

一神教について

—ヒューム、フロイトをめぐって—

田 山 令 史

今日、簡素な確信を持って信仰する者は希である。様々の理由がある。科学が、かつて信仰と混在していた迷信、生活に安心をもたらす方便であった迷信を少しずつ消滅させていく。その科学は、現実の生活にともなう困難を取りのぞいていくかに見え、私達が自然の只中で覚える不安や畏怖は、いづれ消し去るべき余計な感情とも思える。さらに、宗教界からくる思想の抑圧に反抗した思想家が、教義上の矛盾、信仰の動機の不純を問うた。ともかく、信仰が私達の生活の形式であった時代は過ぎたように見える。

宗教が形式として生きていた時代、単なる形式としての宗教から人を開放しようとする思想も生きている。これらの内、ヒュームとフロイトを取り上げたい。ヒュームの「宗教の自然史」⁽¹⁾ (1757) は、多神教と一神教を比較することによって、一神教が宗教の進化した形態でもなければ、又、宗教のあるべき唯一の形態でもない論じていく。さらに言うには、宗教は、人の本性からして必要不可欠なものではないと。当時の社会から、このような主張がどう見られたか、ヒュームの「自伝」がよく語っている。フロイトは「トーテムとタブー」⁽²⁾ (1913) で、宗教に現われる「靈魂」、「罪」といった考えの起源を人の心理に求める。そして「人間モーセと一神教」⁽³⁾ (1939) で、一神教の起源を古代エジプトから始まるユダヤ人の歴史の中に探っている。この長い歴史を、個人の強迫神経症の症状と重ねて見て、信仰心をこの神経症で説明し去るのである。

ヒュームとフロイトは、人が神によって作られたのでなく、逆に、宗教は人の創作と説く点で一致している。そして、人が一神教を創り出す経緯をたどることが信仰心の分析であり、その解体につながっている。例え、宗教に「解き得ない神秘」(ヒューム)を見ようと、この神秘はもう何ら積極的な性質を持つものではない。それは人がなす様々な不可思議、例えば、不合理な情熱や熱狂と同列の現象なのである。

以下で、ヒューム、フロイトの宗教論を批判する。言い換えれば、その限界を見定めてみたいのである。批判は、一神教の概念をめぐっている。「一」は多義的である。「私は一人である。」、「この部屋に学生が一人いる。」この二つは、意味が異なる。私が一人でいることは、確かめるということが意味をなさないが、一人の学生が部屋にいることは見聞きしなければ分

からない。私を含む世界は一つの空間の内にあるが、この「一つ」は、ある天体が、ある時ある場所に一つ存在していることと違って、確認を要しない。一つの空間は、天体、人、動物などが存在しているその条件であり、全ての物が互いに空間的と呼ばれる統一関係にあること、この統一を「一つの空間」と呼ぶ。空間は全ての物の統一であるから、「二つの空間」は意味がない。これは「私は二人いる。」「ここは二ヶ所ある。」というのと同様に、意味がないのである。ヒュームやフロイトは、「一」の意味をどう取っているかを、まず考える。そして、「一神教」というときの「一」を、別様に解釈できることを示し、彼らの宗教批判が、ある限界を持つことを示してみたい。

1 ヒューム

「宗教の自然史」は、宗教が現実生きられている、その歴史的で具体的な種々相を描いて、人間が神を産み出していく様を説いていく。ほぼ同じ時期に書かれながら、生前には刊行されなかった「自然宗教についての対話」は、神の存在に関する理論的証明の批判であり、この二つは一对を成す。ここでは、「宗教の自然史」での一神教批判に集中したい。

見ることが叶わず、そして知性であるような力への信仰は、場所と時代を問わず、人類に広く行き亘っている。しかし、この信仰は、例外なしの普遍性を持たないし、信仰の持つ様々な観念については、どんな程度にせよ画一的ではなかったと考えられる。宗教的感情を持たない、そのような国民も見出されている。旅行者や歴史家が信頼できるとしての話だが。⁽⁴⁾ (序文 P.25)

このように始まる「宗教の自然史」は、ただちに第一節の出だいで、多神教の普遍性を強調する。

人の社会の進歩を、その荒削りな初めから、より完全な状態に至るまで考察すると、多神教、ないしは偶像崇拜が人類最初で最も古い宗教であった、当然にそうであったに違いない、と、私には思われる。⁽⁵⁾ (第一節 P.26)

こう考えたら、滑稽だろう。人は丸太小屋に住む前から宮殿に住み、畑を耕す前に幾何学を研究していた、と。神が、人間的な感情や欲望、そして四肢、器官を持ち、強いがしかし、限られた存在として理解される以前に、純粋な精神、全てを知りつつ遍在する存在として現われたと言え、同じく妙である。⁽⁶⁾ (第一節 P.27)

