

亡命知識人としてのシオランの 思想的変遷に関する整理

菅 敦 史

- 一 はじめに
- 二 実存性と政治性
- 三 戦間期および戦後ルーマニアをめぐる政治的实践としての文化
- 四 ペシミズムと無媒介の希望
- 五 むすびにかえて

一 はじめに

本論考の考察対象であるエミール・ミハイ・シオラン (Emil Mihai Cioran, 1911-1995) の著述は、没後30年近く経過した現在においてさえ、論争的なものであり続けている。作品の大半は断章の形式で書かれているために、読み進めることは容易である一方で、緻密な分析や論証は全く等閑視されている。それらは読者に対し多様な読まれ方を喚起しつつも、研究者による理論的な定式化を阻み続けている。とはいえ、この思想家の政治的な価値や社会的な徳についての省察は、その記述のスタイルにおける不連続性や非体系性といった障壁を差し引いても、なお政治思想史研究の見地から注目に値する。

本論考は、まず実存思想家としてのシオランという視座から、さらにルーマニア生まれの亡命知識人として戦後フランスを生きた彼の活動を、同じくルーマニアに生まれ国外で活躍した宗教学者ミルチア・エリアーデとの関わりも意識しつつ整理し、希望という概念に対する姿勢から、彼の思想にある政治性の輪郭を浮かび上がらせることを目的とする。

二 実存性と政治性

一般に、実存主義と政治思想とが結びつけられて一つのメインテーマとして論じられることは、皆無とまでは言えないにせよ多くはない。実際、実存主義者に分類されている代表的な思想家や哲学者の著作に、統治行為や制度に関する直接的な考察が中心に据えられたものは存在しないと言って差し支えないように思われる。もちろん、個々の実存主義者に対する研究においては、政治思想的側面を見出したものは少なくない。しかし、そうした積み重ねをもってしても、実存と政治という枠組みが政治思想あるいは政治哲学の領域で確固たる存在感を示しているとは断言しづらいように思われる。時として、いわゆる政治思想研究者が実存思想に言及することはあるが、その扱いはやや周縁的な位置付けに留まりがちであると言ってもよいのではないだろうか¹⁾。

とはいえこうした風潮は、実存主義が政治性を何ら有さないことを直ちに意味するものではない。カール・ヤスパースは、大戦の体験を機に政治哲学的著作を数多く執筆するようになったし、ハンナ・アーレントは、ハイデガー哲学との接触を経たのちに政治哲学的に重要な著作を数多く残している。加えて、純粹に学術的な文脈から離れても、政治的实践との関わりという点においては、ジャン・ポール・サルトルやアルベール・カミュらをはじめとして、著名な実存主義者は多かれ少なかれ政治的である²⁾。

1) もっとも、実存主義の枠組みを拡張し、アウグスティヌスやジャン・ジャック・ルソーらに実存思想家としての性質の萌芽を認める場合は、この限りではないかもしれない。松浪信三郎は実存主義の源流に位置する思想としてヨブ記やソクラテスにまで遡っており、キルケゴールの影響下にあることからエミール・ブルンナーやカール・バルトら弁証法神学者も広義の実存主義者として言及している。

松浪信三郎『実存主義』、岩波新書、1962年、38-72頁。

2) 付言しておくならば、一見して逆説的でさえある実存思想と政治的实践との結びつきを主張する動きは、過去の歴史的事象に留まるものではない。一例として、ジュディス・バトラーはコロナ禍以後の我々の世界を生政治的、現象学

実存主義と政治性との間に無視できない親和性が存在することそれ自体は、何ら不思議ではない。個人の現存在と主体性から思惟を進めていくうえで、単数あるいは複数の他者の存在は、それらによって個人の実存が規定されるがために、極めて大きな問題となる。過度の単純化の危険を承知であえて実存思想史を概観することが許されるならば、ここにおいてサルトルはアンガジュマンの理念からマルクス主義と革命の肯定へ向かっていき、ガブリエル・マルセルは身体論やキリスト教的存在論に立ち返り、エマニュエル・レヴィナスは無限性と他者への責任を現象学的考察から見出した。

シオランは、おおむね実存思想家として位置づけられてきた一方、サルトルとの距離を置くためか彼自身はそう呼ばれることを喜ばなかったとも言われる。しかしながら、彼の思索の対象も著述のスタイルも、極めて実存的・存在論的な認識に基礎付けられたものであることは、彼の著作のどれか一つでも手に取って読めば容易に感じ取ることができよう。例えば、シオランは思想的営為にまつわる人間存在の内的な負の側面に繰り返し着目している。

思想の歴史とは孤独な人間たちの遺恨の歴史である³⁾。

思考するとは不安を追いかけることであり、仰々しい益体もないもののためにおのれを苛むことであり、殉教者流の渴望を抱いて抽象のなかに閉じこもることであり、他人が崩壊あるいは勝利を追求するように、錯綜を探し求めることである。思想家とは、定義上、苦悩に目がない者の謂である⁴⁾。

的に考察する上で、まずマックス・シェーラーによる悲劇的なものについての論考と、モーリス・メルロ＝ポンティによる身体と間主観性の議論を概観することから始めている。

Butler, Judith. *What world is this? A pandemic phenomenology*. Columbia University Press, 2022, 19-44. ジュディス・バトラー『この世界はどんな世界か？ パンデミックの現象学』、中山徹訳、青土社、2024年、29-63頁。

3) Cioran, Emil. *Oeuvres*. Gallimard, 2011, 170. E. M. シオラン『苦渋の三段論法』、及川覆訳、国文社、1986年、10頁。

4) *Oeuvres*. 1001. E. M. シオラン『四つ裂きの刑』、金井裕訳、法政大学出版局、1986年、192頁。

上の2つの引用は、それぞれ1952年と1979年とに公刊された著作の一節である。四半世紀以上の隔たりがあるにも関わらず、彼の論述のトーンに奇妙な一貫性が存在するように見えることに驚かされるが、わが国でシオランの邦訳を数多く手がけてきた金井裕は「基本的なところでシオランの思想にほとんど変化のない」点を既に指摘している⁵⁾。

他方で、彼の思想に政治性を見出そうとする試みは、これまでに十分に行われてきたとは言い難い。提出される問いは以下のように定式化される。シオランは実存思想家としては例外的に政治性を持たなかったのだろうか⁶⁾。政治思想研究の枠組みで彼を考察の対象とする場合、まずここが問題となる。

ところで、シオランはアカデミズムの領域で活躍した思想家ではない。唯一そうした活動に近いと思しい記録は、1985年にアテネのフランス文化センターに招かれて行った講演であるが、これは彼が74歳の時であり、そのキャリアの中でもとりわけ例外的なケースである。なぜシオランが学者としてのキャリアを歩まなかったのかは、いくつかの要因が複雑に絡み合っているように思われる。渡仏して学位論文を完成させるはずが、戦中と終戦直後の混乱の中で有耶無耶になってしまったのはその一つだろう。同じくルーマニア出身で、既にフランスにおいて少なくない影響力を持っていたマルクス主義社会学者のリュシアン・ゴールドマンが、シオランが反ユダヤ主義者であることを理由にCNRS（フランス国立科学研究センター）をはじめとする研究機関への受け入れに難色を示したという記述もある⁷⁾。とはいえ、そうした外在的な要因以外にも、シオランの極度に非体系的な思索あるいは知的探求の姿勢と文章上のスタイルとが、根本的に伝統的な

5) 『四つ裂きの刑』、228頁（訳者あとがき）。

6) なお本稿では、主としてシオランのフランス語で書かれた著作を考察の対象とした。初期のルーマニア語で書かれたものについても、そのほとんどは仏訳の際に晩年のシオラン自身によって監修されているため、原則としてそれらを参照した。その他の既存の翻訳を参照できた文献と同様に、訳書の対応箇所を併記している。

7) Cioran, Emil. *Cahiers 1957-1972*. Gallimard, 1997, 456-457. E. M. シオラン『カイエ』、金井裕訳、法政大学出版局、2006年、454頁。

学術論文の形式に翻訳し難いものであったことも勘定に入れておくべきかもしれない。

加えて、在野の著述家でありながら、シオランはそれほど多作だったわけでもない。フランスで没後に刊行された『作品集』は戦後に刊行された彼の著作を網羅しているのだが、かなり大部ながらも一巻に収まっている。こうした様々な要素が絡み合い、学術的な研究対象として彼の思想に接近することを難しくしている。

実のところ、故国ルーマニアやフランスに次いでシオランをアカデミックな領域で受容した（あるいは今もしている）のは、アメリカの研究者らかもしれない。プリンストン神学校で神学と心理学を専門としていたドナルド・エリック・カップスは、宗教社会学の文脈において『歴史とユートピア』の議論を援用しつつ、「メランコリアとユートピア主義を結びつける理論家」としてシオランを位置づけていた⁸⁾。また、UCLAのジョシュア・フォア・ディエンスタッグは、西欧思想史における悲観主義の伝統の一部として、20世紀におけるその主要な後継者の一人としてのシオランに注目している⁹⁾。英語版の『崩壊概論』に序文を寄せている著述家のユージーン・タッカーも、ニヒリズムとペシミズムの枠組みにおいて、シオランに何度か言及している¹⁰⁾。とはいえいずれも文芸批評や文化研究の領域を大きく離れて議論を進めることは多くなく、本稿の問題関心の方向性とはやや異なっている。

ところで、単純に政治思想研究という見地からシオランの思想を概観するならば、第一に制度的なものへの消極性は否めない。戦前の『ルーマニアの変容』で顕著であったように、政治的な題材はシオランにとって扱い難い題材ではなく、戦後のフランス語で著述するようになった際に、彼が

8) Capps, Donald. *Melancholia, utopia, and the psychoanalysis of dreams*. The Blackwell companion to sociology of religion, 2001, 85-104.

