

シオランにおける鬱の自責と「祈りへの欲求」

藤本 拓也

(東京大学大学院)

(和文要旨)

エミール・シオラン (1911~1995) は、自責感や信仰の不可能性と「祈りへの欲求」について多くを語ってきた。シオランの自責感とは、過去の責任が自分にあり「取り返しがつかない」と感じるのだが、それには原因はなく理由のわからないものとされる。一方で自責感は、そこから倫理が生じる情動であると捉えられてもいる。つまり、シオランにおいては、善と悪が客観的な指標としてあるのではなく、倫理が自責感という情動によって規定されているのである。本稿で着目したいのは、シオランが倫理を時間との関係において捉え、無垢／認識という二分法を強調していることである。すなわち、シオランにとって悪とは取り返しのつかない過去の時間性であり、善は時間に回収されることのない「始原」の潜在性である。こうした見方から、認識以前・時間以前の「始原」の無垢を善とし、存在は悪であるという特異な倫理観が形成される。だが翻って、シオランの「始原」への志向には、罪を犯していると感じることを通して、罪意識の対象(始原ないし神)が見出されるといふ、ある意味で転倒した過程が孕まれている。対象の喪失を確認することによって、事後的に対象との近接が確保されるシオランの超越への志向を「祈りへの欲求」として取り出してみたい。

(SUMMARY)

Emil Cioran (1911-1995) had certain ecstatic experiences which were followed with depressive episodes. These episodes discouraged his faith in God. Although Cioran wished all his life to have faith, he was not able to avoid mental depression and felt guilt in existence itself. From a psychological point of view, it may be said that he longed for God through his depressive remorse and guilt. This paper examines how Cioran conceived of prayer to God in his depression. Moreover his depressive remorse is to feel

responsibility for the irretrievable past, but it lacks causes and reasons. Cioran regards remorse as a feeling that leads to the formation of an ethic and was of the view that a dualism of good/evil is determined by the experience of remorse itself. This paper then proceeds to shed light on his other ethical dualism of innocence/knowledge, in other words, non-time/time. In fact Cioran asserted that evil is the irretrievable past, while, on the other hand, good is the potentiality of innocent origin that transcends time. This paper analyzes the relationship of depressive remorse and longing for prayer in Cioran's thought by examining his discourse concerning his personal feelings of guilt and remorse. In other words, the paper addresses the question of how Cioran felt about God in his depressive remorse.

はじめに

ルーマニアに正教会司祭の息子として生まれたフランスの思想家エミール・シオラン（1911～1995）は、ニヒリズム的な思索を展開するなかで、神への憎しみと怒りをしばしば吐露し、あるいは信仰の不可能性について語っている。シオランが神や信仰について言及するのは、エクスタシーを幾度か経験したことによる。シオランは自らのエクスタシーを、「信者の経験ではなく、キリーロフ的な経験」であるが「神的経験」でもあると、無信仰という立場から意味づけている¹。しかるに、シオランの場合には「神的経験」としてのエクスタシーには、その後に激越な鬱²が伴われるのであり、鬱は生涯にわたりシオランを悩ますことになる。そして、鬱の否定的情動³は、シオランが神を求めつつ、通常の意味での信仰に安んじ得なかった理由となるのである。だが、シオランはたんなる無神論者ではなく、神と信仰を求め続け、鬱の孤独のなかで「祈りへの欲求 (besoin de prier)」について語るのである。

また、鬱に起因する自責感 (remords)⁴は「形而上学的自責 (remords métaphysique)」とも言われている。それは、「悔いなければならない過ちなど何もないのに、それでも自責の念を感じ」、「過去が無限の苦悩で心を満たし」、「世界の悪に自分が責任があると感じる」ような自責と把握され、自責が形而上学的な水準において感じられている⁵。そして、シオランの思想において注目すべき

藤本：シオランにおける鬱の自責と「祈りへの欲求」

は、シオランが鬱の当事者であり、鬱の自責に苛まれながらも「祈りへの欲求」を感じていたということである。シオランの「祈りへの欲求」とは、神を感じられない鬱の状態において、「不在」という在り様において神を掴まえようとするものである。

現代日本において深刻な問題となっている鬱、さらには自殺念慮にも直結する鬱という病を考える際に、シオランの宗教的思索は重要な示唆を孕んでいる。それは、鬱における超越性への契機や宗教的救いの可能性である。本稿では、人間の実存的・本源的な生き難さに直結する鬱という病から超越や救いの契機を見いだす手掛かりとして、シオランにおいて鬱の自責と「祈りへの欲求」がどのような仕方に関わっているか検討する。それにより、鬱における救いの一つの在り様を示したい。

1. 「悲しみ」の宗教性

まずは、シオランの悲しみや自責、自己否定といった鬱的情動がいかなるものであるか、またそれは一般的な鬱の情動といかに異なっているか見ていきたい。以下に引用する箇所では、シオランのメランコリー＝鬱の様々な情動が、超越的次元との関わりにおいて感じられていることが窺われる。

