

# カミュとニーチェ

——『異邦人』と〈神の死〉

村岡正明

カミュがニーチェの影響を受けていることは、これまでも多くの研究者が強調してきた。ニーチェの名の出ないカミュ研究書はほとんどない。なかには、「カミュの思想の一部はまるごとニーチェの敷き写しだ」などと書いているひともいるくらいである。しかし、影響の実状となると、それを主題とした論文は、私の知るかぎりいまのところ数えるほどしかなく、もちろんまとまった研究書は一冊もない。これが現状である。カミュにおけるニーチェの意義という問題は、これまで付随的な参考事項程度の扱いしか受けてこなかったといわざるをえない。ここでは、そうしたカミュとニーチェの関係について、『異邦人』という作品を中心に〈神の死〉という観点から考えてみたい。

## 1

カミュがニーチェを初めて読んだのは、16才の時(1929年)である。『ツァラトストラはこう語った』が最初であった。読んだのは原書ではなく、フランス語訳である。当時刊行されていた翻訳は、アンリ・アルベールのほぼ個人訳に近い『フレデリック・ニーチェ全集』(メルキユール・ド・フランス社刊)だけであった。のちのカミュが原書で読むようになったという形跡も、いまのところまったく見当たらない<sup>1)</sup>。そこで本論では、とりあえずカミュとフランス語訳によるニーチェとの関係を考察の対象とする。

ニーチェに接しはじめた頃のカミュの熱狂ぶりは相当なもので、リセの担当教師などはこう語っているほどであった。「当時のカミュにとっては、ニーチ

エは掟であり予言者であった。カミュはなにごとにつけても、およそ見当はずれの場合でさえ、ニーチェを引き合いに出していた。」<sup>2)</sup> 当のカミュ自身も、のちに回想して、「ニーチェはリセ時代における私の発見だった」と語っている<sup>3)</sup>。

当時のカミュに、ニーチェはどのように見えていたのか。それは、カミュがこの頃書いた『悲劇の誕生』論ともいべき『音楽に関する試論』という短い論文からある程度うかがえる<sup>4)</sup>。この論文の前提をなす基本的な認識と、この哲学者に寄せるカミュの個人的な感慨に注目してみよう。カミュは、生に関するニーチェのペシミズムに深い共感を寄せながら、あたかも自分の発見でもあるかのように、こう書いている。「実際われわれが考察したように、ギリシャ思想の根底は苦いペシミズムである。《幸福とは存在しないことだ》という、あのギリシャの箴言ほどペシスティックなものはない。」このいわゆる箴言とは『悲劇の誕生』の語るシレノスの哲理のことであるが、ニーチェの文では、《幸福とは存在しないこと (Le bonheur est de ne pas être.)》ではなく、《この世で最もよいことは……存在しないこと (La meilleure chose au monde est……: n'être pas.)》<sup>5)</sup> とある。したがって、カミュの引用はニーチェの文とは異なっているのである。この書き換え、あるいは思いちがいは、しかし、カミュの創造した『異那人』のメルソーや『幸福な死』のメルソーが、ともに死（非在）を〈幸福〉とみて死んでいくことを考え合わせると、思いのほか示唆的であるように思われる。ともあれ若いカミュが、『悲劇の誕生』を客観的に読んだとは言にくい。たとえばニーチェは、芸術を、ディオニュソス的なものを覆うアポロ的な仮象を通して生の肯定を行なう形式としてとらえているのに、カミュの方は、もっぱら生存の苦悩を忘却させてくれる陶醉の手段として芸術を解釈している。「ニーチェという人物において最も魅力的なのは、失意落胆に対する一種の絶えざる闘いだ」という感慨からも、この哲学者に手がかりを得て、自分自身の苦悩を救いたいというカミュの姿勢が見て取れる。それにしても、カミュがニーチェに引きつけられた要因は何だったのか？——それは、〈神は死んだ〉という認識に対する共感だった、と私は思う。キリスト教の神は生き

ている人間の暮らしには何ひとつ役に立たず、しかも信仰は現実の生活を悲惨なものとするだけだという認識は、カミュの創作活動の初めから執拗にくりかえされている。つまり、それほど根強いキリスト教的世界のなかに、カミュは生い育ったのであり、そこに厭悪を感じていた。この頃のカミュには、ニーチェの〈神は死んだ〉という言葉は、ショッキングな反発を招く宣言としてではなく、自分の立場を認め励ましてくれる福音として聞こえていたと考えられる。

