

# 石川淳の聖痕

——機械としてのキリスト教——

小谷 晴 勇

石川淳はクリスチャンではない。これは明白な事実である。

しかし、彼の作品、あるいは人生において、キリスト教の影響や痕跡などが散見されることも、同様に確かである。

本稿は、日本人のキリスト教受容の一つの場合として、石川淳を考察の対象とする。キリスト教とその外部とのはざまにおいて、「精神の運動」をくりひろげた作家が、いかなる可能性をはらんでいるか、以下に論じてゆきたい。

## 一 石川淳におけるキリスト教的なもの

ひとは、石川淳を評して、和漢洋の文学・文化に通暁した作家と<sup>①</sup>いう。その和漢洋の内実を、さらにくわしくのべれば、どうなるか？ というより、石川淳をつくりだしているもの、彼の前提となっているのはなにか？

若き日の石川淳の伝記的研究においてすぐれた業績のある渡辺喜一郎氏によれば、彼の文学の根は三つあるという。ひとつはフランス象徴派文学、他のふたつは江戸文学とアナーキズムである。<sup>②</sup>石川淳の日本的教養のエッセンスを、江戸文学に限定できるかどうかは疑問であるが、あまりにも漠然とした和漢洋の教養という言葉の内実を明確にする説明である。しかし、ここに直接キリスト教の文字はない。

しかしながら、彼の生まれた浅草三好町の近隣、下谷にはキリスト教会があった、などということは別にしても、彼の作品や生涯においてキリスト教的なものの痕跡が随所にみとめられるのである。

まず、彼の小説のタイトルを瞥見しただけで、それはあきらからである。「黄金伝説」(昭和二年)、「焼跡のイエス」(昭和二年)、「燃える棘」(昭和二年)、「雅歌」(昭和二年)、「雪のイヴ」(昭

和(二三年)、「処女懐胎」(昭和二三年)、「最後の晩餐」(昭和二三  
年)、「至福千年」(昭和四十〜四一年)など。しかしそれらは単に  
タイトルがキリスト教的なだけではない。実際に内容として、キリ  
スト教と深い関係をもっている。それらのおおくが敗戦直後の数年  
間に、まとめてかかれているのは興味深いことであるが、野口武彦  
氏は『石川淳論』<sup>③</sup>のなかで、「見立て創世記の世界」という章を設  
けて、これら一群の作品を論じている。

しかしながら、石川淳とキリスト教との関係は、よくよく調べて  
みると、生涯のある特定の時期に限定して表面化するものではない。  
幸い、作家の死後、処女作とされていた「佳人」(昭和十年)以前  
の初期作品も明らかにされつつあり、研究もすすんでいる。以下、  
年代をおって、石川淳とキリスト教との関係を調べてゆきたい。

## 二 クローデル体験

大正十年(一九二二年)、ポール・クローデルが、フランス駐日  
大使として来日した。クローデルはいうまでもなく、カトリックの  
作家・詩人である。このクローデルから、石川淳はたいへん大きな  
影響をうけている。

鈴木貞美氏の作成した石川淳年譜(『すばる』一九八八年四月臨時増  
刊号)によれば、クローデル大使来日の翌年一月十五日に、上野精  
養軒でおこなわれた歓迎会(各大学等のフランス文学者による「詩人ク

ローデル連合歓迎会」主催)に、石川淳は参加し、クローデルの講演  
「仏蘭西文学に就いて」を聴いている。また、同年十二月二日にお  
こなわれたシャルル・フィリップ没後十三年追悼会で、クローデル  
の講演「フィリップに就いて」を聴いている。

さらに翌年大正十二年には、日本橋の鴻の巣でおこなわれた山内  
義雄訳『仏蘭西詩選』——この中にはクローデルの詩が含まれて  
いた——の出版祝賀会において、出席したクローデルと握手をか  
わしている。(ちなみに石川淳は、この会の幹事をつとめていた。)この  
年に、「ポール・クローデルの立場」が『日本詩人』のクローデル  
特集号に発表されている。それは、最後の一行をのぞいて、全文が  
クローデル讃歌となっているのである。しかし、その最後の一行が  
問題なのであって、それ以前の文章の全体をくつがえす可能性をは  
らんだ一行なのである。

クローデルか虚無か。——これがわれわれに残された問題  
である。<sup>④</sup>

石川淳のこの論文によれば(よらなくてもそうであろうが)、クロー  
デルとは、カトリックの精神であり、カトリックそのものである。  
文人としてのクローデルは、民衆のためではなくて、民衆それ自身  
の立場に在ってものをいう、と石川はかんがえる。

しかし文末で、クローデルか虚無かと、と問うことは、すでに石川が全面的にクローデルに賛成するのではないということを示している。クローデルと石川は立場を異にする。それがすなわち「ポオル・クロウデルの立場」であつた。しかし、立場を異にするのであつても、その上で「民衆それ自身の立場に在つてものをいう」クローデルを、(ということとはすなわちカトリックを) これだけ礼賛しているということは、十分に注目するに値する。