自らの悲嘆 (affliction) に対する戦いがきわめて困難なのは、私たちの内部に、外的要因とは独立した悲しみの根底 (fond de tristesse) があるからだ。自らの悲嘆は克服できるが、無限の悲嘆の源泉である隠された基層 (substrat = 実体) を克服することは不可能だ。私が悲しみの根底に見いだすのは、存在する悲しみ、真の形而上学的悲しみ (tristesse métaphysique) 以外のなにものでもない。……形而上学的悲しみに対する戦いは、自分自身に対する戦いを意味する。実際、ある種の人間は絶えず自己否定しなければ、生きつづけることができないのである。⁶

シオランにおいて悲しみは、絶え間ない「自己否定」感とともに現れる。同時にそれは、「無限の悲嘆」として、自己の存在の根源にある「悲しみの根底」「隠された基層」に繋がらうるものであると感じられている。なぜなら、何らかの「外的要因」があるわけではないので、なぜ自分が悲しいのかわからないからである。

ここで注目したいのは、こうした理由のない悲しみには起源があると感じられていることである。すなわち、「無限の悲嘆の源泉である隠された基層 (substrat)」が予感されているのである。といて、シオランは、悲しみの内的な「根底」や「基層」の存在論的な事実性を問うわけではない。むしろ、シオランは、悲しみという感情のただなかで、あたかも悲しみには「隠された基層」があるかのように感じていると言えるだろう。そして、「隠された基層」から生じる「無限の悲嘆」は、「存在する悲しみ」「形而上学的悲しみ」として把握されるのである。このように、シオランの悲しみの「源泉」は、「形而上学的」な水準において捉えられることになる。また、「形而上学的悲しみ」に対する戦いは「自分自身に対する戦い」すなわち「自己否定」として感じられているが、翻ってこの「自己否定」感は、「存在する悲しみ」の「隠された基層」という超越的次元を求める契機となるのである。

精神病理学では、こうした悲しみは、何を喪失して悲しいのかわからない鬱の悲しみと自己否定感として捉えられるものである。だが、「形而上学的」な水準において悲しみが捉えられる限り、悲しみは神を把握する経路になると言えるだろう。すなわち、シオランにおいては、「何か至高なるもの、たとえば神への生理的欲求 (*besoin physique*) は、深い悲しみ (*desolation*) に見舞われたときだけ真に現れる⁷」のであり、理由のない鬱の悲しみにおいて、神への志向が「生理的欲求」として現れるのである。しかし、それはあくまでも「生理的欲求」であって、神への宗教的信仰や信念とは見なされないのである。

ここで、フロイトの論文「悲哀とメランコリー」(1917年)における鬱と対象喪失についての議論を見ておきたい。フロイトによれば、愛する人を失ったり、その人に裏切られた場合に鬱病が発症する。対象は失われたのであれば、当然、現実の対象としては存在しなくなる。しかし、鬱病者はその失った対象を心的対象として取り込み、それを自らの自我と同一視するのである。したがって、鬱における対象喪失は、現実の対象の喪失ではなく、愛と憎しみが同時に存在する内的対象の喪失であるとされる。つまり、鬱の場合、喪失のあったことは想定されるのだが、それによって何を喪失したかがわからない。理由がわからないために、鬱では喪の作業を行うことができず、対象の喪失それ自体を否定し、愛する対象と同一化してしまう。こうして、失った対象は自我のなかに取り込まれることになるが、同時に対象への愛と憎しみの葛藤が自我の内面へと反転することにもなる。その際、対象に抱いていた攻撃心は自我への非難や自責感へと変わるのである。

たとえば、シオランが「神を憎むよりほかに愛することはできない！⁸」、あるいは「神への憎しみは、自己嫌悪から発する。つまり、私たちは自分自身の失墜を隠すために神を殺すのだ⁹」と記しているように、鬱における喪失の対象（＝神）への愛と憎しみのアンビヴァレントな情動は「自己嫌悪」という自責感や自己否定感となって表出されるのである。したがって、シオランにおいては、悲しみが超越性への契機になるのと同様に、神への憎しみや怒りなどの激しい情動もまた、「不在」の神との関わりの一つのかたちとなる。それは、怒りや憎しみの対象として、神が見いだされるという意味においてである。

2. 自責と倫理

シオランは、鬱の病像としてだけでなく、神との関係性においても自己否定や自己嫌悪、悲しみなどを感じている。そこで本章では、こうした鬱の否定的情動や感情が淵源するシオランの自責感がどのような性格をもつものであるか見ていきたい。シオランは、「単純な人々は何らかの出来事の後で自責（remords）の念を感じるが、それというのも、彼らは自責の理由を明瞭にわきまえており、自責がどこに由来するものかを知っているからである¹⁰」と述べ、自らの自責が通常の自責とは異質なものであることを示している。すなわち、シオランの自責とは、きっかけとなる出来事の後で生じるのではなく、それゆえ、「自責がどこに由来するものか」判然としないのである。シオランは、自らの自責感について、「自責（remords）とは後悔（regret）の倫理的形態である。……それは何も解決しないが、しかしそれとともに一切が始まる。倫理は自責の最初の戦慄（frémissement）において生じる¹¹」と述べる。奇妙なことに、シオランは自責を、それによって倫理が形成される経験であると捉えるのである。つまり、倫理は「自責の最初の戦慄」から始まると把握され、したがって、善悪の道德判断の基準そのものが自責という否定的情動によって規定されているのである。

