

椎名麟三における〈イエスの復活〉とユーモア論

—カール・バルト『倫理学講義』からの影響—

尾西康充

—

座談会形式で内容がまとめられた『戦後日本精神史』（一九六一年七月）は、『近代日本とキリスト教』明治篇（一九五六年四月）と大正・昭和篇（一九五六年一月）の続編として基督教徒兄弟団から出版された。「近代的世界の根本的把握」のためには「社会科学の視点」のみならず「宗教的視点」からの研究が必要であるという共通認識のもとで西谷啓治、高坂正顕、亀井勝一郎、椎名麟三、武藤一雄、猪木正道、北森嘉蔵、隅谷三喜男、武田清子、遠藤周作、久山康という戦後日本の哲学や宗教学、政治学、文学における第一人者が集まって「キリスト教の展開の一線に即して日本の近代史を深く縦断し、いままで蔽われていた精神史の深部に、新しい角度から照明を与える」ための討議がおこなわれた¹⁾。一九五九年一月五日から七日まで一六時間におよぶ討議にもとづいて二〇〇字詰原稿用紙一、六〇〇枚という膨大な量の速記録が作成され、四六判三八二頁の単行本が完成した。同書にみられる椎名の発言のなかでも最も興味深いのは、「日本文芸の新しい動向」という章の「キリスト教と現代文芸」において、北森が「プロテスタントの信仰という場合でも、復活に第一義的なものを置くか、十字架に第一義的なものを置くかで、同じプロテスタントといってもニュアンスが違ってくる

と思うのですね」と質問したのに対して、文学者としての立場から椎名と遠藤がつきのように応答している場面である。

椎名 僕は神学はわかりませんが、どっちに置いても同じことではないですか。

北森 そう簡単には言えないのではないのでしょうか……。

遠藤 第一義的なものを復活に置くプロテスタントと十字架に置くプロテスタントですか。椎名さんの場合には「私の聖書物語」をお書きになりましたが、復活ですね。死の恐怖からの復活で、あなたの場合には罪からの復活ということはないのだ。

椎名 死イコール罪ということなのです。

遠藤 しかし待って下さいよ。死イコール罪で罪イコール死と違いますから、さっきから亀井先生の問題にされたのは罪イコール死という形です。あなたの場合は死イコール罪なのだ。その区別をはっきり立てなければいけないので……。

椎名 もう一べん言って下さい。

遠藤 つまり罪が死と同じような切実感を持っているか持っていないかを問題にするのが、亀井勝一郎の問題です。椎名さんの場合はいつの場合も死を恐怖することが罪であるということですよ。

死を恐怖することが死イコール罪の形、そうではありませんか。椎名 死であることが同時に僕たちに対する……。

遠藤 死以外の罪というのは比較的軽く見られているという感じがする。人間関係における罪あるいはじっと坐っていることの罪、それから存在自体の罪……存在自体の罪から死に結びつきますから、人間関係における罪、普通われわれが罪ということは、あなたの小説における場合は罪とならない。あなたの場合には死から復活ということから……。

引用の冒頭、椎名はプロテスタントの信仰では「第一義的なもの」を十字架に置いて復活に置いても「同じこと」ではないかとし、さらに遠藤とのやりとりのなかで自分の場合は「罪からの復活」ではなく「死からの復活」であると答えている。「日本キリスト教史上教会の起点」とされた横浜公会（日本基督公会）では一八七四年一月三日、外国伝道会社の「教理的基礎」(The Doctrine 1 Bases of the Evangelica I A II iance) 九カ条をふまえた条例案が審議され、信仰諸規則の「第六則」には「罪人は唯信に由て救を受け義とせらるゝ事」、「第八則」には「靈魂の死せざるごと、身体の復活すること、及我儕の主耶蘇キリストは世界を審判し、並に義者に永福を与へ悪者に永刑を与ふる事」が定められた。超教派的な性質のために信仰告白の規範性と拘束性が弱かった日本基督公会条例でさえ、「信仰義認」と「靈魂の不死、復活、審判、永遠の淨福と滅び」が明記されていたことを考えれば、椎名のように「死イコール罪」という読み替えをおこなって「罪からの復活」ではなく「死からの復活」であると主張するのは、日本プロテスタント教会史のうえでも特異なケー

