

啓蒙思想としてのフェティシズム概念

——ド・ブロス、ヒューム、ヴォルテール——

杉 本 隆 司

はじめに

Fétichisme という概念が一八世紀の中葉、ディジョン高等法院院長シャルル・ド・ブロスによって創始されたことは比較的よく知られている。『南方大陸航海史』⁽¹⁾（一七五六年）で初めて用いたこの用語に対して明確な定義を施し、野生社会の信仰形態の分析に集中的に従事した著作こそ、その四年後に出された『フェティッシュ神の崇拜——ギリシアの現在の宗教と古代エジプト宗教との比較』⁽²⁾（一七六〇年）である。表題に示されている通り、この著作は当時のニグリシア（現在のスーダン一帯）の崇拜慣行と古代エジプトの宗教儀礼の比較検討に多くを割いている。それゆえ古代の著述家や神学者、探検家、宣教師の名前は数多く

でてくるが、彼の同時代人である啓蒙思想家への言及が全く見られない。このような事実がこの著作に対する関心を人類学や宗教学の学史的研究に、あるいはマルクスとフロイト以降の経済学・精神分析学の領域に長い間留めてきた。だがこの著作の成立過程においてヒュームの思想と繋がりがあったことが、すでにいくつかの研究により指摘されている。⁽³⁾

ヒュームがイギリスで『宗教の自然史』を出版した約四ヶ月後、一七五七年五月にド・ブロスは『フェティッシュ神』の草稿を出版前にパリの碑文・文芸アカデミーで朗読する。だが聴衆の失望を前にアカデミーの慣例に反して印刷に付さず、のちの著作として利用するために彼は原稿を回収している。そしてこの発表後に、同郷のビュッ

フォンを介して数年来既知の仲であったデイドロへ原稿を渡して個人的に意見を求めているのだが、ここでド・ブロス⁽⁴⁾はヒュームの宗教論との類似性を初めて指摘される。「貴方はヒュームの『宗教の自然史』で行われた例証を完全なものとされた。この書をご存知でしょうか？それは完全に貴方の原理と一致しています⁽⁵⁾」。これによりド・ブロスは『自然史』をもとにして原稿の手直しを行い、一七五九年の秋頃には現在の著作の内容をほぼ完成させていたものと推定されている。

ところでド・ブロスはどの程度ヒュームの議論を取り入れたのだろうか？この書の出版直後に早くも両著作の類似性に気づいたグリムは、『文芸通信』で『フェティッシュ神』のオリジナリティーを否定している。「ド・ブロス氏の論考は、いくつか興味深いものがあるが、それは散漫としていて、大部分が冗長にすぎる。あなた方がそこで目にする的確な哲学的考察は、すべてヒューム氏の『宗教の自然史』で採用されている⁽⁶⁾」。アカデミーの朗読原稿は今日残されておらず、ド・ブロスが具体的にどのような修正を加えたのかはわからない。だがデイドロの指摘にあるようにヒュームとの接触以前からド・ブロスは独自の原理をす

でに築いていたのであり、その著作を『自然史』の単なる模倣と見るのは性急であろう。しかし、いずれにしてもデイドロのいうド・ブロスとヒュームの原理的一致の意味を明らかにする必要がある。この問いを導きの糸にして、ヒュームとヴォルテールの宗教論を一瞥しながら、啓蒙思想のなかに再び「フェティッシュム」概念を置き直してみようというのが本稿の意図である。

一

1 ド・ブロス『フェティッシュ神の崇拜』

ド・ブロスが創始した「フェティッシュム」概念は当時ごく一部の思想家を除けばほとんど流通しなかったが、その一方でこの新語の基礎となった「フェティッシュ」という用語は単に野生人の信仰形態を指すだけでなく、一八世紀後半から一九世紀初頭にかけて哲学や文学の領域へとその用法の広がりを見せている。実際、この「フェティッシュ」崇拜あるいは「未開」社会の原始崇拜のイメージは、この時期、フランスやドイツの思想家や文人たちによって、歴史哲学や文学的題材としてひろく利用され始めた。ルソーの『エミール』、カントやヘーゲルの「未開」宗教論、あ

るいはヴォルテールやシャトーブリアンの文学の中にも「フェティシユ」という用語は見いだすことができる。「教会史」から「信仰史」へと宗教史分析の歴史的变化がみられたこの時代は、キリスト教の權威が失墜し、同時に人類学的觀察の誕生から社会学、心理学の創生期とも重なっている。このような宗教学の歴史的転換期の前夜に『フェティシユ神の崇拜』は登場する。

この書の大きな特色として次の二点が挙げられよう。まず現代でいえば比較民族学とでも称すべきその研究方法である。ド・ブロスによれば、フェティシズムは当時までもっぱらアフリカでの崇拜慣行だけを指していたフェティシユ崇拜に留まらず、「選民」ユダヤ民族を除くという留保はあるものの、「フェティシズム」という語尾が示しているように地上のあらゆる野生社会と歴史上の古代社会全般に見いだされる普遍的現象である。そして時間的・空間的に異なるこの二つの信仰を比較して、古代エジプトの信仰はアフリカ黒人の物質・動物崇拜と全く同じものであり、彼らは共に「フェティシスト」(CDE, 76)であったという結論に達する。フォントネルとラフィットウにみすでにみられた比較法をド・ブロスは受け継ぐのだが、

彼の議論は現象の単なる記述や旅行記の次元から脱出させ、普遍的信仰という明確なテーマ設定の下で分析を行っているという点で際立っている。モースが『フェティシユ神』を「比較宗教学の最初の著作」と呼んでいる所以である。

ところで、野生に関する言説がこのように比較民俗学のバイアスによって一八世紀の知的空間に入ってきたのは些細なことではない。フェディが指摘するように、人類の歴史的發展段階を地理的空間へと投影することで、野生人と古代人の間の類似性を察知できる解読格子が当時のヨーロッパ人にもたらされ、彼ら自身の来歴やその文明段階がそれを介して理解——ヨーロッパ中心主義的な理解——されるようになったからである。すでに一七世紀のデカルトは漠然とこの考えを口にしている。「旅をするのは、他の時代の人々と対話するのと殆ど同じことである」⁽¹⁰⁾。なるほど観察者が他民族・異文化を観察「データ」とみなし、自らの精神・文明状態とは独立したものとして考えようとする態度や、比較法を敷衍させて幼児と野生人・古代人の精神構造を同一視し、人類史の「理性なき段階」を彼らに押しつけるという意味において、これは一つのイデオロギー

