

「奉教人の死」における〈内破〉と〈疎外〉

——『黄金伝説』を手がかりに——

篠崎美生子

「奉教人の死」を論ずるにあたっては、その「利那の感動」という言葉が「宗教的感動を伝えようとしたのか芸術的感動を伝えようとし」⁽¹⁾たものなのかという点が常に問題とされてきた。またそれが「「見る者」の利那の感動」か「「行為者」の利那の感動」⁽²⁾かということも論議されてきた。男装の理由も含めてほとんど語られていないおれんぞの「内面」を想像する多くの論も、みな上記の論点を敷衍させたものだと見えよう。

こうした「利那の感動」の正体をめぐる長年の議論に一定の見直しをつけるために、今回は『黄金伝説』(小説「二」)に言及があるほか、「奉教人の死」の典拠ともされる⁽³⁾を参照してみたい。これはまさに「西教徒が、勇猛精進の事蹟」、特に〈殉教〉譚がその大部分を占める大部の書物なのだが、そこでの〈殉教〉賛美の語り方と対照させることで、小説「奉教人の死」の性格を明らかにしたいと思うのだ。その結果、小説の「一」「二」の語りが相互にせめぎあい、また別の一面では「一」「二」が一致して〈疎外〉の暴力を発揮する力学を見ることができれば幸いである。

「奉教人の死」の「一」では、ろおれんぞの死は〈殉教〉であるとされているように見える。瀕死のろおれんぞを前に傘張の娘が懺悔したところで、「奉教人衆の間から「まるちり」(殉教)ぢや、「まるちり」ぢやと云ふ声が、波のやうに起こり、語り手も「これが「まるちり」でなうて、何でござらう」とそれを肯定しているからだ。

だが、〈殉教〉譚の定番とも言うべき『黄金伝説』の〈殉教〉は、おおむねこのようなものではない。『黄金伝説』は「教会で朗読されるため」⁽⁴⁾に編集された書物で、「教会暦に依って」順に聖人の物語が続くのだが、彼らの大半は、三〜四世紀頃にローマで異教徒から迫害を受けて拷問の末に〈殉教〉し、そのために聖人として認定された人々なのである。⁽⁵⁾

そうした『黄金伝説』の中で、「奉教人の死」の典拠とされる「聖女マリナ」⁽⁶⁾の物語は趣を異にする。父とともに男装して修道

院に入った一人娘マリナ（男性名マリノス）は、町の女性を妊娠させたかどで修道院を追放され、生まれた幼児を育てつつ門前で生活する。修道士たちの同情により、再び修道院に下働きとして迎え入れられたマリナは数年後に病死し、遺体を清めようとした修道士たちにやつと女性であることを発見されるのである。

修道士たちは、神に生涯をささげたこの女性にとんでもない侮辱をくわえたことを知って、びっくり仰天した。この大きな奇跡を聞いたすべての修道士たちは、われがちに遺体のそばに集まり、自分たちの不明と犯した罪の赦しを乞うた。それから、聖女の遺体を禮拜堂内にねんごろに葬った。

この物語は、単に「勇猛」でないばかりか、加害者が異教徒ではなく志を同じくする修道士たちだという点で、ほかの〈殉教〉譚と大きく異なる。たとえマリナが無実の「罪をみとめ」たにしても、それを見破れずに長年の労苦を強いた彼らの宗教者としての罪は重い。恐らくこの説話の宗教的眼目は、彼らが自らの罪を認めて悔い改め、死後のマリナを「聖女」として弔ったところにあるのではないか。それはある意味で、イエスを信じ切れないまま彼を十字架の死に追いやってしまった弟子たちが、イエスの死（復活）をバネにやつと信仰を確かなものにしていく経緯ともよく似ているように思われる。

さて「奉教人の死」のろおれんぞの物語とはいえば、異教徒からの迫害によるシンプルな〈殉教〉譚とはもちろん異なるが、同胞からの誤解と迫害、主人公の死を介しての加害者の回心からなる「聖女マリナ」系の〈殉教〉譚ともさらに大きな違いがあるよ

うである。ろおれんぞを苦しめたのが同胞であるという点は同じなのだが、小説には当の伴天連（もしくは「えけれしあ」）からの謝罪が一切ないのである。ろおれんぞの遺体が「聖人（聖女）」として手厚く教会に葬られたというようなことも全く語られていない。ろおれんぞの死を「まるちり」と称しているのは奉教人衆と語り手だけであり、〈教会〉の公式な立場からすれば、それは単なる「奉教人の死」に過ぎないのだ。

