

生きる知恵としてのペシミズム

——シオランにおける憎悪とペシミズム——

大谷 崇

はじめに

シオラン (Emil Cioran, EM Cioran, 1911-1995) は体系的な思想家とは言えない。彼の著作はエッセイとアフォリズムで構成されているが、その形式の下で表現される思想はしばしば矛盾した様相を呈し、一見すると一貫した思想があるのかさえ怪しく思われる。

その一例を挙げてみよう。一九六四年の著作『時間への失墜』(*La chute dans le temps*) において、彼は次のように述べている。

もし神がみずからを「在りて在るもの」(*celui qui est*) と示すことができたのであれば、これとはまったく逆に、人間は「在らぬもの」(*celui qui n'est pas*) とみずからを規定することもできよう。まさにこの存在の欠如、この不足こそ、その反動によって人間の尊大さを掻き立て、反抗へ、あるいは残酷さへと、

人間をそそのかすのだ。⁽¹⁾

ここでは人間の「存在」の欠如および、その結果としての悪への傾向が語られている。しかし5年後、一九六九年『悪しきデミウルゴス』(*Le mauvais demiurge*) では、その反対のことが言われている。

すべての腐敗しやすいものを——すなわち、生きとし生けるものすべてのものを、ということだが、例外なく悪が支配している以上、悪には善より存在が含まれていないことを、いや存在の一片すら含まれていないことを証明しようとするのは馬鹿げた試みである。⁽³⁾

ここでは「存在」はすなわち悪の源泉であるとみなされている。人間の存在は満ち溢れているがゆえに悪に向かうのであり、どこに

も欠如は存在しない。この矛盾した言明をどう理解するべきだろうか。

ひとまず、『時間への失墜』においては、悪は存在（善）の欠如であるという伝統的図式を採っており、『悪しきデミウルゴス』では、存在を悪とするグノーシス思想的立場をとっていると解することができる。また、人間が悪に向かう事態もいずれの場合でも同一である。しかし、いったいシオランにとって存在とは善なのか悪なのかという問いに択一的に答えるのは困難である。言えるのは、彼はどちらの立場もとったということである。この箇所に限らず彼はこのような立場を転換し続ける⁽⁴⁾。

しかしながら、たとえば彼のアフォリズム的文章が、彼の言うように「瞬間の真実」⁽⁵⁾であるとしても、その瞬間瞬間を切り取ってつなぎ合わせ、整合性をもった主張として再構成することは決して不可能ではない。その作業は、土地と土地を結び合わせる、いわば「地図」を作成することであるとと言えるだろう。本論の目的はこのひとつの地図を作成することにある。地図といっても、世界地図のように俯瞰的に一望できる地図のことではない。それはある断片的な地点と地点をつなぎ合わせ、街と街との間に道を作り、進むのが容易な場所と困難な場所を描き出す。この地図によって現れるのが彼の「ペシミズム」である。それは同時に、彼は単なる寸鉄人を刺す文章家、「晩餐会で引用するのに適した「機智」を持つ作家」⁽⁶⁾ではないことを示すことでもある。

本論で扱うのは彼の「憎悪」(haine、憎しみ)の観念の変貌の過程である。憎悪という感情を考えるにあたって、まず彼は自分の「内臓」から出発する。すなわち憎悪が現れるとき、いかなる現象が生じるのか、自らにいかなる作用を及ぼすのかについて考察することから始める。この段階における憎悪は、実際に危害(暴力)を伴うが、しかしその論理的帰結として出てくるのは、現実の危害の無用性である。そのとき憎悪は、確固とした対象を持つものから、「対象を持たない」(sans objet)ものへと変貌する。そして最後に至っては、憎悪は、まさしくそのペシミズム的な基盤によって消滅することになる。この過程全体とその原動力こそ、本発表でシオランの「ペシミズム」と呼ばれるものであり、ペシミズムの哲学の可能性を考える上で鍵となりうるべきものである。

以下、まず憎悪とペシミズムの概念について整理を行い、第一段階の憎悪、つまり対象を持つ憎悪を検討する。次にこの第一段階の憎悪から第二段階の、対象なき憎悪への移行を論じ、最後の第三段階の憎悪——これはすなわち憎悪の消滅であるが——に到達するさまを論じ、生を呪詛するペシミズムが、逆説的に人を生かしてしまふ事態に至り、ペシミズムの可能性とありうべき道を検討することで本発表を終える。なお、本論はシオランのフランス語著作のみに限定して扱う⁽⁸⁾。

