

今東光 『はぜくら』 論

——戦後日本へのまなざし

斎藤佳子

戦後、中国を舞台にした歴史小説が流行した⁽¹⁾。遣唐使を扱った小説では、歴史学の学説に反し、空海が唐でキリスト教に出会い、好意的な印象を持つという改変がなされている⁽²⁾。この点について井上章一は、空海が西洋のキリスト教に出会うような、日本文化が「宗教の世界史的な展開にふれていた」というような物語に需要があったのだろうと推察する⁽³⁾。日本を離れ、西洋文化に出会うという構図は、人々の関心を集めていたのではないだろうか。例えば戦後、遣欧使節は度々創作の題材となった⁽⁴⁾。さらには、一九七一年には日欧交渉史の研究者である松田毅一が児童向けに書いた『天正の少年使節』（小峰書店、一九七〇年）青少年読書感想文の課題図書となり二十万部売れ、また近年では舞台やテレビ番組でも扱われていた⁽⁵⁾。

戦後、初めて遣欧使節を題材として書かれた小説は、慶長遣

欧使節⁽⁶⁾を扱った、今東光（二八九八～一九七七）の「はぜくら」である。本作は一九五九年に雑誌「中央公論」にて連載され、一九六一年に『はぜくら』として中央公論社より刊行された。今は大正期に第六次「新思潮」や「文芸春秋」創刊に携わるなどしたが、三十二歳で出家し、天台宗の僧侶となった。今が僧侶であることは広く知られていたが、キリスト教との関わりも強かった人物でもある。伊東健は、「実母の綾は函館の遺愛女学校で明治初頭にミッシヨン教育を受け、生涯聖書が身近にあったというし、実弟で初代官房長官を務めた今日出海は敬虔なクリスチャンであった。東光自身が関西学院中等部時代に放校された原因は、牧師の娘との恋愛事件だったというが、その関西学院時代には毎朝礼拝を行い、賛美歌を歌っていた等、実にエピソードは事欠かない⁽⁸⁾」と述べる。また、今には本稿で

扱う『はぜくら』⁽⁹⁾ 含め、計六作のキリシタン関連小説があることを指摘している。⁽¹⁰⁾

しかし、当時、今がキリスト教に対して関心を持ち、好意的であったばかりだとは考え難い。今は、一九六八年に「日本及び日本人」に掲載され、「日本人の背骨を正せ 民族交流はアクテイヴな精神の存否にかかるといふ見出しがつけられた対談のなかで、次のように述べている。

そういうところから考えても、国家意識の高揚というものは、やはり意識的にやるべきであつて、日本に生まれたから大和民族の自覚を国民がもつ、というようなもんじゃない。(略)やはりガキの時分から頭に叩きこんで、おまえは日本人であるぞよと、といつて育てて、はじめて自覚がもてるんですよ。

僕は、日本の教育の根本方針は、アメリカの占領政策によつて作られたものであり、しかも、アメリカ自体でもやっていないようなことを、一つのテストケースとしてやったとしか思えない。だから今日こういうざまになつてゐるのは当然なんだ。

しかも左翼の連中は、国家意識をもたないばかりか、天

皇意識をもっちゃいかんということ、ありとあらゆる妨害をしている。ところが、日本の政治家は鈍感だし、教育者も宗教家も鈍感ですよ。僕は、そういう点に非常に吐が立つんです。

(略)

僕だつてアメリカの世話にならず、自分の力でわが祖国と民族を守るぐらいのことはしたいが、どんなにそうやりたいからといっても、武器は持つちゃならんのが現実だ。しかし、これを払いのけるために国民が臥薪嘗胆し、国を富ませ、若いやつらが体を鍛えて、他日に備えるというのなら、僕は安保条約破棄に賛成する、賛成どころか、そうあるべきだと主張したい。

ところが、そんな気概はどこにもない。⁽¹¹⁾

今は、「アメリカの占領政策」によつてつくられた「日本の教育の根本方針」の結果、国家意識が育たず、若者には国のために動こうとする「気概がどこにもない」と批判する。

このような論説のなかで、今はマッカーサーによる戦後日本の政策の批判のために次のような喩えを用いる。

マッカーサーは、日本を占領したとき、宗教というものは上から与えるべきもんでないというんで、寺社に対する保護だとか優遇とかを、やめさせてしまった。そのとき僕は何て馬鹿なことをすると思った。マッカーサーという奴はふざけた野郎だ。カトリックでも新教でも、キリスト教はすべて赤ちゃんを生むと、お母さんが分婉したばかりで行けないから、おやじかだれかに頼んで赤ちゃんを教会に連れて行って嬰兒洗礼というものをする。そうしてクリスマス・ネームというものがつく。

ガキのとき、キリスト教が好きだとか、嫌いだとか、あるいはわかるとかわからないとかいうことには、おかまいなしに、オギャーも言わないうちから登録する？ 自分らがそんなことをして、日本だけそれはいかんという理屈はないんだ⁽¹²⁾。

今はクリスチャン・ネームを例に挙げ、マッカーサーはキリスト教が上から与えることを公然と行う宗教であるにもかかわらず、そのことは棚上げ、日本で上から宗教教育を与えることを禁じていると述べている。

今がわざわざ占領政策に対する批判の中で、右のようにキリ

スト教のクリスチャン・ネームの喩えを用いたのは、マッカーサーが寺社への保護を亡くした一方で、日本におけるキリスト教の援助を行っていたからであろう⁽¹³⁾。戦後、キリスト教は日本の道徳を支えるものと扱われた。今にとつてはキリスト教は占領政策が行われるなか、「教育政策」と同様に、日本に与えられたものと捉えられていたのではないか。

