

遠藤周作の四つの転換期

—異文化体験及び受容の問題を中心として—

金 恩暎

キーワード キリスト教 近代文学者 異文化体験 異文化受容 日本的
感覚

1. はじめに

日本へのキリスト教の伝播は、古くは1549年フランシスコ・ザビエルの来日
があげられる。当初は順風満帆の道を歩み出したかのように見えたキリスト教
の普及は豊臣秀吉による伴天連追放令¹をきっかけに、烈しく浮き沈みする長い
月日を送らなければならなくなる。キリスト教に入信した人々にとって、カト
リックという、いわばキリスト教信徒としてのアイデンティティを持って生き
るのは至難なことであった。それは、19世紀の幕末禁教下においても事情は同
じであった。

こういう点を念頭において、本章では1844年フランスのパリ外国宣教会の日
本再進出を始めとする近・現代のキリスト教普及の状況を取り扱ってみるこ
とにする。なぜなら、この論文の主題である遠藤周作との関わりを見るには、16
世紀のカトリックの普及状況を見るより、遠藤が生きていた時期から間近であ
る近・現代キリスト教を探ってみるのが一番妥当だと思われるからである。も
ちろん、遠藤は代表作『沈黙』を初めとして後期の歴史小説類に至るまで、数
多くの作品の中で隠れキリシタンや切支丹時代の時代物も活発に執筆してい
た。しかし、ここで試みるのは、あくまでも遠藤の生存時、或いはその前後の
キリスト教の受容状況を探ってみることにより、当時の文学者たちや生身の遠
藤がどういうふうにキリスト教を受容していたのかを考察することである。し
たがって、ここでは遠藤がカトリック教に入信した12才の1935年から近い、明
治期から現代に至る当時のキリスト教の再普及状況をめぐりながら論を続けて
いきたい。

2. 近・現代日本におけるキリスト教普及の歴史的背景

日本で宗教という用語が登場したのは明治7年のことである。もちろん、宗教という言葉はそれ以前にも存在していたが、それは、ただ「宗旨の教え」²のような意味であって、今日のような意味ではなかった。西欧の近代文物とともに入って来るキリスト教に対して、どう対処すべきか悩んでいた明治政府は、1874年キリスト教や仏教、神道などを一つにひっくるめた概念として「宗教」という翻訳語を使い始めたのである。だから、宗教という用語が使われるようになった背景には、キリスト教の伝播が深く関係していた。

日本への布教を準備していたフランスパリの外国宣教会の宣教師が、日本へ再入国し始めた1844年から、1854年江戸幕府の開国以来、1858年仏・日修好通商が結ばれ、1862年天主堂が建てられた時期に至るまで、幕末の事情は近代キリスト教の復活³とも言うべき大きな事件の連続であった。カトリックやプロテスタントが日本に上陸し、それに相次いでギリシャ正教会も日本に入ってくる。しかし、これらの進出は決して平凡で順調なことではなかった。なぜなら、たとえ幕府の時代は去って、新しい政権が樹立されたというものの、明治政府のカトリックに対する見方は基本的に幕府のそれとあまり変わらなかったからである。それどころか、新政府は幕府の禁教政策を受け継いだかのように明治政府の発足と共に、1868年「キリシタン邪宗門」禁止の高札を掲げた。近代国家としての日本を練り上げることに懸命であった明治政府にとって、キリスト教の思想は相容れないところがあったためである。

明治政府の政策はキリスト教の受容という問題に直面すると、すぐさまあるジレンマに陥ってしまう。日本国内に限ってみれば、キリスト教はあくまでも国家の国とは根本的に合わないし、自分たちの権力を危うくさせる邪教に過ぎない。⁴天皇中心の強力な中央集権国家の建設を目指し、王政復古を宣言した明治政府の方針に、唯一神を信じることを懲憑するキリスト教は、最初から否定されざるを得ない立場に置かれていた。なぜなら、「天皇崇拜のシステム自身」がすでに「天皇を頂点とする一神教的な」「体系と一貫性をもっていた」からである。⁵ここに、キリスト教の禁令を存続させた一番の理由があったと言っても過言ではないだろう。にもかかわらず、対外的に見れば、世界各国の列強はキリスト教を受容せざるを得ないようにせまる。西欧の列強と肩を並べるためには門戸を開放し、西欧の文物を受け入れるしかない。それにはキリスト教禁令が一番の桎梏になる。つまり、西欧との外交関係確立には西欧の宗教までも受け入れることが必須条件であったのだ。こういう事情のもとで、1873年、政府

はやっとキリスト教を禁ずる高札を除去する。そして、暫くのあいだ布教は自由になり、日本伝道の道は開き、着々とキリスト教の伝道が進むかのように思われた。しかし、これはキリスト教が信仰として完璧な自由を保証されたことを意味してはいなかった。ただ単に、政府の暗黙の了解を得たということにしか過ぎなかった。とうとう、政府は国際的な政情に合わせ、文明国家建設という名のもとで、表面だけでも信教の自由を認めざるを得なかったのだ。

高札の解禁という新たな時代を迎えて、一応キリスト教は公に活動し始める。キリスト教への関心を表明した支持層が、自由民権運動、政府主導の欧化政策を支持する一部官僚や知識階層でもあったことも手伝って、教会内部のリバイバル運動や自由民権運動、政府主導の欧化政策などの展開により、キリスト教は順調に進展するよう見えた。

しかし、明治政府は基本的に絶対主義的な国家建設の政策強行を忘れることはなかった。むしろ、1889年の大日本帝国憲法や1890年の教育勅語の制定などを通して、天皇中心の一元的国家へと突き進むばかりであった。⁶ こういう中、まもなく天皇制とキリスト教信仰の対立をさらに深める事件が起きる。それは1891年、内村鑑三が起こした「不敬事件」のことである。当時第一高等中学教師の内村は、教育勅語にある天皇の署名に対して奉拝することを拒む。⁷ この事件をきっかけに、キリスト教は日本の国是に反する宗教として、世論から激しい批判を浴び、政界からも、他宗教界からもはなはだしい非難を受ける。またもや迫害と抑圧がはじまり、キリスト教徒の学校教師が学校から追い出される事件が相次いでおきる。この事件はキリスト教を非難し得る好機会になったのだ。