精神病理学的な観点からすれば、自責とは、過去の責任が自分にあると思込み、「取り返しがつかない」ことをしてしまったと自己を責め苛む情動である。それは、超自我の価値観を内面化したため、他者への攻撃性が自己に向け換えられたことにより生じるのであり、宗教的罪責意識や道德的規範としての倫理とは異なるとされる¹²。だが、シオランは「倫理は自責の最初の戦慄において生じる」と述べ、自責を引き起こすのは「戦慄」という原初的な恐怖感であるとする。こ

うして、自責は、倫理の発生過程に位置付けられるのである。

だが、シオランのこの主張は、突き詰めれば、倫理は自責から生じたものである以上、倫理には何の根拠もないとして、かえって倫理の欠如を招きかねないものだろう。現にシオランの思索に、道徳的規範としての倫理を形成しようとする意志は見られないのである。シオランの自責は、過去の出来事や他者への責任を負い、具体的に責任を果たすという性格のものではない。むしろ、そこには他者への契機が欠如していると言える¹³。しかし、以下に見るように、その「取り返しがつかない」という感情は、自分自身が実存することの罪責性というシオランの根源的な自責感に繋がるのである。

自責感におけるほど時間の不可逆性が苦しく感じられることはめったにない。取り返しがつかないもの (*l'irréparable*) とは、この不可逆性の倫理的解釈に他ならない。悪は時間の悪魔的実体を私たちに啓示し、善は生成の永遠の潜在性を私たちに啓示する。……善悪の二元性は、無垢か認識かというさらに深刻な二元性となって、価値の世界に移される。自責感を絶望、憎しみ、あるいは激しい不安から分かつものは、不治なるもの (*l'incurable*) への同情と悲しみ (*pathétique*) である。¹⁴

前半部で言われる「時間の不可逆性が苦しく感じられること」とは、過去の事柄について「取り返しがつかない」と自分を責めることである。そして、こうした自責において時間を苦しく感じることそのものが、時間における「不可逆性の倫理的解釈」であるとされ、自責と倫理の関係が時間性において捉えられている。では、ここで言われる「倫理的解釈」ということ、あるいは先述の「倫理は自責の最初の戦慄から生じる」ということは、どのような意味だろうか。

シオランは、悪とは「取り返しがつかない」という時間の不可逆性の「悪魔的実体」を示すものであり、それに対して善とは出来事の生成が潜在的であり続けるという「生成の永遠の潜在性」として「啓示」されるものだと説明する。こうした見方は、いわゆる善悪の倫理とは異質なものである。たしかに、シオランの倫理が、「善悪の二元性」をめぐって語られている限り、その倫理の意味領域は通常範疇に収まっている。しかし、シオランの倫理の性格はいささか特異なものである。つまり、シオランの倫理は「取り返しがつかない」という「時間の不可逆性」に基づくのであり、悪は「取り返しがつかない」過去として、善は「永遠の潜在性」という時間外の事柄として立ち現われる。言い換えれば、全ての事象

藤本：シオランにおける鬱の自責と「祈りへの欲求」

が時間内での出来事である以上、世界、自己の存在、あらゆる存在者、そして実存することそれ自体が、シオランにとっては悪であり、一方で善は、「永遠の潜在性」として、時間性とは別の水準に求められるのである。

後半部では、善悪の道德判断は、「無垢か認識かというさらに深刻な二元性」に移行することが指摘される。それは、キリスト教の原罪の観念を背景にして、認識以前かつ時間以前の無垢を善とし、始原から墮落した現在にける実存を悪とみなす特異な思索に結びついている。また、根源的な自責という情動を、「絶望」、「憎しみ」、「不安」といった他の否定的情動と峻別する要素として、「不治なるものへの同情と悲しみ」が挙げられていることにも注意したい。この「不治なるもの」とは、文脈からして、もはや修復できない始原的な「無垢」を指すと考えられる。ゆえに、「不治なるものへの……悲しみ」が感じられているのである。このようにシオランは、過去を後悔するだけではなく、始原を喪失しもはや「取り返しがつかない」ということを鬱の自責において感じ、また悲しんでいる。だが繰り返すように、シオランは、「取り返しがつかない」ことの倫理的責任を感じるのではない。「取り返しがつかない」という自責感は、倫理や道德感情ではなく、始原喪失の悲しみと結びついているのである。しかもシオランは、次章で見ると、「取り返しがつかない」という感情から、翻って、人間が定めた善悪の基準が生じる以前へ時間的に遡行しようとする。そして、始原的な善が回復不可能であるということから、実存することの悪を、道德的規範意識が生じてくる起源として取りだすのである。

3. 始原に対する罪と始原への志向

周知のように、原罪のキリスト教教義は、アウグスティヌスによってその基礎が築かれたものであるが、そこでは、人間の本質的欠如が原罪として捉えられ、アダムから生殖により原罪が遺伝したと解釈される。それは、すべての人間が自らの力では免れることのできない罪のなかにおかれているということの意味する。こうした正統教義の原罪論の近代的(再)解釈が行われていたのとほぼ同時代に、フロイトは、幼いうちに親の超自我を手本として内在化される良心を、罪悪感との関係で論じた。一方、ユングは、悪が神的起源を有しているとする立場から、不可避的な悪に対して意識的統制が働いている心のあり方を「自己」の実現と見ている¹⁵。そして、フロイトとユングの後、メラニー・クラインやウィニコット、