多神教は、人生を生きることから、生活の中での不断の希望や恐れから自然に出てくるとヒュームは考える。自然は豊作をもたらすかと思えば嵐がそれを奪い去り、戦いに勝った国がすぐに敵の新たな武器の出現に屈する。自然や人の災害が、何か知性的なものの命によるというなら、これは無能力、軽率、変心といった属性をも備えたものだろう。ここで神をいうなら、神の働きは不安定で、今日、助けて、明日は見捨てる。ここに、これら相矛盾する働きに、多数の神が見えてくる。

一神教について

すると一神教は、この「生活」の中からはなく、「自然」を前にしての沈思から生まれるのではないか。

自然の働きを静かに考えることで、不可視にして知性的な力を了解することになると、ここに一つの単一な存在以外は考えられないだろう。この存在は自然という広大な機構をあらしめ、秩序を与え、その全ての部分を一つの持続的な計画、互いに関連する組織にしたがって合わせたのである。或る傾向の人々には、互いに関係のない至高の知恵者たる複数の存在が、同一の持続的な計画について、その立案と実行について協働した、などということは、全く荒唐無稽とは言えないにしても、単なる勝手な思い付きに過ぎない。仮にこれが可能としたところで、多分とも絶対にも言えないのである。(第二節 P.30)

ラオコーンの彫像は、プリニウスによれば、三人の作者がいる。しかし、そう言われていなかったら、一個の石から切り取られ、一つの案によって統一された群像が、一人の彫刻家の仕事であり立案でないとは、決して思わなかったろう。単一の結果を、いくつかの原因の集まったものとするのは、自然で自明のこととは言えない。(脚注 P.30)

生活と自然、生活者と静観者という区分けが、多神教、一神教の区別になる。ヒュームは生活者の宗教としての多神教に共感を寄せ、特にその寛容を持ち上げる。一神教は、一見、理にかなったものようだが、人間の本性は(ヒュームの文献渉猟によれば)不合理極まりないものだから、一神教の神学は、無理と不条理の寄せ集めとなる。

この一神教にはもう一つの起源がある。それは、人の神への阿諛追従である。今見た一神教は、何としても民衆にはなじみにくい。人にとって印象に残ることは、自然の規則性や均一性ではなく、その激変、混乱である。手指の自由さは、その精妙にもかかわらず日頃なれ親しんでいるので、一向に気を引かないのである。だから、規則性の背後の唯一の神という形で民衆は一神教を信じているのではない。人が神への祈り、呼び掛けを効かそうとすれば、君主に対するのと同じような媚びへつらいがその中に入るのは自然だろう。ここに修辞を重ねるにつれ、何とも形容しがたい、神秘の衣をまとった無上の神、唯一の神の言葉が出てくる。ここで、民衆の信仰と理性から生まれた一神教とが奇しくも一致する。

ヒュームの議論はこのように一神教の由来を説くことによって、人が神を生み出していくさまを描いている。多神教から、理性によってか、現世的心情によってか、いずれ一神教が誕生してくる。ヒュームが人の生活の常態と見るのは、平常心というより狂気である。平凡だが正確な言葉より、神秘の暗示に人は熱狂する。そして、もっとも善きものは最低の悪と共存する。(第十五節 結論) 宗教は、人のこの不可解さの一つの側面としてヒュームに描き出されている。

さて、ヒュームの「一神教」の「一」である。ここでは、一神教は絶えず多神教と対比され、このことで、「一」は「多」と「一」の「一」、自然数の出発点としての「一」になる。「多く」あった神が、一つの規則性を司るものとして、追従の言辞の果てとして、「一つ」に

なる。そしてこの神は、尊仰の、恐怖の対象であり、人が自分の外に作り上げた「対象」として一つなのである。その意味で、「一神教」は「一党独裁」の「一」と変わらない。

2 フロイト

「トーテムとタブー」には、宗教否定の強力な議論がある。「トーテムとタブー」の主題を度外視し、一神教批判の前提としてのこの宗教否定をまず要約する。フロイトがここで使う概念は「アンビヴァレンツ」と「投射」である。

アンビヴァレンツとは、愛情と敵意といった、正反対の感情の共存をいう。このアンビヴァレンツをフロイトは、原始人に、そして強迫神経症に顕著なものとして強調し、普通の現代人にもこれが見られるとする。

