

シオランの自殺念慮と自己受容

— 無用性から無名の宗教性へ —

藤本拓也

一 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ソワの思想家エミール・シオラン（一九一〇—一九九五）は、エクスタシーに伴う鬱に生涯にわたり悩まされ、「神の不在」という実感に即してニヒリズム的な思索を展開した。鬱の否定的感情は、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つた理由となるのである。しかも、シオランにおいては、不在の「神への渴望」ゆえに、神への憎しみと怒りが生じている。同時にシオランは、こうした神への否定的感情において、あるいは神を「不在」であると感ずるところにおいて神と関わり、宗教的救いを強く求めてもいるのである。

自殺に関するシオランの思索では、自責感や自己否定感、無価値感について繰り返し語られている。二〇代の処女作からシオランは自殺について論じているが、自殺未遂の具体的記述は、五〇代半ばの地中海のイビサ

島での経験がごく短く日記に記されているのみである。その記述によれば、シオランは明け方に岸壁に向ったが、身を投げることなく数時間そこにとどまり、そして日が明ける頃、全てが「非現実」であると確信し、自殺念慮は消えたという。

この経験以後、シオランは仏教の「空」の思想を特異な仕方で見替えることで、独自の自殺観・死生観を形成していくことになる。しかるに、それは、「生きる意味」を見いだすことや、存在についての気づきや自覚とは異質なものである。ここでは、イビサ島の岸壁で生じた「非現実性」の観念が主題化され、全てが「非現実」＝「空」であると捉えられるに至るのである。

鬱や自殺念慮をもった当事者の立場から語られたシオランの自殺観と死生観の特徴は、生の無意味や自己の無価値性の意識を先鋭化し、「無用性」の自覚に徹することで、かえって生や存在の意味を求めることから自由になり、時間をかけて自己受容を果たしたことである。こうした視点から、本稿では、シオランの自殺観とその自己受容の過程を自殺未遂経験で生じた「非現実性」の自覚という出来事を中心に検討し、「意志的な死」と「病的な死」という二項対立的帰因による説明が困難な「正常」と「異常」の狭間にある自殺という現象において、自殺予防に結びつきうる自己受容の可能性を考察する。

一 自殺の定義と自殺念慮の心理

自殺という言葉は日常的に用いられているが、自殺を一義的に定義することは困難であるとされる。自殺を論じる前提として、まずは、自殺の定義について、精神病理学の議論を高橋祥友による整理を参考にして概観しておきたい。

高橋によれば、「自殺の定義で問題となってきた主な点は、自殺を凶ろうとしている人物自身の死の意図と、

自らの行為がもたらす結果をどのように予測しているのか」という「自らの意図」と「結果予測性」の二点である。つまり、意識が清明で、死ぬ意志が確固としており、行為の結果＝死を十分に理解している場合は少なく、多くの場合、そのいずれかに何ほどか障害があるという¹⁾。

しかしながら、たとえば鬱病にかかって自殺する人もいれば、どれほど重症な鬱状態であっても、自殺を試みない人もいる。たしかに、鬱病をはじめとする様々な精神疾患が自殺に関連しているが、しかしどのような心臓の病であれ——あるいはまったく心の病がなくても——「自殺の危険の高い人に共通の心理」が見いだされるという。高橋によれば、それは、①「極度の孤立感」、②絶望感を伴った「無価値感」、③他者と自己に向けられた「強度の怒り」、④「窮状が永遠に続くという確信」、⑤自殺が唯一の解決策であるという「心理的視野狭窄」、⑥怒りや抑鬱や不安や孤独なども薄れただすべてに疲れ果てたという「諦め」、⑦今の自分の力で唯一だちに自殺によってのみ何かが変わると考える「全能の幻想」、という七点に整理できる。これらの心理状態は、鬱病や統合失調症、人格障害などの精神疾患でも、あるいは精神疾患がない場合でも見られる「自殺の危険の高い人に共通の心理」である²⁾。

「自殺の危険の高い人」は、孤独感や無価値感や怒りといった心理的苦悩を軽減するために、自分以外の何か、すなわち「外部の援助源」に依存しているという。それは、他者や仕事やある種の物、あるいは自分の体の一部のように自分以外の人物ないし事物の場合もあれば、「抽象的な内容」の場合もある。こうした「外部から得られる援助源」が自殺へと駆り立てる耐えがたい感情から患者を守り、不安定ながらも精神の均衡を保たせている。そして、自殺の危機は、何の前触れもなく突然生じるのではない。一見そのように見えるとしても、患者の生活史を検討すると、自己破壊傾向は発達の早期から認められ、小さな危機的状況は様々な形で現れてきているという。そうした小さな危機的状況を患者がどのように「外部の援助源」を用いて乗り越えてき

たか、あるいは何を支えとして克服することができたかを分析することで、自殺の危機に介入し、自殺予防につなげる手がかりが見いだせるのである。³

以上のような自殺予防の議論を参考にして、以下ではシオランの自殺に関する言説の変遷を辿ることにより、シオランがいかんにして自殺の危機を乗り越えたか検討していきたい。自殺予防に関する本稿の論述の目的を概括的に述べるならば、シオランが自殺未遂体験において自覚した「非現実性」という観念が、自殺の危機に介入する抽象的な「外部の援助源」としていかに機能したか、そしてその観念によつて、その後の精神的危機がいかん克服されたかということ进行分析することで、「抽象的な内容」の「外部の援助源」により自己受容が行われる可能性を考察するものである。

二 鬱と自殺

シオランは、二二歳で刊行した処女作において、自殺について多くを語っているが、すでにここでも、自殺と鬱の関係に言及している。シオランの鬱は、エクスタシーの後に生じる激越なものであるが、鬱状態は、それに伴う不眠との関係でも語られている。不眠によつて若年期のシオランは、連日連夜、夜通し街を彷徨することを続けるのである。若年期からの自殺願望は、こうしたエクスタシーや不眠に伴う鬱状態において感じられているのである。すなわち、激烈な不眠の経験が生に対する絶望を引き起こし、それが「恐るべき鬱状態、生への嫌悪、自殺への傾向」を生じさせるのである。