## 2

アルジェ大学で哲学を専攻していた頃、カミュは最初の小説『幸福な死』に着手した。ほぼ四年くらいこの小説に取り組んだが、完成に至らず、未完成のまま死後の刊行となった。『幸福な死』は二部に分かれ、「自然な死」「意識的な死」というタイトルがついている。第一部は、主人公メルソーが両脚のないザグルーという男を殺害する話を中心になっており、第二部は、その後プラハで悲惨な体験をしたメルソーがアルジェに帰ってその独特な幸福を追求して死ぬまでを描いている。カミュ自身の個人的な経験が比較的生まに近い形で挿入されているため、他の完成した作品に見られぬ新鮮な魅力がある反面、体験が文学的に純化されていない箇所も間々目につく。ロジェ・キヨはこの小説を、「すばらしく書けてはいるが、同時に下手に縫い合わされた」作品と評している<sup>6)</sup>。ちなみに『異邦人』という小説は、この『幸福な死』の執筆中に生まれ完成した作品である。このため両者は、大きな相違のある一方、多く共通する性格をそなえ、『幸福な死』には『異邦人』研究の貴重な資料となりうる要素がある。

この『幸福な死』の第二部に、興味を誘うこういう言葉がある。幸福を求めてひとり海岸に移り住んだメルソーが、ひさしぶりに再会した女友達に、自己の幸福観を明かす場面である。

「きみはあの有名な定式を知っているだろう。《もしも私が自分の人生をくりかえし始めなければならないとしたら?》という、あの有名な定式を。いいかい、そうしたらぼくは、ぼくの人生をありのままくりかえし始めるつもりだ

よ。」

そして、会話はこう続く。

『もちろんきみには、それがどういう意味だかわからないだろうね』

『ええ、わからないわ』とカトリーヌは言った。<sup>79</sup>

ジャン・サロッチはこの一節について、「この種の会話は、カミュと彼の女友達とのあいだでしきりに交されていた」とだけ、注をつけている<sup>80</sup>。だがそれにしても、「あの有名な定式」とは何を指すのだろうか？ 小説中ただ一度しか登場せず、しかもほかにそれを指示する表現もない以上、読者もまたカトリーヌ同様メルソーの謎の前に立つほかはない。しかし、メルソーの基本的指向を明かすと思われる「あの有名な定式」への彼の同意は、やはりいかにも明確である。いったいメルソーは、何をもって「あの有名な定式」と言ったのか？——私はこれを、ニーチェのあるアフォリズムを指す、と考える。『たのしい知識』のなかの「最大の重し」と題されたアフォリズム (341) が、それである。この文の重要性は、だれよりもニーチェ自身が『この人を見よ』において、「この本（『たのしい知識』）の第四巻の最後から二つ目の文（「最大の重し」）には、ツァラトゥストラの根本思想が示されている」とわざわざ書いて強調している<sup>81</sup>。ニーチェ研究家アンリ・リヒタンベルジェも、『ニーチェの哲学』という啓蒙書において、「最大の重し」をほぼ全文引用し解説している。カミュはこの本をリセ時代に読んだ<sup>100</sup>。

しかしふりかえてみると、メルソーのいう「有名な定式」に近い運命愛ともいうべきものを語ったひととしては、スタンダールがいるし、また永遠回帰思想に近いものを述べたひととしてはドストエフスキーがいる。さらに、古代ギリシャにはヘーラクレイトス、近代では科学者のブランキやボンがいる。しかし、スタンダールが『アンリ・ブリュラルの生涯』の末尾に認めたのは、自己の未来への運命愛であり、ドストエフスキーが『カラマゾフの兄弟』のデーモンに眩かせたのは、宇宙論的仮定としてであった。あとの三者も、宇宙論的ないし自然科学的要請として考えたのであって、メルソーの受諾を呼ぶような倫理的な問いかけとしてではない。したがってメルソーのいう「あの有名な

定式」とは、ニーチェの、永遠回帰思想を述べた「最大の重し」というアフォリズムを指す、と考えるとまちがいないと思われる。

それに、『幸福な死』の第一部と第二部の「自然な死」「意識的な死」というタイトル自体、『偶像の黄昏』のなかの「医者のための道徳」というアフォリズムから取られている、少なくとも、それとの関連で採用されたことは、カミュの『手帖』が示している<sup>11)</sup>。このことも考慮に入れておいてよい。ここで、メルソーの語った《もしも私が自分の人生をくりかえし始めなければならないとしたら?》という定式にあたると考えられるニーチェの「最大の重し」というアフォリズムを、次にほぼ全文引用する。

