Osaka University Knowledge Archive

Title	情動論から捉え返した詩学史記述の可能性 : 初期啓蒙主義の「修辞学的」側面のその後を追うために
Author(s)	福田, 覚
Citation	ドイツ啓蒙主義研究. 2009, 9, p. 13-34
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/77698
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

情動論から捉え返した詩学史記述の可能性

― 初期啓蒙主義の「修辞学的」側面のその後を追うために ―

福　田　　覚

前々号と前号の『ドイツ啓蒙主義研究』には、「ドイツ詩学史の再記述と模倣説の問題圏の拡大のために」という副題で、「陶冶の概念としての模倣」と「連想と連関の概念としての模倣」という論考を掲載した。過去の研究史では、啓蒙主義時代のとりわけ初期のドイツ詩学史には、基本的に、古い修辞学の伝統と新しい哲学との鬩ぎ合いの様相があるとされてきたが、その点では、過去の二号の内容は、どちらかと言えば、哲学や論理学と親和性のある面に傾いているように思われる。理性と感情、合理主義と非合理主義といった二項対立は相対的な思考の物差しであって、過度に実体化しない方がよいと思われるが、その尺度から見て反対の面、つまり、古い修辞学の伝統と繋がりをもっていると言われる面の記述を補う必要があるだろう。しかし、そうした詩学史の図式が一般的なものとなっているにもかかわらず、「修辞学」の伝統というものが多義的に理解されてきたこともあり、詩学と修辞学との繋がりを見定めることは長く研究史上のテーマとなっている。

しかも、事情はもう少し複雑である。修辞学と哲学という対比は、一種のパラダイム論であり、諸学をリードする主導的な位置にある思考枠組みの変化を想定し、その反映として詩学史を見ようとしているわけだが、そのコンセプトでは、その意味での変化が大きい啓蒙主義時代の初期の記述に傾きがちで、変化が定着してきた時期の詩学の姿を描きづらい。またどうしても、修辞学の伝統に繋がる部分、近代哲学の影響が見られる部分という風に、修辞学史や哲学史に還元する思考になりやすいのだが、厳密に考えれば、詩作における感情か理性かという記述対象の問題と、詩作を捉え返す学問的な議論における修辞学か哲学かという記述装置の問題とは次元が異なるものである。その点の整理がうまくなされないと、前者の感情的な面を後者の修辞学的な面に結び付けようとしてしまう。そうなると、とりわけ、情動の問題を近代哲学が取り扱ってきたこととの関連が視界に入らなくなる。詩学史の思想的な振幅を見るためには、そうした点において、修辞学の伝統への還元に留まらない姿勢が求められる。

本稿では、一つのコンセプトワークとして、修辞学以外にも広がりを見せた情動論という切り口から啓蒙主義時代の詩学を捉え返す可能性を考えたい。研究史において「修辞学」の伝統というものが多義的に理解されてきた過去を振り返ったあと、必ずしも古典修辞学の情動論に還元されない情動論の振幅を確認し、そうした情動論の振幅を視野に入れることで詩学史もまた、内容的にも時代的にも、より広い視界で構造的に記述されるという可

能性について探りたい。全体として高い位置から見た俯瞰的な議論となるため、本稿では、より実証的な追跡は今後に委ね、それよりもコンセプトワークを行うというスタンスで、幾つかの議論を断片的にスケッチしていく形をとることにする。以下では、「情動」、「情念」、「感情」といった言葉を特に区別して用いていないことを予めお断りしておく。

1　研究史のなかの「修辞学」

従来の研究ではドイツの 18 世紀詩学史は、特にその初期の部分で、大きく見れば旧来の修辞学の伝統と新興のヴォルフ学派の哲学が 2 つの大きな影響源となっていて、その新旧の思想体系の鬩ぎ合いに規定されたものと考えられていた。そして、この修辞学と哲学の対立図式は、マクロな視点に立てば、理性と情動（感情）との対比と重なり合うように見える、そのような図式であった。しかし、厳密に見ればそこにはずれがあり、「修辞学の伝統」と一括りに捉えようとしても、例えば、情動をめぐる議論が修辞学の領域でのみ限定的になされたわけではない。そうであるなら、我々は言葉遣いを正確にしておく必要があるだろう。本節では、「修辞学の伝統の影響」とされてきたものをもう一歩踏み込んで確認しておきたい。

規範詩学のように文学の内部で規則を探る詩学を「修辞学」の影響を受けたものと捉え、外部の世界に真理があるという発想の詩学と対照させたのがハンス・ペーター・ヘルマンであった。我々はまず最初に、このヘルマンの理解の仕方から振り返る。

ヘルマンは『自然模倣と想像力』(1970) という記念碑的著作で、ゲーテ時代の視点からそれ以前の詩学を評価することを戒め、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[1]。ヘルマンのこの指摘は、内容的には今なお古いものとなっていない。ヘルマンは、ドイツではミメーシスの要請は 18 世紀前半のある時点までヨーロッパ共通の伝統に刻印されたものである、と見ていた[2]。それ以後、詩作活動の原理が文学の内側の規則から外側の世界を解釈する方に移行したとするこの書物全体が打ち出している全体的な見立ての是非はともかくとして、ヘルマンは、17 世紀後半から 18 世紀前半にかけての数多くの詩学書に「修辞学の伝統の影響」を見出し、その証拠を拾い集めている[3]。

ヘルマンの『自然模倣と想像力』は、「1670 年から 1725 年までのドイツ詩学」、「ゴットシェートの『批判的詩論』」、「ボドマーとブライティンガーの文学理論」という 3 章構成だが、ゴットシェートと伝統との関係については、伝えられてきた伝統に対してヴォルフ哲学を適用して解釈したのがゴットシェートだと理解されている[4]。例えば、ingenium-ars の図式にヴォルフ心理学を適用したといった具合で[5]、適用はできたものの、そのことによって生じる緊張について考え抜くことができなかったというのが、ゴットシェートに対する

ヘルマンの評価である[6]。スイス派に関しては、情動の喚起を修辞学的手段で行うことを避け、詩人自身がダイレクトに情動を帯びた状態になることを求めている、とされる[7]。ヘルマンの整理では、その際に用いられるのが想像力で、スイス派の詩学は事物を力強く現前化させることをベースとしている。スイス派の詩学は表象の詩学で、表現対象という媒体を通じて作用を与えることを考えていて、修辞学的契機に強く規定されたカレピオの直接的な作用詩学に意識的に対抗しているという[8]。

結局のところ、ヘルマンは、ゴットシェートはまだ啓蒙主義ではなく人文主義の伝統の末端にいると考えている。そして、スイス派が啓蒙主義の始まりの位置にいる。ドイツ語圏の詩学者として、スイス派は初めて自然模倣を形式的ではなく内容的に理解した。ヘルマンに言わせれば、ヴォルフの真の弟子はゴットシェートではなくスイス派である[9]。

ヘルマンが言う「修辞学の伝統の影響」において中心的にイメージされているのは、雄弁のための規則集としての修辞学であり、広くはそれを含めた人文主義の体系である。「自然模倣」という概念を議論の中心に据えているせいもあるが、情動の問題はその一部として扱われている。次の一文は、そうしたヘルマンの見方をよく表している。

「ゴットシェートに到るまで、修辞学は個々の規則だけでなく、詩学の目的設定、構成、方法、それにほぼすべての根本概念を規定している。」[10]

ヘルマンは、模倣説が経験的な現実性へと関係づけられた点に、修辞学の束縛を抜け出した後期スイス派の「近代性」があると考えていた。それでもなお、スイス派は模倣説を支えるべき真理概念の「アポリア」からは完全に脱しておらず、その原因は依然として神学が足枷になっている点にあると見ていた。ヘルマンにとって詩学の「近代性」とは、自然認識の深化による客観世界の解放である。その意味では、ゴットシェートの詩学の合理主義を否定した点をより「進歩的」と評していた、スイス派に対する過去の評価を根底から変更した。

しかし、後続の研究史の反応には、スイス派の「伝統的」な性格を強調する形で異論を唱える、というものが見られた。例えば、シュタールらは、現実性概念の変化は伝統的詩学の構成理念であるデコールム（decorum）の枠内であるとした。

「言葉は物事に一致させなければならないという要請、decorum の最も一般的な表現は、まさにその一般性ゆえに、decorum という命法に対する内容の盛り込み方が時代から時代へ、詩学から詩学へと変化しても、詩学史の中で一定不変であった。・・decorum は、社会に受容された現実性概念を文学に適用したものであり、現実性概念が変化すれば、結果として、その都度、decorum の解釈の変更を伴うものである。」[11]