やさしい愛情のかげに無意識的にかくされているこのような敵意は、ある特定の人物にたいする感情の強度な結びつきが示される場合には、かならずといっていいほど存在するのである。(P.199)

この、光と影のような人の感情についての洞察は、フロイト一人のものではない。多くの思想家や作家がこの心の基本的な性向について語っている。フロイトはしかし、これを徹底して宗教否定に使い切るのである。

「この人間の最初の理論的業績—⁰⁰霊の創造」(P.225)、そして罪の意識、これはどの宗教にも見られるものだろう。したがって、この二つの由来、来歴が説明できれば、それは宗教の説明ともなる。フロイトは⁰⁰霊魂も罪の意識も人の心が生み出すものとして解きあかし、宗教を捨て去る。

「⁰⁰霊魂」は「⁰⁰悪霊」である、少なくとも⁰⁰霊魂はまず⁰⁰悪霊として誕生した。これは原始社会を観察することで確かめることができる。そこでは、恐るべきものとしての⁰⁰悪霊という考えがいたる所見出されるのである。では、この⁰⁰悪霊はどこからやって来たのか。死者である。死んだ人間が恐るべきものとして扱われていることは、古代社会や原始社会に多くの実例がある。ではこの死者とは誰か。親しい人間、特に親族である。家族の者が病を得て、そして死んだでしょう。この時、死んだ母を、夫を看病した娘や妻は、自分の怠慢が死なせたのではないかという「強迫自責」の念にかられることがよくあり、これはどんな説得にも応じない。この自責は正しいから説得に応じない。つまり、親しい者の死に残された者は責任があったのである。即ち、無意識の願望、相手の死の願望である。「⁰⁰他ならぬ最愛の人との関係の内に現われる」(P.200)この事態がアンビヴァレンツのもたらすものなのである。残された者は、自らの敵意や殺意を自分に認めたくはない。そこで「投射」が起こる。自分の敵意をその対象に移し入れる。

われわれは魔神を認めはしたが、これを究極的なもの、心理学にとって解決不可能なものとしているわけではない。われわれは、魔神を生きている者が死者にたいして抱く敵対的

感情の投射であるとみなすことによって、いわば魔神の背後にまわり込んだのである。⁹³

(P. 201)

靈魂は悪霊であり、さらに親しい死者であり、さらには自らの邪悪な欲動そのものである。罪の意識は自らの欲動の意識である。「靈魂」と「罪の意識」は共に自らの投影であり、宗教はかくて自分自身の幻を宙に見ることである。フロイトの「われわれは、魔神の背後にまわり込んだ。」という言葉に、精神分析学的方法への強い自負が現れる。

本格的な一神教の起源は、エジプト第十八王朝のアメンホテップ四世（紀元前1375年即位）にさかのぼる。自身改名してイクナートンと名乗ったこの王は、フロイトいうところの「世界最初の一神教」の担い手である。古代エジプトはこの時期、世界帝国主義とも呼べるような、その力の拡張期にあり、このことが宗教での普遍主義、一神教となって現われると考えられる。イクナートンは、既存のアートン教を徹底し、太陽を万物の創造者、維持者として崇拜する排他的な一神教を打ち立てた。この厳格な一神教は呪術を廃し、偶像を捨て去り、死後の命を問題としなかった。これをユダヤ人に伝えたのが、イクナートンの同時代人でエジプト人であるモーセである、とフロイトは推量する。一神教はユダヤ人の間にいったん定着したが、途絶える。モーセ殺害である。ここでユダヤの宗教はヤーヴェ神信仰に変わり厳格な一神教を離れるが、この一神教、すなわちアートン教は一種の記憶として維持され、ヤーヴェ神はモーセの神について転化される。フロイトはこのモーセの一神教への転化の過程に、精神分析の見方を適用する絶好の機会を見るのである。

宗教的現象は強迫神経症の兆候を示している。⁹⁴ この神経症は個人の場合では次のように進む。すなわち、早期の心的外傷-防衛-潜伏-神経症の発症-抑圧されたものの潜伏による強力化を経た部分的回帰である。ここで、宗教を人類的な規模で見た神経症とするのがフロイトの企てである。つまり、歴史の初期の段階で、個人の心的外傷に類する事件が起こってその記憶が潜伏し、記憶は人間の神経症、すなわち、宗教という形で現われると言いたいのである。原始社会をフロイトは、一人の父親が強大な支配権を持ち、そのような父親を中核とする集団がいくつか存在する社会と考える。この社会で偉業であるとともに罪業である事件、息子達が結束して父親を殺害する事件が起こり、父権制時代は終わる。この父親殺害の記憶は、一種の心的外傷として人間に無意識に潜伏し、そのことによって強力に復活することを待っている。モーセがユダヤ人にアートンの一神教の理念をもたらしたとき、この理念は新しいものでなく、逆に太古的なもの、人類の太古の経験、父権制の復活を意味していた。比類ない神とは比類ない人間のことであり、これは太古の父親像なのである。⁹⁵