スであったといえよう。

しかし死を恐怖することが罪であるとする椎名の「死イコール罪」に対して、遠藤は「罪が死と同じような切実感を持っているか持っていないかを問題」にする亀井の「罪イコール死」を示し、椎名と亀井の考え方の違いを明確にする。亀井は前章の「人間像の変貌」の「戦争と罪悪感の問題」のなかで、キリスト教における背教者意識と共産主義における転向問題に触れながら、信仰でも思想でも根本にある問題は「死に対する恐怖」であるとし、つぎのように語っていた。

信仰でもコンミニズムでもそれを肉体化してほんとうに信ずれば死というものはこわくなくなるわけでしょう。しかし死はこわいでしょう。根本は死に対する恐怖だと思ふのです。死に対する恐怖がもし克服できない限りは、ほんとうに転向の問題を解決したとはいえない。これも一つの大きな問題だと思います。罪の問題と合わせて宗教的課題になりますね。

一九二八年に緊急勅令によって治安維持法が厳罰化されて最高刑が死刑とされたことから共産主義運動は「死に対する恐怖」に直面するようになった。宇治川電鉄に勤めていた椎名は一九三一年八月二六日の京阪神日本共産党組織検査、いわゆる八・二六事件に遭って東京目黒の父の家に逃亡するが八日後の九月三日に逮捕された。椎名が入党したのは、モスクワの東洋勤労者共産主義大学から帰国した風間丈吉を中心とした「非常時共産党」が、前中央委員長の中清玄によって打ち出された「武装共産党」の方針を修正し、一九三一年五月一七日に「黨員採用に現われた極左的偏向——セクト主義を精算せよ!」という党大衆化方針を決定して「赤

旗」読者五万人、黨員一万人の獲得を目標としたのと同じ時期であった。宇治川電鉄の労働組合であった陸会が御用組合に堕ちていたことに抗議して、椎名は党とつながった日本労働組合全国協議会（全協）の指導下に刷新同盟を結成し、六月末に日本共産党青年同盟員、七月中旬に日本共産党員となって、兵庫西部地区宇治電細胞キャップとして活動していた。自伝的小説「自由の彼方で」（『新潮』第五〇巻五号（一九五三年五月）、第五〇巻九号（一九五三年九月）、第五一卷二号（一九五四年二月））の主人公山田清作は、治安維持法が厳罰化された時代の労働運動をつぎのように感じている。

清作は、治安維持法に死刑があると知ったとき、それは彼の可能性にすぎないのに、必然性と誤解した。その誤解は、自称共産黨員山田清作のころのなかに、またあの妙な滑稽な生物を生んでいた。それは、彼をコック時代に、ガラスのなかへとび込ませたものと同じだった。それが彼のいままでの曖昧で方向のない活動の性質をきめ、無智な彼に知恵らしいものをあたえ、多くの人々を引きずる力をあたえ、その活動を熱狂的なものにしたのだ。警察は、資本家たちの手先であるだけでなく、いまや彼にとって、直接的に死の手先なのであり、決定的に不合理な何物かであった。だから全協の指令は、清作にとって、その死からの唯一の救済策であるかのように絶對的に実行された。

大阪でコックをしていた頃、自分からガラスへ突っ込んで大けがをした清作は、たとえ大けがをしようとも死を恐れない振る舞いを示してみせることによって死の恐怖から解放されて自分が自由になると思い込んでいた。この自傷的な衝動は労働運動においても同じように、清作は全協の活動にあえてかかわり、まだ党籍を得ていないにもかかわらず死刑の危険がともなう「自称共産黨員」を公言するほどになっていた。

