『人文学報』 第 98 号（2009年 12 月）
（京都大学人文科学研究所）

# 「野生」の観念とその両義性

## ── モンテーニュからシャトーブリアンまで ──

片 岡 大 右*

### I 「野生の（sauvage）」の偽語源 solivagus

野生人 sauvage とは何か？ フュルティエールの教えるところでは，このフランス語は実詞として用いられる場合，「さまよえる人々，定まった住居もなく，宗教もなく，法もなく，政体もない」，そんな人々について言われる。ちょうど，やはりこの 17 世紀の辞書によるなら，アメリカのほとんど全体を覆っている人々のように。こうした文字通りの意味に続いて，比喩的な定義が現れる ──「野生人は，道徳上の比喩的意味においては，奇妙にして粗野な，容易くなだめたり，礼儀正しくしたり，理性によって味方に付けたりすることができない人々について言われる。」17 世紀後半のこの辞書の項目においては，語の民族学的理解が前面に出ているのであって，道徳的意義のほうは二次的に，意味の転移のかたちでしか現れていないわけである。両者の間の意味上の序列は，メナージュの提供するラテン語源に依拠している。すなわち，silvaticus，あるいはその変化形としての selvaticus ないし salvaticus である。森に結びつき，飼い馴らされていない動物について言われるこの形容語が，それゆえ sauvage というこの語の実詞の文字通りの意味を規定している。してみると，民族的意義ではない野生人，すなわち自らの文明，この場合はヨーロッパの文明であるが，それへの異質性を示す一個人として理解された野生人が野生人であるのは，ただ語の比喩的な意味においてでしかないということになろう。しかし，この語源はそれほど広範に受け入れられていたのではない ── エルネスト・ルナンが近代語源学者たちの方法を賛美しながら指摘しているように。

我らのかつてのロマンス語専門家，かつての語源研究家たちはどうやっていたのでしょうか？ 彼らは耳の観点からしての類似性によって事を為していました。それゆえ彼らは

---

* かたおか だいすけ 一橋大学非常勤講師

言っていたのです，「野生的（sauvage）」はラテン語 solivagus に由来する，と。これは目にとっては真実です，耳にとってもやはり真実ですけれども，しかしこれほど不正確なものはない，というのも sauvage という語は実際には，silvaticus に由来します，耳にとっては甚だ，sauvage と異なっているというのに[1]。

かつての語源探求者たちにとって，19 世紀の文献学者の結論に到達するのはじっさい困難であった。ルナンが提出する語源はフュルティエールやメナージュによっても知られていたとはいえ，例えば〈黄金世紀〉のコルドバの医師フランシスコ・デル・ロサルは，未刊行に終わった彼の語源辞典の中で，仏語 sauvage に対応するスペイン語 salvaje の起源について，二通りある説のいずれかに決することの困難を証言している。

「野生の（Salvage o Selvage）」――selva あるいは solivagus に由来。後者はラテン語で，一人で行く，そして人々の交わりと政治体（ポリス）の外にある者のこと[2]。

語源の解明を旨としない通常の辞書についていうなら，solivagus の語は，〈黄金世紀〉を通し，そこで salvaje の語の理解に際して本来の起源に対する優越を保持し続けた。1495 年のアントニオ・ネブリハによる最初のスペイン語＝ラテン語辞書は ‘Salvage. solivagus. a. um. siluestris. e.[3]’ との定義を掲げているが，バルタザール・エンリケスは 1679 年の著作において，この定義をそのまま引き継いでいる（‘*Salvaje*, solivagus, silvestris[4]’）。どちらの場合においても，二人の辞書編纂家は salvaje の最初の等価物として，真の起源に近く，飼い馴らされていない動物や植物について言われる一語よりもむしろ，この語の偽語源に当たるラテン語を提案するのである。

solus〔孤独な〕と vagor〔放浪する，彷徨う〕の合成語であるこの solivagus は，優れてキケロ的な語彙に属するものとして知られている。キケロはこの語を，res publica の有名な定義の機会に用いている。社会の設立を人間の自然な性質によって説明しながら，彼はスキピオに，人類が何でないのかを語らせる――「それは実際，孤独を好みひとり彷徨う（solivagus）種ではない[5]」。かくして，人間は自らの本性それ自体によって都市を生み出す。しかしキケロによると，このポリスの只中から，人間本性を逸脱する者たちが現れる，それも，共同体の維持に関わる行動の遂行それ自体を通して。孤独な研究に没頭するあまりに，公共善への奉仕を忘れるに至る哲学者たちである。そして彼らのあまりに人間的な悪徳もまた，solivagus の語によって形容される。『義務について』からの以下のパッセージにおいて，キケロは自らの根本的な務めを逸脱するに至った学問を告発する――「それゆえ，人々をすなわち人類の社会を慮るところに成り立つあの徳が事象の知識に結び付くのでなければ，知識はひとり彷徨う

(solivagus) もの，実りなきものと見なされよう[6]。」

社会的有用性への配慮を欠くなら，学問はひとり彷徨うものとなり，孤独な彷徨のうちにポリスへの異質性を露呈する。このような逸脱に身を委ねた人間とは，都市の内部から分泌される野生の気質の化肉というほかない。つまり，中世やルネサンス期の人々がこのラテン語をsauvage ないし salvaje の語源とみなす気になったのは，それがルナンの指摘するように目と耳にとってのみならず，精神にとっても真実であると感じられたからである。フュルティエールが提示する序列はそれゆえ，人の思うほどに自明のものではない。sauvage の語が孤独と彷徨に関わるラテン語から出発して理解される限りにおいて，あるいはそうでなくても確固とした語源の知られぬままに理解される限りにおいて，道徳的意味でのこの語は，比喩的にではなくむしろ文字通りにそう言われることができるのだから。しかしいずれにせよ，変わらず妥当するのは以下の事柄である —— 文字通りにであれ比喩的にであれ，民族学的意味においてであろうとなかろうと，一人の野生人であることは，人間的都市の規範の外部にあることを含意する。言い換えるなら，この語の理解にあっては，道徳的意味こそが重要なのである。

## II　自然法学的議論におけるアメリカ先住民の身分

### 〈黄金世紀〉スペインにおける蛮人としてのアメリカ先住民 —— 自然法の侵犯者

市民的生活からのこの遠ざかりは，〈黄金世紀〉のスペイン人たちによって征服された「インド」の住民たちのところに見出され，弾劾された悪徳の主要なものにほかならない。もっとも，スペイン人たちは salvaje の語を組織的なやり方で彼ら見出された人民に宛がうことはなかった。この語は「野人」（今日のフランス語が homme sauvage と，英語が wild man と名指す存在），体毛に全身を覆われ，ヨーロッパの森を彷徨う，あのフォークロア的形象のために取って置かれたものと見える。野人の形象は，この時代のスペイン人たちの想像力の中にいまだ強い存在感を保っていたのである。「インディオ＝インド人」の語を用いないときには，スペイン人たちは先住民を「蛮人（bárbaro)」と呼んだ[7]。そして，前者が地理的呼称 Indias との関係でそう言われるにすぎないのに対して，後者の語は神学的＝法学的なものとみなされることができた。というのも，トマス・アクィナスの思想の復活によって特徴付けられる 16 世紀のスペインにおいて，アメリカ先住民の身分を定めるための議論は「蛮人」の語のアリストテレス＝トマス的定義をめぐってなされたのであるから[8]。

語の厳密な意味における蛮人とは，トマスによるなら，「いかなる市民の法によっても支配されていない者たち[9]」である。そして「理を弁えた人間が法に適って行動できるのは，ただ理性によってのみ[10]」であるのだから，彼らは理性を備えていないものとみなされる。蛮人たちのもとでのこの理性の欠如は，彼らがたんに何がしかの市民の法すなわち人定法をのみなら

ず，自然法をも知らないということを意味する。「理性的被造物のうちなる永久法の分有[11]」にほかならないこの自然法こそが，あらゆる人間的都市の基礎をなすものであるというのに。こうして先住民の隷属は，征服された人民たる彼らの生活様式によって正当化される。社会の外なる生についての紋切り型に沿って形成されて ―― 蛮人のトマス的定義はその神学的表現を提供していた ――，当時の先住民の表象は彼らの粗野で荒々しく理性を欠いた性格を演出する。それらは彼らが自然法，それを知っていることこそが人間の本質をなすこの法を，知らないことの証として解釈されたのである。スペイン人による現地人たちの強制的な服従化は，かくして，彼らの強力な庇護のもとでの，先住民の人間化の計画の鍵となる。それゆえ，ラス・カサスのような先住民の擁護者が，彼らは蛮人ではないこと，少なくとも上記の意味での蛮人ではないことの証明に努めたのは当然である。アメリカ先住民は，彼らが語のトマス的意味で蛮的ではないがゆえに，彼らの都市を持つ。彼らが蛮人であると言うことが，不可能なのではない。しかし，bárbaro の語の定義に捧げられた『弁明的インド誌』の最後の数章（264章からエピローグまで）でラス・カサスが主張するところによるなら，それは以下の二つの意味においてであって，そのいずれも，語のトマス的意義においてそうであるような，人類への絶対の異質性には関わっていない。彼らは第一に，聖パウロが『コリント前書』(14, 11) でこの語に与えた意味で蛮人である。すなわち，各人は，その者の言語を理解しない者にとって蛮人なのである。アメリカ先住民はかくしてスペイン人にとって蛮人となる，スペイン人がアメリカ先住民にとって蛮人であるのとまったく同様に。もう一方の意義についていうなら，先住民は彼らが異教徒であるがゆえに蛮人である。言い換えるなら，彼らはたしかに神法を知らない。それはただキリスト教徒のみが，超自然の光によって享受しているものなのだから。しかし，自然法，神が自然の光を通してあらゆる理性的存在に与えたこちらの法については，彼らは完全に知っているのである。もちろん，彼らの都市が避けがたく保持し，ただキリスト教のみが修正することのできる諸々の欠陥を補うためには，福音化が欠かせない。とはいえアメリカの人民は，コンキスタドールたちの到来に先立って，彼らのポリスをすでに所有し，見事に維持していたのである。かくして，ラス・カサスにとって，蛮人であることはいかなる積極的側面も持たない。たとえそれが福音化にとっての致命的な欠陥をなすことはないにしても。