初期の石川淳の精神的な系譜といへば、まず、旧幕臣の家に生まれたもののフランス勲員があり、東京外国語学校仏語部に入つてフランス語・フランス文学の勉強をはじめた。石川が傾倒した作家は数あるものの、どうしても名前をあげないわけにいかないのは、アナトール・フランスと、アンドレ・ジッドの二人である。大雑把にいへば、教養主義の大家としてのアナトール・フランスがまずはじめにきて、しだいに関心はジッドに移行していく。ジッドとは、近代文明の批判者であり、野性に生きる喜びを肯定する作家である。散文の方法にかんじていへば、アナトール・フランスから学んだものは、構成的なコントであり(もちろん鷗外を經由してであることはいうまでもない)、それに対してジッドから学んだのは方法的な小説である。石川淳におけるアナトール・フランスからアンドレ・ジッドへの移行は、コントから小説への移行であつた。

クローデルとの出会いは、この移行の過程においてである。たし

かに、近代文明は危機に直面している。アナトール・フランスは乗り越えなければならぬ。しかし、いかにして乗り越えるか。そこに道が一つしかないとは限らないのである。ここでクローデルが出てきた。文字どおり日本にやってきた。生身のクローデルに出会い、講演を聴き、パーティーで会話をかわす。それが、本を通してのみ作家とつきあう場合とどうして同じはずがあるうか。

近代の危機を乗り越えるという場合、石川の眼前にあつた選択肢は、単純化すべからうである。知識や人格主義を否定し、野性的生命に訴えかけるジッドか、信仰による民衆の救済を探るクローデルか。

鈴木貞美氏は「石川淳の軌跡——習作時代から戦中までのメモランダム」<sup>5)</sup>のなかで、大正十二年末から書かれた長編評論「詩に関する一考察」のなかに、同様の問いを見だし、それについて「だが、このときこの問いは、すでにしてポーズでしかなかったのではないか?」とのべている。

しかし、ポーズというには、石川のクローデル、あるいはカトリシズムへの傾倒は、過剰に真剣であるようにみえる。もちろん、生身のクローデルその人に会つたという経験も大きいに違いない。しかし、思想的になにかそれ以上のものがあるようにかんがえられないだろうか。『夷齋俚言』の冒頭におかれた「ジイドむかしばなし」(昭和二六年)のなかで石川は次のように書いている。

今日、わたしがわづかにジイドに心ひかれるのは、前述のジイド・クローデル往復書簡の中だけである。といふことは、もっぱらクローデルのほうに心ひかれるといふことである。まへに書いたとおり、日本にジイドの名がつたへられたのは、クローデルの東京著任とほとんど同時であった。日本の文壇人諸君はジイドのほうは歓迎したが、クローデルは鼻つまみ、なんともいふやつがゐない。もつとも、クローデルの傑作が紹介されないせゐもあるだろう。翻訳にはむつかしいし、売れる見込みが無いせゐにちがひない。それでも、当時いくらかフランス語をかじつてゐたやつは、若輩のわたしに至まで、ジイドの作品と同時に「マリヤになされた告知」とか「オタージュ」とか、いくつかの詩を読んだものである。そして、判つたやうなふりをしながら、じつはさっぱり判らなかつた。今日でもさうである。日本文學へのクローデルの影響、地をはらつて皆無である。将来もまたさうだろう。翻訳業者諸君は、なまいきにも、クローデルは語がめんだからなんぞといふ。べらぼうな。字引をひいて、一心不乱に読めば、表現だけはつかまえることができる。めんどうなのは語ではない。クローデルのたましひとその生活とがどうしてもわれわれの手にびんとびびいて来ないのだ。今日では、フランス人にとつても、やつぱりむつかしいだらうねえ。むつかしいはずだよ。敵はカトリック精神を今日

に生活してゐる天才だよ。文學上の仕事では、クローデルといふひとはなにか書けば必ず傑作しか書けないといふ不自由な詩人である。天才の不幸だらう。しかし、当人はこの不自由の中で柔軟である。カトリックの栄光だらう。この精神、この生活は和朝の風土には無縁のものである。クローデルの移植が絶望的だといつても、必ずしも和朝の文壇がぼんくらぞろひだといふことではない。こいつ、齒の立たないものだよ。それだからえらいといふわけではないが、しかし、ヒューマニズムに齒を立たせないやうな生活をきづき、不幸にも傑作を書き、栄光の詩を賦してゐるクローデルの精神は今日の壯観である。右の往復書簡の中で、この断崖絶壁にぶつかつて、ジイドといふゲーテの弟子が七転八倒、周章狼狽、身も世もあらずじたばたして、いやはや見ちやゐられねえ。無慙だよ。あはれになる。いや、ジイドはルーテルの弟子だつたかな。クローデルのほうでは、今日ではジイドの芸術的才能なんぞはてんでみとめず、そのじたばたを眼下に見くだして、ルーテルとカントとゲーテはドイツの生んだ三大悪人、ニーチェはゼロだなんぞと、勝手なことをいつてゐる。頑冥不靈だよ。しかし、この頑冥不靈はたましひの自由といふものの性格である。信仰ここに至ると、カトリックといふやつも、ちょっと粹だねえ。わたしは浮気の性だから、すぐ岡惚する。ただ遺憾ながらわたしがカトリックでな

いだけさ。それにしても、ジイドはクロードでもじたばた、ニーチェでもじたばた、しかし、これまたおもしろい。わたしも悪口ばかりはいはないよ。いや、いふ資格がない。自分に資格が無いといふことが判ると、勝手なもので、ジイド側に立つてアポロジイをぶちたくなる。クロードひとりには、さう威張らしておく手は無いやね。なんだね、あのぢいさん。このぢいさんといふのは、クロードとジイドと双方である。<sup>6)</sup>

