

東欧の文明論に関する一考察 —シェストフとバウマンを例として—

近藤喜重郎

1. はじめに

本稿の意図は、レフ・シェストフ（本名シュヴァルツマン、1866–1938年）の文明觀はいかなるものか、という問いに、その「最初の純粹に哲学的な仕事」¹⁾という『無地盤の神化 Апофеоз беспочвенности』（1905年）を資料として、また、ジークムント・バウマン（1925年–）の文明觀との比較を通して、答えることにある。

シェストフは、ニーチェ、キルケゴー、ショーペンハウエルなどと共に、ヨーロッパ実存主義の思想家、またはその先駆者一人に数えられている²⁾。日本では、不安の学者として紹介されると、その不安の觀念がいわゆるシェストフ論争を引き起こすなど、一時は注目を集めたが、その後忘れられた感がある³⁾。他方、バウマンは、ホロコーストや社会階級の他、第2次大戦以後の現代における社会問題を研究テーマとした、ポストモダンの社会学者として知られている。日本では特に、『リキッド・モダニティ』（2000年）⁴⁾以後、よく紹介されている⁵⁾。

二人の比較は一見、違和を感じさせるかもしれない。が、二人の文明觀には注目すべき類似点がある。二人はまた、東欧の小国⁶⁾—シェストフはウクライナ、バウマンはポーランド—でユダヤ人家庭に生まれ、その後、西欧で生きることを余儀なくされるなど⁷⁾、境遇においても類似点がある。本稿ではまず、シェストフの造語ともいべき「無地盤の神化」という言葉の意味を論じ（第二節、第三節）、その後、それとの関連で文明の語に与えられた意味内容を検討する（第四節、第五節）。シェストフの文明觀には、合理主義に対する批判が含まれているが、類似の批判は、バウマンの文明觀にも現われている。本稿では、その主著『近代とホロコースト』（1989年）⁸⁾においてバウマンが論じている3通りの文明觀の相違を示し（第六節、第七節）、最後に二人の文明觀の対比から何が浮かび上がってくるか、を論ずる（第八節）。

なお、シェストフの『無地盤の神化』からの引用文には筆者の翻訳を⁹⁾、バウマンの『近代とホロコースト』からの引用に際しては森田典正氏の翻訳を用いた。

2. 「無地盤の神化」とその背景

シェストフは、そのドストエフスキイ論（1903年）¹⁰⁾やチェーホフ論（1905年）¹¹⁾を通して

よく知られ、その解釈は日本の文壇にも影響を与えた¹²⁾。一方、彼の思想は、その個性的な文体のゆえか、評価が分かれている¹³⁾。たとえば、河上徹太郎氏は、彼がドストエフスキイの「19世紀の人間は基本的に無性格である」という観念を受けて「虚無からの創造」という原理を発見したことを評価して、その思想に独自性を認める一方、哲学者としては「凡俗な思索家」「軟弱な論理家」だという¹⁴⁾。

ここで筆者は次の点に注目した。それは、シェストフの『無地盤の神化』(1905年)が、彼のドストエフスキイ論(1903年)の後、「虚無からの創造」と題された彼のチェーホフ論(1905年)と同時期に書かれたということだ。「無地盤の神化」という観念は、近田友一氏が、「彼の著作はすべてこの概念のリフレイン以上のものでもなく、ヴァリエーションの域を越えるものでもない」¹⁵⁾と述べているように、シェストフの思想を理解する上で重要だ。

シェストフは、次の問題提起をもって『無地盤の神化』の序文を始めている。

「必要なのは、是認されることであり、疑念はありえない。問題はただ、何から始めるか、すなわち、この仕事の形式と内容のどちらを是認するかということのみだ。」

ここでシェストフは、形式と内容の区別を取り上げて、この区別を問題の前提としている。この区別は、初期スラヴ派のキレーエフスキイ(1806-56年)が取り上げ¹⁶⁾、また1910-20年代にかけてロシア・フォルマリズムでも取り上げられている。

そして、次の文章によってシェストフは、『無地盤の神化』の序文を締めくくっている。

「道徳も同様に、言葉で遊ぶことなく、その世界と人々に対する関係を道徳的と呼ぶことができるだけなら、認識を、訳あってもっとも不完全な認識と呼んでいる。道徳の標語、これは無地盤の神化だ。が、「哲学者」は、昔からすでに気に留めていない。すべてが無地盤よりましなのだ。お前における多くの不正、俗悪なもの、醜惡なもの、そして、愚行、ドイツー

たとえお前が堅固だからとしても、頼もしい大地よ。」

ここに「無地盤の神化」が登場している。シェストフによると、無地盤の神化とは、道徳の標語であり、「すべてが無地盤よりまし」だという。ここで「すべて」の例として挙げられている「不正」「俗悪」「醜惡」「愚行」は、「不道徳」として一括できる。ただ、その中にドイツが加えられている点に注意が必要だ。シェストフは、このような形で、序文の最後で、ドイツが問題の一端を成していることを示している¹⁷⁾。いわば、シェストフの経験が、道徳や認識との関わり合いの中で、「無地盤」の観念を必要とし、また、その経験にはドイツが関わっているというのだ。

この点について、シェストフの無地盤 *беспочвенность* およびその神化 *апофеоз* という観念がそれぞれもつてある思想史的背景を確認する必要がある。ひとつは、スラヴ派の一派としても、また、ドストエフスキイがその主唱者としても知られている「大地主義」¹⁸⁾だ。ロシア語の「地盤 *пochва*」は、「大地」や「土壤」「民衆」も意味し、この意味での「地盤」と社会の上流階級の接近を訴えたのが大地主義だ。

大地主義がシェストフの思想の背景にあることは間違いない。これに加えて、筆者は、ロシアがギリシア正教から継承した「神成 θεοποιησις」の概念もそれである可能性を指摘し

たい。しばしば「神化」と訳されるこの概念は、4世紀のギリシア教父アタナシオスの「実際に、この方が人となられたのは、われわれを神とするためであった」¹⁹⁾という言葉に遡る。神成について関川泰寛氏は、「アタナシオスは、更に靈の現在の経験を「靈への参与」「神化」*θεοποιησις*の教理に展開したが、この場合にもアタナシオスは、決して我々人間の本性の内的神格化を意味しているのではない」²⁰⁾と述べている。

