれた、髭を蓄えた猿を、ここで重ね合わせて解釈する必要がある。学知における猿は、エジプトのトト、つまり文字を発明し、古代の叡知を記録したヘルメス・トリスメギトスを意味するモチーフであった⁴⁸。この猿でもって、キルヒャーが何を伝えようとしたのかははっきりするだろう。つまり漢字はエジプトのヒエログリフつまりヒエログリフを発明したヘルメス・トリスメギトスに由来すると伝えているわけだ。

もう一点、キルヒャーはこの絵についての短い解説のなかで、中国人たちは私たちとは異なって、ペンとインクはつかわず、筆を手に取り、「文字を書く（scribere）のではなく、より正確に言えば、描いている（pingere）」と書き記している。このように書くのではなく描くと敢えて言い替えている理由は、キルヒャーが漢字を音声表記の文字ではなく、絵文字として捉えていたからであるのはいうまでもない。

現代の我々の視点から読み返してみるならば、これまでたどってきたキルヒヤーやマルティーニによる、中国語とヒエログリフとを結びつける説は間違いであると断定せざるをえない。だがしかし、複数の文献を参照して、検討するかれらの著作を支える学術的なスタイルは、その主張を単なる荒唐無稽な空想の話ではなく、学術的な主張として読者に伝えるものであった。さらに効果的だったのは、漢字のそもそもの形態からの変遷を描いた視覚資料を用いて、漢字という記号と事物の類似性を視覚的に表現したことである。これにより、マルティーニそしてキルヒヤーは、そもそも漢字もまた、事物を写し取ったヒエログリフのような記号であることを示すことができた。

キルヒヤーの漢字論がもたらした結果として、とりわけ重要なのは、漢字という記号をヨーロッパにおいて印刷して流布可能な記号として定着させた点にある。例えば、すでに確認したイエズス会の宣教師の報告集に収録された、キリシタン教会の特許証の写しをみてみればわかるように、この印刷では、漢字の記号的な要素が不明であったことが読み取れる。なぜなら、筆の運びに起因すると思われる文字の幅の揺れや、書き手の癖など、記号としては余分な情報までもがリプロダクションされていたからだ。この原因は、漢字という記号の認識に必須の要素が不明であったからと考えられる。その一方で、キルヒヤーは、ヒエログリフを参照しつつ、デザイン化されたモノの組み合わせ、そして最終的に現在の漢字を線の組み合わせとして表現することができた。つまり彼は、文字を書くという行為に付属する物質性（紙、筆、墨の状態）や身体性（書き手の癖）を希薄にすることで、漢字を印刷に耐えうるタイポグラフィへと変換することに成功したといえるだろう。

4. 普遍記号としての漢字

中国の漢字とエジプトのヒエログリフとの結びつきは、18世紀になると、これまでと異なる方向に展開してきた。ヒエログリフや漢字のピクトグラムとしての伝達性能を評価する動きが強くなってきた。このあたらしい評価を示す例として、百科全書の「中国の文字」そして「ヒエログリフ」のふたつの項目が手がかりとなる。

項目「中国の文字」では、古代エジプトまたはメキシコでつかわれていた絵文字と同類のものであるが、漢字は、ヒエログリフと比較して、絵的な要素を排除し、より簡略化した記号と説明されている⁴⁹。この記述からもわかるように、漢字は依然としてヒエログリフに類する記号として理解されていた。それでは項目「ヒエログリフ」はどうか。ヒエログリフは、絵をつかった文字であり、絵を用いて考えを表現するという原初の手段であって、いまだ文字というものを知らない段階で使われる、「無知の時代に特有」の「不完全で欠陥のある発見」と説明されている。絵文字は、「人間の粗野な概念」に語りかける自然の声でしかない。その意味で、ヒエログリフを活用したのは古代エジプト人だけではなかった。またヒエログリフの用途も、法律、規則、慣習、歴史など、人々の生活に関連する事

柄を民衆につたえるという実利的な目的のために使われたと説明されている⁵⁰。

この『百科全書』でのヒエログリフの記述をいかえるならば、ヒエログリフは、いまだアルファベットを発明できていない段階の低次のコミュニケーション手段であり、エジプト、メキシコ、中国だけにとどまらず、アルファベットによって複雑な思想を表現する以前の、単純な概念を伝えるための使用されていた記号ということになる。つまりヒエログリフのもつ表意的な機能は、文盲の民衆に単純な情報をつたえるためのものと再定義された。この『百科全書』の記述から、ルネサンス以来認められていた古代の叡知をつたえる機能は、ヒエログリフにはもはや認められていないことが読みとれるだろう。むしろヒエログリフに神秘的な意味合いが与えられるようになったのは、コミュニケーション手段としてアルファベットが使用されるようになったことで、ヒエログリフの用法が廃れてしまい、エジプトの司祭のようなごく一部の人間だけが解釈できるものになってしまったためだと、『百科全書』では説明されていた。

このような『百科全書』のヒエログリフならびに漢字についての項目は、文明発展史の視点から記述されていたといえる。とりわけ、人間は、文化の発展段階に応じた記号を生み出しそして利用するという前提にたち、言語記号はピクトグラムからアルファベットへと変化したと主張したウィリアム・ウォーバートンの言語記号発展論の影響が確認できる⁵¹。例えば『百科全書』のなかで、ヒエログリフが文盲の民衆へ向けた告示の手段であったとする記述もまた、「ヒエログリフは市民の生活と結びついていた」⁵²とみなした、ウォーバートンの説に由来するものであった。しかし興味深いことに、普遍記号論への関心が高まると、アジアの漢字文化圏における漢字のリーディングシーンとライティングシーンの報告を通じて、漢字がプリミティブな記号ではなく、普遍記号の実現例としてみなされるようになった。

ジェームズ・ノウルソンは、『英仏普遍言語計画』のなかで、17世紀初頭に、異なる言葉を使用するにしても、人間が抱く観念は同じであるという前提から、事物や観念を直接意味する記号の必要性を訴える議論が出てきたことを指摘している⁵³。例えばイエズス会士のヘルマン・フーゴは、「誰もがあらゆる文章を読んで理解できるようになるためには、それぞれの言語の単語ではなく、物や概念を直接意味する、ある共通の文字をすべての人々が持つことが必要となる。そうすれば、かつて言語の分断によって散らばった原初の世界の古代社会が復活し、全ての人々が再びひとつになることができる。そうすれば、通訳は必要なくなり、人間の知恵や書籍が利用できなくなるということもなくなるであろう」と普遍記号の可能性と必要性とをのべていた。このフーゴの主張には、普遍記号という新しい知のメディアと、ヘルメス主義の太古の叡知とが依然として結びついていることも読みとることができる。

このように普遍記号のその要件が具体的にあきらかになるにつれて、話す言語が異なっている人々の間でも、書くことでコミュニケーションができる中国の漢字という記号システムにあらためて注目が集まったとノウルソンは指摘している。

すでに確認した『百科全書』の「中国の文字」の項目の記述は、漢字の普遍記号としての機能が示唆されていた。『百科全書』の「中国の文字」の項目で参照されていたのは、イエズス会士ドゥアルデの著作『中国帝国とタタール大国の詳細なる記述』であった。その該当する箇所をドゥアルデの著作から引用する。

「コーチシナ、トンキン、日本の文字は、中国の人々が使用する文字と同一のものであり、その意味も同様だ。ただし、会話ではこれらの文字は使用しないことが習慣となっている。したがって、これらの人々の話し方は非常に異なり、互いに理解できない。にもかかわらず、彼らは書き言葉では互いに理解でき、双方が持つ書籍を読むこともできる。彼らの文字は、いわば算術における数字ととても似ている。異なる人々が、同じ数字という記号を使用しているが、それは異なる名前が付けられている。とはいえ、この数字は本質的には同一のものを意味している。したがって、学識ある者たちは、日常生活で一般的に使用されるすべての文字を覚えるだけでなく、それらの異なる組み合わせや配置も知らなければならない。このような文字は8万種類にも及ぶため、最も多くの文字を知っている者が最も学識のある者とされ、したがってあらゆる書物を読むことができ、理解できる」⁵⁴。

コーチシナは現在のベトナム南部、トンキンは現在のベトナムの北部で中国と接する地域の名称であるが、中国の地理情報が蓄積されはじめた17世紀以降のヨーロッパでは、安南国として認知されていた。ジャン・バプティスタ・タベルニールの旅行記によると、トンキンは、絹の交易で栄えた裕福な国であり、マレー語が話されていると報告している⁵⁵。しかしこうした言語状況についてウィリアム・ダンピールは、マレー語が話されているかどうかはわからないが、宮廷や役人では、中国語（南京官話）が使用されていること、しかし、この地方の人々は福建地方で話されている方言に近い言葉を話していること、そして歯擦音が多いとその特徴を記録している⁵⁶。この時期の言語状態の歴史的な解明は、本論の範囲をこえるが、交易には官話をベースにしながらも、多くの方言が入り交じった言葉が使われていたとの指摘もある⁵⁷。このような多言語が使用される交易の場面で、漢字をベースにした筆談のようなものがおこなわれていたことの記録として、この一節を読むことができるだろう。ただしドゥアルデは、複雑な観念を表現するために中国人たちは8万種類もの漢字を編み出さなければならなかったと、万人の意志疎通のための普遍記号としては不完全であるとの意見も付け加えていた。筆談シーンの記録について、このように相反する評価が加えられたという点が、当時の文化的なバイアスの複雑さを示しているといえるだろう。

5. 筆談

ドゥアルデが記録した、この漢字による筆談（つまりライティングシーンであると同時にリーディングシーン）についての目撃証言のソースを調べてみると、16世紀以降、数多

くの紀行文や地理誌のなかで、繰り返し登場してくることがわかる。比較的に古い年代の記録に属するものとして、城という漢字を掲載していたと既に言及した、スペインの軍人ベルナルディノ・デ・エスカランテの旅行記（1577）を紹介しておきたい。

「中国には多くの異なる言語があるにもかかわらず、話し言葉ではなく書き言葉によって、だれもが中国語を理解できるという点は驚くべきものだ。その理由は、この地域の言語にとって、中国語の文字または記号は、それぞれ異なって発音されるものの、同じものを意味しているからであった。この例に見られるように、〈場所〉を意味するこの語（ここに城の漢字が挿入）は、この国全体で〈場所〉を意味する記号とみなされている。この語は、ある地域は、レオンビと呼ばれ、また他の地域ではフと呼ばれる。このように読まれ方はさまざまであるが、しかし同一のものを意味している。日本、レチイ、スマトラ、コーチシナ、その他の近隣諸国の人々は、このようにして互いを理解し、また中国の人々とも理解し合っている。ただし、彼らが言葉を話すとなると、ギリシア人とドイツ人がお互いを理解できないように、お互い理解できない」⁵⁸。

ちなみにここでのレチイとは、琉球のことである。エスカランテは、漢字というものが、それぞれの使用言語の発音とは無関係に、ある特定のものを共通に意味する記号として使用されていたことを伝えている。漢字とヒエログリフとの関係に言及したイエズス会士のマルティーノ・マルティーニもまた、同様のリーディングシーンを書きのこしている。

「彼ら中国の近隣の人々は、漢字という中国語の表記を使い続けているが、彼らが話す言葉は中国語とは全くもって異なる別の言語である。しかし、彼らは漢字をそれぞれ別様に発音しているにしても、彼らは漢文を理解し、漢文の書物を読み、その習得に多大な努力を傾けている。すなわち、日本人、トンキン人、コーチシナ人、シャム人、カンボジア人がそうであるように、周辺の王国では読まれ方は異なるものの、彼らによって中国文字は理解されている。これが、この中国の文字の、実に素晴らしい点である」⁵⁹。

繰り返しになるが、マカオにも滞在していたことのあるマルティーニは、このような筆談による交易風景を実際に目にしたことがあったのかもしれない。このような漢字の使用状況を、普遍記号という点から論じた例として、ヨーハン・クリストフ・ベックマンの記述も紹介しておきたい。ベックマンは、中国の記号は、文字(litera)でも単語(verba)でもない、そうではなく事物や観念を意味している、「さらに重要なのは、彼らの文字が話し言葉を意味するのではなく、物事を意味していることである。つまり共通の文字を有する中国人、韓国人、日本人、トンキン人、コーチシナ人は、文字を理解できるが、しかし話し言葉では互いに理解できない。その理由は、彼らの文字が、話し言葉の記号ではなく、物事の直接的な記号であるからだ」⁶⁰。

ベックマンもまたアジアへ旅行はしておらず、宣教師の報告をはじめとする各種の資料をもとに、中国の地理誌を編纂した人物であるが、彼は、漢字の機能を、観念や事物そのものを表現する記号という、普遍記号として説明を試みたといえるだろう。

このような漢字を普遍記号として理解しようとした記述とは対照的に、エンゲルベルト・

ケンペルが『日本記』に記録したリーディングシーンは、より現実に則した報告だったといえる。ケンペルの記述をかいつまんで紹介するならば、日本語と中国語には、言語的な共通性がないことを、まずケンペルは断言する。仮に、中国の言葉が日本語のなかに入り込んでいるとすれば、それはもちこまれたモノの名称が通用しているようなものであり、それは中国語だけでなくポルトガル語についても同様だと指摘する。ここでケンペルは、江戸時代の日本社会で、ポルトガル語由来の単語、たとえばボタン、カップのようなものが、日常的に通用していたことも報告したことになる。

ケンペルは続けて、「日本人が漢字の文を読む際には、漢字そのものの発音、または彼らがつかう発音でも読む。しかし彼らは必ずしも語順通りに読まず、意味や日本語の自然な語順に合わせて、記号を付け加えたり、挿入したりすることがある。そのため、彼らは通常、中国語の書籍を、読みやすいように、まとまりの順番を示す印を付け加えたうえで再版する」⁶¹。これが、漢文の訓読というリーディングシーンの報告であることはいうまでもないだろう。ケンペルは、漢字はあくまでも通用している借用語であり、観念を直接あらわす普遍記号ではないと主張していた。

同じように中国語の文法研究をすすめ、キリスト教の諸概念をいかに中国語に翻訳するかに腐心していた宣教師たちもまた、漢字が普遍記号ではないことは知っていたはずだ。このように考えてみると、ヨーロッパでは、アルファベットとは異なる記号というバイアスのなかで、漢字のリーディングシーンまたはライティングシーンの情報が解釈されていたことになるだろう。

6. ライティングシーンとその文化的な意味

とりわけ漢字のライティングシーンの情報は、ヨーロッパの人たちによって記録され、そして流布される際に、文化的なバイアスを強くうけることになった。再度キルヒヤーの著作に立ち返るが、彼は、『中国図説』のなかで、清朝皇帝である康熙帝（1654-1722）の肖像画を掲載していた。これに対して、清朝の宮廷画家が作成した康熙帝の肖像画を対比⁶²してみると、同一人物がまったく異なる構図で描かれていることがわかる。キルヒヤーの銅版画には、豪華なヴェルベットのかけられた天蓋の下に公服姿で立ち、統治の権威を象徴する杖を右手で持つという、為政者のポーズがとられていた。この銅版画のなかの康熙帝は左手を腰に手を当てているが、腰にさした刀に手を置いているのかどうかはわからない。このようにキルヒヤーが作成した康熙帝の図は、ヨーロッパの読者にとって、中国の皇帝であることが分かるように、康熙帝をヨーロッパの君主の表象をモデルにつくられたものということになる⁶³。

他方、中国で描かれた肖像画では、皇帝の権威を示すために、むしろ読書をするポーズや、書き物をしているポーズが使われていた。伝統的に中国の肖像画には、二つのタイプ、

家系を思い起こすために祖先の肖像として掲げられるものと、より個人的なつながりを重視した、余暇の場面を描いた肖像画があった。こうした余暇の場面には、中国の文人が身に付けなければならないとされた4つの芸つまり箏、囲碁、書道、水墨画をたしなんでいる場面またはそれらを示唆するような楽器、碁盤、筆記用語などのモチーフが描きこまれることがあった。皇帝もまた、この四芸を身に付けているということを示すことによって、儒教の伝統を受け継ぐ文人的な支配者像⁶⁴が表現されたということになる。そしてまた、このような芸をたしなむ皇帝が描かれることは、文化の保護者であること、(漢民族の王朝で整備されてきた)科挙のような人文的な知の伝統に比重をおいた官僚統治のシステムの頂点に立つ権威を示すためのポーズであった。

とりわけ書道にフォーカスして、研究者トーマス・グレッグは、「水墨画と書道は中国古典芸術の最高峰であり、とくに皇帝の書道は皇帝の権威を体現する超自然的な地位を占めていた」⁶⁵と指摘している。皇帝自らが筆をとった書には権威が認められていた。だからこそ、ジョナサン・ヘイが指摘するように、康熙帝は、自らの書を中国全土に配布し、そしてその書を目にした人々は、書に対して平伏することになる⁶⁶。

こうした書道に関連する情報は、ヨーロッパでは重視されなかったといえるだろう。というのも、この時代のヨーロッパにおいて、中国由来の文物や芸術品として関心がもたれていたのは、なによりも陶磁器と絹織物であった。遠近法という西洋の技法を取り入れていなかった中国の水墨画は、ヨーロッパ人の目には芸術的な価値の低いものであり、同様に、書についてもまた、その美的な価値を理解することは困難であったと推測できる。このような理解の低さは、書くための道具である文房具への関心の低さからも推測できる。

中国の文化圏においては、文房具は、非常に高い評価をえていた。ドゥアルデの『中国記述』にも中国では文具が珍重されているとの記録が残されている。

「中国人が何かを書こうとする時、卓上には両側に盛り上がった部分のある、なめらかに磨かれた大理石が置き、その中に水が張る。彼らは墨を水に浸し、それをなめらかな大理石の上でこする。ある程度こすれば、水は黒くなる。彼らが筆を握る際、画家のようにではなく、紙を突き刺すかのように垂直に持ちます。彼らは上から下へと書き、ヘブライ人のように、左側に対して右から書き始めます。文人たちは、筆記用具、大理石、墨、筆がすべてきちんと整っているように気を配ります。ちょうど、傭兵たちが自分のライフルが良好な状態であるように気を配るように。彼らは、筆、紙、墨、大理石を *Sfee pao* と呼び、それは4つの最も貴重な宝物にちなんで名付けられたものだ」⁶⁷。

繰り返しになるが、ドゥアルデは、自らの足でアジアへ旅行して現地の記録を集めることはなく、彼の著作はヨーロッパに伝わっていた中国の情報を編集したものであった。このような中国の筆記用具についての記録もまた、マテオ・リッチ以来、繰り返し引用されてきたものだった。リッチは、「インクの代わりに、彼らは、油の煤から作られた棒を必要とする。それをなめらかで平らな石板の上で数滴の水を加えて磨りつぶし、その上にウサギの毛でできた筆を浸して書く」⁶⁸と記している。このように、インクではなく硯で墨をす

り、ペンではなく筆で書くという記述は繰り返されてはいるものの、文房具とりわけ硯、墨、筆、紙が4つの宝と呼ばれており、ある程度の身分や教養を有する者は、その価値を認め、机上という狭い平面を美的な空間に変貌させるための必需品として珍重していたことへの言及はない。

むしろ興味深いのは、先ほどのデュアルドの引用でも、*Sfee pao* つまり四宝(Si Bao)が、武器と併記されていた点であろう。文具を武器と併置することに、中国の統治と武力を連想させる意図的な改変を読みとることも可能である。つまり中国の文人たちが愛好する文房具というものがもつ文化的な意味を、傭兵が手入れをする武器と言い替えることによって、中国のイメージを、武力によって統治された専制国家というイメージへと意図的にずらしているといえる。しかしドゥアルドをはじめとする当時の中国記述のなかの中国の政治体制ならびにその官僚による地方統治についての詳述は、おおむね驚きをともなった称賛に近いものであった。研究者デーメルが指摘するように、ヨーロッパのように伯爵、侯爵、公爵といった多数の中間身分がおらず、皇帝ひとりが統治する中国は、専制国家として理解されることもあったが、例えばプーフェンドルフが評価したように、出自とは無関係に、古典的な教養を持つ人材が試験によって官吏として登用され、彼らは君主に助言することもできた、徳に従う哲人政治が具現化された政体として解釈されることにもなった⁶⁹。つまり中国の皇帝は、モンテスキューのような権力の分散とは異なり、徳による統治つまり、啓蒙的な君主統治が実現した空間として理解されていた⁷⁰。

中国の政体の危険性について、ドゥアルデは、広大な中国では、頂点にたつ皇帝が、帝国の法規をその権威でもって遵守し、そして各地の官僚を監督していなければならない。さもなくば各地方で小さな暴君が担ぎ出され、すぐにでも動乱がおこってしまうと述べてもいた⁷¹。つまり帝国を行き来する文書をしたためる筆記用具は、このような意味で、帝国の平和を維持するための武力という意味が込められていたともいえる。

ヨーロッパで書かれた東アジアのライティングシーンについての記述では、しばしば筆者の姿勢とりわけ筆をにぎる手にも焦点が当てられていた。先ほど引用したデュアルデの著作では、中国人が筆を紙に対して筆を垂直に持つ様子を描写していた。漢字を書くさいの筆の持ち方についての観察を遡ってみると、例えば、ルコントの報告では詳細に次のように記されていた。

「彼らは羽根の代わりに筆を用い、それを手に持ち、画家のように斜めにではなく、紙に突き刺すかのようにまっすぐと持つ」⁷²。

この独特の筆使いは、アジア人の文字を書く際の特徴として認められていたようであり、既に引用したキルヒャーの『中国図説』におさめられた(猿の描かれた)銅版画でも、その持ち方や姿勢についての説明はないものの、筆が紙に対して垂直に構えられている様子がしっかりと描かれていた。筆の持ち方という点では、モンタヌスの日本に関する報告書では、「筆は親指を上に向けて、指を包み込むように持つ」⁷³と、より詳しく記述している。モンタヌスもまた、アジアを訪れたことはなく、その著作には多数の銅版画をおさめては

いるものの、その多くは、空想的な要素の強いものであった。モンタヌスが掲載したライティングシーンの銅版画では、筆で紙に文字を書いているというよりも、石版に文字を刻み込んでいるようにもみえる。その一方で筆を持つ手のまわりに書き込まれた筆記用具は、かつて日本で使用されていた矢立とよばれる筆記用具、つまり筆、墨、墨壺を収納して持ち運ぶための用具であることはあきらかだ⁷⁴。矢立は実用品であるが趣向を凝らしたものも多く、美術品としても珍重されていた。こうした筆記用具がヨーロッパに渡っていた可能性もある。ちなみにモンタヌスが記録した筆は、軸が金属製であり、筆の後ろの部分には、印鑑が収納されていたとのことだ。

筆の持ち方については、日本からヨーロッパに渡った印刷物の影響も考慮にいれておかなければならない。17 世紀後半のドイツの東洋学者アンドレアス・ミュラーは、『ななついろは』を自らの手で筆写したものをのこしていたことからわかるように、ヨーロッパに『ななついろは』の類いが伝わっていたこと、それがヨーロッパの知識人の間で閲覧可能であったことがわかる⁷⁵。『ななついろは』は、子ども向けの、文字を習得するための手習い本の一つであり、多数流布していたが、どのような『ななついろは』がヨーロッパに伝わったのかは不明だ。しかし日本に現存する『ななついろは』をみると、そこには筆記の場面を描いた木版画も掲載されていたことがわかっている⁷⁶。こうした印刷物にもまた、親指を上にして筆を持つという特徴的な筆記姿勢が示されており、こうした手の部分がそのままプロダクションされたと考えることもできるだろう。

モンタヌスが矢立という戸外で使われる筆記用具を記録していた背景には、もちろん矢立が工芸品としてヨーロッパへと輸出されたという理由もあるが、ヨーロッパから日本へと航海してきた旅行者たちが、実際に戸外で人が文字を書いているライティングシーンを目にしたからでもあったはずだ。例えば、ゲオグル・マイスターの旅行記には、ヨーロッパ船が日本の港に到着した際、まず日本側による積み荷の検分がおこなわれたことを伝えている。

「彼ら（日本人）がその日の仕事を終えると、すべては施錠され、前述の監視員（番士 Pangose）が、奇妙な記号や印でもって確認する。そして藁の紐をつかって、荷箱が奇妙な方法で留められる。それは簡単に真似できないものだ。さらに、すべてが紙と印で封印される。デシマ島のパン焼き小屋でも同じことが行われており、私は好奇心から、その印を持ち帰ることにした。興味のある読者は、ここにその印影がインクで印刷されているのを見ることができる」⁷⁷。

マイスターによれば、出島では、日本人の人夫たちに荷物の検査を、オランダ側が賃金をはらっておこなわなければならないこと、そしてまた、荷物をチェックすると、監視係が、荷物を紐で締め、その際、何かを書き留めて、そして印を押した紙でもって荷物に封をしていたことがわかる。このような、戸外での作業にて、先ほどの矢立のような文房具が使われていた場面を、日本にやってきたヨーロッパの人々は実際に目にしたはずだ。

おわりに

16 世紀から 18 世紀にかけてのヨーロッパにおける東アジアの文字とそれを取りまく文化の受容は、双方の文化の影響を受けた解釈の枠組みと実際の観察との間の複雑な相互作用をあきらかにしている。カンペそれからシュティンゲリンが提唱したライティングシーンという概念は、この異文化交流という文化現象を、物質的かつ身体的な側面から把握するための有益な分析アプローチであるといえるだろう。

ヨーロッパで広く見られた、漢字を事物を直接指し示す普遍的記号とみなす解釈は、東アジアの読み書きの場面を一部だけを抽出して認識したものに基いている。アジアの異なる諸言語を話す人々が、漢字を使ってコミュニケーションできるという観察結果は、普遍的な記号という考えを裏付けるように思われたが、この解釈は、文字の複雑な物質的・身体的な側面や、日本語の訓読のような実際の読書習慣についての情報を捨象することでもあった。ヨーロッパ人の東アジアの文字使用の場面に関する記述、すなわち筆遣い、携帯用筆記用具、日常的な文字使用の慣習などは、東アジアの文字使用の仕組みについてより繊細な洞察を提供できる可能性がある。しかし、これらの観察は、先入観に基づく解釈の枠組みに重ね合わせられたり、文字を理解する上で重要な意味を持つにもかかわらず無視されたりすることが多い。もちろんそうした点をここで批判したかったのではない。文字の使用状況という観点から東アジアの文字に対するヨーロッパの反応を分析すると、記号や慣習の文化的な翻訳は、常に物質的な物体と象徴的な理解、物理的な実践と抽象的な解釈との間の緊張関係の場で行われていることがあきらかになる。この意味において、ライティングシーンまたリーディングシーンについての歴史的な証言は、文化史における小さな傍注にとどまらず、東西の文化の緊張や誤解、そして生産的な出会いをも伝える重要な資料であるといえるだろう。

¹ 本稿は、図版史料をいれた論文として執筆していたが、諸般の事情で、図版をいれて印刷することを断念した。なお本文中の図版の内容について触れた記述の多くは削除せずにのこしている。また図版については、書誌情報をもとに参照していただきたい。

² Vgl. Campe, Rüdiger, Die Schreibszene. Schreiben, in: Hans Ulrich Gumbrecht, K. Ludwig Pfeiffer, *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt 1991, S.759-772.

³ Vgl. Martin Stingelin, »Schreiben«. Einleitung, in: Ders.(Hg.), »Mir ekelt vor diesem tintenklecksenden Säkulum« *Schreibszenen im Zeitalter der Manuskripte*, München 2004, S.7-21. ライティングシーン (Schreib-Szene) とハイフンの入ったタームを導入し、書くことを成立させる諸条件に着目する必要性を提唱している。

⁴ Cf. Luisa M. Paternicò, In Search of Adam's Language: Martino Martini's Chinese Grammar and the European Protosinologists, in: D. Antonucci and P. Ackerman (eds.), *Chinese Missionary Linguistics*, Leuven 2017, pp.137-160.

⁵ Willemien Otten, Christianity's Content: (Neo)Platonism in the Middle Ages, Its Theoretical and Theological Appeal, in: *Numen*, 63 (2016), pp.245-270.

