

ジョゼフ・ド・メーストルにおける近代の神学的解釈

影浦亮平

1. イントロダクション、近代と神学的なもの

本論文は、サルディニア王国の外交官・司法官にして反革命のカトリック思想家、ジョゼフ・ド・メーストル(1753-1821)における近代の神学的解釈を明らかにすることを目的とする。

ジョゼフ・ド・メーストルに関して日本語で読むことが可能な文献は極めて少ないので、ここでこの思想家の生涯について簡単に触れておきたいと思う。1753年4月1日、サルディニア王国領サヴォワのシャンベリー(現在はフランス領)に生まれた。カトリックの家庭で育ち、1772年に上院の司法官に、1788年には上院議員になる。また1773年にはフリーメーソンになっている。1792年、フランス共和国軍がサヴォワに侵攻した際、彼はスイスのローザンヌに亡命する。この時に著したのが『フランスについての考察』であり、この書でもってヨーロッパ中の亡命貴族や反革命派の人々の間で、彼の名が知れ渡った。1802年、彼は、サルディニアの大使としてロシアの当時の首都サンクトペテルブルクに赴任する。この時期に執筆されたのが『サンクトペテルブルグ夜話』で、これが一般に彼の主著とみなされている。そして1821年にトリノで亡くなる。

次に、本論考が取り扱おうとしている「近代の神学的解釈」という問題設定を説明したい。近代という時代区分については、産業革命やフランス革命、さかのぼって宗教改革からと、様々な区分があるものの、いずれにしても、宗教からの解放を唱える啓蒙主義哲学による理性主義、合理主義が普及した時代のことを指すとする。また啓蒙主義についても様々な定義がありうる。たとえば啓蒙思想家の中にヴォルテールとルソーのふたりを数え上げることに異論はないだろうが、進歩主義のヴォルテールと、原初的なものに理想を見るルソーの間には思想的差異があるのもまた自明である。啓蒙思想は多様だが、とはいえ理性の使用と、宗教からの人間の解放は啓蒙主義思想の最大公約数と言ってもよいだろう。カントは『啓蒙とは何か』(1784)において、啓蒙について以下のように定義した。「啓蒙

とは何か。それは人間が、みずから招いた未成年の状態から抜けでることだ。未成年の状態とは、他人の指示がなければ自分の理性を使うことができないということである。」¹ ここで問題になっている未成年状態とは、自らの理性を用いず、教会から与えられる教義に従属している状態である。そうした状態から抜け出して、自らの頭を使って考える大人になることが啓蒙なのだとはここで定義されている。宗教からの解放、理性の自律という主張は、啓蒙の一般的なモチーフである。そしてそれは、真理は神の側ではなく、人間の側にあるとする。そうなってくると、これは単に物の考え方のレベルにとどまる議論ではなく、政治、国家を揺るがすレベルの議論にもなってくる。というのも、こうした啓蒙のモチーフは、中世以来ヨーロッパの国家と教会の権威を支えてきた政治理論であるところの政治的アウグスティヌス主義を否定する性質のものだからだ。アウグスティヌスの『神の国』から発展させられてきた神学政治的理論であるところの政治的アウグスティヌス主義によれば、教会は現世のわれわれを神へとつなぐ媒介なのであって、神との近接性により精神的な権威とされる教会に対して、世俗権力であるところの国家は従属関係にあるとされる。逆に言うと、中世の世俗国家は、教会の精神的権威でもって、その正統性を確保してきたのである。カントによる啓蒙の定義は、そうした精神的権威を否定することにその本質があるわけだから、カントの実際の政治的態度とは別に、教会を世俗化させ、中世以来の西欧の神学政治に終止符を打つものとなる。このように啓蒙思想は、政治、国家に対しても波及力のある思想であった。

以上を前提として、本論文ではジョゼフ・ド・メーストルを論じていく。宗教・神学からの解放のモチーフが啓蒙主義の提示する近代のモチーフだとすると、問題設定である「近代の神学的解釈」は近代と神学を再び結びつけるという意味で、そもそもそうしたモチーフに対立していることになる。したがって、啓蒙主義とは異なる形でド・メーストルは近代を描き出そうとしていることを明らかにすることが本論文のなす作業となる。そして、宗教からの解放としてではなく、むしろ現世の中での宗教的なものの実現として近代を解釈する思想潮流の中にド・メーストルを位置付けようと思う。そのような思想潮流としては、マックス・ヴェーバーやカール・シュミット等を挙げるができる。世俗化の端緒となったとされる宗教改革について、ヴェーバーは次のように述べている。「宗教改

¹ Kant, Immanuel: *Kant's gesammelte Schriften*, Band VIII, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter, 1923, S. 35.

革が人間生活に対する教会の支配を排除したのではなく、むしろ従来とは別の形態による支配にかえただけだ。」² 彼は、近代は宗教からの脱出した時代ではなく、世俗生活の中に宗教的生活が転移した時代だと考える。彼の場合はキリスト教的禁欲が問題となる。それは本来的には世俗世界から離れ、修道生活の中に閉じこもることを求める。しかし、近代においては、そのような禁欲的な生活態度が世俗生活の中で展開し、浸透していくことで、「資本主義の精神」になったのだと彼は考える。ヴェーバーにとって、近代は宗教からの解放ではなく、むしろ世俗世界の中での宗教的生活の実現なのだ。尚、こうしたヴェーバーの考察を受けて、ヴァルター・ベンヤミンもまた『宗教としての資本主義』(1921)の中で、資本主義は「本質的に宗教的な現象」³ であると論じている。ヴェーバーが経済領域での世俗化を考えているとすれば、カール・シュミットは政治・法の領域での世俗化を考察している。シュミットの場合、世俗化は本来神学の領域で生み出されたシェーマの政治の領域への転移として考えられている。「近代国家論の主要な概念はすべて神学上の概念を世俗化したものである。たとえば、全能なる神が万能の立法者に転化したように、諸概念が神学から国家理論に導入されたという歴史的展開によってばかりでなく、その体系的構成からもそうなのであり、(……) 例外状況は、法律学にとって、神学にとっての奇蹟と類似の意味をもつ。」⁴ 彼の法学において例外状態は法規範を考える際の重要な概念であるが、これこそが世俗化した奇蹟であり、世俗化した神学的概念なのである。以上のように、神学的なもの、宗教的なのは世俗世界に対する超越性を失いつつも、世俗世界に浸透し、世俗世界の中でこそ実現されるというのが、ヴェーバーなりシュミット思想である。このような近代の世俗生活に神学的なものの成就を見る思想的系譜の出発点の位置にジョゼフ・ド・メーストルの思想を位置付けることが本論文の目的となる。

2. ジョゼフ・ド・メーストルの近代批判

啓蒙主義に従えば、近代は宗教なき時代であるとする一方、ド・メーストルはその近代

² Weber, Max: „Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus“, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1, Tübingen: J.C.B Mohr, 1920, S. 20.

³ Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*, Band 6, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991, S. 100. (以下、Benjamin, GS6: 100 というように略す)

⁴ Schmitt, Carl: *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Achte Auflage, Berlin: Duncker & Humblot, 2004, S. 43.

