

Title	ドイツ啓蒙主義研究 第20号 (冊子)
Author(s)	
Citation	ドイツ啓蒙主義研究. 2023, 20
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/92460
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

ドイツ啓蒙主義研究 20

Forschungen zur deutschen Aufklärung Nr. 20

ドイツ啓蒙主義研究会

2023

ドイツ啓蒙主義研究 20

目 次

ユング＝シュティリングの「熱狂」評価（承前）……………（長谷川 健一）… 1
— 『テ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—

はじめに

- 1 ユングから見たテルステーゲン
 - 2 テルステーゲン評価と「熱狂」
 - 3 テルステーゲン批判とその背景
 - 4 テルステーゲン信奉者への批判とその背景
- おわりに

ミルトンから見て取る虚飾的表現と絵画的表現……………（福田 覚）… 21
— 文学論争の再考にむけて(4) —

- 1 論争状態へ
- 2 虚飾を批判するゴットシェートの詩論
- 3 虚飾批判の背景にある合理的なファーベルの理念
- 4 スイス派のミルトン擁護に見られる詩の素材選択の問題
- 5 詩的な自由の擁護と絵画的表現の理念
- 6 詩の本質は絵画なのか
- 7 「真実らしさ」の位置付けの違い
- 8 結論に代えて——「不合理な虚飾的表現」と「自由な絵画的表現」

野生児をめぐる18世紀の緒言説 2 — 動物と人間の顔 — ……………（吉田 耕太郎）… 51

はじめに

- 1 手がかりとしての動物
- 2 動物の感情
- 3 感情というパズル
- 4 感情という空虚

ユング＝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』（1784/85） におけるテルステーゲン評価を手がかりに—

長谷川 健一

はじめに

ユング＝シュティリング（1740–1817、以下ユングと略記）の長編小説『テーオバルトあるいは熱狂者たち』（1784/85）（以下『テーオバルト』と略記）には、架空ではなく、実在した人物としてゲルハルト・テルステーゲン（1697–1769）が登場する。テルステーゲンは18世紀ドイツ文学史に残した数々の優れた宗教詩でその名を知られ、彼が作詞した賛美歌（「主のみまへにて」 *Gott ist gegenwärtig*¹等）は世界中で親しまれている。あくまで平信徒であったが、その敬虔な信仰を通じて18世紀ドイツ北西部ニーダーラインとその周辺地域に持続的な影響を及ぼし、現在では「ドイツにおける改革派の敬虔主義において最も重要な人物」²の一人とみなされている。ユング自身もその影響から無縁ではなかった。

両者の人生には29年の重なりがあるが、直接の交流があったという記録は残されていない。しかし、ユングとテルステーゲン信奉者との間には少なからぬ交流があった。ただし、その関係は決して良好なものとは言えなかった。ユングが開業医として過ごした時期、すなわちエルバーフェルト時代（1772–1778）に味わった、深い苦しみと苦い体験の一因は、まさに彼らとの関係に由来するものだったからである³。本論文で考察対象とする『テーオバルト』はユングがエルバーフェルトの地を離れてから数年後に刊行された作品となる⁴。テルステーゲンとその信奉者の記述に割かれた紙数は多くはないが、当時のユングの問題意識がここに凝縮されているように思われる。ただし、彼ら进行评估する姿勢はあくまで「非党派的」なものであった。

これまでの『テーオバルト』研究では、ユングの「非党派的」な姿勢あるいはテルステーゲン評価の実情に十分な注意が払われてこなかった。例えばハーンも、この時期のテルステーゲン評価としては否定的な要素のみを指摘し、後年になってその評価が好転したというような見方をしている⁵。これに対して、そうした分析は一面的であり、ユングによる批判も十分に検討されていないと指摘したヴィンケは、ユングのテルステーゲン評価が現れたさまざまな著作、あるいは書簡等を用いて俯瞰的に分析し⁶、どの時期にも肯定面と否定面が入り混じった評価が見られると述べる。その大きな理由として挙げられているのが、ユングとテルステーゲン信奉者の関係性である。

たしかにこの問題は根深いものであったため、本考察においても看過できない。しかしながら『テオバルト』におけるテルステーゲン評価とその意義は、やはりこの時期のユングの問題意識を、より大きな時代の文脈、すなわち、信仰における「熱狂」の問題とのかわりも踏まえて考察する必要がある。テルステーゲンについて肯定的な評価と否定的な評価の両方が見られるのは事実だが、ユングの信仰姿勢と同様に、テルステーゲン評価も常に同じだったわけではなく、その理由付けにも時期ごとの変化が見られるからである。

この小説では、ユング自身の姿が投影された主人公テオバルトがさまざまな「熱狂者」と出会い、その度に訪れる苦難や試練をいかに克服して独自の信仰の道に至ったかが描かれる。ここで言う独自の信仰の道とは、前稿で考察を加えた「中間の道」のことである⁷。これは序文において「不信仰」と「熱狂」の間を通る道（JT9）と説明されているが、テルステーゲン評価については、後者の「熱狂」との関連でなされており、同時代のキリスト教が直面していた危機に対するユングの問題意識と接続されている。そのため、決してユングとテルステーゲン信奉者の関係性に収斂される問題ではないのである。

以下本論では、こうしたユングの「熱狂」評価とどのように結びついているかに注意を払いながら、テルステーゲン評価の実態を探りたい。

1. ユングから見たテルステーゲン

まずはテルステーゲンの半生を概観し⁸、そのうえで、ユングがどのような情報を知り得ていたか、どのような点に着目して紹介しているかについて、テキストに即して確認したい。

1-1. 生い立ち

1697年、テルステーゲンは9人兄弟の8番目としてライン河畔の町メールス Moers⁹で生まれた。彼は学校で優秀な成績を収め、早い時期から頭角を現していたが、父を早くに亡くしたため学業を継続できず、母親の方針にしたがい、ミュールハイム Mülheim¹⁰で商売を営む親戚のもとへ見習い修行に出された。この時期のテルステーゲンについて、ユングは「彼の魂は、知性と心がともに完全なものとなることを目指した。当然のことながら、その完全性をただひたすらキリスト教において求めた」（JT277）と述べ、若い頃から信仰の道を志す強い意志を持っていた点を確認している。

4年間の見習い期間を終えた後、独立して商売を営む道に進むが、静かに思索することも、信仰のための読書をすることもできないため、仕事を変える決意する。選んだのは亜麻布織り職人の道だった。ところが、この仕事は彼の弱い体には堪えたため、負担がそこまではかからないリボン織り職人となる。こうして彼は仕事をしながらも、人々との交わ

りがほとんどない孤独な生活に身を投じたが、心の静けさが得られるなかで敬虔な日々を過ごせるようになった。その後の信仰活動の基礎は、まさにこうした時期の読書と思索によって培われたと考えられる。

1-2. 神秘主義との関係

『テオバルト』におけるテルステーゲンの生い立ちについての描写は、あくまで簡潔なものだが、それは敢えて内容を絞った結果に過ぎない。ユングはテルステーゲンについてかなり詳しく知っていた。彼の著作についても、本文ではカトリックの聖人の伝記を集めた『聖なる魂の精選された伝記』全三巻 *Auserlesenen Lebens-Beschreibungen Heiliger Seelen* (1733-1753)、賛美歌、そして宗教詩が挙げられているのみだが、実際は数多く読んでいた¹¹。そのため次のように語られるのである。

ここでもし私が彼の著作をすべて伝え、彼の生涯を詳しく書こうとすると、あまりにも冗長になり過ぎるだろう。したがって、彼の生涯と性格のうち、最も重要な点のみ挙げることでよしとしておこう。テルステーゲンは、その振る舞いにおいて極めて感じがよく、親切な人物だった。快活で生き生きとしていながら、付き合いにおいては真面目で改まった態度をとっていた。彼は、はじめのうち厳格な神秘主義者だったが、次第にその教えを和らげていき、それに福音主義的な形を与えた。(JT278f.)

テルステーゲンの生涯について述べるなかで、ユングが特に注目しているのは、上記の引用にあるように「神秘主義」*Mystik* からの影響である¹²。これとの関連で見たいのは『テオバルト』で言及されている以下の三点である。

一点目は、ミュールハイムとその周辺地域に及んでいた神秘主義の影響についてである。『テオバルト』では、この時代、すなわち18世紀の最初の20年間、この地域でペーター・ポワレ (1646-1719)¹³がとても有名だったこと、フェヌロン (1651-1715) やマダム・ギュイヨン (1648-1717) のことが人々の記憶に新しかったこと¹⁴、ホフマンの影響が及び始めていたことが指摘される。そして「その周辺では、すべてが妙なる神秘思想のなかで営まれていた」(JT277) という。テルステーゲンは基本的には改革派教会に属していたが、こうした神秘主義者たちの思想の影響のもとで自らの信仰の基盤を築いていたことが明示されているのである。

二点目は、上で言及したホフマン、すなわち、同時代の神秘主義の影響を受け、説教師としてこの地域で活動し注目を集めていたヴィルヘルム・ホフマン (1685-1746) との関係が取り上げられていることである¹⁵。両者の関係は良好なもので、テルステーゲンは「彼から多くのことを学んだ」(JT278) という。ラテン語学校時代にさまざまな言語に関する基礎的な素養はすでに身に付けていたが、必要な本を原書で読み、翻訳出版できるようにな

ったのは、ホフマンの手ほどきがあったからである¹⁶。気の置けない友情は生涯に亘って続いた。

『テーオバルト』によれば、テルステーゲンはこのホフマンが主宰したサークルに入り、そこで神秘主義の教えを学んだとされているが、興味深いことに、彼が若くして体を壊してしまった理由はこの教えを厳格に実践した結果とみなされている。ユングはこうした極端に厳しい信仰生活のことを「過剰な熱狂」*dem übertriebenen Enthusiasmus* (JT278) という表現で評しているが、その直後に、現代の若い人々に比べれば尊敬に値すると述べている。そのためこのくだりでは、テルステーゲンを批判するというよりは、若い時期の彼の信仰の強さを印象付けようとする意図が感じられる¹⁷。

三点目は、テルステーゲンの信仰姿勢に関する説明である。先ほどの引用によれば、最終的にテルステーゲンは、厳格な神秘主義から、福音主義的な特徴を帯びた神秘主義に移行したという。それは具体的にどのようなものだったのか。まず、以下のように説明される。

彼の信条は簡潔に言えば次のようなものだった。

人間は、可能な限り完全になるという容易にはなし得ない決心をしなければならない。テルステーゲンが模範としたのは、救い主の教えと生涯であった。そのため的手段としたのは、神の現在のもとで生きることであった。つまり、持続的に内省し、神と親しく交わることである。魂のなかで生じることに絶えず注意を向ける、つまりは、神に相応しくないあらゆる思いをそれが生まれる時点において抑えるというものである。(JT279)

次に、こうした修行には「不断の祈り」あるいは「内的な祈り」が結び付けられなければならないという。この祈りの本質は、絶えず神に思いを傾けて、ほんの些細なことに至るまですべてを神に委ねることにある。これらはすべて「永続的な静寂のなかで」そして「神の前で内面的な死を経験する」ことで行われる。さらに、このような信仰実践を容易にするためには、職業が許す限りにおいて、世間を離れた孤独な生活のなかに身を置かねばならないという (JT279)。こうした一連の説明からは、静寂主義的な特徴と同時に、たしかに、彼が若い頃に実践していた「過度な節制を伴う」(JT278) 厳格な神秘主義からの変化が読み取れる。

以上のように『テーオバルト』には、テルステーゲンの信仰のなかに生涯に亘って神秘主義的な要素が息づいていたことがはっきりと示されている。ユングのテルステーゲン評価に神秘主義に対する評価も含まれるのはそのためである。この点については後ほど触れることにしたい。

2. テルスターゲン評価と「熱狂」

では、テルスターゲンは具体的にどのように評価されているのだろうか。ここでは主に肯定的な評価に注目して検討したい。

2-1. 「熱狂」による信仰の促進について

「はじめに」で触れたように、ユングのテルスターゲン評価として押さえておかねばならないのは、「非党派的」な評価姿勢についてである¹⁸。ここにはユングが愛読した『非党派的な教会と異端者の歴史』(1699/1700)の著者ゴットフリート・アルノルト(1666-1714)から継承した評価態度が表れている。それゆえ、彼のテルスターゲン評価は、以下のような書き出しで始まる。

ありとあらゆる意義深い熱狂、無意味な熱狂が登場していた頃、オランダのミュールハイム・アン・デア・ルーアに、どの点から見ても敬意を払うに値する注目すべき人物が暮らしていた。よく知られている面もあれば、正しく理解されていない面もある、故ゲルハルト・テルスターゲン¹⁹のことである。かつて、ドイツ全土に影響を与え、その著作で今なお影響を与え続けている教師、それこそがこの人物である。私がここで言うことに驚かないでいただきたい。彼が影響を及ぼした範囲は広くはなかったが、庶民には他の階層の人びとよりも強い影響を及ぼすことになったのである。必要かつきわめて有益なのは、テルスターゲンのことを非党派的に語ることである。というのも、テルスターゲンの頭のまわりに見える(…)聖なる輝きゆえに、この偉大で高貴なドイツ人を嘲笑する人もいれば、彼の偉大な功績を吟味し、正当な評価を与えるための労さえ執らない人もいるからである。(JT277)

ユング自身はここで「どの点から見ても敬意を払うに値する注目すべき人物」と述べているが、世間の評価は必ずしもそうではなかったという認識が窺える。「非党派的」な評価と謳っている以上、この後の記述において、肯定的な評価と否定的な評価の両方が表明されるのは言うまでもない。しかし冒頭で述べられている評価の基調としては、これまで不当な評価を受けてきたテルスターゲンを肯定的に評価しようという意思が感じられる。

さらに、上掲の引用冒頭で「熱狂」ないしは「熱狂主義」と訳しうる Schwärmerei の語が使用されている点に注目しておきたい。第1部第1章「熱狂主義の歴史」でユングが試みた Schwärmer の定義と同様に、Schwärmerei という語も肯定的な意味(Enthusiasmus)と否定的な意味(Fanatismus)を含み持っている²⁰。どちらの意味で用いられているかは文脈で判断する必要があるが、ここでは Schwärmerei が両方の意味で用いられており、それぞれの意味内容が Schwärmerei の後ろに置かれた2格の名詞 des Sinns と des Unsinnis によつ

て説明されている。

しかし、Schwärmer や Schwärmerei の語がテルステーゲン自身の評価に用いられることはない。用いられているのは、あくまで Enthusiasmus のみである。さきほど言及したように「過剰な熱狂」という使い方も見られるが、専ら肯定的な意味内容を含み持つとされる Enthusiasmus のみを用いているのである。こうした姿勢には、テルステーゲンの否定的な評価を再考し、少しでも肯定的な方向に修正しようという意気込みのようなものが伺える。次の引用にはこうした姿勢がよく表れている。

今日の私たちの干からびた道徳など、純粹で崇高な熱狂 (Enthusiasmus) を伴わなければ殆ど効力を持たないだろう。この熱狂があればこそ信仰の実践も容易になるのだ。このような熱狂 (Enthusiasmus) をテルステーゲンは吹き込んでくれるのだ。一言で言えば、彼は素晴らしい人物だった！その福音は、世俗の賢人にとっては愚かなものかもしれないが、事実、使徒の時代のいかなる者よりも、多くの真のキリスト教徒を生み出したのである。(JT279)

人々の心に信仰の火を灯し、実践に向かわせたことが、まさにテルステーゲンの純粹で崇高な「熱狂」Enthusiasmus が成し得た功績として理解されていることが分かる。このような「熱狂」理解との関連で思い起こされるのは、ロマン派の詩人ノヴァーリスが後に『断章と研究』(1799/1800)のなかに記した「説教師は、まずもって熱狂 (Enthusiasmus) をかきたてるように努めなければならない——というのも、熱狂こそが宗教を構成する要素だからである。どの言葉も明解で、熱く、心がこもったものでなければならない」²¹という一節である。

ユングは『テーオバルト』で信仰における「熱狂」の問題をとりあげたが、前稿でも触れたように「熱狂」を完全に排除する意図からではなかった。Enthusiast や Enthusiasmus に肯定的な意義を与えていたのはそのためだった。それゆえユングにとっても Enthusiasmus としての「熱狂」は宗教に不可欠の構成要素だったのである。

2-2. 集会の開催の問題について

テルステーゲンは先に述べたホフマンのような説教師ではなかったが、彼の依頼によりすでに 1727 年からホフマン主宰の集會に参加している。また、1750 年代に入ると自ら集會を開催して講話を行っている。そういう意味ではテルステーゲンも説教師と同じように多くの信徒を前に話をし、人々に「熱狂」Enthusiasmus を吹き込み、彼らの信仰を促進する活動を行っていたと言えるだろう。

ところが不思議なことに、いわばテルステーゲンの名を知らしめた集會の開催とそこでの講話に関して『テーオバルト』では一切触れられていない。手紙を通じた牧會活動を広

く行っていたこと、彼の著作が飛ぶように売れていたことには触れられている一方で（JT279）、ホフマンが主宰する集会に参加したこと、自ら集会を開催したこと、そこで講話したという事実が書かれていないのである。こうした点にもまた、彼を肯定的に評価しようとするユングの姿勢が表れているように思われる。以下で検討を加えていきたい。

前稿の第3章「集会の危険性」で考察したように²²、ユングは、狂信的な熱狂を不可避免的に呼び込む可能性のある集会の開催を批判していた。ただし、主人公テーオバルトの口を借りて、一定の条件さえ満たしていれば「そうした敬虔な時間は、思慮深く賢いやり方に導かれて、限りなく有意義なものになるだろう」（JT294）と述べ、その条件のなかに説教師を監督者として同席させるという点を挙げていた。

この点を踏まえると、1720年代にテルステーゲンが参加した集会には説教師ホフマンがいたため、ユングの批判は該当しないケースのように思える。しかしホフマンは教会の公的資格を持った説教師ではなかった。しかも彼の集会は必ずしも当局の許可を得て開催されたものではなかった²³。また、1750年代にテルステーゲン自らが主宰した集会にホフマンの姿はなかった。すでにこの世を去っていたからである。こうしたことを踏まえると、『テーオバルト』でテルステーゲンが関与した集会や講話のことが語られない理由は、ただ単に、テルステーゲンにとって都合の悪い事実を伏せておくためだったということになるのだろうか。

結論を先に述べておこなうならば、おそらくはそうではなく、ユングはテルステーゲンの集会や講話を正当なものとして認めたいと、あえて『テーオバルト』での言及は避けたのではないかと考えられる。この点について考えるため、まずは『テーオバルト』第1部第1章におけるユングの発言に注目しておきたい。ここでは説教師ホーホマンが、集会での説教を教会当局に禁じられ、拘留されたというエピソードが語られる（JT25f.）。この話に続けてユングは、警察権力はホーホマンの集会を許容しないので、政府や教会当局が彼を訴追し、説教を禁じたのは正しかったと考える読者がいるなら、それに反論しておきたいとして、次のように答えるのである。

これに対して私はこう答える。許されないのが当然とされる秘密集会や隠れた場所で行う説教（Conventikel und Winkelpredigten）とは、人々がひそかに教えあったり、一緒に集まったりする、特定の人しか参加を許されていない集会ないしは説教のことを言います。こうした会合は、少なくとも当局自らがその秘密に関与していない限り、許されていないものです。しかし、ある人が公的に演説を行い、人々が公的に集まり、誰もが自由に出入りできる場合は、そのような講話と会合の場に、まずは自らが立ち会うか、ひそかに分別のある人々を立ち合わせるのが、当局と聖職者の義務なのです。つまり、まずは、その催しが宗教の信条や国家の原則にとって有益なものか、あるいは妨げとなるか、その場合、どの程度そうなのかを吟味するということです。前者の場合は、どの聖職者もどの役人もモーゼのように考えるべきです。すなわち「願わく

ば、主のすべての民が予言者であってほしい！」と。後者の場合は、やはり十分注意しなくてはなりません。なぜなら、熱狂者（Schwärmer）というものは、どんなに然るべき罰を受けたとしても、私は神のために苦しんでいる、と考えるため、信奉者の数がそれだけいっそう増えるからです。（JT26）

ユングはここで、処罰や取り締まりの対象となるべき集会と、そうでない集会とを区別している。前者は私的に開催され、参加者が関係者に限定された極めて閉じられた集会であり、後者は公の場で開催され、参加者を限定しない外部に開かれた集会である。もっとも、後者であればどんな集会でも許されるわけではなく、政府や教会が関係者を参加させて集会の内容を吟味する必要があると述べる。そして是か非かの判断基準は「宗教の信条や国家の原則にとって有益なものであるかどうか」にある。したがって、査察の結果、有益と認められたらお咎めなし、不利益があると判断されたら取り締まりの対象となる。ただし、後者の場合、対応を間違えると「熱狂」再燃への危険性があるため、注意を促している。

このように、この箇所では、ホーホマンの集会とそこでの説教そのものではなく、その内容を吟味せず闇雲に警察権力を投入した政府や聖職者の態度が問題視されていることが見て取れるのである²⁴。

こうしたユングの見解に照らせば、彼のなかでは、テルステーゲン自らが主宰した集会には問題がないと判断していたと推察される。また、次の例もそうしたユングの判断に影響を与えていたと考えられる。すなわち、1750年代に日曜日や教会の祝祭日などに集会を開催したテルステーゲンと教区との対立が表面化したとき、それがきっかけで1754年、彼の集会がプロイセン政府より派遣された上級宗教局委員の査察を受けることになった、しかしそのときの講話の内容は査察に訪れた人物の共感を勝ち得て、問題ないという判断が下されたという一件である²⁵。おそらくユングは、こうした事実も聞き知っていたと思われる。しかも当時行われた数々の講話はその後著作として出版されているため²⁶、信奉者との交流があったユングがテルステーゲンの集会の開催実態を知らなかったとは考えにくい。

とはいえ、問題のある分離主義的な集会の開催に、政府や教会当局が神経を尖らせていた時代である。ユングは、テルステーゲンの信仰活動の有益さと正当性を個人的には認めつつも、いわば一種の配慮から、否定的評価につながりかねない事実への言及を避けたのではないだろうか。ここにはテルステーゲン評価の際に「熱狂」Schwärmerei という語の使用を避けていたのと同じ態度が窺えるのである。

ここまでの検討結果を踏まえると、ユングの「非党派的」な評価姿勢には若干の偏りがあったようにも見えるが、看過してはならないのは、テルステーゲンを再評価の俎上に載せ、肯定的な部分に光を当てようとしていたユングの姿勢が浮かび上がることである。

2-3. 人々との交わり

テルステーゲンに対する肯定的な評価のまなざしは、次の引用にも表れている。ここでは、自らは財を持たず、職業生活の傍ら最低限の質素な生活を送る一方で、貧しい人々には慈愛の精神を持って施し、助言し、彼らの日々の生活に寄り添っていたことが語られている。

テルステーゲンは、愛という真の精神に則ったとても慈悲深い人物だった。彼は、リボン織りでわずかに得られる以外の何の財産も持たなかったが、多くの貧しい人々にパンを施し、彼らに仕事を与えた。彼の家では多くの貧しい子どもたちが仕事とキリスト教のために指導を受けたのである。誰に対しても助言や行為を通じて援助した。というのも、彼は世間に関する的確な知識をたくさん持っていたからである。人々はそうした知識が彼の元で得られるとは思ってもいなかった。一言で言えば、彼は多くの人びとに慕われた人物だった。彼はどの身分の人びとにおいてもキリスト教に榮譽をもたらしたのである。(JT281f.)