スイス派は社会的ヒエラルキーと結びついた文体論にはさほど関心を示さなかったが、情動性に関する文体論は尊重していた、と彼らは指摘した。また、ヘルマンにとっては、初期の著作に見られるような受動的な想像力概念でさえ、「認識批判」の重要性を証明するものであり、「形式的」な模倣説から「内容的」な模倣説への転換を示すものであったが、シュタールらは、模倣の対象と同一の作用を確保することが想像力の本質的な機能と考え、ヘルマンの解釈は「認識批判」機能の過大評価であるとした。結局、シュタールらは、ゴットシェートは保守的で、スイス派は進歩的としたヘルマンの評価について、合理主義／非合理主義という対立図式を克服していない兆候であり、両者の対立の先鋭化は恣意的であると批判したのである。

ヘルマンの論考は、「形式的」模倣と「内容的」模倣という形で、詩学史の中に修辞学と模倣説という強い対立図式を投入し、さらにスイス派に見られる現実世界への志向を高く評価することによって成立している。だが、ヘルマンは「眼に見える現実」という契機を強調しすぎた嫌いがある。ヘルマンの言う内容的模倣とは「ミメーシス」を「複写」へと切り詰めかねないものである。模倣概念には、時にはその核として、時にはその周辺に、普遍性の表象という議論が常に存在し、それによって模倣説の射程が保証されてきた以上、ヘルマンの議論には問題の本質を見失わせる危険性がある。その点で、デコールムの規則はヘルマンが言うほど厳しいものではないとしたシュタールら四人は、ヘルマンの急所を確実に嗅ぎ取っていると思われる。

> 「模倣する機能と楽しませる機能とは根本的に矛盾するわけではない。見せ掛けの矛盾は、ヘルマンのように、経験的な現実の客体を『内容的』に再現することへと模倣を切り詰める場合にのみ生じてくる。」[12]

彼らはむしろ、スイス派にとっても「模倣」とは、アリストテレスの伝統と同じく、像と現像の一致であり、言葉と物の一致である、と考えていた。

しかし、彼らにしても、修辞学的な面と形而上学的な面との接合点を詩学上の問題として明確にしたわけではない。言葉と物の一致を不変の枠組みと言い、その内容のみに歴史性を認めるという論法であって、詩学の一般的な規則とその具体化との関係には立ち入っていない。スイス派は修辞学と模倣説を何ら対立的に取り扱っていないが、本来煎じ詰められるべきであったものがそうなっていないという印象も拭い切れない。ヘルマンが、スイス派の必ずしも進歩的とは言えない部分を「アポリア」と表現して、苛立ちを見せていたのに対し、彼らはその事実を全体として率直に認めて、詩学史の記述の焦点を形式的な規則のレベルにまで引き戻したと言えそうである。

シュタールらがヘルマンについて、合理主義／非合理主義という対立図式を克服できていないと評したのは、この対立図式を克服することこそがヘルマンが目指していたことで

あったからである。ヘルマンの理解の根底には、「人間と自然」、「言葉と物」という概念枠組みがあると考えられるが、ヘルマン以前に根強かったのは、合理主義と非合理主義という概念枠組みから修辞学と哲学を対照させる考え方である。ヘルマンは、先行するマルクヴァルトやドックホルンの研究に触れる形で、こうした対立図式に対して批判的に言及していた。

マルクヴァルトは、詩人の空想の才に対するゴットシェートの評価には矛盾があり、そうした才が非難される場合と擁護される場合とがあると見ていた。そして、それはゴットシェートの理論上の認識と実践上の意志とが違っているからではないかと推測していた[13]。空想力についてのこうしたマルクヴァルトの着眼についてヘルマンは、合理主義／非合理主義という尺度の用い方を問題にする。ヘルマンの考えによれば、詩学の非合理主義的な契機には修辞学の考え方が含まれているが、マルクヴァルトのように、非合理主義的な個性の捉え方という意味で近代的な才能評価の前段階をこの時代に探し求めてもあまり意味がない。そうして見つかるものは、人間の非合理主義的な本質や芸術的な創造行為の特性に関する近代的な認識の先行形式ではなく、古代やルネサンスの認識の残存形式だからである。ヘルマンにとっては、ゴットシェートまでの詩学は、あくまでも修辞学の伝統から理解されなければならない。ヘルマンは、修辞学の伝統の非合理主義的な要素をロマン主義詩学の非合理主義の基盤として際立たせたドックホルンに対しても、合理主義／非合理主義の図式に縛られていると評価し、その見方の歪みを指摘する。

ヘルマンの立場に立てば、伝統的な詩学と、ゴットシェート以後の詩学やバウムガルテン以降の美学との間にある重大な違いは、合理主義／非合理主義の対立図式ではうまく言い当てられない。重要なのは自然概念の違いで、それが保証された確固たる自然なのか、詩人によって初めて特性が規定される自然なのか、ということである。ヘルマンの見る伝統詩学の「統制的」な自然概念は、前提となる不動の価値の秩序や人間存在の階層的秩序とワンセットになっている。表の「皮」の部分が論争の下に置かれたりして変容しても、「芯」の部分は自明のものとして不変であるとされる[14]。

『18 世紀初期における修辞学の伝統と文学理論』(1983) を書いたメラーは、ゴットシェートの文学理論の根本概念は、一方では、クリスティアン・ヴォルフの理論哲学から導かれながら(ビルケ)、もう一方では、専ら修辞学の作用思想と関係付けられた(ヘルマン)、とまとめている。ゴットシェートの特殊性は、まさに、ヴォルフの実践哲学と修辞学とに二重に関係付けられることから生じる[15]。新しいヴォルフ哲学という手段で詩学を革新するプログラムと、伝統的な文学理論への固執との内部分裂が克服されていない、というのがメラーの整理である[16]。

メラーは、スイス派に対する修辞学の伝統の影響に関しては、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[17]。管見に拠れば、ブライティンガーは、可能世界論をベースにした模倣説を展開したあとに、作用美学の領域に

シフトして、真実らしさと奇異なものの結合という形で自説を総括している。『批判的詩論』は、作用美学的な部分において、真理の仮象を与える「真実らしさ」の同化作用と、人を楽しませる「奇異なもの」の異化作用との弁証法的な結合を追求する詩学と言えるだろう。

メラーはマイアーについても、修辞学との対応関係を整理している。それによれば、マイアーはすでに初期の著作『感情の動き一般についての理論的教説』で、古代の修辞学の伝統をはっきり引き合いに出しながら、詩作と修辞学のために情動の学問的な探究を求めていたし、vita cognitionis と荘重さ（das Pathetische）が、彼の美学体系のなかで中心的な位置を占めることになった。また、美学上の主要な思想が修辞学的に展開されて、芸術鑑賞者に適用される形で具体化されている。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る[18]。

結局のところメラーは、詩学や美学の体系全体のなかで修辞学的な思考は様々な位置価を取りうるので、修辞学的・形式的な創作概念と近代的・啓蒙的な創作概念との間にある二者択一というのは、1730 年から 1750 年までの間は確たるものではない、と総括している。メラーの見方によれば、ゴットシェート、ブライティンガー、マイアーのいずれの場合にも、そのような図式的な分類で歴史的な事情を正当に評価することは難しい。詩学的なミメーシスと修辞学的な persuasio は、対立するものではなく、互いに補完し合う。哲学的な美学や文学理論の発展に対して、これまで修辞学的な作用思想の影響は否定的に評価されてきたが（ボイムラー）、修辞学的な議論は、美学の内的な体系の形成に対しても、芸術の「主観主義への転向」（カッシーラー）に対しても、果たした役割は小さくない、とメラーは言う[19]。

こうした研究史の一瞥からも、「修辞学の伝統」というものの多義的な捉え方が浮かんでくる。詩学が修辞学の影響を受けるということには、学の在り方が形式的、規則的になるという面がある。また、その中でも特に、デコールムの規則が強調されることがある。詩学の根幹を成す枠組みが修辞学的な二項対立に拠っていることもある。さらには、その「教えることと楽しませること」のうち、後者の作用美学的な情動喚起の面が修辞学的とされる場合もある。修辞学のように情動面に傾くことが、理性的な推論に拠って立つ哲学との対照から、「非合理主義的」と捉えられたりもする。

こうした論点のコンステラツィオーンに別の角度から光を当てるために、今度は詩学という枠組みの限定を離れて、幾つかの情動論に目を向ける。啓蒙主義を合理主義と捉え、その心理学には情動の問題が抜け落ちているとする批判に対して、カッシーラーは「公正な歴史的検証に耐えられるものではない」[20]と述べた。修辞学と哲学という対立図式のなかで、これまで「修辞学的」とされてきた論点のなかには、修辞学の情動論が起源のものもある。また、修辞学が起源ではない情動論にも目を配ることで、そこから光が照射される部分もあると思われる。

