

武田泰淳の「カニバリズム」論

Kritik von Taijun Takeda über “Kannibalismus”

竹 田 純 郎

Sumio TAKEDA

浄土宗の宗門に育った泰淳が人肉喰い事件を扱った『ひかりごけ』（1954年、昭和29年刊）は、同じ主題を扱っている二人——彼が揶揄する「文明人」（『ひかりごけ』5、188）——の作品、すなわちヨーロッパ的に洗練された近代的理性を具えた野上弥生子の『海神丸』（1922年刊）や、近代フランス文学を創作の範とした大岡昇平の『野火』（1952年刊）に対置されるものである。泰淳は、1937年に陸軍に召集されて中国各地を転戦し、39年の除隊後、構想を暖めてきた処女作『司馬遷』（1943年、昭和18年刊）を公刊する。翌年の44年に再度、上海に渡った彼は、当地で敗戦を迎え、拘留の身となる。上海での思索と経験を表わしたのが、47、48年に著わした小説『審判』、『秘密』などであり、随想『滅亡について』である。してみると、『ひかりごけ』は、泰淳が司馬遷を咀嚼して、また自らの裡で上海での思索と経験を醸成したものと想定してもよからう。

一 悪のコスモロジー、「カニバリズム」論の背景をなすもの

(イ) コスモス、すなわち悪の生起する場

泰淳が司馬遷の『史記』に魅せられたのは、世界が政治によって「動かされる」以上、そして『史記』が古代中国の「政治の歴史」であり、世界を動かすものが「政治的人間」で

ある以上、『史記』は政治的人間を主体として、司馬遷がそうした「人間」を描いた歴史であるからである（『司馬遷』11、27）。もちろん司馬遷は、「政治的人間」はどのようなものであるべきかといった抽象的な一般的概念を探求したのではなく、自分の感覚と記憶に依って、政治的人間の姿を、古代中国のなかに追い求めたのである。それゆえ彼が政治的人間として歴史を描くのは、「王国でもなく、王統でもなく、一個の独立した個人」を目的とすることになる。かくて泰淳は、「一番わかりやすく、目立ちやすい個人の動きが歴史の中心となる」（11、28）というふうに『史記』の人間描写を評価している。要するに『史記』は、個人の〈特性描写（characteristics）〉に優れた作者による「政治的人間」の歴史だというのである。

司馬遷はどのような人物を描いたのか。世界を動かす「政治的人間」は、「神聖な天の代理者」として「人間世界の中心」（『司馬遷』11、28）にあらねばならないがゆえに、まずはともかく、聖王の特性が描写される。すなわち、個人が「世界の中心」として文字通りに中心であるためには、個人は万民が敬いつつ仰ぎみる聖性を帯びた存在でなければならぬから、司馬遷は、『史記』の「本紀」の最初に、五人の聖王の行為を記している（11、

30)。しかしながら、「世界の中心」が無限なる天でも神でもなく、有限なる人間である以上、聖王にかぎらず、悪王もまた「世界の中心」に座るし、「聖悪二元的の世界中心」（11, 31）が記録されざるをえなくなる。それは、「徳」と同様、「悪」もまた世界を動かすもの、つまり歴史の不可欠な「因子」だということである（『司馬遷』11, 32）。こうして、武力と知力を用いて覇権を得るためには、悪をも厭わぬ「ある種の異様な人物、極端に個性の強い征服者達」（11, 34）、つまり始皇帝や項羽、劉邦などを大寫しに写し出して、彼らの特性描写をすること、司馬遷得意の文学的手法がそれである。泰淳は、その文学的手法に魅せられ、その魅了された所以を探っていくことになる。

画家が人物なり風景を描くとき、その奥行きでもって立体感をもたせるように、司馬遷の特性描写は、奥行きをもつ。項羽や劉邦という「異様な個人」にしても、他我あつての自我であるがゆえに、項羽と劉邦は相對しあう個人であり、彼らが「覇を競いあう個人」として描写されるには、「人間の連関」という空間的な関係がまさに奥行きとして想定されなければならない。それゆえ、劉邦と項羽が競演した空間的な「場」、つまり「鴻門の会」があつてはじめて、遊星たちを従えた劉邦と項羽という二つの太陽が、特性描写されるのである。泰淳はこうしたコスモロジカルな比喩で、『史記』の面白さを「人間天文学の面白さ」（『司馬遷』11, 43）と評したが、諸個人の空間的、立体的な関係をコスモロジカルな奥行きとして描いていることが、司馬遷の文学的手法に外ならない。

世界が空間的關係一般の「場」だとすれば、歴史的世界の時間的推移は空間的と解せられる。然り、「史記的世界では、持続は空間的に捉えられている」（筆者強調『司馬遷』11, 70）。