9) Dienstag, Joshua Foa. *Pessimism: Philosophy, ethic, spirit*. Princeton University Press, 2009, 226-243.

10) Thacker, Eugene. *The sight of a mangled corpse: An interview with Eugene Thacker*. Scapegoat, 2013, 5: 379-387.

『変容』と同じような国家論や政治学的な作品を書き上げるという選択肢は十分にあり得ただろう。しかし実際にシオランが舵を取ったのは異なる方向であった。歴史に対する見方において、制度史や社会史よりも精神史や感情史こそが本質的であり、より重要であるという立場を、実存思想家としての彼は明確に打ち出している。『実存の誘惑』における以下の箇所などはその好例であろう。

その時代の社会制度や年代を知ることは、内的な経験を洞察することにくらべて、そう重要なことではない。制度や年代は、その内的な経験の記号なのだ。戦闘にしろ、イデオロギーにしろ、英雄にしろ、聖性にしろ、蛮行にしろ、いずれも内的な世界の幻影であり、その内的世界こそ、われわれは求めるべきなのだ。あらゆる国の人々は、それぞれの仕方では滅びてゆく。人々は、なんらかの消滅の規則を完成させ、それを同朋たちに強いるのだ¹¹⁾。

シオランが政治思想について語る時、それがイデオロギーであれ、学問体系や概念的な構想であれ、その中身について吟味するのではなく、むしろそれらがどのように政治という界で利用されているかに重きを置いている点は、どれほど強調してもし過ぎることはないだろう。これに深く関連する興味深いエピソードを、もう一つここで例示しよう。エルンスト・ユンガーからカール・シュミットへ、1959年の4月21日付で宛てられた書簡の一節に、次のような記述がある。

この夏、エンガディーンへ行ったときにこの作業をして、最初の束を10月初めにまとめようと思っています。ゲームの名前にラピダール人というのを付け

11) 執筆されたタイミングを考慮するならば、ミシェル・フーコー的なポストモダニズムの勃興よりも早くシオランの姿勢がそれらに接近していることに驚かされる。とはいうものの、当時の彼の作品はごく一部の批評家以外には全くと言って良いほど着目されず、同時期の主要な知識人に対して明示的に大きな影響を与えた痕跡はない。

Oeuvres. 421-422. E. M. シオラン『実存の誘惑』、篠田知和基訳、国文社、1975年、257-258頁。

足すつもりです。これがアーリア人を思い出させることはまずないと思います。何人かのイギリス人やフランス人も参加してくれていて、中にはジュアンドもいます。シオランもその一人で、こんな提案をして来ています。

「ヒトラーは野蛮な行為によって文明全体を救おうと試みました。彼の試みは失敗でした。それは他方で西側世界の最後のイニシアティブでした。疑いもなくこの大陸はより良きものを手に入れていたでしょう。もし彼が違った質の怪物を生み出すことを理解していなかったとすると、それは誰の過ちなのでしょうか。」

いずれにしても、ただゲーテだけに関わろうとしない者がそこにいるのは楽しいことです。

シオランはまたこうも言っています。「ルソーはフランスにとって苦しみの種/ドイツにとってのヘーゲルのように災いの精神」と。

いずれにせよ、私宛の郵便物のこうした部分に私はすっかり喜んでます¹²⁾。

ここでユンガーに向けられたシオランの断章では、ナチズムの暴走に対するドイツの哲学的・思想的系譜の責任を問う視座が驚くほど等閑視されている。せいぜいそれらは民族のダイナミズムの中での理念的な正当化の

12) ここでユンガーが引用しているシオランの断章は、いずれも1952年に公開された『苦渋の三段論法』が初出である。本筋からは大きく逸脱することが避けられないため、より立ち入って論じることは控えねばならないものの、シオランがこのようなデリケート極まりないテーマの断章を、戦時中は当のナチスドイツ軍人でもあったユンガーに送っている事実は、ユンガーとシオランとの間でそれなりの親交が既に存在したことを伺わせるものである。あまつさえそのユンガーがこの断章を好意的に受け取り、戦時の責任を問われて既に公職から追放されプレッテンベルクに隠棲していたシュミットに向け、シオランの言葉を伝えるというこの状況は、異様と言えばあまりに異様ではある。シュミットとシオランの間でこれ以前に書簡が交わされた形跡があるため、ユンガーが2人の間に交流があったことを知っていた可能性もある。これらの点を踏まえた彼らの知的影響関係については、将来的にさらなる作業が必要となるだろう。

Junger, Ernst/Schmitt, Carl. *Briefe 1930-1983*. Hrsg. Kommentiert und mit einem Nachwort von Helmuth Kiesel, Stuttgart: Klett-Cotta, 1999, 367-368. エルンスト・ユンガー/カール・シュミット、ヘルムート・キーゼル編『ユンガー＝シュミット往復書簡1930-1983』、山本允訳、法政大学出版局、2005年、367-368頁。

一環として利用されたにすぎないものとなる。

最晩年の作品にあたる『告白と呪詛』においても、シオランのこうした態度は維持されている。

宗教上の、あるいは政治上の信念を捨ててみたところで無駄なこと、かつてやむにやまれず、その信念に帰依したときの頑固さも不寛容も、あいかわらず君のものである。(中略) 狂信は君の本質に根差していて、擁護したり棄却したりできるさまざまな信条とは無関係に、君の本質に生き残りつづける。君の本性は、ずっと同じなのだ。意見を変えたからといって、本性まで改変できるわけではない¹³⁾。

こうした記述を字義通り受け止めるなら、精神と政治の二元論と精神の優位を説くシオランの戦前からの姿勢（これについての詳細は次の節で論じる）は、かなりの程度まで尾を引いていると言ってよい。彼が断章（アフォリズム）を好んだ理由は、こうした観点からおのずと理解される。なんとなれば、体系的に構築された論考よりもある瞬間の意識を切り取って言語化された断章こそが、我々の内的現実の真理に近いとされるためである。

シオランにとって、思索することは未だ言語化されていないある種の〈ニュアンス〉を深め、探求することである¹⁴⁾。カテゴリ化、図式化、体系化といったものはその反対であり、最初から疑うべきものとみなされる。

私が定義したいと思っているのは言葉ではない（こんな仕事は哲学者に任せよう）。そうではなく、さまざまの感覚、戦慄、焼けつくような痛みだ¹⁵⁾。

また、この時代に一世を風靡した構造主義や言語学的アプローチに対し

13) *Oeuvres*, 1088. E. M. シオラン『告白と呪詛』、金井裕訳、紀伊國屋書店、1994年、152頁。

14) *Cahiers 1957-1972*. 906-907. 『カイエ』、913-914頁。

15) *Cahiers 1957-1972*. 909. 『カイエ』、916頁。

て、彼が全く等閑視していることも、この点から理解することができるだろう。

さらに人間本性に内在する原罪の観念に一貫して着目していながら、その矯正機関でもあるはずの権力について、それにポジティブな面がある可能性には、戦後から晩年にいたるまで否定的であった¹⁶⁾。パウロや初期の伝道指導者たちが教会を組織する過程において、政治権力の概念をキリスト教に導入したことについても、何度か論難している¹⁷⁾。

こうした細かな事例を列挙していくことによって、シオランの反政治性を論証していくことは容易であろうが、本稿の目指すところはそれとは異なる。シオランの実存あるいは内的経験への探求と積極的な意味合いでの政治性とを、はじめから相容れない二項対立の図式で捉えてしまえば、彼が拒み続けたはずの図式化や体系化の誘惑に最初から屈してしまうことになる。そこで本稿で試みるアプローチは、ルーマニアで生まれ育ち、後半生をフランスで無国籍のまま生きたという、亡命知識人としてのシオランというコンテクストをめぐるものである。

三 戦間期および戦後ルーマニアをめぐる政治的実践としての文化

歴史的な文脈の確認から始めたい。第一に、戦間期から戦後のかけてのルーマニアをめぐる、社会情勢と知的潮流についてである。

シオランが生まれ育った頃の大ルーマニア (România Mare) という国は、

16) *Entretiens*. 22-23. E. M. シオラン『シオラン対談集』、金井裕訳、法政大学出版局、1998年、22頁。

17) なお、シオラン本人は信仰を持つことができなかつたと述懐しているものの、ルーマニア語で書かれた若年期の著作にはアヴィラの聖テレジアをはじめとする神秘家をめぐる断章を中心としたもの(『涙と聖者』)などがあり、彼の思想的基盤の一つとしてのキリスト教は非常に重要なウエイトを占めていると考えてよい。教父神学や最初期のキリスト教隠者といったモチーフへの傾倒からして、彼の思想にはキリスト教の実存主義と絡み合った無教会主義的な面もあるように思われる。

第一次世界大戦での勝利によってトランシルヴァニアを獲得し、国土と人口を倍増させ、さらに戦中からの土地改革や男子普選導入といった大きな政治・社会的変革が行われるという、激動の時代にあった。このような富国強兵と近代化の進む中であって、文化政策の一環として教養人・知識人層の新たな育成が早急に求められたのは、無理からぬことであった¹⁸⁾。

ルーマニア国家は知識人階級を早急につくりたいと思っていましたから、ブカレストには5万人もの学生がいました。彼らは学位免許をもって田舎に帰ってゆくわけですがもう自分の手を汚したくないのですから、倦怠に溺れ、絶望に沈むことになります。ルーマニアの無限の倦怠、それはひどくお粗末なチェーホフのようなものでした¹⁹⁾。

18) もちろん、それ以前にもルーマニアにおける西洋哲学との関わりや知的伝統は皆無ではなかったものの、ともすればそれらは断続的な試みになりがちであったと言われている。20世紀初頭に思想の流通が活発になり、ルーマニア文化はヨーロッパ文化の回路に一步ずつ接触し始めた。ライプニッツと文通し、1714年にベルリン・アカデミーの会員に選ばれたモルダヴィアのディミトリ・カンテミールの、オスマン帝国に関する著作は数カ国語に翻訳され、ヴォルテール、バイロン、ヴィクトル・ユーゴーにも知られた。とはいえ歴史的波乱により、ルーマニア人は人文主義文化が発展するような政治的安定期をあまり知らなかったため、このケースは特異なものであった。ルーマニア語で書かれた最初の哲学講座は、1834年から36年にかけて、エフティミー・ムルグがイアシ市のミハイレアナ・アカデミーのために、ドイツ語文献を手本に推敲したもので、ルーマニア語で哲学用語を確立しようとした最初の試みであったという。さらに、ロマン派の詩人でありショーペンハウアーの哲学に大きな影響を受けたミハイ・エミネスクが1878年に試みた『純粹理性批判』の断片的な翻訳も、ここに付け加えることができる。

Ciocan, Cristian. *Philosophy without Freedom: Constantin Noica and Alexandru Dragomir*. *Phenomenology* 2005, 2007, 3. Part 1: 63-79.