すでに約三十年のちの回想であるが、ここでまず目につくのは、(自分との立場のちがいを認識した上での)クロードに対する深い共感(「もっぱらクロードのほうに心ひかれる」と高い評価(「クロードといふひとはなにか書けば必ず傑作しか書けない」)である。それは大正十二年の「ポオル・クロウデルの立場」と少しもかわっていないといってもいい。「わたしがカトリックでないだけさ」と思想的に立場を異にすることをつけくわえるところまで、そっくりおなじである。これに比べてジイドに対しては、最後のほうで擁護にまわっているが、はるかにきびしい。

そして、クロードに対する評価は、つきつめられて純粋な信仰に至った場合のカトリックに対する評価でもある。クロードのことを「敵はカトリック精神を今日に生活してゐる天才だよ」といい、「信仰ここに至ると、カトリックといふやつも、ちょっと粹だねえ」

とのべている。

このように、石川淳におけるクロード体験はきわめて大きく、また深く、そして後年に至までその影響がつづいているとかんがえられえ。

そしてまた、石川は、カトリックを自ら信仰するわけではないが、純化された信仰の形態としては、深い敬意をはらっている(すくなくとも大正十二年と昭和二六年の時点では)とかんがえてよいだろう。

### 三 コントの時代とキリスト教

クロード体験のすこし前から、石川淳はコントを書きはじめている。石川によれば、コントは小説以前の文学形式である。<sup>7)</sup>これらは生前の全集や選集に収録されることはなかった。石川じしんは習作とかんがえていたのであろう。しかしながら、こんにち文芸評論家や研究者の努力によってわれわれはその存在を知っているし、簡単に読むことも可能である。それらを読むと、意外なほど、キリスト教的なものを題材としていることが多いことに驚かされる。

われわれが読むことのできる最初の作品は、大正十年に発表された「銀瓶」である。主人公の小学校訓導は敬虔なカトリック信者である。この主人公が、形見の銀瓶を、下宿の大家の息子に盗まれる。主人公は一瞬目の前が真っ暗になるが、かの銀瓶がまだ人間浮華の名残をとどめていたことを思い知らされ、最後はアーメンの言葉

とともに出来事をありのまま受け入れて救われる、という話である。露骨にキリスト教的な作品である。

われわれが読むことのできるかぎりでの第二作、第三作は、キリスト教との直接的関係は見いだしがたい。

しかしながら、第四作の「瓜食ひの僧正」（大正十一年）は、文字どおり僧正のお話である。明確にのべられているわけではない（さる好事家から送られた古書のなかののっている話のひとつで、考証の拠るべきもの無し、とされ、かたじだされている）が、この僧正はカトリクの神父さまの風情である。

肉や酒といった世俗の食物への欲望になやめる僧正が、悪魔による誘惑をよそに、自然の瓜の味いのすばらしさを知って、世俗的な食欲から解放される、といった話である。この作品もやはり、キリスト教による救いが巧みにコントに仕立てられている。

第六作「ある午後風の風景」（大正十一年）では、翻訳を仕事とする頭脳労働者が肉体労働者の裸の肉体をみて、美しいとかんじるのであるが、その数日前に、かの頭脳労働者は、ある友人からクロードルが東京の街頭で電車の高架線を修繕している工夫の姿をみて、花の中に営む蜜蜂の生活にも劣らぬ美があると嘆じた、という話を聞いているのである。頭脳労働者は、しかし、自分と肉体労働者の間にある越えがたい溝を鋭敏に察知するのではあるが、この溝は皆さんだ共感が作品のテーマとなっている。その共感の原型、あるいは

は類型を、わざわざクロードルに言及して、作品中で示していることは、石川のクロードル体験の大きさを示すものである。しかしながら知識人の肉体労働者への共感ということだけであれば、ことからキリスト教的なテーマであるとは言い難い。にもかかわらず、ここにわざわざクロードルを引用して、そのような共感の描写への導入をするということは、信仰による民衆の救済を真剣に模索したクロードルへの石川の深い共感に他ならない。

アナトール・フランスから距離をおきはじめて石川が、社会主義やコミュニズム、あるいはアナキズムへ接近していたことは疑いがない。しかしながら、近代日本にとって、もう一つのおおきな外来の体系的な世界観であったキリスト教へも、とりわけカトリシズムに対して、クロードルという天才を媒介として、深くこころひかれていたことは、作品の上からも証明できるのである。そうでなければ、どうしてこの作品にクロードルの名前と言葉を、引きあいに出す必要があろうか。

#### 四 キリスト教への懐疑

しかし、コントの第九作「桑の木の話」（大正十三年）になると、内容は一変する。借家住まいの主人公夫婦のもとに、弁護士夫人が、借家の庭にある桑の木の葉をとりに行く。弁護士夫人の説明によれば、それは大家との約束であるという。だんだんと桑の木は、まる

裸にちかづいてゆく。主人公は信者ではないが、神父に話すために立ち寄った教会で偶然、弁護士夫人にであう。この夫人はカトリック信者だったのだ。夫人の言葉にカチンときた主人公は、「もし芥種一粒ほどの信仰あらば、この桑の樹に抜けて海に植れと云うとも汝らに従うべし」という聖書の言葉を引用して、桑の木を夫人の庭に植えかえてくれたら自分は神を見るだろう、と皮肉を言ってみよう。それから、弁護士夫人は二度と主人公の家には来ず、桑はふたび茂りだす、という話である。

