

立であることは間違いない。

そしてこの両立がペソア思想にとって本質的であることは、この両立が汎神論的超越論以降に展開するこの詩人の思索のなかに、あるときは痕跡として、あるときは欠くべからざる構成要素としてあらわれてくることから理解できる。たとえば、のちにくわしく検討するように、ペソアがポルトガル・モダニズムの誕生を刻印した雑誌『オルフェウ』(1914)の思考文脈で提出した諸思想や「交差主義 Interseccionismo」や「感覚主義 Sensacionismo」といった諸理論のなかには、各々理論の違いはあれど、この実在と非実在の非両立の両立の試みが共通軸として布置されているのである。

### 第三章 神の概念形成

#### 1. ポエジーと哲学との応接

ここで一度ペソアが生きた時代背景について確認しておこう。

ヨーロッパでは、ペソアの時代に先立ち、すでに近代化による旧システムの改変がある程度終えられ、あらたなシステムの下で社会が営まれるようになっていた。

このあらたなシステムは、とりわけ、職業移動や階層間移動の一般化に見られるような社会構成員の移動を活性化したが、それは、メーンやパーソンズあるいはデュルケムといった者たちがそれぞれの言葉で診断しているように(「身分から契約へ」の転換、「所属価値から業績価値」、「機械的連帯から有機的連帯」、能力主義的な社会編成の出現により「労働」が人間を有意味化させる普遍的なものとして価値付けられたことに起因していた<sup>246</sup>。

この改変に伴い、過去の、伝統的な諸制度や諸文化と前近代の人間(人類)との関係が切断されることとなった。その結果はさまざまな現象としてあらわれることになるが、それはたとえば、あらたなシステムにおいて人は自らの有する心性や思考をいったんリセットさせ、再度、近代市民となるための条件として自我を要請される現象が発生し、またその一方で、身分や所属とは関係ない労働力によって価値づけが為されるあらたなシステムにより促された都市への人口集中により、どこにも属さない、寄る辺なき、群衆が誕生するという現象もあらわれた。

ポルトガルにおいても、ペソアがリスボンにおいて文学生活を送るようになった1912年頃には、ヨーロッパの他の国々との時間的な誤差はあったものの、あらたなシステムによる社会編成が為され、それが機能していた。

ヨーロッパだけでなく、ポルトガルにおいても言えることであるが、このシステムとこれによって発生した現象に対峙したある心性や論理はこれを肯定的な事象として積極的に受容、追認の思考を展開し、別の心性は否定的な事象として嫌悪、否認の対象とした。だが、肯定するにしろ否定するにしろ、近代に生を受けた者の多くがその歴史的運動から抜

<sup>246</sup> cf. 今村仁司。

け出すことが叶わなかったのは、これらの変革の前提が、「魔術（呪術）からの解放」<sup>247</sup>（マックス・ヴェーバー）をヨーロッパ近代にもたらした「世俗化 secularização」に起因したからであった。「現世を魔術化から解放するという宗教史上のあの偉大な過程」<sup>248</sup>とヴェーバーが定義したこの現象が引き起こしたヨーロッパの地殻変動を考えれば、このことは容易に知ることができるが、この「偉大な過程」はやがてペソーアの時代にヨーロッパ的意識の二重性ともいうべき自己矛盾を引き起こす要因ともなった。

古典ラテン語では「年齢、寿命、時代 idade」、「世紀、現世、俗界 século」等を意味し、のちに「年齢、寿命、時代」の意味が転化して「世界、万物」、「世界、万物の生」あるいは「世界、万物の精神」の語義をもつようになった“saeculum”に由来するこの「世俗化 secularização」が近代（近代世界）において経た歴史的経験（宗教的民営化等）は、ヨーロッパ近代社会の本質に関わる変化としてヨーロッパの社会システム全体に根本的な改変を要請する前提のひとつであった。

世俗化（場合によっては世俗主義と言いあらわしてよいであろう）は、近代に身を置いたペソーアなどの詩人、哲学者、芸術家たちが神、宗教、信仰を、改めて、だがそれまでとは異なる思考形態で問うことに導いた。そして、かれらの思考に見られるとおり、やがて本質的な意味で、近代（近代世界）と問うことが神、宗教、信仰を問うことになった。たしかに、ヨーロッパは近代以前にもキリスト教の神、宗教、信仰についてはさまざま思考形態で問うてきた。だが近代以降、この時代に自身の思考軸を置く者は、それまですべての科学を統べてきたキリスト教神学を絶対的な拠りどころとすることで済ませるわけにはいかない時代を経験することとなったのであり、そしてその前提となったのが、ある場合は宗教の神秘性、奇跡、権威を否定し、神、宗教、信仰を不要なものとする合理主義の浸透に与した現象として解され、また別の場合はキリスト教信仰の合法的な結果としてヨーロッパ近代に起こるべくして起きた典型的な現象として肯定的かつ積極的に推進され、キリスト教の正当的な行為とも解される両義的な概念を付される世俗化という現象であった。

世俗化の結果として、神学はその不可侵の特権を剥奪され、世俗化により神学と並列することとなった諸科学、とくに、自然科学の科学的正当性がそれまでの神学が担っていた科学的認識を代替し、つまり神からの視点という客観的視座を以て、自然、万物、世界、宇宙を基準化し、これらを外部から認識する科学的な視野を切り開いたキリスト教の世界観を切り崩した。コペルニクス、ガリレオ、ニュートン等が宗教的な世界認識に抗いながら進化させた因果関係に依拠する自然科学が、代用宗教として神学に取り替わった。そして神の視座に委ねられてきた科学の認識基軸の崩壊は、自然科学の隆盛に共鳴するように、ほかの科学分野をその副次的立場から脱却させることともなった。とりわけ哲学は、近代における宗教を無価値なものとする状況を十全とは肯定せず、または宗教に纏わる神学的

<sup>247</sup> 姜尚中：22 頁。

<sup>248</sup> 姜尚中：23 頁。

思考を哲学的思考の要とする、あるいは宗教を省察対象とする立場を取りながらも、フランシス・ベーコン、トマス・ホブズ等の哲学を介して近代中葉までには次第に思考の軸を神から人間へと引き戻し、神学との分離を促した。この分離は、近代が世紀を経るにつれて明確なものとなり、十八世紀啓蒙主義の時代には神学が周辺の思考態度とみなされ、さらに十九世紀の実証（肯定）主義思想の時代にこの分離は決定的なものとなり、神学が完全に哲学的思想の中心から周辺へと追いやられることとなった。

このように、世俗化に付随する歴史的経験を経て、自然科学や哲学などの諸科学と神学とを並列させた近代人は、自然、万物、世界、宇宙のそれまでの理解を消滅させ、あらゆる現象や事象の成因を神という超越存在によってではなく、合理的かつ科学的な因果関係のなかにみる認識を得ることとなり、と同時に、この超越存在に拠るものとされてきた現象と事象を人間（人類）自身が操作できる科学的認識と方法をも得ることとなった。この認識の変容は、宗教の形骸化（世俗化）により、宗教が複数の科学的認識を統合しひとつの世界観にまとめることが困難であることを如実に露呈させ、宗教が続べる世界から自然科学等に依拠する世界へとシステム変動がおこなわれたことを示した。

