

カミュにおける反抗の論理

——初期作品を中心にして——

内 藤 義 博

序

カミュの初期の諸作品は、エッセー、小説、戯曲と多様なジャンルの変化をもちながらも、人間の宿命とその創造主への挑戦や怨恨の激しい吐露という同一の主題をもっている。

しかしながら、全く初めから、形而上的挑戦の態度が、カミュのなかに明確に意識されていたわけではなく、*L'Envers et l'Endroits* から *Le Malentendu* への様々な文学的試みの過程で体系化され、*Les Lettres à un ami allemand* (以下 *Les Lettres* と略す) を準備することになった。

「フランスのレジスタンス文学のアンソロジーのなかにおそらく幾ページかの場所は要求できると思われるこの作品」¹⁾ と西永氏の評した *Les Lettres* は、カミュ独特の抒情に満ちた美しい文章で書かれた作品である。この作品にはそれまでの諸作品と読みくらべてみるとある変化が感じられる。《Ce monde a du moins la vérité de l'homme》(PL. II, p. 241) とか《je voulais seulement que les hommes retrouvent leur solidarité pour entrer en lutte contre leur destin révoltant》(ibid, p. 240) という文章は「彼のそれまでの自己中心的な悲劇的世界に欠けていた他者の觀念の導入、つまり思想の社会性の獲得」²⁾ という特徴をもっているように思われる。これが P.H. Simon をして「カミュのヒューマニスト的発展」³⁾

1) 『評伝アルベール・カミュ』 白水社、1976、p. 115.

2) ibid, p. 115.

3) *L'Homme en procès*, Baconnière, 1950, p. 113.

とか「回心」とかと呼ばせたのだが、*Les Lettres* における殺人正当化の論理を検討してみると、はたしてこの変化が「カミュのヒューマニスト的発展」なのかどうか疑問に思われる。

周知のように、カミュは1935年頃からフランス人民戦線運動にアルジェリアで参加し、フランス共産党にも一時籍をおき、さらにはアルジェリアにおけるフランスの植民地政策を非難したかどで、1940年には追放処分になるほど華々しいジャーナリスト活動をしていた。したがって、以上のようなカミュの社会正義にたいする強い嗜好を知る人から見ると、レジスタンスに理論的正当性を与えると同時に「闘争宣言」⁴⁾の意味ももつこの*Les Lettres* は遅すぎるのではないかという気がする。すでに1940年にはレジスタンスは始まっていた。なぜカミュは43年の夏まで躊躇しなければならなかったのか。

以上二つの疑問点を明らかにすることをめざしつつ、カミュの初期作品における形而上的反抗の論理を追及してみたい。

(一)

L'Envers et L'Endroits, Noces を形而上的反抗という観点からとらえなおしてみると、そこには *Le Mythe de Sisyphe* (以下 *Le Mythe* と略す) における「不条理の論証」の雛型を見出すことができる。

L'Envers et l'Endroits の *L'Ironie* で、カミュは三様の老いと死の醜さを描く。カミュが若者の口をかりて、《voulait partir et se dérober, ne voulait pas savoir》(E.E., p. 42) と後悔するとき、彼が知りたくなかったものは、老人たちによって示された老いと死という人間の暗鬱な宿命のことではないだろうか。

人生のはじめと終りに位置しながら、カミュと *L'Ironie* のなかの老人たちは同じ絶望のなかにいると言える。いかに人生に勇躍しようとも、い

4) 白井浩司『アルベール・カミュその光と影』、講談社、1977年、p. 257.

ずれ人間は死んで、人々から忘れ去られてしまい、しかも「仮病を死まで押し通した祖母」において示されたように、人間の死は人間の苦しみを何ひとつ償うことはないということに目覚めたとき、人生は生きるに値しない、人生に最高の価値は存在しないとするニヒリズム⁵⁾、すなわち *Le Mythe* の前提が準備されたと言える。そしてこれが、Ph. Thody の『裏と表』のニヒリズム⁶⁾と呼ぶものである。

人間の宿命への目覚め、そしてそれとの絶望的な対峙の後、問題となるのは、救いの問題であろう。カミュの救いにたいする態度は一貫して、その拒否である。たとえば、*Le Mythe* のなかで、カミュはヤスパース、シュストフ、キルケゴールらが「超越者」、「贖い」「飛躍」によって永遠性への救いを求めているとして、彼らの方法を「哲学上の自殺」として非難している。さらにキリスト教にたいする態度も同様であって、キリスト教は来世への希望によって現世での人間の宿命から目をそらさせるとして、キリスト教による救済を拒否する。