関川氏は「神化」と訳している神成 *θεοποιησις* は、人が神の神性に与ることをいうキリスト教の教理だ。他方、シェストフの『無地盤の神化』は、副題を「非教義学的思考の試み」という。つまり彼は、神なしに人を肯定しようとする、一種の無神論を試みた、さらにいえば、シェストフの「神化 *апофеос*」は、関川氏のいう「人間の本性の内的神格化」であり、無地盤こそシェストフの見た人間の本性なのだろう。

3. 地盤と民衆

糸川紘一氏は、ドストエフスキイの大地主義を論じた論文の中で、「彼にはなんの地盤もない、これは風に漂う草の葉なのである」²¹⁾という、ドストエフスキイのオネーゲン²²⁾解釈を引用している²³⁾。ここでいう「風に漂う草の葉」は、ギリシア語聖書『マタイによる福音書』11章7節においてイエス・キリストが語った、「あなたがたは、何を見に荒れ野へ行ったのか。風にそよぐ葦か」²⁴⁾という言葉を髣髴とさせる。

イエスのこの言葉は、洗礼者ヨハネについて述べられたものだが、イエスはこの後、「では、何を見に行ったのか。しなやかな服を着た人か。しなやかな服を着た人なら王宮にいる」と続けている。イエスの言葉に見られる「風にそよぐ葦」と「しなやかな服を着た人」の隠喩的対立は、一見すると、ドストエフスキイの大地主義でいう民衆と社会の上流階級の対立と対応しているようにも思われる。が、イエスは、「風にそよぐ（ロシア語で *ветром* *колеблемую*）」といった。これは大地に根ざしており、ドストエフスキイがオネーゲンについていった、「風に漂う *носимая ветром*」とは違う。

また、『エヴゲーニイ・オネーゲン』で「上流階級」に嫁いだのは、ヒロイン・タチヤナである。大地主義は、上流階級に属さない民衆と地盤を同一視したという。が、ドストエフスキイは、彼女について、「これは自分の地盤の上にしっかと立っている、毅然たるタイプである」²⁵⁾と述べている。つまり、彼女は、「しなやかな服」をまといつつ、「自分の地盤の上にしっかと立っている」のだ。これは、矛盾ではないか、あるいは、和魂洋才ならぬ、露魂洋才か。地盤とは何か。

シェストフはいう。

「人々が自分の周りで起きている惨状に影響を受けることはめったにないが、我が世代の野蛮な、目に余る馬鹿げたことや無礼なことが我らの前に強烈な明瞭さで現れ、自らを見るようにと我らに強制する時がある。そのような時に地盤は我らの足下から去っていく。しかし長くはない。無地盤の感覚がもたらす恐怖は、速やかに人を正気に返す。すべてを忘れることが生まれた大地へ帰ることだけだったなら！」²⁶⁾

シェストフによると、「無地盤」は感覚の一種であり、これが起こるのは、「我が世代の野

蛮な、目に余る馬鹿げたことや無礼なこと」から目を背けることができない時だという。前節で引いた文章の間でシェストフは、経験に即してと述べている。ここもそうであるなら、無地盤の感覚は、彼の経験を通して、何を是認すべきか、という上述の問い合わせ結びついている。

シェストフが『無地盤の神化』を出したのは、彼が39歳の時だ。つまり、この時までに彼は、同世代の人々が織りなす目の前の社会現象を認識する際に拠って立つべき足場=地盤が失われていることを感覚として掴んでいたのだ。新しい時代の新しい社会現象を是認するにしたら、是認されるのは、その形式か、それともその内容か。その判断は、いかに可能か。これら一連の問い合わせ前にした時に、「地盤」は去っていくという。

シェストフのこの感覚は、ドストエフスキイもその作品の中で描いている。例えば、『罪と罰』のラスコリニコフは、社会正義という自らの理念に従って殺人を行ったが、その後、そのことを自己の内面で処理できず苦悩する。彼の理念も「地盤」にはならなかったのだ。

だが、ドストエフスキイは、彼に救いをもたらす女性も描いている。キリスト教思想で『知恵』を意味する「ソフィア」の名をもつ彼女は、ラスコリニコフの問題に即答している。彼女の答えは、罪の告白、悔い改め、そして償いだ。すなわち、ソフィアには「地盤」があった。それはキリスト教なのだ。これはドストエフスキイの「地盤」でもあった。彼にこのドラマが描けたのは、彼が19世紀ロシアのナショナリストであり、また、キリスト教に深くあこがれていたからだ。

が、シェストフには、それが描けなかった。上にも書いたが、『無地盤の神化』の副題は、「非教義学的考察の試み」だ。これはすなわち、キリスト教から解放されたかたちで問題をとらえようという試みだ。彼によると、人は、新しい時代の新しい問題にさらされた時、容易に過去の理想主義（ヨーロッパではキリスト教）に依存してしまうが、その理想主義では、新しい現実を是認できず、または是認する主体となるべき自己も是認できないことがままある、という。これは、彼のトルストイ論やドストエフスキイ論で述べられた考えだが、神を含む自分以外のすべてに優先して自己を是認しようとする人間、自分に罪があることを少しも認められない近代人の姿がここにある。

このようにして問われる問題をシェストフは、そのドストエフスキイ論では「信念誕生の問題」²⁷⁾と称した。この問題を、ドストエフスキイを通して、また自らの経験に即して考察した後に、シェストフは無地盤の観念を提示した。これは、無地盤の是認から信念の誕生へ向かう試みという実存主義的な文脈において意味を得る。

4. 利益と進歩——シェストフの文明観（1）

『無地盤の神化』でシェストフは、次の文脈において文明（цивилизация）の語を用いている²⁸⁾。

「明らかなことに、トゥルゲーネフは、ある考え方をもっていた。すなわち、一つ一つの悲劇のあとには、軽い喜劇（водевиль）が続かねばならず、このことに世界觀の本質があるという考えだ。より明らかなことに、トゥルゲーネフは、自らの判断の中に一人さびしく立っているのではなく、自分の後ろに全ヨーロッパ文明をもっていた。トゥ

