

極点への距離

－シュナイダーとベルクソンの場合－

神 谷 裕 子
山 田 秀 敏

はじめに

1. 聖エリーザベットの逆説
2. 閉じた正義と開いた正義

－シュナイダーとベルクソン－

はじめに

本稿は「20世紀のキリスト教思想－文学と哲学－」というテーマの共同研究（メンバーは神谷裕子と山田秀敏）に基づく共著論文である。1. 聖エリーザベットの逆説は神谷が担当し、2. 閉じた正義と開いた正義－シュナイダーとベルクソン－は山田が担当した。各節の執筆は担当者がそれぞれ独立して行った。だから、二つの論はそれぞれが異なった顔貌を見せる。しかし、そこにはやはり共通の骨格とでも言うべきものがあるので、ここでそれを指摘しておきたい。

二つの論の共通点は、外面的に言えば、それぞれが独自の観点をとりつつも、ラインホルト・シュナイダーの小説またはエッセイを取り扱っているということにある。しかし、内容面から見れば、これら二つの論の間にはさらに緊密なつながりが見いだされるはずである。その第一は、それらが「行動の人」を論じているという点にある。シュナイダーが描き出す聖エリーザベットにしても、ラス・カサスにしても、あるいはベルクソン言うところの道徳的英雄にしても、彼(女)らは皆「行動の人」である。第二に、宗教的理想と現実との乖離が問題になっているということである。神谷担当部分では、キリストのまねびには聖人といわれる人ですら到達できないという意味での乖離があり、山田担当部分では宗教的愛と社会的正義との両立可能性如何が最終的に問われることになる。こうした不充足感は宗教的意味での行動を問うたことがもたらしたものである。徳は実践されてこそ徳である。しかし、その完全なる実践は人間には不可能なのであって、そこには手の届かない星々を見上げている不完全なる人間がいるのである。本稿の目的はこのような人間像の、しかしごく一部を描き出すことにあった。

1. 聖エリーザベトの逆説

1. ドイツの誉れ

チューリンゲンのエリーザベト（1207-31）は「ドイツの誉れ」ともたたえられる聖人である。ハンガリーの王女として生まれ、チューリンゲンの次期領主との政略結婚のため、わずか4歳でドイツに渡った。14歳で結婚。ところが夫ルートヴィヒは十字軍の遠征途中で死亡し、20歳で未亡人となる。城を出て3人の子と別れ、以後亡くなるまで、自分が創設した施療院で病人の看護につくす。わずか24年の生涯であった。4年後に聖人の位に上げられ、現代にいたるまでおびただしい数の聖人伝が残されている。

「現代的な聖人伝を開拓したごくわずかな功労者の一人」¹⁾とされるラインホルト・シュナイダー（1903-58）も、晩年この聖人をテーマにしたエッセイを書いている。カトリック教会で聖人と認定されるには、聖人が信者の願いを神に取りつぎ、超自然現象が生まれたと認定されることが必要である。数々の奇跡は、信仰に秀でた聖人の生き方と並んで、聖人伝が最も雄弁に語ってきた内容だった。このエッセイでも人口に膾炙したエリーザベトの奇跡が簡単に紹介されているが、シュナイダーはそうした現象を聖人の本質とは考えていない。奇跡がなぜ生まれたのかをエリーザベトの行動と心的現実から推測し、彼女の信仰全体のありかたから捉えなおそうとしている。彼がエリーザベトに見出した独自性とはどのようなものであったか、他の聖人伝と比較し、当時の状況のなかで考えてみたい。

2. 異分子

シュナイダーが本書を執筆することになったいきさつが、テキストの後書きに記されている²⁾。1950年代に『偉大なるドイツ人』シリーズを新たに出版しようという計画がもちあがった。前作は、ナチス政権下の1935・36年に同名の作品集として世に出たものである。そこにはイデオロギーによる歴史の偽造はなくとも、新時代を画す指導者像を範として「端緒を開いた歴史の歩みに偉大さを付与する」という意図があった。それから約20年を経て、出版社は今回の編集責任者に連邦共和国初代大統領テオドーア・ホイスを獲得する。敗戦後の復興途上にあった当時、ドイツ人の犯罪が厳しく問われるなかで、シリーズには新しいコンセプトが必要だった。何が偉大であるか、誰が信憑性をもって描くことができるか。熟考の末ホイスは、前シリーズがあまりに男性性に傾いていたとしてチューリンゲンのエリーザベトを対象に加え、かねて親交のあったシュナイダーを執筆者に選んだのだった。