このようにテルステーゲンは、世間から孤立して自らのことだけ考えて信仰の道を行っていたわけではなく、世間との一定のつながりのなかで、人々の信仰の促進のために尽くしていた。第1章第2節で述べた厳格な神秘主義からの変化はここにも見られると言えるだろう。ユングの関心を引いたのは、このように社会との接点を持ちながら、社会に影響を与えていた点ではないかと思われる。

以上のように、本章の検討の限りでは、ユングが主人公テーオバルトをして「当時はテルステーゲンの教えがとても純粋で非の打ちどころのないものと思われた」(JT280)と言わしめているのも頷ける。しかし、この物語において、テーオバルトがテルステーゲン信奉者となることはなく、あくまでの一定の距離を置き続けている。これは、ユング自身の現実の姿であったと同時に、主人公テーオバルトがさまざまな信仰者との出会いを通じて成長し、理想に掲げる「中間の道」を歩みつつあったことを示すメルクマールでもある。

では、テルステーゲンあるいはその信奉者たちの何が、どのような観点から批判的に検討されているのだろうか。以下、順を追って見ていきたい。

3. テルステーゲン批判とその背景

本章ではユングのテルステーゲン評価のうち、批判的に評価されている点に着目して考察を進める。ユングは「非党派的に判断を下し、純粋な真の宗教にどこまでも忠実であろうとするならば、テルステーゲンといえども、さまざまな不純物を自らの教えと結びつけ

ていた、と正直に言わねばならない」(JT280)と述べている。すなわち、批判点を述べるに際して、あらためて「非党派的」に評価するという方針を確認しているのであるが、そのうえで二つの問題が指摘されている。

3-1. 非婚と孤独

一つ目は、結婚に関する問題である。テルステーゲンは信仰に生きるための決断として生涯独身を貫いたが、信奉者に対して「孤独」Einsamkeitを推奨したことが、結果として信奉者の結婚を妨げる帰結を招いた、という批判である。

テルステーゲンは結婚しない人生にたいして好意的だった。そうすることで多くの人びとが幸せな結婚をするのを妨げた。彼は孤独(Einsamkeit)を推奨したが、それはイエスの精神にそぐわないことだった。というのも、イエスは、人々のもとの、あるいは人々とともに行動し影響を与えることで、一人一人の幸せと全体の幸せにつながることをするよう促しているからである。(JT280)

ユングは、テルステーゲンの考え方はイエスの本来の教えから矛盾しているとして、さらに次のように続ける。

キリスト教徒は、ときおり人々から距離を置くようにと言われていた。娯楽から気を逸らせ、精神を集中し、眠らずに祈りを続けることで新しい力を得て、その後ますます実り豊かに影響を及ぼすことができるようにするためである。しかしテルステーゲンの教えによれば、静寂のなかで省察し、あまりに多くの刺激を受けないようにするためには、できる限り人々から距離を置かねばならず、独身でいる方がよいというのである。(JT280)

ユングはここでキリスト教徒に孤独が求められた理由を具体的に説明し、テルステーゲンの教えを再考するように促している。ただし、注意しなければならないのは「非婚」と「孤独」の推奨に対する批判は、テルステーゲンのみならず、神秘主義に対して向けられた批判でもあったということである。というのも、ユングは1799年に刊行されたシュタールシュミット(1740-1826)²⁷の伝記にある論考を序文として書き、そこで同じような批判を展開しているからである。

ある論考とは「神秘主義における通常の諸概念の修正」Berichtigung der gewöhnlichen Begriffe von der Mystik(1799)²⁸のことである。このなかでユングは、従来の神秘主義が抱える問題を指摘し、時代に即した真の正しい神秘主義の形を提案しようと試みており、このような神秘主義に相応しい人物こそがシュタールシュミットだとして、伝記本文への橋

渡しをしている。注目したいのは、この論考の冒頭で神秘主義における評判の悪い問題として「非婚」*das ehelose Leben*、「孤独」*die Einsamkeit*、「貧しさ」*die Armut*の三つが挙げられていることである²⁹。そしてユングはこれらの点について「健全な理性」*die gesunde Vernunft*³⁰を用いて考えるように促す。前者の二つが『テーオバルト』におけるテルステーゲン批判の一点目と合致していることは言うまでもない。この論考でのテルステーゲンは「神秘主義の真の改革者」*ein wahrer Reformator der Mystick*（原文ママ）³¹として肯定的に評されてはいるが、ここでもまた「非婚」と「孤独」に生きた人物として引き合いに出されているのである。

かつてこの世を生きた、もっとも純粋で最も優れた神秘主義者の一人、故ゲルハルト・テルステーゲンは、ここにおいて、一つの優れた実例として役に立つことだろう。彼もまた神の現在のなかで生を送り、非常に厳格な意味で、純粋で真なる神秘主義を実践した。（中略）彼は日々の仕事を誠実に成し遂げた。それをさらに遂行するために、神秘主義的な死と否定という困難な道を歩んだ。もし結婚していたら、この仕事にここまですべてをささげることではできなかつたろう。神意を果たすために、彼は——救い主の実例にしたがって——長きにわたり、まず孤独の中で修業し、独学で学ばなければならなかつた。

しかし、テルステーゲンがそうしたからといって、結婚せず、孤独に、世間から離れて暮らそうとすることが誤りであることは、明々白々である。宗教的な修行というのは、地上の神の国のためによりいっそう有用になるという目的のための手段に過ぎないのであって、決して目的そのものではないのだ³²。

興味深いことは、テルステーゲンが独身の道を選び、孤独のなかで厳しい修行を行ったこと自体を否定しているのではなく、彼が選んだ道はキリスト教徒に共通した目的に至るための一つ的手段に過ぎないとして、相対化する視点が見られることである。そして、テルステーゲンのすることをただ模倣すればよいという考えを戒めているのである³³。

この論考は『テーオバルト』の刊行から15年後に書かれたものである。問題視している点は同じであるが、テルステーゲンに対する評価が変わったと見ることもできるかもしれない。しかし「独身」と「孤独」に対する批判には、当初からテルステーゲンだけではなく、神秘主義の厳格な教えとその絶対視への批判、さらには信奉者への批判も含まれていたと言えるのではないだろうか。というのは、次に挙げるテルステーゲン批判も、その矛先は、神秘主義の教えや信奉者たちにも向けられているように思われるからである。

3-2. 分離主義に対する批判

その批判とは「分離主義」*Separatismus*に対する批判のことである。ユングが二つ目の問

題として指摘している「分離主義」は、この時代の神秘主義に感化された信仰者にしばしば見られる傾向であった。『テーオバルト』では次のように述べられている。

テルステーゲンもまた、気づかないうちに (unmerkbar) 分離主義に向かった。彼の信奉者は、外的な手段によって完全性に至ろうとしない。そうすることで、あちらこちらで無秩序が生まれるきっかけを作っている。これこそ彼らに特に抗議しなければならないことである。(JT280)

ここでユングは、「気づかないうちに」という副詞をはさむことで、テルステーゲンが明確な意図をもって分離主義に走ったわけではないと示唆し、彼を免罪しているようにも見える。しかしながら、晩年には和解したとはいえ、テルステーゲンが長い間、教会から距離を置いていたことは事実である。結果として信奉者にそうした傾向を促したという批判は免れえない。

ただし、ここで注目したいのは、テルステーゲンの信奉者が「外的な手段」によって完全性に至ろうとしないという指摘である。「外的な手段」という抽象的な表現は、説教やさまざまな儀式を含む公的な教会制度全般のことを意味していると考えられる。公的な教会組織から離れ、分離主義的な傾向を持った信仰グループの危うさは『テーオバルト』でたびたび語られる。例えば、第1部第1章の「熱狂主義の歴史」においては、説教師ホーホマンの信奉者たちがとても純粋であったとしながらも、指導者の死後、彼らはすぐに熱狂的な狂信状態に陥ったと指摘し、次のように述べている。

宗教もまた、外的な教会制度や儀式や信仰告白がなければ、どんなに純粋で高貴であっても存続できない。これは永遠の真理である。それゆえまさに、分離主義 (Separatismus) とすべての特殊なゼクト (Sektirerei) は、その活動がどんなに純粋で神聖な形で始められようとも、良い結果を生むことは滅多にないのだ。(JT30)

本来ユングは、こうした分離主義が生まれる最大の原因は、公的な教会制度が正しく機能しておらず、聖職者が墮落していることにある、と考えていた³⁴。これはしかし教会制度自体を否定する姿勢ではなかった。上記の引用のように、歴史的事実を即して、分離主義は教会制度を離れてしまったがゆえに狂信に陥る、という認識にあったからである。だからこそ、分離主義に陥ったテルステーゲンの信奉者たちに警鐘を鳴らし、彼らの振る舞いに批判を加えていると考えられる。

このように見てくると、テルステーゲン批判はその信奉者に対する批判と表裏一体の関係にあったと言えるだろう。

4. テルスティーゲン信奉者への批判とその背景

ただし、テルスティーゲン信奉者は一方的に否定されているわけではない。彼らは「すべての敬虔主義者のなかで最高の人々」(JT280)であり、小説にたびたび顔を出すユング自身も「そうした事情(論者:独身主義や分離主義の問題)があるにもかかわらず、テルスティーゲン信奉者たちの素晴らしい性格を観察していると、そうした問題はすべて消え失せてしまう。これほど気品のある人々に出会ったことはこれまで一度もない」(JT280)とすら評している。ユングはテルスティーゲン信奉者に対してもあくまで「非党派的」な態度で評価に臨んでいるのである。

しかしながら「非党派的」という点では同じでも、テルスティーゲンに対する評価が肯定的な方向に傾いていたのに対して、信奉者たちに対する評価はどちらかと言えば否定的な方向に傾いている。ここに、ユングと信奉者との現実の人間関係が影を落としているのは確かだが、ここで考察したいのは、ユングが彼らを否定的に評価する理由についてである。

本章では、信奉者が、間接的にではなく、直接的に批判されている箇所注目し、その内容を検討することで、ユングの批判が最終的に「熱狂」に対する問題意識とどのようにつながっているかを考察する手がかりとしたい。

4-1. 個人崇拜の問題

テルスティーゲン信奉者に対する批判は主に二つの点に集約されていると考えられる。もちろん、その二つは密接に関連しているが、まずは個別に見ていきたい。

一つ目の批判は、盲目的な個人崇拜の問題として捉えることができるだろう。これは、信奉者たちの関心が、救い主イエス・キリストではなく、テルスティーゲンその人に向けられていること、いわば「イエスのまねび」ではなく、「テルスティーゲンのまねび」となっていることへの批判である。それとは対照的に描かれているのが、主人公テーオバルトの姿勢である。

テーオバルトは、自らのことをテルスティーゲンの信奉者とは決して言わなかったが、彼の教えは、テーオバルトの信仰をいっそう堅固にし、より明確に方向づけた。彼はテルスティーゲンの教えの真なる部分を受け入れたが、打穀のあとのもみがら、あるいは刈り取った後の切り株と判断したものは残していった。(JT282)

テーオバルトは、テルスティーゲンの教えを自らの判断に照らして取捨選択し、真なる部分と考えられるもののみ受け入れて、それ以外の不要と思われる部分には関心を示さない。いわば、自らの理性にしたがって対象を吟味し、判断を下しているのである。物語の展開に即して見るならば、主人公テーオバルトのこうした態度を可能にしたのは、第1部から

第2部第5章に至るまでの間、数々の「熱狂」の渦に巻き込まれながらも、それらの困難を切り抜けてきた経験の成果に他ならない。

この場面ではしかし、そうした態度こそがテルステーゲン信奉者たちの不興を買ったとされる。そしてテーオバルトが受け入れなかったとされる事柄についての具体例の話が続くが、それはテルステーゲン自身の個人的な生活習慣、彼特有の表情、歩いたり立ったりする時の身のこなしの癖といった類のものである。例えば、テルステーゲンは弱っていた胃を強くするために、ときおりコップ一杯のポンタック（ワイン）を飲んでいて、信奉者たちはそれを真似してポンタックを飲んでいたので、同じようにしないテーオバルトに我慢がならなかったのだという（JT282）。

ここで語られるいずれの例も、信仰の本質と関係がないことは一目瞭然である。しかし、そうした自覚のない信奉者たちは、テルステーゲンの「表情や身振りのなかに何らかの意味を探し求めようとして、大失敗した」、すなわち「世間のみんなの前で笑いものになって」しまい、「彼らの普段の良い行いにも不名誉な汚点がつくことになった」と語られる（JT282）。

このように信仰の本質と関係のない点に関しては、独特のユーモアを交えた批判が展開されている。信奉者たちのこのような態度を、小説のなかで敢えて取りあげて批判する必要はなかったようにも思われるが、こうした盲目的な個人崇拜というのは、程度の差こそあれ、狂信に至る危険な萌芽を胚胎しており、キリスト教の評判全体に波及する可能性を持っている。こうした危機感こそが、ユングに批判の筆をとらせた理由の一つだったと考えられる。

4-2. 「聖なる輝き」と「真のキリスト教徒」

信奉者に対するもう一つの批判は、「聖なる輝き」Heiligenschein についてである。これはテルステーゲンとその信奉者を評価する際に何度か使われている表現だが、まず注目しておきたいのは、テルステーゲンの話題が始まる直前、すなわち第5章の冒頭の場面である。ここでは第2部前半のハイライトとなる狂信的な熱狂集団の顛末の総括がなされ、それに続く形で「真のキリスト教徒」について語られる。

本来の真のキリスト教徒は、世間の目につくことはいっさいない。彼らはあらゆる身分、あらゆる階層のなかに散在している。金切り声を上げることはなく、言葉数も少ない。絶えず善き行いを通じて周囲を照らす。衣服や特殊な生活態度によって他人から自分たちを目立たせようとするものもない。自分たちの教会や市民の集まりから遠ざかるものもない。（…）彼らは聖なる輝き（Schein der Heiligkeit）が表に出ないように注意を払いながら、虚栄心そのものも入念に消し去るのである。誰にでも善き行いを為し、それを隠しもしないが、見せびらかすものもない。最良の臣下であり、最高の配偶者であり、最高の両親であり、最高の隣人である。読者よ！そういう人を見つけ

たら、神に祈りを捧げなさい。あなたは真のキリスト教徒を見つけたことになるのだから。しかし、その人が何を信仰しているかを尋ねるのはやめなさい³⁵。(JT275f.)

上掲の引用から、ユングがイメージしていた「真のキリスト教徒」のおおよその全体像が、そして、日常どこにでも見かけそうな、きわめて素朴な信仰者の姿が浮かび上がる。

「真のキリスト教徒」は教会や社会から離れて孤独な隠遁生活を送る必要はない。独身である必要もなく、分離主義に走ることもない。また、社会階層との関係では自らの経験則として「農民や職人のなかには大勢いるが、中産階級のなかではその数がずっと少なくなる。高貴な人々、すなわち貴族や君主の間にはもっとも数が少ない」(ST276)という。

ここで注目したいのは、「聖なる輝き」への言及がある箇所である。「聖なる輝き」が外に現れ出ないようにするというのは、いったいどういうことを意味するのだろうか。前稿では、悪意のある熱狂者に対してこの語が用いられた箇所を引用し、それを「見せかけの神聖さの陰で」*unter dem Schein der Heiligkeit* (JT229) と訳したが³⁶、上掲の箇所で用いられている表現は、それとはニュアンスを異にする。

ここでの「聖なる輝き」とは次のようなものと理解できるだろう。すなわち「真のキリスト教徒」からは、普段の信仰姿勢を通じて、自然と光り輝くオーラのようなものが発せられる。しかし彼らは敢えてそれを覆い隠す、言い換えるならば、自らの信仰が人目を引かないように細心の注意を払っているということである。しかし、なぜそのような態度が必要とされるのだろうか。

この点に関しては、以下の引用箇所とあわせて理解する必要があるだろう。

たしかに敬虔主義者、熱狂者、口先だけの信仰者の間にも非常に善良な人々はいる。善良なキリスト教徒 (*gute Christen*) もいる。しかし、彼らはたいていの場合、聖なる輝き (*mit einem heiligen Schein*) で覆われている。このような輝きは、実のところ、役に立つどころか、多くの害を及ぼすことになる。世間の批判、すなわちそうした人々の過ちや愚かさを、その人々自身ではなく、宗教のせいにする批判を引き寄せてしまうからである。これはとんでもないことである！ (JT276)

ユングはここで「敬虔主義者」、「熱狂者」、「口先だけの信仰者」のなかに「善良な人々」ないしは「善良なキリスト教徒」がいることは認めている。しかし彼らのなかに「真のキリスト教徒」がいるかどうかは明言していない。こうした評価に影響を与えているのが「聖なる輝き」であることが分かる。この表現にも「見せかけの神聖さ」というニュアンスは含まれていないだろう。しかし「真のキリスト教徒」から発せられる光とはまた異なるものと思われる。

「善良なキリスト教徒」の光とは、自然に放たれる輝きではなく、敢えて光ろうとする一種のひけらかしのような輝きのことではないだろうか。その輝きは、悪意はないものの、

得てして人々の誤解や批判ないしは反感を招きやすい。そうした評価が、単にそのひと個人の責任に帰せられるならまだよいが、実際には「善良なキリスト教徒」という普段の評価が災いし、よくも悪くもキリスト教全体の評価に直結する恐れがある。上掲の引用では、このような懸念が示されていると読むことができるだろう。

以上の点を踏まえて、あらためてテルステーゲン信奉者に対するユングの評価に目を向けたい。そうすると、テーオバルトがテルステーゲン信奉者にならなかった理由についても、まさにこの「聖なる輝き」とその影響が関係していることが分かるのである。

聖なる輝き (Heiligenschein) は、嘲笑者がテルステーゲン信奉者たちを誹謗中傷する事態を招く。嘲笑者は、通常の間人が犯す過ちに比べれば何でもないような弱点を突いてくるが、信徒たちはその聖なる輝きによって他の人の場合よりも注目を浴びやすくなり、それゆえにこそ、その弱点は非常に強く非難されてしまうのだ。テーオバルトは、まさにこうした理由から、自分らをテルステーゲンの信奉者とは決して言わなかったのである。(JT280)

テルステーゲンが、同時代の信仰者としてしばしば比較されたツィンツェンドルフ伯爵 (1700-1760) とは異なり、組織化された教団の指導者ではなかった点は強調しておかねばならない。しかし、手紙による牧会や集会での講話、さらには著作による影響が広範囲に及んだ結果、彼の教えに共感する信奉者の数は徐々に増えていった。そうした信奉者たちはいつしか「テルステーゲン派」Tersteegianer と呼ばれるようになる。こうしたグループが形成されることで、彼の教えに忠実であるか否かを基準とした仲間意識が強まり、他の信仰者との間には境界が生まれる。テルステーゲンから素朴に放たれていた「聖なる輝き」に、彼の死後、テルステーゲン派の存在を誇示する信奉者たちの強い意識が重なり、そこにテーオバルトが批判したような個人崇拜が見受けられるようになったとき、そうした「聖なる輝き」がキリスト教を批判する同時代の人々の標的となるのは当然だった。テルステーゲン信奉者のこうした態度が、自らの信仰を目立たないようにし、謙虚に正しく生きる「真のキリスト教徒」にそぐわないことは明白である。テーオバルトがテルステーゲン信奉者と言わなかったのは、彼らが放つ「聖なる輝き」がこうした問題を孕んでいることを見て取ったからだと考えてよいだろう。

『テーオバルト』という小説は、狂信を引き起こす「熱狂」の問題と同時に、「理性」によって信仰を脅かす「不信仰」(無神論や理神論) という、18 世紀後半のキリスト教が直面していた二つの問題と真正面から対決している。ユングのテルステーゲン評価では「熱狂」が宗教に必要な要素とみなされ、肯定的な意味での「熱狂」Enthusiasmus を吹き込む存在としてのテルステーゲンが評価されているのを確認した。

しかし本章で検討した信奉者に対する評価では、テルステーゲンを個人崇拜し、いわば自らの理性による主体的な判断ができない存在として問題視されていた。なぜなら、こう

した態度は一步間違えると「狂信」に陥りかねない危険性を孕んでいたからである。彼らが放つ「聖なる輝き」もそうした危険性と無縁ではなかった。信奉者たちのこうした傾向は、「不信仰」にその存在基盤を揺るがされ、体力を消耗しつつあったキリスト教の衰退に追い討ちをかけかねない問題であった。

このように考えるならば、テルステーゲン信奉者への批判には、やはりユング個人との人間関係だけでは説明のつかない、時代の大きな文脈におけるユングの問題意識が強く表れていることを見落としてはならないだろう。

おわりに

本稿では、ユングによる「非党派的」なテルステーゲン評価を検討し、彼への批判については、もっぱらその信奉者に強く向けられていたことを確認した。その際に検討した「真のキリスト教徒」の説明との関連で、最後に少し今後の展望を描いておきたい。

第4章では、テルステーゲン信奉者への批判理由を探る手がかりとして「真のキリスト教徒」の説明にある「聖なる輝き」のニュアンスに着目して考察した。「真のキリスト教徒」についての理解が重要なのは、当時のユングが理想に掲げていた「中間の道」を進む存在とされているからであるが、「真のキリスト教徒」への言及があるのは、本論で検討した箇所だけではない。また、他の箇所では別の観点からの説明もなされている。

いくつかの論点のうち、特に重要と思われるのは「真のキリスト教徒」にとっての「理性」の問題である。これは「中間の道」における理性の位置付けの問題でもある。アルブレヒト・ビルクナーは「不信仰」と「熱狂」の間にあるとされる「中間の道」について「理性の過剰と理性の過少の間」とコメントを付けているが³⁷、はたしてそうだろうか。「中間の道」における「理性」は決して量的な問題に還元されるものではないように思われる。

「不信仰」としての理神論や無神論における「理性」は、いわば信仰を否定する理性である。それに対し、「熱狂」における「理性」は信仰を正しく導くための理性である。キリスト教との向き合い方の点で質的に異なるからである。

もちろんどちらの理性も全くの別物ではないが、「中間の道」に必要とされるのは後者の「理性」、ユングの言葉で換言するならば「キリスト教的な理性」*die christliche Vernunft* (JT204) のことである。テルステーゲンを猿真似し、信仰の道にいたる手段を目的そのものと誤解していた信奉者への批判は、まさにこの「キリスト教的な理性」の欠如が指摘されたケースと考えられるだろう。こうした「理性」に関するユングの理解に関しては、今一つ考慮すべき点がある。『テーオバルト』を執筆したときのユングが、カントの著作と出会って大きな転機を迎える前のユングであり、自らが信仰における理性の問題をめぐって悩んでいた時期にあったという点である。「中間の道」における「理性」の問題については、こうした点も踏まえつつ、別の機会に検討することにしたい。

