

椎名麟三の思想

姫路文学館紀要

特別号・NO.

1

令和4年(2022)3月

椎名麟三の思想

姫路文学館学芸員

玉田克宏

まえがき

椎名麟三が自宅に遺した自筆資料は、姫路文学館所蔵の文学資料のなかでももつとも関心と呼ぶものの一つであろう。資料のボリュームという点では椎名以外の学者や作家に関連するものでこれに引けを取らないドキュメントはいくつも思いあたるにしても、日本の文学風土において稀有な観念性をもつ小説家の内面を伝える記録であることで、ひととき異彩を放っている。

大坪家から寄贈されて以来、整理と保管、PDF画像作成等の作業をおこない、椎名を研究しようとする誰もが調査しやすいように備えてきた。令和二年（二〇二〇）度の一年間をかけて自筆資料すべての画像一覧表とページ毎の内容を確認した索引表を作成した。こうした作業を進めるかたわら、索引表が初稿の形をなしてきたころから、同表を利用した探究を自分でも試してみることにした。

『隗より始めよ』の故事のとおり、この仕事―拙いものではある―に触発されて、多くの有為の人たちがつくづくことを期待している。

本論集は「思想」というテーマを表題に掲げているように、キルケゴール、ハイデガー、バルトといった巨人たちの著作から椎名が受けとったものを彼の著作物―未発表作はもとより放擲された断片、断章にいたる著述したもの―のなかからさぐり出し、考察を加えたものである。そして解明された事実から派生した疑問に答えようとした論考もまじっている。

以上の事情により、Ⅱ部の一〇篇は一昨年七月から昨年五月かけて執筆したものである。

Ⅰ部の四篇は二十年以上前に書いた二篇を含め、既発表の原稿を再録した。いずれも椎名をあつかったもので、とくに冒頭の「自由に憑かれた人」は、椎名の生涯の概説となっており、これを手はじめに読めば残りの諸篇にすすむための予備知識が得られる。ずいぶんと以前のものだが、先行研究に頼りつつ手さぐりで椎名麟三像を提示していたようだ。今回の再録のために久しぶりに目を通してみたところ、椎名の思想におこった変貌のとならえ方が図式的なものにとどまっているが、作業仮説としての有効性は認めた。そうであっても一九七〇年代から流行していた〈現代思想〉の潮流に染まっていたことは告白しておく。

Ⅰ部とりわけはじめの二篇は完結した仕事として尊重したいと考えたものの、この一年の自筆資料に関する作業をすすめたことは当然のことながら、これらに具体的な事実の補充や精確性の追求をほどこすことになった。その上で、思いついたことがいくつかあったので、「再考」の一篇を加えた。視点の多様と相対化を示すことができたかと思う。

Ⅱ部の諸篇は、一般向けとまでは言わないにしろ、まず自分がおもしろく読めるというつもりで構想したものである。椎名がキルケゴールやハイデガーの著作の古い日本語訳からおこなった抜き書きの列挙が煩瑣に過ぎると感じられるかもしれないけれども、これらを確かめようとする奇特な人に配慮したことによる。読みとばしても論旨の把握には支障はないはずだ。

椎名の自筆資料を生かすと謳いながら、自分の狭隘な関心からのものに限られた。それぞれのノートや紙片からほんの一部の断片を切り出して、解釈できたに過ぎない。そして、椎名の本領である小説、戯曲といった作品の表現、技法、創作行程に関しては、まったく触れていないのである。

権名麟三を考えるための材料に新たな自筆資料が増えたことで、将来の研究の種をまくべき沃野が広がったと言えよう。没後五十年を一年後にひかえ、さまざまな発見と感動の機運が勃興することを願っている。

令和四年三月

著者

目次

Ⅰ部

1	自由に憑かれた人	7
2	遠藤周作「椎名麟三論」を契機とした考察	42
3	椎名麟三と山陽電車	56
4	キルケゴール―出会いと訣別	61

Ⅱ部

5	椎名麟三のユーモアとキルケゴール	74
6	戦時中の椎名麟三とキルケゴール	
	(1) 昭和一七年、一八年―「文学論覚書」	100
	(2) 昭和一八年―「霧の旅愁」	122
	(3) 昭和一九年―憂愁という情緒	131
7	「霧の旅愁」という作品名	146
8	ハイデガーと『永遠なる序章』	156
9	『バルトの芸術論』について	204
10	キリーロフの言葉―ドストエフスキー『悪霊』	221

11	椎名麟三の「無時間」	242
12	再考―「自由に憑かれた人」など	264
13	資料紹介「自由の彼方で」自筆資料	282
14	資料紹介 講演草稿について―話の枕など―	287
	あとがき 知解を求める信仰	291

【一部】

1 自由に憑かれた人

一
姫路の書写が作家椎名麟三の故郷である。昭和三八年（一九六三）に姫路市内で上演されたミュージカル『姫山物語』の執筆と演出に力を注いだこともあって、現在でも播磨には生前の椎名を知る人の数は少なくない。そして彼が戦後に姫路から出た文学者のなかでもっとも大きな存在であったことは、一般に広く知られている（①）。

『姫山物語』の舞台となった姫山には、昨年世界文化遺産に指定された姫路城がそびえる。その北西に位置し、姫山と妹背山の関係にある男山のすそに立つ姫路文学館では、椎名麟三の資料が哲学者の和辻哲郎や小説家の阿部知二らのものとともに展示されている。椎名のコーナーにおかれた愛用の灰皿やライター、あるいは病中の椎名をしばしば救ったであろう薬剤の箱は、多くのエッセイの中で飾ることなく綴られた身辺の生々しさを伝えている。椎名麟三が逝って二十年余り、彼の作品からは現代文学の新奇さや同時代性が薄れていったことはいなみがたい。けれども姫路文学館を訪れ、椎名にはじめて触れ得た人たちをその文学に誘うに足る新たな可能性が、今日でも尽くされてしまったとはいえないのである。

〔補記 平成二八年（二〇一六）夏のリニューアル開館後は、椎名麟三を含む文学者、学者などの常設展示は、「ことの森」に集約された。椎名の展示も大幅に縮小、数点の資料を陳列している。〕

キリスト教の作家であったから、彼の作品はどれも不思議な分かりにくさに包まれている。椎名の文学は、求道的な思索からほとぼり出たものであり、ついにはキリスト経験を作品の中心に据えるようになる。こうした彼の作家としての生き方は、宗教経験に希薄な日本の土壌ではけっしてありふれたものとはいえない。椎名がどのように生き、苦悩したかといった精神の遍歴をここではたどっていきたい(②)。

「虚無」という言葉が椎名の文学を最初から最後まで彩っている。この人物が作家となるべき運命を背負うのは、ひとまず「転向」という概念で括られている昭和一〇年(一九三五)前に多くの知識人が共有した挫折体験に根ざしている。わずか二十才で検挙された椎名が、マルクス思想を消化し自覚的に共産主義運動に身を投じたとは考えにくい。つまり、漠然とした不満のはけ口を革命への情熱に求めたといえる。

私の昭和史は牢獄からはじまったといっていだろう。(『夜の旅』)

昭和八年(一九三三)の六月に椎名は「懲役三年執行猶予五年」の判決を受けて、大阪刑務所の門を出た。

この日から私の、いわば夜の旅ははじまった。(『夜の旅』)

二年間にわたる青年期の獄中生活が与えたものは「虚無と名付けければ名付けられる深淵を自分の存在の根」に認識することであった。後年になって「作家は何等かの意味で牢獄を経験しなければならぬ」というトーマスマンの言葉を引用して、この苦しかった体験を振り返ったのは、独特のユーモアといえる。監房での非人間的な生活、共産党の組織や同志についての自供を強要して繰り返し行われる拷問は、椎名の精神的土台を突き崩した。

孤独の内であって、椎名が反趨した思索は、「死」を真実の賭け金とするものであった。同志への愛を絶対的なものと信じ、その同志のために死ぬるかという問いを発したとき、「死という現実」への恐怖が彼をなぎ倒した。この怯懦を恥辱と感じたであろうし、同志への愛を自らの手で汚してしまい、自明性の中に安住していたプロレタリア革命の絶対性に対する信仰に修復することのできない亀裂が生じたのである。椎名の思想の中の「亀裂」とは、科学一般における「反証」とでもいえるものであり、思想全体をナンセンス（「無意味」）にしてしまうものであった（③）。

私は意味を失った人間となった。（『わが心の自叙伝』）

この自己規定には、昭和精神史における一時代が色濃く反映している。そして、転向上申書にニーチェの思想をパロディとして利用したという、ニーチェの『この人を見よ』の文庫本を獄中の椎名がたまたま読んだということは時代の必然であった。「失意の価値転換」を果たして執行猶予の身になってから、『人間的なあまりに人間的な』、『反時代的考察』、『ツアラトウストラ』などのニーチェの著作を片端から読んだという（『生きるための読書』）。昭和文学史において、椎名は野間宏や埴谷雄高などと一緒にして第一次戦後派と呼ばれている。しかし、彼らの文学はその思想遍歴からいって、直接的には戦争体験よりもむしろ「転向」という精神的傷を軸に理解するべきであり、「転向後派」という名称がふさわしいという奥野健男の言葉はおそらく正しいと考えられる。

椎名が出獄した昭和八年（一九三三）六月、『改造』に寄稿した『不安の思想とその超克』で三木清はいう。

日本においても昨年あたりからインテリゲンチヤの精神的状況にかなり著しい変化が現われて来たのでは

なかるうか。ひとはこれを満洲事変という重要な事件を目標にして特徴付けて事変後の影響と呼ぶことができる。事変後の影響によってインテリゲンチヤの間に醸し出されつつある精神的雰囲気はほかならぬ「不安」である。

ちょうど同じ時期に、日本共産党の最高指導者と目されていた佐野学と鍋山貞親が、転向宣言ともいふべき『共同被告同志に告ぐる書』を市ヶ谷刑務所で手記し、獄中の共産党被告の間で回読されていた。三木の時評は、こうした政治情勢を敏感に察知し、その影響の分析あるいはその処方箋をも提供していた。そして三木もまた入獄体験をもつ転向者であった。

「青年の心を圧倒的に支配したように見えた」マルクス主義が、政治的現実といふいわば「外部」に阻まれ、彼らの心は「自ずから内部に引込まれるだろう」と三木は論ずる。その一方で「社会的不安は精神的不安となり、しかも『内面化』される」と「不安の思想」にいたるメカニズムが解明されている。混乱の二〇年代にヨーロッパ留学してきた三木は、第一次世界大戦という、西欧の没落へと導く文明破壊の傷跡をつぶさにみて、一切の価値を喪失した青年たちの思想をすでに追体験していた。日本においても、マルクス主義という絶対性が瓦解したのちに思想的エアポケットが生じたとき、ニヒリズムの温床と化すことを見抜いたのである。不安の哲学の特徴が「シンセリテイ、即ち誠実性、真実性、もしくは厳肅性」を重んじる態度、そして『限界情況』におかれた人間の表現」であると分析は正確である。同時に、椎名の生涯の思索の在り方にそっくりと当てはまっている。この思想の星座をなすとされた文学者、哲学者に数えられたドストエフスキー、ニーチェ、ハイデガー、キルケゴールを、椎名は「生きるための読書」で踏破していったのである。

死の強迫のもとに、職業紹介所の間をくぐると同じ痛切さで僕は、デイルタイやベルグソン、キルケゴール、ジンメル、ヤスパース、ハイデッガー等を読んだのである。ひとりの著者はなるべく全部読みつくすという仕方だ。しかしそれらは、僕の知らなかった多くのことを教えてくれたが僕のニヒリズムは深まる一方であった。そのような状況において、ドストエフスキーに出会ったのである。（『生きるための読書』）

ひとは青春期の思想から逃れることはできない、とは平凡な事実であるが、権名はこの頃、不安の思想に感染した。そして、その一年後不安の思想は、レオ・シエストフの著作により流行現象になる。シエストフの『悲劇の哲学』は昭和九年（一九三四）河上徹太郎らの翻訳で我国に紹介され多くの青年の心をとらえていた。権名がこの不安の時代の空気を濃厚に呼吸していたとすれば、シエストフの思想に惹かれたことは疑いえない（④）。このロシアの亡命哲学者はドストエフスキーとニーチェを「悲劇」の告知者と考える解釈により、虚無の真相を描いている。「悲劇の領域」とは存在論的な領域である。

そこを訪れた者は、人と異なった風に思考し、異なった風に感じ希望する。すべての人々に尊く、身近である一切のものが、彼には不必要な、無縁のものとなる。（『悲劇の哲学』）

シエストフは、必然性という石の壁にみずから頭をぶつける。うめきながら、世の一切の理想、希望、真理、幸福といった、いわば価値あるものに憎悪を投げつけるのである。

当時『ドストエフスキーの生活』としてまとまることになる仕事に取り組んでいた小林秀雄がシエストフに深く共感し、「改造」と「文藝春秋」誌上の文芸時評で二度にわたって論評した。

この有毒の書を世に紹介するのは、吾々の誠実な悪意である、と訳者らは言っている。大げさな言葉とは取るまい。毒はずいぶん利く。勿論一冊の書物が生きた人間を殺すわけにはゆかぬが、憎悪、孤独、絶望を語り、「最醜の人間」とその問題のみを信じた作者の言葉には、いかにも抜き難い力がある。

椎名はやがてこの毒が体内を冒していくのに、のたうちまわることになる。不安の文学、またはここで仮に「シエストフの問題」とでもいうべき出来事は、昭和史の過ぎ去り、忘れられるべきエピソードに止まったとされる。しかし不安はまちがいに存在していた。いわゆる知識人といえる人々が、現実をさけることのできる言葉の領域―それは日本浪漫派のロマンティッシュ・イロニーであつてもよいし、京都学派の「近代の超克」であつてもよい―に避難場所を求めていったのに対し、椎名にはまずその言葉を獲得することが必要であつた。それがまさに「生きるための読書」となつた。しかし、椎名が人生の転機とする「復活」の経験にいたる十五年以上の時間に、「シエストフの問題」の毒が体内を循環し、神経を切り刻むのに耐えなければならなかつた。椎名の文学の原光景とはこうしたものであつた。

そして数年後、言葉の世界に足を踏み出す椎名の姿は、その美しさに強く印象づけられる。ドストエフスキーの『悪霊』を読んだことは椎名が文学者を志す大きなきつかけとなつた。この経験について椎名はいう。

それは私に、たとえ人生に解決がなくても、助けてくれえ！と叫ぶことができるということを教えてくれたのであつた。溺れて死にそうになっているものが、岸に人がいないということがわかつていても、助けてくれえ！と叫び出さずにはおれない、あの叫び声のようだ。そして私は、いまでも文学の本質は、この叫

び声だと思っっているのである。(『ドストエフスキーと私』)

昭和二三年(一九四八)、最初の長編小説『永遠なる序章』を書き上げた頃に発表された『スタヴローギンの現代性』というエッセイには、もはやリアルな体験ではなくキルケゴールの思想の洗礼を経てからの緻密な解釈が展開されている。椎名の生の事件を現場で見ようとするならば、彼が幾度となく立ち帰る、自殺志願者であるキリーロフとスタヴローギンの対話の場面に注目するべきであろう(⑤)。

キリーロフはスタヴローギンに「人間はすべて許されている」という。この論理を極限にまで推し進めていくと、子供の脳味噌をたたきわつても、少女を凌辱しても許されることになる。キリーロフの最後の言葉「ただすべてがゆるされるとほんとうに知っている人間は、そういうことをしないだろう」は、椎名に「新鮮な光がサツと」心に射す経験をもたらした。

私を打ったのは、最後の括弧の部分だ。ここには深い断絶がある。「すべてが許されているとほんとうに知っている人間は」と「そういうことをしないだろう」との間にである。そしてふしぎなことには、この断絶から、何やら眩しい新鮮な光がサツと私の心に射すのであった。(『私の聖書物語』)

彼がいう「深い断絶」を言葉、すなわち論理の力で架橋することは不可能である。それは言語の限界を問うことであり、意味の根拠を求めることでもあった。しかしながら、人間であるかぎり「飛躍」であるにせよ、この「深い断絶」を越えることがなくては生きることができない。このジレンマは倫理学あるいは神学の根幹を揺るがす問題を提起しているために、無数の言葉が繁茂する予兆をはらんでいる。椎名の「無意味」はこの「深い

断絶」にきわまったといえよう。このときから椎名は自らの言葉で語りはじめる。言語を手にするということとは、言葉の限界に到達するということと同じだからである。

その後、椎名を文学の創作という行動に駆りたてたものは、質を変えたニヒリズム（行動的ニヒリズム）であった。ドストエフスキーの『地下生活者の手記』の主人公の「うめき」に自分の表現を見出して、作家修業へ人生の方向がさだまったのである。昭和一四年（一九三九）雑誌「新創作」の同人となり、船山馨らとの合評会や研究会に参加して、小説の書き方を身につけていった。

まもなく勃発した第二次世界大戦は椎名に習作の時間を与えた。その頃、古本屋でキルケゴールの書物を発見し、その精緻な論理を子細にたどっていった。これも戦争下の実生活の喧騒を消し去る非日常の日々にあつてこそ、可能なことであつたといえる(⑥)。

二

椎名文学の作中人物は社会の最底辺にうごめく人々から多くとられている。小説で話される会話が形而上の高みで展開することと、そうした会話をする人間が、同時に貧困に喘ぐということは、作品の現実感を削ぐものと考えられてきた。けれどもプロレタリアートを自認する、椎名はブルジョワ階級の人間を共感をもって書くことはできなかった。そうした貧しい民衆の心のひだを奥深くまで知ることになった、留置場、貧民窟、木賃宿は彼の前半生を象徴する風景となっている。

椎名鱗三、本名大坪昇は明治四四年（一九一〇）一〇月一日、姫路市書写の母の実家の納屋で生まれたという。

出生後、三日か四日で私は母の腕のなかでだが、鉄道線路の上をさまようはめになる。そこを警官に保護さ

れたのだが、もしそうでなかったら、私にとっての一巻の終わりというところだったろう。（『わが心の自叙伝』）

このように、彼は自らの生涯を母の自殺未遂から語り始めるのである。椎名はいわゆる私小説の作家ではないが、自伝的な色合いの濃い『自由の彼方で』、『神の道化師』、『運河』、『凡愚伝』といった小説やエッセイで直截に自分の経歴を語り、またそれ以外の作品でも『赤い孤独者』における筆耕作業者、『美しい女』での電車の車掌など実際に経験した職業を登場人物に設定している。こうした伝記的な事実は、椎名の心の歴史の一断面をかいま見させてくれる。ところで、そこから知ることができる両親の姿はまぎれもない生活破綻者の姿である。

椎名が誕生したとき、父大坪熊次と母みすは内縁関係にあり、一年後に正式に結婚したものの、不和が絶えることがなく、結局彼が九歳のときに別居にいたる。

別居ののちの母は、何人もの男と関係をもつという不道徳を重ねながら、その一方で修養団「希望社」という教化運動に熱中していった。何日も外泊を続け家庭放棄に近い状態になったらしい。彼は、母のヒステリーのことを『猫背の散歩』のなかの『竹帯』というエッセイに書いている。

ひとり寝ていたり、かまどの前にかがみ込んでいる母のいいような顔の暗さには、気ががいめいたものがあつた。（『竹筆』）

題名となった「竹筆」とは、些細な失敗を罰するために、母が竹等で椎名をなぐつたことからとられたものである。なぐられまい、と逃げまわる子供と異常な「執念ぶかき」で追う母、それを見物する近所の人になだめられて親子は漸く家に帰っていった、という。

別居の原因となったのは、父熊次が芸者上がりの女と同棲しようとしたことにある。椎名の父には放浪癖があり、戦後になって椎名が作家となったのちに関西で変死を遂げた。大阪で巡査をしていたが、椎名が村からだ一人旧制姫路中学へ入学したころ民間会社に転職し、相場場で相当の金を得たりもしていた。

しかし、椎名が姫路中学二年のとき、破局が訪れた。父が堂島の米相場に失敗し、母への送金が途絶え、村の精米所から借りた米の代金が何カ月も滞った。生活難に陥り、母ではなく、十五歳の少年が金の無心に大阪の父のもとに出かけることとなった。

父は私の見知らぬ女と同棲していて、私は頭から父に帰れと怒鳴り散らされ、片道の汽車賃だけをあたえられて、たちまち追い出されてしまっていた。（『わが心の自叙伝』）

この出来事は、深い精神的な傷となった。椎名の小説には他者に対して拒絶や無視を予想しながらも、求めずにはいられない光景が反復強迫的に繰り返し描かれることになる。

手ぶらで帰り、病身の母の経済的負担となりたくないという思いと、ひとりになりたいという願望が椎名に家出を決心させた。中之島公園で野宿をして夜を明かし、翌日に天王寺無料宿泊所へもぐりこんだ。昭和三〇年（一九五五）の『神の道化師』は、この宿泊所で親身になって面倒をみてくれた同性愛の疑いのある浮浪者との交流を描いた物語である。

彼が誇り得るとすれば、それらのひとしかないはずなのに、彼自身の陋劣な行為の為に不当にも怒のない記憶の牢獄へとじ込められていたのである。（『神の道化師』）

作中で「善やん」と寓意を含んだ名前と呼ばれる浮浪者を、椎名は都合よく利用して捨て去ってしまった、という。汚辱そのもののような人間に宿る善性を踏みにじってしまったわなければ生き延びてゆくことができない自らの存在を「神の道化師」と表現した。彼の作品には、傷みをまじえた過去への甘美ではありえない追憶が多い。

椎名の少年時代は、新派劇のストーリーのような変遷をたどる。

千日前近くの大宝軒というカフェで働いているときに、露店でさがしだした「早稲田講義録」で勉強し、専門学校入学者資格試験に一回で合格したりしていた。それとともに知識への欲求が高まり、社会科学関係では、ベーベルの『自由論』やレーニンの論文、自然科学では、ファアブルの『昆虫記』、ダーウィンの『種の起源』といった読書遍歴を重ねる。けっして闇雲に学術書に挑みかかったというわけではなく、社会思想の本に目を向ける素地は、小学高学年の頃に「中央公論」や「改造」などの雑誌を読ませようとした、近所に住む日本画家（福本白宇）によって築かれていた。既に大杉栄やクロポトキンなどの名前にもなじんでいたのである。

その後、椎名は母みすの須磨海岸での自殺未遂事件をきっかけに、宇治川電鉄（現、山陽電鉄）へ入社し、急激に労働運動に没頭していった。左傾化を強め、二十歳のとき日本共産党に入党、まもなく検挙された。

自伝小説『自由の彼方で』は、家出から未決監として釈放されたころまでの自画像である。この小説の単行本のあとがきで、椎名はこれまで果たせなかった自分の「歴史」をようやく書くことができたことについてこういう。

大袈裟に云えば、僕の全生涯に対して、いささかの興奮も痙攣もなく、よし、といい得る精神的な場所を持っていなかったからである。だからこの作品を書き得たのは、その場所を持ち得たからであるが、その場所は、

キリストから与えられたものである、と云っておこう。(『自由の彼方で』)

こうしたニーチエ的ともいえる、大いなる肯定の境地が吐き出させた少年時代の相貌は、グロテスクな、嗜虐的なものといってもいい過ぎにはならないだろう(⑦)。

不良の仲間たちと暴力沙汰の争いになったとき、投身自殺でもするようにガラス窓をさがしてその窓へ飛び込み、顔や手から血を滴らせて、相手を威嚇したというエピソード、それから毎夜行われる「秘密の儀式」もおそらくフィクションではないと思われる。

彼は、深夜の空の星を見上げる。それから、どうして自分には幸福がこないだろう、と声に出して星へ訴えかける。すると自動的に涙が流れて来るのだ。(『自由の彼方で』)

彼は、眠りにつく前にお祈りを唱える信仰者のように涙を流すことを儀式にもっていた。この場面は苛酷な特高の拷問を受け恐怖の日々を送る中で挿入される奇妙な行動と同じように抒情的な雰囲気をもっている。監房のなかで、名も知らず顔さえはつきり見ていない女に「あんた、結婚して呉へんか。僕と……。」と云って求婚するのである。

祈りと異性への思慕は、心情が純化され言葉に結晶化する、といえる抒情詩で古来から歌われ続けたテーマである。唐突さと屈折をばらんだ、これらのエピソードは希望の表現化であるともいえるが、あるいは絶望の果てにある者突き動かす幻想のようなものからの衝動の噴出である。

この小説全体を通じて「死」について循環主題のように繰り返される論議は、悔悟と自己をいつくしむよう

な愛情に貫かれている。

椎名においては「自由」の反対は「死」である。死は空虚であると同時にまがましいものである。そして人間の絶対の終末である「死」を虚無という価値、あるいは意味を中心にして、人間は生きることができる。椎名の少年期の暗黒時代は、人間を支配する最高の審判者である「死」と人間存在との関係を、否応なしに悟らせ、「死」の意識との緊張関係を保つために、共産党へと身を投じたとはいえないであろうか。

治安維持法に死刑があると知ったとき、それは彼の可能性にすぎないのに、必然性と誤解した。(中略)それが彼のいままでの曖昧で方向のない活動をきめ、無知な彼に知恵らしいものをあたえ、多くの人々を引きずる力をあたえ、その活動を熱狂的なものにしたのだ。(『自由の彼方で』)

三

昭和二二年(一九四七)から二三年(一九四八)にかけて椎名は、初期三部作と呼ばれる『深夜の酒宴』『重き流れのなかに』『深尾正治の手記』をあい続いて発表して鮮烈なデビューを果たし、一躍有名となり流行作家としての活動を開始した。この出発は幸運なものであった。戦後間もなく創刊された雑誌『展望』の編集長白井吉見のすぐれた眼が、それまでの小説作法を大きく踏みはずしたこれらの作品の新しさを黙殺することなく、文壇へ押し出したのである。

一般に考えられているように、「実存主義文学」の旗手として椎名を理解することは、デビュー当時の中短篇に込められた意図をそのまま受け取るならば無理なく導かれる見方であるといえる。長く彼が心酔してきたキルケゴールやハイデガーらのいわゆる実存哲学を文学上の表現とするという戦略によって、独自性を発揮しようと

したことは、椎名自身の言葉からも裏付けることができる。

デビュー作『深夜の酒宴』は人間の暗部をえぐり、主人公の絶望的な状況を解決がないままに提示していた。空襲から焼け残った倉庫を改造したアパート、高い小窓だけが明かりの四畳の部屋、腐敗した「糠味噌」のような悪臭、そして雨を思わせる音を間断なくたて続ける下水の流れ―こうした状況の中で、様々な意味で自由を喪失したアパートの住民の姿が沈鬱な文体で描かれている。主人公であり、語り手である須巻の独白やアパートの住民たちとの会話に、ためらいなく割り込む「ニヒリスト」、「形而上学」、「永劫の前に立たされたような憂愁」といった観念的な言葉の氾濫は、発表当時の読者を混乱させたし、現在新たにこれを読もうとする者をも困惑させるものである。

わが国の近代小説が円熟期をむかえ、小説作法にも一定の規範が確立していた。そうしたレベルに立った文学観では、作者の思想は表現されたものから読み取られるべきものであって、それを剥き出しのまま作品の中に書くことは小説美学を蹂躪するものと考えられていた。思想を言いたいならば、学術論文やエッセイといった形式が存在するからである。思想小説を企図していた椎名は、いわば確信犯であった。その表現行為は、元来小説家として分裂をはらんだものである。彼の作品には、哲学的省察録とでもいべき創作ノートが周到に用意されていたことがわかっている。それは箴言集のようなもので、小説の流れの中で異質で観念的な部分はその箴言集の一節をそのまま挿入したことが原因となつている。昭和三年（一九四八）八月の『自己不可能の考察』は、ノートを改変することなく活字にしたような内容もち、彼の仕事部屋を散乱する素材ともども公衆の目にさらした感を受ける。椎名の思考の型は「不可能性」、「虚無」、「ニヒル」、「自由」といった抽象語を幾重にも解きほぐし多義的に解釈することを特徴とする。思索が孤独な内省の状態を長く続けると言葉の意味がズレを起し、それを他人が通常の意味で考えようとしても、何かしっくりしない違和感を感じることとなり、遂には理解が破綻す

る。だから、権名の難しさを克服するには、彼の言葉の世界に包まれなければならない。

彼の思索力の強靱さをいささかも疑うべきではないものの、哲学的エッセイに見られる論理的な飛躍と何のこともわりもなく極限的事例を前提として進められる議論に面喰らう人が多かったことも納得できる。しかし、彼はあくまでも作家であって、虚構の中で人間を動かすことによつてしか、語ることでできない人間であったことは断言できる。そのため、権名の小説執筆と哲学的思索は車の両輪のようなもので、どちらを欠いても十分な了解は期待できない。権名研究の作品論が、しばしば権名自身の述懐や関連するテーマを論じたエッセイに解釈の拠り所を求めたり、さらに彼が影響された哲学者の著作へさえも立ち帰つていったことは無理ないことであつたといえる。

『自己不可能の考察』が語るのは、まず愛の不可能についてである。「人間は、その愛を肉体に於てしか表現し得ない」ために、愛は肉体という限定を受け、挫折を運命づけられる。このことを一般化するならば、人間は有限なる存在であり、否定性を存在構造に含むかぎり、不可能をまぬがれ得ないこととなる。

存在の歴史は不可能を超えることが虚無であるところの歴史である。（『自己不可能の考察』）

否定性を本質とする自己が、やはり否定性を本質とする自己を超えようとしても、姿を現わすものはさらに深まった虚無に過ぎない。この循環を絶ち切る手段は自ら命を絶つことであろう。しかし死とは極まった「虚無」である。

権名が求めた「自由」とは、いきいきと生きるということであつた。にもかかわらず、その一方で思索が指し示す方向は「虚無」であつた。「自己不可能」とはぎりぎり凝縮して言うならば、自殺することさえが不可能だ、

といっているのである。

同じ年に書かれた最初の長編小説『永遠なる序章』の設定は、死を宣告された主人公が、死が目前に迫ったために自由を手にするというものである。この作品は初期の代表作とされ、好評をもって迎えられたのだが、設定の論理の冷徹さを考え合わせると、作者の悪意さえ感じられる。少なくともこの作品を書いたときの椎名は死に魅せられた人である。

ここで、昭和三〇年（一九五五）の『美しい女』にいたる文学的営為をあとづけてみると、昭和二六年（一九五一）の『赤い孤独者』までを精神的な危機の深まりとし、いわゆる「復活のイエス」との邂逅と呼ばれる神秘体験をへて「自由」を獲得し昭和二七年（一九五二）にその喜びを作品とした『邂逅』を生み出し、さらに昭和二八年（一九五三）と二九年（一九五四）にかけて自伝小説『自由の彼方で』を発表したということになる。

昭和二四年（一九四九）と二五年（一九五〇）の危機は、周囲の人々に太宰治の自殺のあと「今度死ぬのは椎名麟三だろう」と噂されるほどで、親友であった荒本守也の死、女性関係のもつれ、父の変死と外面的にも椎名を精神の闇へ追い込んでいった。そして思想的にも完全な行きづまりに陥っていた。ところが、こうした動揺は、作品を生み出すさまたげにはならなかった。多忙な執筆活動を続けながら作品の描く世界が広がっていくと政治情勢やイデオロギー間の対立といった社会の問題を振り込むようになっていった。彼の表現を借りると「実存主義リアリズム」と「社会主義リアリズム」の統一が文学の引き受けるべき課題となったのである。国際的には、朝鮮戦争の勃発、国内での日本共産党の内部分裂といった昭和二五年（一九五〇）の政治的緊迫が『赤い孤独者』の成立にふかく関わっている。ところが、椎名のおそらくは最も政治的な小説を見ると、いたましくさえ感じられるのだが、ついに現実的な政治参加が語られることはなかったといえるだろう。たとえば、中心となる「革命党でない革命党」という理念は、すべてを包括する「無」といった東洋思想のパロディでしかない。仮に政治

的な連帯での矛盾の止揚が一人の独裁者を誕生させるにすぎないといった正しい洞察が見られたとしても、「死」と「自由」をめぐる延々と続く論議に圧倒されてしまっている。

この時代は唯物史観を再構築し、プロレタリアの階級意識を形成しようとする革命理論が優勢になりつつあった。けれども、その経歴から分かるように模範的なマルクス主義者となる可能性をもっていた椎名が、皮肉にも全く非政治的な人間となっていた。このことから椎名の運命が転向者の一典型をたどったと思われるのである。

そして、『赤い孤独者』を書き綴っていた昭和二年（一九五〇）の暮れ、椎名はプロテスタント教会で洗礼を受けた。すでに、キリスト教の神が救済の可能性をもつものとして、初期作品の中でそれとなく予兆のような形で示されていることはあきらかである。しかし、この信仰への傾斜に厳しく異議をとなえるのは「無神論」の堅固な思考、すなわちニヒリズムである。

これより前、昭和二三年（一九四八）『深尾正治の手記』と同じころに発表された『三つの訴訟状』は、「神」という言葉とともになされた思弁であり、この「無神論者」としての椎名の思想をよく示している。「1、ある未成年者の訴訟状」、「2、ある女の訴訟状」、「3、ある男の訴訟状」の三通の訴訟状が断罪する神は、まさに断罪するためにだけに要請されたこの世のすべての根拠とでもいうべき存在であり、空虚な神でしかない。三通に共通するのは、挫折を運命とする人間存在への呪詛をぶつけることに尽きる。

「ある未成年の訴訟状」は、「(人間)存在の本質としての不確かさ」に終止符を打つ「死」の「必然性」の誘惑に耐えるだけである、と訴える。椎名は「人間性」の不安定に対し、死の確かさを対置する。彼が救済を拒み、抵抗する神とは死の神である。

つぎの「ある女の訴訟状」では、人間にひそむ動物性への憧憬があげられている。ある女は、神へ訴えかける。

あなたを信じるということは、あなたの前に、自分が一個の動物であることを表白するものだからです。私にとつて真実一般は、それが自己を失わせるが故に、そしてそれへの可能性の故に恥部的なものです。しかも真実一般は、自己を動物にまで限定してしまうのです。(『三つの訴訟状』)

「真実」とは「羞恥」をもつて覆わなければならない「恥部的」なものであり、自意識を拭い去ったときに現われるものである。自意識の陥穽をのがれた存在とは、動物のもつ自由へ退行することであろう。「羞恥」をもつて抵抗する神とは、本能(「動物性」)であるが故に人間を惹きつけ、「闘争」を生み出す闇の力である。訴訟人が女であることから推測すると、権名のイメージの源泉にあつたものは、人類に共通するヴィーナスの元型となつた太古の母性の神ではなからうか。

そして最後に「ある男の訴訟状」の神とは、精神的存在の法則性とされてきた弁証法のことである。

まず最初に対立があつた。そして永劫に対立なのである。そこには何の解決もない。弁証法は対立の発展的解消というが、それは嘘なのだ。人類の血の歴史は、ただ自由と平等の抗争であり、その形式的変化なのである。(『三つの訴訟状』)

歴史の終焉、その大団円を否定してしまえば、ヘーゲルの絶対精神、マルクスの唯物弁証法のいずれも永遠の抗争を意味するに過ぎない。

権名の内面では、多神教世界の神々の争いが繰り広げられ、その中で書かれた小説の登場人物はいわば異なる神々への信仰を具体的人間に体现させたものである。そして自我の分裂とその構造の解剖学を、キルケゴール

の読書から自家葉籠中のものであった。

それ（『死にいたる病』）を繰り返し読まずにはいらなかったのは、自分の絶望を明晰に理解することができる快さからであったかも知れない。（『キルケゴールと私』）

事実、彼の人物造形は精神科学のような明晰さが下地となっており、「絶望」の類型学とさえいえる。けれども、そうした分析は、彼自身が求める「自由」への道をしめすことはなかった。

四

昭和三二年（一九五六）の『私の聖書物語』は、洗礼を受けてみたものの何ごともし起らず、いらだたしいほどの聖書の読書が続けたと回想する。ある夜、復活のくだりを拾い読みしているうちに、ルカ伝にいたり、神秘的なイエスとの邂逅を迎えた。

そのイエスを思いうかべていた頭の禿げかかった男は、どういふわけか何かドキンとした。それと同時に強いショックを受け、自分の足もとがグラグラ揺れるとともに、彼の信じていたこの世のあらゆる絶対性が、餌をもらったケモノのように急にやさしく見えはじめたのである。（『私の聖書物語』）

この神秘体験直後と思われる昭和二六年（一九五二）二月に書かれた『文学の限界』に椎名の復活体験に対する最初の言及を見ることが出来る。

僕は、文学に於ける限界という問題に逢着するときに、思いうかぶのは、ルカ伝二四章の三七—四〇節のイエスの復活に関するくだりである。（『文学の限界』）

「文学の到達しうる真の客観性」と椎名が断定する聖書のルカ伝の一節とは次のようなものである。

「かれら怖じ懼れて、見るところの靈ならんと思ひしにイエスいい給う。『なんじら、何ぞ心騒ぐか。何故心に疑惑起るか。わが手、わが足を見よ、これ我なり。我を撫でて見よ。靈には肉と骨なし、我にはあり、汝らの見る如し』（斯く云いて手と足を示し給う）かれら歎びの余りに信ぜずして怪める時、イエス云い給う。『此処に何か食物あるか』かれら炙りたる魚一片を捧げたれば、之を取り、その前にて食し給えり。」

この終末論的な光景は『赤い孤独者』の出版記念会で話された『バルトの芸術論』などでも論じられ、昭和二六年（一九五二）十二月雑誌『指』に連載が始まった『復活』により、復活の思想は本格的な表現を得たといわれる。この間、直感の段階から概念による練り上げが行われたと見てもよいだろう。『復活』は、椎名の長い思索の到達点を示すとともに、形而上学批判であり、世界が一変するという意味で終末の記録である。このエッセイを完成して、すぐ取りかかった長編小説『邂逅』が、彼のキリスト作家としての出発を世に問う重要な作品でありながら文学としては失敗しているのは、言いたいことを言い尽くしてしまったからかも知れない。さらというならば、これ以後の椎名の文学的行為からは、言語の極限をまさぐるような論理的緊張が消失する（⑧）。キルケゴールの思想は「言語の牢獄」と表現されるべきものとなっていた。「気がついたとき、私は情けない

ことにキルケゴールから出られなくなっていた」（『キルケゴールと私』）というキルケゴールの世界像からニーチェ的世界像への転換が、彼の新しい生の核心に存在する。

「多義性のなかに分解し多様な自由のなかに自己を奪われて、自由とは何であるかをもはや知ることが出来なくなつた人間」（『復活』）と椎名はいう。彼のニヒリズムとは、言葉の欠如ではなく、言葉の過剰である。「無価値」においては「不確か」な言葉が繁茂し、精神にまとわりつき自由を奪うと考えられる。

彼の方法は、ニーチェの原理的思想に似ている。「虚無」の周囲で繁茂する言葉の絶対性は、イエスの復活という出来事と邂逅することによってハムレットがこの世の関節がはずれたといつて嘆くように、その「関節の質」を変えてしまう。それは、言葉の一切をそのままにしていながら、虚構とすることである。「神のユーモア」とは、その絶対性において生を限定し自由を奪い去るロゴスの支配に、苦悩し、呻吟する人類に対し、そうした一切は虚妄だ、と示す行為であつたのである。

『復活』の思索は「無時間」という、およそ一般的とは言えない言葉をめぐつて展開する。椎名は、客観的法則にしたがう「自然」（「もの」）の本質は「無時間」である、という。彼において「無時間」は「死」にあらわな表現をみるにしろ、人間的な死にとどまるものではない。「無時間」の絶対性という定式化によって人間にとつてのあらゆる世界は「死」の影を帯びることとなる。

この「物」この「死の時間」この「無時間」この「非存在」は人間の諸条件をつらぬいてものである。僕たちの心で、客観的と考えられる一切の僕たちの条件は、その本質に於いて、無時間のものであり、死のものであり、非存在のものである。（『復活』）

椎名の描きだす「無時間」の世界観はおそろるべきものであって、人間の意識は「無時間」という大海の中をさまよう小舟のような存在である。それは森羅万象に神性の発現を見いだす汎神論の思想の陰画ともいえる「死」の世界をただよう。「僕たちが生きているということ、一瞬一瞬、死の克服」である、と椎名はいう(⑨)。

『復活』というエッセイが多くの解釈を混乱させてきたのは、異質な言説の混在が原因している。「イエスの肉と骨」という具象が「無時間」という抽象を限定するといつても、多くの読者は比喩として解釈するしかなかった。それは、椎名が保持しながら明確に区別していなかった二つの存在論の反映である。椎名のテキストを無条件に整合的なものと見なすことはできない。それでいて論述が破綻しなかったのは、その独自のレトリックによるものといえよう。彼の存在観は、遂にいわゆる素朴実在論を払拭することはできなかった。というよりも『復活』全体の論述において支配的であるのは、素朴な意味での生と死の対立の思想である。こうした存在理解においては、人間は有限存在であり、死すべき存在であるために、死の絶対性において、ニヒリズムを回避することはできない。「無時間」の解釈を、こうした実在的に理解された人間の有限性と直接関係付けておこなうことは、不毛である。この事実、彼の思考の背後にあるもう一つの存在理解を示唆している。

誤解をおそれずに言うならば、彼の思考には、超越論的といつてよい立場が存在していた。直感的にしか把握されていなかったろうが、「無時間」とは超越論的な存在規定である。それはこのエッセイ全体を通じて常に「時間」と等置された「意識」との関係においてしか説明されていない。

人間存在に反省を加えてきた無数の思想にとって意識と時間の関係は不可分とされてきた。意識が世界に関心をもち何事かをなす可能性をもつためには、現在に連続して未来が到来しなければならぬ。「意識生」における時間は、「自然」に帰属する物理的な時間と対立し、生成変化する生の自由を根拠づけている。いうならば「意識」、「自由」、「時間」は精神的存在という同一の存在をさまざま側面に焦点をあてて表現したにすぎないので

ある。そして、意識は自由と関連づけられることで倫理的な存在となる。椎名が『悪霊』のキリーロフとスタヴローギンの対話で示された「深い断絶」において予感した倫理的領域、彼が求めてきた「本当の自由」が理念的にしろここに明示化されている。だが、それは抽象という意味で「非存在」であり、現実においては世界に支えられねばならない。つまり、「世界」においては制限されたものであり、もはや「本当の自由」とはなり得ないこととなる。

『復活』の第二節の冒頭で「霊というものを」「具体的な自然から純粹抽象である」と述べたあとで、彼は意識に犀利なメスをあて、現象学的ともいうべき分析を示している。ここでは「世界への関係」、「実在への関係」は「無時間への関係」であるという。自由である存在、時間的な存在は、意識だけであり、それは「もの」に係する（志向性）ということにおいて可能とされるのである。

ここにおいて椎名の「無時間」は、正確に理解される。それは「世界」や「実在」を可能にするところのものであり、そのためには文字通り、時間を超越した存在、理念的（イデアール）な存在でなければならぬ。つまり、「死」の正体とは、ロゴスであり、言葉であったのである。椎名におけるニヒリズムの本質的表現である「無時間の支配」とは言葉の支配であり、言葉の形而上学批判というきわめて今日的な問題圏に身に置くこととなる。「復活のイエス」という出来事は、原理的には言語化をこぼんでいる。椎名が「無関係」という言葉をくり返し強調するのは、それを言葉に回収することを拒絶するためである。そのことはラザロの復活との対比によって鮮明にされている。

椎名がいうように、ラザロの復活のような死から生へのよみがえりは、何ら奇跡的ではない。よみがえりは「医学的に死を宣告された男が、火葬場へ来て息を吹きかえしたという例」と同じように、科学的に追跡可能である。「復活のイエス」という出来事において本質的なのは、死と生という二つの絶対性が同時に「無関係」に成立す

ることである。

イエスの復活が、ラザロの復活と異なり、僕たちの生と異なる一線は、その無時間そのもののように見える点である。そしてその肉体に、彼が無時間であるという証明を、傷跡としてもつていられる点である。『復活』

椎名がイエスの肉体とその肉体にうがたれた「釘跡と槍の跡」にこだわるのは、そこに「無時間」(死)の証明があるからである。イエスは死んだ肉体のまま、復活し、生きて弟子たちの前に立っている。死と生の同時性は矛盾であり、死が人間の挫折の絶対性であるとすれば、復活の奇跡は、単に「自然」の客観的法則の反証をあらわすことをこえて、「対立そのもの」の絶対性の瓦解と考えることができる。超越論的な立場においては、「復活のイエス」とは、ロゴスの絶対性の根拠である、矛盾律を無効にするパラドックスの証示である(⑩)。

ところで、「復活」が語られるときの言説の基調は、イエスという他者の生に関して、たとえば他者意識の理解の問題性をすりぬけてしまうことに明らかなように、やはり素朴实在論の立場である。けれども個々の概念に目を向けると、「イエスの肉と骨」という明らかに実在的な存在が「無時間」という理念的な存在に限定されるというような表現で全体が埋め尽くされているのがわかる。こうしたレトリックそのものがすでに存在の虚構性を胚胎しているのである。その中で、「無時間」と同時に「時間的存在」の表現である、「復活のイエス」は言語化を拒否するがゆえに、異質な存在論それぞれにおいて矛盾となることになる。こうした『復活』を構成するレトリックが、实在論における歴史上の奇跡を、超越論的な存在論へと転位させ、ロゴスの根拠たる矛盾律への侵犯とすることを可能とした。ただ一回の侵犯は、椎名を閉じ込めていた「言語の牢獄」の扉を開くに十分なものであった。

復活のイエスに於て、無時間と時間は、その価値に於て等しく、その関係に於て、決定的に宥せしめられてゐることを見るのである。（『復活』）

「無時間」と「時間」の宥和という矛盾律への亀裂は、またたくまに伝播し、一切の絶対者、「無時間」の世界のロゴスの虚構性を暴露する。言語はイデア的な本質をうしなない、形而上の世界から人間の世界に墮落する。それは「人間の生に関して、人間の与えたもの」に過ぎないことが見いだされるのである。ここに「自己と世界に對する限らない同意でありながら、同時にその絶対性に対する拒絶こそ、僕たちのユーモアの構造でもあるのだ」という椎名の言葉も理解できるようになる。

こうした「イエスの復活」から帰結する「客観的な認識についての価値の転倒」は、ニーチェの思想とその本質を同じくしている。ニーチェの『権力への意志』という著作に編集された遺稿のなかには「矛盾の原理」の虚構性への指摘がみられる。

概念上の矛盾を禁ずるといふことは、私たちは概念を形成できるとの、概念は事物の本質をしるしづけるのみならず、とらえるとの信仰から発している……じじつ、論理学は（幾何学や算術と同じく）、私たちがつくりあげた虚構の本質性についてのみ妥当する。論理学は、私たちによって立てられた存在の図式にしたがつて現実の世界を概念する試み、いつそう正しくは、私たちにとつてそれを定式化しやすきもの、計算しやすきものたらしめる試みである……（『権力への意志』アフォリズム番号五一六）⁽¹¹⁾

人類においては「概念上の矛盾を禁ずること」が信仰に過ぎないという事実の隠蔽によって、遂には「ロゴス」という形而上的な絶対性が生み出された。今や、それを絶対とすることは、その人為性が暴露されたからには「虚構」としかいふべきではない。しかし、論理学（ロゴス）の価値をあらためて問うならば、プラグマティックな存在として肯定的に考えることができる。椎名においても「限らない同意」という言葉にプラグマティックな傾向を読み取れることは、それほど無理なことではない。

ニーチェの実証的思考に対し、神秘体験を経なければならなかったという違いはあるにしろ、椎名はニーチェの同行者であったのである。ニーチェが肯定の哲学者であったように、椎名の思想も否定から肯定へと移行していった。

人が、いきいきと生きる、「本当の自由」を求めるならば、その「自由」は言語とそれに担われたあらゆる絶対の「虚構」を認識することと、けっして別の何かではない。言語から解放されることが、同時に治癒されてあることを、椎名は体験として知ったと思われる。「転向」直後から椎名の体内をめぐり続けた「シエストフ的問題」の毒、キルケゴールの「憂愁」といった一切から癒され、世界は終末論的に照明の色を一変させたように新鮮となり、心は躍動を開始する。

エッセイの後半において、椎名は与えられた「自由」について語り始める。

僕たちがキリストによって自由であるという喜びは、この現実の諸関係の冷酷なきびしさと対応するのである。その僕たちには、いままでの生ぬるくあいまいであった僕たちの諸関係が、その小さいもので、寒風のように僕たちの身をふるわせはじめのを感じる。（『復活』）

挫折を挫折として明晰に見ながらも、しかも喜んで自己に引受け得る自由なのである。挫折のもつ戦慄と苦悩を、曖昧にせず、明確に自分の身に味いながら、しかもその自己の戦慄と苦悩に於て、自己の勝利と歓喜を与えられている自由なのである。（『復活』）

「自由」であるということは、一切が可能であり、世界の隅々まで責任を担わなければならないことに気付くということでもあったのである。

椎名は伝道者のように、雑誌「指」に続いて『現代の魔術』、『文学と自由の問題』を連載し、より平明な表現で語りかけるようになっていった。それとともに、世界への神の遍在を強調するようになり、「自由」の思想は屈折を帯びたように思われるのである。解り易くあろうとしたことも関連して、汎神論あるいは日本的といつてよい森羅万象への信仰が前面に押し出されてくるのである⁽¹²⁾。

もう一人の日本を代表するキリスト教作家遠藤周作の次の言葉は、椎名の風化した異端的な教義に対する本質的な批判を提起している。

（椎名の）基督教がこの日本的な風土にも（中略）その汎神論的な地盤にも殆ど抵抗をうけることなく作品の中に消化されているのを見て奇異にさえ感じるのだ。（『椎名麟三論』）

この批判が正しいかということは、現在において椎名の思想を生きようとするときに避けることのできない問いとなっているように思われる。

五

昭和三二年（一九五七）に初めて心筋梗塞の発作を起こしてから、昭和四八年（一九七三）の臨終まで、椎名は心臓病の苦しみとともに生きてきた。ニトログリセリン、ニトロール等の救急薬を呑みながら発作を抑える日々は、まさに死の恐怖を観念ではなく現実のものとする、彼の前につきつけられた運命であった。この病気についてわだかまりなく書かれたように見えるエッセイが数多く存在する。それらを読んで椎名の精神の強さに心を動かされない者はいないだろう。医師からしばしば執筆禁止を宣告され、それを破って文筆の仕事が続けた。

そして、昭和四三年（一九六八）には最後の大きな仕事となった『懲役人の告発』が完成した。この作品は、晩年の作家が芸術的な実験に挑み、新しい境地を開こうとしたもので、再び言葉との緊張をとりもどしたように思える。

椎名は、その活動の初期の頃から多くの文学青年をひきつけ、慕われた作家であった。正統な教育を受けることができなかつた境遇の青年にも、文学を実践する道があることを身をもって示したからである。そして、彼は芸術運動のための「たねの会」を発足させ、晩年の十数年をこの会とともに送った。聖書のマルコ伝の聖句からとった「たね」という言葉は、いうまでもなく運動が「種」から育つて、大樹になることへの希望を託して選ばれたものである。

椎名麟三が逝ってから二十年が経過したが、その文学について書かれたものは、派手さはないものの着実に出版されている。青年の頃に椎名と交流をもつた人々とともに、それよりも若い世代の研究者も見られるようになった。椎名がまいた種の成長ぶりを見守る人々は、多いのである（¹³）。

（注）

①その死をもって、椎名麟三の「生」は完結したが、椎名という出来事はいまだ継続しているといえる。とりわけ彼と親交があった人々にとつては生々しい出来事に違いない。キリスト教に帰依するわけでもなく、文字を通してだけ椎名を知る筆者がこうした紹介的な小文を書くことにいささかの躊躇もなかったとは言えない。たが、完結した姿のみの椎名を離れた立場から見ることができたという利点があったと考えている。

伝記的な事実に関しては斎藤末弘氏の『評伝椎名麟三』（朝文社刊）に多くを負っているが、椎名の可能性を問うということについては独自の考えを示したところもある。

②この小文ではつぎの通りの立場としたい。

(1) 椎名の思索の変遷を迎えることに関心を限る。逆に書かれていないことを述べるならば、いわゆる文学研究がおこなう表現、文体、小説の構造についての美学的な検討や文学史上での位置付けといったことには、最小限にしか触れられていない。

(2) これまで書かれた椎名に関する文章は、椎名の小説作品を論ずるものが多くを占めるので、ここではあえて個々の作品に詳しく立ち入って論ずることはおこなわない。たがし、哲学的なエッセイで思索の変遷の核心にあたるものについてのみ、補足的な解釈をおこなった場合がある。

(3) 椎名麟三についての予備知識をもたない読者に読まれるものとして、教科書的に生涯を知ることができるように配慮した。

③科学的な知識への旺盛な興味が椎名にはあった。それは社会科学といったものに止まらず、自然科学にも及んでいた。そして発明への願望となり、実に「クミス製造装置」（馬乳発酵装置）、「アイスクリーム製造装置」及び「シルクスクリン」（謄写版印刷技術膜）の特許を取るにいたる。「この熱狂は、ドストエフスキーを知るに及んでびたりとやんだ。」（『わが夢を語る』）というが、ニーチェとドストエフスキーのあいだに介在する自然科学研究は、もとの椎名の厳密性への指向に自然法則の絶対性の理解を加えたといえまいか。

椎名の哲学的な問題設定は、人生に関わる実存的な面とともに数学者が新しい解法をさぐるような技術的な面があるようにも思

える。こうしたことが彼の小説にどのように反映しているかはもう少し照明が当てられるべきである。

④ 権名がシエストフへ言及した箇所は、全集をくまなく調べていないので、断定できないものの、非常に少ないのではないか。筆者の見るかぎりでも、『復活』というエッセイのなかで否定的に触れられるだけである。（『復活』については本文で詳しく述べる。）

シエストフは、無からの創造をいうが、無を限定出来ないかぎり、何ものも有とはならない。しかも有をもって無を限定することは出来ない。イエスの復活に於て、現示されているイエスの自由のみが、それを可能として居られるのである。

これだけの文章ではあるが、権名の中心的なテーマである「自由」についてもっとも体系的に思弁をおこなった『復活』のなかで唯一人名指して言及されるという事実は意味深長である。『悲劇の哲学』という邦題で翻訳されたこの著作の原題は「ドストエフスキーとニーチェ」であり、この二人の思想に大きく影響されたという権名が、シエストフに強く感化されないということは考えられない。

なお『悲劇の哲学』の河上徹太郎、阿部六郎による翻訳は、独訳、仏訳からの重訳であったが、今日では近田友一が露語からおこなった翻訳（現代思潮社刊）を読むことができる。

⑤ 『スタヴローギンの現代性』の最後の節はつぎのような口調ではじまる。

「いま美しい心理学者め！というスタヴローギンの捨てぜりふが聞こえる。勿論、僕は余り心理的であり過ぎたかも知れないし、その故に彼のほんの小さな一面しかとらえることが出来なかったかも知れない。しかし人間は、分裂した瞬間に、愛に於ける決定的な無能者となってしまうことだけは真実である。

キルケゴールの精神の定義「自己自身に関係する関係」は、自己意識にほかならず、それがスタヴローギンにあつては分裂関係にあることが問題である、と椎名はいう。つまりまったくキルケゴールの図式にしたがつて、スタヴローギンという問題を解釈したのである。こうした矮小化への疑いが「小さな一面しかとらえることが出来なかつたかも知れない」という言葉に表れたと考えられる。

昭和一八年（一九四三）、椎名は友人のドイツ語学者荒本守也から三巻本のキルケゴール選集を借りて、系統的に読んでいつた。この読書経験が、特に初期の創作に具象化されたことについては、斎藤末弘氏の研究に詳しく述べられている。

⑥ 花田清輝に、椎名の文壇登場後まもなく「新小説」に発表した椎名論がある。「戦後にうまれた作家と、戦後に読者ができた作家」があり、椎名は「戦後に読者ができた作家」に入るといふ。椎名は「苦節十年」を経て、熟達した技術に達した「二介のアルチザン」に過ぎないのである。皮肉に過ぎるといふ印象も受けるが、つぎの言葉は、一考に値するよう思える。

批評家諸君が、かれの作品に、痛烈な文学青年の不幸を読みとらず、実存主義を発見したりするとすれば、それはかれ（椎名）の教養のせいにはちがいない。椎名には思想はない。

⑦ 受洗、キリストの復活との邂逅といった椎名の精神の遍歴は、ニーチェとの関係を曖昧にしてみましたように思われる。神の死の告知者としてのニーチェから、キリスト作家となった椎名が離れていったと考えることは、あまりに皮相的である。

ところで椎名自身の言葉からも、たやすくニーチェに対する否定的な見方を拾うことができる。

戦後、私が作家として出発したとき、実存主義作家というレッテルをはられた。（中略）もちろん私が実存主義といわれても仕方のないところがあった。何しろ出獄後読みはじめたニーチェは、実存主義の元祖といえる哲学者だからだ。だが私の求めた生き方の解決は彼からは得られなかつた。（『わが心の自叙伝』）

執行猶予で出てから、筆耕や会社つとめをしながら、ニーチェを読んだ。(中略)しかし僕の心のなかのなにかが満たされなかった。たとえば「ツアラトウストラ」の生の充盈が感じられなければならないあの「真昼」に僕は、逆に力のないニヒリズムを感じるだけだったという風であったのである。(『生きるための読書』)

椎名が、全面的にニーチェを否定したかという点、そうではなく「出獄後読みはじめた」ニーチェを否定したのである。この時点での椎名のニーチェ理解はロマン主義者としてのニーチェである。

⑧『復活』の重要性に着目して椎名の「回心の瞬間」について独自の論を提出しようとする小林孝吉氏の試みなどがあるとはいえ、このエッセイについて周到な解釈がなされているのだろうか。『私の聖書物語』に描かれた神秘体験を追体験することはできないからこそ、「多くの独断にみち、神学的に異端の説となるであろう」と椎名がいう説に知的な理解の可能性をさぐっていくべきであると思われる。

⑨「無時間」の絶対性は生のうつろい易さを厭う詩人たちによって直感的に理解されてきたといえよう。多くの文学で題材となった、絶対的な愛が情死によって成就されるというきわめてロマン的な思想は、この「無時間」の倒錯した解釈によって生み出された。このとき、「無時間」は「永遠」と呼ばれ、理想化されるのである。