シュナイダーは30年代半ばにカトリック信仰に復帰し、ファシズムの時代には信仰者の立場からドイツ国民に希望と勇気を語ってきた。危険をおかして国内にとどまり、いわゆる内的亡命作家として執筆を続ける。非合法出版や手書きの複写を通じて、彼の言葉は人から人へと伝わっていった。膨大な手紙が寄せられ、彼は「表にはあらわれないけれど自分の故郷となる国」のなかで「読者との祈りによるつながり」³⁾を感じる事ができた。彼にとって敗戦は、国民が真剣な贖罪によって新たに直すための絶好の機会であったのに、事態は予

想外の方向に進む。彼は再び異端者になったのである。

戦後の東西冷戦はドイツを分断国家にした。戦争の記憶が生々しく残るうえに、ベルリン危機や朝鮮戦争の勃発によって、東からの侵略は西ドイツ市民にとって現実の脅威となった。東西対立の最前線にある社会で、シュナイダーが西ドイツの再軍備に反対し、東側の作家との交流したことがどんな結果を生んだか。彼は「シュナイダー事件」(1950~51年ごろ)とよばれるほどのスキャンダルの只中に立たされることになった。中傷キャンペーンやボイコットも痛手だったが、教会関係者からの根拠のない批判は、とりわけ彼の心に傷跡を残したことは想像にかたくない。騒動はホイスの尽力もあって52年にはようやく好転した。すると、生来病弱であり健康状態が悪化したにもかかわらず、以前にもまして彼は憑かれたようにヨーロッパ各地を旅するようになる。彼は再び傾聴される作家になったのである。自伝的な作品と講演が主な活動だった。

事件の日々は、ある意味、敗戦前の弾圧時代よりも過酷であった。彼はかつて感じた「故郷となる国」や人々との「つながり」が、状況の変化でいかに変転するか、身をもって経験した。この事件のあとでキリスト教の信仰を語るのは、これまで以上の覚悟が必要だっただろう。エッセイの出版は彼の死の2年前(56年)にあたり、聖人を描いた作品としては最後にあたる。それだけに本書には、聖人に託した彼の最後の人間観があらわれているように思う。

「詩人は世界の異分子である。望郷のあつい思いにかられながら、彼ら自身は故郷なき者でありつづける。ラインホルト・シュナイダーがそうであるように」⁴⁾。彼を評したこの言葉は、そのまま彼の主人公たちにあてはまる。安住の地をさがそうとして見つからず、永遠にさまよい続ける者、それは日常に埋没せず、あくまでも自分の信仰を追い求めようとする聖人たちの生き方でもあった。

3. 聖人群像

1930年代末以降にたびたび書かれたシュナイダーの聖人伝では、聖人の思想や行動に、作品の背景にある時代との相関関係が見られる。大戦の迫る時期に大いなる災いを予感したベネディクト・ヨーゼフ・ラブレ(1939年発表、以下同様)⁵⁾、戦争の勃発後に自分の意識のおごりを自覚するイグナツィウス・デ・ロヨラ(1940年)⁶⁾、戦いの長期化のなか試練を経験する十字架の聖ヨハネス(1942年)⁷⁾、そしてドイツの敗北が濃厚になったとき恵みと奇跡によって戦いを克服する教皇レオ9世(1943年)⁸⁾など、連作集『暗夜』に描かれた聖人たちの姿にそれを見ることが出来る。ヨハネスのモノローグに典型的に語られているように(27)、被造物である彼らにとって、天上こそが地上の旅を終えて帰る故郷であった。

これらの男性聖人が時代状況を写しとっているのに対し、シャンタル夫人(=ジャンヌ・フランソワ・フレミオー・シャンタル1572~1641)は経験の類似性という点でエリーザベトと結びついている。シャンタル夫人の夫も事故によって若くして亡くなり、あとに幼い4人の子とともに残された。夫人が信仰上の師であるフランソワ・ド・サル(司教・教会博士・聖人1567-1622)の導きを通じて夫の死を受け入れ、さらに子どもたちとも離れて出家を決意し、新たな修道会の創設に向かう過程が、『シャンタル夫人の別れ』(1943年)⁹⁾のテーマ

である。

夫人にとって結婚生活は、神への愛と夫との愛に引き裂かれた葛藤にみちたものであった。それは夫の死によって露になった。死別の苦しみはなんとか乗り越えたものの、母を必要とする長男との行き違いは最後まで解決されない。告発する息子を見捨てるかたちで夫人は旅立つ。しかし彼女の傷心は祈りによっても克服されないまま小編は閉じられている。