19) なお同じ箇所、シオランはこうした知識人が鉄衛団のファシズム運動の拡大に部分的に寄与したのではないかと述懐している。

「一般的にルーマニア人は懐疑的です。運命に大したことは期待していない。「鉄衛団」が大部分の知識人に軽蔑されていたのはそのためですが、でも、心理的側面では事情はおのずから別でした。この極端に諦観的なルーマニア民族には、一種の狂気があります。そしてさきほど触れた知識人、学位免許をもって

このような新しい世代・階級意識がどれほど共有され意識されていたかは、戦後のエリアーデが学生時代を回顧する中で同様の点を強調していることから窺い知ることができる。

私たちは当時〈大ルーマニア〉と呼ばれていたものの文化から、つまり1914年～1918年の世界大戦後の文化から生まれた最初の世代でした。既成のプログラムのない、実現すべき理想のない最初の世代。私の父親の世代と祖父の世代には一つの理想がありました。ルーマニアのすべての地方の再統合です。この理想は達成されていました。そこで私は自由な、プログラムをもたない最初のルーマニア人世代に属するという幸運に恵まれたのです。私たちは伝統的源泉だけでなく、つまり古典文化とフランス文学だけでなく、ほかのすべてのものを自由に発見することができました。(中略) 私たちは、自分の言いたいことのためには、父たちや祖父たちを熱中させた大作家たち、大思想家たちの言語とは異なるものが必要だと感じていました²⁰⁾。

こうした状況下で、シオランの言葉は、ある意味では書かれる前から既に政治性を付与されざるを得ない状況にあった。戦間期ルーマニアという急速な産業発展と軌を一にして高等教育の拡充が急がれていた環境にあって、弱冠23歳にして刊行された彼の処女作が国王カール二世に検定され顕彰されたというエピソードは、当時のルーマニアでオリジナルな思想的営為がいかに希求されていたか、そして若きシオランがルーマニア知識人層の未来を代表する期待を背負ってすらいたことを示唆している。さらに

農村に帰った知識人は、農村で死ぬほど退屈していましたから、すすんで「鉄衛団」の仲間に加わったのです。(中略) どうして人間はすこしの確信もなしに熱狂することができるのか、私がこのことを身をもって知ったのはこのときです。このような事態は、当時、私とその仲間だった20歳の若者だけではなく、残念ながら60歳代の人々にも、その後よく見かけたものです。」

Entretiens. 9-12. 『シオラン対談集』、2-5頁。

- 20) Eliade, Mircea. *entretiens avec Claude-Henri Rocque. L'épureuve du labyrinthe*. Rocher, 2006, 25-26. ミルチア・エリアーデ、クロード＝アンリ・ロケ編『エリアーデ 自身を語る 迷宮の試煉』、住谷春也訳、作品社、2009年、28-29頁。

言えば、ルーマニアの最も重要な知識人の一人という評価は、シオランのその後のキャリアにおいても終始ついて回っていたようである。大学人としての確固たる身分も無く、時折NRF誌やその他の文芸批評誌に数ページ寄稿する程度の活動しか公にはしていなかったにもかかわらず、鉄のカーテンを超えて渡仏できたルーマニア人は、シオランとの対面の機会を望み、できなかった同国人も検閲による秘密警察の危険を承知で手紙によるやり取りを試みていた。当時の手記の中で、シオランは折に触れてこうした同国人による接触の応対やそれにまつわる労苦について書き残している²¹⁾。

このルーマニアの新しい知識人の世代が、戦間期のヨーロッパにおける自国の未来は如何あるべきかという問いについて悩んだのは自然な流れであったように思われる。シオランについて、とりわけルーマニア時代の彼の活動について多くの研究業績を上げているマルタ・ペトレウの言葉を借りるならば、形而上的なものにも強い関心を示し政治的なものに対する蔑視をあらわにしていた若きシオランも、歴史と文化の哲学への関心から、徐々にルーマニアの文化と歴史の問題、アクチュアルな政治の問題に関心を寄せ始めていた。さらにペトレウの見立てに拠れば、ルーマニアという国（あるいは民族集団）の集団的なアイデンティティに関心を寄せた著述家の一人として、シオランの諸作品の中で最も論争的なものの一つである『ルーマニアの変容』を、ルーマニアについての文化・歴史・政治哲学的な知的伝統の中に位置づけることは可能である²²⁾。極めて挑発的なその内容にもかかわらず、『ルーマニアの変容』は過去の著述家によるそうした蓄積を意識して書かれており、同作品での中心的な主張である虐げられてきたルーマニア人が歴史の主体となるために必要な〈変容〉という言

21) ある箇所では、シオランは相次ぐ同国人の歴訪を指して「mes compatriotes m'assailent (同胞の襲撃)」とさえ呼んでいる。

Cahiers 1957-1972. 404. 『カイエ』、400頁。

22) Cioran, Emil. *TRANSFIGURATION DE LA ROMANIE*. L'Herne, 2009, 12-13. E. M. シオラン『ルーマニアの変容』、金井裕訳、法政大学出版局、2013年、7-8頁（マルタ・ペトレウによる序文）。

葉自体、先行する作品の中で示された表現に宗教的な熱狂のイメージとラディカルな政治変革の要素を突き詰めたものに過ぎないとさえ言える²³⁾。

シオランにとって不幸だったのは、自民族を歴史に参与させ偉大な国家へと高揚させていくには、彼が見出した祖国のアイデンティティを規定する過去の精神的・文化的な遺産が、〈偉大なルーマニア〉を基礎づけるためにはあまりにも貧弱なことにあった。『ルーマニアの変容』の中の「ルーマニアの心理的および歴史的な欠陥」と題された章で、この国の人々の精神性にみられる否定的側面、すなわち消極性・宿命論への拘泥・無気力・従順さ等々を、彼は徹底的に糾弾する。さらに不幸なことに、ルーマニアの知的・精神的活性化のためにシオランが当時の列強の中から範を求めたのは、同時代のドイツをはじめとするナショナリズムと集産主義であった。『ルーマニアの変容』の中で、力による世界の東洋化を信奉し、帝国主義思想に国全体を挙げて献身する国として、当時の日本が賞賛されていることは、シオランの構想していた「変容」のイメージを推察する上で注目すべき点であろう²⁴⁾。

こうした若きルーマニア知識人の熱望とは裏腹に、1930年代以降のルーマニアの政治情勢は芳しいものではなかった。有権者の政治意識の高まりは、反ユダヤ主義的極右勢力である大天使ミハイル軍団（鉄衛団あるいは軍団運動とも）の議席獲得に寄与していった。だが一方で、軍団の大躍進により議会は機能不全へと陥ってゆき、議会制を維持する動機を失った国王を中心とする伝統的支配層は、1938年を境に議会制廃棄と政党排除による国王直接統治体制という、事実上の国王独裁の樹立に至る²⁵⁾。それから2年後の国王カール二世の退位を機に、ヨン・アントネスク將軍率いる軍団が全権を掌握するが、さらにその数か月後には、アドルフ・ヒト

23) *TRANSFIGURATION DE LA ROMANIE*. 18-19. 『ルーマニアの変容』、12-13頁。

24) *TRANSFIGURATION DE LA ROMANIE*. 205-207. 『ルーマニアの変容』、197-198頁。

25) 藤嶋亮「戦間期ルーマニア議会政治の隘路」、『国際学研究/明治学院大学国際学研究会 編』第39号、2011年、63-86頁。

ラーからの支持を受けたアントネスクが軍団員の排除を企図する。ブカレストでの大規模な武力衝突の後、処刑と投獄により軍団は壊滅する²⁶⁾。シオランは「靴ひもを買う時間もないほどあわただしく」²⁷⁾ 祖国から逃走し、そして二度と帰らない。

終戦後のルーマニアにおいても、政治的な自由は他の東側諸国と同じく既に皆無に等しい状態にあった。ソ連軍がルーマニアを占領し、共産主義が権力を掌握し、国王は退位して国を去った。実存主義の議論の文脈でのみ、反体制・反社会的な言説を暗示することがかろうじて可能となっていたことで、ナエ・イオノスクからエリアーデやシオランに至る一派に再び注目が集まったのは、ある意味では自然な流れであったのだろう。

