

世界がほろびる日に——石原吉郎の詩における終末論的テーマについて

齊藤 毅

一、「終末ブーム」の中の石原吉郎

一九七〇年代に石原吉郎は終末論に関する言及を何度か行なっている。その最初のものは、おそらく一九七二年の『ユリイカ』十一月号に掲載の三つの短文『三つの集約』のうちの「3 終末におびえるな」（散文集『海を流れる河』〔一九七四〕所収）であり、また、それに遡る同誌七月号には『世界がほろびる日に』と題する詩（詩集『禮節』〔一九七四〕所収）が掲載されている。

こうした言及の背景にあるのは、当時、社会で高まりつつあった終末論への関心であると考えられる。そして、その高まりの大きなきっかけとなったのは、「終末におびえるな」でも取り上げられているように、七二年に発表されたローマ・クラブの報告「成長の限界」である。この報告では、当時問題になっていた世界人口の幾何級数的な増加、また環境汚染の深刻化がそのまま進行するのであれば、百年以内に人類存続の危機が訪れると警告されていた。一方、一九七〇年代初頭の世界は、いまだ冷戦体制の真只中にあり、緊張緩和期に入っていたといえ、米ソを中心とする核戦争勃発への不安が消えることはなかった。

日本国内に限るなら、翌七三年、二冊のベストセラー、五島勉の『ノストラダムスの大予言』、および小松左京の『日本沈没』により、この「終末ブーム」にさらに拍車がかかったと言える。前者は十六世紀フランスの医

師、占星術師ミシエル・ノストラダムスが四行詩形式で記述した予言の一つを取りあげ、一九九九年に人類が滅亡すると解釈したもの、後者は地殻変動により日本列島が海底に沈むという想定のもとに書かれたSF小説であり、同年に映画化もされた。小松の小説の場合、滅亡するのは日本という国に限られているが、七十年代初頭の社会における終末論的雰囲気の中で話題になったのは間違いない。

石原の「終末におびえるな」における発言は、こうした七三年の「終末ブーム」以前のものであるのにもかかわらず、その語調が相当に激越であることで注目される。そこで石原は、ローマ・クラブの報告に触れつつ、「地学的条件の急変、人口の激増、資源と食糧の涸渇、環境の汚染と破壊、イデオロギーによる殺戮と荒廃、これだけの要因に、さらに通常戦争と核戦争の可能性を加えるなら、理性ははつきりと、終末が始まっていることを告げるしかないだろう」としたうえで、「二十一世紀という世紀の現実性にたいするつよい疑惑が生れはじめている。私はそれよりもはやいと思う」（Ⅱ二三八）とまで述べている。

七三年には、石原はキリスト教雑誌『ビーイン』九月号に『半刻のあいだの静けさ——わたしの聖句』（『海を流れる河』所収）と題する小文を寄稿、黙示録第八章冒頭の句について語っているが、その背景をなしているのは、やはり「昨今の終末論議」（Ⅱ三二五）である。この一文にもみられる通り、石原の創作における終末論的 주제について言うならば、そこには当然、プロテスタントのキリスト者としての彼の信仰が関わっているはずである。そして、このキリスト教との関わりというのは、実は当時の「終末論議」にも見られるものだった。例えば、「一九九九年に人類が滅亡する」というノストラダムスの詩の解釈は、キリスト教における「千年王国」、「千年紀」の観念からの影響なしにはありえなかつただろうし、同じことは石原の「二十一世紀という世紀の現実性にたいするつよい疑惑」という表現についても言える。

さらに、ここでやはり無視できないのが、石原に対するカール・バルトの神学の影響である。というのも、彼

の神学のまさに中核をなしているのが、それまでは「教義学の終わりにある無害な〔……〕小章⁽³⁾」を占めるにすぎなかった終末論だからである。このバルトの影響は、一九三八年、徴兵検査を受けた後の石原がその『ロマ書』に接し、大阪・姫松教会でバルトの弟子エゴン・ヘッセルから洗礼を受けて以来のものであることは知られている（この頃には石原はすでに詩作を始め、雑誌への投稿も行なっていた）。その後、石原はヘッセルの勧めにより、やはりバルト神学の研究者である福田正俊が牧する信濃町教会に転籍、シベリア抑留から帰国後も、まもなく同教会に復帰している。

バルトの『ロマ書』（第一版一九一九、第二版一九二二）には、石原は再三立ち返っているようで、例えば、一九五六年七月二十三日の日記には「ほとんど二年間手にしたことのないバルトの〈ロマ書講解〉を読みはじめた」（Ⅱ八六）とある。前回「手にした」という二年前の五四四年は、石原が信濃町教会に復帰した年であり、再度詩を書き始め、『文章倶楽部』に投稿した詩が特選となるのもこの年である。また、六一年の一月の日記には「ついに、バルトの『ロマ書』を読み始めた。四十年におよぶ混迷と停滞もついに、ひとつの主題にしばらくは「ついに、バルトの『ロマ書』」を記述がある。「四十年におよぶ」とは、（動員後でも、抑留後でも、帰国後でもなく）実に彼が幼少の六歳のとき以来ということになるが、その「混迷と停滞もついに、ひとつの主題にしばらくは来て来た」というのは非常に大きな転機と言わねばならない。そして、その転機にはやはりバルトが関わっていたことになる。彼の第一詩集『サンチョ・パンサの帰郷』が刊行されるのは、その二年後の六三年のことである。

石原のバルトについての公的言及は、先の一九七二年から七三年にかけての終末論に関する発言の二年後、七五年に集中しており、この年に彼は寄稿、対談、インタビューと様々な形で自らのバルト体験について語っている。これが偶然であるのか、意図されたものであるのかは定かでないが、七五年の北村太郎との対談『サン

チヨ・パンサの帰郷』周辺』では、自らのバルト体験を述べた後、北村から「終末観」について水を向けられ、「終末観というのは急に二一、三年前からうるさくなつてきて、また立ち消えになりそうですけれど……」（Ⅲ一八四）と切り出している。言うまでもなく、「二一、三年前からうるさくなつてきて」というのは、前述の七二、七三年の「終末ブーム」のことであり、こうした一過性の流行には批判的でありながらも、石原の内では終末論への関心が持続していたこと、したがって、七五年のバルトについての言及もそうした文脈で行なわれていたことが窺われる。そして、翌七六年、前年の詩集『北條』までの詩を集成し刊行された『石原吉郎全詩集』では、『半刻のあいだの静けさ』で論じられた黙示録中の句が、全体のエビグラフとして掲げられることになるのである。

