



Title	ドストエフスキーにおける美的イメージについて
Author(s)	西村, 美由起
Citation	待兼山論叢. 美学篇. 1988, 22, p. 21-45
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/48171
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

ドストエフスキーにおける 美的イメージについて

西村 美由起

ドストエフスキーの小説は、バフチンの『ドストエフスキーの詩学の諸問題』⁽¹⁾において「ポリフォニック」であると特徴づけられた。

独立し、融け合うことのない多くの声や意識、つまり、完全な価値を有した諸々の声による真のポリフォニーこそが、ドストエフスキーの小説の基本的特徴である。⁽²⁾

ドストエフスキーの前に展開されるのは、彼のモノローグ的思想によって照らされ秩序づけられた客体の世界ではなく、相互に照らし合う意識の世界である。⁽³⁾

ドストエフスキーの小説に、彼が『作家の日記』などで説くような思想的立場をとる登場人物が存することは、しばしば指摘されることである。バフチンはその点を認めた上で、なお小説のポリフォニー性を主張する。つまり、ドストエフスキーの批評的著作においてはそれらの思想は著自身のものであるとしてモノローグ的に語られるのであ

るが、一度それらが小説に導入されると、その断定機能が失われ対話化されることにより、小説のポリフォニーに組み入れられるというのである。

実際、思想家ドストエフスキーのイデオは彼のポリフォニー小説に入り、……それらは人間像（ソーニャ、ムイシキン、ゾシマ）と分ち難く結合し、自らのモノローグ的閉鎖性・完結性から解放され、完全に対話化され、他のイデオ像（ラスコーリニコフ、イワン）と全く対等の権利において小説の大きな対話に加わる。⁽⁴⁾

しかし我々はバフチンのドストエフスキー研究を論じる際、序論における以下の言葉に注意を向けねばならない。

この研究はドストエフスキーの詩学の諸問題に捧げるものであり、彼の創作をただこの観点からのみ検討するものである。⁽⁵⁾

すなわち、バフチンのドストエフスキー論は「詩学」^{ポエチカ}的側面に限定されているのである。

我々が念頭に置いているのは、もちろん、完結され閉じられた現実の像（タイプ、性格、気質）ではなく、開かれた像——言葉である。⁽⁶⁾

彼は、ドストエフスキーの小説世界を理解する上で、個々の人物像に込められた理念を理解することで足りとする研究方法に対して、社会的に開かれた具体的発話を材料として、ドストエフスキーの詩学を解明することを試み

たのである。したがって、バフチンが主張する「詩学」的解釈は従来の「理念」的解釈と対立する性格のものであり、この点において彼がドストエフスキー解釈の新たな境地を開拓したことは高く評価される。

しかし同時に、登場人物によって発話された言葉に基づいて打ち立てられたバフチンのポリフォニー論は、作品中の形象が有している意味や価値を理解することに關してはきわめて不十分なものである。例えば、ドストエフスキーが「魂の中のキリスト像」に思想的解決を求め、その芸術的表現を追求し続けたことはバフチンも認めるところであるが、この「魂の中のキリスト像」という観点とポリフォニー論とはいかにして調和し得るのであるか。バフチンは、ドストエフスキーにとってキリスト像は、「諸々の声の世界を完成し、秩序づけ、その頂点に立つはずのもの」であり、彼の「芸術的構想の極限」であるとしながらも、結局その像は「創作においては実現を見なかった」と断言しているのである。⁽⁷⁾

しかしながら、「魂の中のキリスト像」をはじめドストエフスキーの小説中の諸々の形象は、一種の美的イメージとして呈示されているのではないだろうか。そうであるとすれば、発話に基づいたバフチンの「詩学」的解釈とは別に、ある種の「美学」的解釈も要請されるということになろう。ただし、この「美学」的解釈は「詩学」的解釈と矛盾対立するものではない。それは、バフチンがモノロギ的であるとして放棄した、個々の人物像にかかわる美的イメージに立脚して、「理念」的解釈とは異なる別種のドストエフスキー解釈を試みるものである。本稿では以下、このイメージがどのような機能と価値を備えているかを、それが呈示されている作品の理念構造との関連において明らかにし、さらにそれがバフチンのいうポリフォニーといかなる関係にあるかという点を考察することにした。

一 二つの救済

ドストエフスキの作品⁽⁸⁾において登場人物たちが担う諸々の思想を俯瞰するならば、その中心課題の一つは「救済」にあると考えることは妥当であろう。とりわけ『罪と罰』、『白痴』、『カラマーゾフの兄弟』の三作品では、「救済」のテーマは主要人物、副人物を介して多様な様相において取り扱われており、特に主人公たちにとつては、救済の問題はその全存在を規定する重要な契機となっている。彼らの救済は、その手段と目的の上からこれを二つに大別することが可能である。以下ではそれら二種類の救済を「社会的救済」と「人格的救済」と呼ぶことにする。

(一) 社会的救済

社会的救済という思想上の立場をとる登場人物としては、ラスコーリニコフ（『罪と罰』）、イワン、大審問官（『カラマーゾフの兄弟』）をあげることができる。彼らが試みる救済は社会システム上のものである。すなわち、彼らは、現行の社会制度を崩壊させることによって、不公平で矛盾に満ちた社会から人間を解放し、新たなユートピアを建設することを最終的な目的とする。先取りして述べておくならば、各作品のテーマ設定において、この思想の根底には、それと表裏一体のものとして、現在の社会への不満から生じた、創造主たる神に対する抗議や拒絶が想定されているのである。