シオラン若年期の自殺観の特徴は、「人間が自殺するのは、決して外部の理由のためではなく、内部の、生得の不均衡が原因なのだ」と言われるように、自殺は内的傾向をもつと受け止められていることである。そして、この言葉の後にシオランは以下のように述べて、自殺の内的傾向性という理解が、自らの激越な苦悩に根

差していることを示唆している。

自殺が固定観念になるためには、多くの苦しみ、多くの責め苦が必要であり、生がもはや危機を孕んだ動揺、眩暈、悲劇的な渦動に他ならぬほど激しい、内部の障壁の崩壊がなければならない。⁶⁾

ここで語られているように、シオランは、精神的な「崩壊」が生じるほどの激しい苦痛を経験したのであり、それが「危機を孕んだ動揺、眩暈、悲劇的な渦動」といった状態によって特徴づけられる強烈な精神的危機であつたことが窺われる。それは、「自殺が固定観念になる」ほどの激烈な精神的危機である。こうした危機は、「断末魔 (agonie) の経験」として示されてもいる。

シオランによれば、健康な者には「断末魔の経験」も死の感覚もないので、死は外部に由来するものであると錯覚してしまい、生が死に囚われている事実を忘却しているという。しかし、「断末魔の経験」として自己の生を感じることに、生が死に囚われていることを理解することができる。したがって、「断末魔の経験」は、その個人を世界から切り離し、生そのものの「非合理的根源」に向き合わすとともに、「形而上学的感覚」を覚醒させるのである。こうした「形而上学的感覚」の覚醒は、人間の精神的均衡が揺らぎ、生が危機におかされ動揺したときに生じるとされる。⁷⁾

この議論を、人間の宗教的意識の覚醒について中村雄二郎が論じていることと重ねて考えてみたい。中村は、宗教的意識の起点となる出来事を、「虚無の自覚」と捉え、それを促す「逆光」について語っている。中村によれば、われわれは「世界や外界を自己の光によつて照らし出す以前に、すでになにものかから働きかけを受け、その光の下に照らし出されている」。そして「虚無の自覚とは、人間の生命力が自ら発する光とエネルギー

ギーを失って、反対におのれが（逆光を浴びる）ときに生じる」という。その意味でわれわれは「もともと受苦（パトス）的な、ヴァルネラブルな（傷つきやすい）存在」である。

中村の「虚無の自覚」もシオランの「形而上学的覚醒」も、いずれも生命力の衰弱のただなかにおいて生じるものである。ただ、注意しておきたいのは、中村が生命力の衰弱による「虚無の自覚」から宗教的意識が覚醒すると捉えるのに対し、シオランは鬱的感情に苛まれ信仰に安んじることができないという点である。シオランの場合は、むしろ、信仰それ自体を不可能にする鬱の否定的感情との近縁性が高い自殺念慮の精神的危機において、「形而上学的覚醒」が生起することが、中村の議論との決定的な差異である。また、中村の語る「逆光」が人間の生命力の有限性を照射するものであり、その光源に「絶対他者」の存在を想定しているのに対して、シオランは、神を求めても鬱的感情のために信仰をえることができない。ゆえに、シオランは、神に対する激しい怒りと憎悪を表白するのである。そして、「断末魔の経験」という精神的危機の極限において、死が生に内在するということに覚醒するのである。こうして、世界から切り離された自己が生、「非合理的根源」に直面するという事態が、「形而上学的覚醒」と呼ばれるのである。そして衰弱感のただなかにおいて到来するこの「断末魔」は、「自らの存在が奇怪な液化のなかで無と化し、いわば一切の実体 (substance) を欠いているかのように感じられる激烈な感覚」であるとと言われる。

こうした「断末魔の経験」と鬱の関係について、シオランは以下のように説明している。

私たちを世界から切り離す断層がいよいよ大きくなりつつあるとき、人間は自分の上にかがみこみ、そして己の主体性そのもののなかに死を発見する。このとき、内面化 (interiorisation) の過程が、主体性の核をつつむ一切の社会的形式に、一つ一つ穴を穿ってゆく。進行性の、そして発作性の内面化は、ひとたび

核を越えてしまえば、生と死が分かちがたく結びついた一つの領域を明るみに出す。鬱病者の場合、鬱に
は死の内在性 (Immanence) の感情が加乗されており、その結果、絶えざる不安の風土が作り出されるが、
平穏も均衡もここにはない。¹⁰

鬱によつて、「世界から切り離される」という意識をもつとき、鬱病者は内面へ内向し、主体の生そのもの
のなかに「死を発見する」という。この鬱の「内面化の過程」は、鬱病者の外界との関係を規定する「社会的
形式」を破壊するのである。そして、かかる「発作性の内面化」が限界としての「主体性の核を超えて」し
まうと、「生と死が分かちがたく結びついた一つの領域」が現れるという。この「領域」は、生のなかに死が
内在しているという、鬱病者の「断末魔の経験」であろう。そして、「断末魔の経験」には、「死の内在性の感
情」が伴う以上、鬱病者は「平穏も均衡も」失われた「絶えざる不安」という精神的危機にあるのである。

シオランの鬱状態で特徴的なのは、鬱の内向性と死の内在性の意識¹¹「断末魔」が結びついていることであ
る。すなわち、鬱状態において「自分の上にかがみこみ」、自閉して内向するのみならず、生のなかに死が内
在しているという意識が生じるのである。死が生に内在しているという「断末魔の経験」それ自体は、生の衰
弱した意識状態を表しており、自殺念慮と直接的に結びつくものではないだろう。だが、この意識状態におい
ては、死が観念としてではなく感覚的にも極めて近接して感じられていると考えられる。そしてこのような精
神的危機において、先に引用したような「内部の障壁の崩壊」が生じ、「自殺が固定観念」になつていったと
言える。