無論、バルトのようなキリスト教神学における終末とは、何よりもまずキリストの再臨のことであり、その後の世界の救済と切り離すことができない。一方、石原によるこの時期の「終末」に関する発言では、環境問題、核戦争その他による人類滅亡のような、当時の世間的な「終末論議」がまず念頭に置かれており、その点での差異は考慮されなければならない。しかし、それでも石原がほぼ死の直前まで（彼の死は七七年のことである）終末論への拘りを見せていたという事実に変わりはなく、『全詩集』へのエビグラフも、それは自身の創作を総括するものであると言え、そこに黙示録からの一節が選ばれたことは、終末論が彼の創作において有していた意義の大きさを改めて示していると言える。

二、個人の終末と世界の終末

それでは、石原の創作における終末論の意義とは、具体的にどのようなものだったのか。それを考える手がかりを得るために、まず七二年の「終末におびえるな」、および七三年の『半刻のあいだの静けさ』の内容に一瞥

を与えておきたい。

「終末におびえるな」で問題にされているのは、当時起こりつつあった「終末ブーム」により煽られている不安に比して、その終末の実感が無いということ、そして、そうした終末観が扱っているのは、実際には「人類」や「民族」といった観念（という言葉を石原は用いていないが）であるということだ。石原は次のように言う。「いまのべた終末、人類の死滅というイメージが、たとえばあと三十年〔すなわち、二千年紀で世界は終わるということ——引用者〕という数字をあげられても、なんの実感もないのは、それがひとりの、なま身の人間の生に、じつはなんのかわりもないからである。〔……〕もしそうであれば、終末とはもはや人類とか民族とか、あるいは部落とかの規模で考えてもしかたのないもの、ただひとりひとりの規模で考え、対処するしかないものである。各人は各人に固有な終末、死をもつ。もつはずである」（Ⅱ二三九）。

こうした見解は、自身の抑留体験も含めた、第二次世界大戦の経験について、石原がそれ以前から主張してきたことと正確に対応している。同じ『三つの集約』の「1 アイヒマンの告白」でも広島の惨劇について、「ジェノサイド（大量殺戮）という事実の受けとめ方に大きな不安がある」（Ⅱ二三三）とし、「私たちがいましなければならぬただひとつのこと、それは大量殺戮のなかのひとり、死者を掘りおこすことである」（Ⅱ二三四、傍点は原文）と述べているが、観念としての全体の中へ個人の死が還元されてしまうことへの危惧は、石原がその散文による執筆活動を始めたときから表明してきたことである⁵⁵。

しかし、このように終末は個人の死としてしかありえないのだとするならば、世界自体の終末を問題にすること、例えば、キリスト教神学における終末論は意味をなさないことになるのだろうか。おそらく石原はそのようにも考えていない。この点について、七三年の『半刻のあいだの静けさ』を見てみたい。

石原がこのテキストで取り上げているのは、黙示録八章一節の「第七の封印を解き給ひたれば、凡そ半時のあ

ひだ天静なりき」という句である。これは、七つの巻物の封印が子羊によって解かれてゆき、七つめが解かれた後、今度は七つの喇叭が吹き鳴らされる毎に、次々と災厄が展開される、その大音響が世界を支配する直前に「半時間の間、天に静けさがあつた」という情景、いわば待機の瞬間を描いたものである。それについて石原は、「昨今の終末論議」にも言及しながら、次のように言う。

「待つ」というとき、私たちは、待たれるもの（あるいは待ちたくないもの）の出現だけが、待つことのすべての意味だと思いがちである。昨今の終末論議の性急さの背後には、このような^{マダ}到錯した発想があるのではないか。しかし、待つことがおそらくはそのまま生きることはないか。待つことが生きることとまさに等価であることの保証こそ、この「猶予」であると私は考える。（Ⅱ三一四―三一五）

「終末論議」の関心は、いつ、どのような形で終末が訪れるのか、ということだけである。しかし、肯定的なものであれ、否定的なものであれ、未来に何らかの終わり（ヨーロッパ語でしばしばそうであるように、この終わりを目的と言つてもよい）を措定すること自体、それを「待つ」ということであり、「待つ」という行為はそれ以外の形ではありえない）、そこに「猶予」という形で生じる時間こそが「生」なのではないか、と石原は言う。⁶とくに世界の終末の場合、それは死という絶対的な終わりであり、つまりは死から生が生じるのだということに留意しなければならない。そして、その生は石原の言う「なま身の人間の生」と変わるものではないのである。

さらに、世界におけるこうした終末論的風潮の蔓延には、「私たちの生きているこの世界からは、意味というものは窮極的に失なわれてしまっているのだ」（Ⅱ三一五）という認識が関わっていると石原は考える。しかし、

意味があるということを知らない限り、我々は意味が「失われている」と認識することはできない以上、「本来このような認識が始まるのは、意味が窮極的に回復された場所においてでなければならぬ。」(Ⅱ三一五)。つまり、この認識は「すでにこの世のものではないということである」(Ⅱ三一五)。意味が窮極的に回復されるのは、終末後に訪れる世においてであり、それゆえ「世界から意味が失われている」という認識は、「私たちにとってすでに終末が始まっているということ」(Ⅱ三一五)に他ならないのだ。こうした論理は、終末が訪れた後に「意味が回復される」、すなわち世界が救済されるとする点で、キリスト教神学的である。そしてここでも、終末を起点として生の時間が生じると同様、世界の意味も終末を起点として考えられている。いずれにしても、ここで問題にされているのは、世界という全体性である。

そもそも、世界の終末とその始源は切り離すことができない。世界が終わる、無に帰すというのは、世界が始まった、無から生じたということを前提とすることはだからである。そして、石原の論理によれば、世界はその終点を起点とし、そこから時間、生、歴史といったものも生じてくるのであり、「なま身の人間の生」もそうした世界で営まれるはずなのである。

