

文学と「母性」

——高橋和巳『邪宗門』と遠藤周作『母なるもの』から——

Literature and Bosei (motherhood)

——Jashu-mon by Kazumi TAKAHASHI and Hahanarumono by Shusaku ENDO——

小嶋 洋輔

要旨

本論は、一九六〇年代後半の文学作品に描かれた「母性」について考察するものである。高橋和巳の『邪宗門』と遠藤周作『母なるもの』を中心に据え、読み解いてゆく。高橋の『邪宗門』は全共闘世代のスターといわれた高橋が、「政治」の季節の終焉を描きつつ、「本物」が行う「真の信仰」という、普遍的な答えを提示していた。そして、その「真の信仰」の内実は、『邪宗門』の語り手の密着度や作品と同年に発表されたエッセイから、女性性、特に「母性」を指したものと見えた。「母の子供に対する関係のあり方」を「宗教的感情」の根底に位置づけるものであったのである。同時期、ほぼ同じかたちの「母性」を描き、そこに普遍性を見出した作家が遠藤周作であった。『母なるもの』で提示された「母性」のイメージは「日本の宗教の本質的なものである、母への思慕」とされ、キリスト教の根幹にも通底するものとされた。そして、「日本論」の動きからすると、遠藤の作品を評した江藤淳の『成熟と喪失』を含め、「母性」をどのようにとらえ、提示するかが、この時代の大きな課題となっていたことがわかる。

キーワード：日本近代文学・昭和文学・宗教学・高度経済成長期

一

戦後の文化の変遷について、加藤秀俊は一九五七年の「中間文化論」(『中央公論』三月)において、三段階に分けて論じた。終戦から一九五〇年までを「High-brow dominant」、次いで一九五五年までを「Low-brow dominant」とし、それぞれの時代における中心的な雑誌として、高級総合誌としての『中央公論』、その反動としての大衆娯楽誌『平凡』をあげた。文化の担い手がどのように変遷し、変

遷に応じてどのような雑誌を選んでゆくのかといった視点がこの加藤の「中間小説論」にはある。そのなかでも三段階目の期間、「Middle-brow dominant」が到来するという加藤の指摘は興味深い。加藤はこの期間を「中間文化の時代」とも呼んでいる。それは、一九五五年から始まった週刊誌ブームを受けるもので、週刊誌を象徴とする「高級文化と大衆文化の中間的形態をとる文化」だという。また他の象徴として軽便な常識主義のあらわれである新書ブームや雑誌『知性』の発刊をあげている。こうしたものの享受層こそが、「High-brow dominant」を担った「知識人」でも、「Low-brow dominant」を担った「大衆」でもない、「社

会的中間層」だというのである。そして加藤は、その「社会的中間層」は、教育の均等化とマス・コミュニケーション文化の中間的統一が進められたことで、生じたともいう。

このような「中間文化の時代」にスターとして「社会的中間層」から受け入れられたのが、本論でまず俎上にあげる高橋和巳だといえる。高橋は全共闘運動のなかスター化され、「知識人」としての自身の立場を守り続け、一九七一年に死んでいった作家である。高橋の評価としては、「知識人」として生きた作家とするものが多い。その作品は、「述志」¹⁾の文学と称されるように、観念性や論理性が優先され、「激動期の全精神を小説化」²⁾することを目指すための道具、たつたとさえいわれる。

だが、ここで高橋が全共闘運動の「知識人」というスターであったことに注意を払う必要がある。端的にまとめるならば全共闘運動とは、急激な大衆化に対応できない大学と、壮絶な受験戦争を勝ち抜き、エリートとしての自画像を抱いていた学生との軋轢が、表面化したものといえるだろう。つまり、全共闘運動の背景には、それまでの大学のイメージと、大衆化するしかない大学の実質とのずれがあった。「知識人」としての大学生はどこにも存在し得なくなっていたのである。そして、大規模な運動としては数年しかもたなかった全共闘運動が終焉した後の大学生の姿には、「知識人」も「大衆」もない状況、剥き出しの個人が誕生する状況が明確にあらわれているといえよう。大学において、全共闘運動以後、「知識人」や教養主義の影響力が低下した事実は、竹内洋の『教養主義の没落』（中央公論新社二〇〇三・七）でまとめられている。竹内の考察から、大衆化した大学もあるべき大学の姿として受容し、人数的な面だけではなく、知識や意識の面でも大衆化し、「知識人」とはいえない存在と化してゆく、以降の大学生の姿がうかがわれる。

そうした全共闘世代（これは加藤の言葉を借りれば「社会的中間層」に成りゆく若者といえるが）に「知識人」としてスター化されたのが高橋なのである。高橋自身もそうした与えられた肩書きに應えるかのように、小説を「述志」³⁾するものとして活用してゆく。たとえば高橋には、「作品を通じて自らの思念を確かめた人間が、作品の外へとび出してゆくということがあっていい」と述べるなど、「全人的人間性」を夢想し得る「文学者」は、その現実化を目指すべきだという意識が存在した。高橋は新しい表現ジャンルについても、対社会的、読者への意識から発言している。エッセイ「漫画について」⁴⁾がその代表例である。「漫画も一つの思想を伝達しうる」創作であり、「一齣一齣の、人物の表情や配置自

体がすべて一つの思想」であるとして、「表現という行為は、その手段がなんであれ、むしろ、思想たることを免がれぬ」という。漫画という新たな表現にも高橋は「思想を伝達」する可能性を見ている。これは自らの読者であった全共闘世代へ、「志」を伝えようという強烈な意識をあらわしたものであることもできる。⁵⁾そして高橋が、「政治」と「宗教」の問題について描き、その答え「志」を描いたといえるのが、『邪宗門』である。

