

# 「ゲラサの豚群」の宗教思想的展開

—ドストエフスキイ『悪霊』を通して—

飯島 孝良

## 【序】論述の意図と構成

フォードル・ドストエフスキイ（1821-881）の長編小説『悪霊』（1870）には、このドラマに先立つエピグラフとして、更に物語全体を総括するクライマックスとして、二度にわたり福音書の或る逸話が引用される。それが「ゲラサの豚群」である。この一節こそ、『悪霊』という作品そのものを象徴し通底するメッセージを内含するものである。それは、もともと不信に在る者こそが神への信を見出し得るのではないか、という逆説の象徴であり、更にはその逆説的復活をもたらす存在としてのイエスを指し示すものである。共同体から排斥され、自らの力ではどうしようもなくなった無惨なる人びとが、その最後のよすがとして出逢ったイエス。そのイエスはしかし、ゴルゴタにおける磔殺という無惨で生を終えた。だが高き存在の磔殺という逆説そのものが、「不信からの信」という逆説へ光を投げかけるのである。

本論ではこれらの問題を、次のプロセスで考察する。まず「ゲラサの豚群」という逸話そのものを聖書学的な蓄積にたずねながら分析し、その上で『悪霊』において「ゲラサの豚群」をはじめとした福音書がどう引用され活かされているかを浮き彫りにする。文献重視の分析によってドストエフスキイの宗教的モチーフに肉迫する作業を中心に、西田哲学への接続も視野に入れながら、「制御不能になった自己のイエスを前にした宗教的転換」という、「ゲラサの豚群」から導き出されるメッセージを思想史的に展開する可能性を模索する<sup>(1)</sup>。

## 【1】「ゲラサの豚群」の解釈可能性

### 「ゲラサの豚群」テキスト分析

共観福音書<sup>(2)</sup>にある「ゲラサの豚群」とは、悪霊にとり憑かれた男がイエスによって祓われ、その悪霊の乗り移った豚の群れがそのまま湖に雪崩れ込んで溺死する逸話である。こんな話など、一見すれば——いや、幾度再読しても——荒唐無稽な逸話である。この場面に見られる「悪霊憑き」にしても、多くの研究者によってさまざまに解釈されてきた。例えばそれはゲラサを支配していたローマ軍に徴兵されるかもしれないという恐怖が原因とされたり、またはローマ軍がとある村で行った殺戮を目撃したことによる発狂とされたり、はたまた早発性痴呆症や急性躁病、癲癇、狂犬病を患っているという分析などがある。さもなくば、これは史実的にイエスが行った悪霊払

いではなく、別のユダヤ人悪霊払い（ないしそれに類する民間奇跡行者）の一物語がよくある伝承としてイエスに仮託された、という説もある<sup>(3)</sup>。

これらの指摘も重要であるが、まずはこの逸話を構成する要素をまとめておこう。「ゲラサの豚群」の逸話は共観福音書でそれぞれ取りあげられる。その構成要素を最古の伝承とされるマルコ伝五：1-20 に従って整理すれば、大まかに以下のようなになる<sup>(5)</sup>。なお、本論で基にする新約聖書は岩波書店版翻訳（2004）である。

- (イ) 悪霊に憑かれた男（*δαιμονισθείς*）とイエスとの出逢い（1-6 節）
- (ロ) 悪霊（に憑かれた者）が防御しようとする試み・叫び（7-10 節）
- (ハ) イエスの退去命令（8 節）
- (ニ) 悪霊の退出（11-13 節）
- (ホ) 目撃者の懼れないし驚嘆（14-17 節, 20 節）
- (ヘ) イエスへの連帯（の希望）とイエスによる帰還命令（18-19 節）

これらの諸要素から、更に問題点を整理し考究していく。

#### 分析[A]悪霊とイエスの対話：「いと高き神の子イエス」との邂逅〔構成要素（イ）～（ハ）〕

「ゲラサの豚群」において、まず或る男が非常な暴力に囚われており、自らの統御が不可能になっていることが規定される。しかもその病的な暴力故に誰も近づけず、社会との通常の連帯から追いやられている上、墓場のような死の充満する場所に拘束されている。その悪霊がイエスと邂逅してことばを交わすのだが、その交わり方は幾分異様である——①イエスが名前をたずねると、悪霊は「レギオン（大勢／ローマの軍隊）」と答える（群れをなした悪霊がひとりの男に取り憑いている）②悪霊は自らを地方から追い出すなど懇願する③譲歩して豚群に入る許可を願う——。このときイエス自身は何ら攻撃的な言動を示さず、海への墜落と溺死も命令していない。にもかかわらず、悪霊はイエスへ自ら駆けよって「お前は俺となん〔の関係〕があるのだ、いと高き神の子イエスよ。神かけてお前に頼む、後生だから俺を苦しめるな」（マルコ伝五：7）<sup>(6)</sup>と懇願する。この悪霊はこの後「この地方の外へ追い出さないように」懇願する際にも、自ら豚に飛び込み、進んで溺死していくのである。

ここで重要なのは、悪霊はイエスを眼にした瞬間、いちど拒絶しながらも「いと高き神の子イエス」と呼びかけたということである。このことは、悪霊が相手に自己を優越する力を認め、その力を防御しながら相手に譲歩せざるを得ない状況を表すものである。この悪霊は「俺を苦しめるな」とイエスに抵抗し、拒絶反応を示しながら、イエスを眼前にするとその超越した「力」を感じざるを得なかった。言い換えれば、イエスを承認する段には既に悪霊が支配されてしまっているということでもある（したがって、直後に「穢れた霊よ、この人から出て行け」というイエスの命令は余計な表現ということになり、後代に挿入された句と見なす指摘もある<sup>(7)</sup>）。そしてイエスの「力」を直感した者は、即座に自らの穢れた悪を決算するのである。

上記に引用した「お前は俺となんの関係があるのだ、いと高き神の子イエスよ」の一句には、他

の「治癒奇跡物語」にも類例があるが（マルコ伝一：23-28にある「穢れた霊に憑かれた者」の逸話<sup>⑧</sup>など）、既に旧約聖書にも類似のものがある。例えばタイセン<sup>⑨</sup>が奇跡物語に関連して指摘するように、エリヤが女主人の息子の死病を癒す奇跡物語などは典型的であろう。死に至った息子を前に、女主人がエリヤに対して「神の人よ、あなたは私にどんな関わりがあるのでしょうか。あなたは、私の罪を思い起こさせ、私の息子を死なせるために、私のもとに来られたのですか」（列王記上十七：17-18）と問いを投げかける一節は象徴的である。これを受け、病に伏した子供に接したエリヤの声を神が聞き入れ、瀕死の子に命を返した。そして「ご覧なさい。あなたの息子は生きている」と言い渡すエリヤに母親は、「あなたは神の人であり、あなたの口にあるヤハウエの言葉が真実であることが、たった今分かりました」（列王記上十七：23-24）と答える。かような治癒奇蹟の物語が、「ゲラサの豚群」の逸話に何らかの影響を与えた可能性は拭えまい（その影響がイエス自身の伝道の段階なのか、それとも福音書編纂の段階で差し込まれたものなのかは判断しがたいが）。その可能性を考え得るのも、そもそもこの「悪霊」自体が一種の精神病や狂気にみなされることにもよるが、共観福音書において「ゲラサの豚群」直後に更に治癒奇跡物語が続いて展開していくことにも関わるのではないか（後述）。

