

## 近代の歴史主義と現代の文化多元論をつなぐもの

——エーリッヒ・アウエルバッハの《フィグーラ》とその近代思想史的文脈

吉田和久

はじめに——アウエルバッハの《フィグーラ》をめぐる最近の議論から

比較文学者エーリッヒ・アウエルバッハは、『ミメーシス』（一九四六年）においてヨーロッパ文学の展開を叙述するにあたって、彼の文学史観の基盤に《フィグーラ（比喩形象）》の概念を据えた。彼自身による簡潔な定義をまず見てみたい。

比喩形象的解釈とは、「甲乙二つの事件あるいは人物の間の関係を定め、甲はそれ自身のみならず乙を意味し、また乙は甲を包含する解釈であって、一つの比喩形象の甲乙二つの両極は離れているけれども、両者とも現実の事件または人物として時間の内部に存在している。両者は歴史的生命である去りゆく流れの中に含まれ、その相互関係の理解、精神の洞察のみが精神的活動である」。(1)

《フィグーラ》の典型例は、新旧二つの『聖書』の関係である。この二つの聖典は、書かれた時期や内容の点で、大

きな隔たりがあるのだが、パウロのような初期キリスト教の教父たちは、旧約は新約を予兆し、新約は旧約を成就するという形で、両者の間に或るつながりを打ち立てた。そして、その後のヨーロッパ文学の展開においても、『フィグーラ』の媒介機能は、さまざまな場面で重要な役割を果たすことになった、とアウエルバッハは言う。例えば、中世におけるダンテの『神曲』は、文体における『低きもの』と『高きもの』を『フィグーラ』の媒介によって高度な次元で統合した偉大な達成である。かように、『フィグーラ』は『ミメーシス』の文学史観を支える重要な概念となっている。

さて、近年になって、『フィグーラ』を文学史観の枠内で理解するのではなく、それを『異文化理解の論理と倫理』として読み直そうとする人びとが現れてきた。そうした視座を大局的に示したのは、ヘイドン・ホワイトやエドワード・サイードといった現代アメリカの著名な文化批評家たちであった。彼らにとつて、『ミメーシス』とは、文体分析の精密さや文学史の雄大な構想ゆえにでなく、複数の文化の『狭間』に在ることの意味や可能性を教えてくれるゆえにこそ、比較文学の古典として今なお価値を失わないのである。

例えば、サイードは、『世界・テキスト・批評家』（一九八三年）において、『ミメーシス』が亡命地イスタンブールで執筆された事実<sup>①</sup>に格別の注意を払いつつ、『フィリエート（血縁関係）対アフィリエート（養子縁組）』という図式で、独自のアウエルバッハ論を展開している。<sup>②</sup>『血縁関係』とは、端的には出自のことで、アウエルバッハにとつては、ドイツのことでもあれば、ユダヤのことでもある。一方、『養子縁組関係』とは、出自とは切り離された状況や関係のことを指す。アウエルバッハの場合、それは、ユダヤにとつての西欧であり、亡命先のイスラム世界でもあり、はたまた、最終的な移住先のアメリカのことでもある。サイードは、血縁関係と養子縁組関係の二重の性格が分かち難く刻印されている様子を『ミメーシス』の中に読もうとする。つまり、サイードにとつて、アウエルバッハ

の批評の現代性とは、諸文化間の共生と対話への可能性、つまり、一種の文化多元論への示唆にある、とひとまずは整理できよう。

なるほど、現代的な問題意識から古典的著作に向かう姿勢において、サイードの批評は冴えている。サイードのアウエルバッハ論は、その後、何人もの賛同者を集め、彼の示した構図に沿って『ミメーシス』の細部を読み解こうとする試みが既にいくつもなされている。<sup>③</sup>しかしながら、そうした新しい読解は、その先鋭さにもかかわらず、あるいは、先鋭さゆえに、十分な説得力を持つには未だ至っていないようである。異文化理解や多文化共生といったことがらがますます重要性を持つようになった二一世紀初頭にあつて、アウエルバッハの批評が、特に《フィグーラ》の概念が私たちに教えてくれるものは何なのかを、私たちも追究してみたい。

以下では、アウエルバッハの《フィグーラ》について、二つのテーマを軸に議論を展開させていただく。前半部では、《フィグーラ》の現代性について、現時点では最も大局的かつ詳細な議論を展開しているヘイドン・ホワイトの《フィギュラール・リアリズム》の概要を見てみたい。主たる論点は二つある。一つは、一九世紀のリアリズムと二〇世紀のモダニズムという二つの文学様式が《フィグーラ》的な関係で結ばれている、という文学史に関する議論であり、もう一つは、歴史表象の多様性を理解する鍵を《フィグーラ》に見る議論である。特に後者は、現代的な文化多元論、特にその政治的な含意に直接に関わるゆえに、多くを示唆しているように思われる。

残念ながら、ホワイトの《フィグーラ》論は中途半端な形で終わってしまったのだが、それゆえにこそ、ホワイトの問題提起を今後どのように展開させるかは、私たち後学の徒に委ねられているとも考えられよう。後半部では、私たちなりの試みとして、《フィグーラ》の特質を近代思想史の文脈に探ってみたい。より具体的には、一八世紀イタリヤの歴史哲学者ジャンバッティスタ・ヴィーコとアウエルバッハの関係を詳しく考察してみたい。『ミメーシス』

を中心とする《フィグーラ》の議論にはヴィーコは全く登場しないのだが、ロマンス語文献学者としてのアウエルバッハの専門の一つとして、ヴィーコはアウエルバッハの学問の中で重要な位置を占めている。《フィグーラ》の概念とヴィーコの歴史哲学との隠れた関係を考察することによって、《フィグーラ》の特質を、あるいは、アウエルバッハが《フィグーラ》に格別の重要性を与えた意味を思想史の観点から明らかに出来るであろう。この作業は更に、ホワイトの議論の問題点をも照射してもらう——《フィグーラ》が現代的な文化多元論の議論に教えるものは何なのか。こうしたことがらを本論文では扱ってみたい。

## 一、アウエルバッハの《フィグーラ》とホワイトの《モダニズム》

ヘイドン・ホワイトがアウエルバッハの《フィグーラ》に寄せる関心の一つは、二〇世紀のモダニズム文学と一九世紀のリアリズム文学の相関関係を説明する」といった文学的な側面にある。しかし、それはまた、《ホロコーストの表象》といった政治的な問題とも関わりを持っている。

まず、《フィグーラ》の文学的な面については、『フィギュラール・リアリズム』（一九九九年）に再録された「アウエルバッハの文学史——比喩的な因果関係とモダニズムの歴史主義」（一九九六年）が、ホワイトの関心を集約している。ホワイトは、『フィグーラ』という一種のレトリックの概念が『ミメーシス』の叙述全体を支える中核的な歴史観になっている、と主張する。ホワイトの議論は『ミメーシス』のいくつかの局面に及んでいるが、ここでは、一つのことさらに焦点を絞って、彼の主張を聞いてみよう。問題は、《リアリズムとモダニズムの関係は如何？》ということである。ホワイトによれば、スタンダールやバルザックやフロベールのような一九世紀のリアリズムとジョ

イスやウルフやブルーストのような二〇世紀のモダニズムは、一般に考えられているような別々の表現手法ではない。両者の間には、リアリズムはモダニズムを《予兆》し、モダニズムはリアリズムを《成就》するという、《フィグーラ》的な相互補完の関係がある、というのである。

モダニズムとは、それより以前のリアリズムに対する反動であるというよりは、それらの成就フルフィルメントである、とアウエルバッハはきわめて明確に特徴付けている。アウエルバッハは、文学的なモダニズムが歴史からの逃避であると提示することはしない。確かに、モダニズムの文体的かつ意味論的な主たる特徴についてのアウエルバッハの説明は、それが一九世紀の歴史主義を超越しているという主張に他ならない。しかしながら、アウエルバッハはモダニズムを一九世紀のリアリズムの更なる展開として、それゆえに、一九世紀のリアリズムが現実と歴史とを同一視したことの成就——そして、それゆえに、歴史の観念自体を更に鍛錬するもの——として解釈していると私には思われる。歴史の拒否であると思えるものは、その一九世紀の形態の更なるエラボレーションであり、それは、二〇世紀中葉において成就され始めている《フィグーラ》として、今や姿を現すのである。否定されているのは、歴史ではなく、その一九世紀の形態なのである。(4)

一言注釈をつけておけば、ここで「一九世紀の歴史主義」と呼ばれているものは、元々は非常にドイツ的な観念であり、ヘルダーやゲーテなどの一八世紀ドイツに端を発するものである。アウエルバッハ自身の言葉を借りれば、それは、「出来事の意味は抽象的・一般的な認識によって把握すべきではなく、そのための材料は、社会の上層部や国家活動のなかに求めるばかりでなく、芸術、経済、物質的もしくは精神的文化のなかに、また、日常や民衆の低い次

元のなかにもとめられなければならないという確信」と言える。<sup>(5)</sup> 歴史の観念を超越的・抽象的な次元ではなく、むしろ日常性と結び付けて考える歴史主義は、一九世紀になると、文学の領野では、ドイツよりむしろフランスで活発になり、スタンダールやバルザックやフロベールのような、即物的なりアリズムが花開くに至った、というのが『ミメーシス』におけるアウエルバッハの基本的な叙述である。つまり、リアリズムの背後に《歴史主義》を読み取るのが、『ミメーシス』におけるアウエルバッハの文学史観の一つの特徴となっている。ホワイトは、その議論を拡大して、一九世紀リアリズムの《歴史》と二〇世紀モダニズムの《歴史の拒否》を対照し、更に、そのリアリズムとモダニズムを、『フィグーラ』で媒介しようとするのである。

さて、これは大胆かつ規模雄大な説とは言えまいか？ それはまた、ヨーロッパ近代文学の全体像に関わるマクロな史観であり、『ミメーシス』を自由に読み替えて、『フィグーラ』の概念をダイナミックに近代文学に応用した読解であるとも言えよう。しかしながら、この論文に拠る限りでは、ホワイトがその論証に完全に成功しているとは言いがたいようである。というのも、『ミメーシス』においては、『フィグーラ』は古代から中世に至るまでのキリスト教神学の文脈において論じられているに過ぎないからである。こうした前近代的な概念を近代文学に適用して、いわゆる《世俗化》させることがはたしてどこまで妥当なのか？ まず何よりも、この点が疑問である。更に、ここでは詳しくは立ち入れないのだが、この論文のもう一つの主張としては、アウエルバッハの知的バックグラウンドであるドイツ歴史主義もまた一種の『フィグーラ』として解釈され得る、という議論がある。この場合、『フィグーラ』としてのドイツ歴史主義は、『個人』と『社会』を媒介する、という。これまた、社会思想史の根幹に関わるほどの大きなことだからであろう。ともかく議論の枠組みが巨大すぎて、大風呂敷を広げた感が拭えない。というわけなので、これらの議論の妥当性自体の検討はここでの課題ではない。

