

絶対への渴望

饗庭孝男

絶対への渴望

外国文学・思想論集



饗庭孝男

勁草書房

著訳書一覧

『戦後文学論』(1966年11月, 審美社)

『逆行と予見』(1970年10月, 審美社)

『石と光の思想』(1971年4月, 勁草書房)

『反歴史主義の文学』(1972年7月, 河出書房新社)

『神なき詩の神学』(1972年11月, 青土社)

*

バシュラール『大地と休息の夢想』(1970年3月, 思潮社)

絶対への渴望

1972年11月10日 第1刷印刷

1972年11月20日 第1刷発行

著 者 饗庭孝男

発行者 井村寿二

発行所 勁草書房

東京都文京区後楽 2-23-15

定 価 外函に表示してあります

印刷所 港北出版印刷

製本所 和田製本工業

© 1972, Printed in Japan.

落丁・乱丁本はお取替致します

1010-157501-1836

- リルケ『フィレンツェだより』396 ベンヤミン『ポー
 ドレール』397 マンディアルグ『余白の街』400 チ
 ボドー『序曲』402 パヴェーゼ『丘の上の悪魔』403
 マードック『ブルーノの夢』406 『エル・グレコ』408
 『エミール・ノルデ』410 ペルーチョ『ジョアン・ミ
 ロとカタルーニャ』411 『ある芸術家の人間像——バ
 ルトックの手紙と記録』413 バゾリーニ『デカメロン』
 415 矢島文夫『ヴィーナスの神話』418 ドレスデン
 『ルネサンス精神史』420 塩野七生『チェーザレ・ボ
 ルジアあるいは優雅なる冷酷』421 ベーコン『ロココ
 ——十八世紀のフランス』424 鏑田豊之『生と死の思
 想』426 高橋敏『ヨーロッパの闇と光』428 モラビ
 ア『わたしの中国観』431 ルイス『貧困の文化』433

『ロラン、ペギ往復書簡集』と

ロランの『ペギ』をめぐって……………301

ロマン・ロランの社会主義……………317

IV

「五月革命」とヨーロッパの大学……………333

「五月革命」について……………346

「五月革命」とシュールレアリスム……………352

「五月革命」文献……………356

『五月革命の記録』書評……………367

V

ガストン・バシュラール小論……………373

ジュラール・ド・ネルヴァル 覚書……………384

マルセル・ブルーストの評価と現代性……………392

絶対への渴望

I

絶対への渴望

シモーヌ・ヴェイユ論

1

シモーヌ・ヴェイユは『神を待ちのぞむ』のなかで「本当に親しい会話というものは二人か三人の場合にしかないことは、だれでも知っています。五人か六人になると、もう集団の言葉が支配しはじめます」とのべている。おそらく、ここにヴェイユが、集団（社会）が個人に対して及ぼすアノニムな、それでいて怪獣のような「力」の働きの抑圧と、それが持っている根源的な意味をあきらかにしているように思われる。そして同時に、この原理的な問題が、高度の経済生産によって生じた現代の社会のメカニズムの原点にあり、すでに一九三〇年代に彼女の視野の中心におかれていたということをおわれわれは知ることができるのである。彼女が、「わたしが社会的と云いますのは、社会に関連するすべてのものを意味するのではなく、ただ集団的な感情だけを意味しております」（同前）とのべているのも、また原理的な問題にほかならないが、この点を歴史的に遡行して、プラトンの社会観に及び、『抑圧と自由』のなかで「プラトンは社会を、人がそれに奉仕すべく強制されており、人間がそ

れを崇拜する弱みを持っているところの、巨大な動物になぞらえた」という見解とともに、一方、現代の社会のメカニズムの構造を洞察して、一つの抑圧制度を結局は他の抑圧制度で代える以外の何ものもしえなかった革命へのベシシズムと、現代では「偶然」が存在せず、工場におけるナンバリングの根底に、ものによる人間の抑圧があり、科学が神学となつたいま、「思考するのは事物であり、事物の状態に追いこまれた人間が思考するのだ」（『重力と恩寵』）という逆説を表裏一体として見ているという点からしても、ヴェイユの視線がたとえ過去にむけられていようと、現在にむけられていようと、集団（社会）のもつ本質へのその原理的な批判は、まことに的確であると云わねばならないのである。いいかえるならば、プラトンから現代へと歴史的な距離をこえて、ヴェイユの観点は批判の力をいささかも弱めることはなかったといふことができる。