「もしもある日、あるいはある夜、デーモンが君のもっとも孤独な寂寥のなかに忍びこんできて、こう告げたらどうだろう——《お前が現に生き、生きてきたこの人生をもう一度、そして数え切れないくらい幾度もお前は生きなければならないだろう。そこには新たな何ものもなく、どんな苦しみ、どんな喜びも、どんな思想、どんな溜息も、お前の人生の言いつくせぬ巨細なことが、すべて同じ順序でお前に帰ってくるにちがいない。……》もしもこの思想が君を圧倒したら、それは現在あるがままの君を変化させ、おそらく粉碎してしまうだろう。何ごとにつけても《お前はこれをもう一度、いや数え切れないくらい幾度も欲するか?》という問いが、最大の重しとなって君の行為の上のしかかってくるだろう！ あるいは、この究極的な永遠の確認と確証のほかにはもはや何も欲しないために、君はどれほど君自身と人生とを愛惜しなければならぬだろうか?」<sup>12)</sup>

ここにはふたつのことが語られている。ひとつは、人生の一切がそのまま永遠に回帰するとしたらという宇宙論的な仮定。いまひとつは、そこから喚起されるべき生の愛惜への呼びかけである。メルソーは、この仮定・呼びかけに答えて、ひとつひとつの行為をその永遠の回帰をも欲しうるほどに充実させて生きるという意味において、「自分は自分の人生をありのままにくりかえし始めるつもりだ」と受け、同意した、と考えられる。

『幸福な死』と同時期に書かれた『異邦人』のエピローグにもまた、「すべて

をくりかえし生きる」という表現がある。

「死を間近にしたママは、そこで自分が解放されるのを感じ、すべてをくりかえし生きる準備ができたのを感じたのにちがいがなかった。そして、私もまたすべてをくりかえし生きる準備ができたのを感じた」<sup>13)</sup>

メルソーのいわゆる「有名な定式」がニーチェの永遠回帰思想にもとづくすると、このメルソーの言葉もまた同様ではなからうか。もちろんフランス語の *revivre* には、「くりかえし生きる」という意味のほか「思い出す」という意味がある。しかしメルソーは、この意味を語る場合つねに *se souvenir* を使っている。エピローグに至って初めて、しかもこのフレーズにのみ用いられた *revivre* は、やはり特別な意味を担う動詞とみなされるべきであろう。

メルソーは「あの有名な定式」に同意したのち「幸福な死」を迎えるわけであるが、メルソーもまた、「すべてをくりかえし生きる準備ができた」と語ったあと、自己の過去と現在の幸福を確認し、死を迎える。つまり両者にとって、幸福と死と永遠回帰思想とは深く関連しているわけで、このことは注目しておかなくてはならない。

### 3

『異邦人』や『幸福な死』と平行して執筆された著作に、『シーシュポスの神話』がある。この本には多くの哲学者が登場する。ヤスパース、シェストフ、キルケゴール、フッサールなどが、カミュの俎上にのぼされ、そしてそれぞれ批判されている。もちろんニーチェも登場する。ニーチェの名およびその著作からの引用は全編に散在し、ルイ・フォコンの指摘も含めると、その数は21か所にもおよぶ。しかしニーチェは、カミュの考察の対象として登場するのではない。ニーチェの名は、他の哲学者の場合とは趣きを異にし、つねに肯定的に引用される。カミュは、自己の思想を展開していく上で、ニーチェを〈うしろだて〉としているのである。『シーシュポスの神話』にあらわれるニーチェの著作で、出典の明確なものは、次の六冊。『反時代的考察』『ツァラトゥストラはこう語った』『人間的な、あまりに人間的な』『善悪の彼岸』『偶像の黄昏』

『曙光』。出典が推測されるのは『たのしい知識』と『この人を見よ』である。これに、カミュがのちにその「ニーチェとニヒリズム」という論文で考察した『権力への意志』と、先程の『悲劇の誕生』を加えると、ニーチェの著作はほぼ網羅されるわけだから、これだけでもカミュがニーチェと幅広く付き合ったことは見て取れるのである。

