

# 神戸市外国語大学 学術情報リポジトリ

## Imagologie in rler Vergleichenden Literaturwissenschaft

|       |   |
|-------|---|
| メタデータ | 言語: jpn<br>出版者:<br>公開日: 1981-12-25<br>キーワード (Ja):<br>キーワード (En):<br>作成者: 小川, 正巳, Ogawa, M.<br>メールアドレス:<br>所属: |
| URL   | <a href="https://kobe-cufs.repo.nii.ac.jp/records/2182">https://kobe-cufs.repo.nii.ac.jp/records/2182</a>     |

This work is licensed under a Creative Commons  
Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0  
International License.



# 比較文学におけるイマゴロジー

小川正巳

I. マリウス＝フランソワ・ギュイヤールの『比較文学』第8章「見たままの外国」(L'étranger tel qu'on le voit) において、著者は「比較文学が文学史に最も貴重な貢献をされると思われるのは、おそらく、この方面においてであろう<sup>(1)</sup>」と抱負を述べている。そしてこの章では「フランスの作家の見た英国」と「フランス人のドイツ」が主として述べられている。「フランス人のドイツ」の中心に、ギュイヤールの師であるジャン＝マリ・カレの『フランス作家とドイツの迷景(mirage)<sup>(2)</sup>』がおかれている。

ギュイヤールが「見たままの外国」が、「文学史に最も貴重な貢献をする」という抱負をもつに到った背後には、この師カレの研究の存在が支えであったことであろう。ギュイヤールは、その『比較文学』の巻末に、例のごとく表をかかげて、フランスにおけるこの方面の研究の現状を示し、未調査の地域が比較文学者の研究によって満たされることを呼びかけている。1948年にオースティン・ウォーレンとともに『文学の理論<sup>(3)</sup>』を書いたアメリカの比較文学者ルネ・ウェレックは『比較文学の危機<sup>(4)</sup>』において、フランスに発する実証主義的比較文学の方法が今やイタリアのクローチュやドイツのディルタイなどの新しい考え方によって挑戦され、危機にあることを述べている。ウェレックはここで、比較文学に危機をもたらした要因を三つあげてい

(1) Marius-François Guyard: La Litterature Comparée, Paris, Coll. Que sais-je?, Nr.499. 1969. p.118.

(2) Jean-Marie Carré: L'écrivains français et le mirage allemand.1947.

(3) René Wellek and Austin Warren: Theory of Literature.1949.

(4) René Wellek: The Crisis of Comparative Literature. in: Concepts of Criticism, Yale uni. Press,1963.

る。一つは「研究対象と方法論の人工的な境界決定」、これについてはポール・ヴァン・ティゲムが、比較文学に加えて、新に「一般文学」(general literature)なる領域をもうけたことが批判されている。第二は「源泉と影響の機械的な概念」である。これはフランスに発する比較文学の方法の、事実(Faïfs)を重視し、方法論としては自然科学的な原因、結果という因果関係の説明への批判である。そしてこの「源泉と影響の機械的な概念」の規模拡大したものとして、前述のギュイヤールの「見たままの外国」が批判の対象になっている、「カレとギュイヤールが最近企だてている、国民的幻想<sup>イリュージョン</sup>、国民が各々他の国に抱いている固定観念を研究するために、突然比較文学の規模を拡大しようとすることは承服できない。…しかしそんな研究でも文学研究であろうか。…それは民族心理学であり、社会学であって、文学研究としては、古い Stoffgeschichte の生きのこりにすぎない」<sup>(5)</sup>。ウェレックが、比較文学に危機をもたらした要因としてあげている最後は、「文化的ナショナリズムによる動機づけ」である。比較文学は、多くの19世紀の学問のせまいナショナリズムに対する反撥としておこった。しかしこの「諸国間の仲介者として、調停者として役だとうとする純粋な望みはしばしば時代と状況の強烈なナショナリズムによって<sup>(6)</sup>圧倒され、歪められた」。ナショナリズムによって歪められた比較文学者および比較文学の例をウェレックはここで多くあげているが、本稿に関係する二人の例だけかかけておこう。上述のカレについては次のような叙述がある、「カレは『イギリスにおけるゲーテ』という本の序文で、ゲーテは全世界のものであり、特にラインランドの子としてフランスのものであると論じている。第二次大戦後、カレは『フランス作家とドイツの迷景』(1947)を書いて、そこでカレはフランス人の二つのドイツについての幻想を育てあげて、結局は常にそれに囚われてきたことを示そうと試みた」<sup>(7)</sup>。後に論ずることになるエルンスト・ローベルト・クルチウスは、「かれ

(5) ibid. p.284 f.

(6) ibid. p.287.

(7) ibid. p.288.

の最初の著書『新しいフランスの文学的開拓者』を、政治的行為、ドイツへの教訓と考えていた。1952年に書かれた新版の後記に、クルチウスはかれの初期のフランス観は錯覚 (illusion) であったと宣言した。カレのように、クルチウスは<迷景> (mirage) を発見したわけであるが、このたびはそれは<フランスの迷景>であった。あの初期の著書においてすら、クルチウスは良きヨーロッパ人の概念を次のように定義していた、『私は良きヨーロッパ人である在り方は一種類しか知らない、すなわち力をもって自国の魂を所有すること、そして自国の魂を力をもって、友好国であろうと敵国であろうと、他国の魂に存在する独特のものすべてで養うこと』。文化力政策で推奨すべきは、すべてのものは自国の国力のためにのみ仕えるということだ<sup>(8)</sup>。

