

キリスト教からイエスへ

——芥川龍之介におけるキリスト教観の変遷——

笠 原 芳 光

序

いまキリスト教は大きな転換期、根本的な変革期にさしかかっている。

それは十六世紀の宗教改革を凌駕する事態といつてもよい。およそ変革ということは社会革命であれ、宗教改革であれ、永久革命、永続改革であるべきだろう。その不断の変革の歴史のなかで、宗教の問題として最も大きかったのは、十六世紀、ヨーロッパにおけるキリスト教の宗教改革である。

繁栄の、そして支配の頂点にあつたカトリック教会は、それゆえに腐敗墮落と言つても過言ではない状態にあつた。とくに免罪符という、それを購入すれば天国に行くことが保障されるという証書を発行し、巨万の富を獲得していた。それを批判したドイツのマルティン・ルターによつて宗教改革は始つた。いや、それに先駆するイギリスのジョン・ウイクリフやボヘミアのヤン・フスは、それぞれにカトリシズムを批判し、そのため非難され、フスは焚殺された。さらにフランスのジャン・カルヴァン、あるいは再洗礼を唱えたドイツのトマス・ミュンツァーが続いた。彼らは反

抗者、すなわちプロテスタントと呼ばれ、のちプロテスタンティズムが形成され、カトリシズムの教義と儀礼と組織をかなり簡略化した、新しいキリスト教が誕生した。

この宗教改革は既成のキリスト教を批判、修正する改革であった。以後、プロテスタンティズムは多種多様な教派を有する教団として発展し、カトリシズムと並ぶ勢力となった。すでに古代に西方のカトリックにすこし遅れて創設された東方キリスト教、すなわちオースドックスは民族主義と象徴主義の思想によって各国に伝えられたが、さほど大きな勢力とはならなかった。

ところが、一九世紀にプロテスタンティズムの思想から出現したドイツのD・F・シュトラウスやブルーノ・パウアーというヘーゲル左派の聖書学者が、キリスト教の開祖とされているイエスは、キリスト教でいうところの救い主、キリストとはかなり異った思想の歴史的人物であるという提言をした。またフリードリヒ・ニーチェは「反キリスト者」などによって徹底的にキリスト教を批判した。古代から異端と呼ばれている自由な思想家や教派はあったが、その思想が聖書の歴史的批判的研究によって実証されるようになってきたのである。そのような思潮は二〇世紀の後半から、とくに進展し、冒頭にのべたような変革へと向かいつつあるのが現代の状況である。もとより現代のキリスト教にも正統主義は根強く、さらに原理主義的な集団もあり、この変革も急速には進展しないであろう。

だが、この現代の変革がかつての宗教改革と異っているのは、宗教改革が当時のカトリック教に対して批判と変革を訴えたのに対し、現代の事態はキリスト教の根本であるイエスが、キリスト教の開祖ではなく、従来のキリスト教でいわれてきたキリスト、すなわち救い主とは言いがたい存在である、という点にある。いわばキリスト教自体に対する根源的な批判であり、それに拠る変革の主張なのである。

歴史的批判的研究によれば、イエスは自らをキリストと称さず、おそらくキリストとは考えなかった。そして自ら

を人の子とは称したが、神の子や神とは言わなかった。キリストとはヘブライ語で救い主というメシヤをギリシヤ語であらわした名称であり、原意は「油注がれた者」、つまり頭に香油を注がれた王のような権力者の称号である。イエスをキリストとしたのは、当時、メシヤによる救済を待望していた民衆である。その頃、現れた自由でユニークな、そして非権力的なすぐれた人物であつたイエスをそのように呼び、それがのちにイエス・キリストという神格化された名称となつたのである。そのことはおもに新約聖書の福音書という、民衆による伝承や説話をもとに弟子たちが著したイエスの言行録を、実証的、批判的に研究することによつて判明してきた成果である。これは宗教改革よりもさらに根源的な改革をもたらさうる要因といわねばならない。

しかし、このような究明は神学者、とくに教義学者には、まったく誤つた考えかたとされている。キリスト教二千年の伝統を無視しているといふのである。しかし伝統よりも重要なのは原点であるという視座から、イエスの原事実を究明しつつあるのが聖書学者である。彼等は歴史的、実証的な研究によつて成果をあげつつあるが、自らの思想、あるいは信仰の問題としては明言を避けている。むしろ、その事実を直感的に把握し、それを表現しているのは文学者である。洋の東西を問わず、文学者はキリスト教という宗教よりも、イエスという人物に関心がある。その観点からすれば、イエスの人間としての価値は独自の、そして高度なものとしてされている。古来、文学者はイエスの問題を、いわば神や宗教の問題としてではなく、人間の問題である文学として表現してきたのである。

以上を序言としてのべて、ここから、そのような文学者の一人、近代日本のすぐれた作家芥川龍之介における、キリスト教からイエスへ、という思想の変遷を追いつつ、この問題を明らかにしていきたい。

なぜ、ここで芥川龍之介をとりあげるのか。

従来、日本の近代文学者においてキリスト教を問題にしてきた人は少なくない。そこにはキリスト教に入信し、洗礼を受けて教会員になったという文学者もあれば、信仰とは言えないが、宗教的な関心を持つてキリスト教の問題をとりあげた人もいる。そして前者、入信したキリスト者にも、信仰を持続した人もいれば、途中でいわゆる信仰を失って、離教、あるいは背教した文学者もある。

