

山口大学大学院東アジア研究科
博士論文

遠藤周作の文学世界
—生への問いかけ—

平成30年03月

霍斐

目次

序章	1
第1章 『白い人』論——教義を超えた信仰の世界	5
1.1 はじめに	5
1.2 過去の出来事による「私」の人格形成	7
1.2.1 父の影響	7
1.2.2 母の影響	10
1.3 「私」という「白い人」	13
1.3.1 ジャックとの闘い	13
1.3.2 拷問者として生き続ける「私」	19
1.4 ジャックの自殺の意味	20
1.5 おわりに	23
第2章 『海と毒薬』論——組織・人間・罪	24
2.1 はじめに	24
2.2 戦後の物語	25
2.3 戦中の物語	27
2.3.1 勝呂	27
2.3.2 戸田	29
2.3.3 上田ノブ	31
2.4 戦後の物語に残った謎について	33
2.5 『海と毒薬』と遠藤文学	34
第3章 『わたしが・棄てた・女』論——倫理の根源を問	

う	36
3.1 はじめに	36
3.2 森田ミツの行為における倫理性	38
3.3 スール・山形の手紙	44
3.4 「ぼくの手記」から見る吉岡努の変化	46
3.5 おわりに	51
第4章 『沈黙』論——「弱者」の勇氣と実存	53
4.1 はじめに	53
4.2 異文化の衝突	54
4.2.1 日本人井上筑後守	54
4.2.2 外国人としてのフェレイラ	56
4.2.3 日本人キチジロー	57
4.3 「父の宗教」から「母の宗教」への転向	58
4.3.1 「父の宗教」と「母の宗教」	58
4.3.2 フェレイラの転向	60
4.3.3 ロドリゴの転向	61
4.4 弱者の復位	62
4.4.1 弱者（背教者）の代表者——キチジロー	62
4.4.2 強者の代表——ロドリゴ	65
4.5 おわりに	68
第5章 『深い河』論——混沌と秩序の狭間で生きる人間の 実相	70

5.1	はじめに	70
5.2	いかなる言葉にも還元できない大津の信仰 ...	71
5.3	「限定しない何か」を求める美津子	77
5.4	秩序と混沌の狭間で生きる人間たち	88
5.5	『深い河』と遠藤文学	90
	結章	92
	註	99
	参考文献	105

序章

遠藤周作（1923年～1996年）は日本の小説家であり、カトリック作家とも呼ばれる。彼は二十世紀五十年代から活躍し始め、安岡章太郎、吉行淳之介、小島信夫らとともに〈第三の新人〉と呼ばれる。

遠藤周作は東京府北豊島郡西巢鴨町に生まれたが、その時父は銀行員で、母は東京音楽学校の学生であった。幼年時代、遠藤は父の仕事の都合で満州で過ごした。父と母が離婚した後、遠藤は母と一緒に日本に戻り、そして、十二歳の時に母と伯母の影響で、カトリックの洗礼を受けた。彼が文学を始めたきっかけは、母に着せられたキリスト教という洋服を自分に合った和服にしようとする¹ことであった。その後彼はキリスト教を主題にした作品を多く書き、また「狐狸庵」と自称し、ユーモアに溢れる随筆なども書いたのである。

遠藤周作の作品にはキリスト教と関係する題材がよく出てくる。だが、そのことを理由に彼を〈カトリック作家〉と決めつけるのはあまりにも常識的な考えである。もし遠藤周作が本当の意味での〈カトリック作家〉だというためには、作品の題材だけではなく、それを背後で支える作家の世界観、宗教観こそ問題の鍵であろう。小嶋洋輔が2012年に発行した著書『遠藤周作論——「救い」の位置』ですでに指摘したとおり、「これまでの遠藤に関する研究」に、「語る本人がキリスト教徒であることを意識しつつ行う作品解釈」の「傾向」²は、まさにそのような考え方から出てきたものといえる。つまり、遠藤周作文学の先行研究には、まず遠藤が〈カトリック作家〉であるという認識から出発し、それを前提として、作品にある宗教にかかわるものを分析することで遠藤周作という作家にアプローチしようとしてきた。しかし、そのような研究の方向性には問題がないであろうか。本論の筆者は、遠藤周作の〈カトリック作家〉としての特質を明らかにしようとするならば、まず彼の作品そのものを研究するところから始めるべきではないかと考える。言い換えれば、遠藤はどんな作家であるかという前提をまず研究の視野から一旦切り離して、作品中で人間の信仰の問題、善悪の問題、倫理問題などがいかに描かれているかを明らかにするのが重要であり、その結果として、遠藤周作の〈カトリック作家〉としての

特質が立ち上がってくるはずである。なぜかという、作家にとってのキリスト教の意味は作品の中から照らし出されてくるはずであり、それ以外のことはすべて補助的な意味しかもたないからである。

実は、これまでの研究は上に述べた〈カトリック作家〉という肩書きに影響されてきただけでなく、遠藤周作の創作動機や、彼自身の作品に対する理解をそのまま作家研究や、作品研究の上で過大に評価し、扱ってきた傾向がある。小嶋洋輔はこれまで「遠藤を語ろうとする場合、結果、遠藤自身が発した言説をひとつの答えのように扱」³っていると、先行研究における「作家論」の現状を指摘した。それに対し、彼は「遠藤周作が生きた時代状況、場、そして遠藤がその時代から受容したもの、つまり歴史的コンテクストのなかに遍在する遠藤周作像を拾い集めることで遠藤を論じる」⁴という。彼は遠藤周作自身の言説に縛られることなく、遠藤と遠藤を含む時代状況を全体として視野に入れることで、遠藤を相対化しようとするのである。それは確かに遠藤を研究する一つの方法を示すものであろう。作家の世界観が、彼が生きた時代に影響されるのは間違っていないからである。だが、文学作品は実際にそれが書かれた時代の人間観や場の限界を超えて、後の時代の人々の心とも響き合う。言い換えれば、出来上がった作品は、時代や場に制限された作家の認識を超えた深い意味合いを孕むのであり、あえて逆説的な言い方になることを承知で言えば、まさにそのことが彼の作家としての思想の深さ、その意義を証明する最も有力な証拠なのである。筆者が、他の何よりもまず遠藤の小説作品そのものを中心に据えて本研究を進める所以である。

従って、本研究は遠藤文学を代表し、また世間に注目された五つの作品を選んで、遠藤周作という作家の特質を明らかにしようとする試みである。第1章は遠藤周作のデビュー作であり、第三十三回芥川賞を受賞した『白い人』（一九五五年）を選んだ。『白い人』は西洋人の宗教観に注目し、遠藤が日本人におけるキリスト教の課題に入る前の踏み台となる作品であり、遠藤周作の原点とされる作品である。そして、第2章には、第五回新潮社文学賞、第十二回毎日出版文化賞を受賞し、遠藤周作の代表作の一つ『海と毒薬』（1958年）を選んだ。この作品と第3章で取り上げる『私が・棄てた・女』（1963年）は、一

読したところキリスト教と関係がないように見える。だが、むしろ、キリスト教と切れたところでどのように人間追及が試みられたかは、遠藤文学とキリスト教の関連を考える上で、非常に本質的かつ根源的な研究視野を開くはずである。最後に第4章と第5章では、世間によく知られ、遠藤周作の代表作とされる『沈黙』(1966年)と『深い河』(1993年)を取りあげた。『沈黙』は第二回谷崎潤一郎賞受賞作であり、『深い河』は毎日芸術賞を受賞した。遠藤自身の生前の遺志に基づきこの二冊が棺に入れられたことから見ても、『沈黙』と『深い河』は遠藤にとって非常に重要な意味を持っているはずである。従ってこれらは遠藤文学を全体として見渡す際に、見過ごすことのできない作品であるといえる。

では、先行研究において、これらの作品はどのように扱われてきたのか。例えば、遠藤は『白い人』の中で「神と悪魔、神と人間、善と悪、肉体と霊」の「血なまぐさい戦い」白人の世界を描きたい⁵と言ったことがある。その言葉に基づいて、多くの研究者は小説にある「私」とジャックの対立にのみ注目し、その対立の背後に隠れる「私」の深層心理と、ジャックの自殺によって開けた世界を気付かなかった。それは、遠藤の言説や当時の創作意図ばかりに目を向けたために、この小説が、当時の遠藤の思想を超えた世界を表していることを見過ごしたということでもある。また、『海と毒薬』について、多くの評論家は「日本人における〈罪意識の欠如〉」⁶をそのモチーフと考える。それは、恐らく多くの評論家が、作家遠藤が日本人としての立場から宗教の問題に関心を寄せているという先入観をもっているからであろう。しかし、『海と毒薬』の中で、明らかにキリスト教とかわる内容は橋本教授の妻ヒルダが白人であるということだけである。それにもかかわらず、『海と毒薬』は、キリスト教と切れたところで、〈われわれは罪人である〉というキリスト教の出発点を示してくれた。それは単に日本人だけの問題ではなく、人間は生きる上で罪から逃れられないという普遍的一般的な次元の問題である。確かに遠藤自身は「私が小説を書きながら漠然と想像する読者はこうしたキリスト教徒ではない一般読者なのだ」⁷と言ったことがある。つまり、彼は自分の小説があるイデオロギーから読まれることを拒否したのである。本研究は遠藤自身の言説を作品研

究の足場とせず、あくまでも小説そのものから出発し、その中から遠藤の思想を探るつもりである。その結果は、遠藤と発した言説と一致する場合もしない場合もあるはずだが、その両方とも、作家遠藤へのアプローチの重要な経路となると考える。

そして、『わたしが・棄てた・女』のように、主人公がキリスト教と無関係な作品もある。しかし、そこに描かれる人間の倫理の根源を追求する姿勢は、遠藤という作家の思想の深さを最もよく現わす小説だと考える。また、『沈黙』はキリスト教の教義を破ることを主題にし、『深い河』はいろいろな宗教観が交錯し、関係を結ぶ場を描く小説である。

これらの作品は既存のキリスト教を踏まえて創作されたのではなく、むしろ、創作を通してキリスト教とは何かが探られるのである。言い換えれば、遠藤周作は小説創作を通じて人間存在の根源に遡り、その中で真のカトリックが発見されていくのであって、本研究はそのような遠藤文学のありようを作品の中から探し出していこうとするものである。具体的には、『白い人』（1955年）『海と毒薬』（1958年）『わたしが・棄てた・女』（1963年）『沈黙』（1966年）『深い河』（1993年）を研究対象として、遠藤文学における作品の意味をできるだけ根源的なところから論じてゆきたい。その結果として、〈カトリック作家〉としての遠藤周作の特質が我々の視野に現れて来るはずである。

第1章 『白い人』論——教義を超えた信仰の世界

1.1 はじめに

周知のように、キリスト教は遠藤文学の最大のテーマである。遠藤周作にとって、子供の時に母に着せられたキリスト教という「洋服」を自分の「体に合う和服」⁸に仕立て直すことは、文学のきっかけであり、生涯の仕事でもあった。彼自身、彼の前期作品は主に「西欧と日本との距離という点からスポットライト」⁹を当てていると述べている。中でも、『白い人』と『黄色い人』は、「白い人」の宗教観と「黄色い人」の宗教観をペアとして描いた作品である。先走りを承知で言えば、特に『白い人』は、遠藤文学の本題に入る前になくはならない踏み台のような作品だと言える。それは、日本人におけるキリスト教の問題を描くためには、まず、キリスト教の源である西欧を描く必要があったからである。だが、この作品は「白い人」の宗教観を明らかにするという遠藤自身の当時の創作意図を遙かに越え、その後の彼の文学創作の行方も暗示している。『白い人』は遠藤周作文学を研究する際に、見過すことのできない作品なのである。

『白い人』は『近代文学』（1955年5、6月号）に発表され、同年、第三十三回芥川賞を受賞し、半世紀以上に渡って読み継がれている作品である。今に至ってもなお、数多くの論者によって論じられているが、その主な論点を以下に示す。

まず挙げられるのは、「私」とジャックの関係に焦点を当てた論説である。武田友寿は「『白い人』の主題はジャックの象徴している『白い世界』の論理と『私』の体現している『悪魔の世界』の論理との、ロジカルな対決にある」¹⁰と述べる。それに対して、玉置邦雄は「作者のジャック造型の意図」は、「私」との「対決的姿勢を志向するばかりでなく、『私』を救済しうる人物がジャックであったとも考えられる」¹¹と主張する。どちらもそれぞれ妥当性を持つ見解であると思うが、「私」とジャックの関係は対立でありながら、同時にまた対立ではない状態とはどういうことか。この問題を解くカギを示したのは、笠井秋生である。彼は、武田が言う「対決」は「〈ジャック〉と〈私〉との間に

みられるのではなく、〈私〉の心の中に存在するものなのである¹²と指摘した。確かにそのとおりであって、ジャックとの対立関係とは「私」の心の中に生じた現象であり、問題にすぎないといえる。だがそれでは、「私」の主観を離れてジャックとの対立を見ればどうかが問題になってこよう。また、それを通して、「対立」ではない場面をどう理解するかという問題にもアプローチできるのではないか。

また、『白い人』は「善」「悪」を描いた小説だと分析する論説がある。秋山公男は「人間存在の〈悪の証明〉がこの小説のモチーフ」¹³だと述べる。下野孝文はそれを肯定し、『悪』は、劇の中心に据えられる。しかし、それは常に善との『血なまぐさい戦い』としてある¹⁴と「善」の存在を強調する。首藤基澄は『白い人』のドラマは、キリスト教を機軸とした善と悪の葛藤であるが、遠藤周作はそれを二人の人物（ジャックと私）に張り付けにしている¹⁵と論じる。つまり、ジャックと「私」がそれぞれ「善」と「悪」を代表すると考えるのである。確かに、二人の登場人物を通して「善」「悪」の問題が色濃く描かれていることはいうまでもない。また、管原とよ子は「ジャックの中には、たとえば信仰を人に押しつけるようなエゴイスティックな負なる部分が存在しているし、『私』の中にも、たとえば拷問を受けるジャックに〈耐え〉てほしいと念じるような、正と呼び得るものが存在していた」¹⁶と述べ、二人ともそれぞれが「善」「悪」の面を両方持っている指摘する。傾聴に値する見方であろうが、ここでも「善」「悪」の概念自体は常識の範囲にとどまり、それ自体が再検討されているわけではない。従って、本論は「善」「悪」の概念とその対立構図をより根底的なところから捉え直したいと考えている。

ほかには、大平剛は手記という形式に着目し、「主人公の語りをそのままの形で受け取ることはできない」と指摘した上で、「語り方を中心に」¹⁷作品を検討しようとする。確かに、手記とは、自分の過去を語るものであり、仮に語り手である「私」が偽りなく語ったつもりであっても、そこで語られたことは現在の語り手の認識に従属させられざるをえない。従って、現在の語り手がどんな認識をもって過去を語っているかに注目する必要がある。

本論は、以上のような問題意識の下に、三つの部分に分けて作品を論じる。

そして、「終わりに」では、この小説に現われるべきもの、それにもかかわらず十分現われていなかったものが、遠藤のその後の作品展開の中でいかに現れて来ることになるかについても触れてみたい。

1.2 過去の出来事による「私」の人格形成

1.2.1 父の影響

「私」は生まれた時からの斜視である。以下は、「私」にこれを知らせる父の「残酷な宣言」である。

自分の快樂しか顧みぬこの男は、やせこけた斜視の息子に愛情を持っていなかった。私が決して忘れることのできない仕うちがある。ある日、彼は指を私の目の前に動かしながら言った。

「右をみろと言うのに、右だよ」それから彼はワザと大きな溜息をした。「一生、娘たちにもてないよ。お前は」

自分の顔だちのみにくさをハッキリ思いしらされたのは、この時からだった。私はそれを残酷に宣言した父を憎んだ。¹⁸ (38 頁)

以上は手記に書かれている「私」に影響を与えた最初の事件である。父がどんな心境で上の言葉を話したかについては、我々に分かるすべはない。しかし、「私」にとって、この「宣言」は、いささかも変更の余地がないラベルのように、決定的に自分に貼りつけられた言葉であっただろう。この「宣言」が「私」にもたらした影響の深さと広さについては、すでに多くの論者が触れている。

例えば、山田都与は『『白い肉』を持つ父の手は、主人公に自分の醜さへの憎悪を植え付けた存在である』¹⁹と述べる。大平剛は「奇形とは実は単なる肉体の謂いではない。他者の視線の問題であり、他者との関係性の問題であり、そのような悪意ある（あるいは関心、愛情のない）視線が言語化され、内面化された精神の状態をこそ言うのである」²⁰と指摘する。筆者は大平の意見に賛成する。なぜなら、問題は単に「私」の肉体の欠陥のレベルにとどまらず、父

の「宣言」が「私」の対人関係に及ぼした影響こそが重要であると思うからである。それ故に、このことがその後「私」に具体的にどのように影響したのかを明らかにしたい。

父に「宣言」された「私」は、その後「鏡をみることもくるしく、路で少女たちにすれ違う時やあたらしい女中に始めて引き合わされる時、辛かった」。それは、斜視であることが「私」に自分のみにくさを意識させ、劣等感を感じさせたからだろう。言い換えれば、父は「私」の劣等感コンプレックスを喚起したとも言える。では、この劣等感コンプレックスは、どのように「私」に現れ、露呈するのだろうか。

まず、「私」は人を観察する時、特にその人の目を気にする。たとえば、最初に父のことを紹介する時「涙腺が発達しているのか眼だけは、いつも、泪でぬれていた」と描いている。アラビヤの娘と少年を語る時には、「黒い眼は細く、ながくなり、残忍な光に燃えた」と「被虐の悦びに光り震えていた」と形容している。また、ジャックの「瞳は腐魚の眼のように濡れだしていた」、中尉の眼は「浜辺にうちあげられた腐魚の眼のように、濁りぬれていた」、アレクサンドル・ルーヴィツヒは「頬のこけ落ちた長い汗まみれの眼だけが熱っぽく光っている」、アンドレ・キャバンヌの「血管でにごった眼」、どれもきれいな目とは言えないであろう。なぜ「私」は他人の眼をこのようにみにくく描くのか。それはおそらく「私」が自分の斜視を気にしているから、他人を見る時もおもわずその目に関心を集中し、無意識のうちにその醜さを誇張して自分の劣等感をやわらげようとするのではないだろうか。

また、劣等感コンプレックスを行動上に露呈する場面もある。

大学入学前の夏、「私」は法科大学に出かけていった。教室の外側で「私」は「みにくいからよ！」というモニックのジャックに対する痛烈な言葉を聞いた時、突然父の「宣言」を思い出した。娘たちが教室から出た後、「私」は彼女の下着を引き裂く。モニックの言葉は「私」のことを指したものではないのに、「みにくい」という言葉を聞いたとたんに、父の言葉を思いだして、まるで自分が侮辱されたように感じたのである。それを秋山公男は、「自己の『みにくさ』へのコンプレックスが攻撃衝動へと転化した事例」²¹と説明するが、

その通りであろう。

また、河合隼雄によれば「劣等感コンプレックスは、優越感も必ずその中に混入させている」²²。それは上級生と新入生との親睦パーティでの「私」の心理活動にも見られる。次の一節を読んでみよう。

どの娘たちも、斜視の私を誘ってくれなかった。それならば、この騒ぎのなかから、早く引きあげれば良いのに、私はこの自分のみじめさ、暗さを味わい、たのしんでいた。私は慣れている。学生ホールの窓から、秋の陽が内庭のオーギュスト・コント像を金色に照らしているのがみえた。哲学教室のドームから鳩が曲線を描いて飛びたつた。

だれかが肩に手をおいた。私はふりむいた。キラキラと光る眼鏡の奥で、眼をシバたかさせながら、神学生がたっていた。

「君」と彼はかすれた、くるしげな声で囁いた。「君、こないか」

「なんのためだ」と私は答えた。

「むこうに、静かなところがあるんだ。君、こないか」

「なんのためかね」と私は亦、言った。

「ぼくは君と話がしたい」(48頁)

ジャックに関する描写——「くるしげな声」、「静かなところがあるんだ」という勧めは「騒ぎのなか」で「たのしんでいた」「私」と対比されている。即ち、パーティで、醜い自分を誘う人がいないという状況に、神の力を信じるジャックが耐えられないのに対して、「私」はむしろそれを楽しむことができる。この対比によって、「私」は、自分の優越感を示そうとしているのではないか。ここに微妙に入り込んでいる優越感が、コンプレックスのコンプレックスたるゆえんである。

以上、主に父が「私」に与えた影響を検討した。だが、子供が成長する際には、母も当然重要な役割を果たしているはずである。では、「私」は母の影響をどのように受けたのだろうか。あるとすれば、それは手記にどのように表れているのか。

1.2.2 母の影響

「私」は子供の時から、清教徒である母にきびしい禁欲主義を押しつけられた。具体的には、女の子と遊ぶことができないことや、十歳を過ぎてから従妹とさえ二人きりでいることも許されない。また、寝衣に着替える時下半身を見ること、寝る時手を毛布の下に入れることも禁止され、『灰かつぎ』や『アラビアンナイト』のような童話を読むことも許されなかった。遊ぶ時にもタブーがあり、寝る時にも規則があってリラックスできない。何もかもに制限がある。「私はなにもせずに独りで、じっと生きていた」。この告白は幼年時代の「私」が清教徒として育てられた時の孤独を表しているだけではなく、人間として生きている実感がなかったことも表出しているのだろう。

十二歳の時、ある日、「私」は家の窓際で女中イボンヌが老犬を虐待する光景をみた。これは「私」にとって決定的な出来事であった。「私」は次のように語る。

私はふるえながら、一切をみていた。しかし、それは恐怖のためではない。可哀想な母が息子に強いた純潔主義の厚い城壁が、その日、音をたてて崩れたのである。私がその時味わったのは、情欲の悦びである。あの肺病やみの老犬の首を押しつけたイボンヌのむっちりした膝がしらは私の眼に焼けつくように白く、あまりに白くのこった。私の肉欲の目覚めは虐待の快楽を伴って、開花したのである。(40頁)

この事件について、「サディズムの快感を『私』はこのとき知ったのだ」²³ (武田友寿、1971年)、「もし、清教徒の母が〈私〉に〈きびしい禁欲主義を押しつけ〉なかったならば、イボンヌの老犬を虐待する光景も一小事件として忘れ去られ、サディズムも開花することはなかった」²⁴ (笠井秋生、1987年)等と指摘する論がある。確かに、この「他の少年たちならなんでもなく見過ごしてしまったこの出来ごとが」「私」に「情欲の悦び」と「虐待の快楽」を感じさせたのは、母の禁欲主義と関係がある。では、なぜ「私」はイボンヌが老犬を苛む場面で「情欲の悦び」と「虐待の快楽」を感じたのかについて、具体的

に分析してみよう。

イボンヌが老犬を苛む場面を目撃した「私」が感じたのは「情欲の悦び」と「虐待の快樂」である。即ち、イボンヌの行為は「私」を引き寄せる要素を二つ持っている。一つは「情欲」であり、もう一つは「虐待」である。北田雄一は「作中で『悪』と呼ばれるものの本質は、この『肉欲』と『暴力』の結び付きにある」²⁵と指摘する。簡単に言えば「性」と「暴力」であろう。

「性」は十代の子供にとって極めて重要な問題である。人間の身体は十代で変化しはじめ、そこから男女の区別が生じる。いわゆる性の目覚めである。それによって、自分で自分を意識する自己意識が発生し始める。人間にとって性の自己確認は自立の過程で大きな役割を果たす。「私」の場合、イボンヌの行為で「情欲の悦び」を感じたのは、体が性徴期に入り、もともと「性」に対して好奇心があるにもかかわらず、母の極端な禁欲主義の抑圧で禁忌されたもの（性）がかえって魅力を増し、これに対する好奇心が一つのオブセッションとなったのだろう。

また、イボンヌが苛んだあの老犬は、「私」が子供の時に「非常に懼れた」ものである。従って、イボンヌの行為から、恐怖の存在と向き合える「暴力」の魅力を「私」に感じさせたのだろう。コンプレックスのせいで、人と接する時いつも「辛かった」「私」にとって「暴力」はこれを乗り越える羅針盤のようなものになった。

イボンヌ事件が「私」に「性」と「暴力」を喚起したのは決して偶然とは言えない。「私」がキリスト教にとっての禁忌であるこれらを求めたのは、母の純潔主義への反逆と結びついていたはずだからである。しかし、「私」を根底的に変えたのは次の事件である。

中学校を卒業する前、父は「私」を連れてアデンへ旅行した。アデンで「私」は「人間の本能や欲望を縛りつけている保守的なリヨンの重くるしい空気から」突然解放され、「もう母の監督もない、牧師の束縛もない」、自分は「自由であり、いかなる行為もなしうる」と感じた。アデンの迷路で、アラビヤ娘と少年が演じる曲芸があった。しかし、「私」は曲芸ではなく、少女が「容赦なく」少年の「頭の上で足ぶみ」をし、それに、黒い眼には「残忍な光に燃えた」の

を見た。その時「私」は「倒れそうだった」。しかし、翌日に「私は父の不在を利用してもう一度、あの迷路まで」行って、少年を探し出し、彼が気を失うまで苛んだ。

この事件について、大平剛は次のように述べる。

この歪んだコミュニケーションの成立によって「私」は想像上の美しい自己と合致することができたのである。

ただ、ここで注意しておきたいことは、イボンヌによって知らされた世界観というものがこの社会では秘密にしなければならないものであって、そこで実現される自己は想像上のものでしかないということだ。だから、その行為を実行するのはアデンという遠く離れた場所においてだけだったのである。²⁶

ここで、大平は二つのことを言っている。一つは、アデンの経験は、「私」がイボンヌの体験で手に入れた「想像上の美しい自己」像を、実践によって実現することであること。もう一つは、その実行は遠く離れた場所でしかできないこと。大平が言う「想像上の美しい自己」とは虐待するイボンヌの「白」い膝の美しさと同一化することである。この解釈に、必ずしも筆者は納得できるわけではない。それにもかかわらず、アデンの経験を「私」の自己完成とする解釈からは示唆を得ることができた。また、筆者は、少年を苛む行為を行う場所は「アデンという遠く離れた」ところでなくても、母の監視を離れ、「私」にキリスト教の雰囲気を感じさせない場所であればいいと思う。では、なぜ「私」は少年を苛む対象として選んだのか。それに、なぜ気を失うまで苛んだのかが問題である。この点を解明するために、次の一節に注目したい。

突然、娘はつれの少年を地面に寝かせた。彼の脚は徐々に彎曲してそりかえったまま、頭の上まで届いた。その姿態は交尾の刹那の蠍のようだった。裸体の娘は、少年の足と頭との上に飛び上がった。少年の体は、殆ど耐えきれぬ程、弓なりになった。(42頁)

ここで、娘が少年を苛む場面とイボンヌが老犬を苛む場面はほぼ同じ図式なのに、なぜ「私」に「情欲の悦び」と「虐待の快樂」をもたらさず、逆に「倒れそう」で、体が痺れ、どうしたらよいか分からない状態になったのか。そこで、この曲芸の形式について考えてみると、それはかなり特徴的であることに気がつく。まず、娘が主となり、少年は娘に従って行動すること、また、娘が少年を押さえつけて少年の身体の形をむりやりに作ること。これは母と「私」の関係に非常に似ているのではないだろうか。即ち、「私」は母に従って行動したのであるし、母は「私」に純潔なキリスト教徒としての教義を押しつけた。つまり、「私」はこの曲芸の少年の姿の中に母に苛まれる自分自身の姿を見たから、「倒れそう」になりながら、「ホテルまで夢中で走りかえった」のではないか。

また、成長にともなって、自我は自立を阻む力をおさえるようになる。「私」は少年を気を失うまで苛む。これはある意味での「殺し」であり、自分と同じ位相にいる少年に「殺し」をなすことによって、今まで母の言いつけに従って生きてきた自分を殺したことを意味すると考えられる。

このように少年を「殺した」ことは、「私」が自ら教義を破り、母が信じているキリスト教の偽善性を証明しようとすることを意味する。しかし、キリスト教が信用できないと思うなら、別に信じなくてもよいし、それから離脱すればよいだけである。なぜ「私」はあえて自分の生涯をかけて「悪そのもの」になり、キリスト教の偽善性の証明にここまで執着するのか。この謎を解くためには、「私」とジャックの闘いの過程を検討し、その内実を明らかにする必要がある。

1.3 「私」という「白い人」

1.3.1 ジャックとの闘い

本論の「はじめに」で、「私」の主観を離れてジャックとの対立を見ればどうかという問題を提出した。ここでは、まずこれについて考察してみる。手記

によると、地理学教室でジャックは「私」に、「ぼくは、基督のように、ぼくの顔だけではなくこの世の顔を、みにくい顔を背負うつもりだ」と言った。つまり、彼は同じ醜い「私」を助けてやりたいと考えている。また、彼は一週間ごとに「私」の机に一冊の聖書を置いた。それはいつか「私」を感化することを期待したのだろう。そして、ナチに加担した「私」がジャックを拷問した時、次のような対話をしたことがある。

「お前、俺がそんなに憎いか」

「憎くない」虫のような声で彼は答えた。

「憎まずに何故、抗独運動に参加したんだ」

「基督者は憎悪のため闘わない……正義の……」(70頁)

ジャックは小さな、暗い眼を私の方にむけた。それから「君こそぼくを憎んでいたのだな」といった。

「うむ、俺はお前を憎んでいるよ。それをお前は、あの大学時代から知っていたろうが」

「なぜだ。なぜ、ぼくが」と彼は喘いだ。「ぼくが憎いんだ」(70頁)

ここでのジャックの言葉から見れば、彼は「私」を憎んでいないし、また大学時代から「私」に憎まれた原因も知らない。つまり、ジャックから見れば、「私」との関係は対立関係ではないのである。従って、手記に表されている対立関係は、「私」の側からの一方的な思い込みであるということになる。この結論を踏まえて、「私」が自分の頭の中でどのようにジャックを対立者として取り扱うに至ったのか、分析してみる。

『白い人』の第Ⅲ章では「私」のジャックに対する描写は、一言で言えば、「私」よりみにくい神学生である。しかし、小説の第Ⅳ章の地理学教室の会話で、ジャックが「私」を救済したい意図を表した後、「私」のジャックに対するイメージは次のように変化した。