ルゲーネフは、ロシアの作家の中でもっとも教養ある人物であり、もっとも文化的な人物だった。彼は、ほぼ全生涯を外国で過ごし、西方の啓蒙が与え得るものすべてを自らのうちに吸収した。」²⁹⁾

ここでシェストフは、悲劇について論じている。悲劇は、『無地盤の神化』の2年前に出された『ドストエフスキイとニーチェ』の主題だ。シェストフは、同じ主題を、今度はトゥルゲーネフを素材として論じ、トゥルゲーネフの考えでは、悲劇のあとには喜劇が続くという。そして、この観念がシェストフによって、文明およびヨーロッパの觀念と結びつけられている。

シェストフは、ヨーロッパ文明が与え得るものを身に着けた人物が、ロシアにおいては、もっとも教養ある人物、そしてもっとも文化的な人物だという。では、ヨーロッパ文明の与え得るものとは何か。

「私は繰り返して強調している。すなわち、トゥルゲーネフは、自らの判断に唯一責任ある人物ではなかったのだ。彼の口によって語っているのは、全ヨーロッパ文明なのだ。それは、原則として、あらゆる種類の解決できない問題を拒絶し、また自らの千年の経験によって、ある手法を編み出していた。それのおかげで、人は、あらゆるものから、隣人の血からでさえ利益を引き出すことを覚えている。「利益」という言葉によって、このような惨状さえ、また犯罪さえ説明されている。」³⁰⁾

上の問い合わせに対するシェストフの答えは、利益だ。あらゆる事柄、隣人の殺害といった惨状も、また犯罪さえも、利益の觀点から説明すること、これがヨーロッパ文明の「教養」であり、また「文化」だという。前節で引いた文章でシェストフは、「人々が自分の周りで起きている惨状に影響を受けることはめったにない」と書いた。これは、このことと結びついている。すなわち、人々が隣人の惨状から影響を受けるのは、それが自分の利益と関わる、あるいはその恐れがある場合なのだ。

シェストフがこの答えを公表した1905年は、ロシアで血の日曜日事件が起こった年だ。また、前年から日露戦争がはじまっていた。このような激動の時代に、世間では、「目に余る馬鹿げたことや無礼なこと」が起る時があり、その時、人々の足下から「地盤」が去っていくとシェストフは書いた。この時代のロシアの変動は、長く続いたロシアの近代化=ヨーロッパ化がもたらしたものだ。

ロシアの文化変動ないし異文明との接触についてシェストフは次のように説明している。

「ロシア人を削ってみよ、するとあなたは、タタール人を見出すだろう。文化性とは、相続の恵みであり、それをすぐ身につけることは、ほとんど一度も成功していない。我らに向かい、ロシアへと文明が現われたのは、突然のこと、我らがまだ野蛮人だった時のことであり、また、すみやかに猛獸使いの地位についた。はじめは圓として振る舞いながら、後に自分に力があると感じた時には、威嚇さえしながら。」³¹⁾

ここで文明は、「猛獸使い」と「圓」の隠喩で表現されている。前者の隠喩は、「猛獸」である何かを示唆しているが、それは「野蛮人」すなわち「我ら」ロシア人だろう。シェストフが「削ってみよ」というように、ロシア人は、その「中」にモンゴル・タタールの文化を「相続」している。ロシアは、13世紀から15世紀にかけてモンゴル帝国の統治下にあり、そ

の政治原理、世界観などにおける「タタール人」の影響は、シェストフの時代もなお残っていた。この現実を見据えて、シェストフは、文化性——国民性とは言わない——といったものが、それぞれの歴史に基づいて人々が習得した諸々の文化的要素からなる複合体であるというのだ。

また、「圓」の隠喩は、一見したところ魅力あるものに見えるが、その本質において悪意をもつものというニュアンスを含んでいる。この意味でロシアに文明をもたらしたのは、ヨーロッパ社会だろう。ヨーロッパ社会は、ロシアへの侵略を繰り返し³²⁾、また文化的に支配ともいべき影響力を行使した。ロシアには、比較的発展したヨーロッパ社会の文物や風習を歓迎する人々もいたが、さりとて、シェストフのいうように、ロシア人が速やかにヨーロッパになれるわけではない。結果、ヨーロッパ化＝文明化は、ロシアに少なからぬ緊張と混乱をもたらした。

このように、文明の語はここで、ヨーロッパと侵略者の換喩となっている。

ただし、これは単なる侵略者ではない。このことをシェストフは次のように述べている。

「進歩、文明、この領域への人類の知性の業績のすべては、何も新しいものをもたらさなかった。」³³⁾

ここで文明は、進歩と並列に置かれ、置き換え可能に近いが、完全に同義だというわけではなく、互いに意味を補い合うものとして意味づけられている。では、進歩とは何か。シェストフは、進歩もまた文明も、「何も新しいものをもたらさなかった」という。これは矛盾ではないか。実に、シェストフがここで示している認識は、ヘブライ語聖書『コヘレトの言葉』に表された認識「太陽の下、新しいものは何ひとつない」(1章9節)と共通する。生物の進化は無論、人類の進歩も、結局、新しいものの創造(creation)ではなく、すでにあるものの組み合わせの変更(innovation)だ。この認識に立つとき、いわゆる直線的時間観念に基づいた進歩史観は意味を失い、次の文が意味を得る。

「我ら、消えゆく文明の息子たち、我ら、生まれた時からの老人は、この意味で、最初の人と同様に若いのだ。」³⁴⁾

ここに見たとおり、直線的時間観念に基づいた進歩の観念が意味を失うとき、これと置き換え可能な文明の観念も「消えゆき」、また、老いと若さの質的対立も意味を失う。シェストフがこのことを述べたのは、「知る」ということについて、ヘブライ語聖書『創世記』で描かれている「最初の人」と現代人がまったく同じ悩みを持ち、その意味において違いがなく、進歩がないからである。このように、シェストフにとって文明は、「最初の人」すなわちアダムとイヴが地上にもたらした問題と関わりがある。

