

**Jacques Proust, *L'Europe au Prisme du Japon.*
XVle-XVllle siècle. *Entre humanisme, Contre-Réforme*
et Lumières, Albin Michel, 1997, 315p.**

寺田元一

『日本のプリズムに映ったヨーロッパ 16～18世紀 ユマニズム、反宗教改革、啓蒙の間』とでも訳すべきこの本は、西洋と日本との文化衝突という、これまで多くの研究者に研究されてきた問題を扱っている。しかし、後に詳しく見るように、著者独得の方法からするこの問題への全く新しい接近が試みられている。それは、進んだ文明を遅れた未開が受容するという従来の図式では見えてこない、文明が他を通じて自らさらけ出す内臓やアキレス腱を読み取るような読みだ。そこには、同一のテキストやイメージを用いて、どれだけ違った現実を、読みが暴くことができるかという可能性が示されている。しかも、その読みは、最近の文学研究者が陥りがちな恣意的なテキストやイメージの組み合わせを排し、両足をしっかり歴史という大地に付けて、微細な痕跡のうちに、それを残した西洋という体系的全体を、学殖を最大限に生かして読み取る読みである。

それにしても、著者の博識はすごい。日本人でも一人でキリシタンと蘭学の時代を扱うのは困難なのに、それをフランス人が敢行したのだ。確かに、いくつか疑問の残る点もある。しかし、両者を統一的に捉えようとして一人でそれにチャレンジしたのは見事であるし、その壮図の多くは成功し、われわれにたくさんの新たな知見を開いている。

この本の著者ジャック・プルーストは、ディドロならびに『百科全書』研究の大家として、18世紀フランス関係の研究者にはよく知られているが、この本が対象とした「キリシタン文化」、「南蛮文化」、「蘭学」などの研究者にとっては、おそらく始めて耳にする名前であろう。そこで、本書評ではまずプルーストという研究者の略歴を紹介することから始めたい。

彼は1926年にフランス西部のポワチエの近くで生まれている。したがって、今年71歳となる。70を過ぎて、フランスという住み慣れた研究分野を出て、ヨーロッパと日本の異文化衝突という全く新たな分野で、研究を発表したわけである。その研究への情熱とチャレンジ精神に頭が下がる。彼は、戦後すぐに(1947—50年)パリの高等師範学校で学び、そこで、同郷・同年代ということもあってフーコーと親しく交際し、また、哲学教師アルチュセールからも大きな影響を受けている。18世紀フランスの研究者となっても、両者から方法論上の刺激を受けて研究を進めてきた。

プルーストの研究者としての出世作は国家博士論文『ディドロと『百科全書』』(1962年)である。この論文で、プルーストは、従来軽視されてきた『百科全書』時代のディドロに光を当て、

それへの寄稿——技芸の記述、哲学史、同義語など——や編集作業への従事が、後のディドロの作家ならびに思想家としての活動に重要な意味を持ったことを明らかにした。また、その作業の前提として、19世紀後半に出たアセザ・トゥルヌー版『全集』のせいで、それまで相当水増しされていた、ディドロの『百科全書』への寄稿項目を、ディドロの弟子のネージュンの証言に戻って再検討し、始めて適正な規模に限定することに成功した。また、この著作には、マルクス主義的な研究の影響も顕著で、『百科全書』運動を担った階層を、その寄稿者や読者の階層分析を行うことで特定しようともしている。ただし、そこでも、フランス革命に先駆する進歩的なブルジョアジーの運動といった結論に短絡することなく、『百科全書』のクロス・レファレンスなどのうちに、保守的カトリックや専制政治という共通の敵に、さまざまな内部対立を保存しながら対処する、多元主義的な統一戦線的政治を読み取るなど、柔軟な読みを展開している。クロス・レファレンスはまた、読者に一方的に知識を植え付けるのではなく、同一の問題に対して別の立場・視角からの回答があることを示すことで、読者をその対立の中に巻き込み、項目の著者らとの対話の中で自らの立場を選ぶように仕向ける効果もある。こうした点にプーレストが着目した背景には、安易な啓蒙主義観や、レーニン主義の知識注入論への批判があったように思われる。

その後、1963年よりモンペリエ大学文学部の教授となり、86年に退官するまで、日本の研究者を含む多くの18世紀フランスの研究者を育ててきた。その20年を越える教歴において、何らかの形でプーレストの指導を受けた日本人留学生の数は、私を含め10人は下らないと思われるが、その中でも初期の弟子である市川慎一、鷺見洋一、さらには、弟子ではないが、プーレストと深い友情で結ばれた日本の18世紀フランス研究の第一人者、中川久定らとの交流が、今回の著作の機縁となったことはいうまでもない。

博士論文後、プーレストの研究は、マルクス主義的な傾向から離れ、フーコーの『言葉と物』（1966年）の知の考古学的な読み、さらには、主体によって語られないのに、その問題の立て方や答え方を常に既に決定している「語られないもの（non-dit）」（アルチュセール）をテキストのうちに読み取る読みへと進んだ。また、名著『透明と障害』で知られるルソー研究の泰斗スタロバンスキーと合同ゼミを行うなど、この時代に急速に広まった、ヌーヴェル・クリティックや記号論、精神分析的読解などにも挑戦した。一方で、堅実な研究者らしく、そうした多様な読みを含む200年に及ぶディドロ読解の歴史を、『ディドロの読み（*Lectures de Diderot*）』（1974年）という著作に編集して発表してもいる。プーレストはそこで、テキストが作者から相対的に自立していることを認め、ディドロの多様な読解の可能性を承認しながら、読みが、同時に、時代とも深く関わることを示して、『百科全書』のディドロ同様、読みの森の中で、読者自らが道を拓いていくよう誘っている。

新たな読みの方法論の摸索とクロス・レファレンスへの着目がそれこそ「交差」するところで生まれたのが、プーレスト独自の読解法である「交差読み（*lecture croisée*）」である。この読解法は、本来異質なテキスト同士の交差という、いわば異化効果によって、単独のテキストの考察からは見えてこない「語られないもの」を露にするような読みであるが、プーレストにおいては、

『百科全書』研究者ということもあって、この読みがテキストと図版との「交差」にも生かされている。そうした読みの傑作として、日本語にも訳された「『百科全書』から『ラモーの甥』へ——オブジェとテキスト——」(鷲見洋一訳、『思想』第724号(1984年)岩波書店、所収)がある。そこでは、従来ほとんど着目されなかった『百科全書』のディドロ執筆項目「靴下編み機」を取り上げて、本来徹底した分析と総合によって明晰判明に了解されるはずである靴下編み機の動きが、ディドロの細心な注意にも関わらずテキストにおいて明証的に再現できないという、驚くべき事実が「語られる」ことになる。しかし、この項目でディドロが格闘し敗北したことはけっして無駄ではなかった。後の傑作『ラモーの甥』で、この奇人のパントマイムをテキスト化するのに、その修行が大いに役立ったからである。

ところで、このように読解法に触れるのは、それがプルーストの読みの特徴だからということもあるが、なんといってもそれが、『日本のプリズムに映ったヨーロッパ』で、読解の武器として利用されているからである。その点については後述するとして、そうした読みの集成として『オブジェとテキスト (*L'Objet et le texte*)』(1980年)が編集されていることを一言述べておこう。上で述べた『思想』に載った論文はこの中から採られている。

こうした読解と並行して、プルーストは、ディークマンやヴァルローとともに編者となって、エルマン社から新たに決定版『ディドロ全集』(共編者三人の頭文字を取ってDPVと略称)を出すべく尽力した。その刊行は1976年に始まり、プルーストが担当した巻など当初かなり順調に出版が進んだが、ディークマンが病気で倒れ、プルーストが編者から抜けたこともあって、その後はペースがダウンし、現在3分の2ほど刊行されたところで滞っている。いずれにせよ、ここで確認しておきたいのは、ディークマンやヴァルローといった一回り以上年齢が上の研究者とともに、他の研究者を差し置いて、プルーストが編者に選ばれ、質の高い批評版を提供したことである。このように、プルーストはこの時代に、研究者としての多彩な能力だけでなく、組織者としての手腕も存分に発揮した。

彼はまた、『百科全書』に関わる総合的な仕事もこの間継続して行っている。代表的なものは、日本でも平凡社から出版されたプルースト監修『フランス百科全書絵引』(1985年)で、この図版を中心にした『百科全書』抄は副産物として『ユートピアの周縁——『百科全書』図版の批判的読解のために—— (*Marges d'une utopie. Pour une lecture critique des planches de l'Encyclopédie*)』(1985年)を生み出し、この頃からプルーストは本格的にいわゆる図像学の分野に乗り出していった。『日本のプリズムに映ったヨーロッパ』にもその成果が生かされている。同時に、彼の『百科全書』研究で興味深いのは、寺島良安の『和漢三才図絵』を初めとする、日本、中国、イスラムなどの百科事典への関心である。それらをディドロの『百科全書』と比較する中で、プルーストは、知識やその総体についての見方が文化によっていかに相違し、また、歴史的にいかに変化するかを捉えようとしている。

