

詩の〈宗教性〉と非―形象性― ――八木重吉の詩作から――

渡 辺 飛 鳥

一 詩と宗教

詩とはなにか。

この問いに答えることは容易ではない。また安易に外形的な定義を与えるべきものでもないと思われる。ホメロスの叙事詩から日本の現代短歌まで、そのすべてを詩という言葉のもと、内容面、形態面における包括的定義を与えることは困難を伴う。

しかし少なくとも、長きにわたる人類史の中で、時代的、文化的背景の差異を問わずして、詩と呼ばれるものが、ある種の普遍性をもって存在し続けてきた、というのは確かな事実である。この事実からは、詩が私たち人間の、根源的で本質的な欲求と何らかの形で結び付いており、私たちはそうした欲求に従って、絶えず詩を紡ぎ出してきたと考えられる。そしてその

根源的で本質的な欲求とは、人間存在を超えた超越的なもの、^①実在的なものの希求なのではないだろうか。この点で言えば、詩は宗教と響き合う側面があると言える。

詩と同様、宗教は人間にとって極めて普遍的な現象である。その形態、教義、儀礼、信仰対象の相違はあれ、私たちは人間存在の外部的における何らかの超越的なもの、実在的なものとの関わりを基盤として、社会や文化を築き上げ、営んできた。あるいは外面的には無宗教的とされる社会や文化であっても、外部の超越性や実在性との関わりを、本質的構造において完全に淘汰した社会や文化というものは、存在しないと思われる。

人間は常に自らを超越する外部を必要とし、その実在への信^②に基づくのであれば、いかなる社会的、文化的営みも成立させることができず、この信は人間的生の根本条件の内に組み込

まれているのだろう。社会における組織的、体系的宗教の有無、および個人における宗教への信仰の有無にかかわらず、あらゆる人間社会はある意味で宗教的であり、あらゆる人間存在は宗教的な側面を持つと言える。

そして、人間存在の本質に備わる宗教的性格と、時代や地域を超えて私たちが絶えず詩を求めてきたことは、決して無関係ではないと考えられる。

たとえばキリスト教における旧約の詩篇や賛美歌など、詩は組織的宗教の内部にも多く見られるが、これは組織的宗教がその超越的なもの、実在的なものへの思慕を表現する際に詩の私たちを用いた例であると言える。この種の詩と宗教との結びつき、すなわち組織的宗教の儀礼的行為や教典の一部に詩の形式が用いられることは、他にも無数の例を見出すことができる。

しかし組織的宗教と詩との直接的な結びつきを離れても、私たちが何らかの形で詩を求めるとすれば、そこにはある宗教的な動機、すなわち超越的なもの、実在的なものへの思慕が隠れてはいないだろうか。それがいかなる内容であれ、形態であれ、日常的な意思疎通のための言語の機能を離れることで、日常の意識を超えた、超越的なもの、実在的なものに、言語によってほんの僅かでも触れようとする営みこそが、詩なのではないか。そして詩の言葉が超越的なもの、実在的なものに触れたとき、私たちは〈詩情〉を感じることが出来る。〈詩情〉とは、超越的なもの、実在的なものを僅かに垣間見ることができたとき、

私たちが感得するある種の情感であると言える。〈詩情〉は詩以外の芸術様式、たとえば文学の散文作品、絵画、音楽、建築、彫刻など、あらゆる芸術的形象を通じて感じることが出来るが、これに〈詩情〉という表現が用いられる以上、詩はそうした超越的なもの、実在的なものに触れる機能を本質的に備え、その機能をより先鋭化させた芸術様式なのだろう。人間存在を超えた超越的なものや実在的なものへの遙かな憧憬と思慕、ここに詩と宗教との近似を見出すことができる。

一九世紀末、ニーチェは「神は死んだ^③」と言った。私たちは神を殺してしまった。先述したように、一見無宗教的と見られる社会でも、何らかの外部の超越性や実在性に関わっているとは言えるが、近現代文明が信をおく外部の実在とは、人格的交流が可能な生ける神に取って代わった科学的・合理的世界観であり、ひたすら自己肥大化を続ける経済システムであり、また経済的価値を人間的生の次元にまで鋭く内面化させる社会である。こうした実在への信が支配的となった状況では、人間の生を支える実存の根は失われざるをえない^④。

だからこそ、詩というものを通じて、組織的な宗教、個別的な神的存在への信仰の有無にかかわらず、私たちの現在の存在様式に見合うかたちで受け入れ、人間的生を支える根となり、実存を他者や世界に開いていくような、ある種の宗教性を回復する可能性を考えたい。本稿では以下、そうした宗教性については、山括弧付の〈宗教性^⑤〉として表記し、その〈宗教性〉の

意味で宗教的な事柄については、〈宗教的〉と形容する。

また、以降の論の展開は次の通りである。まず、次節ではこの〈宗教性〉なるものの内実を詳細に検討する。次に第三節では、〈宗教性〉と共に本稿の鍵概念となる形象性／非形象性の定義を行い、詩における非形象性こそが〈宗教性〉への媒介のための要因である可能性について論じる。そして第四節以降では、非形象的な詩表現から〈宗教性〉へと媒介する詩の具体例として、八木重吉（一八九八―一九二七）の作品を取り上げる。