### モンテーニュにおける野生人としてのアメリカ先住民 ―― 自然法の完璧な遵守者

同時代のフランスにおいても，アメリカ先住民の便宜を図ろうとする同種の議論を見ることができる。しかし先住民を sauvage と呼ぶ習慣を直ちに身に付けた 16 世紀のフランス人たちは，bárbaro の語を前にするときのラス・カサスとは反対に，彼らの意見を主張するに当たり，その貶下的コノテーションにも関わらずこの呼称を維持し続けることができた。それゆえ「よい野生人（bon sauvage)」が存在するように見える ―― 19 世紀中葉に，イギリスにおける

Noble Savage と平行して，一般の語彙に登録されたらしいこの表現を用いるなら[12]。

ここで，『エセー』の有名な章である「カニバルについて」を再読することにしよう。モンテーニュはそこで，トゥピナンバの人々のもとに，都市の実現と維持，それもたんに他のものと同様の都市というのではなく最良の都市の実現と維持を認めている――「そこにはつねに完璧な宗教が，完璧な政治体（ポリス）があり，何事につけても，完璧で完成された習慣がある[13]。」野生人たちは，フュルティエールや他の辞書編纂家が考えるのとは異なって，ポリスを見事に運営するすべを心得ているのだ。辞書においては都市の外部の化肉にほかならないアメリカ先住民を，モンテーニュはまったくの市民として，それも文明人と称される人々にもまして優良な市民として描き出す。ブラジル野生人のこの驚くべき偉業の秘密は，以下の点に存する。

> それゆえこれらの民族がこのように蛮的なのは，人間精神の営為から極めてわずかしか受け取っておらず，今なお彼らの原初の素朴さの近くに留まっているためのように思われる。自然法が，我々の法によって質を落とすこともなく，今なお彼らに命じているのだ[14]。

つまり彼らは自然法を遵守しているのである。そして彼らがこの法を守る純粋さは，ここで彼らのもとでの人定法の不在によって説明されている。あたかも，人類がその起源において根源的な罪を犯すこともなく，それ以来人定法が，この罪に由来する諸欠陥を補うべく与えられてきたということもなかったかのように。トマス・アクィナスにあっては，理性こそが，その原罪以来の変質にも関わらず，依然として自然の光の受容器としての役割を果たすものとされる。「レーモン・スボンの弁護」の著者はといえば，当の人間理性を自然の光の受容の攪乱者と同一視する――「だが我々のもとでは自然法は失われている，あの素晴らしい人間理性が支配し命令しようとして至るところで介入し，その虚栄と無節操によって事物の容貌をぼやかし混ぜこぜにしてしまうのだ[15]。」「カニバルについて」の章で大っぴらにブラジルの人民に関連付けられた蛮性は，それゆえひとつの修辞的戦略にほかならず，それによって著者は読者に対し，文明化されたと称される人民のもとでの蛮性，モンテーニュの目には宗教戦争期のフランス人たちによって極限的に体現されたものと映ったこの真の蛮性を露呈させようとする――「私はこの民族のもとに如何なる野生的，如何なる蛮的事柄も見出さない――自分の習慣と異なるものを何であれ蛮的に見なすのでなければ[16]。」かの見出された土地で営まれる生活を蛮的に見せるのは，ヨーロッパの側の蛮性なのである。彼らの蛮性はかくしてそのようなものとしては否定される，スペインの文脈でのラス・カサスにおけるのとまったく同様に。

そして，一方で，上記の引用にあって sauvage の語が barbare の一種の同義語として扱われ，アメリカ先住民に適用するには相応しからぬ形容としてともに拒絶されているとしても，モンテーニュは他方では，ある別の意味でなら，この同じ語によって彼らを正当に名指すこと

ができるとも考えている。野生的であることは蛮的であることを必ずしも意味せず，まったく別の意味を示唆することができるのである。彼が有効なものとして提示する野生人の定義は，以下の通りである ——「彼らが野生人であるのは，自然がおのずからまたその通常の進展によって生み出した果実を，我々が野生だと呼ぶのと同様にである[17]。」言い換えるなら，自然との近接性において理解され，また自然がそこで自然法の場合におけるような規範的機能を付与されている限りにおいて，この語は高い道徳的価値を表すことができる。

アメリカ先住民のもとでのポリスの実在は，こうして16世紀スペインにおいても同時期のフランスにおいても承認されうるものだ。しかしこの承認の政治的賭け金は，両国民の間でまったく異なる。〈黄金世紀〉のスペイン人にとって，〈カトリック王〉の国の宗教と文明の優越は自明の事柄であって，理性と自然法に関して自らの身分規定を確証しなければならないのは，ただ「インド」の住人たちばかりである。サラマンカ学派の神学者たちから〈インディオの使徒〉ラス・カサスまで，〈新世界〉の人民が語のトマス的意味で蛮的であるとの非難をスペインで拒絶した人々は，アメリカ先住民のもとでの何らかの社会的生活の実在を，彼らに対する穏やかな支配と，スペイン人の庇護下でのキリスト教共同体への統合の条件とすべく承認するのである。宗教戦争期のフランス人たちにとっては，反対に，ブラジル人たちの都市は彼ら自身の都市を告発することを許す一種の対抗モデルとして機能することができた。彼らの都市は，少なくともいくつかの観点からすると，都市の名に相応しからぬものと見えたのである。モンテーニュがsauvageの語を，規範として想定された自然に近づけながら用立てたのは，このような修辞的戦略においてにほかならない。

## Ⅲ 「野生」の観念の道徳的コノテーションの重み

### モンテーニュの場合

しかしながら，たとえ彼が積極的意味で野生的たることの可能性を肯定するとしても，そのことは彼に，語のこうした用法が周縁的なものにすぎないと考えることを妨げるものではない。それゆえ彼は上記の引用に直ちに続けて，以下の留保を付け加える ——「本当のところは，我々が我々の人為によって変質させてしまったもの，そして共通の秩序から逸脱させてしまったもの，それをこそ野生的と呼ぶべきなのであるが[18]。」野生的であること，それは自然の諸規範の外にあることだ。自然の傍近くに生きる者たちを野生的と呼びうるとしても，それは語の慣習的でもあれば本来的なものでもある用法に逆らい，不適切な表現を生み出しながらであるにすぎない。実際，『エセー』における「野生」の観念は，「自然」の観念と混ざり合うというよりはむしろ，しばしばそれとの対比において現れる。「衒学について」の章から一例を引こう ——

> 自然は，自分が導くもののうちには何一つ野生的なものはないことを示すために，技芸においてそれほど開化していない諸国民のところにも，しばしば最も技巧的な産物に匹敵する精神の産物を生まれさせる[19]。

自然は，その理想化された形態のもとでは，野生的なものの排除において成立する。sauvage の語が何らかの仕方で自然に結びついているとしても，それは普通は，自然の規範的ならざる側面を指し示すのである。そしてモンテーニュは，トゥピナンバたちへの惜しみない賛歌の中でさえも，彼らのいくつかの特徴をまったき野生性のうちに提示しないのではない。たしかに彼は宗教戦争の狂乱を舞台に上せるべく，「死んだ人間を食べるよりも生きたままの人間を食べるほうがより蛮的である[20]」と高らかに宣言する。しかしそうはいっても，アメリカ先住民の人肉食は彼の目にも恐るべき残虐として映り続ける。モンテーニュにおいてさえも，語の再定義の一時的企てにも関わらず，ブラジルの野生人たちはまったく否定的な意味において野生的と呼ばれるのをやめてはいないのである。

しかしながら，『エセー』の著者にとって，本来の意味での野生的ありようの最も純粋な体現者は，〈新世界〉の住人たちではないように見える。それは研究への限度を超えた執着のために政治的動物としての本性を損なうに至り，共同体の秩序から逸脱することとなった哲学者である。哲学それ自体が悪いのではない。「経験について」の章はこの点を明らかにすべく，冒頭においてアリストテレス『形而上学』のやはり冒頭をパラフレーズしている――「認識の欲望ほどに自然な欲望はない[21]。」悲劇は度外れた研究によって始まる。「節度について」の章は，こうした哲学者の運命を次のように記述している。

> 節度をもって取り扱えば，哲学は快く有益なものだ。しかし〔…〕仕舞いにはそれは人を野生的で悪徳に満ちた存在にしてしまう。諸宗教および共有の法を侮蔑し，市民的交わりの敵，人間的喜びの敵，いかなる政治的営みも為しえず，他者を救うことも自らを救うこともできないそんな存在にしてしまうのであって，このような者を平手打ちしても誰も罰せられることはない[22]。

ここには容易に，solivagus になった哲学者のまったくキケロ的な記述が認められる。ときに「よい野生人」の近代的擁護者たちの先駆者とみなされるモンテーニュにおいても，この語は何よりも貶下的コノテーションを持った道徳的な意味において理解されていたのであって，民族学的な意味においてではないのである。