#### 分析[B]悪霊祓いの影響（憑かれていた男への／周囲の目撃者への）〔構成要素（二）～（へ）〕

イエスを拒絶していた悪霊がその「力」を承認することによって祓われたあと、憑かれていた男は「着物を着て、正気になって座っている」（マルコ伝五：15）<sup>(10)</sup>。それは祓われる以前の「昼夜を分かつたず、墓場や山の中にいて叫び続け、また石で自らを打って傷つけて」裸で暴れる姿（マルコ伝五：5）とは雲泥の差である。そしてそれまで暴れていた墓場を離れていくのだが（マルコ伝五：20）<sup>(11)</sup>、ここにはふたつの変化がみられる。ひとつはまるで自らを石打ちの刑に処するかの如き自滅的暴力から解放されたこと、更には《悪霊—墓—豚》というユダヤ的「穢れ」のイメージが拭い去られていったこと、これらに着目すべきだろう。

また、この悪霊祓いを目撃して逃げ出した豚飼いたちは人びとに事件の詳細を語り、それを聞き知った人びとは正気に戻った男を確認し、懼れた（マルコ伝五：14-15）<sup>(12)</sup>。小河氏はここに、不可解な奇蹟を「懼れ」を以て承認受容する「ヌミノーゼ感情」（ルドルフ・オットー）を読み込む<sup>(13)</sup>。理屈で到底説明できない奇蹟が現存する以上、それはそれとして認めてしまう外ないけれども、およそ解釈の及ぶものではない故に、これほど懼るべき事態はあり得ない——というのが、ゲラサの現地民の反応だったのではないか。それはまた、イエスが見せる多くの奇蹟を目撃しても、すべてを理解しきれなかった弟子たちや周囲の人びとが見せる「懼れ」——たとえば共観福音書において「ゲラサの豚群」の直前に置かれた「嵐鎮めの奇蹟」において弟子たちの怯える様子（マルコ伝四：41 など）——にも共通して見られることである。このとき実際に奇蹟を行うことが重要だというよりも、表現された驚異的な振舞いを懼れることこそが眼目だ、と小河氏は分析する。ブルトマンに言わせれば、奇蹟とは、まさにその奇蹟そのものが神の行為を意味するものであって、或る事件を奇蹟として把握するのは決して合理的認識からの推論によるのではなく、むしろ奇蹟を見ることそれ自身による。したがって奇蹟を見ることと同時にそこに信仰が成立している

時にだけ、真の信仰というものは存在するとみられる<sup>(14)</sup>。このヌミノーゼ的「懼れ」の感情はゲラサの地元民ないしイエスの弟子たちのみならず、悪霊憑きの男がイエスと邂逅した瞬間発した「お前は俺となんの関係があるのだ」という拒絶にも、見出し得るものだろう。

こうしてイエスへの「信」を見出した男に対し、イエスは「主が今あなたにどれほどのことをして下さったか、〔どれほど〕あなたを憐れんで下さったか」を親しい人びとに告知させるよう命令する（マルコ伝五：20）。これは、イエスが自分への「信」=神とその顕われへの「信」を意味することを教え諭す箇所であり、その「信」を自覚し周囲に告知させることで、「親しい人びと」=かつて属していた（であろう）場所へ回帰するよう促している。暴力によって人間的連帯を失った悪霊憑きの男が、イエスを介した神の業によって、本来有していた人間性と他者との連帯へ復活するドラマである。

大貫隆氏ら<sup>(15)</sup>によれば、かような面を地上における「神の国」実現のドラマに関連させるのが、ルカ伝の「私が神の指によって悪霊どもを追い出しているのなら、神の国はお前たちの上にまさに到来したのだ」（ルカ伝十一：20）という記述<sup>(16)</sup>である。ルカ伝には他の福音書と異なり「私はサタンが雷のごとく落ちるのを見た」（ルカ伝十：18）という一節があるが、ここには、天は既に神の支配（「神の国」）が実現している故に、そこから追放された悪魔が地上で最後の悪あがきをしているのだ、という世界観が見られる。ルカ伝におけるイエスは、地上における「神の国」実現を阻止する顕われ=心身障害を「悪霊」と見なし、一種の民間療法による奇跡的な解放の体験こそが「神の国」の地上における拡大を意味していた、と考えられている。確かにイエスが積極的に癒しや悪霊祓いを行う動機を考えれば、この指摘には頷ける点が多い。

### 分析[C]他の治癒物語との連関性〔補足的要素〕

もうひとつ「ゲラサの豚群」に重要な点は、これが共観福音書における「治癒奇蹟物語」群の一部を成しているとみなせることである（マルコ伝五：21-43）<sup>(17)</sup>。「ゲラサの豚群」物語の後、共観福音書はそれぞれ「少女の蘇生」「長血の女の癒し」「少女の蘇生（続き）」と展開する<sup>(18)</sup>。これらの奇蹟物語では、十二年間長血の病（現代で言う血友病の類）に苦しむ女がイエスに触れ、自らの体の苦しみが癒えたことを感覚して懼れ驚き、イエスにひれ伏した（マルコ伝五：33）。それから会堂長が瀕死の娘の癒しを頼んだところ、イエスが「タリタ・クム（アラム語で「少女よ、私はあなたに言う、起きなさい）」と命令すると蘇生し、歩き回った（マルコ伝五：42）。

この一連の治癒奇蹟物語において、もっとも印象的なのは以下の一節である。

あなたの信〔頼〕<sup>(19)</sup>が〔今〕あなたを救ったのだ。安らかに行きなさい。そしてあなたの苦しみから〔解かれて〕達者でいなさい。（マルコ伝五：34）

これは、癒されたことを告白する長血の女に対してイエスがかけたことばである。強調するが、この類の奇蹟が現実起こったかどうかを科学的に立証することは不可能なことであり、また現代的見地からは当然疑問を呈せざるを得ない。むしろ問題なのは、イエスとの邂逅において「癒された」と感覚することを通じ、自らの内に「信」を見出す者たちのドラマである。かようにイ

エスの奇跡に接して癒された存在が、自らの新たな生を引き受けていこうというとき、イエスは「安らかに行きなさい」と解き放つてやる。それは「ゲラサの豚群」物語の憑かれた男に対しても同様であった——悪霊を祓われた男はイエスと共にいたいと乞い願ったが、イエスはそれを許さず「あなたの家に行き、あなたの親しい者たちのところに〔戻りなさい〕」と命ずるのである（マルコ伝五：18・19）<sup>(20)</sup>。「少女の蘇生」物語における「タリタ・クム（少女よ、起きなさい）」も、解き放ちという点では共通しよう（とくに「少女の蘇生」の逸話は、先に引用した列王記上十七：17-18 と共通する部分が非常に多い）。かように「行きなさい」「帰りなさい」と命じることで元来属していた家族や社会へ復帰せしめることが、奇跡物語のそもそもの主眼点だったとする荒井献氏と大貫隆氏の主張<sup>(21)</sup>も、「ゲラサの豚群」をはじめとした奇跡物語分析においては参照すべきポイントとなるだろう。そして何より、癒しに必要な力は人間自身の内に在ることを伝えるのが、イエスの治癒物語であるとも言えよう<sup>(22)</sup>。その癒しの力が、イエスを通じての神への信に支えられるものと考えられる。

これらの分析を通じて、本論においては「ゲラサの豚群」が提示するメッセージをどのように定めておくべきだろうか。当座のところこれを、「暴力や病で自己を統御し得なくなり他者との連帯を失った者が、非常に高い存在であるイエスと出逢い、はじめ強固に拒絶する。だがすぐさまイエスの“力”を直感して暴力が取り払われ、それを可能にしたイエスと神へ信を自覚して新たな生や他者との連帯に歩を踏み出すドラマ」と考えたい。イエスの立つところには神への信に向かう“磁場”がみなぎっており、悪霊に憑かれた者や不治の病に苦しむ者であってさえその信を自覚することが出来るのではないか。更に踏み込めば、悪から解放されることは癒されて本来的自己を取り戻すこと、そして神の支配に与ることになることをも意味し得るのである。

