

第三章 〈ポルトガルのパガニズム〉世界—あらたな思考のパラダイムとしての宗教形態

1. 〈異名〉と〈パガニズム〉の関係

視点を変えてみれば、カエイロはあらゆる事象（事物）をあらゆる方途で感覚することを追究する感覚主義を完成させる装置であると同時に、感覚主義の理論そのものへも介入し、この理論の根本的な構えをも変容させる者であり、つまりは感覚主義の統治者のひとりとしての権限も併せもっていると言える。このような権限は、同じ「主要な」異名であるカンポスもレイスも備えてはおらず、カエイロのみがもつことを許されている。したがってカエイロはペソアとも、ほかの「主要な」異名とも異なる権能を有していることになる。

異名であるカエイロがペソアの理論を根本から変更しうる立場にあるのは、この異名が感覚主義を「基礎づける」詩人である事由からだけでは説明できない。カエイロの存在がこれほどまで大きいのは、この自然派詩人が感覚主義にとって重要であることに加え、感覚主義に付随して為されたあらたな思索の担い手となり、と同時にこの思索において異名とペソアを統べる者だからでもある。

このあらたな思索とはパガニズムの関する思索である。

感覚主義の完成のために「主要な」異名がその存在意義を有するのと同様に、感覚主義と同時期に思索されたパガニズムの宗教態度にとっても「主要な」異名は根本的な役割を果たすことになる。それはこれらの異名が自らの宗教態度としてこのパガニズムを理論化する役割を担っているからである。この意味において異名は、感覚主義とパガニズムの結び目となっている。

すでに確認したように、ペソアと「主要な」異名は創造者と被造物という単純な関係を越えた関係を結んでいる。この関係のなかでかれらの各々は「感覚すること」のあり方を個別の表現方法で示し、「感覚すること」のあり様をそれぞれの言葉によって伝える。異名が個別具体の態度を以て「感覚する」のは、これもすでに確認したように、感覚主義の要請に拠るものであり、ペソアが異名にこの主義の完成を求めた結果である。ただ、異名が個性と他者性を備え、ペソアを含めたその関係性のなかで独立しているとしても、ペソアと異名および異名同士のあいだでの関係は無秩序に関係づけられているわけではなく、一定の関係性になかに置かれている。そしてこの関係はパガニズムの思索と密接している。

カエイロと知り合う以前、リカルド・レイスはただの一行の詩節も綴ってはいなかったのである、(...)。カエイロと知り合い、そして「群れの番人」をカエイロから聴いた

ときから、リカルド・レイスは根本的に自分が詩人だと気付きはじめたのである。

(…)

アントニオ・モーラはカエイトロに会いそして真実を見出したのだ。カエイトロはモーラにかれの備えてはいなかった魂を授け、ひとりの中心的なモーラをいつももっばらそうであった周辺のモーラの内に布置したのだ。

(…)

カエイトロと知り合う以前、わたしはなにもしないひとつの神経質な機械だった。レイスやモーラが各々1912年と1913年に知り合うよりもあとにわたしは我が師カエイトロと知り合った。わたしは1914年にカエイトロと知り合った。わたしはすでに詩—三つのソネットとふたつの詩〔「カーニヴァル *Carnaval*」および「阿片常用者 *Opiario*」—を綴っていた。(…) ロンドンに到着してすぐにわたしは「勝利のオード」を書いた。そしてそれ以降、善きにつけ悪しきにつけ、わたしはこのとおりだ。

厳密に言うと、現実には存在していないフェルナンド・ペソアの事例はもっとも興味深い。ペソアはわたしよりも少しまえにカエイトロと知り合っている—かれがわたしに言うには、1914年3月8日である。この月、カエイトロは1週間滞在するのにリスボンへ来ておりそしてそのときフェルナンド・ペソアはカエイトロと知り合った。ペソアは「群れの番人」を読み聞いた。ペソアは〔かれの熱狂〕熱狂して家に帰り、そして一気呵成に、「斜の雨」—6つの詩を綴った。

「斜の雨」は我が師カエイトロのいずれの詩ともなんら似てはいない、(…) だがフェルナンド・ペソアはカエイトロと知り合わなければ自身の内面世界からあの類まれな詩（「斜の雨」）を引き出すことはかなわなかった。しかも、カエイトロと知り合っただけでなくペソアはこの詩をうみだす精神的衝撃を受けたのだ⁵⁶⁹。

「我が師カエイトロの追想のための覚書 *Notas para Recordação do meu mestre Caetano*」と題される執筆年不明の断章群に書かれたカンポスのこの行文は、カエイトロとの出会いがペソアおよび異名の思索とポエジーを構築する契機であることを伝えるものである。ここに書かれてあるように、ペソアと異名、そして異名間の関係性を支えるのは師であるカエイトロの存在であり、この詩人が師として存在することによって、ペソアも含めた異名世界が無秩序な関係に陥らずに済んでいる。

我が師カエイトロは、パガニズムの信徒 *pagão* なのではなかった。パガニズム *paganismo* だったのだ。リカルド・レイスはパガニズムの信徒であり、アントニオ・モーラはパガニズムの信徒であり、わたしはパガニズムの信徒である。内向きにこんがらがった

⁵⁶⁹ NRMC. 74-75. なお、テレーザ・リタ・ロペスによれば、「我が師カエイトロの追想のための覚書」の最初の数編は1931年の『プレゼンサ』30号に掲載され、残りは1990年にロペスが自身の著書 *Pessoa por Conhecer – Roteiro para uma expedição*. に掲載するまで未発表であったとのことである。

糸玉でなければフェルナンド・ペソア自身もパガニズムの信徒であろう⁵⁷⁰。

このカンポスの言及にあらわれているように、カエイロ、レイス、カンポス、モーラそしてペソアはパガニズムを中心として師弟関係が結ばれている。異名の創造者であるペソアが師なのではなく、ペソアに創造されたカエイロが師であり、この関係性において創造者ペソアの権能は及ばない。

この師弟関係の土台となるカエイロのパガニズムについて異名レイスはつぎのように述べている。

カエイロの作品はパガニズムの全体的な再構築をその完全なる本質のなかにおいて再提示するものである、それはパガニズムのなか生きそしてそれゆえにそれを思考しなかったギリシア人もローマ人もそうすることを叶わなかったようにである。だが、その作品とかれのパガニズムは、思考されることもなければ感覚されることすらなかった。かれの作品とパガニズムはなんであれわれわれの内情緒や理性よりも奥深いものとともに生じた⁵⁷¹。

カエイロの詩はパガニズムの再構築に寄与するものであり、カンポスたちはこのパガニズムを「情緒や理性よりも奥深い」ところで汲み取る弟子である。カンポスは言う、「我が師カエイロはパガニズムの信徒 *pagão* ではなかった。パガニズム *paganismo* だった」のであり、「リカルド・レイスはパガニズムの信徒であり、アントニオ・モーラはパガニズムの信徒であり、わたしはパガニズムの信徒である。内向きにこんがらがった糸玉でなければフェルナンド・ペソア自身もパガニズムの信徒であろう」と。一方、異名リカルド・レイスは「アルベルト・カエイロはパガニズム以上のパガニズムの信徒である、というのはほかのどんなパガニズムの信徒である作家よりもパガニズムの本質を自覚しているからである」⁵⁷²とこの詩人の構えを規定し、また一方で、モーラは「わたしはアルベルト・カエイロにおける神々の帰還を祝福する！/『歴史』上最大の『デカダンス』のなかで嘆いているあなたがたすべてが歓喜に包まれる！/『偉大なる牧神』が再生したのだ！」⁵⁷³と礼賛し、カエイロの異教性を強調している。

なお、カンポスが前述の言及においてペソアをパガニズムの信徒であると断言できないのは、ペソアがカエイロのパガニズムの純粋な信徒と判断できないからであろう。ペソアはのちに検討する『高次のパガニズム *Paganismo Superior*』という題目の論考のなかで自身がパガニズムの信徒であることを明言しているが、この詩人のパガニズムの信徒としての自己規定は、カエイロのパガニズムと理論的にはすぐには結びつかない（ま

⁵⁷⁰ OFPa: 737.

⁵⁷¹ *ibidem*, 734.

⁵⁷² *ibidem*, 1039.

⁵⁷³ RRP: 22.

た同時期の別の文章のなかでは自身をパガニズムの信徒であると述べたすぐあとでそのことを否定していたりしており、あいまいな態度を取っていることもカンポスが言葉を濁す要因のひとつかもしれない)。だがペソーアの論じるパガニズムがカエイロのパガニズムと無関係には書かれてはおらず、また異名との関係においてパガニズムが論じられていることを考えると、ペソーアもパガニズムの信徒であると判断できる。そしてこのことはパガニズムの信徒がもれなくカエイロの弟子たちであり、ペソーアもカエイロの弟子のひとりであることを認めている事実が補完してくれるであろう（ペソーアは 1935 年にアドルフ・カザイス・モンテイロ宛ての手紙の下書きにははっきりと「ぼくもカエイロの弟子です」⁵⁷⁴と書いている）。

いずれにしても、これらの異名のカエイロへと向けられた言葉の数々は、異名間の関係においてカエイロがひとつの宗教として機能していることを示している。実際、ペソーアと異名がカエイロを神と同定する言及もある。そしてカエイロが帯びるこの神性が制度的キリスト教の代替宗教として機能していることは、カエイロ自体が反キリスト教的性格を自覚し、その言葉や詩のなかで制度的キリスト教を重要視しないことを吐露していることからあきらかである。このことについての具体的な様相は、すでにみた、「群れの番人」に8節におけるキリスト教の神への侮辱ともとれる詩節が明示している。自然、カンポスやモーラ等異名は、反キリスト教の立場をとる。

「主要な」異名は、カエイロのパガニズムを神に係る認識の公準として自らの宗教的思考をつくりだすゆえに、反キリスト教を共通の宗教態度とする。だが、このカエイロのパガニズムは本来のパガニズムとはあきらかに異なる宗教である。なぜならポルトガル語で *paganismo* と表記されるパガニズムには、本来、その語源変遷にも歴史的経緯にも反キリスト教の意味も要素はないからである。したがって、ペソーアと異名の秩序立った関係性の磁場として機能するカエイロのパガニズムは、本源的なパガニズムとは別の宗教である。

だが、あくまでカエイロの弟子たちは自らの宗教態度の立ち位置をカエイロのパガニズムに置く。

(...) リカルド・レイスは性格ゆえにパガニズムの信徒である、アントニオ・モーラは理知さゆえにその信徒である、わたしは反抗心、つまり、わたしの本性ゆえにパガニズムの信徒である。カエイロの内にはパガニズムを説くものはなにもなかった。カエイロとパガニズムの同質性 *consustanciação* があったのだ⁵⁷⁵。

カンポスがこう言及するように、異名の宗教態度はカエイロのパガニズムに依拠しており、そしてそれは信仰であるがゆえに異名の心性にしみこんでいる。

⁵⁷⁴ OFPb: 1024-1025.

⁵⁷⁵ OFPa, 736.

我が師カエイロは哲学のないひとつの気質なのだ、だからかれの哲学は (...) 感受しえない (...). 気質である、つまり、詩人であるから、我が師がひとつの哲学を、つまりは、ひとつの宇宙の概念を表現していることは疑いもない⁵⁷⁶。

カンポスによれば、カエイロは「哲学のない気質」である。この「気質」とは「詩人である」ことを意味しており、この詩人は思考することなく、「気質」として「宇宙の概念」(=「哲学」)を表現するのである。

この宇宙の概念は、しかしながら、本能的であって理知的ではないのであり、概念のように批評され得ないのである、なぜならあらわれないからである、そして気質と同じく批評され得ないのであり、というのも気質は批評され得ないからである⁵⁷⁷。

「気質」であるゆえにカエイロの「概念」は批評されることはない。だがかれの「宇宙の概念」つまり「哲学」は、「本能的であって理知的ではない」ゆえに理論のかたちが定まっておらず、その理路も開かれていない。すなわちこの詩人のパガニズムには具体的な教義がない。

我が師カエイロの詩的表現に有機的に隠された諸観念は、多少なりとも論理的に満足したものとしては、リカルド・レイスのいくつかの理論のなかに、わたしのいくつかの理論のなかに、そしてアントニオ・モーラの—これは完璧に定義されている—哲学体系において定義されている。

(...)

厳密に言えば、レイス、モーラそしてわたしはカエイロの三つの有機的な解釈である。異なりはするが基本的には詩人である、レイスとわたしはこの気質についてまだ粗削りながら解釈する。純粹に理知的である、モーラは理性的に解釈するのであり、モーラが情緒あるいは気質をもっているとすれば、そう見せかけているのだ⁵⁷⁸。

かれ(カンポス)はカエイロから、本質的かつ客観的なものではなく、かれのふるまいの推論的で主観的な側面を受け取った。一方で、カエイロはその詩に見られるように、感覚がすべてであり、思考を病だと述べた。感覚を通してカエイロは、個人に属する思考や情緒といったいずれかの要素あるいは魂のなんらかの他の感情を付け加えることなく、現存するものとして諸事物(諸事象)の感覚を理解した。他方、カンポスにとっては感覚がすべてであるが、かならずしも現存する事物(事象)の感覚ではなく、むしろ感覚に一致された事物(事象)である。したがってカンポスは感覚を主

⁵⁷⁶ OAM: 128.

⁵⁷⁷ *ibidem*, 128.

⁵⁷⁸ *ibidem*, 129.

観的に解し、自己内部に現存するものとして事物（事象）の感覚を敷衍するためでなく、感覚されたものとして事物（事象）の感覚を敷衍するために思考する。カンポスにとって、あらゆる方途で事物（事象）を感覚すること、この詩人自身の表現をもちいれば、「あらゆる方途ですべてを感覚すること」が肝要となる。

カエイロはひとつの規律を有する、それは事物（事象）が在るものとして感覚されるべきであるというものである。リカルド・レイスは異なる規律を有する。それは事物（事象）が在るものとしてだけでなく、模範的概念や古典的規則において問われるように感覚されるべきだというものである。アルヴァロ・デ・カンポスにおいては、事物（事象）はただただ感覚されるにちがいない⁵⁷⁹。

執筆者不明のこの行文が示すように、弟子である異名たちはカエイロのパガニズムをそれぞれの解釈のもとで紐解くことになり、自然、その解釈には異同が発生する。

わたしはカエイロの作品にたいするリカルド・レイスの批評態度を受け入れることはできない。リカルド・レイスはカエイロの作品を芸術作品であることによってではなく、真理の作品であることによって称賛する。繰り返すが、わたしは受け入れることはできない。わたしはカエイロの作品を、含んでいるあるいは含んでさえいない真理とは独立した美として考える。だからこそまさにわたしはカエイロの作品を芸術作品と呼ぶのである⁵⁸⁰。

レイス本人はほかの文章のなかで自らの使命を「美的側面だけでなく、慰撫的側面によってもカエイロの作品を目にするのだ」⁵⁸¹と述べており、カンポスのこの言い方は一方的な印象を受けるが、カンポスの視点からすればレイスはカエイロの作品に「真理」を見出すのであり、このなかに「芸術」を見出すカンポスとは解釈の異同が発生している。

この解釈に係る異同は、かれらの詩人としての観点の相違に起因するものであり、就く、その芸術観の違いから派生するものである。レイスにとって芸術とは「詩と彫刻」⁵⁸²という方途によって具現するものであるが、カンポスにとっては「文学、工学、政治、〔戯曲や舞踊を含む〕 比喩的表現そして装飾表現」⁵⁸³によって表現されるものである。

さらに加えて述べておけば、カンポスとレイスはそのポエジーにおいても大きな隔たりを備えている。レイスは「冷やか（冷静）であればあるほど真なるものとなる。情動は詩の調子の規定要素として以外は詩のなかに入ってくるべきではない」⁵⁸⁴という視点で詩を紡いでいる。このレイスの視点を以てカンポスはレイスを「最小限の感性をもつ理知的な

⁵⁷⁹ PIA: 349-350.