**ル・モワーヌの場合**

続く世紀においても，事情はほとんど変わらない。まずはピエール・ル・モワーヌの事例を取り上げよう。このイエズス会の詩人は，『風俗絵巻』において，人間の諸情念 —— その提示がこの作品の眼目である —— の普遍性を証明しようとして，次のように述べる。

> 我々の情念は時代とともに変わり，常に同じものだったのではなく，ヨーロッパの情念はアジアの情念ともアメリカの情念とも違ったものだと述べるのは，あなたほどの目利きでなくとも認めうる類の誤解なのです。すでに述べたように，我々は大洪水の以前に為されていたのと同じやり方で愛し合っていますし，宇宙炎上の後にこの世に見出されることになる人々は，今日為されているのと同じやり方で愛し合うでしょう。また我々の欲望，喜び，そして悲しみは，野生人たちのそれらと同じ場所に宿っているのでして，われわれは彼らと同じように心情をもって恐れるのだし，ペルーの怒りはフランスの怒りと同様，胆汁と血を成分としています[23]。

アメリカ先住民の愛，怒り，不安は，ヨーロッパ人の愛，怒り，不安といささかも異ならない。未知の者たちとの出会いであるどころか，〈新世界〉の発見はかくして，大洪水以前からの人間性の不易を確証する契機となる。野生的と呼びうる人民，つまり自然の傍近くにいるものとみなしうる人民の存在は，ここで人間本性の普遍性の証拠として役立っているのである。そして『容易い信心』でも，民族学的意味における野生人は同様の操作を引き受けている。ただし今回はいくばくかの野生動物とともにであって，その目的はといえば，たんに人間のというにとどまらず，自然のうちに生きるあらゆる被造物の条件を表現することである。

> 類似性は好意と共感の動機であり，諸々の心，諸々の精神を結び付けるもの，男女のまた人間集団の紐帯である。類似性によって，ひとりの野生人はすべての野生人とよしみを結び，一頭のライオンはすべてのライオンと打ち解け，一頭の虎はすべての虎と自然に友となる[24]。

モンテーニュは，近代文明を標的とする修辞的戦略において，アメリカ先住民の習俗のうちに，ポリスの諸規範の最高度の達成をあえて認める。しかしル・モワーヌが彼の野生人に担わせるのは，もっとずっと控えめな務めである。ライオンや虎と併置されて，野生のと呼ばれる人間はここで，あらゆる生き物の活動を規定する，道徳的諸価値の最小限の核の実在の保証者として現れている。このイエズス会士にとって，近代の都市の道徳的優越が自明の事柄であることが分かる。そうはいっても，モンテーニュにとってと同じく，彼にとっても問題なのは，

自然人の形象を利用してのある種の道徳的批判であることに変わりはない。先ほどの引用には次の告発が続く――「それゆえ，もし人間，愛を知る唯一の動物であり愛に値する唯一の動物であるこの人間が，他の人間を愛し難く感じるようなことがあるなら，それは自然に反しており，怪物に属する事柄である[25]。」野生的存在が，人間であれ動物であれ，同類の間で集合するすべを心得ているというのに，文明の只中には，「理に適い，礼儀正しい〔文明化された〕世界[26]」から遠ざかろうと望む人々が存在するのである。

彼はしかし，誰について語っているのか？　容易いものだという信心と，社交的生活との両立性を弁護しつつ，ル・モワーヌは彼が偽者だとみなす類の信心家たちを告発する。すなわち〈ポール＝ロワイヤルの隠遁者〉たちとその支持者たちである。「ひとは信心を憂鬱で夢想的なものだと信じ込ませようとするのみならず，それを喜びの花であり人生に興趣を添える気散じと戯れの敵に仕立て上げる[27]。」宗教への誠実さをこのように描き出すことは，彼によるなら，不正というほかない。彼にしたところで，「信心家の中にはその気質によって蒼ざめて憂鬱な，静寂と隠遁を好む人々がいること[28]」を否定するのではない。しかし彼らがそうであるのは，彼らの気質によるのであって，キリスト教への執着によるのではないのだ。彼は断言する，「どの時代にも上品な聖人，洗練された信心家が見られた[29]」。信心は，彼によるなら，「神を崇拝し愛すること[30]」と「隣人を愛し慰めること[31]」の二つの条項の遵守のうちにのみ存するのであって，優雅（ギャラント）な作法（トリ）と容易く調和させることができるのである。

> 聖性を求めて森や洞窟，岩山の尖端や断崖の奥深くへと出向く必要などないのだ。聖性は，この二つの条項の遵守のうちにある。それに忠実でありさえすれば，荒野においてであれ社交界においてであれ，苦行衣のもとでであれ緋の衣のもとでであれ，どちらでも変わりはない[32]。

こうしてル・モワーヌは，イエズス会士の敵にほかならない厳格な信者たちの価値を貶めるべく，彼らを誠実なキリスト者としてではなくたんなる「犬儒（シニック）の輩」，文明化された世界の敵として描き出す。そして都市の諸価値に対する彼らの異質性をより効果的に表現しようとして，彼は研究に没頭する哲学者を告発するときのモンテーニュと同様，sauvage の語に訴えるのである。彼はまず，疑念を払拭することから始める――「信心は〔…〕厳格でも野生的でもない[33]」。こうして，宗教への取り組みは世間からの隔たりなしでも可能であることを請合った後に，ル・モワーヌは野生的であることの悪徳を，その名に値しない信心家たちに帰せしめる。「野生的なのはただ，犬儒学派の美徳のみなのである[34]」，「信心は，賢人たちに頭陀袋と杖をしか与えなかった，野生的で半ば獣的な流派には属していない[35]」……。

『風俗絵巻』から取られた我々の最初の引用では，このイエズス会士は人間性の基礎を指し

示すべく，アメリカ野生人の形象を喚起していた。彼らのもとには，その原始性にも関わらず，人間道徳の最低限が見受けられるというのである。しかしここまでの検討からも分かるように，モンテーニュにとってと同様，野生的の語のこのような用法はル・モワーヌにとっても周縁的なものにとどまっており，この語は主として民族学的コノテーションなしに，社会的諸価値への異質性を意味すべく用いられている。たとえ彼が時折それを実詞の形で用いるにしても――例えば「信心は臆する人々や気難しい人々が思い描くような，野生人の女でもなければ蛮人の女でもない[36]」と断言するとき，あるいは，社交界の人々を説得しようとする企てのため，「隠者の衣装と野生人の言葉で[37]」彼らを怯えさせはすまいという意志を表明するときのように――，彼の意図は文明化された世界の敵たるこの道徳的性格の危険をよりよく強調することであって，ヨーロッパ外部のしかじかの人民の映像，あるいはヨーロッパ内部での彷徨いによって知られるあのフォークロア的人物の映像を，喚起することではないように思われる。

しかしル・モワーヌはより遠くまで進み，野生人の形象を，人間の都市の諸規範への異質性の絶対的にしてこの上なく抽象的な化肉となそうとする。この異質性に，野人は中世の想像力の中で，もっとずっと具体的な身体を与えていたのであるが。彼は『風俗絵巻』において，この道徳的性格の記述に十数ページを捧げている。これこそは，「ある獰猛で野生的な悪徳，ギリシアがそれに与えたのに類する，忠実にその本性を表す名を，我々の言語がいまだ与えていないそんな悪徳[38]」であるという。問題なのはもちろん misanthrôpia であって，この語は古代ローマにあっては odium generis humani〔人類への憎しみ〕として翻訳されたが[39]，近代ヨーロッパ諸語においては周知のように，対応する語を見出したり発案することは断念されて，ギリシア語のまま取り入れられることになったものである。ル・モワーヌはといえば，彼もまた訳語を提案することはなく，かといって彼の言語への統合を企てることもない一方で，この悪徳を体現する形象については，正確な呼称を与えうると信じている――すなわち野生人である。しかし，この形象は奇妙にも具体的性格を欠いている。人間嫌いは彼にあって，野生人の記述に取り掛かるに先立ち，以下のように説明される――「一つの病，精神の不調であって，人間から彼が自己と他者に対して持つべき情愛をまったく取り去り，人間にあらゆる自然な福利と人生の義務への恥ずべき嫌悪感を，また不当な反感を与えるもの[40]」。この不吉な，非人間的な核，「あらゆる愛すべきものの敵であるこの気質[41]」に，かろうじて生き物であるとの印象を与える人間の皮膚を纏わせることにより，ル・モワーヌは彼の野生人を作り上げる。その提示は次の定義で始まる。「野生人は植物性の彫像，肉と骨で出来た幽霊，強制しなければ動かない模造の人間であり，墓地の傍に置かれた像にも似た一つの偶像である[42]。」あらゆる人格性を欠き，いかなる形態の人間的生への具体的参照をも欠いた人間のイメージである。このような人間の幻像を，人類の歴史の最初の階梯への近接性を想像される，民族学的意味での野生人と同一視することは，問題にもならない。「ドングリと栗で身を養ったという最初の

人間たちでさえ，野生人と比べるなら洗練と繊細さを感じさせたことだろう。野生人は獣たちとあらゆるものを共有している[43]。」ル・モワーヌの野生人は歴史の外部にところを定めている。彼は人類の年代記の中にも，既知の地理のうちにも自らの場所を持たない。彼が分かち持っているのは，人間の都市の周縁を彷徨う獣たちの普遍性でしかない。そして，まさにこの固有の場の欠如によってこそ，野生人，この人間的獣は，あらゆる人民のもとに，あらゆる国の内部に現れる逆説的存在となる。見出されるすべての場所で，たとえ問題となるのが自らの内心であるとしても，異質性を保持しながらである――「彼は一つの人民全体のうちにあって孤独であり，自らの国にあって異邦人であり，自分自身とすら分離している[44]」。