## 【Ⅱ】「ゲラサの豚群」とドストエフスキ—『悪霊』スタヴローギンに即して

### 『悪霊』における「ゲラサの豚群」の意味—近代ロシアの象徴としてのスタヴローギン

「ゲラサの豚群」逸話がのちの思想文化へ与えた影響を具体的に検討するため、ドストエフスキにおいて福音書がどのように受容され、作品に生かされているかを考察してみる。『悪霊』という1870年の作品を例にとると、これは大きくは「19世紀ロシアにおける社会動乱のなかの神への叛逆とその裏面」がテーマだといえる。ドストエフスキ作品の登場人物は、それぞれが深く複雑な思想と情念の持ち主ではあるが、各人物の考えを整理していくと、特徴的な思想がおよそ四つほどみえてくる。いわばそれらが、19世紀中葉のロシアの思想状況を代弁しているものとなっているのである。

まずステパンは、西欧啓蒙思想に端を発する個人的自由を崇拝した、自称思想家である。早いうちから主人公たちを教育したり思想的に影響を与えたりした存在であり、近代ロシアの先駆的世代である。それから物語を中心的に展開する若い世代がいる。シャートフは急進的スラヴ主義者であり、ロシア民族が宗教的共同体を直ちに形成することを希求する。それとは逆にキリーロフは、無神論的ニヒリストであり、一切の現世的価値観を否定し「自我」を絶対視する余り、始終自殺を望む存在である。加えてピョートルは共産主義的革命運動を主導し、人民中心社会を目指

して殺人や市街への放火を実行する謀略家である（ステパンの実子でもある）。

これら主人公のような存在が、19世紀ロシアという時代を象徴していたのである。ドストエフスキイは、社会文化を硬化させていた旧来の宗教的絶対者や政治体制を、これらが混然となって批判する状況にある、と見なしていた。それはつまり、近代西欧特有の「自我」に傾倒する余り、ロシアで旧来重んじられた「父」「皇帝」のみならず「神」「イエス」をも思想的ないし政治的に否定しようとする事実を、強烈に暴くものであった。

こうした旧態依然のロシアを否定する“力”を求めた主人公たちが揃って、新しきロシアを導くカリスマの如く称揚するのが、スタヴローギンであった。スタヴローギンは、知性と剛力と美貌を兼ねた超人的存在で、嘗ては種々の思想——啓蒙思想、スラヴ主義、無神論的ニヒリズム、社会共産主義など——に精通していた。シャートフ、キリーロフ、ピョートルらにも強い影響を与えたものの、今ではすべてに冷笑的なニヒリストに成り下がっていた。構造的に言えば、スタヴローギンは、自身が影響を与えた三人（更にはロシア社会）を導こうとしていたというより、かつて自ら納得できなかった種々の思想を、三人との対話を通して理解し直そうとしている。ひとりの超人的存在を複数の思想を併呑し代表するカリスマティカーとしてみなす構造は、『悪霊』において複雑多岐にわたる思想の混在を具現化する構造であるとも言える<sup>(23)</sup>。それはあたかも、群れをなした「悪霊」がひとりの男に憑いている「ゲラサの豚群」を彷彿とさせる。

#### 少女の「復活」から「我意」・「不信」の自覚へ—スタヴローギンの「ゲラサ」的ドラマ

そこで、自らの赦されざる罪を深く自覚しさばかれることによって「信」に至るという「ゲラサの豚群」的メッセージが、スタヴローギン——そして彼に象徴される近代ロシアの思想状況そのもの——にも適応されるのかが、目下の問題である。その手がかりになるのが、「チーホンの下で」という一編である。これは本来、物語半ばの第2部第8章直後——市街放火事件やシャートフ殺害事件など、物語が佳境に入る第3部直前——に置かれる予定だったが、連載誌の『ロシア報知』編集長カトコフによって掲載が断られた曰くつきの章である。結局日の目を見たのはドストエフスキイ死後の1921年のことであった。少女凌辱という忌まわしい事件が描写されているこの章を、以下で検討したい。

\* \* \*

物語に現れるチーホン僧正は、平民から貴族まで熱烈な崇拜者を多く有し、またシャートフやワルワーラ夫人（スタヴローギンの母）とも親交があるとされている<sup>(24)</sup>。しかし物語の中ではこのスタヴローギンとの対話でしか現れず、全体的なプロットを大きく左右するわけでもない。この人物が物語で果たす役割は、やはりスタヴローギンをキリスト教的世界に再び対峙させる権威としてであろう。

スタヴローギンはチーホンに、悪霊なるものは存在するのかを問う。チーホンは「悪霊は確かに実在するが、その解釈はさまざまに可能」として、何かしらの病の表れとも考えられると述べる。そしてスタヴローギンは、神父に対してかなり挑発的な質問をする。

「神は信じておられるのですか？」スタヴローギンが突然言った。

「信じておりますよ！」

「もし信仰を持っているなら、山に動けと言えど動くと言われてはいますが……いや、くだらない話をすいません。しかし、どうしてもぼくはうかがいたいのですが、あなたには山が動かせますか、動かせませんか？」

「神のお言いつけがあれば、動かせるでしょう」チーホンは控えめに小声で言うと、また伏し目がちになっていった。

「でもそれじゃあ、神が自分で動かすのと変わらないじゃありませんか。そうじゃなくて、あなたが、あなたがです、神への信仰の報いとして」

「動かせぬかもしれませんな」

『かもしれない』？それも悪くありません。もっとも、まだ疑っておられるようですね？」

「自分の信仰が不十分だから疑っておるのです」

「え？あなたでも信仰が不十分だというんですか？」<sup>(25)</sup>

「信仰を持っているなら、山に動けと言えど動く」というのは、マタイ伝十七：20に伝えられる一節である。そしてこの一節もまた、「悪霊に憑かれた子の癒し」（マタイ伝十七：14-20）<sup>(26)</sup>の中で表されるものなのである。癲癩に苦しむ息子を持つ人から、弟子たちに治癒を依頼したが癒されなかったことを知らされたイエスは、自らの手で癲癩の治癒（＝悪霊祓い）を施してやった。弟子たちに何故自分たちが悪霊を祓えなかったかを尋ねられたイエスは、「あなたたちの信〔頼〕が薄いためである。アーメン、事実あなたたちに言う、もしもあなたたちが芥子種ほどの信〔頼〕〔でも〕持っているなら、この山に、『ここからあそこに移れ』と言えど、それは移るであろう」と論ずるのである。チーホンはこれを踏まえて、自分にはイエスほどの力はない、言い換えればイエスほど神への信が充分でないと言っているのだからである。

これに対しスタヴローギンは、「あなたを見ていると、まさかと思いますがね！」とチーホンへ嘲笑的な態度すらとる。その裏には、神への信を軽んじるような姿勢も見え隠れする。そんなスタヴローギンが、「神を信じないで、悪霊だけを信じることは出来ますかね？」と更に問いなおした。それは笑い交じりにとはいえ、どこか悪霊の存在を否定しきれない口ぶりの問いかけであった。瀆神的にさえ見えるスタヴローギンが、何故悪霊を認めるような問いをしたのだろうか。それはかつて自らの犯した「罪」が悪霊の如く取り憑いているからであった。

スタヴローギンは、自身が嘗て少女マトリョーシャと姦淫を犯した告白文をチーホン僧正に読ませる。少女が鞭で体罰を受けるよう仕向けたこと、誘惑して彼女と関係を持ち、そのことで「神を殺してしまった」と苦悩した少女がトイレで縊死したこと、そしてスタヴローギン自身はその真横で様子をじっと観察し続けたことなどが赤裸々に語られ、最終的にはこの告白文を世間に公表しようと考えているという。こう告白するのには、どこか自己犠牲的なマゾヒズムすら感じられるほどである。確かにもともとスタヴローギンには、決闘の際もわざと相手に自分を撃たせたり、或いは「醜く貧しいびっこの狂女」レビヤートキナと望まぬ結婚をこれ見よがしにしてみせたりと、何がしかの被虐性志向があった（シャートフは第二部第一章7で、それが「あなたが苦