1887年を境に、日本国内では外国人とキリスト教排除の気運が高まり、強力な国権回復運動と国粹主義が喚起される風潮まで出てくる。特に、1894年日清戦争が勃発すると、キリスト教界はプロテスタント、カトリックを問わず、次々と政府の動きに敏感に対応して、妥協しようとする動きを見せる。要するに、日清戦争はキリスト教が反国家的、非愛国的ではないことを証明しなければならない足場になったのだ。高まるばかりのナショナリズムの風潮の中で生き残るため、キリスト教はやむを得ず国家主義・国権主義と妥協しつつ、日本的キリスト教としての変容を強要される。

こういう傾向は1904年日露戦争が起きるとさらに露骨になる。キリスト教界はこの戦争に反対するどころか、「挙げて積極的に戦争に協力」⁸したほどである。日清・日露戦争を機に、明らかに国家権力と妥協し国家主義的色彩を帯びるようになったのだ。皮肉なことに、1910年代⁹にはいり、キリスト教が体制に合わせて、そして、国家神道のもとに従属されてからはじめてキリスト教は他

の宗教と同様、宗教として認められるようになったのである。

一方では外国人の居留地がなくなり、外国人宣教師たちも行動の自由を得たかと思えば、他方では外国人の経営する学校に対する監督と規制が強化される。このような矛盾に満ちた社会状況の中で、ついにキリスト教界は国家主義に迎合する日本的キリスト教として生まれ変わることを図ったのである。

しかし、こういう努力も報いられず、1931年に起きた満州事変をきっかけに日本の侵略政策が積極的に展開されるにつれて、キリスト教は再度烈しい弾圧を免れなかった。「現人神」天皇を中心とし、国民の思想は統制されるし、宗教界に対しても同じく統制がなされる。1930年代は多くの宗教団体が宗教統制を目的に激しい干渉と弾圧を受ける。1937年には日中戦争が勃発する。1941年には日本がアメリカに宣戦報告をする。1944年には「大日本戦時宗教報告会」により宗教界が完全に軍部の統制下に置かれる。目まぐるしく変わる国内情勢の中で、外国人宣教師は、常に外国のスパイとしての嫌疑をかけられるし、キリスト教系の学校や信者は軍部の統制下に置かれる。こうやって始まった圧迫と迫害は15年間余り続けられ、太平洋戦争開戦以後、敗戦に至るまで続けられる。まさに、江戸時代のキリシタン弾圧に比しても、決して劣らない周到な計画と国家権力をもって暗黙の時代がはじまったのだ。

1945年敗戦とともに15年間続けられた戦時体制もようやく解除し、宗教界は厳しい統制と弾圧から解放される。治安維持法や国家神道、宗教団体法などは撤廃され、1947年「日本国憲法」が公布される。信教の自由が国民の基本的な人権として保障されて、もはや宗教に及ぶ国家権力の影響力は完全な意味でなくなった。政治と宗教の分離がはじめて明確に規定されたのである。これは日本のキリスト教が迫害されてからおよそ「360年ぶりに、そして、明治政府による切支丹禁制の高札撤廃から74年」¹⁰が過ぎ去って、とうとう得られた信教の自由とも言えよう。

これ以降、キリスト教は、1946年を境にその伝播の速度は停滞し、現に新旧教を問わず宗教としてはごく小さい勢力に止まってしまったが、キリスト教が日本の近現代社会に及ぼした影響は決して少なくはない。プロテスタントもカトリックも、社会に根を下ろして国民生活と密着するまでには到らなかったのである。これには、もちろん様々な原因が挙げられるが、唯一神信仰と近代的個人主義の倫理を担っているキリスト教が、天皇を現人神とし、忠孝を強調する明治政府のスローガンと合わず、常に外教という非難と攻撃を受けていたことも一つの原因になったのだろう。つまり、日本でキリスト教布教が成功出来なかった重要な要因が、他宗教との対立にあったというより、国家体制との根本的なすれ違いにあったことを指摘しても差し支えないだろう。それに、近代

国家形成の過程において対外戦争という特殊な立場に置かれた日本は、外来宗教であるキリスト教に対して常に警戒の念を禁じざるをえなかったのである。長年続いた邪宗教観と政府主導の組織的な排除活動などをもとに、近代日本のキリスト教は絶えず試練に耐えなければならなかった。

以上が近代日本社会にもたらされたキリスト教の歴史的背景である。次からはこういう背景の中でも、日本社会に溶け込もうとしたキリスト教が明治、大正時代の知識人階級、なかでも近代文学者たちに、どういう心理的影響を及ぼしたのかについて注目してみたい。

3. 知的レベルとしての異文化体験

キリスト教の日本伝播において、国家の国是との対決という難点とともに、キリスト教を苦しめたもう一つの難題は、人々が持ったキリスト教への不信感であった。江戸幕末から明治時代を超え、敗戦に至るまで長らく続けられた迫害は、キリスト教に対する人々の認識を「信じると処罰されてしまうおぞましい宗教」¹¹のようにさせてしまった。それ故、外国人宣教師が明治政府の黙認のもとで日本伝道に励む時、彼らは国家主義との戦い以外にも、人々の底知れぬ恐怖や不安感とも戦わなければならなかった。

しかし、西欧近代への歩みと共に、西欧の技術文物の輸入が進展するにつれて、邪宗教としてのキリスト教のイメージにも変化が生じる。欧米をモデルとし近代化に拍車をかけるためには、外から入ってくるおびただしい数の技術や制度、知識など、先進文物を次々と吸収しなければならない。これらと一緒に輸入されてきたキリスト教を、人々は宗教というより西欧文化の一種として見なしはじめたのである。そして、この認識により、キリスト教は「天正時代にも、明治期、大正期も、日本に知られていなかった技術、文明とともにもたらされたハイカラなものであり続ける」¹²ことができた。

