

KANSAI GAIDAI UNIVERSITY

墮落僧の救済をめぐる : グレアム・グリーンと丹羽文雄の場合

メタデータ	言語: ja 出版者: 関西外国語大学・関西外国語大学短期大学部 公開日: 2016-09-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 玉井, 久之 メールアドレス: 所属: 関西外国語大学
URL	https://doi.org/10.18956/00006330

墮落僧の救済をめぐる

——グレアム・グリーンと丹羽文雄の場合——¹⁾

玉井久之

I

カトリック作家と呼ばれるグレアム・グリーンと、浄土真宗系の作家と自他ともに認める丹羽文雄の比較を可能にする要素のひとつに、両宗教の基本的構造の類似がある。キリスト教と浄土真宗の比較研究は、従来よりさかんに行われてきた²⁾。たとえば八木誠一は、パウロ神学を「類型Aの神学」(神と民の契約という共同体的思考)と「類型Bの神学」(個人的実存的思考)とに分け、「類型Bの神学」と親鸞の思想を比べた場合、「両者は極めてよく一致するのである」と言う³⁾。つまり両者ともに自らを悪人ととらえ、絶対者による救済を信仰の拠り所とするのである。この考えを敷衍するところに、「救済のターゲットは悪人である」という立場が成り立つ。こうした「悪人が救われる」という考え方は、聖書においては「放蕩息子のたとえ話」(ルカ伝15章)や「我は正しき人を招かんとてあらで、罪人を招かんとて来れり」(マタイ伝9章13節)のイエスの言葉に表されている。また親鸞においては「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」(『歎異抄』第3条)という有名な言説に示されている。

しかしながら、倫理・道徳がわれわれの社会生活を可能にし、共同体を維持する上で根源的なルールである以上、「悪人が救済される」という考え方は、倫理・道徳と鋭く対立する。世間の常識とは相容れにくいのである。その最たる例が、墮落僧や破戒僧の問題であろう。「いやしくも神もしくは仏に仕えるものは清らかであるべきだ」という清僧待望論が世間の常識であり、それゆえ墮落僧や破戒僧ほどスキャンダラスなものはない。彼らが救済されるという考え方は、世間には理解されにくいのである。この世間の常識に真っ向から立ち向ったグリーンと丹羽が、『権力と栄光』と『青麦』において、墮落した聖職者にどのような救済を与えようとしているのかを考察し、両作家の相違点と共通点について考えてみたい。

II

グリーン『権力と栄光』には、ウイスキー神父というあだ名の飲んだくれの神父と、共産主義政府の命令で無理やり結婚させられているホセ神父が登場する。この二人の神父に共通する点は、二人ともカトリックで言う大罪を犯した状態にあることである。『キリスト教百科事典』によると、大罪とは、重大な事柄か、または自分の良心の声に照らし、重大と信じる事柄につき、十分に意識し、完全に承諾して、良心にそむくことであり、大罪の結果は、神に対するはなはだしい忘恩・侮辱となり、成聖の聖寵を失わせ、天国のためのすべての功徳を奪い、地獄の終りなき罰をまねく。そしてこの状態から救われるには、悔悛の秘跡を受けなければならない。一方で小罪とは、小さい事柄について、あるいは重大な事柄であっても、十分に意識せず、あるいは完全に承諾しないで、良心にそむくことである。小罪の結果として、この世あるいは煉獄での罰を招くが、祈り、その他の善業を行うことによりゆるされる⁶⁾。ウイスキー神父は、酔いのために信者のマリアとの間にブリジットという娘をもうけることにより大罪を犯し、一方ホセ神父は、臆病さのために還俗させられ、本来の司祭職を拒否することにより大罪を犯している。しかしながら、ケリーが指摘するように、結婚をして、グロテスクな道化の人生を受け入れ、子供たちからかわれている老ホセ神父とは違って、ウイスキー神父は、自らの罪と彼が他人にもたらした苦しみに対する強い責任感のために、われわれの眼には罪があがなわれているように思える⁶⁾。

ウイスキー神父を描くにあたってのグリーンの意図は、二つあると考えられる。一つは、作品の序文のなかで説明される「私は当時ですら人となりとその人の職務を分けて考えることができた」⁶⁾である。つまり司祭の「人となり」と「職務」を分けるという考え方である。これは後に、グリーンとマリ＝フランソワーズ・アランとのインタビューのなかで「わたしにはなぜ人間が自分の職務から離れていけないのかわからなかったからだ。その男が深い罪人でありながら、立派な司祭であることは可能なように思えた」という発言で説明されることになる⁷⁾。司祭の「人となり」と「職務」を分ける考え方は、カトリックで事効論と呼ばれる。事効論に立つグリーンは、ウイスキー神父が大罪の状態にありながらも、彼が行う秘跡は有効であり、聖性を保持していることを示そうというものである。

もう一つの意図は、『掟なき道』における、「そのような恐怖と苦しみと孤独のなかにいたのだから、神の目から見たら許されないと誰に判断できるだろうか」⁶⁾というグリーンの発言に見受けられる。グリーンは1938年に共産主義下のメキシコを訪れ、その時の経験をまとめたのが『掟なき道』という旅行記である。そのなかで、ウイスキー神父のモデルとなった飲んだくれの司祭に触れたのが、上記の引用である。ここでグリーンは、「神の目」を持ち出すのだが、それはグリーンのカトリック批判という意味を持ってくる。グリーンは決して正統的カトリック

ク教徒ではなかった。その理由の一つは、グリーンが作家としての使命を優先させているからに他ならない。グリーンは、ある講演で次のように述べている。

作家が共産主義社会における資本主義者の美点を、そして資本主義国家における共産主義者の美点を理解しようとするれば、その職業により、カトリック社会においてはプロテスタントに、プロテスタント社会においてはカトリックにならざるを得ない。・・・忠誠を誓うと、あなたは一般に受け入れられている意見に縛られる。忠誠を誓うと、あなたは意見を異にする人を同情的に理解することができなくなる。しかし忠誠を誓わないことにより、あなたはいかなる人間の心の中も自由に駆け巡ることができる。忠誠を誓わないことにより、作家は人間に対する理解が深まる。⁹⁾