(12)に違いない。だが一九世紀に顕在化するヨーロッパ中心主義・植民地主義の問題を意識しつつも、一八世紀思想圏においてこの比較主義が要請された意味をもう少し掘り下げて検討する必要がある。

この書の特徴の二点目はいうまでもなくフェティシズムという概念の創始にある。だがド・ブロスはあらゆる物質崇拜をフェティシズムと命名したのではない。彼は二つの異なった崇拜形態を区別しながら、読者に対して両者の混同に注意を促している。「先に進む前に今一つ注意しておかねばならないことがある。それは、特定の自然の産物に対するこの崇拜「フェティシズム」が俗に偶像崇拜「イドラトリ」と呼ばれる、人工物に対して表される崇拜とは本質的に違うということだ。というのもこのような人工物は、崇敬の念が本来に差し向けられる別の対象「神」を表象しているに過ぎない。だがこれに対して、ここでの崇拜は生きた動物や植物そのものに対して直接に向けられているからである」(CDF, 36)。直接崇拜であるフェティシズムは、語源的に偶像を神の媒介表象とするイドラトリとは本質的に違うのである。だがド・ブロスはこの区別によって、単に異教的信仰に内在する異質な二つの形態を明らかにした

かったのではない。両者の歴史的な発生順序を問題としたのである。『フェティッシュ神』の意図は、当時の宣教師・探検家の話や旧約聖書、古代の著述家の歴史書を基にしてフェティシズムの普遍性を立証するだけでなく、独自の歴史観を明らかにすることにあった。すなわち人間精神の進歩史観である。

2 フェティシズム概念が包含する歴史観

ド・ブロスは第一部と第二部でそれぞれアフリカ人のフェティッシュ崇拜と古代人の信仰形態を検討した後、第三部で結論にはいる。ここで彼は、エジプトの神格であった動物や星辰は神の観念のアレゴリーにすぎず、間接崇拜から直接崇拜へと墮落したという「昨今の学者たち」の説を批判する。

「このような題材を扱った昨今の学者たちは、事実を認めるものの結論については否認する。彼らは動物に敬意の払われる崇拜が直接崇拜であったことを認めようとせず、聖なる動物はその動物によって表象され、その動物が充てられる神の象徴とはどれも別のものと見なされていたこと

も認めようとする。「…」彼らの見解によると、エジプト信仰は開始当初は純真にして知的な宗教だったとのことである。ところが抽象的で精神的な崇拜を意に介さず、自分たちの感覚に直に印象を与える対象物にいつも簡単につき動かされる人々は、不可視の崇拜対象の可視的表象として星辰をまず受け入れたが、ためらいもなくそれ自体をすぐさま崇拜してしまった、と。「…」以前は知的であった宗教がほとんど物質的なものになってしまったのだ、と。以上、彼ら昨今の学者たちによると、異教はこうした進展を示してきたとのことなのである」(CDE, 190)。

「昨今の学者たち」の脚注に、ド・ブ罗斯は神学者ヴォシウスの『偶像崇拜論』(一六四一年)と神話学者パニエの『神話学』(一七二一年)を挙げている。パニエによれば、当初は唯一神だけを崇拜していた最初の間人は、その後これを忘却して太陽が異教の最初の迷信的崇拜対象なり最後に偉人(預言者)が登場し、宇宙の創造神を再び見つけるものとされる。⁽¹³⁾このような「骨董的」知識(聖人の遺物や礼拝所、古銭学や文字の起源に関する研究など)と神学者の憶測が入り交じったアマルガム的見解は、一七世紀

から一八世紀初頭にかけて広く出回っていた見方だった。⁽¹⁴⁾

ド・ブ罗斯が問題とするのは、神を認識するために抽象的能力を必要とする知的な間接崇拜から、感覚的能力しか必要としない物質的な直接崇拜があとから蔓延したという彼らの主張である。異教(多神教、イドラトリ)からフェティシズムへと墮落したのではなく、フェティシズムから異教へ、そして最終的に有神論へと進歩するのだと彼は反論する。「下卑で無知な人間は、当初、崇高な力に関する若干の些細で粗野な観念を懐くところから始まり、その後、自然全体に秩序と形式を付与する完璧な存在へと自らの観念を拡張させたことは、疑いない。「…」人間精神は、段階をなして低次から高次へと上昇する。この精神は不完全なものから引き出された抽象観念によって完全なものの観念を形作るのだ。「…」そうして人間精神は、そこから作り出した観念を更に高めて強化し、その観念を神に転化させるのである」(CDE, 207)。この箇所は、この著作のなかで人間精神の進歩の観念が最も明確に述べられているところであるが、実はこの引用こそヒュームの『宗教の自然史』から匿名で借用されている文章の一つであり、またその核心部分なのである。⁽¹⁵⁾

進歩の観念は、周知のように一七世紀後半からの古代派・近代派の論争を通じて、ペローやサン・ピエール(ド・ブロスの叔父)、チュルゴー、あるいはイタリア人ヴィーコらによってその理論的展開をすでにみていた。一八世紀末のコンドルセまでいくと、キリスト教そのものが知性と相容れない過去の遺物として扱われるが、ド・ブロスにとってキリスト教的一神教こそが進歩の最高段階である「知的」宗教であった。ところで、一神教が「知的」宗教であるというこの点は、啓示を認める神学者からそれを否定する大方の啓蒙思想家まで基本的に当時の共通見解であり、『フェティッシュ神』の議論もこれを共有している。だがド・ブロス(とヒューム)が唱えた宗教進歩論こそ、彼らの主張と決定的に異なる点をなした。啓蒙思想家たちが主張するような、科学、技芸、政治、つまり社会全般にみられる知識の進歩が、同じように宗教にも認められるのではないか。『フェティッシュ神』の議論を背後で支えているこの問いの意味をはっきりと浮かび上がらせるために、次に一八世紀の自然宗教の議論を一瞥することにした。