史記的世界に記された個や出来事は、例えば李陵とその「敵」や、項羽と劉邦が競演した「鴻門の会」は、喰うか喰われるか、という「人間闘争」を表わす一つの出来事である。繰り返すまでもなく、その「人間闘争」は、李陵とその敵という同時代の、まさに空間的に相對立する關係から成立している。その凄惨な現象が、空間的にいえば、「排他相克の運命」とか、「世界並立現象」とかと言い換えられる（11, 52）。その個々の並立現象がいわば反復的に——永遠の繰り返しとして——生起するがゆえに、史記的世界の全体は、空間的にみて同一の修羅の場であり、その反復を泰淳は「絶対持続」（11, 70）と表わした。泰淳が引用するE・A・ポーの『ユリイカ』における「宇宙の聚合と消滅」という語句は、修羅の場すなわち悪のコスモロジーとしての史記的世界を指示しているのである。

泰淳は、「個別的な非連続は、むしろ全体的持続〔絶対持続〕を支えていると言ってよい」（□ 内筆者挿入、同上）という。そうだとしても、泰淳の発言は補完されるべきであろう。（イ）項羽に敗れた劉邦であれ、喪家の狗となった孔子であれ、それらが被った個々の出来事は、「個別的な非連続」な事態である。（ロ）だがそれらの個々の出来事は、排他相克という修羅の場面のなかで、つまり「聚合と消滅」というコスモロジカルな生起のなかで——「絶対持続」と表わされる反復的生起——のなかで、被ったものである。（ハ）それゆえ「宇宙の聚合と消滅」という生起が個を動かす**能動的主体**であつて、個はそれによって動かされる**受動的従者**だといえる。だが、その従者たる個が、主体たる生起を、ひいては史記的世界の全体を能動的に表わす。こうした主従關係は、インド・ヨーロッパ語の文法用語でいう中動相（medial）なる語でもって言い表わせるはずである。現に司馬遷

は、「李陵の禍」を被るという修羅の生起のなかで、その一契機となって、史記的世界の記録者となった。司馬遷の中動相的表現法については、後論に譲ろう。

「伯夷列伝」では、世を嫌い、首陽山に隠れ、蕨を食して餓えて死んだ伯夷淑斉が記されている。伯夷淑斉にとって、この世は暴力の罷り通る、唾棄すべき濁世である。端的に言って、伯夷淑斉は「純粋な精神主義者」である。司馬遷は、このように伯夷淑斉を表わしながらも、決して精神主義に与みしないで、この現世は天道を信ずるべきか、「天道、是か非か」と問い、「自己の不遇を嘆じて、天道非なり」と見た。泰淳によれば、司馬遷は、善なる神がなぜ世界に悪をもたらしただのか、という問いに応答する西欧精神史における弁神論 (Theodicy) を却下したし、花鳥諷詠を吟ずる日本古来の審美的な汎神論 (Pantheism) をも採りえなかった。それゆえ、「自ら天道となって、歴史を照明する」という「不敵な決意」を示さざるをえない(『司馬遷』11, 76-78)。その決意の真意は、「貨殖列伝」を併せて読めば理解できよう。「人民が経済に奔り、物質が人間を支配するのは自然の理である。『衣食足りて榮辱を知る』である」。しかし司馬遷は、人間を動かすのは物質だけなのか、と反問して、「物質主義」にも与みしない(11, 79-80)。彼が『史記』を記そうとし、現に記したのは、「伯夷列伝」と「貨殖列伝」とが論ずる、精神と物質の両面を併せもったものであるが、そのものを泰淳は「人間列伝」となづけた。そこに描かれた個々の人間は、史記的世界をさまざまに象徴するもの、泰淳が能楽の面に喩えた「人間面」ということができる。その面を、史記的世界の側からいえば、まさにその史記的世界という修羅の場、つまり悪のコスモロジーを象徴する「歴史能の面」ということができる(11, 81)。だとすると、

司馬遷が自らを賭した「歴史の照明」とは、精神と物質の両面に頼らざるをえない人間、つまりその生のフォルムを形象として描き出すことによって、修羅の場たる世界の歴史的諸相を読者に観せることであった。そうした意味で泰淳が、A・ポーの西欧モダニズムを先取りしたものとして、『史記』を評価していたと言ってもよい。

このように泰淳が司馬遷の史記的世界を悪のコスモロジーとして記したのは、両者の間に共鳴しあうものがあったからである。第一に、司馬遷が匈奴問題の責めを負った「李陵の禍」に遭って、腐刑に処されるという「生きているのが恥ずかしいという苦しみ」(『司馬遷』11, 5)は、生き恥の内容を異にするとはいえ、泰淳の心を揺さぶるものであった。というのは、一度は僧職を志した泰淳が、快楽を断つべき身にもかかわらず、快楽に執着してしまっている「恥ずかしい思い」——人間の生の根源たる罪悪を脱せない恥辱——に相通ずるからであった(『身心快樂』10, 437)。第二に、司馬遷が権勢者に阿ることなく、史記的世界の歴史的現実をそのものとして「記録」(『司馬遷』11, 15)したことは、若い泰淳が自らの文学的技法を築いてゆく、いわば礎石であった。ここで問われているのは、彼の文学観である。彼は、近代日本の文学者が自らの自我を見つめ、その苦悩や欲望を自己告白的に表現するとき、その文学者は自我の葛藤を自由に処理できるという錯覚に陥っているのだ、と手厳しく批判する。それゆえ、泰淳が私小説の技法を採らないのは、当然のことであった(『秘密』2, 49)。彼にとって、小説とは、まずはともかく人間の実相を「目をそらさないで見つめる」こと——仏教の言葉でいえば、「観察(カンザツ)する」(『身心快樂』10, 440)——ことなのである。なぜなら、生の根源たる罪悪が人間の自由に処理できるどころか、

