

ドストエフスキイにおける 〈ケノーシス〉の意義について

三 枝 禮 三

序

- I ドストエフスキイにおける宗教経験
 - 1 〈家庭での〉幼児期の宗教経験
 - 2 民衆から学んだキリスト
 - 3 信仰と懐疑
- II ロシヤ宗教思想史に見られる〈ケノーシス〉の伝統
 - 1 伝統の担い手
 - 2 聖者伝 (Hagiography)
- III 全体史と個人史の交点
 - 1 書誌学的証拠
 - 2 『作家の日記』及び作品の中から
 - 3 シベリヤ流刑体験
- IV 創作方法としての〈ケノーシス〉
 - 1 「魔的なもの」
 - 2 分裂に堪え得る〈ケノーシス〉
 - 3 謙抑の自己展開
—— 倨傲・笑い・子供たち ——

序

〈ケノーシス (Kenosis)〉というのは、言うまでもなく、ピリピ人への手紙 2; 6~8「キリストは、神のかたちであられたが、神と等しくあることを固守すべき事とは思わず、かえって、おのれをむなしうして僕のかたちをとり、人間の姿になられた。その有様は人と異ならず、おのれを低くして、死に至るまで、しかも十字架の死に至るまで従順であられた」¹⁾というくだりの特に「おのれをむなしうし」たとあること、すなわち、受肉から十字架の死に至るまで徹底するキリストの自己卑賤化と従順のことを言う。しかし、ここでは、さらにそのケノーシスのキリストに（信仰において）従うことを指すことにする。

さて、ドストエフスキイの実存と創作行為を根底から支えている秘密は何かという疑問に対

し、それは〈ケノーシス〉ではないか、ということを明かにしようとするのが小論の目的である。そのための方法として、まずドストエフスキイにおける宗教経験という個人史を瞥見し、次に、ロシヤ思想史に見られる〈ケノーシス〉の伝統という、いわば全体史を概観し、そして、その個人史と全体史を結びつける〈ケノーシス〉モチーフの痕跡をドストエフスキイの中に求め、さらに、その〈ケノーシス〉モチーフがいかなる創作方法として具体化したか、以上の四段階にわたって見たいと思う。

I. ドストエフスキイに おける宗教経験

ドストエフスキイは、〈キリストを——最初、幼児のころ父母の家で知り、その後同様に、「ヨーロッパ式自由主義者」になった時に喪失したキリストを、彼ら（民衆）のおかげで、ふたたびわたしの魂の中に入れた²⁾〉と言っている。そこでまず、幼児期のそれについて見る。

1. 〈家庭での〉幼児期の宗教経験

ドストエフスキイの伝記を最初に書いたオレスト・ミレルの伝えるところによれば、三歳の頃から子守女に教えられて聖像の前で祈ったということであるが、毎年、タートルからロシヤを解放してくれた聖セルゲイの日には、七十キロ以上も離れた三位一体大修道院へ、母に連れられて礼拝に行き、聖餐に与ったり、森の中の聖者が隠棲していた住い（エルミターージュ）を訪ねたりしたと言う。

『死の家の記録』(p. 130 f.)にも、こう記されている。「このような日（キリスト降誕祭）を迎えるに当って、社会の除け者にされている彼らの胸にも、いかばかりの思い出が動き始めることか、

知る人ぞ知る、である！大きな祝祭の日というものは一般民衆の記憶に、ごく幼いころからくつきりと刻み込まれるものである。それは、苦しい労働から解放される休息の日であり、一家団らんの日である。……この厳肅な祭日に対する尊敬の念は、囚人たちの間では一種の形式にさえ移っているのだった。」

また、宗教教育のために通ってきた話上手の補祭から聖者のようなヨブの苦難の物語を聞いて心を打たれた。のみならず、追いかけるように、田舎の領地の家が火事で焼けたという知らせがあったとき、不平も言わずに家族が全員でイーヴェルスカヤ礼拝堂に「アトス山上の聖母」像を参詣に行ったため、ヨブの受苦物語は幼いフョードルの心に終生刻みこまれることになったと言われている。因みに、54歳になってからも、「ヨブ記を読んで、私は病的なくらい狂喜している。読むのを中断しては一時間ごとにはほとんど泣き出さんばかりになって部屋の中を歩き回っている。アーニャ、不思議だね、この本は生涯に深い感動を覚えた最初の本の一つなんだよ。私はあのころはまだほんの子供だったんだけどね！」³⁾と、妻への手紙に書いている。

2 民衆から学んだキリスト

しかし、家族の敬虔な信仰生活から離れた後、いわゆる「ヨーロッパ式自由主義者」になったとき喪失したキリストを、民衆のおかげで私はふたたび魂のなかへ入れた、と彼は言っている。それなら、その彼の魂に再生をもたらした最初の転換期は、真の民衆に接するシベリヤ流刑であり、そこでまず彼が出会った民衆とは、「死の家」の世界の民衆であったであろう。

じじつ、彼は、中継監獄のあるトボリスクで、デカブリストの妻たちから、死ぬ日まで愛用することになる福音書を差し入れられた⁴⁾。また、オムスクの要塞監獄の板寝床の上で、狼に襲われる恐怖心にとりつかれた少年の日に、母親のように優しいキリストを印象づけてくれた「百姓マレイ」⁵⁾のことを思い出して、ならずものしか見えない囚人たちの内部に隠されているマレイを見る眼を開かれる。このような彼の「死の家」経験を、樋谷秀昭は「同情」ではなく「同

苦」である⁶⁾、と言っている。しかし、もしほんとうに「同苦」が可能になったとすれば、それはドストエフスキ自身に負わされていた貴族とか旦那衆とかいう階級の特権や保障という障壁の一切、彼の過去の生き方の一切が、徹底的に粉碎されて、自分自身一般民衆となりきることを通してよりほかなかったであろう⁷⁾。

3. 信仰と懷疑

なお、1854年3月、セミパラチンスクでの復活祭の夜、彼の内部に起こった事件のことは、忘れられてはならないだろう。その夜彼は、無神論者の旧友と、文学・美術・哲学・宗教を論じ合っているとき、突如として、抑え難い内的激発におそわれ、神は存在すると叫んだ。「わたしは天が地に下ったと、そしてわたしをまったく吸収したと感じた。わたしは神を呑んだし、わたしのあらゆる本体が悉く神によって貫かれたと感じた。そうだ、神は存在する。とわたしは叫んだ。それから後はもはや何も思い出せない……」⁸⁾この告白には、パスカルの火の体験といわれる回心体験と同質のものが感じられる。

そして、このようなドストエフスキにおける宗教経験の個人史を要約することとしては、最後の創作ノートに書きつけられている一言、「私のホサナは、懷疑の限りない試煉を経てきた」⁹⁾ということばに尽きるであろう。もちろん、ここには、ヨブ記の影がさしているに違いない。

注

- 1) *ἀλλά ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβόν*, (2, 7).
- 2) 『作家の日記』下, p. 432.
- 3) 1875, 6.10 妻ナンナ宛.
- 4) グロスマン『ドストエフスキ』p. 117f. 『死の家の記録』p. 18f.

