

『南京の基督』考察

河 泰 厚

『南京の基督』は大正九（一九二〇）年七月一日発行の雑誌「中央公論」第三十五年第七号に掲載され、後に『夜来の花』『沙羅の花』『芥川龍之介集』に収められた現代物的な切支丹物の一作である。

大正九年七月十五日および七月十七日の南部修太郎宛書簡に、この作品の月評に対する芥川の長文の反論があるのはあまりにも有名である。

さて、『南京の基督』初刊本には「本編を草するに当り、谷崎潤一郎氏作『秦淮の一夜』に負ふ所尠からず。附記して感謝の意を表す。」という注が入っている。確かに大正八年の長崎の支那風物に接した以外には、まだ中国体験もしていない作者が、南京奇望街の私娼の姿を手取るように描写できたのは、谷崎潤一郎の『秦淮の夜』（『秦淮の一夜』は芥川の意図的な誤記であろうか）から中国の場景を多少なりとも参考にしたからであろう。

『秦淮の夜』と読み比べると分かるように、場所を同じく南京の奇望街に設定して、その中の娼婦の部屋の様子から服装、例えば、女の部屋の中のを暗い置きランプ、きたない壁、テーブルと椅子、

藤の寝台と毛布、寝台をかくした帳や、翡翠の耳環や西瓜の種等、ほとんどがそのまま描かれている。また秦淮の孔子廟や利涉橋の飯館や彫刻のある柱、紹興酒、画舫という小道具は、ほとんど谷崎潤一郎の『秦淮の夜』から借りている。

『南京の基督』が『秦淮の夜』に材を得たことは明らかであるとしても、果たして、「谷崎の描写の細部を自在に組み入れ、換骨奪胎し、南京奇望街の私娼の部屋を芥川はみごとに再現している。」¹⁾と言えるかどうかは大変疑問である。なぜなら、実際芥川が『秦淮の夜』から取材したと思われる部分は、相当の量の短編の中で、ごく一部の室内描写に限られているからである。例えば、金花の身上の説明、信仰の問題、外国人との対話、天国の夢などがすべてであつて、特別に中国についての知識がなくても充分に書ける作品である。したがって、『秦淮の夜』と『南京の基督』は似ているながらも全く別の傾向の作品である。すなわち、『秦淮の夜』が遊廓めぐりの紀行文であるのに対して、『南京の基督』は別の主題を持つ別の傾向の作品なのである。

さて、他の作品からのこの程度の取材なら、芥川はほとんどの作

品において行っていることである。いろいろな書物からのモザイク、または換骨奪胎は芥川の常套手法であるからである。では、他の作品には全く〈附記〉がないのに、なぜ『南京の基督』にだけはわざわざらしいほどに礼儀正しい謝辞があるのか。それには相当の理由があるように思える。鷺只雄氏はその理由を次のように説明している。

「秦淮の夜」という、いかにも関係が深そうに見える作品をことさらに指示して注意をそらし（同時に、読者がそれと対比してみるものがあれば、換骨奪胎の手際の鮮やかさに舌をまくというシカケにもなっている）、本命は巧妙に隠蔽するということ、これまでに何度も用いてきた芥川一流の陽動作戦なのではないか。

確かに芥川は『奉教人の死』において、作品の中で「二」を設け、この話が「長崎耶穌会出版」の「れげんだ・おうれあ」から一節を得たと解説することによって、氏の指摘するような効果をねらったことがある。『南京の基督』においてもこれに似た手法を用いたのではなからうか。

それはそうとしても、氏の言う芥川がねらった「本命」とは何であつたのだろうか。氏は『南京の基督』は志賀直哉の『小僧の神様』からのヒントを得たものであると主張する。

「小僧の神様」との連想を容易にする「娼婦（金花）の神様（基督）」から、さらにヒネって「南京の基督」と命名することによって、読者の自然なアナロジイの通路を断ち、さらに念を入れ、先手を打って〈附記〉を記すことよってダメオシとも言うべき本命隠蔽の仕上げがなされ、かくして作者の巧妙な韜晦は完