罪悪を犯すまいと思いつつも犯してしまうものである以上、近代の小説家である人間でさえ、生の実相をただただ凝視しつづける以外に術はないからである。要するに、歴史的現実というものを**創る**のではなく、**映す**ことに徹する態度が、泰淳と司馬遷とが時代の隔たりを超えて共鳴しあうものであったと言ってよい。第三に、歴史的現実をまさにそのものとして映すために、「深き思慮と、広き思索」を窮めなければならないが、その追窮に与ったのが、司馬遷にとっては「老荘的な考え方」であった。「彼〔歴史家〕は、彼自身による、きびしい記録のために、無為自然に書かねばならぬ」（『司馬遷』11. 16-18）。それに照応するのが、泰淳にとって「龍樹の空観」であった。「龍樹の空観なるものは、当時の自然科学によって達成された確固たる最高の体系である。…仏教は元来、世界や宇宙を空間的に把握し、物理化学的にたしかめ、かたよったドグマを排せんとして出発したのである…」（筆者中略、『岡本かの子『生成流転』12. 16-140-141）。龍樹の空観においては、一切の諸物が即自的に存在するのではなく、対他関係つまり縁起の関係においてのみ存在するのであり、その関係のなかで諸物それぞれが生死を賭して「聚合と消滅」を繰り返すわけである。それゆえ史記的世界は悪のコスモロジーだと言ってよい。司馬遷が、史記的世界を殺戮修羅の場として記すとき「忍び得ぬ悲しみ」に堪えていたことは、間違いない。「彼が悲しみをもって見守っていたのは、匈奴問題ばかりではない。世界全体である」（『司馬遷』11. 112）。そしてもちろん、泰淳も生の悲しみに耐えていたのである。では、泰淳は殺戮修羅の罪悪と、それに由来する悲しみを、どのように文学的に表現したのか。今や、それが喫緊の課題となる。

（口）悪、コスモスにおける偶発事

上海で敗戦を迎えた泰淳は、敗戦国民として「裁かれる罪人」の身となったうえに、「すべての日常的な正しさを見失って」しまった。それはいわば価値転倒となって、生きる意志を「衰弱」させると同時に、生に執着する「意地汚さ」つまり生き恥をさらして生きる恥辱感をもたらした（『滅亡』12. 91-92）。それを忘れさせるものは、「すべての人間の生死を、まるで無神経に眺めている神の皮肉な笑いのようなもの」、すなわち泰淳にとっては、『史記』や『聖書』の黙示録という「強烈な滅亡の形式」（同上）を表わすものであった。これら二つの史書は共に世界滅亡の記録であるが、しかし黙示録がユダヤ民族の被った人倫的＝歴史的な記録であるのに対して、司馬遷の世界は「もっと物理的な、もっと空間法則」（『滅亡』12. 93）に則るコスモロジカルなものとして区別される。

これら「滅亡の形式」は、遠藤周作の言い回しでは、人事に対する「神の皮肉な笑い」に喩えられるかぎり、人間の情態を一顧さえない「非情」なる形式である¹⁾。その形式が、非情なるがゆえに、人間に対する両義的な作用をもたらすという事態は、看過されるべきではない。一方で、その非情さは、世界大戦が人類の「全的滅亡に近づけてゆく傾き」（『滅亡』12. 93）を有するがゆえに、一滴の泪さえ乾かしてしまうほどの惨禍をうむ。他方で、中華民族がその滅亡の全的経験を深めて、「無抵抗の抵抗」という強靱な行動形態を携ええたように、その非情さは、「滅亡なくしては化合されなかった新しい原子価を持った輝ける結晶」（12. 95）を産むかもしれないのである。このように泰淳が「滅亡が大きな慧知の出現するための第一の予告だ」（12. 97）と見做しえた、少なくとも一つの機縁は、過酷な裁きが救いへと反転する事態を

記した『聖書』の黙示録であった。

滅亡の形式が、個々人の精神病理をも支配する実例が、徐州会戦中の昭和13年5月20日午後の事件として、『審判』のなかで若い日本兵、二郎の犯した殺人事件として記されている。すなわち、二郎は、討伐によって焼き払われた部落に取り残されて、地面にしゃがみ込んでいた盲目の老夫とつんぼの老婦のうち、老夫の頭を至近から狙い撃ちして殺してしまったのである。そのとき二郎は、暴力だけが支配し、なんの処罰もない状況の下で、人情も道徳も失って、その精神は「真空状態、鉛のように無神経なもの」（『審判』2、18と22）に変わっており、夫を失って孤絶した老婦の「悲惨な運命」（2、21）について思い巡しはしない。ところが後日、二郎はその殺人事件を想い出して、自らの罪を明確に自覚せざるをえなくなる。要するに、個人が惨忍な罪悪を犯す精神病理は、その犯行が悪のコスモロジーのなかの極小の一片たる偶発事にすぎないにせよ、自らの罪悪と裁きの自覚を個人に強いるものなのである。