ここには、カトリック信者への共感はない。聖書の言葉を逆手にとって、かの信者を論駁することによって、再び桑の木は生命を取り戻すのである。前節で引いたコントと逆の内容が主張されていることになる。

ここで注目したいのは、このコントが書かれた日付である。大正十三年といえは、「ある午後の風景」からすでに二年たち、石川はすでに、福岡高等学校に赴任している。この間には、すでに紹介した「ポオル・クロウデルの立場」が書かれ（その最後は「クロウデルか虚無か。——これがわれわれに残された問題である。」と結ばれていることをもう一度思い出してほしい）、その他にも注目すべきエッセーが書かれている。「但以理奇蹟解」である。

このエッセーは、大正十三年五月に『現代文学』第十五号に発表されたものである。「桑の木の話」は大正十三年十一月に『現代文

学』第二十号に発表されたものであるから、書かれた順序としては「但以理奇蹟解」のほうがおそらく先だろう。これは、旧約ダニエル書にえがかれたダニエルの奇蹟がいかに成立したかを考察したもので、さらにそれを通じてキリスト教の奇蹟一般に対する石川の態度、ひいてはキリスト教に対する立場、石川の思想的立場の表明に至る。

ダニエルの奇蹟とは、ダリヨス王の統治する時、総監であったダニエルを嫉妬した人々が、計略をたてて、ダニエルをししの穴に投げ入れるようにした。だが、ダニエルはそれでも無傷のまま、獅子のいる穴を出ることができた、という話である。

石川はこの話を事実として承認するという。その上で、この奇蹟がいかにして成立しうるかを考察する。「奇蹟の一言を以て蓋ふ前に、一應考ふる餘地がある。」すなわち、ダリヨス王が第三者を介在せしめて、ダニエルを獅子より救ったと考えれば、この奇蹟の成立は説明がつくのである。しかし、ことはこの奇蹟の成立を理解するというにとどまらない。石川はつづけて次のように書き、このエッセーをおえている。

ダニエルと獅子との間には、第三者が介在して居る。その第三者が此の奇蹟を成立させたのである。第三者は即人間である。ゆえに之を云ひ換へれば、ダニエルの奇蹟は人間に依って行は

れたのである。さて、奇蹟は場合に應じて性質を異にすべきものではない。これよりして、すべての奇蹟は人間に依って行はれると云ふことが出来る。これを律の形を以て現はせば「神は人なり」である。と云ふことは、神は存在しないと云ふことになる。之を要するに、私は論理に忠實であることに依って、聖書より出發して無神論に到達したのである。さりながら、私は私の信を失はない。但、私の信は人間に懸つて居るのである。<sup>8)</sup>

ダニエルの奇蹟の理解によって、すべての奇蹟は人間によっておこなわれる、と一般化し、ここから神は存在しない、という命題を導きだす。すなわち「聖書より出發して無神論に到達」するのである。

これは極めて重い石川の思想的なプロフェッショナル・ド・フォアである、と言わざるをえない。もともと彼は、クロウデルに心酔していたとはいえ、みずから信仰を表明したことはないし、信仰による民衆の救済とは別な道による民衆の救済を探求していたことは確かである。それは、すでに何回か繰り返してのべたように「ポオル・クロウデルの立場」でも明らかであるし、またそのあと、「但以理奇蹟解」の前に発表された「詩に關する一考察」(大正十二年十月〜大正十三年三月)でも、同様の問い(神に対する信か、不信か)が提出されているのである。しかし、ここまで明確に無神論が

表明されたことはない。

先にとりあげたコントの第一・四・六作と第九作とのキリスト教観の違いは、このエッセーの内容とも並行関係にある。ふたつをつきあわせてみると、どうやら大正十三年のはじめに転回点があるようである。

年譜によれば、大正十三年三月にジッド『背徳者』訳了とあり、また同年四月に福岡高等学校にフランス語講師として赴任とある。付言すれば、大正十二年九月一日は関東大震災の日付である。

## 五 あれかこれか

われわれは、キリスト教(カトリシズム)とその拒否との間をゆれうごく若き日の石川の姿を追ってきた。

『石川淳の文学』の著者、青柳達雄は次のようにのべている。

われわれは石川淳の過去にあるはつきりした転機を想定し、作家精神成立の内奥に、一時期ではあるが、いちちはやきカトリシズムをめぐる生の危機感覚の実在は否定できないのである。<sup>9)</sup>

たしかにその通りなのである。だがしかし、問題はその先にあるのだ。カトリシズムが石川にのびきならない影響を与えたことは確かである。しかし、だからどうなのか? 両者の関係をもっと正



確にのべなければならぬ。この点、青柳氏は次のようにかんがえているようである。

クローデルか虚無か。カトリシズムかアナキズムか。結局

石川淳は虚無に堕ち、虚無の中から甦ること、<sup>⑩</sup>ばの生命を発見した。<sup>⑪</sup>

これは筆者から見れば、あまりにも単純な断定のようにおもわれる。石川はいのちがけの選択のなかで、クローデルやカトリシズムを捨て去った、というには、あまりにもおおくのそれらの痕跡が残っているからである。石川のそれらへの言及や関係は、「あれかこれか」(キルケゴール)の選択をしたと断定するには、あまりにも歯切れが悪すぎる。ひきずつているものがおおすぎる。そのおおすぎるもの的一端は、すでに冒頭でのべたが、大正十四年以降六十年以上に及ぶ石川の仕事が、雄弁に筆者の主張を支持するであろう。