では、後年のシオランは、自殺についてどのように考えていたのか、一九三四年の処女作から三五年後の
一九六九年の著作における、自殺に関する記述を見てみたい。

自殺を考えるには絶対なるものを渴望していなければならない。だがまた、一切を疑いながら自殺を考えることもできる。これは当然のことだ。というのも、絶対なるものを探究すればするほど、絶対なるものに到達できぬ恨みから、私たちはいよいよ懐疑の中はまりこむからだ。……様々な限界を目指して進むこと、あるいは後退すること、何であれ事物の根源を探ること、これは必然的に自己破壊の誘惑に出会うことに他ならない。¹¹

この引用箇所が書かれたのは、イビサ島での自殺未遂の経験の三年後であり、この経験の後からシオランの著作では自殺そのものを主題とした考察が頻出するようになる。そしてそれに伴い、シオランの思想自体も変化していくのである。

ここでシオランは、何らかの精神的苦悩ではなく哲学的な動機による自殺を論じているように見える。つまり、哲学的探究が極限に達した場合に、「絶対なるもの」への「渴望」、ないしはそれとは逆に「懐疑」によって自殺への衝動が生じると述べるのである。ここには、「絶対なるもの」を求めてもそれに至れないということから「懐疑」に陥るといふ、シオラン自身の経験が反映していることが窺われる。

しかしながら、このことは、哲学的な理由による自殺とは必ずしも言えない。「絶対なるもの」＝神を求める「渴望」が第一義的に感じられているのではあるが、それは、神を求めてもそれが叶わないために自殺するということを意味するのではない。「絶対なるもの」といふ「限界」を求めて進むにしても、「懐疑」に陥って後退するにしても、いずれにせよどちらの場合も「事物の根源を探ること」と把握され、それが「必然的に自己破壊の誘惑に出会う」のである。言い換えれば、哲学的探究という形をとった神への「渴望」、あるいはそれが叶わないための「懐疑」が、「自己破壊」の衝動につながると把握されるのである。「絶対なるもの」＝神

への「渴望」や「懷疑」が自殺の危機を引き起こすというシオランの議論には、むしろ、シオランの精神的危機の異様さが窺われる。つまり、哲学的理由による自殺か否かという問題ではなく、絶対の探究によって自己破壊の衝動が生じると感じていること自体の異様さが際立っていると言えよう。

三 自殺未遂と「非現実性」の自覚

シオランは、一九六六年夏に、地中海のスペイン領イビサ島に避暑に出かけ、そこにひと月ほど滞在した。その期間のある夜に、シオランの著作のなかで唯一はつきりと認められる自殺未遂の経験をしている。といって、日記から窺われるのは、自殺行為をしたが失敗したということではない。島の岸壁から飛び降りようとしたが、それをやめたこと、そしてその時の心情がごく短く記されているだけである。だがその経験は、それ以後のシオランの思想を根本的に変えたものとして重要である。それは次のような経験であった。

あの夜、明け方の三時か四時ころ、私はやにわに起き上がるなり、けりをつけるために、海に突き出た断崖へ急いだ。夜着の上に黒のレインコートをひっかけ、私は数時間その断崖の上にたたずんでいた。やがて日が上り、その光とともに私の暗い思いは消えうせたが、日が昇る前から、美しい風景、道に茂るリュウゼツラン、波の音、そして空、すべてのものが私には美しく思われ、自分の計画はなかつたもの、いずれにしろ性急にすぎると見えるほどだった。もし全てが非現実だとすれば (Si tout est irréel)、この風景もそうだ、と私は思った。そして、そうかもしれない、いや、その通りだ、と私は答えた。だがこの非現実性 (irréalité)こそ私を慰め、魅惑し、喜ばせるものなのだ。¹²

この記述だけでは、なぜ自殺しようという「暗い思い」が消えたのかは、判然としない。シオランは、この日記の記述をもとにした断章で、断崖への道を通っていた時の気持ちを記しているが、そこでも、あれこれと些細なことを考えたり道草をしながら、「目前に迫っている自分の意図をはぐらかそうとしていた」ものの、「自分の考えは念頭を去らなかつた」と述べており、シオランの自殺の計画が衝動的なものではなかつたことを思わせる。¹³だが、断崖に辿りついたシオランは、身を投げることなく、数時間そこに佇むのである。日が昇り、世界が明るくなると、目に見える全てのものを美しく感じる。といって、シオランは世界の美しさを認めることで、生存を選択したわけではないだろう。世界の美しさを確認した上で、それらがすべて「非現実」であると感じ、そう確信したのである。そしてこの「非現実性」の自覚が、シオランを生へと方向付けたと考えられる。

ではなぜ、「非現実性」の自覚によつて、死を思いとどまることが可能になつたのだろうか。言い換えれば、美しいと感じた世界を受け入れるのではなく、この美しささえも「現実性」を欠いていると感じることが、どうして自らの生存を選択することへとつながるのだろうか。シオランは、「いったんこれを感じ取り、これを見れば、生存を耐えうるものにしてくれる唯一のこの非現実性 (irrealité) を除いて、一切のものは非現実 (irréel) とする」と述べて、「非現実性」への確信が生存を耐えうるものにさせる契機であると感じている。したがつて、先に述べたように、シオランにとつてこの「非現実性」という観念は、自殺の危機に介入する「抽象的な内容」の「外部の援助源」として働いていると言えよう。

だがシオランは、「全てが非現実」であると悟つて世界や我執から脱却するような、放下や突破といった典型的な宗教的回心にまで至つていない。「全てが非現実」であるという命題そのものに、生存を受け入れる最後の方途を見いだすシオランは、次のように述べるのである。

真実なるものは、私たちの事物に対する勝利だけであり、私たちの洞察が日々刻々証明している、あの非現実性 (irrealité) だけである。解脱する (Se deliver) とは、この非現実性を享受し、いかなる瞬間においてもこれを追求することである。¹⁵

