

シャトーブリアン、パスカルの不実な弟子

『キリスト教精髄』の詩学研究のための予備的考察

片岡 大右

序論：「キリスト教徒の哲学者¹」、パスカル

ロマン主義時代は、啓蒙主義からフランス革命にいたる合理主義的で宗教に冷淡な傾向への反動として特徴づけられ、宗教への大がかりな回帰はその主要な現れとして捉えることができる——旧来の文学史のこのような教えは、今日では多かれ少なかれ相対化されている。例えば、18世紀と19世紀、啓蒙主義時代とロマン主義時代との間に鋭い断絶よりは緩やかな連続性を見ようとするミシェル・ドゥロンは、シャトーブリアンの『キリスト教精髄』(1802)における感性的なものと精神性との紐帯の重視について語りながら、その先駆けを「不信仰者ディドロ」のうちに、また18世紀の哲学者たちの基本的な傾向のうちに見出している²。彼らはキリスト教を認めなかったにしても、宗教儀式や宗教画の、感覚に訴える魅力进行评估することはできたのである。聖体行列の魅力に身を震わせ、涙を流しながら、ディドロは「そこには何かしら偉大で、陰鬱で、荘厳で、メランコリックなものがある³」と感じる——そうした何かしら^{ジュ・ズ・セ・タワ}の身元については意図して無頓着で、感動をキリスト教の信仰へと連絡させないように配慮しながら。ここから『キリスト教精髄』に至るために必要なのは、その感動はキリスト教の力によるものだという強弁のみである。実際、シャトーブリアンも、啓蒙主義のうちに見られるこうした性格をよく心得ていた。それゆえ、信仰の回復と『キリスト教精髄』に先立つ著作、『諸革命論』(1797)の終わり近くで、哲学者たちのキリスト教への反論を彼ら自身に語らせる形で要約しながら、彼は次のように書くことができたのである。

¹ Chateaubriand, *Génie du christianisme*, texte établi, présenté et annoté par Maurice Regard, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1978, p. 825 (III^e patrie, livre II, chapitre VI).

² Michel Delon, « L'orgue de Chateaubriand », in *RHLF*, nov.-déc. 1998, p. 1050.

³ Diderot, *Salon de 1765*, édition critique et annotée, présentée par Else Marie Bukdhal et Annette Lorenceau, dans *Œuvres complètes*, édition Dieckmann-Varloot, Paris, Hermann, t. 14, 1984, p. 246.

我々ははっきりと感じるのだが、あなた方は礼拝の荘厳なしでは、決して諸民族をキリスト教に改宗させることはできなかったことだろう。この点において、我々はローマの宗派のほうを好んでいる。いくばくかの違いはあれ、ルター派、カルヴァン派、クエーカー派……等々であるというのは笑うべきことだ、教義の不条理を受け入れ、人民に相応しい唯一のものである、諸感覚の宗教を拒絶するというのは⁴。

ここに見られるのは、先に言及したディドロ的なキリスト教観、「外的礼拝の全装置⁵」の感覚的な力と、教義の「形而上的たわごと⁶」とを対立させながらなされる、カトリシズムへの両義的な評価にほかならない。このような哲学者の教説の提示に先立ち、彼は「事実のたんなる語り手として、私は主題が課すのに従い、他の者たちの議論を、それらを承認することなしに報告しよう⁷」と断っている。とはいえ、上記の引用箇所に見られる発想について言うなら、それは半ばは『キリスト教精髄』の原理であるといってよい。もちろん、哲学者たちと異なり、『精髄』の著者はいたるところでキリスト教の教義が理性に反しないものだとして述べているのではあって、そのような立場が彼の著作のいわば前提を構成している。しかし、その護教論の主要な力点は、キリスト教は、感覚と感情に訴える力ゆえに卓越しているという主張に置かれているのだから。

しかし、自身の知的形成の土壌となった啓蒙主義的風土と、それへの反動とみなされる宗教への回帰との間に見出すことのできる、密かな連続性を知らないわけではなかったにしても、『キリスト教精髄』の著者となったシャトーブリアンが明示的に意識しかつ繰り返し提示するのは、18世紀の哲学者たちへの批判——、ルイ14世の世紀の偉人たちがキリスト教徒だったことを惜しみながら、「ディドロとダランベールの素晴らしき世紀⁸」を謳歌していた者たちへの批判にほかならない。人々がキリスト教の覆いを暴いたと信じ、その教義の不条理と道徳への悪影響とが喧伝されていた時代に対する反動として、彼は自身の著作を位置づけるのだ。

啓蒙の世紀を非難しながら、彼が立ち返ろうとするのは17世紀にである。そして分けても拠り所となるのがパスカルにほかならない。『キリスト教精

⁴ Chateaubriand, *Essai sur les révolutions*, texte établi, présenté et annoté par Maurice Regard, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1978, p. 409 (II^e partie, chapitre XLVII).

⁵ Diderot, *Salon de 1765*, *op. cit.*, p. 245.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Essai sur les révolutions*, II, XLIII, p. 401.

⁸ *Génie*, I, I, I, p. 468.

髓』第3部2巻6章の冒頭を飾る、パスカルの生涯全体を要約した総合文は、「恐るべき天才⁹」との表現とともによく知られている。そして、シャトーブリアンは『精髄』の全体を、パスカルの護教論との並行性を指摘することで締めくくるだろう¹⁰。そうした姿勢は、本書の刊行に先立って、しかしすでに『キリスト教精髄』の著者と署名されて公表された、スタール夫人『文学論』についてのフォンターヌ宛書簡の中で鮮明に打ち出されていた。スタール夫人を啓蒙主義哲学者の生き残り^{ベルフェクティヴリテ}と見立て、彼女が拠って立つ完成可能性の楽天性にキリスト教のメランコリーを対立させながら、彼はフォンターヌにこう語りかけているのだった。

あなたはご存知でしょうが、この私の狂気とは、イエス＝キリストをいたるところに見るといことです、ちょうどスタール夫人が完成可能性をいたるところに見るように。私は、パスカルとともに、不幸にも信じているのです、ただキリスト教のみが人間の問題を説明しえたのだということを。お分かりのように、私は偉大な名前のもとに避難しましたが、それはあなたが私の偏狭な考えと反哲学的な迷信とを、大目に見てくれるようにです¹¹。

さて、当時において、こうしたパスカルへの依拠には、18世紀との対立をよりはっきりと際立てるといふ利点があった。というのも、理性と進歩への信頼によって特徴づけられるこの世紀にあって、パスカルの評判は決して芳しいものではなかったからである。「哲学者であることは何よりもまず、反＝パスカルであることを意味していた¹²」。『パンセ』が理性のみによる信仰の限界を説くのが、理神論者たちには我慢ならない。理性による検証という、確かな支えを拒絶するとは！それは信仰の脆さにほかならず、無神論を利するのではないだろうか？しかしそうはいっても彼らはパスカルの卓越した推論の力を賛嘆していたので、ポール＝ロワイヤルの信心家たちが彼らの都合のいいように編集したものと見える『パンセ』を、自分たちの手で作り直そうとする。コンドルセが両義的な『ブレーズ・パスカル礼讃』および自身の注解に加え、ヴォルテール『哲学書簡』第25信における名高い注解を併せて編集した新版（1776）が世に出るや、最晩年のヴォルテール自身はさらに

⁹ *Ibid.*, III, II, VI, p. 825.

¹⁰ *Ibid.*, IV, VI, XIII, p. 1092-1093.

¹¹ Chateaubriand, *Lettre à M. de Fontanes sur la deuxième édition de l'ouvrage de Mme de Staël*, dans *Génie*, op. cit., p. 1266.

¹² Antony McKenna, « Chateaubriand et Pascal », in *Bulletin de la Société de Chateaubriand*, 1991, n° 34, p. 46.

新しい注解を付け加え、増補版を出版するだろう(1778)。新版『パンセ』は、『真空論序言』や『幾何学的精神について』のような作品を巻頭に据えることによってそれを啓蒙の精神に相応しいものにしようと企てる一方、理性のみによる神の存在証明を否定するパスカルの立場に対しては多くの注解において批判を加え、また世界を提示する仕方の極端なペシミズムには、社会の幸福を目指す哲学者たちの努力を対置して、そうして強力な知性ゆえの懐疑に終生苛まれ続けた、脆い信仰の持ち主としてのパスカル像を19世紀に伝えたのである。コンドルセ＝ヴォルテール版の『パンセ』は、やがて啓蒙の世紀によるパスカル征服の証しとみなされることになるだろう¹³。「18世紀末の全体が、いわば、もはやヴォルテールとコンドルセを通してしかパスカルを見なかったのである¹⁴」。

＊

こういった事情のために、信仰を回復し、キリスト教の偉大を人々に喧伝する気になったとき、シャトブリアンのパスカルへの称賛には同時に、コンドルセ版への批判が伴うことになるだろう。

キリスト教哲学の、そしてまた今日の哲学の、奇妙なモニュメントがある——編者の注解を付せられた、パスカルの『パンセ』である。パルミラの廃墟を見る心地だ、天才と時代との壮麗な残骸、その足元では砂漠のアラブ人が惨めな小屋を立てている¹⁵。

そして彼は上記引用箇所注解を付け加え、コンドルセ＝ヴォルテール版を参照することの問題点を指摘しているのだった。『パンセ』への注解の多くの箇所で、「彼らはパスカルの考えに無理をさせている——彼が無神論者として通るようにである。例えば、彼が人間の理性のみでは神の存在の完全な証明には到達できないと言うと、勝ち誇った叫びが上がるのだ、ヴォルテールが神の味方をすべく、パスカルに反対するのを見るのは素晴らしいことだと。それではまったく常識をからかい、読者の人の良さを当て込んでいるというものだ。／当然のことではないか、パスカルが推論しているのはキリスト者

¹³ Sainte-Beuve, *Port-Royal*, texte présenté et annoté par Maxime Leroy, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », t. 2, 1984, p. 371.