最近ルーマニアから着いたばかりのヴィルジル・イエレンカが私に言った、〈実存主義〉は今日ルーマニアでは唯一の可能な政治的気晴らしであり、多少は大目に見られている唯一の反共産主義的抵抗であると。そこから実存主義の大変な成功が生じている。特に若者たちの間において。そこからまた覚悟のめでたい知識人たち（他に呼びようがない。彼らはマルクス主義者でも共産主義の支持者でもないのであって、単に日和見主義者であるに過ぎないから）の攻撃が生じている。ミハイル・ラレアは、〈協会〉で行なわれた二度にわたる講演の中で、キルケゴールというあの〈支離滅裂なことを言う男〉や〈ルーマニアの実存主義者たち〉、ナエ・イオネスコ、ミルチア・エリアーデ、エミール・シオランを攻撃したという²⁸⁾。

この記述はエリアーデの日記における1947年の箇所から確認できるが、同年にシオランが初めてフランス語で著作を発表し始めたことに鑑みるに、

26) *TRANSFIGURATION DE LA ROMANIE*. 60-64. 『ルーマニアの変容』、54-56頁（ヴァンサン・ピエノワールによる鉄衛団についての解説）。

27) *TRANSFIGURATION DE LA ROMANIE*. 72-73. 『ルーマニアの変容』、68頁。

28) Eliade, Mircea. *FRAGUMENTS D'UN JOURNAL*. Gallimard, 1973, 64. ミルチア・エリアーデ『エリアーデ日記（上） 旅と思索と人』、未来社、1984年、75頁。

戦後のフランスにおいてもシオランは読者の背後にある故国の政治情勢を多少なりとも意識せずにはいられないのではなかったかと思われる。

チャウシェスクによる独裁政権はもちろん、シオランがフランスで生きた時代の戦後ルーマニアの情勢は、政治的な希望を見出すことは不可能に近い状態であった。言論の自由は言うに及ばず、西側へと亡命したルーマニア知識人でさえ秘密警察による諜報活動の対象となり、政治的实践はどんなに些細なものでも命の危険を伴っていた。シオランと交わした手紙が遠因で投獄されたコンスタンティン・ノイカは、ヘーゲルの『精神現象学』に関する著作を発表していただだけの理由で、共産主義政権から反革命思想家とみなされた。エリアーデの直系の後継者の一人と目されていた宗教学者ヨアン・ペテル・クリアーナは、チャウシェスク政権の崩壊後である1991年にシカゴ大学の校内で暗殺されたが、これはルーマニアの秘密警察が首謀したと言われている。

こうした状況下で、西側へと亡命できた少数のルーマニア人たちが何を思ったかについて、エリアーデの証言はいくつかの興味深いヒントを提示している。例えば以下に引用する終戦直後の記述は、比較宗教学者としての立場以上に思想家としてのエリアーデの政治的態度表明がかなり明確に提示されている点で注目すべきであろう。

ホテルの私の部屋で15人ほどのルーマニアの知識人と学生の集会。次の問題を討議するために私が彼らを招いたのである。今日、特に明日、〈インテリ〉は諸概念への通路を持っているが故に、ナンバー・ワンの敵と見なされているし、ますますそう見なされるであろうという点、そして歴史は彼に（過去において度々あったように）政治的使命を委ねているという点においてわれわれの意見は一致するか、否かという問題を。われわれが巻き込まれているこの宗教戦争において、敵は〈エリート〉に対してだけ頭を使っている。よく組織された警察にとって、彼らはかなり容易に抹殺出来るという利点があるからである。従って、今日、〈文化を作ること〉、これが亡命者の射程距離にある唯一の有効な政治である。伝統的な立場は転倒される。歴史の具体的中心にいるのはもはや政治家ではなく、学者、〈知的エリート〉である（長い討論。いつかこれを

要約する必要がある) 29)。

こうした亡命知識人としての営為による政治の超克というエアアーデの意識は、1970年代に行われたインタビューにおける発言でも維持されている。

私たちは、アッシリア、エジプト、ベルシャ、ローマなどの巨大軍事帝国の狭間のユダヤ人のようなものでした。いつも踏みつぶされている。そこで私は、預言者たちを手本に選びました。政治的には解決策はありませんでした、さしあたり、ということではなく、もっと後でも。私とほかのすべてのルーマニア人亡命者にとって重要なこと、それはいかにわれわれの文化遺産を救うか、いかにこの歴史的危機において創造し続けるかを知ることだったのです。ルーマニア民族は、もちろんのこと、生き残るでしょう。しかし、外国にいるわれわれはいかにすれば民族が生き残ることを援助できるか？ 私は文化を通じた生き残りの可能性が存在すると常に信じていました。文化はマルクス主義者の考えるような〈上部構造〉ではありません、それは人間に特徴的な条件なのです。文化的存在でなくて人間であることはできません。私は考えました。国で窒息しかけている若干のルーマニア的価値を継続させなくてはならない、救わなくてはならない——何よりもまず研究活動の自由、たとえば宗教、歴史、文化の科学的研究の自由。(中略) 本国の人たちは運命の許す範囲内でやっていくであろう。しかし外国のわれわれは、政治的ノスタルジーや、明日にもアメリカが介入してくれるだろうなどの望みで時間をつぶしてはならない。1946年、1947年、1948年のことです。この年月、私の確信は、何かを本当に行う以外に、レジスタンスは意味をなさないということでした。ところで、唯一行うことができるのは文化でした。この私、シオラン、それからほかの多くのものは、それぞれの適性に応じて仕事をするを選びました。それは祖国を捨てることではなく、逆に援助の唯一の手段でした。もちろん、何かの宣言に署名したり、新聞紙上に抗議文を載せたりはいつでもできました。それが役

29) *FRAGUMENTS D'UN JOURNAL*. 103. 『エアアーデ日記(上) 旅と思索と人』、126頁。

に立つことは稀です³⁰⁾。

引用の後半部に、シオランの名前が挙げられているのは注目すべきことである。エリアーデのこの言葉は、単に当時の彼一人の意志と展望の表明を意図した記述に留まるものではない。それはいわば国境を超えた亡命知識人の集団的な一つのモーメントとして解釈することができる。

さらに言うならば、政治的抑圧に対する抵抗としての文化的実践という枠組みにおいて、この姿勢はルーマニアに残った知識人との協調をも意味していた。エリアーデが比較宗教学研究において聖なるものの次元の発掘にこだわった点も、この方向から理解可能であろう³¹⁾。

D・Nから感動的な手紙を受け取る。ルーマニアにおける知的活動の全面的麻痺について述べてから彼は付言する。〈私はルーマニア社会が「風圧」の中を生きて来たこと、生きていることを理解し始めています。要は未来のために私たちを無傷のままに保つことです。私たちが知的に完成し得る機会は何ればかりのものがあったことでしょう。そして如何ほどまでに私たちは有用になり得ることでしょう。〉私たちは私たちの地理的状況と歴史的運命の故にかく生きて来たし、かく生きている。私の世代は1918年以後、すなわち二つの帝国主義、ロシアとドイツのそのの瓦解後、成長し創造を始める絶好の機会を有していた。自由の20年、それが私たちに与えられた全てである³²⁾。

30) *L'epurewe du labyrinthe*. 95-96. 『エリアーデ 自身を語る 迷宮の試煉』、14-15頁。

31) ルーマニアの惨状という不条理な歴史的現実を前に如何に了解して堪え得るものとするかが問われた際に要請されたのが、現代世界に擬装されている宗教的意味、すなわち神話的次元の認識であったという点は、既に奥山(2012)において指摘されている通りである。

奥山史亮『エリアーデの思想と亡命 クリアーナとの関係において』、北海道大学出版会、2012年、105-144頁。

32) このD・Nはディヌ(コンスタンティン)・ノイカのイニシャルと思われる。ノイカの存在は、シオランやエリアーデにとって同世代の学友であった点で重要だったと同時に、ルーマニア国内であえて弾圧も顧みず自国の哲学研究の伝統を残そうと奮闘した点で、ルーマニアのインテレクチュアル・ヒストリーに

故国に関するシオランの見解は、エリアーデのそれと全く同一だったわけではない。戦後のシオランはフランスでもルーマニアの情勢に対する関心やそこに残る知人たちとの交流こそ絶やさなかったものの、一方で祖国の自由化を援助するという方向よりはむしろ、国家や民族といった宿命性からの脱却を一つの理想として夢見ていた。そこから彼のストア主義的なコスモポリタニズムへの接近の契機をみとめることもできよう。

世界にちらばる、国籍もさまざまな友人たち。ルーマニア人はごくわずか。部族への帰属意識から脱却しなければならない。生誕の偶然を、生誕の場所を重要視したところで何になるというのか。どんな国、どんな民族、どんな人種も担ぎ出してはならないだろう。英知とはコスモポリットなものだ。これこそストア学派の哲学者たちが……そしてゲーテがよく理解していたことだ。(中略)かつて祖国の不幸に深入りしすぎたことを私は悔やんでいる。どの道それは、私にはどうにもならないことだった。無駄な苦しみ、その苦しみのために私は消耗し、以前よりもいささかすさんだ人間になったほかは、何の得るところもなかった³³⁾。

戦後のシオランにとって、コスモポリタニズムは純粋な観念論や理想論の産物などではなかった。国籍を持たないパリの寄食者という自らの身分を、彼は知識人にとって理想的な在り方であるとさえ信じていた³⁴⁾。こうした姿勢が彼の歴史の終わりの議論と結びついたその時、「あらゆる国家

においても注目に値する。彼はヘーゲルやハイデガー哲学の註解を中心に後進を育成する傍ら、実存思想に基づいたルーマニア人の存在論的な感情史についての研究書なども残している。

FRAGMENTS D'UN JOURNAL. 60. 『エリアーデ日記(上) 旅と思索と人』、80-81頁。

33) *Cahiers 1957-1972*. 944. 『カイエ』、951頁。

34) 本稿ではさらに立ち入って論じる余裕はないが、フランス革命の時期に亡命貴族の間でその著作を広く受容され、また自らも亡命生活を続けたジョゼフ・ド・メーストルに対して、彼の思想の極端な面をも含めて、シオランが非常に肯定的な評価と共感を示していることも、この知識人の在り方としての亡命者というテーゼとの関係において、改めて解釈する作業が必要であろう。