要約すると、特定の教会やイデオロギーに忠誠を誓わないことにより、作家は自由に想像力を駆使でき、いろんな立場の人間の精神を理解できる、ということであろう。グリーンは、かねてより自らを「カトリックにおけるプロテスタント」と言ってはばからなかったが、その理由がここにある。

グリーンの、『権力と栄光』における具体的なカトリック批判は、カトリック教会で教える大罪と小罪の区別に向けられる。次に挙げる引用は、ウイスキー神父が、メキシコが共産主義化される以前の自分と、逃亡に明け暮れている現在の自分との対比を行う場面である。

あのころの自分は耐えられないほどいやなやつだったに違いない。しかし当時自分は比較的罪が少なかった。それがもう一つの神秘だった。彼には時々、小さな罪——苛立ち、つまらないうそ、うぬぼれや機会を逃すことの方が、最も重い罪よりも神の恩寵から人を引き離すように思えた。あのころ、罪は少なかったけれども、自分は誰に対しても愛情を感じることはなかった。今や墮落して初めて自分は・・・。(The Power and the Glory, p. 166)

ここで、ウイスキー神父は、かつての自分は大きな罪こそ犯しはしなかったが、鼻もちがらなかったことに気が付いている。この場面で、ウイスキー神父は、かつて刑務所で出会った一人の信心深い女性を意識している。この女性は、共産主義政府が禁じているカトリック関係の本を所有していたがために投獄されたのだが、自らの行為に「やりきれないほどのうぬぼれ」(The Power and the Glory, p.153)を示し、「へし折れないほどの自己満足」(The Power and the Glory, p.152)を覚えている。そのために、他の囚人に愛を感じることはなかった。ウイスキー神父は、その女性にかつての自分の愛なき姿を見出したのであろう。このような考察を経

て、神父は大罪と小罪がそれぞれもたらす結果が、逆転する可能性にも気が付いている。教会で小罪の一つとされる「うぬぼれ」が、他人に対して愛を感じない状態を招くのなら、「うぬぼれ」こそ神の恩寵から人々を引き離すものだということである。一方で神父は大罪を犯した罪人ではあるが、大罪の結果である娘を愛することにより、その愛情を他の人に向ける必要性に気付いたのである。つまり、ウイスキー神父は、正統カトリックを信じながらも、罪人の烙印を押されることで初めて、愛について学んでいったと言えよう。この大罪と小罪の区別に対するウイスキー神父の疑問は、グリーン自身の疑問の反映であることは明白である¹⁰⁾。グリーンはカトリック教会にあえて不忠誠の立場をとることにより、大罪と小罪の逆転の可能性を示しているのである。さらにグリーンは、大罪の状態にあって、初めて神の慈悲の無限性や愛の重要性に目覚める可能性も示している。そこに罪人の再生と救済のメッセージがこめられていることは言うまでもない。

III

一方で、ウイスキー神父と好対照をなすのが、ホセ神父である。ホセ神父は恐怖のために共産主義政府の命令に従い、元家政婦の女性と結婚し、「ホセよ、ホセよ、ベッドにおいて」と妻の声を真似た子供たちのからかいの対象になっている。しかも恐怖のために、司祭としての務めを果たすことができない。たとえば、墓場で、子供を無くした両親からミサを頼まれたときも、赤シャツ党に追われたウイスキー神父から助けを求められたときも、これを拒絶する。処刑を待つウイスキー神父が告解を求めたときにも、警部がその安全を保障したにもかかわらず、これを拒絶する。こうしたホセ神父に対する批評家の意見は厳しく、「価値のない臆病者」¹¹⁾、あるいはグリーンが描く神父の中で「奥行きゼロの人間像」¹²⁾のうちの一人にあげられるなど、彼を肯定的に見る意見は皆無に等しい。

しかしながら、グリーンがホセ神父をいくら弱い人間として描いていたとしても、ホセ神父が救われない人間であると、グリーンが考えていたということにはならない。事実ホセ神父は「奥行きゼロの人間像」であるどころか、彼の苦悩はかなりドラマ化されていると言える。たとえば先ほどの墓場での場面を見てみよう。

ホセ神父に、危険を犯し、墓に祈りをとねえたいという大きな誘惑が訪れた。彼は自らの務めを果たしたいという激しい魅力を感じ、空中に十字を切った。突然、まるで薬でも飲んだかのように、恐怖が戻ってきた。軽蔑と安全が波止場の近くで彼を待っていた。彼は立ち去ってしまいました。彼は絶望してひざをつき、彼らに懇願した。「ほっておいてくれ」と彼は言った。「わしは価値のない男だ。それがわからんのか？ わしは臆病者だ」……生涯にわたる自己分析の結果、彼は自分が肥えて、醜く、年老いて、軽蔑されているこ

とが分かっていた。それはあたかも彼を誘う天使たちの群れが静かに退いて行き、広場に子供たちの声——「ベッドにおいで、ホセ、ベッドにおいで」という、するどく、かん高く、今まで以上にひどい声を、後に残したかのようであった。彼は自分が許されない罪、絶望にとらわれているのを知った。(The Power and the Glory, p.54)

この場面でわかることは、少なくともホセ神父にも、神父としての努めを果たしたいという強い希望があることである。しかしながら「まるで薬でも飲んだかのように、恐怖が戻ってきた」という比喩表現が示すように、ホセ神父にとっては司祭職への誘惑も、非人格的な力で押さえ込まれてしまう。それはホセ神父の意志力では如何ともしがたいものであり、ここではグリーンのホセ神父に対する批判というよりは、むしろ同情を感じることができる。またホセ神父は自分に対する幻想も持っていない。自分が「肥えて、醜く、年老いて、軽蔑されている」ことにも気が付いている。このようなホセ神父と、ウイスキー神父が刑務所で出会った、信心深いけれどもやりきれないほどのプライドを持ち、自己満足を感じている婦人と比較したとき、果たしてどちらが救済の対象としてふさわしいのであろうか、という問いをグリーンは投げかけているのである。このようなホセ神父に対し、山形は次のように言っている。