ジャックは柱に崩れるように靠れ、それに顔を押しつけたまま、動かない。その姿勢、その身振りは私に突然、基督を思いださせた。基督のように彼も亦、私の斜視の傷を背負い、ひきうけようとして酔っていった……。 (50 頁)

つまり、「私」の心で、ジャックはもうただの神学生ではなく、キリストのような存在に変化した。そして、小説の第V章のはじめで、「私」は「彼は攻撃してきた」と語る。先に明らかにしたように、ジャックとの対立は「私」の心の中にしか存在しないので、この語りから分かるのは、地理学教室で会話した後、「私」がジャックを自分の対立者の立場に置いたことである。つまり、ジャックを善を代表するキリストと見なし、「私」は悪を代表することで、彼と戦おうとするのである。このようにして、「私」はジャックを打ち倒すチャンスを待ちうけたのであった。

ある日、「私」はジャックが机に置いてくれた『信仰の歓喜』という本の最後の頁の余白に彼が書いた読後感を見つけた。その内容は次のようである。

「基督がくるしまなかったと言うのか。基督はその生涯に二度の心理的苦痛を味わわされた」味わわされたと奴は受身に表現していた。「ひとつは明日の迫害、拷問を予感したゲッセマネの園で、主が血のごとき汗をながし給うた瞬間である。今ひとつは、彼がユダに裏切られた時だ。ユダを基督が愛さなかったと誰が言えるか。」 (51 頁)

この読書筆記から分かるのは、ジャックがキリストは自分を裏切った人さえ愛し続けると考えているということであろう。ユダはほぼ最後までキリストにつき従う十二人の弟子の一人であり、キリストにとって非常に親しく、極めて大切な人である。しかし、キリストはまさに自分が一番信じている人に裏切られた。その時感じた苦しみ、悲しみは想像に難くないだろう。それにもかかわらず、彼はユダを憎んでいない。これが聖書の教えるキリストの愛だとジャックは考えるのだろう。

それに気付いた「私」は「聖書を逆さまによむこと」によって、ジャックを

苦しめることができると思いついた。つまり、ジャックをキリストと同じ境地に置き、彼に聖書のいうキリストの愛が実際には存在しないことを思い知らせるつもりなのであろう。具体的には、「私」はジャックにとってのユダ、即ち彼が愛するテレーズを誘惑し、彼女に彼を裏切らせることを計画する。

ところが、「私」はテレーズの誘惑に成功した後、歓びや達成感を感じない。むしろ逆に「私」が感じたのは、「なぜだかわからない。悲しみというよりは疲労に、非常に深い疲労にちがいがなかった。埋めるべき空間を埋めたあと、もはや、なにを為していいのかわからない」と「私」は述べる。同じような感じは、二回目の攻撃でジャックを自殺まで追い詰めた後にも現れる。それは「かなしみというより、非常にふかい疲れに似ていた。埋めるべき空間に埋めたあと、もはや、なにをしてよいのか、私にはわからなかった」のである。

なぜ「埋めるべき空間を埋めたあと」、「私」は疲労を感じ、何をしてよいかわからない状態に陥るのだろうか。ジャックを攻撃することは、彼が代表する善を埋葬するためではなく、それ以外の何かを求めることなのだろうか。

この問題を解くには、二回目の攻撃——松の実町でジャックを拷問する話にも触れなくてはならない。「私」は当時の心情について手記に次のように記している。

拷問中ジャックは殆ど呻かなかった。私は、最初キャバンヌが、次にアレクサンドルが撲りつけるのを見ながら、ジャックは恐らく耐えるだろうナと思った。彼の肉体に、くい込むかたい、鈍い響きを聞きながら、その肉体がどこまで耐えるかを待った。ふしぎに私は一方ではジャックが絶叫するのを待ちながら他方では、耐えろ、耐えろと念じていた。(68～69頁)

この部分について、玉置邦雄は「矛盾的心情をみせて揺れ動くかにみえて、『私』の内面の真実が照らし出されたと考えられる。隠された期待、サド的悪にまとりつかれた自己救済への秘かなる願望がそこに現れたと考えるのである」²⁷と指摘する。確かに、「矛盾的心情」は、「私」の心にあるのは、ジャックと対立するものだけではないことを示す。しかしまたそれだけではなく、

語り手はここで「ふしぎに」という言葉を使っている。つまり、「私」はその時、なぜ自分の心に「耐えろ」という声があるかがわからなかったのである。その「ふしぎ」な声とは、実は無意識のうちに存在する「私」の願望であろう。それが、ジャックの自殺に伴って意識上に浮かび上がってきたのである。従って、ジャックが自殺した直後の「私」の心理は次のように描かれている。

（お前は自殺によって俺から脱れたつもりなんだろう。同志を裏切るべき運命やマリー・テレーズの生死を左右する運命からも脱れたつもりだろ。ナチも俺も、もう、マリー・テレーズをお前のために使うことはできない。だが、それがなんだ。お前は俺を消すことはできない。俺は今だってここに存在しているよ。俺がかりに悪そのものならば、お前の自殺にかかわらず、悪は存在しつづける。俺を破壊しない限り、お前の死は意味がない。意味がない）（77頁）

これは「私」が「勝利よりもむしろ敗北の方を望んでいた節」²⁸だと秋山公男は主張する。また、「悪の世界に身を置きながらもその悪の滅びることを主人公は願っていたと解釈できないことはない」²⁹という笠井秋生の説もそれと同質である。筆者はこれらの見解に同意するが、同時にまた先の引用部分における「耐えろ、耐えろと念じ」る矛盾した気持ちのさらに奥には、『私』に勝つところを見せてくれ」という強い要求があるのではないかと考えている。

多くの先行研究は、おおむね「私」は神に対して「拒否しつつ、実は求める」という矛盾を抱えていると整理している。たとえば、笠井秋生は「神を拒否し、悪の世界に生きる『白い人』の〈私〉も、その心底で神を求めている」³⁰と述べる。また、陸根和は笠井の見解を踏まえながら、『白い人』で注目すべきところは、神を拒否し、自分を無神論者であるといいながら、悪の世界に生きる主人公『私』も、その心底で神を求めているという点である。白い世界の彼の意識には、神の概念が厳然と根づいている」³¹と考える。秋山公男は「神を拒絶しつつも一方でそれを希求せざるをえない『私』の深層心理」³²があると指摘するし、山田都与も「主人公がいずれ神を裏切る役割でありながら」、「神を

忘れ去ることのできない存在である」³³と述べている。

以上の諸家の説は、神を拒否しつつ同時に求める「私」の態度を「矛盾」と捉える点で共通している。しかし、筆者の考えでは、それは矛盾の関係ではない。むしろ、神を拒否したかに見える「私」の行動は実はすべて神への求愛であり、神を求める倒錯表現であると考えからである。なぜかという、ジャックが自殺した直後、「私」は、「まるで、私がジャックをながいこと愛しつづけ、その愛に裏切られ、喪ったような気持だった」と手記で書いている。これについて、秋山公男は「ジャックの自殺に表象される『神』の死滅が『私』を打ちのめす」³⁴と論じた。しかし、「私がジャックをながいこと愛しつづけ、その愛に裏切られ、喪ったような気持だった」という言葉から見れば、「私」は神を否定していたどころか、むしろ神の愛とその存在を認めていたからこそ、こんな気持ちを感じたと考えるべきではないか。下野孝文は「ジャックに体現することを求めた『悪』を粉碎するような善の力、聖なるものの現前、一種の〈顕現 (Manifestation)〉のようなものに対峙できなかったことに因るのではないか」³⁵と分析する。つまり、下野は「私」が実は善の存在、神の顕現を求めていたことを見抜く一方、ジャックが「私」の期待を裏切ったと考える。この考えに従えば、ジャックの死に直面した時、「私」は今までジャックを苦しめ、拷問し、彼に反抗したすべての自分の行動が、実は神を愛していたからこそそのものであったと初めて気付いたということになる。かつての「私」は現実のどこにも神の愛が感じられないから、神に反抗するという極端な方法で彼の愛を求めたのであり、それは母親の愛を求めて反抗し、暴力を振るう子供、あるいは「別れよう」と言うことによって相手の愛を確かめようとする恋人のような深層心理であろう。このような表現は、自分の深い願いを逆の形で示したものとして〈倒錯表現〉と呼ぶことができるだろうが、これを「矛盾」と呼ぶことは適当でないと考える。

しかし、当時の「私」の主観的認識を超えて、ジャックの自殺が本当に神の顕現と無縁だといえるのだろうか。手記を書いている今の「私」は、ジャックの自殺を経験した後、何か変わったところがないのだろうか。

玉置邦雄は、「ジャックへの秘かな望みを抱いた『私』自身が、いかに原体

験の世界から立ち上がり、ジャックの挫折をのり越え、自己の生を展開していただくだろう」とかという問題を、「機会を改めて綿密に論究したい」³⁶と言っているが、遂に彼はその問題に踏み込まないままである。だが、実はこの問題こそが非常に大切であって、これを明らかにしない限り、「私」の全体像を立ち上げることはできない。

1.3.2 拷問者として生き続ける「私」

神に対する愛に気付いた「私」は、その後いかに生きていくのか。小説の最後で「私」はジャックの死までに至る自分の過去を書き終わって現実に戻り、目の前の世界を次のように描く。

闇のなかでリオンは燃えていた。ベルクール広場もペラッシュ駅も、レピュブリック街も、あのイボンヌが老犬を白い腿でくみ敷いたクロワ・ルッツの坂路も真赤に燃え上がり、その火はこの街の夜空を無限に焦がしていた
(77 頁)

この場面について、笠井秋生は「彼は自分の罪の浄化をひそかに願ったのである」³⁷と解説したが、筆者は異なる見解をもっている。闇のなかで燃えていたベルクール広場、ペラッシュ駅、レピュブリック街、クロワ・ルッツの坂路はすべて過去のシーンにあらわれた場所である。ここでは「私」はイボンヌが老犬を苛む場面を見て、テレーズを誘惑し、ジャックを苦しめ、さらにナチにも加担した。今、あの世界は、火によって燃えつづけている。それはつまり、過去の「私」が過去の世界とともに、焼失することを意味するのではないか。では、過去の自分を死なせた「私」は、どんな形で再生を迎えるつもりなのか。

その答えは、「私」がこの手記を書く目的の中に示されている。

私は生きねばならぬ。第一、歴史が、この私を、いや私の裡の拷問者を地上から消すことは絶対にできないのだ。その事実を私はこの記録にしたためたいのである。(41 頁)

つまり、「私」は拷問者として生きつづけようとしているのである。大平剛は『拷問者』とはこのとき純白の世界に疎外された『他者』であり、『肉体』であり、理想を語るものに冷笑を浴びせかける者の名となるのである。同時にそれは白い世界、すなわち均質の普遍的社会の成立を目指す理想とともに生まれ、その理想のために嘆き悲しむものの名前でもある³⁸と指摘した。しかし、その指摘の内容は過去の「私」に対する総括でしかない。このような見解を出したのは、恐らく論者にジャックの死を経験した「私」の変化が見えなかったからであるか、あるいは変化が起こらなかったと考えているからだろう。

かつて、「私」が神学生であるジャックをキリストの身代わりとして拷問したのは、それによって善の不在、神の不在を証明することを目指したからである。しかし、思いがけないジャックの死に直面した時、「私」は今まで自分がずっと神を愛してきたことに気付いた。従って、語り手である今の「私」がいう「拷問者」は、決して以前の神の存在を消すための拷問者ではなく、神を愛する「拷問者」であろう。

しかし、神を愛するのに、なぜジャックのような信仰者になるのではなく、あえて「拷問者」という立場に拘らなければならないのであろうか。この問題に答えるには、「私」の変化を引き起こしたジャックの死の意味を明らかにする必要がある。ジャックが自殺した直後、「私」は「意味がない。意味がない」とずっと呟いた。しかし、本当に「意味がない」のか。次の章ではジャックの自殺をめぐる、この問題の行方を探ってみたい。

1.4 ジャックの自殺の意味

最初に「私」がジャックを拷問した時、それはジャックに同志を裏切らせるためであった。しかし、いかに拷問してもジャックは口を割らなかった。そこで、「私」はテレーズを連れて来て、ジャックを、同志を裏切るか、テレーズを裏切るかという選択の前に立たせた。この選択は、「私」から見れば、ジャックがどちらを選んでも人間は悪だという証明になるほかはなく、それは「私」の勝利を意味する。武田友寿も『私』の論理に完璧性が欠けていたとは思え

ない。むしろその整然たる論理には一点の過誤もなかった」³⁹と指摘する。ところが、ジャックは思いがけない選択——自殺を選ぶ。ジャックが自殺したことを知った時、「私」は、どうしても納得できない気持ちになる。「そうか、舌をかんだのか、ほんとうに私はそれを予想していなかったんだ。自殺はカトリック教徒には、絶対に行ってはならぬ大罪であったからである。(お前、神学生じゃないか、それなのにお前は、この永遠の刑罰をうける自殺を選んだのだ)」。

では、なぜ「私」は、自殺という選択を全く予期できなかったのか。それは「私」が、キリスト教徒は絶対自殺してはいけないという教義を疑うことが全くできなかったからである。笠井秋生はそう考える「私」が「聖職者の〈ジャック〉より」深い「キリスト教的な感覚」と「キリスト教的な考え方」⁴⁰を持つ人間であると指摘する。はたしてそうだろうか。また逆に言えば、教義に反して自殺を選んだジャックは、本当のキリスト教徒でないと言えるのだろうか。

当時の状況から見れば、「私」はジャックの口を割らせるため、テレーズを利用し、二つの選択肢を用意した。即ち、①テレーズを救うために同志を裏切るか、それとも②同志を守るためにテレーズを犠牲にするか、である。しかし、これはジャックにとって、どちらも選べない選択である。このような極限状況において、実際ジャックに迫られた選択は①同志あるいはテレーズいずれかを犠牲にするか、それとも②他人を救うため、自分を犠牲する、つまり自殺するかである。しかし、自殺はキリスト教の教義が許さないのであるから、ジャックは教徒として教義を守らなければならないはずである。それに、子供の時からキリスト教に入り、今まですべて教義に従って生きてきたジャックにとっては、自殺を選ぶことは教義を破るだけではなく、今までの価値根源であるはずの教義を放棄し、それまでの自分を裏切り、自らの全てを棄てるに等しいことであるだろう。ジャックはここで人生最大のピンチに出会ったと言えるが、そこでジャックはキリスト教の教義を破り、自殺を選んだのである。これは果たしてキリストを裏切る選択なのだろうか。ジャックの自殺は「カトリック的信仰論理そのものの破綻とよぶほかはない」⁴¹と菊田義孝は言うが、確かにそれは〈教義としての宗教〉の破綻だろう。だが、他人を救うため、自分の精神と

肉体のすべてを捨てることは、むしろ身を持ってキリストの存在を証明することであり、これこそキリストが教える「愛」であると言えないか。むしろジャックは教義を破ることによって、十四歳の時から願い続けた、キリストのような存在となる願望を実現した。彼は教義を破ることで、教義を超えたともいえるのである。

教義は何が善で何が悪か、何をすべきで何をしてはいけないかを規定する。しかし、真の信仰とは教義を受動的に守ることではない。むしろ、何が神の愛であり、善であるのかを、能動的な姿勢で問い続けることこそが求められているであろう。そのような考え方に立てば、ジャックの自殺は、教義に受動的に縛られるのではなく、身をもって神の愛を追求したものといえる。その意味で、ジャックの選択は信仰のあるべき姿勢を示すものであり、非常に積極的な意味をもつと言わなければならない。

しかし、そのことはジャックの死に直面した時の「私」には理解できなかった。だからこそ「意味がない。意味がない」とずっと呟いたのである。そのことは、「私」が「キリスト教的な感覚」「キリスト教的な考え方」⁴²を持つ人間というより、単にキリスト教の教義に縛られる人間だったということを示す。無神教と宣言した「私」が実は誰よりも教義にこだわっていたのである。「私」は今までキリスト教の教義で世界を認識してきたのであるから、ジャックの死によって開示された教義を越えた世界が「私」に理解できるはずがなかった。これは、当時の「私」の理解を超えた世界であった。

しかし、以上のような教義にこだわる「私」は、語り手である「私」が過去の出来事を描くことによって浮き彫りにされたのである。つまり、ジャックが自殺した直後に、「私」はその意味を理解できなかったにもかかわらず、手記を語り始めた「私」は、ジャックが教義を破る行為から、過去の自分が教義に縛られていたことを意識し始めていたのではないだろうか。そのように考えれば、「私」がこの手記を、母が自分に教義に押し付けた幼年時代から語り始めたことの意味もわかるのではないだろうか。

また、ジャックの自殺（自己犠牲）は、単なる観念としての「善」ではなく、むしろこれこそ倫理の根源から発する「善」の輝きを示すものであろう。そし

て、それはほかならぬ「私」の拷問によって引き出されたのであった。つまり、ジャックの死を経験し、自分が本当は善の存在、神の顕現を求めていたことを自覚した語り手（現在の「私」）は、むしろ「悪」と「善」の徹底した対立のなかから、初めて観念を超えた倫理が発動することに気付いたのではないだろうか。あえてジャックの道を選ばず、自分自身は「拷問者」として生きようとするのは、拷問という極端な方法で神と善を問い求める姿勢であり、その中でこそ真の信仰の能動性を追求しようとするのではないか。

1.5 おわりに

遠藤文学の出発点といえる『白い人』のジャックは、教義を超えた世界のドアを開けた後死ぬことで、すぐ読者の我々を捨て去る。しかし、それから十一年後、遠藤周作は『沈黙』（1966年）で、教徒を救うため踏み絵を踏んだ神父ロドリゴを描いた。『白い人』のジャックと同様、ロドリゴも他人を救うため、今まで信じてきた教義を破った。違うのは、ロドリゴが教義を破った後も生き続けていた。そのような人物設定の変化から、我々は遠藤文学の特質と行方をうかがえることができるはずであろう。この問題について、これからの研究で展開するつもりである。

第2章 『海と毒薬』論——組織・人間・罪

2.1 はじめに

『海と毒薬』は、雑誌『文学界』の1958年6月、8月、10月号に連載された。その題材は、第二次世界大戦末期に九州帝国大学医学部で起こった生体解剖事件であり、従来の研究において提示された作品テーマは、ほぼ次の4点に整理できる。①日本人の「罪意識」の欠如⁴³、②神なき日本人の悲惨⁴⁴、③日本人の精神構造（西洋との対比から見る）⁴⁵、④日本人の宗教観（汎神論）⁴⁶。即ち、ほとんどの論者の関心は、日本人の「罪意識」や神の問題に集中しているのである。

確かに、罪の問題はこの小説における重大なテーマの一つである。そして、今までの論者はそれを個人の問題としてとり上げてきた。しかし、罪の問題とは果たして個人のありように限定された問題であろうか。筆者は、この作品の特質は、罪の問題を人間と組織のかかわりの中で描くところにあり、個人と組織の問題はどちらも見過ごされてはならないと考えている。そのような問題意識の下で見れば、先行研究の中にも、少数ながら組織の問題に触れた論考がないわけではない。中でも品川博之の論文は「戦争文学で重要な〈組織的視点〉を軽視することは望ましくない」⁴⁷として、権力を用い利己的な欲望を満たす柴田助教授らや、組織を批判する戸田、または権力に屈する勝呂を、「〈組織的視点〉」から論じている。これらの指摘は『海と毒薬』に組織の問題が存在することを明らかにし、今後の研究における重要な一步を示したものといえる。ただ、彼の論説は一般論に止まり、もし人がもっと利他的になることができたり、個人の意志がもっと強くなることができたりすれば、罪から免れる可能性があるかのように論じられている。だが、果たしてそうか。むしろ、この小説は、罪の問題を人間にとってどうしても逃れられないものとして描いており、そうであるからこそ、宗教や神の問題と深く関わってくるのだと筆者は考えている。

以上のような理解に従って、『海と毒薬』における罪の問題に深く切り込むためには、組織の問題を真正面から取り扱う必要があると考える。とはいって

も、筆者は決して罪の問題を組織、集団の問題だけに回収するつもりはない。組織と個人の関係は全体と部分の関係であり、両者は一方的でなく相互的に関わりあう。つまり、部分である個人の行為は組織全体に変化を呼び起こさないではないし、同時に全体の変化も必ず部分に影響を及ぼすのである。本論では、罪の問題をそのような組織と個人の中で洗い直すことによって、単に個人の内面と行動の次元に限定せず、もっと深い次元で捉えようとする。そのことはまた、遠藤周作文学における罪と宗教の問題に新たな光を当てることにもなるはずである。

2.2 戦後の物語

『海と毒薬』は構造上、戦後と戦中二つの部分に分けることができる。戦後の部分は小説の第一章の初めにあり、タイトルや番号などは一切ない。単に分量が少ないばかりではなく、小説全体から見れば以後の部分と「直接的関連」⁴⁸もない。このような配置について、下山嬢子は『語り手』の目論見が合理的な整合性をもったものとして伝わって来る形にはなっていない⁴⁹とはっきり批判する。田中葵は、もし戦後部分が「〈第一章〉の前に独立で〈序章〉として掲載されていたなら、うまく作品全体の伏線と成りえただろう。あるいは、後に〈私〉を、作品の最後にもう一度登場させて、うまく現在に戻るという形をとっていけば、このような尻切れの作品にはならなかったのではないか」⁵⁰と述べている。また、品川博之は「本小説は〈現在—過去〉という順序で構成されているが、実はさらに〈現在—過去—現在〉というテキストの循環が読者の中に必要」⁵¹だと指摘している。即ち、三人とも小説の「整合性」に対して違和感を持っているのである。田中葵と品川博之は、作家創作と読者解読という異なる角度から「現在—過去—現在」という循環を求めているが、なぜそれが必要かは、二人とも言及していない。

「整合性」の有無については人によって印象が異なるであろうが、筆者は『海と毒薬』の構造に読者の自覚を啓発する語り手の温かい眼差しを感じる。なぜなら、この小説は「謎解き」の仕掛けを持っているからである。小説の戦後部分は、そこだけを見れば確かに未完成の形で終わっており、内容的にも謎を残

している。しかし筆者の考えでは、その謎を解く手掛かりを語り手は戦中の物語できちんと用意している。以下、筆者の解釈に従って小説を分析していく。

まず、「謎の提示」に当たる戦後の物語を解読してみよう。

「私」は戦後に生きている普通のサラリーマンである。仕事の都合で東京郊外の西松原住宅地に引っ越してきた。この町で、「私」は戦争中に人を殺したことがあるガソリン・スタンドの主人と洋服屋の主人と知り合う。しかし、当時の「私」は殺人の問題に対してあまり意識を向けなかった。ところが、この町のもう一人の知り合いである勝呂医師が、戦争中のF医大の捕虜に向ける生体解剖実験に参加し、戦後には裁判を受け、懲役二年の判決を下されたことを知った後、「私」の心には変化が起きる。戦争という背景の下で敵を殺したことは同じであるにもかかわらず、ガソリン・スタンドの主人や洋服屋の主人が何の罪も問われなかったのに対して、勝呂たちは懲罰を受け、世間に批判された。それはなぜなのか。両者は本当に違うのか。このことをどう考えればいいのか。「私」は戸惑いを感じる。

そして、再び勝呂医師に治療された時、「私」は思わず激しい拒絶の反応を示した。勝呂は「私」の無言の非難を感じたのだろうか、「仕方がないからねえ。あの時だってどうにも仕方がなかったのだが（略）」という。これを聞いた「私」は、病院から出た後、今後も勝呂医師の所へ行くかどうかと考える。

戦後部分は右の私の迷いで幕を下ろす。この結末について、市川直子は「平和の時代に生きている私は、明確に答える術を持たず（中略）良心がさ迷う」⁵²と述べる。筆者は市川の意見に賛意を感じるが、この結末をどう解釈するかは、「私」が「罪」の問題をどのように理解したかによって変わってくると思う。これが、戦後部分において語り手が読者に残した謎なのである。

また、この謎について、語り手は一つのヒントも用意してくれている。それは、戦後部分の最後に提示されたスフィンクスの謎である。スフィンクスの謎とは、人間存在に対する根本的な問いかけである。この人間を根本的に捉えようとする視角こそ、これからの謎解きの鍵だと考えるのである。

以上が、戦後部分についての読解である。続けて戦中部分から謎の「手がかり」を読み取り、その後再び戦後部分に戻ればこの謎は解けるはずであろう。

戦中部分で、語り手は生体解剖事件の経緯、また実験に関する人たちがいかに解剖に加担していたかについて語っている。語り手の示すヒントを見逃すことなく受け止める為に、重要人物である勝呂、戸田、上田ノブを人物ごとに分析していく。

2.3 戦中の物語

2.3.1 勝呂

勝呂が生体解剖の参加を承諾したのは、何か明確で主体的な判断に基づくのではなく、その時の感情に従った結果である。生体解剖実験の日の朝、医学部に向かう途中に、彼はまだ実験への参加を断る余地があることを意識しているのに、結局感情に流され、真直ぐ正門まで歩いていく。これらは勝呂が感情に流されがちな人間であることを示している。このような人間は、組織の中でいかに行動するのだろうか。

上司が「とっくに匙を投げていた」肺病晩期の「おばはん」を、勝呂はずっと看病し続けている。彼の「執着」には「無意識の抵抗が現れている」⁵³と評する論者がいるが、果たしてそうであろうか。勝呂が「おばはん」の面倒を見るのは、①「俺の最初の患者」であり、②感情的には手放すことができないという二つの理由からである。②は彼が感情に抵抗できない人間だという論証の補足であり、ここでは繰り返さない。注目したいのは①である。まず、勝呂の主観においては、彼は組織に「抵抗」することなど少しも考えず、ただ担当医としての職務を果たしているだけである。また、客観的に見ても、誰とも衝突しない範囲で「おばはん」を看病する勝呂の行為に組織への「無意識の抵抗」が現れているとはいえない。病院という組織を大きな機械に喩えるなら、「下積みの研究員にすぎぬ」勝呂が「おばはん」の面倒を見ることは、その中の一つの歯車として機械の安定運転に寄与することである。これを無意識であるというのなら、それは組織への「無意識の抵抗」の現れではなく、むしろ無意識的に組織の安定を守る行動というべきだろう。このように、一つの歯車として勝呂が自分の居場所で無意識的に組織の安定を守る場面はほかにもある。

田部夫人の手術中に、勝呂は橋本教授が気づく前に異常に気づいていたが、彼は終始黙っていた。一分一秒を争う手術現場にあって、本来なら彼は一刻も早く皆に異常を知らせるべきなのに、逆に空気を読むことを優先した。彼は、その場にいる自分より地位が高い人に対して、「研究員に過ぎぬ」自分が、先に嘴を挟む場合ではないと思ったのだろう。このような人命にかかわる緊急事態でも、勝呂は上下関係をしっかり守ったのである。このことは、彼が無意識のうちに、組織の安定の維持に貢献する人間であることを表している。

さらにもう一つ例を挙げる。生体解剖の実験中に、勝呂はその場にいるだけで、手術に手を出さない。これを、須浪敏子は「無意識のストライキ」⁵⁴だと指摘する。確かに勝呂は何もしなかった。しかし、目の前の殺人現場にあって、彼はどれほど嫌でもそこから一步も離れられなかったし、秩序の輪から飛び出す勇気もなかった。そのことは、彼が組織の安定を守る存在であることを明瞭に示すものといえる。

「下積みの研究員にすぎぬ」勝呂は、学内の激しい権力紛争が「自分の将来とは深い関係があるとは思わな」いし、それに「もうすぐ短期現役でこの医学部ともおさらばじゃ」と考えている。それは、勝呂が医学部という組織に絡め取られない立場にあるように見えるけれども、実はそうではない。つねに橋本教授の機嫌が気になっているところから見れば、彼はやはり第一外科の上下関係に従属しているのである。そればかりではなく、彼は自分が医学部や国家という組織に従っていることにもほぼ無意識である。なぜかという、人命を救う医療現場で複雑怪奇な権力紛争が生じることや、医局の活動が無条件に軍隊の要求に従属することに対して、彼は何の違和感もあらわにしていないからである。そのことは、彼が無意識のうちにより大きな組織を受け入れていることを意味する。言い換えれば、勝呂は、自分の意識や意志とは関係なく、すでに各種多様な組織に絡め取られた存在なのである。以上のように見れば、勝呂は感情に従って行動する人間であり、そのことによって無意識的に組織に絡め取られ、その維持と安定に寄与する存在であることが分かる。

2.3.2 戸田

感情に従う勝呂と違って、戸田はすべてを論理で分析しようとする合理主義者である。先行研究でも、戸田は「世間の裏に通じて」、「すべてを合理的に割り切ろうと」⁵⁵する人、「冷静な分析力や要領のよい振る舞い」「比較的〈組織〉に適した人物」⁵⁶と評されてきた。

医学部という組織に対して、戸田はいつも皮肉めいた口調で、病院に対する嫌悪を表している。特に田部夫人の死を経験した後、戸田の組織に対する嫌悪感は一層はっきり現われてくる。

医学部長の座を競争する時、橋本教授は医学部内の支持を得るため、元医学部長の親類である田部夫人の手術の実施を予定より早めた。ところが手術の失敗で夫人を死なせてしまう。大場看護婦や浅井助手は、橋本教授の失敗を隠すため、オペが成功したことにして患者の家族を騙し、術後に死んだことにすり替えようとする。目前で赤裸々に暴露された組織の醜悪さに対して、戸田は「ほんまにコメディやったなあ」と皮肉めいた口調で言う。その後、彼は勝呂に「見習医官になってこんな所、出てしまえ」と唆す。「こんな所」という言葉は、戸田の第一外科という組織に対する軽蔑感を表している。それだけではない。戸田はまた、医者になるより「兵隊で死んで結構なんや」という。つまり医者で死ぬより戦場で死ぬ方がいいという皮肉の言葉で、医者という職業に対する嫌悪感を示すのである。