二

1 ヴォルテールのキリスト教批判

大航海時代が幕を開けた一六世紀初頭の宣教師・神学者たちにとって、新大陸の崇拜慣行、つまりイドラトリ発生の原因とその起源をいかにして説明するかということが大きな問題関心の一つにあった。彼ら、特にカトリックの聖書注解者たちは、この原因をイドラトリを禁じた「ソロモンの知恵の書」にもとめ、偶像崇拜者たちを創造神の崇拜からの墮落者たちとみなし、このような迷信を信奉している異教徒や古代多神教徒の「生き残り」である新大陸の住民の改宗・撲滅を正当化してゆく。「実体のない偶像を礼拝することは、諸悪の始まりと源、そして結末である」(「知恵の書」一四・二七)。彼らによれば、全能の神の手から生まれた原初の民族は当初唯一神(実体)を崇めていたが、その後原罪により天の怒りに触れ「諸悪の根元」である多神教やイドラトリのような迷信に陥り、悪魔の導きによって創造主である神の観念を忘却したものとされる。一七世紀のヴォシウスまで、このような聖書注釈字に依拠した神学的説明の枠内で議論が展開される⁽¹⁶⁾。

このようなデモノロジー解釈にまず異議を唱えたのが、ケンブリッジのネオプラトニストに代表されるようなイギリスの合理主義神学者や理神論者たちの自然主義的解釈であった。カッシーラーの簡潔な定式を借りれば、理神論はいかなる民族にも普遍的に変化しない「人間本性」が存在すること、そして人間本性は啓示に頼ることなく唯一神（最高存在）を認識できる基本能力を備えており、しかも無条件で信頼に足るものだという前提から出発する。⁽¹⁷⁾ 理神論者にとって唯一神はキリスト教的神を意味せず、この唯一神の分派にすぎない既存のあらゆる啓示宗教に先行する世界の創造と共に古い「自然な宗教」であり、人間本性に等しく内在する根源的な普遍的同意の観念である。周知のように一八世紀啓蒙主義の宗教論の主流を占めることになるこの理神論は、自然宗教の理論として多くのフィロゾフによって啓示宗教の批判に利用されてゆく。とりわけ、理神論と一口にいつても多種多様な様相を含んでいたイギリス理神論を「濾過」し「純粹透明リキュール」⁽¹⁸⁾にしてフランスで普及させた人物こそヴォルテールであった。

『百科全書』にも収録されている『哲学辞典』（一七六四年）「イドラトリ」項目の彼の主張をみてみよう。「イドラ

トリ」という言葉は新大陸の崇拜慣行や異教徒たちを非難するために、一六世紀のスペインの宣教師や征服者から一八世紀初頭の神学者ドン・カルメまで広く多用されてきた用語であり、また宗教改革以降はキリスト教内部でも偶像崇拜を禁じた十戒を根拠に新教徒たちによって、教皇や聖人像を崇拜し、イコンを容認する「ローマ・パピスム」批判と聖画破壊運動に際して大々的に使われてきた歴史をもつ。⁽¹⁹⁾ このように否定的な歴史的文脈をもつ「イドラトリ」概念に対して、ヴォルテールは大胆にも実は異教徒は偶像崇拜者ではなかったと主張する。「古代人は像を神としなかったし、崇拜は像や偶像と関係を持ち得なかった、つまり古代人は決して偶像崇拜者でなかったことが証明される」⁽²⁰⁾。一般に古代人が異教徒であり、多神教徒であることは歴史的に否定できない事実であり、ヴォルテールも認めるに吝かでない。しかし彼が強調したいのは、古代人が偶像を直接に礼拝していたのではなく、キリスト教徒と同様の思考方法、つまり偶像の背後に間接的に神性を認めていたに違いないという確信である。

この高度な思考方法はギリシア・ローマの多神教徒のみならず、ペルー人やメキシコ人といった先住民にも、そして

エジプトの崇拜の中にも見いだされる。「あらゆるエジプト人が牡牛に捧げた敬意、多くの都市で犬、猿、猫、ネギに捧げられた敬意についても同じように考えることができる。初めはそれらは象徴であった⁽²¹⁾。つまり動物や野菜といった滑稽な崇拜対象も、実は歴史の当初は神の象徴だったのであり、秘蹟や教会を持たない異教徒さえも唯一神の観念を保持していたのである、と。このような主張を通じてヴォルテールは異教批判というよりも、むしろ異教のなかに「唯一神」を見いだすことで、キリスト教の権威やその正統性を相対化しようとするのである。理神論こそが実は普遍的な宗教だとする彼の批判の構図は、のちに革命期フランスにおいて全宗教の普遍的起源であるエジプトの偉大な神々の「蘇生」といういささか突出した形で、キリスト教の相対化という言葉をはるかに越えてゆく⁽²²⁾。はずである。

2 賢者の宗教と愚者の宗教

しかし、ヴォルテールはこの議論に一つの留保をつけている。それはこの高尚な思考方法は賢者や哲人たちに限られるものであって、「無知で迷信的な下層民」は偶像や動

物を文字通り礼拝の対象としていたという点である。それゆえ象徴の背後に控える真なる神を崇めていた賢人と、動物や野菜を神としてしまった下層民を見極める必要がある。「偶像崇拜者と名付けられているすべての民族の内に、聖なる神学と俗なる誤謬、秘かな祭祀と公の儀式、賢者の宗教と愚者の宗教が共存したことを知ることが重要である。⁽²³⁾」

密儀に通じた者には唯一神だけが教えられた⁽²³⁾。この考えは『歴史哲学』(一七六五年)においてさらに敷衍されてゆき、そこで彼は原初の民族からギリシア・ローマにいたるあらゆる民族が例外なく複数神の背後に唯一神を認識していたことを積極的に例証しようとした。プラムフィットが指摘するように、古代史を考察の対象とした『歴史哲学』がそのまま同時にヴォルテールの理神論表明の書であり、その主たる目的が多神教・偶像崇拜といった迷信の中にあっても、少なくとも「賢人たちは唯一万能的創造者の存在を承認できることを全編に渡って明らかにすることにあつたとすれば、⁽²⁴⁾古代・「未開」宗教史の理解こそが彼の理神論の議論の成立を根本的に左右する。ここに我々の議論にとって必要な理神論の二つの特徴をみる事ができる。