二

『邪宗門』は週刊誌『朝日ジャーナル』一九六五年一月三日号より一九六六年の五月二九日号まで七四回にわたって連載された作品である。そして同じく一九六六年には河出書房新社から単行本が上下巻刊行されている。学生運動の隆盛とともに発展した週刊誌『朝日ジャーナル』に長きにわたって連載していることから、高橋の学生からの人気の高さをうかがい知ることができよう。

『邪宗門』は、高橋自身単行本の「あとがき」で述べているように、大本教など幾つかの現実の宗教団体の歴史や教義を参考にしているが、作者高橋によって創造されたといえる宗教団体ひのもと救霊会の破滅を描いた物語である。

ひのもと救霊会の創設時期は明治時代後半まで遡る。開祖は行徳まさという女性、そして、まさの養子である二代目教主、行徳仁二郎の手によって、ひのもと救霊会はめざましい発展を遂げることになる。昭和の初めには信徒は百万人を超えたとされている。だが、戦争が近づくとつれ、その政府権力からの弾圧は激しくなり、一九三〇年には第一次弾圧を受けることになる。治安維持法違反で教主ら九名の幹部が逮捕され、さらに官憲の手によって本殿が破壊された。

さらに弾圧は続き、翌々年に救霊会幹部一二二名が逮捕される。この時すでに何者によるともわからない火災によって、本部の信徒部落や付属施設の多くを失っていたひのもと救霊会は、ほぼ壊滅状態となり、信徒の多くは日本各地、または南方の島、満州にまで離散し、本部幹部には隠れ宗教として活動を持続する少数の信徒が残るばかりとなった。

一九四五年の敗戦によって、ひのもと救霊会は再び公然と活動を開始したが、教主仁二郎は獄中で死去してしまう。そこで作品の主人公ともいえる千葉潔が第三代の教主に就任するのだが、彼は過激な「世なおし」運動を組織してゆく。そして、教団周辺の地域を解放区とするが、まもなく介入してきた占領軍によって徹底的に弾圧され、教主千葉は大阪の貧民街で餓死して果てる。

一巻四五〇頁にも及ぶ全集で上下二巻ある長篇作品のプロットをまとめてみたが、『邪宗門』は、概していえば、戦争へと向かう一九三〇年代からを作品の時間とすることで、日本という国家における「政治 権力」と「宗教」を描き、また「宗教」団体自身が孕む「政治」と「宗教」を描いた作品であるといえる。

そして、その「政治」と「宗教」は『邪宗門』において、対立項としてとらえられているというよりも、並列化されて描かれている。上巻第十四章「四面楚歌」が、その顕著な例といえるが、この「四面楚歌」では第一次弾圧の際にマルキシスト、日蓮宗、キリスト教、それぞれからひのもと救霊会批判が各メディアに掲載される。その批判もそれぞれの団体で異なっており、マルキシストは唯物論的思考で「宗教は人民の内面を呪縛する」ものであり、教団の目的は「企業の利益を求める資本家と変わりがないと断じ、日蓮宗は「立正安国論」をもって、ひのもと救霊会は「亡国の教義を持って、国土に悪禍をまねかん」とするものだと批判し、キリスト教は「神教の論理から邪教と断じている。これらの批判に対して、ひのもと救霊会は苦慮しながらも、それぞれの論理にのり、教団の教義にそった回答を提示してゆく。それぞれの立場に立ちつつ自身を語るうとする教団の姿勢はもちろんだが、それ以上に、それぞれの立場からの発言を並置し、作品を展開する語り手の存在は注意すべきである。作品をこうした語り手に担わせることは、連載、刊行の時代である一九六〇年代の、人々のアイデンティティを支えるものが複数化し、並列化してゆく状況を映しているといえよう。

また、第三次弾圧によりひのもと救霊会が破滅してしまっただけにも、こうした各団体からの論評が出された。下巻三三章「終末」であるが、ここでは興味深いことに、語り手がその論評に対する自身の解説を加えている。キリスト教、革命政党的論評を紹介する直前に、語り手は「かつて昭和初年の弾圧期の誹謗のように荒唐無稽なものほとんどなかったけれども、同時に論評の語調には、すでに事は過ぎ去ったものとみなす事後論断の平静さと、間接的な情報に基づいて救霊会の思想や運動をアナクロニズムとする憐愍の調子が、どの論評にも見られた」と語る。つまり、敵対し廃絶すべき相手ではなく、「憐愍」の感情を抱ける存在に戦後、他団体にとつてのひのもと救霊会は変化しているのである。戦争体制において強固で一元的であった国家が消失し、人々の支えとなり得るものが、個人それぞれで並列化してゆくというのが、戦後という時代の一つの側面であった。それを、この巻末を付すことで『邪宗門』という作品は描いているといえるかもしれない。

そして、ひのもと救霊会の教義はというと、「シンクレティックな習合性¹⁾」を

持ったものである。その教義の要諦は、三行（修験道的な修行）、四先師（開祖まさを救った外道の聖者）、五問（封建制度下で過酷な運命に苦しむ女性が生きるとは何かを問う）、六終局（終末の予言）、七戒（キリスト教的な倫理規範も含まれる）、八誓願（救済論）、それに門外不出の奥義書から成立していた。まさしく「神道系の祖神を奉ることなく、信仰の対象は開祖並びに仁二郎に一元化されているものの、その実践はあくまでも神ながらの道に²⁾」従うものといえる。確かに、多分に仏教的な側面がその根底にはあると思われるが、修験道的な側面、フェミニズム的な言説、キリスト教的な要素を含んだ戒律や終末論、救済論を見ると、諸宗教混交的な教義であることがわかる。こうした教義の特徴は、日本において一九七〇年代に多くあらわれた「新・新宗教」と呼ばれる教団のものに近い。「新・新宗教」とは、さまざまな宗教の要素を取り込み、個人の「適宜ニーズに合わせ」て、宗教情報を扱う教団を指す³⁾。