ところでこの『シーシュポスの神話』は、〈不条理〉を論じた哲学的著作である。不条理という思想がいつどのようにして生まれたかについては、まだ十分な研究が行なわれていない。小さな頃からの経験が重なり合い深められて形成されたのはもちろんであろうが、そこにはやはりいくつかの契機があったのだろうと考えられる。カミュは1936年に、オーストリアやイタリアをめぐる旅行をしたが、この時のプラハでの体験もその契機のひとつではないかと思われる。『裏と表』『幸福な死』が、この体験を比較的詳細に語っている。この体験の内容をカミュの表現を借りて一言で要約すると、「人間と事物のあいだに大きな不一致が生まれる」<sup>14)</sup> という認識である。この認識は、『シーシュポスの神話』では一段と深まり、こう説明されている。「一瞬にしてわれわれはもはや世界が理解できなくなる。なぜなら、われわれは幾世紀ものあいだ、世界のなかで、ただみずから前もってそこに置いておいた形態と図柄だけを理解してきたからであり、その瞬間以後というもの、そんな人為的な手だてを用いることができなくなってしまふからだ。……習慣によって仮の外見を与えられていたあの舞台装置が、そのありのままの姿へともどるのである。……これが不条理だ。」<sup>15)</sup> 不条理はいついかなる所でも人を襲い、人と事物との関係においてばかりではなく、人と人とのあいだにも生じるなど、その現われ方はさまざまである。しかしいずれにせよ、それが〈神の死〉の結果であることはなおざりにできない。「不条理とは神のいない罪だ」とカミュは書いている。それに、『シーシュポスの神話』の「既定方針」は、その「まえがき」によれば、「一切の形而上学と一切の信仰の欠落」にほかならない。このことを考慮に入れると、不条理を、ひとまずこう理解することができる。すなわち、従来すべての生起のなかにプラトンのキリスト教的道徳にもとづく体系的で有機的な統一が

あると信じ、それを崇拜し、それとの深い結合依存の感じを抱き、自己をその一様相とみなして価値づけてきたのに、神の死んだいまとなっては、それが不可能になり、そのため自己を価値づけることができなくなって生が無意味になる「一種の精神の病」、これが不条理である、と。

しかし、カミュの不条理は、単にこのような受動的な性格のものとしてのみ考えられているわけではない。こうした「精神の病」をいかにのりこえるか、この点にこそ『シーシュポスの神話』本来の目的がある。「精神の病」としての不条理をのりこえるためにカミュが提起する方法は、不条理を拒否するのではなく、逆に、不条理をみずから積極的に引き受け、絶えず意識しつづけて、不条理そのもののなかから、反抗と自由と情熱という能動的な価値を創造するという方法である。こうして不条理から能動的な価値を引き出し創造的に生きるひとのことを、カミュは「不条理な人間」とよぶ。

したがって不条理という語は、ふたとおりの意味をあわせもつということになる。しかも、一方は受動的、他方は能動的と、まったく相反している。不条理という用語がもつこの両義性。これもさることながら、『シーシュポスの神話』という作品がいま一步頭で理解しにくいより根本的な理由は、不条理を受動から能動へ転換する、その論理にある。

この転換の論理については、そこに欠陥を見て批判する研究者もいる。たとえば、ジョン・クルイックシャンク。彼は、「不条理を価値の源泉にしようとする企ては、論理の先取りだ」<sup>16)</sup>と批判する。たしかに論理の水準で考えると、そこには飛躍がある。それは否定できない。クルイックシャンクの言うとおりである。しかし、どうだろう、カミュは論理を一貫させようとしていたのだろうか。人生は生きるに価するのか、この問いにともかく然りと答えたい。カミュの切羽詰まった思いは、この一事に尽きたのではないか。そのためには、究極的には論理になどかまっていられない。カミュはそう感じていたのではないか。「不条理な人間にとって大切なことは、説明ではなく、体験である」というカミュの言葉も、それを示唆している。

一方ニーチェは、主として『権力への意志』において、ニヒリズムを説い



た。ところが、このニヒリズムという用語の意味は必ずしも一定していない。大きく分けてふたとおりの用法がある。ひとつは、ニヒリズムという語が、他人を非難する語としてデカダンの衰退的な卑弱化を意味する場合であり、いまひとつは、ニーチェ自身の思想を意味する場合である。ここでは、ニーチェ自身の思想を表わす場合のニヒリズムについて考えたい。