ウェレックが、以上述べた比較文学に危機をもたらした三つの要因に対置して、これを批判して、新しい動向を指示するかれの立場は何か。チェツコスロヴァキアからアメリカに移住したウェレックははっきりと言っている、「私はロシア・フォルマリズムとドイツの様式研究者から学んだ」。ウォーレンとともに書いた『文学の理論』そのものが、はっきりと「文学研究上の非本質的 (extrinsic) 態度」と「文学の本質的 (intrinsic) 研究」とに分けられていて、伝記、心理学、社会、諸観念、その他の芸術と文学の関係は一切 extrinsic として、前者に入れることによって、はっきり後者と区別されている。文学研究は本質的には intrinsic であるべきだとする。そして intrinsic な文学研究の対象をウェレックはロシア・フォルマリストらしく次のように限定する、「創作時の作者の心理的過程から、またそれ故に作者の精神を形成したかも知れない影響から全く区別された記号と意味との重層的構造<sup>(9)</sup>」。ウェレックは文学研究は文学批評と文学史と文学理論からなるとし、文学史はつねに文学批評に裏づけられていなければならないと主張する。そして文学研究、特に比較文学研究が、「文学」を離れて、「一般文化史」のなかに迷

---

(8) *ibid.* p.288 (文中のクルチウスの引用は次のようになっている, *Französischer Geist im zwanzigsten Jahrhundert, Bonn, 1952*).

(9) *ibid.* p.293.

いこみつつあることに対して警告を放つ。

Ⅱ. フーゴー・デュゼリクは論文『比較文学における <像> (images) と<迷景>(mirages) およびそれらの研究の問題について』<sup>(10)</sup>(1966)において、Ⅰの問題をふまえて、一つの新たな展開を行っている。

デュゼリクはカレ、ギュイヤールに見られる「見たままの外国」における比較文学の拡大された展望と、「文学」を主張してこれに対して真向から批判するウェレックにおいて、比較文学のフランス学派とアメリカ学派の分裂の危機を見ている。そしてデュゼリクは、成程カレ、ギュイヤールの線をたどって行けば、ウェレックの言う「文学」とは係りのない社会学や民族心理学の世界ははいつて行くであろうが、<像>や<迷景>の社会的、民族心理学的研究は諸国民が互いによりよく知りあい、理解しあうことに役立つことに資するであろうが、<sup>(11)</sup>これはウェレックが提出した批判の解答になっていないとして、そこでカレとギュイヤールによって開拓された「見たままの外国」研究が比較文学のなかで、ウェレックの批評に耐え得る可能性をさぐる。

デュゼリクは、まず第一に、<像>ないし<迷景>が、作品内在的(werkimmanent) 役割りを演じている文学作品があるので、その intrinsic な研究をするためには、「見たままの外国」を問題にせずにはおれないと言う。そしてその一例としてジョルジョ・ベルナノスの『田舎司祭の日記』が解釈される。なおデュゼリクの比較文学における専門領域はフランドルであることは、かれの研究業績からうかがえる。<sup>(12)</sup>ベルナノスの『田舎司祭の日記』のなかで、この日記の書き手である<わたし>なる田舎司祭とトルシイ

(10) Hugo Dyserink: Zum Problem der 'images' und 'mirages' und ihrer Untersuchung im Rahmen der Vergleichenden Literatur. in: arcadia B.I. 1966.

(11) ギュイヤールはその『比較文学』において、「見たままの外国」研究の究極の目的をここにおいている、「それらの問題を解明することは、各国民のもった像を認識することによって、お互いをよりよく理解することを人々に教えることになるからである」。ibid. p.119.

(12) La Pensée nationale chez les auteurs flamands d'expression française de la génération de 1880, in: International comparative Literature Association, Actes Fribourg 1964. ↗  
De frans schrijvende vlaamse auteurs van 1800 in de spiegel der franse en duitse literaire

の主任神父の間にかわされる対話は全体の流れのなかで非常に重要な部分である。この小説の非常に重要な部分を構成しているトルシイの主任神父を、ベルナノスは「ドイツの迷景」ならざる「フラマンの迷景」(mirage flamand) に基いて形成していると、デュゼリントはかれの専門領域の知識を駆使して説明しようとする。「わしらフランドルの人間は、血の中に反抗を宿している。歴史を思い返して見給え。貴族も金持も我々は恐れなかった<sup>(13)</sup>」と言うトルシイの主任神父に、デュゼリントは反抗的なフランドル人という「迷景」を見、それによってトルシイの主任神父の二つの重要な反抗現実であるロシアの共産主義とプロテスタンチズムへの寛容を説明する。主任神父は、社会主義国家を建設しつつあるロシア人を、「極北のフランドル人」と呼び<sup>(14)</sup>、また「あなたはルーテルのために祈られますか」と問われて、「ああ、毎日ね、だいいち、わしの霊名は彼と同じように、マルチンだからね」と答えている<sup>(15)</sup>。デュゼリントはこのような「フラマンの迷景」がいかにして生じたか、そしてそのように均質化された「迷景」がいかにかまかに小説の現実の上におおいかぶさされているかを、その専門的知識で明らかにする。しかしさらにデュゼリントが明らかにすることは、このようなプロテスタンチズムのみならず、ロシア社会主義にも寛容を示すフランドル人の反抗性解釈は、すでにシャルル・モラス、アンリー・マシス、レオン・ドーデーなどの文書のなかに見られること、そしてそれは右翼的なカトリックの「アクション・フランセーズ」運動に連ることである。そしてベルナノスもその運動には深く結びついて、1932年までかかわりを持っていたことが、トルシイの主任神父の、異常なロシアへの共感を説明するものだとする。(ラテンの人種崇拜に養われたフランス世界に対置されたゲルマン＝スラヴ世界、反抗、プロテスタンチズムの故郷)。ただし、この「フラマンの迷景」がモラスやマ

↘ kritiek, in: Spiegel der Letteren 1964.

Frandrica. Vlaamse en algemeen-nederlandse zorgen op de duitse boekenmarkt, Blankenberge 1969.