瀕死のろおれんぞを前にした伴天連の言動には、そのことがよく表れている。

やがて娘の「こひさん」に耳をすまされた伴天連は、吹き荒ぶ夜風に白ひげをなびかせながら、「さんた・るちあ」の門を後にして、おごそかに申されたは、『悔い改むるものは、幸ぢや。何しにその幸なものを、人間の手に罰しようぞ。これより益、「でうす」の御戒を身にしめて、心静に末期の御裁判の日を待たがよい。又「ろおれんぞ」がわが身の行儀を、御主「ぜす・きりしと」とひとしく奉らうぞ志はこの国の奉教人衆の中にあつても、類稀なる徳行でござる。別して少年の身とは云ひ——』あ、これは又何とした事でござらうぞ。こ、まで申された伴天連は、俄にはたと口を噤んで、あたかも「はらいそ」の光を望んだやうに、ちつと足もとの「ろおれんぞ」の姿を見守られた。その恭しげな容子は、どうぢや。その両の手ふるへぎまも、尋常の事ではござるまい。おう、伴天連のからだ頬の上には、とめどなく涙が溢れ流れるぞよ。見られい。「しめおん」。見られい。傘張の翁。

(傍線篠崎)

伴天連の言葉は、はじめは「どうす」の意志を語る資格を有する者としての自信にあふれている。彼の関心は、嘘をついていた傘張の娘には向けられるものの、その嘘を見破ることができずにろおれんぞを追放した自分たちの愚かさには全く向けられない。そして瀕死のろおれんぞを「足もと」に見下ろし、〈教会〉の權威をふりかざしたままその「類稀なる德行」を誉めようとするだけである。

しかし、この伴天連は物語の中で、この形ばかりの賞賛を言い終えることができない。まず彼自身が、ろおれんぞの「清らかな二つの乳房」に目を奪われ言葉を失ってしまう。次いで語り手の「見られい」「おう、ろおれんぞ」は女ぢや」などの声が場を支配し、ろおれんぞを讃える役割すらも奪われてしまう。とすれば、ろおれんぞの乳房に人々の視線が集中した瞬間とは、語り手によつて伴天連と〈教会〉の權威が失墜させられた瞬間でもある、⁽⁹⁾と言えるだろう。

実は語り手による〈教会〉批判の伏線は、その前から巧妙に張られていた。「奉教人衆」がろおれんぞの行為を「まるちり」ぢや」とささやいた直後にもこのようにある。

殊勝にも「ろおれんぞ」は、罪人を憐む心から、御主「ぜす・きりしと」の御行跡を踏んで、乞食にまで身を落した。して父と仰ぐ伴天連も、兄とたのむ「しめおん」も、皆その心を知らなんだ。これが「まるちり」でなうて、何でござらう。

ここでは、嘘をついた娘は憐れむべき「罪人」に過ぎず、ろおれんぞの「まるちり」の主因を作ったのは「父と仰ぐ伴天連」「兄とたのむ「しめおん」ということになっている。「ろおれんぞ」〈殉教者〉／〈教会〉＝迫害者」という図式は、ここで既に打ち出されているのだ。

ろおれんぞが破門されて「えけれしあ」を追放される場面でも、同様のことが言える。しめおんは、出て行くろおれんぞの「傍から拳をふるうて、した、かその美しい顔を打つた」。破門は「伴天連を始め、「いるまん」衆一同の談合」による決定であったから、この鉄拳制裁は〈教会〉の權威を帯びたものであったろうが、ここでろおれんぞは「御主も許させ給へ。「しめおん」は己が仕業もわかまへぬものでござる」と祈ったと語られている。既に指摘があるように、これは十字架につけられたイエスが、彼を害する人々について神の許しを乞うた言葉（新約聖書「ルカによる福音書」二三章三四節）に基づく。「黄金伝説」の〈殉教〉聖人によつてもしばしば唱えられるこの祈りの言葉も、やはり、「ろおれんぞ」〈殉教者〉／〈教会〉＝迫害者」という図式を提示するものだと⁽¹⁰⁾言えよう。

このように見てくると、ろおれんぞの物語が、「二」の余が語るような単純な「福音伝道」書ではない可能性が浮上してくる。〈教会〉が、自らの非を認めてろおれんぞの名譽を回復するといふ、本来果たすべき役割を果たさずにいる以上、その權威を奪い取り、代わりにろおれんぞの行為を「まるちり」と名付けてしまおうという不穏な野望が、この物語には潜んでいるのではあるま

いか。

たしかにろおれんぞを迫害した者は〈教会〉ばかりではない。

傘張の娘と翁はもとより、噂高い「奉教人衆」の罪も大きい。しかし傘張の娘は衆人環視の下で「こひさん」を余儀なくされること¹¹とで、また翁は「見られい」「しめおん」。見られい。傘張の翁。」とその名を呼ばれ、物語の（架空の）聴き手から注目されることよって罰されていると言えよう。また「奉教人衆」も、ろおれんぞの為に祈り、「まるちり」をいち早く認めることよって、無責任な噂の罪をかるうじてすすいでいるとも言える。あるいは個人としてのしめおんさえも、この出来事の後で自分しか知り得ない情報を語り手に提供しこの物語の成立に貢献することにより、一定の贖罪を果たしたと言えるかもしれない¹²。