96年末にパリに新国立図書館がオープンしたが、その開館記念に「世界のすべての知 (*Tous les savoirs du monde*)」と題された展覧会が開かれた。副題は「シュメールから21世紀までの百

科事典と図書館」となっており、その名の通り、職業や称号を記したシュメールの粘土板から、古代ギリシャ・ローマ、中世ヨーロッパ、近代ヨーロッパ、中国、日本などの博物誌や百科事典を経て、現代のCD-ROMやインターネットまで、5000年にわたる知の集成・整理・普及に向けた壮大な事業が、パノラマのように呈示された。その図録にプルーストも寄稿しているのだが、この展覧会そのものが、思うに、少なくともここ10数年来彼が行ってきた研究の集団的開花と見なせるのではなかろうか。

このように、18世紀研究や批評理論への関心を通じて養われた、読解法、博識、視野の世界大の広がり、それを支える語学力が、たびたび訪れる機会があった日本への深い関心と結びついたところに、本書は成立した。しかし、もう一つ重要な動機がある。それは18世紀あるいは近代の文学思想研究におけるヨーロッパ中心主義への批判である。そこで思い出されるのが、第9回国際18世紀学会でプルーストが行った「18世紀の東西関係」と題する全体会での報告である。そこで彼は、四書五経の一つである『大学』が、当時の特殊な政治的・思想的文脈でいかに欧語（仏と露）訳されたか、そして、そこに中国という異文化へのヨーロッパ的対応がどのように現れているかを見事に分析して見せた。その上で、現在の啓蒙研究がヨーロッパに偏り、世界的視野に欠けることを鋭く批判した。本書はプルースト自身によるそうした批判の実践であり、また回答でもあるのだ。

それでは、『日本のプリズムに映ったヨーロッパ』の内容の検討に移ろう。この著作は大きくいえば二つの部分に分けられる。いわゆるキリシタン文化・南蛮文化を扱った部分（I-V）と、蘭学を扱った部分（VI-VII）である。ただし、プルーストは、後に見るように、この二つの時代を統一的な一時代として捉える。この時代区分には当然ながら異論もあろうが、ここではとりあえず、本書がキリシタンの時代と蘭学の時代とを統一的に扱おうとする野心作であるとだけっておこう。

プロローグ

ここでプルーストは、ポール・クローデルを引用しながら、本書のテーマを限定している。主題は、日本ではなく、「日本のプリズムに映ったヨーロッパ」だと。そして、これまで16～18世紀の日本と西洋との関係史を扱った西洋側の研究にはヨーロッパ中心主義的欠点があると批判する。その欠点とは、それらの研究が基本的に、進んだ西洋が遅れた日本に与えた影響ならびに日本の受容の仕方を問題にしてきたという、啓蒙的片務的姿勢にある。だが、そうした弱点は西洋側だけのものではない。「キリシタン宗門の伝来は……伝統思想の否定者として、新しい世界観・人間観の提示者として、庶民の精神的解放者として、あるいは科学的知見・合理精神の播種者としての役割を演じた」（『日本思想体系25 キリシタン書排耶書』所収の海老沢有道「解説」より）と、キリシタンや南蛮が日本に果たした役割を美化しがちな、日本側の研究にも通底する。これらの研究はいわば、西方から来た光が東方の薄明にどこではね返され、どこまで届いたかという、作用の影響や結果ばかりを肯定的なものとして捉え、西洋の作用に対する日本の反作用のうちに

西洋の肯定面も否定面も読み取るような努力をしてくなかつた。それゆえ、「日本のプリズムに映ったヨーロッパ」が新たな主題となるわけである。光への反作用には屈折や回折や反射、乱反射などさまざまなものがあるだろうが、プルーストはプリズムのスペクトル効果に着目して、そこに光自身がプリズムという他者を通じてなす自己告白を見ようとする。しかも重要なことは、光が自己自身のうちに留まる限り、スペクトルという色の層は析出されず、したがって、自己の特徴を真に認識することなく、ただ単に闇に対する光として自己中心的に自己主張するだけに終わることである。それゆえ、ヨーロッパの自己認識に他者は不可欠なのだ。

ただし、プルーストにおいても、これまでの日欧関係史の研究者同様、西洋と日本との文化交流の同じ諸相が、対象として扱われる点に変わりはない。ただ、それを作用としてではなくむしろ反作用として、しかもとりわけ、プリズム現象＝自己認識の場として扱う点に独自性がある。そこから当然対象の限定がなされていく。プルーストは「キリシタン」、「南蛮」などと呼ばれる全体的対象から、とりわけ、当時のヨーロッパの全体的対外戦略の中でのイエズス会の布教活動の位置、そして、そのように不可避的に当時のヨーロッパを背負わざるを得なかつたイエズス会の多面的作用に対する日本側の反作用を、取り上げる。このように、対象の限定のうちにも彼独自の視角は貫かれている。対外戦略は、宗教、政治、文化、芸術など多岐に渡るが、さすが『百科全書』研究者ならではの関心の広さ、博識、多様な方法を駆使して、プルーストは種々のテキストや図版、絵画などを交差させ、ヨーロッパのスペクトルを読み解いていく。どんな読解が具体的になされるかは各章の紹介に譲るとして、上の視角から彼がとりわけ重視し、これまでの研究では軽視されてきたテキストや図画の名がここに挙がっているので、それを紹介しておこう。それらは、イエズス会士の受けた教育カリキュラム、フロイスの『日本史』、ヴァリニャーノの『天正遣欧使節記』（日本ではそれをラテン語に訳したデ・サンデの名を冠して一般に知られる）、日本での布教上の質問に対するヨーロッパの決疑論者・神学博士ヴァスケスの回答、西洋と日本の近世の芸術交流を扱った最近の展覧会での図録などである。

これを見ても、プルーストの視野の広さがわかるが、驚異的なのは、それらを、その背景にあるヨーロッパという全体的エレメントと関連させた上で、スペクトルを読み解いていく一貫した姿勢である。それは特に、安易な比較に陥りがちな絵画の分析において、そうした比較を排し、「イエズス会派」にも蘭画にも共通するエレメントとしてフランドルの版画が存在することを示し、さらに、日本のプリズムに映ったそのスペクトルのうちに、フランドル絵画ひいては西洋古典絵画の未見の可能性を読み取ろうとする点に現れている。プルーストによれば、その可能性は、絵画の領域に留まらず、地図法、遠近法的視覚の獲得、舞台演出、解剖学、博物学に及んでいる。

この辺から、18世紀、特に蘭学を捉える視角へと話は移るのだが、興味深いのは、その視角から見えてくるのが、杉田玄白『蘭学事始』にあるような異学摂取の労苦や、そこに現れると予想される和魂洋才的歪みではなく、むしろ、権威や伝統、ドグマに囚われず、西洋医学の革新的本質のみを析出させる、日本のプリズムの性能の良さである点である。これは、西洋人からのありがたい日本評だが、他方で、日本のプリズムの実利性や技術偏重の浅薄さは、われわれには宿年

の課題であり、プルーストの外交辞令に喜んでばかりはいられない。

最後に、プルーストは、これまでの研究の時代的地理的拘束への批判へと進み、研究対象を18世紀やフランスに閉じこめるべきでないことを強調する。そして、本書が取り扱う16世紀中葉から18世紀末までの時代が、フーコーが知の考古学でいうような意味において「時代のただ一つの単位」であって、それを恣意的に細分することは許されないとする。この時代を分かつエピステーメ論的切断（バシュラール、アルチュセール）は、火縄銃とスコラ哲学の導入と、遠近法と解剖学の発見にある。そのエピステーメの統一性の証拠として、プルーストは、「南蛮」でも「紅毛」でも、共通の二つのパラダイムが対立していたことを説く。反宗教改革対ユマニスム、権威やドグマ対啓蒙である。ここに、本書の主題はある。

I イソップの微笑み、アリストテレスの重み

対比の効いた題名が面白い。これだけでも蠱惑的なのだが、次のような印象的導入部がますます読者の関心をそそる、「彼らは日本人だった、しかし、マンシウス、ミカエル、マルチヌス、ユリアヌスと呼ばれていた」。おそらく天正少年使節のことなどヨーロッパではほとんど知られていないだろうから、この冒頭部でプルーストは、「いったいこの日本人は誰だ」と、読者の好奇心をくすぐり、ヴァリニャーノに組織されたこの少年使節の戦略上の性格という主題へ、ぐいと読者を引っ張っていく。そこで、この少年使節自身が、設立間もないイエズス会の日本での布教の華々しい成功をヨーロッパならびに法王庁に宣伝する目的で、生まれも育ちもよく語学もよくできる少年を選抜して、ヴァリニャーノがヨーロッパに送り出した使節であること、そして、彼が編纂し執筆した『天正遣欧使節記』も、単なる旅行記ではなく、少年使節がヨーロッパより持ち帰った種々の品とともに、カトリック教会に支えられて栄えるヨーロッパを、美化して日本に伝え、カトリック布教に役立てるための戦略文書であることが喝破される（IVも参照）。