『シャントル夫人の別れ』は、主人公の感情の動きが克明にたどられていた。それが『エリーザベト』になると、外見上の共通点一同じように結婚生活に安住できず、死別のあと紆余曲折をへて、子どもを手放し独立する一はあるが、描写に大きな違いが見られる。遠征に出発する夫との別れの場面は押さえた筆致で語られ(57)、夫の遺骨との再会、子どもたちとの別れも事実が述べられるだけで、そのとき彼女が何を感じたかは言及されない。それぞれの場面での嘆きや悲しみよりも、行動する彼女を追って生涯の全体像を読者のまえに展開していく。つまりシュナイダーは、このエッセイでは事実の積み重なりにより力点をおいて、エリーザベトの本質を提示しようとしていると考えられる。原因は、ノヴェレとエッセイというジャンルの違いだけではないだろう。「たましい (Seele) のなかで本当になにが起こったのか、叙述できるなどと思いがってはならない(26)」と作者は書いている。この言葉が示す「語ること」への抑制、それは読者に主体的な想像力を促すものとなる。

4. 無力の力

中世のヨーロッパには、教皇と皇帝の2つの勢力が覇権を競う大きな構図がある。テューリンゲンの属する神聖ローマ帝国の内部では、皇帝の座をめぐる利害関係により、諸侯が離合集散を繰り返していた。周囲には戦争や略奪・自然災害・疫病などがいたる所にあふれている。聖人崇拝、聖地巡礼、神の平和・休戦運動などによって触発された民衆の信仰心は、12世紀以降いっそう強く燃え上がっていた¹⁰⁾。なのに「当時の教会は、個人としての自覚に目覚めた一般民衆の願いに応えるには、あまりに教条的であった」¹¹⁾。宗教運動が各地に発生したが、カタリ派やヴァルド派をはじめとする中世の代表的な民衆の改革運動は、多くが異端として厳格に断罪された。エリーザベトの生きた時代は、戦闘・悲惨・情熱が渦を巻く状況のなかにあった。

彼女は一国を支配する立場にある。前述した男性聖人たちと同じように、エリーザベトは歴史的な存在として自分の責任を自覚し、時代の苦しみを引きうけようとした。目の前の困難に彼女は直ちに行動を開始する。飢饉のさいには城の貯蔵庫が空になるほど施しを与え、病人のために施療院を建設し、みずから介護にあたった。

異分子といえば、エリーザベトこそ当時の人々の想像を絶する異分子であった。上に立つ者の代表として貧民に奉仕し、喜捨によって生活すること、「領主であることと無一物のありかたを結びつけ(59)」ようと試みたのである。「対立を対立によって治療する (Necesse esse taliter contraria contrariis curare) (27)」とは彼女独自の、彼女にしかできない方法であった。だが時代を先んじた生き方は周囲の理解を得られない。上流社会の享楽を拒否する姿勢は貴族たちの反感をかっさし、実は民衆が求めたのも、自分たちとはかけ離れた世

界に住む、若く美しい領主夫人だったのだ。城を出た彼女に、城下の住民はだれもすすんで宿を貸そうとはしなかった。自分と同じ貧民の境遇にあると知った老婆は、一本道で彼女に道をゆずらず、泥のなかに突き落としている。そのうえ聴罪司祭として彼女を靈的に指導する立場にあるコンラートは、力づくでエリーザベトの個性を屈服させようとした。施療院での活動にあたり、師は幼いころからの腹心の女官2名を彼女から取り上げ、厳格で無愛想な老女と身分の低い修道女にかえたのである。謙虚さと忍耐力を養うため、というのが理由であった。夫亡きあとは孤立無援のまま、彼女は「わたしに続け」というイエスの言葉に従っていった。

といてシュナイダーはエリーザベトを理想化していない。彼女は民主的な現代人ではない。告悔をしようとしないうちにムチを振るったり、知らずに決まりを破った少女が懇願しようと頑としてゆずらず、その美しい髪を切り落としてしまったり。自分が神に従うように、周囲の人々も彼女に服従することを望んでいた。