に神学的解釈を施す。近代は悪魔的だ。これがド・メーストルの近代の神学的解釈である。ここで彼がまず問題にするのは、教会の権威が世俗国家に正統性を付与するという中世以来の政治神学を否定し、教会から自律した国家システムを生み出すことになったフランス革命である。『フランスについての考察』(*Considérations sur la France*, 1797)において、彼はフランス革命について次のように特徴づけている。「フランス革命において、それをわれわれが見たすべてのことから、そしておそらくわれわれが見るだろうすべてのことから区別する悪魔的な性格がある。」⁵ このように彼はフランス革命という出来事に対して単に否定的な態度をとるだけではなく、それに「悪魔」という神学的な意味を付加する。そしてフランス革命を神学的に解釈することを試みるのである。そしてフランス革命が悪魔的なり悪であるとするとき、彼がまず念頭においているのはフランス革命時に起きた大量殺戮である。「以前われわれはこれほど恐ろしく、これほど多数の罪人に科せられた刑罰を見たことはなかった。疑いなく、この不幸な者たちの中に、罪のない者たちもいる。」⁶ 罪なき者たちが罰せられ、殺戮されたのがフランス革命であり、それゆえにフランス革命は悪魔的だということになる。

ただし、フランス革命において無実な人々を処刑した人々を弾劾することをド・メーストルは意図しているのではない。彼にとって問題なのは、無実な人々が処刑されるという理解を超えた悪をいかに解釈することができるかということである。逆説的であるが、彼はこの理解を超えた事象の中に神の顕現を見出そうとする。

最後に、革命の最も能動的な人々を精査すればするほど、彼らの中に何か受動的で機械的なものを見出す。あまり繰り返して言えないだろうが、人が革命を導くのではなく、革命が人を導くのだ。それはまったくおのずと進行する (*elle va toute seule*) と言うとき、まったくうまく言ったものだ。この文は、人間のいかなる出来事においても、神は明晰なしかたで姿を見せることはないということを意味している。神が最も下劣な手段を用いるなら、それは神が再生 (*régénérer*) のために罰するということ

⁵ Maistre, Joseph de: *Œuvres complètes*, t. 1, Lyon : Vitte et Perrussel, 1884-1886, p. 55. (以下、Maistre, OC1 : 55 というように略す)

⁶ Maistre, OC1 : 8

なのだ。⁷

神は我々の理解を超越した存在であって、我々の理解を超える形でしか顕現しない。ここでは革命の暴力という悪は、その理解を超えた超越性により、神の顕現とみなされている。そして神の暴力は我々を再生させる、すなわち我々を罪から解放し、救済するのだ。これがド・メーストルの思想の核心部分であるが、彼はフランス革命という暴力の中にふたつの相対立する要素を見出す。すなわち、悪なり罪といった要素と再生なり救済といった要素を彼はフランス革命の中に見出そうとしているのだ。悪から救済への反転というこのモチーフを本論では掘り下げていくことになる。

その反転のモチーフを取り扱う前に、まずはド・メーストルの思想の問題の射程を明らかにしていきたいと思う。つまり、今問題になっているのはフランス革命という一つの出来事の単なる論評では決してないということをまず確認したい。彼はフランス革命を単なる一つの出来事ではなくて、一つの時代そのものと考えている。「フランス革命は一つの大きな時代である」⁸。つまり、フランス革命は近代という時代そのものであるとド・メーストルは考えている。したがって、彼は近代という時代を考えるという問題設定の下、フランス革命を考察しようとしているのである。かくして、近代の悪魔性についての考察こそが彼のなそうとしている仕事ということになる。

このとき、宗教的なものを斥けようとする啓蒙主義哲学と、近代は悪だとするド・メーストルの神学的解釈は対立する。したがってド・メーストルの主要な論敵は啓蒙主義哲学ということになる。彼は次のように言う。

世界には暴力しかない。しかし我々は、あらゆるものは善いと言った近代哲学に甘やかされている。悪があらゆるものを汚し、いかなるものも自身の場所がないので、とても真実の意味で、あらゆるものは悪であるにもかかわらず。⁹

各々のものは、それぞれ本来占めるべき場所があるにもかかわらず、そこから引き離され

⁷ Maistre, OC1: 7 ただし、強調はド・メーストルによるもの。以下、断りが無い限り、強調は文章作成者によるものである。

⁸ Maistre, OC1: 26

⁹ Maistre, OC1: 39

ている。その状態が悪であると考えると同時に、啓蒙主義哲学はそのことを見えなくしている。彼は考えている。このように彼が近代の悪と言った場合に、必ずしも革命における大量殺戮という事象だけが問題になっているのではなく、より思想的な次元の問題を取り扱おうとしているのである。

では今問題になっている、人が本来占めるべき場所とはいったい何なのかということが問われなければならない。ド・メーストルの考えに従えば、それは共同体である。人は本来、他の人々と共にある共同体の中にいるのが善い。そして共同体が分裂し、一人一人が孤独になっている状態こそが悪であると考えられている。『サンクトペテルブルグ夜話』(1809)において、彼は次のような明確な二分法を打ち出している。「徳が人を結びつけるのと同様に、悪徳は人を隔てる。」¹⁰ 結びつきなり共同体の状態は徳なり善であって、逆に分け隔てられ、人が孤独になっている状態は悪であるという二分法である。さらに彼はこのふたつの関係について次のように述べている。「世界を精査すればするほど、悪はわれわれが説明できないある分裂 (division) に由来するものであり、善への回帰は、まったく同様に理解しえないある一体性 (unité) に我々を向かわせ続ける対抗力によると思わされる。」¹¹ ド・メーストルにおいて、一体性は善に対応し、分裂は悪に対応する。本来は一つであったものが今は分裂した状態になっており、それが悪の状態である。共同体の状態が善であり、元々は共同体の状態であったものが、分裂して悪なり罪の状態になるという墮落のモチーフを彼は提示している。そしてこの悪の状態から善に回帰すべく、分裂した共同体をもう一度つなぎ合わせて再構築しなければならないと彼は考えている。人同士の結びつきこそが善であり神聖である。

このようにしてすべては分かれたので、再結合 (réunion) を欲する。人は、この感情に突き動かされ、いろんなやりかたでそれを証明し続ける。たとえば、結合 (union) という言葉は愛情 (tendresse) を意味し、愛情という言葉自体が結合への性向を意味することを欲した。あらゆる愛着 (attachement) (同じ感情によって生み出された他の言葉) の身振りは物理的な結合である。人は手で触れ合い、接吻をする。口は、それ自体知性の器官であり表現であるところの声の器官であるので、人の二つの口

¹⁰ Maistre, OC5 : 173

¹¹ Maistre, OC5 : 162

の結合においては、二つの魂の混ざり合いの兆しとなる何か神聖なものがあるとすべての人間は信じた。¹²

このようにド・メーストルは、人同士の身体的な結合がそのまま精神的な結合をなし、また精神的な結合はそのまま身体的結合であるというようにして共同体が想定され、それが人間の原初的な共同体であり、またそこに回帰しなければならないと考えているのだ。

ド・メーストルにおいて、このような原初的な共同体はキリスト教と不可分である。「キリスト教なしには、世界の中に孤独となり、何ものにも自分を比較することができないので、人は自分とは何なのかがわからない。宗教が人になす第一の手助けとは自身の価値を示すことだ。」¹³ ここでキリスト教は共同体と同一のものとして理解されている。キリスト教なしでは、共同体なしでは、人は孤独となり、自分のまわりに他の人がいないので、自分を誰とも比べたりすることができず、結果自分が何者かがわからない。この部分には、ド・メーストルの真理観にも関わってくることであるが、真理に到達するためには他人が必ず必要であるという考え方がある。この真理観については後ほど、ド・メーストルによるフランシス・ベーコン批判を取り上げる際にもう一度検討したい。ともかくド・メーストルにおいては、キリスト教と言った場合に、共同体という概念と大きく結びついていることを確認したい。ここで彼はとりわけコミュニオン (communion) という教義を重視している。