第一に、この議論を押し進めてゆけば最初の一神教は歴史貫通的に存在することになり、歴史を持たない宗教、換言すれば真の宗教とは歴史を持たないという結論が導き出される。「始まりを有したものはすべていつか終わりを迎えるだろう。逆に始まりを持たなかったものは終わることもないだろう。ところでキリスト教やユダヤ教はそれぞれ始まりを有した。この地上に始まりの日付が知られていない宗教は自然宗教を除いてはただの一つも存在しない。故にこの宗教だけは今後(26)も消滅しないだろうが、その他の宗教は消え去るだろう。『自然宗教で十分であること』(七七〇)のデイドロのこの考察は自然宗教の非歴史性を明確に捉えているといえる。第二に、唯一神の観念を維持しながら、同時に既成の啓示宗教を批判するという理神論の戦略は、真の宗教を持つ賢者と誤った宗教を持つ愚者を区分することで成立している点である。ダヴィッドの表現を借りれば、この「二つの人類」を想定することで、歴史上・地理上いかに信じ難い崇拜を行っている人々がいるとしても、それは無知な民衆の慣習であって上流の知的階級のそれではなく、彼らの迷信的慣行は「無罪放免」とされたのである。(29)同時にこの議論は理神論の純理論的な問題に

留まらず、教育や政治秩序の問題にも関係していた。つまりフィロゾフたちは無神論から引き起こされる社会的無秩序よりは、それが迷信であっても「下層民のための信仰(27)」が必要であり、また過去においても必要であったはずだという見解で一致をみていたのである。歴史と人間本性という互いに不可分な理神論のこの二つの性格こそ、明確な形でド・ブロスやヒュームとの対立が浮かび上がる論点となる。

3 原始一神教の論理

理神論の登場によってイドラトリの起源に関する問題は、聖書注釈学の領域から全世界の宗教現象の次元へとその議論の場を移動し、それに伴って聖書に依拠する「イドラトリ」という言葉は理神論者たちによって「多神教」という用語に徐々に置き換えられていった。これはこの問題に関する中世スコラ哲学の解釈枠組みからの離脱の兆候を示す。(28)元々「多神教」という言葉は、十戒の第一の戒律(「私をおいてほかに神があつてはならない」出エジプト記二〇・三)に示されているような神の唯一性に対立する概念として、アレクサンドリアのピロンによって一世紀頃に考案さ

れた。だがその後長きに亘って閑却され、一六〇〇年前後
 によりやくヨーロッパで再発見された用語であり、それま
 では神学的解釈の中で異教崇拜はすべてイドラトリとして
 語られていたのである。⁽²⁹⁾一七世紀以降、理神論が「多神
 教」という新語を採用し始めたことと、偶像自体を崇拜し
 ていた民族は実際には歴史上存在しなかったという一八世
 紀ヴォルテールの反聖書的見解は、唯一の参照基準として
 の聖書からの離脱という点で底通する。そしてその当の多
 神教の神々ですら唯一神の派生的象徴にすぎないとする理
 神論の論理からすれば、異教に対して神学者たちが非難し
 てきたような罪はそれほどの重罪に値するものではなかつ
 た。一八世紀はプロテスタントのイギリス、オランダ、そ
 してフィロゾフのフランスにおいて、このように多神教
 ないしはイドラトリに対する称賛まではいかずともある程
 度の復権、大きくいえばゲイがいうところの「近代的異教
 主義の台頭」が見られたのである。

だが、理神論にはキリスト教神学と共通する根本的な仮
 説が存在した。それは歴史の始原には唯一神(最高存在)
 が存在した、ないしは唯一神を認識できる知的な人々が存
 在したという原始一神教の論理である。「あらゆる宗教の

基礎は唯一神」であり、自然宗教も啓示宗教も「共に一つ
 の神、一つの摂理を想定している」(『百科全書』「宗教」
 項目)とすれば、啓示と奇蹟の論点を除けば両者の境界線
 はかなり曖昧なものとならざるをえない。特に、この論理
 は人類の起源は一つであるという聖書の思考枠組みにうま
 く合致し、単一の人類から宗教や文明が広まったとする伝
 播説の強力な証左となった。実際、理神論の原理が一七世
 紀末以降、この伝播の痕跡を探すために新大陸や中国に
 渡ったイエズス会の宣教師たちの議論にも摂取されていっ
 たことはよく知られている。さらにこの考えは「善良な未
 開人」「中国の哲人」と並び、あらゆる学芸の発祥の地で
 ある「エジプトの賢者」という当時の神話学の理想的人物
 像とも結びついた。⁽³⁰⁾エジプト神話学者たちによれば、すで
 にヴォルテールにおいて確認したように、大衆が崇めてい
 た大(アヌビス)やトキ(イビス)といった神格は、真な
 る神のアレグリー・象徴にすぎず、賢者たちが本当にこの
 ような滑稽な対象を崇めていたはずはないと考えられたの
 である。エジプト宗教が秘教的と大衆的という二つの教義
 を含んでいたという彼らの主張は、ユベールが指摘するよ
 うに『百科全書』の寄稿者たちの共通した認識でもあった。⁽³¹⁾

このようなアレグリー説を採った一七世紀のキルヒャーから、異教の神格は英雄が神格化したものにすぎないというエウヘメリズム説を唱えた一八世紀のバニエ、あるいはヒエログリフに高度な抽象観念を認めるウォバートンまでの解釈・学説に幅はあるが、理神論はこのような当時の古代エジプト神話学・ヒエログリフ研究の象徴的解釈と融合し、神の観念なき民族が地上に存在すると主張するリベルトンへの反論、つまりキリスト教神学と理神論にとって当面の共通の敵である無神論に対抗する論拠として当時極めて広範な思想的磁場を張っていたのである。