しかし清作が死を恐怖することが罪であると錯覚し、罪から逃れるためには死を恐れないことしかないと思い込んで、みずから進んで死の危険を求めるといえるのは、大きな危険をともなう自傷的な傾向であった。実際に椎名は党籍を得た後にまもなく逮捕され、神戸市内の警察署をたらい回しにされて留置場で激しい拷問を受けた結果、人間らしい感情と肉体の感覚を奪われた。椎名と同じように獄中で「抽象の化物」として「一個の抽象物」と化した清作は、一緒に投獄されていた荒倉喜代夫が肺病のために保釈になったことを聞くと、それまで同志にためなら代わって死ぬことができると思っていたことが「少しも人生にかかわりのない、空虚なものである気」になってしまふ。いざというときになって同志愛すら持つことができなかつたことから、それまでの労働運動において自分の身体を犠牲にしても大衆を愛すると語っていたことは結局自分のため、すなわち「自分一個の権力のため」であったことに思い至るだけでなく、「人間は、誰かのために代って死に得るか」という問いを真剣に考えようとしていた自分が「哀れな道化師」に感じられはじめた。椎名は自己顕示欲や権力欲のようなエゴイズムを排除した本来の革命家のことを「革命家でない革命家」（『赤い孤独者』、一九五一年四月、河出書房）と呼んで区別をするが、芥川龍之介もまた『侏儒の言葉』（『文芸春秋』、一九三三年一月〜一九二七年九月）の「人生」のなかで「革命に革命を重ねたとしても、我々人間の生活は、『選ばれたる少数』を除きさへすれば、いつも暗澹としてゐる筈である。しかも『選ばれたる少数』とは『阿呆と悪党と』の異名に過ぎない」と内面性を欠いた革命

家の歪みに触れていた。

二

治安維持法違反の容疑で逮捕された椎名は、神戸地方裁判所で懲役四年の実刑判決を受け、大阪控訴院に上告した後に転向上申書を提出し、懲役三年執行猶予五年の判決を受けて釈放された。椎名の「死イコール罪」は、このような獄中転向体験から生まれたものだが、青年期に生じた事件以前に、椎名には母親譲りといえる生来の自傷的な衝動があったことも考えておく必要がある。一九一一年一〇月一日に姫路市書写東坂にある実家日方家の納屋で産婆の助けもなく椎名を生んだ大坪みすは、生後三日目の椎名を抱いて鉄道自殺を試みている。このときまだ熊次との間で婚姻が成立しておらず、みすは椎名を日方家の「私生児」として届け出た。望まれて生まれた子どもではなかったという自意識は、椎名が抱いていた絶望の基調にあるもので、みすは再び一九二九年春にも神戸須磨海岸に投身自殺を図るという事件を起している。母親ゆずりのものといえる自傷的な衝動は、椎名に死の危険をみすから招き寄せ、その危険の淵において生命を実感させるという〈生〉と〈死〉をめぐる逆説的な関係に落ち込ませた。母の影響から椎名はつねに「死」を強く意識させられてきたために、「死」に対する圧倒的な恐怖を前に「罪」の意識が希薄なものにとどまった。冒頭で紹介した座談会で、人間の存在自体の罪というものがあるのではないか、という遠藤の指摘に対して、椎名はつぎのように発言している。

椎名 こういうことはどうでしょう。僕たちは日本で信仰に根拠を

置いてものを書く場合、あの罪という感じは全然通わないのです。はっきり言うと、その場合なにをそういう読者と僕らをつなぐリアリティの根拠にするかという問題になって来ると、死しかないのだということですよ。

「日本で信仰に根拠を置いてものを書く」場合、「罪という感じ」は「全然通わない」という椎名の発言は、椎名が不当な理由と方法で社会運動を弾圧した治安維持法によって投獄されたという『死の恐怖』、つまり『理由のない罰』（＝罪のない罰）にあることを『死』を通路として描いた作家」（斎藤末弘氏）であったことを示す^③。