以下ではラスコーリニコフ、イワン、大審問官を順に取り上げ、彼らの思想を検討することにした。

『罪と罰』におけるラスコーリニコフの「超人論」は人間を凡人と超人とに分類する。凡人とは、社会の現状維

持のために生存する単なる材料にすぎない大多数の人間のことであり、彼らは本性上保守的服従的であると考えられる。これに対して超人には、「自己の思想を実現し」(6・199)世界を改革するためならば、その社会の法を踏み越えることが許されるのである。ラスコーリニコフはこの理論にのっとり高利貸しの老婆殺しを計画する。彼の理論によれば老婆殺しは、多くの前途ある有益な人間を救うために必要な資金を獲得するため、一匹の無用かつ有害なシラミを踏みつぶすことにほかならない。「一つの生命を代償に何千もの生命を腐敗と頹廢から救う」(6・54)という犯罪理論は、「数学的」にその正しさが証明されるかに思われる。

『カラマーゾフの兄弟』におけるイワンは、父フョードルのもとへやって来る直前に執筆した論文「地質学的變動」において、人間による新しい社会の建設を論じている(15・83—84)。その中でイワンは、その際まず第一に必要なものは、人間の内にある神の觀念を否定することだと断言している。人類が神を否定しさえすれば、旧来の道徳観は崩壊し、新たな世界が到来する。そこでは人間は神のごとく偉大な存在と化し、死後の復活があり得ないことも知り、地上の生活のために同朋を愛するようになる。しかし結局、神や魂の不死が存在しないものである以上、現在においても、既にこの真理を認識している人間は、この理論に基づいて人神となることが許される。したがって彼には、一般人が遵守する法を超越することが認められるのである。これがイワンの、神がなければ「すべては許される」という思想である。

同じく『カラマーゾフの兄弟』における大審問官の思想は、第五編第五章の「大審問官伝説」でイワンの口を借りて語られる。大審問官もまた人間社会の不幸、混乱、不安を指摘するが、彼はその責任の一切はキリストにあると言う。キリストは人間の良心の自由を望み、「人間の良心に平安をもたらすような確固たる基盤——大審問官に

よれば奇蹟、神秘、権威（14・234）——の代りに、異様で疑わしく曖昧なものばかり与えた」（14・232）のである。その結果、人間は、「昔からある確立された掟に代えて、自分の前にキリストの姿を指針と仰ぐだけで、何が善であり、何が悪であるのかを自由な心で自ら決定しなければならなくなった」（14・232）。しかし人間は弱く卑小な存在であるため、良心の自由という重荷にはよく耐え得ない。大審問官はこのような状況を、「自由と地上のパンとは両立し得ない」（14・231）と、あるいは、「人間が自由であるかぎり、いかなる科学も彼らにパンを与えることはできない」（14・231）と表現している。ここから、人間が幸福に暮らし、社会の秩序が維持されるためには、人間の自由は外的な力によって制限されるべきであるという考えが生じる。社会の支配者が一定の枠を設けてその範囲内の自由を保障してやるのが、人間への愛情であり、人間を混乱と不安から救い出すことになるというのが、大審問官の主張である。

しかしながら、社会制度のみに依存した以上のような救済方法は問題の根本的解決とはなり得ない。というのも、それらは、人間が一人一人自立した人格であるということを無視しているからである。大審問官の王国は、十分の一の支配者と十分の九の「何も知らぬ幸福な赤児」（14・236）である被支配者たちから構成されている。彼による救済は、人々にとって、物質的欲望は満たされるにせよ、精神的には彼の前にひれ伏すという、新たな隷属関係に入ることを意味するにすぎないのである。

（二） 人格的救済

人格的救済の側に立つ登場人物としては、ソーニャ（『罪と罰』）、ムイシュキン（『白痴』）、ゾシマ、アリョーシヤ（『カラマーゾフの兄弟』）があげられる。彼らがめざす救済とは、一言で言い表せば、人間各人の心の中にある

「牢獄」⁽¹⁰⁾からの解放である。

以下では、ゾシマの僧院における長老制度、イポリートの「弁明」における個人的慈善に関する叙述、さらにムイシュキンが説くロシア・メシアニズムを中心にして、人格的救済という思想に関して述べることにする。

『カラマゾフの兄弟』において長老ゾシマは、先にあげた大審問官とは対立する思想の具現者とみなすことができる。⁽¹¹⁾ 彼が求める救済は、大審問官のように現世的欲望の充足に主眼を置くものではない。それは、たとえ現実生活が矛盾混乱に満ちているとしても、本来、人間自身はそこから精神的に解放され得るというものである。人格的救済の理念が有するこの逆説性は、ゾシマの僧院で行われている長老制度に関する作者の記述にも現れている。

