

樽の中の世界市民

— C.M. ヴィーラントの『ディオゲネスの遺稿』

菅 利 恵

要旨：特定の境界線に重きを置かず、あまねく「人間」の幸福に思いを向けることを基本姿勢とするコスモポリタニズムは、多彩な展開を見せながら一八世紀ドイツ語圏の知識人に広く受け入れられていた。その流行は一九世紀初頭まで続き、対仏大同盟戦争の敗北によってドイツ語圏で新たな共同体の構築が求められるとともに影響力を弱めてゆく。ナショナリズムの世紀が始まるまでの過渡的な現象だったとはいえ、市民知識層の政治的な自意識形成を刻印したこの思想的潮流は、ドイツ語圏における政治的な自己像の形成過程を知るための決定的な鍵である。それがどのような内実を持ち、また当時の言説空間においてどのような機能や意義を持ったのか。本稿は、そうした問いに取り組む一環として、C.M. ヴィーラントによる小説『ディオゲネスの遺稿』（1770）を分析するものである。

『ディオゲネスの遺稿』は、ヴィーラントにとってコスモポリタニズムの主題を打ち出した初めての小説であった。その内容は、「自然状態」を想定し「社会契約」の観念で社会の成り立ちを思い描こうとする市民社会論の想像力、そしてまた普遍的な「人間性」を掲げる啓蒙主義の道徳に強く刻印されており、それを見ると、コスモポリタニズムがなぜ啓蒙思想とともに影響力を強めたのかがよくわかる。ヴィーラントのテキストは、古代ギリシアに生きたコスモポリタンの姿を借りて啓蒙の理念に具体的な肉付けを与えようとしたひとつの思考実験にほかならず、同時に、そのような具体像を通して啓蒙の理念をコスモポリタニズムに結びつけることをうながす、思考実験への誘いでもあった。そこには彼の、また啓蒙時代のコスモポリタニズムの基本的な特徴が、その可能性や問題性ととともに明らかになっている。

0. はじめに

啓蒙時代の文学作品には、その由来をめぐる作り話がつきものである。本筋が始まる前に前書きが付され、そこで今から提示されるテキストがどのような事情で成立し、出版されるに至ったのかがこと細かに語られるのだ。そのすべては虚構なのだが、それはこれから始まる本筋の虚構に人々を導き入れるための大事な装置であった。読むものは、ひとつのテキストの由来をめぐる作り話に付き合ううちに、後に続く虚構の世界を、ただの作り話として突き放して見るのではなく、一定のリアリティを感じながら味わうための心構えをするのである。

そんな中でもヴィーラントによる『ディオゲネスの遺稿』（1770年）に付せられた前書きは、分量も多く、設定も手が込んでいる。¹ それによればこの『遺稿』はある僧院の図書室で偶然見出された。編者の体裁で登場する「私」は、縁あってこの図書室に出入りするうちに、その一角に嚴重にしまいこまれていた貴重文書に興味を抱く。図書館員に頼み込んでこれを見せてもらおうと、そこには美しい字で書かれた祈祷書や伝記集にまぎれてひとつづりの手稿が保管されていた。中身を少し読んで関心を持った「私」は、うすぼんやりした図書館員をまるめこん

でこれを持ち出すことに成功し、ラテン語の手稿をドイツ語に翻訳したのだった。

「可能なものを現実とみなす法則によって」(14)「私」が推測するところによると、あまり出来の良くないラテン語で書かれたこの手稿はそもそもアラビア語からの翻訳で、さらにこのアラビア語版はギリシア語からの翻訳だろうという。周知の通り、九世紀アッバース朝時代のバグダッドでは知識の集積事業が盛んであり、各地から「知恵の館」に集められた科学や哲学の知識がアラビア語に翻訳されていた。古代ギリシアの膨大な知的遺産もアラビア語に訳され保存されており、これがさらにラテン語に翻訳されてヨーロッパに逆輸入されたのだった。「私」によると、この手稿もまたそのように再発見されたギリシアの書物のひとつにほかならないという。

発見時はラテン語、その前はアラビア語であり、もとはギリシア語だった—「前書き」に綴られたこの入り組んだ来歴が強調しているのは、このテキストが過去にまで遡れば古代ギリシアの賢人ディオゲネス本人 (ca. 391/99-323 v. Chr.) の言葉に由来しているということである。その一方でこの前書きには、ディオゲネスの言葉がそれ自体としてはもう残されていないことも明らかになっている。「私」によれば、ギリシア語からアラビア語に、またアラビア語からラテン語に翻訳される過程では、通常の翻訳の枠を超えるような解釈や付け足し、また錯誤が混ざりこんだ可能性がきわめて高い。さらに「私」自身も、不完全なラテン語版を理解可能なものにするために、忠実な翻訳者の枠をしばしば超え出たことを告白する。そもそも、あったとされるギリシア語の原典自体本人の手によるものではないはずだ。なぜなら本編で明らかにされるように、なにも持たないことを信条として生きたディオゲネスは紙を持っておらず、自らの考えを、住み込んでいた樽の壁に書きつけたというのだから。つまりこのテキストは、ひとりの賢人の言葉とのつながりを保証していながらも、その言葉自体には決してたどり着くことができない作りになっている。たんなる作りごとではないけれども額面通り受け取ってはならない、そんな曖昧さが意図的に与えられることで、ここには、歴史上の人物をきわめて柔軟に、かつもっともらしく取り扱うための虚構空間が開かれている。

この周到に準備された虚構空間は、より良い生き方や社会体制をめぐる考察を、もっともらしく、なおかつ自由に展開させるためのものである。² 古代ギリシアに生きたディオゲネスはコスモポリタニズムの祖として知られる。『ディオゲネスの遺稿』は、コスモポリタニズムとコスモポリタニ的な思考回路を、ギリシアの賢人の姿を借りて啓蒙の時代に浮かび上がらせようとしたものであった。

特定の境界線に重きを置かず、あまねく「人間」の幸福に思いを向けることを基本姿勢とするコスモポリタニズムは、多彩な展開を見せながら一八世紀ドイツ語圏の知識人に広く受け入れられていた。その流行は一九世紀初頭まで続き、対仏大同盟戦争の敗北によってドイツ語圏で新たな共同体の構築が求められるとともに影響力を弱めてゆく。ナショナリズムの世紀が始まるまでの過渡的な現象だったとはいえ、市民知識層の政治的な自意識形成を刻印したこの思想的潮流は、ドイツ語圏における政治的な自己像の形成過程を知るための決定的な鍵である。それがどのような内実を持ち、また当時の言説空間においてどのような意義や機能を持ったのか。啓蒙時代の代表的なコスモポリタンであるヴィーラントの言説は、そうした問いに取り組むためのひとつの重要な手がかりである。³ 本稿では、『ディオゲネスの遺稿』を対象に彼のコスモポリタニズムの基本的な特徴を抽出し、その可能性や問題を明らかにしてみたい。あくまでも「翻訳」であり原典それ自体ではない—そのような曖昧な枠組みの中で示されたディオゲ