日本でも、近代の初め、すなわち明治時代の前期に入信、受洗した文学者はかなりあり、それにはプロテスタントが多い。そこには旧幕府方の士族の子弟として、明治維新の変において敗北、挫折の体験を味わった人々が、文明開化の新しい精神としてのキリスト教、とくにプロテスタンティズムに惹かれて聖書を読んだり、教会の門を潜ったりしたからである。だが、そのような文学者は明治二〇年代以降、フランスから渡来した自然主義といわれる人間のリアルな生態を表現する思想によって、ある意味でそれと対立する精神的な倫理主義のキリスト教に疑問を感じて離教、背教する人も少なくなかった。

島崎藤村、国木田独步、正宗白鳥、岩野泡鳴、有島武郎などである。また徳富芦花や北村透谷は入信後、独自の信仰を形成して正統主義のキリスト教から脱したといつてよい。あるいはまた聖書を読み、キリスト教に興味を寄せながら、洗礼を受けず、いわゆるキリスト者にはならなかったが、とくにイエスに強い関心を持った文学者もあった。その一人が芥川龍之介であり、続いては山岸外史、太宰治、石川淳である。また第二次大戦後はカトリックに入信、

あるいは信仰を作品に表現した人も多く、島尾敏雄、遠藤周作、小川国夫、曾野綾子、高橋たか子、安岡章太郎らであり、そしてかつてのように離教することが無いのが、戦前とは異なる特徴である。それはキリスト教やイエスの理解が倫理主義から自由な思想へと変化していったためであろう。

近代から現代への日本文学におけるキリスト教関係の作家たちのなかで、ここできとくにとりあげるのは芥川であり、そしてそれに続く山岸、太宰、石川という系列である。彼らはキリスト教の教義、儀礼、教団、そして信仰といった問題をとくにとりあげることなく、もっぱらイエスという人間存在に関心を持って、それを文学に表現しようとした。明治時代の人々と第二次大戦後の人々の間にあって、しかもキリスト者にならなかったことは一つの特色と言わねばならない。そのなかの最も早い、そして鋭い存在であった芥川龍之介の問題をとくに考えてみたい。

二

芥川龍之介とキリスト教との関係の推移と変化を考察しよう。

それに先立って、近代日本文学には二つの傾向があることに言及しておきたい。それは美的傾向と倫理的傾向である。美的傾向とはロマンティズムであり、Art for artであり、芸術主義である。その代表的作家は森鷗外、永井荷風、谷崎潤一郎といつてよい。そして倫理的傾向とはリアリズムであり、Art for lifeであり、理想主義である。

その立場と考えられるのは後期の夏目漱石、有島武郎、志賀直哉であろう。そして、この二つの傾向は戦後文学においては実存的傾向と社会的傾向になり、さらに現代文学に至って知性と風俗性が混在する作品が多くなってきた。芥川とて近代文学者として芥川龍之介は美的であったか、倫理的であったか。美的傾向といつてよいだろう。芥川

は漱石の晩年の弟子であり、漱石に評価されたところから小説家になっていった。だが漱石は芥川の人生論的な師であつた。それに対して芸術論的な師であつたのは鴎外である。あるいは初期に影響を受けたのは漱石からであり、後期に影響を与えたのは鴎外であつたといつてもよい。「人生は一行のボオドレエルにも若^かかない」という美的傾向の極致ともいふべき言葉が遺作の一つ「或阿呆の一生」の一節にある。もつとも、芥川は作家になって以来、人生の問題に苦悶しつつ、ついに自死をとげたという真剣な生きかたにおいては、芸術と人生の相剋と格闘したことからいって、単なる芸術至上主義の文学者ということではできないだろう。

ところで芥川におけるキリスト教の問題は三つの段階をへている。その推移の第一の段階は聖書との関係である。およそ聖書は一宗教上の經典であるだけでなく、人類にとつての古典の一冊である。芥川が聖書に興味をおぼえた最初は、そのような古典としての書物に対する知的な関心からである。そのような知から始まり、やがて美へ、そして最後に信の問題へと移行していった。もとより、その知、美、信という推移は知から美へ、美から信へという単なる変化ではなく、当初の知に美が加わり、その知と美に信が加わるといった複合的、重層的な変化ともいふべきものであつた。

さて、芥川が聖書に出会つたのはいつであつたか。明治四三（一九一〇）年に第一高等学校一部乙（文科）に入学した時、同級生には菊池寛、久米正雄、山本有三、成瀬正一、松岡譲、土屋文明らがいたが、その一人井川（のちの恒藤）恭から英文の新約聖書を貰つたのが最初であつた。聖書は当時の高校生にとつて教養の書の一冊であつたからである。なお、平成一〇（一九九八）年の『芥川龍之介全集』第二四巻の「年譜」^{〔1〕}によれば、明治四一（一九一八）年九月の項に「また、キリスト教への関心も示し始め、長崎太郎らと礼拝に出席しており、井川から英文聖書を贈られたのも、この頃である」とある。この「礼拝」がどの教会におけるものか不明であるが、同年譜の明治四五（一九

一二 年五月二三日には、「夕方、再び井川と神田に出かけ、ニコライ堂を訪れる」とあるのは、ロシア正教会（オーストックス）の宣教師ニコライが中心になって建てた日本正教会東京復活大聖堂、通称ニコライ堂である。莊嚴な雰囲気はこの教会に行ったことは芥川の宗教的というだけでなく、美的な関心を示しているといえよう。ここにも芥川の初期の宗教的関心が知的と美的の両面にわたっていることが示されている。

また当時の芥川のキリスト教への関心には吉田弥生との失恋という人生上の苦悩の問題があるといわれている。⁽²⁾その関心による最初の作品には、未定稿であるが、「暁」という戯曲など数篇がある。「暁」の冒頭と末尾を引用する。