「シベリヤには、まったく私利私欲を離れて『不幸な人々』(罪人・囚人)を兄弟のように世話して、あたかも生みの子でもあるかの如く同情し心痛することを、自分の生涯の神聖な使命としているかのように見える人々が、ほとんどつねに幾人かいて、いかなる時でも絶えることがない」(e.g. ナスターシャ・イヴァーノヴナ). 小沼文彦「ドストエフスキ」(p. 125)にも、

彼女たちが口を揃えるようにして言った、「あくまでも堪え忍ぶことです！ 背負わされた自分の十字架をどこまでもおとなしく背負って行くことです！」という言葉がドストエフスキイにはこびりついてはなれなかった、とある。

これは、拙論Ⅲ-3、「シベリヤ流刑体験」の根底を貫流していく導きの糸としても見落としはならない奨励であるとともに証言でもあるだろう。

- 5) 「百姓マレイ」『作家の日記』上, p. 219 ff.
- 6) 桶谷秀昭『ドストエフスキイ』p. 7.
- 7) 森 有正『ドストエフスキイ覚書』p. 252 f.
- 8) 紀要(第22号)拙論「ドストエフスキイとキリスト教」p. 88, 注 22).
- 9) パスカル『ドストエフスキイ』p. 140.
 - ◇ グロスマンは、ドストエフスキイのキリスト教的関心を哲学的なものとして認定し、宗教的な危機などついになく、優勢な懐疑の中で、生涯「無信仰」が彼の実在感の基礎だったとみている。(p. 127)
 - ◇ ドストエフスキイ自身の「大審問官」への言及に見られる、無神論者の非難に対する自負を参照。

II. ロシヤ宗教思想史に見られる 〈ケノーシス〉の伝統

次に、ロシヤ宗教思想史に見られる〈ケノーシス〉の伝統を概観したい。

1. 伝統の担い手

ロシヤ正教における神学的自己検討は、19世紀末になってようやく極く少数の識者によって始まったばかりで、それまでは、もっぱら祭儀と典礼をとおして、信仰の伝統が保持されてきたと言ってよいだろう¹⁰⁾。その際、上流貴族階級の信仰は、西欧からの合理主義や自然主義等の影響によって内実を侵蝕され、その信仰は形式化をまねがれなかった。しかし、民衆や民族的文化・伝統に依然として忠実な階層の中には、なお生き生きとした信仰と素朴な聖者伝説までもが、世代から世代へと伝えられ保持されてきたと言われている¹¹⁾。

2. 聖者伝 (Hagiography)

G. P. フェドートフによると、ロシヤ正教の歴史の中で最初に聖人として列聖されたのは、ウラジミール公の二人の息子、ボリスとクレブ

である。彼らは、1015年、ウラジミールの訃報に接してキエフへひき返す途中、兄スヴィアトポルクの殺害計画を知りながら、あえて逃げも戦いもせず、かえって祈りながら槍で突き殺されたと伝えられている。いわば「受難者」たちである。コンスタンチノーブルの大主教(ゲオルギュ)は、なかなか、彼らの聖性を信じなかったが、ロシヤの民衆の間では、早くから崇拜され始め、ギリシヤ正教会の正式な列聖を待たず、すでにロシヤの民衆の心情の中で聖者扱いされていたということである¹²⁾。そしてそれは、ロシヤのナショナリズムの抬頭などを意味するものではなく、何よりも〈ケノーシス〉的な受難・受苦がロシヤの民衆の間では憐憫と崇敬を呼んだことを意味する。事実、ロシヤ教会は、ローマ教会とは勿論、ギリシヤ教会とも違って、受難者より殉教者に優位を与えるようなことはしない。またロシヤの民衆の間では、かえって同じロシヤ人の信仰故の殉教者のことはほとんど忘れ去られているくらいだ、と言われている¹³⁾。

三人目に列聖された聖者は、やはり11世紀のロシヤの修道院の父と言われるテオドシウス(1074.†)である。彼は、パレスチナの修道院の禁欲的苦行の伝統に立ちながら、自己卑賤化をさらに徹底した人物である。彼は、キリストのケノーシス、すなわち、その奴隷の姿と受難の御体とをありありと思ひ浮べ、床を額で叩いて泣きながら、ざんげし、しかも粗衣をまといながら、いつも明るい顔を絶やさずに労働していた。ある時、キエフ公が彼を王宮へ招待するため馬車を遣わしたが、馭者は修道院長とも知らずに貧乏人だと思いがえて、途中で彼を馬車から追い出して馬にまたがらせたという話が伝えられている¹⁴⁾。このような「聖なる馬鹿」にまで近づく自己卑賤化は、テオドシウスの少年時代からの特性であるとともに、ロシヤ人的な特質でもある、とフェドートフは述べている¹⁵⁾。

さらに下って、14世紀の聖三位一体修道院のセルゲイも、タタール人の支配下からロシヤを救った傑出した人物でありながら、あくまでも

清貧と謙遜の戒律を守った修道院長であるが、15世紀に現われたソルスクのニルスは、さらにそのケノーシスの線を徹底させる。ニルスの遺書には、自分の死後は遺体を丁重に埋葬することなく、野獣や鳥のえじきになるように、荒野に捨ててほしいとあって、そのわけは、「自分の肉体は神のみ前に大いなる罪を犯したものであるから、埋葬される資格がない」からだ、と書いてあったという¹⁶⁾。このニルスについて、フェドートフは、「極度に矛盾をもった」人物、すなわち、「恐ろしいほど罪の自覚が強い」と同時に、「神の愛に陶醉する」余り、靈魂がこの世を去って、すでに「肉体を埋葬してしまった」ようなところのある人物だと指摘している。また、ニルスは、「ほとんど偶像破壊的に」修徳価値を否定したそのケノーシスの徹底において、「ロシアの聖人中、独得の地位を占める」と言っている¹⁷⁾。