**ニコルの場合**

『風俗絵巻』における野生人の肖像は，『プロヴァンシアル』第9書簡でのパスカルの言及のために後世の記憶に残ることとなった。〈ポール＝ロワイヤルの隠遁者〉たちとその支持者たち，カトリック陣営にとどまりつつも，厳格なアウグスティヌス主義により，イエズス会をその前衛とする〈対抗宗教改革〉の努力への異質性を露にするに至った彼らは，それでは彼らの道徳的考察において，野生的であることを誇っていたのだろうか？　どうもそのようには思われない。『プロヴァンシアル』の著者にしたところで，誠実な信心を一個の怪物性に仕立て上げるイエズス会士の意図を激しく論難するに当たって，野生の気質の擁護者として現れようとしているのではない。こうした点でより明瞭なのはピエール・ニコルである。この道徳的性格を断固たるやり方で退けて，『道徳論』の彼は「キリスト教の礼節について（De la civilité chrétienne）」語る。

ニコルは，『容易い信心』の著者とは異なって，社交界に見出されるままの礼節を大らかに正当化するのではない。そのような礼節はもちろん自己愛の所産であり，他の人々から愛されようとして，彼らに気に入られようと努めるものにすぎない。被造物へのこうした愛は，神への愛を忘れさせる危険なものである。それゆえ，神との親密な関係を保持するためには，社交界からは遠ざかるべきであるように見える。しかし，このジャンセンストによるなら，それはもう一方の側からの別の危険，よりいっそう深刻な別の危険を招きかねない――「人々に対する礼節と友愛の交わりから身を引き離そうとして，無愛想，冷淡，彼らに対しての内奥からの無関心に陥ってしまうというのは，注意しなければしばしば起こることだ。神に結び付くためにではなくただ自己のみで充足するために，人々を忘れてしまうのである。人々から次第に，遠ざかっていくのである。彼らは我々にとって異質になってしまう[45]。」神への深い誠実さのために，すべての他人に対して異質になってしまう人々，ニコルは彼らを形容すべく，我々には馴染み深い語を用いる――「そうして我々は良心の原理のために礼節を欠き野生的になってしまうだろう[46]」。困難を解決するため，彼は礼儀の実践を，キリスト教化しつつ維持するこ

とを提案する。賭け金は以下の定式に要約されている――「社交界の人々が利益を得ようとの精神で見せかけの上で為していることを，極めて純粋に，極めて真率に為すこと[47]」。被造物への愛は，「全人類を愛し，彼らに自己を従属させるための一般的な理由を我々にもたらす[48]」ものである愛徳とともにであれば，完全に正当化される。こうしてニコルは「キリスト教の礼節」の観念を提案する。それは一方では，社交界の腐敗への嫌悪によって野生化する人々に警告を発することを，他方では，その否定しがたい長所にも関わらず悪徳を基礎としている「よき作法」の純化を，可能にするものである。

それではニコルにおいて，語の民族学的意味での野生人とは何であろうか？　ル・モワーヌにおけるのと同様，人類の原始的状態に傍近いものとみなされる民族グループについて言われるときの野生人は，『道徳論』の著者においてもやはり，人間の条件の普遍性の保証人として機能している。しかしながら，ル・モワーヌが野生人たちを引き合いに出すのが人間の諸情念――それを彼は必要なものとみなす――の不易の証拠，また隣人愛の基本的性格の証拠としてであるのに対して，ニコルがこれらの人民を舞台に上せるのは，人間の欠陥についてのパスカル的考察に際してである。「人間の弱さについて」の第一章において彼が証明を企てるのは，「あらゆる人民の自尊心はその性質を同じくする，大規模な人民であれ小規模な人民であれ，洗練された人民であれ，野生の人民であれ[49]」との見解である。そして第10章においては，人類の大多数――彼の見るところ，人間本性のこの欠陥にすっかり浸されている――の大いなる悲惨が強調される（考えるすべを心得た者たちからなる，人類のささやかな少数派によってさえも耐え忍ばれている人間の弱さの普遍性が指摘されないのではないが）。キリスト教共同体の内部にあってさえ，「ほとんどすべての労働者たち，ほとんどすべての貧民たち，ほとんどすべての低い身分の女性たち，すべての子供たち[50]」は，愚か者以外の何者でもない。とはいえ野生人たちの状況こそは，最も注目すべきものである。というのもニコルによるなら，「他の国民においては，とりわけより蛮的な国民の間では，愚鈍な者たちの数は，いかなる区別もなしに人民全体を含んでいる[51]」のだから。かくしてニコルにあって，語の民族学的意味での野生人は，原罪後のあらゆる魂のうちに徴し付けられている人間的弱さを剝き出しの状態で，その全体において体現するような民族グループの構成員として現れる。ル・モワーヌとニコルはいずれも，野生人は自然との近接性のゆえにそう呼ばれ，それゆえ人間的自然＝本性の純粋な提示をそこに見出せるものと考えているけれども，彼らは人間本性の観念を同じやり方で捉えているわけではないのである。

反対に，民族学的コノテーションをまったく欠いた道徳的文脈において用いられる場合には，sauvage の語はこの二人の著者のもとで，ほとんど同一の機能を担っている。彼らは二人とも，道徳的意味で野生的であることを告発し，礼節ある世界の習俗と宗教とを和解させようと試みている。「野生」の観念を前にして，イエズス会士たちとジャンセニストたちの態度はそ

れゆえ対立してはいないように見える。そのペシミスムがしばしばニコルあるいはアルノーの穏当さと対比されるパスカルのもとにさえ，神の都市の秩序に適合する限りでの人間の都市の秩序の承認を確認しうるのだ[52]。ジャンセニスムを受け入れたポール＝ロワイヤルの人々がフランソワ・ド・サル流の「礼儀ある信心（dévotion civile）」に距離を取るに至り，社交界の生活に対するイエズス会士たちの妥協的態度を激しく論難してやまなかったにしても，彼らはだからといって，世俗世界の再キリスト教化という対抗宗教改革の野心と無縁になったわけではない。彼らのところに野生的諸価値の断固たる擁護の例を求めても無駄なように思われる。

### 〈啓蒙の世紀〉と「卑しい野生人」

ル・モワーヌとニコルの事例が示唆する通り，〈偉大な世紀〉の道徳的文脈においては，「野生」の観念の理解はヨーロッパ外部のある種の人民 —— 民族学的まなざしの下に野生的であると形容されるような人民の映像の喚起を，伴ってはいなかった。先立つ16世紀には，大西洋を横断する交易の相手であるブラジル野生人の形象は，〈ヌーヴェル・フランス〉の先住民たるカナダ野生人に対して17世紀フランスが示した全般的な無関心と比べるなら，人々の想像力の中に十分に強い存在感を保持していたというのに。こうした事情に促されて，ジルベール・シナールはかつて信じたのである，イエズス会宣教師たちの『模範書簡集』のみが，あるいはほとんどそれのみが，「ジャン＝ジャック・ルソーをモンテーニュに結び付ける鎖の輪を再構成すること[53]」を可能にするのであると。しかし，17世紀を欠けた輪であるとするこの仮説は，我々には受け入れがたいもののように思われる。「野生」の語は17世紀の作家たちの語彙においても重要性を保ち続けたのであるし，野生人の形象もまた，ルイ・ヴァン・デルフトが古典的人間学と呼ぶもの[54]の中につねに現前していた —— 都市的な諸価値の引き立て役として利用されるために。それゆえ，当時にあっては民族学への参照が相対的に稀なものであったにしても，そこから結論して，続く〈啓蒙の世紀〉の作家たちが民族学的意味での野生人の理解に際して影響を受けたのが，ただ「カニバルについて」の著者ないしはイエズス会宣教師たち，すなわちアメリカの人民たちについて明示的に語った者たちのみであったとみなすことはできない。18世紀における野生人の形象は，先立つ諸世紀における「野生」の観念の遺産の中で形成されたものでもあるのであって，この観念は，「野生の」と呼ばれる人民に対して特権的な位置を与えることのなかった〈偉大な世紀〉の作家たちによっても共有されていたのである。

たしかに，〈啓蒙の世紀〉において，野生人は歴史化されることになる。野生人は，もはや一個の異質性として人間的なものの領野の外部へと排除されるのをやめて，人類の発展の諸段階のうちに統合されるのである。とはいえ，野生人が位置づけられるのは人類の歴史の端緒，その敷居を成す部分であるにすぎず，与えられる役割は大抵の場合，およそ栄光あるものでは

なかった。時に「よい野生人」の神話によって特徴付けられるこの世紀にあって，原初の状態に程近いものとみなされる諸民族の生活様式は，むしろ実際のところ，惨めなものとして現れていた。こうして，この時代において社会科学は，「高貴（noble)」ならぬ「卑しい野生人(ignoble sauvage)[55]」を包摂しかつ排除するという二重の操作を通して成立することとなる。「悪い野生人（mauvais sauvage)」よりは「卑しい野生人」と呼ぶほうが相応しく思われるのは，当時にあって語られたのが，これら諸民族の邪悪さというよりもいっそう，彼らの物質的な困窮とそこから帰結する不幸だったからである。ただしそうはいっても，彼らの社会的条件の低さから道徳上の低劣さを推察することを，哲学者たちは憚らなかった。例えばビュフォンにとって，「野生人たちが分散して生きていること，および彼らが社会から遠ざかっていること[56]」は，理性的で社会的な動物としての退化を暗示する。伝統的な「野生」の観念 —— 民族学的コノテーションを伴おうと伴うまいと，とにかくアリストテレス的人間のネガを表現する —— が，ここには容易く見て取れる。