5. 科学と哲学——シェストフの文明観（2）

「最初の人」がもたらした問題についてシェストフは、ドストエフスキイをトゥルゲーネフと比較した結果、次のように述べている。

「実に、ドストエフスキイは、その文学活動の後半においてすでに、いわゆる人生の真の善なるものを探求してはいなかった。彼の中で目覚めたのは、奇跡を渴望するロシア

の盲人だ。彼に必要だったものと比べると、ヨーロッパ文明の贈り物すべては、陳腐なもの、貧弱なもの、つまらないものに思われた。」³⁵⁾

「奇跡を渴望する盲人」は、ドストエフスキイが繰り返し読んだギリシア語聖書に含まれる4つの福音書に繰り返し登場する³⁶⁾。なるほど、ドストエフスキイ後期の長編小説の登場人物は、ラスコーリニコフ然り、アレクセイ・カラマーゾフ然り、ムイシュキン然り、スタヴローギン然り、基本的に、善ではなく奇跡への渴望に突き動かされている。無論、彼らは盲人ではない。ジードの『田園交響曲』のモチーフとしても知られているように、盲人は、『ヨハネによる福音書』において罪と奇跡の観念と深く結び付いている。

奇跡は、自力によらず、他力による自己への干渉だ。が、他力による自己への干渉が常に人を満足させるという道理はない。上で見た通り、シェストフは、文明について「圓」の隠喻を用いたが、それはこのことを示していると推察される。してみると、シェストフがここでいう「ヨーロッパ」は、プロテstant 圈を意味している。今もローマ・カトリック圏で奇跡への渴望が途絶えることはなく、ローマ・カトリック教会がそれを拒絶することもない³⁷⁾。

ドストエフスキイ後期の主な作品で問題となっているのは、殺人の意味だ。シェストフは、この問題を、ヘブライ語聖書における最初の殺人を事例として考察している。すなわち、カインとアベルの兄弟は、それぞれ神に生贊を捧げた。すると、神は、カインのそれを受け取らず、弟のそれを受け取った。そこでカインは弟を殺したが、シェストフは、この殺人は、「自らの損なわれた権利を回復するために、正義の名において」³⁸⁾ 行われたと解釈した。

シェストフの解釈は次のように理解できる。つまり、神の介入はカインにとっても一つの奇跡だったが、同時にそれは彼の目に不公正に映ったのだ。シェストフによると、世に公正を、すなわち善を求めるこそ、善悪を知る木の実を口にしたアダムとエヴァすなわち「最初の人」の「過ち」だったという³⁹⁾。そして、その子カインも善と公正を求めて殺人を犯したというのだ⁴⁰⁾。

では、ドストエフスキイやシェストフの時代に、奇跡を渴望することなく、善を探求する人は誰か。シェストフはいう。

「我らの文化的隣人たちの長年にわたる経験が彼に語ったのは、奇跡は過去に一度もなかったということ、また、おそらくは将来もないであろうということだったが、まだ文明によって飼い慣らされていない彼の本質のすべては、偉大なもの、力あるもの、未経験のものを熱望していた。」⁴¹⁾

ここでいう「彼」はドストエフスキイであり、「文化的隣人」はドイツ人だ。ここでシェストフは、文化ないし文明と野蛮の質的対立を奇跡の是認の次性対立と対応させている。シェストフのいう「偉大なもの、力あるもの、未経験のものへの熱望」は、「奇跡への憧れ」と一括できる。彼によれば、人間は元来、奇跡への憧れをもっているが、ドイツ人は、文明によって飼い慣らされた結果、これを失っていたというのだ。

では、シェストフから見て、ロシアに文明をもたらしたドイツは、いかなる状況にあったのか。シェストフはいう。

「もし過去の、19世紀の唯物論者たちが——ここでいっているのは、ビュヒナー、フォ

ークト、モレショットといった、周知の通り、現代自然科学教育の高みに立っているすべての人々についてなのだが⁴²⁾——文明には手つかずの野蛮人より哲学の領域において不案内であると認められるなら、して見れば、科学は、哲学と共にものを何ももたないばかりか、哲学に対して直に敵対しているということになる。」⁴³⁾

シェストフはすでに、「文明に飼い慣らされた」西欧の科学者たちおよび彼らの世界観を共有する現代人は、奇跡への憧れを失っていると書いた。ここで彼は、その結果として、彼らが、「野蛮人より哲学の領域において不案内」である可能性に触れている。シェストフのいう「哲学の領域において不案内」とは、「隣人の血からさえ利益を」引き出すことを意味している。確かに、ヨーロッパ社会は、自分たちの利益のために、近隣の文明社会を抑圧して、侵略と収奪を繰り返し、地球規模の南北問題と世界戦争をもたらした。

このように、シェストフは、善と奇跡、文明と野蛮、自然科学と哲学の対立を対応させて「文明」の意味付けを行った結果、利益と善の追求という答えのない問題へ人を没頭させ、その実、人を「哲学の領域において不案内」な状態へと導くものという意味を、「文明」に見出すこととなった⁴⁴⁾。彼は、ロシア人の文化性がロシア民族に本質的に備わっているものではないという直感に立って、ロシアの民衆には自らのアイデンティティたる「地盤」が欠けていると主張した。彼にとって、「文明」は、民衆から「地盤」を奪いつつ、これを補うことができなかった。

6. いわゆる文明の病について ——バウマンの文明観（1）

シェストフの考察は、バウマンの考察を先取りしていたかもしれない。バウマンはその『リキッド・モダニティ』の中でこう述べている。「かつて、人間的状況を語るために使われていた古い概念も、再検討を余儀なくされる…こうした概念は、今日、死んでもいるし、生きてもいる。新しい形態をとり、変身することによって、これらは復活可能なのかどうか、これがいまの実践的問題なのだ」⁴⁵⁾。バウマンはまた、マルクスとエンゲルスの『共産党宣言』から、「堅固なものを溶解する」という言葉を引用して、「近代とは最初から「液状化」のプロセスではなかったか」と論じている⁴⁶⁾。

バウマンがこのように述べたのは、彼もまたヨーロッパ社会を研究して、その問題を探求した結果だろう。特に、バウマンが1989年に発表した『近代とホロコースト』は、アマルフィ・ヨーロッパ賞を受賞して、バウマンの名をヨーロッパ世界に広めた、彼の主著だが、本書でバウマンは、次に見る通り、近代とホロコーストを事例としつつ、問題の本質としては文明を論じようとした。