藤本：シオランにおける鬱の自責と「祈りへの欲求」

エーリッヒ・ノイマンなどは、生後一年以内の幼児における良心形成の議論を展開し、前エディプス期の母子一体的な原関係において、母に対する攻撃性や母を喪失する不安と罪悪感が分析される。特にユング派においては、母を対象化する過程が、原初の樂園喪失と類比的に捉えられ、また、承認不足などの母子の原関係障害が、成人期以降の抑鬱や自責に繋がるものとして把握されている¹⁶。

罪悪感の心理学的分析を概観したのは、シオランが「取り返しのつかない」喪失の対象として始原について語るからである。シオランは、神学とも心理学とも異なる位相において始原とその喪失を論じ、始原の喪失というある種の「原罪」として自責を捉えている。そこで以下では、シオランにおける始原的なものの喪失と自責感が倫理といかに関わるか考察していきたい。

シオランは、具体的な罪を犯していないのに、「一切のものに対して罪があること」を「形而上学的罪 (péché métaphysique)」と把握する¹⁷。それは、先述したように、無垢と認識の二分法において、実存を悪と認識することの罪であり、さらに、人間存在そのものの罪責性と解することができるものである。なぜなら、悪と認識することそれ自体は、始原の無垢から人間が失墜したために生じるからである。それゆえ、認識することの悪は、始原の無垢を喪失してこの世界において生きていること、実存していることの罪責性と等しいものとなる。そして、原因のわからない「疾しさ (mauvaise conscience)」や自責感が生じてくる源泉が、この「形而上学的罪」という罪責性に帰されるのである¹⁸。

形而上学的罪とは、生に対する至上の責任からの逸脱である。だからこそ私たちは、生を前にして自分に大変な責任があると感じるのである。私たちは、私たちの無限の苦悩の中で生の原初の純粋性 に対する陰謀を企てたという罪がある。¹⁹

冒頭で言われているように、「形而上学的罪とは、生に対する至上の責任からの逸脱である」が、この「生に対する責任」とは、世界において生きること、実存することである。しかし、無垢と認識の二分法においては、実存することは悪と見なされる。その意味で、シオランは実存を悪と見なしつつ、そのように認識すること自体を、先にも述べたように、罪と感じるのである。であれば、「原初の純粋性に対する陰謀」とは、始原的な無垢に対して認識という罪を犯すことであろう。

また、別の個所では、「形而上学的罪」は「意識の無限の過ち」と言い換えられ、

藤本：シオランにおける鬱の自責と「祈りへの欲求」

その罪を犯すことで、人間は存在から切り離されてしまうという。しかるに、生や存在を疑問に付すような認識する人間は、「存在について驚くべき意識を獲得している」のであり、「存在の最初の理由を侵害し、存在そのものを侵害した」と捉えられるのである²⁰。

だが、認識による無垢の始原からの失墜という「形而上学的罪」＝悪の把握に対して、始原が実体的なものとして存在論的な水準で理解されているわけではない。とって、単なる母胎回帰願望のメタファーに還元されるものでもない。始原への志向がシオラン自身によって現に郷愁として感じられているのであり、そのことによって始原そのもののビジョンが立ち現われるのである。一方で、始原への郷愁や志向性は、認識という「形而上学的罪」を介することによって、はじめて感じられる——意識に上る——という過程を経る。自分は罪を犯していると感じることによって、罪の対象である始原が見いだされるという過程、言い換えれば、自責を感じることで自責の対象が見いだされるというある意味で転倒した過程が孕まれているのである。それは、理由や原因のない自責感が「始原への罪」と捉えられることにより始原そのものが見いだされ、それによって再び自責を感じるという循環であると言える。この循環は、次のような言葉に、よく示されている。

私たちの生の、ある時点で現れる罪の意識 (*conscience du péché*) は、なぜ罪の源泉 (*source du péché*) を私たちの歴史の古層に運ぶのだろうか。なぜ私たちは、その起源なき罪を生きるのか。……罪は私たちの存在の源泉に滲み込む。なぜなら私たちは、罪の起源に対してしか本当に罪を犯すことはできないからである。²¹

ここでは、原因や理由なしに現れる「罪の意識」は、「罪の源泉」を人間自身の「歴史の古層」——いわば無意識的な領域——に見いださせると把握されている。そしてそこから、「罪の起源」を想定し、自責感が捉え直されている。つまり、理由のわからない自責感が激越になるほど、「罪の源泉」＝自責の原因をさらに求めることになり、それによって、「形而上学的罪」の意識と、無垢の始原への志向が現れるのである。だが、シオランは原罪という観念を信じているのではもちろんない。したがって、「罪の起源」を探究してもそこに到ることはなく、「起源なき罪を生きる」しかないのである。言い換えれば、シオランは、「起源なき罪を生きる」ことを通じて、「罪は私たちの存在の源泉に滲み込む」という考えをもつに到