だからといって，もちろん，「よい野生人」が18世紀に不在だったというのではない。そしてまた，我々はそうした諸例において，すでに「カニバルについて」のうちに見たのと同様の修辞的戦略に出会うのである。ラオンタンのヒューロン人からヴォルテールの名高い偽ヒューロン人を経てディドロのタヒチ人に至るまで，野生人の形象は，当時のヨーロッパ人に親しい社会的・政治的諸価値の至上の人格化として現れる。集合して都市を形成するに当たりただ自然法にしか従うことのない人々として演出されて，野生人は哲学者たちに対し，文明人の蛮性を告発する口実を提供するのである。

それゆえ〈啓蒙の世紀〉のうちには，『エセー』において見出されたのと同じ二種の野生人の共存が，必要な修正を施されつつ，維持されているのが確認される —— すなわち完璧な市民とポリスの敵たる怪物であって，両者は共々に，都市の諸価値の規範性を手付かずのままにとどめる。

## Ⅳ　野生的存在の両義的提示

それでは，真正の都市の達成について言われるべくその通常の意義を打ち捨てないときには，野生的であることはつねに，受け入れがたいものなのだろうか？　必ずしもそういうわけではない。17世紀の世俗世界の詩人たち，とりわけジャンセニストの立場への共感を多かれ少なかれ示した者たちのところには，sauvageの語の全面的に積極的なとは言えずとも，少なくとも両義的なコノテーションを持ったいくつかの用例が見出せる。モリエールは彼の哀れなアルセスト，人間嫌いの化肉たるこの野生の哲学者[57]を，正当にも笑われるべきドン＝キホーテ的人物でもあれば社交界の偽善の誠実な告発者でもあるという解き難い両義性のうちに示して

いる。そしてまた，合唱隊の娘たちにジョアスの運命を歌わせるときの『アタリー』のラシーヌを引くこともできる。ユダヤ人の未来の王であるこのジョアスは，祖母アタリーによる虐殺から救われた後，偽名に身を隠しつつサロモンの神殿で育てられてきた。ラシーヌはそこで娘たちの一人に，アタリーとその仲間たち，神殿を放棄したこれら不信の徒が真の神の崇拝者たちに対してなした攻撃を嘆かせている。彼ら崇拝者は，常軌を逸した者として非難されるのである。この娘の嘆きは，別の二人の娘たちによって引き継がれる ——

**また別の声**　彼らは言う，そんな野生の美徳が，何の役に立つのか？
かくも甘美なこれほどの楽しみがあるというのに
どうしてその利用から逃れようとする？
お前たちの神など，何もしてはくれない。
**また別の声**　笑おう，歌おう，この冒瀆の群れは言う，
花から花へ，楽しみから楽しみへ
我らの欲望を散策させるのだ[58]。

迫害されるポール＝ロワイヤルの運命をここに認めるのは容易いし，そのうえ神殿の少年のうちには，孤児としてこの修道院の〈小さな学校〉の教育を受けた詩人の肖像のいくばくかの特徴が反映しているに違いない[59]。ジャンセニストたちは，すでに見てきたように，社交界の人士やイエズス会士からの非難に対し，野生的であることの擁護と顕揚をもって応えたのではない。ラシーヌの上記の詩句にしたところで，この語を名誉あらしめんとするものではなく，この語はここで，たんに敵たちの言葉として現れているにすぎない。神殿の擁護者たちがsauvageの語を旗印に抑圧者たちに立ち向かうのではないのであって，詩人がこの語にはっきりと積極的な何がしかの価値を託していると主張することはできない。そうはいっても，読む者がこれら詩句のうちに，都市を支配する彼らの誹謗者たちに対する，「野生的」と称される人々の道徳的優越の印象を残す両義的な響きを聞き取ることは妨げられるものではないだろう。これは，この語に敵と同じ流儀で進んで否定的意味を与えつつ，あるべき礼節について平静に語るニコルのもとにはまったく聞き取れない響きである。

次にボワローの場合に移ろう。同時代の詩人たちへの彼の容赦ない批判は，アルセストの人物造形に際してひとつのモデルを提供している[60]。一方では，彼は『詩法』の第4歌において，オルフェウスによる野生人たちの文明化の過程を示している。「すべての人間は粗野な自然に従い，／森に散らばりつつ，餌を求めて走っていた。／〔…〕／しかしついに，諧調ある巧みさで語られる言葉が／こうした野生的習俗の粗暴さを穏やかにし／森に分散する人々を集合させ，／都市を壁と城壁で閉ざし，／責め苦の光景の破廉恥を嫌悪させて，／弱々しい無垢に

法の庇護を与えた。/この命令が，伝えられるところでは，最初の詩句の果実であった[61]。」野生的であることはここで，文明状態への移行のために馴致されることが期待されるだけの，原始の残虐性としてしか理解されていない。詩の力は，ホラティウスの伝統に従いトラキアの詩人によって体現されて[62]，野生の人々に呼びかけて都市の建設を促す，文明化の力にほかならない。しかし他方で，ボワローにあっては，別の文脈の中で捉えられた，この語の別の用例も見出せる。この文脈もまたホラティウスの伝統と結びいているのであるが，しかしまったく別の伝統である。『書簡詩集』第6篇において，詩人はラモワニョンに対し，次のように田舎暮らしの理由を説明する。

我が詩神は辺鄙な道を喜ぶので，
街路の敷石の上では，もはや歩く術を知らない。
私を高揚させるに打って付けのこうした森の中でなら，
アポロンもなお時折，私に耳を傾けてくれる。
だから尋ねないで欲しい，いかなる野生の気質によって，
夏中ずっと君のもとを離れ，この村に居続け，
私がそこで獅子座の暑熱を執拗にやり過ごして，
パリに対してはかくも乏しい情熱しか示さないのかと[63]。

先立つ事例とは反対に，詩人の形象はここで，森での彷徨いのうちに霊感を期待すべく都会の喧騒を逃れる者として現れる。都市の建設を促すどころか，ここでは詩の力は，ただそこからの引籠もりにおいてのみ実現しうるものである。このようにしながらボワローは，もちろん，都会の習俗の批判の根拠を田舎の静謐に見出す，ホラティウス的諷刺の伝統に身を置いている[64]。そしてsauvageの語は，都市を逃れるこの詩人を形容するために用いられて，都市の敵となった哲学者に対してモンテーニュの流儀で言われるときとはまったく異なった価値を示すことになる。『エセー』の著者にあっては，都市の諸規範に対する異質性としての野生的性格がまったく厭わしいものとみなされる一方で，ブラジル野生人の習俗はといえば，この同じ諸規範の完璧な成就のゆえに賞賛される。モンテーニュはたしかにアメリカ先住民を積極的やり方で野生人と呼びうると信じてはいるが，それはただ，彼らが人間の政治的空間の外部を表す貶下的意味での野生人ではない限りにおいてのことである。どちらの場合であっても，彼はそれゆえ都市の生活の道徳的諸価値については手付かずのままに残す。しかし引用された箇所でのボワローやラシーヌにあっては，まさにそれらの諸価値こそが問題視されているのである。ボワローは，礼儀正しい＝文明化された生活を前にしての居心地の悪さの感情を理由として，自らをひとりの野生人としてあえて演出する。彼はそのようにして，野生の詩人というこの形

象に，文明の悪しき帰結の数々に対する批判の力を付与しようと望むのである。

我々にとって興味深いのは，sauvage の語がここで，二つの象徴体系の一種の蝶番として働いているという事実である。その二つについて，ジャック・ル・ゴフは中世における一方から他方への移行を示している。中世において「古代の伝統に属する都会と田舎の対立」に取って代わるのは，「文化と自然という根本的な二元論であり，それは建設され，耕作され，居住されたもの（都会と城と村の全体）と，本来的に野生的なもの（東洋の砂漠の西洋における対応物としての海や森）との対立を通していっそうよく表現されるものだ[65]」。ところでボワローは，田舎への引籠もりにあって都会の習俗の諷刺を試みるに際し，なるほど都会的なものではないが間違いなく人間的な，村という空間を住まいとして選びつつ，しかし当の空間での生活に「野生的」の形容を付与する。詩人はこうして sauvage の語を，本来的には野生的ではないものと見える領域に当てはめている，そのように言うこともできよう。しかし，すでに見たように，この語においては道徳的意味がつねに重要なものであり続けており，それゆえに人々は，それと solivagus の語，キケロにあってはまったく人間的なある悪徳，都市の活動の只中で生まれる内密な異質性を表現すべく用いられているこの語との語源的関係を想像するほどであった。道徳的意味で本来的に理解されている限りでは，sauvage の語はまったく人間的な事柄に関わっている。人間が不在の空間について言われるのは，二次的にでしかない。野生的であること，それは人間性の中心的諸価値から，あるいはそのようにみなされているものから，隔たってあることだ。森が荒野として同定され，ヨーロッパ的想像力の中で野生的なものとして形容されるとしたら，それは森がこの道徳的性格を体現する特権的場所として捉えられるためである。ボワローのケースに戻るなら，都会の生活様式を拒絶して田舎に生きることは，従うべき模範を提供しているのがまさしく前者である限りにおいて，本来的に野生的だとみなしうるのである。かくして，野生的であるとの非難を引き受けることが，真に人間的であることの雄弁な表明となる。ボワローの上記の詩句において，森林に穿たれた空き地にほかならない村での生活が，広大な荒野の只中における社会的生活としてではなく，森林における生活として描かれていることには，それゆえ何の神秘も存在しないのである。