は、実は歴史が大規模な専制の樹立をめざし、諸大陸をうって一丸とした大帝国の樹立をめざしつつ借用する、その数だけの迂回路にすぎない」³⁵⁾ものとされる。さらにシオランは、ヨーロッパ的な国民国家という枠組みによって基礎付けられた時代の後には、難民や無国籍者といったマージナルな立場の人々が次の超国家的な時代を形作るであろうという、一風変わった議論をいくつかの箇所ですべて述べている。

われわれの時代の特徴は故国喪失者のロマン主義によって示されるであろう。もはやだれも市民権をもたないような世界のイメージがすでに描かれている。今日どの市民の心のなかにも未来の居留外人が宿っている³⁶⁾。

もし将来、人類が新規蒔き直すべきだとすれば、落ちこぼれた人間たち、あらゆる辺境人たち、諸大陸の底辺の人々と一緒にそうするであろう。戯画的文明が描きだされるであろうが、真の文明を産みだしたものは、力なく、羞恥にとらわれ、虚脱したようにそこに立ちつくすであろう³⁷⁾。

急いで付言しておかなければならないが、ゴビノー主義的な語り口を採用していながら³⁸⁾、シオランはこのようなマージナルな存在をむしろ好ましい存在として見ていた節がある³⁹⁾。

35) *Oeuvres*. 934-935. 『四つ裂きの刑』、65頁。

36) *Oeuvres*. 203. 『苦渋の三段論法』、66頁。

37) *Oeuvres*. 209. 『苦渋の三段論法』、77頁。

38) 公言することはなかったが、シオランはゴビノーの人種論の中に再発見されるべき何らかの予言的な直観が存在すると考えていたことが、『カイエ』における記述から断片的ながら読み取れる。後期のシオランの思想とこのゴビノーに対する視座との関連性は改めて精査する必要がある。

39) 「キプロス島生まれの、ストア哲学の父ゼノンはギリシア化したフェニキア人であったが、生涯、在留異国人としての身分を失うことはなかった。キニク派（ストア哲学は、これに改良を加えた解釈、いやむしろ歪曲した解釈といってもよい）の創始者アンチステネスは、トラキア人を母としてアテネに生まれている。これらの教義のなかには非ギリシア的なものが、ギリシア以外の地平に生まれた思考と生活のスタイルがあることはきわめて明白である。先進文明の

戦後のエリアーデとシオランの立場の差異は明らかである。オプティミスティックで祖国ルーマニアの再生をそれでも信じる前者と、ペシミスティックで国家と民族の枠組みから抜け出そうともがく後者とで、一見すると2人は真逆の立場にいるかのようにも思われる。それにもかかわらず、両者には重要な部分で共有するものがある。それは、非政治的な知的・精神的活動によって政治を超克しようとする姿勢である。前述のノイカが当局による執拗な弾圧にも関わらず一貫してルーマニア国内で哲学研究や教育に後半生を捧げることにこだわったことも、この点では共通していたと言えるだろう。

文化による政治の超克という彼らのアプローチの是非や、実際にどれほどその試みが成功したかについては、本稿では論じない。その代わりに比較思想史的な面で、やや変則的ながらいくつか指摘できる点がある。

一点は、文化の領域における活動で政治性を乗り越えようとするエリアーデをはじめとする亡命ルーマニア人たちの姿勢は、戦間期ルーマニアにおいてフォーカスされていた、精神と政治の諸関係に関する議論をかなりの程度まで引き継いでいるのではないか、ということである。戦間期ルーマニアの若手知識人の言説における、精神と政治の二項対立の図式において、エリアーデが政治の否定と精神の優位性を、シオランが政治の激化とそれに付随する精神的な変容の可能性を、それぞれ説いていたという違いは大きい⁴⁰⁾。それにしても2人は、精神という枠組みを通してでしかポジティブな意味での政治に接しようとしなかった当時の姿勢から、戦後においては精神という枠組みを文化へと置き換えただけで、構造的な政治への姿勢や理解については両名とも大きく変化していなかった可能性がある。

なかにあって人々を驚愕せしめるもの、全体とそぐわぬものはすべて例外なく、新来者の、移住者のもたらしたものであり、人々を惑わすことにかつえた辺境者の、洗練された泥棒連中の、もたらしたものでさえあるといいたくなる。」

Oeuvres. 995-996. 『四つ裂きの刑』、181頁。

40) 大谷崇「精神の敵対者としての政治——戦間期ルーマニア若手知識人の「政治」および「精神」概念の分析——」、『東欧史研究』第41号、2019年、30-47頁。

同時に改めてここで指摘されるべきなのは、シオランらルーマニア知識人の政治的立場をリベラルか保守か、あるいは右派か左派かといった二項対立で論じることの難しさである。スーザン・ソントグは、ド・メーストルへの共感や民主的で自由な世界の可能性を信じていないことなどから、シオランが政治的には古いタイプの保守であり、右派カトリック的精神の持ち主であると断定している⁴¹⁾。しかしながら、彼の政治的現実は何よりも、故国ルーマニアでの共産党による一党独裁とそれに伴う秘密警察や検閲であったことを鑑みれば、当時のアメリカ並みのリベラルな世界観は、現実からあまりにもかけ離れた高すぎる理想であったことは、想像するに難くない。実際にはエリアードが証言していたように、シオランも独自の姿勢を貫いたとはいえルーマニア人が抑圧から解放されることを望んでいたのであり、1980年代の末にはチャウシェスク政権が革命によって転覆されることを支持するような発言も残っており⁴²⁾、保守という枠組みからはややみ出ている。あるいはソントグのような英米圏の知識人から見て、シオランの世界観や発想が進歩的でないと思われたのは、両者の世界の距離をそのまま示唆しているのかもしれない。

41) 「政治的には、シオランは保守だといわざるをえない。(中略) シオランは——ある角度から見ると——右翼「カトリック」的感受性ともいえるものの持ち主だ」

Sondag, Susan. *STYLES OF RADICAL WILL*. FSG, 1969, 105-106. スーザン・ソントグ『ラディカルな意志のスタイルズ』、管啓次郎&波戸岡景太訳、川出書房新社、2018年、111-112頁。

42) この発言の初出は1989年12月4日付けのヨーロッパ版『ニューズウィーク』に掲載されたものである。ルーマニア革命が勃発するのは、これからわずか10日ほど後のことである。シオランが公の発言でこれほど故国の惨状に対し感情的になっているのは珍しい。

「ルーマニア人は犠牲にされた民族、ここがポイントです。アメリカは、こんなこと問題にしない。チャウシェスクには、ある種の知性がある。ロシアにすべてを任せておけば、体制は維持できると思っている。ところがいまや、決裂のときが来たわけで、人々は精神的に打ちのめされ、限界にきています。生きてゆく上でもね。多くの子供たちがひどい栄養失調で、生後間もなく死んでいます。5週間たって出生届けを出す始末ですよ。」

Entretiens. 207-208. 『対談集』、216頁。

さらに注目すべき点は、文化による政治の超克という議論それ自体が、その後の純政治的なマルクス主義の退潮とポストモダニズムの潮流において顕在化する、文化理論やカルチュラル・スタディーズの隆盛の流れを期せずして先取りしていることである。1968年に頂点に達した左派的革命への希望が70年代に入って徐々に後退していくにつれ、政治から文化へ議論の軸足が移っていった⁴³⁾ 経緯について、テリー・イーグルトンは次のように総括している。

西欧のマルクス主義が文化へと重点を移したのは、政治的な力を失って幻滅したことに一因があった。資本主義とスターリニズムの間に挟まれて、フランクフルト学派のようなグループは文化と哲学の問題へ向かうことで、政治的基盤の喪失を埋め合わせることができた。政治的に孤立した彼らは、文化の役割がますます重要となっていた資本主義と対決するために、自らのもつ巨大な文化資産を利用し、これによって再度自分たちの政治的意味を証明したのである。(中略)文化は両方の面、つまり個人と政治に同時に向き合う言語となった。同じ言葉が反精神医学も、反植民地主義もカヴァーするものとなったのである。文化とは何よりも、ラディカルな政治を温かく包むものであり、ほかの手段を使ってその政治の継続をもたらすものだったが、やがて文化が政治の代わりとなる傾向がますます強まっていく。ある面で1980年代は、政治を抜きにした1880年代あるいは1960年代のようなものだった。左翼の政治的希望が色あせると、カルチュラル・スタディーズが前面に現れてくる。野心的な社会変革を夢見るのは不正なる「大きな物語」だと批判され、それは自由よりも全体主義へ向かう可能性が高いと考えられた⁴⁴⁾。

二次大戦後のルーマニアにおけるソビエト共産党政権での抑圧の実情に

43) 公正を期するなら、日常生活や文化の領域といった政治から一歩後退した分野へと人文学研究者の問題関心がシフトしていったと言うべきかもしれない。少なくとも、サルトルと五月革命の時代から、狭義の政治への革新的なアプローチが薄れていった点については否めないように思われる。

44) Eagleton, Terry. *AFTER THEORY*. Penguin Books, 2003, 30-45. テリー・イーグルトン『アフター・セオリー』、小林章夫訳、筑摩書房、2005年、42-60頁。

ついて知ることができたエリアーデやシオランといった亡命知識人らにとって、1968年の五月革命に象徴されるユートピアニズムやマオイズムを含む⁴⁵⁾ 左派的な革命に対する希望は、最初から期待を寄せる選択肢たり得なかったのではないかと思われる。カルチュラル・スタディーズの勃興が、70年代までの人文科学に刻印されていたナショナルな要素を脱する作業として進んだことも、ここで思い出しておく価値があるだろう⁴⁶⁾。