「悪魔が二匹、一匹は煙突に腰をかけ、一匹は風信旗の鶏に尻尾をまきつけてぶら下つてゐる。西の空には月が沈みかゝつてゐる。所はイエルサレム。／悪魔の一 見ろ、見ろ。／悪魔の二 なるほど、こゝからはよく見える。／一 そら兵卒の奴が荊の冠をかぶせたらう」 「一 では一足先へゴルゴタへ行くとしやうか。／二 うん、さうしやう。／悪魔は二匹共、空へとび上つて消える。暫くして、風信旗の鶏に朝日がさす」

イエスが十字架で処刑されるところを見ている悪魔の対話であるが、弟子のペテロがイエスを否認する場面で、「一 ペテロと云ふ奴は、己たちにとつて感心な奴だ。／二 あれで悔改めさへしなければ、愈々感心なのだが」とあり、キリスト教に対する批判的な思想が現れているところが初期の芥川のキリスト教観を示している。

三

つぎに芥川がキリスト教に関心を持ったのは「奉教人の死」（大正七年）と「きりしとほろ上人伝」（大正八年）を書いた頃である。

芥川はすでに「鼻」、「芋粥」（ともに大正五年）、「羅生門」（大正六年）を発表していたが、これらの短篇小説は平安時代の説話・伝承文学といわれる『今昔物語集』や『宇治拾遺物語』に載っている話に基いて、それらを小説化したものである。この日本の説話・伝承文学への関心から西欧の同種の文学に興味を抱くようになったのは、とくに大文学で英文学を専攻した芥川にとっては当然といえよう。「奉教人の死」の末尾には注記として「この小説は長崎耶穌会出版の一書、題して『れげんだ・おうれあ』の「下巻第二章に依るもの」を参照して書いた旨が記されている。『れげんだ・おうれあ』とはなにか。"Legenda aurea"は文字通り「黄金伝説」⁽³⁾と訳されているが、一二九七年にカトリック教会のドミニコ会士、のちのジェノヴァ大司教のヤコプス・デ・ウオラギネが著した一七六章から成る、カトリック教会の聖人にまつわる説話・伝承文学である。

芥川は日本の『今昔物語集』や『宇治拾遺物語』によって、前記のような小説を書いてきたが、ヨーロッパの代表的な説話・伝承文学である『黄金伝説』をあらたにとりあげて、まず「奉教人の死」を執筆した。これは『黄金伝説』の第七十九章「聖女マリナ」を題材にしたものである。「聖女マリナ」は修道院に入るに際し、父親が男装させて女であることをだれにも明かしてはならないと厳命し、修道士マリノスと呼ばせた。マリナはある家の娘と知りあつたが、その娘がある騎士の子を宿した時に、修道士マリノスに犯されたと虚偽の告白をした。マリノスすなわちマリナはその「罪」を認め、その子を育てたが、やがて亡くなった。修道士たちが葬るために遺体を洗ったところ、女性であることがわかり、一同は不明と赦罪を乞い、のちマリナは聖女とされて、多くの人々の尊崇を集めた。

芥川はこの物語を日本のキリシタンに当てはめ、ろおれんぞという少年が傘張りの娘と関係したということにした。娘はある男と関係して女の子を生んだが、火事が起こり、それを助けようとしたろおれんぞは焼死する。「火の光を一身に浴びて、声もなく『さんたるちあ』の門に横はつた、いみじくも美しい少年の胸には、焦げ破れた衣のひまか

ら、清らかな二つの乳房が、玉のやうに露れて居るではないか。今は焼けただれた面輪にも、自らなやさしきは、隠れようすもあるまじい。おう『ろおれんぞ』は女ぢや。『ろおれんぞ』は女ぢや」

このような説話・伝承文学『黄金伝説』に拠る作品を芥川はもう一つ書いている。「きりしとほろ上人伝」である。これは『黄金伝説』の第九章「聖クリストポルス」に基いている。クリストポルスは「キリストをになう者」という意味の名である、というところから始まる。クリストポルスがキリストを探ねて川の畔にいくと、ひとりの子供が川を渡らせてほしいと頼むので、その子を背負つて川に入ると、しだいに重くなり、まるで世界を肩に乗せている感じであつた。やつと川を渡りおわると、その子が、私はキリストだと言つたという話である。

それを芥川は「きりしとほろ上人伝」の終りにこう書いている。『はてさて、おぬしと云ふわらんべの重さは、海山量り知れまじいぞ。』とあつたに、わらんべはにつこと微笑んで、頭上の金光を嵐の中に一きは燦然ときらめかいながら、山男の顔を仰ぎ見て、さも懐しげに答へたは、『さもあらず。おぬしは今宵といふ今宵こそ、世界の苦しみを身に荷うた『えす・きりしと』を負ひないたのぢや』

芥川はこのあと大正八（一九一九）年の五月に菊池寛とともに長崎に旅行し、大浦天主堂を訪ねたりした。全集の年譜には「市中見物をしたり、永見家所蔵の長崎絵などを見たりして、大いに南蛮切支丹趣味を満足させた」とあり、さきの『黄金伝説』への関心が長崎でよりリアルになつたといつてよいだろう。

さらに大正九（一九二〇）年に「南京の基督」を発表した。これはさきのような説話・伝承文学に拠るものではなく、谷崎潤一郎の「濠洲の一夜」に負うと附記にあり、現代中国の物語であるが、芥川が実際に中国を訪れたのは翌年であつた。この作品は南京のカトリック教徒宋金華が生活のためにやむなく私娼をする物語で、「天国にいらつしやる基督様は、きつと私の心もちを汲みとつて下さると思ひますから。——それでなければ基督様は姚家巷の警察署