長老制度とは、自分の意志を放棄して、それを引き受ける長老の下に差し出し、その長い試練の後、「自分自身を制すること」、つまり「服従を通じての完全な自由（自分自身からの自由）」⁽¹²⁾（14・26）の獲得を目的とする制度なのである。ゾシマが示すキリスト教的思想によれば、自由とは施し与えられるものではなく、各人の精神的努力によってかちとられるべきものである。⁽¹³⁾ そして人間が社会環境との闘いという道德的義務を果す点において、社会制度に屈することのない人格的独立が認められるのである。

『白痴』におけるイポリートは、自分がかつて貧しい医者夫婦を援助し面倒を見たことに触れて、「社会的慈善」に対して「個人的慈善」を貶めるような見解に反論している。それによれば、そもそも「個人的慈善」の権利を侵すことは人間の本性を侵すことである。というのも、個人としての善行は、「一つの人格が他の人格に直接影響を与えようとする生きた人間の本性的欲求」（8・335）であるからである。人が自分の慈善を他人に与えることは、「自分の人格の一部を与え、相手の人格の一部を受け取ること」（8・336）なのである。この交流が相手の運命に

おいていかなる意味を持つかは、とうてい人間が予見し得ることではない。一方、いわば種子として投じられたその人の思想は、また別の交流において次々と血肉を付されていく。そして遂にはその種子が、「来たるべき人類の運命の解決」(8・336)に何らかの役割を果すことになるかもしれないのである。

個人的慈善についてのイポリートの弁護は、また同じく『白痴』において、ムイシュキンが試みる救済を支持するものである。社会的救済を意図するラスコーリニコフや大審問官は、多くの被支配者とは一線を画して、自らをその社会の頂点に立つ支配者とする。したがってそこには、苦しむ人類一般への抽象的空想的愛情は存在するが、実在する個人への実践的な愛の遂行は見出されないのである。⁽¹⁴⁾これに対してムイシュキンは、ナスターシャと直接魂の交流を行い、しかも彼女を救うためアグラヤの花婿の地位(ロシアにおけるムイシュキンの自己実現)を棄て、文字通り献身的につくすことによって、個人的慈善の究極のあり方を示している。

以上に述べた、ゾシマの僧院における長老制度とイポリートの個人的慈善の弁護から、人格的救済の方法は既に明らかである。しかしながら、彼らが救済を試みる際に抛り所とするもの、言いかえれば、人間の精神的復活の可能性を示すものは何であろうか。それこそが、ドストエフスキーが追いつけたロシア人の心の中のキリスト像⁽¹⁵⁾である。

ムイシュキンは、人々の心の中にキリストのイメージが保たれているということをも最初に発見したのは、ロシアの地方旅行中に出会った、赤児を抱いた若い百姓女のエピソードにおいてである。彼女は赤児が初めて笑うのを見て敬虔に十字を切る。

初めて赤ん坊の笑顔を見た母親の喜びというものは、罪人が心の底から祈るのを天上から御覧になった神様の喜びと全く同じものなのです（8・183—184）。

この言葉の中に、マイシユキンが信じるロシア人の復活の可能性が集約されている。マイシユキンによれば、彼女の言葉には「キリスト教の最も重要な思想」（8・184）が表現しつくされているのである。

『白痴』の第二編でマイシユキンが見出したこの復活の可能性は、第四編において貴族たちの前で披露される。マイシユキンはまずカトリック批判から始める。「ローマ・カトリックは西ローマ帝国の継承にすぎない……法王は地上の玉座を掌握して剣をとった」（8・450）。もはやカトリックは信仰ではなく、国家的権力を有した一つの体制と墮している。したがって、カトリックが唱えるものは、地上の権力を追い求める歪められたキリスト像である。このようなカトリック的キリストへの絶望と精神的飢餓感とから、無神論や社会主義が産み出された。そこで「その反撃として、一刻の猶予もなく、我々が守ってきた彼らの知らないキリストを西欧に向けて光輝かさねばならない」（8・451）のである。そしてマイシユキンはさらに、ロシア人の魂の中にあるキリスト像という思想に込められた、「ロシア思想とロシアの神とキリストとによってのみ成し遂げられるかもしれない全人類の復興と復活」（8・453）の可能性をも指摘する。

以上に述べてきた人格的救済という思想を総括すると、それは、人間の内部にあるキリスト像を顕現せしめ、「それを保持し、もし可能ならばその現し身となる」（15・248）ことによって、新しい人間の誕生をめざすものである。したがって、社会的救済が社会体制の変革という目に見える形で行われるのに対して、人格的救済はあくま

でも人間の魂における出来事なのである。

(三) 両思想の対立

ドストエフスキーにおいてはまた、以上に述べてきたような、社会的救済と人格的救済という二つの思想が互いに相容れ難いものであることが、登場人物の言葉を借りて、あるいは作品の筋の進行そのものにおいて、繰り返し示されている。

そのような思想的対立は、『カラマゾフの兄弟』において国家裁判と教会裁判に関してイワンとゾシマとの間に交される会話のうちに明確に見てとられる。イワンの主張によれば、教会は将来には国家を吸収し、教会による裁判、つまり「人間の再生、人間の復活と救済」(14・59)を目的とする裁判を執り行わねばならない。というのも現行の裁判制度は、「社会を守るために、病原菌に冒された部分を機械的に切断する」(14・59)にすぎず、しかも懲役や答刑は、犯罪者を更生させる能力も社会を守る能力も持たないからである。犯罪者を更生させ得るものはない、[己]の良心の自覚のうちに現れるキリストの掟」(14・60)のみであるというゾシマの言葉も見出される。未来における教会裁判の可能性を論じるイワンに対して、ゾシマは、国家裁判が行われている現在においても実際には事情は同じであると主張する。つまり、人間の心の中には常に教会裁判が存在するのであり、犯罪者は国家に対して自分の罪を悟るのではなく、教会に対してのみ罪を自覚するというのである。