先の引用は一九六八年、今が参議院議員に当選した年のものである。マッカーサーの政策時とは時間的なひらきがあるものの、当時すでに仏門に入っていた今にとつて、当時からマッカーサーのキリスト教を用いた政策には批判的な視点があつたと考えても良いのではないだろうか。キリスト教に親しみながら戦後キリスト教を用いた政策に批判的であつた今が書いたキリスト教との関わりが強い慶長遣欧使節を描いた『はぜくら』では、キリスト教はどのように描き込まれるのだろうか。

これまで『はぜくら』に関する先行研究はなく、連載が終わるときに書評が書かれたのみである。その書評では、「武士道とキリスト教国の出会い」が描かれたものと述べられている⁽¹⁴⁾。また、単行本刊行時には、「若き使節の悲恋を描く歴史小説 キリシタンへの憧憬か？ 貿易修交の密使か？ 十七世紀万里の波濤をこえ、ローマに使した支倉常長一行の事跡を生々と描

く長編¹⁵』という文言が広告につけられていた。それら書評や広告の中では、作中で武士たちが出会い、彼等が意識するものがキリスト教であると捉えられながらも、当然ながら、それ以上言及されることはなかった。今に関する研究は少なく、そのわずかな論考の中では、今がさまざまな宗教に触れていた人物であることが指摘されている。¹⁶『はぜくら』を通して、今の文学におけるキリスト教の受け止め方の一端を考察することができらるだろう。

従来、遣欧使節を扱った小説は、遠藤周作『侍』（一九八〇）にのみ研究が集中してきた。『侍』研究では、多くが作中に描かれているイエス像やキリスト教の信仰の在り方を読み取るものである。¹⁷だが、日本文学におけるキリスト教のあり様とは、遠藤作品や研究に多く見られるように、キリスト教の信仰に踏み込むような形ばかりではないだろう。戦後、たびたび小説だけでなくフィクションの題材となった遣欧使節の作品群を今のような非キリスト教徒の書いた作品も含めて見通すことで、日本文学におけるキリスト教の諸相を考察することができるのではないだろうか。

本稿では、作中の三人の武士、支倉常長、今泉令史、佐藤大四郎の変化に着目する。詳細は第一節に述べるが、本作では、

武士とは、主にすべてをゆだね服従するものとして描かれる。キリスト教国への旅を経て、支倉は最後まで武士であることをやめないが、今泉と佐藤はそれぞれ異なる形で武士であることから逸脱していく。そこで、各節でそれぞれの人物がどのような変化をたどるのかを読み解き、本作が上位のものにすべての判断をゆだね服従するという権力構造からの離脱という主題をもつ作品ということを明らかにする。以上の手順を通し、本作におけるキリスト教がどのように描かれているのかを考察する。

一 〈制度〉としてのキリスト教

分析に入るにあたり、まず梗概を述べておく。

『はぜくら』は全九章から成る。物語は伊達政宗の君命のもと、仙台藩呉壺でメキシコまで行くための船を造船する場面から始まる。呉壺を出港しメキシコに着くまでは、日本から使節を率いる宣教師ソテロと、船長ビスカイノの確執と、二人の軋轢を対処する支倉の様子が描かれる。メキシコに着いた後は、ヨーロッパ各地の権力者たちによって書かれる書簡や報告書が挿入されることにより、ソテロを恨むビスカイノの妨害などの

ために、旅が難航する様子が推察されるような構成になっている。伊達の君命のために働く支倉を描く一方で、物語は使節に携わっている若い武士たち、今泉令史と今泉の家臣である佐藤大四郎に焦点を当てる。今泉と佐藤は滞在先のメキシコやエスパニヤ、イタリーで現地的女性と恋をする。今泉はエスパニヤの令嬢、イザベルとの恋の果てにイザベルの兄弟に殺される。今泉の家臣であった佐藤は、使節の旅を続け、支倉の受洗に立ち合う。その後イタリーであったアレキサンドリアの娼婦、ロザリーナと肉体関係をもち親密になったことをきっかけに現地の枢機卿に命を狙われることとなる。結末では、支倉から物語の中心は離れ、枢機卿の手を逃れるため、ロザリーナとともにイタリーを離れ、アレキサンドリアへ出帆する佐藤の出帆が描かれる。

梗概からもわかるように、『はぜくら』では、支倉、今泉、佐藤の三人の武士が登場する。本節では、まず作中の使節の中の武士たちの自己規定のありかたを基盤として『はぜくら』に描かれている武士のありかたを整理する。その上で支倉の描写に用いられる水という比喩の分析をし、武士であることとキリスト教徒であることとの関わりを明らかにする⁽¹⁸⁾。

はじめに、本作では武士であることとはどのようなものとし

て作中で捉えられているのかを確認しておきたい。旅の間、今泉と佐藤は、武士というものを知らない異国の女性に出会うことで、彼らは自分がどういった立場にあるのか、武士であることとは何かを何度も意識させられることとなる。

「かたじけなく存じます。日本の武士として折角の御招待を無下にお断りも致しかねますが、わたくしの身体は大使支倉殿にゆだねてありますので、大使の許しなくしては何方にも御伴いたしかねます」(「西インドの真珠」)