ネスの姿は、ギリシアの賢人の忠実な再現というよりも、「かなり理想化されたディオゲネス」(23 f.) 像になっている。「樽に住む」暮らしぶりやアレキサンダー大王との邂逅など、伝記的な情報も織り込まれてはいるが、ほとんどのエピソードはヴィーラントの創作であった。⁴あとで示すように、この「理想化された」ディオゲネスの言葉は近代市民社会を準備したもろもろの観念に強く刻印されており、それを見ると、コスモポリタニズムがなぜ啓蒙思想とともに影響力を強めたのがよくわかる。ヴィーラントのテキストは、古代ギリシアに生きたコスモポリタンの姿を借りて啓蒙の理念に具体的な肉付けを与えようとしたひとつの思考実験にほかならず、同時に、そのような具体像を通して啓蒙の理念をコスモポリタニズムに結びつけることをうながす、思考実験への誘いでもあった。ヴィーラントが初めてコスモポリタニズムのテーマに本格的に取り組んだこの小説には、彼の、また啓蒙時代のコスモポリタニズムの基本的な特徴が、その可能性や問題性とともな濃い線で浮かび上がっているように思われる。

1. 離脱の思考 — コスモポリタンの基本姿勢

1.1. 「樽の中」の自由

1770年に初版が出された時、このテキストは『狂気のソクラテスまたはディオゲネスとの対話』と題されていたが、1795年の全集版に収められた際に『ディオゲネスの遺稿。古い手稿より *Nachlass des Diogenes von Sinope. Aus einer alten Handschrift*』と改題された。実際には対話篇だけで成り立っているわけではないし、またプラトンがディオゲネスにつけたというあだ名「狂気のソクラテス」も、ヴィーラントは後になって自分のディオゲネス像にふさわしくないと思い直したのである。⁵ヴィーラントにとって、ディオゲネスは確かに「変わり者」ではあった。「理性的な変わり者」であった。(30) 彼が描いたディオゲネスは「類を見ないほどに善良で朗らか」な男(30)で、その語り口は全編を通して軽妙かつユーモラス。どこか人を食ったようなところはあるものの、筋の通った誠実な「変わり者」の姿が浮かび上がっている。テキスト全体は誰かに向けた語りかけや対話篇、小論などの寄せ集めで構成されている。名高い遊女ライスの娘との甘く悲しい思い出話や「月に住む男」をめぐる込み入った考察、有名なアレキサンダー大王との邂逅場面など、様々なエピソードを織り交ぜながら、彼の独特な生き方や考え方が明らかにされてゆく。

ディオゲネスが信条とするのは、自由の追求ということである。「どうすれば可能な限り自由になれるか。」(12)これが彼の最大の関心事であった。そのために彼は長い時間をかけて以下のような独自の生活様式を編み出す。「樽の中に住み、豆や根この食事をとり、近くの泉から、器ではなく手で水を汲み喉を潤す。」(12 f.) 文明の恩恵をすべて放棄した、常人には不自由にしか思えない生活だが、ディオゲネスは二十年間でそんな暮らしにも完全に慣れ、それによって「自主独立の利点を楽しむ」(13)ことができるようになったのだという。最低限の食物、凍えない程度の衣類、乾いた寝床(樽で十分)、子孫を残したければ人間の女一(7)それ以上に必要なものなどないのであり、無用な執着を捨て去ることで、自由と幸福と手にすることができるのだという。財産も家も服も、なにも所有しないということこそが、その自由の軸となっている。

なぜそんなにも所有しないことが重要なのだろうか。所有欲を断ち切って心の平安を得るといのは、浮世を離れて精神を浄化しようとする者の常套手段ではあるだろう。ただ、以下に

示すように『遺稿』では、禁欲ということに精神的な修練以上の意味が与えられてもいる。このテキストの半ばほどに、ディオゲネスがフィロメドンという金持ちの青年と対峙する場面がある。財産に恵まれ、取り巻きにちやほやされて暮らしている彼を、ディオゲネスは手厳しく批判する。彼は言う。貧しい水運びでもなにかがしか社会の役になっているというのに、お前はどの役にも立っていない、自分の暮らしのために多くの人手を煩わせておいて、社会のためになることを何もしていない、と。(102) 人手といっても自分は奴隷を使っているのだし、また職人たちには自分の財産から金を支払っているのではないかとフィロメドンは反論するが、ディオゲネスによれば、そのような奴隷関係や雇用関係も社会的な契約があるからで、社会があってはじめて成り立っているものだという。(104 f.)

自然においては同等な人間を、所有物として見なす権利を君に与えたのは誰だ。「法律」と答えるだろうね、だけどそれは自然の法とは違う。君の言う法律は明文化して、もしくは暗黙の契約があってはじめて拘束力を持つものだ。(105)

所与の社会秩序を自然のものとして正当化する立場、すなわち人は生まれながらにして異なる素質や地位を与えられており、それに基づいて社会の中で同等ではない権利を割り当てられるという立場を、ディオゲネスは取らない。ここで確認しておきたいのは、上に綴られたディオゲネスの言葉が、そうした立場を成り立ちえなくした近代の思想に、強く刻印されていることである。すなわち彼の言葉には、社会を人為的な契約の産物とみなす社会契約論の思考回路が、明確に現れ出ているのだ。周知のとおり、近代化の中で紡がれた社会理論では、たがいに似通った感性や判断力を備えた「人間」と、この「人間」に文化的な差異が与えられる前の「自然状態」というものが想定された。その上で、「人間」たちがどのようにこの状態から脱して社会を構築したのか、また構築すべきなのか論じられ、社会の成り立ちやそのあるべき姿が構想された。この思考を牽引したホブズによれば、人間は誰でも等しく自然権を持つ。それは「自らの自然すなわち自らの生命の保存のために、自らの力を自らが欲するように用いる」自由のことであり、まさにこの自由の行使の中で、つまり「自らの生命の保存のために」その自然権を制限させる契約を結ぶ中で、社会的な統治制度が成立するのだという。⁶ だから今ある権力機構も「政治的、社会的不平等」も、「人間の法律や制度の産物」⁷ であって、自然なものではないということになる。ヴィーラントが描いたディオゲネスは明らかにこうした思想の申し子であり、その基本的な作法、すなわち先入観や文化的な構築物を離れた原初の自然を想定し、そこから考えるという作法を、そのまま採用している。この啓蒙主義的なギリシア人にとって、今ある社会の諸制度は、本来自由で同等な人間たちが社会契約によって成り立たせている構築物にすぎない。だから、その中で特権的な位置にある者はそれを自明のこととして享受すべきではなく、あくまでも人為的な構造の中で与えられたものであることを自覚せねばならないのだ。先述の会話の中で、彼は言う。奴隷がフィロメドンのために働き、また職人たちがフィロメドンの賄える範囲の報酬で働いてくれるのは、法律や警察機構が守ってくれるからであり、決して「自然」なことではない、と。(106) もしも「国家が終焉し」「自然状態が再開」(108) して、「すべて原初的な平等状態に立ち戻る」(108) ならば、フィロメドンが自分の職人たちより多くの分け前をもらおうということはないだろう。そのように「市民社会から核心的な利益を得ている」(108) からこそ、フィロメドンは本来、自らが置かれた社会構造をより良く維持