ここで指摘された、社会的救済(国家裁判による犯罪者の矯正)と人格的救済(内面のキリスト像の自覚)との思想的対立は、また『罪と罰』におけるラスコーリニコフと『カラマゾフの兄弟』におけるドミートリーの運命をめぐって、国家による裁判と彼らの精神的更生との矛盾として、ストーリーの上でより具体的に実現されてい

る。

さらに二つの救済の思想の対立が一つの形象を借りて表現された例としては『カラマゾフの兄弟』におけるイワンがあげられる。前述のイワンの思想（神がなければすべては許される）は、ラスコーリニコフの超人論の同工異曲と言うことができる。ただし、ラスコーリニコフが信仰の問題に直面したのは殺人後のソニーヤとの出会いという筋展開の中での出来事であるのに対し、イワンという形象は既に出発点から神存在への懷疑をその特質として有していた。彼の中では、神存在の肯定と否定という全く両極に位置する二つの思想が解決を求めてやまないのがある。ゾシマはこの点を指摘して、「肯定的に解決されないとすれば否定的にも解決されない」（14・65）と語る。

ゾシマのこの言葉をどのように解釈すべきであろうか。すなわち、イワンの思想が肯定的に解決されない原因をどこに求めるべきであろうか。それはイワンの「神は認めるが、神が創造した世界は認められない」という主張に集約されるように思われる。すなわちイワンはアリョーシャに向かって、人間の頭脳は本来三次元的、ユークリッド的に創られているため、地上のこと以外は理解することができないので、神の有無を論じることなく、その存在を承認しようと言う。イワンはそう前提しながらしかし同時に、神が創造した世界において、人間の頭脳によって理解可能な公正さを要求するのである。彼は幼児虐待などの不合理的な事件を取り上げ、それに対するこの世界での合理的解決を求める。ここにイワンの思想的ジレンマが存する。神の存在を肯定しようとする宗教的感情と、社会的矛盾の合理的解消を望む理性とは背反せざるを得ない。⁽¹⁷⁾イワン内部の二つの思想の矛盾対立は、遂にはもう一人のイワン——悪魔を生み出したのである。

以上から明らかなように、ドストエフスキーにおいて社会的救済と人格的救済とは、それが施される場として、

社会と人間の魂という全く異なる領野を背景として持つものである。ムイシュキンが次のように語ることにより、両者の差異を明らかにしている。

宗教的感情の本質は、論証、過失、犯罪、無神論と決して相容れるものではなく、……そこには、無神論などが上滑りしてその本質を把握することの永久にできない何かが存在する（8・184）。

二 美的イメージ

前節で述べたような、社会的救済と人格的救済という二つの相対立する思想は、両思想を表すのに用いられた表現方式においても対照的である。社会的救済の思想は、ラスコーリニコフの「超人論」に始まり、イワンの「叛逆」や「大審問官伝説」を頂点として、充分な論理的展開をもって作品の中で表現されている。他方、人格的救済の思想は、前述のムイシュキンの演説やゾシマの伝記においてとりあえず語られてはいる。しかし注意したいのは、ムイシュキンの演説は花瓶の破壊という外面的障碍によって中断され、ゾシマの伝記に関しては、ドストエフスキー自身が書簡の中で、第六編「ロシアの修道僧」が第五編中の「大審問官伝説」への回答として読者に充分に理解されるかどうかを危惧している（30・（1）・122）ということである。我々読者がドストエフスキーの小説を読む際に、ゾシマやムイシュキンが抱く思想よりも、ラスコーリニコフやイワンの主張の方がはるかに力強く説得力をもって受け入れられがちであるのは、前者の思想が知的理論として説かれていないというまさにその点にあるのではないだろうか。

このように見るならば、ドストエフスキーは、イワンや大審問官の抗議に対して十分な反駁を行うため、ゾシマやムィシュキンに彼らの思想を語りつくさせるよりも、むしろそれを美的イメージとして呈示することを選んでいるのでと言えよう。実際ドストエフスキー自身、先にあげた書簡の中で次のように語っている。

ましてや実際この回答が直接のものでない、つまりかつて「大審問官伝説」やそれ以前において、逐条的に語られた諸論題に対するものではなく、ただ間接的なものにすぎないのですから。ここでは先に語られた世界観と正反対のものが表現されているのですが、しかしやはりそれは逐条的なものではなく、いわば芸術的絵画として描写されているのです(30・(1)・122)

そこで以下に人格的救済の思想を表現するためにドストエフスキーが用いている美的イメージのうち主なものをいくつかあげることとする。

(一) キリスト教的世界の導入

○ ナスターシャの写真(『白痴』)