「(略)武士の家に生れた因縁は君侯に身命を献げなければならぬのです。そのために莫大な御扶持を頂いたからですね。従ってわたくしの身体は、自分のものでありながら自分のものではないのであります」(「アンダルシアの恋」)

「そう。愛して居ります。けれどもわたしは武士ですからね。恣まに主を捨てて此処に土着できません」(「西インドの真珠」)

右の三つの引用文は、はじめのふたつが今泉の、後のひとつが佐藤の科白である。彼らの科白からは、彼らは「身体」を、仕えている「主」に「ゆだね」、「身命を献げ」る武士であることを強く自認し、それゆえに「主」の許しなしに行動することは一切できないと考えていることがわかる。寡黙な人物として描かれる支倉は、今泉や佐藤のように武士とは何かということに口にするのではないが、伊達に与えられた君命のために片時も気をゆるませずにいる様が作中に一貫して描かれ、「主」に「身命を献げ」、与えられた君命のために動くということが武士なのだと自覚していることは窺えるだろう。

『はぜくら』では、右に確認したような、武士としてのあり方は、キリスト教徒であることと重なり合うものとして描かれる。まず、『はぜくら』において、キリスト教がどのように描かれているのかということに目を向けてみよう。次に引用するのは、作中でソテロに勧められ、今泉が聖書を読む場面、本文に大幅に引用されている聖書箇所である。

令史は窓辺に小机をよせて黙読した。

「愛する者よ。われ汝等に勸む。汝らは旅人またやどれる者となれば、靈魂に逆いて戦う肉の欲を避け、異邦人の中

にありて行状を美しく為よ。これ汝らを誘りて悪を行う人々の汝らの善き行為を見てかえつて春顧の日に神に崇めん為なり。

汝ら主のために凡て人の立てたる制度に服え。或は上に在る王、或は悪をおこなう者を罰し、善をおこなう者を賞せんために王より遣わされたる司に服へ。善を行いて愚かなる人の無知の言を止むるは神の御意なればなり。

汝ら自由なる者のごとく為とも、その自由をもて悪の覆いなきが、神の僕のごとく為よ」

(略)

「僕たる者よ。大なる畏れもて主人に服え、音に善きもの、寛容なる者にのみならず、情なき者にも服え。(略)」「西インドの真珠」

では、ここで引用されているペテロ前書二章は、何を述べているのだろうか。ここでは「愛する者」すなわち、キリスト教徒に対して、キリスト教徒としての倫理が説かれている。繰り返しこの聖書箇所ですべられるのは、服従の重要性である。キリスト教徒は、「人の立てたる制度に服」うこと、さらに服う相手がたとえ、「善きもの」「寛容なるもの」であれ、「情なき者」

であったとしても、その人に従うという服従が勧められる。服うべき「主人」や「人の立てたる制度」など、服う対象の是非について、服う立場にある人間が判断する必要はなく、それが良しとされている。キリスト教徒は、性欲のみならず、あらゆる身体的な欲望である「肉の慾」を退け、品行正しくあれと前半部で述べているのも、「肉の慾」は、服うべき相手ではなく、自分自身を優先させるものだからである。⁽¹⁹⁾

聖書は「人の立てたる制度に服え」「主人に服え」などと述べる。キリスト教は、このような、「人の立てたる制度」や「主人」に服うという、上位の権力者に服従し、服う立場にあるものは自ら判断することを否定することで成り立つ既存の権力構造を内包し、支えている。この権力構造こそ、キリスト教が「服え」と述べる「制度」なのである。『はぜくら』で描かれるキリスト教は、社会を構成する主従関係において、下位にあるものは、上位に服従する権力構造として描かれるのだ。武士たちもまた、キリスト教徒たちと類似する権力構造のなかにいる。伊達がなぜ使節を送るのか、キリスト教を求めるのは本当に信仰心のためなのか、それとも他に思惑があるのかを知ることには不相応だと戒める。武士やキリスト教徒のあり様も、自分

が服う「主」にすべての決定権を委ね、自分自身が「主」に対して価値判断をせず服うという点で共通しているのだ。以後、本稿では、下位のものとは上位のものに判断を委ね、服うという権力構造を（制度）として用いる。すなわち、キリスト教も、武士も、下位のもが同じ上位の者に判断を委ねて服従する（制度）として描かれると考える。

作中で唯一、キリスト教徒となることを選択する支倉の描写に用いられる比喩に注目したい。次に引用するのは、支倉が伊達の命のもと呉壺で造船を始める当初から現地を視察に訪れたとき、ある場所に足を運ぶ場面である。

山際に、清冽な清水が湧いている。

六右衛門は工事場を見廻ったついでに、いつもこの清泉のほとりに佇んだ。純良な水は滾々として劫所から噴き出している。何という清々しさであろう。彼は杓で一杯酌むと、ぐっと咽喉を潤おした。この真水のように生きたいものだ。（呉壺）

支倉は呉壺の泉のほとりで「純良」な「真水」のような生き方を理想としている。

支倉の水のようになりたいという願いは、支倉がキリスト教の洗礼を受けようというときに実現される。次の引用は、支倉がエスパニヤを訪れたときに受洗する場面である。

常長は従容として起立していた。

大四郎には大使が心から洗礼を望んでいるのか、それとも御屋形様に托せられた使命を果すためにキシタンになるのか、よく解らなかつた。しかしながら水のようにおだやかな常長の表情からは何もものをも感知することが出来なかつた。それは流れる水のように悠々としていたし、また、それはたたえた水のように澄んでいた。〔洗礼〕