ロマン主義が一定の宗教の回復に助力するまで、宗教と諸科学の分離が漸次的かつ決定的におこなわれた歴史的経緯は、時間的なずれはあるにせよ、ポルトガルもほかのヨーロッパ諸国と歩みを同じくするものであり、ポルトガルにおける啓蒙主義思想、あるいは、啓蒙主義から実証主義への移行により強化された合理的思考が、積極的な受容であろうと消極的な受容であったとしても、ポルトガルの哲学者デルフィン・サントス(1907-1966)等の思想に見られるように、二十世紀初頭のポルトガルの哲学者たちの思想に依然として色濃く残っていた。

一方、サウドジズモの泰斗パスコアイスもそうであったように、ポルトガルのロマン主義の宗教への回帰は制度的教会への純粋な復帰という道筋を辿ることはなかった。パスコアイスはつぎのように述べている。

非常に強い根を「民族」の伝統と精神に張る「ルシタニア教会」の創設が迫られます。「ポルトガル人」は幸運にも信仰深く、しかしカトリック的ではない、まさにそれゆえサウダーデをつくり出したのです。我が「民族」の信仰心は、すでに述べたように、独自のものであり「ポルトガル教会」はこの信仰心に適合させるべきであります。

要するに、独立教会を創設するのに、〔カトリックから〕分離されしかも自発的な、この民族の宗教的感情がカトリックの内におさまらず、カトリックという定式において定義されることで苦しんでいることについて論証的な出来事が起きているのです。過去、ルシタニア人は一度としてローマに従ったことはないのは特筆に値します。

自主独立のルシタニア教会という創造的なわれわれの宗教的自立をローマ・カトリックに生贄として奉げたのは諸王朝と諸政治の利害なのです。聖ペドロ・デ・ラテはイベリア半島に多大な影響を及ぼした自主独立の教会を創設しました。この教会にて

ふたつの有名な宗教会議が催されました。最初の会議が 516 年につきが 572 年に催され、572 年の会議はかの有名なブラガ典礼を採用することを決議しています。幾世紀ものあいだこの会議はローマの大司教座の最高権威を承認しませんでした。「ローマ法王」は単にローマの司教であったのです。つまり、ローマ法王の庇護とひきかえに、アフォンソ・エンリケスがわれわれの教会をローマ教皇庁に従属させたのです。

のちに、異端審問所はわれわれの信仰の自由をむしろ虐げ抑圧しました。しかしルシタニア精神は自由主義の導入のあとすぐに、諸々のプロテスタント教会がすぐに姿をあらわしはじめたように独自のものなのです。マヌエル・アントニオによりリスボンに建てられた聖パウロ教会、ジョゼ・ヌーネス・シャーヴェスにより 1876 年に建てられた、イエス教会、1894 年 4 月に建てられた、福音者聖ジョアンの新教会、ポルトにある、救い主イエス・キリスト教会、1887 年に建てられたボン・パストール（イエス・キリスト）教会、シントラのコンセーリョの小教区の住人で、リオ・デ・モウロの教区司祭のジョアン・ジョアキン・ダ・コスタ・アルメイダにより、1876 年に、シントラに設立された、サンティッシマ・トリンダーデ教会、シントラのコンセーリョはローマの抑圧から自由となりしたがってここに書かれるのに相応しいのです。さらにはセトゥバル教会、ポルタレグレ教会、等…。これらの全教会はルシタニア教会が現存することおよびサウダーデという自然主義的かつ神秘的、創造的なポルトガル精神がカトリック的でなく、今もそうでなく、これからもそうでないことをはっきりと示しているのです。

わたしは「国家」から「教会」が分離するのではなく、ローマから分離することが「共和政体」とポルトガルにとって非常に有益であると思うのです。政治家と同様、われわれの「祖国」にはいつも外国の汚点だった高位聖職者はおそらくは排除されることでしょう。

「ルシタニア教会」がしっかりと創設されることが必要であり、そして「ルシタニア教会」は「国家」に統合すべきであり「国家」により水準の高いものへと導いていくべきであります。知性とところをもった真正なポルトガル人が代表する「国家」であることは、当然なのです。

わたしは「ルシタニア教会」の創設を非常に重要視しています。というのは、たとえば、耳や鼻が人間の身体の一部を成すように、宗教的感情は人間の本性であり、人間の精神の一部をなすことをわかっているからです。人間の魂でもっとも高尚なものはまさに宗教的感情であり、つまり獣性よりも上にこの高尚なものを掲げ、ときとして、すぐれた英雄的諸行為やすぐれた諸々の徳をつくりだす力なのです。宗教的感情は創造的な人間の唯一の力つまり人間が精神的に生きている証なのです。懐疑主義は無益と死を意味します。懐疑論と唯物論に根ざした民族は死んでいるかあるいはまどろんでいる民族です。民族の優勢かつ発展的なときは「民族」のもっとも宗教的なときに合致しているのです。「中世」ポルトガルと今日のイギリスをご覧いただきたい。

イギリスは今日 32 の〔カトリックからの〕独立教会を擁し、そのことはイギリス人のすぐれた信仰心を証明しています。唯物論や否定論といった理論はウィリアム・ジェームス、ジョレス、ベルグソン、その他の偉大な哲学者たちにより、外国ではすでに力をもたなくなりました。ひとつのあたらしい精神世界が人間の期待に満ちたまなざしにあらわれているのです<sup>249</sup>。

パスコアイスの制度的キリスト教に係る視座は、たとえばレオナルド・コインブラが自身をカトリック教徒であると公言していたように、サウドジズモのメンバーの共通認識としてなっていたわけではない。だが多くのサウドジズモの信奉者がパスコアイスと同じく制度的キリスト教に依拠しない立場にあったことも事実であり、そのなかにペソアもいた。

ただ、この時代的背景やパスコアイスが導き手となった文学的な流れにペソアの神に係る思索の前提のすべてが収まるわけではあるまい。事実、ペソアはパスコアイスの構想した「ルシタニア教会」のような具体的な宗教形態について言及しておらず、またパスコアイスがキリスト教とパガニズムの融合を企図しその融合体の核を成すサウダーデに合致したポルトガルの宗教を構想したのとは異なり、第二部で検討するように、ペソアはキリスト教をある意味で重要な宗教形態とみなしてはいるが、あくまでパガニズム、より具体的に言えば、自身の思索に即して理論化したあらたなパガニズムにポルトガルのあらたな宗教を展望することになる。

ペソアが制度的キリスト教に依拠しなかったことはペソアが残した夥しい数の神に関する思索のテキストに明記されている。これらのテキストは、論文、論稿、散文、詩そして書簡といった形の整ったものもあれば、作品化するまえの下書き、断片あるいは走り書きのメモ程度のものもあり、また、これらテキストはこの詩人が生前、直接的間接的に関わった雑誌や新聞等に掲載されたものもあれば、詩人の死後リスボンのアパートで発見された先の衣装用トランクにしまわれていた未発表のものもある。さらに、これらのなかにはペソアが 1912 年に評論家として文学活動を本格的に開始する以前の 1907 年に書かれたと考えられる「神とは本体である *Deus é o númeno*」<sup>250</sup>というすでにのちのこの詩人のカントとの関係を予兆させるかのような数行の断片から、サン・ルイス・ドス・フランセーズス病院において肝臓疝痛 *cólica hepática* のために「ぼくは明日がなにを連れてくるのかわからない I Know not what tomorrow will bring」<sup>251</sup>と死の前日に書き残して孤独のうちに逝った 1935 年 11 月 30 日に先立つ、同年 3 月 30 日の日付が付された「グノーシス主義キリスト教徒、したがって完全にあらゆる制度的教会、とりわけローマ教会に対置する」<sup>252</sup>と書かれた「略歴 *nota biográfica*」という題目の小文まで含まれており、このことから神に関する

<sup>249</sup> FS: 35.