幼児期には父親に由来すると思われる様々な神経症がある。個々の人間にとっても、幼児期にはその父親は比較を絶して強力に見え、ここから神経症が生じてくるが、しかし、症状の中には単に個人のレベルを越えた人類的な記憶による恐怖ともいえるべきものがある。太古の父権制時代の圧倒的な父親への恐怖である。⁹⁶ モーセは殺されたが、これは太古の父親殺し

の反復である。「これは、神経症患者に対する診療中にしばしば起こる、想起に代る行為化—Agieren—の一例であった。」(P. 339)かくて一神教が復活する。

フロイトの「一神教」の「一」は、ヒューム同様、「多」と「一」の「一」である。フロイトにとって、神、唯一の神とは一人の父親に他ならないから。多神教とは、父権制時代に割拠する父親中心の集団の群れに相応する宗教であり、この群れが次第に統合されるにしたがって一神教が出てくる。ヒュームと同じく、一神教は多神教からの量的変化と捉えられ、自然数の一以外、ここでは現われていない。

先に「一」という語が異なる意味を持つ場面を見た。「私は一人いる。」と「学生が一人いる。」では「一人」の意味がちがう。以下で、この「私は一人いる。」の意味が具体的に現われる場面を捉えてみる。そのことが一神教の「一」の意味を再考させるだろう。

3 一本の直線

初等幾何学の最初で出会う公理の一つ「二点間の最短線はただ一つ」、これを考えてみたい。これは自明である。なぜだろうか。これについて、面白い議論がある。ここで取り上げ、批判する。

J. ホプキンスは、非ユークリッド幾何学が、ユークリッドのみを念頭にしたカントの空間論を過去のものにしたという⁰⁹。しかし、いわば、視覚的幾何学、図形を視覚的に思い描きながらの幾何学は、ユークリッド的である。例えば、二点間にはただ一本の直線があるとはしか想えない。ここでホプキンスは、視覚的想像はユークリッド的である、ということを否定しようとする⁰⁹。例えば、非常に長い距離にある二点、地球と太陽の重心の間にこの二点を結ぶ最短の線が、実際には二本ある、としてみよう。これは知覚することも視覚的に想像することもできないだろう。なぜならこの場合、二点の距離に比べて線の間の距離が極端に短い。だから、二本を分けて知覚することはできない。想像した場合では、線の太さと二点の距離のバランスが、現実のものとは著しく異なるので、二本を分けて想像することにはならない。「デリケートな図柄を上から太いブラシで一刷毛して変えてしまうように」この際の想像はどうしてもユークリッド的にならざるを得ない。つまり、どんな知覚、視覚的想像も、二点間に二本の最短線があることを示すことはできない。ということは、逆に、二点間に唯一の直線があるということも、知覚や視覚的想像は示してはいないのである。ここで、複数の線がもしあったとしても、我々の側の視覚的制約で見えない。我々の想像につきまとう制約によって想像もできない。「だから(目に見える空間はユークリッド的であるという知覚や想像の)印象にもかかわらず、我々の視覚像は、ユークリッド的とは言えない、そう言うには像は雑すぎるのである。」

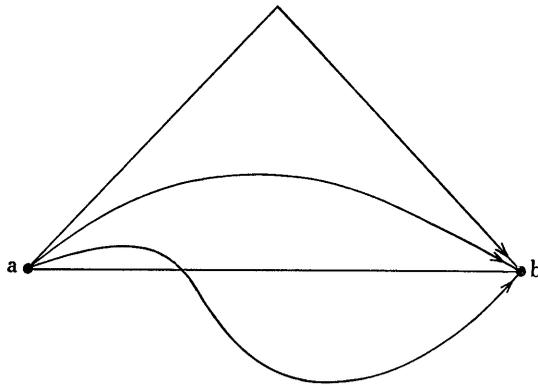
議論は誤りである。例えば、千角形を見ることはできないし、視覚的想像もできないが、しかし、それは幾何学では存在するとされている。幾何学は、対象の知覚や視覚的想像が可能かどうかによっては、その対象の存在を決定してはいない。二点間の最短線も、それが複数見え

一 神教について

ない、思えないという理由で、唯一とされているわけではないのである。すると、私達は、この空間での二点間の唯一の直線というものについて、実際の知覚や想像による確認以前にある了解をしている、と考えるべきではないだろうか。