⁶ Lydia Schumacher, Christian Platonism in the Medieval West, in: Alexander J. B. Hampton and John Peter Kenney (eds.), *Christian Platonism: A History*, Cambridge 2020, pp.183-206.

-
- ⁷ ヤーコブ・ブルクハルト 新井靖一（訳）『イタリア・ルネサンスの文化』（上）ちくま学芸文庫 2019, pp.285ff.
- ⁸ フィレンツェに組織をともなったアカデミーが存在したのかどうかという問題については、以下の論文が参考になる。James Hankins, Cosimo de Medici and the Platonic Academy, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 53 (1990), pp.144-162.
- ⁹ Stephen Gersh, *Marsilio Ficino as Reader of Plotinus: The Enneads Commentary*, Leiden 2024, S.144.
- ¹⁰ Ann Blair and Anthony Grafton Source, Reassessing Humanism and Science, in: *Journal of the History of Ideas*, 53-4(1992), pp.535-540.
- ¹¹ Timothy Michael O'Neill, *Ideography and Chinese Language Theory*, Berlin 2016, p.136.
- ¹² Cf. Dannenfeldt, The Renaissance and the Pre-Classical Civilizations, in: *Journal of the History of Ideas*, 13-4 (1952), pp.435-449; pp.438ff.
- ¹³ Wouter J. Hanegraaff, 'Tradition', in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden 2006, pp.1125-1135; p.1127.
- ¹⁴ Martin Muslow, 'Ambiguities of the Prisca Sapientia in Late Renaissance Humanism', trans, by Janita Hämäläinen, in *Journal of the History of Ideas*, 65-1(2004), pp.1-13.
- ¹⁵ 坂本貴志「キルヒャーの古代神学的宇宙論—『普遍的種子』と『シナのイシス』」、『19世紀学研究』 9 (2015), pp.21-38.
- ¹⁶ Åke Engsheden, Under the spell of Horapollon's Hieroglyphika: guided mistakes in the decipherment of the Egyptian hieroglyphs, in: *LINGUA AEGYPTIA*, 20 (2013), pp.15-34.
- ¹⁷ Cf. John Manning, *The Emblem*, London 2002, pp.56f.
- ¹⁸ Rebecca M. Howard, Reviving Ancient Egypt in the Renaissance Hieroglyph: Humanist Aspirations to Immortality, in: *Arts*, 13-4(2024), pp.1-20; (<https://doi.org/10.3390/arts13040116>)
- ¹⁹ Molly Swetnam-Burland, Egyptian Objects, Roman Contexts - a Taste for Aegyptiaca in Italy, in: Laurent Bricault, Miguel John Versluys, and Paul G.P. Meyboom (eds.), *Nile into Tiber - Egypt in the Roman World*, Leiden 2006, pp.111-136.
- ²⁰ Anthony Grafton, Obelisks and Empires of the Mind, in: *American Scholar*, 71-1 (2002), pp.123-127; Christine Staton, Pope Sixtus V and the Obelisks on the Moses Fountain, in: *Academia Letters*, Article 2362. (<https://doi.org/10.20935/AL2362>)
- ²¹ Grafton, *op.cit.*
- ²² Cf. Manning, *op.cit.*, p.62.
- ²³ Daniel Stolzenberg, *Egyptian Oedipus - Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity*, Chicago 2013, pp.43f.
- ²⁴ Alciato, *De verborum significatione libri quatuor*, Lyon 1530, p. 97, cf. Karl Giehlow, *The Humanist Interpretation of Hieroglyphs in the Allegorical Studies of the Renaissance*, (original 1915), Leiden 2015, pp.254f; Ludwig Volkmann, *Hieroglyph, Emblem, and Renaissance Pictography*, Leiden 2018, p.127.
- ²⁵ Cf. Manning, *op.cit.*, p.48.
- ²⁶ Giehlow, *op.cit.*, pp.228f.
- ²⁷ ヒエログリフ／エンブレムをとりまく、普遍記号と暗号との緊張関係については、以下の論文を参照。cf. Fabien Simon, Language as 'Universal Truchman': Translating the Republic of Letters in the Seventeenth Century, in: Sietske Fransen, Niall Hodson and Karl A.E. Enenkel (eds), *Translating Early Modern Science*, Leiden 2017, pp.308-340.
- ²⁸ Moshe Barasch, Renaissance Hieroglyphics, in: Aleida and Jan Assmann (eds.), *Hieroglyphen*, Munich 2003, pp.165-190.
- ²⁹ Walter S. Melion, "Ratio emblematum: Characteristic Features of the Jesuit Emblem", in: *Journal of Jesuit Studies*, 11(2023), pp.1-39.
- ³⁰ Athanasius Kircher, *China monumentis*, Amsterdam 1667, pp.131ff.なお下記の英訳を参考にした。Charles D. Van Tuyl, *CHINA ILLUSTRATA*, Muskogee 1987.
- ³¹ Daniel Leonhard Purdy, *Chinese Sympathies: Media, Missionaries, and World Literature from Marco Polo to Goethe*, New York 2021, pp.27ff. この研究はマルコ・ポーロの旅行記とその後の文学作品への影響関係をたどっている研究として興味深い議論を展開している。
- ³² Thomas Francis Carter, *The invention of printing in China and its spread westward*, (Revised Edition) Columbia 1931.
- ³³ Cristiano Mahaut de Barros Barreto, Clavis sinica – A short history of the long battle for the Chinese writing system in the west between the XVI and XIX centuries, in: *Alfa*, 61(2017), 1, São Paulo, pp.197-222; hier p.203.
- ³⁴ *Rerum a Societate Iesu in Oriente gestarum volume primum. In eo quae contineantur, sequens pagella demonstrat*, Neapoli, 1573, p.226.
- ³⁵ Cf. 新村出「世界言語志の古版本」、『書物礼讃』5 (1927), pp.1-4.
- ³⁶ Yunlu Wan, *Analysis of Michele Ruggieri's Contribution to the Dicionário Português-Chinês in the Ming*

-
- Dynasty and the Compiling Features of the Dictionary* (dissertation: Università Ca' Foscari Venezia), p.35.
- ³⁷ Martinus Martini, *Sinicae historiae decas prima*, Amsterdam 1659, p.12.
- ³⁸ Martini, *op.cit.*, p.23.
- ³⁹ Martini, *op.cit.*, p.12.
- ⁴⁰ Cf. Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, T.3., Roma 1655, p.4.
- ⁴¹ Kircher, *China monumentis*, p.226.
- ⁴² Ibid.
- ⁴³ Ibid.
- ⁴⁴ Kircher, *op.cit.*, p.233.
- ⁴⁵ Cf. Joyce E. Salisbury, *The Beast Within - Animals in the Middle Ages*, London 2011, p.123.
- ⁴⁶ Cf. H.W. Janson, *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, London 1952.
- ⁴⁷ Cf. Simona Cohen, "Ars simia naturae- The Animal as Mediator and Alter Ego of the Artist in the Renaissance", in: *Explorations in Renaissance Culture*, 43-2(2017) pp.202-231.
- ⁴⁸ Vgl. Hans-Joachim Zimmermann, *Der akademische Affe - die Geschichte einer Allegorie aus Cesare Ripas »Iconologia«*, Wiesbaden 1991, S.255f.
- ⁴⁹ Cf. Ecriture Chinoise, in: *Encyclopédie*, T.5., p.360.
- ⁵⁰ Cf. Hiéroglyphe in: *Encyclopédie*, T.8., pp.205f.
- ⁵¹ Kaitlyn Quaranta, Chinese Writing in the Encyclopédie, in: C. Boidin, F. Champy et É. Pavy-Guilbert (eds), *Images des langues, langues imaginées*, Paris 2023, pp.65-75.
- ⁵² Cf. William Warburton, *The Divine Legation of Moses Demonstrated, on the Principles of a Religious Deist*, London 1742, p.109.
- ⁵³ Cf. James Knowlson, *Universal language schemes in England and France 1600-1800*, Tronto 1975, pp.16ff; 浜口稔 (訳)『英仏普遍言語論』工作舎 1993.
- ⁵⁴ Jean Baptista Du Halde, *Ausführliche Beschreibung des Chinesischen Reichs und der grossen Tartarey*, 2.Bd., Rostock 1748, S.266.
- ⁵⁵ Jean Baptiste Tavernier, *Beschreibung der sechs Reisen*, Genf 1681, S.73f.
- ⁵⁶ William Dampier, *Neue Reise um die Welt*, 2.Bd., Leipzig 1703, S.111f; (orinigal: *Voyages and descriptions*, vol.2., London 1699.)
- ⁵⁷ 中嶋幹起「唐通事が学んだ言語とその教科書」、『中国語教育』13号(2015), pp.1-5.
- ⁵⁸ Juan González de Mendoza (Hg.), *Ein Neuwe, Kurtze, doch warhafftige Beschreibung deß gar Großmächtigen weitbegriffenen, bißhero unbekandten Königreichs China*, Frankfurt 1589, S.126.
- ⁵⁹ Martino Martini, *Novvs Atlas, Das ist, Weltbeschreibung: Mit schönen neuen außführlichen Land-Taffeln in Kupffer gestochen, vnd an den Tag gegeben*, Amsterdam 1655, S.151.
- ⁶⁰ Johann Christoph Becmann, *Historia Orbis Terrarum Geographica et Civilis, De variis Negociis Nostri potissimum & Superioris Seculi, aliisve rebus selectioribus*, Frankfurt 1673, S.221.
- ⁶¹ Ibid.
- ⁶² Cf. Evelyn S. Rawski and Jessica Rawson, *China - The Three Emperors 1662-1795*, London 2005, pp.210, 215.
- ⁶³ Francesco Freddolini, (Re)imagining Asian Rulers in Athanasius Kircher's China Illustrata, in: *Canadian Art Review*, 45-2(2020), pp.64-80. (<https://doi.org/10.7202/1073939ar>)
- ⁶⁴ Edmund Leites, Philosophers as Rulers: The Literati in Early Western Images of Confucianism, in Bernard Lewis, Edmund Leites, and Margaret Case (eds), *As Others See Us - Mutual perceptions, East and West*, New York 1985, pp.203-214.
- ⁶⁵ Greg M. Thomas, The Looting of Yuanming and the Translation of Chinese Art in Europe, in: *Nineteenth-Century Art Worldwide*, 7-2(2008). (<http://www.19thc-artworldwide.org/autumn08/the-looting-of-yuanming-and-the-translation-of-chinese-art-in-europe>).
- ⁶⁶ Jonathan Hay, The Kangxi Emperor's Brush-Traces: Calligraphy, Writing, and the Art of Imperial Authority, in: Wu Hung and Katherine Tsiang Mino (eds.), *Body and Face in Chinese Visual Culture*, Cambridge 2004, pp.311-334.
- ⁶⁷ du Halde, a.a.O. S.292.
- ⁶⁸ Matteo Ricci, *Historia von Einführung der Christlichen Religion, in daß große Königreich China durch die Societet Jesu*, Augsburg 1617, S.19; cf. Matteo Ricci, *De christiana expeditione apud Sinas suspecta ab Societatis Jesu*, Augsburg 1615, p.23.
- ⁶⁹ Vgl. Walter Demel, China in the Political Thought of Western and Central Europe, 1570-1750, in: Thomas H.C. Lee (ed.), *China and Europe - images and influences in sixteenth to eighteenth centuries*, Hong Kong 1991, pp.45-64, hier p.57.
- ⁷⁰ Stefan Gaarsmand Jacobsen, Limits to Despotism: Idealizations of Chinese Governance and Legitimizations of Absolutist Europe, in: *Journal of Early Modern History*, 17(2013), pp.347-389.
- ⁷¹ du Halde, a.a.O., S.18.
- ⁷² Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, Paris 1696, p.386.

⁷³ Arnoldus Montanus, *Denckwürdige Gesandtschafften der Ost-Indischen Gesellschaft in den Vereinigten Niederländern, an unterschiedliche KEYSER von JAPAN*, Amsterdam 1669, S.322f.

⁷⁴ 矢立については、ツンベリも商人が使った携帯用の秤をおさめることのできる矢立を報告している。Karl Peter Thunberg, *Reise durch einen Theil von Europa, Afrika und Asien, hauptsächlich Japan*, 2.Th., Berlin 1794, S.46.

⁷⁵ パスカル・グレオレ「いろは歌とアルファベットの邂逅」、小峯和明（編）『キリシタン文化と日欧交流』勉誠出版 2009, pp.44-55.

⁷⁶ 例えば国文学研究資料館所蔵の以下のものなど。(<https://doi.org/10.20730/100313863>)

⁷⁷ George Meister, *Der Orientalisch-Indianische Kunst- und Lust-Gärtner*, Dresden 1692, S.134-135.

模倣と快い作用をめぐる啓蒙主義詩学の一断面

— 複合的に組み立てられる快について —

福田 覚

ドイツ啓蒙主義詩学についての歴史的記述を巨視的に再考する切り口として、本稿では、受容者に与える快い作用という面に注目し、詩学の基礎である模倣説との関係や、作用について語る際の詩学的な議論の作られ方に目を向ける。主としてゴットシェート、スイス派、ズルツァーを取り上げるが、その際には、議論の対象について比較を重ねながら論を組み立てたり、複数の学問領域の言説を混交させたりする個々の詩論の思量の方法にも目を配っていきたい。

啓蒙主義詩学の基本概念であった「模倣」は、詩作全般の基礎と位置付けても、模倣の対象とされる自然と、模倣する作者や作品の関係が発想の基軸である以上、作者と受容者の関係のなかでは、相対的に作者である詩人の側から考え始める概念であった¹。その点から言えば、「作用」は、重心は受容者に与える作用を想定する方に重きが置かれるが、そうした作用を生み出すために作者である詩人がどのように模倣を構成するかという点も遡って問題になった。

そしてまた、詩の目的を語る論述において作用が問われる一方で、作用を生み出す手段というかたちでも視点の異なる種々の考えが展開された。詩人が模倣を行うことでどのような作用をもたらすべきかについては共有された理念が認められても、単純に写し取るだけではない詩人の模倣において詩作の複合的な組み立てがどのように行われるかについては、詩論における既存の言説の組み合わせや議論の場の設定によっても、時代の詩学書の発想に揺れが生じていた。共有された枠のなかに潜むそうした差異の様子を観取することが本稿の意図である。

詩学において作用を主題化する議論の場はさまざまに設定された。古典古代の詩学が参照されるだけでなく、修辞学も参照された。古代の崇高論は、啓蒙主義時代の対立する陣営の双方から言及された。また、とりわけスイス派において顕著だが、諸芸術の比較というかたちで受容者への作用の評価が議論に織り込まれることもあった。その一方で、哲学を土台とした快感情の論や、人間学を土台とした想像と情念の関係性についての論が加えられることもあった。ここでの考察では、模倣説を前提とした啓蒙主義詩学が作用面について語る際のそうした主題化の場の混交の様子にも意識を向けたい。以下、広い意味の文芸作品を「詩」と呼称することとする。

1. 詩の目的としての情動作用

詩が読み手に与える作用についての議論には、詩の目的設定に関わる議論がある。そして、ときにはそれが詩学の体系構築にも表れるかたちとなる。ブライティンガーの『批判的詩論』²から代表的な箇所を挙げると、情動作用に関して、第1巻第3章「自然の模倣について」には、アリストテレスの『弁論術』第1巻第11章に依拠する形で、「模倣」のもたらす「快」について述べている箇所がある。

芸術によって生み出される二種類の楽しみとは、アリストテレスによれば、学ぶことと驚くこと、我々の認識の拡大と驚きである。したがって、楽しみとは二重のものである。一つはそもそも模倣の素材に由来し、もう一つは模倣の技術に由来する。それにもかかわらず、アリストテレスの述べるところによれば、この二重の楽しみはまた、模倣の技術のうちである種の仕方で統一されて見出すことができる。またこのようにも述べられている。模倣は、自然の数々の真理を我々に提示してくれるものとして、素材という点でのみ教訓的なのではない。そればかりでなく、巧みな模倣は、事物を我々に想起させる際、その事物を注意深く観察せざるをえないような光の中で想起させるのであり、それによって我々は、あらゆる観察の切っ掛けを手にするのである。実際、模倣は、自然そのもの以上に、人々の注意を支える力をもっている。³

楽しませるといふ快い作用は、統一されて見出されるが、素材面と技術面の二面から構成されたものである。そこでは、教えることと驚かせることが組み合わされているというふうにも言える。模倣の素材だけが教訓的なのではないという。注意力をもって模倣したものは、巧みな技術が快く思わせるだけでなく、受容者が注意する力も支えてくれる。

ブライティンガーが参照しているアリストテレスの『弁論術』では、「快樂」を論じた章で、本来の状態を回復させることや欲望に向かうことは快いとされた。その上で、学ぶことには前者の本来の状態を取り戻す行為が含まれ、驚くことには知りたいという欲望が含まれているため、学ぶことと驚くことは概して快いと言う。同じ章のアリストテレスの説明によれば、絵画や彫刻や詩が快いのは、巧みな模倣の術に驚嘆するという面もあるが、模倣を通して学ぶことができるという面もある。

ブライティンガーは詩学の基本的な言説として模倣説に依拠するわけだが、詩を作るといふ「模倣」の工程は、内容面から表現面へという伝統的な枠組みで、結果として修辞学で弁論を構築することが論じられてきた枠組みと重ね合わせたかたちで考えられている。それは、素材の面から技術の面へということであり、そこでは詩の目的として教えるということと快を与えるということが結び付いている。そして、快を与える部分の説明もまた、弁論にも通じる説明の仕方がなされている。

かつて『18世紀初期における修辞学の伝統と文学理論』（1983）を書いたメラーの総括

を振り返ると、メラーは、スイス派に対する古典修辞学の影響について、*inventio* と *elocutio* という修辞学の図式による体系化と、情動的な作用の強調を挙げていた⁴。ブライティンガーの『批判的詩論』は、「構想 (*Erfindung*)」について扱う第1部と、「表現 (*Ausdruck*) と色彩 (*Farbe*)」について扱う第2部とに分けられていて、古典修辞学の「発見、構想 (*inventio*)」 と「措辞、表現法 (*elocutio*)」の対比と重なる。大まかに言い換えれば、物と言葉の対比である。この対比を情動作用に結びつけて捉え直せば、物の世界について伝えるべきことがあるが、言葉を操りながらそれについて受容者に情動的に働きかける、ということになる。

こうした情動作用という点で詩学には修辞学と共通する基盤があった。そのため、啓蒙主義時代の詩学は、情動作用の論じ方に関しては、修辞学を参照可能なところで古典古代の詩学を参照することもある。

具体例として、再びブライティンガーの『批判的詩論』に目を向けると、この書の第1部第1章は、弁論術にしても詩にしても「抽象的な真理を把握することに長けていない」大部分の人々に対して真理を「快い」ものとして提示する、という議論で始められている。プラトンはその悪用を恐れたに過ぎないという。真理を教えるということと、快く感じさせるということが詩の目的として想定されている。教えて楽しませるということである。教えることに快感情を結びつけるという点では、アリストテレスの『弁論術』を参照することもできるが、ホラティウスの『詩論』を参照することもできる。

さらにブライティンガーは、アリストテレス『詩学』第9章に基づいて、歴史的な真理と詩的な真理を区別している。詩的な真理は、目的を広げた「快さ」という問題圏に触れる。アリストテレスは、「歴史家はすでに起こったことを語り、詩人は起こる可能性のあることを語る」、と述べた。「詩作は普遍的なことを語り、歴史は個別的なことを語る」とも言い、そのため「詩作は歴史よりも哲学的で厳粛である」とした。これを踏まえて、ブライティンガーは次のように書いている。

自然のなかには二つの真理がある。一つの真理はただ現実の世界にのみ存在するが、もう一つの真理は可能的事物の世界にしか見出されない。我々は前者を歴史的な真理、後者を詩的な真理と呼ぶことができるだろう。⁵

アリストテレスの『詩学』に「可能的事物の世界」という概念を接続したかたちとなっている。「詩的な真理」は、詩において表現されるときに作用詩学的な観点が加えられて、「快い」ものとして提示されることが詩独自の目的として求められ、その点が歴史的真理とは異なる。

ブライティンガーの『批判的詩論』第1巻第4章は「素材の選択」について説くが、それは、「悟性を照らす自然の中の不思議なものも大部分の人にとっては楽しみではない」との理由からである。つまり、楽しませるという作用の目的設定から詩の素材を選ぶとい

うことである。同じ方向性で、続く第5章では、心を動かす力を持ち、不思議さの母である「新しいもの」が論じられる。詩的な美は真なるものと新しいものの結合にあるとされることで、真理を教える場合に心を動かすかたちで教えるということが定式化される。新しいものの最も進んだ段階が「不思議なもの」で、第6章「不思議なものと真実らしさについて」では、真実らしさと不思議なものの結合が議論され、「詩人は、真なるものを真実らしさとして、また、真実らしさを不思議なものとして提示する」⁶と述べられる。

「真実らしさ」というのは、真理とは違って、受容者にそのような印象を与えるものという意味で、修辞学的とも言える作用を言う概念であり、その真実らしさが不思議なものと対照され結合されるということのなかに、楽しませながら教えるという二つの目的の作用の融合が示されている。

情動作用の目的設定である教えることと快を与えることの対比や融合が書の構成を規定する構図からは、やはり修辞学と詩学に共通した基盤を見て取ることができる。

ここで、スイス派の論敵となっていたライプツィヒのゴットシェートの考え方も一瞥しておきたい。古典古代からの詩学や修辞学に依拠しながら、教えることと楽しませることという二面で詩の目的を考えている点は、ゴットシェートにも共通している。

ゴットシェートの『批判的詩論』は、自身による序論の代わりにホラティウスの『詩論』の翻訳を掲げていて、古典古代の詩学に依拠する姿勢は明瞭である。アリストテレスについては、「詩人の性格について」の第2章で、次のように書いている。

ギリシア人のなかでアリストテレスは、弁論術と詩に関して、疑いなく最良の批評家である。…雄弁と詩の内なる本質をきわめて徹底的に見通していて、アリストテレスが指示したすべての規則は、人間の不変の性質と健康な理性とに基づいている。⁷

ここからは、修辞学と詩学が隣接的あるいは融合的な関係で捉えられていることも窺われる。そしてゴットシェートは、「詩的模倣の三つの種類について」論じた第4章で、やはりそのアリストテレスを踏まえながら、詩の目的を表現する文章を書いている。

これらすべてから今や疑いなく明らかなのは、ファーベル (Fabel) [話の筋立て] はすべての詩の主たる産物であると、真理の根拠とともに言えるということである。詩のあらゆる重要な点がただそれのみにかかってくるからである。しかしそこからさらに引き出されるのは、詩芸術についてアリストテレスが、歴史よりもはるかに哲学的で、哲学よりも大いに快いと述べたことに、いかに多くの根拠があったかということである。詩は、実際のところ、道徳的な教科書と本当の歴史の間の中間を保っている。非常に厳密な道徳論は、大多数の人には、あまりにも貧弱で無味乾燥である。というのも、理性的推論の真の精密さは、学のない人々の平凡な理解力には向いていないからである。…しかし歴史は、無学な者にも快く読まれるが、彼らにあまりために

なるものではない。歴史は特殊な出来事ばかりを語る。…これに対して詩は、道德と同じようにためになり、歴史と同じように快い。詩は教えて、楽しませる。そして、学のある者にも、ない者にもふさわしい。そのなかで前者は、自然の人工的な模倣者である詩人の特別な技量を賛嘆し、後者は逆に、詩人の詩のなかに、自分にとって好ましくてためにもなる気晴らしを見出す。⁸

詩の目的は教えることと楽しませることであり、学のない者にはとくに楽しませるという作用が必要だが、学のある者には詩人の模倣の技量が賛嘆させるという作用ももつとされている。

また次に、芸術の目的について、ズルツァーはどのように考えていたかにも触れておきたい。ズルツァーは 1757 年に国王フリードリヒ 2 世の誕生日を祝してアカデミーで行った講演「学問と芸術の起源と様々な取り組みについての考察」(1762) のなかで、学問と芸術を比較し、その性格付けを行っている。

学問は真理を発見し、世界を探究することに取り組みます。しかし芸術は、真理を美しくし、愛すべきものにしなければなりません。両者は人類に貢献しています。両者のうちのどちらが最大の貢献をしているか探ることは、無益な努力でしょう。それらは同じように必要不可欠です。学問は芸術に対してその主要目的を達成するのを助けます。そして、芸術がないと学問は粗野な姿で現れることになり、その最大の装飾を奪われてしまうことになります。⁹

こう述べたあとにズルツァーは、「芸術と学問はこのアカデミーにおいて互いに結び付いています」と付言して、アカデミーの意義も確認している。真理を美しいものにする、愛すべきものにする、という芸術の目的がここに語られている。芸術は真理というものに関わるが、ただ単に教えることとは一線を画して、心を動かす作用が求められる¹⁰。

学問がその完全性に至るのに長い時間を要するのに対して、芸術は短い時間でよいということについて説明しているところでも、芸術の作用性を芸術家が分かることは自然の贈与のようなものと述べることで、芸術の目的が想像力と心を刺激して動かすことだという点が間接的に示唆されている。

芸術と学問の異なる性格は、どうして前者がすぐに、後者がゆっくりと完全性に至るのか、その要因を示してくれます。芸術は、大半において、想像力の活発さと心の感受性に依拠しています。それらは自然の贈り物であり、私たちは苦労して励んだり探求したりすることなくそれを手にすることができます。芸術家は、自らの心を動かす題材に身を委ねさえすればよいのです。自分自身の感性が自身の芸術の原理を教えてくれるでしょう。¹¹

ズルツァーはそうに述べながらも、近代の芸術家には古代の芸術家と違って、哲学という学問の成果を利用できる利点がある、ということも併せて言及している。

実際、哲学（Weltweisheit）はあらゆるものの基礎を研究します。機械的な技術も、自由な芸術もそれを利点として利用します。…ミューザの支配は、哲学がなければ永遠に隠されたままであった、真理の広大な領域によって、美しいものとなり、拡大されます。これは、新しい芸術家が古い芸術家に対して誇ることでできる唯一の利点で、新しい芸術家は、古代の人々が知っていたよりも広い領域を哲学の発見によって得たということなのです。¹²

その助けがあって、ホメロスはボードマーとミルトンに乗り越えられることになったとズルツァーは語っている¹³。

ズルツァーの芸術観では、芸術は真理を美しいものにして心を動かすということであったが、本稿の4節で後述するように、芸術の基本原理は自然の模倣だと考えられている。ズルツァーは、自然模倣説を維持していて、その圏域のなかにいる論者である。

本節の最後に、比較の意味で、ブライティンガーの後の世代と言えるクロップシュトックの「詩の本性について」¹⁴という1759年の短い文章を見ておきたい。やはり詩をその目的設定というところから論じているのだが、アリストテレスの模倣概念を批判しつつ、ホラティウスに依拠する姿勢が窺えて興味深い。詩の作用について、模倣説から離れて語られている。

クロップシュトックは、詩について余計な規則が与えられ、繰り返されてきた、と言い、実例を示して実用的なものにしないでよいのであれば、完全な詩学には数ページしか要らない、と言う。

詩の本質は、次の点にある。詩は、言語の助けを借りて、我々の知っている、あるいは、我々が存在していると推定している一定数の対象を、ある一面から描く。その一面が我々の心の最も主要な種々の力に非常に強く関わり、ある力が別の力へと作用し、それによって心の全体が揺り動かされてくる。¹⁵

バトゥーは、アリストテレスに従い、いくつかのもっともらしい理由を挙げながら、詩の本質は模倣であるとした。しかし、「私を泣かせようとするなら、君自身が悲しんでいたということではなければならない」というホラティウスの言葉通りにする者は、ただ単に模倣するのだろうか。私が泣こうとしない場合のみ、単に模倣していたのである。彼は、苦しんだ者の身になった。彼自身が苦しんだ。私が恋人を失って私がまさに感じたことを私の友人がほぼその通りに感じて、私の悲しみへの共感を他の者たちに語るとき、彼は模倣するのだろうか。詩人に対してここで模倣以外に何も求めな

いということは、詩人を役者に変えるということだが、結局、役者のように振る舞おうとして無駄に終わる。全くもって、自分自身の痛みを言い表す者なのである。ならば、こうした者は自分自身を模倣しているのであろうか。¹⁶