人は、共通の食事を寄り添ってとるために集まるという身振りより説得的な結合の身振りを見出さなかった。この身振りは結合を統一まで高めると思われた。したがってこの感情は普遍的であるので、宗教はそれを選び、それから原理的な神秘をなした。普遍的な本能に従ってあらゆる食事が同じ器のコミュニオンであるのと同様に、宗教はそのコミュニオンが食事であることを欲した。身体的生と同様、精神的生にとっても、食事は必要だ。どちらにも同じ物質的器官が役に立つ。一つでありすべてのものにおいては全体である食事をたらふく食べながら、この宴会においてあらゆる人間が

¹² Maistre, OC5 : 169

¹³ Maistre, OC5 : 126-127

一つになる。¹⁴

コミュニオン¹⁵の宗教的意義を支えている実体変化 (transubstantiation) の理論は、カトリックにおける救済を根拠づける重要な理論であるが、それはパンなりぶどう酒といった物質的な実体 (substance) が、キリストの身体という精神的な実体に変化したり、また逆にも変わったりというように、物質と精神の連続的移行を保証する理論である。精神的な実体であるはずのキリストの身体が物質に変化してできたパンとワインをキリスト教徒が体の中に入れることによって、今度はキリスト教徒もキリストの身体の一部に変化する。キリストの身体はあらゆるキリスト教徒の精神的な共同体であって、その中でキリスト教徒は皆一つとなって、救済されるのである。ド・メーストルはこのキリストの身体のもち方でもって、この人間の原初の共同体を理解している。共同体の中で、あらゆる人間が一つとなり、救済されるのである。

共同体を善とする一方、ド・メーストルは啓蒙主義哲学の中に共同体否定を見出す。彼が啓蒙主義哲学の真理観を批判するのは、彼の共同体志向の文脈において理解することができる。イントロダクションで触れたように、理性使用によるキリスト教教義からの解放こそが啓蒙主義哲学の理念であるが、彼にとっては、理性使用によるキリスト教教義の非理性的な排除である。キリスト教由来のものをすべて否定するのであれば、中世ヨーロッパの知的遺産をすべて捨て去ることになる。というのも、そうした知的遺産はすべてキリスト教文化の中で育まれてきたからである。『諸政体とその他の人間の機構の生成原理試論』(Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines, 1814) におけるド・メーストルのレトリックに従うと、啓蒙主義の哲学者たちは神に対して次のように絶縁状を突きつける。

あなたの名が、存在するすべてのものに書かれているから、存在するすべてのものが我々には気に入らない。われわれはすべてを破壊し、あなたなしですべてのものを作り直したい。(……) 理性でわれわれは充足する。われわれを放っておいてくれ。¹⁵

¹⁴ Maistre, OC5 : 175-176

¹⁵ Maistre, OC1 : 306-307

キリスト教の知的遺産は啓蒙主義の哲学者たちには気に入らない。彼らはそれらをすべて破壊することを望む。しかしわれわれは過去の知識との連続性を欠いて、科学の進歩を望めるのだろうか。ド・メーストルは、この点に啓蒙主義の非合理性を見出す。科学の進歩は過去に知られた知識との共同性に支えられずにはあり得ないというのが彼の考えである。諸知識同士の共同体が彼の前提なのであるが、ここに先ほど明らかにした彼の共同体志向もまた見出される。この点を彼のベーコン批判の中に確認することができる。

ド・メーストルが啓蒙主義哲学を批判する際、カントやコンディヤック、ルソー等多数の哲学者が批判対象となるのだが、まず何よりも矛先に挙げられるのはフランシス・ベーコンである。そしてベーコン批判の中に、ド・メーストルの共同体主義を明示的な形で見出すことができるので、ここで取り上げることにする。ヴァルター・ベンヤミンは『ボードレールにおける第二帝政期のパリ』(1938)において、ド・メーストルは「教義の研究とベーコンの研究を結びつけた」¹⁶ と評しているが、それはまさしくキリスト教的共同体への志向から、フランシス・ベーコンの哲学を批判するド・メーストルの姿勢を指しているだろう。ベーコンは演繹法を廃し、真理追求の方法として帰納法を主張したが、『ベーコン哲学の検討』(*Examen de la philosophie de Bacon*, 1836)において、ド・メーストルはこの帰納法の本質は排除であると主張する。彼の帰納法理論は「排除の方法」¹⁷ である。ド・メーストルに従うと、ベーコンのこの方法論は反科学的であり、また反合理的である。「この排除的方法論ほど不条理で、人間精神の歩みと科学の進歩に逆らうものを我々は想像しなかった。」¹⁸ ベーコンはアリストテレス以来の軸であった三段論法 (syllogisme) を捨て去り、帰納法を論理学の中心に添えた。一般にはそれがベーコンの科学への最大の貢献と言われているものである。ベーコンに従えば、帰納法は真理に到達するための新しい方法であるのに対し、三段論法は真理に到達することを妨げる伝統的な推論である。なぜ三段論法では真理に到達できないのかというと、三段論法は常に媒概念 (moyens termes) を要求するからである。「彼 [ベーコン] が言うには、三段論法による推論 (つまり推論による推論) はすべて媒概念によって結論を原理に結び付ける技術に過ぎないのは明らかである。しかし確実とされた原理は常に問題にされない。」¹⁹ 三段論法とは、大前提「すべ

¹⁶ Benjamin, GS 1 : 542

¹⁷ Maistre, OC6 : 32

¹⁸ Maistre, OC6 : 26

¹⁹ Maistre, OC6 : 18-19

ての M は P である」と小前提「すべての S は M である」から結論「故に、すべての S は P である」を導く推論であるが、媒概念はこの場合「M」にあたる。この「M」の部分に既知の概念を当てはめて推論がなされるわけだが、ここでベーコンが問題にしているのは、この媒概念自体は正しいかどうか問われることがないということである。三段論法は、正しいかどうか精査されない概念を媒概念として不可欠とする以上、この推論によって導出される結論が正しいかどうか分からない。したがって三段論法は真理に達するための方法としては不適切ということになる。ベーコンはそこで三段論法の代わりに帰納法を主張する。「ベーコンが言うには、三段論法は命題から成り、言葉の命題と言葉は概念の記号である。しかし概念が混乱し、もしくはあまりに性急に形作られたのであれば、その基礎に基づかせるものは何も持ちこたえることはできない。帰納法以外の基礎は我々には残っていないように。」²⁰ 媒概念は正しいとは限らない以上、真理探究から排除されなければならないのである。

他方、帰納法は媒概念なり既知の概念を必要としない推論である。メーストルによれば、ベーコンは次のように帰納法を説明する。「彼 [ベーコン] が言うには、帰納法による判断は悟性の行為のみで探すものを見出し、判断する。それは媒概念を少しも用いない。それは対象を無媒介的に、それが感覚に入ってくるように把握する。第一対象に対する感覚は、第一対象に従属し、同じ行為によってそれを見出し、真実だと判断する。」²¹ 帰納法は、媒概念を用いず、無媒介的に対象を把握する。帰納法は真理に到達するために適切な方法であるのは、媒概念、つまり既成知が介入しないからということになる。このようにベーコンは媒概念なり、これまで認められてきた知なり伝統知というものを、真理到達を阻む障害として退ける。ベーコンは彼の新しい方法論である帰納法によって、過去の知との連続性を断絶することに努めるのである。

ここでド・メーストルはベーコン哲学における過去の知の排除の徹底性は彼の鍵概念のイドラという表現にまで見出すことができることを指摘している。

彼 [ベーコン] の文体は言うなれば物質的 (*matériel*) である。それは形、量、運動だけでなされる。(……) あらゆる抽象的な表現、自分自身を見つめる知性のあらゆる