⁵⁸⁰ Lopes: 412.

⁵⁸¹ PIA: 320.

⁵⁸² RRP: 215.

⁵⁸³ *ibidem*, 215.

⁵⁸⁴ *ibidem*, 217.

者」⁵⁸⁵と呼び、このレイスの冷たさを「冷酷さをもたない冷たさ」⁵⁸⁶あるいは「彫像のあるいは雪に覆われた山頂の冷たさ」⁵⁸⁷をもつカエイロとは異なると述べる。一方、カンポスはペソア同様に感性的かつ理知的であるが、ペソアの感性と理知が「相互に介入し、混ざり合い、交差する」⁵⁸⁸のにたいし、カンポスのそれは「平行し、あるいは、より良くいえば、重なり合っている。夫婦ではなく、仲たがいの双子」⁵⁸⁹の様相を備えている。

このような解釈のあり様を考えると、異名がカエイロの単なるエピゴーネンでないことがわかる。だが異名の解釈が多様であっても、かれら各自のパガニズム理解の共通軸になっているのは師カエイロのポエジーとその作品である。言い換えれば、カエイロのパガニズムは、各々の異名により多様かつ独創的に解釈されるひとつの宗教として確立しており、そしてその教義はこの詩人の実在性の実在化のポエジーと「群れの番人」等の作品である。ただ、自らの宗教態度を詩や対話を介して吐露したカエイロにとって⁵⁹⁰、「考えることは目を患っているということなの」であり、詩人が「病気ならば」、「世界（万物） mundo について考えもするのだろう」が、いつでもそのポエジーは思考の拒否に裏打ちされている。このカエイロの宗教が思考（省察）を有していないことを弟子たち異名が理解しているゆえに（「カエイロのなかにはパガニズムを説くものはなかった。カエイロとパガニズムの同質性があった」〔カンポス〕、「その作品とそのパガニズムは、思考されていなければ感覚されてすらいない。これらはなんであれわれわれのなかにあつては情緒や理性よりももっと深いものをもとなつて生じる」〔レイス〕⁵⁹¹）、1915年に生を閉じたカエイロのパガニズムを理知的に体系化することを追究するのである。

したがって、異名による解釈がさまざまであるということのカエイロのパガニズムが理論として脆弱であるとか誤謬に陥っていると考えるべきではなく、それが広い解釈を可能とする多様性と多面性と不定性をもつ宗教であるゆえの結果であると考えられるべきである。異名のパガニズム解釈の異同は、明確に規定された教義をもたないカエイロのパガニズムを、個別の性格と特徴を兼ね備えた異名がおのれの思考を介して解釈することで生じるのであり、カエイロのパガニズムを信仰し、理解する方途には異名の異他性が明確に反映されている。そしてこの異他性の反映は、たとえば、のちに「ネオパガニズム」や「ポルトガルのパガニズム」と呼ばれるカエイロのパガニズムから派生したあらたな宗教態度をうみだすことになるのである。

⁵⁸⁵ OAM: 131.

⁵⁸⁶ *ibidem*, 130.

⁵⁸⁷ *ibidem*, 130.

⁵⁸⁸ *ibidem*, 131.

⁵⁸⁹ *ibidem*, 131.

⁵⁹⁰ ペソアがカエイロに詩という形態以外の表現方法によってなにかを書かせようとした痕跡がないわけではない。実際、ペソアの遺稿のなかにはカエイロ名義での散文執筆の構想を示唆するメモがある。だがこのメモには具体的な内容が書かれてはおらず、カエイロの散文執筆は構想のみで終了したものとと思われる。

⁵⁹¹ OFPa, 734

このカエイロのパガニズムをペソアの思索において考えてみれば、このパガニズムは異名を結び目として感覚主義と結ばれることになる宗教である。マリア・エレナの言葉を借りれば、パガニズムは感覚主義の「美学的宗教 *religião estética*」⁵⁹²である。この「美学的宗教」をペソアの「超越論的なパガニズム *paganismo transcendental*」と結びつけて考察するエレナは、その論稿「リカルド・レイスの解釈におけるフェルナンド・ペソアの超越論的なパガニズム *O paganismo transcendental de Fernando Pessoa na versao de Ricardo Reis*」において、とりわけ、カエイロのパガニズムをレイスのポエジーと宗教観に結び付け、その展開を論じている。だが、すでに確認したように、レイスのポエジーや宗教観に限らずカンポスのパガニズムはペソアと「主要な」異名の共通の宗教的公準として機能しており、したがってこのパガニズムはそれを信奉する弟子のすべてのポエジーと宗教観に見出されるものである。

このように異名を結び目として感覚主義とパガニズムは結ばれているが、感覚主義とパガニズムの連関はペソアの神思索の変遷に重ねて考えることも可能である。

第一部で見たクアドロスのペソアの神思索に係る分類に照らせば、感覚主義とカエイロのパガニズムは「ネオパガニズム段階」（1915/1916年から1918/1919）に重なり合っている。だが感覚主義があたらしいポルトガルのポエジーをその思考の源泉とするペソアの思索の集大成であること、そしてパガニズムが感覚主義の「美学的宗教」であることを考えれば、「哲学的思索段階」から「ネオパガニズム段階」への進展は連続する神思索の段階と判断するべきである。実際、「ネオパガニズムの段階」に書かれた論稿にその具体的展開を見るペソアおよび異名のパガニズムに関する思索は、「哲学的思索段階」の神についてのペソアの思索に通底する要素が多くあらわれている。それは、たとえば、ペソア名義で書かれたと考えられる「高次のパガニズムとキリスト教 *O Paganismo Superior e o Cristianismo*」（1915年頃）、「パガニズムの理論 *Teoria do Paganismo*」（1915年頃）、「諸原論 *Prolegómenos*」（1916年頃）、「パガニズムの本質 *A essência do Paganismo*」（1916）、「ポルトガルネオパガニズムに関する総合プログラム *Programa Geral do Neopaganismo português*」⁵⁹³（1917年頃）、ペソアかれ自身の名義とされる「ポルトガルネオパガニズムの対外宣伝への序文 *Introdução à propaganda exterior do Neopaganismo português*」（1917年頃）、「パガニズムの現代（近代）的解釈の誤謬 *Os erros das interpretações modernas do Paganismo*」（1917年頃）、「パガニズム、キリスト教、そして仏教 *Paganismo, Cristismo⁵⁹⁴ e Budismo*」（1917年頃）、リカルド・レイス名義で出版計画のあったカエイロの詩集への序文（1917年頃）⁵⁹⁵、アントニオ・モーラ名義で『神々の帰還』に収められ出版される計画であった「パガニズムは

⁵⁹² Helena: 359.

⁵⁹³ Assírio&Alvim 版ではリカルド・レイス名義となっている。

⁵⁹⁴ ペソアはパガニズムの思索においてたびたび制度的キリスト教を「クリスティズモ *cristismo*」というタームをもちいて言いあらわしている。

⁵⁹⁵ RRP にはレイス名義で「パガニズムの理念“*Ideal Pagão*”」（執筆年不明）、「われわれの文明は3つの要素の積み重ねから形成される“*A nossa civilização é formada da sobreposição de 3 elementos*”」（執筆年不明）というテキストが収録されている。

あらゆる宗教よりももっとも自然な宗教である *A religião pagã é a mais natural de todas* (1916)、「われわれはネオパガニズムの信者ではない *Não somos neopagãos*」(1916年頃)、「神々は死んではいなかった *Os deuses não morreram*」(1918年頃)、「パガニズムと神話 *O paganismo e o mito*」(1918)、アールヴァロ・デ・カンポス名義の「我が師カエイロの追想のための覚書」(1915/6年頃から執筆が開始されたとされる)⁵⁹⁶といった、ほとんどはペソアの前は未発表であり、ペソアが自身名義あるいは異名名義で編纂し出版する意図をもっていたこれらの論稿にはローマカトリックに代わる宗教として古代ギリシアをモデルとしたパガニズムおよび多神教的宗教が理論化され、テーマ化されている。そしてこれらの論稿の神の問題への対峙の仕方とその視座は「哲学的思索段階」においてペソアが思索した神に係る思索に拠っている。つまり「哲学的思考段階」において信仰と理性、神の存在と神の属性、物質と精神、絶対的なものと相対的なもの、神と超越者といった伝統的な神学命題を汎神論的超越論に即した方途を以てペソアは「ネオパガニズムの段階」の神の思索に着手している。

感覚主義の姿勢は一ロマン主義、象徴主義、未来主義そしてほかの類似する思潮などのありふれた文学運動のように一ほかのすべての宗教を排除する宗教的姿勢に相似する姿勢ではない。感覚主義はあらゆる宗教体系をまえにしての神智学 *teosofia* の姿勢にまさに相似している。神智学はひとつの宗教ではなく、あらゆる宗教体系にとって根底に座す基本的な真理 *verdade* と自認する⁵⁹⁷。

感覚主義の「宗教的美学」であるパガニズムが「哲学的思索段階」の思索に関連していることは、上記のペソアの発言によってその諒解の深度を増すことになるだろう。神智学になぞられる感覚主義の「宗教的姿勢」は、これまでのこの詩人のサウドジズモや汎神論的超越論がそうであったように、思想に帯同してその神に係る思索を為す。

これまでの検討にしたがえば、感覚主義からカエイロのパガニズムを介して派生する「主要な」異名のパガニズムは、分岐しながらも連続するペソアの思索の結果であり、同一線上にある視点の異なる思索であると言い得、ペソアの理論的、詩学的、神学的な展開はつねに関連していることを意味している。おそらくこの相関性のほかに感覚主義と「主要な」異名とカエイロのパガニズムを直接的かつ合理的に結びつける要素はペソアの思索には見出せないだろう。先のエレナの論稿が説得力をもつのは、この論考の前提がこの相関性にあるからである。

2. パガニズム世界における〈異名〉の使命

⁵⁹⁶ 本論で採用したこれらのテキストの題目はOFPCの編纂者のひとりアントニオ・クアドロスによって付されたものであり、『アントニオ・モラ作品集 *A Obra de António Mora*』の編纂者であるルイス・フィリップ・デ・テイシェイラ(1959)などのほかの研究者が付した題目とは異なる。

⁵⁹⁷ PIA: 210-211.

1. アルベルト・カエイロ (1889-1915) : 「群れの番人」 他の詩篇および断片がつづく
(この書物はこれを出版した、この詩人の縁者の簡潔な注釈を以てはじまる。)
2. リカルド・レイス : オード
(このオードは 50 の詩節からなる。この著者の短めの序文でこの書物ははじまる。)
3. アントニオ・モーラ : 神々の帰還—ポルトガル・ネオパガニズムへの概論
4. リカルド・レイス : あたらしいオード
5. アントニオ・モーラ : パガニズムの諸原則—客観主義的二元論の理論

ポルトガル・ネオパガニズム運動はこれら 5 つの作品から成る。

最初の三つの作品は 1917 年末に公表されることになり、他のふたつの作品は翌年に出版されることとなろう。可能であれば、最初の三作品は 1917 年 10 月に、他のふたつの作品は 1918 年 5 月でなければ、10 月に出版されることとなろう (1917 年頃) ⁵⁹⁸。

このプログラムはペソアが呈示したパガニズムに関するプログラム案のなかのもっともよく知られたもののひとつである。

ここに例示したようなパガニズムに関するプログラムをペソアは数多く構想している。いくつか列挙してみるとつぎのようになる。

ポルトガルのパガニズム運動

1. アルベルト・カエイロ : 全詩作品
2. リカルド・レイス : オード (I から L まで)
3. アントニオ・モーラ : 神々たちの帰還
4. リカルド・レイス : あたらしいオード [数多く]
5. アントニオ・モーラ : パガニズムの諸原則 (客観主義的一元論) ⁵⁹⁹

パガニズムの再構築

アルベルト・カエイロ : 《群れの番人》 諸詩篇

(「パガニズム的感性の再構築」)

リカルド・レイス : 《オード》 (パガニズム的美学の再構築)

アントニオ・モーラ : ドイツ寄りの論考

アントニオ・モーラ : 《パガニズム改変のための序文》

(あらたなパガニズムの概論)

⁵⁹⁸ OFPc: 349-350.

⁵⁹⁹ OAM: 158. 同テキスト右には「絶対二元論の理論 *Theoria do Dualismo Absoluto*」という語が付されている。

アントニオ・モーラ：「パガニズムの諸原則」（カントの《純粹理性批判》への反テーゼ。パガニズム的客観主義を再構築する試み）⁶⁰⁰

パガニズム的反動の文案

1. 群れの番人—アルベルト・カエイロ
2. 諸原論…… —アントニオ・モーラ
3. オード—リカルド・レイス
4. ドイツ寄りの論考—アントニオ・モーラ
5. キリスト教の諸起源—アントニオ・モーラ
6. 慈愛深き羊飼い—アルベルト・カエイロ
7. 凱旋門—アルヴェロ・デ・カンポス
8. 金色の指標—マリオ・デ・サーニカルネイロ⁶⁰¹

《諸相》

全体の序文

1. アルベルト・カエイロ（1889-1915）—《群れの番人》とほかの詩および断章
2. リカルド・レイス：オード
3. アントニオ・モーラ：《アルベルト・カエイロとパガニズムの刷新》
4. アルヴェロ・デ・カンポス：《凱旋門》、詩
5. ヴィセンテ・ゲーデス：《不安の書》⁶⁰²

表記内容の異同はあるものの、ペソーアによって1917年頃に書かれたとされる最初のプログラムにせよ、「ポルトガルのパガニズム運動」や「パガニズムの再構築」といったほかのプログラムにせよ、パガニズムに関するプログラムを構成する作品のほとんどが「主要な」異名の作品である。

カエイロの詩にあらわれる神性に沿って「主要な」異名がパガニズムの神学体系を構築したことはすでに確認してあるが、それを示すかのように、これらのプログラムの筆頭にはつねにカエイロの詩が置かれている。異名はこのカエイロの詩を通じてパガニズムを独自の視座で解釈し展開することを自身に課せられた役割のひとつとして遂行するが、その際、カエイロの詩を奉じていた。ゆえにこの詩人のパガニズムが「ポルトガルのネオパガニズム運動」（「ポルトガルのパガニズム運動」、「パガニズムの再構築」等）のプログラムの骨子となっているのは自然である。

またカエイロの詩がカノンとなっている以上、異名の宗教態度がカエイロの宗教態度に倣って構築されることも自然である。「主要な」異名は反キリスト教、精確に記せば、反制

⁶⁰⁰ *ibidem*, 161.

⁶⁰¹ *ibidem*, 161.

⁶⁰² *ibidem*, 162.

