

新居洋子 著

イエズス會士と普遍の帝國

——在華宣教師による文明の翻譯——

隱 岐 さや香

本書は初期近代の中國とヨーロッパという、それぞれ膨大な思想史研究の対象となってきた二つの領域をつないだ翻譯者の役割に着目することで、「思想のグローバルヒストリー」の可能性を検討する意欲作である。そのため著者が特に注目するのは、中國で活動していたイエズス會宣教師（在華イエズス會士）最後の世代にあたる一八世紀後半を生きだジョゼフ・マリ・アミオ（Joseph-Marie Amiot, 1718-1793）の業績である。言うまでもないが、本書は「第四〇回サントリー學藝賞」を、第三五回「澁澤・クローデル賞本賞」を受賞し、大變高い評價を得ている。章構成は次の通りである。

序章 在華イエズス會士と文明の翻譯

第I部 中國文明とカトリック・科學との接續

- 第1章 適應政策と中國研究の展開
- 第2章 典禮論争後における孔子像の創造
- 第3章 中國音樂における科學の發見
- 第4章 メスメリズムと陰陽理論の邂逅
- 第II部 清朝という帝國と普遍
- 第5章 18世紀在華イエズス會士と北京社會との接點
- 第6章 アミオがとらえた清朝の統治構造
- 第7章 「文藝共和國」の普遍語としての滿洲語
- 第8章 清朝の統治空間をめぐる最新情報
- 第9章 『中國帝國普遍史概説』と清朝官修典籍
- 終章 アミオの中國像とその後

本書は主に次の二つの課題に取り組んでいる。第一に先行研究の不在を埋めることがある。周知の通り、一六世紀末から一七世紀にかけては中國での宣教が比較的自由に行われ、カトリック・キリスト教や西洋科學が中國に傳わった経緯がかなり研究されている。一八世紀前半についても、典禮論争の激化や、雍正帝による禁教などの重大事件があり、やはり研究の層は厚い。しかしながら、ヨーロッパ本土でイエズス會自體が諸國で廢止の憂き目に遭った一八世紀後半における在華宣教師の活動となると研究が殆ど見當たらぬ。本書はこの時期に取って注目することで、ヨーロッパにおける一九世紀初頭の近代的な「中國學」の成立に對し、一八世紀後半のアミオらによる翻譯活動が果たした役割を位置付けようとしている。とりわけアミオという精力的な翻譯者の事業について、儒教とその世界觀の紹介(第2章)、中國音樂の紹介

における先驅性（第3章）、養生術など、中國傳統醫療の紹介における獨自性（第4章）、清朝の統治構造分析や地理的な事項の紹介（第6章、第8章）、それまで知られていなかった滿洲語についての學術的紹介（第7章）、中國の歴史記述についての比較的視點からの紹介（第9章）など、多彩な内容が論じられている。また、思想的な交流の言及に留まらず、一八世紀後半にアミオら宣教師が居住していた場所の地理的な情報や社會的な位置付け、および彼らと直接接觸できた人の出自や階級などが社會史的視點で考察されている（第5章）。

本書が取り組む第二の課題は、イエズス會宣教師の側が有していた「普遍」の概念が彼らの中國に關する翻譯・研究活動に與えた影響を捉えるという、まさに「思想のグローバルヒストリー」の試みである。本書が注目する「普遍」は、一神教が自明視する宗教的世界觀としての普遍と、當時近代化の過程にあった「科學」(science) が體現しようとする普遍の兩者である。まず宗教についてであるが、本書も述べるように、「カトリック」自體が普遍的、世界的を意味するギリシア語の *katholikos* に由来している（一三頁）。無論、その「普遍性」は初期近代（二六一―八世紀）に入ると、ルネサンスや宗教改革といった挑戦を経験しているのだが、本書ではそれに對しカトリック教會自體が自己を改革（すなわち對抗宗教改革）し、イエズス會等を通じた海外宣教に力を注ぐようになった経緯を「自らの普遍性を現實のものとし、世界に擴張するという動機」（二四頁）に貫かれたものとして捉える。そして、イエズス會自體が消滅の憂き目に遭った一八世紀後半の特徴として次の二つを指摘している。まず、在華イエズス會士たちがカトリック教會やヨーロッパ諸國の主流的解釋から離れて、獨自在清朝にある種の「普遍」の體現者として捉え直し、その言語や文化を積極的にヨーロッパに紹介するようになる過程が確認できることである。次に、それと並行して、彼らが現地の官僚機構の中に取り込まれていく社會的過程が存在することである。並行して、イエズス會による中國の「科學」の扱いにも類似の變化がみられるという。すなわち、當初は西洋における天文學や醫學の一部を中國に紹介することに熱心であったイエズス會士達が、一八世紀後半になると一轉して、中國のなかに「科學」を發見しようとする傾向を強めていくのである。この點はとりわけ第3章、