二 〈宗教性〉の内実

本節では、前節で述べた〈宗教性〉の内実について、より具体的な検討を加えたい。〈宗教性〉が現代の私たちにも受け入れ可能であり、実存の根となることができるものであるとしていかなる〈宗教性〉であれば、私たちは〈宗教性〉を回復することができるのか。

〈宗教性〉が〈宗教性〉たり得る条件については、以下のよう

に定めることができる。第一に、前述の定義でも触れたように、組織的宗教の枠組みに限定されないことである。

そもそも「宗教性」という語は、井上順孝が『現代哲学事典』において「個別の宗教や習俗、行為を通して現れるけれども、むしろその基底にあって、より包括的な何かを想起して」用い

られると述べているように、組織的宗教を超えた包括的なものを示唆する側面を持つている。一方で、この井上の定義に対し、真鍋一史が「church religiosity（教会を中心とする『宗教性』の考え方）」のような「宗教性」とは大きく異なるものとして、「前者が『宗教性』の『一般的・抽象的な側面』であるのに対して、後者はその『特殊的・個別的な側面』といえよう」と整理しているように、各々の宗教に「特殊的・個別的」な「宗教性」が存在するのも確かである。

キリスト教や仏教などの組織的宗教は、それ自体に固有の宗教性を有しており、それは教義や儀礼、宗教芸術などのかたちで表現される。各々の宗教性、およびその表現のあり方は千差万別であり、一様に捉えることは難しい。しかし同時に、同じく宗教であるという点で、その根源的な部分や究極的に志向するところには、ある共通項が存在していると考えられる。組織的宗教における組織性、固有性を差し引いたとしても、なお残る根源的で純粹な宗教性は、〈宗教性〉として位置づけ可能である。このように考えるならば、私たちにはあらゆる宗教を媒介として〈宗教性〉に触れる可能性が開かれている。これは井上の言う「より包括的な何か」を示唆する「宗教性」の意味合いに重なるものであるが、組織的・個別的な「宗教性」の側面に留まらないことを明確にするために、本稿で扱う〈宗教性〉の条件として明記しておきたい。

第二には、さらに組織的宗教だけでなく、宗教的なもの一般

の枠組みにさえも限定されないことである。

組織的宗教のかたちを取らずとも、たとえば個人レベルで信仰される神的・霊的存在など、一般に宗教的とされる実在は存在する。しかし〈宗教性〉は、こうした宗教的なものにも留まらない。〈宗教性〉は、それ自体は非実在的、あるいは実在の保証がないにも関わらず、およそあらゆる人間存在が、ごく自然に、ほとんど無意識的にありありと信じていることのできる外部の超越性や実在性、そのすべてを範囲に含む。たとえば沈みゆく夕陽を見て美しいと思うとき、私たちは世界の実在をごく自然に感取している。また、私たちは他者に固有の人格を限りなく尊厳あるものとして認め、他者の実在を抵抗なく信じていることができる。

こうした素朴な信は、あまりにも素朴であるがゆえに、私たちの日常生活においてそれがはつきり意識されることは少なく、また〈宗教性〉などという語と結びつけて捉えることもない。しかし、はつきり意識されないほど人間にとって素朴で自然であること、ゆえに組織的宗教への信仰を持たずとも抵抗なく受容可能であることは、〈宗教性〉の根本的な定義として既に述べたところである。このような外的実在への素朴な信こそ、あらゆる宗教性の源泉であり、これをより積極的に推し進め、はつきりと意識されるかたちに昇華したものが、組織的宗教の宗教性や宗教的なもの一般であると考えられる。

ゆえに、〈宗教性〉の内実を考慮したより厳密な定義は、以

下の通りとなる。すなわち、〈宗教性〉とは、人間が人間であるための根本条件のうちに、それを感じ取し、ごく自然な信をおく能力が常に既に組み込まれているような、外部の超越性や実在性のことである。夕陽の美しさや他者の人格に認められる最も素朴な実在性から、組織的宗教における実在性に至るまで、そのすべての純粹な共通項として、この〈宗教性〉は存在している。

三 〈宗教性〉と非形象性

私たちが詩を通じて〈宗教性〉へと開かれていく可能性を論じるに当たり、本稿で扱うもうひとつの鍵概念が、形象性／非形象性である。

形象とは、狭義には芸術的形象を指す言葉である。平凡社『哲学事典』「形象」項によれば、「それぞれの芸術の手段（色彩、大理石、音響、言葉など）のうちに実現された芸術家の創造過程の所産」であり、また協同出版『哲学小辞典』の「形象」項によれば、「人物、事象を知的・感情的・美的に表現した形」である。文学の一形態である詩においては、言葉が形象の質料を担っており、詩における形象は、個々の空間的事物を指示する空間的形象と、時間を指示する時間的形象とに大別される。言葉が織りなす形象による空間的・時間的世界の形成が詩という芸術様式であると捉えることができる。

本稿で使用する形象の語は、そのような詩的形象の意も含む

のであるが、一般に考えられる詩的形象とはやや異なるものも形象として捉えたい。すなわち、個別の空間的事物や時間を指示する表現のみならず、詩を構成する要素として表れたかたちあるもの全般を含めて、詩的形象として扱いたいのである。