もう一つ、関連する誤りがある。ホプキンスの議論は、二点間の最短線の一本であることについて論じながら、いつか二点を結ぶ線一般について、その唯一性にも通用する議論に変わっている。議論は、 ab 間の距離が極端に長いときは、たとえ直線は二本あったとしても、その二本の間が狭ければ、視覚や想像の中で重なってしまっていて、そのようには見えず、思えない、という。しかし、このことは、 ab 間を曲がってつないでいる線にもあてはまるはずである。ホプキンスはここで気が付かずに幾何学の問題、二点間を結ぶ最短線をただ一本とするか否か、という問題から、より基本的な間、二点を結ぶ線を一本と勘定するとはどういうことか、という間、幾何学の中では問われない間に降りてきている。この間を取り上げる。

距離という特性に注目せず、二点 ab を結ぶ行き方ということで考えれば、ただ一本であるのは二点間の最短線だけではない。例えば以下に図示する線もみなただ一本である。



ab を半円で結んだり、三角形の二辺でつないだり、あるいはただ好きなようにまがった線、みな唯一である。二点間の行き方、結び方としての線、という意味では、直線だけが唯一なのではない。このような唯一性、つまり、行き方や結び方を表現するものとしての線を一本と数えるのはどのような理由によるのか。 ab 間に私が線を引くという連続的な「行為」が「一つ」なのではないだろうか。一点を別の一点と結ぶという「まとまりある」行為、すなわち「統一」ある行為、この統一が線を「一」という相貌のもとに私に現すのではないだろうか。だから、私の行為との関連で見られた「一本」の「一」は、「統一」の「一」と言えないか。そしてこの「一」は、個数を数える「一」、自然数の体系の出発点である「一」と区別され、自然数体系の前提になっているのではないだろうか。

私の連続性はある対象の持つ連続性ではない。つまり私は自分自身に不連続を観察しない。自分以外の対象については、それが消滅したり断続して現われたりする、その不連続を観察する。しかし自分自身の不連続を観察するということは、意味をなさない。意識を失った状態が

不連続というなら、これは意識がないのだから知ることの対象ではない。自分の体重や性格の変化、不連続を知ることにはある。しかしこれは、そういった変化を通じて連続する同一の自分あっての変化である。自分の連続性は、様々な対象の連続性をいう前提となるような、いわば絶対的な連続性である。自分に不連続を決して見ないのならば連続性も同じく、見るということが意味をなさないことになる。しかしここで、一本の線に、ab を結ぶ線を引くという私の行為の跡を見るとき、この一本の線は、観察されることのない自分のこの連続性の表現となっている。そして一本の線は、二系列ということが意味をなさない時間の連続性を描くものとしても了解される。時間は私を含めた世界の出来事の秩序、その意味で統一である。そしてそのことによって「複数の時間系列」は意味がなくなるのである。「今、四時であると同時に五時である。」など意味がない。描かれた線を一本と見るところ、時間の統一の了解がある。自分の行為の統一が了解されなければ、時間は統一を失い、そして一本の線が統一を失う、もう、一本とは考えられず、一本とは見えないだろう。つまり、二本の線、三本の線も思えないだろう。

私には、身の回りの線、それが織り成す形は、私がたどれる線、形として見えている。重症の失行症患者が示す顕著な症状の一つに、簡単な図形を、その隣に、たどる、描き移すという作業ができないということがある。例えば、家の絵、屋根が下に来て、窓が壁の外に出、全体が切れ切れになる。患者は、家の絵を一つの統一ある対象として描けない。線を引くが途中で切れるさまが見て取れる。患者はある時間を通じて自分の統一を保持するということができないため、一つのまとまりある図を描けないのではないか。ここで生じていることは自分の統一の崩壊、すなわち時間の崩壊ではないだろうか。そしてこういう場合、多くは失認、すなわち、対象の形を知ることができないという症状がともなっている。

「純粋理性批判」の一節で、よく問題になる文章がある。以上のことを念頭にすれば、その意味が見えてくるのではないか。

我々は、一本の線も考えることもできない、その線を引くことを考えねば。一つの円も思えない、それを描くことを考えないと。空間の三次元性はまったく表象できなくなる、同一の点から三本の線を互いに直角であるように置くことを考えずには。時間そのものにしても考えられない、一本の直線（これが外的な形による時間の表象である。）を引きながら、多様なものを総合し、そのことで内感を継続的に規定していく行為（die Handlung）だけに注目し、これによって内感の規定の継続に注目することがなければ。運動は（一つの対象の規定としてでなく）、主体の行為として、したがって空間の多様の総合として、継続の概念を初めて生み出すのである。もし、この空間の多様から行為を抽象し、この行為だけに注目するならば。この注目で、内感をその形式にしたがって規定するのである。⁶⁰