しかしながら、シモーヌ・ヴェイユが集団と個人の問題を、単に抑圧するものと、されるものとの関係にだけ焦点をあわせて論じていれば、ことはいささか図式的になつたかもしれない。しかし、困難なことは、人間がおのれの内部に、抑圧される社会への一種の偶像崇拜の弱点をもっているという事実において、この関係が必然的に個人の内部の精神の問題に還元されるという点を彼女がいかにしてとらえ、それをいかにして解決しようとしたか、ということが彼女の思想の総体にかかわっていたといふことである。とすれば、この集団の問題が、たとえば、ある党派、政党、社会、国家というどの枠のなかで論ぜられようとも、同じ原点から、その批判の質をうしなうことなく批判の幅を彼女が増幅して行つたこと、そして、それがつねに収斂する一点は人間の魂と精神の純粋さと自由であつたといふことになるだろう。

彼女の意味している集団が個人に対してもつ最大のはたらきは、それが個人を物質化する、という

ことであり、内面を石化し、「力」によって魂を庄殺することである。われわれは、こうした集団を、彼女が「全体主義」で呼ぶ場合にも、その言葉の意味が、たとえローマ帝国であろうと、イスラエルであろうと、キリスト教であろうと、マルクス主義であろうと、ファシズムであろうと、あるいは現代における事物の人間支配であろうと、いずれにも適用しうるものであり、特定のイデオロギーの匂いを持っているのではないという点に注意しなければならない。もとより、こうした意味内容が、彼女の前半生における激しいアナキズムの色濃い政治運動とおりぬけなくては現実感をもたなかったこと、また、キリスト教における「破門」の問題をとらえて、それをカトリック（普遍性）のもつ全体主義にかかわると批判した行動と思考のなから生れて来たことを看過することはできないが、彼女の批判の鋭さが、行動をつうじて、原理的に深まった分だけ、批判の普遍性を獲得したという点は、単に思弁的な思想家よりもはるかにまさっていたのである。

シモーン・ヴェイユはプラトンと現代との間をたえず往復しながら「全体主義」がいかなる「力」をふるったかを歴史的にとらえようとした。たとえばユダヤ系であったヴェイユが、イスラエルに全体主義の烙印を押し、「イスラエル。すべては穢れ、ひどく残忍な相貌を呈している」（『重力と恩寵』）とのべ、「その残虐行為のかずかず、宗教裁判、異端の徒や未信者のみなごろし、これらは『イスラエル』であった。資本主義、それは『イスラエル』であった。（ある程度、いまでもそうである……）全体主義、それは『イスラエル』であった」と云い、さらに、

「ユダヤ人、この根を失ったひとにぎりの人々が全地球の根こそぎを薙ぎ起こした。ユダヤ人たちがキリスト教の成りたちにかかわりをもったので、キリスト教世界は自分自身の過去におろした根を失ってしまった」

と批判する時、われわれは、ほとんど一種の近親憎悪にも似た考え方をそこに見出すのである。

たしかに、彼女をよく理解していたペラン神父がこの点について、彼女は「旧約聖書とイスラエルの使命については何も理解していなかった」と指摘し、「第一戒が輝いているイスラエルの宗教的な流れは、彼女には縁遠いものであった。シモーン・ヴェイユがキリストの十字架をイスラエルの宗教的伝統の終結であり、論理的な結論であると考えるとき、彼女は重大な誤りを犯し、部分的なゆがみを神の啓示と混同し、さらにまたペテロもヨハネも聖母も、使徒たちや初代キリスト信者たちも、聖霊にとらえられた偉大な人々もユダヤ人であり、聖書に養われていたことを忘れている」と云い、ユダヤの虐殺はギリシャの虐殺とことなり、「万軍の神」という呼び方にしても戦士たちの神を意味するのではなく、天の万軍すなわち軍隊のように秩序立って配列された星々の神を意味するのだ、と語るとき、それはヴェイユの、あまりにも主観的に見えすぎる反イスラエルの立場を是正するのに役立ったのかもしれない。実際、ペラン神父の説明がヴェイユの共感をうることができなかったことはたしかである。