藤本：シオランにおける鬱の自責と「祈りへの欲求」

り、はじめて「罪の起源に対してしか本当に罪を犯すことができない」と把握するのである。このように、「起源なき罪」すなわち理由のわからない「罪の意識」を介して、逆に、「罪の起源」である「存在の源泉」への罪が見いだされている。それゆえ、「罪の意識」の理由がわからないことによって、「罪の起源」である始原への侵害と始原そのものが見いだされ、再び自責を感じるという反復が繰り返されるのである。

こうして、シオランにおいては、絶えず自己を責めるという事態が生じているが、そのことが善悪の倫理の形成に繋がることはない。むしろ、「何かに対して罪 (péché) があるわけでもないのに、全てに対して有罪 (coupable) でありうる²²」と語られるように、理由のない「罪の意識」は、まさに理由がないことによって、罪の自覚の欠如という事態を招いてしまうのである。

では、自責の念から始原という超越的次元へ向かう動態を、ハイデガーの現存在分析における「良心」と「責め」の議論と比較することで、シオランの超越への志向性をより明確化してみよう。ハイデガー的な意味での「良心の呼び声」とは、いわゆる善悪の倫理について語るものではなく、頹落した現存在を「呼び声」自身の出所でもあるその存在の根柢へと呼び戻すものとして捉えられる。そして、この「呼び声」が告げているのは、現存在の存在が、無すなわち「～でない」という欠如性・有限性に徹底的に取り囲まれているという事実である。ハイデガーにとってこれは、主体の「責めあること」と同義であり、「良心の呼び声」が聴き取らせるのは、死への先駆的存在として可死性と一体となった根源的な「責め」である。したがって、ハイデガーの考えでは、通常理解での「責め (罪責)」も、この根源的な「責め」それ自体によってのみ理解可能となる。ハイデガーから見れば、通常「責め」を負う罪責意識が問題になるのは、「～でない」という無の欠如性・有限性にとどまっているためである²³。

こうした議論とシオラン的自責が大きく異なっていることは明らかである。ただし、シオラン的自責とは、立て直すべき善を目的論的に前提として語られるものではなく、通常善悪の倫理の範疇に収まらないものであった。それは、いわば、倫理の欠如という事態さえ露呈させつつ、存在の原拠とも言うべき超越的な始原へ到ろうとする志向性と捉えられるものである。したがって、シオラン的自責が、善悪の倫理を超えた——あるいは善悪の起源となっている——次元へ向けて反転する限りで、ハイデガー的な「責め (罪責)」と、何ほどこか通じ合うものがあると言える。

4. 無信仰と「祈りへの欲求」

シオランは、自らの無信仰と神との関係について、次のように述べている。「神の後、「信仰」そのものの後での祈りの緊急性（urgence）について、無信仰者で私ほど考えたものはいまだかつていない²⁴」。シオランは「無信仰者」と自己規定しながら、「祈りの緊急性」についてつねに考えてきたことを告白する。ただしその祈りは、神と信仰の後での祈りであり、いわゆる信仰者の祈りとは区別される。この、神と信仰の後での祈りとは、神がいなくなった——感じられなくなった——後の祈り、そして、信仰そのものがなくなった後の祈りと見ることができよう。であれば、「祈りの緊急性」とは、神自身が感じられず、また信仰もない人間が、限界状況において祈らずにはいられないという切迫した（urgent）状況を意味していると思われる。さらにシオランは、「祈りが——神に、そして「信仰」そのものに遅れをとった祈りが——緊急のもの（urgence）である」と考える。こういうところにしか、本当の孤独はない²⁵」と述べて、神が感じられなくなった後において、それでも祈るほかないという状況を「本当の孤独」と把握するのである。このように、シオランは神の現前につねに立ち遅れ、その「不在」を感じることによって、神を求める欲求はより刺激されることになる。そして、むしろ神を感じられないことが、「祈りの緊急性」をいっそう亢進させるのである。

シオランはほとんどの場合に、鬱の情動において神の「不在」を感じている。だが、そもそもシオランは神の存在を思弁的に語るのではなく、感じる／感じないという情動の水準で神を捉えるのであり、その意味で、神を感じるという局面がないわけではない。それは、自らの孤独を深めることで、そうした孤独の極限＝「本当の孤独」において神と出会うという局面である。すなわち、シオランは神の現前を感じられないために孤独を深めるのであるが、この鬱の孤独において、神は「不在」という在り様で把握されるのである。しかも、シオランは「神とともにさらに孤独であるためにのみ、私たちは他者を知るのである²⁶」とも述べ、他者を知れば、かえって他者との疎遠さが鋭く意識されるために、むしろ積極的に孤独を深めようとする。それによって、シオランはより一層孤独を深め、神と二人だけの孤独に達しようとする。こうして、孤独の極限において、シオランは「私のほかにもう誰もいない世界で、私のもつものは神だけだ²⁷」と述べる境地にまで到るのである。

また、「信仰者であれ無信仰者であれ、神に直面して (*face à Dieu*) 孤独の裡で考えられたものしか永続することはない²⁸」と記し、「神に直面」するような孤独において経験されたものこそが「永続する」と押さえられ、孤独の内的経験が神と関わる場として見いだされている。それは、神が感じられない鬱の孤独にありながら、一方で、かかる孤独において「神に直面」という両義的な事態が現成する領域である。この「神に直面」ということは、宗教的信仰の有無にかかわらず生起するのであり、神についての存在論的な思弁では把握できない事態である。つまり、上の引用箇所からは、シオランにとっては、神が「感じられるもの」として捉えられていることが窺われるであろう。その限りで、神の「不在」を感じるという仕方において、シオランは神自身を見いだすのである。