ここでは、「模倣」という言葉が外面的に真似をするという意味合いに切り詰められていて、心の内面の情動的な動きを伝えるということは「模倣」ではないとされている。そうした用語法のところで、詩の目的が心を動かすという情動的な作用に限られることは、模倣説の乗り越えにつながることになる。人文主義者は、アリストテレスの詩学とホラティウスの詩論を統一的に捉え、相互に補う関係のように見ていたので、ホラティウスの詩論のなかにアリストテレスのミメシス概念を読み込むようなことが行われたが¹⁷、クロップシュトックのこの文章は、すでにそうした慣習からは脱していることを窺わせる。もともとホラティウスには、アリストテレス的なミメシスの考え方はないとされる¹⁸。ホラティウスは『詩論』のなかで、詩は快いものでなければならず、聞き手の心を導くものでなければならないと述べていて、私を泣かせたいと思うなら、あなた自身が先に悲しまなければならないという先の言葉はその文脈のなかで言われていた¹⁹。

本節でのブライティンガーとクロップシュトックのテキストを比較すると、ブライティンガーは、模倣説の枠のなかで二分法によって議論を組み立て、アリストテレスやホラティウスを参照しながら情動作用について考えているが、クロップシュトックは、アリストテレスに通じる模倣説という枠は取り払ったうえで、ホラティウスに依拠しつつ情動作用を最重視して考えているという違いが見て取れる。

2. ファーベルによる作用——ゴットシェート

メラーの見方によれば、詩学的なミメシスと修辞学的な説得（*persuasio*）は対立せず、補完し合うものであった。詩学の発展に対して、ボイムラーのように、修辞学的な作用思想の影響が否定的に評価されたこともあったが、修辞学的な議論は美学の内的な体系構築にも芸術の主観主義への転向にも果たした役割は小さくない、とメラーは評価していた²⁰。こうしたメラーの総括は、「説得」と「模倣」に関して、ヘルマンの研究書を踏まえてなされていた。

18 世紀詩学の研究史においてその後の重要な参照点となったヘルマンの『自然模倣と想像力』（1970）は、1670 年から 1740 年にかけての時代には、「模倣」と「想像」は矛盾する概念ではなかったことを強調した書であった²¹。その点では、新たに現れた新時代概念という役割を想像力概念に与えて模倣説の「乗り越え」を語ろうとする後世の話法の相対化になっていたように思われる。しかしまた、18 世紀前半の詩学書が人文主義、とりわけ修辞学の伝統にどこまで縛られているのかという流れで見る評価の視点が強い研究

書でもあった。ヘルマンの書では、オーピッツからゴットシェートまでの詩学は、修辞学が個々の規則だけでなく、詩学の目的設定や構造や証明方法や根本概念を規定していて、ゴットシェートが人文主義の伝統の末端に位置していたとされ²²、スイス派こそ、詩学という領域におけるヴォルフの本当の弟子で、彼らの詩学が啓蒙の新しい出発点であったとされた²³。

ヘルマンの考え方によれば、修辞学が詩学を規定するというのは、修辞学の言う「説得 (persuasio)」という面が詩においても優位になるということである。そのため、信じやすいものであることという形式的な規則に重きが置かれ、「真実らしさ」の概念がそれを表すことになるという²⁴。ここで言われている、真実かどうかではなくて真実らしく感じられるかどうかという説得性は、受容者への作用を問題にしている。アリストテレス的なミメシスは説得に役立つものにされ、論理学や慣習から見て信じられるものすべての上位概念となっているのが「自然模倣」なので、「自然模倣」は形式的、調整的なものと理解されているという²⁵。ヘルマンはゴットシェートの言う模倣は形式的で、スイス派の言う模倣は内容的と捉えていた²⁶。

こうしたヘルマンの主張に対して浮かぶ疑問としては、ゴットシェートがミルトンの虚飾を批判する様子からすると、ゴットシェートの議論があくまでも「形式的」と言えるだろうか、という点がまず一つある。たとえば、ゴットシェート『批判的詩論』第3版の「真実らしさ」を扱った第6章では、第22節において、ミルトンが描く地獄で相談に集まる悪魔たちの、狭い建物に対する身体の大きさのことを揶揄している²⁷。『失樂園』第1巻で、建物の大きさのために悪魔が小びとに姿を変えることの滑稽さは、ヴォルテールによってすでに言われていたことでもある²⁸。これは、詩的模倣の現実感を内容的に吟味している。ただし、続く第23節では、話の筋の「真実らしさ」が問題とされているので²⁹、こちらは、詩的模倣の「ファール」が有する合理的な根拠が吟味されている。

また、もう一つの疑問点は、ヘルマンの見方を取れば、論理学的な判断は信じやすさに役立つものとされて修辞学の領域に回収されることになるが、ゴットシェートの詩学が論理学を支えている点は、その詩学がむしろ合理主義的と見なしうる点である。ゴットシェートの詩論が区別する「模倣」の三段階、すなわち、絵画的な描写、他者の演技、ファールの創出というのは³⁰、単純な模倣、類似や内面の模倣、複合体の模倣と捉えることができ、悟性能力との対応から、「概念的把握・判断・推論」という論理学の図式から導かれたものと見做すこともできる。こうした点はしかし、「信じやすさ」の修辞学から導かれたとは言い難いように思われる。

メラーによれば、ゴットシェートの詩論に関する研究史では、一方では、ビルケのように、ヴォルフの理論哲学から導かれるとされながら、もう一方では、ヘルマンのように、専ら修辞学的作用思想と関係付けられた。ゴットシェートの特殊性は、ヴォルフの実践哲学と伝統的な修辞学とに二重に関係付けられることから生じる³¹。ヴォルフ哲学という新しい叙述の手段で詩学を革新しながら、伝統的な論にも固執して内部で分裂している、と

というのがメラーの整理であった³²。つまり、修辞学の伝統からの影響を軸に研究を進めたメラーは、ゴットシェートにおいて、そうした伝統と他の理論言説との混交を確認していたと言える³³。

ゴットシェートは、第三のタイプの模倣である「ファーベル」について、「すべての詩作の起源であり魂である」³⁴と述べた。このように述べながらゴットシェートは、注でアリストテレス詩学の第6章の「筋は悲劇の原理でありいわば魂である」という一文を掲げている³⁵。この「ファーベル」という模倣の本質は一つの連関を創出する結合にある。ゴットシェートの形而上学³⁶にとって世界は「複合的なもの」で、部品を組み立てることによってできた一つの「機械」³⁷であるが、『批判的詩論』では詩的作品がそうした世界との類比で捉えられている。

詩におけるファーベルの本質とは何かということを説明する時に、アリストテレスは、物事の構成ないし結合であると語った。…これらのものが、一つの連関を創り出すように結合されなければならない。そうして初めてそこからファーベルが生じるのである。³⁸

論理学の図式を背後に想定できる模倣概念の段階性において、最も高次の模倣とされるファーベルの本質が、アリストテレス詩学の「筋の統一」という考え方に依拠して語られている点が興味深い。

絵画的な描写である第一段階の模倣とは違い、第三段階の模倣であるファーベルは、このようにして結合して創り出された複合的な連関である。そしてその話の筋立てが「真実らしい」という作用性をもたなければならないということである。従って、たとえ「真実らしさ」が修辞学的な概念だとしても、ゴットシェートの考える模倣の中核的な複合性は、模倣の三段階を考えると、詩学と論理学の融合的な基盤を想定してもよいように思われる。

ゴットシェート詩学の虚飾批判の関連で言えば、より修辞学的な側面が窺えるのは、模倣の「真実らしさ」の議論よりも、文体の「明敏さ」という作用についての議論で、それは、前号³⁹で取り上げた、虚飾的な文体を批判するときの崇高論に依拠した議論である。

ゴットシェートの『詳解弁論術』という修辞学の著作では、虚飾は高揚の行き過ぎたもので、失敗した崇高というふうと考えられていた。虚飾が失敗した崇高と考えられているため、ゴットシェートの虚飾批判がロンギノスやヴェーレンフェルスの著作に根拠付けられるということになる。こうした修辞学の考え方に詩学の領域で隣接しているのがいわゆるエピグラムの詩学である。ティルによれば、1700年頃のロンギノス受容では、その崇高論はエピグラムの詩学において中心的に参照される著作であった⁴⁰。そして前号で結論付けたように、ゴットシェートの『批判的詩論』における虚飾批判も、明敏さを重視し、簡潔さを重んじるエピグラムの詩学の流れがある。

本稿の見立てとしては、ゴットシェートに窺えるエピグラム詩学的な側面は修辞学的な

作用を問題にしていると言えるが、ゴットシェートの三段階の模倣説は、その段階性、複合性を背景としている点で、修辞学的な思考の圏域に収まらないと考えたい。

3. 可能世界の想像による作用——スイス派

次はスイス派の模倣概念が後期に到達した地点を見ることで、その「真実らしい」という作用の考え方にも変化があり、ゴットシェートとは異なる考え方があるという問題を考えたい。

ブライティンガー『批判的詩論』第1部は、「自然の模倣について」という第3章に先立って、「絵画芸術と詩芸術の比較」、「詩的絵画の説明」という二つの章が置かれていた。初期に道徳週誌『画家談論』で画家を名乗っていたスイス派らしく、詩と絵画の比較から詩論を始めている。こうした詩画比較は人文主義詩学の伝統を踏襲したものである。それによれば、「真理を快いものにする」という目的は画家と詩人に共通で、「意図の実現の仕方が異なるにすぎない」。作用という観点からの比較では、絵画芸術は眼を通じて作用し、その印象は詩よりも速く生起するが、その限界は詩よりも狭い。彫刻はより広い作用領域をもつが、すべての感覚と悟性に対して最も広範な作用領域をもっているのが詩である⁴¹。

『批判的詩論』の第3章がようやく「自然の模倣について」で、詩の創作についての前提的な枠組みを定めている。そのあとの章立ても、ブライティンガーが詩の「作用」という点に主たる関心を向けていることを窺わせる。第3章では、詩人による自然の模倣が「作用の類似」として説明される。

詩人はただ真理の仮象によって我々の心を動かそうとしているだけであり、自然をその真の力ではなく、ただ作用の類似という点で模倣しようとしているだけである。⁴²

ブライティンガーによれば、こうした真理の仮象性を支えるのが、「巧みな模倣」によってもたらされる、原像との「類似性」である。そして、「描写のいきいきとした判明性」から「想像力をかきたてる不思議な力が生じ」、その想像力に強いられて我々は存在の仮象を信じ込む、と考えられている。そこには、「現実には存在しないものを我々の前に持ち出す」⁴³仮象の二面的な性格がある。作用の類似性によって仮象性の忘却が目指されるが、同時に、仮象性の認識は保持される。

こうした再現の類似性に関する議論は、スイス派初期の『画家談論』第20篇にも見ることができる。自然の模倣について、アリストテレス詩学を参照しながら、次のように述べられていた。

アリストテレスが十分に述べているところによれば、美しい模倣を見ることで私たちにもたらされるこの喜びは、私たちの目の前に描かれている対象から直接やってくるわけではなくて、そうなったときに心が統括を委ねる反省、そのような絵とそのモデル以上によく似ていて一致するものはないという反省からやってくる。そして、見知らぬ新しいものに気づき、それにそそられ、それを気に入るということがそれをきっかけにして起こる、という具合になる。⁴⁴

対象そのものではなく、再現の類似性を反省的に捉えることが快の源泉である。念頭にあるのは、アリストテレス『詩学』第4章の記述であると思われる。アリストテレスは、「人が絵を見て感じる喜びは、絵を見ると同時に、『これはかのものである』というふうには、描かれている個々のものが何であるかを学んだり、推論したりすることから生じる」⁴⁵と述べていた。喜びは反省的な思念から生じるのである。

同じ『詩学』第4章で、アリストテレスは、「わたしたちは、もっとも下等な動物や人間の死体の形状のように、その実物を見るのは苦痛であっても、それらをきわめて正確に描いた絵であれば、これを見るのを喜ぶ」⁴⁶とも述べている。『画家談論』第20篇でもこれに対応した記述が見られる。

悪徳、悪意、醜悪なもの、恐ろしいもの、悲しいものの記述や描写であっても、ただ自然でありさえすれば、私たちを楽しませます。…要するに、うまく模倣されるものすべてが、私たちには快いものとなるのです。⁴⁷

描き方が自然で、それについて反省的な思念が生じると、快さという作用がもたらされる。模倣による再現には仮象性があるが、そうした仮象性をめぐる反省的な思念が快い作用をもたらすと捉えることもできる。

同じアリストテレスの『詩学』を参照していても、ゴットシェートが第6章のファーベル（筋立て）が魂だという箇所を引き、『画家談論』の著者が第4章の巧みな模倣がもたらす快についての箇所を引いている点が興味深い。ゴットシェートはファーベルを最も高次の模倣とし、絵画的な描写を最も低次の模倣としたが、初期に画家を名乗ったスイス派は、絵画とも共通する、模写的とも呼べるような精確な模倣を評価していた。

しかしながら、後期スイス派の到達点と見做すことができる『批判的詩論』には、ゴットシェートであれば模倣の第一段階とした模写的な模倣とは異なる模倣の考え方がさらに展開されている。詩は絵画に比べて限界が広いとされたわけだが、詩における自然の模倣は、目に見える外界の自然の再現にはとどまらず、想像の広がりには現実世界を超えるという点について、議論に深化が見られる。以下は、『批判的詩論』第1部第3章「自然の模倣について」の記述である。

詩作とは、まさに、想像の中で新たな概念や観念を形づくることに他ならない。そうした概念や観念の源泉は、現実の事物からなる現存の世界にではなく、何らかの別なる可能世界に求められなければならない。それ故、よくできた詩であれば、別なる可能世界に由来する歴史と何ら変わりがないように見えるものである。そしてこの点で、詩人にも専ら創造者という名前がふさわしい。なぜなら、詩人は、ただ自らの技術によって不可視のものに可視的な身体を与えるだけでなく、感覚にとっては存在していないものを言わば創造しているのだから。つまり、詩人は、そうしたものを可能性の状態から現実の状態へと移し替えているのであって、そうしたものに現実性の外観（Schein）と名前を与えているのである。⁴⁸

詩人はこのような想像によって、可能世界に由来するものに現実性を与えるかたちで模倣する。そして、それが真実らしく作用しなければならない。

虚偽のもの、ある種の点で不可能なものは、模倣できない。それはゼロ、すなわち無であって、そのようなものについて悟性は何も理解できない。また、自然は矛盾するものを生み出さないで、不自然なものというのも、現実世界や可能世界にその原像をもつわけではなく、盲目的で思慮を欠く偶然の作用にすぎない。…すべての芸術は、模倣という点で、ただ自然の諸力に配慮するのみである。題材、模範、原像は、自然から借用され、そうすることで芸術作品を真理や真実らしさの上に基礎づける。⁴⁹

この第1部第3章で論じられた可能世界での模倣という考え方は、第8章の「現実的なものから可能的なものへの変容について」でも引き続き論じられている。芸術は自然を改善してそれを上回るわけではなく、舞台を可能世界に移してあくまでも自然の模倣を続けている⁵⁰。

わがドイツの偉大な哲学者であるライプニッツ氏が示したところによれば、自然は、たった一つの違いも見分けられない完全に同じ事物を二つ創り出すことはしなかった。それと同じように、自然の作品のこうした無限の多様性において、その各々が自らに固有の美を有しているのであるから、そこには、完全性の無限に多くの段階というものが見出されるに違いない。したがって、想像力を使い、ある種の事物に見いだされた優れた美や目を惹くような性質を集めて、新たな像の中で巧みに結合させるということも詩人の力のうちに含まれている。そして芸術は、自らの作品のための素材を自然から借り受け、調和的な連関において自然を模倣し、自然が驚くべき仕方で大規模に行ったことをせいぜいのところ小規模に試みなければならないのであって、芸術の優秀性のすべての根拠がここにある。⁵¹

自然が行ったことを小規模に模倣する詩人は、想像力を用いて、自然から素材を借り受け、巧みに「結合」させてそれを「調和的な連関」に仕上げる、とされている。

本稿では、こうした調和的な連関のもつ、単なる模写とは違う模倣の複合性のことを考えていきたいのだが、ブライティンガーの『批判的詩論』では、「不思議なもの」という概念がそれにどのように関わるかの見極めが重要になる。「真実らしさ」という概念に「不思議なもの」という概念を対置して付け加えることは、真理の仮象に対して、「教えること」と「楽しませること」という二分法に基づいて、さらに作用を加えることを意味していると考えられる。「不思議なもの」は、注意力のない人を「楽しませる」快い要素としての作用を仮象性に付け加える。

ブライティンガーは、不思議（wunderbar）に感じるという作用を、詩の素材にも求めるが、詩の表現にも求めている。その際、「真実らしい」という作用との兼ね合いが問題になる。次の引用は、第2巻第9章「詩の絵画的表現について」の記述である。

そして、ありふれた日常的な話し方で詩的な信用を減じてしまわないために、詩人は、その表現全体において、並外れたもの、不思議なもののみを求めなければならない。そして、不思議なものは、詩的な考えや想像の場合と同じように、表現においても真実らしさを絶えず支配しなければならない。ただしその際には、不思議なものの限度を越えないように、細心の注意を払う必要がある。詩人の語りは、一つの目に見える絵画として、物事を語るだけではなく、それを見せなければならない。そして、事物が現実そこにありそれを見つめる感覚を呼び覚ますように、まさにそのように心を動かさなければならない。それには、ありふれた日常的な話し方ではあまりに弱々しい。それ故、詩人の表現全体が、完全に新しく不思議なものでなければならない。つまり、はるかに感覚的で、華麗で、迫力のあるものでなければならないのである。⁵²

絵画のように見せ、現実感をもたせて心を動かすのだが、不思議なものは真実らしさを支配しつつ、限度を超えないよう注意を払う必要があるとされている。同じ箇所、詩人の自由は弁術者の自由とは比べものにならないほど広いと言われていることが、この「限度」について考えさせる。

詩人の表現が見かけの上で好きなだけ不思議な（wunderbar）状態であっても、あらゆる真実らしさをすっかり奪われているということでない限り、あまりにも過度に大胆になっているという責めを詩人に負わせることは決してできない。何故なら詩人は、弁術者のように信憑性によって意志を導くのではなく、不思議なものによって想像力を快く熱狂させ、情念を巻き込んでいこうとするからである。それゆえ詩人は、こうした意図を促進できるものなら、何でも用いなければならない。⁵³

「信じやすい」という修辞学が求める作用ではなく、「不思議である」という詩学ならではの作用で想像力や情念を巻き込むというところから、修辞学的な実践を比較項としながらも、修辞学の圏域を離れたところに詩作の場が設定されていることが窺われる。

従って、詩の絵画的表現の本質は、弁論が伝えるものすべてに、心を動かす観念を付け加えることにある。…詩的な表現には、感覚や想像力に対して熱狂させ魅惑する力があり、巧みに書かれた韻文を読んだり聞いたりすると、自然のなかの物事を目の前で見ているかのように我々を信じ込ませるのである。だからこそホラティウスは、「詩は絵画のように」と述べているのである。⁵⁴

ここでも、弁論の作用と詩の作用の違いが説明されていて、絵画的であることがその差である詩の力を説明する原理となっている。

先に、「真実らしさ」について、可能世界の素材から調和的な連関を作り出すとした第1巻の記述を取り上げ、それに続いて、「不思議なもの」について、表現面に焦点を当てた第2巻のとりわけ詩の絵画的表現を論じた章の記述を取り上げてきた。詩人が「調和的な連関」を組み立て、受容者が想像力を働かせて心のなかに絵を描くということの本質な特徴はどういった点にあるのか、最後に第1巻に戻って、「真実らしさ」と「不思議なもの」の結合を論じた第6章の議論から考えてみたい。

不思議なものは、まったく馴染みのない、しかしながら透けて見える仮面を付けて真理を扮装させ、そうして注意力のない人間にとっても真理をそれだけさらに好ましくて快いものにする。新しいものでは、見かけ上、正しいものが誤ったものを支配する。不思議なものでは逆に、誤ったものの見かけが正しいものに対して優位となる。⁵⁵

不思議なものは、悟性にとっては常に誤りの見かけを有している。…しかし、これは単なる見かけに過ぎない。…虚偽から区別され、我々を楽しませるためには、不思議なものはいつも現実的な、あるいは可能的な真理に基づいていなければならない。⁵⁶

ここで書かれているのは、「不思議なもの」は、もはや一見したところ「真実らしく」はないということである。混乱を経たあとに、誤っていて矛盾しているという見かけをまとめて扮装している真理を見出すところに快い作用がある。「不思議なものは変装した真実らしさに他ならない」⁵⁷というふうにとめられる。調和的な連関であるのに、一見したところ真実らしく見えないところに快い作用があるということになると、ゴットシェートが模倣の最高段階としたファーベルとは異なった境地であることは間違いない。

4. 多様を統一したものの作用——ズルツァー

最後に、ゴットシェート、スイス派に対する比較として、ズルツァーの芸術に関する議論を概観することにした。

ズルツァーにとっても芸術の基本原理は自然の模倣であるが、先の第1節で取り上げた講演のなかでは、歴史学の記述と芸術における模倣との違いが語られている。

芸術の真の性格は、あらゆる種類の美しいものや快いものを模写し模倣する点にあります。私はここで、模写と模倣を区別しておきたい。何故なら、この二つはふつう混同されますが、私は真に異なると見ているからです。模写とは、自然のなかに見出されるような対象を記述し、提示し、産み出すことです。模倣ということで私が理解しているのは、自然のなかに見出すことはないが自然の素材と同じかたちをしている対象を提示することです。歴史家が人間の行動や慣習を忠実に語る場合は、模写を行っています。詩人がそれを美しいものにして、そこから劇の題材を産み出す場合は、模倣しています。⁵⁸

歴史と詩、歴史家と詩人を対照させるのは伝統的な議論であるが、ズルツァーはここでその対比を模写と模倣に対応付けている。模倣の対象は、自然には存在しない対象であり、詩人はその対象を美しいものになっている。

ズルツァーは芸術の基礎理論として自然模倣説を維持しているだけでなく、模写と模倣を区別する姿勢も明確に見せている。ズルツァーの美学事典『芸術について的一般理論』の「模倣」という項目では、ゴットシェートのように模倣を段階的に捉える説明が見られるが、そこでの三段階の模倣の区別にも、模写と模倣とは異なるという発想が根底にある。

従って、三種類の模倣がある。猿真似というのは、単なる子供の遊びで、曖昧で目的のない没頭の快感から生じる。その快感から、別の人が別の意図で行ったことを遊びでするようになる。そのようにして、思慮の浅い多くの人が芸術から子供の遊びを作り出す。例えば子供が兵士ごっこをするように、芸術作品の猿真似をする。⁵⁹

もう一つ別の模倣は、隷従的なこまごまとした模倣である。確かにこの模倣はよく考えて、範とするモデルを選び取る。しかしよく考えないで、模倣の特殊な目的に合わない、モデルの中にある偶然の要素まで模倣してしまい、ふさわしくないものを多く含む作品、あるいは、まったくおかしいものを含む作品を産み出してしまう。⁶⁰

第三のタイプの模倣は、自由で思慮のある模倣である。この模倣は、すでに存在する作品を個々の状況に応じてより細かくあるいは別の形で規定した目的に合わせてアレ

ンジする。そのような作品は、才能という点は別にしても、仕上げや多くの部分において真にオリジナルな作品となる。そして、多くの点で意図を満たすものとなる。⁶¹

ズルツァーの求める模倣は第三のタイプである。こうした記述は、模倣を否定しているのではなく、外面的な模写に留まる低い段階の模倣を否定していることを教える。ズルツァーの考える自然模倣は、芸術家が思慮を深め、思慮を深めた目で自然を改めて見つめた時に見えてくるものを必要に応じて写し取るということである。それをズルツァーは次のように表現している。

芸術家は自然の従者であり、自然と同一の意図をもっているのも、その目的を果たすのに芸術家には類似の手段も必要なのである。この最も完全な第一の芸術家〔自然〕は、その意図を実現するのに完全に正しく振る舞っていて、それよりもよいものを考え出すのは不可能なので、その点で芸術家は自然を模倣するのである。

個々の作品を思慮もなく写し取るだけでは、こうした自然模倣に達することはできない。それは、自然の中に発見した道徳的な意図とそれを実現する手段との厳密な観察が結実したものなのである。…鋭い思慮と結び付いた自然の厳密な観察から、芸術家は、人間の感情に作用するすべての手段を知るのである。⁶²

これをズルツァーは「普遍的な模倣」と呼んでいる。

この「普遍的な模倣」がどのように行われるかを考えるために、もう一度 1759 年の学問と芸術についての講演に立ち返る。ズルツァーは、芸術の真の性格は模倣であるということ述べたあと、それに続いて、美しいものと快いものを区別するという話をしている。

私はさらに、美しいものと快いものを区別します。…美しいものはすべて、美しいが故に快くもありますが、快いものは必ずしも美しくありません。美しいものの本質は、多くの単純な対象の快い結合です。しかし、快いものは必ずしも複合的 (zusammengesetzt) ではありません。…一般に、私たちの情念 (Leidenschaften) を喜ばせるものはすべて快いです。だからと言って、美しいものの真の性質を持ち合わせているわけではありません。⁶³

美しいものは快いが、快いものが美しいわけではない、という関係があり、単に情念を喜ばせるだけではない、複合されたものという構成的な性質が美しいものにはある。この講演は学問と芸術についての講演だが、「芸術」と訳しているのは *schöne Künste* で、美しい技芸であり、美しさということがその名称に含まれている。この講演では芸術一般が取り上げられているため、作用についての議論も、詩芸術に特化した詩学の言説ではない。ズルツァーは、美しいものも快いものもどちらも芸術の対象だと述べている。

従って、芸術には二つの異なる対象があります。快いものと美しいものです。その取り組みとは、自然のなかの散り散りになっている花を集めることです。あるいは、より自然な言い方をすれば、至るところで美しいものと快いものを探し、それを私たちの感覚や想像力や心に提示し、私たちの心の諸能力に快いものすべてを模写したり模倣したりすることで人類を豊かにすることです。⁶⁴

「自然のなかの散り散りになっている花を集める」という表現にも、美しいものが模倣された場合の芸術作品の複合性を読み取ることができる。

人類を豊かにするという上記の言葉に続くかたちでズルツァーは、心を動かすということが人の生活や人生に対してもっているより大きな意味合いを語る。

人間の精神は、抗い難い力によって、動かされて駆り立てられます。この力は、静けさや無為にとっての絶え間ない敵で、言ってみれば、精神が物質のなかに隠れ、物質に混ざり合ってしまうのを防いでくれるのです。これは神々しい炎で、我々の存在を活気付けて、休みなく働くよう刺激します。私たちに関わることのできる対象がないと、私たちの精神は不愉快な気分になり、それが身体力を損ないます。人間は自らが重荷になったり、思考が停まって何も感じない状態になったりします。そうになると、人間は動物界の一員になります。人間をこうした社会から引き離してくれるのが芸術です。動物のように感受性をなくしても、未熟な精神には自然なことなのですが、芸術はそういった状態を追い払ってくれます。⁶⁵

芸術は、心が動きをなくして停止してしまうのを防ぎ、好ましい刺激を与えて精神を動かしていく。

こうした「心の動き」と「快さ」と「複合性」という鍵となる視点を講演から拾い上げた上で、以下では、ズルツァーが以前にアカデミーに提出していた、「快く感じること・不快に感じることの起源」という論文⁶⁶に目を配ることで、ズルツァーの考える複合性を掘り下げて考えていきたい。

この論文は四つの章から成る。第1章では、「満足についての一般論」が提示される。それによれば、心の自然な活動は観念を産出すること、つまりは思考すること⁶⁷、思考が我々の行動の基本的な駆動力である⁶⁸。心の力というのは、観念の産出へと動かす力である⁶⁹。心の基本的な駆動力が快や不快を感じることの根源である、とズルツァーは述べる⁷⁰。心の根源的な表象能力が活性化された時に著しい快を感じ、それが障害を見出したときに不快を感じる⁷¹。対象について言えば、観念という点で内容豊かな対象が快い感覚を産み出し、心が多様なものを展開できないような対象は不快なものとなる。このことから、「心を快く動かす、あるいは不快に動かす対象は単純ではなく」、「必然的に複合的」とであると述べられる⁷²。