支倉が洗礼するのを見ている佐藤は、支倉を「水」のようであると考える。つまり、支倉が、自身の受洗式でキリスト教徒になろうというとき、伊達からの任務についていた当初、支倉が願っていたような「純良」な「真水」のような存在になつているのである。支倉は、キリスト教というそれまで信じていたものとは異なる宗教の信徒になろうというときに、なにか新しいものに変貌するのではなく、以前の自分の理想を成就させるのだ。

支倉は、呉壺で清泉の水を飲んだときに、澄み切った水になりたいと考えた。無色透明の、自らの色を持つことのない水は、まわりの色を映して何色にでもなる。支倉は伊達の君命を果たす上で、必要に応じて、自分の伊達に服うという本質を変容させることはないまま、その表層に映す色を変えていくのだ。例えば、作中で侍がメキシコ一般人を斬りつける殺傷事件がおこつた結果、侍たちの刀の帯同が禁止されるが、伊達の使命に従う立場にある支倉は、武士にとって重要な刀を手放すことを素直に受け入れた。メキシコの秩序を守る法に従つた支倉を、ソテロは「あなたの御処置はまったくキシタンの行為そのものと同じですぞ」と賞賛する。『はげくら』に登場する武士のなかで、唯一、自らキリスト教の洗礼を受ける支倉の洗礼式で、佐藤の目に支倉が「澄ん」だ水のように見えたのは、伊達の使命を果たす上で必要な段階をまたひとつ経たからだと考えられる。

付言するなら、キリスト教が統治する滞在先の国々の秩序に従うことは、伊達に対する忠誠をさらに強めることとなる。遣欧使節に携わる武士たちの「主」である伊達は、キリスト教の神の「僕」となつて教えを乞うため、使節を派遣したと、使節の武士たちは理解している。自分たちが服う伊達がキリスト教

の教えを求めていることにより、キリスト教徒と武士の関係性は双方に親和性があるという点にはとどまらなくなっていく。伊達が「僕」となり教えを求めるキリスト教は、武士たちが服すべきより上位の〈制度〉となるためだ。

以上、本節では、『はぜくら』における武士、そしてキリスト教のあり様をそれぞれ精査した後、双方には、自分が服う君主にすべてを委ね、自分の判断を持たないことが勸奨されるという共通点があることを確認した。のみならず、『はぜくら』では、伊達に仕える武士は、日本でのキリスト教宣教の助けを得るといふ伊達の使命に従うため、そしてキリスト教が伊達の命より、より上位の服うべき〈制度〉となるため、キリスト教に、そしてキリスト教文化圏の秩序や習慣に服うこととなるのだ。

では、他の武士たち、つまりキリスト教徒となることのない今泉と佐藤はどのような旅をするのだろうか。興味深いことに、若い武士たちは、先に引用した聖書箇所にある「肉の慾」を避けることはせず、女性と肉体関係をもち、さらに武士であることから逸脱する行動をとるようになっていく。以後、今泉、佐藤の旅とキリスト教の関わりについて述べていく。

二 〈制度〉から逸脱する武士

第一節では、『はぜくら』では、キリスト教も武士道も、下位にあるものが上位にあるものに判断を委ね、服う〈制度〉として描かれていることを確認した。そして、「主」に「身命を献げ」、「ゆだね」ることが武士であることとされている以上、武士とは主君である伊達が教えを求めているキリスト教に従うものとなることを指摘した。作中では、支倉は最後まで使節の旅を続け、自らキリスト教徒となるが、二人の若い武士、今泉と佐藤は、支倉とは異なり、使節を離脱する。本節では、今泉の旅の過程を取り上げ、どのようにキリスト教に仕える使節から離脱していったのかを確認したい。

第一節に引用した箇所からもわかるように、今泉は、旅のはじめのうちは支倉と同じく武士として「主」に「身命を献げ」た身であることを自覚していた。さらに、旅の当初、彼らは、武士であることを自認すると同時に、キリスト教の教えにも従おうとしていた。事実、今泉はメキシコを訪れた時に、主に仕える身であることを理由に恋愛を拒んでいる。第一節で武士であることとキリスト教の教えに従うことの親和性を指摘したが、次の会話を見ると、

「あなた様（今泉 引用者注）を見做うて、わたくし（佐藤 引用者注）はあの侍女を可愛がってやる事が出来なかつたのは千秋の恨事で御座ります」

「これ。そんな馬鹿なことを申すな」

「いや。あのバテレン様の仰せごとを真に受けたばかりに、あなた様もわたくしも女体に近づくまいとしたり、女体を拒んで来ましたが、わたくしはハバナの港でエスパニヤ人等が自由に、真昼間も憚らぬ所業を見まいて、これこそ人間の寂光土というものじゃと思いました」（「西インドの真珠」）

と、今泉は、家臣の佐藤と共に、ただ武士として「主」に服うのみではなく、先に引用した本文中の聖書箇所に記載されていた「肉の欲」を禁じ、「主に服え」というキリスト教の教えに従おうとしていたことがわかる。

しかし、今泉がエスパニヤでイザベルという娘に出会い、恋に落ちるところから状況は変わっていく。エスパニヤに着くまでは、今泉は、自分は「主」である支倉に身体をゆだねた身であることを理由に恋愛を拒んでいた。しかし、イザベルとは、