⑩イエスの復活を歴史上の出来事として起こったかは信仰の問題である。この出来事の信憑性に対する椎名の態度はきわめて毅然としたものであった。そのことは正当であった。信仰が特別な人間だけに関係すると考えたいならば、信じるという行為がいかに普遍的であるかを今一度考えなおすべきである。どのような懐疑論者であっても、世界の存続を信じないわけにはいかない。世界が存続する根拠を世界の内部にさがすことはできないからである。

⑪「権力への意志 下」(ニーチェ全集13 ちくま学芸文庫 1993年12月) 五一六節は五一頁から五四頁。

矛盾律、同一律といった論理学の根拠に対する、ニーチェの「脱構築」を示す『権力への意志』のアフォリズム五一六については、ポール・ド・マンの詳細な分析『説得の修辞学（ニーチェ）』『読むことのアーケロリー』“Allegories of Reading” YALE UNIVERSITY PRESS 一九七九年）がある。

ド・マンは、アフォリズム五一六に、アフォリズム四七九、アフォリズム四七七を加えた三つのアフォリズムを取り上げ、それらは哲学者の実妹フェルスター・ニーチェらの編集の順序とは逆の順序で読まれるべきものであって、脱構築的手続きが深まっているものと考察している。その結論的な段落はつぎの通りである。

ここで私たちの関心は、文彩 (Figure) の修辞学的構造よりもその分析の成果に向かう。同一律についての「ニーチェの」テキストは、言語行為としての言語モデルの普遍性を立証したものの、それから認識論的権能を奪い、まさにその行為を遂行することの無能力を実証するというものだった。しかし、後のテキストでは、この疑わしい確信さえも破棄された。というのは、言語が正しく機能することだけでなく、そもそも機能すると言い得ることが問題となったからである。

同一性に関する一番目の断章(五一六節)は、事実確認的言語が実際は行為遂行的であることを示した。しかし二番目の断章(四七七節)は言語の行為遂行可能性は、言語の言明可能性と同様に虚構的であるとしている。この分析が、ニーチェの脱構築手続きの典型的な諸断章に関してもっとも進んだ段階にあることから、ニーチェにおける形而上学の批判は、真理の言語(エピステマー)が説得の言語(ドクサ)によって取つてかわられるという幻想を脱構築することだと述べることができる。“setzen”(指定)が“erkennen”(認識)より重要であり、行為としての言語が真理としての言語より重要であることを立証しようとして思ひどおりに成功することはない。それは標的に届かないか、過ぎてしまいかであり、そうしながら、とうの昔に消したと思っていた攻撃目標が単に動かされていくことが明らかになる。エピステマー(学的知)は以前の栄光を取りもどしてはいないが、決定的に消されてもいないのである。行為遂行的な言語と事実確認的な言語の区別(ニーチェが先取りしている)は決定不能である。あるモデルから別のモデルに向かう

脱構築は不可逆であるが、しかし、それは常に一幾度となく繰り返されても一時的な状態にとどまる。（『説得の修辞学』）

〔補記〕矛盾律の問題を起点にして言語批判、形而上学批判をニーチェが実行していたことを、このド・マンの論文に教えられた。ある意味でヒントになったことを越えるものではなかった。ところで、ド・マンがニーチェから取り出した脱構築手続きを椎名のテキストとすり合わせるのには、容易なことではない。〕

⑫ 汎神論的な傾向においても、椎名がキルケゴールと距離をとるようになったことのあらわれをみることが出来る。キルケゴールが、もつとも激しく論難したものにヘーゲルの思弁的汎神論があった。

キリスト教界の根本的な不幸は、実を言えば、キリスト教なのである。つまり、神Ⅱ人の教説〔注意を要することだが、これは、キリスト教的な意味では、逆説とつまずきの可能性によって保証されているのである〕が、繰り返し繰り返し説教されることによって、実のないものにされてしまい、神と人間とのあいだの質的差異が汎神論的に〔はじめは貴族的に思弁によって、のちには庶民的に大道や横町で〕止揚されてしまったということなのである。（『死にいたる病』）

「貴族的に思弁によって」で表現されているのは、ヘーゲルの観念論であり、「庶民的に大道や横町で」で表現されているのは、フォイエルバッハの唯物論であった。

⑬ 最近の研究としてつぎのような研究が入手しやすい。

『椎名麟三論 回心の瞬間』 小林孝吉 一九九二年二月二十八日 菁柿堂刊

『悪文の初志 椎名麟三論』 井口時男 雑誌掲載「批評空間」一九九一 No. 1 福武書店刊

姫路文学館では、椎名麟三の作品をできるだけ多くの人に読んでほしいと考え、これまでつぎの三冊を初版の形態で復刻し、販売している。

『猫背の散歩』 河出書房 一九九〇年十二月十五日復刻版発行

『自由の彼方で』 講談社 一九九三年三月二十八日復刻版発行

『邂逅』 講談社 一九九五年二月一日復刻版発行

初出 神保全孝行編『播磨の群像』 姫路獨協大学地域センター
地域文化研究会 六甲出版 一九九六年

【一部】

2 遠藤周作「椎名麟三論」を契機とした考察

昨年十一月に終了した「椎名麟三の昭和」展を終えての感想について書いてほしいという電話が編集の柴田光明さんからあったときには、収蔵庫でゴソゴソと未整理の資料の片付けをしていたせいもあってか、もやもやした記憶の中から何か思いがけない話題がひねり出せるのではないかと承知の返事をした。ところが、個人的な事情を言うと、そういったテーマはどうも不得意で、そのことを忘れていたのは全くの無思慮であったと反省している。姫路文学館の館報（「手帖姫路文学館」）で、特別展の報告記事を書くことが編集のきまりとなっているが、正直に言ってこれほど書きにくい記事はない。特別展といってもとくに珍しいことが起こるはずもなく、そういった日常性を面白く読ませるのが文章のさえというものであるが、あいにくその種の才能はひどく乏しい。

そこで、柴田さんには申し訳ないが、依頼されたテーマを離れて椎名について漠然と考えてきたことに形を与えて責任を果たすこととしたい。

「文芸」昭和三十一年（一九五六）十一月号に発表された遠藤周作の「椎名麟三論」には、遠藤自らがキリスト教文学者であるという立場が色濃くあらわれ、椎名に対する共感と反発の両面を見ることができ、共感についてはひとまず置くとして、反発の方に目を向けるならば、日本という土壌でキリスト教文学者であることの困難

に対する自覚が、椎名には足りないのではないかといったことが語られていると思われる。

遠藤が批判する第一の点は、椎名がドストエフスキー流の人間の心理を「矛盾したもの、分析不可能な謎としてそのまま描く手法」を、フランスのような「冷徹な論理と明晰な分析による心理観察の地盤」のない日本でたやすく利用したことである。その結果は、椎名の作品における人物造形のゆがみとなってあらわれてくるという。遠藤の言葉を引用すると次のようになる。

したがって（椎名・引用者追記）氏の作中人物は日本的な地盤や感覚から浮き上がって一種異様な操り人形のように読者には感ぜられてくるのである。

この小説技法上の批判に加えて、もう一つの批判がより根源的な問いとして表明されている。それは、日本の汎神論的な土壌でそもそもキリスト教がそんなにたやすく消化されてよいのかという問いかけである。こうした批判の前提となっている遠藤の態度は、明治からこのかた際限なく繰り返されてきた日本文化の遺伝的体質の特異性をめぐる議論を、キリスト教の立場から敷衍しようとしたと考えられる。遠藤の不満は次の一節にもっとも露骨にあらわれていると言つてよいだろう。

日本の基督教作家がまず、ぶつからねばならぬことは佐古純一郎がいみじくも言ったように「我々はいかにして日本で基督教徒たりうるか」「私たちの汎神論的な風土のなかでどうすれば人間が唯一の神を見出すことができるか」と言うことなのである。このような抵抗も障碍も（椎名・引用者追記）氏にはなかったし、その疑問さえ改宗以後の（椎名・引用者追記）氏に全く浮かばなかったことを私はどのように解してよいのか

からない。

この不満は、いわゆる日本文化論のより広い文脈のなかに置きかえることができる。日本人には精神分析は不可能だと、来日時の講演の席で発言し、物議をかもした高名な精神分析学者が提起した問題や、政治学での「モクラシーにおける個人」といった意味での人格がそもそも日本人に根付くことがありうるだろうかといった疑義などの問題が収斂する中心があるとすれば、その近いところに、日本におけるキリスト教受容の可能性という問いが位置しているのである。

こうした近代日本のゆがみへの意識が、遠藤周作の椎名論に大きく影響し、決定づけているとまでは言えない。けれども、椎名という作家をきわめて個別なものとして見る視点に立たなければ、核心に触れることはできないのではないだろうか。

社会との関係において、すぐれた表現者としての椎名が、日本人がキリスト教をはたして受け入れることができるかどうかについて鈍感であったと疑うとしたら、滑稽でさえあるだろう。言うまでもなく、椎名の読者の大多数は、今日の日本を見わたしても分かるように無自覚な仏教徒であったのであり、椎名は表現活動に際して遠藤の言うところの抵抗について困難を感じ取っていたにちがいないからである。

やや生硬な言い方になるが、表現者としての椎名に対し、あえて実存者としての椎名を分けて考えるとすれば、その視線は普遍的なものであったとすべきである。青年期の読書によって培った教養が、日本の汎神論的な文化風土から飛躍させ、むしろ想像しえないほどに思考の西欧的な厳格さを促したことが、椎名個人のキリスト教受容には大きく影響している。ニーチェやドストエフスキーやキルケゴールの思想を血肉とした椎名の精神的な資質は、思索を尖鋭化したのであり、そのことが彼の文学の価値として戦後文学の旗手ならしめたのである。ま

ず、この普遍的な場所で、椎名の実存をたどるべきであり、特殊である日本の文化風土との関係を云々するとは、彼の言いたかったことをあいまいにしようにちがいない。

遠藤の椎名論は、日本の汎神論的風土でキリスト教徒であることに抵抗がないのは欺瞞であると言っているが、椎名にすれば「日本の汎神論的風土で」という条件など必要なことであり、そんなことを言うまえに、キリスト教徒であることに抵抗がないのは欺瞞である、と言い返したかったのではないだろうか。

二

キリスト教徒であることへの抵抗は、椎名が「自分はクリスチャンである」と言明することに苦慮するという形を取ってあらわれている。その中でも遠藤の批判と同時期の昭和三二年（一九五七）一月に「指」に発表されたエッセイ『私は何故クリスチャンでないか』―題名そのものが逆説的である―は、この困難を論じている。

このエッセイで展開される議論は、英米系の言語哲学でなされる言語の使用の分析と驚くほど類似したものである。椎名自身の言葉によるのがもつとも分かりやすいと思われるので、少し長い引用をお許しいただきたい。

私は「自分はクリスチャンである」といったとき、自分に対してクリスチャンでないもののように振舞っているのだ、だからこのクリスチャンでないように振舞っている自分も、クリスチャンであるのだ、というあり方でなければならぬからである。ややこしいが、辛棒して聞いて下さい。私は先刻、「自分はクリスチャンでない」という言明によつてだけ、クリスチャンである自分が実感としてやつて来ると述べた。もちろんこれは私のいつわらない心の事実である。だが、考えて見るまでもなく、このクリスチャンでないという言葉は嘘をついているということになるのである。

自分をクリスチャンである、といつても嘘をついていることになるし、クリスチャンでない、といつても嘘をついていることになる、というのが私たちの悲しむべき運命なのである。言いかえるならば、私たちは、どうやらマルゴト、つまり私の全体をクリスチャンであることはできないらしいのである。そうしたとき、常にそうする自分とそうされる私自身の全体に分裂して、私のマルゴトもなくなり、私の全体でもなくなるからだ。これは無限に繰り返すことができる。

まず、椎名のエッセイ全体の意図とは外れるが、オースティンの言語行為論の出発点となった文の発言を二つの使用に区分する観点―のちに概念的に洗練され、ある意味では捨て去られるのだが、とりあえずは有効である―を導入して分析を加えたい。初期のオースティンの主張によると、文の発言には「事実確認的」なものだけでなく、「行為遂行的」なものがある。文の有意味性についての基準として、(1) 状態や事実を叙述する「事実確認的」発言では、真偽が、(2) 発言自体が行為となる「行為遂行的」発言では、適切―不適切が問われることになる。椎名がおこなう「自分はクリスチャンである」という発言を「事実確認的」発言とするならば、当然のことながら真となる。ところが、「自分はクリスチャンである」と発言することを、「行為遂行的」と考えると、クリスチャンであろうとするいわば誓いという行為をおこなうこととなる。この誓いという行為の前提を考えると、クリスチャンでないという可能性が幾分かでも残されていなければならない。常にクリスチャンであり続けるとすれば、「自分はクリスチャンである」と誓うことは不適切な行為となってしまうからである。よって、「自分がクリスチャンである」という「行為遂行的」発言が適切であるためには、今度は「自分はクリスチャンではない」という「事実確認的」発言が真でなければならぬことになる。このように、椎名のいう「悲しむべき運命」は、すくなくとも説明可能なものとなる。

言語行為論のねらいが、言語にあらわれるこうしたパラドクシカルな事態を「分析的に」解消しようと努力することであるのに対して、椎名は同じ事態を自己の「分裂」と実存的に解釈している。そして、この陰鬱な解釈は、キルケゴールの思想的な枠組みのなかでおこなわれたものである。皮肉な見方をすれば、以上簡単にたどった言語行為論による分析について、おそらく椎名は、明瞭に意識されただけに、キルケゴール流に「より深められた」自己分裂と言いつたのではないだろうか。

キルケゴールこそは、この種のパラドックスを人間の営みに発見するのに比類のない才能を発揮した哲学者であり、たとえば、信仰が有益であることを、理由をあげて証明することを滑稽この上ないものと考えたのである。十九世紀の世俗化の進行するコペンハーゲンに生きたキルケゴールの場合には、あきらかに思弁的な、概念的な議論によつてキリスト教を把握しようとする同時代の敵対者への攻撃の意図が見られる。キルケゴールにとつて敵対者とは、言うまでもなくヘーゲルにほかならなかつたが、彼の理解するところでは、ヘーゲルの思想は、理論的な汎神論であり、その媒介の弁証法は、神と人との質的な差異を止揚することによつて弱めてしまうものであつた。ところで、柘田啓三郎との対談で、椎名が言う、キルケゴールの「神」を「世界」と読みかえて克服したという発言が事実であるならば、ヘーゲルの思想をどう見ていたかということに関心がわくが、ここでは問題の指摘にとどめておく。

昭和四二年（一九六七）、たねの会でおこなわれたキルケゴールの『死にいたる病』についての研究会に用意されたノートには、「自分はクリスチャンである」ことのパラドックスが、キルケゴールとの関連で考えられていたことが、はっきりと記されている。ノートの冒頭で、椎名は、キルケゴールが偽名で著作した理由を「自分はほんとうのキリスト者でない」と考えていたためと推測している。その上でキルケゴールがまぎれもなく真剣なキリスト者であり、「キリスト者」を形容する「真剣な」の意味は「ほんとうのキリスト者であろうと絶えず

努力する」ことであるという。同じノートに、エッセイ『私は何故クリスチャンでないか』への言及があることは、キルケゴールのキリスト者としてのあり方を自らの身に引き受けていたことを証拠立てているのである。

では、先の引用にあった分裂という事態に、いかなる抜け道が考えられるのか。

椎名の作品にすこしでも親しんだ読者にとって、その答えは意外なものではないだろう。「ほんとうのキリスト者でないということ、ほんとうのキリスト者である矛盾を」両立させる場所は、「信仰」であり、そこにおいて矛盾は「支えられる」のである。より正確に表現すれば「復活のイエス・キリスト」にあるということになる。

三

椎名を論じるかぎり、「イエスの復活」を避けることはできないようである。

歴史的存在であるイエス・キリストを信仰することに、その後半生、椎名はいささかのゆるぎも見せなかった。イエスが人の子であると同時に神の子であることは、椎名の言葉を借りれば「絶対的客観性」なのである。

椎名の場合にかぎったことではないが、信仰それ自体を云々することは、それが信仰であるという事実には忠実であるかぎり、原理的に不可能である。しかしながら、信仰があらゆる実践においてあらわれなければ、なものでもないというべきであり、したがって、イエスの意味を思索することに、椎名自身はいささかの躊躇ももたなかったのである。

あくまでも信仰そのものは思索の対象ではありえなくとも、それは人々の生活全体に関わることで実践され、実現されなければならない。倫理的な領域で行為を統制する規範として生かされることについては、厳密な議論の対象とすべきであろう。

大胆な連想をともなう展開する思索のために、椎名が「イエスの復活」を受けて倫理的な領域で示そうと

した実践上の規範について、統一的な公準を模索する道は、われわれに閉ざされているかのように見える。それは、倫理的な体系であれ何であれ、体系的な存在の胡散臭さに対する不信のあらわれである。

昭和二六年（一九五一）十二月から「指」に連載されたエッセイ『復活』では、詩人的な表現と哲学的な表現が混在しているが、そこには言語―ロゴス批判、形而上学批判として解釈できる哲学的立場が見られる。その場所から、椎名独特の言いまわしであるが、「ゆるめ」という実践上の規範が提示されることになるのである。

ここで一つの説得的な解釈として提起したいのは、死と生が同時に成立している復活のイエスという奇跡について、矛盾律を無効する端的な事実であると考えることである。それが自由そのものであるのは、矛盾律によって支えられているロゴスの支配を打ちくずす存在であるからである。こうした存在論的なドグマが、「復活のイエス」から椎名に与えられた哲学的立場であつたのではないだろうか。

本質主義的な単純化ではないか、という非難をおそれずに言うならば、自由とはすでに絶対性を失つたロゴスの裂けめからあらわれるのであり、その自由の存在によって「ゆるめ」という規範は可能となるのである。エッセイ『バルトの芸術論』で「ゆるめ」が「無意味」や「遊び」との関連で論じられるように、「ゆるめ」とは、意識が自由に、ロゴスから離れ（「無意味」）、余裕をもって（「遊び」）すべての可能性を身に引き受ける規範的なあり方ということが出来る。それは、具体的には言葉との戦いとならざるを得ない。「言語は私の世界の限界である」というヴィットゲンシュタインの言葉や、「言語は存在のすみかである」といったハイデガーの言葉が示すように、普遍的な存在としての言語が、自己、イデオロギー、法則性、国家といったすべての存在の根拠となつているからである。

したがって、椎名にとって「悪魔」的なものとは、この規範にさからって、過度のもの、極端なものへ人間を誘う言葉のもつ魔術のような本性にほかならなかつたのである。

以上、「復活のイエス」が論理的矛盾であることの倫理的領域での帰結を考察したが、もちろん、イエスがさし示す約束やユーモアがもつ実践上の意義といったことが抜け落ちていくことから分かるように、ここでは哲学的な一面にふれたに過ぎない。しかし、死と生の二元論を克服した椎名の思想を、今日的な文脈に読みかえる一つの可能性であると考えている。

あらためて「ほんとうのキリスト者でないことと、ほんとうのキリスト者である矛盾」に目を向けるならば、もはやロゴスがあらゆる改変の可能性を排除しないのだから、矛盾は、解決すべき課題となるまえに解消している。けれども、椎名がこの表現にもたらされた矛盾にこだわり、受け入れたかのようにふるまうのは、「ゆるめ」という規範を示そうとする実践上の効果を求めていたからである。この一見あいまいに見える態度は、キルケゴールの主張と齟齬をきたすようになる。

四

椎名は、その青年期に思想的なバックボーンを、ニーチェ、ドストエフスキー、キルケゴール、ハイデガーといった哲学者によって形成した。それらの影響は、オーケストラで各楽器が、ときに主旋律を担当し前面を占め、また他の楽器が主旋律をとるときは、伴奏としてそれを支えるながら音楽にダイナミズムをもたらすように、対立と調和を繰り返したのである。「復活のイエス」の思想を形成していくのにあたって、そのバックで主旋律を奏でていたのはキルケゴールであった。そして、キルケゴールの思想との対決にもっとも苦しんだ、と様々な場所で証言している。第三者的な立場からみると、椎名の書く言葉のすみずみにまでキルケゴールが織り合わされており、椎名からそれを解きほぐすことは想像しにくいことである。

けれども、椎名の自己理解では、いくつかの点で、キルケゴールとは決定的に異なると考えていた。そして、

その一つにすでに言及した矛盾律に関する考えの対立をあげることができるのである。椎名が、キルケゴールから離反することを決然たる調子で述べた場面を、エッセイ『文学と自由の問題』の末尾ちかくの一節に確認することができる。

この鎖につながれている世界に於いて、キルケゴールのいうような、あれかこれか、は存在しないのだ。あれとこれとの間には、質的な断絶がないからである。あれは、これよりもあれの、あれであり、これは、あれよりもこれのこれであり、この二つは相互に根拠をもっているのである。

椎名にしてみれば、規範的な観点にかぎって言えば「あれ」と「これ」の対立は言葉の魔術に陥ることであつたと思われたにちがいない。しかしながら、見方を転換すれば、「あれ」と「これ」の間に媒介する関係をおくことは、行為の個別性をあいまいにってしまう危険をはらむものである。キルケゴールが警戒したのは、キリスト教への信仰にとどまらず、倫理的な行為が危険にさらされているということであつた。次の引用は「現代の批判」の題名で知られる文学評論からのものである。

あれかこれかのどちらかを選ぶという絶対的な選言的情熱があつてこそ、個人は自分自身との一致を決意することができるのだが、その情熱のなかにある創造的な全能の力が、悟性的反省の外延性に一変してしまうのだ。

ここでいう「悟性的反省」とは、あれこれと可能性を思いめぐらせることであり、その「外延性」という

言葉が意味するのは、様々な可能性が量的にとめどもなく増殖してしまうことである。そうしたなかでは、すでに個人は「自分自身」と一致していることはできないというのである。

あれかこれかのどちらかをあえて選ぶことを避け妥協の道をさぐることは、「思慮分別」として、東西を問わず、美德の一つに数えられることがしばしばである。ところが、キルケゴールによれば、そうした伝統的通念は誤っており、「現代は本質的に分別の時代であり、情熱のない時代である」と非難をあげかけたのである。「思慮分別」は、世俗の価値に身をまかせることであり、良心を窒息させてしまうものである、とキルケゴールは言う。それは、共同体の思惑にとらわれながら、いつのまにか、個人を水平化した群集のなかに陥れる。それに対して、キルケゴールが称揚するのは、知恵のとどかない「狂気」であり、古代ギリシアの哲学者ソクラテスに代表されるヒロイズムである。

あらゆる人間的知恵の「つづまるところ」は、「度を越すな」、過たるは及ばざるがごとし、というあの「黄金の」知恵である。というよりも、もつと正確に言うなら、おそらく、金めっきの知恵である。人と人のあいだでは、これが知恵としてやりとりされ、驚嘆の念をもって尊敬され、その相場はけつして変動することがない。全人類がその価値を保証しているのである。

ところが、時たま、天才があらわれて、ほんの少しばかり度を踏み越す、すると、彼は—賢い人々によつて—気違いにされてしまうのだ。しかし、キリスト教は、「度を越すな」というこの知恵を踏み越えて、背理の中へ巨大な一步を踏み入れる。

この『死にいたる病』の第二編の言葉に罵倒するような調子がこもるのは、「金めっきの知恵」、すなわち分

別こそが、キリスト教をあやうくするものだ、という危機感からである。

椎名が分別のもつ危険に無防備であったとは、信じがたいことである。椎名が与えられたと思われる「ゆるめ」という実践的な規範について、言葉の絶対性から意識を自由にするのであると論じたが、言葉にひそむ魔術的な力は、「きちがいじみたもの」へ人間をかりたてると同じように、世間に流通する知恵のなかに閉じ込めてしまい、人間の自由を掠めとっているのである。われわれが日常目にするように、言葉の力がかくも強大であるかぎり、それから意識を引き離す「ゆるめ」という規範は、きわめて厳しいものとならざるを得ない。それは、無限の否定性であり、ある意味においては「きちがいめいた」行為なのである。

けれども、キルケゴールの断定的な口調が、その逆説的な意図を裏切り、読者を誤解させかねないように、椎名にとつて、表現することは神のユーモアによつて引き受けたにしろ挫折の危険をはらむものであった。次に引用するのは『美しい女』の終わりちかくで、主人公が「きちがいめいたもの」、「悪魔めいたもの」についておこなう述懐である。

私は、いまでも、この世の一切のきちがいめいたもの、悪魔めいたものへ対立する平凡さへ、それとたまたかい得る光と熱を与えてやりたいと願っている。個人的なものであれ、社会的なものであれ、異常なもの、もうごめんだ。

『美しい女』という小説の中で、語り手である主人公がしばしば語るこうした言葉を、読者が人生の知恵というべき「思慮分別」ときつぱりと区別することができるだろうか。しかし、椎名がキルケゴールのいう「金めつきの知恵」を望んだとは言えないのである。

最初に、遠藤周作の椎名論に関連して、椎名の実存は日本という特殊性をつきぬけた普遍的な場所こそ明確になるのではないかと書いた。その一方で具体的な世界でしか表現をなさないという作家の運命にしたがうかぎり、日本の特殊性に足をとられることになるのである。

遠藤周作のいう日本の「汎神論的風土」とは、様々なとらえ方があるだろうが、一つには多神論的なあいまいさの支配する環境と言いかえることができる。その意味で、われわれは合理的なヨーロッパ以上に分別という徳が抵抗なく受け入れられやすい精神風土にあり、抵抗がないだけに、「ゆるめ」という規範は誤解にさらされているのである。

自らが訴えようとすることに、作品のなかで表現を与えることの困難を、椎名はエッセイ『文学の限界』のなかで次のように書いている。

僕は、このイエスの復活という事実のなかに、文学者が到達し得る真の客観性を感じることが出来るのである。しかしそれは、あくまで文学者としての客観性であって、作品の客観性たり得ない。少なくとも文学は、どんな約束もこぼむからである。むしろ文学は何ものも約束しない。文学者とその作品は、常に矛盾である。

「文学者」と「その作品」の矛盾とは、実存と表現の矛盾であり、普遍と特殊の矛盾である。遠藤は『邂逅』の主人公古里安志が、小説の最初から最後までうかべる微笑に違和感を覚えている。この違和感は、「約束」をこぼむはずの文学が、矛盾をとびこえ、思わず「約束」をしてしまったことが原因するのではないだろうか。この問いに安易に答えることはできないにしろ、椎名が生涯戦いつづけた作家であることを、われわれは知っているのである。

○キルケゴールの引用は、すべて中央公論社刊『世界の名著 キルケゴール』の榎田啓一郎訳からおこないました。

初出 「椎名麟三―自由に彼方で」 3 椎名麟三を語る会 一九九八年

【一部】

3 椎名麟三と山陽電車

椎名麟三が山陽電車の車掌を務めていたのは、八十年前の二年余りで、特高の追及を逃れ、神戸・西代の乗務員詰所近くの二軒長屋から姿をくらましたとき、まだ二十歳にも達していなかった。

椎名の本名は大坪昇という。この知的にも、女性関係においても早熟であった少年が、自分とその周りにいた人たちの命運を思いもよらないところへ狂わせることになった。事の重さをもっとも痛切に感じたのは、もちろん椎名本人であったにちがいない。

一 山電に入社

山陽電車にのこる人事記録によると、大坪昇の入社は昭和四年（一九二九）六月二七日付である。この年は一〇月に、アメリカ・ウォール街の株式大暴落が引き金となり、世界が大恐慌に陥ちていった年であった。日本では第一次大戦のあと以来の不況の連鎖をたち切れず、二年前に宇治川電気（曲折をへて関西電力にいたる）が電力の供給過剰の対策として電鉄の経営に乗り出し、兵電と神姫電鉄を吸収合併し、電鉄部としていた——これが、山陽電車の前身となった。

昇が宇治川電鉄に入社できたのは、須磨警察署の署長が、大株主であった方面委員（今でいう民生委員）を動かしたからであった。十八歳になっていることが車掌の条件であったが、十七歳と数ヶ月でしかなかった昇に対

し、半年の見習い期間中に十八歳になるから、との特別のはからいであつた。

この家出少年が陥っていた不幸には、警察署長たちならずとも、誰しもが深く同情し、なんとか手を差し伸べたいと感じただろう。

昇の母が須磨海岸で入水自殺しようとして、須磨署で保護されていたのを、自分の母ではないかと名乗ってきたのであつた。昇は大阪でコックをしていて、四十女の自殺未遂の記事（朝刊に三行ほど、しかも仮名だった）を見て、その女が母であると直感したのだ。主人と喧嘩し、店を飛び出してきたために、新たに仕事先を見つけないければならなかつた。

おのれの悲惨な身の上を、昇は正直に語る事ができたのだろうか。

母みすは、生後三、四日の昇を抱いて、鉄道線路をさまよっているところを保護されたという。両親は不仲で、別居。書写・東坂の家で、母は育児放棄状態となり、昇は妹や弟の面倒をみながらも、村からただ一人姫路中学に合格した。

中学三年になると、授業料は言うにおよばず、食べるにも困窮するようになった。大阪の父親に仕送りの督促に行くが、頭ごなしに帰れと怒鳴られ、母のもとに帰るに帰れず、無料宿泊所での浮浪生活に入った。

千日前近くのカフェーのコックになつてから、不良仲間と悪行に手をそめる一方で、早稲田の講義録を勉強し、専門学校入学者資格検定試験に合格していた。

当時の昇を知る手がかりとなる、宇治川電鉄の制服姿の写真が残っている。椅子にかけた昇のうしろには、親友の志船信之（『自由の彼方で』の船津信吉のモデル）が両方の腕で上半身をささえながら、年下の友の方へ前のめりに立っている。

清浄さを湛えた大きな目、形よくまとまった鼻、やや大きめな口―優しげな、すがすがしい少年の印象を昇

から受ける。この年頃だけがもつ中性的魅力が醸され、美少年に分類されてもおかしくない。

ノイローゼの母を案じる孝行息子、家庭の崩壊に屈することなく、専検にパスした努力家、いかにもけなげであり、あふれんばかりの好印象を与える昇の善良を疑うなど、誰もできなかったはずだ。

二 労働運動の果てに

ところが、というべきか——昇の内部には悪魔的なもの（後に、文学の力によつて正体が暴かれる）が胚胎していた。アナーキズムの洗礼をうけ、左翼の思想書にかぶれていただけならよかつた。昇には共産主義社会の未来だけでなくいつさいの未来が欠如していた。『自由の彼方で』での言い回しを借りると「死にあやつられて動かされていた」のである。

正式採用になるとすぐに、昇は労働運動の組織作りを開始した。勧誘の手段として発行した職場ニュースに、昇は「田教寺炎上」という戯曲や論文などを掲載したという。

ガリ版の謄写版や紙を買う資金は、乗車賃の売上からくすねるしかなかった。この窃盗行為は、「茶碗むき」、「チャンムキ」の隠語でよばれ、昇は「泥坪」のあだ名をもつくらいに常習犯であつたという証言がある。

しばらくすると、まだ十代の昇が全協（日本労働組合全国協議会）の字治川電鉄支部の独裁的な責任者として、年上の同志たちを指揮していた。昭和六年（一九三一）の七月中旬、日本共産党に入党。だが、わずか一ヶ月後、八月二十六日の一斉検挙の直前に東京の父のもとへ逃亡し、九月三日には高輪署の特高の手に落ちた。

昇が当時の社会の矛盾や不正を憤り、共産主義に理想を見たことは確かであろう。けれども未来を失った、死の支配のもとにある昇の行動は、もつとも勇敢でなければならず、同僚たちを平穏な生活から地下の運動に引きずり込むのにためらわなかつたのだ。かれらが、人員削減による過重な労働に倦み、デカダンスに陥っていたと

いうことが昇の言葉に従わせた。

治安維持法に死刑まであることを知ると、死が必然であると思ひ込んでしまった。その誤解からもたらされた自由は、昇の求愛を利根的なものにし、ドン・ファンのように何人もの女たちを傷つけたらう。山電の車掌時代の奔放で、残酷な恋愛については、『自由の彼方で』（食堂の娘、潜水夫の娘など五人の交際相手が登場する。たぶん昇は女性にもてたのだ）などの椎名の作品から推測するしかないのだが――。

昭和前期における官憲の政治・思想弾圧に罪があることは言うまでもないが、特高の拷問にもたえながら昇は、自ら原因となった災厄に苦しんでいる人たちに対する後悔にさいなまれたのではないだろうか。

三 自身の悔恨を作品に

椎名麟三が、山電勤務とその前後、十五歳から二十二歳までをあつかった自伝小説『自由の彼方で』は、もつとも脂ののつた時期の作品である。転向、出獄の後、職を転々とし、作家としてデビューしてからも、精神的な彷徨があり、キリスト者になって「よし」といい得る精神的な場所」をもつたから書けたのだ、とあとがきにある。

『自由の彼方で』を読んだ、かつての同僚の原末治の手紙がきっかけとなって、二十四年ぶりに、椎名は山電を訪ねた。そして、自分が非法法運動に巻きこんだ仲間のうち、若くして亡くなった者たちがいることを知った。

『自由の彼方で』には、克服されるべき、現実の過去が記されていた。次に書く小説『美しい女』は、実際には生きられなかった、もう一つの人生に関するものでなければならなかった（その人生は、山電を勤めあげた原末治の半生に、椎名がそれを生きていたならば、という仮定に立つての精神の歴史を重ねたものだ）。

椎名は『美しい女』の執筆のために、昭和三〇年（一九五五）の半分を、関西ですごし、わすれていた労働者の生活感覚を取り戻そうとした。二十年以上離れると、関西弁を聞くことはできても話すことはおぼつかなくな

ていた。

椎名の視線は、バッテリーという木製の單車、木製のレール、CPというセミ・スチールカーなど車両の移り変わりをたくみに追っている。タイトルになり、キーワードでもある「美しい女」という存在の判らなさについて、ここではふれる余裕はない（官能的な意味での美人を期待すると、まったく失望するだけ言っておく）。

それで、『自由の彼方で』に無く、『美しい女』にあるものを一つだけあげるなら、電車がはしる海岸の風景（とりわけ、明石の海岸ではさまさまな出来事がおこる）を言いたい。男岩とよばれる、大きな岩が、老人のように、椎名のもう一つの人生を慰めてくれているかのようである。

四 小説の舞台に立つて

本稿を書くために山電・姫路駅から西代まで、普通電車に乗ってみた。阪神梅田行きの特急に何回も抜かれたこともあり、須磨寺の駅で降りたとき、椎名のころの山電全線（姫路―兵庫）の所要時間百分を過ぎていた。

『美しい女』であたたかな雰囲気をかもしだした瀬戸内の海岸線は、明石を通過してからようやく視界に入ってきて、それまでは工場と煙突の煙、建てこんだ住居群が海の景色をさえぎっていた。椎名が取材したころからでも五十年以上が過ぎてている。

須磨に立ち寄ったのは、そこに椎名と山電が出会うきっかけとなった海岸があり、『美しい女』の主人公が、行方不明の妻を捜した須磨寺があり、恋人でもある同僚の妻の住まいに通った場所でもあるからだ。

【一部】

4 キルケゴール―出会いと訣別

昨年、平成二五年（二〇一三）はキルケゴールの生誕二百年の記念年であった。姫路文学館では、日本キエルケゴール研究センター・代表理事の橋本淳先生に「日本人はキエルケゴールをどのように読んだのか―姫路を中心に、和辻哲郎・椎名麟三など…」をテーマとする講座をしていただいた。（本稿では「キエルケゴール」ではなく「キルケゴール」で通したい。どちらにしてもデンマーク語の発音からは遠いらしいし、椎名は「キルケゴール」を好んでいたからである）

橋本先生は母校である関西学院大学神学部に奉職し（すでに退職しておられるが）、キルケゴール研究に生涯を捧げてこられた碩学である。キルケゴールといえば、デンマーク人のなかではアンデルセンに次いで世界的知名度をもつ哲学者であるものの、姫路でどれほどの聴衆が見込めるものかと危ぶんでいた。それで、産経新聞に姫路文学館の学芸員が持ち回りで執筆していた枠を使って、キルケゴールと姫路の関係を紹介したり、単独のチラシを撒いたりと宣伝につとめた。

そのときの産経新聞の記事を再録しておく。

今年には実存哲学の創始者で現代思想に大きな影響を及ぼしたデンマークの哲学者キルケゴールの生誕二百年にあたる。

一九世紀前半のヨーロッパ大衆社会の黎明期に、すでにキルケゴールは個人の自由や主体性が失われるという現代的な課題を予見し、「実存」という概念を提示した。その思索は、二〇世紀の後半にサルトルなどの実存主義の大きなうねりとなり、世界中で流行したことは記憶に新しい。

キルケゴールが生涯を過ごしたコペンハーゲン市が、デンマークの歴史を回顧する今秋の「ゴールデン・デイズ・フェスティバル」のテーマをキルケゴールにするなど世界各地でその業績の再評価が行われるはずだ。

ここでは日本人がキルケゴールを受容する中で、姫路出身の哲学者、和辻哲郎と作家、椎名麟三が大きな足跡を残したことを紹介する。

大正四年（一九一五）に和辻の著書『ゼエレン・キエルケゴオル』は刊行された。日本最初の研究書で、しかも六五〇頁超の大冊を二十六歳の和辻が書き上げたのだ。キルケゴールの生涯と哲学、倫理学の全容は、この本によって日本に紹介されたといえる。

和辻は「彼（キルケゴール）の内に自分の問題のみを見た」と書いているが、やがてそうした青春の反抗は影を潜め、「いかに生くべきか」を仏教の世界に求めるようになる。

和辻と同じ旧制姫路中学の出身で二十二年後輩の椎名麟三は共産主義からの転向を経て、作家をめざした。椎名ほどキルケゴールの著作と深く格闘した小説家は見当たらない。ドストエフスキーで文学に開眼した椎名は、ハイデガー、ニーチェと読み進む中で、キルケゴールに出会い、そして苦しんだ。椎名が生涯を通じて求めたのは「自由」であり、その追求は同時に小説を書くことであった。椎名が暗記するほど読んだというキルケゴールの『死にいたる病』に記される「絶望」から癒されることを「本当の自由」と考えたのだろう。キルケゴールに従うことを拒否したとしても、椎名は生涯その研究は止めなかった。

なぜこの二人がキルケゴールに惹きつけられたのだろうか。播磨には浄土真宗の土壌があるが、他力信仰が

キルケゴールの訴えるキリスト者の逆説弁証法に近いところがあるという和辻の指摘がヒントになるかもしれない。

この講座は姫路文学館友の会会員向けのものだったが、集った聴衆のなかには会員外の受講料五百円を負担される熱心な人も少なくなかった。

橋本先生は和辻哲郎に時間をとられ過ぎたので、椎名麟三については詳しく立ち入ることなく、最後に戦後の田辺元が―断つておくと、田辺は姫路とのゆかりはない―野上弥生子とかわした往復書簡のなかでキルケゴールに真摯に向きあっていたことが見られると紹介された。

私としては、晩年の田辺と野上弥生子の密やかな恋愛関係に惹かれたし、会場におられた多くの方々も同感されたのではないだろうか。それにしても椎名については肩すかしのような、何かと残されたような気分になった。椎名のエッセイがキルケゴールを引用する片言隻句の解釈に悩まされてきて、キルケゴール研究の側から何か助けがないかとの期待もあった。

そのことがあって、椎名がキルケゴールの思想とどのように向き合ったかを私なりに考えてみたくなった。

キルケゴールについて知るところはわずかであったが、それでも調べていくうちに、橋本先生がキルケゴールの専門家の立場から椎名のキルケゴール理解について論じることをためらわれた胸中が推察できるようになった。

さて、椎名がキルケゴールとどう対峙したかは、斎藤末弘先生が「評伝椎名麟三」の「二十、キルケゴールと椎名麟三」に丁寧にとめておられる。椎名のキルケゴール体験を考察しようとして、管見でしかないものの、そこに記されたことからもれた情報はほとんどないとの感想をもった。

それでも、斎藤先生がその論考で触れなかった文章に、昭和三十一年（一九五六）に発表された『死に至る病』の立場』という、もとは講演原稿であったエッセイがある（もちろん、こうした書誌的な情報は斎藤先生の研究を引いている）。

このエッセイで椎名がテーマとした『死にいたる病』は、キルケゴールの著作としてはもっとも知られたものではないだろうか。精神のあり方を分析する手法を、哲学や心理学などの学問から様々な概念を取り入れながら発明したと言えるかもしれない。

キルケゴールの執筆動機は世俗化しつつある一九世紀においてキリスト教信仰の刷新を唱道しようとしたのであり、この著作の根底にあるキリスト教信仰が日本人にとつて一私もそうである一ある意味で直截な理解をむつかしくしてきた。それでも、冗長にも見える大冊がならぶキルケゴールの著作のなかでは、コンパクトな本なので、近づきやすいとされてきた。新聞記事でも言及したように、椎名も「キルケゴールと私」というエッセイに『死にいたる病』を一番にくりかえし読んだこと、冒頭の何頁かは暗誦できるほどであったことを書いている。

椎名は『死にいたる病』との出会いを、闇のなかを歩いているときにサーチライトで照らされたようなものだ、という。そして「気付いてみると断崖のふちを歩いてい」たことになる。言うまでもないが、「断崖のふち」とは、「死にいたる病」に陥っていること、すなわち、絶望していることである。

このキルケゴールの「絶望」をうけて、椎名は「第一編を読むと、人間とは、いわば人生という汽車に乗って絶望というレールの上を走っているような気がするのであります」という。

「レール」という言い方は、もちろん椎名の言葉でキルケゴールには無い。何としても逃れられない一だから、終着駅である死に到着して、ようやく解放されるとでも言いたいのかもしれない。

そして、椎名は畳みかけるように「とにかく、人間は絶望から逃れる道はない、とキルケゴールは平気な顔で

いうのであります」と断言する。

だが、キルケゴールはそんなことはけつして言つてはいない。

榊田啓三郎訳の『死にいたる病』（ちくま学芸文庫）から一文を引用する。キルケゴールを少しでもかじった人なら知っているように、そこには絶望からのがれることの定式が示されている。

そこで、絶望がまったく根こそぎにされた場合の自己の状態を表す定式は、こうである。自己自身に関係し、自己自身であろう欲することにおいて、自己は、自己を措定した力のうちに、透明に、根柢をおいている。

キルケゴールは、この文章をもつて、第一編の最初の章（A—A）を締めくくり、読者に著作全体に対する見通しを示そうとした。定式にある「自己を措定した力」とは、言うまでもなく神のことであるが、第一編において神の概念は本質的に使用することが避けられている。そして、第二編に入つて登場する神—その神の前で絶望することが、罪であると明らかにされたうえで、罪に対立するのが信仰である。つまり、引用した文章が示す定式は、信仰の定式なのである。

なぜ、椎名がこのように白を黒と言いかえるようなことを言うのだろうか。それを考えるために、このエッセイを読み進んでいこう。

そこで、エッセイの表題となった「死に至る病」の立場についてである。

椎名は作家仲間で精神病の病院である松沢病院を見学したときに見た、二人の患者について語り出す。

一人の青年は、下顎に神様が住んでいると主張する以外は正常である。その神様はジャガイモを食べることを禁止するので、この青年は主食として配給されるジャガイモを食べることができずに飢えなければならない。椎

名はこの青年をキルケゴールがいう「悪魔の強情」の絶望であるという―たしかに下顎に住む神様はデーモンと呼ぶ方がふさわしい。これは意識がもつとも上昇するのに比例して、最強度の絶望である。『死にいたる病』の章でいうと「β 絶望して、自己自身であろうと欲する絶望、反抗」にあたる。

もう一人は四十過ぎの女性で、「下手くそで、情けないかつこうで」どこかの劇場で観た「リンゴの唄」を歌う。そこには恥ずかしさのみじんもない。無邪気であり、意識が最低で、絶望の度はもつとも低い。

このように椎名は、最高度の絶望と最低度の絶望の例として精神病の患者を示すのである。それにしても、椎名の論はひねった屈折を描くので、細心の注意でたどらねばならない。

椎名は、『死にいたる病』の第一編でのキルケゴールの立場は、それら精神病患者を見ていた立場＝自分たち作家の立場、つまり文学的立場であると考ええる。それは高いビルディングから地上の人間を眺めるように、永劫から眺めることだともいう（椎名の文学仲間であった中村真一郎の著作『現代小説の世界』に、客観的リアリズムの前提となる神の視点を否定したことが、現代小説のメルクマールであると解説されている）。

続けて、椎名は、しかし、人間はそのような神の高みに立つことはできないと告げる。それどころかそのような立場に立つことが実は絶望しているのだ。

ここで椎名の企図するレトリックが明らかになる。

精神病の患者を観察していた作家たちが実は同じように絶望する病人であったという反転が仕組まれていたのである。

さらに続けて、第二編では、神との関係において絶望が罪である、とキルケゴールがするのに対し、「自分というものが、ビルの屋上や雲の高みからひきずり下ろされる」のだと椎名は毒づく。神から見おろされることになることさえも書いてある。

しめくくりの見得を切るような椎名の言葉には、キルケゴールの著作にいくらかでも親しんだら首肯しがたい点が残るにちがいない。

この「死に至る病」を要約しますと、第一篇では人間はダメである、ということがいわれ、第二篇では、ほんとうに駄目であるといわれているといつていいと思います。

この文章でも、椎名は終わらせなかつた。エッセイの最後になって、いよいよ決定的なことを書いている。椎名は第一編と第二編の立場の間には質的な飛躍があると指摘して、次のようにエッセイをとじた。

私にとっては、この飛躍のなかでキルケゴールは、人間にとって大切なものを捨ててしまった気がするのです。あります。それをいうことができると思えば、キリストだと思っております。

これはキルケゴールとの訣別ではないだろうか。

椎名は、キリストをキルケゴールが捨ててしまったと述べる。『死にいたる病』が、神—人—イエス・キリストの信仰だけを見ず、展開する書であることを無視したようにさえ思える。キルケゴールのキリスト信仰が、椎名のいづく復活のイエスときっぱりと断絶していることをこのように極端な言い方で示したのだ。

それにもかかわらず、椎名のキルケゴール批判は、具体的な形では書かれなかつたと言えるだろう。斎藤先生の論考に要約されているように、昭和四二年（一九六七）三月から八月にかけて、たねの会で実施していた「キルケゴール研究」における発表のためのノートにわずかな内容が見つかったに過ぎない。

たとえば「怒りの神」についての洞見の深さにくらべて「愛の神」について不徹底である」といつたことがある。椎名はキルケゴールの影響をはなれて、洗礼を受け、やがて真止のキリスト者となる。その思想から離れたにしても、キルケゴールのもつキリスト者となることに対する峻厳な態度―たとえば幼児洗礼の批判が分かりやすい―が、雑誌「指」に掲載された『私は何故クリスチャンでないか』などの講話に影響しなかったとは考えられない。それゆえ椎名が『死にいたる病』第二編をどうとらえたかが気がかりになる。

その点について『キルケゴールと私』に書いている。

第二篇の「絶望とは罪である」の文章は、あまり縁のないもののように感じていた。自分にとつてどう生きても救いが無いということが絶望である以上、それが第三者である神の前には罪だといわれても、そんなこと今更おどろく必要もないことだと私には思われていたらしいのだ。

椎名が第一編よりも第二編を「縁のないもの」と感じたことと書いているにもかかわらず、第一編よりむしろ第二編を読みこんだにちがいないだろう。

キルケゴール自身が「緒言」に「絶望は病として理解されていて、薬として理解されていない」と記したことが著述全体の内容と整合していないと研究者の間では論争になっている。椎名には少なくとも薬であつてほしかつたらう。何よりも求めたのが、ほんとうの自由であり、それは絶望を根こそぎにし、「永遠の幸い」にいたることであつたはずだ。従つて、キリスト教のパラドックスの教説を説く第二編の方に親近感を抱いてしかるべきではないだろうか。

『死にいたる病』の哲学が前提とするのは「人間は無限性と有限性と、時間的なものと永遠なものとの、自

由と必然との綜合、要するに、ひとつの綜合」であるということである。この綜合は、けっして固定されてあるはずはなく、人間が生きていくかぎり、生成変化する。ところが「無限性と有限性」にしても「時間的なものと永遠なもの」にしても、もちろん「自由と必然」も本来は綜合されるはずのないものである。いわば対立概念であり、これら二つの関係項が齟齬をきたすことが絶望とされるのである。

「無限性」と「有限性」を取り上げても、調和的に綜合されるなどということが、そもそもそのところ、人のはい（自力）によつて達成されるはずはないのだ。それだから、キルケゴールは、神—人—イエス・キリストのパラドックスを信仰すること以外には、絶望を根絶させる道は存在しないと説いている。人間—より本質的には精神—に巣くう矛盾は、パラドックスを受け入れることによつてのみ解消するのだ。私なりに咀嚼するならば、パラドックスをもつてパラドックスを制する処方（観念的に過ぎるのではないか）とでも考えればよいのかもしれない。

キルケゴールは単独者ということをいう。キリスト教の真理が、理性によつて客観的に把握できないパラドックスであるかぎり、たった一人でつよい激情をもつて理解するほかに道はないと考えたからである。

ところが、おそらくキルケゴールがもっとも重視した概念の一つである単独者について、椎名は研究ノートに次のように記した。

単独者を強調するということは、ある意味で傲慢であり、キリスト否認となるのではないか。私が、キルケゴールにとらえられてなやんだのは、単独者から社会への出口がないということである。

「単独者から社会への出口がない」と批判することは一応納得することはできよう。けれどもキルケゴールのよ

うに尖鋭化しないにしても、宗教とは本来的に個人のおこないではないのだろうか。それは夫婦協同で和氣藹々と禪の悟りを得ようとするさまを想像―苦笑を禁じえない―すれば分かる。だから「傲慢」という表現に、またしても過度に否定的な椎名のふるまいを見ることになる。

椎名が、たった一人で、神一人イエス・キリストの絶対的パドックスへの実存的決断、つまり「飛躍」を試み、挫折したことはたしかである。

椎名が言う『死にいたる病』の第一編と第二編の間に存在する「飛躍」とは、この信仰の決断をおそろしく簡略に言い代えたと考えられる。この「飛躍」は、椎名にはまったく不可能なものに思われた。だから「人間にとって大切なもの―キリスト―を捨ててしま」うことになるのだ。

「キルケゴール研究」のノートにある「すっかり罪でない状態は一体人間に可能なのか」という言葉がそのことを証している。

たねの会のキルケゴール研究は、椎名がキルケゴールの思想を離れて、二十年近くたってからのもので、筑摩書房から出た梶田啓三郎による新しい『死にいたる病』の翻訳を教材に使ったものであった。(梶田は、個人訳による全三七巻の全集を計画したが、残念なことに四巻だけで終わった。一昨年に大坪家から寄贈された椎名の旧蔵書に、その『死にいたる病』があり、本論考のために必要な確認をおこなうことができた。現在は、ちくま学芸文庫に収録され、その電子書籍版を購入して、参考書とした)

梶田訳は、ぼう大な注が付され、キルケゴールが書き残した草稿なども読むことができる。

そのなかには、キルケゴールが完成稿に入れられなかった結語の文章が収録され、椎名にとって皮肉なことに―そこではキルケゴール自身が絶望していたことを告白している。キルケゴールが「本質的に詩人としての生き方」をしているからであり、「わたし自身が、この書において個人的に非難を浴びる唯一の人間なのである」と

まで言うのである。

権名はこの注の内容については「ユーモラスである」とだけ記した。キルケゴールを導き手として、自由をもとめて、あがき苦しみ、ついに否定したが、そのキルケゴール自身が絶望していたのだ。

二十年をへてはじめて権名が知ったことを思い、私はモーパッサンの「首飾り」という残酷でユーモラスな短編を思い出した。

中央公論社「世界の名著」のキルケゴールの巻は梶田啓三郎の担当で、その付録に掲載された対談の相手が権名であった。対談の日時は昭和四一年八月二〇日であるから、ノートが記された「たねの会」の研究会がおこなわれた前年にあたる。

その中で梶田が、権名がクリスチャンになったのを「キルケゴールを読んでいて、そちらに脱出口を求め」たのか、と問いかけたのに、権名は、正面からは答えなかつた。

そういうわけではないが、ただ、そこからぼくは社会に出たかったです。ぼくのなかには、共産党員時代の唯物論というものがあって、それに絶望しながら飯を食っているもおかしいと感じたのだな。

権名はまずキルケゴールを否定する。そして、あとに続く言葉は、まるでマルクス思想に拠ったと言ったように読める。

権名がキルケゴールがさし示すキリスト者の道を断念し、その道がキリストを捨ててしまうと批判したこと—それは「飛躍」の不可能に収斂すると言えよう。それだけで十分ではないだろうか。

キルケゴールが社会から身を鎖していたとはたして言えるだろうか。キルケゴールは偽名の書が混ざるとはい

え、ぼう大な著作を発表し、社会に対する働きかけを失わなかった。

椎名がいう「社会に出」ることは、キルケゴールとの関連を考えるだけでは、説明しがたいという気がする。「単独者」の概念から世界に対して隔離する要因を導いたのは、椎名自身にある何ものかであったかもしれない。

榊田でなくても、椎名のキリスト信仰がキルケゴールを経由したものと予断をもつことは不思議ではない。だから、椎名が白を黒と言うような強い否定をしなければ、誤解されると思ったとしてもおかしくないとと言える。けれども、椎名のキルケゴールの否定は、マイナスの信仰といえるほどの激情によるものであり、不条理の印象を禁じえないのである。

このあたりで、意外なほどの分量を費やしたので、本稿を終えたいが、最後に言い訳を言い添えたい。

斎藤先生は、椎名が洗礼前にくりかえし読んだキルケゴールの『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』の重要性を指摘されている。そのなかのユーモア（フモール）論に触れられなかったことについてである。

キルケゴールはヘーゲルの体系を嘲笑しながら、それでも『精神現象学』に類似した実存の次のような諸段階を提示した。

直接性、有限的知性、イロニー、イロニーをインコグニトとしてもつ倫理、フモール、フモールをインコグニトとしてもつ宗教性、そして、最後に、実存の逆説的な強調において、逆説において、内在からの断絶において、不条理において知られるところの、キリスト教。

このようにユーモア（フモール）は倫理と宗教性の境界に位置づけられる。そして、ユーモア（フモール）をインコグニト（微行）としてもつ宗教性（「宗教性A」と命名された、いわば異教の宗教性）は、キリスト教の下

位に世かれる。

それに対し、椎名はカール・バルトの芸術論を拠りどころにキリスト者の信仰の中心にユーモアをおくが、キルケゴールのユーモア（フモール）に関する思想に対して、どのように考えればよいのだろうか。

この問いは別の機会に展開したいと考えている。

本稿のために、椎名の旧蔵書の『死にいたる病』を確認したが、大坪家からの資料は、現在整理作業中にある。来年度（平成二六年度）の冬期（つまり平成二七年の年初になるかもしれない）の収蔵品展は、椎名麟三の資料を中心とする内容で開催する計画を立てている。そのときには、椎名のすべての資料が一般の方々に近づきやすい状態になっているはずである。

初出 「椎名麟三—自由の彼方で」 14 椎名麟三を語る会 二〇一四年

【Ⅱ部】

5 椎名麟三のユーモアとキルケゴール

今から八年前に「椎名麟三とキルケゴール―出会いと訣別」という論考を書いた。その前年の二〇一三年がキルケゴールの生誕二百年だったが、その記念年がきっかけで企画した、キルケゴール研究の泰斗、橋本淳氏の講演会を聴講したことが刺激となって、このテーマについて調べることになった。

その論考の副題「出会いと訣別」からは、椎名麟三がキルケゴールの著作に接し、その思想に感化されるようになってから離れるまでをたどったように思われるかもしれない。椎名麟三を語る会の会誌―「自由の彼方で」が雑誌名である―に寄稿した際の枚数制限に従ったこともあるが、実状は椎名がキルケゴールの後期の代表作『死にいたる病』に読みとった―というべきか―思想の顛末を分析するにとどまったのである。

そういった事情からその最後に、次のように書いて、自らに問題を課した。遅ればせながらその解答を済ませたいと考えている。

このあたりで、意外なほどの分量を費やしたので、本稿を終えたいが、最後に言い訳を言い添えたい。

齋藤先生は、椎名が洗礼前にくりかえし読んだキルケゴールの『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』の重要性を指摘されている。そのなかのユーモア（フモール）論に触れられなかったことについてである。

キルケゴールはヘーゲルの体系を嘲笑しながら、それでも『精神現象学』に類似した実存の次のような諸段階を提示した。

直接性、有限的知性、イロニー、イロニーをインコグニトとしてもつ倫理、フモール、フモールをインコグニトとしてもつ宗教性、そして、最後に、実存の逆説的な強調において、逆説において、内在からの断絶において、不条理において知られるところの、キリスト教。

このようにユーモア（フモール）は倫理と宗教性の境界に位置づけられる。そして、ユーモア（フモール）をインコグニト（微行）としてもつ宗教性（「宗教性A」と命名された、いわば異教の宗教性）は、キリスト教の下位に置かれる。

それに対し、椎名はカール・バルトの芸術論を抛りどころにキリスト者の信仰の中心にユーモアをおくが、キルケゴールのユーモア（フモール）に関する思想に対して、どのように考えればよいのだろうか。この問いは別の機会に展開したいと考えている。

この引用に述べているように、椎名とキルケゴールのつながりについては、斎藤末弘氏が網羅的、総括的な研究を発表している。椎名のユーモアに関しては肯定、否定の別はあるにしても多くの人たちが論じてきた。ここでは椎名のユーモア論として正面切ったものにはならないにしても、その各論の一つの可能性として、キルケゴールとユーモアが交差するところにテーマをしぼる。(1)

もう一つ問いかけとしてかかっていたことに、二十世紀のプロテスタント神学において巨大な足跡を残した

カール・バルトの影響―彼の芸術論と椎名の関係―があつた。それをやはりユーモアという観点から考え、そこから、キルケゴールの問題に向かいたい。

椎名の小説やエッセイからカール・バルトの神学に近い雰囲気を感じとれると、神学者の大木英夫が啓蒙的著書(②)に書いていた。哲学者の滝沢克己がバルトの弟にそのようなことを書き送ったりしていたという(③)。それならば、バルトの教説の反響が見られるのは椎名のどこなのか具体的に示唆されているのだろうか。そういったことではなく、神学上の論争に怯まないで、近しい同志たちとの訣別を繰り返しかえたバルトの生き方と、椎名が赤岩栄を激しく非難した行動が同じように映り、その印象が二人を重ね合わせることにつながったのではないだろうか。