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。

- ¹ テルスターゲン作詞の賛美歌はヘルンフート同胞教団の賛美歌集にも採用された。Vgl. Beyreuther, Erich [u.a.] (Hg.): Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente. Reihe 4 Band III. Herrnhuter Gesangbuch. Christliches Gesang-Buch der Evangelischen Brüder-Gemeinen von 1735. Zum drittenmal aufgelegt und durchaus rediviert. Teil I. Hildesheim und New York 1981, S. 516f.
- ² Vgl. Brecht, Martin u. Deppermann, Klaus (Hg.): Geschichte des Pietismus. Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert. Bd. 2. Göttingen 1995, S. 391.
- ³ 拙論「ユング＝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』—」、大阪大学言語文化研究科『ドイツ啓蒙主義研究 16』、2019年、21-34頁。
- ⁴ ユングの代表作として知られる自伝的小説『ヘンリヒ・シュティリングの生涯』全6巻には「テルスターゲン」の名前は一度も登場しない。エルバーフェルト時代の出来事が描かれた第4巻『ヘンリヒ・シュティリングの家庭生活』(1789)に、一度だけ「テルスターゲン信奉者」という表現が出てくるのみである。ゲーテ、ラーヴァーター、ヤコービ兄弟らが当地を訪れた際にユングも同席したある会合が開かれたが、そこに参加した人物の一人を紹介する説明のなかでその表現が使われている。小説のなかで実際の名前は伏せられているが、この人物は、後にテルスターゲンの伝記を書いたヤーコプ・ゲオルク・テシエマハー Jakob Georg Teschemacher (1710-1782) と考えられている。
- ⁵ 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. 670f. u. 696.
- ⁶ Vgl. Vinke, Rainer: Johann Heinrich Jung-Stilling (1740-1817) und Gerhart Tersteegen (1697-1769). In: Frömmigkeit unter den Bedingungen der Neuzeit. Festschrift für Gustav Adolf Benrath zum 70. Geburtstag. Darmstadt und Kassel 2001, S. 169-186. ヴィンケはさまざまな資料を手がかりにユングが1762年8月1日から1763年4月12日の間の時期に初めてテルスターゲンの著作を読んだと推察している。テルスターゲンへの言及はないものの、この時期のことは自伝的小説の第3巻『ヘンリヒ・シュティリングの遍歴時代』に描かれている。
- ⁷ 拙論「ユング＝シュティリングの「熱狂」評価—『テオバルトあるいは熱狂者たち』(1784/85)を手がかりに—」、大阪大学言語文化研究科『ドイツ啓蒙主義研究 18』、2021年、23-24頁。
- ⁸ 日本語で読めるまとまった紹介としては以下を参照のこと。石本岩根「ゲールハルト・テルスターゲンの生涯「わが主のみまへに」の作詞者」、九州大学独仏文学研究会『独仏文学研究』第11号、1961年、32-40頁。この節では以下の文献も参照した。Vgl. Brecht, Martin u. Deppermann, Klaus (Hg.): a.a.O., S. 390-410.
- ⁹ ドイツ、ノルトライン＝ヴェストファーレン州の町。デュースブルク近郊の町でライン河の西岸に位置する。ユングはオランダ名の Meurs で表記している。
- ¹⁰ ドイツ、ノルトライン＝ヴェストファーレン州の町。デュースブルクの南に位置するライン河西岸の町。
- ¹¹ 後年になるが、ユングは、雑誌『灰色の男』のなかで、ぜひとも読むべきテルスターゲンの著作として実に10作品ものタイトルを挙げている。Vgl. Jung genannt Stilling, Johann Heinrich: Der graue Mann, eine Volksschrift. In zwei Bänden. Erster Band. Stuttgart 1837. In: Jung genannt Stilling, Johann Heinrich: Sämtliche Schriften. Band V. 7/8. Hildesheim u. New York 1979 (hier, S. 272.).
- ¹² テルスターゲンと神秘主義の関係については以下の論文を参照されたい。神谷完「信仰の世俗化と文学—ドイツ敬虔主義の場合—」、同志社大学外国文学会『外国文学研究』第21号、1978年、1-17頁。
- ¹³ ペーター (ピエール)・ポワレは、フランスの神秘思想家で数多くの神秘主義的著作をドイツ語に翻訳した人物として知られる。通常はピエール・ポワレの名で知られる人物であるが、ユングは「ピエール」の代わりに「ペーター」と表記している。
- ¹⁴ フェヌロンとマダム・ギュイヨン はフランスの静寂主義者・神秘主義者である。ユングは第1部第1章の叙述のなかで、こうしたフランス経由の神秘主義思想が、ヤーコプ・ペーメの潮流とはまた別の

流れとしてドイツに流入し、とくにマダム・ギュイヨンの影響が大きかったと記している (JT19)。それを仲介したのが上述のポワレの翻訳であった。なお、静寂主義についての邦文献としては、以下の翻訳とその巻末の解説を参照のこと。『キリスト教神秘主義著作集 15 キエティスム』鶴岡賀雄・村田真弓・岡部雄三訳、教文館、1990年。

- 15 Vgl. Brecht, Martin u. Deppermann, Klaus (Hg.): a. a. O., S. 386-390. 『テオバルト』の第1部第1章では説教師ホーホマン・フォン・ホーヘナウ (1669/70-1721) の説教や講話に感化された人物として紹介されている (JT27f.)。
- 16 テルスターゲンはマダム・ギュイヨンやトマス・ア・ケンピスなどの著作も翻訳している。
- 17 この箇所に批判が含まれているとすれば、それはむしろ神秘主義に対してのものと考えられる。テルスターゲンはホフマンが高く評価したスペインの修道士グレゴリオ・ロペスを模倣して5年間禁欲的孤独のなかで修業したと言われるが (Vgl. Wallmann: a. a. O., S. 62.)、こうした修行がどの程度ホフマンの推奨によるものかは定かではない。
- 18 テルスターゲンは「非党派的」を冠した著作 (Unpartheiischer Abriß christlicher Grundwahrheiten) も遺している。
- 19 『テオバルト』では Ter Steegen と綴られているが、現在の綴りである Tersteegen の読みに統一して、以下「テルスターゲン」と表記する。
- 20 拙論「ユング＝シュティリングの「熱狂」評価」、27-30頁。
- 21 Kluckhohn, Paul u. Samuel, Richard (Hg.): Novalis Schriften. Bd. 3. Stuttgart 1983, S. 589f. (訳は『ノヴァーリス作品集 第3巻 夜の讃歌・断章・日記』今泉文子訳、ちくま文庫、2007年、324頁を参照した。)
- 22 拙論「ユング＝シュティリングの「熱狂」評価」、31-34頁。
- 23 Vgl. Brecht, Martin u. Deppermann, Klaus (Hg.): a. a. O., S. 386-388.
- 24 第2部第8章のテオバルトは、危険な熱狂グループの実態を暴くべく、公的な身分を伏せて潜入捜査している。
- 25 Vgl. Brecht, Martin u. Deppermann, Klaus (Hg.): a. a. O., S. 405-407.
- 26 雑誌『灰色の男』の下記ページに挙げられたテルスターゲンの著作リストの5番目に挙げられているのが講話集『霊的なパンくず』Geistliche Brosamen である。本人の手によるものではなく、集会の参加者によって書き取られたものである。それゆえユングはやはりテルスターゲンが集会を開催し、講話していた事実を知っていたと考えられる。Vgl. Jung genannt Stilling, Johann Heinrich: Der graue Mann, S. 272.
- 27 ジーゲン近郊のフロイデンベルク出身の商人。ヤーコプ・ベーメやテルスターゲンの教えを信奉していた。テルスターゲンとの関係については、以下を参照。Vgl. Zeller, Windfried: Johann Christian Stahlschmidt und Gerhard Tersteegen. In: Lindt, Andreas u. Deppermann, Klaus (Hg.): Pietismus und Neuzeit. Bd. 1. Bielefeld 1974, S. 114-124.
- 28 Jung, Johann Heinrich: Vorrede. Berichtigung der gewöhnlichen Begriffe von der Mystik. In: Stahlschmidt, Johann Christian: Die Pilgerreise zu Wasser und zu Lande, oder Denkwürdigkeiten der göttlichen Gnadenführung und Fürscheidung in dem Leben eines Christen. Nürnberg 1799, S. III-XXXVI.
- 29 Ebd., S. VI.
- 30 Ebd.
- 31 Ebd., S. XV.
- 32 Ebd., S. XI-XII.
- 33 テルスターゲンを模倣する信徒への批判は以下の箇所にも見られる。Vgl. ebd., S. XV-XVI.
- 34 拙論「ユング＝シュティリングの「熱狂」評価」、30-31頁。
- 35 この一文は、ユングがフィラデルフィア思想の影響を受けて、真のキリスト教徒はさまざまな宗派や集団に散在し、特定の宗派にのみ存在するわけでないと考えていたことを示すものと考えられる。
- 36 拙論「ユング＝シュティリングの「熱狂」評価」、33頁。
- 37 Albrecht-Birkner, Veronika (Hg.): Johann Heinrich Jung-Stilling. „... weder Calvinist noch Herrnhuter noch Pietist“. Fromme Populartheologie um 1800. Leipzig 2017, S. 271.

ミルトンから見て取る虚飾的表現と絵画的表現

— 文学論争の再考にむけて(4) —

福田 覚

文学論争にいたる過程を見直すために、前々回は、ボードマーがミルトンの翻訳を出版してからミルトン擁護の書を出すまでのチューリッヒ・ライプツィヒ間の遣り取りを追いかけた。今回は、ボードマーのミルトン擁護の書を受けてそれを批判すべく書かれた『批判的論叢』第24号の文章を取り上げた¹。

1732年にボードマーはどうか『失樂園』のドイツ語訳の出版に漕ぎ着け、ゴットシェートにその訳書を献じた。同年10月7日の書簡でゴットシェートはボードマーに宛てて、ミルトンの想像力のような無秩序な（regellos）想像力が許される規則（Regeln）を知りたいと書き、ボードマーの方はそれに対する返信で、ミルトン擁護の書を著すつもりなので待つてもらいたいと頼んでいた。ようやく1740年に出版されたミルトン擁護の書『詩における不思議なものとその真実らしさとの結合についての批判的論考』²の序文でボードマーは、ドイツ人の哲学気質を指して、「悟性の楽しみが心の全体を占めてしまい、それが想像力の楽しみを抑え付ける」、と書いた。そしてそれを受けて、ゴットシェートと推定される『批判的論叢』第24号の論考の筆者は、「ホフマンズヴァルダウやローエンシュタインや他の似たような虚飾的な詩人たちが没落したのは、もっぱらこの哲学的な光のおかげである」と応答した。

また、前々回に触れたように、ボードマーのミルトン擁護の書では、ヴォルテールのミルトン批判をドイツで広めている者がいると言われていた。ヴォルテールは、後年の『カンディード』（1759）が読まれているので、今ではそのなかに出てくる『失樂園』を揶揄する言葉の方が一般には知られているのかも知れないが、ボードマーが『失樂園』の独訳を出版する以前に、英文の「叙事詩論」（1726）においてホメロスからミルトンまでの8人の詩人を取り上げていて、そこでのミルトンの宗教的な素材の扱い方についての批判は、ドイツ語圏での文学論争に先行し、影響を与えていた。

切り詰めればこのように表現される流れは研究上ではよく知られたものであるが、そこから、従来の文学史記述において繰り返し語られた、詩作の基盤は「規範か自由か」という初期啓蒙主義詩学に対する理解の図式でもってこうした歴史的風景を塗りつぶしてしまわないように、個々の発言に細かく立ち返りながら経緯を辿ってきた。

本稿の目的は、いわゆる文学論争が始まって、以前の論調から激しさを増し、対立点が浮かび上がってくるなかで、ミルトンの詩を対象として戦わされた議論から双方のどうい

う姿勢が汲み取れるのかを見通すことにある。同じミルトンの詩を受容しながらもそこから見て取るものが異なっているときに、それがどのような詩学上の考え方の違いに由来するのか、あるいは、逆にそれがどのような詩学上の考え方の違いとして結実していくのか、文学論争に到るまでの経緯も踏まえた上で、残された個々の言葉から詩学上の体系的な構えの違いを見ていく方向に検討を転じるかたちで、整理を進めていきたい。「文学論争」と称される論争が具体的にどのような認識の在り方を巡っての対立だったのか、詩論としてはともに自然の模倣を掲げ、同時代にあってある程度似たような概念装置を用いながらも、それらに微妙に異なる意味付けを与えながら双方が論戦している様子から、その全体においてこの時代の詩学の特徴的な在り方を浮かび上がらせることができると考えている。

1. 論争状態へ

ライプツィヒとチューリッヒの間で文学論争が始まったという認識は、1740年代前半に刊行された雑誌の文章などで確認できる。ライプツィヒで出版された『悟性と機知の楽しみ』(Belustigungen des Verstandes und des Witzes)という雑誌に、1741年、42年、43年の3回にわたって「ドイツの詩人戦争」という文章が掲載された³。この雑誌は1741年の創刊で、ヨハン・ヨアヒム・シュヴァーベが主導したものである。当初は、ゴットシェートの影響下にあったと言われ、チューリッヒとの論争にも利用された⁴。

「ドイツの詩人戦争」の書き手は、1741年の「第1巻」の冒頭で、ゲルマニアの地で詩人たちの間に起こった争いを歌うと言い、それは最近、不和の心が口論の種を蒔いて始まった、と述べている⁵。この「ドイツの詩人戦争」には、ボードマー(Bodmer)を暗示するメルボート(Merbod)や、ブライティンガー(Breitinger)を暗示するその友人のグライベルティン(Greibertin)が出てくる。メルボートについては、そのスイスの筆でもって、ドイツの同胞の歌には満足していないこと、行儀のよいオーピッツを見習うよりは、大袈裟な英国を真似て、アダムに対するサタンの勝利を歌うのを手伝おうとすることを示してきた、と言われている⁶。これはまさに、ライプツィヒの側から見た、ミルトンを称えるボードマーの姿であろう。

また、別の証言として、ベルンのヒュルナー⁷が1741年11月3日付けでゴットシェートに宛てた書簡にも、「戦争」という言葉が見られる。

私たちは、チューリッヒの同郷人たちがドイツ国民全体に対して目論んだ戦争には加わりません。ライプツィヒの定期刊行物でようやく最近になって見られたように、彼らを今後さらに撥ね付けていけば、彼らの意欲も失せるでしょう。同郷の者たちにはもっと平和や自然なものを愛するよう願っています。そうすれば、彼らはドイツを相手にすることなく、ミルトンの愛好者と近づきになれます⁸。

ここでの「戦争」という言葉は、後世の者が「文学論争」と捉えた論戦のことを指していると思われるが、ゴットシェート往復書簡集の編者はさらに、おそらく『悟性と機知の楽しみ』の「ドイツの詩人戦争」を念頭に置いたものであろうと見ている⁹。

このヒュルナーの文章は、ゴットシェートによる『批判的詩論の試み』の第3版（1742年）に新たに付された序文にも採録されている¹⁰。「1742年1月」に書いたと末尾に記載されているこの第3版の序文からは、ゴットシェートの戦闘的な姿勢が窺える。ブライティンガーによって1740年にチューリッヒでよく似たタイトルの書（『批判的詩論、詩的絵画が創作面で根本的に探究され最も有名な古今の例から解説される』¹¹）が出版されたことに関しても、手厳しい言葉が述べられている。

私は、私の詩論のなかで、ポエジーに付随するものを一般的に論述したあと、一般的と言える詩のかたちのすべてを扱い、そのそれぞれに対してそれ自身の規則を定めた。その規則に従えば、初心者でもそれを非の打ち所のないかたちで仕上げるができるようになり、またそれに対して愛好者はそれを正しく評価できるようになる。それなのに、チューリッヒの詩論には、そうしたもののすべてが何も書かれていない。・・・従って、この詩論を、・・・そこから詩の書き方を学ぶつもりで買おうとする者は、非常に裏切られて、そのお金をあとで遅まきながら後悔するだろう¹²。

ライプツィヒとチューリッヒの間がすでに論争状態にあることがこうした箇所でも明確なかたちで表現されている。

また、自らの『批判的詩論の試み』第3版の長所を挙げているところでゴットシェートは、自身の語り口調について、次のように書いている。とりわけチューリッヒからの反論に対応しなければならなかったが、論敵の名を挙げたり当てこすりをしたりすることは控えた。しかしながら、「ミルトン的な趣味」に関しては、相手が力尽くで無理強いしようとしてくるので、時折厳しい言い回しを用いることになった。それは、ドイツの母語や自由学芸のこれまでの輝きをすぐにまた暗くしてしまい、時として我々を容易に麻痺させる「憂慮すべき害悪」である¹³。ゴットシェートがこう述べているところから、「ミルトン的な趣味」への警戒心が強いことや、表現の面でそれが強く出てしまうと自覚していることが分かる。

ゴットシェートがこの第3版への新たな序文を記したという「1742年1月」から半年余り過ぎた1742年8月13日付けのダニエル・シュトッペ（1697-1747）宛ての手紙¹⁴にも、スイス派やミルトンへの言及が見られる。このときの通信相手のシュトッペは、シレジアの詩人で、ライプツィヒの大学で哲学や美的学問を学んだ人物である。その創作のなかで同時代の同国人に特に評判が良かったのが寓話集で、その第1部が1738年に、第2部も加えて分量が増したものが1740年と1745年に出版されている¹⁵。

ゴットシェートも、この手紙のなかでシュトッペの寓話集を称えていて、若い人や女性
が通読のために手にとって役に立つし楽しめる作家は誰かと訊かれたときには、いつも
シュトッペの寓話集を挙げている、と伝えている。また、ゴットシェート自身この手紙の
なかで触れているが、ゴットシェートは、『批判的論叢』¹⁶22号（1739年）に、シュトッペ
の寓話集（1738年出版）の批評文を載せている¹⁷。

しかし、ゴットシェートによれば、「チューリッヒの文句ばかりの批評家二人」がゴット
シェートのこの批評に対して、シュトッペの寓話集とハーゲドルンの著作を同列に扱った
のはハーゲドルンにとっては恥辱だと解した。しかし、ハーゲドルンは十分に理性的なの
で、このチューリッヒの者たちの悪意や、彼をゴットシェートと敵対させようという狙い
を見抜き、ゴットシェートの振る舞いを問題なしとするだろう、ということである。こう
したところにもやはり激しい戦争の火花が感じられる。

そうした事情を述べたあと、ゴットシェートは、スイス派によるミルトン翻訳の話に入っ
ていく。スイス派は、ドイツ人にミルトンの虚飾を無理強いすることを続けているので、
ドイツ側にミルトンを笑いものにする者が必要で、シュトッペにその役をやらしてもらえな
いか、とゴットシェートは言う。スカロンの『戯作ウェルギリウス』に倣って、ミルトン
の詩の一部を取り上げて、寓話集で成功したような冗談めかした滑稽な書き方で表現する
というのはどうかという提案で、ゴットシェートはシュトッペを焚き付けている。たとえ
ば、悪魔たちが大天使ミカエルやその主をどういうふうにも攻撃するか、地獄で一緒に相談
する箇所を取り上げたら、とても面白いのではないとか、アダムとイヴが初めて寝床を
共にする場面ほどスカロン風のやり方に衣替えするのにふさわしい箇所はない、といった
ふうにして述べている。追伸には、手元にボードマーによるミルトンの翻訳がなければ提供で
きまず、と書かれている。

そのような手紙を受け取ったシュトッペの方は、同年8月21日の返信で、身内の不幸な
事情で現在のところは陽気な考え方にはなれないとそれを断っている。何事にも時機があ
り、泣くことにも笑うことにも時機があると、聖書の言葉を用いて言っている。

この書簡は、文学論争におけるゴットシェートの戦い方を示していて興味深いと同時に、
「ミルトンの虚飾」というものが批判の対象であることもそこで示されている。やはりこ
の点が、ライプツィヒからチューリッヒを見て文学的に最も懸念されるところで、文学論
争の中核的な争点だと推察される。

この点については、後年にボードマーとヴィーラントが書いて匿名で出版した『ゲルリッ
ツのエドワード・グランディソンの歴史』（1755）にも、そうした批判のされ方を証言し、
それに対して反発する記述がある。

多くの批判的論考は、このミルトンに反対する一派の貧弱な考案、卑しい性格、あり
ふれた思考法、情念を欠いた修養、詩的でない書き方について、とても奇妙な実例を
示しつつ、非難してきた。つまり、多くの論考は、どんな小さな称賛やどんな小さな

叱責についても理由を挙げてきた。そしてまた、いくらかの異議申し立ては、力強くてよい味を出しており、行儀よく仕立てられた風刺的なものであった。その多くの論考にしても、いくらかの異議申し立てにしても、この見当違いの党派的な趣味からは、多くのものを手に入れることなどできなかつた。卑小な精神の持ち主、半端な識者、党派的な識者、冗談好きの者、週誌の書き手、芸術の職業批評家、発行者は、みなそちらの側にいる。そして、これらの者たちは、信じられない量の印刷機を働かせているある国において、非常に多くのものを作り出している。この者たち全員が、聖書に関する叙事詩の、思考に満ちて (gedankenschwer)、精妙に (ätherisch)、そして絵画的 (mahlerisch) に詩作するやり方について、文句を言っている。そして、こうした形容詞から卑俗な渾名を生み出している。彼らは、これらの形容詞を、マリーノ風の (marinisch)、虚飾的な (schwülstig)、彗星のごとく (meteorisch) といった形容詞と同義だと受け取っている¹⁸。

ゴットシェート派からは虚飾 (Schwulst) だと言われるが、虚飾的であることと絵画的であることは同義ではないとして、ボードマーの方はバロック的な虚飾と同一視されることを拒絶している。この著作は、リチャードソンの書簡体小説『チャールズ・グランディソン卿の歴史』(1753) に倣って書かれたもので、ゴットシェート派に向けられていて、ゴットシェートの『批判的詩論の試み』を鋭く批判している¹⁹。

ミルトンの「聖書に関する叙事詩」が虚飾的なのか絵画的なのかという、ここで述べられている対比の構図を、以下において、本稿の考察の仮設的な導きの糸としたい。「文学論争」を、無味乾燥な規則によって創作する詩学と想像力を自由に羽ばたかせる詩学との間の争いと見てそこに回収してきたような、従来の文学史理解の図式を見直すためにも、当時語られた個々の言葉をもとにして再考を進める。

2. 虚飾を批判するゴットシェートの詩論

「虚飾」(Schwulst) という言葉を中心に見据えながら、詩学の概念装置へと議論を徐々に移していくために、次に、ゴットシェート『批判的詩論の試み』第3版(1742)・理論篇における「虚飾」の問題やミルトン翻訳の扱われ方を確認したい。文学論争が始まって以降に出版された第3版には、そうした背景に拠るものと思われる記述が随所に書き加えられている。以下では、事項を並列的に記していくゴットシェートの書きぶりのために、関連箇所やや羅列的な列挙となることを覚悟しながらも、そこに一貫してあるゴットシェート側の姿勢を観取できればと考えている。

「詩的な書き方について」と題された第11章は、文学の種々のジャンルに見られる様々な文体を論じていて、虚飾的な書き方についても23節から25節で取り上げられている。

その代表的な詩人としてルカヌスとセネカが挙げられ、両者は生まれで言えばスペイン人で自然と虚飾的な文体を好む、と言われている²⁰。ドイツ語圏では、虚飾的な文体の典型例を示すのがローエンシュタインだとされている。

彼の悲劇はいたるところそうした書き方で溢れている。それ故、ローエンシュタインはドイツのセネカと呼ばれるにふさわしい²¹。

第11章のこうした記述は、初版（1730）から存在するものである。

詩学書の構成としてはその前に置かれている第8章の「比喩的な (verblümt) 言い回しについて」では、詩的な表現の最大の装飾は比喩的な言葉や言い回しだと言われ、「仰々しいローエンシュタインのような書き方」を避けながらも、その結果として平板な散文表現に陥らないようにするということが説かれている (§1)²²。

ひょっとしたら多くの者は、まったく自然に語り、あらゆる虚飾的な言い回しを控えるということが、まさに理性的な詩の正しい美だと考えるかも知れない。しかし、我々が最初に想起したいのは、ホラティウスが我々に二つの過ちに用心するよう警告していた、ということである。ホラティウスは、天高くあらゆる雲の上でなおも空っぽの空気を吸うことなく、あるいはまた、埃のなかで這い進んだりすることもなく、中間の道を行き、崇高なパルナッソス山地の文壇を歩むことを命じていた。 (§3)²³