するために力を尽くさねばならないのである。

フィロメドンはくやしきまぎれに、おまえだって社会のために何もしていないではないか、と反論する。しかしディオゲネスは涼しげにこう言い放つ。何も持たない自分は何も社会に負っていないからこれで良いのだ、と。「誰に対しても、自分がその人に求めた以上のものを負うことはない。」「私はコリント人にも、ギリシア人やほかのすべての異邦人にも、生かしてもらう以上のことを求めない。」「財産もなければ収入もないから、保護してもらうこともない。」だから自分は誰にもなんの責務もないのだという。(110) なにかを所有すれば必然的に法や機構を通して保護してもらう必要が生じ、保護と引き換えに自らの自由や独立の一部を明け渡さねばならない。所有をあきらめ、保護の必要性をなくすことこそが、誰にも縛られない自由を手にするための一番の近道だと彼は考える。つまりディオゲネスが何も所有しないのは、社会契約によって自らの自然権、すなわち自由のいくらかを明け渡さねばならなくなるような状況それ自体から身を離すためなのだ。その禁欲は決してたんなる精神浄化のための修練ではなく、社会契約から逃れて生きるための方策にほかならず、近代的な社会理論からきわめて理知的に導き出された「自由」への知恵であった。

さらに言うならばディオゲネスの思考は、社会契約思想の流れにおいて独特の光を放ったひとつの思想と、とりわけ強く響き合っている。すなわち、ホップズと違って社会契約が結ばれる前の「自然状態」をあえて肯定的に描き、作り物の社会で失われた人間本来の可能性への想像力をうながした、ルソーの文明批判である。『学問芸術論』(1750)や『人間不平等起源論』(1755)といったルソーの著作はドイツ語圏にすみやかに受容されており、ヴィーラントもこれと批判的に取り組んだ一人であった。⁸ なにも手の加わらない原初的な自然状態を想定してこれを肯定的にとらえ、自然状態の喪失にこそ人間社会の諸問題の根を見出そうとする点で、『ディオゲネス』は、文明批判的な眼差しを基本的に受け入れている。樽の中で「みすばらしい」(64) 暮らしを続けるディオゲネスは、人からみれば「変わり者」(61) で「馬鹿者」(51) でもある。彼は「高慢なために」(63) あえて人と違った道を歩むのだと陰口を叩く者もいる。しかしディオゲネスは、自らの自由を「アジアのすべての財宝とも取り替えようとは思わない」(102) という。ルソーは、自然状態の人間の暮らしを描き出しながら次のように書いた。「裸体であるとか家がなくてか、その他われわれがあんなに必要なだと信じている全ての無用のものをもたないことは、これら最初的人类にとってそれほど大きな不幸でもなく、とくに彼らの保存にとってはそれほど大きな障害でもない。」⁹ ヴィーラントのディオゲネス像はこうしたルソーの言葉をそのまま証明するものとなっている。すべてを捨て去り、水を手で汲むような原初の生活に立ち戻り、それによって心と体の健康を得、誰よりも幸福になったというディオゲネスは、ルソーの文明批判がうながす「自然」への回帰の夢を、まさに忠実に生きてもいるのだ。

重要なのは、このように近代的な社会理論の中核をすくい取った「変わり者」の生き方が、コスモポリタニズムという思想にそのまま結びついていることである。ディオゲネスは繰り返し自らを「世界市民 Weltbürger」、また「コスモポリタン Kosmopolit」と呼ぶ。いったい「世界市民」とはなんであるのか。こう問われた時ディオゲネスは次のように答えている。

世界市民とは、どこか特定の社会と結びつくのではなく地球全体を祖国とみなす人のことです。人類のすべてを、(……)置かれた状態や空気、生活様式、言語、習俗、社会体制、そして個人的な利害関係にどんな偶然の違いがあろうとも(……)自分の同胞市民、いやむし

る兄弟と見なすのです。(112)

ここに見られるように、ディオゲネスにとってコスモポリタニズムとはなによりも「どこか特定の社会」と結びつかないことであり、それこそが「人類のすべて」を「兄弟と見なす」という道徳性の基盤であった。ディオゲネスによれば、コスモポリタンは誰にでも助けの手を差し伸べ、もしも助けられない場合でも「迷っていれば叱ってやるし、彼らの暮らしに喜ばしいことがあれば一緒に喜んでやる」という。(112) そのようにどんな人にも同じ人間として向き合うことができるのは、コスモポリタンが「特定の社会」に縛られていないからこそであった。所有を放棄し、人の社会から離れ、社会契約以前の状態にとどまろうとするヴィーラントのディオゲネスは、ひとことで言って「離脱」の姿勢に貫かれている。そしてこの「離脱」の姿勢が、コスモポリタニズム的な道徳性の基礎にすえられている。

このテキストの中で、ギリシアの賢人ディオゲネスは、「自然状態」を思い描こうとする市民社会論の想像力、そして普遍的な「人間性」を掲げる啓蒙主義の道徳観をすくい取るためのかっこうの器とされている。そしてこの「変わり者」の器を通して、ここではコスモポリタニズムが、なによりも「離脱」の思考として強調されている。誰よりも孤立し、だからこそ誰よりも道徳的であること、それがここに示されたコスモポリタニズムの具体像であった。

1.2. 批判の拠点としての「樽の中」

では社会から離脱し孤立したコスモポリタンは、社会にとって一体どのような意味をもつのだろうか。上に引いたように、ディオゲネスは「樽の中」に引きこもっているとはいえ人とのつながりを絶ったわけではなく、逆に社会と距離をとるからこそ、すべての人を「兄弟」とみなして人間的にかかわろうとする。共感や同情を重視した彼の言葉は、下にも見るように感傷主義の道徳観に刻印されてもいるのだが、様々なエピソードの中で浮き彫りにされてゆくのは、彼のそうした感傷主義的な部分だけではない。ディオゲネスの描写においてとりわけ強く光が当てられるのは、「迷っていれば叱ってやる」姿、すなわちコスモポリタンの批判者としての姿である。

ヴィーラントのディオゲネスは、コスモポリタンの批判者としての存在意義を繰り返し主張する。そのレトリックは次のようなものである。

みなどこか社会の一員であるかぎり、偏見や排他の情にとらわれ、なんでも自分の側に巻き込もうとして行動してしまう。自らの幸福を社会の自分に対する評価に委ねるかぎり、そうになってしまう。だがね、ひとつの社会で美德とされるものが、自然の裁きの椅子の前で悪徳の鈍い光を放つこともあるのだ。アテネやスパルタで顕彰碑が建てられるような人物も、アルゴスやメガラでは不当で暴力的な輩として後世嫌悪の対象になるかもしれない。(112 f.)