『キリスト教脱出記』を発表した晩年の赤岩を椎名がどうしても許せなかった理由は、赤岩がイエス・キリストだけに集中しないこと、聖書に叙述されたイエスを見たにしても、歴史学や文献学といった人文科学に蔓延する実証性のフィルターを通してでしかなかったことに尽きていた。椎名の信仰上のエッセイ『私の信仰』にあるように、「イエス・キリストという名」―それは「イエス」だけでも「キリスト」だけでもなく「人にして神だということ」―が示すことからけつして離れないという原則においてたしかにバルト神学の本質と一致していた(④)。しかしながら、椎名の信仰の骨格となるものが、バルトの教義学において位置づけられ得るのかはこれから考えるべきことである。

ことユーモアに関しては、昭和三〇年(一九五五)にキリスト者であつた吉村善夫が発表した『椎名麟三論』は、バルトの「ロマ書」の講解にあるユーモア(諧謔)の概念に椎名が独自の思索から近接していったと考えていた。吉村自身がバルト「ロマ書」の全訳を完成させており、上巻が昭和二七年(一九五二)、下巻が昭和三二年(一九五六)に角川書店から出版されたので、椎名論の執筆と「ロマ書」の翻訳作業が同時進行であつたかもしれない。

吉村は椎名論の「第七章「ユーモア」——『邂逅』」において、『邂逅』に登場するユーモアの概念のなかにバルト神学の出発点となった大著「ロマ書」のユーモアの用例に近いものがあると指摘した⑤。そうはいつても、『邂逅』を執筆した時点で椎名が「ロマ書」——その前半だけは英語からの重訳があつたもの——を読んでいた可能性はほとんどなかったといえるだろう。

吉村によると、バルトにおいては、ユーモア（フモール）⑥は神のものであり、また、ほとんどの場合、その意味上、対極となっている「峻厳」（Ernst）や「悲劇性」（Tragik）と並置されたり、やはり反対概念の「憂鬱」と結びつけて「憂鬱を湛えたフモール」（wehmütiger Humor）と、同様に用いられたりする⑦。

こうしたバルトによるユーモアの理解は、椎名がバルト思想を学ぶために熟読したことが——江頭太助氏の指摘により——明らかになった菅田吉の論文「バルト神学と芸術」にも見られる⑧。菅論文では「本当の諧謔（ユーモア）を持ちうる者は、神の子のみである」とある。さらに、芸術も諧謔（ユーモア）も「一つの最後の深い苦痛を通して生まれてくるものだということである。涙の中で笑うのではない諧謔（ユーモア）は本当の諧謔（ユーモア）ではないとあり、吉村が「ロマ書」講解に読みとつたであろうバルトのユーモア観がここでも語られている。椎名自身が、ユーモアというものが恐怖と紙一重のところにあると気づいていたように、ユーモアに何かマイナスや暗部に向かうところがあるとすれば、それは、バルトの場合の「峻厳」、「悲劇性」であつたり、「憂鬱」、「苦痛」という心の状態であつたりする。そのマイナスの何かからの気分転換を促し、温かく包み込む——キリスト教の神から離れても、私たちの理解するユーモアとはそうしたものではないだろうか。

「バルトにおけるこの概念（フモール）が有名なキルケゴールのフモールに由来することは、云うまでもない」⑨」と吉村は述べた。吉村の考えるところでは、カール・バルトがキルケゴールからユーモア（フモール）の概念を受け取り、椎名はバルトを経由してそれを学んだというのだろうか。椎名がキルケゴールに心酔してい

たという重要な事実に吉村が言及していないことは意外である。

椎名が『赤い孤独者』の出版記念会において講演した「バルトの芸術論」は、芸術家の行為は「ナンセンス」でありながらも「約束のしるし」として、神から然りと是認されている」ことでユーモアとなる―「キリスト者こそ本当に芸術を喜び得るのだ」という―と結論づけている。バルト神学において、真正のユーモアは神のものである。そして、言うまでもないことだが、椎名にとつてのユーモアはイエスから与えられたものであった。

ところが、七年前の論考にあつたように、キルケゴールの『哲学的断片への結びの学問外れな後書』の中の注記にいう、実存の諸段階において「ユーモア（フモール）をインコグニト（微行）としてもつ宗教性」は、キリスト教の「宗教性B」とは区別され、その下位の「宗教性A」（異教の宗教性）に置かれている。つまり、キルケゴールはユーモアをキリスト教の神とつながるものとはしていないのである。

したがつて、椎名のユーモアとキルケゴールのユーモアの間に仮に影響関係があるにしても―反面教師なのか、換骨奪胎されたものか……どうであれ―単純な関係ではなかつたことになる。

二

椎名麟三のユーモアに辞書的な定式化を与えることは可能なだろうか。

キルケゴールにおけるユーモアの概念と突き合わせるのに、椎名のユーモアがどういうものか定まっていなると、論点がぼやけることが危惧される。

その説明が一筋縄では行かないのは、一つにはユーモアには必ずいくらか矛盾がつきまとうとことがある。それに、もう一つ、椎名にとつてのユーモアがやはり「神のもの」であること、すなわちキリスト教信仰に關係することによる。「不合理ゆえにわれ信ず」（教父テルトゥリアヌスの文言）とあるように、合理性と信仰が同時

に成立することは本来ありえない。そういうわけで、椎名のユーモアが二重の意味で論理を超えていると了解することが求められる。

キリスト教信仰を確固たるものとしてからの椎名の作家活動は、「ほんとうの自由」―神のユーモアである―の伝道に費やされたとさえいえる。いわば「不可能の可能」(⑩)―信仰以前の椎名にとって神のおこないの異名であった―を表現しようとしてレトリックを駆使し、言葉を工夫しながらあまたの著作を世に送りつづけた。

椎名のユーモアの概念をつかむには、彼自身の言葉にあたることが大切である。

そこで、椎名がユーモアについて語った五つの文章を執筆順に示す。早いものは昭和二十六年(一九五二)三月の発表で、もっとも遅いのは十二年後の昭和三八年(一九六三)のもの―このように時系列にすることで、椎名においては年月を経るにしたがい、ユーモアの範囲が拡がっていったとわかる。漠然とした印象にすぎないが、椎名のユーモアは再考されるにつれ、高まったというよりも、直観的に捉えていたものがさまざまに顕現していったのだろう。

一番目の文章は昭和二十六年(一九五二)三月の講演「バルトの芸術論」からで、椎名が「復活のイエス」の形姿に感じたユーモアを語った最初期のものである。椎名の考えるユーモアの基本的な部分が表されているため、聖書のルカ伝からの章句を含めて、長文の引用となった。

ユーモアというものが、典型的に理解されるのは、聖書のルカ伝の、イエスの復活のくだりです。復活されたイエスが弟子たちの前にあらわれるのでありますが、そこを一寸読んで見ます。

「かれら怖じ恐れて、見るところのものを霊ならんと思ひしにイエスいい給う。『なんじ何ぞ心騒ぐか。何故心にうたがいおこるか。わが手、わが足を見よ。これ我なり。我をなでてみよ。霊には肉と骨なし。我はあり。

汝らの見るごとし』(かくいいて手と足を示し給う)

これがユーモアの極限であり同時に本質なのであります。そしてこのユーモアは、イエスだけに出来るユーモアであり、人間のユーモアではありませんが、永遠者としてのイエスが、示される手や足は、復活のしるしであります。同時に時間的なものであります。呆然としている弟子たちの前で、懸命に見て呉れと手足を示されているイエスの行為は、イエスの悲惨であると同時に人間の悲惨です。人間にとって了解不可能なことを了解させようとされている行為、いわば人間にとって無意味な行為です。僕は、いつもここを読みながら、あつる悲痛な感情とともに微笑を禁じ得ないのであります。(『バルトの芸術論』(11))

椎名がいうユーモアは、『広辞苑』にある「上品な洒落やおかしみ」を意味するだけではない。慣用の言語表現では伝達し切れないことに、とりあえず近似的に「ユーモア」という単語を当てたにすぎないだろう。だから、私たちが「ユーモア」にもっている語感は一且括弧に入れるべきである。

そして、ユーモアがイエスからキリスト者が給わつたものであると言い切っている。

永遠なるものを時間的なもので実現しようとするこそ、キリスト者のユーモアなのであり、このユーモアこそ、いわば「神の物」なのであります。(『バルトの芸術論』(12))

このように「永遠なるものを時間的なもので実現しようとする」はまさにパラドックスであり、そこに微笑が浮かんでくるからユーモアとなる。

次は、昭和二十七年(一九五二)四月から一〇月に雑誌「群像」に連載された長編『邂逅』。キリスト教人信以

前の作品に、ユーモアという言葉が出てこないわけではない。けれども、この小説のユーモアは一新されたものである。四ヶ所に出現するユーモアはそれぞれに心に残るものであるが、その一つを引く。

暗い空が、光っている星が、手がとどくかと思うくらい低かった。遠くまで見渡される家々は、もう眠っていた。風が吹きつけた。彼はホーム全体を見渡した。人気がない荒涼とした風景だった。彼はその荒涼さにある特別な愛と拒絶とを感じて微笑した。それはユーモアとしか名付けられない真率な感情だった。しかしこれは同時におれの世界に対する認識なのだ。おれに与えられている自由に必然な認識なのだ。(『邂逅』第七章)(13)

「彼」である主人公の古里安志が「ある特別な愛と拒絶とを感じて微笑した」と、ここでのユーモアも相反するもの(「愛」と「拒絶」)の同時という矛盾から生じる感情である。それはイエスから「与えられている自由」の認識にともなうものでもある。

三番目の文章は、昭和三二年(一九五六)の「私の聖書物語」の「神のユーモア」の章のものである。その一つ前の章名は「キリストの手と足」であり、これらの二つの章の間で物語は途切れることなくつながっている。

全く、あの復活したイエスが、生きているという事実を信じさせようとして、真剣な顔で焼魚をムシヤムシヤ食べて見せている姿は、実に滑稽である。だがその私にとつては、そのイエスにイエスの深い愛を感じると同時に、神のユーモアを感じずにはおられなかつたのである。どうやら、いまではこのイエスの姿は、私の肉体のなかにすみついてしまっているようだ。そしてイエスの誕生もその十字架もその復活も神のユーモアにほかならなかつたように思われるのである。(「神のユーモア」『私の聖書物語』)(14)

この文章には、ルカ伝の復活のくだりに権名の小説家的な「テイテール」が加わって、彼の見神体験を生き生きと伝えている。それとともに「イエスの誕生もその十字架もその復活も神のユーモアにほかならなかった」と、これまでとある意味で異なった、拡張したユーモアの理解が提示されている。

四番目は、赤岩栄牧師の上原教会のキリスト者を対象とする機関誌「指」に掲載された『キリスト教のユーモア』からである。『私の聖書物語』から五年後である。

キリスト教は、ユーモアにみちみちている。「神が人間を愛するあまり人となった」ということからしてそうであるが、たとえば、キリスト教では、すべての人は免れようもなく罪だと断定する。しかしその口の端からすべての人は救われているというのであるからだ。ここでは、人間に対する肯定と否定の対立は絶対的となる。どんな知性も悟性も、その対立を自分の世界まで引き下すことはできない。(中略) しかし悟性や知性が判断停止をせざるを得ないところで、キリスト教は生きるのであり、隣人と世界に対する愛として生きるのがある。何故なら肯定と否定との絶対的な対立とともに生かして下さっていることのなかにこそ、キリストの愛と自由との福音があるからなのだ。(『キリスト教のユーモア』(15))

言葉の選び方や表現が概念的になり、一般化している。「悟性や知性が判断停止」し、「肯定と否定との絶対的な対立をともに生かすことに、ユーモアがある。それは「キリストの愛と自由との福音」として与えられる。だから、権名がユーモアで表そうとしたものは、必ず神のものである。

最後は、昭和三八年(一九六三)五月の雑誌「月刊キリスト」に『ユーモアについて』の題で発表されたエッセ

セイから取った。

個人主義と全体主義は、古来の哲学の難問とされている。「個人と全体」だとか、「一と多」だとか、「自我と社会」だとか、その現代版である「組織と人間」だとかいうような、人間の根源的な三元性に根拠をおいているものなのである。だが、この二者択一によって絶対的となったそれぞれに対するたたかいは、統一をあたえたりできるものではないのである。絶対性は、それと対立する絶対性との統一や解決をこぼむことによって絶対性を保っているものであるからだ。したがってこの絶対性へのたたかひも、両面作戦にならざるを得ないのであり、だからユーモラスなものにならざるを得ないのである。(『ユーモアについて』(16))

同じ昭和三八年(一九六三)秋に、椎名の作・演出になるミュージカル「姫山物語」が、姫路の文化団体の集結のもとに上演された。その劇の脚本でもユーモア「二者択一」をいかなる形でもこぼむ―が中心のコンセプトになっている。

椎名のユーモアについて性急に、最後の引用を「二者択一の統一や解決の拒絶」といったテーゼに集約させたりしたら、多くのものをこぼしてしまうことになるにちがいない(17)。各々で看取すべき点をコメントしたので、椎名におけるユーモアがたつとともに一般性と多様性をもつように変貌していったことは分るはずだ。

椎名のユーモアは、私たちが普段にユーモアという語で意味させていることと重なるところがないわけではない。しかしながら、椎名が表そうとしたことは、造語でもしないと正確には伝わらないことであつたのではないだろうか。

そうした語義の分析とはほとんど無関係に、椎名において一貫していたことはユーモアが神のものであるということであつた。

三

キルケゴールは詩人氣質の哲学者であつたが、椎名と比べるとまだしも、私たちを迷わせないように概念的整合性(⑱)に関して心をくだいている。彼のユーモアは、キリスト教思想において形成されたもので、それがもっとも詳しく論じられたのは、三十二歳のときの著作『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』においてであつた。

椎名が「復活のイエス」をユーモアとして擲んだ昭和二六年(一九五二)のころ、『哲学的断片・後書』(このように訳者の鬼頭英一は略称した。目次には「哲学的断片への完結的非学的後書」とある)(⑲)は、昭和二四年(一九四九)刊行のいわば抜粋訳のかたちでしか読めなかつた。斎藤末弘氏の調査によると、椎名が所持していた『哲学的断片・後書』には傍線が随所に引かれており、それだけ熱心に読んでいたのだろう(⑳)。

後年の椎名が揃えていた白水社の『キルケゴール著作集』において『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』は、第七巻から第九巻の三巻を占めていて、その大冊であることに圧倒される。「あとがき」とはいうものの、本論の『哲学的断片』の六倍もの長さがあり、キリスト者であろうとする実存、主体性、主体的情熱などが滔々と論じられる。昭和四三年(一九六八)から四五年(一九七〇)に杉山好、小川圭治訳で白水社版が出たが、それより前、昭和三四年(一九五九)に大谷長訳で新教出版社から出た本が最初の全文の日本語訳であつた。この大谷長の訳業も、椎名はその気があれば目にすることはできた。

椎名が読んだことが確実である鬼頭英一訳の『哲学的断片・後書』は、「序」にある説明によると、キルケゴー

ルの哲学の「概観を与えよう」としたもので、「原文を飛び飛びに訳して筋を通さうとしたもの」だった。鬼頭によるダイジェスト（二百三十ページ）は昭和十三年（一九三八）の初版から十年後に「加筆補正」した再刊というだけあって、その筋道をなんとか追えるもので、この長すぎる著作の輪郭の把握にはむしろ有利であったかもしれない。ユーモアを論議の中心の一つとする第二部・第四章・第二節の「A パトス的なもの」から多くの文章を抄出していたことは、キルケゴールにおけるユーモアを理解しようとしていたと考えられる椎名に幸いしたのだろうか。さきに見たように椎名のユーモアは神から賜ったものであったが、キルケゴールにおいてユーモアは神とどのように関係するのだろうか。

キルケゴールのいわゆる実存段階説にユーモアが出てくる。椎名が読んだはずの鬼頭訳から引用する。

実存段階には三つある。唯美的、倫理的及び宗教的である。これらに応ずるものとして二つの境界地がある。唯美的なるものと倫理的なるものとの境界地としてのアイロニーと倫理的なるものと宗教的なるものとの境界地としてのユーモアである。（『哲学的断片・後書き』「A パトス的なもの」）⁽²¹⁾

ユーモアは「倫理的なものと宗教的なものの境界地」という、微妙な位置におかれている。カール・バルトについて考察した際の終り（本稿・一節）に述べたように、白水社の著作集の『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』の原注（鬼頭訳には外されている）では、さらに細かく段階分けがなされ、ユーモア（フモール）とキリスト教のあいだに、さらに「ユーモア（フモール）をインコグニト（微行）としてもつ宗教性」の段階が存在する。この宗教性Aは、パトス的ではあるが、逆説的に弁証法的でないためにキリスト教（宗教性B）とは区別される。つまりキルケゴールがいうところの異教―ソクラテスに代表される古代ギリシアの宗教性など―に

あたるものである。

キルケゴールのユーモアも、椎名のユーモアもわれわれが一般的に理解するようなユーモアが基本になって、それぞれに独自に深められた宗教的な概念であった。そして、椎名のユーモアがキリスト教の神のものであるのに対し、キルケゴールにおけるユーモアは異教の宗教者がまとうインコグニト、つまり忍びの姿なのだということ。それはキリスト者の実存とは相容れないものとされた。

キルケゴールはユーモリストをキリスト者の実存からはつきりと区別した。こうした相違点を考えると、椎名のユーモアがキルケゴールから直接に影響されたと考えにくいことになる。カール・バルトのユーモアを論じて、その最後にキルケゴールと椎名の関係について問いかけた際にすでに示唆したことだが、キルケゴールのユーモアがキリスト教信仰に到達しない段階にあるかぎり、兩人のユーモアは重なることはない。吉村善夫の椎名論が、ユーモアを主題にしてキルケゴールにふれなかったことは「意外で」もなかったのである。

以上のように、ひとまずの結論を得たとして、キルケゴールが考えるユーモアに椎名とのつながりは何かないだろうか。それと、この実存の段階説を自明視する解釈が、キルケゴールの真意にそっていないのではないかと疑う研究者も少なくない。

そうした学者の一人、藤野寛氏⁽²²⁾は、実存段階説は初期のキルケゴールが「ヘーゲルを含む時代思潮の全体」から受け継いでいた「発展論」というべきものであったが、彼の哲学に本来のものではなかったと主張する。だから「段階」という「発展」をしめすような言葉はやがて使われなくなり、「領域」という「水平の、並列的な関係」をしめす言葉に変わっていったのだ。

それでは、「美的」（「唯美的」）、「倫理的」、「宗教的」という三つのカテゴリーで発想されていたことは何だったのか。藤野氏の説明は「区別することへの関心、差異への関心」から発したものの『あれか／これか』では「美的」

から「倫理的、宗教的」を区別する、等々とするが、最終的にはその関心を「キリスト教をキリスト教ならざるものから区別すること」に収斂させる。そして、キルケゴールの著作群が追求していた区別の両項を、(1)「美的なもの」と「倫理的」宗教的なもの、(2)人倫と実存倫理、(3)ソクラテスとキリスト教の三つの系統にまとめられている。

キリスト教とキリスト教ならざるものとの差異、その間の決定的な断絶にあたるのが、(3)のソクラテス（あるいは異教）からキリスト教を区別することであった。『哲学的断片・後書』では「第二部 主体的問題」の「第四章 「断片」の問題、如何にして永遠の福祉が歴史知識を基礎として建設され得るか ○「断片」を基礎として自己の立場を確かめること」――メインの章名に後続するのが内容の見出し――において、この一般性（異教）の宗教性とキリスト教に特殊な宗教性の断絶を見すえて、さまざまな区別と差異の問題が集中的にあつかわれた。

同章の第一節のはじまりは、問題となるべき区別が「純粹思惟の永遠の相」のもとに止揚されてしまうことで思弁哲学を批判する。たしかに段階説という言葉から連想されるような「序列」、*「発展」* という視点ではなく、美的パトスと実存的パトス、相対的テロスと絶対的テロス、パトス的と逆説弁証法的といった領域間の区別が軸となつて延々とした議論――むしろ宗教であるから上昇はある――がつづく。

そうした錯雑とした叙述において、ユーモアは一般性の宗教性の論理展開と密接に関連するものとして現われるのである。

四

キルケゴール研究においてユーモアは大きすぎるテーマであるが、椎名がとり組んだことが明らかな鬼頭英一訳の『哲学的断片・後書』の「A パトス的なもの」において展開されるユーモアだけでも概観したい。

この項「A パトス的なるもの」では、もっぱら一般的な宗教性としての「宗教性A」が論じられ、そして、厳密な意味でキリスト教である「宗教性B」が論じられるのは、次の項「B 弁証法的なもの」においてである。ここでキルケゴールに特有の用語を注解すると、「パトス的」（「激情的」とも訳される）というのは個人が「永遠なる福祉」と関係していることを表す。また、ここでいう「弁証法的」とは、単に歴史的なるものと関係するのではなく、逆説によって「永遠の福祉」が歴史的なものと関係するから「弁証法的」なのである(23)。だから「宗教性B」における実存は、パトス的であることに加えて、逆説弁証法的でもある。

キルケゴールは「宗教的に生きるものは、苦悩を絶えず手許に有し、直接的に生きるものが幸福を要求するのと同じように苦悩を要求する」(24)という。

その苦悩とはどういうものなのか。鬼頭訳の生硬な言い回しにしたがうと「永遠の福祉」〈永遠の幸い〉を「絶対的テロス」〈絶対的目的〉とする「実存的パトス」〈実存的激情〉の本質的表現が苦悩 (Leiden) である(〈内に白水社・著作集の訳語を示して、理解の助けとした〉)。

「永遠の福祉」——「永遠の幸い」、「永遠の至福」とも訳される——とは、キリスト教における救済、あるいは救済された境地くらいに考えておく。〈永遠〉ではなく、〈時間〉において生きている私たち、すなわち、実存する人間は、その生存そのものに由来する苦しみからのがれることができない。その苦悩にたえず目をむけることが、宗教的実存のしるしなのである。こうしたことを了解したうえで、次の文章を読んでほしい。

実存するユーモリストは、宗教的な人に最も近づいて居るものであるから、彼も亦、彼の面して居る苦悩について本質的表象をもつ。即ち彼は、幸不幸を実存者が時々出会ふことと解し、実存とは別のことと解するのではなくて、実存そのものに苦悩が属するが如くに実存して居る。しかしそれからユーモリストは、彼が悩ん

で居ることを諧謔の形式に於て取消すといふ誤つた転向を行ふ。(『哲学的断片・後書』A パトス的なもの)
(25)

ユーモリストが、諧謔により世界や神との矛盾を着和させたとしても、それは宗教性から遠ざかつてのことにすぎない。ユーモアは宗教的な意義を持つがゆえに「倫理的実存を超えうる方向へと人間を導く」ものである。それだから実存の諸段階の「倫理的なもの」と宗教的なものの境界地」になる。しかしながら「実存者に対する苦悩の本質的意義を取消してしまふ」のである。

だから、ユーモリストは宗教者ではない。ところが、宗教者がユーモリストのふりをするところがある。

宗教家は、その内心に於ては、決してユーモリストではない。彼は反対に、神に関する関係に絶対的に没頭して居る。(中略) ユーモアが彼の忍びの衣裳となる。その場合彼は、他人を喜劇的に把握する為に、自己の内面性を匿すのではない。否その逆である。彼に於て内面性が真理となるが為に、彼は内面性を匿するのであつて、その場合、喜劇的なものを発見するのである。(『哲学的断片・後書』「A パトス的なもの」)(26)

宗教家は「神に関する関係に絶対的に没頭して居る」が、その内面性を外面的に表現することが許されないから、ユーモリストを装う。ユーモリストが用いる「忍びの衣裳」とは、原語が *incognito* (イタリア語)で、「微行」、あるいは「微服」と訳され、「インコグニト」と原音のカタカナ表記で通用させることもある。有名人などが、変名や変装で正体を隠すという意味がある。あとで述べるように、キルケゴールではイエスの存在を表す重要な概念でもある。ユーモアは、宗教者の内面性を隠すための「忍びの衣裳」に過ぎない。とは言え、「宗教的

激情に於て神に対する関係への方向を守る」(27) という働きは果たすのである。

ここでの宗教者は、一般的な宗教性である「宗教性A」―「内面化の弁証法である」という―の実存を生きている。それでは、キリスト者が生きるところの「宗教性B」において、「忍びの衣裳」となるユーモアは、何らかのはたらきをもつことがあるのだろうか。こうした疑問を椎名が抱いたとしても、鬼頭訳の『哲学的断片・後書』から、その端的な回答となるような文章は見つからなかっただろう。キルケゴールにしてみれば「A パトリス的なもの」において存分に語ったから、ユーモアを「インコグニト」としてもつ「宗教性B」といった可能性は語るに及ばないと考えたのだろうか。すなわち、自明といえるほどにあり得ないことなのだろうか。

『哲学的断片・後書』の「結語」に、キリスト者となることについて「決断は主体の中に存する。習得は、一切の他の内面的現象と種的に異なる逆説的内面性である」(28)とある。この引用内の言葉を手がかりにすると、一つには「種的に異なる」とは「自己自身との連続性を失つてしまつて(中略)別人となつて居なければならぬ」、つまり「神から制約を受け取ることにより、新しい被造物となる」(29)ことを意味する。もう一つ「逆説的」(「パドックス的」)は「悟性に反いて信ずるのであり、正に悟性に反いて信ずるやうに気をつけるべく悟性を使用する」(30)ことに関わる。つまり、主体そのものが連続性を失い、道理を破棄して、言葉によつて反省することもできないほどに「尖鋭化されたパトリス」(31)をキリスト者をもつ。

このような「内在との断絶」(32)にある宗教性Bは、「実存と永遠との対立を絶対的に定立する」(33)ので、ユーモアの入りこむ場所などなかったと考えるべきだろう。やはり、キルケゴールのユーモアは、キリスト者につながらないのであり、椎名のユーモアはキルケゴールの著作に由来するものではないとあらためて言わなければならない。

キルケゴールのユーモアは、彼の宗教思想の全体のなかで、重要な位置にあるものとして、アイロニーとともに

に特殊な規定をもっている。むろん、一般的な意味でのユーモアが話題にならなかつたはずはないだろう。詩人の資質をもつキルケゴールの脳裡にはユーモアに溢れた人々の光景が息づいていたろうが、鬼頭によるダイジェスト訳からは読みとることはできない。キルケゴールは自身のことを「宗教的説教者でも宗教家でもなくて、単にユーモリスティックに実験を行ふ心理学者に過ぎない」(34)といっていた。

椎名のユーモアは、いわば矛盾した状況にともなう滑稽さや喜劇的なものと関連している。前々節(一節)に見たように、〈神聖〉なるイエスの復活と〈卑俗〉なる「キリストの手と足」——平凡な人間の手足だ——のあいだの高低差、人間の罪に対する肯定と否定の絶対的な対立をとともに生かすこと……等々。

それでは、矛盾と喜劇的なものの関係——ユーモアとの結びつきに限ることもない——をキルケゴールはどう見ていたかが気になる。

喜劇的なものは、如何なる生活段階にも存在して居る(唯その位置が異なつて居るのみである)。何となれば、生のあるところ常に矛盾があり、矛盾があるところ喜劇的なものがあるからである。悲劇的なものと喜劇的なものとは、両者が矛盾を表はす限りに於ては、同一である。しかし悲劇的なものは、悩める矛盾であり、喜劇的なものは、苦痛なき矛盾である。(『哲学的断片・後書』「A パトス的なもの」)(35)

矛盾の「喜劇的解釈」は「逃げ道」をもっている——矛盾は止揚あるいは宥和される——ので、その矛盾に苦痛はない。その一方で矛盾の「悲劇的解釈」は、「理念」を棄てることなく「矛盾を認め、逃げ道に絶望して」いる——この絶望からの治癒については鬼頭訳は語らない。

実存の段階(「生活段階」)によって「喜劇的なもの」の位置が異なるというのは、美的段階(「直接性」)では、

矛盾は「自己の外」から来るから「喜劇的なもの」をやはり「自己の外」にしか持たないけれども、倫理的段階と宗教的段階は「自己の傍」に持つという。

倫理家は、内面性における倫理的激情を守るために「喜劇的なもの」を世間に対する防壁のように利用する。

有限的なもの、世の中のすべての相対的なものによつて攪乱されないやうに、倫理家は、自己と世間との間に喜劇的なものをおき、かくて彼の倫理的激情の素朴な誤解により彼自ら喜劇的にならないやうに用心する。彼は、倫理的なものを自己自身に於てそれだけより内奥的に確保する為に、自己と他人との間に喜劇的なものをおくのである。（『哲学的断片・後書』「A パトス的なもの」）（36）

このように「喜劇的なもの」に積極的なものを見ようとするのは、宗教的段階でも同じである。「隠れたる内面性に存する宗教心」は、「喜劇的なもの」が本来近づくことのできない領域なのだ。しかしながら「内面性の宗教心」は「ユーモアの領域たる最高の喜劇的矛盾」を一段「低きもの」として「自己の傍」にもっている。そこで「宗教心は喜劇的なものに対して絶対的に武装して居るのであり、喜劇的なものに対して、喜劇的なものによつて防壁されている」（37）というのである——例えば、真実ではない宗教心を喜劇化することによって、宗教家にとつても「喜劇的なもの」は敵ではないのだ。だから、キルケゴールにしても、矛盾にとまなう「喜劇的なもの」が役立つことを認めないわけではない——すべて被造物は神に奉仕することになるのだらうか。それにしても、椎名と比較するまでもなく、「喜劇的なもの」を宗教心から追放するようなキルケゴールの態度はあまりにもリゴリスティックである。「宗教的な苦悩の中に喜劇的なものの痕跡だけでも発見しうるやうな唯美家や弁証家があつたら御眼にかかりたいものだ」（38）と毒づくやうにいう。キルケゴール自身は、ユーモ

アの深い感覚をもつ人間であっただろう。それ故にユーモアについてあれほど多くの洞察を語ることができた。ところが、宗教者の実存には、ユーモアが関わることは禁じられるとの確信をもっていた。

五

キルケゴールの厳格な態度が、インコグニト（微行、微服）の捉え方において、椎名のそれと大きく隔たることを最後に論じておく。

インコグニトの卑近な例を挙げると、テレビの水戸黄門や「暴れん坊将軍」の徳川吉宗などがある。黄門、つまり中納言である徳川光圀が、一介の町人・縮緬問屋の隠居・光右衛門として諸国を漫遊する。お忍びは庶民のヒーローの一つの型であるが、その行動は悪を正す密偵のようでもある。単純に喜劇を感じさせるのは、映画「ローマの休日」のアン王女の逃避行であろう。インコグニトにまつわる喜劇性は、高い身分から卑俗な姿に身をやつすその落差にあるが、それが生じるには、観客がお忍びであることを知っている―バレている―ことが前提となる。

『私の聖書物語』の「神のユーモア」の章の終わり近くに「イエスの誕生もその十字架もその復活も神のユーモアにほかならなかつたように思われる」（39）という一文がある。イエスの誕生から十字架、復活までは、まさに神のインコグニトといえる。神が人となったイエスは、民衆の一人として生まれ、罪人として十字架の刑に処せられた。椎名には、究極のお忍びと思われたはずだ。創造主である神と卑賤な罪人の間の無限の高低差が啓示において、ユーモアとなるのだ。

キルケゴールも「神でありながら、同時にひとりの人間であること」をインコグニトと考え、それを講話に取り入れた。それは『死にいたる病』とセットで後期の主要作となった『キリスト教の修練』の第二部で論じられ

る。昭和一〇年（一九三五）の三木清監修の「キエルケゴオル選集」第二巻に『基督教に於ける訓練（彼の基督教観の精髓）』として収録されているので、椎名がそれを読んでいた可能性は十分にあるだろう（『キルケゴールと私』にこの三巻の選集を借りたとある）。

『キリスト教の修練』は、晩年のキルケゴールが教会攻撃のための思想をまとめた書物であるが、イエスがインコグニトの姿を選択したことの意味について誰も——とくにコペンハーゲンの聖職者たち——が無知、無理解だと告発するのである。

イエスが人であることは、神であることに対して「無限な質的隔たりをおいた状態」であり、それは「最も深いインコグニト（微行）」を意味する。そうであるのに、近代においては、イエスが特別な存在であると識別することが不可能であることの意味を考えなくなり、キリストを抹殺した事態にある。

神人のとりたもう識別不可能の立場は、全能をもってつらぬかれるインコグニト（微行）である。そして神の真摯さとは、かれ自身が識別不可能の状態のもとで純人間的な苦しみをなめるほどにまで、そのインコグニト（微行）をつらぬきたもうたという事実のなかにこそ見られるのである（④）。

キルケゴールは、全能である神が、自らを束縛し、それをつらぬくことに神の真摯さを見ようとする。アン王女がアメリカ人新聞記者にその素性を知られてしまうのは、人間には不完全さがつきまとうからである。王女はその高貴な生まれを完全に拭い去ることはできない。それは喜劇的なものとして観客を楽しませるだろう。けれども、もしもイエスが神であることが識別可能であるならば、識別されたものは偶像に墮すはずである。キルケゴールは、信仰という「おそろしい決断の絶壁」に私たちを引き出そうとする。そのためにはイエスはインコ

グニトをつらぬき、その神性は識別不可能でなければならない。

椎名にも、イエスがインコグニトをつらぬいたことに対する視点がないわけではない。マルコ伝の十字架上のイエスの「わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか」という声を人間という事実への深い同意と考えるのである。このイエスの歎きこそがインコグニトをつらぬく「しるし」である。そして、復活を人間の事実の絶対性への拒絶のあらわれとする。これらは神が「人間を愛するあまり」おこなわれたというのである。仮に、椎名にイエスの識別不可能に関してキルケゴールに同調するかを尋ねたとする。問いのたて方に戸惑いを示すかもしれないが、椎名はおそらくはユーモアをもって肯定するはずである。

そして、私のようなキリスト教の信仰をもたない人間が、キリスト者について語ることにキルケゴールは厳しい態度をとっていた。

キリスト者であることなくしてキリスト教が何であるかを知りうることは、勿論肯定せられなければならない。キリスト者であることなくしてキリスト者が何であるかを知りうるかどうかは、別問題である。これは否定せられなければならない。(『哲学的断片・後書』「○「断片」を基礎として自己の立場を確かめること」)(41)

だから、キルケゴールからたしなめられそうだが、最後に印象を告げるならば、キルケゴールの真摯さと切迫感、信仰を求める人のものであった。そして椎名のいうユーモアは、信仰を得た人のものであった。

(注)

○椎名麟三の自筆資料の引用を参照する際は、姫路文学館デジタルアーカイブの画像PDFファイルのページを示す。

① 斎藤末弘氏による椎名麟三とキルケゴールの関係の研究は『評伝椎名麟三』（朝文社 一九九二年二月）や『椎名麟三信仰著作集 第二巻 絶望について』（教文館 一九七八年三月）の解説、『キェルケゴールと椎名麟三』（自由の彼方で）3号（椎名麟三を語る会 一九九八年一〇月）に所収）などにまとめられている。

② 大木英夫著『人類の知的遺産72 バルト』（講談社 一九八四年五月）八頁

③ 江頭太助著『半端者』的人間像の成立（四）『椎名麟三研究』六号（一九八六年二月）八五頁

④ 『私の信仰』椎名全集19巻 五二五頁

⑤ 吉村善夫著『椎名麟三論』（新教出版社 一九五五年九月）一五五頁～一五七頁

⑥ フォーレル（独語 Humor）、諧謔（日本語）はユーモア（英語 humor）と同じ語―英語とドイツ語では若干ニュアンスは異なる―である。原則としてユーモアで通すので、分かりやすいようにユーモアを並記したところがある。

⑦ 吉村著『椎名麟三論』一五六頁

⑧ 『バルト神学と芸術』菅志那編『バルト神学研究』（新教出版 一九七九年一月）二七二頁～二七三頁

⑨ 吉村著『椎名麟三論』一五七頁

⑩ 「不可能の可能」とこれに類する言葉は、『永遠なる序章』刊行の前後のエッセイにしばしば使われた。「不可能の可能」は『無意味の意味』（一九四八年三月）と『墓地の対話』（一九四八年七月）に見られる。「不可能における可能」は『永遠なる序章』について（一九四八年六月）に、「不可能を可能ならしめる」は『自己不可能の考察』（一九四八年八月）に見られる。

佐藤優著『神学の思考』（平凡社 二〇一五年二月）では、「神学とは「不可能の可能性」に挑むことなのです」と定義している。「人間の制約された力によって、人間とは質的に決定的に異なる神について語ることは、本来的に不可能です。しかし、神学はその不可能なことに従事せよと、人間である神学者に命じますのです」と人間と神の質的差異を強調する。

佐藤の神学の定義よりも椎名がいう意味に近いのは、バルトの「ロマ書」講解のキーコンセプトとなる「不可能な可能性」である。

様々な局面において使われているが、文脈において端的な用例として次を引用（小川圭治・岩波哲男訳『ローマ書講解』平凡社ライブラリー）する。

もしわれわれが、ただ信仰によつてのみ、神という言葉で神の真実の不可能な可能性ということを表すなら、「神」という言葉は永遠の、究極の言葉である。（三章二九節―三〇節）

本文中で述べたように、昭和三三年（一九四八）の時点で椎名がバルトの「ロマ書」講解を日本語訳で読んでいた可能性は低いが、誰かの祖述か何かによつて「不可能な可能性」を知つたのだろうか。

- ⑪ 『バルトの芸術論』 椎名全集14巻 二七〇頁～二七一頁
- ⑫ 『バルトの芸術論』 椎名全集14巻 二七一頁
- ⑬ 『邂逅』 椎名全集4巻 二七二頁
- ⑭ 『私の聖書物語』 椎名全集15巻 四〇六頁
- ⑮ 『キリスト教のユーモア』 椎名全集18巻 二七四頁
- ⑯ 『ユーモアについて』 椎名全集19巻 五一五頁

キリスト教では絶対的テロスに絶対的に関係すると同時に相対的目的に相対的に関係することが課題となる。ところが美的実存では「個人は依然として直接的であり、その限りに於て相対的なものに絶対的に関係せんとする傾向を有する」（鬼頭訳『哲学的断片・後書』一六七頁）という。椎名が闘う絶対性がキルケゴールがいう直接的な立場にとどまると考えてもよいかもしれない。

⑰ ヴァイトゲンシュタインが『哲学研究』において提示した家族的類似という考え方が、椎名のユーモアを的確に概念化するかもしれない。単一の属性によって包含されるのではなく、複数の属性の共通性による集合体という考え方である。

⑱ 例えは「実存は無限と有限とより成るもの」だが、永遠の福祉を最高の善とするならば、「有限の諸契機」を抛棄しなければならぬとする。無限と永遠の整合性に拠った推論である（鬼頭訳『哲学的断片・後書』一五三頁）。キルケゴールの著作にはこの種の「神学的」といふべき論証がしばしば見られる。

⑲ さらに副題があり「身ぶりで示された・激情的・弁証法的論集——実存的提訴」が加わる。

⑳ 「椎名麟三とキルケゴール」斎藤末弘著『評伝椎名麟三』一九四頁～二〇八頁

㉑ 鬼頭英一訳のキルケゴール著『哲学的断片・後書』は昭和十三年（一九三八）に三笠書房から出版された初版に加筆補正して、昭和二四年（一九四九）六月に評論社から出版。引用は、同書 一八七頁。本稿における引用では、椎名が読んだ鬼頭英一訳の『哲学的断片・後書』からおこなうことに統一する。

㉒ 藤野寛著『キルケゴール—美と倫理のはざまに立つ哲学』（岩波現代全書 二〇一四年二月）第八章 美的宗教性に打ち込まれる楔としての「実存倫理」

㉓ ここでいふ歴史的なことは、永遠なる神が一定の時期に箇別的な人として存在するやうになつたことである（鬼頭訳『哲学的断片・後書』二二〇頁）。

㉔ 鬼頭訳『哲学的断片・後書』一七〇頁

㉕ 鬼頭訳『哲学的断片・後書』一七四頁

㉖ 鬼頭訳『哲学的断片・後書』一九一頁

㉗ 鬼頭訳『哲学的断片・後書』一九七頁

㉘ 鬼頭訳『哲学的断片・後書』二二七頁

㉙ 鬼頭訳『哲学的断片・後書』二一九頁

- ③0 鬼頭訳 『哲学的断片・後書』 二二三頁
- ③1 鬼頭訳 『哲学的断片・後書』 二二一頁
- ③2 鬼頭訳 『哲学的断片・後書』 二二五頁
- ③3 鬼頭訳 『哲学的断片・後書』 二二五頁
- ③4 鬼頭訳 『哲学的断片・後書』 一八一頁
- ③5 鬼頭訳 『哲学的断片・後書』 一九四頁
- ③6 鬼頭訳 『哲学的断片・後書』 一八八頁
- ③7 鬼頭訳 『哲学的断片・後書』 一九八頁
- ③8 鬼頭訳 『哲学的断片・後書』 一八二頁
- ③9 『私の聖書物語』 椎名全集15巻 四〇六頁
- ④0 杉山好訳 『キルケゴール著作集 17』（白水社 一九六三年二月）一九六頁
- ④1 鬼頭訳 『哲学的断片・後書』 一四三頁

【II部】

6 戦時中の椎名麟三とキルケゴール

(1) 昭和一七年、一八年―「文学論覚書」

中央公論社『世界の名著』のキルケゴールの巻の編者であった榎田啓三郎との対談(①)において、椎名麟三は、開口一番「キルケゴール自身は詩人を恥じていますけれど、確かに詩人ですね」と発言し、「哲学と言うのは、これはやさしいと思った」とその最初の印象を明かした。その発言に対して榎田は「ところが、読めば読むほどむずかしくなる」とたしなめるように返している。

椎名がキルケゴールに初めて接した時期は、よく分らない。出獄後に生の哲学を遍歴していくなかでキルケゴールと出会った可能性はあるが、椎名がキルケゴールの著作の名を挙げたもつとも早い例は、昭和一六年(一九四二)頃に入手した宮原晃一郎の訳による『あれか・これか』である。昭和五年(一九三〇)春秋社から発行された『世界大思想全集』第三十六巻にはベルクソン『意識に直接与へられたもの』などと共に、抜粋であったにしろ、はじめてのデンマーク語からの『あれか・これか』の翻訳が「憂愁の哲理」の題で収められていた―それ以前のキルケゴール研究はドイツ語訳に頼っており、訳書も重訳であった。

同書の第一部の冒頭におかれた警句集―「ディアプサルマタ」と称され、ギリシア悲劇の叙唱の間合いを意味する―を数ページでも繰れば、椎名の心を捉えたと思われる文はたやすく見つけられる。

次の警句では「憂愁」が親友であるとキルケゴールは言う。

私の数多い交友の外に、なほ一人、私は胸襟を開いて語る親友を持っている。それは私の憂愁である。私が喜んでゐる最中、私が仕事をしてゐる最中、彼は私に目配せして私を脇へ呼び出して行く、まるで、私は、それと一身同体であるかのやうに、私の憂愁は、これまでに私の知つてゐる一番貞淑な恋人である。私が始終彼を愛したからとて、何の不思議があらう(②)。

椎名が苦しみつづけたであろう「無意味」についても、キルケゴールの辛辣な言葉がある。

人生に関する私の見解は、人生は徹頭徹尾無意味だといふだけである。私は悪魔から鼻の上に眼鏡をのせられたやうに思つてゐる。その一方の玉は無暗に物を大きく見せるが、他の一方は無暗と小さく見せる(③)。

これらだけでも、椎名がキルケゴールを読むと「ああ、おれのことを言っているんだな」と共感を覚えたことが成程と思えてくる(④)。

椎名がのめり込むように、キルケゴールに集中できたのには、三木清が「不安の思想」の紹介の一環として編集した『キェルケゴール選集』が、昭和一〇年(一九三五)改造社によって出版されていたことが大きい。この選集に収録された著作は以下のとおりである。

第一巻 『不安の概念』『現代の批判』『死に至る病』

第二巻 『基督教に於ける訓練（彼の基督教観の精髓）』『懼れとをのき（弁証法的叙事詩）』『誘惑者の日記』
第三巻 『アイロニーの概念について』『反覆（実験的心理学の試み）』『瞬間』

対談者の榎田は学問の師匠の三木清からキルケゴール熱を吹き込まれたが、この選集の中で『アイロニーの概念について』と『反覆』の翻訳を担当していた。

昭和一八年（一九四三）春に、椎名は現在の地名表記で江東区江東橋の妻の実家から引越して世田谷区松原に新居を構えた。その家の前に住んでいたドイツ語辞書編集者の荒本守也（本名・清水義勇）からこの三巻の選集を借りることができ、読みふけたという。

そのとき私は、自分の魂でも借りて来たような気がして、その三冊の本を宝物であるかのように取扱っていたのを覚えている。（中略）その私には主体性だとか単独者だとか内面性だとかいうキルケゴールに特徴的な言葉が、私の心にしみ込むように理解されたのであった。（『キルケゴールと私』（⑤）

椎名が洗礼を受けた昭和二五年（一九五〇）暮までに目を通すことのできたキルケゴールの著作は自宅に遺された旧蔵書を調べると、ほかに岩波文庫の斎藤信治訳『死に至る病』（一九四一年）、矢内原伊作訳『哲学的断片』（一九四八年）、鬼頭英一訳『哲学的断片・後書』（一九四九年）（⑥）が確認された。

選集第二巻に収録された『誘惑者の日記』は、『あれか・これか』第一部の八番目の手記であるが、宮原晃一郎の翻訳からは省かれていたので、その欠落を補ったはずである。また、鬼頭英一による『哲学的断片・後書』は大幅なダイジェスト版であったにしても、キルケゴールがはじめて「実存」という言葉を特殊な意味―実存

主義の嚆矢となつた―を込めて使用した長大な著作を椎名は識つたことになる。

以上、列挙してみたものの、椎名が研究者的態度でキルケゴールを統一的に理解しようとしたとは考えられない。「生きるための読書」(⑦)と言つていたように、生きることそのものであつた「文学」に必要な刺激や養分を求めると急であつた。だから吸収しようとする哲学書から自分にとつて大切なものと思つた箇所を丹念に書きとつていた。姫路文学館の収蔵する自筆資料には戦時中のハイデガー(『存在と時間』)、戦後のシェリング(『人間の自由の本質』)、フォイエルバッハ(『基督教の本質』)(⑧)に関する読書記録がある。キルケゴールに関しては読書ノートではなく、創作ノートにキルケゴール『死に至る病』からの抜き書きがあつた。

椎名は哲学書などから書き取つた文章に、自分の意見を添えることは少なかつたので、これらの読書の記録は情報としての価値は大して高くないはずである。それでも椎名が発表した作品のなかでほとんど何も書いていないハイデガーやシェリングの抜き書きは意義をもつが、その点ではキルケゴールはエッセイのテーマに何度も取り上げられている。

キルケゴールの著作を椎名が筆写したのは「祈り」という題の小説―完成したのか、未完に終わったのかは今後の研究課題である―の創作ノートにおいてだつた。そのノートの表紙に「秋祭り(仮名)のノート Ⅰ」と一度は書いて、「秋祭り」を抹消して「祈り」に訂正している。その下に「17・5・8 再稿ヲ起ス (17・4・11 起稿)」と日付がある。

「祈り」には、創作ノートとは別に草稿ノートが二冊残つていた。「17・4・11 起稿」、すなわち昭和一七年(一九四二)四月一日に起稿した草稿に当るのが「祈り 草稿Ⅰ」の題のノート、また「17・5・8 再稿ヲ起ス」、すなわち五月八日の再稿に当るのが「ノート 3」の題のノートと推定できる(⑨)。起稿分、再稿分のどちらも草稿は書き始められたものの中絶している。太平洋戦争の開戦から間もない頃のこと、兵器工場となつてい

た新潟鉄工を辞職し、椎名はフルタイムの作家となっていた。

椎名が書き写したのは、東北帝大の齋藤信治がドイツ語から訳した『死に至る病』。岩波文庫から昭和一四年（一九三九）一月に初版が出て、椎名が所持していた三刷は昭和一六年（一九四二）一二月の発行であった。これらの日付から分かることは、椎名が読んで直ちに『死に至る病』における絶望の類型学を人物造形に生かそうとしたことである。

各登場人物に関連づけて、椎名が抜き出した箇所―見出しに創作ノートのページを示す―を引用する。尚（ ）の部分は、椎名自身が気付いたことを書いている。椎名は「キェルケゴール」と記すだけで『死に至る病』という書名も、写し取った箇所のページも節も記していない。これではしばらくしてからどの文章かを確かめようとして困ってしまったのではないだろうか。引用文のあとの『死に至る病』の節名は私たちの便宜のために加えたもので、椎名のノートにはないものである（⑩）。

49頁

太三郎について

絶望が精神的なものになればなるだけ、それだけまた絶望者自身は悪魔的な巧智をもつて絶望をその閉鎖された状態のなかに秘めておくことに心を配るので、従つてまた外面を殊更に無造作に装ひ、それをできるだけ無意味な人目につかないものにするのである。

「β 絶望して自己自身であらうと欲する絶望―強情」

50
51頁

隆一について

さて自己自身に閉ち籠つてゐる状態が絶対に保たれてゐるとすると、その場合には自殺の危機が迫つて来る（隆一の場合には勇氣のための自殺か、絶望のための自殺か判らない点が重要である。）それに反し、もしさういふ状態にある人が誰かにことを打明けるとしたら、彼はそのために緊張がぐつと弛んでぐつたりと深く気落ちしてもはや自殺といふやうな行為を遂行することがなくなるのであらう。

「2 永遠者乃至自己自身に就ての絶望」

51頁

圭介について

絶望せる自己が行動的なものである場合には本来いつも単に実験的にのみ自己自身に関係してゐる（圭介は夜遊びするのである）

*

たとひ自己が実験された神になるまでに絶望が極端に押し進められることがないにしても何と云つても派生的な自己は自己が見ることによつて自己自身以上のものを自己に与へることが出来ない（圭介の場合は大地への意志）それは結局始から終わりまで自己がそれとして措定された自己のまゝ止つてゐるので自己の二重化に際して自己以上になるのでも、自己以下になるのでもない。

「β 絶望して自己自身であらうと欲する絶望—強情」

「祈り」という小説全体が研究対象になるべきだけでも、それは今後の課題として措き、ここではその創作ノ—

トの9頁から11頁から分かった範囲で登場人物の人間関係を述べておく。

林隆一は、父の友人の杉本太三郎の保護下にある肺病患者で、感情的な性格である。隆一の父、林春吉は神道を奉じる退役軍人であったが、切腹自殺している。その春吉の発明をもとに太三郎は事業を成功させている。太三郎の息子の杉本圭介は隆一の幼馴染で、理智的な性格であるが「野蛮な空想」をもっている。もう一人の重要人物は、太三郎の娘で隆一の許嫁である香代子であるが、彼女に関してはキルケゴールからの引用は見当たらない。

これらの作中人物の性格や人間関係に『死に至る病』からの引用を結びつけて考察するのは「祈り」という小説の実態が明らかになってからのことなので、現状では論じられない。

ところで、椎名が『死に至る病』の「第一編 死に至る病とは絶望のことである。」と「第二編 絶望は罪である。」のそれぞれに簡単な感想を書いている。それらを見るだけでも、椎名がキルケゴールにどのように対していたかが察せられる。

第一編に関しては次の通りである。

キエルケゴールを読んでふとドストエフスキーはこの書を読んだのではないかといふ疑問にうたれた。といふのはキエルケゴールは詩人は苦悩を愛ししかも神の観念をもってゐるといふ矛盾を指摘してゐるからである。

第二編には次の通りである。

思弁は単に個体的な人間を空想的に人類までに普遍化するに過ぎない。まさにそれ故に不信仰な基督教は罪は罪である、それが神の前で起ろうが起るまいが罪が罪であるのには一向変りがない、といふやうなことを考へ出したのである。――ニーチェの超人説。

キルケゴールの側に立つと、これらの感想は、椎名が理解していた限りでのドストエフスキーやニーチェの思想をキルケゴールのなかに読み込んだ、またはぶつけたにすぎないのかもしれない。まさに「生きるための読書」を実践していて、キルケゴールという哲学者から虚心に学び取るようなことはなく、そこに見ようとしたものを見ただけだというならばいいすぎだろうか。

二

キルケゴールに心を動かされた椎名が、それを創作に生かそうとしたのは、自然な成りゆきであった。

椎名が筐底に秘して、死後に発見された論考の一つ「文学論覚書 (2)」(⑪)に、キルケゴールの名が見られる。ノート用紙をおそらく椎名自身の手で製本した冊子の表紙には昭和一八年(一九四三)一月二日の日付があり、この日から書きはじめたことが分る。「祈り」を構想するなかで、『死にいたる病』において自己関係の病と規定される絶望の諸形態を人物造形に適用しようとした頃から一年半後のことになる。この間に、椎名が読書ノートにハイデガーに関する研究書から抜き書きしたが、そのなかにキルケゴールの記述があった(⑫)。

椎名の覚書は、ニーチェのような断章を連ねる形式で書かれている。その多くは問いかけからはじまる。次は椎名のページ付けでの二五頁からである。

人間に於て全存在を賭けた可能性は一つか。或ひはそれ以上存在するか。キエケゴールの「あれか、これか」のやうに、二者の選択に迷ふやうな場合がたしかに存する。真か美かといふ問題はその究極である。人間の理想とかゞげられた真善美のうち善は人間の運命に関係しない。善ブツのなくても真、美は存在するが、真、美のいづれがかけても善は存在しない。善は真と美の間の政治である。だから、虚偽となり易い。善の発動するのは生への愛からであり、真実を善と置かへやうとするのである。云へば真実を善で蔽ふのである。

キルケゴールの著作『あれか、これか』は権名が最初に読んだ『憂愁の哲理』の原題。『あれか、これか』では感性的・美的生活者と倫理的・宗教的生活者を対立させ、二つの実存のいずれかの選択を読者に迫る。「真か美かといふ問題」でもあるのは、「真」が倫理的・宗教的実存の目指すものであるのに対し、「美」が感性的・美的実存のそれに対応することである。そのように権名はキルケゴールの概念を引いているのだが、引用文の後半へ読みすすむとその主張が思わぬ方向に向かい、奇妙にさえ感じられる。

「善は真と美の間の政治である。だから、虚偽となり易い」という発想は、ニーチェの晩年の著作『道徳の系譜』のテーマを連想させる。「人間はいかなる条件のもとに善悪というあの価値判断をかんがえだしたか？　しかしこれら価値判断それ自体はいかなる価値を有するか？」（『道徳の系譜』序言）（13）とニーチェが宣揚する問題を権名も共有しているようだ。

「善の発動するのは生への愛から」であれば、善は「虚偽」と言われるべきものであったとしても、生を高めればよい（ニーチェは「生の充実・生の力・生の意志」をいう）。これは「善」を否定するわけではないが、善悪の価値判断を自明視している常識を転倒させようとする。「真実を善で蔽ふのである」という表現にはニーチェの主張のほかにも、マルクスのいうイデオロギーにある虚偽意識の側面やフロイトの隠蔽記憶がその背後でいく

らかは反響しているかも知れない。

この後では、椎名は武士の忠節による死を例として「善」が「真」の仮面であることを論じている。このようにキルケゴールに言及しながらも、それをキルケゴールの思想圏で深めようとはしないで、それどころか、まったく異なる圏域に接続、発展させるのである。

同じ論考「文学論覚書 (2)」には「憂愁」という言葉が登場する。キルケゴールの「憂愁」という情緒が、椎名を強く惹きつけたことは、半年後、昭和一九年(一九四四)春からの創作の動機になったことで疑いえない。しかしながら、ここで椎名が目を向けたのは、キルケゴールではなくリルケの『マルテの手記』であった。一七頁に書かれた、この断章も問いかけからはじまる。

リルケの「マルテの手記」の憂愁は何故私たちをひきつけるか。そもそも憂愁とは何であるか。それは絶望の予感のなかでしかも肉体的存在として生きてゐるといふ実感である。憂愁は美の一つのジャンルである。

キルケゴールの自己分析によると憂愁は、「靈魂と肉体の間の不均衡」に由来する。聖書(コリントの信徒への手紙二二二七)の「肉中の刺」を引き合いに出して自らが負うべき宿命と考えていた(⑭)。この断章では、リルケの作品を名指ししつつも、椎名がいう憂愁はキルケゴールにそつたものと言える。

『マルテの手記』や『ロダン論』といったリルケの著作を椎名は読んでいて、キルケゴールの憂愁に通じると感じとつたのだろう。リルケはオーストリア人のドイツ語作家であったが、『マルテの手記』の話者、マルテ・ラウリス・ブリッゲはパリに住むデンマークの青年作家とされ、キルケゴールの同国人なのである。それはそうと、『マルテの手記』でリルケは憂愁という言葉をけっして多用してはいない。

椎名は「憂愁は美の一つのジャンルである」と述べる。憂愁を「夜といふ死の予感のなかで」輝く月に感じる情緒に譬え、「光は常に生の象徴である」とする。椎名は、生だけが美になると信じていた―ニーチェの影響かもしれない。『マルテの手記』が「憂愁といふ美をもつ」のはリルケが「マルテといふ人物になり切ったから」で、そのことには生への愛が、マルテに対するリルケの同情として媒介しているという。

そして、憂愁に美を見出す一方で、椎名は小説家の目で『マルテの手記』の独白表現に一つの可能性を見ていたのかもしれない。

ところで、「文学論覚書 (2)」はどのような状況のなかで成立したのだろうか。昭和一八年(一九四三)秋から昭和一九(一九四四)春にかけて、椎名は創作者の立場から文学に関する研究に傾倒していた。「文学論覚書 (2)」もその一つであるが、冊子に製本された覚書が全部で七冊(⑮)遺された。これらはすべて椎名自身からは公にされることはなかった。タイトルを書き出すと、次のとおりとなる。また、後で論じることになる同じ時期の小説の執筆を一緒に挙げた。