このように、戸田は、第一外科という組織の醜悪さを見極め、医者という職業を諦めるつもりさえあるにもかかわらず、彼も結局勝呂と同様に組織から一歩も離れられない。その理由は、先に検討した彼の言葉の中に見て取ることができる。一つは「ほんまにコメディやったなあ」という皮肉めいた言葉である。これは、一見すると組織への反逆の意味を持つように見えるが、単なる皮肉である限りそれ以上の積極的な機能を持たない。つまり、それは自分の生き方を深く反省する機能を持たないし、組織の醜悪さを批判し、それと戦う行動を生み出すこともない。これは皮肉という言葉の形式が持つ限界である。戸田は組織に対して反抗しないばかりではなく、皮肉以上の言葉も言えないということの中に、彼が事実上組織に従属し支配されていることが示されている。

もう一つの証拠は戸田の手記である。下山嬢子は、戸田が「ある目的を持ってこの生体解剖に参加する意志があったことがこの手記から読み取れ」⁵⁷と指摘する。確かに、彼は自分が「生涯くるしむ」だろうという覚悟を持って生体解剖に参加したのである。しかも、「生きた人間を生きたまま殺す」生体解剖に参加することで、自分の良心と出会うことを期待していた。

川島秀一は「戸田は勝呂と違って、ある意味では積極的に解剖実験に参加する」⁵⁸と指摘する。しかし、そもそも自分の良心を探すということが、人を殺す行為に加担する理由になるだろうか。そうはなるまい。たとえ戸田自身は手記を通じて自己反省するつもりだったとしても、実は彼の意識と裏腹に、手記の真の役割はこれからの殺人行為への自己正当化だったのではないか。それを傍証するのは、彼が実験前日に勝呂に、「どうしても脱れられん」運命から「自由にしてくれるもの」があるかという問題をなげかけたことである。それは、実は彼が生体解剖に参加したくなかったことを暗示している。さらに彼は、「断ろうと思えばまだ機会がある」とも言う。つまり、彼を殺人現場に拉致されるのは上司によって強制されたのではないのである。ところが、合理主義の戸田は何の理由もなく、生体解剖に参加することはできない、そこで、手記を書くことで、実験への参加を自らに納得させようとしたのであろう。つまり、戸田がどれほど意識的には組織を嫌悪したとしても、彼が無意識的に自分を説得して組織に従おうとしたことは否定できないのである。

また、生体解剖が終わり、その結果良心探しに失敗した戸田は次のように言う。

「あの捕虜を殺したことか。だが、あの捕虜のおかげで何千人の結核患者の治療法がわかるとすれば。あれは殺したんやないぜ。生かしたんや。人間の良心なんて、考えよう一つで、どうにも変わるもんやわ」⁵⁹ (180 頁)

戸田は遂に自分の良心に出会うことができなかった。従って、生体解剖は彼にとって単なる殺人行為にすぎなくなった。合理主義者の彼はこの事実を飲み込むため、論理で自分の殺人行為を正当化しようとするのである。この時の戸

田は、皮肉の言葉さえ発することができず、自分を正当化し、無意識的に組織の代弁者にさえなる。優れた論理力が、彼を組織の奴隷にならせたのである。

このように見れば、感情に流されやすい勝呂も、理性的な戸田も、どちらも組織に反することはできず、むしろ組織に従う奴隷になる。だがなぜ組織はそれほど人を強い力を発揮するのか。次に、看護婦上田ノブの場合を見ながら、この問題を考えていきたい。

2.3.3 上田ノブ

上田も戸田と同じく手記を書いた。彼女はなぜ実験の手伝いを承諾したのか。先行研究をまとめて言えば、母性の喪失によるヒルダへの嫉妬や反抗、孤独、戦争による時代の諦め⁶⁰等から、彼女は罪に加担したのである。確かに、これらの相互作用によって彼女は罪を犯したといえる。しかしそれだけではないだろう。筆者は逃れがたいある根本的原因が、ここに顕われていると考える。

上田が夫と結婚したのは、彼女が「婚期におくれた年齢」で、「その頃、ひどく子供がほしかった」ことと「彼ぐらいの男の子供なら生んでもよかった」という考えからである。また、死産後、夫が浮気していることに気づいたが、彼女は離婚を考えなかった。さらに、夫にすてられた後も、頻りに「赤ん坊を生んでいたならば」、「夫ともわかれなかった」というようなことを考えている。つまり、彼女にとって気になるのは夫ではなく、妻（母）という家庭属性なのである。が、離婚で彼女は家庭属性を奪われた。また、死産のために子宮を失ったことで、彼女に再び子供を産み、家庭という場所に帰属する可能性も奪われた。女として、家庭という帰属性を失ったことが、上田を孤独にさせる根源であり、その寂しさが、彼女を再び職場に戻らせたのである。

ところが、職場で彼女は周りの人に疎外され、逆に一層の孤独を感じる。人間関係を求め得ない上田は、最初は「犬でもいい、生きたものと一緒に」いたいと思い、犬を飼った。しかし、やはり犬ではもの足りない。「だれか一緒に住んでくれる人がほしい」と彼女は手記で書いている。この、誰でもいい、他人と何らかの関係を結びたいという執念が、彼女を歪んだ人間関係に巻き込むのである。例えば好きではない浅井と性関係を持ったことはその感情に衝き動

かされた結果であろう。

そうはいっても、最初は、彼女は、橋本部長のような「偉い先生」と関係を持つとは思わなかった。しかし、部長の妻であるヒルダとの二回の衝突は、彼女の嫉妬を引き起こした。一つは「子供の母親がヒルダであるが故に自らの劣位を認めざるをえない」⁶¹ことであり、もう一つは彼女が「権力者の妻であるという理由によって敗退を余儀なくされる」⁶²事件である。つまり、家庭属性と社会属性を強く持っているヒルダは、上田の喪失感を一層強め、それによって、橋本部長と関係を結びたいという欲望に彼女を駆り立てたのであろう。従って、浅井から生体解剖実験を打ち明けられた時、彼女が一番気にしたのは「ヒルダさんは知らない、けれども、わたしは知ってい」ということであった。上田は生体解剖によって、橋本部長と（せめて）共犯者の関係を持ちたかったのである。上田にとって、生体解剖に参加することは、橋本部長との間に、妻ヒルダが入る余地がない関係を築けるということだったのである。

以上が上田についての分析である。戦中の物語を読む時、医学部の教授、助教、研究員だけに目を向ければ、生体解剖の惨劇は単に組織内の権力紛争の産物ということになる。しかし、上田の場合を考えれば、生体解剖事件に表れた組織の問題は、より広い次元まで広げられる。なぜかというと、彼女が生体解剖に参加したのは、単にもっと上の地位に上るためや、上司からの圧力のためではなく、むしろ他人と何等かの関係（ここでは橋本部長との「共犯者」の関係）を結びたかったからである。彼女が生体解剖に参加する経緯の中で顕われたのは、人との関係性を希求するという人間の根源的欲求なのである。伊藤整は、「我々は家族によって、即ち性と肉親間の組織を好むといふ危険な本能によって、離れがたく、社会や政治の組織にハマこまれる根本傾向を持っている」⁶³と書いた。彼がいう「組織」とは、特定の目的のために専門的役割を持つ個人を統合調整する集団（大学や病院、会社等はその一例である）という狭い意味での組織を越えて、より根源的な次元における「性と肉親間の組織」、つまり人との関係そのものにまで拡大される。上田の場合に浮上するのは、まさにそのような広い意味における「組織」の問題なのである。

以上において戦中の物語を分析し、勝呂と戸田がそれぞれ無意識のうちに組

織の虜になった経緯を追跡し、さらに上田の分析を通じて、生体解剖事件が、他者と関係を結びたいという人間の根本欲求と関わることを述べた。要するに、人間は生きている限り、関係という網の目から脱出することはほぼ不可能なのである。では、人間における「罪」の問題はこのこととどう関わるのだろうか。

2.4 戦後の物語に残った謎について

生体解剖事件に直接関わった人たちは言うまでもなく罪がある。勝呂は解剖中に何もしなかったとはいえ、彼は客観的には事件を黙認し、それに加担したのであった。また、生体解剖は軍と医学部の「共同計画」であるから、軍人たちも当然罪から逃れられない。

しかし、問題の範囲はさらに広い。例えば、部長の妻であるヒルダは直接的には事件と関係ないが、実際には、彼女が上田に罪を加担させる要因の一つであった。ヒルダ自身の主観的意図と無関係に、組織（関係の網の目）の中で相互に関わり合う以上、客観的にはどこかで罪と関係せざるを得ない。このように、実験を全く知らなかった人も罪と無関係ではあり得ない。例えば、「いつものことだが勝呂は自分ひとりで、この病室にやってくる時と、おやじの回診の時などでは患者たちの表情が一変するのに気がついた」という記述がある。ここには、部長や研究員など、それ自体ただの肩書にすぎないものを病院の組織に組み込み、縦横の関係を作り出したのは、実は患者までも含むすべての関係者であることが示されている。こうして作り出された関係が、人を生体解剖事件に巻き込み、その運命を変えてしまうのである。

以上のように、個人は組織という大きな網の目の一つとして行動し、本人が意識するとしないとかかわらず、相互に関係しあうことで、一人の動きは必ず組織全体に影響を呼び起こす。それと同時に、組織全体の動きも個人の運命に必然的に関係する。たった一滴の毒薬が海に落ちても漣が立ち、漣を伴って毒薬は拡散し、海全体が汚される。これはまさに組織・人間・罪の関係を示唆しているのではないだろうか。

戦中の物語（生体解剖）を通じて示された組織・人間・罪の問題をこのように理解した上で、次に戦後部分に残された謎について考えたい。

ガソリン・スタンドの主人と洋服屋の主人が戦争という状況の中で人を殺したことに対しては、世間にはあまり批判されない。それに対して、戦争という背景は同じであるにもかかわらず、生体解剖に参加した勝呂たちはそれぞれ重い罪に問われたのである。両者は本当に違うのか、またそもそも罪の問題に対してどう考えればいいのか。これが、「私」の迷いの核心であり、戦後の物語が残した謎であった。

法律やモラルなど、人間の罪を判断する基準に従って断罪されるのは、結局事件に直接関わった人間だけである。ところが、戦中の物語を通して分かったことは、人間は巨大な関係性の網の目の中で生きているゆえに、罪は決して当事者だけにあるのではないということであった。これを踏まえた上で、再びガソリン・スタンドの主人や洋服屋の主人と、勝呂たちの罪を考えてみれば、そのどちらにも罪があると言わざるを得ない。それはつまりすべての人間に罪があるということだが、それなら、個々の人間の罪を問うことは無意味なのだろうか。筆者はそうは考えない。問題は、罪があるかどうかだけでなく、罪に対する我々の認識のありようである。即ち、自分は罪を免れた潔白な存在であるとして、他人を断罪することに何の疑問も抱かない認識の浅薄さに、我々の向かうべき問題がある。

2.5 『海と毒薬』と遠藤文学

小説の結末で、「良心」探しに失敗した戸田は、「人間の良心なんて、考えよう一つで、どうにも変わるもんやわ」という。これは一見彼が「良心」の存在を否定し、自分を救う道を閉じたように見える。だが実は、ここで戸田が直面したのは、倫理（良心）を問い詰めようとする人間における論理や思考（考えよう）の徹底的な無力ではないだろうか。そして、自己に対する徹底した無力を自覚することを通して初めて、人は絶対的な無限の力（宗教）と出会う可能性があらわれる。言い換えれば、絶望の境地に至った戸田は、ここでようやく自分を救う道の出発点に立ったのではないだろうか。

戸田だけではない。この小説を読む我々は、自分が生きている限り、罪から逃れられない存在であることを痛切に意識させられる。だがその時初めて、

我々は、人間を救う可能性をもたらす一つの道として、宗教の意義に気づくはずである。そのように見てくれば、『海と毒薬』は、キリスト教徒である遠藤周作の初期作品として、極めて普遍的な形で宗教への出発点を示しているといえるのである。

また、関係性の網の目の中で生きている我々は、自分のどの行動が他人に、さらに全体にどのような影響をもたらすかについて、殆ど予見不可能であるし、コントロールもできない。そのことを深く意識した後、そういう人間存在として、一体どのように行動すればいいのか、どのように他人と接すればいいのかというような問題と、必ず出会うはずである。これらの問題について、遠藤周作はその後の作品において、我々にどんな方向を指し示しているのか。この点については、今後引き続き検討、考察していく予定である。

第3章 『わたしが・棄てた・女』論——倫理の根源を問う

3.1 はじめに

遠藤周作の『わたしが・棄てた・女』は、1963年1月から12月までの「主婦の友」に連載された。小説の中の森田ミツについて、遠藤周作は「私の愛してやまない女主人公」⁶⁴だと告白したことがある。では、彼女は一体どういう人物なのであろうか。

作中の森田ミツは、信仰のない平凡な田舎娘である。しかし、彼女の行為には常に倫理の光が輝いている。先行研究において、今までの論者は様々な形でミツの行動の倫理性を説明しようとしてきた。例えば、武田友寿はミツは『運命の連帯感』に生き抜く⁶⁵存在であると述べる。遠藤祐は武田のその意見を認めたくえで、さらにミツにとって「人生の運命とは反抗するものではなく、受け入れるもの」⁶⁶であると指摘する。広石廉二は「ミツの言動の基調になっている憐憫の情は」、「本能的に他人の哀しみの上に自分の哀しみを重ね合わせざるを得ないもの」⁶⁷であると論じる。その中には「運命の連帯感」という言葉は直接使われていないが、それと同じ意味が宿っていると見えるだろう。広石と同じ、別の言い方で「運命の連帯感」を説く論説はほかにもある。例えば、古浦修子は「ミツの生き方は、人間が孤独の苦しみを逃れ他者の温もりを求めようとする心を、自身だけではなくあらゆる他者の中に見る愚直なまでに素直な共感、その共感を他者のために生かす垣根のない愛によって支えられているのである」⁶⁸と指摘する。また、アナンド・サンチットはミツの生き方は、「相手に対する〈他人〉扱いではなく、『愛』や〈連帯感〉を持つ」⁶⁹と述べる。つまり、言い方はどうであれ、ミツの行為に孕まれた倫理性を論理的に解説し、客観的に理由付け、意義付ける論調はどの論者にも共通しているといえる。しかし、ミツの主観において、彼女は「運命の連帯感」や「運命を受容する」ことなどを行動原理として行動したのではない。また、彼女の行為における倫理的な正しさを、果たして客観的な立場で説明できるかどうかについて、筆者は

疑いをもっている。むしろ、それを客観的論理で説明しようとするほど、実は間違った方向に我々は連れていかれるのではないかという予感がある。もちろんそう言えば、では森田ミツの倫理の特性を明らかにするのに、論理で説明するほかにどんな説明のしかたがあり得るのかという反論があるだろうということは、筆者も予測しているし、それは実にもっともな疑問である。だが、筆者は、その説明は可能であると考えており、まさにそのことこそ本論で述べていきたいと思っていることなのである。

もう一人の重要人物吉岡努について、先行研究は主に彼がミツとの関わりを通して、「神の存在に目覚めた」⁷⁰ことや、「罪」の問題に集中している。特に「罪」の問題に対しては多くの見解が示され、議論が錯綜している。遠藤祐は「死んだミツは、いつか吉岡に〈罪〉を意識させる可能性をもっている」⁷¹という曖昧な言い方で「〈罪〉」の問題を提起する。笠原芳光は「人生の『寂しさ』」という表現には、「根源的な罪責感への目覚めが暗示されている」⁷²と考え、また、古浦修子は「彼は激しい罪意識に苛まれるわけではないが、『寂しさ』に佇み、その記憶を反芻しつづける吉岡は、人生における〈罪〉とは何であるかを認識しつつある」⁷³と論じる。つまり、笠原と古浦は「『寂しさ』」という感情には、吉岡に「〈罪〉」について考えさせる契機があると考えられるだろう。「『寂しさ』」は吉岡がスール・山形の手紙からミツの死を知らされた直後に感じた気持ちである。木村一信は吉岡の「『寂しさ』」がミツに対する「罪の代償」⁷⁴であるという考えを示し、それに対して、大城早月は「確かにミツに対する罪悪感があることは認められるが、ここで語られる『寂しさ』は、他者を軽んずる〈罪〉だけに留まるものではない」⁷⁵と指摘する。

しかし、吉岡が感じた「『寂しさ』」はミツに対する「〈罪〉」意識から来るのだと断定できるのか。「ぼくの手記（七）」には、吉岡がスール・山形の手紙を読んだ直後の気持ちが書かれている。

ぼくのミツにしたようなことは、男なら誰だって一度は経験することだ。ぼくだけではない筈だ。しかし……しかし、この寂しさは、一体どこから来るのだろう。⁷⁶ (334 頁)

この言葉から、この時の吉岡はミツにした行為を罪であるとまだ認めていないけれど、「寂しさ」の気持ちはすでに強烈に感じていることが分かる。つまり、吉岡の「寂しさ」は必ずしも罪意識からくるのではないとみるべきである。では、「この寂しさは、一体どこから来るのだろうか」。これは当時の吉岡が幾度も自問した問題である。そして、十年後、吉岡はこの手記を書いた。当時の問題に対する答えが、手記にはっきり書かれているわけではないが、しかし、読者である我々は、語り手である吉岡の語りを通して、現在の吉岡の答えを読み取れる可能性はあるのではないか。

また、先に見た先行研究で笠原と古浦が提示したように、この「寂しさ」は吉岡に「〈罪〉」を考えさせる可能性があるのか。言い換えれば、手記を書く時点の吉岡は〈罪〉の問題を意識したのだろうか。アナンド・サンチットは『罪意識』の先にやはり『責任』があり、『責任』などに囚われてしまうということは、『もっと大切なこと』を見失ってしまうということであろう⁷⁷と述べている。しかし、この小説で扱われる《責任》の問題は、通常考えられる社会道徳や法律上で規定された「責任」の範囲では測れない次元にあるのではないだろうか。

本論においては、最初に森田ミツの行為における倫理の独自性について検討し、また、スール・山形はそれをいかに理解したのかを明らかにする。そのことと関連させて、次に「ぼくの手記」から見る吉岡努の変化について論じ、『わたしが・棄てた・女』における人間倫理に対する問題提起の深さとその意義を明らかにしたい。

3.2 森田ミツの行為における倫理性

「手の首のアザ」には森田ミツが人を助ける場面が二つある。一つは、ミツが一生懸命働いて、念願のカーディガンを買うために稼いだお金を同じ工場で働く田口の奥さんにあげる場面である。最初、ミツは田口の奥さんを助けたいと思わなかった。カーディガンを買いに行きたい一心で、田口の奥さんと「話がきれたところで急いで」店の方へ歩きだした。しかし、最後には彼女は引き

かえし、お金を田口の奥さんにあげるのである。そのプロセスについて、語り手は次のように語る。

（ねえ。引きかえしてくれないか……お前が持っているそのお金が、あの子と母親とを助けるんだよ）

（でも）とミツは一生懸命、その声に抗う。（中略）

（イヤだなア。だってこれは田口さんの責任でしょ）（責任なんかより、もっと大切なことがあるよ。この人生で必要なのはお前の悲しみを他人の悲しみに結びあわすことなのだ。そして私の十字架はそのためにある）

その最後の声の意味をミツはよくわからない。（中略）

風がミツの眼にゴミを入れる。風がミツの心を吹きぬける。その眼をふきながら、彼女は、引きかえす。（241 頁）

なぜミツは最後にお金を田口の奥さんにあげるのだろうか。それについて、大塩香織はミツが「他者の〈役に立つ〉ことを望んだ」⁷⁸からだと指摘する。だが、もしミツがそれを望んだのなら、最初からお金をあげることに抵抗しないはずではないか。では、ミツは「責任なんかより、もっと大切なことがあるよ」という言葉に説得されたから、田口の奥さんを助けたのだろうか。そうではないことは、語り手が、ミツがその言葉の意味を「よくわからない」とはっきり説明していることに示されている。アナンド・サンチットはミツはその言葉の「意味がよく分からないが、自発的に不幸な〈他人〉に対して無関心ではいられないのである」⁷⁹と述べる。確かに、お金をあげる行為には、客観的に見れば、「〈他人〉」に対する関心が現れているといえるだろう。しかし、ミツの立場に立って考えれば、彼女は田口の奥さんに関心があるから、一生懸命稼いだお金をあげたのではないだろう。遠藤祐は「苦しむものをみると、本能的に愛憐の情にかられて、手をさしださずにはいられない性格」⁸⁰がミツにはあると述べて、彼女の人を助ける行為を説明しようとする。ミツの心には最初、田口の奥さんと子供に対する「愛憐の情」があらわれたが、その一方、お金をあげるのは「田口さんの責任でしょ」、言い換えれば「私の責任ではない」と思

い、助けるかどうかについて心の中で激しく葛藤する。しかし、最後はミツは田口の奥さんにお金をあげる。それは彼女が「愛憐の情にかられ」たから、つまり感情が理性に勝ったからなのであろうか。

あえて先回りしていえば、ミツの人を助ける行為は、感情に流されたからだと簡単に説明できないと考える。これについてもっと詳しく説明するために、もう一つ例を挙げなければならない。それはハンセン病と診断されたミツが、医師の要求に従い、汽車で復活院療養所（癩病院）に行く途中、病気のお爺さんに席を譲る場面である。最初ミツは「(お爺ちゃんより、あたしのほうが、もっとわるいのよ。あたしだって、疲れているんだもん)」と呟き、席を譲らない。しかし、「便所に行きたくなかったので」、洗面所の扉に靠れるお爺さんのそばに通り過ぎようとする時、ミツは「遂に」席を譲る「言葉を口に出し」た。

広石廉二は、ミツは、「他人が辛がっているのを見ると、単に憐憫の情を感じただけではなくて、自分を犠牲にしても相手を慰めざるを得ない」⁸¹と指摘する。確かに、客観的に見れば、自分も疲れているのに席を譲るミツの行為は、「自分を犠牲」したのだといえる。しかし、「お爺ちゃんより、あたしのほうが、もっとわるいのよ」という言葉から見れば、ミツの主観においては、自己犠牲を払ってまで「相手を慰め」ようとは思わなかった。むしろ、癩病だと知らされてからずっと深い孤独感に陥り、心も体も「鉛の鑄型にはめこまれたように疲れ、だるかった」彼女は、その時の心情では席を譲りたくなかったであろう。彼女にはお爺さんに対する「憐憫の情」は確かにあったけれど、気持ちの上では席を譲りたくなかったから、「あたしのほうが、もっとわるい」と理性的に分析し、自分を説得したのではないか。

元々譲りたくなかったが結局譲ったということは、人を助けるというミツの行動が、感情に従った結果ではなく、また、理性による判断でもなかったということを表している。それは、言い換えれば、感情の動きや理性の働きが、ミツの行為選択とその遂行に大きな影響を与えないということを裏付けている。アナンド・サンチットは「ミツの本来の姿は、理屈などとは関係なく、不幸な人を見ると自然にその人を助けたくな」⁸²と述べる。筆者はミツの行動が「理屈などとは関係な」いという考え方に賛成する。しかし、「不幸な人」、「自然

にその人を助けたくな」という表現には、既に人に対する理性的な判断と感情の動きが含まれている。だが、ミツは自分はお爺さんより不幸だと思い、席を譲りたくなかったのに、席を譲った。そのことから見れば、ミツの行動は、目の前の人不幸かどうかについての理性的な判断やその時の感情とは直接的な関係がない。ここから言えることは、理性や感性がいかに関係なく、ミツの行為は常に人を助ける方向に向かっていくということなのではないだろうか。

以上で、ミツの人を助ける行動は、「愛憐の情にかられ」たからというような感情の動きによって説明することができないこと、また、法律や一般的な社会道徳に従って生じる「責任」や、「不幸」に対する判断とも無関係であることを述べた。それはつまり、ミツの行動における倫理性は、ヒューマニスティックな人間感情や法律や一般的な社会道徳の原理では説明できないということである。

ミツの行動における倫理性が、合理的に説明できないことは、他人を助ける場面についてだけでなく、彼女の人生における選択の場面でも同様である。例えば次のような場面である。癩病の診断が誤診だと分かった時、ミツは「もう、二度と戻ってこないな」と自分に言う。しかし、バスが御殿場駅に着いた時、彼女は東京行きの汽車に乗り換えることをせず、またバスで癩病院に戻るのがある。

もう癩病患者ではないミツは、なぜ癩病院に戻る選択をしたのか。このことについて、小原享は「ミツにとって、『暖かい存在』は病院の中にあり、患者たちの中にあつた」から、彼女は「病院へ戻り患者たちと共に生活する選択をする」⁸³のだと述べる。確かに、「手の首のアザ（五）」には、東京に「戻っても孤独な生活がまた続くのだということが今、ミツの胸にはっきりとわかってきた」と書かれている。しかし、それはミツにとって「『暖かい存在』は病院の中」にあるということの意味するとは言えない。なぜかという、「手の首のアザ（五）」には、次のような描写もあるからだ。

ミツは真実、今、自分の体を暖めてくれる人をそばに欲しかった。（中略）

そんな暖かい存在が何処かにいないのか。(321 頁)

しかし、東京とあの雑木林の宿舎と何処がちがうのだろう。(321 頁)

以上の表現から考えれば、ミツは「自分の体を暖めてくれる人」が何処にいるかよく分からないのであるし、また、彼女にとっての東京と癩病院に大きな違いはなく、東京に帰るか、癩病院に戻るかを迷っているのである。そのように見れば、ミツにとっての『暖かい存在』は病院の中にあり、患者たちの中にあっただ⁸⁴と判断したから、彼女が癩病院の方を選んだとは言えないだろう。

修道女山形がミツになぜ癩病院に戻ったかを聞いた時、ミツは「どこに行きたって……結局、同じだしさ」という。確かに、彼女にとって癩病院と外の世界は「同じ」と感じられたのであろう。しかしそうなら、彼女はなぜ癩病院を選んだのか。「同じ」であれば、東京を選ぶ選択肢もあってよかつたはずである。語り手は東京行きの汽車が発車するまでのミツの心理活動を次のように語る。

(今、走ればいい。今、走ったら、まだ汽車に間にあう)

彼女の心のなかにそう懸命に囁く声がした。と同時にもう一つの心の隅でミツは雨にふるえた雑木林と兵舎のような病棟のことを考えていた。自分が捨ててきたあの病棟では今、女患者たちは文化刺繍の作業を続けているだろう。加納たえ子は一人だけであの病室に坐っているかも知れぬ。ミツは胸がしめつけられるような気持で退院していく自分を眼で追っていた彼女たちの顔を思いうかべた。

ベルがやみ、しばらく沈黙が続き、汽車が鈍い音をたてて動きはじめた。機関車の煙が車輻にからみながら、ホームを流れていく。

ミツはトランクをもったまま駅の外に出た。そしてバスの停留所の方向にむかって広場をゆっくりと横切った……。 (321 頁)

以上の語りから分かるのは、ミツが東京に帰るか癩病院に戻るかの選択を迫

られた時、彼女は論理的な分析と判断によって、癲病院に戻る選択をしたのではないということである。ここで、彼女は確かに「胸がしめつけられるような気持で退院していく自分を眼で追っていた彼女たちの顔を思いうかべ」ている。しかしそれが、癲病院に戻る彼女の選択にどう機能したのかは、彼女自身自覚的に意識していない。彼女自身、自分でもなぜ癲病院を選択したのかが分からないうちに、気づいたら選択してしまっていたのである。人生の分岐点で、ミツは自分自身でも分からないままに一方を選択する。だから、彼女の行為における倫理性を、どんな理由で説明しても、それは事後的な意味づけでしかない。

もう一つ例を挙げよう。それはミツが「患者さんのつくった鶏卵箱を、両手でかかえた」まま、「トラックに横むきにねじり倒された」場面についての話である。

人を助けるかどうか、人に席を譲るかどうか、癲病院に戻るか東京に帰るかというような選択問題に比べ、ミツがここで出会ったのは自分の命に係わる問題である。それなのに、この場面について触れる先行研究がほとんどない。それは、ミツの行動を分析し、意味づける研究者の見方が、この場面には適用できないからなのではないか。

例えば、先行研究でよく使われる「運命の連帯感」でミツの行動を説明しようとするかどうか。その場合、ミツは卵が砕けたら患者さんたちが悲しむだろうから、死んでも卵を守ろうと思い、鶏卵箱を抱いたままトラックに轢かれたのだと説明されるであろう。しかし、患者たちが、卵とミツの命を秤にかけて卵を選ぶということはないだろう。つまり、この場面におけるミツの行為を「運命の連帯感」で分析してみると、彼女は他人の気持ちを勝手に推測し、その思い込みに基づいて行動する独善的な人間になってしまう。問題は一体どこにあるのだろうか。

先行研究において、論者はミツの行為を合理的に説明しようとしてきた。それは、ミツの行為を理解することによって、倫理的に生きるためのマニュアルが得られるという考えがあるからだろう。例えば、笛木美佳は「森田ミツのあり方は私たちにとって、ひとつの指針となるであろう」⁸⁵という。筆者も、小説を読むことで何か人生におけるヒントがもらえるという考えを全面的に否

定するのではない。しかし、果たして倫理的に生きるマニュアルのような指針は存在するのか。筆者の考えでは、それは決して存在しない。存在しないというより、むしろ真に倫理的であることを志向する者にとっては、存在してはならないのである。なぜなら、人が倫理的に生きるための指針（マニュアル）に基づいて行動を起こした時、その行動は必ず非倫理的なものにならざるを得ないからである。なぜかといえば、そのような行動において、その当否やその結果の責任を負うのはマニュアルであって、その人の主体的責任は免除されるからである。真に倫理的な生き方とは、自分以外の何にも自分の責任を転嫁しない仕方で行動することである。外的指針（法律や道徳や教義等）に則って行動することで自分の責任が免じられるという考え方ほど、非倫理的なものはない。