三、世界がほろびる日に (一) —— ユーモア、終末と日常

こうして終末から生じる世界と歴史の構造、および個人の生の連関はいかなるものなのか——「終末におびえるな」を含む『三つの集約』と同時期に書かれたと思われる石原の詩《世界がほろびる日に》は、この問いに一つの答えを与えているように思われる。こうした観点から、以下でこの詩の読解を行なってみたい。

ちなみに、一九七〇年代初頭の「終末ブーム」の中心にあったとも言えるノストラダムスの予言が四行詩とい

う形式をとっていたのは象徴的である。つまり、その「終末論議」とは、ある面では詩の解釈論議だったのであり、歴史が詩的形象の読解としてあることを、人々はほとんど無意識のうちに認めていたのである。⁽²⁾さて、詩《世界がほろびる日に》は以下のようなものである（行番号は引用者による）。

- 1 世界がほろびる日に
- 2 かぜをひくな
- 3 ビールスに気をつける
- 4 ベランダに
- 5 ふとんを干しておけ
- 6 ガスの元栓を忘れるな
- 7 電気釜は
- 8 八時に仕掛けておけ（I三五四―三五五）

まず、タイトルをなす第一行から第二行にかけての、ある種のユーモアに着目したい。これから自分が死ぬことは確実なのに、「かぜをひくな」と呑気なことを言っている可笑しみである。このユーモアは、とくにこの詩が朗読された場合に効果を発揮することだろう。「世界がほろびる日に」と厳肅に読みだされた後で、一呼吸置いて「かぜをひくな」というあまりに日常的な（そして簡潔な）忠告が続くとき、その落差に聴衆からは笑いが起きかねない。

このユーモアは、ジークムント・フロイトの小論『ユーモア』（一九二七）で論じられているものと類似して

いる。フロイトはそこで次のような小話を引いている。「月曜日、絞首台に引かれて行く罪人が『ふん、今週も幸先がいいらしいぞ』といった⁽⁸⁾」。それからフロイトは自身の精神分析理論に沿って、この小話を分析してゆくのだが、一言で言って、ここでのユーモアの源泉は「自我の不可侵性の貫徹⁽⁹⁾」である。そこでは、「現実の側からの要求（フロイトの言う現実原則に対応する——引用者）の拒否と快感原則の貫徹⁽¹⁰⁾」が見られるのである。

フロイトはその考察の過程で、罪人が次のような所見を口にした場合を仮定している。「こんなことは俺には何でもない。俺みたいな奴が吊るされたところで何でもないじゃあないか。まさかそのため世界が減んじまうというわけでもあるまいし」（傍点は引用者⁽¹¹⁾）。フロイトの意見では、この所見はまったく正しい「現実評価」ではあるが、まさにそれがゆえに「現実の拒否」ではないという点で、いまだユーモアでない。しかし、この「現実評価」が正しいことは確かだろう。この小話で重要なのは「月曜日」、「今週」という暦に言及されていることである。週の始まりに「今週も」と発語することは、それだけで「今週」がそのまま続いてゆくことを前提としている。この発語自体、世界の不動性の証しであり、罪人の死はその不動性、この場合なら暦という時間構造になんら影響を与えないのである。

つまり、ここで罪人の自我は二つに分裂していることになる。一方はこれから自分は死ぬのだと知っている自我、一方は「自分は『今週も』と言っているのだから、今週はそのまま続いてゆくはずだ」と考える自我である。実際、フロイトはその後の議論でユーモアについて、自我の二重化としての自我と超自我の関係という観点から考察を続けてゆく。彼によればユーモアの本質は、ユーモア小説において作家が登場人物を描くように（フロイトがここで文学の例を挙げていることに注意していただきたい）、二者のうちの一方が他方を、子に対する親のような優越的な位置から見ることに存する。罪人の小話は、その二者が一人のうちに存在する場合であり、それが自我と超自我である。

周知の通り、フロイトにおける超自我とは、親に象徴される位置が自我のうちに取り込まれたものであり、曆をも含む法、端的に言つて言語的秩序を体现する。ユーマアとは、そのような「超自我に過分のエネルギーを給付し、この過剰エネルギーを持った超自我を通じて、自我の外界〔現実と言ひ換えられうる——引用者〕にたいする反応様式を変化させるものである」⁽¹²⁾。つまり、罪人の小話の場合なら、「今週はそのまま続いてゆくはずだ」と考える自我が勝つということである。フロイトは小論の終わりて、自我に対する「口喧しい主人」であるはずの超自我が、ユーマアにおいては「自我を慰め、それを苦惱から守ろうとする」⁽¹³⁾と述べている。曆はけつして人間の生に嵌められる枷というだけではないのである。

一方、石原の詩では、フロイトの罪人が「世界が減んでしまうというわけでもあるまいし」と言っていた、その世界の滅亡が前提とされているわけで、その場合にユーマアは成立するのかという問いが生じる。ここで留意すべきは、フロイトの小話においては主人公が死刑囚であるという設定を欠かすことができず、それがなければユーマアは成立しないということだ。主人公は単に生の危険に晒されているのではなく、これから確実に死ぬのだということが、プロット上どうしても必要なのである。そして、この状況は将来に世界の終末が措定されているという状況と、同一と言わないまでも、少なくとも相似的ではないだろうか。

例えば、石原は『終末におびえるな』の中で、これから「終末に立ち会う世代」（石原はそこで「仮に西暦二〇〇〇年まで、人類が生きのびられるとしても、あと三十年たらずである」〔Ⅱ二三八〕と言っている）の状況を「完全に未来がない、そこから先を完全に切りおとされているという前提から始まり、そして持続して行かなければならない生き方というものは、ただおそろしいとしかいいようがない」（傍点は原文）と形容し、「三十年前私、錯覚としてこの恐怖を経験した」（Ⅱ二三八—二三九）と述べている。「三十年前」とは単純計算で一九四二年、日中戦争の最中に石原が旧満洲にいたときである。つまり、国家により個人に下される死を、「錯

覚として」と留保をつけながらも、世界の終末と相似的に、つまり構造としては同一なものとして捉えているのである。そうすると、フロイトの死刑囚が言う「世界が減んでしまおうというわけでもあるまいし」という所見でも、フロイト本人が二年前の論文『否定』（一九二五）で論じたような事態が起こつており、そこにはある眞実が否定という形で露呈しているのだとも考えられる。