¹⁴ *Ibid.*, t. 2, p. 372.

¹⁵ *Génie*, III, II, VI, p. 825.

として、啓示の必要性の議論を急き立てる者としてであるということは？¹⁶⁾

ここでシャトーブリアンが念頭に置いているのはコンドルセ版『パンセ』のコンドルセ自身による注解のひとつと、同版の刊行者序文である。前者には、「あの論の中でヴォルテール氏がパスカルに反対し、神の存在を弁護するのを見るのは素晴らしいことだ¹⁷⁾」という一節が見られ、また「啓示の必要性」という言葉は後者に現れる¹⁸⁾。前者で言及されているのは、自然の光によるなら、「我々には神が何であるのかも、神が存在するのかどうかとも知ることができない¹⁹⁾」という、賭けの断章中の一節への注解であり²⁰⁾、ヴォルテールはそこで、パスカルが生きていたなら、このような考えを却下していたことだろうと述べている。同じ賭けの断章についての別の注解を参照するなら、神が実在するかどうかの証明をお預けにしてなされるそのような方法は、神の存在を明白なかたちで示すことができないのだから、無神論者を生み出す原因ともなりかねないと、彼は考えていたのである²¹⁾。そして後者においてコンドルセは、一方ではヴォルテールと同様の流儀で、理性による神の存在証明が不可能であるとするパスカルの立場が、無神論を利すると非難している。しかし他方では、そうした不可能性ゆえに「啓示の必要性」を言い立てる『パンセ』の著者は、キリスト教の側に立って理神論を攻撃しようとしているのだとも論じられているのであって、こうして18世紀のパスカルは、理神論の二つの敵である無神論と宗教の双方に味方する、この上なく危険な存在として現れるのである。

さて、こうしてみると、シャトーブリアンが上記の一節で行っているのは、あまり意味のない混ぜっ返し以上のものではないように思われる。コンドルセは、『パンセ』のうちに無神論に好都合な論点を認める一方で、パスカルがキリスト者として推論していることに関しては、当然、シャトーブリアンと

¹⁶⁾ *Ibid.*, III, II, VI, note XXV, p. 1164.

¹⁷⁾ *Éloge [par Condorcet] et Pensées de Pascal*, nouvelle édition commentée, corrigée et augmentée par M. de *** [Voltaire], Paris, 1778, p. 206, note a.

¹⁸⁾ Condorcet, Préface de la nouvelle édition des *Pensées* de Pascal, dans *Œuvres complètes*, Brunswick, Vieweg ; Paris, Heinrichs, 1804, t. 4, p. 391.

¹⁹⁾ ラフュマ版 (以下 L) 418、セリエ版 (同 S) 680、ブランシュヴィック版 (同 B) 233。以下、パスカルの引用は原則として、セリエ版に依拠したフェレル版 (*Pensées*, présentation et notes par Gérard Ferreyrolles, Paris, L. G. F., coll. « Le Livre de poche », 2000) から行い、各版での該当箇所を記す。

²⁰⁾ Voltaire, *Lettres philosophiques ou Lettres anglaises avec le texte complet des remarques sur les Pensées de Pascal*, introduction, notes, choix de variantes et rapprochements par Raymond Naves, Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », 1998, p. 275。以下、ヴォルテールの『パンセ』注解の引用は、『哲学書簡』以後のものを併せて収録した、上記の版から行う。

²¹⁾ *Ibid.*, p. 147 (25^e lettre, V).

意見の一致を見ているのだから。だが、そのことは今は措こう。『キリスト教精髄』の作者はさらに、哲学者たちの編集作業に疑いの目を向ける。

彼らは旧来の断想^{パンセ}の多くを削除した上、最初の順序は恣意的なものであったという口実のもと、残りのものをしばしば断断してしまった——それらがもはや元の意味を示さないようにである。発想の連鎖を断ち切り、文章の二つの部分を分割して、そこから二つの完全な意味を作り出してしまうことによって、ひとつの пассаージュを変質させるのがいかに簡単なことか、容易く理解できる²²。

ひとつの策略にほかならないこのような編集によって、『パンセ』の著者の真意は歪められているのではないかというのである。それゆえシャトーブリアンは、『精髄』における『パンセ』の引用に際して、コンドルセ＝ヴォルテール版ではなく、ポール＝ロワイヤル版に依拠する²³。そうして彼は、パスカルを本来の姿において捉えようとするというわけだ。しかし、実のところ、シャトーブリアンのパスカル読解はこの上なく大まかで、テキスト（ポール＝ロワイヤル版の『パンセ』）の文脈からの自由を謳歌している。その事實は、誰にでも容易に推測できるだけにかえて、これまで必ずしも綿密な検討の対象とはされてこなかった。しかし、そのような検討は不可欠である。『キリスト教精髄』がパスカルに依拠しているという事実のみから出発して、シャトーブリアンにおけるパスカル的な精神の継承を無批判に肯定してしまう危険を、完全に排除するために。以下で我々がまず試みるのは、それゆえ、シャトーブリアンがパスカルの言葉をどのように読み、あるいは読み違えたのかの具体的な分析である。そして、このような分析を経た後にこそ、彼がパスカルから得たもの——パスカルの真意とは無縁にとどまるにせよ——、そして自らの影響力の大きさによって後世に伝えたものについての、明瞭な見通しが獲得できるだろう。

²² *Génie*, p. 1164. Cf. Condorcet, *Eloge de Blaise Pascal*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., t. 4, p. 454-455. 「これらの断想^{パンセ}は、すべてが印刷されたのではない。パスカルの友人たちは、党派精神の偏狭な視野によって不幸にも導かれた、ある選択を行ったのである。新版を作ろうと望むべきであろうが、そこでは、それら断想のうち、パスカルの想い出への誤った心遣いから、または打算から削除されたひとつならずのものが印刷に付されるべきであり、しかしまた、信心家の編者たちによって発表されたがパスカルのものとするには値しない、幾多のものを削除する必要もある。」

²³ シャトーブリアンと17世紀の著作家たちとの関係を詳細に論じた以下の研究が、この点を強調している。Emmanuelle Tabet, *Chateaubriand et le XVIII^e siècle*, Paris, Champion, 2002, p. 296.

I. パスカルに逆らって——それも、知らずに あるいは心情の二つの秩序

具体的には、我々がまず考察の対象とするのは、『キリスト教精髄』初版刊行の翌年に発表され、第2版以降に掲載されることになった、『著者による『キリスト教精髄』弁護』（1803）における『パンセ』の引用である。その検討に先立ち、まずは自作弁護をめぐる状況を簡単に見ておこう。

「芸術と学問、理性と美の敵²⁴」と名指されたキリスト教の名誉回復の企てとして、彼は『キリスト教精髄』を特徴づける。しかし、「キリスト教の諸々の美」との副題の通り、擁護の試みは、おおむね美と芸術の見地からなされている。そこから、理性と学問の見地からしての多くの笑うべき記述が花開くことになるだろう。批判が相次いだ。好意的な批評でさえもが、書き直しによって、本書が「宗教と彼自身とにより相応しくなる²⁵」ことを求めたのである。シャトーブリアンは、第2版以降に自作弁護を掲載する。そこで彼が反論を試みるのは、次のような批判に対してである——「宗教をその人間的、道徳的、詩的なたんなる美との関係のもとで考察すべきではない。それは宗教の尊厳を貶めることだ、等々²⁶」。著者の応答はこうだ。

彼らは瀆聖を糾弾する。彼らは見ようとはしないのだ、著者がキリスト教の偉大や美、さらに詩的性格についてさえ語ったのは、ただこの五十年来、同じ宗教に関してその卑小さ、滑稽さ、野蛮さばかりが云々されていたからにすぎぬということ²⁷。

つまり、本書の試みは、時代状況を考慮しての方便にすぎないというのである。「ルイ14世の世紀にあつては、『キリスト教精髄』は疑いもなく、きわめて場違いな書物であつたらう²⁸」。もともと、このようなことは、刊行後の自作弁護に先立って、すでに本書の冒頭でも宣言されていた。すなわち、キリスト教の正当性をめぐる論証は、その味気なさにもかかわらず人々がそれに耳を傾けてくれることを前提として成り立っている。だが、シャトーブリアン

²⁴ *Génie*, I, I, I, p. 469.

²⁵ Critique par l'abbé de Boulogne ; extrait reproduit dans *Œuvres complètes de Chateaubriand*, Paris, Ladvocat, t. 15, 1827, p. 217. なおこの批評は、シャトーブリアンが自作擁護を追加した、第2版についてのもの。要するに彼の自己弁護は、不満を抱く者たちにとって十分なものではまったくなかった。

²⁶ Chateaubriand, *Défense du Génie du christianisme par l'auteur*, dans *Génie*, op. cit., p. 1098.

²⁷ *Ibid.*, p. 1096.

²⁸ *Ibid.*, p. 1098.