この物語で三度拒むことになるホセ神父の姿は「道化」‘buffoon’（これは彼自身の自己表現である）じみていて、滑稽である。しかし語り手の操作により読者は彼の内面の深い苦悩に立ち会うことになる。ホセ神父に備えられた不変のものは、いわゆる事効論 (*ex opere operato*) に立つところの、聖餅を神の肉や血に変える力である。彼がたといいわゆる〈神聖冒瀆者〉(サクリリッジ) であるとしても、この不変の力が彼を依然として神に結びつけているのだ。¹³⁾

つまり事効論により、ホセ神父はそれでも神につながっているということである。作品内にはホセ神父の救済を明快に示すものはない。しかしグリーンのホセ神父に対する同情と、この作品の基本的アイデアである事効論を考え合わせると、ホセ神父にも救済の可能性が残されていると言えるだろう。

ホセ神父の救済の可能性を補強するものとして、グリーン自身の宗教観を見てみたい。次に挙げる引用は、マリ＝フランソワーズ・アランとのインタビューにおける、グリーン発言である。

——そうした理由であなたは人間たちの司法で罰せられた人物たちに、〈錠と地面とのあいだで〉救われる可能性を与えるのですか？

そうだ、神の正義は判事の正義には似ていないからだ。…なぜならもし神が存在するなら——わたしには確かではないが——神は全知だからだ。もし神が全知なら、その神によって作られた被造物が永遠の劫罰に値するほど悪くなるとはどうしても考えられない。神の〈恩寵〉がどこかで介入するはずなのだ。（『グレアム・グリーン語る』、248頁）

——罪の告白という言葉を使いましたね。あなたは地獄が怖いのですか？

いや、そんなものは信じてないからね。わたしはむしろ一種の煉獄を信じている。

——煉獄とは何ですか？

われわれが生きつつあるものさ、たとえば、あなたとわたしが…（『グレアム・グリーン語る』、29頁）

まず1番目の発言が意味するところは、グリーンにとって神は無限の慈悲を有していて、しかも創造主である以上、被造物が墮地獄の罪を犯す前に神の恩寵がどこかで介入するということである。したがって、2番目の発言が示すように、グリーンは地獄の存在を信じないことになる。さらにグリーンにとってはこの世が煉獄なのであり、大罪であれ小罪であれ、罪は苦悩によりこの世で浄化されることになる。グリーンの宗教観を敷衍すると、苦しみさえも、神の恩寵であると言えるのかもしれない。グリーンのこの考え方をホセ神父に当てはめてみると、ホセ神父は共産主義下のメキシコという煉獄で生きているのであり、彼がなめている苦しみも、彼の罪の浄化の一過程であることになる。したがって、ホセ神父にも、救済の道が開かれていると見るべきではないだろうか。

以上のグリーンの場合をまとめてみる。グリーンはウイスキー神父を通して、本来なら墮地獄の大罪の状態にあって、初めて愛の重要性に目覚めるというパラドックスを描いていると言える。また同時にグリーンは勇気すら持てないホセ神父も、救済の可能性を認めている。こうした墮落僧の救済は、グリーンが一種の異端思想に立つことによって、可能であったと言えよう。しかしながら、それはグリーンが正統思想を積極的に否定したということではない。山形は、「主人公たちが陥った出口無しの閉塞状況こそが正統思想への意識的受容とその限界の積極的拒否との間の極めて素晴らしい緊張状態を産むことにグリーンはその作品の意匠を賭けたことは確かである」¹⁴⁾と指摘している。ウイスキー神父もホセ神父も正統的カトリックを信じるがゆえに、大罪を犯したままの自らが救われぬ人間である事実¹⁵⁾に苦しむ。グリーンは正統思想が保証する救済の枠組みからもれた墮落僧に光を当て、彼らの救済の可能性を追及したのであり、作者の試みは、カトリックの正統思想の限界に対する挑戦であったと言えよう。

Ⅳ

丹羽文雄の『青麦』は極めて自伝的要素の強い作品である。丹羽は「あとがき」で「この小説は父親をモデルにした」と書いているが¹⁵⁾、丹羽の父教開が、作品中で浄土真宗高田派仏法寺の住職如哉として描かれている。また作者の姿は、如哉の息子の鈴鹿とほぼ重なると考えてよいであろう。その他、丹羽の祖母のかづ江が須磨として、実母のこうが郁として描かれている。そして主に主人公である鈴鹿の視点から、中年の頃より70歳代で死ぬまでの如哉の人生が描かれている。

如哉は成長を遂げないという点でホセ神父的であるが、罪深いその姿はホセ神父以上に醜悪である。浄土真宗高田派仏法寺の如哉は、寺に養子として入った住職である。作品中の如哉の女性関係を挙げてみると、70歳代で亡くなるまでに、如哉は妻の実母である須磨と通じ、さらに檀家の骨董屋の未亡人、梅原未亡人、お加代と通じている。さらに女人講のおまき婆さんとも、かつて深い関係にあったことが推測できる。実母と如哉の不義を知った郁は役者と家を飛び出し、その後別の男性の愛人となっている。後妻の絹は卒中死するが、如哉の女性関係がストレスになっていたことが推測できる。3番目の妻であるイトにいたっては、入水自殺を遂げる。鈴鹿をして、「仏法寺の血は、混濁している！」¹⁶⁾と言わしめる状況である。

作品の冒頭で、40歳過ぎの如哉は山門から転落する。60日にわたる入院治療の後、如哉は檀家に「すっかり人間が変わった」という印象を与えてる。そういう意味で、この山門からの転落は、如哉の人生の転換点である。住職として野心に燃えていた如哉から、文人画と俳句をいそしむ如哉へ、そして精悍な如哉から脂ぎった中年の如哉へである。しかしながら如哉の「動」から「静」への変貌は表面的なものにすぎず、それは悟りへの変貌ではない。本能のよりおもむくままに生き始める如哉への変貌である。庫裏で接骨医による治療を受けているとき、如哉があげる叫び声はそのことを示している。

「ぎゃあッ、ぎゃあア」

けだもの叫び声に似ていた。けだものじみた奇声を発することで、意志の通じあっていた太初の原始人にかえったようであった。如哉は、ことばらしいことばを一言も発しなかった。……