の御役人も同じですもの」とあるところに芥川のキリスト観があらわれている。金華はある夜、見知らぬ外国人を泊め、夜が明けると、それまで雇っていた楊梅瘡が癒っていたため、「ではあの人が基督様だったのだ」という話である。ここには従来のキリスト教の倫理観を批判する芥川思想が現れている。このようにして、芥川のキリスト教への関心は、しだいに独自のものに転じていく。

四

そのあと大正一一（一九二二）年五月に再度、長崎を訪れ、大浦天主堂のミサに出席し、ロザリオと祈祷書を買求めたことが、全集の年譜に載っているが、昭和二（一九二七）年まではキリスト観に関連した作品や感想などは発表されていない。それまでのキリスト教についての関心は最初は聖書、続いてはキリシタンやカトリックについてであった。そして生涯最後の年、昭和二（一九二七）年の全集年譜によると、一月六日の項に「銀座の米国聖書協会に住み込んでいた室賀文武を訪ね、キリスト教や俳句などについて、長時間熱心に議論をした」とあり、七月一四日頃という項には「室賀文武が来訪する。来客を帰して、深夜までキリスト教について話し合う」とある。室賀文武は、芥川が大正六（一九一七）年一〇月に書いた『春城句集』の序によれば、「室賀君はこの心の餓に迫られて、久しい以前に基督教の信仰を求めた。さうして今は、内村鑑三氏の門下にある信徒の一人となつてゐる」とある。無教会主義のキリスト者であり、春城と号する俳人でもあった。このように芥川は晩年、プロテスタンティズムに関心を持ち、そして自らの眼で聖書を読むようになった。そこからキリスト教よりもイエス自身に接近していったのである。

「キリスト教からイエスへ——芥川龍之介におけるキリスト教観の変遷」という本論のテーマは、このような推移に

よっている。

そこで、その最終段階のイエスという問題を考えたい。芥川は昭和二（一九二七）年の七月一〇日に「西方の人」を執筆し、その旬日後、七月二三日の深更、絶命する数時間前に「続西方の人」を書き終えた。この二書は遺稿として死後、発表されたいくつかの作品のなかでは、いわゆる文学的価値は「齒車」や「或阿呆の一生」にくらべると、それほど高くはないと思われるが、思想的、宗教的な価値において、きわめてユニークなものであったことをあらわす唯一の資料といつてよい。従つて本論の核心は、この「西方の人」「続西方の人」が、いかに独自であるか、それをどのように解説するかにある。まずは「西方の人」の序説ともいふべき「1 この人を見よ」をすこし長いが引用したい。ここで芥川は自らのキリスト教観の推移を記している。

「わたしは彼は十年ばかり前に芸術的にキリスト教を愛してゐた。長崎の『日本の聖母の寺』は未だに私の記憶に残つてゐる。かう云ふわたしは北原白秋氏や木下杢太郎氏の播いた種をせつせと拾つてゐる鳩に過ぎない。それから又何年か前にはキリスト教の為に殉じたキリスト教徒たちに或興味を感じてゐた。殉教者の心理はわたしにはあらゆる狂信者の心理のやうに病的な興味を与へたのである。わたしはやつとこの頃になつて四人の伝記作者のわたしたちに伝へたキリストと云ふ人を愛し出した。キリストは今日のわたしには行路の人のやうに見ることは出来ない。それは或ひは紅毛人たちは勿論、今日の青年たちには笑はれるであらう。しかし十九世紀の末に生まれたわたしは彼等のもう見るのに飽きた、——寧ろ倒すことをためらはない十字架に眼を注ぎ出したのである。日本に生まれた『わたしのキリスト』は必ずしもガリラヤの湖を眺めてゐない。赤あかと実のつた柿の木の下に長崎の入江も見えてゐるのである。従つてわたしは歴史的事実や地理的事実を顧みないであらう。（それは少なくともジャアナリステイツクには困難を避ける為ではない。若し真面目に構へようとすれば、五六冊のキリスト伝は容易にこの役をはたしてくれるの

である。それからキリストの一言一行を忠実に挙げてゐる余裕もない。わたしは唯わたしの感じた通りに『わたしのキリスト』を記すのである。厳^{きび}しい日本のキリスト教徒も売文の徒の書いたキリストだけは恐らくは大目に見てくれるであらう。」

この「1 この人を見よ」という序の言葉はいうまでもなく、ニーチェの著作の題名と同じである。ニーチェはこの著で、もともと「ヨハネ伝福音書」第十九章の、ユダヤ駐在総督ポンテオ・ピラトが十字架につけられるイエスを指して、「視よ、この人なり」と言つたとあるところから、それを自ら、自己を指す言葉として用いているのである。ニーチェは、この書では「私はなぜかくも聡明であるか」や「私はなぜこのように良い本を書くか」といったことを述べている。芥川はそれに倣つて、「わたしのキリスト」という表現をしていると思われる。ニーチェにとっては自己であつたものが、芥川にとってはキリストであつたことは、芥川がニーチェと同様にキリスト教を批判しながらも、ニーチェとの相違のあることを、ここから窺うことができる。

ともあれ、この序は芥川の「彼は十年ばかり」のキリスト教観の推移を簡潔にのべている。「芸術的にキリスト教を——殊にカトリック教を愛してゐた」から、「やつとこの頃になつて四人の伝記作者のわたしたちに伝へたキリストという人を愛し出した」への変遷は、キリスト教から「キリスト」へという重要な変化を示している。それは客観的に見ていたところから実存的に受けとめるという、いわば美から信へといつてもよい変化である。だから「キリストは今日のわたしには行路の人のやうに見ることは出来ない」と言い、さらにその人を「わたしのキリスト」と呼んでいるのである。