「黄金伝説」から「至福千年」に至る小説群を検討する前に、戦前・戦中の文章のなかから傍証をさぐってゆこう。

年譜によれば、福岡高校在職中に、同僚のジョイイ神父と交際し、また彼の仲介で明治初期に日本で最初の仏和辞典を編纂したラゲエ神父と出会い、カトリックの精神とフランス文学について話を聞く、とある。エッセー「ラゲエ神父」(昭和十三年)は、掌編ながら、

この篤信にして日本語の達人である神父への美しいオマージュである。<sup>⑫</sup>

覚えこんだだけの日本語を達者にしやべり散らすといふふうではなく、師はうつくしい聲でゆつくり撰ばれた語彙を歌った。しかし語學者として師を律することは見當ちがえであらう。これは第一に圓頓なカトリック行者であつた。決してクリスチャンではないわたしがうつつかりフランスの小説のはなしなどをすると、師は空耳をつかつて聞かざるがごとく、數珠を爪ぐりながら天の一方を仰いでゐた。その代わり天草の古い殉教者のことに談が及ぶと、師は臉にいつばい涙をたたえて、「トレ、フィデル、トレ、フィデル」(信仰深き、はなはだ信仰深き)と繰り返してためいきをついた。<sup>⑬</sup>

このエッセーは次のように結ばれている。

その後、わたしが東京にかへつて来てから間もなく、ラゲエ師の訃が傳へられた。ラ辞典の改訂原稿がどうなつたか、わたしは知らない。<sup>⑭</sup>

すなわち、石川ははじめての仏和辞典の編者として高名なラゲイ師

の本質を、あくまで「圓頓なカトリック行者」とかんがえ、語学の達人であることを、その高貴な日本語の語り口を十分に知り、かつ尊重しつつも、「圓頓なカトリック行者」としてのラゲエ神父を後世に語り伝えようとするのである。これを正確を期する歴史家的情熱というわけにはいかないだろう。「ラゲエ神父」は、カトリック信仰への深いところでの立場をこえた共感なくして、かかれざる一文である。

石川はその後、昭和十七年に「祈禱と祝詞と散文」というエッセーを発表している。私見によれば、これは石川のエクリヴァンとしての立場・文学観が見事に表現されている文章である。が、戦時中ということもあり、韜晦・屈折した書きぶりが目に付く。したがって、字義どおりにうけとることはできない部分がある。たとえば「前大戦の光輝ある戦死者、シャルル・ペギーがさかんに讀まれ出したといふ。あはれむべし、敗戦國の青年はかつてのおびたしい本の中から、今時分ペギーを復興させるほかに、息のつき場がないのだらう。だが、そんなことはどうでもよい。」という一節がある。この時期でなければ、石川がこういう文章を書くとはおもえない。シャルル・ペギーやその復興がどうでもいいというのなら、なぜどうでもいいことを数頁にわたって書く必要があるのか？

はやわかりで言えば、「祈禱」とはキリスト教の信仰または神のことであり、「祝詞」とは日本国の信仰あるいは神のことであり、

「散文」とは石川淳流の小説概念、すなわちペンとともにかんがえる散文、現代小説のことである。ここで本場に重要なのは、「祈禱」と「散文」の対立である。前者を必死で乗り越えようとしたところに後者が成立する。この三題噺の「祝詞」は本質的には、「どうでもよい」のだ。ではそれを書いたのはなぜか。第一に、ここでは、日本の伝統的精神を尊重しております、というポーズをとるためである。第二に、そのポーズの下で、本当は現代（昭和十七年当時）における「ちかごろ急ごしらへの」「祝詞の神」をからかうためである。

しかし、今われわれは風刺の対象まで論じている暇はない。問題は「祈禱」と「散文」である。「祈禱」の典型として、ペギーがひかれ、そのペギーが心とした古代の無名工匠の心がひかれていく。全生活が「はたらくことは祈ることだ」の一語につきる彼らのおくった椅子をみるがいい。極めて念入りに、見えない部分も見える部分とそっくりおなじく完全に出来上がっていた。それは、報酬をあてにするとか、出来栄えをみせようとか、人の気に入られようとかいう料簡では、できるものではない。ただ信仰のみがこのような椅子をつくらせたのである。このような椅子をつくらせた心（＝精神）が、「どうでもよい」のだろうか？ 先の石川の文章が、本気でないことはあきらかである。

それに対して「散文」を代表するのは、永井荷風の「妾宅」であ

る。石川がかんがえる理想の散文、すなわちペンとともにかんがえる小説のすばらしい成功がここにある。

ここは石川淳の小説観を論じる場ではないが、行き掛かり上簡単にふれておくと、小説とはコントやヌーヴェルといった短篇小説とは区別された散文である。石川じしんの言葉で説明すれば「コントとは多少とも奇抜な思ひつきをばなしの筋に生かして、地上圖の裏を搔きながらひとをひやりとさせたがるもの」、「ヌウヴェルとは人情風俗の断片を絵模様<sup>(1)</sup>に整理して、生活意識に搦み合はせながら、ひとをしんみりさせたがるもの」である。しかし、いずれもすでに構成は書く前から組み立てられており、あとは適切な表現のため言葉を選ぶといった努力がなされるだけである。これに対して、小説とはなにかを石川じしん次のように書いている。