「形象」の語は広義には、同じく協同出版『哲学小辞典』によると、「個別性と具体性をそなえた形に形成されたもの」である。さらに青木書店『哲学事典』では、「形象は心像という語でもいいあらわされ」「広くは外的刺激によってえられる感覚的な像をふくんでいわれもする」と述べられている。すなわち、個別性と具体性を備えて「形」として形成されたものが形象であり、さらに外的で物理的な「形」だけではなく、「心像」として外的刺激により得られた感覚的な像も形象なのである。

この広義の形象の意を踏まえて、詩における形象を捉え返すならば、狭義の詩的形象のみならず、詩に表れたかたちを感じさせるあらゆるものを、形象に含めることができる。狭義の詩的形象の枠組みを超えて、詩におけるかたちあるものを形象として扱うことで、詩を読むという生きた体験を損なわずに、その全体性から詩を捉えることがより一層可能になるように思う。私たちが詩を読む、という行為をするとき、個別性と具体性を備えた詩の言葉のかたちを、ひとつひとつなぞるようにして、自らの感覚のうちに全的に受け入れ、ある内的なかたちのあるものを形成してはいないだろうか。端的な例として、詩の言葉の視覚的な表記が挙げられる。漢字・ひらがな・カタカナとい

う三つの文字形態が存在する日本語においては、そのいずれの表記で詩が書かれるかによって、言葉のかたちや手ざわりが全く異なったものになる。漢字であれば、よりそのかたちがはっきりと、硬い手ざわりで感じられるし、ひらがなであれば、かたちはよりやわらかく、ゆるやかなものに感じられる。

このように、「硬い」「やわらかい」といった、形ある物質に對して用いられる表現が言葉に對しても用いられる以上、言葉はその意味内容を指示するのみならず、たしかな身体性を、かたちを帯びて表れるものであると言える。狭義の詩的形象に加えて、言葉の表記や配列といった視覚性、さらには語感や韻律といった音楽性など、詩を構成するあらゆる要素からは、何らかのかたちを感じる事ができるだろう。詩とは、そうした言葉のかたちのすべてが、より先鋭化されて表れる領域である。この意味で、狭義の詩的形象に留まらず、言葉を構成するすべての要素、ある個別的なかたちを私たちの内に感じさせるすべての要素を、詩においては形象として位置づける必要がある。

このとき問題になるのは、詩の形象がはっきりと強いのかたちで感じられるか、あるいは弱くゆるやかなかたちで感じられるか、という強弱の度合いである。そこで、この強弱を測るものとして、本稿では形象性／非形象性という尺度を設定したい。すなわち、その詩の言葉が、どの程度かたちあるものとして感じられるかという尺度である。

形象的な詩表現としては、たとえば以下のようなものが挙げ

られる。詩の意味内容の面では、一般的な意味での詩的形象を多く用いて、積極的に詩の空間性、時間性を構築しようとする詩。また視覚性の面では、先述の漢字表記を多用する詩や、文字が大きく太く書かれた詩、長い行の詩や散文詩など。そして音楽性の面では、定型詩を始めとする明確な韻律に則った詩、濁音など音として強い表現を多用する詩である。

他方、非形象的な詩表現とは、これらとは逆の方向性を示すものである。詩の空間性、時間性の積極的な生成に乏しい詩、ひらがな表記や小さく薄い文字、短く断片的な行構成で書かれた詩、また明確な韻律の不在や、文を為さない発語・発音による詩などである。

しかしここで重要なのは、言葉のかたちを解体する非形象的な詩表現であっても、それが詩的要素である時点で、形象としての性格を依然として有している点である。形象の不在や解体すらも、詩という場において表れ、その不在や解体を読み手が感得できるがゆえに、それは形象として位置づけられるべきものである。詩における非形象的な形象は、詩に表れる限り、完全なる非形象そのものとなることはあり得ない。あくまでも非形象的な形象という位置に留まるのである。

そしてこうした非形象的な形象の性格こそが、詩と〈宗教性〉との関わりを論じる上で、重要になると考えられる。

詩や芸術が〈宗教性〉という超越性、實在性に触れ得る営みである可能性は既に述べたが、これは一見すると奇妙なこと

もある。詩を含めた芸術は何らかの形象を、かたちあるものを含む。しかし〈宗教性〉そのものを象することは果たして可能なのだろうか。〈宗教性〉そのものを、あるいは〈宗教性〉を直接感取しているときの生きた感覚を、そのままかたちあるものに落とし込むことなどできるのだろうか。まして詩が形象の質料とする言葉は、明確な指示対象を持つものであるから、芸術的形象の中でも最も〈宗教性〉からかけ離れているのではないか。

ドイツの宗教哲学者ルドルフ・オットー（一八六九—一九三七）は、名著『聖なるもの』（一九一七）のなかで、宗教の核心にある本質的な宗教性を、「概念的把握を寄せ付けない」「語りえぬもの」として、「聖なるもの」（ヌミノーズ）と呼称した。詩の言語表現という性格を突き詰めて考えるならば、言語としての指示作用を伴う詩は、それが教義の形成、神的概念の合理化や体系化とは無縁のものだとしても、どこかで〈宗教性〉の形象化不可能性、表現不可能性、すなわち「語りえぬもの」としての性格に衝突せざるを得ない。