「事物に対する勝利」とは、事物、世界が非現実であるという「真実」を自らの「洞察」において、絶え間なく感じることである。そして、「解脱」とは、世界と自己の存在そのものの「非現実性」を「追求する」としてであるとされる。この「非現実性」の思想を徹底化することで、シオランは自殺念慮を含めたあらゆるものから自らを解放(解脱)しようとするが、ここに宗教的含意はないだろう。つまり、いわゆる宗教的自覚に達して、こうした思想に至ったのではない。次章で論じるように、シオランは、自らの「非現実性」の思想を空思想と類似したものと捉え、それを自らが生きていく方途としたに他ならないと言える。ゆえに、シオランは「非現実性」を「享受し」「追求する」ことを「解脱」と捉え、一切の我執や執着から離れるといういわゆる仏教的な「解脱」とは異質な理解を示すのである。

しかしながら、このことは、ネガティブに捉えられるべきではない。もちろんシオランは、仏教学者ではなく、在野の思想家であって、その仏教理解も、翻訳文献から得られたものである。¹⁶したがって、空をはじめとする仏教概念の理解が正確であったわけでは必ずしもない。シオランが「非現実性」によって自殺の強迫観念から癒えたとすれば、「非現実性」を空と捉えるシオランの読み替えの仕方と内実を詳しく見なければならぬだろう。ここに、自殺念慮をもつ者が、「非現実性」という「抽象的な内容」の「外部の援助源」に支えられて、現実を受容し癒えていく契機が見いだされるからである。言い換えれば、自殺念慮をもつ者すべてが仏教について学問的にもまた宗教的にも高い水準に達しているわけではないのであり、宗教者ではなくまた信仰

ももたないシオランが「非現実性」を感じることから、いかにして自己受容を果たしたかというものの考察が、自殺念慮をもつ当事者自身による自己受容の可能性を探る契機となりうるのである。

二 非現実性から「空の知覚」へ

一 シオランの空理解

フランス語では仏教の「空」概念に *vide* という語を、「空性」には *vacuite* という語を当てている。この *vide* という語は——英語の *void* と同様に——「義的には「空っぽである」「何もない」「欠いている」という形容詞であるが、名詞として「空虚感」や「虚しさ」を意味する語としても使用される。シオランは初期の著作から *vide* という語をしばしば用いて鬱の空虚感を示し、シオラン思想において重要なタームとなっている。とくに、自殺未遂体験の後、仏教思想に親近するようになってからは、*vide* という語に仏教的な空の意味が加わることになる。すなわち、仏教の空概念と空虚感がフランス語表記上は区別されなため、自らの空虚感と空とを結びつけて論じるのである。しかもシオランは、両者に用法上の区別をあえてつけず、また説明や定義も行わないことで、空とも空虚感とも解釈できるような曖昧な表現方法を意図的に使用するのである。

では次に、以下の論述の見通しを良くするため、仏教の中観派の祖であるナーガールジュナにおける空 (*sunya*) 概念の基本的な内容を押さえておこう。ナーガールジュナは空を、全てのものが固定的・普遍的な固有の現実性をもたないこと、すなわち自性(固有の本質)を欠くことと規定する。そしてまた、縁起するものは文字どおり他に依存して生じるのであるから自性を欠いているのであり、その限りで、縁起は空を含蓄するのである。そして、ナーガールジュナは、現象の一切が単独には存在しえず、実体を欠く「空なるもの」であ

り、他のものとの相互依存の關係性において成立しているという空Ⅱ縁起の在り様を示すために帰謬法（プラサンガ）を使用した。また、概念は何らか実在するものではなく言葉による仮構Ⅱ戲論（プラパンチャ）に過ぎないということ、最高の真理である空Ⅱ縁起は概念的に把握されえないということが示されるために、概念それ自体も否定されるのである。以上のように、ナーガールジュナが説く空は、全てのものが固有の本質を欠いていることを意味し、それは縁起の意味するところに他ならないとされる。¹⁷

シオランの空という言葉の用法は、こうしたナーガールジュナの空概念とは大きく異なっている。すなわち、存在／非存在、有／無という対立を絶した中觀の基本的な空理解（非有非無）に則して論が展開されるわけではなく、有／無の対立にとらわれているのである。たとえば、「空（*śūnyatā*）は私たちに存在の観念を破壊することを許すが、この破壊は空そのものには及ばない。空は、他の全ての観念にとつては自己破壊となるような攻撃の後にも生き残る」と述べ、空はあらゆる観念を破壊するが、空それ自体は不壊であると理解されている。ゆえに、空は——プラサンガによる否定の後にも——「生き残る」と言われるのである。また、「私たちは空にたよつて、自己の根源へ、自己の永遠の潜在性へ廻行しながら、自らを再発見することを学ばなければならぬ」と語り、空への執着（空見）を自覚し、また自らの理解が中觀派の基本的な空理解とは大きく外れてい¹⁹ることを自覚した上で、空を「自己の根源」「自己の永遠の潜在性」を見いだすような形而上学的原理として把握しているのである。このように、シオランにとつては空概念を厳密に理解することが目指されているのではない。たとえ誤解であつても、「非現実性」を空と感ずることによつて自己受容を果たすことが主問題なのである。ゆえに、「どこにも、一片の現実性も見つからない。非現実性を捉える私の諸感覚のなか以外には」²⁰と語られるように、自分自身が感じるという事実性のみにポジションを据えて、シオランは自己と世界の非現実性Ⅱ空を理解しようとするのである。

二 非現実性Ⅱ空による自己受容

では、シオランが自殺未遂の際に感じた「非現実性」と、その後それを空と読み替えていく過程について検討し、自己受容という観点から考察したい。「一切は存在しているように見えるが、何ものも存在してはいないのだ」²¹という非現実性の自覚によって、シオランの自殺念慮は消えたのであるが、それは「非現実性」によるある種の解放ないし救いとして次のように述べられている。「何ものも存在しない、事物は仮象という規定にさえ値しない。こういうことが分かったとき、私たちはもはや救いを必要としない」²²。このように、シオランの「救い」は、いわゆる宗教的救済という意味合いをもたない。つまり、「非現実性」の経験が宗教的回心として捉えられているのではなく、シオランにとつては、世界と自己の「非現実性」を自覚すれば「救いを必要としない」のである。かかる「非現実性」の自覚による解放がどのようなものであるかは、以下のように述べられている。