しかるに、「諸國物語」以降、小説とはなにかといふ考に革命がおこった。ある結論に考へ當つたものでもなく、考へる方法がみつかつたのでもなく、考のすむ方向が単一化された。作者はもう考へることの空虚さに堪へられなくなって、精神の努力の線よりほかに身の置きどころはないと、遺瀨なくさとしてたけしきである。あとは發明すること以外に何の仕事もない。生活力とは前途の空虚なる空間を刻刻に充實させていく精神力のことである。その精神力の作用として、日日の營みをしたり、

文章を書いたり、いろいろなことをする。それらはみな世界像の一部を形成するところの、今日の現實の上での出来事に相違ない。ただ刻下の現實の相よりほんのすこし速く、一秒の一千萬分の一をいくつにも割つた一つぐらゐ速く、空虚なる空間を充實させようとする精神の努力を小説だと、ここでたつた一度だけ考へておく。<sup>(2)</sup>

「刻下の現實の相よりほんのすこし速く」「空虚なる空間を充實させようとする精神の努力」が小説なのだから、それがあらかじめどのようなになるか、わかっているはずはない。作者にもわからない虚空を切り裂いていこうとする、切り開いてなにかをつくりだそうとするペンの運動の成果が小説なのである。

この小説が、すなわち「散文」であり、これが「祈禱」に對置されているのである。ここで、石川はどちらの立場に立つかといえば、もちろん「散文」のほうである。しかしながら、ここで石川のめざす「散文」がわざわざ「祈禱」と対比的に説明されていることが注目するところである。人はそれを、たんに今日の芸術家のおかれた状況を説明するために、わかりやすく「散文」の位置を示すための便宜として、「祈禱」がはじめにとりあげられているだけである、というだろうか？ そうではない。「散文」は、信仰とはかりあえるものでなければならぬことを、つよく主張するために、ここは

どうしても「祈禱」にうったえる必要があるのである。「散文」は自然に発明され、単独に存在しているのではない。見えないところまで完璧に仕上げる「祈禱」の精神への挑戦として、強烈なアンチ・テーゼとしてうみだされたのが「散文」なのだ。「祈禱」の精神なくして「散文」の精神はありえない。

ここには日本の特殊事情もかんがえに入れておかねばならない。石川やわれわれの生活する時空には、「祈禱」の対象である神がもともと存在しないのである。しかし、たとえば明治以降でいうならば、そのような神が新旧ともに布教されてきたし、また「祈禱」の精神を存在そのものとして生きているクローデルのような天才がやってきたりもした。そこで、われわれはさまざまな影響をうけるのである。西洋文明はキリスト教と不可分的に流入しているの、なんらかの西洋文明に接すれば、キリスト教にも接することになる。キリスト教の影響一般ということになると話が大きすぎるので、ここでは文学に話を限定しよう。文学者もキリスト教におおきな影響を受ける。石川について言うなら、先に論じたように、クローデル体験は深刻なものであり、精神をゆるがせずにはおかなかったであろう。しかし、クローデルに感嘆しつつも、それとおなじ道をゆくことは不可能であった。なんととなれば、(石川が生きた当時もふくめて)現代の日本には神がない。それではクローデルやペギーの神を自らの神とすればいいのか。それもひとつの道ではあるだろう。し

かし、それができないとかんじるとき(信じることができなければ、信仰は不可能である。現に全ての日本人がクローデルやペギーの神を信じていないことは事実である。)、人はどうすればいいのか。可能な道はどこにあるのか。それはクローデルにはかりあえるような方法を見つかることである。「祈禱」する神をもたずして、「祈禱」する者にはかりあえるような仕事をうみだすこと。これが石川淳の課題であったのだ。そして、高校教師の職を思想信条の自由をまもるためになげうって、翻訳で生計をたてる放浪生活の末、齡三十を越して、ようやく石川があみだした方法が「散文」なのである。「散文」は「祈禱」する神をもたずして、「祈禱」する者にはかりあえるような仕事をうみだすための方法である。石川の文学は、キリスト教へのアンチ・テーゼとして成立しているのである。

石川淳はクローデルやカトリシズムを捨てたのではない。捨てたならなぜ、語学者ではなくクリスチャンとしてのラゲエ神父をエッセーにえがき、文学論においてはシャルル・ペギーをとりあげたりするのだろうか。石川はカトリシズムを捨てたのではない。「精神の運動」をはじめるに際し、いわば地下の極として、あるいは負の極として、精神の零度として、カトリシズムが配置されているけしきである。

六 戦後の小説群について——やっし・見立て・機械——

われわれは、ようやく戦後の小説に言及するところまでたどりつた。石川の戦後第一作の「黄金伝説」について、野口武彦氏はつぎのようにのべている。

『黄金伝説』は、石川淳氏の戦後第一作であり、内容もそれによつて一種アレゴリカルな作品である。標題の「黄金伝説」(Legenda aurea)とは、十五世紀にジャック・ド・ヴォラジューヌの編纂になったキリスト教聖人の列伝であるという。中世の暗黒時代のうちにあつて、その燦然たる光輝が民衆の精神の救済をもたらしたという宗教伝説。その伝記中に語られている聖人や聖女の事蹟をたずねて各地を遍歴したヴォラジューヌを、この作家は、近代の乱世にあつて、戦争未亡人となつた女性をたずねて西国をめぐるという作中の「わたし」になぞらえているのだろうか。：〔中略〕：この作家はみずから進んで戦後風俗のなかに出没し、その奥に未完の形而上学を探索する作業に取りかかるだろう。そうした新しい作風はすでに『黄金伝説』のなかに原型をととのえている。すなわち聖書伝説のパロディである。<sup>(16)</sup>