1. 憎悪とペシミズム

まず憎悪について若干の検討を加える。概して憎悪とは、ある対象に損害を与えたいと願う感情であると言うことができる。しかしそれは怒りとはどう違うのだろうか。アリストテレスによれば、憎しみとは友愛 (Philia) の反対物である。友愛は『弁論術』において、「自分が善いものだと考えるものどもが或る人のものとなることをその人のために、しかし自分自身のためにはなく、欲すること⁽⁹⁾」と定義される。それゆえ憎悪は、自分が悪いものだと考えるものがある人に起こるのを欲すること、ということになるだろう。対して怒りは、「自分自身なり、自分自身に属するものの何かなりに對する明らかな軽視が——それも軽視することがふさわしくないので、それが原因で生ずる復讐への苦痛を伴った欲求⁽¹⁰⁾」である。怒りと苦痛の違いは主に次のようなものである。怒りは常に個々のものに関し、憎しみは類に対して向けられる。怒りは時によって癒されるが、憎しみは癒されない。怒りが目ざすのは一時的な苦痛であるが、憎しみは恒久的な禍である⁽¹¹⁾。

ではシオランは怒りと憎しみをどう区別しているだろうか。彼は憎しみにも怒りにも復讐の要素を認める点でアリストテレスと相違するが、これは憎しみの範囲を拡張し、敵対行為全般に広げていると理解することができる。この点では憎しみと怒りの区別は曖昧で

ある。しかし、怒りは主に発作的な感情であり、憎しみは持続的な感情であるという違いはシオランにおいても存在している。非難を受けたとき、「私たちは即座に相手を殴るか、憎しみ (Hate) を磨き上げるかして相手に報復する⁽¹³⁾」。この箇所からは明らかではないが、怒りに即応性が、憎しみに遅滞性と計画性が割り当てられているのがわかる。それゆえ、一応の区別は認められると言えるだろう。怒りは「長続きしない」が、憎しみは「長持ちする」のである⁽¹⁴⁾。

次にペシミズムに関して付言しておこう。本論で扱うペシミズムは、この世界は考えうるなかで最善の世界であるという、弁論論的オプティミズムの裏返し——つまり、この世界は考えうるなかで最悪の世界であるという主張ではない。本論で扱うのは、この世界や生に否定的評価を下すこと、という意味でのペシミズムである。それはこの世界や生を嫌悪し、憎み、呪いさえする。以下、シオランにおいてこの憎悪とペシミズムがどのように展開されていくかを見ていく。

2. 対象をもつ憎悪

第一段階の憎悪は確固とした対象を持つ憎悪である。この対象に当てはまるのは、世界のあらゆる事物でありうるが、もつとも多くそしてもつとも陳腐な事例、それゆえにもつとも重大な事例は人間のケースである。「石ころは虐殺するわけにはいかない」のだ。では、

人間を憎悪するというのはいかなることだろうか。憎しみは悪意・敵意を前提としている。すなわち、この段階の憎しみとは、「この」私、個々人から出発して、ある人物に物理的・精神的に損害を与えたいと願うことである。それはときに殺害の意志にいたるまで膨れあがる。典型的な例は復讐であろう。憎しみは復讐の原動力となり、敵対者への攻撃の念を絶えず掻き立てる。

しかし、われわれは日常的に殴り合ったり殺し合ったりしているわけではない。太古の祖先でさえ、「たえず喉を裂き合うわけにはいかなかった」⁽¹⁵⁾のならばなおさらである。往々にしてわれわれは憎しみを押し殺し、復讐の実行を遅らせ、断念させる方へと向けさせる。だが怒りと違い、憎しみには持続性がある。抑圧するだけで憎しみが消滅するということはない。そしてその抑圧から漏れてくる憎しみと抑圧それ自身が、個人を責め苛むことになる。その苦しみの理由はさまざまである。敵対者がのうのうとしている。自分が臆病に感じられる。報復しなかったことに対する悔恨、等々。

無能からにせよ、機会の欠如にせよ、また演劇的な気前の良さによるにせよ、敵の策略に反応しない人間は、その顔に、抑圧された怒りの烙印を、恥辱と汚名の傷跡を、許しを与えたと
いう不名誉を刻まれている。加えなかった平手打ちは彼自身にはねかえってきて、つづけさまに彼の頬を打ち、彼の臆病を際立たせる⁽¹⁶⁾。

とはいえ、復讐をしないことは解決にはならないのだろうか。シオランは解決にはならないと言う。復讐をしないと「決心」すること、それは復讐をしないことによって復讐することである⁽¹⁷⁾。この復讐は、相手が苦しんでくれることによってでしか成功せず、対して復讐をしないと決めた側は復讐を反芻し、さらに憎悪に汚れることになり、自らの無力を痛感する。

復讐をしないのは、われわれを半分くらいしか喜ばせない。われわれのそうした振る舞いが、高貴さに基づいているのか、ただの臆病からなのか、決して知ることができないからだ⁽¹⁸⁾。