アンによれば、旧来のキリスト教の擁護者たちは、「キリスト教の基盤が絶対的に放棄されているのだから、かくかくの教義についての議論はもはや問題ではないということに気付いていなかった²⁹」。そのような議論に、そもそも今日の人々は耳を貸そうとはしないのだ。それゆえ、必要となるのは、論証に先だって、そうした論証を求める気持ちの人々の間に掻き立てることなのである。再び1803年の自作弁護に戻るなら、キリスト教が理性の敵ではないと考えている以上、彼は推論によってキリスト教を説得しようとする者たちが成功しうることを疑ってはいない。彼らが若者たちを説得しようと実際に試みることができるなら、間違いなくその説得は功を奏するだろうというのである。しかし彼は、そうした者たちに語りかける——「[いったん説得が開始されるや、] 諸君の大義はすぐに勝利を収めるだろう。諸君はそのときこそ、成功を勝ち取るため、神学的な諸々の道理とともに姿を現すべきであろう。だがまずは、諸君のものを読ませることから始めなくてはならない³⁰」。こうして彼は、宗教を人々の身近なものにする必要性を説く。論証の試みは、そのような前提抜きでは受け入れられはしないというのである。

まず必要となるのは、宗教的な著作にいわば人気を得させることだ。諸君は病人を一気に険しい山の頂に連れて行きたいと望むのだろうが、それでは彼は、ほとんど歩くことさえできまい！ 病人には、だから、様々の快いものを一歩毎に示してやることだ。彼の道程に現れる花々を摘むために、立ち止まらせてやろう。そうすれば、休憩に休憩を重ね、彼は山頂にたどり着けるだろう³¹。

「宗教を、そのいわば人間的な美の関係のもとで弁護する³²」こと、すなわち本書の試みは、理性による論証のための不可欠な前提、出発点として捉えられるのである。

さらに彼は、このような試みを想像力への依拠として捉えながら、それは必ずしも特異なものではなく、歴史的な先例を欠いたものでもないと主張する。「宗教の諸原理の援助として想像力を求めるというこの発想は新しいものではない³³」。そして、その点に関して引き合いに出されるのがパスカルなのである。シャトープリアンは、『プロヴァンシアル』第11書簡への言及の後、『パンセ』の有名な断章を引用する——

²⁹ *Génie*, I, I, I, p. 469.

³⁰ *Défense*, p. 1099.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 1104.

厳密な証明が、宗教の事柄に関してつねに用いるべきものとは限らないことを明らかにすべく、彼は他の場所で（彼の『パンセ』で）こう言っているのだ——「心には、理性の知らない幾つもの理由がある³⁴」。

こうしてシャトーブリアンは、理性と心を対立させるパスカルの権威に頼りながら、想像力と心に訴えかけることから始めるという自身の企てを正当化しようとする。信仰の最終的な根拠たるべき理性に反対しようというわけではないにせよ、理性による確信の有益な前提となる心の重要性を、『パンセ』の著者ととともに主張しようというのである。

＊

しかし実際には、パスカルが上記の断章で言わんとしているのは、彼が信じているのとはまったく異なった事柄である。というのも、人も知るように、パスカルの心とは神の啓示を受容する器官であり、人間に確実な信仰を与えるものにほかならないのだから。それは信仰へと至る最初の一步を与えるものであるどころか、まさしく一気に終点へと導くものなのだ。

神が心の直感によって宗教を与えた者たちは、まことに幸福であり、まことに正当に説得されている。しかし、そうでない者たちには、我々は宗教をただ推論によってしか与えることができない——神が彼らに宗教を、心の直感によって与えるのを待ちながら。それなしでは信仰はたんに人間的なものにすぎず、救いには無益なものにとどまるのである³⁵。

パスカル的な意味での心は、正当な信仰のためのひとつのきっかけ、それへの望ましい前提をもたらしものに留まっていはいない。心こそが、彼にあっては、「神の圧力の働く特権的な場所³⁶」なのであり、それに基づく信仰こそが救いへの確かな根拠を与えてくれるのである。そこから帰結するのは、ひとりの人間が他の人間に対し、心の信仰を与えることはできないという事実

³⁴ *Ibid.*, p. 1105. パスカルの引用は、現代の諸版では L 423=S 680=B 277、シャトーブリアンが参照したポール＝ロワイヤル版（同 PR）では XXVIII. 51 の各断章に見られる。以下、ポール＝ロワイヤル版の参照に当たっては、次の複写版を用いる。*Pensées de M. Pascal sur la religion, et sur quelques autres sujets*, l'Édition de Port-Royal (1670) et ses compléments (1678-1776) présentée par G. Couton et J. Jehasse, Centre interuniversitaire d'éditions et de rééditions, Universités de la Région Rhône-Alpes, coll. « Images et témoins de l'âge classique », n° 2, 1971.

³⁵ Pascal, *Pensées*, L 110=S 142=B 282.

³⁶ Henri Gouhier, *Blaise Pascal, conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1986, p. 55.

だ。それを与えることができるのは、ただ神のみなのだから。したがってパスカルの護教論においては、神の存在についての、心へ向けての説得は問題とならない。ただ、有名な賭けの断章において極まるような推論の試みによって、神を信じることの必要性——神の存在の理性的根拠ではなく——を納得させ、「暫定的信仰³⁷」を与えること、それが彼の目指すところなのである。シャトーブリアンのパスカルへの依拠が、まったく見当外れのものであることが分かるだろう。パスカルが心の説得を神に委ねるとき、彼は心の領分をこそ、自らの著作が訴えかける場所として考えているのだから。

このような事情は、シャトーブリアンが引用した断章自体においても明白に見て取ることができる。彼が読んだのであろうポール=ロワイヤル版から引用しよう。

心には、理性の知らない幾つもの理由がある。そのことは、無数の事柄において感じられる。神を感じるのとは心であって、理性ではない。それこそが完全な信仰というものの、心に感じられる神³⁸。

理性との対立は、心の働きを予備的段階に位置させるのではなく、まさにその反対である。神を心で感じること、それはパスカルにおいて、理性の証明に先立つがやがてそれによって検証されるべき、偶然的で疑わしい神への関わりを意味するどころか、「完全な信仰」を与えるというのだから。実のところ、この点の理解に関して、ポール=ロワイヤル版の読者たるシャトーブリアンは、現代の読者よりも有利な立場にさえあった。というのも、現代の諸版においては、たんに「それこそが信仰というもの」とのみあって、「完全な」という形容は見られないのだから。ポール=ロワイヤル版の編者たちは、パスカルの原稿には存在しない形容詞を付け加えることで、「心」や「感じる」という表現が読者を導きかねない誤読を排除しようとしていたのである³⁹。そればかりではない。さらに意義深いのは、現代の諸版においては「そのことは無数の事柄において感じられる」の後に、肉筆原稿においては一続

³⁷ Tetsuya Shiokawa, « *Justus ex fide vivit et fides ex auditu* : deux aspects de la foi dans l'apologétique pascalienne », in *Revue des sciences humaines*, n° 244, 1996, p. 163 (塩川徹也『『聞くことによる信仰』から『人を生かす信仰』へ』、『パスカル考』、岩波書店、2003年、148頁)。

³⁸ *Pensées*, PR XXVIII. 51.

³⁹ ル・ゲルンによるブレイヤード版全集(第2巻にポール=ロワイヤル版の『パンセ』が収録されている)によれば、この語は、他の多くの語と同時に、初版と同じ1670年に成立した第2版において追加された。

きのもんとして書かれていた次の一節が続くのだが⁴⁰、それはポール＝ロワイヤル版には見出されないことである。

私は言う、心は、自ら没入するにしたい、自然に普遍的存在を愛しめれば、自然に自分自身を愛しめするのだと。そして心は、選択に応じて、両者のいずれかに対しては頑なになる。あなたは一方を拒み、他方を保つというわけだ。あなたが自分を愛しているのは理性によってだろうか⁴¹？

これまでの引用においては、ただ神にのみ関わっているかに見えたパスカルの心であるが、ここに明示されているように、それは普遍的存在を拒み、かの「憎むべき⁴²」自我を選ぶこともできるというのである。「無数の事柄」には、実際、「人間的な愛の経験⁴³」や「美的感覚⁴⁴」への指示を読み取ることができる。パスカルは心の諸理由のうちに、神的な事柄以外の多くのもの、山頂に至る道程を飾る花々とシャトーブリアンが呼んだものたちとの関連を認めているのである。ポール＝ロワイヤル版でこの一節が採用されていないのは、心による信仰の確実さを述べる言葉の後に、このような心の両義的性格の指摘が続くことによる読者の混乱を防止しようとしたことと考えられる。さらに、確認しておくなら、ポール＝ロワイヤル版において本断章の後半部に置かれている、すでに見た「神を感じるの……」以下のくだり⁴⁵は、それゆえ、本来の後半部を省略する代わりに編者によってつなぎ合わされた、パスカルの原稿では独立したものとして書き付けられていた一節にすぎない。このような編集によって、しかし、パスカルにおける心の直観による信仰とは、真実にして完全な信仰にほかならないということが、誤解の余地のない仕方で提示されていたわけだ。シャトーブリアンは、コンドルセ版がパスカルの言葉を元の（ポール＝ロワイヤル版の）文脈から切り離して並べ替えることによる思想の歪曲を非難していたが、かく言う彼自身、『パンセ』の不注意な読者として、ポール＝ロワイヤル版の編者たちのこれら三重の配慮をものともせず、彼固有の発想に奉仕させるべくパスカルの用語法を歪めていたのである。

⁴⁰ それゆえ、ポール＝ロワイヤル版での本断章の後半部分は、以下に説明されるように、本来の後半部分ではない。

⁴¹ *Pensées*, L 423=S 680=B 277.

⁴² *Ibid.*, L 597=S 494=B 455.

⁴³ Henri Gouhier, *op.cit.*, p. 59.

⁴⁴ Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 1995, p. 130.

⁴⁵ *Pensées*, L 424=S 680=B 278.