むしろ、私たちの議論の出発点として着目したいのは、この論文の最後の部分で、モダニズム文学の様式的・表象的な特徴として、『ミメーシス』の最終章（ウルフやプルーストなどの二〇世紀文学が扱われている）から、次の五つの項目が引用されていることである。

- 一、「客観的事実の語り手としての作者」が姿を消していること。「語られているほとんどすべてのことは登場人物たちの意識への反映というしかたによって出現していること。」
- 二、「小説内部の人物や事件を観察する小説の外部の視点」がいっさい消滅してしまっていること。
- 三、一見したところでは「客観的」なやりかたで書かれているようにみえる当の事件についての語り手の解釈には「疑念や問いかけの調子」が支配していること。
- 四、「作者は客観的現実がなんであるかを完全に知っているのだという印象をできるだけ与えないようにしよう」という「美学的目的」のために「体験話法 (erlebte Rede)、意識の流れ (stream of consciousness)、内的独白 (monologue interieur)」といった手法が採用されていること。
- 五、時間や時間性の経験を表象するための新しい技法が採用されていること。たとえば、「ある特殊な思考主体」とはむすびつかないままでいる「意識の過程」を解放するために「偶然の機会」をもちいたり、外的時間と内的時間の区別を消去したり、もろもろの事件が「あるひとつのストーリーの連続するエピソード」としてでなく、相互になんの関連もないばらばらなできごととして表象したりされている。(6)

この箇条書きの整理は簡潔かつ的を突いたものではあるが、こうしたモダニズム文学の特徴として、私たち二一世

紀初頭の読者にとつては、既に自明のものになってしまった感も強い。モダニズム文学を前衛芸術として受け取るには、既に相当な時間的な距離感が生じており、モダニズム文学の新しさや革新性として既に大幅に摩滅しているからである。それであつても、こうしたモダニズム文学の表象の特徴はまた、ホワイトの歴史認識論、特に、その政治的な含意に重要な示唆を与えている。この『ミメーシス』の一節は、ホロコーストの表象という、極めて現代的かつ政治的なトピックを扱った論文——次章で詳しく検討する——の結末部にも、全く同じ形で引用されているのである。モダニズム文学とリアリズム文学は『フィグーラ』という関係で媒介されているという先の論点から出発して、モダニズム文学はまた、『ありのままの出来事』 〓 『真実』 対 『虚構』 〓 『イデオロギー』 という二項対立を媒介する『フィグーラ』であるとするホワイトの議論の構図や狙いがこうして浮かび上がってくる。

## 二、歴史表象論争のなかの『フィグーラ』

ここからは、ホワイトの「歴史のプロット化と真実の問題」(一九九二年)での議論に移ることにしよう。この論文は、ホワイトとカルロ・ギンズブルグという、現代アメリカの二人の歴史家——ギンズブルグはイタリア人であるが、カリフォルニア大学ロス・アンジェルズ校で長く教鞭をとっていた——の間で交わされたホロコーストの表象をめぐる論争を契機に執筆された。論争の発端は、ホワイトが言う〈歴史認識とは詩的な表象行為である〉という視点は、ホロコーストのような過酷な歴史的現実に関しては全く不十分であり、反動的でさえある、という批判をギンズブルグが寄せたことにある。ホワイトの『歴史の詩学』は、そのアイデアがまとまった形で提示された『メタヒストリー』(一九七三年)の段階では、さほど政治的な志向を持っていたわけではないのだが、この論争を前後に挟む



一連の考察を通じて、ホワイトは、歴史の詩学の《政治性》にも目を向けざるを得なくなったようである。このことはまた、八〇年代以降の英米の文化批評の動向——ニュー・ヒストリシズムとか、ポストコロニアリズムとか、カルチュラル・スタディーズとかの新潮流——が構造主義の静態性を批判する一方で、文化の政治性を強調する形で展開してきたことも大きく関わっている。さて、ギンズブルグに対するホワイトの応答は、《モダニズム》Ⅱ《中動態》という形で提示される。事実と虚構の間であって如何に歴史は叙述されるべきかという問題について、《事実でもなく虚構でもないレトリカルな表象が求められている》とホワイトは答えるのである。そして、この議論に援用されるのが、アウエルバッハのモダニズム文学論であり、更に遡っては、フィグーラ論であるというわけなのだ。以下、論争の経緯をやや詳しく辿ってみたい。

論争の発端にあるのは、ホワイトの「歴史解釈の政治学」（一九八二年）という論文にある。<sup>(1)</sup>この論文のサブタイトル「デイシプリンと脱崇高化」が示すように、ホワイトが問題とするのは、一九世紀以降の西欧において、自然科学に倣い、歴史学を含む人文社会科学が次第に制度化されるに従って、そこから《崇高》の要素が失われていくことにある。ここでホワイトが議論の下敷きとしているのは、シラーのような一八世紀の美学者が定式化した《美》と《崇高》の対比である。この図式が近代の歴史叙述に応用されるならば、まず、《美》の歴史叙述とは、出来事を整然と筋立てることによって、読者に知的な満足を与えることを意味する。これはつまり、ホワイトが『メタヒストリー』で分析した、一九世紀の歴史家たちの一連の作品を考えればよい。ここでは、歴史は《説明される》ことよって価値を帯びるのである。これに対して、《崇高》の美学においては、歴史的世界を支配するのは《無秩序（アナキー）》であるとされる。それゆえに、《崇高》の歴史叙述に求められるのは、数多の理不尽に翻弄される人間の姿を悲劇という形で表象することになる。これを逆に言えば、《崇高》とは、歴史の《無意味さ》を反映するものに他な

らず、歴史からこの無意味さを剥ぎ取ってしまう《歴史学の制度化》Ⅱ《美の歴史叙述》は、結局のところ、人間から人間性を剝奪していることになる。つまり、歴史は《説明できない》のである。こうした問題提起は、ニーチェが「生に対する歴史の利害」（一八七四年）で示したそれに通じていることは直ぐに見て取れよう。<sup>8</sup>これは、『メタヒストリー』からは何うことのできない、ホワイトのもう一つの顔である。

それでは、歴史は説明されるべきものなのか、それとも、説明されないものなのか？ ホワイトによれば、それを決めるのは究極的には《確信》である、という。《確信》とは《政治的判断》の別名であろう。つまり、歴史叙述とは常に《政治性》を帯びているのである。そして、この政治性が最も如実に現れるのが、ホロコーストのような歴史的事件をめぐる表象である。

例えば、〈ホロコーストは存在しなかった〉とする、いわゆる《修正主義》の歴史観がある。こうした主張は、大抵の場合、悪質なプロパガンダとして片付けられてしまうことが多いかも知れない。しかしながら、歴史叙述がそもそも持つ政治性が認識されるならば、修正主義史観をそのような形で単純に葬ってしまうことは出来ない。ここで、ホワイトは極端な例をもう一つ挙げている。〈アウシュビッツはディアスポラのもとで生きたユダヤ人たちの生の論理的帰結であったのであり、死の収容所の犠牲者たちは全員がイスラエル国民となるべく運命づけられていたのだ〉という、シオニストの主張である。これは、イスラエルのユダヤ人が自らのシオニズムを正当化するために、ホロコーストの悪に一定の妥当性を与える発言であると解釈できるだろう。この主張は、ホロコーストの存在自体を否定するものではない。それであっても、ホロコーストに憤慨している良心的な人びとには、修正主義同様に、決して是認できる代物ではないだろう。しかしながら、そうしたシオニストの主張とて、イスラエル国家の存亡への危機意識という政治性に基づいたものである以上、《歴史の無意味さ》に対する一つの道義的な解答たりうるものであり、無下

に否定されるべきではない、とホワイトは考えるのである。以上が、ホワイトの「歴史解釈の政治学」のあらましである。

こうしたホワイトの主張に対しては、『表象の限界を検証する——ナチズムと《最終解決》』（一九九二年）に収められたさまざまな論者が論評を寄せているが、特に厳しい批判を投げかけたのが、「ただ一人の目撃者（ジャスト・ワン・ウィットネス）」という論文におけるカルロ・ギンズブルグである。彼の批判は、ホワイトとイタリアの新観念論の哲学者たち——ベネデット・クローチェとジョバンニ・ジェンティーレ——との間の親近性を指摘するという形で展開される。クローチェとジェンティーレは共に二〇世紀前半のイタリアを代表する哲学者であり、一九世紀後半を支配していたパラダイムである実証主義に反対して、ヘーゲルの影響を濃く反映した観念論＝理想主義を掲げていた。特に、ジェンティーレは、「自我はその発生と発展の全てのプロセスに社会性が関与しており、自己は単独では存在しない」とする、ヘーゲル的な《自我の社会性》の理論によって、個人の自由の制限を主張し、ファシズムの同調者となった。歴史解釈については、彼の国家主義的な観念論哲学は、「どんな真実も事実から導きだされうるということを断固として否定しようとする態度」を持ち、「効果的であること」をおよそいっさいの歴史的・政治的な解釈の妥当性を判断するための唯一の基準として」主張していた。<sup>(9)</sup>そして、ギンズブルグによれば、ホワイトが「歴史解釈の政治学」において、ホロコーストの表象をめぐるさまざまな解釈の妥当性の根拠を《政治性》に求めていることは、「効果的であること」を説くジャンティーレの影響に他ならない。こうして、ギンズブルグは、ホワイトの議論がファシズムにも通じている、と難じるのである。<sup>(10)</sup>

さて、こうしたギンズブルグの批判に対して、ホワイトはどのように答えているのか？ 『表象の限界を検証する』の論集には、ホワイトもまた、「歴史のプロット化と真実の問題」という論文を寄稿しており、ここで一つの前向き