<sup>250</sup> OFPc: 339. 原文は英語。題目はクアドロスに拠る。

<sup>251</sup> Lancastre: 299.

<sup>252</sup> OFPc: 1428.

る思索がこの詩人のそう長くはない文学活動全般に亘る関心事項であったことは容易に了解される。さらにまた、結局、完成にはいたらなかったものの、出版を念頭に置きペソアがこれらのテキストのいくつかを執筆したと言明あるいは示唆していることから、この詩人にとって神に関する自身の思索を作品化することがその他の領域の詩篇や散文を作品化することと等価であったことも理解される。

ポルトガルの思想家兼文芸評論家のアントニオ・クアドロスは、「超越と神秘の実在性についての知を探求する」<sup>253</sup>ために書かれたペソアの神思索の諸段階を 1906/1907 年から 1915/16 年の「哲学的思索段階」、1915/1916 年から 1918/1919 年の「ネオパガニズム段階」、1917/1918 年から 1935 年の「グノーシス主義段階」と三つの段階に分類し、この詩人の神思索の特徴付けをおこなっている。これらの諸段階に書かれたペソアのテキストの多くが執筆年を具体的に特定できないものや執筆年不明のものが圧倒的に多いため年代的特定の厳密さにはかけるものの、この分類に従いペソアの神の問題に係るテキストを読むとき、この問題に対峙する詩人の思索の構えにふたつの特徴があったことがわかる。

その第一の特徴は、ペソアの神の思索段階のどの思索段階においてもヨーロッパの制度的キリスト教が肯定的なまなざしのもとで受容されたことを明示する言説はほとんどなく、またローマ・カトリックに至ってはつねに懐疑的かつ否定的なまなざしが向けられていることである。これは、前述の「略歴」にある「グノーシス主義キリスト教徒、したがって完全にあらゆる制度的教会、とりわけローマ教会に対置する」という主張だけでなく、「キリスト教は機能不全に陥っている」<sup>254</sup>、「麻痺し尽くしているキリスト教を実質的に破壊する」<sup>255</sup>等のペソアのテキストの随所に散見される言葉からうかがい知ることができる。

## 祈り

空と大地であり、生と死である主 **Senhor** よ！

汝は太陽であり汝は月であり汝は風だ！汝はわれらの身体でありわれらの魂でありわれらの愛でもある 無があるところに汝は宿り全があるところ—（汝の聖なる場所）—そこに汝の身体がある

汝に奉仕し汝を愛するためにわれに魂を授けよ いつでも汝のことを空と大地のなかに見るためにわれに眼を、風と海のなかに汝を聴くために耳を、汝の名において尽力するために手を授けよ

われを水のごとく純粋に、空のように高くせよ われの思考の道に泥もわれの思慮の池に枯葉もないようにせよ われが兄弟のようにほかの者たちを愛し父にたいするごとく汝に奉仕させよ

<sup>253</sup> *ibidem*, 319.

<sup>254</sup> PIA: 265

<sup>255</sup> Lourenço (b): 145.

…

われの生が汝の臨在に値するものであるように われの身体が大地、汝の寝台に値するものであるように われの魂が家に戻る息子のように汝のまえに立つことが可能であるように

われを太陽のごとく偉大にせよ、われが汝を自らの内で崇められるように、われを月のごとく純粹にせよ、われが汝に自らの内で祈れるようにわれを昼のごとく鮮明にせよ、われが汝を自らの内でいつでも見て、祈り、崇められるように

主よ、われを護りわれに支えたまえ。われが汝のものであると感じられるようにわれに示したまえ 神よ、われをわれから解き放ちたまえ

### Prece

Senhor, que és o céu e a terra, que és a vida e a morte!

O sol és tu e a luz és tu e o vento és tu! Tu és os nossos corpos e as nossas almas e o nosso amor és tu também. Onde nada está tu habitas e onde tudo está — (o teu templo) — eis o teu corpo.

Dá-me alma para te servir e alma para te amar. Dá-me vista para te ver sempre no céu e na terra, ouvidos para te ouvir no vento e no mar, mãos para trabalhar em teu nome.

Torna-me puro como a água e alto como o céu. Que não haja lama nas estradas dos meus pensamentos nem folhas mortas nas lagoas dos meus propósitos. Faze com que eu saiba amar os outros como irmãos e servir-te como a um pai.

…

Minha vida seja digna da tua presença. Meu corpo seja digno da terra, tua cama. Minha alma possa aparecer diante de ti como um filho que volta ao lar.

Torna-me grande como o Sol, para que eu te possa adorar em mim; e torna-me puro como a lua, para que eu te possa rezar em mim; e torna-me claro como o dia para que eu te possa ver sempre em mim e rezar-te e adorar-te.

Senhor, protege-me e ampara-me. Dá-me que eu me sinta teu. Senhor, livra-me de mim. <sup>256</sup>

(「祈り Prece」、1912年頃)

1966年まで未発表だったこの詩をスペインの文芸評論家アンヘル・クルスポ<sup>2</sup> Angel Crespo(1926-1995)は「感傷的汎神論 panteísmo sentimental」<sup>257</sup>であると述べ、前述のクアドロスはこの詩の「汎神論的、オルペウス教的さらには神秘キリスト教的要素」<sup>258</sup>を指摘した。かれらが評するように、この詩に想定される神はポルトガルやヨーロッパの思想の根幹を成し規定してきたヨーロッパの制度的キリスト教の神に依拠しているとは言い難い。こういった制度的キリスト教を前提としない詩や散文は、1912年前後にすでにペソア

<sup>256</sup> OFPa: 1090 / PIA: 61-62..

<sup>257</sup> Crespo: 72.

<sup>258</sup> Quadros: 196.

作品のなかに多くあらわれている。

だがすべては、本質的には、観念である... 色は  
観念であり、  
だからぼくはすべてに神を見る  
神の透けた世界を

Mas tudo, em sua essência, é idéa... A côr  
É idéa,  
De modo que eu em tudo vejo Deus  
Mundo translucido de Deus.<sup>259</sup>

(「ヴィジョン *Visão*」、1912年10月19日)

時としてぼくは自分が己に呼び起こす神だ  
そのときぼくは神であり、信者であり祈りであり  
象牙の像であり  
そこでこの神は自失するのだ

Às vezes sou o Deus que trago em mim  
E então eu sou o Deus, e o crente e a prece  
E a imagem de marfim  
Em que esse deus se esquece.