ところで日本基督教団上原教会において椎名が、当時マルクス主義の影響を受けて「赤い牧師」と呼ばれていた赤岩栄牧師から洗礼を受けたのは、失踪して行方不明になっていた熊次が自殺していたことが判明し、自分も創作にも行き詰まって絶望の淵を彷徨していた一九五〇年一二月二四日のことであった。一九四八年六月二九日から七月一日まで栃木県那須塩原で日本基督教団が主催した第二回全国指導者修養会の席上、赤岩は社会的実践の方向として日本共産党の支持を表明し、一九四九年一月二三日投票の衆議院議員総選挙に際して日本共産党から立候補した風早八十二の応援演説をしたために、日本基督教団の小崎道雄総会議長から教団離脱勧告を受けた。実際には入党しなかったものの、赤岩が共産党に入党する決意を公にした反動は大きく、一九五〇年五月に隅谷三喜男をはじめ約二〇名の教員が上原教会から脱会し日本基督教団千歳船橋教会を設立した^④。「現代における福音の宣教およびキリストの教会形成という具体的課題をになう者として、バルトに学ぶという態度を非常に徹底した形」で示していた赤岩にとって「バルトの言葉は、実際の

にはほとんど聖書のテキスト同様に重視されており、説教や執筆のための準備にあたっては、バルトのドグマティークを午前中に七、八十頁以上読むということもよくあった⁵⁰⁾。

このような教会分裂の危機の最中に上原教会で赤岩から洗礼を受けた椎名がやがてイエスの復活に自己再生の道を発見して信仰を深めた経緯は、数多くのエッセーや評論のなかで明らかにされている。「路傍の種子(八) — バルトの芸術論 —」(「指」第八号、一九五一年七月)は、書き下ろし長編小説『赤い孤独者』(一九五一年四月、河出書房)の出版記念会が上原教会で一九五一年五月二七日に開かれたときに椎名が講演した内容の速記録で、本文の冒頭には「表題にバルトの芸術論と書いてありますが、正しくはバルトによって確かめられた僕自身の文学論であって、したがって神学的でもなく、芸術一般にふれているものでもなく文学作品を実際につくっている作家としての体験によるものであるということをお許しねがいたいと思います」という断りがなされている。椎名はドストエフスキーやキルケゴール、ニーチェに関する発言は多かったのだが、バルトに関してはきわめて少なく、この講演自体も速記録の体裁にとどめられていて、後から改稿して評論の形にされることなかった。「私は結局、バルトによって開かれた私の眼で、四福音書の中で、私の見たイエスを描いた」と告白する赤岩の『イエス伝』(一九五〇年五月、月曜書房)などの著作を通じて椎名はバルトに接近し、同書のなかで赤岩が「イエスの十字架とともに生きながらえ葬られた弟子たちにとって、イエスの絶叫に対する神の答えは、彼らの全く予期しないところで、彼らの新しい生の発端」、すなわち「空虚なる墓の向うで永遠の側から起っている新しい人間の生、人間の発端の啓示」であると論じたことから大いに刺激を受けて、イエスの復活を基点において自己の文

学論を構想しはじめたと考えられる。神の意志に従ってイエスが〈神の子〉として十字架上で刑死させられるという〈神による拒絶〉に〈福音の始原〉の確証をおく『マルコによる福音書』第一章三四―三七節のイエスの逆説的な受難史に触れながら、椎名は自己の文学観をつぎのように主張している⁵¹⁾。

聖書のマルコ伝に、十字架につけられたキリストが、「わが神、わが神、なんぞ我を見ずて給いし」と叫ばれて後に、つまり神に見ずてられて後に、「イエス大声を出して息絶え給う」という聖句がつづいています。この大声、この言葉にならなかった大声が、文学の本質であると思うのであります。どんな文学作品も、それがどのようにに形づくられていようと、すべてが、このイエスのたった一つの大声に根拠を置いているだけでなく、その大声以上に出ることが出来ないという宿命をもって居ります。

イエスの「言葉にならなかった大声」に文学の本質があるという椎名の主張は、神に見捨てられて息絶えたイエスが最後に発した大声のなかに現在の自己に通じる絶望を見出して人間社会の終末を予感し、神の声を聞くことができない厳しい現実の下で、「言葉にならなかった大声」から「逆説的な仕方」で神の声を聞きとらなければならないという極限的な状況に人間が立たされているとする厳しい認識にもつづいている。

この世の中は、分裂と矛盾と抗争にみちて居ります。それらの悲惨は、死によって支えられて居ります。もし人間が不死であるならば、イエスもいわれて居りますように、この世の中にそんな悲惨は