そこでカミュが救いのかわりに主張する態度は、《être conscient》(E. E., p. 124) だと言えよう。この態度は、老いと死という人間の肉体的宿命から目をそらさないということである。こうした生として、カミュは *Noces* の *L'Été à Alger* のなかで、アルジェの若者たちの肉体的で官能的な生を賞揚する。この生を《肉体の生》と呼ぶこともできると思うが、カミュによれば、それは人間によって作られた人間的なものをすて去り、思想や観念の粉飾をすてて、精神や心で生きるのではなく、肉体で生きると

5) カミュの思想的あるいは人生観上の出発点がニヒリズムにあることは、あまり強調されたことはないようだが、このことはいくら強調してもしすぎるということはないと思われる。ニヒリズムという語の概念規定が問題となるが、ここでは、最高の諸価値の崩壊としておく。普通そこには神が含まれるが、カミュの場合、信仰の対象としての神は否定される。しかし後に見るように、創造主としての神、侮蔑の対象としての神は存在する。

6) Ph. ソディ：『アルベール・カミュ』、紀伊国屋書店 安藤昭雄訳 1974年、p. 29
ソディはカミュの思想的出発点にニヒリズムを見る数少ない批評家のひとりである。

いうことである。しかし《肉体の生》を生きるのならば、肉体の真実、つまり滅びの真実を正面からみすえていなければならないとカミュは言う。

《C'est une vérité qui doit pourrir et qui revêt par là une amertume et une noblesse qu'ils (de bons esprits) n'osent pas regarder en face》
(N, p. 80) 括弧内筆者。

Le vent à Djémila のなかで、《Il ne me plaît pas de croire que la mort ouvre sur une autre vie. Elle est pour moi une porte fermée.》
(N, p. 37) と言い、のがれようとしてのがれられない死へのおそれを感じさせる数ページをつづったのち、カミュが示すものは、死という人間の宿命にたいする腹だたしげな挑戦の叫びである。

《Pour moi, devant ce monde, je ne veux pas mentir ni qu'on mente. Je veux porter ma lucidité jusqu'au bout et regarder ma fin avec toute la profusion de ma jalousie et de mon horreur.》(N, p. 41)

唯一絶対の価値をもたず、生きるに値しない生と、何者の生の苦しみも償ってはくれない死という人間の宿命を前にして、これが我々に生の拒否すなわち自殺を誘惑するものであるだけに、翻ってこの宿命からのがれるのではなく反対にこれを正面からみつめ、意識的な生を生きることにこそ意味があり、生が高揚せしめられるという点にカミュ独特の論理がある。

《être conscient》という人生への態度はさらに増幅されて、《une résolution à vivre》となる。すなわち *Noces* の最後の *Le Désert* では、《Il n'y a pas d'amour de vivre sans désespoir de vivre》(E. E., p. 113) と同じ主題が再び繰り返される。

《S'il est vrai que toute vérité porte en elle son amertume, il est aussi vrai que toute négation contient une floraison de <oui>》(N, p.p. 97-98)

そして一度絶望して甦った人間の生きることへの愛は荒々しく、怨恨に満ちみちている。カミュは復活したキリストのなかに自分と同じ挑戦の態度を見ている。

《Au sortir du tombeau, le Christ ressuscitant de Piero della Fran-

cesca n'a pas un regard d'homme, Rien d'heureux n'est peint sur son visage—mais seulement une grandeur farouche et sans âme que je ne puis m'empêcher de prendre pour une résolution à vivre》(N, p. 98)

一度人生に絶望しながらも、生きるに値もしない人生をあえて生きようというのだから、《une résolution à vivre》⁷⁾とはまさに人間の宿命にたいするカミュの形而上的な挑戦以外の何ものでもない。したがって先程述べたカミュの生を肯定する独特の論理はこの挑戦の態度、怨恨の激しさのみ支えられている。Noëes の全篇にはこうした挑戦の態度や荒々しい怨恨がいたるところに散在していると言っていいたいだろう。

(二)