以上のような考え方に基づいて、この場面におけるミツの行動を考えれば、どのようになるだろう。トラックに轢かれた瞬間、考える余裕がなかったから、ミツは何も考えないままに轢かれたのか。そうではない。我々が確信できるのは、ミツという人間は、何を考えたにしても、あるいは考えなかったとしても、どんな場合でも「鶏卵箱」を捨てるわけにはいかなかったということである。彼女の行動は、既成のある行動指針に従って考えたこととは関係なく、すでにその方向は決まっていたはずである。なぜなら、それこそが、真の倫理的な行動が生じる現場だからである。つまり、倫理的な行動を促す倫理の根源は決して観念や思弁の中にあるのではない。思考や考慮は人に合理的な答えを与えるかもしれないが、真に倫理的な行動は、むしろ思考以前のところから生まれるのである。

森田ミツの行動における倫理性は、いかに合理的な思考で分析してみても、それはあくまでも事後的な解釈である。彼女の行動は、倫理的に生きるための指針や規則を示すものではない。しかし、そのような彼女のありようこそ「真に倫理的に生きる者の姿」であり、それは鏡のように我々の行動における非倫理的な部分を映し出すのである。

3.3 スール・山形の手紙

スール・山形はキリスト教を信じる修道女であり、森田ミツを語る時、「キ

リスト教的に解釈」⁸⁶する傾向がある。例えば、吉岡努に出す手紙で、山形はミツの行為を次のように説明する。

彼女の場合、こういう行為というのは、ほとんど自発的に出るようでした。私はさきほど愛徳とは、一時のみじめな者に対する感傷や憐憫ではなく、忍耐と努力の行為だと生意気なことを申しましたが、ミッチャンには私たちのように、こうした努力や忍耐を必要としないほど、苦しむ人々にすぐ自分を合わせられるのでした。いいえ、ミッチャンの愛徳に、努力や忍耐がなかったと言うのではありません。彼女の場合には、愛徳の行為にわざとらしさが少しも見えなかったのです。(330 頁)

つまり、今まで山形は、「愛徳」とは、感情による行為ではなく、強い意志と理性が要る行為だと思っていた。しかし、ミツの行為を見て、山形はこれまでの自分の理解が「生意気」であり、間違いだったと認めた。それは、ミツの行動が、感情によるのではなく、また信仰の支えや理性によるのでもないことを知り、これこそ「愛徳」の意味に相応しいものだと気づいたからだ。それゆえに、山形はミツの行為を「自発的に出る」「愛徳の行為」だというのである。

それだけでなく、ミツの行動における倫理性を吉岡に理解させるため、山形は手紙で『『汝、幼児のごとく非んば』』という聖書の言葉を引用し、「私たちの信じている神は、誰よりも幼児のようになることを命じられました」と述べ、「単純に、素直に愛の行為ができる人」、それを「幼児のごとき」と言うのだとその意味を説いた。「幼児」はまだ法律や社会道徳、教義などを習得してないから、それらに影響されず行動できる。しかし、大人は、上のような行動規範が常に頭の中に入っている。「幼児のようになる」とは、それらに影響されず「愛徳の行為」ができる人間になるという意味であろう。この聖句は、倫理的な行動は、あらゆる意識の働きと関係ないことを説いているのであり、まさにミツの行動を表現しているのである。

さらに、山形は「人間が苦しんでいる時に、主もまた、同じ苦痛をわかちあってくれているというのが、私たちの信仰でございます」、「ミッチャンはその

苦しみの連帯を、自分の人生で知らずに実践していたのです」と手紙で書いている。つまり、山形はミツの行為から、「主」のような「苦しみの連帯」を見出しただけではなく、ミツがそれを「知らず」行動する人間だと思ったのである。

要するに、山形がミツの行動を説明する時に使う「自発的」、「幼児」、「知らず」等の言葉の意味は、ある一点に集中している。それは、ミツの行動が意識の働きによるのではないという点であり、それこそが本当の「愛徳の行為」であり、「幼児のごとき」、「主」の「苦しみの連帯」であるといえる。

山形は手紙で「私は時々、ミツちゃんをひきくらべて反省することがありました」と書いている。それは山形が、ミツを鏡として、自分の行為にある非-「愛徳」、非-「幼児のごとき」、非-「苦しみの連帯」の部分を照らし合わせ、自分は今までただ神の教えに従っていただけだということが分かったのだろう。山形の手紙の最後には、一番好きな人間はミツであり、ミツのような人になりたいと書かれている。ここに現れるミツへの限りない憧れは、自身がミツのような存在と限りなく隔たっていることを無意識的に感じたことから生じたのではないか。

3.4 「ぼくの手記」から見る吉岡努の変化

「ぼく」が森田ミツと初めて会ったのは 1948 年の秋である。当時の「ぼく」にとって、ミツはただ一時的性欲を満たす相手でしかなかった。二回目のデートで、目的を達成した後、「ぼく」はすぐ彼女を「犬ころのように棄て」た。ところが、十年以上に経った今、「ぼく」はミツを「聖女」だと思っている。このような不思議ともいえる変化を理解するためには、「ぼくの手記」で描かれた内容を追及する必要があるだろう。

一回目のデートで、「ぼく」はミツを旅館に連れ込むのに、いろいろ出鱈目な論理で彼女を説得しようとしたが、彼女はひたすら拒んだ。しかし、「ぼく」が自分の「小児麻痺の体のことを少し誇張して言っただけで」、彼女は突然妥協し、悲しそうに「そんなら連れてって……さっきのところに」といった。この時「ぼく」はミツに対して「憐憫と悔いと似た感情」が現れ、「俺は最低の人

間だな。もし、今、この女の好意を自分の欲望のため利用すれば、俺は最低な人間になるな」と思う。しかし、このような気持ちはまたたく間に消え去ってしまう。そして、二回目のデートで、「ぼく」は何もなかったように、ミツの「好意を自分の欲望のため利用」した後、彼女を棄てた。二回目のデートに行った行動から見れば、一回目のデートで生じた反省のように見える気持ちは、実は心からそう思ったのではないだろう。

それから二年たった。その間、「ぼく」は二度ほど森田ミツを思い出したが、彼女に悪かったとは一度も真剣に考えなかった。

そして、「ぼく」は大学から卒業し、会社に入った。会社の慰安旅行の後、「ぼく」は同僚と一緒にトルコ風呂に行った。偶々そこの娘から、ミツが半年前にここで働いていたことを知る。

娘は懸命になってミツの気持ちをぼくに伝えようとする。しかし、彼女がむきになればなるほど、ぼくの心は依怙地になり、ミツがぼくのことを忘れていないということは、こちらの自尊心をゆさぶったが、しかしそれだからと言って、彼女にすまないと思う気は起きないのだ。むしろ、迷惑な荷物を押し付けられたような感じだった。(258 頁)

「ぼく」は自分がミツに「すまないと思う気が起きないのだ」と思う。しかし、「迷惑な荷物を押し付けられたような感じ」とは、無意識のうちにミツに対して責任があることを感じた「ぼく」の意識であろう。言い換えれば、ミツがまだ「ぼくのことを忘れていない」ことを知ることは、「ぼく」に自分がミツに対して責任があることを意識させる契機を与えたといえる。だからこそ、その後「ぼく」がミツにしたことを思い出した時、「心を突然、針のように刺した」感じがあったのだろう。

赤線の女とやったことが会社の大野にばれ、これから「どう若い欲望は処理するか」を考えた時、「ぼく」は再び森田ミツを利用することを考えた。彼女を探す間に、「ぼく」は彼女がトルコ風呂をやめた後、パチンコ屋の店員になり、同僚の身代わりになってお金を盗んだ責任を取って酒場で働かされ、お金

を取りたてられたという近況を知った。その時「ぼく」の心境について、手記には次のように書かれる。

本当にあいつがどう生きようと、ぼくの知ったことではないけれども、男には一度、寝た女が人生を少しずつ滑り落ちていくのを知ると、やはり一種の感傷のようなものが起こってくるのだった。(274 頁)

これは、「ぼく」が、自分の行為がミツの人生に影響を与えたことを自覚し始めたことを示しているだろう。しかし、当時の「ぼく」はミツが「墮ちた」のは、彼女が「うまく俺のように毎日渡れない」から、つまり〈損得の概念〉をつかむことができず、「自分のことなどすっかり忘れて、そのミジメな相手を懸命に慰めようとする」からだと思う。言い換えれば、その時の吉岡は、自分には責任がない、問題はミツ自身にあると考えているのである。

その後、「ぼく」はミツが働く酒場に行き、彼女が病院に行ったことを知る。その時、「ぼく」は「ひどく疲労を感じた」。

突然、誰かが耳もとでぼく自身に問いかけるような錯覚に捉われた。今でもあの瞬間、どうしてあんな声を聞いたような気がしたのかふしぎである。

(ねえ、君があの日、彼女と会わなかったら) と、その声は呟いた。(あの娘も別の人生を——もっと倖せな平凡な人生を送ったかもしれないな)

(俺の責任じゃないぜ) とぼくは首をふった。(一つ一つ、そんなことに気にしていたら、誰とも会えないじゃないか。毎日を送れないじゃないか)

(そりゃそうだ。だから人生というのは複雑なんだ。だが忘れちゃいけないよ。人間は他人の人生に痕跡を残さずに交わることはできないんだよ)

ぼくは首をふって、雨のなかを、ぬれながら、歩きつづけた。(275 頁)

大城早月は「吉岡は、ミツの人生を自分が狂わせたのかもしれないという感傷的な気分と、自分の行為を合理化しようとする心情のなかで煩悶する」⁸⁷と指摘する。その通りである。自分を責める声と自己を正当化する声が同時に吉

岡の意識に現れることから、彼の気持ちがかなり動揺していることが分かる。「(俺の責任じゃないぜ)」というのは、吉岡がミツに責任があると意識したからである。しかし、当時の吉岡はまだ意識に現れた自分の責任を一生懸命否定し、逃れようとしている。

このような状態は吉岡が山形の手紙を読んだ時にも続いている。「誰だって……男なら、することだから。俺だけじゃないさ」と彼は思う。つまり「自分一人の言動でしかないものを男性全般へと押し広げよう」⁸⁸という自己正当化の言葉によって、彼はミツに対する責任と罪を逃れようとする。ここには前のような自分を責める言葉は現れていないが、絶えず自己正当化せずにはいられないのは、吉岡が自分の不正をかなり意識し、不安を感じているからであろう。

山形の手紙を読んだ「ぼく」は、相変わらず自分のミツに対する責任の問題、罪の問題を認めないが、「しかし、この寂しさは、一体どこから来るのだろう」と彼は幾度も自問している。では、「この寂しさは、一体どこから来るのだろう」か。

「ぼく」は初めて山形の手紙を読んだ時、「意味がつかめない」、「頭が混乱した」と感じる。アナンド・サンチットは、「現代における愛情にはエゴイズムを、ぬきにして考えるのは不可能だ」と考える吉岡が、「山形の言う『つらい努力と忍耐のいる愛』を超え、さらに次元の違うミツが実践していた『愛』をすぐに理解できるはずがない」⁸⁹と指摘する。実は「愛」に対する理解だけではない。今まで吉岡はミツを「安手の憐憫と安手の同情にかられ」た「馬鹿娘」だと認識していた。しかし、山形は手紙でそれを否定し、ミツが「自発的に「愛徳の行為」をする人間だと言う。山形の手紙に書かれたミツは、その時点の吉岡の認識を超えたものであったから、当時の彼は、山形が手紙に書かれたミツを認識できなかった。

吉岡が山形の手紙を「意味がつかめ」なかったにもかかわらず、手紙を読み終わった時、「(なんでもないじゃないか)」と虚勢を張る言葉が出るのは、むしろ山形の手紙を通して、ミツの生き方には、自分にとって何か重要な大事なものが含まれていることを感じていたからではないか。ところが、ミツはもう死んでしまった。自分にとって非常に重要な何かが自分から離れてしまったこ

とが当時の吉岡が感じた「寂しさ」の源ではないか。

当時の吉岡は、「寂しさ」しか認識できず、その背後にある何かはつかめなかった。しかし、それを認識のレベルで把握できなかったからこそ、認識への欲望が喚起されたのであろう。そのように考えれば、この手記はかつて吉岡が認識できなかった森田ミツを、認識でつかもうとするものと言えるのではないか。では、十年以上の歳月を経て、ここで吉岡は何を認識したのだろうか。

三木サニアは『わたしが・棄てた・女』の『わたしが』という一人称の代名詞には、「主体の責任性の自覚が感じられる」⁹⁰と指摘する。確かにその通りであろうが、そうだとすれば、「ぼくが犬ころのように棄ててしまったあの女」という今の吉岡の語りにも、「主体の責任性の自覚」が含まれているといえるのではないか。

また、手記の中には、吉岡が過去の自分に対して反省的な口調で語るところがある。

しかし、ぼくは知らなかったのだ。ぼくたちの人生では、他人にたいするどんな行為でも、太陽の下で氷が溶けるように、消えるのではないことを。ぼくたちがその相手から遠ざかり、全く思いださないようになって、ぼくらの行為は、心のふかい奥底に痕跡をのこさずには消えないことを知らなかったのだ。(249 頁)

これは今の吉岡の認識を全面的に示す段落である。「どんな行為でも」、「痕跡をのこさずには消えない」という語りの中には、他人に対する逃れられない責任、消せない罪の認識が含まれている。逃れられない責任とは、決して「俺だけじゃない」というように世間に転嫁できない、また法律やあらゆる論理によって回避することのできない《責任》の意味である。また、消せない罪（「痕跡」）とは、他人とのかかわりで人間が持つことになる根源的な「罪」であろう。

「手の首のアザ (一)」には、ミツが「これは田口さんの責任でしょう」という理由で、田口の奥さんにお金をあげることを拒否する場面がある。そこで

彼女が考える「責任」とは、田口が夫として背負う、妻や子供を養う法律上、世間一般の義務である。しかし、最後はミツが田口の奥さんにお金をあげた。その行動を客観的に見れば、彼女は自分のものではない「責任」を引き受けたのである。言い換えれば、ミツは無意識のうちに、法律や、世間一般のモラルを超えた《責任》を背負ったのである。また、山形の手紙には、かつてミツは体が疲れ切っても、患者を看護し続け、患者の代わりに自分が病気になってもいいと思ったという話がある。ここで、ミツの行動に見られる《責任》は、病院で働く人間の背負う法律上の義務や、世間一般のモラルに規定された「責任」を超えている。つまり、ミツ自身は誰に対しても《責任》があるとは自覚していないが、しかし、彼女の行動には、論理で説明できない、ある根源的な《責任》を背負う主体性が見られるのである。吉岡は、ミツとの過去や山形の手紙に書かれたミツについて十年以上反芻し、人間における根源的な《責任》に気付いたのではないだろうか。また、人は自分の行為が他人にどんな影響をもたらすかは予見不可能であり、コントロールもできない。だが、必ず「痕跡」が残るという吉岡の今の意識から見れば、彼はミツに対する「罪」を認めただけではなく、生きる以上背負わなければならぬ「罪」の存在も意識したのではないか。

十年後、吉岡が森田ミツを「聖女」と呼ぶようになるのは、論理によって説明できない彼女の行動の倫理性を感じ取ったからではないだろうか。

3.5 おわりに

かつて筆者は『海と毒薬』を論じて⁹¹、関係性の網の目の中で生きる人間はどのように行動すべきなのか、どのように他人と接すべきなのかという問いを提起し、その問題を遠藤周作の後の作品の中で考察するという研究課題を提起していた。今回『わたしが・棄てた・女』について考察し、遠藤周作は森田ミツの造形を通じて、人間が倫理的に生きるということのモデルを提供してくれたと感じる。

先行研究において、多くの論者は森田ミツの倫理的な正しさを合理的に説明しようとした。それは、倫理の根源について論理的に説明できるという思い込

みがあるからであろう。しかしそれは、神の倫理的な正しさを人間の合理的な思考で説明できるという考え方と同じではないだろうか。むしろ、我々はそのことの不可能性を認めるところから出発しなければならないのではないか。

筆者は本論において、森田ミツの行為の倫理性は、客観的立場から説明する仕方では解明できないものであることを示そうとした。それは倫理の本質は、何らかの社会的指針に従う生き方とは相容れないところにあるからである。社会道徳や法律、教義などは、倫理的に生きようとする要請に応じて人間が作り出したものであり、それに従って自分の行動が倫理的であるかどうかを判断するのは、真に倫理的な生き方とはいえない。真の倫理的主体とは、自分の行為の意味を自分自身でも意識化することができず、また自分の行為の根拠を既成の道徳や教義に求めることをせず、それでいて自分の行為に伴う一切の責任を自分一身に背負う存在である。森田ミツの行為が、既成の倫理指針や道徳規範、宗教的教義等と一切かかわりを持たないのは、彼女が真の倫理に生きる存在であることと合致している。そのように考えれば、森田ミツとは、人間における倫理の根源を指し示す存在であり、彼女の人生は、人間が倫理的に生きるとはどういうことかという問いかけへの根源的な答えとなっているといえる。そして、それこそが遠藤周作が彼女を「愛してやまない」⁹²理由なのではないか。遠藤周作は決してカトリックの教義に基づいてこの小説を書いたのではない。むしろ、小説創作を通じて人間存在の根源に遡り、その中で人間における倫理と宗教の意味を新たに「発見」していくところに、彼のカトリック作家としての真の面目がある。筆者は本論文において、『わたしが・棄てた・女』もまたそのような遠藤文学の特質を体現した小説であることを明らかにしたつもりである。

第4章 『沈黙』論——「弱者」の勇氣と実存

4.1 はじめに

遠藤周作の『沈黙』は、1966年3月、新潮社より刊行された長編小説である。『沈黙』は当時の切支丹迫害の歴史や、布教の理想に燃えて日本に潜入して来たポルトガルの司祭セバスチャン・ロドリゴが、ついに背教する話を物語っている傑作で、遠藤周作の代表作として、日本の文学界で多くの論争を巻き起こした。

作品が発表されたばかりのとき、粕谷甲一は神学の観点から『沈黙』を次のように批評した。「この書は著者の信仰告白というよりは、著者自身の自己告白であり、その自己は内側を支える原理として、キリスト教をもちながら生身の人間として、その原理を捨てたくなるようなチグハグな思いをも同時に体験している。そして著者自身がそのチグハグな点を追及していった時に、そこに発見したのは彼自身の問題のみではなく、日本人の心とキリスト教という問題で」あった。⁹³ここで、粕谷は、遠藤が『沈黙』の中で、日本人が西洋の神に対する違和感の問題を取り上げたことに注目しているのである。確かに『沈黙』の中で、所々に文化の衝突が見られる。本論は作品を通してこの問題の源をほりさげたいのである。

韓国の劇作家李盤は「遠藤文学の衝撃により『多様なイエス伝の可能性』が開かれた。『キリスト教という苗木はその風土、人種により各々異なった花を咲かせられる』ということに目覚めさせられた」と述べている。⁹⁴つまり、彼は、『沈黙』の中で宗教の多面性を発見したのである。では、具体的に、『沈黙』の中でキリスト教は日本という風土によりどんな「花を咲かせられた」かについて明らかにしたいのである。

丹羽文雄は、この作品を「一種の読物として読」むなら、「十分面白かったが、棄教の扱いについては、作者の解釈に反撥」⁹⁵したいと言った。大岡昇平も丹羽文雄と同じ見解を示している。彼は「作者の筆は棄教者の怯懦を正当化する幻想という世俗的解釈を排除する説得力を持っていないようである」⁹⁶と批評している。筆者もまた、これらの問題に焦点を当てながら、本論において

は強者（司祭）と弱者（背教者）の問題を追究したい。

本論文では、以上の指摘を踏まえながら、異文化の衝突、「父の宗教」から「母の宗教」への転向、弱者の復位から、遠藤文学の特有な「異色」——「弱者」の勇気と実存という問題について検討したい。

4.2 異文化の衝突

4.2.1 日本人井上筑後守

『沈黙』の中に井上筑後守という特別な人物が登場する。彼はキリスト教に帰依し、洗礼まで受けた男であるが、島原の内乱以後、キリスト教弾圧の指導者として活躍する存在となった。彼は「蛇のような狡猾さで、巧みな方法を駆使し、それまでは拷問や脅かしにもひるまなかった信徒たちを、次々と棄教させている」。これまでキリスト教の信徒であった彼は、どういうわけで棄教したのか。さらにどんな気持ちで、「基督教弾圧の事実上の指導者」になったのか。その理由について、作品においては明らかにされていない。だが、彼とロドリゴとの二回の〈衝突〉を通して、我々はその理由を垣間見ることができる。

ロドリゴがキリストの司祭として捕らえられた後、第一回目で、井上に拷問を受けた時、次のような対話がある。

「パードレの宗旨、そのものの正邪をあげつろうておるのではない。エスパニヤの国、ポルトガル国、その他諸々の国には、パードレの宗旨はたしかに正とすべきであろうが、我々が切支丹を禁制にしたのは重々、勘考の結果、その教えが今の日本国には無益と思うたからである」

通辞はすぐ議論の本題に入ってきた。正面にいる耳の大きな老人は、相変らずパードレをいたわるように見おろしていた。

「正というものは、我々の考えでは、普遍なのです」司祭はその老人のほうにやっと微笑をかえしながら、(略)⁹⁷ (265頁)

ここでは、老人、即ち井上が口を開いたのではないが、通辞が彼の代弁者で

あることは明らかだ。ロドリゴもこの状況がわかるので、通辞の説に應對する前、先に老人のほうに微笑をかえした。ここで二つの疑問が出てくる。一つ目は、井上たちはなぜ、パードレの宗旨が、それらの国にとって確かに「正」と思ったのかということであり、二つ目は、「その教えが」どうして今の日本国には無益だと思ったのかということである。

第一の疑問について、私はまず、ヨーロッパ人の深層心理に関する会田雄次の研究を引用したい。

ヨーロッパ人にとっては、平和というものは、はっきりと建設するものなのである。平和は日々建設していかなければならない。その姿勢は外界に應じ、たえず変化をしなければならぬ。⁹⁸

すなわち、ヨーロッパ人には外界の変化に應じて、自分も変化するという社会観がある。当時、キリスト教はヨーロッパで最も幅広く発展した宗教であり、それに、キリスト文化は一時にヨーロッパの政治にまで影響を及ぼし、勢力が一番強い宗教になったのである。ヨーロッパ人はその外界の変化に應じて、自然にその力強い文化を受け、平和の社会を「作る」。だから、ヨーロッパの国々にとって、キリスト教が「侵入」したことは「正」なもの、いわゆる納得できたものなのだ。

それでは、キリスト教はどのようにして「今の日本国には無益」であるのか。第二の問題を解明するために、ここではやはり日本人の深層意識を入り込むべきであろう。これについて、会田雄次は次のように言ったことがある。

平和というものは日本人にとって現状であり、外部の変化と無関係に現状が維持できると考え、現状維持を平和を守ることと考える。⁹⁹

当時のキリスト教文化は日本に進入したあと、宗教文化を伝播するだけにとどまらず、日本の政治の変革まで要求したこともある。これが、いわゆる現状を壊すということである。だから幕府はそれを拒否し、「内側の平和を守る」

ために「無益」だと考えるのである。即ち、井上たちはこの強いヨーロッパ文化を持つ宗教が、日本国の平和に「無益」だと考え、役人として、この平和を害するものを排除するのである。

二回目の会見で、井上はキリスト教が日本で伝教することを「醜女の深情け」に比喻して、「一人の男に醜女の深情けは耐えがたい重荷であり、不生女は嫁入る資格なし」と結論をくだす。

つまり、井上はキリスト教は日本の平和に無益だと考え、その宗教が日本で葉を茂らせ花も咲かせることができないと認識した。だから、「不生女は嫁入る資格なし」と言った。

会田雄次は「寛容の文化と不寛容の文化——『沈黙』を読んで」で次のように述べたことがある。「ヨーロッパでは重箱は箸ですみずみまでつつき終えねばならない。日本ではつつくことは罪悪である」。¹⁰⁰この二つの異質文化から敷衍して考えると、「すべての学問知識は神学の奴婢でなければならない」¹⁰¹という西方のキリスト教は、「矛盾を平気で容認する立場、ものごとを曖昧なまま放任しておく」¹⁰²日本人の心の中では根を下ろすことができないと井上に判断されたと推測できるだろう。

だから、井上は「余が今、切支丹の禁止を命ずるのは、世間一般の考えとは同じではない。余は切支丹を邪宗とは、つゆ、考えたことはない」といった。おそらく彼も、キリスト教徒を迫害することはしたくないだろう。しかし、自分なりの立場があるから、「国を守る」と言うことをしなければならぬのである。それに、彼はキリスト教が日本文化に相応しくないと感じ、キリスト教は日本で伝播するはずがないと考えるのである。

4.2.2 外国人としてのフェレイラ

井上は日本人の立場で、この異文化の衝突を述べる代表者である。次に、外国人としてのフェレイラが感じた異文化の衝突を分析しよう。

次は、フェレイラがロドリゴに棄教させようとした際の二人の会話である。

「二十年間、私は布教してきた」フェレイラは感情のない声で同じ言葉を

繰り返しつつけた。

「知ったことはただこの国にはお前や私たちの宗教は所詮、根を下ろさぬということだけだ」

「根を下ろさぬではありませんせぬ」司祭は首をふって大声で叫んだ。「根が切りとられたのです」

だがフェレイラは司祭の大声に顔さえあげず眼を伏せたきり、意志も感情もない人形のように、

「この国は沼地だ。やがてお前にもわかるだろうな。この国は考えていたより、もっと怖ろしい沼地だった。どんな苗もその沼地に植えられれば、根が腐りはじめる。葉が黄ばみ枯れていく。我々はこの沼地に基督教という苗を植えてしまった」(294～295 頁)

フェレイラは「日本は沼地だ」と感じ、「どんな苗もその沼地に植えられれば、根が腐りはじめる。葉が黄ばみ枯れていく」という。これは、彼がどんな外来文化も日本という土地に来ると、だんだん日本の文化に同化され、もとのものが失われるということである。つまり、フェレイラから見れば、切支丹を禁止する命令がなくても、西欧のキリスト教はそのままのかたちで日本に根を下ろすことができないのである。だから、フェレイラは日本で伝教することは無意義だと考えたのであり、これは彼が最終的に棄教した一つの原因であろう。

4.2.3 日本人キチジロー

ここで、もう一つの人物を挙げたい。彼はこのような日本文化をちょっと極端に、しかし「完璧」に表現した人物——たびたび棄教するキチジロー（日本人）である。もともとキリスト教の信徒であり、しかし、少しの圧力で棄教し、すぐ転ぶ。キリスト教は彼にとって、単なる心を預ける場所であり、ヨーロッパ人のように血と肉と化したものではないのだ。

日本人の心とキリスト教という問題はこの異文化の問題を背景として出て来たものだろう。遠藤周作は自分自身、及び日本人のキリスト教徒に対して、この西方宗教がもたらした違和感を解消するため、西方のキリスト教を日本な

りのキリスト教に変身させようと考えた。それは即ち、「父性宗教」から「母性宗教」へ、転向する方法であった。

4.3 「父の宗教」から「母の宗教」への転向

4.3.1 「父の宗教」と「母の宗教」

日本でキリスト教徒が迫害された当時、過去にずっと信じてきたキリストを捨てたキチジローのような背教者たちは、どのような勇気をもって生きていくのか。それに、彼らは、以前信じていたキリストを本当に殆ど捨てたのか、あるいはキリストが別の形に変化し、なお彼らの心の中で存在しているのか。

まず、フェレイラの科白を見てみよう。

お前には何もわからぬ。澳門やゴアの修道院からこの国の布教を見物している連中には何も理解できぬ。デウスと大日と混同した日本人はその時から我々の神を彼等流に屈折させ変化させ、そして別のものを作りあげはじめたのだ。言葉の混乱がなくなったあとも、この屈折と変化とはひそかに続けられ、お前がさっき口に出した布教がもっとも華やかな時でさえも日本人たちは基督教の神ではなく、彼等が屈折させたものを信じていたのだ。(296 頁)

これはフェレイラがロドリゴを棄教させる時に言った言葉である。即ち、それは彼が長い間、日本で布教していた時に感得したものであろう。ここで、日本人が今まで信じてきた神は、本当のキリスト教の神ではなく、「我々の神を彼等流に屈折させ変化させ、そして別のものを作りあげ」た神だと、フェレイラは強調しているのである。では、フェレイラが言う「我々の神」は、どのような神であるか。それに対して、日本人が信じた神は、それをどう「彼等流に屈折させ変化させ」たものであるのか。

第一の問題に関して、まず正宗白鳥の考えを見てみよう。

「私は基督教を苛烈な宗教だといつの間にか思ふやうになつてゐた。殉教

をしひられてゐることに気づくやうになつた。……真に信者といふ名に働いている信者はみんな教へに殉じてゐるのである。すべての歡樂は捨てねばならぬ。中世期に榮えてゐた修道院に入つてゐるつもりで一生を過さねばならぬ。花鳥風月を楽しもうとするのは基督教の極意から離れたものである」。¹⁰³

「日本に神の福音を伝へに来た聖者であるキリシタン・バテレンはなぜ苛酷な迫害を忍ぶやうに單純な日本信徒に智慧をつけたのであらう。何故、迫害を忍んでまで天国へ行かねばならぬのか。何故に轉向してかかる苛烈な迫害から免かれやうとしないのか。神もし慈愛の神ならばかかる場合の轉向を咎め給ふ筈が無いのではあるまいか」。¹⁰⁴

「あらゆる迫害をしのぶのが天国行の条件であると神みずからきめてみるとすると、私は真の宗教は苛烈であるとふと痛感するのである」。¹⁰⁵

正宗白鳥は、日本人にとってキリスト教は苛酷な宗教だと言う。事実として、日本の切支丹迫害史を読んだ人は、恐らく誰でも、当時のキリスト教の苛酷さを感じたに違いない。というのは、当時、幕府が数多くの切支丹信者を残酷に迫害する背景においても、キリスト教の規則に従えば、絶対に転んではいけないからである。この歴史事実の証拠としては、今日に残っている切支丹文献には、「転んでもよい」という説がまったくなく、そのかわりに「殉教の勧め」「殉教の心得」というような文献が数多くある。極端な場合、宣教師が捕えられた後も、信者たちは組織を作って祈り、殉教の覚悟を互いに固めあつた。このような事実は日本人から見ればキリスト教の苛烈さを証明しているように思えるのではないか。言い換えれば、日本人の目から見れば、キリスト教は「調和と愛の宗教としてよりは自己を責める宗教」¹⁰⁶であり、厳しい父のような宗教であらう。これが所謂フェレイラの言う「我々の神」である。