な提案がなされている。

まず、この論文では、(ホロコーストのような法外に残虐非道な歴史的事件については、ただ《リアル》に《事実》のみが記述されなくてはならない)のであり、詩的な、あるいは、修辭的な表象という脚色を与えることは許されない」とする大方の論調——特に、同じ論集に「限界の表象」という論文を寄せているベレル・ラングを中心とする——がまず確認される。

【ラングによれば】集団虐殺にかんする諸事実については、それらのもっとも直写主義的なクロニクルだけが、この事件についての文学的記述にとっても科学的記述にとっても適否の判断基準となるべき「真正さと忠実さ」のテストに合格しそうだというのである。事実のみが詳述されるのでなければならぬ。そして事実のクロニクルのみが是認される。なぜなら、さもないと、物語化のはらんでいるもろもろの危険とプロット化にともなう相対化にたちまち転落してしまうからである。(11)

こうした素朴な実在⇨認識論に対して、ホワイトは、対象がホロコーストのような極端な場合であっても、(歴史的な出来事は歴史叙述においてプロットとトポロジーによって構造化される)というホワイトの基本命題⇨《歴史の詩学》が有効であることを改めて主張する。例えば、ホロコーストを《喜劇的》や《牧歌的》に表象することは道徳的に許されるものではないが、《反語的》な表象にはそれなりの意味や可能性があるとする次のような一節。

第三帝国にかかわる諸事件が「喜劇的」または「牧歌的」様式でプロット化されたものについていえば、それら

を第三帝国をめぐる「競合しあう物語」の一覧表から除外するにあたって、「事実」に助けをもとめることができるのは言うまでもない。しかしながら、もしもこの種のストーリーが辛辣な反語の形態をとって提出されたならば、そして、それが事実にかんする批判をおこなおうというよりも、喜劇または牧歌の様式でプロット化された事実の解釈にかんするメタ批判をおこなおうとするものであったならば、どうなのか。この種の【反語的な】物語を事実を忠実に表象していないという理由で競合から排除することは論外であろう。なぜなら、それは積極的には事実には忠実でないかもしれないにしても、すくなくとも消極的には事実には忠実たろうとしているからである——第三帝国についての喜劇または牧歌の様式でプロット化された物語をこけにすることによってである。<sup>12)</sup>

これに続く部分では、ホワイトは、こうしたメタ・クリティクとしての反語的精神が如実に表現された一つの例として、『マウス——ある生き残りの物語』というコミック漫画を挙げて、この一種のメタ物語が、『事実には忠実である』ことを嘯く歴史叙述にもまして、ホロコーストを表象することの難しさを浮き彫りにすることに成功していると賞賛している。

とするならば、ギンズブルグに対するホワイトの反論は《反語》で結論を迎えると予想されるのだが、この論文の約三分の二辺りに差し掛かると、ホワイトは、突然に論の調子を変え、『中動態』という概念を提示する。このいきなりの転調には、私たち読者としては、いささかの不自然さと当惑を感じざるを得ないのだが、ともあれ、ホワイトが《表象》と《事実》の板挟みにあって、新しい方向性を模索していることは分かる。

それでは、『中動態』とは何か？ まずホワイトは、素朴な実在Ⅱ認識論に固執しているように見えるベレルの議

論の中から、まるで掘り出し物のように、《自動詞的記述》という論点（もともとはロラン・バルトのアイデアである）を取り出し、それを更に鍛錬しようとする。ペレル＝バルトの《自動詞的記述》については、「主観的でもなければ客観的でもないようなあるひとつの態度、立場、または姿勢——ひとつの方法論とひとつの理論をそなえた社会学者のそれでもなければ、「個人的な」反応を表明することをめざす詩人のそれでもないような態度、立場、または姿勢」であるとされる。<sup>13</sup>次にホワイトは、元々のバルトを参照しながら、二つのことがらを補足追加する。一つは、バルトのポストモダンニズム的な議論を要約する概念は、《自動詞》より、古代ギリシャ語（あるいはそれ以前の古い印欧語族）に典故を持つ《中動態》の方が適切であること。もう一つは、バルトの議論の狙いは「モダンニズム的記述の支配的なスタイルと古典的リアリズムのそれとの相違を際立たせる」ことにあり、《自動詞的記述》＝《中動態》はまた、モダンニズム文学（例えばブルースト）の特性にも通じていること。<sup>14</sup>ホワイト自身の要約は次の通りである。なお、モダンニズムについては、先に見た『ミメーシス』の一節からの五つの箇条書きの整理がこの論文でも同じ形で引用されているので、その内容を想起しつつ、以下をお読みいただきたい。

能動態と受動態においては、動詞の主体【主語】は、動作をおこなう者としてもこうむる者としても、行為の外部に存在するものと想定されているのに対して、中動態においては、主体は行為の内部に存在するものと想定されている（中略）のである。そして、こう指摘したうえで彼が結論しているところによれば、文学的モダンニズムにおいては「書く」という動詞は能動的な関係をも受動的な関係をも内包しておらず、むしろ中動的な関係を内包しているのである。<sup>15</sup>

ここでは、《中動態》とは、言語論的には、《能動態》と《受動態》の中間形態であり、哲学的には、《主体》と《客体》の対立を乗り越えようとする試みであることを確認しておこう。更に、表象論的には、大方の論者が与する〈真実を客観的に表象すべし〉とする素朴な実在Ⅱ表象論と、そうした論者たちが《主観的》として批判する、言語的要素たるプロットとトロポロジーを媒介とした《歴史の詩学》という表象論との間での《中間路線》こそが、《中動態》Ⅱ《モダニズム》に模索されているものであることもまた直ぐに見て取れよう。これが《歴史叙述の政治性》という問題への、ホワイトのさしあたっての解答であるようだ。このことは、例えば、次のような一節に明快に述べられている。

ホロコーストを表象することをめぐっての議論のなかで出あうもろもろの変則的なもの、不可解なもの、袋小路は、ホロコーストのようなその本性において「モダニズム的」である事件を表象するのには不適切なりアリズムなるものにも依存しすぎている言述観のもたらしたものだということを示唆したい（後略）。<sup>16</sup>

モダニズム的表象様式がホロコーストの現実とそれの双方をリアリズムの他のどの変奏版もなしえなかったよう  
なしかたで表象する可能性を提供してくれるかもしれない（後略）。<sup>17</sup>

しかしながら、この結論の明快さにもかかわらず、《中動態》という様式がホロコーストの表象の現場において具体的どのように実現されるべきかについては、ホワイトとて突っ込んだ考察を示しているとは言い難い。「歴史のプロット化と真実の問題」論文の最後の部分では、プリモ・レーヴィー——イタリアのユダヤ人作家で、収容所の経験

がある——の『周期律』（一九七五年）という作品について短い言及がなされている。それであっても、この作品がどのようにモダニズムの手法を取り入れているのか、あるいは、それがホロコーストの表象という難題にどのような示唆を与えるのか、といった点については、残念ながら、ホワイトの説明はひどく不十分である。他の場所においても、これ以上の立ち入った言及は見られない。《中動態》Ⅱ《モダニズム》という主張をめぐると、適切な判断、あるいは、その議論の更なる展開は私たち後に続く者たちに委ねられている、と言うべきか。(18)

本節での私たちの議論を改めて振り返っておけば、歴史叙述の政治性をめぐると、ホワイトのさしあたっての解答である《中動態》Ⅱ《モダニズム》の背後には、媒介の論理としての《フィグーラ》があることをまず確認したい。『メーシス』は、政治なことからは無縁な文献学の著作として読まれることが多かったかも知れない。しかしながら、現代における文化をめぐると議論においては、アウエルバッハの《フィグーラ》は、元々の神学的、あるいは、文学的な文脈を離れて、かくまでも二〇世紀の現実に関わるものとして読まれているのである。

### 三、近代思想史のなかの《フィグーラ》① ドイツ歴史主義とその危機

《フィグーラ》をめぐると、ホワイトの議論は、新しい視座を開拓しようとしている点で、意欲的な試みとして注目に値する一方で、説得力を持った結論には未だ辿り着いていない感も強く残る。ホワイトの狙いは、《フィグーラ》を現代的でリベラルな文化多元論として展開することにあるように思われるし、また、私たちも、そうした方向性に興味を持っている。それだけに、議論が中途半端に終わっていることはまことに残念である。

私たちとしては、ホワイトの議論に一つの補助線を引くことによって、展開を図ってみたい。その補助線とは、



《フイグーラ》の起源を近代思想史のなかに探ってみることである。この試みは、或いは奇異に感じられるかも知れない。アウエルバッハの『世界文学の文献学』（一九六七年）に収められた著名な論文「フイグーラ」（一九三八年）が詳細を教えてくれるように、《フイグーラ》とは、西洋の古典古代から中世にかけて展開した文学や神学に見られる概念であるからだ。なるほど、厳密な文献学的な論証を重んじれば、《フイグーラ》とはあくまでの前近代のものであつて、近代性とはあくまでも無縁と考えられるだろう。しかしながら、なぜアウエルバッハが《フイグーラ》を『ミメシス』の中心概念に据え、あれほどの重要性を与えたのか、という問題は、単に《フイグーラ》を古代中世の文化史に即して検証するだけでは説明し切れないこともまた確かなのである。

《フイグーラ》の深層ともいふべき問題については、私たちが既に別の場所で論じたことがある。<sup>19</sup>ここでは、《フイグーラ》の概念の背後には、アウエルバッハが抱いていた現代の西洋文明への危機意識が読み取れることを見た。私たちがそこで行ったのは、『ミメシス』という批評作品を更に批評的に読むこと、つまり、一種のメタ批評の試みであつたと総括できよう。

以下の論述においても、基本的には同じような方向を探ってみたい。それであつても、今回は、前回のようにテキストの内部、あるいは、その深層を掘り下げるのではなく、むしろ、テキストの外へ目を向けてみることにする。私たちとしては、《フイグーラ》の掘つて立つところ、あるいは、その思想的なバックグラウンドとして、ドイツ歴史主義とヴィーコの歴史哲学に着目したい。アウエルバッハ、ドイツ歴史主義、ヴィーコの三者を付き合い合わせることで、なぜアウエルバッハが《フイグーラ》にあれほどの重要性を与えたのか、という問いに、近代思想史の観点から切り込んでみたいのである。そして、この作業によって、ホワイトが《フイグーラ》に観ている文化多元論としての可能性に対して、私たちなりに、更に何かを付け加えることが出来るのではないかと考える。