時としてぼくは無神論者以上のものでない  
高揚するとぼくはその神のものとなり  
ぼくは自分のなかに天のすべてを見る  
それはただ虚ろな高い空だ

別の時にぼくが人生に立ち入るとき  
ぼくは誰かにすぎない

Às vezes não sou mais do que um atheu  
D'esse deus meu que eu sou quando me exalto  
Olho em mim todo um ceu

---

<sup>259</sup> Dimas: 29. この詩節は詩 *Visão* の第四詩節からの抜粋であるが、OFPa に掲載されている同名の詩とは異なる。



E é um mero ôco ceu alto.

E outras vezes quando entro na vida

Sou apenas alguém<sup>260</sup>

(「神 Deus」、1913年6月3日)

ダーバンにおいて8歳の時に聖餐を、10歳で堅信(聖油)を授かってはいるものの、ペソアが一度としてカトリック・キリスト教に依拠して神の問題を解決することがなかったことは、この詩人が著した神に係るテキストや詩からあきらかである。またカトリック・キリスト教への嫌悪感は、ペソアがダーバンから帰国後の1907年にかれに洗礼を施した教区司祭宛てに「まだ分別の付かない者に洗礼を施し、(...)その過大な人間的結社の一部になることを義務化する」<sup>261</sup>ことに抗議し、カトリック教会を「権威的で愚かであり、たいそうばかげていて有害な創造者たる神という古色然とした説を後生大事にしている」<sup>262</sup>と手紙を認めた行動にもあらわれている。

だがそれでも制度的キリスト教への嫌悪感はペソアの思索から神を放棄させることにはならなかった。一般に、神を無限の超越者として、つまり神を超越の次元にのみ留保しようとするれば、「神は実在しない」という無神論的言説に拠るか、あるいは神のあらゆる実体性に口を噤む否定神学の言説に依拠することになるであろう。だが、ペソアはいくつかの文章において無神論を拒否し、また神や宗教や信仰を自身の文学活動における不断的思考対象とし、否定神学のように神の実体性について否定を繰り返すのではなく、神の実体を肯定的な言及を以て実在の次元にも押しとどめようと試みていた<sup>263</sup>。

そしてペソアが神を棄てなかった事由は、そのままペソアの神思索の第二の特徴に結びついている。

(...)無神論はふたつの否定的な心的特性—抽象的思考の剥奪と理性的想像(力)の欠損につねに結びついてしまっている。それゆえに、無神論者である大哲学者も大詩人もこれまでいなかったのである<sup>264</sup>。

1915年に書かれた上記のペソアの言及からうかがえるように、神を思索する際、ペソアは無神論の立場に立つことはなかった。その主たる理由は、とりたててこの詩人が信心深かったというよりも、無神論の立場からは詩も哲学もうみだされないというこの詩人

<sup>260</sup> OFPa: 165.

<sup>261</sup> Lopes: 54.

<sup>262</sup> *ibidem*, 54.

<sup>263</sup> ペソアが神、宗教、信仰を文学生活の主たる思考対象としていたことは1907年に書かれたとされる「神とは本体である」から1935年の死の年までの不断的論考が示しており、これらの論考のなかで神を表現し、把握するペソアの試みはつねに神の実体性を想定している。

<sup>264</sup> OFPc: 332.

の思索の構えから派生するものである。「現行のポルトガルのポエジーは、したがって、ひとつの宗教的ポエジーである。(…) われわれの現行のポエジーの宗教性は、古今のなんらの他のポエジーの宗教性やどんな宗教のそれとも類してはいない、あらたな宗教性である」<sup>265</sup>という「あたらしいポルトガルポエジー」第三論稿の言及に見られるように、ペソアにとって神の問題はかれのポエジーおよび哲学的思索と不可分に結び付いている。のちにそのいくつかを見るように、この思索を具体的に示す散文および詩はペソアにとって神がその文学的着想および帰結の重要な部分を担い、ペソアにより問われ論じられた神がこの詩人の哲学的思考とポエジーと切り離されることなく強固な関係を結んでいることをわれわれに了解させるのである。

## 2. 合理（理性）的な信仰告白（信仰行為）

この詩人が生きた十九世紀後半から二十世紀前半のヨーロッパの近代を特徴付ける診断はこれまで様々に為されてきた。とりわけ、ペソアが生を受けた時代のヨーロッパは、世界を次第に包摂し（ヨーロッパ化し）、最終的に「他者」だけでなく自己をも汲みつくし、そしてこの汲みつくされた世界をヨーロッパが逆説的に破壊する歴史的経緯の最終局面へと自己の歴史的運動の速度を飛躍的に上げた時代であった。あるいは視座を変えれば、数学と実験により強化された科学、技術改革の向上により工業化を促進させた産業、資本主義を経済的機軸とした合理的経済、民主主義を前提とする政治といった社会システムの変革を為すことと引き換えに神の喪失を経験した近代が、なんらかの退廃的雰囲気醸し出すことが歴史的使命であるかのような世紀末というメランコリックな絶望あるいは不安とあらたな時代の到来に寄せられる不明瞭な希望とのはざまにあって、自己矛盾に苛まれたという診断をくだせるかもしれない。

このような時代のなかでペソアは神に関する思索をおこなうが、この詩人が制度的キリスト教に依拠することなく、だが、無神論に陥ることもなく神の問題を論じた事由を時代背景に照らして考えてみれば、そこには、一方で、世俗化から世俗主義への変容によりうみ出された宗教的懐疑、そしてそれを引き金としたルネッサンスにはじまる啓蒙主義から実証主義への合理主義礼賛による決定的な宗教的権威の失墜、また一方で、主としてロマン主義により図られた宗教の一定の権威回復と不合理性への信頼、というある種錯綜し矛盾した時代状況と思想状況があった。

これらの状況は、ペソアにとって、先に見た二十世紀が継承した一情動のかつ想像的な獲得物と理知的かつ非人称的な秩序の和解の問題に結びついている。この結びつきが密接かつ不可分であることは、この詩人が情動と理知との「抽象化」するその方途にきわめて類する方途でこれらの状況に解を付与しようとしていることであらわれている。ペソアは、とりわけ、1906/1907年から1915/16年の「哲学的思索段階」においてこの矛盾す

<sup>265</sup> OFPb: 1179.