今泉は「一目見たときから、この高貴な姫君のような令嬢の美しさに打たれ」ついに肉體関係をもつ。イザベルと恋に落ちてからは、イザベルの住む、アンダルシアのセビーリヤでの使節の滞在が終わってからも、「百里以上も遠いところから馬で駆け通し」でイザベルに会いに戻り、一晚イザベルのもとで過ごしから再び使節に追いつくために馬を走らせるほどの夢中ぶりである。

イザベルと恋に落ちてから、今泉はそれまで持っていた武士としての自覚を変化させる。イザベルとの今泉の会話を次に引用してみたい。

「略」武士の家に生れたはかなさと申しましようか。武士の家に生れた因縁は君侯に生命を献げなければならぬのです。そのために莫大な御扶持を頂いたからです。従つてわたくしの身体は、自分のものでありながら自分のものではないのであります」

「まあ。殿様に御身体を献げたんですつて」
「しかしながらキリシタンの御教えを受けて、靈魂というものには主のもので、地上の君主の私すべきものでないことを知りました。従つて私の心は」

「誰に献げますの」

「イザベルのものですよ。貴女以外に献げる人がないので
す」（「アンダルシアの恋」）

今泉は当初は「主」に「身命を献げ」る身であったのだが、「キリシタンの御教え」を知ったことにより、人間の「主」には「身命を献げ」る必要はないと考えるようになる。今泉は、「靈魂」というものは主のもので、地上の君主の私すべきものでない」という「キリシタンの御教え」を理由とし、武士として「地上の君主」に「身命を献げ」ということから離れ、イザベルとの恋愛に傾倒していく。

しかし、今泉の「キリシタンの御教え」の解釈は、きわめて個人的な解釈であることに注目したい。今泉の発言は「キリシタンの御教え」に従うように見えて、実際には本作で描かれるキリスト教の教えと相反する。例えば、本作では「神の御前で誓う前に彼女の愛人に何も彼も許」すという婚前交渉や、「異教徒との結婚」はキリスト教では許されていないのだが、今泉は、初めてイザベルと肉体関係をもつとき、

「おう。イマズム。あたし達は神様の掟を破るのでしょうか」

「そのような掟なら破って悔いありませぬ」（「アンダルシアの恋」）

と、キリスト教に定められた「掟」を破ることにためらいはない。今泉にとつては、イザベルとの恋愛が、キリスト教の「神様の掟」よりも重要であり、「キリシタンの御教え」も、イザベルとの恋愛という個人的なことのために都合よく解釈されてしまうのである。今泉とイザベルの逢瀬のなかで、イザベルが今泉に与える洗礼は、今泉のキリスト教の解釈が個人的であるという点を確に象徴している。今泉が「司祭に洗礼して貰うより、そなたに洗礼して貰う方が好い気持ちだ」と、正式な洗礼ではなく、イザベルの個人的な洗礼の真似事を好む様は、まさにキリスト教を個人的に解釈するものとして捉えていることを意味するのだ。

第一節ですでに確認したように、本作では、キリスト教と武士は、下位のものとは上位のものに、ものごとの判断をすべてゆだね、服うという〈制度〉である。伊達が「僕」としてキリスト教の教えを求めているとされる作中では、キリスト教の〈制度〉は、武士が服うべき〈制度〉となる。

今泉は、キリスト教を個人的に解釈することで、自らの判

断をキリスト教の教より優先させるようになり、本来あるべき〈制度〉から逸脱していく。さらに、イザベルと会うために、何度も使節を離れ、そのたびに何日も使節に戻らない日が続く。武士とは「主」のために「身命を献げ」るものであると考えていたころとは違い、武士という〈制度〉からも今泉は逸脱していく。聖書で禁じられていた「肉の欲」は、今泉を武士であること、そして作中の武士なら従うはずのキリスト教の教えから引き離し、服従の姿勢よりも今泉に自身の判断を重視させることとなったのである。結果、今泉はイザベルとの関係を知った、キリスト教圏の人間であるイザベルの兄弟たちの怒りを買ひ、殺されてしまうのだ。

今泉は、イザベルの兄弟の怒りを買ひ、殺されるが、死後、ソテロによって洗礼を与えられることとなる。婚前交渉によってキリスト教の「掟」を破った罪悪を死で清算した後は、武士としてキリスト教の教えに従っていたころとは異なり、今度は死後に与えられる洗礼という形で、キリスト教のなかに取り込まれるのである。

武士とは本来、すべて「主」にゆだねるべきものであったのに、自分自身の意志により今泉はイザベルとの恋愛にのめりこんでいく。キリスト教は彼らが武士であるという自覚が強かつ

たころのように、下位のものは、上位の判断に服うという〈制度〉の中で統率をとることができなくなる。武士の〈制度〉から逸脱することは同時にキリスト教の〈制度〉からも逸脱することとなり、今泉は、武士の〈制度〉のより上位にあるキリスト教側の人間から殺される。そして殺された上で、再び死後の洗礼により〈制度〉のなかに取り込まれるのだ。

三、捨て去られる〈制度〉

ここまで、今泉の旅の経過の整理をした。イザベルに出会ったことにより、今泉が自ら判断するようになる、本来服うものであった武士の〈制度〉そしてキリスト教の〈制度〉に反することとなる。その結果、キリスト教は〈制度〉に反するものを再び〈制度〉のもとに取り込もうとする。