(B154)

……空間における何でも、例えば一本の線、を知るには、私はその線を引かなければなら

一神教について

ない。このことで、与えられた多様なものに、ある決まった結合を総合的にもたらさねばならない。それだから、この行為の統一がつまりは（線という概念での）意識の統一であり、このことによって一つの対象（一定の空間）が初めて認識される。意識の総合的統一はだから、あらゆる認識の客観的条件である。（B138）

「私は一人である。」とは「私は昔から今、将来にわたる統一である。」と言い換えられる。したがって、直線が一本であるのは、私が一人だからと言ってもいい。つまり、私の過去から今に至る、複数の系列ということが意味をなさない「統一」としての時間、この時間を描くものとして二点間の直線は一本でなければならないのである。直線の一本と私がこのように関わっているのならば、何も直線に限らない、全てものを「一つ」と数えることには、私の統一が、私の一人であることが、前提されることになる。

4 信じるということ

ヒューム、フロイトは、「対象」として信じられる神を「唯一」として描く。彼らにとって、信じるということは対象を、つまり、何かを信じることである。そして、信仰は神という、私の外にある対象を信じることであり、対象であるからこそ、それは「一」と数えることができる。一方、先に見たように、「私は一人である。」の「一」は、時間的な「統一」であり、この「一」は数える数である自然数体系の前提となっている。そして、私の統一、すなわち連続性は、対象に認める連続性ではない。

日本語では「信仰」と「信じる」という二語を使い分ける。宗教に関する信と、それ以外という区分けである。西欧語、例えば、英語では「believe」一語で、これが「his words」, 「in God」, 「that the recession continues」, 「that God exists」などといった種々の目的語、目的節を取る。このとき、「believe」は、主語が何かの対象、事柄を信じていることをいう点で、同じ働きをしているというのが、ヒューム、フロイトの議論の前提であろう。この前提を再考したい。ドストエフスキのあまり話題にならない中編小説、「永遠の良人」⁶²をここで取り上げる。

私は、自分が今までずっと日本という国に暮らしてきたことを信じているのか。自分でこれを実際に確かめたことがない上に、「本当にそうか。」と聞かれれば、そうだと言うから、私はこれを信じていると言わざるを得ないのか。自分の暮らしの場についての信は、私の生活そのものを形作っている。一方、私は、日本の景気が五年以内に回復することを信じている。景気については、この生活の中で判断するのである。景気の場合の「信じる」が、普通の言い方であるとすれば、前者に「信じる」をいうのは事態にそぐわない。ここでは「信じる」という語は働いていない。⁶³

「神を信じる。」は、信じる人にとってどういう意味を持つか。この問題が生活の中でどう生きていくか、ドストエフスキは「永遠の良人」で描いてみせていると自分は考える。この

描き方は類を見ないものである。以下に小説の粗筋を述べ、自分なりに解釈する。

二人の主人公がいる。ヴェリチャーニノフとトルソーツキィという中年男である。九年前には二人はよく行き来をした友人で、トルソーツキィの妻とヴェリチャーニノフは関係があった。トルソーツキィはこれを知らなかった。今、うだるような夏、ヴェリチャーニノフの住むペテルブルグの街に突然トルソーツキィが帽子に喪章をつけて現われる。妻が死んだのである。トルソーツキィは自分の娘、リーザをつれているが、実は自分の娘ではなく、ヴェリチャーニノフの娘である。このことをトルソーツキィが知っているかどうか、ヴェリチャーニノフは疑心暗鬼であり、トルソーツキィはヴェリチャーニノフの不安を知って、わざと娘をいじめている風もある。一体、トルソーツキィは過去の出来事についてどのくらい知っているのか。そうこうする内に、病でリーザは死んでしまう。この自分の娘を、今まで無益でふしだらだった生活を改める希望としていたヴェリチャーニノフは、絶望する。トルソーツキィはしばらくペテルブルグにとどまり、ヴェリチャーニノフとの付き合い、お互い探りを入れるような奇妙な付き合いを続けるのである。そして、ある夜、決着がつく。トルソーツキィはヴェリチャーニノフに剃刀で切り掛かりヴェリチャーニノフは左手でこれをつかむ。長い無言の格闘の末、ヴェリチャーニノフはトルソーツキィをねじ伏せる。トルソーツキィはペテルブルグを去っていく。最終の手前の章「分析批判」で、ヴェリチャーニノフは事件の全てを分析し尽くす。ここは、ドストエフスキィが小説中でよく行なう、作中人物自身による小説分析の一つの典型であり、その白眉である。「彼（ヴェリチャーニノフ）はどこまでも考えて、考えて、考え抜いた。」ヴェリチャーニノフはトルソーツキィが初めから自分への殺意を抱いていたこと、しかし、トルソーツキィ自身ではこの殺意を意識していなかったこと、同時にヴェリチャーニノフを尊敬し愛していたこと、これは憎悪ゆえの「何よりも強い愛」であること、「（トルソーツキィは）殺そうと思ったけれど、自分が殺そうと思っていることを知らなかった。これは意味をなさない話だが、正にその通りだ。」と、心理分析を行けるところまで突き詰める。そして、その日、決定的な証拠が現われる。トルソーツキィの妻が、ヴェリチャーニノフと付き合っていた頃の手紙、どうしたわけか当時投函されなかった手紙が、トルソーツキィからヴェリチャーニノフに届けられたのである。その手紙の中にはヴェリチャーニノフの子供が生まれることが書いてあった。