成したと思われるのである。^③

氏の主張のとおりなら、芥川の「本命」は志賀直哉の『小僧の神様』から作品の素材を得ることで、この「本命」を隠蔽するため、わざと谷崎潤一郎の『秦淮の夜』を取り上げ、更に謝辞の〈附記〉まで付けたということになる。氏が以下「小僧の神様」との詳しい比較によって論を裏付けようとしているところはさすがに頷けるところがある。

しかし、この〈附記〉をつけたより根本的な理由は、現代物が苦手であつた芥川が作品の舞台を日本でない中国に設定して、無難に作品を成功させようとして企てた故のものではなからうか。いわゆる現実離れの手法であるが、この現実離れ、すなわち、非現実的世界を読者に自然に受け入れさせるのに〈附記〉が必要だつたのではないか。芥川はいわゆる時代物である王朝物、開花物には成功を収め、秀作が多いのは周知の事実である。『南京の基督』は一読すると現代物の佳作に見えるかもしれないが、実際は舞台を日常の現実から遠く離れた中国の南京におき、時間的な舞台を過去においた時代物と同じ効果を受け、作品の成功をねらつたのではないか。

この点をいち早く見抜いたのが友人の久米正雄であろう。
折角「秋」で一転向を見せようとした惻巧な此作者が、又趣味ばかりで固めたメルヘンの領域へ後戻りをしようとするのは、吾が良友の為に取らざる所である。^④

『南京の基督』の「一」と「二」は確かに昔話や御伽噺のようにリアリティーに乏しい「メルヘンの領域」にとどまっていることは事実である。したがって、作者が殊更に〈附記〉を付けたのは、こ

の作品が作り物であることを示しておきたかったからであり、作品の中で現実性を求めるのを最初から拒む装置であったのではなからうか。繰り返して言えば、リアリティーに欠けている非現実的な話を全く自然に受け入れて共感する作品として読む、〈附記〉はその為の役割を担っているのではなからうか。

『南京の基督』は十数篇の切支丹物の中で唯一時代を現代に設定した作品である。この一作以外の作品は伝説を典拠のように装い、時代を過去に取った作品が多い。伝説的世界の中で、信仰に生きる一元的な人物を描くのは、芥川にとつては案外たやすいことであつたのだから、現代においての金花のような人物を描くのは難しかったのであろう。『秋』によつて現実を写實的に書き得た作者は、切支丹物においても従来作風から転機を意識して現代風の切支丹物を試みたに違いない。にもかかわらず、以前の『路上』と『妖婆』において現代物に失敗した経験のつらさ、現代物を書くことにおける自らの弱さを人一倍自覚していた芥川は、『南京の基督』においても果敢に突進できず、作品の背景をあえて異国、中国の南京に設定した。

一見、〈附記〉まで施し、謝辞まで惜しまなかつた『秦淮の夜』は、『南京の基督』の導入部の背景設定にわずかに使われた以外に大きな役割はしなかつた。しかし、空間的背景を南京に借りて、現代的な切支丹物として成功させた点は、『秦淮の夜』に負うところが少なくない。

二

『秦淮の夜』と同じく南京奇望街の私娼の世界に舞台を取り、陰鬱な情景の中に氣立ての優しいカトリック信者の少女宋金花を配して、見事に切支丹物を作り上げたのは芥川の独創であると言わざるを得まい。

この作品は芥川好みの額縁構造になつてゐる。「一」「二」の話を「三」の額縁の中に入れてゐるが、この作品の重点はむしろその額縁の「三」にあるように思える。すなわち、「一」「二」でいわゆる芥川創作の〈神聖な愚人〉の信仰とはどのようなものであるかを描いた後、「三」ではこの信仰をめぐる、いわゆる近代知識人はこれをどのように評価するかという重大な問いかけがなされてゐる。

作家と同時代に生きた安倍能成氏はこの作品を評して、

事件としても又主人公の金花の心持から見ても、この作は決して強い眞実性を持つたものではない。しかも亦一個独立の小世界を創造したメルヘンでもない。両者の間に彷徨して何れにも落着けない作品の様に私には思へる。⁵⁾