とすれば、やはり最後に残るのは〈教会〉という組織の問題、あるいは〈教会〉組織の代表者としての伴天連の問題である。伴天連がこの町の奉教人衆の宗教的リーダーである以上、彼が全ての奉教人を代表して非を認めることが、むしろ最優先命題であるはずだ。

先行論には、ろおれんぞの「まるちり」と「利那の感動」を過剰に称揚する語りのいかがわしさに注目し、そこに「軽薄に周囲の噂や傘張の娘の言葉を信じて、彼女を〈ええけれしや〉から追放した罪過と、そこから生じる後ろめたさを自ら葬り去るためのものであったかのような、巧みな自己韜晦¹³」を指摘するものがある。それには深い示唆を受けたけれども、そのような罪悪感を語り手や奉教人衆が抱え込まずにいられたかつたすれば、それは肝心

の伴天連が立場にふさわしい責任を果たさなかつたからに違いない。

そうした場合、この語り手には、伴天連にもろおれんぞにもすりよりながら「巧みな自己韜晦」をなす道か、〈教会〉の権威を内側から食い破り、「でうす」の名を語る力を奪い取る道しか残っていない。語り手が、「その利那の尊い恐しさ」を「でうす」の御声」に託して語ろうとしている以上、そしてそこで、伴天連の説教には跪かなかつた「奉教人衆」が初めて跪いたと語る以上、私はやはり、ろおれんぞの物語に後者を読む。

尤も、この語りが〈教会〉公認の言説でないことは、最後の「利那の感動」の称揚にこそより明確に表れていると言えよう。

〈殉教〉とは「自らの生命を賭して信仰を証しする行為¹⁵」で、特にローマ時代のキリスト教徒は「殉教とは終末の戦い、つまりキリストと共に死んで、復活することだと考え、地上の秩序や価値を完全に相対化した¹⁶」という。ここでは肉体や現世の命の価値ははかないものとされ、信仰によって得られる「永遠の命」が最も尊ばれる。その思想は、「黄金伝説」での〈殉教〉の語られ方にも見て取れる。

彼は、五つの代価を支払って天上の至福を手に入れ、また所有しているからである。すなわち、その貧しさによって御国を、苦痛によって永遠の喜びを、労苦によって永遠の休息を、屈辱によって栄光を、死によって生をあげたのである。

わたしは、臆病な家来ではない。キリストの強い騎士なので
す。というのは、このはかない人生を通りぬけたら永遠の生
命にあずかれることがわかつているからです。

(八五 使徒聖パウロ)⁽¹⁷⁾ (傍線篠崎)

こうした言説は、「煩惱心の空に一波をあげて、未出ぬ月の光
を、水沫の中に捕へてこそ、生きて甲斐ある命」と見なす「刹那
の感動」称揚とは全く相容れない。語り手が「刹那の感動」を誰
のものとして語っているかは論議の分かれるところだが、仮にろ
おれんぞ自身が「煩惱心の空に一波をあげて」火の中に入ったと
いうことなら、彼(女)は「永遠の命」ではなく「生きて甲斐あ
る命」、つまりこの世の生の充実のために身を投げ出したことにな
り、「教会」公認の〈殉教〉とは全くかけ離れてしまう。⁽¹⁸⁾一方、
これが「清らかな二つの乳房」を目撃した人々の感動だとすれば、
伴天連をはじめ「永遠の命」を希求せねばならぬ信徒たちが、こ
ぞつて「刹那の恐しさ」に屈したことになる。特に、居丈高な説
教を垂れようとしていた伴天連の絶句は、彼の宗教的な言葉が別
の価値に敗北したことを示唆してしまう⁽¹⁹⁾。

後者の場合、この別の価値とは何かがより重大な問題になるは
ずだ。「黄金伝説」「聖女マリナ」では、「女性の身体の発見」雪辱
として語られているため、そのときの修道士たちの驚きはひたす
らに「自分たちの不明」に対するものとして解釈できるのだが、
ろおれんぞの物語では「こひさん」と「乳房」にタイムラグがあ
るため、「娘の懺悔」よつて、「ろおれんぞ」の殉教の物語は完結
している⁽²⁰⁾はずなのに、伴天連が「こひさん」ではなく「乳房」