昭和一八年(一九四三)

「現実の探究」一〇月九日

「文学論覚書 (1) 「祈り」研究」一〇月二二日

「文学論覚書 (2)」十一月二日

「文学論覚書 (3)」十一月八日

「作品創造に当りての考察」十一月九日

昭和一九年（一九四四）

「短篇の生成」二月一日

「文学論覚書・正篇」二月一日（16）

○小説

昭和一八年（一九四三）

「霧の旅愁」ノート 二月一三日

「霧の旅愁」原稿 二月三〇日

昭和一九年（一九四四）

「流れの上に」原稿 二月一五日

これらの覚書には、たしかに小説家の創作ノートにありがちな作中世界の舞台設定や登場人物の輪郭などの構想案が記されている。けれどもユニークなのは、実作者による文芸論から、美学、心理学などの人文科学的な領域をもつき抜け、神学や存在論における思弁領域に立ち入ることである。

キルケゴールの生涯とそれにつきまとう「憂愁」から着想して、作品をものしようとしたことは、「昭和十九年二月一日」の日付の「短篇乃生成」が克明な記録となる。それについては、後で論じるとして、まず昭和一八年（一九四三）一〇月下旬から一月上旬にかけて執筆された「文学論覚書」に関してキルケゴールとのつながりを探る。この探求にあたっては、椎名が自分の魂のようだと言っていた改造社の『キルケゴール選集』や

岩波文庫の『死に至る病』がはたして影響したのかに注意をむけたい。

三

「文学論覚書」は(1)、(2)、(3)と製本が三分冊に分かれているにしても、(1)のノンブルが1から15、(2)が16から34、(3)が35から39と一連になっていることから椎名は単一の著作として断章群を編集したのでろう。

キルケゴールの名が出現するのは、すでに見たように「文学論覚書 (2)」の二五頁の一ヶ所のみである。そういったキルケゴールの扱いとうってかわって、「文学論覚書」の三冊を通して、さまざまな作家や思想家についてかなり穿った考察がなされた。椎名の文学開眼のきっかけとなり、最大の影響をもったドストエフスキーにしばしば論及するのは当然のこととして、トーマス・マンの『マリオと魔術師』、ツルゲーネフの『父と子』、バルザックの『絶対の探求』などが分析の対象となる。ゲーテやシュティフターはニーチェの推挽で読んでいたものであった。ロダンの彫刻「考える人」、ゴーギャンのリンゴの絵も芸術表現として考究している。思想家ではニーチェとヴァレリーの言葉を引用した。

「文学論覚書 (1)」のサブタイトルに「「祈り」の研究」と記しているが、この覚書の主な目的に、この時期には完成を期していた小説に検討を加えることがあった。「文学論覚書 (1)」の冒頭は次のようにはじまる。

この小説が是非舞台を小さな町に選ばなければならなかった。必然性はないと思へる。私がとかく舞台を田舎にとるのは一つの郷愁に過ぎない。(中略) 自分の身につかないものは捨て去るべきだ。都会人であること、それは私の宿命である。

こういった「祈り」という小説の具体性はすぐに消える。「祈りとは何か」と問いかけて、祈りの本質を論じはじめ。そうは言つても、小説に関する問いかけはつづく。「この小説の主人公林隆一の祈りは何か。」(三頁)、「林隆一の愛するものは何か。」(三頁)——以上は第一分冊。第二分冊になつても「隆一の唯一絶対の可能性は精神的なあるものであり。」(一七頁)、「隆一は如何なる精神となつてゐるか。」(二〇頁)と創作の作業場へ必ず立ちかえるのである。

すでに述べたように、断章、ときにはアフォリズムとでも言うべき形式を取っている。椎名が他人に向けての発表を意図していなかつたためか、自らに固有の用語に関する客観的な説明——もしくは定義——に意を用いることはない。そして、何らかの先人の思想なり、学説なりを祖述して、それを自らの主張の土台に置くというような一般的な論述の運び方をまつたくとこえるほどに踏襲しない。その是非はさて置き、椎名の自前の言葉あるいは独断に柔軟に向き合うことが要求される。

キルケゴールからの影響を探究するにしても、特徴的と思われる箇所を拾い上げる方法——ヒューリスティックス(発見的手法)——とすべきか——をとる。

まず、「文学論覚書」(1)の最初のページの後半にある「祈り」に関する次のような一節はどうであらうか。

祈りは、その人の精神の高さ低さをまで現はして残すところもない。では祈りの高さとは何か。祈りは生そのものの本質を含んでゐる以上、その祈りは抽象概念のための祈りであるほど高くその抽象概念が普遍性をもつてゐるほど更に高い。

椎名のいう「祈り」とは「手許にない現実に対する願望」である。「たそがれ色の絶望」ともいう。「たそがれ

色」とは漆黒ではない「僅かの望み」が存在することを表す。それにしても、「抽象概念のための祈り」などはキルケゴールの言説においてまったく居場所がないだろう。「普遍性」をもつことを「高い」とする立場に対決することにこそ実存思想の本領があつたはずだから。

さらに、椎名はキルケゴールに背を向けたような言葉を重ねる。

何故、祈りの対象が抽象的であり普遍的であるほど高いか？ そのいづれもが人間の純粋な精神の場のみを占めてゐるからである。精神は宇宙そのものである。

「精神は宇宙そのものである」という考えは、「宇宙」をどういった文脈に置くかで解釈が変わってしまうが――一つの解釈として、キルケゴールの同時代人ならば、ヘーゲルの「絶対精神」に思いあたつたとしても、それほどの外れではないだろう。ヘーゲルに代表されるドイツ観念論をキルケゴールは敵視していた。

ところが、すぐに椎名の議論は屈折を帯びるのである。「文学論覚書 (1)」の二ページの一行目から引用する。

だがこゝに奇妙なことが起こる。祈りの対象が精神的である程度にしたがつて、祈りは次第に孤独になつて行くのである。つまり、小説の人物の祈りが精神的であればあるほど、その人物の普遍性を失つて行くのである。

今度は「祈りの対象」が精神的であるほど孤独になり、さらに普遍性を失うという。これは迷いであろうか。「普遍的」とは「精神の場」に近づくことではなかつたのか。それが普遍性を失うとは。とまどいながらも、椎名が

「奇妙なことが起こる」と考えたことの内実が知りたくなるが、椎名の論述の飛躍を追うことはますます難しくなっていく。

次にキルケゴールの著作に接近したと思われる箇所―それは四ページに出てくる。

これまで述べたことを繰り返すが、キルケゴールのターミノロジーそのものをそのまま探すとすれば、失望することになるだろう。椎名はキルケゴールであれ、ニーチェであれ、ほかの誰であれ、自分に固有の―ときに独創に過ぎる―言い方でしか表現できなかった。

孤独といふことは自己が自己自身の運命となることである。人々と笑ひたのしんでゐる人には運命は存しない。運命とは自己の生を自己自身によつて決定づけるところの悲劇である。一個の生が一個の精神となることが既に悲劇なのだ。それがさうであるのは精神といふものが常に何かの絶望であるからである。だから人間は常に精神であることは出来ないのだ。絶望は精神の唯一の構造である。絶望とは無限のしかし彼の生によつて有限であるところの距離を現実に対して持ち、しかも無限のしかし彼の生によつて有限であるところの時間を自分に対して持つのである。だから精神とは絶望の時空構造をもつてゐる。かくして精神は一個の宇宙と化するのである。

引用の前半は「運命」を実存と入れかえて読めば、キルケゴールの文章と読めなくもない。

注目したいのは、引用の半ばから後、つまり「絶望は精神の唯一の構造である」以下である。ここで語られる絶望の定式化は「死に至る病」の冒頭にある自己の分析を椎名なりに摂取、消化したことが関係していないだろうか。

参考に、榊田訳『死にいたる病』から引用しておく。

人間は無限性と有限性との、時間的なものと永遠なものとの、自由と必然との綜合、ひとつの綜合である。(中略) 精神活動と言う規定のもとでは、心と肉体とのあいだの関係は、ひとつの単なる関係でしかない。これに反して、その関係がそれ自身に関係する場合には、この関係は積極的な第三者であって、これが自己なのである。(キルケゴール・榊田啓三郎訳『死にいたる病』(17))

椎名のいう核心部分をもう一度、取り出す。

絶望とは無限のしかし彼の生によつて有限であるところの距離を現実に対して持ち、しかも無限のしかし彼の生によつて有限であるところの時間を自分に対して持つのである。

椎名の定式化を——いささか強引だが——図式的に整理してみよう。

- ・「自己」の「生」は「精神」に「なる」ものである。
- ・自己は「現実」に対峙している。
- ・「距離」、つまり延長が空間を意味するとすれば、その空間および時間——これらを統一的に表現した「時空」——は無限であり得るのだが生において有限となる。
- ・無限と有限の関係——分裂というべきか——にあつて、精神は「絶望」している。
- ・自己が「距離を現実に対して持ち」また「時間を自分に対して持つ」とあるのは、距離——空間を外的宇宙(現実)、

時間を内的宇宙（自分）と対句的に表現したものである。

キルケゴールが「無限性と有限性」、「時間的なものと永遠なもの」、「自由と必然」の関係と言ったことは、椎名においては、無限と有限の関係に集約されている。

キルケゴールは「絶望は、それ自身に関係する総合における齟齬である」と明確に述べている。実をいうと、上記の整理で「分裂というべきか」と修辭疑問で表わしたことは、無限と有限の関係を最大限キルケゴールに近づけて解釈したものであった。こうした着想がそもそも深読みにすぎるのであり、椎名は一般的な立場から単に宇宙を時間と空間、無限と有限の総合を考えただけだという見方を排除できない。

そして、キルケゴールの影響を云々するのなら、キリスト教の原罪思想などを抜かすわけにはいかないはずだ。人間の自己や精神の心理学的分析に惹かれていたことにとどまるかぎり、昭和一八年（一九四三）秋の椎名はキルケゴールの忠実な徒ではないのである。

「文学論覚書」全体におけるキルケゴールとのつながりと言っても、岩波文庫の『死に至る病』や『キルケゴール選集』からの影響に関して、逐一の検証に耐えうるような記述は皆無に等しい。そうであったにしても、紛れもなく、後年になって椎名がキルケゴールによる「絶望の規定のなかにとじこめられてしまった」（¹⁸）と述懐することになる「絶望」という語が、「文学論覚書」の世界観において頻出する。この絶望という語だけでキルケゴールとつながりをもつという印象を私たちは受けるのである。

その世界観がどのようなものであったかは、「文学論覚書（1）」の五ページに次のような記述——「祈り」の本質を追求する多くの断章の一つ——があり、絶望が生と精神にとつての宿痾であることが述べられている。

祈りと自由感とはどんな関係があるか？ 祈りは願望の精神的な表現である。何故精神的であるか。祈りは

絶望に根ざしてゐ、しかも絶望はそれ自身精神であるからだ。絶望は生のなかにいかほど精神を持ち込むかといふことによつて深くなる。(中略)精神は自己の生を拒絶するものとしてあるからだ。精神とは自己の生を、だからすゝんでは生自体を概念と化すことである。精神のなかではいかなる生も枯死させられる。その故に精神は自己の生の否定としての絶望と自己自身に関する限り等質である。こゝに於て祈りは願望の絶望的表現とも云へるのである。―自由感とは如何なるものか。それは積極的な力の充溢感である。即ち生の高揚せる状態である。

引用はここで切るが、この断章は「祈りは自由感の獲得のための絶望的な状態に於ける願望の表現である」という結語で終わっている。

もう一ヶ所、生、精神、絶望、現実に関して説明している箇所を「文学論覚書 (2)」の一七頁から引用する。

精神といふものは外部の現実に対応する。外部の現実について考へられることによつて精神となり、そしてその精神は内部の現実となるのである。現実といふものは生の可能性を不可能にするもの、広く云へば、生を覆つてしまふものなのである。生はそこでは表現を失ふ。だから精神は本質としてニヒリズムであり、方向としてある現実の否定として現はれる。一個の生がその可能性を精神とすることは絶望状態にあることを現はしてゐる。

これらの二つの引用にもとづいて、椎名が「文学論覚書」を記すにあつて、ドグマとしてたずさえていた世

界観―たぶん戦後を抱きつづけた―を把握できないだろうか。混乱しないように断つておくが、椎名の考えてい

る絶望は、同じ語ではあってもキルケゴールの絶望の概念とはまったく異質である。キルケゴールの絶望は、一旦は忘れてしまふべきとさえいえるのだ。

椎名が信じる世界は、生、現実、精神の三者が展開する世界である。生とは何か。椎名は「ニーチェの権力への意志」、「シウペンハウエルの生きんとする意志」（『文学論覚書 (2)』三二頁）を示唆したりするが、生とは自己がもつ活動性であるとする。生はどこまでも活動しようとする（可能性）。ところが現実にも阻まれ、精神となる（不可能性）。その精神の発生について椎名は「精神とは自己の生を、だからすゝんでは生自体を概念と化すことである。精神のなかではいかなる生も枯死させられる」と考える。精神とは「自己の生の否定」であり、「本質としてニヒリズム」である。だから生が精神となることが「絶望状態にある」ことになる。そして自由とは「積極的な力の充溢」、「生の高揚」である。

こうした生からの精神の発生は、椎名の世界観において美と真の区別に対応している。一般的な文脈での美と真について語った文章は見あたらないので、芸術作品における美と真の差異にふれた箇所を示す。「文学論覚書 (2)」の一六頁、つまり最初の断章からである。

ある作品が真であることと、ある作品が美であることとは決定的な差異があるので、美が真の結果であったり、真が美の結果であることはあり得ないのである。ところが私たちの作家は自分は真を描くことによって美を描いたと思つてゐるものなのだ。したがつて作品の中に於ける生も精神性に蔽はれてしまふのである。結果としては彼は真を描いたのであつて美ではない。しかし彼が自己の作品に対して生であるとき、（自己の作品が自己の可能性の表現であるとき、）その作品は生のみを現はすが故に美となる。（中略）しかし真は美にとつて運命なのである。

美は生においてのみ現れ、真を求めるのは精神である。これらの概念について椎名が前提とすることを補足すると、生は感性的な存在であるから美に関わり、精神は悟性・理性的な存在であるから真に関わるのだろう。こうした二分法はギリシア以来のヨーロッパ思想の伝統と考えられるが、キルケゴールの場合でいうならば、感性的・美的実存と倫理的・宗教的実存の二つの領域が対応する。

椎名は、美と真のあいだに「決定的な差異」があるという。生が現実にも阻まれることで精神は生じる。そして「作品の中に於ける生も精神性に蔽はれてしまふ」と真が現れ、同時に美は表現を失うのである。こうした生と精神、美と真の背反関係のドグマに椎名は厳格に従っており、戦後の作家デビュー後にもその反響は消えなかったのではないだろうか。

もし椎名が概念操作に熟達していたならば、この世界観に哲学的体系を仕立てることが出来ただろう。現実においてそれは難しかったが、さまざまなテーマに対応して、原理的なドグマから直感的な推論につなぐ知的素養が椎名には備わっていた。

例えば「苦痛」について、「文学論覚書」(2)の一八頁に次のような文章がある。

苦痛とは何か。自己の生の可能性が絶望させられたからである。しかしそれは生の運命なのであって、特に性格となるには、その運命が生一般の運命でありながら、しかもそれは他の人と区別し得られる特殊な運命となるのである。性格とはかくて生の運命の特殊さである。

「絶望させられた」の「絶望」の一語に込められている事態とは、現実によって生の可能性が阻まれ、精神が

発生するという状態であり、それは「苦痛」を生み出す。それからは―椎名の著述にありがちなことだが―直ちに論議の対象が「性格」に移動してしまふ。

自己の生を否定し、枯死させる精神は、本質としてニヒリズムである。その精神に蔽われる運命にある生は、絶望を余儀なくされている。この考えに漂うペシミズムは、意外かもしれないがフロイトの後期の局所論に接近する。フロイトの場合には、生はエス、精神は自我に対応する(19)。それならば、第三者としての超自我にあたるものは何か、というと椎名には虚無、または死というしかなかつたはずだ。あるいは神の影が見え隠れしているが、キリスト教に入信するまでは、動揺しつづけたのだ。

こうした生と精神をめぐるドグマに椎名がいたるのに、何らかの源泉があつたのだろうか。「文学論覚書 (2)」の一九頁に「私は哲学のなかで何故生の哲学を好むか」と生の哲学に対する傾斜を明かしている。

私は如何なる精神となつてゐるか。―私は哲学のなかで何故生の哲学を好むか。死を運命として持つ自己の生に於て、その運命にもかゝらず、またはその運命の故に自己の可能性の無限な表現を得たいからである。だから私は生の可能性を失望させるあらゆる精神や現実に対し一個の精神となるのである。私の敵は一切のニヒリズムだ。しかしながら、私が一個の精神であることは既に根抵においてニヒリズムなのである。そして精神と精神との闘争はニヒリズムとニヒリズムとの闘争であるといふ奇妙な闘争にも巻き込まれてしまふのである。

椎名が生を哲学に入ろうとしたときに教師に選んだのは、ニーチェをはじめとして、ショーペンハウアー、ディルタイ、キルケゴール、ベルクソン、ジンメル、ヤスパース、ハイデガーであつた(20)。これらの哲学者の所

説の一つ一つに椎名の世界観を照らすとしても、実証的な探究はキルケゴールに対する以上の困難が予想される。キルケゴールの絶望を椎名の絶望と対比するならば、「望みが絶える」という辞書にあるような文字通りの語義では共通する。ところが、そこから展開する思想は分かれ、著述の執拗さと精緻さにおいて椎名はキルケゴールにはるかに及ばない。こうした事実を踏まえたとしても、それでもなお椎名がキルケゴールの『死にいたる病』の絶望から得たものは何であったのか、という興味は尽きない。

(2) 昭和一八年―「霧の旅愁」

昭和一八年（一九四三）の年末に向けて、椎名は「文学論覚書」をまとめたのち、生前には未発表に終わった小説を書き上げた。その「霧の旅愁」と題された小説とキルケゴールとの関連の可能性にふれておくべきだろう。このつながりについては齋藤末弘氏が指摘している⁽²¹⁾。

「文学論覚書」が終了すると、その翌日には「作品創造に当りての考察」という創作ノートを椎名は書きはじめた。その中には五つの小説の構想プランが記されている。その一つに「霧の旅愁」の構想があり、「霧の旅愁」の題をもつ小説―四百字詰め一三一枚の清書原稿―が昭和一八年二月三〇日の日付で脱稿され、遺作となった。一月九日付「作品創造に当りての考察」での構想にある「霧の旅愁」は「商家へ養子に行く運命にある青年」が主要人物となるが、同じ作品名であっても一二月に出来上がった小説の人物の設定とはまったく別物である。完成した小説には、ほぼ最終稿に近い草稿ノート―「文学論覚書」と同じ製本形態―があり、それによると一二月一三日に起稿し、二五日に終了したとある。一ヶ月の間に「霧の旅愁」のタイトルのもとに様々なプロットを練っていたのだろう。椎名がこのタイトルに尋常でない執着をもったことは、戦中から戦後にかけて確認できるだけでも少なくとも六度、「霧の旅愁」を小説の表題にしようとしたほどであった。

発表の場のなかった「霧の旅愁」とは異なり、次作の「流れの上で」は「新創作」昭和一九年四・五月号に掲載され、椎名の戦争期、最後の作品となった。この二作品を仕上げたのちに、「短篇乃生成」においてキルケゴールの憂愁の小説化に本格的に取りくんだと推察している。

小説「霧の旅愁」には、キルケゴールの名は出てこない。けれども、椎名が『死に至る病』や『キエルケゴオル選集』に熱心に打ちこんでいた頃に書かれ、絶望、そして憂愁といった語が語り手の内面世界で重い位置を占めている。それ以上にキルケゴールのよく知られた婚約破棄事件から着想を得た可能性に関しても斎藤末弘氏が分析している。愛しながらも、むしろ愛しているがゆえに別れを告げ、別離ののちも、その恋人のことを愛しつづけ、彼女の幸福を願う青年―それを椎名がキルケゴールの人生に見て、小説の主人公の青年に写しとろうとした。この仮説を念頭に置きつつ「霧の旅愁」を考察してみてもよいだろう。

そこで、この小説のキルケゴールとの関連を考えるために、まず、キルケゴールの生涯を決定づけ、多くの作品の源泉となったレギーネ・オルセンとの恋のいきさつを、榎田啓三郎が『世界の名著』のキルケゴールの巻のために執筆した解説文を引きながら、たどっておきたい。

一八三七年五月、二十四歳のキルケゴールは十四歳の少女レギーネ・オルセンと出会い、心を捉えられてしまった。三年にわたる交際期間をへて、一八四〇年九月、レギーネに求婚して承諾を得た。

明くる日に、私は踏み誤ったことを知った。悔悟者であった私、私の過去の経歴、私の憂鬱、それだけで十分であった(22)。

こうした後悔にもかかわらず、それでも婚約はつづいたが、ついに翌年の八月に、キルケゴールは次のような

手紙に添えて婚約の指輪を送り返したのである。

なによりも、この手紙を書いている者を忘れないでください。ひとかどのできるのに、ひとりの娘を幸福にすることができなかった男を許してください。

絹の紐を送ることは、東の国では、それを受けとる者にとって、死刑を意味します。指輪を送ることは、ここでは、きつと、それを送る者にとって、死刑となることでしょう。

梶田は「この謎のようなことばを与えたきり、キルケゴールは固く口をとぎして、理由も告げず弁明もせず、婚約を一方的に破棄してしまったのであった。愛すればこそ結婚できないのであった」と記し、キルケゴールが二年後に書いた心境を示す文章を引用している。

世には、わずかな経歴をさえ押し隠しておこなわれる結婚が実に多い。しかしそれは私の欲するところではなかった。それでは、彼女は私の妾になったであろう。そのくらいなら、私はむしろ彼女を殺してやったであろう。けれども、もし私が私の心中を打ち明けねばならなかったとしたら、私は恐ろしいことを、私と父との関係を、父の憂鬱を、心の奥深く立ちこめている永遠の夜を、私の過失と情欲と放蕩とを、彼女に打ち明けるほかなかったのである(23)。

梶田はキルケゴール自身に語らせようと長文をいとわずに引用しているが、ここでは肝心な部分に絞った。一八四三年五月一三日の日記から、インキで塗りつぶされた文章の一部だという。梶田は文中の「心の奥深く立

ちこめている「永遠の夜」をおそらく「死」を意味すると解釈しているが、ここでは文字通りの死ではなく、キリスト教信仰に対立するという意味での死である。

キルケゴールのレギーネへの愛は終ることはなく、彼女が「シュレーゲル夫人となつてからもひそかに彼女のことを思い、和解を求めつづけたのである。(中略)世間の非難はもとより甘受するところであつたが、レギーネに真意を伝えなければならなかつた。そのために彼はその恋愛と婚約の体験を織り込んだ作品を矢つぎばやに発表していったが、その大部分はこの体験から生み出されたのであつて、その苦悩の深さが如実に語られているとともに、この体験が内面的にいかにも汲み尽くしがたい富の源泉となつたかが知られるのである」と梶田はキルケゴールが本格的な著作家となるまでの青年期の彷徨について締めくくつた。

以上がキルケゴールのレギーネ事件のあらましである。

椎名がキルケゴールの伝記的事実を知るには、彼が入手していた斎藤信治訳『死に至る病』の跋の薦めにしたがつて、和辻哲郎が大正四年(一九一五)に出した『ゼエレン・キエルケゴール』が格好の書物であつたはずである。椎名がどこまでこの悲恋に通じていたかを知る手がかりは掴めないものの、キルケゴールの著作の多くがレギーネに読まれるために成立したことに椎名が気づけば、きっと調べようとしただろう。

さて、椎名の「霧の旅愁」という小説は、芝崎孝作という青年の手記の形をとっている。あたかもキルケゴールの響になつたかのように、語り手の芝崎は登美子という恋人に約束していた結婚を諦めるように告げる手紙を送る。この決心は、芝崎にとつては熟慮を経たものであつたが、受けとつた登美子には思いもよらないものであつた。芝崎は登美子の返信にある言葉に乞われるままに彼女が家族と暮らす山国の町を訪れ、一夜をともに明かして別れる。

小説の主要部となる手記には前書きがおかれ、それによると、芝崎孝作がこの手記の時期から一年半後の「昭

和十八年十月中旬、南洋の一島嶼で壮烈な戦死をとげたこと、化学者を目ざして篤実な勉学に励んでいたが、それを放棄して陸軍を志願したこと、父が叔父の裏切りのために自殺したことなど主人公をめぐる状況がわかる。そして手記が、芝崎青年が最後に恋人のもとを訪れたときのことを書いたものであるという。

たしかに、椎名は存在全体―世界そのもの―を情緒的に価値付ける「憂愁」を芝崎に担わせようとする。あるいは芝崎の側に立つと堪えさせようとする。

芝崎の一人称の手記であるので、「私」とは芝崎自身のことである。別離を決心してはいるものの、恋人と会ってしまふと「心から心へ通ふ」ものがある。けれども「次の瞬間」に、うつぶせになって咽喉を鳴らす登美子の後姿を見て、「自分の精神の現実が戻って」くる。

私は深い憂愁に襲はれながら、しばらくはこらへた嗚咽とともに揺れる彼女の肩を眺めてゐるばかりだった。やはり彼女は幸福だった。(中略)泣くことも出来なければ死ぬことさへ出来ないあの恐ろしい絶望、この数ヶ月私の身を喰ひ尽して来たあの絶望を彼女に味はせてはならないのだつた(24)。

「死ぬことさへ出来ない」そして「私の身を喰ひ尽して来た」という「絶望」は、キルケゴールの『死に至る病』に同様な表現が見つかりそうである。引用から少し後で「寂寥感こそ自分の生の本質だった」というように私は孤独であり、キルケゴールが「憂愁を上べだけの快活さと生の喜びでおおいかくす巧みさ」を誇っていたように、登美子の前で憂愁を隠している。

小説のタイトルとなった「霧の旅愁」を含む箇所を長くなるが引用する。椎名が紡ぎ出した内的独白が溢れている。

死の恐怖だけが、私が生きてあるといふことを信じさせて呉れるのであつた。(中略) してある一瞬、その恐れと愛がふと私の心に平衡を得たときは、ひとり高山の鋭い絶壁の頂上に立つてあるやうなひどい緊張と高揚を自覚した。それは墜落への予感に浸透されながらうちふるへてゐる無限の自由感でもあつた。だがそれは全く一瞬であつた。次の瞬間にはその反動であるかのやうにぐったり疲れて混乱してしまつてゐた。しかし今ではそのやうな恐怖も余り襲はなくなつてゐた。そして常に霧の旅愁とでもいふ感じにつきまとはれ勝だつた。(中略) それに現はれてゐるすべての自分の運命の故に生命を愛した。その自分の愛の情緒のなかにはいつとも永遠の予感があつた(25)。

ニーチェの修辞を思わせる「高山の鋭い絶壁の頂上」における「緊張と高揚」につづく「無限の自由感」、その次の瞬間におとずれる混乱。それらを通じての情緒を「霧の旅愁」というのであろう。

椎名の詩的な表現の背後に、原理的なもの、概念性が控えていることは、すでに「文学論覚書」において考察したことである。矛盾に見えていても、慎重にいくつかの異質な要素をときほぐす試みをなすべきだろう。それだから、前月の「文学論覚書」に見られた生の哲学が、キルケゴールからの影響に―それがあつたとして―混淆している可能性はあるだろう。

例えば、手記は「自分の肉体のもつてゐるそんな力強い神秘的意志」に対する「崇敬」について語りだす。

私の肉体はそんな私の攻撃にもかゝらず、私にはたゞ死しか残されてゐないとばかり思はれてゐた絶望さへ、私の気付かないうちにどんなに易易と乗り越えて来て呉れたことだろう！(26)

絶望を乗り越えることができるという肉体は、精神性よりさらに最後の存在なのだともいう。それは肉体が生の高まり―自由につながる―を担っているからである。

「文学論叢書 (1)」の一四頁に「空の神兵」という落下傘兵を描いた映画について、「芸術美のこれほど完璧な表現を知らない」と述べている。飛び降りてから傘が開くまでの恐怖、死の予感あるいは一瞬の気絶―この絶望的な行為が「生の完全な表現」となり、美を表す。「彼らの生は命令または名誉の概念そのもの」となっていると言っているのである。

落下傘兵が死に接近するのに対して、芝崎は死を決意した人間である。「自分の運命として死んでいかねばならぬ」ことに対して、人間にとって自由意志により自殺することだけが、死の支配を克服し得る選択行為であるという椎名の初期作品で反覆されるいわば固定観念がこの作品でも表明されている(27)。

若し私が死なないのであるならば、…私の愛する人類の永遠もないであらう！ 私には人類の永遠ばかりでなく、一切の生命の無にも堪へられなかつた。それらを受愛するために、自分の恐ろしい死を死なねばならないのであつた。しかもその死が私にとって逃れられない絶対の真実であるならば、死といふ私の運命をすゝんで自分のものとしなければならぬのであつた！ (28)

そうしたなかで死と引き換えにする生命の永遠化という考えが浮かび上ってくる。

生命だけが、その生命への愛とその表現だけが永遠なのだ！ しかしそのために私は死ななければならぬ

のであつた！……(29)

手記の末尾近く、登美子のもとを去る前に、芝崎の考えている運命が、自死―兵役を志願するという形である―であることが明らかになる。

それは陸軍の一兵士を志願するといふことであつた。それは私の父が軍人であり、軍人だけが自分の最後の運命をすゝんで自分のものとするこゝが出来た高貴な人々であるといふ私の崇拜が、いつの間にか私の心に沁みついてゐたからであらう。(中略)そして祖国への愛のためばかりでなく、登美子への愛のため、一切の生命への愛のためにも、私は一刻も早く死ななければならぬのであつた。それが私の運命だつた。(中略)一刻も早く！でなければ世界は私にとつて虚無と化すであらう！(30)

椎名が自殺に魅入られているのではないかと疑いたくなるほどに、彼の小説には未遂も含めて自殺がしばしば登場する。この小説の場合は芝崎の父親が短銃による自殺を遂げていたという事実が伏線にある。退役大尉として田舎でくらししていた父親は、叔父の会社の借金のために財産を失ひ自殺するが、その遺書に「自分は自分の運命として死ぬのだ。少しも悲しんではゐない」(31)と書かれていた。

芝崎の「運命」、さらにその父親の「運命」が、自ら命を絶つことであり、そうすれば生命は表現を得て、永遠化する。それが生命への愛なのだ。芝崎の内省の言葉を文字どおりに捉え、それを作者に重ねると、椎名がそうした死の観念につよく惹かれていたときさえ思えてくるのである(32)。

こうした信仰にも似た自殺の礼賛を述べるとき、ドストエフスキーの『悪霊』のなかで無神論者であるキリー

ロフの人神思想が椎名に近いものとして脳裡にあつたに違いない。死の恐怖を克服した者が神になることを万人に証明するために、最初の人間としてキリーロフはピストルをこめかみにあてて発射する。こうして恐怖の呪いから次世代の人間を救うというのである。

言うまでもなく『悪霊』には、ロシアの民族が神を体現する唯一の民族であるというシャートフの信念なども語られている。そうした思想の多元性に弄ばれながら、椎名は復活のイエスとの邂逅をはたすまでは自らの生み出した作品の世界を信じ切ることにはなかつたはずである(33)。

「霧の旅愁」が、キルケゴールに導かれて取りかかつた小説だと想定するとして、その内面に苦惱―絶望や憂愁という表現を取る―を秘めながら、最愛の恋人に別れを告げ、その後もその少女を愛しつづける青年の物語だということではキルケゴールの婚約破棄と重なるだろう。そういった大枠のストーリーを憂愁という情緒を基調にして執筆したと認めたとにしても、椎名はけつしてキルケゴールに取材したモデル小説を目論んだというわけではなかつた。

別離にこめられた覚悟においても、「霧の旅愁」はキルケゴールの実際の行動から逸れてしまふのである。

一夜が明け、登美子の必死さに折れて、ついに芝崎は「僕はすっかり考へ直してしまつた!」という嘘で取り繕う(34)。そうして、破談は遠ざかつたと信じた登美子とは愁嘆場を演じる代わりに穏やかな時間をすごして、その山間の町を離れるのである。だから、椎名が描きだす婚約破棄には、キルケゴールがレギーネに示したような残酷な仕打ちもなければ、レギーネとオルセン家による翻意を促そうとの働きかけといったものもなかつた(35)。

レギーネと別れたのち、三十四歳まで生きられないと死の呪いを負っていると信じていたにしてもキルケゴールは十五年を生きたのに対し、椎名は芝崎青年を、生還を期しがたい志願兵とした。そうすると婚約者に対する

裏切りと言いながらも、この違いは見ずごせない。昭和一八年（一九四三）一二月という執筆時期を考えると、芝崎は愛国主義者として使命を果たす人物に設定されたのである。内省的な青年の言葉に託して「考へられ、理解され、そして話された人々の国への愛の言葉を、私はどんなに狂はしいほどいやらしく思ったことであらう」と手記は語る。そうした義憤を感じつつも「その言葉の正しさの故に、遂にそれらの言葉で自分の生命を蔽はなければならぬのが私の運命であつた」（³⁶）と芝崎は国家からの滅私の要請を受け入れるのである。

椎名自身は、二度の徴兵検査を受けていたが、一度目は肺の疾患の診断、二度目はタバコを酒に煎じて飲み、肺結核の症状を偽装して、懲役忌避に成功していた。愛国主義にどのように対処していたかを問うまでもなく、行動において椎名は芝崎とけっして同じではなかった。

戦死というかたちの自死が終局にある「霧の旅愁」という小説を、戦後になつてから椎名がどう評価していたのかは気にかかる。キルケゴールのレギーネに対する破約事件が執筆の刺激の一つにあつたにしても、出征兵士をめぐる抒情的な悲恋小説に変容していったとの見方を許すところがある。そうは言っても、通俗小説と考えるには生硬でありすぎ、手記に記された芝崎の内面が憂愁、運命、絶望といった言葉で占拠されているかのようである。私たちは「霧」のなかに置かれたとの印象を禁じえない。

(3) 昭和一九年―憂愁という情緒

昭和一九年（一九四四）春に椎名はキルケゴールの著作とその伝記等から受けた心の高揚を小説に表現しようとし、おそらくは挫折した。そのことは「短篇乃生成」と題された創作ノートでつぶさに追うことができる。「文学論覚書」と同様に、椎名の手で製本された表紙には「主として短篇執筆にあつた諸準備を記載す。昭和十九年二月一日」と記されている。

この創作ノートの一頁から四頁の数行目までは「鷗と共に」の草稿が占めている。この小説は改題されて「流れの上に」として、二月一五日に脱稿した。直ちに「新創作」誌上に発表の場を得た。

四頁の残りからキルケゴールに着想を得た小説を様々に試みようとする記述が十五頁にわたって延々とつづくのである(37)。

とりあえずの表題―あとで二度変更される―が記され、日付で四月下旬のこととわかる。次のように書きはじめられる。

黄昏の誘惑 昭和十九年四月二十一日起稿

○次の小説はキルケゴールの基本情緒、憂愁をこの小説の基本情緒とするであらう。ここでは孤独で氷結された、その孤独の故に転々と土地を変へて行く一老哲学者が描かれるのである。彼の精神の座標軸は絶望である。ありとあらゆるものが絶望となつて彼の心に落ちかゝつて来るのだ。だが彼は生きてゐるのである。(中略)憂愁でないときは彼はふいにあらゆるものへ氷のやうな批判をそゞぎかけ、それを破壊してしまふまで止むとぎがない。

椎名が描こうとする老哲学者はキルケゴールの「憂愁」を「基本情緒」とし、「絶望」を「精神の座標軸」とするところ、キルケゴール自身をモデルとすることはない。モデルが存在するというならば、まずドストエフスキー、それが行き詰まると椎名の曾左小学時代の下級生がモデルとされるのである。あるいは椎名の体験を下級生に仮託したのかもしれない。

では、老哲学者をどのように造形するのか。実際のキルケゴールは四十二歳で生涯を終え、老成していたとしても、老人にはなり得なかったのだが。

○この小説は、一少女のその父に対する尊敬と愛情が主題となるであらう。愛だけが一個の精神の芸術化を可能とするからである。鳥羽七之助、六十、鳥羽恵美子二十九才

登場するのは、六十歳の哲学者、二十九歳の娘―もはや少女と言える年齢ではない―、それに、もう一人は老哲学者の弟子の三者である。

ノートのここにいたって新しい表題が「氷上の漂泊者」と掲げられる。すなわち「黄昏の誘惑」から「氷上の漂泊者」に変わったことになる（どちらにしても的確なイメージが湧いてこない憾みがある）。

さて、小説の本文の試し書きが始まる。それは、弟子（大庭孝作という名前）による追想であるが、老哲学者は最近亡くなったという設定である。

この椎名の創作ノートについてどう説明すれば伝わるだろうか。音楽のリハーサルでは、指揮者のタクトのもとで曲の出だしから演奏が始まる。しばらくして指揮者がストップをかけ、音色、強弱、テンポなどについて細かいニュアンスや大小などの指示をおこなう。それらを反映させて、再び演奏……。

椎名の創作ノートのプロセスはこのリハーサルに似ている。冒頭から、小説がもつ基調やテーマが説明され、それが一段落すると、直ちに本文が書き出される。しばらく続くが、中断。コメント、問題点の指摘、より基本的な考察が述べられ、それらを踏まえて、本文が再び試みられる。新たな本文は、まったく別の設定に変わっていることもある。再度の中断とコメント、批評―ときに小説の本文よりも長くなる―に入る。そして、本文の再

開—これらのくり返しである。

弟子の追想が中断すると、「第三人称による客観小説とすべきか、娘または弟子による一人称の私小説とすべきか」という問いかけのもとに考察が始まる。弟子と娘の往復書簡というアイデアに行きつくが「二人の手紙でありながら、二人の性格などは少しも作者の問題とならず、それは作者の独白に過ぎないといふことが必要なのである」と考えている。

そして、娘から弟子に向けての書簡が試みに書きはじめられる。しかし筆が滑りすぎたと思ったのか、すぐに止まってしまい、その理由を書きつけている。

娘はどうしてこんなに自分を語るのだらう！ これでは手紙の最後まで自分を語るといふことになりさうだ。

椎名は父と娘の関係などに興味はなく、主人公である老哲学者の生命にしみ入ることを重要としていた。

このあとに、その半年前に書いていた「文学論覚書」にあったのと同じような文学論が二頁にわたってつづくことになる。つまり、哲学、美学、倫理等々が入りまじり、本来ならば思想書あるいは評論にでも分類すべき内容である。

そこから憂愁に関する次のような文章を取り出しておく。

憂愁こそは生命に悲劇は避け得られないとする追憶と予感が、生命への愛に浸透するとき生ずる人生肯定でありそれに対応する情緒なのである。「それにもかゝらず、私は生を愛する。」といふのが憂愁の言葉なのだ。(中

略) 人生肯定は二つの態度がある。絶望にもかゝらず生きてゐる自己を愛すること、生きてゐる自己を愛するが故にいかなる絶望も問題としないで進むことである。前者はリルケであり、後者はニーチェであると云へるだらう。憂愁は運命に対応する情緒だ。

生きることの悲劇への絶望にもかかわらず、生命に対する愛から生ずる人生肯定にともなう情緒―それが憂愁なのだ。キルケゴールが「あれか、これか」の冒頭の警句集で憂愁のことを親友や恋人と言っていたことに共感したかのようなのである。

こうして、憂愁は人生を肯う伴侶のような情緒として語られる。にもかかわらず、椎名の脳裡にはデスマスクという想念が到来してくる。

人物のデスマスクを一つの作品執筆に当って正確に創り上げること。(中略) デスマスクを輯めた「永遠の貌」から適当な人物を選ぶこと。鳥羽七之助のデスマスクはドストエフスキーのそれである。

このデスマスクは比喻などではない。老哲学者が死者となったときに、その顔から型をとって作った石膏の仮面を小説に登場させようとする。しかも、そのデスマスクの相貌のモデルはドストエフスキーであるという。

この区切りで、二度目の題名の変更が宣せられる。「黄昏の漂泊者」―最初の「黄昏の誘惑」と次の「氷上の漂泊者」の折衷であった。

そして、本文が弟子の一人称の語りで、ドストエフスキーの顔をモデルに老哲学者のデスマスクの描写が始まるのである。

女性的と思はれるほどなだからで柔和な顔の輪郭。くぼんで臆病さうに閉じてゐる眼。低くもないのにどこか不器用な鼻。色艶の悪き唇。だが思ひ切り広い額。

それも長くはつづかないで、コメントと文学論が戻ってくる。ここでも、憂愁について記されている。

何故この小説が書きたいのであるか。憂愁といふ情緒が私に快いからだ。それは私を無限へ解放するばかりか、すべてよしとする人生肯定へ私を導くからだ。その私にとっては現実は何の価値もなくなつてゐる。つまりそれは征服されてしまったのである。絶望に耐へてゐる憂愁。

椎名がひどく憂愁に魅せられていることが分かる。「文学論覚書」のドグマを思い出すと、現実が生を不可能にするはずでありながら、憂愁によつて「征服」され、絶望にいたらない。だから、憂愁は自己の生を無限に解放し、現実は「何の価値もなく」なることになる。こう解釈できるが、キルケゴールに従つたと言えないだろう。本文の試し書きに戻ると、弟子による語りが始まり、そのデスマスクを娘から譲られた弟子は、それを家に持ちかえり、眠れない夜を過ごす。この本文はデスマスクの話題から離れないで二頁ばかり書きつづけられる。そこで執拗に表現されるのは、ドストエフスキーがモデルとなった顔貌である。キルケゴールが蔑ろになつていくことに気づいたのか、椎名は「キエルケゴール対ドストエフスキー」と書くど、デスマスクを捨ててしまふのである。

それでも、椎名は「モデルはドストエフスキーである。ドストエフスキー求愛のヴァリエーション」と書きつ

けたように、ドストエフスキーから離れないようにとしない。小説の本文が描く老人はもはや哲学者ではなく、考古学者であったり、彫刻家であったりする。その彫刻家というのが、ドストエフスキーが賭博狂であったことにならったのか、賭博で前科二犯だと想定されている。

この彫刻家にもう一人重なってくる人物が、ロダンである。そして一時期ロダンの秘書であったリルケ―『マルテの手記』にはベートーヴェンのデスマスクが登場する(38)―がその憂愁の表現において影響している。そして、ついにドストエフスキーがモデルという案が捨てられる。

○僕が書きたいのはキエルケゴールなのだ！

○キエルケゴールよ。お前の小さな書物のあとがきに付いてみた翻訳者の小伝ほど私の心を打ったものはない。その数行に記されたお前の生涯ほど私の心に深く重く落ち込んで来たものはなかった。

これらの叫ぶような言葉を書いてから、椎名は、キルケゴールが自分の小学生の二級下の少年であるとして、本文を書きはじめた。そのキルケゴールは校長の息子で「郵便屋」のあだ名をもつ。成績優秀で級長を務めている。キルケゴールが日本の椎名の郷里の少年であるという奇異さについては、ここでは問わないこととする。校長の息子ということで、同級生から羨望と嫉視を受け、その一方で先生たちからは警戒されていた。

ある日、お前は中学校へ入るために同じ志望の生徒たちと放課後補習教育を受けてみたのだった。キエルケゴールよ。お前の生涯を刻したあの基本情緒である憂愁といふべき情緒はそのころからお前に濃く現はれてみたの

だった。

キルケゴールと呼ばれる少年は、おどおどして勉強に身が入らなかつた。ある少女のことで喧嘩し、相手の同級生の足に噛みついて、怪我を負わせ、たそがれの暗い教室に立たされるのである。

お前はやつと許されて家路についたとき、あの池の土堤で喧嘩の因となつたあの少女が摘み草をしてゐたのだつた。

(中略)

お前と少女は向うの人目のない林を抜け、女人堂といふ寺の高い石段でその少女と別れた。その少女はその寺の娘だつたのだ。

キエルケゴールよ。お前の一切の生涯であつたその少女の名をこゝに記してよいであろうか。その少女は柳川雅子といふ名だつた。

この奇妙な文章で本文は終つてゐる。こうして、キルケゴールの「憂愁」を「基本情緒」にすると構想した小説は、椎名自身がキルケゴールに入れかわり、もはや書き進められることはなかつた。

そのあとは、生命と精神の關係、「文学に於ける精神性としての言語」というような一般論を出ない、具体性を欠いた考察だけが記され、ドストエフスキーをモデルとしたり、椎名自身がキルケゴールの名のもとに描かれたりしたことについて顧みられることはなかつた。

最後には意気込みが失われていないことを明かす断章がある。

人間を語るといふことは遂に不可能なのだらうか。一個の生が作者にとって問題となること、つまりキエルケゴールが私にとつて問題となること、それは作者がその生に対して精神性となってあることを現はしてあるのである。キルケゴールを愛すること、それが執筆に当つての一切だ。よし彼が何者であらうとも、私にとつては問題ではない。私は一個の高貴な生命を描くだけなのである。

椎名が「高貴な生命」として愛したキルケゴールの小説が完成を見ることは遂になかった。有体にいうと挫折したと言える。それから、昭和二年（一九四六）七月に『黒い運河』を改作し、『深夜の酒宴』を書き上げるまでの二年間に椎名は研鑽を重ねたに違いないだろうが、その軌跡を示す自筆資料が乏しいことが残念である。そうした制約のなかで言えることは、老哲学者や考古学者の設定などが消え去ってしまった一方で、内面の心象や情緒などの独自の表現が胎動していたことは確かであろう。

(注)

○椎名麟三の自筆資料の引用を参照する際は、姫路文学館デジタルアーカイブの画像PDFファイルのページを示す。

- ① 「現代に生きるキルケゴール」・『世界の名著 第40巻 キルケゴール』付録（一九六六年九月）一頁～二頁
- ② キエルケゴール、ベルグソン、オーエン・宮原晃一郎他訳『世界大思想全集 36 憂愁の哲理 意識に直接与えられたもの』社
会についての真見解』（春秋社 一九三〇年一〇月）五頁
- ③ 『世界大思想全集 36』九頁
- ④ 『世界の名著 キルケゴール』付録 二頁

- ⑤ 『キルケゴールと私』『椎名麟三全集』（冬樹社 一九七〇年～一九七八年）18巻 一二二頁
- ⑥ 『椎名麟三信仰著作集 第二巻 絶望について』（教文社 一九七八年三月）の斎藤末弘氏の解題（二三九頁～二四一頁）、斎藤末弘『評伝 椎名麟三』（朝文社 一九九二年二月）が椎名による傍線部分を紹介している。
- ⑦ 『生きるための読書』椎名全集 14巻 一四八頁
- ⑧ ハイデガー『存在と時間』は「読書と感想」（30—M1—000002、「椎名麟三研究 16号」に翻刻）に、シェリング『人間的自由の本質』は「随想 1948・10・15」ノート（30—M1—000033、青柿堂複製（1）—3）に読書メモがある。
- ⑨ 「祈り」執筆のためのノート3冊（創作ノート1冊と草稿2冊）を一括して30—M1—000048。椎名は完成を諦めなかつたようで、新潟鉄工の伝票用紙の裏紙八十枚に書かれた小説が、タイトルは欠けているが、登場人物やストーリーから判断して「祈り」に間違いないただろう。推敲作業を残すと推察できるものの、一応は結末まで書いている。ただし、欠落頁があるようなのが残念である。30—M1—000011と30—M1—000041として整理したのちに、単一の作品の草稿であることが分かった。30—M1—000041は「昭和17年 作品ノート」と書かれた封筒の中身の一部である。
- ⑩ 椎名が書き写した箇所を斎藤信治訳『死に至る病』（一九三九年版）のページと対照させる。全文ではなく、抜き書きの始まりと終わりだけを示す。本文中に引用した文章も再掲した。
- 現在の岩波文庫の『死に至る病』は、最新の文献学的水準に拠ったドイツ語訳二冊などを反映させた改訂版（一九五七年）である。改訂版であっても初版と一、二頁の相違におさまるので、椎名が写した文章が特定できるはずである。
- 椎名自身は抜き出した箇所の編・章なども、ページも記していない。目次のどの部分にあたるかを示すために、参考に編・章などを【 】に示して見出しとした（長くなった）。椎名は所持本に傍線を赤鉛筆などで書き入れている。「第二編 絶望は罪である」の方に傍線は圧倒的に多いのは、書き写しが第一編に集中しているのと逆である。
- 【第一編 死に至る病とは絶望のことである。】

【三】この病の諸形態。 A 絶望が意識されているかいないかという点を問題とせずに考察せられた場合の絶望。したがってここでは総合の諸契機のみが問題となる。 a. 有限性と無限性との規定のもとに見られたる絶望。 α 無限性の絶望は有限性の欠乏に存する。】

47頁「空想は単に他の諸能力と……という点にかゝつてゐる。」(キルケゴール—空想と著者の云ふのは想像力のことであらう)

【一】この病(絶望)の普遍性。】

39〜40頁「直接性(一体幸福は精神ではない、それは直接性である)と不安に陥れるには……自己自身であることは決してないのである。」

【三】この病の諸形態。 A 絶望が意識されているかいないかという点を問題とせずに考察せられた場合の絶望。したがってここでは総合の諸契機のみが問題となる。 a. 有限性と無限性との規定のもとに見られたる絶望。 α 無限性の絶望は有限性の欠乏に存する。】

46〜47頁「詩人が実際試みてゐるやうに……反映を含んでゐなければならぬ。」(無限性の絶望は有限性の欠乏に存する。——何故と云ふに自己は(相互に止揚しあふ両契機の)総合であるからだ。)

【三】この病の諸形態。 A 絶望が意識されているかいないかという点を問題とせずに考察せられた場合の絶望。したがってここでは総合の諸契機のみが問題となる。 a. 有限性と無限性との規定のもとに見られたる絶望。 β 有限性の絶望は無無限性の欠乏に存する。】

51頁「世間ではいつでもどうでもいゝことが一番問題になる。」

【B】意識といふ規定のもとに於ける絶望。】

67頁「悪魔の絶望は最強度の……無意識をもつてゐないから。」

【B】意識といふ規定のもとに於ける絶望。 a. 自分が絶望の状態にあることを知らないでゐる絶望。換言すれば自分が自己といふ

ものを、しかも永遠的な自己といふものを、もつてゐるといふことに関する絶望的な無知。】

70頁「実際人間はまるで非ソクラテス……こはがらないのである。」

【B 意識といふ規定のもとに於ける絶望。 b. 自分が絶望の状態を知つてゐる絶望。それでここではひととは自分が自己(したがつてまた或る永遠的なもの)をもつてゐることを意識している、そして絶望して自己自身であろうと欲しないか絶望して自己自身であろうと欲するかのいずれかである。 β 絶望して自己自身であろうと欲する絶望、—強情】

【太三郎について】の見出しがある。」

118〜119頁「絶望が精神的なものに……つかないものにするのである。」119頁「謂はゞ現実の背後……まさに精神なのである。」120頁「彼は悪意でその挑戦的な強情(「その力」)……その証拠であると考へてゐるのである。」

【B 意識といふ規定のもとに於ける絶望。 b. 自分が絶望の状態を知つてゐる絶望。それでここではひととは自分が自己(したがつてまた或る永遠的なもの)をもつてゐることを意識している、そして絶望して自己自身であろうと欲しないか絶望して自己自身であろうと欲するかのいずれかである。 α 絶望して自己自身であろうと欲しない場合、—弱さの絶望。 2、永遠的なものについての絶望乃至自己自身に就ての絶望。】

【「隆一について】の見出しがある。」

103頁「彼に孤独への渴望を……精神を量る尺度である。」104頁「自己自身に絶望した人は……生活を送つてゐる」105頁「彼はいつも繰返し……云ひ聞かせてゐる」105頁「弱さの意識が彼にとつて……奇妙な錯綜」106頁「さて自己自身に閉ぢ籠つてゐる……自殺の危機が迫つて来る(隆一の場合は勇氣のための自殺か絶望のための自殺か判らない点が重要である)それに反しもしさういふ……逃げ路である。でなければならぬ。」

【「圭介について】の見出しがある。」

107頁「我々はいま自分の……一つの仕事であろう」

【B 意識といふ規定のもとに於ける絶望。b. 自分が絶望の状態にあることを知ってゐる絶望。それでここではひととは自分が自己(したがってまた或る永遠的なるもの)をもっていることを意識している、そして絶望して自己自身であろうと欲しないか絶望して自己自身であろうと欲するかのいずれかである。β 絶望して自己自身であろうと欲する絶望、—強情】

110頁「絶望せる自己が……実験的のみに自己自身に関係してゐる(圭介は夜遊びするのである)」111頁「たとひ事故が実験された神に……自己に与へることが出来ない(圭介の場合は大地への意志)それは結局始めから……自己以下になるのでもない。」111頁「自己の本質をなす……動揺してゐるのである。」112頁「かくて絶望せる自己……境を接してゐる。」

【第二編 絶望は罪である。】

【A 絶望は罪である。第一章 自己意識の諸段階(神の前に於ける自己)】

130頁「絶望の度は自己意識の度……無限に強まるのである。」134頁「罪の反対は徳ではなく信仰である。」

⑪ 「文学論覚書 (2) (30—M1—0000004、「椎名麟三研究 14号」に翻刻)

⑫ 「読書と感想」(30—M1—0000002、「椎名麟三研究 16号」に翻刻)に記記されたアイロス・フィッシャー「ハイデッガーの哲学」からのメモにキルケゴールに関する内容がある。

⑬ 『ニーチェ全集 11 善悪の彼岸 道徳の系譜』(ちくま学芸文庫) 三六三頁

⑭ 大屋憲一・細谷昌志編『キルケゴールを学ぶために』(世界思想社 一九九六年) 一一九頁

⑮ 各文書の登録番号と翻刻等をまとめておく。

「現実の探究」30—M1—0000008、「文学論覚書 (1) 「祈り」研究」30—M1—0000003、「文学論覚書 (2) 」30—M1—0000004 「椎名麟三研究 13号」に翻刻、「文学論覚書 (3) 」30—M1—0000003 「椎名麟三研究 12号」に翻刻、「作品創造に当りての考察 (1) 」30—M1—0000009、「短篇乃生成」30—M1—0000001 「椎名麟三研究 15号」に翻刻、「文学論覚書・正篇」30—M1—0000006 「椎名麟三研究11号」に翻刻、「霧の旅愁」ノート 30—M1—0000007、「霧の旅愁」原

- 稿 30—M1—000092 椎名全集22巻に収録、「流れの上に」原稿 30—M1—000093 椎名全集22巻に収録
- ⑬ 記述の最後に昭和一九年（一九四四）四月二二日の日付がある。
- ⑭ キルケゴール・榎田啓三郎訳『死にいたる病』（ちくま学芸文庫 二〇〇三年五月 筑摩eBOOKS）
- ⑮ 『キルケゴールと私』椎名全集18巻 一二二頁
- ⑯ 『祈り』創作ノート。椎名のページ付けで三二頁、三九頁にフロイトの学説に関する記述がある。
- ⑰ 『蜘蛛の精神』椎名全集18巻 六八頁
- ⑱ 『椎名信仰著作集2巻』・解題 二二三頁～二三四頁、斎藤末弘『評伝 椎名麟三』「キルケゴールと椎名麟三」一九六頁～一九七頁
- ⑲ 『世界の名著』40巻 キルケゴール』二九頁
- ⑳ 『世界の名著』40巻 キルケゴール』三〇頁
- ㉑ 『霧の旅愁』椎名全集22巻 四四二頁
- ㉒ 『霧の旅愁』椎名全集22巻 四四九頁
- ㉓ 『霧の旅愁』椎名全集22巻 四五四頁
- ㉔ 古村善夫『椎名麟三論』第3章「自殺」を参照。この章は著作集『深尾正治の手記』が対象となる。『三つの訴訟状』の未成年者に託された自殺の思想がこの著作集の諸篇を貫いているとする。ただし「このエッセイは正面からではなく、イロニーとして解すべきである。即ち神に対するこの『訴訟状』は、実は神への恋文であるとすべきなのである。」と椎名の入信後を踏まえて論じる。
- ㉕ 『霧の旅愁』椎名全集22巻 四七一頁～四七二頁
- ㉖ 『霧の旅愁』椎名全集22巻 四七五頁
- ㉗ 『霧の旅愁』椎名全集22巻 四八六頁

- ③1 『霧の旅愁』 椎名全集22巻 四五三頁
 ③2 「文学論覚書 (1)」 3頁に記された、隆一としての父の自殺には同様の意味が考えられている。

父は隆一にとって如何なる絶望であるか。その死の様子が彼を圧倒するのである。死によって一つの宇宙を創造し完結した父の精神が彼に余裕のない絶望を強いる。父の如くあるといふことは戦争下にある日本の現実の理念とすることを意味してゐる。しかし生は一個の理念となることには堪えられないのである。

- ③3 キルケゴールの『死にいたる病』は自殺を強く否定する。異教徒とはキリスト教以前のギリシヤ・ローマが念頭にある。

異教徒が自殺というものについてきわめて軽率な判断をくだすことにもなつた、いな自殺を賞讃しさえすることになつたのであるが、実は、実は、実によつて人生を脱出するということは、精神にとつてもつとも決定的な罪であり、神に対する反逆なのである。

「B 意識」という規定のもとに見られた絶望 β 必然性の絶望は可能性を欠くことである。」

- ③4 『霧の旅愁』 椎名全集22巻 四六六頁

③5 作品ノート「霧の旅愁」(30—M1—0000007)の最初の頁には、登美子の家族の人物設定が、松浦庄一郎 五十四才 文学者、妻 文枝 四十八才、息子 庄司 銀行員と記されているので、婚約破棄が登美子の家族に及ぼす波紋を描く予定であつたと推測される。

- ③6 『霧の旅愁』 椎名全集22巻 四六八頁

③7 「短篇乃生成」(注⑤参照)と題された創作ノートは、椎名によるページ付けは途切れるので、引用箇所の記事による参照は行えない。「椎名麟三研究 15号」に翻刻されている。