さて、パスカルにおける心の両義的な性格は、神が自身を信じるようにとそれを傾ける⁴⁶かどうかには依存している。つまり心は、パスカルにあって、神が自ら語りかけるときにはそれを受け止める一方、そうでないときには気ままに人間的な関心に没頭するのである⁴⁷。シャトーブリアンにおいて、心は、自ら神に向かおうと努めることはあるにしても、神からの呼びかけの有無には無頓着で、路傍に開く花々への愛着によって特徴づけられている。それゆえ、パスカルとともに心を理性と対立させる一方で、彼はそれを超自然の光とも対立関係に置くことができ、またそれを誇示することさえできるのである。『キリスト教精髓』初版の序文では、このように言われていた。

私は、認めておくが、超自然の大いなる光に身を屈したのではない。私の確信は心から来たものだ——私は泣いた、そして信じた⁴⁸。

すでに見たように、パスカルは自らの護教論が相手取るのはあくまでも人間の理性であると心得ていた。というのも、彼にあっては心こそが超自然の光と直接に結びついた、神の賜物を受け入れる器官なのであり、心の直観による信仰を与えることができるのはただ神ばかりなのだから。「心に感じられる神」は、彼の護教論の企ての限界を画し、その彼方に望見される存在なのである。シャトーブリアンは、心——ただし、啓示の光を欠いた——をこそ自らの活動領域とする、そんな彼の護教論の先駆者としてパスカルを名指し、「心には理性の知らない……」の一節を自らの立場の先例として掲げるのだったが、同じ器官に依拠するまさにそのときにこそ、たとえシャトーブリアンは気付いていなかったにせよ、両者の対立は疑いようもなく露わになっていたわけだ。実際、シャトーブリアンによる心の表象は、信仰の堅固な基盤たりえない脆弱さをこそ誇っている——「我々の心は不完全な楽器、幾つもの弦を欠いた堅琴、そこで我々は、ため息へと捧げられた調子によって、歓喜の調べを奏できるように強えられるのだ⁴⁹」。パスカルであれば、シャトーブリアンの言う心を、人間の理性と同様に「救いには無益なもの」とみなすに

⁴⁶ Voir *ibid.*, L 380=S 412=B 284.

⁴⁷ Cf. Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 56. 「神へと心に向けること、それは神でないものからは心を背けることである。言い換えれば、恩寵が神を愛するようにと心を仕向けるときには、自然が神でないものを愛するよう、自分自身から出発するようにとそれを仕向けるのだ。」

⁴⁸ *Génie*, Préface de la première édition, p. 1281.

⁴⁹ Chateaubriand, René, dans *Atala - René - Les Aventures du dernier Abencérage*, présentation par Jean-Claude Berchet, Paris, Flammarion, coll. « GF Flammarion », 1996, p. 180.

ちがない⁵⁰。

II. 啓示から夢想へ

神からの語りかけ、「超自然の大いなる光」のこのような不在ゆえに、シャトーブリアンにおける心は想像力と異なるものではなく、じっさい彼はしばしばこの二つを連合関係に置いている——パスカルにあっては、両者は厳しく混同を戒められていたのだが。シャトーブリアン的な改心の性質を事前に言い当てているとも言うべき、以下の一節を読んでみよう。

人々はしばしば、彼らの想像力を心と取り違える。そして、改心を考えるや、もう改心したと信じるのである⁵¹。

パスカルにあって、心は理性に対立する一方で想像力とも対立するのであるが、後者の対立関係は、取り違える危険性が指摘されているように、外見

⁵⁰ シャトーブリアンについての一連の講義の中で、サント=ブーヴは、『キリスト教精髓』に現れる「キリスト教のロマン主義と言いうるもの」について、そこで問題となるのは「心のものであるよりも、想像力と頭のものであるような宗教」だと述べている (Sainte-Beuve, *Chateaubriand et son groupe littéraire*, Paris, Garnier, 1948, t. 1, p. 273)。想像力は別として、ここで彼が行っているのは、シャトーブリアンの自己理解から見るとまったく転倒した特徴づけにほかならない——『精髓』の著者自身は、「キリスト教の教義は、頭ではなく、心の中にその座を持つ」 (*Génie*, I, I, IV, p. 485) と断言しているのだから。しかし、心の概念理解をめぐるパスカルとの対立を確認した今では、このような一見しての矛盾のうちには、なんらの不思議も残らないだろう。サント=ブーヴは、『キリスト教精髓』が宗教復興のために開いた道について、それは「輝かしきも表面的、まったく文学的で絵画的な、心の真の再生からは最もかけ離れた道」 (*op. cit.*, p. 274) にほかならないと述べるとき、シャトーブリアンと異なり、心のパスカル的な意味を理解していた。それゆえ、超越的な存在に関わる心と、人間的なものにすぎない点で選ぶところのない想像力と頭=理性とを、対立的に捉えることができたのである。とはいえそれは、サント=ブーヴがパスカルの忠実な弟子であることをいささかも意味しない——『ポール=ロワイヤル』の著者は、パスカルの天才のいくつかの限界について語りながら、彼は自然に対して科学者のまなざししか持つことができず、そこに神の秩序の象徴を見るすべを知らなかったと批判するのであり、そのような批判を効果的に言い表すべく、パスカルの言葉遣いを流用して、「自然によって心に感じられる神」の重要性を訴えるのだから (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, *op. cit.*, t. 2, p. 118-119)。ラマルティエヌを引用しつつ提示される、この万物照応的な宗教観は、たしかにパスカルのものではない。我々の作家がパスカルのヴィジョンの神学的前提をあまり意識することなしにそれに熱狂したのに対し、サント=ブーヴはそれなりに理解した上で反発していたということができよう。

⁵¹ *Pensées*, L 975=S 739=B 275.

上の類似性によってしばしば見失われてしまう。心の営みである感情（＝直観、*sentiment*）についての一節を引くなら、「空想は感情＝直観に類似しており、かつ反対のものである。そのため人は、これら反対物の間で区別することができないのだ⁵²」というわけである。そして、心をめぐる対立と軌を一にして、この感情＝直観についても我々の作家とパスカルが対立しあっていることを確認しておくのは有意義なことだろう。パスカルにおける「心の直観」が、神の真理を直接に、確かなものとして感じ取ることを意味しているとき、シャトーブリアンは感情を、茫漠としたものとみなすのである。

人々がゴシック教会に足を踏み入れて、一種の慄き、そして神の茫漠たる感情を感じないことなどはありえなかった⁵³。

ここで感情が、神を確実に——「隠れたる」という状態においてではあれ——知ることにほかならず、その限りでは曖昧さのまったき排除において成り立つパスカルの直観よりもはるかに、ディドロが宗教儀式に際して感じた「何かしら偉大で、陰鬱で、荘厳で、メランコリックなもの」に近いのは明らかであろう。パスカルにおいては、「誤りと偽りの主人⁵⁴」として理性を惑わす想像力が曖昧さの温床となる一方、直観と推論の関係については次のように言われる——「すべての推論は、直観に身を任せることに帰着する⁵⁵」。そして同様の事情は、心と理性との関係について、このように言い換えられる——「理性は、このような心と本能による認識にこそ支えられるべきであり、そこにこそ論証の全体を基礎づけるべきなのである⁵⁶」。理性の障害である想像力に対し、心と直観とは、理性の支えなのである。パスカルにおいて、想像力の秩序は、理性を軸として、心と直観（＝感情）という別の秩序と対立するのであるが、これら双方は、『キリスト教精髄』においては理性に対する唯一の勢力を構成すべく連合し、分かちがたく溶け合ってしまう。

＊

想像力と心との同様の混同は、コンドルセ、このパスカルの雄弁な批判者のうちにも見出すことができる。心は、パスカルのシステムにあって享受し

⁵² *Ibid.*, L 530=S 455=B 274.

⁵³ *Génie*, III, I, VII, p. 801.

⁵⁴ *Pensées*, L 44=S 78=B 82.

⁵⁵ *Ibid.*, L 530=S 455=B 274.

⁵⁶ *Ibid.*, L 110=S 142=B 282.

ていた、神の賜物を受け取る場所、「キリスト教信仰の聖域⁵⁷」としての地位を認められない以上、想像力と同一の秩序に収まらざるをえない。しかし、それらは理性との調和関係に置かれ、その限りにおいて確かな基盤を得ているのであって、その点においてシャトブリアンとは異なっている。まずは、コンドルセ版『パンセ』の刊行者序文におけるパスカル批判を見てみよう。そこでは、神の存在証明を理性のみで行うことはできないというパスカルの説が、神の存在の理性的根拠を否定するがゆえに無神論を利する一方、理神論に対しては敵として振る舞い、「宗教の役に立つことしかできない⁵⁸」のだとして、無神論と理神論、そして宗教（キリスト教）との関係が論じられている。それによると、無神論の道徳はまったく抽象的で、「想像力と一般の魂とに語りかけること少なく、決して人民のものとはならない⁵⁹」。それゆえ、宗教はそれを恐れることはないだろう。だが、「理神論者たちの道徳は、反対に、宗教の道徳と同じ基盤に支えられている⁶⁰」。すなわち、「理神論者たちの体系は、荘厳と偉大との堂々たる性格を備えており、想像力はそれにほとんど抵抗できないのだ⁶¹」。さらに、「宗教に反対する理神論者たちの推論は、誠実で優しい魂を惹き付けるのにうってつけのものだ⁶²」。理神論者たちの理性は、宗教の富である想像力と魂に訴える魅力を、まさにその推論の体系ゆえに我が物としている。要するに、キリスト教にとっての真の脅威は、理神論にほかならないのである。

宗教の関心はそれゆえ、分けても理神論を破壊すること、理性のみでは人間を神の認識へと高めることができないことを示すことによって、啓示の必要性を証明することにある⁶³。

こうして、パスカルが主張する「心に感じられる神」の信仰は、理神論に対する敵として提示される。しかし、そのことは、理神論が理性の側に付くべく心を退けることをいささかも意味しない。コンドルセは、刊行者序に続く『パスカル礼讃』において、パスカルの信仰が、理性によって検証しうるあらゆる神の証拠を懐疑に付すことを相変わらず批判しながら、次の雄大な

⁵⁷ Philippe Sellier, *op. cit.*, p. 538.