度的キリスト教の態度を共通に備えている。

「主要な」異名が反制度的キリスト教の立場であることは、かれらの文言からはっきりと知ることができる。

レイスは、キリスト教を「世紀病」⁶⁰³と診断し、「ネロあるいはティベリウスの腐敗はキリスト教（徒）的情緒の双生児」⁶⁰⁴であり、ポルトガルの歴史における「衰退期のすべては (...) キリスト教的である」⁶⁰⁵と述べている。また、「ヴェルレーヌがカトリック神秘主義者であるのは偶然ではない。墮落をよりよく感覺するにはキリスト教徒になる必要があるのだ」⁶⁰⁶とも言っている。

一方、モーラも、レイスと同様、反キリスト教の立場を公にする。

キリスト教は、社会に平等の原則をもたらし、思考に信仰心の原則をもたらし、道徳に慈悲の原則をもたらした。ひとつめからは民主主義の誤りが生じ、ほかからは強者における信仰心の信頼が生じ、いまひとつからは個人的な価値の下落が生じた。

ストア派の哲学者たちはこの不幸に対置する美しき態度に到達したか、到達しつつあったのだが、しかしキリスト教はかれらを取り込んでしまった (...) ⁶⁰⁷。

カスカイスにあるサナトリウムに入所していたこの異名をペゾーアは「《キリスト教の病状》あるいは近代人の心的病を《偏執的に》診断し解釈する啓蒙化された狂人であり、のちに、理論家、強迫観念にとりつかれた合理主義者として《カントの純粹理性批判への反テーゼ》の著者となる」⁶⁰⁸と述べている。カエイロに会うまで「カントを熟考し、人生に意味があるのかどうかを思考によって理解しようとしながら人生を過ごしていた」⁶⁰⁹モーラがカントの『純粹理性批判』への反テーゼを書くに到ったのは、「信仰をもたない一種のアッシジのフラシスコ」⁶¹⁰であるカエイロとの出会いにより真理を見出したモーラにとって、師のパガニズムこそが知の真理であり、「非常にキリスト教的であった」⁶¹¹あるいはプロテスタント的キリスト教倫理感を備えたカントの書く『純粹理性批判』の思考はカエイロのパガニズム的客観主義の再構築を試みる「パガニズムの諸原則」の理論家にとっては反駁すべきものであったからである。カントがヒュームのイギリス経験論に出会っておのれの「独断のまどろみ」をやぶられたように、モーラはカエイロとの出会いによってまどろみをやぶり知の真理を手にしたのであり、欲望などを切り離し厳密に理性を支え

⁶⁰³ RRP: 194.

⁶⁰⁴ *ibidem*, 194-195.

⁶⁰⁵ *ibidem*, 195.

⁶⁰⁶ *ibidem*, 195.

⁶⁰⁷ OAM: 98.

⁶⁰⁸ RRP: 21.

⁶⁰⁹ OAM: 119. なお、編者のテイシェイラによれば、ペゾーアはカントの「純粹理性批判」を Jules Barni の翻訳 *Critique de la raison pure* par Emmanuel Kant traduit de l'allemand par Jules Barni avec une introduction du traducteur で読んだとのことである。(OAM: 65).

⁶¹⁰ *ibidem*, 118.

⁶¹¹ *ibidem*, 264.

に自己決定する主体として行為することを説いたカントの理性論とはある意味で対極にあるカエイロの、そう言ってよければ、感覚によって自己決定する主体として行為することを説いたこの自然派詩人にモーラは知の真理を見出したのであり、厳粛主義的側面のキリスト教ではなく、パガニズムに自らの宗教態度の礎を見出したのである。

他方、カンポスの言説のなかに直接的な反キリスト教の態度を示す言葉はそう多くないが、この詩人がそのもっとも荒々しい気性をあらわにした「最後通牒 *Ultimatum*」のなかにあられる「うせろ、G.K.チェスタートン、奇術師たちのもちいるキリスト教」⁶¹²といった言葉や「海のオード」の神の描写などにその傾向を伺うことができる。

この三人の異名を創造したペソーアが制度的キリスト教に反対の立場にあったことは、第一部で考察したとおりであるが、今一度確認しておこう。

宗教的態度：グノーシス主義キリスト教徒、したがって完全にあらゆる制度的教会、とりわけローマ教会に対置する。イスラエルの密教伝承〔サンタ・カバラ *Santa Kabbalah*〕およびフリーメイソンの秘術の精髓に密接に関係するキリスト教の密教伝承に (...) 忠実である⁶¹³。

ペソーアが自身の宗教態度を表記したこの行文は、すでに幾度も引用してきた、1935年の「略歴」に書かれてあるものである。ペソーアが自らの死が近づいた1935年に書いたこの行文は、この詩人が反制度的キリスト教の立場を生涯貫いたことを知らせてくれるが、ここに記されているように、キリスト教徒としてのペソーアの自己規定は「グノーシス主義」的であり、「イスラエルの密教伝承〔サンタ・カバラ *Santa Kabbalah*〕およびフリーメイソンの秘術の精髓に密接に関係するキリスト教の密教伝承に (...) 忠実」な信徒として、カトリックやプロテスタントといった制度的キリスト教、あるいはペソーアがこの時期に制度的キリスト教とキリスト教を区別してもちいた「クリスティズモ *cratismo*」に与しない態度が表明されている。

このようにペソーアと異名はもれなくキリスト教、就く、制度的キリスト教への反感を表明している。かれらは「キリスト教は近代人の病」⁶¹⁴と認識し、これを主体あるいは自我の探求に奔走する近代人の退廃を引き起こした原因とみなす。だから「キリスト教は破滅しつつある」⁶¹⁵といったこの宗教への敵意を示す言葉を並べるとをかれらは躊躇わない。

他方、異名によるポルトガルのパガニズム構築への具体的関与を示す上記の諸プログラム案は、カエイロのパガニズムを本源として着想されたパガニズムの神学体系において「主要な」異名がどのような役割を担っているのかをもあきらかにしてくれる。

⁶¹² OFPc: 1102.

⁶¹³ OFPc: 1428.

⁶¹⁴ RRP: 22.

⁶¹⁵ PIA: 265.

リカルド・レイス：オード。

(このオードは50の詩節からなる。この著者の短めの序文でこの書物ははじまる。)

リカルド・レイス：あたらしいオード。

リカルド・レイス：オード (I から L まで)

リカルド・レイス：あたらしいオード [数多く]

リカルド・レイス：《オード》(パガニズム的美学の再構築)

オードーリカルド・レイス

リカルド・レイス：オード

カエイロの詩作品のあとに名が引かれるレイスについてカンポスは「最小限の感性をもつ理知的な者」と呼んだが、上記のプログラムによれば、この異名はカエイロのパガニズムを詩によって表現することを担っている。この詩はオードの形式をとってあらわされることが想定されているが、新古典主義を備えた詩人であるとともに、ラテン語やラテン文化、さらにはヘレニズム文化にも精通するレイスのポエジーにより紡がれるオードはつぎのようなかたちで示される。

師よ、静穏なものです
わたしたちが虚しく過ごす
すべてのときの流れは、
もしも虚しくときの流れを過ごすことに
わたしたちが花瓶に挿すように
花を挿すならば

悲しみもなければ
喜びもありません
わたしたちの人生には
だったらわれわれは知ろうではありませんか、
ただの賢人として、
生きるのではなく、

人生が過ぎゆくことを、
こころ落ち着かせ、静穏に、
子どもたちを
わたしたちの師として
目を自然で

いっぱいにして

川縁に、
道の端に、
時機をみて
いつも同じく
生きていることの疲れを
受け止めながら

時間は過ぎ
時間はわたしたちになにも言わない
わたしたちは老いてゆく
知ろうではありませんか
陰険なほどに
わたしたちが過ぎゆくことを感じるのを

あがいても
意味ないことです
抗うことはできないのです
自分の息子たちを
いつも貪り食う
このむごい神には

花を摘みましょう
そっとわたしたちの手を
湿らせましょう
穏やかな川のなかに
穏やかさを学ぶために、

わたしたちは向日葵となって いつも
陽光を見つめながら
こころ落ち着かせ
人生から出立するのです
生きたことを
悔いることなく

Mestre, são placidas
Todas as horas
Que nós perdemos,
Se no perdel-as,
Qual n'uma jarra,
Nós pômos flores.

Não ha tristezas
Nem alegrias
Na nossa vida.
Assim sabiamos,
Sabios incautos,
Não a viver,

Mas decorrel-a,
Tranquillos, placidos,
Tendo as creanças
Por nossas mestras,
E os olhos cheios
De Natureza...

Á beira-rio
Á beira-estrada,
Conforme calha,
Sempre no mesmo
Leve descanso
De estar vivendo.

O Tempo passa,
Não nos diz nada.
Envelhecemos.
Sabiamos, quasi
Maliciosos,
Sentir-nos ir.

Não vale a pena

Fazer um gesto.
Não se resiste
Ao deus atroz
Que os proprios folhos
Devora sempre.

Colhamos flores.
Molhemos leves
As nossas mãos
Nos rios calmos,
Para aprendermos
Calma também.

Girasoos sempre
Fitando o sol,
Da vida iremos
Tranquillos, tendo
Nem o remorso
De ter vivido.⁶¹⁶

(リカルド・レイス、「師よ、静穏なものです」、1914年6月12日)

おまえではない、キリストよ、わたしが憎み欲しないのは
おまえの内にわたしはほかの者たちと同じようにより古い神々を信じる
わたしはおまえがほかの神より優れているとか劣っているとか思わない、
ただおまえはよりあたらしいだけ

そうわたしはかれらを憎むのであり、冷静にかれらを嫌悪する
かれらはおまえを同類の神々よりも上に見るのだ
わたしはおまえにおまえのいる場所にいてほしいのであって、ほかの神以上でも
以下でもない、ただのおまえとしていてほしいのだ

悲しき神よ、たぶんパンテオンにもほかの崇拜対象にも
おまえのような神がないから必要なのであって、
それ以上のことではない、より上にあつたとか純粹であつたのではなく、
すべてにたいして神がいたが、おまえが欠けていたのだ

⁶¹⁶ OFPa: 806-808.

キリストを過ぎて盲信するおまえは改めよ、人生は
多様であり、あらゆる日々はほかの日々とは違う、
これらのごとく多様であることによるのみ、
わたしたちは真理とともにあり、唯一の者となる

Não a ti, Cristo, odeio ou te não quero.
Em ti como nos outros creio deuses mais velhos.
Só te tenho por não mais nem menos
Do que eles, mas mais novo apenas.

Odeio-os sim, e a esses com calma aborreço,
Que te querem acima dos outros teus iguais deuses.
Quero-te onde tu 'stás, nem mais alto
Nem mais baixo que eles, tu apenas.

Deus triste, preciso talvez porque nenhum havia
Como tu, um a mais no Panteão e no culto,
Nada mais, nem mais alto nem mais puro
Porque para tudo havia deuses, menos tu.

Cura tu, idólatra exclusivo de Cristo, que a vida
É múltipla e todos os dias são diferentes dos outros,
E só sendo múltiplos como eles
'Staremos com a verdade e sós.⁶¹⁷

(リカルド・レイス、「おまえではない、キリストよ、わたしが憎みあるいは欲しいのは」、1916年10月9日)

これらの詩は、レイスが「パガニズムの再構築*reconstrução pagã*」⁶¹⁸と名付けた作品の一部であるが、ふたつの詩はともにカエイロのポエジーへレイスが寄り添うかたちで綴られている。ひとつめの詩は「パガニズムの復権者、あるいは、より良くいえば、パガニズムの創始者」⁶¹⁹であるカエイロの自然観に呼応しており、詩のなかでレイスは、師の自然への憧憬に寄り添いながら、客体への直接的な受容へと至るカエイロの自然にたいする客観性と即物性をエピクロスのアタラクシアに通じる心境を以てなぞってみせた。一方、ふた

⁶¹⁷ *ibidem*, 832-833.

⁶¹⁸ *ibidem*, 806.

⁶¹⁹ OAM, 119.

つめの詩においてレイスは、キリストをそのほかの古代の神々と並列させ、その唯一なる神としての性質を斥け、古代の神々との関係のなかにキリストを組み入れる。レイスは(制度的)キリスト教へ古代の宗教を吸収するのではなく、後者に前者を吸収する視座によって古代の神々の存在を浮き彫りにしてみせる。

このようなオードによってレイスはポルトガルのパガニズムを表現するが、この詩人の作品のなかにはパガニズムに関して書かれた論考がいくつかあり、この詩人が頑なに詩によってのみカエイロのパガニズムを表現したということではないことは指摘しておいてよいだろう。レイスは、たとえば、カエイロの作品への序文を書いているが、カエイロのパガニズムの考察をおこなったこの序文にはポルトガルのパガニズムを古代ギリシャのパガニズムを範として組み立てられるべきであるとするレイスの貫徹したパガニズム観が示されている。

アントニオ・モーラ：神々の帰還—ポルトガル・ネオパガニズムへの概論。

アントニオ・モーラ：パガニズムの諸原則—客観主義的二元論の理論

アントニオ・モーラ：神々たちの帰還

アントニオ・モーラ：パガニズムの諸原則（客観主義的一元論）

アントニオ・モーラ：ドイツ寄りの論考

アントニオ・モーラ：《パガニズム改変のための序文》

（あらたなパガニズムの概論）

アントニオ・モーラ：「パガニズムの諸原則」（カントの《純粹理性批判》への反テーゼ。パガニズム的客観主義を再構築する試み）

諸原論…… —アントニオ・モーラ

ドイツ寄りの論考—アントニオ・モーラ

キリスト教の諸起源—アントニオ・モーラ

アントニオ・モーラ：《アルベルト・カエイロとパガニズムの刷新》

レイスが主として詩を通じてカエイロのパガニズムを表現したのにたいし、プログラム案に列するもうひとりの異名モーラは哲学を通じてカエイロのパガニズムをあらわす。ただこの異名はほかの異名と相違するかたちでカエイロのパガニズムを表現することに留意する必要がある。

「創造者」ペソーアはこの異名をレイスやカンポスという「弟子」と峻別してつぎのように述べている。

このアルベルト・カエイロはふたりの弟子とひとりの哲学的後継者をもった。このふたりの弟子とはリカルド・レイスとアルヴァロ・デ・カンポスであり、かれらは異なる道を辿ったのである。前者はカエイロにより掘り出されたパガニズムを強化し芸術

として正統なものにしたのであり、後者は、カエイロの作品のほかの部分に根拠にして、これを完全に異なる体系に発展させ、そして完全に諸感覚に依拠させたのである。哲学的後継者、アントニオ・モーラは (...) 書くべき一、二冊の書物をもっており、そのなかでこの後継者はパガニズムの形而上学的で実践的な真理を万全に証明することになるのである⁶²⁰。

カンポスはモーラを「純粋に理知的であり、理性的に解釈をする。モーラが情緒あるいは気質をもっているとするれば、そう見せかけているのだ」と述べ、その思考が理知と理性に支えられ、この異名がレイスと同様の思索態度を備えていることを伝える。ただ上記のペソーアの言及にあるようにモーラはカエイロの「哲学的後継者」である。モーラがほかの異名に付されない「後継者」とみなされるのは、この異名がほかの異名と異なる態度で師カエイロのポエジーを継続させているからである。

アントニオ・モーラはそうなのだ。この者は実際にカエイロからのその全部のメッセージをそっくり受け取ったのであり、このメッセージを哲学で言いあらわし、明確なものとし、再構成し、再調整し、そこかしこを改変したのである。 (...) カエイロのポエジーのそのすべてに含まれる胚（種）から自然にモーラの哲学が継続するさまざまに複雑な有形物が出てきたのだ⁶²¹。

このカンポスの記述は、「カエイロが書くことに目もくれなかった」⁶²²そのポエジーの哲学的あり様をモーラが花開かせたことを知らせる。モーラは、「わたしは哲学をもたない、感覚器官をもつのだ」と宣言したカエイロのパガニズムを哲学で表現する者である。そしてそのパガニズム理論は、「再構成し、再調整し、そこかしこを改変」されたとしても、思考することを忌み嫌ったカエイロのパガニズムを理論的代弁することを目的とする。いわばモーラはカエイロのパガニズムを哲学的に継続させるためにのみ存在すると言いうるような異名である。この規定ゆえにモーラは同じく理知さと理性を以てカエイロのパガニズムに臨むレイスとは異なっている。レイスはカエイロのパガニズムを自らの思考やポエジーを介して呈示するが、モーラのパガニズムはカエイロのパガニズムそのものを哲学的に再提示することを試みるのである。

三つの論考

諸変革についての論考

近代芸術についての論考

ドイツおよび現行の戦争における同国の行動に賛同する論考

⁶²⁰ *ibidem*, 108.