2　情動論の視座

修辞学は聞き手を納得させることを目的としているため、情動面を考慮した弁論の方法というのは、自ずと学の対象の一部となる。従って、修辞学の伝統においては、情念論は古くから修辞学の一端を構成するものと理解されてきた。

例えば、アリストテレスの『弁論術』は、判断に影響を与えるものとして情動を捉え、とりわけ第２巻で個別の情動について論じている。『弁論術』は、後の受容史を考えると、情動論の系譜を形作る基本的な著作と考えてよいだろう。アリストテレスは、その第１巻第２章で、説得を論者の人柄によるもの、聞き手を通してのもの、言論そのものによるものの３種類に分けている。２番目の聞き手を通しての説得というのは、聞き手にある情動が生じるようにするもので、情動に訴えることによって聞き手の判断に差異が生まれる[21]。アリストテレスは第３巻第１章でそれをもう一度言い換えている[22]。そこから、アリストテレス以後は、論者の人柄（エートス）、聞き手が抱く情動（パトス）、弁論による証明（ロゴス）が、古典修辞学が説く説得手段の重要な区分となる。

修辞学がローマに移されると、ロゴス、エートス、パトスの三対は、教える（docere）、楽しませる（delectare）、感動させる（movere）という三つの機能に変容する形で再解釈されたりもした。docere が内容に即した論証法だとしたら、delectare は穏やかな情動の喚起で、movere は強い情動の動きをもたらすためのものと言える[23]。さらに、この三対の機能は、簡素な文体、中庸の文体、荘重な文体という三つの文体論と結び付くことにもなった[24]。古代ローマの修辞学では、情動の価値が高まったとも言われる。キケロはとりわけパトスの価値を高め、クインティリアヌスも情動による手段を高く評価した。偽ロンギノスの『崇高について』は、その第１節で、崇高は「読者を説得するのではなく陶酔させ」、稲光のように一撃で読者を圧倒する、ということを述べている。崇高は、ただ説得をもとめるもの（ロゴス）や楽しみを求めるもの（エートス）よりも強力に作用するとされた[25]。

偽ロンギノスの崇高論は、崇高を情動の面から心理学的に規定するとともに、修辞学や文体論の面からも議論しているが、後の受容史では文体論に切り詰めて受け取られた嫌いがある。その心理学的な考え方の中には、喚起したい情動を語り手自身が見せたり、語りのなかで表したりするという発想が含まれている。語り手自身が情動に身を委ねるというのは、アリストテレスの修辞学とは異なるローマの修辞学の特徴でもある[26]。

古典修辞学の枠内にある情動論は、あくまでも体系の一翼を担うものである。それは、単なる論証とは異なる、聞き手への作用が重視される部分である。しかし、感情に関する心理学的な考え方が弁論術に取り込まれている観もあり、修辞学の形式的な規則に収まらない別の学の考え方が前提として存在していることが窺われる。情動を喚起する説得は論証そのものによる説得と対比され、相対的な価値評価を受ける。アリストレスが『弁論術』の第１巻第１章で従来の弁論術を批判して、裁判官を情に誘い込んでその判断を歪めるようなことはあってはならないと述べているように[27]、情動面への訴えの誤用が戒められる

場合もある。

古代の修辞学における情動の位置を見たが、視線を近代に移すと、そこではさらに修辞学の枠を超えた広がりが見て取れる。次に言及するのは、17 世紀前半を生きたデカルトである。1649 年に公刊された『精神の諸情念』（以下、『情念論』と表記）は、情動論の系譜を振り返る時に、時代を画する書として必ずと言ってよいほど引き合いに出されてきた書物である。総合的に判断して、修辞学の伝統に対しては、デカルトは懐疑的であったようである[28]。『情念論』は、亡くなる３ヶ月前に公刊された晩年の著作であるが、一時期父親がボヘミア王であったエリザベトと交わした往復書簡の影響が推定される[29]。

『情念論』第１部の冒頭には次のような一節がある。

「我々の情念の認識に到るには、精神と身体との相違を調べ、そうすることによって、我々が内側にもっている諸機能をそれぞれ両者のいずれに帰すべきかを認識するという以上に最適な道はない。」（§2）[30]

『情念論』は精神と物体を峻別したデカルトが晩年にその交通について考察した著作と言える。議論を最初に分節化するのは、能動と受動という二項対立である。デカルトによると、精神の能動とは意志であり、精神の受動とは知覚である（§17）[31]。知覚はさらにその原因が精神か物体かによって２つに大別される。意志の働きや意志の働きによって起こる想像やその他の考えを知覚する場合が前者に当たる。意志を知覚するということは、精神にとっては能動でもあり受動でもある（§19）[32]。身体によって起こる知覚の大部分は神経を介して精神に起こるが、その中に外的対象にも我々の身体にも関係付けられないものがある。それが喜びや怒りなどで、それを狭い意味での「受動」（＝「情念」）と言う（§21-25）[33]。

『情念論』の初版に付された前書きでは、著者の友人の手紙に対する返信のなかで、弁論術や道徳哲学からではなく、自然学の立場から情念について扱うと表明されている[34]。「自然学」に関しては、『哲学原理』のフランス語版に「著者から仏訳者に宛てた手紙」という形で書かれた一種の序文では、哲学全体を一つの樹木とすると、形而上学が根で、自然学が幹で、様々な学問が枝だが、その枝は結局のところ医学と機械学と道徳とに分かれると言われている[35]。とりわけ『情念論』第１部では血液循環、動物精気の運動、神経伝達などが話題になっているように、医学や生理学に通じる部分が多い。精神と身体の継ぎ目を見ようというコンセプトからすると、身体側からの記述が目に付くのは当然とも言えるだろう。第１部は一般論だが、第２部からは個別の情念が取り上げられ、６つの基本的な情念やその他の情念の特殊性について論じられる。

古典修辞学と違って、情念は他者に喚起されるものとしてではなく、自己自身に生起するものとして、身体と精神の関係性のなかで論じられている。そのため、他者との関係性

の次元はひとまず括弧に入れた形での立論となっている。能動と受動という分節化の仕方の背後には、精神の能動性をいかに確保するかという関心がある。情念に対しては我々は受け身であるが、それに振り回されることなく生きていきたいものである。そこで目指されているものは情念の統御である。俯瞰的に捉えれば、「理性と感情」という図式のなかで、理性がいかに感情を制御するかという合理主義的課題が見えてくる。第２部の締め括りには、情念に対する対処法が書かれている。

「情念を利用することはいつもよいとは限らない。・・・情念は、善を求め悪から逃れるよう、適切さを超えた多大な熱意と関心でもって我々を促すことで、ほぼいつも、それが表す善も悪も、実際よりはるかに大きくはるかに重要に見せる。それで我々は、動物がよく餌にひっかかり、小さな悪を避けようとして大きな悪に飛び込んでしまうのをしばしば目にしたりもするのである。それ故、我々は経験と理性を用いて善を悪から区別し、その正しい価値を認識しなければならない。そして、善と悪を取り違えず、何事にも行き過ぎないようにしなければならない。」（§138）[36]

デカルトによれば、喜びと悲しみ、愛と憎しみといった情念は欲望を介してのみ私たちを行動に向かわせるので、特に入念に制御しなければならないのは欲望である。デカルトは、自由意志で対処できることについては、欲しすぎるということはなく、むしろ欲し足りないという過失が犯されやすいと言う（§144）[37]。

「これに対する最も確実な治療法は、有用性の点で劣る他のあらゆる欲望よりも優先してできるだけ精神的なものに集中し、それから、それをできる限りしっかり認識して、その善さを注意深く思量するよう試みることである。」（§144）[38]

逆に、自由意志で何ともできないものを熱情的に欲してはならない（§145）[39]。現実には、自由意志で完全に対処できるわけでもなく、まったく何ともならないわけでもないものが大半なので、自由意志で対処できる部分を区別することが勧められる（§146）[40]。

デカルトの議論が示唆するように、情動は医学的、身体論的な文脈で語られるものでもあった。心身が完全に遮断されておらず、心身の調和や交通が想定されている理論枠組みの下で、情動は純粋に精神的なものではなく、身体的なものの影響下に位置付けられてきた。四体液説による気質分類はその典型と言えるだろう。ヒポクラテスは、エンペドクレスの四大元素説の影響を受けて、血液、粘液、黄胆汁、黒胆汁という４つの体液を挙げ、その体液の割合が人間の気質を規定するとした[41]。ガレノスは、ヒポクラテスの四体液説を叙述してそれを土台に古代の医学を築き上げることになり[42]、そこから長きに渡って多血質、粘液質、胆汁質、憂鬱質という考え方が定着していくことになる。近代になって、