ニーチェのニヒリズムは、カミュもいうように、〈神の死〉を、つまり、キリスト教の神の死とプラトニズムの神々の死を既成の事実としてとらえている。ニーチェはこう書いている。「要するに、われわれが世界に価値を置き入れてきた『目的』『統一』『存在』という諸範疇は、ふたたびわれわれによって引き抜き去られ——いまや世界は無価値なものに見える」<sup>17)</sup>「すべての諸価値は、心理学的に割り出せば、それらが人間の支配形態を維持し上昇させるのに有用であるとの特定の遠近法の成果であり、しかも事物の本質のうちへと誤って投影されたものにすぎない」<sup>18)</sup> いかえると、プラトンのキリスト教的な超越的原理にもとづく価値の崩壊により、この生や世界は無意味・無価値なものとならざるをえない。これまで信仰されてきた諸価値は、生の有用性のための遠近法的仮象にすぎなかった、というのである。

とはいえ、ニーチェのニヒリズムは、こうした受動性においてのみとらえられているわけではない。こういう受動的ニヒリズムの克服こそが、ニーチェの課題である。カミュの表現を借りると、「受動的ニヒリズムを能動的ニヒリズムに変えること」が「ニーチェの使命」である<sup>19)</sup>。ニーチェは、ニヒリズムを徹底させることによって、この転換を行なおうとする。つまり、超越的原理の崩壊によって、この生やこの世界は無意味・無価値になるが、これを他面から見ると、その同じ超越的原理の完全な拒否によって、初めてこの生やこの世界が、一切の外的制約から解放され、それ自身のありのままの姿において肯定されることになる、と考える。ニーチェはこれを「ニヒリズムの自己克服」とよぶ。新しい価値の樹立、これが能動的ニヒリズムの課題である。

したがって、ニヒリズムという用語に関して言うと、ニーチェは、彼自身の思想を言い表わす場合だけに限定しても、受動的な意味と能動的な意味という

明らかに相反すると思われる使い方を併用しているわけである。

ニーチェ自身は、受動的ニヒリズムの能動的ニヒリズムへの転換を、こう説明している。「ニヒリズムは、単に『徒勞』についての観想ではなく、また単にすべての価値は滅びるに価すると信じることだけでもない。それは手をくだすこと、滅ぼすことである。……これは非論理的と言ってもよいであろう。しかしニヒリストは、論理的でなくてはならないという必然性を信じない。」<sup>20)</sup> ほかならぬニーチェ自身が、受動的ニヒリズムの能動的ニヒリズムへの転換は、「非論理的」と考えていたことに注意したい。そしてまた、ニーチェのニヒリズムの意義は、あえて論理を越えてまでも、生存に肯定を言い、未来に向かって何かを創造しようとした点にあることを確認しておきたい。

それにしても、こうして見てくると、カミュとニーチェの思想は、用語の面でも内容の面でも、いかにも類似している。用語の面でいうと、両者の思想の基本的用語である「不条理」と「ニヒリズム」は、ともに、相反すると思われるふたとおりの意味をあわせもつし、内容の面から見ても、両者が論理を越えた論理によって創造的価値を引き出すのは、かれらがともに現実世界の属性として認識する「不条理」「ニヒリズム」を全面的に引き受けるという方法によってである。

おもしろいことに、カミュは、『シーシュポスの神話』で、あれほどニーチェを引き合いに出しながら、「ニヒリズム」という語をこの本のなかではただの一度も使っていない。このことは、しかし逆に、両者の基本的概念の分かちがたい関連の根深さを物語るのではなからうか。

ただ、カミュの「不条理な人間」には、ニーチェの能動的ニヒリズムにみられる「みずから手をくだして滅ぼす」という徹底した積極性がない。カミュの場合には、より感覚的、より消極的であり、そのため受動性を突き抜けて能動的になり切ったはずの「不条理な人間」も、まだ受動性を引きずっている。「問題は病みつつ生きることだ」というカミュの言葉は、この姿勢を端的に明示している。