三

そして、あらゆる宗教情報を並列化し活用するような教義をもつ、ひのもと救霊会が破滅に至る原因として、教団内にある「政治」性と「宗教」性が矛盾したものにへ転じてゆく点であることは注目すべきであろう。その顕著なあらわれが、仁二郎の残した二種類の遺書である。この二種類の遺書は二訓とされ、先にあげた教義の要諦に加えられるものである。

我らの生きる道は一筋なり。ただひたすらに勤めよ。振りかえることなかれ。怨みと悲しみは我らをとらえて歩みをにぶらせ、怒りと憎しみは我らの足を乱して断崖に誘わん。ただ平静に、何ごともなかりしがごとくに歩め。

（『高橋和巳全集』第八巻 一五五頁）

巨いなる幻の権威はいま崩れたり。天は地によりて動き、山は陥ちて川となる。栄華を誇れるもの今ぞ告発され、その王と富と尊厳は、沼の底なる苦悶と破滅におちいるべし。ああ、奢れる者、たかぶれる者のすべては、地獄と硫黄と糞尿と塵埃のなかに墜ちよ。兄弟よ。いまは審きのとき、逃れんとする悪魔を許すべからず。

（『高橋和巳全集』第八巻 一五六〜一五七頁）

前者、第一の遺書は今、教団がおかれる苦境を耐え忍び、一步一步自然ととも生きることを述べたものであり、宇宙の一切を許す「最後の始祖」を待てとするものである。それに対して、後者、第二の遺書は、教団と自身がおかれた現実と運命を呪い、権力の側にいる、人々の犠牲の上に栄華を誇るすべてを許さず、「地獄と硫黄と糞尿と塵埃のなかに」、破滅させよという内容を持つ、全く対極の内容を持つ遺書である。

これは、いいかえれば、「宗教」として来世信仰的な意味を含み、世界全体の調和と救いを求める言説と、現世に存在する自身、そして教団自体を貶めた存在と対決を望む「政治」的な言説を、教主である仁二郎が矛盾しながらも、その内面で有していた証拠としていえるものである。そして、ひのもと救霊会という教団自体が、神部本部、各支部ともにこの二極を象徴するかのような人々によって担われたものであった。

つまり、「政治」的な特徴を持つ存在として、成人した千葉潔、企画院のメンバー、足利正、小窪父子、山辺潤一などをあげることができるのに対して、「宗教」的な特徴を持つ存在として、行徳阿貴、堀江駒、堀江民江などをあげることができる。そしてこれらの二極を象徴する人々は、第三高等学校まで進学した千葉潔、京都帝国大学生で「インテリ」と評される山辺潤一のような「知識人」と、土地に根ざした農家である堀江家や、多くの信者である労働者といった「大衆」の二項に区分され得るものでもある。それは単純に、男性性と女性性に区分されているといっても過言ではない。

また、そうした二極は、ひのもと救霊会が仁二郎の手によって信者百万人にまで拡大した時点で、その内部に孕んでいたものともいえる。教団に与えられた弾圧は、教団自体が、その土地土地の農民、工場内に信者を作り、原始共産主義的な体制で、国家権力に対抗し得る共同体として存在していた点に原因があるのだ。教団という共同体が持つ「政治」性と「宗教」性の二極の矛盾が、度重なる弾圧により露呈し、それが明確にあらわれた仁二郎の残した遺書は、二訓として教義の要諦と化してゆく。いいかえれば作品の終末において、ひのもと救霊会は矛盾を矛盾のまま、教会の根幹に関わる教義の要諦としてしまう状況にあったのである。

そして、ひのもと救霊会は、仁二郎の死後、急進的な「政治」性を有し、「世なおし」を目指す男に転じた主人公千葉潔を第三代の教主に選ぶことになり、破滅へと向かう。つまり「政治」的なものへ教団は一元化してゆくのである。だが、『邪宗門』が「述志」しようとしたものは、それではなかった。

その例として、下巻第七章「世代交代」を、まずあげることができる。この章で千葉は、倒れた堀江駒から「聞きなれぬ絵」について知っていると聞かれている。駒はその絵を「あれ」と呼び、「わたしはあれが今もあると信じてますぞな。私はそう信じて生きてきたんじゃけん」と語る。駒はまた千葉も「あれに打たれたことのある下僕」であると述べるのだが、それに対して千葉は、「僕は失格しました」、「ないものはないと知ったほうがいい」と語っている。さらに千葉は、その後山口市に起こった新興念仏宗の教主大見サトに救霊会と協力するよう説得に向かうのだが、彼女に対して千葉が抱く感慨から、駒との会話で登場した「聞きなれぬ絵」が何かが見えてくることになる。

歴史もなく、教勢もまだ小集団の域を出ないとはいえ、相手が「本物」だったから。救霊会の開祖の『声聞記』には、すでにある種の神秘化がほどこされているが、開祖行徳まさも本当は多分こういう人——他人と自己の区別をしたがる者がけつしてもつことのない自然さを身につけていたにちがいがなかった。

（『高橋和巳全集』第八巻 二八二〜二八三頁）

つまり、「聞きなれぬ絵」とは、行徳まさや大見サトのような「本物」だけが見ることのできる何かなのである。千葉はそれを見ることに「失格」し、「ないものはないと知」る、つまり諦めた人物であるのだ。そして、大見サトと千葉の会話に、その何かが垣間見える。千葉は「この日本を本当に世なおしするには、二つの方法しかない」のだが、そのひとつである「神経の中樞を力づくで占領」する手段は「アメリカ軍」がすでに行っているため、我々はもう一方の手段、中央から遠く離れている「神部やこの山口など」で、「癌をつくり」、その癌を転移させる手段を採らねばならないと語る。それに対する大見とのやりとりである。

