

『カミュのキリスト教』(一)

Christianity of A. Camus, No.1

竹田純郎

Sumio TAKEDA

序 「不条理」の思想とキリスト教思想

カミュが生まれ故郷のアルジェにおいて構想し、執筆し、大戦中に上梓した戯曲『カリギュラ』と『誤解』、小説『異邦人』、哲学的エッセ『シーシュポスの神話』(以下、『シーシュポス』と略記)は、一まとめに「不条理」三部作と名づけられる。ということは、これらの作品群が登場するより以前に、カミュは「不条理」という言葉でもって、自らの生や世界について考察しはじめていたか、それとも既に考察していたか、いずれかだということであろう。事実、カミュは友人フレマンヴィルに宛てた1936年1月1日付けの手紙において、「とどのつまり、ぼくたち皆を魅惑しているこの生の底は、どこまで行っても不条理しかないし」、「明晰さのみがこの不条理に対抗できるということに、ぼくたちの生きる喜びがある」と述べているのである¹⁾。注目すべきことに、この1936年は、カミュがアルジェ大学に『キリスト教形而上学とネオプラトニズム』(以下、『キリスト教形而上学』と略記)という卒業論文を提出した年であった。

今ここで、不条理をめぐるカミュの思索は、卒業論文として表わされたその宗教精神史的考察と、内的に密接に関わっていたのではな

いかという問いが浮かぶ。とすると、不条理をめぐる思索がいかに醸成されてきたのかという生成史的な問いは魅するものとなろうけれども、残念ながら本稿はそれを問うことはできない。カミュが卒業論文の提出以降も何らかの仕方で関わったキリスト教思想を、彼の不条理の思想と照らし合わせてみる、ということが本稿の課題である。

一 不条理という言葉

『異邦人』のなかでは、「不条理 (absurde)」という言葉は、ただ一度しか用いられていない。死刑囚のムルソーは、カトリック司祭に贖罪の祈りを勧められたときに、その言葉を吐き出すのである。

「なにも、なにも重要なものはなかった。そのわけを、ぼくは知っている。君もそのわけを知っている。ぼくの未来の奥底から、ぼくが過ごしたこの不条理な人生の間中、一つの暗い息吹きが、まだやって来ない年月を越して、ぼくの方へ昇ってくる。そしてその息吹きは、その通りがかりに、さほど現実的でないぼくの生涯の年月のうちで、ぼくに差し出される

すべてのものを均してしまう」(『異邦人』212)。

「暗い息吹き」とは、死という事態のことである。それが、人生のうちのさまざまな出来事の意味を均して、生の全体を無意味なものと感じさせ、「不条理」という情態をもたらすということは、ムルソーでなくても誰もが甘受することである。だからムルソーがそのように甘受するにいたった裁判の経緯が考慮に入れられねばならない。実際、ムルソーのアラブ人殺害事件を担当した予審判事は、ムルソーを取り調べてゆくなかで、その事件よりも、その事件に先だつ彼の一連の行動を審問してゆく。というのは予審判事からすれば、養老院で亡くなった母親の通夜のさい、ムルソーは彼女の死に顔を見なかったばかりか、煙草を吸っていたこと、母親の葬儀の翌日、アルジェの海岸で出会った女性と一夜を共にしたこと、つまるところカトリシズムの社会倫理をものもしない「反キリスト者」(『異邦人』182)であることなどが、アラブ人殺害を惹き起こした動機とみなされたからである。その結果、ムルソーは、カトリシズムの信仰箇条と生活規範を遵奉しない反社会的人物として、極刑に処せられることになってしまう。こうした顛末を迎えるのが、ムルソーのアラブ人殺害事件の審理である。ところが、この審理そのものが近代の法治国家にあるはずもないなにか不自然なもの、馬鹿げたものを読者に感じさせるだろう。しかしそれは、カミュがあえて「不条理」な生を、自然と歴史という理念-史的なアスペクトに照らしてクローズアップしたからだと言ってもよからう。だとすれば、彼の「不条理」な生は、人間の免れえない死という事態に起因しながらも、やはり正統的なキリスト教によって培われてきた歴史的世界からみて、その対

極にある事態だということになる。

ところがカミュは、不条理という言葉に、より積極的な意味を込めて用いており、生がキリスト教的な歴史的世界の呪縛から解き放たれるならば、それは生の無意味化であることには変わりはないが、しかし生を昂揚させる、とも解していた。『異邦人』より先に上梓した『結婚』(1939年)において、カミュは、「この人生でぼくを否定するものは、まず、ぼくを殺すものだ。生を昂揚する一切は、同時にその不条理を増大させる」(『結婚』125)と記している。

以上からすれば、不条理をめぐるカミュの思索は、文学的な思想実験として、(一) 伝統的なキリスト教的 = 歴史的世界と、その対極にある生ないし世界の事態を想定してみ、(二) その事態を肯定的に描きえないか、ということだったはずである。その思想実験は、哲学的エッセ『シーシュポスの神話』において、より抽象化された一般的な表現を得ることになる。

このエッセでは、カミュは、不条理という言葉の用例を挙げて、その用法を解説する。例えば、単身で白刃を振るって機関銃隊に襲いかかるような、世間の常識では判断しえない人間の行状や出来事を指して、「どうかしている (absurde)」と言い表わす、と(『シーシュポス』239)。より一般的にいえば、人間の遭遇するさまざまな事象に応じて、判断とその対象とのあいだの不一致や乖離や、人間の意向と現実とのあいだの矛盾や二律背反、それにまた、現実を前にした人間の無力や苦悶があるときに、そのつどの文脈に応じて、不条理という言葉が使い分けられるのである²⁾。もちろんカミュは、そのような事象のなかに、人間そのものに存する非人間性や、死という予期しえない出来事ばかりか、無辜の子どもたちの悲惨な死や、惨忍な戦争など

の世界の出来事をも含めていることは、論を俟たない（『シーシュポス』229, 231, 233）。これらの事象は、遭遇したことが事後的に認知されなくても、説明しがたいし、何とも言い表わしがたいものとして意識される事象であるがゆえに、無意味なこと、つまり「不条理」な事態なのである。しかもこれらの事象は、そもそも、人間が災厄つまり〈悪〉として忌避してきたものである。とすれば、人間は意識し、かつ言語を用いる動物であるから、人間は自らの関わる事象の関係総体に対して、すなわち世界総体に直面して、言葉を失ってしまうような禍々しい事態が「不条理」だということになる。そのような不条理な事態の出処を、カミュは、「人間的な呼びかけと世界の不当な沈黙が対置される。そこから不条理が生じる」（『シーシュポス』238）というように言い表わしている。