類似ということについては、カミュもニーチェも、ともに〈神の死〉を

前提にして著述を行なっている。しかし、これを単なる類似にすぎぬと見てよ  
いだろうか。〈神の死〉を診断し宣告したのは、やはりなんといってもニーチ  
ェであろうし、そのニーチェを若い頃からむさぼり読んで、「ニーチェの究極  
のメッセージは、あらゆる超自然的な慰めの頑強な否定だ」と書いたのは、ほ  
かならぬカミュである。カミュは、ニーチェの思想の前提である〈神の死〉  
を、自分の思想の前提として引き継いだ、といえるのではないか。ジャン・サ  
ロッチは、カミュがニーチェに負うものとして、「天と地という二つの世界が  
あるとする、プラトニズムとキリスト教の虚構に対する全面的な拒否」を挙げ  
ているが<sup>21)</sup>、そのとおりであろう。

とはいえ、ニーチェを知り熱狂していた頃のカミュには、まだ〈神の死〉の  
もつ一面しか見えていなかったのではなからうか。解放の福音というにこやか  
な笑顔がまず目に入り、その裏側に口を大きく開けた虚無が広がっていること  
に本当に気づくには、まだしばらく時を経る必要があったのではないか。そし  
て、ついにその虚無にとらえられた時、ムルソーという人物はおもむろに語り  
始めたのではなからうか。

## 4

ところで、32年から34年にかけてのカミュを論じたポール・ヴィアラネクス  
は、こう指摘している。「青年時代の文学修業において、しきりにくりかえさ  
れる一語がある。それは《倦怠》lassitude という一語である。」ヴィアラネク  
スは、この《倦怠》の語に、こう注をつけている。「ニーチェ的観念である。  
『ツァラトウストラはこう語った』第三部第十三章を参照せよ。」<sup>22)</sup>「快癒しつ  
つある者」というタイトルをもつ章が、これにあたる。永遠回帰思想が表明さ  
れる重要な章である。ツァラトウストラはある朝、卑小な人間も回帰すること  
に嘔気を覚えて失神するが、やがて快方に向かうという内容が語られている。  
ここには、しかし、《倦怠》の語はわずかに二度しか使われていない。次の文が  
それである。「最大の間人もまたあまりに小さい。——これが人間に対する私  
の倦怠だった。しかも、最小の者も永遠に回帰する——これこそ生存に対する

私の倦怠であった。」この文の直前に、次の文がある。「人間に対する大きな嫌悪——これが私の首を絞め、私の喉の奥深く這いこんだ。そして、予言者が予言した『すべては等しい。何をしても無駄だ。知識はわれわれの首を絞める』という言葉が、私の首を絞めたのだ。」<sup>23)</sup>この「すべては等しい。何をしても無駄だ」というフレーズ、特に「すべては等しい」というフレーズに注目したい。カミュの読んだアンリ・アルベールの仏語訳では、「すべては等しい」と和訳したフレーズは、“*Tout est égal.*”だから、「なんでもかまわない。どうでもいい」という意味も含まれる。ニーチェの原文でも“*Alles ist gleich.*”だから、意味のひろがりは同じである。

32年から34年にかけて、カミュの創作にしきりとくりかえされる『ツァラトゥストラはこう語った』の《倦怠》という語、そして、この語とともにニーチェの主著にあらわれる「すべては等しい。なにをしても無駄だ」というフレーズ。これらを文学修業中のカミュはどう理解し、使っていたのか。これを具体的に検証することはいまは措くとしても、ただ、ツァラトゥストラが語った「すべては等しい（どうでもいい）。何をしても無駄だ」という言葉は、数年後に創造されるムルソーの口ぐせであることは確かである。

ムルソーは、よく知られているように、彼の生きる世界で重要と思われていることに対しても、「無意味だ」とか「重要性がない」と考え、人生を決定すると思われる選択に対しても、「どうでもいい。どちらでも自分にとっては同じことだ」とくりかえす。「人生が生きるに値しないことぐらいは知っていた」とも語っている。ムルソーの無関心な態度には、その“*Ça m'est égal.*”という口ぐせからもうかがえるように、「すべての価値は等しい。だから、無価値だ。すべての事物のあいだに差異はない」という認識が、根強く広がっているように思われる。カミュがこの小説をはじめは『無関心なひと』と名づけていたことも、それを示唆している。それに、この無関心 *indifférence* という語自体、語源的には差異のないこと、無差異をあらわす。それなら、彼の無関心な態度の底に横たわる、この等価値・無価値・無差異の認識は、どこに由来するのか？——ムルソーは、こう認っている。「私にとっては、何も、