類似の現象という面で言うなれば、帝政ロシアでの政治思想や哲学を禁じられたインテリゲンツィアたちが文学へと流入せざるを得なかったように⁴⁷⁾、政治的自由を奪われた知識人の文化による抵抗という発想それ自体が、時代と場所を隔ててもある種の普遍性を持っていることを示す一例として、シオランらの姿勢を理解することも可能かもしれない。

最後に、文化による抵抗という姿勢は、亡命知識人だけでなく1989年以前のルーマニア国内に生き、抑圧されていたまさに当の一般市民の間にも存在していた点も見逃せない。アリーナ・サジェドはチャウシェスク政権の下で育った世代として自らの経験談も交えつつ、服従か反抗かの二項対立に収まらない、社会主義ルーマニアにおける市民の在り方を描き出している。そこに見出されるのは、社会主義政権の統治下という閉鎖的あるいは孤立した世界において、モノと思想（エリアーデらが関与していたラジオ・フリー・ヨーロッパもこれに含まれる）の両方に関する非公式な（時には非合法的な）消費ネットワークを通して、自由主義社会の価値と文化を積極

45) シオランは1969年の手稿にて、当時フランスで流行の只中にあった毛沢東崇拜に対する不信の念を吐露している。

「歴史とは切りのない誤解にほかならない。フランスの若者は毛沢東にかけて誓っているが、近い将来、毛の犯罪が暴露され、スターリン同様、告発されないと限らない。何も変わりはないだろう。また代わりの偶像が、それも近くからは見られないように、すぐにバケの皮がはがれないようにするために、可能の限り遠くにある偶像が見つけたされるだろう。」

Cahiers 1957-1972. 695. 『カイエ』、697頁。

46) 伊藤公雄「カルチュラル・スタディーズが問いかけるもの」、『理論と方法/数理社会学会編』第15巻1号、2000年、75-88頁。

47) 小林秀雄『ドストエフスキイの生活』、新潮文庫、1964年、335-336頁。

的に受容する文化的な意味での抵抗者の姿である。例えばモノの側面では、密輸入された西側の製品がどれほど愛好され、どのような文化的なメッセージを伴っていたかを、以下のように物語っている。

チャウシエスクはカダフィと親しかったので、しばらくの間、ルーマニアはリビアに熟練労働者と非熟練労働者を提供していた。父はリビアからドイツ製や日本製の電化製品を持って帰ってきたし、母は何年も使える化粧道具や上質な布地を手に入れた。このようにして、外国製品を受け取るという行為は、この上ない喜びだった。密輸された外国の雑誌やカタログに目を通すことは、ささいなことではなかった。見る者は細部まで注意深く観察し、イメージを解読し、メッセージを吸収しようとした。コンスタンツァでは、ドイツのネッカーマンのカタログが絶大な人気を誇っていた。女性たちは、「ネッカーマンに載っているような」ドレスやスカートをオーダーメイドするのが自慢だった。当時、私の母はお針子をしていたので、密輸されたカタログが大量にあった。これらの雑誌やカタログを見ながら、私たちはきらびやかな世界を想像した。ミシェル・ド・セルトーは、『日常実践のポイエティック』の中で、消費のプロセスは、消費者がメッセージや商品を単に吸収するだけの受動的なプロセスでは決してないと述べている。(中略)しかし、消費者がメッセージを文字どおり身につけるとどうなるだろうか。皮肉なことに、共産主義の東欧社会では、西欧製品の消費プロセスは、資本主義のもとでの生活の不思議な特質を(社会主義的な)消費者に説得するという、本来の目的を果たしていた。(中略)別の言い方をすれば、東欧では商品フェティシズムが健在であり、共産主義が資本主義以上にモノのフェティシズム化を達成したほどであった。これらの密輸品は、物語よりも強力な資本主義的プロパガンダを展開していた。なぜなら、私たちはこれらの品々に触れ、感じる事ができたからである⁴⁸⁾。

思想の面でも、それはラジオ・フリー・ヨーロッパやボイス・オブ・ア

48) Sajed, Alina. *Everyday encounters with the global behind the Iron Curtain: Imagining freedom, desiring liberalism in socialist Romania*. Cambridge Review of International Affairs, 2011, 24.4: 551-571.

アメリカが提供するラジオ番組といったプロパガンダ的な（ある意味ではフォーマルな）メディアの視聴、あるいは地下出版物の回覧のような政治的実践にとどまらない。外国語や文学の学習においても、西欧の文化との接触はそれによる世界観の形成と変容を生じさせていたことを、サジエドは強調する。

共産主義時代のルーマニアにおける外国語の授業は、単なる第二、第三言語の習得以上の意味をもっていた。それは、私たちがフランス、英語、ドイツ文化から連想する洗練された文化に、身をもって触れることを意味していた。モリエール、ギュスターヴ・フローベール、アントワヌ・ド・サン＝テグジュペリ、ポール・ヴェルレーヌ、シェイクスピア、アーネスト・ヘミングウェイ、J. D. サリンジャー、ゲーテ、トーマス・マン、その他多くの古典文学の一節を読み、翻訳した。そのような読書は、私たちが西洋文明と同一視する価値観に触れさせ、私たちはそれを熱心に吸収した。私の世代の都市部の若者の多くは（それだけに限ったことではないが）、義務教育のカリキュラムの一部であったこれらの読書とともに育ち、教育的であるという理由で読むことを奨励された。しかし、そのような読み物は私たちに何を教えてくれたのだろうか？リベラリズムや資本主義の入門書ではなかったが、進歩、自律と自由、選択、理性について学んだ。この点では、歴史の授業も重要だった。私の同僚の多くは、わが国の歴史よりもフランスやイギリスの歴史にはるかに関心があり、知識も豊富だった。実際、国内史の授業は退屈なもので、ルネサンスや啓蒙主義を学ぶほど刺激的で魅力的なものではなかった。必然的に、私たちはいつも西ヨーロッパの歴史的進歩と、私たちが感じている退歩や背後への警戒とを比較していた⁴⁹⁾。

ここに見られるのも、エリアーデらが提示した文化（あるいは精神）による政治の超克の試みの一変種である。皆が同じ価値を希求して歩調を合わせているわけでは決してない。事実、エリアーデは（おそらくノイカも）ルーマニア民族に固有の価値を、シオランは土着的な帰属なきコスモポリ

49) Ibid.

タニズムを、ルーマニアの市井の人々は西欧的なリベラリズムや市場経済を、それぞれのやり方で探求した。それでも、彼らが文化を基軸として母国の政治的希望が極めて限られた状況において、それでも文化的な実践によってこれに対処しようとした点で共通していたことは、小規模ながら特筆すべき政治現象であるように思われる。

四 ペシミズムと無媒介の希望

とりわけ言語に対する意識の鋭敏なフランスという国にあって、非フランス語圏出身者としてとりわけ優れた文章家とみなされていたにもかかわらず、シオラン本人がフランスをアイデンティティの一部とした形跡を、彼の著作の中に見出すのは意外なほど困難である（ある時はフランス語ではなく、他のどんな言語でもよいからそれに習熟すべきだったかもしれないとさえ彼は述懐している⁵⁰⁾）。彼は自らをバルカン半島からの廃棄物、無国籍者と自らを定義する。戦後シオランが書いた作品の中に、『運命についての小論』と題されたルーマニアのエスニシティをめぐる小論がある。戦前からのシオランの思想の変化だけでなく、ある種の比較文化論として、彼の文化哲学の一端を垣間見ることができるところで興味深いものであり、ここで同作品の内容について簡単ながら概観しておくのも、それほど余計な作業とはならないだろう。

シオランは、ルーマニアの民族や文化の特質について語るにあたり、まずそれらと対照的な存在様式を示す存在として、ロシアとスペインとの2つを例として挙げる。例えばロシアにおいては、祖国について思索を巡らすことと神について思索を巡らすことがほとんど同じ問いとして提出されている点を、その文学の中に彼は見出す。例えばドストエフスキーの作中人物は、ロシアを神と同じ地盤の上に置き、神の実存に対する問いかけ方をロシアという祖国を奉ずるか否かにまで適用するという、「一地方的な問題に神学の用語をあてはめる」ような常軌を逸した思考様式が通底して

50) *Oeuvres*. 1249. 『オマージュの試み』、142頁。

いることを、彼は指摘する⁵¹⁾。

さらにスペインにおいても、類似の精神性が注目される。スペイン・ハプスブルク帝国時代に途方もない発展と没落を経験したスペインには、独特の反時代性やデカダンスを帯びた集団感情が存在するとシオランは述べる（例として、ここではミゲル・デ・ウナムーノやオルテガ・イ・ガセットの思想が挙げられている）⁵²⁾。

実証的な記述らしい記述をほとんど省いて議論が進められている点はさておき、ここでシオランが措定しようと試みているのは、ロシアとスペインという二つの国の文学における傾向そのものにはないことに留意する必要がある。彼は、両者に通底する国民性あるいは集団的アイデンティティとでも呼ぶべき性質に着目する。

スペイン人やロシア人は、その政治的な方向とはともかく、自国について考えるときには、彼らが見て価値がある問題だけを取りあげる。スペインにしてもロシアにしても、スケールの大きな哲学者が生まれなかったわけは容易に理解される。哲学者というものは、観念に対して観客の立場で迫っていかなければならないからだ。観念を同化し、自分のものとする前に、まず外から眺め、それと縁を切り、重さをはかり、そして必要とあればそれと〈遊ば〉ねばならない。そのうちに思考の成熟を待って、自分とけって同化することのないような体