さきにわたしは、石川淳にとってカトリシズムとは、そこから精神の運動をおこすようないわば負の極である、とのべた。野口氏は、敗戦直後にかかれた石川淳の小説群を評して、「聖書伝説のパロディ」とのべている。ただし、これはたんなるパロディではなく(たんなるパロディであれば、その対象を茶化すだけである)、そこから出発して「未完の形而上学を探索する」方向にすすんでゆくことになる、というのが野口氏の重要な論点である。それは十分念頭に置いておくとして、ともかく出発はパロディである。

さて、負の極とパロディとは一致するのか？

ちがうといわざるをえない。パロディとは、権威ありげにふるまっているが、実際は無実なもの、墮落しているものを笑いの対象として、いわば笑殺するものであろう。あるいは、パロディにすることによって、権威の価値を下げる、というように、原因と結果が逆な場合もあるだろう。しかし、どちらの場合も最終的には、対象の価値は下落している。(前者は最初から、後者はパロディの対象にされることによって。)

パロディがこのようなものであるとしたら、石川にとってのカトリシズムは、パロディの対象ではないだろう。石川にとって、カトリシズムとは、少なくともいままでわれわれが見てきたかぎりでは、まず畏敬の対象であり、一目も二目もおかなければならぬ存在であり、それを前提としたうえで、世界観上ちがう立場からそれには

かりあえる仕事をつくりだしてゆくみえざる原動力となっているものであった。カトリシズムは笑殺されているのではない。有名無実な権威ではない。また笑殺によって価値を下落させるべき対象でもない。したがって、パロディの対象ではない。パロディの対象ではなく、価値を肯定すべきものであるから、それに対抗して精神の運動がおこりうるのではないか。どこまでも価値が失われないから、負の極たりのうるのではないのか。

野口氏が「聖書伝説」のパロディとのべるとき、念頭にあるのはおそらく「やつし」であろう。これは、石川その人が、江戸人の発想のエッセンスとしてとりあげたものであるし、野口氏じしんも『石川淳論』のなかで、これをとりあげて、敗戦直後の小説を論じたすぐ前の章で、論じている。<sup>18</sup>しかし、すくなくともパロディを小生が論じたようなものと解すれば、「やつし」はパロディよりはるかに幅広い概念である。それは有価値的なものと無価値的なものとの転換の作用である。たとえば、遊女お竹は、じつは大日如来である、という。このとき大日如来は、身を「やつし」て、お竹になっている。この転換が行なわれるとき、転換される両項ともに、いかされるのである。たとえば、お竹すなわちやつし、大日如来といえは、お竹も大日如来もともにいかされているのであり、それら両項の転換そのものに諧謔（ユーモア）が漂う。そして「やつし」の逆操作を「見立て」という。たとえば、同じ例でいえば、お竹は大日如来に

「見立て」られているのである。

名作「焼跡のイエス」では、舞台は敗戦後の日本の焼け跡である。物語の話者である「わたし」は、粗野で暴力的な盗人である浮浪児において、ナザレのイエスを、そしてまたキリストをみる。その浮浪児はボロとデキモノとウミとおそらくはシラミとのかたまりであり、近づけば悪臭にむっとするような存在である。そのような浮浪児がナザレのイエスに「見立て」られている。これは、パロディだろうか？ ナザレのイエスのパロディとして、焼け跡とそこに生息する浮浪児がえがかれているのだろうか？ 浮浪児をイエスに見立ててキリストのパロディとし、キリスト教を冒瀆するのが作者の意図であったという説を、わたしは聞いたことがないし、おそらくかんながえられない解釈であろう。石川の浮浪児の描写は、そこに野性のはげしい生命力をみいだしており、否定的な書き方は少しもされていないのである。その野性のはげしい生命力こそ、ナザレのイエスの聖性にはかりあえるものなのだ、と石川はかんがえていたにちがいない。だから話者のわたしは浮浪児のうちに、イエスをみただのである。浮浪児がイエスに、またキリストに「見立て」られるゆえんである。

しかし、繰り返すが、野口氏の重要な論点は、石川が聖書伝説のパロディから出発して「未完の形而上学を探求する」方向にすすんでゆく、ということである。「燃える棘」や「雪のイヴ」が「キリ

スト教伝説のマテリアリズムによる換骨奪胎である」としても、それによって石川が意図しているのは「出来合いの道徳観念をきれいに洗い落とした人性の自然、そこにひそんでいる人間の或る根源的なものから生い出た形而上学の模索であったと思われる。」<sup>19</sup>野口氏はつづけてのべる。

しかし、ここに予知されているメタフィジックは、どんな宗教的形而上学にも所属しない。それは作者の観念のみがよくとらえうる不可視なもののかたちであるが、出来合いの一切の神学とは縁を切っている。<sup>20</sup>

しかし、野口氏のいう、パロディがめざすべき石川の形而上学は、いまひとつよくわからない。それが「どんな宗教的形而上学にも所属」せず、「出来合いの一切の神学とは縁を切っている」ことは当然として、「不可視なもののかたち」とはなにか？ 形而上学とはもともと「かたち」をこえたものの領域にかんする学問のことをいうのだから、それがいかなる未知のものであれ、メタフィジックを「かたち」というのはおかしい。メタフィジック、形而上学という言葉の使い方が、きわめて曖昧である。