起り得ないでありましょう。僕たちが平和を願い、再軍備に反対しますのは、人間が死ぬからであって、もし人間が不死であるとするならば、平和運動を起す必要はないということも明らかであります。この世の中の貧乏が、そして殺人や窃盗や偽証や、つまり山上の垂訓でイエスの語られているすべてが、人間が死ぬという事実を支えられていることは、明らかであります。何らかの意味に於て、人間の可能性を、人間的に期待することすら、最後に鋭く拒否されている場所、それはイエスの十字架上の大声であり、同時にそれは文学の限界でもあります。

ここでも椎名は人間の罪に言及するのではなく、存在の有限性を「死」のなかに見出し、人間が自己の「可能性」を「人間的に期待することすら、最後に鋭く拒否」されたのが「イエスの十字架上の大声」の意味であったとする。限界におかれた現代の文学は終末論に立たざるを得ないとし、椎名はバルトの「芸術家は、他人に問いを出すのが、しかしその問いに対して芸術家自身が、答を与えない。その問いに対する答は、全く奇跡としてのみ起り得る」という言葉を引用する。この言葉は、バルトがスイスのミュンスターで一九二八年から翌年にかけての冬学期に担当し、さらにドイツのボンで一九三〇年の夏学期と一九三一年から翌年にかけての冬学期に繰り返した倫理学講義の内容をまとめた『キリスト教倫理学総説』Ⅱ／2（『Ehrik II', Gesamtausgabe, II Akademische Werke 1928/29, Theologischer Verlag, Zürich, 1978）第四章「救済主なる神の誠め」第一七節「感謝」のなかで使われたもので、椎名がバルトの言葉として引用した部分は、神学者菅田吉が執筆した「バルト神学と芸術」（『宗教研究』第四年第二、三集、一九四二年七月）にみられるも

のと同じである。江頭太助氏は、椎名が「書評赤岩栄『イエス伝』」（『日本読書新聞』、一九五〇年六月二一日）を発表していることに着目しながら椎名が上原教会におけるバルト神学の研究会と普論文を通じて「最初からバルト神学の核心に触れていたこと」を実証的に指摘している。^⑦『キリスト教倫理学総説』の吉永正義訳では、この部分は「芸術家は、他の者たちに向かって問いかけねばならないが、その場合、彼は本来その答えを全く当てるにすることができず、また答えが実現すれば、そのことは本来奇跡の出来事を意味している」と訳されている。^⑧

三

バルトが終末論的考察として意味づけ、『キリスト教倫理学総説』（Ⅱ／2）第四章第一七節で展開した芸術論の特徴を、椎名は「未来」、「ユーモア」や「ゆるめ」などの言葉を駆使しながら説明する。

古い落語や講談で、主人公の大金を失った傭人が、生きるのぞみを失って水のなかへとび込もうとした一瞬に、救われる話をよくやりますが、落語家や講談師は、なかなかうまくその救われたときの男の描写をやります。ぶるぶるぶるえ、言葉はどもり、そこには一種のユーモアがただようのであります。そこでは未来はないと思ひこんでいた男が、ふいに未来を与えられた喜び、戦慄と驚愕にみちたよるこびがあると思ひます。しかし決定的な意味に於ては、その救われた男が未来をもつということは出来ない。客観的に見れば、その救われた男が未来がないと考えたのは誤解なのであって、客観的には未来はもはやないという場所、そこでもし未来を与えられた