デカルトのように、物体は運動するもので、精神は思惟するものという風にひとまず区別した場合でも、身体のなかで運動するものはとりわけその液体部分であるから、血液や神経液といった体液の運動が焦点化されるのは、事の必然であったように思われる。

ここでドイツ啓蒙主義の１つの例として、18 世紀の医師エルンスト・アントン・ニコライに目を向けておきたい。彼は、医学の問題をヴォルフ哲学の見方から解決しようと試みた人物である。ニコライが残した「人間の身体に対する想像力の作用についての考察」（初版 1744 年、第２版 1751 年） という論考では、血液の他に「神経液」という体内の運動物質が想定されている。神経なしには知覚は生じないが、神経の変化は運動で、それは神経液の運動によって生じるとされる（§8）[43]。神経液の運動が脳に伝わることが表象の前提で、その運動の強さが表象の強さと連動すると考えられていた[44]。ニコライの想像力論は、体液の運動の変化と表象の変化の間に並行関係を想定する立論となっている。

こうしたニコライの想像力論のなかで、「情念」は表象の強度と運動の強度を結び付ける役割を果たす[45]。ニコライにとって情念は想像を鮮明にするものである（§19）[46]。想像力は過去の知覚を再現する際にその時の情念も再現する。人によって不機嫌なことばかり想像したり、物事のよい面ばかりを想像したりしていると、想像の傾向性とともに情念にも傾向性が出てくる（§21）[47]。また、かつて知覚した時以上の情念を喚起したり、以前にはなかった情念を喚起したりすることも可能であるため、情念が想像を鮮明にするのとは逆に、想像の鮮明さが情念を強くすることもある。ニコライは、夢が引き起こす情念や、怒り狂った人の情念についても同じように考えている（§23-24）[48]。

ニコライによれば、同時に身体に変化が起こることなしに、心に情念が生じることはない。しかも、どんな情念に対しても、この情念に特有の変化が身体に発生する。例えば、哀しみの場合、血液と神経液は一層ゆっくりと運動し、不安や胸の息苦しさや涙が生じる。それに付随してまた様々な変化が起こり、特に胃や腸といった固体状の部分が衰弱する。そして血液が濃くなるという（§25）[49]。ニコライが情念を問題にするのは、身体に変化をもたらす情念は病気の原因になることがあるからで、そのため情念は治療の対象や手段として注目される[50]。

ニコライの言う想像力は情念を喚起することもできる。気質として考えられていた特定の偏りのある観念連合を産み出す傾向性は、情念の固着をもたらすこともある。心身の調和という理論的枠組みのなかで、想像や情念は身体に作用し、医学的な問題圏に姿を現す。医師であるニコライは、医学と哲学を結び合わせて、身体と精神の相関を分節化するために、運動の強度と表象の強度を媒介する情念の強度という観念を用いたと考えられる。

デカルトやE.A.ニコライの議論では、個人のなかでの身体と精神の交通というのが情念について語る舞台であった。しかし、社会生活を送るなかで様々な情念が湧き、それに煩わされるというのが世の常である。医学的、身体論的な枠組みにシフトした情念論では捨象されがちであるが、情念論は、道徳哲学や国家論にまで広がりをもっている。

例えば、ヒュームは青年期の著作『人間本性論』の第２巻で情念論を展開しているが、そこで情念が分析され、共感の原理が見出されて、その基礎付けの上に道徳論が築かれることになる。『人間本性論』は、第１巻が「知性について」、第２巻が「情念について」、第３巻が「道徳について」という３部構成となっていて、情念論には第１巻と第３巻を架橋する役割が与えられている。

第２巻の情念論でも、第１巻で用いた方法が引き続き取られ、情念の本質規定から議論を始めるのではなく、それが生起する因果的条件の考察から本質の認識に進もうとする点にヒュームの方法論上の特徴がある。情念論は、情念の分類上の位置を確認することから始められる。第２巻の冒頭で、心に現れる一切の知覚が印象と観念に区分され、印象がさらに原初的なもの（感覚的な印象）と二次的なもの（反省的な印象）とに区別される。前者は身体組織や動物精気や事物が外部の感覚器官に当たることで精神に生じるものであり、後者は原初的印象から直接生じるか、その印象の観念が介在することで生じるものである。感覚器官の印象と身体的な快苦のすべてが前者に相当し、情念は後者に相当する[51]。

雑駁な述べ方になるが、情念を身体から来るものとして知性と対置させる図式では、情念は抑制の対象という位置付けになりやすいように思われる。その点、ヒュームの場合、知性と情念は同じ形で分析され、ともに連合の原理から説明されることで、想像力の働きによって結び付けられている観がある。また、ヒュームは、第３部の第３節で「情念と理性の闘争」について語っている。その記述によれば、これまでの哲学は、理性によって行動を統制すべきで、それ以外の動機や原理が行動を規制しようとする場合には、それに抗い理性に従わせるべきだとしてきたが、ヒュームはそれに対して、理性だけでは意志の行為の動機にはなりえないこと、意志を規制する際に理性は情念に対立しえないことを示そうとする。理性は永続不変の神的なもので、情念は盲目で恒常性をもたず欺瞞的なものだという考え方にはヒュームは与しない[52]。ヒュームに言わせれば、理性と情念が対立するように思うのは心理的な錯覚で、穏やかな情念が意志を決定している時にそれが理性による決定と取り違えられたり、穏やかな情念と強烈な情念との争いが理性と情念の争いと誤解されたりするのである[53]。ヒュームの情念論に関しては、その第３部第３節に見られる「理性は情念の奴隷であり、ただそれだけであるべきだ」[54]という表現がよく知られているが、この一節については様々な議論がある。この刺激的な表現が与える印象ほど理性の役割は小さいわけではなく、原初的な影響は与えられないが、情念を規制する（direct）[55]補助的な役割は果たすことができる。「我々が仮定の誤謬や手段の不十分さを見て取った瞬間に、情念は少しも対立せずに理性に屈する」とも言われている[56]。

こうしたヒュームの情念論にとって重要な原理に共感（sympathy）の原理がある。他者の情念を知る場合、まず表情や話しぶりといった外面的な徴表からその情念の観念が伝えられる。そして、その観念がある程度の力と活発さを得ることで、観念が印象に転換されて情念となる[57]。これがヒュームの説明する共感のメカニズムである。悲劇を見る観客は、登場人物の情動の変化に共感し、空想の情動を感得する[58]。この共感の原理に一般的

な視点が加わって道徳的な評価が成立する。そういう意味で、ヒュームにとっては共感が道徳的区別の主要な源泉となる[59]。

また、ヒュームが重視している情念の区別に直接情念と間接情念という区別がある。前者は、善悪や快苦から直接起こるものであるのに対して、後者は、他の性質と連接する形で生じる[60]。そしてヒュームは、生起のプロセスが単純ではない間接情念の解明に多くの紙数を割いている。共感の原理も、そこで他者との間で感情を交流させる原理として登場する。こうした情動論の姿に情動の社会性を重視するヒュームの情動論の意義を見て取ることができると思われる。

情動論は社会や国家についての思想にも広がりを見せる。例えば、ホッブスの社会契約論は、情念を抑える役割を国家に委ねる思想と見ることができる[61]。『情念と利益』を書いたハーシュマンの指摘によれば[62]、破壊的な情念から建設的なものを産み出す構想はすでに 17 世紀に見られたが、18 世紀初頭にヴィーコがこの考え方をはっきりさせた。

「立法は、人間をその現にあるがままの姿において考察する。そして、その現にあるがままの人間をうまく利用して、人間的な社会関係を確立しようとする。凶暴と貪欲と野心という、人類全体を通じて見られる三つの悪徳から、軍人層、商人層、宮廷人層を作り出して、諸国家の力、富、知恵となすのである。そして、そのままでは確実に地上の人類を滅亡させていたと思われるこれらの三つの大きな悪徳から、公共的な幸福を作り出していくのである。」[63]

この第２節では、幾つかの情動論の形を見てきたが、情動について語る場は学問の枠を超えて広がっている。言い方を変えれば、現代の学問の区分を前提にして振り返っても捉えきれない広がりがある。古典修辞学のなかで位置を与えられた情動論、医学的な体液説に由来する気質論や体液の運動と相関関係を有する情動の理論、精神の受動としての情念論、個人の精神の枠を超えて道徳論や国家論の基盤となる情念論などである。情動論の系譜を詳細に描くとすれば、それは修辞学の伝統とも重なり合うが、しかしまた、情動を捉えようとする哲学の歴史などとも重なり合うであろう。