その「沈黙した世界」とは、キリスト教的な歴史的世界か、それともカミュがその対極に置こうとする世界なのか。いずれなのか。あるいは、その混淆形態なのか。

二 不条理の起源 — 世界への関わり —

カミュは、ハイデガーの術語を借用して、不条理の起源が「単純な配慮 (le simple souci)」（『シーシュポス』228）だと言う。そこでさらに、ハイデガーの「関わり (Bezug)」または「振る舞い (Verhalten)」という術語をもって、カミュの言明を補ってみよう。してみると、人間は、自らの関わるさまざまな事象に「配慮」せざるをえないし、現に配慮しているがゆえに、不条理は人間の世界に対する関わりや振舞いから生ずると言える。さらに付け加えれば、こうした人間の世界への関わりは、どのような内容を備えるかは別として、人間のあり方の一般的な形式構造を指しているのである。してみれば、カミュがいう

人間、世界、不条理の「三位一体」（『シーシュポス』240）の関係とは、まさに人間の世界への関わり、そしてその関わりから生ずる不条理という事態であることは明らかである。

ところで風土とは、人間の世界へのそれぞれの関わり方であり、人びとの日々の暮らし方を象徴するものである。それゆえ、人間の世界へのそれぞれの関わりは、そもそも、風土によって多種多様な違いを見せながらも、異なる風土に生きる者にも感受せられる。『異邦人』の舞台アルジェは、パリという中心に対して、文化的にも政治的にも辺境の地であるが、灼熱の太陽の厳しさを甘受せざるをえないとともに恵みを受用できる風土である。だとすると、「不条理」な事態は、ムルソーがその言葉を吐き出したように、人間の世界への日常的な関わりの底から生起すること、そして異なる風土の者にも「不条理」として感受せられるということになる。

日常的な世界への関わりでは、人びとは、自らの関わるそれぞれの事象に名前をつけ、その名前のもので理解し、そのような事象の関係総体のなかで生き長らえてゆく。それゆえそれら事象の意味理解と、人間の生存維持にとっての有用性が一体となって、自明になっているのが〈生活習慣 (nomos)〉である。そしてその生活習慣を支えるのが、『異邦人』では、カトリシズムの信仰箇条や生活規範であった。だがムルソーは、堅固な信仰箇条や生活規範に対して「無縁な (étranger)」人間だったから、宗教的な裁きさえも受けねばならなかった。一般的にいえば、日常的世界の根柢に抵触することは、すなわち「不条理」な事態が露呈することである。というのも、さまざまな事象が〈なぜ在って、無でないのか〉という根柢への問いが生じるとともに、自明であったはずの〈生活習慣〉からなる日常的世界の関わりの意味が揺らい

でしまって、以前のような安定を維持しえなくなるからである(『シーシュポス』227-8)。つまるところ「不条理」な事態は、日常世界の根拠を問いつづけてゆく思索のなかで、いわば有用性の蝕として、その逆をいえば「生の深い無用性(inutilité)」(『シーシュポス』299)として経験されるものだということになる。

ところで人間の生活習慣(nomos)は、古来、自然(physis)との対峙において捉えられてきた。一方の生活習慣が人間の司る親密なものであり、歴史的なものであり、他方の自然ないし自然的世界は、根本的には、人間の源であっても、人間の理解しがたいものでありつづける。だとすれば、カミュが不条理の事態を「人間の呼びかけと世界の沈黙との対置」(『シーシュポス』238)とみなしたとき、彼は〈人為と自然との対立〉というヨーロッパ特有の理念-史的図式を自明のものとして前提していたことになりはしないか。もしそうだとすれば、その「沈黙せる世界」とはキリスト教的な歴史的世界に対置される自然ないし自然的世界だということになるろう。

けれどもカミュが、人為／自然とか、歴史／自然とかという二項図式をまず前提して、その一方の項を選択しただけだとすれば、彼の文学的な思想実験の装置は杜撰すぎるのではないだろうか。もちろん、「宇宙(univers)」(『シーシュポス』231)や「大地(terre)」(『シーシュポス』232)が、思想実験の対象に値しないわけではない。しかし、それが実験として人間の探りつづけるものであるかぎりには、そして「沈黙」した事態であるかぎりには、人間の自然への関係には、一致や統一という意味での止揚はありえないし、つまるところ不条理の事態は解消しえないということになるはずである。そのことをカミュは自覚していた。彼によれば、人間と

自然の一致は、「失われた祖国」(『キリスト教形而上学』1052)ないし「失われた樂園」(『裏と表』47)を夢見ることに他ならなかった。それにまた、「祖国」か「樂園」か、いずれの名であれ、現代においては、太古の神々の事跡として物語られるだけの「神話」(『結婚』107)になってしまったのである。ところが、その一致が「神話」であるにもかかわらず、否、「神話」であるからこそ、その一致は現代の人間の郷愁を誘いもするし、人間の想像を駆り立てる源となるのである。だからカミュは、そうした郷愁を誘う「人間と大地の婚礼」(『結婚』126)、「大地と、人間的なものから解き放たれた人間の愛にみちた和合」(『結婚』133)、「大地の美の祭典への人間の入场」(『結婚』134)などの語句を、『結婚』のなかに散りばめたのである。まさにその和合こそ、カミュの郷愁であったのみか、彼が宗教精神史的考察において見たプロティノスの「希求していた和合」(『結婚』124)でもあった。だとすれば、たとえこの「和合」が神話にすぎなくて有名無実な事態となっているにしても、しかし、その無なる事態からみて初めて、「人間の呼びかけに対する世界の沈黙」という不条理の事態が逆照射されるはずである。それゆえカミュは、和合をめぐるプロティノスの思索の論理を批判的に考察することになるし、その考察からして、キリスト教との関連における不条理の思索を鮮明に浮かび上がらせることになるわけである。この点を、後に詳述しよう。

三 不条理な死、悪

周知のようにカミュは、アルジェ大の学生時代に結核を患い、それ以降、死の不安を抱きつづけた。それゆえ彼は、パスカルの『パンセ』(199番)から想を汲んで、人間は、死の咎を受忍しつつも、その緊張状態の裡に生