(13) 木村太郎訳, 1951年 養徳社. 76頁。

(14) 同書, 66頁。

(15) 同書, 79頁。

ンスやドーデーなどのアクション・フランセーズの連中には否定的であったのは対して、この運動と決裂していたベルナノスでは、トルシーの主任神父において、はっきりと肯定的となっている。

デュゼリクは以上のような文学作品における「像と迷景」研究のほかにも、さらに「なるほど主として文学社会学的性格のために、〈intrinsic study of Literature〉という狭い領域のそとに出るが、明らかに文芸学のより大きな領域の一部をなす」仕事を求める。それはすでにこの方面の存在権を得たカレの『フランスの作家とドイツの迷景』の不備を批判、克服することによって打立てられる。カレのこの著書は、第二次大戦直後、再び論じられるようになった独仏関係の未来像についての討論への参加として書かれたものである。そしてその出発点にスタール夫人の「ドイツ像」がおかれている。そしてその「ドイツ像」が以後ロマン派をこえてフランスにおいて、ドイツへの共感と反発を促してきたことが述べられている。それは一つの「像」の成立と、その「像」の影響の射程の問題として立派に文芸学の対象となり得るものであった。しかし「本来文学的な要素は、このただでさえ余り大部でない論文においては二次的<sup>(16)</sup>位置を占めていた」。この不備を克服して、この問題を正しく「文芸学」(Literaturwissenschaft)のなかに位置づけるためには、カレの著書のあとに誕生した文芸社会学(Literatur-soziologie)が必要であった、とデュゼリクは言う。まず最初に「迷景」の文学的面にアクセントがおかれ、次いで非文学的射程の問題が問われねばならない。デュゼリクのこのような主張の背後には、ルアシン・ゴールドマンやロベール・エスカルピなどの業績によって目ざましく発展したフランスの文学社会学が考えられる。フランスの比較文学を特長づける事実重視の実証主義が、その19世紀における発生においてコントやテーヌなどの社会学的視野に立つものであったことを思えば、新しい文芸社会学もその線からそれたものとは言えないであろう。

---

(16) ibid. S. 114.

デュゼリンクは、さらに文芸社会学と社会学とはっきり境界線がひけるかどうか、文芸社会学が文芸学からの逸脱ではないかといった疑いをもつひとに対して、この線上で「像と迷景」研究がはっきり文芸学の仕事があると言えるものをあげている。「他国についての想念は、実際には究極的にその<像>が成功したすべての他国においての当該国の文学の普及の可能性を条件づける<sup>(17)</sup>」。カレの『ドイツの迷景』にこれを適用すれば、スタール夫人の「ドイツ像」がフランスにおけるドイツ文学の普及（特に反訳の場合の選択の問題）にそれ以後どのように影響したかを研究することである。デュゼリンクはこの問題に関しても、かれの専門の領域で「フラマンの迷景」が果たした役割を展開している。

最後にデュゼリンクは、矢張りカレを批判することによって、もう一つの「像と迷景」研究の可能性を提示する。カレはスタール夫人のドイツ像とその像への賛否両論という影響を正しく捉えていなかった。信奏者はスタール夫人によって作り出されたドイツ像に讃美の声を送ったが、その反対者もやはり夫人のドイツ像に反対したのであった。カレ自身もこのドイツ像にまき込まれて、反対者の側に立っている。そこからデュゼリンクは最後の課題を引出す、すなわち「像と迷景が、文学批評及び文芸学自身において果す役割<sup>(18)</sup>」の研究である。つまり文芸学自身が自らのなかに「像と迷景」といった錯覚がないかどうか検討して、それらから解放されることである。文学批評、文学史において、いかに多くのこのような錯覚が存在するかを、デュゼリンクは例証する。ドイツ作家が使用する自称典型的ドイツ性、本国以外の世界に滲透している典型的ないし本質的フランス性。デュゼリンクはここでもその専門領域から、19世紀後半からフランドル—ベルギー地域でフランス語で書かれた文学の特殊性、それから既に述べた「フラマンの迷景」を述べて、それらがすべて「人種—環境—時代」理論に支配されており、はっきりと「人種的」用語を思慮なく使用していることを述べている。それは20世紀にな

(17) *ibid.* S. 115.

(18) *ibid.* S. 118.

って、民族的 (volkhaft) 文学観になって、ナチスの人種学に道を拓くことになる。ナチスの敗北とともに、それらの考えは過去のものとなったとされているが、デュゼリンクは、そのような現象は遠くテーヌの理論にさかのぼるものであって、その線上でたまたま「人種的」考えになったにすぎないと批判する。その意味で「像と迷景」の研究は、文芸学の「脱イデオロギー化」(Entideologisierung) という点で大いなる貢献をなすであろうと結論する。そしてさらに「像と迷景」の研究は、グイヤールやカレにあってはまだ「可能性」であったが、以上の三つの研究とともに、「文芸学の今日の全体状況」のなかでの「必然性」と結ぶ。

Ⅲ. シュテファン・グロスの『エルネスト・ローベルト・クルケウスと20年代のドイツのロマンス語学——文芸学における国民の像(nationale Images)<sup>(19)</sup>の問題』は、まさにⅡで述べたデュゼリンクの「脱イデオロギー化」を目標としてのイマゴロジー(像研究)を積極的に方法論とした研究である。厳密に言うならば、デュゼリンクがイマゴロジーの可能性としてあげた三つのうちの最後の「文芸学及び文学批評において著しく有害な<像と迷景>の存在」の研究に当る。