²⁰ Maistre, OC6 : 17-18

²¹ Maistre, OC6 : 36

る動詞が彼には気に食わない。彼は三次元を表さないあらゆる思想を学校に送り返す。彼のあらゆる作品において、精神に向けられる行なり言葉は存在しない。例えば本性 (nature) や本質 (essence) といった言葉は彼を不愉快にする。彼は形と言うのをより好む、というのは、それは目に見えるからだ。先入見 (préjugé) という言葉は彼の耳には繊細すぎる。イドラ (idole) は木、石、または金属の像であって、形や色をもち、触ったり、台座に置いたりすることができるので、彼はイドラと言うだろう。したがって民族の先入見、身体の手入見などと言う代わりに、市場のイドラ、種族のイドラなどと言うだろう。²²

ベーコンはこのように抽象的な言語を徹底して排除しようとする。それはつまり、キリスト教文化の中で育まれた言葉なり概念を徹底的に排除することになる。ということはあらゆる知性的な言葉を廃することになる。彼の帰納法は既存の知的言語、概念を排除して、直接的に真理に到達しようとする試みである。そしてこのような言語不信は真理探究において合理的な態度ではないというのがド・メーストルの立場である。

三段論法によって過去の知に基づいて真理追求をするとき、その過去の知自体は真実かどうかを問うことはない。このときの過去の知自体は、精査する対象ではない以上、正しいと信じるより仕方のないものである。ベーコンなり他の啓蒙主義哲学者たちはそうした知をドクサなり迷信と名付けて、真理探究に対する障害だとして排除しようとする。しかしながらド・メーストルに従えば、たとえ過去の知が必ずしも正しくなかったとしても、過去の知との結びつきから出発しないと、新しい真理は発見されえない。「形而上学において明らかなことがあるなら、それはいかなる真理も過去に確実だと認められた真理と、探す必要のある関係によって結び付けられてのみ、推論を通じて発見され得るということである。」²³ このようにド・メーストルは新しい真理は他の過去の真理とのつながりを必要とするという立場を提示する。それに対し、ベーコンの真理観は、そうしたつながりをもたない、孤独な真理の姿である。ド・メーストルは、ベーコンの孤独な真理像を斥けると共に、過去の知を媒介として用いる三段論法の再評価を試みる。

では新しい真理は過去の知との結びつきがなぜ必要なのか。過去の知と結びつけるとい

²² Maistre, OC6 : 43

²³ Maistre, OC6 : 19

うことは、未知であったものを既知のものに変えるということである。「あらゆる三段論法は方程式である。数学で生じることはあらゆる科学において生じる。われわれは未知なものを既知なものに比較しようと努める。そして同等性が証明されるや否や、未知なものは名づけられ、つまり既知になるのである。」²⁴ 未知なるものを認識するとは、それを既知なものと結びつけ、比較することである。新しい真理を過去の知に結び付けるということは、未知なるゆえに理解されえない真理を理解可能なものにするということなのだ。既知なものと結びつけられない限り、未知なものは未知なもののまま、理解し得ないものであり続けるだろう。ド・メーストルに従えば、過去に認められた真理群とは無関係に新しい真理を単独で見出すことができるとするベーコンの真理観は幻想であるということになる。新しい真理は過去に認められている真理群との関連性の中で位置付けられ、理解され、そして論証されるのである。そのことを『サンクトペテルブルグ夜話』においてド・メーストルは明確に述べている。

人は知っていることによる以外には何も学ぶことはできないので、あらゆる理性的な学説は先行する知識の上に築かれる。したがって三段論法と帰納法は既知の原理に常に基づいているので、特定の真理に到達する前に、われわれはすでに部分的にその真理を知っているということを認めなければならない。(……) 元来の観念を受け入れることを拒むならば、論証が派生しうる原理がもはやないので、可能な論証はもはやない。²⁵

ここにハイデガーの解釈学的循環に似た議論を見出すことができるが、ここではとりわけ真理の論証可能性が問題になっている。ベーコンが提示する、他のあらゆる真理から切り離された、孤独な真理は、それが真理であることを論証する術がない。一つの新しい真理が正当なもの認められるためには、既知の真理との整合性でもって論証されねばならない。新しい真理が過去の知との結びつきを必要とするのは、そうでないと自身の正当性なり普遍性の論証が不可能となるからである。真理が普遍的であるということは、このように他の真理群とで構成する共同体の中に位置を占めることである。普遍 (universal) につ

²⁴ Maistre, OC6 : 19

²⁵ Maistre, OC4 : 354

いて、ド・メーストルは次のように述べている。「普遍的なものはあらゆる論証の根底であって、あらゆる印象や感覚作用以前に存在し、経験（*expérience*）の結果であることはほとんどないので、それなしには経験は常に孤独になり、常に経験と普遍的なもの 사이에深い溝を残したままにして、永遠に繰り返されうることになるだろう。」²⁶ ここで彼は「普遍的なもの」と「孤独」を対比的に描き出し、普遍的であるということは孤独ではなく、共同的であるということ を主張している。さらに、そうしたあらゆる知の共同体は、ベーコンの帰納法が直接的に把持できるとする経験よりも先立っており、経験はこの共同体の中に置かれない限り、真理であるための共同性を、つまり普遍性を獲得することはできないのである。このようにド・メーストルは、あらゆる真理がお互いに関連しあっている共同体のようなものを想定し、そうした共同体の中で個々の真理がお互いに論証しあっているような真理観を提示する。

ただし、過去に真理とされたものがすべて正しいというわけではない。新しい真理が過去の真理に取って代わることはあり得る。この点について、ド・メーストルは次のように述べている。「いかなるものも既知の真理に対立し得ないし、帰納法は既知で認められた真理に常に基づくので、新しく発見された事実はその一般性の中に数えられないことはあり得るけれども、それが築き上げられたものを揺るがすことはあり得ない。」²⁷ 新しく発見された事实在既知の真理の一般性に収まらないということは、それはつまり新しく発見された真理が既知の真理に対立しているということである。その場合どちらかが正しくて、どちらかが間違っているということになり、場合によっては新しい真理が既成の真理を斥け、それを取って代わることもあり得る。しかしながら、重要なのは、そのことが既知の真理が築き上げたもの、すなわちあらゆる真理の共同体を揺るがすことはないということである。それはド・メーストルの真理観に従えば、真理の論証は他の真理との整合性の中でのみなされるので、新しい真理が過去の真理より正しいと論証されるのも、他の真理との整合性の中においてなのである。したがって、それぞれ個々の真理は無謬ではないものの、真理の共同体は無謬だというのが彼の立場である。このようにベーコン哲学批判においてもまた、共同体主義が根底にあることを確認できる。

以上、これまで見てきたように、ド・メーストルの思想は徹底した共同体主義である。

²⁶ Maistre, OC4 : 356

²⁷ Maistre, OC6 : 28

共同体の中にこそ救済がある。しかしながら近代において、啓蒙主義哲学は政治の領域において、そして思想の領域において共同体を破壊した。近代人は孤独となり、そして近代における知も孤独となった。このような孤独の状況が悪魔的であるとド・メーストルは考えているわけである。

3. 善悪の弁証法

次に近代の悪魔的状況の中で、どのような形で善なり救済といったものが実現されていくかという問いを取り扱う。ここで悪を無くしていくというよりも、悪を徹底化していく中で、悪は善に反転するということをジョゼフ・ド・メーストルは主張しようとする。そして彼はそのモチーフをフランス革命という出来事なり時代の中に見出していこうとする。無実の者たちを殺戮したフランス革命という秩序無き状態に関して、彼は次のように論じている。「世界には偶然はなく、そして無秩序は、それを規則に従わせ、目的に貢献することを強いる主権の手によって秩序付けられるので、副次的な意味においてさえ無秩序は存在しない。」²⁸ ここで「主権」とは、人間社会の法よりも上位の秩序を指定するもの、つまり神のことである。無秩序とはそうした神が指定した秩序が破壊された状態を指しているわけであるが、ここでド・メーストルはそうした無秩序においても何らかの形で現れる秩序を見出そうとしている。前章の初めで触れたことだが、彼はフランス革命でなされた理解不可能な悪にある種の超越性を認めようとする。このように、秩序と無秩序というふたつの対立項が不可分な関係にあるというのが彼の考え方である。前章での引用をもう一度引くと、「神が最も下劣な手段を用いるなら、それは神が再生のために罰することなのだ。」²⁹ このように、罰と再生、悪と善、または無秩序と秩序といったふたつの対立項が問題になっているとき、彼が主張していることは、罰、悪、無秩序といったものが否定される形で再生、善、秩序が到来するというのではなく、罪、悪、無秩序の中からこそ、対立するものであるはずの再生、善、秩序といったものが現れてくることである。罪から再生への直接的な反転というジョゼフ・ド・メーストルの思想の核をこの章では明らかにしていく。