きてゆく「死刑囚」(『キリスト教形而上学』1009)だという。そしてカミュは、死を人間と自然との乖離として「不条理」の一つに挙げる。というのも、自然は人間の呼びかけに応えるどころか、人間に死の咎を課して、その無力や苦悶をもたらすからである(『シーシュポス』235)。このようにして、死を「不条理」だとする規定が、カミュのなかでキリスト教思想と密接に繋がっている、と想定されるわけである。その確認のために、彼のキリスト教思想への二つの言表を挙げておこう。

カミュは、第一に、「死の感覚を信仰の中心におくのがキリスト教だ」と言う。より詳しくいえば、イエスは人間として生とともに死を、しかも「肉体的に恐ろしい死」を授かったという物語のうちに深い意味があると言う(『キリスト教形而上学』1007)。それに関連して第二に、死に対していかに身を処するか、がカミュの関心事となる。彼は、「人間は死を癒すことができなかつたので、死について敢えて考えない工夫をした」(『パンセ』168番)というパスカルの思索を引き合いにして、「キリスト教の全努力は、そうした心の怠惰に敵対することにある」(『キリスト教形而上学』1077)という。ところが、カミュがパスカルを思索の糧にしたからといって、死に対する身の処し方に関して、カミュがこの明哲なキリスト教護教家に同調するとは限らない(『シーシュポス』224)。

その処し方が個々人において異なるにしても、一般的に、死のもたらす「苦悩」は個々人に同じものだと言える(『裏と表』46, 『シーシュポス』140をも参照)。さらに一步踏み込んでいえば、古来、死は災厄の最たるものとして、そもそも悪と看做されてきたと言える。

そしてキリスト教思想においては、自然のもたらす災いであれ、人間の犯す悪行——いわゆる道徳的悪——であれ、そもそも悪が

「罪」と解されている。というのは、人間と自然との間にある矛盾という不条理は、もはやアダムの無垢の自由には戻りえない事態として、悪すなわち「罪」だとみなされるからである。アウグスティヌスは、例えば『神の国』第22巻第23章において、「善を欲しながらも悪を犯してしまう」(「ロマ書」7-15-24, 「ガラテヤ書」5-17)といったパウロに倣って、「罪を犯さざるをえない無力」(『キリスト教形而上学』1009)を語っているが、当然カミュも、死という不可避の事実のなかに常にすでに、「罪を犯さざるをえない無力」といった悪の問題が潜んでいることを認めている。こうして悪がいわば強迫観念としてカミュに憑いて離れないにもかかわらず、彼は死を悪の問題として論ずることを拒否するのである。『異邦人』の主人公ムルソーは、アラブ人殺害の張本人として裁きを受け入れるけれども、なぜかアラブ人を殺害した呵責の念を持っていないのである。それは、カミュの眼には、アウグスティヌス以来、正統的なキリスト教思想が悪すなわち罪とみなしているかぎり、「悪を問題とすることは、神の前に立つ」(『シーシュポス』257)ことに見えたからではなかったのか。こうした点が、カミュが正統的なキリスト教思想から逸れてゆくいわば分岐点であったのではないのか。

ところがカミュは、簡潔明瞭に「不条理、それは神のない罪だ」(『シーシュポス』247)と言うのだから、死が不条理な一事態であるかぎりは、死もまた「神のない罪」であるはずである。だとすれば、カミュは「罪」の観念を忌避するにもかかわらず、「罪」という言葉を用いていることになる。こうした言表のなかには、キリスト教思想に対するカミュの複雑な構えが潜んではいないだろうか。今ここで、彼が拘りつづけたアウグスティヌスの「悪すなわち罪」という教義と、彼の不条

理な死とを突き合わせてみよう。

第一に、悪の実体性を否定する点において、カミュはアウグスティヌスに同意する。アウグスティヌスは、「悪は存在しない」といったプロティノスに倣って、悪は「固有の実体」ではないと主張するが、アダムが神の意志に背いたがゆえに、悪は人間の生きようとする意志に存するとみなした(『キリスト教形而上学』1065)。それに対してカミュは、悪の起源を人間の世界への関わりまたは振る舞いにみる以上、悪はその振る舞いに内在するものと解する。要するに、悪の実体性を許容する余地は、カミュにはなかったのである。第二に、根源悪に関して、両者は密接に関わりあう。アウグスティヌスによれば、原初の楽園から追放された人間はそもそも無垢を、「悪つまり罪を犯さないでいられる自由」(『キリスト教形而上学』1069)を失っている。その逆をいえば、上述のように人間は、善を欲しながらも悪を犯してしまうし、善を欲すれば欲するほど、その意図に反してしまっ、悪を犯してしまう。それゆえ、人間の自由意志は「悪をおこなうことが可能な意志」——いわゆる〈根源悪〉——であるわけである(『キリスト教形而上学』1067)。それと同様、カミュもまた、不条理の事態を不可避とみなすかぎりには、根源悪を甘受せざるをえないのである。第三に、アウグスティヌスが、人間の自由意志を容認するペラギウス派のユリアヌスを駁して、悪のゆえに人間は地獄に落ちる定めにあるとし、その贖いを「恩寵」(『キリスト教形而上学』1069)に委ねるべきだと明言したとき、カミュはその「恩寵」をどのように解するかを問題にすることもなく、アウグスティヌスに随うことができなかった。言い換えれば、「受洗なしに死んだ子供の地獄落ち」(同上)をいうアウグスティヌスの苛酷な罪および処罰の観念に対し

て、カミュは当惑するほかに術はなかったと言ってもよからう³⁾。

以上からして、カミュはアウグスティヌスの「悪すなわち罪」の教義に対して、承諾と拒絶という両義的な構えを取っていることが明かであろう。その構えが「神のない罪」というカミュの言表に呼応することも、容易に察せられよう。つまりカミュは、苛酷な「罰」をとまなう「罪」の観念を受容しえないがゆえに、「無罪性 (innocence)」(『シーシュポス』265)をも明言する一方で、「根源悪」の不可避性を甘受せざるをえなかった。だから、死は「神のない罪」だと言ったのである。

四 不条理に対する処し方、多様性の容認

伝統的なキリスト教思想は、死を課せられた有身体的な人間が神の「恩寵」を信じて、その罪から贖われ、死後の生に希望を託せ、と説く。ところがムルソーは、カトリック司祭のいう恩寵と来世への希望を拒否した。カミュは、そうした「希望」を抱かないで、だから有身体的な不条理な在り方を超えないで、不条理に対処する途を「意識的反抗」または「形而上学的反抗」と名づける(『シーシュポス』256)。