51) *Oeuvres*. 294-295. 『実存の誘惑』、53-54頁。

52) 「ガニベット（1865～1898、作家）やウナムーノやオルテガを読めば、彼らにとってスペインとは心の底をゆさぶり、しかも合理的な形式に還元できない、ひとつのパラドックスであることがわかる。彼らはスペインが体現している解けない謎の魅力にとりつかれて、たえず、そのパラドックスに戻ってゆく。彼らはそれを分析によって解決することができないからこそ、ドン・キホーテについて考えをめぐらす。（中略）スペイン人と、その国以外のことで話しあうのはほとんど不可能だ。それは閉ざされた世界、彼らの抒情と思考の主題であり、世界の外に位置する絶対的な地方なのだ。ときに高く持ちあげられたかと思うと、つきには低く打ち倒されてきたスペイン人は、自分の国に対して眩しい視線と、暗く曇った視線とをともに持っている。八裂きがその未来の形だ。スペイン人は、一つの未来に執着したとしても、それを心底信じることはない。」

Oeuvres. 295-296. 『実存の誘惑』、55-57頁。

系を練りあげる⁵³⁾。

そして祖国に対して時には過剰なほどの絶対的価値を定める傾向、観念的なものに対する意識こそが、両者を歴史的に〈大国〉たらしめており、ルーマニアという小国に欠如しているのはまさにこうした精神性であるとシオランは断言する。

ロシアとスペインにおいて、その異常な発展は、自分たちの運命について考えるように彼らを導いていった。しかしこの二つの国は、その成長のしかたに、むらや事故があったにしても大国なのだ。小国の住民にとって、国家の問題はいかばかり悲劇的であったろうか——小国においては突然の繁栄も、緩やかなデカダンスもありえない。彼らは、未来にも過去にも支えを見出せず、自分の上に小さくちぢこまる。その結果、不毛な長い思索が生じる。その発展は異常なものなどではありえない。彼らは発展などしないからだ。彼らには何が残されているのだろうか？ 彼らの外に全歴史があり、まさにそこからのけものにされている以上、それは、自分自身に対する忍従でしかないのだ⁵⁴⁾。

シオランは、かつて『変容』において語ったように、ルーマニアの精神性におけるこうした不毛さに対する不満を回顧し⁵⁵⁾、その根底にあるニヒ

53) *Oeuvres*. 296-297. 『実存の誘惑』、57頁。

54) *Oeuvres*. 297. 『実存の誘惑』、58頁。

55) 「昔、私は、白状すれば、特定の国民、それについていかなる幻影を抱くことも許されていなかったような起源を持った敗者の集団に属していることを、恥のように思っていた。私たちは蛮族の残りかすの出であり、大侵攻の落ち穂、〈西〉への歩みを続けるのに無力なために、カルパチア山脈とドナウ河に沿ったあたりに倒れ、そこにしがみついて眠りにおちた部族、ローマ帝国の境界にいた脱走者の集団、ラテン社会のぼろ屑で装った賤民の出であるように思っていた。それはおそらくまちがってはいないだろう。この過去にしてこの現在ありだ。ついでにこの未来か。それは私の尊大な若さにとって、なんとという試練だったろう。「いかにしてルーマニア人たりうるか？」それは、たえ間ない憤懣を覚えぬには答えられない問いだった。」

Oeuvres. 298. 『実存の誘惑』、60頁。

リズムを再び指摘する。さらに彼は、ルーマニアを含む世界精神にかかわることも無ければ歴史意識にも欠けている〈小国〉において、ナショナリズムの発生はそうした欠陥の代償行為として自然に立ち現れるものであると考える。ここでの彼の議論は、ニーチェによる道徳の系譜をルサンチマンに求める議論を連想させる。

彼らのナショナリズムを、われわれはふつう滑稽なこととして受けとるが、それはむしろ仮面であり、そのおかげで彼らは自身のドラマを隠し、どんなに熱望しても、世界を動かす出来事の中に入りこめないということを忘れるのだ。それは悲しい嘘であり、当然の侮蔑に対する絶望的反動であり、自己のひそかな妄執を人の目からそらさせる方法なのだ⁵⁶⁾。

ルーマニア文化と民族に対するシオランの態度は、かつての『変容』の記述を彷彿とさせるようなものでもある。その一方で、一見して些細だが、極めて重大な態度的変化を経ている部分も存在する。

彼らにはひとつの大きな観念が取りついていた。運命の観念がそれだった。私はそれを払いのけるのに全力をかたむけた。私はそこに臆病者の言い抜けと、あらゆる放棄の言いわけ、ひとつの良識と、陰気な哲学の表現しか見なかった。(中略)そこを支配していた大いなる観念、その起源と深みと、あるいは、それが仮定していた災禍の経験とシステムを認識するには、私はあまりに生意気で、うぬぼれが強かった。その観念を理解するようになったのは、ずいぶんあとになってからだった。それをやって私のものになったのかはわからない。それをはっきりと感じるに至ったとき、私は生国と和解した⁵⁷⁾。

シオランはもはやルーマニアの未来や〈変容〉の可能性など期待していない。かつて集団の欠陥と評していたルーマニア文化と民族の諦観的な性質について、彼は態度を軟化させているばかりか、それを肯定的に評価し

56) *Oeuvres*. 297. 『実存の誘惑』、58頁。

57) *Oeuvres*. 299. 『実存の誘惑』、61頁。

さえする。

抑圧された民衆は、行動することを免れるために「運命」に身をまかせせる。それは出来事を説明する方法であると同時に、裏返しの救済なのだ。すなわち〈日用〉歴史哲学、感情を基盤とする決定論的ヴィジョン、状況の形而上学……（中略）宿命を、われわれの外側にある、万能で崇高なものと考えするには、きわめて長い破産の過程が必要だ。その条件を私の国は完全に満たしている。ルーマニアにとって、努力や行為の有効性を信ずるということは、ふさわしくないだろう。そこでルーマニアはそれらを信じないし、事を荒だてまいとして不可避なものに忍従する。絶望の体系とともに、この生活の知恵や、必然性を前にしたときの落ちつきや、無数の困難さと、それに服従する方法を贈ってくれたことを、私はルーマニアに感謝している⁵⁸⁾。

そして最後にシオランは、今まさに没落していく西欧と、それに続く全人類を待ち受ける黙示的未来において、ルーマニア民族のこうした宿命の感覚は、やがて破局を経験するであろうすべての人類に対する、その先駆けとしての価値があるのではないかと問うて、この小論を結んでいる。

南東の国の民衆の感受性の調子を知るには、ギリシャ悲劇のコーラスの詠嘆を思い出せばいい。意識されない伝統によって、その社会の全員がその影響を受けている。ため息と不運の慣習、大国の残忍性を前にした小国の民衆の嘆き節！ しかしもう泣き言はよそう。混乱した世界に対して、つねに変らぬ悲惨と敗北を持っているということは、力強いことではなからうか？ それに私達には、世界中がディレッタンティズムにおちいつているときに、悲しみの分野において、皮を剥がれたもの（生体標本）と、博学者の権威をあわせ持っているという慰めがありはしないだろうか？⁵⁹⁾

「私達」という言葉遣いが示しているように、この文章はフランス語で

58) *Oeuvres*. 300. 『実存の誘惑』、61-62頁。

59) *Oeuvres*. 301. 『実存の誘惑』、64頁。

書かれフランスで発表されたにも関わらず、明らかにルーマニア人読者を意識して著述されている。とはいうものの、当然ながらこの異様な議論が彼らに好意的に受容されることはなく、むしろ彼に対する弾劾キャンペーンがルーマニアの新聞や雑誌で繰り広げられることになったようである⁶⁰⁾。結果として想定していた読者から大いに反発されたに留まったものの、この『運命についての小論』が共産党政権の抑圧にあえていたルーマニアの人々に何らかの希望を与えようとしたものである可能性を否定してしまうのは、あまりに結論を急ぎ過ぎることになるだろう。宿命性と諦観によって特徴づけられたルーマニア的価値観に対する肯定的な態度への転換や、シオランの作品としてはペシミスティックなトーンの一辺倒だけで終わっていないことなどから、彼は単に故国の読者を絶望させるように仕向けているわけではないと思われる。では、シオランはどのような希望を与えようとしたのだろうか。ここでは、テリー・イーグルトンによる希望とは何かについての議論を足掛かりに、この問いに対する一つの解釈を提示する。

希望について考察する前提として、悲観主義とは何であるかという問いについて考える必要がある。悲観主義も楽観主義も、一般にはある種の心的傾向のカテゴリとして扱われているが、同時に両者は別個の宇宙観を表現するものでもある。その中には当然ながら歴史観や大きな物語といったことがらさえも時として含まれている。左派的な進歩主義との関連がここで惹起されてしかるべきであろう。ヘーゲルの歴史の弁証法やマルクスの階級闘争史観は、少なからず楽観主義に沿う部分がある。端的に、進歩史観は楽観主義の一環であると言ってもよさそうである。

60) 「父が私に書いた最後の数通のうちの一通だ。それでさえ最後まででは読まない——わずかに一節を読んだだけ。そのくんだりで父は私に、自分の過ちを認め、「実存の誘惑」での私のルーマニアに関する発言がきっかけで、ルーマニアの新聞や雑誌で繰り広げられている、私に対する弾劾キャンペーンを中止させるようにと懇願している。だがこんなことは何もかも、死よりもっと死んだもの、なんらの感興も呼ばないもの、過去のものだ。」

Cahiers 1957-1972. 698-699. 『カイエ』、701頁。

イーグルトンは、希望を持つことと楽観主義者であることとは、混同されがちではあるものの、根本的な部分において両者は全く異なる価値判断の在り方であることを指摘している。それは未来の観念についての問題であり、歴史と終末論の問題とすら密接に関連している。