しかし憎悪は、敵対者を害することしかしないのであるか。決してそんなことはない。それどころか、「憎悪は感情ではなく力であり、多様性の要因であって、「存在」を犠牲にしてもろもろの存在者を繁栄させるものである」⁽¹⁹⁾。陋劣な感情、とりわけ「憎悪の化学」は、愛よりもはるかに生の「内奥」に位置している。憎しみを抱く者は、どうしようもなく生とこの世界とに結びつけられ、生と限りなく一体化してしまう。私がある人間に侮辱されたとき、表面上はなんでもないかのように振る舞い、動揺を隠そうとするが、実際は恥辱に震え、相手に憎しみを抱き、その人間と会うときにつねに侮辱されたことを思い出して緊張し、またその記憶によって緊張を高める。

私が最終的に報復を断念するにせよ、殴りかかるにせよ、想像上で復讐を行うにせよ、何も起こらなかった平穏な状態と比べると大きな違いがある。憎しみが私を活動的にし、生き生きとさせる。まさしく憎しみは生の活力の源泉なのである。生の舞台においてうまく切り抜け成功するためには、憎しみの力を利用しなければならぬ。復讐は、ともあれ「生きる意味」を与えることができるのである。

このようにシオランにとって憎しみは生の根幹に結びついている以上、明確で意識的な対立を伴わなくとも、生のあらゆるところで憎しみと対立が垣間見られる。あらゆる行為は他者に対する侵害行為になる。問題は彼の言葉でいえば「絶対」に関わっている。「たとえ思想上のものであっても、復讐するとは、取り返しのつかないほど決定的に、絶対の手前側に位置するということである」²⁰のだ。ほんの少しでも復讐と憎悪とがあるかぎり、言い換えれば対立を生じさせるものがあるかぎり、この世は「絶対」の手前側に位置し続けるであろう。

私たちの精神の未完成を示す否定できない証拠がある。非難に対する情熱的な反応のすべてと、なんらかの非難を浴びた瞬間に心に感じるショックである。これは私たち各人の内部に存在する古きアダムの発する叫びであり、私たちがいまだに自らの起源を克服していないことを示している。²¹

以上のように第一段階の憎悪を見てきたが、ここで問題となることがある。それは、もし憎しみが生において肝要なものであり、憎しみを絶やさずに自らを動揺させ活動させ続けることが問題ならば、その時実際に危害が加えられる必要はないということである。「生の強壯剤」である憎しみが生に対して活力を与えるならば、その憎しみが危害を伴おうが伴うまいがどうでもよく、そしてもしあらゆる行為が侵害行為ならば、侵害の程度はどんなものであってもよいはずである。つまりここにおいて、憎悪の充満する世界で一切の暴力行為は消滅しうることになる。このようにして、憎悪は次の段階へと移行していく。

3. 対象なき憎悪

前節における憎悪は、確固たる対象をもつ憎悪、すなわち敵対者を打ち倒すようにわれわれを仕向けさせ、それによって活力を与えるような憎悪であった。第二段階の憎悪は「対象なき」憎悪である。本節ではこの対象なき憎悪について検討する。

まずこの対象のなさについて説明を加えなければならない。ここでのいう対象なき憎悪とは、対象がないといっても、無差別の憎悪というわけではない。憎悪が深まるなかで、対象がなんでもいい、誰でもいいから傷つきたいとして、手当たりしだい無差別に危害を加えるということではない。²² 対象がなんでもいい、というのは第一段

階の憎悪から第二段階の憎悪へと移行するに際しての条件であるが、その条件の下に実際の危害が必要ないケースが可能である、ということである。

この条件を満たすものとして現れるのは、世界呪詛、生それ自体への憎悪、すなわちペシミズムである。しかし、世界を、生を憎悪するというのはいかなることだろうか。第一段階の憎悪とこの第二段階の憎悪を区別するものはなんなのか。

生を憎悪するとは、生に対して否を唱えること、生に対して復讐を企て、その消滅を願うことであろう。だが生それ自体、世界それ自体といった抽象的なものを、具体的事物のように破壊するわけにはいかない。その点をふまえた上で、生に対する復讐となるべきものは当面次のものになると思われる。すなわち思考である。以下ではこの思考について検討する。

思考における憎悪、その例として彼のグノーシス的思想を挙げることができる。一般的にいつてグノーシス主義とは、現世を悪しきデミウルゴスが創造した悪の世界とみなし、それに対照させて創造を行わない善なる神を置いた二元論である、と言えるだろう。シオランもこの図式に則り、世界を創造した悪しきデミウルゴスと、創造と一切無関係な善なる神を対立させる。しかし、グノーシス主義やその影響を受けたマニ教が、人間の魂のうちに善や光の要素を見るのと異なり、シオランは人間を徹底的にデミウルゴスの側に引き寄せ、人間をデミウルゴスのまねびを行った存在とみなし、逆に善