第4章および結論部分でふれられている。

以上が概要であるが、個別論點についての評に入る前に評者の立ち位置を述べておきたい。評者はもと一八世紀フランスの科學史を専門としており中國史は専門外である。そのため、恐らく著者の強みが最も發揮され、東洋史研究の醍醐味ともいえる箇所についての確な評を行うことが難しい。たとえば本書においては一八世紀に出版されたアミオによるフランス語の文獻から、嚴密な考證に基づき、その典據となった中國語や滿洲語の一次資料をつきとめる作業が數多く行われている。このような歴史研究者として最もスリリングな営みを十分に評價することができないことは實に残念である。對して、評者が幾分かでも學術的な議論に貢獻できるとしたら、それは本書の主題となる「科學」や「普遍」の概念について、フランス科學史および思想史の立場から考察を試みる、あるいは補足的な視點を付け足すことであろう。兩概念はとりわけ中國音樂と科學を扱った第3章、メスメリズムが言及される第4章、「文藝共和國」を扱う第7章、そして歴史記述と天文觀測を扱った第9章の一部に關わっている。

まず、第3章におけるアミオの「科學」觀についての記述を確認し、その内容を考察することから始めたい。本書でも述べられているように、アミオは『古代および近代の中國音樂に關するメモワール』(二七七九)により、中國音樂の理論を初めて詳細に歐洲へと傳えた先驅者となった。そしてアミオが同書を執筆した動機として、古代ギリシアやエジプトとは獨自在古い起源を持つ中國音樂の理論に、「科學」(science)を見いだそうとしていたことがあるという。この「科學」とは當然ながら現代の意味の科學ではない。著者は富永茂樹の説明に依據して、この語の意味が「科學と呼ぶよりはむしろ諸學問一般」を指し、藝術と技術を未分化のまま含んだ *sciences* の語と組み合わさって「人間の知識の總體」に對應した¹⁾とみなしている。そして、「現代的な意味での『科學』と『藝術』という明確に區分された範疇へと向かっていく過渡期」の表現であると解釋する。また、著者によればアミオは、中國の古代の賢人の中に、「他のすべての科學」の理論の全てを基礎づけている源泉としての「宇宙普遍的科學」(science universelle)を捉えた者がいると考えていた(一〇四頁)。

このような科學觀は、ケプラー、マラン・メルセンヌや、やはりイエズス會士であつたアタナシウス・キルヒヤーに受け繼がれたピタゴラス學派的宇宙觀（數秘術的な發想がある）を前提としているといえる（一〇五頁）。

以上の分析は的確であり、とりわけアミオが中國の賢人とピタゴラス學派の宇宙觀を結びつけて論じているのはとても興味深い。ただ、一八世紀フランス思想史研究の觀點からすると、アミオの科學觀はもう一段階掘り下げて論じることが可能なように思われる。まず、一八世紀というのは複数の科學觀が競合した時代であり、その對立は宗教的信仰をめぐる根本的なものから、より具體的な科學の方法論をめぐるものまで多岐に亘っている。それらを考慮した上で、イエズス會士であるアミオがいかなる思想的立ち位置を持っていたのかを詳細に檢證することは思想的に重要な作業であると思われる。⁽²⁾そして管見の限り、一八世紀におけるイエズス會士の科學觀というのは未だ十分には吟味され盡くされていない鑛脈である。

一七世紀に關してならば、イエズス會の科學史上の貢獻が、その獨特な數學教育と中國など各地で行つた天體觀測事業により知られている。⁽³⁾だが、一八世紀後半、それもイエズス會が廢止された一七七〇年代以降となるとその影は薄く、本書および他の僅かな先行研究の他は斷片的な記述に留まつている。たとえば、彼らは評者が關わる『百科全書』研究の文脈では「反啓蒙」の保守派として記述されがちである。また、同時代の證言としてはイエズス會の歌劇上演を目撃したゲーテのように、人間の愛や世俗的關心に訴えて惹きつける技巧を持ちあわせた集團としての描寫もある。⁽⁵⁾だが、いずれにせよ、會の廢止後は多くの會士が複数の國で悲劇的な窮乏状態に置かれたため、統一した像を描き出すのは困難なのかもしれない。⁽⁶⁾