にもかかわらず、先述した〈詩情〉という言葉に表れているとおり、〈宗教性〉のような實在性の感覚を顕在化させることができるのは、何故なのだろうか。私たちは、詩が何らかの意味で通常の言語作用を超脱した、ある種の聖別された言葉であることを直観的に理解している。ではその超脱と聖別とは、いかにして行われているのか。

ここで考慮すべきものが、先に述べた非形象的性という視点

である。詩の言葉においては、単なる指示作用や、積極的に秩序だった文章を生成しようとする言語の作用から離れて、それ自体がひとつのかたちある形象でありながら、同時に自己のかたちを、形象性を、解体へと向かわせる非形象的な作用がはたらいていると考えられる。

先には詩の言葉を形象性／非形象性という二つの方向に大別したが、形象性の尺度において、あらゆる形象的な詩の言葉の上方には、日常的な、散文的な言葉が存在している。散文的な言葉の形象性の強さは、日常的な感覚ではほとんど不可視化されている。しかし詩の言葉との比較で考えれば、それは強い形象性を帯びた言葉であると言えるだろう。あらゆる詩の言葉は、最も形象的なものであっても、一定の非形象的な志向を帯びている。全く非形象性が淘汰されれば、それはもはや詩の言葉たり得ない。

こうした詩における非形象的な志向こそ、詩の言葉が日常の言語から超脱し聖別されている大きな要因である。同時に、通常の言語の作用によつては不可能な、形象による〈宗教性〉への媒介を可能にしている要因でもある。

〈宗教性〉そのものは、たしかに形象化不可能であるかもしれない。しかし形象が積極的な形象化の方向に留まらず、自らのかたちを解体する非形象的な方向性を絶えず志向すれば、形象の余白から、はつきりとかたちを伴わないところから、その背後の〈宗教性〉を垣間見せる媒介となることができる。言

語としての自らの形象性を解体し、一定の捨象と洗練を経ることで、形象化不可能な〈宗教性〉に僅かでも触れようとする試みが、詩であると考えられる。

四 八木重吉の詩作について

以上の議論から、詩と〈宗教性〉との関わりを明確に示す〈宗教的〉な詩の実例として、どのような詩を参照すべきかは、自ずと決定される。すなわち、形象性の尺度において、最大限非形象的な志向を体现し、それによつて詩が読み手や書き手と〈宗教性〉とをつなぐ媒介となることを、形象的詩表現が多用される詩と比較して、より可能としている詩である。本稿ではそのような詩の一例として、八木重吉の詩作品を取り上げたい。もちろん、あらゆる詩が一定の非形象的な志向を帯びている以上、各々の詩は何らかのかたちで〈宗教性〉への媒介を可能にしていると考えられ、また最大限非形象的な詩だけが、〈宗教性〉への媒介として優れているという訳でもないだろう。しかし、重吉の詩作品は、形象における非形象的な志向を先鋭化し、それにより〈宗教性〉への媒介を可能にした最も端的な実例であると考えられるのである。

重吉は日本近代詩史における希有なクリスチャン詩人であり、熱烈なキリスト教信仰に基づく詩的求道生活を続けた後、二九歳という若さで夭折している。またキリスト教に加え、「私は、詩に於ける、友がない」、「ただ、キーツこそ、友である」とま

で語るほど、イギリスロマン主義の詩人ジョン・キーツ（一七九五―一八二一）に深く傾倒しながら詩作を行った。生前には大正一四（一九二五）年八月刊の第一詩集『秋の瞳』があり、また病没の翌年に当たる昭和三（一九二八）年には、生前自選の第二詩集『貧しき信徒』が刊行されている。

重吉の詩作品は、その多くがひらがなと一字空白の印象的な、数行程度の独自の短詩型によって書かれており、まさしく、本稿において非・形象的な詩としての位置づけが可能なものである。二つの詩集から、例としてそれぞれ一篇ずつ引用する。

白い 枝

ほそく 痛い 枝

わたしのここに

白い えだ

かなしみと

わたしと

足をからませて たどたとゆく

（『貧しき信徒』所収「悲しみ」）

このような短詩型を主とする重吉の詩は、純粹で簡潔な独特の詩表現として評価されてきた。特に代表作として最も高い評価を受けているのが、『貧しき信徒』所収の「素朴な琴」である。

この明るさのなかへ

ひとつの素朴な琴をおけば

秋の美しさに耐へかね

琴はしづかに鳴りいだすだらう

郷原宏は本詩を評して、「そこにおかれたことばたちが、詩の生成に寄与するほかにどんな機能も持っていない」「簡潔な表現」であるとして、「この詩ほど簡潔な表現は、長い詩の歴史にもあまり例がない」と言う。またその一方で、評の冒頭に郷原は「もしこの一篇がなければ、八木重吉の全詩業は、文学青年の宗教的告白か、宗教青年の文学的独白の域を出ないとさえ思われる」とも述べている。これは、本詩のように「ことば」による簡潔な「詩の生成」を行うものではなく、単なる「告白」や「独白」に留まると思われるもの、すなわち一篇の簡潔な詩という単位に達するかも疑わしいほど、形象に乏しい詩、非・形象的な詩に対して述べられたものと考えられる。たとえば以下のような極端に短い一行詩は、その最も典型的なもののだろうかへるべきである ともおもわれる