悩を求める情熱から、良心を責めさいなみたい情熱から、精神的な情欲から」と指摘していた)。それは、この罪告白においても同様であったといえよう。『悪霊』本文の付記によれば、「この文書の基本思想は—罰を受けたいという恐ろしいばかりの、いつわらぬ心の欲求であり、十字架を負い、万人の眼前で罰を受けたいという欲求なのである。しかも、この十字架の欲求が生まれたのが、ほかでもない十字架を信じない人間の内にであった<sup>(27)</sup>」。

この告白はやはり、スタヴローギンの中で少女の死を弄んだことがたいへんな「罪」となった表れと言える。凌辱され「神を殺してしまった」と苦悩した少女を自殺させたとき、スタヴローギンは「解放の喜びに浸っている自分が卑しい拙劣な臆病者であり、自分がもう決して高潔な人間になり得ないことを、既にそのときはっきり悟っていた」という。その「罪」を誤魔化すように、スタヴローギンは多くの女性を手籠めにしてきた事実があった。だが、或る日クロード・ロラン（1605-1682）の『アシスとガラテア』<sup>(28)</sup>（1657）という美しい絵画を眼にすると、「最も信じがたい夢想」を見出した。

最も信じがたい夢想。けれど全人類はそのためにもこそ、おのれの生すべてを、おのれの力すべてを捧げてきたのであり、そのためにすべてを犠牲にし、そのためにこそ十字架上で死に、おのれの預言者たちを殺してきたのだ。それなくしては、人類は生きようとせぬことさえ出来なかつたらう。そして私は、こうした感覚のすべてをその夢想の中で実感したように思えたのだ<sup>(29)</sup>。

この美しい実感にとらわれ、「生涯ではじめて涙に濡れ」「今まで知らなかった幸福の実感に刺し貫かれた」彼は次の瞬間、少女の縊死をじっと眺めていたとき眼にした「ちっぽけな赤い蜘蛛」を再び見つけた。そのとき、スタヴローギンの眼前であの凌辱した少女マトリョーシャが恐るべき幻像の如く顕現したというのである！この後のスタヴローギンはずっと、このもの言わぬ少女の姿に惨めなほど怯える。それまで見境なく女性たちを手籠めにしたのもその恐怖を拭うためだったのだ、と心情を吐露している程である。この姿勢は、スタヴローギンの自殺まで改まることはなかった<sup>(30)</sup>。

## ニヒリズム転換の場としての宗教体験

物語上のスタヴローギンは「仮面」のように冷淡な表情をもつ男で、かつて有していた深い情欲を押し殺してしまっていた。その男が醜悪な「赤い蜘蛛」を眼にした途端、嘗て淫蕩の果てに自ら命を絶った「淫乱を眼の奥に光らせる少女」と夢で再会する……。ロシアのインテリたちを惹きつけたこの知性の「仮面」の裏には、これほど卑猥な肉欲が潜んでいた。しかしそれは、死に追いやった少女の姿へ「懼れ」を抱いたことから、スタヴローギンにひとつの「罪」を自覚せしめるまでになっている。それはまた、この情念が人間を冷血に閉じ込めるニヒリズムから開くものになり得る、ということでもある。つまり少女に注いだ肉欲は、確かにスタヴローギンという怪物的人間の内に秘めたる根源的情念であるが、そのマグマの如き情念こそが或るきっかけからひとつの宗教的熱情ともなり得ると、ドストエフスキイは重視しているのではないか。しばし



ば穢らわしい「暴力」へと転化しかねない肉欲だが、それは実は人間が一举に靈性に触れる契機にすらなりうる——それこそが、ドストエフスキが『悪霊』に込めた「ゲラサの豚群」理解であると考えられる。そしてチーホン僧正の下で、全人類に向かってその「罪」を告白しようと思いついたのも、「好色で獣的な行為と、たとえば人類のために生命を犠牲にするような偉業とのあいだに、美しさに違いが認められず、その両極のなかに美の一致、快樂の同一性を見いだした<sup>(31)</sup>」というスタヴローギンが背負う「罪」＝「十字架」からのものである。

かようにして、靈的なものへ触れ得る精神と唾棄すべき粗暴な情欲とが表裏一体となるところが、いわば聖的側面たる〈靈〉と情念的側面たる〈肉〉の「両極のなかに美の一致、快樂の同一性を見いだした」と表白するスタヴローギンの——そしてドストエフスキ文学の大きな特徴である。つまり極度な不徳や不信に在る者こそ、一举に神聖さに目覚める可能性がある。それこそが「ゲラサの豚群」の象徴するところなのであって、更には〈靈〉と〈肉〉の統一性ないし〈聖〉と〈俗〉の二重構造（メレジコフスキ<sup>(32)</sup>）として人間存在の真実を暴くものとなっているのである。種々のドストエフスキ論と関連させれば、この二重構造は「カーニバル」構造（パフチン<sup>(33)</sup>）、「コラール」構造（森有正<sup>(34)</sup>）、「ヴェルテップ」構造（江川卓<sup>(35)</sup>）など时不时指摘されるものでもある。ここに存する〈肉〉から〈靈〉への自覚、〈俗〉から〈聖〉への復活こそが、ドストエフスキの攪んだ世界感覚だったと考えられる。

#### 「我意」と「不信」—近代ロシアの病理

スタヴローギンのおぞましい少女凌辱の罪と少女の靈の顕現体験の告白文を読み、チーホンはその内容をこう評する——「これは偉大なキリスト教思想です……、但しこれが本当の悔い改めであり、本当のキリスト教思想ならばの話ですが」。チーホンは告白に、スタヴローギンが何か自虐的に振る舞うことでニhilの「仮面」を脱がない意図を読み取る。告白に込めたというスタヴローギンの真意とは、以下のようなものであった。

「ぼくは自分で自分を赦したい！これがぼくの最大の目的、目的のすべてなのです！」突然スタヴローギンは、暗い歓喜の表情を浮かべて言った。「そのときにはじめて幽霊が姿を消すだろうと、ぼくはわかっています。だからこそぼくは果てしない苦を、自分から求めます。脅かさなさい。さもないと、ぼくは悪意の中に滅びるでしょうから」。

「自分で自分を赦すことが出来、その赦しをこの世における苦から求め得るのだともし信じておられるなら、信念を以てそのような目的を自らにもし課しておられるなら、あなたは既にすべてを信じておられるのではないですか！」チーホンは有頂天で叫んだ。「どうしてあなたは神を信じていないなどと言われたのです？」

スタヴローギンは答えなかった。

「神はあなたの不信を赦してくれるでしょう。自らの知らぬ間に、聖霊を敬っておられるのですから」<sup>(36)</sup>。

スタヴローギンは、自虐的なまでに自らの「罪」をさらけだし、その「罪」を望んで贖おうとする。かように己の「我意」を打ち捨てたところ——他者に対し、万人に対し、赦しを乞うところ——に、確かに「悔い改め」はあり得る。但しスタヴローギンの自虐性には快樂を誘引するものが強く、むしろマゾヒスティックな「我意」そのものともみえる。であるならば、スタヴローギンの罪告白はこれまでの枠内で被虐的快樂を貪っているに過ぎず、何ら宗教性の無いものに墮する。これをチーホンは見抜いていたのではないか——「これは偉大なキリスト教思想です……、但しこれが本当の悔い改めであり、本当のキリスト教思想ならばの話ですが」という指摘は、その「我意」の発露とそれに基づく神への「不信」を鋭く射抜くものだろう。いわば「我意」と「不信」こそが、近代ロシアに「悪霊」の如くとり憑く病理なのではないか。