ところで、このような両義的イメージは、キリスト教を受容した階層に限られていたことにも起因しているかもしれない。キリスト教を間において一般民衆と知識人層にイメージの断絶が生じているように見える。つまり、キリスト教はそれを受け入れる受容層によって、そのイメージに変化が生じるのである。民衆にとってキリスト教は不安感を与える邪宗教としてのイメージが強い。しかし、エリート知識人たちのことになると話が変わる。知識人層の場合、キリスト教は西洋近代文明に基づいた、学ばなければいけない教養のようなものであった。このため、キリスト教は日本人にとって明らかに両義的なものになり、

一方では「邪宗教」と思いつつ、他方ではエキゾチックな西欧の文物そして、学ばなければならない高等な文化のように思う、相反する認識が共存するようになった。次々と入ってくる西洋のものに関心を示し、キリスト教をも積極的に受け取ろうとしたのは知識人層が中心であって、日本人なら誰もがキリスト教に関心を寄せていたわけではなかった。要するに、キリスト教への興味を示したのは一部の官僚をはじめとする知識人層、成功した自営業者、新興商人のように、新しい文物に大に関心を表明する一群の人々であった。その結果迫害をしのび、ようやく形成されたキリストのイメージは、また知識人層の宗教であって一般庶民のところまで届く身近なものではないという先入観が生み出されてしまった。敗戦までの混乱期に政府から受けたさまざまな干渉や弾圧にも生き残り、かつ、それを乗り越えたにもかかわらず、カトリックやプロテスタントを含むキリスト教の教徒がいまだに日本国民の0.3パーセントくらいにとどまっていることには、確かこういう認識の影響が残っているせいかもしれない。しかし、たとえ一部の人々にすぎなかったとはいえ、キリスト教に関する官僚や文学者など知識人たちの関心は並ならぬものであった。

日本に伝えられたキリスト教は浄化された文明の教えであり、パレスティナの荒地に生れた民族の臭いも、代々のヨーロッパの民衆の生活の臭いや、アメリカの西部開拓者の丸木小屋や干し草の匂いの滲み込んだものでもなく、理性に訴えて日本のアニミズム的習俗を迷信として退け、唯一の神の偏在を欧米の理論で説く教えであった。¹³

上記のように、知識人たちにとって、キリスト教は「唯一の神の偏在を欧米の理論で説く教え」として「理性に訴える」ものであり、「日本のアニミズム的習俗を迷信として退け」ようとするものとして、受け入れられた。¹⁴そして、こういうキリスト教を受け取った大半は立身出世のため宣教師に接近して洋学や英学を習っているうちに、キリスト教に感化される傾向が多かった。そして、次第にキリスト教が持っていた高い倫理観に影響される。キリスト教を信仰としてよりは、崇高な思想を持つ倫理として理解し受け止めたのだ。聖書のいう倫理に強く共鳴をし、もっと関心を抱くようになり、キリスト教は「新しいアメリカの文化と民主主義思想の導入におけるシンボル」のようなものになってしまった。だからこそ、一般の庶民たちは「キリスト教が外国の宗教であり、知識層の宗教であって、ふだん着の宗教ではない」¹⁵という強い意識をもち続けたわけである。

現在も一般の日本人が抱いているキリスト教に対するイメージは、西洋の宗

教という認識が極めて強い。そして、仮にキリスト教を日本に完全に溶け込んだ多元的宗教の一つだと思えば、新しい宗派の一つとして受容¹⁶しても、キリスト教に触れるにつれて、キリスト教の教義から異質感を覚え、次第にキリスト教から離れるようになる。これは文学者たちとキリスト教の関係を見てもっと具体的な形を取って現れる。日本の近代文学史において、大勢の近代文学者たちはキリスト教から実生活はもちろんのこと、創作活動においても多くの影響を受けている。文学者たちがどういう形でキリスト教と関連してきたのかを研究することは日本文学を考える一視点として至極重要である。文学者にとってもキリスト教は切っても切れない重要な役割を果たしてきたためである。

島崎藤村や正宗白鳥、有島武郎たちは、実際に一時期ながら信者として洗礼を受けたが、まもなく背教してしまった。また、信者ではなかったが平生聖書を愛読し、聖書物語を書いていた芥川竜之介と、創作活動において、聖書を百数回にわたって引用していた太宰治に至るまで、近代文学者たちがキリスト教から受けた刺激は計り知れないほど大きい。彼等にとってキリスト教や聖書の影響は異常と言えるほど強いのだ。ほかにも、芥川からの影響下、彼の後を継いだかのように、聖書とキリスト教に関する深い関心を作品に反映していた堀辰雄や、堀辰雄のことを批評することから批評活動を始めた遠藤周作、「復活の信仰」を信じ、それを作品に描き得た椎名麟三に至るまで、数多くの文学者たちがそれぞれの形でキリスト教と関わりあっていた。つまり、キリスト教は近・現代文学者の心底を流れる根幹になっていたと言っても過言ではないだろう。

ところで、ここで特記すべきことは、ごく一部を除いて、文学者が殆どキリスト教信仰と文学を両立することに失敗したことである。島崎藤村、正宗白鳥、有島武郎、国木田独步、志賀直哉など、数々の文学者たちは、それぞれキリスト教との接し方は違うけれど、「若い時にキリスト教に触れ、入信し、年をとるにつれて教会から離れていく」という一定のパターンを見せる。

そして、その背教のパターンには、内村の影響下で、最初は烈々たる姿勢を持っていたが、後にキリスト教への失望の故、キリスト教から離れてしまう正宗白鳥や有島武郎のような類型がある反面、島崎藤村のように異国情緒に惹かれ入信してみるが、神への背反感や憎悪感など、なんの背教心理もなく、深刻な苦しみもなく日常的に背教してしまう類型もある。また、志賀直哉のように、文学形成が深まり、作家として「一人歩き」の道が「開きかけていた」ことをきっかけにキリスト教から——というより、内村の影響から——自然に離れるようになったと告白する場合もある。ある意味でこれら文学者にとって、キリスト教は一種のイニシエーションのようなものであった。