『神話』はカミュがすでに『裏と表』や『結婚』で表現した同じ感情、論旨、帰結をもっと知的な形にして提示している]⁸⁾ことは Ph. Thody の述べるとおりなのだが、*Le Mythe* における論述が「もっと知的」であり、もっと体系的であるだけに、いっそうカミュ独特の論理の矛盾がそこでは明確に露呈せざるを得なかった。この矛盾はニヒリズムという前提から生の肯定を情緒的にではなく論理的に導きだそうとすることから生じる。以下この点を検討してみよう。

Le Mythe の論述の主要部分である「不条理の論証」とはどのようなものであったのだろうか。この世界には唯一絶対の意味あるいは価値など存在せず、しかもこの世界は理解不可能で、理性の力では割り切れない。ところが他方、人間の側には、明晰さや明証性を要求するあくなき親密性へ

7) この決意を A. キングは「道徳的な決意」(cf. 『カミュ論』, p. 47) としているが、筆者としてはこれには賛成しがたい。この「道徳的な」という意味は、のちに *Le Mythe* に関するところで述べるように、自殺を命ずる理性的な態度に対立するものとしての「道徳的な」という意味である。しかしカミュは *Le Mythe* のなかで、生にたいする彼の激しい嗜好を正当化しようはしていても、生を「道徳的」に肯定しているのではない。

8) Ph. ソデイ, op. cit., p. 64.

の願望がある。理解できぬこの世界と明晰さを要求する人間の意識とこの両者の対峙から不条理が生まれる。この不条理は当面、世界と人間とを結ぶ唯一の絆であり、唯一の明証である。したがって世界の不条理性に目覚めた人間は、不条理という明証をこそ守らねばならぬとカミュは述べる。

この論理をおし進めると不条理という明証を守らねばならないということから自殺の否定とあらゆる価値判断の排除という前提から殺人の肯定という相矛盾した帰結がひきだされる。この矛盾をもってカミュの哲学的力量が云々されても、そこからはおそらく何も出てこないだろうと思われる。筆者が注目したいのは、カミュがなぜ論理的整合性を無視してまで自殺の否定のほうにのみ固執するかということである。それはおそらくカミュが不条理に目覚めた主体の態度にのみ気をとられていたせいであろう。

したがって、自殺の否定とか生の準則としての《Conscience et révolte》(PL. II, p. 139) という「不条理な論証」の帰結は、この論理のなかにはなく、別のところに、すなわち *L'Envers et l'Endroits* から *Le Malentendu* にいたるまで連綿と貫いているカミュの形而上的怨恨のなかにその源泉を求めるべきであろう。J. Onimus はこう述べている。

《En fait, le ressentiment l' (*Le Mythe*) emporte. (...) Rancœur invétérée, masquée par un parti pris d'indifférence ou une pose stoïcienne.》⁹⁾ (括弧内筆者)

人生は生きるに値しないからこそいっそう生きなければならぬし、あるいはいっそうよく生きられると帰結するカミュにとっての存在理由 (raison d'être) は、死という人間の宿命やそれを創ったもの (それが神として明確に措定されるのは *Le Malentendu* においてである) を侮辱し、憎悪することこそある。たとえば、カミュは無益で希望のない労働という責苦を与えられたシーシュポスの悲劇についてこう書いている。

9) *Camus (face au mystère)*, Desclée De Brouwer, 1965, p. 82.

《Si ce mythe est tragique, c'est que son héros est conscient. (...) La clairvoyance qui devait faire son tournement consomme du même coup sa victoire. Il n'est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris.》(PL. II, p. 196)

これ以上にカミュの悲劇的ヒロイズムや形而上怨恨の激しさを表現しえた言葉もないと思われるほどの文章であろう。カミュが意識的であれと言
うとき、その言葉は侮蔑を含んでいると言ってさしつかえないだろう。そ
してこれがカミュの形而上的反抗の姿である。不可避な死という宿命、そ
れを意識していることの悲劇、にもかかわらずそこからのがれようとはせ
ずにこの悲劇のなかに毅然として立つことによってこの宿命を乗り越えよ
うとするカミュの決意は、あまりにヒロイックな「悲劇的運命愛」¹¹⁾であ
ると言えよう。