そのためチーホンはスタヴローギンに、俗世で修行僧になり、或る長老の下で5年間(ないし7年間)苦行するよう進言する<sup>(97)</sup>。でなければ罪告白文の公表しようという自らの企図から逃れようとして、新しい犯罪に手を染めかねないと指摘するのである。しかし、スタヴローギンはこれを拒否し、チーホンを「呪わしい心理学者が！」と罵ってその下を退去する。スタヴローギンの御しがたい「罪」は自分にも、チーホンにも、赦せるものではなかったということである。前述したように、チーホンにはイエスが展開したような悪霊祓いの権能はなかった。そしてスタヴローギンの「我意」が取り払われることなく、再びニヒリズムの「仮面」に隠れる。

### 「霊」と「肉」の二重性について

シャートフ、キリーロフ、ピョートルら主人公たちとの影響関係を踏まえた上で読み直すと、スタヴローギンという人間は嘗ては強い信仰に基づくスラヴ主義的思想をもちながら、今や近代的ニヒリズムを抱えて社会主義運動にも近い立場にいることがわかる。しかし神を肯定しきれず否定もしきれず、煮え切らぬまま思想が混在している。スタヴローギンが示すこの特質の混在は、まさに近代ロシアの渾沌を象徴するものである。相反しながら混交する種々の思想が「悪霊」の如くロシアに巢食い、社会をかき乱し続ける「暴力」として制御不可能になっている。その暴力性はまた、唾棄すべき肉欲にさえ転化するものでもあったのだ——少女の姿をして現れ出たのは、スタヴローギンの肉欲という「悪霊 бес」に他ならない。言い換えれば〈肉〉的熱情にも〈霊〉的精神にも徹しきれず、さまざまに暴れまわる多数の「悪霊 бесы」に分裂せられたスタヴローギンは、常人には計りしれぬ懊悩を抱えた存在なのであり、かつまた近代性を引き受けたロシアが生み出した「申し子」なのであった。

その懊悩はスタヴローギンの自死直前まで巢食っており、恋人ダーリヤに宛てたその「遺書」に、こう書き残している。

私はいつもと変わらず誰も咎めはしない。私は大いなる淫蕩を試み、それに力を使い果たしました。だが私は淫蕩を好むわけではないし、したくもなかったのだ。あなたはこのところ私をじっと見守っていた。あの一切を否定する同志たちをさえ、私が彼らにある希望に対する羨みから、煮えくりかえるような思いで眺めていたのにお気づきだったろうか？しかし、あなたの御心配は無用だった。あいつらと何の共通点もない私が同志になれる筈もなかった

のだ。冷やかしのつもりでも、或いは憎悪の思いからでも、やはり出来なかった。それも自分が滑稽になるのを懼れたからではない——私は滑稽であることを懼れはしない——私にまだまともな人間の習性があり、嫌悪感を覚えたからだ。だが彼らに対してもっと大きな憎悪と羨みがあったのならば、おそらく私は彼らと行を共にしたことだろう。その方が私にどんなに楽だったか、私がどんなに思い悩んだか、察して欲しい！<sup>(38)</sup>

このスタヴローギンの姿はまさに近代ロシアのインテリそのものであり、「生温かくて、熱くも冷たくもない」（黙示録三：16）と作中で幾度か引用される一句が示す通りなのではなかろうか。スタヴローギンはカリスマ的才智と剛力と美貌を併せ持ちながら、その天賦の才を向かわせるべき方角を見誤った。スラヴ主義でも、ニヒリズムでも、社会主義運動でも、何かひとつを選びとって燃やし尽くされる道を望んだスタヴローギンだが、それが出来ぬほど「どれもが常に底の浅いもので、生気もない」のであった。煮え切らぬ自己を抱え、更には凌辱した少女を死なせた「罪」に懊悩し、いよいよその生が窮まる。

この推察をする上で、改めて「ゲラサの豚群」に焦点を合わせる。スタヴローギンの思想に端を発して、市街を動乱に陥れたピョートルが多数の死者を生みだし（スタヴローギンを愛したレビヤートキナやリーザも巻き添えとなり）、シャートフは革命運動の犠牲となり、キリーロフもニヒリズムに窮まって自殺に至る。そしてスタヴローギン自身、自らの性的「暴力」のはけ口に少女を死に追いやった。だが、無垢な少女であろうと、放火事件に巻き込まれた無辜の人びとだろうと、どんな小さな者にも存在意義がある——それは自明の理である。キリーロフが第二部第一章5で述べていたように、どんな貧しき者も、存在するだけで善が成り立つのだ。彼らもまた、イエスや神への信から不死や永遠や復活を見出し得る存在なのである。そういう他者を蹂躪して存在意義を否定する者は、自らの存在意義をも否定し己を殺すことになる。スタヴローギンを中心にした主人公たちは、自己に存するさまざまな「暴力」が他者ばかりか自滅させさえする事実は無自覚であった。かように制御不能となった「暴力」に自ら苦しむ者が、改めてイエスに出逢うことが出来れば、そのイエスが「いと高き神の子」とであると認識して「暴力」から解放される——それが「ゲラサの豚群」が指し示すメッセージである。そしてキリーロフをはじめとした主人公たちも、その「我意」に端を発する「暴力」故に自滅したに他ならないのである。

この物語は、スタヴローギンの自殺が周到に用意して実行されたものだったと記されて幕を閉じる。その自殺は、どれほどの決意のものだったのだろうか。ロシアの民間信仰で自殺者は「チョールトゥ・バラン悪魔への羊（生贄）**чёрту баран**」とされ、ロシアの大地を穢すものとして埋葬されないと考えられもした<sup>(39)</sup>。にもかかわらず「悪霊」に憑かれたスタヴローギンは自殺を決行した。その彼は自殺に際して、自らを「石打ちの刑」に処していたゲラサの悪霊憑きのように、イエスと邂逅し得たのか？ 社会動乱と少女の自殺を、自らの死を以て償おうとする「悔い改め」があったのか？ 謎は深い。

だが、その契機は見出し得る。穢らわしい「暴力」の情欲が、「懼れ」の感情によって神聖を求める情動へと転化するのである。それが「聖俗」＝「霊肉」の二重劇として展開するとき、悪霊

を祓い人びとを癒し神の愛を宣べ伝えながら、ゴルゴタにおいて自らの命を賭するまでに到ったイエスの前に、スタヴローギン達は立たされる。そこで彼らは不可避免的に悪魔的な自己の本性を徹底的に暴露され、その呪わしさに絶望し悔悟し、自らを決算せざるを得ないのである。ゴルゴタのイエスの前において、「我意」と「不信」に陥った自己を永遠に死なせるのである。多くの弟子たちのように、イエスと彼の宣べ伝える神を拒絶した者は、イエスの磔殺の故に自ら罰を受ける必然性を自覚する<sup>(40)</sup>。スタヴローギンは、縊死を以て自らの生を決算したのである——あたかもイエスへの裏切りを縊死で決算したユダ（マタイ伝二七：2・10）のように。これはいわば、いちど反キリストに陥ったロシアが再びキリスト教を取り戻す事が出来るか、スタヴローギンという具体像において実験されたものとする考え得るのではなからうか<sup>(41)</sup>——この解釈はもちろん、多くの読み手にゆるされた読解可能性のひとつに過ぎない。「文学」はかようにして、ひとりひとりにひらかれた読解と解釈を可能にし、読み手それぞれの生へまで問いを投げ返してくるのである。