仮象の外へ出るべき最後の一步を私はけつして踏み出しはしないだろう。私の氣質が、多義的なもの (inambigu) のなかを際限なく彷徨うようにさせるのだ。²³

これはシオランの自殺未遂体験から数年後の著書からの引用である。ここには、「非現実性」の自覚によって、生存を選択した後のシオランの世界観が窺われる。すなわち、シオランはこの世界を「仮象」として、非現実的な現れに過ぎないと捉える。だがシオランは、「仮象」から脱却しようとはしないのであり、「仮象」という「多義的なもの」のなかを際限なく彷徨うのである。言い換えれば、この世界を「仮象」Ⅱ非現実であると感じつつも、「多義的なもの」のなかで生存することを選ぶのである。しかしながら、シオラン自身はこの

ことをネガティブに捉えているのではない。自殺未遂体験において、世界も自己も非現実であると自覚し、その自覚を深めることによって、シオランは「多義的なもの」のなかで生きることを受け入れたと言える。そして、こうした「非現実性」の自覚による自己受容は、「空の知覚」とも言い換えられるのである。

全てに根拠が欠けていると思いつながら、自らの生に決着をつけないこと、この矛盾は矛盾ではない。というのも、空の知覚 (Perception du vide) は極限にまで突き詰められると、全の知覚と、全への参入とに一致するからである。ここにいたって初めて私たちは見はじめるのであり、もはやためらうこともなく、心は安らぎ、動じることもない。もし信仰の外に救済の機会があるとすれば、その機会は、非現実性 (irréalité) との接触によって豊かになる、能力のなかに探さなければならぬ。空の経験が欺瞞にしかすぎないとしても、この経験はやってみるだけの価値はあるだろう。この経験が意図しているもの、試みようとしているものは、生と死とを一個の瑣末事に還元することであり、その唯一の目的は、生と死とを私たちにとって耐えやすいものにする²⁴ことである。

ここでシオランは、「全てに根拠が欠けている」と「非現実性」を自覚しつつ、「自らの生に決着をつけない」のはなぜであるかを説明し、それを「信仰の外」における「非現実性」の自覚Ⅱ「空の知覚」に帰している。「空の知覚」とは仏教思想を背景にして「非現実性」を読み替えたものであると考えられるが、全てが非現実であるという「空の知覚」は「全の知覚と、全への参入とに一致する」という。ここで言われている事態は、いわゆる空の悟りの境地を示唆するように見えるが、実際にシオランがどのような経験をしたかは判然としない。しかし、「空の知覚」の極限で、翻って、「全の知覚と、全への参入」が実現したとシオランが感じて

いること自体が重要だろう。なぜなら、この経験によってシオランの「心は安らぎ」、自己受容を果たすことが可能になるからである。たしかに、シオランは空思想について、翻訳によって知っていたにすぎない。だが、シオランは「非現実性」を空と読み替え、その「非現実性」の意識の極限において、一切を知り一切へと参入するような経験をしたと確信することで、「信仰の外」において「救済」されているのである。

つまり、「非現実性」の自覚²⁵「空の知覚」による心の「安らぎ」は、「信仰の外」において生じるのであり、それは「非現実性との接触」の経験に起因するのである。なぜなら、「非現実性との接触」すなわち「空の経験」が「意図しているもの」「その唯一の目的」は、「生と死とを一個の瑣末事に還元すること」であり、それにより「生と死とを私たちにとって耐えやすいものにする」からである。したがって、信仰に安んじることができないシオランにとっては、「空の経験が欺瞞にしかすぎないとしても」問題ではない。重要なのは、世界と自己の「非現実性」を感じたことそれ自体であり、それにより、心の「安らぎ」がもたらされ、そして生と死が「瑣末事」と感じられるに至ったという事実なのである。

死の克服を可能にするのは、ほとんど空の知覚だけだ。なぜなら、全てが現実性を欠いているなら、どうして死に現実性があるか。²⁵

厳密に仏教的な意味で空を理解していたのではなく、ましてや仏教への信仰があったのではないシオランにおいて、「空の知覚」とは「全てが現実性を欠いている」という「非現実性」の自覚と等しいものである。したがって、生にも死にも「現実性」がない以上、あえて自殺を試みる必要はないのであり、シオランの自殺念慮は消えていくことになる。すなわち、「非現実性」の自覚という仕方ですべて「死の克服」がなされているのである。

三 空思想の読み替えとその意義

では、シオランにとつて空とはいかなる意味をもつのだろうか。

自己が消えてなくなれば、空は自己に、全てに取つて代わり、私たちのさまざまな期待を満たし、私たちの非現実性 (non-reality) という確信を私たちにもたらず。²⁶

自己の「非現実性」を感得する場合、シオランが理解する限りで、空は自己を含めて「全てのものに取つて代わ(る)」という。だがシオランは、「非現実性」という概念を単純に空と置き換えるのではない。むしろシオラン自身の経験に根差して、世界と自己の「非現実性」を開示し、またそれによつて精神的「安らぎ」をもたらず原理として、空を解釈するのである。ゆえに、「非現実性」という「真実」を啓示しそれに原理的説明を与えるものとして、空の概念が把握し直されるのである。それによつてシオランが自己受容を果たす過程は、以下の文によく示されている。

私たちが空性 (vacuité) におのれを開き、空性が私たちに浸透すればするほど、私たちは自分であること、人間であること、生きてあることの宿命の外に出る。もし全てが空であれば (Si tout est vide)、この三つの宿命もまた空であろう。²⁷

「全てが空であれば」、自己であり、人間であり、存在者であるという「宿命の外に出る」ことができるという。空により解放されるべきものと捉えられているこれら「三つの宿命」は、鬱の自己否定感や自責感に苛ま