人は特殊社会の一員であるかぎりその社会の内部の論理から逃れられない。しかしコスモポリタンだけは別なのだとディオゲネスは言う。「世界市民だけは純粹で不偏不党」の存在であり(113)、特定の論理や利害に邪魔されずに生きている。どこにも属さないからこそ、「人間性や善のための行動が求められるときはいつでも、その暖かい心を、私的な傾向によって弱められていないだけ一層強く動かす」(113) こともできる。そして「不偏不党」の立場にあるから

こそ、コスモポリタンは「真実」の語り手に誰よりもふさわしい。コスモポリタンは「君らに媚びて何か利益があるわけではない」し、「君らが没落しても何も得るところはない」。だから「君らに真実を言うお役目に、こんなに適した者はいない」のだ。真実とは皆が「何よりも必要としている」ものであり、真実を語るということは、社会にとって考えうる「最も重要な貢献」(114)である。だから「すべての人々に、彼らが聞きたがらないことをあえて言う」(16) コスモポリタンは、「みなが思うほどに役立たずなわけではない」(114)ということになる。社会から離脱したディオゲネスの「樽の中」は、なによりも、社会批判の拠点として位置付けられているのだ。

ここでその社会批判の具体的な内容を見ておこう。ディオゲネスが語るさまざまなエピソードには、家族愛にかかわるものはいくつかある。二人の子を連れだした貞淑な妻の話と、海賊に娘をさらわれた年老いた父親の話。どちらも、家族の情愛が感傷的に強調されるとともに、家族愛を理解せずに平気でこれを踏みにじろうとする金持ちが批判の対象になっている。(38) 感傷的な家族の絆と冷たい権力者を対比させ、後者を批判するというスタイルは、ヴィーラントがこれを書いた時代に流行していた市民劇を思い起こさせる。感傷的なエピソードとともに「人間性への改心」(39)を呼びかける内容は、「あわれみ」を「自然な」道徳的能力と見なすルソーの同情論に呼応していると同時に、G.E.レッシングをはじめとする感傷主義の文学とそのまま響き合っている。ただ、舞台をギリシアとすることで、描かれた家族愛の世界は一八世紀半ばのそれとは明らかに一線を画してもいる。性規範からの逸脱が取り返しのつかない破局として描かれたレッシングらの感傷主義文学とは違って、ここでは純潔にまったく重きは置かれておらず、妻の貞淑が礼賛されてはいるものの、絶対視されてはいない。あとで注目するディオゲネスのユートピアにおいても、一夫一婦制の家族規範は道徳的価値を持たされてはいるものの、絶対視されてはいない。市民道徳の世界とは異なり、ここでは道徳規範を厳密に守ることよりもあくまでも人間性が優先されるのだ。

感傷的な文学との違いをさらに挙げるならば、権力者批判のあり方も注目に値する。市民劇の世界では、冷たく情を理解しない権力者が批判的に描かれるとき、もっぱら彼らの道徳的な墮落が強調されるかたちである。それに対してディオゲネスの物語では、道徳というよりも、社会的な公平性が問題とされている。すなわちここでは、富を一部が独占する社会構造それ自体が批判されるのだ。先に目を向けたフィロメドンのエピソードでも、金持ちの彼が鋭い批判の対象となっていたが、それは彼がただ不道徳で自墮落だからというのではなく、自らの特権やそれを可能にする社会構造に無自覚だからであった。富や権力を持つものが社会的貢献を果たさないというのは、このテキストにおいて、単なる放埒や道徳的墮落ではなく、社会的な義務の放棄の問題として位置づけられている。

このようにしてみると、「ギリシアのコスモポリタン」の眼差しを通した社会批判は、啓蒙の読者に、自らの道徳的な価値体系や社会構造そのものを外から眺める視座を与え、その歪みやアンバランスを気づかせるものともなっているだろう。さらに言うならば、「離脱」への志向はそれ自体すでに批判的な可能性を有してもいる。あらゆる文明の恩恵を捨て去り、社会に組み込まれる前の「自然」こそを人間性の基盤とみなしたディオゲネスは、政治的な共同体に組み込まれていない個人としての存在形態を極めて重くとらえて、次のように言う。

ただ生まれたというだけで特定の国家の市民になるわけではない。私が望まなければそうは

ならないのだ。自由で自律した、権利や義務において等しい存在として自然はその子どもたちを地上に送った。だから人は、自分に命をくれた者たちとの自然の結びつきや、人と人を引き合わせる共感的な結びつき以外のものに縛られはしない。(……) 親が組み込まれている市民的な諸関係が、私の自然権を奪うことはできない。(……) 要約すると、ひとつの国の市民であろうとするか、それとも世界市民として生きようとするのかは、私の選択にかかっているのだ。(111 f.)

特定の価値意識や社会構造に組み込まれる前の原初を想定してそこに立ち返ろうとする、近代的な市民社会論の側面を徹底的に突き詰めたようなディオゲネスの生き方は、それ自体、集団の論理にも既存の権力関係にも取り込まれない、独立した個人の領域を強力に擁護するものとなっている。そのような独立した個人の住処が、ここでは「樽の中」なのだった。社会から離脱した「樽の中」は、あえて社会の論理の外側に立つことで公平かつとらわれのない眼差しで物事を見、内側にいたのでは見えてこない「真実」を述べるための場所である。さらにそれは、政治的な共同体に包摂されない個人の領域であり、この領域を主張することを通して、市民社会論に内包された批判的な契機を先鋭化させる場でもあった。

1.3. 「樽の中」と世界帝国

しかし、そうは言っても、樽の中でひとり暮らすコスモポリタンのイメージには疑問も否めない。多くの人にとって樽の中に住むことなどそもそも無理である。コスモポリタンとしての批判性が、ディオゲネスのような極端な生き方をするのではじめて可能になるのだとしたら、それにどの程度の実効性があるのだろうか。もちろんディオゲネスの生活スタイルはそれ自体一種の比喻で、社会的な関係性からの「離脱」という基本姿勢それ自体をわかりやすく打ち出したものであるから、文字通り真似せずともその姿勢を共有することはできる。しかし、その実践可能性のことは問わずにおいたとしても、彼のコスモポリタニズムは批判的主体の足場としてどの程度確かなものなのだろうか。「樽の中」から発せられる批判の言葉は、どれほどの強度を持っているのだろうか。

『遺稿』の後半部には、有名なアレキサンダー大王との邂逅のエピソードが織り込まれている。かたや若くしてローマ帝国の皇帝となった絶大な権力の持ち主であり、かたや樽の中に住む風変わりな哲学者。一見すると、これ以上ないほどに対照的な二人だが、速やかに互いの非凡な才能を認め合い、心を開いて語り合う。ディオゲネスはいつもどおり媚びることもおもねることもなく、ユーモアを交えながら大王の話に相槌を打つ。若く堂々とした王の姿に賛辞を惜しまない一方、(155) 王に「友だち」になることを望まれると、きっぱりと断る。「王とは友達になれないし、王は友達を持ってないものです。」(158)