（『秋の瞳』所収「おもひ」）

神様 あなたに会ひたくなつた

（『貧しき信徒』所収「無題」）

このような非・形象的な詩表現を、一般的な近代口語自由詩の尺度から評価することは難しいだろう。しかし先述したように、こうした非・形象性それ自体を〈宗教性〉への媒介を可能とする非・形象的な形象として捉え、その存在意義を問うたな

らば、どうだろうか。「素朴な琴」のような、簡潔な詩表現による簡潔な形象的表現という地点に留まらず、よりかたちのない非・形象的な形象を用いることによって、本稿が〈宗教性〉の語で表すような、超越性や実在性を捉えようとしたのではない。

重吉は詩作に対する根本的態度として、積極的な形象化の方向性を否定し、またいわゆる文学的価値の有無によって作品を推し量ることすらも否定していた。重吉が志向していたものは、そうした詩作における確固たる積極的な形象を斥け、技巧を排した詩であった。たとえば、以下に引用する大正一三（一九二四）年四月七日編の詩稿「幼き怒り」所収の無題詩では、次のように述べられている。

ただうたわしめよ

ただなかしめよ

われをつくりしものよ

小鳥のごとくわれを生きしめよ、

残すべき名のわづらひも無く

つたなきをかへりみもせず

ひとときかざるをうれひもせず、

うたひおわらばそのままに

消えゆくうたを ひくくとも ちからをこめてうたわしめ

よ、

ここに歌われているのは、自らの詩作の営みが確固たる同一

性を保つことへの無執着である。「残すべき名のわづらひも無く／つたなきをかへりみもせず／ひとときかざるをうれひもせず」、「うたひおわらばそのままに／消えゆくうた」というように、詩作における技巧の不在、およびその詩が即座に消えゆくことを是とするのである。

また詩稿「幼き歩み」（大正一三年一月四日編）所収の詩「断章」には、次のような言葉も見られる。

わたしは弱い

しかし かならず永遠をおもふてうたふ

わたしの死ぬるのちにかがやかぬ詩なら

いまのまへでほろびてしまへ

技巧を排した詩の生成を繰り返すことで志向されるのは、当然ながら積極的な形象化による詩的秩序の構築やその完成度ではなく、かえってその形象性を否定することによって立ち現れる「永遠」であった。ここでの「永遠」の語は、重吉のキリスト教信仰を背景とするものとも考えられるが、詩によって志向される「永遠」性とは、必ずしもキリスト教的な概念に留まるものではなく、私たちが組織的宗教への信仰に関わらず信を置くことのできる、〈宗教性〉のうちに数えられるものであろう。

ここで重吉が詩を通して触れようとしている「永遠」とは、形象が同一性を保ち続け、時間的に不滅の存在となる意味での「永遠」を指しているのではないと考えられる。詩が「わたしの死ぬるのちにかがや」とは、詩が詩としての価値を保ち続

け、後世に読み継がれることを言つたものではないだろう。

そもそも「永遠」は、無制限な時間的持続とは明らかに性格を異にするものである。たとえばプラトンの『ティマイオス』における「永遠」の概念について、納富信留は、「イデアのもつ『永遠』性は、『時間』のモデルとしての超時間性にあ¹⁷り、『時間的持続性』(たとえば、宇宙のあり方)と区別される」と述べている。重吉の「永遠をおもふて」とは、時間的持続性を超越した「永遠」への思慕であると考えられる。

しかし同時に、詩の言葉の存在するのは、「永遠」性を有するイデア界ではなく、時の流れと共にあらゆる有限存在が減び行く運命にある現象界である。たとえ「永遠をおもふて」歌つた詩であっても、現象界に存在する限り、この運命は免れ得ない。では有限存在としての詩は、いかにして「永遠」に触れることができるのか。たとえばフランスの哲学者、シモーヌ・ヴェイユ(一九〇九―一九四三)が主著『重力と恩寵』(一九四七)の中で、「星辰と花咲く果樹。完璧な恒久性と極度のはかなさは、ひとしく永遠の感覚を与える」¹⁸と述べたように、「恒久性」の対極にありながら同じく「永遠」に触れる接点として、「極度のはかなさ」、すなわち有が無へと儚くもすべり落ちる性質が挙げられる。有が自己の同一性を保とうとして、積極的に自らのかたちを強化する方向に向かうのではなく、むしろ有限性に逆らわず、それを最大限解体へと、無へと向かわせ、それによつて逆説的に「永遠」が立ち現れるのである。こうした「永遠」

への接触こそ、自ら「わたしは弱い」と歌う重吉が、非―形象的な詩によつて志向したものではないだろうか。

減びゆく形象が、自ら積極的な形象化作用を斥け、自己を解体へと向かわせるならば、時間的な不滅に到達し得ないという儚さそのものによつて、なにか「永遠」的なものを、(宗教的)なものを垣間見せる媒介となることができる。これを詩において体現するならば、積極性ではなく消極性、形象性ではなく非―形象性という逆説的な方向に向かうことになるだろう。

形象的な詩表現の積極的な生成ではなく、むしろ有から無へ、積極性から消極性へ、生成から解体へ、そして形象から非―形象へ。そうした方向において重吉の詩作を捉えたとき、真に(宗教性)へと肉薄する表現を、そこに見出すことができるのではないか。しかもそれは、既に(宗教性)の定義において明らかにしたように、単に重吉のキリスト教信仰の枠内に収めることのできない、より普遍的な(宗教性)である。