武田清子¹⁷は、日本における背教の形態を次の四つに分けて説明している。「弾

「弾圧による背教」型、「偽装的背教」型、「くぐりぬけの背教」型、「自覚的・積極的背教」型の四つがそれである。この分類にしたがえば、言葉どおり弾圧により背教を強いられた「弾圧による背教」型は別として、「偽装的背教」型には、表面的にだけ転んで、信仰は持ち続けている隠れキリシタンが属する。キリスト教への不信感を露にした有島武郎のような背教型は、「自覚的・積極的背教」型に属するものとして分類している。最後に「くぐりぬけの背教」型とは、「青年期にキリスト教とある思想的接触をもちながらも、キリスト教集団内に一時身をおいただけで、福音との決定的な対決・回心をもつことなしに、ある時期を経てキリスト教から離れる」「通過集団」であると指している。つまり、「信仰的」ではなく「文化的関心」を持ち、キリスト教に接近した文学者たちがここに属する。有島武郎や正宗白鳥が「自覚的・積極的背教」者¹⁸であるのに対して、島崎藤村や志賀直哉などがここに属していると見ることができる。中でも、藤村は宗教としてよりは「ミッションスクールや教会のもつ異国的な情緒」¹⁹に惹かれてキリスト教に入信したが、キリスト教への反発や葛藤もなく、キリスト教から離れてしまった。それに、宗教として見つめていたとしても、また今度は高い倫理をもつキリスト教への幻滅感と異質感が働きだす。宗教者としての自我と文学者としての自我を並存させるところか、二つの自我がぶつからざるを得なかった。有島武郎と正宗白鳥が、内村が説く厳しいキリスト教倫理観に幻滅観を隠せないことも同じ脈絡から理解できるだろう。正宗白鳥の場合、自らの意思でキリスト教に背を向けた彼だが、そもそもキリスト教への最初の関心が「清新な異国情緒」への憧れに起因したと自認していることは特記すべきである。

いずれにしても、興味深いことは、自然的背教であれ、積極的背教であれ、文学者たちがキリスト教と関わっていた期間は一時的なことに過ぎない。島崎藤村が1888年からの1892年の4年間、正宗白鳥が1897年から1901年の4年間、そして、有島武郎が1899年から1910年の11年間に過ぎない。内村の影響下にいた志賀直哉も、1900年から1908に至る約7年余りの関わりの末、内村から離れてしまう。外にも、同じく信者ではあった国木田独歩は、祈ることができないことを嘆く人であったし、芥川竜之介はイエスを「第一流のジャアナリスト」として扱っている。徳富蘆花の場合は、ずっとキリスト教的信仰は持ち続けたが、その精神的な振幅は大きく、最初の人道主義的傾向から、汎神的自然観へ、それから、社会主義へと傾倒した上、ついに晩年には自分夫妻を再臨キリストの化身とまで唱えるなど、異端的傾向にまで流れてしまう。

要するに、近代文学者たちは、キリスト教を宗教としてよりは異国情緒のエキゾチックなものとして、または、隣人愛や倫理を説く西洋の高い倫理として、

知的レベルにおいて受容していた。また、宗教として受け入れられたとしても、それぞれ、キリスト教の本質とはかけ離れたところが伺われる。藤村のような文学者は、キリスト教が異国への知的趣味のようなものであったからこそ、嫌いになっただけでも脱ぎ捨てることができたのではなかろうか。また、有島のように自覚的・積極的に背教する場合も、その心底には、キリスト教の偏向的吸収が問題になっていた。大勢の文学者たちが受け入れたキリスト教が、実はプロテスタント系²⁰に関わるものであって、彼らはキリスト教が持つ神のイメージの中旧約聖書を中心とした父性的な神の方に目を向けてしまった。これは、内村鑑三の影響下にあった文学者たちの場合、最初、内村から深い感化を得ていたプロテスタント系のキリスト教作家たちが、内村のリゴリズム、厳格な倫理主義と独善的な姿勢によりキリスト教からいとも簡単に離れていくことを見ても自明である。また、太宰治の場合も、信仰を「ただ神の答をうけるために、うなだれて審判の台に向かふ事」と理解し、「神の愛は信ぜられず、神の罰だけを信じる」と書いているほどである。

こう見てみると、日本におけるキリスト教文学の可能性を検討する時、重要な一要素としてプロテスタントとカトリックというキリスト教界内部の問題を提起して見るべきである。マリア崇敬にみられるような母性性の強いカトリックではなく、厳格で罪を厳しく裁いていく父性的なプロテスタントを受容することにより、明治期の殆どの文学者達がキリスト教から直ちに遠ざかってしまったのではないかという推察も可能になる。そして、これにはキリスト教を育てたヨーロッパの感性と違う日本の感覚が問題化されるべきではないかとも思われる。つまり、絶対的な人格神への信仰にまでは入り込みたがらない日本の感性が、文学者たちの心底に働きかけて、彼等をキリスト教と遊離させる方向へと作用していたのかもしれない。

4. 異文化受容の問題—四つの転換期

近代文学者たちとは違って、遠藤を筆頭とする一群の現代作家たちがキリスト教と関連して作品を書いているのはめざましい。²¹なかでも、遠藤周作は神の問題を主題として作品を書きながら自らの信仰を確認し、同時に、宗教と文学が両立するのを実証してきた代表的作家である。遠藤周作がその文学的出発点を、唯一神を信じてきた西欧の精神風土と八百万の神を信じ、神道や仏教が並存する日本の精神風土との差異を論じ、その隔たりを考えることから始まっていた点はごくユニークである。他の文学者達と同じく絶対神不在の日本の風土

で育てられた遠藤にも、異国趣味のように輸入されたキリスト教がその体に合ったはずがない。だからこそ、遠藤は自分の永遠のテーマである「日本人とキリスト教」を語りつつも、あえてキリスト教を「自分の体に合わない洋服」と称しているわけである。しかし、こうはいいつつも、遠藤はいつまでも内的緊張を強いられながらキリスト教という異国の宗教を作品で描き続けた。そして、それを日本的な宗教として仕立て直すことに勤めたのである。

新教が聖母に崇拝や信仰を持たなかったのはそれなりの合理的な理由があると思うのですが、しかし「母の宗教」を信仰のなかから消すことによって、新教にはある欠除ができたような気がしてなりません。特に日本人である私としては、母なるものを欠いた新教に何ともいえぬ寂しさを感じるのですが……。²²