そして、その上で、『使節記』にも登場するコインブラ大学の教養教育へと話題を移す。そこそ、布教のために世界に散っていくイエズス会士たちが、語学を中心に一般教養を学ぶ場なのだ。そこでは、ユマニスム的な教育も行われていたが、プルーストによって浮かび上がってくるのは、むしろ、スアレスの名に代表されるような保守的なスコラ哲学教育である。その保守性は、記憶を重視し、従来の解釈を踏襲し、三段論法で相手を論破することを教え込む点に現れている。また、天文学では、コペルニクスの新説は無視され、プトレマイオス、サクラボスコ流の伝統的天動説が教えられた。

ついで、話は日本に持ち込まれた書物や日本で印刷された書物へと移る。印刷機は、少年使節の帰国の際に、ヴァリニャーノによって日本に持ち込まれている。持ち込み図書にはプラトンやアリストテレスが挙がり、出版書で代表的なものとして『信仰の導師』、『平家の物語』、『エソポのファブラス（イソップ物語）』が挙がる。中でも『イソップ物語』の人気はすさまじく、キリシタンは禁止されたのに、この教訓物語の方は、江戸時代に10回以上も出版されていく。

それでは、説教や教理教育はどのように行われたのであろうか。そこにザビエル以来かなりの

紆余曲折があったことが知られているが、ブルーストは、主として、ヴァリニャーノの『キリスト教信仰要理 (*Catechismus christianae fidei*, いわゆる『日本ノカテキズモ』)』(1586年)を分析することで、その特徴を浮き彫りにしようとする。彼は、この日本人向け教理問答書に、完全な知性を備えた第一原理=唯一実体=第一動者としての神、精神実体としての靈魂といったスコラ的内実を見出し、さらには、そうした見方を疑うことができず、結局、日本人や中国人の思考法を受け付けない、イエズス会士の硬直性を読み取っていく。ついで、コインブラで学び、かつ、そこで天文学を教えたこともあるゴメスが日本に来てものした『綱要 (*Compendium catholicae veritatis*)』(1585~93年)の分析へとブルーストは歩を進める。これは三部からなる著作で、第一部が『天球論』、第二部が『アリストテレス靈魂論』、第三部が『カトリック教理』である。日本では、『天球論』が、『二儀略説』の種本となり、沢野忠庵・向井元升の『坤天弁説』にも直接影響を与えて、近代科学以前とはいえ、西洋の体系的天文学を日本に伝えた画期的著作と見なされているが、ブルーストはこれは評価せず、むしろ第二部が、徹底してスコラ的に書かれていることを示していく。第二部はこれまで日本ではほとんど扱われてこなかったのもので、この分析は重要である。そこから、この『靈魂論』が当時の日本人には了解不能であったことが暗示される。

次に、当時ひんばんに行われた仏教などの宗論へと話は展開する。イエズス会士はコインブラ大学のスコラの論争法に従って宗論を行い、仏教の概念をスコラ的用語で理解しようとした。それは、日本人不干斎ハビアンが書いた『妙貞問答』の場合も同様だ。ブルーストは、それが、コインブラの哲学講義の問答形式で書かれていること、第一質料、精神的実体、属性、本質といったアリストテレス・スコラ的用語、さらには、存在というヨーロッパ特有の概念を持ち出していること、だが、日本語でそれらをうまく説明できずに終わっていることを示す。大変興味深い指摘だ。

かくして、キリシタンが禁止されると、元々ヨーロッパ的特殊性を帯びたアリストテレスは消えてしまい、ただイソップだけが人気を博し続けることになる。古代ギリシャ崇拜や西洋哲学崇拜に冒された眼からすれば、アリストテレスが理解できない／かったのは、日本人が合理的に思考できない／かったからということになろうが、それに対し、ブルーストは、全く異なる回答を与えているわけだ。問題は、アリストテレス・スコラのヨーロッパ的な特殊な思考法にあった。神や世界や靈魂を語る言葉、論理、問答法は本来もっと多様で柔軟でありうるはずなのだ。こうして、ブルーストは思いも寄らぬ結論へとわれわれを導いていく。日本のプリズムを通すと、アリストテレスが特殊でイソップが普遍というように、ヨーロッパ文化が映るのだ。ここに、著書全体の主題が、逆説的な対比とともに見事に浮かび上がる。

Ⅱ くだものの中の虫 マラノ主義とエラスムス主義

少年使節が見るヨーロッパは理想的なものにしつらえられていたが、その陰にカトリックにとっての二つの危険が隠れていた。それが「新キリスト教徒」と「エラスムス主義」である。「新キリスト教徒」は軽蔑的に「マラノ」とも呼ばれた旧ユダヤ教徒で、レコンキスタ後にイベリア

半島から追放されたユダヤ人とは別に、形式的にキリスト教に改宗してイベリア半島に残っていた。プルーストは彼らのポルトガルでの生活ぶりを歴史的経緯をおさえながら詳細に描くが、ここでは、彼らが表向きはキリスト教徒になりながら、実際は先祖伝来のユダヤ教の儀礼に従って生活し、そのため「旧キリスト教徒」に警戒され、ときには虐殺されるなど、種々の差別・迫害を受けながら、商売による蓄財に努めていたことを指摘するに留めたい。

問題は、彼らとイエズス会との関係である。当初会はキリスト教徒を新旧に区別することに反対していた。実際、イグナチウス・ロヨラの学友で第二代の総長となったライネスは「新キリスト教徒」であった。ここで、プルーストは、マラノ主義というか、マラノの処世術をライネスに見出していく。それは、一方で、絶対服従の盲目的な信心であるが、その裏面には、盲目的な信心を装うことによって身を守るというマキャベリズムも潜んでいる。また、彼らの多くは医者であったが、その背景には、医学がこの時代に次第に権威から自由になり実地に向かったことが挙がる。プルーストによれば、この反権威主義こそマラノ主義の最大の特徴なのだ。ところで、原則的にイエズス会では聖職者が医者になることを禁止していたから、慈悲施設を作れば、そこに会の意向に反して「新キリスト教徒」を引きずり込む危険が生じる、まさに獅子身中の虫として。

こうして、話はルイス・デ・アルメイダへと移る。有名なイエズス会の献身的な医師で日本の南蛮流医学の創始者が、実はこの「新キリスト教徒」だった。彼は日本で献身的に赤ひげ的活動に従事し、日本人学生に医学教育も施す。日本のイエズス会もこれを最初全面的に支援する。さて、その際のアルメイダの姿勢で興味深いのは、实用主義、東洋や日本への偏見のなさ、寛大さである。そして、そこに反権威主義のマラノ性をプルーストは見る。しかし、聖職者が医療に携わることを禁じるローマからの命令で、アルメイダの日本での赤ひげ的活動は急に終止符が打たれる。これだけでも、イエズス会の活動を肯定的かつ一枚岩的に想像しがちなわれわれにはショッキングだ。だが、さらに驚くことは、あのヴァリニャーノが、アルメイダの死んだ1583年の『日本事情』という報告書で、この医師の事績に一言も触れず、彼が献身した施設も未確立だと批判して、アルメイダらがそこに、ライ病患者や梅毒患者、キリシタンでないものまで含む貧者を受け入れていたことを抹殺しようとしている点である。

しかも、そこには、イエズス会全体の意志が働いていた。会は当初の寛大さを失い、「新キリスト教徒」排除に躍起になり出した。1572年に新総長を選ぶ際に、「新キリスト教徒」の候補を拒否した後、93年にはなんと「純血令」まで設ける。しかも、それは1948年まで続いたのだ。83年のヴァリニャーノの報告には、「新キリスト教徒」の影響を系統的に排除しようとする管理職の姿勢があったのだ。

次はエラスムス主義だ。その力はポルトガルではスペインのように強くはなかったが、スペイン同様、「新キリスト教徒」に影響を与えており、カトリック教会にとっては不倶戴天の敵であった。では、この時代にどんなエラスムス主義者がポルトガルにはいたのか。プルーストは、その面々を次々と紹介していく。