ここで注目したいのは、アレキサンダー大王の「世界帝国」をめぐる議論である。大王は自らの壮大な世界帝国の夢について熱心に語る。彼にとって地球は「ひとつの塊で」できている。本来「ひとつの塊に住むものたちには、まとめてひとりの指導者で十分」なはずで、彼の信じてるところによると、自分こそが「この指導者にほかならない」という。(151 f.) だから彼は、世界征服に乗り出すことを心に決めている。諸民族を新たに組み直し、道を作り、新たな居住区や商業の拠点を建てて、必要な法律を与えるというのだ。彼は「全世界にただ一つの言語を」、そして「われらの美しい言語とともに学問や芸術も与える」つもりだという。(153) 世界をみ

んなまとめてひとつの言葉に、文化に、制度に統一するというのが、この若き支配者の途方もない夢なのだった。

この夢は、多様な文化を無視して全世界に力でひとつのシステムを押し付けるものであり、実際にこれを推し進めようとするならば、言うまでもなく極めて深刻な抑圧をもたらさざるをえないだろう。しかしディオゲネスは、大王の野望に賛同はしないまでも、これを容認する姿勢を示す。世界帝国が必然的に引き起こすだろう抑圧についても、懸念はするが強い抵抗感には示さない。「自分がもしアテネ人やスパルタ人、カッパドギア人、メディア人、またはエジプト人ならば、おそらくあなたを心中呪うでしょう、しかし私は世界市民です。」つまり彼はコスモポリタンだからこそ、アレキサンダー大王のような征服者も抵抗感なく受け入れられるというのだ。彼はいう。「お行きなさい、アレキサンダーよ。おのが魂を焦がす偉大なる想念を実行するのです。」

ディオゲネスのこの姿勢を、どうとらえれば良いのだろうか。もちろん彼は、ただ無批判に権力者の野望を容認したわけではない。彼はアレキサンダー大王を単に征服欲にかられただけの暴君とは見なしておらず、逆に彼のうちには時代を作り変え、人類をより良い方向に導く稀代の天才を見ている。その一方で、重要なのは、ここでディオゲネスのコスモポリタニズムが、世界征服の論理と確かに両立してしまってもいることだ。何も持たず、何も所有しようとしないうディオゲネスは、一見すると全世界を手中に収めようとするアレキサンダー大王とは正反対の人物像である。この書にみるコスモポリタニズムを分析したアンドレア・ハインツも、ディオゲネスの思考をアレキサンダー大王の文化帝国主義と対置させ、後者の征服の論理は前者の「人間の友 Menschenfreund」という原則とまったく相入れないと論じている。¹⁰ けれども本当に、両者に重なる部分はないのだろうか。アレキサンダー大王との対話においてディオゲネスが語っていたのは、コスモポリタンならば祖国へのこだわりを持たないから征服者への抵抗も少ない、ということであった。しかしそれだけでなく、ディオゲネスのコスモポリタニズムと世界征服の理念には、もう少し理念的な部分で浸透し合う部分もあったように思われる。以下ではそれを見るために、アレキサンダー大王とのエピソードに続けて『遺稿』を締めくくるかたちで挿入された小論「ディオゲネスの共和国」に目を向けることにしたい。

2. コスモポリタンの共和国

かねて友人クセニアデスに約束していた小論「ディオゲネスの共和国」をディオゲネスが仕上げたのは、「世界征服に出かけるマケドニアの若者」(161)、つまりアレキサンダー大王との邂逅に刺激を受けたからであった。ディオゲネスによれば、「地上のすべての民族からただひとつの国家を作る」などという「途方もないことを思いつく」のはアレキサンダー大王くらいであり、「そこまでわたしの想像力は及ばない」。それで彼は、彼なりの理想の政治体制を文章にまとめることにしたという。アレキサンダー大王ほどに大胆な想像力は持ち合わせていない、と言いながら、実際には彼の「共和国」の構想もまた、大王とはまた別の意味でかなり大胆な想像力の産物である。すなわちここでは、理想的な共同体の具体像が、夢想的なファンタジーの世界として提示されるのだ。

ディオゲネスの構想は、もしも自分が「魔法の小枝の力ですべての理念を実現できる、賢い魔法使いだったなら」(161)、そして自分の前に「まだ無人の島があったなら」という空想の

遊戯から始まる。夢想の中で理想の共同体に形を与える、その営みは次のような基本方針に従っている。「自然の素朴と自足から離れれば離れるだけ、幸福からも離れてしまう——そう私は完全に確信しています。だから私は、この有益な素朴が決して失われないよう、あらゆる対策を講じるのです。」(189) ディオゲネスが紡ぎ出した魔法のユートピアは、文明批判と自然回帰という彼の基本姿勢をそのまま投影させたような世界であった。その住民はいかなる文明の味も知らない。赤ん坊の頃に魔法の杖の力で——その詳細は後で述べる——集められ、一八歳まで魔法の力でまどろんで過ごし、無垢な自然人のまま体だけ大人になったのである。(175) その生活は極めてシンプルだ。「島に自然に生えてくるもので満足し」、「生えてきたものを全て自分たちの間だけで消費する」。「だから売り買いも交換も必要ない」。(168) 基本的に自給自足の社会なので、いかなる商売も必要ではなく、細分化された職業区分もいらない。ややこしい政治機構もいらない。「そもそも習俗で統制されている民ならば習俗が守られている限り法律はいらない」のだ。(195) 所有の観念が必要にならない原初的な自給自足の体制が整備され、すべての不協和音が生まれ得ないような環境があらかじめ与えられていることで、秩序は自然に保たれるのである。人々は必要な分だけ作り、必要な分だけ働く。「労働は我々の生の目的に至るための手段であって、目的自体ではない。」(187) 親しい人との団らんや、「木の下に寝転んで何もせず ゆっくりする」時間がとても大事にされる。(188) こんなふうにしてディオゲネスのユートピアは、「自然の原初的な素朴」(199) が無理なく実現するよう周到に設計されている。社会契約の思想で語られる「自然状態」とは、「現実世界における人間の相互作用のとくに重要ないくつかの特性について、真実を告げる」ものであると同時に「想像上の仮説」であり、明らかな虚構であったが、¹¹ 真実でありかつ虚構である、というこの二重構造を、ディオゲネスの「共和国」像もそのまま共有している。つまりここでは「自然の原初的な素朴」が、「魔法の杖」と制度的な配慮によって、繊細に、慎重に構築されているのだ。この脆く儂い人工の「自然」を維持するために、なによりも重要なのは外からの影響を断つことである。ディオゲネスによると、文明化されたギリシア人がひとりでもやってくればすべては台無しである。「善良で明るい」(189) 人々の中に余計な知恵や反省が入り込み、素朴な幸福も瞬間に失われてしまうのだという。(190 ff) だから一番良いのは、この島全体を誰からも見えなくしてしまうことである。かくしてディオゲネスは最後に魔法の杖をもう一振りする。魔法によって彼は、自分の島を誰からも見えないようにし、誰もそこにたどり着けなくなるようはからったのだ。