### 【Ⅲ】「ゲラサ」の人間と宗教的磁場—まとめに代えて

#### 「治癒奇跡物語群」と『悪霊』をつなぐもの—暴発する「自己」と対峙するイエス

共観福音書で展開する「治癒奇跡物語群」、その中でも今回は「ゲラサの豚群」逸話に注目したが、そのメッセージとは「自らを統御しきれず苦しむ人間が宗教的な“力”みなぎるイエスと神の前に立って“信”を自覚し、新たな生や他者との連帯に歩を踏み出せ」ということであった。不治の病や（自己や周囲への）暴力といった形で顕れるその“苦しみ”は、ドストエフスキイ世界にも共通して見出された。とりわけ『悪霊』においては、近代西欧の影響をくぐり抜けたロシアが自由意志をさまざまな形で発展させ、啓蒙的自由主義（ステパン）、急進的スラヴ主義（シャートフ）、無神論的ニヒリズム（キリーロフ）、共産主義的革命運動（ピョートル）などとして台頭していた。それらに共通するのは「我意」や「不信」という近代ロシアの病理であって、それを治癒するためには忘れ去られたイエスとそのメッセージを改めて近代に置き直さねばならないと、ドストエフスキイは考えたのではないか。

『悪霊』の終盤、一世一代の大演説に打って出たステパンは、結局自らの思想が抽象的な「美」なるものに執着しただけで空疎なものだった事実を徹底的に批判され、心痛の余り破滅の床に伏す。その床で、福音書売りの女が朗読する「ゲラサの豚群」を耳にし、この逸話こそが自分たち「悪霊」の末路を予言しているという事実に気付く——イエスはそういう「悪霊」をなぎ祓って信に目覚めさせる、と。ステパンは自分たちが「ゲラサの豚群」として滅んでいくと自覚し、改めてイエスへの信に到って次のように叫ぶのである。

このすばらしい……異常な箇所はぼくにとって生涯の躓きの石だったんです……dans ce livre（この本の中で）……それでこの箇所は子供の頃からぼくの記憶に焼きつけられていました。ところがいま、ぼくにはひとつの考えが、une comparaison（ひとつの比較）が浮かんだんです。今ぼくの頭には怖いくらい色々考えが浮かんでくるんですがね。どうです、これはわがロシアそのものじゃないですか。病人から豚に入った悪霊どもとは、何百年、何

世紀ものあいだに、我が偉大な愛すべき病人——つまり我がロシアに積りたまったあらゆる疾病、あらゆる病毒、あらゆる不浄、あらゆる悪霊、小鬼どものことなんです！ *Oui, cette Russie, que j'aimais toujours*（そう、これこそぼくが変わらず愛していたロシアなんです）。しかし偉大な思想と偉大な意志は、あの悪霊に憑かれて狂った男と同様、我がロシアをも覆い尽くすことでしょう。するとそれら悪霊や、不浄や、上っ面が膿んで穢らわしいものは……自分から豚の中に入れてくれと乞い願うようになるんです。いや、もう入ってしまったのかもしれない！それが我々です。我々と、あの連中、それからペトルーシャ<sup>(42)</sup>です……*et les autres avec lui*（それからあいつと共にいた連中すべて）。そしてぼくは、ひょっとしたらその先頭に行く親玉かもしれない。そしてぼくらは、気が狂い、悪霊に憑かれて、崖から海へ飛び込み、みんな溺れ死んでしまうのです。それがぼくらの行くべき道なんですよ。何故って、ぼくらに出来ることといえば、せいぜいそれくらいですからね。けれど病人は癒えて、《イエスの足元にすわる》……そしてみんなが驚いて彼を見つめるのです……<sup>(43)</sup>。

ステパンが言うように、近代西欧的新思想をロシアに導入した彼自身も、その影響を直に受けた次世代のシャートフもキリーロフもピョートルも——そして他ならぬスタヴローギンも——神という存在に疑義をとらえ、反抗を試みた存在と考え得る。しかし我意に基づく「自由」を主張する彼らは自らの思想に食いつぶされ、自らの招いた動乱に巻き込まれて惨死していくのである。そしてそれらの決算としてステパンが導き出したドラマとは、高き存在を拒絶し抗議する者が信に目覚めていく可能性である。「ゲラサの豚群」にある悪霊祓いのドラマは、現実の悲劇に堕ち込んで高き存在を拒絶する人間と「いと高き神の子イエス」との邂逅という二律背反を、如実に表すのである。

### 「ゲラサ」的宗教体験の思想史的展開—その可能性

ロシアに限らず、近代理性に目覚めたが故に「我意」や「不信」に苦しむ人間は数知れない。それは社会への叛乱やニヒリズムなどの形ばかりではなく、より率直に「悲哀」という形でも現れ得る。かかる「自己」の危機を、きわめて劇的な形で打ち破るもののひとつが、宗教体験と言い得る。そこでおとずれるのは、固持していた「自己」の解体であり、決定的な転換である。例えば西田幾多郎（1870-1945）は、肉親のような他者に死なれたときの「悲哀」にどう対峙すべきかを、ドストエフスキを通して思索した。それはいわば、死という最大の苦難の前に「我意」や「不信」に落ち込まないためにはどうすべきなのか、という必死の問いであった。

西田は、弟に日露戦争（旅順戦）で戦死されたのに続いて愛児と死別した直後、同様に生まれたばかりの愛児を失ったドストエフスキが「また子供ができるだろう」と慰められた際、「たとえ次の子供が生まれても、どうしたらその子を受せるか見当もつかない。私が欲しているのは死んだソーニャなのだ<sup>(44)</sup>」と答えた一節（1868年6月22日付A・H・マイコフ宛書簡）を引用している。あんなに可愛らしく暮らしていた子供が忽ち壺中の白骨になってしまうのはどうい

訳だといふはかなさを前に、「若し人生はこれまでのものであるといふならば、人生ほどつまらぬものはない、此処には深き意味がなくてはならぬ、人間の霊的生命はかくも無意義のものではない」との実感を得る。そして死の問題という人生の一大事を解決してこそ、自らの哲学は生の意味を見いだせると喝破する。西田は更に、以下のように述懐する。

物窮まれば転ず、親が子の死を悲むといふ如きやる瀬なき悲哀悔恨は、おのづから人心を転じて、何等かの慰安の途を求めしめるのである。【中略】深く己の無力なるを知り、己を棄てて絶大の力に帰依する時、後悔の念は転じて懺悔の念となり、心は重荷を卸した如く、自ら救ひ、又死者に詫びることができる<sup>(45)</sup>。

そこから「人生の悲哀、その自己矛盾と云ふことは、古来言古された常套語である。併し多くの人は深く此の事実を見詰めて居ない。何処までも此の事実を見詰めて行く時、我々に宗教の問題と云ふものが起つて来なければならないのである（哲学の問題と云ふものも実は此処から起るのである）<sup>(46)</sup>」と看破した西田の根柢には、愛しい存在が失われた悲哀の余り「どうしてなんだ」と抗議せずにはいられない心情がある<sup>(47)</sup>。無力なる人間は、ことばさえ奪われた無から立ちあがらんとするところに「絶大の力」を求め、「懺悔の念」を自覚するに到るのである。これを『悪霊』のドラマに重ねれば、女性たちなど多くを死に追いやったスタヴローギンが、自らの「罪」を前に「深く己の無力なるを知り、己を棄てて絶大の力に帰依」したならば、「後悔の念は転じて懺悔の念となり、心は重荷を卸した如く、自ら救ひ、又死者に詫びる」こととなる可能性を、ものの美事に照らし出す考察となるだろう<sup>(48)</sup>。それはまた、深く矛盾を抱えながら存在する個を鋭く見抜く西田哲学における根本問題をも視野に置くものであろう。理性的な論理的世界では割り切れない、深淵の如き人間の情念。それこそが人間の複雑怪奇な生のドラマを形成することを、『悪霊』をはじめとしたドストエフスキイの世界観——〈霊〉と〈肉〉の二重構造——は表現し続けた。そしてそのことに、西田哲学が奥底まで触れる可能性を提示している。