貧しさを求めたエリーザベトは、よりラディカルな福音の実践を目指し、そのたびに周囲との軋轢が生まれる。コンラート師の言いつけに背いてまで病気の子を献身的に看護したのは、別れた実子の残した傷を埋めるためのものであったとシュナイダーは解釈する。しかも彼女の貧しさは外見だけのことでなかったのか(65)。彼女の願った財産の放棄・托鉢による生活は、コンラート師の介入で実現しなかった。だがおかげで彼女は施療院での活動を続けることができた。師の調停があったから、彼女は寡婦産を得て経営が成り立ったのである。ここには人間存在のもつ矛盾があらわれている。キリストは「自分の持ち物を一切捨てないならば、あなたがたのだれ一人としてわたしの弟子ではありえない(ルカ14.33)」と言う。現実には善意だけでどこまで人を助けられるのだろうか¹²⁾。まったく無所有であるならば、キリスト教の「慈悲の七つの業」¹³⁾はどうやって実践できるだろうか。いったい人が人を救うとはどのような行為なのだろう。

そうして存在のすべてをかけても、結局エリーザベトは貧者にはなれず、満たされることがなかった。しかしこの「実りない」自己放棄こそが、彼女を聖人の位に上げたのだとシュナイダーは考える。信仰のない人とある人の善行の違いは、後者が無限の彼方にある神と人間という位置関係のなかにあることによって、その行為が立体的な視点でとらえられる点にある。エリーザベトの意思がいくら堅固であろうと、生身の人間がキリストの教えに完全に従うのはおおよそ不可能な業である。限りある人間が「キリストのまねび」¹⁴⁾を実行しても、神の完全性と聖性には及ぶべくもない。いわば人間は生まれながらに挫折を運命付けられている。この構造を逆転させたのが、イエスの十字架であった。しかしシュナイダーは、エッセイのなかでキリストの救いについては暗示にとどめている。あくまで聖人の側からの働きかけが、叙述の中心である。

エリーザベトは殉教の血は流さなかったが、受難の血をささげたのだった。求めても得られず、かといって決して投げ出さず、さらに自己犠牲をささげるといふ際限のない繰返し、自分の無力を自覚するゆえの絶えざるひたむきさに、逆説的にエリーザベトの偉大さ、聖人たる所以があらわれるのである。それはシュナイダーの聖人像全体に当てはまることだが、彼女の場合は短い波瀾万丈の一生、境遇の落差、悲劇性などで群を抜いている。生涯が鮮烈

であればあるほど人々の記憶に残る。実子と別れることによって、彼女はあらゆる子どもたちの母となることができた。象徴としての母の座に上ったのである。

エリーザベトの領主夫人としての願いは実らなかった。教権と俗権は、彼女の死後ふたたび権力闘争に入る。長男はやがて19歳の若さで後継ぎもなく死亡し、チューリンゲンの家系は結婚した長女の一族を残して絶えた。だが彼女の遺産は別のところにある。感化を受けた親族が何人も聖職者の道に入った。叔母はシュレジエンの守護聖人になっている。あるいはわたしたちの目には見えない、もっと心の奥深い部分に、彼女の働きは受けつがれているかもしれない。エッセイの末尾は一つのイメージ——荒れ果てた重々しい皇帝の宮殿のうえにすくくとそびえる（聖エリーザベト教会）の尖塔——を提示して終わっている。シュナイダーはそこに、戦争で荒廃した国土とそこからの出発を重ね合わせようとしたのだと思う。それこそが、顧みられるべきドイツの誇る遺産ではなかったか。

たとえ彼女の仕事があらかじめ未完に定められていたにせよ、従来のシュナイダーの作品に見られる重苦しさは、なぜかエッセイ全体に希薄である。「明るさがきわまったとき、ご主人さまは一番泣いていらっしゃいました。外の世界をご覧になって涙を流されましたし、心のうちからの光に満たされると、目をとじて微笑んでいらっしゃいました(70)」とは、彼女と行動をとともにした侍女の証言である。「快活な」「明るい」「微笑む」「幸福にする」といった彼女を形容する言葉は、シャンタル夫人の「神はかならず勝利するけれど、わたしたちは心うちひしがれてようやく目標に達するのです(36)」という最後の発言から生まれる印象と対照的である。それはエリーザベト自身の稚気あふれる性格や、「わたしたちはできる限り皆を幸せにしなければならない(70)」という彼女の信条に依っているだろう。さらには苦難をつきぬけたシュナイダー自身の、死を予感した透徹した心境を映し出しているような気がしてならない。

（神谷裕子）

TEXT Reinhold Schneider : Elisabeth von Thüringen Insel Taschenbuch 1997

以下、かっこ内の数字は該当する頁を表わす。

〈注〉

1. Pirmin Meier : Der Einblick der Heiligen in die Geschichte. Das Verständnis und die Darstellung des heiligen Menschen in der christlichen Literatur. S.158 In : Wesen und Widerstand 2. Jahrgang 1998. hrsg. Im Auftr. der Reinhold-Schneider-Gesellschaft Schöningh 1998
2. Walter Schmitz : Nachwort. In : Elisabeth von Thüringen. S.89f.
3. Reinhold Schneider : Verhüllter Tag. S.151 Herder 1960
4. Franz Baumer : Reinhold Schneider. S.5 Colloquium Verlag 1987
5. Reinhold Schneider : Vor dem Grauen. In : Die dunkle Nacht. Herder 1960 (以下 5-8まで同書)
6. R. S. : Der Abgrund.