れているシオランにとつては否定的な価値しかもたないのであり、この世界に存在している自己という身分からの解放は、シオランにとつて救いになつていると考えられるだろう。

ただし注意したいのは、「空性」におのれを開き、空性が私たちに浸透²⁸すると言われているように、「空性」自体がなんらか「実質的」なもの、実体的なものとして捉えられているということである。しかし、「空性」をそうした実体的な原理として捉えていることが問題なのではない。「非現実性」が感じられているように、空性そのものも「実質的」に感じられているのであり、自己と世界を受容する方途として、いわば「抽象的な内容」の「外部の援助源」として空が捉えられているのである。その限りで、「空性」を実体的な原理として捉えるような言い方がなされていると言える。その意味で、シオランにとつては、「空性」とは自分自身がそれに対して能動的に自らを開いていくものであり、そうすることで、「浸透」していくもの、実感され感じられるものとして把握されるのである。

三 無用性から無名の宗教性へ

見てきたように、シオランにとつて重要なのは、「非現実性」⇨空を感じたということである。すなわち、この世を非現実であると感じた経験を、仏教で説かれる空と類似したものと理解し、それにより、「非現実性」⇨空を、「多義性」のなかでポジションを据えることなく生きていく原理にしたということである。しかもシオランは、自己そのものが「非現実性」⇨空であることを、無用性や無価値感といった鬱的感情へとつなげて論じていく。それは、生の意味を求めるといふ方向性ではなく、逆に、自己の存在の無意味性の意識を徹底的

に突き詰め、それを先鋭化させることである。

私は、この私自身ほど無用の (inutile)、役に立たない (inutilisabile) 人間を知らない。これは私が、かけらほども自慢せずに、ただそれだけのこととして受け入れなければならない与件である。もしそうでなければ、自己の無用性 (inutilite) の自覚は、私にとって何の役にも立つまい。²⁹

自分が社会や世間にとって「無用」であり「役に立たない」という自己認識は、精神病理学的な観点からすれば、鬱における自己価値感の低下として捉えられるものであり、それは自殺念慮につながりうる自責感としても把握されるだろう。だがシオランは、社会にとって「役に立たない」者であるという自己認識を、「自己の無用性の自覚」として捉え、かかる「無用性」そのものを重要なものと見なすに至る。

ただ注意しておきたいのは、この「無用性の自覚」には、宗教的な含みがないということである。つまり、シオラン自身も、字義通りの意味で、自らが社会的・世間的に「無用」であると感じ、自分が何の役にも立たない人間であると確信しているのである。「無用性の自覚」は、シオランの鬱的感情に起因する自己認識であり、したがって、それは、いわゆる宗教的回心経験に見られるような「無用性の自覚」ではない。しかるに、シオランは、「自己の無用性」に苦しむのではない。「無用性の自覚」によって、かえって自己の存在の意味を求めることから解放され、自由になるのである。では、この「自己の無用性の自覚」は、「非現実性」≡空の自覚とどのように関わるのだろうか。

私は自分のことを一度も存在者と見なしたことがない。私は非市民、周縁の者、過度の、有り余る虚無の

みによって存在するまったくの屑 (un rien du tout) だ。³⁰

シオランはここで、自己を「存在者と見なしたことがない」として、自己の「非現実性」を述べるとともに、それに続けて、「存在者」ではないということが「非市民、周縁の者」、「まったくの屑」として、社会的な意味での「自己の無用性」にも関わりと語る。先述のようにシオランは、世界や自己の存在を前提にして「自己の無用性」を語ると同時に、一方で「存在者」ではないと自己の「非現実性」を語るのである。このように、シオランは存在論的な水準で「非現実性」を語るのでなく、自らがいかに感じているかという感情や情動の水準で語るのである。それはいわば、存在論と認識論が交差するところでの語りと言えよう。したがって、「存在者と見なしたことがない」という自己認識と、社会的に「まったくの屑」であるという自己認識とが、シオランの思考においては共存しうるのである。このことは、「仮象」の「多義的なもの」のなかを漂い続けるというシオランの立場に一致するものでもあろう。すなわち、世界そのものに意味や有用性を認めないが、完全にこの世界と自己を放棄することなく、世界にありながら無用者として自己受容し、自殺することなく生き続けることである。それが、「非現実性」と「無用性の自覚」によって可能になるのである。

では、「過度の、有り余る虚無」と逆説的に表現されるシオラン自身の「無用性」は、どのように捉えられているのだろうか。

一切を、自分の名さえ断念し、激しく熱狂的に無名性 (l'anonymat) に沈潜しなければならぬ。——無
 一物 (dépeillement) とは、絶対なるもの (l'absolu) のためのもう一つの言葉だ。³¹

役に立たないこととしての「無用性」は、何がしか社会的な背景や価値観を想定させるが、それに対してここで述べられる「無名性」とは、自らの名前さえ含めた一切を放棄し「断念」することである。つまり、「無用性」が、役に立たないという社会的・世間的な評価を背景にした無用者の自覚であるとするれば、一切を「断念」した「無名性」はより存在論的な様態を言い表していると思われる。

しかし、ここでは、「無名性」が所与として考えられているのではない。「一切を、自分の名さえ断念し」て、無名であることに「沈潜しなければならぬ」と要請されているのである。なぜなら、一切を「断念」し「無名性」に沈潜することが「絶対なるもの」に近接するからである。自分の名前を含めて一切を「断念」し放棄することは、「無一物」そのものであると捉えられている。そして、一切を放棄した「無一物」という存在様態が、「絶対なるもの」の別の言葉であると述べられるのである。言い換えれば、自己という存在そのものが名前さえも失って何の内実も持たない「無一物」であることが、「絶対なるもの」に神に近接すると捉えられるのである。