小説はいったん、この「分析批判」で終わる。主人公、ヴェリチャーニノフ自身による小説の鋭利な分析に、深層心理、愛情と殺意の一心同体など、フロイトとの類似を見付けて喜ぶ人もいだろう。しかし、小説はもう一步、奥がある。そしてこの奥は、作中人物による筋の考察の対象としては決して明かされない。もし小説は、その筋で様々なことを語って読者の共感を呼ぶことを企てるものであるなら、この小説はその限界を超える。

「分析批判」のあと、「永遠の良人」という最終章が来る。ペテルブルグの出来事の二年後、晴れ渡った夏の日、とある田舎の駐車場で、再婚したトルソーツキィにヴェリチャーニノ

フは出くわすのである。新しい妻とトルソーツキィをめぐる愚劣な一悶着を事細かに描く中で、別れ際の二人の主人公に目をやり、作者は小説の意味を明かす。

「え、誓って云いますよ。断じて行きませんてば！ 早く駆け出していращい、後が大変ですからね！」そう云って彼は勢いよくパーヴェル・パーヴロビッチ（トルソーツキィ）に手を差し伸べた、——差し伸べて、思わずぎくつとした。パーヴェル・パーヴロビッチはその手を取らうとしないのみか、かえって自分の手を引っ込めたほどである。第三鈴が鳴り渡った。と、その刹那、何かしら奇怪なことが二人の上に生じた。つい一分前まであんなに笑っていたヴェリチャーニノフの内部で、何ものかがぐらつと動揺して、俄に堰を切ったような具合であった。彼は物凄勢いで、ぐいとパーヴェル・パーヴロビッチの肩を掴んだ。「もし私が、私があなたにこの手を差し出したら、」と彼は左手の掌を出して見せた。そこには太い切傷の痕がまざまざと残っていた。「そうしたら、あなたはそれを握り返したことでしょうな！」と彼は血の気が失せて、わなわなと震える唇で囁いた。パーヴェル・パーヴロビッチも同じくさっと蒼ざめて、同じく唇をわななかせた。何か痙攣のようなものが、不意に彼の顔を掠めて走った。「では、あのリーザは？」彼は覚つかない舌で、早口で囁いた。すると、不意にその唇も、頬も、下顎も、一時に躍り出して、目から涙がさっと迸り出た。ヴェリチャーニノフは、彼の前に化石したように立ち竦んだ。

「では、あのリーザは？」という言葉は後半が省略してあり、謎になっている。読者は補わなければいけない。「では、あのリーザは、あなたの子供だったのですか？」がそれだろう。トルソーツキィは、リーザが自分の娘でないという決定的な証拠に無関係に、娘を自分のものとして生きている。ヴェリチャーニノフとの出来事の後二年、このような生活を続けていた。トルソーツキィが、娘をヴェリチャーニノフのものとして思い知るのは、ヴェリチャーニノフの差し出した手に傷痕を認めた、その瞬間である。傷はトルソーツキィがヴェリチャーニノフを殺そうとしたときのもの、これを、トルソーツキィはヴェリチャーニノフの、娘を死なせた心の傷と見る。そう見えたときは、トルソーツキィはヴェリチャーニノフと共に悩む者であり、この共感が、娘をヴェリチャーニノフのものにするのである。ヴェリチャーニノフの手の傷は、聖痕 (stigma) である。キリストの磔のとき、その手に釘が打ち込まれたその傷であり、西欧の絵画史で最も大切な主題の一つである。ジョットを始め数々の聖者画に、聖者が信仰の証、すなわち、キリストへの本当の共感の証として、この聖痕を手を受ける奇跡が描かれている。近代ではゴヤがこれを異なった風に描く。スペインのフランスに対する独立戦争中の事件を描いた「五月三日の虐殺」、ゴヤは聖者でなくただの人、銃殺される男の高く上げられた手に、この聖痕を描き込んだ。ドストエフスキィは伝統を、ありふれた三角関係のもつれに魅らせる。