ドストエフスキイと同時代の宗務庁監督で、「該博な教養とマキャヴェリズム信奉者の狡知とを兼ね備えた人物」といわれるポビエドノステーフと対照的なサドンスクの主教チホンは、主教座を捨てて修道院にのがれ、一介の卑しい司祭として祈りと苦業の人になることを志した。「たえず十字架につけられたキリストの苦しみを黙想していた」といわれるチホンも、ボリスからテオドシウス、ニルスへと貫流してきた〈ケノーシス〉の流れに立っていた人だと言っ

注

- 10) P. パルカス『ドストエフスキイ』(川端訳・ヨルダン社) p. 1f.
ヴォルテールの合理主義(カテリナ女帝の心酔)、
イスウォルスキー, p. 197.
ルソーの自然主義。
シユペーナーの敬虔主義。
- 11) 『作家の日記』上, p. 45f 参照。
「ロシア国民は福音をよく知らない。信仰の基本信条を知らないと言われている。むろんそのとおりである。が、彼らはキリストを知っている。そして、昔からおのが心の中にキリストを抱いている。この点にはなんら疑いもない。信仰の教義を持たないで、どうして真のキリス

トの観念を持ち得ようか?それはまたおのずから別の問題である。しかし、キリストに関する心情的な知識と真実の観念は、十分に存在している。それは世代から世代へと伝わって、人々の心と溶け合ったのである。おそらくロシア国民の唯一の愛はキリストであって、彼らはキリストの姿を自己流に、すなわち苦惱となるまでも、愛しているのだろう。』

- 12) G. P. Fedotov; *The Russian Religious Mind*, p. 9.
〈p. 96〉11c 中に編まれた聖者伝文献
年代記 (chronicle)
ネストレ講義 (чтение)
民間伝説 (сказание)
; The suffering of the princes, is, indeed, the expression of the same kenotic "following christ" (The Eastern Church does not like to speak of "imitating" christ). (p. 130)
- 13) *ibid.*, p. 105.
- 14) *Op cit.*, p. 121.
- 15) *ibid.*, p. 121.
- 16) Helene Iswolsky; *Christ In Russia* (平塚武訳) p. 120.
- 17) *ibid.*, p. 121 f.
- 18) *ibid.*, p. 194.
- 19) *ibid.*, p. 197.

III. 全体史と個人史の交点

さて、それなら、前述のような、ロシア宗教思想史にみられる〈ケノーシス〉の伝統が、果してどのようにドストエフスキイの中に受けとめられ得たかが、次の問題である。〈ケノーシス〉モチーフが、ロシア宗教思想史という全体史とドストエフスキイの宗教経験という個人史を決定的に結びつける両者の交点として、果してその痕跡をとどめているか否かを明かにすることが目下の課題である。

1. 書誌学的証拠

ところで、書誌学的証拠としては、流刑地オムスクからの、兄ミハイへの最初の手紙に「教会の名僧の書いたもの」²⁰⁾、翌月のセミパラチンクスからの手紙にも「教会の高僧のもの」²¹⁾という本の注文が、「精神的な糧として、ぼくにぜひ必要なもの」として書きこまれている。

2年後には、マカール老人や、ゾシマ長老の原型といわれるパルフェーニイ修道僧の『ロシヤ・モルダヴィア・トルコ聖地遍歴紀行』がモスクワで出版され、ドストエフスキイもこれを愛読したと年譜には見える²²⁾。また、『カラマゾフの兄弟』中にも見える1858年刊の『イサーク・アワ・シリアーニン苦行集』も（同じくだりに見える『殉教者伝』も多分）ドストエフスキイは所蔵していたとある²³⁾。さらに、1860年初めからは、チホン・サドンスキーの著作と生涯に興味を抱いたと手紙や日記に書いている²⁴⁾。しかし、これらは、いくら集めても、外的証拠に過ぎない。決定的証拠を求めようとするなら、ドストエフスキイ自身の作品を含む表白の中に踏みこまなくてはならないだろう。

2. 『作家の日記』及び作品の中から

そこでまず『作家の日記』を見ると、13世紀から16世紀にかけてタタールの支配下にあった苦難の時代とその時代を貫いて民衆の中に語り伝えられてきた聖者伝の意義をこう書いている。

「彼ら（民衆）は、聖者伝の数々をも暗記していて、それを語り伝え、感激の念をもってこれに耳を傾けるのである。民衆が卒業したキリスト教の主要な学校は、彼らが自分の歴史を通じて忍んできた無数、無限の苦痛の幾世紀かである。その間、彼らはすべてのものに見棄てられ、すべてのものに踏みにじられ、すべての人々のために労苦しながら、唯一の慰藉者であるキリストとともに暮らしてきたのだ。その時、彼らは永久にキリストをおのが魂の中に受け入れ、キリストはまたそのために、彼らの魂を絶望から救ったのである！」²⁵⁾

また、聖者たちに発する受苦、受難の流れについて、こうも書いている。「苦痛に対するこの渴望に、ロシヤ人は遠い昔から感染しているらしい。受難ということは、一つの流れのように、ロシヤの歴史ぜんたいを一貫している。」²⁶⁾

『未成年』の中に、マカール老人の物語として、ある除隊兵の話が出てくる。強盗の容疑で裁判にかけられたのであるが、弁護士のおかげで無罪になりかけた。すると彼は弁護士をおさえて、何もかも白状してしまった。陪審員は審

理の結果「無罪」を宣したので傍聴人は大喜びだった。ところが、自由の身となった除隊兵は、ふさぎこんで飲み食いもせず、五日目に首をくくって死んでしまった、という話である。彼は苦痛を渴望していたのである²⁷⁾。

それなら、なぜロシヤの民衆がこのような苦痛を渴望するのかということ、ドストエフスキイによれば、それは、彼らが自分自身を「どんな家畜よりも汚濁にまみれているのだと堅く信じきっているから」であり、「自分が単なる無頼漢にすぎないということ、その醜悪な魂の奥底で、ある直覚によって感ずる」からだ、というのである²⁸⁾。すなわち、自己譴責、自己懲罰の要求としての受苦の要求である。この自己懲罰の要求としての受苦の要求の不断のあり方が、〈ケノーシス〉としての謙抑である。