石原は『現代詩手帖』一九七三年一月号の鮎川信夫との対談「生の体験と詩の体験と」（『海への思想』所収）でも、自身の戦中体験について「その、死ぬということがはつきり分つてゐることは、つまり未来がある時点で先を断ち落とされてるわけですね」（傍点は引用者）と、同時期の『終末におびえるな』と同様の表現をもちいて述べており、「そうするとそれまでの間何をしたらいいのかということをしよつちゅう考えるわけですよ。結局つけた結論というのは、今までどおり普通に勤務してりゃいいんだって……」と述懐する。そこから二人の話は詩《世界がほろびる日に》に及び、その少し先で石原は「そうしますと、結局カタストロフに向つてどうしようもなく進んでいく過程は、日常性そのものなんです」（Ⅲ九一―九二）としている。

終末が「日常性そのもの」であるというのは、逆に言うならば、日常性にはつねに終末が潜んでいるということにもなる。これは、石原が体験した戦争のような、終末と相似的な状況はいつでも生じうるということでもあるし、後に見るように、日常の時間構造自体が終末を前提としているということでもある。そうすると、詩《世界がほろびる日に》についても二通りの見方が可能となる。つまり、「世界がほろびる日に／かぜをひくな」という詩行を、字義通り、終末が日常性そのものであることの言明と見る場合と、逆に「かぜをひくな」という日常に実は「世界がほろびる日」が潜んでいると見る場合である。この詩の構造はそのいずれをも許容するし、結局のところ両者は同一であり、そうしたつねに終末を孕んだ世界の時間構造を、この詩は示していると考えることができるとは、

ちなみに、こうした「日常性そのものとしての終末」という思考形態のうちには、バルト神学の石原への具体的影響を見いだすこともできるかもしれない。バルトは世界の「時間」、および世界の救済後の「永遠」を対立させながらも、その永遠が顕れるのは、『ロマ書』十三章十一節で言われる「瞬間」(時 [kairós])¹⁵⁾、「それ自身は時間の中のどのような瞬間でもない時間と時間の間の『瞬間』」¹⁶⁾であるとす。つまり、彼にあっては終末とは「歴史の未来の事件ではなく、永遠と時間の接点(＝現在)ということになる」¹⁷⁾。

より一般的に理解されたキリスト教的終末論を見ても、例えば先に触れた「千年紀」の観念は、世界の終末自体を組み込んだ時間構造を示していると考えられる。終末は暦を無化するカオスとして現出するのではなく、暦の秩序に従う形で到来するのである。石原もこれまで見てきた例から窺えるように、「二十世紀で世界が終わる」という形で、無意識のうちに終末論的時間観を踏襲しているように思われる。そして、詩においても終末は、「世界がほろびる日に」というように、ある特定の日付において訪れるのである。

こうして石原の詩における超自我は、暦のような象徴的次元を体现しつつ、そこには終末が組み込まれていることを知っている。終末は「日常そのもの」であるのだから、フロイトの罪人の超自我が「個人の死などなどということはないのだ」と語りかけるように、石原の詩のそれは「終末などなどということはないのだ」と、『三つの集約』のタイトルにあるように「終末におびえるな」と語りかけるのである。石原の詩が切迫的でありながらもユーモアを帯びるのは、おそらくはそうしたところに由来するのではないか。

四、世界がほろびる日に (二) ——自我と時間の二重化

以上を踏まえたくて、改めて詩の構成をたどってみよう。詩は「世界」という語で始まり、冒頭行に「日」

という語、ないし単位を含み、最終行に「時」という単位（これは「時」という語でもある）を含む。この最後の第八行で「八」という数が現れ、形式と内容が一致して、構造が完結する。つまり、この詩では詩自体の構造と世界の時間構造が連関しているのである。

詩を構成する文はすべて命令法であるが、これが誰に対する命令であるのかは明確でない。「かぜをひくな」は相手への忠告、場合によっては気遣いであるようにも見えるし、続く命令は、昭和期日本の家父長的な夫から妻への指図のようにも読める。いずれにしろ、ある面でこれらは日常生活からの非常に月並みな言葉のコーラージュであり、それが「世界がほろびる日に」という条件のもとにとりまとめられると、まったく異なる様相を見せて、命令の対象は曖昧化されること、むしろそれは自己に対する命令であるかのように感じられることを、とりあえずは指摘しておきたい。

これらの命令は、禁止の終助詞「な」によるものと、準備を表す動詞「おく」の命令形「おけ」によるもの交代をなしている。「おけ」という命令文をなす第四―五行、第七―八行の二行目がいずれも短い行（名詞と助詞からなる五拍か六拍の行）であることが、そうしたシンメトリー構造を強めている。

ただし、第二行の「な」の次には第三行の「気をつけろ」という命令が続き、その点だけ全体のシンメトリー構造が崩れている。しかし、それには理由があるものと思われる。これら「かぜをひくな」、「ピールスに気をつけろ」は、同じ内容の命令の言い換え、二通りの表現であるが、第二行については「かぜ」という語が、この詩を含む詩集『禮節』、ひいては石原の創作全体で重要な位置を占めるものであることを想起しなければならぬ。「かぜ」は本来「気風」と言い、「気」は「氣」の音韻変化である。「気」とは容易に形象化されない力、すなわち「勢」の作用のことであり、風邪という病も、そして第三行の「気をつける」という行為も、語義的に言うならば、等しくその作用の現れなのである。

一方で第三行は「ビールルスに気をつけろ」と、風邪の医学的な原因を示しており、その点で第二行と対をなしているように見える。しかし、ビールルスは電子顕微鏡というきわめて大掛かりな技術的媒介を経たうえでしか知覚できず、五感のいずれによっても、その直接的な知覚は不可能である。人にとって「ビールルス」は実質的に概念であり、「気」と同様、言語的にしか捉えることのできないものだ。こうして人は結局、ビールルスに対しても「気をつける」、つまり「気」を集中させることしかできない。そして、それは五感により知覚できないがゆえに、「邪気」のように人の脅威となりうる。黙示録の例を挙げるまでもなく、終末論的情景のお決まりの形象に疫病がある。そのため、「世界がほろびる日に」「ビールルスに気をつけろ」と言えば「ほろびる」、「ビールス」という音反復にも注意したい)、容易にそうした疫病が連想されるのだが、実際にはそれが「かぜ」であること、つまりそれは疫病のパロディにすぎないということに、やはりこの詩の可笑しみがあると言えよう。