さらにシオランは、「私の神よ！ 私に残されているのは「あなた」だけだ！²⁹」と告白し、また「神に語りかけるときには、代名詞で神に祈願したまえ。神とともに存在するためには、孤独でありたまえ³⁰」と述べて、神への祈りを、代名詞「あなた」で神に語りかけることと捉える。こうして、「あなた」である神自身と我—汝の人格的關係に入るために、孤独であることが要請されるのである。もはや「あなた」＝神だけしか感じられない「本当の孤独」において、神との人格的關係が現成するのである。

では、「神に直面」する「本当の孤独」において感じられる「祈りの緊急性」とは、どのようなものだろうか。この点については、「倦怠 (*ennui*) は、取るに足りない病気とされているが、それは私たちに、祈りへの欲求 (*besoin de prier*) が生じてくる深淵を垣間見させる³¹」のであり、あるいはまた、「祈りへの欲求には、脳髓の差し迫った崩壊の不安がおおいに関わっている³²」と言われている。つまり、鬱の倦怠感や激越な「脳髓の差し迫った崩壊の不安」といういわば狂気への不安が「祈りへの欲求」を生じさせ、「祈りの緊急性」と捉えられるのである。その限りで、「祈りへの欲求 (*envie de prier*) は、信仰とは何の関係もない。それはある特殊な心的衰弱 (*accablement*) から生じ、その衰弱の続く限り持続する³³」のである。シオランの「祈りへの欲求」は、倦怠感や不安といった「心的衰弱」から生じるとされるが、圧倒的な「心的衰弱」のなかで感じられるこの「欲求」は、教會的な慣習としての祈りとは別種の行為への「欲求」を意味しているだろう。それは、孤独の極限において神と二人だけであることを認識させる祈り——神への語らい——であると考えられる。

しかしながら、このような「心的衰弱」は、ただ「祈りへの欲求」を切実なものにするという感情的な動機づけとしてのみシオランに働きかけているのではあ

藤本：シオランにおける鬱の自責と「祈りへの欲求」

るまい。「心的衰弱」の否定的情動が、祈らずにはいられないという「祈りの緊急性」を感じさせる契機であることは否定できないが、むしろこの衰弱のなかで、シオランはすでに超越への欲求を感じてもいるだろう。つまりシオランは、「心的衰弱」が促す「祈りへの欲求」において神自身を見いだしていると考えられるのである。

神がいなくても呼吸することはできるにしろ、神の観念がなければ、私たちは精神を放棄した状態で破滅するだろう。絶望の魅惑は、それが私たちを突然、「絶対なるもの」の前に投げ出すことにある。つまり、「最後のもの」の足元への、抗しがたい、有機体の跳躍。……心の運命的な島国性によって同胞から切り離されている私たちは、神にしがみつくと、それは狂気の海が私たちの孤独よりも高く波を上げないようにするためである。³⁴

シオランの「祈りへの欲求」は信仰とは何の関係もなく、問題なのは、「祈りへの欲求」をもたらす「心的衰弱」であるということが、上の引用箇所で行われている事柄であろう。すなわち、ここでは、「絶望」や「狂気」などの「心的衰弱」こそが「絶対なるもの」＝神を求めさせるという「祈りの緊急性」の構造が述べられている。この議論を、病や苦を通した宗教的自覚について武内義範が捉えていることに重ねて考えてみたい。

武内によれば、「病にかかって、その病において、病というものが人間の本質にいかにかかっているかを省察すること、例えば病というものにふれて、私は誰にもかわってもらえないところの苦痛というものを通して、有限な、しかしかけがえのない自己を自覚することがある」。つまり、「人間だけがそのように病を病として、その問題性において捉えることができるのである」。それが、「苦の問題というものの本当の意味」を自覚することである。ここに、「人間自身の根源の自覚が、その苦悩を通してふき出てくる」、そして「人間と自分自身の底にある源泉との間の水浚いをするものが苦だ」という、病や苦悩という——身体的あるいは精神的な——否定性を介した人間存在の「根源の自覚」が成り立つのである³⁵。

もちろん、武内とシオランの議論がただちに重なるわけではない。武内が「絶対の汝」としての弥陀への信を前提として病や苦悩を介した有限性の自覚を語るのに対し、シオランは信仰そのものを不可能にする「心的衰弱」に「絶対なるもの」への情動的な契機を見ている。かかる「衰弱」を有限性と捉えることは可能

藤本：シオランにおける鬱の自責と「祈りへの欲求」

であるが、いわゆる宗教的覚醒とは異質なものである。しかし、シオランは、「心的衰弱」のただなかで神自身を見いだしてもいる。それが、人間を「絶対なるもの」＝神へと「跳躍」させることが「抗しがたい」という「祈りの緊急性」である。