## 歴史主義の危機とその克服——《水平》と《垂直》

《フイグーラ》が近代思想史のなかで如何なる位置を占めているのかを考察するためには、《歴史主義の危機》と呼ばれる知的状況を踏まえる必要がある。《歴史主義》とは、きわめて多義的な概念ではあるのだが、大局的には「たんなる歴史哲学や歴史学の問題ではなく、一九世紀以後にひとびとをとらえた精神的なちから、生の原理」として要約できるだろう。<sup>20</sup>歴史学に限って言えば、「歴史の連続性、発展、個性性を重くみる考え」である。<sup>21</sup>この危機を二〇世紀初頭において問題化したのは、歴史哲学ではエルネスト・トレルチ（一八六五—一九二三年）であり、歴史学ではフリードリヒ・マイネッケ（一八六二—一九五四年）を筆頭とする。そして、その危機とは、価値の相対主義の泥沼に陥ってしまった、ということに他ならない。

歴史主義は汎ヨーロッパ的な思想であるが、それが最も発達し、議論されたのはドイツの地においてであった。その背景としては、①ロマン主義、②観念論哲学、③国民主義の三つが通常挙げられる。ロマン主義は、一八世紀の啓蒙主義や合理主義に反発する形で成立し、民族の歴史や伝統における独自性を強調した。観念論哲学は、ヘーゲルにおいて頂点に達するが、歴史を弁証法の観点からダイナミックに捉える考えは、ドイツの歴史思想に大きな影響を与えた。国民主義は、ドイツが近代化における後進国であったことと関係する。イギリスやフランスでは政治的自由や人権の擁護が市民革命の目標であったのに対して、ドイツにおいては、民族の独立が火急の課題であり、ドイツにおける自由主義運動は国民主義運動を必然的に伴っていた。

こうした事情を背景にして、一九世紀のドイツ歴史学の頂点としてランケが登場する。ランケは啓蒙主義における合理性や進歩の哲学に反対しつつ、歴史や人間や民族の個性——普遍性に対峙する形での特殊性や連続性や発展性

——を強調した。しかしながら、一九世紀半ばを過ぎると、ヨーロッパ文化全体の地殻変動によって、ドイツ歴史主義もまた変化を余儀なくされた。その地殻変動とは、①ロマン主義がリアリズムによって取って代わられたこと、②観念論哲学が批判され、イギリスの功利主義、フランスの実証主義、ドイツの唯物論が哲学の主流となったこと、③ドイツの国民主義運動はドイツの統一によってひとまず落ち着き、歴史学や歴史哲学がアクチュアルな政治の場面から後退したこと、などが挙げられる。この変化以降、第一次大戦前までの時期は、後期歴史主義の時代と呼ばれるが、そこで人びとが自覚するようになったのが、いわゆる《歴史主義の危機》である。「歴史家は専門家となり、該博な知識をたくわえる。が、重箱のすみをほじくるようなことで自己満足する。そもそも人生と歴史とはどういう関係をもつのか、そういう歴史学の根本問題はなおざりにされる」。<sup>②</sup>これが《危機》としての《相對主義》である。

この危機を最初に指摘した一人は、「生に対する歴史の利害」（一八七四年）において、歴史とは時代の病であると診断したニーチェであった。その後、《歴史主義の危機》の問題化は、相對主義を《確信の無政府状態》と呼ぶディルタイのような哲学者にも引き継がれたが、第一次大戦後の《黄金の二〇年代》において、それを最も自覚的に展開したのは、トレルチとマイネッケであった。ここでは、トレルチが示す《歴史主義の危機》について、ある論者による整理に拠ることにしたい。

われわれの知識と思考とが根本的に歴史化したことは、個人の精神生活の形成や政治的・社会的なあたらしい生活関係の創造にたいして、長所と短所を伴った。いったい、このような知識や思考の歴史化は一八世紀におこってきたものであって、近代国家、ロマン主義、発展概念などとむすびついて、近代の思惟を根本的に規定するようになった。こうして歴史学はあらゆる分野における精神生活を進化させ、活力をあたえ、文学をはじめて現実

的に理解することを教え、民族的国家の建設に尽くした。これらはうたがう余地のない長所だ。他方、膨大な材料がいやがうえにも増大し、圧迫を加えるようになってきた。いろいろな歴史構成が入れ替わりたち替わりあらわれるという印象、ときにはそれらがまったく矛盾しあうという印象が生じ、加えて資料批判をめぐる争いがあり、そうしたことをすべてが懐疑的な雰囲気をかもし出した。歴史学がふたたび自然科学に接近し、偉大さや英雄主義に敵対した。歴史学は相対主義の落としあなにはまりこみ、専門的な資料研究は専門分化主義になってしまった。解放であり高揚であったものが、いまでは重荷となり混乱となっている。これらはまがうかたなく短所である。(23)

次に、こうした危機的状況への処方箋について、『歴史的感觉と歴史の意味』（一九五一年）に収められたエッセイ「歴史と現在」（一九三三年）におけるマイネッケの洞察を見ておこう。まず、マイネッケは、自然法と歴史主義を対置する。人間の本性は変わらないとする自然法思想は、ヘレニズム時代のコスモポリタニズムにまで起源を持つが、中世のキリスト教的自然法の後、一八世紀には世俗的自然法が成立する。普遍的原理を掲げる世俗的自然法は、近代西欧社会においてには、「個人や社会をつくりだす基礎」となり、また、市民革命の原理となった。<sup>24</sup>そうした自然法思想に対しては、個人や社会を全面的に押し出したのがドイツ歴史主義であった。そして、その歴史主義が二〇世紀初頭において既に相対主義という危機的状況に陥ってしまったことは、マイネッケもトレルチと同様の判断を持つ。

歴史主義の危機の克服について、マイネッケは、「事物をたんなる生成と流動のなかへ投じてながめる相対的洞察」、つまり、歴史主義の危機としての相対主義を乗り越えて、自らの拠って立つ場所を手にする「絶対的思想」を手

入れる過程として示している——前者は「万物は流転す」というヘラクレイトスの思考と、後者は「われに立つ地点を与えよ」というアルキメデスの要求と呼ばれている。<sup>(25)</sup>そして、この絶対的思想を実現する過程には三つの方途があるという。第一は、過去へと逃避するものロマン主義的な方法であり、第二は、それとは逆に、価値や歴史の目標を未来に向ける啓蒙主義的な楽天論である。しかし、マイネッケは、この二つの方法を不十分として退ける。ここで彼が第三の方途として提示するのが《水平》と《垂直》の二元論である。ここでも、先の論者の整理に拠りたい。

これらふたつの方法【ロマン主義的方法と啓蒙主義的方法】では、けつきよくのところ、人間は歴史の生成の流れにまかされてしまう。というわけは、これらふたつの歴史の見かたはともに水平の方向に走り、したがって水平に走る生成の流れのなかで沈没するからだ。けれども事柄を垂直的にみる見かたがあるはずである。流れのうえに垂直的に橋を架けることだ。ことばをかえていえば、相対的なもののなかに絶対的なものを求めることである。かつてゲーテは「瞬間こそ永遠なり」とうたい、ランケは「あらゆる時代は神に接す」といった。ゲーテの「永遠」は超越的思弁的な永遠を指すのではない。瞬間瞬間に永遠が内在し、現実化するという意味だろう。ランケのばあいは、それぞれの時代における人間や民族や国家のなかに歴史がズバリあらわれる、という意味だろう。歴史においては、ある時代はつぎにくる時代のたんなる前段階ではなくて、それじたいに絶対的価値があるというのが歴史主義の考え方である。<sup>(26)</sup>

このように、マイネッケは、歴史哲学を「水平」から「垂直」へと方向転換することによって、歴史主義の危機を乗り越えようとするのである。

## 《フイグーラ》と《垂直》

さて、ここでアウエルバッハに立ち戻ることしよう。歴史主義の危機とその克服という問題は、トレルチやマイネッケと同時代に生きたドイツ知識人であったアウエルバッハにとっても、無縁ではなかったはずである。<sup>27</sup>

ドイツ歴史主義の危機自体に対するアウエルバッハの言及については、『ミメーシス』の追補として書かれた『中世の言語と読者』（一九五八年）の序章「もくろみと方法について」というエッセイ——これは、アウエルバッハが自らの文献学の拠って立つ理念を開陳したものであるばかりか、また同時に、ヴェーコ論でもあることが私たちの議論においては重要である——が手掛かりを与えてくれる。まずは、『歴史主義の危機』について、次のような一節。

数多くのさまざまな精神的潮流がヨーロッパの内面と外面双方の衝撃と結びついたために、二十世紀初頭以来、ドイツのロマンス語文学研究者には歴史主義全般とヨーロッパ精神の意識が呼び覚まされることとなった。（中略）本書の以下に続く、そしてそもそも私の仕事は、同じ前提から生まれてきた。ただ、ヨーロッパの衝撃という意識をはるかに明確に示しているにすぎない。（中略）ヨーロッパの心情はその現存の限界にまで近づいている。ヨーロッパ独自の、ヨーロッパに限った歴史は完璧であるように見える。その統一性は準備が終り、もうひとつのものと包括的な統一性に影響を及ぼしながら早くも滅びかかっているように見える。その歴史的統一性の生きた存続と生きた意識にかんがみてなおその統一性を把握するという試みに着手しなくてはならない時が来たように、私には思われたし、今もそう考えている。<sup>28</sup>

控え目かつ抽象的な表現に終始しているので、「ヨーロッパの衝撃」という表現でアウエルバッハが何を念頭に置いているのかにはわかりにくいのだが、それは、長期的なスパンでは、おおよそ先の論者の説明にも見たような、《歴史主義の危機》Ⅱ《相對主義》のことを、短期的には、第一次世界大戦という未曾有のカタストロフを経験した後におけるヨーロッパ文明の荒廃や凋落のことを指していると解釈しても、さほどの無理はあるまい。

さて、歴史主義の危機のみならず、その解決策としての《垂直》の歴史哲学についても、アウエルバッハは実にマインツケと似通った考えを示している。私たちが特に注目したいのは、この《水平》と《垂直》の二元論が《フィゲラ》との関連で論じられていることである。このことは、例えば、次のような『ミメーシス』の一節に明確に読み取ることが出来るだろう。