その上で、最後にあの転びバテレン、フェレイラを登場させる。プルーストによれば、彼は

「新キリスト教徒」の家系で、なぜか「純血令」の後でイエズス会士になるのに成功している。リスボンとマカオで正統的教育を受け、1609年に日本に来た。打ち続く迫害の中英雄的活動が続けるが、33年に捕縛され、穴吊りの刑で転んだ。かくして、フェレイラは沢野忠庵となり、キリシタンを取り締まる側としてその後の半生を送ることになる。プルーストは、その転向の人生を彼の祖先のユダヤ人のそれと重ね、さらには、エラスムス主義とも関連づける。忠庵の著した排耶書『顯偽録』にプルーストは細かい考察を施すが、そこから浮かび上がる忠庵のキリシタン批判の基本的特徴は、教義の内部矛盾を暴くこと、教義と実践との乖離を示すこと、良識との矛盾を突くこと、神学の最大の権威であるアリストテレスと教義との矛盾を暴くこと、聖書との矛盾を突くこと、徳川政権にとっての危険性を示すことなどである。そして、その論じ方のうちにプルーストは、ルターの予定説を批判した『奴隷意志論』の議論を筆頭に、エラスムスとの類似性を読み取っていく。実生活でも忠庵はポルトガルのマラノ的生き方を選ぶ。医者となり、長崎で東インド会社の医師から西洋医学を学び、南蛮流外科の創始者となり、弟子を残す。弟子は後に將軍家の侍医にすらなっていく。これはさしずめヨーロッパなら、国を飛び出してオランダなどで医学を修め、どこかの王侯の侍医となって出世するといった生き方である。

神学的議論も加わるので難解なところもあるが、プルーストがこの章で述べたいことは明確だ。それは、日本のプリズムに映ったアルメイダならびにフェレイラというスペクトルのうちに、マラノ主義とエラスムス主義のヨーロッパを読み解くことだ。その力業の詳細を知るには実物を読むしかない。ただ、ここでいっておきたいことは、彼らを美化した歴史にはない、イエズス会、いや、ヨーロッパの、重いリアリティがそこに積み込まれていることである。そして、その眼から見ると、フェレイラの棄教は特異な事件ではなく、当時のヨーロッパの陰の風景のうちに溶け込む暗い日常事と映る。ただこの陰のヨーロッパこそ実は無視できない現実であった。それが、後のナチのホロコーストにも通じる問題を内包するがゆえに。

Ⅲ ヴアスケス博士への諮問

フェレイラの棄教は日本人にはなじみの薄い決疑論的 (casuistique) 問題を抱えていた。これは、イエズス会と西洋の神学者との関係の問題なので、日本側の研究ではほとんど扱われたことのない問題である。イエズス会が日本管区長という幹部の棄教を会の名誉に関わる重大問題と考えて、なんとか彼を教会のうちに取り戻そうと画策したことはよく知られているが、その背後には、彼の棄教をどういふ事例 (cas) と見るか、共同体はどんな場合 (cas) に個人に死に直面することを要求できるか、また、フェレイラはどの共同体に属したか、もし彼が教会に復帰した場合その処遇をどうすべきかといった、決疑論上の難題が控えていた。本章で扱われるのは、このフェレイラ問題を含む日本への布教上の諸問題への決疑論的回答システムというヨーロッパである。

こうした問題に対応すべく、日本のイエズス会も当然聴罪司祭用の教科書を備えていた。だが、『ニコマコス倫理学』に依拠するそうした教科書では、布教上の諸問題に十分対応できなかった。

というのも、『ヨーロッパ文化と日本文化』でフロイスが報告するように、同じ状況でも日本人とヨーロッパ人とは正反対に考え行動することがあるからである。フロイスは日本には日本の文化的一貫性があると考えていたようで、日本人の異質な行動様式を冷静に記述し、それに性急に宗教的・道徳的批判を下すことは控えている。

このように、これまであまり試みられたことのない、決疑論関係文書とフロイスのテキスト——これは比較文化の名著という視角から普通読まれがちである——との「交差読み」から、プルーストは別のヨーロッパのスペクトルを浮かび上がらせる。ヨーロッパ中心の習俗に対応した前者と、日本の習俗に直面する後者、そして、両者の間に開いた深い溝、さらには、それを埋めて布教しようとする試み、そこに、また思いもかけぬヨーロッパが姿を見せる。

フロイスらイエズス会士にとって特に問題だったのは、プルーストによれば、処女性、墮胎、殺人、結婚、子供をめぐる習俗だ。それはヨーロッパとは全く異質で、それにどう対処すればよいかは、実に深刻な問題だった。その他者が、文明と呼んでいいような体系性を示すがゆえになおさら。そして、プルーストは、他の修道会が安易に日本に布教に来ることにヴァリニャーノが反対した理由のうちに、彼の狭量さではなく、この理解しがたい日本文化の他者性の認識を見出していく。イエズス会士は、日本人を理解しようと、日本語を学び日本人の習俗への同化に努めてきたが、それが、キリスト教の戒律を犯し布教の使命と矛盾する恐れがあるほど、日本での布教は難しい。キリシタンやキリシタンの領主もキリスト教の戒律を守ることと日本の習俗に従うこととの間で矛盾を抱えていた。こうして、ヴァリニャーノはローマの指示を仰ぎながらも、これにできるだけ慎重に対処しようという姿勢を示すことになる。

これと対照的なのが、イエズス会からこうした問題を諮問された、ヨーロッパ在住の決疑論者ヴァスケスの、無頓着で形式的な対応である。これは手稿として、国立マドリッド歴史古文書館に所蔵されているのが、1955年に発見され、60—61年に刊行されたが、これまで日本の研究ではほとんど取り上げられていない。さて、プルーストによると、ヴァスケスは典型的なスコラ神学者で、文献学的知識は豊富だが、布教現場のことは何も知らない人物だった。

プルーストは、ヴァスケスに課された決疑論的問い——結婚、高利貸し、殺人、捕虜の扱いと戦争の法、異教徒の信仰実践と偶像崇拜、病人の告白——とそれへの回答を詳細に考察するが、はっきりいって、こうした議論に慣れていない多くの日本人には、頭が痛くなる議論である。それゆえここでは、プルーストが、問題の背後に公会議の決定やトマス神学、スコラの論証法などがあることを取り上げ、ヴァスケスの回答がそうした「ヨーロッパ」を担ったものであることを示している点だけ強調しておきたい。ただ、次の問いと回答のセットは、イエズス会系神学者らしい便宜性を示しているものとして、ここに紹介しておこう。

問い：「日本では野生のぶどうで作った葡萄酒で聖別してもよろしいでしょうか。たとえ、葉や実が小さくて、できる葡萄酒が少し薄くて、ポルトガルの葡萄酒で割らないと長く保存が効かないとしても、それは同じ色、同じ香りであり、野生のぶどうはヨーロッパよりも成長するように思われます。少なくとも、船の到着が不確かな場合は、野生のぶどうの葡萄酒をポルトガルの

葡萄酒と割ってもよろしいでしょうか、かりに混ぜ合わせの分量が後者よりも前者の方が多いと
しても」。答え：「それがヴィネガーでなければ、全然構わない」。

ヴァスケスが大真面目に答える割には、この答えは秘跡へのユマニスト的風刺とも取られかね
ないものである。が、いずれにせよ、ここに、現場で生死を賭けて問題と格闘するフロイスや
ヴァリニャーノと、現実を「普遍的」教義に合わせようと腐心しつつ、ときに無頓着に便宜的回
答を行うヴァスケスらヨーロッパの神学者との間の、埋めがたい意識のズレははっきりと看取で
きよう。そして、この決疑論という装置もまた日本に映るヨーロッパのスペクトルなのだ。

IV 信仰劇、世俗劇、栄光劇

ここで、「劇」はリプレゼンテーション（上演、表象、代表など）と同じような意味で使われて
いると思われる。したがって、この章では狭義の劇だけでなく、図画などが広く扱われる。

既にIで述べたように、天正少年使節はイエズス会の布教戦略に基づく使節であったが、本章
の主題は、そのうちでも、日本人にキリスト教ヨーロッパを理想化して伝えるという戦略と関わ
る。少年使節がヴェネツィアで受けた歓迎、ならびに、ヴァリニャーノによるその物語化はまさ
にそうした戦略の具体化であった。事実、イエズス会は、教育に演劇を取り入れて生徒の信仰や
道徳の高揚に既に多くの成果を挙げており、当然ながら会は早くから日本にもそれを導入してい
た。既に1560年代には祝祭日に船井などで受難劇などの宗教劇が大々的に演じられていた。そう
した宗教劇のいくつかを、少年使節は1585年にコインブラでも見ることになる。ブルーストはそ
うした様子を具体的に活写する。