三

1 ヒュームの理神論批判

一六九〇年に『人間知性論』のロックによってケンブリッジのネオプラトニストが唱えた生得観念が、そして一七〇四年に『続・彗星雑考』でロックの議論を踏襲したベールによって神の観念の「万人の一致」という論拠が相次いで否定される。だが、生得観念批判の主張を除けばロックの異教に対する評価や唯一神の観念はウィッチカットやカドワースの議論を受け継いでいることは明かであり、

逆にベールはこのような合理主義神学による「異教主義の台頭」に危機感を覚える戦闘的な「保守的カルヴィニスト」⁽³³⁾であったとすれば、両者の思想的繋がりをそのまま一直線上にキリスト教・宗教批判の文脈に置くことは難しい。あくまでキリスト教内部の対立であった枠組みから、一七五七年に『自然史』のヒュームによって決定的な一歩が踏み越えられる。キリスト教神学と理神論の共通見解に対して根本的に批判を加えたのが彼の懐疑主義であった。

ヒュームによれば、宗教観念は啓示からでも、人間本性に内在する合理的知性からでもなく、むしろ「恐怖」や「驚嘆」といった人間の不合理な内面的心理から生ずるのであり、これこそ「人間本性の本質的で普遍的な性質」(NHR. 361:100)をなす。これは『フェティッシュ神』でもド・ブロスによって採用された宗教観念発生の原因である。一見すると『宗教の自然史』におけるヒュームの議論は、このような恐怖から生まれる迷信を粗野な民衆宗教の次元に限定するという理神論の議論を踏襲しているように見える。だが彼はこれと対極に位置する賢者の宗教の存在を認めていたわけではない。むしろ、その古代の賢者や僧侶ですら民衆の宗教に荷担していたこと、そして有神論

者といわれた人々の一神教の教理ですら合理的論証を通して理性によって導かれたものではなく、不安や恐怖といったこの卑俗な原因から発生したことを暴露するのである。

それゆえ人類最初の宗教は無知な人々が生みだす多神教やイドラトリであって、知的一神教では決してありえない。

「推論から発して有神論が人類の原初宗教であったが、その後墮落して異教徒世界における多神教やその他一切のい
ろんな迷信が生み出されたなどということは明らかに不可能としか考えられない」(NHR. 313:11)。なるほど自然

の作品の見事なデザインから至高の存在者たるデザイナーを類推するという理神論者の論理は崇高に違いない。だがこのような論理を理解できた賢者がかつて歴史上存在したなどということは事実に反する。「大部分の国民と大部分の時代を調査せよ。世界に事実上、優勢であった宗教諸原理を検討せよ。」「…」それを諸君はおそらく、自分のことを理性的だと尊称している一存在のまじめな自信にみちた教義的誓言というより、むしろ人間の姿をした猿のあそび半分の奇想とみなすだろう」(NHR. 362:114)。原始一神教から多神教が墮落したのではなく、逆に一神教はこの奇怪な多神教にこそその起源をもつ。これこそ人間の思索の

「自然な進歩」(NHR. 311:8)、「連続した向上」⁽³⁴⁾であり、

「宗教の自然史」なのである。ヒュームは理神論の非歴史性に対して歴史を導入することで、「自然宗教」の概念を覆したのであった。⁽³⁵⁾ヒュームの議論からすると賢者と愚者の二つの宗教が存在するのではなく、一神教さえも含めた宗教そのものが無知の産物であり、人間にとってそれが必要であることを疑わせる危険があったのである。

2 ド・ブロスとヒュームの往復書簡

⁽³⁶⁾

『宗教の自然史』は出版前に理神論者スミスの忠告を受け入れ、慎重を期して書き改められたものであったが、ウォバートン一派から激しい追及を受けることとなった。彼らにとって、宗教という名に値しない「諸悪の根元」である多神教・イドラトリが人類最初の宗教であり、なおかつ一神教徒よりも多神教徒の方が宗教的・政治的にむしろ寛容であるなどという無神論的主張は明らかに容認できるものではなかった。一方フランスでは、異端弾圧の激しさではイギリスを凌ぐものがあったが、『自然史』はイギリスほどの追求も受けず、彼のバリ滞在(一七六三―一七六六)の支障となることもなかった。だが一八世紀の中頃に

他の世俗制度のように宗教に「自然史」を認めるフィロゾーフも殆どおらず、この書は結局のところ啓蒙思想内部では孤立した思想現象に留まった。⁽³⁷⁾ それでも、イギリスでの騒動は『自然史』仏訳版が出版された一七五九年にフランス思想界にも飛び火して物議をかもし、ド・ブロスの耳にも伝わる場所となる。また同年エルヴェシウスの『精神論』(一七五八)の焚書騒動を自国で経験したド・ブロスは、最初の印刷原稿にはヒュームの名前とその書名を記していたにも拘わらず、最終原稿ではそれを削除して「異国の或る高名な作家」(CDE. 28)というかたちで名を伏した。「ここ「フランス」は、エルヴェシウスのあまりに大胆かつ我慢ならない書物の一件以来、焚書が激しくなっている。もはやものを書くのもおぼつかない状態で、今後もし私が印刷に回すとすれば、外国の地になるだろう」。⁽³⁸⁾ ジュネーヴの友人に書き送ったこの手紙から数ヶ月後、一七六〇年春先に『フェティッシュ神』は匿名でかの地から出版される。

数年後、ド・ブロスはこの書をヒュームに贈り、礼状を受け取っている。「私の著書から引き出され、貴方が公にしたいと望まれたわづかばかりの原理を、『フェティッ

シュ神』の中に」再び見つけた時の私の大きな喜びを貴方は疑うことはできません。これら原理は、私のなしえなかったほどの力強さをもって、そこでは改めて明確にされています。同様に貴方の博識から集められた感服するほど多くの事実についても私には驚きでした。私が人間精神の自然の進歩から引き出した帰結にかんして、多くの誤りを犯さなかったなどとおこがましくも期待することなどできぬことです。そもそも私一人の力などるに足らぬものです。貴方の助力があればこそ、今日勇氣をもって私は自らの立場を不屈のものと見なせるのです」。⁽³⁹⁾ ヒュームにとって、自らの著作ではあまり触れることのなかった野生社会の豊かな民俗学的資料によって、自分の主張があらためて論証されていたことは文字通り「驚き」であったし、また当時『自然史』がもとで自国で不遇な立場にいた彼の目には、ド・ブロスは自らの宗教思想の数少ない理解者として映った違いはない。