わたしはここで野口氏の言葉尻をとらえてえいるのではない。わが国の文学・思想的風土においては、彼岸的・観念的な形而上学へ

の志向がおよそ欠如しており、そのなかで、石川淳は孤立的に特異な観念的作風を展開していった、ということ野口氏が強調したいのはよくわかる。しかし、それはなんらかの新しいメタフィジックの表現のためであり、そのためにキリスト教伝説が使われている、とかんがえてよいのだろうか。

わたしがかんがえるには、石川淳は、なんらかの独自の形而上学を表現するために、聖書伝説の素材を使っているのではない。石川の小説において、聖書伝説は形而上学の表現の手段ではない。もちろんたんなるパロディでもない。そうではなくて、石川の小説において、聖書伝説は「機械」の一部なのである。正確に言えば、この「機械」は全体が確定できないから、一部ではなく、「機械」そのものになっているのである。

ここで「機械」とは、産業機械のことではなく、ドゥルーズ・ガタリ流の「機械」である。それは、異質な諸要素の組み込み（アレンジメント）からなる多様体である。現実には作動しつつ、なにかを現実的に産出する多様体である。聖書伝説は、パロディの対象とされているのでも、形而上学を表現するための手段とされているのである。もたなく、「機械」の部品としてそこに組み込まれているのである。だからそれは本来の文脈を離れて、作品のなかに自由にちりばめられているのである。焼け跡にあらわれるナザレのイエス然り。モーゼの見たエホバの奇蹟、火に燃えながら焼けつきない棘もまた然り。

有楽町に突然あらわれるエデンの園とアダムとイヴもまた然り。観念のイエスを胎内にやどす聖母マリア……等々。

およそ、石川の作品（拙論でも論じたごく初期の作品はのぞく）は、なにかの形而上学を表現しているとかんがえるには、あまりにも雑多な要素が混在しすぎている。たとえば「かよひ小町」（昭和二二年）において、主人公はカトリックに突然帰依し、そうしつつも同時に共産等員の娘につよくこころひかれる。もちろんカトリシズムの代弁でもないし、コミニズムの賛美でもない。すると、その他の第三の石川が独自に発明した未知の形而上学とやらが表現されているのだろうか。こうした異質なものの混在が、なにか独自のひとつの形而上学の表現に収斂するとはおもえない。むしろひとつの形而上学への収斂を作品自体が拒否していると読むべきである。そのような単一の形而上学への収斂を拒否しているのが、石川淳の作品であり、またその魅力ではなからうか。これが「機械」というものである。

このような文学作品としての「機械」、すなわち「文学機械」は、さらに後年の長編に至って、いよいよ雑多な要素を同時に包含しつつ、多様化をふかめていくのである（「至福千年」「狂風記」等）。そのときキリスト教的なものは、作品に散乱する。

しかし、作品というかたちをとる以前の著者のペンとともにあるのは、負の極としてのキリスト教ではなかったらうか。これは、た

んなる想像や憶測ではない。

昭和五三年、フランス、イタリア、オランダを旅行した石川は、同行した編集者にこう語っている。

フィレンツェも大変なところだ。ダ・ヴィンチ、ポッティ  
チェルリ、フラ・アンジェリコ、ミケランジェロ、ラファエル  
ロ、デル・サルト……、超一級品ぞろいです。これらは神様、  
サンタ・マリア様にさげられたものなのです。信仰に支えら  
れている。ゆえにゴマカシがない。カトリックというのは大変  
なものだ。絵でも彫刻でも、見えないところまでちゃんと彫っ  
たり描いたりしてある。それはこわしてみないとわからない。  
こわれたとき、初めてそれがわかる。しかし、そういうものだ  
ということは、わざわざこわさなくても何とはなしにピンとく  
るものです。…〔中略〕…

わたしたちの仕事で言えば、こうしたものに、近代以降の芸術がどう立ち向かうかということが問題なのです。<sup>②</sup>



注

(1) たとえば石川淳『文学大概』中公文庫版(昭和五十一年)の丸谷才一による解説。

(2) 渡辺喜一郎『石川淳研究』明治書院、昭和六二年、九〜十頁。

(3) 野口武彦『石川淳論』筑摩書房、昭和四四年。

(4) 石川全集第十二巻、二九頁、筑摩書房、一九九〇年。

(5) 『すばる』第十巻五号、一〇五頁。

(6) 全集、第十三巻、一五八〜一六〇頁。

(7) 『短篇小説の構成』(全集、第十二巻)を参照せよ。

(8) 全集、第十二巻、六三頁。

(9) 同書、笠間書院、昭和五三年、五四〜五五頁。

(10) 前掲書、七一頁。傍点は青柳氏による。

(11) 全集、第十二巻、三七五〜三七六頁。

(12) 全集、第十二巻、三七七頁。

(13) 全集、第十二巻、四四〇頁。

(14) 『短篇小説の構成』全集、第十二巻、二九二頁。

(15) 『森鷗外』全集、第十二巻、一九四頁。

(16) 野口武彦『石川淳論』二二九〜二三三頁。

(17) 「江戸人の發想法について」(昭和十八年)

(18) 同書、「やつし」の美学、特に二〇九頁以下。

(19) 同書、二四九頁。

(20) 同書、二五一頁。

(21) 水城頭「晩年点描」、「すばる」第十巻五号、三九六頁。