ここからは、社会的に無用であること、しかも無名で「無一物」であることを自らに課すことによつて、「絶対なるもの」に神へ近接しようとするシオランの意志が窺われる。ここに、「非現実性」と「自己の無用性の自覚」から、翻つて「無名性」において神を見いだそうとする超越への契機が現れるのである。しかしそれは、鬱的感情における徹底的な「無用性」の自覚化においてなされるのであり、それにより、神に近接するという逆説的事態が生起するのである。それは以下に見られるように、属性のない「無名性」において神に直接するという仕方でも成し遂げられていると言える。

神と本当に気持ちを通わせる (communiquer) ことができるのは無名の人 (un inconnu) だけだ。彼とそ

の祈りの対象との間に人間は介在しない。無名性 (Anonymat) の形而上学的利点は、途方もなく大きい……。人間に知られていないということは、人間に対する義務はないということ、責任なしに生きるということ、つまりは本質的なもの (essential) のなかに消えることができるということだ。³²

「神と本当に気持ちを通わせること」とは、たとえば宗教者のような第三者を介することなく神に直面するということである。それができるのは、「無名の人」、つまり神と自分以外の他の「人間に知られていない」者だけである。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」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、神と二人だけの孤独にまで至ろうとする。それは、「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」³⁴と語られるような、「神と本当に気持ちを通わせることができる」孤独の状態である。この「無名性の形而上学的利点」によつて、神と自己だけの絶対的な孤独の状態が現成し、そこにおいて神と一対一の人格的關係に入ると言えよう。

しかしながら、他者に知られず孤独であることは、それ自体としては、宗教的な経験ではない。それはあくまでも、鬱の経験であり、シオランがそれにより信仰に安んじることができた、あるいは宗教的な意味で救われたと認識しているのではない。むしろここで強調されているのは、「無名性」においては、他者に対する「義務」や「責任」を免れているということである。ある意味でそれは、倫理性の欠如と言えるだろう。だが、それによりシオランは、あらゆる社会的・制度的拘束から解放され、「責任」を感じて自責の念に苛まれることなしに「無名性」に沈潜し、「無一物」として自己受容することが可能になるのである。

このことは、いわゆる宗教(哲学)的観点から言われるような、「自己の無用性」や有限性の自覚による自

由ではない。むしろ、「無名性」における倫理性の欠如は、精神病理学の観点から言われるような、鬱病者における他者への契機の欠如という指摘を裏付けるものであろう。すなわち、取り返しがつかないという鬱の自責感における他者への責任感や義務感、実際には他者の視線や評価を過剰に気にすることに由来する自己保全や秩序愛好であり、そこには真の意味での他者への契機が欠如しているという指摘である。

しかし、大事なことは、鬱病者あるいは自殺念慮をもつ者が、自己を受け入れ生存を選択することである。その限りで、鬱の当事者であるシオランが、孤独において他者から徹底的に遠ざかり、自らの「無用性」「無名性」を先鋭化することで、神との人格的関係に入り、あるいは「本質的なもの」＝神のなかに没入するといふことは、鬱病者の生き方や生の在り様そのものに根差した自己受容の過程と捉えることが可能だろう。しかもそこには、精神病理学の観点からしばしば言われるように、鬱がその人の従来への生の在り様や考え方に基いて発症するため、鬱という経験がその後の生の新たな歩み出しにはつながらないという言説を乗り越える可能性が孕まれているように思われる。それは、「無名性」「無用性」の徹底的な自覚化において、自らの存在を神という超越性も含んだより広い意味の地平に置き直すことである。つまり、従来の「健康」「正常」概念を予め確定的に想定し、それからの脱落・欠如といった否定的意味で鬱を捉える視点からは見えてこない、鬱という生の在り様そのものが孕む潜在的可能性である。

したがって、鬱そのものに孕まれている新たな経験―自己への契機が、鬱の孤独と「無用性の自覚」の徹底による神との出会いというシオランの経験に見いだせるように思われる。このことは、新規抗うつ薬の普及によつ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関わるだろう。³⁵つまり、鬱の症状が緩和されるため見えにくくなってしまふ鬱の当事者自身の生の在り様に潜在する可能性を見いだすことにつながるのではないだろうか。それが、いま、臨床の場におい

でも、あるいは宗教や倫理といった思想研究においても求められていることだろう。

結びにかえて

自殺志願者の男が生を選び取るまでを描いた映画『桜桃の味』を制作したイランの映画監督アツバス・キアロスタミは、この映画を撮ったきっかけとして、「自殺の可能性がなかったら、私はとうに自殺していただろう」というシオランの言葉に出会ったことを挙げています。そして、「私は、自殺を人生における出口であると考えます。出口がないと思うと人生は息苦しい。しかしいつでも出ていけるドアがあると考えるだけで、人生はより大切なものになるのです。……生きることは強制されてはいません。あなた自身が生きることを選んでいるのです³⁶」と語っている。つまり、自殺という可能性 \parallel 選択肢があればこそ、人間は自らの意志によって生を選び取ることも可能になるのである。しかもまた、自らの生存が限定されたものであるということ、生が有限であるということにあらためて気付くことにもなるのである。

自殺未遂経験以後、「非現実性」の自覚によって、生にも死にも意味がない以上あえて死ぬことはないといささかニヒリスティックな理由から生存を選び、自殺の危機を乗り越えたシオランの思索には、生の意味を過剰に求めることなしに生きるという、鬱の当事者の身の丈に合った、いわば力の抜けた生き方が示されているように思われる。それは、生や存在の意味に目覚め、あるいは自己の有限性を自覚して超越に覚醒するような典型的な宗教的回心とは異質な経験である。だがむしろここに、シオランの自己受容の形が自殺予防の在り方として一般性を有している理由が見いだされるのではないだろうか。

非現実的な「仮象」の「多義性」のなかを漂うというシオランの姿勢は、存在と非存在 \parallel 無との狭間で、と

いうことはつまり、生存と死の間の決して相互排他的でない関係の絡み合いの間で生きている人間の存在様態を照らし出しているように思われる。このことはまた、生存を選び取ることも死を選び取ることも必然と偶然の狭間であり、その絡み合いの中で人間が生きているという人間存在の理解、すなわち、生と死、存在と非存在の狭間で生きていくという力の抜けた生き方を指し示すものであるようにも思われる。むしろそうした生き方こそが、生きづらい状況を生き抜いていく知恵ではないだろうか。