その後、ヒュームはパリ滞在中にド・ブロスと直接面会し、思想上のみならず個人的にも交流を深めていった。先の手紙に対して今度はド・ブロスがヒュームに返答している。「もしこの書『フェティッシュ神』の中になにかし

ら優れているところがあるとすれば、その榮譽はいったい誰にあるかご存知でしょうか？当時の状況から判断して貴方の『宗教の自然史』の名をはっきりと挙げることを控えたわけではありませんが、この榮譽はそれを浴すべき人に帰されるべきであると当時から私は考えておりました⁽⁴⁰⁾。両者互いに誇張混じりの世辞を差し引いたとしても、ヒュームとド・ブロスのこの壞述から、前者から後者への思想的影響が一体何を指していたのかはすでに明らかであろう。

3 ド・ブロスはヒュームの模倣か

最後に、グリムの指摘を受けてド・ブロスとヒュームの著作の内容を比較したい。ここまでは両者の共通点を探ってきたが、彼らの議論の大きな相違を次の二点において指摘できる。まず、ヒュームは宗教の起源を多神教(「イドラトリ」)⁽⁴¹⁾に置き、キリスト教批判を暗黙裡に意図したのに対して、ド・ブロスは本源的な唯一神の観念をユダヤ民族にだけは認めることで、キリスト教の教義と根本的なところで折り合いをつけようとした。唯一神の崇拜という「真なる」教義と現実存在する多神教や偶像崇拜といった迷信の二つを同時に説明するために、彼がもち出したのが、

人類史をノアの大洪水以後からしか考察しないという留保であった(CDF. 16)。異教の出現を洪水以後の世界から設定すれば、少なくとも樂園状態ではヤーヴェの神だけが崇拜されていたことになり、原始一神教の論理に抵触することはない。焚書の恐れからド・ブロスが後からこの留保を書き加えたことは想像に難くないが、『フェティッシュ神』のテキストだけから判断する限り、「選民」の特権化はこの書の限界といわざるをえない。逆にこのような留保もつけず、唯一神の正統性をも懐疑にかけたヒュームは、「完全な近代的異教徒」(P・ゲイ)と呼ばれるに相応しく、『自然史』の議論は明らかにそれまでのキリスト教の議論の枠を越えており、小著ながらとてつもない破壊力をもっていたといわねばならない。

第二点目は、ド・ブロスはヒュームよりもさらに進み、多神教(「イドラトリ」)以前の直接崇拜であるフェティズム段階にまで宗教の起源を遡行させた。ヒュームにとつて多神教ないしはイドラトリはあくまで不可視の間接崇拜であって、ド・ブロスが宗教の起源と見たフェティズム、可視の直接崇拜ではない。この点からするとヒュームの理論批判は、実は不完全さを拭えないところがある。間接

崇拜とは天体や偶像の背後に神々を想定する思考であり、人間の感覚しか必要としない直接崇拜とは違い、不可視で抽象的な神の概念を洞察するには、歴史の原初にさえ知性を備えた人間が存在したに違いない、という理神論者たちの批判をかわしきれないのである。むしろ、ヒュームは知性ではなく無知からくる恐怖に神の観念の発生要因を求め、⁽⁴²⁾ののだが、偶像を不可視の発動者の媒介表象であると前提している点で、それを語源とする伝統的なイドラトリ概念とエウヘメリズムの伝統を引き摺っているのである。ド・ブロスにとって動物や石ころは決して何かを象徴したもので、神や自然のアレゴリーでも、英雄が神格化したものでもなく、それ自身が神なのである。この違いは些細なように見えるが、あらゆる象徴主義的解釈と袂を分かち決定的な論点であった。実際、ヒューム自身が自らの誤りを書簡で漏らしていたように、『フェティッシュ神』の中にはヒューム批判とおぼしき箇所がいくつもある。ド・ブロスが提起した「フェティシズム」概念と、聖書注釈学及び理神論の領域で当時まで理解されてきた「イドラトリ・多神教」概念の間には、問題構成の次元に認識論上の明確な断絶がある。当時の著名な理神論者の著作は『フェティッ

シュ神」に引かれていないが、ド・ブロスがイギリス理神論の研究に労力を注いでいたことは、現在も残る彼の蔵書カタログから我々に知られているところである。⁽⁴³⁾

このようにそれぞれ限界と相違を抱えながらも、彼らの著作には共通する歴史観、つまり人間精神の進歩史観が反映されていた。すでに明らかのようにこれこそデイドロが指摘した両者の原理的一致であった。ド・ブロスとヒュームの歴史観に従えば、いかなる民族といえどもフェティシズムに浸かつていた歴史の原初には、その大多数が無知な民衆からなる「一つの人類」しか存在しない。ゆえに創造神を認識できる知的な人間は当時はまず存在しなかった。この「一つの人類」が粗野なフェティシズムから多神教という段階を経て、知的一神教へと到達するのだ、と。人類の最初期にフェティシズム状態を設定することでド・ブロスは、人類史を原始一神教から多神教、さらにはイドラトリへの墮落とみる神学者の歴史観や、唯一神の「万人の一致」を唱える理神論者の非歴史主義とはっきり手を切ったのであった。

むすび

イギリスで『宗教の自然史』が出版された二年後の一七五九年、アムステルダムから出されたその仏訳版には匿名の批判論文が添付されていた。訳者の友人という体裁を取っているが、訳者J・B・メリアン(一七二三―一八〇七)自身の筆になるものと目されるこの論文は、ヒュームの多神教起源説に対して原始一神教の論理を対置させて徹底的に批判を加えている。この著者が矢継ぎ早に繰り出すヒュームの議論の矛盾点の一つに『自然史』第八節で展開した「多神教と一神教の栄枯盛衰」という議論がある。宗教が偶像崇拜から出発して有神論に達したとしても、人間の弱さから再び偶像崇拜へと墮落してゆくことがあるというヒュームの議論を逆手にとって、メリアンはどうしてこのような墮落が歴史の原初に起こらなかったといえようか、と論駁するのである。実際、神学者や理神論者に口実を与えるこの部分は、マニエールも指摘するようにヒュームの著作のいわば弱点ともいえる論点であり、これを根拠にマニエールやゲイはヒュームが進歩理論を退けたと結論づけている。⁽⁴⁵⁾だが我々が問題としたいのは、ド・ブロス(と