る時代的思想的状况を自身の詩学、哲学の展開と結び、相互に繰り広げた論考として思索している。たしかに、哲学的思索段階に思索された神についてのすべての思考がペソアの哲学および詩学と完全に一致していると断言することができるのか否かについては議論の余地がないわけではない。だが、この段階のペソアの神に関する思索と哲学および哲学の少なくない部分において理論と観念の類似を見出すことができるのも事実である。このことは、「諸科学の分類 *A classificação das ciências*」<sup>266</sup> (1906年頃)、「神とは本体である」<sup>267</sup> (1907年頃)、「神についての観念 *A ideia de Deus*」<sup>268</sup> (1910年頃)、「神は肯定も否定もされない *Deus não é positivo nem negativo*」<sup>269</sup> (1910年頃)、「有神論 (一神論) の誤謬 *O erro do teísmo*」<sup>270</sup> (1913年頃)、「神とは方向である... *Deus é o Sentido...*」<sup>271</sup> (1914年頃)、「合理 (理性) 的な信仰告白 (信仰行為) *Um acto de fé racional*」<sup>272</sup> (1915年頃)、「神の概念形成における二元性 *A dualidade no conceito de Deus*」<sup>273</sup> (1915年頃)、「神の存在証明 *A demonstração da existência de Deus*」<sup>274</sup> (1930-1933年頃)、「推論 *Raciocínio*」<sup>275</sup> (執筆年不明)、「神と神学の偶有性 *Deus e os acidentes da teologia*」<sup>276</sup> (執筆年不明) といったペソアが神を捉えるために書き綴った文章群からもうかがい知ることができるはずである。

観念として、神はもろもろの本質と可能事の世界に留まっている。ここから実在に移るためには想像と情緒のモチーフに訴えかける必要がある。

神についての観念にひとつの実在性を付与したいとすると、われわれは理知的世界から抜け出さなければならない。

カントが証明したのは、神の観念が現存することである。われわれが言い得ないのはこの観念に実在性が一致しているのか否か、そして実在性が一致しているなら、この実在性はその観念のごとく厳密に存在するかどうかということである<sup>277</sup>。

「諸科学の分類」のなかの、観念としての神を介してあらわれる非実在 (= 本質、構成原理、可能事) とその実在性とのあいだの相互連関について触れられたこの文章が、ペソアの対照事象の非両立の両立の思考形態の兆候を示しているとするならば、この時点で実在と非実在の相互往来の思考が、まだ不明瞭なたちではあっても、ペソアの思考の

<sup>266</sup> OFPc: 263. 題目は OFPc 内のクアドロスの基準に準じており、本題目はクアドロスに拠る表記。

<sup>267</sup> *ibidem*, 339.

<sup>268</sup> *ibidem*, 339. 題目はペソアに拠る表記。

<sup>269</sup> *ibidem*, 338-339. 原文は英語。題目はクアドロスに拠る。

<sup>270</sup> *ibidem*, 337. 題目はクアドロスに拠る表記。クアドロスに拠れば、ペソアはこの論に「有神論 (一神論)」という題目を付した。

<sup>271</sup> *ibidem*, 339. 題目はクアドロスに拠る。クアドロスによれば、本論は「オカルティズム研究序文 *Introd. ao estudo do Ocultismo*」の先行研究だと考えられる。

<sup>272</sup> *ibidem*, 331-333. 題目はクアドロスに拠る。

<sup>273</sup> *ibidem*, 337. 題目はクアドロスに拠る。

<sup>274</sup> *ibidem*, 333-334. 題目はクアドロスに拠る。

<sup>275</sup> *ibidem*, 335-336. 題目はペソアに拠る。

<sup>276</sup> *ibidem*, 336-337. 原文は英語。題目はクアドロスに拠る。

<sup>277</sup> *ibidem*, 268-269.

なかに発現し、これらの対照事象が等価なものとして問われていたとみなすことができる。またこの言説にカントの名が引かれているが、ペソーアの神に係る思索にはこの哲学者が提起したあらたな形而上学的意義付け（認識論）あるいはその宗教論を参照項としたと考えることのできる言及が少なくないことにも留意しておくべきであろう。カントは、靈魂、自由意思、神といった超経験（先験）的なものを科学的認識の対象とせず信仰の対象と措呈し、その根拠に（科学的）意識一般としての主観が感覚の所与を秩序付けることにより成立するものだとする認識論的主張を置いた。この哲学者の思想と十全とは合致しないものの、ペソーアも形而上学と科学とを峻別し、神にすべてを委ねる伝統的な形而上学に単純に依拠しない形而上学観を自身の神の思索にもちいている。

1913年頃に書かれたとされる短い文章のなかでペソーアはつぎのように述べている。

神、自由そして不死性に係わる思考のいずれの体系も、それを肯定するにしろ否定するにしろ、形而上学的である。科学は神も〔狭い意味での〕自由意思も不死性も否定せず、また肯定もしない。科学はしごく単純な理由ゆえにそういったこととは関係がないのであり、科学は直接的かつ間接的に観察しながら調査する〔すなわち、誘発された観察であるところの検証によって〕。もろもろの感覚器官 *sentidos* を介して観察され、計測され、検証され得ない事物（事象）は決して科学に属さず、科学の対象とはなり得ない。

(...)

事物（事象）のこの理解の仕方を人は合理主義と呼ぶが、合理主義が無神論だと理解する愚かな者たちがいる。それは違う。合理主義は党派的なのではなく、有神論であると同様に無神論なのである—これはともに形而上学的な党派主義 *sectarismo* なのである。

科学と形而上学のあいだには、したがって、矛盾は生じず、相互除外が生じるのである。科学と形而上学は諸現象を見極めるふたつの様態<sup>モード</sup>である。科学は形而上学的な体系としての宗教とは関係なく、科学が争っているのは啓示としての宗教となのである。

宗教と形而上学の領野は混同されるべきではない。科学が形而上学を自任し得ないのと同様、形而上学は科学を自任することはできない。実在は超-実在 *supra-real*、あるいは超-実在にならず *ultra-real*、そのどちらにもならない。だが宗教はまさしくこれなのである<sup>278</sup>。

「科学と宗教 *Ciência e Religião*」<sup>279</sup>にあるこの言及に見られるように、ペソーアにとって形而上学と科学は神に向けられるふたつの視点であり、互いの視点が異なるゆえに結びつ

<sup>278</sup> *ibidem*, 342-343.

<sup>279</sup> *ibidem*, 340-341. 題目はペソーアに拠る。

くことはない。ただし、この詩人にとって宗教は形而上学および科学の論拠となる理法を超えている。

また一方で、ペソアにとって神への信仰と神の存在は、理性と信仰心とが不可分に結び付いた行為でもある。

1915年頃に書かれたと推測される文章のなかでペソアはつぎのように主張している。

神への信仰 *crença* はわれわれが合理（理性）的な信仰告白（信仰行為） *um acto de fé racional* と呼びうるものに基づく。

(...)

人間の精神が、現に存在するように、系統立てられるならば、科学的証明、つまりは、観察、もしくは検証、あるいは計算、あるいはこれら三つの事物のいずれかの共同に基礎を置く証明を除いて証明はない。しかし、因果概念が観察から帰納（推断）されるということをまだ認めるとすれば〔これは異議が示されうることであり、事実、異議が申し立てられてきている〕、確実なことはわれわれが《全体》として宇宙（世界）と呼ぶものは観察、実験、もしくは計算できず、というのもわれわれは自分たちがこれを抱えているとはまったく理解していなかったし、したがって、この《全体》〔すでに全体は仮説である〕としての世界（宇宙）が存在することもわれわれは知らないからである。

神の存在 *existência* とは、したがって、証明できないが、自らの十全たる理性をもちいるいずれの人間においても自然なしたがって—不可避でさえある—ひとつの合理（理性）的な信仰告白（信仰行為）なのである。

その証拠に無神論はふたつの否定的な心的特性—抽象的思考の剥奪と理性的想像（力）の欠損につねに結びついてしまっている。それゆえに、無神論者である大哲学者も大詩人もこれまでいなかったのである。

諸感官のもろもろの所与の論証不可能性—われわれが宇宙（世界）の客観的な実在性のなかにもつ信仰はひとつの感覚的な（肉感的 *sensual*）信仰心である。科学はこの明白に客観的な世界（宇宙）に住まうもろもろの存在が法則に従うことを示し、この客観性が仮象であるもの（仮象であること *aparente*）以上のものであり、世界（万物 *mun-do*）が夢でも幻想でもないことを証明せず、証明し得ない。ある場合には理性の妥当性のなかに、論理的に理にかなっていない信仰行為があり、別の場合には諸感官の妥当性のなかに、同様に理にかなっていない信仰行為があるのである<sup>280</sup>。

そう言ってよければ、ペソアにとって宗教（神への信仰）とは理性（理知的認識能力）と信仰心（感覚的欲求）とを通じて神を感知する方途であり、神は理性と信仰心の溶解の果てに見出されるもの（こと）である。ペソアは、神の認知の問題性を合理主義と形而

<sup>280</sup> *ibidem*, 331-333.