「ホロコーストは単純にユダヤ人だけの問題でも、ユダヤ人の歴史だけの出来事でもない。ホロコーストは近代合理社会のなかで、文明が高い段階に達し、人類の文化的達成が頂点にいたったときに起こったのであるから、それは社会、文明、文化の問題である」

(傍点バウマン)⁴⁷⁾

「リチャード・L・ルーベンシュタインの「文明進歩の証拠がホロコーストである」という発言こそ、ホロコーストから得られた最終的教訓だと私には思えてならない」⁴⁸⁾

「さまざまな論題を扱っていてもすべての章は同一方向を目指し、单一の中心的主張を支えていると望みたい。本書では、すべてがホロコーストの教訓を近代論、文明論、文明化の影響論の主流に合流させることを目的として論じられている。」⁴⁹⁾

以上に見られる文明觀は、ホロコーストの本質が文明に起源するというものだ。ただし、この文明觀は、人々が一般的に持っている文明觀とは違うとバウマンはいう。

「ホロコーストは通常の歴史の流れの中斷、文明社会の身体にとりついた腫瘍、精神的健常性のなかに現われた一時的狂気であった、と私は（よく考えもせず、ずぼらから）信じて疑わなかった。」⁵⁰⁾

ここでバウマンは、自身の過去の文明觀について述べている。以前、彼は、「通常の歴史の流れ」「文明社会の身体」、その「精神的健常」という觀念をもち、それらと歴史の「中斷」、社会の「腫瘍」「狂気」を区別していたという。そして、ホロコーストを、後者に属するものとして認識していた。いわば、歴史や社会を「流れ」及び「身体」「精神」の隠喻で理解しようとし、ホロコーストおよびこれを実行したナチスを、「中斷」「腫瘍」「狂気」などの隠喻で表現したのだ。

が、歴史に通常も異常もない。また、歴史の流れは中斷しない。社会は個体の生物ではなく、その集合だ。隠喻は、人の認識に欠かせないものであるが、理解を助けることも、また理解を歪めることもある。上の文明觀は皮相なレッテル貼りの恐れがある。

バウマンはすでに、この文明觀をもっていない。というのも、彼はこれを、「よく考えもせず、ずぼらから」「信じて疑わなかった」と告白しているからだ。この告白は、ホロコーストの問題を「よく考え」、研究した今、彼は、この文明觀から離れたことを示唆している一方で、この文明觀がホロコーストの現実について彼のように「よく考えもせず」また研究したこともない人のものだという考え方を示唆している。要するに、バウマンによると、一般の人々は、社会が発展すると、それと同時に文明も発展するが、その内部ではしばしば文明の発展とは呼べない現象が一時的に起こる、と考えているというのだ。このことをホロコーストの事例に適用していえば、「ホロコーストをおこなった犯罪者たちは文明固有の傷、あるいは、病の産物であって、正常な文明の産物ではない」⁵¹⁾ということになる。

このように、バウマンは、ホロコーストを文明の病と見做す類の一般的な文明觀と自分の文明觀は異なっているという。

7. 文明と人間性——バウマンの文明觀（2）

バウマンはまた、ここでいう「一般的な文明觀」を、非研究者のものとしてのみ描いているわけではない。彼は、『近代とホロコースト』の序章で文明化プロセスの意味を論じたが、その論はノルベルト・エリアスに対する批判だという⁵²⁾。そして、「エリアスが主張するような因果論的神話」に「ホイッグ史觀」、マックス・ヴェーバーの「ヴィジョン」、精神分析、カール・マルクスの「予言」を分類している⁵³⁾。

バウマンが批判した「神話」とは、「人間性は社会誕生以前の野獸性から人間が抜けだす過程で生まれてきた」⁵⁴⁾というものだ。バウマンは、人間性に、「殺人への憎悪、暴力の回避、

罪悪感や非道徳的行動に対する責任感の恐怖」⁵⁵⁾があることを認める一方で、人間性が「文明の産物のなかでもっとも尊重されていたものの冷たい効率性に衝突したさい、その弱さと脆さを露呈させた結果がホロコーストであったという解釈」⁵⁶⁾を支持している。いわば、人間性は、文明発達の結果、人類が獲得した後天的な性質ではなく、人間に本来備わっている性質であり、文明は、その本質において人間の本性である人間性と「衝突」する何かをはらんでいる、というのだ。

このような形で、バウマンは、ホロコーストについて論じつつ、人間性と文明との関係を、いわゆる野蛮（あるいは前近代）との質的対立との対応関係で捉える文明観を批判した。文明の発達は、人間性の向上とは区別して考える必要があるというのだ。

そのうえで、バウマンは、次のように論じている。

「行動とその結果の物理的・心理的距離の拡大は道徳的抑止力の停止以上のものを生じさせる…社会的に重要なほとんどの行動が、複雑な因果関係と機能上の連鎖的依存関係によって媒介されると、道徳的ジレンマは視野から離れ、意識的な道徳的選択や熟慮の機会も減少する。」⁵⁷⁾

ここでいわれている通り、人は、自分の行動の最終的結果を知らなければ、自分の行動に心を痛めることがないと思われる。ユダヤ人に対する直接的な暴力は、それ自体としては一般的のドイツ人も嫌悪し、また反発したが、ホロコーストの実施に必要な作業を合理的にシステム化・細分化し、その一つ一つを個々の担当者に分担させたところ、ホロコーストの実施にあたった担当者さえ、その人間性を發揮させなかったというのだ。当時のドイツ人にとってホロコーストは、「まさに、平凡な官僚的ルーチンの問題でしかなかった」⁵⁸⁾とバウマンはいう。

そして、このシステムを作り上げた人々も、社会秩序を維持する、という目的を設定し、自分が関わっているのは、そのことであると考えることにより、人間性の発現しない状態に入ることができた。例えば、ルドルフ・ヘスは、アウシュヴィッツ強制収容所の建設から、大量殺人の方法の開発、そしてその執行に至るまで責任者の立場にあった。いわばホロコーストの中心人物だ。彼は、しかし、「けっして異常人でもなければ、性格破綻者でも」なかった。むしろ、「ある種の正義感さえそなえ、職務には忠実、家庭では良き父、良き夫であり、酒も遊びもさしてはたしなまず、しかるべき教養もそなえているといった、要するにどこにでもいるような一人の平凡人」⁵⁹⁾だったという。