しかしながら、彼女のイスラエルへの批判は、逆に云えば、彼女に内在するユダヤ人特有の純粹すぎるリゴリズムをあらわしているものであり、それが、初期キリスト教成立の背後にあった現象的にみえる悪をいささかでもゆるすことができなかったということができるであろう。とはいえ、この問題は、ヴェイユが、歴史というものについて、ある点で、それを抑圧の歴史そのものとする観点を示しているのであり、このような立場は、マルセル・シモンによれば、ユダヤ教の本質的のもっている、「律法を綿密細心に実践」(『原始キリスト教』)し、かくされた真理の開示を求め、黙示文学を待望し、選ばれた民のかがやかしい日の到来を切望するというリゴリズムを評価し、キリスト教がユダヤ教(たとえそのなかに、保守的なサドカイ派、律法中心主義のパリサイ派、祭式的、道徳的純潔を重

んじ、秘教文学に教義の泉をもとめたエッセネ派等に分れているとしても）の直系であり、そこには断絶がない、という客観的な見方よりも、現象的に見える「全体主義」的傾向を批判することに急であつたことは否定しがたいところであらう。

ローマ帝国に対しては、つねにヴェイユは歴史のなかのこの国家、というよりは、現代文明のなかの政治形態にその比喩を見るほどにまで嫌惡の表情を隠さなかつた。たとえば『ロンドン論集』のなかで、第二次大戦下のファシズムの嵐の下にあつたとき、「今日のわれわれは、十二世紀の精神性の流れのようなものに洗われているどころではない。われわれの現況は、むしろキリストが生れた頃のローマ帝国の状況に比較しうる」と彼女は書いたくらいである。このことはヒトラー体制をとらえて屈従による和平を諸民族におしつけ、無理やりにその民を一つの編成の下において、他に優先すると自称する文明のもとに縛りつける、というその政治目的をローマ帝国との共通項にしている点からも明らかである。ヴェイユは、ローマのなかに体制の惡のみをみて、そこにいかなる精神性も見なかつた。このことは、都市国家^{リヌス}という形で、善と真理と美を内実としてもっていたギリシャへの彼女の讚嘆の念と対照的であり、ヨーロッパがラテン（ローマ）からうけとつたのは、悪い国家觀念でしかないという考え方をアンチ・テーゼとしていた点からもうかがい知ることができる。『重力と恩寵』のなかで、この精神性の欠如をイスラエルとむすびつけたのは、その意味で、イスラエルの「全体主義」というヴェイユの考え方の延長線上にある思想ではなからうか。

「古代の民のなかで、おそらくたった一つ、神秘的な要素をまったく欠いていたと思われる民、ローマ。どんな不思議な理由がひそんでいるのだろうか？ それは亡命者たちによってできた人工的な都市国家だったのだ。ちょうどイスラエルと同じように」

彼女の考えでは、ローマ帝国の全体主義的政策は、唯物論的でナチズムと同じ偏狭な国家崇拜がある以上、皇帝たちが神秘的信仰がおきるのをおそれてそれを消し去ろうとつとめたという。集団という彼女の観念は、このようにして、具体的には歴史上のローマ帝国という国家観念に増幅されて、その精神性への抑圧機構がどんなものであるかという点に肉體性をあたえているのである。われわれは、ここでも、ローマとナチズムがシモーヌ・ヴェイユの内部で直結され、個人に対する最大の抑圧機関としてはたらしき、そこから歴史性を抽象することによって原理的に、「集団」とは何かという問題に還元されていることに注意を払う必要があるだろう。

キリスト教が、「集団」として全体主義的であるとヴェイユが断じた最大の理由は、キリスト教の教義にある「破門」の問題であった。晩年にあれほどキリスト教にちかづき、普遍性カトリックのまことの回復をキリスト教に求めながら彼女が受洗しなかった理由もそこにあるといふことができる。おそらく、この問題は「カトリックの信仰を哲学的に掃除する作業は一度も行なわれたことがない。それを行なうためには内部にいと同時に、外部にいたる必要があるう」(『重力と恩寵』)という自己の思想の立脚点もさることながら、「破門」の問題が一に、信仰の本質より、彼女にいわせれば、教会といふこの世の組織にかかわっており、さらに、「破門される」という言葉の存在よりも、それが、行使された、という点に集約されている。彼女は、十三世紀におけるアルビ十字軍の、キリスト教的異端であった「カタリ派」(ギリシャ語では純粹を意味するが)に対する宗教裁判と弾圧が、教会の地上における制度としての意味を空無化したと考えている。それが、ローマ帝国とナチズムをむすびつけるような方法で彼女の裡に存在していたことは次の一文にあきらかである。