このように、「魔法の杖」というファンタジーの中で形を結んだコスモポリタンの共和国論は、全体として、今ある社会制度からの離脱、というコスモポリタンの希求を強く反映させたものとなっていた。そこにはコスモポリタンが離脱の先に求める「自然の原初的な素朴」を人工的に実現させるための知恵と工夫が語られている。

ここで注目したいのは、この知恵と工夫にひとつの特徴が見られることである。すなわちそれは、もっぱら集団の同質性を保つことに向けられているのだ。集落の家はすべて同じ素材で作られ、島の谷に同じ間隔で配置されている。(175) そこに住む人々は「自然それ自体が作った違いがあるほかは、みなたがいに同じ」であるとみなされる。「自然」の一部とみなされた性別役割が残されているほかは、彼らの日々の営みにまったく違いは生じないようになっている。先に述べたように、ここでは分業を行わず、みな自給自足をするから職業による違いが生まれないのである。誰も財産を持たないから貧富の差もなく、みなが同じように暮らすこと

になる。暮らしぶりだけではない。この島の人間はみな一様にとても美しい。「島には醜い者がいない」(183)。この外見上の同質性も工夫の産物である。先に書いたように彼らは赤ん坊の頃に島に連れてこられたのだが、もともとは、魔法の杖のひとつで集められた男女から生まれた子どもたちである。母親として選ばれたのは「最も美しい女たちが育つとされるアルバニア、イベリア、コルクスから」娘たち。みな「長いブロンドの髪、青い目、高い胸、張った乳房、丸く弓形にカーブした腰」、要するに「子を産む者に求められる」「完全な美と健康」を備えた二十歳の少女たちであるという。(163) 父親はみな「若く見た目の良い青年」で、軟弱なタイプではなく「青春の力をまだしっかりと備えている」「体格の良い丈夫な若造」だという。(164) つまり島に連れてこられた赤ん坊たちは、髪の色から体格まで、特定の規格に基づいた、その意味で同種の血筋のもとに生まれているのだ。ディオゲネスの調和的で「自然」な「共和国」は、意図的に集められた同じような血筋の人間が、魔法の杖の力でまったく同じように眠らされ育てられた上で初めて成り立っているのである。

ディオゲネス自身、この小論で強調しているように、実際の社会における人間たちのありようは言うまでもなく多様だ。「政治家もいれば演説家も、弁護士も僧侶も詩人もいるし」、大工をはじめ暮らしを支える色々な職人たちがいて、「両替商、船乗り、ワイン売り」がいる。体つきも鼻の形も髪の色も肌の色も無数にあり、服装も多彩。家の素材も、社会の形態も、そして宗教も様々である。(198) しかしディオゲネスは、そのような「無限の多様性」(198)を、きっぱりと否定する。彼は言う。多種多様な人々の織りなす社会は「月から眺める観客」、つまり地球がどうであろうと「得るところも失うところもないだろう人たち」から見れば「単調な私の島の住民たち」の姿より「ずっと好ましいお芝居」として楽しめるだろう。(199) しかしそれではまるで「人間が、どこかのより強力な精霊たちの、気まぐれな退屈しのぎのためだけに作られた」かのようではないか、と。(199)

こうして「無限の多様性」に否定的な評価を下すディオゲネスの態度は、再び、ホップズ以来の社会契約の言説と無関係ではないだろう。社会的、階級的な前提をとりはらった原初の「人間」に立ちもどろうとするこの流れの中で、人間の性格や能力などの違いはもっぱら社会の産物、教育や分業の産物として強調されたのだった。ルソーもまた生の営みの多様性を文明の影響ととらえて、「自然の状態においては社会の状態よりも」「人と人との差異が」少ないとしている。¹² そのような見方は、平等な社会への要求を強く後押しする一方で、個々の生の固有性を軽視するような立場にもつながりうるものである。あくまでも「自然」を志向する立場から見ると、分業の結果生じる生活や能力の差異は、文明の仕業として否定的な意味を帯びることになる。ディオゲネスにとって、現実世界を覆う多様性は、人々が「原初的な自然の素朴」(199)から離れ、過剰に文明化されてしまった証左にほかならなかった。彼にとって「美と善はその本性からいって単調なもの」(190)であり、差異のない「自然の素朴」こそが善の母体である。コスモポリタンの「離脱」の先にある「自然」の理想郷とは、文明の影響を取り除き、異なる衣を脱ぎ捨てた者たちの、極めて同質な集団であった。

本来ならば、異なる衣を脱ぎ捨て裸になったところで、あらわれ出る体が同じであるはずもない。だからこそディオゲネスは、裸の身体まで似通ったものになるよう、「魔法の杖」を使って同じような見ための男女ばかりをより集めていたのだった。「ブロンドに青い目」「丈夫な体格」などの選別基準に明らかのように、ここで真なるものとして提示された「自然」は、特定の価値意識によって明確に色付けされている。文明の機構を取り去ったはずの島の住民の暮ら

しに、家父長的な性別役割分担だけは「自然」と称して残されていることにも見て取れるように、ここで言われる「素朴」の内実は、やはり特定の社会形態と結びついた価値意識から自由ではなく、文化の要請に逃れがたく枠づけられている。

本稿で見てきたように、ここに示されたコスモポリタニズムの基本原理は「離脱」であった。社会の一員であるかぎり、人はその社会の論理から逃れられない。しかしコスモポリタンだけは、社会から身を離すことでいかなる利害関係からも自由な立ち位置を獲得するはずであった。だからこそコスモポリタンは「人間性や善のための行動が求められるときはいつでも」「その暖かい心を一層強く動かす」（113）ことができることされ、「純粹で不偏不党」（113）な場所から、誰よりも正確に「本当のこと」を言い当てることできるとされたのだった。実際ディオゲネスの社会批判は、道徳の枠組みの中での価値判断を超えて、道徳の枠組みそのものを問うような広い射程を持ってもいた。

しかしその彼の考えが、ひとたび具体的な理想郷に形を結ぶと、彼のコスモポリタニズムに、透徹した批判性とは違う側面もあったことが明らかになっている。近代的な市民社会論に足場を持つコスモポリタンが、既存の社会制度から離れて向かう先は原初の素朴な「自然」であったが、この「自然」はそれ自体、自らが想像力を駆使して構築した人工的な空想世界であった。そしてこの空想世界には、特定の社会体制と結びついた価値意識が見落としがたく織り込まれていたのである。「自然」としてのファンタジー世界は、特定の社会の価値意識を「自然」の名のもとに普遍化し、規範化するものともなっている。