グロスは、その序論「戦争と学問」において、この本の概観を述べる。ドイツにおけるフランス像の研究は戦争の正当化にはじまる。グロスは、ヴィクトール・クレンペラの『新しいドイツのフランス像(1914—1933)』に拠って、フランスに対するこの研究の境界石をエドアルト・ヴェヒスラーの『フランス人とわれわれ』(1915)に置いている。これは「最初の意識的・純粋な<文化学的>研究」であって、新しい方法、すなわち「体系的な本質学」の発端であるとする。そしてそう言うクレンペラー自身この本質学の徒であったわけである。グロスは、そのような傾向の批判者として、レオ・シ

(19) Stefan Gross: Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre - Zum Problem nationaler Images in der Literaturwissenschaft. Aachener Beiträge zur Komparastik. Bd.5, Bonn 1980 (なおこのAachener Beiträge zur Komparastikの監修者はデュゼリンクである)。

シュピツァーをあげる。シュピツァーは『ドイツの大学におけるロマンス語学者』（1927）において、第一次大戦がドイツのロマンス語学の発展の基本的な区切りであったこと、そしてその発展を阻害した一つの理由に、「文化学（Kultur Kunde）の宣伝」をあげている。文化学は「不変的国民の特性の認識にみずからを固定し」、しかもそれは「中心に位置するドイツ学に従属させられる」<sup>(20)</sup>。シュピツァーは、実証主義に対して、研究者の主体性を求めたカール・フォスラーに学び、「研究領域の総合的全体想念」を求めた。シュピツァーは仏文で書かれた『ドイツにおけるロマンス語学の現状』（1932）においても、この「総合的全体想念」という理念が、現に行われつつある文化学的綜合作業と違うことのディレンマを述べている。そしてフォスラーと並んで、クルチウスを高く評価している。クルチウスは「文学現象を、フランスの観点からでも、ドイツの観点からでもなく、すべてのわれわれの文明の観点から判断するであろう」<sup>(21)</sup>。そしてこの態度こそ上述のディレンマの根本的な解決であるとする。なおクルチウスの『フランス文化論』には「＜恒久的フランス人＞の不可避的残存物」（*inévitabile rest du, Dauerfranzose*'）があるが、積極的な全体をそこなうものではないとしている。しかし『恒久的フランス人の終焉』（1932）を書いたフリッツ・シャルクは、この「不可避的残存物」こそ、クルチウスの『フランス文化論』の決定的な欠点であるとする。グロスは、このような見解の相異を生むこと自体、クルチウスが、あのディレンマを剋明していなかったことを示すものであるとする。そして以下詳細にクルチウスの文献に当たって、その事実を明らかにする。クルチウスが研究の対象として選ばれたのは、「20年代のロマンス語学におけるかれの議論になった（そして議論の余地のある）位置のためである」<sup>(22)</sup>。

序論に続く、第2章「1918—1930のクルチウスの文献における＜フランスの本質＞」がまさに詳細にクルチウスの文献に当たっての、検討になるわけで

(20) Gross. S.13.

(21) *ibid.* S.15.

(22) *ibid.* S.15.

あるが、そこから問題点をひろってゆこう。

第2章の①では、1919年の『新しいフランスの文学の開拓者』が論じられる。ベルグソン、ローラン、ペギー、ジッド、クロードル等新しいフランスの「星」を、ドイツに、特に青年にクルチウスが提示した『開拓者』は、フランス像を与えるためではなくて、むしろ過去の歪められたフランス像に対して、未来に開いたヨーロッパ的基盤を提示したものである。これを批評したヴィクトール・クレンペラーの書評（1919）は、フランスの本質を言う既成の本質学の立場からのものである。

②は『フランスにおけるデカダンス問題の発生と変化』（1921）である。クルチウスは①の『開拓者』で批判した、ドイツのナショナリズムで歪められたフランス像と並んで、ドイツには好意的な二つのフランス観があると言う。「デカダンスのフランス」と「エスプリの故郷」がそれである。そしてこの「デカダンスのフランス」が決して、「恒久的なフランス」ではなくて、歴史的に第二帝政（1850～70）の挫折に基くフランス人の「自己像」（auto-image）にすぎないことを明らかにする。これはまさにイマゴロジーによるイマージュ（像）の「脱イデオロギー化」作業と言うべきであろう。

③は「1925年までの小論文」である。1919年の『ドイツにおける精神運動とフランス精神』は、ハインリッヒ・マンに代表される啓蒙主義的なフランス像への批判である。フランスは啓蒙主義国であるとともに、神秘主義と宗教の国である。しかしそのようなクルチウスは、かれが批判するハインリッヒ・マンと同じく「党派的」である。イマゴロジー的脱イデオロギー化の仕事であった『開拓者』などにもかかわらず、クルチウスは「〈ナショナル〉な要素によって規定された、それぞれ違う本質（Entität）の存在の信仰<sup>(23)</sup>」から解放されなかった。その点、反対者と言われるクレンペラーと一致する。1920年の『ドイツとフランスの文化的関係』において、クルチウスはヨーロッパの中世的統一が、宗教的分裂の結果、ナショナルな分裂に到ったとす

---

(23) ibid. S.25.