真の希望が必要とされるのは、状況がのびきならないときである。状況の極限状況を、楽観主義は一般に認めたがらない。人は誰しもできれば希望などもちたくないだろう。希望をもつ必要があるということは、とりもなおさず、なにか好ましくないことがすでに起きてしまったという指標でもあるからだ。たとえばヘブライ語の聖書にとって希望は気の滅入のようなサブテキストを携え、そこでは神なき状態の混乱が描かれていた。美德が必要とされるなら、それは周囲に邪悪な人間があふれているからである⁶¹⁾。

この楽観主義と区別される狭義の希望は、ある種の徳として理解される。例えばキリスト教においては、希望は主要な徳の一つとして捉えられている一方で、特に誕生初期はかなり悲観主義的な世界観を提示していたことを思い起こせば十分であろう。

『運命についての小論』におけるシオランの主張がある種の希望を提示しているとすれば、それは美德としての希望が伴う忍耐や自制といった徳目との関連においてである。ルーマニア文化の唯一無二の価値や抑圧的な政権の転覆といった個別具体的な可能性について主張することで楽観的な未来を想像させ、当時のルーマニア人を鼓舞することは当然可能であっただろうし、同世代のエリアーデやノイからは実際にそうすることによって希望を残そうとした。しかしそのような形で提供される楽観論は、道徳的に鍛錬された欲望としての希望とは大きく異なる、願望充足的な夢想を誘発しかねないものである。シオランは反対に、ルーマニアの歴史で繰り返されてきた宿命と終末論的な未来とに読者の目を向けさせることによって、

61) Eagleton, Terry. *HOPE WITHOUT OPTIMISM*. Yale University Press, 2015, 5. テリー・イーグルトン『希望とは何か オプティミズムぬきで語る』、大橋洋一訳、岩波書店、2022年、8頁。

それらを拒否している。歴史主義も未来に対するフェティシズムも拒絶する彼の希望は、経験や現在によって常に否定や疑いにさらされつつもそれに耐えつつ掲げられる点で、ある種の信仰主義（Fideism）に近い純粹さで彩られている。イーグルトンも指摘しているように、こうした希望は個性や具体性を欠いているかもしれないが、それゆえ歴史や経験的な事実によって反証されようとも、忍耐や勇気といった徳を伴ってさえいれば、持続しうるものである。

希望は、喪失や破壊が不可避であることを認める——これがオプティミズムのある種の潮流と希望とが大きく異なる点である——、しかしだからといってそれで抵抗をやめることはないだろう。人は、ある程度の威ディグニティ厳と高潔な一貫性を維持し、ガブリエル・マルセルの言葉を借りれば、バラバラになることから身をかかわることができる。人は、自分のやみくもに恐怖心かられるぶざまな姿を敵にさらして、敵の勝利に花を添えたいなどは思わないだろう。この意味でいう絶望しないこととは、みずからの終焉を確信していても、それでもなお、人間精神への信頼を失わないものとして人間をみることも出来ない⁶²⁾。

あらゆる楽観主義的要素を取り去ったうえでの、悲観主義と隣り合わせの希望という徳目についてのシオランのテーゼは、後期の彼の著作や発言において、何度か登場している。ここにおいてシオランの語る希望は、上述のイーグルトンの議論と意外なほど共鳴している。

幸か不幸かは知りませんが、生存を正当化しうる客観的理由など見出すべくもないのです。にもかかわらず私たちが生き、かつ生きながらえてゆくことができるのは、日々の啓示と化した普遍的な無益さという明白な事実が、私たちの裡に存在する秘められた力を奮い立たせると信じているからであり、そしてまたこの事実が、虚無への挑戦、死に対する勝利であり、幻想などいささかもあ

62) *HOPE WITHOUT OPTIMISM*. 130-131. 『希望とは何か オプティミズムぬきで語る』、220頁。

ずかり知らぬ勝利であると確信しているからなのです。(中略) このメッセージは、だれであってもかまわないのですが、いまや滅びつつある人類の姿を目のあたりにしている人の、勇気への、あるいは歓喜への誘いにすぎないと思っております⁶³⁾。

シオランにとって希望とは、いわばある種の原始的な本能のようなものである。客観的に観測された状況がどれほどネガティブな要素だけで構成されていても、希望は生じうると彼は言う。

虚無の意識は、とことん突きつめられれば、何ものとも、どんな行為とも両立しない。忠実だの、本来性などといった思想は一卷の終わりです。それでも、あの神秘的な生命力は存在します。そしてそれが何かをするように私たちを駆り立てます。大袈裟な言葉は使いたくはないのですが、たぶん、これが生というものなのですね。信じてはいないけど捨て切れない何か、その何かをやっていることがね。そう、生とは、ま、こういうものですね⁶⁴⁾。

シオランは故国の同胞に向けて、個別具体的な事象に依拠しない形の希望の可能性を説いている。あたかもアブラハムが神に命じられるままに息子イサクを今まさに生贄に捧げる時のように、今現在の自らが認識し理解できなくとも、それが何らかの善であることを信じるかのよう。これはいかなる意味でも楽観主義とは決して両立することのない、極限的な希望の在り方である。

シオランの希望無き希望の言説は、亡命知識人の声明としては異様である(そもそもこれを希望と名付けるのが適切かさえ議論の余地があるだろう)。しかし最後に指摘しておかなければならないのは、その後のルーマニアの政治情勢を振り返る限りでは、彼の採ったアプローチは全く現実に即していなかったわけではないと言えるかもしれない。反体制派の活動も空しく、

63) なおこの箇所は、日本語版にのみ収録された訳者への手紙の記述である。『四つ裂きの刑』、1頁。

64) *Entretiens*, 318-319. 『シオラン対談集』、318-319頁。

戦後の秘密警察による監視と弾圧は概ね拡大の一途を辿った。70年代初頭からは、チャウシェスクに対する個人崇拜の強制が続いた。ルーマニア国民は大戦から実に半世紀近く抑圧的な社会を生き抜かねばならなかったのである。シオランよりもレジスタンス活動への協力に積極的であったエリアーデは、89年の革命を待たずして亡くなっている。晩年には、戦前の彼の鉄衛団への関与をめぐって、反体制派グループの中で軋轢も生じていたという⁶⁵⁾。もしシオランがエリアーデと同じく反体制活動に参加していたら、同様のトラブルを生じさせたであろうことは想像に難くない。また、ルーマニア革命後の外部としての西側の消滅や、進まない経済復興がある種の幻滅を生んできた点も無視はできない。表現の自由も情報へのアクセスも制限される中、ルーマニアの民衆が精神的に単なる受動的存在ではなく、管理しようとする国家と向き合い、それが管理国家たらんとする社会主義政権を次第に機能不全に導いた⁶⁶⁾という見方が許されるのであれば、政治より精神への優位を信じたシオランによる具体的な社会現実に依拠しない希望の言説は、それなりに妥当だったと言っても良いのではないだろうか⁶⁷⁾。

65) 『エリアーデの思想と亡命 クリアーナとの関係において』、186-203頁。

66) 新免光比呂「キリスト教・ファシズム・社会主義を「民族」とともに生きる：ルーマニア知識人と民衆の歴史的实践と「農村世界」」、筑波大学博士（文学）論文、2019年、154頁。

67) なおシオランは、1992年のインタビューにて、ルーマニアを「人間が歴史を創るのではなく、歴史をひたすら耐え忍ぶ国、したがって人間が歴史の主体ではなく対象である国」であり、フランスをはじめとする自由な西側には理解しえない世界観に在るとさえ評している。西欧的な革命や自由化とはどこか相容れない政治環境を生きてきたルーマニア人にとって、政治的改革もまた異なるアプローチに拠らねばならないとすれば、エリアーデらが試み続けた具体的なレジスタンスや地下活動ではなく潜在的な反抗とルーマニア人の精神的変容の可能性を固持し続けた点で、シオランは政治に対する精神の優位という発想を晩年まで持ち続けていたと言えるかもしれない。

Entretiens. 247-248. 『シオラン対談集』、241-242頁。

五 むすびにかえて

本稿では、戦後のシオランにおけるルーマニアへの視座と実存思想から、彼が現前の政治的課題に対しどのような態度でもって何を為し、また何を為さなかったかを駆け足ながら整理・再構成し、彼の思想を政治に引き付けて理解するための解釈を試みてきた。戦後のシオランの思想的営為においては、政治に対する精神や文化の優位や内的実存経験の重視を中心に戦前から基本的な要素のいくつかはそのまま継続している一方、戦前は敵視さえしていた宿命論的なルーマニア人の集団感情との〈和解〉や信仰主義的な希望の観念など、明確な変化を経ていることは確実視してよいように思われる。とはいえ、今回の考察は未だ準備作業に過ぎない。ジョゼフ・ド・メーストルの読解やサルトル批判、冷戦期の文明論など、その他のシオランの重要な言説の読解とそれらの相互の関連性をも考察しなければ、彼の政治思想的側面の全貌を明らかにすることは困難である。また、寡作ゆえに年代ごとに参照できるテキストの量自体が少なく、紙幅の都合もあって、今回は戦後のフランスでの活動という大まかな時代区分に基づいての論述に徹さざるをえなかった。詳細な年代区分に則っての彼の思想的変遷を明らかにしていくことも、次なる課題の一つとして残されている。過度の単純化・モデル化に陥ることなく今後の検証を進めていくために、未だ十分に語り尽くされていないこの思想家の作品に対し、コンテキストや伝記的要素も加味しつつ、更なる緻密な読解が求められるであろう。

菅 敦史 (すが あつし)

所属・現職 慶應義塾大学大学院法学研究科後期博士課程
最終学歴 慶應義塾大学大学院法学研究科前期博士課程
専攻領域 政治思想