人間の声ではなくなっていた。人間である限りは、とうてい立てるきづかいのない声であった。そんな声を、人間が発することが出来た。人間でなくなった瞬間の声か。魂の底からゆすりうごかす、人間であることの自覚と安心をとりあげてしまうおそろしい声であった。人間には、そのような声もあげられる！（『青麦』、97-8頁）

周りに檀家の世話方や家族がいようと一向にお構いなしで、けだもののような声を張り上げる如哉の姿は、おおよそ悟りを説く僧侶とはほど遠い。それどころか「人間には、そのような声もあげられる！」という作者の発見は、如哉が僧侶である事実とは関係がなく、その根底においては迷妄する人間に過ぎないこと明らかにしていると言えよう。

一方で如哉には、ホセ神父と同じように、あきらかに宗教的苦悩がある。如哉はしばしば「仏眼」（『青麦』、137頁）に見つめられているのを意識している。その眼は「如哉の矛盾を、その煩悩を、その罪過を凝視している」（『青麦』、137頁）のであり、それゆえ如哉は「永遠の戦慄」（『青麦』、137頁）と罪悪感を感じずにはおられない。そして、しばしば夜中に起き出しては、タバコを吸いながら、自分の人生を次のように総括している。

自分という存在がよくよく救われない人間であることを、これでもか、これでもかとかくりかえし証明されたこと、おどろきの感動であった。自分がゆるされるなど、考えていなかった。よくよくゆるされない存在であることを、くりかえしさとったにすぎない。七十年にちかい僧侶の生活は、救われるどころか、救われない人間であることを徹底的に思いしらされた。若い時代には、入信をすれば安心が得られ、救われると思った。たしかな思惑があった。そのように努力をした。が、煩悩を一度でもさっぱりと殺したことがあったろうか。かれは自分が、莽猛な情慾のとりこになって、飽くことを知らない人間であることを知っただけである。七十年の生涯がそれを知らせてくれた。その自覚が、僧侶であるだけに、人にはもらせず、都合がわるく、皮肉を極めた。それだけの相違だった。大きな相違だったようでもある。（『青麦』、154頁）

ここで明らかになるように、如哉は、ホセ神父同様、自らが「救われない人間」であることと、「ゆるされない存在」であることを意識している。そして如哉にあっては、自分に対する肯定的な幻想も、自己弁護をしようという気持ちも持っていない。

V

丹羽が、非情なタッチで自らの父を描く『青麦』に関して、松本は次のように言っている。

そのような存在としての人間が、いかに経文を上手に読んだ所で救われるのかという疑問ともう一つ今までこの作者が、逃亡を重ねてきた「寺」や「仏教」への鈴鹿という作中の息子を通しての真摯な問いかけなのである。現実の〈父〉の生き方を自問自答していくうちに、その背後のものを回避したり、無視したり出来ない地点へこの作者は追いつめられてしまったのだ。¹⁷⁾

作品中の鈴鹿と同じように、丹羽は浄土真宗高田派仏法山崇顕寺の長男として生まれ、8歳の時に得度を受けたが、少年時代は「坊主嫌い」だったようである¹⁸⁾。そして最終的には28歳で生家をとび出している¹⁹⁾。小泉は、家出をするまでの丹羽と浄土真宗とのかかわりを、次のように述べている。

後年、丹羽文雄は「二十八歳、生家をとびだすまで三部教の内容はわからないままであった」と述懐している。わからないままという表現は、わかろうとしなかったということで、僧侶であることを自ら放棄し、仏教についての研究はほとんどしなかったということなのである。²⁰⁾

丹羽にとって、父親の人生と対峙し、それを描くことは、親鸞仏教と対峙することに他ならなかった。丹羽自身の「父親がなかなか書けなかった。父を書くとなると宗教問題に入らざるを得ず、腹がきまらなきゃ書けないものだから仲々書けなかった」²¹⁾という発言がこれを裏付けている。そして昭和20年の父親教開の死が、丹羽を再び親鸞に引き寄せるきっかけを与えた。丹羽は父教開の死後、昭和22年に『父の記憶』を、昭和23年に『父』という作品を発表している。一方で松本は昭和27年の『爬虫類』から親鸞への回帰が見られることを指摘し²²⁾、丹羽を「仏教的アナバプティスト」と呼んでいる²³⁾。数年のずれはあるが、父の人生を描くにあたって、作者は、親鸞と取り組まなければならなかったのである。

丹羽における親鸞への回帰が、鈴鹿による如哉の人生の受容を可能にし、如哉の救済を鈴鹿に確信させたのだろうか。現実の父の救済を、作者に確信させたのであろうか。それには、如哉の人生を、鈴鹿がどのように受容していったかを検証しなければならない。鈴鹿は父と梅原未亡人との情事を目撃することにより、如哉を父親の座から一人の男へと引きおろす。そしてこの環境に耐えられず、鈴鹿は、30歳を前にして、結婚話を機に寺を飛び出してしまうのである。寺を飛び出す前の父に対する思いを、鈴鹿は次のように描いている。

如哉がもし信心を得ているといえ、鈴鹿は大声をあげて笑ったろう。念仏をいくら唱えていても、信心などあり得ない。それは、梅原さんもおなじではないかと思った。

ほんとうに信心を得たならば、人間はすぐおれると鈴鹿は考えていた。すぐおれたことは、実証されなければならなかった。客観性をともなわなければならなかった。つまり救われた人間は、とたんに善意にあふれた人間と生まれかわり、たれの目にも、すぐおれた人間であることが証明されねばならなかった。それなら鈴鹿は納得ができる。かれは魂のすくいと、信心という、いわば非現実的な問題を、現実的な感覚で、心理で理解しよう

とかかった。(『青麦』、132頁)

「非現実的な問題を、現実的な感覚で、心理で理解しようとかかった」とはどういうことであろうか。つまり信心という、物質的な意味で「非現実的」なものの存在の証に、「善意にあふれた人間」という「現実的」なものを求めるということであろう。こうした鈴鹿の考え方は、常識的で理解しやすい。本当の信心を得たならば、人格の向上に結びつくということであるからだ。すると如哉の信心は、信心とは言えないことになり、それゆえ鈴鹿は仏法を説く如哉の矛盾を批判するのである。しかし如哉が死んだときの鈴鹿の感慨は、以前とは変わっている。