る、従って新なるヨーロッパの文化的統一の土台は諸国民の相異性ということになる。その意味でハインリッヒ・マンに対する反対は、やはりそのような諸国民の相異を重視しないバルビュスと<クラルテ>グループに顕現化する。独仏の相互理解は、「歴史的構造の違い」の認識に基いてのみ行われる、つまり上部構造においてのみということになる。バルビュス及び<クラルテ>グループの「啓蒙主義者同盟のドグマ」に反対するために、クルチウスは独仏文化のそれぞれ違う本質を持ち出すわけである。1922年に仏文で書かれた『フランス人とドイツ人は理解しあえるか』の結論は否定的である。クルチウスは「心理的事実」(fait psychologique) ということを言う。フランス、連合軍側で言われるドイツの戦争責任を全ドイツ人が認めないことは「心理的事実」である。そしてその正否を問わず、「心理的事実」を重視する。それは飛躍して、党派的にこのドイツ側の「心理的事実」を、「現実的事実」とする。この現実的事実に反して、フランス側の見解をとるドイツ人は病気である。「ドイツ人はフランス人に決して似ることはないであろうし、そう望むことを全くないし、その権利すらない、なぜならばそれは自己否定であるからだ」<sup>(24)</sup>。

④は1925年の『新しいヨーロッパにおけるフランス精神』である。そのなかの『文明とジャーマニズム』はピエール・ラッスルとエドモンド・ヴェルメイユの独仏関係を「ジャーマニズムと文明」という対立でとらえている、ナショナリズム的、反ドイツ的なフランス側のドイツ像を批判している。ドイツの本質を「達成したものに満足することのない、従って定義しがたい」と定義するクルチウスは、デモクラシーの立場からドイツ像をつくっているヴェルメイユを批判する。ヴェルメイユはドイツの政治的革命を阻害したルッターを、「ドイツ史の内的悲劇」と呼ぶのに対して、クルチウスはそこに「深さと厚さ」を見ている。つまり同じドイツ像を一方は否定的に、他方は肯定的に述べているにすぎない。ピエール・ラッスルは、ドイツ人がドイツ

---

(24) *ibid.* S.31.

精神を<無限性>と賞讃しているのに対して、それは<無定形>であるとする。クルチウスは、ラッスルが、ドイツと親近性のある北フランスではなくて、南フランスの出身者であるから、ドイツについて間違った像をつくるのだとする。クルチウスは、それをヴェルメイユやラッスルの個人的意見を見ないで、フランスの全体的ドイツ像と見て、論じている。

⑤は1930年までの小論文である。1928年の『独仏相互理解の心理学』において、クルチウスは独仏相互理解のために有効な処方（教育問題を含めて）を述べ、そのためには独仏の歴史的な相異を犠牲にしても、相互理解の世界史的展望のなかで考えなければならないと述べている。同年に書かれた『精神的インターナショナル』においては、クルチウスは相互理解を目ざすインターナショナル（クルチウスの場合はコスモポリタニズム）の旗をおろしたわけではないが、インターナショナルはあくまでも各国民の基礎から有機的に生まれるものであって、ナショナリズムを否定する古いインターナショナルを、啓蒙主義に由来するものとして攻撃する。1927年に書かれた『理性の復古』においては、18世紀の啓蒙主義の理性とは違う13世紀、17世紀の理性の復古が求められているが、理性を二つに合けるところから矛盾が生じる。

⑥は1930年の『フランス文化論』である。これはクルチウスのフランス研究の集大成である。この研究はフランス文化の「叙述ではなく、構造分析である」。構造分析とは、クルチウスが深くかかわるマックス・シェーラーの意味においてである。序言でシェーラーの『国民と世界観』（1923）と『知識形態と社会』（1926）があげられている。そのことは『フランス文化論』の第1章「フランスの文化概念」で明らかにしているとクルチウスは述べているので、グロスがかれの研究の性質上、専ら第1章に集中している。クルチウスはここでまず、いくつかのフランス人とドイツ人の違う例証をあげて、それらをすべて文化の価値体系の相違に帰する。そしてそれらの相異が「文明と文化」という対立に収斂される。用語の誤解を解こうとしないで、価値判断を行っている。つまり「普遍的理念と国民的理念との関係は、ドイツにおいては緊張関係であるが、フランスでは結合関係である」というステレオ

タイプが抜きがたくあるのだ。<sup>(25)</sup>

次いでクルチウスの次の言葉、「フランスは文化共同体たるの自覚を持つ前に、まず国家および国民として存在する必要がある。フランスがこの意味において存在し始めたのは、漸くカペー朝以来のことである」が、<sup>(26)</sup>ノーベルト・エリアスの『文明の進行について』（1969）を参照して、間違いであること、クルチウスの「中心的権力としてのフランス、そうでないドイツ」という先入観に基く間違いであると批判される。

さらに「フランスでは11世紀にすでに国民的神秘主義が生きていた」ということで、カール大帝、十字軍、そしてジャン・ダルクの叙述が批判される。すなわちそこにはフランスの国民意識と普遍性（ここでは宗教）との一致というクルチウスのフランス像があるわけである。次いでこのフランス像は、18世紀の啓蒙思想を得て、新に文明という概念をもってあらわれてくる。そしてこの文明概念の終始不一致が批判される。結局、独仏の相互理解が放棄されたわけではないが、それは著くし狭ばめられた。民族心理学的につくられた「国民的理念」像が検討される代りに、その像に基いて論義が行われているわけである。

⑦はフリッツ・シャルクの『恒常的フランス人の終焉』によるクルチウス批判である。まずシャルクは、クルチウスが理論的に依拠しているとするマックス・シェラーの、特に『国民と世界観』のイデオロギー研究に従っていないと批判するが、グロスが批判されるのはむしろシェラーのステレオタイプ形成的イデオロギー研究であって、クルチウスは大体その批判るべき方法に従っているとする。だがシャルクが、イデオロギー概念の批判とともに、当時行われていた文化学（クルチウスの『フランス文化論』もその一例）にはっきり否定を宣告したことはグロスは評価している。シャルクはヴェヒスラーの『エスプリとガイスト』（エスプリはフランス、ガイストはドイツ）を表面的な対立として批判して、「個々の単語の運命ではなくて、む

(25) ibid. S.48.

(26) ibid. S.49.