こうした記述も初版（1730）から存在していて、ゴットシェートは、虚飾とは空っぽの空気を吸おうとするようなもので、詩作における両極端の過ちの一方の極だと捉えていた²⁴。

ゴットシェートによれば、詩人の機知 (Witz) の能力が二つのものの間の類似性を知覚して、比喩表現を成立させる。読者もまた、比喩表現の美を苦もなく発見できる自らの鋭敏さ (Schafersinnigkeit) を楽しむ (§6)²⁵。こうした比喩的な書き方で最も避けるべきものは、曖昧さ (Dunkelheit) である。メタファーのなかに隠れすぎると、何が言いたいのか分からなくなり、その考えが濃い粉塵や霧を通してしか見えなくなる (§19)²⁶。ゴットシェートはこのように説明したあと、次のように述べている。

比喩的な語りを用いることは、物事をさらに生き生きと想像させ、より感じやすくしなければならぬはずなのに、非常に明晰な文が、その詩的な表現のせいではっきりしないものにされてしまう。前の世紀では、マリーノの一派が曖昧な乱雑さを詩作に持ち込んでいた。そして今また、ミルトン派 (die miltonische Secte) が我々を新たにこう説き伏せようとしている——ほとんど理解できないもの、あるいは、たくさん考え込み頭を悩ませてほとんど察知できないものこそ美しい、と。思慮のない者たちが時折そうした惑わすような書き方を賛美すればするほど、彼らがその書き方の理解か

ら遠ざかる、というのは本当である。しかし、識者は思考の核心に向かっていく。そして、そうした核心がまったく察知されない、あるいは、ほとんど察知されないという場合、識者はそのような詩を脇へ放り出してしまふ。とりわけそういうことをするのは、虚飾的な表現を通じて言語がすっかり貧苦に苦しんでいるような場合で、それはよく起こることである。そういう場合、詩人殿たちは、いくつもの美しいと思ひ込んだ思考を示そうとして、言葉の術や純粋な慣用語法のあらゆる規則に反して、最大限気ままに振る舞っている。(§ 19) ²⁷

ここで引用した文章のうち二文目の、「前の世紀では」から「ほとんど察知できないものこそ美しい、と」までの部分は、第3版で初めて挿入された文章で、文学論争の痕跡と言える。そして、ゴットシェートが文学論争の問題を詩論のなかのどこに収めようとしているかを示しているとも言える²⁸。「虚飾」という特徴は、もともとローエンシュタインの名前と結び付いていたが、それがミルトンと結び付けられるようになったのが第3版である。

第8章では、この他に、メタファーの考察をしているなかの第12節でも、ミルトンへの言及がある。「比喩」(Gleichniß)は、分かりやすいものであるためには、あまりに懸け離れたものはよくないと言われ、他の事例とともに、ミルトンやその模倣者の無数のメタファーもそれに当たるとされている²⁹。ここの「ミルトンやその模倣者の無数のメタファーも同様である」という部分もまた、第3版における挿入である。

そして、最初に触れた第11章では、他に第16節でも、「虚飾」というふうには表現されていないが、「脱線」(Ausschweifungen)が気を散らすという言い方で、ミルトンが非難されている。

まさにこの点において、ミルトンも批判に値する。ミルトンの叙述はほぼ一貫して過度に比喩的で、尊大で、華美である。ミルトンは、千の情景と比喩と描写を浪費する。ローエンシュタインの『アルミニウス』と同じように、自らの博学博識をすべて持ち込んで、長々とした脱線に陥る。そしてその脱線が読者の気を散らす。タッソーやヴォルテールは、このイギリス人に比べれば、数え切れないほど何倍も上手な語り方ができる³⁰。

この箇所もまた第3版で書き足された部分である。こうした第3版での加筆は、すべて文学論争を刻み込んだものである。

『批判的詩論の試み』理論篇の後半は、その前半に比べると、言語表現の問題圏にシフトしていつている。第11章や第8章で虚飾の問題が扱われていることは、すでに見た通りである。第9章の以下に取り上げる3つの箇所もまた、「虚飾」という言葉は使われていないが、いずれも虚飾に通じる問題が論じられていると見てよいだろう。

第9章は「詩的なペリオード」が論述対象である。ゴットシェートの言う「ペリオード」

とは、「1つまたはいくらかの思考を含み、それ自体で一つの完全な意味を有する短い語り」で、一文だけのときもあれば、互いに結びついた複数の文からなる場合もある (§ 1) ³¹。ゴットシェートの修辞学の理論篇にも、「ペリオード」についての章が設けられていて³²、修辞学と共通する概念である。

『詩論』第9章の第7節で、ペリオードの好ましい性質として、言葉の自然な結び付きということが論じられる。これは、ドイツではオーピッツ以来、周知の規則とされていて、詩的な自由とぶつかるものだが、その場合でも、この規則に同意すれば詩的な自由の方が断念された、という。しかしまた、よい思考のためには言語を歪めるのも自由だという考え方があり、さらには、詩的な書き方の美はそのような言葉の歪曲に存するという考え方まである。ゴットシェートはそう整理した上で、「詩的な書き方の美」について最後の「歪曲に存する」という考え方が述べられているものとして、スイスにおけるミルトン翻訳の序文を参照するように言う³³。この考え方には、ゴットシェートはもちろん反対である。このボードマーによる序文に言及した部分は、第3版において書き加えられたものである。

「詩的な自由」を優先して、表現方法として（ゴットシェートの側から見た言い方をすれば）言葉を「歪曲」してよいのかという議論は、文学論争の主要な論点となってくる。

ゴットシェートは、言葉の順序を入れ替える倒置という手段について第27節で述べたあと、続く第28節では、だからと言って言語を墮落させる者に扉を開く気はないと言って、釘を刺す。そこにミルトンの名前が出てきて、イギリス人の学者がゴットシェートに語った、ミルトンの主要な美は文法的な誤りに存するという、すでに『批判的論叢』でも紹介されていた意見が再録されている³⁴。このミルトンの名前が出てくるところも、第3版で初めて見られる文章である。

また、第16節には、謎めいたというのに近いニュアンスで、「ミルトンの」(miltonisch) という形容詞を、「曖昧な」(dunkel) といった形容詞と一緒に並べて用いている箇所がある。これもまた第3版の加筆箇所である³⁵。

続く第10章は詩における様々な文彩 (Figur) を扱う章だが、その第2節でゴットシェートは、文彩についての教えはなくてもいいと考える近年の修辞学の教師に触れている。そして、そこにさらに最近になって、一人のスイスの芸術批評家が加わった、という。この芸術批評家は、文彩の代わりに、訳の分からないごたまぜや、品のないミルトンの隷属的な模倣を採り入れたいと望んでいた³⁶。このスイスの批評家とはもちろんボードマーのことで、この部分も第3版で書き足されている。ここもまた、虚飾に対する批判的な姿勢と軌を一にしていると見ることができる³⁷。

3. 虚飾批判の背景にある合理的なファーベルの理念

ここまで第3版での加筆の様子を見てきたように、表現における虚飾を批判するという

点が、ミルトンをめぐる論争において最も目につく論点になってきている。それがさらに、ゴットシェートの詩論の中心的な概念やその他の要部とどのように関わるのか、『批判的詩論の試み』第3版第1部の前半に目を転じて探っていきたい。ミルトンの名前という点で言えば、全12章から成る『批判的詩論の試み』第1部のなかでその名が見られないのは3章と7章のみで、幅広く言及されている。

「詩人の性格について」という第2章では、その17節において、詩人の悟性の能力という観点から、ルカヌス、セネカ、ミルトン、ローエンシュタインらの文学的な逸脱が説明されている。この箇所では、虚飾という書き方をめぐる詩学的説明が、悟性の能力論による詩学的説明によって捉え返されていると見なすことができる。

詩人に哲学が必要となればなるほど、詩人の判断力 (Beurteilungskraft) も強くなければならない。もし機知 (Witz) のもたらされ方が好ましくなければ、あるいは、まったく正しいあり方でなければ、機知に富み (witzig)、鋭敏である (scharfsinnig) ことは何の助けにもならないだろう。あまりにも激しい想像力 (Einbildungskraft) は、空想の火が健康な理性によって和らげられない限り、馬鹿げた詩人を生み出す。すべての思いつきが等しく美しいわけではないし、等しく十分な根拠をもっているわけではないし、等しく自然で真実らしいわけでもない。悟性 (Verstand) の判断がそれに対する審判者でなければならない。ポエジーほど容易に度を超してしまう場所はない。自らの無秩序な欲求に好きにさせる者は、若きパエトンのようなことになる。パエトンは荒馬を操らなければならない。しかし、馬を御して正しい道を保つための悟性も力もとても乏しい。馬は彼を掠って行き、彼の方は馬の行きたいところに付き従うしかなく、最後は奈落に突き進む。あまりにも燃え盛る詩的な精神もそのような状況である。そうした精神は自らを容易に理性の制約から引き離す。その熱が成熟した判断によって手懐けられないと、その熱ゆえの過ちしか生まれない。(§17)³⁸

これは、機知や想像力を悟性や理性が抑えなければならないということを述べていて、従来の合理主義者としてのゴットシェート像に合う部分であろう。細かな字句の異同を除いて初版からすでに見られる文章である。第17節ではこれに続いて、具体的な詩人の名前が挙げられる。

スタティヌス、クラウディアヌス、ルカヌス、そして悲劇のセネカは、私たちにとって、ラテン詩人のなかで戒めとなる者たちである。ルカヌスの『パルサリア (内乱)』を訳したブレブフを聖エヴルモンは、原典と同じだと見なしただけでなく、さらに想像力の荒々しい炎という点では原典を超えたとさえ言った。イタリア人とスペイン人では、ブールが我々に、理性の試験に耐えないあまりにも熱い精神の成果を、百の例でもって示した。そして、そもそも空想の脱線 (Ausschweifungen) へと向かう傾向

が非常に強いイギリス人のなかでは、その脱線によって熱狂的なものにできる何もかもを、ミルトンがその『失樂園』で示してみせた。我々の同胞については、例を挙げたくない。周知のように、ホフマンズヴァルダウとローエンシュタインは、幾人かの近代の詩人とともに、墮落したイタリアの趣味に付き従って、自らの炎を必ずしもいつとも和らげることができなかつた。彼らの崇拜者の多くは、彼らよりもさらに遠くへ行ってしまった。それに対して私はただ一人ノイキルヒの例を知っている。彼は、早めに逆方向に折り返し、再び理性と自然のあとを追い始めた。(§ 17)³⁹

理性と自然から離れてしまった戒めとすべき詩人が挙げられているわけだが、このうち、「そして、そもそも空想の脱線へと向かう傾向が非常に強いイギリス人のなかでは、その脱線によって熱狂的なものにできる何もかもを、ミルトンがその『失樂園』で示してみせた」という部分は、初版(1730)と第2版(1737)にはなく、第3版(1742)で書き加えられたものである。

ボードマーは、1732年に『失樂園』の訳書をゴットシェートに送っており、ゴットシェートも、同年の『批判的論叢』第2号でそれに対する評論を載せているので、『批判的試論』の第2版の時点では、ミルトンの作品については分かっている。しかし、本稿冒頭で触れたように、ゴットシェートはボードマーに対して、ミルトンの想像力のような無秩序な想像力が許される規則を知りたいと書き、ボードマーは、ミルトン擁護の書を持ってもらいたいと頼んでいた、という経緯がある。第3版のこの箇所を読めば、この段階で、以前から詩論のなかにあつた考え方に、ミルトンの詩が明確に結び付けられたということが見て取れる。

「詩的模倣の3種類について、とりわけファーベルについて」扱った第4章では、少し違った角度からミルトンに言及されている。

従って、ファーベルは完全でなければならないので、その前も後ろも少しも欠けてはならないと思ひ込んでいる者は、ファーベルについて正しい観念を有していないのである。スタティウスはその一人で、アキレスの全生涯を一つの詩に押し込んだ。ギリシア人の中では、アリストテレスが言及している『小イリアス』の作者がそれに当たる。その作者は、同じように、トロヤ戦争全部を一つに引き入れた。その戦争について、『大イリアス』の方は、1ヶ月半の長さの一部を語るのみである。ミルトンもまたそれに該当する一人で、『失樂園』では、アダムの墮落とその種々の原因、すなわちサタンの誘惑だけでなく、世界の創造も、そればかりかその前に起こったこと、すなわちルシファーの墮落も語っているのである。(§ 16)⁴⁰

ゴットシェートは、詩的模倣の三段階で最も高次の模倣と言える「ファーベル(筋立て)」について、出来事のすべてを語る必要はなく、述べたい道徳に不可欠なものが含まれてい

ればそれで十分ということを前節 (§ 15) で説明している⁴¹、上記の部分はそれを受けての具体例による補足説明である。この文章のなかのミルトンについて述べている一文は、やはり第3版において追加されたもので、文学論争に関わる論点の一つと判断されるだろう。ミルトンの『失樂園』の筋立ては必要以上に冗長と考えられている。

第5章と第6章は、「不思議なもの」と「真実らしさ」という詩学上の2つの重要概念を扱っている。第5章においてゴットシェートは、「不思議なもの」(das Wunderbare)を3つの種類に分類している。その第一が神や霊に由来するもの、第二が幸不幸、人間やその行為から生じるもの、第三が動物や他の無生物からのものである (§ 3)。この第5章では、タッソーやミルトンが、神に由来する「不思議なもの」という文脈で言及されている。両者の作品には、啓蒙の時代にふさわしくない異教や迷信のような要素が織り込まれ、無趣味なものになっていることに、ゴットシェートは批判的な視線を投げかけている (§ 15)⁴²。この議論には、悟性や理性による抑制という考え方が窺えるため、虚飾への批判に通じるものがあると考えられる。

「真実らしさ (Wahrscheinlichkeit)」を扱った第6章では、第22節と第23節でミルトンが言及されている。第22節は次のように始まる。

ミルトンに移ろう。ミルトンは、英語で、失われた楽園についての英雄詩を書いた。それが幾年前に (vor etlichen Jahren) スイスにおいて、ドイツ語で我々に提供された。(§ 22)⁴³

この節でミルトンを扱っているのは初版からだが、「それが幾年前にスイスにおいて、ドイツ語で我々に提供された」というドイツ語訳の話は初版にはなかった。第2版では、「幾年前にスイスにおいて」のところは、「ボードマー教授によって最近」となっていた。第3版でボードマーの名前が消されたあと、このあとの第4版では、「それが、さらにベルゲの翻訳によって、幾年前にもスイスにおいて、ドイツ語で我々に提供された」と書き改められることになる。エルンスト・ゴットリープ・フォン・ベルゲによるドイツ語訳は、1682年に、ボードマーよりも前に出版されたものである。

この第22節は、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⁴⁴、そうしたことがゴットシェートにとって、創作における真実らしさの問題となっている。『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ある⁴⁵。これは、詩的摸倣の現実感を吟味しているように受け取れるが、続く第23節では、話の筋の「真実らしさ」が問題とされていて⁴⁶、こちらは、詩的摸倣の「ファーベル」が有する合理的な根拠が吟味されている。

こうして見てくると、ゴットシェートの『批判的詩論』の主として後半で、バロック的な虚飾への批判というかたちで表れてくる数多くの詩的創作の問題は、『批判的詩論』前半

の詩学の主要概念で捉え返せば、「不思議なもの」という要素にしても、「真実らしさ」という要素にしても、機知や想像力を悟性や理性が抑制して、詩的模倣を現実的なものとするという問題であり、ファーベルを冗長ではなく緊密なものにし、なおかつ合理的な根拠を有するものにするという問題だと考えられる。

ゴットシェートの詩学は、『全哲学の第一諸原理』で記述されたゴットシェートの哲学に裏打ちされていて、悟性の諸能力という考え方を下敷きにしている⁴⁷。また、第4章で示されるように、ゴットシェートの詩学には、自然模倣の三段階という考え方があり、単なる描写、他者の演技、ファーベルの創出というのがその三段階に当たる。そう考えると、文学論争でミルトンの虚飾を批判するゴットシェートの姿勢の理論的背景というのは、悟性や理性の抑えを効かせ、ファーベルを整え、それによって段階的により高次の模倣を実現するという志向性であると推測される。そのときの一つの捉え方として、ゴットシェートの考える詩の本質とは、真実らしさを規則とし、冗長で不合理な要素を排した上で構成されるファーベル（話の筋）の緊密さということになると考えられる。

4. スイス派のミルトン擁護に見られる詩の素材選択の問題

ここまでライプツィヒのゴットシェートの側を見てきたが、次は方向を変えて、文学論争がチューリッヒのスイス派の側からはどのように捉えられていたのかを見ていきたい。

冒頭で触れた「ドイツの詩人戦争」よりは少しだけ時間的に遡ることになるが、体系的と言える詩学書ということで次に取り上げたいのは、ブライティンガーの『批判的詩論』⁴⁸である。この書は、文学論争の出発点になったと思われるボードマーによるミルトン擁護の書と同じ1740年に、ボードマーによる序文を付して、全2巻のかたちで出版された。

この詩論の骨組みが窺われる第1巻の前半の構成を確認しておく、最初の章は、詩芸術を絵画芸術との親縁性において理解する従来の人文主義詩学の伝統を踏襲して、詩と絵画の比較論に当てられており、次の章ではそれを受けて、絵画的な作用を併せもつ詩芸術について解明される（第1章「絵画芸術と詩芸術の比較」、第2章「詩的絵画の解明」）。そこでは、初期の頃から「詩的絵画」として詩を論じてきたスイス派の特徴が見て取れる。第3章「自然の模倣について」で、詩論の基礎的な枠組みである「自然模倣説」が示される。

第4章では、「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、「素材の選択について」語られ、次いで第5章で、心を動かす力を持ち不思議さの母である「新しいものについて」語られる。詩の素材に対しての議論に重みが与えられている。そして、「詩的な美」は、「新しいものと真なるものとの結合」にあるとされて、第6章（「不思議なものと真実らしさについて」）に到って、「新しいもの」の極度の段階としての「不思議なもの」と、「真実らしさ」との結合が議論され

る。

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⁴⁹。

『詩論』第1部の第7章は寓話論で、寓話というジャンルが、この「不思議なもの」と「真実らしさ」を身体的部分と精神的部分という形で統合する1つの典型として捉えられている。「現実的なものから可能的なものへの変容について」と題された第8章では、第3章の模倣説において示された可能世界論のさらなる展開を見ることができる。

ミルトンに関しては、虚飾のような表現方法だけでなく、その詩の素材も論争の的となる。文学論争の両派が理性に宗教を吟味する資格があるかどうかで対立している様子から、デーリングは、「文学論争」はただ単に文学論争ではなかったと述べた⁵⁰。ミルトンを擁護するスイス派は、啓蒙主義時代にあっても、宗教的な素材の扱いにはより寛容な立場と捉えてよいだろう。我々が最初に注目したいのは、「新しいもの」について論じている第1巻第5章の最後でミルトンの名前が出てくるところで、ここではキリスト教を素材とすることの利点が語られている。

ブライティンガーは、諸民族全体の慣習や考え方は時代や場所によって非常に異なるので、詩的な美というものも、それによって共に変化する、という。そうすると詩人は、自らの詩作を、自分の時代や自分の国における慣習などに合わせて整えなければならない。そう述べた上で、ブライティンガーは、次のように書いている。

このことは、卓越したミルトンの選ばれし素材を、これまでのところまだ誰にも気が付かれておらず認識もされていないある利点に基づいてついでに弁護しておくきっかけを私に与えてくれる。その利点の本質は、ただ単に人間を取り上げるだけの詳細な詩の素材など見出せそうもない、というところにある。そうした面は、風習ということを考えてみれば、一つの国民だけではなく、あらゆるキリスト教国民の喝采を得ることができるだろう。そしてそれは、時間が経過しても、この点では種々の美しさの消失を恐れる必要はない。というのも、逆にこういうところで、ミルトンが取り上げた存在の風習や慣習は、一つ以上の有り様にはなりえず、このことにより不変で、神の啓示に基づいているため、危うさを免れているからである。神の啓示は永遠に揺るがないままで、その点に、理性的なキリスト教徒は皆、絶えず真の喜びを得るのである⁵¹。

ミルトンを擁護するのに、場所や時代の制約を受けないキリスト教に基づいた宗教的な素材の普遍性ということが言われている。

第5章に続く第6章「不思議なものと真実らしさについて」でも、ブライティンガーは『失

楽園』の宗教的な素材のことを話題にしている。ここでのブライティンガーの説明によると、一般論として、人間が頭のなかで産み出した空想的な存在の世界ではなく、目に見えない神々や精霊のより高次の宗教的な世界というのは、「不思議なもの」の新たな源泉となる。それは、最高度に不思議な(wunderbar)ものである。知覚されず反感性的(widersinnlich)で、この種の不思議さは神学に基礎がある。

ここでブライティンガーは、コルネイユやラシーヌなどキリスト教作家の傑作には異教の寓話にはないタイプの不思議さがあるというデュボスの言葉を引いている。デュボスは、異教の寓話とキリスト教の真理を混ぜ合わせた作家は非難されているということを示したあと、デュボス自身は、ウェルギリウスが異教において許されたのと同じ程度、キリスト教に関わることで自由があつて、それ以上厳しいことは言わない、という。ブライティンガーは、ここまでのデュボスの言葉を引いたあとに、見えない世界の表象に関しては、不思議なものと同様らしさの結合について教条的には論じたくないとしている。

そう述べた上で、ブライティンガーは、キリスト教のホメロスと言われるミルトンの楽園喪失に関する詩を、ボードマーが、マグニー、ヴォルテール、その他の者たちに対して擁護するのに骨を折った、ということに話をつなげていく⁵²。ヴォルテールらによるミルトンに対する「非常に厳しい告発」は、「高貴で不思議な素材を選択したこと」へと向けられており、そうした素材は、「彼らの考えによれば、模倣において何ら真実らしさを有することができない」。ボードマーの「ミルトン擁護の書」は、「こうした重要な素材」のことを、あらゆる特殊性から詳しく論じているので、ブライティンガーが広範に指摘する必要がないように、ボードマーの書をこの『批判的詩論』の「付録」とした、と述べられている⁵³。そのあと、ブライティンガーは、ホメロスを擁護することになる一般的な注解だけを付け加える。ホメロスは、神々から品位を取り去ってしまい、激情にかられ、偶然に振り回され、弱みを見せる人間のような存在にしてしまった、と非難されるが、ブライティンガーによれば、こうした批判は不合理で、まるでホメロスに対して、キリスト教徒ではなかったのを罪だとするようなものである。異教の神々まで理性の光で見て、不思議なもの同様の空虚な見かけがあるだけ、真実らしさは微塵もない、としてしまっている。また、キリスト教の芸術批評家だけでなく、古代の異教の批評家にも、ホメロスをそのように見る者がいる。だが、見えないものを見えるようにするのが詩の役割であり、偶像崇拝者とともに生きていたホメロスにはそうするほかなかった、という⁵⁴。

ミルトンはキリスト教徒なので、異教徒のホメロスに対するこうしたブライティンガーの擁護がそのままミルトンにすべて当てはまるわけではもちろんないが、キリスト教の文脈で楽園の喪失を語りながらも、そこに異教の神話を混ぜ入れるということで、ミルトンがヴォルテールらから批判を受けてきて、ボードマーがそれを擁護することを念頭に置くと、叙事詩の素材選択において、「真実らしさ」をどのように考えるか、逆に「詩的な自由」というものをどのように考えるかという点で、一続きの問題となっていることが分かる⁵⁵。ブライティンガーの議論の調子は、理性の告発が効き過ぎることを一貫して警戒するもの