としたら、その喜びは恐怖であり、戦慄でありましょう。

椎名によれば、もはやないと思われていた未来が突然与えられたときのような、「喜び」と「恐怖」と「戦慄」とが入り混じったものが「真の芸術の感動」である。そのような感動は「未来の約束」を信じるキリスト者だけに許されるもので、「神なしという現実」から「ゆるめ」られることによって「キリスト者の喜び」と「感謝」が生まれるのだという。しかし人間は「きびしい人間の実存からゆるめられているだけ」で完全に救われることはなく、来りつつある終末を待つ以外に術がないために、芸術は「全く救われたということから起る感動」ではなく「ゆるめとしての感動」にもとづいていとされる。バルトも「救世主の誠め」によって「解放、心をほぐすこと、緊張を取り除く」ことがおこなわれるとするが、ここで「救済 (Erlösung)」という言葉が避けられているのは「救済は約束の成就である。誠めと共にわれわれの現在の中に入ってくるもの、それは成就ではない、したがって救済そのものではない。むしろその約束であり、そしてそれ故、またそれと共に、まさに解放 (Lösung) であるからとする⁽⁹⁾。そのうえで「キリスト教的なくつろぎ」とは「われわれが現在において、キリスト教的自由として経験し、持つことができるもの」で⁽¹⁰⁾、「キリスト者の喜び」と「感謝」を表現することが芸術家の仕事であるという。

バルトが涙のなかで笑うのでない諧謔は本当の諧謔ではなく、喜びによってはらまれた苦痛を通して生まれてくるのでない芸術は本当の芸術ではないと主張したように、椎名も芸術とユーモアは「真剣な遊び」として同質のものであるとし、「真剣な遊び」としてのユーモアが典型的に描き出されているのは『ルカによる福音書』第二四章三八〜四三節に

あるイエスの復活の場面であるとする。

これがユーモアの極限であり同時に本質なのであります。そしてこのユーモアは、イエスだけに出来るユーモアであり、人間のユーモアではありませんが、永遠者としてのイエスが、示される手や足は、復活のしるしであります。同時に時間的なものであります。呆然としている弟子たちの前で、懸命に見て呉れと手足を示されているイエスの行為は、イエスの悲惨であると同時に人間の悲惨です。人間にとって了解不可能のことを了解せよとされている行為、いわば人間にとって無意味な行為です。僕は、いつもここを読みながら、ある悲惨な感情とともに微笑を禁じえないのであります。

椎名によれば、イエスの復活は〈神の子〉として甦ったイエスのように人間も終末において新しい生命を得られるという「約束のしるし」を予知するものであるが、人間にとってそれは来りつつあるものとして存在するだけでまだ実現されてはいない。死後に復活した「永遠者としてのイエス」が弟子たちに対して「懸命に見て呉れ」と示した肉体は神としての「復活のしるし」であるものの、その肉体は同時に人間としての「時間的なもの」であって、「永遠なるものを時間的なもので実現」しようとするイエスの行為は、人間には了解できないことをどうにかして了解させようとするという、本来ならば「無意味な行為」といえるものである。しかし〈神の子〉たるイエスがあえて「無意味な行為」をすることに「ある悲惨な感情とともに微笑を禁じえない」のであって、その「無意味さ」から「キリスト者のユーモア」が生まれるという。

椎名は「バルトの芸術論」の結末に「芸術家は、少なくとも文学者は、

イエスの大声に貫かれた神なき世界を描きます。しかしそれは約束のしるしとしてであり、同時に神の行為に関して無意味であるということによって、ユーモアとなるのであります」と記している。しかし人間が「神の行為」を「無意味」であると感じるところにユーモアが生じるところに椎名の主張は、人間がみずから好んで自発的に喜んで「神の誠め」に向かって決断して服従するところに「真剣な遊び」としての芸術とユーモアが生まれるとしたバルトの主張とは異なるニュアンスのものに変わっている。これに関するバルトの主張が最も明瞭な部分は吉永正義訳ではつぎのようになる。

芸術とユーモアは、人間の行為を好んで、自発的に、喜びをもつてなされた行為として、人間の従順を同時に、内的な必然性として特徴表示している。人間は、しかし、ただ彼の終末論的現実の、差し込んでいる光のものでだけ、そのようである¹¹⁹。

ユーモアは、ただ現在の真剣さとの格闘の中でだけであり、しかも現在の真剣さとの格闘の中でだけであることが許される。しかしこの格闘を越えて、この格闘の中で、われわれは神の子供として全く生真面目であり続けることはできない。神の未来が、一方では、良心の中では全く異なって感じとられ、芸術の中では明示的に感じとられるように、そのように神の未来は暗黙的に、涙を流しつつあのほほえみとして、あの「喜んで」として、あの自発性と喜びとしてまさに感じとられる。その自発性と喜びの中で、われわれは、現在を越えて見、その中でわれわれは現在を耐え忍び、そしてそのよくなものとして括弧の内部で現在を真剣に受け取ることが出来る。