芥川は、この「西方の人」と「続西方の人」では「キリスト」と表記している。それはキリストという通常の書きかたよりも、新約聖書の原語であるギリシャ語のクリストゥスに近い表現である。しかし、この当時はまだ「キリストとイエスの相違」という聖書の歴史的批判的研究の成果が現代のように明らかにされていなかったからであり、今日でいえば、当然、「イエス」というべきところである。

はじめにのべたように、キリストは「油注がれた者」という意味であり、王のような権力者を指す言葉であり、イエスの死後に民衆や教団がつけた名称である。イエスはいっさいの権力を否定した人物であつたから、キリストというのはふさわしくない。芥川思想は、その内容において、きわめて現代的であつたから、イエスと称すべきところであろう。ここでは芥川の表記どおりに「キリスト」とするが、その意味内容はイエスであると言っておきたい。ところで、「わたしのキリスト」という言葉は、あとに記されている「ジャアナリスト」や「詩人」などと同様に芥川自身をあらわす言葉であることが、この作品の重要な思想である。つまり芥川は自己とイエスを一つにして、「わたしのキリスト」と呼んだのである。

のちに「イエスは私である」と言った人物が現れた。昭和四一（一九六六）年に日本基督教団上原教会牧師であつた赤岩栄がのべた言葉である。赤岩は第二次大戦後も数年間はカール・バルトというプロテスタント正統主義の教義学者の神学に拠っていたが、バルトの思想が歴史上のイエスとは異なる、きわめて主観的なものであることに気づいて、昭和三九（一九六四）年に『キリスト教脱出記』を著した。そして自ら主筆をしていた雑誌『指』の昭和四二（一九

六六）年九月号に「夏期集会を終って」という記事を草した。これは毎年夏に箱根で行っていた上原教会の夏期集会でのべた講演に関する文章である。

赤岩はその頃、福音書の歴史的批判的研究によつてイエスはキリストでないことが明らかになってきたからには、イエスをなんと称せばよいのか。数学の記号を使つて、プラスとマイナスの原点を指す「零」といえばよいのか、大乘仏教の用語を借りて、有でもなく無でもなく、また有でもあり無でもある「空」といえばよいのか、と苦慮したが、く、試みに「私」というのはどうか、とのべたのである。これはその年の一月に亡くなった赤岩にとつては、最後と言つてもよい思想的発言であつた。

「箱根で、僕はバチカン第二公会議のドキュメントと、アメリカでの《神の死・神学》とを紹介しながら、イエスは私である」という結論に導いた。主題講演のこの結論は、いわば集った人たちが各自で解決しなければならぬ公案である。「いうまでもなく、イエスが私でないくらい明白なことではないのであつて、それを認めた上で、僕はあえて『イエスは私である』と言つたのだ」「今度の夏期集会に集つた方々のうち、幾人が、僕と一緒に『イエスは私である』という公案を行じて下さるか、それは僕には判らない」

この「イエスは私である」は、これに近い表現が赤岩以前にもある。そのことについては拙著『イエス 逆説の生涯』（平成二年）に論じた。この「イエスは私である」の「私」とは、たとえば深層心理学者カール・ユングの「本来的自己」といった意味であらう。つまりイエスに出会つた者が、そこにイエスと自分自身が「本来的の自己」であることを見出し、気づくということではないだろうか。

六

ところで、その時点では気づかなかつたから拙著にも記していないけれど、芥川龍之介が「西方の人」において言っている「わたしのクリスト」は、この赤岩栄の「イエスは私である」とほぼ同じことを指すと考えられる。芥川が昭和二（一九二九）年にのべたことを、赤岩が四十年後に、芥川の言葉に気づかずに言ったことになる。およそ「イエスはクリストである」は二千年来、正統主義のクリスト教において、最も重要な原理とされてきた表現であり、信仰告白ともいわれるものである。その原理がいま覆されようとしている。まさに世界思想的な出来事といってよい。

もっとも芥川の「わたしのクリスト」という言葉も、まったくの独創とはいえないだろう。さきの「西方の人」の序に「五六冊のクリスト伝」とあつたが、それはたとえばエルネスト・ルナンの『イエス伝』（一八六五年）やジョバンニ・パピーニの『クリスト伝』（一九二一年）、あるいはニーチェの『アンチ・クリスト』（「反クリスト者」一九〇二年）などを参考にしたということであろう。

キリスト教の長い歴史を顧みれば、そこには自由主義、そして異端的な発言や著作も少なからずあつた。芥川の「わたしのクリスト」や赤岩の「イエスは私である」は、その果てに現れたものであり、そしてそれはいまだ知られざる存在としてのイエスを、かなりよくあらわす表現ではないだろうか。ここから「西方の人」「続西方の人」の本文を考察していきたい。

「西方の人」の「西方」の読みかたは「さいほう」か「せいほう」か、定かではないが、「37 東方の人」という項では、孔子を「支那のクリスト」とも呼んでいるから、アジアに対しては西方に当るユダヤを指していると考えら

れる。またのちのキリスト教が、最初はヨーロッパという西欧世界に拡ったことからの表現であろう。序について「2 マリア」、さらに「3 聖霊」「4 ヨセフ」をあげている。そしてマリアを「永遠に守らんとするもの」、聖霊を「永遠に超えんとするもの」、ヨセフを「余計ものの第一人」と言い、非歴史的な評価を下している。ヨセフは福音書では「余計者」と思われるが、イエスにとっては母マリアよりも大切な「おやじ」(父)であつたはずである。