そこから、ブルーストの筆は「日本の反宗教改革芸術」へと進んでいく。プロテスタントが、
聖母や聖者への信仰、聖体へのキリスト現前、ペテロの優越性などを攻撃したことから、反宗教
改革の側では、逆に、これらを主題とする芸術を創造することに力を注いだ。1590年に少年使節
が帰還した際には、多くの装飾物や芸術作品がヨーロッパからもたらされ、布教戦略に奉仕する。
こうして、その後のイエズス会の刊行本を、そうした舶来の銅版画が飾っていく。また、一方で、
1583年来日したジョバンニ・ニコロは長崎を中心に「イエズス会派」ともいうべき南蛮画の
一派を開き、多くの絵画や版画を生み出すとともに、たくさんの弟子を育てていく。ブルースト
は、こうした銅版画や絵画に現れた「日本の反宗教改革芸術」というスペクトルのうちに、例に
よってヨーロッパ全体の芸術運動を読み解いていく。初めに、図画の紹介とそのモデルの指摘が
来る。ここでは、既に多くの研究書で明らかになったものをブルーストは利用するに留まってい
る。

序巻はその後だ。モデルを発見したり、類似物を比較するに留まらず、ブルーストは、この
「イエズス会派」というモナドのうちに、16世紀西洋絵画の宇宙を捉えようとするからだ。ここ
で、ブルーストは『百科全書』の研究者らしく、テキストとイメージとを「交差読み」していく。
テキストは『天正遣欧使節記』である。彼はそこに、カトリックのヨーロッパ——都市生活の享
楽・繁栄と田園の牧歌性——が理想化されて描かれているのを見出す。その戦略に沿って、少年

使節の帰国祝いに京での大パレードも挙行されたのだ。そして、プルーストは、「イエズス会派」の西洋風俗画もまた、この戦略に沿っていると見なす。この点は、従来、安土桃山の華麗な文化との共通性から、日本の大名などむしろ注文する側の趣味によると考えられてきたが、彼はそこにむしろ描く側の戦略を読み取るのだ。プルーストはテキストと交差させる図版として永青文庫にある二つの西洋風俗屏風を選ぶ。ここでも、彼は図版に即した精緻な解説を展開している。そこには美術批評家としてのプルーストの技量が示されているが、この書評ではその紹介を省く。

プルーストの分析が示すのは、この二つの屏風がいくつかの部分で合成したパズルであり、その諸部分のモデルが、ガレ、ヘームスケルク、サデレル、デ・ボスト、一様に16世紀後半のフランドルの版画家——多くはイタリアで活躍したのでFiamminghiと呼ばれた——である点である。「アントワープを通じて後期ルネサンス・イタリア全体が、日本の門戸にこのとき現れたのだ」。だが、それは単なる版画の登場ではない。田園画という、当時ヨーロッパ全体で流行した感性の潮流が、イエズス会の徳化戦略に乗って登場したのだ。プルーストはその系譜をジャコポ・サンナツァッロの『アルカディア』(1502年) 辺りから辿っている。田園の調和、空想的建築、狩猟がその中心テーマである。それこそ、フィアンミンギたちがイタリアで学び、版画に実現したことであった。

次に、有名な「レパント海戦屏風」が分析されるが、これも図版に即した解説となっているので、この書評では、結論のみ簡潔に紹介するに留めたい。ここでも、図版に交差するテキストはやはり『天正遣欧使節記』である。元々古代ローマとカルタゴとの戦いを描いたものを元にこの海戦画は描かれたが、それを広めることでイエズス会が期待したのは、プルーストによれば、普通考えられがちな武士好みの尚武の精神ではなく、「どうかわれわれの日本においても、ヨーロッパにおけると同じように、キリストの教えが栄え、その力によって、謀叛をこととしやすい日本人の心が和らげられ、日本においてこのように絶え間なく行われる多くの戦争が熄んで、キリスト教の国々におけるような平和と静安とを、いつの日かわれわれも楽しむことができますように」という、キリスト教の下での平和の戦略であった。しかし、現実には、この絵から秀吉は自分が法王の配下にされる恐れを抱き、徳川幕府は自分たちがトルコと同じ目に合う悪夢を見た。ヨーロッパの栄光は、日本にとって恥辱とも敗北とも読まれるわけである。

キリシタンが生み出した諸芸術が、イエズス会の文化戦略と結びつけられて、ここまで統一のかつ総合的に論じられたことが果たしてこれまでであったのだろうか。南蛮美術としてエキゾチックに鑑賞されがちな屏風にも、「イエズス会派」の一貫したプロパガンダがあり、しかも、それに、イタリア・ルネサンスやフランドル版画が複雑に引証されていたとは。ここには、プルーストが鋭く抉り出したように、キリスト教の下での平和と繁栄といった、日本に最終的に拒否されたイエズス会的ヨーロッパが確かに透けているようだ。だが、同時に、アルカディアへの憧憬や華麗なもの好きといった、当時の鑑賞者の世俗的欲求もあったように、評者は思う。いずれにせよ、この章でのプルーストの分析の冴えは見事で深い。ただ、芸術をあまりに政治に引きつけ過ぎているという批判がありうるだろう。

V 始まりの物語

この章では、聖書あるいは公教要理というヨーロッパが問題となる。一般に旧教の側は新教と比べて聖書を重視しないとされるが、もちろんイエズス会士として聖書の権威を否定するわけではない。ただ、その俗語訳あるいは俗人による使用には、かなり慎重な対応を取っていた。日本ではヨーロッパでと同様、宗教劇用に聖書の一部が俗語訳される形で日本語化が進められた。ついで、ブルーストはヴァチカン図書館蔵のバレット写本を分析する。バレットによるこの日本語訳聖書は、サブタイトルに日葡羅の三言語が使われ、本文は日本語が中心とはいえ、主要な概念はポルトガル語で表されている。

さて、『妙貞問答』に見られるように、聖書の文意は信者の意識のうちでひどい変質を蒙りやすい。著者ハビアンは旧約聖書についてほとんど知らず、アリストテレスの天球論を聖書のそれと思い込んでいるし、墮罪を極度に劇的にもしている。また、キリストの生涯についてもどこまできちんと認識していたか怪しい。キリスト教の天国と仏教の極楽など異宗教間の類似概念も混同されやすくなっている。このように、聖書を欠いている日本人キリシタンは、迫害によって宣教師とのつながりを失えば、混濁した信仰に落ち込みかねない危険性を有していた。

それゆえ、既にザビエルの段階から日本人向けの公教要理を確立することが急務であった。こうして『カテキスムス・ロマヌス』（1566年）を元に、日本人向けの公教要理が作られていく。いわゆる『どちりなきりしたん』（国字本、1591あるいは92年）である。

ここでブルーストは話題を、主題である隠れキリシタンへと移していく。バテレン追放の後、日本人信徒は隠れキリシタンとして、洗礼を行う「お水方」などの役割を設け、独自組織を作り上げていった。そして、彼らは苦難、迫害、殉教といった記憶で結合する集団となっていった。ある報告によると、長崎などでキリシタンは数千人規模の贖罪の苦行の大行進を敢行していたらしい。それが迫害の時代になると、拷問などがキリシタン信者の想像力をさらに刺激し、キリストの苦痛や殉教者の苦痛と一体化したいという二重の欲望を生み出し、殉教に拍車を掛けたとブルーストは考える。

さて、いよいよ分析は『天地始之事』へと移る。これは、土地ごとに数々の変容を経ながら隠れキリシタンの間に伝承されてきた土着化した聖史である。田北耕也によると、現在八種の異本が残存するが、ブルーストはボーマーによって独訳された、田北のいう「久一本」に基づいて、その読解を進めていく。ブルーストは夫人と協力して独訳からの重訳であるが、『天地始之事』の仏訳（本章の末尾に抜粋掲載）も出版している。久一本は、田北によると、他の写本にない説明的付加が多いらしい。事実、評者が参照した『日本思想体系25』所収の版と本章末の抜粋を比較すると、後者の冒頭の「人間の創造」の部分が前者にはほとんど欠けている。ただし、それ以外は共通している部分がかかなり多い。いずれにせよ、『天地始之事』にはテキスト・クリティック上の問題があることを、最初に付言しておこう。

『天地始之事』は、旧約や新約の聖書に示された聖史を、隠れキリシタン風に簡約にアレンジしている。それは、概ね、天地創造、墮罪、アダムの子らの放浪、ノア、受胎告知、エリザベツ

訪問、イエスの生誕、洗礼、割礼、三博士の礼拝、エジプト逃亡、御変容、神殿のイエス、ローマ教会の創設、罪なき者の虐殺、ユダの裏切り、ヘロデによるイエスの捕縛、十字架刑、悔い改めた盗賊、イエスの地獄落ち、復活と昇天、マリアの昇天、最後の審判から構成されている。プルーストによると、唯一の創造主、恩寵を得るための改悛の意義、洗礼の意味などを、それは保存しているが、教義の根幹に関わる改変もなされている。例えば、人類の原罪を贖うために十字架に掛かったイエスの意義が忘れられ、イエスのせいでヘロデに殺された赤子たちに責任を感じて、イエスが進んで殉教するというように、イエスの死が日本の伝統的自死の方へ転意していることなどだ。さらに、そこではむしろマリアが人類の贖罪者となり、聖霊に代わり父と子を媒介する位格に高められている。それが、隠れキリシタンのマリア観音信仰という、いわば基^キ仏^{ブツ}習合というシンクレティズムと連関することを、もちろんプルーストは見逃さない。