情動を体系のなかに組み込む努力にも様々な形がある。修辞学のように情動を積極的に利用しようというタイプのものもあれば、逆に情動をいかに抑制して制御するかというタイプのものもある。最後に次の第３節では、こうした情動論の振幅を視点に織り込むことで、ドイツ啓蒙主義の詩学史の記述はどのように変わりうるのか、修辞学の伝統と新興のヴォルフ哲学との鬩ぎ合いという初期啓蒙主義の構図から一歩抜け出して、詩学史記述が内容的にも時代的にもより幅広く構造的なものとなる可能性について考えたい。

3　情動論から捉え返した詩学史に向けて

第１節では研究史で言われる「修辞学」というものの幅を、第２節では情動論というものの幅を眺めた。まったく網羅的ではないが、そうした概観からも、両者の振幅の違いは明確に感じ取ることができる。情動論の広がりのなかで捉え返して見た時には、「修辞学」はその一部に過ぎない。これまでの素描を踏まえると、情動や情念に対する姿勢は、大きく分けて、情動を喚起する、情動を伝播するなど、明確な目的のために情動を積極的に利用しようという形の修辞学の系統と、情動の実際を捉え、理論に回収し、それを制御したり、その上で何らかの基盤として利用したりしようという形の医学や哲学の系統とに大別できるように思われる。そして、このような情動論全般の構造に対する見通しを詩学史に持ち込むことによって、詩学史記述を新たな形で構造化していくことが可能となり、それが、初期啓蒙主義に関する記述では「修辞学」的と称された部分のその後を追うことになるのではないだろうか。その点を問うことが、いま我々の目の前にある課題である。

仮にそのように情動論を大別する観点に立った時、第２節の議論を経た後で改めて第１節の議論を振り返ると、まず最初に言えるのは、詩学の学の在り方に着目して、形式的、規則的という面を「修辞学的」と捉えてきた過去の詩学史記述は、当然のことながら、情動に対する姿勢という観点を中心に据えた分類からすれば、そこには場所をもたない異質なものと位置付けられるということである。学の在り方が形式的、規則的であるという視点は、情念論という個別の言説領域とは異なる次元で、学としての体系性の与え方にフォーカスしている。ゴットシェートの詩学は、ヘルマンに言わせれば、ヴォルフ哲学に依拠してなお形式的ということであったが、啓蒙主義時代のそうした個々の著者の立論に見られるある程度の幅も理解した上でマクロに見れば、学としての体系性の与え方が「修辞学の伝統」とヴォルフなどの近代哲学の論証法とでは異なるということである。伝統的な修辞学が規則集となり、説得力をもった弁論を産み出す修辞機械となっていったのは、それだけ実践的な場所で議論を分節化したという事情もあると考えられる。

自然模倣の概念の中身としてデコールムの規則が強調されることや、詩学の根幹を成す枠組みが修辞学的な二項対立に拠っていることを捉えて「修辞学的」とされてきた点も、形式詩学が「修辞学的」と言われたことと同様に、情念に対する姿勢という観点からの分類からすればそこには場所をもたない異質なものと考えてよいと思われる。

詩学が「教えることと楽しませること」という二項対立によって枠組みを定められ、後者の作用美学的な情動喚起の面が「修辞学的」とされた点は、情動を利用する伝統に連なるものと見ることができる。

修辞学のように情動面に傾くことが、理性的な推論に拠って立つ哲学との対照から、「非合理主義的」と形容される場合は、ロマン主義の先駆けとして想像力の飛翔といった面が強調された過去の研究史の傾向からすれば、それもまた情動を利用する姿勢に分類できるだろうか。

詩学と修辞学の繋がりが強調されてきたように、情動を喚起する、情動を伝播するといった情動がもっている力に期待する面は、ドイツ啓蒙主義詩学に容易に認められる。例えば、第１節で触れたブライティンガーの「真実らしさ」と「奇異なもの」の結合を目指す詩学はその一つの典型と考えられる。それは言い換えれば、同化作用と異化作用の結合を目指すということである。

同化作用によって受容者は自然と感情移入し、そこからさらに異化効果によって受容者の既存の概念枠が揺さぶられる。説得の弁論が目指すものでもあるという意味で「真実らしさ」の概念には依然として修辞学の匂いがあるが、レッシングの『ラオコオン』論に代表されるように、その後には記号の自然性が美学上の要請として問われるようになった[64]。それは、感情移入を成り立たせるための条件への問いの継続と見ることができる。「真実らしさ」や記号の自然性は、情動を喚起したり、情動を伝播したりすることに目を向ける詩学にとって、基礎的な条件である。こうした同化作用は、「転移」という概念で捉えることもできるだろう。詩学的な作品は受容者の情動をいったんスムーズに引き付ける触媒の役割を果たす。

それに対して異化作用は、作品に入り込んだ受容者に与える揺さぶりである。初期啓蒙主義時代には、創作者の機知の能力が重視され、(これもまた修辞学的な匂いを感じる概念だが、)「発見」の契機が重視された。受容者もまた、隠された道徳的真理のメッセージを作品のなかに「発見」する。そのような形が成立するジャンルとして寓話が高い評価を得ていた。「奇異なもの」という概念は、動物が人間のように話し行動するということが目を引くという意味での異化効果をまずは指しているが、時代の詩学を総体的に振り返ると、そうした表面的な異化効果だけでなく、受容者の概念枠の揺さぶり、ブレークスルーをもたらすということが問われている[65]。そうした突破の際に、情動面の揺さぶりが効果を発揮する。驚きが発見に繋がったり、発見が満足を与えたりする。

修辞学の伝統はパトスの力の利用を考えてきたが、第２節で見たように、理性と対立した感情は制御の対象でもあった。厄介な情動を制御する方法は色々とある。反対の情動で抑えてしまうというのは、一つのやり方である[66]。抑えるのではなく、発散させるというやり方もある。うまく導くという方法は、高次のものに導かれる場合、「昇華」と呼ばれる。先に見た同化と異化は、情動のための通路をこじ開ける手段としても捉えることができるだろう。

対処が必要な情動を制御するという視点で考えた時、啓蒙主義詩学では、「カタルシス」のテーマが重要なものとして視野に入ってくる。詩学的な「カタルシス」は、修辞学のように情動を特定の目的のために積極的に投入するものとは一線を画すように思われるが、しかしながら、意図的に情動を喚起するという側面もまた有しているように見える。

当津武彦の整理によれば、アリストテレス『詩学』のカタルシス解釈には、大きく分けて、ベルナイス以来の感情効果論と、悲劇の構成を論じたものとする考え方との間で長年

の論争があった。通説として受け入れられているベルナイスの解釈は、「医学的カタルシス論」とも言われる。プラトンが、本来抑制すべき感情を喚起することから悲劇を批判し、詩人追放の根拠としたのに対し、アリストテレスは、感情は抑制するのではなく、適度に沈潜したり発散したりすることで精神の平衡が保たれると考えた[67]。出典の個別の箇所についてアリストテレスの真意を言い当てることは我々の関心の外にあるので、ベルナイスの通説に対して、それに近い立場をとるのか、批判的な立場をとるのかは、ここでは重要ではない。アリストテレスに縛られずに考えて、カタルシスは、情動を発散させる働きを有し、なおかつ、それは作品の構成から生じるものとも考えられるということで、我々の議論としては十分であろう。

プラトンの『定義集』にカタルシスとは「悪しきもののよきものからの分離」とあるように[68]、医学におけるカタルシスは、身体のなかの悪しきものを外に出して体内を浄化することを言う。詩学においてそれは情動の問題と重なり合う。カタルシスの医学的解釈は、悪しき情動を外に出す捌け口として悲劇を捉える。また、舞台上で起こる出来事と現実の出来事との間にある心的な距離のために舞台上で起こる出来事は普遍化して捉えることができるという面があり、そこに情動を高次のものに導く昇華の要素を認めることもできる。