こうして、一つの命令の分岐として対をなしている第二行、三行は、「かぜ」という神話的形象にしろ、「ビールルス」という科学的概念にしろ、「世界」が言語的に組織されていることを示している。これは、世界の時間が暦（日読み）という形で言語的に組織されているのと同様である。また、第二行の「ひくな」は第六行の「忘れるな」と文法的に押韻しており、かつ第三行の「気をつけろ」は、意味的にはやはり六行目の「忘れるな」とほぼ同義である。第二行と第三行の対の一体性は、こうした第六行との二重の呼応により強められており、結果として全体のシンメトリ構造も保たれるのだと言える。

続く第四―五行の「ふとんを干しておけ」という命令は、第二―三行の「かぜをひくな」という命令の延長のように見える。実際、「かぜ」（風）の形象からの「ペランダ」という戸外の形象の連想、また行頭に並んだ「ビールス」、「ペランダ」という外来語がなす、*pa-*という子音反復による疑似的頭韻等を指摘することができよう。一方で、この布団の日干しの形象は、以下のような二つの主題を導入している。

(一) 夜(布団)と昼(太陽)との差異化、およびそれらの交代としての「日」という単位から導入される曆の主題。第四―五行の命令、「おけ」で示されているのは、昼(日)に行なう夜の準備であるが、一方で第七―八行の「おけ」で示されているのは、就寝前、夜に行なう翌日への準備である。⁽¹⁹⁾これら第四―五行、第七―八行で暗示される睡眠と食事は、人間の生の維持に絶対に不可欠なものであると同時に、「日」という曆の単位を分節する、いわば儀式的性格を持つ。⁽²⁰⁾実際、第八行には「日」をさらに分節化する「時」という単位が現れている。いずれにしろ、「日」という觀念はそれ自体、反復性を含んでいるのであり、たとえ今日が「世界がほろびる日」、すなわち最後の日であったとしても、それには変わりがないのである。睡眠とは意識の喪失、忘却であり、さらには死の擬態であるが、それでも今日という日に明日という日が続くのだと考えること、これがこの詩の超自我の要請していることなのである。

(二) 地球上のエネルギーの源としての太陽から導入されるエネルギーの主題。第六行のやはり行頭に置かれた外来語の「ガス」、そして次行の冒頭に置かれた「電気」も、いずれもエネルギーに関わる形象である。『三つの集約』の「3 終末におびえるな」が「1 アイヒマンの告白」での広島のアウシュビツツに關する記述と密接に關わっていたことを考えるなら、放射能による汚染が、五感によつては知覚不可能であるがゆえに、「ビールス」と同様、人に脅威を与えるということが連想される。また、第六行の「ガス」がアウシュビツツのジェノサイドに遠くつながっていると考えることもできるだろう。

つまり、第二行の「かぜ」が終末的疫病のパロディであったのと同じように、この詩のエネルギーに関する形象では、終末的・全体的災厄と個人的日常が重なりあつているのだと見ることができるといえる。これもまた日常をなす時間構造の中にすでに終末が含まれていることの一つの表現であるが、それについては『三つの集約』の「2 日常からの脱出」を参照してみてもよいだろう。そこでの石原の主張は、「日常からの脱出」はありえないとい

うことに尽きる。「いまにして思えば、戦争は私に、日常をのがれることの不可能を教えた唯一の場であった。いかに遠くへへだたろうと、どのような極限へ追いこまれようと、そこで待ちうけているのはかならず日常である」(Ⅱ二三七)。この終末ですら日常と化す事態は鮎川信夫との対談でも語られていたが、それを石原は端的に「日常とは、日常の『異常さ』の謂である」(Ⅱ二三七)と定式化している。これは日常、すなわち「日」に体现される時間構造には、それとは「異」なるものがすでに組み込まれているということである。

他方で、この詩においてエネルギーの形象は、さらに別な意味でも時間に関わっている。それらの形象と共に「おけ」という命令の形で二度繰り返し返して現れる動詞「おく」は、準備を表すものであるが、この準備ということと自体、ある時間性を示している。布団を太陽光により温めたり、米を電気による熱で炊いたりする、すなわち、熱力学第二法則に抗して物質を一定の温度にまで上げ、保つことは、点から点へ瞬時に移動するように行なうことはできず、持続としての時間が必要になる。そのための時間を見越すことが、準備ということの意味である。

例えば、「電気釜は／八時に仕掛けておけ」というのは、八時に米が炊けていることが必要であるため、それにかかる時間を見越し、そこから逆算して準備をするということである。つまり、この行為の起点は現在ではなく、未来なのであり、この点に終末論的世界把握との相似性があることが見てとれる。ここでの「八時」という時刻は反復的単位ではなく、時間の切断であり、それを超えたら意味が失われてしまうような区切り、逆に言うなら、それを起点として意味が生じてくるような区切りをつけるものだからである。時刻や日付といった暦は反復的本質のみならず、このような切断の本質も持つ。暦の分節が、差異化という切断によりなされたことを思い返してもよいだろう。この詩の場合なら、第八行の「八時」という時刻で完結することで全体の構造が組織され、そこから遡行的に種々の意味が生じてくる。世界もまた同様の構造を有しているのである。

この第七―八行の「電気釜」の形象は、すでに見た通り、第五行の「ふとん」の形象と共に睡眠のモチーフと

結びつく。つまり、ここで準備が必要であるのは、必要な時間を見越すというだけでなく、夜の睡眠時には意識が失われるため、それに備えておかななくてはならないということでもある。そのためにタイマーという「仕掛け」が必要とされるのであるが、それを行なうのは意識を失う自我に対処する自我、超自我として自我のうちにとりこまれた他者である。ここで電気釜のタイマーを「仕掛ける」ことは、電気釜のスイッチを入れることを他者に依頼するのと同じ機能を果たしていることを考えるなら、他者の取り込みとしての超自我の位置づけは分かりやすいだろう。この詩における自我の二重化（および自己への命令）は、このような形でも表れているのである。