このように、『天地始之事』は教義上は多くの問題を持つが、プルーストの慧眼は、そうした正統からのズレだけでなく、キリシタン社会の絆ともいべき暦、儀礼、祈禱文を維持するという、組織防衛上の役割をもそこに見出す。曜日や日課もそこに独得の仕方と規定されているのだ。

日本化という点では、単位・装束・地名などにそうした変化が見られ、その結果、『天地始之事』の舞台は全く架空の世界となっている。そして、既に述べた基^キ仏^{ブツ}習合だ。とりわけ、阿弥陀信仰との習合は、両者の教義の親近性からほとんど不可避的であった。『天地始之事』では神が何度も「仏陀」や「仏」と呼ばれている。さらに、プルーストはそこに、空海や日蓮などの伝説が紛れ込んでいること、超自然的存在が仏教的に表象されていること、事態を因果応報や業として見ていることすら見出す。習合は基^キ神^{カミ}の間でも起きる。例えば、プルーストは、離縁の印として用いられた櫛に天と地を結ぶ神道的象徴性を見出している。さらに、基^キ神^{カミ}習合はいわゆる浄めと洗礼との同一視にも現れている。

ここまでの分析でもプルーストの学殖と眼力に驚かされるが、他の追随を許さない彼の凄さが発揮されるのは、実はここからだ。彼はこうした教義や聖史の変質のうちに否定的なものを見ない。むしろ、そこにinculturationを読み取る。この言葉はかつてのイエズス会総長ペドロ・アルペ（1907—1991）の造語で、「土着化」とも訳されるが、incarnationを意識した言葉であることからわかるように、「福音の諸文化への受肉」というニュアンスを有する。プルーストがどういう意味でこの目新しい言葉を用いているか——少なくともアルペと同じではあるまい——は定かではないが、少なくとも、その宣教的含意は排して、ある外来の文物が土着化という特殊を通じて新たな普遍性を獲得するというニュアンスで使っているようだ。そして、『天地始之事』を、イエズス会士が果たそうとしてできなかった、そうしたインカルチャーションの見事な産物と評価する。布教の初期に神を「大日」と訳して失敗した苦い経験から、イエズス会は主要な用語はポルトガル語をそのまま使用するという戦略——それはまた旧教側の戦略そのものだった——を採ったが、その『どちりなきりしたん』の行き方は、プルーストによれば、民衆による教義の理解を困難にするものだった。

ここで、プルーストは驚くべき「交差読み」を展開する。なんと、1602年に北部イタリアの

ヴィチェンツァで出版された公教要理を『どちりなきりしたん』と交差させるのだ。ヴィチェンツァでの問題は、住民の一部がイタリア語を解せず、ドイツ語の方言を話しており、彼らがいかに信仰の基本を伝授するかにあった。それゆえ、この公教要理はドイツ語で書かれていたが、神学的用語はすべてイタリア語もしくはラテン語からなっていた。例えば、こんな風だ。《*Baz bil koden Christan?—Der da macht profession der Fede, und Leze de Christo.*》

だが、神父たちを失い、ポルトガル語やラテン語の意味もわからなくなった、隠れキリシタンによる見事なインカルチャーレーションとは何か。ブルーストは彼らのうちに「無意味から意味を生み出す」という離れ業を見出す。それは例えば、「エリザベツ訪問」を語る箇所、いざべるな（エリザベツ）と丸や（マリア）があべ川で出会い、そこで神への祈禱文を作ったから、それを「あべ丸や」というのだという箇所に現れている。このような格闘を通じて、隠れキリシタンは仏教や神道に対し自己のアイデンティティを維持しながら、「キリスト教化された仏教」ともいふべき自分たち独自の宗教を創造した。『天地始之事』では、丸やや神がまさに仏教の菩薩的役割を担い、最後には万人がみな神の「慈悲」に目覚めることになる。

『天地始之事』を田北耕也など日本の研究者は「キリスト教の一神教的性格、託身の玄義、原罪説、救済観、道徳、世界性等の保存」（『日本思想体系25』632頁）という視角から考察しがちであり、先程の「あべ丸や」の話なども「全くでたらめのように思える」（391頁頭注）と一蹴するが、ブルーストはこうした改変を、過酷な状況下で信仰に意味を見出そうとする、インカルチャーレーションの成果として積極的に評価する。欧米文明一辺倒から文化多元主義へという流れからも、このブルーストの視角は重要である。隠れキリシタンはやむを得ない状況での正統からの逸脱ではない。インカルチャーレーションの展開なのだ。ただ、この言葉にはどうしても普遍が特殊に受肉するというニュアンスが付きまとい、ヨーロッパ中心主義を抜け出していないうらみがあるのではあるが。

次に、日本人研究者から批判が出そうな点を一言。ブルーストは、主要な宗教用語はポルトガル語をそのまま使用するというイエズス会の戦略を否定的に捉えているが、当時——とりわけ少年使節帰還以後——南蛮趣味は頂点に達し、外来語を一知半解で気取って使う者が現れ、それが「カセット効果」（柳父章『翻訳語成立事情』）を伴って、次第に一般庶民にも広まっていった状況を考慮すると、イエズス会のポルトガル語多用の戦略には、そうした南蛮趣味に乗りつつ、「カセット効果」によって翻訳の壁を乗り越えるという考えもあったといえるのではなからうか。いづれにせよ、文化伝達と翻訳に関わる問題は奥が深い。この点で実りある討論が開かれることを評者は期待したい。

最後に、方法論の問題を述べたい。確かに、『天地始之事』というインカルチャーレーションもプリズムとして機能し、ヨーロッパを映し出すのではあるが、同時に、そこにはヨーロッパによるプリズム自体の変質という、ブルーストの方法の根幹に関わる問題が存在する。むしろ、文化衝突にはそうした作用が不可避だ。ブルーストは日本を、ある種固定したプリズムあるいはエピステーメと見ることで、そこにヨーロッパのスペクトルを描き出したが、この章では、そうした方

法論的枠組みを飛び出して、プリズム自体の変質という問題にまで踏み込んでしまった。そして、「日本について語らない」という「プロローグ」の発言に反して、本章では日本を語っている。こうなると、自他を互に変化させつつ互いに映し出し合う、衝突し合う二つの文化の関係を捉える方法論が必要となってこよう。

VI 18世紀日本美術における「ガリレオ」革命

この章で問題となるのは、主として、洋画とりわけ遠近法というヨーロッパ（のスペクトル）だ。そして、ここから話は蘭学の時代へと移る。

吉宗によって漢訳洋書の輸入の禁が解かれて、蘭学の時代が始まるまでの徳川日本の歴史を簡単に述べた後で、プルーストは、長崎のオランダ人のことを論じる。それらを羅列すれば、オランダ東インド会社の船員には酔っぱらいや放蕩者、泥棒などが多かったこと、18世紀には東インド会社は庶民からも敬遠され、投資する者も少なく、破産の危機にあったこと、関心があったのはあこぎな手段を使っても儲けることだけで、日本と積極的に文化交流しようという意図は持ち合わせなかったことである。美術については、風景画、肖像画、風俗画がオランダのブルジョアたちに受けていたが、18世紀になると沈滞し、洗練を追い求めるか、模倣に逃げるかする傾向が強まったことが語られる。その説明に、レーナル『両インド植民史』やディドロ『オランダ旅行記』などを援用するところなど、さすがプルーストだ。

ついで、話題は浮世絵へと移る。浮世絵の歴史が簡潔に示された後で、沈南蘋（1682頃—1780年）という中国人画家を祖とする南蘋派など、長崎派の紹介へと進む。重要なことは、南蘋がイエズス会の影響を受け、多少とも遠近法に通じていた点である。当時、中国にはジュセッペ・カスティリオーネ（1688—1766）が滞在し活躍していた。一年程度の長崎滞在にも関わらず、18世紀半ばの日本における南蘋の声望は絶大なもので、南蘋帰国後も日本の弟子たちによって、西洋の手法と中国の伝統が結びついた独得の手法が、日本に広まっていった。

さて、長崎のオランダ人は文化交流に関心を持たなかったから、日本に入ってくる文物はまさに玉石混淆であり、偶然に支配されていた。吉宗や平賀源内を初めとして多くの日本人は西洋の博物学に関心を抱き、有名なヨNSTONのものなど博物学書を多く輸入したが、そこで重要な役割を果たしたのは、テキストではなく図版であり、そこからプルーストは考察を図版の作者たちへと移していく。この辺りの展開はⅣとともにプルーストが腕の冴えを見せるところだ。