によつて涙を流したのはなぜかという疑問が生じてしまう。そし
て多くの論者は、そこに「宗教的感動」とは別の「エロスの」⁽²¹⁾な
要素を見てきたのだ。仮にそうだとすれば、伴天連、奉教人衆と
もに、「黄金伝説」が最も忌み嫌う「肉の喜び」にその「刹那」
よろめいたことになり、〈教会〉の権威は幾重にも傷つけられる
だろう。さらに、伴天連の涙にも関わらずろおれんぞが「聖人」
として葬られていないらしいことは、その疑いを一層深めさせる
かもしれない。

いずれにしてもこの語り手の言葉は、〈教会〉に代わつてろお
れんぞを聖化したいという欲望のあまり、〈教会〉批判を通り越
して〈キリスト教〉的価値そのものを転倒させ、まるで新しい宗
教を興そうとでもするかのような地点にまで及びかけている。こ
れはむしろオーソドックスな「福音伝道」の語りを脅かす危険な
物語なのだ。

二

そう考えると、小説における「二」の役割も自ずと変わつてく
るだろう。一般には「二」の予は「福音伝道」の目的とは無縁
な立場に佇み、一章の語り手の語り手を、極めて冷静に受けとめて
いる⁽²²⁾、または「一」を支配する「声」の恍惚境からの覚醒を促
し、「文学」としての「読み直し」を迫⁽²³⁾つていとされてる。
が、むしろ予は、極めて不穏なるろおれんぞの物語を「本邦西教徒
が、勇猛精進の事蹟」、「福音伝道」書の一つと言ひ切り、あやし
げなその書物の名前や様相を紹介することによつて、その物語を

いわゆるキリシタン時代のエキゾチシズムの中に封じ込めるとい
う、積極的な役割を果たしているのだ。

あやしげな、とは、現実には芥川が「れげんだ・おうれあ」と
いう書物を所蔵していなかった、ということではない。すでに指
摘があるように、「上巻の扉」にあるとされた「御出生以来千五
百九十六年、慶長二年三月上旬鏤刻也」という表記の錯誤（慶長
二年は本当は一五九七年）がある。これには、

初出では「慶長元年」。慶長元年は一〇月二七日改元だから
「三月」はないという新村出の指摘を受けて単行本収録の際
に「二年」と改めたが、西暦（御出生以来）年はそのままに
したので一年の誤差が生じた。⁽²⁴⁾

という経緯があるのだが、たとえ慶長元年であれ、二年であれ、
新村出のような博識にとつては「れげんだ・おうれあ」という書
物のいかがわしさを印象づける記述である。また「長崎港草」に
大火の記述がなく「事実の正確なる年代に至つては、全くこれを
決定するを得ず」という点も、「事実の正確なる記録ならんか」
という言葉とは裏腹に、「二」の信憑性を揺るがす効果を持つ。

もし「れげんだ・おうれあ」が歴史的信憑性を持たない書物と見
なされれば、それは正当な「福音伝道」書というよりも単なる奇
書⁽²⁵⁾として、「予が所蔵」＝支配の範疇に封印されてしまふだろう。
ここに、「二」を支配しようとする予の欲望を読むことは不可能
ではない。

予はしかも、「奉教人の死」に於て、発表の必要上、多少の文
飾を取った」という。その「文飾」の箇所を正確に指摘するこ

とは難しいが、たとえば「一」という章名[・]の前に置かれたエビグ
ラムを、予がつけ加えたものと仮定することもできるのではない
か。その置かれた場所、典拠の年代（慶長二年）よりも新しい⁽²⁶⁾の
ほか、内容においても、ろおれんぞの物語で称揚された「利那の
感動」を打ち消す働きをなしているからである。

たとひ三百歳の齢を保ち、楽しみ身に余ると云ふとも、未
来永々の果しなき楽しみに比ぶれば、夢幻の如し。——（慶
長訳 *Ginga no Pecador*）

善の道に立ち入りたらん人は、御教にこもる不可思議の甘
味を覚ゆべし。——（慶長訳 *Imitatione Christi*）——

「未来永々の果しなき楽しみ」は、先に挙げた『黄金伝説』の
〈殉教 聖人の言葉に極めて近い。また「不可思議の甘味」は恐
らく『旧約聖書』「詩編」一一九章一〇三節「あなたの仰せを味
わえは、わたしの口に蜜よりも甘いことでしょう」（新共同訳）に
ちなむものと思われるが、これも『黄金伝説』の〈殉教〉シーン
で登場する言葉である。エビグラムはかつて、その文体の差異な
どから「二」とは切り離され、「一」を包括する⁽²⁸⁾ものとして解
釈される傾向が強かったが、内容の上からは、このように「二」
との親和性がきわめて高いのである。⁽²⁹⁾