7. R. S. : Die dunkle Nacht des heiligen Johannes vom Kreuz.
8. R. S. : Der fünfte Kelch.
9. Reinhold Schneider : Der Abschied der Frau von Chantal. Alsatia-Verlag 1941
10. 『西欧中世世界の展開』 今野國雄著 日本放送出版協会 1981 S.83
11. 『物語 ドイツの歴史』 阿部謹也著 中央公論社 1998 S.89 著者は、12世紀には教会の内部で、個人への関心が生まれていたと指摘している。
12. 聖書には「友のために自分の命を捨てること、これ以上に大きな愛はない(ヨハネ15. 13)」と書かれている。
13. ① 餓えた者に食べさせ
② 渴いた者に飲ませ
③ 旅人に宿を貸し
④ 裸の者に着せ
⑤ 病人を見舞い
⑥ 牢屋にある者を訪れ
⑦ 死者を埋葬する
①から⑥まではマタイによる福音書25章35・36節に基づく。⑦は後に加えられた。慈悲の七つの業は七つの大罪と対になるものである。
14. „De imitatione Christi”. ラテン語による中世の信仰書で、伝統的にトマス・ア・ケンピス(1379/80-1470)の作と考えられてきた。キリシタン時代に出版されて以来、およそ20種の日本語訳がある。

2. 閉じた正義と開いた正義

— シュナイダーとベルクソン —

本節はラインホルト・シュナイダーとアンリ・ベルクソンにおける正義の問題をとりあつかう。前者はカトリック者のドイツの作家であり、後者は最後までユダヤ教徒でありつつもカトリックへの愛着を隠さなかったフランスの哲学者である。前者は第二次世界大戦後生き得たが、後者はドイツ軍占領下のパリで没した。前者にとって正義の問題はナチス批判を通じて表現され、後者にとっては開いた道徳の重要な部分として論じられた。

両者にはこのような少なからぬ違いがあるのだが、しかしここでは彼らの主張の共通性に注目したい。そのために、われわれはシュナイダーをベルクソンによって解釈し、逆にベルクソンをシュナイダーによって読解することを試みる。

シュナイダーの小説『カール5世の前に立つラス・カサス—南米征服者時代の諸情景—』(以下『ラス・カサス』と略記)のテーマの一つは宗教的愛を通じた正義の実現可能性である。ナチス圧制下に書かれたこの小説は、ナチス批判という社会的使命を持つものであった

のだが、しかしそれでもシュナイダーは当時の実情を、すっかりできあがってしまっていてわれわれが少なくとも理念的には容易に受け入れることができるような正義と比較対照しようとはしていない。独裁制を例えば民主制¹に簡単に置き換えようとはしないのである。正義は権力の存在を前提する。単純に言ってしまうえば権力には良い権力と悪い権力があり、前者が正義にかなうとされるのである。ところが『ラス・カサス』の主人公である修道士ラス・カサスが求める正義は単に良い権力というにとどまるものではなく、宗教的愛を通じて実現される正義なのであった。だからラス・カサスにとって真の意味での正義は、時に天秤によって象徴されるような「等しいものの交換」より以上のものなのである。天秤の一方の皿が下がりすぎないように、それに見合う重りをもう一方の皿にのせること、このことは確かに正義のきわめて重要な社会的機能の一つであるが、福音書はそう教えてはいないからである。「目には目を、歯には歯をと言えることあるを汝ら聞けり。されど我は汝らに告ぐ。悪しき者に抵抗^{てむか}うな。人もし汝の右の頬をうたば、左をも向けよ」²。福音書が描き出すような宗教的愛によって作られる社会があり得るとすれば、その社会は同時に正義にかなった社会であるはずだとは言えるかもしれない。しかし、実のところ愛と正義の両立可能性は自明なものではない。実際、ラス・カサスは愛と正義の観点からカール5世にインディオ解放を願った。皇帝はそれに応えた。修道士は賢帝の解放令を手にスペインから再び海を渡って南米に旅立つ。彼はそこで今度は正義にかなった社会を作らねばならないだろう。だが、小説はラス・カサスが同志と共に南米へと船出する場面で終わっているのである。