なる神を人間と限りなく切り離してしま⁽²³⁾う。その結果、善なる神はますます人間から遠のき、人間は悪しきデミウルゴスと格闘することになる。すなわち、怨恨から被造物を創造し、これを苛むところの妬み深い悪しき神、この神とその創造した世界をシオランは憎み、呪い、抗うが、このことによって、人間(シオラン)と悪しきデミウルゴスは切り離しが不可能なほど結びつけられるのである。

ここで重要なのは、シオランにあつては善なる神は人間を救済することができないということである。善なる神は決して全能ではない。この世界の創造に善なる神は関与していないからである。善なる神はこの世界に及ぼす力をまったく持ちあわせていない。創造と力を悪しきデミウルゴスに振り分けることによって、善なる神は非生産性、非創造性のしるしを帯び、この世界から無縁のものとなる。前述したシオランの言葉によれば「絶対」の場に位置する善なる神は、絶対的に善であるがゆえに、現世に介入し人々を救済する力を持たない。救済は最初から失われている⁽²⁴⁾。

このことは何を意味するのだろうか。救済が奪われている以上、人間は悪しきデミウルゴスと対決していかなければならない。つまり憎み、呪いながら生に耐えていくほかない。そしてこの憎悪によって生は力を得るのである。無気力に落ち込まずに人間が向かつていく先は、生、存在それ自体の抹殺である。第一段階の憎悪と違って、世界のある事物を破壊したとしても意味がない。破壊するべきなのは生と存在であり、そしてこれらを掘り崩すことは思考によつ

てしか可能とならないのである。

ペーター・スローターダイクは、シオランにおいて思考 (Denken) は感謝 (Danken) ではなく復讐 (Sich rächen) であると述べた。⁽²⁵⁾ いまだ一つ贈与があるところでは、人は贈与者を許してはならず、“consummatum est” (成し遂げられた) という言葉に対して否 (non) を突きつけなければならない。⁽²⁶⁾ これがシオランの、復讐としての思考の使命である。

4. ペシミズムの逆説

しかし、この思考は、復讐を完遂できない運命にある。そして自らが目ざしているものと反対のものを実現してしまう。というのも、前述のデミウルゴスの例と同様に、ペシミズムは自分の憎んでいるものと分かちがたく結合してしまうからである。すなわち、ペシミズムは、自分が消滅させたがっているところのものを憎むことによつて、生を消滅どころか復活させてしまう。人が人間であることを悔やむときほど人間になることがないように、生を憎むときほど生が生であるときはない。⁽²⁷⁾

この意味において、ペシミズムは人を生かしてしまうことになる。他者に対するあらゆる損害は無意味になり、自殺すら不可能になる。生や存在を掘り崩す復讐としての思考は、生きかつ存在していなければ不可能なことだからである。生を呪うためには生きている必要

がある。この点でシオランはまれなる一人の詐欺師であることが暴露される。⁽²⁸⁾ なぜなら、彼は自らのペシミズムによつて、彼を「私たちの生の疲労の共犯者、自分たちの衰弱に同調する災厄の予言者」とみなす衰弱した人間たち、自殺すら考えている者たちをひきつけておきながら、彼らを自殺ではなく、自殺の思考へと、生との訣別ではなく、生への呪詛へと導き、彼らから自殺の実行を奪い取ってしまうからである。その結果、彼らを生かしてしまうことになるのである。⁽³⁰⁾

例を挙げれば、『告白と呪詛』(Aveux et anathèmes) に次のようなアフォリズムがある。

この生から自分を葬り去るのは、生を嘲笑する喜びを捨てることだ。これが、決着をつけるつもりだと言いに来た人間に、返すことができるたった一つの答えである。⁽³¹⁾

この言葉は、自殺に傾きがちな人間を生き続けるように勇気づけるものだ。たしかに、ここでは「たった一つの答え」と言われている。すなわちこれ以外の答えでは自殺に対してなんの意味もないのである。これ以外の答えに効力がないことを認めるほどにはシオランは自殺を認めている。だが、たった一つの言葉が存在し、そしてたった一つがあるだけで充分なのだ。しかし他方では、これは単なる死に損ないの戯言ではないだろうか。この世が嫌ならばすぐに死

ねばいいのではないか。そうではない、という答えを支えるものが、生を嘲笑するのはこの世にできないとできない、この世を呪うことはこの世にできないとできない、という事態なのである。この意味で、シオランは、生と訣別したい者がもっとも近寄ってはいけない場所である。

他方、生の側から見れば、ペシミズムは生を耐え、生にとどまるための技法 (*l'art de vivre*)⁽³²⁾ であるということになるだろう。ペシミズムは生から離脱するのではなく、逆に生を味わい尽くす。憎しみが生を育み、復讐としての思考が復讐を完遂できない以上、そうならざるをえないのである。