「現代のロシア文化といふものは他の欧州諸国の文化に比して一種の特色を有つたものである。それは東洋的色彩を帯びたものと云ふことができる、無の文化の意義を有つたものと考へることができる。それはロゴス否定の文化である。その底にはドストエフスキイの小説に於て見る様な暗い深刻なものがある<sup>(49)</sup>」。かように問題の核心を見抜いていた西田、そしてドストエフスキイ世界は、まだまだ仔細に分析すべきテーマを含んでいる。したがって、今後われわれが正面から引き受けるべき最重要課題を含むものとして提示するに留め、期を改めて詳解したい。

## 註

(1) モデルとなる先行研究として、芦川進一『ゴルゴタへの道—ドストエフスキイと十人の日本人』2011（新教出版社）などを参照。

(2) マルコ伝・マタイ伝・ルカ伝の総称。これらみつつは記事に重なる部分が多く、共通の伝承を

もとに編集されたと想定されていることから「共観」と称されている。その中でもマルコ伝が最古の伝承とされ、執筆年代は70年代と考えられている（『新約聖書』2004（岩波書店）915pほかを参照）。なお本論における「ゲラサの豚群」分析では、煩瑣になるのを避けるために最古の伝承であるマルコ伝を分析テキストに挙げる。

- (3) 「ゲラサの豚群」研究を巧みにまとめたものとして、小河陽「ゲラサの悪霊憑き」〔『イエスの言葉 その編集史的考察』1978（教文館）所収〕114p参照。
- (5) 小河前掲書121~132p, 加えて荒井献「奇跡物語」〔『イエス・キリスト』1979（講談社）所収〕268~281p参照。
- (6) 並行記事はマタイ伝八：29, ルカ伝八：28。以下の註からも明らかなように、こと「治癒奇跡物語」についてはマルコ伝とルカ伝で共通項が多いが、マタイ伝は共通項が少ないか、でなければ簡素な形で共通するに留まっている。しかもマタイ伝のみ「悪霊に憑かれた男」はふたり登場する。
- (7) 小河前掲書137~140p参照。
- (8) 並行記事はルカ伝四：33-37。
- (9) タイセン, ゲルト『新約聖書 歴史・文学・宗教』2003（大貫隆訳, 教文館）67~70p参照。
- (10) 共観福音書でも、マタイ伝には記述なし（ルカ伝では八：35）。
- (11) 共観福音書でも、マタイ伝には記述なし（ルカ伝では八：39）。
- (12) 並行記事はマタイ伝八：39, ルカ伝八：34-35。
- (13) 小河前掲書129~132p参照。また小河氏の指摘では、「懼れ」から奇蹟が不可解に感じられる「無理解・不安」へ通じるのに対し、それが「驚き」と表現されれば「理解・承諾」につながると考えられている。例えば本文でも指摘した「嵐鎮めの奇蹟」（マルコ伝四：41）における周囲の「懼れ」が、マタイ伝八：27やルカ伝八：25では「驚き」と書き記されている。
- (14) ブルトマン, ルドルフ『イエス』1963（川端純四郎・八木誠一訳, 未来社）178~186p参照。
- (15) 大貫隆『イエスという経験』2003（岩波書店）151~168p, 田川健三『イエスという男〔第二版〕』2004（作品社）354~360pなどを参照。
- (16) マタイ伝では並行記事において「神の指」を「神の霊」とする（マタイ伝一二：28）。なお、マルコ伝には類例なし。
- (17) 並行記事はマタイ伝九：18-26, ルカ伝八：40-56。
- (18) マタイ伝のみ「ゲラサの豚群」と「少女の蘇生」「長血の女」のあいだに「中風患者の癒し」「徴税人たちとの供食」「断食に関する論争」といった逸話（マタイ伝九：1-17）を挿入。
- (19) なお、岩波書店版『新約聖書』においては、「ピステイス πιστις」を「信〔頼〕」と訳している（佐藤研氏による）。これは、癒された者が少なくともその場では心を開いて「信頼」した、という解釈を踏まえた「信」である。また、イエスに接した人がすべて即時に「信仰」に至ったかのような誤解を避けるためとも考えられる。本論でも、それらの解釈を踏まえて「信頼」「信仰」の両面を担った「信」という語を用いている。
- (20) 並行記事はマタイ伝九：22, ルカ伝八：47-48（但しマタイ伝は「安んじて行きなさい」を採用せず）。
- (21) 荒井献『イエスとその時代』1974（岩波書店）78~94p参照。
- (22) タイセン前掲書69p参照。
- (23) バフチンに言わせれば、カーニバルの典型例たる『悪霊』には「カーニバルの王のおどけた戴冠とそれに続く奪冠」のドラマが見出され、スタヴローギンたちもまた権力をめぐって「冠」

- を奪い合っていると考える（『悪霊』は「カーニバルの地獄」とさえ評される）。そもそもバフチンにとって「カーニバルとは万物を破壊しまた再生させる時間に捧げられた祭」であり、そこにある「カーニバル的世界感覚」の核心には「交換と変化、死と再生のパトス」が存すると考えている。バフチン、ミハイル『ドストエフスキーの詩学』1995[原版 1963]（望月哲男・鈴木淳一訳、筑摩書房）251~257p, 546~549p 参照。
- (24) ゴロデツキイやサルヴェストローニらによれば、『悪霊』の構想メモである『偉大な罪びとの生涯』やマイコフ宛書簡（1870年10月8~20日）においては、ロシア教父の中でもとくに名高いザトンスクのチーホン（1724-1783）を引用し登場人物のひとりにするアイデアがあった点を指摘している。但しこれが『悪霊』創作ノートや決定稿の段階まで引き継がれたか、それを確証するテキストが見出しにくく、検討は難しい（GORODETZKY, Nadejda, *Saint Tikhon of Zadonsk. Inspirer of Dostoevsky*, London, S.P.C.K., 1951., SALVESTRONI, Simonetta, *Dostoevski et la Bible*, Lethielleux, Paris, 2004.などを参照）。
- (25) *Бесы*[Глава «у Тихона»], Собрание сочинений(том одиннадцатый), Академия наук СССР, Ленинград, 1974, p10.
- (26) 並行記事はマルコ伝九：14-29, ルカ伝九：37-43a（十七：6）。但し「この山に『ここからあそこに移れ』と言えば、それは移るだろう」はマタイ伝のみの伝承。
- (27) 但しこの記述はドストエフスキーの口述筆記をマリヤ夫人が書き残した筆写版原稿には存するものの、アカデミー版全集に収録される校訂版では削除されている箇所である。なお、新版全集には口述筆記版も併録され、この箇所が確認できる（*Бесы, Полное собрание сочинений Ф. М. Достоевского*(в IX томах), Воскресенье, Москва, 2004, p493~494.)。
- (28) 海神の娘ガラテアが恋人のアシスを川に変えたギリシア神話を描いたもの。このクロード・ロランの『アシスとガラテア』による夢想は、『未成年』にあるヴェルシーロフの夢想や『作家の日記』（1877年第2章）にある短編小説「おかしな人間の夢」にほぼ同じく描かれている。
- (29) *Бесы*[Глава «у Тихона»], Собрание сочинений(том одиннадцатый), Академия наук СССР, Ленинград, 1974, p21~22.
- (30) この構図は、『罪と罰』に登場するスヴィドリガイロフという田舎紳士と近似性をもつ。「仮面」のように表情がないイカサマ賭博師のこの男も、多くの女性を自分の都合のいいように利用してきた品性下劣な獣である。しかしその男も、嘗て凌辱した少女が恐ろしく「淫乱な眼をした」姿で「復活」してくる悪夢に接し、自らの罪が赦されるものでなかったと自覚するに至り、拳銃自殺を図るのだった。なお、スヴィドリガイロフにとっての「永遠」とは、煤けた風呂場に「蜘蛛」の巣が張っているようなもの、ということばも語っている。
- (31) *Бесы*, Собрание сочинений(том седьмой), Академия наук СССР, Ленинград, 1974, 201p.
- (32) 『トルストイとドストイェフスキー I~VI』1970（植野修司訳、雄渾社）参照。
- (33) バフチンは、作品全体を統合する「神の視点」としての作者ではなく、むしろ深い内的思考を重ねる作中人物のモノローグが作中人物同士の交響において顕在化する事態を重視した。そういう他者と他者のことばと思想が偶然に出会い、最も低く価値づけられていたものが最も高く称揚されるようになる“逆転”のドラマそのものが、バフチンに言わせれば「聖史的」で「カーニバル的」な世界観なのだという。バフチン前掲書参照。
- (34) 森は、ドストエフスキー作品に内在する複声的な構造を見抜いたうえで、それはバッハのコ