デイドロ)がヒュームのテキストに投げかけた眼差しと問題構成である。これを彼らのヒューム思想の無理解・曲解と考えるべきだろうか? 思想史は常にズレを伴うものであり、このズレもまた意味をもつ。

一九世紀に入り、イドラトリが「誤った宗教」だとする神学者や理神論者の言説は急速に色あせ、「イドラトリ」という用語は古代宗教史の言説から完全に消え始める。だが、フェティシズムは唯一神からの墮落形態という原始一神教の論理は、その外見を変えながらも一九世紀初頭のロマン主義者から世紀末の人類学・宗教学者まで、進歩主義者たちとの論争を交えながら根強く支持され続けてゆく。⁽⁴⁶⁾例えば「自然神話学派」の創始者M・ミューラーはド・ブロスのフェティシズム論を論駁しながら、持論である墮落論をこう主張する。「アフリカのフェティシズムはその他の地域と同様、宗教の墮落である。黒人は切株や石の崇拜よりも高度な宗教観念を持つことができ、フェティッシュを崇拜している多くの部族もまた同時に神の純粹な、高度で正しき観念を懐いているからである」。⁽⁴⁷⁾一九世紀末の宗教学の泰斗によるこの言葉の背後に一八世紀の神学者や理神論者のはるか遠い残響を認めることはたやすい。逆に

ド・ブロスを「一八世紀の最も独創的な思想家の一人」と称賛するタイラーは、ヒュームの『自然史』を「宗教の発展に関する近代的見解の出発点」と位置づけてこのように見解と一線を画し、モースははっきりとシューターはじめ当時著名な宗教学者たちの宗教起源論が実はすべて非科学的な護教論の類だとして、その批判に力を入れた。⁽⁴⁹⁾「この言葉の調子、この山のような臆見、反駁、願望、そしてこの解釈クリティークは、宗教学が誕生した遠い時代、偏向したあらゆる類の論争の渦中でその権利を擁護せねばならなかったこの遠い時代を、我々に彷彿とさせる類のものなのである」。⁽⁵⁰⁾

一九世紀後半から二十世紀初頭にかけて、フェティシズムは「アニミズム」「トートেমイズム」、そして「マナ」といった概念に置き換えられ、事実上、宗教学・人類学の領域から姿を消してゆく。そしてこれに呼応するかのようによその時代に幅を利かせた進歩主義もまた同じ運命を辿る。ただ、我々はド・ブロスとヒュームを結びつけることで、思想史のズレを越えながらモースのいう「宗教学が誕生した遠い時代」の遺産を、もう一度確認しておきたかったのである。

(1) De Brosses *Histoire des navigations aux Terres Australes*. [s.n.], Paris, 1756

(2) Ibid. *Du culte des dieux félicés, ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie*. [s.n.], Genève, 1760 (以下本文はC.D.R.と略記し、頁数を示す。)

(3) M. David (Histoire des religions et philosophie au XVIII^e siècle: le président de Brosses, David Hume et Diderot) in *Revue philosophique*, No.2, 1974: Ibid. (Le président de Brosses historien des religions et philosophie) in *Charles de Brosses 1777-1977*, Stalkine, 1981: A. de Brosses (Les relations du président de Brosses avec David Hume) in *ibid.* 本稿の出発点はこの研究に多くを負っている。

(4) マニユエルは一七五七年以前にド・ブロスが『自然史』の草稿を落手したとされているがこれは事実ではない。F. E. Manuel *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Harvard University, 1956, p.188

(5) M. David (Lettres inédites de Diderot et de Hume écrites de 1755 à 1763 au président de Brosses) in *Revue philosophique*, No.2, Avril-Juin, 1966 p.138

(6) F. M. Grimm *La Correspondance littéraire 1^{er} jan-*

- vier-15 juin 1760*, texte établi et annoté par Sigun Dargard, UPPSALA, 1981, p.73
- (7) P. Boutry <Les mutations des croyances> in *Histoire de la France religieuse*, t. 3, Seuil, 1991, pp.465-466
- (8) A.M. Iacono *Le fétichisme : Histoire d'un concept*, P.U.F., 1992, pp.19-31
- (9) M. Mauss <L'ethnographie en France et à l'étranger> in *Œuvres de Marcel Mauss*, t. 3, Les Éditions de minuit, 1969, p.395
- (10) L. Fedi *Fétichisme, philosophie, littérature*, L'Harmattan, 2002, pp.117-118
- (11) Descartes <Discours de la Méthode> in *Œuvres de Descartes*, t. 6, J. Vrin, 1982, p.6
- (12) 山崎カヲル「フチャイニズムという概念」『思想』岩波書店「七二二号」一九八三年「一三六」一三七頁
- (13) A. Banier *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, t. 1, Paris, 1738, pp.158-159, pp.411-412
- (14) *Dictionnaire des Mythologies* Sous la direction de Yves Bonnefoy, Flammarion, 1981, pp.396-397
- (15) Cf. D. Hume <Natural History of Religion> in *The Philosophical Works*, v. 4, Scientia Verlag Aalen, 1964, p.311 [『宗教の自然史』福鎌・斉藤訳、法大出版局、一九七二年、七頁)(以下本文にNHRと略記し、頁：邦訳頁と併記する。一部訳を変えた所もある。)
- (16) F. Schmidt <Les polythéismes : dégénérescence ou progrès ?> in *L'Impensable polythéisme*, Édition des archives contemporaines, 1988, p.21
- (17) カミイラー『啓蒙主義の哲学』中野訳、紀伊国屋書店、一九六二年、二一八頁
- (18) P. Hazard *La pensée Européenne au XVIII^e siècle*, t. 2, Boivin et Cie, 1946, p.175 [『十八世紀ヨーロッパ思想』小笠原ほか訳、行人社、一九八七年、四〇五頁]
- (19) C. Bernard et S. Gruzinski *De l'idolâtrie*, Éditions du Seuil, 1988, pp.195-196, p.213
- (20) Voltaire <Dictionnaire philosophique> in *Les œuvres complètes de Voltaire*, t. 35-2, Oxford, 1994, p.211 [『哲学辞典』高橋訳、法大出版局、一九八八年、一三三頁]
- (21) Voltaire *ibid.*, p.222 (邦訳「一四〇頁」強調筆者)
- (22) ヴォルシャイテイス「イシス探求」第一章「フランス革命期におけるエジプトの神統系諸説」(有田訳、国書刊行会、一九九二年、三三三～三六五頁)
- (23) Voltaire *op.cit.*, pp.225-226 (邦訳「一四一頁」)
- (24) J.H. Brumfitt <Introduction : La philosophie de l'his-