「13 最初の弟子たち」にイエスを「鋭い舌に富んだ古代のジャアナリスト」、「14 聖霊の子供」に「彼の天才的ジャアナリズム」とある。これはなにもものを書かなかつた、あるいは書いたものが残っていないイエスに対しては奇異に感じられるが、芥川にとつてジャーナリストとは「文筆の人」ではなく、「言説の人」であつた。そのことは「19 ジャアナリスト」に「我々は唯我々自身に近いものの外は見ることが出来ない。少なくとも我々に迫つて来るものは我々自身に近いものだけである。キリストはあらゆるジャアナリストのやうにこの事実を直覺してゐた」とあるところからもわかるように、芥川にとつてのジャーナリストは自分に近いものを見る人である。それはジャーナルという語に「日々の」という原意があることも通じている。芥川は文筆の人であり、作家であり、そして文学全集の編纂にも携つていたから、まさにジャーナリストである。イエスを「ジャアナリスト」としたのは、その言説のゆえであろうが、この「近いものを見る人」ということは、遠いもの、永遠ではないという意味で、イエスをいわゆる神ではなく、あくまで人間として現わそうとしていると言えよう。

その神について、「20 エホバ」では「クリストの度たび説いたのは勿論天上の神である」として、「クリストはこの神の為に——詩的正義の為に戦ひつづけた。あらゆる彼の逆説はそこに源を発してゐる。後代の神学はそれ等の逆説を最も詩の外に解釈しようとした」という。つまり芥川にとつて神とは「詩的」、いわば文学における逆説であつたのに、キリスト教の神学は、それを「詩の外に」、つまり文学的でない論理として解釈し、表現したというのであ

ろう。芥川にとって神とは客観的な存在ではなく逆説としての表現であり、「クリスト」は客観的、歴史的な存在であつて、逆説としての神を表そうとしたのである。

その意味で芥川にとってイエスは人間である。「22 詩人」にあるように一本の百合の花に恍惚とし、「24 カナの饗宴」にあるように、「クリストは女人を愛したものの、女人と交はることを顧みなかつた。それはモハメットの四人の女人たちと交ることを許したのと同じことである。彼等はいづれも一時代を、——或は社会を越えられなかつた。しかしそこには何ものよりも自由を愛する彼の心も動いてゐたことは確かである」とあるように、イエスは自然や人間の美を愛した人である。そして「28 イエルサレム」や「29 ユダ」にあるように、このようなイエスを弟子たちはまったく理解しなかつた。そして「31 クリストよりもバラバを」において、「彼自身」に叛逆したイエスを、芥川はニーチェの著作の題名を借りて、「人間的な、あまりに人間的な」叛逆であつたという。芥川はニーチェをも、よく理解し、共感していたといえよう。

そして「35 復活」において、「ルナンはクリストの復活を見たのをマグダレナのマリアの想像力の為にした。想像力の為に、——しかし彼女の想像力に飛躍を与へたものはクリストである」として、ルナンの『イエス伝』の一節に共感している。ところが、この項で「彼は三日の後に復活した。が、肉体を失つた彼の世界中を動かすには更に長い年月を必要とした。その為に最も力のあつたのはクリストの天才を全身に感じたジャアナリストのパウロである」としている。ニーチェやルナンがイエスと異なる者として批判したパウロを芥川が評価しているのは不可解である。そのことはまた「37 東方の人」において、「老子はそこに年少の孔子と、——或は支那のクリストと問答してゐる」と記しているのも同様である。イエスに思想が似ているのは孔子ではなくむしろ老子であつたのではないか。孔子の合理主義よりも老子の無の哲学のほうがイエスに近いと思われるからである。

七

続いて、芥川の最後の書「続西方の人」である。序に当る「1 再びこの人を見よ」の冒頭に「クリストは『万人の鏡』である。『万人の鏡』と云ふ意味は万人のクリストに倣^{なま}へと云ふのではない。たつた一人のクリストの中に万人の彼等自身を発見するからである」とある。イエスに「彼等自身」、ひいては自己自身を発見するいうところに芥川の「わたしのクリスト」がある。ここでは、そのクリストを「3 共産主義者」「4 無抵抗主義者」「6 ジャアナリズム至上主義者」などとしている。イエスを無政府主義者、すなわちアナキストとしたのはルナンであったが、芥川は「しかしクリストは無政府主義者ではない」としている。これは明治から大正にかけて、いわゆる無政府主義者の幸徳秋水や大杉栄、さらには難波大助のような人々が過激な言動を働き、そのために死刑や虐殺になつていくことからして、芥川は無政府主義を忌避していたのではないか。しかし共産主義は、この昭和の最初期においては知識人になんか共鳴され、芥川もいささかの好意を感じていたはずである。昭和五（一九三〇）年に共産主義者への大弾圧が下る三年前であつたという社会状況も、ここには反映しているかと思われる。

また「8 或時のマリア」によると、母マリアはイエスを理解していなかつたと思われることが、「マリアはクリストの言葉の為にヨセフに恥ぢなければならなかつたであらう」「しかし大工の妻だつたマリアはこの時も薄暗い『涙の谷』に向かひ合はなければならなかつたであらう」という部分などにあらわれている。「マルコ伝福音書」第三章にイエスはマリアに対して、「わが母とは誰ぞ」と言い、「ルカ伝福音書」第一章には母マリアを賞讃する女に対して「更に幸福なるかな、神の言を聴きて之を守る人は」と言わせているところからすれば、イエスはマリアを愛

していたとは思われない。「12 最大の矛盾」には「クリストの一生の最大の矛盾は彼の我々人間を理解してゐたにも関わらず彼自身を理解出来なかつたことである」とある。「マタイ伝福音書」第二十七章に、十字架のイエスがユダヤ教の祭司長らに「人を救ひて己を救ふこと能はず」と言われた、とあるところに関連していると思われる。イエスはいわゆる万能の人ではなく、最も人間らしい人間、本来的な人間であつたといふべきであらう。