「あなたは仏のことを、神のことを話してきたんじゃないのじゃな」／「いや、そのことですよ。人を罰するのも仏、人を許すのも仏なら、この日本に今ある仏とは日本の国家です。そうでしょうが。人殺しや盗みを誰が罰する？ 国家なのです。牢獄の中にいる者を誰が許す？ 国家です。戦争犯罪を誰が裁く？ より強力な国家です」／「しかし、あなたはそういうふうには世なおしをして楽しいかや」／「いやや」／「世なおしが、あなたのいうようなもんじゃとして、あなたはそれからどうするつもりぞな」／千葉潔は振りかえり、

自分の左手をゆっくり自分の首にあて、首吊り人のように白眼をむいた。

『高橋和巳全集』 第八卷 二八五〜二八六頁

こうした千葉の態度はまさしく、大見サトのような「本物」になることに「人格」し、諦めたものであるといえる。千葉の「政治」的に、いわば革命といえるような「世なおし」は「本物」ではないと『邪宗門』では位置づけられている。この後教主となり、「宗教」の代表者として立つ千葉が、その「宗教」が目指すものから乖離した存在である皮肉を描き、そしてその破滅を予感させるものとして、この「世代交代」の章はあるといえよう¹⁾。

そして、『邪宗門』は千葉の自ら選んだ餓死に象徴されるひのもと救霊会の破滅の後、ポリオの再発に苦しむ警察病院の行徳阿貴を描いている。阿貴は千葉が主導した「政治」的な「世なおし」から疎外された人物である。

ここで描かれる阿貴の姿は、まさしく「本物」であり、「宗教」を背負って立つ人物といえる。阿貴の理性は「たとえ病いで廃人となっても、自らは死ぬなと彼女に命じて」おり、「本部員の絶望的な反抗、暴動に反対だったように」、「自らの命を自ら絶つことには反対だった」という。そして「人を権力の座に駆りやるような信仰はどこか間違っている」、また「信仰が真の信仰である限り、人に死を命ずるはずもない」とも述べ、強く自身の信仰を持った人物として描かれるに至る。そしてついには、これまでドキュメンタリー映画のナレーターのようにだった語り手が、地の文で阿貴の内面を一人称「私」(「わたし」)で語ることになる。

下の世話を嫌がつてこの看護婦がどんな嫌がらせをしようと、私は死なない。継主の地位はただ聖師の次女というだけの理由で与えられたにすぎなかったのだから、それは失って当然。しかし私が今一度この病いを克服し、わたしの信仰心によって、この看護婦さんの邪慳さをも和らげることができるとき、その時こそ、私は真の、ひのもと救霊会の継主となるのだから。神さま、神さま。どうか私に、生きる力をお与えくださいませ。

『高橋和巳全集』 第八卷 四四五頁

阿貴は破滅によって次々と殉教してゆく信者、そしてその先にいる餓死して果てた、兄と慕う千葉潔をも批判し得る強い信仰を手に入れている。すると、この直後、阿貴が祈ろうとして見た白昼夢で、「山腹の雪の広場」を懸命に歩む彼女に「倒れれば抱きとめてくれるに違いない力強さで目の前にある」、「誰かの手」

がさしのべられるのだが、それは大見サトが語ろうとした「神」や「仏」の手だったのかもしれない。ただ、阿貴の行く末が決して楽なものではないことは、夢から醒めた彼女の目にまず映ったのが「灰色の雪雲のような、病院の天井」であったことが示している²⁾。

以上、高橋和巳の『邪宗門』は、宗教団体ひのもと救霊会という「宗教」と、その外側の他の「宗教」、また国家権力を筆頭とする「政治」を並置して描く視点を有した作品であったとまづいえる。さらに「知識人」と「大衆」といった枠組みが消失に向かう一九六〇年代的な問題を、救霊会自体の内部に「政治」(それを担う「知識人」)、「宗教」(それを担う「大衆」)の二極を存在させ、その二極が相容れず、結果「政治」(「知識人」)を担う人々の手によって破滅させることで描いた作品ともいえた。

さらにいえば、『邪宗門』は「政治的人間」として「悪魔のような」「世なおし」を目指した千葉の破滅と、巻末における阿貴や大見サトに代表される「真の信仰」を目指す「本物」の存在を対置して描いていた。これらから『邪宗門』は、全共闘運動へと向かう過渡期に、「政治」のスター、高橋和巳によって書かれた作品でありながら、学生運動に代表される「政治」の季節の終焉と、対立を乗り越えるような「真の信仰」の提示を企図した作品と考えられる。「宗教」の持つ「真」の部分をクローズアップさせることを試みた作品といってもよいだろう。

四

では『邪宗門』で提示された「真の信仰」とは何かが問題となるだろうが、それは、曖昧な私たちでしかあらわれない。だが、それを担う、また手に入れてゆく人物たちを見ると、ひとつの共通点に辿り着く。それは、行徳まさ、堀江駒、堀江民江、行徳阿貴、大見サトと人物名を羅列するだけで理解できるように、女性の登場人物が担っているということである。高橋はエッセイ「我が宗教観」³⁾で次のように語っている。

宗教を支えてきたのはいつの時代にも女性だった、というのが私の素朴な、しかし実感的な考えである。むろん、親鸞も日蓮も、釈迦も、キリストもみな男性だが、真にその教えに帰依し、何の野心もなく、わが愛する者に幸あれと祈るのは常に女性であろう。献身や愛等、宗教的感情はつきつめてゆく、と母の子供に対する関係のあり方に帰結する。抽象的な教義が先にあって、

人は人を愛するのではなく、誰が教えずとも母は子を慈しむような関係が先にあつて、さまざま世の汚濁からの救いとして愛や慈悲の観念が生まれる。

〔高橋和巳全集〕第二二巻 二〇七頁

作家自身の発言を『邪宗門』で提示された「真の信仰」の内実とするのは危険ではある。だが、先に見たように、「真の信仰」を有する物として大見サトを描いたこと、またドキュメンタリー映画のナレーターのような「邪宗門」の語り手が巻末、阿貴に密着することなどから、「真の信仰」の担い手として女性、というよりも「母性」があることは明らかである。そして、高橋はこのエッセイでどのような宗教であれ、そこで語られる「宗教的感情」の原初には「母の子供に対する関係のあり方」があるという。