もし、エビグラムおよび「奉教人の死」というタイトルを予が
付したとすれば、それは、物語におけるろおれんぞの死が単なる
「奉教人の死」に過ぎないことを示した上で、あるべき〈殉教〉
の精神を再確認しようとする予のもうひとつのメッセージとなる
だろう。こうして予は、二つの方向からこの物語の暴走に歯止め

をかけようとしているのだと解釈することもできるはずである。

実際に、これまでの小説「奉教人の死」の読者は、「二」の解説に従い、おおむね「福音伝道」の枠内でろおれんぞの物語を讀んできた。それに対して今回私は、この強力な「予」のコードを解除してみることで、ろおれんぞの物語に潜む不穏な欲望——〈教会 批判と〈キリスト教〉的価値転倒の欲望——を見いだそうとしてみたわけである。その結果、それを「福音伝道」の枠組みに封じ込め、エキゾチックな遺物として支配し、無害化しようとする「予」の欲望を再発見することもできたように思う。

このような、〈内破〉の語りとそれを抑圧しようとする欲望とのせめぎ合いは、芥川の初期の小説によく見られるパターンである。以前私は、「羅生門」に、京都の町の秩序を脅かそうとする下人の存在と、その下人を無害なものとして語りおかせようとする語りの欲望の相克を見たことがある⁽³⁰⁾。また「地獄変」については早くから、芥川自身の言葉を用いて「大殿と良秀の娘との間の関係を恋愛ではないと否定していく（その実それを肯定してゆく）」「日向の説明」と「陰の説明」が存在することが指摘されてきた。単に「恋愛」についてだけではなく、大殿を賛美する言葉の裏に「聖なる芸術界の主権者である良秀が、俗なる権力の世界の棟梁大殿を圧服」することを望む「語り手の本音」⁽³¹⁾を讀む論も出て久しい。「蜘蛛の糸」の語りもその点で「地獄変」とよく似ており、「御釈迦様」をおとしめようとする語り手の陰の欲望が多くの論者に指摘されている。こうした語りのせめぎ合いを「奉教人の死」にも見いだす時、初めてこの小説の「一」と「二」（タイトルとエ

ピグラムを含む）が相互に果たす役割も見えてくるのに違いない。

三

ただし、「二」の語りを試みた〈教会〉批判が、ろおれんぞという人間の〈疎外〉によって成り立っていることは見逃せない。臨終のろおれんぞが「僅に二三度頷いて見せた」こと、「安らかなほ、笑みを唇に止めた」ことが本当であったとしても、それらを「むごたらしく焼けたゞれ」て口もきけないろおれんぞの確かな意思表示と見なすことはできない⁽³²⁾。である以上、ろおれんぞの行為を「まるちり」と称揚する語りは、むしろろおれんぞの「内面」を奪い取って都合よく意味づけるものにはかならない⁽³⁴⁾。

この〈疎外〉が容易に行われた理由は、恐らくろおれんぞの「清らかな二つの乳房」にある。つまり語り手は、女性の身体をことさらに人目にさらして注目を引くことで、そこに「利那の感動」という意味を特権的に付与し得た、ということである。

「利那の感動」を称揚する語りに賛同し、「人生の充実した瞬間を生きた幸福な人間と、その幸福な人間に対するおのれの感動」こそ「利那の感動」の正体だとする三好行雄の論⁽³³⁾が長く支持されてきたが、一方、そのように「内面」を横取りする語りから距離をとり、ろおれんぞが「沈黙を持し続けた態度のみが、確かな存在感を伴って伝わってくる」とする石割透の論⁽³⁶⁾のようなものもある。この論は、語り手ばかりでなく、その語りを再生産する研究者の暴力性を突いたもので、私には共感するところが大きかった。

だが、その石割論においてさえ、「清らかな二つの乳房」について(37)の言及には、あやうい踏み外しが潜んでいるようだ。

〈利那〉というからには、この際の語り手には、〈清らかな乳房〉という、美少女のなまな肉体を目にした、〈エロスの感動〉が伴っていたのであろうが、それとても、〈しめおん〉に対する自らの恋情さえも固く内に秘め、女性としての情念の発露を自らに禁じた彼女の生涯であったからこそ、〈清らかな乳房〉がより眩ゆく、エロチックになまめいて映じた筈なのだ。

語られなかったろおれんぞの「内面」を想像し、特にしめおんへの恋情を指摘する論は過去に多い。これらの論は、抑圧されたるおれんぞの生涯を回復しようとしている点で極めて良心的なのだが、結局、〈清らかな乳房〉にふさわしい（と彼らが思う）「女性としての情念」の物語を過剰に想像している点で、小説の語り手と同様の過ちを犯している。