- ③8 リルケ・大山定一訳『マルテの手記』(新潮文庫 一九五三年六月) 八〇頁

【II部】

7 「霧の旅愁」という作品名

椎名麟三は作品の命名に凝るようなタイプの作家ではなかったという印象だが、職業作家として必要な配慮は怠らなかつたはずだ。『永遠なる序章』、『その日まで』、『赤い孤独者』、『邂逅』、『自由の彼方で』と昭和二〇年代の長編を並べてみると、どのタイトルも、イメージ喚起力は十分にあるし、なにより小説が伝えようとすることを的確に表現できている。

椎名にしてもタイトルには腐心していたのだろうか。文壇デビュー作の「深夜の酒宴」というタイトルが元の「黒い運河」から変更されたことは、無名の作家の作品をアピールするに賢明な処置であったといえよう。はじめは本腰を入れて、シナリオを担当した映画『愛と死の谷間』は当初「絶望が心の扉を叩くとき」の名が有力であったらしい。愛、死、絶望と椎名の思想世界のキーワードを連記したとして、絶望を引っ込めて、愛と死の方を選んだことは、きわめて自然な成りゆきであったろう。映画は興行であって、社会の周縁にいる皮肉屋や厭世家を喜ばせるのではなく、マジョリティーの心情に響くものでなければならぬからである。

さて、「霧の旅愁」という名に椎名は並々ならぬ執着をもっていた。そう言える理由は、「霧の旅愁」という同じ名の小説が、昭和一八年（一九四三）秋から、昭和二年（一九四七）春にかけて、七つも構想され、そのうちの二作品が完成していたのである。このことは、大坪家から寄贈された自筆資料を調査するなかで明らかになっ

た。

これら七作品を見わたして首をかしげてしまうのは、同じ名前でありながら、共通することがあまりに少ないことである。中心人物は電車の運転手であったり、筆耕や化学専攻の大学生であったり——こうして挙げると、椎名自身の前半生の職業遍歴をなぞっているようでもさえもある（その事実の意味を見つけることは難しい）。

どうにも不可思議なので、それら七つの「霧の旅愁」を古い順に見ていく。引用するのは、「霧の旅愁」、それがなければ「霧」、「旅愁」と言った語を含む箇所（傍線部）である。

〈その1〉

椎名の自筆資料で「霧の旅愁」という作品名が、最初に現れるのは、昭和一八年（一九四三）一〇月九日の日付をもつ創作ノート「現実の探究」である。小説を構成する「現実」——プロットや細部——をノートに書き出し、上部欄を設けてそれらに対する考察と印象を併記している。その中に次の記述がある。

短篇の標題として適当と思はれるもの (①)

○霧の旅愁

○蠟燭の灯の下で

○烈風地帯

「霧の旅愁」が一番目であるから、三つの案では最有力ということだろう。

〈その2〉

次に「霧の旅愁」が表れるのは、「作品創造に当りての考察」という覚書である。昭和一八年（一九四三）一月九日の日付であるから「現実の探究」のちようど一ヶ月後になる。作品のための五つの構想プランのなかの一つが「霧の旅愁」の表題をもつ。

ここでは、椎名は題名について説明している。

「霧の旅愁」と題したかった私の気持ちの意味が闡明されなければならぬ。何故霧の旅愁でなければならなかったのだらう？ 霧といふのは日常性から自己の不安のなかに逃避してゐるといふ感じ、その茫漠とした不安の感じから名付けたのである。旅愁といふのは孤独感だ。かくて霧の旅愁といふのは「マルテの手記」の情緒そのまゝとなる。もう夕暮で霧が降っている。しかし自分はどこに落着けるのだらうといふ結末を持つべきものである(②)

つまり、「霧」は「水蒸気が凝結し、微細な水滴となったもの」、「旅愁」とは「旅行中のものさびしさ」と辞書にあるとおりに解釈することはできない。少なくとも、霧の深い山里を旅したときの出来事やロンドンの旅行記などを連想させようとは、椎名は考えていなかった。

椎名の気持ちにそうならば、自己の存在の不安と孤独にともなう情緒が「霧の旅愁」の意味となる。

このメモでの「霧の旅愁」のプランは、最後に「作品化中止」と結論づけられて、捨てられた。その年の春に妹和子の結婚式に出るため大阪旅行したことを生かすと書いている。その点では、〈その1〉のノート「現実の探究」にある京都・西芳寺（苔寺）を訪ねる描写が、大阪旅行のついでに取材した可能性がある(③)。

「二組の恋人」、「彼女は男をハイキングに誘い出さずには居られない」、「商家に養子に行く運命にある青年」といった設定や状況は、ほかの「霧の旅愁」の名の小説とつながりがつきそうには思えない。

〈その3〉

昭和一八年（一九四三）の暮れも押し迫った二月三〇日に四百字原稿用紙で百三十一枚の短篇を脱稿した。そのタイトルが「霧の旅愁」であった。

化学者として前途ある青年（芝崎孝作）が恋人との婚約を破棄して、陸軍を志願し戦死する。別れを納得してもらうために恋人の住む田舎町を訪れた二日間を描いている。

青年は自らの身をさいなむ憂愁を恋人に近づけたくないがために、別離を望む。その先には自死の覚悟がある。この青年の内面が憂愁や絶望といった言葉で彩られ、キルケゴールに刺激されて書かれたといったことは別のふれる機会（本論集の6）があるとして、本文中には「霧の旅愁」という言葉は二ヶ所に現われる。

青年のもつ死の恐怖と愛が平衡し、高揚と緊張、そして墜落への予感にふるえる自由感―そうした中で「常に霧の旅愁とでもいふ感じにつきまとはれ勝だつた」（④）という。

もう一つは「僕たちは結婚してゐるのと同じだもの！」という青年の嘘を信じる恋人を前にして、自らが選んだ運命を翻すことは墜落であると拒否する場面にも表れる。

私はそんな墜落した自分の想像に堪へられなかつたのだつた。やはり私の運命は永遠の孤独だつた。その私を霧の旅愁が満して行くであろう。だがそれにもかゝわらず私は彼女をにそんな嘘をついてゐる自分をも心から愛せずには居られないのであつた（⑤）。

汽車に乗って山国の恋人を訪ねる旅の物語といえるが、これらの引用から「霧の旅愁」という言葉に託された内実は独特に思える。外的な自然の描写とは関係ない、内面の何かである。

〈その4〉

次に「霧の旅愁」のタイトルの作品は、「短篇乃生成」の覚書に書かれている。「霧の旅愁（ある運転手の手記）」とあるように、語り手である「私」は、郊外電車の運転手である。この運転手も精神の絶望と肉体の高揚の間で生きている。

椎名の創作ノートによく見られる試し書きのなかに「旅愁」が出てくる。夜に電灯のスイッチを切り、暗黒の中で孤独に沈潜する。

やがて茫漠とした旅愁が私を満し、ともすればある無限なものへの畏怖が私を貫くのだ。あるときはふいに私は限らない歓喜に満される。私はどこからか忍び込んで来る夜気を敏感に肌で感ずると、急に宇宙への感じが身体中に沁み渡って、どうしても手探りで窓際に立つて行かずには居られないのだった(⑥)。

この作品がどのように発展したかは、研究課題であるが、書かれたテキストには、旅も霧も出てこない。椎名が「霧の旅愁」にふさわしい方向に、ストーリーが進める気配さえもないのである(⑦)。

〈その5〉

敗戦に近い、昭和二〇年（一九四五）五月一三日の摺筆日付のある「霧の旅愁（愛をたづねて）」の原稿が残っていた。「未定稿」の但し書きがあり、さらに手を入れるつもりだったのだろう。

主人公の名は〈その3〉と同じ芝崎孝作である。空襲に燃える東京から東北に向けた列車に乗って、古い城下町に到着する。孝作の少年時代の思い出は、椎名自身の母と暮らした書写時代の点景を使っている。また、椎名の家から女人堂に上がる石段を四十二段と何度も数えなおしたことを振り返っている。

温泉の村では宿泊を断られてしまう。最後まであと数行になって、「霧」が登場する。

孝作はふと立止った。孝作は一体どこへ帰らうとするのであろう。（中略）遠くで溪流の音が聞えてみた。彼は路傍の石に腰を下して頭を掌に受けながら身体を休めるのだった。やがてあたりに霧の流れはじめるのが手にしじみ感じられるのだった（⑧）。

椎名は、長く足を踏み入れることのなかった郷里への帰還を感傷的に描くようなことはしなかった。そうだからか、「旅愁」という言葉は一度も登場しない。

〈その6〉

〈その5〉は完成していたが、「霧の旅愁」の題で書きかけのままの原稿がある。日付がないので正確なことは分からないが、作中に幣原喜重郎の名があるので幣原内閣の昭和二〇年の秋から翌二一年の初夏の執筆と推測できる。

筆耕でその日暮らしの誠次は、闇市のおでんやで幾造という老人と出会う。幾造は誠次に付きまとうようにな

る。その娘の敏子に誠次は惹かれている。

マス目なしの用紙にびっしりと一四枚書かれて、登場人物とその設定が出揃ったところで、中断している。

「霧」と「旅愁」は夢の出来事を形容する言葉である。誠次の夢のなかで、七〇歳くらいの哲学者の幻影があらわれる。雲をつくような大男で「西洋乞食」のような服装をしている。

やがてその男が霧の彼方へ見へなくなると、誠次は非常な孤独に襲はれ、旅愁に似た感情に満されながら、その男の消へ去った足どりと同じゆっくりした足どりで自分の夢から醒めたのだった。彼はしばらくぼんやりと遠い気持ちでその夢を反芻してゐた。だがやがてふいに思ひがけなく、昨日の新橋で会った老人に気がついたのだった(⑨)。

戦後の混乱期の庶民の生活を共感をこめて描いた小説に「霧の旅愁」という題はじっくりしないとさえ思う。だが、あえてこのタイトルにしているのは、具象的な表現のもとに内面的な情緒があるからだろう。

〈その7〉

『アンナ・カレーニナ』や船山馨『笛』の感想、創作メモなどの紙束のなかに「霧の旅愁」の題の作品プランが記されていた。船山の『笛』の発表時期から推定して、昭和二年(一九四七)一月以後ということになる。次のように記されている。

○毎日一頁づゝの挿話を描いて行くこと。主人公は老車掌なのである(⑩)。

主人公が老車掌であることだけが分かる。他には「女車掌の日記」、「少年車掌の日記」のプランも持っていた。「霧の旅愁」のプランについて書きつけられた言葉を、もう一つ写しておく。

○わたしたちの夢のなかにも悪夢があるといふことはどうしたことであらう！ これは二十世紀末の重い重い夢なのだ。たくさんの言葉や命令がわたしたちに落ちかかり、わたしたちは身動き出来なくなっているのだ。そしてわたしたちは干からびたミイラ以外の何者でもなくなっているのだ(⑩)。

ここでも夢を語るが、その重さが強調されている。書かれた時期を考えると五十年以上も先の未来であった「二十世紀末の重い重い夢」の意味も謎である。

当然のことながら、納得できる作品が完成しなかったということだが、それでも椎名が「霧の旅愁」という作品名にこのように執着しつづけたのはなぜか。本人に尋ねても、説得的な答えは返ってこないかも知れない。令和の時代の私たちには「霧の旅愁」という語は通感的に感じられる。昭和の歌謡曲の曲名にありそうと言う人も少なくないだろう。ただ、椎名が「霧の旅愁」というタイトルに託したことが、不安や孤独にともなう内的な情緒であり、それが椎名の創作の根源になっていたことが分かる。椎名にとって、情緒は美のカテゴリーに属していた。その美を実現しようと試みを反復していたことは確かである。

(注)

○椎名麟三の自筆資料の引用を参照する際は、姫路文学館デジタルアーカイブの画像PDFファイルのページを示す。

- ① ノート「現実の探究」・画像ファイル30—m1—00000008・pdfの3頁
- ② ノート「作品創造に当りての考察」・画像ファイル30—m1—00000009・pdfの4頁～5頁 「椎名麟三研究20号」に翻刻
- ③ ノート「作品創造に当りての考察」・画像ファイル30—m1—00000009・pdfの5頁 「椎名麟三研究20号」に翻刻 斎藤末弘氏の椎名麟三年譜に一九四三年（昭和一八）三月二五日妹和子（川中健三）の結婚式に出席のため久方ぶりに大阪へ旅行するとある。
- ④ 作品ノート「霧の旅愁」（30—M1—00000007）、原稿「霧の旅愁」（30—M1—00000092）、「霧の旅愁」『椎名麟三全集』（冬樹社）22巻 四五九頁
- ⑤ 『霧の旅愁』椎名全集22巻 四七〇頁
- ⑥ ノート「短篇乃生成」・画像ファイル30—m1—00000001・pdfの21頁 「椎名麟三研究15号」に翻刻
- ⑦ 尾西康充氏著『椎名麟三と〈解離〉 戦後文学における実存主義』（朝文社 二〇〇七年六月）は、〈その4〉の「霧の旅愁」が「境界線上の恋」に発展したと推定している（七六頁～八一頁）。砂川という名の鉄道運転手が主人公であること、職場（椎名の宇治電時代）を舞台とすることの二点が共通すると指摘している。昭和二年（一九四六）七月に記された「黒い運河」創作ノート（30—M1—0000106 青柿堂 複製(1)）の末尾に「境界線上の恋」の創案メモがあるので、両作には二年間の隔りがある。
- 〈その3〉の「霧の旅愁」が、愛する恋人との結婚を拒絶して、男が自死（戦死）するのに対し、「境界線上の恋」では結婚を拒まれた女が鉄道自殺するという関係にある。
- ⑧ 草稿「霧の旅愁（愛をたづねて）」・画像ファイル30—m1—00000055・pdfの一〇頁～一一頁
- ⑨ 草稿「霧の旅愁」・画像ファイル30—m1—00000117・pdfの二二頁
- ⑩ ノート「トルストイ作「アンナ・カレーニナ」他」・画像ファイル30—m1—00000050・pdfの一六頁 「椎名麟三研究20号」に翻刻
- ⑪ ノート「トルストイ作「アンナ・カレーニナ」他」・画像ファイル30—m1—00000050・pdfの一六頁 「椎名麟三研究20号」に翻刻

【Ⅱ部】

8 ハイデガーと『永遠なる序章』

文芸評論家であり、日本キリスト教団の牧師でもあった佐古純一郎に『椎名麟三とハイデッガー』というエッセイがある。椎名の死から十年後の昭和五八年（一九八三）八月発行の「椎名麟三研究」第三号に発表された。

そもそも椎名が発表した著作の中では、ハイデガーの名を挙げることは極めてまれであった。椎名のいわゆる「存在主義文学」の時代——つまりキリスト教に受洗する以前——といえる昭和二〇年代前半に書かれたエッセイでも「三つの訴訟状」（①）など数編において簡単にふれられただけにすぎない。

だから、推測するに、椎名と二〇世紀の思想界を席巻した哲学者マルティン・ハイデガーのつながりは誰しもが漠然と重要なテーマであると感じつつも、論拠となる材料に乏しいために、ほとんど語られることがなかったように思う。

佐古純一郎は椎名の告別式において弔辞を任されるほどの深い交わりをもっていた。昭和三三年（一九四八）九月に年長である椎名麟三の方から下高井戸の自宅近くに居た佐古を訪問して、二人の交友ははじまった。当時の佐古は創元社の編集部員の仕事をしながら、文芸評論を書いていた。

佐古には、『椎名麟三序説』という椎名の死の三年後に書かれた評論もある。文学集団「たねの会」の月例学習会において、ハイデガーの名著『存在と時間』をテキストに選び、椎名自らが発題的役割をつとめることになっ

ていたが突然の死で叶わなかったと回顧している。椎名の机上には『存在と時間』が置かれたままで、その死の前夜もそれを読書していたのかもしれなかった(②)。

したがって、椎名のハイデガーへの関心は終生のものであったわけだが、『わが心の自叙伝』(③)においてハイデガーを無神論に分類するなど、サルトルとのつながりでの通俗的な理解以上ではなかったと思わせるところもあった。南ドイツのカトリック教会の聖祭器具管理人を父にもつハイデガーと神との関係は、キリスト教神学を志しながらも哲学に転換し、ギリシアの神について語るようになったことを考えれば単純に論じられることではないだろう。椎名の死の三年後のハイデガーの葬儀では、ギリシアの神をしのぶヘルダーリンの詩句が朗読されたという(④)。

佐古の『椎名麟三論序説』は、椎名がハイデガーにどのように対していたかに深く目を向けている。椎名の死によつて生前には他人に明かされていなかった創作ノートやメモなどに接近できたことを生かせた。その一つ、『読書と感想』(⑤)の表題をもつノートにハイデガー関連の読書メモがあり、寿美夫人の好意もあり、佐古は目にするのができた(実物ではなく、斎藤末弘氏が筆写したもの)。斎藤氏がそのノートが作成されたと推定している昭和一七年(一九四二)暮れから昭和一八年(一九四三)初めには、椎名は新潟鉄工所を退社し、小説の創作に専念するようになっていた(⑥)。

読書メモはハイデガー関係の二冊の図書に關してのもので、その一冊はアイロス・フィッシャー著『ハイデッガーの哲学』(佐藤慶二訳・富山房刊)、もう一冊は寺島実仁訳『存在と時間』下巻で、抜き書きや要約、それらに対する感想が記されている。

佐古は、未発表であった椎名のメモから長文を厭わずに引用して「椎名麟三の『存在主義の文学』とハイデッガーの受容という問題がもう少し深く認識されてもよいのではなからうか」(⑦)と問いかけた。とくに椎名が「ハ

イデッガーの哲学に深い共感を抱いた接点」が「死への存在 (Sein zum Tode)」にあると考え、椎名の作品全体に影を落とす死の意識との関係を探究しようとした。

主な作品では『自由の彼方で』や『深尾正治の手記』が批評の俎上に上がるが、「死への存在」を考えようとして佐古がもつとも気にかけていた作品は『永遠なる序章』——主人公の砂川安太が余命わずかとの宣告を受けることから物語が動き出す——であったと思われる。

しかしながら、『椎名麟三論序説』においては『永遠なる序章』に関する問いかけは示唆されたにとどまった。そして『椎名麟三論序説』が「序説」であるからには、その本論部分にあたる著作があつてしかるべきだが、佐古がこの後に執筆していた様子はない。

斎藤末弘氏が主宰する椎名麟三研究会から寄稿を求められて、佐古が『椎名麟三とハイデッガー』を書いたのは、とくにハイデッガーの「死への存在」と『永遠なる序章』のつながりを問題に取り上げてほしいと後進の研究者たちに促したのであろう。

寺島氏の下巻は第二篇「生存と時間性」から始まっていて、その第一章がよく知られている「生存の可能的全体存在と死への存在」(寺島訳)である。椎名麟三がメモにとっているのもじつはこの「死への存在」の部分なのであるが、そのことは大変面白いことなのである。『永遠なる序章』のモチーフとテーマはハイデッガーの「死への存在」との関係なしには正しい理解が成り立たないと私は考えるが、椎名麟三が戦後いちはやく「存在主義の文学」を唱えたことも、ハイデッガーの哲学からの発想であつたかもしれない。(佐古純一郎『椎名麟三とハイデッガー』(8))

権名が「てこずった」(9)という寺島実仁訳の『存在と時間』上下巻は、旧蔵書として姫路文学館に収蔵されている(10)。この翻訳書が先駆的な仕事であった故の特徴とある種の癖は、あとで重要な論点とするように、権名のハイデガー受容に独特なあり方をもたらした。

本稿は、佐古のエッセイの問題提起を知ったことがきっかけとなつて執筆を思い立ったのであるが、私自身の疑問が伏線のようにはたらいていた。

デビューの頃の権名がキルケゴールの思想の陥穽にはまり、それから脱出しようと苦労したことは、権名自身が証言していた。それは、キルケゴールの研究者であつた榎田啓三郎との対談(11)での発言にある。

権名 キルケゴールの分析は、すごい分析ですね。(中略)その弁証法というのは、ほんとうに逃げ道のない弁証法で、ぼくは四年間というもの、ただ逃げ出すことばかりを考えました。

権名が「逃げ出すことばかりを考えました」という「四年間」がいつからいつまでなのか。それがまず一つの疑問である。

また、次のような発言がある。

権名 ぼくの初期の作品は、非常にキルケゴールの影響が強い。だれもそれを言つてはくれないのですが。
榎田 批評家が、ほんとうにキルケゴールを知らないのじゃないかしら。

権名 ぼくがどれだけキルケゴールで苦しみぬいたかということは、ほんとうには知らないようです。ぼくは、それからハイデッガーを読んでいったが、ハイデッガーは、キルケゴールに大きな影響を受けておりますね。

この対話からのもう一つの疑問は、少なくとも椎名の作品にはキルケゴールの影響が顕著な時期があり、それからハイデガーに移ったと言うけれども、その転換は具体的な作品に表れているのかである。

私が提起する仮説は、昭和一九年（一九四四）の春にキルケゴールの憂愁をテーマとする小説を書こうとしたときから昭和二二年（一九四七）までの四年間が、いわばキルケゴール没頭期であり、『深夜の酒宴』、『重き流れのなかに』、『深尾正治の手記』などが椎名のいう「初期の作品」に当てはまる。そして、キルケゴールからハイデガーを経由して媒介し、生みだされた作品が『永遠なる序章』であつたと考える。

佐古は、主人公砂川安太が不治の病であるという設定に「死への存在」を見ているが、私としてはハイデガーの『存在と時間』の「先駆的決意性」が影響したという可能性を考えていた。これは佐古の意見と対立するものではなくて同一線上にあり、佐古の示唆を敷衍したものといつてもよい。

椎名の最初の長編小説『永遠なる序章』は、昭和二三年（一九四八）六月に河出書房から刊行された。この作品には、それまでの諸作から一転して地に足をつけて生活することや社会的行動における肯定的なもの―「生への激情」がくり返して言われる―が示されている。

小説の始まりに、砂川安太は心臓と肺に致命的な病を患っており、余命いくばくなくと病院で告げられた人間として登場する。しかも安太は戦争中に決死隊に志願し負傷したために左足が義足になつてゐる。

次の文章は、安太はお茶の水駅の方をぼんやりと眺めている場面である。

気がつくくと、安太は渦巻く人々を羨しそうに眺めているのである。そしてその自分に気づいた刹那、彼は、云いようなない強い戦慄につらぬかれていた。しかしその彼は、思いがけなく神秘な不可思議な感情に圧倒さ

れている。その戦慄は、恐怖のそれでありながら、性的なエクスタツシイに似た不思議な歓喜にあふれているのだ。彼はぼんやり考える。(中略)全く自分は、どうしたのだろう。死ぬより仕方のない今、これではまるで自分は希望にみちあふれている人間のようなではないか。全く自分はどうかしてしまっているのだ(12)。

この「戦慄」、「不可思議な感情」は、このあと安太が一週間に満たずに死を迎えるまで途切れることはない。川端康成の流儀の死を目前にした人間の「末期の眼」に映る清澄な世界とは異なる、生命感にあふれた感情が安太の行動を支える。この生命感はニーチェにおいて見つけたと椎名は言うのであるが、それを主眼にしての作品探究は大きなテーマであり、ここではとても扱いきれない(13)。

佐古が「死への存在」に着目するように、人は死をけつして免れられない。けれども、その冷厳な事実を常に意識して日常生活を送ることはない。死から目をそむける方が、むしろ自然であり、それだからこそ安逸、健康に生きていけるのである。だから、安太のように目前に迫る死の宣告を受けたときは誰しも意気阻喪する姿をさらすことになる。だが、椎名はそうした状況で、生命が高揚するさまを、小説の中心としたのである。この矛盾感「永遠なる序章」を読み終えるまで誰しも消えることはないだろう。

上に述べた仮説を検証するという行論の都合上、ハイデガーの哲学の主要コンセプトでもある「死への存在」や先駆的決意性を振り返る説明をここで挿んでおきたい(14)。

ハイデガーの前期を代表する大著『存在と時間』は存在の意味を問うことが大きなテーマだが、その問いを遂行する準備のために、遂行する者である私たちの存在の仕方を把握しようとする。私たちのような存在者を「現存在(Dasein)」と呼称し、自己、意識、主観といった用語をあえて使わないのは、それらの語にまつわる先入観を避けたいからであった。ハイデガーはドイツ語など印欧語の一般的な語彙を使いながらも、それらの表現の

可能性を駆使して、分析する対象の構造―複数の要素がからみ合う関係性にある―を表そうとする（そして、ドイツ語を日本語に翻訳するときの屈折が付加されるのが厄介である）。死への存在（*Sein zum Tode*）にしても先駆的決意性（*vorlaufende Entschlossenheit*）にしても、そういう含みの上にあると知ることが大切である。

さて、『存在と時間』の「一まずの結論は、現存在の存在意味、言い換えれば現存在の存在を可能にしているものは、「時間性（*Zeitlichkeit*）」だ」というものである。その到達地点から、ハイデガーは同書の残りで歴史性や通俗的な時間の解明に向かうが、その先にあるべき「存在論の歴史の破壊」は書かれることなく、未完となったことは広く知られている。

ハイデガーは、現存在の分析を学問以前の物や人とのかわりから着手し、現象学的な分析を重ねて、現存在に固有の根源的な構造全体を「氣遣い（*Sorge*）」として浮かび上がらせた。

ここで、現存在の規定として「本来性（*Eigentlichkeit*）」と「非本来性（*Uneigentlichkeit*）」の区別に触れておかねばならない。「本来的」と訳されているドイツ語 *eigen* は英語の *own* に対応し、「己に関する」という意味をもつ。氣遣いとして明らかとなった存在構造は、日常に接する世界や人々を視野にして抽出されたものであるから、非本来的な現存在、つまり己から離反した存在（「頹落（*Verfallen*）」という）に立脚している。それで、この現象が現存在の本来的な全体性となり得るか、が問われることになる。

ここで、ようやく「先駆的決意性」とは、どういった存在構造なのかを問題とするに至るのであるが、その解明は「先駆」と「決意性」という二つのあり方に分けて考えるとよい。まず先駆とは、死の内へさき駆けるということである。最も己に固有な出来事である死に先駆することで、己の実存の一回性と有限性を現存在に知らしめる。もう一つの決意性は、己を持する、つまり、本来性を達成しようとすることである。私たちの存在が必然的に欠如を含むために、その存在を引受け、それを十分に実現しなければならないという責めを受ける。この責

任をもつとも強く迫られるのは、死の内に先駆するときであろう。

先駆的決意性は気遣いの本来の様態であり、この現象に即して現存在の意味が時間性であることが経験されるという。

駆け足の振り返りとなったが、以下、論議していくなかでも『存在と時間』の必要な説明は補足するつもりである。

以上の迂路を経て、不可避の死の宣告を受けた砂川安太の状況が、先駆的決意性の実存と重なることが多いことが分かっただろう。ハイデガーの死が可能性から現実となるのではなく、その可能性にとどまり、生に戻ってくるように、椎名も「死と無意味」が「行為へと緊張させる情熱であり、しかも瞬間々に、生きる力を汲みとらせて呉れる無限に豊かな泉である」(15) というのである。しかも、安太には本来性、つまり己へ眼差しを向けることを自ら決意するまでもなく、死の宣告において本来的な実存を選ばされている。

『永遠なる序章』に「死への存在」―佐古純一郎が示唆した―とそれに繋がる先駆的決意性が影響している可能性とは以上のようなことだ。

二

椎名麟三が残した創作ノートのなかに「永遠の序章 作品ノート」(16)の表題(「永遠なる序章」ではないところが気になる)をもつノートがある。このノートに関して佐古純一郎はまったく触れていない―その存在を知らされなかったのかもしれない。今回調査した限りでは、昭和一七、八年(一九四二、三)頃の「読書と感想」ノートは除くと、ハイデガーの反映と考えられる記述がもつとも顕著に見られる。

もう一冊、表題も日付も記されていないが、書かれた内容から推測して、ほぼ同時期のノート(17)が存在し、

その六頁に「存在の本質的構造は虚無である。(ハイデッガー)」の一文がある。また、「滅びたる地平」という表題の創作メモ―『深尾正治の手記』に発展したと推測できる―にも『存在と時間』が抜き書きされている(18)。

これらの自筆資料を材料にして考察を進めたい。

「永遠の序章 作品ノート」を論じる前に、その五年前の「読書と感想」ノートに関して、佐古純一郎が『椎名麟三とハイデッガー』や『椎名麟三序説』で述べている事柄とはなるべく重ならないように気付いたことを述べる。

この読書ノートには、椎名の筆跡でページが打たれていて、全体十八頁のうちの前半の九頁を占めるのがハイデッガーに関する記述である。その中にはデルタイの著作や武田麟太郎、壺井栄の作品に対してのコメントがいくらか交り、それらを減じたとしてもかなりの分量のメモであり、それだけ本気で椎名がハイデッガーに取り組んでいたということになる。

椎名が読んだフィッシャー著『ハイデッガーの哲学』は、国会図書館の書誌データが目次まではオンラインで閲覧可能である。昭和一六年(一九四一)に刊行され、本文は二八九頁。「ハイデッガーの哲学」という書名ではあるが、その実質内容は『存在と時間』の解説と批判的コメントといったものである。

『存在と時間』の構成は、序論があり、第一部の第一編が「現存在の予備的な基礎的分析」、第二編が「現存在と時間」(19)となつている(第一部の第三編と第二部は発表されないうままに終わった)。ハイデッガー研究の大家だった木田元氏によると、どちらかというと第一編は現象学的動機によつて、第二編はキルケゴールの動機によつて規定されているという(20)。この区分けでいくと、フィッシャーの研究書が現象学的動機に比重が置かれていることは目次だけでも明白であり、椎名のメモの内容を追つても、そのことを裏付けている。

椎名はこうした偏りに気付いていたのか、フィッシャーの本が手薄な第二編からの文章を、寺島訳『存在と時

間』下巻から抜き書きした。そうはいっても椎名が選択した文章は、第六章の「時間性と通俗的時間概念の起源としての時間内部性」〈「時間性と、通俗的な時間概念の根源としての時間内部性」〉(⑳)の第七十八節、第七十九節、第八十一節のものであり、キルケゴール的な動機という点では、いささか本筋から外れた箇所と言わざるを得ないのだが――第六章は発表部分の締めくくりとして、いかにして時間性にもとづいて「世界時間」ないし「時間内部性」が可能になるのか、さらに「通俗的な時間概念」が派生するのかを解明している。これらの節に続いて、第八十二節でヘーゲルの時間論との違いを論じてから、第八十三節の簡潔にすぎる総括によって『存在と時間』は唐突に閉じられる。

こうして確認すると、佐古が「寺島氏の下巻は第二篇「生存と時間性」から始まっていて、その第一章がよく知られている「生存の可能的全体存在と死への存在」(寺島訳)である。椎名麟三がメモにとっているのもじつはこの「死への存在」の部分なのである」と書いている椎名のメモは「読書と感想」ノートには見当たらないことになる。とするならば、佐古は何か別のノートも見ていたことになる。現在のところの調査では、姫路文学館が収蔵する自筆資料には、『存在と時間』の第二編「生存と時間性」〈「現存在と時間性」〉第一章〈「現存在の可能的な全体存在と、死へとかかわる存在」〉つまり、第四十六節から第五十三節からの椎名のメモは見つかることはできていない。

椎名が寺島訳『存在と時間』から抜き書きした文章で目を惹いた箇所を写しておく。それらは「第七十八節生存の前述の時間的分析の不完全性」を見出しとするが、実際は第七十八節、第七十九節、第八十一節からの文章である。

まず、次は第七十九節「生存の時間性と時間の配慮」〈「現存在の時間性と、時間についての配慮的気遣い」〉からである。

生存はその存在に於て自己の存在が問題となる存在者として覚存している。生存は本質的に自分自らに先んじてゐて、自分自身の単なる観察や後からの観察のすべてに先んじてその存在可能へ投企されてゐる。生存はその投企のなかで被投的なものとして露はになる(22)。

現在広く流布している、原佑・渡邊二郎訳「存在と時間」では同じ箇所は次のとおりである。

現存在は、おのれの存在においてこの存在自身へとかかわりゆくことが問題である存在者として、実存する。本質上おのれ自身に先んじつつ現存在は、おのれ自身に対するたんなる事後的なすべての考察に先立って、おのれの存在しうることをめがけておのれを企投してしまっている。企投において現存在は被投的なものとして露呈されている。(『存在と時間 III』中公クラシックス)

寺島訳では“Dasein”を「現存在」ではなく、「生存」―独和辞書に一般的な語義として生存や生活がある―、“existieren”を「実存」ではなく、「覚存」と訳している。フィッシャーの『ハイデッガーの哲学』の訳者佐藤慶二は「現存在」、「実存」を使用しているので、椎名はいくらか混乱したかも知れない。すぐに同じ言葉と気がついたはずである(23)。それよりも寺島訳で気にかかったのは「自己」や「自分自身」という語の使い方に、現存在(生存)との関係を明確にするための配慮が足りないことである。佐古が正直に「ちんぷんかんぷんで何のことやらさっぱりわからなかった」と言うのがもともと納得できるところがある。

寺島訳は、『存在と時間』がドイツで発表された、フッサールが創始した現象学運動の機関紙「哲学および現

象学研究のための年報」第八卷（一九二七年）を原典としたもので、下巻の巻末にある詳細な訳語対照表はドイツ語と日本語が併記されるときも、原典と訳書の参照頁を記載している。おそらく原典、少なくとも対照表のキータームについてはドイツ語に戻ることを読者に期待していたのだろう。

次も同じ七十九節からであるが、引用文の終わり辺りの「瞬視」は、後でその説明箇所を権名が抜き書きしているのを引用するが、「本来的な現在」を意味する（ハイデガーの翻訳に特殊な「本来的」己に関する）についてはすでに述べた。

非決意の人は斯様な（非予期的、忘却的）現前の中で出会はれて色々に変化しながら押寄せて来る最も手近な出来事と偶然事から自己を了解する。配慮したものに余り急がしく自己を失つてゐるから、決意せざるものはこのものに於てその時を失ふ。その故に非決意の人の特徴を云ひ現した云い方は「私は時をもたず」（暇がない）といふことである。非本来的な覚存者は恒に時間を失ひ決してこれを「持たない」と同様に、本来的な覚存の時間性の特徴は、この時間性は決意性の中に於て断じて時間を失はず「いつも時間をもっている」（余裕を持つてゐる）ことである。何故なら決意性の時間性はその現在に関して瞬視の性格をもつからである(24)。

この箇所は「暇がない」とか「余裕をもつてゐる」とか、日常的な場面において「非決意」と「決意」が対比されて、難解ではあるものの比較的理解しやすいかも知れない。抜き書きは数行を飛ばして、次の引用に続く（この箇所は原典では書体を変えた強調になっている）。

事実に投げられた生存が時間を「とつたり」失つたり出来るのは、一に、生存には時間化に基いた「に於

て」の開示性をもてる脱自的延長的（拡がり方）な時間性を一つの「時」が附与せられてゐるからに過ぎぬ。

原佑・渡邊二郎訳ではこの箇所は次のとおりである。

現実的に被投された現存在が、おのれに時間を「取つたり」、またそれを失つたりできるのは、脱自的に伸び拡げられた時間性としての現存在には、この時間性にもとづく現の開示性ととも、なんらかの「時間」が附与されているという、この理由だけからである。（『存在と時間 III』中公クラシックス）

椎名は書き写すだけで、自分で抜き出したハイデガールの文章の後に意見を添えることはまったくない。

次は第八十一節「時間内部性と通俗的時間概念の発生」△「時間内部性と、通俗的な時間概念の発生活源」▽からである。

通俗の時間経験は先づ大抵「世界の時間」のみに知るにすぎぬに拘らず、同時にこのものによつても「心」と「精神」への優越せる交渉を与へてゐる。

ここでも原佑・渡邊二郎訳を示す。

たとえ通俗的な時間経験は差しあたつてたいは「世界時間」しか識別してゐないとしても、それにもかかわらず通俗的な時間経験は、同時にまたつねに、世界時間に「心」や「精神」との際立つた関連を与えてい

る。〔『存在と時間 Ⅲ』中公クラシックス〕

この文章は、第八十一節を終えるにあたって、アリストテレスやアウグスティヌスといった古代の哲学者たちが考えた「心」や「精神」——近世において「主観」に収斂する——と時間との関連について述べたものである。さて、椎名はそのすぐ隣の行から「感想」という見出しで次のように書いている。

○感想——事物及人間への配慮によつて生れる意識を精神と云ひ、自己への配慮によつて生れるものを心情といふ。精神は自己への配慮の中にふくまれないか？ 精神は何故有限性であるか？

精神は生存の全体性ではない。むしろ心情が生存の全体性である。しかしかゝる生存が自己を開示するのはその精神性に於てある。精神は心情の表現を可能とするものである。偉大な精神とはその表現の高度の遂行である。しかも精神は言葉である限りに於て生命とは無関係である。——精神は自己表現の機能としてのみ自己に関係する。

○生は「時間」に依拠してあるのではなく、自己に依拠してあるのである。たゞ自己の生の表現として時間といふ概念が用ひられる。時間はかくて精神と同一の地平に立つ。

この感想はハイデガーの哲学——ここでは『存在と時間』——の全般に触発されて、椎名自身の哲学思想を記したと推測される。もしかすると、直前の第八十一節の引用が「精神」や「心」に関する内容であることを受けているかも知れないので、その点は椎名に訊ねてみたいところである。たしかに「心情」、「生存」、「開示」という寺島訳「存在と時間」のタームで語っているのではあるが、これだけの文章でも「意識」は何とも言えないとして

も「精神」、「自己」という概念に対する椎名の態度がハイデガーの問題の立て方とどれだけ合致しているかとすると怪しいとする見方もあるかもしれない。

それでは、「読書と感想」ノートの最初の七頁を占める、フィッシャーの『ハイデッガーの哲学』からの抜き書きはどうだろうか。こちらは佐古純一郎の『椎名麟三論序説』に丁寧に紹介されている。

佐古の見方をなぞると、小説家を志望してからの椎名は、どんな本を読んでも創作の視点をなおざりにしていないことを忘れてはならない。ハイデガーの研究と並行して、三木清監修『キェルケゴール選集』を手にして、キルケゴールにのめり込んでいたかもしれない。そうであったにしろ、私たちが見てきた昭和一八年（一九四三）頃の椎名の読書ノートには、木田元氏が指摘する『存在と時間』におけるキルケゴール的な動機の部分との関連はごくわずかである。そのことが意外でないとすれば、椎名が写したり、感想を記した記述の大部分にあたる現象学的な動機の方こそが小説の表現技法や登場人物の分析に結びつくと言えるからである。

小説の創作とは直接に結びつかないが「不安」に関して、フィッシャーの本から一ヶ所だけを「読書と感想」ノートの二頁から引いておく。『存在と時間』の目次では、第一部の第四十節「現存在の際立つた開示性としての不安」という根本情状性」に対応する解説である。文中の「彼」はハイデガーのことである。

◎存在の超越論的性格

彼は今や、無に到達し得るために、他の新たな道を探す。（中略）それは「その最も特有な闡明の意味に従って無を開示する」ところの不安である。（中略）不安の体験は「存在者全体の異様な脱落」によって性格づけられてゐる。そして脱落する存在者全体「と一つになつて」無が吾々を悩す。（中略）無は対象でなく、一般になほ存在でもない。寧ろ「無の本質は否定である。」（中略）否定は「脱落する存在者全体の否定的な追放で

ある。」

「存在と時間」の「不安」の解説としてはまずは妥当なものだろう。これを写してから五年後、椎名が発表した文章のなかで「不安」に即してハイデガーに触れたものがある。

昭和三年（一九四八）一月「展望」に掲載されたエッセイ『三つの訴訟状』は『永遠なる序章』の構想を練る最中に執筆され、一度だけハイデガーの名が出てくる。

不安は存在の根源的な気分だとハイデッガーはいう。しかし、信仰は神に対する存在の根源的な気分なのである。端的に言えば信仰は気分としてあるのだ。だから信仰ほど不安定なものはないと言えるのだ。（中略）全く信仰は失われることによって逆に確かめ得るといふ、悲劇的なものに属するのである（²⁵）。

このあとは、神を信仰することと人間性につまづくことの逆説的な関係についての論議に進展するのだが、そういうことを語るためのハイデガーの名を象徴としたレトリックとしては見事かもしれない。しかしながら、ハイデガーの精緻な分析には沈黙し——あるいは棚上げというべきか——直感的に理解した「不安」を盛りこんで自説を展開しただけではないだろうか。

「不安」という概念をめぐって、椎名がハイデガーにどう対峙していたかを探究するには、手がかりとなる資料が残念ながら不足している。

『永遠なる序章』の創作過程をさぐる手がかりを「永遠の序章 作品ノート」から得ようとしても、小説のストーリーに直接につながるような具体的な内容はほとんど手にすることはできないだろう。

このノートでも、椎名自身がページを右上の余白に入れている。全体が二〇頁のなかで、主人公の砂川の名前が最初に出現するのが七頁、次が一〇頁、主要人物の三人、砂川安太、竹内銀次郎、竹内登美子が出そろうのは、なんと最終の二〇頁においてである。

椎名がノートに書いた大半は、原理的な思考というべきもので、哲学、美学、神学で論じられるようなテーマの断章が連なる。この断章スタイルはニーチェの著作を彷彿させる。『椎名麟三全集』で読めるものでは、椎名の手によって「『永遠なる序章』創作ノートより」の副題のもとに発表された『自己不可能の考察』(26)が、そういう観念の坩堝とも見られがちの思索のありさまを如実に伝えている。

この創作ノートでも、ハイデガーからの影響の証左になるものは、寺島訳「存在と時間」からの抜き書きがある。それとハイデガーの哲学の影響下にあつて椎名が書いたらしい断章がある。その一つの指標になるのは、ハイデガーに独特のタームを受け入れているかどうかである。それら二つのケースが、どのようなものかを考えたい。

まず、ノートの五頁から六頁にかけて『存在と時間』の「第三十四節 に於てある(生存)と語ること、言葉Sprache」〈現にそこに開示されている現存在と語り言語〉から次の部分を椎名は写している。ところでハイデガーの名も『存在と時間』の書名も筆写箇所ページもまったく書いていない。だから椎名自身の考察を記した断章の一つにしか見えない。椎名が抜き書きしたと記憶していたとしてもすぐにはその出典を示せなかったのではないだろうか(こういう点はキルケゴールのケースとまったく同じである)。

語ることは何かについて語ることである。語ることの何かについて（内容）は必ずしも限定する言表の主題といふ性格を持たないし、のみならず大抵の場合にはもつて居ない。／共同生存は、本質としてすでに共同心情性及び共同了解のなかであらばはなつてゐる。／この語られたものゝなかで伝達されるところの何かについて語ることは、すべて同時に心中を打明けるの性格をもつてゐる。／生存は「世にあるもの」として了解的でありつゝすでに「外的」にある。打明けられたものは正に外の存在であり、即ち心情性（気分）のそのときどきの様態であつて、かゝるものについてはそれが「にある」の全き開示性にあたることが示されてゐる。語ることに属してゐるところの情動的な「にある」を告げてゐる。言葉の上の指標は音の抑揚、変調、語り方のテンポ、「話し振り」などのなかに存在してゐる。心情性の覚存学的可能性を他へ伝達することは換言すれば覚存の開示は「詩的」な語ることの固有の目標となることが出来る（27）。

引用文中の「／」は、中略を示す記号として加えたもので、椎名がその文章を省いて抜き書きしている（一番目の二重「／」は中略部分が長いことを表わす）。

この三十四節ではハイデガーは言語の分析を行つており、すでに述べたように椎名はいつでも創作の実践を念頭においていたから、文学の表現手段としての言語に関心が向いたのだろう。

椎名が抜き書きした訳文の特徴を明示するために、ここでは「世にあるもの」、「にある」などと寺島が翻訳した用語を、原・渡邊の訳語と対照させる。

寺島訳

原・渡邊訳

生存

現存在

共同生存	共現存在
共同心情性	共情状況性
「世にあるもの」	世界内存在
心情性	情状況性
「にある」	内存在
覚存学的	実存論的
覚存	実存

寺島の訳語が学術的タームとして、練れたものかどうかはここでは問わないとしても、現在における一般的な訳語に比べると、明らかに日常語に近い語感をもっている。「生存」や「世にあるもの」といった語が、ニーチェやデイルタイの生の哲学の系譜に親しんでいた椎名にどう映っただろうか。

もう一ヶ所、椎名が写したなから引用するのは、「永遠の序章 作品ノート」六頁の半ばにある「第六十九章 「世にあること」の時間性と世界の超越の問題」（「世界内存在の時間性と、世界の超越の問題」）の冒頭の文章である。

時間性の脱自的統一、即ち将来、既在性、並びに現在の移動のなかでの「脱自」の統一はその「に於て」として覚存してゐる存在し得るための可能性の制約である。「にある」（生存）の名称を担うてゐる存在者は照されてゐる。この生存の照される^{マヤ}ことを組織してゐる光は何等存在的に物存してゐる力や光りを発散して居つてきたまこの存在者について現はれる明るさの源泉ではない（28）。

『存在と時間』の第六十九節では——『存在と時間』を振り返ったときに述べたことだが——現存在の意味として取り出された時間性から日常的な世界とのかかわりがどのように可能となるかを解明している。権名が書き写した文章は、その節の始まりにあつて前節までの内容を確認した段落からである。ここでも寺島訳と原・渡邊訳の対照を示す（既出の語は省いた）。

寺島訳

原・渡邊訳

将来

到来

「に於て」

現

「にある」（生存）

現存在

物存在

事物的に存在

時間性が脱自的統一として不断の移行過程——「時熟」という——にあることの端的な定式化になっている、と考へ、思わずメモしたのであるか。

『永遠なる序章』の創作ノートには、『存在と時間』から筆写した数ヶ所の文章と一緒に、権名が執筆した断章があり、そのなかにはハイデガーに由来する概念を用いた内容もまじる。ところが、佐古純一郎が指摘する「死への存在」、あるいは私がその展開とみなす「先駆的決意性」という語そのもの——もちろん、それらを連想させる、あるいはそれらから派生する部分が存在することはあとで論じる——は見られないし、これらを含む引用——つまり佐古のいう『存在と時間』の第二部第一章からの文章なども存在していない。

したがって、『永遠なる序章』がキルケゴールからハイデガーへの転換点にあり、砂川安太に下された死の宣告が「死への存在」や「先駆的決意性」に関連するという仮説を、端的に立証する内容は「永遠の序章 作品ノート」からは見つからなかったことになる。

そのように諦めかけていたところに、『深尾正治の手記』の創作メモでも『存在と時間』からの抜き書きを発見した。佐古が指摘した箇所ではないものの、それは、まさに「先駆的決意性」に関する部分であった。

このノート用紙―椎名はよくノートをばらしてレポート用紙のように使っていた―は、冒頭に「滅びたる地平」と表題が書かれているものの、実際は初期の重要作品の一つ『深尾正治の手記』に生かされた下書きとメモであった。五枚の綴じられた用紙の四枚目の表裏に『存在と時間』の文章が書かれている。

椎名は、第二篇「生存と時間性」〈現存在と時間性〉のなかの第六十二節「先駆的決意性としての生存の覚存的に本来的な全体存在可能」△先駆的決意性としての、現存在の実存的に本来的な全体存在しうること〉から次の部分を写している。例によって、引用元となるハイデガーの名も『存在と時間』の書名も記されていない。

決意性に属する「真と思ふこと」は、その意味上、不断に自己を自由にして置くこと、即ち生存の全体存在可能のために自由にして置くことを目指してゐる。この不断の確実性が決意性に於て保証される様式は、恣意性が自分が端的に確だとし得る可能性に關してゐるといふ様式に於てのみである。自己の死に於て生存は端的に自己を「取返」さなければならぬ。死を常にたしかめてゐること即ち先駆してゐることに於て、決意性が本来の全体的確実性を得てゐる(29)。

椎名がこの部分に目をとめたのは「自由」を含む「生存の全体存在可能のために自由にして置くことを目指し

てゐる」などが心にひっかかったのだろう。最後の「自己の死に於て」以下は、「先駆的決意性」の端的な説明になっているので、理解しやすさを考えて、原佑、渡邊二郎訳を二示す。

現存在は、おのれの死においておのれを端的に「取りもどす」よりほかにはない。おのれの死を不断に確實であるときとりつつ、言いかえれば、先駆しつつ、決意性はおのれの本来的で全体的な確実性を獲得する。（『存在と時間 III』中公クラシックス）

『深尾正治の手記』の成立時期から推察して、このメモが昭和二二年（一九四七年）の後半―多分「永遠の序章 作品ノート」より前―に書かれたとすると、たしかに『永遠なる序章』の構想時期に、『存在と時間』の「先駆的決意性」に関するくだりを書き写したことになる。それに、その箇所にいる第二篇の全体にわたる「死への存在」の論議も読んでいた蓋然性は高くなる。そうであったところで、この事実から探究をさらに進めるための手がかりとなるような椎名本人の言葉が全く書かれていないという点では「永遠の序章 作品ノート」のときと変わらない。

「時間性の脱目的統一」に関して第六十九節から写していたが、このメモでも「瞬視の方法について」の見出しにつづけて、第六十八節「開示性一般の時間性（a）了解（性）の時間性」△開示性一般の時間性（a）了解の時間性」△から写している。

瞬視の方法について―決意性の先駆とは現在が属してゐて、この現在にしたがつて決意が状況を開示する。決意性に於ては現在は最初に配慮したものに分散してゐることから連れ戻されてゐるばかりでなく、将来と既

在のなかに保持されてゐる。本来の時間性のなかに保持されて居り、従つて本来的な現在を吾々は瞬視となづける(30)。

これで、椎名が抜き書きした寺島訳『存在と時間』から引用文の例示の最終とするが、やはり原、渡邊訳を併記する。

決意性の先駆には或る現在が属しているのだが、この現在に応じてなんらかの決意が状況を開示するのである。決意性においては現在は、最も身近に配慮的に気遣われるものなかへの気散じから連れもどされているばかりではなく、到来と既存性とのうちに保持されている。本来的な時間性のうちに保持されているところの、したがつて本来的な現在を、われわれは瞬視と名づける。(『存在と時間 III』中公クラシックス)

ここへいたるまで、寺島訳を現在一般的に入手しやすい訳文に関連つけただけで、注釈的な説明はしてこなかった。考えてみると、それでも済ませられたことが、椎名のハイデガーに対する態度がいかなるものかを象徴しているかもしれない。つまりは逐一の概念の吟味などはそもそも問題にしていけないのである。

そうしたなかで椎名が、瞬視という概念に着目しているのは、現在を点ではなく、到来(未来)、既存性(過去)と関連した時間性の構造の中で捉えるハイデガーの考え方に何か新しさを感じたのかもしれない。このことは第六十九節における「脱自的統一」の要約部分を写したことから流れと考えるてもよいだろう。

以上で明らかにできたことは、『永遠なる序章』の構想段階で、椎名がかなりのポリウムを抜き書きするくらいに丹念にハイデガーの『存在と時間』を読んでいくことである。ところが、その『存在と時間』の哲学が『永

遠なる序章』にどのように反映したかをさぐるとなると、そこへ橋渡しする考察や注解的なコメントを椎名が書いていた痕跡はない。

もう一つのハイデガーの影響の可能性として、ハイデガーの哲学に刺激を受けたと推察される断章を「永遠の序章 作品ノート」から挙げていきたい。

まず、取り上げたいのは「死の自覚」についての二つの断章である。どちらも椎名によるページ付けの八頁に記されている。

これらを書いていたとき、椎名の脳裡で「先駆的決意性」や「死への存在」がいくらでも場所を占めていたかどうかは判断に迷うところである。ハイデガーに触発されるまでもなく、死は椎名にとって固有のテーマでありつづけたのであり、ほかにさまざまな要因が錯綜しているかもしれない。七頁にある「人間の極端な有限性とは何か？ 死である」などはハイデガーの言葉であったとしても違和感はないだろうが、キルケゴールでも、ニーチェでも、もちろん椎名自身の言葉であっても通用するのだ。

概念上の分析に限るならば、「先駆的決意性」の学的な構えを取りはらって、日常の場面に置き直すと「死の自覚」になる。このように直感的な理解で済ませる方が、椎名を解釈するには妥当かもしれない。

これらの断章によると「死の自覚」がもたらすことは、二つの方向に向かう。一つは「必然性の彼方」を意志する「肉体」、もう一つは「共同存在」との関係における「愛」である。

絶へず死を自覚するといふことは何であるか。(中略) 人間にとつて死は、客観的真理である。といふ意味は主體的に体験出来ないといふ意味に於て。云ひかへれば、史的唯物論にとつて必然性が最高の真理なのである。必然性の彼方は、不可能の領域に属するのだ。しかし不可能を意志することは、遂に不可能なのであろう

か。それはたゞ信仰によるほか仕方がない。不可能を意志するもの、それは肉体である。

死とは必然性であり、その客観性や法則性はいわば絶対的なものであるが、それを超える可能性をもつのが「肉体」である。肉体は心の領域―意識、精神、自己といったもの―の外部を意味すると考えられる。それは『永遠なる序章』における生命感や肉体の重視につながっていく。

次の断章に出ている「共同存在」は、寺島訳に用語として存在するので、ハイデガーの「*Mitseln*」（共存）に由来する可能性はある（③①）。

共同存在と死の自覚について。―死があるにもかゝらず、自己の存在することの実感、これが美的意識の根源だとすれば、この死の自覚と共同存在との関係は何であろうか。共同存在に於ける自己は愛である。

この断章の解釈において、共同存在がハイデガーの *Mitseln* であるとするので、それから愛を導いて何かか深まることがあるのだろうか。共同存在が単に社会に相当すると考えてよいならば、その存在との関係で「自己」が愛となるのは、砂川安太がその周囲の人たちにもつ愛の関係がそうしたものである。「自己の存在することの実感」、つまり感性で受けとめるものであるが故に「美的意識の根源」となるのだろうか。

これらの断章は、「死の自覚」が必然性、客観性といった絶対的なもの、愛という社会的なものに働きかけることを述べている。両者ともにその根源には生命感があり、『永遠なる序章』では「歓喜」、「戦慄」、「激情」、「無限に豊かな泉」といった一連の概念に変奏された。

このように「死の自覚」とハイデガーの関係の有無については、否定するにしろ肯定するにしろ慎重にならざ

るを得ない。

時間について椎名自身がおこなった考察にハイデガーの概念を用いていることが明らかな断章がある。

次は「永遠の序章」のノートの七頁から八頁にかけての断章である。

人は本質を把握しようと考へ、そして実在者を逃がした。実在者は非本質的世界として烙印してしまつたのである。現に行はれてゐる各実在過程では、瞬間から瞬間へと決定が行はれ、しかもいつも多くの可能者から一かゝる可能者が成立する限り―たゞ一つのものが現実になるといふ事実が依然として成立する。若し時間そのものにこの選択の責任を負はすことが出来るならば、それはとも角一つの方策であらう。時間そのものは周形的、無内容、単に次元的なありものであり、その上絶えざる流れであり、流れに於ける一つの秩序の型である。しかし時間はそこに流れ、その秩序に従うところのものではない。時間そのものは何も規定しない。時間は何ももたらさない。何も呑み込まない。時間は「時熟」しない。出来事の方が時間に於て時熟するのである。時間に於て互に導き出し、互に押し合ひ駆逐し合ふのは出来事である。規定し決定するのは出来事である。時間は流れの中立的な実在形式である。時間は決断しない。

前半部は「時間そのもの」に「実在過程」でおこなわれる「選択の責任を負はすこと」ができるのかと問いかけている。

ところで、引用の後半に現れる「時熟」は“Zeitigung”（名詞）または“sich zeitigen”（動詞）の訳語で、ハイデガーはこの語に特別の意味をもたせて哲学的な概念に仕上げた。「時間は「時熟」しない。出来事の方が時間に於て時熟するのである。」のくだりは、さすがにハイデガーの読みとしては誤りであろう。「時熟」とは、時

間を形式としての流れ―構造的な動き―として捉え、その動的な性格を規定したもので、出来事―内容―の述語にはならない。

最後の一文「時間は決断しない」が椎名の結論であったとするならば、ハイデガーの時間概念から何かを期待したが、思うような内容は得られなかったことだろうか。椎名が『存在と時間』から抜き書きした、このノートのある第六頁にある第六十九節の「時間性の脱自的統一」の一部、そして同じ時期の『深尾正治の手記』の創作メモにある第六十八節の「瞬視の方法について」の部分と、この断章の考察がつながっている可能性は示唆できる。けれども、それを説明するための補助線となる事実がほしいところだ。

椎名が創作メモに使用していたノートが二十冊以上残され、そのほとんどが、姫路文学館の所蔵になっている。それらの中でハイデガーに関係する記述がもとも多いのが、「永遠の序章 作品ノート」である。しかしながら、このノートには、キルケゴールやニーチェ、ドストエフスキー、そのほかにも様々な読書経験に由来する思想や言葉が、椎名自身の思索と混濁しひしめき、矛盾をも抱えている。

こうした多義性、混沌を生かして表現へともたらずには、小説以外の媒体は考えにくい。それに挑んだことが、椎名がすぐれた小説家であった所以であるものの、これからハイデガーとの関連をさぐっていく際に、論点が広がりすぎることには用心すべきだろう。

四

「永遠の序章 作品ノート」を読みすすむと、「時間は決断しない」とハイデガーの時間論に行きつまってから、方向を転換して「偶然性」の概念に向かつて何かを求めたと考えられる。そのように椎名に試行錯誤があったと推測したのは、その後のページにおいて「偶然性」を考察する断章が増えていくことによる。

次は同ノートの一二頁―椎名が記したページ―から取った。

偶然性とは、原因に対する徹底的な無関心である。偶然を信じることによって（理由もなしにひよいと何かの具合で世の中がよくなる）（理由もなしに、ひよいと医学上の天才による新発見によって死がなくなる）一切の客観的真理は超へられる。一瞬一瞬に自己を賭けるとはまさにこのような偶然性に自己を賭けてゐるわけなのである。つまり偶然のなかに自己の或ひは世界の全的な可能を求めるのである。

「一瞬一瞬に自己を賭ける」とは、今という瞬間において「偶然性」が支配するとする時間論といえなくもない。次は二三頁からである。

偶然性は、いかにして創造的原理たり得るか。―自分が、あるもの（社会）を否定するとは、同時にその対象から否定されてゐることを意味する。しかしあるもの（社会）を否定せずには居られないパトスはまさにその対象を愛するからであり、自己の不可欠の部分であるからだ。