ムィシュキンはナスターシャの写真を目見ただけで、「底知れぬ自尊心と憎悪にも似た侮蔑」と「信じ易さ、驚くほどの素朴さ」(8・68)との鋭いコントラストが生み出している、見るに耐え難いほどの美しさを感じる。そして彼は写真の中の彼女の顔に「多くの苦悩」(8・69)を見出すのである。このようにムィシュキンが写真を通じてナスターシャの性格を看取し彼女の運命を洞察したということは、社会的先入観に囚われることなく人間の魂を直接見ることができるという彼独自の能力を示している。

ところでマイシュキンはエバンチン家で、ロシアに来る前にスイスで、フランス人に身を汚された村娘マリイを救い彼女の精神的復活を成し遂げたというエピソードを語る。このエピソードが小説全体の前奏曲となり、スイスのマリイの運命とロシアのナスターシャの運命との重なり合い、マイシュキンがナスターシャの顔に抱いた既視感によって、ナスターシャ||マгдаラのマリヤ、マイシュキン||キリストという、現実レベルと宗教レベルにまたがった二重の人物関係が示唆される。このようにこの作品では、ナスターシャの写真をきっかけとして、筋展開の現実の時間に加えて、キリスト教的神話の時間が導入され、両者が照応させられるようになっているのである。

(二) 世界調和の感覚

○ 『罪と罰』のエピソードの情景

ラスコリーニコフが、「もちろん刑事上の犯罪はなされた。法律の条文は破られ、血が流された。ならば、法律の条文の代りに俺の頭を持っていくがいい」(6・47)と語っているように、彼はこの作品において、真に信仰に目覚めた者として示されることはなかった。エピソードには、ラスコリーニコフが「アブラハムとその羊の群の時代」(6・42)そのままの遊牧民の姿を彼岸に見る場面がある。これは神話世界の情景であり、この情景がラスコリーニコフに示されたことによって、彼が信仰の戸口にいること、彼に精神的復活の可能性があることが示唆されている。

○ マイシュキンの癲癩の発作(『白痴』)

マイシュキンは発作時のアウラを通じて、一瞬の間「至高の生の総合」を感じ、「輝かしく調和に満ちた歓喜と希望、理知と最終的なことわりにあふれた最高の静けさの中へと解放される」(8・188)。それは彼にとって「美と

祈り」(8・188)であり、また彼はその瞬間に、「もはや時はなしというあの驚くべき言葉が何やら分かった」(8・189)のである。ドストエフスキーは癲癇の発作によってムイシュキン⁽¹⁹⁾の聖性を暗示しているのである。

○ ガリラヤのカナ(『カラマゾフの兄弟』)

長老ゾシマの遺体から発する腐臭のために、神に抗議し反抗し信仰を失いかけたアリョーシャは、グルーシエンカとの精神的交流により信仰を回復する機会を得る。彼は再び僧院へ戻り、祈りを捧げるうちにまどろみ始める。こうして夢うつつで、バイシイ神父が聖書のガリラヤのカナの箇所を朗読するのを聞くアリョーシャの前に、キリストと共に喜びの宴の席に連なるゾシマの姿が開示される。そこで歓喜に満ちて庵室を飛び出し大地に倒れ伏してこれに接吻するアリョーシャの魂は、地上の自然に、さらに天上来に感応し震撼するのである。このアリョーシャの試練⁽²⁰⁾において、イワンが人間のユークリッド的頭脳によっては理解不可能であると切り捨てた天上の真実と、地上の真実とが交叉するかに見える。

(三) キリスト教思想の美的呈示

○ ラスコリーニコフの大地への接吻(『罪と罰』)

ラスコリーニコフの殺人行為は社会的規範の踏み越えであるにとどまらず、人間としての存在を問われる、神の掟の踏み越えである。ソーニャはラスコリーニコフに「犯罪者」としての自首を勧めたのではない。

十字路へ行き皆にお辞儀をして、大地に接吻なさい。あなたは大地に対しても罪を犯したのですから。それから世界中に聞こえるように言いなさい。私は人殺しです!と(6・405)。

ラスコーリニコフは自分が罪を犯した大地に接吻し、人々の前でその罪を告白することによって大地との絆を取り戻し、神から再び生命を授かることができるのである。このような、大地との交わりの回復による人間の復活というキリスト教的救済思想は、先のアリョーシャの体験にも見出される。

○ 十字架を担う（『カラマゾフの兄弟』）

『罪と罰』においてはその可能性が示唆されたにすぎない人間の精神的復活の思想は、『カラマゾフの兄弟』においてはドミートリーの内なる新しき人間の誕生として表現される。彼はロシアの民衆の典型である、「頭上に開ける高遠なる理想の深淵と、眼下に広がる、極めて低劣な悪臭を放つ墮落の深淵」（15・129）とを同時に覗き込むことができる形象として創造されている。ドミートリー自身の言によれば彼は、「無数の卑劣な振舞いをしながらも、常に高潔な存在であり続けた、……心の中で高潔さを渴望し、そのことによって生涯苦しみ続けてきた。いわば高潔さの受難者」（14・416）なのである。このようなドミートリー像の内に彼の復活の可能性が内包されており、このことは、アリョーシャのミイシユキンの「見る能力」を通じて読者に示されている。