我々はここで、レッシングの演劇論に見られるカタルシスの議論に目を向けておきたい。『ハンブルク演劇論』では、悲劇は熱情によって熱情を浄化するものとされている[69]。情動を話題にした箇所は多く、第 35 号には、教訓を与える寓話は「悟性」に関わるが、熱情や快感といったものに向かう戯曲は「心情」に関わる、という見解が見られる[70]。第 80 号では、演劇は「同情と恐怖を喚起する唯一の形式」であり、「少なくとも他の形式ではそれらの熱情がこれほどまでに喚起されることはない」とされる[71]。第 75 号には、悲劇の主人公の苦悩が我々を捕える可能性として、主人公が我々と同質の者として描かれる場合に、大いに真実らしさを帯びる、というような記述が見られる[72]。性格の同質性によって感情移入しやすくなり、情動が喚起されやすくなるのである。このように、レッシングにおいて悲劇は観客に情動を喚起するものであるが、それはカタルシスという目的に接続している。我々は、『ハンブルク演劇論』が説明する観客の受容過程を、幻惑の受容－情動の喚起－情動の浄化という一連の系列として捉えることができる。

「・・熱情を描写するのではなく、それを観客の眼の前で生じさせ、それを飛躍もなく幻想の持続する中で目覚めさせ、観客の望む望まぬに関わらず共感せざるを得なくすること、こうしたことがそれには必要である。」（第 1 号）[73]

「アリストテレスによれば、悲劇の喚起する同情と恐怖によって、我々の同情と恐怖、およびこれらに付随するものが浄化されなければならない。」（第 81 号）[74]

「こうした浄化は、道徳的な完成における熱情の変化にのみ依拠する。」（第 78 号）[75]

悲劇は「同情を喚起する詩」（第 77 号）[76]とされ 、同情について、快と不快との合流から生じる混合感情（第 76 号）[77]であって、「恐怖を必然的に内包」（第 75 号）[78]している、という説明が展開される。ただし、その際に議論の対象とされている感情とは、全て観客に喚起された感情の意味である[79]。

本稿の目的からすると、レッシングの議論の成否を見極めることは重要ではない[80]。我々の関心は、その立論の形や論点の据え方を見ることにある。レッシングの記述は論争的で、そこに当時の考え方の幅を見て取ることができる。『ハンブルク演劇論』の 74 節から 78 節までの部分では、悲劇が喚起する感情とカタルシスとの関係をめぐって、アリストテレス詩学の解釈が展開され、近代の解釈者や翻訳者が批判されている。レッシングは、カタルシスの手段となる感情やそれによって浄化される感情は何かということを突き詰める。同情（Mitleid）と恐怖（Furcht）でそれに類する感情を浄化するのだが（第 77 号）[81]、コルネイユはその恐怖と同情の相関を見ていないとされる。レッシングに言わせれば、コルネイユの言うようにどちらか一方でよいということではないのである。同情は恐怖が加わるとより活発で強力となり、効果的になる（第 76 号）[82]。浄化されるのは登場人物の感情ではなく、観客の感情である、というのがレッシングの立場である（第 77-78 号）[83]。ダシエに対する批判のなかでは、浄化されるのはすべての感情ではないことが指摘される（第 78 号）[84]。最終的にレッシングはカタルシスの本質を、過剰な情動を抑制して、中庸の位置にもたらすことであると述べる（第 78 号）[85]。

「悲劇の同情は、同情を感じ過ぎる者の心を浄化するだけでなく、あまりにも感じない者の心も浄化しなければならない。・・悲劇の恐怖は、まったく不幸を恐れない者の心を浄化するだけでなく、あらゆる不幸を、最も遠くにある不幸、最もありえない不幸であったとしても不安に感じる者の心も浄化しなければならない。」（第 78 号）[86]

古典修辞学のように特定の目的のために情動を喚起する面はあるが、あくまでもその目的は浄化である。その外側にはさらに知的啓蒙という目的があるとしても、情動論の形としては情動の浄化に重きが置かれていると言える。過剰な情動の傾向が抑制される点にレッシングの主眼があるし、レッシングと他の解釈者との間で問題になっているのは、浄化のメカニズムである。

情動を手段として用いながら、情動の浄化が目的でもあるという風に、カタルシス論は、我々の情動論の大きな区分で見ると、積極的な情動の喚起でもあり、それがまた情動の制御のためのものであるという点では、区分の接点の位置にあると言えるかも知れない。

レッシングのカタルシス論でも、浄化される情動は舞台上の登場人物の情動か、観客に喚起される情動かが問題になっていた。レッシング自身は、浄化されるのは、登場人物と

の同質性から観客に引き起こされる情動だと考えていたが、そこには、舞台と観客席の「心的な距離」をどのように考えるかという問題が潜んでいる。現実世界を忘れ詩の世界に没入するということ自体、情動の制御という面をもっている。また逆に、その距離を意識しているからこそ、舞台上に見ることのできる情動の動きに対して、さらに心的な距離を置いた形で見ることができ、精神の内奥に知的な満足を感じるということも考えられる。

カタルシスの対象が観客の情動であるとしても、舞台上の登場人物にいったん引き付けられることは事実である。この情動を引き付けるという点に我々は「転移」の構造を見て取ることもできるだろう。それが情動の解放や抑制の起点となる。また、舞台上の人物の過ちと情動について眺めている心的な距離が、一般化や理念への「昇華」の道を開くという面もあるだろう。観客の気持ちを引き付けておいて新たな概念枠へと連れて行くのは、古典修辞学にも通じる情動を手段とした技術だが、それに付随する情動を浄化するという部分には医学的カタルシスに通じる面もあり、その点に詩学におけるカタルシス論の情動論的複合性が見て取れる。

舞台に対して心的な距離を置いた形で見ることができて精神の内奥に知的な満足を感じるという点に関しては、デカルトの「内的情動」との関連を考えることもできるだろう。デカルトは、『情念論』第２部末尾の情念の制御という話題の最後に、第２部を閉じるところで、「精神の内的情動について」という少し変わった話を付け加えている。精気の運動によって生じる情念とは違って、この「内的情動」は精神自身によって引き起こされるものである。内的情動は、よく似た情念や他の情念と結び付くが、反対の情念から生まれることもあるという。デカルトの挙げている例は、必ずしも分かり易いものではない。

「例えば、その妻が生き返るのを見ると（時折あることだが）腹立たしくなるほど妻の死を悼んでいたら、そこにさらに、葬儀や、これまでお相手するのが普通だった人物の不在が作用して、悲しみから心が締め付けられる。愛情や同情の残り火からそうなる場合もある。そうした残り火が想像に現れて、彼の目から本物の涙を流させる。しかしこのことは、同時に心の内奥で秘めた喜びを感じることを妨げるものではない。この感情は非常に強い力をもっていて、悲しみも、それに伴う涙も、その感情の力を弱めることはできない。」（§147）[87]

この第一の例は、次に掲げられた第二の例と重ね合わせて理解する必要があるだろう。

「また、我々が突飛な冒険を本で読んだり、劇場で演じられるのを見たりする時、我々の内に、時には悲しみが、時には喜びや愛や憎しみが呼び起こされる。一般に我々は、主題の違いに応じて、我々の想像力のあらゆる情念を表現する。しかし同時に我々には、その情念が我々によって引き起こされるのを感じる喜びがある。これは知的な喜びであって、他のすべての情念と同じように、悲しみからも十分に生じうる。」（§147）[88]

哀しい悲劇を見ても、ただ悲しむだけで終わることはなく、満足を覚えるということが言われている。受動的に感じる情念だけでなく、それを捉え返す精神的で「知的」な面の安定感があるということのようである。デカルトは、内的情動は他の情念よりも私たちに近く、私たちに及ぼす力も大きいとしている。そのため、精神の内側に満足するものを常にもっていれば、精神の混乱は少なくなると述べる。そしてそうなるためには、足りないところがあったと良心が咎められることのないよう、徳に従った生き方をすることだとデカルトは語っている（§148）[89]。

浄化される情動は舞台上の登場人物の情動か、観客に喚起される情動かが問われたように、そして、その答えがたとえ観客の情動だとされたとしても、舞台上の登場人物にいったん引き付けられるものであるように、我々は舞台上に登場人物の情動の動きを見ている。悲劇は情動の舞台でもある。レッシングとは逆に、カタルシスとは登場人物が過ちなど不浄なものから浄められることであるとする立場は、舞台の内容こそ情動論にふさわしいと見る立場だと受け止めることができる。