フランス革命の考察に関連して、彼は死刑執行人 (bourreau) について論じるが、この

²⁸ Maistre, OC1 : 147

²⁹ Maistre, OC1 : 7

死刑執行人という存在にそうした反転を見出そうとしていく。そこでド・メーストルにおける死刑執行人の考察を追っていくことにする。彼の思想において、死刑執行人は重要な考察対象である。『フランス革命についての考察』では、彼は死刑執行人について次のように論じている。「革命はあらゆる悪徳の作品であって、悪徳は人の死刑執行人であった(……)。」³⁰ 三段論法に従えば、革命は死刑執行人の作品ということになる。つまり、フランス革命という悪魔的な出来事を作り出したのは死刑執行人であると彼は考えている。このように彼は、死刑執行人という存在をフランス革命という悪魔的な出来事を考察する上で、中心的な考察対象に据えている。

次に、死刑執行人をいかなる存在としてド・メーストルが解釈しているかが問題となる。この点につき、彼はとりわけ『サンクトペテルブルグ夜話』の中で考察を展開しているので、『サンクトペテルブルグ夜話』での死刑執行人についての議論を追いかけていくことにしたい。死刑執行人とはいかなる存在なのか。ド・メーストルは答える、死刑執行人は「説明不可能な存在」³¹ であると。ではなぜ死刑執行人は説明不可能なのか。それは、死刑執行人が罪を問われずに暴力を行使し、殺人することができる存在であるからだ。「罪に問われることなく殺害する権利はわれわれの中では死刑執行人と兵士にのみ委ねられている。」³² 殺人は秩序を逸脱する行為であり、それがなされれば罪に問われる。しかしながら、死刑執行人による殺人は、罪に問われることがない。つまり、法秩序の外側と内側の両方に位置しているような矛盾した存在である。したがって死刑執行人は「説明不可能な存在」なのだ。

この死刑執行人について、ド・メーストルは神学的な解釈を施していく。フランス革命においては、罪のない人々を殺害するという悪事を直接的に実行する立場の存在であり、言ってしまうと悪魔そのものであるが、彼はこの死刑執行人に両義的なものを見出そうとしていく。死刑執行人は人間でありながら、人間を超えた存在である。

彼〔死刑執行人〕はわれわれと同様に外側で作られた。彼はわれわれと同じように生まれた。しかし異常な存在であり、人の家庭に存在するためには、特別な命令、創造

³⁰ Maistre, OC1 : 124

³¹ Maistre, OC4 : 32

³² Maistre, OC5 : 4

者の命令 (FIAT) が必要である。彼は世界として創造された。³³

死刑執行人は他の人間と変わらない人間であり、また神の外側で生まれて罪ある状態に置かれている一方、神に対して直接的でもある。死刑執行人は世界そのもの、すなわちあらゆる人間が生きる共同体そのものでもありとド・メーストルは考える。このように死刑執行人は、フランス革命の中に彼が見出そうとしている善と悪といったふたつの対立する要素を併せ持っている。善と悪、秩序と無秩序といった対立項以外には、ここでは共同体と孤独という対立項も問題になっている。死刑執行人は共同体そのものであると同時に、孤独な個人でもある。

それ〔死刑執行人〕は人間なのか。然り。神は彼を教会に迎え、祈ることを許す。彼は犯罪者ではない。ただし、例えば彼は徳が高い、誠実な人間だ、立派だなどと言うことに同意する人はいない。道徳的な賞賛は彼にふさわしくない。というのは、あらゆる者が人との関係を必要とするが、彼はそれを持たないからだ。³⁴

彼は社会において犯罪者としてみなされることはなく、そういう意味で秩序、共同体の側である一方、彼は他人とは関係をもたない孤独な存在、共同体から切り離された存在でもあり、つまり悪でもあるのだ。このように死刑執行人は善と悪のふたつの極にまたがっているのである。

さらに、死刑執行人という存在に見出されるこのふたつの極は、神に由来するものであるとド・メーストルは主張する。

そしてただし、すべての偉大さ、すべての権力、権威に対するすべての服従は、死刑執行人に依存している。死刑執行人は人間組織の畏怖であり、そして紐帯である。世界からこの不可解な代理人を取り除くなら、まさにその瞬間に秩序は混沌に取って代われ、玉座は壊れ、社会は消滅する。主権の創造主である神はしたがって罰の創造主でもある。神はわれわれの地をこのふたつの極に投げやった。というのは、ヤハウ

³³ Maistre, OC4 : 32

³⁴ Maistre, OC4 : 33

エはこのふたつの極の支配者であり、そのふたつの極の上で世界を回転させるからだ。

35

死刑執行人は、人間の共同体を脅かす存在であると同時に、共同体を結びつけ存続させる存在でもある。そしてこのふたつの極を支配するのは主権者でありまた神だとされて、死刑執行人はこうした主権者なり神の代理人とされる。死刑執行人はこのように世俗世界に顕現した神、世俗化した神として考えられている。罪なき者を処罰するという合理的には理解できない死刑執行人の行為は、神という主権者が措定する超越的な法に従っているものと理解されるのだ。ド・メーストルは次のようにいう。「したがって世俗領域において犯罪処罰のための神聖かつ可視の法が存在する。そしてこの法はそれが存続させている社会と同じくらい安定的であり、物事の始まりから常に執行されている。」³⁶ このように、共同体にとって脅威かつ紐帯となる死刑執行人による処罰は、世俗世界における神の法の執行として理解されるのである。こうした死刑執行人の神学的解釈についてはまた、宗教的なものの世俗世界の転移としての世俗化という、イントロダクションで言及したマックス・ヴェーバーやカール・シュミットのテーゼも認めることができるだろう。その意味で、ジョゼフ・ド・メーストルは世俗化の思想系譜の萌芽にあたる位置を占めているとすることができる。

次に、なぜ、そしてどのように無実の人々の処刑という無秩序に、神の秩序が伴うのかという問いに取り組みたいと思う。この問いに対する答えとして、ジョゼフ・ド・メーストルは「功德の相互転換性」(réversibilité des mérites) の理論を導入する。彼にとって、「それは精神的秩序の最も偉大で重要な真理の一つである。」³⁷ また、ここで問題になっている「功德の相互転換性」は論理 (raisonnement) では理解できない教義であることを彼は強調する。「キリスト教は、論理によって到達するのは難しいと思われるが、人間にとって無限に自然であるこの教義を認めるようになった。」³⁸ この教義が論理を超えているのは、後で詳細に取り扱うことだが、この教義は死刑執行人の行為の神学的解釈を可能にするものであり、悪と善、罪と救済、無秩序と秩序といった本来対立するはずの二項が一つ