「理知的な満足」を扱う第2章では「美しいもの」が議論されるが、その本質は、「多様の中の統一」、あるいは、「統一へともたらされる多様」にあるとされている⁷³。詩に見られる、想像力に適意を与える美しさについては、次のように書かれている。

想像力は、感覚が引き渡した対象を加工して、そこから新たな対象を創り出したり、もはや感覚には現れない対象を反復したりする。想像力はいわば感覚を補うものである。そして、詩は想像力に対して語る特殊な言語であるから、詩においても、想像力の美のすべてが一体となっているのが見出される。⁷⁴

さらにこの章のなかで示される、美しいものがどうして快いかの説明では、論理的な明晰判明知の考え方が土台になっている⁷⁵。

美しいと認識される対象はどれも、こうした活発さを精神においてさかんにする力をもっている。そのような対象は、多くの観念を一度に提示する。この観念は統一のつながりを通じて互いに結び付いている。そのため精神は、それを展開したり、この対象の中にある様々なものすべてを共通の中心点に帰したりすることができる。注意を向けさえすれば簡単に展開できる、この多くの複合された観念を知覚することによって、心は対象を、こう言ってよければ、心の本質的な趣味を満足させてくれる獲物と見なすようになる。そして一心にそこに向かう。これが美しいものを観察した時に喚起される満足の起源である。⁷⁶

美しいものは、そこに含まれた多くの観念を展開したり、また一つに集めたりという精神の活発な運動を約束する。この精神の自由な展開こそが、第1章で一般的な形で述べられた快の源泉であった。ズルツァーは、判明な認識をこうした精神の自由な展開の条件のように語る。

統一、多様性、部分の調和といったものが、我々にとって対象を快いものとするのは、それらが心の実効的な力に対して好ましい関係を有する場合のみである。…混乱した観念が頻繁に判明になればなるほど、第1章で確認した原則から見て、心がその観念に対して満足を感じるようになるのは必然的となる。⁷⁷

認識の判明性を高めると、諸部分の連関が容易に見出せるようになる。「諸部分の結合が自然で、そこに不自然なものが認められない」ことがその助けとなる⁷⁸。

ズルツァーは自然模倣説を維持していて、模倣が模写と異なることを明瞭に述べていた。快・不快の起源を論じたアカデミー論文を参照すると、その模倣によって真理が快いものとして提示される機序として、詩人は多様なものを自然なかたちで結合し、多様なものが

統一的に認識できるようにするということが帰結として導かれるだろう。明晰判明知の規則に依拠した議論は、論理学を基調としたヴォルフ心理学の構図を見て取ってよいように思われる。第1章の書き出し部分を読んでも⁷⁹、幾何学を考察の規範的モデルと見ていること、一般に経験的なものは先験的な本性から演繹的に導出されるという構図で考えていること、心の活動を表象として捉えていることが、ヴォルフの心理学を想起させる。⁸⁰

5. 結論に代えて——作用詩学の混交的な編成

本稿では、まだ模倣説に立っているゴットシェート、スイス派、ズルツァーを取り上げ、啓蒙主義詩学の一断面として、模倣がもたらす作用についての目的論や方法論を概観した。単なる模写とは異なる模倣は構成されたものであるが、その構成の複合性をめぐる考え方は一様ではないことが見て取れた。ゴットシェートは、模倣の最高の段階で、アリストテレス詩学が言うような緊密なファーベル（筋立て）を複合性として想定した。ブライティンガーの『批判的詩論』では、可能世界の素材を組み立てて、そこで一見真実らしくなく見えるようにする想像の複合性が想定された。ズルツァーの言う高次の模倣でも、真理が快く作用するように模倣するわけだが、多様なものを調和した統一的なかたちで複合させると快く作用すると考えられた。三者三様の「複合性」の考え方にも、模写からは距離において段階的に充進していくものとして模倣を考える姿勢の類比性、共通性は認められる。

そこでの複合性の違いには、参照される先人の思想や、議論を支える学の領域の違いが織り込まれている。この時期の啓蒙主義の詩学的言説自体が、学問の分化がまだ進まないなかで創発されており、「複合性」を説明する際にも、古典古代の詩学や修辞学、人文主義的な芸術の比較論、近代哲学を構成する心理学や論理学が参照される領域として混交状態にある。

本稿では、詩の作用を主題として扱う言説空間において、目的設定と手段の規定を見てきた。詩の作用の目的として、真理を快く受容できるようにするということがあると、楽しませることに教えることがまだ結び付いているかたちの目的設定となり、人の心を動かすというだけの目的設定とはならないようである。

受容者への作用については、同化を論じる言説と異化を論じる言説が織り合わされているように思われるが、とりわけ異化的な面を強調しているように見受けられるのが、一見真実らしくない装いを真理に与えるとしていたブライティンガーであった。ゴットシェートやズルツァーでは、阻害要因となる不自然さがなく、明敏であったり判明であったりすることが同化的な作用として言われているという受け止めでよいと思われるが、それを複合性の在り方として議論に組み込むところでは、依拠する議論や主題化する領域が異なっていた。結果として本稿は、作用詩学の同化的な側面を表現する「真実らしさ」という概念について、模倣、想像、作用という概念を横断することになる言説編成の一端を見たこ

とになる。作用詩学の異化的な側面も、この時代の詩学では、情念論、崇高論も視界に収めながら、虚飾批判や「不思議なもの」などをトピックとして形作られる議論の場のなかで、心を動かすという詩の効果として論じられるが、やはりその一端が垣間見えた。

本稿は、ゴットシェート、スイス派、ズルツァーの議論を拾い上げるかたちで再構成した、詩の作用に関する啓蒙主義詩学の一断面であり、言説編成の混交形態についての粗述に過ぎない。「模倣」の変化を複合性の概念史というかたちで展開していくことが可能なのかの見極めは今後の思索に委ねることにしたい。

¹ 詩学史を語る上で「模倣」と対照されることも多かった「想像」という概念は、創作する際の作者の想像を論じる場合もあれば、作品を受容したときに受容者に喚起される想像を論じる場合もあり、位相が幅広い。

² Johann Jacob Breitinger: Critische Dichtkunst. Faksimiledruck nach der Ausgabe von 1740. Mit einem Nachwort von Wolfgang Bender. 2 Bde. 1966

³ *ibid.* Bd.1, S.71

⁴ Uwe Möller: Rhetorische Überlieferung und Dichtungstheorie im frühen 18. Jahrhundert. 1983, S.99

⁵ Breitinger: a.a.O., Bd.1, S.60

⁶ *ibid.* Bd.1, S.128

⁷ Johann Christoph Gottsched: Versuch einer Critischen Dichtkunst. In: Johann Christoph Gottsched: Ausgewählte Werke, Bd.VI/1. 1973, S.146

⁸ *ibid.* S.221

⁹ Johann Georg Sulzer: Gedanken über den Ursprung und die verschiedenen Beschäftigungen der Wissenschaften und der schönen Künste. 1762, S.33f.

¹⁰ 講演の別のところでは、芸術家は対象がもたらす作用を感じるだけであり、感性のみに取り組む、と述べられている。*ibid.* S.25

¹¹ *ibid.* S.28f. ズルツァーはこの講演の冒頭で、悲劇を作り出したアイスキュロスに対して、それを最高度のものに高めたソフォクレスは17歳若いだけだと述べていて、一つの芸術が完全性に至るまでの時間の短さを例示していた。*ibid.* S.7

¹² *ibid.* S.27f.

¹³ *ibid.* S.28

¹⁴ Friedrich Gottlieb Klopstock: Gedanken über die Natur der Poesie. In: F. G. Klopstock: Werke und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe. Abteilung Werke IX, I. Hrsg. v. Horst Gronenmeyer und Klaus Hurlbusch. 2019, S.107-112

¹⁵ *ibid.* S.107

¹⁶ *ibid.* S.108

¹⁷ Eckart Schäfer: Nachwort. In: Quintus Horatius Flaccus: Ars Poetica / Die Dichtkunst. Lateinisch / Deutsch. Übersetzt und mit einem Nachwort herausgegeben von Eckart Schäfer. 1984, S.62

¹⁸ 松本仁助・岡道男「解説」『アリストテレース 詩学・ホラーティウス 詩論』（松本仁助・岡道男訳）、1997年、341頁以下

¹⁹ 同書、236頁

²⁰ Möller: a.a.O., S.102

²¹ Hans Peter Hermann: Naturnachahmung und Einbildungskraft. Zur Entwicklung der deutschen Poetik von 1670 bis 1740. 1970, S.8

²² *ibid.* S.277

²³ *ibid.* S.276

²⁴ *ibid.* S.277

²⁵ *ibid.*

²⁶ *ibid.* S.276

²⁷ Gottsched: Versuch einer Critischen Dichtkunst. Bd.VI/1, S.270f.

²⁸ Voltaire: Versuch über die epische Dichtkunst und epischen Gedichte aller Nationen. Aus dem Französischen des Herrn von Voltaire übersetzt von dem Verfasser der Lieder auf die Siege von Krezors, Hochkirch und Maxen. 1765, S.74

-
- ²⁹ Gottsched: Versuch einer Critischen Dichtkunst. Bd.VI/1, S.271f.
- ³⁰ ibid. S.195f.
- ³¹ Möller: a.a.O., S.134, Anm.6 次の箇所も参照のこと。「ヴォルフ哲学の演繹的方法の助けを借りて自然模倣の原理を体系的に展開し、詩学の厳格な規則体系へと移そうと試みる際に、ゴットシェートは、アレゴリーと修辞学に規定された文学理論の伝統的なモデルを引き合いに出すのである。」(S.99)
- ³² ibid. S.99
- ³³ メラーはマイアーについても、修辞学との対応を整理した。マイアーは、初期の著作『感情の動き一般についての理論的教説』では、古代の修辞学の伝統を引き合いに出しつつ、詩作と修辞学のために情動を学問的に探究しようとした。vita cognitionis と荘重さ (das Pathetische) が、彼の美学体系で中心的な位置を占めた。また、美学上の主要な思想が修辞学的に展開され、具体化された。理論美学を美学的な発見論と方法論と記号論に分けることは、inventio, dispositio, elocutio という修辞学の図式に対応していた。ibid. S.100
- ³⁴ Gottsched: Versuch einer Critischen Dichtkunst. Bd.VI/1, S.202
- ³⁵ ibid.
- ³⁶ Johann Christoph Gottsched: Erste Gründe der gesammten Weltweisheit. Ausgewählte Werke Bd.V/1, hrsg. v. P. M. Mitschell. 1983, S.224f.
- ³⁷ Gottsched: Erste Gründe der gesammten Weltweisheit. Bd.V/1, S.268
- ³⁸ Gottsched: Versuch einer Critischen Dichtkunst. Bd.VI/1, S.203
- ³⁹ 福田覚「詩論における虚飾の評価とロンギノスへの視線——文学論争の再考にむけて(5)」、『ドイツ啓蒙主義研究』第21号、2024年、35-59頁
- ⁴⁰ Dietmar Till: Das doppelte Erhabene. Eine Argumentationsfigur von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, S.237
- ⁴¹ こうした議論は、すでに初期の『画家談論』のなかで記されていた。第20篇の記述によると、文芸が優位な面は、表現されるものの幅広さである。画家や彫刻家は、目の前に現れる対象で我慢するしかないのだが、作家は、視覚だけでなく、視覚以外の他の感覚を揺り動かすものを描き、対象は外的な感覚で捉えられない心情や思考にまで及ぶ。つまり、その優位性は感覚の限定性がないことから導かれるのである。逆に、絵画や彫刻が優位な面は、文芸の描写よりも想像力により大きな影響を与え、より強い印象を残すという点である。遠く離れたものや過ぎ去ったものよりも、今そこにあるもののほうが、我々に対してより大きな力をもっているからである。絵画や彫刻の優位性は、視覚や触覚の直接性が聴覚よりも想像に対して作用が大きく強いということから導かれる。Die Discourse der Mahlern. Erster Theil, 1721, unpag.
- ⁴² Breitingen: a.a.O., Bd.1, S.68
- ⁴³ ibid. Bd.1, S.61
- ⁴⁴ Die Discourse der Mahlern. Erster Theil, 1721, unpag.
- ⁴⁵ アリストレース「詩学」、『アリストレース 詩学・ホラーティウス 詩論』(松本仁助、岡道男 訳) 所収、1997年、28頁
- ⁴⁶ 同前
- ⁴⁷ Die Discourse der Mahlern. Erster Theil, 1721, unpag.
- ⁴⁸ Breitingen: a.a.O., Bd.1, S.59f.
- ⁴⁹ ibid. Bd.1, S.63
- ⁵⁰ Vgl. ibid. Bd.1, S.268
- ⁵¹ ibid. Bd.1, S.273f.
- ⁵² ibid. Bd.2, S.403f.
- ⁵³ ibid. Bd.2, S.404
- ⁵⁴ ibid. Bd.2, S.406
- ⁵⁵ ibid. Bd.1, S.130
- ⁵⁶ ibid. Bd.1, S.131
- ⁵⁷ ibid. Bd.1, S.132
- ⁵⁸ Sulzer: Gedanken über den Ursprung und die verschiedenen Beschäftigungen der Wissenschaften und der schönen Künste. S.16f.
- ⁵⁹ Johann Georg Sulzer: Allgemeine Theorie der schönen Künste. Dritter Theil, 1793, S.487
- ⁶⁰ ibid.
- ⁶¹ ibid.
- ⁶² ibid. S.488
- ⁶³ Sulzer: Gedanken über den Ursprung und die verschiedenen Beschäftigungen der Wissenschaften und der schönen Künste. S.17
- ⁶⁴ ibid. S.18

⁶⁵ *ibid.*

⁶⁶ Johann Georg Sulzer: Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen. 1751. In: Johann George Sulzers vermischte philosophische Schriften. (Erster Teil.) Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt. 1773

⁶⁷ *ibid.* S.5

⁶⁸ *ibid.* S.8f.

⁶⁹ *ibid.* S.9

⁷⁰ *ibid.* S.11

⁷¹ *ibid.* S.18

⁷² *ibid.* S.22

⁷³ *ibid.* S.27

⁷⁴ *ibid.* S.26f.

⁷⁵ ズルツァーは、天文学の知識なしに、無数の恒星がまたたく広大な宇宙空間を初めて眺める人を仮想的な例に挙げ、そういう人は、心は動かされるが観念は非常に混乱しているため (*verworren*)、何も判別することができなくて、この光景の印象は心の中には長くは留まらない、とする。それに対して、天文学者の知識があれば、対象が無限という点では同じでも、その観念は結合し秩序化している。こうした表象には多様なものに統一があり、精神はこれらの観念を加工したり、多様なものの探究に長く関わり続けたりすることができる、と言われる。 *ibid.* S.38f.

⁷⁶ *ibid.* S.38

⁷⁷ *ibid.* S.39

⁷⁸ *ibid.* S.40

⁷⁹ *ibid.* S.4f.

⁸⁰ この一節についてリーデルは、まだ完全に「スコラ的な心理学」の精神が息づいている、と評していた。Wolfgang Riedel, Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer. In: Hans-Jürgen Schings (Hg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. 1994, S.414

本論文は、2021 年度－2025 年度日本学術振興会科学研究費助成事業、基盤研究 (C)「ドイツ啓蒙主義詩学史の再記述－模倣・想像・情念の複合性をめぐる概念史として」(課題番号 21K00435) による研究成果の一部である。

ユング＝シュティリングと宗教的寛容

——『テオバルトあるいは熱狂者たち』（1784/85）における
秘密結社モチーフを手がかりに——

長谷川 健一

はじめに

本稿は、ドイツ語圏の作家ヨハン・ハインリヒ・ユング＝シュティリング（1740-1817、以下、ユングと略）が、ちょうどドイツ南西部の町カイザースラウテルンの大学で教鞭を執っていた時期に執筆を始め、1784 年から 1785 年にかけて発表した長篇小説『テオバルトあるいは熱狂者たち』（以下『テオバルト』と略）の作品分析を通じて、当時のユングに見られた宗教的寛容の特徴について考察する。

宗教的寛容というテーマに取り組むにあたり、本作は重要な手がかりを与えてくれる。タイトルに「熱狂者たち」とある通り、本作では 18 世紀のドイツにおける熱狂をめぐる問題が扱われているが、こうした熱狂にいかに対処するかは、まさに宗教的寛容とかかわる問題だったからである。よく知られているように、ヨーロッパにおいては、とくに 16 世紀の宗教改革以降、そして 18 世紀に至っても熱狂は宗教的・社会的・政治的な諸問題との関係で取り沙汰された。こうした事態を受けて、とくに 17 世紀以降、各国においてさまざまな観点から寛容論が発表されるに至ったが、有名などころでは、英国のヘンリ・モア（1614-1687）、ロック（1632-1704）、シャフツベリ伯（1671-1713）、オランダのスピノザ（1632-1677）、フランスのピエール・ベール（1647-1706）、そしてヴォルテール（1694-1778）などの寛容論が挙げられる。本稿で取り上げるユングも、熱狂の問題を、時代が取り組むべき課題の一つと認識していた。彼が本作において、人々が熱狂に陥らないようにするための解決策を具体的に提示しようと試みたのもそれゆえである。

本作においていくつか挙げられる解決策のうち、もっとも注目すべきものは、「中間の道」についての教えである¹。この理念は、いわば主人公のテオバルトが最終的に到達する境地とされているものであり、前書きには、この道を教えることが本作の目的であるとして、次のように記されている。「私の目的はすなわち、祖国ドイツに向かって、この世の真の幸福と永遠なる真の幸福への道は、不信仰（Unglauben）と熱狂（Schwärmerei）の間を通っていると教えることにある」（JT9）。物語においては後者の「熱狂」のかわりに「迷信」Aberglaube が使われる場合もある（JT298 u. JT342）²。ユングの考える「中間の道」が具体的にどのようなものであったのかについては本論で扱うとして、ここではユングの「熱狂」

評価が熱狂を完全に否定するものではなかった、という点を強調しておきたい。この関連で一つ付言しておく、ユングの信仰が、さまざまな熱狂からの刺激と養分を得て織りなされたものであったという事実が重要になる。ユングにとって熱狂をめぐる問題は決して他人事ではなかったのである。この作品のなかに、歴史的な事実、あるいはそこに若干のフィクションを加えた事例のみならず、作者ユングが自ら経験した熱狂にかかわるエピソードもまた数多く織り込まれたのは、それゆえであった。

こうしたユングの「熱狂」評価から見えてくる宗教的寛容の根底にはどのような思想があったのだろうか。このような問いも念頭に置いて、本稿では、この作品に登場する二つの秘密結社、すなわち、薔薇十字団とフリーメイソンのモチーフに注目し、考察することにした³。前者のモチーフは、熱狂批判とも関わってくるため、慎重な検討が必要になる。後者のモチーフは、先述した「中間の道」の理念と密接な関係において描かれていることから、本作品にとって極めて重要な役割を付されていることは明らかであるが、無批判で扱われているわけではないため、やはりテキストに即して、その評価を十分に見極める必要がある。

そこで本稿では、まずユングの「熱狂」評価を手がかりとして、彼の考えていた寛容の射程を検討する。続いて、二つの秘密結社モチーフのうち、まずはフリーメイソン・モチーフを取り上げ、「中間の道」とフリーメイソンの関係を押さえたうえで、主人公テーオバルトとフリーメイソンの対話に表れた宗教的寛容の特徴を考察する。そのうえで、最後に薔薇十字団モチーフの扱いに着目し、同モチーフがどのように評価されているか、その評価はユングのどのような宗教観に基づいたものか、また、その評価には彼の宗教的寛容の姿勢がどのような形で表れているかを検討する。

以上の考察により、1780年代半ばにおけるユングの宗教的寛容の特徴の輪郭を示すとともに、ユングの宗教的寛容とその意義の考察をさらに深めるための展望を示すことを目指したい。

1. ユングの「熱狂」評価

まずは簡単に『テーオバルト』の梗概を記しておきたい。第1部(1784)と第2部(1785)からなる本作は、18世紀のドイツを舞台に、山村の農家に生まれた主人公ザムエル・テーオバルト(以下、テーオバルトと略)が、さまざまな苦難を経て、精神的かつ宗教的な成長を遂げてゆく姿を描いた物語である。テーオバルトが、その修業時代ともいべき過程において味わう苦難の多くが、同時代の多様な熱狂ないしは熱狂者との関連で描かれていることは言うまでもないが、彼はこうした憂き目に遭いながらも、その都度現れるさまざまな援助者の協力によりそれらを一つ一つ乗り越え、最終的に「中間の道」の境地に達するのである。その結果、某国における王子の家庭教師に登用される機会を得て、その働き

ぶりにより君主の信頼を得たテーオバルトは、後に同国における枢密顧問官に大抜擢される。これまでとは異なり、今度は悪しき熱狂に巻き込まれた人々を救う立場となったテーオバルトであるが、その大役を見事に果たし、物語は大団円のなか幕が下りる。なお、主人公と二つの秘密結社モチーフとのかかわりについては、第2章と第3章で詳しく扱うため、ここではひとまず置いておくが、いずれにしても、読者に熱狂の危険を知らしめ、誤った熱狂に陥らないようにするには、どのような心構えを持ち、どのように行動すべきか、というような問題意識のもとで執筆された『テーオバルト』は、熱狂に対する処方箋ともいえるべき実践の書であり、いわば民衆啓蒙的な教訓文学の色合いをも帯びた物語なのである。

しかし、他方でわれわれは、本作に描かれたすべての熱狂が全面的に否定されているわけではないことに注意を向ける必要がある。前書きにも述べられているように、ユングには、数多くの熱狂者との直接的・間接的な交わりを通じて多くのことを学びつつ、自らの宗教観を形成するに至ったという認識があった⁴。そのため、全否定するという筋書きはそもそも有り得ず、ユングはむしろ熱狂に肯定的かつ積極的な側面も見出していたのである。このことは、彼の宗教的寛容の特徴を考えるうえで重要な観点となる。この時代の寛容という言葉は、積極的な承認というよりは、消極的な承認の意味合いの方が強かったが、上述の通り、ユングの場合の寛容は、積極的な承認を含みうる「寛容」だったからである⁵。このように熱狂への積極的な評価を含み持った寛容は、例えば、英国のシャフツベリ伯にも見られるものである。彼の著作の影響はドイツの知識人にも及んでいたが、その一人であったヴィーラントが、1776年1月、主宰する雑誌『ドイツのメルクール』に掲載した熱狂に関する課題が議論を喚起することになったように⁶、18世紀後半のドイツでは熱狂に対する再評価の姿勢が芽生えつつあった。

こうして熱狂に対する肯定的な評価と否定的な評価とが入り混じった状況のなか、例えば、宗教的な熱狂として多くの批判を浴びながらも、その後は積極的な評価がなされるようになった同時代の事例として、ヘルンフト同胞教団とその指導者ツィンツェンドルフの活動を挙げておきたい。ヘルダーは、『アドラスティア』に掲載された二つの論考を通じて、この教団と指導者ツィンツェンドルフに再評価の光を当てるとともに、熱狂をワインの熟成過程になぞらえ、熱狂はそれが時間をかけて生み出した成果により評価されるべきことを説き、この教団に対する「熱狂」評価を肯定的な方向に転換した⁷。生き生きとした信仰には熱狂が不可欠という認識は18世紀に限ったことではないが、例えばノヴァーリスも説教者には熱狂が必要である旨を書き記している⁸。

また、啓蒙主義研究の大家シュナイダースが熱狂について「その根底に何らかの積極的な要素を含み、否定的な現象形態をとってはいても、正当で代替不可能とも思える機能をも果たしている」⁹と述べているのは興味深い。しかし、こうした熱狂をめぐる評価が極めて難しいものであることは言を俟たない。それゆえシュナイダースは、次のようにも述べている。

熱狂はもとより非合理的で潜在的には危険である。自分の考えを無批判に信じたり、他人を軽率に賛美するのは、惑溺とまでいかななくても、現実から極端に遊離しがちである。しかし、人はそれぞれの仕方での自分の「直観」や「経験」を信じており、信念や熱狂、あるいは特別な「認識」への思い入れがなければ、肝心なことは何も起こりはしない。正しいと認識された事柄に情熱的に身を捧げることと、単なる「熱狂」との境界線はどこにあるのだろうか。¹⁰

熱狂には、ここに述べられたような線引きの難しさが常に付きまとう。ではユングの場合は熱狂をどのように区別しながら評価したのか。以下、テキストに即して検討しつつ、ユングの宗教的寛容の大枠を確認することにしたい。

1-1. 宗教的「熱狂」の区別

『テオバルト』では、総じて「熱狂」をドイツ語で「Schwärmerei」と表記し、この語が肯定的な意味を含む場合は「Enthusiasmus」、否定的な意味を含む場合は「Fanatismus」と表記して使い分けていることが多い¹¹。それゆえ、本稿では、肯定的（積極的）な意味を含むうる熱狂はそのままの表記で、否定的な意味を含む熱狂については狂信と表記して区別するが、ユングの宗教的寛容の大枠を見定めるという観点から、本稿では主として狂信の例とされているケースに注目して考察を進めることにしたい。

本作に描かれた狂信は、主に三つの事例との関連で描かれている。いずれも、指導者自身に何らかの問題が認められるケースである。一例目は、さまざまな宗教的愚行と言動で民衆を扇動した指導者ポーリン（第1部・第2部）、二例目は、千年王国の到来を予言した女預言者と一緒に「新しいエルサレム」の町を設立し、宗教的な恐怖政治を敷いた指導者コラーとその幹部たち（第2部の冒頭）、三例目は、敬虔さを装いつつも、欲望に任せた放埒な生活の実践を説いたシュティビウス（第2部の最後）と呼ばれる宗教的詐欺師である。当然のことながら、これらの指導者たちの行いが寛容の対象となることはない。こうした狂信が生じた原因の分析やその対策の検討が、個人的あるいは社会的レベルにおいてなされる。とくに、社会の安定を脅かすような犯罪的行為にまで及んだ二例目と三例目については、公権力による適切な介入が強く求められている。このように、社会の公的な秩序を守るためには寛容に制限を課すべきとする姿勢は同時代の寛容論にも見られるものであった。

一方、一例目と二例目の狂信の犠牲となった信仰者たちには、作者ユング自身による寛容のまなざしが向けられている。これはユングが、これらの犠牲者たちについては、本来は信仰深い人間であったにもかかわらず、そしてまた、軽信のゆえではなく、信仰の弱さゆえに道を誤った人々とみなしているからであり、「キリスト教的な理性」さえあれば、本来の進むべき道へ軌道修正できるケースと考えられているからである。

この関連でさらに確認しておくべきことがある。それは、狂信をめぐる批判の矛先が、

狂信的な指導者だけでなく、教会制度と聖職者たちにも向けられていることである。これは、彼らが信徒の信仰に応えられず、本来の役割を果たしていないという実情が強く問題視されていたからに他ならない。それゆえ、物語の冒頭で作者は次のように述べている。

驚くべき怠惰と無気力、その無知と的外れな牧会、それにもかかわらず、強い支配欲に囚われた聖職者たちの態度こそが、熱狂者たち以上に、熱狂（Schwärmerei）に対して責任があるのだ。誰も理解できないお粗末な説教を聞くこと、洗礼、愛餐を表面的に楽しむこと、そうした単なる外面的な手段が、彼らにおいては、宗教の本質をなしているのである。違う考え方をしたり、違った行動をとったりした者は、誰もが虐げられた。（JT23）

この発言には、さきほど述べた狂信の事例、すなわち公権力による介入が求められた事例のように、ユングが熱狂の問題を時代の課題として捉え、その解決のためには、社会全体で取り組む必要があることを強く意識していた姿勢の一端が表れている。