## V　シャトーブリアンにおける「野生」の観念

### 森からの隔たり

我々はいまや，シャトーブリアンにおける「野生」の観念の機能の検討へと進むことができる。17 世紀に強く惹かれていたことで知られるこの作家は，彼の野生人の彷徨いの舞台として〈太陽王〉の治世下のフランスを選ぶ。〈ルイ 14 世の世紀〉の著作家たちは，社会を知らない silvestris　homines と，社会を逃れようと望む野生的詩人とを混同することがなかった。

しかし『ナチェズ』の著者は，語の両義性を利用することにより，これら二種の形象を交差させ，混ぜ合わせ，同一化する。そのようにして作家は，二人の野生人の思いがけない出会い，ニノン・ド・ランクロのサロンを舞台とし，二人の一方の口を通して語られる出会いを演出してみせるのである ——

人々の群れの間に足を巡らせているとき，私は片隅に，誰とも会話せず，深く何かに没頭している様子の男を見つけた。私はまっすぐ彼のもとに向かった。「狩人よ，と私は言った，あなたが青い空とたくさんのオジロジカ，ビーバーのマントに恵まれますように。どの荒野の方ですか？　というのもあなたは私と同様，どこかの森の出身なんでしょうから。」
勇者は，我に帰った様子で，私を見つめ，返答した。「ええ，私は森の出身です。

私は決して，豪奢な天井の下に眠ることはあるまい。
だが眠りがそれで価値を失うだろうか？
眠りがより浅く，喜びに欠けるものになるとでも？
私は荒野にあって，眠りに新たな捧げものをする。」

「思った通りです」，私はそう叫んだ〔…〕[66]。

ラ・フォンテーヌは，ここでそこからの数行が朗読されている詩，「あるモンゴル人の夢」(*Le Songe d'un habitant du Mogol*) の中で，多忙な日常の中で休息を求めたある大臣と，しばしば孤独な住居を出ては宮廷でのご機嫌伺いに勤しんだある隠者とを比較する。彼は前者への共感を示して，静謐な生活への欲望を表明する ——「私が秘められた穏やかさを見出す寂寞の地，/ 私が常に愛してきた寂寞の地よ，できないものだろうか / 世間と喧騒から遠く，日陰と涼しさを味わうことは？」そして，詩神に伴われ，森を彷徨いながら野生化する，ボワローの幸福を得られないことを嘆くのである。ルイジアナの野生人シャクタスは，社会状態の悲惨が目に付くばかりのフランス滞在の間に，ついに彼の同類を見つけたと喜ぶ。そこに現れた『カラクテール』の著者が，これら二種の野生人の相同性を確証する ——「一人の戦士が，刺すような眼差しで，口に指を当てながら我々に近付いて来た。『賭けてもいいが，と彼は言った，我らが二人の野生人は，互いに惹かれ合ったようだ[67]。』」

かくして，『ナチェズ』のこのパッセージにおいては，17 世紀のモラリスト的文脈では明瞭に区別されていた二種の野生人が出会い，彼らのもとにはある共通の性格が認められることとなる。だがそれでは，両者の収斂点はどこにあるのか？　テクストが我々に教えるように，シャトーブリアンの二人の野生人は森の出身である。そして森はここで，中世的な「荒野

(désert)」の呼称が維持されているにもかかわらず，自然の恩恵が花開く理想化された空間をなしている。シャクタスはかくして，故郷において野生状態の幸福を享受していたと自負することができる。ここで自然状態と同一視されるこの野生状態が彼に，フランス社会を批判するための基準を提供するのである。彼らはそれでは，森の元住人として野生的なのだろうか？すでに見た通り，森を意味するラテン語は実際，sauvage の語の起源をなしている。しかしながら，それはこの呼称の，それほど重要ではない理由でしかないように思われる。

シャクタスが野生的なのはそれゆえ，彼が属している民族が――「カニバルについて」の著者が提示するブラジル野生人のように――自然の光の恩恵を，自然との近接性のために文明人たち以上によく受容し，享受しているからではない。意図せざるフランス旅行の間，彼が孤独な魂を抱えたフランスの寓話作家と同じ資格で野生的でありうるとすれば，それはむしろ起源の地からの遠ざかりのため，そうして感じることとなる，居心地の悪さのためである。この二人の野生人は森の出身であるが，もう森にはいない。野生の気質を分泌させるのは，この距離なのである。

それゆえこの場面の興味は，それがたんに二つの国の野生人の出会いの場であるにとどまらず，sauvage の語の語源のための伝統的な二つの提案の出会いの場にもなっている点に存する。シャクタスとラ・フォンテーヌは，たしかに一方では，森を起源とするがゆえに野生的と呼ばれうる。彼らはしかし他方では，礼儀正しい＝文明化された世界を逃れるようにと彼らを促すある気質のために，よりいっそう野生的なのである。しかし，これら二つの特性がこの語について提案されて来た二つの起源を想起させるとしても，容易く確認しうるように，両特性はここで，この語の伝統的な理解におけるのとは同じ意味を持たない。森がそこではもはや荒れ果てた空間を指し示してはいないことはすでに指摘した。社会生活への異質性――solivagus の語が想起される――についていうなら，シャトーブリアンはそれを，キケロ的な solivaga cognitio〔一人彷徨う知識〕の批判においてはそうであるような，貶下的なやり方で描き出してはいない。作家はそれを，人間の都市の敵となった哲学者の形象にではなく，都会の習俗の腐敗への批判のうちに孤独な感情を培う詩人の形象へと結びつける。silvaticus と solivagus という二つの想定された起源は共存することができたし，社会的諸価値への異質性に関わる共通の道徳的コノテーションへと収斂することもできた。しかしシャトーブリアンにあっては，反対に，森という起源と孤独好みの感情とはそれぞれ別の役割を持っている。理想化された自然のうちにあることの幸福を知っていること，それが前者が意味する事柄である。それに対して後者は，この幸福の享受から現在は遠ざかっているために感じられる，社会生活の現実に対しての異質性の感覚を表現する。腐敗した社会から距離を置くことの避けがたい効果として，野生的であることはかくして，道徳的な卓越のひとつの徴として受け取られるのである。

**野生的気質の善用**

野生的気質のこうした価値付けは，だからといって近代文明からの全面的な撤退を許容するものではない。一人のフランス野生人とのこの出会いの後に，シャクタスはまた別の野生人に会う機会を持つ。あるいはむしろ半＝野生人と呼ぶべきかもしれない。というのもその人物は，彼の館に迎え入れたアメリカ先住民の若者に向かい，次のように宣言するにとどまるのだから——「私もまた，いくぶんか野生人なのだよ[68]」。シャクタスは彼に向かい，フランス社会の，あるいはむしろ「社会」それ自体の，諸々の欠陥を数え上げてみせる。そして自然状態の幸福を誉めそやして，仕舞いには「彼の主人に対し，野生人になるよう勧める[69]」に至るのである。フェヌロンは，彼がベティックに託したのと同様のユートピア的至福がこのアメリカ野生人によって語られるのを聞いて喜ぶが，しかしそのような生き方の維持は現在の人類の人口規模では不可能であることを指摘し，近代文明の必然性と有用性について説得する。説得は功を奏し，シャクタスはそれによって「新しい人間[70]」に変わるのだった。文明を，それに伴う諸々の欠陥を取り除きつつ維持し発展させること。これが現代世界に対してのシャトーブリアンの公式の応答なのであって，それがここではアメリカ野生人と『テレマック』の著者との対話において定式化されているわけである。野生的であることは，不健全な気質として拒絶されてしまうのではないが，文明の発展を肯定しつつも，その悪弊の批判に道徳的根拠を提供する，そうした役割へと切り詰められることとなる。

**「絶対的に野生的な野生人[71]」—— ルネ**

にもかかわらず，シャトーブリアンにあってはときおり，現代社会の鷹揚な観察者の役割に還元されるに任せない野生的感受性が露に示される。その非公式的性格にも関わらず，文明化された世界へのこのもうひとつの反応は，フェヌロンの教えのうちに定式化されている公式の姿勢以上によく知られたものだ。それというのもこちらの反応は，作家の最も有名な登場人物，すなわちルネによって体現されているのだから。ラ・フォンテーヌとシャクタスの出会いは，非社会的ではあっても正当化しうる性格を表現していた。その性格は，フェヌロンのような仲介者の手による馴致を経て，文明の発展の中での善用を期待されていた。それと比べるとき，ルネの形象は野生的であることの別のやり方を我々に示している。そのことは彼の名を冠した物語の冒頭，彼とルイジアナの民族との出会いの記述の中で定式化されている——

> ナチェズのもとにやって来て，ルネはインディアンの習俗に従い妻を娶ったが，彼女とともに暮らすことはなかった。ある憂鬱の傾向が，彼を森の奥へと連れて行き，そこで彼は日中の間ずっと一人で過ごすのであって，野生人たちのもとでの野生人のように見えた[72]。

ナチェズ族は，ここで語の民族学的意味での野生人を代表しているのであるが，物語のこの冒頭において，彼らの歓待好みの性質によって特徴付けられている。ロザリー砦のフランス人入植者たちとの緊張関係にも関わらず，彼らはこのフランス青年を快く受け入れるのである。彼らは，敵対的国民出身の外国人とすら，ひとつの共同体をなすべく集合するすべを心得ている —— その共同体を「社会」と呼ぼうと呼ぶまいと。ルネが野生的であるのは，それゆえ別の仕方でということになる。彼が「野生人たちのもとでの野生人」と形容されるとしても，それは必ずしも，文明化された国からやって来たこの若い野生人が，野生的諸民族の一般的傾向を極限にまで推し進めていることを意味するのではないのである。たしかに，シャトーブリアンにおける野生人の形象は，メランコリックな側面に欠けていない。それどころかメランコリーの感覚は，軽度のものにとどまるとはいえ，彼が『諸革命論』において「心的野生人[73]」として提示するものの本質的諸特性のひとつに数えられる。カナダ野生人のこの感傷的な肖像においては，それは奇妙にも，ほとんどエデン的な至福の享受と共存している ——