以上を総括するなら、この詩に体现されている時間構造は、二種類の時間性からなっていることになる。一つは持続的時間性であり、これは物質に固有の時間性である。もう一つは時刻や日付のような暦の形で現れる、（反復的であると同時に）切断的時間性である。これは究極的には死、終末として現れるものであり、それ自体が他者の介入である。そして、この介入に対処するために、自我もまた自らのうちに他者を取り入れ、二重化するるのである。

そして、これら二つの時間性は、実際には表裏一体のものであり、持続的時間性は切断的時間性の介入なしには生じえない。それは目的 \parallel 終わりが指定されることにより初めて、そうした目的の状態への瞬時の点的な移行を阻害する、物質的抵抗として生じるのである。例えば、持続的時間性について言及される際、しばしば引用されるアンリ・ベルクソン『創造的進化』（一九〇七）の次の一節を見てみよう。

一杯の砂糖水をこしらえ〔準備〕ようとする場合 [Si je veux me préparer]、とにもかくにも砂糖が溶けるのを待たねばならない [je dois attendre]。この小さな事実の教えるところは大きい。けだし、私が待たねばならぬ時間 [le temps que j'ai à attendre] はもはやあの数学的な、すなわち物質界の全歴史がかりに空間内に一挙に

くり上げられたばあいにもやはりびったりそれに当てがわれるような時間ではない。それは私の待ちどおしさに、すなわち私に固有な、勝手に伸ばしも縮めもできない持続のある一齣に合致する。これはもはや考えられたいものではない、生きられたもの [du vécu] である。もはや関係ではなく、絶対にかかわるものだ。⁽²¹⁾

このように、持続的時間性が生じるためには、「砂糖水をこしらえる」、すなわち砂糖が水の中に完全に溶けた状態を目的として措定する主体、「私」の存在が不可欠である。その時間性は「私」が「待つ」ということの中にしかなく、だからこそそれは「生きられたもの」、生の時間性となるのである。

一方で切断的時間性が究極的には死、終末であるとするなら、持続的時間性は死から生じた生、死を媒介とした生ということになる。石原の『半刻のあいだの静けさ』では世界の意味もまた終末を起点として考えられていることを先に見たが、そこには「実に復活した者のみが、真に生き生きと死を語りうる」(Ⅱ三一五)という印象深い一節も見られる。ここに我々は神学と詩学の交点を見いだすことができるだろう(同じテクストで石原は文語訳聖書について「私は聖書を読むとき、無意識のうちに詩的な発想をさがし求めていることが多い」(Ⅱ三三四)と述べている)。有限で閉じていること、石原の語彙をもちいるなら「輪郭」を持つこと⁽²²⁾、つまり形式からこそ作品の生は生じるのである。

『半刻のあいだの静けさ』では、まず冒頭に黙示録八章一節の句「第七の封印を解き給ひたれば、凡そ半時のあひだ天静なりき」が掲げられているが、興味深いのは、本文では石原はその句の「半時」をなんの断りもなく「半刻」(Ⅱ三三四、傍点は引用者)と書き換え、タイトルもそのようにしていることである。これは、「あひだ」という時間性を出現させる切断、この場合は高らかに鳴り響く喇叭の大音響の切断性(「先を完全に切りおとされてる」)を強調するためであると思われる。「半時」というのは、正確に半時間というよりは、単にわずかな

時間を指す表現であるというが、それはその「あひだ」の時間がけっして満たされることがなく、いつか必ず中絶されるものであることを示しているだろう。こうして、この時間はいわば切迫した静謐というものになり、そこで自我は危機的に二重化するが、同時にそれはユーモアをも生じさせる。石原は自らの創作をおそらくはそのようなものとして捉え、七七年刊『全詩集』へのエピグラフとしたのであろう。

五、おわりに——石原吉郎の死

死を起点とした生については、最晩年の石原に《死》と題する詩がある。

死はそれほどにも出発である

死はすべての主題の始まりであり

生は私には逆さか向きにしか始まらない

死を（背後）にするとき

生ははじめて私にはじまる

死を背後にすることによって

私は永遠に生きる

私が生をさかのほることによって

死ははじめて

生き生きと死になるのだ（一四五二—一四五三）

特に後半の五行と『半刻のあいだの静けさ』における「実に復活した者のみが、真に生き生きと死を語りうる」というくだりとの呼応は明白であるが、この詩が一九七七年の『現代詩手帖』十一月号に掲載されてまもなく、十一月十四日に石原吉郎は死去した。それは《世界がほろびる日に》が書かれてから五年後のことであるが、その謎めいた死、限りなく自死に近いようにも見えるその死から遡行的に《世界がほろびる日に》という詩を見るとき、いくつか気づかされる点がある。

日常的な意味での死ということでは、この詩の中で唯一それと直接結びつく形象は、第六行の「ガス」である。すでに見てきたように、実際には日常性そのものであるこの詩の記述において、こればかりは「ガスの元栓を忘れる」と凶事に至ってしまう。以下はまったくの仮説にすぎないのだが、この第六行は、詩の執筆と非常に近い時期に起こったある事件と関わっている可能性もある。一九七二年四月十六日の川端康成ガス自殺のことである。その二年前、七〇年十一月二十五日には、川端と密な師弟関係にあった三島由紀夫が切腹自殺をしているが、それについても石原は七六年に《北鎌倉寿福寺》（詩集『足利』（石原の死後、七七年刊）所収）という詩を書いている。

おそらくは無感動に そのときまで見続けたものが はじめて生者の目であると知ったとき 私は動転した。十一月二十五日。死もまた行為となりうる地点に 私は不意にたちもどった 正確には北鎌倉寿福寺の背面である。（I四一〇）

石原は三島の死に様について批判的な発言もしているが、この詩は三島の事件の六年後に発表されており（執筆時期は定かでない）、その影響力の持続が感じられる。「無感動に……動転した」というのは、石原のそうした

アンビヴァレントな態度と対応しているのかもしれない。そして、この詩もやはり、死を起点とした生という主題を扱っていると言える。「そのときまで見続けたものが、はじめて生者の目であると知った」というのは、「死者の目」で見ることともまたありうるのを知ったということでもあろうからである。