ドストエフスキイは、普通の「謙遜」を意味する“скромность”ではなく、米川正夫によって「謙抑」と訳された“смирение”を繰り返し多用している。この“смирение”は、「鎮める」とか「抑制する」とかを意味する“смирять”からきた語であるから、米川は、あえて「謙抑」という新しい造語をつくって、これに当てたわけである。ジードも、普通の「謙遜」とちがって、この「謙抑」には、一種意志にもとづく服従というものが含まれており、自由に受けいられるものである²⁹⁾と言っている。

『カラマゾフの兄弟』のゾシマ長老は、その「謙抑」(смирение)について、最後決定的なことを言っている。「罪あるままの人間を愛せ。……なぜなら、これは地上における愛の絶頂だからである。愛をとまなう謙抑(смирение)は、恐ろしい力である。あらゆる力の中で最も強い……。」またさらに、こうも言っている。「もしも身近かな人たちに対する愛において完全な自己否定にまで到達することができたなら、そのときこそ疑いもなく信仰を得られたので……これは何度も試されたことで、間違いのないことですぞ。」³⁰⁾

つまり、「謙抑」とは、「愛における自己否定」であり、「愛における自己否定」こそ、おのれをむなしうして僕のかたちをとり十字架の死に至

るまで従順であったキリストのみ後に従うくケノーシス>にはかならない、と言っているのである。

3. シベリヤ流刑体験

しかし、この<ケノーシス>モチーフは、作中人物によって語られる前に、ドストエフスキイの実存そのもののモチーフでなければ、まだ弱いであろう。ここに、彼のシベリヤ流刑体験が重要な意味をもって来る所以がある。

もっとも、今ここでは、シベリヤでの一つの小さなエピソードを取り上げるだけにとどめておかななくてはならない。

ある日、労役から帰ってくると、10歳くらいの娘と母親に逢った。娘は、羞しそくに、母親から4分の1コペイカの銅貨を受けると、私の後を追いかけてきて、「『不仕合わせなおじさん』さあ、このお金を取ってちょうだい、キリストさまのために！」と叫びながら、金を私の手に押しつけた。私はその銅貨を喜んで受けとった³¹⁾、というエピソードである。

もちろん語り手として設定されている「私」ゴリヤンチコフは、直ちにドストエフスキイ自身ではないが、このエピソードのような経験は、ドストエフスキイ自身のものだったと言ってよいだろう。「不仕合わせな人」(несчастный человек)とは、「受難者」を意味する。囚人は、「受難者」³²⁾と呼ばれていたのである。受難者としての民衆である。ドストエフスキイは、「貧しい人々」を書いたときにさえも、ペテルブルグではまだ民衆を外側からしか知らなかった³³⁾。しかし今や、たとえ下級貴族であろうと貴族のプライドなど一片もなく、4分の1コペイカの銅貨の施しを有難く受けることによって、彼は、民衆の内側から、否、受難者としての民衆の最低の底辺から、民衆を知ることができるようになったのである。すなわち、彼自身の実存そのものが、文字通り、受難者と共苦する最低辺に、地獄に立たされたのである。<ケノーシス>モチーフは、この「死の家」において、まず何よりもドストエフスキイの実存を規定する根本モチーフになった、と見てよいであろう。

以上に見てきた、書誌学的外証と日記・作品・

流刑体験等の内証によって、<ケノーシス>モチーフは、ロシア宗教思想史という全体史と、ドストエフスキイの宗教経験という個人史とが、彼の実存の深みにおいて交差したその交点にはかならないと、ひとまず結論づけておきたい。

注

- 20) 書簡上, p. 150 (1854. 2. 22).
- 21) *ibid.*, p. 158 (1854. 3. 27).
- 22) グロスマン, 『年譜』 p. 140 (1856刊).
グロスマン, 『ドストエフスキイ』 p. 364 f.
グロスマン, (『アトス山の修道僧』).
- 23) *ibid.*, p. 153., 『カラマゾフの兄弟』 I. 3-1 (p. 110)。
- 24) *ibid.*, p. 174, 1870. 3. 25 (マイコフ宛).
1876 作家の日記.
中村健之介: ドストエフスキイの手紙, p. 270.
- 25) *op. cit.*, 下, p. 431 (1880. 8).
- 26) *ibid.*, 上, p. 43.
- 27) 『未成年』 p. 405.
『死の家の記録』 I-2 (p. 34) にも、手に煉瓦をもって、恐ろしい少佐にとびかかった囚人が、体刑を受けて三日目に死んだが、臨終の際、自分はただ「苦しみたかっただけだ」と言ったことが記述されている。
『罪と罰』のラスコーリニコフの代わりに自首して出たペンキ屋のニコライの原型といわれる。(p. パスカル, p. 27)
- 28) 『作家の日記』 上, p. 12.
- 29) ジード, 『ヴィューコロンビエにおける講演』 p. 137 f.
- 30) 『カラマゾフの兄弟』 p. 62.
- 31) 『死の家の記録』 I-1, p. 22.
P. パスカル, 『ドストエフスキイ』 p. 26.
- 32) 桶谷秀昭
- 33) P. パスカル, p. 26.

IV. 創作方法としての <ケノーシス>

1. 「魔的なもの」

前述のように、ドストエフスキイは、まずその人間としての基本的な在り方において、謙抑であり、ケノーシス的であった。アンドレ・ジードは、そうした人間ドストエフスキイの特質について、こう言っている。「彼ほど謙抑に人間らしいものは断じてありません。いなさらに

私は、自尊心の強い精神が真底から十分彼を理解しつくしうるとは考えません。」³⁴⁾

しかし、さらに注目すべきことは、ドストエフスキイにおいては、その謙抑、そのケノーシスが、単に人間としての基本的な在り方にとどまることなく、創作方法にまで具体化されていることである。その間の消息を、やはりジードがこう言っている。「ドストエフスキイは、決して自己探求はしませんでした。その製作の中で無我夢中で自己を与えています。自分の著作の登場人物のひとりびとりのなかに、われを失っています。だからこそ、それらのひとりびとりのうちに、彼が見出されるのです。……彼らに生命を貸し与えて、そうして、彼は自分を見出すのです。彼は彼らひとりびとりのなかで生きるのです。こうして彼らの多様さのうちに自己を投げうつつということの第一の結果は、彼自身の自家撞着が守られるということです」³⁵⁾。さらにこうも断言している。「実際、いかなる芸術家も、彼ほど立派にあの福音書の教えを実践に移すことはできませんでした。「おのが命を救わんと欲するものはこれを失わん。しかれども、おのが命を与うるもの（おのが命を棄てて顧みざるもの）かくのごときものはこれをまことに生けるものとなさん」この自己否定、この自己自身に対する断念こそ、ドストエフスキイのうちに、この上なく相矛盾する感情の相共に住むことを許したものであり、彼のうちに相闘っている敵対関係の異常な豊かさを救ったものでした」³⁶⁾という具合である。