シオランは、「心的衰弱」において、最後に残された「神の観念」へと必然的に向かうのであり、それが「絶対なるもの」＝神と感じられることになる。繰り返すように、このことは「同胞から切り離されている」孤独の極限において「神に直面」する事態である。心的な限界状況において「絶対なるもの」を感じるにより心的危機から救われるという自身の内的経験に即して、シオランは、鬱の孤独において神自身を感じるという逆説的事態を示すのである。ゆえに、「絶対的なもの」＝神へと向かう「跳躍」とは、神を必然的に感じる——むしろ神を感じざるをえない——局面であろう。つまり、神を感じられない「絶望」の極限において神が見いだされるという逆説的事態である。このようにして、シオランは、鬱の孤独において神と出会うのである。

結びにかえて

シオランは、「主よ、どうして私には、祈りの資質 (*vocation de la prière*) が
ないのか³⁶」と慨嘆している。だが、「祈りの資質がない」という告白が神への
語りかけである限り、そこには神とシオランとの関わりが露呈していると言えよ
う。すなわち、ラテン語 *vocāre* (呼ぶ) に由来し「(神が) 呼ぶこと」＝「召命」
を原義とする *vocation* という語によって、「祈りの資質」＝神の呼びかけがない
と訴えるのである。だが、シオランは、神への祈り＝語りかけという仕方で、鬱
の孤独のただなかで神を見いだしている。そこには、信仰／無信仰という二分法
を乗り越えるかたちで、あるいはそうした二分法では捉えられない神との関わり
の在り様が示されているのである。

重要なのは、鬱病者シオランの思索のうちに、「祈りへの欲求」が自責という鬱
的情動から生じていることである。見てきたように、シオランの自責は、一般
的な倫理の形成に繋がるとは必ずしも言えず、むしろそれは、他者への契機を欠
いた倫理の欠如を促すものである。といて、シオランの思索をたんなるニヒリズム
や倫理性の欠如とのみ理解するならば、大事な点が見落とされてしまうだろう。
すなわち、自らの経験に即して語られるシオランの宗教的思索は、自責という鬱

の情動そのものが有する潜在的可能性を示唆するのではないかと思われる。それは、何も信じられない鬱の孤独と懐疑のただなかにおいて見いだされる宗教的救いの可能性である。

たとえば、「宗教的罪責意識を介しての有限性の自覚」という宗教哲学的言説においても、絶望や不安や懐疑などのニヒリズム的な精神状況は語られているが、具体的な精神の病が想定されているとは必ずしも言えない。また、精神医学においては、鬱病者には、他人の評価や視線を気にする傾向があるが、そこには真の意味での「他なるもの」＝他者へ直面する契機が欠如し、秩序に執着するというメラニコリー親和型³⁷の性格類型が指摘される。そして、そうした秩序が崩壊することで鬱が引き起こされると説明されるのである。したがって、宗教哲学的立場では、罪責性の自覚において執着（我執）や内的秩序が崩壊することで超越性へと開かれると主張されるのに対し、逆に、精神医学では、鬱の自責という経験そのものが新しい生の様式へ向けての歩み出しにはならないと指摘されてきたと捉えられる³⁸。

たしかに、鬱は当人の従来の生き方や考え方に基づいて発症するため、鬱の経験を経ることがただちに生き方の変容に繋がるとは言えないかもしれない。特に現代においては、新規抗うつ薬の普及によって鬱の症状自体はある程度緩和されるために、その人自身の生の在り様を見直す契機になりにくいという問題性にもこのことは関わるだろう³⁹。そう考えるとき、自己へと引きこもることで、自己を超えた「絶対的なもの」の存在を垣間見るといふ鬱病者シオランの経験は、覚醒や放下といった典型的な宗教的回心経験にまでは到達しないが、自己の従来の生の様式を変更させる契機、あるいは自己のうちなる「他なるもの」に遭遇する宗教経験にはなりえていていると思われる。そこには、治療者や宗教者の観点とは異質な、病者の実存それ自体に根差した救いの可能性が開かれている。すなわち、鬱の孤独における「祈りへの欲求」や、自責による超越的次元＝始原への経路は、鬱病者の生の様式を、超越性も含んだより広い意味の地平におき直すという経験に繋がるだろう。このことはまた、鬱における宗教の役割を示唆するものであるように思われる。

¹ Emil Cioran, *Cahiers*, Gallimard, 1997, p. 137. (シオラン『カイエ』金井裕訳、法政大学出版局、2006年、131頁。) なお、シオランの著作からの引用は、邦訳書を参照しつつ私訳し