1-2. 反宗教的な熱狂へのまなざし

ところで、人間的・宗教的な未熟さゆえに過ちを犯したとされる信徒が、常に寛容の対象とされるわけではなかった。例えば、ユングは、とりわけ「敬虔主義者」に対しては、半ばトラウマとなっていた私怨¹²も影響して、批判の手を緩めなかった。実際には「敬虔主義者」全員に対してではなく、その一部に向けられた批判ではあったが、その頑なな姿勢には、ユングの不寛容な態度が表れていると言われても致し方ない面があった。

ただし、こうした批判の背景には、彼の護教的な意識も強く働いていたという側面を見逃してはならない。熱狂および狂信の問題は、それにかかわった人々だけが世間の批判を浴び、法的に断罪されて済む話ではなかった。ユングによれば、批判を受けたものたちがキリスト教徒であるということにより、罪のない他のキリスト教徒までもが道連れになるばかりか、キリスト教の信仰自体が攻撃され、批判に晒されかねないからである（JT229）。このような危機意識は、伝統的なキリスト教の信仰を取り巻く環境がもはや盤石なものではなく、根底から揺さぶられ、危機に瀕しているという認識から来ていた。そして、その認識は、同時代の無神論者や理神論者（自由思想家）、キリスト教を嘲笑する者たち、そして懐疑主義者の存在によってもたらされたものであった。彼らの存在は「中間の道」における不信仰に位置付けられる一方で、反宗教的熱狂という理解のもとで、前節で述べた宗教的狂信と同様に否定され、寛容の対象とはなり得なかった。ユングはフランスの自由思想家ヴォルテールをその代表格とみなしていた¹³。

一方で、宗教懐疑者に対するユングの評価がアンビバレントな傾向を示しているのは興味深い。ユングは、初期の著作においては宗教懐疑者を批判する言説を残しているが、『テオバルト』に登場する宗教懐疑者（主人公のテオバルトと同じく、某国の王子の家庭

教師を務めたシェーネマンという人物) については、寛容のまなざしが注がれるべき対象として描いている。これは、宗教懷疑者というものが、その程度によっては、まだ自由思想や理神論に陥る手前にいて、迷いのさなかにある、と捉えられているためである。それゆえ彼は、狂信の犠牲者となった信仰者たちと同様に、寛容の対象と見なされたのである。

以上のように、テーオバルトにおける熱狂は、宗教的な熱狂と反宗教的な熱狂という二つの側面から描かれており、それぞれの極端な傾向に対しては否定的な評価が下され、原則として寛容のまなざしが注がれることはなかった。しかし、そうした熱狂に足を掬われたり、巻き込まれたりしながらも、その根底においては、キリスト教の信仰に真摯に向き合っている人々、さらに言えば、「キリスト教的な理性」を受け入れる余地のある人々に対しては、救いの手を差し伸べようとしていたことが窺われる。

1-3. ユングは寛容か不寛容か

このように、ユングの宗教的寛容の姿勢は、決して無条件の寛容とはならなかった。寛容の対象から、啓示宗教としての伝統的なキリスト教を否定する者、キリスト教を嘲笑する者、宗教に無関心な者は除外され、これらの人々は徹底的な批判に晒されることになった。それゆえ、このような条件付きの「寛容」は、現代から見れば「不寛容」と見なされかねないものかもしれない。しかし、キリスト教における宗教的寛容自体が、歴史的に射程が狭かったことを思い起こさねばならない。

エルンスト・ベンツが言うように「キリスト教には当初から、宗教的な自己意識にもとづく非寛容の傾向」¹⁴があった。そして、寛容・不寛容の問題は、ドイツにおいては、やはり宗教改革以降に、カトリックとプロテスタントの対立の激化、そしてプロテスタント内での諸対立により、さらに大きな課題となっていた。17世紀半ば以降になると、それまでの宗派主義体制¹⁵に決定的な構造的変化がもたらされ、この問題は新たな局面を迎えることになった。というのも、それまでは、各領邦において原則として宗派一元的秩序が保たれていたが、領邦内に複数の宗派が共存する宗派多元状態が生まれたことで、非公認宗派の信徒への対応をめぐる宗教的寛容の問題が領邦内で改めて問われることになったからである。これは、三十年戦争後のウェストファリア条約が、各領邦内での非公認宗派信徒の居住を一定の条件付きで容認した結果であった¹⁶。

ただし勿論、各宗派の教義が宗教的差異の拠り所として重視されなくなったわけではまったくない。例えば、よく知られているように、ルター派では、18世紀に入ってから他宗派との差異を明確化するための「正しい教義」をめぐる論争が繰り返されていた。しかしその一方で、信仰の実践への意識が希薄となっていた。魂の慰めが得られないと感じた信徒の間では、教会を中心とした信仰生活への不満が募り、その結果、分離主義に向かう動きが活発化したり、さまざまな分派（ゼクト）が形成されたりすることになった。そして、分派に対しては不寛容が徹底されるという現実が生まれていた。

つまり、ユングが作品に描いたさまざまな宗教的熱狂は、こうした歴史的・制度的キリ

スト教が抱えていたさまざまな問題から生じた現象でもあったと言わねばならない。ただし、そうした熱狂のなかに、信仰が篤いばかりでなく、本来あるべきキリスト教の信仰を実践する優れた信徒が大勢いるのを、ユングは直接的・間接的に見ていた。だからこそ、熱狂を全否定して排除するのではなく、その内実を見極めながら、可能であれば包摂するという道を模索していたと考えられるのである。

さらに付け加えておこなうならば、とくに 17 世紀以降、各国でさまざまな思想家たちが寛容論を書いていたが、有名なロックの寛容論（『寛容についての手紙』）にしても、自国の中に外国の支配権を容認することになるとしてカトリックは排除するという例外事項を設けた寛容論であった¹⁷。この一例を見ても分かるように、宗教的寛容においては、無制限の寛容はあり得ず、どこで線引きをすべきかという難しい課題を常に抱えていたという点を押さえておかねばならない。

このように、これまでに見てきた時代状況や歴史的な経緯とあわせて考えるならば、ユングの「熱狂」評価における宗教的寛容の姿勢には、一定の積極的な評価を下すことができるだろう。ただしもちろん、否定的な熱狂の発生とその原因が、教会制度や聖職者の嘆かわしい実情、さらには国の宗教政策にあると指摘するだけでは現実是不変である。現実を変えるには一人一人の意識自体も変える必要がある。物語のなかで作者のユング自らが直接読者に語りかけ、教え諭す場面がたびたび見られること、本作が「中間の道」を歩むべきことを強く訴えるのもそれゆえであろう。

本作における秘密結社モチーフは、こうしたユングの問題意識と密接に結ばれている。では、両者はどのような形で結ばれているのか。なぜそのように結び付くのか。ユングの宗教的寛容の特徴、さらには、その姿勢の根底にあるもの、すなわちユングの宗教観の特徴は、こうした点を検討することにより見えてくると考えられる。次章では、二つ登場する秘密結社モチーフのうち、まずはフリーメイソン・モチーフを手がかりに、ユングの宗教的寛容の特徴を検討したい。

2. フリーメイソンとの対話

主人公のテーオバルトとフリーメイソンとの関係がそれと分かる形で描かれるのは、第 2 部、それも後半の第 7 章になってからである。すでに見てきたように、本作にはさまざまな種類の熱狂が描かれているが、この秘密結社については、それらの熱狂、すなわち、問題視されていた宗教的狂信とも反宗教的熱狂とも無縁のものとして扱われている。それは、本稿のはじめにで少し触れたように、フリーメイソンが「中間の道」の理念を重視する組織として描かれているからに他ならない¹⁸。本章では「中間の道」とフリーメイソンの関係、そして本作に表れたフリーメイソン評価を手がかりとしながら、ユングの宗教的寛容の姿勢が、この秘密結社モチーフのなかにどのような形で表れているかを考察したい。

まずはこのモチーフと関連した場面に絞った形で、第2部の後半の展開についてごく簡単に確認しておこう。

2-1. あらすじ

愛妻ザンヒェンと子どもたちを亡くし、精神的にも経済的にも窮地に陥っていたテーオバルトは、ある日、見知らぬ男の訪問を受ける。この男の目的は、テーオバルトに十分な収入が期待できる仕事を斡旋することにあったが、それはテーオバルトが「中間の道」を歩んでいると判断したからであった。この人物は、じつはテーオバルトのことを若い頃より知っており、彼がさまざまな試練を克服し、経験を積んできたことから、今や「中間の道」の境地に到達していると考えたのである。それゆえ次のように述べる。

あなたが今や不信仰と迷信の間を通る幸福な中間の道を見出し、今後は、ある方向やまた別の方向に向かう誤った道に行かないよう、自らを守るすべを心得ていると期待しています。(JT298)

困窮していたテーオバルトは、この男に提案された仕事に興味を持つが、斡旋の条件としてある課題を課され、その結果を後日報告するよう求められる。その後、テーオバルトの報告を聞いて満足した男は、自分がフリーメイソンであることを明かし、テーオバルトにも入会を求める。謎の男の正体を知ったテーオバルトは、すぐさまこの秘密結社に対する悪い噂や疑問に思っていたことに関して次々と質問を投げかける。この対話において「真のフリーメイソン」をめぐる議論が交わされる。

自らの疑問に対して、エージェントから一つ一つ納得のいく回答を得たテーオバルトは、入会の決断をするに至る。しかし、以前に詐欺集団の似非結社に騙された経験があることから、万全を期すべく、これまでたびたび窮地を救ってくれた牧師のボジウスに、入会の是非について手紙で相談する。そして、入会に完全に同意する旨の返事を受け取ったテーオバルトは、恩師ボジウスもフリーメイソンだったことを知る。すっかり安心したテーオバルトは、もはや心置きなく、エージェントの指示通り入会に向けた準備を始める。

イニシエーションを経て、正式にフリーメイソンとなったテーオバルトのもとにすぐに舞い込んだのは、ある国の王子の家庭教師の仕事だった。じつはこの国の王もフリーメイソンだった。やがてその王が亡くなり、かわって王となった元王子は、新たなロジを立ち上げて、元家庭教師のテーオバルトらをその要職に就かせる。そして、この新ロジがいかによい影響を及ぼしたかについて語られる。

物語自体はその後も続くが、作者のユングは、ここまで書いたところで、「これ以上語ることはない」としてこの話題の打ち切りを宣言するとともに、次の話題へと移るに際して、迷信と不信仰の間を通る幸せな中間の道を示す使命を果たしたと述べて話を締め括る。

2-2. フリーメイソン評価の実際

前節のあらすじのとおり、秘密結社フリーメイソンをめぐるエピソードは、まさに「中間の道」に始まり「中間の道」に終わる。そのため、読者には、フリーメイソンと「中間の道」の関係がきわめて印象強く頭に残る。また、このようにフリーメイソンが「中間の道」と密接な関係に置かれているだけでなく、テーオバルトが最初は迷いながらも最後は入会の決断をすることから、この秘密結社モチーフに重要かつ積極的な役割が付されていることが分かる¹⁹。

ただし、この秘密結社の否定的な側面が批判されていることにも留意する必要がある。例えば、テーオバルトと、正体を明かした謎の男の対話の冒頭部分を見てみよう。この場面では、エージェントの男が、自分が属する結社、すなわちフリーメイソンについて「人間ができる限りの完全性に至ることを神聖な掟とする組織」(JT303)であると誇らしげに語り、テーオバルトにはそれに相応しい資質があるとして彼に入会を求める。するとすぐさまテーオバルトは、この組織の実態に問題があることを指摘し、この結社を軽蔑する気持ちがあるとすら述べるのである (JT304)。

兄弟団や結社ないしはロッジというものが、いたる所に存在します。そこでは、思慮深い人々に偉大な目的が語られています、見せかけにすぎません。実情をよく見れば、単なる儀式、遊びのようなおふざけ、操り人形芝居をやっているだけなのです。親方と徒弟たちは何も知りませんし、何もしません。上位の者たちは秘密を握っているようですが、そうすることで下位の者たちを長きにわたり欺いているのです。その間に、知力も心もよりよくなることなどありません。そのかわりに、彼らは金を搾り取り、人間をだめにするようなやり方で、その金を浪費するのです。(JT304)

興味深いことに、こうした批判をエージェントの男はあっさりと認める。それどころか、ロッジとの関係で起こったひどい問題が他にもあるとして具体的に語り、そうした不祥事が結社全体の責任と見なされ、政府が注意を向け始めていると述べる。このように、必ずしもすべてのロッジが理想的な活動を実践できているわけではないこと、すなわち組織の理念と実態に乖離があるという実情が告白されるのである。テーオバルトはこの後も、この組織に関する自らの疑問や疑念を次々にぶつけていく²⁰。

こうしたテーオバルトとフリーメイソンの対話には、さきほどの引用に見られたフリーメイソンの実情に対する批判も含めて、ユングが実際に見聞きした内容や彼自身の経験が反映されていると考えられている²¹。じつはユングは、カイザースラウテルンの大学で教鞭を執っていた時期にフリーメイソンに入会している。その入会時期は 1781 年から 1782 年にかけて、あるいはもう少し幅を持たせて 1778 年から 1784 年と推察²²されているが、入会の時期が『テーオバルト』の執筆前あるいはその準備期間であるのは確かである。活動期間がどれくらい続いたのかは定かではない。わずかな期間とする指摘がある一方で²³、

フリーメイソンとして知られたカール・フォン・ヘッセン＝カッセル（1744-1836）²⁴から受け取った手紙の内容と日付から 1795 年の時点でもまだ会員だった可能性を指摘するものもある²⁵。しかし、活動期間が生涯続いたという指摘はない。どこかのタイミングで退会していたはずである。そして、その後も会員との交流は続けていたものの、組織やその活動からは距離を置いていたと考えられる²⁶。論者は『テオバルト』を執筆して数年の後に退会したと推察しているが、それは、その時期に、すなわち 1787 年に極秘出版した著作において、フリーメイソンの組織が墮落していることを強く批判する記述が見られるからである²⁷。この事実は、ユングのフリーメイソン評価がアンビバレントなものだったことを示していると考えられる。

では、こうした評価にもかかわらず、ユングがフリーメイソン・モチーフに、本作の鍵となる役割を与えたのはなぜだろうか。その理由の一つとして、やはり、フリーメイソンの理念への共感、さらに言えば、フリーメイソンの宗教観への共感があったのではないかと考えられる。では、それは具体的にどのような共感だったのだろうか。これについては、次節において、テオバルトとフリーメイソンの対話における発言を手がかりに考えてみたい。

2-3. 「真のフリーメイソン」について

フリーメイソンであることを告白したエージェントに対して、テオバルトはさまざまな質問を投げかける。ここでは、ユングの宗教的寛容の射程とその特徴を見極めるうえで有益と思われる二つの発言に注目する。

まず注目したいのは、エージェントが「真のフリーメイソン」の本来の目的について語った以下の発言である。

真のフリーメイソンには、自らを最上の人間となるように形成し、理性をできる限り完全なものにし、そうすることによって、よりいっそう神と人類への奉仕に役立つ存在となること以外の目的はない。（JT304）

この発言における理性との関連で思い起こす必要があるのは、熱狂の歴史を概観した物語の冒頭部分において、理性を適切に使うべきことが強調して語られていたことである（JT39f.）。その主張によれば、「宗教的な熱狂／狂信」は、理性的な判断が不十分な場合に起こるため、それを回避するには理性の適切な使用が求められる。ただし、その理性の使い方を誤ると、キリスト教を否定する反宗教的熱狂に陥ってしまう、という。

こうした考え方には、理性が両刃の剣であるという認識が見て取れるわけであるが、ユングがその必要性を求めている理性は、どちらの熱狂にも陥ることのないものである。このような理性は、物語のなかでたびたび言及されてその必要性が説かれている「キリスト教的な理性」と言い換えることができる。上掲のフリーメイソンの発言における理性も、

これと同様ものと位置づけられていると考えてよいだろう。なぜならユングの「中間の道」にはまさに「キリスト教的理性」が求められており、すでに述べたように、本作のフリーメイソンにおいてはこの「中間の道」を歩むことが重要とみなされているからである。

このように、この物語のフリーメイソンが、キリスト教に方向づけられていることは、二人の対話におけるエージェントの下記の発言からも窺える。

フリーメイソンの規則は、様々な宗教の教義や、個人の信条および思想などには一切関係ない。唯一要求されることは、キリストをこの世の救世主と認識し、聖書を人間にあてた神の啓示とみなすことである。(JT307)

まず前半部分に注目してみると、フリーメイソンが宗派のみならず、宗教の相違すらも超えて結び付き得る結社であると宣言されていることがわかる。ここには、一般的に知られているフリーメイソンにおける宗教的寛容の特徴が表れていると言えるだろう。こうした超教派的な立場をとるのであれば、第1章で指摘したような、キリスト教内における諸宗派間の対立は、そもそも生じ得ないことになる。それゆえ、ユングの宗教的寛容を考えるうえでも、上掲の発言をテーオバルトに受け入れさせている点は注目に値する。

だが、この発言の後半部分については、どのように理解すべきだろうか。この箇所では、限定的ではあるが、伝統的なキリスト教にとって重要な内容、すなわち、キリストは救世主であると認めること、そして、聖書は神の啓示であると認めること、この二つの点が要求されている。しかし、上掲の発言の前半部分においては宗教の相違すら超えることを謳いながら、後半部分ではキリスト教の信仰が中心に据えられているため、この箇所に表れた宗教観には齟齬があるように思われる。なるほど、ここに書かれた内容はごく一般的なものであり、キリスト教に特化した見解が表現されたものではないとの指摘もある²⁸。たしかに、後半の部分はキリスト教の信仰を強制するものではなく、二つのことをただ承認するよう求めるだけのものと理解できなくもないが、はたしてそうだろうか。

この点を検討する前に、実際のフリーメイソンにおいてはどうだったのかを確認しておきたい。例えば、フリーメイソンの規則を記した有名な『アンダーソン憲章』（ロンドン、1723年、「フリーメイソンの義務」より）における「I 神と宗教について」の項目を参照してみよう。そこでは、さきほどの引用にあるように、キリスト教について明記された箇所は見当たらない。

メーソンはその誓いにより、道徳律に従うことを義務づけられている。そしてもし正しく「技法」を理解するならば、メーソンは決して愚かな無神論者にも非宗教的な自由思想家にもなることはない。古き時代においては各国のメーソンはそれぞれ、どのような宗教であれ、自国の宗教を信じる義務があった。しかし今日においては信仰は各人の選択に任せ、すべての人間が同意できる宗教にのみ従わせるのが適当であろうと

いうことになった。すなわち善良で正直な人間、また名誉と公正を重んじる人間であるということである。人間どうしがいかなる呼称、あるいは宗教のもとで区別されようとも、このようにしてフリーメイソンは「団結の中心」、永遠に隔てられていたかもしれない人々の間に真の友情を結ぶ手段となるのである²⁹。

冒頭の部分において明確に排除されている無神論者と自由思想家は、『テーオバルト』のなかでは反宗教的熱狂の範疇に分類されて、宗教的寛容の対象から除外されていた人々である。したがって、実際のフリーメイソンとユングによる評価が、この点では一致していることが見て取れる。一方で、この箇所に書かれた宗教については、『テーオバルト』のなかの対話で語られた内容とは異なっている。宗教がキリスト教に方向づけられてはおらず、門戸はすべての信仰に対して開かれている。

実際のところはどうかだったのか。18世紀のヨーロッパにおいては、たしかにキリスト教以外の宗教の信徒が混在しているロッジが存在したものの、少なくともドイツにおいてはそうしたロッジは少数派であり、フリーメイソンの入会条件にキリスト教の信仰を求めているロッジの方が多かったと考えられる³⁰。しかし、結社の理念としては宗教・信仰の別を問わないとされているにもかかわらず、そうした本来の理念にそぐわない状況がロッジで見られることに対して、批判の声が上がっていたのは事実である³¹。

では、『テーオバルト』において、「真のフリーメイソン」に対して、キリスト教にとって重要な二つの点が前提とされていたことは、ユングの宗教的寛容の姿勢といかなる関係において捉えることができるのだろうか。もちろん、キリスト教を前面に出した理念は、作者であるユング自身が所属していたロッジの方針がそのまま踏襲されたものに過ぎない、という見方もできるかもしれない。しかし実際には、ユング自身の宗教観がはっきりと表れたものとみなすことができるのではないだろうか。つまり、ユングはこの場面で「真のフリーメイソン」を自らの宗教観に引き寄せて描いたと推察されるのである。

そこで「フリーメイソンの義務」から引用した内容をあらためて確認しておきたい。フリーメイソンにおいて、宗教の別は問わないが、「すべての人間が同意できる宗教に従わせる」と書かれている。「アンダーソン憲章」に見られる、こうした神と宗教の考え方はしばしば理神論的なものと指摘される³²。しかし、フリーメイソンのいう宗教が、実際に理神論的な宗教を求めるものであったとするならば、ユングがそれに同意していたとは到底考えられない。なぜなら『テーオバルト』のなかでは、理神論者に対して痛烈な批判が加えられているからである（JT327f.）。また、ユングの宗教的寛容において対象外とされた反宗教的熱狂のなかには、理神論者も含まれていたことを思い起す必要があるだろう。

以上の点を考慮するならば、ユングは、現実のフリーメイソンの理念を自らの理想に方向づける形で受容しようとしていたと考えられる。その結果、このモチーフをキリスト教の信仰を中心に据えた形で表現するに至ったのではないか。また、フリーメイソンとの対話のなかでは「フリーメイソン」に「真の」という形容詞をつけて議論がなされていた

が、この呼び方には、やはりユングの理想に方向づけられたフリーメイソンであることが含意されているように思われる。

そのように考えたとき、宗教的寛容の姿勢との関係からあらためて意義深く思われるのは、キリスト教的な方向づけがなされているとはいえ、『テーオバルト』のフリーメイソンにおいては、最大公約数的なたった二つの条件（キリストは救世主であり、聖書は神の啓示である）しか求められていないことである。この二つの条件しか求められないのであれば、教義の差異に拘泥する必要はなくなる。また、宗派の多様性が担保されたうえで、それぞれが互いに争うことなく共存することが可能となる。したがって、ユング的な「真のフリーメイソン」の原則においても、宗派多元状態における問題を克服する可能性が示されていると言えるだろう。

では、キリスト教と他宗教との関係については、どのように捉えていたのだろうか。ユングのなかで、キリスト教が信仰の中心にあったのは事実だが、その他の宗教とキリスト教の関係については、少なくともフリーメイソン・モチーフの分析からは十分に見えてこない。

もちろん、それはそれで、ユングの宗教的寛容の射程の限界として指摘すればよいわけであり、その当時、何よりもキリスト教をその危機的状況から救うべく活動していたユングに、他宗教への寛容が欠けていたとしても、当然と言えば当然である。また、『テーオバルト』では、さきほど述べた理神論を批判した直後の箇所において、ユング自らが「キリスト教こそが最高の宗教である」（JT327）と記している点を踏まえるならば、ユングの宗教的寛容の射程はあくまでキリスト教内に向けられていたと結論づけるべきかもしれない。

ただし、すでに述べたように、ユングが、フリーメイソンの宗教に関する規定において、前半部に書かれていた宗教の別を問わない姿勢に共感しつつ、そのうえでキリスト教的な方向付けをしていたのであれば、なぜそのような理解が成り立ち得るのか、なぜ齟齬を来たさないのか、その理由について検討しておく必要があるだろう。

この問題を念頭に置きつつ、次章では、フリーメイソン・モチーフより前に登場するもう一つの秘密結社モチーフ、すなわち薔薇十字団モチーフの分析を通じてユングの宗教的寛容の姿勢を検討することにしたい。

3. 薔薇十字団と「真のヘルメス主義」

薔薇十字団とは、17世紀前半に突如現れた三つの宣言文書によって、その思想、ならびに実在する組織か否かが注目された秘密結社のことである。その中心には、多くの謎に包まれたクリスチャン・ローゼンクロイツなる人物がいた。当時、この運動に共鳴する者や反発を表明する者によって書かれた著作が、数多く世に出回ったが、三十年戦争の終わりとともに沈静化の道を辿った。しかし18世紀に入ると、シンケルス・レナトゥス『黄金薔

薇十字団による友愛団の「賢者の石」への真実かつ完全なる準備』(1710)などの関連書物が相次いで出版されたことにより、この運動は再び注目を集め、世紀の半ば過ぎには、薔薇十字の名を冠した「黄金薔薇十字団」という結社が生まれるに至った³³。

ユングの自伝的小説に描かれているように、青年時代のユングは、錬金術および賢者の石に強い関心を持ち、これらに関するあらゆる書物を手に入る限り読んでいた³⁴。そのため、薔薇十字団とその周辺の知識にも精通していたと考えられる。物語においては、主人公テオバルトが、クリスチャン・ローゼンクロイツの本やシンケルス・レナトゥスの著作を読んで衝撃を受け、錬金術への関心を一層強める様子が描かれている(JT127)。後者のレナトゥスの本名はザムエル・リヒターであるが、テオバルトの名前もザムエルなのは、意図せぬ一致には思われない。

本作における薔薇十字団モチーフの扱いとして何よりも興味深いのは、このモチーフが熱狂の問題とのかかわりに置かれていること、その一方で、「真の自然宗教」をめぐる議論と結ばれていることである。ユングの宗教的寛容の射程を考えるうえで重要になるのは、後者の議論であるが、この議論は問題とすべき熱狂の延長線上において語られる内容であるため、まずはこのモチーフの否定的な面がどのように描かれているかを確認しておきたい。

3-1. 賢者の石への熱狂とその戒め

研究者のマッキントッシュによれば、17世紀に薔薇十字団の三つの宣言文書が登場した後、その支持者たちによって二つの新たな要素が導入されたという³⁵。一つは、本来は必須の要素ではなかった錬金術とのかかわりが強まったこと、もう一つは、薔薇十字団は始祖ローゼンクロイツを通じて古代の密義を継承している、という理解である。こうした傾向は『テオバルト』の薔薇十字団モチーフにも見て取れる。本節ではまず賢者の石に注目するが、その前に薔薇十字団モチーフが絡む前半部分の流れを確認しておこう。

『テオバルト』に登場する薔薇十字団モチーフは、1790年代以降の秘密結社小説の一部に見られたような、政治的に危険な陰謀集団としてではなく、主人公テオバルトの金を騙し取ろうとする詐欺集団として描かれている。この場面のあらすじは以下の通りである。

賢者の石に対してテオバルトが強い関心をいだいていることを嗅ぎ付けた詐欺集団のメンバーは、テオバルトに接触を図り、彼を言葉巧みにだまして、アルプスの山奥へと誘い出すことに成功する。そこで待ち受けていたオシリスと呼ばれる人物は、巧妙な入信儀礼を演出することによって、テオバルトをさらに信じ込ませる。そして、彼が洞窟での試練に耐えていたとき、突然兵士たちがこのアジトになだれ込み、その場にいた関係者を一斉に逮捕する。こうしてテオバルトは詐欺集団の魔の手を免れることができたものの、関係者の一人とみなされたことで、投獄の憂き目に遭う。

尋問や獄中での生活に疲弊したテーオバルトは聖職者による慰問を求めるが、自らの宗派を指定しなかったため、現れたのはプロテスタントの聖職者ではなく、カトリックのカプチン修道僧³⁶であった。やがて疑いが晴れて釈放されることになるが、テーオバルトはその後この修道僧と会う機会を得て、彼との対話を重ねるなかで、ようやく賢者の石への熱狂から目が覚める。

前半部分で強く批判されている賢者の石とは、錬金術における金属生成の際に重要な媒体となるものであるが、よく知られているように、社会階層を問わず、同時代の人々を強く惹きつけていた。錬金術は、ニュートンの例に代表されるように、近代科学の揺籃となったものであるが、18世紀のドイツにおいても、最高の知性の持ち主が「錬金術の理論と実践に取り組んでいた。(中略) 賢者の石を真剣に追い求めるのもあの時代の知識人の一つの姿」³⁷であった。

一方、カプチン修道僧も指摘しているように (JT143f.)、巷においては、家長が「賢者の石」探しや実験に必死になるあまり、自らの人生ばかりか、その家族の人生までも犠牲するという問題が生じていた。ユングの母方の祖父にあたり、自伝ではモーリッツと呼ばれている人物もその一人だった。賢者の石の魅力にとりつかれたこの男は親戚間で問題となっていた³⁸。こうした経緯もあってか、『テーオバルト』における賢者の石への熱狂は、極めて否定的な描かれ方をしており、作者のユング自身までもが「賢者の石」探しを止めるように注意喚起し、もっと他のことに時間を使うよう読者に呼びかけるのである (JT129-131)。