5. 憎悪の消滅と復活

前節において、いかにして第二段階の憎悪、すなわちペシミズムが人を生にとどまらせるかを見てきた。この段階においては、生への憎悪がまた生を増幅させる循環の状態となり、生は消滅せず、それゆえ憎悪も消滅せず、脱出が不可能に見える。しかし、脱出回路が存在しないわけではない。その回路の出発点となる鍵をペシミズムのなかに見出すことができる。

ペシミズムとは、生を呪い存在を憎み、憎悪を復讐としての思考のうちに表し、否を唱えることであった。復讐としての思考は、デミウルゴスによる創造行為——存在の贈与に抗うことを使命として

いた。その贈与の最たるものは生誕、自分が生まれたということであろう。私はどうして生まれたのか、「生まれるというのがこの男にとつて何の役にたったか？」⁽³³⁾ シオランはこうして「生誕の災厄」 (*L'inconvénient d'être né*)⁽³⁴⁾ について考えざるをえない。生誕に対して否を言うことは、私は生まれないほうがよかった、「私は存在するべきではなかった」⁽³⁵⁾、と言うことである。この「存在するべきではない」という否が、憎悪の循環から離脱する契機になるのである。

シオランのグノーシス的思想においては、人間は救済を奪われていた。ここでも救済は奪われている。救済とはそもそも生まれないこと、存在しないことである。「生まれないようにするために何もしなかったと言って私は自分を責める」⁽³⁶⁾ という言葉のおかしさによく表れているように、生誕とはすなわち救済の不可能性を示している。解放は存在しない。死は解放ではない。あるいは少なくとも死は二次的なもの、付け焼き刃、その場のしぎのものでしかない。無であり続けることと、一度有が現れ、無に移行するのとは差異がある。そもそも死もあつてはならなかったのである。「私は生を嫌っているのでも、死を願っているのではない。ただ生まれなければよかったのと思っただけだ」⁽³⁷⁾ という言葉は、このことを示している。

私は存在するべきではなく、あれもこれも、存在するべきではない。この段階のペシミズム、すなわち第三段階の憎悪の定式は、す

べては存在するべきではない、というものである。しかしここに至ってはもはや憎悪は憎悪とも呼べない。憎悪も存在するべきではないからである。第三段階の憎悪は、憎悪の消滅という結果を伴う。最後の一步は、「存在するべきではない」も存在するべきではないというものである。これをシオラン自身の言葉でいえば、「無関心への最後の一步は、無関心という観念それ自体の破壊である」⁽³⁸⁾になるだろう。憎悪も生も何かも、存在するべきではないということさえ、存在するべきではない。すべてが存在するべきではなかったのだから。このいわば「思考停止」を経て最後に残るのは、裸の生存のみである。

ここでは便宜的に、最後の「存在するべきではない」というベシミズムを最後のベシミズム、それまでの憎悪の循環するベシミズムを最初のベシミズムと呼ぶことにしよう。発展的な見方をすれば、この最後のベシミズムは、一九六〇年代末まで、最初のベシミズムとともにシオランのなかで並列してきた。一九七〇年代に至って、最後のベシミズムの主題が頻繁にテキスト上に現れるようになる。⁽³⁹⁾一九七〇年代に入ると、彼のアフォリズムから生き生きた毒が、すなわち憎悪がしだいに姿を見せなくなり、一九八七年の最後の著作『告白と呪詛』に至っては、シオランの思考とともに完全に消滅してしまつたようである。⁽⁴⁰⁾

シオランは憎悪を消滅させることに成功したのだろうか。だが最後の著作においても、まだ何ごとかが言われているのはたしかであ

る。そして『「存在するべきではない」も存在するべきではない』と言うことは、「無関心への最後の一步は、無関心という観念それ自体の破壊である」と言うことと同様に、憎悪が消えた状態、無関心の状態からでは絶対に言えないものなのである。そもそも生誕の時点で、存在しないという救済は失われていたのではなかったか。加えて、もし憎悪が消えた状態が実現したとしても、最後に残った生存において思考し続ける限り、彼の使命はまだ終わっていないのである。

おわりに

こう言うのが可能であれば、最後のベシミズムは、一切の消滅を期すという点で、「ニヒリズム」と呼ばれることもできるだろう。シオランは終生このニヒリズムとベシミズム（すなわち最初のベシミズム）の間を動揺し続けた。彼は思考の上ではニヒリズムの立場をとり続けることも可能であったかもしれないが、ベシミズムがそれを阻んだのである。

このシオランの姿勢をてぬるい「品のよい禁欲」にすぎないとして拒否する立場もある。ウルリヒ・ホルストマンは、シオランは「哲學的には終極にまで来てしまっている」と評価するが、その「禁欲的な」姿勢に代えて、シオランのニヒリズムを実現すること、すなわちABC兵器による地球上の全生命の絶滅を提案する。それはホ