二 泰淳の「カニバリズム」論

泰淳は、『ひかりごけ』の文体に工夫を凝らしている。彼は、はまなすが散り残った9月に、現在ではロシア領となっている国後島が望める知床半島の羅臼を旅した紀行文を、穏やかな明るい季節に感応した文体でもって表わしている。旅の案内人は、当地の中学校長である。背丈の高い、痩せた人、やさしく恥ずかし気な微笑を湛えて、「自然にも人事にも逆らおうとせず、何の警戒心も反感も起させない、穏やかであるが陰気でない人」（『ひかりごけ』5、174）、「無抵抗の抵抗とでもいった目立たぬ耐久力を具えた人」（筆者強調5、177）と泰淳はこの人物を描いている。この人物が、マッカウシ洞窟の「ひかりごけ」（5、

174）を見に連れてゆく。ひかりごけは、「光りしづまる、光を内部に吸いこもうとするような、…踏まれても音一つ立てない、おとなしい、弱々しい生え方をしている」（筆者中略、強調5、176）という。この人物が、仲間の肉を喰った船長の、禍々しい「惨劇」の経緯を、「飄々然として」（5、178）泰淳に話して聞かせた。踏まれても健気に生きるひかりごけは、校長の人柄に照応して、すべての光を内へと吸いこむものとして、『ひかりごけ』という、修羅に耐える人間の生を映す象徴だと言える。その修羅とは、第五清神丸が軍令により、昭和19年12月3日に知床経由で小樽に向け根室港を出帆したが、難破してしまい、船長が仲間の肉を喰って生き延びたという、実際にあった事件のことである。事件に関心を示した泰淳は、それを文学的に形象化しようとしたのである。

生々しい人肉喰いを近代小説のスタイルで表わすために、泰淳は『ひかりごけ』の文体を練り上げなければならない。彼が選んだ文体は、近代小説が基本的にリアリズムに縛られてしまう以上、彼が従来用いていた描写の仕方を避けて、人間喰いの演技空間を「一つの戯曲として表現する苦肉の策」（5、185）であった。しかも「読む戯曲」として、読者それぞれが演出手法を選んで、『ひかりごけ』を読むことを要請しているから、「幻想的な宗教劇」として読んでよいわけである（同上）。仏教的世界観の裡で育った泰淳にとって、人肉喰いは人間の本性つまり餓鬼のすることであり、そうした苦の世界が人間の住まいであるのは、自明のことであった。それゆえ、二幕ものとしての戯曲『ひかりごけ』は、悪のコスモロジーを文学的に象徴したものであったと言えよう。

第一幕の「マッカウシ洞窟の場」では、極悪の面貌をした船長と、三名の船員、西川、

八蔵、五助が焚火を囲んで、地元の言葉で話をしている。糧食のない窮乏状況のなかでは、自ずと、死と人肉喰いが話題とならざるをえない。まず、憔悴しきった五助が死ぬと、船長はその肉を喰う。西川は、「人の肉を喰うなあ、恥ずかしいこってねえだか」（5, 190）というが、船長に唆されて、西川も五助の肉を喰ってしまう。「五助さ喰いたくはねえ」（5, 191）という八蔵は、喰わない。次に、空腹のため衰弱した八蔵が死ぬ。その瀕死のなかで、彼は、西川を見て、「人の肉喰ったもんには、首のうしろに光の輪が出るんだよ。…何でもその光はな、**ひかりごけ**つうもの光に似ているだと」（筆者中略, 5, 194）という。船長と西川は八蔵の肉を喰うが、船長の生への執着がますます旺盛となっているのに比して、恥辱に苛まれた西川は生の拠り処を失ってしまう。西川が「おら、我慢ならねえだ」というと、船長は応える。すなわち、「我慢するのは、簡単なこっちゃね。…何をどのくれえ我慢したらいいか、きまりってもんはねえだからな。何のために我慢するか、わかんねえでもしるのが、我慢だからな」（筆者中略, 5, 197）、と。それはつまり、人肉を喰いつづける船長が餓鬼そのものと化してしまった自分に我慢せざるをえなくなっているということに外ならない。西川が、自分の死を待っている船長から逃れようとしたのが争いの機縁となって、人肉喰いの最後の修羅場が生じることになる。その修羅場を、泰淳がト書きにしたのは、彼の工夫を示すものである。

そのト書きによれば、西川が船長に対して殺意を生じた、第一幕の終幕に近づいた場面において、「アイヌの熊祭り」から想を得た「祈祷音楽」が鳴り響く（5, 208）。それは、「アイヌの熊祭りのさいの歌曲をモチーフとするもの」である。熊祭りとは、神から授かった熊を殺して、その肉を深く感謝して食し、