——ろおれんぞの行為は「まるちり」かどうか、「でうす」の名で「利那の感動」が語れるかどうか、という点で「一」の語り手は〈教会〉に戦いを挑み、「二」の語り手はそれを封じようとした。研究者たちはそれを変奏するように、「利那の感動」をろおれんぞと自分（を含めた観客）のものとする一方で、ろおれんぞについては、その行為にみあう「内面」を想像することで、「何一つ、知られなんだ」その生涯を埋めた。真の「ろおれんぞ」を競いあうかのような盛んな研究を促したものは、おそらく「清らかな二つの乳房」という言葉である。そのさまは、「手ごめ」と

いう言葉の「求心力」(38)によって膨大な「真相」探しが行われた「敵の中」研究の状況ともよく似ている。

しかし改めて強調しておきたいのは、このような見た目の対立構造が、〈女性〉（の身体）を〈疎外〉し、それを〈領土〉のように奪い合うことで成り立っているという事実である。つまり、〈女性〉（の身体）を〈疎外〉しても構わないという共通のルールが、これらの対立と議論の前提にあるということだ。

〈女性〉を第三項として排除する構造は、例えば漱石「こころ」などにも見られる。「私」の手記と「先生」の遺書とは、互いに相手を攻撃する要素を持ちながら、一方では共同して〈女性〉を抑圧した。(39)あるいは今回繰り返し参照した『黄金伝説』にも、この構造を見いだすことは可能であろう。この書物には、女性殉教者が異教徒によって裸にされて拷問を受ける場面が頻繁に現れるのだが、これは異教徒とキリスト教徒双方が、〈女性〉を〈疎外〉する暴力性を共有していた結果だと考えることもできるかもしれない。

小説と研究におけるパラダイムを問い直す方法は、特に若い読み手にとってあまりおもしろいものではないかも知れない。しかし、こうした暴力的言説構造が古今東西にわたって共有され、日本近代小説もそれを体現するひとつのメディアであるとすれば、このたびのような論じ方にも、まだ十分な意義があるのではないかと考える次第である。

注(1) 塩田良平『芥川龍之介』(学燈社一九五四・三)

(2) 笹淵友一「砂漠の蜃気楼(下)——芥川龍之介「奉教人の死」新釈——」『文学』一九八一・三)

(3) ヤコブス・デ・ウオラギネ(一二三〇頃—九八) 集成の聖人伝説。引用は前田敬作・今村孝訳『黄金伝説』1-4(平凡社二〇〇六・五、六、八、一〇)による。

(4) 松原秀一『異教としてのキリスト教』(平凡社二〇〇一・一一)
ドナルド・アットウォーター、キャサリン・レイチェル・ジョン著、山岡健訳『聖人事典』(三交社一九九八・六)によれば、公式

な「聖人」認定には、「少なくとも、地方の教会の承認が必要」で、彼らは「死者を記念して守られる宗教的な祭日や祝日が認可されることによって、列聖された」という。

(6) 『黄金伝説2』所収。芥川旧蔵の斯定案「聖人伝」(武内誠太郎刊一九〇三・二)にも類似の説話があり、「聖マリナ」と題されている。

(7) 『黄金伝説』には、女性が男装して修道院に入り異性との関係を疑われるいわゆる(修道士処女(モナコバルテノス))という話形の物語が複数あり、うち「七九聖女マリナ」と「八七聖女テオドラ」

(『黄金伝説2』所収)「四五聖女マルガリタ」(同4)所収)では、死後女性としての身体が発見されて名誉を回復するようになっていく。どの物語にも加害者の「贖罪」と本人の「葬礼」に言及がある。

(8) 「聖マリナ」(『聖人伝』)では男装の理由が明確で、主人公が濡れ衣を否定しないという点が小説との差異として指摘されているが、より大きな差異は(教念)によっておれんぞが公的に「聖」化されていくかどうかだと私は考える。

(9) 村橋春洋「芥川龍之介の「奉教人の死」について」(『日本近代文学』一九七四・一〇)には「恭しげな容子(からびた類)」と形容される伴天連は、まさにその刹那に、(中略)外の奉教人衆と同様の地平にまで低められる」とあり、また芹澤光興「乳房と情報——芥川龍之介「奉教人の死」——」(『名古屋短期大学研究紀要』一九九九・三)はそれを受けつつ、「乳房」のもつ圧倒的な事実性の前

には、「ろおれんぞ」の(志)を説明することばなど、つゆほどの迫真性も持たなかった」としている。いずれも伴天連の権威失墜を示唆している点で、参考になる。

(10) 平岡敏夫はSimon(しめおん)の「裏切り」を、「イエスがもっとも親密な弟子Simon Peterが鶏が鳴く前に三度彼を否定することによってイエスを裏切ったことに重ねる」アメリカの学生の見解を示している。(『芥川龍之介と現代』大修館書店一九九五・七)