本節では、今泉と同様に個人を重視するようになる佐藤に焦点を当てたい。佐藤も今泉のように、旅先でロザリーナという女性と出会い、親密になったことから命を狙われる。しかし、佐藤の場合は、今泉のように死後に洗礼を与えられ、〈制度〉のなかに取り込まれることはない。むしろ、佐藤はヨーロッパを離れ、アレキサンドリアへ行くことであらゆる〈制度〉から

解き放たれようとする。そこで、使節の旅における佐藤の変化を踏まえ、アレキサンドリアへの出帆が描かれる結末部をどのように読むことができるのかを検討していきたい。

前節ですでに述べたように、佐藤は、旅のはじめでは「主」である今泉と同様に、武士であることを意識していた。しかし、今泉がイザベルの兄弟に殺された後、「主」を失った佐藤は、今泉のように「主」など、上位の判断に服うのではなく、自らの判断で行動するようになっていく。

今泉の死後、佐藤は「大使一行の近侍の一人」として、新たに支倉を「主」とするようになるが、使節にいても「何の役割もない」ように感じる。そんなときに佐藤はローマで滞在していた枢機卿ボルゲーゼの屋敷でロザリーナというアレキサンドリア出身の娼婦に出会い、親密になる。

大四郎は刀を受取り立ち上って腰に差すと手早くすらりと抜き放って見せた。(略) 大四郎はパチンと刀を鞘におさめ

「もう。これにも用がなくなつた」と嘆じた。

ロザリーナには大四郎が斯程に主思いだということが納

得できない。(略)

「すると貴方は御主人を失つたというわけですの」

「そう」

「まだ他にもあるではありませんの」

「二人とはないものです」(「終わりなき夢」)

大四郎はロザリーナに「主」を失つたことを聞かせるが、見過ごしてはならないのは、この科白が、支倉という新たな「主」がいるときに発されたものだということである。佐藤にとつては「主」とは「二人とはない」ものであり、新たな「主」となった支倉のことは自分の「主」と認めていけないのである。今泉の死によつて、武士として「主」に仕えなければならないという意識以上に強い、今泉に対する個人的な思慕が浮き彫りにされるのである。しかし、そのような個人的な思慕は、「主」に「身を献げ」る武士のありかたに反するものである。刀を「用がな」いものだとする佐藤は、武士であるということに対する関心を自ら失つていつているのである。

その後、佐藤も、今泉と同様に、ロザリーナと親密になったことにより、命を狙われることとなる。当地の権力者である枢機卿ボルゲーゼは、佐藤とロザリーナの関係に怒り、佐藤の暗

殺を図る。第二節では今泉がキリスト教を個人的に解釈し、その実キリスト教に反する行動をとったために殺され、死後、洗礼を与えられキリスト教の文脈に取り込まれたことを確認した。佐藤の場合も、逸脱する行動をとる佐藤を追い込むのは、キリスト教を象徴する立場にある枢機卿のボルゲーゼである。ボルゲーゼは佐藤のみならずロザリーナにも手をかけようとする。命の危険を知った佐藤は、ロザリーナの勧めのもと、使節を離れ、ロザリーナとともにアレキサンドリアへ出帆する。

重要なのは、使節を離れることを決意した佐藤は、使節を離れることに対して、なんら悲しみや後悔を抱いていないことである。むしろ、佐藤は未だ伊達からの君命に従い続ける支倉に対し、

「私にはアレキサンドリアへ行きますと、常長とのに申上げる勇氣がないんだ」

「そんなに恐しいの」

「意味が違う。恐しいのではなく、お気の毒なのさ」

「何故なの」

「支倉様の御使命は失敗に終ると見ているのだ。御屋形様の思召しが、クリスタンにならせ給うのか、それとも通商

交通が目的なのか、更にそれとも御合戦の御つもりやら、誰にもわからない。恐らく大使も御存じないのである。どうしてこのような曖昧が許されて好いだらうか」「（終りなき夢）

と、使節から離れる自分よりもいつまでも使節に残り続ける支倉のを「気の毒」と考えるのだ。

佐藤がロザリーナと出帆する場面を見てみよう。

「ああ。懐かしいヴェニスだわ」

ロザリーナはイタリーを捨てて去ることに多少の感慨を催しているのだろう。サン・マルコ寺の高い鐘塔から冴えた鐘の音が鳴りわたった。

アレキサンドリアの娼婦と手に手を取って、日本人であるということ捨離する佐藤大四郎には何の感慨もないのだ。御主に代わった支倉殿の使命についても何の感傷も起らなかった。

「アレキサンドリア……」

未知の世界だけが今は大四郎にとって魅力ある夢だった。見果てぬ夢を追う身にとっては、知りつくした女体よ

「り魅力に溢れているのだ。(「終わりなき夢」)

イタリーの町に別れを告げることにロザリーナは「感慨」を抱いているのに対し、佐藤はイタリーの町にも、そして自分が携わっていた使節を離れることに何の「感慨」もない。

『はぜくら』では、服従を求めるキリスト教の〈制度〉や、「主」に仕える武士という身分、そして「日本人であるということ」までも捨て去ってしまう。加えて言えば、佐藤は「知りつくした女体」にさえも執着しない。つまり、アレキサンドリアへ一緒に向かうロザリーナとの結びつきさえも、このときの佐藤には重要なものではないのだ。佐藤は、自身にまわりつく全ての結びつきを切り離し、ただ「未知の世界」に向けて胸をふくらませることとなるのである。