ところでカミュが、その宗教精神史的考察においてアウグスティヌスの意義を高く評価したことは、繰り返すまでもない。すなわちアウグスティヌスは、(一)キリスト教の「恩寵」はキリストがこの世に遣わされたという「受肉」に依ることを明言し、(二)そして「受肉の形而上学」を確立し、それに基づいて、言葉と肉と霊(神)が同じ一つだという「三位一体」の教義を強固な思想へと築いた、と(『キリスト教形而上学』1069)。父なる神と御子イエス・キリストが共に働いて、聖霊を発生し、その逆に、その聖霊からして父と子に向かうというのが、アウグスティヌスの

「三位一体」論の骨格を形づくる。してみれば、カミュの「反抗」もまた、アウグスティヌスの教義に対する承認と否認という背反的な構えから見て取られるはずである。

述べるまでもなく、イエス・キリストはマリアから生まれた人間、つまり「肉」を備えた人間であり、その限りでは「神」ではありえないのだが、しかしイエスの言行が、神の言葉を伝えているものである以上、そもそも彼の言行そのものが「福音」なのである。カミュは、アウグスティヌスが『ヨハネ福音書』に求めた「三位一体」の典拠を挙げている。すなわち、「私と父とは一体である」(10章30節)。「私を見る者は、私を遣わされた方を見るのである」(12章45節)(『キリスト教形而上学』1060)、など。

以上から明らかなように、「言葉(ロゴス)」と人間イエスの「肉」とが一体となっていると同時に、しかもその「言葉」は、人間イエスを通して「神」に由来し、神の「言葉」に他ならない。注意すべきことに、「言葉」は、(一)神を出自とするにもかかわらず、(二)しかし人間を介するものだといういわば「二様一体」の仕組みが成立しており、(三)こうした仕組みを、アウグスティヌスは「三位一体」論の教義で表わしたのだというわけである⁴⁾。それは内容的には、繰り返すまでもなく、『ヨハネ福音書』を典拠としており、方法的には、「三位一体」論は、プロティノスの思想構造——カミュがレヴィ・ブリュールから借用した「分与の論理(le principe de participation)」——に依拠したものであった。このプロティノスの論理は、不条理を論ずるうえで重要であるので、それに触れよう。

プロティノスの課題は、「一者」つまり神がなぜ多様な「諸存在」として現象するのか、「超越」がなぜ「内在」となるのかという問い、端的にいえば「一即多」、「超越即内在」

の問いに応えることであった。その応答としては、プロティノス研究者のなかでは、ケアドがプロティノスの思想を、超越と内在とを厳密に区別する「超越論」として解し、ツェラーがプロティノスを、超越が内在する「汎神論」として解している、とカミュは見る。それに対してカミュは、ケアドとツェラーが共に、神つまり「一者」を諸存在と同じ空間のうちの存在者として捉える誤りを犯したとして退け、プロティノス思想を「万有内在神論(panentheism)」とみなす。すなわち、「神は、人間の願望であるから、人間のうちに内在するが、他の諸存在と比べて、神の超越は認められねばならない。だとすれば、神はいかなる存在にも内在せず、あらゆる存在が神に内在すると言わねばならなくなる」(『キリスト教形而上学』1053-4)と論ずる。カミュは自らのこうした解釈によって、プロティノスは、神は空間的・時間的な諸物のどこにもなくて、しかしそれら諸物に潜んでいるという「非空間的・非時間的論理」(『キリスト教形而上学』1058)を活かしているということを描き出す。そのうえでカミュは、レヴィ・ブリュールが原始的な精神構造にのみ適用した「分与の原理」を借用して、神つまり一者が万物へ発出することにより、自らを「分与する」のだと捉え、プロティノスの万有内在神論の論理を「分与の論理」と名づけるのである(同上)。つまるところアウグスティヌスは、方法的にまさにこの「分与の論理」に基づいて、「受肉」ならびに「三位一体」の教義を確立することになったというわけである(『キリスト教形而上学』1060)。

ところが、この「分与の論理」が「受肉」を基礎づけるものでありうるかどうか、が問題である。端的にいって、カミュは、プロティノスの「一即多」の論理を「肉感的な瞑想体験」に裏付けられたものでしかないとみ

なしているのである(『キリスト教形而上学』1055)。そしてまた彼は、上述のように「人間と大地の婚礼」をプロティノスの「希求した神話」だと語っている。だとすれば、カミュは、基礎づけの論理としては人間の理性的論理に信を置いていなかったことになろう。すなわち、プロティノスの「一即多」の論理は、ひいてはその裏づけとしての「分与の論理」は、文字通り「一」と「多」を結び付ける論理としては構築されえないことになるし、ひいては、数かぎりない諸現象を黙認するだけに終わってしまうことになり、それらを論理的に統一づけることは、人間の理性には不可能事だということ、つまり不条理だということになる、『シーシュポス』に至っては、そう断定されるのである(『シーシュポス』252)。

そうとしてみると、カミュは別の可能性を探っていたことになろう。数かぎりない多種多様な諸現象、つまり「多」が知覚され、そしてそれらが一望のもとに世界光景として、つまり「一」として表わされうるとすれば、それは「肉感的な瞑想体験」つまり美感的にして感覚的な「瞑想体験」か、それとも「神話」か、いずれかに拠る可能性である。(一)もしも「世界の沈黙」に呼応するのが「肉感的な瞑想体験」であれば、それは分節化されないままの直接的な世界経験であるのか。だとすれば、そうした世界経験は可塑的な情態のものであって、統一的な世界理念に到達しえないものであろう。その逆に、そうした直接経験ではなく、分節化されるならば、どのようにしてか、という疑問が生じるだろう。(二)さらに別の可能性として、カミュが「世界の沈黙」に呼応した語りを「神話」だとみなしていたとすれば、それは常にすでに分節化されたものであるがゆえに、呼応とは名ばかりの方便にすぎないことになろう。つまるところ、いかにして「一」が「多」に

分与するののかという謎、より一般的にいえば、「多」が性起していることの謎、そしてそれが性起する場としての自然的世界総体という「一」の謎、まさにその性起の〈特異性(singularité)〉というアポリアは氷解するどころか、カミュは担わざるをえなかったことになろう。このアポリアについては、次節で再び取り上げよう。