こうした「母性」を、この時代の日本社会にあらわれた剥き出しの個人といえる存在のアイデンティティを支え得るものとし、それを積極的に提示した作家として、「日本のカトリック作家」を自認する遠藤周作がある。なかでも「新潮」の一九六九年一月号に発表された短篇小説『母なるもの』は、遠藤がそれを直接的に描いた嚆矢であり、代表作といつてよい。小説家である「私」がかくれ切支丹の取材のため、長崎の離島を訪れるというのが、この『母なるもの』という作品である。語り手である「私」は、遠藤周作の体験を反映させた人物であり、その「私」が「かくれ切支丹」を追いつつ、「烈しく生きる女」だった母を想起してゆく。だが、「私」にとつての母はどのような実在の母とは少し異なるものに変化してきているという。

そんな時の母は、昔、一つの音を追い求めてヴァイオリンを弾き続けたあの懸命な姿でもない。車掌のほかは誰もいない、阪急の一番電車の片隅で口ザリオをじつと、まさぐっていた彼女でもない。両手を前に合わせて、私を背後から少し哀しげな眼をして見ている母なのである。／貝のなかに透明な真珠が少しづつ出来あがつていくように、私は、そんな母のイメージを形づくっていたのにちがいない。なぜなら、そのような哀しげなくたびれた眼で私を見た母は、ほとんど現実の記憶にないからだ。／それがどうして生れたのか、今では、わかっている。そのイメージは、母が昔、持っていた「哀しみの聖母」像の顔を重ね合わせているのだ。

〔遠藤周作文学全集〕第八巻 五一頁

「私」が弱まっている時にあらわれる「母」は、「背後から少し哀しげな眼で見ている」存在だという。そうした母像が、もうひとつの聖母像、かくれ切支丹の「納戸神」とされていた絵である「キリストをだいた聖母の絵」、「乳飲み児をだいた農婦の絵」と重なってゆく。

彼等（かくれ切支丹―引用者注）はこの母の絵にむかつて、節くれだった手を合わせて、許しのオラショを祈ったのだ。彼等もまた、この私と同じ思いだったのかという感慨が胸にこみあげてきた。昔、宣教師たちは父なる神の教えを持って波瀾万里、この国にやって来たが、その父なる神の教えも、宣教師たちが追い払われ、教会が毀されたあと、長い歳月のあいだに日本のかくれたちのなかでいつか身につかぬすべてのものを棄てさりもつとも日本の宗教の本質的なものである、母への思慕に変わってしまったのだ。私はその時、自分の母のことを考え、母はまた私のそばに灰色の翳のように立っていた。

〔遠藤周作文学全集〕第八巻 五五頁

ここで「私」はかくれ切支丹たちも自分と同様の母のイメージを見ていたと直感している。そしてそれを「日本の宗教の本質的なものである、母への思慕」という。こうした母のイメージは、以後の遠藤作品において幾度となく描かれることになるが、その端緒として一九六九年の『母なるもの』があることは興味深い。そして、『母なるもの』のデッサン、もしくは『母なるもの』で書こうとしたことを先に説明している文章といえるものに、一九六七年に『文芸』（一月号）に発表された「父の宗教・母の宗教」がある。

ここで遠藤はかくれ切支丹のマリア崇拜に触れ、「したがってこの事実は彼等の基督教が司祭や修道士の指導を離れて日本化するにしたがい、「父の宗教」から「母の宗教」へと移行し」たと述べ、次のようにまとめる。

だがそれと共にこの移行は日本人である彼等の感覚にもあつていた。一般に日本庶民の宗教心理には意志的な努力の積み重ねよりは絶対者の慈悲にすがろうとする傾向が強い。つまり基督教精神学という恩寵重視の傾向でこれはカトリック的というよりはむしろプロテスタント的である。そして自分より大きなものの慈悲にすがろうとするこの心情の原型はあきらかに母にたいする子の心理である。

〔遠藤周作文学全集〕第二二巻 三七五頁

そしてさらに、かくれ切支丹のキリスト教は「日本的な母の盲目愛、日本的母の抱擁力をもつ宗教」とまとめる。つまり遠藤は「母なるもの」で、如上の自らまとめたかくれ切支丹の宗教観をもとに、遠藤自身の母体験をもつ「私」を語り手にすることで、その個人的な母体験すらも「日本の宗教の本質的なものである母への思慕」として共通のものとしたのである。だが、この「日本的」な「母の宗教」がキリスト教という西洋の宗教にも共通項を有する普遍的なものであるかという批判に対しては、この段階の遠藤はそれほど準備ができていないようではない。先の「父の宗教・母の宗教」では、キリスト教のなかにも、「新約聖書の性格そのもの」によって「母の宗教」的な要素が含まれているというが、証拠に乏しく説得力に欠けていることは否めない。それは「母なるもの」の巻末で、「私の感動に對置させるようにカトリック信徒である助役の「背中が固い」、「何を考えているのかはわからなかった」と描写されることから理解できる。

だが、「政治」の季節の終焉が近づくと、高度経済成長期後期に高橋和巳と遠藤周作というほとんど比較されることのなかった二人の作家が、その登場人物たちと共通した「母性」という答えを与えていたことは興味深い事実である。両作家とも「母性」を、様々な対立を乗り越えるものとして、その小説のなかで描いていた。高橋の『邪宗門』では、「政治」と「宗教」といった、人間がアイデンティティを支え得るものとしたもの同士の対立を乗り越える、ある種普遍的なものとして、女性が担う「真の信仰」は位置づけられていた。対して遠藤は「母なるもの」で「日本の宗教の本質的なものである、母への思慕」と、これを「本質的なもの」と表現している。そしてそれぞれのエッセイではさらに直接的に、高橋は、「宗教的感情」の次元に「母の子供に対する関係のあり方」があるといい、遠藤は、「母性」こそがキリスト教の普遍的な要素のひとつとしてあり、それは普遍的であるから日本人の本質にも通底するものであると述べていた。つまり、「宗教」と「母性」をめぐる共通した認識が提示されていたのである。