それに対して、どうして日本人が信じた神を「彼等流に屈折させ変化させ」たものと言うのか。当時、キリスト教を信仰した百姓たちは、江戸幕府の迫害に直面して、たとえ殉教しなかつたにしても、多くの者が殉教の残酷さを聞いたり、見たりした。キリストは日本の百姓にとって、恐ろしい、厳しい「父」のような存在であり、「父」のようなキリストの像は、いつのまにか彼らの心

の中で、自然に、無意識に、優しい、寛容な「母」（聖母）の像に変容した。従って、フェレイラ目から見れば、彼の心にある「父」のキリストに比べて、「日本人たちが信じていた神は彼等流に屈折させたもの」になったのである。

実際に、ロドリゴは教会への書簡で次のようなことを告白したことがあった。「トモギに来てから、百姓たちが時にはキリストより聖母のほうを崇めているのを知って心配したくらいでした」。おそらく、彼もフェレイラのその感覚を僅かに感じたのだろう。

父のような宗教は寛容の文化を持つ日本で生きていきたいなら、この国の文化に相応しい模様に変化しなければならない。だから、日本で伝教しているフェレイラとロドリゴもこの変化の「潮流」に巻き込まれたにちがいないのである。

4.3.2 フェレイラの転向

ここで、まず、フェレイラの転向を分析しよう。

笹淵友一はフェレイラが神の沈黙に向かって、最後に「神に対する不信、絶望の結果キリスト教そのものを棄てたのである」¹⁰⁷と述べている。しかし、私はフェレイラがキリスト教を本当に棄てたと考えないのである。その理由について考えるために、次の引用を見てみよう。

「司祭は基督にならって生きよと言う。もし基督がここにいられたら」
フェレイラは一瞬、沈黙を守ったが、すぐはっきりと力強く言った。
「たしかに基督は、彼等のために、転んだだろう。」（311頁）

これはフェレイラがロドリゴに棄教せよと勧めた言葉であり、おそらく、かつて彼が棄教を迫られた時もこのように自分を説得したのだろう。

フェレイラが棄教したという報告がローマ教会に届いた時、大体の人は信じられなかった。それに、「当時ヨーロッパ人の眼からみれば世界の果てともいふべき一小国でフェレイラが転宗させられたという事実は、たんなる一個人の挫折ではなく、ヨーロッパ全体の信仰と思想の屈辱的な敗北のように」である。

即ち、西洋のキリスト教にとって、棄教と言うことは非常に重大なことであることが、ここから読み取れるだろう。

しかし、フェレイラは「もし基督がここにいられたら」、「彼等（筆者注：受難した百姓たち）のために、転んだだろう」といった。彼は父のキリストから、母の人性を発見し、自分自身を説得したのだろう。そのように考えれば、フェレイラは最後まで神を全面的に棄てたのではなく、神のもう一つの面を信仰することへと転換したのである。

4.3.3 ロドリゴの転向

では、ロドリゴの場合はどうであろうか。ロドリゴは踏み絵を踏む時に、次のような神の言葉を聞いた。

踏むがいい。お前の足は今、痛いだらう。今日まで私の顔を踏んだ人間たちと同じように痛むだらう。だがその足の痛さだけでもう充分だ。私はお前たちのその痛さと苦しみをわかちあう。そのために私はいるのだから。(325頁)

笠井秋生は「ロドリゴは踏絵を踏んだが、キリスト教を棄てたのではない。踏絵のキリストの顔と対面することによって、彼のキリスト像が〈父の宗教のキリスト〉から〈母の宗教のキリスト〉へと転換したのである」¹⁰⁸と述べている。江藤淳も「『父』が『沈黙』させられているのは、最後に『母』に『踏むがいい』という一語を発せさせるためである」¹⁰⁹と論じている。

即ち、ロドリゴが踏み絵を踏む時、父のようなキリストは完全に母のようなキリストへと彼の心の中で転換していたのである。彼のキリストはもう棄教を責める父ではなく、彼を理解して、一緒に「苦しみをわかちあう」、母の存在である。

それに、この「母」はユダをも理解し、許す。ロドリゴに「今、お前に踏絵を踏むがいいとっているようにユダにもなすがいいといたのだ。お前の足が痛むようにユダの心も痛んだのだから」と語った。即ち、この母のようなキ

リストは誰でもを理解し、ユダのような弱者も愛する。実は、この転向の場面には、もう一つの主題が含まれている。それは弱者の権利ということである。

4.4 弱者の復位

人は弱さによって生きのびる——とはカミュの言葉である。即ち、弱さは厳しい世界で人間が生き延びる一つの条件で、それに弱さも人間を人間たらしめる本来の姿ではないかと思う。武田友寿は「遠藤文学の主役はこの『弱者』たちである。墮落した神学生、背教司祭、淫売婦、意志薄弱な、そして無気力なサラリーマン、など、みな『弱者』であり、彼らは作品の中でもっとも大事な役柄をあてられていることは、いちいち例証するまでもないことである」¹¹⁰と述べている。ここで、武田は「弱者」が「作品の中でもっとも大事な役柄をあてられている」ことを重視して、遠藤文学の特質を主張しようとする。これは卓見である。だが、私たちが知りたいのは、『沈黙』の「弱者」が具体的にどのような役割を果たしているのか、それによって我々が現実で生き延びるためのどのようなヒントを与えてくれるのか、という二点である。この二つの問題を解明するために、作品におけるもっとも重要な人物キチジローとロドリゴの「弱さ」を検討してみよう。

4.4.1 弱者（背教者）の代表者——キチジロー

棄教する前のロドリゴの目から見れば、キチジローは「弱虫」「卑怯」などの言葉で形容するしかない「だめ」な人間である。彼は三回も棄教し、そのうえに司祭ロドリゴを裏切り、役人に売ったのである。

第一回目の棄教について、『沈黙』では次のように描かれている。

彼とその兄妹はその一家に恨みをもった密告者のため密告を受け切支丹として取調べを受けたのです。キチジローの兄も妹も主の顔を描いた聖画を足で踏むように言われた時、これを拒否しましたが、キチジローだけは役人が一寸、脅しただけで、もう棄教すると叫びだしました。兄妹はすぐに投獄され、放免された彼はついに村に戻らなかったのです。(212 頁)

ここで、キチジローの「弱さ」は一目瞭然であろう。役人にキリストの顔を描いた聖画を「足で踏むように言われた時」、彼の「兄も妹も」「これを拒否し」たが、彼は「役人が一寸、脅かしただけで、もう棄教すると叫びだし」た。この行為を見ると、彼は一般のキリスト教信者よりも「弱虫」である。だが、ここで、私たちが疑問視することは、キチジローがなぜ簡単に棄教をするのか。また、棄教の後、なぜ再びロドリゴに懺悔し信者になりたいのかということである。

第二回目の棄教。キチジローはトモギ村のモキチとイチゾウと一緒に、切支丹として役人に取調べを受けた時、彼ら三人は役人からキリスト像を踏めと言われ、三人ともが踏み絵を踏んだが、その後、彼ら三人は役人からキリストの「踏絵に唾をかけ、聖母は男たちに身を委してきた淫売だと言ってみよと命ぜられ」た時、モキチとイチゾウは共にその要求を拒否したが、キチジローだけは、「聖母を冒瀆する言葉を吐き」、「踏み絵の上に、拭うことのできない屈辱の唾を落とし」たのである。それによって、踏み絵を踏むだけのモキチとイチゾウが残酷な刑を受けて死んだが、キチジローだけは生き延びることができた。ここでは、キチジローは本当に「弱虫」「卑怯」な人間だと言うしかない。同一の境遇において、ときには強い人が死に、弱い人が生き延びる現象は確かにあるが、ここで、モキチとイチゾウの死に対して、キチジローが生き延びたのは、明らかにその現象を物語っていると言えよう。従って、遠藤文学における主人公の「弱さ」は、一般観念の「弱虫」「卑怯」ではなく、人間としての誰も逃れぬ生を求める本能ではないかと思う。

第三回目の棄教は、キチジローが牢舎のロドリゴを訪れた時である。彼は自ら役人に「私がキリスト信者」だと自白し、牢舎にいられてしまった。それから、彼は牢舎でロドリゴに泣きながら告悔を哀願し、教徒になりたいと言った。しかし、告悔したばかりのキチジローは、役人の言いつけで再び踏み絵を踏んだのである。ここで、踏み絵を踏むということは、キチジローにとって、信仰と無関係ではないかと思われるのである。言い換えれば、彼の信仰する神は、我々が一般の意味での信仰と違うのではないか。ここで、キチジローは自分の

「弱さ」に関して、次のように自己弁解をしている。

「じゃが、俺にゃあ俺の言い分があつと。踏絵ば踏んだ者には、踏んだ者の言い分があつと。踏絵をば俺が悦んで踏んだとでも思つとつとか、踏んだこの足は痛か。痛かよオ。俺を弱か者に生れさせおきながら、強か者の真似ばせろとデウスさまは仰せ出される。それは無理無法と言うもんじゃい。」
(269 頁)

「この俺は転び者だとも。だとて一昔前に生れあわせていたなれば、善かあ切支丹としてハライソに参ったかも知れん。こげんに転び者よと信徒衆に蔑されずすんだでありますように。禁制の時に生れあわされたばかりに…
…恨めしか。俺は恨めしか。」(270 頁)

このキチジローの自己弁解に対して、武田友寿は「この『弱者』は、はっきりと自己固有の理論で人生を生きていく強者であり、「弱者としての存在権を主張することを認知された人間なのだ」¹¹¹と評価している。それに対して、笠井秋生は「キチジローは三度も牢舎のロドリゴを訪れ、泣きながら告悔を哀願している。これが弱者であることに居直った人間の姿であろうか」¹¹²という疑問を出した。私はこの二人の見解について、キチジローの三回の棄教に関して、次のように考える。

確かに「役人が一寸、脅かしただけで」すぐ転んで、また図々しい告悔するキチジローはあまり「人間」として共感できないが、しかし、私たちは「踏絵をば俺が悦んで踏んだとでも思つとつとか、踏んだこの足は痛か。痛かよオ」を読んでいる時、彼の踏み絵を踏みたくない苦しい気持ちを感じることはできる。禁教の時代に、反抗すればその結果がどうなるかは、キチジローに言われるまでもなく、私たちにも分からないではない。反抗の無駄を十分承知したうえで、キチジローはただ信仰と命の中で命を選んだのだ。もっと極端に言えば、当時の状況の中で、彼はただ死と生の中で、本能的に生を選んだと思う。なぜかと言うと、まず、信仰の本音を考えてみよう。

武田友寿は次のように述べている。「人はさまさまの幻影をいだいて生きる。

幻影をいだかなければ人間は苛酷な生の流れを泳ぎわたることはできないのかもしれない。理想、主義、思想、信仰、これらはいずれも幻影たる機能を完璧に果たしうるものである。¹¹³即ち、信仰というものは「幻影たる機能を完璧に果たしうるもの」であり、脆弱な人間に「苛酷な生の流れを泳ぎわた」らせ、生きのびさせるものである。しかし、人間はよくこの幻影を実像と信じ込み、そのために命まで棄てる。『沈黙』の殉教者を見れば、キリストを信仰することは、残酷な刑罰を受けるだけではなく、命まで失う恐れもある。信仰の機能を果たしうる本体も生存されないなら、信仰の存在意義もおかしくなるどころか、信仰そのものも存在しつづけられないだろう。しかし、人間は感性と理性両方支配によって行動する生物であるから、殉教者は感性に従って、信仰を選んで、殉教することもあり得ない事でもないが、ここで、私が言いたいのは、キチジローは「弱虫」「卑怯」な人間でもなく、ただ、禁教の厳しい背景の下で、理知的に信仰の幻影から抜け出し、理性の信仰を選んで、生を選んだだけだということである。彼にとってキリスト像を踏む行為は、キリストを信じ続けることと関係ないことである。そのように見れば、彼が転んだ後すぐ告悔をすることも理解しがたい行為ではないだろう。

そして、何度も凶々しい告悔する行動は、弱い信者には絶対できないことだ。むしろキチジローは、自分の「弱さ」に直面する勇気がある人間だと思う。

つまり、キチジローはこの時代の状況下で自分のような人間の存在の合理性を主張し、「弱者の復位」を大声で叫んだ人間であると思う。

4.4.2 強者の代表——ロドリゴ

殉教を思い込んだ代表者——ロドリゴ。「弱者」のキチジローに対して、長い間、殉教の信念が抱かれていたロドリゴは、本当に「強者」であろうか。実に、『沈黙』には、ロドリゴの殉教信念の光輪の裏側に密かに隠された醜陋なヒロイズムを暴露し、「強者」と見られる彼を、「弱さ」を持つ普通の人間のポジションへ引き戻す趣があると思う。例えば、ロドリゴは取り調べられた時、次のように告白する。

しゃべりながら急に感情が興奮してくるのを感じた。背後から信徒たちに見られていることを意識すればするほど、彼は自分を英雄にしていた。(266 頁)

少なくとも自分はその信徒たちの心を迷わせたり、彼などの信仰をくじけさせることはしなかった。自分は見にくい卑怯な態度をとらなると彼は考えた。(267 頁)

即ち、ここで、ロドリゴは、役人たちと議論をする時、自分の言論に信徒らの視線を意識して、表向きのやりとりに心を奪われ、自己陶醉に陥っている。言い換えれば、その時、彼は役人の結論を根底から覆すことは考えず、「自分を英雄にしていた」し、むしろそのことを自覚して、議論をしていたのである。この行為はまさしくヒロイズムといえるのではないだろうか。続いて、ロドリゴのもう一つヒロイズムを表現しているところを挙げてみよう。

殉教はロドリゴにとって恐ろしいことではない。「空に栄光の光がみち、天使が喇叭を吹くような耀かしい」ことである。殉教の時が目前に迫った時、彼は「今まで味わったことのない清冽な新鮮な興奮」を感じる。なぜなら、人が美しいものに引き付けられることは普通である。それに、彼にとって、殉教は「この苦しい緊張の連続から逃れられるただ一つの道」である。彼は「もう生きることも、神や信仰について悩むことも物憂い」ものである。それに、「この体と疲れが自分に早く死を与えてくれる」ことを彼はひそかに願っている。殉教は彼にとって、この苦しい生活からの救いだけでなく、愛している神への忠心を証明し、信徒たちに敬慕され、心の中で隠すヒロイズムを完成することができる。こう見れば、彼はただヒロイズムの幻影を求めずにいられない脆弱な人間ではないだろうか。実は、フェレイラはこのような事実がよく分かっていた。だから、棄教に関して、二人は次のように対話する。

「あの人たちは、地上の苦しみの代わりに永遠の喜びをえるでしょう。」

「誤魔化してはならぬ」フェレイラは静かに答えた。「お前は自分の弱さ

をそんな美しい言葉で誤魔化してはいけない」

「私の弱さ」司祭は首をふったが自信がなかった。「そうじゃない。私はあの人たちの救いを信じていたからだ」

「お前は彼等より自分が大事なのだろう。少なくとも自分の救いが大切なのだろう。お前が転ぶと言えばあの人たちは穴から引き揚げられる。苦しみから救われる。それなのにお前は転ぼうとはせぬ。お前は彼等のために教会を裏切ることが恐ろしいからだ。このわしのように教会の汚点となるのが怖ろしいからだ」(311頁)。

この二人の対話によって、ロドリゴの心の底に隠された「ヒロイズム」が徹底的に暴露されている。即ち、「首をふったが自信がなかった」ということから、「ロドリゴの頑強な抵抗力が瓦解しはじめた」ことが窺える。これは、まさに武田が指摘したように、彼はこの「張りつめた抵抗姿勢のうちに、たしかにヒロイズムの醜悪な姿をみたはずである」¹⁴と言えるであろう。

実は、ロドリゴはこの前にも、自分の「ヒロイズム」を意識したこともあった。彼は「お前が望んでいるのは、本当のひそかな殉教ではなく、虚栄のための死なのか。信徒たちに褒めたたえられ、祈られ、あのパートレは聖者だったと言われたいためなのか」と自己反問したことがある。自分の心の中に隠れていた「ヒロイズム」を自覚したロドリゴは、次第に自分とキチジローとの同質性が分かってきたのである。

小説の前半、ロドリゴはキチジローがユダのような背教者だと見た。しかし、物語の進展に従って、いろいろな事情が発生するのに伴い、キチジローに対するロドリゴの観念も変質していく。彼は自分も「弱さ」を持つ人間であることを認める。

もし司祭という誇りや義務の観念がなければ私もまたキチジローと同じように踏み絵を踏んだかもしれぬ。(242頁)

「強いものも弱いものもないのだ。強いものより弱いものが苦しまなかつ

たと誰が断言できよう」司祭は戸口にむかって口早に言った。(325頁)

前の引用から見れば、ロドリゴはキチジローへの見方を少し変えたのである。即ち、終始個人というより「司祭」の役割を担って生きていたロドリゴが、もし自分が司祭ではなければ、キチジローと同じ様な人間であることを自覚したのである。次の引用はロドリゴの棄教後の考えである。その時、彼は「強いものも弱いものもない」と言うのは、自分をキチジローと同じ位置に置き、皆「弱さ」を持つ普通の人間であることを認めたのである。山根道公はロドリゴが「最終的に自分もキチジローと変わらない人間的弱さを背負っていることに気づいていくことによって、そうした人間の弱さに寄り添うキリストに出会っていく」¹¹⁵と指摘する。つまり、「人間的弱さを背負」うこととロドリゴが「母の宗教」と出会うことと切っても切れない関係があるであろう。

4.5 おわりに

遠藤周作の『沈黙』は、表面から見れば、「神の沈黙」を語っているが、本音では、多くの棄教者たちの存在を無視してきた歴史を引っくり返し、弱者の実存とその存在価値に光を当てたのである。事実として、歴史とは、弱者と見られた棄教者と、強者と見られた殉教者とが共に創造したものなのではないか。また、視点を変えて見れば、弱者と見られた棄教者らの存在によってこそ、キリスト教は日本で生き延びてきたのではないか。従って、遠藤周作が『沈黙』における弱者を主役にした動機は、歴史が見過ごした弱者の存在に光を当てるところにあったと思う。

日本文化は西洋文化と大きな違いを持っている。日本人にとって平和というものは現状を維持し、守ることと考えるのに対して、ヨーロッパ人にとって平和とは、外界に応じて変化し、「作る」ものである。それで、宗教だけではなく、政治にまで侵入したいキリスト教は、ヨーロッパの国で「正」のものであるが、日本では「不正」のものに見られる。即ち、キリスト教が日本に根を下ろせないのは、日本の風土に合わないために、異文化の衝突がそこに生じるからである。

キリスト教を日本で伝播しようとするなら、西洋の「父の宗教」から日本文化の寛容性に応じ、「母の宗教」へと転換しなければならない。「母の宗教」に変容したキリスト教は、棄教した教徒を責める宗教ではなく、棄教者と共に「苦しみをわかちあう」宗教である。このように「聖母なるキリスト」は寛容心を用いて、棄教者らの心の痛みを理解し、彼を裏切ったユダまでも許すこともできる。

「強者」の虚像を崩し、「弱者」の復位によって、「強いものも弱いものもないのだ」と結論することに至るのである。つまり、「強者」と「弱者」は同じ弱さを持つ、平等に存在権利を享有すべき人間であると思う。それに、棄教者（「弱者」）がいなければ、キリスト教は今日の日本に存在できなかったかもしれない。さらに言えば、彼らは神に到達できる、しかも日本文化に相応しい新たな道——「母の宗教」を発見する人間である。従って、これらの棄教者（「弱者」）たちは今日の日本のキリスト教を創造した人間であると言っても過言ではないと思う。

実は、日本のキリスト教であれ、西方のキリスト教であれ、あるいは、仏教であれ、イスラム教であれ、宗教は根底において同じものだと思う。即ち、宗教は弱い人間の心を慰め、支え、人々をこの世に生かしていくものである。自然は、様々な生き物が共存し合うことによって、バランスを取るのと同じように、宗教も多元化していくことこそ、今後の宗教の行くべき道だと思う。したがって、宗教だけではなく、それぞれの文化が多元的に存在することの合理性を認めることが、世界が平和になることに繋がるのである。

以上の分析で明らかのように、『沈黙』は異文化の衝突を通して、キリスト教が露骨な人間支配の一神教であったことを批判し、また、弱者を復位させることによって、寛容な世界を作ろうと呼びかける作品であると思う。

「こうして司祭が踏絵に足をかけた時、朝が来た。鶏が遠くで鳴いた」。ロドリゴが踏絵を踏む痛烈な痛みを感じると共に、暗闇を追い出し、光明を象徴する鶏鳴を聞いたことは、絶望の中に希望がある未来を含まれていることを示唆しているのではないだろうか。

第5章 『深い河』論——混沌と秩序の狭間で生きる人間の実相

5.1 はじめに

『深い河』は遠藤周作文学における集大成的作品と評価される。その現れとして、今までの「作品の登場人物達が再登場の形で姿を現す」¹¹⁶（片山はるひ、2009年）ことや、「遠藤文学の従来モチーフが収斂された」¹¹⁷（古浦修子、2013年）作品であることが指摘されてきた。確かにそのとおりであり、『深い河』を論じようとするれば、この作品がどういう意味で遠藤文学の集大成といえるのか、その特質を具体的に明らかにする必要がある。しかし、従来研究においてそれが十分解明されてきたとは思えない。本稿においては、『深い河』の特質を遠藤文学の過去の諸作品との関連の中で問題にし、その位置を措定することを目指したい。

『深い河』には多くの人物が登場する。単に数が多いだけでなく、それぞれが重い問題を内に抱き込んで、相互に深く影響しあっているから、各々の人物の問題とその関係をいかに把握するかが大きな問題になるはずである。しかし先行研究を参照すると、多くの登場人物を視野の外に置き、大津と美津子だけを中心にする研究が多い。例えば、佐藤泰正は「作品の中心はまぎれもなくカトリックの若き神父大津と、成瀬美津子の二人」であり、「ふたりの人物に託されたものにこそ、作家遠藤周作の究極の問いがあろう」¹¹⁸と主張する。美津子と大津の関係をめぐっては、二平京子は美津子という「〈魂の渴ける女〉」¹¹⁹がいかに救われたかを追及し、古浦修子は「〈母なるもの〉」を志向する美津子の深層心理を明らかにしようとする¹²⁰。大津と美津子が重要人物であることは否定できないが、やはり他の多くの登場人物との関連を視野に入れなければ、『深い河』の意義を解明し得ないのではないだろうか。

また、小嶋洋輔がすでに批判したように、『深い河』の研究には、「今までの作品解釈、作家論で提示してきた作品解釈の『主題』を当てはめる傾向」¹²¹がみられる。しかし、『深い河』の中から今までの作品と異なる「主題」を見つ

けたら、それでよいと言えるのだろうか。筆者は、『深い河』における最も重要な問題はそれではないと考える。筆者の考えによれば、『深い河』の魅力は様々なテーマが混在しつつそれらを深く絡み合わせることで、人間の生の実相を包括的に描き得た点にある。ここで遠藤文学のたどった道程をざっと振り返ってみれば、『白い人』はキリスト教における教義の問題を取り上げ、『海と毒薬』は人間における悪の問題に関心を集中した。また、『沈黙』は宗教における救いの問題を深く追求し、『わたしが・棄てた・女』は人間における倫理の根源に迫ろうとしたといえる。それに対し、『深い河』はそれらの作品のように一つの主題に収斂させ得ない作品であり、今までの主題をすべて含みこんだ作品なのではないだろうか。言いかえれば、『深い河』は人間が生きる上での個々の問題を追求するのではなく、人間の生の様相そのものを包括的に開示する作品なのではないか。もしそうだとすれば、『深い河』に含まれた多様な問題を一つの理念や思想に還元してしまうことは、『深い河』という小説の魅力を見失い、つかみ損ねることになるのではないだろうか。

本論は、以上のような目論見に基づき、まず先行研究を踏まえつつ大津の信仰と美津子の生き方に含まれた意義について考察する(5.2、5.3)。次に、他の登場人物について分析し、『深い河』の特質を明らかにする(5.4)。最後は、『深い河』と遠藤周作の今までの重要作品との関連について述べ、この作品がどのような意味において遠藤文学の「集大成」たり得ているかを示すつもりである。

5.2 いかなる言葉にも還元できない大津の信仰

先行研究を参照すると、大津の言葉は「遠藤語録ともいうべき」ものであり、それ故「大津はまぎれもなく作者の分身であり、その代弁者である」¹²²という論者がいる(笠井秋生、1999年)。確かに大津の言説は遠藤が今まで書いてきた小説や、エッセイなどの中に見て取ることができる。しかし、たとえ遠藤が大津を通して自分の思想や信仰を表出しようと考えたとしても、小説の登場人物は作家の主観から解き放たれ、自立した存在となっはじめて作品人物としてのリアリティを獲得する。筆者は、大津が単に遠藤が自己表出のために登場させた操り人形であるとは思わない。大津という人物のリアリティと魅力は、

決して「遠藤語録」を復唱するところから来たものではなく、むしろ彼の生き方の独自性から来たものなのである。そのことについて、以下に具体的に説明していく。

川原由子は「大津の言葉のすべてには、長年にわたって宗教というより、日本人が抱いている汎神論的な世界観について文学と共に注ぎこまれてきた遠藤氏の言葉であるような気がしてならない」と指摘し、また「大津の信ずる神は、『穏やかな、汎神論的な神である』」¹²³と述べる。確かに、作者遠藤が「汎神論」の問題意識を持っているということ是可以する。また、大津は神学校の先輩たちに「お前にとって神とは何なのだ」と聞かれた時、神とは「人間のなかにあって、しかも人間を包み、樹を包み、草花をも包む、あの大きな命です」と答え、先輩たちに「それは汎神論的な考えかたじゃないか」と批判される。さらに、大津は指導司祭の口頭質問に答える時、「神は色々な顔を持っておられる。ヨーロッパの教会やチャペルだけでなく、ユダヤ教徒にも仏教の信徒のなかにもヒンズー教の信者にも神はおられると思います」と発言し、「その考えこそ、君の汎神論的な過ちだ」と叱責される。しかし、そうであるからといって、大津が「汎神論的な神」を信じ、「一神論的な神」を信じていないと言えるか。筆者はそうは言えないと考える。なぜかという、大津の認識においては、そもそも「汎神論」と「一神論」は絶対的に対立していないからである。例えば、彼は「基督教のなかにも汎神論的なものも含まれてい」と考える。そのことを説明するのに、彼は二つの例を挙げる。一つは、シャルトルの人たちの信仰は「その地の地母神の信仰を根にして基督教を育てた」ことであり、もう一つは「十六世紀十七世紀にはかなりの基督教に帰依した日本人」たちの信仰心は「仏教的なものや」「汎神論的なものがそこに混在している」ことである。つまり、「一神論」と言われるキリスト教も、今までの発展から見れば完全に「一神論」とは言えないのである。これを読んで、大津はやはり「汎神論」的ではないかと考える者がいれば、それは認識の根底に「一神論」と「汎神論」の関係を相互排斥的に捉える二者択一の対立図式が働いているからである。繰り返し言うが、大津にとっては、「一神論」と「汎神論」は相互排斥的に対立する関係にあるのではない。このことをさらに明確にするために、次に大津の生き方を見てみよう。

インドでキリスト教会を追い出された大津はヒンズー教徒と一緒に住み、アウト・カーストの服を着て、町で行き倒れたアウト・カーストを見つけると、「まだ息のある人は河のほとりの施設に連れ」て行き、「もう息を引きとった人はガートにある火葬場に」運ぶ。彼はまるでヒンズー教徒のように生活しているのだが、美津子に「まだあなたは神父？」と聞かれると、「ええ、落伍はしましたけれど……」と答え、「行き倒れの人たちが」、「河のほとりで炎に包まれる時」、イエスに祈る。毎日寝る前には「上半身を丁寧につき」、「跪いてしばらく祈」る。朝起きると「体をふき顔を洗い、それから自分の部屋で一人だけのひそかなミサを立て」、「最後の祈りを呟いた後も——彼は跪きつづけ」る。つまり、大津はヒンズー教のバラモンのように生きている一方、自分がキリスト教の神父であることは一刻も忘れず、どんな厳しい生活条件であっても、毎日体を清潔してからイエスに祈り、ミサを執り行うのである。

要するに、大津の生き方には、ヒンズー教的、キリスト教的なものが共に見出せるし、また日本人として持つ仏教的な感覚も彼の中に存在している。しかし、それらは互いに対立しているのではなく、相互に許容しつつ融合しているといえる。他方ではまた、そうは言っても、大津が毎日祈る対象は終始キリスト教のイエスなのであるから、彼が汎神論的な信仰を持っているとは言えない。やはり、彼の中では一神論と汎神論が相互に許容されつつ混在しているのである。

このように、キリスト教のイエスだけを信じるにもかかわらず、汎神論的な考え方も持ち、ヒンズー教徒のように生きている大津について、天羽美代子は「大津自身は理論的な〈多元的宗教観〉の持主であるだけでなく、実際に〈多元的宗教観〉を体現する者」¹²⁴であると指摘する。武田秀美は大津自身の言説や彼が好きな言葉から、大津という人物には「多元的宗教観」と「諸宗教間の対話」のテーマが託されている¹²⁵と論じる。確かに、大津の言葉から見れば、彼は「多元的宗教観」を持っているとはいえる。また、彼の生き方には、他宗教と対話する姿勢も見られる。さらにまた、大津という人物を造形する時、作者遠藤に「諸宗教の対話を眼ざす」¹²⁶宗教観が働いたことや、「作者はヒックより十年近くも前に宗教多元主義的な考えを抱いていた」¹²⁷ことなども、先行研究では指摘されている。これらは確かに、大津の信仰に対する見方が「一神