では、正義に関するベルクソンの意見を聞いてみよう。ベルクソンの『道徳と宗教の二源泉』の特徴の一つは、理性や知性といった人間の能力—それらは伝統的には概念や観念を受け取り操作する能力とされており、したがって道徳的判断もそれらによって為されるとされてきたのだが—にそれほど重きを置かないという点にある。人間が知性的であることは明白であるから、ベルクソンもそのことを軽視するわけではない。だが、道徳論においては、それらよりもっと考えなければならないものがあるとベルクソンは言うのである。知性や理性よりも重要なもの、それがベルクソンによって開いた／閉じたという対概念を通じて表現されるものである。自然は社会を維持するための本能を多くの生物種に備え付けた。例えば、蟻塚の蟻たちはひたすら蟻塚の維持のために働き、当然ではあるが蟻塚をより住みよいように改善しようとか、自分はいったい何のために働いているのかといった反省をすることがない。蟻たちは蟻塚の維持にくぎ付けになっている。これが閉じた社会³のモデルである。蟻塚同様、人間社会においても社会の維持は社会がもっとも関心を寄せるところである。そして、社会の維持のために人間が意図的に作ったというよりはむしろ本能的に自然発生してしまった宗教や道徳が、閉じた宗教であり閉じた道徳なのである。その一分枝として閉じた正義（cf., M.R., p.81）がある。

われわれは閉じた正義の典型を『ラス・カサス』におけるセプールベダの発言に見ることができる。ラス・カサスの論敵であるこの法学者はこう言うのである。「(ラス・カサス) 神父は、人間が生まれながらに、ただ人間であるという理由だけで服している正義が何物にも優って実現されなければならないと信じておられる。しかし私は、国家の秩序と無関係であり得るような正義は存在しないと思います。…最優先されるべき掟はこの世に秩序を打ち

立てることです。…しかしキリスト教が無条件に受け入れられて、この世の生活秩序との関係が無視されたり軽視されたりしますならば…有力な国民全体が危険にさらされることとなります。…この国家を強化するものは善です。…それゆえ私は、インディオの征服と改宗を目標とするスペイン人の戦争は正義の戦いである、いや、聖戦であるとみなしうることを、もう一度明言しておかなければなりません⁴。セプールベダが何よりも重視するのは「有力な国民全体が危険にさらされ」ないようにすること、すなわち「国家の秩序」の維持である。これがセプールベダの思念の中心を占めているので、正義に関しても彼は「国家の秩序と無関係であり得るような正義は存在しないと思います」と言うことになる。彼にとって「国家を強化するものは善」なのであるから、インディオに対するスペインの植民地支配維持のための戦争は当然「聖戦」である。セプールベダによれば、国家がキリスト教という宗教をいわば扶養しているのであるから、国家の利益は宗教の利益であり、国家の不利益は宗教の不利益なのである。

確かに、セプールベダの主張は見事に構成された論理を持っているように見えるし、また実際に説得力も持っている。しかし、ベルクソンの言え、その主張は実は社会を維持しようとする本能の利口な発露にすぎないのである。説得力もその論旨の明快に由来するものではない。今の社会を維持したいという本能が、当該問題を知的に検討する以前から、潜在的にセプールベダに賛意を表明しているのである。だから、セプールベダは屈辱にあけすけに「スペイン人の戦争は正義の戦いである」とだけ言ってもよかった。それだけで彼は多数の賛同者を集めることができただろう。

しかし、閉じた社会と閉じた道徳の言い分を代表することで、セプールベダは「人間が生まれながらに、ただ人間であるという理由だけで服している正義」を捨ててしまうことになった。その種の正義は「国家の秩序」のためにも「聖戦」のためにもならないからである。だが、法学者が否定し修道士が肯定しようとしているこの正義こそが今日、人権と呼ばれているものなのではないか。そして、ベルクソンによれば「人権という観念はもはや相関(relation)や尺度(mesure)の観念を呼び覚ますのではなく、逆に不通約性や絶対の観念を呼び覚ますのである」(ibid.,p.74)。不通約性とは、「目には目を」が代表するような「等しいものの交換」という発想は異なって、人格の価値が他のいっさいのものの価値と交換不可能であるということの意味している(cf.,ibid.,p.71)。だから人権という観念による正義をベルクソンは「絶対的正義」(ibid.)と呼ぶのである。「絶対的正義」はまた開いた正義でもあるだろう。だが、開いたものとは何だろうか。