上記はプロテスタントにはなにか一つ物足りないところがあると思う遠藤自身の告白である。遠藤はこの物足りなさをプロテスタントにはカトリックの神が持っている母なる神の位相が欠如していると思い、キリスト教を捉え直すこと、つまり、日本的感性にあう母なる神として作り上げることが求め続けたためである。

こういう点も念頭において、次では遠藤の個人的なキリスト教受容の問題、即ち西洋文化の精神的土壌であるキリスト教を、彼がどう受け取っていたかについて考察することにする。遠藤が日本の代表的キリスト教作家というユニークな立場を占めるようになったのは、錯綜する複数の経験に起因している。さまざまな体験を踏まえたうえ、彼の独特の「神の像」は成り立っている。したがって、遠藤流の「神の像」を掴めるためには、遠藤の様々な体験を辿ってみるのが何よりの先決課題と思える。

代表作『沈黙』が書かれてから、すでに30年の月日が経って出版された『深い河』に至るまで、遠藤文学の重要なモチーフになったのは「日本人とキリスト教」であった。そして、そこにはキリスト教の理解に悩む日本人を対象に、自分の信じるキリスト教を分かりやすく伝達しようとする意地が含まれていた。

ところで、遠藤を作家として成り立たせた重要な原因を大別すると、大体四つに分けることができる。まず、幼年期に受けた洗礼の体験と、それに、青年時代に味わった辛い戦争体験、戦後初の留学生として向かったフランスという異国での留学体験、そして、作家になってから経験した3年間の病床体験及び『侍』の脱稿直後からの様々な闘病生活がそれである。各々の経験を通して、

その都度、遠藤はキリスト教徒としての回心及び、作家としての宿命とも言うべきモチーフを掴んだのである。これらの体験から得られたと思われる遠藤の精神的遍歴をまとめて見ると次のようになる。

1	洗礼体験	1935	入信	この入信は母により「着せられた洋服」のような感覚でしかなかった。まだ宗教的回心は見られない。
2	戦争体験	1931～ 1945	キリスト教の否定という不安な情緒体験	国家政策に反するものと思われていたキリスト教を信じるということに苦しめられる。(隠れキリシタン心理の類似体験) 「体に合わない洋服」としてのキリスト教を認識しつつも、段々とキリスト教に傾倒していく。
3	留学体験	1950.6～ 1953.2	心理内面への関心	戦争体験とも密接なつながりを持つ。人間のもつ「悪」と「罪」に至大な興味を持つ。
4	病床体験	1960～ 1962.5	イエス像の捕捉	人間の弱さを理解し、分かち合う神のイメージを捕捉(踏み絵との出会い)、以来、神を人間の同伴者、母なる神のイメージとして置き換える。
		1980.1 以降 ²³	死と老いの認識	続ける闘病生活により、「死と老い」への認識が深まる。これと同時に、深層心理と仏教のアラヤ織などに関する感心も高まる。

上記からも分かるように、遠藤周作がキリスト教に入信したのは12歳の1935年のことである。当時は1931年に起きた満州事変以来、15年間続けて国家の宗教に対する干渉が段々高まっていく時期であった。対外戦争という異常事態の中、外部から入ってきた宗教を信じるのが如何に辛い事であったかは、遠藤と同時代を過ごしてきた人々がよく証言している。²⁴最初は単に母からの勧誘による入信にすぎなかったキリスト教が、遠藤の一生を貫くテーマになったことにはこういう時代状況も一つの原因になったのであろう。戦時国家体制に合わせる為の信仰の「消極的否定」²⁵という経験は、遠藤が隠れキリシタンに興味を持つきっかけになった。

ところで、厳密に言うと、青年期に入り経験した戦争体験と留学体験は別々の経験として得られたというよりは、互いに有機的な関係を保ちながら経験したとも考えられる。なぜなら、日本での戦争体制はもちろんのこと、敗戦後忽ちフランスへ向かった遠藤が、留学過程の至る所で、各国の疲弊状況など、さまざまな戦争の後遺症を目にするためである。時代の不条理と不合理な状態を見ること、それに、敗戦国民としての負い目と東洋人としての劣等感、カトリッ

ク信者としての自覚などが一塊になることに作家遠藤の原点がある。遠藤は人間心理の心底にある闇や人種問題などで生じる悲しみから目をそらさないことが、カトリック信者としての自分の役目であることを認識するようになったのだ。つまり、彼が戦後最初の留学生として向かったフランスでの道程は、遠藤流の「神の像」を作り出す原体験になったと言えよう。

留学1年目の1950年には隣接する韓国に戦争が勃発する。暗い時代的狀況を背負って始めた留学体験は、当初からぎくしゃくしていた。ヨーロッパは、日本での彼が漠然と想像していたような先進文物の溢れるところではなかった。それどころか、フランスはたとえ戦勝国ではあっても、まだ戦争の爪痕がそのまま残っていた。それに、世界各国の日本に対する反発も少なくなかった。すでに遠藤の属していた留学生一行はフランス行き船の中でいろいろと不愉快なことを経験せざるをえなかった。例えば、留学当時の日記²⁶には、フィリピンの「青い悲しい海」で沈没した日本艦艇の残骸を見たときの思いや、フィリピン人の日本人に対する憎悪感が強かったため、甲板に並べられ調査を受けさせられた厳しい出来事などが生々しく綴られている。ほかにも、フィリピン、コロomboなどの植民地を経由しつつ、「一民族のみが快樂をむさぼり、他民族は彼の下で悲惨な生活」をすることなど、民族や人種の差異が招来する社会の不条理に対する自覚を改めるのである。