ルストマンによれば、「私は存在してはならなかったのではなからうか」という単なる条件法から、「私は存在したことがなかったのだ」という完了形への移行である。⁽⁴¹⁾

ホルストマンの言うように、地球もろとも全地球上の生命を絶滅させることは容易にできるとしよう。しかしそれはなんの意味もない行為である。宇宙で生命体が居住する唯一の惑星である可能性があるにせよ、一惑星を滅ぼしてみたところで、それは悪しきヒューマニズムでしかない。⁽⁴²⁾ そもそもこのようなユートピアめいた計画ほどシオランと疎遠なものもない。上述したように、人間が人間であることを悔やむときは人間が人間であるときはないのであり、全人類の自殺といった観念がすでに人間の存在によって汚されている。⁽⁴³⁾ いか人間から逃れようとしても、個人の自殺と同様に、地球上の全生命を巻き込んだ人類の自殺は、自殺のまさにその瞬間、その逃れたかった当のものになってしまうのである。⁽⁴⁴⁾

本発表で描いた地図において、最終的にシオランは憎しみのフィールドへと、最初のペシミズムへと帰還する。だがこれは、憎悪を消滅させる寸前まで到達し、かつ救済の不可能性をいっそう自覚したペシミズムである。「存在するべきではない」という知恵と、生の原動力としての憎悪の運動の理解を合わせもつこのペシミズムは、「生きる知恵⁽⁴⁵⁾」としてのペシミズムの可能性を開くものである。以上のようなシオランの思想を、哲学の伝統と照らし合わせて検討し、新たにペシミズムの哲学の可能性を考察するというの

が、本論を終えた上での次なる課題である。

注

- (1) 以下、シオランの著作の引用は一九九五年の『著作集』(*Œuvres*)による。引用の際には書名も付記する。訳出には邦訳も参照した。La chute dans le temps, *Œuvres*, Gallimard, 1995, p.1076.
- (2) 邦訳書のタイトルは『悪しき造物主』。
- (3) Le mauvais demiurge, *Œuvres*, p.1170.
- (4) 例えば、『告白と呪詛』には次のような記述がある。「神はこの上なく制御された存在、奴隷のなかの奴隷、自らの属性に、自らがそれであるところのもの (ce qu'il est) に捕らわれた囚人である。人間はまったく逆で、存在せず (n'est pas)、借り物の実存 (existence d'emprunt) しか持たず、その偽の実在性 (pseudo-réalité) のなかで動き回るといふ点で、いくらかのゆとりを保持している」。Aveux et anathèmes, *Œuvres*, p.1688.
- (5) J・ワイス『危険を冒して書く』、浅野敏夫訳、法政大学出版社、一九九三年、27頁。
- (6) Patrice Bolon, *Coran, Théologie*, Gallimard, 1997, p.29. (パトリス・ボロン、『異端者シオラン』、金井裕訳、法政大学出版社、二〇〇二年、18頁)
- (7) Histoire et utopie, *Œuvres*, p.991.
- (8) 一般的にシオランの著作はルーマニア語の著作とフランス語の著作に分けられるが、この二つの時期の差異は使用される言語だけにとどまらない。スタイル、思考方法、政治的立場に至るまで、この二つの時期の差異(ニコラ・カヴァイエスは「転回」(tournant)と呼んでいる。Nicolas Cavailles, *Coran malgré lui*, CNRS Editions, 2011, p.21) をよく評価するかはそれだけで重要な問題である。ルーマニア時代の若きシオランの「ファシズム参加」と「反ユダヤ主義」が、フランス時代にまで継続しているかどうかに関連してくるならばなおさらである。大雑把に言えば、シオランは第

二次大戦終結までルーマニア語で、戦後まもなくから一九八七年の最後の著作『告白と呪詛』までフランス語で著作活動を行ったと言えるが、実際はこのように一刀両断できるわけではない。実際彼は一九四三年の時点でフランス語で雑誌論文を書いて掲載されている（シオランのプレイヤード版著作集に収められている。 *Œuvres, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 2011, pp.1253-1263*）。しかしそれはルーマニアの詩人（シハイ・エミネスク）とルーマニア語の *dogă* という語を扱ったものであり、また、発表のあてではないにしても、ルーマニア語で引き続き著述していた。このようにフランス語とルーマニア語が両立していた中間期間が存在した。シオラン自身は対談などで、一九四七年のディエップ近郊でマラルメを訳していたところ、この翻訳を放棄しフランス語で書こうと決心した時がフランス語作家としての出発点であったと頻繁に述べているが、たしかに最終的な出来事であろう。数年間のフランス語・ルーマニア語の両立状態から、やがて決定的にルーマニア語が放棄され、フランスのシオランが誕生することになるが、このフランスのシオランとルーマニアのシオラン——政治に熱狂していた時期も含めた——との関係を検討するに際して鍵となってくるのは、上記の両立していた時期、ついでルーマニア語を放棄する過程であると思われる。この箇所でこれ以上展開することはないが、後述の注においても言及するように、本論はシオランの思想の発展的理解とも関連してゐる。