開いた道徳とは熱望(aspiration)の道徳である。それは、例えばイエスやアッシジの聖者といった偉大な道徳的人格—意志の天才たち—に呼び起こされた人々が、彼らを模範とし真似ようとすることに基づく道徳である。閉じた道徳は国家や部族という境界線内部の道徳にすぎなかったわけだが、その境界線を道徳的情動の力によって突破してしまうところに—単なる理性や知性にはこの突破力がないのである—開いたものはある。その対象とするところはしたがって人類全体であり、人類愛がその基調となっている。それは比喩的に言えば「火」の道徳である。ラス・カサスはこう言う。「…というのもそれはまさに溶解の日であったからです。そう私は断言できます。私の頑なな心は、強烈な火、人間が吹きおこすことが

できる火よりももっと熱い火を必要としていました。・・・それは上からの火でした」⁵。ベルクソンもこう言う。「まさに、われわれが目にしてるのは燃焼した情動の燃えかすであり、この情動が起動力として持っている力はそれが持っている火から来ていたのであるから・・・」(ibid.,p.47)。その「火」の中心には道徳的英雄たち—究極的には神—がいる。「火」の情動によって揺り動かされた道徳的英雄たちは、周りの人々にも「火」を伝染しないではおかない。むしろ、周りの人々はそれを受け取ることに喜びを感じ、彼を真似ることを熱望する。これは人から人へと個人的に伝播していく道徳なのであり、通常の道徳論で主張されるような道徳法則をその理論的基盤とはしない道徳なのである

『ラス・カサス』の終わり近くに、カール5世が皇子にトマス・ア・ケンピスの『キリストのまねび』を朗読させるシーンがある。このことはカール5世もラス・カサスと同じく真似る人であることを物語っている。そして、ルカーヤはもちろん、ベルナルディーノさえもが真似る人なのである。また、開いた道徳が人から人へと個人的に伝播することについては、シュナイダーはラス・カサスにこう言わせている。「ベルナルディーノさん、もし私のために証言してくださるのでしたら、われわれは自分の生き様によってしか証言できず、また人を納得させることもできないことを忘れないでください」⁶。実際、ラス・カサスがカール5世の前に立って最終弁論をするとき、彼はほとんど自己の過去を語っているにすぎない。無数の屍の上に築かれた黄金の城が不正なものだと彼は説得しようとしているのだが、ラス・カサスはそのことを論証しようとはしない。しかし、彼に過去を語らせることは、小説というものが読者に感動をもたらすために要請する執筆上の技巧などではない。開かれた道徳は個人から個人へと伝染するという本性を持っているので、それは目の前である驚くべき行為を実行してみせるか、自己の過去を語ること以外の説得術を持ってはいないということなのである。

ラス・カサスは論証しようとはしない。論証するのはセプールベダである。道徳的論証というものに関して、ベルクソンとシュナイダーがほぼ同じ思想を述べていることは注目に値する。ラス・カサスはこう述べる。「正義は人間の証明を必要としません。それは人間の内にあるのではなく、人間を超えたところに存在しています」⁷。ベルクソンもこう主張する。「こうしたすぐれた魂を出現させた創造的情動とはまた、生命力の溢出に他ならず、それら魂のまわりへと広がっていった。けだし、灼熱したそれらの魂は決して消えることのない、いつでも再び燃え上がる力を持った熱中を周囲へ放射したのだから。・・・われわれは、彼らからその熱が伝わってき、彼らの運動の内へ引き入れられるのを感じる。・・・だがこの第二の力（創造的情動がもたらす力）も、第一のものに劣らず、説明なるものを要しない。諸君は・・・情動に他ならぬ魂のこの昂揚を拒むことはできない」(ibid.,pp.97-98)。拒むことのできぬこの力、論証の必要がないほどはっきりと感じられる正義、これが開いた正義である。人間は誰もこの正義の声を、どれほどかすかであれ、内心では聞いているのだ。だから、実を言えばセプールベダも、本当はラス・カサスの方が正しいのだということを知っているのである。そうでなければ、彼はラス・カサスを憎み、冷笑する必要があったらうか。ところで、説明を要しないとは、その意味での正義が理性や知性に反しているということではない。むしろ、開いたものが道徳の根源にあるということなのである。知性や理性によってそ