しろその概念形成相互の形態における歴史的な変転の叙述<sup>(27)</sup>を求める。そのような批判を行ったシャルクも、ステレオタイプの道に迷いこまないわけではなかった。

第3章「20年代のドイツのロマンス語学における〈文化学〉論争」はまず①「クレンペラーの民族心理学的傾向」で始まる。ヴィクトール・クレンペラーは、ロマンス語学における文化学の熱心な擁護者の一人である。しかしミハエル・ネルリッヒはそのクルチウス批判において、しばしばクレンペラーを味方として呼びだす。ネルリッヒはクルチウス伝説を壊そうとして、クレンペラーをクルチウスに対する賞讃すべき反対者に仕立てあげることによって、クレンペラー伝説をつくりあげる。ペーター・ヒンリックスとインゴ・コルボームは、ネルリッヒの評価を検討することなく踏襲している<sup>(29)</sup>。これらの試みは、1945年以後のクレンペラーを、1933年以前のクレンペラーに投影させようとしている。ネルリッヒは「ドイツ帝国主義のイデオロギーの一端としての、1871年以後のドイツ・ロマンス語学の発展」の主要な代表者としてクルチウスを選び、クレンペラーをその批判者のみならず、ヴェヒスラーの『エスピリとガイスト』及びアルノルト・ベルクシュトレッサーの『フランスの国家と経済』をともなったクルチウスの『フランス文化論』を含む文化学の批判者とする。このようなロマンス語学のイデオロギー批判がクレンペラーの『新しいドイツのフランス像』の公刊によって開始されたことは正当ではない。なぜならこのクレンペラーの文章は1961年（第1部は1961年、第2部は1963年に公刊された）ではなくて、1933年に書かれたものであるからである。

1933年以前のクレンペラーが果してクルチウスの反対的存在であり、文化学の批判者であったかどうかを明らかにするために、②として「クレンペラ

(27) ibid. S.60.

(28) Michael Nerlich: Romanistik und Antikommunismus. in: Das Argument 1972.

(29) Peter Hinrichs, Ingo Kolboom: "Ein gigantischer Trödelladen?" Zur Herausbildung der Landes- und Frankreichkunde vor dem Ersten Weltkrieg. in: Kritik der Frankreichforschung, hg. von M. Nerlich 1977.

ーとレルヒ」が書かれている。クレンペラーとオイゲン・レルヒの論争においては、むしろレルヒが、ネルリッヒによって賞讃されているクレンペラーの役割を果している、とグロスと言う。クレンペラー＝レルヒ論争を、グロスは年代的に三段階にわけて、第1段階はレルヒの『倫理的当為の表現としてのフランス語の未来形の用法』（1920）と、それに対するクレンペラーの批評とする。第2段階として、クレンペラーの『近代フランス文学におけるドイツの要素の取扱い』（1924）が取扱われる。そこでクレンペラーはシュテファン・ツヴァイクがランボーの詩 *Sensation* をフランス語で書かれたドイツ詩としているが、そして成程そこには典型的ドイツのロマンチックな自然感情があるが、最後の行の自然感情と現世的エロチックの一致は典型的<sup>(30)</sup>フランスのものであるとする。それに対して、レルヒの批評は、クレンペラーがドイツ的と規定する自然感情をフランス人が感じないわけがないので、クレンペラーの解釈の底には抽象的に国民や人種には不変の特性があるという考えがあるのだ。クレンペラーは反論して、主張を拡大して人間は普遍的人間性と個人性と集団性（国民性も含まれる）とによって条件づけられていて、前二者に較べて、最後の集団性（国民性）は重要な役割を果すのだと述べている。

論争の第三段階はレルヒの『フランス文化学？』（1928）で始まる。レルヒは文化学を「精神的関聯の学」と定義して、クレンペラーの文化学はむしろ国民同志を分割し、各国民の不変の特性に固執しすぎるとする。個々の国民性より、国民共通の「全ヨーロッパ的思潮」の方が重要であるとする。これに対してクレンペラーは各国民の本質の特性はあくまで存在すると主張する。クレンペラーは文化学を「諸国民の文学から引きだせる本質」と定義する。レルヒは抽象的な文化を言うが、実際は具体的なそれぞれの国民文化が問題である。レルヒはそれぞれの芸術家の自我を言うが、実際はそれを越えた国民という概念が問題である。グロスは、レルヒが必ずしも「民族心理学

---

(30) 自然をつれ立って、— 恋人づれのように胸をはずませ…」金子光晴訳。

的文化学」に反対でなかったことを、かれの国語と国民性の関聯を研究した論文で示している。レルヒの特色は、クレンペラーとの論争の第1段階にあらわれている。『倫理的当為の表現としてのフランス語の未来形の用法』に対して、クレンペラーは、レルヒがフランスの本質とする専制的性格を言語学的事項から引き出すということは「学問的傲慢」であって、民族心理学に対して礼を失しているとした。それに対してレルヒは、自分は民族心理学に別に重きをおいているわけではないし、言語学の問題の解明のために、フランスの専制主義という民族心理学的事項を用いただけであると答えている。クレンペラーもレルヒもカール・フォスラーを引合いに出しているので、クレンペラーもレルヒもともに陥っていたディレンマからフォスラーも免がれていなかったことを、グロスがフォスラーのレルヒ、クレンペラーへのそれぞれの批評等によって示している。この場合も比較的このディレンマから自由であったロマンス語学者としてレオ・シュピツァーが挙げられている。

第3章の③は「クルチウスとクレンペラー。クレンペラーのクルチウス観」である。クレンペラーはかれの文化学が国家主義的目的に奉仕しないと確信して、「純粹認識」を目的とした。それなのに同じような志向性をもったクルチウスの『開拓者』をはげしく非難した。しかしネルリッヒによって「純粹精神の最も有名な代表者」と批判されたクルチウスの、これまたネルリッヒによってクレンペラーの名を引いて批判された、そのフランス像の変化を、実はクレンペラーは高く価値していたのだ。クレンペラーはクルチウスが『フランス文化論』において、若気のあやまちから脱して、ついにフランスの国民性の「永遠の相」(traits éternels)を示したと激賞している。むしろ『フランス文化論』でクルチウスが示すこの「永遠の相」へのためらいをマイナスとするが(イマゴロジーの立場からはプラス)、全体としては問題ではないとする。1945年以後、クレンペラーは、文化学運動における指導的役割を恥じながらも、基本的にはその態度を変えなかったと、グロスは例証する。