このことは、例えば「死の家の記録」の創作方法についても言われる。まず、小林秀雄が、「死の家の記録」の語り口から受けた驚きをこう言っている。「これを扱ふ作者の異常な平静さ……そこには何か無気味な魔的なものがある。全篇は一種非人間的な無関心に貫かれている」³⁷⁾。それなら、この全篇を貫いている「一種非人間的な無関心」とは何か。桶谷は、それについてこう言っている。「一種非人間的な無関心というのは、だいいちに自分に対する無関心であって、主人公は、あくまで自分の心をすこしも語ろうとしない。彼は囚人たちの異様な

姿を沈着に見ているだけだ」³⁸⁾。同じく、「死の家の記録」のそうした語り口について、モオリス・ベアリングは、さらにナイーブに、「この書物のもっとも著しい特徴は、作者にエゴイズムが完全に欠如しているということである」³⁹⁾と言っている。

事実、「未成年」のアルカージイは、手記の冒頭に「実際、羞恥の念を感じずに自分のことを書こうというには、思いきって醜い自己感溺に陥らなければならない」⁴⁰⁾と書き、第三篇の冒頭にもくり返し、「自分などは読者にとってなんの必要もないということ、わたしは知りすぎるほど知っている。わたしが描写してもいるし、また描写したいとも思っているのは他人であって自分でない。もし話の間にわたし自身がのべつ舞い込んで来るとすれば、それはただ悲しむべき誤謬にすぎない」⁴¹⁾とことわっている。しかし、自分自身のことを語らないのは、ただそれだけの理由からでなく、もっと恐るべき秘密があるからかも知れない。「地下生活者の手記」の語り手は、その秘密をこうもらしている。「どんな人間の思い出のなかにも、親しい友をのぞいては、誰にも打ち明けたくないといったことがある。いや親友にさえ打ち明けることができないで、ただ自分自身にだけこっそりと言うといったこともある。ところが、さらに自分自身にさえ打ち明けるのがこわいということもあるんだ。」⁴²⁾

小林秀雄が、「死の家の記録」の「作者の異常な平静さ」の中に、「一種非人間的な無関心」だけでなく、「何か無気味な魔的なものがある」と感じたのは、そこに伏在している、ドストエフスキイの内なる恐るべき地獄を感知したからではないか。また、「長老ゾシマがドミトリイの前にひれふし、ラスコーリニコフがソーニヤの前にひれふす」のは、「ただ単に人間の苦悩の前に身をかがめるのではなく、罪の前に身をかがめるのである」⁴³⁾というジードの思いきった評言も、ドストエフスキイの〈ケノーシス〉が、その地獄にまで透徹していく消息をキャッチしたものであろう。

2. 分裂に堪え得る〈ケノーシス〉

ジードによれば、「この自己否定、この自己自身に対する断念こそ、ドストエフスキイの魂のうち、この上なく相矛盾する感情の相共に住むことをゆるしたものであり、彼のうちに相闘っている敵対関係の異常な豊かさを救ったもので」あった。言いかえれば、ドストエフスキイの謙抑と〈ケノーシス〉は、感情・思想・観念・人物等の分裂、矛盾、敵対関係をその異常な豊かさにおいて堪え、且つ両者の共存を可能にする方法にまで具体化するそれだった、というわけである。

M. M. バフチンが『ドストエフスキイの創作方法の諸問題』の中で、主題について「対位旋律」⁴⁴⁾だと言ったり、人物について「ポリフォニー」(多声楽)⁴⁵⁾と呼んだりしているドストエフスキイのリアリズムも、また、森有正が「主観共同性」とか「多調音楽的」(Politonalität)とかいう新しい造語や音楽的類比で説明しようとしている消息も、ドストエフスキイのリアリズムにおける、分裂、矛盾、敵対関係の異常な豊かさに関わることにちがいない。

ドストエフスキイ自身、現実の分裂性について、たとえば、『死の家の記録』⁴⁷⁾の中にこう書いている。「現実には抽象的思索のあらゆる結論——巧妙精緻をきわめた結論にくらべても無限に多種多用であって、あまり精確な大別を試ることを許さない。現実には細かく分裂しようとする傾向を有している」。こう言って、〈野獣〉のような無頼漢の中に、真心と理解力とがあり、教養人の中に野蛮性と破廉恥とが相両立していることを例証する。また、『未成年』のアルカージイは、いわゆる「蜘蛛の魂」なるものについて、こう言っている。「おれは、最も卑しむべき陋劣さと平行して、最高の理想を同じ胸に秘めることのできる、しかも大まじめでそんなことのできる人間の(それも、どうやら、主としてロシア人の)能力に、それこそ何度となく驚きの目をみはったものである」⁴⁸⁾。

その例を、作中の人物に見るなら、ジードは誰も彼もみんな多夫・多妻主義者のように同時に複数の男または女を愛していると、面白いこ

とを指摘しているが、そこまでいかないにしても、ラスコーリニコフのソーニヤに対する愛と憎しみ⁴⁹⁾、ムイシュキンのアグラヤとナスターシャに対する同時的な愛⁵⁰⁾、スタブローギンの善いことをしたいという願望と同時に悪いことをしたいという願望があるという独白など⁵¹⁾、枚挙にいとまがない。その極めつきの例は、キリーロフであろう。彼の科白を聞いてみよう。

「神は必要だ。そこで従って実在しているにちがいない」

「けれども僕は、神は実在しないし、実在し得ないことを知っている」

「この二つの観念とともにありながら、生きつづけることは人間にとって不可能だ」⁵²⁾

このような絶対的な分裂、矛盾、敵対関係にたえて生きつづけることは、まったくキリーロフの言うとおりに不可能である。ドストエフスキイ自身にとってもそうだったにちがいない。しかし、ドストエフスキイは、その分裂、矛盾、敵対関係を異常な豊かさにおいて保ちながらなお、キリーロフとちがって生きつづけることができた。なぜか。