「どこにでもいるような平凡な人」がアウシュヴィッツの責任者として罪悪感を抱かずに生活できた。バウマンはこの現実が文明の問題だと考えた。すなわち、ヘスたちの現実が20世紀のドイツで可能だったのは、文明化プロセスにおける進展がドイツで進んでいたからだとバウマンはいう。

このような考察を経て、バウマンは次のように述べている。

「文明化プロセスは暴力の使用・展開から道徳的配慮を排除したプロセスであり、合理性を倫理基準、あるいは、道徳的抑制の干渉から解放するプロセスであった」⁶⁰⁾

ここでバウマンは、合理性を俎上に挙げている。合理性は、それ自体としては、合理的推

論・判断の出発点をどこに定めるかについての基準にはなり得ない。その一方で、文明は、社会を合理的に作り直す。バウマンによれば、暴力の使用を個人の感情から切り離して社会的に合理化する能力こそ文明発展の本質にあるという。

暴力の個人的使用は、怒りなどの感情の発露と共に始まるが、暴力の社会的使用は、感情とは別の論理に基づいている。例えば、国家による資本の再配分は、暴力の社会的使用なしには不可能だ（道徳的自発性によって集められる金銭は税ではない）。資本の再配分は、文明発達の要だが、文明の健全な発達には優先順位の合理的判断が不可欠だ。この判断は、しばしば人々の間に不公正の感覚を生むが、その結果は、暴力によって守られる。文明の発達は、このように、二重に暴力によって支えられている。

以上に見たように、バウマンは、自らの先行研究の示す歴史観・社会観を比較して、文明の発達と人間性の向上の間には比例関係がないことを見出した。また、文明の発達には、暴力の社会化が不可欠だが、暴力の回避が人間性の本質にあるという。人の文明は、その本質において矛盾を抱えている。バウマンは、この矛盾をホロコーストの社会的構造を分析して確認した。このように、バウマンは、社会の合理的自己解構築能力と道徳性との結びつき、すなわち社会における人間性の抑制と発露の緊張関係こそ文明の問題だと考えた。

8. おわりに

以上の考察に基づいて、レフ・シェストフの文明観はいかなるものか、という本稿冒頭の問い合わせへの答えと、それとバウマンとの比較から浮かび上がってくるものは何か、を次のように整理する。

まず、シェストフは、バウマンとは異なる時代に異なる方法で異なる対象を論じた。シェストフは、20世紀初めにロシアとドイツの思想、文化を哲学の問題として論じ、バウマンは、20世紀の後半にホロコーストを社会学の事例として論じた。その一方で、二人の議論を文明観に即して比較すると、類似した対象を論ずることによって、類似した文明観を示していることが分かる。すなわち、シェストフは、ロシアとロシアに文明をもたらしたヨーロッパの中心地としてのドイツの思想を論じ、バウマンは、「ドイツ社会が最高度に発展した状態で発生した」ホロコーストを論じて、自らの文明観を提示した。二人は、ドイツの思想と社会を素材として、文明を論じたのだ。

ドイツに顕著に表れた文明の問題は、合理主義にまつわるものだ。シェストフにとって、現代自然科学は、奇跡の存在を認めない。また、奇跡の否定と善の追求が結びつくとき、人は、殺人を是認する恐れがある。なぜなら、自然は人の目には不合理であり、ある自然現象は時に奇跡と思われることがあるが、それは誰でも経験できるというものではなく、その意味で常に不公正だからである。社会における公正を求めるることは、文明の発展には不可欠だろう。他方、自然における公正を求めるとき、人は、殺人さえ許容しうるというのが、シェストフの論だ。この点は、バウマンも類似した見解を示している。すなわち、理想と合理性を徹底して追求した結果、ドイツではホロコーストすなわち、大量殺人が可能になったという。

文明に内在する合理主義は、シェストフによれば、人からそのアイデンティティの根拠となるべき「地盤」を奪い、かつその代わりにはなりえず、結果、人を「哲学の領域において不案内」にする恐れがあるという。同様に、合理主義は、バウマンによれば、人間の人間たる根拠、すなわち人間性の発露を抑制する働きをもつという。このように、文明が人を人とする基準をあいまいにする力を持っていることを二人は認めている。

このような西欧批判は、スラヴ派の西欧批判によく似ている。例えば、上述のキレーエフスキイは、次のように述べている。

「何世紀にも亘る冷ややかな分析は、ヨーロッパの啓蒙⁶¹⁾がその発展の初めから依拠していたところの基礎を破壊してしまった。それゆえ、ヨーロッパの啓蒙が出発したその固有の根幹である諸原則は、それ自体にとって余計なもの、他人のもの、その後の結果と矛盾するものとなった。しかしながら、その直接的な固有性だと思われたものは、その根幹を破壊した当の分析、理性（разум）という自動式ナイフ、自らと個人的な経験以外には何も認めない抽象的な三段論法、独断的な悟性（разсудок）であり、あるいは〔これを〕より正確に名付けるなら、人間の他の認識力から遊離した、最もざらざらした、一番最初の人間の感覚以外に、それらだけの上に自らのふわふわとした弁証法的な体系を作り上げている論理的活動だろう。」⁶²⁾

おそらくこの言葉について、レビューツキイ（1908－1983年）は1960年代後半に、「今日では、このような断言はいささか大げさにひびくだろう」⁶³⁾と述べた。が、筆者には、シェストフも、またバウマンも、キレーエフスキイが述べたと同じ内容の言葉を繰り返しているように、また、むしろレビューツキイの時代が歴史的には例外であるように思われる。

レビューツキイはまた、スラヴ派と西欧派が共に、理想と現実の比較という誤りを犯したといい、「比較するのなら、理想と理想、現実と現実を比較してこそ正しい方法」⁶⁴⁾だといった。シェストフは、ロシアとヨーロッパのまさに現実と現実を比較して、スラヴ派のユートピアであったロシアの国民性としての地盤を否定したのではなかったか。