の正しさが論証されているように見える道徳律—例えば、最大多数の最大幸福—でさえも、開かれてあることのいわば表層的な知的表現にすぎないということである。

こうした開いた正義や開いた社会をもたらすもの、すなわち創造的情動の根源にあるものを、ベルクソンは愛の飛躍 (*élan d'amour*) と呼ぶ。それこそが人間に「絶対的正義」すなわち人類愛を伝達するのだ。そして、この愛の飛躍におそらくは類似しているにちがいないものをシュナイダーは「十字架」と呼ぶのである。「これ(人類愛)はもともとその対象を目指していたのではない。それはさらに遠くへの突進だった。そしてそれが人間に達したのはどこまでも人類を超える／貫く (*traverser*) ことによってであった」(*ibid.*, p.35) というベルクソンに記述に対応するかのよう、シュナイダーはラス・カサスにこう言わしめている。「われわれが世界を十字架で貫くことが重要なのではなく、むしろすべてにとって重要なのは、われわれが、われわれの努力を超えて、十字架によって貫かれることなのです」⁸。人類あるいは人間的努力を超えたところに愛の飛躍と「十字架」がある。人間がそれらを自由意志によって選択するのではない。それらの方が向こう側から人間に到来するのである。「十字架によって貫かれること」、愛の飛躍の情動によって突き動かされること、そのことのみが「重要」なのだ。ここに、われわれは両者のある程度までの共通性を見ることができるのである。

本節の内容をまとめておきたい。われわれはベルクソンとシュナイダーの類似性に注目した。それをわれわれは、論証を要しない宗教的愛の情動を通じた人間への発現という思想に見ることができる。

しかし、われわれはまた、本節の始めて愛と正義の両立可能性は自明なものではないとも述べておいた。というのも、『ラス・カサス』で言えば、宗教的愛はベルナルディーノを許すであろうが、正義はおそらく彼を許さないであろうからである。ベルクソンもシュナイダーも、この問題を論じ尽くしているとは思えない。というのも、両者とも制度論を構築しないからである⁹。通常の意味で正義にかなった社会とはよい制度を持った社会であるはずなのに。ここに両者共通の弱点があるのではないか。両者にとって正義は宗教的愛の問題であった。そして、そのようなタイプの立論は正義の現実的実現ということに関しては弱みを持っていると言わざるを得ない。宗教的愛を世界に対して超越的に設定するならば、愛は現実的正義から離れてしまう懸念がある。しかし逆に、それを世界内在的に措定するならば、今度は閉じた道徳に絡め取られてしまう危険があるだろう。ラス・カサスがチャパの司祭になったことは、彼に敗北—スペインの徴税人の擁護者となること—をもたらすかもしれないのである。

このような共通性があるとはいえ、しかし両者の間には大きな隔たりもやはりある。それはラス・カサスがうめく人であるとすれば、道徳的英雄は歓喜する人である点に典型的にあらわれている。だが、このことについては次の機会を俟たなければならない。

(山田秀敏)

〈注〉

ベルクソンからの引用はPUFの単行本を使い、引用頁を直接本文中に記入した。その際、以下のような略号を用いた。なお引用文中の強調は筆者によるものであり、また丸かっこ内は筆者による補足である。

M.R. . . . *Les deux sources de la morale et de la religion*

- 1 ベルクソンによれば民主主義は福音書の本質を持つものである。「これ（博愛 *fraternité*）こそが、民主主義が福音書の本質を持つものであり、その原動力は愛だと言わしめる所以のものなのである」（M.R.,p.300）。
- 2 「マタイによる福音書」 5. 38-39
- 3 「閉じた社会とは、その成員が相互に支え合いながら、自分たち以外の人間には少しも顧慮を払わず、たえず他を攻撃するか、自らを防衛するかの態勢にある社会、要するに成員がひたすら戦闘態勢を強いられている社会である」（*ibid.*,p.283）。
- 4 『カール5世の前に立つラス・カサスー南米征服者時代の諸情景ー』
下村喜八訳 未来社 1993年9月 130-131頁
- 5 同書 146頁
- 6 同書 118頁
- 7 同書 168頁
- 8 同書 208頁
- 9 ベルクソンにとって制度の改革は、次善の策にすぎない。「そこまでの完全な精神の改革が為されぬ限りは、単に間に合わせの方策に頼り、次々に押し寄せる「法的規制」に身を委ねるほかなく、. . .」（*ibid.*,p.338）。

* 本稿は中京学院大学共同研究費による研究成果の一部である