最後の第4章は「民族心理学と人種主義のはざまか」となっている。クレ

ンペラーはクルチウスの『フランス文化論』批判において、その「人種概念」についての発言を不問に附している。クレンペラーは勿論人種思想の絶対化は拒否しているが、「人間と自然との結合という特殊ドイツ的基本感情」として認めているからである。クルチウスの『フランス文化論』における人種問題への言及は重要なものではない。ネルリッヒはクルチウスの『危険に類しているドイツ精神』（1932）をたねに、人種問題（ユダヤ人問題）で、クルチウスをナチスの人種問題と結びつけているが、その反対の発言も含まれていて、グロスはむしろそこにある既成の「ドイツ像」を批判している。ペーター・イェーンは『反革命の授権。エルンスト・ローベルト・クルチウスにおける文化イデオロギー的フランス観の発展』<sup>(31)</sup>において、クルチウスの文化優先的前提は、ドイツ文化とフランス文明という二元論に基いていたので、1928年以後はフランスに離反せざるを得なかったとしている。これに対してグロスは、フランス文明とドイツ文化といった「像」の構造と機能を区別されなければならないと言う。イデオロギーは「像」の機能には大きく影響するが、構造は比較的に影響をうけない。クルチウスの場合、『開拓者』においては、イデオロギー機能が、既成のフランス文明対ドイツ文化というステレオタイプから分離することが試みられたわけであるから、この場合はイデオロギー機能がイデオロギーの役割を果たしたことになる。しかし『フランス文化論』でクルチウスは、『開拓者』から後退して、再び文明・文化という対照構造にもどり、イデオロギー論義は国民的、典型的本質特性なるものでかくされるのだ。『危険に類したドイツ精神』においても、クルチウスは国民的本質への信仰が明確な発言を妨げている。ネルリッヒやイェーンの批判が生ずる理由である。

結論としては、20年代のドイツのロマンス語学の文化学的国民性論が、30年代のナチスの人種主義への道を容易ならしめたと言える。「民族心理学主

---

(31) Peter Jehn: Die Ermächtigung der Gegenrevolution. Zur Entwicklung der kultur-ideologischen Frankreich-Konzeption bei Ernst Robert Curtius, in: Kritik der Frankreichforschung.

義から人種主義へ、そのようにこの限定された領域でのヴァイマールから第三帝国への思想的道程は言いかえられよう<sup>(32)</sup>。クルチウスは部分的には国民的ステレオタイプに基く思考と闘った。しかしかれ自身この思考からみずからを解きはなつことができず、結局イマゴロジーと民族心理学のはざまに立っていたために、様々な批判を受けることになった。

Ⅳ. ダグラス・ラミスの『内なる外国』<sup>(33)</sup>は副題が『『菊と刀』再考』となっているように、この本の中心にルース・ベネディクト論が、特にかの女の『菊と刀』批判がすえられている。ラミスによると、モーガンなどの進化思想が支配的であったアメリカ文化人類学のなかで、ドイツの系フランツ・ポアスに学んで、ベネディクトは『文化の型』(1934)をあらわす。『文化の型』に対してラミスは同情的である、というのはここでは人種差別を生む人種主義に対して、文化の相対性が主張されているからである。しかし沖縄で海兵隊体験をしたラミスが、日本理解のために求めたベネディクトの『菊と刀』に対しては批判的である。ラミスはこの本において、ベネディクトが反人種主義の立場から、戦後の日本は変り得るとしたのは良しとする。だがベネディクトが日本が変り得るとするのは、「内的よりどころを自分の内にもっていない」<恥の文化>(culture of shame)の故であって従って変り得る方向としては「内的よりどころを自分の内にもっている」<罪の文化>(culture of guilty)をもつアメリカしかない、「逆の選択はありえない」と結論しているのに反発している。

反人種主義で、文化の相対性を言うベネディクトが、なぜそのような反動的な結論に達したのかという疑問から、ラミスの『『菊と刀』再考』が書かれている。ラミスはベネディクトがそのような結論に達した理由を二つさぐり出している。その一つはもともとベネディクトの文化人類学自身にそのような萌芽があり、その萌芽が代表作『菊と刀』に現勢化したとする。

(32) ibid. S.85.

(33) C.ダグラス・ラミス、加地永都子訳『内なる外国—「菊と刀」再考』時事通信社1981。

ラミスは、ベネディクトの文化人類学は、かの女が人類学者になる前から、アン・シングルトンというペン・ネームを名のっていた女流詩人との共同作業であるとする。従ってベネディクトの文化人類学は科学というより、「政治文学」であるとする。女流詩人アン・シングルトンは「ほんとうに重要な未発見の国を探し出した」かったのだ。そしてその国は、かの女が幼にして失った父の国であり、従って死の国であった。死の国へのあこがれをもった女流詩人アン・シングルトンが、人類学者ベネディクトに「死にたえつつある」インディアンの文化研究におもむかせたのだ。『文化の型』では、ニュー・メキシコのズニ族、メラネシアのドブ族及びバンクーバ島のワキトゥル族の三つの文化の型が追求される。「型が救出されるのは、知性の世界におけるだけである。救出される型は、再び生きるためのものではなく、書かれる対象でしかない」。(34)従って、『文化の型』は……政治文学の一作品なのである。三つの文化に関する記述は、現実に存在する三つの文化と非常に似かよっており、しばしば現実の出来事が刺戟となって一篇の小説がうまれるのと同じように、現実の文化から啓示をうけている。だが問題は、ベネディクトが自分は人類学をやっていると思い込んだことであり、著者は彼女は実在する人びとについて書いている確信したことである。生き残ったズニヤドブ、クワキトゥル族にとっては、ベネディクトがかれらのために書いた墓碑銘は、『菊と刀』が日本人にとってそうであったと同じように変な本として読まれることであろうことは想像に難くない。(35)