この型の解釈法【フィゲラのこと】は明らかに古代の歴史的考察に新しい異質の要素を導入したものである。たとえばイサクの生贄のような事件がキリストの受難をあらかじめ表象するものとして解釈され、つまり前者において後者がいわば告知され約束されていて、後者は前者を充足する (figuram implere 「表象を充たす」とはこの意味である) とするならば、時間的にも因果的にもつながりのない二つの出来事に関係が——水平な次元においては (時間的外延を表わすこの言葉をあえて使用することが許されるならば) 理性によって確立され得ない関係が——成立するのである。二つの出来事が神の配慮によって垂直に結び付けられている場合のみこの両者の関係は成立するのであって、神の配慮のみがかかる歴史的展望の企てを可能にし、その理解の鍵を与えてくれるのである。(29)

二者の間にある時間的な前後関係は、《フィグーラ》の介入によって、「水平」から「垂直」の次元へと変換される。このように、ドイツ歴史主義の思想を『ミメーシス』のバックグラウンドとして発掘することによって、《フィグーラ》の概念が背負っているのは、古典古代のレトリックや聖書解釈学の方法論に留まらず、きわめて近代ドイツ的な知的状況であることが浮かび上がってくるだろう。

ここまでの議論を要約しよう。《フィグーラ》は、二〇世紀のヨーロッパ文明についての反省的考察として企図されている。それが《反省》であるのは、一八世紀以降の近代西欧において展開してきた歴史主義と、二〇世紀になって痛切に自覚されるようになったその危機に対するアウエルバッハなりの反応であった、という、近代思想史の文脈を踏まえた上での意味である。

#### 四、近代思想史のなかの《フィグーラ》② ヴィーコのヘーゲル化

前後するようだが、『ミメーシス』の《フィグーラ》から、ヴィーコ論である「もくろみと方法について」エッセイに話題を戻したい。なるほど、《垂直》の概念は危機の克服へ向けた一つの有望な可能性であろう。それであっても、アウエルバッハは《垂直》の概念ですべて事足りたと考えていたわけではなさそうである。それを示すように、歴史主義の危機をめぐる議論におけるマイネッケ批判の立場にも少なからず近い見解をアウエルバッハは述べてもいる。



## クローチエのドイツ歴史主義批判

マイネッケ批判としては、イタリアのベネデット・クローチエのそれが重要であろう。クローチエは、歴史主義を克服する道は、「メーザー、ヘルダー、ゲーテではなく、カントからヘーゲルにいたる偉大なドイツ哲学」にあると主張する。<sup>(30)</sup>ヘーゲル主義者を任じるクローチエは、「理性的なものの現実化、現実的なものの理性化というヘーゲルのことばに（中略）歴史主義の真髄をみる」のである。<sup>(31)</sup>ここでは、クローチエの言うヘーゲル流の《絶対的歴史主義》に連なる代表的論者であるカルロ・アントーニの言葉を借りておこう。<sup>(32)</sup>

ともあれ、ドイツの歴史主義からクローチエの歴史主義を分かつものは、構造の点でも形式においても、あらゆる時代、あらゆる場所で同一であるような普遍的人間性としての精神という観念そのものなのである。（中略）それは人びとをただ平等にするというだけでなく、各人に普遍的な尊厳を認める普遍的な理性の理念である。<sup>(33)</sup>

イタリアの歴史主義【クローチエの哲学のこと】は、何はさておきすべての時代、すべての場所における人間精神の同一性と普遍性をけつして否定しなかった。それは文化や国民を扉も窓もないモナード、それ自身の中に閉じこもった個性の如きものとして「本質」そのものの意のままになるとは決して考えなかった。（中略）尽きることなき創造者である歴史は、つねに新しく、多様であり、独創的な作品、行動および事件を絶えず生み出し、したがって、つねに何か個性的なものを生み出すが、人間精神の構造は、つねに同一であり、普遍的であり、永遠である。<sup>(34)</sup>

抽象的な規準ではなく、人間の具体的な作品と行為、したがって歴史の中に、絶対的なものを仮定するこの原理は、精神のあらゆる範疇、あらゆる価値に妥当する。道徳生活においても、抽象的規定や規則は価値をもたないのであり、行為は実利的なものそのものを追求せずに、人間における（自分自身と他人における）ヒューマニティの擁護と促進に向けられる時に、道徳的なものであり、そして、このヒューマニティは、精神的なものであるので、自由の中において本質的に表現される。ベネデット・クロウチエは、すでにカントやヘーゲル自身と同じく、近代人や現代人の逸脱、錯誤、暴虐にもかかわらず、人間の自由の前進的な打ち破りがたい進歩を歴史の中にとみとめた。(35)

クロウチエの歴史哲学は、〈人間精神の普遍性や同一性を認める点において、ドイツの歴史哲学——特にマイネッケの——への批判として企図されていること〉、そして、〈この絶対的歴史主義は、抽象と具体を総合する、いわば弁証法的な構造を持っていること〉、をここではまず確認しておきたい。(36)

### アウエルバッハのヴィーコ論とヘーゲル

《フィグーラ》の概念によってマイネッケの歴史哲学との相同性を示すアウエルバッハはまた、奇妙なことに、マイネッケを批判しヘーゲルに与するクロウチエとも歩調を揃えるような発言を一連のヴィーコ論で繰り返している。例えば、「もくろみと方法について」エッセイにおいては、その解決方向は、マイネッケの《垂直》の歴史哲学ではなく、一種の普遍原理に求められている。次の一節では、歴史主義の危機が《相対主義》として、より具体的——それであっても控えめかつ抽象的な表現に留まっているのだが——に述べられていることも併せて確認していただきたい。

しかしながら、歴史的相対主義は折衷主義的な判断不能へ導くので判断のためには歴史以外の基準を必要とするというの、とりわけ正しくない。歴史主義を折衷主義的に理解する者は、歴史主義を理解していないのである。それぞれの時代の、それぞれの作品の独自性もそれらの相互関係の性格も、沈潜し没頭しなくては得られない。つまりそれこそが、誰もがひとりて自分の立場から解決を試みなくてはならない果てしない課題なのである。というのも、歴史的相対主義は二重であり、理解する者にも理解されるべきものにも関わるからである。それはラディカルな相対主義である。だからといってそれを恐れなくても良い。この仕事で動ける空間は、理解する者自身が属している人間の世界である。それがその人に、自分の課題は解けると思わせるのだ（というのも人間的なものの形式はどれもみな〈私たちの人間精神自体の諸様態のうちに〉発見されねばならないからである）。(37)

歴史の探究において克服されるべき課題は、「歴史的相対主義」にある。そして、この一節においては、アウエルバッハの相対主義の克服の方向は、ヴィーコの哲学に求められている。「〈私たちの人間精神自体の諸様態のうちに〉」  
というの、ヴィーコの『新しき学』（一七四四年、第三版）の一節である。この〈私たちの人間精神自体の諸様態のうちに〉という一節の含意を理解するためには、よく知られたヴィーコの格律 VERUM = FACTUM を考えてもよいだろう。〈自然をつくったのは神であるから、自然の世界を認識できるのは神だけである。それに対して、人間の世界を作ったのは、あくまでも人間である。ゆえに、人間の世界を認識するのは、人間だけが人間を理解できる〉とヴィーコは考える。そして、人間が人間を理解する基盤には、人間たちの間で広く共有されている《共通感覚》があるからだ、とヴィーコは続ける。この共通感覚は、普遍的なものであるゆえに、現在の立場にある者が過去の人びと

を理解するための理論的な基盤となる。(「私たちの人間精神自体の諸様態のうち」)というのは、こうしたヴィーコの共通感覚の哲学を念頭において、アウエルバッハが書いていることからであろう。このように、歴史主義の危機を克服する道は、ヴィーコの普遍性の歴史哲学に求められてもいるのである。

しかし、この場合の(「私たちの人間精神自体の諸様態のうち」)という思想は、一旦ヘーゲルを経由したヴィーコの響きがすることも確かである。アウエルバッハのヴィーコ観の特徴とは何なのだろうか。アウエルバッハにおけるヴィーコとヘーゲルの関係をもう少し掘り下げてみたい。

アウエルバッハは、ヴィーコの哲学と文献学を「精神の世界史という形式をとった概念、自己展開してゆく精神の哲学、ヘーゲルがはじめてアウトラインを見つけたあの哲学」と呼び、ヘーゲルとヴィーコのつながりを常に強調している。<sup>38</sup>そうしたヘーゲル経由のヴィーコ観は、このエッセイにも顕著に見られる。ヴィーコが『新しき学』において描き出す、『始まり』の人びとによる神観念の創出の場面を念頭においてであろうか、アウエルバッハは次のように書いている。<sup>39</sup>

このように弁証法的なやり方で、彼【ヴィーコ】は詩的なものの定義を見出すことができた。つまり、詩的なものを初期時代の主要な、あるいは唯一とすらいえるような思考および表現形式と解したのである。初期時代には理性の力がまだ全く未熟で、想像力が途方もなく大きかった、と彼は考える(中略)ヴィーコにおいてはそれが神の摂理の予定するところに従って政治的かつ構成的なものとなる。初期時代の詩的想像力は、原始人みずからが(創造しながら真実とみなした)神話のイメージを、分別ある秩序へ、社会形成へと導いてゆく。最初の(詩的)時代における人間の精神的仕事はなるほど情熱に基づいているが、あてどない感情へと赴くのではなく、確

固たる神話の形成に向かうのである。ヴィーコは神話のことを〈想像的普遍〉、つまり想像力の生んだ普遍的表象と呼んでいる。要するに、(カオスからの保護を求めて祭儀や慣習に向けられた)想像力を源とするような、具体的にイメージされ有形のものとして形造られたジンテーゼのことである。(40)

この引用部で特に注目したいのは、「弁証法的」や「ジンテーゼ」といった表現である。ここでアウエルバッハは、《始まり》の人びとによる神観念の想像力創造のプロセスは、「想像力と理性のあいだの弁証法」であり、それが「神の摂理」によって司られている、という構図を描いているわけだが、この叙述の背景には、ヘーゲルの弁証法の哲学——おそらくはクローチエ経由の——が色濃く読み取れるように思われる。(41)

私の観るところでは、アウエルバッハのヴィーコ観へのヘーゲルの影響は、一八世紀思想において重要な役割を占める二人の歴史哲学者であるヘルダーとヴィーコをあえて区別しようとするアウエルバッハの執拗なまでの主張に更によく読み取れるのではないかと思われる。例えば、ヘルダーの民族精神とヴィーコの合理精神とを区別する「ヴィーコと民族精神」(一九五五年)を見てみよう。