さらに一五頁から引用する。

偶然性はいかにして美となるか。―絶対偶然性が神であるとすれば、あるものが偶然的であるといふのは美ではないか。偶然性のなかにうかんできている必然性。生きてゐるといふことは客観的真理の否定である。神によるのではなく、偶然によって一切はある。云ひかへれば自己は偶然である。偶然として必然性なのである。

こうした「偶然性」に関する断章からは、ハイデガーに由来することが明らかな表現は見られない。したがって『存在と時間』の「時間性」とつながる道筋は考えにくい。

この三つの引用から、偶然性とは何かを把握することができるだろうか。「自己」と「世界」とを可能にする根拠となるもの、社会に働きかける―「否定」と言い表される―パトス(愛)の創造的原理、生きているものにも美をもたらすものなどである。これらの多義性を象徴する一つの言葉―さまざまに候補が挙がるなかの一つ―に「生への激情」がある。

椎名が『永遠なる序章』の月報のために書いた後書きのような文章は「人間は、そして人類は、いわば死を待つばかりの死刑囚である」(32)から始まる。ところが、それより少し後に雑誌「文芸」に寄せた―発表は一ヶ月後―「永遠なる序章」について」という紹介文では、死という言葉をおそらく意図して避けている。こちらは「なぜ自分は生きているのだろうか」で始まるのだ。

椎名はその小説を書くことを可能にしたものについて次のように書いている。

僕はそれ(自己の苦痛が時代の苦痛の象徴であるという実感)を僕の最後に残された虚無へ賭けたのである。その時がその僕に可能になったのか。ただ結論をいえば、孤独といい、主体性といい、現在一般に考えられるように、社会と断絶したものではないということだ。社会と断絶した孤独は、まだ本当の孤独ではない。社会的な実践から断絶した主体的なるものもあり得ない。真の孤独にあるものは、逆に強く社会への責任と連帯感をもっているものであり、主体的であればあるほど、実践が問題になるのである(33)。

権名は、主体性や孤独を掘り下げていけば、社会との連帯、社会的な実践に自ずと向かわざるをえないという。こうした社会への対し方の変化だけがそうだとは言えないが『永遠なる序章』に見られて、それ以前の作品にはなかったことである。

さて、権名は自己と社会のつながりが苦痛でつながるといふ実感を「最後に残された虚無に賭けた」と書いている。この「虚無」がハイデガーと関係するのである。

「永遠の序章 作品ノート」と同じ時期でもう一冊、無題のノートが残っており、その六頁に次のような一文がある(34)。

存在の本質的構造は虚無である。(ハイデッガー)

このノートの九頁において自らの作品遍歴としてたどったのが『深夜の酒宴』、『重き流れのなかに』、『深尾止治の手記』であり、『永遠なる序章』以降はないので、『永遠なる序章』の刊行以前に作成されたと考えるのが順当である。

ハイデガーに帰せられた「虚無」という概念は、寺島訳「存在と時間」の訳語対照表には見当たらない。「無」、「非」が「Nicht」の訳語にあてられている(35)。したがって、権名は「虚無」という概念を『存在と時間』からは取ってはいない。

このノートの表紙は何も書かれず、創作用のメモであつたにしても「永遠の序章 作品ノート」と同じ形式断章の集まりである。ニーチェの思想、それに「虚無」が考察の主な対象となつている。

断章の中から虚無についての言葉をいくつか拾い出した。このノートでも権名はページを付けていた。

二頁

自分を指定しているある力、僕がどう反抗してもその力より逃れることの出来ないある力、自分の運命である力、―それが虚無である。そして虚無がこのような超越的な力をもってあるといふこと、そして逆に虚無なくしては人間は生き得ないといふこと、それは虚無が神であることを僕に信じられるのだ。しかし虚無は本当に神であるか。―果して人間は少くとも僕は神なくして生き得るであろうか。

三頁

神とはエネルギーをもつ虚無である。自己の秘儀

五頁

人間の限界は、死である。人間の個々の存在を粉碎する超越的な魔力としての虚無

六頁

人間はたゞ虚無においてのみ理解し合う。それ以外に相互理解の面はない。

次は一一頁になるはずだがページ番号はなく「欠席者」という作品名が右端に記されている。

欠席者

社会性の根源としての虚無―それは生きるために働かねばならないといふことである。

まず言えるのは、通常の解釈方法にそって、辞書にある「虚無」の語義を前提にして、これらの断章を総合させ、椎名の考える「虚無」の概念を析出させることは不可能だろう。それに対処するには、椎名のいう「虚無」が多義的であると考え、語義の範囲を辞書から逸脱するまで広げるのだ。

椎名の初期の作品では、虚無、不可能、無意味、死などが、否定を主要モチーフとする主題の循環するヴァリアントのように登場する。それぞれが連想関係を経由して、ニュアンスの差異に応じて互いに入れ替わっていくのである。

椎名の考察に表われないけれども、一つの規定を提案すると、これらの概念をつらぬくのは〈否定〉の作用である。〈否定〉が作用である限り、エネルギーをもち、存在主体が対象となる。

存在の〈否定〉の結果が虚無であり、〈否定〉において現れる存在が神であり、人間の〈否定〉が死である。こうした存在全体、世界を〈否定〉の作用が覆うような世界観はそれ自体として、ある意味、惹きつけるものがあるかもしれない。

「存在の本質的構造は虚無である」はハイデガー自身の言葉であり得るだろう。けれども、ハイデガーが自ら本源においていた「存在論的差異」―つまり、存在者と存在の差異―の問題を椎名が共有していたとは思えない。

椎名はハイデガーの「虚無」において、何を求めていたのだろうか。

昭和四一年（一九六六）に行われた、梶田啓三郎との対談⁽³⁶⁾で自らの思想遍歴を回顧して、椎名はキルケゴールから脱出する道を「社会に出たかった」ことに求めていたという。それと何らかのつながりがあるだろう

が、自己を措定している第三者をキルケゴールが「神」としているのを「世界」に読みかえてみたとも話している。

晩年においても椎名の発言は曖昧なところがあり、社会に出るといふことの根拠が唯物論にあるといっている。裏を返せば、それまでは唯心論であったことになる。

一番目の引用(二頁)は「自分を措定しているある力」が「虚無」であるという。その「虚無」はすでに説明した連想関係によって入れ替わるはずだ。「自己を措定している第三者」が「神」から「世界」に変わっても、それが「虚無」、「不可能」、「死」、「無意味」のいずれであつても大きな違いはないだろう。これらすべての規定が「存在の本質的構造」であると椎名はいうかもしれない。

椎名はキルケゴールからハイデガーに脱出したという。このことには差異があり、その実態はいわば唯心論的な世界観から唯物論的な世界観への転換である。

その転換の前後を探るために、無題ノートにある「虚無」に関する断章で、キルケゴールに止まっているものを考える。

特に顕著なのは、七、八頁の次の断章である。

自己自身となるといふことは、他の何者からも自由であるといふことである。死に於て人々ははじめてこのような自由を獲得する。しかしそれは虚無である。(完全な自由の表現が虚無である。云ひかへれば虚無に於てのみ人間は全的に自由である。)(中略) 自己は自己自身に限界を画するものであり、自己自身は常に自己にとつて絶望である。如何に自己自身は自己自身によって限界づけられてゐるか。虚無(第三者)、それが僕の答えである。

ここでも断章の主張が闡明になっている、始まりと終わりの部分を引用し、中間は省略した(37)。

多義性を意識せざるを得ないが、椎名がキルケゴールの名のもとに理解していたことを取り出すならば、「他の何者からも自由である」、そして「自己は自己自身に限界を画すものである」——それが虚無である。他者から自由、すなわち他者との関係を絶ち、自己が自己自身を限界づける。それは、虚無によつて自己を閉ざし、ただ一人で神の前に立つ「単独者」であろうとするのである。

椎名は、自己を指定する第三者を、キルケゴールの「神」から「世界」に読みかえたといっていた。そういながら重点があるのは、「キルケゴールの」であつて「神」ではないのだ。極端な言い方だが、「キルケゴールの」という限定を消すと、「神」と「世界」は同じものであつてもよいのだ——汎神論。その第三者は、虚無でもよく、無意味、偶然性、不可能など存在全体への〈否定〉の作用に関連するものは、入れ替え可能だろう。

キルケゴールの自己を閉ざす虚無は捨てられ、ハイデガーの世界に開かれた虚無が根源となつて『永遠なる序章』は書かれたのである。唯心論から唯物論的への転換とは、キルケゴールの「単独者」を放棄することだった。

『永遠なる序章』の紹介文において「最後に残された虚無に賭けた」と書いたときの虚無には、すでに引用した断章に示されるような、様々な文脈、ニュアンス、背景が混在している。けれども、キルケゴールが「単独者」と称揚する、世界や社会から断絶している自己だけには対立しているのである。こうした虚無の思想をハイデガーが唱えたと椎名は思っていたのだろうか。そこまでは思っていなかったとしても『存在と時間』の読書から広がる諸々の状況を省みるなかで、ハイデガーの名に虚無を帰したという推測は成立すると考えるが、どうだろうか。

昭和三年(一九四八)八月一六日の夜の会において椎名の発題による『人間の条件について』の中で、椎名が話したなかにハイデガーと虚無が出てくる。

もし、一切の関係を綜合出来た一点、すべて人間の条件を規定するただ一つの言葉、それが僕に判らないのです。ハイデガーのいうように虚無なのか。しかし、僕の心は否という。或いはキルケゴールのいう神であるのか。しかし僕には信じられないのです。またそれとも僕は物理的なものに過ぎないのか。しかし僕の全精神はその規定に反逆するのです(38)。

引用文の「人間の条件」が、無題ノートの「存在の本質的構造」と同じ意味であろう。それを規定する言葉は何なのかと問いかける。ハイデガーの虚無、キルケゴールの神、マルクスの唯物論のいずれも言葉のうえでは否定されている。椎名にとっではいずれも肯定でもよかったといえ、推察が極論にすぎないだろうか。『永遠なる序章』の刊行後、二ヶ月の発言であるが、一八年後の榊田啓三郎との対談のときのように、キルケゴールとハイデガーの対立について未だ整理がついていなかったようだ。

以上で、『永遠なる序章』の創作をめぐって、ハイデガーに関連する自筆資料をふくめた材料の調査はひとまず終えたい。

佐古純一郎の「死への存在」にしても、私の「先駆的決意性」にしても、主人公の置かれた、否が応でも死を覚悟しなければならぬ極限状況に氣をとられて、それにもっとも見合った概念としてそれらは目に入ってきた。己にもっとも固有なものである死は、己の内的な存在への集中を強いる。それはハイデガーの非本来性から本来性への転換である。『存在と時間』のキルケゴール的な動機が優勢な第二編において、ハイデガーがキルケゴールから継承した思想の真髄というべきところである。

椎名が第二編「現存在と時間性」の第一章から第三章、すなわちキルケゴール色の濃い部分に関心を示さなかつ

たのは、なぜだろうか。単純に考えれば、キルケゴールから逃げようとして、ハイデガーの中にあるキルケゴール的なものに熱心になるはずはないだろう。そう考えると、『存在と時間』の第一編における現象学的な動機——現存在から世界内存在、道具的存在者、事物的存在者、世人……というように私たちが日常的に生活している事象を説明すること——に接したことは、椎名にとつて大きな刺激となつたはずだ。寺島が鏤骨、翻訳した「世にあるもの」、生存といった、今となつてはハイデガー研究の歴史に埋もれた語も日常的、具体的なイメージをもつためには、有利に働いたとさえ思えてくる。

『永遠なる序章』について語る評者が、しばしば引く文章がある。第三章の開始とともに、安太が目覚め、一日を始める際の心の声である。

瞬間、瞬間にはじめ、一日、一日にはじめ、永遠にはじめているのではなかったか。たとえばはじめることになかに滅ぶのが人類の運命であっても、そう。生活、それ以外に大切なものは何一つありはしないのだ(39)。

佐古は、この安太を生かしているもの——「自由」というかも知れない——を「瞬間瞬間を充足しようとする刹那主義の倫理といえるかもしれない」(40)と冷静に、その限界を見ていた。

次に示す引用も——佐古も注目している——同じような安太の内省である。一度引用したところを含むが、その部分も再度示す。

自分は今日一日を、生き、そして生活した。云えば、自分は、瞬間々々に、死を生き、無意味を生活した。まるで死と無意味が、自分を行爲へ緊張させる情熱であり、しかも瞬間々々に、生きる力を汲みとらせて呉れ

る無限に豊かな泉であるかのように。(41)

これらには、入獄中から椎名を苦しめてきた「死と無意味」を克服するために手にしえた生き方が安太に仮託されている。誰かの影響云々ではない椎名自身の内から体得したものと考えるべきだろう。佐古にしてもこうした瞬間に生きる倫理を、ハイデガーの「死への存在」を根拠として導くことが単純には行かないことは予感していた。だからこそ、『永遠なる序章』とハイデガーの関係を示唆するだけに終わつたと考えられないだろうか。

五

最晩年の椎名麟三はハイデガーを学び直そうとまでしていた。それまでの二十余年「死への存在」について全く関心がないままだったとは考えにくい。交友のあつた佐古純一郎が「死への存在」を核にする椎名論を構想したのは、平生から椎名がハイデガーについてその種の概念を口にしていたことがもとにあつたのかもしれない。『永遠なる序章』からは後日談になるが、椎名麟三がハイデガーの「死への存在」について言及している文例を見つけた。

椎名の自筆資料のなかに「虚無の克服」と題した講演草稿―ノート用紙五枚―がある。日付が入っていないので、いつの時点のものかはつきりしないのであるが、同じようなテーマの「無意味よりの快癒」(42)というエッセイを昭和二三年(一九四八)一月に発表しているのが、その前後を広くとり昭和二三年(一九四八)後半から翌年の昭和二四年(一九四九)前半に書かれたのだろう。赤岩栄牧師の名が出ているので、「永遠なる序章」の刊行よりあとで、内容から推定して受洗以前であることは確かである。

その中にハイデガーの「死への存在」が次のように出ている。

ハイデッガーによれば、人間を死への存在としてとらへてみます。キエルケゴールによれば、地上的時間的な存在として実存を規定してみます。どちらにしても自由の否定として人間があるやうであります。(43)

もう一つ、明らかにキリスト者となつてから、やはり講演草稿のなかにハイデガーへの言及がある。×状の抹消線が引かれているので、椎名は書いてはみたものの意に満たないところがあつたのだろう。

現在のフランスの実存主義文学者であるサルトルに大きな影響をあたえているといわれるハイデッガーという哲学者にしましても、人間はかくかくの仕方で存在するということは教えてくれるのでありますが、たとえば、人間は死への存在だ、いいかえれば死に向かつて死んで行く存在だということを教えてくれる。それではどうすればそのような情ない存在から救われるのか、どうすればそれから自由になれるのかとなると、その哲学は答えてくれないのであります。もちろんそんな問には答えないというところに、ハイデッガーの哲学の生命があるわけですが、だからハイデッガーはそれでいいとしても、困るのは私の方なのであります(44)。

ハイデガー哲学を少しでもかじつた人間は、椎名の気ままに黙つてしまうかもしれない。もちろん講演草稿の書きかけの一部なので、実際の講演の場では発言しなかつただろうが……。これらでは「死への存在」は「そこから「自由」になるべき何か、信仰以前の状態でしかない。

昭和三二年(一九五七)八月、心臓発作で倒れる前後に書いていたノート(45)には、イエス・キリストの受肉についてハイデガーの言葉で語っているところがある。

ハイデッガーふうな言葉をつかえばイエスは、存在として存在へ同一化し、存在者として存在者へ同一化されたと云えるだろう。人間となり、そして机となられたと云つていい。この同一化は愛においてしかなし得ない。(チエホフの「かわいい女」とすれば彼は人間を愛しただけでなく、この世界を、この世界のすべてを愛されたと云つていいだろう(46))。

椎名にしてみれば、自分の覚えに書いたもので、他人に説明するようなものではない、といたいだろう。それでも、ハイデッガーをイエスと関連させている記述は稀少なものである。『永遠なる序章』をめぐる本論でのテーマを大きく逸脱するので、資料を掘りおこした成果として紹介するにとどめる。

椎名自身の考えを記したのではないが、昭和三五年(一九六〇)一月二三日に使用開始の創作ノートにはマルティン・ブーバー『人間とは何か』からハイデッガーの関する記述を写している。その一つに、キルケゴールとハイデッガーを対比する文章があった。

キルケゴールは物に対する関係が欠けている。彼はただ比喩として見ている。ハイデッガーは、物はただ技術的なもの、有用なもので見なしている。しかし純粹に技術的關係は、物との本質的な関係ではありえない。(中略)物に対する本質は、物をその実在性において眺め、物に心を傾倒する関係でしかあり得ない。芸術という事実は、技術的關係と結合したこのような本質的關係からのみ理解することができる(47)。

「第二部 現代の試み」第二章「ハイデッガー」からの抜き書きである。椎名が離れる原因となったキルケゴール

ルの問題点の一端が分析されている。椎名は共感するところがあつて写したのだろうが、そのことについて想像を重ねることはひかえない。

(注)

○椎名麟三の自筆資料の引用を参照する際は、姫路文学館デジタルアーカイブの画像PDFファイルのページを示す。

① 『三つの訴訟状』（『椎名麟三全集』14巻六頁以下、冬樹社発行『椎名麟三全集』は「椎名全集」と略記する）、『人間の条件について』（『椎名全集』14巻八一頁）、『映画についての随想』（『椎名全集』14巻一六〇頁）には一ヶ所ずつハイデガーの名が出てくる。

『三つの訴訟状』と『人間の条件について』は本文中で取り上げる。『映画についての随想』では「ハイデッガーは不安は存在の根源的な気分だという。それはどうでもいいとしても、たとえばこの気分としての不安を表現せよということは、映画に不可能を要求することになるのかも知れない。」

② 佐古純一郎『椎名麟三と遠藤周作』（朝文社 一九八九年一月）

③ 『わが心の自叙伝』椎名全集23巻 四八二頁「自分を唯物論的に教育して来、それにやぶれてからは、実存哲学に自分の救いを見出そうとして来た男にとっては（実存哲学の多くは、キルケゴールを例外として）ニーチェから現代のハイデッガーまで無神論なのである）神だとかキリストなんて信じられるわけはなかったのである。」

④ 渡邊二郎「ハイデガーの生涯と『存在と時間』の思想」（『ハイデガー 存在と時間 I』（中公クラシックス）の解説）

⑤ 『読書と感想』（30—M1—000002、「椎名麟三研究 16号」（『椎名麟三研究会 二〇〇三年三月』）に翻刻収載）

⑥ 斎藤末弘編『椎名麟三年譜』（『近代文学資料12 椎名麟三・下』（桜楓社 一九八四年六月））三二六頁

⑦ 佐古純一郎『椎名麟三と遠藤周作』三五頁

⑧ 「椎名麟三研究 3号」（『椎名麟三研究会 一九八三年八月』）六頁

- ⑨ 『わたしの古典』椎名全集17巻 二九頁「ことに一番てこずったのは、寺島さんの訳されたハイデッガーの「存在と時間」だった。」
- ⑩ ハイデッガー著、寺島実仁訳『存在と時間』上〔三笠書房 四版 一九四二年五月 30―01―000174〕・下〔三笠書房 三版 一九四二年五月 30―01―000175〕
- ⑪ 「現代に生きるキルケゴール」（『世界の名著 第40巻 キルケゴール』付録〔中央公論社 一九六六年九月〕）
- ⑫ 『永遠なる序章』椎名全集1巻 三二九頁
- ⑬ 『永遠なる序章』刊行の翌月に雑誌「進路」七月号に掲載された、鼎談「文学と神の問題」に椎名のほか赤岩栄と北森嘉威が参加した。椎名はこの「生命感」について発言している。

【椎名】 つまりニイチエの場合は、それを「生命力」というもので呼んでおるわけですね、本質的な。ぼくは、それに名前をつけられないんです。名前をつけることは、実はこわいんです。

【北森】 ええ。

【椎名】 生命、と言つていいかもしれない。だから、名前をつければ、一つの生命感。

椎名の作品『永遠なる序章』だけでなく周辺の小説やエッセイも―の中の言葉に即して考察したものと、必ずしも見解が一致しているとはいえないにしても、宮野光男氏の『語りえぬものへのつづやき―椎名麟三の文学』〔ヨルダン社 一九八九年五月〕「神「永遠なる序章」を中心にして」の章を挙げておく。

- ⑭ 渡邊二郎編『ハイデガー「存在と時間」入門』（有斐閣選書 一九八三年一月）、ジョージ・スタイナー著、生松敬三訳『ハイデガー』（岩波現代選書 一九八〇年）、ハイデガー著、原佑・渡邊二郎訳『存在と時間 I―III』（中公クラシックス二〇一二年五月）、マイケル・ゲルヴェン著、長谷川西涯訳『ハイデッガー「存在と時間」註解』（ちくま学芸文庫 二〇〇一年一〇月）などを参考と

した。

⑮ 『永遠なる序章』 椎名全集1巻 四三五頁

⑯ 「永遠の序章 作品ノート」(表紙は 30—M1—000012 本文は 30—M1—000144 菁柿堂複製(1)―2) このノートは姫路文学館に寄贈されたとき表紙と本文が分かれた状態であった。

⑰ 創作ノート(30—M1—000014)の資料名は「無題(ニーチェの思惟活動の特質)」である。

⑱ 草稿「滅びたる地平」(30—M1—000020)

⑲ ハイデガー著『存在と時間』に言及するときは原佑・渡邊二郎訳(中公クラシックス 二〇二二年五月 電子書籍)を使用する。

⑳ 木田元『現象学』(岩波新書 一九七〇年九月) 九一頁

㉑ 『存在と時間』の編、章、節の名称は寺島訳に原佑・渡邊二郎訳を()内に併記する。

㉒ 画像ファイル・ノート「読書と感想」30—M1—000002の九頁、一〇頁

寺島訳『存在と時間』下巻の二五〇頁に該当箇所あり。引用した文章から抜き書きは次のようにつづく。

被投的「世界」へ委ねられて、生存は配慮的に世界へ頽落して居る。「に於て」としてこの存在者は関心として、即ち頽落的に投げられてゐる投企の統一の中で覚存してゐるものとして開示せられてゐる。生存はまた他人と共同存在してゐるから、語ることに於て分節され言葉となって言出される所の平均的な解釈性の中に置かれてゐる。「世にあるもの」はいつもすでに自己を発言して居り、従つて生存は世界内部的に出会ふ存在のもとにある事として常に配慮したそのもの、発言応答の中で自己を語つてゐる。用視的に了解的な配慮は時間性に基いてゐる。

同じ第七十九節から他にも抜き書きしている。

(時間) の中では全く時間性は脱自的に公開的なものとして知られて居る。のみならず先づ大抵はその配慮的な解釈性に於てのみ知られてゐることが表明されてゐる。寺島訳・下巻二五三頁に該当あり。

第七十八節「生存の前述の時間的分析の不完全性」へ「現存在の前述の時間的分析の不完全性」からは次を抜き書きしている。

生存が既にすべての主題化的研究より前に「時間に依て計算して居り」時間へ向けられてゐるといふ事実は、歴史や自然の諸事に於て「時の因子」が現はれるといふ事情よりもっと基本的な事である。寺島訳・下巻二四七頁に該当あり。

⑳ 「永遠の序章 作品ノート」の一四頁から一五頁に「現存(エクジステンツ)」という語が、覚存や実存とは別の「Existenz」の訳語として出ている。また、後で「虚無」の検討の材料となる同時期のノートでは「現存在」を普通に使っている。「実存」という言葉は、西谷啓治訳のシェリング『人間の自由の本質』(岩波書店 一九二七年)にはじめて用いられたという。椎名は一九四八年の世界文学社が発行した『人間の自由の本質』を所持していた。

㉑ 寺島訳『存在と時間』下巻の二五六頁に該当あり。

㉒ 『三つの訴訟状』椎名全集14巻 六頁

㉓ 『自己不可能の考察』椎名全集14巻 五五頁

㉔ 草稿「無題」・画像ファイル・30—m1—00000144・pdf 三頁～四頁

「語ることは何かについて語ることである。語ることの何かについて(内容)は必ずしも限定する言表の主題といふ性格を持たないし、のみならず大抵の場合もつて居ない」までは寺島訳『存在と時間』上巻の二四二頁に該当箇所あり。それ以下の3つの文章「共同生存は、本質として:」、 「この語られたものゝなかで:」、 「生存は「世にあるもの」として:」はすべて上巻の二四三頁に該当箇所

あり。

椎名は『存在と時間』の第三十四節からもう一ヶ所抜き書きしている。

吾々は「正しく」聴かなかった故「了解」しなかつたといふときは偶然に云つてゐるのではない。聴くことは語ることに構成的である。言葉を口に出していふことが語ることに基いてゐる如く、聴覚的に受取るとは聴くことに基く。何かを聴くことは他人に対して共同存在たる生存が覚存的にひらかれてあることである。 寺島訳・下巻の二四四頁に該当あり。

続いて、第六十八節「開示性一般の時間性」「(b)心情性に時間性」△「開示性一般の時間性」「(b)情状性の時間性」▽から抜き書きしている。

「心情性は第一義的に既在性に基く」といふ定立は、気分の覚存的な根本性格が何かに連れ戻す……ことであるの意味である。寺島訳・下巻一六一頁に該当あり。 ∴気分は帰入と離叛の様式に於て個有の生存から開示される。寺島訳・下巻一六〇頁に該当あり。

②8 草稿「無題」・画像ファイル 30—m1—0000144・pdf 四頁

寺島訳『存在と時間』下巻の一七四頁に該当する。

②9 草稿「滅びたる地平」・画像ファイル 30—m1—0000206・pdf 八頁

寺島訳『存在と時間』下巻の一六頁に該当する。

③0 草稿「無題」・画像ファイル 30—m1—0000206・pdf 七頁

寺島訳『存在と時間』一五七頁に該当する。

抜き書きは次の通り続いている。

この用語は、積極的な意味で、エクスターゼと解されねばならぬ。この用語は生存を配慮し得る可能性や状態に於て情況の中で出会ふものへ、決意してゐながら、而も決意性の中に保持されて移すことを意味する。瞬視の現象は原則として、今から説明することは出来ない。今は時間内部性としての時間に属する時間的現象である。即ち「その中で」或ものが生じたり滅びたり乃至は眼前にあるところの今である。所が瞬視のなかでは何物も起こり得ず、本来的な現在として「時間のなかで」手もとにあるものや眼前にあるものとしてあり得るところのものを初めて出会はせる。寺島訳・下巻の一五七頁に該当あり。

同じ第六十八節「開示性一般の時間性(a)了解(性)の時間性」から椎名は次も抜き書きしている。

先駆的決意性の本来的な『自己到来』は、同時に最も独自の、その単純化のなかへ投げ込まれた自己へ帰来することである。このエクスターゼは、生存が決意することによって、すでにある存在者を引受けることが出来るやうにする。先駆に於て生存は本源的存在可能ななかへと自己を取り返す本来的な既在を吾々は取り返しと呼ぶ。寺島訳・下巻の一五九頁に該当あり。

③1 「存在と時間」第一部・第四章「共同存在及び自己存在としての『世にあるもの』『世人』(ひと)へ共存をおよび自己存在としての世界内存在「世人」で導入される。

③2 『永遠なる序章』について 椎名全集23巻 二八二頁

③3 『永遠なる序章』について 椎名全集14巻 三七頁

③4 無題ノート（30—M1—000014）注17参照。

③5 寺島訳の対照表にある類語としては、「無し」「Nicht」「非性」「Nichtigkeit」「非的」「nichtig」「欠如的」「defizient」「欠如相」「Defizienz」がある。

③6 「現代に生きるキルケゴール」『世界の名著 第40巻 キルケゴール』付録〔中央公論社 一九六六年九月〕

③7 ノート「無題」・画像ファイル 30—m1—000014・pdf 八頁～九頁
本文中で中略とした部分は次の通りである。

自己自身となることが何故死であり、虚無であるか。つまり関係の喪失であるからである。自己は自己自身に関係する関係である。自己自身—僕は自己の肉体を考えることが出来る。しかもまた自己の生を考へることが出来る。また、社会的な自己自身を。したがって自己は自己自身に関係する関係といふことは逆に関係は限界を意味し、自己自身を限界としてもつものである。肉体的自己とは自己自身に関係する関係を肉体といふ有限性に於て見るのである。—自己は現実なる自己として自己自身を見る。云ひかへれば、自己は自己自身を見るものである。だが見るといふことは本来絶望なのである。見ることの出来るものは形あるものであり、限界であるからだ。云ひかへれば、吾々は自己の限界しか見ることが出来ない。—その故に……

③8 『人間の条件について』椎名全集 第14巻 八一頁～八二頁

③9 『永遠なる序章』椎名全集1巻 四〇三頁

④0 佐古純一郎『椎名麟三と遠藤周作』九六頁

④1 『永遠なる序章』椎名全集1巻 四三五頁

④2 『無意味よりの快癒』椎名全集14巻 七〇頁

④3 草稿「虚無の克服」・画像ファイル 30—m1—0000122・pdfの五頁

④ 草稿束・画像ファイル 30—M1—000093—9の六頁 220枚の自筆文書がまとまりで保存されていた。1単位として整理番号を採番した。

⑤ 創作ノート「No.1」（青柿堂複製No.7） このノートは大坪家から寄贈された自筆資料の中には入っていなかった。「永遠なる序章」に関する記述は、内容に関連があるので参考のために次に示す。

二九頁（複製に付加された番号。以下同様）

「永遠なる序章」に於ては、死によつて生が絶対化されている。彼は、三月後に死ぬという形においてである。そして「いま生きていること」のなかに人間の全的な自由を感じるのだ。「現在生きていること」が彼の悲しくはあるところのかがやける勝利なのである。この「現在」が、彼の自由の秘儀なのだ。何故ならこの自由とは、時間に超越であり、だからまた無時間なものである。このことがまた読者が小説に対するときの意識のあり方なのだ。映画に於ては、このことは純粹にあらわれる：引き込まれるのである。

二九頁

「永遠なる序章」に於ては、明らかにその生の絶対性を、死から得ている。そしてその絶対性は、動かすことができないものだ。だから復活のリアリズムにあつてはその表現の仕方にかかわっているだろう。またあの小説が、その方法によつて書かれたとき、社会、行動の前に挫折することなく自由に社会に入ることができたであろう。このことは「美しい女」の方法でもあつたのだ。

三一頁

ふたたび「永遠なる序章」（前頁参照）について、—安志は、三ヶ月先に死ぬという目前の死によつて自己の生を絶対化される。

しかしこれと無関係な絶対性とは、自然であり世界である。「私」において、自己自身なる私と、自己自身にかかわる私の二つのものの全体性である。そして世界は、その私を砂と同一化するものとしての全体性である。

④⑥ 創作ノート「No.1」(善柿堂複製No.7) 二二頁

④⑦ ノート「創作ノート No.4 一九六〇・二一・二三」画像ファイル 30 | m1 | 000032・pdf の二三頁〜二三頁 椎名の旧蔵書として、M・ブーバー著 児島洋訳『人間とは何か』(理想社 1962年8月 30 | 01 | 000153)を姫路文学館は収蔵している。

【II部】

9 「バルトの芸術論」について

椎名麟三という作家は文学とともにあつた自らの半生を回顧するとき、自分が読んできた哲学者や思想家とのかわりをかならず語るようになった。

昭和二十七年（一九五二）一月、「日本読書新聞」に寄せた『生きるための読書』というエッセイでは、非合法運動時代に読んだベーベル、レーニン、ブハーリン、マルクス、また、執行猶予で出獄したのち「ニヒリズムの克服」のために求めた「生の哲学」の系列、ニーチェ、ディルタイ、ベルクソン、キルケゴール、ジンメル、ヤスパース、ハイデガーの名を挙げている。こういった哲学書への傾倒は、ドストエフスキーの『悪霊』と出会ったのち文学の方向に転換していったのである（①）。

これらの哲学者たちを椎名がどのように受けとつたのかを研究課題にしようとする、地図のない沼地を彷徨うような、臆断と打消しを強いられることになるだろう。キルケゴールの「絶望」、ハイデガーの「現存在」といった独自の用語を、椎名が使用していても、その元来の意味や定義、コンテクストにしたがったまま理解可能とすまされないところがある。加えて、椎名が第三者の著作からある部分のテキストを忠実に参照するようなことはほとんどなかった。つまり、その第三者について何かを主張するにしても、自分なりの表現に言い換えてしまふのだ。

ドストエフスキーなどの小説の評論では、さすがに具体的に小説の文章を引いてはいるが、研究者に求められ

るような客観性を気にするようなことはなかったはずだ。

ある時期に椎名と盟友関係にあった赤岩栄が、昭和二九年（一九五四）角川書店刊「昭和文学全集」の椎名麟三の巻で次のように書いている。

椎名麟三は、自己の主体性とならない知識については、一切語らないのだ。結局、彼はあらゆる思想を吸収して、それを自分の肉体に同化する。消化しない知識や思想は、そのまま体外に排泄して省みない。（中略）だから、彼のサルトルは、彼のサルトルであり、彼のドストエフスキイは、彼のドストエフスキイなのだ。

赤岩栄『椎名麟三について』（②）

椎名が先人を引用した例として印象に残っているのは、『自己不可能の考察』というエッセイ―「永遠なる序章」創作ノートより」（③）という副題をもつ―において、キルケゴールの『死に至る病』から冒頭の精神の規定を写しているところである。椎名はこの段落を暗記していたというから、赤岩の言うような「肉体に同化」という状態にあったのだろう。

以上で説明したように、誰かの思想からの椎名に対する影響を考えようとすると、彼流の表現を前に、手探りの直感に頼った推論を重ねることになる。

そうしたなかで、二〇世紀を代表する神学者、カール・バルトに関しては、明確にテキスト間の関連を特定することが可能だ。

椎名が、バルトの思想を知るのには、昭和三三年（一九四八）に赤岩栄の知遇を得て、上原教会の活動に参加するようになってからであろう。その実態については、江頭太助氏が、上原教会の機関紙「指」の調査、バルト神

学の日本での受容史、バルト関連の海外文献の参照など、綿密に踏破した研究成果を「椎名麟三研究」に連載していた。江頭氏の死後はその実証的な仕事を尾西康充氏が継承している(④)。

大坪家から姫路文学館に寄贈された少なくない点数の雑誌の中には、「指」は含まれていない(赤岩牧師との椎名の離反とその際の激しい反目が関係しているのだろう)。江頭氏の報告以上に踏みこんで赤岩周辺の活動を調べることも、またバルトの原典にあたるまで徹底することは、とても無理なので、こうした事実関係については江頭氏の論考に―それを補足した尾西氏の論文と併せて―全面的に負うことにしたい。

それでは、何の新鮮味もないのではないかと言われそうだが、江頭氏の提供する事実と文献に向かうに視角が変わるだけでも、単なるまとめよりわずかなりとも有益なものを加えることができるかもしれない。

さて、椎名は、二つのエッセイ、『文学の限界』と『バルトの芸術論』において、バルトの芸術論に依拠しながら、自らの文学論を開陳した。どちらのエッセイも創刊から間もない「指」に掲載されたもので、キリスト者たちを読者とすることが椎名の念頭にあったと思われる。

昭和二六年(一九五二)三月に『文学の限界』を発表、四月に書き下ろしの長編小説『赤い孤独者』を河出書房から刊行、その出版記念会で行われた椎名の講演が「バルトの芸術論」であった。現在、「椎名麟三全集」で『バルトの芸術論』として読むことができるのは、同年七月に講演の内容として「指」に掲載されたものである。

『文学の限界』では、その七つある断章の二番目と三番目でバルトの名を出して、芸術家の制作、とくに文学作品を論じている(⑤)。ところで、このエッセイは、椎名が復活のイエス体験に触れた最初の文章であることから、多くの論者に注目されてきた(⑥)。

そのことを軽視するつもりはないけれども、本論では「バルトの芸術論」と題した講演―または、その草稿―がもともなったエッセイにしばって論じることにする。

椎名は、はじめに「表題にバルトの芸術論と書いてありますが、正しくはバルトによって確かめられた僕自身の文学論であつて」(⑦)と告げている。確かに、このエッセイには全体としての椎名なりの論旨があり、その流れで執筆されていることはまぎれもない。しかしながら、バルトのテキストをたどろうという一面もある。次ではバルトの言葉を直接に引用している。

神はない、それは文学の常に答であり、同時に問いであるところのものであります。バルトは「芸術家は、他人に問いを出す、しかしその問いに対して芸術家自身が、答を与えない。その問いに対する答は、全く奇跡としてのみ起り得る」といつて居りますが、神はないという答が問いであるような場所。山びこのように答がそのまま問いとなつてかえつて来る場所、それが文学の場所なのであります(⑧)。

実際のところ、椎名がバルトのテキストとして引いた言葉は、バルト本人の著作からのものではなかった。長年にわたり立教大学で神学を講義していた菅田吉の論文『バルト神学と芸術』からのもので、椎名がこの講演を準備するにあたってバルトに関する知識は、この菅教授の論文に負うところが大きかったと考えられる。

菅論文では、椎名がバルトが言ったものとして引用した文章のあとに「そういう問いを出すことは、芸術家の偉大さであると同時に芸術家に固有の悲劇でもある」(⑨)とつづく。そして、ここでいう芸術家の「偉大さ」と「悲劇」である所以は、「芸術家の創作は常に未聞のこと、未だ存在していないもの、不可能な形に向かわんとする」ことにあるという。

椎名は、芸術家が出す「問い」に対して「神はないという答が問いであるような場所」が「文学の場所」であるといった。この「神はない」については、講演が進行すると「逆説的な仕方神の声をきかなければならない

極限に立たされる」ことなのだとか明かされる。つまり、「神なし」と叫ぶがゆえに神は実在する。このように「答は、全く奇跡としてのみ起り得る」ということが理解できることになる（この逆説については『バルトの芸術論』を各節毎にたどる際に、もう一度ふれる）。

バルトがいう「奇跡」とは何か。菅論文をさらに読みすすむと、芸術の創作によって起る「奇跡」が神の賜物であると記されている。

神によって造られまた神によって和らげられた世界を今やまた救われた世界として見、また示さんとする。つまり現在の世界の完成された―すなわち変容せしめられ聖化せしめられた―姿を予感し先取せんとする。換言すればそれは未来の世界を現在において感ずることである。芸術はこの感じからして創作しまた鑑賞することである（⑩）。

こうした芸術と神の関係に、キリスト者としての信仰をすでに得ていた椎名は素直に従ったにちがいない。

菅教授の『バルト神学と芸術』は、昭和一七年（一九四二）七月「宗教研究」に発表されたもので、神学の研究者の外では目にとまりにくいものであったと推察できる。上原教会で毎月第四日曜に実施されていた神学研究会において、椎名はこの論文を手にする機会があったと江頭氏は判断している（⑪）。

また、江頭氏によると、この神学研究会がテキストにしていたバルトの『われ信ず』と『教義学要綱』を椎名は読んでいた。これらバルトの小著は二冊とも、キリスト教の最古の信仰告白文である「使徒信条」を文節毎に注釈するスタイルで、バルト神学の精髓を一般向けに伝授する内容である。

『われ信ず』のもとになったのは一九三五年、オランダ・ユトレヒト大学での講義であり、邦訳は桑田秀延を

訳者として、昭和二四年（一九四九）一〇月に角川書店から刊行された。尚、椎名が朱色の鉛筆で傍線を引いた旧蔵書が姫路文学館に寄贈されている（⑫）。

もう一冊の『教義学要綱』は一九四六年夏学期、バルトがボン大学の客員教授に招かれて行った講義である。一九四七年に原著は刊行され、昭和二六年（一九五一）九月に井上良雄訳が新教出版社から出た。同月には上原教会の神学研究会のテキストに採用されている。それ以前にも、一部についてだが椎名は「指」誌上でその紹介文を読むことができた。

『バルトの芸術論』と関連するものとして挙げるべき文献資料―『赤い孤独者』出版記念会での講演の時点では椎名が参考にできたことが明らかなもの―は、以上三点である。

菅岡吉教授の論文『バルト神学と芸術』の表題はミスリードになりかねないので、その成立ちを説明すると、バルトに芸術論の著作が存在して、それを対象にしているわけではない。バルトがライフ・ワーク「教会教義学」に着手する前の倫理学（一九二八）と聖霊論（一九三〇）の講義の内容を咀嚼して、バルトが芸術をどう見ているかを考察したものである（⑬）。菅教授は、バルト神学において誤解されがちなもの、特に芸術を取りあげて、救済論を明らかにしようとした。だから、真の内容としては「救済論の一考察」とでも名付けるべきものであったと断っている。

ところで、椎名の旧蔵書にあるカール・バルトの著作はほかに、森岡巖・森岡誠一訳「東と西の間にある教会」基督教論叢（一九四九年・新教出版社）と有賀鐵太郎・阿部正雄訳「バルトとニーバーの論争」アテネ文庫179（一九五二年・弘文堂）の二冊が所蔵されていた。

以下ではエッセイ『バルトの芸術論』に対するバルト関連の著作―とくに菅教授の論文―の影響関係を見ていくことにする。『バルトの芸術論』は五つのセクションからなる。

第一節では、聖書のマルコ伝から引いて、十字架につけられたキリストが「わが神、わが神、なんぞ我を見ずて給いし」と叫び、息絶える前に発した、言葉にならない大声―それに文学の本質があるという。この声は「神なし」と、人間に救いはないと響く。椎名は世の中の悲惨が死に支えられていると訴え、「神なし」から出発して「神なし」にかえって行く永久運動を嘆いている。

けれども、この節の最後にそれまでを逆転させる文章がくる（この一部はすでに引用した）。

「神なし」という大声のなかに、逆説的な仕方で、神の声をきかなければならない極限に立たされているのであります。バルトの芸術論は、そのような終末論をその最初の根柢に置いています。（中略）キリスト者にとつては、「神なし」という悲痛な叫びこそ、神の实在の根柢となるものはないからであります（14）。

椎名は遠い未来におけるイエス・キリストの再臨と死者の復活を語ることはなかったもので、終末論というとき、人間の救済がイエス・キリストが出現したことで先取りされたという緊張感において―瞬間、瞬間に―生きることに集中することになる。

そのことと呼応するように、最初の節は、いわばバルト神学の根本的な特質を、椎名に固有の関心から言い表している。特定の文章に对照させることもないかもしれないが、あえて普論文から対応する箇所をさがすと、前置きにある「バルトは神の内在性を排して神の絶対的超越性を高調した」という文章になるだろうか。ここである「内在性」とは我々人間を含む被造物における神の内在であり、その内在性を排するとは「神なし」になる。

第二節に移る。ここでは「バルトの芸術論にとつて次の重要な概念は、未来ということです」を皮切りに、未来に関する論議が展開する。

「究極的な意味に於て、人間には未来はない」のは、「歴史には終末があり、人間には死がある、そのような無意味のなかで、どんな実践も意味をもつことが出来ないはず」だからである。そのような「客観的に未来はもはやないという場所、そこでもし未来が与えられたとしたら、その喜びは恐怖であり、戦慄」であるという。椎名によると、バルトは「真の芸術の感動を、このような性質のもの」としていて、その感動を与えてくれるものを「聖霊なる神と呼んで居ります」と述べるのである(15)。

椎名の考える聖霊と未来の関係は、菅教授の論文から神学的な含みを補足することで、その救済論における意味が顕われてくる。

菅論文では、バルト神学における「三位一体の神」は、父が天地の創造者としての神、子が和解者または贖罪者としての神、聖霊が救済者としての神であり、聖霊の神の命令は「未来の人間に対して起こるのであるが、しかもその未来の人間は、神から見られた時には、人間の本当の、否、最も本当の存在である」(16)と論じている。この第二節の終わりに、椎名は聖霊と自由とのつながりについて、バルトの著作を指示して、その説明を赤岩栄に委ねた。

この上原教会で出して居ります『指』という雑誌の五月号にバルトの聖霊論の解説が、恐らく赤岩さんの解説だと思っておりますが、この聖霊の秘儀を自由概念で説明して居られますが、非常に適確なものだと思います。(17)

江頭氏によると、「指」五月号の聖霊論とは、『教義学要綱』の「二一 我は聖霊を信ず」の紹介文のことである。ところが、記事の執筆を赤岩栄としたのは椎名の誤解で、実際は善野碩之助であった。赤岩にしても善野に

しても上原教会の神学研究会のメンバーであった(18)。

さて、紹介文の対象になった『教義学要綱』の本文では「聖霊の秘儀」については次のように書かれている。

もしわれわれが、聖霊の秘儀を、別の言葉で表現しようと思うならば、われわれはこの「自由という」概念を選ぶのが、最も良い。聖霊を受けるということ、聖霊を所有するということ、聖霊の中に生きるということ、それは、自由にされているということ、自由の中に生きると許されているということである(19)。

バルトによると「すべての人間は、自由へと定められてはいるが、しかしすべての者が、この自由の中に立つてはいない。」イエス・キリストから「聖霊を受けよ」と息を吹きかけられた者がキリスト者なのである。

キリスト者の自由が、人間の努力や能力とはまったく無関係であることは、『教義学要綱』の「二一 我は聖霊を信ず」の章の冒頭に置かれた梗概によくまとめられている。

人間がイエス・キリストの御言葉を自分たちにも語られたものとして認識し、その御業を自分たちのためにも為されたこととして認識し、その使信を自分たちの課題としても認識し、更に、他の人間のためにも自分たちなりに最上のことを希望する—そういう自由を持つという為方で、人間がイエス・キリストと一つになる場合、それは恐らく人間的な経験及び行為として起るであろうが、しかもそれは、その人間的な能力・決意・努力の力において起ることではなくて、ただ神の自由なる恩寵においてのみ起ることである。この神の自由なる恩寵において、それら一切のことは、彼等に施与される。このような施与と賜物における神が、聖霊である(20)。

バルトがいう、この自由概念に対し、椎名は「非常に適確なもの」というからには、これに同意していたことになる。それまで求めつづけていた「ホントウの自由」をバルト神学に見出したといえ、この信仰上の立場はその後の人生において揺るがなかった。バルトが「われわれは、このような自由を「所有」してはいない」というように、自由とはある意味で求めて得られるものではなかったのである(21)。

第三節の初めに、椎名は、芸術家の行為について、バルトによると、未来が与えられ、救済されたことへの喜びと感謝の行為であると規定されると述べている。

椎名自身が小説家であり、そもそも講演の表題が芸術論なので、芸術家の方に話が向かうのだけでも、その本筋としてキリスト者の救済論があるのは、菅論文の論旨、さらに遡って、バルトの講義を踏襲しているからである。

キリスト者も、未来の約束によって救われるのでありますが、本当は救われたのではなく、ただ約束によって、きびしい人間の実存からゆるめられているだけなのだ、バルトはいうのであります(22)。

そうだから、芸術における感動も「全く救われたということから起こる感動ではなく、ゆるめとしての感動」ということになる。

こうした「ゆるめ」が、菅論文から取られたことは明かである。

バルトはここで救済という言葉を用いることを避けて、解放とかゆるめとかというのは、バルトにおいては救済とは約束が未来において最後に成就することを意味するのであって、約束の命令と共に今の現在の世界の

中に持ち込まれて来るところのものは、その約束の最後の成就、すなわち救済そのものでなくして、救済の約束なのである。それはただゆるめることを意味する(23)。

このように椎名の「ゆるめ」はバルトの救済論の「ゆるめ」をそのまま――普論文を經由してではあるが――取り入れている。その「ゆるめ」(Losing)が本当の救済ではないということが、芸術と関係してくる(24)。

そして、第四節で芸術家の仕事の前面上に出てくる。

芸術家の仕事は究極的な意味においては無意味である。だから芸術家の行為は喜びではあるが、無意味に緊張させられており、真剣な遊びとなるのである。それが無意味であるのは、芸術家の行為が「いわば永遠なるものを時間的なるものよって実現しようとする」ことであり、その実現が不可能だからである。そうでありながら、「ナンセンスを約束のしるしとして、神から然りと是認されているところにキリスト者に於ける芸術の積極性がある」と主張する。

ここでの椎名は、「永遠なるものを時間的なるもので実現しようとする」とキリスト教のユーモアなのだと考えている。そして椎名は「バルトの芸術論は、先刻聖霊論であると申上げましたが、同時にユーモアの本質論なのであります」を結論とする(25)。

普論文に目を向けると、椎名のいう「無意味」を示唆するような箇所をさがすならば、芸術が属する空間が「未来の、言わば空な空間である」から、「全くの遊びの行為であるところの芸術は、約束として立てられた徴としてのみ可能である」(26)とある。「空な空間」は椎名の言い方では「無意味」に近いだろう。「約束として立てられた徴」という表現を、椎名は先に引用した「ナンセンスを約束のしるしとして」に引き継いだと考えられる。そして普論文は「すなわち芸術は現在の世界のあらゆる行為と仕事とは違って全く約束の真理によってのみ生

きる」とつづく。言うまでもなく「約束」とは、未来における救済の約束である。

バルトの芸術論は「ユーモアの本質論」でもあると椎名は結論づけた。ところが、菅論文の定義するユーモアは、椎名のいうユーモアのように矛盾には直接的にはつながらない。

菅論文には、芸術とユーモア（諧謔・フモール）という概念について次の説明がある。

バルトに従えば、芸術は人間の行為が今述べたごとくに遊びに外ならないということを特殊的な、そして外的な形で表現するところのものである。この芸術において特殊的な、そして外的な形で表現されるころのものをば一般的な、そして内的な形で表現するころのものが諧謔（ユーモア）に他ならぬ（27）。

このようにキリスト者の救済論に対して、芸術とユーモア―菅教授は、ドイツ語のフモールをユーモアではなく諧謔と訳している―の位置づけがなされている。この文章につづいて「芸術と諧謔に共通な点は、両者は共に厳格には神の子にのみ可能だということである。したがってそれらは終末論的行為であると言わねばならぬ」（28）と述べている。芸術とユーモアが「神の子」、つまりキリスト者だけに可能という点では、椎名とバルトは共通である。

菅円吉の『バルト神学と芸術』では、バルト神学におけるユーモアについて語られることが少ない。芸術の「特殊な、そして外的な形の」表現に対して、諧謔が「一般的な、そして内的な形の」表現であるということの説明は、「立ち入る余裕がない」とひかえている。

だから、その次の最後の第五節で、椎名が「ユーモアの極限であり同時に本質」であるという「復活のイエス」のユーモアが、バルト神学と関係しているかどうかを確かめようとしても―『バルト神学と芸術』にかぎっては、

そういった内容は見あたらない。

講演の終わりは、永遠的なものと時間的なもの同時性のしるしであるとして「イエスが示される手や足」に注視する。

このユーモアは、イエスだけに出来るユーモアであり、人間のユーモアではありませんが、永遠者としてのイエスが、示される手や足は、復活のしるしであります。同時に時間的なものであります。

この講演にあたって椎名が参照できたバルトの『われ信ず』と『教義学要綱』の日本語訳を合わせても、ルカ伝二四章の三七節から四〇節でのイエスの復活のくだりについての椎名のユーモア解釈との何らかのつながりを、バルトの思想に見つけることはできなかった。

本稿は、『バルトの芸術論』を節毎にたどって、それを注釈するかのようになり、カール・バルトの著作から対応する内容や章句を照合することになった。こうした作業が可能であるような椎名の作品はあまり見あたらないのではないだろうか。この作業が、受洗以後の椎名の思想を知るための助けになるはずである。

最後にくり返しになるが、やはり「バルトの芸術論」という講演は、前もって述べたように椎名自身の文学論になつていったと言いたい。話を締めくくるにあつての「現代文学のあらゆるリアリズムが到達するにちがいない極点」―椎名は文学作品は「即時性」、「合理性」を欠いては成立しないと考える―という「ユーモアの本質」についての次の言葉は、際立つて椎名自身の考えではないだろうか。

永遠なるものを時間的なもので実現しようとするからこそ、キリスト者のユーモアなのであり、このユーモ

アこそ、いわば「神の物」なのであります。(中略) 芸術家は、少くとも文学者は、イエスの大声に貫かれた神なき世界を描きます。しかしそれは約束のしるしとしてであり、同時に神の行為に關して無意味であるということによって、ユーモアとなるのであります。

忠実な師承関係でなかったにしても、江頭氏が滝沢克己の書簡を引用して考えていたように、権名はバルト神学の核心的なところをつかんでいたことは『バルトの芸術論』という一つの講演記録を見るだけでも分ることである(29)。

(注)

- ① 『生きるための読書』『権名麟三全集』(冬樹社) 14巻 一四九頁～一五〇頁
- ② 赤岩栄 『権名麟三について』『赤岩栄著作集 第6巻』(教文館 一九七〇年一月) 所収 二五八頁
- ③ 『自己不可能の考察』権名全集14巻 五六頁
- ④ 「権名麟三研究」(権名麟三研究会) における江頭太助氏の連載は次の通りである。
 - 「半端者」 的人間像の成立(一) — 荒本守也・赤岩栄との出会い — 創刊号(一九八一年八月)
 - 「半端者」 的人間像の成立(二) — 「無花果の樹」を中心に(上) — 第三号(一九八三年八月)
 - 「半端者」 的人間像の成立(三) — 「無花果の樹」を中心に(下) — 第四号(一九八四年六月)
 - 「半端者」 的人間像の成立(四) — 「バルトの芸術論」の成立をめぐる(上) — 第六号(一九八四年六月)
 - 「半端者」 的人間像の成立(五) — 「真の客観性」と復活信仰体験とのコンテクストを探る試み — 第七号(一九八八年三月)
 - 「半端者」 的人間像の成立(閑話) — 信仰論は果たして可能であるか — 第八号(一九八九年六月)

尾西康充氏には「椎名麟三・赤岩栄・菅岡吉―カール・バルト倫理学講義からの影響―」（近代文学試論）〔広島大学近代文学研究会 二〇一〇年二月〕所収がある。

⑤ 『文学の限界』椎名全集14巻 二四三頁

⑥ 尾西氏の論文は『文学の限界』の二番目と三番目の断章の語句をバルト『キリスト教倫理学総説』に对照させている。三番目の断章の後半に登場する「権力意志」というニーチェに由来する概念に「椎名のニヒリズムがみられる」という。

⑦ 『バルトの芸術論』椎名全集14巻 二六一頁

⑧ 『バルトの芸術論』椎名全集14巻 二六二頁～二六三頁

⑨ 菅岡吉『バルト神学と芸術』菅支那編『バルト神学研究』（新教出版社 一九七九年一月）所収 二七三頁

⑩ 『バルト神学と芸術』『バルト神学研究』 二七二頁

⑪ 江頭氏の調査によると、もう一つ、より専門的な「バルト研究会」があり、ここでは「赤岩と神学生たちがグループとなって、バルトが新しい著作を刊行するとすぐにそれを取り寄せ、毎週月曜日に「打合せ」をしては新刊著作の研究に専念し、また紹介文を書くという、日本のバルト研究では最尖端を行く仕事を積み重ねていた。」椎名に関してはドイツ語が読めないので直接の関与は考えにくい、「この研究会の研究成果（バルト著作の紹介文）が「指」誌上に発表されるたびに、関心を示していたことは疑いえない」という。（「半端者」的人間像の成立（四））

⑫ 桑田秀延訳『われ信ず』（角川書店 一九四九年一〇月）

⑬ 倫理学の講義録というのは、吉永正義氏の訳で二〇〇五年に新教出版社から刊行された『キリスト教倫理学総説』II/2 “Ethik II” Gesamtausgabe, II Akademische Werke 1928/29, Theologischer Verlag Zürich, 1978である。バルトがその講義をもったのはスイスのミュンスターで一九二八年から翌年の冬学期（ドイツのボンで一九三〇年の夏学期と一九三一年から翌年の冬学期にくり返された）であり、一九三二年にオランダのヴィイサー・トーフトから菅が、上・下二冊タイプ刷筆記録80部限定印刷の一部を受け取っ

たものだった。『バルト神学と芸術』は同書第四章「救済者なる神の誠め」第17節「感謝」をもとにしている。以上、尾西氏の論文によった。

⑭ 『バルトの芸術論』 椎名全集14巻 二六三頁

⑮ 『バルトの芸術論』 椎名全集14巻 二六六頁

⑯ 『バルト神学と芸術』 『バルト神学研究』 二六〇頁

⑰ 『バルトの芸術論』 椎名全集14巻 二六六頁

⑱ 尾西康充 『椎名麟三・赤岩栄・菅岡吉一カール・バルト倫理学講義からの影響―』（『近代文学試論』三二頁）

⑲ 井上良雄訳 『バルト・教義学要綱』（新教出版社 一九五一年九月） 二八二頁～二八三頁

⑳ 『バルト・教義学要綱』 二八〇頁

㉑ 『バルト神学と芸術』 『バルト神学研究』 二八五頁

㉒ 『バルトの芸術論』 椎名全集14巻 二六七頁

㉓ 『バルト神学と芸術』 『バルト神学研究』 二六九頁

㉔ 尾西康充 『椎名麟三・赤岩栄・菅岡吉一カール・バルト倫理学講義からの影響―』（『近代文学試論』二七頁）の解説があるが、さらにくたいて説明する。

「ゆるめ」と「救済」の意味上の関係性は、ドイツ語に戻ると分かる。「ゆるめ」Gelösheitは動詞lösenの過去分詞gelöstに抽象名詞をつくる後綴heitを付けたもの。lösenは戦前から独和辞典の標準となっていた木村・相良独和辞典では「ゆるめる、解く、ほぐす」となっているので、「ゆるめられること」「つまり「ゆるめ」である。Lösungも動詞の語根に動作、行為などを表す名詞をつくる後綴-ungを付けているので、「ゆるめること」「つまり「ゆるめ」である。もう一つの「救済」Erlösungは動詞erlösenの語根に後綴-ungを付けたものである。erlösenはlösenに「到達、創造、獲得」を意味する前綴er-を付けた動詞で「救済する、解放する」である。名詞形のErlösungは古くから聖書の救済、贖罪を表すものとして用いられてきた。