- (9) 1380b36-1381a2. (マリステテレス、『弁論術』、山本光雄訳、岩波書店、一九六八年、111頁)
- (10) 1378a31-33. (同書、100頁)
- (11) 1382a28. (同書、115頁)
- (12) La chute dans le temps, *Œuvres*, pp.1145-1146.
- (13) Histoire et utopie, *Œuvres*, p.1032.
- (14) 上記の怒りと憎しみの違いに関して彼の『カイエ』 (*Cahiers*) を見てみ

よう。『カイエ』はその名の通りシオランが自らの日々の考えを不定期に綴ったノートブックであり、『悪しきデミウルゴス』以降のアフォリズム作品は『カイエ』から取られたものも多いが、そのなかに怒りと憎しみの違いに関して、シオラン自身の興味深い具体例が見られる。シオランはある日、自分の文学上の運命を考えて憤怒の衝動にかられる。だが有名になることの不都合を考えて怒りを抑え、冷静になった。 (*Cahiers, Gallimard, 1997, pp.742-743*)。また、新聞でマルクス・アウレリウスを貶める記事を読んだシオランは突発的に怒りを覚え、記事の筆者に罵倒の手紙を書くところだったが、怒りをいましめるマルクス・アウレリウスの教えを考えて怒りを鎮める。 (*Ibid.*, pp.381 & 382) もちろん、怒りは一回で必ず収まるものではなく、再度吹き出してくることもあるが、その度に鎮めることができる。これに対し憎しみは長期間に渡るものである。彼は『対談集』 (*Entretiens*) において、第二次大戦中ドイツ軍がパリに入城する数日前、持ちあわせていた現金を無駄にするのは惜しいと服屋に入ったところ、馬鹿馬鹿しくなって買うのを止めようとすると、店員から罵倒された恨みを40年後になっても覚えていて、罵倒した店員を絞め殺してやりたいと思っただけだ。 (*Entretiens, Gallimard, 1995, pp.84-85*。

- (15) Histoire et utopie, *Œuvres*, p.1018.
- (16) *Ibid.*, p.1020.
- (17) *Ibid.*, p.1019.
- (18) Aveux et anathèmes, *Œuvres*, p.1721.
- (19) La chute dans le temps, *Œuvres*, p.1146.
- (20) Histoire et utopie, *Œuvres*, p.1033.
- (21) Écartèlement, *Œuvres*, p.1488.
- (22) つの憎悪の空転(こうたん)は、『崩壊概論』 (*Précise de décomposition*)
- (23) Le mauvais démiurge, *Œuvres*, p.1178.
- (24) *Ibid.*, pp.1169-1170.