³⁵ Maistre, OC4 : 33

³⁶ Maistre, OC4 : 34

³⁷ Maistre, OC5 : 90

³⁸ Maistre, OC1 : 39

の行為の中で、対立することなく、同時に現れることを説明するものであるからだ。説明不可能な死刑執行人を説明するはずの「功德の相互転換性」の教義も論理からは説明不可能だということだが、しかしこの教義は論理では説明不可能であっても、自然なものだとド・メーストルは考えている。『サンクトペテルブルグ夜話』では、それは理性を超えた教義であると彼は主張している。「われわれは理性の光によってではこの世における悪人の成功と正しい人の苦しみを説明できないだろうと言う。それは疑いなく、われわれが見る秩序の中に神の正義と調和しない不正義が存在するということである。」³⁹ 正義と不正義、秩序と無秩序がお互いを否定することなく存在するということは理性の光によっては理解できない。つまり啓蒙主義哲学によっては理解できない教義だと彼は主張している。ベーコン哲学は真理追求というよりも、人間の理性にとって確実なものを求めるという、あらゆるものに対する不信にその本質があり、またそれが啓蒙主義哲学の本質でもあるというのが、彼の主張であったわけだが、ここではこうした理性ではとらえることができない真理として、「功德の相互転換性」の教義を位置付けている。

さて、では「功德の相互転換性」とは何なのかということだが、それは聖人の功德が共同体全体に利益をもたらすとするカトリックの教義である。この教義をド・メーストルは独自の理解の下、この教義でもってフランス革命を解釈することを試みる。彼によると、功績とは痛みなり苦しみである。「正しい人は自発的に苦しみながら、自身のためだけではなく、転換性を通じて罪人のために購う。」⁴⁰ 正しい人は自発的に苦しむことによって、罪人の罪を贖うのである。つまり、フランス革命のときに死刑執行人が罪なき人々を殺害していったとき、殺害された人々はフランス革命という罪を贖うために命を落としたのだと彼は主張しているのである。『フランスについての考察』においては、この「功德の相互転換性」を「罪人が利する形での罪なき人の痛みの転換性」⁴¹ とも定義している。そして、ド・メーストルが「痛み」というとき、それは命を失うことと同義である。罪人の罪ある生を贖うためには、罪なき人間の生が必要とされるということを彼は言っているのである。「功德の相互転換性」の教義から導き出される善行とは自らの命を捧げる犠牲になることである。「この教義から昔の人々は、彼らが全世界において実践し、そして生きて

³⁹ Maistre, OC5 : 91

⁴⁰ Maistre, OC5 : 90

⁴¹ Maistre, OC1 : 38

いる者たちだけでなく死者にも有用であると判断したところの犠牲の慣習を派生させたのだと思われる。」⁴² あらゆる罪人の罪を贖うために、罪なき者たちが自らを犠牲に捧げるのである。そこからまた『フランスについての考察』において、フランス革命の結果ギロチンをかけられたルイ 16 世とその妹のエリザベートは、ギロチン刑に処されることを通じて、フランス革命の罪人たちの罪を贖うための犠牲となると自覚し、「功德の相互転換性」の教義に則って処刑に挑んだのだという解釈をド・メーストルは提示する。「このように、ルイ 16 世の心の中に、天国のエリザベートの心の中に、フランスを救うことができるそのような運動、そのような甘受があったということはある。」⁴³ 実際、ルイ 16 世を処刑したシャルル＝アンリ・サンソンによれば、ルイ 16 世は処刑されるときに、太鼓連打の騒音を遮って、次のように叫んだとされる。『フランス人諸君』、と彼は大声で言う、『君たちは君たちの王が君たちのために死ぬ準備ができているのを目の当たりしている。私の血が君たちの幸福を確かなものにできますように。私は起訴されていることすべてについて無実のままに死ぬ。』⁴⁴ 罪深きフランス人のために罪なき自分が命を捧げるとルイ 16 世はたしかに述べて死んでいったわけだが、ルイ 16 世やエリザベートの内心はともかく、フランスを救うために、ルイ 16 世とエリザベートは犠牲となったという解釈をド・メーストルが提示していることを確認しておきたい。このように「功德の相互転換性」によって、フランス革命における罪なき人々の殺害という悪は、罪人の罪を贖うための犠牲を生み出し、罪なき人々の功德が罪人たちにももたらされることで、善に反転するのである。

逆にいうと、罪なき人々を殺害するという死刑執行人の悪は善を世界にもたらすためになされたということになる。「この秩序を承認する権威は幾人の人間を選び、この秩序の導き手をなすために彼らを世界から引き離す (*isole*) 。」⁴⁵ 共同体から離れる行為は無秩序をなし、つまり悪魔的であるわけだが、それもまた、秩序を承認する神のなすことなのだという解釈をド・メーストルはここで提示している。彼の「功德の相互転換性」はこのように、死刑執行人の悪を善に反転させるのである。

⁴² Maistre, OC1 : 38

⁴³ Maistre, OC1 : 39

⁴⁴ Sanson, H.: *Sept générations d'exécuteurs, 1688-1847 : mémoires des Sanson*, t. 3, Paris : Dupray de la Mahérie, 1862, p. 478.

⁴⁵ Maistre, OC1 : 39

次に、ド・メーストルの「病」(maladie) と「治療薬」(remède) という概念に焦点を当てる。これらの概念も、「功德の相互転換性」と同様、善悪の反転を彼が論じる際に用いる概念である。これらの概念を明らかにすることを通じて、善悪の反転について、違う角度から考察していく。まずは「病」の概念から取り上げる。『サンクトペテルブルグ夜話』において「病」とは、精神的な悪に対応している肉体的な悪のことを指すものとしてド・メーストルは論じている。「地上に道徳的悪 (mal moral) が無いのであれば、肉体的悪 (mal physique) もないだろう。そして無限の病はある無秩序の直接的な所産であるのだから、この類似性がわれわれに所見の一般化を促すというのは真実ではなかろうか。」⁴⁶ つまり、無秩序が病を生み出し、また道徳的悪が肉体的悪を生み出す。秩序は人間の精神面に関係するのに対し、病は人間の物理的な身体に関わる概念であることを踏まえると、病は道徳的悪が生み出すところの肉体的悪に対応していると言ってよいだろう。ここで重要なのはこの病という概念は単なる物理的な現象を指しているのではなくて、精神的な領域にまでその射程があり、悪や無秩序といった概念に対応しているということである。悪や無秩序といったカテゴリーには、先ほどからも取り扱っているように罪という概念も入ってくるので、罪の概念にも病は対応している。ただしここで、病と罪が関連することで、前章で若干触れた「時代」という概念が加わってくる。つまり病と罪の概念は、言うなれば出来事という一つの点から時間的空間的に引き延ばしていくような概念なのだ。ド・メーストルは次のように言う。

病は一度生み出されると、蔓延し、交雑し、有害な親和力によって混ざり合う。その結果、われわれは今日、一世紀以上前に犯された違反の肉体的刑罰を負っているかもしれない。ただし、この恐ろしい混ざり合いの結果の混乱にも関わらず、罪と病の類似性は、あらゆる注意深い観察者にとって明白である。⁴⁷

罪と罰は同一視され、一世紀以上前の違反によって罪が生み出された後、本来はわれわれ自身が犯した罪ではないにもかかわらず、一世紀以上前の罪が他の様々な罪と混じり合いながら、われわれに負われ、そのための刑罰が求められる。このように時間的な持続を