⁶²¹ *ibidem*, 132.

⁶²² *ibidem*, 22.

パガニズムの改変にむけた諸原論

パガニズムの諸原則⁶²³

1. 宗教 その典型的な文明現象
2. 宗教体系の進展
 - (a) 原初的宗教
 - (b) 最初の多神教
 - (c) 最初の一神教
 - (d) ギリシアーローマの多神教
 - (e) キリスト教信仰これらの相違性
(初期一神教とキリスト教の類似性：(a) 人類学的
(b) 倫理的、(c) 美学的)
3. パガニズムの特徴
4. キリスト教信仰の本源⁶²⁴

1. パガニズムの諸原則 (パガニズムの静力学)
2. パガニズム体系 (パガニズムの動力学)
3. パガニズムとキリスト教
 2. (a) パガニズムの形而上学
 - (b) パガニズムの宗教
 - (c) パガニズムの倫理
 - (d) パガニズムの美学
 - (e) パガニズムの政治学
3. (a) 前パガニズムの諸文明
- (b) パガニズム
- (c) キリスト教⁶²⁵

ここに列挙したのはモーラ名義で構想されたパガニズムに係るプログラム案である。ここに示されるようにモーラが哲学的にカエイロのパガニズムを呈示する形態は論考である。これらの論案は、モーラの存在理由に照らせば、「パガニズムに不足していた感性的質料 a

⁶²³ OAM: 153.

⁶²⁴ *ibidem*, 153-154.

⁶²⁵ *ibidem*, 154.

matéria de sensibilidadeをもたらしした」⁶²⁶カエイロが感覚したパガニズムを哲学的に補完するために書かれる。いわばモーラのパガニズムは自らの思考を支えにカエイロのパガニズムを読み解くことに傾注するのではなく、あくまでも師のパガニズムを哲学的に理論化することに重心を置く。したがってレイス、カンポスそしてモーラの「三人すべてが今日最良の魂をもてるのは我が師と接触があったからである」⁶²⁷としても、「カエイロについての有機的解釈」⁶²⁸である異名たちのパガニズム解釈あるいはパガニズムの神学体系においてモーラの立ち位置は他の異名とは異なっている。

モーラがカエイロのパガニズムに付した哲学的解釈を確認するために『神々の帰還』に収められる予定であったいくつかの論考を引いておこう。

じつのところ、われわれはネオパガニズムの信者でもなければ、あたらしいパガニズムの信者でもない。ネオパガニズム、あるいはあたらしいパガニズムは意味あるタームではない。パガニズムとは大地から、自然から直接的に生まれる—その真なる実在性の各々の対象への帰属から生まれる。自然なその本来的性質ゆえに、パガニズムはあられ消えうるが、質を変えることはできない。《ネオパガニズムの信徒》は《あたらしい—石neo-pedra》や《あたらしい—花neo-flor》といったほどの意味をもつタームである。パガニズムは生気に満ちてあられ、人類の、病に罹って消える。パガニズムは、花が萎れるように、萎み、植物が枯れるように、枯れうるのである。だがパガニズムはこれ以外の形態をとることはなく、おのれの実体とは異なる諸形態にはなり得ない。

(...)

(...) パガニズムの信徒である、われわれは、《近代人》としてわれわれがパガニズムの信徒であることを、あるいはギリシア人たちのパガニズムを《改正》したり《再建》しにわれわれが来たことを指し示すような名称をもちいることはできない。われわれはパガニズムの信徒になるために到来したのである。われわれのなかで、パガニズムが再び生まれたのだ。だがわれわれのなかに再生したパガニズムはつねにあったところのパガニズム—「大地」そのものの正義としての神々への従属関係のことである。

パガニズムの研究者はパガニズムの信徒ではない。パガニズムの信徒はヒューマニストではなく、人間なのである⁶²⁹。

カエイロの「哲学的後継者」によれば、カエイロの弟子たちは「ネオパガニズム」や「あたらしいパガニズム」の信徒ではない。それはポルトガル以外で興ったネオパガニズムや

⁶²⁶ *ibidem*, 119.

⁶²⁷ *ibidem*, 119.

⁶²⁸ *ibidem*, 129.

⁶²⁹ *ibidem*, 210-211.

それに類する宗教態度を信奉しその信徒を自称する、あるいは他称される者たちの宗教態度とモーラたちのそれが異なるからである。モーラと異名たちのパガニズムは、カエイロのポエジーと詩作品を本源とするパガニズムであり、このパガニズムは「大地から、自然から直截的に生まれ」、人間のごとく「生気に満ちてあらわれ (...)、病に罹って消え」、「花が萎れるように、萎み、植物が枯れるように、枯れうる」のであり、「おのれの実体とは異なる諸形態になり得ない」のである。

モーラはまた、カエイロのパガニズムをつぎのように特徴付けている。

パガニズムの宗教とは多神教的politeistaである。ときに自然は複数である。自然は、本来、全体としてではなく、《多くの事物》、事物（事象）の複数性としてあらわれる。われわれは、関与的推論の補助なしに、直接的経験への理知的関与なしに、本来的に呼称しうる、ひとつの単一性、一なる事物（事象）が生じるところの世界（宇宙）と呼ばれる全体が本当に実在することを肯定的に主張し得ない。実在性（現実）は、われわれにとって、直接には複数であられる。自らの個人的意識にたいするあらゆる感覚についてわれわれが述べる事実は、事物（事象）がわれわれのまえに姿をみせることによって複数性にたいする誤った〔経験的に誤った〕統一性を抱かされることである。ところで宗教はわれわれのまえに外的実在性としてあらわれ、生じる。宗教はしたがって外的実在性の根本的特徴に呼応するにちがいない。この特徴は事物（事象）の複数性である。神々の複数性は、したがって、宗教の第一の明確な特徴であり、生来のものである。

パガニズムの宗教とは人間的humanaである。パガニズムの神々の諸行為は賛美される人間の、同種の、だが優れた、崇高な段階にある者の諸行為である。これらの神々はヒューマニティを拒みそれから離れるのではなく、半神のごとく、これを越えるのである。パガニズムの信徒にとって、その神性は超人的であると同時に反人間的な性質なのではなく、ただただ超人的なのである。

(...)

最後に、パガニズムの宗教は政治的políticaである。どういうことかという、パガニズムの宗教は都市あるいは国家の生の一部であり、普遍救済説universalismoを目的としないということである。パガニズムの宗教は他民族に強制的におのれを認めさせるのではなく、かれらから受け入れられるよう努める。パガニズムの宗教は文明の本質原理と合致しているのであり、この原理は他のあらゆるネーションのあらゆる可能な影響のひとつのネーションにおける総合であり—政治の地方主義である厳密なナショナリズム的基準や衰退から成る帝国主義的基準が相容れない基準である。ひとはかつて強国が保守的であるのを見たこともなければ、健全な国家が帝国主義的であるのを見

たこともなかった⁶³⁰。

この論考においてモーラはカエイロのパガニズムを「多神教的」、「人間的」そして「政治的」といったタームで特徴付ける。モーラによれば、「パガニズムの宗教はこれら三点の性質と調和しており」⁶³¹、これらの性質によって特徴付けられるこの宗教体系は「既知の、人類史において都市の法を実際に獲得」⁶³²し、「つねにこの自然の規範と距離を置く」⁶³³「仏教」⁶³⁴や「キリスト教」⁶³⁵といった他宗教とは異なり「人間的」⁶³⁶であると定義付けられる。

ギリシアのパガニズムは、人間の進化*evolução humana*のもっとも高い水準を示すのであり、このパガニズムにとって人類の進化とは均衡への進化であり、これであって他のものではない。われわれを特徴付け、劣等な動物とわれらを実際に区別するのものは、情動ではなく、科学にとっての進化であるにちがいない⁶³⁷。

モーラが理論化するパガニズムはまた、近代に興ったパガニズムの宗教体系、たとえばウィッカなどのパガニズム体系とも異なっている。それはモーラのパガニズムの有する政治的側面が近代に興ったパガニズムの政治利用にまつわる表現とほとんど関係をもたないからである。こういった事由ゆえにモーラが理論化するカエイロのパガニズムは特異であり、ポルトガルのパガニズムを特徴付ける要因のひとつとなっている。

- 1) 神学的本質としての神々の複数性
- 2) 人間的理念としてのその創造の採用
- 3) 本質的に客観的現象としての本質的宇宙の構想⁶³⁸

ポルトガルのパガニズムの体系構築の文脈において、モーラと同様、その理論を体系化するのがペソーアであり、その理論は「高次のパガニズム *paganismo superior*」と名付けられる。上に挙げた三つの前提はペソーアが「高次のパガニズム」論考のなかで掲げた前提である。

この1915年頃に書かれたとされる、わずか数頁の論稿のなかであらわされたパガニズム理論は、モーラのパガニズム理論と並んで、ポルトガルのパガニズムにとって肝要なもの

⁶³⁰ *ibidem*, 179-180.

⁶³¹ *ibidem*, 180.

⁶³² *ibidem*, 180.

⁶³³ *ibidem*, 180.

⁶³⁴ *ibidem*, 180.

⁶³⁵ *ibidem*, 180.

⁶³⁶ *ibidem*, 180.

⁶³⁷ *ibidem*, 181.

⁶³⁸ FPIN: 121.

である。そのことはペソア名義かレイス名義か判然としない、1917年に書かれたと推測される論考『ポルトガルのネオパガニズム概案 *Programa Geral do Neo-Paganismo Portuguez*』⁶³⁹のなかの「準備が整った時点で、ポルトガルのネオパガニズムが、そのふたつの分岐する枝によって、自らを根拠だてるふたつの理論、アントニオ・モーラの『神々の帰還』とフェルナンド・ペソアの『高次のパガニズム』を出版することになる」⁶⁴⁰という行文から知ることができる。

このパガニズム論はだが、モーラのパガニズム理論とは異なり、カエイロのパガニズムを忠実に哲学体系に置き換えた理論ではない。別言すれば、この理論はペソアが独自の視点に拠って理論化したパガニズム理論であり、カエイロのパガニズムを純粹に理論化することを目的として思索されてはいない。そのことはたとえばこのパガニズムの神学体系に新プラトン主義に依拠する言及が含まれていることであらわれている。

ぼくは衰退の、「美」の凋落の時期の、まどろみの、(...) パガニズムの信徒であり、アレクサンドリアの新プラトン主義者たちからなる悲しき民族の理知なる神秘家である。

(...)

ぼくは、新プラトン主義者たちのように、「理知なる調停者」を、哲学者たちの言語のなかの「ロゴス」を、キリスト教神話のなかのキリスト〔のちの〕を信じる。ぼくのパガニズム的異説はこれらから成りたっている⁶⁴¹。

新プラトン主義は、カエイロのパガニズムから哲学的着想を得ているモーラの理論にはあられることはない。あくまでカエイロのポエジーにしたがってパガニズムを哲学理論として呈示するモーラの哲学理論は、つねに実在性の実在化が念頭に置かれている。

わたしはカエイロの感性を特徴付ける事物（事象）についての直接的な着想について述べるのに、一度、よこしまな気持ちで、ワーズワースが無感動な人を表現した詩的表現を引用してみた。

川辺に咲くサクラソウ

黄色いサクラソウはかれにはただのサクラソウ

⁶³⁹ この『ポルトガルのネオパガニズム概案 “*programa geral do Neo-Paganismo Portuguez*”』の筆者については諸説ある。クアドロスおよびコスタ(“*Programa Geral do Neopaganismo Português*” in OFPc: 366-368.) あるいはテイシェイラ(“*Programa Geral do Neo-paganismo Português*” in OAM: 146-148.) はフェルナンド・ペソアを作者とみなし、マヌエラ・バレイラ・ダ・シルヴァ(“*Programa Geral do Neo-paganismo Português*” in PRR: 175-178.)、ゲオルグ・ルドルフ・リンドおよびジャシント・ド・ブラド・コエーリョ(“*Programa geral do Neopaganismo Português*” in PIA: 224-227.) はリカルド・レイスを作者とみなす。

⁶⁴⁰ OAM: 147.

⁶⁴¹ DFP: 527

それ以上のものではない

わたしは〔「サクラソウ」の正確な訳をわたしは省いた、というのもわたしには花の名も植物の名も知らないからである〕“Uma flor à margem do rio para ele era uma flor amarela, e não era mais nada”と訳した。

我が師カエイロは笑った。「たいそう簡素な道だ。一輪の黄色い花は一輪の黄色い花以外に実在（現実）的には存在しない。」

だが、突然、かれは考え込んだ。

「違いがあるな」とかれは付け加えた。「黄色い花をさまざまな黄色い花のひとつあるいはこの黄色い花とだけ考えるならば、それ次第で違ってくる。」

それからかれは言った。

「そのきみの英国詩人が言いたかったことは詩のなかのかれにとってその黄色い花はひとつの取るに足らない経験あるいは既知の事象だったということだ。だがそれはよくない。わたしたちが見ることすべてを、わたしたちはいつでもはじめて見ているにちがいないのだ、なぜなら現実に見るのとは一度目だから。だから、昨日と同じ花と呼ばれるものであっても、一輪一輪の黄色い花は一輪のあたらしい黄色い花なのだ。人は同じ人ではなく花も同じ花ではない。黄色そのものは同じ黄色では在り得ない。人がそれを知る眼を正確にもっていないのは残念なことだ、なぜならそうならばわたしたちは皆幸せだったからだ」⁶⁴²。

ここまで見てきたように、カエイロのパガニズムを結び目として繋がる関係のなかでペソーアと「主要な」異名は、このパガニズムを完成させるべくそれぞれの使命を担っている。レイスは主として新古典主義の視点からカエイロのパガニズムを詩化することに傾注し、カエイロの哲学的後継者であるモーラは師のパガニズムを哲学的な体系として構築することを試み、ペソーアは、モーラと同様、だが異なる態度でパガニズム理論を体系化することに従事する。

つまりレイスは詩人として、モーラは哲学者として、ペソーアは理論家としてカエイロに係るパガニズムを直接的間接的に血肉化している。

この意味においてカンポスはかれらとは異なった方途でこのパガニズムの世界に関与している。というのも、カエイロのパガニズム世界の構築におけるカンポスの主だった、そして最重要の使命は、その作品から考えるに、師のパガニズムを詩化することや哲学的に論じることだけでなく、カエイロとこの詩人のパガニズムに関わる詩人や哲学者たちの関係を語り、明瞭化することにあるからである。その語りはこれまですでに幾度となく本論でも引用してきた『我が師カエイロの追想のための覚書』に記されている。上に引いた、執筆年不明の、「サクラソウ」に関するカンポスとカエイロの対話は同『覚書』の第二章

⁶⁴² NRMC: 40-41.