かくして、不条理すなわち「世界の沈黙」は、かぎりのない森羅万象の多様性が人間をして沈黙させるのだという新たなアスペクトを帯びることになる。まずはともかく、「沈黙」も寒々とした無価値な事態ではなく、人びとを圧倒するほどの感覚的な事態を示唆することになる。だからカミュは、このように語ることになる。すなわち、「人間のつぼのなかで、自分が愛し讃嘆する数少ない価値、人間と沈黙とに出会う」(『シーシュポス』280)、と。さらに「沈黙」は「不条理な創造」を駆り立てるものとなる。「世界のさまざまな相貌を前にしたとき、ほくらを恍惚とさせるあの感動は、世界の深さに由来するのではなく、世界の多様性に由来することを、心情は学ぶ。説明は虚しいが、感覚は残る。そして感覚とともに、汲み尽しえない量をもつ宇宙からの絶えざる呼びかけが残る。ここに芸術作品の占めるべき位置が理解されよう」(『シーシュポス』284)。今やここに、カミュの「形而上学的反抗」の輪郭が浮かび上がってくる。すなわち、(一)人間の有身体的な不条理な在り方が備えている肉体的・感覚的な地平から離陸しないで、言い換えれば、恩寵にすがって永遠の生に対する希望を抱かないで、(二)肉体的・感覚的な地平に依りつつ、宇宙の多様な相貌および個々の人間を記述する、それが不条理に対処する「反抗」の途だということになる。

五 不条理なキリスト教、反抗の途

カミュは青年時代から、ニーチェやドストエフスキーを思索の糧として、文学創造の途——「不条理な創造」の途——を探求していった。ここで注目すべきことには、その探求の途上において彼は、キリスト教と不条理とが矛盾しないと発言するのである。すなわち、『カラマーゾフ』のなかで不条理と矛盾しているのは、この作品のキリスト教的性格ではなく、この作品が未来の生を告知していることだ。ひとはキリスト者であり、かつ不条理であることができる。未来の生を信じていないキリスト者という例はいくらかもある」（『シーシュポス』296）、と。そうとすれば、カミュの胸の裡には、不条理なキリスト教とでもいうべきものがあつたことになる。

カミュは、「福音書のもつ不条理性 (l'absurdité de l'Evangile)」（同上）という表現さえ用いている。実際、聖書は、神の怒りとともに、神の慈しみを伝えているから、「不条理性」を帯びていると解されることもできよう。否、そもそも聖書は、例えば「信じます、信仰のないわたしをお助けください」（マルコ伝9・24）とあるように、信仰即不信仰という逆説に満ちているのである。それゆえ、イエスの福音は、ユダヤ民衆の伝統的な部族主義的戒律を解体するような文意を含んでいるから、たとえそれが彼ら民衆をその戒律の縛りから解こうとする意向のものであつたとしても、その福音はユダヤ民衆の憤激を買ってしまうようなアンヴィバレントな矛盾を帯びているといつても差し支えあるまい。

キリスト

カミュがキリストに言及するケースは決して多くはないなかで、二つのケースが注目される⁵⁾。一つのケースは、1952年1月15日の『朝日新聞』に掲載された「カミュ会見記」

である。これは、カミュの『異邦人』をめぐって前年に広津和郎と中村光夫のあいだで交された論争について、小島亮一パリ特派員がカミュをインタビューして、彼の見解を伺った記事である。その会見のなかで、カミュはこう言っている。「この作で私の言おうとしたことは、真実の奉仕は危険な奉仕であり、時には死を賭した奉仕であるということです。ムールソオの場合は、言わばキリストの場合と同じだと思います。ムールソオは市井の高官で、キリストのように理想も説かず奇跡も施さないが、しかし自分に正直で、そのためあえて一切の行為を説明せず、社会の名において殺害されたということにおいて同じことです。つまりムールソオはわれわれがなりうるキリストの姿とも言えましょう。ムールソオに真実性がないといえ、キリストにも真実性がないと言えるのではないのでしょうか」（強調筆者）。ムールソオが極刑に処せられたのは、キリストと同じように、彼が社会の因習やしきたりに縛られないで、真実を語る自由人だったからであり、だから彼は「われわれがなりうるキリストの姿」だというわけである。またこの会見記において、「私の不条理の哲学が西洋でこそ新しいが、東洋ではもう切り切った思想であるとの御意見は、誠にその通りです。しかし私は自分の哲学の古い新しいよりも、それが真実であるかどうかという点に、目標を置きたいと思っています」と、カミュは語っている。もし彼の発言を文字通りに受け取ってよいとすれば、彼の描くキリストを含めて、そもそも彼の不条理なキリスト教を、東洋思想、例えば日本の禅仏教の思想と親しいものだと解してもよいことになる。むろん、カミュはそれについては言及していない。それはともかくとして、この会見記の三年後の1955年に、つまり1956年に新たな文学的思想実験を示す『転落』を刊

行したまさにその前年に、カミュはもう一度キリストに言及する。「カミュにとって、[社会のしきたりに縛られない] ムルソーは脱落者ではなく、貧しく虚飾のない男、影を落とさぬ太陽を愛する男なのである。だから『異邦人』のなかに、いかなる英雄的な態度も見せずに真実のために死ぬことを受け入れる男の物語を読んで、たいして間違ったことにはならないだろう。私の作中人物のなかに、われわれに値する唯一のキリストを描こうと試みたのだ、私はやはり逆説的に、そんなふうにしてきたこともある」(〔〕内、筆者挿入、強調筆者。『異邦人』「アメリカ大学版への序文」216)。見てのとおり、この序文での言及は、小島パリ特派員の「カミュ会見記」との微妙な表現上の違いがあるものの、ムルソーは、キリストと同様、社会の因習に囚われないで、真実を語る独立不羈の自由人であり、その自由人を「太陽を愛する男」と形容している。

カミュは、「太陽を愛する男」としてのキリストに言及したことはないが、間接的には、そのようなキリスト像を描いている。イタリア・ルネサンス初期の画家、ピエロ・デラ・フランチェスカがキリストを描いた「キリストの鞭打ち」と「復活のキリスト」という二つの作品に触れて、カミュはそのキリストから受けた感動を語っている。すなわち、鞭を打たれるキリストは、まさにその瞬時の苦痛を生きようとしているのであって、永世への希望に対して「肉体がなんの関心も抱いていない」し、復活のキリストは、「魂の猛々しさ」、つまり「生きる決意」を表わしている、とカミュの眼には映っている(『結婚』128, 136)。述べるまでもなく、このようなキリストは、カミュの眼を通した、だから彼の志向の籠もったキリスト像である。しかし、それだけではなからう。わざわざフランチェスカ