五

遠藤が『母なるもの』の方向へ舵を切った契機として、江藤淳の一連の評論があることは周知の事実であるが、遠藤と江藤の「母性」に対する姿勢が相反するものであったということは、文学研究の側からはあまり論じられていない。

江藤淳は「背教者の苦悩と喜び」¹⁶⁾において、「一ヶ月ほど前に校正刷で読んだ遠藤周作氏の『沈黙』(新潮社刊)を時評のために再読したとき、私はつい先こ

ろニュージールランドのオークランド博物館で見たマオリの聖母子像を思い出した」と、作品全体の有する雰囲気「母性」を見出す。

踏絵のキリストは、私には著しく女性化されたキリスト、ほとんど日本の母親のような存在に見える。作者がそれに託してどんなに奥深い個人的体験を語ろうとしているのかは知るよしもないが、それが比較文化論などという言葉だけではいいあらわせない深い肉体的な感情なのは確実である。

(引用は泉秀樹編『遠藤周作の研究』(実業之日本社一九七九・六) 一一〇頁)

江藤はここで、「踏絵のキリスト」を「日本の母親」であり、それは作者遠藤の「奥深い個人的体験」から来しているとする。つまり、遠藤の提示した「母性」は普遍的なものではなく、「個人的」なものだといっているのである。また江藤は「要するにロドリゴは、西洋人らしい議論をするものの、日本的な感情の構造からは一歩も出ないという点で、現代日本のインテリそっくりの人物である」とも述べる。ロドリゴという人物造型からも『沈黙』に描かれたのが、東と西の対立を乗り越えるような普遍的なものではないことを指摘するのである。そのスタンスは『成熟と喪失』「母」の崩壊(河出書房新社一九六七・六)においても変化することはない。

ここで遠藤氏が「妻」と「母」とを重ねあわせていることはいうまでもない。「勝呂の両親は憎みあつて離婚したが、彼はこの肥った体をもち、疲れた顔をしながら妻と一生、生活するだろう」というのは、主人公が「妻」のなかに「母」の影を見ているからにほかならない。しかし作者は、同時に「この妻の疲れた顔が……時として『あの男』の顔と重なる」という。「あの男」とはもちろんイエスのことである。

(引用は講談社文芸文庫版(一九九三・一〇) 一五八頁)

この箇所は「私のもの」(『群像』一九六三・八)を論じたものであるが、江藤は遠藤が「個人的」なものであるはずの「妻」と「母」から「あの男」、「イエス」に重なるように描き出していると指摘する。江藤は、さらにこれを進め、「沈黙」へと言及してゆく。そこで江藤が主張するのは、『沈黙』にあるのは宗教的課題などではなく、「踏絵」をシンボルに使い、「父」なる神の教会を、「母」の文化に売り渡してしま「う」非キリスト教的な行為を描いているということである

る。これは先の「背教者の苦悩と喜び」の流れにある言説であり、つまり、江藤は遠藤作品に見られるイエスの母性化＝日本化＝個人化の問題を論じている。イエスを自分に近しい観念、「母」として理解し描く遠藤の傾向を江藤は看破しているのである。

だが先に述べたとおり、遠藤は江藤の指摘から『母なるもの』の方向へ自らの作品をシフトする。江藤の「背教者の苦悩と喜び」を受け遠藤は、一九六七年の『文藝』（二月号）の対談で、「それは確かに事実だ」として、「俺の母親に対する感覚、父親に対する嫌悪、しかしこれをプライベートな問題にしないで、一般的な宗教感覚にすると、日本の宗教は母性の宗教」であり、「父の宗教ではなく母親的な宗教でないと日本人の宗教心に訴えないということがまずいえるんじゃないか」と発言している。江藤が遠藤の作品には「プライベートな問題」しか書かれていないと批判しているのを受け、「プライベート」から「一般的」に拡大する必要性を述べているのだ。そのうえで遠藤は、日本の読者には「母親的な宗教」の方がリアリティを持てるとする。この応酬から、両者の議論が全くかみ合っていないことがわかるだろう。だがその後も遠藤は、江藤の評に対して、「犯された」、「無意識」を看破されたなどの感想を述べており、極めて好意的に、江藤の論を肯定してゆく。遠藤の受け止め方は江藤の本意をほとんど無視し、「母性」というキーワードのみを援用する、自分の都合の良いように解釈するものだといつてよい。

ここで、今一度『成熟と喪失』に至るこの時期の江藤の出した結論を端的にまとめてみよう。フロイト派の精神分析家であるエリック・H・エリクソンの『幼児期と社会』を援用しつつ、アメリカ人の心性は、母に拒まれた孤独に荒野を行くカウボーイにあらわれているとし、それとは異なる日本の母子密着文化に、戦後急激にその「カウボーイ」たるアメリカ文化が急速に流れ込んできたとする。戦後日本社会は伝統文化を失ってゆく過程にあるというのである。そこで江藤が出した結論は極めて厳しい。江藤は日本における伝統的「母性」文化の崩壊を自覚し、個人一人一人が直接外部（他者）と対峙する父にならなければならないと説く。つまり母の「喪失」を受け止め、「成熟」してゆくことで父になるべきというのである。

対して遠藤は「母性」が「日本（の宗教）」の「本質」であり、それが普遍に通じると述べている。母に寄りかかることが重要だというのが遠藤の認識なのである。こうした江藤の結論が遠藤の目指してゆくものと対極にあることは容易に理解されよう。この時代の日本文化論が一つの「転換点」を迎えていたとし、江藤と遠藤を並べて論じた大久保喬樹は、その最たる代表例として土居武郎の『甘