『菊と刀』で、ベネディクトとアン・シングルトンが一つになって「日本文化の墓碑銘」を書いている。「終りを遂げた生命は、すべてが同時にみられる」故に、ここでは日本の<歴史>が無視されて、日本の文化が均質性において見られている。「この本に描かれているのは、ひとりの抑圧者もなければ、いかなる政治的抑圧機構もない全体的抑圧である」。(36)そしてここにおいて、「社会的現象は、歴史的に位置づけられない限り理解しえない」とする

(34) 同書、112-3頁。

(35) 同書、145頁。

(36) 同書、155頁。

マルクス主義者(?)ラミスの、〈歴史〉を引いての批判が始まる。ベネディクトによって、〈歴史〉を無視して、日本の文化の均質化されたものが、実は明治の倫理体系であって、これは「新しいものであり、新たに近代化するための資本主義民族国家を正当化する目的のために意識的に作り出されたもの」であるということ、ラミスは穂積八束等を引合いに出して証明しようとする。

ラミスが、ベネディクトの文化人類学が、「政治文学」であることを証立しようとして、女流詩人アン・シングルトンを持ち出すわけであるが、それが「死の国」との結びつきのための証立とすれば、正しくないのではないか。レヴィ=ストロースの『悲しき熱帯』を読んでも、いかに文化人類学者が、「死にたえつつある」原始人が「死にたえて」しまうまでに、現地に到着することを願っているかわかる。ただベネディクトの文化人類学が、「<sup>パターン</sup>型が救出されるのは、知性の世界におけるだけである。救出された型は、<sup>パターン</sup>再び生きるためのものではなく、書かれる対象でしかない」(筆者傍点)というラミスの批判は、文化人類学全体への警告として捉えられよう。祖父江孝男の『文化人類学入門』において、次のように書かれている。「本多(勝一)氏の訪れた北米インディアンは現在、著しい貧困と不満の状態におかれている。人びとはさまざまな問題をかかえている。ところが、彼らを訪れてくる人類学者は実にたくさんいるのに、だれもそうしたことがらの解決しようとはしてくれない。人類学者はインディアンを調べて論文を書くことにはきわめて熱心なのだが、彼らを取りまく現実の諸問題を解決しようとはもしない……本多氏はこうした点を指摘し、人類学者は『調査する側の論理』ばかり考えて『調査される側の論理』を少しも考慮していないと、強く非難したのであった」<sup>(37)</sup>。さらにラミスが、ベネディクトの『菊と刀』の均質性を〈歴史〉によって批判したが祖父江孝男も同様のことを行っている、「さきにあげたような日本人の権威主義、杓子定規、儀式主義等々の特質は精神

(37) 祖父江孝男、『文化人類学入門』中公新書1970、221頁。

分析学によって解釈されるべきものではなくて、むしろ江戸時代 300 年間にわたり、厳しい封建性がつづいたという『歴史』の因子によって解釈されるべきものである<sup>(38)</sup>」。

しかしラミス、祖父江によって、〈歴史〉を導入することによって批判されたベネディクトの文化の〈均質化〉も、ベネディクトの全くの独創ではないようだ。祖父江の叙述はこうである、「彼女はボアスについて学び、北米ニュー・メキシコ州に住むデニ・インディアンその他について実地調査を行ったのだが、これらの体験にもとづいて書いたのが『文化の型』<sup>パターン</sup>であり、ドイツの哲学者ディルタイやシュペングラーの考えをとり入れたユニークな本であった。すなわちディルタイは、『世界観の諸型』(1914—31)を著わし、いろいろの思想の型を分けることを行ったが、さらにシュペングラーは『西欧の没落』(1918—22)のなかで、このディルタイの方法を使って西欧文明の分析を行ったのである。ベネディクトはこれらに強く刺戟されて文化を型に分けることを試みたのであって、このとき用いたのが、有名な哲学者・文学者であるニーチェの唱えた、『アポロ型』と『ディオニゾース型』という二つの型<sup>(39)</sup>だった」。そして祖父江はベネディクトの方法論として、個々の行動を抽象したものとしての「行動型」(pattern)、さらに「行動型」を抽象したものとして「文化類型」(configuration)、そして「文化類型」を抽象した最後の段階として「エトス」(ethos)と整理している。『菊と刀』において、ベネディクトが、アメリカを「罪の文化」とし、日本を「恥の文化」としたのも、そのような抽象作用に拠ったものと言い得る。文化の均質化の問題は、20年代のドイツのロマンス語学の問題でもあった。哲学者マックス・シェーラーの本質学<sup>パターン</sup>に基いての、民族心理学的文化学が批判の対象であった。ベネディクトの『文化の型』が、師フランツ・ボアスを背景として、さらに祖父江が指摘するようにドイツの精神史派のディルタイ、シュペングラーを加えてゆくときに、そこに共通のドイツ哲学の形而上学的本質論があり

(38) 同書、176頁。

(39) 同書、163頁。

はしないか。

なおベネディクトが『菊と刀』で反動的な結論に到った理由として、ラミスがあげているもう一つの理由はそれが「米国の戦争情報局のために行った政策研究である」<sup>(40)</sup>ことである。そしてこのことはラミスの本において重要な発展を見せているが、当論文の主題の性質上割愛せざるを得ない。

---

(40) ラミス, 148頁。