のその作品を評するかぎりは、そのキリストがカミュの感動を惹き起こしたのであるから、それはカミュの「生きる決意」を呼び覚ますキリスト像であったと言ってよかろう。そのキリスト像は、人間としての有身体的な不条理な在り方を備え、そしてその不条理な生を生き切ろうとするキリストであったのである。

ムルソーは、カミュが言うとおりに、「われわれがなりうるキリストの姿」であるかもしれない。ところが、なぜムルソーはアラブ人殺害に対して自責の念をもたなかったのか、という疑問が氷解しないかぎりは、そのムルソーと、一切の人間の情念を背負うかたちで汚濁のうちに死んだキリストとを同一視することはできない。否、考えようによっては、むしろカミュの作為は、『異邦人』の読者に、キリストとムルソーとの落差を感じさせることに、すなわちムルソーがキリストに倣って、自ら不条理な生を生き切ろうとも、しかし救いに預かりえないということを感じさせることにあったかもしれないとも言える。それはともかくとして、プロティノスのいう〈神秘的合一 (unio mystica)〉の不可能を感じさせることは、確かであろう。

神

不条理とは、人間理性による統一が不可能な事態のことであるがゆえに、キリスト教のいわゆる超越神がヨーロッパの宗教文化の統一を基づけ、その統一を象徴していたということもまた、不可能な事態となったということになる。だとすれば、カミュは、彼のいわば不条理なキリスト教において、どのような神の観念を抱いていたのか。

まず指摘しなければならないことは、カミュが無神論を唱えたことはなかったということである。それどころか、「僕は〈神を排

除する)と書かない。そう書けば、やはり神を肯定することになるから」(『シーシュポス』246)と記している。なぜなら、カミュからすれば、超越神を頂点としてキリスト教の絶対的なイデオロギー体系を否定したところで、それに替えて別の絶対的なイデオロギー体系を据えたならば、中身こそ違え、絶対的な神観念を信奉しているのと同じことだからである。だからカミュにとって、道徳的および知的領域において節度ない中庸が重要な徳目であったとも言える。しかし不条理な事態に立つ立場からすれば、超越神を否定しないからといって、超越神を信ずることにはならない。要するに、「不条理な人間が承認しうる道徳は、神を離れぬ道徳だ。ところが、不条理な人間はまさにこの神の外で生きている」(『シーシュポス』265)ということになる。つまり、カミュの不条理なキリスト教は、正統的なキリスト教の超越神の概念に対して両義的な見方をしていると言っ

てよい。『異邦人』では、どうか。そのムルソーは、検事の取調べのさいに、「神を信じるか」と尋ねられて、「信じない」と答える。それに対して検事は、憤然として、「ひとはだれでも神を信じている、自分の顔を見られないような人間でさえ、やはり信じているのだ」と叫び、「私はキリスト教徒だ。私は神に君の罪の赦しを求めろのだ。どうして君は、キリストが君のために苦しんだことを信じずにいられよう？」と言う(『異邦人』181)。ムルソーを極刑に追い込んだ検事は、超越神によって象徴されるキリスト教のイデオロギー体系をヨーロッパの社会通念として信奉しているのに対して、ムルソーはその逆なのである。

また、ムルソーの教誨のために彼を訪ねたカトリック司祭は、ムルソーの無信仰な態度に対して、「それではあなたは何の希望も持

たず、完全に死んでゆくと考えつつ、生きているのですか？」と尋ねる。というのも、ムルソーのように生きることは「人間には堪えがたいこと」だ、と司祭は思っていたからである(『異邦人』210)。司祭は、「ムルソーの負っている罪の重み」を贖うのは、神の「恩寵」によるのであって、それによってムルソーは初めて「永遠の命」に預かるし、その「希望」を持つことができるのだというわけだから、司祭に抗するムルソーの応接は、カミュのいわば不条理なキリスト教を伺わせる。すなわち、不条理な事態は根源悪を不可避的に孕んでいるにしても、しかし悪の実体性を持っていないがゆえに「無罪性」を帯びており、それゆえ正統的なキリスト教教義のいう「罪」を免れているのである。つまり、この「無罪性」のゆえに、カミュは正統的なキリスト教のイデオロギー体系に与しえなかったと言えよう。

だが繰り返すまでもなく、カミュは神の超越性を否定してはいない。上述のように彼は、ヨーロッパ宗教精神史の研究のなかで、アウグスティヌスが依拠したプロティノスの神学を「万有在神論」として解したから、カミュ自身が、汎神論のような内在的な神ではなく、そうした汎神論の神々を含めた諸存在者のうちに隠れた神を、つまり〈超越即内在的な神〉を、より厳密に言えば、〈内在的超越の神〉を受容していたのではないだろうか。それは、端的に言えば、「空間的・時間的な諸存在」でないという意味では、非存在者つまり無であろうが、しかし森羅万象をもたらすという意味では、働きそのものであろう。その場合、カミュがヨーロッパ宗教精神史のなかの、どのような神を念頭に浮かべていたか、は推測の域を出ない。がしかしおそらくそれは、生きとし生けるものを産む不壊の生命の象徴たるディオニュソス神であろう。実際、カミュは、

「人間が参与するディオニュソスの秘儀が、より高次の啓示を準備する」(『結婚』131)と記している。述べるまでもなく、ディオニュソスの秘儀が、プロティノスが希求した和合、つまり「大地と人間の結婚」という「より高い啓示を準備する」というわけである。そして神すなわち無と同様、「大地」または「宇宙」は、カミュにおいては、森羅万象の現われる「非時間的・非空間的」な場、つまり無なる場所を指していると推論できよう。あるいはまた、アルジェの「風土」がたとえ苛酷であれ、人間の生きられる世界であるのに対して、「大地」または「宇宙」はそのような世界の底なき底であるとも言えよう。