いかなることも重要性をもたなかったし、その理由も私にはわかっていた。彼（司祭）もまた、その理由を知っていた。」その理由とは、彼がキリスト教の神を信じていないことにほかならない。〈神〉というものの存在自体が、彼には理解できないのである。「自分には宗教的罪という言葉の意味がわからない」、と彼は言う。《アンチクリスト》、これがムルソーに与えられた渾名である。ある時など、神を信じないと断言した彼は、「おまえは私の人生を無意味にするつもりか？」と詰問され、「それは自分には関係のないことだ」と答える。彼はひとり、世の中とは異なる別の次元で生きている。「異邦人」と呼ばれるのはそのためだし、死刑の宣告を受けるのもそのためである。いずれにせよ、ムルソーにとっては、『シーシュポスの神話』の著者にとってと同様、〈神の死〉は既成事実であり、従来地上の生を方向づけ価値づけてきた、この超越的原理の消滅が、ムルソーの〈無関心〉の原因と考えてよいだろう。

ムルソーのいうところによると、彼はこれまで生きてきた自分の人生を不条理な人生と見ており、自分の犯行を偶然の結果と考えている。ところがそういう彼が、最終的には、「私は幸福だったし、いまも幸福」と語ることになる。この変化、この突然の〈運命愛〉の表明。これはなにゆえだろう？「無意味だ」とか「生きるに価値がない」とかくりかえし語られてきた彼の人生、そして彼を死に至らしめるあの忌わしい偶然、それにもかかわらず、彼がいまや「私は幸福だったし、いまも幸福だ」と語るのは、なぜか？ この変貌の動機は、「すべてをくりかえし生きる」というムルソーの言葉と、彼が親近感を覚えたという、「永久に差異のない世界」との関連において解明されるだろう。

ムルソーは、母親が生涯の終わりに許婚者をつくり人生をふたたび始めるふりをしたのは、「すべてをくりかえし生きる準備ができたからにちがいない」と考える。そして同様に、自分自身もまた、「すべてをくりかえし生きる準備ができた」と感じる。これは、『幸福な死』のメルソーが、『もしも私が自分の人生をくりかえし始めなければならないとしたら？』という「有名な定式」の問いかけに、「ぼくは自分の人生をそのままくりかえし始めるつもりだ」と答えて、生への愛を確認するのと同じように、ムルソーもまた、ニーチェの永遠

回帰思想を背景に、その問いかけに答えるかたちで、生を肯定し運命への愛に至るからだ、と考えられる。つまり、ムルソーの「すべてをくりかえし生きる準備ができた」という言葉は、永遠回帰のぞっとするような思想を背景に、忌わしい偶然も、不条理な人生も、一切を受け入れ、それにもかかわらず、死刑の日までのわずかな時間、ひとつひとつの行為の永遠化をのぞむほどに生を愛惜しようとする意志の表明であると思われる。

ところが一方ムルソーは、このユニークな運命愛を表明するとともに、同時に、彼のいわゆる「永久に差異のない世界」に親近感を抱き、その「優しい無差異」に初めて心を開いた、と語っている。無差異に心を開くとは、どういう意味なのか？——思えば生きるということは、だれにとっても、すでにそれ自体、差異を認め、かつ差異をみずから決定していくことにほかならない。選択のない人生を想像することなどできはしない。とすると、ムルソーが親近感を抱く「永久に差異のない世界」とは、人間の生きるこの世とは別の世界、物の世界——すなわち、人間にとっては、「死の世界」にほかならぬことになる。こう考えてくると、ムルソーが「すべてをくりかえし生きる準備ができた」という表現で語った、彼の運命への愛には、死への願望が含まれていることを認めぬわけにはいかないだろう。

ニーチェは「ふたたび生きることを望まずにはいられぬように生きることが課題だ」と書いている<sup>24)</sup>。この運命愛・生への肯定には、もちろん死への願望などは入り込む余地はないので、ニーチェの立場から見ると、ムルソーという人物は、その永遠回帰思想にもとづく運命愛にもかかわらず、矛盾であり、一種の挫折とみなされても仕方がない。ムルソーは、ニーチェという〈最大の重し〉につぶされて、受動と能動を結ぶ〈非論理〉の淵を越え切れず〈無差異〉の狭間に落ちるほかはなかったように見えるのである。現実の社会に生きるムルソーは、神話の世界の住人たるシーシュポスとはちがひ、岩の重みに耐え切れなかったのにちがひない。ニーチェにおいては、価値の序列は逆転されているのであって、消滅しているわけではないが、ムルソーにとっては、諸価値は逆転されず、消滅の状態にとどまっている<sup>25)</sup>。ムルソーとともにムルソーの表