佐藤の出帆の描かれ方は、使節に残りつづける支倉とは対象的に、「魅力」と「見果てぬ夢」を思わせる、希望ある前向きなものである。『はぜくら』は、キリスト教圏外のアレキサンドリアへ向かい、あらゆる〈制度〉から離れる人物を、佐藤という若者に設定することで、〈制度〉とはもはや捨て去られるべき過去のものとして描いていのではないだろうか。つまり、『はぜくら』は、キリスト教はじめ、〈制度〉が捨て去られるべ

きものとして描かれているのである。

結

本稿では、『はぜくら』においてキリスト教がどのように描かれているのかを明らかにするため、本作は使節に携わった武士たちが〈制度〉から離脱していく物語であることを読み解いてきた。第一節では、本作ではキリスト教と武士は、下位のもの、上位のものにすべての判断をゆだねる〈制度〉として描かれていることを確認した。伊達がキリスト教の教えを求めているため、キリスト教は使節の武士たちが従うべき上位の〈制度〉となる。第二節では、今泉に着目した。今泉は、イザベルとの恋愛から、服うことではなく個人的なキリスト教の解釈や、使節から離れた行動を通し、自分で判断した行動をとるようになる。よって、キリスト教と武士の〈制度〉から逸脱するものとなる。結果、〈制度〉よりも個人の判断を重視した今泉は殺され再び〈制度〉に取り込まれる。第三節では佐藤に着目した。佐藤も、〈制度〉から逸脱するが、今泉とは異なり、キリスト教圏を離れることで、あらゆる〈制度〉から離脱する。若い武士であった佐藤の〈制度〉からの離脱を前向きなものとして描

くことで、『はげくら』は、個を排除する〈制度〉を過去のものとして否定する作品となっている。

『はげくら』では、キリスト教や武士は、上位のものに下位のものゝ服従し、下位のものはずべての判断を上位のものにゆだねる〈制度〉として描かれている。そしてその〈制度〉は、服従の〈制度〉を捨て去ろうとする佐藤の描写によって否定されている。それだけではない。重要なことは、本作では、〈制度〉としてキリスト教を描き、批判をするが、そのキリスト教という〈制度〉には、日本の武士である支倉が組み込まれているということである。『はげくら』では、キリスト教に親和性のあるものとして描かれる武士の〈制度〉もまた、批判の対象なのだ。序に述べたように、今は、戦後「アメリカの占領政策」により、若者たちが国家意識を持たず、国のために行動する「気概」を持たないことを批判していた。マッカーサーは日本の神社の宗教教育を廃止し、代わりにキリスト教宣教を優遇した。今にとつてキリスト教は日本の占領政策と重なったと考えられる。『はげくら』でキリスト教が下位のものゝ上位のものに判断を委ね、服うという〈制度〉として描かれているのは、戦後教育方針のもと、国家意識を持たず日本のために動く「気概」のない若者への批判と、そのような政策を受け入れた日本への批判が重ね

られていたのではないだろうか。その一方、『はげくら』では佐藤が最後に〈制度〉から離れ「日本人であること」も捨て去っており、対談で今が説いていた国家意識を与える教育の必要性和食い違ふ。今は、対談でこそ過激に国家意識を主張するが、実のところ国家意識などよりも、ひとりひとりが積極的に自ら判断することをこそ重要視しているのではないだろうか。

これまで、遣欧使節を題材とした小説群のなかでは遠藤『侍』に研究が偏り、その研究も個人の裡で信仰がどのように芽生えるのかなどという信仰者の内面を読み解くことに偏った研究への偏りが指摘されてきた。しかし、これまで扱われなかった『はげくら』に目を向ければ、また異なるキリスト教のあり様が見えてくる。日本では、キリスト教信徒数は人口の約一パーセントに留まるが、キリスト教自体は日本文化においてひろく浸透しているといわれている。つまり、信仰とは異なる形でキリスト教に触れることが多いということだ。²⁰戦後キリスト教文学におけるキリスト教の様々な描かれ方を検討する上で、これまでに注目されてくることのなかった『はげくら』のような作品にも目を向け、多様なキリスト教の受け止め方を研究していくことが必要である。

〔注〕

- (1) 川西政明『新・日本文壇史』第九卷(岩波書店、二〇一二年、一三六頁)
- (2) 井上章一は、司馬遼太郎『空海の風景』(一九七五年)、陳舜臣『曼陀羅の人・空海求法伝』(一九八四年)を取り上げ、特に陳の作品では、空海が景教(キリスト教)の接触し、景教を肯定的に受け止めているという改変を指摘している。
- (3) 『日本人とキリスト教』(角川ソフィア文庫、二〇一三年) 同前、二三頁。
- (4) 管見のかぎりであるが、戦後に天正遣欧使節、慶長遣欧使節を題材とした創作を次にあげる(ミュージカルなど含む)。今東光「はげくら」(『中央公論』一九五九年) 城山三郎「メキシコの侍たち」(『週刊言論』一九六八年、後『望郷』) 侍・イン・メキシコ」と改題) 三浦哲郎「少年讃歌」(『文藝春秋』一九七五〜一九八二) 松永伍一『天正の虹』(ワラオ企画、一九七八年) 遠藤周作『侍』(新潮社、一九八〇年) 植田紳爾「海鳴りにもののふの詩が」(宝塚歌劇、一九八一年) 長部日出雄「密使 支倉常長」(文藝春秋、一九八五年)「慶長遣欧使節出帆400年事業オペラ「遠い帆」(一九九九年) 村木嵐「マルガリータ」(文藝春秋、二〇一〇年)「ミュージカ