熊すなわち神を神の棲家に送り届ける祭事である（同上）。人肉喰いもまた殺害された存在への感謝を含む、と泰淳は解したのであろうか。だが、殺人と人肉喰いが極悪の行為であることは、打ち消されはしない。それゆえ、「船長、恐怖にかられて、頭部をかかえ、うずくまる。ひかりごけの光、一せいに消ゆ。船長の首のうしろに光の輪のみかがやきはじめる」（同上）というシーンでもって、第一幕を閉じる。

第二幕は「法廷の場」であり、被告席にすわる船長の発言をめぐって展開される法廷劇である。その展開に先立って、ト書きが記されている。それは、法廷劇を先行理解させるものと言ってよい。ト書きにおける二つの注意書きが、先行理解の役割を果たす。第一の注意書きは、舞台効果として、フランス中世の画家ボツシュやブリューゲルのグロテスクな聖画などの表現法を用いて、「**キリスト受難劇**に似た、騒然たる静寂の気分を出す」必要がある、ということ（筆者強調5, 208）。第一幕の終幕における「熊祭り」から想を得た「祈祷音楽」から、「キリスト受難劇」を想起させる法廷劇への、展開には、まったく無理がない。第二の注意書きは、第二幕の船長が悪相を失って、「キリストの如き平安」を得て、船長の顔が、泰淳をひかりごけの見物に案内した「**中学校長の顔に酷似していること**」（同上）。中学校長がキリストのような平安を得ているというのは、容易く理解せられる。先に述べたように、この人物は「何の警戒心も反感も起させない、穏やかであるが陰気でない人」であり、「無抵抗の抵抗」という「目立たぬ耐久力を具えた人」であるし、キリストはローマの政治的支配やユダヤ教の宗教的戒律に対して非暴力的の抵抗をおこなった存在であるからである。しかしながら、第二幕の船長が、なぜキリストの穏やかな相貌

となったのか、それがト書きの注意書きだけでは理解せられない。否、まさにその法廷劇の展開が、それを解決する鍵を握っているのである。それゆえ『ひかりごけ』の物語の工夫は、いわば**序破急**の物語構成のなかにあって、紀行文がその**序**であり、第一幕が人肉喰いを演ずる**破**であり、そして第二幕がその事件の解決に当たる**急**であると言ってよい。

第二幕の法廷劇は、検事と船長の応答のドラマである。検事が船長に懺悔の一言も漏らさないと非難の言葉を浴びせたのに対して、船長は「我慢する」ことが人肉を喰った時と同様、自分の変わらぬ心境だと応答する、「今でもやはり、あの時と同じ気持ちで我慢しているだけです」（5. 202）と。ただし第二幕が演じられる前のト書きにおいて、「第一幕の船長が「我慢すること」を、**野性的にしか**理解できなかったのに反し、第二幕の船長は、**理智的に**感得していることを示す」（筆者強調、5. 199）し、しかも「標準語でそれを表わす術を知っている」という注意が促されている。なぜなら船長は、人肉喰いが餓鬼そのものであること、それが人間の生の避けられない宿命であることを、それゆえ、ただひたすらそれに耐える以外に術のないことを感得したからである。だが検事ばかりか、法廷にいる人びとすべてが世間の法規範に縛られているがゆえに、船長の「我慢」の意味を察知できるはずがなかった。

そのうえ船長が、人肉を食したことのない検事に、「私は検事殿に裁かれても、裁かれたとは思えません」と述べ、「五助か八蔵か西川なら、それとも……」（5. 203）——船長が「それとも……」と明言しなかった存在はおそらくキリスト——と述べたから、検事は苛立ちを募らせてしまった。船長の願いは唯一つ。餓鬼そのものと化して「他人の肉を食べた者」は、その犠牲者、つまり「他人に食

べられてしまった者に裁かれない」ということ、そのような裁きが、例えば日本帝国の軍務を遂行できなかったための裁きではなく、ただただ、人間の悪なる本性の避けられない宿命をみすえた裁きであることを切に願うというわけである。

船長が、自分の首のうしろに光の輪がついているから、「近くに寄って、私をよく見なくてははいけませんよ」というと、裁判官、検事、弁護士など法廷にいた人びとが船長に群がるが、それは、「ゴルゴタの丘へ向かうキリストを取巻く見物人に似ている」という。「見て下さい。よく私を見て下さい」（5. 206）と叫ぶ声で、法廷劇は幕を閉じる。

なぜ、極悪非道の船長がキリストの姿に似てくるのか。その所以を、泰淳は説明している。船長は、法廷にいた人びとも餓鬼道に陥っているのだ、と告発しようとは決してしていない。それどころか、彼は「よく私を見て下さい」と繰り返して、餓鬼と化した自分を率直に告白して、上述のように「キリストの如き平安」を得ているからである²⁾。だがその告白だけでは、船長の訴求する事柄、すなわち船員仲間やキリストの裁きについては、なんら理解されえない。泰淳のキリスト論を考察してみよう。