に記されている。

二十二の小文によって構成されているこの『覚書』が重要であるのは、つぎの二点に拠る。

第一に、基本的にモノログであるペソアとカエイロの語りがカンポスの語りを介してダイアログのかたちとなって呈示されていることである。つまりカンポスが師への追想という形態で語る二十二の小文にはカエイロとペソアとの対話が随所に記述されており、異名がペソアとともに作り出す世界がかれらの言葉によってより明瞭なかたちをとってあらわれている。カンポスが示したこの『覚書』ほど具体的にペソアとカンポスとのあいだで交わされる対話を収めた作品はない。

第二に、カンポスという異名の具体的な性向やポエジーがかれの語るペソアや他の異名についての言及によってあきらかとなっていることである。このことを逆に言えば、『覚書』はカンポスの語りを介してペソアや他の異名、とりわけ、カエイロ、レイス、モーラの性向やポエジーを知ることのできるテキストとなっているということである。

そしてカンポスの役割がもっとも明確となる箇所のひとつがこの作品の第八章である。

わたしの師カエイロが加わったもっとも興味深い会話のひとつは、(...)「実在性 **Realidade**」の概念について議論した会話であった。

思い起こしてみるとわたしが間違っていなければ、この会話の部分はなにか言われたことにフェルナンド・ペソアが横から口を挿んだことではじまった。ペソアの言葉はこうだった。「『在ること **Ser**』の概念には部分も段階も妥当しない。ひとつの事物(事象)が在るか無いかだ。」

「本当にそうなのかどうかはわからないな」、わたしは反論した。「その在ることの概念を分析しなければならない。わたしが思うにそれは、少なくともある程度まで形而上学的迷信だ...」

「だが『在ること』の概念は分析できることではない」、フェルナンド・ペソアは答えた。「存在の概念が分割できないことはそこからはじまる」。

「概念はできないだろうな」、わたしは言い返した。「だが概念の価値はできる」。フェルナンドは答えた「だが概念そのものから独立する概念の『価値』とはなんだ? (...) 概念の使用や利用に価値は在りうるが、だがその価値は使用あるいは利用の価値であって概念それ自体の価値ではない。」

(...) 我が師カエイロがこれに割って入った「多かれ少なかれ生じ得ないところにはなにも生じないのです。」

「ほう、なぜです?」フェルナンドが問うた。

「なぜなら実在するすべては多かれ少なかれ在りうるのであり、そしてそれが実在するのでないならば現実には存在し得ないからです。」

「カエイロ、例を挙げてもらえますか」、わたしは言った。

「雨です」と師は答えた。「雨は実在の事象です。だから多くも降るし少なくとも降りうるのです。もしあなたがわたしに『この雨は多くも少なくも在り得ない』と言ったとしたら、わたしは『だったらその雨は現存しないのだ』と答えます。（…）」

「わかります。完璧に理解しました」、わたしは口を挿んだ。

（…）フェルナンド・ペソアはカエイロの方を向いた。「ひとつ教えていただきたいのですが」〔タバコで指示し〕「あなたは夢をどのように考えるのですか？夢は実在するのですかそれともしないのですか？」

「わたしは夢について影を考えるごとく考えます」、思いがけず、いつものかれの神々しいほどのすばやさで答えた。「影は実在しますが石よりも実在的ではありません。夢は実在します（…）ですが事物（事象）よりも実在的ではないのです。実在することはそのように在ることなのです」⁶⁴³。

1931年2月25日に書かれた、カンポスがもっとも興味深い会話として挙げる『覚書』の第八章は、ペソアの発した「实在性Realidade」の概念に係る議論によってはじまる。ペソアが实在性を不断の問いとしてもっていたことは「あたらしいポルトガルのポエジー」諸論稿以降のこの詩人の思索に明確にあらわれている。カンポスおよびカエイロとの会話のなかでもペソアはこの性質について変わることなく議論の対象として俎上にのぼせている。ペソアは实在性を物自体ではなく理念として思索してきているが、カエイロはつねに物自体（への視覚）を实在性の根拠とする。そしてこのことはペソアにとって驚くべき考えであった。

「それは感嘆すべき考えだ！それに非常に独創的だ！ぼくには一度として思い浮かばなかった」。（…）。「实在性を段階で感受しようとみなせるなどぼくには一度として思い浮かばなかった。それは、実際、『在ること』を文字通り抽象的観念としてではなく数的観念として考察することに等しい…」

「それはわたしをいささか困惑させます」、カエイロは口ごもった「けれどわたしにはそうだと思います。わたしが言いたいのはそういうことであり、単独では実在し得ないのですから、実在することはほかの実在する事物（事象）が生じることであり、そして実在することはそれらのほかの事物（事象）ではなくそれらと違っている事物（事象）だということであり、さらに实在性は大きさあるいは重量のような事物（事象）であり—さもなければ实在性は生じなかったのです—、すべての事物（事象）は違っているのです、大きさや重量の等しい事物はないのですから实在性の等しい事物（事象）はないのです。非常に小さかったとしても、相違はあるに違いないのです。実在することはこういうことです。」

「それはまたさらに面白い！」、フェルナンド・ペソアは感嘆した。「それでは

⁶⁴³ *ibidem*, 58-61.

あなたは実在性を事物（事象）の属性とみなすのですね、実在性を大きさや重量と対等にみなすので、そう思うのですね。ですが、教えてください。実在性が属性である事物（事象）とはなんですか？実在性の背後にはなにがあるのですか？」

「実在性の背後？」師カエイロは繰り返した。「実在性の背後にはなににもありません。大きさの背後にもなににもありません。重量の背後にもなににもありません。」

「しかしもし事物（事象）が実在性を有さないならば現存しないのであり、そして大きさと重量をもつことなしに現存しない...」

「生来、大きさと重量をもたない事物（事象）そんなものはありません。石は大きさなしに現実には在り得ず、同様に石は重量なしに現実には在り得ないのです。けれど石は大きさではなく石は重量ではありません。同様に石は実在性なしに現存し得ないのですが、石は実在性ではありません。」

「わかりました」、フェルナンドは答えた。（...）「しかしあなたが『石が実在性をもつ』と言うとき、あなたは実在性と石を区別している』」

「区別します、石は実在性ではなく、実在性をもつのです。石はただ石なのです。」

「どういうことですか？」

「さあ、言った通りです。石は石であって、石であるために実在性をもたなくてはならないのです。石は石であって、石になるために重量をもたなくてはならないのです。人は顔ではないが人になるのに顔をもたねばならないのです（...）」⁶⁴⁴。

ペソーアとカエイロとのあいだの異同は、「在ることSer」を抽象観念とみなす視点と具象観念とみなす視点との異同や実在性を属性と同一視するか否かの判断などから生じる。カエイロにとって事物（事象）の帯びる抽象的観念などはなく、事物（事象）が「在ること」の判断は他の事物（事象）との「重量」や「大きさ」や「実在性」の差異によって測られる。また「現実中存在することexistir」の判断もこの差異を備えたかたちで事物（事象）が「在ること」によって測られる。

ペソーアはさらに、カエイロの主張をカント哲学と並べて議論をすすめていく。

「カエイロ、あなたをご存知だ」、フェルナンドは思慮深く言った。「あなたはあなたが考え感じるものとはおおよそ逆の哲学を思考しています。あなたは－石-物自体pedro-noumenon、石-それ-自体pedro-em-siを創造しながら、一種のカエイロ的カント哲学をつくりだしています。説明します、わたしは説明します...」フェルナンドはカントのテーゼについてそしてカエイロの言ったことがどのようにこのテーゼとおおよそのところ一致するのかを説明しはじめた。そのあとでその相違、もしくは、かれの見るところでの、異なっていたことを述べた。「カントにとってそれらの属性－重量、大きさ〔否実在性〕－はぼくたちの感官、あるいは、もっとよく言えば、ぼくたちが

⁶⁴⁴ *ibidem*, 60-62.

観察する事実によって石-それ-自体へ付された概念です。あなたはこれらの概念が事物（事象）であると同様に石-それ-自体であると言っているように思われる。しかしながらこのことはあなたの理論を理解することを困難にしている。カントの理論は、真実か偽りかはともかく、理解することができるのに。」

(…)

「わたしは理論をもちません。わたしは哲学をもちません。わたしは見ますがなにもわかりません。わたしは石を花あるいは木と、最終的には石ではないものすべてと区別するのに石と呼ぶのです。石のひとつひとつは他の石と異なりますが、石じゃないからではありません。別の大きさと重量とかたちと色をもっているからです。そして他の事物（事象）だからでもあります。わたしはある石ともうひとつの石の両方を石と呼びます、なぜならわれわれに石を石と呼ばせるそれらの事物（事象）のなかで似通っているからです。けれど実際にはわれわれはひとつひとつの石に異なる固有の名称を付すべきだったのです。人間に為されているように。(…)」

フェルナンド・ペソーアが口を挿んだ。「すべてを明瞭にするのに、ひとつ教えてください。あなたは重量や大きさを認めるのと同様に、言わば、『石性pedreidade』を認めますか？あなたは『この石はあの石よりも大きい—すなわち、この石はより大きな大きさをもっている—』、あるいは『この石はあの石よりも重量がある』と言うのと同じように『この石はあの石よりも石だ』あるいは、別な言葉で言えば、『この石はあの石よりも石性を有している』と言うのですか？」

「ええ、その通りです」師はすぐに答えた。「わたしは『この石はあの石よりも石だ』と言う準備ができています。大きさや重量は石にとって石であるために不可欠なので…わたしは石が他の石よりも大きい、あるいはより重たいのだとしたら、もしくは、主として、あなたが属性と呼ぶような、ひとつの石が石であるためにもたなくてはならないところのすべての属性を他の石よりも完全にもっているとするれば、『この石はあの石よりも石だ』と言う準備ができています。」

「だったらあなたが夢のなかで見る石をなんと呼ぶのですか？」フェルナンドは微笑んだ。

「それを夢と呼びます」我が師カエイロは言った。「わたしはそれを石の夢と呼びます」。

「わかりました。」フェルナンドは合図した。「あなたは—哲学的に言われるように—実体を属性と区別しない。ひとつの石はある程度の数の属性—石と呼ばれるものを構成するのに不可欠なもの—とひとつの石を他の石と区別する、だが、違う質であったとしても同じ属性をもっているのです。その両方が石であり、特定の大きさ、特定の硬さ、特定の重量、特定の色を石に付与するものである各属性のある程度の質で構成される事物（事象）である。しかしこのことはその石の実在的現存を拒むことに等しい。この石はもろもろの実在的事物（事象）の単なる集合になる…」

「けれど実在の集合です！実在の重量や大きさや色などの集合です。ですからこの石は、大きさ、重量などの外に、実在性をもつのです... この石は石としての実在性をもつではありません。この石は、あなたがこれらを呼んだような、すべてが実在する属性のひとつの集合だから実在性をもつのです」⁶⁴⁵。

ペソーアとカエイロのこの対話があきらかにするのは、かれらのそれぞれが「在ること」や「実在性」の問いに係る独自の認識を有している、つまりふたりの詩人の思索が根本的に相容れないということだけではなく、この対話で論じられるように、かれらの認識がそれぞれのパガニズムに係る思索に密接していることである。もちろん、カエイロはパガニズムについての思考や思索をおこなったりはしない。この詩人のパガニズムを思索するのは弟子たちの役割であり、とくにその哲学的な思索はモーラの役割である。だが、このモーラの哲学的思索に上記のカエイロの認識は深く浸透している。

そのことをカンポスはつぎのような言葉で伝える。

この会話はひとつの大きな成果をうみだした。アントニオ・モーラが「実在性」の観念に関する章—『諸原論*Prolegómenos*』のなかのもっとも驚嘆すべき章のひとつのための着想を得たのはこの会話なのだ。この会話のはじめから終わりまで、アントニオ・モーラはただひとり一言も発しなかった。かれは言葉が発していたもろもろの観念のなかへじっとまなざしを向けて聞くだけだった。我が師カエイロのもろもろの観念は (...) 『諸原論』のなかで、一貫した論理的体系へと変換されたのである⁶⁴⁶。

モーラがカントの『純粋理性批判』への反テーゼを書くに到ったのは、プロテスタントキリスト教的倫理観に密接なかたちで思索されたこの『純粋理性批判』が、カエイロのパガニズムを知の真理として自身の宗教態度としたモーラにとって反駁すべきものであったからである。だが上記の会話からわれわれはなぜカントの『純粋理性批判』が批判の対象に設定されているのかというさらなる事由を知ることになる。すなわち、ペソーアが指摘したカエイロのカント哲学に類する哲学的態度の払拭あるいはカントが思索した「属性」と「物自体」の文脈でカエイロの思索を解釈されることを回避するためにモーラはカントへの反テーゼを書く必要があったということである。

このように『覚書』はペソーアおよび異名のつくりだすパガニズム世界を対話や会話を介して具体化してくれるのであり、カンポスはこの世界の道先案内人としての役割を担っている。

ペソーアとカンポスは**情緒**の段階で、モーラとレイスは**理性的**かつ**理知的**水準で〔カ

⁶⁴⁵ *ibidem*, 62-64.

⁶⁴⁶ *ibidem*, 65.

エイロのパガニズムを解する]。かれらそれぞれは、カエイロというより大きな鏡の破片であっても、固有の内的基準を保持しているのである (...) ⁶⁴⁷。

さてここまで確認してきたように、カエイロのパガニズム世界をペソーアと異名は各々の方途でかたちづくり、その解釈を呈示してゆく。かれらによって為される解釈は、これらの人物が個別の思想と詩想を備えるゆえにそれぞれに固有な形態となって表出することになる。

ただ、固有な形態でその解釈を呈示するかれらのなかにも思想態度において共通する傾向があることを指摘することができる。上記の引用のように、かれらの方途および解釈をポルトガルのペソーア研究者として知られるルイス・フィリップ・デ・テイシェイラ *Luís Filipe B de Teixeira*(1959-)はふたつの側面に分類する。この『アントニオ・モーラ作品集 *Obras de António Mora*』の編者によれば、ペソーアと異名のパガニズムに係る解釈は「情緒 *sentimento*」的と「理性的 *racional*あるいは理知的 *intelectual*」段階というふたつの水準に分けられ、「情緒」の段階にペソーアとカンポスが、「理性的あるいは理知的」段階での解釈にはレイスとモーラが属する⁶⁴⁸。

この分類と併せて、リスボン大学のステファン・ディックス *Steffen Dix*が示した、レイスとモーラのパガニズム解釈を「正説」、ペソーアとカンポスのそれを「異説」⁶⁴⁹とする分類を念頭において考えると、レイスとモーラが「理性的 *racional*あるいは理知的 *intelectual*」側面に属するのは、形式はどうあれ、かれらがあくまでもカエイロのパガニズムを思考によって客観的に解釈し、それを詩作と思索に結び付けるからであり、だから「正説」と判断される。この共通の傾向はただし、モーラとレイスのあいだにある異同を覆い隠すものではない。たとえば、科学に関してレイスは宗教よりも上位にあるとみなすのにたいし、モーラは宗教を科学に優位するものと判断する、というような根本的な異同がかれらにはあるのであり⁶⁵⁰、したがってかれらのあいだの共通性はパガニズム解釈の思想態度のそれに特化されるものであることに留意すべきである。他方、ペソーアとカンポスのパガニズム解釈が「情緒」の側面に属するのは、ペソーアのパガニズム解釈に明瞭であるように、かれらのパガニズム解釈が客観的であるよりも主観的な判断に依拠するからであり、また「異説」とみなされるのはかれらのパガニズム解釈のなかにカエイロのパガニズムの直接的な影響が明瞭にあらわれていないかであると考えられる。

ただし、こういった分類ゆえに異名たちのポルトガルのパガニズムへの関与に係る深度に浅深があるということにはならない。たしかに、ポルトガルのパガニズムに関するプログラム案としてペソーアが想定した案のほとんどはカエイロ、レイスそしてモーラの名と作品が綴られているが、かれら以外にもペソーアやカンポスやほかの異名の名が連なっ

⁶⁴⁷ OAM: 19.

⁶⁴⁸ *ibidem*, 65.

⁶⁴⁹ DFP: 523-526.

⁶⁵⁰ cf. RRP: 21.