上学、科学と宗教という両立しない認識の方途を超え出る超越的な次元（「合理（理性）的な信仰告白（信仰行為）」）と見定め、この次元において一元的にこれらの二元的対照事象を問おうとしているのである。この思索の方途は、一元的次元において矛盾の二元的対照事象を均衡に認識しようとする試みであった「精神（霊性）の物象化」および「物体の精神（霊）化」を想定する汎神論的超越論の「存在様態」<sup>モード</sup>と同じである。

哲学的思索段階に思考された神についての思索のすべてがペソーアの哲学的詩学的思索とまったく完全に合致すると断言し得ないものの、この段階の神についての認知の問題性の多くが汎神論的超越論の理論と近似する観点で思索されていることは、「神とは宇宙が現象であることから成立する本体である」等の、上記に挙げた論考からはっきりと知ることができる。

では、ペソーアの言う理性と信仰心の溶解を経て至る場とはどんな場なのであろうか。ペソーアはつぎのような詩節を綴っている。

(...) 世界（万物）はそれだけで在るのではない、（すでに）夢想されて在るのだがひとつの夢のなかには実在（の夢）が在る、  
そこでは夢見る者たちは  
夢想されてもいるのだ

(...) o mundo não é só, é [já] sonhado  
Mas é dentro de um sonho um [sonho] real,  
Em que sonhados são os sonhadores  
Também.<sup>281</sup>  
(執筆年不明)

夢、ぼくの夢は露わになった神だ  
ぼく自身に、それ自身に

Sonho, e o meu sonho é Deus que me revela  
A mim proprio, e a si proprio<sup>282</sup>  
(1912年10月10日)

ひとつめの詩は、戯曲詩『ファウスト第一 *Primeiro Fausto*』<sup>283</sup>の第四のテーマ「死の恐怖

<sup>281</sup> OFPa: 649.

<sup>282</sup> Samuel: 67.

<sup>283</sup> この作品は、エドゥアルド・フレイタス・ダ・コスタ Eduardo Freitas da Costa の編纂によって1952年に『ファウスト第一 *Primeiro Fausto*』（アッティカ社 *Ática*）の題目で出版され、1988年にテレザ・ソブラル・クーニャ Teresa Sobral Cunha 編纂により『ファウスト 主体の悲劇（断章） *Fausto Tragédia Subjectiva (fragmentos)*』の題目で、『ファウスト 第一』に未収録だった作品を加えて出版された。本論ではコスタ版

『*O temor da morte*』のなかに綴られた詩である。この『ファウスト第一』という作品は、ペソアによって 1908 から 1933 年あるいは 1912 年から 1934 年のあいだにファウストという人物を巡って書かれた戯曲詩である。題目に「ファウスト」と書かれてあるが、この作品はゲーテの『ファウスト』と直接の関係はない。ふたつめの詩は、ポルトガル哲学の研究者サムエル・ディマス Samuel Dimas(1970-)が『フェルナンド・ペソアにおける神の直観 *A Intuição de Deus em Fernando Pessoa*』<sup>284</sup>のなかに採集したことで公になったペソアの未公表の詩である。

これらふたつの詩のモチーフは、ペソアの思索とポエジーにとっての鍵概念のひとつである「夢（夢想 *sonho*）」である。この概念は、ときとしてペソアのなかでその解釈基準がずれることがあるのは事実である。だが、少なくとも、これらの詩のなかでこの概念は理性（理知的認識能力）と信仰心（感覚的欲求）とが、あるいは実在と非実在とが溶解した次元として把握され、その次元は神と呼ばれもする。夢（夢想）へのペソアの視座は、したがって、この詩人にとっての夢（夢想）が実在的世界を非実在的世界に構成するとともに、非実在世界を実在的世界に構成する場として知覚的かつ想像的に作用されていることを示しており、すでにこの場において実在と非実在とを区別する指標は失われている。

### 3. 詩「神—彼方（彼岸）」

ペソアは、神（＝夢）のあり様を把握する契機を実在性と非実在性の溶解に見出す。この溶解のあり様は、1913 年に書かれたとされる詩「神 - 彼方（彼岸）*Além-Deus*」のなかに明確にあらわされている。出版されることになかった『オルフェウ』第 3 号に掲載される予定だったこの詩は<sup>285</sup>、5つの詩で構成されており、この詩のなかに綴られるのは意識と実在性の喪失によって神を把握する詩人の姿である。

ぼくはテージョ川を見つめる、そしてそれでいて、  
 ぼくは見ながら見ることを忘れている  
 このことが突如としてぼくを打つ  
 なんとはなしにこのことに思いを巡らすのではなく  
 川が在ることはどういうことか、流れることはどういうことか  
 ぼくが川を見つめていることはどういうことなのかと

ぼくは突如、瞬間を、場所を

---

の同作品を掲載したクアドロスの OFPa に収録されている作品部分を引用した。

<sup>284</sup> Dimas: 67.

<sup>285</sup> 1980 年にペソア、カルネイロそしてネグレイロスの作品を収集するかたちで『オルフェウ』3号は出版されたが、もちろん、この出版はこれらの詩人たちの預かり知らぬところである。

ちっぽけで空虚なものを感じる  
すべてが突然虚ろになる—  
ぼくが考えていることさえも  
すべては—ぼくとぼくを取り巻くこの世界は—  
外部を超える

すべては在ること、有りさまを失い、  
ぼくの思考が失われる  
ぼくは結びつけることが出来ずにいる  
存在、観念、名目上の魂を  
ぼくに、大地にそして天に

突如、ぼくは神を見出す

Olho o tejo, e de tal arte  
Que me esquece olhar olhando,  
E súbito isto me bate  
De encontro ao devaneando  
O que é ser-rio, e correr?  
O que é está-lo eu a ver?

Sinto de repente pouco,  
Vácuo, o momento, o lugar.  
Tudo de repente é oco —  
Mesmo o meu estar a pensar.  
Tudo — eu e o mundo em redor  
Fica mais que exterior.

Perde tudo o ser, ficar,  
E do pensar se me some.  
Fico sem poder ligar  
Ser, idéia, alma de nome  
A mim, à terra e aos céus

E súbito encontro Deus.<sup>286</sup>

---

<sup>286</sup> OFPa: 1091.