鈴鹿の想像にまちがいがなければ、父は倒れる前日まで煩惱のとりこになっていたのだとわかった。そんな父親を、かれは恥しいとは思わなかった。苦笑はするが、非難はしなくなかった。如哉はあたえられた運命を、生きとおしたことになる。父は自覚していただろうか。さとりすました坊主にはならなかったであろうと考えた。法悦にひたりきって、ありがたさをひとにも分けずにいられないという風にはふるまわなかったであろう。それでは、鼻もちがならないと鈴鹿は思えた。(『青麦』、159頁)

ここでは、以前のような父に対する批判めいたトーンは消えている。鈴鹿のなかで、ある程度如哉の人生の受容がなされたと考えるべきであろう。

しかし鈴鹿による如哉の人生の受容が、必ずしも作者の親鸞仏教への回帰によるものとは言えない。丹羽は、後に出版することになった、自らの心の遍歴をつづった『佛にひかれて』のなかで「(父の)七十五年の生涯に悔いはなかったであろうと思った。私は父の一生をすなおにうけとめた。それが出来たのは、おなじ男という共通の心情のせいだったかも知れない」²⁴と書いている。「おなじ男という共通の心情」は、如哉と鈴鹿の親子関係を考える際に、大きな意味を持つ。作品においても、鈴鹿は如哉と同じように、寺院の中で幼なじみのそで子と関係を持つ。また鈴鹿は、如哉と梅原未亡人との情事を、木に登って覗き見しようとした時に、押さえられない「別人のような好奇心」(『青麦』、122頁)を感じている。さらに鈴鹿は、そで子と澄子姉妹が両親の夫婦生活を覗き見した時の話を聴き、「興味のもち方が、あかるくて、健康であった」(『青麦』、127頁)と考え、「別人のような好奇心」を感じた自分に、陰湿さと罪悪感を感じずにはおられない。このような事実を考えた時、鈴鹿は自分自身のなかに如哉の姿を見たはずである。如哉を父の立場から一人の男へとおとしてみた鈴鹿ではあるが、自分も一人の男であることを意識し、如哉の人生を幾分受け入れられるようになったと考えられるであろう。つまり鈴鹿がある程度如哉の人生を受け入れるようになったのは、親鸞仏教への回帰によるものというよりは、「おなじ男という共通の心情」によるものである。したがって、鈴鹿

は、如哉が「あたえられた運命を、生きとおしたことになる」とは言えても、「如哉は救われた」とは言えないのである。事実、丹羽自身、「あとがき」で「父が救われたかどうか、私には判らない」²⁵⁾と書いている。これは親鸞仏教への回帰が、丹羽にとって、即父親の救済を保証するものではなかったことを示している。

VI

親鸞仏教においては、「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて、念仏まうさんとおもひたつころのをこるとき、すなわち摂取不捨の利益にあづけしめたまふなり」(『歎異抄』第1節)という立場と、「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」(『歎異抄』第3条)という立場が基本である。すると救われないような悪人でありながら、自然と念仏が口からもれる如哉は、それだけで救済されていることになる。しかし丹羽が、『青麦』のあとがきで「父が救われたかどうか、私には判らない」と書いているのも、丹羽には安易な救済が信じられなかったからである。安易な救済に対し、納得がいかなかったのであろう。丹羽は現実の父に関して、「救われる資格を十二分にそなえていたようであるが」(『佛にひかれて』、183頁)と書いている。この「ようであるが」という推測と保留の表現に、その救済原理に納得しきれない丹羽の姿があると言えよう。つまり、如哉が救済されたかどうか、さらに現実の父が救われたのかどうかは、最終的には丹羽自身が、親鸞仏教とその「救い」をどのようにとらえるのかという問題にかかってくるのである。中野は、如哉の姿に「一種の宗教的対決を迫られている者の姿がある」と言っているが²⁶⁾、如哉の「宗教的対決」というよりは、鈴鹿という登場人物を借りた丹羽自身の「宗教的対決」の姿があるのである。

では、親鸞の説く救済原理に対する知識を持ちながら、丹羽はどうしてそれを信じることができなないのであろうか。どうして「救い」を感じられないのであろうか。丹羽はその理由について、次のように語っている。

親鸞ということは頭の中で理解します。しかし私の肉体が頭ほどに納得してくれないのです。私の肉体がそれをわからせないんです。それは何故だ。私の中にはまだまだ自惚れがあるからです。自負心が旺盛だからです。そんなものは実にたよりないものですが、そのたよりなさを私は本当に知らないのです。²⁷⁾

親鸞の「絶対他力」の教義には、「二種深信」という考え方がある。「機」の深信と「法の深信」を合わせて「二種深信」というのであるが、『岩波仏教辞典』によると、前者は「自身が救われたい凡夫であると深信すること」であり、後者は「このような凡夫を阿弥陀仏の本願力がかならず救うと深信すること」である²⁸⁾。つまり自分が「救われたい凡夫」であるという意

識を徹底しない限り、確固たる信心は生まれてこないということである。言いかえると、信じてことができれば、それが救いであるということである。現実の丹羽の場合、親鸞を頭で理解できても肉体では理解できない理由が、「自負心」と「自惚れ」のためであり、その「たよりなさ」を丹羽自身が本当には知らないからと説明している。丹羽は、「機」の深信が徹底できていないから「肉体が頭ほどに納得してくれない」と考えるのである。すると丹羽にとって、親鸞仏教を信じるには、まず自分が「たよりない」存在であり、「救われたい凡夫」であることを明らかにする必要があったと言える。

丹羽は「私は自分を追及する武器に肉親を借りた。……私という実体を見きわめるために、外堀をひとつひとつ埋めるように、私は祖母を、父を、母を書いてきた」（『佛にひかれて』、108-9頁）と言っているが、丹羽にとって、肉親の人生を描くことは、最終的に自分自身を追求し、「私という実体」を明らかにすることに集約される。『青麦』を描くことによって明らかになったのは、信じられないがゆえに「救われない人間」である如哉と鈴鹿（作者自身）の姿に他ならない。こうした「救われない人間」の追及に焦点を当てた丹羽の文学を、亀井勝一郎は「無救の思想」と呼んだ。そして亀井の指摘に対し、丹羽は次のように書いている。