となっている。

因みに、文学論争でスイス派を擁護していたピューラは、1743年のゴットシェートに対する論争の書で、ミルトンの詩の素材のことを書いて、「ミルトンにあるのは軽蔑すべき妖怪物語だ」という者たちのことを、キリスト教徒と言えるのだろうかと問うている。そう言われているのは、ライプツィヒのゴットシェート派である。その主張の意図を汲むと、ミルトンが素材としているものは高次の宗教的世界であって、聖書の伝統に連なるものだ、ということになるだろう。

聖書が根拠になっている天使と悪魔の出来事が妖怪メルヘンなのか。……聖書はこうした表象で満ち溢れているのではないか。ダビデやすべての預言者は、この点でミルトンに先行していたのではないか。彼らの表象は、信仰へと動かすのに、はるかに強大な重みを有していたのだ⁵⁶。

単なる妖怪物語ではないという端的な言い方で、両派の立場の違いが明快に捉え返されている。こうした少し後の反響を見ても、宗教的な素材を厳しい理性の吟味にかけるかどうかというところで、ゴットシェートの側とスイス派の側との間で立場を画する線が一つ引けるように思われる。

ブライティンガーの『批判的詩論』は、第1巻は「構想 (Erfindung)」について、また第2巻は「表現 (Ausdruck) と色彩 (Farbe)」について扱うことが、それぞれの巻のタイトルに記されている⁵⁷。第2巻の方にもミルトンに触れているところがあり、第2章と第4章での言及については、すでに前々回に取り上げた。簡単に振り返ると、第2章では、詩の素材の問題が使用する言葉の問題につなげて考察されている。ミルトンの詩は、素材として超自然的な異界の者が出てくるので、通常とは異なる表現法が要る。そのため、ミルトンの翻訳者にはある種の「自由」があると言う⁵⁸。ただし、その一方で、「翻訳の技術について」という第4章では、原典に忠実な翻訳がよいとされ、「原典の表現から好きなように離れる自由」⁵⁹は否定される。

ミルトンは、翻訳においても、原典と同じように、私たちに、崇高で不思議な形象や描写を、まさに秩序立って、イメージさせなければならないし、ドイツの読者の心に高貴な考えや変化に富んだ動きを生み出さなければならない⁶⁰。

ブライティンガーは、ミルトンには「詩的な自由」があり、その訳者のボードマーには「翻訳の自由」があると考えている。その議論が、ミルトンの詩が扱う素材が特殊なものであるというところから出発していて、素材の問題が表現方法の問題になっていくところが、興味深い点である。

5. 詩的な自由の擁護と絵画的表現の理念

本稿でさらに注目したいのは、「詩の絵画的表現について」論じた『批判的詩論』第2巻9章の議論である。ここでは、模倣説を基礎としたスイス派の詩学の基本的な考え方が示されているが、詩の素材の問題が詩の表現の問題につなげて考えられている。それが詩的な自由をめぐるロジックとも関連するため、そこから文学論争の詩学的背景を探ることができる。

この章の議論は、「詩的絵画」を自然模倣と見なす場合の目的として、巧みな模倣によって好まれることと、人の心を快く捕らえることを挙げるところから始まっている。模倣は人間に対して、好奇心を満たしたり、情念の喚起によって無為の状態から連れ出したり、模倣する詩人への賛嘆でいっぱいにしたり、実の対象と像との比較に快く没頭させたりする。そして、そしてそれらが一つになって同時に作用して、人間の精神は満足感や楽しみを感じるという。

ブライティンガーは、こうした快い作用を、表現の素材という面と、表現の方法という面とに分けて捉えている。快い作用は、描写の魅力的な素材によってもたらされるが、さらには、絵画的表現によってももたらされる⁶¹。

ところで、素材は、それ自体が新しくて不思議なものであるか、想像の人為的なあり方によって不思議なものの魅力的な仮象を備えているかでないか、好まれたり、人の心を捕らえたりする力はもたないが、このことは同じように、絵画的表現にも当てはまる⁶²。

これまで見てきたように、ミルトンについて評論するときの論点は詩の表現方法にも詩の素材にも関わっていたが、ここでブライティンガーが、素材のあり方との類比から絵画的表現のあり方を考えようとして、前者の議論を後者の議論に転化させていくところは、注目に値する。

後者〔絵画的表現〕もまた、それ自体に魅力的な快さが備わっていて、人為的で詩的な模倣の普遍的な目的を推進する手助けするということなら、並外れた不思議なものであるに違いない。そして、詩のこうした普遍的な意図のなかに、詩的表現の自由と、それに由来する種々の区別の基礎がある⁶³。

詩の素材に関して言われた「不思議なもの」(das Wunderbare) という概念が詩の表現方法にも適用され、絵画的表現が人の心に不思議な異化的な作用を与えるというように考えられている。それが、自然模倣という詩学の基本理念から説き起こされている。

ブライティンガーによれば、弁論と比較したときに、詩というのは、想像力を燃え上が

らせたり、人の心が情念の動きや格闘に直接的に見出す快を喚起したりするところから出発するので、弁論であれば副産物や目的のための手段に過ぎないものが、詩にとっては唯一の目的であり主産物となる。ブライティンガーは、詩と絵画を比較するというこの詩学書の大きな枠組みのなかで、詩の目的を考えながら、詩と弁論の比較を行っている。詩人は、天から靈感を吹き込まれた者という名声を得ていて、その詩的な信用を落とさないよう、表現を並外れたもの、不思議なものにしなければならない⁶⁴。ここでは、自然模倣説から出発した詩学が、想像力論や情念論に依拠するかたちとなっていて、そのなかで「真実らしさ」と「不思議なもの」という概念によって論が組み立てられていく。

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、事物が現実に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。そうしたことから、詩人の自由は、比喩的な (figürlich) 話し方の使用にまで広がっている。その数に関しても、形象 (Bild) の新しさや、翻訳あるいは使用の仕方の大胆さに関しても、弁論者の自由とは比べものにならないほど広く広がっている⁶⁵。

表現面の比喩の使用という点では、弁論術に比べれば、詩作において詩人に認められる詩的な自由というものははるかに広い、という。しかしながら、不思議なものが真実らしさを支配する一方で、不思議なものの限度を超えないようにすると言われる。こうした定式化は、言葉としては端的で捉えやすいが、ミルトンをめぐる文学論争のような背景を想定して読む場合には、結局は、詩のなかの個々の表現に対して、この場合は真実らしいのか、この場合は限度を超えていないのかといった批評の眼に判断が委ねられてくるようにも思われる。ブライティンガーは、明らかに詩に絵画性を求めているため、ミルトンの詩が扱うような宗教的な題材では、目の前に広がっている自然の風景を詩で描写する場合と違って、見えないものを見えるように表現することが必然的に問われることになる。

このあと、ブライティンガーは、ミルトンの名前は出してはいないものの、ミルトン擁護ととれることを書いている。

詩人が見かけの上では望み通りの程合いで不思議な (wunderbar) 状態であっても、詩

人の表現が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⁶⁶。

詩行のリズムで耳を刺激し、創作で空想力を刺激し、文彩によって情念を掻き立てる。そして、絵画的な技術で、目に見えない霊的な存在に身体を与え、生命のない存在に心と言葉を与える。詩人の絵のなかでは、すべてが動きと生命に満ち溢れている、という⁶⁷。詩人はそのようにするものであるから、真実らしさがすっかり欠けているということでない限りは、詩人を責めることはできないというのが、ブライティンガーの結論である。真実らしさと不思議なものという、同化と異化の二つの心理的効果を結合するという看板の詩学は、ここに到って、詩的形象に満ち溢れて何でも用いているかのようなミルトンの詩を擁護するのに、不思議なものの重みを高めているように映る。

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⁶⁸。

詩学において「不思議なもの」という要素を重視することは、詩の素材選択の議論においてミルトンを擁護するだけでなく、表現方法においてもミルトンを擁護することにもなっているように思われる。詩的な表現は、弁論の表現とは異なる目的をもつところから、詩は絵画的でなければならないとされ、そのための詩的な自由は擁護される。それをスイス派は虚飾とは見なさないという姿勢が窺える。

ブライティンガーの『批判的詩論』第1巻にも、ここでの考え方をすでに先取りしたような一文がある。

詩人は、人間の慣習、情動、行為、判断の生き生きとした描写をしなければならないが、その目は常に、正しいもの、立派なものに向けていなければならないのである⁶⁹。

詩論の構えとしては、絵画的な描写に対して、限度を超えないようにして「真実らしさ」を支配するとか、正しいものに常に目を向けるといった制約を設けることで、放埒な虚飾的表現になってしまうことを避ける姿勢が見られる。ただし、実際にその限度を超えていないかどうかというところは批評眼による個別的な判断に委ねられることになるだろう。

そのため、後世の者がこうした言明の妥当性を考える場合には、ミルトンの詩についての評価という文脈を離れてしまって、文学論争の頃になされた詩学上の議論を抽象化した一般論として論じることには危険もあると思われる。

6. 詩の本質は絵画なのか

スイス派は、初期の頃から詩を絵画に類するものと見なしていた。そして、文学論争という状況になったとき、目に見えない存在を素材として詩的形象に溢れているミルトンの詩を擁護することでも、詩を絵画に類するものと見なす論調が定まってきている。先に、「詩は絵画のように」というホラティウスの言葉をブライティンガーが引いていたことが象徴的と言える。スイス派の詩学は絵画的な直観を重んじている。詩の受容者が心のなかに絵を描けるように詩作するということが求められていて、そうした詩作は擁護される。従来の文学史では、一部の結論を捉えて、スイス派は想像力の自由な飛翔を謳ったと言われてきたが、しかしながら、絵画を見るようにして直観的に把握しなければならないとなると、逆に想像の範囲を狭めてしまって、絵のように捉えられないものを文学的に表現することに対してはむしろ足枷になってしまわないのだろうか。こうして我々は、このブライティンガーの詩論の土台である、詩と絵画の比較論や、「詩的絵画」というコンセプトに立ち返ることになる。

ブライティンガーは、『批判的詩論』第1巻の第1章で、不在のものを目の前にあるかのように提示するという点が、画家と詩人に共通した企図だと述べている⁷⁰。両者ともに、自然や人工の産物を原像とし、巧みな模倣によって、それを感じ取れるかたちで提示する。最終目的は一致していて、それは類似性によって楽しませることである。どちらにとっても自然が師である。

絵画と詩は何を用いて描くかが違うだけだが、そのことからそれぞれの優位性が生じる。絵画芸術は眼に働きかけるので、耳を入り口にする詩よりは心に与える印象もはるかに速く、心をとらえて動かす力も強い⁷¹。しかし、このことは同時に絵画の領域を狭くするものでもあり、絵画は目に見える像しか提示できない。そのため、視覚に訴える以上のことができない。自然には、画家の模倣によっては到達しえない無数の美が存在する。動きを与えたり、見えないものを見せようとしたり、努力はするが、限界があつて詩には及ばない⁷²。初期の『画家談論』では「画家」を名乗っていて、また、「詩的絵画」と称して詩を絵画だと説くブライティンガーではあるが、絵画の優位性とともその限界をこのように明確に記している。

上述のように、ブライティンガーは、詩が絵画的な表現を採ることで、目の前で見ていられるかのような生き生きとした受け取り方が可能になると言っている。つまり、詩を読んだり聴いたりする者は心のなかに絵を描く、と考えている。そしてブライティンガーによれ

ば、さらに、詩には絵画に対して優位な点もある。

詩人は眼のためだけに描くのではなく、他の感覚のためにも描く。詩人は、見えないものを見えるようにすることができる。・・・詩人の絵のなかでは、すべてのものが生命と真の動きに満ちている⁷³。

そのことを、ブライティンガーは、詩の模倣の仕方が特殊で、「恣意的な記号」である言葉を用いるという点から説明する。

結局、詩が特殊な利点を得るのは、風変わりな模倣の仕方をして、色彩の代わりに言葉だけを用いるからである。というのも、これは、悟性のみに関与される、概念や像の恣意的な記号で、詩はそれによって自らの像を他の人間の脳に直接描き出し、とても繊細な絵を作り出しているのである。その絵は、感覚にとっては、か弱すぎて理解できない。言葉はたしかに感覚にも届くが、しかしそれは、空虚な音と一緒に並べられた文字である限りでしかなくて、決して思考の記号や事物の色彩としてではない。言葉が表す概念を聞き取り、解きほぐし、そして互いに結び付けるとするのは、感覚ではなく、悟性にのみふさわしい。このようなかたちで詩的な絵画芸術は、自然模倣において、心を快く動かすのに、本来のいわゆる絵画芸術よりも短い道筋を見出した。・・・画家が色彩を用いて眼を通じて心のなかに喚起する概念は、はるかにより感覚的でより感じやすく、同時により粗く、まさにそれゆえにより一般的であるとしても、その逆に、もう一方の概念は、はるかに繊細で、それゆえまたより判明である。それは、完全性のより高い段階を示すものである⁷⁴。

ブライティンガーには、詩を一種の絵画芸術と捉えて、詩の表現が絵画的なものであることを求める考え方がある一方で、詩は絵画に優位するとも言っているのである。詩は、目や耳を入り口にはするものの、本質的な意味では感覚を経由せずに脳に直接作用するとされ、悟性に働きかけることができる。詩もまた心のなかに絵を見せるのだが、見えないものを絵として見せられるのが詩の優位なところで、それを巧みな模倣で提示する。

ここで詩と絵画の比較論の歴史を思い起こせば、さらに四半世紀のちのレッシングの『ラオコオン』論（1766）では、絵画の表現領域の限定性、目に見えない世界を描ける詩の優位性が語られたわけだが、レッシングは同時に、詩に対して絵画と同じような直観的な把握を求めている。そうした比較の結論というところでは、レッシングとブライティンガーの立場は似ているようにも見えるが、ブライティンガーは詩が絵画のようであるから可能となるとしている直観的な把握を、レッシングは、詩は絵画でないとしながらもそれを詩に求めている点が異なっているようにも思われる。

ブライティンガーの言う「模倣」とは絵画的な模倣と言ってよいようなので、そうだと

すると、自由な想像力の飛翔を言って単純に文学の優位性につながる議論のみをスイス派がしたと捉えることには違和感がある。それは単なる虚構の推奨ではなく、「見えないものを絵として見せる」というところに議論の核がある。スイス派がこうした議論を展開するときには、今ならバロック的と称しても問題がなさそうなミルトンの詩が念頭にあることを忘れることはできない。そうしたときの理論的な立場として、ブライティンガーは、詩の描く絵画の方が繊細で判明だと述べていて、「完全性のより高い段階」を示すと見ていた。

7. 「真実らしさ」の位置付けの違い

ここまでのところで、文学論争が始まった頃のミルトンをめぐる記述から出発して、ゴットシェートとブライティンガーのミルトンに対する姿勢の背後にどのような詩論上の考え方があるのかを見通してきた。端的にまとめれば、一つの違いとして、ゴットシェートが優れた詩の本質を真実らしい緊密な筋だと捉えて、「ファーベル」を模倣の最高段階だとしていたのに対して、ブライティンガーは、詩の本質を絵画的にあると捉えて、見えないものを絵として見せる詩は自然模倣の高い段階にあると考えていた、とすることができるだろう。ゴットシェートは、空想を脱線させて「真実らしさ」を損なうことがないようにと言うが、ブライティンガーは、見えないものが絵として心に浮かぶように「不思議なもの」が「真実らしさ」を支配すると言う。そうすると、詩に満ちている比喻と形象は、過剰なものとなったり、逆に豊かなものとなったりする。1740年代の文学論争という現象は、ミルトンを試金石としようとしたことで、結果的には、この時代の詩学的な考え方の着眼点と共通基盤と振れ幅を明瞭に示していたように思われる。

ゴットシェートもブライティンガーも、詩学書の中核的な概念として、詩における「真実らしさ」と「不思議なもの」について語っている。しかしながら、そこで個々に与える重みや両者の関係性の規定が異なっているように思われる。ここでは、これらの概念についていくらかの整理を試みることで、文学論争について再考する本稿での暫定的な到達点としたい。

では、改めて立ち止まって考えると、ゴットシェートにとって「真実らしさ」とはどのようなものだったのだろうか。ゴットシェートは、「詩における真実らしさについて」という第6章を、その前の第5章で論じた「不思議なもの」に対する条件から話し始めていた。詩における「不思議なもの」の現れ方は信じられるものでなければならず、それが不可能であったり不合理であったりしてはならない。「不思議なもの」が「真実らしさ」に規定されるので、それを端的に言えば、詩作には真実らしさが見られなければならない、ということになるわけである。

つまり、私が詩的な真実らしさということでは理解をしているのは、作り出されたもの

と、現実によく起きることとの類似性、あるいは、フェアベルと自然との一致にほかならない⁷⁵。

このようにゴットシェートは、詩と現実、詩と自然との関係だと捉え直しているので、「真実らしさ」というものにゴットシェートの自然模倣の考え方が凝縮されていると見ることができる。

第4章でフェアベルを論じるなかで扱われたイソップ寓話のような場合は、条件付きの真実らしさで、この世界では真実らしくなくても、別の世界でならありうるという仮定の真実らしさを否定することはできない、という⁷⁶。そうした点も含めて、「真実らしさ」は、表現の素材の問題だけにとどまらず、全体的に十分な合理性と整合性をもって語るという表現方法の問題にもなりうる。ゴットシェートはホメロスについて、ホメロスは信じられないものを作為的に隠すやり方を知っていると評していた⁷⁷。そして、一般論として、次のように述べている。

一般に、真実らしさについては、次のことが言える。信じられない、不可能だと思われることでも、しばしば他の出来事との関連のなかでは、そしてまた、ある種の状況下では、可能なだけでなく、真実らしく、信じられるものにもなりうるのである⁷⁸。

しかし同時に、ホメロスは真実らしさを正しく見ていないとも言われる。ホメロスは神々を不完全な人間のように描く。このことをゴットシェートが時代的な制約という点から説明しているところには、ゴットシェートの啓蒙主義的精神の特徴が表れている。

ホメロスの時代には、神についての論がまだ厚い闇のなかに埋もれていたことは確かである。哲学者たちは、神の性質についての探求にまだ専心していなかった。そして、啓示については何も知られていなかった。つまり、今日私たちには非常に真実らしくないと思われることでも、当時は人々にとってとても真実らしく響くことはありえたのである⁷⁹。

逆に見れば、啓蒙主義の時代となり、哲学者の探求が進んだあとは、真実らしさという規則の実質的な基準は上がっていることになる。そして、時代が下って、理性が啓蒙されればされるほど、英雄詩の作品は、真実らしさに反する過ちを犯さなくなる、といったことも実際に言われている⁸⁰。

この「真実らしさ」を扱った第6章では、ミルトンも含めて、古代や近代の詩人が順に吟味されていたが、そこでしばしばカモンイス、タッソー、マリーノを例として批判されたのが、異教とキリスト教の要素を混ぜ合わせていると捉えられる場合であった。ゴットシェートは、不思議なものを作ろうとするあまりホラティウスの規則が忘れられてしまう

として、ホラティウスの『詩論』の異なる箇所から次の2つの言葉を引用している。

伝説に従え、さもなければ、それ自身において辻褃の合ったものを創作せよ。

楽しみのために作り出されたものは、真理に密接したものでなければならない⁸¹。

第6章におけるこれらの引用のあとでゴットシェートは、画家が描く通りであれば真実らしいというわけではないということも付言している。画家の表現にも不合理なものがあり、詩人が画家に従うというのなら、そうした不合理なものにも従わざるをえなくなるということから⁸²、画家であっても詩人であっても、真実らしさのテストにかけられ、そして合格しなければならないというのが、ゴットシェートの立場となる。

詩人が詩のなかで不思議なものを語るとしても、真実らしさの規則に耐えられるものでなければならないというゴットシェートの立場は、一つの立場選択としては、比較的明瞭で分かりやすいと思われる。ただし、動物寓話が認められるように、必ずしも目の前の現実世界を模倣している必要はなく、別の世界でならあり得るという首尾一貫したものであればよいという点は、果たしてどこまでの虚構性が許容されるのか、曖昧さが残るのかも知れない。しかしそれでも、模倣の最高段階をファーベルだと規定していて、詩の本質を緊密な筋立てに見ているとしたら、バロック的な虚飾を排するというのを打ち出している詩論の構えとしては理解しやすい。

スイス派の詩学もまた、真実らしさと不思議なものを詩の主要な要素と考えるわけだが、ゴットシェート派からの批判を聞いていると、不思議なものの許容度が異なるように思えてくる。しかしながら、詩論の構えとしては、ブライティンガーの『批判的詩論』も、真実らしさをどこかで断念しているというわけではない。今度は、ブライティンガーにとって「真実らしさ」とはどのようなものだったのかを振り返るために、「不思議なもの」と「真実らしさについて」というブライティンガーの『批判的詩論』第1巻第6章の議論に目を移すことにする。

ブライティンガーの考え方によれば、「不思議なもの」は「新しいもの」の極度の段階で、「見せかけの矛盾」を感じるということが説明の出発点になる。日常の考え方から離れた不思議なものに対しては、一見正しくないと思われる快い混乱を通過して、その見せかけの矛盾のなかに真理の像を見出すことになる。

新しいものは、たしかに、物事の日常的な経過や秩序からは逸れてもいるが、決して真実らしさの限界を超えて遠ざかってしまうわけではない。我々の習慣や考え方と比べると、まだ馴染みが薄く奇妙に思われるかも知れないが、正しいもの、可能なものという見かけは常に保っている。それに対して、不思議なものは、真理や可能性の見かけを脱ぎ捨てていて、誤ったもの、矛盾したものという紛れもない見かけをまっ

ている。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⁸³。

ブライティンガーはこのように説明するので、正しいものが見失われるようなことになっていても、それは見かけ上のことで、そうした扮装にこそ詩の楽しみがある、と言っていることになる。

従って、私が不思議なものという名前の下で理解するのは、・・最初の見かけからすると、我々には、物事の本質や、自然の力、法則、動きについての我々の日常的な概念に対して、さらには、かつて認識したあらゆる真理に対して、光を遮ってしまい、それらを否定してしまうように思われるすべてのものである。従って、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。・・もしも不思議なものからあらゆる真理が奪われていたとしたら、一番ひどい嘘つきが最良の詩人ということになり、詩は有害な芸術ということになってしまう⁸⁴。

詩は真理とは手を切ったわけではなく、ブライティンガーに言わせれば、見た目の上でどれほど真理と矛盾しようとも、それは見かけに過ぎない。ここまでの考え方を凝縮すれば、「不思議なものは変装した真実らしさに他ならない」⁸⁵という一文になる。

ブライティンガーは、傲慢王タルクイニウスに対してその暴政を終わらせるために密かに陰謀を巡らせているユニウス・ブルトゥスが、気が狂った振りをすることでより確実にその陰謀を隠すことができたという古代ローマの例を挙げ、詩はこのユニウス・ブルトゥスのようなのだとまで言っているのだが⁸⁶、それほどまでに隠してしまっても虚飾とはならないのか、疑問に感じるところで、ゴットシェートとの考え方の分かれ目はここにあると言えるだろう。真実らしさと不思議なものの結合と言うのだが、我々の日常的な言葉の使用法から言えば、それはもはや真実らしくないのではないかという疑問も浮かぶ。