⁵⁸ Condorcet, Préface de la nouvelle édition des *Pensées* de Pascal, *op. cit.*, p. 388.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 388-389.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 389.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 390.

⁶³ *Ibid.*, p. 391.

言葉を述べるのである。

人間の認識のうちにこそ、かの明白な証拠を見出すべきであり、そのような証拠こそが、あらゆる人間の心に語りかけるべきものののだ⁶⁴。

コンドルセはこうして、神の恩寵の待機という状態から心を解き放ち、理性による人間の認識にこそ、それを結び付けようとする。想像力と心の連合は、理性による人間精神の進歩の努力と協調することにおいて、堅固な道徳の形成を目指すのである。コンドルセは心と想像力を理性のもとに終結させ、それらすべてと疑わしい啓示を対立させる。さてシャトーブリアンにおいても、想像力と心と感情は同一の秩序のうちに安らいでいるのだったが、しかし違いは明らかであろう。それらはパスカルへの誤った依拠を通して、理性の知らない別の諸理由によって活動するものと宣言される、そして——『パンセ』の著者におけるのとは異なり——心が超自然の光とは無縁にとどまる以上、それらすべては確かな基盤の一切を失ってしまいかねないのだから。シャトーブリアンにおける心は、人間理性からも超自然の秩序からも遊離して、両者のどちらとも関わりうるにせよ、原理的には独立した、根源的な曖昧さ、堅固なものの根源的な不在を露わにする。それゆえ、あるプロテスタント神学者は、版元の要請によって『キリスト教精髄』のドイツ語訳を出版するに際し、次のような確認と共にしか、自らの訳書を読者に委ねられないと信じたのだった。

感傷の深淵、そこにおいて聖書の純粋な道徳的教えは、楽しげな感情と空想の戯れへと溶解してしまう。偏見のない読者なら誰でも、本書のようなキリスト教解釈がどこに通じているのかを見て取るだろう⁶⁵！

＊

キリスト教が宗教の基礎として言い立て、パスカルにおいても信仰の最終的な支えとして確言されていた啓示は、18世紀の啓蒙主義者たちにおいて非難的となっていた。理神論者にとっては、すでに見たように、それは理性による検証を経た証明という、信仰の真の基盤を拒絶することに他ならず、

⁶⁴ Condorcet, *Eloge de Blaise Pascal*, op. cit., p. 447.

⁶⁵ Carl Venturini, « Erinnerung des Uebersetzers », in Chateaubriand, *Genius des Christenthums oder Schönheiten der christlichen Religion*, Münster, Peter Waldeck, 1803, t. 1, p. xi.

無神論を有利にするとさえみなされた。実際、神の存在の主張がそのような検証不能の根拠をしか持たないのなら、無神論がそれと戦うには、ただ嘲笑うだけで足りる——『啓示』は、『夢見る』に由来している⁶⁶」といった具合にである。また、政治的な観点からしても、それは民衆に神の啓示を伝えと称する、教会権力の立場を守るためにこそ必要とされるにすぎないと批判された。ヴォルテールの次の『パンセ』注解は、これら二つの批判の双方を要約している。

信仰は超自然の恩寵であるということ。それは神が我々に与えた理性と戦い打ち負かすことだ。それは、神のもとへと自ら向かう代わりに、厚かましくも神の名において語るある人間を、頑なにまた盲目的に信じることだ⁶⁷。

そして18世紀の護教論者たちは、このような風潮にあって、理性による神の哲学的な証明へと関心移していき、その結果パスカルの超越性への訴えは希薄になっていった。「18世紀において、護教論者の多くは、パスカルの神学の主要な掛け金におけるアウグスティヌス主義に嫌気がさしていた。神秘を明証に置き換えることを主要な傾向とする一時代にあっては、隠れたる神の観念は上手く受け入れられない⁶⁸」。さて、すでに見たように、一方で『キリスト教精髄』の主要なモチーフは美的感情との関係における宗教の擁護にあったとは言え、シャトブリアンは、他方で、キリスト教の真実性は理性によって検証されうると多くの箇所指摘していた。自ら理性的な推論の道の先頭に立とうという意図は持たないにせよ、キリスト教と理性との親和性を、彼は疑問の余地のない前提とみなしている。分けても雄弁な一節を以下に引こう。

しかし、宗教をまったく人間的な光のもとに検討するのは、危険なことではないのか？ とすれば、それは何故だ？ 我々の宗教は、光を怖れるとでも言うのか？ キリスト教が天上に起源を持つことの大きい証拠、それは理性のどんなに厳格で綿密な検討にも耐えうることにある。我々は、過ちの露見を怖れるあまり我々の教義を聖なる夜のうちに隠しているとの非難を永遠に受

⁶⁶ Paul-Henri Thiry d'Holbach, *Théologie portative*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Albin, t. 1, 1998, p. 591.

⁶⁷ Voltaire, *Lettres philosophiques*, op. cit., p. 286. 『パンセ』L 131=S 164=B 434 への注解。

⁶⁸ Arnoux Straudo, *La Fortune de Pascal en France au XVIII^e siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. « Studies on Voltaire and the eighteenth century », n° 351, 1997, p. 136-137.

けていたいとは望まない⁶⁹。

「証拠を欠いていればこそ、彼らは分別を欠かない⁷⁰」と言われる、パスカル的なキリスト者とはまったく異質なこの立場のうちには、18世紀の影響が露呈している⁷¹。こうして、宗教を「まったく人間的な光」に照らすことが容認され、大いに推奨される一方、本書の中で超自然の光は、啓示宗教であるキリスト教を擁護するという建前上その意義が否定されることはないとはいえ、実質的にはほとんど何の役割も果たさず、むしろ作家自身その恩恵に与っていないという事実が、18世紀譏りの涙に濡れた心を誇るために利用されるにいたるのである。啓示の重要性へのこのような関心の乏しさゆえに、シャトーブリアンは心や感情＝直観に訴えるとき、しかも『パンセ』の引用を通してそうするときにさえ、もはやパスカルにおけるような神の真正な経験ではなく、偶然的でまったく個人的なものである情動の高まりにしかそれを結びつけることができない。真の信仰という山頂が、もはや心の直観ではなく理性の論証に委ねられる一方、心は、想像力と分かちがたく混ざり合って、そこへと至る道を飾る花々を讃えるのだ。そして、彼にとっては明らかに、山頂と認められる理性の論証は、それほど関心を引くものではない。そのことは、上記の引用箇所直後に続き、それを締めくくる、次の言葉を見ればよく分かる。

キリスト教は、より美しいものとして現れたからといって、真実さを損なってしまうものだろうか⁷²？

直前までは人間的な理性の光による検討が問題となっていたというのに、美しい姿の放つ光輝が、論理のつながりを完全に無視しながら、ただ、理性と同様に美をも意味することができる光のメタファーによって表面的な連続性の印象を作り上げることにより、最後にはそれに取って代わってしまう。超自然の光のことは半ば忘れたまま、とはいえ伝統的なカトリックを護教するのだという構えを維持し続け、自らキリスト教徒として強く自己規定する限りにおいて、それとのつながりを何ほどかは感じながら、シャトーブリア

⁶⁹ *Génie*, I, I, I, p. 470.

⁷⁰ *Pensées*, L 418=S 680=B 233.

⁷¹ 『キリスト教精髄』のこうした側面については、パスカル研究者による以下の考察を参照のこと。Cf. Antony McKenna, « Chateaubriand et Pascal », *art. cit.*, p. 48. 「このような〔パスカル〕読解は、18世紀護教論の伝統に内属するものだ。」

⁷² *Génie*, p. 470.

ンは固有の夢想のうちへと身を浸すのである。こうして『精髓』の著者は、伝統的な宗教を回復するという身振り、時宜を得ようとする野心にも関わらず基本的には善意のものであったろうこの身振りそれ自体において、その基盤を突き崩し、あてどのない感情の領域を開く。19世紀後半に書かれたエミール・ファゲの次の言葉は、その歴史的な意義を簡潔に述べる、それ自体が歴史的な証言とみなすことができる。

誠実なものではあれ、およそ確かな資格でそうであったのではない彼のキリスト教は、漠然として揺らぎがちな、近代の宗教感情の形式それ自体となった。我々の時代の精神はこれほどまでに彼のうちにあるのだから、当世の思考がいつそう不確かなものとして持っているものを、彼は自ら発明したかのようにして持っていたということになるのだ——半^{ドゥミ}-^{クロワイヤンス}信、夢想の状態にある信仰、一種の薄明の中での、宗教感情の美的感情への変容といったものを⁷³。

III. 〈世紀病〉を病むパスカル

シャトブリアンの自作弁護における『パンセ』の一節の誤読は、彼とパスカルとの根本的な不一致を露呈させる体のものだ。しかし、そのようなことには気付かないままに、彼は18世紀に反対しながらパスカルを讃えたのだから、深い異質性にも関わらず彼がパスカルから受け取ったと信じた、あるいは自分勝手に引き出したものについて検討する必要がある。

シャトブリアンはヴォルテールとコンドルセによる新版『パンセ』の編集と、そこでの注解の試みを非難し、彼らが提示したパスカル像に、キリスト者パスカルを対立させていた——「詭弁論者パスカルはキリスト者パスカルに、いかばかり劣っていたことだろう⁷⁴」。では、キリスト者パスカルとは、一体どのような者なのか？ 彼によるなら、その本質は、原罪に基づく人間観、本性からして腐敗した存在として人間を捉えるそんなパースペクティブにほかならない。

彼の著作のいかなる部分で、ポール＝ロワイヤルの隠者は、最も偉大な天才たち以上の高みに達したのか？ 人間についての六つの章においてである。さて、これらの六章は、まったく原罪をめぐって展開されるのであるが、パスカルが

⁷³ Emile Faguet, « Chateaubriand », dans *Etudes littéraires sur le dix-neuvième siècle*, Paris, H. Lecène et H. Oudin, 4^e édition, 1878, p. 71.