或る文芸評論家が、“丹羽の小説は無救の思想である”と言いました。即ち救いのない小説を、あきずき書いているというのです。ということは結局私自身救われていないからです。不安は解決されない。人間は自分の弱さの解決がつかない。そのことを私はくりかえし小説化しているわけです。救われないことに安心しているわけではないのです。救われないから、救われない小説を書きつづけます。²⁹⁾

丹羽は、「救い」を求めるがゆえに、「救われない小説」を書きつづけてきたのである。親鸞の説く救済原理を納得するために、「救われたい凡夫」としての自己を描きつづけるのである。しかも丹羽が「救われないから、救われない小説を書きつづけます」と言い、「無救の思想」を追求するために、自分自身と肉親の恥部を明らかにしようとする姿は非情であり、サディスティックですらある。それも、「私という実体」を明らかにする作業が、いかに困難であるかを、丹羽自身がよく知るからである。丹羽は次のように言っている。

無慚無愧の極悪人という自覚は、いうはやさしいが、とても実行の出来ることではない。その出来ないということを、私は現在、小説の上で、これでもかこれでもかと描くよりほかはないのである。いまの私に出来ることは、それだけである。無救の思想は、非情という形において表現される。³⁰⁾

この引用が示すように、丹羽にとって、「私という実体」を明らかにするには、「書く」という作業を続けるほかなかったのである。それだけが丹羽に残された可能な方法であったと言える。丹羽が偉大であったのは、丹羽が「無救の思想は、非情という形において表現される」と言いきるように、丹羽にあっては、目標（「無救の思想」）と手段（「非情さ」）が完全に一体となった、妥協を許さないものとなっている点であろう。一方で、「救いのない小説を書くことによって、自分の不安、脆さというものがわかればわかる程、私は目に見えない或る大きな存在をひしひしと感じるようになるだろうと考えています」³¹⁾と発言するように、「私という実体」を明らかにすること、つまり「機の深信」の徹底が、丹羽が求める「信心」の獲得へとつながる希望も抱いている。丹羽は、文学の形を借りて「機の深信」を追求していると言えるであろう。同時にそれは救いを求める丹羽の姿の反映だと言えるであろう。

VII

丹羽が「無救の思想」を超えるには、昭和31年の母親の死を待たなければならなかったようである。丹羽にとって、阿弥陀仏による母の救済を確信することが、父の救済の確信につながったということである。父親の人生との対峙が、親鸞との対峙を可能にしたのであれば、母親の人生との対峙が、丹羽が追求してきた「私という実体」を明らかにし、親鸞仏教への納得をもたらしたのである。

丹羽は「私は記憶を辿ってみるのだが、父親と向きあって、話し合った経験は一度もなかった」³²⁾と言うように、父との関係はごく浅いものであった。一方で、母親については、一連の「母親もの」の作品を通して、かなり詳しく書いてきた。また何度となくエッセイや講演で母のことに触れている。丹羽によると、丹羽が4歳の時に母は28歳で役者と家出をしている。その後再婚、愛人生活を繰り返す。こうした母を丹羽は「母が家出してから母は私の母でありながら、もはや私だけの母でなくなっていた。……母の相手は、ひとりやふたりではなかった」（『ひと我を非情の作家と呼ぶ』、17-8頁）と言っている。しかし丹羽は「私は母を捨てることが出来なかった。私はいつからか、この母と、二人きりの団欒を味わうことを夢みるようになっていた」（『ひと我を非情の作家と呼ぶ』、18頁）とも言う。実際丹羽は50代になった母を引き取るが、その時の母は「五十、六十になっても、興味の中心といえば男女の愛欲のことで、あそこの人はなにと関係があるとか、あそこの人はどうとか、愛欲のことだけが唯一の日々の興味の対象なのです」³³⁾という状態である。自分の家庭の崩壊を危惧した丹羽は、母に隠居所を与える。しかし痴呆症の出た母は、隣近所の悪口を言いまわったり、近所の少年に狙われていると言いまわる。丹羽は「自分が母親に対して抱いていた感じというものを、母親からこういうものをもらえると、母親に対するあてがすっかりはずれてしまっていて、もうもて余してしまいました」³⁴⁾と回想している。そして76歳で死んだ母の人生を振り返り、「結局、彼女はこの世の中

に生きていてなにを残していったか、エゴイズムと、虚無と不安、人間らしい人間、人にみんな軽蔑され、嫌がられ、醜悪な人間だけのことを残して死んで行ったのである」³⁵⁾と書いている。

しかしながら、こうした母の死に際し、丹羽は次の引用が示すように、決定的な新たな自己発見をしている。

母親は、結局、とりもなおさず私です。母親の死を見送った時に、これは母だけの問題ではないと思った。結局、自分ではないか。それまで頭の中では、歎異抄の言葉とか、自分というものは無慚無愧の極悪人であるから、それに徹せよとか、それに自覚をもてとか、いうのは頭では判断しておるのですが私の肉体ではそれがまだ、わからなかった。ただ頭だけで判断しておった問題だったのですが、目の前に見せられてこれはもう否応なしにお前がこれではないかと、それと同じ感動をうけました。³⁶⁾

丹羽は今まで、「私という実体」を描くために肉親を描いてきた。それは自分が「無慚無愧の極悪人」であると納得するための作業であった。しかしそれは頭では理解できても、肉体が納得しないものであった。言い換えれば、丹羽の親鸞理解、さらに「無慚無愧の極悪人」という自己認識が、いかに観念的なものであったかを示している。丹羽が観念的な自己認識を超えたのも、母と自己を同一視できたからである。観念的だった丹羽の自己認識が、母という具体例を得てより肉付けされたと言うべきであろう。丹羽は母を「よくよく親鸞のいう悪人」(『佛にひかれて』、226頁)「凡夫の中の凡夫」(『佛にひかれて』、228頁)と言いきるが、「母親は、結局、とりもなおさず私です」と言う丹羽に、「私という実体」が明らかになったと考えられる。観念的な「無慚無愧の極悪人」という自己認識が、ようやく「納得」に変わった瞬間である。