ここで再確認された「真実らしさ」の位置づけの違いというところから、両派の詩学における「真実らしさ」と「不思議なもの」についての立ち入った検討は、稿を改めて行いたい。

8. 結論に代えて——「不合理な虚飾的表現」と「自由な絵画的表現」

文学論争の文脈において焦眉の問題となっているのは、対象に即して言えば、ミルトンの詩に対する批評眼ということになるが、その論争を作り出すことになっている詩学上の立場の違いというのは、宗教的な素材のミルトンの詩を、形象過多の虚飾と見るか、見えないものを目に見えるように描いた絵画的表現と見るかというところに窺えた。そしてそれは、自然模倣説という枠組みのなかで、「真実らしさ」というものを、詩に課せられた必須の要件と捉えるか、隠されている真理を見出すところで表れるものと捉えるかで、相違することになっていた。文学論争では、詩の表現の素材の問題と表現方法の問題とが絡み合っていることは、本稿でも見てきた通りである。さらに引いた視界から、この時代の文学的な関心として捉えれば、ミルトンの詩を、乗り越えるべきものと考えてきたバロック文学と見るのか、高次の宗教世界の文学的表現と見るのか、そうしたところが分かれ目となった上でお互いの詩論を形作っているように見受けられた。それをより一般的に捉えれば、文学理解の根底における比重の問題として哲学的な吟味に重みを置くのか宗教的な心情に重みを置くのか、初期啓蒙主義時代の知の布置の問題とも言えそうで、そのような水準で捉えたときには、文学論争は文学だけの論争ではなくなる。仮にスイス派の特徴を宗教的な文脈への重み付けと見るなら、ゴットシェートのように悟性の諸能力の段階性では考えないスイス派の模倣説に支持が広まるということも、単純に哲学からの発展的な学問分化と言えるのか、むしろ理性の吟味にかけない宗教的要素を残すという点はより守旧的にも映るのではないか、という疑問が残る。

本稿の到達点としては、ミルトンの筆致に見られるのは「不合理な虚飾的表現」か「自由な絵画的表現」かというところで見方が分かれたことを詩学的な水準で捉え返して、自然模倣説の異なる有り様をゴットシェートとスイス派は示していると考えたい。ゴットシェートの詩学が、目の前の自然を写し取るような単純な模倣ではなく、緊密な筋立てによるより高次の模倣というものを目指す方向だとすると、スイスの詩学は、絵画的な模倣と言いながら、そこに見えないものの模倣を織り込む方向となっている。

おそらく 18 世紀後半以降の後の世代の評判を反映してのことだと思われるが、以前の通俗的な文学史理解では、「規範による創作か自由な想像か」という対比の図式がしばしば見受けられた。18 世紀の一次文献に容易にアクセスできるようになり、詳細な研究が進んだ今、こうした従来の図式のもとにとどまる必要はないと思われる。現実の歴史のなかでゴットシェートの権威は失墜していくことになったので、後世の通俗的文学史の回顧では、「詩的表現の自由」という言葉に重みを与えるかたちで、単純にスイス派に軍配を上げるということが行われてきたが、具体的な対象があつて、なおかつそれを評価する概念にもその含意において相対的な程度の問題があるような繊細な論件については、たとえばそこで問われた表現を「逸脱」や「脱線」と捉えるのか、「詩的な自由」と捉えるのかは、批評眼に関わることであり、同時に、批評の装置の側の構成に関わることであり、そうした

点を吟味しないことには正確な把握はしづらい。

ミルトンの詩にバロック的な要素を見て取ることがそれほど間違った認識ではないとしたら、バロック文学からの脱却を推し進めてきた当時の評者がミルトンを警戒することも理解できないことではないだろうし、結果としてはより受け入れられたように見えるスイス派の詩学にも、理解しづらい難所がいくつもあるように感じられる。たとえば、「自由な絵画的表現」と言うだけなら印象はいいのかも知れないが、心のなかに絵を見せるように描くということと、しかしながらその描写の対象が現実世界のものに限られず可能世界のものであっても構わないということとがどのように両立するのか、詩作の自然模倣の含意に「見えないものを見せる」ということがはっきりと組み入れられたときに、それでもなおかつ自然の模倣だとして虚飾との線引きが担保されるのか、「絵画的表現」を論として支えることの難しさがありそうに思われる。そして、本稿で見てきたように、「見えないものを見せる」ということから議論が拡大して、真理を隠して見かけの上ではもはや真実らしく見えないものに対してもその真実らしさを言わなければならないという点は、こうした詩論の構えを取ればミルトンは擁護されることになるのだろうが、矛盾を内包しているようにも感じられる。

また、別の捉え方として、「想像力」という能力をどのように考えるかが文学論争の焦点の一つと言えるのかも知れない。思想史的に見て想像力は、現実の事物を像として再生する能力としての面が強調される場合には、相対的に記憶に近い位置に置かれ、架空の世界を空想する能力としての面が強調される場合には、逆に記憶との結びつきは弱められた。しかしながら、「見えないものを絵画的に見せる」という場合、絵画のようにという点は再生的で、見えないものをという点は空想的であるように感じられる。あるいはまた、想像力は、意識要素を結合することで物事の隠された連関を見て取ることを助ける場合には、概念的把握や推論の支援者としての位置づけが与えられた。ゴットシェートの言う緊密なフェアベルには、こうした想像力の支援が要る。逆に、想像力が現実に縛られない自由な空想となると、可謬性を孕むものとして非合理性の象徴のように捉えられた。ゴットシェートがミルトンの詩に虚飾を見て取るのは、こうした見方に拠るもので、スイス派はそうした不合理という見方を否定した。

「模倣」という概念から見れば、啓蒙主義時代の詩学書において自然模倣説の在り方がどのように変化していったのかは、文学論争の文脈に限定されない、この時代の詩学史記述の大きな主題であるが、文学論争から得られる示唆は少なくないと推測される。ゴットシェートは、目に見えるものを模写するような低次の模倣ではなくフェアベルのような複合的なかたちの高次の模倣を探っていて、そこに模倣を段階性で捉える考え方が見られたが、ブライティンガーの場合、見えないものを見えるように表現するというふうに、むしろ絵として描けることに照準を合わせていて、その意味では、模倣の段階性、複合性という考え方が馴染まないようにも思われたり、ゴットシェートが低次と位置づけているものを重んじているようでもあり、むしろゴットシェートとは逆のベクトルで考えているよう

に見えたりする。「詩的絵画」というコンセプトはスイス派の初期の頃から変わっていても、可能世界論を取り込んで、見えないものを見えるかたちで表現すると言ったときの「絵画的表現」というものは、初期からは意味が変わってきているのではないか、そして、「不思議なもの」を「変装した真実らしさ」と捉え直したときに、模倣説を大きく改編することになっているのではないか、といった問いを引き続き考えていきたい。

ボードマーが不思議なものとの虚飾を区別しようとした議論の内容は今日から見れば説得的ではないが、結果的には、クロップシュトックらの若い世代をゴットシェートから離反させて創造性の面で効果があった、という評価がある⁸⁷。その例のように、詩学書で語られている内容そのものに対する現在の研究の評価は、その内容が同時代や後続の時代において受容された際の評価とは、必ずしも一致する必要はない。そして、そもそも両派のどちらかに軍配を上げることは、それもまた価値判断になってしまうわけだが、文学論争を捉え返すときに、そこに記録されているものをこの時代の思考の共通基盤と振れ幅だと考えれば、どちらかに軍配を上げる必要もないと言える。むしろ論争自体が、文学的営為の自己省察を活性化して、多くのテキストを残したことが実りだと考えることもできるのではないだろうか。

¹ 福田覚「文学論争以前のミルトンをめぐる遣り取り」、『ドイツ啓蒙主義研究 18』、2021年、1-18頁、ならびに、福田覚『『批判的論叢』24号におけるミルトン批評の言説』、『ドイツ啓蒙主義研究 19』、2022年、1-15頁

² Joh. Jacob Bodmers Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie und dessen Verbindung mit dem Wahrscheinliche. 1740 なお、本稿筆者のなかで、„das Wunderbare“という語の訳語はまだ定められずにいる。ここでは暫定的に「不思議なもの」としている。

³ Der Deutsche Dichterkrieg. In: Belustigungen des Verstandes und des Witzes. 1741, S.49-66; Des deutsches Dichterkriegs Zweites Buch. In: Belustigungen des Verstandes und des Witzes. 1742, S.518-541; Des deutsches Dichterkriegs III. Buch. In: Belustigungen des Verstandes und des Witzes. 1743, S.434-463

⁴ 因みに、ゲラートはこの雑誌に発表した動物寓話で名が知られるようになった。後継の雑誌には、ゲラートの喜劇やクロップシュトックの「救世主」が掲載されている Vgl. Andreas Herzog: "Belustigungen des Verstandes und des Witzes". Die Zeitschriften der Aufklärung - Beginn einer literarischen Öffentlichkeit. In: Leipziger Blätter 1998, H. 32, S.31-33

⁵ a.a.O. 1741, S.49 [wie Anm.1]

⁶ ibid. S.54

⁷ ガブリエル・ヒュルナー。スイス人の神学者。1739年に、ベルンの地にライプツィヒのようなドイツ語協会を設立した。ヒュルナーについては、福田「文学論争以前のミルトンをめぐる遣り取り」、8-9頁参照。

⁸ Johann Christoph Gottsched: Briefwechsel unter Einschluß des Briefwechsels von Luise Adelgunde Victorie Gottsched, Bd.8: November 1741-Oktober 1742, hrsg. von Detlef Döring u.a. 2014, S.9f.

⁹ ibid. S.9, Anm.9

¹⁰ Johann Christoph Gottsched: Versuch einer critischen Dichtkunst. In: Johann Christoph Gottsched: Ausgewählte Werke, herausgegeben von Joachim Birke und Brigitte Birke. Bd. VI/1. 1973, S.26 (1742年の原書では、この序文には頁番号は付されていない。)

¹¹ Johann Jacob Breitinger: Critische Dichtkunst, worinnen die Poetische Mählerey in Absicht auf die Erfindung im Grunde untersucht und mit Beyspielen aus den berühmtesten Alten und Neuern erläutert wird. 1740

¹² a.a.O. S.23 [wie Anm.7]

¹³ ibid. S.26f.

¹⁴ Gottsched: Briefwechsel. Bd.8, S.395-399

-
- ¹⁵ Artikel „Stoppe, Daniel“ von Hermann Markgraf. In: Allgemeine Deutsche Biographie, herausgegeben von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band 36 (1893), S. 435-436 この ADB の記事が引用している、ホフマン・フォン・ファラースレーベンによるシュトッペの紹介文には、ゴットシェート派はシュトッペを彼らの考え方の支持者だと見ていた、という記述がある。
- ¹⁶ 1732 年から 1744 年まで刊行された『ドイツの言語、詩作、雄弁の批判的叙述のための論叢 (Die Beyträge zur critischen Historie der deutschen Sprache, Poesie und Beredsamkeit)』(以下、『批判的論叢』、Beyträge と略記)
- ¹⁷ Versuch in poetischen Fabeln und Erzählungen. Hamburg, verlegtes Conrad König. 1738. 8vo 15. Bogen. Imgleichen: Neue Fabeln, oder moralische Gedichte, der deutschen Jugend zu einem erbaulichen Zeitvertreibe aufgesetzt, von Daniel Stoppen aus Hirschberg in Schlesien, Mitglieder der deutschen Gesellschaft in Leipzig. Breßlau, verlegts Johann Jacob Korn 1738. 8vo 20. Bogen. In: Beyträge. Bd.6, St.22. 1739, S.299-310
- ¹⁸ [Johann Jacob Bodmer und Christoph Martin Wieland:] Edward Grandisons Geschichte in Görlitz. 1755, S.93f.
- ¹⁹ Vgl. Katja Fries: Poetische Palimpseste. 2019, S.151, 182
- ²⁰ Gottsched: Versuch einer critischen Dichtkunst. In: Ausgewählte Werke, Bd. VI/1, S.443
- ²¹ ibid. S.446
- ²² ibid. S.319
- ²³ ibid. S.321
- ²⁴ ゴットシェートが文学論争以前からバロックの虚飾的な文体に批判的であったことは、1734 年にヨハン・ヨアヒム・シュヴァーベがロンギノスの崇高論を翻訳出版するのを後押ししたことにも表れている。そこでは、崇高は好ましいもので、虚飾はそれに反するものと考えられていた。福田覚「ピューラの崇高論と詩学史を構成する物語」、『希土』40 号、59-60 頁参照。
- ²⁵ ibid. S.324f.
- ²⁶ ibid. S.342
- ²⁷ ibid. S.342f.
- ²⁸ 次の第 20 節では、比喩的な語り方が過剰であったり、一つの書のなかでぎこちなく混合したりしているのは、主として、虚飾と呼ばれる過ちによる、と述べられる (ibid. S.343)。また、第 25 節では、虚飾の精神に抗する最良の手段は、古代のラテン語詩人と近代のフランス詩人を読むことだと述べられる (ibid. S.349)。前者は第 2 版から、後者は初版からある記述である。
- ²⁹ ibid. S.331
- ³⁰ ibid. S.437
- ³¹ ibid. S.351
- ³² Johann Christoph Gottsched: Ausführliche Redekunst. In: Johann Christoph Gottsched: Ausgewählte Werke, herausgegeben von P. M. Mitschell. Bd. VI/1. 1975, S.326-357 (Von den Perioden und ihren Zierrathen, den Figuten)
- ³³ Gottsched: Versuch einer critischen Dichtkunst. In: Ausgewählte Werke, Bd. VI/1, S.357
- ³⁴ ibid. S.378
- ³⁵ ibid. S.366
- ³⁶ ibid. S.381f.
- ³⁷ さらには、第 12 章にもミルトンの名前が見られる。第 12 章は音の長短や押印など音の響きを扱っている。因みに、ミルトンは『失樂園』の創作時期には盲目で、『失樂園』は口述筆記によるものだが、『批判的論叢』24 号 (1740) の第 4 論考の筆者は、『失樂園』の音の響き、耳触りに対して辛辣であった。『批判的詩論の試み』のこの章の第 20 節にミルトンの名前が見られるのは、『失樂園』が無韻詩として作ったからで、第 25 節でも、ベルゲによってミルトンの『失樂園』が無韻のドイツ語に訳されたということが述べられている。これらの箇所では、ミルトンに対する批判的な調子は特に感じられない。ibid. S.475 und S.480
- ³⁸ ibid. S.158
- ³⁹ ibid. S.158f.
- ⁴⁰ ibid. S.211
- ⁴¹ ibid. S.210
- ⁴² ibid. S.237f. 「ミルトンの創作法と宗教の問題」については、前々号の拙稿に関連の記述がある。福田「文学論争以前のミルトンをめぐる遣り取り」、12-13 頁参照。また、ゴットシェートによるタッソーの評価について、前号を参照のこと。福田「『批判的論叢』24 号におけるミルトン批評の言説」、10-11 頁
- ⁴³ ibid. S.270
- ⁴⁴ ibid. S.270f.
- ⁴⁵ 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
- ⁴⁶ Gottsched: a.a.O. S.271f.
- ⁴⁷ この点については、拙稿参照。福田覚「ゴットシェートにおける詩学と哲学—悟性概念によって構造化された模倣節」、『希土』24号、2-17頁
- ⁴⁸ Johann Jacob Breitinge: Critische Dichtkunst, Worinnen die Poetische Mahrerey in Absicht auf die Erfindung Im Grunde untersucht und mit Beyspielen aus den berühmtesten Alten und Neuern erläutert wird. Mit einer Vorrede eingeführet von Johann Jacob Bodemer. 1740
- ⁴⁹ ibid.S.128
- ⁵⁰ Detlef Döring: Der Literaturstreit zwischen Leipzig und Zürich in der Mitte des 18. Jahrhunderts. Neue Untersuchungen zu einem alten Thema. In: Anett Lütteken und Barbara Mahlmann-Bauer(Hg). Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinge im Netzwerk der europäischen Aufklärung, 2009. S.60-105, hier S.91
- ⁵¹ Breitinge: a.a.O. S.127
- ⁵² ibid. S.157f.
- ⁵³ ibid. S.159f.
- ⁵⁴ ibid. S.160f.
- ⁵⁵ この点については、18号の拙稿で若干触れている。福田覚「文学論争以前のミルトンをめぐり遣り取り—文学論争の再考にむけて(2)—」、『ドイツ啓蒙主義研究18』、12-13頁参照
- ⁵⁶ I. J. Pyra: Erweiß, daß die G*tttsch*dianische Sekte den Geschmack verderbe. 1743, S.28-29
- ⁵⁷ この分け方は、修辞学の inventio (発見、構想) と elocutio (措辞、表現法) の対比を反映している。そこから、第2巻の方が、構想に表現を与える詩作のより実践的な面を扱っていると見ることができる。
- ⁵⁸ Johann Jacob Breitinge: Fortsetzung der Critischen Dichtkunst. 1740, S.69f.
- ⁵⁹ ibid. S.141
- ⁶⁰ ibid. S.139f.
- ⁶¹ ibid. S.399f.
- ⁶² ibid. S.400
- ⁶³ ibid.
- ⁶⁴ ibid. S.403
- ⁶⁵ ibid. S.403f.
- ⁶⁶ ibid. S.404
- ⁶⁷ ibid.
- ⁶⁸ ibid. S.406
- ⁶⁹ Johann Jacob Breitinge: Critische Dichtkunst. 1740, S.371f.
- ⁷⁰ ibid. S.14
- ⁷¹ ibid. S.14f.
- ⁷² ibid. S.16f.
- ⁷³ ibid. S.19
- ⁷⁴ ibid. S.19f.
- ⁷⁵ Gottsched: a.a.O. S.255
- ⁷⁶ ibid. S.256f.
- ⁷⁷ ibid. S.258
- ⁷⁸ ibid.
- ⁷⁹ ibid. S.259
- ⁸⁰ ibid. S.272
- ⁸¹ ibid. S.270; ゴットシェートのこの詩学書では、導入の代わりとしてホラティウスの『詩論』がラテン語とドイツ語訳で最初に載せられているので、この章で引用された文も、当然のことながらそのなかに含まれている。ゴットシェートの独訳は、直訳からは少し離れている。敢えて日本語に訳してみると、次のようになる。「それ故、あなたの精神を本当の話から作られる作品に向けよ、そうでないなら、あなたは何も辻褃の合わないものを作ってはならない。」「ファーベルは、真理に似ているという内容でなければならない。」後者の文の「ファーベル」という言葉について、ゴットシェートは次のように注釈を付している。「この規則は、ファーベルだけで楽しませようとする者に関係する。真実らしさは、そうした者たちが何よりも先に見出すべきものである。作り出すということが芸術(技術)なのではない。そうではなくて、それがまだいくらか信じられるものとなり、自然に似ているというふうに創作するということである。このことが詩人にとって名誉となる。」 ibid. S.54f. und 92f.; 『詩論』のより直訳に近い独訳は以下の対訳を参照した。Vgl. Horaz: Ars Poetica/Die Dichtkunst. Übersetzt und mit einem Nachwort herausgegeben von Eckart Schäfer. 1972, S.10f. und 24f. ; 二つ目の文のホラティウス本来の言葉のニュアンスについては、西井奨「ホラティウス『詩論』338: proxima veris 「できるだけ真実に近いもの」について」、『待兼山論叢(芸術学篇)』50号、2016年、1-14頁も参照

のこと。

⁸² *ibid.*

⁸³ Breiting: a.a.O. S.130

⁸⁴ *ibid.* S.131

⁸⁵ *ibid.* S.132

⁸⁶ *ibid.* S.131f.

⁸⁷ Achim Aurnhammer, Nikolas Detering: *Deutsche Literatur der Frühen Neuzeit. Humanismus, Barock, Frühaufklärung.* 2019, S.318f.

本論文は、2021年度－25年度日本学術振興会科学研究費補助金、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。

野生児をめぐる18世紀の緒言説 2

—動物と人間の顔—

吉田 耕太郎

はじめに

「彼の顔つきは、当時は非常に低俗で (*sehr gemein*)、じっとしている時には、ほとんど表情がなかった。顔の下半分がいくらか前に突き出ているためか、彼 [カスパー・ハウザー] には、動物のような見た目 (*ein thierisches Ansehen*) がみとめられた。また、青色の透き通る澄んだ目でもって凝視するので、動物のような鈍重さ (*thierische Stumpfheit*) もあらわれていた」¹。

これは19世紀初頭にニュルンベルクに突然あらわれたカスパー・ハウザーの記録からの引用である。彼は、まともに歩くことができず、言葉をしゃべることもできなかった。今日であれば、彼は、なんらかの原因によって、養育放棄された子どもとして、保護されるべき存在であろう。カスパー・ハウザーについての詳細な観察記録を公刊したフォイエールバッハもまた、カスパー・ハウザーという存在は、本来であれば共同体の中で守られ育成されるべき人間精神に対して犯された罪のひとつの例だと告発した。

この引用から、まず着目したいのは、カスパー・ハウザーのような通常の育成段階をたどらず、また通常の人間関係を築けなかった、または築くことができなかった野生児とも呼ぶべき人間に直面した際に、どのような記述が行われたのかという点である。つまり、上記の引用で端的に示されているように、動物の比喩が用いられて記述されている点だ。先ほどの引用の続きを確認しよう。

「数ヶ月すると、彼の顔つきに変化がみられた。彼の眼差しには表情と活気があられ、前に突き出ていた顔の下半分もまた元に戻り、以前の表情 (*Physiognomie*) はみとめられなくなった。… なにか心地のよいことで彼の気持ちが動かされると、彼の表情には… 無邪気な子どもが喜ぶような、たまらない魅力がひろがった」²。

正常な人間環境のなかで数ヶ月生活するだけで、カスパー・ハウザーに認められた動物の顔つきはなくなり、無邪気な子どもがみせる魅力が、表情にはあらわれることになった。もちろん、本当に数ヶ月間で、彼の顔の作りが変化したのかもしれないが、ニュルンベルクに突如としてあらわれたカスパー・ハウザーの表情や行動に、動物的なものの有無がみとめられたのはどうしてなのだろうか。本誌前号での拙論では、言語能力の有無が、カスパー・ハウザーの野生児としての表象に大きな影響を与えていたことを論じた³。つまり、

不完全な言語能力を有する人間は、動物に近い人間、またはより直接的に、人間と動物の中間的な種として位置づけられていたことを論じた。続く本稿では、人間に動物を重ね合わせるという表象をそもそも可能にした、思考の枠組みについて、思想史や文化史という大きな視点から考察することにしたい。確かに今日では、人間と動物とをアナロジカルに表象すること、つまり人間の表情や動作に、動物的なものを認めたり、人間の行動を動物の比喩を用いて説明したりすることは、違和感なく受け入れられていることかもしれない。しかし、こうした人間表象の枠組みが、どのように作り出されそして維持されてきたのかを、本稿では、あらためて問い直してみたいのである。

1. 手がかりとしての動物

いわゆる動物寓話が、印刷メディアとして普及することになるのは、ラ・フォンテーヌの『寓話』以降となる⁴。そもそもラ・フォンテーヌは、自らが編んだ寓話集の序文のなかで、動物がそれぞれ有する特異な一部の性格を表現することによって、善悪を示すことが可能になると論じていた⁵。寓話が動物という文学的な表象を採用する理由は、動物をつかって、人間の行動や思考を類型化することにあった。つまり動物という表象をかりることで、人間の行動や思考が、道徳的にどのような結末をもたらすかを、読者にわかりやすく伝えることができるからであった。