ラール前奏曲にきわめて近いものだと考えた。バッハはその音楽にルター派のコラールを取り入れており、神やキリストへの讚美歌を民衆が歌い易い旋律にして作り上げているコラールは、民衆の親しんでいた民謡や俗謡などからメロディ・ラインを多く引用している。俗的な色恋のメロディと神聖なる讚美歌が、全く異なっていながら重ねられていくことで、独自の響き合いをみせる。それはまさしく、ドストエフスキーの提示する世界観そのものだ、と指摘する。『ドストエフスキー覚書』1967（筑摩書房）参照。

- (35) ウクライナに古来伝わる民衆の人形劇であるヴェルテップは、二段になった舞台で全く異なる芝居が展開されるという風変わりなものである。上段では神の所業を、下段では人間の卑俗な有様をそれぞれ展開するが、無関係に進むようでありながらどこかで接点をみせるような構成もまた、ドストエフスキーの世界観を言い当てるようなものと紹介されている。『ドストエフスキー』1984（岩波書店）参照。
- (36) *Бесы*[Глава «у Тихона»], Собрание сочинений(том одиннадцатый), Академия наук СССР, Ленинград, 1974, p27~28.
- (37) なお、この「俗世の修道僧」のモチーフ——穢れた俗世の中で如何にキリスト教的聖性に動かされた人は存在できるか——を描き出そうとした主人公として、のちにアリョーシャ（『カラマーゾフの兄弟』）が造形されたと考え得る。スタヴローギンはいわば、アリョーシャの祖型のひとつとも言える。
- (38) *Бесы*, Собрание сочинений(том седьмой), Академия наук СССР, Ленинград, 1974, 514p.
- (39) 白石治朗『ロシアの神々と民間信仰 ロシア宗教社会史序説』1997（彩流社）131~149p 参照。
- (40) 『悪霊』の登場人物にとって、イエスのゴルゴタは極めて深刻なアポリアとなっている。無神論的ニヒリストであったシャートフにとって、「イエスは十字架上で神に見捨てられたのではないか」という問いは不可避であった。その自殺の直前、彼が引用するのはルカ伝二三：39-43におけるイエスのゴルゴタである。キリーロフは、「あなたは今日私と共に楽園にいるだろう」と語った十字架上のイエスが天国も復活も見出さなかったのだから、やはり神も存在しないのだと主張している。
- (41) 但し、スタヴローギン＝ユダ説を安易に述べる亀山郁夫『『悪霊』 神になりたかった男』2005（みすず書房）は評価できない。亀山氏がスタヴローギンの縊死にユダを重ねるのならば、氏は新約聖書をどう読み解き、その内のどこから「ユダ像」を抽出したというのだろうか。ユダが犯した「罪」や「悪」の実態そのものが今なお多く聖書研究における議論の俎上にある事情——たとえば大貫隆編著『イスカリオテのユダ』2007（岩波書店）——を鑑みても、亀山氏の聖書テキストに対する態度には看過し得ぬ問題がある。
- (42) ピョートルの愛称で、ステパンの息子ピョートル・ヴェルホーヴェンスキイのこと。
- (43) *Бесы*, Собрание сочинений(том седьмой), Академия наук СССР, Ленинград, 1974, 499p.
- (44) *Письма 1860-1868*, Собрание сочинений(том двадцать восьмой), Академия наук, СССР, Ленинград, 1985, 302p.
- (45) 『思索と体験』[『西田幾多郎全集 [第1巻]』(岩波書店) 所収] 417p 参照。
- (46) 「場所的論理と宗教的世界観」[『西田幾多郎全集 [第11巻]』(岩波書店) 所収] 393~394p 参照。また、「哲学は我々の自己の自己矛盾の事実より始まるのである。哲学の動機は『驚き』

ではなくして深い人生の悲哀でなければならない」という一節もある（「場所の自己限定としての意識作用」『西田幾多郎全集 [第 6 卷]』（岩波書店）所収） 116p）。

- (47) これはモルトマンの「抗議の無神論」にもかかわる問題である。キリスト教哲学者のモルトマンが『カラマーゾフの兄弟』やカミュの問に見出すものは、苦悩し抗う一故に愛を見出す一者として、人間は存在するということである。「弱く卑しい人間性の中でこそ神を見る」という逆説と「理由なき苦難を共に背負う神の希求」こそが、「抗議の無神論」の内実と言い得る。モルトマン、ユルゲン『十字架につけられた神』1976（喜田川信訳，新教出版社）290~309p 参照。
- (48) 『悪霊』に直接言及している箇所としては、「人間は絶対の鉄壁に当たる所に、真の人間があるのである。そこには唯二つの途がある。ラスコーリニコフの如く神なくして生きられるかといふ娼婦ソーニャに頭を下げて新しい生命に入るか、然らざれば「悪霊」の中のキリロフの云ふ如き人神への途である」という一節がある（「歴史的世界に於ての個物の立場」『西田幾多郎全集 [第 9 卷]』（岩波書店）所収） 54~65p）。
- (49) 「弁証法的一般者としての世界」『西田幾多郎全集 [第 7 卷]』 440p） 参照。

## An Expansion of the Religious Concept “Gerasene demoniac” in *Demons*

Takayoshi IJIMA

In the novel titled *Demons* (1870), Fyodor Mikhailovich Dostoevsky (1821~1881) quoted the pericope “Gerasene demoniac” from the Gospel of Luke twice: as the epigraph and as the climax summing up the entire story. This pericope encapsulates the author’s underlying message that it is precisely those who refuse to believe in God who can have access to belief, and it furthermore identifies Jesus as the symbol of that paradox and as the one who brings such paradoxical resurrection to them. In the Gospels, He met and healed ostracized people who were suffering from fatal maladies, so that they regarded Jesus as the only key to their revival. Many Jews in those days, however, led Him to the miserable crucifixion on Golgotha, which culminated with His scream, "E'lo-i, E'lo-i, la'ma sabach-tha'ni?" This paradox of His crucifixion casts light on the paradox of “the belief acquired from disbelief.”

This essay analyses these problems as follows. It first analyzes the pericope “Gerasene demoniac” through reference to foregoing biblical philology and then throws the biblical quotations in *Demons* into relief. As intellectual history, this philological analysis attempts to dramatize the religious motifs in Dostoevsky and investigate the possibility of expanding upon the ideas acquired from the pericope “Gerasene demoniac”—the possibility of the conversion of the uncontrollable Self in front of Jesus the savior—within the range of Nishida Kitarō’s philosophy.