ヨNSTON『動物誌』の図版を担当したのは、メリアン（1621—1687年）で、この版画家はサイを描くのにデューラーを、ライオンを描くのにルーベンスを利用している。それが日本の好事家の眼を引いたのだ。洋画としては、サヴェリ（1576—1639年）を髣髴させるファン・ロイエン（1654—1723年）の描いたゴージャスな花が、1729年に日本に入っている。また、野呂元丈が一部解説を施したドドエウス『植物書』の改訂版の図版は、ファン・デル・ボルフトが描いている。

次に、プルーストは分析を秋田蘭画へと移す。元々南蘋派の影響を受けていた秋田藩主佐竹曙山ならびに家臣の小田野直武は、源内の手ほどきで蘭画を描くようになる。日本の伝統的手法に

西洋の遠近法と立体感をミックスさせ、写生による花鳥図を彼らは多く描く。曙山はさらにレ
レス（1641—1711年）の書にも学びながら、理論的に西洋画法を理解しそれを広めようと『画
図理解』などを著述してもいる。プルーストは、この秋田蘭画にヨーロッパ・ルネサンスの伝統
が再生するのを見る。このように、彼は秋田蘭画を高く評価し、それが長い間日本で軽視されて
きたことに不満を漏らしてもいる。なお、プルーストはここで源内が「自分では絵を描かなかっ
た」としているが、源内作とされる例の「西洋婦人図」もあるので、この辺の事情はそう単純で
はない。

ここで、話は浮世絵というジャンルに移る。また、図版を使った説明も多くなる。浮世絵で遠
近法ということになれば、例の奥村政信の「中村座（劇場図）」（1740年頃）だ。その遠近法をプ
ルーストはデ・フリース（1527—1604もしくは1623年）のそれと比較する。本書中では、実際、
両者の図版が上下に並べられているので、その類似性がよくわかる。プルーストはここでも図版
に即して詳細な美術批評を展開しているが、はっとさせられるのは、政信の遠近法理解が不十分
だったとして普通低く評価される、焦点のズレや、平戸間、二階席、舞台など諸場の並列を、「絵
のすべての部分を気楽に自分のリズムで散歩するよう誘っている」（217頁）と肯定的に評価する
点だ。遠近法コンプレックスを免れた眼でもう一度見てみると、確かに、「中村座（劇場図）」は、
遠近法的窮屈さを脱して、役者と観客が生き生きと振る舞い集いの場となっているのがわかる。

次に、話は視眼鏡を使った眼鏡絵・浮絵へと展開する。ここで、円山応挙や司馬江漢が登場す
る。さらに江漢がショメルを参考にして始めてものした銅版画が扱われる。この辺は日本でもよ
く知られていることなので紹介は省略する。興味深いのは、図版を伴って展開される歌川豊春
「ヴェニスの大運河図」とヴィセンティーニ（1688—1782年）の元版画、さらには、長崎派の若
杉五十八の「鷹匠図」とリディンガー（1698—1767年）の元版画との比較である。特に、リディ
ンガーが当時狩猟画の権威と見なされて、その版画が『百科全書』の図版にも利用されているこ
と、五十八が元版木の背景にあるドラマティックな演出を採用せず、そのかわりに、Ⅳで考察し
た「イエズス会派」のような空想的な城を描き込み、富と権力のヨーロッパを表象させていると
いう指摘には、博識による鑑賞眼の鋭さが窺える。

こうして、西洋画は版画や中国経由で日本に影響を与えていく。そして、庶民に受けるため
には何でも利用する浮世絵師らの試みを通じて、日本人は徐々に遠近法や立体感へと開かれていく。
ヨーロッパでと同様、日本でも、科学以前に芸術が、形態を数学化し、意識を近代化したのであ
る。

この章でプルーストは、遠近法に近代ヨーロッパを代表させている。それは確かに秋田蘭画や
浮世絵などのプリズムに映し出されていた、**独得**に。その点をプルーストはおさえているのだが、
評者としては彼にもう少し日本のプリズムの**独得**さに拘ってもらいたかった。遠近法にもアリス
トテレス同様ヨーロッパ的特殊性があったはずなのだから。事実、プルースト自身がいうように、
政信の「中村座（劇場図）」にはそうしたヨーロッパ的特殊性への反発があった。ここにも、プ
ルーストがいいたい、ヨーロッパを映す日本のプリズムが、存在しているのではないだろうか。

Ⅶ 「蘭学」の二面

この章では、表題にある通り、蘭学というヨーロッパが問題となる。まずは、17世紀半ばにカスパー・ファンベルゲンによってもたらされた、日本最初の近代的医学派カスパー流外科が扱われる。そこでのプールの主要な関心は、アンブロワーズ・パレ『外科学』の日本への紹介にある。それはまず、カスパーの弟子によって、部分的に日本語で解説された。同様の試みは、榎林鎮山によってもなされ、それをもちいてさらに西玄哲が解説書を書く。実用的な目的から、外傷の治療法の部分のみを扱うが、これらの共通の特徴だ。こうして、写本で多くの『外科学』解説書が日本に出回った。同じく17世紀半ばには、向井元升が幕府の命で出島の外科医から学んだことを、『紅毛流外科秘要』に著している。

ついで、プールの儒学者へと話を移す。彼らには、ディドロが『百科全書』で自分たちフィロゾフの同類を見出したような合理性があるからだ。まず、林羅山、ついで、新井白石だ。白石には密入国を謀ったイタリア人イエズス会士シンドッチとの対話から出た『西洋記聞』や『采覧異言』があるだけになおさらである。とはいっても、プールは白石のうちに蘭学の先駆者や準備者を見てはいない。それは単にある種の「徴候」でしかない。そして、プールは、安藤昌益、富永仲基、三浦梅園と次々当時の前衛的な思想家を紹介していく。ただ、確かに彼らはフィロゾフ的ではあるが、彼らをプールのように「儒学者」と呼べるかどうかは怪しい。

こうした問題点はひとまず置いて、プールの叙述を追おう。話はいよいよ、「日本の医学における革命」へと移る。ここに、古方家で『蔵志』の著者山脇東洋、そして、蘭方の杉田玄白、前野良沢、中川淳庵、桂川甫周、大槻玄沢らが登場してくる。この辺の叙述は、ヘイステル、クルムス、バルトリンといった西洋の著者についての紹介や、『解体新書』の図版の源泉についての詮索などを除けば、蘭学を解説した多くの日本の研究書でも読めるものなので、ここでは紹介を省略する。

プールはついで『解体新書』の三重の意義を示す。①それが視線ならびに精神の転回の結果であること、②堅固な言語学的土台の上に築かれた近代的な科学言語の創造への道を開いたこと、③これまで秘伝と見なされてきた学問の成果を読み書きできる者すべてに伝えたこと。これほどの革命をもたらした蘭学は、しかしながら、長崎の通辞たちにも儒学者たちにも好意的に受け入れられない。だが、この辺りのプールの説明は若干無理があるように思う。事実、蘭学を基盤としつつも、山片蟠桃のように蘭学を積極的に受容した思想家も少なからずいたのであるから。

だが、プールの真骨頂はここからだ。そこに展開するのは、おそらくこれまで誰も指摘したことがない新発見である。彼は、蘭方医たちが図版の美しさに魅せられて偶然出会った医学書のうちに、重大な共通性を見出す。パレ、ヴェスリンク、レンメリン、ヘイステル、クルムス、バルトリン、ビドロ、ヴァルヴェルデ、ヴェサリウス——これらの名前は全く無関係のように見える。国籍も時代も事実異なる。だが、彼らの生涯を追っていくとある共通性が浮かび上がるのだ。同じ師と同じモデル。誰もが皆ヴェサリウスを心の師としその明解な図版をモデルにして

いた。そして、同時に、そこには、彼らを結ぶ学問上、出版上の人間関係のネットワークも見えてくる。

しかし、共通性はこれに留まらない。もっと深い思想的親近性がある。それは、リベラルなプロテスタンティズム、エラスムス主義、自然神学だ。言い換えれば、「エラスムスから啓蒙へと至る深い潮流」(255頁)である。プルーストはその点を上に挙げた九人すべてについて、具体的な証拠を挙げながら論証していく。そして、この潮流の発展には正統や権威との闘いが不可欠だった。そうした場所はライデンやアムステルダムやストラズブルに求められた。

だが、日本の蘭方医は果たしてそれを理解して蘭方の導入を図ったのか。プルーストは答える、権威から解放された精神が事実即した明証な図版を求めれば、自然にそうなるのだと。確かに、蘭方医の図版は、権威によるのではなく事実を自分の眼で捉えようとした人々にだけ開かれていた。そうした開かれた眼を鍛えるべく、日本の知識人は16世紀末から権威との闘争を行っていたのだ。アリストテレス・スコラやキリスト教のドグマとの闘いを。そうした闘士として、プルーストは、林羅山、不干斎ハビアン、フェレイラ、新井白石などの名を挙げる。