二つの運動【ヘルダーとヴィーコの哲学】の類似性は、一見そうみえるほど本来的でも内的でもない【】(中略)ヴィーコとドイツの前ロマン主義的・ロマン主義的歴史主義は、そのあらゆる類似性にもかかわらず、根本的に異なったものである。(42)

ヴィーコにとっては法則性と一般性が問題なのである——これを彼は一つの確固とした具体的発展秩序の中で捉

えようと試みる。ヘルダー的、ロマン主義的な民族精神の運動は抽象的で朦朧としたものの中にとどまっており、そこでは一般的な人類の発展がテーマになっていた。(中略) 彼【ヴィーコ】はあらゆる時代の性格を徹頭徹尾、絶えず回帰してくる発展の特定段階としてのみ理解する。そして諸民族の個性を彼はまったく脇に置く。しかし、ロマン主義的な民族精神は個性的な国民精神であり、その存在の核心である。この本質的な部分はヴィーコには馴染みのないものである。(43)

ヴィーコとヘルダーは二人ともそれ以前にはほとんど存在しなかった歴史的発展の概念をもっている。そしてその概念は両者においてはきわめて思弁的である。しかしながら思弁の方法は異なっている。ヴィーコは彼の扱う対象に対して全力をあげて合理的な姿勢をとる。幾何学的方法で書かれれば最高であったろう。彼の意志に反して直観的で感情移入的なものが吹き出ては来るのだが。歴史的發展の構造は彼にとって社会的、経済学的、政治的である。彼は歴史の理想的目標など知らない。彼が求めるものは、永遠の法律である。ヘルダーは意識的に直観的態度をとる。彼は感覚的な感情移入を志向する。發展の構造は彼においては生物学的であると同時に感情に満ちている。教育者の理想がいたるところに交じり合っている。そして目標は、人文主義の宗教の枠内での国民的な個性、あるいは民族精神である。そもそも個人的一回性などは重要ではなく、民族の一回性も重要ではないヴィーコのプラトンの永遠国家に対して、ヘルダーやロマン主義者たちは何を語ればよかっただろうか。おそらく、ヘルダーと彼の仲間たちがヴィーコに注目していないことはまったく理にかなったことなのである。(44)

アイザイア・バーリンの『ヘルダーとヴィーコ』(一九七六年)を引き合いに出すまでもなく、言語の起源への考

察、あるいは、啓蒙主義に反旗を翻しつつ《歴史》を発見していったプロセスなどにおいて、ヴィーコとヘルダーは、よく似た思想家である。<sup>(45)</sup>しかしながら、この引用部分に集約的に見られるように、アウエルバッハは、ヘルダーとヴィーコの間にある違いを頻りと強調する。それは、歴史における法則や摂理といったヘーゲル流の合理精神を重視するヴィーコと、歴史のなかの個別性や民族精神を強調し、歴史に対して直感的な感情移入の姿勢で接するヘルダーとの相違である。ここでもまたアウエルバッハの物言いは控えめで中立的に聞こえる。それであっても、全体のニュアンスとしては、ヘルダーに対する否定的な評価は見紛うべくもない。ところが、一連のヴィーコ論の中には、次のような発言もまた見られるのである。

歴史に敵対的なこの考え方と対立する中でようやく、内在的な意味の総体としての歴史という現代的な観念は生まれました。(中略)一七六〇年代以来ハーマンによって余示され、方法的にはヘルダーによってはじめて構想されて、この観念はその完全な哲学的表現をヘーゲルの著作に、またその実践の基礎をロマン主義の学者たちに見出すこととなります。私が携わっている専門、ロマンス語文献学は、意味の総体としてのロマーニアをいわば通りすがりに体験したロマン主義的歴史主義という樹木の比較的小さな枝の一つなのです。<sup>(46)</sup>

ここで確認できるのは、自らの学問がヘルダーにまで遡るドイツ歴史主義の流れを組んでいることをアウエルバッハが明瞭に自覚している様子であろう。ある場所では、自らの学問がヘルダーの血統に連なっていることを認め、またある場所では、学ぶべきはヘルダーではなくヴィーコであると述べる。ここには、ある種の《揺れ》や《ぶれ》があるのではなからうか。<sup>(47)</sup>ヘルダーを始祖とするドイツ歴史主義とイタリアの地が育んだヴィーコの歴史哲学とは、

アウエルバッハの中でどのようにバランスを取りつつ位置付けられているのだろうか。

このような問いかけは、或いは瑣末主義に響くかも知れない。アウエルバッハは、ドイツのロマン主義的な歴史主義の伝統を受け継ぎつつ、それをヴィーコ思想によって補完していった、というのが、この一節でアウエルバッハが言わんとすることであり、おそらくは事態の最大公約数的な説明だとも考えられよう。<sup>48</sup>

それであつても、アウエルバッハにおけるヘルダーとヴィーコの対立には、見過ごせない問題が潜んでいるように思われる。そして、その潜んでいる問題とは、アウエルバッハによるヴィーコ読解の《偏り》のようなものではないだろうか。ヴィーコとヘルダーをアウエルバッハが対比的に捉える構図には、ヘーゲルを経由してヴィーコを理解しているという、アウエルバッハのヴィーコ観の特質が色濃く反映されていると私たちは考えるのである。ヘルダーに近いヴィーコではなく、ヘーゲルに近いヴィーコをアウエルバッハは支持していたゆえに、かくも厳しく、突き放したようなヘルダーへの評価が延々と繰り返されているのであろう。

### 《フィグーラ》とヘーゲル——ヴィーコのヘーゲル化

私たちの関心の中心である《フィグーラ》の概念にも、ヘーゲルやヴィーコは深く関わっているらしい——「らしい」と述べたのは、《フィグーラ》と近代思想との関係についてはアウエルバッハは口を閉ざしており、彼の言質をとるのが非常に難しいからである。先に論じた《フィグーラ》における《垂直》の意味の解明にしても、私たちとしては、文献的に突き止められるのは、あれが精一杯のところであつた。そうした困難はあつても、《フィグーラ》とヘーゲルやヴィーコなどの近代思想との関連については、アメリカのドイツ文学・思想研究者であるティモシー・バーチが大胆ながらも簡潔な整理を行つてくれている。ここでは、その成果を利用していただき、私たちの議論の



展望を切り拓きたい。バーチが指摘するのは、『フィグーラ』の概念には、いわば《ヴィーコのヘーゲル化》とも呼ぶべき現象が集約的に見られる、ということである。これは、アウエルバッハがヴィーコの哲学をヘーゲル流に読み替えてしまっている、という、私たちが最前より指摘している事態とほぼ重なる。バーチの議論のエッセンスは次のような一節に読み取ることが出来るよう。

アウエルバッハがヴィーコについて「こちらとあちらを止揚して、合一を設定したい」<sup>49</sup>と述べる時、止揚という用語によって、これがヴィーコのヘーゲル化であるかに聞こえてしまうかも知れない。しかし、私たちは今や、現在と過去の間の、あるいは、こちらとあちらの間のこの相関関係、つまり、自律した意味を解消すると同時に保持する一方で、それらを結びつけて新しい意味の構造を作り上げるといふ相関関係は、ヘーゲル的なもの以上の【何か】であると理解することが出来る。それは正にフィグーラ的なのである。そして、ヴィーコのヘーゲル的な解釈——アウエルバッハの解釈をこのように呼ぶことは妥当であろう——がフィグーラ的な解釈と理解されるようになるならば、このことが示唆するのは、『新しき学』は、人間の歴史——いや、実際には、すべての【種類の】歴史と言えようが——に関しての世俗的でフィグーラ的な解釈の一例となつてゐることであり、その歴史とは、例えば、『ミメーシス』が記念碑的に提示したあの文学史観のようなものである。<sup>50</sup>

ここでのバーチの表現は非常に凝縮されているので、ヘーゲルはともかく、ヴィーコに馴染みのない読者諸氏には少し分かりにくい点もあるかも知れない。この結論に至るまでの前提や議論の流れを簡単に整理しておこう。

①《フイグーラ》とは、時間的にも内容的にも隔たりのある二つのもの間にある種の相関関係をつけることである。

②相関関係をつけるという《媒介》の機能は弁証法哲学の止揚に比するべきものである。この点で、《フイグーラ》の概念は、哲学的には、ヘーゲル哲学の圏内にあると位置付けることが出来る。

③更には、《フイグーラ》の、より正確には《フイグーラ》を概念化し文学史の分析に応用したアウエルバッハの、哲学的なバックグラウンドとしては、ヘーゲルの他に、ヴィーコが存在が無視できない。

④ヴィーコの歴史哲学は、現在と過去の間にある種つながりを見出そうとする点において、ヘーゲルの止揚にもよく似た、《媒介》《統合》の機能を備えているからである。

⑤《フイグーラ》とヴィーコのつながりが確認されるならば、『ミメシス』の《フイグーラ》史観もまた、『新しき学』の螺旋史観に近いもの、あるいは、そこから直接・間接の影響を受けたものと解釈することが出来る。

### 《ヴィーコのヘーゲル化》という視座の意義

さて、《フイグーラ》の概念における《ヴィーコのヘーゲル化》というバーチの指摘を受けて、私たちとしては、その視座の新しさと重要さを確認しておきたい。

第一に、アウエルバッハの文献学に対するヘーゲル哲学の影響については、アウエルバッハ自身の証言もあり、さほど目新しい論点とは言えない。<sup>(5)</sup> それであっても、《フイグーラ》が媒介性や総合性という点において一種の弁証法的論理として分類されるとする議論は、《フイグーラ》と近代思想史の関係を知りたいと思っっている私たちには、十分に新鮮である。