以上を踏まえた上で、「宇宙普遍的科學」を述べたアミオの科學觀がいかなる系譜に屬するのかについては、いくつかの可能性を指摘できる。一つ目としては、彼の立場を考えればごく自然なことだが、正統派的キリスト教理を引き繼いだ學問觀に由來する要素があると思われる。たとえば諸科學の分類を論じたフランシス・ベーコンは、自然と人間について

の知を統合するたつた一つの「普遍的な學」(universal science) あるいは「第一の學」(Philosophia Prima) があると考へており、そこから諸科學が派生したとの考へを有していた。⁽⁷⁾ その原イメージは、人間の墮落(アダムとイヴの樂園追放) によつて失われたとされる純粹で完全な知識、完全な言語、完全な道德といった概念にある。無論、イエズス會關係者と違つてペーコンは新教徒であり、やはり新教に轉向した人文主義者ベトルス・ラムスの影響を強く受けてはいる。それでも「普遍的な學」の考へ方自體はスコラ主義哲學における「形而上學」におおよそ遡ることができると、決してペーコンだけのものではない。⁽⁸⁾

なお、參考までに述べると、このような科學觀と對照的なのが、アミオと同年代であつた『百科全書』の二人の著者、ドニ・デイドロとダランベールのそれである。世俗主義と反教權主義を共有する二人にとつて、諸科學をつなぐ根幹となるのはもはや神に由來する何かではなく、「理性」以外にはあり得なかつた。ただし、彼らにおいても「普遍的な學」という概念自體は完全に消えたわけではない。ダランベールは數學が最も知識を確實にする普遍的な營みと考へていた。他方、デイドロはその考へに納得せず、各分野がそれぞれ固有の方法論を持つと考へていた。⁽⁹⁾

二つ目の方向性として、アミオの科學觀には一八世紀的な實用主義の特徴もみられる。これは著者も既に指摘していることであるが、その補足となりうる内容を述べておきたい。第3章の記述にあるように、アミオは「科學の有用性」に着目していた。たとえば、アミオは『中國音樂に關するメモワール』において「もし中國人たちが圓積問題について研究していたなら⁽¹⁰⁾」との議論を「いささか唐突に」始めている。そしてアミオはそこで、「不毛な好奇心(curiosité)」のために數學の問題に取り組む古代ギリシア人と、「有用性(utile)の觀點から」問題に取り組む中國人という對比を行った上で後者を評價している(一一〇—一一一頁)。なお、古代ギリシア人を抽象的な哲學あるいは數學理論に専心した人びととみなし、より實利的な傾向のあつた他民族(評者の知る範圍では古代ローマ人が多い)をそれと對比させる話法は、一八世紀半ばの知的な著名人の議論にはよくみられる。⁽¹¹⁾

アミオの文通相手であったフランスの政府高官、アンリ・ベルタンも、別の文脈で「純粹な好奇心」への反感を表明するなど實用主義的な價值觀を共有している（二二頁）。事實關係をここで補足すると、フランス政治史におけるベルタンは、陶藝の産業振興や、獸醫や農學や鑛物學など、實學的な科學・技術教育組織の發展に盡くした事で有名である。そして東洋史との接點を考へる上で興味深いのは、彼が穀物の自由流通などを行おうとした改革派の人物だったことである。すなわち、一定程度以上はフィジオクラシー（重農主義）の理論に通じていた人物だったはずであり、このことは彼が中國に關心を持っていたことと整合的である。何故なら、周知のようにフィジオクラシーの論者達は一般的に「中國愛好熱（Sinophile）」の持ち主であり、統制經濟が一般的であった當時のフランスとは異なる中國の統治制度を稱賛し、時に自由市場を支持する事例としてそれを用いもしたことで知られるからだ。そして、當然ながらこれらの知見の提供元となつてきたのは在華宣教師達であった。以上を踏まえると、アミオとベルタンの共有した實學的な學術觀自體が、宣教師達の擔つてきた「グローバル」な知と文物の流通から必然的に生まれた何かであつたといえるのかも知れない。更なる詳細の解明が待たれる。