日本では好運とだけ思われていたフランス留学であったが、はるばる海を越えて着いてみると、「大使館もない、平和条約も結ばれてない」所で「同じ同胞と顔を合わせることもなく」「たった一人ぼっち」で勉強するということは、「大きな壁にぶつかるような」気分であった。遠藤は「研究室に入る気持を次第に放棄して」²⁷いく。それに加えて、同世代のフランス青年からは日本の悪徳について指摘され、日本人を「野蛮、残酷、狂熱」²⁸の人間として思う人種的偏見が厳然として存在する異国で屈辱を感じる。若き青年遠藤には、敗戦国民の屈辱と悲哀があった。ということは、27歳になるまで一度も接した事のない異文化でのカルチャーショックはともかく、戦争直後という時代的狀況自体や、見るもの、聴くものの全てからくるショックは想像を絶するものであっただろう。即ち、言葉や文化などの差から起因する不自由さと日本人に対する偏見のまなざしは、若き遠藤には二重の苦しみになったわけである。こういう体験を通して遠藤は西洋人と違う自らの肌の色の差を切実に感じたに違いない。それゆえ、帰国してまもなく小説を書き始めた遠藤がテーマとして選んだのは「白人と黄色人」という色の差異に託された、西洋と東洋の差に関する思索であった。

ところで、古屋健三²⁹は真の留学とは「要領よく西洋と接し、身に合ったものだけを摂取して、肥太って帰ってくるタイプ」ではなく、「逆に養分を吸い取ら

れ、体をこわして、はじき返されてくる体験」だと言っている。三浦朱門も留学を「森鷗外タイプ」と「漱石タイプ」の二つに分け、異国体験を通して違和感とコンプレックスを抱き、ノイローゼなどの神経衰弱状態になって帰ってくる留学体験を「漱石タイプ」と名付け、遠藤は後者に当たると述べている。³⁰彼らの言葉にしたがえば、遠藤は「真の留学」、「漱石タイプ」の留学を体験したとも言えよう。遠藤はフランスでの二回の滞³¹を通していつも胸を冒されて戻ってくる。留学を断念せざるをえなかった健康上の問題、それは、単に健康上の問題でもあろうが、留学を通し受けた精神的な衝撃も影響しているのではなかろうか。帰国以来、大学に残ることを断って一介の文士になった漱石のように、遠藤もフランスから習得したはずの知識を決して研究者として披露することはなかった。東洋と西洋という違う文化をしみじみと体認したはずの遠藤が、日本に戻ってきてから取った行動を見てみると、留学以前は批評家としての活動を目指していた彼が、帰国以後作家としての創作活動へと移ったことは注目に値する。研究者という最初の抱負を棄て、作家の道を選んだのは彼にとって精神的傷を癒そうとする癒しのプロセスのようなものであった。つまり、西洋人に対する反撃のような意味が含まれているように思われる。西欧から受けたはずの東洋人としての引け目や孤独、青少年期の戦争体験、相次いだ敗戦国民としての認識は、遠藤だけではなく、当時代の知識人たちの精神にも計り知れない精神的衝撃を植え付けた。³²こういう状況のもとで留学を体験することは、異国のものをどう受けとめようかという苦悩とともに、必然的に日本人としての自覚に目覚めさせたかもしれない。敗戦国家日本の国民として一種の被害意識を味わわされた西欧での体験に対する反発として、遠藤は白人社会の中にも存在する「悪」と「肉」へ目を注いだのである。

留学以前、遠藤はカトリック信者であったにもかかわらず、キリスト教に対する距離感をずっと抱いていた。留学前既に発表されている幾つかの批評を見てみると、「神々と神と」「カトリック作家の問題」「堀辰雄覚書」などの表題が象徴的に語っているように、日本とキリスト教との距離感に関する思索が殆どである。この距離感はずっと維持され、留学を通した西洋の発見にもかかわらず遠藤が感じてきたのは、東洋人の故に——とりわけ、日本人の故に——抱える甚だしい劣等感と自愧感であった。帰国直後発表された『アデンまで』『白人』『黄色人』『海と毒薬』は、一つの縦糸をなす作品群として、東洋と西洋の精神風土に対して感じる違和感が主なモチーフになっている。なかでも、処女作『アデンまで』には東洋人のゆえに感じる引け目が、余りにも鮮烈に描写されているため、当時文壇では異例の作品として酷評を浴びるほどであった。「心理内部への直視」を、「書く」行為により解消しようとする癒しのプロセスを通

して、遠藤は留学体験から得られた傷を治癒することに作家的出発点を求めたのである。

一方、癒しのプロセスとして始まった創作活動は、青年期の戦争体験を通して得られた隠れキリシタンとの心理的共感という情緒と合致される。というのは、戦時体制下の信仰の消極的否定から感じたやましさを遠藤は隠れキリシタンの「後ろめたさ」のなかに発見しているのだ。

それにくわえて、病床体験も死の類似体験による独特の「神の像」の発見という面で決して見逃してはいけない。それまでの体験が、病床体験の中で出会った「踏絵」のイエスの顔と結合されて、遠藤だけのユニークな「神の像」は獲得されるのである。いよいよ、戦争と留学という体験を通して得られた遠藤の異文化体験は病床体験とかみ合わさって「母なる神」としてイメージ化される。

ところで、遠藤が再入院したのは中堅作家として筆名を振っていた1960年のことである。3年間にわたる死との戦いの中で遠藤は自分なりの神のイメージを掴むことができた。病床の中で死と戦う人間の本能として、遠藤は神の存在証明という命題に悩まされていた。そして、その結果掴んだ神のイメージは踏絵のイエスという形態で表出される。それは、一緒に苦しむ「人間の同伴者」としてのイエスの発見と、「母なる神」としての「神の像」の獲得であった。

この過程で一つ注目されるのは、遠藤がすでにヨーロッパの基督教の中に込められている母なる神のイメージを把握していたことである。遠藤はエッセイなどでヨーロッパの基督教にも実はヨーロッパ各国の地母神信仰が混合されていると言及している。基督教の中に、二つの基本原理、父性原理と母性原理が共存していることを論じている。にもかかわらず遠藤の作品世界には父性原理を強調する基督教に対する苦しさを追いかけて見られる。でなければ、『アデンまで』以降の初期作品群から見られるような、日本人と基督教の融合の難しさに対する鮮烈な問題意識は生れなかったに違いない。こうして見ると、「留学」という遠藤の異文化体験は我々が遠藤固有の「神の像」を把握する際、貴重な意味を持つ。というのも、病床体験という危機状況を通して掴んだ母性的な神、同伴者としての神に対する自らの認識を確信するために、遠藤は基督教と日本の風土を結び付けられる証拠のものとしてヨーロッパの土着的信仰を注視していたのではなからうか。