しかしこの反抗は形而上的であるがゆえに、現実世界にはその責任者は
存在しない。カミュの反抗は内的でカミュひとりきりのものでしかなく、
カミュは怒りに身をよじり歯ぎしりをする以外にいったい何をなしえよう
か。したがって、G. マルセルの言うように形而上的反抗は「一種の潰瘍」¹²⁾
をカミュのなかに作りだす危険性がある。それをくい止めるためには、「無
関心」によって自分の怒りを鎮めることである。しかし、それは一度人間
の宿命に目覚めそれにとらわれたカミュにとって、憧れにすぎないと思わ
れる。たとえば P.-H. Simon の言うように、《il (le mysticisme sensuel)
est, au contraire, une réaction dirigée, un recours élu contre le déses-
poir de la conscience. Mais, d'autre part, il ne tend nullement à
s'intellectualiser, à se sublimer en élévation métaphysique ou en extase

10) cf. PL. II, p. 138; 《Il s'agissait précédemment de savoir si la vie devait avoir un sens pour être vécue. Il apparaît ici au contraire qu'elle sera d'autant mieux vécue qu'elle n'aura pas de sens.》

11) 西永良成, op. cit., p. 109.

12) J. Onimus, op. cit., p. 82.

religieuse.》¹³⁾ (括弧内筆者)

それゆえ「無関心」や筆者の論じた《肉体の生》はたんにカミュの憧憬にすぎぬものであり、それはまた《une tentative de retour à la santé et à l'innocence de la brute》¹⁴⁾なのであって実現不可能なのだと言わなければならない。逆説的に言えば、この「原始人の健康と無邪気」をカミュがうばわれていたがゆえに、かえってカミュは自然との合一とか「無関心」とかアルジェの若者の《肉体の生》を激しく求めたのではないかと思われる。

(三)

L'Etranger, Caligula, Le Malentendu はすでに多方面からの研究がなされているわけだが、ここではこれらの作品にあらわされた反抗の対象について検討してみたい。

《L'horreur de la vie suinte par tous les pores de ce récit apparemment glacé, une haine de l'homme, un mépris de ce qui remplit sa pitoyable vie: les projets, les espoirs, les amours ...》¹⁵⁾と J. Onimus の批評した *L'Etranger* のムルソーは、彼の「無関心」のなかに、最後の怒りの爆発のときの一言ひとことのなかに、人間の宿命と精神の眠りを貪っている人間たちへの侮蔑をみなぎらせている。

Caligula については、彼の形而上的怨恨の激しさは言うまでもないことだ。重要なことは、形而上的反抗の一形態がこの作品のなかで試みられているという点であろう。つまり、カリギュラの破壊行為には二つの意味があると考えられる。まず、人間の宿命を正面から見ようとしない貴族たちへの軽蔑が具体的な形で実現される。死という人間の宿命に目覚めたカリギュラに、みんなそれとうまく折り合いをつけているではないかと言う

13) P.-H. Simon, op. cit., p. 96.

14) ibid., p. 96.

15) J. Onimus, op. cit., p. 74.

エリコンにたいするカリギュラの返事がそれを如実に表現している。

《Alors, c'est que tout, autour de moi, est mensonge, et moi, je veux qu'on vive dans la vérité! Et justement, j'ai les moyens de les faire vivre dans la vérité.》(PL. I, p. 16)

ふたつめの意味は、カミュがカリギュラをして創造主に比肩させるという形而上的反抗の試みを行なったことである。Jean Grenier が《Si Caligula est emporté par une folie sanguinaire, c'est à l'imitation du Maître de la Nature qui tue indistinctement tout le monde.》¹⁶⁾ と言っているようにカリギュラの破壊行為は、破壊があるがままの世界の不条理性を表わしているという点で、創造主に比肩する試みと言えるのだが、それは自己破滅に終らざるを得なかった。それをカミュ自身理解していたと思われる理由は、カミュが1945年にケレアという人物—カリギュラの苦悩に理解を示しながらも、結局平凡な幸福のためにカリギュラ暗殺に加わる人物—を挿入したことである。また1957年にはこう述べてもいる。

《Mais, si sa vérité est de se révolter contre le destin, son erreur est de nier les hommes. On ne peut tout détruire sans se détruire soi-même.》(PL. I, p. 1729)

Le Malentendu のマルタにおいても形而上的怨恨は激しい。その激しさを次の言葉に読み取ることができる。

《Oh! je hais ce monde où nous en sommes réduits à Dieu. Mais moi, (...) je ne m'agenouillerai pas. Et privée de ma place sur cette terre, rejetée par ma mère, seule au milieu de mes crimes, je quitterai ce monde sans être réconciliée.》(PL. I, p. 171)