と、友人の久米正雄より更に厳しく批判している。すなわち、久米正雄はこの作品を「メルヘンの領域」と見てゐるのに対して、安倍能成氏は眞実性を持たないだけでなく、メルヘンでもない「両者の間に彷徨」する作品と断じた。二人がこのような批評を呈しているのは、多分「一」と「二」がこのような論者の批評をまねいたのであろう。「一」と「二」が昔話や御伽噺のようなメルヘンの感触を示しているのは確かであるが、作者芥川が信仰的世界を描く場合に、このようなメルヘンの手法を利用したのはこの作品だけではな

い。より純一な信仰を表現しようとすればするほど、その描き方はメルヘン的になる。にもかかわらず、この作品がメルヘン的世界にのみとどまらぬのはやはり芥川一流のオチの手法、「三」があるからであろう。この「三」の重さを宮坂寛氏が、「確かに日本人旅行者を登場させることによつて、ヘメルヘン」が、中空から地上に引き摺り下されている」と述べているのは的を射た指摘と言えよう。

『南京の基督』と切支丹物の前作の『黒衣聖母』（大丸、五）とは構造において同型をなしている。『黒衣聖母』では、孫茂作の重病を授けんとして祖母が麻利耶観音に願をかけ、一応願は叶えられる。しかし、この超自然的現象を最後に作中の「私」と「田代君」が裁断する形となる額縁小説である。構造においては類似しているもの、金花の信仰と祖母の信仰には、後に触れるように、大差があることが分かる。ともかく、メルヘン的な話を額縁に入れることによつて、現実性が獲得されるのは確かである。この『黒衣聖母』における「私」や『南京の基督』における「若い日本の旅行家」が芥川自身であり、近代知識人の一典型であることは明らかであろう。

三

ここで、主人公の金花の信仰とは何かが問われる。まず、金花の信仰の根底には親に対する子の思いがある。

さうして彼等の払つて行く金が、稀に約束の額より多かつた時は、たつた一人の父親を、一杯でも余計好きな酒を飽かせてやる事を樂しみにしてゐた。

宮坂寛氏はこの点を次のように述べている。

「おぎん」にみられたおぎんのころびの論理、あるいはおすみの殉教の論理の位相にみられる東洋的エトスが、「南京の基督」に見えてくる。金花の人間構造の主要部分を、底深い部分で支配しているのは、おぎんと同じく、孝道ではなかつたか。金花には一種のいなおりがあるが、それを支えていたのは孝道であつた。

次に金花の信仰はいかにも無自覚な素朴な信仰である。

それは金花が子供の時から、壁の上の十字架が示す通り、歿くなつた母親に教へられた、羅馬加特力教の信仰をずっと持ち続けてゐるからであつた。

この「子供の時」というのは、若い日本の旅行家の質問に、「ええ、五つの時に洗礼を受けました。」と答えているように、ほとんど自覚がない時からの習慣的に奉ずる信仰である。というのは、金花にはキリスト教がいかなる宗教であるか、キリスト教徒の倫理はどのようなものかの分別がほとんどないと見てよからう。その故に、若い日本の旅行家の問いかける、

「しかしだね、——しかしこんな稼業をしてゐたのでは、天国に行かれないと思やしないか。」

という質問にも気兼ねなく、「いいえ。」と答へ得る信仰の持ち主なのである。

更に金花の信仰の底には生き残るがための素朴な意志の力も見られる。

「この商売をしなければ、阿父様も私も飢ゑ死をしてしまひますから。」

この一節は『羅生門』の下人の生き残るためにはいかなる手段も許されるといふ生の哲学と酷似している。

「では、己が引割をしようと恨むまいな。己もさうしなければ、餓死をする体なのだ。」(『羅生門』)

とすれば、金花の信仰とは極めて現実的であり、生活者の哲学そのものとも見えてくる。

しかし、『羅生門』の下人の哲学と金花の信仰には差がある。その点を三好行雄氏は次のように述べている。

「羅生門」の負け犬たちは、悪を悪の名においてわずかに許しあうことができた。(中略)彼女は許すものの存在を信じている。だから、漠とした対象に身をゆだねて、祈ることもできるのである。