- toire) in *Les œuvres complètes de Voltaire*, t. 59, Oxford, 1969, p.15, p.51
- (25) D. Diderot (De la suffisance de la religion naturelle) in *Œuvres de Diderot*, t. I, Robert Laffont, 1994, p.60
- (26) M. David (Histoire des religions...), p.151, p.154
- (27) P. Gay *The Enlightenment : The Science of Freedom*, Weidenfeld and Nicolson, 1969, p.517 (『自由の科学』中川ほか訳、シネルヴァ書房、一九八二年、四三三頁)
- (28) C. Bernard et S. Gruzinski *op.cit.*, p.200
- (29) F. Schmidt *op.cit.*, p.13. Polythéisme という言葉は一五八〇年にボタンがフランス語で初めて使う。英語ではパシスム批判の文脈で一六二四年のサミュエル・パーチャスによる。
- (30) P. Hazard *La crise de la conscience Européenne*, Boivin et Cie, 1935, p.14 et seq. (『ヨーロッパ精神の危機』野沢訳、法大出版局、一九七三年、二二頁以下)
- (31) R. Hubert *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, Félix Alcan, 1923, p.51, p.222
- (32) 浜林正夫『イギリス革命の思想構造』未来社、一九六六年、二七二〜二七四頁。新井・鎌井共編『信仰と理性：ケンブリッジ・プラトン学派研究序説』御茶の水書房、一九八八年、二〇頁
- (33) 野沢協「解説」ピエール・ベール著作集第六巻『続・彗星雑考』法大出版局、一九八九年、九四〇頁
- (34) D. Hume (Dialogues concerning Natural Religion) in *The Philosophical Works*, v. II, Scientia Verlag Aalen, 1964, p.413 (『自然宗教に関する対話』福鎌・斉藤訳、法大出版局、一九七五年、六七頁)
- (35) ヒュームが懐いた人間本性の一樣性と彼の歴史観は決して矛盾するものではない。塚崎智「ヒュームにおける歴史」『イギリス哲学研究』第三号、一九八〇年、二八〜三〇頁を参照。
- (36) 両者の理神論に対する思想的対質は次の論文が参考になる。星野彰男「理神論をめぐるヒュームとスミス」関東学院大論集『経済系』第二三集、一九八二年、二二六〜三三頁
- (37) カッシーラー、前掲書、二二三頁。ゲイ「啓蒙の時代」『ライフ人間世界史 八』タイムライフブックス編・訳、一九六七年、五四頁
- (38) Y. Bezard (Le président de Brosses et ses amis de Genève), *Extrait des Annales de Bourgogne*, janv. - mars, 1937, p.20 に引かれた一七五九年一二[九?]月一八日のジャラベル宛書簡。

- (36) M. David 〈Lettres inédites...〉 pp.141-142
- (40) J. H. Burton *Letters of eminent persons addressed to David Hume*, William Blackwood and Sons, 1849, p.274.
 など、この書簡集にはこれを含めて二通のド・ブロスからの手紙があるが、共に日付は誤りである。
- (41) ヒュームが最後に自ら改訂し、死後出版された『自然史』の一七三七年版では、最終的に「エッセイ」という用語の多くは「多神教」に置き換えられた。
- (42) P. Gay *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*, Weidenfeld and Nicolson, 1966, p.409, note 4
- (43) F. Weil 〈La bibliothèque du président de Brosses〉 in *Charles de Brosses et le voyage lettré au XVIII^e siècle*, E. U. D., 2004, pp.40-41
- (44) 〈Examen critique de l'Histoire naturelle de la religion〉 in *Histoire naturelle de la religion*, [s.n.], Amsterdam, 1759, p.156
- (45) F. E. Manuel *op.cit.*, p.178; p. Gay *op.cit.*, p.411
- (46) G. ファン・デル・レーウ『宗教現象学入門』田丸・大竹訳、東大出版会、一九七九年、一一七―一二三頁
- (47) M. Müller *Origine et développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde*, trad. par J. Darmesteter, Paris, 1879, pp.97-98
- (48) M. B. Tylor *La civilisation primitive*, trad. par Brunet, Paris, 1876, t. 1 p.555, t. 2 pp.186-187
- (49) モースはこれまでそのフエッティンスム批判ばかりが取りあげられてきたが、彼の批判が進歩論と共に墮落論の両面批判にあったことを看過すべきでない。一九〇〇年前後に「社会学年報」に彼が寄せた一連の論文をよ。〈L'Ecole anthropologique anglaise et la théorie de la religion selon Jevons〉: 〈Le monotheisme primitif selon Andrew Lang〉: 〈Débat sur le monotheisme primitif〉: 〈L'origine de l'idée de dieu d'après le père Schmidt〉 in *Œuvres de Marcel Mauss*, t. I, Les Éditions de minuit, 1968, pp.86-88, pp.109-116, pp.120-124
- (50) M. Mauss *ibid*, p.87

一〇〇五年三月二四日受稿
 一〇〇五年四月一八日レフネリーの審査
 をくって掲載決定

(一橋大学大学院博士課程)