だとすると、カミュの不条理なキリスト教は、正統的なキリスト教における父性を帯びた超越神を排斥しないままに、ギリシア神話における、生きとし生けるものを産む、母性を帯びたディオニュソス神を受容していることになる。それは、一見相矛盾するように見える。だが、カミュの展開するヨーロッパ宗教精神史は、まず、ニーチェの『悲劇の誕生』に即してソクラテス以前のギリシア悲劇を「強い文明のしるし」として認め、つぎにキリスト教を、ソクラテスの静謐さとの関係において「一つのルネサンス」として見る(『キリスト教形而上学』1077)のである。要するに、カミュの宗教精神史のなかでは、古代ギリシアとキリスト教とは、決して犬猿の仲ではなかったと言えよう。ここで晩年のニーチェを引き合いに出してみれば、そのニーチェにおいては、「十字架に架けられた者とディオニュソス」の関係が錯綜していて、不明なままであるにしても、とにかく拮抗する関係ではなかったのである。カミュにおいても、キリスト教の超越神とギリシア神話のディオニュソス神とは、相対立しはしないと言ってもよい⁶⁾。それに付け加えていえば、カミュ

が、キリスト教的な歴史的世界と古代ギリシア的な自然的世界という二項図式、端的に言えば歴史／自然という二項図式に従って、キリスト教から古代ギリシアへの回帰を試みたという見解は成り立たなくなろう。とすれば、カミュのいう不条理なキリスト教の神は、図らずも、彼が歴史／自然という二項図式を脱構築しようとするなかで、「大地」といった比喩的形象でもって仄めかそうとするものであったと言えよう。

無一物なる生

カミュの抱くイエス・キリストが因習に縛られない自由な無垢な像だとすれば、キリスト者の生活理想も、近代キリスト教のそれと異なってくるのではないだろうか。

フィレンツェ郊外のフィエゾールに、真っ赤な花が咲き乱れる頃、カミュは、当地のフランチェスコ会修道院を訪れ、「僧房に、彼らの瞑想を培う頭蓋骨が置いてある」のを垣間見ている。そのときカミュは、まさに花が艶を競う「生の気候」を体験すると同時に、「美のなかに沈潜した知性が、虚無を糧にして生きる」術を学んだのである(『結婚』133-4)。カミュにとってその術とは、フランチェスコ会修道院の生活であるから、清貧に身を置き、常に「死」を凝視する瞑想のなかで、逆に「生への愛」を高めるといふ、修行僧自らの「身 (la chair)」(『結婚』118)を賭した修行の途であった。注意すべきことに、カミュはその僧たちの生と、彼の生まれ育ったアルジェの海岸で一年中を陽に当たって過ごす青年たちの生に、「ある共通の響き」を感じるのである。カミュが青少年時代を過ごしたアルジェの生活空間を「貧苦と光の世界」であったと回顧したように、アルジェの貧しい青年たちは、まさに貧困であるからこそ、海辺で一身に太陽の光を浴びて、

「身」でもって自然を享受するという、肉体的・感覚的な生を送る術を心得ているのである。してみると、アルジェの青年たちの生とフランチェスコ派の修道僧たちの生との共通する息づかいは、「身一つになっている (se depouillent)」生、そして「身一つの自由」を味わっている生が表わすものであったということになる。それゆえカミュは、自らの志向する生を、古来どの宗教文化においても見られる「無一物 (denuement)」なる生となづけるのである (『結婚』133)。

述べるまでもなく、「無一物」なる生は一つの生活理想である。古来、貧すれば窮すると言われてるように、貧に窮した人間が餓鬼道に陥ってしまうことが多々あるから、「無一物」なる生は、そうした餓鬼道に陥らないためには、それは放恣なままに自然的な欲望に身を委ねるのではなく、人間の自然に対する自覚的な振る舞いを秘めている。だとすれば、「無一物」なる生は〈自然 (physis)〉そのものではなく、人間が自らを律するために築いた〈生活習慣 (nomos)〉、しかも自然の沈黙に呼応した〈生活習慣〉の理想形態だということになる。こうした伝来の宗教文化のその生活理想を、カミュは継承したのである。重要なことは、彼がその生活理想から、人間を律する「尺度」を引き出していることである。まずはともかく、「無一物」なる生が、身一つになって、燦々と輝く陽光を一身に受ける生であるがゆえに、その生は「自然の沈黙」に促されて、それに従わざるをえないとする受容的な振る舞いとなる。その受容性のなかで、人間は外界に対して肉体的・感覚的に開放的となるなかで、その振る舞いは森羅万象のさざめきを覚知する〈技法 (techné)〉を身につけることになる⁷⁾。その技法の体得は、もちろんのこと、人間の弁えるべき節度を備えることと通じあう。ところがカミュは、

対人間関係の節度に限らないで、さらに人間の生が石、風、山々などの物となり、それらの物と同じように「現存 (présence)」することを物語る。というのは、「無一物」なる生が「放下 (détachement)」を志向するかぎりには、自然の一物となっても構わないし、むしろそうなることを願うことになるからである。「世界の隅々に拡散されたほくは、ほく自身からの自分の放下と、同時に、世界へのほくの生存をこれ以前には決して感じたことはなかった」(『結婚』112)。

『異邦人』のエピローグは、このような「無一物」なる生の極限形態を描いたものだと解してもよからう。死刑の宣告を受け入れたマルソーは、夕暮れ時、独房で物思いに沈むなかで、亡くなった母親と自分とを重ねあわせて、胸中を述べる。すなわち、「死刑囚」としての人間は、イエス・キリストと同様、死を恐れずに迎える自由においてはじめて、黙せる自然との合体がある、と。

「ほくもまた、全く生き返ったような思いがしている。あの大きな憤怒が、ほくの罪を洗い清め、希望をすべて空にしまったように、このしるしと星々とに満ちた夜を前にして、ほくははじめて、世界の優しい無関心に心を開いた。これほど世界を自分に近いものと感じ、自分の兄弟のように感じると、ほくは、自分が幸福だったし、今もなお幸福であることを悟った。一切が成就され、ほくがより孤独でないことを感じるために、このほくに残された望みというのは、ほくの処刑の日に大勢の見物人が集まり、憎悪の叫びをあげて、ほくを迎えることだけだった」(『異邦人』213)。