論」と「汎神論」の対立構図を超えていることを示しており、共感できる。しかし筆者は、「多元的宗教観」、「他宗教と対話する」、あるいは「宗教多元主義」などという見方ではなお不十分であると考ええる。なぜかという、これらの言葉は、客観的な立場から大津の信仰を見たものであり、これでは大津自身が追求する神の内実を実質的に明らかにし得ていないからである。大津の信仰の実質はイエスの後ろだけについていくものであり、「玉ねぎ」という語で表現されるものの〈正体〉である。

大津の信仰の〈正体〉を追及するため、まず「河のほとりの町」という章での美津子宛の大津の手紙を見てみよう。彼は次のように書いている。

少年の時から、母を通してぼくがただひとつ信じることのできたのは、母のぬくもりでした。母の握ってくれた手のぬくもり、抱いてくれた時の体のぬくもり、愛のぬくもり、兄姉にくらべてたしかに愚直だったぼくを見捨てなかったぬくもり。母はぼくにも、あなたのおっしゃる玉ねぎの話をいつもしてくれましたが、その時、玉ねぎとはこのぬくもりのもっと、もっと強い塊り——つまり愛そのものなのだと教えてくれました。大きくなり、母を失いましたが、その時、母のぬくもりの源にあったのは玉ねぎの一片だったと気づきました。そして結局、ぼくが求めたものも、玉ねぎの愛だけで、いわゆる教会が口にする、多くの他の教義ではありません。¹²⁸ (262 頁)

この内容について、金恩暎は「大津の信じるのはただ一つ母のぬくもり、即ち、『玉ねぎ』の愛である」¹²⁹とまとめる。しかし、「母のぬくもり」を直ちに「『玉ねぎ』の愛」に言い換えるのは、この論者が手紙に語られた大津の信仰の変化を読み取れなかったからではないか。手紙をよく見ると、「母のぬくもり」とは少年時代の大津が信じたものであり、大きくなると、「玉ねぎの愛だけ」が彼が求めたものになったのである。ここには明らかな変化がある。では、なぜこのような変化が起きたのだろうか。また、大津の今の信仰と昔信じた「母のぬくもり」とはどういう関係にあるのだろうか。加藤憲子は「大津の語る信仰の核にあるものが〈母のぬくもり〉という個人体験である」¹³⁰と述べる。つまり、加藤は「母のぬくもり」が今の大津の信仰の「核」だと言うのである。

しかし、筆者はそうは考えない。なぜかというと、大津の手紙では、「母のぬくもりの源」は「玉ねぎの一片」だと書かれているからだ。その言葉は、「母のぬくもり」と今の大津の信仰の関係を語っている。ところで、これを説明する前に、まず大津がどんな意識をもって「玉ねぎ」という言葉を使っているかを明らかにする必要がある。

かつてリヨンで、美津子が「神」という言葉には「実感がない」と言った時、大津は「その言葉が嫌なら、他の名に変えてもいいんです。トマトでもいい、玉ねぎでもいい」と提案する。それに対し、美津子は「玉ねぎ」という言葉を黙認し、大津に「じゃ、あなたにとって、玉ねぎって何。昔はよく自分にもわからない、と言っていたけど。神は存在するのかと誰かがあなたにきいた時」と聞く。それに対して、大津は「神は存在というより、働きです。玉ねぎは愛の働く塊りなんです」と答える。先行研究では、『玉ねぎ』とは神を信じない美津子のため大津が神という呼称にかわって使用している単語¹³¹、あるいは、『玉ねぎ』とは美津子のために神やイエスを語る時の、美津子に合わせた呼称¹³²と説明する論者がいる。それらの論説は共に「玉ねぎ」は大津が「美津子のため」に使った言葉だと強調するが、しかし、大津は「自分に嘘をつくことができない」男なのであるから、彼が本当に「神」という言葉を「他の名に変えてもいい」と思わなかったら、そうとは言えなかつただろう。筆者の考えでは、その言葉は大津の信仰の深い内実を示しているはずである。大津は「神は存在というより、働きです」という。彼から見れば、神とは、〈存在する/存在しない〉という存在論の言葉では語れない〈何か〉なのであり、存在としての実体をもたない。にもかかわらず、その〈実体をもたないもの〉の「働き」は感じることができる。大津が本当に信じるのは〈実体をもたないもの〉であり、「神」とはただ彼が信じる〈実体をもたないもの〉の名前なのである。単に名前であるから、それは「他の名に変えてもいい」と彼は思ったのではないだろうか。「玉ねぎ」とは〈実体をもたないもの〉、「働く塊り」の名前である。即ち、〈実体をもたないもの〉とそのあらわれ（名前）である「玉ねぎ」の関係は〈本質と現象〉の関係であるといえる。

では、「母のぬくもりの源にあったのは玉ねぎの一片だ」とは、どう理解すべきであろうか。「玉ねぎ」は「母のぬくもり」の「源」にあるのだが、「玉ね

ぎ」と大津の信仰は〈現象と本質〉の関係であるから、「玉ねぎの一片」である「母のぬくもり」と大津の信仰も〈現象と本質〉の関係であろう。即ち、「母のぬくもり」とは現象であって本質ではないのであり、これが筆者が先ほど加藤の「母のぬくもり」＝「核」という説を否定した理由である。

以上のように見てくれば、なぜ大津が今「玉ねぎの愛」だけを求めるのかも解けるはずである。大津の手紙によれば昔母は「玉ねぎとはぬくもりのもっと、もっと強い塊り——つまり愛そのものなのだと教えてくれ」た。「愛そのもの」とは、〈実体をもたないもの〉であり、人間の知性や感性によって認識できず、対象として把握もできない〈何か〉である。大津が今求める「玉ねぎの愛」とは、言い換えれば〈神の愛〉、〈愛そのものの愛〉である。「母のぬくもり」は、子供に対する母の愛であり、いかに深くても親子という枠内でしか成立しない具体的で〈有限の愛〉である。少年時代の大津は「愛」は「母のぬくもり」としてしか信じ得なかったが、成長した彼は、その具体的有限性を気付き、人間の認識を超えた無限の「愛そのもの」を志向し始めたのである。

以上の分析から分かることは、大津が追求するのは〈実体をもたないもの〉であるがゆえに、「一神論」、「汎神論」、「宗教多元主義」などの特定の理念に還元できないということであり、さらに言えばそれはいかなる言葉によっても表現できない〈何か〉というほかになく、それ故名づけとしては「トマトでもいい、玉ねぎでもいい」ということになる。〈本質と現象〉の関係における「本質」とはまさにそういうものである。

そうであるから、大津の信仰の中心には何もないということかと言えば、筆者はそうではないと考える。実は、「玉ねぎ」という言葉はよく大津の信仰を表しているといえる。玉ねぎは「核」があるとは言えないし、ないとも言えない。玉ねぎの「核」のあらわれ方は、その一片、一片の玉ねぎの重なりによってしかあらわれないのである。大津の信仰もそうである。彼にとって、神は存在論のカテゴリーでは語れない「働き」としてしか人間に認識できない。それは、玉ねぎの「核」のあらわれ方のように、「神」のあらわれ方とは、いろいろな「働き」の積み重ねとしてしかあらわれないのである。

ところで、人間は〈実体をもたないもの〉（認識できないもの）をいかに志向するのだろうか。美津子への手紙で、大津は「ぼくぐらいはせめて玉ねぎの

あとを愚直についていきたいのです」と書いている。「愚直」という言葉には、自分の認識力、分析力の無力を認める姿勢があらわれている。そのことは、大津が神を認識によって対象化したり、論理によって把握、理解したりしようと考えていないことを示しているであろう。彼は、自分にできるのは知力を捨て去り、「幼児」¹³³のように全く無防備に単純に神の「あと」に「ついてい」くことだけだと考えている。だからこそ、「時としてあの方がぼくを何処に連れていかれるのか、怖しくなる時もあります」と手紙で告白したのだろう。大津は〈ぼくはあの方を認識することも理解することもできない〉という姿勢で、自分のすべてを神に委ねる。その姿勢こそ、「玉ねぎの一生への信頼」であり、人間の認識を超えた真の他者に向かう姿勢であるといえるだろう。

また、十一章の最後で語り手は次のように述べている。

（あなたは）と大津は祈った。（背に十字架を負い死の丘をのぼった。その真似を今、やっています）火葬場のあるマニカルニカ・カードでは既にひとすじの煙がたちのぼっている。（あなたは、背に人々の哀しみを背負い、死の丘までのぼった。その真似を今やっています）（326 頁）

これも大津が神を追い求める姿勢をあらわす段落である。つまり大津が神の後ろにつく仕方は、神の教えを考え、認識、理解しようとするのではなく、神の真似をすることなのである。それは自分の身体、行動を通して、神（本当の他者）に近づこうとする仕方であるといえる。

5.3 「限定しない何か」を求める美津子

語り手は大学時代の美津子を次のように紹介する。

その頃はこの大学を一時、ゆさぶっていた学生運動もようやく下火になって、大半の学生が空虚感に襲われていた時代だった。そして美津子も、背のびをしていた年齢だった。地方から東京に来たコンプレックスも手伝って、彼女は娘の我儘を許してくれる父親にせがんで、学生にしては贅沢なマンシ

ヨンの部屋を借り、友人を集め、当時は彼等には手の出ないコニャックを呑みまわったり、スポーツ・カーを運転したりした。そのくせ心はいつも虚ろだった。成瀬さんは酒も強い、車もいかしているなどと男子学生に言われると、胸の底で、自分にたいする何ともいえぬ怒りとも寂しさともつかぬ感情がこみあげた。(191～192 頁)

この引用から、美津子の意識に現れる矛盾が見られる。彼女は当時の学生たちが求めるものを求める一方、そうする自分に「怒り」と「寂しさ」を感じているのである。なぜ彼女は自分に対して「怒り」を感じるのだろうか。それは、彼女が今の贅沢な生活が自分の本心から求めているものでないことを感じつつ、なぜかそれをやめられないからである。つまり、自分の行動をコントロールできない自分に「怒り」を感じるのである。また、一体自分が何を求めているのかもわからないから、「寂しさ」を感じるのだろう。しかし、これらのことを、彼女自身は意識していない。彼女が感じているのは「自分に対する何ともいえぬ怒りとも寂しさともつかぬ感情」だけである。では、なぜ彼女は本当に求めているものに執着しているのだろうか。

美津子が贅沢な生活を求める原因について、語り手は「大半の学生が空虚感に襲われていた時代」、「美津子も、背のびをしていた年齢」、「地方から東京に来たコンプレックス」、「娘の我儘を許してくれる父」などで説明している。つまり、当時の社会背景、年齢、家庭環境などが美津子の行動に影響したのである。人の思考や行動が客観世界の影響を免れないことは客観的にはそのとおりであるが、しかし、実生活の中で、人はしばしば自分の意識や判断が自分の行動を統御しているという主観的錯覚に陥る。また、多くの人は客観世界の影響を受けて作られた意識を自分の意識だと思い込み、客観世界の影響に気付かず生きている。美津子も自分の意識の外に存在し、自分の行動を強く規制する力の存在を意識しなかった。しかし、彼女は自分の行動と本心のズレを直感的に感じている。これは確かに高度経済成長期の日本における時代の問題であるが、同時に人間の行動と精神における普遍的な問題でもあろう。

では、美津子はなぜ神学生である大津を誘惑し、彼に神を捨てさせるのだら

うか。これを説明するために、まず、美津子は大津の何に引き付けられたのかについて明らかにする必要がある。二人が初めて対話する場面は次のようである。

「あなた、信者？」

「ええ、家庭がそうですから、子供の時からです」

「本心から信じていらっしゃるの」

不意に彼女は今まで考えもしなかった質問を口にした。この大学に入りながら美津子はそんなものを信じようとは思わなかったし、そういう話が嫌いだった。

「すみません」と大津は悪いことをした少年のように、「そうですけど」

「わたくしなんかには、とてもわからない。ふしぎな人ね」

彼女はうしろを向いて、大津を無視したまま階段をおりた。大津は縦から見ても横から見ても、女の子の好奇心も関心も刺激しない男だった。だがそんな大津になぜ関りを持ったのか、美津子は今でさえも不思議でならない。強いていえば最初は彼をではなく、彼の信じている神をからかいたいという、いささか子供っぽい気持ちからすべては出発したのだ。(193頁)

大津に「本心から信じていらっしゃるの」と「不意に」質問したのは、美津子自身が、自分の生き方が本心からのものでないことを感じていたからだろう。美津子の質問に対して、大津は「そうですけど」と答えた。その後、美津子は大津をからかい、彼を神から離れさせる。なぜそうするのかについて、上の引用から見れば、彼女は別に大津に対して興味があるのではなく、「大津の信じる神をからかいたいから」である。つまり、大津を「本心から信じている神」から離れさせる行為には、大津のように、本心から求めるものがある生き方が欲しい美津子の深層心理が示されているのだろう。自分にはないものを、他人にも持たせたくない気持ちであるから、「子供っぽい気持ち」だということではないか。この解釈を裏付ける場面がほかにもある。

例えば、近藤たちに、大津という毎日チャペルで神に祈るタイプが「好きで

すか。嫌いですか」と聞かれると、美津子は「嫌い」と答えた。しかし、「嫌いと言った時」、彼女の「気持は半分本当で、半分は嘘だった。まだかすかだが、大津が普通の学生たちとはちがった生き方をしている男だという気持と共に、そういう男にあり勝ちな、偽善的な匂いを同時に感じて『嫌い』と言ってしまった」。また、美津子は「自分のなかにあるこの空虚感」について、「大津はおそらく、こんな感情を抱いたことはないだろう」と思ったこともある。つまり、美津子が引き付けられたのは、本心から求めるものがある生き方なのである。言い換えれば、彼女の空虚感の本心から求めるものがない感覚から来たのだろう。しかし、それと同時に、彼女はこのような生き方に「男にあり勝ちな」「偽善的な匂い」も感じている。

では、美津子が大津を誘惑し、彼に神を棄てさせるのは、大津が実は「普通の学生」と同じことを証明し、彼の生き方にある「偽善」を暴露するためであろうか。そうではない。なぜかという、美津子は大津に神を棄てさせる計画が成功した時、「彼女は自分がこの大津にほかの学生たちと違ったものを期待していたのに気がついた」からである。つまり、美津子の本当の思いは、大津が誘惑に耐え、自分の生き方の強固さを彼女に見せることだったのである。しかし、大津はその期待を裏切った。大津のところで見つけられなかったものを自分で探しに行きたかったから、美津子は「何処かへいきたい、何か求めて何処かへいきたい。確実に根のあるものを」と思ったのだろう。つまり、不確実な、根拠のない神を求める大津の生き方と違って、美津子は確かな根拠のあるものを求めているのである。

しかし、社会人になった彼女は「月並の男」と結婚し、平凡な主婦になる道を選んだ。彼女はこれで自分の本心を埋めようと「本気で真面目に望んだのである」。ところで、かつて神を捨てた大津が今神父になるため、仏蘭西のリヨンの神学校に入ったことを知った美津子は、本心を探しに行く衝動が再び呼び返されたのである。

「新婚旅行は美津子の発案で仏蘭西だけを選び、そして、夫を巴里に残し、一人でボルドオに出かける。旅中、彼女は自分を「他の女性たちとちがって、誰かを本気で愛することができない」、「砂地のように乾ききって、枯渴した女。

愛が燃えつきた女」と思う。つまり、大津の近況を知ったことをきっかけに、美津子は再び自分の行動と本心のズレについて考え始めた。彼女は今まで付き合った人であれ、今の夫であれ、自分が本気で愛しているから一緒にいたのではないことに気づいた。

ボルドオで、美津子はホテルの女主人から、五年前、日本人であるリヨンの留学生がここに泊まったことがあることを知る。「リヨンという名を耳にした時、大津の名が意識に登った」。そして、「意味のない、何の発見もできぬランドの旅を終えて」彼女は「リヨンに向かった」のである。「大津の名が意識に登った」という語りから見れば、美津子が「仏蘭西だけ」を選び、夫を巴里に残し、一人で旅に出かけたのは、無意識に大津と会いたいと思ったからではないか。では、なぜ美津子は大津と会いたかったのか。リヨンで二人が会ってしばらく、美津子は「あなた……あの時、神を捨てたんじゃない」、「それなのに神学生にどうしてなったのかしら」と早速「大津の古傷に指を入れた」。つまり、リヨンまで来て、再び大津に神を求める理由を問いただす美津子の言動から見れば、彼女は平凡な男と結婚し、本当の自分を埋めようとしたにもかかわらず、実は無意識の中にずっと本心から求めるものを欲していたことが分かる。

リヨンで、大津と話を終えて、美津子は巴里に戻った。ホテルで夫に抱かれながら、彼女は大津の言葉を考えていた。彼女は「自分が本質的に人を愛せぬ女かと思った。しかし愛とは何だろう。大津は玉ねぎとは無限のやさしさと愛の塊だと言ったが」と思った。

四年後美津子は離婚した。大津への年賀状で彼女は次のように書いている。

離婚の理由は……たまたま年末に福田恆存のホレイショ日記を読んでもありましたら、次のような私自身の本質をあらわにしたような言葉にぶつかりました。——わたしは人を真に愛することはできぬ。一度も、誰をも愛したことがない。そういう人間がどうしてこの世に自己の存在を主張しうるだろうか——それが結局わたしの離婚の理由です。玉ねぎは何でも活用すると、罪さえもという、あの言葉、まだ信じていらっしやいますか。(260～261頁)

大津に送ったのは年賀状だということから見れば、美津子は離婚して間もなく大津に手紙を書いたのだろう。つまり、大津とリヨンで別れてから四年の間、彼女はずっと大津の話が気になっていたのではないか。美津子は福田恆存の言葉を読んで、自分の中に自己というものが存在していないことに気づいた。離婚という行為は、彼女が世間の価値観から脱出し、本心から求めるものを追求しようとする意欲の表れである。また同窓会で、美津子は離婚したことを発表した。女友達に「子供はほしいでしょ」を聞かれると、彼女は「わたくし、あなたたちと違って、いい奥さんになれなかったから」、「ほしくない」と答えた。彼女は世間の価値観に従って生きることを拒否し始めたのである。しかし、自分が本心から求めているものが一体何か、彼女はいまだにわからないのである。

手紙で、大津は、彼は今神の愛だけ求めると書いた。しかし、美津子の意識においては、手紙に書かれた「大津の生活には興味はなかった」のである。しかし、その後、彼女は「愛の乾いた自分だからこそ、愛のまねごとをやる自虐的な気分」で、病院のボランティアに参加する。その行動から見れば、神の愛を求める大津の生き方は、やはり美津子に影響を及ぼしたのであろう。なぜかという、美津子がどんな意識でボランティアに参加したにせよ、彼女の行動には真の愛を探そうとする志向が見られるからである。

ボランティアを体験することによって、彼女は、患者たちの世話をする自分の行動が「心の底から出た愛の行為ではなく、演技だということを知った」。なぜかという、彼女は「薬を飲んでも治らぬ病人」を見て、「早く楽にしてあげるほうが、よほど良いことだわ」と思うからだ。つまり、彼女は心から患者の世話をする行動が「良い」と思っていない、ただ世間に「良い」と思われる行動を演じただけである。

この時期の同窓会で、美津子は大津が印度にいることを聞き、調べたらそれはヴァーラーナシというところだと分かる。その後、彼女は印度仏跡旅行に参加する。「(会う必要はない)と彼女は何度も自分に言いきかせた。(ヴァーラーナシに行っても、わたしはあんな人を探したりしない)」。しかしそうであるのなら、印度で彼女が大津を探すことになったのはなぜなのだろう。

磯辺が美津子に、自分が生まれ変わりの妻を探すため印度に来たことを白状

する時の対話を見てみよう。

「滑稽でしょう、こんな老人、宝探しのようにならな来た」

「いえ、わたくしだつてこの国に探しものをしに来たのかもしれないので」

「あなたは何を探しにいらっしゃるんですか」

「自分でも何か、わからないんです。ただこのヴァーラーナシに学校時代の友だちがいます。ただ町のどこにいるのか、知らないんですけど。彼を探すのが目的のひとつかもしれません」(258頁)

つまり、大津を探すため印度に来たことを認めない美津子は、磯辺と出会うことで、自分が印度に来た目的に気付かされていく。

そして、江波ガイドの案内によって、美津子はチャムンダーというヒンズー教の女神像と出会う。荒井英恵は「チャムンダーとの出会いは美津子にとって、失われた『母』の発見であり、その「発見」によって「自身を意味づけることを強いる『制度』からの解放でもある」¹³⁴と述べる。つまり、荒井は美津子が求めるのは「制度」からの脱出だと考えるのである。また、古浦修子は「チャムンダー像との出会い」は美津子が「無意識における〈母なるもの〉希求」¹³⁵が明らかとなる契機だと指摘する。古浦がいう「〈母なるもの〉」の内実は「すべての苦しみを受容する」「愛の具体的なありよう」¹³⁶である。二人の論者は共に小説に美津子の母の存在が見えない点に目を向け、美津子が求めるものと「母」のイメージに結びつけて論じたのである。しかし筆者は、美津子の求めるものを「制度」/「『制度』からの解放」という二元対立の構図で説明することに共感できないし、彼女が求めるものは具体的な形がある愛ではないと考える。美津子が求めるものを説明するために、まず彼女がチャムンダー像とガンジス河を見た後の心理描写を見る必要がある。それに、小説の内容を基づいて分析すると、美津子の深層心理は必ず「母」と関係があるとはいえないのである。美津子が求めるものを説明するために、まず彼女がチャムンダー像とガンジス河を見た後の心理描写を見る必要がある。

印度にきて次第に興味を起こしたのは仏教の生まれた国、印度ではなく、清浄と不潔、神聖と卑猥、慈悲と残忍とが混在し共存しているヒンズーの世界だ。釈尊によって浄化された仏跡を見るよりも何もかもが混在している河のほとりに一日でも残っていたかった。(289～290 頁)

古浦修子は美津子のこの感情は「『像』の態様から受けた印象と江波の解説によるイメージに依拠している」¹³⁷と指摘する。確かにそうだといえる。しかし、江波がチャムンダー像の中の自分の母に対するイメージに引かれるのに対し、上の引用から見れば、美津子は女神像とガンジス河が含むいろいろなものが「混在」、「共存」するイメージに魅力されたのだろう。では、美津子はなぜそのイメージに共感を覚えるのだろうか。美津子は沼田に自分が仏蘭西より印度が好きである原因を次のように説明する。

「だって仏蘭西なんて、あまりに秩序だって、混沌としたものがないんですもの。カオスがなさすぎますわ。コンコルド広場やヴェルサイユの庭を歩いていると、わたくし、そのあまりに整然とした秩序を美しいと思う前に疲れる性格なんです。それに比べると、この国の乱雑さや、何もかも共存している光景や、善も悪も混在しているヒンズー教の女神たちの像のほうが、かえって性に合うんです」

「西欧人ってカオスは嫌いなんだ。成瀬さんは混沌としたほうが好きなほうですか」

「そんなに理窟っぽいんじゃないやありません。ただ好きも嫌いも」

窓から吹きこむやっとな涼味のまじった風と沼田の邪気のない眼に、美津子はうっかり気を許し、冗談を言った。

「わたくしだって、自分で自分がよくわからぬ混沌とした女ですもの」(296 頁)

かつてリヨンで、美津子は「仏蘭西に来てみて……違和感を感じませんでしたか」という大津の訴えに対して、「ちっとも、違和感なんかないわ」と思う。

しかし、上の引用から見れば、今の彼女は仏蘭西の秩序に疲れると感じている。その言葉は、リヨンで大津が言った「ここの国の考え方に疲れました」と一致する。つまり美津子は、チャームンダー像と出会うことによって、かつて理解できなかった大津の気持ちを実感したのだろう。しかしそれでは、なぜこのような変化が起きたのだろうか。二平京子は美津子が地下でチャームンダー像を見る二十分間を「自らの〈心の奥〉の在り様を投影する世界を直視した時間」¹³⁸だと指摘する。確かに、美津子は「整然とした」仏蘭西の風景より、「何もかも共存している光景や、善も悪も混在しているヒンズー教の女神たちの像のほうが、かえって性に合う」、「自分で自分がよくわからぬ混沌とした女」だという。その言葉から見れば、彼女がチャームンダー像にある「共存」「混在」に共感を覚えるのは、それらが今までずっと彼女の中にあり、しかし彼女にそれが意識できなかったからであろう。そしてそうだとすれば、チャームンダー像との出会いは、今まで求め続けていたものが形としてあらわれた体験だったと考えることができよう。

既に前章で示したように、大津の中にはいろいろなものが「共存」「混在」している。美津子の主観においては、なぜずっと大津が気になるのかわからないが、客観的に見れば、美津子が求めるものが大津の生き方にあるからであろう。それが美津子が無意識に大津の後ろを追いかける原因なのではないか。

上の引用にはもう一つ重要なことが示されている。沼田は美津子に「混沌としたほうが好きなほうですか」と聞くと、美津子は「そんなに理窟っぽいんじゃないありません」という。その言葉から見れば、彼女は自分が求めるのは秩序を排斥した混沌ではないことを感じているのだろう。しかし、それが何であるかは彼女はまだ分からない。

「チャームンダーを知った後の美津子は、〈大津の言葉は大津の苦しいだろう生き方に裏うちされていた〉と、その生き方を受け止めるまでに至り、更に〈普通の人から見ると馬鹿な生き方〉でも〈ここに来て、わたくしにはなんだか馬鹿ではないように思えてきましたの〉とそれを肯定する言葉をも発している」¹³⁹と二平京子は指摘する。確かに、チャームンダー像と出会うことによって、美津子が今まで求めてきたものの形が見えてきただけでなく、大津の生

き方を理解する道も開けたのである。また、大津の生き方を理解する道とは、美津子は自分が求めるものを発見していく道でもある。

ガンジス河で沐浴した時、美津子は「自分が何を欲しかったのか、少しだけわかったような気もする」という。彼女が「わかった」と言わなかったのは、自分が求めるのは認識でつかめないものであることを感じていたからだろう。また、語り手は、「彼女はこの真似事の祈りを、誰にむけているのかわからなかった。それは大津が追いかけている玉ねぎにたいしてかもしれなかった。いや、玉ねぎなどと限定しない何か大きな永遠のものかもしれなかった」と語る。つまり、語り手から見れば、美津子は大津と同じ、認識を超えた領域を志向しているのである。大津の認識ではそれを「神」と名付けるが、美津子はそれを「限定しない何か」として受け止める。

以上、美津子が求めるのは認識を超えた「限定しない何か」であることを明らかにした。そうであれば、それを「『制度』からの解放」¹⁴⁰や「〈母なるもの〉」¹⁴¹という概念では説明できないであろう。大津と美津子はそれぞれ別の道を歩んでいるけれど、実は認識を超えたカオスの世界を志向する点は同じである。しかし、このような生き方は一体どんな意味があるのだろうか。この問題がクローズアップされる場面が大津の結末に他ならない。

禁止されている死体の写真を撮った三條を助けるため、大津は首が折れるまで群衆に殴られた。それを目撃した美津子は次のように叫んだ。

「本当に馬鹿よ。あんな玉ねぎのために一生を棒にふって。あなたが玉ねぎのまねをしたからって、この憎しみとエゴイズムしかない世のなかが変わる筈はないじゃないの。あなたはあっちこっちで追い出され、揚句の果て、首を折って、死人の担架で運ばれて。あなたは結局は無力だったじゃないの」
(342 頁)

大津の結末に対して、二平京子は「人間的に見る限り、大津の生きざまは無力そのものであり」、彼の「ひそかな行為によって、〈世のなかが変わる筈〉などあり得ない」と美津子の叫びをそのまま受け取る一方、「美津子の自覚に反

して、自分の歩みの全てに、大津がいかに大きく関与していたかということをして、「いつか、美津子も必ず気付くことになるだろう」¹⁴²と指摘する。確かに、大津の死は三條に何の影響も伝えなかった。しかし、ここで美津子の叫びは大津の行為の意味を否定するというより、むしろ「人間的に見る」限界を超える領域に向かって、大津の行為の意味を求めようとしているのではないか。しかし、人間の行為の意味は、時間の中で初めて現れる。二平も指摘するように、大津の行為の意味は、美津子がある場で意識しなくても、時間の中において必ずあらわれてくるのである。そのことは、大津の死が決してむなしではないことの裏付けである。行為の意味が時間のスケールでしか測れないことを美津子が実感として受け止めるのは、小説の終わりの場面である。

美津子は町で倒れた老婆を助けるねずみ色の尼僧服を着た白人の修道女に「何のために、そんなことを、なさっているのですか」と二度繰り返し聞く。「それは、彼女にとって尋ねずにはいられない問であった」¹⁴³と二平京子は言うが、なぜそういえるのかという理由は述べていない。筆者はその指摘に共感を覚えつつ、まず美津子が現場にいる印度の修道女に質問を発するのではなく、白人の修道女だけに話しかけることに注目する。白人であるのに尼僧服を着て、印度の修道女と一緒に町で倒れる人を助ける行為は美津子に自然にバラモンの服を着る神父である大津と重なるのだろう。また、美津子の問いは、白人の修道女に向けられているけれど、実は大津の行為の意味を知りたいという切実な要望の現れではないか。美津子の質問に対して、白人の修道女は「それしか……この世界で信じられるものはありませんもの。わたしたちは」と答える。美津子の反応は次のようである。

それしか、と言ったのか、その人しかと言ったのか、美津子にはよく聞きとれなかった。その人と言ったのなら、それは大津の「玉ねぎ」のことなのだ。玉ねぎは、昔々に亡くなったが、彼はほかの人間のなかに転生した。二千年ちかい歳月の後も、今の修道女たちのなかに転生し、大津の中に転生した。担架で病院に運ばれていった彼のように修道女たちも人間の河のなかに消えていった。(345頁)

美津子が大津の行為の意味に引っかかっているから、大津と同質な行為をする白人の修道女に質問した。そして、修道女の答えは、美津子に、「みじめでみすぼらしい」イエスの死は永遠という時間のスケールにおいて見たとき、初めてその意味の大きさがあらわれてくることを理解させ、今無力で無価値に見える大津の死もきっと無意味に終わらないことに気づかされたのに違いないのである。