それを可能にしたのは、ジードによれば、ドストエフスキイの自己否定、自己自身に対する断念であり、謙抑である。われわれのことばに言いかえるなら、それは、おのれを空しくして僕の姿をとり、十字架の死に至るまで従順であられたキリストのみ後に従う〈ケノーシス〉であり、信仰である。ドストエフスキイは、内部分裂の苦しみを訴えてきた一婦人、カチュリーナ・フォードロブナへの手紙にこう書いている⁵³⁾。

「貴女は、分裂ということを書いていらっしゃいますね？しかしそれは人間に(中略)きわめて多く見られる普通精神現象です。一般的に、人間の本性に固有の特質です。……貴女の内部分裂は、まさしく小生にあるものと同一です。小生には、一生を通じてそれがありません。それは大きな苦しみでもありますが、大きな享楽でもあります。(中略)貴女は、キリストとその聖約をお信じになりますか？もし信じておいでなれば(それとも信じようと熱望しておられ

れば)、心からキリストに帰依なさい。この分裂の苦しみをずっと柔らかいで、精神的に救いが得られます。しかも、これが肝要なことなのです。」

3. 謙抑の自己展開

—— 倨傲・笑い・子供たち ——

最後に、謙抑の自己展開として、本来ならそれぞれ一章ずつをあてられるべきテーマのはずの、倨傲、笑い、子供たち、といった問題を簡単にみておきたい。

ジードは、ドストエフスキイの作中人物はどんなに種々雑多でその交渉が輻輳しているように見えても、その基本的典型は、謙抑と倨傲の二種類に類別できる、という意味のことを言っている。無論それほどことは単純でも簡単でもないとは思いますが、大ざっぱな見方をすれば、ドストエフスキイの作品中には、確かに、謙抑の典型として、たとえば、ソーニヤ、ムイシユキン、マカール老人、ゾシマ乃至アリョーシャなどが登場する一方、配するに、倨傲の典型として、それぞれ、ラスコーリニコフ、ラゴージン、ヴェルシーロフ、イヴァン等がいわば対になって出現する。しかも、これらの組み合わせは、ソーニヤとラスコーリニコフ、ムイシユキンとラゴージン、マカールとヴェルシーロフというように、互いに切っても切れない仕方で、その内部に一種の緊張関係を孕んでいる。そして、この謙抑と倨傲の緊張関係は、単に人物と人物の間に限られたことではなく、一個の人物の内部にも現出するもので、この人間内部の分裂、矛盾、敵対関係こそ、ドストエフスキイの知っている最も恐るべき地獄かも知れない。ジードもその点にふれて、謙抑の感情が突如として倨傲に席をゆずる地点がある⁵⁵⁾、と言っている。

たとえば、ゾシマのもとへ告白に来た「なぞの客」がいる。やっとのことで、ついに殺人の罪を告白して出ていく。ところが、忽ちゾシマを殺そうとしてひき返してきた、という話がある。これは、謙抑が突如として倨傲に席をゆずった一例だと言えよう。

それなら、どうしてそうしたことが起こるの

か。いわゆる深層心理の側面からみれば、それは一応、謙抑が棄てきれなかった自尊心が屈辱を通して倨傲にまで肥大化した現象だ、と言うこともできよう。しかし、また存在論的にみれば、マドンナに対するソドムの勝利、天国に対する地獄の勝利、天使に対するサタンの勝利だと言うこともできるであろう。その両面にわたる意味において、ドストエフスキイは実に謙抑そのものの自己否定をすら遂行しているのではないか。ちょうど、ヨブが、ついに42章の6節で「わたしはみずから恨み(否み)、ちり灰の中で悔います」と言って、知恵そのものをすら無知とする自己否定に到達したように、ドストエフスキイの謙抑と〈ケノーシス〉も、そうした自己否定にまで徹底していこうとするようである。

次は、「笑い」についてであるが、言うまでもなく、ドストエフスキイの作中の道化たちのことである。清水孝純は、『道化の誕生』⁵⁷⁾の中で、漱石の笑いとドストエフスキイの笑いを比較して、漱石の笑いは風刺の笑いで、いわば優越者の笑いであるのに対し、ドストエフスキイの笑いは、自己を笑いに供するところに生まれる笑いだ、という意味のことを言っている。実際、ドストエフスキイの道化たちは、みんなまるで悲劇の主人公のように深酷かつ真剣に、自分自身をまるごと、笑いものに供している。例えば、『死の家の記録』のスクラートフを始め、『罪と罰』ではマルメラードフから、身代わりに自首して出たベンキ屋のニコライまで、或は、『白痴』では、ムイシユキンその人からイヴォルギン將軍や早熟の少年イッポリートまで、そして、『カラマゾフの兄弟』のドミトリーまで、みんなこの上なく真剣に振舞いながら、笑いものになっている。しかも、彼らは、まるで笑いものにされることをどこかで楽しんでいるようにさえ見える。イッポリートを除けば、彼らはみんな、笑われ侮辱されて、苦しむことを渴望し、かつ楽しんでいるのであろう。その根底にも、ドストエフスキイの謙抑の真剣さと〈ケノーシス〉の実践とがあって、そのような笑いを可能にしているのではないかと思われる。

太宰治も、ジードの「ドストエフスキー論」⁵⁸⁾を読んで、その「謙抑」論に触発されて、「道化の華」を書いたと言われているが、ジードの論そのものに問題があったのか、太宰自身の側にあやまちがあったのか、「笑い」はまったく生まれぬ作品になってしまっている。結果として、ドストエフスキーの「謙抑」という鴉の真似をする鴉になってしまった。それはなぜか。彼の場合には、「謙抑」が、たんなる意識の問題で、ついに存在そのものの問題になっていなかったからではないか。謙抑の真剣さとくケノース>の実践とが、ついに欠落していたからではないか。そう言ったら酷であろうか。

さて、最後の「子供たち」の問題であるが、ドストエフスキーの作品には、個性的な子供と子供たちの群がよく現われて、それぞれ重要な役割を担っている。事実、ドストエフスキーは、1870年代中頃には、「子供たちについて描いた、子供たちだけを描いた、子供が主人公の長篇小説」⁵⁹⁾を構想していたということである。また、76年の「作家の日記」には、「キリストのヨルカに召された少年」⁶⁰⁾という物語を書いている。子供好きだった上に、長女ソフィア、三男アリオシャを失った彼の悲しみが⁶¹⁾、子供たちを多く描かせたということも或はあるのかも知れない。