五 詩「花がふつてくると思ふ」分析

そのような非―形象的な志向により、(宗教性)への肉薄を見せている詩の具体例として、『貧しき信徒』所収の詩「花がふつてくると思ふ」を取り上げたい。本文は以下の通りである。

花がふつてくると思ふ

花がふつてくるとおもふ

この　てのひらにうけとらうとおもふ

本詩にはキリスト教的な語彙は用いられておらず、何らのキリスト教信仰も歌われていない。しかしここにはある種の祈りの姿、〈宗教的〉な実存の姿が克明に現れている。

本詩は各行一文で完結しており、「思ふ」「おもふ」という主観的心情表現によるモノローグが語りの性格となっている。空間的には形象に乏しい曖昧なものであると言える。そのなかで本詩の形象性を支えているのが、唯一の事物的形象にして、最大限非形象化された形象としての「花」である。詩空間の構造は、その「花がふつてくる」という停滞的な動きが生み出す垂直的空間であり、そこに「花」を「この　てのひらにうけとらう」とする主体の姿が現れている。頭上に降り来る「花」とそれを「うけと」る主体との狭く垂直的な空間性である。

ここで一般名詞として表れた「花」は、具体的にどのような「花」なのか、またどこから「ふつてくる」のかは明示されていない。「花がふつてくると思ふ」「花がふつてくるとおもふ」と繰り返されていることから、ひとつではなくある程度の範囲をもって複数の「花」が降下しているようにも考えられるが、やはり「花」と主体との間における狭い垂直性に直接的描写は限定されており、その先の詩空間は非常に曖昧で抽象的なものすなわち非形象的なものとなっている。具体的描写に乏しい「花」、またその降下を仰ぎ見、「うけとらう」とする主体のほかに、詩空間には何ものも存在していないのである。

この非形象性は、初稿（詩稿「ひびいてゆこう」所収・大

正一四年九月三日編）から『貧しき信徒』所収版への改稿で一層強められたものである。初稿では二行目の「花がふつてくるとおもふ」は「花が散つてくるとおもふ」であり、こちらの「散つてくる」では具体的な事物としての木やその枝から直接舞い散るという印象があるが、改稿後の「ふつてくる」の繰り返しのにおいては、より空間として曖昧になっていることが分かる。

しかし、こうした空間的な非形象性こそ、本詩を〈宗教的〉な祈りの詩たらしめていると考えられる。注目すべきは、各行末尾にそれぞれ用いられた「思ふ」「おもふ」という表現である。

まず一行目の「思ふ」「おもふ」は、接続する「ふつてくる」という表現と連動して、「花がふつてくる」ことを〈予覚〉するものである。現在形ではあるが、〈予覚〉というものの性格上、時間的には未来への志向を持つ表現であり、「花」は現在の、具象的に現れた「花」ではないことが分かる。これは主体が「ふつてくる」ことを〈予覚〉し、内的なイメージにおける空間的形象として想起されたものに留まるのである。しかし、〈予覚〉する主体は「花」が「ふつてくる」であろう頭上を見上げながら、その想起された空間を確かに感触しており、現在の、具象的な空間性と内的なイメージにおける空間性との境界は非常に曖昧である。

そして三行目の「この　てのひらにうけとらうとおもふ」においては、そうした〈予覚〉されたものへの確かな手触りが、文字通り「てのひら」という最も直接的な身体性において結実

している。先の二行の〈予覚〉的な「思ふ」「おもふ」に対して、こちらの「おもふ」は、「うけたらう」に接続することにより、〈予覚〉されたものを静かに、慎ましく受け取ろうとする主体の〈意志〉を表すものである。〈意志〉も未来への志向を含蓄する表現ではあるが、「てのひらにうけと」というような身体的で具体的な行為に対する〈意志〉は、ある程度の現在の、具象的な空間性を基盤にしなければ成立しないものである。前二行の「思ふ」「おもふ」における〈予覚〉が内的なイメージに留まらず、現在の、具象的な確信をも伴うものであったからこそ、「てのひらにうけと」という身体的行為を〈意志〉することが可能になっていると考えられる。

この二つの「思ふ」「おもふ」の用例から、信じるとは、あるいは信仰とはどのような人間存在のあり方かを考察することが可能である。信仰とは、事物的存在の实在を信じることでなく、ましてそれに対し合理的、科学的説明や証明を加えることでもない。ここに見たような〈予覚〉と〈意志〉によって成立するものであると言える。

前者の〈予覚〉は、本詩においては「花」という抽象的、かつ非实在的事物の实在性への〈予覚〉として描出されている。どこから「ふつてくる」のかも分からない「花」は、主体に想起された空間の中では紛れもなく「ふつてくる」のであり、それが「てのひら」という身体に直接的に接触することをも〈予覚〉されるほど、その实在性が感得されているのである。ここ

での「实在性」とは、事物的、具体的、また科学的な实在性ではなく、あたかもそうした事物的な实在性への近似を見せるほど、実感としてその存在がありありと感觸されるという意味での「实在性」であると考えるべきであろう。それは主体の側から積極的に追い求めて得られるようなものではなく、ただ唐突に、無根拠に「花がふつてくるとおもふ」という確信を得られるような、受動的な〈予覚〉である。さらに本詩の場合、その受動性は「花がふつてくる」という〈降り来るもの〉としての「花」の性格にも如実に表れていると言える。