5.4 秩序と混沌の狭間で生きる人間たち

小嶋洋輔は、『深い河』は、作中人物『それぞれ』が超越的なものとの関わりを得た、『宗教的なもの』を得た作品といえる¹⁴⁴と結論づける。しかし彼がいう「超越的なもの」は磯辺にとっては「心に生きる妻の存在」、美津子にとっては「本当の愛」の存在、沼田にとっては『『同伴者』』としての存在、木口にとっては「私の仏教」であり、大津にとっては「私のイエス」である。これらはどれも人間の観念上のものであるが、それが「超越的なもの」である以上、人間はそれを知性や感性で認識することができないはずである。従って、作中人物が最後に「超越的なものとの関わりを得た」というのは、それを「認識した」という意味ではないはずである。もともと我々の生命は、「超越的なもの」即ち認識を超えた混沌の世界に支えられている。ただそのことにどの程度気づくかによって、生き方が違ってくるのである。

例えば、大津は認識の力（知力）を捨てて、認識を超える〈何か〉の「あとを愚直について」いきたいという。彼の生き方は、認識を超えた混沌の世界に向かおうとしている。美津子は、常にわからないまま大津の後ろを追いかける。自らは意識しないにもかかわらず、彼女も認識を超える何かを求めようとする。つまり、二人とも認識を超える何かに強くひかれながら、その道を見つけ得ない。だが、何者とも知られないものにリードされながら歩き続ける姿は非常にリアルと感ぜられる。

磯辺は妻が死ぬ際に言った「必ず……生まれかわる」という言葉に対してずっと半信半疑でいながら、妻を探して印度まで来る。しかし、妻を探して印度に来た自分に対し、「何という愚劣な行為をやっているのだ」と思い、占師に

会う「自分が滑稽」だと思いながら、二回まで占師のところに行く。そのような彼の振る舞いは、意識の上で捉えられた世界と意識を超えた世界の間を揺れ動き、二つに引き裂かれて生きていると言えないであろうか。

また、沼田は動物や植物など「生命あるものすべて」が「哀しみを理解してくれる同伴者である」と感じている。その感じを失わないためには、「今の時代にはメルヘンという方法しかない」と思い、「童話を書くことを生涯の職業として選んだ」という。また、印度の森で九官鳥を放生する時、彼は生命の交流を感じる。今、「感じとっているものが、人間世界の中では何の役にも立たない」「ことは百も承知しているのに身を委せている」自分を愚かだと思うが、それから後もやはり童話の世界を作り続ける。沼田は頭では童話を書くのに何の意味があるかと思いつつ、それが自分にとってのつぴきならぬ意味を持っていることを感じている。このように見れば、彼もまた、認識によって秩序づけられた世界と認識を超えたカオスの世界の間を往復しながら生きているといえる。

さらに、木口はガンジス河のほとりで、「人間のやる所業には絶対的に正しいと言えることはない。逆にどんな悪行にも救いの種がひそんでいる。何ごとも善と悪とが背中あわせになっていて、それを刀で割ったように分けてはならぬ。分別してはならぬ」と呟く。なぜ彼はこのように考えるのか。それは彼がかつて普段の秩序の世界から離れ、戦場で生と死、善と悪が溶け合ったカオスの世界を経験したことがあり、また、ガストンから普段悪行と思われる人肉を食べる行為の中にも、善が含まれていることを教えられたからである。木口の物語が示しているのは、自らの認識の世界で生きる人間の背後には、同時に認識ではつかめない混沌の世界が広がっているということであろう。

三條の場合はどうか。彼は、木口や沼田たちの場合と違い、世界は彼の認識の中にしかないように見える。それは世間的に成功することや、有名になることである。そのため、彼はエゴイズムの、自己中心的にしか行動できない。しかし、彼自身の意識と理解を越えた場所で、彼が頭で何を考えたかとは全く無関係に、彼の行動が大津の生を成就するために一定の役割を果たしたことは否定できない。また美津子にとっても、彼女が生の意味を理解する上で、三條は

なくてはならぬ存在である。つまり、三條の生き方は、人間の認識に照らしてみると否定されるほかないようなものだが、しかし、人間の認識を超えた混沌の生命の世界においては意味がある。即ち、人間の個人は認識に従って生きていると思いついでいても、その本当の生とその意味は実は認識を超えているのである。我々が三條のような人間を軽蔑し、大津のような人間を尊敬するのは、人間の認識に縛られているからである。しかし、生命の領域でみると、あらゆるものはただ混沌として存在し関係しているだけであり、その意味は人間の価値づけを超えているという他ないのである。

以上のように見てくれば、『深い河』は、多様な人間の生き方を描いて、人間の主観的認識を超えたレベルにおける人間の生の実相を示しているといえる。そのことは言い換えれば、いかなる理念や思想にも還元できないということである。そのような意味において、『深い河』は人間の認識によって捉えられた秩序の世界と、人間の認識が届かない混沌の世界の狭間で彷徨って生きる人間たちを描く小説であると言えるであろう。

5.5 『深い河』と遠藤文学

遠藤周作は日本人として西洋の宗教に違和感を抱いており、それを「改善」しようとする思いが彼の文学創作の出発点だと言える。『白い人』（1955年）の中で遠藤は西洋人の宗教観を追求したが、それだけでなく、同時にキリスト教の教義を超える信仰の可能性も示した。また、その問題意識は『沈黙』（1966年）でよりいっそうの成熟を遂げ、カトリック神父ロドリゴの踏み絵を踏む行動を通して、教義を超えた信仰のありようをより具体的に開示するに至る。しかし、『沈黙』の背後にはなお「一神論」対「汎神論」の対立が生き続いていた。遠藤文学がその課題をどのような方向で超えようとしたのかを示すのが、『私が・棄てた・女』（1963年）である。この小説で森田ミツを描くことによって、倫理的主体としての人間は、既成の倫理指針や道德規範、宗教的教義等と一切かかわりを持たないにもかかわらず、なお「善」の行為の主体たり得ることを示す。このようなミツの生き方と『深い河』（1993年）の大津との間には大きなつながりがある。それは、真の善は人間の観念の及ばぬところにある

ということである。『深い河』の大津の信仰はいかなる言葉（観念、認識）にも還元できないがゆえに、絶対的な他者を志向するのだといえる。そのような大津の信仰のありように到達するためにこそ、遠藤周作は一つ一つ小説を書き、作家的としての一生を戦い続けてきたといえる。

また、『海と毒薬』（1958年）の中では、人間には組織（関係）に属したいという根本欲求があり、その人間関係から罪が醸成される経緯が描かれ、それを通じて、人間にとって生きることと罪を背負うことの不可分性が示される。人間に対するそのような視角は、『深い河』において作中人物が相互に深く影響しあう関係性のなかで生きる様相と重なってくる。それは言い換えれば、個人の意識のレベルとは異なる、人間には意識し得ない深い生命的カオスの次元において人間の生を捉える視点であり、そのような人間の捉え方において、『深い河』は『海と毒薬』と深く響きあっているのである。

以上において、今まで筆者が研究してきた遠藤文学の諸作品と『深い河』の内在的関連を素描した。筆者の研究してきた範囲だけに限定しても、これまでの遠藤文学が追求してきた問題系のすべてがこの作品に現れていることを指摘し得たと考える。同時に、それを通じて本作品が遠藤文学の「集大成」であることの所以を示し得たつもりである。もとより、『深い河』に含まれている問題がこれだけですべて尽くされたとは筆者も思っていない。この作品にはそれ以上のものが含まれているであろう。今後の課題としたい。

結章

以上、本研究においては遠藤周作の五つの作品を研究してきた。その配列は作品の発表された順序に従っている。しかし、筆者が研究を行った順序は作品の発表順ではない。遠藤文学の特色をまず把握するため、最初に取り上げたのは遠藤の代表作『沈黙』（1966年）であった。それから作品発表の順に沿って、『白い人』（1955年）、『海と毒薬』（1958年）、『わたしが・棄てた・女』（1963年）、『深い河』（1993年）という順序で研究を行った。結章においては、筆者の今までの研究をトータルに把握し、現在の遠藤文学理解に基づいて遠藤周作という作家の特質を考えてみたい。

『白い人』（1955年）は、「私」という白人が書いた手記である。手記の中で、「私」はキリスト教の偽善性を証明するため、敬虔なカトリック教徒であるジャックを、どちらを選んでも人間は悪だという証明になる選択の前に立たせた。しかし、ジャックはどちらも選ばず、「私」が予想しなかった自殺という選択肢を選んだ。「私」がジャックに自殺という選択肢を用意しなかったのは、カトリック教徒にとって、自殺は絶対に行ってはならぬ大罪だからである。従って、当時の「私」から見れば、自殺を選んだジャックの死は善とは言えなく、悪とも言えない、即ち「意味がない」と思うほかなかったのである。

「私」の手記で書かれた一連の出来事をその内容において受け取ると、それは単に悪を代表する「私」と善を代表するジャックとの戦いであり、論理的対立に偏り、現実性を欠いた小説にすぎないともいえるし、しかもその結末は「意味がない」という「私」の感慨で幕を下ろすのである。しかし、この小説は手記という形式をとっている。従って、それは「私」の主観に従って語られた内容であり、読者はそれを相対化しつつ読む必要がある。例えば「私」は手記でジャックの死が「意味がない」と言ったが、読者は語り手の主観的認識をより客観化して、それは本当に「意味がない」のかを考えるべきである。また、手記で書かれた内容は語り手の現在の認識によるものであるから、手記から語り手の現在の認識を読み取る必要がある。先行研究では、手記という形式に目を向ける人は極めて少ない。おそらく唯一それについて述べたとされる大平剛

¹⁴⁵も、手記の文脈から現れてくる語り手「私」の現在の認識には注目していない。しかし、私見によれば、まさにそこから遠藤周作の文学創作の特質と行方をうかがうことができるのである。

まず、第1章で述べたジャックの自殺の意味をもう一度述べる。過去の「私」はそれを「意味がない」と認識したが、現在の時点から見れば、それは他人のために自分の命を犠牲にし、さらにカトリックの教義に反してまでも、キリストの愛を示した行為であるといえる。つまり、ジャックはキリスト教の教義を破ることで、逆にキリストの愛の存在を証明したのであり、彼の死は教義を超えた信仰の世界のドアを開けたことになる。とはいえ、『白い人』のジャックは死んでしまった。それに対し、十一年後の『沈黙』（1966年）では、ジャックと同様の問題を背負う人物が再び小説の舞台に現れる。それはロドリゴという敬虔なキリスト教徒である。彼は最後に人を助けるため、キリスト教徒にとっては絶対にしてはいけないこと——踏み絵を踏む。『沈黙』のロドリゴと『白い人』のジャックの違いは、ロドリゴが教義を破った後生き続けたことである。しかも、彼は踏み絵を踏んだにもかかわらず、最後まで神を捨てなかった。¹⁴⁶自分が「この国で今でも最後の切支丹司祭なのだ」と思い続けるのである。

ジャックとロドリゴの人物設定、または教義を破ることで逆に本当のキリストの愛に近づけるという共通性から、遠藤が作家として、文学創作を通して既存のキリスト教に反発しようとしたことが窺える。遠藤にとって本当のキリスト教、本当のキリストの愛は決して既存のキリスト教の教義にあるのではないことが読み取れる。遠藤は既存のキリスト教の教えを、小説というカタチを使って再話する作家なのではなく、むしろ文学創作を通して自分にとってのキリスト教を探そうとする作家であることがうかがえる。既存のキリスト教教義に反する物語を作るのは、彼の作家的方法の一つであるといえる。

文学創作は、単に作家が自分の宗教観を表出する方法であるだけなのではない。ジャックからロドリゴに至る登場人物の運命の変化から、作家が作品創作を通して自分にとってのキリスト教を探りつつ、次第に問題の所在を明らかにしていく経緯も見て取ることができる。『白い人』を書いた時期、遠藤を悩ませたのは、日本人としてのキリスト教への違和感であった。従って、彼は「私」

という「白い人」がいかにかにキリスト教を否定しても、その「私」は終始キリスト教教義で作られた世界観に従って行動する人物である他なかった。つまり、遠藤の主観においては、文学創作を通して教義に縛られ続ける「白い人」の行動様式を描きたかったのであり、だから彼は『白い人』を書き終えて、『黄色い人』を書く義務感を感じ¹⁴⁷、黄色い人の行動様式を描きたかったのだろう。しかし、作家の主観的意図を裏切って、実際に出来上がった作品には、「教義を超えた世界」が現れたのであった。だが、その世界で生きる「白い人」はいなかった。そこで作者は、十一年後、遠藤は『白い人』で死んだジャックを主役にして、『沈黙』のロドリゴを登場させ、造形することで、もう一度教義を破るほかない状況に彼を陥れた。しかし、その結果、ロドリゴは教義を破ったにもかかわらず、神を信じ、生き続けた。これは、現実生きる人間にとっての「教義を超えた信仰の世界」が一応成立したということになる。これによって、遠藤は真のキリスト教の根拠は教義にあるのではないということ、文学創作を通して明らかにしたといえる。

だがそれでは、既存の教義から脱出した後、真のキリスト教徒はいかに生きるべきなのか。これが、遠藤が文学創作で追及すべきもう一つ重要な問題となってくる。それが成熟した形として表現されたのは『深い河』（1993年）の大津である。大津は、遠藤にとっての真のキリスト教徒であるといえるのだが、大津の雛型は『わたしが・棄てた・女』（1963年）の森田ミツの生き方の中に見てとることができる。彼女は、キリスト教の信者でさえない平凡な女の子であるが、それにもかかわらず彼女は周りの人から「聖女」と呼ばれる。それは彼女の善の行為が、既成の倫理指針や道德規範、宗教的教義等と一切かわりを持たないからである。森田ミツの人生は、人間が倫理的に生きるとはどういうことかという問いかけへの根源的な答えとなっているといえる。

しかし、キリスト教徒としていかに生きるべきかという問題に対する、最も成熟した答えは、『深い河』に登場する大津の生き方の中に窺うことができる。彼はキリスト教の神父であるが、印度でアウト・カーストの服を着て、ヒンズー教徒と一緒に町で行き倒れたアウト・カーストを助ける。また、「神は色々な顔を持っておられる。ヨーロッパの教会やチャペルだけでなく、ユダヤ教徒に

も仏教の信徒のなかにもヒンズー教の信者にも神はおられる」というような汎神論的な考えをもっている。つまり、彼の生き方にはキリスト教、仏教、印度教が同時に混在しているのである。客観的に見れば、大津の信仰は、先行研究でいわれているとおり、「多元的な宗教観」だと言える。しかし、大津自身は自分がキリスト教の神父だと思い、キリストだけを信じ、毎日イエスだけに祈りをするのである。大津の信仰はいかなるイデオロギーにも従属せず、彼は自分の一生をかけて、自らの身体をもってキリストの愛を証明する。こういう信仰の姿勢は、『わたしが・棄てた・女』の森田ミツの生き方と合致する。つまり、自分の行為の根拠を既成の道徳や教義に求めることをせず、それでいて自分の行為に伴う一切の責任を自分一身に背負うのである。

大津の生き方は、森田ミツと同じ流れを受け継いでいるといえるのであるが、それにもかかわらず、他方では、大津は森田ミツより我々に近いといえる。森田ミツは我々に倫理的に生きるとはどういうことかを見せてくれるが、倫理的に生きるための具体的な方法を教えてくれるわけではない。真に倫理的に生きる存在は一切のイデオロギーとかかわりを持たず、それ故我々に具体的な示唆を与え得ないからである。しかし、大津は現実のイデオロギーの影響を受けている一方、それを超えようとして、真のキリスト教徒としての生き方を自ら探し続ける。従って、現実にあるイデオロギーに常に影響される我々にとって、森田ミツの生き方が人生の灯台であるというのなら、大津は灯台に到達するための案内人であるといえる。

遠藤周作は『わたしが・棄てた・女』を書く時、「今度の小説で我々と同じように平凡な普通な人間だったが、そこから彼女自身も予想もしなかった感動的な世界に入っていった一人の女性の話を、みなさんと追っていきたいと思います」¹⁴⁸と言ったことがある。確かに、森田ミツの社会的な位置づけは単に平凡の田舎娘であるが、しかしその生き方から見れば、彼女は我々には見上げることしかできない尊い人間である。『深い河』の執筆に際して、遠藤が森田ミツを意識しながら大津を造形したかどうかは調べようがないが、大津の生き方のなかには、キリスト教徒として尊い人間に近づこうとする読者にとっての手がかりが確かに示されているといえる。

以上において、『白い人』のジャックから、『沈黙』のロドリゴ、『わたしが・棄てた・女』の森田ミツ、『深い河』の大津まで、各登場人物の関係と、人物としての成熟過程を概観的に整理した。過去の作品の登場人物が直面した課題と同質の課題を背負った人物が、後の作品において再び登場し、その際彼らは過去の人物よりもさらに成熟した姿において立ち現れる。ここからは、作家遠藤が文学創作を通して、人間はいかに生きるべきか、キリスト教徒としていかに生きるべきかという問題と真摯に戦った姿を見て取ることができるだろう。

ここで再び『白い人』に戻り、手記の語り手である「私」の現在の世界観について、また、「私」という語り手が後の作品の登場人物とどう関係するかについて、述べたい。

ジャックの死を経験し、自分が本当は善の存在、神の顕現を求めていたことを自覚した語り手（現在の「私」）は、なぜジャックのようにキリスト教徒になるのではなく、拷問者として生き続けようかと決意したのか。それは、「私」が「悪」と「善」の徹底した対立のなかから、初めて観念を超えた倫理が発動することに気付いたからである。あえてジャックの道を選ばず、自分自身は「拷問者」として生きようとするのは、拷問という極端な方法で神と善を問い求める姿勢であり、その中でこそ真の信仰の能動性を追求しようとしたのである。「私」は拷問者という生き方を選ぶのは一見「悪」への拘りと見られがちだが、実は、善悪の二元対立で構成される観念的世界観から脱出する手がかりをそこに求めようとしたというのが筆者の解釈である。

遠藤文学には「悪」の問題がよく出てくるが、しかし、それはふつう我々が考える二元対立（善と悪の対立）のレベルにおける悪ではない。例えば『海と毒薬』は、組織の中に生きる人間たちがいかに罪に巻き込まれたかを描く作品である。しかし、人間はそもそも組織に入りたいという欲求を持っているから、人間は組織（人間関係）から離れて生きることができない。それは人間が、組織によって構成される犯罪から逃れられないという事を意味する。この小説は病院という組織をその舞台とするが、我々は現実において多種多様な関係の中で生きている。関係の中に発生する罪は、その関係で生きるすべての人間とかわりを持っている。それは人間が生きる上で必ず背負うことになるきわめて

根源的な次元における罪である。つまり、遠藤は、『海と毒薬』において、病院という小さな舞台を設定して、人間における罪の根源性を提示した。それは、認識上の善と二元的に対立する悪から生じる罪ではなく、関係の網の目の中に生きる以上誰もが逃れられない罪なのである。

そのような人間の捉え方において、『深い河』は『海と毒薬』と深く響きあっている。『深い河』には、作中人物が相互に深く影響しあう関係性のなかで生きる様相や、個人には意識し得ない深い生命的カオスの次元における人間の生が描かれているからである。

本研究は遠藤周作の「カトリック作家」という肩書きや、彼の言説からまず離れて、遠藤の文学作品そのものに注目し、作品世界とそこに生きる登場人物達を分析、考察してきた。それにより、遠藤文学は既存の教義に反する立場から出発し、文学創作を通して真のキリスト教徒としていかに生きるべきかを追求する姿を明らかにした。具体的に、『白い人』のジャックと『沈黙』のロドリゴが、他人を助けるため、今まで信じてきた教義を破った。しかしそれはまた、キリスト教徒として教義を機械的受動的に守るだけで、神の愛を実践することにはならないことを逆に証明することにもなった。また、『深い河』の大津がキリスト教徒として、倫理的な生を追求する姿を示した。それだけではない。遠藤文学の射程は単に宗教の範囲にとどまっていないのである。例えば、人間が生きる実態を提起した作品は『海と毒薬』がある。この作品は関係の網の目の中で生きる人間が罪から逃れられないという問題を扱っている。そして、決して罪から逃れられない人間がいかに倫理的に生き得るかの方向を示したのは、『わたしが・棄てた・女』の森田ミツである。さらに、森田ミツの行動が一切のイデオロギーとかかわらないというところに、本当のキリスト教徒としての生き方も隠されている。即ち、教義や宗派ばかりにこだわることは単に現象として神を追求することではなく、本質としての神を追求するには、まずイデオロギーにしばられないことである。人間の生における問題に対する遠藤の関心は、確かに彼のキリスト教徒としてのまなざしに支えられているのだが、それは決して彼がキリスト教の教義から出発して創作を展開したということではなく、むしろ逆に、キリスト教の教義を一度カッコに入れるところから

出発したからこそ可能になったというのが本論の主旨である。

註

- 1 遠藤周作「合わない洋服 何のために小説を書くか」『遠藤周作文学論集・宗教篇』 講談社、2009年11月、302～305頁
- 2 小嶋洋輔「まえがき——遠藤周作を『研究』する」『遠藤周作論——「救い」の位置』 双文社、2012年12月、3頁
- 3 小嶋洋輔「まえがき——遠藤周作を『研究』する」『遠藤周作論——「救い」の位置』 双文社、2012年12月、2頁
- 4 小嶋洋輔「まえがき——遠藤周作を『研究』する」『遠藤周作論——「救い」の位置』 双文社、2012年12月、3頁
- 5 広石廉二の「『白い人・黄色い人』——魂の領域への志向」に引用した遠藤氏は受賞の「感想」を引用する。『遠藤周作のすべて』 朝文社、1991年4月、48頁
- 6 宮内豊「作家と宗教——遠藤周作論」『群像日本の作家22 遠藤周作』 小学館、1991年8月、153頁
- 7 遠藤周作「私の文学 自分の場合」『遠藤周作文学論集・宗教篇』 講談社、2009年11月、251頁
- 8 遠藤周作「合わない洋服——何のために小説を書くか」『遠藤周作文学論集・宗教篇』 講談社、2009年11月、304頁
- 9 遠藤周作「私の文学——自分の場合」『遠藤周作文学論集・宗教篇』 講談社、2009年11月、249頁
- 10 武田友寿「『白い人』の背景」『遠藤周作の世界』 講談社、1971年7月、104頁
- 11 玉置邦雄「『白い人』の研究」『人文論究』25(1) 関西学院大学、1975年6月、87頁
- 12 笠井秋生「『白い人』——人間を超えた存在と相剋の劇」『遠藤周作論』 双文社、1987年11月、85頁
- 13 秋山公男「『白い人』——サディズムと性」『愛知大学文学論叢』132 愛知大学文学会、2005年7月、31頁
- 14 下野孝文「『白い人』論——その背景と現実感」『作品論・遠藤周作』 双文社、2000年1月、38頁
- 15 首藤基澄「遠藤周作の小説の構図」『国文学 解釈と鑑賞』40 至文堂、1975年6月、91頁
- 16 管原とよ子「遠藤周作『白い人』論」『国語国文学研究』37 熊本大学、2002年2月、174頁
- 17 大平剛「『白い人』論」『帯広大谷短期大学紀要』38 帯広大谷短期大学、2000年10月、58頁
- 18 本論文に引用した本文はすべて『白い人』『遠藤周作文学全集』第6巻（新潮社、1999年6月）所収のテキストによる。引用本文に附したページはすべて当該テキストのページである。
- 19 山田都与「遠藤周作『白い人』の変容」『金城学院大学大学院文学研究科論集』11 金城学院大学大学院文学研究科、2005年3月、129頁
- 20 大平剛「『白い人』論」『帯広大谷短期大学紀要』38 帯広大谷短期大学、2000年10月、61頁
- 21 秋山公男「『白い人』——サディズムと性」『愛知大学文学論叢』132 愛知大学文学会、2005年7月、14頁
- 22 河合隼雄『コンプレックス』 岩波書店、1971年12月、60頁
- 23 武田友寿「『白い人』の背景」『遠藤周作の世界』 講談社、1971年7月、98頁
- 24 笠井秋生「『白い人』——人間を超えた存在と相剋の劇」『遠藤周作論』 双文社、1987年11月、76頁
- 25 北田雄一「『白い人』論——二つのモチーフを中心に」『遠藤周作研究』 遠藤周作学会事務局、2014年9月、15頁
- 26 大平剛「『白い人』論」『帯広大谷短期大学紀要』38 帯広大谷短期大学、2000年10月、63頁
- 27 玉置邦雄「『白い人』の研究」『人文論究』25(1) 関西学院大学、1975年6月、91頁
- 28 秋山公男「『白い人』——サディズムと性」『愛知大学文学論叢』132 愛知大学文学会、2005年7月、27頁
- 29 笠井秋生「『白い人』——人間を超えた存在と相剋の劇」『遠藤周作論』 双文社、1987年11月、82頁
- 30 笠井秋生「『白い人』——人間を超えた存在と相剋の劇」『遠藤周作論』 双文社、1987年11月、78頁
- 31 陸根和「遠藤周作におけるイエス像序説——『白い人』『黄色い人』『海と毒薬』を中心に」『実践国文学』 実践国文学会、1991年9月、101頁
- 32 秋山公男「『白い人』——サディズムと性」『愛知大学文学論叢』132 愛知大学文学会、2005年7月、26頁
- 33 山田都与「遠藤周作『白い人』の変容」『金城学院大学大学院文学研究科論集』11 金城学院大学大

- 学院文学研究科、2005年3月、132頁
- 34 秋山公男『『白い人』——サディズムと性』『愛知大学文学論叢』132 愛知大学文学会、2005年7月、27頁
- 35 下野孝文『『白い人』論——その背景と現実感』『作品論・遠藤周作』 双文社、2000年1月、38頁
- 36 玉置邦雄『『白い人』の研究』『人文論究』25(1) 関西学院大学、1975年6月、93頁
- 37 笠井秋生『『白い人』——人間を超えた存在と相剋の劇』『遠藤周作論』 双文社、1987年11月、85頁
- 38 大平剛『『白い人』論』『帯広大谷短期大学紀要』38 帯広大谷短期大学、2000年10月、67頁
- 39 武田友寿『『白い人』の背景』『遠藤周作の世界』 講談社、1971年7月、109頁
- 40 笠井秋生『『白い人』——人間を超えた存在と相剋の劇』『遠藤周作論』 双文社、1987年11月、82頁
- 41 菊田義孝『『白い人』』『遠藤周作論』 永田書房、1987年10月、74頁
- 42 笠井秋生『『白い人』——人間を超えた存在と相剋の劇』『遠藤周作論』 双文社、1987年11月、82頁
- 43 玉置邦雄は『『海と毒薬』の世界』（『人文論究』関西学院大学、1971年12月、24頁）において、作家が「戦中戦後における人間精神の翳りを直截に見つめていくことによって、神の不在と罪意識の欠如を暗示している」と指摘する。
- 池内輝雄は『海と毒薬（遠藤周作の文学世界〈特集〉）——（遠藤周作・その作品世界）』（『国文学 解釈と鑑賞』至文堂、1975年6月、138～139頁）において、作者が「日本人の精神構造の特質を、その絶望的なほどの没論理性を明らかにしようとしたのであり、それはみごとに成功している。」と述べる。ここで、彼が言う「絶望的なほどの没論理性」とは「罪意識の欠如」である。
- 44 玉置邦雄『『海と毒薬』——〈神なき人間の悲惨〉の形象をめぐって』『国文学 解釈と鑑賞』 至文堂、1986年10月、80～85頁
- 柴田泰志は『『海と毒薬』論』（『日本文学誌要』法政大学、1987年12月、108頁）において、『海と毒薬』は『『罪』に対する日本人の在り方を問い、『神なき人間の悲惨』に正面から取り込んだ作品である。』と指摘する。
- 45 首藤基澄は『『海と毒薬』論』（『国語国文学研究』熊本大学、1986年2月、315頁）において、小説を読むことで、「西洋人とは異質の日本人の心の所在が明確になったとみていい。」と述べる。
- 兼子盾夫は『遠藤周作の世界——シンボルとメタファー』（教文館、2007年、171頁）において、「問題は日本人に罪意識がないというのではなく、罪意識の表現方法が西欧（キリスト教）と異なるだけなのだ。」と指摘する。
- 46 池田静香『遠藤周作『海と毒薬』論——汎神論的感覚との接合と対立』『九大日文』 九州大学日本語文学学会、2013年10月、38～48頁
- 高山貞美は『遠藤周作と親鸞における『海』——『海と毒薬』と『教行信証』から』（『カトリック研究』上智大学神学会、2011年、125頁）において、「勝呂や上田ノブの内面に見られるような、日本人の汎神論的な精神風土を表している。」と指摘する。
- 47 品川博之『『海と毒薬』論——〈組織〉と〈権力〉を背景に』『埼玉大学国語教育論叢』 埼玉大学国語教育学会、2006年11月、15頁
- 48 下山嬢子『『海と毒薬』——〈語り〉のディメンション』『日本文学研究』 大東文学大学、2003年2月、70頁
- 49 下山嬢子『『海と毒薬』——〈語り〉のディメンション』『日本文学研究』 大東文学大学、2003年2月、70頁
- 50 田中葵『遠藤周作『海と毒薬』論——その構成における破綻』『阪神近代文学研究』 阪神近代文学会、2006年3月、63頁
- 51 品川博之『『海と毒薬』論——〈組織〉と〈権力〉を背景に』『埼玉大学国語教育論叢』 埼玉大学国語教育学会、2006年11月、14頁
- 52 市川直子『憲法ゼミで遠藤周作『海と毒薬』を読む』『城西現代政策研究』 城西大学現代政策学部、2012年3月、34頁
- 53 笛木美佳『遠藤周作『海と毒薬』論——勝呂の目遣いと救いの可能性』『學苑』 昭和女子大学、2004年1月、74頁
- 54 須浪敏子『『海と毒薬』』『国文学 解釈と教材の研究』 学燈社、1993年9月、94頁
- 55 池内輝雄『海と毒薬（遠藤周作の文学世界〈特集〉）——（遠藤周作・その作品世界）』（『国文学 解釈と鑑賞』 至文堂、1975年6月、138頁
- 56 品川博之『『海と毒薬』論——〈組織〉と〈権力〉を背景に』『埼玉大学国語教育論叢』 埼玉大学国語教育学会、2006年11月、15頁
- 57 下山嬢子『『海と毒薬』——〈語り〉のディメンション』『日本文学研究』 大東文学大学、2003年2