またムルソーやカリギュラにおいて見られた他者への侮蔑も同様に激しい。

《Priez votre Dieu qu'il vous fasse semblable à la pierre. C'est le

16) PL. I, Préface, p. XII.

bonheur qu'il prend pour lui, c'est le seul vrai bonheur. Faites comme lui, rendez-vous sourde à tous les cris, rejoignez la pierre pendant qu'il en est temps.》(PL. I, p. 179)

Le Malentendu において特徴的は点は、反抗の対象として神が明確に措定されたことである。ここでは神は、以前のような軽蔑の対象ではなくて、人間の宿命の責任者として告発されている。マルタはたんに軽蔑しか感じていないように描かれているが、カミュは作者として明らかにこの点を意識している。たとえば始終黙ったままの老僕が存在がそれである。カミュがこの老僕によって、「決定的な場面でこの劇に介入し登場人物たちの運命を変え、黙々と悲劇の準備とその完遂を司る」¹⁷⁾ 黙して語らぬ神を象徴させていることは、西永氏の指摘する通りであろう。

反抗の対象が神というはっきりしたイメージをもつものになることで、反抗が容易になる。あえて比喩をおこなえば、ブルジョア社会という概念化されたものよりもブルジョアジー個人を非難の対象とするほうがずっと容易なのと同様である。人間の宿命や人間の条件から神へと反抗の対象が措定されてくることは、ヨーロッパというキリスト教社会では当然と言えば当然かもしれない。カミュは神を信じぬと言っているが、それは神を信仰せぬという意味であって、侮蔑の対象、反抗の対象としての神はカミュのなかに存在する。だからサルトルの次の指摘は非常に真実を言いあてている。

「ひとりの子供が死ぬと、君はこの世の不条理を責め、また神の顔に唾を吐きかけるために、君がつくった眼も耳もない神を責める。」¹⁸⁾

侮蔑のためだけに形而上的反抗の対象として神の存在をみとめるという意味で、カミュの神にたいする見方は、反有神論¹⁹⁾ (antithéisme) と呼べ

17) 西永良成, op. cit., p. 100.

18) サルトル; 『アルベール・カミュに答える』(シチュアションIV), P. 97.

19) cf. 「君自身にも、ドイツ人を憎むことさえ望まなかった君にも、君の著書のなかに見られるように神にたいする憎しみがある。君は無神論者というよりむしろ《反有神論者》だったといえる。」(ibid., p. 98)

るのである。

(四)

Les Lettres à un ami allemand は多くの研究者に、それが「カミュのヒューマニスト的發展」を示しているとして大きな驚きを与えたことははじめに述べておいた通りである。たとえば P.-H. Simon はこう述べている。

《Ces lignes (...) montrent dans une lumière d'évidence l'évolution humaniste de Camus : évolution si brusque en ce point, et qui le conduit si loin de sa position originelle qu'il faudrait peut-être parler d'une conversion.》²⁰⁾

この「カミュのヒューマニスト的發展」とは、おそらくカミュが、この世界には唯一絶対の意味や価値は存在しないとしながらも、人間という価値の存在を認め、そのためにたたかわねばならないと呼びかけたことを指している。つまりすでに指摘した「不条理の論証」のもつ欠陥、すなわち不条理を前にした主体の態度のみが問題にされているという欠陥が人間という社会的な広がりをもった価値の認知によって補われていると言えよう。

Les Lettres の主たる内容は、カミュ（あるいは占領下のフランス人）が、ナチズム下のドイツ人を殺す正当性がどこにあるのかという殺人正当化論である。《Pour tout dire, vous avez choisi l'injustice, vous vous êtes mis avec les dieux.》(PL. II, p. 241) という言葉に表わされるように、ナチズムは人間の宿命や条件の不正、永遠の不正の責任者たる神の地上における象徴であり、神の悪の実行者だとし、カミュやフランス人は不正義の神の罪なき犠牲者なのだから、こうした不正義の神の共犯者たるナチス・ドイツを殺す正当性があるという論法である。

20) P.-H. Simon, op. cit., p.p. 112-113.