このように「無一物」なる生の極限的な理

想形態が〈死即自由〉であるならば、翻って、その生は、塵の塵に等しくなることを理想とするがゆえに、当然、「なにか非人間的なもの」(『裏と表』47)を潜めている。そのような生は、日常生活の瑣事に対して「無関心」となっているから、その限りにおいて、たしかに非人間的な一面を備えているけれども、しかしながら他者に対して共感を失ってしまうことではない。むしろその逆であろう。フランチェスコ派の修道僧たちは、現に、共同生活を営んでいる。カミュが「貧苦と光の世界」とよんだアルジェの下町では、人びとが貧に窮しているがゆえに、見得を張る必要もない、いわば素寒貧の気楽さと、互いに身一つで関わりあう連帯感を享受することができるのである。それをカミュは、「値のつけられない恩寵」とみなし、「ほくがそこから引き出すことのできる愛と貧苦の訓えをどうして歓迎せずにいられよう？」(『裏と表』49)というふうに回顧している。そうとすると、「無一物」というカミュの生活理想は、そもそも、連帯へと向かう能動的な志向を孕んでいたわけである。

果たして、こうした能動的な志向は成就されるのであろうか。どのような途によってか。フランチェスコ派の修道僧たちは、使徒パウロに倣って、キリストと共に死に、キリストと共に生きる、つまり死して生きる途を選ぶ(『ガラテア書』2・20)。それが、神の恩寵によって、生かされて人びとと共に働く途にほかならない。では、アルジェの下町の人びとは、どうするか。彼らが修道僧のような自覚的な途を採ったかどうかは知りえないけれども、しかし人間の自力を頼みにするのではなく、「値のつけられない恩寵」によって共に生かされていたことは、疑いない。そして、その「恩寵」がキリスト教的なものであるとするならば、修道僧とアルジェの人びとに共

通しているものは、復活を死後の甦りとしてではなく、日々新たに生かされて働くことであったし、こうした復活と、その源たる恩寵であれば、それをカミュは、たとえ信仰を告白しなかったカミュでさえも、是認しえたはずだということになる。

今やここに、不条理に対処する「反抗」として、カミュが抱いていた不条理なキリスト教なるものが明らかになる。すなわちそれは、「無一物」なる生という彼の生活理想が示唆しているように、大地の沈黙を受容しつつ、この生を全うすること、自らが石や星の一つになるまで、この大地に共に住まう諸物や他者を迎え入れることであった。それこそまさにニーチェの衣鉢を継いだもの、すなわち死を孕んだ生を肯定的に引き受けるという〈運命愛(amor fati)〉の理想を貫くことであった。だとしてみると、上述のように、ディオニュソス神がキリスト教の超越神と敵対関係ではなく、ちょうど父性と母性の関係のように相對峙する関係にあると同様、〈運命愛〉もまた、不条理なキリスト教においては、〈運命対摂理〉という理念-史的な図式に囚われないうちで、十分に顧慮されることができないのではないだろうか。ただし、その運命愛がどのような具体的形態として成就するかは、カミュが「いかにして愛と反抗の一致を確立したらいいのだろうか？」(『結婚』137)と問うたように、『異邦人』や『シーシュポスの神話』などのいわゆる不条理三部作においては、彼の胸のうちでまだ定まっていなかったのではあるまいか。

結 不条理のキリスト教が投げかける問い

カミュは、彼の半ば願いを込めた言葉でもって、『キリスト教形而上学とネオプラトニズム』の結語とした。すなわち、「今やキリスト教は、すべてが崩れ去る動乱に対抗し

うるほど十分に武装されている。長い年月の間、それは西欧世界の不幸に対する唯一の共通の希望、唯一の効果的楯として留まることになる。キリスト教思想はそのことによって普遍性を勝ち得ていったのだ」(『キリスト教形而上学』1077)、と。1936年にスペイン内戦が勃発するとともに、歴史が「民族の幸福、国民の知恵、個人の美德が犠牲に供せられる屠殺台」(ヘーゲル)となろうとした時、悪の横行する歴史的世界を是認しうるのか、という神義論的な問いに対して、カミュがキリスト教思想から解答を得ようとする願いが、上述のような結語とした文章のなかに込められていたとも推察せられる。

それに対するカミュの模索は、「大地」から離陸しないで、だから「身体」の感覚的地平において、身一つで生きる途であった。それゆえ彼は、試行錯誤を繰り返していったがゆえに、彼の抱く「神」の観念が不明確であることは、否めない。しかしながらそれは、歴史／自然とか摂理／運命とかという理念的な二項図式、つまりヨーロッパ精神史を考察する装置を脱構築してみることにより、否、脱構築するさなかにおいて、神の観念を問い直すことになるのではないだろうか。さらにまた、カミュのめざす「愛」の観念がまだ定まっていないことも、否めない。しかしながら、悪の横行する歴史的世界の渦中において「愛」の観念を鍛え直すことは、カミュが「無一物」なる生を他者との連帯の契機として認めるかぎり、彼の模索していった不条理なキリスト教が投げかけるものであったのではないだろうか。

註

カミュの作品からの引用については、本文において、Albert Camus, *Oevres completes*, tome I, Gallimard, 2006の頁数を、引用文の後に示した。なお、邦訳にあたっては、新潮社版、佐藤朔・高嶋正明編『カミュ全集』を参照にさせてもらった。

- 1) O・トッド『A・カミュ』上、毎日出版社 2001年刊、110頁。
- 2) O・トッド, 上掲書, 305頁。トッドによれば、カミュの「不条理」は英語の *absurd, nonsensical* に、独語の *abgeschmackt, ungereimt, widersinnig, wahnsinnig* に対応する。
- 3) O・トッド, 上掲書, 上117, 119頁, 下75頁を参照せよ。
- 4) カミュがアウグスティヌスの「三位一体」論を、神の「言葉」とイエスの「受肉」に力点を置いた読解であるゆえに、その読解はK・バルトの「神の言葉の神学」に近い。それゆえ、言葉と聖霊との関係や、神の働きとしての「聖霊」について考察が行き届いていない点は否めない。
- 5) 三野博司, 『カミュ「異邦人」を読む—その謎と魅力』, 増補改訂版 2011年刊, 183-188頁。三野氏が、これら二つのケースに関する詳しい分析をおこなっている。多々参照させていただいた。
- 6) ニーチェにおいてイエスとディオニュソスが対立関係になかったことは、竹田純郎, 「レーヴィットの〈自然主義〉」, 東北哲学会 2011年刊『東北哲学会年報』No.27所収を参照されたい。現代の聖書学がディオニュソス信仰を高く評価しているという事情については、門脇佳吉, 『身の形而上学』, 岩波書店 1994年刊, ことに第2章を参照されたい。
- 7) その技法については、Holger Schmid, *Kunst des Hörens*, Böhlau 1999. および Babette Babich, *Eines Gottes Glück voller Macht und Liebe*, Bauhaus UP 2007 から示唆された。