



Title	ユング＝シュティリングと宗教的寛容：『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ティーフを手がかりに
Author(s)	長谷川, 健一
Citation	ドイツ啓蒙主義研究. 2025, 22, p. 45-67
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/102993
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

ユング＝シュティーリングと宗教的寛容

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

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＝シュティーリング（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『テーオバルトあるいは熱狂者たち』（以下『テーオバルト』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、有名なところでは、英國のヘンリ・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、いわば主人公のテー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、この世の眞の幸福と永遠なる眞の幸福への道は、不信（Unglauben）と熱狂（Schwärmerei）の間を通していふことを教えることにある」（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と、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実例のみならず、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。このような問い合わせ頭に置いて、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ティーフに注目し、考察することにしたい³。前者のモティーフは、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。後者のモティーフは、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、やはりテクストに即して、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、二つの秘密結社モティーフのうち、まずはフリーメイソン・モティーフを取り上げ、「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ティーフの扱いに着目し、同モティ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・テオバルト(以下、テオバルトと略)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ティ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、ここではひとまず描いておくが、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帶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、ヘルンフー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つ。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、テク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

『テーオバルト』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）な意味を含み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、その無知との外れな牧会、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であるのだ。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つた。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ざるを得ない面があつた。

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つた。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、そして懷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つた。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、宗教懷疑者に対するユングの評価がアンビバレンツ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懷疑者を批判する言説を残しているが、『テーニョバルト』に登場する宗教懷疑者（主人公のテーニョバルトと同じく、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、宗教懐疑者というものが、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に決定的な構造的变化がもたらされ、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世紀に入ってからも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・間接的に見てきた。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くならば、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、自國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は変わらない。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ティーフは、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ティーフのうち、まずはフリーメイソン・モティーフを手がかりに、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、この秘密結社モティ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。

まずはこのモティ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

愛妻ザンヒエ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、テオバルトにも入会を求める。謎の男の正体を知ったテオバルトは、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「眞のフリーメイソン」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、新たなロッジを立ち上げて、元家庭教師のテオバルトルをその要職に就かせる。そして、この新ロッ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、この秘密結社モティーフに重要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が、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、こ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。活動期間がどれぐ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堕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・モティーフに、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、理性が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と思われる。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眞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、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た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、こ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、「眞のフリーメイソン」に対して、キリスト教にとつ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「眞のフリーメイソン」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、このモティ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「眞の」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には、キリスト教的な方向づけがなされているとはいえ、『テーオバールト』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・モティ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、『テーオバールト』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・モティーフより前に登場するもう一つの秘密結社モティーフ、すなわち薔薇十字団モティ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

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、鍊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、鍊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ティーフの扱いとして何よりも興味深いのは、このモティ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なのは、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、まずはこのモティ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鍊金術とのかかわりが強まつたこと、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』の薔薇十字団モティ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ティ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ティーフは、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たいで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stant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も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、鍊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。鍊金術は、ニュートンの例に代表されるように、近代科学の搖籃となつたものであるが、18世紀のドイツにおいても、最高の知性の持ち主が「鍊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つ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、鍊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、こうした「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、薔薇十字団モティーフは、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。賢者の石や鍊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「眞の自然宗教」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・モティーフの検討から見えてきたヨ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stant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間に付されている。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を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、次のようなになる。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しかないはずである。また、賢者の石は「純粹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。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がある。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合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い。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『テーオバルト』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、テク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つきりと見て取れる。

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、エジプトの宗教が堕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、互いに支えあつてゐる。キリスト教と眞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を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。眞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「眞のヘルメス哲学」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「眞のヘルメス主義」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つた真理が、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つた、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、それぞれのモティ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ティーフを方向づけ、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ティーフは、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想っているのは、ユングの大学での専門領域にかかる著作群、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『テーオバルト』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し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。

テクスト

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＝シュティーリングと宗教的寛容—『テーオバルトあるいは熱狂者たち』における秘密結社モティーフを手がかりに—」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『純粹理性批判』において該当箇所を指摘している点は極めて興味深いが、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的な歴史』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ティ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、『テーオバルト』における同モティ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—『テーオバルトあるいは熱狂者たち』(1784/85) を手がかりに—」、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 『テーオバルト』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) —『テー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—」、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 —一つの素描—」、『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—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』—」、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『テーオバルト』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の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「宗派一元的秩序」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」—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—」、『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、テーオバルトが「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、テーオバルトは、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」に到達できなかつたわけではない。それゆえ、テーオバルトの「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なように思われる。

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ー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ー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「党的結社」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』にも秘密結社モティ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える。ユングと秘密結社モティ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ッジ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＝ヘルメストリスマギストス」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=ナイタ』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『心靈学の理論』(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=ナイタ』について」、61-81頁を参照。