西洋を模倣することで、近代化を夢見た東洋が一般的に陥りやすいことは、西欧のものをレベルの高い、優越したものとして思う傾向をあげることができよう。特に、近代化の速度が速かった日本の場合、直面したジレンマは、基督教を心で感じ取るより、頭で理解しようとしたことにあると思われる。高等な精神文化としての基督教を、日本化・土着化することを目指した遠藤

の認識には問題があるとは思えない。彼は日本のキリスト教普及当時の認識を変えることにより、キリスト教を西洋の優越な知的文物として捉える日本人を解放させようと努めたのである。知的レベルとして吸収されたキリスト教から日本人の心を掴めそうな神のイメージだけを発掘し、それを日本的伝統の中で生かそうとしたのである。そして、その背景には留学から得られた異文化体験があったのだ。

実のところヨーロッパのキリスト教は知的レベルに止まらず土着信仰までも吸収している。「ケルト、ゲルマンの樹木信仰、宿り木崇拜など、当初に無い要素も取り込んで」、「外来の要素を取り込んで柔軟に変化することで、キリスト教は世界的な宗教になり得た」という松原秀一の指摘のように、ヨーロッパのキリスト教にも土着的な面は見られる。マリア崇敬、聖人崇拜、殉教など土着信仰的な要素を取り込んだからこそ、キリスト教は世界宗教として成り立った。「合理的思考・思弁的神学はヨーロッパの育てたものであるが、同時にマリアとともに喜び、聖者の奇跡に目を瞠る心もまた、ヨーロッパの人々のもの」³³であり、両方ともキリスト教の本質なのである。遠藤はこれを土台にし、ヨーロッパの文化の土着性をも受け取って自分の作品の妥当性を付与しているように考えられる。つまり、基盤を失い、否定されていた日本の伝統を再評価、再認識することにより、抑圧され、緊張を強いられていた日本のキリスト教に新しい性質を付与しようとしたのである。日本人としてのアイデンティティを捨てずに、どうやってキリスト教徒になるべきかという問題に対する答をヨーロッパキリスト教のもつ土着的聖母崇拜から見つけ出し、それを日本の風土がもつ地母神信仰と結び付けることにより、普遍化を図ったのである。

ところが、ここで注目すべきは、上記のような試み自体が危険性を抱えていたことである。遠藤は西洋のカトリック信仰のうち、自分が見てみたいところだけを取捨選択しているように思われる。遠藤は人間の苦しみは分かち合えるが、弱々しい、超越性の落ちる「人間の同伴者」として神を置き換えた。母性原理に基づいた「母なる神」だけが肯定されている。これにより、彼の作品の基底には、いつも父性原理を遠ざけた偏向的原理だけが見える。しかし、これでは日本人がキリスト教と接触する時、唯一絶対の創造神を理解できるとは考えにくい。結局、遠藤の神の像はキリスト教的な衣装はまとっているが、一方的なものになってしまっているからである。遠藤は、日本の土壌を汎神論的風土と見、キリスト教が土着信仰と融合することを容認しない限り、キリスト教は日本に定着し難くなると考えた。それゆえ、隠れキリシタンの変わり果てたサンタマリア信仰とヨーロッパの地母神を合体することにより、遠藤はキリスト教の神を日本人においての神、日本的感覚に合う神として創出することがで

きた。

5. 終わりに

以上みてきたところでは、遠藤にとって四つの転換期が遠藤流の神の像を作る基盤になったことがわかった。つまり、遠藤にとってキリスト教は、最初母により無理やりに着せられた洋服のようによそよそしい外教に過ぎなかった。しかし、戦時キリスト教信者であることを否定しなければならない息苦しい状況下、「消極的否定」をしながら遠藤はむしろ次第にキリスト教へと接近していく。そして、留学先のフランスで、遠藤は東洋人としての引け目を感じざるを得なかった。しかし、同時に留学体験は日本の感覚にあう神の像を掴む機会ともなった。それゆえ、初期の創作活動で遠藤が試みたのは東西洋の隔たり、白人と有色人の差異に関する思索が殆どであった。そして、病床体験を通して死を間接体験した遠藤がようやく掴んだのは、「人生の同伴者」としてのイエスと「母なる神」という、愛だけが強調された「神の像」であった。しかし、倫理と道徳が要求される現代の状況で、遠藤が作り上げた神がどこまで、我々現代人を支えてくれる支柱になってくれるかは少々疑問である。結局、遠藤の神は母性原理に満ちてどんな悪人も救ってくれる許しの神ではあるが、超越的神の創出には至らなかったのではないだろうか。もちろん、遠藤の掴んだ神が全面的にキリスト教からかけ離れていたとは言えない。むしろ、数多くの文学者たちがヨーロッパ的思考方式を日本人には合わないものと見なしキリスト教から離れていった。それに対して遠藤は、日本人の心にあうキリスト教を作り出すことを一生の課題とした。ここに、キリスト教作家として遠藤の根源なるものがあると言えよう。

註

- 1 最初キリシタンを保護し、南蛮貿易を活発にする政策を取っていた秀吉は、全国統一以降、民衆の間にキリシタンが広まると、全国支配が難しくなるのを恐れ、1587年キリシタン禁止を命ずる。
- 2 阿満利磨、『なぜ日本人は無宗教なのか』（ちくま新書、1996）73ページ
- 3 1865年にあった献堂式から約1ヶ月後の3月17日、三人の婦人がサンタ・マリア像を見にきて、当時の神父プチジャンに自らキリシタンであること