最晩年の石原は、おそらくアルコール依存症の影響もあり、小刀を携行して切腹の真似事を繰り返すというような奇行に走っていたということがしばしば語られるが、ここにも三島事件の衝撃の残響が感じられる²³。そうであつてみれば、一九七二年、日本で「終末ブーム」が起こり始めた時期の川端の自殺も、石原にそれなりのインパクトを与えたと想像することは、けつして無理なこととも言えないだろう。また、バルトと同様、戦前から生涯にわたり石原が傾倒し続けた北條民雄と川端の関係を考えてみてもよい。

このように、『世界がほろびる日に』が特定の人物の自死と結びついているのだとすると、やはり気になるのは、この詩と石原自身の死の関係である。まず、彼の死の状況を多田茂治による評伝に従つて見てみたい²⁴。石原は十一月十三日、知人の詩人A子に電話し、翌日外出する用があるので、朝の九時頃電話で起こしてほしいと依頼した。A子は承諾し、翌十四日の指定の時間に電話をしたが、石原は出なかつたので、しばらく間を置いて再度電話したところ、今度は石原が出て、外出はやめた、風呂のガスに火をつけたところで、これから入浴すると言つた。一方、やはり石原の知人で詩人のB子も十四日に石原に電話をしたが出ず、翌十五日に電話をしても出なかつたため、自宅を訪ねたところ、石原は浴槽で死亡していた。死因はアルコールを摂取して入浴したことによる急性心不全で、推定死亡時刻は十四日午前十時であるというから、石原はA子に話した通りに入浴したものである。石原の死もまた「ガス」(の熱)によるものだったのである。

なぜB子がA子と同じ日に石原に電話をしたのかはさだかでないが、石原がB子にA子と同様の依頼をしているという可能性も排除できない。会田綱雄『石原吉郎』に関するノートによれば、石原は「十二日から十三

日、十三日から十四日にかけて「……」アルコールを絶やさなかったと思われる」。そうすると、十三日の夜、石原は飲酒していたために翌朝起きられる自信がなかったため、A子にモーニングコールを依頼しただけだったのだとも考えられる。

しかし、同じ会田の『ノート』によれば、十九日に教会で行なわれた葬儀で牧師は「キリスト教徒としての立場から、Q〔石原のこと——引用者〕の死を（自死）と規定してみせた。これは世俗の（自殺）を指示したのではない。あくまでもキリスト教的な意味における（自死）なのである」⁽²⁷⁾。十三日から十四日にかけての石原の行動が最初から自殺を意図したものであったとするなら、石原のA子への（そしてもしかするとB子への）依頼は、自らの死がすぐに発覚するために「仕掛け」られたものだった可能性がある（当時、石原の妻は入院中だった）。A子の電話時に石原がまだ入浴前であったのは、（それこそ酩酊していたため）ただ予定がずれてしまっただけなのかもしれない。

このように自分の死後を見越して準備するという、それ自体ごく普通の行動（遺言に見られるように）は、フロイトの罪人の所見と同様、これまで見てきたような超自我の作用による。そして、睡眠を死の擬態とするなら（石原の最期の場合には実際にそうである）、それは電気釜を「八時に仕掛けておく」行為と変わりない。ただ、自分でタイマーをかけるのとは異なり、他者に電話を依頼することは、自我への他者の取り込みである超自我の役割、すなわち本来は他者のものであったその役割を、再度他者にゆだねるということになる。しかも、自らの死は、ただ他者によってしか認知されないのだから、この他者への超自我の役割の移譲は、この場合本質的な意味を持つ。詩が第八行の翌日「八時」で完結したように、自らの死は他者からの翌日の電話により初めて出来事となるのである。

しかし、先にも確認したように、石原の死を自死と断定することは、根本的には不可能である。もし彼が何事

もなく入浴を済ませた場合（その可能性もありえた）、他者からの電話はありふれた日常の一コマとして終わったはずなのである。こうして、石原は自らの死においても終末と日常の同一性を生きたのだと言うべきなのかもしれない。⁽²⁸⁾そして、そのためにはどうしても他者の存在が必要だったのである。

注

- (1) 石原の作品からの引用は以下から行ない、巻数と頁数を括弧内に示す。『石原吉郎全集Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ』、花神社、一九七九、八〇、八〇年。
- (2) 村上陽一郎「終末論の構造と預言」、樺山紘一編『ノストラダムスとルネサンス』、岩波書店、二〇〇〇年、三三二―三三五頁。
- (3) カール・バルト『ローマ書講解釈下』（小川圭治、岩波哲男訳）、平凡社、二〇〇一年、四六〇頁。
- (4) 『聖書と言葉』（本の広場、一九七五年五月号）。『サンチョ・パンサの帰郷』の周辺（北村太郎との対談、『詩字』、一九七五年六月号）。『随想』（二期一会の海（一九七八）所収、一九七五年七月のインタビュー）。『教会と軍隊と私』（『断念の海から』（一九七六）所収、一九七五年十一月執筆）。
- (5) 『現代詩手帖』一九六九年二月号初出の『確認されない死の中で』参照。このように石原が散文による執筆を始めたのはかなり遅く、それがまとまった形で書籍化されたのは、一九七〇年刊の『日常への強制』が最初である。
- (6) こうした思考形態は、一九七七年十月、石原の死の直前に発表された安西均との対談「背後から見たキリスト」で、彼がバルトについて述べているくだりに対応する。「カール・バルトの神学の中に「中間時」ということばがあるんです。これは、キリストが磔刑になって昇天して、それから再臨するまでの時期ですが、この中間時の混迷、これがいわばキリスト詩の主題になるんじゃないかと思うんです。そういう意味でいうならば、現代詩というのは、みんな中間時の詩ですよ。／＼それから「待望」という考え方がキリスト教にはありますね。旧教の場合ですと、キリストが来ることへの待望、それから新約の場合ですと、キリストが再臨して最後の審判を行なうことへの待望と。そういう待望というものは、別にキリスト詩といわれるものでなくてもありますね。その待望の視線というものは、ひとところだいはやった終末論ですが、あれも一種の待望論ですよ。いま、あらゆる文学者が、なにかを待望している時代でしょ」（Ⅲ四三三）。ここで石原は「中間時の混迷」を当然肯定的に捉