- (25) Peter Sloterdijk, *Nicht gereitet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, 2001, p.392.
- (26) *Ibid.*, p.391.
- (27) La chute dans le temps, *Œuvres*, p.1083.
- (28) フリットガルトのことを「詐欺師」呼ばわりするのは、思考の上の問題だけでなく「形而下」の問題にもかかわっている。シオランの死後、彼が70歳になつてまづ、40歳以上年下のドイツ人女性フリットガルト・トーマ(Friedgard Thoma)と——シモーヌ・ブエ(Simone Boué)とどう生涯の伴侶がいるにもかかわらず——情熱的な愛を交わしていたことが明らかになり、スキャンダルとして少なからぬ騒動を巻き起つた(Friedgard Thoma, *Um nichts in der Welt. Eine Liebe von Cioran*, Weidle Verlag, 2001 参照)。ある人は「彼女(フリットガルト・トーマ)を愛することによつて、シオランは自分自身とその伴侶(シモーヌ・ブエ)を裏切つただけでなく、自らの哲学の本質を裏切つたのである」とまで言つた(Cioran, *Scrisori către Wolfgang Kraus 1971-1990*, Humanitas, 2009, p.11 参照)。しかしこの「スキャンダル」は、シオランが骨の髄まで「自己に反する思考」(penser contre soi)の持ち主であることを示したにすぎない。このスキャンダルで彼に失望するのは、彼を一種の現代の聖者、修道士、解脱した仏教僧と勘違いしていた者だけである。そうではなく彼はエセ修行僧、詐欺師の類に数えられるべき者であり、これは彼の人物や思想の価値を貶めるものではまったくくない。この意味でシオランが彼の言うニーチェの姿とはば重なり合っているのは興味深い。シオランはニーチェの言行不一致を揶揄するが、この言行不一致はシオランにそのまま当てはまる(*Cahiers*, p.110 参照)。シオランは自らの思想を裏切ることによつて自らの思想を真正なものにしたと言える。これによつて彼は自分をニーチェにこそそう接近させた。
- (29) Sylvie Jaudéau, *Cioran ou le dernier homme*, José Corti, 1990, pp.14-15. (シルヴィー・シヨドー、『シオランあるが最後の人間』、金井裕訳、法政大学出版局、一九九七年、5頁)
- (30) 実際「カイエ」や「対談集」に類出するように、シオランは日常生活では自殺の相談を受ける度に自殺を止めてきた。「四つ裂きの刑」(*Ecartèlement*)では次のように言われている。「私は書物によつて自殺を奨励し、言葉によつて自殺回避を奨励している。最初の場合には哲学的解決策に関わつてゐるからであり、二つ目の場合はひとつの存在、ひとつの声、ひとつの嘆きに関わつてゐるからである」。Ecartèlement, *Œuvres*, p.1470.
- (31) Aveux et anathèmes, *Œuvres*, p.1670.
- (32) *Cahiers*, p.839.
- (33) De l'inconvenient d'être né, *Œuvres*, p.1282.
- (34) *Cahiers*, p.820.
- (35) Aveux et anathèmes, *Œuvres*, p.1706.
- (36) *Cahiers*, p.763.
- (37) *Ibid.*, p.820.
- (38) De l'inconvenient d'être né, *Œuvres*, p.1383.
- (39) 藤本拓也、「シオランの自殺念慮と自己受容——無用性から無名の宗教性へ」、『死生学研究』、第15号、二〇一一年、82—108頁参照。藤本は上記の論文で、バカンス中のイビサで経験した自殺未遂を期に、従来「空虚感」や「虚しさ」の意味で使われてきた *vide* という言葉に仏教的な「空」の意味が加えられるようになることを指摘している。この自殺未遂体験については、「カイエ」ならびにイビサでの滞在期間に書かれた『カイエ・ド・タラマンカ』(*Cahier de Talamanca*, Mercure de France, 2000) にその記述がある。
- (40) この発展的見方については、パトリス・ボロンが『異端者シオラン』において論じている。ボロンは以下の箇所で、シオランのルーマニア時代からフランス時代全体にわたつて、生氣論に対する懐疑論の闘争を見出し、徐々に懐疑論が優勢になっていくと論じている。そしてルーマニア時代とフランス時代の差異をこの生氣論の強弱に求めている。Bollon, op. cit.

pp.155-157 (ボロン前掲書、144—146頁) 参照。この主張をとる上での問題点は、ボロン自身も認めているように、『告白と呪詛』においてもまだ生氣論的な考え方が残っていることだけでなく、一九六〇年の『歴史とユートピア』(Histoire et utopie) や一九六四年の『時間への失墜』においては生氣論が復権しているように見受けられることであるが、『悪しきデミウルゴス』以降の傾向に限ればこの主張は妥当であろう。

(41) ウルリヒ・ホルストマン、『人間怪物論』、加藤二郎訳、法政大学出版社、一九八四年、148頁。

(42) 地球という一惑星に矮小化せず、ホルストマンの論理に従って全生命の絶滅を期するならば、生命の基盤そのものの破壊、すなわち全宇宙の絶対的消滅を実行しなければならないことになるだろう。しかしそれは可能なことなのだろうか。シオランからすれば、ホルストマンは計画を信じている点でベシミストでもニヒリストでもなく、オプティミストである。彼は無が善良であると信じている点で過ちを犯している。すべてが存在するべきではないように、無を信じることもまた存在するべきではない。

(43) Histoire et utopie, *Œuvres*, p.1021.

(44) Le mauvais demiurge, *Œuvres*, p.1203.

(45) ここで言う「知恵」とは、シオランが頻繁に参照する知恵 (Sagesse)、すなわち古代のストア派やエピクロス派、仏教や道教などの叡智、とは最終的には区別されなければならない。ここでは便宜的に、前者の本文で言及したシオランのベシミズムを知恵、後者のエピクロス派や仏教の知恵を叡智と呼ぶことにする。本文の内容に照らし合わせれば、叡智は最後のベシミズムに属する。シオランの知恵は、もとよりこの叡智を追求するものであり、理論的には叡智を包含しているが、絶えずそこから逸脱し続けるところにシオランの知恵たる所以がある。叡智はわれわれと世界とを、われわれとわれわれ自身とを和解させようと試みる。(La chute dans le temps, *Œuvres*, p.1142) この和解の失敗、叡智の実現の失敗がシオランの知恵なのである。このことは上記注28とも関連している。注28におい

て述べたように、シオランはパリの屋根裏部屋で祈る修行僧ではなかった。しかしそれは彼の欠点ではなく、むしろ失敗した修行僧であったがゆえに、ベシミズムとしての知恵を結晶させることができたのだと考える。この知恵とはいかなるものかを詳細に検討することが今後の課題である。

付記

本稿は平成二十五年年度科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。