また、斎藤末弘氏「邂逅」論(下)、『作品論 椎名麟三』(桜楓社 一九八九年)所収)の注⑩に「ゆるめ」に関して、カール・バルトの「倫理学」の英訳資料から引用している。重要な概念として「ゆるめ」の英語“loosing”にもとのドイツ語“Lösung”が併記されている。「救済」の英語“redemption”にも同様にドイツ語“Erlösung”が併記されている。江頭氏の「半端者」的人間像の成立(四)の追記に、英語版「倫理学」は北九州大学・安徳軍一氏から借覧したと記されている。

- ②5 『バルトの芸術論』椎名全集14巻 一七〇頁
- ②6 『バルト神学と芸術』『バルト神学研究』 二七三頁
- ②7 『バルト神学と芸術』『バルト神学研究』 二七二頁
- ②8 『バルト神学と芸術』『バルト神学研究』 二七二頁
- ②9 『半端者』的人間像の成立(四)』

【I部】

10 キリーロフの言葉―ドストエフスキーの「悪霊」

椎名麟三の文学者としての人生は、一九世紀ロシアの文豪ドストエフスキーに私淑しつづけた人生であったと言えよう。自伝風のエッセイなどでの回想では、ドストエフスキーの長編小説『悪霊』に遭遇したことがしばしば大きな山場となっている。

椎名は六十一歳で亡くなったので、いささか早い老境となった五十四歳のときに毎日新聞に寄せた『わが心の日記』もそうしたエッセイの一つであった。椎名はドストエフスキーを読んだことが自分の生き方を激変させたことを次のように書いている。

ドストエフスキーに出会ったことは、私の心の歴史における一つの出来事であった。彼の作品には矛盾した表現が多い。(中略) 私が最初に読んだ「悪霊」において体験したのもそれであった。虚無の権化であるスタヴローギンにキリーロフという神の不在を証明するために自殺する男が「人間にはすべてが許されている。少女をはずかしめても、親のけんかに赤ん坊の脳味噌をたたきわつてもいい。しかし、ほんとうにすべてが許されていると知っている人間はそうしないだろう」(傍点筆者)「ここでの筆者は椎名」という意味のことをいうときに、この矛盾したことばの間から、私のまだ知らない、新しいほんとうの自由の影が、さっと私の心に

さし込んだのだ。

むろん私は、こんなところでドストエフスキー論をやるうとしていない。ただ、彼の作品のいたるところで出会う、この新しいほんとうの自由の影を追い求めて、作品を読んだということをいいたいにすぎない。しかし、その新しいほんとうの自由の影の光源が、キリストであるというときに、私は、もはやついでいけなかった。キリストや神など、私に信じられそうもなかったからだ。それにもかかわらず彼は、私に文学への目をひらいてくれた。彼は、たとえこの世のながが無意味でも、助けてくれと叫べるだろう。それが文学だと教えてくれたのである。とすれば私にだって、助けてくれといえないわけではないか。(『わが心の日記』(①))

最初に手にしたドストエフスキーの長編『悪霊』には、晩年になってそれを自分自身の手で戯曲に書きかえたほどに椎名は心酔していた。

椎名がドストエフスキーの『悪霊』から受け取ったものに、自由の影が生じる光を予感させるキリーロフの言葉があった。もう一つドストエフスキーから教わったことは「助けてくれ」と叫ぶことが文学なのだという実感であった。

椎名のこのドストエフスキー体験が、新潟鉄工所に入社してまもなくの出来事であったとするならば、昭和一三年(一九三三)の春から初夏にかけてであったろう(②)。とすれば、『わが心の日記』の執筆までに三十年近くが経過していることになる。この間の最大の出来事は、言うまでもなく受洗後まもなくの復活のイエス・キリストとの邂逅であった。

椎名は、ドストエフスキーを読みはじめたころは「自由の影の光源」がキリストであるという思想には「つい

ていけなかった」と述べている。そして「助けてくれ」という叫びが文学であるとするならば、助けを求めるといふ行為には、手を差し伸べてくれるはずの何者か—やはりそれは影に過ぎないかも知れない—が存在しているとの期待が潜んでいる。だから「ついていけない」と否定される対象であつたにしても、救いへの淡い期待にすぎないにしても、そこにキリストがさし示されていることでは一致しているのである。

自伝的エッセイの表題は「わが心の日記」である。本物の日記であるはずはないものの、権名のいう「心の歴史」を表したものであつたらう。そして、たいていの歴史が生き延びた証言者や勝利者の立場から作られてきたように、権名の心の記録は、キリスト者となるという約束の場所を拠点にして信仰以前へと遡つたものかもしれない。うがった見方をするならば、「この矛盾したことばの間から、私のまだ知らない、新しいほんとうの自由の影が、さつと私の心にさし込んだのだ」という一節などは、作家の創作的な表現であり、あるいは異教徒をキリスト信仰へと誘う説教に似つかわしいようでもある。

結論のようなことを言ってしまうと、キリーロフの言葉が、キリスト教信仰の予感—それは「ホントウの自由」の予感でもある—として権名の心の歴史で信仰への道程の一つとなつたのは、彼がイエスとの邂逅の神秘体験によつてキリスト教信仰を確固たるものとしてからのことであつた。言い換えると、キリーロフの言葉について、権名がそれと出会つたときの印象をエッセイはそのまま伝えているわけではない。

キリーロフの問題が「僕の自己省察の試金石」(③)であるとエッセイ『いまよりして時なかるべし』に書いていたように、権名はこのキリーロフにしばしば立ち返っていた。「赤い孤独者」の攔筆後すぐに執筆したこのエッセイでは「いまよりして時なかるべし」という言葉に対してキリーロフは無神論にとどまつていた。それが、一年後の昭和二七年(一九五二)二月に雑誌「群像」に掲載の『異邦人』についてには、断罪されるべき殺人者ムルソーと対比させて、彼の先輩たるキリーロフはキリスト者としての姿で現れるのである(④)。

このようにキリーロフの見方が、無神論者から信仰者に一変したのは、椎名において聖書の復活のキリストの理解が深まったからであった。

キリーロフがその思想を披瀝するのは『悪霊』の第2部「第1章 夜」と第3部「第6章 多難な一夜」においてである。椎名が自由の影を感じたという「夜」の章の会話を主に論じるが、この部分だけでも椎名がどのように読みとっていたか、その解釈がどう変化したのか、そもそもドストエフスキーが抱いていた真意が椎名に伝わっていたかといった疑念が次々と湧いてくるのである。

そこで、亀山郁夫氏の訳で『悪霊』の第2部「第1章 夜」からドストエフスキーのテキストに当ることにする。引用文が長くなるのは、複数の論点に及ぶからであり、前後に余裕を持たせて小説の世界に親しんでもらうためでもある。

『悪霊』の中心人物であるニコライ・スタヴローギンは富裕な地主の家に生まれ、美貌、知性、体力のすべてに恵まれているニヒリスト。スタヴローギンは決闘の介添人を頼むために建築技師のキリーロフのもとを訪ねる。キリーロフが取り出したピストルを見て、スタヴローギンはピストル自殺の決心が変わっていないのかと尋ねる。キリーロフは、最近自分が幸福であると知ったとスタヴローギンに語るのである。

「最近、黄色い葉っぱを見たんです。端っこがちよつと腐って、緑色が少ししかない葉っぱです。風で運ばれてきたんですね。十歳ぐらいのころ、冬になるといとうと、わざと目をつぶって、よく木の葉を想像したものです。葉脈がくつきりと浮きたした、あざやかな若葉で、太陽の光がさんさんと降りそそいでいる。それからまた目を開けるんですが、するとなんだか信じられない気がしたもんです。だって、ほんとうに美しかったから。で、また目を閉じるんです」

「それって、何かのたとえ話ですか？」

「まさか……でも、なぜ？ たとえ話だなんて。ぼくは、たんに木の葉っぱ、一枚の木の葉っぱのことを言っているだけです。葉っぱって、すばらしいですよ。なにもかもすばらしい」

「なにもかも？」

「なにもかもです。人間が不幸なのは、自分が幸福だつてことを知らないからです。たんにそれだけの理由です。それだけのことなんです、ほんとうに！ それがわかれば、人はたちまち幸福になれる。その瞬間から。あの姑が死んで、女の子がひとり残る——すべていいことなんです。ぼくはふとそのことに思いあたったんですよ」「じゃあ、飢え死にする人がいても、女の子をいじめたり、辱めたりする人がいても——それもいいことなんですか？」

「いいことです。赤ん坊の頭をかち割つても、いいことなんです。かち割らなくてもいいことなんです。なにもかもがいいことなんです。なにもかも。なにもかもがいいとわかっている人にとつては、それだけでもう、すべていいことづくめなんです。みんなが、これでいいとわかるようになれば、みんなにとつて何もかもよくなるんです、でも、これでいいことがわからないうちは、みんなにとつてよくないんですよ。思想といつても、それだけのことで、それだけのことで、それよりほかに、何も、どんな思想もないんですよ！」

「自分がそんなに幸福だつてことを知つたのは、いったいいつのことですか？」

「先週の火曜日、いや、水曜日ですかね。もう水曜日になっていました、夜中のことでしたから」

「どういうきっかけで？」

「それがよく覚えていません、なんとなくでした。部屋のなかを歩きまわっていたときです……どうでもいいことですが、で、時計を止めました。二時三十七分でした」

「時は止まらなくてはならない、っていうことのしるしにですか？」

キリーロフはしばらく黙りこんでいた。

「人間って、ほんとうによくない」ふいにまた口を開いた。「だって、自分たちがすばらしいことがわかってないんですから。それがわかってれば、女の子に暴行なんか働きません。自分たちがすばらしいってことに気づかなくちゃいけない。そうすれば、みんなすくぬいい人になる、それこそひとり残らずね」

「で、じつさいにあなたはそれに気づいた。ってことは、あなたはいいい人間ってことですね？」

「いい人間ですよ」

「たしかに、ぼくもそれには同意しますよ」スタヴローギンは、しづい表情でそうつぶやいた。

「すべての人間はすばらしいってことを教えてくれる人、その人が、世界を完成させるんです」

「そのことを教えた人は、十字架にかけられましたよ」

「でも、いづれやって来ます、その人の名は人神です」

「神人でしょう？」

「人神です、そこにちがいはある」

（『悪霊』第2部「第1章 夜」）⑤

ここで引用を止めるが、この後の部分で、スタヴローギンは立ち去ろうとして「賭けてもいいですが、ぼくがまたここにお邪魔するときは、あなたはもうすっかり神を信じてますよ」と言ったのに対し、キリーロフは無神論の極北である人神思想をまさにスタヴローギンに教わったのだと、言い返すのである。このくだりは重要なので、引用はしなが書きそえておく。

椎名が無視できないテキストの改変―大胆な解釈という意見もあるだろう―を行っているのに気づいたのだろうか。

上述のエッセイでは、椎名はキリーロフが「人間にはすべてが許されている」と言ったと書いている。その許さるることには、少女を凌辱したり、赤ん坊の脳味噌を叩き割ったりすることも含まれる。そして「ほんとうにすべてが許されていると知っている人間はそうしないだろう」とも言ったと書いている。これらの矛盾の内に「自由の影」を見たというのである。

ところが、ドストエフスキーのテキストには「許される」という言葉を全く出さない。すべては「いいこと」あるいは「すばらしいこと」、「幸福」なのである。その「すばらしいこと」等がわかれば少女を凌辱したりはしない、になっている。

もう一度、椎名の「わが心の日記」から肝心の箇所を引用する。

人間にはすべてが許されている。少女をはずかしめても、親のけんかに赤ん坊の脳味噌をたたきわつてもいい。しかし、ほんとうにすべてが許されていると知っている人間はそうしないだろう。(『わが心の日記』)

椎名の文章表現だと「すべてが許されている」から「ほんとうにすべてが許されていると知っている人間はそうしないだろう」までの繋がりが一気に読めるから、そのはざま、断絶に自由の影が射すのである。

ところが、ドストエフスキーの元のテキストは「もはや時はない」―椎名のエッセイのタイトル「いまよりして時なかるべし」と同じだが、聖書の「ヨハネの黙示録」に由来する―についての対話、つまり「幸福」になれば時が止まるといった内容がはさまれる。そのために、椎名が矛盾を強調する「自分たちがすばらしいこと」が

「わかってれば、女の子に暴行なんか働きません」という言葉へのつながりが見えなくなる。

元のテキストでは遠くにある文脈を、椎名が接近させたことはやはり改変と言わざるを得ないだろう。

以上のようなキリーロフの言葉の「許される」を含んだ表現は、『私の聖書物語』や『私のドストエフスキー体験』等⑥で椎名が精神遍歴を語るときの常套のようになっていた。

亀山訳の「いい」は「良い」と同義だとすると、『大辞泉』の「良い」の語義のなかでこの用例に該当するのは、(1)人の行動・性質や事物の状態などが水準を超えているさま、(2)人の行動・性質や事物の状態などが「許容範囲内」であるさまの二つがある。椎名は「いい」という語の多義性を利用して、人の行動・性質や事物の状態などが「水準を超えているさま」を「許容範囲内であるさま」に読みかえたといえる。「いい」を「許される」に変えることが、ドストエフスキーのテキスト解釈として成立するかについては、後で論議するとして、まずは、椎名がどのように考えていたかが問題である。

『悪霊』を戯曲に仕立て直したときには「許される」は使わずに元のテキストのまま「いい」で通している⑦。椎名が『悪霊』のこの部分に精通していたことは『私のドストエフスキー体験』という評論の『悪霊』を論じた文章で次のように明らかである。

「人が餓死しても？ 女の子を辱めたり、けがしたりしても、——それもやっぱいいことなんですか？」

このスタヴローギンの問いで、すべてがいいというこの世界に対するキリーロフの全般的肯定が、すべて許されている、つまり何をしてもいいという道徳的な領域に入っているということが出来るだろう。(『私のドスト

エフスキー体験』4「悪霊」⑧)

「いい」という「全的肯定」から「許されている」という「道徳的な領域」に「入る」と述べている。つまり、先の『大辞泉』の語義の「水準を超えているさま」と「許容範囲内であるさま」の比較によって明らかにしたことを、椎名は承知していた。

第三者の目から見れば、改変に見えるにしても、椎名にすれば、エッセイで簡潔な文章にしたときには多義的な表現を「許される」という限定した表現にしないと読者に伝わらないと思ったのかもしれない。しかしながら、伝えようとしたのは、あくまでも椎名が正しいと判断した『悪霊』のテキストの解釈であったのだが……。

椎名は受洗し、キリスト者として開眼したときに、彼の心の世界の中ではキリーロフをキリスト者の道連れ—無自覚なまま—にしたのだ。椎名にそうさせる伏線となったのはスタヴローギンが告げた、次に会うときには、キリーロフが神を信じているだろうという言葉である。それにつづく会話で、「すべての人間はすばらしいことを教えてくれる人」が、「神人」、つまり神が人になったイエス・キリストであることをキリーロフは否定し、人が神になる「人神」—そうなるためにキリーロフは自殺しなければならぬ—が「世界を完成させる」と言うのである。こうした椎名のキリーロフ像に反する部分に関しては、ドストエフスキーはキリーロフの観念による自殺を破綻したものとして描いたと椎名は主張していた。

「自由の影の光源」がキリストであることに「ついていけなかった」が、椎名は「ほんとうに知る」ことが「論理的矛盾をとくカギ」(9)であるという。

その説明が『私のドストエフスキー体験』では、キリスト者でない人たちにも向けて示されている。

この言葉の背後には、無神論者といっているキリーロフの言葉であるにもかかわらず、キリスト教があるのだ。正しくいえばイエス・キリストが立っておられるのだ。キリスト教は、キリストの十字架によって人間の

罪はすべてゆるされたという。いいかえれば、人間に全的な自由をあたえられたのである。だから何をしてもいいのだ。だが、その一方において、山上の垂訓と呼ばれる多くのおきてがある。「殺すなかれ」「姦淫するなかれ」などのおきてなのだ。人々はそのおきてに、キリスト教の不自由さを感じる。しかしそのおきてこそは、キリスト教の不自由の表現ではなく、実は自由の告白なのである。ここには、人間の全的な自由と個人的な自由が矛盾なく両立しているといえるだろう。むしろ直接には不可能だ。悟るということ、ほんとうに知るということは「イエス・キリストにおいて知る」ということであり、この矛盾の両項を成立させているのは、イエス・キリストなのである。(『私のドストエフスキー体験』4「悪霊」)(10)

キリスト者にとっては「おきて」が不自由ではなく、「自由の告白」であるということについて、エーバハルト・ブッシュ著『バルト神学入門』がカール・バルトの『教会教義学』から引いている一文「自立性を妄想して非自立的となった人間」の現実存在は罪の中での人間の現実存在である」(『和解論』1/3)(11)が人間の「不自由」の真相を語っているだろう。そして「おきて」とキリストの關係について、律法と福音は分かれてはいない―つまり、神自身が、人間となったキリストにおいて律法の行為者となるという(12)。「自由な服従」についてブッシュは次のように書いている。

自由は私たちに与えられたものであって、神によってつくられた状況における私たち自身の活動である。その状況の中で人間は神がご自身のためにまた人間のために選び取りたもうたもの、それを選び取る。(中略)かくて彼の自由とは、神がご自身の自由を行使することに従うことであり、したがってそれは同時に服従である。

椎名がカール・バルトの影響下にあった神学者たちと交友関係をもっていたこともあり、バルト神学の入門書から引用した。こんなものは自由ではないと考える人がいるかも知れないが、キリスト教に疎遠な人間にとつては、椎名の「ほんとうの自由」を考えるための手がかりの一つになるかもしれない。

二

『永遠なる序章』を発表した昭和二三年（一九四八）六月ころから、椎名にドストエフスキー関係の仕事が集中してくる。同月から三回連載の雑誌「個性」の座談会「ドストエフスキー研究」に埴谷雄高や赤岩栄らと参加し、八月に「思潮」の「特集ドストエフスキー」にエッセイ『自殺について』を、九月に「世界文学」に『スタヴローギンの現代性』を発表している。

「個性」の座談会（⑭）においては『悪霊』が討論の対象になると、ピョートルやシャートフに続いてキリーロフの「すべてよし」と彼の自殺の観念に関しても意見が交わされた。椎名を含めて論者の誰も「赤ん坊の頭をかち割る」というような悪や罪を、とくに問題にはしていない。多くの場合はキリーロフの思想といえは、オペティミズム（最善説）―「すべてよし」と人神思想―自殺の観念論―の二つの論点がまずは挙がるはずである。「思潮」のドストエフスキーの特集のために椎名が書いたエッセイ『自殺について』は、キリーロフの自殺の方が前面に出て、「すべてよし」の「一切肯定」は背後に退いている。

椎名は、キリーロフが「自己の虚無を超えるただ一つの手段」である自殺をせずにはいられない情熱を失ったと考えていた。それは「自殺の前に自殺を先取り」したからであった。

彼（キリーロフ）は自分の自殺を考えているうちに、死自身のなかへ自己を奪われ、そのとき彼は死んでいる自己を自覚したのである。（『自殺について』）(15)

椎名は—微妙かつ婉曲な表現だが—「自己の自殺についてその不可避を諦めた」といい、その諦めが「幸福という気分」をキリーロフに与えたという。

たしかに彼は死ぬことが出来なかつたのであつた。そしてそのことを自覚したとき、そしてそれを自己の運命として諦めたとき、彼にあの一切肯定による歓喜が生まれたのである。（『自殺について』）(16)

この「一切肯定による歓喜」がキリーロフに生じたことの自然な流れで、私たちが問題としてきた彼の言葉—女の子を辱めることも「いい」ことであり、すべてがいいことを悟つたら、女の子を辱めたりしない—に椎名はふれている。このエッセイでは「いい」から「許される」に言い換えたりしていない。椎名が「自由の影」を感じた矛盾に着目することもないまま、キリーロフの「自己の死の対する諦めによる幸福」について次のように総括している。

これは余りにも宗教的な世界だ。彼が自己の虚無を超えようとする情熱を、ここでは苦痛のなかに諦めることによって、逆に神を保有している。（『自殺について』）(17)

椎名は、無神論者であるキリーロフが自殺を諦めたことのなかに「神にかげ」が宿っていると考えた。その上で、キリーロフが拳銃をこめかみにあてて発射したのは、自殺ではなく「ピョートルから詰め腹をきらされた」のであり、実質は殺されたのだという解釈を示した。「個性」の座談会においては、さらに「ドストエフスキーの混乱だと思ふ」とさえ発言した。

キリーロフが自殺と人神論について本格的に語るのには『悪霊』の第3部「第6章 多難な一夜」において彼に自殺を強要してきたピョートルを前にしてのことである。

先に亀山郁夫訳『悪霊』の「夜」の章から長文を引用した箇所では、キリーロフは最近の経験した二つのことを語っていた。一つは「一枚の木の葉っぱ」がすばらしかったこと。もう一つは、何もかもがすばらしく、幸福であると感じて時計を止めたこと。これらの経験により、ドストエフスキーがキリーロフに託した「すべてよし」と「もはや時はない」の思想が語られている。椎名は几帳面にも、一つずつをエッセイのテーマに「既に述べた自殺に関する『自殺について』がその一番目である―据えていった。

昭和二五年（一九五〇）一月の「文学界」に発表の『文学的告白―創作手帖から』(18)では「1 愛について」の節に「すべてよし」の木の葉に関する断章が含まれている。昭和二六年（一九五二）四月の「指」に掲載の『いまよりしてもはや時なかるべし』では「もはや時はない」について「時がとまる」、さらには「はじめから時はなかった」とその解釈を変えながら、「永生」や「悠久」―独自の語義をもたされた―などを考察した。

エッセイ『いまよりしてもはや時なかるべし』は、「四、五日前、やっと実践を問題にした長篇を書き上げて、僕はキリーロフの問題に立ちかえっている自分を発見した」と書きはじめられる。書き上げた長編とは『赤い孤独者』のことであった。椎名が『赤い孤独者』の推敲を終えたのは、河出書房の編集者、坂本一亀が原稿四百九枚を受け取った昭和二六年（一九五二）三月四日の直前と考えられる。したがって、キリーロフの問題に取り組

んだのは、同年三月上旬ということになる。

斎藤末弘氏が調査、整理した成果によると、ルカによる福音書二四章の三七節から四〇節のイエスの復活にふれたエッセイ『文学の限界』を椎名が執筆したのが同年二月上旬であり、おそらくは、それまでに終末論的な復活経験を経ていたはずである。(19) だから、キリスト者の信仰を得てから、椎名は、キリーロフが時計を止めたことについて考えたことになる。

キリーロフは、「永生」、つまり永遠の生命というものは、完全な一個の人間が幸福な瞬間に到達すると時がとまり、この世に実現すると考えている。聖書の黙示録が永遠を指す言葉「いまよりしてもはや時なかるべし」は無神論者であるキリーロフにとって心の中の思念に過ぎない。だから、キリーロフの「決定的に唯物的であるはずの無神論がおかしなことに、僕には非常に主観的な観念論に思われて来るのだ」と椎名はいう。「もはや時がない」が共産革命における矛盾の歴史の終焉（「時がとまる」）であつても、また自然法則に律せられる自然物の死の世界（はじめから時はなかった）であつても、それは「永生」ではないとする。

椎名は無神論の「もはや時はない」を「悠久」という語に集約させる。キリーロフだけではなく、キリスト者でさえ「天を仰ぐとき」に「悠久」を「永生」と誤解している。椎名が仏教に譬えをもとめているのに従うと、この「悠久」は涅槃というべきだ。椎名は涅槃とは言わないが、次の引用も「悠久」を涅槃と考えれば釈然とする。

仏教では、死ぬことを悠久に入るといふ言葉でもいつていたように思う。間ちがいであるとしても「いまよりしてもはや時なかるべし」は、たしかに神なくしても、死から落ちて来るのではないか。落下の法則にしたがつて、そして悠久こそ、時間の消失点として、矛盾の消失点として、僕たち人間になかなか利用されているでは

ないか。キリーロフの自殺がそれだ。(『いまよりしてもはや時なかるべし』)(20)

永遠の生命が無神論に結びつくと、仏教の涅槃のようなものと化す。椎名はそう言つてキリーロフを間違つているとしながら、キリーロフを愛しているのである(21)。
エッセイは次のように終わる。

まことの神は、生ける者の神であつて、死せる者の神ではないのだ。キリーロフを笑うなかれ。キリーロフは、あまり誠実すぎたのだ(22)。

揺るぎない信仰を得た人間の言葉がある。このエッセイを執筆したとき、ドストエフスキーの作品がもつ光源にあるイエス・キリストのことが頭から離れなかつただろう。そんな時に椎名が立ちかえたのは、キリーロフの言葉であり、スタヴローギンではなかつた。椎名のなかで生きはじめたイエスが作品となるには時が必要であつた。

復活のイエスとの邂逅の前後における椎名文学の連続と不連続の問題がここにも浮上する。「自己省察の試金石」と言つていたキリーロフの問題では、単一の問題ではなく、さまざまな問題に照明が当たつていたことが判明した。そうであつても信仰の立場に到達するや否や、「矛盾したことばの間から」さしてくる「ほんとうの自由の影」だけが見えてきたのである。そうしたときの椎名の脳裡では、キリーロフという無神論者は―彼自身まつたく自覚していないにしても―すでにキリスト者であると確信されていた。『私の聖書物語』や『わが心の日記』といった自伝的エッセイでドストエフスキーとの出会いを語るときには、もはや逡巡はおこり得なかつた。

ドストエフスキーはキリーロフを複雑で歪んだ人間に造形したといわざるを得ない。それを椎名は承知しながら、親愛の情をもって接して、スタヴローギンがキリーロフにいった「次に会うときには、あなたは神を信じているだろう」という言葉だけを根拠に、彼がすでにキリストの信仰者になつていてと考へた。キリーロフに予感される信仰―彼の自殺によつて日の目を見ないのであるが―を重く受けとめた解釈である。

椎名は、座談会でドストエフスキーは混乱していると発言していたように、キリーロフの扱われ方に納得していなかったかもしれない。それはそうとして、キリーロフの創造者のドストエフスキーは―椎名が入れ込んだほどには―キリーロフに好意一辺倒ではなかった。

亀山郁夫氏の『謎とき『悪霊』』(23)に書かれているキリーロフの言葉の背景となる事実を紹介しておく(24)。さてもう一度読み返すことになるが、『悪霊』からの長い引用のなかで、スタヴローギンがキリーロフに「自分がそんなに幸福だつてことを知つたのは、いったいいつのことです?」と尋ねる。スタヴローギンの揶揄するような態度はともかくとして、キリーロフは、水曜日深夜午前二時三十七分に時計を止めたときがそうだと答へる。黄色くなつた枯葉を美しい、すべてはいいと恍惚としていた人間が、それと同時に細かい時刻の指定をしているのは滑稽ではないだろうか。

この「二時三十七分」という時刻に特別の意味がある。ロシアを代表するドストエフスキーの研究者、リュドミラ・サラスキナ博士が数秘学的な観点から提起した説によると、二時三十七分は、157分、つまり60+60+37であり、1+5+7、すなわち13という運命の数になる。

これが偶然とは考えられないので、ドストエフスキーはこの数字合わせを意図していて、キリーロフの「すべ

てよし」の信念に悪意を含んでいたことになる。それを流石に権名が推しはかることは無理だったろう。

もう一つはよく知られたことだが、キリーロフを魅了した一切肯定の思想はヴォルテールの『カンディード』に起源がある。ドストエフスキーはシベリア時代にヴォルテールから強い影響を受けていた。

木の葉が美しい、すばらしいと言っていたのが、「なにもかも」と飛躍して「いい」ことに、飢え死、女子の凌辱、赤ん坊の虐殺といった不幸や悪を挙げたのは、『カンディード』にならっている。『カンディード』には再三にわたって阿鼻叫喚といえるような場面がさらりと書かれている。たとえば、第3章にあるブルガリア人がヴァールとの戦争—七年戦争におけるプロシアとフランスがモデル—でおこなった殺戮のさまが次のように描写されている。

ここでは弾丸を浴びた老人たちが、血まみれの乳房に乳飲み子を抱いたまま喉を切り裂かれて死んでゆく妻を眺めているかと思えば、かしこでは幾人かの英雄の自然の欲求を満足させた後、腹をえぐられた娘たちが息を引き取ろうとしていた。

（『カンディード』）(25)

主人公カンディードの師匠である哲学者パンダロスが唱える、この世の「すべては必然的につながっていて、最善のために配剤されて」いるという説に則ると、世のいかなる悲惨も最善の世界という目的につながっていることになる。

『カンディード』の副題は「最善説（オプティミスム）」である。ヴォルテールはライブニッツ哲学の最善説（オプティミスム）を風刺するために、これでもかと言わんばかりにカンディードに苦難と災厄を経験させた。それ

でも、世界は最善であると信じられるのか、と。

ところで最善説とはどういう考え方なのだろうか。ライプニッツは、神がもっている観念のなかにある無数の可能な世界のなかで現実の世界が選ばれたのには理由があるはずだと考えた。それはこれらの世界がふくむ完全性の度合に応じて神が選択したことがある。だから、もつとも善い世界が、現に存在している世界であるという。けれども神の完全性は人間には一部分しか知ることができない(26)。

そうした最善説がまったくの空論であり、現実の前には無意味であるとするヴァルテールにドストエフスキーは賛同していた。そのことは最晩年の『カラマーゾフの兄弟』の第5編「プロとコントラ」でイワン・カラマーゾフが「永遠の調和」に呪詛を突きつけるくだりにも表れている。うんざりとするくらいに人間の残酷さを羅列しているのだが、その一端を示すならば、スラブ族に対するトルコ人の弾圧の報告がある。

そのトルコ人たちがきたらもう、性的快感を覚えながら子どもたちを苛むんだ。母親のお腹のなかから短剣で胎児をえぐりだす、なんてのは序の口で、果ては乳飲み子を放り上げ、それを母親の目の前で銃剣で受け止めてみせるというんだから。この母親の目の前でというところがみそなのさ。

(『カラマーゾフの兄弟』(27))

キリーロフの言葉にある赤ん坊の虐殺といった事柄の真相を具体的に確かめるところなる。キリーロフに「なにもかもういいとわかっている人にとっては、それだけでもう、すべていいことづくめなんです」と言わせているドストエフスキーが思っていた悪はこうしたものであった。すべては神による配剤であつて、いかなる残酷も苦難も私たちの知り得ない部分で最善の世界につながっている。だから赤ん坊の脳味噌を叩きつぶすことも世界

が全体で最善であるのだから「いい」のである。

最善説の信奉者としてのキリーロフは、観念の世界に閉じこもり、他者の気持ちに対する想像力を失った人物である。ところが、キリーロフは子どものためにゴムボールを買ってきて、一緒に遊ぶような優しさも見せている。

ここに示した背景となる事実を知っていたにしても、知らなかったにしても、椎名は信念を変えるようなことはなかっただろう。彼はドストエフスキーの文学研究をしていたのではなかった。けれども椎名の文学の読者である私たちは知っていてもよい知識ではないだろうか。

(注)

- ① 『わが心の日記』・『椎名麟三全集』20巻 三八四頁～三八五頁
- ② 斎藤末弘著『椎名麟三 下』(近代文学資料12 桜楓社 一九八四年六月)所収の「椎名麟三年譜」の一九三八年(昭和十三年)の記述による。
- ③ 『いまよりして時なかるべし』・椎名全集14巻 二四八頁
- ④ 『異邦人』について・椎名全集14巻 一三八頁
- ⑤ ドストエフスキー著・亀山郁夫訳『悪霊 2』(光文社古典新訳文庫 光文社電子書店 二〇一三年四月)
- ⑥ 『私の聖書物語』・椎名全集15巻、『矛盾の背後の光』・椎名全集18巻、『私のドストエフスキー体験』・椎名全集20巻などがある。
- ⑦ 『悪霊』・椎名全集21巻 二七五頁～二七六頁
- ⑧ 『私のドストエフスキー体験』『悪霊』・椎名全集20巻 一三五頁
- ⑨ 『私のドストエフスキー体験』『悪霊』・椎名全集20巻 一三六頁

- ⑩ 『私のドストエフスキー体験』「悪霊」・椎名全集20巻 一三六頁～一三七頁
- ⑪ エーバハルト・ブツシユ著・佐藤司郎訳『バルト神学入門』（新教出版社 二〇〇九年一月）一二五頁
- ⑫ 『バルト神学入門』一二二頁
- ⑬ 『バルト神学入門』一二五頁～一二六頁
- ⑭ 雑誌「個性」1巻8号（思索社 一九四八年八月）の座談会「ドストエフスキー研究」（終回）では椎名、埴谷、赤岩のほか荒正人、矢内原伊作、片山修三が『悪霊』、『未成年』、『カラマゾフの兄弟』の3作品について論じている。
- ⑮ 『自殺について』・椎名全集14巻 五一頁
- ⑯ 『自殺について』・椎名全集14巻 五二頁
- ⑰ 『自殺について』・椎名全集14巻 五二頁
- ⑱ 『文学的告白』・椎名全集14巻 九八頁～九九頁
- ⑲ 「赤い孤独者」論（一）―その時代とモデル・執筆経緯を中心に―と「邂逅」論（上）―その成立をめぐる―と・斎藤末弘著『作品論 椎名麟三』（桜楓社 1989年3月）に所収が論じている。『文学の限界』の執筆時期は、掲載誌「指」へ復活節号の昭和二六年三月号の原稿締切が二月一〇日、印刷が二月二〇日であることを根拠に推測している。
- ⑳ 『いまよりしてもはや時なかるべし』・椎名全集14巻 二五一頁～二五二頁
- ㉑ 宮野光男氏は『語りえぬものへのつづき―椎名麟三の文学―』（ヨルダン社 一九八九年五月）の「時間」の章において椎名の時間論について「深夜の酒宴」から「邂逅」までの小説、それらと同じ時期のエッセイを丹念に探っているが、その中でエッセイ『いまよりしてもはや時なかるべし』に光を当てている。
- ㉒ 『いまよりしてもはや時なかるべし』・椎名全集14巻 二五〇頁
- ㉓ 亀山郁夫著『謎とき』『悪霊』（新潮選書 新潮社 二〇一三年二月）に併せて亀山訳『悪霊』刊行記念の亀山郁夫・リュドミラ・

サラスキナ著『ドストエフスキー『悪霊』の衝撃』（光文社新書 二〇一二年四月）も参考とした。

②④ 本格的に論じようとすると、ドストエフスキー論、椎名麟三論に両方にまたがる大変な作業になるので、とくに関係しそうな事実を二つだけピックアップする。『謎とき』『悪霊』にはキリーロフに限っても、他にも有益な情報が記されている。

②⑤ ヴォルテール著・植田祐次訳『カンディッド 他五篇』（岩波文庫 岩波書店 二〇〇五年二月）二七四頁

②⑥ ライブニッツ著・清水富雄・竹田篤司・飯塚勝久訳『モナドロジー・形而上学叙説』（中公クラシックス 中央公論新社 二〇一二年）の『モナドロジー』の五三、五四、五五を要約する際に下村寅太郎の解説を参考にした。

②⑦ ドストエフスキー著・亀山郁夫訳『カラマーゾフの兄弟 2』（光文社古典新訳文庫 光文社電子書店 二〇一〇年一〇月）イワンが「おれは、ある種の事件の愛好者でコレクターなんだ」というコレクションの数々のなかで最初の小話を引用した。

【I部】

11 椎名麟三の「無時間」

椎名麟三が神学にもっとも近づいた著作は『復活』というエッセイではないだろうか(①)。

それは、椎名が赤岩栄牧師によつて洗礼を受けてから一年が経過した昭和二六年(一九五二)一二月から翌年四月まで、上原教会機関紙である「指」に連載された。受洗からまもなく(椎名の証言が揺れて、二、三ヶ月後とも、一年後ともいう)、椎名は「復活のイエス」との出会いという、いわば神秘的な体験をもった。それからの人生で椎名の信仰と文学の基点となった「復活のイエス」を、神学的に明らかにしようとした作品であり、その冒頭において「多くの独断にみち、神学的に異端の説になるだろう」と宣している。

椎名文学の全体像を考えようとするならば「復活のイエス」はどうしても避けることはできない。だから、多くの評論家や研究者がそれをテーマに語ってきたし、その際にエッセイ『復活』の読解が試みられてきた。けれども、そうした論議は脇に置いて、二十年来、気になっていたことについて、椎名の創作ノート、メモ紙などを調査し考察したことを記したい。

エッセイ『復活』を最初に読んだのは、姫路文学館に勤めはじめたころであったが、鍵になると思えた「無時間」という概念が把握しにくかった。この方面の読書量が乏しいせいであったことは間違いないが、なじみのない言葉の使い方であった。椎名がどこから「無時間」という概念を知ったのか。この疑問はずっと頭の片隅にあった。

椎名の復活論に正面から向かわないと言ったものの、椎名のキリスト教信仰については知らない人がほとんどと思うので、「復活のイエス」について簡単に触れておく。

十字架にかかって死んだイエスが、二日半後に弟子たちのもとに現われる。イエスは語りかけ、手や足を見せ、焼魚の一片を食べて見せる。聖書のルカ伝による復活のくだりとはこのような内容だが、聖書のその箇所を机に向かつて読んでいて、椎名は復活したイエスに「ほんとうの自由」を見たというのである。

このイエスは、手や足や脇腹に死のしるしである傷もっている。だから死んでいるイエスである。けれども、弟子たちが—そして椎名が—見たのは、生きているイエスである。この生と死の共存について、生の絶対性と死の絶対性を超えていると考える。そして、「私たちの絶対的な必然と考えている壁がここではくずれ落ちている」ことが「ほんとうの自由」だという(②)。さらには、霊ではないと信じてもらおうと、手足を示したり、食べたりしなければならぬイエスの滑稽さにイエスの愛と神のユーモアを感じるともいう。

こうした「復活のイエス」に関して、エッセイ『復活』は神学者にならって概念的に論じる。「復活のイエス」が「無時間」という概念を使って次のように表現される。

復活のイエスに於て、無時間と時間は、その価値に於て等しく、その関係に於て、決定的に宥和せしめられているということを見るのである。

復活のイエスは、死からのよみがえりであると同時に、実は明らかに終末の現示なのである(③)。

とりあえず、ここでは「無時間」を死、時間を生と読み替えてみれば一応の理解は得られるだろう。

「復活のイエス」に関する椎名なりの神学がエッセイ『復活』であるならば、それについての講話にあたる『私

の聖書物語』(④) というエッセイを五年後に書いている。これら二つのエッセイは互いにもう一方の注釈書になると思ふので、両方を併せて読まれることをおすすぬしたい。エッセイ『復活』のスタイルがそうなのだが、同じような対象に対して、くり返しに倦まず、見方や言い方を変えながら、書きつづけるという宗教書のスタイルを椎名も取っている。

二

エッセイ『復活』において、最初の「無時間」という言葉は次のように出てくる。

イエスは十字架にかけられて死なれた。イエスは、もはや時間を失われた。時間が、もはやなくなつたのである。イエスは「無時間」となつたのである。(⑤)

その数行あとに「無時間」について説明がある。

僕たちの心で、客観的と考えられる一切の僕たちの条件は、その本質に於て、無時間のものであり、死のものであり、非存在のものである。人間は、それによつて生かされ、それによつて殺される(⑥)。

椎名は「無時間」を定義するような文章はまったく書いていない。「無時間」、死、非存在のもつ条件が人間を生かすとは―そして、殺すとは、どういふことなのだろうか。

ところで、考えにくいことに、このエッセイを通じて、「無時間」は重要な概念としてくり返して出てくるの

であるが、このエッセイを離れると、椎名が発表した作品にはまったくと言ってよいくらいに「無時間」は現れないのである。

ちなみに『復活』が掲載された昭和二六年（一九五二）の「指」には、『文学の限界』、『いまよりしてもはや時なかるべし』、『罪と罰』、『バルトの芸術論』、『未来』、『滑稽とユーモア』などのエッセイが寄せられており、昭和二七年（一九五二）には『悪と自由』（三回）、『現代の魔術』（四回）、『文学における自由の問題』（一〇回）の連載が続いた（⑦）。それらを通して、「無時間」という言葉はまったく見あたらない。まるで「無時間」が禁止用語にでもなったようだが、使わないように、と誰かの指摘でもあったのだろうか。

しかしながら、椎名が他人に読まれるとは想定していなかったメモやノート―創作のためのもの、読書の詳細な記録、思想上のアイデアなど多種多様なものがある―には、「無時間」は、ごく普通の言葉のように使われていた（⑧）。

昭和二六、七年（一九五一、二）頃に書かれたと推定される「無時間」、時間、永遠の関係を示す図式のメモ紙片等が自筆資料のなかから見つかった。また、昭和三年（一九五七）八月に心臓発作で倒れる前後に書いていた創作ノートには、「復活のイエス」について集中的に追究していたことをうかがわせる記述がある。こういった椎名の内面に近づくことのできる文書も手がかりになるだろう。

「無時間」が外来語であるとする、ドイツ語の *zeitlos*、英語の *timeless*、あたりかと思うが、どちらにしても「時間（時代）を超越した」という意味があり、それに関連した「永遠の」とか「時流に制約されない」といったところで訳される。

例えば、三木清の『哲学入門』の第一章の「五 知識の相対性と絶対性」に「無時間」の用例が一回だけある。「真に絶対的なものとは抽象的に永遠なもの、無時間的なものではない」では、「無時間的」はドイツ語や英語の

「時間を超越した」の意味であり、特別な使い方にはならない。

ハイデッガーの『存在と時間』の原佐、渡邊二郎訳では二ヶ所だけ「無時間」が登場する。第五節では「命題の「無時間的」な意味」、第三三節では「そのもの自体では「無時間的」に妥当する意味」というように、時間の対する超越性を表している。

これらの文章において「無時間」は大した働きをもたされていないし、時間の否定といった意味を出るものではない(⑨)。

三

これから「無時間」について探究していくのだが、その行程を示すと、世界、意識、聖霊の三つの論点から考えていく。

まず、最初の論点である世界だが、ここで世界と言い表したのは、「無時間」という概念の適用範囲に対する問いかけでもある。

椎名は、しばしば「死と世界」と「無時間」を同列にしている。

復活のイエスが、弟子たちの前に立って居られる。そのイエスの肉と骨とに於て、死と世界が、無時間が限定されてあることを見た(⑩)。

「死と世界が、無時間が限定されてある」とあるのは、死、世界、「無時間」が限定の対象なのだから、それは、ものあるはその状態と考えられる。そして、死、世界、「無時間」が別の存在である可能性があるが、今

から説明するように、そのことは否定される。椎名においては、世界が死んでいるのであり、その世界が「無時間」なのである。

イエスが死んで、時間を失う。それでは椎名は生きていっていることをどう考えているのだろうか。

生きているということは、それ故にその対象が世界であれ、石であれ、あるいは自分自身であれ、とにかく僕が常になかに対する関係であり、そのような関係を意識に於て、もち得るということである。そしてそのような関係を失ったとき、つまりそれらの世界や石や自分自身とさえこの僕と無関係になったとき、心理的には、関心であることが出来なくなったとき、人は、僕をさしてこういのである。あいつは死んだ、と。その僕の死体は、この生きている僕と全く無関係なのである。いわば、無関係は、無時間に対する決定的な拒絶の言葉である。このような拒絶にあつた瞬間に、残念なことには、僕は死んで、あの名もない物となり、無時間のなかへのみ込まれてしまうのである(⑪)。

生きているということは、その対象が世界であれ、自己自身であれ、意識において関係をもつことである。意識というものが常に何かへの関係(「志向性」といふ)であるから、死がすべてと無関係になることならば、同時にそれは意識がなくなってしまうことである。引用の後半の「無関係は、無時間に対する決定的な拒絶の言葉である」の「無時間」は、世界をその性質によって言いかえたものと解釈して意味が通る。つまり、無時間である世界と無関係となることは死ぬことであり、死んだその瞬間に、無時間である世界と同化する(②のみ込まれてしまう)のである。

この椎名の存在論については、昭和三二年(一九五七)の創作ノートでは、次のように「無時間」が「物の世

界」であると記されている。

世界全体、生全体の超越として、無時間が指示される。いわば物の世界である。それは無限なるもの、有限でないもの、時間のないものである。いつ、どこでもそうであるというときは、すでにこのように生きていないものが示されているといわなければならない。そしてそれは空間的にはいたるところにあるものである。独自性がないからだ。アメリカにある砂も、ソビエトにある砂も同じものであるからだ(12)。

この六年後の創作ノートの記述内容を補足とすることが可能ならば、エッセイ『復活』における「世界」は「物の世界」に範囲を限って考えるべきである。その物とは「無限なるもの、有限でないもの、時間のないもの」であり、「生きていないもの」、つまり意識をもたないものなのである。

同じことが「實在」という概念にもあてはまる。次もエッセイ『復活』からの文章である。

僕たちの意識は、世界への関係、實在への関係であるが、しかしその関係は、實在によつてその本質をおうわれている。實在への関係は、無時間への関係であるのだ(13)。

ここにおいて「實在」は物質の實在と考えるべきである。つまり、自然科学にいう実証主義的な實在であり、「自然は、人間に対して沈黙であり、人間の感動に対して無関心である」(14)と言われる自然である。椎名の考えにおいては、意識を持たないから、自然は死んでいるのだ。

意識において関係をもつということが生きているということである。そこで、つぎに論じるべき存在として、

意識そのものがどうなのかが問題となる。

四

椎名は、意識を「無時間」のものと考えていたということを、昭和三二年（一九五七）の創作ノートの記述が示している。それによれば「無時間」についてかなり違った考えをもっていたと分かってくる。

時間的なるもの――明らかに存在論的なものである。人間的なものなのだ。存在とは自己であり、自己とは自己自身にかかわるところの意識だとするならば、意識とは、時間的な自己自身にかかわるものとして、本来時間を超えたものであり、無時間的なものである（15）。

「存在論的なもの」に、ハイデッガーの影響を見ることができると気付くかもしれない。そこで、ハイデッガーの理論的フレームワークで解釈しようとしても、次の「人間的なものなのだ」は、そう考えるに違和感があり、立ちどまってしまう。こうしたことは椎名の個人的、私的なノートを読むとき、しばしば起こることで、誰かの影響云々ではなく椎名の思考だけに集中することになる。

椎名が考えていたのは、「時間を超えたもの」が「無時間的なもの」となる。つまり、超越することが「無時間」を生み出すということだ。

意識のなかで、とくに自己意識は「時間的な自己自身」と関係する意識のことである。自己意識は時間的な自己の意識を超える意識であるから、「無時間的」になる。すると、意識は生きているから時間的であり、自己意識としては「無時間」となるが、これは矛盾ではなく、意識を自己言及的な構造を包含する存在とでも考えてい

たのかもしれない。椎名はここからさらに思索を進めていたのだろうか。この疑問は残るので、今後の課題にするとして、時間を超えることに關しては、椎名は注目すべき点を提示している。

それは時間の空間化ということである。この考え自体は、時間論としてありふれた考察ではあるが、それに椎名は「無時間」と言い表すことで死の色彩を帯びさせるのである。

僕たちは、現在を時間としてとらえることは出来ないものであり、いわば現在への関係は、無時間的な関係となる。僕たちは、時間から抜け出して、空間的となるのだ。僕たちの現在への関心は、實在へのそして世界への関心としてしかもち得ないのである(16)。

現在という時間を意識することはできない。現在は意識したとき、もはや現在ではなく過去になっているからである。意識できる時間は、過去や未来の各時点を並べたもので、空間的となったものである。時間を抜け出ること、意識は「無時間的」となる。

昭和二六、七年(一九五二、三)ころのノート用紙のメモに「あらゆる意識は死の刻印をもっている」(17)と書かれていたが、自己意識を包含する以上、意識そのものと「無時間」が切り離せないと椎名は考えていた。

その同じノート用紙には、三位一体の神の図式が記されている。この図式は複数あるのだが、どれも父には永遠、子には時間、聖霊には「無時間」を対応させている(18)。

そこで、三つ目の論点としたいのは、椎名が聖霊は「無時間的なもの」と考えていたことである。

聖霊を「無時間」とする記述は、五年後の昭和三二年(一九五七)のノートにも一ヶ所だけだが一見られること(19)から、聖霊は「無時間」であるという考えは、一時の思いつきではなかった(このノートに記され

た「無時間」をふくむ時間論については本論の終わりで述べる。

ところが、エッセイ『復活』において、聖霊は末尾部でふれられるにとどまる。信仰を得たことのメッセージが、「僕たちが自己と世界の悲惨に決定的な同意であり得るのは、同意が愛の行為であり、聖霊の働きによるものであるからである」(20)と宣せられる。聖霊により「キリストの自由」を与えられた人間は、悲惨なる現実と関係させられ、真剣たることができるというのだ。聖霊は愛とつながるものであり、椎名がこのエッセイで「無時間」や死とのつながりを暗示することはない。ところで、上述のノート用紙の三位一体図式では、聖霊にだけは「無時間」に愛を併記することがあった。

一つの手がかりとして、聖霊そのものではないけれども、類するものとして、霊についての次の文章がある。

霊というのは可能性そのもの、必然そのものとして、具体的な自然からの純粹抽象である。そして純粹抽象として無時間的なものである(21)。

霊が「具体的な自然からの純粹抽象である」には、キリスト教文化圏の発想が底流にあることは言うまでもない。「可能性そのもの、必然そのもの」という反対概念を並置する逆説的な表現から何かを読みとれるだろうか。それは保留するとして、「純粹抽象」であることが、實在する物の世界に属するものでないと言えらるう。こうして「無時間的」が「純粹抽象」であることで、椎名の「無時間的なもの」の概念に、すでに見た「物の世界」と「時間を超えたもの」の他に「純粹抽象」という存在概念を加えることができる。

聖霊における「無時間的なもの」が、一般の霊と同じ「純粹抽象」であるとすれば、それは空間的にも、時間的にも限定をもたないことになる。

蘇ったキリストについて、椎名は次のように描写している。

聖書は、イエスの各地に於ける自由な出没を伝えている。イエスは、空間的にいたるところに存在することが出来たというように見える。まるでたくさんの方のイエスが居られたとでもいうようだ。いたるところにあるということが、いつまでもあるということの意味するのは、無時間に於てである(22)。

このイエスの「いたるところにある」と「いつまでもある」は、聖霊の「自由な出没」でもあるだろう。聖霊を語ることがわづかなのは、それだけ、エッセイ『復活』においてはイエス・キリスト論に集中しているからだ。三位一体の図式において聖霊が「無時間」に対応させられているが、そのつながりについて端的に語っている文章は見つからない。仮に誰かに、永遠、時間、「無時間」の三者を、三位一体の父なる神、子なる神、聖霊なる神に対応させるとすれば、どうするかと問いかけたとする。父が永遠、子のイエスが時間になることは定位置である。だから残りの「無時間」を聖霊に回すのだと答えがあるかもしれない。この疑問については後で、視座を変えて考えることにする。

以上、エッセイ「復活」と昭和三二年(一九五七)の創作ノートなどの自筆文書に拠って「無時間」について世界意識、聖霊の三つの論点から考察してきた。そこで、取り出してきた「無時間」にまつわる多義性を整理する。つまり「物の世界」、「時間を超越するもの」、「純粹抽象」の三つの規定について、ベン図を作図して、その重なりの一つ一つを調べるような作業に進むべきだろうか。そうした作業は、豊かな連想と鋭い直感が持ち味とする椎名には、およそふさしくない所業と考える。

さて、椎名の書いたものに根拠を求めないことが許されるならば、一つだけ私なりの試案を提起したい。それ

は「無時間」とは、「言葉」である、と考える。「言葉」には音声や文字という物質の媒体の支えがあり、ラングとパロールという二つの契機のうちラングは時間を超越している。「言葉」は象徴的なものとして抽象的である。こうした傍証を連ねていくことは可能であるにしても、椎名の文章として何らかの兆候くらいは欲しいと考えていた。

昭和三四年（一九五九）五月からの創作ノートに、「言葉」が「無時間」である——つまり「言葉」の本質が「無時間」に存しているということを椎名が暗黙には認識していたのではないかと思わせる断章があった。

○無時間（歴史的、考古学的、宗教学的：つまり学的な客観性）は私には恐ろしい。何故ならそれは私を時間として限定するからである。それは私に死を告知するからだ。しかもなお無時間は私にはおそろしい。それが私のなかにあるからだ。いいかえれば私が、私自身を告発しているのである（23）。

この引用でも「学的な客観性」と括弧書きで補記された「無時間」のところに「言葉」を入れ替えて、読み直すと、「言葉」が恐ろしいのは、「死を告知」し、「私のなかにある」から、となる。ここから、さらに「言葉」の存在が、イデアはそうであるように「死」と親和し「私」そのものといえるほど「言葉」というものが「私のなかにある」と連想を重ねることは可能である。けれども、そうすることは椎名のテキストにある多義性に巻き込まれることになりかねない。そうはならないように「無時間」とは「言葉」である「をドグマのように掲げてみるにしても、けつして到達点にはならないだろう。しかしながら、この「無時間」をめぐる探索は——暫時の結果さえも手にしていない段階！——ここでひと区切りとしたい。

さらに考察をすすめるには、さまざまな選択肢があり得るが、その一つとして、次節では、椎名の自筆資料が

ら発見された「バルトの時間論」と題された、時間論のメモをもとを解釈するなかでに論議して、聖霊と「無時間」の関係にいくらかでも近づきたい。

五

本論の冒頭に記したように、エッセイ『復活』は昭和二六年（一九五二）暮れから二七年（一九五三）春に執筆された。それは、椎名が上原教会の神学研究会に参加し、二〇世紀を代表するプロテスタント神学者のカール・バルトの神学を懸命に学んでいた時期と重なっている。

椎名は夥しい紙片メモを遺したが、その一つに「バルトの時間論」(24)の表題をもつものがあつた。日付がないのでいつのものか正確な時期は特定できないが、保管された位置の前後の状況から、椎名がバルトに精力的に取り組んだころに作成されたと推測する。

それは次の内容である。全体を引用可能な文字量なのだが、説明に不必要な部分は省いている。オリジナルの全文は姫路文学館のデジタル・アーカイブにて閲覧可能である。

バルトの時間論

〔I〕

永遠なる神も亦無時間的には生き給わずして、最も時間的であり、彼の永遠は、本来的時間性であり、それ故にあらゆる時間の根源である。しかし神の永遠に於ては、一神の本質の完全性の一つであるところの、創造されずして、自己自身によって存在する時間に於て一嘗つてと今と以後、昨日と今日と明日が継起的でなく交錯

している。(人間が生き得るためには、永遠とは区別された非本来的な時間性が必要である。)

〔Ⅱ〕

時間—イエスの誕生より十字架までの歴史的時間に於ては、父なる神と子なる神とに分裂する。

a 父なる神は本来的な時間性に(永遠に)、子なる神は非本来的な時間性に。

b この分裂は、聖霊によって起った。いいかえれば、永遠が時間に関係をもたれる手段が聖霊であったと云つてもいい。時間が永遠と関係するのも、永遠が時間と関係するのも聖霊の働きである。

c このことからイエスは聖霊の時間的実現である。

d このことは同時に次のことを現わすように思われる。聖霊の三位である。

1 イエスは、聖霊の時間的実現である。

2 イエスと父なる神の関係は、聖霊の關係的實現である。

3 父なる神はイエスに対して聖霊の永遠である。

e このような三位の分裂は、時間に関して起った。逆に云えば、時間と同一化するということは、三位に分裂することである。

以上が一枚のノート用紙に書かれている。〔Ⅰ〕、〔Ⅱ〕はここでの説明の都合で加えた。

その冒頭の欄外に「バルトの時間論」とあるので、ノート用紙の全部が、椎名の理解したバルトの学説を伝えていると思うかも知れないが、かろうじてバルトの時間論と言えるのは、〔Ⅰ〕の部分である。

〔Ⅱ〕は、バルトを敷衍して椎名が考えたものである。

この時期に椎名が、バルトの時間論として触れ得た可能性の高いものがバルト著『教義学要綱』の内容にある。『教義学要綱』は、一九四七年に原著が出て、井上良雄による邦訳が出版された昭和二六年（一九五二）九月月から神学研究会のテキストになっていた。

その「二〇 審き主イエス・キリストの将来」で、バルトは「キリスト教の時間概念について、多少のことを語りたい」とイエスを中心とする過去、そして特に現在について述べるのである。

バルトが「無時間」という言葉を使っている二箇所を引用する。

イエス・キリストが、嘗て在した方として、現在在することによつて、彼は明かに一つの新しい時間の開始であり、われわれが知つている時間とは異つた時間の開始であり、過去することはないが・しかも昨日と今日と明日を持つ現実的な時間の開始である。しかし、イエス・キリストの昨日は、同時に彼の今日であり、彼の明日である。無時間が――空虚な永遠が、彼の時間の代りにはならない。彼の時間は終りとならず、昨日から今日へと進む運動において、明日へと前進してゆく(25)。

「イエス・キリストの昨日は、同時に彼の今日であり、彼の明日である」とあるのが、椎名の書いている「嘗つてと今と以後、昨日と今日と明日が継起的でなく交錯している」に近いと考えられる。

さらにもう一箇所。

イエス・キリストの支配と統治が、われわれがわれわれの世界史・生活史の存在と見るものの意義であるならば、このイエス・キリストの存在は、何等無時間的な存在ではない。またその場合には、永遠は無時間的な

永遠ではない。無時間的なのは、死であり、無である。われわれが無時間的なのは、われわれに神がなく・キリストが無い場合である。その場合に、われわれは神を持たない。しかしキリストは、そのような無時間性を、克服し給う(26)。

バルトが論じている時間論が、椎名のメモにある時間の理解を裏付けているのだろうか。

一番目の引用における「無時間」と「空虚な永遠」の等置、二番目の引用にある「永遠は無時間的な永遠ではない」が、椎名の「永遠なる神も亦無時間的には生き給わずして、最も時間的であり」と重ならなくもない。

『教義学要綱』の時間概念の説明においてまず言えることは、バルトの「無時間」、「無時間性」、「無時間性」の使い方が、三木清やハイデガーにおいて見られたような、時間を超越するという意味を大きくは逸脱しないということである。それにしても神学に固有の不条理が関わっているので、その「無時間」と永遠の関係には常識が通用しないという難解さは残る。

『教義学要綱』からの一番目の引用での、バルトの「イエス・キリストの昨日は、同時に彼の今日であり、彼の明日である」という時間観は、椎名のメモにある時間の連続性と順序性を否定するという発想に関しては同じである。ただし、バルトではイエス・キリストに関する時間論であるのに、椎名は「神の本質の完全性の一つ」である時間を考えている。