アミオの科學觀が包含する三つ目のものとして示唆されるのは、いわゆるオカルティズムと呼ばれるものに屬する知的水脈である。第4章で言及されるように、アミオが中國の陰陽理論に通じた上で、メスメリズムへの親近感を表明するのはその意味で示唆的である。そもそも「オカルト」とは自然界にある目に見えない「隠れた（occult）」性質から様々な現象を説明しようとする立場である。本書で言及のあつたヘルメス文書や、それが傳えた新プラトン主義、そしてそれらを用いつつもビザンツ・イスラム圏で發展した魔術、鍊金術、占星術は非常に大まかに言えばこの流れに屬している。これらの諸術には基本的に、空間的に離れた複數の對象同士が、觀測することも數えることもできない關係で呼應しあつているとみなす發想がある。なお、オカルティズムとキリスト教の教理との關係には複雑な緊張感があり、それを詳細に論じることが筆者の能力を超える。ひとまず言えるのは、少なくとも自然の「隠れた」力を自分のために操作しようとする、

あるいはそこに神以外の權威を認めようとするのは異端視されたということである。⁽¹⁴⁾

一七世紀前半までであれば、磁石や電氣もその類の「隠れた」力による謎めいた対象に留まっており、自然科学研究と鍊金術、魔術研究などの間にそれぞれ明確な境界線は存在していなかった。天體觀測の際に數字と惑星の呼應關係を意識したケプラーや、磁石と古代エジプトの神聖な文字の雙方に關心を持ったキルヒャーはその例といえる。⁽¹⁵⁾ しかしながら一八世紀後半になると事情は變化していた。とりわけ一七七〇年代以降は、發展しつつあった臨床醫學や實驗科學の關係者を中心にいわゆる自然科学研究の専門化が進展し、量的な計測を重視する實驗手法や體系的な學術言語（代數學や化學命名法のような）の構築が強く意識されるようになっていたからである。メスマリズムのヨーロッパ及び北米での大流行とパリ大學醫學部および科學アカデミー等によるその否定は、「専門化」した科學が、いわば上で述べたオカルト的思考樣式に屬する營みを「いかがわしいもの」としてあぶり出す時代となったことを示している。今日では催眠療法のはしりとして知られるメスマーの動物磁氣説には、古代から傳わる不可視の「普遍流體」の概念に磁力やニュートンの萬有引力の説が混ざっており（二二六―二二七頁、一三九―一四〇頁）、定量的な證明はまさに不可能であった。⁽¹⁶⁾

アミオは「中國の陰陽理論がキリスト教の教義と調和可能か否か」を考察するに留まらず、まさに「陰陽理論がいかにして科學として有効か」を考えていたようだが（一四五―一四六頁）、このような態度は、合理主義とオカルティズムの傳統とが交錯した啓蒙期の「もう一つの姿」を理解する上で非常に興味深いように思われる。メスマーとその支持者も、獨自の基準により動物磁氣を「科學」とみなしていた。そのためアカデミー學者から成る調査委員會の裁決には納得することなく、次世紀に至るまで對立が持ち越された。これらの運動の支持者には、啓蒙思想とロマン主義を橋渡しする存在として知られるジャン・ジャック・ルソーの支持者も少なくない（ルソーの「自然宗教」論はしばしば近代的オカルティズムの傳統に位置附けられる）。そして専門化した科學の實證主義や合理主義からも、既存の宗教的教理からも解放されたかたちで、人間の精神世界や自然の「隠れた」姿に着目する近代的オカルティズムの傳統（たとえば心靈術、超心理學研究など）が一

九世紀には展開していく。⁽¹⁷⁾

以上、アミオの科學觀を構成する要素について、フランス科學思想史の觀點から假説を呈示する作業で行數を費やしてしまつたが、最後に、もう一つ本書にとつて重要な概念である「普遍」に觸れたい。實は、これを論じるにあたり、評者は困難に突き當つたことを告白せねばならない。それは本書の主要な讀者が共有しているとおぼしき前提が評者には缺けており、結果として「普遍」の問題について本書が述べようとしていることの本質的な理解に到達できなかったからである。