> 魂の底まで幸福であるので，このインディアンの顔には，我々の顔におけるような，不安で動揺した表情は見出されない。彼が自らのもとに携えるのはただ，幸福の過剰から生じるかすかな憂鬱の感情のみであって，それはおそらくは彼の定めなさの予感にほかならないのである。時折，その心に固有の悲しみの本能によって，彼は夢想に沈んでいるところを驚かされることがある〔…〕[74]。

野生人は，自然のうちにある幸福を隈なく享受しているというのに，自らの未来の不確かさを予感する。ここで示唆されているのはもちろん，ヨーロッパおよびアメリカの入植者たちによる，アメリカ先住民の迫害である。この野生人の現在の幸福は，かくして彼の知らない未来の破局によって二重化されている。つまりは，自然人としての野生人は，それ自体としてはシャトーブリアンの関心を引かないのである。彼の関心を引くには，野生人の形象は，何らかの仕方で幸福な直接性から引き離される必要がある。言い換えるなら，この作家にとって貴重なものである「心的野生人」は，自然の傍近くに生きる幸福を知っていることと，近代文明に直面して —— 現実においてであれ，予期の形でであれ —— 異質性を経験すること，この両者の混合によって成立する。こうした観点からするなら，文明の衝撃を知らず，予感もしていない限りにおいて，アメリカ野生人は本来の意味では野生人ではない。文明との接触というこの契機を経た後にこそ，彼は真の野生人となるのである。こうして改めて，シャトーブリアンの野生人が幸福な状態からの隔たりにおいてのみ野生人であることが確認される。ただし，強調されるのはここでは，ニノンのサロンでのあの二人の野生人のもとに示唆されていたような道徳的卓越性であるというよりはむしろ，このような二重性の経験の美的かつ精神的な効果，

すなわちメランコリックな夢想となっているのではあるが。

作家が野生の人民のもとに何がしかのメランコリーの感覚を認めるとしても，それは彼らに固有のものであるどころか，彼らに固有な元来の状況からの隔たりの経験のうちで形成される，偶然的な一傾向であるにすぎない。野生的であることは社会の只中で異質性を感受することにほかならないのであってみれば，そのような経験の化肉は当然のこととして，野生人たちのもとによりもむしろ文明人たちのもとに見出される。シャトーブリアンの想像力において，アメリカ先住民ないし古代スキタイ人は，彼らの歓待の精神により，また軽度のものにとどまるメランコリーにより緩和された，いわば穏やかな野生性を表現している。それに対して，社会性のいかなる痕跡も見せることなく，メランコリーの情を純粋状態において提示するルネは，この上なく激しい野生性を体現している。ここで我々は穏やかさと激しさの二分法を，ラヴジョイとボアズによる名高い対比から借り受けているわけだが（soft primitivism と hard primitivism[75]），我々のパースペクティヴは彼らのものとは異なる。原始主義の伝統に関するこの古典的研究においては，野生的であることは当然に，人類の発展の最初の諸段階との緊密な結びつきのもとで理解されている。我々が示したのは反対に，「野生」の観念はむしろ，人間の進化のこのような図式とは独立に理解されてきたということである。かくして，一文明国出身の青年であるルネが，シャトーブリアンにあっては真の野生人たることができる。モンテーニュないしはル・モワーヌにあって，道徳的意味で野生的であることが，ヨーロッパ文明の只中で生まれる悪徳となるのと同様に。

『ナチェズ』の著者は，時折彼自身を野生人として提示したが —— 例えばスタール夫人に宛てて，彼は「さようなら，奥様，時々は野生人にお便りを下さい[76]」，「私は相変わらずあなたの野生人フランシスです[77]」等々と書く —— そこでも彼は，カナダで出会った先住民たちの記憶と，都市的生活に対する異質性を露呈し，田園，森，あるいは荒野に逃れたいと望む野生的気質，ホラティウスやウェルギリウスに遡ることもできようが，とりわけ17世紀フランスが社交界の習俗 —— そこによき洗練を認めるにせよ，堕落を告発するにせよ —— と対比的に舞台に上せることとなったこのような気質の文学伝統を混ぜ合わせている。より一般的に言うなら，17世紀のモラリスト的文脈における sauvage/civilisé（policé, poli…）のカップル —— そこで問題になるのは，フランスを範例として考えられた一社会の内部における，礼節を心得た人々と，それに異質となった諸個人の対立である —— は，続く世紀において，文明的人民と野生的人民の比較民族学的対立に単純に置き換えられたのではない。二つの人間学（アントロポロジー）＝人類学は時に重なり合い，混ざり合いながら共存したのである。

**注**

1） Ernest Renan, «Des services rendus aux sciences historiques par la philologie», dans *Œuvres complètes*, éd. Henriette Psichari, Paris, Calmann-Lévy, t. VIII, 1958, p. 1215.

2） Francisco del Rosal, *Origen y etymología de todos los vocablos originales de la Lengua Castellana* [1601－1611]. Biblioteca Nacional de Madrid, manuscrito Ms. 6929 (siglo XVIII). なおフランスでは，1694年のジル・メナージュの『語源辞典』が，クロード・ソメーズのソリヌス注釈（1629）を引き合いに出しながら，この語が silvaticus に由来することを確証している。

3） Antonio de Nebrija, *Vocabulario español-latino*, Salamanca, Impresor de la Gramática castellana, 1495.

4） Baltasar Henríquez, *Thesaurus utriusque linguae hispanae et latinae*, Matriti, Ioannis Garcia Infançon, 1679.

5） Cicero, *De re publica*, I, XXV, 39.

6） Cicero, *De officiis*, I, XLIV, 157.

7） 18世紀になると，教養あるスペイン人の中には先住民を salvaje と呼ぶ者たちも現れたが，それは彼らの隣国の「哲学者」たちのもとでの対応するフランス語の使用に影響されてのことであった。この点については，David J. Weber, *Bárbaros : Spaniards and Their Savages in the Age of Enlightenment*, Yale, Yale University Press, 2005, p. 283（n. 58 to p. 15）を参照。

8） それゆえフランシスコ・デ・ビトリアは，発見された人民に捧げられた彼の講義の冒頭で次のように述べることにより，barbarus の語の学問的性格を強調することができた――「今回の議論と再読の契機になったのはあの新世界の蛮人たち，俗にはインド人と呼ばれておりますが」（Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, edición crítica bilingüe por L. Pereña y J. M. Pérez Prendes, Madrid, CSIC, Corpus Hispanorum de Pace, 1967, p. 2 (praeludium)）。とはいえ指摘しておかなければならないが，自然法学的議論は，論争全体の一部をなすにすぎない。征服の様々な関係者により提案された聖書解釈的議論の数々については，Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, préface de Frank Lestringant, traduit par Arlette Estève et Pascal Gabellone, Lecques, Théétète éditions, 2000 を参照。

9） Thomas Aquinas, *Aristotelis Libri. Sententia Libri Politicorum*（lectio 1）.

10） *Ibid.*

11） *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

12） 第三共和政以降の歴史過程におけるこの観念の役割についての明析な分析として，Giuliano Gliozzi, «Il mito del 'buon selvaggio': prospettive storiografiche», in *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna*, Napoli, Vivarium, 1993 を参照。Noble Savage の同様の事例については，Ter Ellingson, *The Myth of the Noble Savage*, Berkeley, University of California Press, 2001 を読むことができる。とはいえ，この著者が主張する発見――ドライデンの『グラナダの征服』（1672年）以後初めてこの表現が現れたとされる，人類学者ジョン・クロフォードの1859年の文書の発見――は，いささか性急に宣言されたものと言うべきである。この表現の近代的使用の真の起源を確証するのが困難であるにしても，上記のものよりも少々古く，この主題に関連してずっと有名な別の文書のことを忘れることは，少なくともできないであろう。チャールズ・ディケンズの雑誌記事 "The Noble Savage" は，1853年に世に出ている……。

13) Montaigne, *Essais*, éd. Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin, Paris, Gallimard, coll. «La Pléiade», 2007, p. 211 (I, XXX, *Des Cannibales*). しかし「レーモン・スボンの弁護」には，同じ人民についての矛盾的記述が読まれる ——「驚くべき単純さと無知のうちに，文字もなく，法もなく，王もなく，何がしかの宗教もなく生を過ごしている人々」(*Ibid.*, p. 517)。

14) *Ibid.*, p. 212.

15) *Ibid.*, p. 616 (II, XII, *Apologie de Raimond de Sebonde*).

16) *Ibid.*, p. 211.

17) *Ibid.*, p. 212.

18) *Ibid.*

19) *Ibid.*, p. 142 (I, XXIII, *Du pedantisme*).

20) *Ibid.*, p. 216

21) *Ibid.*, p. 1111 (III, XIII, *De l'Experience*).

22) *Ibid.*, pp. 203 - 204 (I, XXIX, *De la Moderation*).

23) Pierre Le Moyne, *Les Peintures morales*, Paris, S. Cramoisy, 1640, p. 321 (liv. III).

24) Pierre Le Moyne, *La Dévotion aisée*, introduction par F. Doyotte, nouvelle édition, Paris, Librairie des Bibliophiles, 1884, p. 208.

25) *Ibid.*, p. 209.

26) *Ibid.*, p. 218 et al.

27) *Ibid.*, p. 108.

28) *Ibid.*, pp. 104 - 105.

29) *Ibid.*, p. 173.