⁷⁴ *Génie*, III, II, VI, p. 825.

不信の徒であつたとしたら、存在しなかつただろう⁷⁵。

「人間についての六章」とは、ポール＝ロワイヤル版『パンセ』の第XXI章から第XXVI章までを指している。順に章題を挙げれば、「真実、幸福、その他多くのものに関して、人間本性のうちに見出される驚くべき矛盾」、「人間の認識一般」、「人間の偉大」、「人間の虚栄」、「人間の弱さ」、「人間の悲惨」となる。いずれの章においても、人間は一貫して不幸な存在である。パスカルはあらゆる人間を悲惨な存在として示す。国王でさえ、自分のことを孤独に考える機会を与えられれば、自らの真の状態を悟ることだろう。この世のあらゆる営みは、我々の真実の悲惨から注意を逸らすためのものにすぎない。人間に偉大さがあるとしたら、それはそのような悲惨を認識することのうちにしかないほどに、人間は悲惨なのである。

シャトーブリアンは、すでに見たように、『キリスト教精髄』を、信仰へと容易に至るための快い花々で飾られた道として提示していた。作品本編の冒頭においても、同様の宣言が見られる通りだ――

神はそれが御許へ戻る助けとなるならば、花咲く道をも禁じることはない。そして迷える羊は必ずしもつねに、険しく崇高な山道を通らなくては小屋に帰れないというわけでもないのだ⁷⁶。

しかし、パスカルとともに彼が眺めるこの世界は、この上なく惨めで、悲しみに満ちたものである。そして神のもとに至る道についても、やはり巻頭近くに位置する一章「贖罪について」においては、「花咲く道」とはまったく異なったイメージが示されている。原罪によって墮落した人間が再び完全性へと立ち戻るための道程についての、以下のくだりを見てみよう。

無垢なるアダムであれば魅惑の道を通してそこへと至ったことだろう。しかし罪人アダムは、断崖をよじ登ってしかたどり着けない。原初の父の過失以来、自然は変わってしまったのだ⁷⁷。

『精髄』の著者にあつて、パスカルの提示する世界の悲惨は、美しい覆いによって包み隠すべきものであるどころか、絶えず強調されるべきものとして捉えられている。彼の護教論の眼目ともいえるべき「花咲く道」の推奨は、

⁷⁵ *Ibid.*, III, II, VI, p. 826.

⁷⁶ *Ibid.*, I, I, I, p. 471.

⁷⁷ *Ibid.*, I, I, IV, p. 484.

こうして「魅惑の道」の断念とともに提示される「断崖」の道行きの必然性と、鋭く矛盾するもののように見える。しかし実際のところ、シャトーブリアンにとって、両者を同時に主張するのに何の困難もありはしないのだ。パスカルの人間学、人間の悲慘を好んで表象するそんな人間学は、シャトーブリアンにあってはそれ自体ひとつの詩学として、美的感情を喚起するためのひとつのシステムとして機能しているのだから。すでに検討したように、彼はパスカルの議論の神学的な側面に対する異質性を露呈させており、それゆえ問題となるのはもっぱら、神中心のそうした構えから必然的に帰結する、悲しみと貧困によって特徴づけられる人間理解ということになる。以下で我々が示すのは、シャトーブリアンは啓蒙主義者たちによって非難されたこの悲観的な人間学からこそ——神学的な救済による補償には無頓着なままに——、彼の好みに適う詩的想像力の展開を引き出したという事実である。

*

さて、すでに参照された贖罪をめぐる章においては、当然ながらその前提となる原罪が大きく取り扱われている。「あらゆる民族の伝統によって知られているこの真理 [= 「人間を説明する原罪の教義」] を容認することなしには、立ち入りがたい夜が我々を覆ってしまう⁷⁸」といったパスカルの口調で、シャトーブリアンは人間の根本に原罪を置く⁷⁹。上記の引用においてはキリスト教以外のすべての宗教も原罪を知っていると主張されているのが我々を驚かすが、それは他の箇所にも散在する、キリスト教の普遍性を言い立てたいがための勇み足である。「キリスト者パスカル」の持つ利点が、原罪をめぐる記述において発揮されると主張していたことにも窺われるように、基本的には、原罪の教義に基づく人間観はキリスト教徒のみに許されたものだ、とシャトーブリアンは主張したいのである。そしてこのような人間学は、彼が18世紀の子として引き継いだ、廃墟への好みに大いに好都合だ。原罪以後の

⁷⁸ *Ibid.*, I, I, IV, p. 480.

⁷⁹ シャトーブリアン自身が別の章（「原罪の新たな証拠」という、まったくパスカルのではない副題を持った）で引用している、次のくだりを参照（『精髓』中の引用文から訳出する）。「我々の状態の結び目は、その曲がり目や折り返しをこの深淵のうちに取っているものであり、それゆえ人間はこの神秘なしでは、この神秘が人間にとって理解しがたいそれ以上に、理解しがたいものになるだろう」（PR III. 8=L 131=S 164=B 434）。ヴォルテールはこの箇所について、『哲学書簡』（第25信3）でこう述べている——『人間は、理解しがたい神秘なしでは理解しがたい』——いったいこれが推論であろうか（*Lettres philosophiques*, 25^e lettre, III, p. 143）。

人間の偉大と悲慘というパスカル的なモチーフを、彼は次のようにして廃墟のイメージによって形象化する。

彼は崩壊して、その瓦礫をもって再建された一つの宮殿である。そこには崇高な部分とおぞましい部分を、どこにも続かない壮麗な回廊を、高い柱廊と崩れ落ちた天蓋を、強い光と深い闇とを見て取ることができる。ひとことで言えば、いたるところでの混乱と無秩序、とりわけ聖域についての⁸⁰。

人間は原初の過失以来、墮落してしまった悲慘な存在である。しかし、人間のうちには、かつての真の幸福の「まったく空虚な徴と痕跡⁸¹」がなお残っている。偉大と悲慘の両極が混ざり合う矛盾的な存在としてのパスカル的な人間理解は、「贖罪について」におけるシャトーブリアンの発想を基礎づけているものだ。パスカルは、ただ神の信仰のみが人間を悲慘から救い出すと説き、救済に先立つこの世界のうちにある人間を、根本的に腐敗したものとして示す。さて、シャトーブリアンが賛美する六つの章においてとりわけ顕著に現れる、このような人間観こそ、哲学者たちの非難的となったものだった。実際、ヴォルテール『哲学書簡』第25信での注解の対象となった多くの箇所が、それらの章のうちに見出せる。哲学者たちにおいても、キリスト者パスカルは忘れられてなどいなかった。むしろ、そうしたイメージは、批判的な注解に伴われ、否定的な評価のもと、大いに流通していたのである。シャトーブリアンは自らの孤独な読解作業を通してキリスト者パスカルを発見したのでももちろんなく、否定的なイメージとしてすでによく知られていたものの評価を、正確に反転させただけなのだといってよい。こうして、哲学者たちによって批判され、『キリスト教精髄』の著者の熱い共感を誘ったパスカルのひとつのイメージは、啓蒙主義の曲がり角における人間学と詩学の変質の、この上なく重要な媒介とみなしうるのである。

18世紀的なパスカル理解を代表し、シャトーブリアンのパスカル解釈の基礎となった、コンドルセ＝ヴォルテール版『パンセ』を再び参照することにして。神の存在証明をめぐる『パンセ』の議論への彼らの批判についてはすでに検討したが、パスカルの人間学と、その道徳的な帰結についても激しい批判がなされていた。パスカルが惨めさを忘れるためのものとみなす気晴らしと活動への本能は⁸²、ヴォルテールにとっては「社会の第一原理にして、

⁸⁰ *Génie*, I, III, III, p. 535.

⁸¹ *Pensées*, L 100=S 133=B 425.

⁸² *Ibid.*, L 136=S 168=B 139.

不可欠の基礎⁸³」となる。「道徳性と社会的有用性を混同する傾向⁸⁴」にあった啓蒙の世紀においては、外的な諸活動に身を捧げることこそが、個人と社会の幸福につながるとみなされたのだから当然である。それゆえ、パスカルが人間の偉大さに由来するとした、安息のうちに幸福を見出す本能は⁸⁵、「怠惰が偉大さの資格である⁸⁶」という滑稽な主張にすぎないとして一蹴される。そして幸福は、パスカルにおけるのとは異なり、もはや天上のものではなく、この地上において目指されるものとなるだろう。

こうして、パスカルが説く人間のありようは、社会的有用性には一顧だにせず、無益に天の至福を願う隠者のそれとして弾劾される。さて、このようなパスカル像を的確に特徴づけるための言葉は何であったか？ 病人の一語である。コンドルセ版『パンセ』の刊行者序には、ジルベルト・ペリエのパスカル伝を参照しながらの、次のような非難が見られる。

この男は、その健康は彼の同類たちにきわめて有用だったろうと思われるのに、病气であることを好んでいたのである。「なぜなら」と彼は言っていたのだ、「病はキリスト者の自然な状態なのだから」——あたかもキリスト者の状態とは、何の役にも立たないことであるかのように⁸⁷。

この地上での幸福をこそ求め、それゆえ社会への現実的貢献を至上命題とするコンドルセにしてみれば、この世のあらゆる価値を打ち捨てて神へと向かう対神徳は、まるで徳の名に値するものとは見えなかったろう。そして、ヴォルテールはこの病人を、いっそう始末に負えない存在として描く——彼によるなら、この男は自身の卓越した才能を社会に役立てるのを拒むばかりではなく、社会全体を意気阻喪に追い込もうとさえ望むのである。「自然は我々をあらゆる状態において不幸にする⁸⁸」という『パンセ』の断言が、ヴォルテールには気に入らない——

自然はつねに我々を不幸にするわけではない。パスカルは相変わず、世界全体が苦しむことを望む病人として語っている⁸⁹。

⁸³ Voltaire, *Lettres philosophiques*, 25^e lettre, XXIV, p. 159.