三 キリストとユダ

『文学界』昭和43年8月号の紙上における河上徹太郎との対談「革命・神・文学——吉田松陰と秋瑾女史の間」のなかで、泰淳は、キリストの復活を信じていること、ユダが海外貿易で巨額の富を築いた大商人だから、ローマ銀貨30枚というはした金欲しさに、キリストを裏切るはずがないこと、しかしユダの裏切りを機縁としなかったならば、なぜキリストが復活できたのかが理解できないではないか、と疑問を呈している（『武田泰淳全集』別

巻3. 256)。泰淳が上記の対談と同じ年に刊行した『わが子キリスト』は、自らの問いに対して、新約聖書に拘りなく、そしてまた、太宰治がユダを扱った小説『駆け込み訴え』（昭和15年刊）を参照せずに、泰淳独特の見解を表わしたものとなっている。

『司馬遷』では漢の支配した中華帝国が中心に据えられたように、『わが子キリスト』は「ローマ文明帝国（それこそ世界の中心であらねばならぬ）」（『わが子キリスト』8. 130）という時代に場面が設定される。さらには、ローマ軍の百人隊長が行きずりにユダヤ部落に押し入り、「ユダヤ女の MARIA」（8. 122）を姦して、それに孕ませた子どもがイエスであった、と史実に拘りなく記される。これもまた、「世界の中心」ローマ帝国のセクシャリテイにまで及ぶ威圧的な支配を表わすための泰淳の創作上の工夫である。そればかりか、「総督の政治顧問、…制服された人間どもの心を自由自在にあやつれる手管を心得ていることで有名な男」（省略筆者8. 138）が、ローマの支配に不可避的な役割を演じる、と記される。こうした人物設定も、もちろん泰淳の同様の工夫である。

「政治顧問」のあやつる人心操縦の策は、ユダヤ人を懐柔する術どころではない。「政治顧問」がめぐらした政策とは、ローマ帝国の繁栄のためには、属州のユダヤをもっともよく統治する方途として、ユダヤ人の宗教上の精神活動と経済活動とを積極的に活性化することであった。それゆえ彼は腹心の部下である百人隊長に、「精神面の指導ならびに経済面の指導を同時に完全になしとげることが、すなわち政治面の指導をとどこおりなくすることなのじゃ」（8. 154）と語る。そして「政治顧問」は、エルサレムで開いた秘密会談の席に、知能すぐれ実行力に富むユダヤの大商人で、しかもイエスの弟子の一人、ユダを呼

びよせたうえで、ユダヤ存続の方途を、この男に打ち明ける。すなわち、「精神面でのあてになる指導者は、大工ヨゼフの子イエス。経済面でのあてになる指導者は、汝イスカリオテのユダのほかにおらぬのだ」（8. 154）、と。こうしてユダが、キリストとともに『わが子キリスト』の主要人物として重要な役割を演じることになる。

繰り返すまでもなく、「顧問官」がユダとイエスを重用するのは、ローマ帝国の繁栄のために外ならない。従って、イエスがユダヤの聴衆に「神の国が近づいている、悔い改めよ」（8. 147）と説くならば、ローマとユダヤの現体制を覆しかねないという不都合な事態が生じてしまう。それを憂慮する「顧問官」は、ユダヤの守旧派が「皇帝陛下の浮き彫りのあるローマ貨幣を持ち出し、お前は地上の権威をどうするつもりか」（同上）と、イエスに詰問した言動を利用する。「神のものは神へかえせ。それだけでは、まずいぞ」と懸念した「顧問官」は、百人隊長に対して、イエスの言葉に付け加えたものを流布せよ、と命じる。「よいか。カイザーのものはカイザーへかえせ。そう付け加えるんだ。そうすれば、カイザー様に税金をおさめるのが永久に正しいということ、イエスの口を通して、ユダヤ人どもに教えこむことができる」（8. 149）というわけである。

ユダの方は、顧問官の開催する秘密会議に呼び出される。がしかしこの男は、ユダヤの政治的宗教的集団のなかで、打倒ローマを掲げる熱心党に加担していた輩だから、顧問官や百人隊長を付度する輩では決してない。否、それどころか、「ローマ帝国は亡びる。亡びたら、二度とよみがえりはしない。だが、わたしたちユダヤ族は、かならずよみがえるのだ」と嘯いても、なんら不思議なことではない。そして、ユダヤ再興のためには、「その

御方によみがえっていただかなければならぬのだ。その御方たった一人の復活のために、わしらは喜んで死んで行かねばならぬのだ」(8. 160)と、ユダは並々ならぬ自分の決意を表明する。そうとすると、ユダがキリスト復活のために、一体なにをしたのか。もしもそれが師のイエスに対する裏切りであるならば、それはなにを意味するのか。『わが子キリスト』に即して、泰淳の言説を洞察してみなければならぬ。