そして後者の〈意志〉は、そのように受動的に〈予覚〉されたものを、ただ「うけたらう」とする主体の〈意志〉である。〈予覚〉が受動的な性格を帯びている以上、〈予覚〉する主体に唯一できることは、それを素直に「うけと」ることである。本詩においては、〈予覚〉されたものは「ふつてくる」「花」という〈降り来るもの〉であり、垂直的空間の上部、すなわち天上的、彼岸的空間に留まる存在として「花」が認識されるのではなく、主体の位置する空間の下部にまで、实在性を伴って表れる。そのため、主体は「てのひらにうけと」という身体的行為によって、自らの〈意志〉の形象化を可能にしているのである。〈降り来るもの〉を〈予覚〉する主体は、ただ静かで穏やかな受動性のなかで、垂直的空間の上部と下部を繋ぐ媒介的形象としての「花」を「うけと」り、自らの〈予覚〉を「てのひら」という身体性において確かめようとするのである。このような〈予

覚」と《意志》の受動性は、実際の宗教的信仰にも相通ずる、《宗教的》主体における基本的態度であると考えられる。

六 受動的態度と非形象性

こうした主体における受動的態度は、重吉が熱烈に傾倒した詩人、ジョン・キーツが論じた「消極的受容力」(Negative Capability)に通じるものがある。キーツの「消極的受容力」は一八一七年二月二日付、二人の弟ジョージおよびトマスに送った書簡において述べられている。

キーツは、シェイクスピアやコールリッジを例に挙げながら、優れた文学者や詩人における特質としての「消極的受容力」を、「人間が真理や理由に苛立つて到達しようとせずに、かえって不確かさや、謎や、疑惑のなかに安んじていられるときの力」であると定義している。「真理」や「理由」という確固たる同一性に積極的に至ろうとするのではなく、消極性とそれゆえの不安定さの中に身を安んじ、花が花粉を運ぶ蜜蜂を受け入れるように、自らに触れるあらゆるものから受動的に示唆を受けるということ、——ここにキーツは文学者としての、詩人としての理想的態度を見出していた。これは、決して自らの力によって彼岸へと飛躍することなく、ただ《予覚》されたものを慎ましく、受動的に「うけとらう」と《意志》する《宗教的》主体の姿に重なる。

この類似は、キーツから重吉への直接的な影響関係のもとに

捉えるのみならず、さらに詩人的な主体と《宗教的》な主体のあり方の類似としても捉えるべきものであろう。消極性、受動性という態度を共通項として、ここにも詩と《宗教性》との接近を見出すことができる。

そしてこのように、《宗教的》主体のあり方が、《予覚》と《意志》のような受動的態度に基礎を置くものとすれば、その主体から紡ぎ出される詩的形象のあり方は、その受動的態度に呼応し、必然的に非形象的な性格を核とするのではないだろうか。

詩が言語表現である以上、どれだけ積極的な形象化作用を斥けたとしても、詩の主体は存在し、主体による自己表出的な作用は少なからず含まれることになる。しかし言語による自己同一性への志向を最大限削ぎ落とし、それでもなお残る最後の自己表出性として、非形象的な形象は立ち現れてくる。その自己表出性、形象性の度合いは、主体の《予覚》と《意志》という受動的態度に純粹に呼応するかたちで、決定されると考えられる。すなわち、《宗教的》体験の受動性のうちで与えられた、《予覚》と《意志》という僅かな主体的作用における主体性、自己表出性の域を超えない範囲で、詩の形象化は行われるのである。詩「花がふつてくると思ふ」の場合では、「花」の実在性を受動的に《予覚》するという主体的作用を「花がふつてくると思ふ」として形象化し、そして《予覚》されたものをただ受動的に受け取ろうとする自らの最大限消極的な《意志》を、「このてのひらにうけとらうとおもふ」として、身体性に結実さ

せるかたちで形象化したと捉えることができるのである。

〈宗教的〉体験それ自体の受動的な性格と、それでもなお残された最後の主体性、能動性、積極性、自己表出性——その両者の純粋な接点にこそ、〈宗教性〉への媒介を可能にする非形象的な形象は立ち現れるのではないだろうか。

詩「花がふつてくると思ふ」にはいかなる個別の宗教への信仰も帰依も語られていない。しかし受動性という点で、宗教的信仰のあり方と基本的態度において一致し、それに呼応するかたちで非・形象的な形象を描出するこの詩は、ある種の無宗教的な祈りの姿をも垣間見せる、〈宗教的〉な詩であると言える。言語表現である詩を媒介として〈宗教性〉にわずかでも触れることが可能ならば、詩のこうした非・形象的な作用によるのではないだろうか。必ずしも組織的宗教への信仰を持つわけではない現代人にとつても、〈宗教的〉実存を回復する契機となるものを、このような詩のうちに見出すことができる。

注

(1) 本稿での「實在」の語は、単に物理的・科学的實在を示すものでなければ、また信仰の対象物となる宗教的實在を示すのに留まるものでもない。第二節において明らかにするように、「實在」とは、物理的・科学的には非實在的であるにも関わらず、人間存在がごく自然に信じることでできる外部の實在すべてを含む。