同様にレッシングも、動物の性格の類型化が生み出す効果を指摘していた。レッシングは、『寓話論』のなかで、仮にブリタニクスやネロという古代ローマの人物の名前をあげたとしても、両者の関係について理解できる読者は少ない。しかし、狼と羊と聞けば、たちどころにその両者の関係性は理解されると、寓話で動物がもちだされる利点を説明していた⁶。

しかし、動物が人間のようにおしゃべりし行動する寓話は、現実にはありえない状況を描いた、無意味な空想の産物なのではないか。このような点から、18世紀初頭の文学論のなかで寓話は批判的に検討されることとなった。たとえばゴットシェートは、イソップの寓話を、子どもや知恵のない者にとっては、驚き (*wunderbar*) だと定義した⁷。寓話では、動物、木々、そのほか生きていないモノが、理性的に話しをしている点で、目新しく珍しい (*neu und seltsam*) と、ゴットシェートは、動物寓話が提供する驚きに、読者の興味をひきおこす効果があることを認めている⁸。このように読者の興味をひきつけ、読者を楽しませながらよりよく教化する⁹という目的に役立つに限りにおいて、ゴットシェートは、動物寓話の価値を認めていた。

ラ・フォンテーヌが、寓話集の序文のなかで、動物寓話が人間の性格を類型化するための手段であると述べていたことは既に指摘したが、このラ・フォンテーヌの序文を、ブライティンガーは、『批判的詩論』のなかでとりあげ、「プロメテウスが人間をつくりあげた

ように、人間はそれぞれの動物から、その動物に優勢な特徴を選びぬき、そしてまた人間のさまざまな点から抜き出したものとあわせて、そのようにして一つの作品をつくりあげた¹⁰と、寓話を人間を教化するための創造あふれる作品と説明する。ブラインティンガーもまた、動物寓話には、人間を頭ごなしに説教するものではなく、楽しませながらわかりやすく説得する効果がある点を評価していた¹¹。

また、寓話以外でも、人間を動物として表象することがある。また実在しない空想上の動物や生き物（Fabelwesen）の表象も、考察する必要があるだろう¹²。

プリニウスの博物誌では、ヨーロッパから遠く離れた地域の住民が、想像上の形態を有する生き物として語られていた。頭部がなく胸に顔のついたブレムミュアエ族や目玉が一つのアリマスポイ族は、異文化の住民を表象するために、時代を超えて使われ続けた典型的な表象であり、大航海時代以降、新大陸から宣教師が記した報告書のなかでも描かれていた¹³。30葉の羊皮紙をつなぎ合わせてつくられた古地図のエプストルフ図（13世紀頃作成）は、キリスト教文化圏を中心においたマップ・ムンディであるが、この地図の縁つまりキリスト教文化圏の外部は、奇怪な姿をした怪物や動物が描かれており、キリスト教化されていない地域の人間たちを、人間ならざる怪物として表象していた当時の世界観が映し出されている。

ウド・フリードリヒは、『人間動物そして動物人間』と題されたモノグラフィーのなかで、空想上の動物を含む動物の文学表象の文化史的な意味を考察している。彼の研究で扱われているのは、主に、10世紀から12世紀の文献であるが、中心に分析されているのが、人間と動物との間の線引きであった。ウド・フリードリヒによれば、この線引きは一定しておらず、動物を表象することによって、人間と動物をわける境界線が絶えず引き直されたと論じている。なぜ境界が引き直されなければならないのか。人間と動物の線引きは、時代や文化の変化に応じて引き直されなければならないかった、自己と他者の間の境界線、正常と異常との間の境界線であったことを、ウド・フリードリヒの研究は明らかにしている。

ウド・フリードリヒの研究のなかでも、フォーカスが向けられているのが、境界上に位置する動物と人間の混合した境界的人物（Grenzfiguren）である¹⁴。この境界的な人物とは、動物的な容姿や振る舞いをする人間であったり、逆に、外見上は人間でありながらも人間の内面を持たない存在、つまり言語を操り、神の理解に必要な知性をもたない人間の表象であったりした。こうした表象は、具体的には、異文化に属する集団の表象、または共同体をおびやかす集団の表象であった¹⁵。また創造主である神からメッセージを託された存在の表象であったり¹⁶、過度な暴力性や放逸な性欲をもつ例外的な人間の表象であったりしたことを、フリードリヒの研究は例証している。こうした境界に位置する表象の代表格が狼男（Werwolf）であった。しっかり歩くこともできず、また言葉を正しくしゃべることもできなかったカスパー・ハウザーの描写で、まずもって動員されたのが、正常と異常に境界に住まう伝統的な狼男の表象であったといえるだろう。

2. 動物の感情

自己と他者の境界の表象に動物を利用することとはことなり、人間と動物を文字通り重ね合わせて表象する系譜も存在していた。遠藤は、『情念・感情・顔』のなかで、18世紀における観相学への関心の高まりの前史として、動物を媒介する人間理解、つまり動物観相学の伝統に着目する必要があると指摘している¹⁷。遠藤ならびに他の研究を援用するならば、動物観相学は、偽アリストテレス『観相学』の受容の歴史のなかで形作られてきた、動物という媒介辞によって、人間を類型化して理解する方法であった¹⁸。

どのように動物を使って人間を理解するのか。動物という媒介辞についての、ルネサンス期の観相学の基礎を築いたデラ・ポルタの説明を確認しておこう。例えば、ある人間が勇敢であることを判断するためには、四肢の大きさでもって勇敢さを示すライオンという媒介辞を使うことによって可能となる。つまり四肢の大きな人間は、ちょうど勇敢なライオンの四肢は大きいという媒介辞を挟むことによって、勇敢であるという判断が可能にある。このように、類型化された動物の特定の性格を用いて、人間の類型化を試みた学問が動物観相学であった¹⁹。

デラ・ポルタが書き残した、動物を媒介しての、人間の類型化の例をいくつか確認しておこう。たとえばフクロウは頭部の大きな人間を理解する媒介として紹介されている²⁰。古代の観相学の編者であるポレモンとアダマンティウスによれば²¹、頭部の大きさは、鈍い知性、習得のしがたさを意味し、偽アリストテレスでは、頭部の大きさは、そのなかの物質の多さに関係しているから、おおよそ眠りがちである。このように古代の観相学の説を引用する。このようにデラ・ポルタ自身は、伝統的な諸説を紹介し、それを検討しながら、頭部の大きさは、フクロウではなく、むしろロバと比較したほうがよいだろうと提案する。ここから、頭部の大きな人間は、粗野で、不器用で、愚鈍で、理性がなく、常に心ここにあらずという状態で、おずおずしていると結論づけられることになる。

また頭部の大きさを判断する上で、ライオンは、中ぐらいの大きさの頭の人間を理解するための媒介辞としても機能する。ライオンは、知性があり機知に富むが、おずおずしてもいて、また気前もよいとするアルベルト（・マグヌス）の説がまず紹介されているが、デラ・ポルタ自身は、ライオンからおずおずとした性格を導きだすのは間違いであると、中ぐらいの大きさの頭からは、猛々しく、堂々とした性格が読み取れると述べている²²。ライオンという動物の猛々しい性格が中程度の大きさの頭を有する人間に付け加わることになる。

このように、デラ・ポルタの『人間の観相術』は、人間を解釈するための媒介辞たる動物のカタログであったことがわかる。またその記述内容から、古代から伝わる動物観相学の言説をまとめ、それについて批判的に注釈もくわえられた動物観相学の集大成でもあったといえるだろう。

以上は、人間の頭部の大きさを、動物を手がかりに解釈した例であるが、顔を構成する

部分についても同じように動物を介して解釈されることになる。

たとえば、額の大きな人は、牡牛が手がかりとなる²³。アリストテレスの『動物論』と、偽アリストテレスの『観相学』の記述を引き合いにだして、大きな額は、怠惰で遅鈍な人間を意味すると説明する。同様の説は、ポレモンの著作にも確認できると断った上で、デラ・ポルタは、メレティウス²⁴の説である、大きな額は、おっとりとした性格と知性の僅少さが読み取れるとする説を採用していた。

そしてまた、猟犬は、眉あたりの皮膚に膨らみがある人相を持つ人間の性格を特定するために利用され、残酷な血、復習心の強さが読み取れると指摘する²⁵。この猟犬についての記述で興味深いのは、デラ・ポルタがカタログ化した動物が、いわゆる近代的な類や種といった分類規則に従っていない点だ。もちろん猟犬に適した犬の種というものは経験的に特定されていたと思うが、猟に随行するという、犬に与えられた役割をもって動物がグループ化されてもいたのである。

こうした動物と人間との照応関係を支えている思想的なバックグラウンドはどのようなものであったのだろうか。研究者ムラトリーは、偽アリストテレスの『観相学』で提示された、魂と身体には照応関係があるという前提の上に、神学的な世界観が組み合わされている点を指摘している²⁶。動物にある特定の性格を認めることができるのは、例えば、オオカミという動物にはオオカミの魂が、ヒツジという動物にはヒツジの魂が、創造されているからだ。つまり、それぞれの動物には、その動物固有の特質の原因たる動物それぞれの魂が創造されているからであり、動物の身体にはその魂の特質がより単純にあらわれているとする神学論に裏打ちされた世界観が、動物観相学を支えていた²⁷。このような前提の上に、被造物のうちで最も高等な人間の顔には、高等なる人間の魂の痕跡が複雑に刻み込まれている。この複雑な人間の魂の痕跡を、単純な魂の反映である動物の顔を手がかりに、ひとつひとつ読解するための術が、観相術であった。

さらにもう一点、確認しておかなければならないのが、デラ・ポルタにはじまるルネサンス期の観相学が、正しい友情を育むための技、つまり善人と悪人とを見分けるための実践的な技能として人々に求められていた点だ²⁸。動物を媒介として、表情を読解する観相学にとって、人間の顔は複数の動物の印が複雑に刻まれたパズルのようなものであった。だからこそ、人相から善人か悪人かを読み取ることは、簡単ではなかった。デラ・ポルタは、『観相術』の冒頭で、「人の心には、多くのさまざまなニセの飾り（Gleyßnerien）で覆われており、すべての人間の本性も、いわばベール（Schleyer）や幕（Vorhang）で覆われていて、額や眼や顔を覆っていることもある²⁹と指摘していた。人間の人相とその心の間には、動物のような、顔と心の単純な照応関係は成り立っていない、だからこそ多数の動物という媒介辞に熟知していることが必要だった。

3. 感情というパズル

動物という媒介辞を介さなくとも、ある特定の感情に対応する模範となる顔の表情を熟知していれば、人間の感情を適切に描き出すことができる。このことを示したのが、1668年にフランスの王立芸術アカデミーにて、ル・ブランがおこなった、感情についての講演であった。この講演が公刊される際には、感情を表現している模範的な表情をおさめた銅版画も綴じられることになった。後世、この銅版画だけが表情の見本帳として流布することにもなった。

「(絵画) 表現は、心の動きを表すものであり、感情が引き起こした結果を、目に見えるようにする」³⁰。ル・ブランにとって、人間の表情を描く絵画は、感情という人間の心の動きを明示するための方法であった。

このようなル・ブランの表情と感情との堅固な結びつきは、後年、ズルツァーが記した、人物画の本質的な定義にまで引き継がれているといえるだろう。「人の容姿、とりわけ顔の形 (Gesichtsbildung) から、その人の心で何が起きているのかがわかる。私たちは身体のうち心を見る。だからこそ、身体は心の像である。または身体は、心そのものが見えるようになったものだと言える」³¹、このようにズルツァーもまた、顔 (ポートレート) を描くことと、感情または心との間には、確固とした相関関係があると定式化していた。

ル・ブランに立ち返り、彼の感情の説明を確認しておこう。ル・ブランによれば、「感情とは、心の動きである。心は感覚的な部分にあり、またそこにおいて引き起こされるものである。そして心が有用とみなすものに対して、それを求めようとする感情がおこり、心が害悪と受け取るものについては、それを避けようとする感情が生じる。[...] 結局のところ、心において感情を引き起こすものが、同じように、身体では行為を引き起こしているのである」³²。

このように、ル・ブランの立場は、身体に現れるものの原因は感情にあるとするものであった。しかも双方の関係は、精気 (Geister) を伝える神経 (Nerven) を通して、筋肉 (Mäußlein) が動かされることによって、身体の動作が生じると³³、生理学的な説明が試みられていた。ル・ブランについてのこれまでの研究が指摘するまでもなく、ル・ブランの感情論は、デカルトの『感情論』³⁴を下敷きとしたもの、たとえば上記の引用のほぼすべては、デカルトによる、愛と憎しみとについての説明を、そのまま繰り返したものであった。

ル・ブランは、人間の感情を、驚き (Bewunderung)、愛情 (Liebe)、憎しみ (Haß)、欲求 (Verlangen)、喜び (Freude)、悲しみ (Traurigkeit) の6つの基本感情からなるものとして定義し³⁵、それ以外は、これらの基本感情が混合した感情 (vermengte Leidenschaft) と説明した。つまり、画家ル・ブランに従うならば、6つの基本感情とそれらを示す6つの表情を、的確に描くことに熟達するならば、画家は、基本感情をまぜあわせることによって、人間のあらゆる感情を表現することができるというのだ。このように人間の感情を、6つの基本感情をパレット上でまぜあわせたものと比喩的に説明する立場もまた、デカルトの

『感情論』からの借用であった。「単純で基本的な感情は、驚き (Bewunderung)、愛 (Liebe)、憎しみ (Haß)、欲望 (Begierde)、喜び (Fröhlichkeit)、悲しみ (Betrübniß) の6つだけであり、他のすべての感情は、これら6つ感情のいくつかを複合したもの、あるいはそれらを種としてそこに属している」³⁶と、デカルトは、基本感情について説明していた。

ル・ブランがおこなった感情の生理学的な説明が、デカルトの感情論から影響を受けたものであったことは既に述べた通りである。デカルトの言葉を引用しよう。「感情とは、一般的に、心の知覚または運動である。それらは、心に直接関係しているものであり、精気の何らかの運動によって引き起こされ、維持され、強められる」³⁷。この引用からもわかるように、デカルトは、感情はあくまでも思惟実体である精神または心で生じている知覚や運動であるが、それは同時に、延長実体である身体における精気の運動として生理学的にも説明されるものであった。例えば基本感情のひとつである驚きは次のように説明される。驚きとは、精神が不意打ちを受けることであるが、身体では、観察に値する刻印が脳に生じることであり、そこへと勢いよく向かう精気の運動によって、この刻印は強められ、保持されるようになる。このように精気が、一ヶ所に集中することによって、全身は彫像のように硬直する。このように生理学でもって、感情に対応する身体の様子が説明された。

確かにル・ブランの著作は、デカルトの感情論を繰り返したものであったが、同時に彼は、デカルトの基本感情という考え方を、絵画における人物の感情描写の技巧へと結びつけることになった。この感情表現の技巧は、絵画を超えて、舞台芸術における演技論にも影響を与えることになった。

ヨーハン・ヤーコプ・エンゲルの『演技術についての諸理念』は、演技による感情表現のテクニックについて論じた著作であった。当然であるが、エンゲルもまた、心つまり感情は身体でもって表現することが可能とする立場をとっていた。エンゲルの演技論は、書簡という体裁をとっているため、その記述は理論的ではないのだが、エンゲルは、アルブレヒト・ハラーの不随意反応を引き合いにだして、自然は、表情や身振りといったすべての記号と、内なる感情とを隠された絆でもって結びつけていると説明していた³⁸。そしてまた、人間が抱く感情は無限にあるのだから、それらを演技によって表現することはできないという批判に応答して、ル・ブランの絵画論と同じように、基本的な感情を表現する身振りや表情を組み合わせることによって、様々な感情を表現することが可能であると主張した。

「混合した複数のものからなる内なる感情 (Empfindung) が、それこそ無数にあることは疑いないことです。しかし、純粹かつ単純な感情に対して、そうした感情のそれぞれに対して、明確な表現を与えることができるとしたら、混合した感情の表現もまた、決まったものとなるのではないのでしょうか。感情の多くが、単純なものの混合であるのだから、複雑な感情の表現は、単純な表現を組み合わせただけのものになるのです。問題となるのは、こうした単純な感情の結びつきの規則を見つけることができるのか、それともできないのかということになります」³⁹。

この引用が示すように、エンゲルにとって演技とは、基本的な感情という意味素をつなぎあわせるための文法のようなものといえるだろう⁴⁰。

エンゲルは、言葉で発せられた理念では、登場人物の心の輪郭さえ十分に描くことはできないのであり、舞台での確に表現されることで、生き生きとした色彩豊かな心の絵画となるとも説明している⁴¹。エンゲルが、絵画の比喻を使っていることを見逃してはならないだろう。ル・ブランからはじまる、顔や身体によって感情は表情できるとするパラダイムが引き継がれているからだ。

感情の絵画表現、そして感情の身体表現を確認したところで、感情とその表現との関係が本質的な変化を被っていたことを、ここで指摘しておきたい。絵画や演技による感情の表現へと関心がずれていくことによって、感情は、観相術のように読み取られるものから、表現されるものへとかわってしまった。別の観点から言い換えてみるならば、特定の感情がアプリアリに存在し、それを顔や身体が表現するのではなく、絵画や演技によって、感情は表現されるものになったのである。

この感情と表現に生じた変化は、表現に求められた機能の変化からも、跡付けることができる。既に述べたように、デラ・ポルタは、友情を結ぶべき相手を選ぶために、感情を表現する表情を読み取る術を集大成した。デラ・ポルタにとって感情の表現は、個人的な人間関係のなかにとどまるもの、あくまでも個人と個人の間で提示され読解される表現であった。しかし、デカルトの感情論を下敷きとした、ル・ブランの絵画論そしてエンゲルの演技論は、絵画や舞台という不特定多数の眼差しにさらされる表現が問題となっていた。つまり絵画とそれをながめる聴衆、舞台上で表現している役者と観客との間で、表現は機能するようになった。このような表現をとりまく空間の変化は、デカルトの感情論にも影響を与えていたと考えてもよいかもしれない。

デイヴィット・ワイルスが指摘するように、デカルトにとって、感情の考察は、劇場的な空間を設定してはじめて可能になるものであったといえるだろう⁴²。消化腺という脳を中心にある小さな劇場が、精神が安全に活動するための空間である。デカルトが第2省察で思考実験をしたように、すべての知覚を捨象した精神がすわっているのはこの劇場、精神にうつるものは、この小さな劇場での演目のようなものであった。したがって感情もまた、顔というこの劇場に一番近接している役者が演じているものであり、感情の演技は、能動する精神にとっては、あくまでも鑑賞するだけ、つまり受容するだけのものであった。

しかし、舞台を鑑賞して、そこから様々な感情が引き起こされるとはいえ、「感情が引き起こされていることを、精神が知覚していることに、私たちはひそかに喜んでいる」⁴³と、デカルトは説明する。つまり、この知性の喜び（Freude der Vernunft）は、感情が引き起こされる仕組みを理解していることによる、能動的な喜びということだろう。彼の基本感情とその組み合わせからなる感情論は、様々な感情を知的に処理するための手引書のようなものであり、その手引き通りに感情を理解することによって、知性は喜びを感じるというのだ。この知性の喜びは、引き起こされた他の感情に流されてしまうこともない。この喜

びでもって、精神は、最終的には、あらゆる感情に対する絶対的な支配（eine absolute Herrschaft）を獲得する⁴⁴ことができるということになる。

4. 感情という空虚

表現がおこなわれる空間の違いに加えて、顔や身体が担う表現機能の変化を指摘する研究もある。ミヒャエル・フランツは、表現の歴史を扱った研究のなかで、デカルトの感情論のように、身体による感情表現が、生理学的に説明されることにともない、身体は感情を表現する記号としての機能を失うことになったと指摘する⁴⁵。身体によっておこなわれる表情や演技は、結局のところ身体が機械的な仕組みで作らだすものであって、感情は、結果的に、ある特定の型でもって表現されるものでしかない。身体は、感情を表現する記号であることをやめ、たとえば抜け目のなさを示す薄くてとがった凸型のユダヤ鼻のように⁴⁶、その人が属する文化や社会集団を示す記号として機能しはじめるようになる。

ミヒャエル・フランツのこの主張を敷衍すれば、感情だけが、身体において特権的に表現されるのではなく、感情表現は、あくまでも身振りや作法のひとつとして、その人物が属する文化的な集団や社会的な階層を示すポーズのひとつとして解釈されるようになったということになるだろう。このような前提に立つならば、ル・ブランがおさめた銅版画による表情コレクション、エンゲルの演技論が担っていた社会的な意味も、おのずと明らかになる。つまり、顔の表情やら演技や身振りというものは、その人に備わる感情を表現するのではなく、その人が属する文化や身分を適切に表現するためのものであった。18世紀末になると、身体的弁才（körperliche Beredsamkeit）と呼ばれるテクニックも登場してくる。身体的弁才を極めるためには、身体による自然な感情の表現を習得するだけでは不十分であり、慣習的な記号つまり社会集団によって異なるため身体の表現を習得することが求められた⁴⁷。クニッゲが、『人間交際術』のなかで主張していたこともまた、このような身体表現をとりまく状況を説明している。「人間の価値は、自分自身をどう作りあげるか（wozu er sich selbst macht）、によって決まるのであり、それ以上でもそれ以下でもない」⁴⁸。ここでクニッゲは、人間の交際において、人は演じる必要があると忠告していた。まさに顔の表情や身振りは、ある特定の文化や身分において期待される感情表現を、適切なタイミングでおこなうための、習得されるべき身体技能になったということになる。

さらに大きくメディア史の視点から、エリック・ポラートは、身体表現について、内面を表現することから、身体が示す知覚可能な表現へと変化したと述べている⁴⁹。彼の議論の全体を踏まえて言い換えるならば、身体表現の背後にア priori に存在する感情のようなものを前提とする必要はなくなり、あくまでも身体の表現は、身体がつくりだしたものとして理解されなければならなくなった。この身体の表現のあたらしいとらえ方は、エンゲルの演技論のなかにも痕跡をのこしていた。「感情の表出にかかわる演技者は、心の内側

を問題にする哲学者のかたわらでおどおどする必要もなく、哲学者による感情の説明にご丁寧に従う必要はない」⁵⁰。というのも哲学者にとってはひとつの感情であっても、演技する者にとっては異なる表現をとることがあり、逆に、哲学者が心のうちに区別する感情が、身体演技では同じものになることがある。エンゲルが例として出しているのは、嫉妬 (Neid) と恨み (Mißgunst) である。どちらの感情も、顔を悩ましげにゆがめ、横目で対象を見て、目を細め、そして半身に構えた姿勢をとることで表現される。確かにエンゲルは、心のうちの感情を前提とする哲学者の立場を退けてはいなかったが、感情ではなくむしろその表現を突き詰めていく演技論が、身体表現はそれに相当する感情を表現するという伝統的な前提と、整合性を保つことができなくなりつつあったことを、読み取ることができるだろう⁵¹。

このような感情と身体表現が被った変化を、メリッサ・パーシファルの研究を引き合いにだして次のように総括できるかもしれない。パーシファルは、18世紀前半の唯物論的な知覚論を例証として引用しつつ、感情が、人間のうちにあるものではなく、人間を観察する者が解釈によって導き出すものとなったと指摘する⁵²。つまり観察者が人間の表情や振る舞いを解釈することによって、その人のうちに感情があるのだと想定する、従来とは逆の感情理解が登場することになった。