何故ならば、現在はまさしく既に未来を自分の中で担っているのであるから¹²⁰。

人間が「神の行為」を「無意味」であると感じるところに椎名の表現は、絶望と虚無をテーマに小説を創作していた戦後派作家椎名ならでのものといえる。だが人間の外部に存在して啓示する神の〈絶対性〉と〈他者性〉を説いたバルトの立場から考えてみると、人間にとって神の行為が「無意味」と感じられるのは「神と人間との永遠の質的差異」（『ローマ書』第二版序言、一九二二年）が存在するため、それは人間の側から神をみた場合に限られるのである。

四

赤岩の『イエス伝』は、笠原芳光氏によれば「バルトが神学的に重視したイエスの処女降誕や復活は、ここにはポジティブには描かれていない。むしろ、後年の非神話化や史的イエスの探求の結果のように、神学的断定を避け、人間の決断や限界を強調している。そこにもこの作品が神学性よりも文学性を表現していることがあらわれている」とされる¹²¹。「文学性」とはいつても、椎名はイエスの復活を基点において自己の文学論を構想したのに対して、赤岩は「聖書の史的研究は、信仰的権威を最初から認めていない」として神話化された教義と訣別し、聖書の神話を現代における自己実存の問題として把握しようとするルドルフ・カール・ブルトマンの「聖書の非神話化論」に急接近していった¹²²。さらに赤岩は宗教儀礼や教義における「虚飾」と「権威」を取り除くために、講壇撤去をはじめとして讚美歌批判や説教の改称、日曜学校廃止、礼拝献金廃

止、祈祷会の聖書研究会への変更などの一連の教会改革を徹底し、キリスト教の「非宗教化」を主張する『キリスト教脱出記』（一九六四年一月、理論社）を発表した。このような赤岩のラディカルな行動に反発した椎名は一九五九年三月の「指」百号記念集会の席上で赤岩との対立を表面化させ、一九六四年四月にはそれまで一度も休むことなく寄稿していた「指」への投稿を表向きは心臓病の悪化を理由に中止し、一九六六年七月二日には日本基督教団三鷹教会へと教会の転籍をおこなった。しかも同月には赤岩を主人公のモデルにした小説「善魔」（『文学界』と、赤岩の『キリスト教脱出記』を皮肉った「上原集団脱出記」（『兄弟』一二八号）とを発表し、「上原集団脱出記」では赤岩が「変節」したと断じて「一つの組織の指導者、あるいは私たちに對して指導者をもって任じている者が変節した場合は、もう指導者面をするな」と非難していた。

小林孝吉氏は、ボン大学神学部でカール・バルトに師事した神学者滝沢克己が、カールの長男でピッツバーク大学神学部教授マルクス・バルト (Markus Barth) に宛てた書簡 (一九七九年九月九日) のなかで椎名を紹介したものがあつたことに触れている¹⁵⁾。

もう数年前に亡くなりましたが、日本には椎名麟三という作家がいました。戦前の一時期日本共産党に属していたこの作家は、その後物心ともに言葉に尽くせぬ苦勞のはてにキリスト教の信仰に到達しました。けれども、彼の小説にはイエス・キリストという名はほとんどまったく出て来ません。しかもかれは、かれが信仰に至ったあとではもっぱら同じ唯一の神の福音を讀者に告げ知らせるためだけに、その小説を書いたのです。そのエッセーのなかではかれもまたあからさまにイエス・キリストについて語っていますが、私は