それはともかく、子供たちの群を思い浮べるとき、まず思い浮ぶのは、ムイシュキンの物語るスイス時代の不幸な肺病やみのマリイをめぐる子供たちの姿である⁶²⁾。最初マリイをいじめていた彼らも、一切かくしだてせずに対等に話してくれるムイシュキンに共感して、彼女が好きになり、友達になり、遊ぶようになっていく、そんな群の姿である。このような子供たちの姿を発見できたのは誰か。「まだ年がゆかぬからとか、まだ時期が早いからといって、子供に物を隠す必要はちっともありません。そんなことはじつに悲しむべき不幸な考えかたです！子供ってものはなんでもわかるのに、親は子供をなんにもわからぬ、ほんの赤ん坊あつかいにしているのを、じつによく心得ています。どんな小さな子供でもきわめて困難な事件に対して、驚

くほどりっぱな忠告を与えうるものだってことを、大人は夢にも知らずにいるのです。(中略)われわれはおたがいにひとつ子供らに教えることなんかできない、かえって子供らに教えられるのだ」というムイシュキンである。というよりむしろ、ムイシュキンにおけるくケノース>である。

同じく真剣で無償の遊びの群の姿は、ゾシマの死後そのことばに従って世間へ出ていくアリオシャの前にも待っている。アリオシャは、自分を取り巻く子供たちに、死んだイリュウシャのことを忘れまい、と呼びかける。そして、「きつとわれわれはよみがえります。きつとお互いにもう一度出会って昔のことを楽しく語り合おうでしょう」と結ぶ。しかし、そんな弔辞より、とにかくそこに「カラマーゾフ万歳！」と唱和する子供たちが共に立っているということが肝腎なことである。

しかし、子供たちの群は、ただ単に真剣な無為の遊びの群であるだけにとどまらない。彼らのほとんどはイリュウシャを始めとして、イヴァンが披露している幼児虐待事例集のように、徹底的に卑しめられ、虐げられ、深く傷つけられている犠牲者たちである。しかも、その涙の一滴すら贖ってくれるものがないまま、復讐心や恨みをその内部に培養しつつ、今は小さなこぶしを振り上げて抗議することしかできない群である。つまり彼らは、この世界内では決して贖われざる存在であって、贖われざる存在そのものとして、ただ贖われることのみを待っている存在である。「キリストのヨルカに召された少年」の中に出てくる「ある幼児はペテルブルグの官吏の家の戸口に通じる階段にまだ籠に入れられたままで捨てられて凍え死に、ある赤児は飢饉のために母親のやせた胸に抱かれたまま息絶え、ある者は三等車のなかで悪臭で窒息死する……」しかし、こうした恐ろしい現実の幼い犠牲者たちは、すべてキリストのヨルカの上で相会するのだと言う。そして、そんなことがどうしてあり得るか？という現実主義的な問いに対しては、「わたしは考え出すから小説家なのだ」⁶⁴⁾と結んでいる。

ドストエフスキイの「子供たち」は、このように、真剣な無為の遊びの群であるとともに、贖いを待っている贖われざる存在でもあるという二重の意味において、終末を待ち望んでいる終末論的存在だと言っても過言ではないであろう。

さて一方、さきに見てきたとおり、ドストエフスキイの作品においては、個性の巨人たちが、相互いに対峙しつつ、或は自己自身の内部にかかえこむようにして、分裂と矛盾と敵対関係を保持しつつづけている。謙抑と倨傲の緊張関係すらも、相きっこうしつつ、時には倨傲が勝利を収めることがあるとしても、作品世界の中では決して、自己完結的に止揚されたり、謙抑の勝利を以って終わったりすることはない。それどころか、かえってますます、相互間の分裂と矛盾と敵対関係は、いよいよ深まり、激化し、豊饒化して、そのままそこに投げ出されて終わっている。ドストエフスキイの自己否定的な謙抑が掘り進んだ切羽をそこに感じる。しかし、まさしくそこに、その同じ断崖のような場所に、あの子供たちが共に立っているのである。この世界内では贖われざる存在そのものとして、ただ終末的贖いを待ち望んでいる終末論的存在の子供たちが、ドストエフスキイによって、その謙抑の涯で、匿名の証人たちとして共に立たされているわけである。「どんな小さな子供でもきわめて困難な事件に対して、驚くほどりっぱな忠告を与えうるもの」として。

そういうわけで、入陽を浴びながら「カラマーゾフ万歳！」を唱和している子供たちの群を思い浮べるとき、われわれも、アルカージと共に、ふと「主よ、あわれみたまえ」という祈りを一瞬間くような気がするのである⁶⁵⁾。或は、ムイシュキンと共に、「もはや、時なからん」⁶⁶⁾という声をそこに一瞬間くような気がするのである。

注

- 34) ジード, op. cit., p. 114.
観念についても (p. 196).

「ドストエフスキイは、その観念をけして純粋な状態で表現することはなく、つねに話す人間たちの、彼がそれらの観念を話す人間たち、そこからの観念の通訳である人間たちの函数として表現するのです。」

- 35) *ibid.*, p. 116.
36) *ibid.*, p. 131.
37) 小林秀昭, ドストエフスキイの生活. 3. 死人の家.
38) 桶谷秀昭, op. cit., p. 9 f.
39) M. ベアリング『ロシア文学の道標』, 桶谷 (p. 10). よりの引用。
40) 『未成年』 p. 1.
41) *ibid.*, p. 367.
42) 『地下生活者の手記』 1-11.