⁸⁴ Béatrice Didier, *Le Siècle des Lumières*, Paris, MA Editions, 1987, p. 276.

⁸⁵ *Pensées*, L 136=S= 168=B 139.

⁸⁶ Voltaire, *Lettres philosophiques*, 25^e lettre, XXIV, p. 160.

⁸⁷ Condorcet, Préface de la nouvelle édition des *Pensées*, op. cit., note à la p. 378 (p. 380).

⁸⁸ *Pensées*, L 639=S 529=B 109.

⁸⁹ Voltaire, *Lettres philosophiques*, p. 291. また、「人間とは一体、何という怪物だろう」と

啓蒙主義者たちによるこうしたパスカルの表象は、『キリスト教精髓』にそのまま受け継がれている。ただ、それに対する評価は、まったく逆向きのものになるのである。パスカルを殊更に「ポール＝ロワイヤルの隠者⁹⁰」と呼びながら、シャトーブリアンはキリスト教と隠遁生活とを頻繁に結びつける。しかしそれは、社会道徳からの逃避を咎めるためであるどころか、健全な市民生活に溶け込むことの適わない孤高の魂を、それを支える宗教とともに賛美するためにほかならないのだ。「いたるところに僧院が建った。世間によって欺かれた不幸な人々が、また、残酷な裏切りに身を晒すくらいなら生の幾ばくかの感情などは知らずに済ませようと望む魂が、そこに隠遁したのである⁹¹」。そして、病について言うなら、『精髓』において彼は、通俗語源説に依拠して、人間という語の由来を病を意味するヘブライ語に求めている。

人間という普通名詞がヘブライ語では熱または苦痛を意味するのは、きわめて途方もなく、同時にまた非常に哲学的なことではないだろうか？ エノツシュ、人間とは、アナツシュ、すなわち危険な病に罹っているという意味の動詞を語源としている。神はこの名を、我々の最初の父に与えはしなかった。彼は単にアダム、すなわち赤土または泥土と呼ばれたのである。アダムの子孫がエノツシュの名を受け取ったのは原罪以後のことにすぎないのだが、この名は彼らの悲慘に完全に適ったものであり、またきわめて雄弁に罪と罰とを想起させる⁹²。

シャトーブリアンにとっても、パスカルにおけるのと同様、原罪の神秘を受け入れるキリスト者の根本的な状態は、病にほかならないのだ。このような人間学を説くパスカル、現世の虚しさを暴き立て、嘆きながら僧院に籠ったパスカル、今日では正当にも一面的にすぎるとみなされているこの「聖人」としてのパスカルは⁹³、シャトーブリアンにおいて、いわば病人たちの英雄としての地位を宛がわれている。＜世紀病＞と呼ばれた精神的不安の時代を体現する作家として、シャトーブリアンは、この近代の病を正当化すべくパス

いうパスカルの言葉（L 131=S 164=B 434）についての、以下の注解も参照のこと——
「まったく病人の言葉」（*ibid.*, p. 289）。

⁹⁰ *Génie*, III, II, VI, p. 826.

⁹¹ *Ibid.*, II, III, IX, p. 715-716.

⁹² *Ibid.*, I, III, II, p. 533.

⁹³ とはいっても、世を捨てるという契機を強調する一方で、シャトーブリアンはこの「聖人」に、ポール＝ロワイヤル版『パンセ』の編者やジルベルト・ペリエが強く主張したような信仰の堅固さを認めようとはしない。Cf. Emmanuelle Tabet, *op. cit.*, p. 296-298. 彼はコンドルセとヴォルテールに反対しながらも、彼らの提示する懐疑論者パスカルのイメージに決定的な影響を受けている。まさにそのことによって、彼はこのキリスト者の病を、彼の世紀の病に結びつけることができたのである。

カルを引き合いに出す。こうして彼のパスカル解釈は、社会への有益な貢献を説く啓蒙主義の時代から、社会に受け入れられない孤独な魂の尊厳を讃える 19 世紀文学の主導的な動向——ポール・ベニシュのいう〈幻滅派⁹⁴〉——への推移における、きわめて重要な転換点とみなすことができるのである。

実際、病の徴のもとでのこのような人間学は、『キリスト教精髓』の内部のみにとどまらず、シャトーブリアン的な想像力の構造を規定するものであり続ける。たしかに、〈世紀病〉を大いに蔓延させた『ルネ』(当初は『キリスト教精髓』に組み込まれていた)の著者は、まずは 1803 年の自作弁護においてその物語が主人公ルネへの共感を目指してはいないことを強く訴え、むしろ自殺という新しい悪徳の告発と、「孤独への過度の愛の不吉な結末⁹⁵」の提示こそが目的であったと主張しており、さらに、『墓の彼方の回想』中の『精髓』をめぐる章においては、ロマン主義者たちへの悪影響を嘆きながら、自作の破棄をさえ願っている。「もしも『ルネ』が存在していないのであれば、私はもはやそれを書こうとは思わない。破棄できるのなら、破棄してしまうだろう⁹⁶」。『ルネ』で描かれた彼の世紀の病は、ある時代状況における人間の情念の特殊形態にすぎないと彼は断言する。「父母の優しさ、子の孝心、友情、愛、これら人間性を基礎づける一般的感情⁹⁷」の汲みつくしがたさを利用するすべを知らず、「苦悩というものを、他のすべてを退けて普遍的なものにしようと望んだのは、小説家たちの側の別の狂気なのだ⁹⁸」。こうして、彼はルネの魂の状態を、たんなる新奇さのうちに閉じ込めようとする。

ひとつの魂の病というものは、永続的で自然な状態ではないのだ。それを再生産し、そこから一種の文学を作り出すことはできない——情念を扱いその形態を変化させる芸術家の要求に応じ、たえず修正される一般的情念とは違って、それを上手く利用することはできないのである⁹⁹。

⁹⁴ Voir Paul Bénichou, *L'Ecole du désenchantement*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1992.

⁹⁵ *Défense*, p. 1103.

⁹⁶ Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, nouvelle édition critique, établie, présentée et annotée par Jean-Claude Berchet, Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », t. 2, 1992, p. 49.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, t. 2, p. 50. なお、バルベール＝ドールヴィイは 1879 年に、著者本人に代わり、ルネの病の永続性を激しく主張している。「ルネと呼ばれるこの人間種が、限定されたひとつの魂、ひと時の好奇の対象にして例外的存在であり、特定の一時期の病、人間がそこから回復してしまい、もう決して見ることはないような病であると考えるのは誤りであろう。／否、否！ まったくそうではない。それは一人の人間の肖像であると

しかし実際のところ、『キリスト教精髓』において、〈世紀病〉は原罪以後の人間の根本的状态としての病——「魂の病というものは、永続的である¹⁰⁰」——と結び付けられ、まさしく普遍化されているといつてよい。本書はまさにそこからこそ固有の詩学を汲み取り、「一種の文学を作り出」したのだ。そしてこのような詩学を可能にする人間学は、晩年に至るまでシャトーブリアンを導いていた。『墓の彼方の回想』の彼は、自らの運命を語りながら、自分自身をひとりの病人として示すことになるだろう。

私は憂愁を抱えているが、それは肉体的悲しみ、真の病である¹⁰¹。

シャトーブリアンは後世においても、ひとつの病——自らがそこから生れ出てきたひとつの病とみなされていた。ゴンクール日記に見られる次の記述では、病としての彼が、しばしば彼と並び称されたバイロンと、しかしまたキリスト教それ自体とさえ並べられている。

病、病！ 我々の本の鼻先に、人々が投げつけるものがそれだ。しかし我々の世紀にあって、何か病ではないものがあるか？ バイロン、シャトーブリアンは、病ではないのか？ キリスト教の偉大なる革命、イエス=キリストとは、病と苦しみではないのか？ ジュピター、彼は健康であつた¹⁰²。

シャトーブリアンは、病と苦しみとによって特徴づけられる限りでのキリスト教的世界観の、世紀初頭における偉大な推進者として、19世紀後半にいたるまでの芸術的感受性の母胎となったといふことができる。彼は18世紀の道德思想のネガとしてのパスカル像を肯定的に捉え返し、またキリスト教を讃えながら、彼個人のものでもあれば「世紀の」とも言われるひとつの病を、後の世代に伝えたのである。かつてフォルテナ・ストロウスキーは、19世紀初頭までのパスカル受容史を簡潔に要約しながら、ヴィクトール・クザンがアカデミー・フランセーズに提出した、新版『パンセ』の必要性——危険な懷疑論者パスカルに¹⁰³、ポール=ロワイヤル版の編者たちが慎重にも被せ

同時に、ひとつの不滅の人間類型である」(Barbey d'Aurevilly, « Chateaubriand, Atala, René, Le Dernier des Abencérages », dans *Le XIXe siècle : des œuvres et des hommes*, choix de textes établi par Jacques Petit, Paris, Mercure de France, t. 2, 1966, p. 310)。

¹⁰⁰ *Génie*, I, I, IV, p. 482.

¹⁰¹ *Mémoires d'outre-tombe*, t. 4, 1998, p. 206.

¹⁰² Edmond et Jules de Goncourt, *Journal* du 27 juin 1866, dans *Journal des Goncourts*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1989, t. 2, p. 25.