しかしドミートリーのような人間は「決して自力で立ち直ることができず」、外的な力、「運命の一撃が必要」（14・458）なのである。作者は彼に、父親殺し未遂に関わる一連の事件を運命の一撃として与えた。彼はその衝撃によって、「自分の中に閉じ込められていた……新しい人間が復活したのを感じた」（15・30）のである。彼は実際には父親を殺していないにもかかわらず、殺そうとしたその心理のために自ら断罪する。

誰かが皆の代りに行かねばならないから、……自分は父親を殺してなどいないが、……皆のために自分が行こ

う (15・31)。

ドミートリーがこう語るとき、彼は自分を、人類のために自分自身を犠牲にし^{はつげ}磔になつたキリストに擬しているのである。ここでは、ムィシュキンに与えられていた「白痴性」や「癲癇」などの先験的屬性としてではなく、精神的復活という一個の人格のリアルな転身として、十字架を担うという行為が示されているのである。

しかしアリョーシャは、ドミートリーから脱走の是否を問われたとき、「兄さんには大殉教者のような十字架は「^(15・185) いらぬ」^(15・185)」と答える。アリョーシャによれば、ドミートリーにとっては、「このもう一人の人間のことを生涯記憶しているだけで十分」^(15・185)なのである。アリョーシャは彼を、人格的救済の道の出発点に立った人間と認めるのである。⁽²¹⁾

○ 大審問官へのキリストの接吻 (『カラマゾフの兄弟』)

社会的救済と人格的救済という両思想を表すのに用いられた方式の対照性は、ここにおいて最も明瞭に見てとられる。大審問官のキリストに対する非難と拒絶、悪魔礼讃——その長広舌の間キリストは一切反論せず終始沈黙を守る。キリストの唯一の返答は無言の接吻である。これは、大審問官の所業すべてを越えた赦しの思想を示すものと解される。そしてここに見られる、論理と美的イメージとの対立は、「大審問官伝説」を語り終えたイワンへのアリョーシャの接吻によって反復され強調される。

Ⅳ 美的存在

以上のような美的イメージの集大成として『白痴』において、「美しき人」⁽²²⁾キリストの似姿——ムィシュキンと

いう形象が呈示されている。作品の理念構造から眺めるとき、マイシユキンという形象には人格的救済を行う救済者の役割が与えられているといえよう。ところが筋の展開の上では彼の行動は極めて受動的である。マイシユキンを取り巻く登場人物たちは、彼の積極的な働きかけによるよりも、彼の存在のあり方によって自己表現を迫られていると考えられる。

先に述べたように、ドストエフスキーには、すべての人間の中に本来的にキリストのイメージが潜在しており、このイメージを覚醒させることによって人間は真の救いに到るという思想が認められる。したがって、キリストの似姿として創造されたマイシユキンは、人間の深層に在るキリスト像と呼応するのである。先に述べた、社会的先入観に囚われることなく人間の魂を直接見ることができるといふ、マイシユキンに独自の能力とは、相手の魂とのこの直接的呼応の機能にほかならない。このような魂の呼応は、他方、他の登場人物たちにおいては、マイシユキンに対してのみ心を開き自己の内奥を吐露することを求めようとする心的傾向として表現される。したがって、マイシユキンが救済において果す役割は、すべての人間の心の中に潜在しているキリスト像の顕現を促す点にある。彼はいわば一種の触媒として人間の心に作用するのである。マイシユキンは、個々の人間の心の中にあるキリスト像——究極の美的イメージ——を喚起する存在として、「完全に美しい人」なのである。ドストエフスキーは、このような美的イメージの呼応から人格的救済が始まると考えている。

崇高な美しい存在の傍らでは、一見粗暴で残虐な人間が新たな生まれ変わりを求め、更生して立派な人間、高潔で誠実な人間になる可能性を求める（15・169）。

三 美的イメージの表現

「魂の中のキリスト像」という考えは、先に述べたように、『作家の日記』などの批評的作品において主張されている思想である。しかし『白痴』の中ではそれは、『作家の日記』などの場合と異なり、発話によって論弁的に表現されているわけではない。

ムイシュキン は次のように述べている。

私が口にしてはいけない観念、崇高な観念があるのです。なぜなら、私はきつとそれらすべてを滑稽なものにしてしまうでしょうから。……私の言葉は見当違いで、その思想にふさわしいものではないのです（8・283）。

ムイシュキンが抱く「崇高な観念」は発話によって表現されると、「滑稽なものになってしまふ」のである。作品の終局近くでムイシュキンは、彼の最も輝かしい場として、アグラヤの花婿としての披露目のパーティーの席を与えられる。しかし、この席で「魂の中のキリスト像」に立脚したロシア・メシアニズムについての大演説を行ったムイシュキンに対して、作者ドストエフスキーは、興奮のあまり癲癇の発作を起こし花瓶を割るという滑稽な失敗をさせるのである。

ムイシュキンにおける内面の崇高性と外面の滑稽性あるいは非社会性との結合は偶然のものではない。キリストの現し身ムイシュキンには、癲癇の発作や非ロシア的外見によって、聖性と同時に白痴性や非社会性という二重の形質が与えられている。また、ゾシマ的な自由の観点からは最高の自由を有しているはずのソーニャは、社会的に