え』の構造（弘文堂一九七一・二）があるという^⑧。大久保は土居が、この時期の日本を「日本社会を支えてきた甘えの文化というものが急速に崩壊し、失われていくとともに、そのことよって、この甘えの文化の構造が露呈されることになった時期」と規定したとまとめる。そのうえで土居は次のような結論に至ったと大久保はまとめている。

土居は、崩壊し失われつつあるとしても、なお、この日本以外の日本はありえないとして、そこに残された可能性を探ろうとするのである。甘えには表裏一体となった二面がある。甘えによって満たされた世界は、それを外から見ると、非論理的、閉鎖的、私的であって、さまざまな病理を生み出すが、内側から見れば、無限に寛容な、肯定的な世界であって、人を癒し、心的エネルギーを湧き出させるといえる。その両面を自覚したうえで、それをどう止揚、超克していくかを土居は自問する。

（大久保喬樹『日本文化論の系譜』二三四頁）

つまり、大久保の土居に対する言説を用いるならば、「甘え」の「二面」のうちネガティブな側面を重視し、打破しようとするのが江藤であり、ポジティブな側面を重視し、そこに様々な対立を乗り越える普遍性を見出しているのが遠藤だといえる。

そして、特に遠藤の『母なるもの』の方向性は、青木保が『日本文化論』の変容^⑨で一九六四年から一九七六年を「日本文化論」の「肯定的特殊性の認識」期とするのだが、その代表例とされ得るものといえる。日本文化が「特殊」であるからこそ「肯定」すべきとするような論が多く出されたのがこの時期だと青木は述べる。『邪宗門』において、「真の信仰」の必要性を描き、同年発表のエッセイで種々の宗教の根底に「母の子供に対する関係のあり方」があるとした高橋の答えもまた、青木のいうこの時期の日本文化論の流れに添ったものといえよう。さらに青木は一九八四年以後を「特殊から普遍へ」期と規定する。これは「日本の宗教の本質的なもの」である「母性」が、キリスト教（カトリック）のなかにあることを見出し、文化差、宗教差を乗り越えるものとして見た、遠藤の以降の歩みに通底しているように思う。

本論では、高橋和巳と遠藤周作の提示したものが「母性」であったという共通性、そしてそれと江藤淳の評論の関係といった視点で論じたが、一九六〇年代に文学から出された「母性」という答えは、さらに広く考察すべき問題である。今後の

課題として、同時期の他作家による小説作品や、数多発表された日本文化論に触れる必要がある。本論を始点として考察を進めてゆきたい。

注

- (1) 桶谷秀昭「述志―運命への問い」(『文芸』七月臨時増刊号 一九七二・七)。
- (2) 小川和佑「高橋和巳とその時代」(小川和佑編『高橋和巳研究』教育出版センター 一九七六・七)。
- (3) 高橋和巳「孤独なる邪宗」(『週刊読書人』一九六七・一・三〇)。
- (4) 高橋和巳「漫画について」(『COM』一九六八・一 原題は「漫画と私」)。
- (5) 高橋和巳「産経新聞」(一九五九・一二・二五)、『大阪新聞』(一九六〇年に都合一回)の「テレビ時評」や「他山の石―テレビ・ドラマ擁護」(『テレビドラマ』一九六五・一)といったテレビドラマという新たな表現方法にも興味を寄せるエッセイが多くある。
- (6) 『邪宗門』は単行本化する際、大幅な加筆訂正が行われた作品である。詳細は一九七七年に刊行された河出書房新社の『高橋和巳全集』第七巻、八巻の「解題」に詳しい。本節で用いるテキストもこの全集に依拠した。
- (7) 藤村耕治「大本と高橋和巳『邪宗門』―現実を峻拒する宗教」(『国文学』二〇〇三・五)。藤村による教義のまとめは、大変示唆深く本論でも援用させていた。また、(8) 前注(7)参照。
- (8) 前注(7)参照。
- (9) 櫛島次郎『神の比較社会学』(弘文堂 一九八七・八)を参照した。櫛島は「新・新宗教」を七〇年代以降ブームになった教団としてとらえている。これは島蘭進『新新宗教と宗教ブーム』(岩波書店 一九九二・一)の規定とほぼ同様のものである。また、ここでは櫛島に倣って「新・新宗教」と記述した。
- (10) 仁二郎の長女である行徳阿礼は、双方を背負った存在ともいえるが、その自身が持つ高いプライド、教団を第一に考える精神などから、「政治」的な人間といえる。だが、戦後は女性としての破壊の衝動を抱く存在へと変化している。二項の狭間にいる人物として詳細な考察が必要な存在といえよう。
- (11) 「世代交代」という章題は、死にゆく堀江駒と大見サトの台頭を指しているものだが、信仰に真摯な姿勢で臨む「宗教」を背負った両者と乖離した