最後に、シェストフとバウマンは、それぞれ東欧の小国でユダヤ人の家庭に生まれた。幼少期にはヘブライ語聖書にも親しんだだろう。ヘブライ語聖書において神は、創造された人に対して、「産めよ、増えよ、地に満ちよ」と命じた（『創世記』1章28節）。が、地上に人が増え始めると、地に満ちたのは、「不法」だったという（『創世記』6章1－12節）。ここでいう「不法」は、シェストフとバウマンの述べた「文明」と重なって見える。すなわち、彼らにとって「文明」は、人が数を増し、社会を増大させていった過程で発達し、人間性に基づいた哲学と道徳の発展を伴ったが、その一方で、文明の本質である合理性の追求は、人間社会から哲学と道徳を追放して、人間社会を破滅へと導く恐れがあった。

ヘブライ語聖書は、地中海やアッシリアで発展した文明社会から見て辺境地帯に住んだヘブライ人によって生み出された。二人もまた、西欧で発展した文明社会から見てやはり辺境地帯の東欧で生まれ育った。時代は異なれ、思想の背景の辺境性は、文明の両義性を見出すうえでの不可欠な視座なのだろうか。

本稿ではいくつかの問い合わせられた。これらの問い合わせに答えるためには、より多くの例を検

討する必要がある。

参考文献

- アイヴァン・ギャスケル2009 アイヴァン・ギャスケル「複製技術時代以降のキリスト教の奇跡像を求めて」(金沢百恵訳『死生学研究』第12号、2009年)
- アタナシオス1992 アタナシオス「言の受肉」(小高毅訳『中世思想原典集2 盛期ギリシア教父』平凡社、1992年)
- 池田2004 池田和彦氏「森田草平の『霧』とシェストフ論争前史——『地下室の手記』の初期の紹介と阿部六郎——」(『Comparatio』8号、2004年)
- 糸川2004 糸川絢一「ドストエフスキイの大地と大地主義」(『新潟産業大学人文学部紀要』第16号、2004年)
- 井上2010 井上彰「平等の価値」『思想』(No. 1038、2010年)
- エンゲルス1960 エンゲルス『フォイエルバッハ論』(松村一人訳、岩波書店、1960年)
- 奥井2008 奥井智之「訳者あとがき」(バウマン2008)
- 片岡1999 片岡啓治「訳者まえがき」(ヘス1999)
- 河上1953 河上徹太郎「「悲劇の哲学」解説」(『世界大思想全集 哲学・文芸思想篇13』河出書房、1953年)
- 1972 河上徹太郎「レオ・シェストフについて」(『現代日本文学大系66』筑摩書房、1972年)
- キレーエフスキイ1911 Полное собрание сочинений И.В.Киреевского в двух томах под ред.М.Гершензона. М., 1911 г.
- 高野1975 高野雅之「イワン・キレーエフスキイの思想におけるメシヤ的意識（ロシヤ・メシヤニズム試論より）」(『東北大学文学部研究年報』第24号、1975年)
- 近藤2010 近藤喜重郎「トインビーのロシア観とスラヴ観——『歴史の研究』における西欧文明の第一の比較対象として——」(『文明研究』第28号、2010年)
- シェストフ1905 レフ・シェストフ『無地盤の神化』(1905年)
- 1963 レフ・シェストフ『悲劇の哲学——ドストエフスキイ論』(河上徹太郎訳『世界思想教養全集8 悲劇の思想』河出書房新社、1963年)
- 関川2006 関川泰寛『アタナシオス神学の研究』(教文館、2006年)
- ゼンコーフスキイ1973 V・ゼンコーフスキイ『ロシヤ思想家とヨーロッパ：ロシヤ思想家のヨーロッパ文化批判』(高野雅之訳、現代思想社、1973年)。
- 2001 B.В.Зеньковский. История русской философии. (テキストは、インターネットサイトhttp://www.kursach.com/biblio/0004006/402_3.htmより)
- 近田1968 近田友一「解説」(シェストフ1968)
- ドストエフスキイ1960 フョードル・М・ドストエフスキイ「作家の日記（下）」(『ドストエフスキイ全集第15巻』、1960年)

長縄1983 長縄光男「<基本文献紹介>イヴァン・キレーエフスキイの西欧哲学批判：「哲学の新しい原理の必然性と可能性」（『横浜国立大学人文紀要・第一類、哲学・社会科学』第29号、1983年）

バウマン2001 ジークムント・バウマン『リキッド・モダニティ——液状化する社会』（森田典正訳、大月書店、2001年）

——2006 ジグムント・バウマン『近代とホロコースト』（森田典正訳、大月書店、2006年）

——2007 ジグムント・バウマン『アイデンティティ』（日本経済評論社、2007年）

——2008 ジグムント・バウマン『コミュニティ』（奥井智之訳、筑摩書房、2008年）

——2009 ジグムント・バウマン『幸福論——“生きづらい”時代の社会学』（山田昌弘訳、作品社、2009年）

平野1956 平野謙ほか編『現代日本文学論争史』（下巻、未来社、1956年）

ヘス1999 ルドルフ・ヘス『アウシュヴィッツ収容所』（片岡啓治訳、講談社、1999年）

ベネデット・ヴェッキ2007 ベネデット・ヴェッキ「イントロダクション」（バウマン2007）

三木1968 三木清「シェストフ的不安について」（『三木清全集第17巻』岩波書店、1968年）

山田2009 山田昌弘「解説——ジグムント・バウマン『幸福論』をめぐって」（バウマン2009）

レヴィーツキイ1994 セルゲイ・レヴィーツキイ『ロシア思想史——哲学と社会思想の流れ』（高野雅之訳、早稲田大学出版部、1994年）

註

1) ゼンコーフスキイ（2001）734頁。ルフェーブルとの対話でシェストフはこれを断想録と言ったという（近田（1968）247頁）。

2) 河上（1953）、河上（1972）、三木（1968）ほか。

3) 池田和彦氏は、「シェストフの生涯と思想については、当時も彼の主要な著作の多くが翻訳された今日においても日本ではあまり知られておらず、その点いまだほとんどシェストフ論争当時の状態に止まっている」と述べている（池田（2004）36頁）。日本で起こったシェストフ論争については平野（1956）を参照。