アレキサンダー大王の「世界帝国」のビジョンに対抗して提示されたディオゲネスの空想世界は、樽の中の賢者の夢にふさわしく、人の目から隠された魔法の島にひっそりと展開する。しかしその夢想の内実は、複雑で多彩な世界をあえて単一性で統べようとする点で、アレキサンダー大王の「世界帝国」と、確かに重なっている。ひとつの言葉、ひとつの価値観、ひとつの社会体制は、ディオゲネスにおいては武力ではなく魔法によってもたらされる。剣の力で境界を超え、自らの価値意識を普遍化させようとするアレキサンダー大王とは異なり、ディオゲネスは、魔法の杖のひとつふりで、自らが普遍的とみなす「自然」を小さな島に花開かせようとする。世界帝国の野望にそのままつながるアレキサンダー大王の普遍主義とは違って、それは世界から隔離された場所だけに咲く、隠遁者の普遍主義であった。しかし大王が剣によってもたらそうとしたものも、コスモポリタンが樽の中で夢想したものも、特定の価値規範を普遍化させた同質な共同体という点では同じだったのである。

終わりに

アメリカの地理学者デヴィット・ハーヴェイは、啓蒙主義以降のコスモポリタニズムを批判的に検証する中で、「ある場所と時間から引き出された特殊な定式」を普遍化させようとする試みに潜む「帝国主義化の契機」について論じている。特定の価値判断や認識を「普遍的に受容される規範に翻訳することは、それ自体、同意や理解を構築することを必要とする複雑な過程」であるはずだ。しかしそのことを、コスモポリタニズムの普遍主義は自由という普遍的価値の名のもとに往々にして忘れてしまう。¹³ 文化の枠組みを超えて特定の価値判断を適用しつつ、その際に「同意や理解を構築することを必要とする複雑な過程」に向き合おうとしないという点では、武力に物を言わせたアレキサンダー大王の世界帝国の夢想も、ディオゲネスの

「魔法」のユートピアも、同じ問題を抱えている。ヴィーラントのディオゲネスは、文明批判の上に結ばれる美しい「自然」を、自らの理想とする人間像の普遍性の担保としていた。すなわち彼は、特定の考え方や振る舞い方を、それが文明によって歪められていない人間本来の「自然な」姿であると強調することによって普遍化しており、「樽の中」やユートピア的な夢想は、この「自然」に近づくための、ないしは空想的に顕現させるための拠点であった。しかし空想のユートピアの中で具体化された「自然な」人間の像が、特定の価値意識に見落としがたく刻印されていたことに見取れるように、それはひとつの価値体系を「自然」の名のもとに一足飛びに普遍化する危険性を常にはらんでいる。特定の人間像を「自然」と見なすことで規範化してしまうということは、社会契約を軸とする社会思想の問題点としてハーヴェイにかぎらず指摘されてきたことでもあった。ハーヴェイ同様近代批判の上に新しいコスモポリタニズムを打ち立てようとするヌスバウムも、社会契約の言説において人々の「道徳的平等のみならず、力と資源におけるだいたいの平等」が前提にされており、それによって事実上疎外される存在が出てくることを批判している。¹⁴「自然」への希求が同質性への要請に直接結びつけられているディオゲネスのユートピアは、近代的な社会理論のはらむ問題構造にそのまま刻印されてもいるのだ。全体として『ディオゲネスの遺稿』は、「離脱」の志向を突き詰めることで啓蒙主義的な市民社会論の批判的な可能性を先鋭化させると同時に、その「離脱」の動きを文明批判的な「自然」への回帰（という名の自然の構築）と重ねることで、同じ理論の問題性を、明確に可視化させている。「樽の中」には、近代的な批判的知性の可能性と矛盾がともに浮き彫りになっている。

とはいえヴィーラントのコスモポリタニズムが、いつまでも「樽の中」にとどまっていたわけではなかった。『遺稿』に見られた「離脱」の志向、また「離脱」の先に「原初の自然」を込めた虚構空間があるという構図は、啓蒙の時代からロマン派にいたるまで、複数のコスモポリタニズムの言説に繰り返されている。その詳細については稿をあらためて取り組むことにして、ここでは最後に、ヴィーラント自身のその後の言説活動に見られたひとつの傾向に光を当てておきたい。

1773年、ヴィーラントは文芸雑誌『ドイツのメルクール』の発行を始めた。文芸作品や翻訳、文芸評論、時代や社会についての論稿や報告など多彩な記事を集め、一八世紀後半に最もよく読まれたこの文芸雑誌上に、ヴィーラント自身も数多くの文学作品や論文や論評を掲載する。そこで彼が自らの政治的な問題意識を展開させたときに、コスモポリタニズムやパトリオティズム、またフランス革命を中心とする時事問題とともにしばしば話題とされたのは、「出版の自由」の問題であった。すでに『遺稿』が書かれた1770年代のはじめから、出版の自由ということが彼の中では重要なテーマとして打ち出されており、¹⁵1778年『メルクール』に発表された『コスモポリタン教団の秘密』の中でも、出版の自由の必要性が次のように訴えられている。

人間にかんする事柄のもろもろの関係性は、（コスモポリタンのシステムに従うならば）緩やかな、しかしだからこそ確かな歩みで諸人民のもっとも理性にかなった政治制度、また支配体制へと近づいてゆくのだが、この歩みを早めることができるのは、最大限の理性の文化、根本的真理すべての最大限の拡散、そしてすべての事実や観察や発見や研究や改善案、有害な事柄への警告の、最大限の公開のみである。それを知らしめることが個々の社会や国家、

また人類全体にとって有益であるような事柄を可能な限り公開するのだ。コスモポリタンは、これらすべての前提となる出版の自由というものを、現在における人間性の真の聖域とみなす。より良い未来への希望はすべてここにかかっており、これが失われるならば、その恐るべき結果として考えられぬほどの災いが長く続くことになるだろう。¹⁶

繰り返し見たように、ディオゲネスは「真実」を言うことこそをコスモポリタンの社会的な役割とみなしていた。コスモポリタンがそのような役割を果たすにあたって重要なのは、ただ「離脱」の姿勢、すなわち社会の論理に絡め取られていない自由な思考のみではない。自由な批判精神に劣らず、「真実」を包み隠さず言った時に誰かが耳を傾けてくれること、また耳を貸してくれないまでも包み隠さぬ発言それ自体が許容されているということも、その必要不可欠な前提条件である。自由な言論空間は、「離脱」というコスモポリタンの基本原理を、意味のあるかたちで展開させるためにも重要であろう。『遺稿』においてコスモポリタンの「離脱」への志向は、「離脱」により目指される「自然」がそれ自体文化的な構築物であった点において、矛盾をはらんだものとなっていた。しかし既成の論理に絡め取られまいとする自由な主体の居場所を、「樽の中」から風通しよく無数の検証の目に晒された言論空間に移すことができるならば、「離脱」を志向する批判精神は、「自然」に固着して停滞するかわりに、より良きものへの終わらない運動として活動し続けるかもしれない。その中で「樽の中」や魔法の島に保存された「自然」それ自体もまた、そこから身を離して批判の眼差しを向ける対象にされてゆくかもしれない。