ドストエフスキイ自身、「死の家の記録」の序文中に「これは狂気の状態にあって書いたものだ」と確信してしまったくらいだ」と書いている。要するに、ただ「地獄」そのものを報告する無私の記録とでもいうべきか。

- 43) op. cit., p. 185.
44) ボイソ・ギブソン『ドストエフスキイの信仰』 (p. 122) 参照。

彼（ドストエフスキイ）が好んだのは、一つの主題で押し通す変奏曲よりも、芸術作品という枠の中で、主旋律とともに等しい性格を構成している低音が、その独自の音色を絶えず鳴りひびかせている対位旋律だったのである。（注、この類比はバフチンによっても、p. 60 に用いられている。）

- 45) *ibid.*, p. 126. バフチンは、ドストエフスキイを、「ここでは仮にポリフォニーと呼ぶことにした、まったく新しいタイプの芸術概念」の創始者としている。それは互いに独立した意識の存在、「それぞれが その最大限の価値を与えられている声の対位法」を特徴としている。…人物は客体としてでなく主体として……それぞれ独自の発展の法則をその内部に秘めている、互いに独立した声として創造されている。
46) ①一方の主観は他方の主観の根柢まで徹入しつつ自己の論理を表現する。したがってその論理は単純なものでなく、多調音楽的であり、さらに極致においては無調音楽的 (atonalität) となる。

②主観共同性, 森 有正『ドストエフスキイ覚書』 p. 122 f.

ドストエフスキイの主観共同性の場合においては、双方の主観は完全に自己であることをやめない。しかも相手との真に深い共同態に入っている。そこでは双方が人間として完全に対等

であり、しかもそれぞれ自己のなかに深い自己否定を含んでいる。

③ドストエフスキのいちばん好きな作曲家の一人である M. N. グリンカも日記の中でこう言っている、「人生の一切は対位法、すなわち対立である」(グロスマン, p. 221)。

47) 『死の家の記録』II, p. 149 f. (森 p. 250 参照)。

48) 『未成年』III-3 (桶谷, p. 190)。
ヴェルシーロフも「私には自分が二つに分れているように思えるのだ」(ジード, p. 154 f.)

49) ジード, op. cit., p. 154.
『罪と罰』III-2, ラズーミヒン、「本当にあの人のなかに二つの対立する性格があって、それが替わる替わる現われるみたいです。」(ジード, p. 156 参照)。

50) *ibid.*, p. 159.

51) *ibid.*, p. 184, p. 155.
「何かよい行いをしたいという願いを感じずる能力があるし、そればかりでなく、その楽しさも身に沁みて感じるのだ。その一方私には悪いことをしたいという望みもあって、私はその満足も同じように身に沁みて感じる。」

52) *ibid.*, p. 197.

53) 書簡下, p. 367 (1880. 4. 11 付)。

54) ジード, op. cit., p. 141 f.
「ドストエフスキの人間喜劇は異常に豊饒であります。その登場人物はつねに同一の、唯一の面の上に一団をなして集められ、梯形に組み立てられています。その面とは、謙抑と自尊心の面です。」

『未成年』p. 295. 「ヴェルシーロフは底の知れない自尊心よりほか、いかなる感情をもいだき得ない人間だから！」。

55) ジード, op. cit., p. 137.

56) 『カラマーゾフの兄弟』上, ゴシマの清話, p. 362 ff (363!)。

57) 清水孝純『道化の誕生』p. 3 f.

58) 太宰 治『道化の華』(昭和10, oct.)「海」改稿(「僕」の独白を入れる)。

e. g. Vol. I, p. 108.

— よそう、おのれをあざけるのはさもないことである。それは、ひしがれた自尊心から来るやうだ。現に僕にしても、ひとから言はれたくないゆゑ、まづまっさきにおのれのからだへ釘をうつ。これこそ卑怯だ。もっと素直にならなければいけない。ああ、謙譲に。

p. 122 (笑いについて)

犠牲の魂。いくぶんなげやりであって、これ

ぞといふ目的をも持たぬ犠牲の魂。(アンダーライン, 筆者)。

59) グロスマン, op. cit., p. 402.

60) 『作家の日記』上, p. 180 ff.

61) ソフィア(ソーニャ)は、スイスで(1868).
アリヨーシャは、1878. 5. 16 急逝。

62) 『白痴』p. 71 ff.

63) 『カラマーゾフの兄弟』下, p. 384 f.

64) 『作家の日記』上, p. 180 ff. しかも、彼にとっては、考え出されたことは現実にもほんとうにどこかにある、リアルなことだと予め前おきされているのである。

65) 『未成年』p. III-1-2.

66) 『白痴』II-5, (上, p. 239).
ジード, p. 174 参照。

「キリストの約束した至福の状態は、もし人間の魂が自己を否認し、自己を断念するならば、直ちに達成しうるのです。et nunc (今よりただちに)……です。」

参 考 文 献

- G. P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*. New York 1960.
- L. グロスマン(北垣信行訳): ドストエフスキ, 筑摩書房 1966.
- L. グロスマン・松浦健三訳編: 年譜(伝記, 日付と資料) 新潮社 1980.
- アンナ・ドストエフスカヤ(松下裕): 回想のドストエフスキー上下, 筑摩書房 1979.
- アンドレ・ジイド(寺田透訳): ドストエフスキ(1923) 新潮社 1955.
- P. バスカル(川端香男里訳): ドストエフスキ, ヨルダン社 1975.
- H. Iswolsky, *Christ In Russia* (平塚 武訳) 中央出版社 1964.
- A. ボイス=ギブソン(小沼文彦・広瀬良一訳): ドストエフスキーの信仰, ヨルダン社 1979.
- 小林秀雄: ドストエフスキーの生活, 創元社 1939.
- 桶谷秀昭: ドストエフスキ, 河出書房新社 1978.
- M. M. バフテン: ドストエフスキーの創作方法の諸問題, モスクワ. 1963.
- 清水孝純: 道化の誕生, 美神館 1984.
- 太宰 治: 道化の華, 筑摩書房, 全集 I 巻 昭和50年.
- 加賀乙彦: ドストエフスキ, 中公新書 1981.
- 原 卓也: ドストエフスキー, 講談社 1981.
- 江川 卓: 謎とき「罪と罰」, 新潮社 1986.

17. 森有 正：ドストエフスキイ覚書，筑摩書房
1967.
18. 椎名麟三：私のドストエフスキイ体験，教文館
1967.
19. W. ニック（信太正三訳）：ドストエフスキイ，
理想社 1964.
20. 中村健之介：ドストエフスキイ・生と死の感覚，
岩波書店 1984.
21. 中村健之介（編訳）：ドストエフスキイの手紙，
北大図書刊行会 1986.
22. 米川 正夫個人訳：ドストエフスキイ全集，全
21巻，別巻1，河出書房新社 1971.
23. 小沼文彦個人訳：ドストエフスキイ全集，全20
巻，別巻1，筑波書房，1963.
24. 小沼文彦：ドストエフスキイ，日本基督教団出
版局，1977.