第２節の最後に触れた道徳論、国家論へと広がりを見せた情動論に接続するのは、詩学のなかでもそうした内容美学的な部分であろう。先に触れた当津の論考[90]は、アリストテレスのカタルシス解釈にベルナイスの系譜とオッテの系譜とを認めていた。ベルナイスの医学的カタルシスと対になるのは、劇の構成がカタルシス効果を生むという構成的カタルシスの考え方だが、前者は受容美学と、後者は内容美学と親和性をもっている。悲劇は人間存在や国家の問題を内容として表現し、悲劇性を産み出す二項対立を目に見える形で示す。例えば、『オイディプス王』は、神の定める運命の前には、スフィンクスの謎を解き王位の高みにあったオイディプスの人知も及ばないことが示され、人間の弱さ、無知の知を知ることが舞台の上で、オイディプスの情動の動きとともに示される。そのような悲劇は、神々が運命を翻弄する「神話」の時代から無知の知を掲げる「哲学」の時代へと進む中間の位置にある。まるで、「悲劇」が時代のジレンマを情感とともに鮮明に見せて、時代を先へと進ませているかのようである。認識の枠組みに変化をもたらすという問題は、先に、情動を利用する系統の詩学の要素として、同化や異化に触れたところでも言及したが、この場合、その認識枠組みの変化の内容面に情動論が組み込まれているのではないだろうか。第２節で見たように、情動論の広がりは、情動の制御の方法だけでなく、制御が問われる文脈の多様性を示す方向に向かっていた。情動は道徳の問題であり、社会の問題であり、国家の問題でもあった。君主としての高みと被造物としての弱さとの間に置かれるバロック君主劇の君主の憂愁や、啓蒙主義時代の感傷劇や市民劇で描かれた情念はその例と言える。啓蒙主義時代のとりわけ教化と感傷を結合したタイプの演劇には、道徳哲学や国家論にまで広がりをもった情念論に対応した内容を数多く見出せるものと思われる。

結論に代えて

修辞学の古い伝統と新しいヴォルフ哲学という鬩ぎ合いの図式は、古くからの伝統を新しく再構造化する動きを表すものと言える。それが意味しているのは、古代を規範とし、ラテン語を共通語としたような人文主義の伝統の崩壊であろう。この図式は非常に有用であるが、それにも自ずと射程がある。詩学のなかの依然として「修辞学的」な面を捉えようという姿勢は、やはり啓蒙主義の初期を捉えることに適しているように思われる。逆に、その図式に固執し過ぎると、内容的にも時代的にも視野が限定される恐れがある。それに対して、情動論の視座の広がりを見て、そこから捉え返すことで詩学史の風景が変容するのではないかというのが、本稿の問いかけである。

第3節で例として取り上げた論題は、修辞学の影響と哲学の影響の対比という形で詩学の思考上の振幅を測定する詩学史の枠組みでは扱いづらい。例えば、レッシングのカタルシス論はアリストテレス詩学の解釈を問題にしていて、大きな構図では、古代と近代の対比という図式に収まるのだが、その内容は、詩学の「哲学的」な側面と対比される「修辞学的」な側面というだけでは十分な評価が難しい。これまで、レッシングの解釈の当否ということばかりが議論の焦点になってきたのは、アリストテレスとレッシングを比較して検証するという以上の視点が見出せなかったからではないかという印象が強い。17世紀から18世紀にかけて様々に展開された情念論との構造的な突き合わせによって、詩学の「修辞学的」とされていた側面により踏み込んで考証することができるように思われる。

思想史を研究する上では大切なことだが、同じ問題が装いだけを変えて連綿と続いているということにも目配りが必要となる。初期の啓蒙主義で修辞学の伝統を頼りに語られた「真実らしさ」は、作品への感情移入の自然さということで、後期の啓蒙主義では「自然的記号」という記号論の言葉で語られるようになる。そうした形で潜在的に続いているかつての「修辞学的」な問題を見失わないことが重要である。しかしながら、そうしたスタイルでは、過去の「修辞学」的な要素に還元できない問題は扱いづらいのも確かである。詩学の「修辞学」的とされた側面を情動論の構造によって分節化する視点というのは、そうした部分も含めた総合的な評価を詩学史に可能にする手立てになりうると考えられる。それが初期啓蒙主義詩学の「修辞学」的側面のその後を追う方法論になる。

結局のところ、詩学史の変化の背後には、学の在り方全般に関わる地殻変動がある。啓蒙主義時代の初期から後期への流れを捉えるには、古代と近代の違いを強調するだけでなく、近代のなかでの学問的な広がりの様相を反映することも必要となる。情動論はそのためのよい道具となりうる。情念という論述の対象が同じでも、学問によってその扱い方が異なる。その学問間の違いに着目することが、今度は詩学という学問内部で議論の枠組みの相違を明らかにすることに役立つものと推測される。しかしながら、本稿はその最初の示唆に留まる。その実証的な検証は、稿を改めて行いたい。

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

[2] ibid.

[3] 例えば、クリスティアン・ヴァイゼが 1693 年の書でポエジーを「雄弁に仕える者」と捉えたり、1726 年でもなおヨハン・ゲオルク・ヴァルヒが「雄弁の妹」と表現したりしている（S.19f.）。クリスティアン・ヴァイゼは、雄弁とポエジーの政治的な意味合いを見て取り、雄弁術の教育を社会の一部の層に限定されたものではなく、幅広く市民層にまで拡大して考えた。雄弁とポエジーは異なるものとして捉えられているが、実際面ではポエジーという概念は修辞学に支配されている（S.23f.）。1725 年にブレスラウで出版された著者不明の『ポエジーへの手引き』は、修辞学の persuasio（説得）という要請にポエジーの他の大きな規則を従属させる形になっている（S.25）。

[4] ibid. S.100, 122

[5] ibid. S.100

[6] ibid. S.123, 161

[7] ibid. S.173

[8] ibid.S.174f. また、スイス派は、自然に客観的真理の重みを負わせ、プロテスタント神学の領域ではなく詩学の領域でそれを正当化するための拠り所を真実らしさ、新しさ、可能世界の概念に求めたとされる（S.242f.）。

[9] ibid. S.276

[10] ibid. S.277

[11] Stahl, Karl-Heinz, und Jan Bruck, Eckart Feldmeier, Hans Hiebel : Der Mimesisbegriff Gottscheds und der Schweizer. Kritische Überlegungen zu Hans Peter Hermann [...]. In :Zs.f.dt.Philologie 90 (1971), S.563-578, S.564

[12] ibid. S.571

[13] Markwardt, Bruno: Geschichte der deutschen Poetik. Bd.2, 1956, S.60f.

[14] それに通じた者は他の者よりも社会的に上位に置かれるし、人間学的に見れば理性が感性や感情よりも上位に置かれているという。

[15] Möller, Uwe: Rhetorische Überlieferung und Dichtungstheorie im frühen 18. Jahrhundert. 1983, S.134, Anm6 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）

[16] ibid. S.99

[17] ibid. 確かに、ブライティンガーは、『批判的詩論』第 1 部第 3 章において、アリストテレスの『修辞学』に依拠しつつ、模倣の快について述べていて、その箇所の記述によれば、模倣の楽しみは二重である。「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。」（Johann Jacob Breitinger : Critische Dichtkunst. Faksimiledruck nach der Ausgabe von 1740. Mit e. Nachw. v. Wolfgang Bender. 2 Bde. Stuttgart 1966, Bd.1 S.71）

[18] ibid. S.100

[19] ibid. S.102

[20] Cassierer, Ernst: Philosophie der Aufklärung. In: Gesammelte Werke (Hamburger Ausgabe) Bd.15 hrsg. v. BirgitRecki, 2003, S.109

[21] Aristoteles: Rhetorik, übersetzt und herausgegeben von Gernot Krapinger, 1999, S.12f. ; アリストテレス『弁論術』（岩波文庫）、1992 年、32 頁以下。

[22] Aristoteles: Rhetorik, S.152 ; アリストテレス『弁論術』、304 頁。

[23] Ottmers, Clemens: Rhetorik. 1996, S.123f.

[24] ibid. S.124, 201

[25] ibid. S.124f.; Longinus: Vom Erhaben, übersetzt und herausgegeben von Otto Schönberger, 1988, S.4f.

[26] Ottmers, a.a.O. S.125f.

[27] 上掲書、23 頁。

[28] 『方法序説』第 1 部において幼い頃からの学問を振り返るなかで雄弁術に触れた下りは、よく知られている。「私は弁論術を大いに尊重し、また詩を愛した。しかし、そのいずれも勉学の成果であるというよりは、むしろ天賦の才能であると考えた。非常に鋭い悟性をそなえ、自分の思想を見事に整理して、明快かつ分かり易くできる人なら、たとえ低地ブルターニュ地方の言葉しか話さず、修辞学を研究したことがなくても、自らの提示することについて、最もよい形で人々を説得できる。そして、非常に魅力的な着想をもち、それを非常に上品かつ優美に表現できる人なら、たとえ詩学について何も

知らなくても、いつも最良の詩人となれる。」 Descartes, René: Discours de la méthode, 1997 (=Philosophische Bibliothek 261), S.13 修辞学の伝統は一部の教養人のためのもので、それが大きな意味をもっていた時代には人はその規則の体系に通じる必要があったのだが、この一節にはデカルトのそうした伝統に対する否定的な姿勢が滲み出ているように思われる。

[29] 周知のように、王女エリザベトとのやりとりは、心身の相関に関する王女の質問から始まっていた。

[30] Descartes, René: Die Leidenschaften der Seele, 1996 (=Philosophische Bibliothek 345), S.5

[31] ibid. S.33

[32] ibid. S.35

[33] ibid. S.37f.