ヴィーラントについて言うならば、彼はコスモポリタンを主題とした彼自身の執筆活動の中で、このような批判の継続的な運動を確かに展開させていたように思われる。『アブデラの人々』（1774-1780）に描かれたコスモポリタンは、デモクリトスのように同質的な「自然」に逃げ込むことはなく、画一的な価値基準を他の文化に当てはめるのは愚かしいと考えている。¹⁷ 彼の最後のコスモポリタン小説『アリストイッポス』（1800-1802）では、ライスという女性像を通して、家父長的な男女の関係性もまた批判的な検証の眼差しに晒されている。¹⁸ そのように変化が見られる中でも、ヴィーラントのコスモポリタン像において、既存の社会体制に取り込まれない独立独歩の生き方は形を変えて維持されている。ヴィーラントは社会との関わりを重視するようになってゆくが、コスモポリタニズムにおける「離脱」の原則も、生き方の基本姿勢として保たれるのである。

検閲のない自由な言論空間を構築するということは、社会のしがらみに埋没しない知性のための居場所、コスモポリタンの批判的な精神の居場所を「樽」の外側に用意するということである。ディオゲネスは「紙がない」という理由で自分の考えを人目にふれない樽の壁に書きつけて満足していたが、ヴィーラント自身は、自らの考えを公開するための場所を重視した。ギリシアの賢人の姿を借りて、自由に、もっともらしくコスモポリタンの言葉を展開させて「樽の中」のコスモポリタンを描ききったヴィーラントは、コスモポリタニズムをめぐるその後の継続的な取り組みの中で、所与の価値体系から自由であろうとする「離脱」の方向性を維持しながらも、「樽の中」とは異なるコスモポリタンの居場所を探ってゆくのである。

* 本論文は科学研究費補助金による研究の成果である。（基盤研究 C、研究課題番号 18 K 004 49、研究題目「C.M.ヴィーラントのコスモポリタニズムと同時代言説」）

註

- 1 テキストは以下を使用。引用時は頁数のみを括弧内に記す。C.M.Wieland: Nachlaß des Diogenes von Sinope. In: *Sämtliche Werke*. Bd. 13. Leipzig: Göschen 1795 (=Reprint der Kleinoktav-Ausgabe. Hg. von der “Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur” in Zusammenarbeit mit dem “Wieland-Archiv” Biberach, und Hans Radspieler. Hamburg 1984, Bd. IV), S. 1-201.
- 2 『ディオゲネスの遺稿』はヴィーラントがエアフルトの大学に哲学教授として招聘された時期に書かれたものであり、彼にとっては哲学者を主人公とする初めての作品であった。作品の成立過程については以下を参照。Vgl. Jutta Heinz (Hg.): *Wieland-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler 2008, S. 275.
- 3 ヴィーラントにおけるコスモポリタニズムの展開についてはおもに以下の研究がある。Andrea Heinz: “Der Kosmopolitismusgedanke bei Wieland um 1770.” In: *Wieland-Studien: Aufsätze, Texte und Dokumente*. Bd. 4. Heidelberg: Winter 2005, S. 49-61; Jutta Heinz: “Kosmopolitismus versus Parteigeist-ästhetische Erziehung zur politischen Urteilskraft in Wielands Essays zur Französischen Revolution.” In: *Die Grazie tanzt: Schreibweisen Christoph Martin Wielands*. Frankfurt am Main [u.a.]: Lang-Ed 2013, S. 237-256; Irmtraut Sahmland: *Christoph Martin Wieland und die deutsche Nation: zwischen Patriotismus, Kosmopolitismus und Griechentum*. Tübingen: Niemeyer 1990. (Studien zur deutschen Literatur; 108) 1800年前後のドイツ語圏におけるコスモポリタニズムに関する基本書としては以下をあげておく。Andrea Albrecht: *Kosmopolitismus: Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800*. Berlin [u.a.]: de Gruyter 2005.
- 4 Vgl. Andrea Heinz 2005, S. 50.
- 5 Vgl. Jutta Heinz (Hg.) 2008, S. 275.
- 6 トマス・ホップズ (水田洋訳) : 『リヴァイアサン (一)』 (岩波書店) 1992, 216-218 頁。
- 7 デイヴィッド・ジョンストン : 『正義はどう論じられてきたか 相互性の歴史的展開』、みすず書房、2015年、112頁。
- 8 この点については以下を参照。Jutta Heinz (Hg.) 2008, S. 278. またヴィーラントとルソーの思想の重なりや違いは政治的な側面について以下でも分析されている。Gideon Stiening: Glück statt Freiheit-Sitten statt Gesetze. Wielands Auseinandersetzung mit Rousseaus politischer Theorie. In: *Wieland-Studien. Aufsätze, Texte und Dokumente*. Bd. 9. Hg. von Klaus Manger, der Christoph Martin Wieland-Stiftung Biberach und dem Wieland-Forschungszentrum Obmannstedt. Heidelberg: Winter, 2016, S. 61-103. Stieningの論文は、「自然状態」のイメージや位置付けについてヴィーラントとルソーに多くの違いがあったことを論じている。
- 9 ルソー (本田喜代治、平岡昇訳) 『人間不平等起源論』、岩波書店 2003/1972年、49頁。
- 10 Andrea Heinz 2005, S. 58, 61.
- 11 マーサ・C・ヌスバウム (神島裕子訳) 『正義のフロンティア—障害者・外国人・動物という境界を超えて』法政大学出版会、2012年、36頁。
- 12 ルソー前掲書、81頁。
- 13 デヴィッド・ハーヴェイ (大屋定晴、森田成也、中村好孝、岩崎明子訳) : コスモポリタニズム (作品社) 2013、24、28頁。
- 14 ヌスバウム 2012年、38頁。
- 15 これについては以下を参照。Andrea Heinz 2005, S. 59.
- 16 Christoph Martin Wieland: Das Geheimnis des Kosmopolitenordens. In: Ders.: *Von der Freiheit der Literatur. Kritische Schriften und Publizistik*. Hrsg. und kommentiert von Wolfgang Albrecht. Bd. 1. Frankfurt a. M.; Leipzig: Insel, 1997, S. 672-699, hier S. 696.
- 17 Christoph Martin Wieland: Geschichte der Abderiten. Neu umgearbeitete und vermehrte Ausgabe. Leipzig, bey Weidmanns Erben und Reich. 1781. In: *Wielands Werke*. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. 16. 1. Bearbeitet von Klaus Manger. Berlin; München; Boston: de Gruyter, 2014, S. 177-487, hier S. 203 f.

- 18 Christoph Martin Wieland: Aristipp und einige seiner Zeitgenossen. (= *Werke*. Hrsg. von Manfred Fuhrmann, Sven Aage Jorgensen, Klaus Manger, Hansjörg Schelle, Bd. 4.) Hrsg. von Klaus Manger. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker, 1988. ただしここで家父長的な親密領域のあり方が乗り越えられているわけでもない。この点については以下の拙著で論じている。菅利恵：『「愛の時代」のドイツ文学—レッシングとシラー』彩流社、2018年、262-265頁。