ル ジパンング青春記―慶長遣欧使節出帆―」(二〇一七年)

- (5) 松田は、三浦哲郎との天正遣欧使節についての対談で、天正遣欧使節の児童向けの本の依頼をもらい、「私、一週間で書き上げました。但し、恥ずかしいからペンネームということだね。ところが、それが学校の課題図書に選ばれて、結局二十万部近く出たのです。ですから、天正使節のことが広く一般に知られたのは、多分その本からでしょう」と述べる。(松田毅一、三浦哲郎「対談●天正遣欧使節―その史実と虚構のはざま―」(『SPAZIO』第13巻第1号〈No.27〉、一九八二年六月、七〜二四頁、九〜十頁)
- (6) 『戦国鍋TV』(なんとなく歴史が学べる映像) (tvk・チバテレ・テレ玉・サンテレビ)
- (7) 慶長遣欧使節は、一六一三年から一六二〇年にかけて、伊達政宗によって派遣された。使節の目的は、日本でのキリスト教宣教の助けを求めること、また、メキシコとの交易を結ぶことだったとされる。しかし、日本でキリスト教の弾圧が激化したという知らせにより交渉は難航する。メキシコとの交易の許可も出ず、結局使節は当初の目的を何一つ達成することなく日本に帰ることとなった。(『仙台史 第28回配本全32巻 特別編8 慶長遣欧使節』(仙台市史編さん委員会

編集、二〇一〇年)

- (8) 伊東健「今東光が書いたキリシタン研究 河内キリシタンへの関心」(大阪春秋)新風書房二〇一八年一月、八一頁)
- (9) 本稿では、『はぜくら』(中央公論社、一九六一年)を底本とする。以下本文引用はすべて同書による。
- (10) 伊東、前掲書、八一頁。
- (11) 今東光「今東光、現代」を斬る」(日本及び日本人)一九六八年三月、五〇〜五九頁、五二〜五三頁)
- (12) 同前、五二頁。
- (13) 「GHQの宗教政策は、アメリカ流の宗教分離を建て前」としていたが、「アメリカ聖公会の熱心な信者であった彼(マッカーサー 引用者注)は、日本が共産革命から守られ、民主化されるためにはキリスト教化以外に道はあり得ないと強い信念を持って」おり、「しばしば公の記者会見や新聞発表、書簡を通して、キリスト教の伝道を協力を指示し、推進した」。(中村敏『日本キリスト教宣教師——ザビエル以前から今日まで』(いのちのことは社、二〇一三年、二八二〜二八三頁))
- (14) 河上徹太郎「12月号の創作」(中部日本新聞)一九五九年十一月七日)

- (15) 一九六一年六月と同年七月の「中央公論」の「中央公論社出版案内」では、この文言のもと広告が掲載されている。また、同年八月には、「ローマに使した支倉常長一行の事蹟をえがく歴史小説」と書かれた広告が同誌に掲載されている。
- (16) 矢野隆司「今東光——見えざるものへの畏敬」(国文学解釈と鑑賞)二〇〇九年二月、一四九〜一五五頁)
- (17) 『侍』は、従来、遠藤の「沈黙」を書き終えて以後、数年の間私は日本人につかめるイエス像を具体的に書くという課題を自分に課した」という言葉をふまえ、日本人につかめるイエス像を描いた作として評価されてきた。また、遠藤が私小説的な作品だと述べたことから、遠藤の信仰を投影した作とも評価される。(佐藤泰正「侍——沈黙」以後の軌跡を軸として」(山形和美編『遠藤周作——その文学世界』(国研出版、一九九七年))近年では、ポストコロニアル的視座(神谷光信『ポストコロニアル的視座より見た遠藤周作文学の研究——村松剛・辻邦夫との比較に明らかにされた、異文化受容と対決の諸相』(関西学院大学出版会、二〇一七年))など『侍』を研究するものもあるが、多くが信仰に踏み込んだ解釈をする作品である。遠藤周作研究をしている小嶋洋輔は、遠藤研究史を概観し、「遠藤を、歴史として、過去として、

相対化して論じたことはほとんどなかったといえるのではな
いだろうか」と指摘する。その原因として、遠藤がカトリッ
ク教徒であることが強く意識されるあまり、「キリスト教者

である説明者」が、遠藤文学に描かれるキリスト教徒の信仰
の「内実を伝え」という研究の形があったことが言及され
ている。(小嶋洋輔『遠藤周作——「救い」の位置——』(双
文社、二〇一二年、三〜四頁)

(18) 例えば、日本キリスト教史を見ても、キリスト教が日本
に受容される上で、すでに日本にあった思想を媒介とする
という例は数多くある。(鈴木範久『日本キリスト教史——年
表で読む』(教文館、二〇一七年)しかし、本稿では武士と
キリスト教の関係を見る上で、作品外の文脈はひとまず置き、
本文の分析から考察したい。

(19) 『新共同訳 新約聖書注解Ⅱ』(日本基督教団出版局、
一九九一年、四二一頁)

(20) 鈴木は、日本では、キリスト教教育機関が多いことと、
聖書が常にベストセラーであるということの二点をもって、
「日本のキリスト教を考えるにあたり、教会内の信徒という
マイノリティグループの人数のみを対象にするのではなく、広
く日本の文化的、社会的広がりの中でキリスト教の影響や

役割を考慮する必要を物語っている」と指摘する。(鈴木、
前掲書、五頁)

(さいとう よしこ／本学大学院生)