30) *Ibid.*, p. 204.

31) *Ibid.*

32) *Ibid.*

33) *Ibid.*, p. 115.

34) *Ibid.*, p. 172.

35) *Ibid.*, p. 140.

36) *Ibid.*, p. 232. なお，「野生人の女 (sauvagesse)」と女性形になっているのは，もちろん，「信心 (dévotion)」が女性名詞であるのに対応してのことである。

37) Pierre Le Moyne, *Les Peintures morales, seconde partie*, Paris, S. Cramoisy, 1643, préface non paginée.

38) *Les Peintures morales*, p. 618.

39) *Cf.* Cicero, *Tusculanae disputationes*, IV, 11 ; Tacitus, *Annales*, XV, 44.

40) Le Moyne, *Les Peintures morales*, pp. 618 - 619.

41) *Ibid.*, p. 626.

42) *Ibid.*, p. 620.

43) *Ibid.*, p. 623.

44) *Ibid.*, p. 626.

45) Pierre Nicole, *Essais de morale*, choix d'essais, introduits et annotés par Laurent Thirouin, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 190 (*De la civilité chrétienne*,

chap. III).

46) *Ibid.*, p. 186 (chap. II).

47) *Ibid.*, p. 187 (chap. II).

48) *Ibid.*, p. 188 (chap. III).

49) *Ibid.*, p. 25 (*De la faiblesse des hommes*, chap. I).

50) *Ibid.*, p. 51 (chap. X).

51) *Ibid.* この箇所に先立つあるパッセージでは，著者は原罪の不吉な帰結としての人間の愚かさの極地を，「一人のカニバル，一人のイロコイ，一人のブラジル人，一人の黒人，一人のカフィール人，一人のグリーンランド人，一人のラップ人」(p. 50) のうちに見出される獣性によって例示している。

52) この点については，Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, とりわけ pp. 144－145 を参照。

53) Gilbert Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 2000 [réimpression de l'édition de Paris, 1913], p. vi.

54) Louis van Delft, *Littérature et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

55) Ronald L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

56) Buffon, *Histoire naturelle*, dans *Œuvres*, préface de Michel Delon, textes choisis, présentés et annotés par Stéphane Schmitt, avec la collaboration de Cédéric Crémière, Paris, Gallimard, coll. «Pléiade», 2007, p. 867 (*Animaux communs aux deux continents*).

57) 「この陰鬱な哲学者はいささか野生的にすぎる」(*Le Misanthrope*, I, I, 97)。

58) Jean Racine, *Athalie*, dans *Œuvres complètes*, éd. Georges Forestier, Paris, Gallimard, coll. «La Pléiade», t. I, 1999, p. 1047 (II, IX).

59) ラシーヌとポール＝ロワイヤルの関係についての最近の研究として，Philippe Sellier, *Port-Royal et la littérature*, Paris, Champion, t. II, 2000, chap. V. を参照。著者は正当にも，『アタリー』および他の作品におけるある重要なモチーフについて語りながら，「ラシーヌには野生的存在の侵入により，平和を，無垢の自然な秩序を乱す必要があるのだ」と述べている（226 頁)。しかしながら，我々の関心はここで，ラシーヌにあっては，むしろこれら「野生的存在」(アタリーとその支持者たちのような）から迫害される犠牲者たちのほうが，彼らの敵によって「野生的」の語をもって告発されるという事実にある。アタリーはそれゆえ，神殿の大神官にしてジョアスの庇護者たるジョアドについて言う ——「ジョアドが彼の野生の熱狂を鎮めて，／今後は更なる憤激で私を苛立たせることのないように」(Racine, *op. cit.*, p. 1037, II, V, 599－600)。

60) ボワロー自身の証言を引こう ——「お粗末な詩句に対してのこの人間嫌いの陰鬱は，モリエール自身が私に幾度か告白した通り，私をモデルにして複製されたものだ」(Boileau, Lettre au Marquis de Mimeure, le 4 août 1706, dans *Œuvres complètes*, introduction par Antoine Adam, édition établie et annotée par Françoise Escal, Paris, Gallimard, coll. «La Pléiade», 1966, p. 833)。

61) Boileau, *L'Art poétique*, dans *Œuvres complètes*, éd. cit., p. 183 (chant IV).

62) 「森の人々〔野生人〕を，聖なる神の預言者オルフェウスが，／流血沙汰と恥ずべき糧から遠

ざけた」(Horatius, *Ars poetica*, 391 – 392 : «Silvestris homines sacer interpresque deorum / caedibus et victu foedo deterruit Orpheus.»)

63) Boileau, *Epistre VI*, dans *Œuvres complètes*, éd. cit., p. 125.

64) いまひとつの同種の例として，『諷刺詩集』第1歌からの数行を引くことができる――「私は田舎じみて不遜，粗野な魂を持つ。/〔…〕/パリにいる私は，悲しげで，貧しく閉じ籠りがちで，/魂を欠いた身体，あるいは凝固した身体にすぎない。/人は言うだろう――しかし何だって，そんな野生の美徳を？/施療院行きが確実な，すでに廃れた美徳なのに」(*Œuvres complètes*, p. 14)。

65) Jacques Le Goff, «Guerriers et bourgeois conquérants : l'image de la ville dans la littérature française du XII$^{e}$ siècle», dans *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985 et 1991, repris dans *id.*, *Un Autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1999, p. 657.

66) Chateaubriand, *Les Natchez*, éd. Gilbert Chinard, Baltimore/Paris/London, Johns Hopkins Press/Droz/Oxford University Press, 1932, p. 210 (liv. VI).

67) *Ibid.*

68) *Ibid.*, p. 219 (liv. VII).

69) *Ibid.*, p. 222.

70) *Ibid.*, p. 224.

71) 表現はビュフォンのもの (*op.cit.*, p. 383)。ただし著者の意図は我々のものとは異なる。

72) Chateaubriand, *René*, dans *Atala – René – Les Aventures du dernier Abencérage*, présentation par Jean-Claude Berchet, Paris, Flammarion, coll. «GF Flammarion», 1996, p. 167.

73) Chateaubriand, *Essai sur les révolutions*, p. 185, n. G (I$^{re}$ partie, chap. XLVI).

74) *Ibid.*, p. 185.

75) Arthur O. Lovejoy and George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1997 を参照。

76) Chateaubriand, *Correspondance générale*, textes établis et annotés par Beatrix d'Andlau, Pierre Christophorov, et Pierre Riberette, Paris, Gallimard, t. I, 1977, p. 139 (à Madame de Staël, le 16 juin 1801).

77) *Ibid.* (à Madame de Staël, le 12 juillet 1801).

## 要　旨

「野生（sauvage）」の語のラテン語源としては，伝統的に二つの提案が知られて来た。silvaticus と solivagus である。キケロ的語彙に属し，人間的都市の規範の外部をひとり彷徨うことを意味する後者は，偽語源であるとはいえ，野生的であることを表すのに相応しいものではある。「カニバルについて」のモンテーニュはブラジル野生人を，彼らの自然との近接性とそれゆえの自然法の遵守を理由に，完全な市民として描いたが，その彼においても，この語は大抵の場合，政治的規範としての自然への異質性を指し示すために用いられたのである。過度の研究のために社会的有用性を忘れる哲学者は，かくして語の本来的意味での野生人となる。続く世紀においても事情は変わらない。〈偉大な世紀〉の想像力において，アメリカ先住民の形象は周縁的なものであったが，民族学的ではなく道徳的意義における野生人の形象であれば，大いに存在感を保っていた。宗教的隠遁者ないしはその他の社会を逃れようと望む人々，彼らの表象は，「野生」の観念の貶下的な道徳的コノテーションの重要性を証し立てている。しかしながらこのような事情も，野生的存在がときおり，全面的に肯定的にというのではないとしても，少なくとも両義的な仕方で提示されるのを妨げるものではない。シャトーブリアンは彼の野生的人物たちを〈ルイ 14 世の世紀〉と〈摂政時代〉を舞台として活動させたが，彼が野生の気質の伝統から近代的な文学的感受性を誕生させているのを見るのは，この点からすると興味深い。


**キーワード**：野生，モンテーニュ，シャトーブリアン，アメリカ先住民，自然法


## Summary

On reconnaissait traditionnellement deux étymologies possibles au mot «sauvage», qu'on rattachait à *silvaticus*, comme aujourd'hui, ou à *solivagus*. Proposition fausse, ce dernier terme, mot cicéronien évoquant une errance solitaire en dehors des normes de la cité humaine, n'en exprime pas moins justement ce que «sauvage» signifiait alors. Montaigne lui-même, qui, dans «Des Cannibales», présente les sauvages brésiliens comme des citoyens à part entière en raison de leur proximité avec la nature et donc de leur observance de la loi naturelle, emploie le plus souvent ce mot pour désigner l'étrangeté à la norme politique naturelle. Le philosophe oubliant l'utilité sociale dans une étude immodérée est ainsi proprement un sauvage. Les choses ne changent guère au siècle suivant. Si la figure de l'Amérindien est marginale dans l'imaginaire du Grand Siècle, celle du sauvage y reste bien présente, dans un sens non pas ethnologique mais moral. Les représentations des saints solitaires et de tous ceux qui veulent échapper à la société témoignent du poids de la connotation morale péjorative qui s'attache alors à l'idée de «sauvage». Cela n'empêche pas qu'on présente parfois les êtres sauvages de façon, sinon totalement positive, du moins équivoque. De ce point de vue, il est intéressant de voir comment Chateaubriand, dont les personnages sauvages agissent au siècle de Louis XIV ainsi que sous la Régence, fait naître de la tradition de l'humeur sauvage une sensibilité littéraire moderne.