(11) 「聖女マリナ」では、「嘘をついてこの神のはしのために自分の罪をなすりつけたあの娘は、その後悪霊にとりつかれて、みなのもいで罪を白状しなくてはならない羽目になった」とある。

(12) ろおれんぞに「娘の艶書」を突きつけて問い詰める場面など、しめおんからの情報提供がこの物語の成立に不可欠だと指摘は多い。中でも井上承子「奉教人の死」論——男装に見るろおれんぞのエゴイズム」(『論樹』二〇〇三・二二)は、石割透の論(注13)参照)を引きつつ、「罪悪感を感じる」「語り手の立場は「しめおん」の立場に酷似している」とする。

(13) 石割透『芥川』とよばれた芸術家——中期作品の展開——(有精堂一九九二・八)

(14) 伴天連による「これより益、「でうす」の御戒を身にしめ」よとの言葉や、しめおんが救助を断念したあとに「これも「でうす」万事にかなはせたまふ御計らひの一つぢや。詮ない事とあきらめられい」と傘張の父娘に述べた言葉は、どちらもその後の展開によって無効化されている。

(15) 大貫隆ほか編『岩波キリスト教事典』(岩波書店二〇〇二・六)「殉教」の項。

(16) エリザベート・ゴスマンほか編『女性の視点によるキリスト教神学事典』(日本基督教団出版局一九九八・九)「殉教者(女性)」の項。

(17) 「三聖セバステアヌス」は『黄金伝説1』、「八五使徒聖パウロ」は『同2』所収。

(18) 笹淵友一(注2参照)は、聖人であるべきろおれんぞが濡れ衣を

否定する点に「煩惱心」を見、「芥川のキリスト教理解の浅さ、貧しさ」を指摘しているが、ここではあくまで語り手の認識として考えたい。なお「二八聖女エウゲニア」(『黄金伝説4』所収)では、主人公は総督の前で自ら衣を脱いで密通の疑いを晴らしており、『黄金伝説』の言説においては、「否定」は必ずしも「煩惱心」の表れとは言えない。

(19) 芹澤光興。注(9)参照。

(20) 酒井英行『芥川龍之介 作品の迷路』(有精堂出版一九九三・七)

(21) 佐藤泰正「奉教人の死」と「おぎん」——芥川切支丹物に関する「考察」(『梅光女学院国文学研究』一九六九・一一)には「この無償の愛(アガペエ)を描くに、猛火に照らし出された女性のあてやかな裸身という、最もエロ的な場面をからませて提示した」とある。このほかこの場面に「エロス」を読むものとして、笹淵友一(注2)、石割透(注13)、高橋博文『芥川文学の達成と模索』「芋粥」から「六の宮の姫君」——(至文堂一九九七・五)などを挙げることができる。

(22) 石割透。注(13)参照。

(23) 橋浦洋志「横光利一——「感覚」と「宿命」」(『国文学』二〇〇一・九)

(24) 花田俊典「注解」(『芥川龍之介全集第3巻』岩波書店一九九六・一)

(25) ろおれんぞの物語には、『黄金伝説』にあるはずの命日が記されていない。教会で朗読できる内容のものではないから当然かもしれないが、それもまた、この書物の正当性を疑わせる一要素である。

(26)奥野政元『芥川龍之介論』(翰林書房一九九八・九)に、「Guido de Pesdon」の刊行は慶長四年で「一」の本文に、このエピソードが元々ついていたという根拠はあり得ない」との指摘がある。

(27)『黄金伝説2』「五三聖セクンドゥス」に拷問として「瀝青と松脂」を飲まされた信徒が「われらの天主よ、あなたのみ言葉は、われらの口にどんなに甘いことでしょう。蜜にもまさって甘いのです」と

唱えたとある。

(28) 宮坂寛「芥川龍之介「奉教人の死」——作品論の試み(語り)の視点を中心に」(『香椎鴻』一九八二・三)

(29) 日下不二雄「芥川龍之介「奉教人の死」論(上)——冒頭のエピソードをめぐる」(『解釈』一九八四・七)にも、「未来永々の楽しみ」とは殉教後の天国での楽しみで「プロローグは本文の内容に根本的に合致しない」という指摘がある。

(30) 拙論「排除する物語/排除された物語——もうひとつの「羅生門」」(『国文学研究』一九九七・一〇)

(31) 竹盛天雄「地獄変」(批評と研究会の会編「批評と研究 芥川龍之介」芳賀書店一九七二・一一)。ちなみに、建田和幸「芥川龍之介「奉教人の死」——キリスト出現の当時奇蹟ありし」(『日本文学論集』二〇〇一・三)は「奉教人の死」にも(陰の説明)、「事実の忠実なる記録」(日向の説明)、「奇蹟」があると仮定して「感動」の内実を見きわめようという興味深い方法をとっている。