とりわけそのように感じたのは終章の議論において、アミオらが自明視する「カトリックの普遍」に對し、清朝の態度は「自らの普遍性を積極的に鼓舞しようとしたわけではなかつた」と對比的に描寫されている箇所である(三〇三頁)。それは具體的には、カトリック教會の側が異文化である清朝に對してヨーロッパで實行されているのと同じキリスト教を廣めようとしたのに對し、清朝の側が内外の區別を明確にし、中國の道理に服さない者は追いつすという方針をとつたという事例により説明される。そして、「清朝の文明の普遍性をヨーロッパへ向かつて打ち出そうとした」(三〇三頁)ことはアミオの獨自解釋であつたとの記述につながる。評者にとつて理解が難しかつたのは、いわゆる朝貢體制のような清朝も踏襲した中華文明のあり方と、カトリック教會の一神教的な發想とがどのように異なるものなのかということである。門外漢からすると、兩方とも各地に存在した自文化中心主義的な態度の事例として説明出來そうにみえてしまう。アミオの解釋によつて描かれた「普遍」の帝國としての中國が、實際の清朝の姿および彼らの自己認識のあり方とどのように違つたのかについて補足的な記述があればありがたかつた。

知識不足の責は評者が負うべきものと承知しつつも、このような問いが生じる背景について説明しておきたい。一般に一八世紀啓蒙思想を専門とする者は、カトリック教會の掲げる一神教的な世界觀を直接に「普遍」意識と結びつける議論に馴染みが薄いのではないかと思われる。何故なら一八世紀後半は、まさにカトリック・キリスト教が複數ある信仰の一つでしかないという認識がヨーロッパ世界を浸蝕した時代である。その文脈からすると、「普遍」という言葉から評者が

聯想するのは、諸宗教や一つの文化のレベルを越えた一般性の概念である。たとえば、フランスでは『百科全書』に象徴されるような反教會權力のための思想闘争が展開されたが、それは宗教的寛容と言論の自由が實現した新教諸國に並ぼうとする動きでもあった。無論、それがフランス革命において別の段階に突き抜けてしまったことも周知の通りである。教會組織は封建的諸特權として解體され、「理性」や「最高存在」など、既存の神に變わる代替宗教が摸索されるに至った。その後、長い闘争を経てフランスにおいて國家と宗教が分離されていくが、初期の段階では「孔子、モーセ、キリスト、ムハンマド」等を總合した國家宗教を作るという案も含め試行錯誤がなされたことも知られている。¹⁸⁾

無論、啓蒙思想の「普遍」自體もカトリック教會の掲げた「普遍」概念に由來するものであり、兩者に思想的聯續性があるとの指摘がなされるとすれば、それは全くもって正當である。ただその場合も、宗教の正統教理と結びついた *Leitbild* を掲げた古代および中世と、それが崩れつつあった一八世紀以降の思想的文脈との違いを踏まえての解説がなされる方が、より深い考察につながると思われる。

本書から窺えるのは、アミオがカトリック教會の正統的教理から（意圖的にはなくとも）結果としては離れつつあったことである。なるほど、彼は理性による「普遍」を掲げた啓蒙思想の中核部分には賛同し得なかつたかもしれない。それでも、啓蒙思想家とはまた別のやり方で、やはり前人未踏の境地に向かいつつあったようにもみえる。まず、彼の統治論は中國にもう一つの「普遍」を認め、まさに西洋中心的な視點を免れていた（第8〜9章）。また、「文藝共和國」の一部として中國を位置附けるといふ歐洲に留まつた人びとには容易になし得ない思考法や、洋の東西を越えた独自の科學觀をもって、別の種類の「普遍」を思い描いていた。そこには一九世紀以降の世界が辿つた「近代」とはまた異質の價值觀が含まれているかもしれない。だが、少なくとも彼は、遠く離れた人びとや文化を大膽に結びつける視座を持っていた。このように捉えたとき、アミオはまさに、思想のグローバルヒストリーといえる枠組みでなければ記述しえない、「もう一つの近代」を背負う人物として立ち現れるのではないだろうか。