■註

- 1 高橋祥友 『自殺の危険』 金剛出版、一九九二年、一二頁。
- 2 高橋祥友 『自殺予防』 岩波新書、二〇〇六年、七八〜八二頁。
- 3 高橋 『自殺の危険』、一二二〜二八頁。
- 4 Emil Cioran, *Exiles*, Gallimard, 1995, p. 78. (シオラン 『絶望のきわみで』 金井裕訳、紀伊国屋書店、一九九一年、一三六頁) 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。
- 5 Id., *ibid.*, p. 55. (『絶望のきわみで』 八九頁)
- 6 Id., *ibid.*, pp. 55-56. (『絶望のきわみで』 九〇頁)
- 7 Id., *ibid.*, p. 32. (『絶望のきわみで』 四〇〜四二頁)
- 8 中村雄二郎 『宗教とは何か——とくに日本人にとって』 岩波現代文庫、二〇〇三年、二〜八頁。
- 9 Cioran, *Exiles*, p. 27. (『絶望のきわみで』 二九〜三〇頁)
- 10 Id., *ibid.*, pp. 34-35. (『絶望のきわみで』 四四〜四五頁)
- 11 Id., *ibid.*, p. 1209. (シオラン 『悪しき造物主』 金井裕訳、法政大学出版局、一九八四年、八八〜八九頁)

- 12 Id, *Cahiers*, Gallimard, 1997, pp. 416-417. (シオラン『カイエ』金井裕訳、法政大学出版社、二〇〇六年、四一二～四一三頁)
- 13 Id, *Emmes*, p. 1209. (『悪しき造物主』八九頁)
- 14 Id, *ibid.*, pp. 1194-1195. (『悪しき造物主』五八頁)
- 15 Id, *ibid.*, p. 1196. (『悪しき造物主』六〇頁)
- 16 シオランは翻訳文献により、仏教についてある程度の知見があったと推察されるが、彼の仏教理解の典拠については示されていない。ただし日記『カイエ』には、ド・ラ・ヴァレー＝プーサン、アラン・ワッツ、鈴木大拙などの仏教学者の名前が見られる。また、『ダンマパダ』、『阿含経相応部(サンユッタ・ニカーヤ)』、『ミリンダ王の問い』、『正法眼蔵』を翻訳で読んでいたことが確認される。
- 17 ナーガールジュナの空思想に関しては、以下を参照。斎藤明「空・唯識・仏性」(池上良正「ほか」編『岩波講座 宗教 4 根源へ——思索の冒険』岩波書店、二〇〇四年)、七七～一〇四頁、中村元『龍樹』、講談社学術文庫、二〇〇二年、梶山雄一・上山春平『空の論理「中観」』、角川文庫、一九九七年、桂紹隆『インド人の論理学』、中公新書、一九九八年。
- 18 Cioran, *Emmes*, p. 1219. (『悪しき造物主』一一二頁)
- 19 Id, *ibid.*, p. 1221. (『悪しき造物主』一一六頁)
- 20 Id, *ibid.*, p. 1336. (シオラン『生誕の災厄』出口裕弘訳、紀伊国屋書店、一九七六年、一四二頁)
- 21 Id, *ibid.*, p. 1195. (『悪しき造物主』五九頁)
- 22 Id, *ibid.*, p. 1210. (『悪しき造物主』九〇頁)
- 23 Id, *ibid.*, pp. 1273-1274. (『生誕の災厄』一一頁)
- 24 Id, *ibid.*, pp. 1228-1229. (『悪しき造物主』一二二頁)
- 25 Id, *ibid.*, p. 1495. (シオラン『四つ裂きの刑』金井裕訳、法政大学出版社、一九八六年、二〇〇頁)
- 26 Id, *ibid.*, p. 1222. (『悪しき造物主』一一八頁)

- 27 Id., *ibid.*, p. 1199. (『悪しき造物主』六七頁)
- 28 Id., *Cahiers*, p. 530. (『カイエ』五二八頁)
- 29 Id., *DEMYTES*, p. 1399. (『生誕の災厄』二七五頁)
- 30 Id., *ibid.*, p. 1378. (『生誕の災厄』二二八頁)
- 31 Id., *Cahiers*, p. 59. (『カイエ』五一頁)
- 32 Id., *ibid.*, p. 918. (『カイエ』九二四〜九二五頁)
- 33 Id., *DEMYTES*, p. 461. (『思想の黄昏』二〇二頁)
- 34 Id., *ibid.*, p. 488. (『思想の黄昏』二四七頁)
- 35 島園進「慎重論の論拠を求めて——エンハンズメント論争と抗うつ薬」(『大阪大学日本学報』第二八号、二〇〇九年)、三〜二〇頁。
- 36 『桜桃の味』パンフレット、一九九七年。

(ふじもと・たくや 東京大学大学院人文社会系研究科博士課程)

Suicidal Ideation and Self-acceptance in Cioran: Toward the Anonymous Being

Takuya Fujimoto

This paper examines how Emil Cioran (1911-1995) conceived self-acceptance in severe suicidal ideation and depression. Cioran, who was exiled from Romania to France and wrote aphorisms and essays in French, had certain ecstatic experiences which he regarded as religious. His ecstasies were, however, followed with depressive affects, which 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 being itself. Moreover he had suicidal ideation from his early age. When he attempted suicide in 1966, he realized unreality, which he later transposed to emptiness of Buddhism. After this experience, he had accepted gradually world and himself. It could be also regarded to a recovery process from suicide attempt and suicidal ideation. This paper analyzes the relationship of unreality and emptiness in Cioran's thought by examining his discourse concerning suicidal ideation. That is, the question of how Cioran felt about unreality is addressed. The paper then proceeds to shed light on relationship of suicidal ideation and self-acceptance. In doing so, this paper offers clues that could be of importance when we think about possibility of suicide prevention.