母の死に際し、丹羽は、「心の中では、母の一生を恨みに思っているものがあつた。私の心の中には、世間の目がはいていた」(『佛にひかれて』、220頁)と書く一方で、「私は一方で、母をいとしいと思ひ、すこしも非難をしないで、母をわが胸に抱きしめたいと願つた」(『佛にひかれて』、224頁)と書いている。このアンビバレントな感情を落ち着かせるために「すわり直したつもり」(『佛にひかれて』、225頁)で「藁をもつかみたい気持ち」(『佛にひかれて』、225頁)でもう一度親鸞の作品を読んだ。まず丹羽が問題にしたのは、母に対する丹羽の批判の正当性である。

現実的な善悪の基準や理性や良心でもって母を批判するのが、いかに愚かなことか。私が持つ善悪是非のものさしに、はたしてどういう権威があるのか。それをたれが裁断するのか。私は母を批判するが、どこにおのれの正当を主張することが出来るだろうか。どう

して母に対して自分が優越感をいただくことが出来るのか。(『佛にひかれて』、226頁)

丹羽にとって、母は「よくよく親鸞のいう悪人」「凡夫の中の凡夫」であり、しかも母が丹羽自身であるのなら、母に対する批判は意味を持たない。丹羽は、母と同じ立場に立つことにより、「世間の目」(『佛にひかれて』、220頁)を超えることができたのである。最終的に丹羽が持ちえたのは、母の救済の確信に他ならない。丹羽は、自己の確信について次のように書いている。

母は寺院に生まれた人間だけに、念仏を唱えることは板についていた。呼吸のように念仏を唱えた。そこにどれだけ真実がこもっていたかはわからない。しかし母は七十四年の生涯中、何度も真剣に仏の前で救って下さいと念仏を唱えたにちがいがなかった。が、煩惱具足の母は、いずれの行でも、成仏をすることが出来ないのだった。それを哀れに思った仏が、願をたてた。それは悪人成仏のためであった。母のような煩惱具足の人間こそ、仏が救おうと願をおこした当の相手であったのだ。私の母のような人間こそ、往生が出来る、仏となることの出来る正しいたねであったのだ。

——とすれば、母はすでに立派に救われていたのではなかったのか。お前がいらいらする、それらの要因のかたまりであるところの母は、じつは、そのためにすでに立派に救われていたのではなかったのか。

私は心の中で、自分の声でありながら自分の声でないような声をきいた。それがきっかけとなって、それまで私の胸の中で淀んでいたものが、さらりと消えているのを感じた。その感じは嘘のようでもあった。それほど事実であった。私の心が軽くなった。(『ひと我を非情の作家と呼ぶ』、269-70頁)

母が「よくよく親鸞のいう悪人」であり、「凡夫の中の凡夫」であるなら、その救済を誓った阿弥陀仏により確実に救済されているはずだということを、丹羽は納得したのである。もともと阿弥陀仏の本願は、そういう「救われない人間」にこそ向けられていたという事実の発見である。丹羽は「母こそ親鸞のいう往生の正因の資格を十二分にそなえていた人間であったことを肝に銘じた」(『佛にひかれて』、227頁)と書いている。かつて父親に関しては「救われる資格を十二分にそなえていたようであるが」(『佛にひかれて』、183頁)と書いていたが、母親の場合は「ようではあるが」という表現とは違って、確信に満ちている。ここに丹羽自身が親鸞が説く救済原理に納得した姿があるのである。丹羽は結論として次のように言う。

私のこころは軽くなった。私は父母を、すなおな思いで胸に抱くことが出来るようにな

った。若いころには父母を批判し、反撥し、嫌悪した。せめて世間なみの人間であってくれることをのぞんだ。・・・が、いまはちがう。父も母もひと倍個性的な人生をおくってくれたことが、ありがたいのだ。もっともひとに自慢の出来ることではない。子としての私だけに意義のある生き方であった。(『佛にひかれて』、228頁)

「私のころは軽くなった。私は父母を、すなおな思いで胸に抱くことが出来るようになった」とは、母の人生の受け入れと救済の確信が、父の人生にも当てはめられ、その救済が信じられたということである。父母の人生の受容と、その救済が信じられたことは、丹羽自身の救いでもあった。またかつて母を批判する気持ちの中には、「世間の目」が入っていたと書いていたが、両親の人生を「子としての私だけに意義のある生き方であった」と書いている。ここには完全に「世間の目」を超越した丹羽の姿がある。

丹羽の場合をまとめてみると、『青麦』における如哉や、現実の父教開のような墮落僧の救済について考えることは、丹羽自身が、親鸞の説く救済原理に対峙することを意味した。そして、親鸞仏教に対峙するということは、自分がいかに「救われない人間」であるかを丹羽自身が見極めていくことを意味した。丹羽の「非情」なスタイルが追求する「無救の思想」は、丹羽自身の自己追及のあらわれである。そして丹羽が、親鸞の説く救済原理に納得し、ようやく救いを見出したのは、母の死に際してであった。丹羽による母の人生の受容と、阿弥陀仏による母の救済の確信が、現実の父も救済されている、という確信につながったと言える。

VII

本論の結論として、二人の作家の相違点と共通点が明らかになった。相違点としては、グリーンが、正統的なカトリック教会にあえて忠誠を誓わないことにより罪人の救済の可能性を示したのに対し、丹羽にとって悪人の救済は、丹羽自身が親鸞仏教に納得することで可能となった。丹羽の場合、「書く」という作業は、親鸞仏教への傾倒のプロセスそのものであり、『青麦』は丹羽にとっての本格的な親鸞研究の出発点であった。

共通点としては、両作家にとって、僧侶も罪を犯さざるを得ない弱い人間である。それゆえ、グリーンが描くウイスキー神父やホセ神父は、世間が僧侶に対し抱くイメージとのギャップに苦しむ。そしてさらに教義を守れない自らを、「救われない人間」と考えている。丹羽が描く如哉も、「悪人正機」を説く親鸞仏教の僧侶でありながら、救いを見出せないでいる。しかし、決して救われないという本人たちの自覚とは別のところで、罪深い人間こそを救済する絶対者の無限の慈悲があるという点で、グリーンと丹羽には共通点が見られる。この二人の共通点こそ、文化的背景を異にしながらもキリスト教と浄土門の教えの共通点であったと言える。