主人公テーオバルトの賢者の石への熱狂は、このように強く批判される一方で、その原因については、青年期の読書教育の問題として分析されている。その結果、教える能力を持ち、教えるべき人間が、しかるべきときに、しかるべきやり方で教えなかったことが熱狂を招いた一因と分析されている。ただし、こうした読書教育が難しいのは事実である。テーオバルトの告白を聞いたカプチン修道僧も、錬金術をはじめとする、いわゆる「ヘルメス哲学」の書物が放つ誘惑の強さを強調し、「たとえしっかりした人であっても、そうした書物に騙されて不幸に陥ることがある」 (JT153) と言って注意を促している。そして、ユング自身も登場し、そうした「熱狂的な書物」による誘惑を確実に回避するにはどうしたらよいかを読者に向かって語るのである (JT153f.)。

このように、薔薇十字団モチーフは、詐欺集団および賢者の石への熱狂との関わりにおいては、きわめて否定的な評価を下されており、より身近な問題に引き付けた形でその解決策が講じられている。しかし、極めて興味深いことに、賢者の石の存在が否定されることはない。賢者の石や錬金術の思想的背景をなす「ヘルメス哲学」自体が否定されるわけでもない。これは、次節で検討する薔薇十字団のエピソードにおいて「ヘルメス哲学」が重要な思想的背景とされ、なおかつ、宗教的寛容の考察との関連で重要になる「真の自然宗教」についての認識と密接な関係に置かれているからと推察される。

3-2. カプチン修道僧の告白と薔薇十字団

テーオバルトを熱狂から救ったカプチン修道僧は、なぜそこまで賢者の石への熱狂を厳しく批判したのか。それは、過去にこの人物自身も、薔薇十字団と賢者の石の魅力に囚われた時期があったからとされている。こうした事実の告白から始まる二人の対話には、極めて興味深い宗教観が表れている。宗教的寛容との関連からとくに重要なのは、この人物が、自らの過去の反省をふまえて薔薇十字団について語っていること、そのなかで「真の自然宗教」についての考え方を述べていることである。

フリーメイソン・モチーフの検討から見えてきたユングの宗教的寛容の特徴の一つ、すなわち、キリスト教内部での宗派の別を問題視しない姿勢が、カプチン修道僧との対話においては、キリスト教徒を、それぞれの宗派の教えの相違や形式的な側面、あるいは、その人物の身分によって判断しないという姿勢に表れている。

たとえば、カトリックであるカプチン修道僧は、自分の姿を見て驚くテーオバルトに対して「私たちは同じキリスト教徒だ」(JT142)と話しかけて安心させている。このくだりは、現実のプロテスタント信者とカトリック信者との間に心理的な障壁があったことを窺わせるものであるが、この場面では宗派の相違が重要ではないものとして不問に付されている。また、カプチン修道僧の告白をすべて聞き終えたテーオバルトにしても、この人物に対して「啓蒙された知性を持ち、とても善良で信心深い」人物であるとして敬意を示し、彼の人間性を高く評価するとともに、どのような身分であっても優れた人物がいるということ強く実感するのである (JT153)。

では、このカプチン修道僧は、どのようなことを語ったのだろうか。その話の要点を簡潔にまとめておくと、次のようになる。まず、薔薇十字団は存在するが、メンバーはその存在を誇示しない。そのため、薔薇十字団を名乗る者は、金儲けか詐欺行為が目あての連中ではないはずである。また、賢者の石は「純粋な真のキリスト教的グノーシス」(JT153)の副次的な目的に過ぎず、主たる目的とはならない。真の賢者は恐ろしい罠に陥りかねないような道は選ばず、神が各人に与えた職業の道を全うして満足する、というものである。そして、こうした話をすべて総括して、「友人テーオバルトよ、これこそがヘルメス哲学³⁹の真の伝統である」(JT153)と結ぶのである。

では、なぜこの人物は、薔薇十字団の存在を確信し、それについて語ることができるのか。本節の冒頭でも少し触れたが、その理由は、彼の若い頃の経験にあった。昔、彼はクリスチャン・ローゼンクロイツの本を読んである秘密結社の存在を知り、いてもたってもいられず中東の国々を訪れた。そして、そこで出会った学識のある老司祭からある書物を手渡され、手ほどきを受けつつ読んだことで、薔薇十字団についての真の認識に至ったのだという (JT148f.)。何よりも興味深いのは、この認識のなかに表れた宗教観である。というのも、キリスト教とその他の宗教との関係について語られているからである。

ここで具体的に挙げられている宗教は、原始宗教、エジプトの多神教、ユダヤ教、ギリシアの多神教、ゾロアスター教である。いずれの宗教も「自然宗教」*Naturreligion/die*

physische Religion と位置づけられているが、こうした歴史的宗教が「自然宗教」とされているため、ここで言う「自然宗教」とは理神論のそれではないことが分かる。また、興味深いことに、これらの宗教はいずれも否定されてはいない。

なるほど、なかには次節で検討するエジプトの宗教のように、批判的なコメントが付されている宗教もあるが、本論のテーマとの関連から注目しておかねばならないのは、この場面において、それぞれの宗教は真理において共通するという認識が語られていることである。このような認識は、それぞれの宗教が垣根を越えて共存し融和し得る可能性を示すものであると言えるだろう。

もっとも、これはあくまでカプチン修道僧によって語られた認識であるため、作者のユング自身の独自の見解とはみなし難いように思われるかもしれない。しかしながら、極めて注目すべきことに、ユングはカプチン修道僧の告白のなかに自らの見解を示すための注を付している。具体的には、カプチン修道僧が「真の自然宗教」について語る箇所であるが、この部分に付した注において、ユングは自らの見解として、キリスト教と「真の自然宗教」wahre Naturreligion は一つであると記し、さらには、この「自然宗教」は懷疑主義者のそれではないと言い添えているのである（JT153）。それゆえ、この場面で示された宗教観は、ユング自身にも一部共有され得るものであったと考えてよいだろう。また、こうした宗教観が「ヘルメス哲学の伝統」とされていることから、ユングの宗教観の根底にもその伝統が、部分的にではあっても継承されていると考えてよいと思われる。

ただし、フリーメイソン・モティーフにおいて「真のフリーメイソン」という語り方がなされていたのと同じように、「ヘルメス哲学の伝統」にも「真の」という表現が付されていることに注意したい。これまでの考察を踏まえるならば、薔薇十字モティーフとの関連において語られる「真の自然宗教」としてのキリスト教とその他の宗教との関係にも、やはりある程度ユング的に方向づけられた「真のヘルメス哲学」が息づいていると推察されるのである。

3-3. キリスト教と「真の自然宗教」について

そこで本節では、「真の自然宗教」としてのキリスト教がどのように理解されているか、他の宗教との関係がどのように捉えられているかについて、いま少し検討することにした。一説には、ヘルメス主義は古代エジプトのアレクサンドリアにその思想的故郷を持っていたとされるが、興味深いことに『テオバルト』における「真の自然宗教」の認識もエジプトの宗教との関係において多くの説明がなされている。そのため本節でも、特にエジプトの宗教との関連において、テキストの内容を検討したい。

まずはこの場面の流れを確認しておこう。カプチン修道僧は、モーゼ以前の古代宗教の話として、古代宗教からエジプトの宗教（祭祀制）が生まれた経緯について、次のように説明する。古代の人々は、創造神話と目の前にある自然以外には象徴を持っておらず、万物を創造した神を信仰してさえいればそれで十分であった。しかし、より多くのことを知

りたい者は、自然を研究し、先祖の伝統に頼りつつ、自然の認識を通じて、神についての真の認識に至ろうとした。人々は、この営みを通じて、自然のなかの「大いなる神秘」*große Geheimnisse* (JT149) を発見し、自然の諸力によっていかに偉大なことがなされ得るか、また、大いなる宇宙というものを発見したという。

ただし、こうして得られた認識に、誰もが与ることができたわけではない。人々は「乱用や悪用、無駄な思索、さらには政治的な理由から」それらを「秘密のしるし」*Siegel des Geheimnisses* のなかに隠した (JT150)。それを知ることができるのは、厳しい試練によって準備ができた人物、秘密を黙秘できる賢い人物、愛国心があり悪用しないと認められた人物だけであった。これこそがエジプトの祭祀制の本来の特徴だったと説明される。さらに興味深いことに、夢解きの能力によりエジプトの宰相にまで上り詰めたあのヨセフ⁴⁰も、ユダヤ人をカナンの地に導いたモーゼも、この祭祀制を熟知していたと語られる。以上の説明には、エジプトの宗教に伝承された「真理」が、ユダヤ教に継承されたことを強調する意図がはっきりと見て取れる。

では、秘密の真理は、どこに、どのようにして隠されたのか。カプチン修道僧によれば、エジプトの祭司たちは、それらをまずヒエログリフに隠し、民衆に対しては、たとえを用いて想像させるようにしたという。しかしそのせいで偶像崇拜がはびこり、民衆は真理そのものではなく、それが託された偶像そのものを崇めるようになった⁴¹。例えば、アピス神は牛、アヌビス神は犬、イシス神は女神としてイメージされた。カプチン修道僧は、このような民の信仰のあり方を批判的に「熱狂」*Schwärmerei* と呼び、それがエジプトの祭司にまで伝染した結果、「純粋な自然および被造物の務め」(JT150) が失われ、かわりに迷信と無知が入り込んだ、と説明する。このくだりにおいては熱狂という語が否定的に使用されていることから、エジプトの宗教が墮落したものとして語られていることが分かる。しかし、ここで見落としてはならないのは、エジプトの宗教が秘密の真理の継承者であったという認識が語られていることである。

では、その後、秘密の真理はどうなったのか。カプチン修道僧の説明によれば、神は、聖なる意図に従順な偉大なる人物を通じて改革し、まだ連帯していない民（論者：すなわちユダヤ人）に真の自然宗教を継承させることを思いついた。その使命を受けた人物こそがモーゼであったという。こうして秘密の真理は、エジプトを経由してユダヤ教に継承されたことが語られる。

では、それ以外の宗教には太古の真理が継承されなかったのかといえば、そうではない。例えば、ギリシア人もまたエジプトにおいてこの真理を受け取ったとされる。しかし、そこに自らの発明を混ぜ合わせたため、それを十分な形で継承することはできなかったという。一方で、ゾロアスター教では、創始者ゾロアスターという偉大な人物が、ユダヤ民族の文献を用いてエジプトの宗教を純化し、オリエントに魔術の王国を建設した。この宗教は、多くの素晴らしい真理を持ち、素晴らしい人々を生み出した。そして、アジア全体に広まり、優れた理性と心を持った人々のもとで受け入れられたという。

このくだりにおいては、ギリシア人による受容がやや批判的に描かれているのに対し、ゾロアスター教に対する評価は極めて高いのは、18 世紀ドイツにおけるゾロアスター教への関心が影響を与えていると考えられる⁴²。

こうして古代宗教、エジプトの宗教、ユダヤ教、ギリシアの宗教、ゾロアスター教の説明に続いて登場するのが、キリスト教である。ここで注意すべき点は、キリスト教はユダヤ教からそのまま真理を継承したのではないということ、にもかかわらず、キリスト教の真理はそれまでの「自然宗教」*Naturreligion* に継承されてきた真理と一致したと語られていることである。こうした語り口には、キリスト教と、ユダヤ教をはじめとする他の宗教との差異化を図ろうとする意図が窺われる。

ここでより重要なのは、このくだりにおいて「すべての真理は調和し、互いに支えあっている。キリスト教と真の自然宗教はそのような関係にあるのだ。両者はまことに一つなのだ。」(JT151) という一文があることである。この発言には、キリスト教とそれ以外の宗教との差異化を図りながらも、それぞれが伝える真理については調和・一致しているという認識が見て取れる。これはまさに、すべての宗教が、それぞれの差異にもかかわらず、調和・共存し得るという、いわば宗教的多元化における宗教間の対立を克服する考え方に通じるものであったと言えるだろう。ここには、フリーメイソン・モティーフとの関係性においては明確でなかったキリスト教と他の宗教との関係が示されている。しかもここで表明されているのは、単に、昔語りをする一カプチン修道僧だけの意見ではない。前節で述べたように、ここに注を付けて賛意を表明しているユング自身の見解でもあった。真の薔薇十字団について語られた内容は、こうした宗教観も含めて「真のヘルメス哲学」として説明されているのである。

このように、薔薇十字団モティーフとユングの宗教的寛容の関係を分析して見えてくるのは、ユングとヘルメス主義との分かち難い関係である。それゆえ、ユングの宗教的寛容の根底にはヘルメス主義が息づいていて、その傾向は前稿で扱った処女作『アセナト』のときよりも強まっていることが見て取れるのではないだろうか⁴³。ただし、彼の言う「真のヘルメス主義」に、キリスト教が他の自然宗教に優っているとする考え方が窺えることは指摘しておかねばならない。例えば、他の「自然宗教」では、ヒエログリフ等のシンボルに隠されて、選ばれた者しか理解できなかった真理が、キリスト教においては、万人に理解できる形で示されたということが強調されているからである (JT151)。

しかしながら、宗派主義とそれ以降の宗派的多元化の時代のなかで、同一宗教の、あるいは同一宗派の間ですら争いや問題が絶えなかった、さらにはそこから生まれた熱狂の問題を抱えていた 18 世紀というドイツの状況を考えたとき、その時代を生きていたユングが、ヘルメス主義的な発想に拠って立ち、同じ宗教内のみならず、他の宗教との調和を語る視点をも含めつつ、こうした問題の打開策を具体的に考えていたこと自体を、まずは評価できるのではないだろうか。

以上の考察により、ユングは『テーオバルト』という作品において、秘密結社モティー

フを導入し、それにさまざまな批判を加えながらも、それぞれのモチーフの背景にある思想や精神への共感あるいは強い関心から、自身の問題意識に寄せる形でこれらのモチーフを方向づけ、自らの宗教観を表明する足がかりとしていたと結論づけられる。それゆえ、これらの秘密結社モチーフは、ユングにおける宗教的寛容において、非常に積極的な役割を担うものだったと言えるだろう。

おわりに

本稿では、ユングの宗教的寛容に対するヘルメス主義的な思想の影響を指摘したが、彼の宗教的寛容の特徴を考察するうえで、もう一つ重要な手がかりになると考えているのは、ユングの大学での専門領域にかかわる著作群、例えば、官房学、警察学、経済学などに関する著作である。これらは『テオバルト』執筆前の 1770 年代の終わりから執筆後の 1790 年代のはじめにかけて刊行されたものである。本論で述べたように、ユングは熱狂の問題の解決には、政治的・社会的な対策を講じる必要があると考えていた。ユングが大学で教えていた専門領域は、本論で考察してきた熱狂という社会課題の解決に対して実践的な示唆を与えるものでもあった。それゆえ、ユングの文学にあらわれた宗教的寛容について考える際には、これらの実学的・実践的な研究成果も踏まえることで、ユングの問題意識により肉薄することが可能だと思われる。この検討については今後の課題としたい。

テキスト

Jung-Stilling, Johann Heinrich: Theobald oder die Schwärmer. Johann Heinrich Jung genannt Stilling. Sämtliche Schriften. Band 6. Hildesheim [u.a.] 1979. 本文および注で引用する際には JT と略記し、横にページ番号を添えた。

本稿は、オイフォーリオンの会第 100 回例会（Zoom 開催、2024 年 9 月 14 日）での口頭発表「ユング＝シュティリングと宗教的寛容—『テオバルトあるいは熱狂者たち』における秘密結社モチーフを手がかりに—」の原稿に加筆修正を施したものである。

¹ ドイツ語圏における 18 世前半の言説を概観したポットの研究が示しているように、「中間の道」という発想自体は、ユングに独自のものとは言えない。ただし、ポットは 18 世紀後半の言説までは分析対象としておらず、研究の展望を示すにとどまっている。そのなかで、カントの『純粋理性批判』において該当箇所を指摘している点は極めて興味深い。ユングの「中間の道」については触れていない。18 世紀後半の「中間の道」にはどのような傾向が見られるか、「中間の道」の系譜においてユングの「中間の道」をどのように位置づけるかは、今後の課題である。Vgl. Pott, Martin: Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik. Tübingen 1992, S. 153-191.

² 第 1 部第 1 章では 15 世紀から 18 世紀に至るまでの「熱狂の歴史」の概観がなされるが、その最後において、「中間の道」という表現の一つのヴァリエーションとして「中庸こそが 最上の道」(JT40)

との文言が記されている。研究者のシュテッヒャーによれば、この表現はゴットフリート・アルノルトの『教会と異端者についての非党派な歴史』のヴィネットにラテン語で掲げられているという。残念ながら、1729年版のリプリント版では確認できない。Vgl. Stecher, Gotthilf: Jung Stilling als Schriftsteller. Berlin 1913, S. 183.

- ³ もっとも、ユング作品における秘密結社モチーフはドイツでも早い段階から注目されており、これまでいくつかの研究が上梓されてきた。しかし管見の限り、『テオバルト』における同モチーフをユングの宗教的寛容との関係において分析した研究は十分になされて来なかった。
- ⁴ Vgl. JT7f. この箇所についての考察は以下を参照。拙論「ユング＝シュティリングの「熱狂」評価ー『テオバルトあるいは熱狂者たち』(1784/85)を手がかりにー」、大阪大学大学院言語文化研究科『ドイツ啓蒙主義研究』第18号、2021年、20-24頁。
- ⁵ 『テオバルト』に登場する実在した信仰者のなかでは、例えば、ホーホマン・フォン・ホーヘナウ(1669/70-1721)やゲルハルト・テルステーゲン(1697-1769)などに対する評価において熱狂を積極的に評価する姿勢が見られる。Vgl. JT25 u. JT279 また、以下も参照。拙論「ヘンリヒ＝シュティリングの「熱狂」評価(承前)ー『テオバルトあるいは熱狂者たち』(1784/1785)におけるテルステーゲン評価を手がかりにー」、ドイツ啓蒙主義研究会『ドイツ啓蒙主義研究』第20号、2023年、1-19頁を参照。
- ⁶ 南大路振一「1770年代の〈Schwärmerei〉論ー一つの素描ー」、『18世紀ドイツ文学論集(増補版)』三修社、2001年、386-405頁を参照。
- ⁷ Vgl. Arnold, Johann Günter (Hg.): Johann Gottfried Herder Werke. Adrastea. Bd 10. Frankfurt am Main 2000, S. 598-603(Zinzendorf) und S. 695-703(Enthusiasmus. Methodisten.).
- ⁸ Vgl. Kluckhohn, Paul u. Samuel, Richard (Hg.): Novalis Schriften. Bd. 3. Stuttgart 1983, S. 589f.
- ⁹ Schneiders, Werner: Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland. Hamburg 1990, S. 180. (訳は以下の邦訳を使用した。シュナイダース、ヴェルナー『理性への希望』村井則夫訳、2009年、216頁。)
- ¹⁰ Ebd., S. 181. (邦訳: 同上、217頁。)
- ¹¹ Schwärmer/Schwärmerei とある場合は、肯定・否定のどちらの意味で用いられているか文脈に即して判断する必要がある。両義的な意味で使われている場合もあるため注意が必要である。拙論「ユング＝シュティリングの「熱狂」評価」、27-30頁を参照。
- ¹² 拙論「ヘンリヒ＝シュティリングの敬虔主義批判ーエルバーフェルト体験と『ヘンリヒ・シュティリングの家庭生活』ー」、大阪大学大学院言語文化研究科『ドイツ啓蒙主義研究』第16号、2019年、21-34頁を参照。
- ¹³ ヴォルテールも寛容論の著者として有名であるが、ユングは『テオバルト』のみならず、他の著作においてもこのヴォルテールを強く批判している。
- ¹⁴ ベンツ、エルンスト『キリスト教 その本質とあらわれ』、南原和子訳、平凡社、1997年、223頁。
- ¹⁵ 宗派主義体制とは、1555年のアウクスブルクの宗教和議において定められた「君主の宗教決定権」を法的根拠として1620年代には完成を見ていた体制のことで、これにより、ルター派の領主のもとでは領民はルター派の信仰に限られるというように、各領邦の「宗派一元秩序」が保たれることになった。もっとも、フランクフルトのような多くの帝国都市においては、16世紀以来、複数の宗派が共存する状態が生まれていた。蝶野立彦「ドイツ敬虔主義と「宗派主義の克服」ーフランクフルト時代のシュペーナーにおける宗教的寛容論の展開ー」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第43輯第4分冊、1998年、149-160頁を参照。
- ¹⁶ 同、150-151頁。
- ¹⁷ ロック、ジョン『寛容についての手紙』、加藤節・李静和訳、岩波書店、2018年、95頁。ロックの影響を受けたクリスチャン・トマジウス(1655-1728)もカトリックを寛容の対象から外していた。カメン、ヘンリー『寛容思想の系譜』、成瀬治訳、平凡社、1970年、292-293頁を参照。
- ¹⁸ ただし、「中間の道」がフリーメイソンの専売特許とされているわけではない。例えば、第2部第6章では、テオバルトが「中間の道」を歩んでいたことを理由に、新たに住み始めた町の住民から敬虔主義者と見なされたと書かれている。じっさい、テオバルトは、数々の試練を一つ一つ乗り越え、その経験を糧としながら、自ら「中間の道」を切り開いていくことになったのであり、フリーメイソンの導きがなければ「中間の道」に到達できなかったわけではない。それゆえ、テオバルトの「中間の道」とフリーメイソンが求めていた「中間の道」は、結果として一致したと理解するのが適切のように思われる。
- ¹⁹ しかも、興味深いことに、フリーメイソンが「中間の道」の境地に至るまでのテオバルトの成長を観察していたこと、命の恩人でもある牧師ホジウスが正体を明かさぬままテオバルトを援助してい

たという事実が判明するが、主人公と秘密結社との間におけるこうした関係は、本作の約 10 年後に出版されることになる友人ゲーテの長篇小説『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』に登場する「党の結社」を彷彿とさせる。

- ²⁰ 具体的には、目的達成のために結社が必要な理由、組織のことを秘密にしなければならない理由、秘密の真理の有無、なぜ秘密が流出する心配がないのか、儀式やヒエログリフが必要とされる理由、入会するのになぜ誓約が必要か、どういう行動が求められるか、退会はどのようにして可能かなどについて議論が交わされる。Vgl. JT304-307

²¹ Vgl. Hahn, Otto W.: Jung-Stilling zwischen Pietismus und Aufklärung. Sein Leben und sein literarisches Werk 1778-1787. Frankfurt am Main[u.a.] 1988, S. 371-375.

²² Vgl. Geiger, Max: Aufklärung und Erweckung. Beiträge zur Erforschung Johann Heinrich Jung-Stillings und der Erweckungstheologie. Zürich 1963, S. 231f.

²³ Vgl. Völkel, Martin: Jung-Stilling: Ein Heimweh muß doch eine Heimat haben. Annäherungen an Leben und Werk 1740-1817. Nordhausen 2008, S. 182.

²⁴ 後のヘッセン＝カッセル方伯。

²⁵ Vgl. Geiger: a.a.O., S. 231.

²⁶ ユングの中期の代表作として知られる長篇小説『郷愁』にも秘密結社モチーフが登場するため、ザームは『郷愁』の解説のなかで、ユングとフリーメイソンおよび薔薇十字団の関係について考察している。しかし当然のことではあるが、あくまで『郷愁』の解説であるため、『テオバルト』の作品解釈には踏み込んでいない。『郷愁』と『テオバルト』の間には 10 年の開きがあるため、その間にユングの秘密結社観には変化が生じていると考えられる。ユングと秘密結社モチーフの関係については、そうした変化も踏まえて考察する必要がある。Vgl. Sam, Maria Martina: Einleitung. In: Johann Heinrich Jung-Stilling. Das Heimweh. Vollständige, ungekürzte Ausgabe nach der Erstausgabe von 1794-1796. Herausgegeben und eingeleitet und mit Anmerkungen und Glossar versehen von Martina Maria Sam. Leck 1994, S. XL-XLII.

²⁷ Vgl. Jung=Stilling, Johann Heinrich: Blicke in die Geheimnisse der Natur-Weisheit. Leipzig/Berlin 1787, S. 155. 尚、ハーゲンもこの箇所に注目し、フリーメイソンの組織からは距離を置きつつも、フリーメイソンの起源と目的の理想は保持し続けたと指摘している。Vgl. Hahn: a.a.O., S. 370f.

²⁸ Vgl. Hahn: a.a.O., S. 373f.

²⁹ ここでの引用については以下の翻訳を用いた。ヌフォンテーヌ、リュック『フリーメイソン』吉村正和監修、創元社、1996 年、119 頁。考察に際しては、以下の翻訳の該当箇所も参照した。ボルペール、ピエール＝イヴ「啓蒙の世紀のフリーメイソン会所におけるムスリムの認識と受容」(田瀬望監訳、楠田悠貴・山王綾乃訳)、『クリオ』31 号、2017 年、108 頁。

³⁰ 例えば、以下を参照。ボルペール、ピエール＝イヴ『「啓蒙の世紀」のフリーメイソン』、深沢克己編訳、山川出版社、2009 年、64 頁。

³¹ この点に関しては、同時代のドイツ語圏における作家の一例として、ハインリヒ・チョッケ (1771-1848) の事例を挙げることができる。彼はドイツのマクデブルク出身だが、活動拠点をスイスのアーラウに移し、愛国的な人気作家となった。フリーメイソンであったチョッケもまた、同時代のフリーメイソンの理念と実態が乖離している現状を批判した。以下の論考では、キリスト教以外の宗教に不寛容なロジックがいまだにあることについて批判している。Vgl. Zschokke, Heinrich: Über das Verhältnis der Freimauerei zu Kirche und Staat. In: Heinrich Zschokke's ausgewählte Schriften. Theil 10. Aarau 1825, S. 280-294, hier vor allem S. 286.

³² 邦文献としては、例えば以下を参照。湯浅慎一『フリーメイソンリー。その思想、人物、歴史』、中央公論社、1990 年、10 頁。

³³ 「黄金薔薇十字団」について書かれた邦文献としては以下を参照。石川實「黄金薔薇十字団への序奏」、『大阪産業大学論集。人文科学編』116 号、2005 年、27-47 頁。

³⁴ Vgl. Jung-Stilling, Johann Heinrich: J. H. Jungs Lebensgeschichte. Johann Heinrich Jung genannt Stilling. Sämtliche Schriften. Band 1. Hildesheim [u.a.] 1979, S. 157f.

³⁵ マッキントッシュ、クリストファー『薔薇十字団』、吉村正和訳、筑摩書房、2003 年、85-96 頁を参照。

³⁶ ドイツ語で「修道(会)司祭」を意味する Pater が用いられているが、本稿では以下「修道僧」と表記する。なお、この人物の名前は「イグナティウス」となっている。

³⁷ 石川、前掲論文、37 頁。

³⁸ Vgl. Jung-Stilling, Johann Heinrich: J. H. Jungs Lebensgeschichte, S. 38f. u. S. 45f.

³⁹ ここで言われている「ヘルメス哲学」は「ヘルメス主義」と言い換えてよいと思われる。ヘルメス主義に含まれるさまざまな思想は「ヘルメス文書」に表れている。この文書は「三重に偉大なヘルメス＝ヘルメス＝トリスメギストス」が書いたとされる文書群(早いもので紀元前 1 世紀頃、遅いもので

4 世紀頃に成立)で、そのうち宗教・哲学的な内容を持つ文書群は『ヘルメス選書 (コルプス・ヘルメティクム)』と呼ばれた。「ヘルメス主義」は、ヨーロッパ思想史の底流を流れていたさまざまな秘教的伝統に流れ込んでいた。

⁴⁰ ユングは処女作となる短篇小説においてこの「ヨセフ物語」を取り上げている。拙論「ユング＝シュティリングの『アーゼ＝ナイト』について—もう一つの「ヨセフ物語」—」、ドイツ啓蒙主義研究会『ドイツ啓蒙主義研究』第 21 号、2024 年、61-81 頁を参照。

⁴¹ エジプトについてのこのような評価は、ユングの後年の著作『心霊学の理論』(1808)においても類似のものが見られる。Vgl. Weber, Ernst (Hg.): Johann Heinrich Jung-Stilling. Theorie der Geisterkunde. Mit einem Nachwort von Michael Titzmann. Hildesheim 1979, S. 135.