4) 邦訳は、バウマン2001年）。

5) ベネデット・ヴェッキ（2007）、奥井（2008）、山田（2009年）ほか。

6) ここでいう「小国」の意味については、近藤（2010）を参照されたい。

7) シェストフとその著作については、すでにいくつもの解説がある。ここでは彼の略歴を述べる。シェストフは、1866年にキエフでユダヤ人家庭に生まれ、モスクワで数学と法律を学ぶも、文芸活動を始める。後に、ボリシェヴィキが権力を握ると、1919年にロシアを離れ、ソルボンヌで哲学講義を担当するに至る。1938年にパリで永眠。バウマンについても同様に、略歴を述べる。バウマンは、1925年にポーランドでユダヤ人の家庭に生まれ、第二次大戦がはじまるとき、家族と共にソヴィエト連邦に逃れ、まもなくポーラ

ンド陸軍に入隊する。が、ポーランドの反ユダヤ主義運動が起こると、陸軍を除隊せざるを得なくなり、ワルシャワ大学で哲学・社会科学部の講師となる。そこで、社会学者として業績を重ねるが、1967年に再び、反ユダヤ主義運動の影響で、ワルシャワ大学を解雇される。彼は、ポーランドを離れ、イスラエル、アメリカ、カナダ、オーストラリアを経て、1971年にイギリスのリーズ大学で教授となる。

- 8) 邦訳はバウマン (2006)。
- 9) 本文は、インターネットサイト (<http://www.shestov.by.ru>) より。
- 10) 『ドストエフスキイとニーチェ：悲劇の哲学』(1903年)。邦訳では、原著の副題が表題となっている。
- 11) 『虚無よりの創造』(1905年)。
- 12) 河野1993。
- 13) 河上 (1972) は、シェストフが常に「わざとしらばっくれて芝居をやることを怠らない。そんな訳だから、シェストフを論じたものがその人によってまるで違うのは、興味のある事実である」と述べている (56頁)。
- 14) 河上 (1972) 54, 59頁。
- 15) 近田 (1968) 247頁。
- 16) 高野 (1974) 136頁。
- 17) このような文章表現に違和を感じる読者がいることは不思議ではない。
- 18) 原語で почвенничество。大地主義や土壤主義ともいう。
- 19) アタナシオス (1992) 134頁。なお、「神成」は、日本ハリストス正教会の訳語だ。
- 20) 関川泰寛 (2006) 262頁。
- 21) ドストエフスキイ (1960) 422頁。
- 22) オネーギンは、アレクサンドル・プーシキン (1799–1837年) の小説『エヴゲーニイ・オネーギン』(1825–32年刊行) の主人公。
- 23) 糸川 (2004) 118頁。
- 24) ヘブライ語聖書およびギリシア語聖書からの引用は、新共同訳を用いた。
- 25) ドストエフスキイ (1960) 418頁。
- 26) シエストフ『無地盤の神化』第1部第17章第3段落。
- 27) シエストフ (1963) 313頁。
- 28) 本書におけるシェストフの引用は、著者の訳だ。
- 29) シエストフ『無地盤の神化』第1部第17章第3段落。
- 30) シエストフ『無地盤の神化』第1部第17章第3段落。
- 31) シエストフ『無地盤の神化』第1部第22章。
- 32) ロシアへは、スウェーデン (1240年)、ドイツ (1242年と1939年)、ポーランド (1605年)、フランス (1812年) などの国々が侵攻した。
- 33) シエストフ『無地盤の神化』第1部第51章。
- 34) シエストフ『無地盤の神化』第1部第51章。

- 35) シエストフ『無地盤の神化』第1部第76章。
- 36) 『マタイによる福音書』9章27–31節、11章5節、15章30節、20章29–34節、『マルコによる福音書』8章22–26節、『ルカによる福音書』18章35–43節、『ヨハネによる福音書』9章1–41節。
- 37) 19世紀以降のローマ・カトリック教会における奇跡の議論については、たとえば、アイヴァン・ギャスケル（2009）を参照されたい。
- 38) シエストフ『無地盤の神化』第1部第51章。
- 39) 神が知恵を独占することは、皆が知恵を持つことと比べたら、不公正だろう。神と人間との間に公正を求めることが、ヘブライ語聖書を一貫する「罪」の意味するところではないか。
- 40) 公正と平等の現代的な意義については、井上（2010）を参照。
- 41) シエストフ『無地盤の神化』第1部第76章。
- 42) ここに挙げられている三名は、エンゲルス（1960）が、取り上げたビュヒナー（1824–1899年）、フォークト（1817–1895年）、モレショット（1822–1893年）か。エンゲルスは、彼らを「浅薄化され俗悪化された」（38頁）俗流唯物論の代表者と述べている。
- 43) シエストフ『無地盤の神化』第1部第115章。
- 44) シエストフは、「文明」という言葉を用語として用いているというより、それが一般に持っている多義性に依拠して、これをメトノミーとして用い、自分の思索を深める助けとしている。
- 45) バウマン（2001）12頁。
- 46) バウマン（2001）5頁。
- 47) バウマン（2006）xiii頁。
- 48) バウマン（2006）13頁。
- 49) バウマン（2006）xx頁。
- 50) バウマン（2006）xiii頁。
- 51) バウマン（2006）xvii頁。
- 52) バウマン（2006）17–18頁。なお、バウマンは、エリヤスのどの著書を批判しているのか、明らかにしていない。ただ、出版年から推して、また本書第4章の注に挙げられてることから推して、『文明化の過程』第2版の英訳だろう。
- 53) バウマン（2006）18頁。これにルネ・ジラールとアルベール・カミュを加えることができよう。
- 54) バウマン（2006）17頁。
- 55) バウマン（2006）19頁。
- 56) バウマン（2006）19頁。
- 57) バウマン（2006）35頁。
- 58) バウマン（2006）23頁。
- 59) 片岡（1999）3–4頁。

- 60) バウマン (2006) 38頁。なお、本文では、バウマンによる強調の傍点が付けられている。
- 61) ここで「啓蒙」と訳したのは、ロシア語の просвещение である。これを、高野雅之氏 (1975) は「文化」と訳し (139頁)、長縄光男氏 (1983) は「文明」と訳している (33頁)。
- 62) キレーエフスキイ (1911) 176–177頁。
- 63) レヴィーツキイ (1994) 75頁。
- 64) レヴィーツキイ (1994) 77頁。