- (1) 富永茂樹「徳と效用のあいだ―フランス革命期における科学と藝術」『人文學報』七〇號、一九九二年六〇―六一頁。
- (2) 佐藤直子が述べたように、イエズス會は確かに「近代」という時代を切り開いた思想的潮流の一つではあったが、それは「我々の慣れ親しんでいるものとは異なる『近代』であった。佐藤直子「文庫版刊行にあたって」『イエズス會の歴史』所収、ウイリアム・パンガート著、上智大學中世思想研究所監修、中公文庫、二〇一八年、下巻、五〇七頁。
- (3) とりわけ Antonella Romano と Cathrine Janni にちなみ、聯の研究を参照。
- (4) Marie Leca-Tsonis, "L'Encyclopédie, conspiration des Lunnieres?", *Reveil d'études sur l'Encyclopédie et les Lumières*, No. 2, mars 2013, pp. 273-286. イエズス會の『レヴュー辭典』はディドロにまつ「偏見のアルファベット順リスト」と揶揄されており、後者は同辭典項目を揶揄する意圖で改竄した『百科全書』に用いた。
- (5) Johann Wolfgang von Goethe, "Italienische Reise", in *Werke Kommentare und Register Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Band 11, Autobiographische Schriften III, Textkritisch durchgesehen von Erich Trunz*, München, C.
- (6) 『イエズス會の歴史』下巻、第六章。
- (7) Richard Yeo, *Encyclopaedic Visions : Scientific Dictionaries and Enlightenment Culture*, Cambridge : Cambridge University Press, 2001, p. 10-11 ; Yeo, "Classifying the Sciences", in *The Cambridge History of Science*, Vol. 4 : Eighteenth-Century Science, Roy Porter ed., Cambridge : Cambridge University Press, 2003, pp. 253-254.
- (8) ヴーロンは「わゆる形而上學とは異なる形べ「普遍的科學」を再興したい」と考えていたようだが、本稿ではその點に立ち入らな。Anna-Maria Hartmann, "Light From Darkness : The Relationship between Francis Bacon's Prima Philosophia and his concept of the Greek Fable", *The Seventeenth Century*, Durham, No. 26, 2 (Oct 2011), pp. 203-204.
- (9) Véronique Le Ru, «L'aigle à deux têtes de l'Encyclopédie : accords et divergences de Diderot et de D'Alembert de 1751 à 1759», *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*

- [En ligne], 26 | avril 1999, mis en ligne le 04 août 2007, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://rde.revues.org/1011> ; DOI : 10.4000/rde.1011. 一九世紀初頭の議論でも、宗教と切り離された形での「普遍的科擧」概念はみつけられる。たよまは次。Yeo, "Classifying the Sciences", p. 242.
- (10) 次を引用。Amiot, *Memoire sur la musique des Chinois, tant anciens que modernes*, Paris, 1779, p. 147.
- (11) 隠岐さや香「科擧アカデミーと有用な科擧——フォン・トネルの夢からコンドルセのユートピアまで」名古屋大學出版會、二〇一一年、第四章。
- (12) Arnaud de Maurepas, Antoine Boulant, *Les ministres et les ministères. Du siècle des Lumières 1715-1789*, Paris, 1996, pp. 291-292 ; Guy Caire, 《Bertin, ministre physiocrate》, *Revue d'histoire économique et sociale*, Vol. 38, No. 3, 1960, pp. 257-284.
- (13) 安藤裕介「18世紀フランスにおける統治改革と中國情報——フィジオクラットからイデオログまで」『立法法擧』第九八號、二〇一八年、三〇二-三三三〇頁。
- (14) 大野英士『オカルティズム——非理性性のヨーロッパ』講談社新書メチエ、二〇一八年、二八-三二頁。より詳細な定義としては次を参照するとよいが、本稿では大野氏の語法に準據する。Wouter J. Hanegraaff, "Occult/Occultism", in: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Consulted online on 13 June 2019; http://dx.doi.org/10.1163/1873-8338_dgwe_DGWE_265 (First published online : 2008 ; First print edition : ISBN : 9789004141872, 20061031)
- (15) ただし、現代的な感覺からすれば「オカルティズム」に近い世界觀の持ち主である人びとも當時の知的文脈に應じた線引きをしていた。ケプラーは占星術を批判したし、キルヒヤーは「隠れた性質」を安易に使う人物を愚かだと考えていた。例えば次を参照。山本義隆「磁力と重力の發見 : 3. 近代の始まり」みすず書房、二〇〇三年、第二章。Mark A. Waddell, *Jesuit Science and the End of Nature's Secrets*, London & New York, Routledge, 2015. 他方、メスマリズムを退けた一八世紀半ば以降の「線引き」の感覺はかなり現代人にもわかりやすい。
- (16) 隠岐、上掲書、第七章。
- (17) 大野、上掲書、第七章。ロバート・ダントン『パリのメスマー』稻生永譯、平凡社、一九八七年。
- (18) 山中聰「共和國フランスは神を求める」『フランス革命史の現在』山崎耕一・松浦義弘編、山川出版社、二〇一三年、第三章。

二〇一七年十一月 名古屋 名古屋大學出版會

一二二種 六三三七三三三頁 六八〇〇圓十税