この変化を端的に伝えているのが、レッシングがラオコオン論のなかで言及した、鑑賞者の想像力の重要性であろう。レッシングのラオコオン論は、絵画や彫刻と、詩に区分できるようなふたつの芸術ジャンルにおける記号機能の違いを論じたものだが、目に見える部分の様々な性質を一挙に表現する、併存記号としての絵画や彫刻においては、鑑賞者の想像力の関与が必要になると、レッシングは指摘した。ラオコオン像が、苦痛を表現する一歩手前の、苦しみの感情を抑制した一瞬を切り取ったものであることについて、ヴィンケルマンが、理想美の追求を理由に、ギリシャの彫刻家は、苦痛の表現を緩めて表現したと説明したことに対して、レッシングは、まさに苦痛を表現する一歩手前の瞬間が切り取られることで、像を鑑賞する人たちの想像力に自由な活動が許されると自説を展開した⁵³。仮にラオコオン像が、苦しみの最高の段階を描いた像であったとしたら、想像力の翼は逆にしぼんでしまい、ラオコオンの最期、または息絶えた彼の姿を想像するだけだと、感情の解釈に、鑑賞者の想像力の働きが必要になることを論じていた。

とはいえ、パーシファルのように、感情は観察者によって解釈されるだけのものと、言い切ることも難しい。18世紀当時の感情についての理論として、ゲオルク・フリードリヒ・マイアーの『感情の動き一般についての理論的な教え』の議論をここで確認しておきたい。

マイアーもまた、身体とそれに対応する感情というものがあり、両者が関連するという立場を前提としている。例えば、激しい感情があれば、それ相応の変化が身体にもあらわれると論じていた。

この点で、マイアーは、感情というものを人間のうちにアприオリに存在するかのよう理解していたといえるだろう。しかしマイアーは感情を、驚き、愛情、憎しみのように、

カタログ化されたものとしては理解していなかった。マイアーは、感情を、心の表象する能力から説明する。心は表象する。ただしその表象が混雑している場合には、その表象は感情となる。

マイアーは、デカルトが感情論で議論していたように、感情を身体の次元で生理学的に説明してもいない。マイアーは、感情も（デカルトが思惟の能力と認めていた）認識も、ともに心の表象であると説明していた。ここでマイアーは、表象に明晰さの度合いを認めるライプニッツやヴォルフの魂の表象理論に依拠している。つまり、認識と感情の違いを、表象の明晰さの度合いとして説明する立場である。

さらにマイアーは、表象が明晰で判明になることは、表象の一部にフォーカスがあたっている状態と説明する。それゆえ、表象する心には、フォーカスのあたっていない混雑した表象が絶えずつきまとうことになる。マイアーは、人間の心には、必ず感情が生じているのであって、感情をなくしてしまうことは不可能だとも主張していた⁵⁴。つまり、一切の感情を捨象した純粋に理性的な認識に相当するような表象はありえないということになる。こうした表象論を前提とすることで、マイアーは、例えば、強い感情に押し流されて正しい判断ができない状況が説明できるという⁵⁵。判明さの度合いが混在している表象のなかで、いったん混雑した表象が優勢になると、それはまさに嵐の突風のように、他の表象をも混雑させる。いちど混雑した表象が優勢となると、それを静めることは容易ではない⁵⁶。さらに、混雑した表象のなかにも、起こりやすい型の混雑とも言うべき表象があるとマイアーは説明していた⁵⁷。混雑した表象のこの特定の型が、これまで驚き、愛情、怒りなどの特定の名称で呼ばれてきた感情に、相当するのだろう。

さらにマイアーの感情論で興味深いのは、こうした混雑した表象と身体との関係だ。混雑した表象が起これば身体にも変化が起こる。しかしそれは、血流の増加や体温の上昇といった変化であって⁵⁸、顔の表情や身振りのようなものとして現れるのではない。

そもそもマイアーの感情論の枠組みでは、感情である混雑した表象はそれこそ無限なのだから、そもそも名状しえないものであり、表情や身振りでもって一義的に表現されるものではなくなってしまっている。感情はもはや、決して身体によって表現されることのない奥にとどまるものとなってしまった。感情は、自分にとっても、ましてや他者にとってもわからない混雑した表象になってしまったのである。

このような感情と身体表現の時代的な変化をたどってみると、18世紀後半に、ラーファターが発刊した『観相学断片』は、もはや機能が認められなくなった感情の記号としての表情を、それこそ忘却される前に、記録した仕事だったと考えてもよいのではないだろうか。

当然であるが、ラーファターもまた、心である人間の内面と、外に表れる顔の表情との間に照応関係があることを前提としている。それを象徴するように、『観相学断片』での最初の例示は、人間の内面の美しさと醜さに対応する、美しい顔と醜い顔であった。

「顔の特徴には美と醜があること、これは健全な目にとっては、たとえ訓練された目で

なくとも、明らかなことです。このようなことを私は前提としているのです。身体全般の本質的な美しさに対して、または肉体の美についての永遠に真実で堅固な原則に対して、奇妙な反論がなされることがあるとしてもです。私は、最も美しい人相を最も醜い人相をならべて置いてみることにしましょう。とすれば、前者を醜い！後者をとてもうっとりするほど美しい！などと叫ぶ人は誰もいないはずです」⁵⁹。

そしてラーファターは、ル・ブランの感情論に綴じ込まれた人相図も貼り込み、心の落ち着き、愛、喜び、尊敬、軽蔑、憎悪、怒りといった基本的な感情を、誰もが一瞥で読み取ることができると主張した⁶⁰。デカルトとル・ブランが基本感情に数え入れた、驚きは含まれていないのだが、ここでラーファターが、6つの基本感情論を記録しようとしていたことはあきらかだろう。もちろん『観相学断片』の第2部では、牛、犬、ラクダ、鳥など動物の頭部の銅版画を含めて、動物観相学についての知識も収録されていた。

しかし、表情や身体を、感情を表す記号として素朴に前提できない議論が登場していた時代である。例えばリヒテンベルクのように、人間の顔は、カボチャやヒョウタンではないという批判が、ラーファターの著作に向けられることにもなった。リヒテンベルクの批判を簡単に紹介しておこう。

「私たちの身体は、心と世界の間位置している。それゆえ、双方の影響を反映することになる。身体は、内なる傾向や能力だけではなく、運命の仕打ち、風土、病気、食事、悪意は言うに及ばず、偶然または義務としてふりかかる数限りないひどい出来事からも、影響を受けているものだ」⁶¹。

人間の表情を形作っているのは感情ではない。むしろその人が育ってきた環境、食生活、病歴のほうが、表情に与える影響は大きいというあたりまえの事実を、リヒテンベルクの批判は、呼び起こそうとしているのだろう。

「顔に表れているものすべてが、頭脳や心に関係しているだなんて。その人が何月に生まれたのか、寒い冬だったのか、緩い産着を着せられていたのかどうか、乳母がおっちょこちよいだったのか、寝室の湿度が高かったのか、子どもの頃の病気はあったのか、そういうことを表情から聞き出さないのか」⁶²。

リヒテンベルクによれば、顔から読み取るべきなのは、その人がこれまでたどってきた境遇を物語る個人史ということになるのだろう。このように顔という感情表現の回路が遮断されてしまったことで、感情をどう表現するのかという問題が、解決不可能な形で回帰してくることになる。もし自分の感情を表現することができるとすれば、どのように伝えればよいのだろうか。表情や動作という身体記号など使うことはできない、だとすれば身体を透明なガラスにかえてしまえばよい。しかしそうなれば、自分の感情は誰もがのぞき見ることのできるものになってしまうだろう。ヨーハン・クリスチャン・シュピースが、『狂人たちの自伝』のなかに記録した、胸の部分が透明なガラスでできているという妄想にとりつかれたヤーコプ・Wという名の農民の症例は、この感情の表現をめぐる問題のあらたな局面を示す逸話として、解釈することができる。

ヤーコブの症例を紹介しよう。ヤーコブは、勤勉と賢さで当地でも有名なチロルの農夫であった。彼は使用人マリーに恋をしていた。マリーは貧しい家の娘であったが、気立てがよく美しかったこともあり、婚前の性交渉により出産経験もあった女性であった（この不義の子は出生後に亡くなった）。ヤーコブは、マリーへの恋心と、成功した農夫としてそれ相応の女性と結婚しなければならないとする兄妹たちの圧力との間で板挟みにあい、この妄想にとりつかれてしまった。

病んだヤーコブは、見舞いにきてくれたマリーに対して、胸の部分においた手をどかし、「これでうれしいか？」と尋ねた。わけがわからず困惑するマリーに対して、ヤーコブは、「ちがう！ここをのぞきこんで、読むだけでいい！」と強く答える。

マリー「一体、私は何を讀んだらいいの？」

ヤーコブ「ぼくが君のことを心から愛していること、一生愛し続けることだよ。」

マリー「そのことは、もう話題にしないことにしたはずでしょう。」

ヤーコブ「(悲しそうに) 分かっているさ、わかっている。君が、世界で一番の不孝者の僕のことを愛せないことはわかっている。でも僕の君への愛情がこうはっきりと読み取れるのだから、うれしいはずではないのかい？君の前では僕は心を隠さないよ。君はいつでもすばらしいものを、私の心に見つけることができるんだ。(ひっそりと) でも、僕の兄妹たちには、これは隠しておかないといけないな、だって兄妹たちを、僕が心から嫌っていることもはっきり読まれてしまうからね。」

マリー「(訝しげながら) 何わけのわからないことを言っているの？誰があなたの心を読めるというの？」

ヤーコブ「何でそんなことを尋ねるんだい。はっきり言ったじゃないか。[略] (かれは着ているベストを脱ぎ捨て、彼女に裸の胸を見せると) 見えるかい？胸がところどころ、ガラスになっていて、水晶のように透き通っているだろう？私の心が見えるだろう？私の考えが全部そこにはあるだろう？それでもまだ僕の言っていることを疑うのかい？」⁶³

その後、治療にあたった医師は、胸の部分にあてる石膏型を用意すると提案した。石膏を胸にあてておけば、外からのぞかれることもなく、しばらくすれば肉はまた戻ってくると、医師はヤーコブを説得する。しかし結局のところ治療は成功しなかった。

このヤーコブ・Wの症例から読み取れるのは、伝えたい相手には、感情をはっきりと伝えたいが、それ以外の人には、感情は読み取られては困るという、劇場化してしまった表現をとりまく空間では、矛盾した欲求であった。しかしもちろん、その根底にあったのは、感情とその表現の決定的な閉塞状況のなかで、それでも感情を抱くこと、感情を伝えることはいかにして可能かという、とても困難な問題をめぐる苦悩であったと言えるだろう。

ここで、これまでの議論を整理しておきたい。通常の間人社会の中で育成されてきてこなかった人たち、それは動物にもたとえられる野生人であった。彼らをながめる眼差しはどのようなものであったのか、それを確認するために、観相学の伝統をたどってきた。18世紀になると、もはや観相学は機能しなくなる。それは心や感情は、読み取られるもので

はなく、表現されるものへと変化したからであり、それと同時に感情は、驚きや愛情のように特定の名称で名付けられる一義的なものでもなくなってしまったからであった。次稿では、動物をながめるといふ眼差しの系譜を、動物の行動を観察記録した言説や、動物園のような観察施設の歴史といった視点からたどり、野生人という表象を支えた別の思想史、文化史的な背景を考えてみることにしたい。

-
- ¹ Paul Johann Anselm Feuerbach, *Kaspar Hauser. Beispiel eines Verbrechens am Seelenleben des Menschen*, Ansbach 1832, S.16.
 - ² Ebenda, S.16f.
 - ³ このような問題設定をとる本稿は、野生人または野生という形容の概念史についての研究でもある。野生人という概念の歴史とその問題については、以下の研究を参考のこと。Haydn White, *Forms of Wildness. the Archaeology of an Idea*, in: *Tropics of Discourse*, Johns Hopkins University Press 1978, pp.150-182.
 - ⁴ Karl August Ott, La Fontaine als Vorbild. Einflüsse französischer Fabeldichtung auf die deutschen Fabeldichter des 18. Jahrhunderts, in: Peter Hasubek (Hg.) *Die Fabel Theorie, Geschichte und Rezeption einer Gattung*, Berlin 1982, S.76-105.
 - ⁵ Vgl. Sebastian Schönbeck, *Die Fabeltiere der Aufklärung*, Stuttgart 2020, S.132.
 - ⁶ Lessing, *Von dem Gebrauch der Thiere in der Fabel*, in: Ders., *Fabeln*, Berlin 1759, S.182f.
 - ⁷ 寓話について文学理論についての整理は、以下の研究を参照。Monika Schrader, *Sprache und Lebenswelt. Fabeltheorien des 18. Jahrhunderts*, Hildesheim 1991.
 - ⁸ Johann Christoph Gottsched, *Versuch einer critischen Dichtkunst*, 4.Aufl., Leipzig 1751, S.170f.
 - ⁹ Ebenda, S.170.
 - ¹⁰ Johann Jacob Breitinger, *Critische Dichtkunst*, 1.Bd., Zürich 1740, S.205.
 - ¹¹ Ebenda, S.165.
 - ¹² Vgl. Art. Fabelwesen, in Kurt Ranke (Hg.), *Enzyklopädie des Märchens*, 4.Bd., Berlin 1984, Sp.764f.
 - ¹³ 例えば以下のアメリカ大陸の報告。Joseph François Lafitau, *Allgemeine Geschichte der Länder und Völker von America*, Halle 1752. (元となるフランス語による報告書 *Moeurs des sauvages Americains* は 1742 年に出版された。)
 - ¹⁴ Udo Friedrich, *Menschentier und Tiermensch*, Göttingen 2009, S.115.
 - ¹⁵ Ebenda, S.116f.
 - ¹⁶ Vgl. Ebenda, S.119f.
 - ¹⁷ 遠藤知巳『情念・感情・顔』以文社 2016, p.573.
 - ¹⁸ アリストテレスの著作として誤って伝えられてきた小品集のなかにふくまれた観相学。メッシーナのバルトロメウがギリシャ語からラテン語に翻訳したものが伝承している。現存する 120 以上の写本の存在からも、その影響力の大きさがわかる。cf., Lisa Devriese, *An Inventory of Medieval Commentaries on Pseudo-Aristotle's Physiognomonica*, in: *BULLETIN DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE*, 59 (2017), pp.215-246.
 - ¹⁹ Giambattista Della Porta, *Menschliche Physiognomy. Daß ist, Ein gewisse Weiß und Regel, wie man auß der eusserlichen Gestalt, Statur ... deß menschlichen Leibs ... schliessen könne*, Franckfurt 1601, S.64.
 - ²⁰ Della Porta, a.a.O., S.68.
 - ²¹ ポレモンの観相学それからアダマンティウスについては、以下の論集の導入部を参照のこと。Simon Swain, *Seeing the face, seeing the soul. Polemon's physiognomy from classical antiquity to medieval Islam*, Oxford 2007.
 - ²² Della Porta, a.a.O., S.79f.
 - ²³ Ebenda, S.123.
 - ²⁴ メレティウス *De constitutione humanae naturae* の著者 (9 世紀の医師) のことであろうか。
 - ²⁵ Della Porta, a.a.O., S.141.
 - ²⁶ Cecilia Muratori, *From Animal Bodies To Human Souls. (Pseudo-) Aristotelian Animals in Della Porta's Physiognomics*, in: *Early Science and Medicine*, Vol. 22, No. 1 (2017), pp.1-23.
 - ²⁷ Muratori, *op.cit.*, pp.6f.
 - ²⁸ Mark Greengrass, *The Face of Friendship: The Ethics and Politics of Physiognomy in Renaissance Europe*, in: Christian Müller, Silke Edinger, Christian Alvarado Leyton (Hg.), *Nahbeziehungen zwischen Freundschaft und Patronage*, Göttingen 2017, pp.149-168; p.156.

-
- ²⁹ Della Porta, a.a.O., Vorrede.
- ³⁰ [Le Brun], Deß Welt-berühmten Herrn Le Brun, Königl. Französiß. vornehmsten Hof-Mahlers zu Paris Entwurff, *Wie die Künstler die Affecten der Menschen exprimiren sollen*, Augspurg 1704, S.2.
- ³¹ Johann Georg Sulzer, *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, 2.Theil, Leipzig 1774, Art: Portlait, S.918.
- ³² Le Brun, a.a.O., S.2-3.
- ³³ Vgl. Ebenda, S.3.
- ³⁴ 通常、『情念論』と訳されるが、ここでは感情という語を使うことにしたい。
- ³⁵ Le Brun, a.a.O., S.6-8.
- ³⁶ Renatus Cartesius, *Tractat Von den Leidenschafften Der Seele*, Frankfurth 1723, S.76. なおル・ブランとデカルトの6つの感情にあてられたドイツ語には、欲求と悲しみにあてられたドイツ語に違いがある。こうした感情をしめす語は、まだ術語として定着していなかったことがわかるだろう。
- ³⁷ Ebenda, S.35-36.
- ³⁸ Johann Jakob Engel, *Ideen zu einer Mimik*, 1.Bd., Berlin 1785, S.99.
- ³⁹ Ebenda, S.27. *Empfindung* は精神や心における知覚にあたる語であるが、エンゲルの演劇論では、これが身体表現に対応する心の次元における変化に対応しているものであり、ここでは本論の議論のつながりを意図的に明示するために感情という訳語と当てている。
- ⁴⁰ Yulia Marfutova, When the Author Is Not the Author of Passions J.J. Engel's Herr Lorenz Stark and the Pathognomy of Style, in: Ingeborg Jandl, Susanne Knaller, Sabine Schönfellner, Gudrun Tockner (Hg.), *Writing Emotions, Theoretical Concepts and Selected Case Studies in Literature*, Bielefeld 2017, pp.233-246; p.237.
- ⁴¹ *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, 6.Bd., 2.St., Leipzig 1774, S.176-256; S.234.
- ⁴² David Wiles, *A Short History of Western Performance Space*, Cambridge University Press 2003, pp.5-7.
- ⁴³ Cartesius, a.a.O., S.181f.
- ⁴⁴ Ebenda, S.64.
- ⁴⁵ Michael Franz, Von der Ausdruckssemiotik zur Physiologie. Zum Projekt einer Verbindungskunst der gestischen Zeichen bei Johann Jakob Engel, in: Inge Baxmann, Michael Franz, Wolfgang Schäffner (Hg.), *Das Laokoon-Paradigma. Zeichenregime im 18. Jahrhundert*, Berlin 2000, S.544-568; S.559.
- ⁴⁶ サンダー・L・ギルマン『ユダヤ人の身体』青土社 1997, pp.250ff.
- ⁴⁷ Vgl. Hermann Heimart Cludius, *Grundris der körperlichen Beredsamkeit*, Hamburg 1792, S.243.
- ⁴⁸ Adolph Freyherr Knigge, *Ueber den Umgang mit Menschen*, Hannover 1790, S.37.
- ⁴⁹ Erik Porath, Medialität und Ausdruck. Zur Neubestimmung des Ausdrucksbegriffs im 18. Jahrhundert, in: Tobias Robert Klein und Erick Porath (Hg.), *Figuren des Ausdrucks*, München 2012, S.17-47.
- ⁵⁰ Engel, a.a.O., S.239.
- ⁵¹ Vgl. Ebenda, S.230-232.
- ⁵² Melissa Percival, Weniger ist mehr: Das Imaginieren des Gesichts im 18. Jahrhundert, in: Tobias Robert Klein und Erik Porath (Hg.), *Figuren des Ausdrucks*, München 2012, S.103-123; S.108f.
- ⁵³ Gotthold Ephraim Lessing, *Laokoon oder über die Grenzen der Malerey und Poesie*, 1.Th., Berlin 1766, S.24.
- ⁵⁴ Georg Friedrich Meier, *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*, Halle 1744, S.377.
- ⁵⁵ Ebenda, S.117.
- ⁵⁶ Ebenda, S.105.
- ⁵⁷ Ebenda, S.165.
- ⁵⁸ Ebenda, S.396.
- ⁵⁹ Johann Caspar Lavater, *Physiognomische Fragmente*, 1.Bd., Leipzig 1775, 9.Fragment.
- ⁶⁰ Ebenda, S.60 u S.61. この二つのページに間に綴じられた2葉の銅版画を参照。
- ⁶¹ Georg Christoph Lichtenberg, *Über Physiognomik wider die Physiognomen, zu Beförderung der Menschenliebe und menschenkenntniß*, 2.Aufl., Göttingen 1778, S.28.
- ⁶² Ebenda, S.29.
- ⁶³ Christian Heinrich Spieß, *Biographien der Wahnsinnigen*, 1.Bd., Leipzig 1810, S.102ff.

『ドイツ啓蒙主義研究』（1号～19号）掲載論文一覧

第1号（2001年3月）

啓蒙とは何か

－『ベルリン月報』誌上の議論を中心に－（津田保夫）

C.F.ブレーマーの詩学をめぐって

－模倣説の復権と新たな想像力概念の模索－（福田覚）

ケンペル『日本誌』と編者ドーム

－「啓蒙」をめぐる議論を手がかりに－（中直一）

第2号（2002年3月）

「フリードリヒの世紀」と自由

－カント『啓蒙とは何か』とプロイセン一般ラント法－（前編）（斉藤渉）

ドイツ啓蒙主義における「人間の使命」の問題

－シュパルディングの『人間の使命』とその影響－（津田保夫）

社交術と「啓蒙」

－クニッゲ『人間交際術』にみられる处世と啓蒙の関係－（中直一）

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』

－後期啓蒙主義における新しい人間観とその学問の試み－（津田保夫）

快感情の起源をめぐるJ.G.ズルツァーの考察

－アカデミー論文(1751/52)についての覚え書き－（福田覚）

「フリードリヒの世紀」と自由

－カント『啓蒙とは何か』とプロイセン一般ラント法－（後編）（斉藤渉）

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

－その中間力構想と神経精気論の思想的背景－（津田保夫）

フリードリヒII世における公正の観念と司法の独立

－アルノルト訴訟事件に関するドームの報告より－（中直一）

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)
 - ービースターおよびニコライの文書よりー
- 「知識人共和国」は何語で話すか (斉藤渉)
 - ープロイセンの啓蒙主義とフランス系入植者ー (前編)
- ベルリンのズルツァー (福田覚)
 - ーその生涯と活動の振幅をめぐる素描ー

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)
 - ー事典形式と理論的な体系性についての予備考察ー
- 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)
 - ーニコライおよびクラインの文書よりー
- 「知識人共和国」は何語で話すか (斉藤渉)
 - ープロイセンの啓蒙主義とフランス系入植者ー (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)
 - ーゲッキングおよびグローナウの文書よりー
- 陶冶の概念としての模倣 (福田覚)
 - ードイツ詩学史の再記述と模倣の問題圏の拡大のためにー
- 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)
 - ーシュテルツェルおよびニコライ旧蔵の文書よりー
- 連想と連関の概念としての模倣 (福田覚)
 - ードイツ詩学史の再記述と模倣の問題圏の拡大のためにー
- 「現在を軽蔑する権利がない」 (多賀健太郎)
 - ー啓蒙とダンディズムー

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」性道徳と現代の神経失調」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— ヘルダリーンとエーベル —(廣川智貴)

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ッ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＝シュテュリングの「熱狂」評価(長谷川健一)

— 『テ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 —J・J・エンゲルの理論と実践—(廣川智貴)

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 —

「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

吉 田 耕太郎（よしだ こうたろう） 大阪大学人文学研究科准教授

ドイツ啓蒙主義研究 第 20 号

Forschungen zur deutschen Aufklärung Nr. 20

2023 年 7 月 31 日 発行

編集発行 ドイツ啓蒙主義研究会

印刷 株式会社 田中プリント