その故にまた、彼女は次のように祈ることが出来る。

しかし私の商売は、私一人を汚す外には、誰にも迷惑はかけて居りません。ですから私はこの仮死んでも、必天国に行かれると思つて居りました。

こうして、金花の信仰は生き残るがための素朴な現実的行動の信仰とも見えるが、同時にその一方では、自己犠牲的な、純粹な信仰の匂を漂わせる「神聖な愚人」の信仰の持ち主であることもまた疑いない。

また金花はキリストを「父なるもの」としての神ではなく、「母なるもの」としての神として受け入れている。

「天国にいらつしやる基督様は、きつと私の心もちを汲みとつて下さると思えますから。——それでなければ基督様は姚家巷

「南京の基督」考察

の警察署の御役人も同じ事ですもの。」

この点について、鷲只雄氏の次のような解釈は卓見と見える。

金花にとつて「神」はきわめて日本的な「神」であつた。

換言すれば、それは行為あるいは悪を罪として糾弾し、厳しく裁き罰する存在、いわゆる「父の宗教」ではなくて、罪を許し、弱さを認め、愛をもつて受け入れてくれる「母の宗教」のイメージがきわめて濃厚であることだ。

『黒衣聖母』の祖母の信仰と金花の信仰に大きな差異があると前に述べたが、この差は金花の次のような祈禱の言葉に表れているであらう。

「天国にいらつしやる基督様。どうか私を御守り下さいませ。私はあなた御一人の外に、たよるもののない女でございますから。」

これに対して、『黒衣聖母』の祖母の祈禱の言葉は、何卒私が目をつぶりますまででよろしうございますから、死の天使の御剣が茂作の体に触れませぬよう、御慈悲を御垂れ下さいませ。

と、一見同じように見えるが、その内容においては大差がある。この点を三好行雄氏は次のように指摘している。

彼女(金花)の祈禱が「守れ」という祈りであつて、「救へ」とのそれではないことにも、注意しておく必要がある。福音を待つことを知つていても、祈禱によつて、「神神の定め給ふ所を動かす」(『黒衣聖母』)ことを望んではいないのである。⑩
してみれば、祖母の信仰が絶対者まで動かし、自分の願望を成就

しようとするエゴイズム的な信仰なら、金花の信仰は逆に神の摂理に従おうとする従順的な信仰とも言うべきものであろう。

最後に、金花はキリストを崇拜の対象でなく、愛の対象として認識している。

唯燃えるやうな恋愛の歡喜が、始めて知つた恋愛の歡喜が、激しく彼女の胸もとへ、突き上げて来るのを知るばかりであつた……

なぜ金花が自らに課した長い禁忌を破つて、十字架のキリストに「生き写し」の外国人の腕に身を任せたのか。それはキリストをこの世のどの男よりエロスをもつて愛していたからであらう。この衝撃的なエロスの力に彼女が虜になつてしまつた結果である。

この事実のもう一つの傍証は外国人が彼女の部屋を訪れた時の次の一節にも読み取れる。

しかしその陶然と赤くなつた顔は、この素漠とした部屋の空氣が、明るなるかと思ふ程、男らしい活力に溢れてゐた。少くともそれは金花にとつては、日頃見慣れてゐる南京の同国人は云ふまでもなく、今まで彼女が見た事のある、どんな東洋西洋の外国人よりも立派であつた。

このように金花の信仰を分析してみれば、そこに二つの特徴が見られる。一つは『黒衣聖母』の祖母のような自己中心的な信仰ではなく、自己犠牲的な信仰であること。いま一つはキリスト教をほぼ無自覚に受け入れること。そのゆえ、キリストは自分の善悪を丸ごと受け入れる存在として認識されていることである。特にここで問題になるのはキリストを恋愛の対象として受け入れている点であ