- たものである。
- 2 鬱＝メランコリーは、意気消沈してふさぎこんだ心的状態を表す情動とされる。フロイト「喪とメランコリー」(『人はなぜ戦争をするのか』中山元訳、光文社古典新訳文庫、2008年)、チャールズ・ライクロフト『精神分析学辞典』山口泰司訳、河出書房新社、1992年を参照。
 - 3 以下の論述を見やすくするため、本稿における感情と情動という用語について整理しておきたい。日本語の情動とは *emotion* の訳語であるが、精神分析学で用いられる *affect* も情動と訳される。情動は、それ自体で成り立つ強力な経験と見なされ、たとえば、恐れや怒りなどは一次的かつ一時的な情動である。それに対し、愛や憎しみなどは、ある対象に関わる観念をめぐる情動の組織体であり、これらは、持続的かつ複合的な情動として、感情 (*sentiment*) と見なされている。ただし、感情と情動は、心理状態として必ずしも厳密に分けられうるものではなく、またシオランの著作においても截然と区別できない場合があることを断わっておく。(ライクロフト『精神分析学辞典』を参照)
 - 4 フランス語の *remords* とは、悔恨や自責の念を意味する語であり、後悔 (*regret*) よりも強い意味を持っている。本稿ではこの語を、自責ないし自責感と訳すことにする。
 - 5 Cioran, *Œuvres*, Gallimard, 1995, p. 338. (シオラン『思想の黄昏』金井裕訳、紀伊国屋書店、1993年、11頁。)
 - 6 Id, *ibid*, p. 128. (シオラン『欺瞞の書』金井裕訳、法政大学出版局、1995年、22-23頁。)
 - 7 Id, *Cahiers*, p.630. (『カイエ』、630頁。)
 - 8 Id, *Œuvres*, p. 318. (シオラン『涙と聖者』金井裕訳、紀伊国屋書店、1990年、119頁。)
 - 9 Id, *ibid*, p. 442. (『思想の黄昏』、175頁。)
 - 10 Id, *ibid*, p. 338. (『思想の黄昏』、11頁。)
 - 11 *Ibid*. (同上)
 - 12 木村敏「鬱病と罪責体験」『自己・あいだ・時間』、ちくま学芸文庫、2006年、35-38頁。
 - 13 自己愛的な対象関係を鬱病に見いだすフロイトの観点からすれば、鬱病者にとっては、他者とは自己の類似にしか過ぎない。鬱病者はそのような他者を自己内部に取り込み、愛しまた憎むのである。ここには他者は不在で、一切が自己であるとも言える。もちろんこのことは、鬱における他者への倫理の欠如という精神病理学の理解と連関するものである。
 - 14 Cioran, *ibid*, p.339. (『思想の黄昏』、12頁。)
 - 15 宮下聡子「ユングにおける『悪の問題』」(『宗教研究』第348号、日本宗教学会、2006年)、81-84頁。
 - 16 マリオ・ヤコービ『楽園幻想』松代洋一訳、紀伊国屋書店、1988年、195頁。前エディプス期の母子関係についてのフロイト以後の議論は、子供の自我が自分自身を享受している「一時的ナルシズム」についてのフロイトの議論を出発点としている。
 - 17 Cioran, *ibid*, p. 190. (『欺瞞の書』、109頁。)
 - 18 Id, *ibid*, pp. 188-193. (『欺瞞の書』、107-113頁。)
 - 19 Id, *ibid*, p. 190. (『欺瞞の書』、110頁。)
 - 20 *Ibid*. (同上)
 - 21 Id, *ibid*, p. 192. (『欺瞞の書』、112-113頁。)
 - 22 Id, *ibid*, p. 188. (『欺瞞の書』、107頁。)
 - 23 ハイデガー『存在と時間(中)』桑木務訳、岩波文庫、1961年、263-324頁。
 - 24 Cioran, *Cahiers*, p.570. (『カイエ』、569頁。)
 - 25 Id, *Œuvres*, p.1259. (シオラン『悪しき造物主』金井裕訳、法政大学出版局、1984年、206頁)
 - 26 Id, *ibid*, p. 461. (『思想の黄昏』、202頁。)
 - 27 Id, *ibid*, p. 488. (『思想の黄昏』、247頁。)

- ²⁸ Id, *ibid*, p. 1305. (シオラン『生誕の災厄』 出口裕弘訳、紀伊国屋書店、1976年、78頁。)
- ²⁹ Id, *ibid*, p. 462. (『思想の黄昏』、205頁。)
- ³⁰ Id, *ibid*, p. 480. (『思想の黄昏』 233頁。)
- ³¹ Id, *ibid*, p.1653. (シオラン『告白と呪詛』 出口裕弘訳、紀伊国屋書店、1994年、33頁。)
- ³² Id, *ibid*, p.1254. (『悪しき造物主』、194頁。)
- ³³ Id, *ibid*, p.1363. (『生誕の災厄』、198頁。)
- ³⁴ Id, *ibid*, p.487. (『思想の黄昏』、245頁。)
- ³⁵ 武内義範『親鸞と現代』、中公新書、1974年、92-94頁。
- ³⁶ Cioran, *Cahiers*, p. 23. (『カイエ』、12頁。)
- ³⁷ テレンバッハ『メランコリー』 木村敏訳、みすず書房、1978年を参照。
- ³⁸ 木村敏『時間と自己』、中公新書、1982年、99-132頁、十川幸司「自己への配慮」(『ユリイカ』第492号、青土社、2004年)、45-54頁などを参照。しかし、北山修『幻滅論』、みすず書房、2001年や『日本人の〈原罪〉』、講談社現代新書、2009年、あるいは内海健『うつ病新時代』、勉誠出版、2006年などでは、鬱の治療論とともに「メランコリー親和型」性格への見方の変更が追求されてもいる。
- ³⁹ 島菌進「慎重論の論拠を求めて—エンハンスメント論争と抗うつ薬—」(『大阪大学日本学報』第28号、2009年)、3-20頁。

「付記」本稿は、松下幸之助記念財団・研究助成による援助を受けたものである。

キーワード：

鬱、自責、罪悪感、祈り、始原

KEYWORDS:

depression, remorse, guilt, prayer, origin