⁴⁶ Maistre, OC4 : 38

⁴⁷ Maistre, OC4 : 40

もち、また様々な人間に感染していく罪の概念が、ここでは「病」の概念と同一化させられているのだ。ここで問題になっているのは近代法の枠組みで理解されている罪の概念とは異なる。つまり近代以降の法の考え方に基づけば、罪はその行為をなした個人にその責任が帰せられるのであって、その責任が子孫などに遡及することはない。したがって、ここで問題になっている「罪」の概念は近代法のそれではなくて、人類の始祖アダムとイブの墮罪の結果、全人類が生まれながらにその罪を負っているとされるような原罪のそれである。したがって「病」の概念は原罪と結びつけられる。原罪について、ド・メーストルは次のように論じている。「(……) 原罪は副次的なしかたであっても、時間の各々の瞬間において残念ながら繰り返される。」⁴⁸ このように原罪は時間的な持続の中で、様々な人間の中で繰り返されていく罪であると彼は考えている。さらに原罪に対応する形で、人間の精神に関わる病として「原病」(maladie originelle) という表現を彼は用いている。

急性の病は伝染しない。しかし気分を頹廃させる病は原病になり、民族全体を墮落させ得る。それは道徳的病にも同様だ。いくつかの病は人間の不完全性という通常の状態に属している。しかし人間を絶対的に墮落させ得るそのような逸脱、またはそのような類の逸脱が存在する。それは二度目の原罪であり、しかしそれは不完全ではあるけれども一度目の原罪をわれわれに表象している。⁴⁹

「原罪」はこのように「原病」と言い換えられているが、それにはド・メーストルのうちにふたつの意図があることが指摘できる。一つには、原罪は精神的な次元での問題であるだけでなく、物質的・肉体的な次元での問題であることを強調するために、彼は原罪を原病と一致させているということを指摘することができる。この点に関して、彼は次のように論じている。「したがって原罪が存在するように、原病が存在する。つまりこの原初の墮落によって、われわれはあらゆる種類の肉体的苦痛一般に従属している。それは同じ墮落によってわれわれがあらゆる悪徳一般に従属しているのと同様だ。」⁵⁰ このように原罪は精神的悪であると同時に肉体的悪でもあり、「原病」という概念はこの二重性を指示し

⁴⁸ Maistre, OC4 : 61

⁴⁹ Maistre, OC4 : 62

⁵⁰ Maistre, OC4 : 63

ているのである。また「原罪」と「原病」の一致に関してふたつ目には、原罪の感染性を問題にするためになされていることを指摘することができる。「原病」は民族全体に感染し、感染した人間は「二度目の原罪」を負うことになる。この点に関して、ド・メーストルは次のように論じている。「人がそのような罪やそのような類の罪に身をゆだね、彼の内で道徳原則を歪曲することができるなら、瘰癧や梅毒という病気の伝染がわかるのと同様に、この墮落が伝染可能であるということがわかる。」⁵¹ 結核や梅毒といった感染症と同一化させることによって、原罪の感染性が主張されている。原罪は個人を超えて、共同体全体の罪となり、病となるのである。

ここで「梅毒」という表現に関連して、シャルル・ボードレーが『哀れなベルギー！』において、フランス革命を「梅毒」という表現を用いて論じている一節を取り扱いたい。この一節の中に、ボードレーの革命理解に対してジョゼフ・ド・メーストルが決定的な影響を及ぼしていることを看取することができる。ボードレーは次のように言う。

革命方歳！と私が言うとき、それは破壊方歳！ 贖罪方歳！ 懲罰方歳！ 死方歳！
と言うのと同じことだ。私が幸福に感じるの、犠牲者になるときだけではないだろう。死刑執行人であることも嫌ではない。革命を両方の側から感じるためには！ 私たちはみな、共和主義の精神を血のなかにもち、梅毒を骨のなかにもっている。私たちは民主化され、梅毒に感染しているのだ⁵²。

このボードレーの一節の中には、ド・メーストルの思想のエッセンスが凝縮されている。フランス革命を死刑執行人と犠牲者のふたつの要素から理解し、死刑執行が贖罪と同義であるとするように「功德の相互転換性」の教義を確認することができ、また共和主義という死刑を執行した罪人側に梅毒という感染症を結びつけ、革命の罪があらゆる人間に及んでいるといったことのすべては、これまでわれわれが検討してきたように、ド・メーストルの思想の中に確認できることである。このボードレーの一節に関してさらに興味深いのは、ヴァルター・ベンヤミンが『ボードレーにおける第二帝政期のパリ』の三章のう

⁵¹ Maistre, OC4 : 65

⁵² Baudelaire, Charles: « Pauvre Belgique ! », *Œuvres complètes*, t. 2, texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois, Paris : Gallimard, 1976, p. 961.

ちの第一章である「ボエーム」においてボードレールを論じる際に、まさしくこの一節を引用していることである。⁵³ ベンヤミンはこの一節を、カール・マルクスが論じる、社会規範の純粹な破壊だけを望む「職業共謀家」(conspirateur de profession) と結びつけている。つまりベンヤミンは、体制の破壊だけを望むプロレタリアートを、ボードレールの言う共和主義で民主化された「われわれ」に重ね合わせている。ド・メーストルの思想との関連を考えた場合、それに加えて、贖罪の要素が重要になってくるわけだが、その点についてもベンヤミンはボードレールの詩を総評しながら論じている。

ボードレールの詩は被抑圧者たちのことを心にかけていたが、彼らの関心事と同じくらい、彼らの幻想を心にかけていた。彼の詩は革命の歌を聞く耳をもっていたが、しかしまた、死刑執行のときの太鼓連打から語りだす「より高いところからの声」を聞く耳をもっていた。⁵⁴

この「より高いところからの声」とは、先ほど触れた、太鼓の連打の中で叫ぶルイ 16 世の言葉であり、またその言葉の根拠として解釈される「功德の相互転換性」なのである。罪人の罪を贖うための罪なき者の犠牲と、プロレタリアートが求める共同体の破壊が一致するのである。「ボエーム」において、ベンヤミンが描き出そうとしているボードレールの悪魔主義は、こうした「悪魔の二面性」⁵⁵ なのであり、それはまさしくボードレールが受容したド・メーストルの神学的思想そのものなのだ。

ド・メーストルについてベンヤミン自身、『ボードレールにおける第二帝政期のパリ』の第二章にあたる「遊歩者」において、簡単にではあるが論じている。この章ではベンヤミンは、近代における共同体意識の衰退というテーマを取り扱っているのだが、その中で、「遊歩者」という 19 世紀のパリのパサーージュに入り浸る人たちの心性がいかにも懐古的で反動的かということを描きだした。つまり、見知らぬ人と顔を合わせることが恒常化した大都市生活においてもなお、遊歩者は見知らぬ人の本質を一瞬で見抜くことができると主張することで、共同体的なものを反動的に信じた人々である。この「遊歩者」について、

⁵³ Benjamin, GS1: 515

⁵⁴ Benjamin, GS1: 527

⁵⁵ Benjamin, GS1: 525

ベンヤミンはド・メーストルと関連付けて次のように論じている。

それゆえ、遊歩者が好んで自慢するこの才能はむしろ、すでにベーコンは市場に属するものとしている、もろもろのイドラの一つである。ボードレールはこのイドラをほとんど信奉しなかった。彼は原罪を信じていたがゆえに、人間通への信仰に陥ることがなかった。彼はド・メーストルの肩をもったが、ド・メーストルは教義の研究とベーコン研究を結合させていたのだった。⁵⁶

ここでのフランシス・ベーコンの「市場のイドラ」と「原罪」への言及は、ド・メーストルの思想を経由せずにして理解することはできないであろう。前章で論じたように、ベーコンが「市場のイドラ」を否定するのは、言語への不信、そして共同体から断絶されている状態を良しとする個人主義がベーコンの思想の中にあるからだとするのがド・メーストルの解釈であった。さらに、そうした不信や個人主義がド・メーストルにとって悪魔的であり、罪なのであり、共同体全体に感染していく原罪なのであり、近代とはそうした原罪が感染しつくした時代なのであった。ボードレールはこの近代の原罪を自身の思想の基礎に置いているというのがベンヤミンの解釈である。さらに共同体的なものに信頼を寄せる遊歩者の心性は思想的にはド・メーストルが解釈しているところの、ベーコンが否定する「市場のイドラ」に対応するものであって、言語不信と個人主義が蔓延する近代にあっては、遊歩者は懐古的かつ反動的であるということをベンヤミンはここで論じているわけである。そのことはまた、ベンヤミンが『ボードレールにおける第二帝政期のパリ』を書いている段階では確実にド・メーストルの思想に通じていたことを示している。⁵⁷ また同時に、ベンヤミンはド・メーストルの思想を近代社会の批判として理解していたということが言えるだろう。