⁴² Vgl. Stausberg, Michael: Zoroaster im 18. Jahrhundert: zwischen Aufklärung und Esoterik. In: Neugebauer-Wölk, Monika (Hg.): Aufklärung und Esoterik. Hamburg 1999, S. 117-139.

⁴³ 拙論「ユング＝シュティリングの『アーゼ＝ナイト』について」、61-81 頁を参照。

ヘルマン・コーエンにおけるユダヤ教と啓蒙主義 —— P・ブーレッツ『20 世紀ユダヤ思想家』を手がかりとして ——

八木 緑

はじめに¹

人類が二つの世界大戦を経験した 20 世紀は、啓蒙主義的な歴史観への失望の時代でもある。18 世紀には、人類は理性の光に導かれ、もてる諸能力を開花させ、輝かしい未来への道を歩んでいけるはずだと啓蒙主義者によって信じられていた。そのような合理主義は数々の科学的発見と技術開発を導いたが、その結果として世界には豊かさばかりでなく無数の惨事ももたらされることとなった。自律の価値を謳う近代的理性には疑念が投げかけられ、啓蒙の運動は文明というより野蛮と呼ぶにふさわしいとさえ考えられた。理性、そして人類の知はわれわれをどこへ導くのか。世界に動揺や緊張が生じるたび、この問いは言いようのない不安とともにわれわれを襲う。2023 年 10 月 7 日に始まったパレスチナ・イスラエル戦争では、イスラエル軍によるガザ地区のパレスチナ人に対する大規模攻撃は止まるところを知らず、「イスラム組織ハマスの打倒」を掲げながら子どもを含む民間人の凄まじい数の犠牲を生んでいる。支援物資の搬入制限によって深刻な飢餓や医療崩壊も発生するなど、状況はあからさまなジェノサイドの様相を呈し、日々悪化する一方である。第二次世界大戦が終結して 80 年が経つが、戦争の悲劇は人々の内なる記憶に深く刻まれているのみならず、現代の政治や国際関係にも、それらを歪めるようにして今もなお影響を及ぼし続けている。啓蒙主義への失望の時代は世紀が変わっても未だ明けているとはいえない。

「ヨーロッパの啓蒙主義」と一口に言っても、実態を少しでも覗いてみればそれはとても「ひとつの思想運動」として一括りに捉えることのできないものであることが分かる。啓蒙主義的と呼ばれる思想は、時期や地域、階級などによってさまざまな特色をもっている。それは宗教に関しても同様である。したがって、「ユダヤ教」と「啓蒙主義」を並べ、両者の関係を探ろうとしても、それは容易なことではないだろう。そこで本稿は研究ノートという体裁を取り、ヘルマン・コーエンという一人の哲学者に注目することを端緒として、当該の関係についてさしあたり知り得たことをまとめることにしたい。その際、ピエール・ブーレッツ著『20 世紀ユダヤ思想家——来るべきものの証人たち』（以下、『20 世紀ユダヤ思想家』と略記）第 1 巻第 1 章「ヘルマン・コーエンのユダヤ教——成年者の宗教」を手引きとし、必要に応じてコーエンのテキストや他の文献を適宜参照する。

1. ドイツ・ユダヤ哲学における「世界の世俗化」

まず『20 世紀ユダヤ思想家』とその著者であるブーレッツについて簡単に記しておく。ピエール・ブーレッツ (Pierre Bouretz) は 1958 年生まれのフランスの研究者で、ユダヤ世界とアラブ世界の中世哲学を専門とし、現在は社会科学高等研究院 (EHESS) で教授を務めている。当該の書は、原著では「未来の証人たち：哲学とメシアニズム (*Témoins du futur : philosophie et messianisme*)」と題されて 2003 年に出版された、邦訳にして全 3 巻にわたる大著である。全 9 章から成るこの著作では、本稿で取り上げるコーエンを皮切りに、フランツ・ローゼンツヴァイク、ヴァルター・ベンヤミン、ゲルショム・ショーレム、マルティン・ブーバー、エルンスト・ブロック、レオ・シュトラウス、ハンス・ヨナス、エマニュエル・レヴィナスの 9 人の哲学者が各章で取り上げられる。序文は次のような書き出しで始まっている。

二〇世紀は数限りない死者たちの亡霊に取り憑かれ、影——光明を約束された世界を覆うがゆえにそれだけ厚みを増す影——に覆われ、歴史によって粉碎された夢々に満たされた。それは未来の墓場だった。二〇世紀の初期には、戦争はなおも古典的であったが、しかし未曾有の規模を持ち、初めて社会全体を動員し、他の目標のために発明された諸々の技術をすでにして独占することとなった。[...]男や女や子供たちが、生まれたというただそれだけの動機で虐殺されたのだ。墓場なき死者たちの堆積、煙と化した数百万の人間存在。西洋人を説得して、自分たちは暗い過去から身を引き剥がし、身近な幸福のイメージで現在を充填し、雲一つない陽光のもとで将来を想像することができると信じさせられた時代は、わずか二世紀で終わった。²

20 世紀のユダヤ思想を語ろうとするとき、世界大戦、そしてショアー、すなわちいわゆるホロコーストという歴史的惨禍をともに想起せずにはいられない。ユダヤ人思想家にとって、それは古代以来の迫害や追放の歴史に連なる出来事のひとつとして単純に位置づけることのできないものであった。なぜなら、理性と科学の力が支配力を増す中、神への畏怖を喪失する「世界の世俗化」に対して批判を加えるにしても、それ自体が既に「理性の批判的使用」³によるものとならざるを得ないほど、世界に破局をもたらした合理主義は彼らの思考をすべてではないにせよ形作っていたからである。啓蒙時代の遺産を受け継いでいる彼らは、もはや近代の「影」から完全に逃れることはできない。

しかしながらその一方で、「暗い時代」の思想家たちは、世界の世俗化を已む無きこととしてただ受け入れたのでもなかった。彼らはそれぞれの仕方で、ユダヤ教の伝統と世俗化とのあわいを考究した。ブーレッツによれば、とりわけドイツにおけるユダヤ教は他国のそれと異なる事情にある。「他国のユダヤ人よりも遅く解放され、他所ではすでに解決されたと思われている数々の問いになお服するがゆえになおさら、既得と見えるものに対す

る批判的視線を惹起することがドイツのユダヤ教にはより可能となる。」⁴ このような批判的な姿勢ないし慎重さは、世界の幻滅を告げる「黄昏のドイツ観念論」への不信にも由来している⁵。ドイツ・ユダヤの思想家たちは「形而上学者」として、カント、ヘーゲル、シェリングといった哲学者たちに対する各自の理解、あるいはしばしば対決や非難を通じて、超感性的なものの抹消への抵抗を試みた⁶。そうした試みは「ある意味ではドイツ観念論を救済した」のであり、また特にコーエンにおいては「古典的な仕方」で表現されたとブーレッツは言う⁷。

コーエンがドイツ観念論、とりわけその端緒たるカントとどのような関係にあるかは次節にて見ることにし、ここでは原題にも含まれる、ユダヤ思想における「メシアニズム」について触れておく。世界が世俗化を迫られる時代は、「世界が魔法から覚醒した時期」とも、『神の死』ならびに理性の破壊の時代」とも称される⁸。このような時代にあつて、人間が神に成り代わることへの誘惑や欲望にユダヤ思想家たちが靡くことがなかったのは、メシアニズムの観念の力があつたからである。

かかる潮流について、大部分の者たちをそれに無関心なままにし、他の若干の者たちをそこに完全に浸からせた力はいふと、それは、〈伝統〉の没落後も生き延びる唯一のものと時にみなされているとはいへ、非常に可變的なもので、相異なる目的に合わせて解釈されうる一つの観念に由来する。この観念とは、歴史の成就の地平を描くところのメシアニズムの観念であつて、それは、歴史の黙示録的解釈を予告し、世界の連続的完成、とは言わないまでもその漸進的修復を示唆し、即座の希望の彼方の可能性を確証し、そんな可能性は存在しないと全面的に確信することを思い止まらせる。⁹

「暗い時代」の思想家たちがなおも「未来の証人」たり得た背景には、世界が破滅的状况にある場合にも徐々に復興へと向かっていることを示唆する「メシア的理念」¹⁰があつた。その理念は彼らの作品に各々のかたちで反映されているが、コーエンに関して言えば、彼はメシアニズムによる未来への希望や確信を携えつつ、「ユダヤ教原典の普遍主義を示すために」「〈創造〉の物語を解釈している」¹¹。またコーエンは、「〈律法〉の諸原理を、〈理性〉の諸原理に近づけることで、〈律法〉を救出する」¹²。このようにユダヤ教の創造や律法について哲学的に思索することは、コーエンにおいて、メシアニズムをカント哲学との関連において解釈することとも繋がっている。

メシアがいつか来ることは確信していなければならない。けれども、メシア到来の日を計算してはならないし、メシアの日々を早めてはならない。これがまさにコーエンにおいては、普遍的平和の終末論として改めて翻訳されるのだが、この終末論はいふと、カントにおける普遍的平和の終末論の地平を、諸帝国の抗争の終わりを超えて拡張するものなのだ。¹³

普遍性や理性、平和といった概念は、言うまでもなくカント哲学にとってキーワードである。コーエンがユダヤ的思索においてこれらの概念を重視するとき、それはカントが自身の哲学に関して使用する場合と比べ、どのような意味をもっているのだろうか。その異同にも注意を払いつつ、次節ではコーエンがカント哲学から受けた影響や、彼の思想の背景にある啓蒙主義とユダヤ教との関係について見ていきたい。

2. コーエンとカント哲学：啓蒙思想と倫理学

ヘルマン・コーエン（1842-1918）は、新カント派の創始者の一人であるフリードリヒ・アルベルト・ランゲ（1828-1875）の弟子としてマールブルク学派の礎を築いた人物である。まず、哲学者、教育者、社会理論家であったランゲは、ドイツにおける社会ダーウィニズムの創始者でもあり、その立場からマルクス主義的な革命路線ではなく漸進的改革を説いた。哲学研究においても、マルクス主義的唯物論に対抗して観念論を確立するべく、主著『唯物論の歴史とその現代的意義の批判（唯物論史）』（1866年）の中でカントの二元論的な世界観を擁護した。ランゲによれば物自体は、消極的な限界概念であるとされる一方、思弁的な詩作の領域では諸現象を統括する全体理念として積極的に構想され、それによって「概念詩」としての形而上学が可能となり、道德、宗教、芸術等の理想界が描かれる¹⁴。

ランゲの後継者となったコーエンは、師の物自体解釈を受け継ぎ、他方で『唯物論史』で展開されたような生理学的観点からのカント解釈には反対して、徹底した論理主義の立場をとった。コーエンの哲学的活動は、第一にカントの三批判書に取り組んだ時期、第二に人間理性の能動性を強調する立場から独自の体系を展開する時期、そして第三に自らの哲学体系と宗教との調和の問題に関心を寄せる時期の三期に分けられる。コーエンがユダヤ教を詳細に分析したのは晩年の第三期においてであり、その成果は『ユダヤ教の源泉から引き出された理性の宗教（*Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*）』¹⁵（1919）（以下、『理性の宗教』と略記）という著作によって遺されている¹⁶。

「哲学者コーエン」についての辞書的な説明に加えて、彼の生い立ちに関するブーレッツの解説¹⁷も見ておこう。コーエンが生まれたアンハルトの小さな町コスヴィヒにはユダヤ人共同体があり、彼の父はハザン（シナゴークの先唱者）を務めていた。本稿で後に見るコーエンの妻が彼の遺作に寄せた序文にも示されているように、彼はユダヤ教に関して父親から大きな影響を受けている。ラビとなって父親の事業を継ぐつもりでブレスラウの「ユダヤ神学ゼミナール」に参加したが、そこでコーエンは哲学に関心をもち、ベルリン、ハレと移ったのちに博士号を取得した。そしてランゲの推挙によりマールブルクで私講師としての職を得て、1876年にはユダヤ人で最初の哲学の正教授となった。この翌年には、カントの三批判書の再構築を試みた三部作の第二の著作、『カントの倫理学の基礎づけ』（1877）を公刊している。そして1912年にマールブルク大学を退職するが、この年に第二

期に著された三部作のうち最後の著作である『純粹感情の美学』が公刊されている。したがってコーエンが宗教の問題に集中的に取り組んだのは、大学での職を退いてベルリンに居を移してからということになる。ベルリンでは「ユダヤ教学高等学院」で教育を担ったが、『理性の宗教』はここでの講義をもとに書かれたものである。

ブーレッツはコーエンの思索の展開を、カント¹⁸が掲げた有名な三つの問い¹⁹に沿って分析している²⁰。最初にコーエンは「私は何を知りうるか (Was kann ich wissen?)」という第一の問いから出発して、カント哲学を基礎とする批判的アプローチによって人間および社会の諸領域を扱う。しかし遺作である『理性の宗教』においては、彼はもはや知の諸条件への問いから離れ、明らかに第二ならびに第三の問い、すなわち「私は何をせねばならないか (Was soll ich tun?)」、「[私は]何を望むことが許されているか (Was darf ich hoffen?)」という問いに従事している、とブーレッツは述べる。さらにブーレッツによれば、コーエンは同書の中で、『哲学の限界内における宗教 (Der Begriff der Religion im System der Philosophie)』(1915) (以下、『宗教の概念』と略記) よりも「いっそう大胆なテーゼ」を提示している。そのテーゼとはすなわち、「宗教は普遍的抽象的人間が苦しみを通して承認された人格へと移行するのを確実なものとするがゆえに、倫理を補い完全なものとする」²¹ というものである。

このテーゼがなぜ大胆であると言えるのか、コーエン自身のテキストを参照しながら確認しておこう。『宗教の概念』の第三章「宗教と倫理の関係」において、その冒頭でコーエンは、一神教は多神教とは異なり、主要内容を形成しているのは神ではなくむしろ人間であると述べ、こう続ける。「神はただ単独で、それ自体で存在するのではなく、常に人間との相関関係のうちにいるだけである。」²² 彼はまた、こうも述べている。「宗教は、宗教という問題が問われる限りにおいて、人間がいれば神と対等な立場に立つときにのみ生じるのである。」²³ 既にかかなり大胆とも思われるこのような叙述において、コーエンは神と人間との対等な関係こそが宗教の成立要件であると主張する²⁴。そして、哲学的倫理学における善の概念の歴史について、彼はソクラテスから出発し、カントに至ったところで次のように総括する。

倫理はもっぱら人間に関する教説であるべきだとされた。それによってしかし、倫理と宗教の関係が失われたため、両者の溝を埋めるべく、その裂け目に形而上学が入り込んだ。その一方で人間の問題としての善が、倫理の主題を形成すべきであるとされた。こうしてそれは古代、中世を経て、近代に至るまで続いた。カントもまた、宗教と倫理との関係を正確な仕方では把握しており、神学はただ倫理神学としてのみ有効であるとし、したがって倫理を宗教に対してその前提として先立たせ、またその下支えとしたが、しかしまた倫理を意識の特別な振る舞いとして成り立つものであるとした。²⁵

こうした哲学史の流れにおいて、倫理学とは人間の善を問題とする、人間に関する学問であり、宗教は倫理学にとって副次的な役割しか果たさない。「私は何をせねばならないか」という問いに答えるには、いわば倫理学さえあれば十分なのであって、神の概念や宗教は必ずしも要請されない。

もっとも、コーエンは「本当にそうなのか、われわれは問うてみなければならない」と疑問を投げかけてもいる²⁶。つまり彼は、ここで決して宗教不要論を結論づけたわけではない。倫理学は宗教による補完なしにただそれだけで、あらゆる問題に対して対処することができるのか。このように問う彼の主眼は、むしろ宗教が哲学体系にとっていかなる調和的關係をもちうるかを解明することにある。しかしいづれにしても、「宗教を哲学の全体領域へと体系的に統合する」²⁷ことを模索する『宗教の概念』当時のコーエンは、確かに宗教の位置づけについてカント哲学の域を出ていない。このことと比較すれば、『理性の宗教』における「宗教が倫理を補う」というテーゼは、まるで正反対の立場を示しているようにも見える。この問題については次節でまた立ち返ることにしよう。

コーエンにおける宗教の位置づけに関しては、今見てきたような体系性の問題とはまた別の問題がある。「しかしまた、いや何よりも時代の影が、しばしば同化の形而上学とみなされたコーエンの著作にまわりついている。」²⁸「同化」とはつまりドイツ社会へのユダヤ人の同化のことであり、それはドイツとユダヤの「共生」の歴史と、そしてさらにユダヤ的啓蒙の歴史と密接に関わっている。20世紀ドイツ文化の大いなる発展においてユダヤ人が果たした貢献を20人のドイツ・ユダヤ人を通して描き出したハンス・ユルゲン・シュルツはこう述べる。「われわれの世紀にとって最も重要な学問的認識、発見、そして精神史上の発展は、多かれ少なかれ、ドイツとユダヤという二民族に属する人間たちの共生によってもたらされた。この二民族は大きく性質を異にしており、双方の緊張関係は時として豊かな実りを、時として恐るべき結果をもたらした。」²⁹共生が容易ならざるものであることは、過去そして現在の国際情勢を僅かに鑑みるだけでも想像に難くない。シュルツは、両民族の共生は結局最後まで「決して実現されなかった」と断言している³⁰。

それでは、最初はどうであったか。ドイツ・ユダヤの共生の始まりは、劇作家にして批評家であったレッシングと、ユダヤ系哲学者のメンデルスゾーンとの思想的交流にあったと言われる。メンデルスゾーンは18世紀のベルリンで活躍した啓蒙思想家として、カントとも親しかった。カントの主著『純粹理性批判』は、われわれは感性において与えられる対象のみを認識することができ、したがって物自体まで含めてすべてを論証できるというのであればそのような不遜な態度を改めねばならないと説くものであった。しかしそれは初め謙遜的な主張とは受け取られず、メンデルスゾーンが「すべてを粉碎するカント」と評したことはよく知られている。ともかくこのようなエピソードとともに、メンデルスゾーンは「ドイツ学校形而上学とカント批判哲学の間を仲介した通俗哲学者ないし折衷哲学者として過小評価されることが少なくない」が、他方で彼は「ゲッターを出てヨーロッパ社会に進出する近代のユダヤ人の先駆け」でもあった³¹。

ユダヤ啓蒙主義は、ヨーロッパの啓蒙主義の一特殊事例として片付けることのできない独自性をもっている。そうした独自性への意識を背景に、20世紀後半以降のユダヤ研究は近代初期のユダヤ啓蒙主義をヘブライ語の「ハスカラー」という言葉で表現するようになっていく³²。ハスカラーは、ヘブライ語での「啓蒙」に対応し、理性と訳されることが多い「セヘル」という名詞と共通の語根をもつ³³。メンデルスゾーンはベルリン啓蒙主義とハスカラーの双方の代表的な担い手として、精力的な執筆活動を続け、また政治改革にも関わるなどしてユダヤ人の地位向上に寄与した。彼は1786年に没するが、1770年代には各地のユダヤ人共同体にて問題の調停や仲裁、救済活動を行うなど具体的な活動にも数多く関わっている³⁴。そのような社会的実践にも尽力したメンデルスゾーンにとって、啓蒙とは楽観主義的なものでも急進主義的なものでもなく、啓蒙主義の限界や危険性に対する問題意識によって守られ、またその真なるあり方が追求されるべきものであった。「メンデルスゾーンは、啓蒙の側の突出した発展が人間社会を必ずしも幸せにするわけではない点に注意を喚起している。」³⁵

こうしたメンデルスゾーンの啓蒙思想は、カントのそれと比べてどのような違いをもっているだろうか。二人は同じ1784年に、「啓蒙とは何か」という問いをめぐって『ベルリン月報』に論考を発表している。まず、メンデルスゾーンは啓蒙について論じる立場でありながら、同時に「ユダヤ教という時代遅れの宗教に固執しているがゆえに啓蒙されるべき存在」³⁶の一員でもあった。相反的な二つの立場にあって、メンデルスゾーンは啓蒙思想とユダヤ教との両立を図った人物であると言えるだろう。他方でカントは、後藤正英が指摘しているように³⁷、ユダヤ教をキリスト教よりも低く位置づけ、われわれが目指すべき理性宗教に対して、いわば未純化で不完全な歴史的民族宗教にすぎないものと見ていた。例えば『単なる理性の限界内の宗教』（1793）では、カントはユダヤ教について次のように述べている。

ユダヤ人の信仰は、その元来の制度から言うと、たんなる制規的な法の総体であり、それを基盤にして国家体制が立てられていた。[...]ユダヤ教は本来はまったく宗教ではなく、多数の人間のたんなる合一にすぎないのであって、彼らはある特殊な家系に属していたから、そこでたんなる政治的な法の下に公共体といえるものを形成したのであり、したがって教会といえるものを形成したのではない。むしろそれはたんなる世俗的国家であったとされてもよいので、そこでこの国家が不幸な災難によって引き裂かれたような時にも、（メシアの到来によって）きっといつかは復興するという（本質的にユダヤ教に属する）信仰が依然として残っていたのであろう。[...]ところで、未来の生についての信仰を含まない宗教などはまったく考えられないが、ユダヤ教はそのものとして純粹に見られた限りでは、なんら宗教信仰を含んでいない。[...]ユダヤ人がその他の民族、しかももっとも未開な民族と同様に、未来の生についての信仰を、したがって彼らの天国と地獄とをもっていなかったであろうということは、ほとんど

疑うことができない[...]。³⁸

この箇所から明らかなように、カントにとってユダヤ教は宗教ではなく、ユダヤ民族の国家とはむしろ世俗的公共体とも呼ぶべきものに他ならなかった。ユダヤ教を紛れもない宗教として信仰し、これを啓蒙主義に由来する世俗的・近代的価値観といかに両立させるかという課題に取り組んだメンデルスゾーンとは、カントはこの点においてそもそも対照的である。

また、啓蒙主義における理性や普遍性といった概念についても、両者の理解は異なったものとならざるを得ないだろう。メンデルスゾーンは啓蒙を語る際に抑制的であり、普遍的・合理的な科学的認識と個別的な文化とのバランスに配慮する³⁹のに対し、カントは「自分の悟性を使用する勇気をもて！」⁴⁰を掛け声に、既存の枠組みを批判的に捉えて自律的思考を確立すべきことを訴える。もっとも、カントも革命のような急激な変化には否定的であったし⁴¹、また啓蒙を単純に過去のを廃棄することとして捉えているわけでもなかったことは以前に拙論⁴²で述べた通りであるが、それでもメンデルスゾーンほど穏健であるとは言い難い。宗教や習俗の特殊性を包摂しつつ、それらの維持を可能にするような普遍性の探求を明確に行っていたのは、やはりカントよりはメンデルスゾーンであると言わねばならない。

さて、コーエンの話に戻ろう。コーエンは「メンデルスゾーンによって始められたユダヤ的啓蒙の継承者」⁴³である。先の概観を踏まえるならば、コーエンによって継承された「ユダヤ的啓蒙」が単にハスカラーのみを指すのでないことが推察されよう。彼はメンデルスゾーンのように、その思考をドイツの哲学や文化によっても培われたのであり、ゆえに彼の啓蒙思想は、ヨーロッパ的・ドイツ的なそれとユダヤ的なそれとの折衷を探るようなものであろうし⁴⁴、その際に発揮される理性の普遍性もまた、少なくとも特殊的な伝統をラディカルな均質化によって亡失へと導くようなものではないだろう。実際、ブーレッツは、コーエンのユダヤ教徒としての姿勢について次のように論じている。

彼はリベラルなユダヤ教の象徴として、諸国民のなかにあって彼らのために人間のメシア的未来について証言するイスラエルという理念を、生まれつつあるシオニズムの諸理想に対置した。心の底から敬虔であったコーエンは最終的に、戦争に際しては「ドイツ性」のために、すなわちユダヤ教の精神とギリシアの遺産を完成する理性のドイツ的形式との親和性の名の下に、弁護を買って出ることをためらわないだろう。⁴⁵

コーエンの生涯を象徴する事柄のひとつに「ユダヤ・ドイツの『共生』という理想を戦時下の国民の擁護まで導こうとする気遣い」⁴⁶がある。しかしコーエンは、第一次世界大戦でのドイツの敗北を見ることさえなく、1918年4月に亡くなった。彼の妻マルタは1942年、テレージエンシュタットの強制収容所で亡くなっている。コーエン自身は後にカタストロ

フをもたらす近代の暗闇に飲まれることはなかった。であれば、彼の思想のうちにある「同化」や「共生」といった契機は、悲劇を知らないがゆえに幾分無反省なものとなされざるを得ないのだろうか。また、彼はメンデルスゾーン以来のユダヤ的啓蒙の継承者であるが、同時に新カント派の哲学者であり、カント哲学の継承者でもある。『宗教の概念』では後者としての思想がより強く反映されていたが、上述の通り、『理性の宗教』では哲学と宗教、倫理と宗教の関係について大幅に異なる立場をとっている。また先に引用したところによれば、ブーレッツはコーエンのメシアニズム理解を「カントにおける普遍的平和の終末論」との関連で解釈していた。最晩年のコーエンは、ユダヤ教、ドイツ・ユダヤ的啓蒙主義、そしてカント哲学とどのように向き合ったのか。

3. コーエンの「理性の宗教」とメシアニズム

『理性の宗教』は講義をもとにした著作であるが、コーエンはその序文を書く前にこの世を去った。そのため、妻のマルタが代わりに短い序文（Geleitwort）を寄せている。そこには、コーエンが3歳半のとき初めてヘブライ語のレッスンを受けたことや、デッサウのギムナジウムに通っていた頃、彼の父親が毎週日曜日の朝に息子のもとを訪れ、ともにヘブライ語の勉強をしながら休日を過ごしたことなどが記されている⁴⁷。「ユダヤ教への父親の愛と熱意はユダヤ教の徹底した学問的知識と結びつき、息子に全生涯にわたって随伴し、そして彼がその偉大な人格の統一によって臨終の瞬間までユダヤ教を愛し、彼の真なる偉大さを全世界の前で示すことに貢献したのである。」⁴⁸ この遺作は、コーエンが父親から譲り受け、彼の生涯を支えたユダヤ教への愛が結実したものと言えるだろう。コーエンのユダヤ的アイデンティティは、彼がそれを確認する機会は幾度かあっても⁴⁹、根本から動揺させられることはなかったのである。

500 ページを超える大著である『理性の宗教』において、そのタイトルにも含まれる「理性」をコーエンはどのように定義しているか。

理性は明らかに宗教を宗教史の記述から独立させるべきものである。そして理性が確かに歴史のあらゆる場面で支配せねばならないということに対して、われわれは異議を恐れるわけではない。しかし歴史それ自体が理性の概念を決定するのではない。理性の概念があつて初めて、それが宗教の概念を生み出すのである。この概念は常に独立した問題であり、その問題は、発展の問題にとって前提条件として役立つのでなければならない。⁵⁰

理性の概念が宗教の概念を生み出すのであり、その逆ではない。宗教が歴史において生じるとき、それをそれとして成り立たせるのは歴史ではなく理性である。コーエンは、「ユダ

ヤ教の概念に関しても方法論的状況は似ている」⁵¹と述べる。しかし、「ユダヤ教の概念への問いは完全に宙を漂っているわけではなく、またもっぱら帰納と演繹との対立のうちにあるのでもない」⁵²。つまり、歴史から宗教を独立させるとき、ユダヤ教の場合はその成立の要ないし手がかりとなるものがあるというのである。それはすなわち「文学的源泉 (literarische Quellen)」⁵³である。それによって、歴史的資料は制限され、歴史の中から宗教を取り出す「帰納」も絶望的なほど途方もない作業となることはない。