(32) 樋口佳子「芥川龍之介「蜘蛛の糸」の「プラブラ」を読む」(『日本文学』一九九三・八)など。また拙稿「二項対立図式への疑問——「蜘蛛の糸」の試み——」(『文芸と批評』一九九七・五)は、罰として健陀多の「糸が切れたという悪因悪果の意味づけ」が、最後は「御釈迦様の「お思い」に依拠することなく、語り手の責任において語られ」るさまを指摘したが、これは伴天連を退けた後に「刹那の感動」という概念でろおれんぞを称揚する「一」の語り方にも通じるだろう。

(33) 佐々木雅發「芥川龍之介文学空間」(翰林書房二〇〇三・九)に同様の指摘がある。

(34) かりにろおれんぞに「信仰を証しするために死のう」という明確な意志がなかったのにその死が「まるちり」と称えられた場合、そのことでもし称えた者が利益を被るならば、それは、故人や遺族の意志を無視して靖国神社に合祀する行為や、沖繩戦での強いられた「集団死」を「集団自決」と言いくくるめる行為にきわめて似通って

くるだろう。一方「黄金伝説」「聖女マリナ」でも、本人の〈殉教〉の意志は明らかにされていないが、マリナを称える行為が加害者の回心につながる点で、〈疎外〉とは一線を画するものと考えたい。

(35) 三好行雄『作品論の試み』(筑摩書房一九九三・二↑初刊 至文堂一九六七・六)

(36) 石割透。注(13)参照

(37) 酒井英行(注(18)参照)、「三嶋讓」「奉教人の死」を読む―(女

への帰還の物語―)、『福岡大学日本語日本文学』一九九一・九)、佐々木雅發(注(33)参照)などにそうした指摘がある。ただし佐々木論はろおれんぞの恋情と「まるちり」との関係には慎重で、「それまでの実人生の脈絡を完全に切った所で(中略)火中に逝った」可能性を述べており、その点では共感できる。

(38) 拙稿『「藪の中」の言説分析』(『工学院大学共通課程研究論叢』一九九七・二二)

(39) 拙稿『「ころ」――闘争する「書物」たち』(『日本近代文学』一九九九・五)

新刊紹介

十重田裕一編

『横断する映画と文学』

日本映画史叢書⑫

本書は映画と文学の「横断」をテーマに、一一名の執筆者による論をまとめた論文集である。

全四章から構成され、順に列挙すると、

「交流する映画・演劇・文学の軌跡」(「I」)、「戦争を刻印するフィルムとテク

(40) カレン・アームストロング著・高尾利数訳『キリスト教とセック

ス戦争―西洋における女性観念の構造―』(柏書房一九九六・九)には、「十三世紀までには、処女の殉教はしばしば性的攻撃を受け形で物語られるようになった」「キリスト教徒の伝説のなかで、受動的な犠牲者となり、その受難が何か不快に性的なものにされたのは、女性殉教者の場合だけである」という指摘がある。たしかに『黄金伝説』も例外ではなく、たとえば「三九聖女アガタ」(『黄金伝説』所収)の場合、総督は「彼女の乳房を笞で打たせ、長いこと苦しめたあげくに乳房を切り落とさせた」などとある。そうした記述も、長年〈消費〉されてきたに違いない。

*注34ほか、〈殉教〉と〈疎外〉の問題については、平良愛香牧師(三一教会)にご教示いただきました。ここに記して感謝申し上げます。

*また本稿は、国際芥川龍之介学会第六回北京大会(二〇一一年一〇月八日)において口頭発表した内容に補訂を加えたものです。当学会および、席上ご意見を下さいました方々に心より御礼申し上げます。

スト」(「II」)、「高度経済成長下の映画と文芸」(「III」)、「スタジオシステムと文壇から遠く離れて」(「IV」)の通りである。

「映画」と「文学」は切っても切れない関係にあり、今日では映画化、小説化、舞台化、漫画化等、一つの作品が複数メディアにまたがる例も決して珍しくないが、いざ研究するとなると安易な比較かもしらされる印象批評にとどまる恐れもないではない。

しかし、本書で扱われる作品には、「映画」と「文学」の表現方法そのものの本質

に迫る問題が潜んでいることが、それぞれの論者によって明らかにされる。読み進めながら、あるいは読み終えてなお、選ばれた対象の必然性に納得させられるのである。大量に行き来される「映画と文学」を探ること、そこに蓄積されていく「表現」(帯には「重層する表現」とある)を跡付けていく試みは、これからさらに増えていくであろうが、本書はそのお手本となる一冊である。

(二〇一一年七月 森話社 四六判 三七六頁 税込三五七〇円) [木下 弦]