明した、永遠回帰思想にもとづく運命愛が、死への願望をあわせもつという一見奇妙な性格を帯びなければならなかったのも、マルソーの立場からすると、ある意味では自然なことであったのかもしれない。死はマルソーの *indifférence* を保証するからである。

しかしマルソーが、ニーチェの〈非論理〉の淵に落ちながらも、その落ちたことによって、ニーチェの垣間見ようとしなかった死の世界に、ニーチェよりなお近く対峙したことは確かである。しかも、死を前にしたマルソーが幸福と語っている以上、彼が死と積極的に向き合い、死を、生とひとつのものと見て、生とともに愛そうとしていることも、また確かであろう。このときマルソーの外的偶然は、内的必然への変質を遂げている。これがマルソーの究極の運命愛である。したがって、ここに受動性のみを見ては誤りであろう。いわばカミュ的能動性、〈神の死〉の宣せられた時代に生きる者の、せめてもの能動性をこそ見るべきであろう。

ニーチェに親しみ、その解放と虚無とをともに享けた若きカミュの一面を、マルソーは、その行き着く果てまでみせてくれた。おそらくマルソーは、カミュの底に横たわる最深部の不安のひとつを体現した人物であるといつてよいであろう。「シーシュポスは幸福だと思わねばならぬ」と書きつけねばならなかったカミュは、また、〈神の死〉に抗し切れずみずからの死を正視するマルソーという可能性をも告白せねばならぬひとでもあった。〈蒼ざめたニーチェ〉<sup>26)</sup> という、ある批評家のカミュ評が、深い示唆に富むもののように思えてくるゆえんである。

#### 注

- 1) Pléiade 版全集では Nietzsche 関係の文献はすべて Henri Albert の訳 (Mercure de France 版) を用いている。
- 2) Camus: Pléiade II, Gallimard, p. 32
- 3) Carl A. Viggiani: Notes pour le future biographe d'Albert Camus, La reuve de lettres modernes I, Minard, p. 208
- 4) Camus: Cahiers Albert Camus 2, Gallimard, pp. 149—175
- 5) Nietzsche: La naissance de la tragédie, Gallimard (idées), p. 32

- 6) Roger Quillot: Pléiade I (Camus), p. 1913
- 7) Camus: Cahiers A. Camus I, p. 178
- 8) Ibid., p. 229
- 9) Nietzsche: Ecce Homo, Gallimard (idées), p. 106
- 10) Cahiers A. Camus 2, p. 293 Camus 自身の bibliographe に拠る。Henri Lichtenberger: La philosophie de Nietzsche, Félix Alcan, 1903 が、それである。
- 11) Camus: Catnets I, Gallimard, p. 119
- 12) Nietzsche: Le gai savoir, Gallimard (idées),
- 13) Camus: Pléiade I, p. 1211
- 14) Camus: Pléiade II, La mort dans l'âme, p. 34
- 15) Ibid., Le mythe de Sisyphe, p. 108
- 16) John Cruickshank: Albert Camus and the literature of revolt, Oxford Universe Press, p. 63
- 17) Nietzsche: Le nihilisme européen, Union générale d'Éditions (10/18), p. 178
- 18) Ibid., p. 179
- 19) Camus: Pléiade II, L'homme révolté, p. 479
- 20) 17) に同じ。p. 187
- 21) Jean Sarocchi: Camus, P. U. F, p. 24
- 22) Paul Viallaneix: Le premier Camus, Cahiers A. Camus 2 所収 p. 21
- 23) Nietzsche: Ainsi parlait Zarathoustra, Mercure de France, 1914, pp. 319—320
- 24) Nietzsche: Werke, Gesamtausgabe in Kleinoktov, 16 Bde, S. 398
- 25) Jean Sarocchi: Camus, pp. 28—29 参照, ここで Sarocchi は Meursault を〈無差異の殉教者〉un martyr de l'indifférence と規定している。
- 26) Jean-Marie Domenach: Préface, "A. Camus et le christianisme" par Joseph Hermet 所収 Beauchesne, p. 5