それを読むたびに、カール・バルトの神学を思い起さずにはいられません。かれが概して「神学」と名のつくものを好まず、したがってカール・バルトの書いたものをほとんど読んでいなかったにもかかわらず、かれはたしかに、カール・バルトがイエス・キリストという名で意味していたと同一の救いの事実に逢着していたのです。のみならず、かれは、日本の文学のなかで第二次大戦後に現われたこの種の作家たちの先駆者であり、典型的な形だと言ってもよいような地位を占めているのです。このようなやり方で、真実のキリスト教の理解はこれまでの教会の壁をはるかに越えて一般の国民のあいだに拡がりました。またそのなかの少なからぬ人たちは、かつて椎名麟三がそうしたように、みずから進んで洗礼を受けさえしているのです¹⁶⁾。

右の引用をふまえながら小林氏は、「神学者カール・バルトが『イエス・キリスト』という名で意味した救いの事実こそ、椎名麟三の逢着した『復活のイエス』であり、二つの矛盾を架橋する『第三の自由』＝『神人の原関係』なのである」と指摘し、滝沢が主張する「インマヌエル (神われとともにあり) の原点」(der Uppunkt Immanuel) の思想を通じて滝沢とバルトと椎名との共通項を見出している¹⁷⁾。赤岩の著作を通じてバルトを学んだ椎名は、赤岩がバルトから急速に離れはじめていたことや、その後赤岩との関係そのものを悪化させたこともあってバルトの名前を広告することがなかったのだと考えられる。バルトがユーモアの本質とは、『ローマの信徒への手紙』第八章一八節「現在の苦しみは、将来わたしたちに現されるはずの栄光に比べると、取るに足りない」とわたしは思います」および同書第八章二八節「神を愛する者たち、

つまり、御計画に従って召された者たちには、万事が益となるように共に働くということをし、わたしたちは知っています」という言葉にあるとし、「現在の中に突入している神の未来が、なおもっとより真剣である」ために「現在をある程度最後に真剣に受け取らない」ことを勧め、「現在の真剣さを大きく括弧に入れる」ことをうながした。〈イエスの復活〉信仰に目覚めた椎名の代表作「美しい女」（『中央公論』第七〇年五〜九号、一九五五年五〜九月）は、平凡な交通労働者である主人公「私」が「この世の一切のきちがいめいたもの、悪魔めいたものへ対立する平凡さへ、それとたたかいて得る光と熱をあたえてやりたいと願っている」という「現在の真剣さを大きく括弧」に入れる〈神の同労者〉の視点を持つ作品へと発展したのであった。

註

- (1) 久山康『戦後日本精神史』（一九六一年七月、基督教徒兄弟団、一頁）
- (2) 海老沢有道、大内三郎『日本キリスト教史』（一九七〇年一〇月、日本基督教団出版局、一八四頁）
- (3) 斎藤末弘「改題」『椎名麟三信仰著作集』第七卷（一九七九年三月、教文館、一七四頁）
- (4) 陶山義雄「年譜」（『赤岩栄著作集』第一卷、一九七二年八月、教文館）参照。
- (5) 佐伯晴郎「解説」（『赤岩栄著作集』第四卷、一九七二年二月、教文館、三一五〜三一六頁）
- (6) 「マルコによる福音書」（『新約聖書神学辞典』、一九九一年八月、教文館、五〇二〜五〇三頁）
- (7) 江頭太助「『半端者』の人間像の成立（四）——『バルトの芸術論』の成立をめぐって（上）——」（『椎名麟三研究』第六号、一九八六年二月、七八頁）

- (8) 吉永正義訳、カール・バルト『キリスト教倫理学総説』Ⅱ／2（二〇〇五年一月、新教出版社、五二四頁）
- (9) 同右書、五二二頁。
- (10) 同右書、五二二頁。
- (11) 同右書、五二二頁。
- (12) 同右書、五三〇頁。
- (13) 笠原芳光「解題」（『赤岩栄著作集』第六卷、一九七〇年二月、教文館、三四〇頁）
- (14) 「キリスト教脱出記」（『赤岩栄著作集』第九卷、一九七〇年二月、八七頁）
- (15) 小林孝吉『椎名麟三論——回心の瞬間』（一九九二年三月、善柿堂、二三八頁）
- (16) 滝沢克己『バルトとマルクス』（一九八一年六月、三一書房、二九九〜三〇〇頁）
- (17) 前掲（8）と同書、五二九〜五三〇頁。