¹⁰³ Voir Victor Cousin, *Des Pensées de Pascal : rapport à l'Académie française sur la*

たヴェールを剥ぐための¹⁰⁴——についての有名な報告書をめぐり、次のように述べていた——「そうして彼はロマン主義的パスカルとなるべきものの全身像を描いた。彼はパスカルのうちに世紀病を見出したのである¹⁰⁵」。クザンはデカルト主義的立場から、パスカルが理性と信仰の間にもたらした分裂を非難し、彼にとっての信仰とは不安な懷疑主義的魂の避難所にすぎず、決して確固としたものではなかったと主張する。そしてパスカルの護教論というこの異形のモニュメントは、「我々の世紀のような病んだ世紀¹⁰⁶」にはお似合いのものだろうと皮肉るのである。世紀病を病むこのパスカルは、シャトブリアンがすでに40年前に、原罪と結びつけながら、ただしまったく悪意のない仕方では提示していたものの追認にほかならない。

それでは、シャトブリアンは、「キリスト者パスカル」の再評価を通じ、キリスト教の伝統全体に再び息を吹き込んだということになるのだろうか？　そういうわけにはいかないだろう。彼にあって、キリスト教的＝パスカル的な偉大と悲慘との二重性は、未来の救済による還元が目指されるというよりは、むしろつねに保持されることによって、詩的な夢を生み出すひとつの装置として機能させられるのだから。

我々の悲慘と我々の欲求のために作られたこのキリスト教は、我々に絶えず、地上の悲嘆と天なる歓喜との二重のタブローを提供してくれる。そして、そうした方法により、キリスト教は現在の不幸と遠い希望との源を心の中に作るのであって、そこから尽きせぬ夢が流れ出るのである¹⁰⁷。

このような二重性は、パスカルにあっては認められるにせよ、彼にとっては夢の源泉でなどありえない。それはたんに、信仰を持っているにしても天上の至福者たりえない、地上のキリスト者の状態として考えられているにすぎないのだから¹⁰⁸。パスカルにとって、地上にある限り倦怠からは逃れられないのだとしても、信仰はそれを取り除くことを願って要請されるものだ。しかし、様々な活動で日々を満たしていた古代人たちには「心の不安^{アンニエ}¹⁰⁹」を

nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage, Paris, Ladrangé, 1843, p. 156. 「啓示を取り除いてしまえば、パスカルはモンテーニュのひとりの弟子ということになる。」

¹⁰⁴ Voir *ibid.*, p. 164.

¹⁰⁵ Fortunat Strowski, *Les Pensées de Pascal : étude et analyse*, Paris, Méllottée, 1930, p. 249.

¹⁰⁶ Victor Cousin, *op. cit.*, p. 163.

¹⁰⁷ *Génie*, II, III, IX, p. 715.

¹⁰⁸ Cf. Pascal, *Les Provinciales*, édition de L. Cognet et G. Ferreyrolles, Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », 1992, 16^e lettre, p. 314.

¹⁰⁹ *Génie*, II, III, IX, p. 715.

感じる余地がなかったと述べるとき、『精髄』の著者は彼らが人間の真の状態を忘れていることを咎めるというよりは、そこから生じるメランコリーの感情を知らなかったことを惜しんでいる。「キリスト教の精神^{ジェニー}」とは「メランコリーの精神そのもの^{ジェニー}」¹¹⁰にほかならない。その教義が前提とする悲しみと不幸に満ちた世界が、人間にメランコリーの感情を引き起こすこと、それこそが、彼にあっては、キリスト教のこの上ない優越性の源泉なのである。それゆえ、そうした感情の消滅を意味する天上での至福の状態は、彼にとってまったく望ましいものではないから、彼は天上の聖人にも、地上の人間の不完全さと、それに由来する感情や涙を与えようと望むだろう——「いったいどうして天国には、聖人たちの流しうるような涙がないのだろうか¹¹¹？」

結論

シャトーブリアンは、『パンセ』における、神的秩序の卓越性の強調に伴う世界の「貧困化¹¹²」のヴィジョンには、それなりに忠実だったということができよう。彼が『キリスト教精髄』で開いた、宗教へと伸びる「花咲く道」の内実は、陰しくまた不毛な荒野を、感傷的な心で歌い上げることにほかならない。しかし、彼は『パンセ』の提示する世界の悲慘に目を奪われ、想像力を膨らませはしたものの、パスカルの護教論の企てを理解することは少なかった。そもそも彼は『パンセ』の注意深い読者だったというよりは、哲学者たちによるパスカルのヴィジョンの否定への反対者だったのであり、したがって彼らのパスカル観に全面的に依拠していた。そうして彼らが批判するために提示した、社会的有用性としての道德の敵である病人のイメージを理想的なものへと転化することによって、「情念の茫漠」を享受するすべを心得た新しい人間像を同時代と後の世に広めたのである。パスカルが、またすべてのキリスト者が、この地上にあっては病人であるとしたら、それは天にあって健康に立ち戻るためである。天の至福をつまらなく感じる『キリスト教精髄』の著者は、病人であること自体から快楽を引き出している。キリスト教的世界観をめぐるこのような倒錯のうちに、病、苦しみ、そして不幸によって徴付けられる近代文学の、ある発生を見ることができよう。

この倒錯は、シャトーブリアンがパスカルの議論の神学的な前提に対して、

¹¹⁰ *Lettre à M. de Fontanes*, p. 1272.

¹¹¹ *Génie*, II, IV, XVI, p. 758.

¹¹² Georges Bataille, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1973, p. 45.

ほとんど無頓着だったことによって可能となっている。パトリック・ラバルトは、17世紀の説教家たちのボードレールへの影響について語りながら、そうした影響がこの19世紀詩人においては、「神学から人間学へ」¹¹³の転換作用を通して受容されたと指摘している。シャトーブリアンはそのような19世紀的傾向の先駆者である。実際、彼が自らの護教論の企てにおいて問題となるものとみなした「詩的神学」¹¹⁴、詩的システムとして捉えられた神学とは、ひとつの人間学でなければ一体なんであろう。

そしてこの神学的構えへの無頓着は、彼が宗教の世紀たる17世紀を擁護するために反対していた、啓蒙の世紀の影響によるものだといってよい。アニー・ベックは、その浩瀚な18世紀美学史の中で、パスカルがその危険性を説きながら重視した想像力が肯定的に捉え返されていく過程として、18世紀における近代美学の発生を説明している¹¹⁵。こうした流れの中で、パスカルにあっては超越者と関わっていた心や感情^{カシマ}=直観が、世界と人間に内在的なものへと変化していき、それに呼応して彼の威信は衰えていった。パスカルの失墜を可能にした18世紀的な概念理解を、ほかならぬパスカルにそのまま適用させたのが、シャトーブリアンのケースということになるだろう。そのとき、『キリスト教精髄』の著者は、すでに十分に強調しえたようにパスカルの不実な弟子として現れるだけではなく、18世紀の精神への屈折した立場をも明らかにするのである。貧困なる世界の中で天を思う隠者に宛がわれて、感受性はもはや、18世紀の流儀で社会性との調和のうちに安らぐことはなく、そこから遊離する傾向を隠さない。18世紀に見られた感性的なものの顕揚はたしかにシャトーブリアンに引き継がれているとはいえ、ヴォルテールの非難した「崇高な人間嫌い」¹¹⁶の感受性をこそ讃える彼は、例えばキリスト教道徳を「私の知っている最も反社会的な道徳」と呼びながらパスカルを傍証に挙げるディドロ¹¹⁷と、同様のやり方でそれを顕揚するのではない。ディド

¹¹³ Voir Patrick Labarthe, *Baudelaire et la tradition de l'allégorie*, Genève, Droz, 1999, p. 175-178.

¹¹⁴ *Génie*, II, IV, XVI, p. 757.

¹¹⁵ Annie Becq, *Genèse de l'esthétique française moderne : de la Raison classique à l'Imagination créatrice 1680-1814*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Evolution de l'Humanité », 1994, p. 114.

¹¹⁶ Voltaire, *Lettres philosophiques*, 25^e lettre, p. 141. なお『精髄』の著者は、初期の迫害とゲルマン民族大移動の結果としてキリスト教徒一般の精神が被るに至った、「決して消滅することのなかった人間嫌いの風情」について述べている (*Génie*, II, III, IX, p. 715).

¹¹⁷ Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, dans *Œuvres*, édition établie par Laurent Versini, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1994, t. 1, p. 754-755. 「どんな性質のものであれ人間的な絆を、これ以上に解体しうるものがあるかどうか私に答えて欲しい。／パス

ロがシャフツペリを翻案しつつ推奨したような「社会的感情」からの逸脱と、その結果として生じる憂愁の享受こそが問題となっているのだから。シャトーブリアンのパスカル解釈は、こうして、彼が17世紀と18世紀双方に対して持つ両義的な関係と、彼におけるひとつの近代性の開始とを明瞭に示すための、格好の導きの糸となるのである。彼が依拠しようとする心と感情は、「ポール＝ロワイヤルの隠者」のイメージに結び付けられることにより、18世紀が称賛したような社会性からの乖離を示す一方、パスカルの誤った読解において明らかなように、超自然的な秩序によって補償されるすべを知らず、「情念の茫漠」のうちの浮遊を、その根本的な境位として持つ。シャトーブリアンがロマン主義文学を、あるいは時として様々な立場から主張されるように近代文学の全体を基礎づけたのだとしても、彼は旧来の基盤を解体しながら、それを確固たる別の何かに置き換えることはしなかった。『キリスト教精髄』の著者が打ち立てたのは、私たちの拠って立つ基盤の脆さ、堅固な基盤の不在にほかならないのである。

カルは、誰よりもこの〔キリスト教的〕道徳をよく心得ていたが、生涯に渡って彼の妹の愛を抑圧し、彼女に対しては彼自身の愛を隠したのだ——この人間的感情が、彼が神に捧ぐべき愛を損ねるのではないかと恐れて。」