を告白する。これがいわばキリシタンの発見、あるいはキリシタンの復活と称され、世界を驚かせた事件である。

- 4 当時は、すでに比較的根付いていた仏教も、天皇を中心とする体制の確立のため推進された神道国家主義のせい、すでに深く打撃を蒙っていた。1868年（明治元年）出された神仏分離令により始まった廃仏毀釈は仏教排斥運動の代表的な例である。
- 5 阿満利磨、上掲書、101ページ
- 6 最初キリスト教界は「大日本帝国憲法」の実施が、長い間民衆に深く浸透されていた邪宗教としてのキリスト教観を払拭させるきっかけになるという思いで、その実施を歓迎する連合祝賀会を開催するほどであった。しかし、この期待感とは裏腹に、憲法を機に国家からの干渉はますます強くなる。
- 7 内村鑑三は、日本人として、宗教人として、二つのJ、JapanとJesusに自分を捧げようとしたが、教育勅語に敬礼をするのは、キリスト教信者として宗教的な礼拝に当たるとみ、奉拝を尽くせなかった。この事件は「神聖不可侵的な存在である天皇を否定する立場の表明」というマスコミの騒ぎになり、以降キリスト教はもっと弾圧されるようになり、内村自身もこの過程で妻に死なれるなど個人的な不幸を蒙る。
- 8 五野井隆史、『日本のキリスト教史』（吉川弘文館、1990）289ページ
- 9 1910年代は政府の社会主義者に対する弾圧が烈しくなる。それゆえ、キリスト教界は労働者階級に対する伝道が消極的である。社会主義と混同されて弾圧されることを憚るためである。
- 10 五野井隆史、上掲書、304ページ
- 11 国家自体もキリスト教の受容をあまり好ましくないものと思うのに、その上、「国民の態度にもキリスト教への長年の不安感・恐怖心が共存」していたため、国家の開花政策を「異人の策謀」として思う社会的な状況も存在しているほどであった。こういう考えが、農村や地方を相手にした伝道活動において一番の問題になった。
- 12 松原秀一、『異教としてのキリスト教』（平凡社、2001）259ページ
- 13 松原秀一、上掲書、260-261ページ
- 14 そのために、カトリックでは岩下壮一や、プロテスタントでは成瀬仁蔵のような、理性的なキリスト教信仰が幅広く受け入れられるようになる。
- 15 五野井隆史、前掲書、307-308ページ
- 16 すでに既成宗教である神道と仏教を共存させていた日本人は、仏教に多くの宗派があるように、キリスト教に対しても新しい宗派の一つとして認識

- し、受け止めていた。
- 17 武田清子、『背教者の系譜』（岩波新書、1973）
 - 18 武田は内村の持つ厳しいキリスト教観に対して懐疑的な態度を見せ、キリスト教から離れてしまう正宗白鳥の背教を「偽装的背教」型に属せるものとも見なしている。これは、背教以後も、キリスト教との関わりを完全に切ることができなかつた正宗白鳥の態度を指摘したことだと思われる。
 - 19 笹淵友一、『明治大正文学の分析』（明治書院、1970）278ページ
 - 20 明治当時の知識層は「ピューリタニズムの伝道を受け継いでいた米人宣教師の高い倫理観」に強く影響されて、キリスト教を受け入れた。それに「聖書が語る倫理に強い共鳴を感じて関心を抱くようになった。」（五野井隆史、前掲書、268ページ）
 - 21 現代日本のキリスト教作家としては、遠藤以外にも、小川国夫、三浦朱門、曾野綾子、高橋たか子、三浦綾子などが挙げられる。
 - 22 遠藤周作、『イエスにあった選った女たち』（講談社、1990）115ページ
 - 23 57歳になる1980年1月、遠藤は上顎癌の疑いで入院し、蓄膿症の手術を受ける。それ以来健康の不調は続き、1996年9月29日73歳に亡くなるまで、入院を繰り返す長い闘病生活を余儀なくされる。このような闘病生活の中で遠藤は死と老いを強く意識し、人間の深層心理に感心を向ける。「死」「老い」「深層心理」への感心は後期作『スキャンダル』と『深い河』へと繋がることになる。これに関しては紙面を改めて論じることにする。
 - 24 三浦朱門、『わが友遠藤周作—ある日本的キリスト教徒の生涯』（PHP研究所、1997）
 - 25 信仰を守るため言い張るよりは、信者であることを黙っていることにより、心の中でこっそり守りつづけるという行動はキリスト教の積極的否定ではないとしても消極的否定とは言えよう。このため、遠藤はキリスト教に対し、「後ろめたさ」を感じるようになったのである。
 - 26 遠藤周作、『ルアンの丘』（PHP研究所、1998）
 - 27 遠藤周作、「異邦人の苦悩」、『切支丹時代—殉教と棄教の歴史』（小学館、1992）236ページ。初出は「別冊新評」1973年12月である。
 - 28 『ルアンの丘』には留学時代、日本人の故に「唇を噛んでジツと」するしかなかった遠藤の経験などが綴られている。そこで、遠藤は当時フランス人の抱いていた日本人観を三つに分けて書いている。まず、一つは全てのアジア人種を皆「シナ人」と思うほどの徹底的な無関心、二つ目はフジ山、サクラ、オペラ『蝶々夫人』に象徴される異国趣味としての日本観、そして、三つ目は日本人を道徳的にも、人間的にも最下位の人間としてみなす

人種的差別がそれである。

- 29 古屋健三「遠藤周作における留学の意味」『群像日本の作家22 遠藤周作』(小学館、1994) 266ページ
- 30 三浦朱問、「遠藤の留学体験」(『遠藤周作のすべて』、文藝春秋) 1998
- 31 遠藤は1951年既に留学先のリヨンで健康を害されて入院と退院を反復していた。そして、1959年には、マルキ・ド・サドの取材のため向かったフランスでの滞在で、再び健康を害して入院し3年間の入院生活を送る。
- 32 卑近な例として、日本ユング派学者河合隼雄(1928～)は、スイスでの留学経験と敗戦体験を指して、自らは日本人として「世界に対して負い目を感じた」という。そして、「いくら努力しても、自分はやはり日本人であることを認めざるをえない」ことに苦悩したと言っている。また、同じユングアンである湯浅泰雄(1925～)も戦争という体験を「私どもの世代の人間にとっては、心理的にいつまでも離脱できない青少年期の心的外傷みたいな役割を果たしている」と述べている。
- 33 松原秀一、前掲書、262-263ページ