る。このキリストに対するエロスの愛がすべての問題の発端になることは言うまでもない。

四

『南京の基督』の「一」と「二」は金花の身上の説明、特に金花がある夜、無頼な混血児をキリストと錯覚し、一晚恋愛の歡喜を感じた姿が描かれているが、作者芥川はこの金花を無限の愛情を込めて描いている。また、彼女が十五歳の幼い娘で身を売るのも賤業とは分かつていても、それを悪あるいは罪とは認識していない。そうしてみずから課した長い禁忌を破つて、客が十字架のキリストに「生き写し」だという理由一つで彼に身を預ける、芥川が書き続けたいわゆる「神聖な愚人」の一人である。

こうして、片岡鉄兵氏がこの作品について、

芥川氏のロマンチズムの、最極の表れを我々は「南京のキリスト」にみることが出来るだらう。「南京のキリスト」には、氏の作品としては珍らしく、性の執着と、愛情に対する驚きがあつた。

と、述べたのも首肯できよう。

「あなたの病氣は御客から移つたのだから、早く誰かに移し返しておしまひなさいよ。さうすればきつと三日中に、よくなつてしまふのに違ひないわ。」

*

「ええ、ほんたうだわ。私の姉さんもあなたのやうに、どうしても病氣が癒らなかつたのよ。それでも御客に移し返したら、

ちきによくなくなつてしまつたわ。」

この同輩の女たちの勧めを受け入れたわけではないが、客と一夜を共にした金花の身には奇蹟が起つたのである。

金花はこの瞬間、彼女の体に起つた奇蹟が、一夜の中に跡方もなく、悪性を極めた揚梅瘡を癒した事に気づいたのであつた。

この奇蹟をどのように解釈するかが問題点の一つになる。芥川が大正九年七月十七日に南部修太郎に宛てた手紙に、次のような記述があるのは周知のとおりである。

金花の梅毒が治る事は今日の科学では可能だ唯根治ではない外面的徴候は第一期から第二期へ第二期から第三期へ進む間に消滅するつまり間歌的に平人同様となるのだから君が治るものと頑張つても治るのだから仕方がない

この手紙は南部修太郎からの返書への返事であるため、南部修太郎の返書を見ない限り、正確な文脈把握は難しいが、文脈を見て南部修太郎が「治るものか」、すなわち、奇蹟（この場合は治癒を指すだろう）は起こらないと主張したように思われる。その主張に対して芥川は、「今日の科学では可能」だというのはあくまでも医学的治癒をした場合の現象で、今問題の「奇蹟」とは距離がある。いうまでもないが、混血児が金花を訪れた目的は明白であり、彼女の病気を治すためではない。万が一、奇蹟が起るとすればこれは朋輩の陳山茶が教えてくれた「誰かに移し返す」「迷信じみた療法」しかない。実際金花は混血児と寝台を共にしたから、その奇想天外の「迷信じみた療法」が効いたように見えるかもしれない。

しかし、芥川はその梅毒はまた、「間歌的に平人同様」になると

『南京の基督』考察

記している。とすれば、金花の梅毒は、折よく潜伏期に入った見かけの治癒であろう。では、金花の病気が当然治癒したわけではないから、この奇蹟は単なる潜伏期にすぎない。この潜伏を病気の完治と思ひ、金花は、

「ではあの人は基督様だつたのだ」

彼女は思はず襯衣の袂、転ぶやうに寝台を這ひ下りると、冷たい敷き石の上に跪いて、再生の主と言葉を交はした、美しいマグダラのマリアのやうに、熱心な祈禱を捧げ出した。

……

とあるように、奇蹟を確信する。その理由は、一つは彼女が芥川が描き続けた「神聖な愚人」、「きりしとほる上人伝」の「れぶろぼす」「じゆりあ・吉助」の「吉助」などがその代表的人物だが、金花もまたその一人である故である。いま一つは彼女がキリストによって始めて「恋愛の歓喜」を知つたからである。このようなところからも、その素朴な「信」へのありかは明らかである。

しかし、作者が金花に起こさせた奇蹟はいうまでもなく病状の悪化に伴い、外面的徴候が一時期消滅する潜伏であり、見せかけの平癒にすぎない。鷺口雄氏は芥川のこの手法を次のように述べている。