ペテロなど他の弟子が師を見捨てて逃げ出したのは、臆病で卑劣な行動であったし、裏切りの誹りを免れない。だがユダは、師をパリサイ派に引き渡した、つまり師を裏切ったのだ。その点について、泰淳は、ユダの心中を推測している。「だが、そう心配するにはあたらぬ。多くの弟子たち…があの御方を裏切ったにしても、もしもその中のたった一人が正真正銘最悪の裏切者だったと決定できれば、ほかの仲間は助かり、汚名をうけずにすむはずではないか」(筆者中略8. 175)、と。つまりユダの裏切りにより、弟子たちの罪悪が相対化されるがゆえに、彼らは放免されるのであって、柄谷行人が言うように、ユダが贖い主となるのではない。やはりキリストが救すのである³⁾。それに加えてユダは、「わしが腰にさげている革袋には、ローマ銀貨が詰められている。…おれ自身が貯えていた銀貨だ。…わしが、たった一人指名手配された裏切者であるという証拠だ」(同上)、と語る。つまりユダは、はした金を得たいために師を裏切ったのでは決してなくて、自分自身で「銀貨30枚」(マタイ伝26-15)を予め身に携えていたのだというわけである。

そうとすると、ユダの裏切りは、上記のように「あの御方にどうあっても、よみがえっていただくのだ」(8. 160)というキリスト復活が生起するための機縁をもたらしただけで

なる。すなわちユダは、キリスト教史上において裏切り者、密告者という最大の汚名を一身に引き受けることによって、その機縁をもたらしただけという逆転が生ずることになる。そうとすれば、泰淳は、汚辱にみちた裏切り者ユダの像を修正したことにならないだろうか。

現にユダ像のこのような逆転は、キリスト教史上最初にして最大の異端、すなわちグノーシス派によってもたらされている。そうしたユダ像は、『ユダの福音書』に見られる。荒井猷は、この福音書のユダについて説明している。すなわち、「グノーシス派、とりわけセツ派によって、イエスは本来的自己の元型で、彼は人間の身体を含む天地万物を造った「創造神」を超える、不可視の至高神によって遣わされ、その本質は至高神の女性的属性の人格的存在(アイオン)に由来する。このことを「知っている」ユダは、イエスの「十二人」の弟子たちを否定的に超える「十三番目の神霊(ダイモン)」である」と。要するに、イエスは、不可視の至高神に由来する「本来的自己」としての「靈魂」と、世界創造神に由来する「非本来的自己」としての「肉体」から成っており、ユダはイエスの「肉体」を犠牲にする——十字架刑に処す——ことによって、「肉体」から「靈魂」を解放したのである。ユダはイエスを「裏切った」のではなく、イエスの使命を果たしたのだ。それゆえにユダは、「十二人」の弟子たちを超える「神霊」として讃えられるというわけである⁴⁾。

見られたように、グノーシス派は靈肉二元論、すなわち不可知な至高神と世界創造神を区別し、至高神に由来する「本来的自己」としての「靈魂」と、世界創造神に由来する「非本来的自己」としての「肉体」との区別を主張している。泰淳はグノーシス派に与みして、ユダは生身のイエスを裏切ったが、それはイ

エスの「靈魂」の解放つまり復活の機縁となったと論ずるのか。否、泰淳が、霊肉二元論に拠っていたわけでは決してない。それは、彼のいう『身心快樂』から明らかである。より詳しくいえば、彼が、晩年に語った自伝ともいべき『身心快樂』の書名は、「俗世の快樂（カイラク）から脱け出すことが、仏弟子たるものの快樂（ケラク）である。〈身心快樂にして、禪定に入るがごとし〉」という意味を指している（『身心快樂如入禪定』10. 436。『快樂』17. 6も参照）。

餓鬼と化した人間は、人肉さえ喰いたいと欲する。否、そもそも人間の生は、戯れに他人を殺してみたいという無差別な殺人衝動にいたる死（タナトス）の衝動や、繊細優美な美をも所有したいと突きつめる性（エロス）の衝動といった、欲望を具えている。こうした一切の欲望が、人間の快樂（カイラク）をもたらすし、俗世の営みを築く。だが人間にとって、まさにその欲望が、生病老死の四苦八苦の源に外ならない。当然、浄土宗の宗門に育った泰淳は、人間の生の根源に悪の出現をみる。より詳しくいえば、人間の生は、霊と肉の二元論的に区別されるどころか、その両域を包んだ根源としての生そのものであり、それが悪の源である。それゆえ、この苦悩から逃れる途、つまり「俗世の快樂（カイラク）を脱け出す」途は、仏弟子にとり「快樂（ケラク）」であるわけである。快樂（カイラク）と快樂（ケラク）は、霊肉二元論のような区別ではないが、しかし同じではなく、快樂（ケラク）は「禪定」なる悟りに入ったようなものであるから、いわば不一・不二の関係にあると言えよう。

だとしてみると、泰淳によるユダ像の修正は、ユダをグノーシス的な最高位に就けるものではなかった。つまりユダはキリストの磔刑の機縁となったけれども、キリストの復活

という、神の役割を果たしたわけではない。裏切りを引き受けたユダは、森川達也が看破したように、「自らを最下層の地位におかねばならぬ」⁵⁾ という泰淳自身の姿勢を投影したものであったと言ってよい。