第二に、アウエルバッハとヴィーコのつながりが《フィグーラ》という局面において指摘されたこともまた、新しい視座として評価できよう。ロマンス語学者としてのアウエルバッハの専門的業績のなかで特に重要な位置を占めるものとして、ダンテとヴィーコの研究があることは一般に広く知られている。しかしながら、《フィグーラ》との関連を具体的に確認できるのは、専らダンテの方であった。「フィグーラ」エッセイでも、また、『ミメーシス』のダンテの章においても、アウエルバッハの関心の中心は、紛うことなく、《フィグーラ》的な表象の解明に置かれている。それに対して、ヴィーコと《フィグーラ》のつながりが指摘されることは、これまで全くなかったように思われる。アウエルバッハのヴィーコ研究は、『新しき学』のドイツ語訳に付された序文や、『世界文学の文献学』に収められた一連のエッセイに見ることが出来る。しかしながら、ここでは、《フィグーラ》がヴィーコとの関連で検討されている様子は全くといってよいほど見当たらない。また逆に、『ミメーシス』にも「フィグーラ」エッセイにも、ヴィーコへの積極的な言及を見つけることは出来ない。こうした一種の奇妙な空白を埋めるべく、ヴィーコの歴史哲学と《フィグーラ》の両者が、時間意識の観点から類似した構造を持つ、とバーチが指摘したことは、アウエルバッハ論における一つの大きな進展であろうと思われる。もつとも、繰り返すようだが、この類似関係の指摘は、文献的な裏づけが取れないゆえに、疑問視され批判を受ける可能性も大であろう。そうした問題は十分に留意しながらも、《フィグーラ》の概念の特質を、あるいは、その得失を考えることによつて、ホワイトの《フィギュラール・リアリズム》の一步先へと進もうとしている私たちとしては、《ヴィーコのヘーゲル化》という視座を積極的に受け止めたといと考える。

## 《ヴィーコのヘーゲル化》の理由と背景

それでは、なぜ《ヴィーコへのヘーゲル化》なのか？

この問いに対して、バーチは二つの答えを与えている。一つ目の答えは、アウエルバッハは一九世紀ドイツの文献学におけるヘーゲル流の《全体化》の伝統を忠実に引き継いでいるからだ、という一般的かつ常識的な説明である。バーチは、こうした潮流を代表するものとして、ヘーゲルの『美学講義』（一八二〇―二九年）、ゲルヴィーヌスの『ドイツの詩的国民文学の歴史』（一八三五―四二年）、グローバーの『ロマンス語文献学概論』（一八八八年）などを挙げている。<sup>52</sup>二つ目の答えは、ヴィーコ受容に関するもので、アウエルバッハが一連のヴィーコ論を書いた二〇世紀前半においては、ヴィーコをヘーゲル的な観点から読むことが一般的であったということである。その代表としては、ベネデット・クローチェの『ジャンバッティスタ・ヴィーコの哲学』（一九一一年）が挙げられる。アウエルバッハがこの書物のドイツ語訳者の一人であることを考えれば、ヴィーコを論じる際のアウエルバッハが、クローチェの、そしてまた、その背後にあるヘーゲルの影響を受けたことは当然ながら推測できよう。<sup>53</sup>

これら二つの観点からの背景説明は概ね首肯できるものだが、私たちとしては、もう少し違う視点から、なぜヘルダー・ヴィーコではなくヘーゲル・ヴィーコなのか、という問いに答えられるのではないかと思う。ここで、更に三つ目と四つ目の答えを付け加えたい。特に、最後のものは重要である。

三つ目は、ユダヤの知識人であるアウエルバッハのアイデンティティーとの関連である。これを指摘しているのは、ポール・ボヴェというアメリカの批評家である。<sup>54</sup>アウエルバッハがドイツのファシズムによって亡命を余儀なくされたという過酷な現実を踏まえれば、彼がドイツのナシヨナリズムを是認できなかったことは容易に想像できる。それゆえに、ドイツ・ナシヨナリズムの起源の一つであるヘルダー流の歴史主義、あるいは、ロマン主義的な民族主義をアウエルバッハが肯定的に評価することは難しく、アウエルバッハの筆は自然とイタリアのヴィーコへ向かったの

ではないか、というのである。こうしたアウエルバッハ個人をめぐる問題については、私たちもまた別の場所において、《フィグーラ》の概念における《現代文明批評》や《ユダヤの文化的伝統の復興》という視点から考察をしたことがある。(55)

そうした事情もさることながら、私たちとしては、近代思想的な説明を強調したいと思う。これが四つ目の答えである。この点については、この論文の後半部全体がその議論になっているので、多言は不要なはずかと思う。改めて要約しておけば、それは、《ドイツ歴史主義の危機》という、二〇世紀前半のドイツで深刻に問われた知的状況がまず背景にあり、危機としての相対主義への処方箋の一つとして企てられたのが、アウエルバッハの《ヴィーコのヘーゲル化》、あるいは、《ヘーゲルを經由したヴィーコ読解》という視座ではなかったのか、ということである。そして、この問題意識と処方箋はまた、《フィグーラ》の概念にも読み込めるのではないか、ということである。

五、小括 アウエルバッハの《フィグーラ》をめぐるアンビヴァレンスから

ホワイトの《フィギュラール・リアリズム》へ

ここで改めて浮かび上がってくるのは、歴史主義の危機とその克服をめぐるアウエルバッハの《どっちつかず》な性格ということではあるまいか。それは、《揺れ》、あるいは、《アンビヴァレンス》とも言っても良い。相対主義を乗り越える方途は、マイネッケ流の《垂直》の歴史哲学に求められるべきなのか。それとも、《ヴィーコのヘーゲル化》のような弁証法的、あるいは、クローチエ流の絶対的歴史主義なのか。このアンビヴァレンスが《フィグーラ》の概念に刻印されていることを私たちとしては強調したい。論を閉じるにあたって、この不安定さを、例えば、アウ

エルバツハ論においてしばしば引用される『ミメーシス』へのエピレゴメーナ（一九五三年）の次のような一節に改めて確認しておきたい。

『ミメーシス』はヨーロッパを理解しようとしている。それは、ドイツ的な書物であるのだが、そのことは言語という点においてばかりではない。さまざまな国々の人文学の構造に少しでも通じている人ならば、誰でも直ぐにそのことを見てとるであろう。それはドイツの思想史と文献学の主題と方法から生まれたものなのである。それは、ドイツロマン主義とヘーゲル以外の伝統の中では考えつかないものである。それは、私が若いときにドイツで経験した影響なくしては決して書かれなかったであろう。<sup>56</sup>

この一節では、「ドイツロマン主義」という表現に留まっているが、この「ドイツロマン主義」とは、私たちが自覚的に問題化したような、一八世紀以降の《ロマン主義的歴史主義》と同義であると解釈してよいだろう。そして、ヘルダーに代表されるロマン主義の歴史主義とヘーゲルが打ち立てた弁証法的歴史主義とが基本的に相容れないことは、これまで繰り返し強調した通りである。普通に読めば、この一節は、アウエルバツハがドイツにおける二つの知的伝統——ロマン主義とヘーゲル哲学——がアウエルバツハの学問の源流であると述べているに過ぎないとも読めよう。しかしながら、私たちとしては、ドイツ歴史主義へ対してアウエルバツハが抱いていた一種のアンビヴァレンスをあえてここに積極的に見てとりたい。

さて、ここまで展開してきた論を踏まえて、この論文の前半のテーマであった、ホワイトの《フィギュラール・リアリズム》へと立ち戻ることしたい。アウエルバツハの《フィグーラ》をめぐるアンビヴァレンスはまた、ホワイ

トの《フィギュラール・リアリズム》へまで持ち越されているのではあるまいか？　そして、ホワイトの議論が中途半端に終わっている理由の一端は、このアンビヴァレンスにあるのではあるまいか。私たちがこのことを主張する根拠としては、二つのことがらを挙げる事が出来る。

第一に、《フィギュラール・リアリズム》は、《垂直》の歴史哲学の問題提起を受け継いでいるからである。歴史を《水平》に見る観方が相対主義に陥つたことを批判した人びとのなかには、ニーチエがいた。ニーチエに倣って、ホワイトもまた、歴史の認識や表象の妥当性を決めるのは究極的には《政治的判断》であるという思想を「歴史解釈の政治学」において展開していた。とするならば、歴史表象の政治性をめぐる議論は、そして、その一つの帰結たる《フィギュラール・リアリズム》は、——《垂直》という表現は用いられてはいないにせよ——一八世紀以来の歴史主義の展開とその危機をめぐる議論の文脈の末端に位置付けられる、と考えるもさほどの無理はあるまい。

第二に、《フィギュラール・リアリズム》はまた、マイネッケニーチエの《垂直》の歴史哲学のみならず、ヘーゲルの歴史哲学の圏内にもあるからである。このことを私たちは、クローチエのようなヘーゲル主義者によるマイネッケ批判や一連のヴィーコ論におけるアウエルバッハの非常にヘーゲル的な横顔を見ることによって、確認した。《垂直》の歴史哲学の場合とは違って、アウエルバッハは、《フィギュラ》をヘーゲルと直接に結び付けることはしない。私たちは、そうしたレチサンスを埋めるべく、《歴史主義の危機》や《ヴィーコ》という媒介項を介在させることによって、《フィグーラ》とヘーゲルの関連を浮き彫りにしようと努めたわけであった。そして、こうした思想的な文脈が理解されるならば、アウエルバッハの《フィグーラ》を下敷きにするホワイトの《フィギュラール・リアリズム》もまたヘーゲルの思想の圏内にある、と解釈しても、あながち牽強附会とは言えない。

以上の二つのパースペクティヴが踏まえられるならば、私たちが描き出したような《フィグーラ》に潜在するアン

ビヴァレンスが、ホワイトの《フィギュラール・リアリズム》にまで影を落としていることは容易に納得されるだろう。《フィグーラ》も、そして、《フィギュラール・リアリズム》もまた、いわばニーチェとヘーゲルの狭間にあって、不安定なのである。《フィギュラール・リアリズム》は、文化多元論としての可能性を秘めながらも、現時点では既に袋小路にある感も強い。そして、その行き詰まりの原因は、アウエルバッハの《フィグーラ》が持つアンビヴァレンス、更には、その思想的な文脈にまで辿られるのではあるまいか。これが本論文のさしあたつての結論である。

とするならば、《フィグーラ》や《フィギュラール・リアリズム》の先へ進むためにはどうしたらよいかを考えなくてはなるまい。アウエルバッハに関しては、一つのヒントは、ヘーゲル以外の要素に着目することではないかと私は観ている。《フィグーラ》については、弁証法の《フィグーラ》ではない、むしろ、「垂直」の方向性に近い《フィグーラ》のあり方に、また、ヴィーコの場合では、ヘーゲルのヴィーコではない、いわば人文主義的なヴィーコ——これは、レトリックや言語論のヴィーコでもあると言っても良い——の側面にあるのではないかと、私は考えている。こうしたことがらを引き続き考察して行きたい。