註

- 1) 本稿は、日本比較文学会第37回関西大会（2001年11月10日、於大阪大学）における研究発表を、加筆修正したものである。
- 2) 今までになされてきた、親鸞仏教とキリスト教との類似点についての研究のうち、主なものを以下に挙げておく。伊藤益『「信」の思想——親鸞とアウグスティヌス——』（東京、北樹出版、1998）、加藤智見『親鸞とルター——信仰の宗教学的考察——』（東京、早稲田大学出版部、1998）、門脇佳吉編『親鸞とキリスト教——現代人に信仰を問う』（大阪、創元社、1984）、国分敬治『パウロと親鸞』（京都、法蔵館、1984）、小林道憲『宗教をどう生きるか——仏教とキリスト教の思想から』NHKブックス 847（東京、日本放送出版協会、1998）、佐古純一郎『パウロと親鸞』（東京、朝文社、1989）、土居真俊『キリスト教と仏教——土居真俊宗教論集』（京都、法蔵館、1989）、南山宗教文化研究所編『浄土教とキリスト教——宗教における救済と自覚』（東京、春秋社、1990）、ハンス・マルティン・バールト、マイケル・バイ、箕浦恵了編『仏教とキリスト教の対話——浄土真宗と福音主義神学——』（京都、法蔵館、2000）、真木由香子『親鸞とパウロ——異質の信』（東京、教文館、1988）、増谷文雄『仏教とキリスト教の比較研究』筑摩叢書 113（東京、筑摩書房、1968）、峰島旭雄編『浄土教とキリスト教——比較宗教哲学論集——』（東京、山喜房佛書林、1977）、藪輪秀邦『キェルケゴールと親鸞——宗教的真理の伝達者たち——』（東京、ミネルヴァ書房、2000）、八木誠一『パウロ・親鸞＊イエス・禅』（京都、法蔵館、2000）
- 3) 八木、70頁。
- 4) 『キリスト教百科事典』（東京、エンデルレ書店、1992）、1135-8頁、「つみ」「つみのゆるし」の項参照。
- 5) Richard Kelly, *Graham Greene*, in 'Literature and Life Series' (New York: Frederick Ungar Publishing Co., Inc. 1984), p. 53.
- 6) Graham Greene, *The Power and the Glory*, (London: Heinemann & Bodley Head, 1971), Introduction, p. x. 以下、本稿における *The Power and the Glory* の引用はすべてこの版による。引用の末尾に作品名と該当頁数を記した。
- 7) グレアム・グリーン、マリ＝フランソワーズ・アラン『グレアム・グリーン語る』三輪秀彦訳（東京、早川書房、1983）、247頁。以下、本稿における『グレアム・グリーン語る』の引用はすべてこの版による。引用の末尾に書籍名と該当頁数を記した。
- 8) Graham Greene, *The Lawless Roads*, (London: Heinemann & Bodley Head, 1978), p.141.
- 9) Heinz Antor, "Graham Greene as a Catholic Novelist," *Graham Greene in Perspective: A Critical Symposium*, ed. Peter Erlebach and Thomas Michael Stein (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991), p.95. より転載。
- 10) グリーンはマリ＝フランソワーズ・アランとのインタビューの中で、「わたしは〈罪〉という用語を

認めない。幼稚なカテキズムの臭気を引きずっているその言葉が好きではないのだ。カトリック教徒たちが〈大罪〉と〈小罪〉とのあいだに設けた区別のせいで、その言葉はいつも喉をすんなりと通らない」と発言している。(『グレアム・グリーン語る』、243-4頁)

- 11) Jae-Suck Choi, *Greene and Unamuno: Two Pilgrims to La Mancha* (New York: Peter Lang Publishing, Inc., 1990), p.69.
- 12) 渡邊晋『グレアム・グリーン論——神・人・愛』(東京、南雲堂、1988)、96-7頁。
- 13) 山形和美『グレアム・グリーンの世界——異国からの旅人——』(東京、研究社、1993)、194頁。
- 14) 山形、80頁。
- 15) 大河内昭爾編『小説家の中の宗教——丹羽文雄宗教語録』(東京、桜楓社、1971)、128頁より転載。
- 16) 丹羽文雄『青麦』、『丹羽文雄・岡本かの子集』現代日本文学大系72 (東京、筑摩書房、1971)、116頁。
以下、本稿における『青麦』の引用はすべてこの版による。引用の末尾に作品名と該当頁数を記した。
- 17) 松本鶴雄『丹羽文雄の世界』(東京、講談社、1969)、159頁。
- 18) 小泉譲『評伝 丹羽文雄』(東京、講談社、1977)、22-5頁。
- 19) 同、79-82頁。
- 20) 同、25頁。
- 21) 大河内、119-20頁。
- 22) 松本、149頁。
- 23) 同、153頁。
- 24) 丹羽文雄『佛にひかれて——わが心の形成史』(東京、読売新聞社、1971)、173-4頁。以下、本稿における引用はすべてこの版による。引用の末尾に作品名と該当頁数を記した。
- 25) 大河内、128頁より転載。
- 26) 中野恵海『近代文学と宗教——丹羽文雄と親鸞など——』(東京、桜楓社、1972)、42頁。
- 27) 大河内、58頁。
- 28) 『岩波仏教辞典』(東京、岩波書店、1989)、464-5頁、「深信」の項参照。
- 29) 大河内、47頁。
- 30) 同、29-30頁。
- 31) 同、58頁。
- 32) 丹羽文雄『ひと我を非情の作家と呼ぶ——親鸞への道』(東京、光文社、1984)、220頁。以下、本稿における引用はすべてこの版による。引用の末尾に作品名と該当頁数を記した。
- 33) 大河内、65頁。
- 34) 同、68-9頁。
- 35) 同、70-1頁。
- 36) 同、73-4頁。