は売春婦でしかない。癲癇の「至高の一瞬」もガリラヤのカナの「奇蹟」や「別世界とのふれあい」も、ただ当のマイシユキンやアリョーシャによって感受されただけであり、他の登場人物の世界へ向けて表現されているわけではない。イワンやラスコーリニコフなどの口を借りて発話によって論弁的に表現された諸思想が、言語の性格上、社会的に開かれたものであるとするならば、キリスト教的世界に関わるこれらの美的イメージは呈示によって絵画的に表現されているかぎり、多分に非社会的なものといえよう。

ここで最後に、美的イメージが持つ、以上のような二面性が、作品において最も効果的に表れている例として、『白痴』の最終場面を取り上げたい。

『白痴』の最終場面は、物語の結末としてはかなり特殊なものである。この場面において、登場人物たちが抱いていた、あるいは作品の中で提起されていた救済の問題、復活の問題に、最終的な結論が与えられるわけではない。『白痴』の結末とは、小説冒頭から既に予期されていた、救済者、犠牲者、殺人者という三人の主人公の運命の実現であるにすぎない。マイシユキンが救わんとしたナスターシャは、最初の予言通りロゴージンに斬り殺されて横たわり、その傍らには、狂いかけたロゴージンと再び白痴に戻ったマイシユキンとがいる。そこではこの三人の世界と他の登場人物たちの世界とのつながりが断ち切られ、これまで進んできた時間は歩みを止める。あたかも『白痴』という小説全体がこの情景へと収斂し、ここで凝縮され凍結されたかようである。しかも、ドストエフスキーはこの場面について何の説明も与えてはいない。ただそこに見出される現象をそのままに、絵を描くように描写するだけである。

この情景もまた、一つの美的イメージであるといえよう。しかしながら、これまでの美的イメージが、まず作品

中の登場人物に対して存在するものであるのに対し、『白痴』の結末という美的イメージは、作者ドストエフスキーが直接読者に向けて呈示したものである。ところが、発話による論弁的表現とは異なり、絵画的に表現された『白痴』の最終場面は一義的な意味を提示するものではなく、したがってその解釈は極めて困難である。

この最終場面は、ちょうどホルバインの描く「墓の中の死せるキリスト」と同じ力を持つもう一枚の絵であると言うことができるであろう。ホルバインの絵に関してメイシュキンは、人類のために十字架にかかり復活を約束したキリストを題材としながらも、その死体のむごたらしい描写のため、「人によってはこの絵のために信仰を失うこともあるかもしれない」(8・182)ほどの力を持つ絵であると語っている。⁽²⁴⁾この絵のために「信仰を失う」のか、それとも十字架上のキリストへの信仰を抱くのか、これと同じ問いが『白痴』の結末においても発せられる。先に述べたような結末の情景の中に、読者はナスターシャの死に終った救済を見るのか、あるいは彼女の心に宿った「美しき人」キリストを見るのか。果して読者の想像力はナスターシャの死という外面的悲劇を超え得るのか。ドストエフスキーは小説の終局で、最も根源的な問題を、美的イメージの有する両面性を用いて、読者に提起しているのである。⁽²⁵⁾

この論稿の課題は、バフチンの詩学的方法に対して美学的方法を立て、バフチンが「ドストエフスキーの創作においては実現を見なかった」と断言した、魂の中のキリスト像の意味と機能とを明らかにすることにあった。バフチンの研究の素材は作品世界の発話であるが、ドストエフスキーにとって、また信仰を抱いたその主人公たちにとって最も崇高な美的イメージは、発話による論弁的表現を超えるものである。そのため作者はこのイメージを、こ

れとは反対に呈示によって絵画的に表現しているものであり、かくしてそれは発話によっては「実現を見なかった」のである。しかしながら、ドストエフスキーの主要テーマである人格的救済は、この美的イメージの呼応と覚醒を通して初めて可能なのである。ドストエフスキーの作品世界は発話に基づいたポリフォニズムからのみ成り立つものではない。そこでは、ポリフォニーの中の一つの発話に帰すことのできない諸々の美的イメージも機能しており、それは登場人物に対して、読者に対して、生々とした実体的なものとして働きかけるのである。

注

- (1) M. Тихвин, *Проблемы поэтики Достоевского*, (М.), 1979.
- (2) Там же, стр. 3.
- (3) Там же, стр. 112.
- (4) Там же, стр. 106.
- (5) Там же, стр. 3.
- (6) Там же, стр. 112.
- (7) Там же.
- (8) 以下、テキストとしては Ф. М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в 30 томах*, (Л.), 1972-, を使用する。引用箇所はアラビア数字で巻数、ページ数を記す。
- (9) 脇役が救済を行う例として、『罪と罰』のレベジャートニコフがあげられる。彼のソーニャに対する救済は、当時の社会主義思想の戯画化とみなすことができる。
- (10) 『白痴』における救済者ムィシユキン是被救済者ナスターシャに対して、「彼女が鎖でつながれ鉄格子の中に閉じ込められ、看守の笞の下に倒れているのを見たような印象」(8・289)を抱いている。
- (11) ドストエフスキーは書簡の中で、第六編「ロシアの僧」を第五編「プロとコントラ」への回答として書いたと述べてい