バルトの『教義学要綱』の「二〇 審き主イエス・キリストの将来」を取り上げたのは、そこに「無時間」、「無時間的」という言葉を使った時間論が述べられていることもあった。「使徒信条」のイエス信仰についての章における時間論であるため、聖霊への言及はないにしても、「無時間的なのは、われわれに神がなく・キリストが無い場合」なのだとするのだから、聖霊が「無時間的なもの」であるはずはない。前節(四)でふれた椎名の三

位一体図式にあった、聖霊は「無時間的なもの」とする聖霊論は、バルト自身の時間論とすくなくとも言葉の上では対立していると考えてよいだろう。『教義学要綱』における聖霊論である「二一 我は聖霊を信ず」はどのように書いているかを確かめても、目ぼしい内容は得られなかった(27)。

椎名のメモ紙片の「II」は、「歴史的時間」の発生論である。父なる神の「本来的時間性」と子なるイエスの「非本来的時間性」の分裂が聖霊の働きであるという説は、神学においてどのような立場なのか。正統、異端の位置付けなども興味深いので、神学に精しい誰かに考察してもらいたいものだ。

椎名がいう「聖霊の三位」は、父と子の分裂において聖霊の働きがもつ関係と読める。同じころのノート用紙に記された、三位一体の図式については既にふれたが、その一つに無時間から時間―歴史、世界―への創造、時間から無時間への終末のどちらにも聖霊の働きが介在するとした図式があった。それは、人間―あるいはイエス―においては、創造は誕生、終末は死となる。

聖霊が愛とつながるのは、こうした分裂、そしておそらくは終末での統合が、聖霊による人間への愛の働きかけであるからであろう。聖霊は、愛と関係しながら、「無時間」―死に代表される―とも関係する。そういった前提から、メモ紙片の「II」の内容を理解できるだろうか。椎名の目には聖霊は、愛と「無時間」の両面をもつヤヌスのように見えていたのかも知れない。椎名の言葉の裏面にうごめく想念は捉えがたい。

「バルトの時間論」の紙片メモの探究は以上であるが、「無時間」について確かな像にはいたらなかった。「無時間」と聖霊のつながりに関してはいくらか思いつくことを述べたが、これらから問題提起を受けとってほしい。昭和三二年(一九五七)からのノートは、心臓発作の入院前と入院後では、椎名の筆跡が明らかに変化する。筆耕であった椎名に独特のきわめて整った書体は心なしかくずれる。昭和三三(一九五八)八月、病後に再開したページに、時間と「無時間」と永遠の同時性の階層についての記述がある。一階目が時間と「無時間」の同時

性、二階目が時間全体（「直接的な時間」と「無時間」）と永遠との同時性……これら二つの同時性があるという。「バルトの時間論」の時期からは五年くらいの間隔があるだろう（28）。その記述は椎名による二二頁に記されるが、次の二二頁の始まりの欄外に次のような走り書きがあった。

時間から救われること―無時間へ

無時間と時間から救われること―永遠へ

だから無時間から救われるということは、どういふふうに救われるかというその形式も内容も不分明なのである（29）。

椎名のつぶやきを聞いているようである。このつぶやきが背負っている神学的問題の行方は、私たちからは遠望するしかない領域に入っていくように思われる。

（注）

○椎名麟三の自筆資料の引用を参照する際は、姫路文学館デジタルアーカイブの画像PDFファイルのページを示す。

① 『椎名麟三信仰著作集 第七巻 復活について』教文社 一九七九年三月）が、復活に関するエッセイ（『復活』、『復活のキリスト』、『復活』と私）、『復活』にたどりつくまで、『復活はあるか』を収録している。

② 『復活』と私』『椎名麟三全集』20巻以下、冬樹社発行『椎名麟三全集』は「椎名全集」と略記する。二五三頁

③ 『復活』椎名全集14巻 三〇〇頁

④ 『私の聖書物語』椎名全集15巻 三三五頁

⑤ 『復活』 椎名全集14巻 二九六頁

⑥ 『復活』 椎名全集14巻 二九六頁

⑦ 『文学の限界』（一九五二年三月）、『いまよりしてもはや時なるべし』（四月）、『罪と罰』（五月）『バルトの芸術論』（七月）、『未
来』（八月）、『滑稽とユーモア』（九月）、『悪と自由』（一九五二年五月〜七月）、『現代の魔術』（八月〜十一月）、『文学における自由
の問題』（一九五二年二月〜一九五三年九月）は、椎名全集14巻に収録されている。

⑧ 最も時期が下るものとしては、昭和四〇年（一九六五）一二月ころから使われた創作ノート（表紙に表題を記していない）――30
M1―000016 菁柿堂の複製「椎名麟三創作ノートNo.(13)」――に、無時間の用例がある（複製のページ付で二七頁）。

二つの自由がある。一であり時間であり、個物であり精神である。（ハイデッガーによると「死への存在」というところだろう。
時間的存在からの自由として無時間、死）。他は、多であり空間であり環境であり物資である。（ハイデッガーによる「世界・内・
存在」をさす。）

⑨ 椎名が書評を書いている森有正著『ドストエーフスキー覚書』が「Ⅱ ドストエーフスキーにおける絶望と死―『悪霊』の一考
察―」の中で、スタヴローギンの「存在の本質的無時間性」について論じている。彼の「根柢的無関心と倦怠」は、ベルクソンが「生
命の飛躍」と呼んだ実在的時間をもたないこと、つまり「無時間的生」の象徴だという。

「スタヴローギンの無時間性は、宗教的永遠とはまったく似て非なるものである」が、キリーロフもシャートフも、彼らの「求
める永遠」と「スタヴローギンの血の気のない虚無の静寂な外貌との類似に欺かれ」るのである。四一頁

椎名の書評（椎名全集14巻 一八八頁）は全体的な感想しか書いていない・

- ⑩ 『復活』 椎名全集14巻 三〇六頁
- ⑪ 『復活』 椎名全集14巻 三〇一頁
- ⑫ 創作ノート「No.1」（椎名麟三創作ノートNo.(7)） 菁柿堂複製 一五頁（複製のページ付けによる）
このノートの表紙には「No.1」とあるだけで日付はない。真ん中辺りに「1958・6・6（病後のノートはじめる）」と中扉のように記したページがある。「病後」とは昭和三二年（一九五七）八月の心臓発作の後、ということである。したがって昭和三二年（一九五七）から三三年（一九五八）のころのノートになる。
- ⑬ 『復活』 椎名全集14巻 二九七頁～二九八頁
- ⑭ 『復活』 椎名全集14巻 二九五頁
- ⑮ 創作ノート「No.1」（菁柿堂複製No.(7)） 二〇頁～二二頁
- ⑯ 『復活』 椎名全集14巻 二九八頁
- ⑰ 草稿一式 30 M1—000147)として整理している文書のなかの一点(画像ファイル 30—m1—000147・9・pdfの二頁)。「あらゆる意識は、死の刻印をもっている」のほかに「罪の値は死である」、「絶望が救いである」、「人間的な意味に於ては、絶対性をもっている(死の) 信仰的な意味に於ては、その絶対性は変えられている。」といった文が書かれている。
- ⑱ 草稿一式(30—M1—000147)の複数のノート用紙に図式が書かれている(画像ファイル 30—m1—000147・1・pdfの七頁、一〇頁／30—m1—000147・9・pdfの二頁)。(図式は大別して二つのパターンがある。一つは、時間と無時間の相反関係を様々な事象に関係させる。神(キルケゴール)、超人(ニーチェ)、復活(信仰)というように第三項が加わる場合と、実存主義、マルクス、芸術のように時間と無時間の順序、能・所を示す。もう一つは永遠、時間、無時間を三位一体に対応させるパターンである。尚、この図式は平成二七年(二〇一五)の椎名麟三新資料展のポスター用図版に使用した。
- ⑲ 創作ノート「No.1」（菁柿堂複製No.(7)） 四三頁

- ⑳ 『復活』 椎名全集14巻 三二〇頁
- ㉑ 『復活』 椎名全集14巻 二九七頁
- ㉒ 『復活』 椎名全集14巻 二九八頁～二九九頁
- ㉓ 創作ノート「1959・5・20」(30—M1—000031 菁柿堂複製 創作ノートNo.9) 九二頁(複製のページ付けによる)
- ㉔ 「バルトの時間論」は、ノート「無題」(30—M1—000039)として、一括して保管されていた、昭和二十年代後半の草稿メモのなかの一つである(30—m1—000039・5・pdfの一頁)。
- ㉕ 井上良雄訳『バルト・教義学要綱』(新教出版社 一九五一年九月) 二六四頁
- ㉖ 『バルト・教義学要綱』 二六四頁～二六五頁
- ㉗ 『バルト・教義学要綱』 二八〇頁～二八七頁
- ㉘ 創作ノート「No.1」(菁柿堂複製No.7) 四三頁
- 次の二つの「同時性」の関係の説明の後に、三位一体と永遠、無時間、時間の対応を記している。

(ここに二つの同時性が存在する。つまり時間と無時間の同時性。この同時性(全体)と同時であるところの永遠と時間の同時性。)だから救いの実感(永遠への実感)を感じ得る実感の根拠となるものは、時間と無時間及びその同時性である。ここに三位一体的なものがある。

永遠…父なる神

無時間…聖霊

時間…子なる神—イエス

②9
創作ノート「No. 1」
(青柿堂複製 No. 7)
四五頁

【II部】

12 再考——「自由に憑かれた人」など——

本論集の諸篇を執筆していくなかで第I部に置いた「自由に憑かれた人」と「遠藤周作「椎名麟三論」を契機とした考察」を四半世紀ぶりに読みかえすことになった。

これらの古い二篇では、いわゆる脱構築デコンストラクションの論理構成や言語行為論の枠組みに発想がしばられており、そうしたなかで、椎名がおこなう「復活のイエス」の伝道や信仰批判を考究していた。今から思うと、そういった方法論の適用は、プロクルステスの寝台といわれるようなふるまいだったかもしれない。

それで、二篇の再考というような作業に取りかかることにした。結果として四半世紀前の二〇世紀末期の流行から椎名と同時代の思潮——ハイデガー、バルトといった巨頭——に遡ることになったが、次の三つの問いについて論じる。

- 一、椎名の「復活のイエス」はハイデガーのニーチェ解釈における矛盾律に照らすとどうなるか？
- 二、椎名麟三のキリスト教信仰の批判はカール・バルトの思想と関係するか？
- 三、椎名はニーチェをどのように評価していたか？

本論は問題の捉え直しを主眼とする。だから結論的な意見を示すまでにはならないかもしれない。

椎名は、イエスの復活に邂逅したという神秘体験についてくり返し語った。キリスト教においては、イエスの生誕から磔刑死、三日後の復活が、信者に与えられ、読みとるべき神の啓示であるのだが、それは福音書を通してのみ報告された一連の出来事である。

椎名がいかなる体験をもち得たとしても、それは聖書というテキストを読んだことを契機としたものであった。そのあたりの実状を明かすために—ここでは別の論考と重複するので聖書の引用はしない—ルカによる福音書の二四章三三節から四三節を読んでいた自らの姿が描かれることが多かった。

しかしながら、こうしたテキストの介在という要因を考えはじめると、論ずるべき焦点がぼやけてしまうので、「一つの神話であるにしろ、またお伽話であるにしろ、文章で描かれたものとして、キリストの手や足をすでに見たのだ。そして、見たものが、私に強いショックを与えたのだ」(『私の聖書物語』「キリストの手と足」)(①)という証言の「見たのだ」、「見たもの」の「見た」をそのまま体験を表しているものとする。

それはそうとして、「復活のイエス」について一義的な表現を求めようとするとその多様さ、多彩さに迷われる。エッセイ『復活』では「時間」と「無時間」の同時成立と—ある意味、隠語(ジャーゴン)に頼って—表されている。

イエスは、明らかに無時間のものでありながら、同時にこの地上に立って居られる以上、明らかに時間的な存在である。(『復活』)(②)

一般読者向けに「婦人公論」に連載した『私の聖書物語』では「復活のイエス」について「そのイエスは、確実に死んでいるイエスであり、同時にまた、信じられないことだが、確実に生きているイエスでもあったのである」(「神のユーモア」)(③)とより分かりやすい文章となった。

「生きている」の否定が「死んでいる」であるとする場合の論拠は、語義の分析以外には存在しない。つまり「死んでいる」は「生きていない」の端的な言いかえに過ぎず、何らの情報も加わっていない。そうすると「復活のイエスは生きていて(肯定)、かつ死んでいる(否定)」と定式化されることになる。

権名が論理学の矛盾律を意識していたことは、次の言葉からもうかがえる。

人間に対する肯定と否定の対立は絶対的となる。どんな知性も悟性も、その対立を自分の世界まで引き下ろすことはできない。(『キリスト教のユーモア』)(④)

さて、「自由に憑かれた人」は、ニーチェの「力への意志」の断章五一六番から、その結尾に近い箇所を引用していた。矛盾律に関するこの断章は、ハイデガーが一九三九年夏季期の講義において「認識としての力への意志」をテーマとするなかで取り上げた。彼は一九三六年から一九四〇年にかけてフライブルク大学でニーチェの思想を西欧的形而上学の完成であると説明する講義をもっていた。その講義記録などを集めて『ニーチェ』の題のもとに発表したのは一九六一年のことである。

ハイデガーのニーチェ講義では五一六番からその冒頭の文章を引いている。

同一のことを肯定し且つ否定することは、われわれにはできない。これはひとつの主観的な経験命題であつ

て、そこに表現されているのは〈必然性〉ではなく、或る無能力にすぎない(⑤)。

この文章から続く段落全体を、ハイデガーは引用しているのだが、その段落の結論的な箇所は次の通りである。

論理学は一種の命令法であり、真なるものを認識するためではなく、われわれが真と呼ぶことにする世界を定立し、仕立て上げるための命法だということになるであろう(⑥)。

これら二つの引用文の「無能力」、「命令法」といった鍵となる概念の検討に入る前に、ハイデガーが矛盾について一般的に語ったことをおさえておくべきだろう。

ハイデガーは「同一のことを同一の観点から同時に肯定し且つ否定すること」はたしかにできる、しかも、人間たちはそうした矛盾を犯すことを「あまりに容易に仕出かす」(⑦)といっている。また「矛盾が存在するというのは、ひとつの経験命題である」とも考えている。ここでハイデガーはギリシア以来の知見の蓄積を踏まえて語っているのだ。

椎名が「復活のイエス」に見いだした体験を矛盾の命題として定式化したことは上述したが、その「復活のイエスは生きていて、且つ死んでいる」は経験命題(「見たのだ」、「見たもの」)である。それにしても、「肯定と否定の対立は絶対的となる」という椎名の見方とハイデガーはこんなにも違うものだろうか。ハイデガーの「あまりに容易に仕出かす」という物言いは、人間というものが常に矛盾した判断に陥りがちであると嘆いているかのようだ。白黒をつけるという慣用句が生まれたのは、人間界には論理的に混乱した物事が溢れているからにちがいない。その不合理性でも尖鋭化したのが矛盾である。椎名も一度は信奉していた唯物史観ではむしろ矛盾こ

それが歴史の第一原理となる。

椎名が「矛盾対立する二つのもの」を「同時にほんとうのものとする」ことができないことについて、次のように言うのは、同じ人間界をハイデガーとは逆方向から見ようとしているからである。

どちらが人間にとってほんとうなのかを決定せずにおられないのが、人間なのである。そして私が、聖書に
つまずいて来たのは、そのような人間の精神の働きによってであつたのだ。(『私の聖書物語』「人間の回復」)

(⑧)

ここでいうつまずき、信仰上の妨げを克服したからこそ、椎名は人間性を回復することができたことになる。

さて、ようやく「論理学は一種の命令法」であることを考えるところに来た。「命令法」とは「せよ」または「ねばならない」であるが、ニーチェが言う命法は「真とよぶことにする世界を定立」するには、論理学に従わ「ねばならない」ということである。その第一の試金石となるのが、無矛盾、つまり矛盾しないという規則だ。ハイデガーの講義の方は「存在の原理」へ展開して、その論点が深まっていくが、ここではそれにまで付き合ふ余裕はない(⑨)。

「同一のことを同一の観点から肯定し且つ否定する」ようなことを許した世界を真と信じていることができるだろうか。それどころか、そのような寄る辺ない世界では生きることさえ難しいだろう。ハイデガーによると「命令法」という概念でニーチェが考えていたことは、それに従わない自由の余地があること、その上で無矛盾を根本規則とする論理学は人間が世界を「仕立て上げる」ために持ち込んだものだということでもあつた。

「世界」を「定立する」とか「仕立て上げる」とかいうことについて、ハイデガーは次のように述べている。

大まかに言えば、人間が矛盾を避けなければならないのは、混乱と混沌を免れるため、あるいは混沌に無矛盾の形式—すなわち統一的な、それぞれ自同的なものという形式を課することによって、混沌を征服するためなのである(⑩)。

従って「同一のことを肯定し且つ否定することは、われわれにはできない」という命題が表しているのが「或る無能力」だとニーチェが述べている意味は、矛盾してはならないという原理が人間に帰属するものであると強調することにあつた。だから〈必然性〉—人間の手に届かない「絶対」—ではないことになる。

こうした無矛盾でなければならないという思惟の規則、論理的公理が必然ではなく、生に有用であるように経験を秩序立てていることは、ニーチェが「遠近法的」と呼んでいたことでもある。それが、人間が生存していくために、自由のもとに定立したものであることは、権名もいくらかは気付いていたかもしれない。たとえば、そのことを示唆する一節がエッセイ『復活』にある。

僕たちが、死に対して自己の存在の絶対性を確認するように、無時間の絶対性は、人間の生に関して人間の与えたものである…(『復活』)(⑪)

「無時間の絶対性」とは、時間と無時間の対立の絶対性ということであり、人間の事象とするならば生(肯定)と死(否定)の絶対的対立に導かれる。それが「人間の与えたもの」であるとは、どうということなのだろうか。「自分の世界まで引き下ろすことはできない」と言っていた対立を「人間の生」の世界に引き下ろしたのではないだ

ろうか。

この節のはじめに、椎名が復活のイエスを語っていることの多様さ、多彩さに迷わされると述べた。そこで、時間に対する無時間、生に対する死というように肯定及び否定として対立する二項が同時に成立する矛盾として分析的に把握して、ハイデガーのニーチェ講義における矛盾の解明との対質を試みてきた。

今までの議論の前提となってきた死を生を生の否定と規定することは、けっして自明な理論的選択ではないだろう。復活のイエスにおいて生と死とが共存しているのを椎名は見た——ということを経験した。このイエスという存在に矛盾を見てもよいが、それを必然性あるいは絶対性と考えることはニーチェやハイデガーがもつ通念からはあり得ないことだった。数学の世界には背理法という証明法があるように、矛盾には重い存在感があり、もちろん絶対的である。伝統的な論理学においても、矛盾律は絶対的かもしれない。けれども、これらを経験に持ち込むかどうかには自由の余地があるのである。

そして、もう一つ、さらに困難な問題があることを忘れてはならない。それは、生を自同的なものと把握することがはたして可能であるか、ということである。その難しさは、エッセイ『復活』において、死を規定する——それは生を規定するのと同じことだ——ためにどれだけ多くの言葉を費やしているのかわれば分かるはずだ。椎名は生理学、物理学などの自然科学、認識論、存在論などの哲学といった持てる知識を総動員している。椎名が『復活』の連載をはじめた昭和二十六年（一九五二）には、シュレーディンガーの『生命とは何か』の日本語訳が岩波新書から発行されていた。

以上で、「自由^{デコンストラクシヨン}に憑かれた人」から脱構築の文学論の色合いを落とすために補足したかったことを終わりたい。

第一回目の椎名麟三展の翌年に執筆した「遠藤周作「椎名麟三論」を契機とした考察」は、キリスト教信仰に対する椎名の批判的態度を扱ったが、カール・バルトの宗教批判との関係についてふれておきたい。

椎名が信仰を問題視するにしても、バルトが宗教を否定するにしても、信仰や宗教そのものを批判しているわけではなく、偶像と化したそれらを批判しているのである。こうしたことはニーチエがキリスト教を徹底的に批判しても、イエスその人には矛先を向けなかったことと似ているところがある。

四半世紀近く前のエッセイのなかでは椎名の『私は何故クリスチャンでないか』というエッセイを取り上げていた。その際の煩瑣な議論—言語行為論を道具立てにしていた—の代りに、カール・バルトの思想との関係性を示唆する方がより直截的と考える。

例えば、バルトの名を世に知らしめた初期の代表作『ローマ書講解』(⑫)から、ローマ書(パウロのローマの信徒への手紙)の第一章二三節、二四節に関する部分に次の文章がある。

宗教的体験とは、それがどのような段階でなされていようとも、空洞以上のものであろうとするかぎり、すなわち、神の内容、所有、享受であろうとするかぎり、かならず知られない神から与えられたときのみ真であり、真となることができることを、厚顔無恥にも先取りしようとして結局は失敗に終わる試みのことである。それはどのような歴史性、事物性、具体性を持つとしても、常に神に対する裏切りである。それは、神でない神、すなわち偶像の誕生である。

もう一つの引用も同じくローマ書の第五章一節に関する注釈からである。

信仰の冒険がほんの一瞬間だけでも考慮されず、ほんの一瞬間だけでも棚上げされ、(中略)冒険が行なわれないならば、この同一性の設定は宗教的、または思弁的傲慢の無意味な行為でしかない。(中略)われわれが信じているのだということを、あえて考慮に入れようとするその瞬間に、われわれはいつも自分で疑いに陥るより他はないのである。

この引用の中間部にある「同一性」とは、「キリストの死と復活のしるしにおいて、死者を生かし、存在しないものを存在するものと見なす神を知ること」において義認される「新しい人間」と「わたし」との「同一性」、つまり「わたし」がクリスチャンとなることを表す。

最後の一節にある、人がおのれの信仰を「考慮に入れよう」とすると「疑いに陥る」というバルトの言葉は、「マルゴト、つまり私の全体をクリスチャンであることはできない」(⑬)という権名の言い方を神学の立場に普遍化したと言えるだろう。

権名のキリスト教信仰をバルトに照らしたとき、明らかになっていくことは、信仰のなかに生きることから、ほんのわずかでも逸れることは、抽象化であり、偶像のはじまりになるということである。自ら(主体)が自ら(客体)をクリスチャンとする「同一化」、信じていることを一瞬ふり返り宗教と規定すること―これらのふるまいは、傲慢につながり、やがては偶像を生み出す。

権名が、二〇世紀最大のプロテスタント神学者であったカール・バルトの同行者であったことは言うまでもない。バルトが、自由主義神学や自然神学から離反し、キリストの啓示に集中したことは、権名の信仰のあり方に直接、間接に影響を及ぼしたはずだ。バルトの『ローマ書講解』に権名がどれだけ通曉していたかは不明である

が、これらの引用だけでも思想的に呼応していることが見えてくる。

バルトと椎名は、キルケゴールの影響を脱して、それぞれの思想的基盤をもち得たことでも共通していた。バルト神学が危機神学から「信仰の類比」や神の言葉の神学に移ったことについて「せっかくドイツ理想主義哲学による神学のエジプト捕囚からの脱出をキルケゴールを手がかりに遂行したのに、ふたたび実存哲学による新たなバビロン捕囚に陥るのか」(14)というのがバルトの考えであったとキルケゴールとバルトの研究者である小川圭治は指摘した。

本節ではバルトの神学的言説を呼び水にして、椎名のエッセイの一つの解釈を示せたものとする。

三

最後の問いは、椎名麟三がニーチェについてどう考えていたかであった。

キリスト教を攻撃しつづけたニーチェとの関係については、椎名が受洗したときにニーチェから離反しなければならなかったと考えられがちだ。ところで、椎名が五十四歳になって記した「ニーチェとの出会い」(15)を振りかえったエッセイでは、その最後の文章を「とにかく私たちは、一度はニーチェ的なものにぶつかなければならない運命にあるらしい」としている。この締めくくりではニーチェを一応は評価していると読める。

椎名は「ニーチェは、たしかに多くの誤解にさらされる運命をもっている」とも書いているが、この時期から今日にいたるまでニーチェを源泉とする思想が、フランスのフーコーやドゥルーズに代表されるように豊穡かつ多岐に展開されてきた。「誤解にさらされる」ということは、それだけにより多くの可能性を孕んでいるといえないだろうか。

「自由に憑かれた人」の後半では、椎名によるキリスト教の理解に潜在するニーチェ的な面をあえて強調して

いた。それは、椎名にしる、プロテスタント牧師の家に生まれたニーチェにしる、両者にとってのキリスト教の独自性、異端性には互いの重なり合いを許容するところがあると考えたからだった。

昭和一〇年代の椎名がどのようにニーチェを吸収したかは、斎藤末弘氏の「流れの上に」論（『椎名麟三研究8号』(16)）などに詳しい。椎名の哲学的な教養は、もっぱらニーチェの著作を読むことで鍛えられたと考えられる。獄中で出会った『この人を見よ』を皮切りに保釈後に『人間的なあまりに人間的な』、『反時代的考察』、『ツァラトゥストラ』と読書は進んでいったという。このように椎名が一人の思想家の著書を具体的に何冊も挙げているのは、ニーチェの外にはほとんど見られないのではないだろうか。

その勉強ぶりを示す一つの例として椎名は昭和一六年（一九四二）筑摩書房刊の浅井真男訳・ヘルトラム『ニーチェ 神話の試み』から、少なくとも原稿用紙十五枚分ノンブルから推定した―を抜き書きしていた(17)。翌年三月「新創作」に掲載した同書の書評のためだけとは思えない分量であり、ニーチェを本式に理解しようとの意気込みを感じる。

大阪の刑務所の独房にいたとき、差し入れられた文庫本のニーチェ『この人を見よ』を利用して、転向上申書を書いたという。その辺りのことは、椎名は自伝的なエッセイにおいてくり返し語っているが、昭和二三年（一九四八）九月の「蜘蛛の精神」がもつとも早いものだろうか。

そのニーチェは僕を指していった。大衆を愛していない？ よろしい。それはお前が一個の権力意志であるからだ。お前の今迄の行動を支えていたものもお前の権力意志にほかならないのだ。しかも権力意志こそ人間の最高の価値でありながら、しかも侮蔑と非難を蒙つて来たものはない。しかしお前はそれを恥じるなど。（『蜘蛛の精神』(18)）

それが昭和三十一年（一九五六）の『私の聖書物語』では次のようになる。

ニーチェの『このひとを見よ』という本だったのであるが、大衆への愛というものを頭から罵倒しており、だから私はニーチェから、お前がそんなことではやんでいるなんて馬鹿野郎だ、むしろ大衆への愛をもてないことを誇るべきなのだ、とどなりつけられた気がしたのである。（『私の聖書物語』・「愛と律法」）（19）

『この人を見よ』は四十四歳のニーチェが発狂する直前に書いた自伝である。この本のどの部分に椎名は目をつけたのだろうか。椎名の本の読み方の典型を示すものとして、以下で論じてみたい。

現在の岩波文庫に収められている手塚富雄訳『この人を見よ』（20）には「大衆への愛」という言葉は出てこない（椎名は読んだ安倍能成訳でも変わらないはずだ）。それに類する言葉である「隣人愛」、「同情」をたしかにニーチェは嫌というほどに罵倒している。そうしながらニーチェが標的にしているのは、言うまでもなくキリスト教なのだ。

ところで、椎名が「大衆への愛」という言葉で念頭に置いていたのは、漠然としたものではなかった。それは椎名が信奉していた共産主義運動を意味していた。したがって椎名は、ニーチェのキリスト教批判の論理を借りて共産主義運動批判をおこない、転向上申書を作成したことになる。

それならば、この転回行為が『蜘蛛の精神』からの引用のなかにある「権力意志」とどうつながるのだろうか。共産主義を否定して「人間の最高の価値」とまで椎名が考えている「権力意志」を肯定したのだろうか。

少なくとも言えることは『この人を見よ』では「権力意志」、「権力への意志」が本格的に語られてはいない。

最終章「なぜわたしは一個の運命であるのか」において、現実における「全体」を観るならば「善意」などよりも「計り知れぬほどに必要」なものと、情熱、欲望とともに「権力への意志」に触れているくらいである。「この人を見よ」にこだわるならば、権名が後々まで考えていたことにはもつと相応しい「生への意志」という言葉が見つかる。

権名の言にあるように、ニーチェは誤解にさらされやすいので、もう一つ引用すると、「どんなに下層の人たちにもわたしは十分に尊敬の気持ちをもっている。こうした態度一切には、高慢やひそかな軽蔑心はひとかけらもない」⁽²¹⁾も『この人を見よ』の一節である。一九世紀後半を生きたニーチェの視界にあったのは、大衆社会批判ではなく、市民社会の俗物批判であった。

さて、もう一度、『蜘蛛の精神』の引用をよく読んでほしい。それというのは、これで転向上申書の理論となるのだろうかという不審を拭えないのである。

結びの言葉は「しかしお前はそれを恥じるなど」となっている。転向上申書に書くとするれば、「権力意志」を恥じる、でないと理屈に合わない。搾取されている大衆への愛のために、共産主義運動に身を捧げてきたと信じていたが、実際は「権力意志」、つまり支配欲―自己愛や虚栄心につながる―を満たすためであった。私はその自己欺瞞を恥じ、共産主義運動から身を引く。こう書くべきではないだろうか。逆に言うと、「権力意志」を満たすことを恥じないのであれば、かつての共産圏の独裁者のように共産主義運動を苛烈に徹底すればよいだろう。もちろん転向することにはならない。

権名がいう「人間の最高の価値でありながら、しかも侮蔑と非難を蒙つて来たものはない」といった言葉でわれわれに伝わるのは「権力意志」に仮託した自己肯定しようとの意志だろう。

これが『私の聖書物語』では「お前がそんなことでなやんでいるなんて馬鹿野郎だ」、恥じるどころか「誇る

べきなのだ」と道化した、戯文調となる。「権力意志」は消え、権名の言おうとしたことは素直になったようだ。発狂するまでの数年間、ニーチェが語っていた「権力（力）への意志」は多領域にわたり、さまざまな形態で扱われ、生半な統一的理解を許さない。(22) この概念のもとに包含されている生、パトス、身体、生成、芸術といった存在に、権名が転向者として何かをさがしていたことは確かである。

その一方で忘れてはならないのは、権名がニーチェに対してまったくアンビヴァレントな姿勢を取っていたことだ。次の『生きるための読書』の文章は、権名がニーチェから関心を失ってしまったと確信させるに十分である。

「ツアラトウストラ」の生の充溢が感じられなければならないあの『真昼』に僕は、逆に力のないニヒリズムを感じるだけだったという風であったのである。それは同時に牢獄で陥れられたニヒリズムを証明するものであった。(『生きるための読書』(23))

『真昼』(“der Mittag”)は「この人を見よ」では「大いなる正午」(“der große Mittag”)として登場する。

わたくしの使命は、人類の最高の自覚に瞬間を用意すること、人類が過去をふりかえり、未来に目をなち、偶然と僧侶どもの支配から脱して、「なにゆえに?」「なにをめざして?」という問いをはじめて全体として発する大いなる正午を用意することである…

『真昼』(「大いなる正午」)が「最高の自覚の瞬間」であるとは、超人へ脱却し、永遠回帰を感得し、また肯定

する刹那—もつとも決定的な認識の時—であることだ。椎名が言っている「真昼」は「ツアラトウストラ」全巻の最後のツアラトウストラの言葉に出てくる。次の手塚富雄訳では「偉大なる正午」である。

これがわたしの朝だ。わたしの日ははじまる。さあ、のぼれ、のぼってこい、おまえ偉大な正午よ (24)

多くの異説があることを承知しつつ、通俗的な理解を述べると、永遠回帰においては、はるかな未来とはるかな過去がとじられて円環をなし、その刹那、刹那が結び目と考えられる。円卓においてどの席も等しく、地位の上下がないように、すべての刹那が等価値であり、それ故に重い。この円環をなす時間は線的な救済史観や衰退史観の対極にある。

その永遠回帰を受けとめるべく高揚した瞬間であり、すべての誤謬があらわになり、新たな世界が美的に啓示される瞬間が「真昼」(「大いなる正午」)なのである。正午においてはもつとも影が短くなり、もつとも照らし出される。その認識のかなめにある「真昼」に「力のないニヒリズムを感じるだけだった」とは、椎名が永遠回帰も、運命愛も、超人も否定してしまうことになる。

これらを放擲しても、なおニーチェから得られるものは多いだろう。それは生を中央とする諸概念—生成、仮象、芸術、美—から生じてくる思想であり、「力への意志」を巡る諸概念とも重なりが少なくない。

このことについては「蜘蛛の精神」の次の証言がある。

勿論、生の哲学へ入ったのはニーチェの「大いなる正午」に深い陶酔を感じておりながら、その陶酔が深い救うことの出来ない虚無である実感をどうすることも出来なかったからである (25)。

この生の哲学への没入が如実に表れたのは—本論集で扱った椎名の著作に限ってだが—昭和一八年（一九四三）の秋に記された「文学論覚書」である。それとてもニーチェに忠実ではないのは、椎名のいつもの流儀であるのだが……。

（注）

- ① 『私の聖書物語』『椎名麟三全集』（冬樹社） 15巻 三九九頁
- ② 『復活』 椎名全集 14巻 二九九頁
- ③ 『私の聖書物語』 椎名全集 15巻 四〇五頁
- ④ 『キリスト教のユーモア』 椎名全集 18巻 二七四頁
- ⑤ 『権力への意志 下』（ちくま学芸文庫 筑摩書房 一九九三年二月） 五一頁
- ⑥ 『権力への意志 下』（ちくま学芸文庫） 五二頁
- ⑦ マルティン・ハイデッガー著、細谷貞雄監訳『ニーチェⅡ』（平凡社ライブラリー 平凡社 一九九七年） 一五七頁
- ⑧ 『私の聖書物語』「人間の回復」 椎名全集 15巻 四一三頁
- ⑨ ハイデガー自身の『存在と時間』の所論ともつながる。「人間が同一のものについて平気で唱えうる互いに矛盾した主張によって、人間は自分の本質から非本質のなかへ身を移し、存在者たるかぎりの存在者への関わり合いから離れることになる。」（存在の原理としての矛盾律（アリストテレス）） ハイデッガー「ニーチェⅡ」一六五頁
- ⑩ ハイデッガー『ニーチェⅡ』（平凡社） 一五三頁～一五四頁
- ⑪ 『復活』 椎名全集 14巻 三〇〇頁
- ⑫ カール・バルト著、小川圭治・岩波哲男訳『ローマ書講解』（平凡社ライブラリー 平凡社 一九九七年） ページではなく新訳

聖書の章・節により参照する。

- ⑬ 『私は何故クリスチャンではないか』 椎名全集 16巻 一七一頁
- ⑭ 小川圭治『人類の知的遺産48 キルケゴール』（講談社 一九七九年六月）三八四頁
- ⑮ 『ニーチェとの出会い』 椎名全集 20巻 三九九頁
- ⑯ 「椎名麟三研究」8号（椎名麟三研究会 一九八九年六月）『流れの上に』は「新創作」昭和一九年（一九四四年）4・5月号は発表された短篇小説。この小説の成立にニーチェの読書が強く反映しているとの考察のもとに椎名とニーチェの関わりを詳細に辿っている。生の哲学といった時代背景の思潮から文体や表現の分析にわたる。『椎名麟三とニーチェ』（自由の彼方で）創刊号（椎名麟三を語る会 一九九六年七月）に所収。「生きるための読書」（展覧会図録『椎名麟三の昭和』（姫路文学館 一九九七年）に所収）でも斎藤末弘氏はニーチェを論じている。
- ⑰ 創作メモ「ツアラツウストラ」（30—M1—000110）、草稿・無題（30—M1—000134）これら2点は分かれていたが、一連のものである。ベルトラムの文章、ニーチェの著作の引用を抜き書きしている。
- ⑱ 『蜘蛛の精神』椎名全集 14巻 六七頁
- ⑲ 『私の聖書物語』『愛と律法』 椎名全集 15巻 三四八頁
- ⑳ ニーチェ著・手塚富雄訳『この人を見よ』（岩波文庫 二〇一四年四月）
- ㉑ ニーチェ『この人を見よ』（岩波文庫）「なぜわたしはこんなに利発なのか」
- ㉒ 三島憲一を中心に編集された『ニーチェ辞典』（弘文堂 一九九五年二月）の「力への意志」（「権力への意志」）の項は、1. ルサンチマンのような偽装と支配するもの、2. 新たな形而上学の可能性、3. 解釈の原理、価値設定の原理、4. 芸術としての純粋な発現、の観点から執筆されている。椎名が転向上申書に利用したニーチェのキリスト教批判は、ルサンチマンの偽装としての「力への意志」が前面に出たものである。この面については椎名が言うように「人間の最高の価値」にはならないかもしれない。

- ②③ 『生きるための読書』 椎名全集 14巻 一四九頁
- ②④ ニーチェ著・手塚富雄訳 『ツァラトウストラ』(中公文庫 中央公論社 一九七三年) 五三二頁
- ②⑤ 『蜘蛛の精神』 椎名全集 14巻 六八頁

【II部】

13 資料紹介・『自由の彼方で』 自筆資料

椎名麟三の旧宅に残された自筆原稿の整理作業の際にとくに注意を払っているのは、市販のノートを表紙からばらしてレポート用紙のように使用した草稿類の取扱いである。受け入れたときのまとまりを保って、並ぶ順序を変えないように整理用袋へ収めていくようにしている。

椎名が執筆するとき、まずこのノート用紙に鉛筆で下書きをして推敲までをすませる。その後で編集者へ渡して印刷所に回すための清書を原稿用紙に仕上げていた。その前段階として哲学的考察とも言える構想案をノート用紙に詳細に記すこともしばしばであった(①)。昭和二〇年代まではこうした手順がとられていたと推定される。

ノート用紙の草稿は清書してしまえば用済みとなるので、処分しないときは紙縫りで綴じるくらいの手間をかけるのがせいぜいだったようだ。多数ある綴じないままの草稿類は、ノートの表紙と裏表紙だけになったものをファイルに代用して散逸しないようにしていた。

さて、長編『自由の彼方で』は、大正二五年(一九二六)姫路中学三年だった椎名の家出から昭和八年(一九三三)転向上申書を書いて保釈、父を頼って上京するまで、十五歳から二十二歳までの波瀾万丈の自伝小説である。

ノート用紙に記された推敲済の草稿は、千日前付近でコックをしながらの不良仲間との生活を描いた第一部の冒頭からの大部分(講談社文芸文庫の九頁から六八頁)と第三部の最後の五分の一、マッチ工場の過酷な雑役に

耐えかねて、東京に出立したところで締めくくられるまで（同じく一八四頁から一九七頁）が残っていた（②）。情報源としては、推敲の痕跡の消えた完成稿に近いものよりも、反古草稿の方がかなり貴重である。

第三部の冒頭部は明らかだけで五回の書き損じのノート用紙が確認できた（③）。そのうちで、採用されなかったものの、一枚以上にわたって、入念な推敲を終えた草稿は次のように始まる。

一九三二年八月 僕のおかしな死体である山田清作は警察の手を逃れるために、関西各地の木賃宿を転々とした後、東京にあらわれた。

数行だけで筆が止まった反古が四枚ある。その一枚を示す。

山田清作は、治安維持法によって東京で逮捕された。一ヶ月の逃亡生活は終わりをつけた。

これらに共通するのは、すぐに東京へ舞台が移ることである。ところが、完成した『自由の彼方で』第三部は、警察の一斉検挙を察知し、逃げた山田清作が東京にあらわれるまえに、大阪の木賃宿で知り合った田代という男のもとで防水紙の行商をしながら一ヶ月近くの潜伏生活を描く二つの章をはさむ。

第三部には、その後、椎名の精神を崩壊させた留置場の非人間的な取調べや独居室での孤独が物語られる。あくまでも想像であるが、それらトラウマとなった体験に直面することへの逡巡から、書き損じを何度もくりかえし、ようやく完成した原稿を捨てて行商生活の話を追加することになったのではないだろうか。

警察の留置場において虱、蚤、南京虫に清作がひどく悩まされる様子を描出するためか、これらについて事典

を調べたメモが残っている。

また、虱に關しては、採用されなかつた奇妙な行動の草稿があつた(④)。

要約すると、清作は昼食の飯粒を練つた糊で、便紙を貼り合わせて小さな袋をつくる。そこに虱の卵を入れて糊付けし、腹部にじかにあてて孵化を待つのである。あまりに關心が向きすぎて「卵から首を出しはじめている虱君の姿が見える」と幻視するまでになる。結局、夕食までには卵は死んだものと決めて潰してしまふ。

このようなりアルな具体性は、椎名に実体験があつたからにちがいない。ではなぜこの虱を孵化させようとした話を捨てたのだろうか。

虱の孵化を実験するというような皮肉な探求心は、将来の作家には相応しくても、山田清作の滑稽なまでの受苦的な人間性と矛盾すると考えたからだろう。つまり、自伝小説と銘打ちながらも、作者でありモデルでもある椎名自身がそのまま作中の主人公、山田清作であるはずはないのだ。

完成稿では消えた実際の経験からの記述がほかにもある。次のような記述が見つかった(⑤)。

神戸へ着くと、彼等は清作を菊水署の留置所へ放り込んだ。間もなく母が面会に来た。清作は会わなかつた。

斎藤末弘氏の年表によると、神戸の留置所にいた椎名に、母みすが新しい男と一緒に面会に来たとある。椎名は草稿で、清作は面会に来た母と会わなかつたと書き、最後は母の面会そのものを消してしまつた。

これも憶測のレベルだが、完成稿では共産党の関連の罪で若い和服姿の女が警察に入ってくる。この女が、消された清作の母への愛を受け継いだという可能性を考えたい。

清作は、その女の名も知らず、顔もはつきりと見ていながつたにもかかわらず、愛していると感ずる。愛して

いる以上、結婚するべきだと、窓越しに女に求婚する。

清作の愛を渴望する姿は、唐突であり、強い印象を読者に与える。その愛は母を失った、清作の孤独を癒す代償となるものであり、作者の椎名にとつても物語を進行させるために必要なものだったのだ(⑥)。

自筆資料の整理は地道な作業であつても、そのなかで出会ふ草稿(断簡)やメモには考察をめぐらせるための材料が尽きない。それだけの面白味がある。『自由の彼方で』の資料を使って、想像に過ぎると言われるかもしれないが、思いつくことを書いてみた。

(注)

① 斎藤末弘氏は「邂逅」論(上)、『作品論 椎名麟三』(桜楓社 一九八九年三月)所収)のなかで、中野好夫によるインタビューでの椎名の発言を引いて『邂逅』から後は、哲学的考察の段階が簡単になったと書いている。「今はディテールの問題について、いわゆる『創作ノート』のようなものをつくるだけで、すぐ書くようになった。」という「創作ノート」は1952・6・16の日付のノート(30—M1—000035)以降の一連のノートを指すと推測する。

② 第1部は「自由の彼方で」草稿(30—M1—000051)と「自由の彼方で」草稿(30—M1—000011)、第3部は草稿「自由の彼方で」(30—M1—000051)。

③ ノート用紙の束(30—M1—000039)に保存されていた。

④ ノート紙片の束(30—M1—000147)に保存されていた。

⑤ ノート用紙の束(30—M1—000039)に保存されていた。引用は、修正で貼ろうとした紙片に記されていた。

⑥ 監獄のなかで金網越しに娘に求婚する話は、習作時代の「幸福」(原稿末尾に「昭和」一五・九・二五)の日付)、昭和三年(一九四八)六月の「壁のなかに記録」にも状況を変えて、ストーリーに組み込まれている。「壁のなかの記録」論(「椎名麟三研究 第十九号」

「椎名麟三研究会 二〇〇七年三月」所収)で、斎藤末弘氏は随筆「監房と女と明石」(「旅」一九五九年三月掲載)に明石の郵便局

員の女にプロポーズする場面が書かれていることを根拠に事実と考えている。

【I部】

14 資料紹介・講演草稿について—話の枕など—

大坪家から椎名麟三の自筆資料を寄贈されたとき—京王線・下高井戸駅近くの旧宅でのこと—に、長女の真美子さんから、並びが変わらないように気をつけてほしいと渡された自筆資料の束—二百枚以上—があった(①)。姫路文学館にもち帰ってからの資料整理の際には、ポケットファイルにそのまま一枚一枚を差し込み、またその順序を反映させてPDFの画像データを作成した。講演や講義用の読み上げ草稿を集めたもので、ほとんどがノートを分解してレポート用紙のように使用した用紙に書かれ、それらの演題や会場から判断すると、実に様々な機会のもが含まれていた。ところが、一つの話のはじまりから終わりまで通して保存されているものがあまりなくて、過半がある講演の一部、つまり断片である。たとえば青山学院、高知夏期大学、YMCA、北海道の酪農学園というように会場を記す一枚目だけが連続する並びがある(これらすべて二枚目以下は見あたらない)。もちろん、同様の断片でも、途中からの部分、最後の締めくくりの部分とあり、残念なことに乱雑な状態になっている。

なぜ読み上げた草稿がそのままの状態でそろっていないのか。もっともあり得るのは、椎名が他の用途—エッセイの執筆や別の講義等—へ使い回した可能性だが、その転用後の完成した形態の草稿もそういった作業の痕跡も見あたらない。ともかく読み上げたあとの草稿をばらしたのはそれなりの都合があったはずだ。

講演の肝心の内容については、たいていはエッセイ等の形で発表されている可能性が高い。だから、ここでは、

椎名による講演などの導入部―いわば話の枕―に注目したい。それらから椎名の人柄などで見えてくるものがあるかも知れない。「1」というページ番号が打たれた草稿用紙に集中して目を向けることになった(②)。

まず、椎名が判を押したように言うのは、自分が非常な訥弁なので聞きやすくないだろうとのお詫びの言葉である。それに加えて医者から自分の舌が二、三ミリ短いと言われて、舌足らずなのだと説明する。この身体的な欠点は自伝的な短編『証人』に描かれ、椎名自身を投影した主人公の子どもは舌が短いために針金を「ハリガエ」としか言えないことを笑われるのである(③)。

ある町では二日続けて同じテーマで話すように依頼されたことがあった。二日目に演壇に立つと、客席の最前列に前の日に聞いていた人がある。とたんに混乱してしまい、話せなくなってしまうという苦い経験談もあった。そういった失敗？もあってか、手間をいとわず読み上げ用の草稿を用意して、講演などにのぞんでいたのだろう。

日本YMCAでは、高血圧から回復していない状態なのに、二ヶ月あまりで十何か所も講演に回ったと愚痴を言っている。念のために言っておくが、もちろん、こうした内輪話さえも椎名は草稿にしっかりと書きとめているのである。

その土地に関する思い出が話題になることもあった。

高知では一升酒を覚悟しると、友人たちから言われて来たけれども、誰も酒をすすめてくれない。それに桂浜の茶店ではお銚子一本でのびている屈強な青年に出会った。だから固定観念をもってはいけなという話から本論につながっていくことになる。日本基督教団の小松川教会によばれたときは、荒川をはさんで、椎名が戦前に住んでいた江東橋の近くだったので、釣りに熱中して川に落ち、ずぶ濡れになったことを打ち明けた。

これらは笑い話だったが、神戸ではちがっていた。非合法活動の罪で検挙、収監された三宮や菊水橋の警察署

の留置場のコンクリート壁の記憶がつきまよって、これまでは講演は断ってきたと明かした。

当然のことながら、時事的な問題が取り上げられることもあった。

ポケットファイルに収納した文書とは別の束(④)からのものだけけれど、お茶の水女子大学での講演のための草稿によると、まさに六〇年安保反対のデモに参加しようとする学生たちを前に「現代とニヒリズム」について話している。椎名は心臓病を患いながらもそれを押しつけてデモに参加し、その夜から二日間寝込んだ。執筆ができなかった分の損害を、その当時の岸信介首相に賠償してもらいたいと冗談の種にした。

関西学院大学において「自由を求めて」をテーマに話したときは、昭和三五年(一九六〇)一〇月の浅沼稻次郎社会党委員長の暗殺事件にふれた。「地球を動かしているバネが切れて、ブルブルツと二十年分ぐらい逆回転してしまった」とショックを受けたのである。死というものに正しさの証明を求める傾向があると、その不毛を嘆きながら、「自由」を論議する導入としている。

ここまで見てきたのは、椎名がキリスト教に入信した昭和二五年(一九五〇)以降の講演草稿である。それより前はいくらか様子が違っていた—以下は別のくくりで保存されていた資料からの紹介になる。

斎藤末弘氏が作成した椎名麟三年譜には、昭和二三年(一九四八)五月に慶應義塾大学で講演したとの記載がある。講演として最初期であるが、おそらくこのときのために書かれた「慶應義塾に於ける講演要目(文学に於ける主体性について)」(⑤)という表題の一枚のメモが残っていた。話の要点だけを記したもので、読み上げのための草稿までは準備しなかったのではないだろうか。

「神を目当ての講演」という表題の草稿(⑥)は、演壇に立つのは十回目だと告げてはじまる。読み上げ用のものと考えられるにしても、どこか弁論口調というか、後年のユーモアをまじえた調子とはちがう。横線で区切った上部欄に、「疑問」、「非存在としての自由」、「自由と死」といった見出しが並ぶのも他の場合にはない特徴で

ある。

こうした気負いのようなものは、講演の回数をかさねるにつれて消えていっただろうが、椎名の講演のあり方につきまどった生真面目さは終生たいして変わらなかつたと思う。創作ノートを見てもいかに周到に準備したかが読みとれるのである。

(注)

○椎名麟三の自筆資料の引用を参照する際は、姫路文学館デジタルアーカイブの画像PDFファイルのページを示す。

① 本稿で紹介する講演・講義の草稿は、以下の注記でとくに指定していないと、草稿束(30—M1—000093、紙面にして二二三ページ)に含まれる。「姫路文学館紀要No.24」に収載の内容索引表を用いてどこの紙面かを特定することができる。

② 椎名は、原稿、草稿、ノートの種別に関係なく、各紙面に順序を示す数字(ノンブル)を記す習慣があった。

③ 『証人』『椎名麟三全集』7巻 四二八頁～四三〇頁

④ 講演原稿(30—M1—000043) 内容索引表では、講演原稿「現代とニヒリズム」(30—m1—000043・6・pdf)の画像ファイル。

⑤ 講演草稿「慶應義塾に於ける講演用目」(30—M1—000123)

⑥ 講演原稿(30—M1—000043) 内容索引表では、講演原稿「神を目当ての講演」(30—m1—000043・7・pdf)の画像ファイル。

あとがき 知解を求める信仰

日本におけるキリスト教の信者は人口の一パーセントにも満たない。それにもかかわらずカトリックあるいはプロテスタントの文学者たちが明治からの日本文学史にしろした足跡は小さくない。そうしたキリスト者作家の小説であつても、私たち異教徒がそれほど強い抵抗感をもつことなく読むことができるものが多いなかで、椎名麟三の書いたものは分かりにくく、よく言われる。そういった事情からばかりでもないが、展覧会では解説文をどう書くかで悩まされてきた。

椎名の場合、流行作家として地位を得てからキリスト教の洗礼をうけ、それからほどなく復活のイエスの出来事に出会い、その信仰の立場を確固たるものとした。それ以降、死を迎えるまでの二十年余り、イエス・キリストに対する思索にいくらかの変貌があつたにしても、それへの信仰はけつして揺らぐことはなかつた。

椎名の作品のあり方は、復活経験の前と後では大きく異なつてゐる。そのことは小説などのフィクションよりも椎名自身の考えがダイレクトに表明されたエッセイにはつきりと出ている。キリスト教関連の多くのエッセイはおそらく求められるままに書いていたのだろうが、同じようなテーマでも繰り返し返されるうちに、洗練されていったのではないか。それに対して、受洗前に書かれたエッセイは、その表現が多義性に満ち、混沌としている（それだけにむしろ魅力的とする意見もある）。

椎名は、復活のイエスとの邂逅をはたしてからの長編『邂逅』について「人間の内部にかくされている二ヒリズム」の「分裂から自分を回復し得た自由と喜びの告白」であると述べた。同じころのエッセイ『復活』には「多

義のなかに分解し、多様な自由のなかに自己を奪われて」いた人間に、イエスは「自由とは何であるか」を認識させるために自己を示したとある。

それより前の作品に表れる「分裂」、「多義」といった椎名の精神状態について、尾西康充氏が彼は「解離性障害」に陥っていたが「小説の創作を通して自己治癒しようと試みていた」という興味深い指摘をしている（『椎名麟三と〈解離〉』朝文社）。獄中生活での過酷な拷問によるダメージや同志に対する信頼の破綻といったことが慢性的な精神障害の引き起こしたという。尾西氏は主として初期作品の登場人物に見られる、「離人症性障害」、「外傷後ストレス障害」などを推察させる性格描写を椎名自身の体験をなぞったものと考えている。あるいは精神分析でいうところの自己分析の作用を創作活動がはたしたと言えるのかもしれない。そうだとすれば、発表された作品に対する他者からの意見が、自己を客観視するためのさらなる助けとなっただろう。

自己治癒という考え方を椎名自身が自覚的に受け入れたかどうかを知る術はないが、復活のイエスという神秘的ともいえる体験―獄中のトラウマ体験とは対極にある―が自己分裂からの回復をもたらしたことを作品といふかたちで証言したと考えてよいだろう。

この椎名の精神の劇的な変化には、もう一つ神学の考え方が大きく関係しているという視点を提起したい。そしてその視点を考え合わせれば、椎名の作品に近づきやすくなるはずだと考えてきた。「あとがき」としてこれから述べることは、キリスト教信仰に縁遠い人間が、椎名文学を理解するための一助にしてほしいとの思いからのものである。

椎名の旧蔵書のなかにカール・バルト『われ信ず』が含まれているが、その訳者の桑田秀延氏が巻末の解説において一般向けに神学という学問の特殊性について述べている。

「神学は、一般の学問と相違し、イエス・キリストの人格と彼によりて人類に与えられた真理（聖書はこれを福音と呼んでいる）に対する信仰を前提し、それを基礎とせるもの」である。「超越者なる神へは、人間からの道、即ち下から上への道では達せられず、ただ「上からの光」なる神の啓示によるほかはなく、キリストこそは、まさにその神の啓示であるというのが、キリスト教信仰の基本である」というのだ。

一般の人々向けということもあり、桑田氏は聖書には常識的には起こり得ないことが記されており、それが理解を妨げ、拒否ともなっていることに注意を向けている。それに関して「神学の内容を合理化しようとする試みが、教会の内と外に現れたことがあるが、それは明白に神学の誤解である」と断言する。ここでいう神学の合理化とは、神学を近代的な学問と矛盾しないようにすることで、具体的には歴史学、言語学、哲学などの方法論で聖書や超越者にアプローチしようとする。それらは「下から上への道」にほかならず、神に達することはない。神学において信仰が前提となるということは、信仰に根拠を求めないということである。この信仰の真理をもっとも大胆に生かそうとしたのがカール・バルトの強みであった。

椎名がかよっていた上原教会の周辺にはバルト神学に対する研究熱があり、そういった知的雰囲気なかで、近代的な理性ではなく、聖書に現れたキリストの啓示に集中するというバルトの考え方に接することが可能であった。「われ信ず」の解説には、そうしたバルト神学の特徴が簡潔にまとめられており、椎名がどこまで読んだかは不明にしろ、その主張には通じていたはずである。

受洗前のある鼎談のなかで椎名が、マタイ伝（14 - 22）に記録されている、イエスが湖上を歩いたという出来事を歴史的事実として信じられない。だからペトロのように自分も沈みかける「信仰の薄い者」であると言っている。

バルトの理論上の画期となった著作に『知解を求める信仰』というタイトルの本があるが、「知解を求める信仰」

は神学のあり方をしめすテーゼであるとともに信仰者の取るべき態度でもある。椎名が湖上を歩くイエスを歴史的事実と考えることを人間の理性に頼もうとし、それを信じることの根拠にするならば、信仰を求める知解となり、両者の順序は転倒する。これを正しい関係に据え変えることは、人間の努力ではかなわない。だからイエスとの邂逅というのである。

それは観点を変えれば自己治癒と言えるかもしれないし、また適切な言い方であるかを恐れつつ言うならば、神学的パラダイムへの変換と言ってもよいだろう。

『知解を求める信仰』という著作においてバルトは、キリスト教の教理から哲学的、人間学的な基礎づけと解積の最後の残滓を除き去ることができたという。椎名はバルトに感化されたときに、聖書の中のイエスだけを見ようとし、諸々の思想や哲学といった滞留物を払拭したにちがいない。

復活のイエスを信仰するようになってからの椎名の著作の多くは、そのイエスが意味することを理解することにもつばら費やされた。信仰には必ずその対象を理解しようとする行為がともなう—この「知解を求める信仰」が神学のあり方であるように、椎名は文学という領域において同様に知解を究めていた。

人間は「自分自身の理性によっても力によっても、イエス・キリストを信じることは不可能であり、また彼に近づくことも不可能である」ことは、椎名の『私の聖書物語』に縷々語られているにしても、それが「上からの光」である神の啓示だからである。

キリスト者でない人間には、椎名の文学への門は閉ざされているのか。厳格に考えるならばそうかもしれないが、イエスがキリストであると信じるのが前提であるというならば、それを数学体系の公理のように措定してみることである。それから帰結する知解にはすべての人間に備わっている理性が役立つだろう。

椎名のいうルカ伝のイエスの復活のくだりを信じたというふりをする。信じたつもりになって椎名の議論に従ってみる。真の信仰者からすれば邪道かもしれないが、この方法が椎名文学を理解するための一助となるだろう。そのようにして椎名の作品に対してきたが、そうでなければ論じるどころか、ほとんど身動きさえ出来なかつたろう。これがこのあとがきで言いたかったことなのである。

□執筆者紹介

玉田 克宏（姫路文学館学芸員）

椎名麟三の思想

姫路文学館紀要 特別号 第一号

令和四年三月三十一日発行

編集・発行 姫路文学館

〒六七〇・〇〇二一

兵庫県姫路市山野井町八十四番地

電話 〇七九（二九三）八二二八

電子書籍（PDF制作）にて刊行