「とくに十三世紀には、教会は全体主義の端緒となりました。この事実から云って、教会は現代の

事態について責任なしとは云えませんが、全体主義政党は破門、という用語の行使に似通ったあるメカニスムを履行することによって形成されたものです。

この破門という用語とその行使に妨げられて、教会は名目にとどまらぬ真の世界的となること^{カトリック}ができずにいるのです」

この文章を読んでもまた、われわれは、ヴェイユの批判が歴史をこえて、つねに原理的であることに気づくであろう。私は、彼女の、破門という用語のこたわり方に、シャルル・ペギが信仰放棄の原因として、キリスト教の教義にある「地獄」の観念と「劫罰を受けたもの」をあげ、社会主義による「友愛」^{フランドル}を、どこか欠けた響きのある「慈愛」^{ジャリテ}におきかえ、誰一人、追放されることのない地上の調和ある都市をつくりあげようとして『半月手帖』を中心に空しくたたかった生涯を思い出すのである。極度に純粹さをもとめ、国家や組織に対して、正義や真理が優先すること、そして、「調和」という理念にユートピックな意味をこめたペギは、思いのほかシモーヌ・ヴェイユの先行者として位置していると私は考えている。この「調和」という理念がシモーヌ・ヴェイユにもあることは後にふれるが、ペギとヴェイユが、ともに精神性の至上権をもって集団に対し、とりわけキリスト教の教義に対立したことは、現代フランス精神史にとって興味ある事実と云わなければならない。

むしろ、シモーヌ・ヴェイユは、可能なかぎり、キリスト教の教義、とりわけ、キリストの十字架上の受難から多くの真理をまなび、その本質を、ほとんど換骨奪胎したほどに自分の、彼女固有の神学^{テオロジ}にくみ入れたことは論ずるまでもないが、それにもかかわらず、組織の問題として、破門をみとめることがなかったのであった。彼女がキリスト教において否定したのはその本質ではなく、その組織であり形態であり、その形態を維持するための「力」の行使にはかならなかった。そのために、彼女

は、誤解を招くような「わたくしは本来の意味の教会への愛を少しも持っていない」（『神を待ちのぞむ』）というような言葉をものべたのであろう。ヴェイユは、社会的なものとしての社会を嫌悪していた。それがなければなりたないことを承知し、理解していたが、自らの思想においては認めることができなかったのである。それゆえ、たとえば彼女が「……教会が社会的なものであるかぎり、教会は『この世の王』（悪魔のこと）に属します」（同前）と大胆に云い放ったところで、少しもわれわれにおどろきをひきおこさないだろう。不思議なことに、彼女はプロテスタンティズムにはほとんどふれていない。このことは、すでにプロテスタンティズムが、聖書に対する個人的な（ヒューマニズムとは）同じ同様の意味で私は用いるのだが）自由解放の問題を持っていたからであらう。しかし、カトリックの場合、「聖書」は、聖職者が注釈をほどこし公認されたものを意味し、かつまた、信仰宣言書、教皇教書、教父の著書、祈禱書、典礼書、殉教録、古代キリストの美術、碑録におよぶ「聖伝」を一体とする教義をその中心においているのであり、その一つを恣意的に抜きとることは、同時に全体を抜きとることになるのであり、また一つを否定することは全体を否定することになるからである。シモーヌ・ヴェイユが、こうした点を考慮に入れていたからこそ、「……教会の敷居をまたぐことによって、その人は、同時に、『破門を命ず』の宣告をうけないこと、つまり、いわゆる「厳正な信仰」の全個条をひとまとめにして受け入れる、ということを公言したことになる」（『ロンドン論集』（傍点）『饗庭』とのべたのであった。一はイコール全であることを、自由な個人の精神に照らしてうけ入れがたいこと、ここにシモーヌ・ヴェイユの、あらゆる集団のもつ個人への抑圧をひとしなみにとらえる一点がある。こうした意味で云えば、彼女は、キリスト教から多くの魂への啓示をうけ入れながら、本質的なものよりは、論理的一貫性を個人の思想の先端にすえることによって、あらゆる集団的（社