えているが、その一つの表れを当時の日本の「現代詩」に見ていることは注目される。また、石原は一九六二年、『信濃町教会会報』に寄せた『終末をまちのぞむ姿勢』という文を『時の間の教会』という文を、私たちの地上の変りのさしさまった姿であるといわれる時、私たちの方からは、終末に対して終末的な姿勢をもって呼応すること、すなわち言葉の最も正しい意味で真剣であることが、真先に要求されるであろうという不安を覚えます」（Ⅲ四八〇）と書き出しているが、この「時の間の教会」とは、バルトラが一九二〇年代に雑誌『時の間』を機関誌として展開した運動と関わるものと思われる。こうしたより実践的な教会論に対する石原の姿勢の考察は、いまだ手つかずのまま残されている。

- (7) 「ノストラダムスの予言が、なにもまして韻文で記されたことが注意される。韻文の四行詩は、ときに難解にすぎ、読解をゆるさぬところもある。しかし、韻律のふところのなかに、真実が秘匿されているとするのが、予言の本性でもある。この認識は、二〇世紀の人間にインパクトをのこした」（榊山紘一「序にかえてノストラダムスをどう読むか」、「ノストラダムスとルネサンス」、Ⅱ三頁）。

- (8) ジークムント・フロイト『ユーモア』（高橋義孝訳）、『フロイト著作集3』、人文書院、一九八七年、四〇六頁。

- (9) 前掲書、四〇七頁。

- (10) 前掲書、四〇八頁。

- (11) 前掲書、四〇八頁。

- (12) 前掲書、四一〇頁。

- (13) 前掲書、四一一頁。

- (14) ジークムント・フロイト『否定』（高橋義孝訳）、『フロイト著作集3』、一五八一―一六一頁。

- (15) 『新約聖書Ⅳパウロ書簡』（青野太湖訳）、岩波書店、二〇〇〇年、四八頁。

- (16) バルト『ローマ書講解釈下』、四五五頁。

- (17) 大木英夫『終末論』、紀伊國屋書店、一九七二年、一五六頁。

- (18) 詩集『禮節』、および石原の創作全体における風の形象、「かぜ」という語の語源については、以下を参照。斉藤毅『風の顛れ——石原吉郎の詩における風の形象について』、『マテシス・ウニヴェルサリス』、第二十一卷第二号、二〇二〇年、六五―八九頁。

- (19) 石原は一九七三年の鮎川信夫との対談「生の体験と詩の体験と」において、この詩の「八時」は朝の八時であると述べている（Ⅲ九一）。

- (20) 石原の詩《伝説》(詩集『サンチヨ・パンサの帰郷』(一九六三)所収)と《レストランの片隅で》(詩集『足利』(一九七七)所収)には、それぞれ「生き死にに似た食卓を前に」(一九九三)、「おなじ片隅で／ひっそりと今日も／食事をとる／生き死にのその／証しのような」(一九四一―一九四二)という詩行がある。ここには石原のシベリア抑留体験が反映されているだろうが、やはり日常と終末の重なりを見とることができる。
- (21) アンリ・ベルクソン『創造的進化』(真方敬道訳)、岩波書店、一九九〇年、三二頁。Henri Bergson, *L'évolution créatrice* (Edition électronique), Les Échos du Magis, 2013, p.16.
- (22) 齊藤『風の頭れ』、六六―六九頁。
- (23) 『新約聖書V パウロの名による書簡 公同書簡 ヨハネの黙示録』(保坂高殿 小林 稔 小河陽訳)、岩波書店、一九九八年、二二三頁。
- (24) 死の直前、一九七七年の『流動』十月号に掲載された清水昶との対談「自由空間への渴望」で石原は「三島由紀夫の腹の切り方は大きらいだ」としながらも、自らの切腹の真似事について赤裸々に語っている(Ⅲ四二六―四二七)。
- (25) 多田茂治『石原吉郎 「昭和」の旅』、作品社、二〇〇〇年、二六五頁。
- (26) 『現代詩読本2 石原吉郎』、思潮社、一九七八年、一四一頁。
- (27) 前掲書、一四一頁。
- (28) 石原は一九七四年、当時の「終末ブーム」の中で刊行された雑誌『終末から』六月号掲載の大岡昇平との対談「極限の死と日常の死と」の中で「この二、三年盛んになった終末論議ですが、ぼくには人間の終末とか、あるいは世界の終末というのが、ピンとこないのですね。人類全体が減じるというのがどうしてそんなに恐ろしいかと思うわけですね」と、七二―七三年当時の発言と同趣旨のことを繰り返しているが、その後、「終末を恐れるくらいなら、むしろ自分の死を恐れる、そのほうがむしろ本当じゃないかという感じがするのですが」(Ⅲ七七)と述べたうえで、十八歳のときに自殺未遂を起こしたことを告白し、「一命をとりとめた後の体験を次のように語っている。「ちょうど五月だったのですが、そのときの緑の美しさというのは、今でも覚えていています。〔……〕たぶん一回死んで生き返った人がはじめて見る自然というのはそういうものじゃないかと思うのですがね」(Ⅲ七二)。このように、石原において終末と自らの死、そしてその死を起点とする生というのは、つねに一つのものとしてあったと思われる。

“On the Day the World Ends”

On eschatological themes in the poetry of Yoshiro Ishihara

SAITO Takeshi

In the early 1970s Yoshiro Ishihara, the Japanese poet, made frequent statements on eschatology. The background to these statements was the debate that was gaining popularity at that time due to the Club of Rome’s publication of the report “Limits to Growth” in 1972, among others. Ishihara’s interest in eschatology began before World War II, when he read Karl Barth’s “The Epistle to Romans” and was baptized under its influence. When he resumed writing poetry in Japan after the war, following his experience of the Siberian internment, eschatological thinking is thought to have occupied an important place in his creative work. This paper examines eschatological themes in Ishihara’s poetry through an analysis of his 1972 poem “On the Day the World Ends”. For Ishihara, the apocalypse is latent in everyday time, and defines the structure of the time itself.