傍観者として千葉を置くことで、千葉が「宗教」を背負うには「失格」した男であることを強調しているようにも見える。

- (12) 東口昌央「高橋和巳『邪宗門』論―組織への反指定」(栗原幸夫責任編集『文学史を読みかえる⑥『大転換期』インパクト出版 二〇〇三・一)では、この阿貴の場面から「阿貴は「神」を示しながらも宗教の本質である帰依の対象たる「神」については具体的に言及せず、あくまでも個人対個人との関係性に重きを置くと見える」と、看護婦への意識から論じている。この指摘からは、巻末の阿貴の場面でも、アイデンティティを支え得るものの構築の不可能性と、剥き出しになつてしまった個人の登場が描かれているとも読めるのだが千葉と阿貴との対照的な関係を考えると、阿貴に「真の信仰」のイメージを背負わせていると考えたい。
- (13) 高橋和巳「我が宗教観」(『本願寺新報』一九六六・二・一日号)。
- (14) 『沈黙』が「知識人」ロドリゴが「大衆」キチジローと同じ地平に立つ小説として読める点からは、両者を併置しそれを乗り越えるような答えを見出そうとした『邪宗門』との一致点が見える。なお両作品は同年(一九六六年)発表された作品である。
- (15) この補完作業として「イエスの生涯」と「キリストの誕生」を書く必要があったのである。
- (16) 本論では通例に従い、日本の高度経済成長期を一九五四年一月から一九七三年一月までとする。
- (17) 高橋和巳「沈黙する神」と転向」(『世界』一九六六・七)。ここで高橋は、ポルトガル人司祭が棄教する『沈黙』を、マルキシズムを棄て「転向」した「知識人」の比喩と見る視点を提示している。同年に発表されていた、自身の作である『邪宗門』との近接を語っているわけではない。
- (18) 江藤淳「背教者の苦悩と喜び」(『朝日新聞』一九六六・四・二九)。
- (19) 遠藤周作「江藤氏と一つの作品」(『江藤淳著作集』第二巻 講談社 一九六七・一〇)。
- (20) 大久保喬樹『日本文化論の系譜』(中央公論新社 二〇〇三・五)。大久保は遠藤と江藤、土居武郎を外国留学体験という共通点があり、それがそれぞれ結論に影響を与えていると指摘している。
- (21) 青木保『日本文化論』の変容―戦後日本の文化とアイデンティティ―(中央公論社 一九九〇・七)。「肯定的特殊性の認識」期の代表例として青木があげているのが、中根千枝「日本の社会構造の発見」(『中央

公論』一九六四・五 『タテ社会の人間関係―単一社会の理論』講談社
一九六七・二、作田啓二「恥の文化再考」(『思想の科学』一九六四・四 『恥
の文化再考』筑摩書房 一九六七)、三島由紀夫「文化防衛論」(『中央公論』
一九六八・六)、そして土居の『甘え』の構造』などである。

※小説本文の引用は『遠藤周作文学全集2』(新潮社刊 一九九・六)と『高橋
和巳全集 第七巻』(河出書房新社刊 一九七七・一〇)、同じく『第八巻』(同
十一月)を用いた。

※本論は二〇〇八年全国大学国語国文学会全国大会夏季大会(於和洋女子大学)
での発表をもとにしつつ、後半を大幅に加筆したものである。当日ご意見いた
だいた先生方には御礼申し上げますとともに、私の努力不足により、論文として
発表するのに五年以上の長い年月がかかってしまったことを謝りたい。

参考文献(本文、注に記載したものは除く)

- 石川巧・瀧田浩・藤井淑禎・渡邊正彦編『高度経済成長長期クロニクル―日本と中
国の文化の変容』(玉川大学出版部 二〇〇七・一〇)
鶴飼正樹・永井良和・藤本憲一編『戦後日本の大衆文化』(昭和堂 二〇〇〇・五)
遠藤周作『遠藤周作文学全集』全一五巻(新潮社 一九九〇・二〇〇〇)
エリック・H・エリックソン／仁科弥生訳『幼年期と社会1』(みすず書房
一九七七・五)
エリック・H・エリックソン／仁科弥生訳『幼年期と社会2』(みすず書房
一九八〇・三)
オギユスタン・ベルク／篠田勝英訳『風土の日本―自然と文化の通態』(筑摩書
房 一九九二・九)
小熊英二『民主』と(愛国)―戦後日本のナショナリズムと公共性』(新曜社
二〇〇二・一〇)
小熊英二『1968』上―若者たちの叛乱とその背景』(新曜社 二〇〇九・七)
小熊英二『1968』下―叛乱の終焉とその遺産』(新曜社 二〇〇九・七)
ガイ・ヤスコ―解説他『全共闘を読む』(情況出版 一九九七・九)
笠井秋生・玉置邦雄編『作品論 遠藤周作』(双文社出版 二〇〇〇・二)
佐伯彰一・芳賀徹編『外国人による日本論の名著―ゴンチャロフからバングまで』
(中央公論社 一九八七・三)

阪本博志『『平凡』の時代―一九五〇年代の大衆娯楽誌と若者たち』(昭和堂
二〇〇八・五)
『世界』主要論文選編集委員会『『世界』主要論文選』(岩波書店
一九九五・一〇)
高橋和巳『高橋和巳全集』全二〇巻(河出書房新社 一九七七〜一九八〇)
柘植光彦編『遠藤周作―挑発する作家』(至文堂 二〇〇八・九)
三浦雅士『青春の終焉』(講談社 二〇〇一・九)

Literature and Bosei (motherhood)
—— *Jashu-mon* by Kazumi TAKAHASHI and
Hahanarumono by Shusaku ENDO ——

KOJIMA Yousuke

Abstract

This paper considers the "Bosei (motherhood)" depicted in two novels of the 1960s: *Jashu-mon* by Kazumi Takahashi and *Hahanarumono* by Shusaku ENDO. Takahashi was the star of the Zenkyoto generation. In *Jashu-mon*, he depicts the end of the political season, but also meditates on a universal theme of "true faith." "True faith" for Takahashi means "Bosei (motherhood)" in particular. Takahashi saw "Bosei (motherhood)" as underlying "*syukyotekikanjo* (religious feeling)." "

At the same time, Shusaku Endo also attempts to depict "Bosei (motherhood)" in his novel *Hahanarumono*. Endo finds universality in "Bosei (motherhood)." Endo writes that "Bosei (motherhood)" underlies Japanese religion. He sees this feeling as a universal element found even in Christianity.

Both works describe "Bosei (motherhood)" as the essence of Japanese religion. Moreover, in terms of "*Nihonbunka-ron* (Theories on Japanese Culture)," it turns out that it had become a major subject of the 1970s, as seen, for example, in Jun Eto's *Seijuku to Soshitsu*.

Keywords: Modern Japanese Literature, Showa Literature, Religious Studies, The period of high economic growth