Ces lignes は PL. II, p.p. 239-240, 《Nous avons longtemps cru (...) et de menaces pour vous.》のこと。

冷静に考えれば、カミュのこの論理自体からは、殺人は正当化され得ない。神を悪だと認めないキリスト教徒には受け入れられないし、無神論者にとっては意味をなさぬ空論にすぎない。カミュのこの論法が正当性をもちえたのは、論法そのものに内在する正当性のゆえではなく、カミュが *Les Lettres* を発表した1943年から44年には、すでにドイツはフランスの侵略者であり、フランス人は自己防衛から侵略者ドイツ人とたたかう必要が現実的な事情としてあった上に、レジスタンス運動はフランス全土に広がっていて、この正当性は既成の現実として存在していたからこそ、カミュの論法が正しいように見えたにすぎないのである。したがって「君が実現した均衡は、ただひとり人間に、ほんの一瞬、ただ一回だけ、生じうるものだった。」²¹⁾ と指摘したサルトルの眼はまさに慧眼だったとしか言いようがない。

ここで筆者が注目したいのは、カミュがナチズムを神と同列視して、神は不正義の責任者なのだからナチズムも悪だとしている点である。カミュが神を人間の宿命の責任者として告発し、彼の形而上的反抗の対象としてはじめて指定したのは、*Le Malentendu* においてであった。この論法が成り立つためには、神を不正とし、悪とする前提がなければならない。したがってカミュが *Les Lettres* を43年の夏になるまで書けなかった理由は、42年から43年にかけて完成された *Le Malentendu* との関係にあると言えるのではないだろうか。

ところで E. Meunier は『カミュー絶望者たちの希望』のなかで、カミュがナチの「征服のリアリズム」を知って、彼自身がナチにたいしてなんら有効な反論をなしえないことに愕然としたのではないかと述べている²²⁾。そこから *Les Lettres* をカミュの自己批判のように見る批評家もいる。たとえば P.-H. Simon はナチズムがカミュの *Les Lettres* のドイツ人のよう

21) サルトル, op. cit., p. 96.

22) ムーニエ;『カミュー絶望者たちの希望』審美文庫 佐藤昭夫訳 1973年 p. 54.

な論理をもっているならば、ナチが自らの正しさを証明するために *Le Mythe* をひきあいに出すこともできると述べている²³⁾、西永氏は「彼があたかも自己の分身（あえて比喻の冒険を行なえば、彼の内なるカリギュラの部分）にでも語りかけている感がある」²⁴⁾ としている。

したがってカミュはニヒリズムという前提から展開してきた形而上的反抗の論理がまさにナチズムの破壊の論理と同じことに気づき、これを克服するために《un long détour》(PL. II, p. 223) を43年までしてきたということになる。さらにこの長い苦闘によってみつけたしてきた彼の殺人正当化論が、「ナチズムを自己のメタフィジックのなかに取りこ」²⁵⁾ むことによって成り立っているのです、彼の言う「人間」が実は侵略されたフランス人に他ならないことを見れば、そこになんら新たな「発展」などないのではないかと思われる。さらに *L'Homme révolté* に見られる後期の反抗の諸特徴のひとつである《限界》の概念はここには存在しないことから同様のことが言えよう。したがって「唐突」と言うのは、カミュが論理の前提（価値判の拒否というニヒリズム）だけそのままにして、突然「人間」という概念にだけ特殊的価値を与えたことへの驚きであろう。

以上のことから、*Les Lettres* のなかにもそれ以前の諸作品を貫いていたのと同じ形而上的反抗の論理が存在するのであって、カミュにとっての真の「ヒューマニストの発展」は粛清事件を待たなければならなかった。

最後に、形而上的反抗の論理は初期の諸作品のなかにその対象を神へと収斂させながらも同一のパターンで現れてくるが、いずれの場合もその論理の緊張は論理的整合性ではなく、形而上的怨恨の激しきのみ支えられていることが指摘されよう。カミュの初期の諸作品の主人公たちの存在理由はまさにこの怨恨のみにあると言ってよく、しかもそれは人生に積極的な生きがいを見いだすという正の存在理由とはならないで、負のそれで

23) P.-H. Simon, op. cit., p. 111.

24) 西永良成, op. cit., p. 116.

25) *ibid.*, p. 117.

しかなく、その意味で彼らは悲劇的な存在だと言えよう。

テキスト

PL. I …Albert Camus, *Théâtres, Récits, Nouvelles*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1974.

PL. II …Albert Camus, *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1965.

E. E. …*L’Envers et l’Endroits*, Gallimard, 1969.

N. …*Noces*, Gallimard, 1970.

(大学院博士課程後期課程)