ところで泰淳は、百人隊長が首吊り自殺に失敗したユダの自殺を幫助して、彼を絞殺したとき、この兵士には、「鳩の羽音にまじって、名も知らぬ小鳥たちの楽しげな啼き声が、にぎやかにきこえていたように思う」（8. 177）と記す。続けて、無数の蛇がユダ絞殺の小屋から逃げ出すようすを、「それはまるで、この恐ろしい「現場」から一刻でも早く脱け出したいとあせっているように〔隊長には〕見えた」（○ 内筆者挿入、8. 177）と記す。今ここで、上記の『ひかりごけ』で「アイヌの熊祭り」の「祈祷音楽」が鳴り響くシーンを想い起こしてみよう。人間にとって戦慄と畏怖をもたらす出来事が喜ばしい福音である。してみると、鳩や小鳥のさえずりが、平和の到来を指していることからして、鳩の羽音や小鳥の楽しげな鳴き声は、ユダの祈願を予期せしめる暗示であったろう。否、彼のみか、イエスの生みの父親たる百人隊長や、終には瀕死の顧問官が「奴が復活すれば、わしも復活できるんじゃ」（8. 165）と叫ばざるをえないほどの切なる祈願でもあったのである。また、無数の蛇が恐ろしげに群れをなして逃げ出すのは、蛇が畏きもの、忌むべきものを象徴するかぎり、忌避されるべき禍々しいこと、すなわちユダが裏切ったキリストの十字架上の死とユダの縊死が類推されよう。してみると、ユダや百人隊長や顧問官の行動を左右している、いわば影の主役は、小説の表題のとおり、キリスト以外にはない。川西政明の言葉をまねていえば、イエス・キリストの教えは、ローマの政治文化の制約を受けたがゆえに、いわばキリスト教のローマ化であったけれども、

ローマがキリストの復活を受容するかぎり
は、ローマのキリスト教化でもあったのである⁶⁾。

結 裁きと赦し

『審判』で表わされたように、徐州戦線で遭遇した老夫婦のうちで、老夫を殺害した若い日本兵は、敗戦後の上海で、自らの罪を自覚せざるをえなくなって、裁きを受けようとする。しかし、老婦は老夫の死後、息絶えたかもしれないから、彼が再会できる見込みはない。だとすれば、だれがどのように裁くのか、あるいは赦すのか。伺いしれない。

『ひかりごけ』のなかで、人肉を喰った船長は、裁判の席上で、彼が喰った船員仲間やキリストに裁かれたいと言う。法廷劇の閉幕シーンでは、船長は、自らの極悪非道を諦観しているがゆえに、キリストの平安を得ているようにみえる。キリストは「自分の肉を食べ、自分の血を飲みなさい」(ヨハネ伝6. 54)と言ったほどであるから、船長が自らの罪を自覚し、裁きを受けると申し出たのに対して、赦しでもって応えたのであろうか。

『わが子キリスト』のなかで、ユダは、キリストの受難と復活を乞うて、キリストをユダヤ官憲に引き渡す(つまり、裏切る)。そして、ユダは縊死する。小説では、裁きを受けたとも、赦しを賜ったとも述べられてはいない。泰淳が、自身を「最下層の地位におかれねばならない」存在だと看做している以上、裁きと赦しを、人間から申し出るのは僭越不遜なおこないだということであろう。しかし、

殺されたキリストは、裏切ったユダでさえも赦す、それが法然の大悲大願に準ずる泰淳の想いであったかもしれない。

註

筑摩書房刊『武田泰淳全集』からの引用は、本文中で、作品名、その巻数、頁数を記した。

- 1) 遠藤周作, 「精神の腐刑—武田泰淳について」, 『武田泰淳全集』別巻3所収, 9頁。遠藤は、泰淳が生命力および倫理感を喪った源を彼の「非情」として考察している。
- 2) 泰淳は、生き恥をさらしている自分を「最下層の地位におかねばならぬ」と語っているから、餓鬼と化した船長に自分を投影したとも言える。『戦後派作家は語る』, 筑摩書房, 1971年刊, 51-52頁参照。
- 3) 柄谷行人, 「わが子キリスト」, 『武田泰淳全集』別巻3所収, 398頁。『ひかりごけ』の船長は、「極悪」なる人肉喰いにより、彼以外の者の「悪」を相対化し赦すゆえに、船長は「キリスト」に見えるし、『わが子キリスト』のユダは船長と同様、人間の「悪」を相対化し赦すゆえに、ユダがキリストであろう、と柄谷は論じている。
- 4) 荒井献, 『ユダとは誰か』, 講談社学術文庫, 2015年刊, 192-193頁参照。
- 5) 森川達也, 「解説」, 『武田泰淳全集』第8巻所収, 372頁。森川は上掲書の『戦後派作家は語る』52頁を参照して、本文中で記したような泰淳の精神的姿勢を表わした。
- 6) 川西政明, 『武田泰淳伝』, 講談社, 2005年刊, 458頁参照。川西の批評をより詳しく敷衍すれば、宗教と政治との関係に関して、浄土宗の泰淳が、『史記』の漢帝国とローマ帝国を時代背景として、わが子キリストを創造することで、日本—アジア—西欧を出入り自由な空間として創造したかったにちがいないということである。