いる案があることはすでに示した通りである。以下にさらなるプログラム案を呈示してみよう。

カスカイスのサナトリウムにて

挿入される作品：(1) 序 アンтониオ・モーラとの対談

(2) アルベルト・カエイロ

(3) リカルド・レイス

(4) アンтониオ・モーラの《原論》

(5) 断章

技師アルヴァロ・デ・カンポスの人生と作品

フェルナンド・ペソアにより出版されるヴィセンテ・ゲーデスにより書かれる『不安の書』⁶⁵¹

このプログラム案に書かれた内容が相互に連動しているのか否かは定かではないが、ポルトガルのパガニズムに係る案件としてモーラやレイスと並んでカンポスやのちにベルナルド・ソアレスの名へと変更されるヴィセンテ・ゲーデス名義の『不安の書』がペソアの念頭にあったことが知られる⁶⁵²。

1. あたらしい共和政体
2. 手紙の開封
3. 儂さ
4. 暴君についての対話
5. ポルトガル

(a) カエイロ

(b) 神々の帰還ーフェルナンド・ペソア

(c) リカルド・レイス

(d) パガニズム改変にたいする原論

(e) あたらしいオーダーリカルド・レイス⁶⁵³

プログラム案にはのちにモーラ名義になる『神々の帰還』がペソア名義で構想されている。もしペソア名義のこの『神々の帰還』がモーラ名義の『神々の帰還』と同じ作品

⁶⁵¹ OAM: 154.

⁶⁵² ヴィセンテ・ゲーデスのほかにも異名テイヴェ男爵も同書の作者として名が挙げられたことがある。

⁶⁵³ OAM: 156.

であるとすれば、時期ははっきりしないものの、ペソアはモーラのなパガニズム論を自身の名で書くことを想定していたことになる。だが結果的にペソアは主観的で新プラトン主義的なパガニズム論、「高次のパガニズム」をおのれのパガニズム論として呈示するのである。

3. 〈ポルトガルのパガニズム〉の宗教的展望と理路—「高次のパガニズム」と『神々の帰還』

キリスト教がその信徒の倫理として機能したように、カエイロのパガニズムはペソア、カンポス、レイスそしてモーラの倫理に大きな役割を果たす。キリスト教徒がイエスの言葉に従うように、カエイロの言葉にその弟子たちは付きしたが、師の詩にあらわれるパガニズムを自身の精神性の礎とみなす。そしてまたかれらは、このあらたな信仰の倫理にしたがうのみならず、理性的かつ理知的にこの倫理を吸収し適応し、カエイロのパガニズムをおのれの意思と理知の本源とする。

このことは、ペソアが言うところの、「宗教はそれが理知にひとつの土台を付し、信用足るものとして認めるという意味でその規律となる」⁶⁵⁴ことの実践であり、ペソアの哲学的かつ詩学的な思索と宗教性との恒常的な連続性、つまり宗教と宗教性がこの詩人の理知につねに結びつく態度が異名にも反映していることを明示している。

- 1) 神学的本質としての神々の複数性
- 2) 人間的理念としてのその創造の採用
- 3) 本質的に客観的現象としての本質的宇宙の構想⁶⁵⁵

『ポルトガルのネオパガニズム概案』において不可欠な理論として列挙されたアントニオ・モーラの『神々の帰還』とフェルナンド・ペソアの「高次のパガニズム」の論考のモチーフは当然ながらポルトガルのパガニズムの構築である。だが、このパガニズムの宗教形態あるいはその宗教性を考えるとき、キリスト教を是とする要素がこの宗教体系に包含されていることに留意する必要がある。

たしかにこれまで確認してきたように、カエイロの弟子たちはあからさまにキリスト教への非難をおこなってきたのであり、ポルトガルのパガニズムにおいて扱われるキリスト教がこのパガニズムの対立要素であると考えるに十分な根拠をかれらは提出してきたことは事実である。だがかれらのキリスト教への嫌悪は、これも繰り返し確認してきたように、正統とされる、制度的キリスト教、就く、カトリックおよびプロテスタントキリスト教へのものであったこともまた事実である。

⁶⁵⁴ TF: 82.

⁶⁵⁵ FPIN: 121.

ではポルトガルのパガニズムの構築においてキリスト教が肯定的な要素として語られるのはどのような場合か。それは、キリスト教の本源がこのパガニズムに見出されるとき、あるいはキリスト教がこのパガニズムの派生要素のひとつとしてみなされるときである。そしてそうみなされるとき、ポルトガルのパガニズムはキリスト教をふたつの相反する側面を備える宗教体系として考えている。

この相反するふたつのキリスト教を、その形態を以て、とりあえずここでは制度的キリスト教とパガニズム化されたキリスト教、あるいはヘレニズム精神を備えたキリスト教と呼んでおこう。当然、ペソーアや異名が嫌悪してきたのは制度的キリスト教であり、そしてポルトガルのパガニズムの文脈において肯定的な要素とみなされるのはいま一方のキリスト教である。

前述のテイシェイラが編纂した『フェルナンド・ペソーアとネオパガニズムの観念 *Fernando Pessoa e o ideal neo-pagão*』(1996)に書かれてあるように、ペソーアのパガニズムにおいてキリスト教は「超越的パガニズム *paganismo transcendente* の改悪」⁶⁵⁶と考えられている。ペソーアはパガニズムをふたつの構成要素に分けて考察しており、先にレオナルド・コインブラの言表にももちいられていた「超越的パガニズム」はこのパガニズムのふたつの構成要素のなかのひとつと同じ名称である。これらふたつのパガニズムをペソーアは「通俗的パガニズム *paganismo exoterico*」と「超越的パガニズム」と呼びながら分類しており、前者は神々や民衆の神話といった要素に拠る面貌を備え、ギリシア精神の顕現としてのパガニズムであり、後者は「古代のカルト教団やエジプトやどこも知れぬオリエントの司祭者」⁶⁵⁷と密接に結びついた秘術的（オカルト的、超自然的）な面貌をもつパガニズムである。ペソーアはまた、この後者のパガニズムを「秘儀的パガニズム *paganismo esoterico*」⁶⁵⁸とも呼び、ピタゴラスに発現し、プラトンにおいて確立したパガニズムであるとも述べている⁶⁵⁹。

このようにパガニズムを分類するペソーアがキリスト教を肯定するのは「キリスト教の決定的な要素は超越的パガニズムである」⁶⁶⁰と考えるからである。ペソーアによれば、キリスト教、あるいはペソーアの言葉を厳密にもちいれば「キリスト教と呼ばれる現象」⁶⁶¹はその歴史の変遷において、三つの、完全に相違する傾向から派生し「ローマ帝国」内部において統合された宗教である。

ここで言われる三つの傾向とは「パガニズムの内在化、すなわち、ヘレニズムの精神（霊）化 *A interiorização do paganismo, isto é, a espiritualização do helenismo*」⁶⁶²、「ユダヤー神教の

⁶⁵⁶ *ibidem*, 124. OFPc およびTFには「超越論的なパガニズム *paganismo transcendental*」(OFPc: 359/TF: 93-94)と表記されている。

⁶⁵⁷ *ibidem*, 122.

⁶⁵⁸ *ibidem*, 122.

⁶⁵⁹ *ibidem*, 122.

⁶⁶⁰ *ibidem*, 123.

⁶⁶¹ *ibidem*, 122.

⁶⁶² *ibidem*, 122.

ユダヤ外の出現 A emergência extra-judaica do monoteísmo judeu」⁶⁶³、「ローマ帝国のコスモポリタンの影響 A influência cosmopolita do império romano」⁶⁶⁴である。ペソーアによれば、これらの傾向において「パガニズムの内在化、つまりヘレニズムの精神（霊）化」はキリスト教のもっとも原初的な傾向である。あらゆる神々を受容することにはじまり、つぎにそれらを宗教形態のなかに内在化し、最終的に多神教の宗教体系へと組み上げ拡大したパガニズムの「総体的特徴」⁶⁶⁵である「ヘレニズムのシンクレティズム（混交）」⁶⁶⁶は、パガニズムがキリスト教の決定的要素となることになにより寄与したのであるが、だがその側面はキリスト教に内在化していることによって表面的には見えづらくなっている（リカルド・レイスの言葉を借りれば、「神々は死ななかつた、死んだのは神々についてのわれわれの観点なのだ。神々ではなかつたのだ。われわれは神々を見ることをやめたのだ。われわれが目を閉じたか、神々とわれわれのあいだになんらかの霧がかかったのかののである」⁶⁶⁷）。

ペソーアによれば、キリスト教においてパガニズムは在る程度までは客観的つまり具体的にあらわれるが、ある時点を過ぎたあとに主観的つまり抽象的なかたちをとってあらわれる。すなわちある時点からパガニズムはキリスト教に内在化する。「ある程度まで来ると、パガニズムは客観的にはもう増進し得なくなる。パガニズムはおのれを主観化することでのみ継続しうる」⁶⁶⁸。

この主観化されたパガニズムのキリスト教への内在化のプロセスに関してペソーアはつぎのように述べる。ひとつめは「自らを非物象化するのと同様に、客観的現象のもろもろの象徴へと還元」⁶⁶⁹するプロセスであり、この内在化のプロセスは「そのもろもろの比率あるいは実在性の形態を誤ることないように」⁶⁷⁰しながら、「言葉ではなく反響の、問いではなく解釈の感官をこの実在性にむける」⁶⁷¹。ふたつめは「客観的現象の実在性と同じくらいに確かな具体的実在性を主観的な現象に付しそれを感覚するため」⁶⁷²、「主観的な現象に付される考慮」⁶⁷³を備えるプロセスである。「すなわち、精神の諸現象についての徹底した観察による直接的経験の延長」⁶⁷⁴をおこなうプロセスである。

これらのプロセスを経るキリスト教は「三つの次元から成るパガニズム」⁶⁷⁵であり、「外的であるだけでなく内的でもあり、あらゆる信仰の神々を承認するだけでなくあらゆる信

⁶⁶³ *ibidem*, 122.

⁶⁶⁴ *ibidem*, 122.

⁶⁶⁵ *ibidem*, 122.

⁶⁶⁶ *ibidem*, 122.

⁶⁶⁷ RRP: 181

⁶⁶⁸ FPIN: 124.

⁶⁶⁹ *ibidem*, 124.

⁶⁷⁰ *ibidem*, 124.

⁶⁷¹ *ibidem*, 124.

⁶⁷² *ibidem*, 124.

⁶⁷³ *ibidem*, 124.

⁶⁷⁴ *ibidem*, 124.

⁶⁷⁵ *ibidem*, 122.

仰を深化させる」⁶⁷⁶宗教体系になる。そしてこう定められるキリスト教をペソーアは「高次のパガニズム」と呼ぶのである。

この主観化されたキリスト教の体系化のプロセスは、ペソーアが1912年以降につねに放棄することのなかった二元的な対照事象の一元的溶解のプロセスと近似したものであることはあきらかである。それは「高次のパガニズム」であるこのキリスト教が外的かつ内的なふたつの対照する次元を超える第三の次元を展望していることから知られる。ペソーアにとって、パガニズムはキリスト教において「客観現象」と「主観現象」の二重の側面を備えてあらわれる宗教である。

だがキリスト教は「超越的パガニズムの改悪」である。それは「その本質においてキリスト教は秘儀的パガニズムである」⁶⁷⁷ことから逸脱しており、このキリスト教は「高次のパガニズム」に到達しておらず、「内在化されたパガニズム、完全なるパガニズム、内なる多神教」⁶⁷⁸ではない。それは「キリスト教の向かう先*direcção*は正しい、誤っているのはこの方向*direcção*の解釈である」⁶⁷⁹ことによって引き起こされたものである。では「秘儀的パガニズム」になることからキリスト教を妨げるのはなにか。それをペソーアはユダヤ教とローマ帝国（ペソーアはこれをカトリックと同義だと述べている）にあると言う。キリスト教は「内在化されたパガニズム、完全なるパガニズム、内なる多神教」であったのに「パガニズムについての曲解によって、キリスト教は変質したユダヤ教となり、そのカトリック的な外形により、キリスト教はローマ帝国」⁶⁸⁰となったとペソーアは考える。

このキリスト教解釈は、ペソーア独自のものであると言ってよいだろう。ペソーアの先人、パスコアイスもサウドジズモの文脈でパガニズムとキリスト教を結合するべく試みていたが、この詩人のパガニズムとキリスト教の結合の試みは、このキリスト教がカトリックでないとならば容易に想定できるとはいえ、ペソーアの言うような意味を双方の宗教に付してはいなかった。それにパスコアイスはあくまでこの結合の結果としてうみだされる宗教性をサウダーデに求めたのであり、どちらか一方の宗教をもう一方の起源とし、一方の宗教に集約することを追求することはなかったからである。

今もなおポルトガル人の内にはポルトガル人のものでしかなく、先に言及したふたつの古代民族（「アーリア人」と「セム族」）の血の調和結合によってのみ生まれ得た感情がある。ポルトガル魂の内にこの魂すべてを包み込む「感情」がある。そしてこの感情はまさにポルトガル魂の本質なのである。ギリシア・ローマのパガニズムとユダヤ教のキリスト教との結合から生まれた感情は他言語に同義のないひとつの言葉のあり方をわれわれの言語の中に結晶させた。それがとりもなおさずサウダーデである。

⁶⁷⁶ *ibidem*, 122.

⁶⁷⁷ *ibidem*, 123.

⁶⁷⁸ *ibidem*, 124.

⁶⁷⁹ *ibidem*, 124.

⁶⁸⁰ *ibidem*, 123. OFPc では「キリスト教はローマ帝国」の部分「キリスト教は征服されたローマ帝国」となっている。(OFPc: 361.)