『宗教の概念』を振り返ってみると、そこでのコーエンは宗教をいかにして哲学体系に統合するかという課題に取り組んでいた。その際の理性も今の場合と同じく、宗教に先立つ哲学的認識を構築するものとして見なされていた。しかしながら、両著作はやはりそれぞれ異なった方向性をもっているように見える。ブーレッツはこのことについてこう述べている。

コーエンは宗教についての最初の著作[=『宗教の概念』]で、比較的よく知られている領域に着手した。そこでは宗教は「単なる理性」の限界内に組み入れられねばならないとされている。第二の著作で西洋人の二つの源泉を統合しようと、プラトンと預言者たちの総合を行った彼は、ある執拗な対立を発見せねばならなかったのではないか。これこそ、後にレオ・シュトラウスが、批判を伴いながらもコーエンの著作と長く親密な付き合いを続けた後に下す結論となるだろう。⁵⁴

コーエンの弟子エルンスト・カッシーラー (1874-1945) のもとで学んだレオ・シュトラウス (1899-1973) の結論とは、いわば宗教と哲学の間での「確執」にこそ西洋的な精神の探求の源泉があるというものである⁵⁵。宗教と哲学、とりわけユダヤ教と啓蒙主義的な合理主義の間での葛藤にあって、『理性の宗教』のコーエンはある意味では哲学的統合を断念し、また他方で歴史の中に事実的に現れるものとしての宗教や伝統がもつ、哲学には完全には取り込むことができない特殊なありようを認めているようでもある。たとえ『理性の宗教』において、コーエンが「宗教の概念は理性の宗教によって発見にもたらされる」、あるいは「われわれは宗教の問題を理性の問題と、この必然的な関係へともたらすことで普遍的哲学のうちへと取り入れる」⁵⁶と述べる際に理性による宗教概念の規定がひとえに問題になっているように見えるとしても、その重心はどちらかといえば理性や哲学よりもむしろ宗教にあるのではないか。ブーレッツが「ユダヤ教に新たな正当性を保証しようとしたコーエンは、メシアニズムの理想を理性によって支えられた思考の世界に移しかえようとした」⁵⁷と述べているのも、宗教を本位とする姿勢を『理性の宗教』から読み取ったからではないかと考えられる⁵⁸。彼が「いっそう大胆」と評した「宗教が倫理を補う」という旨のテーゼも、この文脈で理解されているように思われる。

最後にコーエンのメシアニズムについて確認し、本節を終えることにしたい。先の引用において、カントはユダヤ教について「メシアの到来によって」「きっといつかは復興する

という」信仰がユダヤ教には本質的に属していると述べていた。その一方で、「未来の生についての信仰」をもたないと考えられる点をもって、カントはユダヤ教について「なんら宗教信仰を含んでいない」という判断を下していた。こうしたカントの理解によれば、ユダヤ教のメシアニズムは単なる救世主待望論にすぎず、人々の未来の生について説くものではない。しかもカントが「未来の生についての信仰」をもつということを「彼らの天国と地獄」をもつことと言い換えているように、「未来」とはすなわち「終末」であって、有限な人間の生あるいは現世での生における将来や、民族や人類、この世界の行く末とは端的に切り離されている。

しかしコーエンにとっての「ユダヤ教の『メシアニズム』とは、メシア〔救世主〕という具体的な人物が時間の終わりに人類の救済のために出現するということではけっしてない。メシアニズムはけっしてたんなる『終末論』ではない」と村岡晋一は言う⁵⁹。むしろ、真の意味でのメシアニズムとは、「メシアという特定の人物が克服されて、そうした感覚像が時間の純粋な思想へ解消されること」⁶⁰である。もし現実の具体的なイメージに基づいてメシアの理想を構想し、その到来を望むなら、それは「神話的ユートピア」と何ら変わらない。改善された現在を未来に投影するだけの「現在優位」の理想論では、真のメシアニズムを理解することはできない。コーエンの考えるメシアニズムは、こうした意味においても現在と未来の連続的理解を退ける。すなわち、メシアニズムにおいて考えられる未来は、時間の形式的表象において過去から現在を通過して延びていく一本の直線の先にあるようなものではないのは言うを俟たず、内容面からしても、現在のわれわれによる具象化をどこまでも拒むようなものでもあるということである。たとえその具象化の動機がメシア到来への希望に由来するとしてもである。したがってコーエンにおいて、メシアニズムの未来は単に否定的にしか考えることができない。

しかしこのようなメシアニズムにおいて「永遠」というものが考えられるとき、それは「未来の無限の積み重ね」でないのみならず、「時間のたんなる彼岸」でもない⁶¹。つまり、永遠なる未来は、有限な時間が終結した先に始まる新たな無限の「時間」として単純に想定されるようなものではない。『理性の宗教』において、コーエンは「世界としての永遠はそれ自体、人間の魂を無限の発展の担い手とする」とし、「しかしこの発展は人間と神の相関関係を増大させ、高め、より緊密に浸透させるという（zu steigern, zu erhöhen, und inniger zu durchdringen）統一的課題をもっている」と述べる⁶²。またさらに、永遠、そしてそこで人間と神の相関関係についてコーエンは次のようにも述べている。

神の永遠は、人間の永遠の擬人化された結果と対応する。しかしこの擬人的構造から解放されると、人間の永遠はただ人間と神との相関関係の無限の継続のみを意味する。不死性なしには、神の創造も、啓示も、摂理も成り立ちえないであろう。それゆえメシアニズムは、一神教自身が神と人間との相関関係において不死性を必然的な結果としてもつならば、不死性の類似物（Analogon）に他ならない。人間の概念にとってメ

シアニズムは、世界の民族の敬虔さにおいてすべてのものが頂点に達する主要な条件を提示した。それに対して神の概念にとって一神教はそれ自身で不死性を開示し、そしてそのすべての根本概念は和解の概念における目標へと達する。人間は神と和解する。⁶³

コーエンのメシアニズム理解が凝縮され、それゆえ簡潔にして難解なこれらの文章からは、少なくとも彼にとって永遠という概念が、時間を有とする場合の、あたかもその単なる反対物としての無のように捉えられているのではないことが読み取れる。「時間は未来になり、ただひたすら未来になる。過去と現在はいくつかの未来の時間に沈み込む」⁶⁴と述べているように、コーエンにとって未来とは時間表象の中でどこか固定的に捉えられてしまう特定の時点ではなく、むしろ捉えられなさにおいてのみ捉えられるべきものである。永遠という概念はそうした終わりなき考察がもつ未完性を示すものとして理解されなければならない。佐藤貴史の言葉を借りれば、コーエンのメシアニズムとは「終わりのある歴史の全体性」やそこに含まれる「閉じた世界の全体性」への批判的対峙に他ならない⁶⁵。

このように、ユダヤ教を宗教的な意味での未来を欠いた救世主待望論と解するカントに対して、コーエンはメシアニズムをそうした安易な楽観論とは決して見なさなかった。しかし繰り返すが、ブーレッツによれば、コーエンはメシアニズムをカント的な「普遍的平和の終末論」と読み替えている。およそコーエンの意図から程遠いユダヤ教理解を示しているように見えるカントが、メシアニズムをユダヤ教の頂点に位置づけるコーエンにどのような影響を与えたというのか。コーエンのカントからの継承に関するブーレッツの見解は以下のようなものである。

ヘルマン・コーエンにおける、体系から感覚的なものを排除しようとする真の意志、さらにいわば知的な偶像破壊については例に事欠かない。ブーバーはその反スピノザ主義的な次元に気づくことはなかったのだが。しかしながらそれがコーエンの方法の基礎であり、これがカントの遺産のなかに自らの立場を定めてくれると同時に、『理性の宗教』を自身の体系の総体に結びつけ、この最後の著作の思弁的な枠組みを形作っているのである。カント主義の後継者という文脈で見れば、コーエンに特有なのは、『純粹認識の論理』を通して批判的観念論の基礎的原理を表現しようと試みたことである。[...]カントは直観の受容性が思考の自発性に先行すると考えていた。コーエンは率先して体系の創設からあらゆる「与件」の概念を削除しているが、それは思考の開始を他ならぬ思考のなかにのみ位置づけるためなのである。⁶⁶

新カント派の哲学者が行おうとしたのは、単なるカント哲学の反復ではなく各々の意図に基づく再構築であった。コーエンもまた、カントの主張をそのまま繰り返したのではない。ブーレッツの上記の見解に即して言えば、コーエンは論理主義を徹底することによって、

カントが認識の形式から感覚的与件を排除したことを超えてさらに、与件の形式をも排除した。そのような批判的継承あるいは独自の思想展開は、『理性の宗教』にも反映されている。ブーレッツは、期せずしてアメリカを発見したコロンブスにコーエンをなぞらえ、彼は「カントの船に乗る」も、「主体が道德法則に基づくよりもむしろ他人への関係の中で構築される地」、すなわち、「道德性が、とりわけ抽象的な自律の表現として定義されることをやめ間主観性を通して実現される未知の地」を発見したと説明する⁶⁷。つまりコーエンは、カントを導きの糸としながら、彼が道德哲学の確立を目指して開拓を進めた土地とはまた別の土地を開拓したのである。

その地においてコーエンは、「メシアニズムの普遍主義的な方向性を擁護する」ことで、「メシアニズムの民族主義的な再我有化を退けようと配慮」する⁶⁸。そのような試みにおいては、近代の普遍主義的なコスモポリタニズムの視点も取り入れられ、特定の民族のみならず人類全体が参与する倫理と宗教が問題となる。それと同時に彼は、「ユダヤ教に課された孤立という要請とそのメシア的使命との対立という二律背反」⁶⁹の解消にも挑んでいる。その際、「ユダヤ的自己同一性の中心を〈律法〉から民族的存在へと移し、こうした存在の政治的な表現を国家の要求に見出した」シオニズムが批判される⁷⁰。コーエンは自らのユダヤ人としてのアイデンティティを保持し続けたが、民族意識が一種の偏狭なナショナリズムに陥ることを警戒してもいた。理性の宗教としてのユダヤ教を探究する航海において、近代ヨーロッパの啓蒙主義と、そうしたヨーロッパ的啓蒙の精神が撚り合わせられたユダヤ的啓蒙主義は、カントとメンデルスゾーンからコーエンへ継承され、その航路を確かに照らしていたと言えるだろう。

おわりに

ブーレッツは 20 世紀のユダヤ思想を読み解くにあたって 9 人の思想家に焦点を絞っているが、彼ら自身の思想のみならず、著作内でも詳述されているように彼らの間の交流や思想的影響もまた見逃せない。それはコーエンに関しても例外ではないが、本稿では十分に検討することができなかった。もっとも、コーエン自身の思想についても掘り下げるべき点はあまたと残されている。しかしながら、普遍主義的理想と伝統・文化の存続との両立をどのように考えるべきかという問題は、ユダヤ教や特定の宗教においてだけでなく今日の一般社会においてもいっそう切実なものとなっている。今回、この問題の考察を進めていくための重要な示唆をいくつも得ることができた。これを糧として、現代の諸問題に対してドイツ・ユダヤ哲学が提供しうる思考の可能性を今後も探っていきたい。

-
- ¹ 引用文中の[]は引用者による補足、[...]は中略を示す。
- ² ピエール・ブーレッツ『20 世紀ユダヤ思想家——来るべきものの証人たち』第 1 巻、合田正人・柿並良佑・渡名喜庸哲・藤岡俊博・三浦直希共訳、みすず書房、2011 年、5 頁。
- ³ 同所。
- ⁴ 同書、6 頁。
- ⁵ 同所。
- ⁶ 同書、11 頁。
- ⁷ 同所。
- ⁸ 同所。
- ⁹ 同書、11-12 頁。
- ¹⁰ 同書、12 頁。
- ¹¹ 同所。
- ¹² 同所。
- ¹³ 同書、14 頁。
- ¹⁴ 『岩波哲学・思想事典』、廣松渉他編、岩波書店、1998 年。
- ¹⁵ 『岩波哲学・思想事典』の「コーヘン」の項目では著作名は『ユダヤ教の原典に基づく理性の宗教』となっているが、ここでは『20 世紀ユダヤ思想家』の邦訳において採用されている訳語を借りた。
- ¹⁶ 同書。
- ¹⁷ ブーレッツ、前掲書、27-28 頁。
- ¹⁸ 以下、カントの著作からの引用は、慣例に従いアカデミー版カント全集（Immanuel Kant, *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900-）の巻号とページ数を脚注に示す。また、『純粹理性批判』からの引用は、第一版を A、第二版を B と表記する。
- ¹⁹ Kant, A 805 / B 833.
- ²⁰ ブーレッツ、前掲書、21 頁。
- ²¹ 同所。
- ²² Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Verlag von Alfred Töpelmann, Giessen, 1915, S. 32.
- ²³ Ebd.
- ²⁴ 「相関関係（Korrelation）」という概念は「創造」をめぐるコーエンの存在論的理解と密接に関わっている。『理性の宗教』においては、神と世界の関係は、創造の必然性をなくしてしまう同一性の思考によってではなく、一切の媒介を排した連続性をもつ「関係なきものの関係」として捉えられる。村岡晋一『対話の哲学 ドイツ・ユダヤ思想の隠れた系譜』、講談社、2008 年、50-52 頁。
- ²⁵ Cohen, a. a. O., S. 38.
- ²⁶ Ebd., S. 43.
- ²⁷ Ebd., S. 45.
- ²⁸ ブーレッツ、前掲書、21 頁。
- ²⁹ ハンス・ユルゲン・シュルツ『彼ら抜きでいられるか——二十世紀ドイツ・ユダヤ精神史の肖像』、山下公子他訳、新曜社、2004 年、1 頁。
- ³⁰ 同所。
- ³¹ 後藤正英『不寛容と格闘する啓蒙哲学者の軌跡——モーゼス・メンデルスゾーンの思想と現代性——』、晃洋書房、2024 年、1 頁。
- ³² 同書、20 頁。
- ³³ 同書、21 頁。
- ³⁴ 同書、28-29 頁。
- ³⁵ 同書、30 頁。
- ³⁶ 同書、33 頁。
- ³⁷ 同書、38-39 頁。
- ³⁸ Kant, VI 125f. 邦訳は理想社版カント全集第 9 巻『宗教論』（理想社、1987 年）を参照した。
- ³⁹ 後藤、前掲書、41 頁。
- ⁴⁰ Kant, VIII 35.
- ⁴¹ Kant, VIII 36.
- ⁴² 八木緑「カント啓蒙論における歴史的進歩について——歴史の中での実践に関する一考察」、『ドイツ啓蒙主義研究』、第 21 号、2024 年、1-15 頁。

⁴³ ブーレッツ、前掲書、21 頁。

⁴⁴ 『ドイツ性とユダヤ性 (Deutschtum und Judentum)』(1915) は、ドイツ的なものとユダヤ的なものとのコーエンによる折衷の試みを最も端的に表すテキストと言える。その中でコーエンはメンデルスゾーンについて、「彼はドイツ的なものをユダヤ教の生命力とし」、そして「ドイツ的なものの精神によってユダヤ教を満たした」人物として、「ユダヤ教の保存者にして改革者」と呼んでいる。Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*, Bd. 2, Arno Press, New York, 1980, S. 260.

⁴⁵ ブーレッツ、前掲書、22 頁。

⁴⁶ 同書、26 頁。コーエンがこのような共生の理想を抱いていた一方で、宗教哲学の錬成に従事したということは、「二つの矛盾する象徴」であり、それらの衝突が彼の生涯を描出することの難しさの原因になっているとブーレッツは述べている。

⁴⁷ Martha Cohen, Geleitwort zur ersten Auflage: in Hermann Cohens *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß, 2. Aufl, Joseph Melzer Verlag, Darmstadt, 1966, VII.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ ブーレッツ、前掲書、28 頁。そのような機会として、例えば歴史家ハインリヒ・フォン・トライチュケとの論争や、ドレフュス事件に関する二つの文章の出版が挙げられる。後者について、その文章とは「ドレフュスに対するわれわれの名誉な義務 (Unsere Ehrenpflicht gegen Dreyfus)」(1899) と「ドレフュス事件の終結の歴史的意味 (Der geschichtliche Sinn des Abschlusses der Dreyfus Affäre)」(1906) であり、本稿脚注 44 で引用したコーエンの『ユダヤ著作集』第 2 巻に収められている。なお、トライチュケの反ユダヤ的言説とそれに対する反論に先立ち、コーエンは彼にとって学界的にきわめて身近なところで、1880 年代頃から高まった反ユダヤ主義の風潮と、それを象徴する出来事を経験している。その出来事とは、今日最も一般的となっているカント全集『アカデミー版カント全集』の編集をめぐる事件である。この全集の出版企画がもちあがった際に、編集の仕事はカント研究の権威であったコーエンではなく、ヴィルヘルム・ディルタイに任されることになった。『カッシーラー版カント全集』は、この事件に憤ったカッシーラーがマールブルク学派による編集によって出版したものである。村岡、前掲書、41 頁。

⁵⁰ Cohen, 1966, S. 3.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ ブーレッツ、前掲書、23 頁。

⁵⁵ 同所。

⁵⁶ Cohen, 1966, S. 5.

⁵⁷ ブーレッツ、同所。

⁵⁸ なおブーレッツは直接的には触れていないが、『理性の宗教』をめぐるのはコーエンの弟子であるカッシーラーとローゼンツヴァイクがまったく対照的な解釈を示している。カッシーラーは遺作のタイトルのうち「理性の宗教」という部分に、ローゼンツヴァイクは「ユダヤ教の源泉から」という部分にそれぞれ重きを置いた。『理性の宗教』におけるコーエンの意図について、前者は、ユダヤ教がヨーロッパ的理性を共有する普遍的宗教であることの証明にあると考え、後者は、ユダヤ的立場から近代的理性とその宗教観を検討することにあると考えた (村岡、前掲書、73 頁)。コーエンの章においてブーレッツはカッシーラーよりもローゼンツヴァイクに多く言及しているが、このことから推察されるように、彼の解釈の背景にはおそらく後者に対するより強いシンパシーがあるものと思われる。

⁵⁹ 村岡、前掲書、70 頁。

⁶⁰ 同所。

⁶¹ 同書、72 頁。

⁶² Cohen, 1966, S. 390.

⁶³ Ebd., S. 392.

⁶⁴ Ebd., S. 291.

⁶⁵ 佐藤貴史「近代ユダヤ哲学におけるヘルマン・コーエン—『理性の宗教』を読む—」、『北海学園大学人文論集』(78)、2025 年、106 頁。

⁶⁶ ブーレッツ、前掲書、41-42 頁。

⁶⁷ 同書、43 頁。

⁶⁸ 同書、77 頁。

⁶⁹ 同書、87 頁。

⁷⁰ 同所。

『ドイツ啓蒙主義研究』（1号～21号）掲載論文一覧

第1号（2001年3月）

- 啓蒙とは何か（津田保夫）
 - 『ベルリン月報』誌上の議論を中心に —
- C.F.ブレーマーの詩学をめぐって（福田覚）
 - 模倣説の復権と新たな想像力概念の模索 —
- ケンペル『日本誌』と編者ドーム（中直一）
 - 「啓蒙」をめぐる議論を手がかりに —

第2号（2002年3月）

- 「フリードリヒの世紀」と自由（斉藤渉）
 - カント『啓蒙とは何か』とプロイセン一般ラント法 —（前編）
- ドイツ啓蒙主義における「人間の使命」の問題（津田保夫）
 - シュバルディングの『人間の使命』とその影響 —
- 社交術と「啓蒙」（中直一）
 - クニッゲ『人間交際術』にみられる处世と啓蒙の関係 —
- クリスティアン・ヴォルフの心理学における「想像力」（福田覚）

第3号（2003年4月）

- エルンスト・プラトナーの『医師と哲学者のための人間学』（津田保夫）
 - 後期啓蒙主義における新しい人間観とその学問の試み —
- 快感情の起源をめぐるJ.G.ズルツァーの考察（福田覚）
 - アカデミー論文（1751/52）についての覚え書き —
- 「フリードリヒの世紀」と自由（斉藤渉）
 - カント『啓蒙とは何か』とプロイセン一般ラント法 —（後編）

第4号（2004年5月）

- エルンスト・アントン・ニコライの想像力論について（福田覚）
- シラーの『生理学の哲学』における心身問題（津田保夫）
 - その中間力構想と神経精気論の思想的背景 —
- フリードリヒⅡ世における公正の観念と司法の独立（中直一）
 - アルノルト訴訟事件に関するドームの報告より —

第5号 (2005年5月)

ベルリン啓蒙主義における「水曜会」の存在について(1) (中直一)

— ビースターおよびニコライの文書より —

「知識人共和国」は何語で話すか (斉藤渉)

— プロイセンの啓蒙主義とフランス系入植者 — (前編)

ベルリンのズルツァー (福田覚)

— その生涯と活動の振幅をめぐる素描 —

第6号 (2006年5月)

ズルツァーの美学事典の体系性をめぐって (福田覚)

— 事典形式と理論的な体系性についての予備考察 —

ベルリン啓蒙主義における「水曜会」の存在について(2) (中直一)

— ニコライおよびクラインの文書より —

「知識人共和国」は何語で話すか (斉藤渉)

— プロイセンの啓蒙主義とフランス系入植者 — (後編)

第7号 (2007年5月)

ベルリン啓蒙主義における「水曜会」の存在について(3) (中直一)

— ゲッキングおよびグローナウの文書より —

陶冶の概念としての模倣 (福田覚)

— ドイツ詩学史の再記述と模倣の問題圏の拡大のために —

啓蒙主義者たちの大学廃止論 (斉藤渉)

第8号 (2008年5月)

ベルリン啓蒙主義における「水曜会」の存在について(4) (中直一)

— シュテルツェルおよびニコライ旧蔵の文書より —

連想と連関の概念としての模倣 (福田覚)

— ドイツ詩学史の再記述と模倣の問題圏の拡大のために —

「現在を軽蔑する権利がない」 (多賀健太郎)

— 啓蒙とダンディズム —

第9号 (2009年5月)

Logik als „Vernunftlehre“ (Sho Saito)

— Reimarus, Engel und W. v. Humboldt —

情動論から捉え返した詩学史記述の可能性 (福田覚)

— 初期啓蒙主義の「修辞学的」側面のその後を追うために —

ビュッシング『週報』誌におけるケンペル『日本誌』出版報道(前編) (中直一)

第10号 (2010年5月)

ビュッシング『週報』誌におけるケンペル『日本誌』出版報道(後編) (中直一)

フロイトの神経失調論に見る啓蒙と情動 (福田覚)

— 「文化的」性道德と現代の神経失調」を中心に —

教育の公事化 (斉藤渉)

— フリードリヒ2世の文教政策についての覚書 —

第11号 (2011年5月)

ドームによるケンペル『日本誌』の編集について(1) (中直一)

— 総説及び第1巻の分析(その1) —

ドイツ初期啓蒙主義の情動論をめぐって (福田覚)

— ヴォルフ、ウンツァー、マイアーが示す学際的な振幅 —

Zu den Quellen der phonetischen Umschrift

in Abel-Rémusat's *Éléments de la grammaire chinoise* (1822) (Sho Saito)

第12号 (2012年5月)

ドームによるケンペル『日本誌』の編集について(2) (中直一)

— 第1巻の分析(その2) —

I. J. ピューラをめぐる記述課題の諸断面 (1) (福田覚)

— 敬虔主義の街、霊感的な詩作、崇高概念 —

Die Universität in dürftiger Zeit (Sho Saito)

第13号 (2013年5月)

ドームによるケンペル『日本誌』の編集について(3) (中直一)

— 第1巻の分析(その3) —

医学者 E.A.ニコライの「情念」と哲学者ズルツァーの「感情」 (福田覚)

— ドイツ啓蒙主義詩学史の学際的理解の試み —

18世紀の文学外的フィクション (斉藤渉)

— パラテキストの分析 —

第14号 (2017年5月)

ユング＝シュティリングにおける信仰と創作 (長谷川健一)

— 『ヨリンゲルとヨリンデの話』を手がかりに —

徳の教育 (廣川智貴)

— Ch・F・ゲラート『スウェーデンの G 伯爵夫人の生涯』 —

18世紀の自死をめぐる言説の再検討 I (吉田耕太郎)

J.E.シュレーゲル、ゴットシェートが接した「ソフォクレス」 (福田覚)

— 受容の2つの局面から考える詩学史の物語論的再解釈 —

第15号 (2018年5月)

汎愛派の知られざる教育者J・K・ヴェツェル (廣川智貴)

嬰兒殺しをめぐる言説の再検討 I 論争の背景 (吉田耕太郎)

レッシング『ミス・サラ・サンプソン』における父の規範と娘の葛藤 (福田覚)

— 両価的感情の物語表現として見た悲劇の構図 —

第16号 (2019年5月)

道徳週誌『画家談論』における想像と模倣 (福田覚)

— スイス派初期の作用詩学について —

ユング＝シュティリングの敬虔主義批判 (長谷川健一)

— エルバーフェルト体験と『ヘンリヒ・シュティリングの家庭生活』 —

アルプスを見る詩人 (廣川智貴)

— ヘルダリーンとエーベル —

18世紀ドイツの旅行記・地理誌とその受容について (吉田耕太郎)

— 日本の盲人についての情報とその流布を例に —

第17号 (2020年7月)

文学論争におけるクロープシュトックの評価 (福田覚)

— 文学論争の再考にむけて —

ヴェツェルとウィーン (廣川智貴)

— 『喜劇役者たち』を中心に —

神童と天才 (吉田耕太郎)

— 18世紀における心的能力をめぐる議論をたどる —

第18号 (2021年5月)

文学論争以前のミルトンをめぐる遣り取り (福田覚)

— 文学論争の再考にむけて(2) —

ユング＝シュティリングの「熱狂」評価 (長谷川健一)

— 『テーオバルトあるいは熱狂者たち』(1784/85)を手がかりに —

ヴェツェルの教育論と『ロビンソン・クルーソー』 (廣川智貴)

優しい父 (吉田耕太郎)

— 親子関係から啓蒙を再考する —

第19号 (2022年3月)

『批判的論叢』24号におけるミルトン批評の言説 (福田覚)

— 文学論争の再考にむけて(3) —

対話小説への道 (廣川智貴)

— J・J・エンゲルの理論と実践 —

野生児をめぐる18世紀の緒言説 1 (吉田耕太郎)

— 言説の付置の確認 —

第20号 (2023年7月)

ユング＝シュティリングの「熱狂」評価(承前) (長谷川健一)

— 『テーオバルトあるいは熱狂者たち』(1784/85)におけるテルステーゲン評価を手がかりに —

ミルトンから見て取る虚飾的表現と絵画的表現 (福田覚)

— 文学論争の再考にむけて(4) —

野生児をめぐる18世紀の緒言説 2 (吉田耕太郎)

— 動物と人間の顔 —

第21号 (2024年7月)

カント啓蒙論における歴史的進歩について (八木緑)

— 歴史の中での実践に関する一考察 —

病へ向けられたまなざし (吉田耕太郎)

— 家長の指南書 *Hausvaterliteratur* と病をめぐる情報の分析 —

詩論における虚飾の評価とロンギノスへの視線 (福田覚)

— 文学論争の再考にむけて(5) —

ユング＝シュティリングの『アーゼ＝ナイト』について (長谷川健一)

— もう一つの「ヨセフ物語」 —

「ドイツ啓蒙主義研究会」名簿

(五十音順)

井 奥 陽 子

児 玉 麻 美

田 中 綾 乃

寺 川 直 樹

長谷川 健 一

濱 中 春

廣 川 智 貴

福 田 覺

八 木 緑

吉 田 耕太郎

執筆者（五十音順）

長谷川 健 一（はせがわ けんいち） 大阪公立大学文学研究科准教授

福 田 覚 （ふくた さとし） 大阪大学人文学研究科教授

八 木 緑 （やぎ みどり） 関西学院大学文学部特別任用助教

吉 田 耕太郎（よしだ こうたろう） 大阪大学人文学研究科教授

ドイツ啓蒙主義研究 第22号

Forschungen zur deutschen Aufklärung Nr. 22

2025 年 7 月 31 日 発行

編集発行 ドイツ啓蒙主義研究会
〒560-0043 豊中市待兼山町 1-8
大阪大学人文学研究科 福田研究室気付
印刷 株式会社 田中プリント