梅毒の症状が段階的に悪化するのに応じて一時的に外部的徴候が消滅し、「潜伏」があたかも平癒のごとき観を呈するという事実——この梅毒に固有の症状の絶妙の利用によつて、作品は構成を保証されるのであつて、「構想成立の鍵を握るのが「潜伏」という「奇蹟」にほかならない。^⑩

さて金花は病気が治つたと信じ、「美しいマグダラのマリアのや

うに、熱心な祈禱を捧げ出した。……」と描かれている。このマグダラのマリアは芥川の『西方の人』には次のように描写されている。マグダラのマリアなどは、一度彼に会つた為に七つの悪鬼に攻められるのを忘れ、彼女の職業を超越した詩的恋愛さへ感じ出した。クリストの命の終つた後、彼女のまつ先に彼を見たのはかう云ふ恋愛の力である。(15 女人)

イエス死後三日目に空虚なイエスの墓を訪れて、復活したイエスに接したのはマグダラのマリアであった。このイエス復活の奇蹟を見るのが出来たのを芥川が「恋愛の力」としているならば、今金花が病気の治癒と錯覚しているのもまた、金花のキリストへの「恋愛の力」というべきであろうか。

五

金花の奇蹟は一瞬の錯覚にすぎない。にもかかわらず、その錯覚は彼女には信仰と化し、幸福に直結する。作品が「一」と「二」で終わつたならば、一人の「愚人」信仰を嘆美する作品にとどまるものであろう。

しかし、「南京の基督」の核心部は「三」にあると言える。ここに一年ぶりに再登場する人物は、物知り顔の近代知識人の「若い日本の旅行家」である。彼は金花から奇蹟の話聞かされるが、彼は知人に知らされた別の話を思い浮かべる。George Murryという無頼の混血児が、南京の私娼を買い、眠っている間に逃げたと得意がっていたが、悪性の梅毒を病んでとうとう発狂したということを知つた上で、

しかしこの女は今になつても、ああ云ふ無頼な混血児を耶蘇基督だと思つてゐる。おれは一体この女の為に、蒙を啓いてやるべきであらうか。それとも黙つて永久に、昔の西洋の伝説のやうな夢を見させて置くべきだらうか……と呟く。

ここで二つの場合を仮定することが出来る。一つは「蒙を啓いてやる」時、すなわち、金花の信じるキリストは「英字新聞の通信員だと称してゐる」「無頼な混血児」であり、彼は「その後悪性な梅毒から、とうとう発狂してしまつた」という事実を教えることだけでなく、金花の病氣についての合理的な説明——キリストによる奇蹟ではなく潜伏期による見せかけの治癒にすぎないという事実を教えてやる時、金花の今までの錯覚の信仰、仮相の幸福は崩れてしまふか、どうなるかという点である。

ここで作者自身の語る見解が問題となる。芥川がこの問題に触れたのは周知のとおり南部修太郎の新聞の月評が発端になる。南部修太郎は「南京の基督」を評して次のように述べている。

作者に心の動きが無いと云はれるのは、恐らくはかうした作品に對してであらう。で無論この種の作品から心にアツピイルする何物かを得ようなどとは私は思はない。少々作者の遊びも棄が利き過ぎるとは感じるが……。

この「遊び」という評に、芥川は相当の不快を感じたようで、すぐ南部修太郎宛に私信を送る。

あの日本の旅行家が金花に真理を告げ得ない心もちは何故遊びに墮してゐるか僕等作家が人生から Odious Truth を掴んだ場合

その暴露に躊躇する気もちはあの日本の旅行家が悩んでゐる心もちと同じではないか君自身さう云ふ心もちを感じる程残酷な人生に對した事はないのか君自身無数の金花たちを君の周囲に見た覚えはないのかさうして彼等の幻を破る事が反つて彼等と不幸にする苦痛を嘗めた事はないのか。(大九、七、十五)

芥川は「Odious Truth」を明かすことによつて、反つて人を不幸にすることがあるという、人生の残酷さを説く。そして、決して「遊び」の類ではないと強調する。しかし、ここでもし作者が金花にとつての「Odious Truth」を告げたとしても、金花が果たして不幸に落ちてしまふのか。その信仰の瓦解をもたらずかは依然として疑問に残る。