「14 孤身」には「クリストは度たび隠れようとした。が、彼のジャアナリズムや奇蹟は彼に人々を集まらせてゐた」とある。イエスが孤独であつたことは、すべての人間の本質は孤独であるという事態に交響するものである。芥川がさきにあげた「クリストの一生の最大の矛盾」は、その矛盾がイエスの救済であるという逆説の徴になっている。そのイエスの孤独に対応していると思われるのが、つぎの「15 クリストの歎声」である。「クリストは比喩を話した後、『どうしてお前たちはわからないか?』と言つた。この歎声も亦度たび繰り返されてゐる」として、「それはクリストひとりの歎声ではない。後代にも見じめに死んで行つた、あらゆるクリストたちの歎声である」という。この「見じめ」は「惨め」であらう。ともあれ歎声とは孤独の声である。そして、その孤独はすべての人間のものであるという無言の主張が伝わってくるではないか。「あらゆるクリスト」とあるように、すべての人はイエスなのである。ここにもクリスト教を超えた芥川思想があらわされている。

「続西方の人」の最後、そして芥川龍之介の生涯最後の発言が「22 貧しい人たちに」である。そこには「クリストのジャアナリズムは貧しい人たちや奴隷を慰めることになつた」のあと、なんども「ジャアナリズム」や「ジャアナリスト」と記している。芥川にとってはジャーナリズム、言説こそが生命であつたと思わされる。クリスト教への関心を教養の書としての聖書からはじめて、やがて失恋の苦悩から聖書を題材にした戯曲などを書くようになり、そこから説話・伝承文学としての『黄金伝説』に拠る小説を作り、やがて転じて福音書のイエスを自己の問題と考える

ようになる。その背景には病氣や人間関係からくる困難があった。そして「西方の人」「続西方の人」を草して、自らの生命を絶ったのである。この芥川の歩みは客観的にはカトリシズムからプロテスタンティズムへ、そしてキリスト教からイエスへ、と表現することができるだろう。この最後の項には「彼は十字架にかかる為に、——ジャアナリズム至上主義を推し立てる為にあらゆるものを犠牲にした」とあるが、芥川もまた、人生のいまわのきわにまで、このようなジャーナリズム、言説をものにせざるを得なかったのである。

そこに文字通りの「わたしのキリスト」、すなわち芥川とイエスが一つになった姿がある。芥川は洗礼を受けなかった。教会に所属しようとしなかった。いや入信すらしなかった。のちのフランスの哲学者シモーヌ・ヴェイユのように受洗を勧められて、それを拒否したのではないが、結果はおなじことである。イエスは洗礼を受けたけれど、のちにそのことを反省したのか、だれにも授洗しなかった。そして教会のような組織をつくることなく、不定形の集団がイエスの周辺に生じただけであった。そして上下関係、主体と客体のかかわりとしての信仰を拒け、「あなたの信頼があなたを救った」と言って、相互主体性ともいべき非対称の関係を人々との間につくりあげた。

ところで芥川が絶命の数時間前、文字通り生涯の最後に記した言葉はこれである。「我々はエマオの旅びとたちのやうに我々の心を燃え上らせるキリストを求めずにはゐられないのであらう。」これは「ルカ伝福音書」第二章にあるイエスの復活物語に拠っている。イエスの死後、弟子たちがエマオへの道を歩いているときに一人の男に出会って、その話を聴く。やがて食事を共にした時、それがイエスであることに気づいたが、たちまちその姿は見えなくなった。弟子たちは互いに言った。「途にて我らと語り我らに聖書を説明し給へるとき、我らの心、内に燃えしならずや」。芥川は生涯にわたって「心を燃え上らせるキリストを求めずにはゐられな」かったのである。「求道すでに道である」と、すでに宮沢賢治は「農民芸術概論綱要」において語っている。求道を信仰の前段階として、求道者から信

仰者へととして、それを奨励する、いわゆる教会の考えは錯誤である。求道こそが信仰であり、入信ではないのか。芥川が生命を賭して論じたことは、この一事に尽きるといつてもよい。このあと芥川は深夜、大量の睡眠薬を飲んでから、聖書を開いて読んだという。それがどの部分であったかは不明であるが、あるいはさきの「我らの心、内に燃えしならずや」の章節ではなかっただろうか。やがて黎明も近いころ、絶命したのである。

結

芥川の死後、その考えを受け継いだといつてもよい文学者が、昭和前期から戦後初期にかけて三人あらわれた。山岸外史、太宰治、そして石川淳である。

彼等は芥川を尊敬していたとはいえ、自覚的に芥川の「わたしのクリスト」を継承したのではない。だが、山岸の「人間キリスト記」、太宰の「駈込み訴へ」、石川の「焼跡のイエス」は、いずれもイエスを主題にすることにおいて、芥川の到達点から出発したのと言つてよい。これらはあくまでキリスト教ではなく、イエスであり、キリストならざるイエスであることにおいて、まさに「西方の人」「続西方の人」を受け継いでいる。

山岸外史の『人間キリスト記』は文芸誌『コギト』に連載されたのち、昭和一五（一九四〇）年に刊行され、透谷文学賞を受賞した。山岸は太宰治の友人であり、太宰が送った書簡一〇二通は太宰の書簡集中、最多である。『人間キリスト記』には「耶蘇は工匠たくみの子であつたばかりではなく、やがて、両親ふたおやの手にさへおへぬ不良児となつて成長していった。耶蘇は、遊里に通ひ、姦淫さへ行つた。およそ、悪と名附け得るところの凡てを行つた」という、あらゆるイエス伝のなかで最も過激と思える叙述がある。だが、これを肯定することはできないとしても、逆に否定するこ