(第一の詩「深淵 *Abysmo*」)

詩人はテージョ川を見る。見ていることを意識することなく。だが、この物思いに専心していた詩人のテージョ川へのまなざしは、ふっとした瞬間にテージョ川の存在、その流れ、そしてそれらを見つめる自分への存在と認識の哲学的省察へ向けられる。

川が在ることはどういうことか、流れることはどういうことか？  
ぼくが川を見つめていることはどういうことなのか？

O que é ser-rio, e correr?

O que é está-lo eu a ver?

だが、詩人のこのまなざしは間もなく突如として瞬間、場所、思考、すべてを「虚ろ」なものと感知し、詩人とかれを取り巻く世界は外部を超えてしまう。

すべては在ること、有りさまを失い、  
ぼくの思考が失われる  
ぼくは結びつけることが出来ずにいる  
存在、観念、名目上の魂を  
ぼくに、大地にそして天に

突如、ぼくは神を見つける

Perde tudo o ser, ficar,

E do pensar se me some.

Fico sem poder ligar

Ser, idéia, alma de nome

A mim, à terra e aos céus

E súbito encontro Deus.

外部を超えた場ではすべてがその存在とあり様を失い、詩人はそこで思考することができなくなる。詩人は、存在や観念そして魂を大地と天に接合することができないままこの「空虚」な「外部を超えた」場を浮遊し、そこで「突如」神と出会う。

過ぎ去った、「いつ」の、

「なぜ」の、そして「過ぎ去っていくこと」の外へ…、

「未知なる」渦は  
渦巻くことなく…、

「広さ」を知らない広大さは  
おのれに感嘆することはない…、

宇宙はその痕跡…  
神はその暗闇…

Passou, fora de Quando  
De Porquê, e de Passando  
Turbilhão de Ignorado,  
Sem ter turbilhonado…、

Vasto por fora do Vasto  
Sem ser, que a si se assombra…  
O Universo é o seu rasto…  
Deus é a sua sombra…<sup>287</sup>

(第二の詩「過ぎ去った *Passou*」)

存在と観念を喪失する深淵に降り立ち神を見つけた詩人はだが、神の姿を見ることは叶わない。詩人が目にするのは、時間、因果そして瞬間の外を「過ぎ去った」神の痕跡だけであり、この痕跡は、『未知なる』渦であるとともに、その無限性を自ら知らずにいる「広大さ」であり、「宇宙（世界）」として詩人に神の姿を伝える。

詩人は神の痕跡が残る『未知なる』渦、『広さ』知らない広大さ、「宇宙（世界）」に目を凝らし、その暗闇に神の姿を追う。だが詩人が感知できる神の存在は、「宇宙」の「暗闇」に残るその「痕跡」だけである。

だが詩人がふっとその暗闇に耳を澄ますとき、この「宇宙（世界）」に痕跡する神の音が輝いている。

夜に声が輝く…  
「外」の内部からその声は聞こえる…  
ああ「宇宙よ」、わたしはきみだ…

---

<sup>287</sup> *ibidem*, 1091-1092.

おお、このぞっとする、喜びの、  
灯し火のおぞましき、  
消えてしまったら、なにがぼくを導くのか!

Brilha uma voz na noite...  
De dentro de Fora ouvi-a...  
*Ó Universo, eu sou-te...*  
Oh, o horror da alegria  
Deste pavor, do archote  
Se apagar, que me guia!

神により発せられた声を介して神と宇宙との同一を確認する詩人は、その言葉に歓喜と不安を覚えながら、外部を超えた場に反響する声に耳を傾け、その身を宇宙の黒い波に漂わせ神を感覚し、神とおのれとの一体をも為す。

ぼくのなかの観念と名称の灰燼  
そして声は言う、ああ世界よ、  
わたしが存在としてわたしであるのはきみのなかだけ...  
ぼくに反響する、  
ぼくは黒く光る波に浸り  
そこで神に身を沈める

Cinzas de idéia e de nome  
Em mim, e a voz: *Ó mundo,*  
*Sêrmente em ti eu sou-me...*  
Mero eco de mim, me inundo  
De ondas de negro lume  
Em que para Deus me afundo<sup>288</sup>  
(第三の詩「神の声 *A voz de Deus*」)

「神に身を沈める」詩人が「黒く光る波」に浸されることは、詩人にとって観念の「崩壊」として感知される。すでに「観念」の喪失への言及は同詩篇のなかで繰り返されているが、神との合一の出来事において詩人が失うこの観念は自己存在の喪失と同義である。そして詩人はさらなる空虚と深淵へと踏み込んでいく。

---

<sup>288</sup> *ibidem*, 1092-1093.

ぼくの世界観から  
ぼくは落下した...  
深遠だけでなく空虚で、  
「ぼくもほかの人」であることもない...

自分自身をもたない空虚さ、  
どう在るのか思考されることの混沌...  
段のない絶対の階段...  
視ることのできない視覚...

彼方-神！彼方-神！静寂の「漆黒」...  
「知られざるもの」の煌めき...  
すべては異なる意味をもつ、おお魂よ、  
意味をもつことさえも...

Da minha idéia do mundo

Caí...

Vácuo além de profundo,

Sem ter Eu nem Ali...

Vácuo sem si-próprio, caos

De ser pensado como ser...

Escada absoluta sem degraus...

Visão que se não pode ver...

Além-Deus! Além-Deus! Negra calma...

Clarão de Desconhecido...

Tudo tem outro sentido, ó alma,

Mesmo o ter-um-sentido<sup>289</sup>

(第四の詩「崩壊 *A queda*」)

空虚と混沌のなかにあらわれる「段のない絶対の階段」は、「静寂の『漆黒』」にきらめく「知られざるもの」としての「彼方（彼岸）」＝神へ至るために据えられ、「視ることのできない視覚」は彼方（神）を認識するために目を凝らす。そこではすでに既存の意味は失われ、観念の世界は瓦解する。

---

<sup>289</sup> *ibidem*, 1092-1093.

第五の詩「剣を振り上げる胴体のない腕」において詩人は再び、第一の詩と同様に、神の存在と認識の哲学的省察へと入り込んでいく。

樹とそれを見ることとのあいだの  
どこに夢は在るのか？  
どんな橋のアーチが神を  
もっとも覆い隠すのか？... ぼくは陰鬱になる  
橋の曲線が地平線の曲線なのかどうか  
ぼくにはわからないから...

生きていることと生命とのあいだの  
どちら側を川は流れるのか？  
葉の生い茂る樹－  
それと「樹」の間につながりはあるのか？  
羽ばたくハトたち－ハト小屋は  
ハトたちにとっていつも右側にあるのか？実在するのか？

神は大いなる「インターヴァル」だ、  
だがなにとなにのあいだの？  
ぼくが話すこととぼくが沈黙することとのあいだに  
ぼくは現実に存在するのか？ぼくを見るのはいったい誰だ？  
ぼくは彷徨う... 高く置かれたハト小屋は  
ハトたちの周りに在るのか？それとも脇にあるのか？

Entre a árvore e o vê-la  
Onde está o sonho?  
Que arco da ponte mais vela  
Deus?... E eu fico tristonho  
Por não saber se a curva da ponte  
É a curva do horizonte...