⁵⁶ Benjamin, GS1: 542

⁵⁷ 1938年6月12日のショーレム宛の手紙で、ベンヤミンはジョゼフ・ド・メーストルについて言及している(Benjamin, Walter: Briefe 2, Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1978, S. 759.)。この時期に『ボードレールにおける第二帝政期のパリ』の脱稿の作業をベンヤミンはしていたので、その関連でジョゼフ・ド・メーストルも読みこんだのではないかと推測される。ただし、ジョゼフ・ド・メーストルの名前自体は、1930年成立の『神学的批評』の中にも現れているので(Benjamin, GS3: 278)、このボードレール論よりも以前にベンヤミンがド・メーストルを知っていたのは確かである。

このボードレール論はテオドーア・アドルノに受け入れられず、撤回を迫られたのは周知の事実である。全面改訂を強いられ、その一年後に脱稿された『ボードレールにおけるいくつかのモチーフについて』(1939)では、ベンヤミンのボードレール論の本来のテーマであったはずの「近代の悪魔性」というテーマは消失し、それとともにド・メーストルはベンヤミンのボードレール論から姿を消すこととなる。したがって、これ以上ベンヤミンにおいては、ド・メーストルの思想の探求はなされることはなかったのであるが、しかしベンヤミンが提示したド・メーストル読解は、ド・メーストルの思想を位置付ける上で重要である。ベンヤミンは『ボードレールにおける第二帝政期のパリ』において、近代における大都市生活の登場と共に生じた、共同体の解体と人間相互の不信をド・メーストルの「原罪」の概念に結び付けた。このベンヤミンの解釈を敷衍すると、共同性なき近代社会に対する処方箋についての考察としてド・メーストルの思想を理解できることになる。そのとき重要なのは、彼の思想は近代を否定しないということである。先ほどから論じている「功德の相互転換性」は、罪を犯すことによって、逆説的に救済を招き入れるという形であるので、罪を犯すこと自体は否定されていないのである。したがって、近代の悪魔性を徹底していく中に、救済への反転が生じるというのがド・メーストルの思想なのである。

「治療薬」の概念はこうした点について明確な見通しを与えてくれる概念であるので、これから論じていくことにしたい。「治療薬」は「病」と対になっている概念であり、「病」が罪に対応する一方で、「治療薬」はその贖罪に対応する。ド・メーストルは言う。「無秩序の治療薬は痛みだろう。」⁵⁸ 罪からの解放は、痛み、つまり罪なき者に罪を犯すことによって可能になると彼は考えているのである。罪人は罪人であることをやめることを目指すことによって罪から解放されるのではなく、罪を深めていくことで、ある地点でそれが救済に反転するということである。『諸政体とその他の人間の機構の生成原理試論』において彼は次のように論じている。

誤りから生まれてくるものはすべて誤りだ！ それは逆で、見えないのと同時に顕著な力の最も一般的で明白な法の一つが作用し、誤りの治療薬は誤りから生まれてくる

⁵⁸ Maistre, OC5 : 133

ということ、悪はある地点に到達すると自身の喉を掻き切って自壊するということであらゆる面から理解させてくれるし、そうであらねばならない。⁵⁹

彼によれば、罪から生じるものはすべて罪というわけではなく、罪が深化していく中で、ある地点で自壊する形で「治療薬」が生じる。このように「治療薬」とは、罪の状態に何か外的なものが介入して他の状態への変化を起こす事態を指すのではなく、罪の状態が内的に充溢していく中で、それが一定の程度に達すると自壊する形で他の状態に移行するという事態を指しているのだ。「病」の進行は外的な形で妨げられるものではなく、「病」が進行していく中で、これ以上進行し得ない地点に到達すると消失するのである。この進行し得ない地点とはすなわち悪の完成である。悪の完成は同時に悪の終焉である。「それ〔悪〕は自身を終わらせる形でのみ完成する潰瘍として存在する。」⁶⁰ ここで提示されている悪のモチーフは、存在を食いつぶして悪は進行していくが、悪が存在を食いつぶすや否や、すなわち自身の目的を達成するや否や、何も食いつぶすものがない悪は消失せざるを得なくなるというものである。悪は純粋に達成されるや否や、自己を否定することになるのだ。悪はこのようにして自身に対しての「治療薬」になるのである。

『サンクトペテルブルグ夜話』では、ド・メーストルはこの「治療薬」による治療は「発作」を避けるために神が逆説的になす治療であると論じている。「しかしすべてを見る神は、(……) 治療薬のしかたで罰を用い、そして発作の前に害悪を除去するために、われわれには健康に思われる人を打ち倒す。」⁶¹ 病気の「発作」という最悪の状態を避けるためには、病気を進行させることであり、そのような形でのみ病気はある地点で進行が止まり、「発作」までに至らずに消失する。そのような形でのみ神は病気から人を治療する。罪を重ねることだけが、罪からの解放をもたらし、それが近代において神の意志が実現される仕方なのである。このように近代の悪魔的状况の中に、神学的なものの実現をド・メーストルは見出すのである。したがって共同体を喪失した近代を彼は肯定しているということにもなる。近代において、超越的なものが到来する、または超越的なものに到達するといった救済観を彼は提示しない。そうではなくて、救済なき近代への内在を徹底化する

⁵⁹ Maistre, OC1 : 282

⁶⁰ Maistre, OC1 : 282

⁶¹ Maistre, OC5 : 131

ことよってのみ、近代に対するブレイクスルーが生じるという神学的思想をここで提示しているのだ。

4. 結論

以上、ジョゼフ・ド・メーストルの思想のうちに認められる近代の神学的解釈を明らかにしてきた。宗教なり神学からの解放を唱える啓蒙主義に対し、彼はそうした思想こそが近代に悪魔的性格を与えたという神学的解釈を提示した。啓蒙主義の本質は共同体破壊であり、近代とは共同体なき個人の時代である。共同体喪失の状態こそが悪魔的である。そこから彼は近代の超克を考えるわけだが、この超克は決して近代を否定する形ではなされない。近代の悪魔性に内在し、突き詰めていく形でこそ近代の超克は可能となるのである。そのことを根拠づけるための概念として、「功德の相互転換性」などの一連の概念を彼は提示したのである。そして近代の悪魔的状况からの解放という神の意志の実現は、当の近代そのものの中に内在しているという神学的解釈によって、彼はヴェーバーやシュミットに連なっていく神学的なものの世俗化という思想的系譜の出発点に位置しているのである。

ただし、悪に対しての彼の肯定は、罪人たちの悪を支持する性質のものというより、罪なき者たちの側からなされるものである。すなわち、「功德の相互転換性」などの一連の論理は死者たちに心を寄せる人びとの慰めのための論理という側面が多分にある。彼は次のように語りかけている。「恨みを鎮めよ、とりわけ王を惜しむな、そしてあなたが見ている以外の奇跡を求めな。」⁶² この言葉が示しているように、彼の思想の基本線は、罪なき者たちに心を寄せる者たちに、近代という時代を受け入れさせるためのものであるということを最後に付け加えておく。

⁶² Maistre, OC1 : 21