「ポルトガル人」がサウダーデをつくりあげた。なぜならポルトガル人はアーリア人とセム族の血の唯一完全な総合だからである。スペイン人を残酷なまでに精神的、暴力的かつ劇的にするセム族の血がこの民族を支配している。イタリア人を排他的なほどにパガニズムの信奉者にするアーリア人の血がこの民族を支配している。(…) イタリアにおいて「先天的なパガニズム」と「後天的なキリスト教」から生まれた結合は冷淡で単に表面的な、根拠としての真なる愛をもったことのない結合である。イエスは様式の内にいるがアポロは血の内にいる。

(…)

ポルトガル人は「願望」と「苦痛」であり、「ヴィーナス」と「聖母マリア」、「セム族の精神」と「アーリア人の肉体」であるサウダーデを生み出しながら独自の「ルネッサンス」を生き、それゆえにこのルネッサンスはわれわれ「民族」の魂の内に生き、自然発生した表現形態を、そして再びこれが活気を帯びるならば新たな「文明」を創造する強い力を見出すだろう。ルシタニア精神は「歴史」に新たな「時代」を切り開くのである。

そう、サウダーデとはひとつの「民族」の魂によって生きられた「ルネッサンス」であり、イタリアに見られるような造形美術の人為によって生み出されたルネッサンスではない。サウダーデはその彼岸と宗教的側面においてルシタニアの精神となる。サウダーデはそれ自体に、姿をあらわにすることを担い新たな宗教〔信仰〕を包含している。私が示したように、サウダーデはふたつの宗教〔「パガニズム」と「キリスト教」〕から生まれたならば、サウダーデは間違いなくひとつのあたらしい「宗教」である。あたらしい「宗教」つまりはあたらしい「芸術」、ゆえにあたらしい「哲学」、あたらしい「国家」である。

パスコアイスはサウダーデにあたらしい宗教性を付与し、この感情が「間違いなくひとつのあたらしい『宗教』である。あたらしい『宗教』つまりはあたらしい『芸術』、ゆえにあたらしい『哲学』、あたらしい『国家』である」と主張した。パスコアイスのこのサウダーデ論がペソアのパガニズムの思索になんらかの影響を与えるものであったことは間違いがない。だがこのふたりの詩人のキリスト教にたいする視点は根本的に異なっている。パスコアイスにとってパガニズムとキリスト教とは別個の宗教体系であったが、ペソアにとってパガニズムとキリスト教はその本源において一となる宗教体系である。だからペソアはパスコアイスのようにこれらふたつの宗教の融合を試みるのではなく、パガニズムから派生したキリスト教をその本源に立ちかえらせ、本来的な体系に回帰させることを求める。ペソアは「テイシェイラ・デ・パスコアイスやゲラ・ジュンケイロが求めるようなキリスト教とパガニズムの融合ではなく、キリスト教の放棄、単一で直接的なパガニズムの超越化、パガニ

ズムの精神の超越論的再構築」⁶⁸¹を要請し、自身の宗教的思考から制度的キリスト教を排除しており、パスコアイスが1912年「ルシタニア精神あるいはサウドジズモ」講演のなかで英国国教anglicanismoをカトリック、プロテスタント、その他の制度的キリスト教と距離をとる独立したポルトガルのキリスト教の手本として言及し、パガニズムとキリスト教の融合を提案したのとは異なる宗教体系のあり方を呈示する。

キリスト教の理念的再生のすべては同時にパガニズムの、そしてプラトン主義の再生である。これらふたつの精神は各々の再生に付随している。なぜならこれらの精神は同じものだからである。前者はキリスト教の理念的再生の本質であり、後者はその帰結である。キリスト教内部にはふたつの理念的再生がある。ルネッサンスとロマン主義である。これらの双方においてパガニズムは明確であり、プラトン主義も同様である。一方は根拠であり、もう一方はキリストの真なる力の上位なる根拠sobrebaseである⁶⁸²。

このことからペソーアはキリスト教を「内在化されたパガニズム、完全なるパガニズム、内なる多神教」と主張するのであり、それゆえに、ペソーアのパガニズムの視点において、「近代人の病」であるキリスト教はユダヤ教とカトリックによる結果と判断される。「内在化されたパガニズム」であるキリスト教が健全に、つまり「超越的な」、「秘儀的な」さらには高次のパガニズムへと至るに際して必要なのは「ユダヤ教、すなわち、その道德要素の秘術（オカルト、超自然）を放棄し、キリスト教の博愛主義を除去」⁶⁸³することである。このことは「パガニズムはヒューマニズムではなく、受容であり」⁶⁸⁴、そして「近代の秘術信奉（オカルティズム）の解放は、容易に、キリスト教をその健全な段階、つまり秘儀的パガニズムへと引き戻す目的に奉仕する」⁶⁸⁵のであるという詩人の主張からも理解できる。すなわちペソーアはユダヤ教とローマ（カトリック）の要素、よりよく言えば、ユダヤ教とキリスト教の一神教、ユダヤ教の道德観（秘術信仰）、キリスト教の博愛主義の除去を求めることによって、「超越的パガニズムの改悪」からキリスト教の本来的な姿へ回帰させることを求めるのである。

ペソーアにとって、神々は実在的で肉体的であり、人と同じく現実に存在する。また、神々の行動は人を超越しているが、人と同じく行動し、その感覚は完全であるが、人と同じように感覚する⁶⁸⁶。したがって、神々は魂と肉体をの産物であり、これらの神々は人と同じ現実realidadeに属する。ゆえに人は神々を愛し理解することができる。これに比して、

⁶⁸¹ OFPc: 683

⁶⁸² FPIN: 123.

⁶⁸³ *ibidem*, 123.

⁶⁸⁴ OAM: 192.

⁶⁸⁵ FPIN: 123.

⁶⁸⁶ *ibidem*, 126.

キリストは「象徴的で人間化された表象」⁶⁸⁷である。つまり象徴として以外に現実には存在せず、自分自身を象徴あるいは夢想としてのみ呈示するのであり、したがってキリストは異なる現実には属している。この意味において神々はグノーシス派の要素を備えている。ただしペソーアのパガニズムは、自己の本質が神と同じであるとする観点の接触はあっても、グノーシス派が主張するように物質を罪悪とみなす観点、あるいはこの宗派の教義に沿って言えば、グノーシス（直感的認識）を介して解放されうる神の「火花」を閉じ込める悪しき物体（肉体）という観点は主張されていない。それはパガニズムの神々が自然と合一するという観点があるからである。

ペソーアが追求するのは、第一に、キリスト教から実在性、肉体そして現実存在*existência*を回復させることであり、第二に、キリスト教のなかのパガニズム要素を主観的かつ客観的に内在化させること、別言すれば、ユダヤ教とカトリックの傾向を除去しキリスト教を再パガニズム化することである。そのためにペソーアは「人間的理念としてのその創造の採用」を為される「神学的本質としての神々の複数性」を受容し、「本質的に客観的現象としての本質的宇宙の構想」を検討するのである。

人間の前進は、ギリシアから今日まで、「にもかかわらず*apesar*」であり、情緒の源泉（発端、起源）の誤りの連続であった。このすべてはわれわれが世界（万物）へ向けた情緒におぼれた結果である。そして依然としてわれわれは幾分か、残念なことに基本的な、われわれのいくらかの情緒において、ローマ帝国の衰退のなかを生きていることを奇妙なことに確認するのである...

(...)

ギリシア人は (...)、「自然」をあるがままに受容していたのであり、かれらは自然が優れているという「真理」も自然が従うことのない論理も押し付けることはなかったのである⁶⁸⁸。

他方、ペソーアのこのキリスト教の再パガニズム化の思考は、モーラのパガニズム思考にも通底している。制度的キリスト教への非難と嫌悪を露わにするモーラのパガニズム思考のその多くの部分にキリスト教の再パガニズム化の要求が含まれている。

モーラのパガニズムにつねに古代ギリシアの多神教への憧憬があることは、この哲学者のパガニズムについての論考の多くが示してくれるが、古代ギリシア回帰の願望を説くモーラは「自然」を主観性（意識）ではなく、客観主義（実在性）を以て価値づける。モーラのこの主張は、この哲学者の主観性と客観性に係る視座に依拠するものである。

多神教が客観型の集合的メンタリティの自然な表現形態である一方で、主観型の集合

⁶⁸⁷ *ibidem*, 126.

⁶⁸⁸ OAM: 101.

的メンタリティは一神教によって表現される。

(…)

一神教は衰退の宗教である、なぜなら、たとえひとりの個人が大罪なくして内省し得たとしても、民族全体は万物や生の真なる概念、これらの具体的概念を無くすことなく内省し得ないからであり、これは、認められうるように、不適応かつ衰退をうみだすのである⁶⁸⁹。

この主観性と一神教の批判的視座は、モーラの再パガニズム化の思考に結びついているが、同様に、レイスにも共有されている。それはこの異名の「一神教は諸文明の病であり、諸文明の衰退の痕跡である。われわれの一神教文明はつねに病的文明であった」⁶⁹⁰という言葉にあらわれる通りである。

モーラにとって、ギリシアへの回帰は、ペソーアと同様、キリスト教のユダヤキリスト教の伝統的要素の再パガニズム化によって果たされる。モーラはキリスト教がこの伝統的要素からの束縛を解く方途につきつぎのように述べる。

われわれがすべきことはキリスト教をすっかり実現することにある、カトリックの粗悪さとプロテスタントの固着から解放し、キリスト教を高次の水準で実現することにある。どうやって？消極的にならこう言える。これらふたつの異説を指弾し、大ロマン主義哲学者、ヘーゲルが形而上学的にすでに範例を示した、高次の合理主義に延長された、(理性を指弾するのではなく超越するようあらたに方向付けられた)見事なまでの反合理主義のなかでロマン主義の伝統に慎重に則って。あらわれ出たいはずのあたらしい形態のキリスト教のための道を整えるのが先決である⁶⁹¹。

モーラによれば、キリスト教を高次の水準で実現することはこれが制度的キリスト教から解放され、再パガニズム化されることを意味し、そしてこの結果として生じるキリスト教は「すっかり実現」された、「あたらしい形態の」キリスト教となる。そしてその具体的な方途はヘーゲル哲学を範として、キリスト教のこのふたつの「異説」の影響を脱し、「反合理主義」的に、だが理性を損なうことなく、「高次の合理主義」の次元へとキリスト教を超越することである。この意味でこの哲学の方途はペソーアが1912年にあらわした汎神論的超越論の方途をもその視座に収めている。つまり対照する二元的事象を一元的に溶解する方途によってキリスト教を実現することをモーラは求めている。そしてそのことはモーラの追求するこのキリスト教がカトリックとプロテスタントの影響を排し、ヘーゲルの「ロマン主義哲学」の「高次の合理主義」に沿って一元化される理性と反理性の溶解された宗教体系であることによって確認される。さらにモーラのこの宗教体系が「ユダヤ

⁶⁸⁹ *ibidem*, 178.

⁶⁹⁰ RRP: 74.

⁶⁹¹ OAM: 149.

教—キリスト教の伝統」⁶⁹²を脱して「すっかり実現」されるためには、ペソーアの「高次のパガニズム」と同様、再パガニズム化のプロセスを経る必要がある。すなわちキリスト教を「すっかり実現するためには」、「人間的理念としてのその創造の採用」を可能とする「神学的本質としての神々の複数性」を受容し、「本質的に客観的現象としての本質的宇宙の構想」を検討する必要がある。したがって、「高次のパガニズム」にせよ、「キリスト教をすっかり実現する」にせよ、類同する理念的視座のもとでその実現は果たされることになる。

《ペソーアの体系》におけるモーラの機能とは〔パガニズムの理知的な〕《次元》あるいは《実在性の度合い》として、言ってみれば、（すべてをあらゆる方途で感覚することを教理とみなす）諸感覚のその形而上学の形象的な装置であると同時に、ポルトガルのパガニズムの理論土台として自らを打ち立てることの機能である。このことはかれのもっともすぐれた論考の題目に見ることができる。「刷新へむけた諸原論」、「パガニズムの再構築〔あたらしいパガニズムの一般理論〕」そして「パガニズムの諸原則」である⁶⁹³。

テイシェイラの上記の評言のなかにあらわれる、「刷新へむけた諸原論」にはキリスト教批判が書かれ、「パガニズムの諸原則」にはパガニズムの擁護が書かれているように、各論考はそれぞれ特徴を備えている。こういった特徴を備えるモーラのポルトガルのパガニズムに関する論考のなかで「パガニズムの諸原則」の副題にカントの『純粹理性批判』への反テーゼと書きくわえてあるのは、先に見たように、カントがキリスト教的であり、主観的傾向を備えるからである。

カントは非常にキリスト教的だ。ここでわれわれは〔フランス革命から〕キリスト教の“諸要素”から分離する。カントの形而上学については他で扱うことにしよう。かれのすべてを魂へ集中化することを強調するだけで事足りる⁶⁹⁴。

モーラにとって、カントの理解するキリスト教的主観主義は「逸脱」である。モーラは宗教がひとつの形而上学として原初的にあらわれると判断する。ここで言われる形而上学とは二元論と一元論から成る諸実在が並存する倫理や美学から生まれる形而上学である。この観点は神を意識と実在性とのあいだにあらわれる「夢」とみなすペソーアの観点に通呈している。だが、その土台となる観点はペソーアのそれとは相反するものである。すなわちその観点は客観主義的である。

モーラは言う。

⁶⁹² *ibidem*, 22.

⁶⁹³ *ibidem*, 31.

⁶⁹⁴ *ibidem*, 264.

第一の領野において、われわれは外界を幻想と、主体を実在的、実在的でしかないと肯定する教理をもつ。これは観念論であり、それはさまざまな形態となってあらわれる。またわれわれは主体を非実在であると肯定する教理をもつ。これは文字通り言われる、唯物論である。

第二の領野において、われわれはこれら主体と外界の双方の点は実在的であるが、外界はただ一時的に実在的であると肯定する。これは主観的二元論である。逆の教理は、主体は実在するが、持続せず、客体の実在性をともなうとするものであり、これは客観的二元論である。

第三の領野において、われわれは主体であろうと客体であろうと非実在的であるとし、真なる実在性をこれらの外に置くことを肯定する教理をもつ。これは文字通り、超越論である⁶⁹⁵。

おそらくこの言表に先立つ言説において、モーラは実在性と意識とその関係についてつぎのように述べている。

しかしながら、仮に意識-それ-自体Consciência-em-siが実在-それ-自体Real-em-siに対置されるのであれば、(...) 仮に実在-それ-自体が普遍Universalであることに對置するのであれば、われわれは意識-それ-自体=普遍であることとせねばならない。

このことから結論付けられることはなにか？〔のちに「複数性」と同一化される〕在ること-それ-自体Ser-em-siに對置する「普遍であることSer Universal」=無いこと（非存在）nã-serであると証明される。したがって、われわれは「意識」=無いこととせねばならない⁶⁹⁶。

客体-それ-自体Objecto-em-si=実在性、複数性があり、主体-それ-自体Sujeito-em-si=幻想、単一性、意識がある。

だが関係-それ-自体Relação-em-siは？仮に普遍が主体、客体そしてこれらの関係としてわれわれの認識に露になるなら、これらのあいだのこの関係とはなんであるのか？

客体-それ-自体=主体から独立した、関係。主体は客体から独立した幻想である。

だが関係-それ-自体は？実在でも幻想でもない、「在るSer」でも「無いNã-ser」でもないこれはなんであるのか？⁶⁹⁷

⁶⁹⁵ *ibidem*, 177-178.

⁶⁹⁶ *ibidem*, 192.

⁶⁹⁷ *ibidem*, 193.

認識 *conhecimento* と在ること *ser* とのあいだに対立があるなら、認識は在ることではない、すなわち、認識は非-存在（無い）であり、つまり、認識は生じないということをおいてこれはなにが言いたいのであろうか。相対するふたつのタームが留まることはない。これらのタームのひとつが消えるのである。

認識することが生じないもしくは在ることが生じないかのどちらかである。だが《在ることが生じないこと》は反弁別的定理であるから、必然的に、生じないのは認識することになる。

しかしながら、認識の第一の条件は在ることを肯定することの事態である。すなわち、主体的である客体の第一条件はその客体の現存である。しかも同様のことが主体にも生じるのであり、主体が客体的な主体になるために、なによりもまず、在らねばならない。しかし、在ること-それ-自体が問題となる時、すなわち、非-存在（無い）のみが生じることのほかに、すなわち、客体が現存するためのなにも生じないことのほかに、客体は、絶対に現存し、すなわち、在ることを在らしめなければならない、そして主体も同様である⁶⁹⁸。

モーラは、実在でも幻想でもない、在るでも無いでもない、実在性と非実在性を超越する「第三の領域」を肯定する。この領域は形而上学を二元論であると同時に一元論であると判断するモーラの客観的・二元論および客観的・一元論を構築する形而上学的観点から生じる領域である。そしてモーラは、自身のこの観点に沿って、「第三の領域」にキリスト教を置き、これを再パガニズム化、あるいは「すっかり実現すること」を追求する手立てとするのである。

そしてモーラの思考するポルトガルのパガニズムは、ペソーアの「高次のパガニズム」と同様、「人間的理念としてのその創造の採用」を為される「神学的本質としての神々の複数性」を受容し、「本質的に客観的現象としての本質的宇宙の構想」を検討することを主軸にユダヤ教とカトリックの傾向を除去しキリスト教を再パガニズム化することを追究する。

この視座にはモーラのつぎのような前提がある。

（ネオパガニズムの信徒は）まさにパガニズムの信徒がパンテオンの幅広い容量のなかにすべての神々を受容していたように、あらゆる形而上学を受容可能なものとして受容する。ネオパガニズムの信徒はひとつの形而上学のなかに自らの哲学理念を統合しようというのではなく、すべての哲学が同等に真であると信ずるゆえに、真理を知ろうとするのではない折衷主義 *eclecticismo* を実現しようとするのである⁶⁹⁹。

⁶⁹⁸ *ibidem*, 193.