Entre o que vive e a vida  
Pra que lado corre o rio?  
Árvore de folhas vestida -  
Entre isso e Árvore há fio?  
Pombas voando - o pombal

Está-lhes sempre à direita, ou é real?

Deus é um grande Intervalo,

Mas entre quê e quê?

Entre o que digo e o que calo

Existo? Quem é que me vê?

Erro-me... E o pombal elevado

Está em torno na pomba, ou de lado?<sup>290</sup>

(第五の詩「剣を振り上げる胴体のない腕 *Braço sem corpo brandindo um gladio*」)

「樹とそれを見ることとのあいだの/どこに夢は在るのか」、「生きていることと生命とのあいだの/どちら側を川は流れるのか」、「葉の生い茂る樹-/それと『樹』のあいだにつながりはあるのか」、「ぼくが話すことと沈黙することとのあいだに/ぼくは現実に存在するのか」という詩節にあらわれるように存在と認識についての問いを詩人は繰り返す。そして問いを彷徨う詩人が感知するのは、「インターヴァル」として在る神のその様である。この「インターヴァル」は、第一の詩で詩人が経験する存在と認識の喪失の瞬間に突如あらわれる「神」、あるいは第四の詩で詩人が見やる「彼方、彼岸」の別称であり、つまり、この詩のなかに発現する神はつねに詩人の存在と認識とを超えて感知される。したがって、存在と認識の喪失の、あるいはこれらを超えた瞬間に見出される神を詩人は存在や認識を通じて規定することを叶わず、つねに神は「過ぎ去った」状態として感知されるだけであり、ペソアの呈する問いは詩人を恒久的に彷徨わせる。

「彼方 - 神」の 5 つの詩の各々のなかには、神を感知することを求め、神との合一の理路と直感を闡明しようとする詩人の様が描写されている。この 5 つの詩のなかにはペソアが汎神論的超越論の分析で示した対象事項の調和の哲学的思索が作用しているのはあきらかである。逆に言えば、汎神論的超越論の分析はこの時代のペソアの神に関する思索に一致している。さらに言えば、ペソアが「彼方 (彼岸) - 神」のなかに変換した汎神論的超越論の哲学は、この詩の哲学的な問い立てや対照事象の溶解の様にあらわれると同時に、ペソアの神思索に貫流する神との合一の理路と直感に結びついてもいる。つまり、この時代のペソアにとって神は感知する者の実在性と認識の喪失、あるいはこれらを超えたところで、実在性と認識の二元的な事象の一元化 (喪失あるいは超越) を通じて感じ取られる「神」である。

ペソアは、「あたらしいポルトガルのポエジー」諸論考に開示したポルトガルのあらたなポエジーの可能性を考察する際、物体と精神、実在と非実在といった二元的事象を一元的に溶解し表象する理路をケンタル、ジュンケイロ、パスコアイス等の先駆者たちの思想から着想しそれを哲学的かつ詩学的に理論化した。パスコアイス等の先駆者たちがつねに

<sup>290</sup> *ibidem*, 1093.

自身のポエジーを物体と精神、実在と非実在等の二重の感覚作用を一元化することによって調和させることを直感し、それと並行して神についての思索をそのポエジーに結び付けておこなっていたことを考えると、その意味においてもペソアはこれらの詩人たちの影響の射程にある、あるいはこれらの詩人たちの継承者なのである。

### ひとつの結びとして—ペソアのポエジーの原初形態

詩人と哲学者とのあいだは深淵により隔てられているが、両者は非常に近接した山々に居していると述べたのはハイデガーだった。この分離と近接は、その分岐点をはっきりと区別することが困難なほど密接であるが、哲学はポエジーである、ポエジーは哲学であるということを許容しない隔たりがこれらのあいだにある。一方で、ポエジーは言葉によって人間の情緒を自由に飛び回り、自己の世界、自己の真実すら創造する。一方で、哲学は言葉を介して認識や存在や実在についての原則や学であろうとする。この意味において、つまりその思考方法と表現のかたちゆえにポエジーと哲学は同じ場にはない。だが、往々にしてポエジーが哲学の求める原則と科学を構成するための典拠となり、逆に哲学がポエジーの、言葉の芸術の創造性の原理や原形となりうる。

ペソアはおそらく、ポルトガル語の詩人として、深淵により隔たっているポエジーと哲学の接合をもっともラディカルにすすめた詩人のひとりである。言い換えれば、ペソアの詩の言葉は形而上学的存在論の領域においてポエジーと哲学とのあいだをつなぎとめるポルトガル語表現の可能性を開いたとも言う。この可能性はまた、ポルトガル文学において存在と認識についての形而上学的な検討を自身の詩的表現テーマとして徹底的に思索（詩作）した最初の詩人のひとりとしてペソアの思索の特異性をあらわし、とともに、これがペソアの作品に見られる思考線分のひとつであることもあらわしている。だから、ペソアの「ぼくは詩の才能をもつ哲学者ではなく、哲学により魂を吹き込まれる詩人だった」<sup>291</sup>という1910年の自己規定はこの文脈で理解されることを求められる表明であり、さらにはペソアがあたらしいポルトガルのポエジーを自身の文学生活のはじまりに書いた理由のひとつであるだろう。だから、仮にポエジーが哲学との接触により変色するようなものとして考えられるならば、ペソアはすぐにためらうことなく、ポエジーと哲学とのあいだの危うくも交感を試みる自身の思索のあり様を呈示し、その可能性を強調するだろう。

だが、ペソアはまた、ポエジーと哲学とが交感するためには、どちらか一方に依拠するのではなく、双方の本質を「均衡」させながらそれらを超え出ることが不可欠であることを理解していた。だからつねに危うい均衡のもとに座しているポエジーと哲学の隔たりを超え出の方途をあたらしいポルトガルのポエジー、汎神論的超越論、「黄昏の痕跡（「沼地」および「ああぼくの村の鐘」）」や「彼方-神」というかたちで、すなわちポエジーと哲

<sup>291</sup> PIA:13.

学が相互に混ざり合い、補完するかたちで表現したのである。

深淵により隔たっているポエジーと哲学のあいだにあって双方をつなぎとめようと試みるこの詩人はまた、主観-客観、魂-自然、ロマン主義-ルネッサンス、実在-非実在、理性-信仰といったあらゆる対照事象が溶解し一元的に在る形而上学的な場を設置し、そのあり様を意図的な「矛盾」として呈示し、この「矛盾」の「宇宙」あるいは「間隔」あるいは「彼方（彼岸）」を神とした。

この詩人の全体的な思索において詩学と哲学と神に関する思索は密接に結びつき、相互補完的である。だから厳密に言えば、ペソーアの上記の自己規定は「ぼくは詩の才能をもつ哲学者ではなく、哲学により魂を吹き込まれる詩人だったのであり、その作品に見出そうとしたのはつねに神（のあり様）だったのです」となるはずである。

いずれにしても、サウドジズモに所属していた時期のペソーアの思索には、対照事象の非両立状態を両立させる思考が決定的な核として備わっていることはあきらかであり、その後この思想をペソーアは詩学、哲学そして神に係る思索として敷衍し、変奏することとなるのである。