だが、白石などは別にして、この評価はやはり問題がある。既に述べたように、彼は、儒学者＝フィロゾーフとするディドロ的な見方に立っているが、事態はそんなに単純ではない。例えば、林羅山は朱子の権威に依拠してアリストテレスを拒否しているのであって、そこにフィロゾーフの批判性はない。日本における反権威主義的批判性の系譜は、伊藤仁斎、荻生徂徠、井原西鶴、新井白石、安藤昌益、平賀源内などに求めるべきで、問題は、そうした彼らの批判性と、近代的視覚の成立や蘭学とを関連づけ、さらにそれをプルーストが見出した西洋の「潮流」と結び付けることだ。こうした問題点にも関わらず、プルーストによって、蘭方医が西洋の近代的図版やエラスムスとつながっていることが見出された事実は変わらない。この画期点発見を思想史解釈にどう生かすかが、今後の研究には問われよう。

最後に、プルーストは、西洋の解剖図版が日本のプリズムにいかに関映出されるかという問題を論じる。われわれは解剖図や骨格図が事実をありのままに示すもので、元々透明なものだと思ってしまうがちだが、実はそうではない。ヴェサリウスやレンメリンのそれは「教訓的解剖図」と呼ばれるもので、解剖学的明証性とともな道德性を帯びている。事実、ヴェサリウスのあまりに有名な「農夫の骸骨」もまた「死はすべての悲惨の終わりであり、永遠の生の始まりである」といったメッセージ性を担っていた。だが、これが日本の『解体新書』になると、教訓性を担った風景はすべて消され、ひたすら解剖学的目的に寄与する図版へと姿を変えてしまう。だが、本木良永がレンメリンの解剖図に施した改変はもっとすごい。レンメリンには、蛇がイブにりんごを渡そうとする原罪の光景が登場するだけでなく、マクロコスモスとミクロコスモス、上と下、生と死、自然と人間などなどのアレゴリーが満ちあふれていた。16、17世紀においては、解剖学や解剖演習にそうした意味付与がなされるのは当然だったのだ。ところが、良永は解剖学的側面しかそこから取らない。そして、良永は、レンメリンの解剖図の教育的卓越性は抜け目なく採用する。それは、内臓の一つ一つを取ったり重ねたりして、身体全体の解剖学的連関がオー

ブンになるような、はめ込み式の解剖図であった。そして、そうした、身体を開く図が『解体新書』への眼を準備した。

勇み足の部分は別にして、『解体新書』の図というスペクトルのうちに、エラスムス主義や啓蒙を読み取るプルーストの力業はものすごい。そして、解剖図が異文化に伝わるときには、Iで見たような一種のフィルター効果のようなものが働いて、余分なものや特殊なものは捨てられ、普遍的なもの本質的なものだけが残るという考察も、非常に説得的だ。ここにも、歴史という大地に足を付けながら、僅かな図版のうちにヨーロッパ全体を読み解くプルーストの読みが光っている。

エピローグ

この短い終章では、ウィリアム・アダムスが乗っていた蘭船リーフデ（愛徳）——なお前名はエラスムス——号の難破と、その船尾に付けられていたとされる、エラスムスの全身の彩色木彫のエピソードが扱われる。エラスムス対アリストテレス・スコラは、日本に映し出されたヨーロッパの主要対立としてプルーストが本書で見出すものであるだけに、これは、本書の最後を飾るにふさわしいエピソードだ。面白いのは、問題の木彫の写真が、「エピローグ」にではなく巻頭に独立して一つだけ掲げられている点である。ここには、それこそプルーストの本書での戦略が示されている。彼は本書で終始こう訴えたいのだ。エラスムス=啓蒙こそ、日本が無意識に選び取り、イエズス会のように迫害せず、仏教寺院までもが進んで安置した、普遍的ヨーロッパだと。

本書には、さまざまなヨーロッパが登場した。異世界へと侵出する主体、イエズス会、アリストテレス・スコラ、イソップ、マラノ主義、エラスムス主義、決疑論、図画に理想化された富と繁栄と平和のキリスト教ヨーロッパ、聖史あるいは公教要理、遠近法あるいは近代的視覚、解剖学などだ。そこには、遠近法、解剖学など、お馴染みのヨーロッパも登場したが、アリストテレス・スコラ、決疑論など、われわれ日本人がとりわけヨーロッパと考えて学ぼうとはしなかったヨーロッパも含まれていた。本書の功績の一つは、16～18世紀の日欧の文化交流に現れたさまざまなヨーロッパを見せることで、いわば、ヨーロッパの脱神秘化を果たしていることである。ヨーロッパも、プラス・マイナスさまざまな要素からなる一つの雑多な文化なのだ。

本書の優れた点は、そうした雑多な側面がイエズス会の布教戦略によって統一されて、日本へと押し寄せてきたこと、そして、その雑多な側面のうちに、内部対立を含み込んだ全体的ヨーロッパが見事に映し出されていることを、その博識と語学力、〈プリズム読み〉によって描き出した点にある。しかも、プルーストはその読みを蘭学の分析にまで及ぼしている。これまで日本の研究では、南蛮文化や蘭学の日本への影響が、日本の近代化の視角から扱われがちであったが、プルーストはイエズス会の戦略を前面に出し、それが衝突し残した痕跡のうちに、ヨーロッパ全体を読み取る。その力業をものすごい。まさに百科全書の博識を有するプルーストならではの。

さて、その雑多な側面の中で、プルーストはヨーロッパにおいて、基本的には、エラスムスカ

ら啓蒙へという反権威主義の潮流が勝利してきたと考えている。そして、それが、日本という優れたプリズムに的確に映し出されていると考える。プルーストにとって、アリストテレスを拒否し、キリシタンを禁教にし、遠近法を採り入れ、解剖学を受容したのは、すべて一貫した所業である。ちょうどヨーロッパにおいてエラスムス主義が勝利したように、これらはすべて、同じ反権威主義の勝利を示すものだった。そして、ときに日本は、本場ヨーロッパよりもずっと時間を短縮してそうした転回を行う。

キリシタンや南蛮を、蘭学と同様に、近代を準備したものと捉える研究者は多い。だが、プルーストはここで、重大な切断を行う。かりに近代がエラスムス主義で代表されるとすれば、キリシタンや南蛮は、ヨーロッパではあっても、むしろ反近代であり、蘭学の自由で開放的な視線をむしろ権威へと従属させるものなのだ。この切断については異論が多々出るであろうが、従来、ヨーロッパを即近代としがちだった見方に、プルーストは、種々の対立する要素を見出し、安易な連関を断ち切り、思想史を反省させるのだ。本書の功績はそこにもある。

そして、〈読み〉として、交差読みを全体として支える、いわば、〈プリズム読み〉を示したことにさらに別の功績がある。その読みについては既に何度も言及したが、ここでは、評者なりに気がついたその構造に少し触れておきたい。それは、主として、三契機からなる。①運動する体系的主体、②その主体の歴史的空間的に限定された戦略、③その戦略に基づいて主体が他者のプリズムに映す種々の微視的事象だ。この読みは、既に述べたように、自他の相互作用による自他の変化を捉えるものではないが、微視的反作用のうちに作用の全体を捉える壮大さと歴史に立脚する慎重さを有している。その読みの可能性は、今後とも発展的に、異文化間交流を捉える際に試されていくべきであろう。

しかし、最後にプルーストの評価で気になる点を若干示すことにしよう。どんなに優れた傑作にも不満は残るからだ。儒学者の規定の曖昧さについては既に触れたので繰り返さない。それ以外に、①アリストテレス＝プトレマイオス流の天文学が、ゴメスの『天球論』の自由訳を通じて、後に日本が本格的に西洋天文学を導入する際の露払いの役割を果たしたと考えられる点を無視していること。②エラスムス→啓蒙の流れとしての近代をそのまま肯定しているきらいがあること。というのも、近代は主体主義、自然支配、機械論などと現在批判されており、その意味では、西欧近代も試金石に掛ける面を日本のプリズムに読み取るような読みもまた、プルーストには展開してもらいたかった気がする。③方法論的に日本がプリズム化されたことに伴う問題点。というのも、日本もまた、ヨーロッパ同様、それ自体が戦略的に他者に対する体系的主体であって、他者を単に映すだけの美しいプリズムに留まるものではないからである。

だが、何度も繰り返し強調しておきたい。今まで、イエズス会ひいてはヨーロッパを、戦略を持った一つのシステムとして、「南蛮」や「紅毛」という異文化対応現象のうちに、ここまで深くかつ精緻に解き明かした研究書はこれまで存在しなかったと。本書によって、われわれ日本人研究者は、いや、世界の研究者が、ヨーロッパとヨーロッパの他者との間でなされた微細な衝突のうちに、そこに賭けられたお互いの文明の全システムを、重厚かつ緻密に読み解くような、

新たな視座を獲得できたのである。

今度は、われわれが、それをさらに豊かに展開することが試されている。