ともできないだろう。作者は、このような言葉でイエスを評価しているのであり、一つの逆説的表現である。

その山岸の作について、太宰治は昭和一四（一九三九）年に『人間キリスト記』その他」という書評を書いている。その一節、「私は山岸の永年の苦悩を、そのやうなところに在ると解してゐる。謂はば、錯乱への凝視であり、韋駄天に於ける計量であり、激憤絶叫への物差であり眩暈の定着である。かれは沈黙に於ける言葉、色彩をさへ、百発百中、美事に指定しようとする。純粹リアリズム。あるひは、絶対ヒュウマニズム。そのときに山岸は『人間キリスト記』を書いた、読んでもらひたいのである。さうして感想、忠告を、たくさん聞きたいのである」。なにが言いたいのか、よくわからぬが、評価していることだけは確かである。そして、そこから影響を受けたのか、太宰は昭和一九（一九四〇）年に、小説「駈込み訴へ」を発表した。これは太宰の代表作の一つといつてもよい作品であり、ここにはユダの眼で見、太宰自身の肌で感じたイエスがみごとに描かれている。

太宰にキリスト教への関心をもたらしたのは若い知友、無教会の鱧崎潤であり、鱧崎の紹介した無教会の指導者塚本虎二であつたといわれている^⑤。しかし太宰は塚本の雑誌『聖書知識』を講読するのを途中で止めたし、塚本の正統主義的なキリスト教理解は太宰のイエス観とはかなり異つてゐることは瞭然である。その「駈込み訴へ」には、こうある。「申し上げます。申し上げます。丹那さま。あの人は酷い。酷い。はい。厭な奴です。悪い人です。ああ。我慢ならない。生かして置けねえ」で始まるが、「それであなたがら私はあなたから離れることが出来ません。どうしたのでせう。あなたが此の世にあなくなつたら、私もすぐに死にます」と愛憎は転変する。マグダラのマリヤがナルドの香油をイエスの頭から足まで注いだとき、「あの人もあらうものが、あんな無智な百姓女ふぜいに、そよとでも特殊な愛を感じたとあれば、それは、なんといふ失態。取りかへしの出来ぬ大醜聞」。そしてユダは祭司長らのもとへ行つてイエスを告発した。「おや、そのお金は？ 私に下さるのですか。あの、私に、三十銀。なる程、はははは。

いや、お断り申しませう」。最後は「金。世の中は金だけだ。銀三十、なんと素晴らしい。いただきます。私はけちな商人です。欲しくてならぬ。はい、有難う存じます。はい、はい。申しおくれました。私の名はユダ。へっへ。イスカリオテのユダ」。スピーディな文体、みごとな表現、鮮かな転回。そしてイエスをユダによってあらわしたところが、山岸外史を超えた作品というべきであろう。

さらには第二次大戦直後の昭和二一（一九四六）年に石川淳が発表した「焼跡のイエス」である。空襲のため焼土と化した東京の一角に闇市ができた。そこに現れた下賤な風体の少年がかつばらいを働いている。それを取り押さえると、「わたしは一瞬にして恍惚となるまでに戦慄した。わたしがまのあたりに見たものは、少年の顔でもなく、狼の顔でもなく、ただの人間の顔でもない。それはいたましくもヴェロニックに写り出たところの、苦患^{くげん}にみちたナザレのイエスの、生きた顔にほかならなかった。わたしは少年がやはりイエスであつて、そしてまたクリストであつたことを痛烈にさとつた。それならば、これはわたしのために救ひのメッセーヂをもたらして来たものにちがひない」さきに山岸外史が「悪と名附け得るところの凡てを行つた」イエスを描き、そして太宰治がユダの裏切りを通してイエスをあらわそうとしたのに続いて、石川淳は非行少年にイエスの面影を発見するという、いづれも、それまでのキリスト教における神としての存在とはまったく異なるイエス像をつくりあげた。石川の場合、「イエスであつて、そしてまたクリストであつた」とあるが、この「クリスト」はイエスにおける救済性をあらわす言葉であるから、さきのべたようなイエスと異なるキリストではない。

これらの作品が神学者や聖書学者の提示しえなかつたイエスを文学者の直観によって、描きだしたことの意味は大きい。さらにまた、これら芥川、山岸、太宰、石川という非キリスト者は、いわゆるキリスト者である文学者たちによつて示されたイエス像とは根本的に異なるリアリティ、真実性をその作品に有していると言わなければならないだろ

う。山岸も、太宰も、石川も、芥川の、とくに「西方の人」「続西方の人」に示された「わたしのキリスト」には言及していない。だが芥川によって示された思想の底流は、十分に感知することができるのである。

最後に言いたいのは、これらの作品を通して、われわれ自身が「わたしのイエス」に出会い、それを表現し、そして生きることができるということである。だが世界の歴史において二千年を超えようとするイエス探求の過程にもかかわらず、真にイエスを把握し、表現することはついに不可能であるかも知れない。そこで、もう一度、芥川龍之介の生涯最後の言葉を引用するなら、われわれは「我々の心を燃え上らせるキリストを求めずにはゐられないのであらう」。

註

- (1) 『芥川龍之介全集』第二四巻 岩波書店 一九九八年
- (2) 『芥川龍之介』関口安義著 岩波新書 一九九五年
- (3) 『黄金伝説』全四巻 ヤコプス・デ・ウオラギネ著、前田敬作ほか訳 人文書院 一九八七年
- (4) 『イエス 逆説の生涯』笠原芳光著 春秋社 一九九九年
- (5) 『太宰治と聖書』野原一夫 『新潮』一九九七年二月号