- る(30・(1)・121―122)。この作品においては「大審問官伝説」と「ゾシマの伝記」とが作品の理念構造の二本の柱と考えられるが、両者共に劇中劇の形式をとり、筋展開そのものには重要な役割を果していない。さらに、物語の主人公イワンとアリョーシャとが各々の作者、語り手である点にこの作品の構成上の特色がある。
- (12) 『作家の日記』より。「最高の自由とは、……自分が有する一切のものを分かち与え、万人の奉仕に赴くことである」(25・62)。
- (13) 『作家の日記』より。キリスト教は「環境の圧迫を十分に認め、罪人に憐れみを示しながらも、その環境との闘いを人間の道徳的義務とみなす」(21・16)。
- (14) 人類全体への抽象的愛と個人への実践的愛との対立については、『カラマーゾフの兄弟』第二編第四章のゾシマとホフラコワ夫人との会話を参照。
- (15) ロシア人の心の中にはキリストの姿が理想像として常に保持されているという思想は、『作家の日記』でも再三述べられている。一八八〇年八月の稿第三章などを参照。
- (16) 創作ノートより。「そもそもあの犯行から彼の精神的発達が始まる。以前には生じ得なかったような多くの問題が可能になる」(7・140)。
- (17) 創作ノートより。「アリョーシャは、知識と信仰は異なつた互いに相対立するものであると知つた」(15・201)。アリョーシャの形象の前提はイワンのそれとは対照的である。
- (18) ムイシュキンにキリストのイメージを付与するものとしては他に、彼がバーゼルでロバの鳴き声によって憂鬱な気分から目覚めたというエピソードなどがあげられる。江川卓、『ドストエフスキー』(岩波書店)、一九八四、一一五ページを参照。また、スイスのマリイ＝マグダラのマリヤ＝ナスターシャ、ムイシュキン＝キリストという構図の詳細な説明については、安藤厚、『ドストエフスキーの小説における八聖なる白痴女』の系譜(補遺)、文集『ドストエフスキー』、東大文学部露文研究室、第二号を参照。
- (19) アウラにおける「もはや時はなし」という感覚、それに関連して述べられている、マホメットがアララの住居をすべて見渡すのに費された時間は、ひっくり返った水ガメの水がこぼれ出す前の一瞬にすぎなかったということは、前述の『罪と罰』のエピソードの旧約聖書的情景についての、「そこではまるで時間そのものが止まっているかのよう」(6・

421) という説明と相通じるものである。信仰の世界は美的イメージによって無時間的永遠的な世界として表現されている。ドストエフスキー自身の「向う側での生」に関する見解として、「それは総合的に充足されたものであり、永遠に楽しむものであり、満たされたものである。したがってそのような生にとっては八時間√はもはや存在しない」という言葉が見出される。 *Незданный Достоевский. Интервью с Насретово, т. 83, (M), 1971, стр. 174.*

- (20) 『白痴』のミュシキンが先験的にキリストの理念の体现者であったのに対し、ここでアリョーシャは、後験的に真の信仰に目覚めるべく描かれている。彼はこの試練を経て初めて、ゾシマの真の後継者として承認されたのである。なお創作ノートには、「リアリストにおいては、信仰が奇蹟から生まれるのではなく、奇蹟が信仰から生まれる」(14・24)という言葉が見出されるが、この「リアリスト」という言葉によって、ミュシキンの「白痴性」に対するアリョーシャの現実社会への適応性が示唆されていると考えられる。

- (21) 自らをキリストにたとえ十字架を担うというモチーフは、イワンにも認められる。彼は、スメルジャコフが自分の言葉に唆かされて殺害を執行したことを知り、葛藤の末に法廷に立ち証言することを決心する。「明日は十字架で絞首台じゃない」(15・86)。

- (22) 書簡より。「小説の中心的思想は完全に美しい人を描くことです。……この世にはただ一人だけ完全に美しい人がいます——キリストです。つまりこのはかり知れず無限に美しい人の現れそのものが既に永遠の奇蹟なのです」(28・2)・251)。ここで用いられている *прежний* という語は *сепаре, думя* と結び付き、人間の精神的内面的な美しさを表現する。 *См. В.Л. Давы, Толковый Словарь (M), 1955, т. 3, стр. 393.*

- (23) マリはこの場面を「時間なき瞬間の到来」と形容している。マリ、『ドストエフスキー』、山室静訳、(泰流社)、一九八三、一二四ページ。

- (24) ドストエフスキー自身がスイスのバーゼルでこの絵を見て衝撃を受けている。アンナ・ドストエフスカヤ、『ドストエフスキー夫人アンナの日記』、木下豊房訳、(河出書房新社)、一九七九、三四五ページ。

- (25) ドストエフスキーは書簡の中で、「この第四編とその結末が私の小説において最も重要なのです。つまり私は、ほとんどその結末のために小説を書いたのであり、そのために小説全体が構想されたのです」(28・2)・313)と、『白痴』における最後の場面の重要性を語っている。またミラーは最後の場面に関して、「このタブローは、作者が言葉においては

表現で大きな問題を絵画によって問ひかひるものがある」を考へてゐる。 R. F. Miller, *Dostoevsky and The Idiot*, Author, Narrator, and Reader, (Cambridge, Mass.) 1981, p. 213.

(大学院後期課程学生)