- 月、71 頁
- 58 川島秀一『遠藤周作〈和解〉の物語（増補改訂版）』 和泉書院、2016年3月、58 頁
- 59 本論文に引用した本文はすべて『海と毒薬』『遠藤周作文学全集』第1巻（新潮社、1999年6月）所収のテキストによる。引用本文に附したページはすべて当該テキストのページである。
- 60 峰村康広「生体解剖という踏絵——遠藤周作『海と毒薬』を読む』『近代文学研究』 日本文学協会近代部会、2006年3月、64～67 頁
- 61 柴田泰志『海と毒薬』論』『日本文学誌要』 法政大学、1987年12月、108 頁
- 62 柴田泰志『海と毒薬』論』『日本文学誌要』 法政大学、1987年12月、108 頁
- 63 伊藤整「組織と人間』『日本現代文学全集/伊藤整（ほか）編』 講談社、1963年6月、213 頁
- 64 「泣かないで」と題したパンフレット（1994年4月）による。山根道公「解題』『遠藤周作文学全集5』 新潮社、1999年6月、345 頁
- 65 武田友寿「運命の連帯感——『わたしが・棄てた・女』』『遠藤周作の世界』 講談社、1971年、221 頁
- 66 遠藤祐「『わたしが・棄てた・女』』『国文学 解釈と鑑賞』 至文堂、1986年10月、92 頁
- 67 広石廉二「『わたしが・棄てた・女』——真の聖女とは何か』『遠藤周作のすべて』 朝文社、1991年3月、171 頁
- 68 古浦修子「遠藤周作『わたしが・棄てた・女』論——作品構造から見た出会いの『痕跡』』『人文論究』 関西学院大学人文学会、2011年5月、55 頁
- 69 アナンド・サンチット「遠藤周作『わたしが・棄てた・女』論——「ぼく」の〈平凡さ〉に着目して』『語文』104 大阪大学国語国文学会、2015年6月、54 頁
- 70 武田秀美「遠藤周作『わたしが・棄てた・女』考』『上智大学国文学論集』 上智大学、1994年1月、28 頁；ほかには、吉岡は「『神の痕跡』をみた」という武田友寿（「運命の連帯感——『わたしが・棄てた・女』』『遠藤周作の世界』 講談社、1971年7月、222 頁）の論説があり、また、「ミツの生き方と死に方のなかに神の存在の痕跡を見出した」と述べる広石廉二（『わたしが・棄てた・女』——真の聖女とは何か』『遠藤周作のすべて』 朝文社、1991年3月、180 頁）の論説がある。
- 71 遠藤祐「『わたしが・棄てた・女』』『国文学 解釈と鑑賞』 至文堂、1986年10月、94 頁
- 72 笠原芳光「解説』『現代日本キリスト教文学全集12「信頼と連帯』』 教文館、1973年12月、250 頁
- 73 古浦修子「遠藤周作『わたしが・棄てた・女』論——作品構造から見た出会いの『痕跡』』『人文論究』 関西学院大学人文学会、2011年5月、52 頁
- 74 木村一信「『わたしが・棄てた・女』論——「消すことのできぬ痕跡』』『作品論・遠藤周作』 双文社、2000年1月、110 頁
- 75 大城早月「遠藤周作『わたしが・棄てた・女』論——吉岡の内面に着目して』『論究日本文学』 立命館大学、2012年12月、104 頁
- 76 本論文に引用した本文はすべて『わたしが・棄てた・女』『遠藤周作文学全集』第5巻（新潮社、1999年6月）所収のテキストによる。引用本文に附したページはすべて当該テキストのページである。
- 77 アナンド・サンチット「遠藤周作『わたしが・棄てた・女』論——「ぼく」の〈平凡さ〉に着目して』『語文』104 大阪大学国語国文学会、2015年6月、60 頁
- 78 大塩香織「遠藤周作『わたしが・棄てた・女』論』『白百合女子大学言語・文学研究センター言語・文学研究論集』14 白百合女子大学言語・文学研究センター、2014年3月、35 頁
- 79 アナンド・サンチット「遠藤周作『わたしが・棄てた・女』論——「ぼく」の〈平凡さ〉に着目して』『語文104』 大阪大学国語国文学会、2015年6月、56 頁
- 80 遠藤祐「『わたしが・棄てた・女』』『国文学 解釈と鑑賞』 至文堂、1986年10月、92 頁
- 81 広石廉二「『わたしが・棄てた・女』——真の聖女とは何か』『遠藤周作のすべて』 朝文社、1991年3月、178 頁
- 82 アナンド・サンチット「遠藤周作『わたしが・棄てた・女』論——「ぼく」の〈平凡さ〉に着目して』『語文』104 大阪大学国語国文学会、2015年6月、56 頁
- 83 小原亨「『わたしが・棄てた・女』をめぐる——『検証会議最終報告書』・「文壇におけるハンセン病観』』『部落問題研究』 部落問題研究所、2006年6月、237 頁
- 84 小原亨「『わたしが・棄てた・女』をめぐる——『検証会議最終報告書』・「文壇におけるハンセン病観』』『部落問題研究』 部落問題研究所、2006年6月、237 頁
- 85 笛木美佳「過去から現代への箴言——遠藤周作「わたしが・棄てた・女」の今日性』『學苑』 昭和女子大学、2011年9月、3 頁
- 86 加藤憲子「遠藤周作『わたしが・棄てた・女』論——吉岡努と森田ミツの〈幸福〉から見えてくるもの』『遠藤周作研究』 遠藤周作学会事務局、2009年9月、33 頁
- 87 大城早月「遠藤周作『わたしが・棄てた・女』論——吉岡の内面に着目して』『論究日本文学』 立

- 命館大学、2012年12月、102頁
- 88 大谷慎一郎「手記と欲望——遠藤周作『わたしが・棄てた・女』試論」『立教大学日本文学』立教大学、2011年7月、160頁
- 89 アナンド・サンチット「遠藤周作『わたしが・棄てた・女』論——「ぼく」の〈平凡さ〉に着目して」『語文』104 大阪大学国語国文学会、2015年6月、52頁
- 90 三木サニヤ「遠藤周作『わたしが・棄てた・女』論——「棄てる」をめぐる」『久留米信愛女学院短期大学研究紀要』久留米信愛女学院短期大学、2005年7月、88頁
- 91 霍斐「遠藤周作『海と毒薬』論——組織・人間・罪」『日本文藝』日本文藝学会、2016年3月、112頁
- 92 「泣かないで」と題したパンフレット（1994年4月）による。山根道公「解題」『遠藤周作文学全集5』新潮社、1999年6月、345頁
- 93 粕谷甲一「『沈黙』について」『遠藤周作『沈黙』作品論集』クレス出版、2002年6月、41頁
- 94 高堂要「海外における遠藤文学評価」『国文学 解釈と教材の研究』学灯社、1993年9月、85頁
- 95 丹羽文雄「感想」『遠藤周作『沈黙』作品論集』クレス出版、2002年6月、61頁
- 96 大岡昇平「今年度最大の問題作」『遠藤周作『沈黙』作品論集』クレス出版、2002年6月、58頁
- 97 本論文に引用した本文はすべて『沈黙』『遠藤周作文学全集』第2巻（新潮社、1999年6月）所収のテキストによる。引用本文に附したページはすべて当該テキストのページである。
- 98 会田雄次『会田雄次著作集 第二巻』講談社、1979年10月、39頁
- 99 会田雄次『会田雄次著作集 第二巻』講談社、1979年10月、38頁
- 100 会田雄次「寛容の文化と不寛容の文化——『沈黙』を読んで」『遠藤周作『沈黙』作品論集』クレス出版、2002年6月、10頁
- 101 会田雄次「寛容の文化と不寛容の文化——『沈黙』を読んで」『遠藤周作『沈黙』作品論集』クレス出版、2002年6月、10頁
- 102 会田雄次「寛容の文化と不寛容の文化——『沈黙』を読んで」『遠藤周作『沈黙』作品論集』クレス出版、2002年6月、10頁
- 103 遠藤周作「父の宗教・母の宗教——マリア観音について」『遠藤周作文学論集・宗教篇』講談社、2009年11月、74頁
- 104 遠藤周作「父の宗教・母の宗教——マリア観音について」『遠藤周作文学論集・宗教篇』講談社、2009年11月、74～75頁
- 105 遠藤周作「父の宗教・母の宗教——マリア観音について」『遠藤周作文学論集・宗教篇』講談社、2009年11月、75頁
- 106 遠藤周作「父の宗教・母の宗教——マリア観音について」『遠藤周作文学論集・宗教篇』講談社、2009年11月、74頁
- 107 笹淵友一「近代日本文学とキリスト教——主として遠藤周作『沈黙』について」『遠藤周作『沈黙』作品論集』クレス出版、2002年6月、71頁
- 108 笠井秋生「『沈黙』——父の宗教から母の宗教への転換」『遠藤周作『沈黙』作品論集』クレス出版、2002年6月、292頁
- 109 江藤淳『成熟と喪失——「母」の崩壊』『遠藤周作『沈黙』作品論集』クレス出版、2002年6月、83頁
- 110 武田友寿「『沈黙』の世界——弱者の論理」『遠藤周作『沈黙』作品論集』クレス出版、2002年6月、158頁
- 111 武田友寿「『沈黙』の世界——弱者の論理」『遠藤周作『沈黙』作品論集』クレス出版、2002年6月、161頁
- 112 笠井秋生「『沈黙』——父の宗教から母の宗教への転換」『遠藤周作『沈黙』作品論集』クレス出版、2002年6月、306頁
- 113 武田友寿「『沈黙』の世界——弱者の論理」『遠藤周作『沈黙』作品論集』クレス出版、2002年6月、152頁
- 114 武田友寿「『沈黙』の世界——弱者の論理」『遠藤周作『沈黙』作品論集』クレス出版、2002年6月、154頁
- 115 山根道公「遠藤周作『沈黙』論——歴史的素材の再構成をめぐる」『遠藤周作研究』遠藤周作学会事務局、2011年9月、62頁
- 116 片山はるひ「遠藤周作の文学におけるキリスト教の『東』と『西』——『深い河』の女神チャームンダーと聖母マリアの比較を通して」『キリスト教文化研究紀要』28 上智大学キリスト教文化研究所、2010年3月、42頁
- 117 古浦修子「遠藤周作『深い河』論——美津子の魂の旅程における〈母なるもの〉の内実」『遠藤周作

- 研究』 遠藤周作研究会事務局、2013年9月、30頁
- 118 佐藤泰正『『深い河』再読』『キリスト教文学研究』16 日本キリスト教文学会、1999年5月、45頁
- 119 二平京子『『深い河』——印度への旅・美津子の場合』『久留米信愛女学院短期大学研究紀要』36 久留米信愛女学院短期大学、2013年7月、113頁
- 120 古浦修子「遠藤周作『深い河』論——美津子の魂の旅程における〈母なるもの〉の内実」『遠藤周作研究』 遠藤周作研究会事務局、2013年9月、33頁
- 121 小嶋洋輔「『それぞれの救い、「宗教的なるもの」の文学——遠藤周作『深い河』論』『千葉大学日本文化論叢』4 千葉大学文学部日本文化学会、2003年3月、32頁
- 122 笠井秋生『『深い河』の作中人物』『キリスト教文学研究』16 日本キリスト教文学会、1999年5月、56頁
- 123 川原由子「遠藤周作『深い河』が包み込む世界」『筑紫国文』23 筑紫女学園短期大学国文科、2000年6月、32頁
- 124 天羽美代子「遠藤周作『深い河』論——〈多元的宗教観〉の検証と再定義」『高知大国文』33 高知大学国語国文学会、2002年12月、65頁
- 125 武田秀美「遠藤周作と『深い河』——多元的な宗教観に至るまで」『日本比較文学会東京支部研究報告』 日本比較文学会東京支部、2004年9月、30頁
- 126 遠藤祐「ガンジスの流れに向けて——『深い河』の美津子と大津」『玉藻』36 フェリス女学院大学国文学会、2000年5月、87頁
- 127 笠井秋生『『深い河』の作中人物』『キリスト教文学研究』16 日本キリスト教文学会、1999年5月、57頁
- 128 本論文に引用した本文はすべて『深い河』『遠藤周作文学全集』第4巻（新潮社、1999年6月）所収のテキストによる。引用本文に附したページはすべて当該テキストのページである。
- 129 金恩映「遠藤周作の『深い河』研究——神の形象化と意味を中心に」『言葉と文化』2 名古屋大学大学院国際言語文化研究科日本語文化専攻、2001年3月、55頁
- 130 加藤憲子「遠藤周作『深い河』論——チャームンダー女神の意味するもの」『国文白百合』38 白百合女子大学国語国文学会、2007年3月、70頁
- 131 金恩映「遠藤周作の『深い河』研究——神の形象化と意味を中心に」『言葉と文化』2 名古屋大学大学院国際言語文化研究科日本語文化専攻、2001年3月、55頁
- 132 笛木美佳「遠藤周作『深い河』論——「玉ねぎ」に秘められたもの」『遠藤周作研究』 遠藤周作学会事務局、2010年9月、34頁
- 133 『わたしが・棄てた・女』でスール山形は「私たちの信じている神は、誰よりも幼児のようになることを命じられました」という。（『遠藤周作文学全集』第5巻 新潮社、1999年6月、331頁）
- 134 荒井英恵「遠藤周作『深い河』における美津子像——もうひとつの物語」『同志社国文学』55 同志社大学、2001年、68～69頁
- 135 古浦修子「遠藤周作『深い河』論——美津子の魂の旅程における〈母なるもの〉の内実」『遠藤周作研究』 遠藤周作研究会事務局、2013年9月、36頁
- 136 古浦修子「遠藤周作『深い河』論——美津子の魂の旅程における〈母なるもの〉の内実」『遠藤周作研究』 遠藤周作研究会事務局、2013年9月、38～39頁
- 137 古浦修子「遠藤周作『深い河』論——美津子の魂の旅程における〈母なるもの〉の内実」『遠藤周作研究』 遠藤周作研究会事務局、2013年9月、34頁
- 138 二平京子『『深い河』——印度への旅・美津子の場合』『久留米信愛女学院短期大学研究紀要』36 久留米信愛女学院短期大学、2013年7月、119頁
- 139 二平京子『『深い河』——印度への旅・美津子の場合』『久留米信愛女学院短期大学研究紀要』36 久留米信愛女学院短期大学、2013年7月、117頁
- 140 荒井英恵「遠藤周作『深い河』における美津子像——もうひとつの物語」『同志社国文学』55 同志社大学、2001年3月、68～69頁
- 141 古浦修子「遠藤周作『深い河』論——美津子の魂の旅程における〈母なるもの〉の内実」『遠藤周作研究』6 遠藤周作研究会事務局、2013年、36頁
- 142 二平京子『『深い河』——印度への旅・美津子の場合』『久留米信愛女学院短期大学研究紀要』36 久留米信愛女学院短期大学、2013年7月、115頁
- 143 古浦修子「遠藤周作『深い河』論——美津子の魂の旅程における〈母なるもの〉の内実」『遠藤周作研究』6 遠藤周作研究会事務局、2013年、36頁
- 144 小嶋洋輔「『それぞれの救い、「宗教的なるもの」の文学——遠藤周作『深い河』論』『千葉大学日本文化論叢』4 千葉大学文学部日本文化学会、2003年3月、43頁
- 145 大平剛『『白い人』論』『帯広大谷短期大学紀要』38 帯広大谷短期大学、2000年10月、57～67頁

- 146 『沈黙』の最後に付する「長崎出島オランダ商館員ヨナセンの日記より」で踏み絵を踏んだ後のロドリゴの心情を記載している。それは「今までとはもっと違った形であの人を愛している」、「私はこの国で今でも最後の切支丹司祭なのだ」のである。『遠藤周作文学全集 2』 新潮社、1999年6月、325頁
- 147 遠藤氏は『白い人』が受賞する時の「感想」を引用する。広石廉二『『白い人・黄色い人』——魂の領域への志向』『遠藤周作のすべて』 朝文社、1991年3月、48頁
- 148 広石廉二『『わたしが・棄てた・女』——真の聖女とは何か』『遠藤周作のすべて』 朝文社、1991年3月、162頁

参考文献

- 会田雄次『会田雄次著作集 第二巻』 講談社、1979年10月
- 会田雄次「寛容の文化と不寛容の文化——『沈黙』を読んで」『遠藤周作『沈黙』作品論集』 クレス出版、2002年6月、9～14頁
- 秋山公男「『白い人』——サディズムと性」『愛知大学文学論叢』 愛知大学文学学会、2005年7月、15～34頁
- アシェソン・アデリノ『遠藤周作 その文学と神学の世界』 教友社、2013年12月
- アナンド・サンチット「遠藤周作『わたしが・棄てた・女』論——「ぼく」の〈平凡さ〉に着目して」『語文』104 大阪大学国語国文学会、2015年6月、45～61頁
- 天羽美代子「遠藤周作『深い河』論——〈多元的宗教観〉の検証と再定義」『高知大国文』 高知大学国語国文学会、2002年12月、65～74頁
- 荒井英恵「遠藤周作『深い河』における美津子像——もうひとつの物語」『同志社国文学』55 同志社大学、2001年3月、58～72頁
- 今井真理『それでも神はいる——遠藤周作と悪』 慶應義塾大学出版会、2015年8月
- 今道友信『美について』 講談社、1999年7月
- 市川直子「憲法ゼミで遠藤周作『海と毒薬』を読む」『城西現代政策研究』 城西大学現代政策学部、2012年3月、33～41頁
- 池内輝雄「海と毒薬（遠藤周作の文学世界<特集>）——（遠藤周作・その作品世界）」『国文学 解釈と鑑賞』 至文堂、1975年6月、136～139頁
- 池田静香「遠藤周作『海と毒薬』論——汎神論的感覚との接合と対立」『九大日文』九州大学日本語文学学会、2013年10月、34～48頁
- 伊藤整（1963）「組織と人間」『日本現代文学全集/伊藤整（ほか）編』 講談社、1963年6月
- 内田樹『寝ながら学べる構造主義』 文藝春秋、2001年6月
- 内田樹『レヴィナスと愛の現象学』 文藝春秋、2011年9月

- 内田樹『他者と死者 ラカンによるレヴィナス』 文藝春秋、2011年9月
- 江藤淳・他編『群像日本の作家22 遠藤周作』 小学館、1991年8月
- 江藤淳「成熟と喪失——“母”の崩壊」『遠藤周作『沈黙』作品論集』 クレス出版、2002年6月、879～100頁
- 遠藤周作『遠藤周作文学論集・宗教篇』 講談社、2009年11月
- 遠藤周作『遠藤周作文学論集・文学篇』 講談社、2009年11月
- 遠藤祐「『わたしが・棄てた・女』」『国文学 解釈と鑑賞』 至文堂、1986年10月、86～94頁
- 遠藤祐(2000)「ガンジスの流れに向けて——『深い河』の美津子と大津」『玉藻』36 フェリス女学院大学国文学会、2000年5月、73～92頁
- 大岡昇平「今年度最大の問題作」『遠藤周作『沈黙』作品論集』 クレス出版、2002年6月、58～59頁
- 大塩香織「遠藤周作『わたしが・棄てた・女』論」『白百合女子大学言語・文学研究センター言語・文学研究論集』14 白百合女子大学言語・文学研究センター、2014年3月、29～40頁
- 大城早月「遠藤周作『わたしが・棄てた・女』論——吉岡の内面に着目して」『論究日本文学』 立命館大学、2012年12月、93～108頁
- 大谷慎一郎「手記と欲望——遠藤周作『わたしが・棄てた・女』試論」『立教大学日本文学』 立教大学、2011年7月、153～167頁
- 大平剛「『白い人』論」『帯広大谷短期大学紀要』38 帯広大谷短期大学、2000年10月、57～67頁
- 奥野政元「『沈黙』論」『作品論・遠藤周作』 双文社、2000年1月、148～163頁
- 大森荘蔵『時は流れず』 青土社、1996年9月
- 笠井秋生『遠藤周作論』 双文社、1987年11月
- 笠井秋生「『深い河』の作中人物」『キリスト教文学研究』16 日本キリスト教文学会、1999年5月、53～60頁
- 笠井秋生(2002)「『沈黙』——父の宗教から母の宗教への転換」『遠藤周作『沈黙』作品論集』 クレス出版、2002年6月、280～307頁

- 粕谷甲一「『沈黙』について」『遠藤周作『沈黙』作品論集』 クレス出版、2002年6月、41～49頁
- 上総英郎『遠藤周作へのワールド・トリップ』 パピルスあい、2005年4月
- 片山はるひ「遠藤周作の文学におけるキリスト教の『東』と『西』——『深い河』の女神チャームンダーと聖母マリアの比較を通して」『キリスト教文化研究紀要』28 上智大学キリスト教文化研究所、2010年3月、39～55頁
- 加藤憲子「遠藤周作『わたしが・棄てた・女』論——吉岡努と森田ミツの〈幸福〉から見えてくるもの」『遠藤周作研究』 遠藤周作学会事務局、2009年9月、30～46頁
- 加藤宗哉『遠藤周作』 慶應義塾大学出版会、2006年10月
- 加藤典洋『日本という身体——「大・新・高」の精神史』 講談社、1994年3月
- 兼子盾夫『遠藤周作の世界——シンボルとメタファー』 教文館、2007年9月
- 河合隼雄『コンプレックス』 岩波書店、1971年12月
- 河合隼夫『無意識の構造』 中央公論新社、1977年9月
- 河合隼雄・松岡和子『快読シェイクスピア』 新潮社、2001年11月
- 川島秀一「遠藤周作〈和解〉の物語（増補改訂版）」 和泉書院、2016年3月
- 川原由子「遠藤周作『深い河』が包み込む世界」『筑紫国文』23 筑紫女学園短期大学国文科、2000年6月、23～35頁
- 菊田義孝『遠藤周作論』 永田書房、1987年10月
- 北田雄一「『白い人』論——二つのモチーフを中心に」『遠藤周作研究』 遠藤周作学会事務局、2014年9月、12～22頁
- 木村一信「『わたしが・棄てた・女』論——「消すことのできぬ痕跡」」『作品論 遠藤周作』 双文社、2000年1月、102～117頁
- 金恩暎「遠藤周作の『深い河』研究——神の形象化と意味を中心に」『言葉と文化』2 名古屋大学大学院国際言語文化研究科日本語文化専攻、2001年3月、45～59頁
- 古浦修子「遠藤周作『わたしが・棄てた・女』論——作品構造から見た出会い

- の「痕跡」『人文論究』 関西学院大学人文学会、2011年5月、39～61頁
- 古浦修子「遠藤周作『深い河』論——美津子の魂の旅程における〈母なるもの〉の内実」『遠藤周作研究』 遠藤周作研究会事務局、2013年9月、30～40頁
- 小嶋洋輔「「それぞれ」の救い、「宗教的なるもの」の文学——遠藤周作『深い河』論」『千葉大学日本文化論叢』4 千葉大学文学部日本文化学会、2003年3月、31～47頁
- 小嶋洋輔『遠藤周作論——「救い」の位置』 双文社、2012年12月
- 小原亨「『わたしが・棄てた・女』をめぐって——『検証会議最終報告書』・「文壇におけるハンセン病観」に対して」『部落問題研究』 部落問題研究所、2006年6月、228～242頁
- 佐々木健一『美学への招待』 中央公論新社、2004年3月
- 笹淵友一「近代日本文学とキリスト教——主として遠藤周作『沈黙』について」『遠藤周作『沈黙』作品論集』 クレス出版、2002年6月、64～75頁
- 佐藤泰正「『深い河』再読」『キリスト教文学研究』16 日本キリスト教文学会、1999年5月、45～52頁
- 品川博之「『海と毒薬』論——〈組織〉と〈権力〉を背景に」『埼玉大学国語教育論叢』 埼玉大学国語教育学会、2006年11月、12～24頁
- 柴田泰志「『海と毒薬』論」『日本文学誌要』 法政大学、1987年12月、100～109頁
- 下野孝文「『白い人』論——その背景と現実感」『作品論・遠藤周作』 双文社、2000年、25～40頁
- 下山嬢子「『海と毒薬』——〈語り〉のディメンション」『日本文学研究』 大東文学大学、2003年2月、65～79頁
- 新宮一成『夢分析』 岩波新書、2000年1月
- 首藤基澄「遠藤周作の小説の構図」『国文学 解釈と鑑賞』 至文堂、1975年6月、90～96頁
- 首藤基澄「『海と毒薬』論」『国語国文学研究』 熊本大学、1986年2月、306～315頁

- 管原とよ子「遠藤周作『白い人』論」『国語国文学研究』37 熊本大学、2002年2月、171～187頁
- 鈴木孝夫『ことばと文化』 岩波新書、1973年5月
- 須浪敏子『『海と毒薬』』『国文学 解釈と教材の研究』 学灯社、1993年9月、92～95頁
- 高堂要「海外における遠藤文学評価」『国文学 解釈と教材の研究』 学灯社、1993年、84～87頁
- 高山貞美「遠藤周作と親鸞における「海」——『海と毒薬』と『教行信証』から」『カトリック研究』 上智大学神学会、2011年6月、115～149頁
- 武田秀美「遠藤周作『わたしが・棄てた・女』考」『上智大学国文学論集』 上智大学、1994年1月、19～34頁
- 武田秀美（2004）「遠藤周作と『深い河』——多元的な宗教観に至るまで」『日本比較文学会東京支部研究報告』 日本比較文学会東京支部、2004年、28～33頁
- 武田友寿『遠藤周作の世界』 講談社、1971年7月
- 武田友寿「『沈黙』の世界——弱者の論理」『遠藤周作『沈黙』作品論集』 クレス出版、2002年6月、152～178頁
- 田中葵「遠藤周作『海と毒薬』論——その構成における破綻」『阪神近代文学研究』 阪神近代文学会、2006年3月、55～74頁
- 田中克彦『名前と人間』 岩波新書、1996年11月
- 田中実『小説の力——新しい作品論のために』 大修館書店、1996年2月
- 田中実『読みのアナーキーを超えて——いのちと文学』 右文書院、1997年8月
- 玉置邦雄「『白い人』の研究」『人文論究』25(1) 関西学院大学、1975年6月、82～94頁
- 玉置邦雄「『海と毒薬』——〈神なき人間の悲惨〉の形象をめぐって」『国文学 解釈と鑑賞』 至文堂、1986年10月、80～85頁
- 玉置邦雄「『深い河』論」『作品論・遠藤周作』 双文社、2000年1月、269～287頁

- 柘植光彦編『遠藤周作——挑発する作家』 至文堂、2008年10月
- 中村雄二郎『日本文化における悪と罪』 新潮社、1998年6月
- 中村雄二郎『術後集(2)』 岩波新書、2003年4月
- 長濱拓磨「遠藤文学における〈ペドロ岐部〉(1)『留学』『沈黙』を中心として」
『遠藤周作研究』 遠藤周作研究会事務局、2015年9月、17～34頁
- 西村義樹・野矢茂樹『言語学の教室』 中央公論新社、2013年6月
- 二平京子「『深い河』——印度への旅・美津子の場合」『久留米信愛女学院短期
大学研究紀要』36 久留米信愛女学院短期大学、2013年7月、122～112頁
- 丹羽文雄「感想」『遠藤周作『沈黙』作品論集』 クレス出版、2002年6月、
60～61頁
- 橋本治『人はなぜ「美しい」がわかるか』 ちくわ新書、2002年12月
- 広石廉二『遠藤周作のすべて』 朝文社、1991年3月
- 広野由美子『批評理論入門——『フランケンシュタイン』解剖講義』 中央公
論新社、2005年3月
- 笛木美佳「遠藤周作『海と毒薬』論——勝呂の目遣いと救いの可能性」『學苑』
昭和女子大学、2004年1月、72～84頁
- 笛木美佳「遠藤周作『深い河』論——「玉ねぎ」に秘められたもの」『遠藤周
作研究』 遠藤周作学会事務局、2010年9月、28～41頁
- 笛木美佳「過去から現代への箴言——遠藤周作『わたしが・棄てた・女』の今
日性」『學苑』 昭和女子大学、2011年9月、1～8頁
- 福田拓也編『三田文学』 慶應義塾大学出版会、2016年8月
- 藤田正勝『哲学のヒント』 岩波新書、2013年2月
- 細川正義「『海と毒薬』論」『作品論・遠藤周作』 双文社、2000年1月、72
～87頁
- 細川正義「『沈黙』に至る道」『人文論究』 関西学院大学、2006年5月、1～
24頁
- 三木サニア「遠藤周作『わたしが・棄てた・女』論——「棄てる」をめぐる」
『久留米信愛女学院短期大学研究紀要』 久留米信愛女学院短期大学、2005
年7月、9～81頁

- 峰村康広「生体解剖という踏絵——遠藤周作『海と毒薬』を読む」『近代文学研究』 日本文学協会近代部会、2006年3月、58～73頁
- 宮内豊「作家と宗教——遠藤周作論」『群像日本の作家 22 遠藤周作』 小学館、1991年8月、148～157頁
- 山田都与「遠藤周作『白い人』の変容」『金城学院大学大学院文学研究科論 金城学院大学大学院文学研究科、2005年3月、134～118頁
- 山根道公『遠藤周作 その人生と『沈黙』の真実』 朝文社、2005年4月
- 山根道公『遠藤周作の『深い河』を読む——マザー・テレサ、宮沢賢治と響きあう世界』 朝文社、2010年9月
- 山根道公「遠藤周作『沈黙』論——歴史的素材の再構成をめぐって」『遠藤周作研究』 遠藤周作学会事務局、2011年9月、52～62頁
- 吉本隆明『心とは何か——心的現象論入門』 弓立社、2001年6月
- 陸根和「遠藤周作におけるイエス像序説——『白い人』『黄色い人』『海と毒薬』を中心に」『実践国文学』 実践国文学会、1991年9月、95～111頁
- 脇本恒也『宗教学入門』 講談社、1997年8月