(2)

本稿での「信」という語は宗教的信仰をも示しているが、必ずしもそれに限定されない。注1に示したような、外部の實在を素朴に、ごく自然に信じる行為をも意味に含むため、「信仰」という語と区別して「信」または「信をおく」という表現を用いている。

(3)

ニーチェの「神は死んだ」という言葉は、『悦ばしき知識』(一八八二)の第二十五章などに見ることができ。

(4)

ここでの「実存の根」という語は、シモース・ヴェイユが『根をもつこと』(一九四九)で論じた根づきの概念における「根」の意味合いに近似する。ヴェイユは「根づく」ということは、人間の魂のもつとも重要な要求」であるとした上で、「人間は、過去の魂のある種の富や未来への予感を生き生きと保持している集団の存在に、現実的に、積極的に、かつ自然なたちで参加することを通じて根をおろすのである。自然なたちの参加とは、場所、出生、職業、境遇によつて、自動的におこなわれた参加をさす」と述べる(山崎庸一郎訳『シモース・ヴェイユ著作集 V』(春秋社、一九六七)所収『根をもつこと』第二部「根こぎ」六三頁より引用)。続けて、こうした根づきが近代化により破壊され、人間が「根こぎ」にされている危機的狀況が詳細に論じられる。ヴェイユは、主に社会的集団や環境への「自然なたち」での参加を魂の根づきとして想定しているが、人間存在の根づきにおいては、社会的實在への根づきのみならず、宗教的實在への根づきも重要であると考

- えられる。組織的宗教が力を持ち得た時代には、宗教的実在が社会的実在と結び付くかたちで、人間に一定の根づきの感覚を与えていたと言えるが、今日の状況では、もはや宗教的実在と社会的実在のいずれもが、これを与えるには不十分である。本稿で「実存の根が失われている」と述べたときに指しているものは、こうした「根こぎ」の状況に他ならない。本稿では以降、論証過程で導き出された特殊な用語については、引用語と区別するため山括弧へゝを用いる。
- (6) 井上順孝編『現代宗教事典』（弘文堂、二〇〇五）「宗教性」項より引用。
- (7) 真鍋一史『「宗教性」の概念・測定・分析——「8か国における宗教意識調査」を事例として——』（関西学院大学社会学部紀要）第一二五号、二〇一六年一〇月。なお、引用文中の「church religiosity」の語注は真鍋によるものである。
- (8) 平凡社哲学事典編集部編『哲学事典』（平凡社、一九六五）「形象」項より引用。
- (9) 三渡幸雄編『哲学小辞典』（協同出版、一九七四）「形象」項より引用。
- (10) 前掲書同項からの引用。
- (11) 森宏一編『哲学事典第四版』（青木書店、一九八五）「形象」項より引用。
- (12) ルドルフ・オットー著、久松英二訳『聖なるもの』（岩波文庫、岩波書店、二〇一〇）、一八―二二頁を参照。
- (13) 重吉は東京高等師範学校在学中の二二歳のとき、駒込基督会の富永徳磨牧師（一八七五―一九三〇）により受洗している。しかし教会生活に馴染めなかったのか、わずか二ヶ月ほどで教会を離れており、その後は次第に内村鑑三（一八六一―一九三〇）の無教会主義に接近していくことになった。文学面の歩みとしては、十代からラビンドラナート・タゴールの詩や北村透谷の著作、オスカー・ワイルドの『獄中記』を耽読するなど既にその文学的萌芽を見せていた。そして東京高師卒業後、兵庫の御影師範学校に英語教師として着任すると、大正一〇（一九二一）年に夥しい数の短歌を創作し、次いで翌年の結婚後には本格的な詩作を開始している。（『日本近代文学大事典』『八木重吉』項、『八木重吉全集第三卷』（筑摩書房）付録の「年譜」、および今高義也『八木重吉とキリスト教——詩心と「神学」のあいだ』（教文館、二〇〇三）付録の「八木重吉略年譜」を参照）
- (14) 『八木重吉全集第一卷』（筑摩書房、二〇〇〇）より、大正一二年（一九二三）編の詩稿「詩集 丘をよちる白い路」七九頁。
- (15) 本文中に引用した八木重吉の詩に関しては、全て『八木重吉全集』（筑摩書房、二〇〇〇）に依拠した。なお引用に当たり、旧字体は適宜新字体に改め、歴史的仮名遣いはそのままとした。郷原宏『「素朴な琴」はなぜ鳴りだしたか』『八木重吉全集第一卷』（筑摩書房、二〇〇〇）「月報1」一―二頁。
- (16)

(17) 納富信留「プラトンにおける時間と永遠——『ティマイオス』32C-38C——」『新プラトン主義研究』第二二号、二〇一三年三月。

(18) シモース・ヴェイユ著、富原真弓訳『重力と恩寵』（岩波文庫、岩波書店、二〇一七）「偶然」章、断章3、一八九頁より引用。
ジョン・キーツ著、松浦暢訳『キーツの手紙』（吾妻書房、一九七二）四九頁より引用。

(20) 一八一八年二月一九日付ジョン・ハルトマン・レノルズ宛書簡を参照。蜜蜂と花の比喩は、キーツの「消極的受容力」を象徴するものとして広く知られている。

（わたなべ・あすか／本学日本文学科卒業生）