[34] Descartes, René: The Passions of the Soul, übersetzt v. Stephen Voss, 1989, S.17

[35] Descartes, René: Les principes de la philosophie（traduction française） In: Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Nouvelle présentation IX-2, 1978, S.14 ;「哲学の原理」、『デカルト』（世界の名著 27）、325 頁。

[36] Descartes: Die Leidenschaften der Seele, 1996. S.211

[37] ibid. S.221f.

[38] ibid. S.223

[39] ibid.

[40] ibid. S.227

[41] 梶田昭『医学の歴史』、2003 年、51 頁以下参照。

[42] 同書、97 頁参照。

[43] Ernst Anton Nicolai: Gedancken von den Würckungen der Einbildungskraft in den menschlichen Körper. Zweyte vermehrte Auflage 1751, S.13f.

[44] Vgl. ibid. S.22（§12）。次の説明は、想像の強度は物理的な運動の強度と比例関係にあることを述べている。「脳の血管を通る血液の素早く激しい運動もまた、想像の鮮明さの一因である。脳における神経液の運動は、脳の血管を通る血液の運動に従っている。・・脳における神経液の運動が非常に素早くかつ激しく起これば、想像もまた非常に鮮明なものとなるに違いない。・・高熱のとき想像は非常に鮮明で、病人がそれを知覚と取り違えるほどである。・・胆汁質の人は粘液質の人よりも想像がはるかに鮮明である。つまり、頭部の血液循環が、前者の場合、後者よりもはるかに速く激しいということである。」ibid. S.33f.（§20）

[45] 「想像は情念を喚起しうる。情念は人間の身体に変化を引き起こす。ゆえに、想像力もまた人間の身体に変化を引き起こしうる。」 ibid. S.49（§27）

[46] ibid. S.32

[47] ibid. S.34f.

[48] ibid. S.41f.

[49] ibid. S.42f.

[50] 「理性的な医師なら、感情の動きが病気の治療にどれほど大きな影響があるか、十二分に承知している。それだけでなく、多くの最も重く最も長引く病気が情念から生じるということである。こうした病気は、この病気を発生させ維持している情念を抑圧したり弱めたりすることによってしか、根本から治療することはできない。しかし、相反する情念やまったく異なる種類の情念を心に喚起しようとするのでないとしたら、心を支配している情念を抑圧したり弱めたりすることは、どうして可能になるだろうか。実際、それでは無理である。哀しみのためにメランコリーになった人に、最良の薬を飲ませても、情念を阻害しなければ、すべては無駄になるだろう。しかし、その人を心地よい集まりに連れて行き、様々に楽しませれば、要するに、その人に反対の情念、つまり喜びを喚起するよう努めれば、あなた方ははるかに成功を収めるであろう。そして他の症例でもまさにそうなのである。病気が情動に起因するものではなく、他の物質的な要因から生じたものであっても、情念をうまく理性的に喚起することで、治療は並はずれて軽減され促進されるのである。」ibid. S.46f.（§26）メランコリーの場合、想像力が哀しみの対象を常に心に与え、さらによく似た表象を無数に結合し、不快な表象が強く鮮明になる。その結果、その人は常に悲哀という情動に耽ることになり、最終的は鬱になる。ibid. S.70f.（§35） 情動が原因ではなく、身体側の原因が起点のこともある。生活上の問題から血液が濃くなり、頭部の血管が弱くなると、血液が運動しづらくなって、メランコリーになる。ibid. S.47f.（§26） この種のメランコリーは、薬と生活改善によって治せるのだが、反対の情念を喚起して、患者の感情を正常化することで、治療を促進できる。それは、患者の心を占めている悲哀がすでにそれ自体でメランコリーを引き起こす力をもち、それによって病気を維持、拡大しているからである。ibid. S.48（§26）

[51] Hume, David: A Treatise of Human Nature, hrsg. v. David Fate Norton, Mary J. Norton, 2000, S.181 第 2 巻、第 1 部、第 1 節、第 1 パラグラフ。以下、慣習に従い(2.1.1.1) のように略記。

[52] ibid. S.265 (2.3.3.1)

[53] ibid. S.268 (2.3.3.8)-(2.3.3.10)
[54] ibid. S.266 (2.3.3.4)
[55] ibid. (2.3.3.3)
[56] ibid. S.267 (2.3.3.7)
[57] ibid. S.206 (2,1,11,3)
[58] ibid. S.238 (2.2.7.3)
[59] ibid. S.394 (3.3.6.1)
[60] ibid. S.182 (2.1.1.4)
[61] ホッブスの『リヴァイアサン』の第１部は人間論であり、そのなかには情念についての章もある。
[62] Hirschman, Albert O.: The Passions and the Interests, 1977, S.16f. （アルバート・O．ハーシュマン『情念の政治経済学』14 頁。）
[63] ジャンバッティスタ・ヴィーコ『新しい学１』2007 年、121 頁；Vico, Giambattista: The New Schience. Revised Translation of the Third Edition(1744), übersetzt v. Thomas Goddard Bergin und Max Harold Fisch, 1968, S.62
[64] この点については、福田覚「自然模倣説における真理媒介の構造(1)――レッシング詩学に潜在する模倣説の輪郭」『研究報告』（京都大学大学院独文研究室）第６号、1993 年、49-102 頁を参照のこと。
[65] この点については、福田覚「陶冶の概念としての模倣」『ドイツ啓蒙主義研究７』（大阪大学大学院言語文化研究科）、2007 年、17-41 頁を参照のこと。
[66] Vgl. Hirschman, Albert O.: The Passions and the Interests, 1977, S.31f. （アルバート・O．ハーシュマン『情念の政治経済学』30 頁。）
[67] 当津武彦「最近のカタルシス解釈」『美學』28 巻２号、1977 年、55-63 頁参照。
[68] プラトン『定義集』、『プラトン全集』15 巻、1975 年、27 頁。この定義集はもちろん医学のテクストではないが、どの文脈にも通じる概念の核について述べていると考えられる。
[69] 「真のキリスト教徒の性格というのは、全く舞台には適さないのではないだろうか。キリスト教徒の本質的な特徴である、静かに落着き払っていることや変わらず温和でいることなどは、情熱によって情熱を浄化しようとする悲劇の全般的な任務と衝突する」（第２号）Lessing, Gotthold Ephraim: Werke, hrsg. v. H. G. Göpfert, 1974, Bd.4, S.240
[70] ibid. S.393
[71] ibid. S.601
[72] ibid. S.580f.
[73] ibid. S.235
[74] ibid. S.608
[75] ibid. S. 595
[76] ibid. S.588
[77] ibid. S.584
[78] ibid. S.581
[79] 「同情と恐怖は、登場人物ではなく、我々が悲劇の中で感じる情熱であり、そうした情熱によって登場人物が我々を感動させるのであり、それによって登場人物が自らに不幸を招くわけではない。」（第 78 号）ibid. S. 593
[80] レッシングの解釈を文献学的に批判している研究としては、以下のものを参照。Kommerell, Max: Lessing und Aristoteles, 1940; Schadewaldt, Wolfgang: Furcht und Mitleid? In: Hermes 83, 1955, S.129-171 シャーデヴァルトは医学的・宗教的なカタルシスを考えている。
[81] Vgl. Lessing, a.a.O. S.587f.
[82] ibid. S.584
[83] ibid. S.590f. s.Anm.79
[84] ibid. S.593
[85] ibid. S.595f.
[86] ibid. S.595
[87] Descartes: Die Leidenschaften der Seele, 1996. S.231
[88] ibid.
[89] ibid. S.233 アンビヴァレントな心理の時に、負の情動を反対の情動で抑え付けてしまうという議論をフロイトが鼠男の症例報告のなかでしているが、ここで考察されていることはそうした考え方に連なるものと見ることもできる。そこまで現代的な思想に直結させなくても、詩的な想像を想像だと了解している反省的な精神の地平という考察は、詩学の想像力や幻想をめぐる議論に連なるものと言えるのではないだろうか。もっとも、デカルトは、精神か身体かを見分けるというのが基本姿勢なので、「内的」情動というものを考える視点もまた、そうした姿勢に還元されすぎている嫌いはある。
[90] 当津、上掲論文参照。