⁶⁹⁹ *ibidem*, 250.

このように、ペソーアとモーラのパガニズム構築のために為される思考設定は結果として共通する。

だが、ふたりのパガニズムの理論者のあいだに決定的な相違があることも容易に気がつくはずである。ペソーアは、「パガニズム哲学の精神は客観主義の限界からはじまった」⁷⁰⁰と述べるように、客観主義を超え出た、主観性に傾倒した観点でパガニズムを思考する。一方、モーラは師カエイロのポエジーに沿って客観主義に傾倒した観点でパガニズムを思考する。

仮にキリスト教があたらしく、本当にパガニズムの代替宗教であるならば、われわれは、とても自然に、パガニズム的要素は消えたのであり、クリスティズモ（キリスト教）は最終的に、（パガニズムを）統一しながら、強化されたのだと言うだろう。

(…)

しかしながら、パガニズムの要素は失われてはいなかった。このパガニズム要素が、すべてを通じて、クリスティズモの精神へ客観性を付すること、そして正統のクリスティズモのもっとも重大な不従順（命令違反）を防ぐのをわれわれは見た。パガニズムの要素の精髓 *substância* がキリスト教芸術を活気づかせ、そしてこの要素はロマン主義が、きっとそうであったように、その恒常的現象であることを防ぐのをわれわれは目にした。クリスティズモの腐敗によって、この客観性はどこへ過ぎ去ったのか？その答えははっきりしている、この客観性は科学へと移ったのである。すなわち、この客観性はまさしく時代のもっともおおきな特徴であるあの現代的な現象へと移ったのである。これによって、実質的に、世界の再パガニズム化がはじまったのである。

現代世界の唯一の真なる安定した力とは実証科学である。客観的科学—これが世界（万物）に入り込んだ、解放された主観性のあらたな均衡要素である。(…)

(…)

本質的に客観的である、科学から派生した宗教は絶対に客観的な宗教でなければならない。この検討の最初ですぐに純粋な客観的宗教とはパガニズムであることをわれわれは知った。科学の価値増大によって、科学の征服の拡大とそのところにうまく入り込むやり方の流布によって、パガニズムが再生しはじめたことがここであきらかになるのである⁷⁰¹。

モーラがパガニズムの思索から客観性を決して外さないのは、キリスト教に内在化されたパガニズムの客観性が、キリスト教の「腐敗」によって科学へと居場所を移しはしたが、科学の拡大と連動することによって「世界の再パガニズム化がはじま」と確信しているからであり、この科学と密接する「客観性」が「主観性」に均衡するパガニズムの不可欠

⁷⁰⁰ FPIN: 122.

⁷⁰¹ *ibidem*, 216-217.

な要素となると考えるからである。

あるの者たちはパガニズムがキリスト教よりも快活であると推測し、別の者たちはパガニズムがキリスト教よりも人間的であると推測する。双方の推測は誤っている。パガニズムはただキリスト教よりも客観的で論理的なのである。キリスト教はパガニズムよりも快活であらねばならない、なぜならキリスト教は永遠の幸福を約束するからであり、パガニズムはなんの約束もしないのである。キリスト教はパガニズムよりも人間的であらねばならない、というのもキリスト教は人間を永遠の価値とみなし、一方でパガニズムは人間を地上のひとつのエピソードとして以外考察することはないからである。

おそらく、この誤謬はパガニズムが、ある部分で、人体に付する大きな留意と、別の部分で、市民生活におけるパガニズム的社会的固執から生じている。だが人体に付された留意はただひとつの客観的基準であり、所有される唯一の人間の外的確実さへ付される留意なのである。—しかも市民生活に付与される留意は、今日—キリスト教の産物—と言われる「友愛」あるいは「連帯感」とはなんら関係ないのであり、人間が社会に生まれその社会の現存に一利害でも、愛でも、義務によってでもなく一向き合わねばならないという認識をただ意味するのである。パガニズムはひとつの人道主義ではない、パガニズムは受容なのだ⁷⁰²。

パガニズムの客観的要素を重要視するモーラの態度は一貫している。モーラはあくまでも自らのパガニズムの宗教体系が客観的で論理的、さらには科学的であることを主張する。このパガニズムは、ペソアの新プラトン主義的な、主観性重視のパガニズムとは対置される（ただしペソアの主観性重視はこの詩人のパガニズムの思索にあらわれているように客観性を拒否するものではないことに留意しなければならない）。ペソアとモーラのパガニズムに係る思索は、したがって、相対しており、その異同は実在性の非実在化と実在性の実在化をその対置の決定的な要素として備えている。

ただしペソアとモーラのパガニズム、ポルトガルのパガニズムの二極を成す宗教理論は、異同はあるものの、「ポルトガルのネオパガニズムが、自らを根拠だてるふたつの理論」である。これらのパガニズムが「ふたつの分岐する枝」である同根の宗教体系であり、これらのふたつの、非両立の「枝」を支える幹において総合されることをペソアが希求したのだとすれば、このパガニズムもあたらしいポルトガルのポエジー、汎神論的超越論、パウリズム、交差主義、感覚主義といったペソアの思索に通底する思考であることになる。

さて、ポルトガルのパガニズムを思索したのち、ペソアの神学思索の歩みは、先に「グノーシス主義的思考段階」と区分した段階へと到る。この段階はそれまでの「哲学的思索

⁷⁰² *ibidem*, 191-192.

段階」や「ネオパガニズムの思索段階」とは異なり、思索段階の期間が長期となる。1917/1918年から1935年までの思索期間にペソアは、グノーシス主義に接近し、神秘論、オカルティズム、神智学、占星術、クリアシオニズモへと思索の領域を延ばし、社会学と知識に関する「社会学と知識 *A Sociologia e o conhecimento*」(執筆年不明)、人間の知的本能と神秘主義に関する「知的直観と神秘主義 *O instinto de conhecer e o misticismo*」(執筆年不明)、科学とオカルティズムとの比較に言及した「科学的知識と秘教的知識 *O conhecimento científico e o conhecimento oculto*」(執筆年不明。作品『バンダラ *Bandarra*』のいずれかの章を成す断片と考えられる)、霊媒術と交霊術に関する「霊媒術と降霊術 *Mediumnidade e Espiritualismo*」(執筆年不明)、「なおも神智学について *Ainda sobre a Teosofia*」(執筆年、執筆者不明)といった論考および断片を綴る。また、異名による論考として、占星術者の異名ラファエル・バルダヤが神智学に関する「ラファエル・バルダヤによる秘儀的形而上学の諸原理 *Princípios de Metefísica Esotérica, por Raphael Baldaya*」⁷⁰³(執筆年不明)等の論稿を書いている。この段階においては、期間がそれまでの区分段階よりも長いこともあり、論考および断片が多く、多岐に亘る領域について語られている。

この段階においては「ネオパガニズムの思考段階」に登場した「主要な」異名は関与の度合いも薄れ、書かれたものも多くはない。カエイロは1915年に死亡し、レイスはブラジルに自発的に亡命し、カンポスはそれまでの扇情的な態度が消え、まったくと言って良いほど異なる詩人となり、モーラもポルトガルのパガニズムを説いたときほど雄弁ではなくなつてゆき、結局、カスカイスのサナトリウムで一生を終えている。

かれらに代わって登場するのは占星術者のラファエル・バルダヤなどほかの異名である。ただしこの段階で異名たちは占星術に関する論考や断片を著述するが、「ネオパガニズムの思考段階」における異名に比べると、その関与度、あるいはペソアへの影響力は劣っている。この意味において、ペソアの思索にとって「主要な」異名がいかにかんがわれべきかをわれわれは確認するのであり、と同時に、パガニズム的世界をペソアとともに協働したこれらの異名が他の異名と決定的に異なる存在意義を有していることも理解するのである。

ひとつの結びとして—〈感覚主義〉を本源とする「主要な」異名の存在意義

これまで異名についてはさまざまな視点から検討が加えられてきた。

たとえば、異名の派生要因について、とりあえずポルトガルの研究者に限っただけでも、ペソアが求めた失われた母の面影に起因する精神医学的かつバイオグラフィー的要因を異名の派生要因とみなすジョアン・ガスパール・シモンイスやテレザ・リタ・ロペスの

⁷⁰³ テレーザ・リタ・ロペスはこの異名を反神秘主義、反オカルティズム、反神智学の反逆的なパガニズム信徒であると評している。

検討⁷⁰⁴、「統合失調症 *esquizofrenia*」と診断した精神科医マーリオ・サライヴァの検討⁷⁰⁵、おのれの独自性と唯一無二のポエジーを形成するためにペソアがつくりあげた文学的方法と結論付けるジャシント・ド・プラド・コエーリョやジョゼ・アウグスト・セアブラの検討⁷⁰⁶、個人的かつ精神的さらには文学的困難に直面したペソアの見出した解答と総括するエドゥアルド・ロウレンソの検討⁷⁰⁷、古代秘教世界を理解するための知的実践と判断するアントニオ・クアドロスやイヴェッテ・センターノ Yvette Centeno(1940-)の検討⁷⁰⁸、といった具合に多種多様の検討がこれまでに提出されてきている。また異名に係る派生要因以外にも、たとえば、ペソアが異名を着想した契機についてパウラ・モウラオン Paula Morão (1951)は、前述の詩人ノブレが「わたし eu」について描写するに際して人物を創造し、この三人称の人物を介して「わたし」を語らせたことにその着想の契機を求め⁷⁰⁹、また、タブッキは詩「船乗り」の詩法と詩想にその具体的着想を読み取る⁷¹⁰。

このようなさまざまなレベルの分析により多様な解釈を付される異名の研究においてもれなく言及されるのは、ペソアを稀有な詩人たらしめるのがこの異名という現象であるということである。この言及にたいしてとくに異論をさしはさむ必要はないだろう。実際、異名という詩的人格の創造はペソアを他の詩人と大きく隔てる要因のひとつであることは間違いない。

だがペソアの 70 を超える異名のすべてを同一の枠組みのなかで検討することは適切な方法ではない。もちろん上記の研究者たちはペソアの異名現象の一部に焦点をあてて自身の異名考察をおこなっていることに自覚的であるのだろう。したがってかれらの異名に係る考察の異同の一端はかれらがこの現象に向けた視点の異同に対応しているのだろう。

ペソアの最初の異名は、詩人本人が告白しているように、1894 年に創造された「虚の騎士」であり、この異名に続き、ダーバン時代にはアレクサンダー・サーチやロバート・エイノン等の異名が創造されているが、これらの異名の誕生の背景についてはさまざまな推測を為すことが可能であり、シモンイスや『ペソアと精神分析 *Pessoa e a psicanálise*』の著者ジョゼ・マルティリーヨ(1950-)が検討したように、この背景をフロイトの思想や精神分析にあてはめて考察することも可能かもしれない。あるいは唯一の女性異名であるマリア・ジョゼーの書いた書簡のなかにペソアのあらたな心象の一面を求めることも可能

⁷⁰⁴ Simões, João Gaspar (1981), *Vida e Obra de Fernando Pessoa, História de uma Geação*, 4ª edição, Amadora, Livraria Bertrand; Lopes, Teresa Rita (1977), *Fernando Pessoa et le Drame Symboliste: Héritage et Création*, 2ª ed., Paris, Fundação Calouste Gulbenkian; Lopes, Teresa Rita (1990), *Pessoa por Conhecer – Roteiro para uma expedição*. Vol. I. Lisboa, Editorial Estampa. など。

⁷⁰⁵ Saraiva.

⁷⁰⁶ Coelho, Jacinto do Prado (1998), *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, 11ª edição, Lisboa, Editorial VERBO; Seabra, José Augusto (1988), *Fernando Pessoa ou o Poetodrama*, 3ª edição, revista, Lisboa, INCM. など。

⁷⁰⁷ Lourenço, Eduardo (2000), *Pessoa Revisitado*, Lisboa, gradiva; Lourenço, Eduardo (2008), *Fernando Pessoa Rei da Nossa Baviera*, Lisboa, gradiva. など。

⁷⁰⁸ Quadros, António (2000), *Fernando Pessoa vida, personalidade e génio*, 5ª edição, Lisboa, Publicações Dom Quixote; Centeno, Yvette (1988), *Fernando Pessoa: Os Trezentos e Outros ensaios*, Lisboa, Editorial Presença; Centeno, Yvette (2003), *Fernando Pessoa: Magia e Fantasia*, Porto, Edições ASA. など。

⁷⁰⁹ Morão, Paula (1991), *O Só de António Nobre – Uma leitura do nome*, Caminho, Lisboa, 1991, 42.

⁷¹⁰ António Tabucchi: 85-96

かもしれない。

しかしながら、これらの異名とカエイロ、レイス、カンポスの「主要な」異名やカエイロのパガニズムの文脈で登場したモーラや半異名ソアレス（別の意味でこの半異名も「主要な」異名およびパガニズムの思索において登場する異名たちと異なっていると言えるが）やゲーデスを同一の背景を備えて誕生した異名であると判断することはできない。なぜなら「主要な」異名たちの担う使命や機能と「虚の騎士」やアレクサンダー・サーチ等の担うそれとは根本的に異なるからである。異名がペソアの「異人格化（脱人格化）」や「擬態」への体質的かつ恒常的な性向によって創造されるとする共通の本質的要素を備えていたとしても、その使命や機能は根本的に異なっている。「主要な」異名やモーラ等異名の使命および機能はすでに考察したようにペソアの実感主義とこの主義に関わるさまざまな思索、具体的に言えば、あたらしいポルトガルのポエジー、汎神論的超越論、パウリズム、交差主義、象徴主義、未来主義、キュビズム等の総合された理論であると同時にポルトガルのパガニズム神学の基点（起点）である実感主義と密接かつ不可分であり、「主要な」異名および実感主義の文脈に登場したベルナルド・ソアレスやヴィセンテ・ゲーデスといった異名はこの理論に寄与する使命と機能を共有し連関している。そしてこの連関は、実感主義とポルトガルのパガニズムの思索について書かれた文章にはっきりと示されている。だが「虚の騎士」やアレクサンダー・サーチ等の異名は実感主義の思索に入り込む余地はない。

実感主義に関係する異名の検討に際して実感主義およびパガニズム以外の要素が検討されることは可能であるだろう。だが、実感主義およびパガニズムに触れずにこれらの異名に検討することはかれらの本質の少なくない部分を見落とすことになるだろう。そして、「主要な」異名やソアレスおよびゲーデスといった異名の検討なしに実感主義およびパガニズムを検討することも同じ事態を招くこととなるであろう。これまでのカエイロ、レイスそしてカンポスの「主要な」異名に係る検討やソアレスやゲーデスといった異名を扱った検討に際してこの連関へのまなざしが不足していたことによって、その全体的な検討だけではなく、各々の異名に関する検討にも大きな誤解が生じていたように思われる。こういった誤解を避け、ペソアの壮大な思索の世界を巡るために、実感主義を中心とした理論の精確な理解が不可欠である。

終章

本論の考察を通じてフェルナンド・ペソアという詩人の文学生活初期の文学理論とポエジーについて検討してきた。

あたらしいポルトガルのポエジーからポルトガルのパガニズムに至る、おおよそ 1912 年から 1918 年にかけてのペソアの思索変遷の推移がいかに緊密で相互補完的な結びつきを形成しているかは考察したとおりである。ペソアは自らの理論の進展につき、「進化（発