注

- (1) Erich Auerbach, *Mimesis*, trans. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1953), p. 73. 日本語訳は、エーリック・アウエルバッハ『ミメーシス(上)』(篠田一士・川村二郎訳、筑摩書房、一九六七年)八四頁。ここでは篠田・川村訳を借りた。引用内の二重引用の部分は次の書物からとなっている。Erich Auerbach, "Figura," in *Scenes from the*



*Drama of European Literature*, trans. Ralph Manheim (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), pp. 26-27. 日本語訳は、エーリッヒ・アウエルバハンの「フイグーラ」(高木昌史・岡部仁・松田治訳『世界文学の文献学』みすず書房、一九八八年)六二頁。

- (2) Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge: Harvard University Press, 1983).
- (3) Annur R. Muffit, "Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture," in *Critical Inquiry* 25 (1998). Earl Jeffrey Richards, "Erich Auerbach's *Mimesis* as a Meditation to the Shoah," in *German Politics and Society*, 79. 2 (2001). Emily Apter, "Saidian Humanism," in *boundary 2* 31. 2 (2004). Sarah Pourciau, "Istanbul 1945: Erich Auerbach's Philology of Extremity," in *Arcadia* 41. 2 (2006).
- (4) Hayden White, "Auerbach's Literary History *Figural Causation and Modernist Historicism*" in *Figural Realism* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999), p. 99.
- (5) Auerbach, *Mimesis*, p. 444. トウエルバハンの『ミメシス(下)』一九六頁。
- (6) White, *ibid.*, p. 100.
- (7) Hayden White, "The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation," in *The Content of the Form* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987).
- (8) ハイデン・ホワイトの「歴史の言及と記述の権力」(註)。Hayden White, "The Burden of History," in *The Tropics of Discourse* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978).
- (9) Saul Friedlander, "Introduction," in *Probing the Limits of Representation*, ed. Saul Friedlander (Cambridge: Harvard University Press, 1992), p. 9. 日本語訳は、ノール・フリードランダー「序論」(上村忠男・小沢弘明・岩崎稔訳『アウシュビッツと表象の限界』未来社、一九九四年)三〇頁。(以下)では上村訳を借りた。
- (10) ホワイト自身も白の議論がフアンシズムに近づくことを恐れていた。
- (11) Hayden White, "The Problem of Truth in Historical Representation," in *Probing the Limits of Representation*, p. 44. 『トマン

ユヴィッツと表象の限界』七〇頁。

- (12) White, *ibid.*, p. 40. 『アウシユヴィッツと表象の限界』六三頁。
- (13) White, *ibid.*, p. 47. 『アウシユヴィッツと表象の限界』七七頁。
- (14) バルトの他には、ジャック・デリダの《差延》の概念と《中動態》の親近性が指摘されているのだが、その点については、今は踏み込むことを止めておきたい。
- (15) White, *ibid.*, p. 48. 『アウシユヴィッツと表象の限界』七九頁。
- (16) White, *ibid.*, p. 50. 『アウシユヴィッツと表象の限界』八二頁。
- (17) White, *ibid.*, p. 52. 『アウシユヴィッツと表象の限界』八六頁。
- (18) もとより、そのための方途はいくつも考えられるだろう。《中動態》の概念自体を古代ギリシヤ語にまで遡るのもひとつであろう。しかしながら、西洋近代語では、それに相当するものはや用いられていないのだから、ホワイトの主張の要である《中動態》と《モダニズム》のつながりを論証することにはかなりの困難が予想される。あるいは、ホワイトが言及しているバルトやデリダに立ち戻るという手もあろう。
- (19) 吉田和久「文献学とモダニティーのあいだーエーリッヒ・アウエルバッハの《フィグーラ》をめぐって」(東大比較文学会『比較文学研究』第九三号、二〇〇九年)。
- (20) 西村貞二「ヴェーバー、トレルチ、マイネッケ ある知的交流」(中公新書、一九八八年) 一〇〇頁。
- (21) 西村「ヴェーバー、トレルチ、マイネッケ」一〇〇頁。
- (22) 西村「ヴェーバー、トレルチ、マイネッケ」一〇二頁。
- (23) 西村「ヴェーバー、トレルチ、マイネッケ」一〇五―一六頁。
- (24) 西村「ヴェーバー、トレルチ、マイネッケ」一一六頁。
- (25) フリードリヒ・マイネッケ『歴史的感觉と歴史の意味』(中山治一訳、創文社、一九七二年) 九頁。
- (26) 西村「ヴェーバー、トレルチ、マイネッケ」一一七頁。

- (27) この問題を本格的に扱った文献としては、次のようなもの。 Leopoldo Wajsbort, "Erich Auerbach im Kontext der Historismusbefehle," in *Erich Auerbach: Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, ed. by Karlheinz Barck and Martin Tremel (Berlin: Kulturverlag Kadmos Berlin, 2007).
- (28) Erich Auerbach, "Introduction Purpose and Method," in *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trans. Ralf Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1993), p. 6. 日本語訳は、エーリッヒ・アウエルバッハ「序 もくろみと方法について」(小竹澄栄訳『中世の言語と読者』八坂書房、二〇〇六年)一二頁。以下では小竹訳を借りた。
- (29) Auerbach, *Mimesis*, pp. 73-74. アウエルバッハ『ミメシス(上)』八四―八五頁。
- (30) 西村『ヴェーバー、トレルチ、マイネッケ』一一八頁。
- (31) 西村『ヴェーバー、トレルチ、マイネッケ』一一八頁。
- (32) 『絶対的歴史主義』とは、カルロ・アントーニが『歴史主義』の中でクローチエの歴史哲学に与えたものである。
- (33) カルロ・アントーニ『歴史主義』(荒井慎一訳、創文社、一九七三年)一八八頁。
- (34) カルロ・アントーニ『歴史主義から社会学へ』(讀井鉄男訳、未来社、一九五九年)四頁。
- (35) アントーニ『歴史主義から社会学へ』五一―六頁。
- (36) Benedetto Croce, *History as the Story of Liberty*, trans. Sylvia Sprigge (New York: Norton, 1941).
- (37) Auerbach, *Literary Language*, pp. 12-3. 「序 もくろみと方法について」一八頁。
- (38) Erich Auerbach, "Vico und Herder," in *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie* (Bern: Francke Verlag, 1967), p. 232. 日本語訳は「ヴィーコとヘルダー」(『世界文学の文献学』三二〇頁。以下では高木訳を借りた)。
- (39) 例えば、『新しき学』の次のような一節。
- 「人間とは驚嘆すべきことに出遭うと、わけもわからぬままに(空想してすぐに信じ込む)という(中略)性質を自覚したのは、天が世にも恐ろしい稲妻を光らせ雷鳴を轟かせるさまを目撃したときに違いない。(中略)山上の森をさまよっている

たもつとも頑丈な巨人たちの幾人かが、この光景に驚愕し、原因もわからぬままに、目を上げて天を凝視した。こういう場合、人間精神は（中略）その現象を自分に具わっている性質から説明しようとする本性をもっている。そうした本性をもった彼らは、みな逞しい体力をもちながら、自分の激しい感情を吐露しようとした。その結果は、天を生命のある巨大な物体だと考え、その姿を想像しつつ、ゼウス即ち「大」氏族の主神と、と名づけた。（ジャン・バッテイスタ・ヴィーコ『新しき学』三七七）引用は次の文献から。『ヴィーコ』（清水幾太郎責任編集、清水純一・米山喜晟訳、中央公論社、一九七九年）一八〇頁。

- (40) Auerbach, *Literary Language*, pp. 13-14. 「序 もくろみと方法について」一九―二二頁。
- (41) 「想像力と理性のあいだの弁証法」の部分の出典は次の通り。Auerbach, *ibid.*, p. 15. 「序 もくろみと方法について」二二頁。
- (42) Erich Auerbach, "Vico und Volksgeist" in *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, p. 243. 「ヴィーコと民族精神」（『世界文学の文献学』）三三―三五頁。
- (43) Auerbach, *ibid.*, p. 246. 「ヴィーコと民族精神」三三―三九頁。
- (44) Auerbach, *ibid.*, p. 250. 「ヴィーコと民族精神」三三―三四頁。
- (45) Isaiah Berlin, *Vico and Herder* (London: The Hogarth Press, 1976). 日本語訳は、アイザイア・バーリン『ヴィーコとヘルダー』（小池銈訳、みすず書房、一九八一年）。また、日本での研究としては次のようなもの。和辻哲郎『近代歴史哲学の先駆者―ヴィーコとヘルダー』（『和辻哲郎全集』第八卷、岩波書店、一九六二年）。
- (46) Auerbach, "Vico und Herder", p. 223. 「ヴィーコとヘルダー」三〇〇頁。
- (47) アウエルバッハのヴィーコ観における『この《揺れ》や《おれ》』については、次の文献にも同じような指摘がある。Diane Meur, "Auerbach und Vico: Die unausgesprochene Auseinandersetzung," in *Erich Auerbach: Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*.
- (48) このことを示唆するのは、例えば、次のような一節であろうか。「ヴィーコの名とともに、私はこの方法【弁証法的統一性】

の根底にある共通の見解にすでに辿りついていた。文献学と文献学の対象としての〈諸国民の世界〉に関するヴィーコの思想には早くから親しんでいたが、それは私の仕事のドイツ歴史主義を源とするモチーフを特別のやり方で育んでくれた。」  
Auerbach, *Literary Language*, p. 7. 「序 ほんまみで方法にこうべ」一三頁。

- (49) Erich Auerbach, "Vorrede des Übersetzers," in Trans. of Giambattista Vico. *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* (Munich: Allgemeine Verlaganstalt, 1924), p. 30.
- (50) Timothy Bacht, "Vico, Auerbach and Literary History," in *Vico: Past and Present*, ed. by Giorgio Tagliacozzo (Atlantic Highland, N. J.: Humanities Press, 1981), pp. 111-112.
- (51) 例えは、注46の引用部分を見よ。
- (52) Bacht, *ibid.*, pp. 101-102.
- (53) Erich Auerbach, Trans of Benedetto Croce. *Die Philosophie Giambattista Vicos* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1927).
- (54) Paul Bové, "The Last of the Latecomer (Part II): Humanist in Conflict," in *Intellectuals in Power* (New York: Columbia University Press, 1996).
- (55) 注49の文献を参照。
- (56) Erich Auerbach, "Epilegomena to *Mimesis*," trans. Jan M. Ziolkowski, in *Mimesis*, p. 571.