ドストエフスキィが試みたことは、炯眼の登場人物には決して見えなかった或る信の形を、

文学部論集

分析の対象としては現われない信を、読者に、対象として描かずに伝えることである。作者はこのことを、小説の筋を、いわば破ることで果たそうとする。映画の画面から登場人物に挨拶をされたら、観ている者はどう思うだろう。それと同じことで、トルソーツキのヴェリチャーニノフへの共感、省略された台詞を補って小説に入り込むことで、読んでいる者自身がこれをつかつかつのである。娘をヴェリチャーニノフに引き渡すこの共感、瞬間、つまり、トルソーツキの生活が反転する時間の境目を成し、以前の生活を以前の生活として浮かび上がらせる。自分の生活の形が見え、初めて娘は、自分の過去の生活とともにその真中に横たわった姿で現われてくる。

ドストエフスキがここで、聖痕を持ち出し、信仰の問題を念頭に描いた信は、生活の形そのものであるような信であり、それは生活する者の意識に、信じることの対象、目的として上ってはいない。それは私の外に対象を持たない。ここでは、目的語を取る「信じる」という語は働かない。一方、ヒュームやフロイトのもとで見た信仰は、その対象を持つものであり、そのことによって、対象は一つであり、又は、多数である。

5 結 語

「一本の」線は、私の時間的統一、即ち私の一人であることを前提する。全て、一つ、二つと数えられる対象は、そのとき、私の統一を前提して現われている。であれば、ヒューム、フロイトに現われる神の前に、すでに私の統一がある。では、私の統一を前提しない、言い換えれば、この統一とともにあるような存在、という考えは意味があるだろうか。もし、意味があるというなら、それは、私の対象とはならず、それを知ることは私を知ることになるだろう。この存在を仮に、神と呼んでみよう。そのとき、一神教の「一」は、「私は一人いる。」の「一」と区別できない形で初めて意味を成すだろう。ヒューム、フロイト、ともに私の外に、私の統一などに関りなく存在する神を語る。それ以外、「神」の意味の可能性は考慮されていない。しかし、この可能性は、身近な一本の線でも私の全存在、即ち、私の一人であることと関わるものである限り、捨て去るわけにはいかないのではないか、そう自分には思われる。

注

- (1) *The Natural History of Religion & Dialogues concerning Natural Religion*, ed. A. Wayne Colver and J. Valdimir Price, Oxford U. P. 1976.
- (2) 「フロイト著作集」3 西田越郎訳 人文書院 1969.
- (3) 「フロイト著作集」11 森川俊夫訳 人文書院 1984.
- (4) 1 の p. 25
- (5) p. 26
- (6) p. 27
- (7) p. 30
- (8) p. 30
- (9) p. 92—95

— 神教について

- (10) 「フロイト著作集」3, p. 199
- (11) 同書 p. 225
- (12) 同書 p. 200
- (13) 同書 p. 201
- (14) 「フロイト著作集」11, p. 314, 332
- (15) 同書 p. 339
- (16) 同書 p. 347
- (17) 同書 p. 339
- (18) J. Hopkins, “Visual Geometry”, in *Kant on Pure Reason*, Oxford Readings in Philosophy, 1982. 幾何学と視覚的イメージについてのホプキンスの批判の対象は例えば, P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, Part Five 2, Methuen, 1966.
- (19) カント空間が非ユークリッドの登場でも揺るがないことは拙論“空間と幾何学”(晃洋書房「自然哲学とその射程」カント研究会編 1993所収)で詳しく論じた。同様の論点では, A. Grünbaum, *Philosophical Problems of Space and Time*, ch. 3, B. Dortrecht: Reidel, 1973, Boston Studies in Philosophy of Science; vol. 12.
- (20) 秋本波留夫「失行症」 東京大学出版会 1976 pp. 55—123
- (21) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner. 1971.
- (22) 米川正夫訳 新潮文庫版 1955.
- (23) こういった「信じる」「知る」といった語をめぐる問題については、次が最も深い。L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, Blackwell, 1974. 例えば, pp. 28—29
- (24) 「永遠の良人」, p. 251
- (25) 同書, pp. 276—277