この点について鷺只雄氏は

日本人がいかに〈無頼漢〉の事実を暴露したとしても、病気が〈平癒〉したと金花が信する以上、その信仰は不動であり、潜伏期が過ぎて再発しても、金花はそれを〈再感染〉とししか認めず、再び降臨の〈奇跡〉を渴仰し続けるであらうから。とすれば金花は「永久に」夢を見続けることになるはずである。⁽¹⁴⁾

と述べている点は頷けるところが多いが、問題は、日本人の旅行者がキリストが無頼漢であるという事実を暴露したとしても、最初から金花は絶対に彼が無頼な混血児とは信じるはずがない点である。なぜなら、彼女はすでに夢のなかで、

「まあ、お前だけお食べ。それを食べるとお前の病気が、今夜の内によくなるから。」

円光を頂いた外国人は、やはり水煙管を啣へた俣、無限の愛

『南京の基督』考察

を含んだ微笑を洩らした。

とあるように、神の象徴する「円光を頂いた」外国人、すなわち、金花にとつてはキリストからひとつの啓示を受けている。しかも「恋愛の歡喜」を味わい、すでに愛の虜となつてゐる金花である。たとえ、若い日本の旅行家がいかに眞実を暴露しても、金花は彼の言葉拒み続けるであらう。

この日本人は、金花に事実を明かしても、金花の信念を打破る事は或は不可能であつたらう。なぜなら、事實は信念の前には屢々とるに足らないから。⁽¹⁵⁾

という竹内真氏の指摘は的を射たものと言えよう。さて、いま一つの場合は、「夢を見させて置く」場合はどうなるかという点であるが、これを三好行雄氏は、

奇蹟を信じたことの徒勞に醒める日は、かならず来る。彼女が〈永久に〉夢を見つづけることは、所詮不可能なのである。金花はやがて、イエスに裏切られたOdious Truthを、自己の肉体を明証として発見するはずであり、そのとき、病んでなおイエスの像を見る〈無邪氣な希望の光〉は、確實に消えるだらう。⁽¹⁶⁾

と述べているが、この肉体の明証については、笠井秋生氏が医学書に従つて詳しく作品を分析している。氏によれば、金花の梅毒はすでに第二期に入つていて、無頼な混血児と一夜を共にした「或秋の夜」から潜伏期に入つていたと推定する。そして、若い日本の旅行家が金花を訪ねた時は潜伏期はすでに終わりに近づき、顕症梅毒の時期が直前に迫つていたと推定する。これが事實だとすれば、金花に再度梅毒が発症した時は第三期に入ることにになり、第三期の梅

毒の症状は発狂であるため、金花が正常に物を考える時間的余裕がなくなる。錯覚状態から狂人状態に移ることだけが残ると言える。

もし、金花が発狂しなくて潜伏期から第三期に移ったと確実に自覚したらどうなるろうか。前述のように金花は「愚人」の一人である。この系列の一人、例えば『尾生の信』の尾生は来もしない女を待つため自分の命まで捨てる。彼はその小さな「信」を命を賭けて抱きつづける。金花もまた、肉体の明証があつたとしても、自分が固く信じているキリストへの希望が消えることはあり得まい。三好行雄氏は『秋』とこの作品を比較して、

ほとんど仮構としか思えぬほどに、むなししい。「秋」の信子は、瓦解した「仮構の生」の残骸を抱いて、日常の時間に帰っていった。そしてここに、もうひとりの信子がいる。

と指摘しているが、『秋』の信子は確かに「瓦解した「仮構の生」を感じるであろう。しかし、金花は「仮構の生」をそのまま持ち続けていくのではないか。彼女の一生は錯覚の信仰、仮相の幸福に棲み続けるのではあるまいか。作品の最後はこう閉じられている。

金花の話が終つた時、彼は思ひ出したやうに燐寸を擦つて、匂の高い葉巻をふかし出した。さうしてわざと熱心さうに、こんな窮した質問をした。

「さうかい。それは不思議だな。だが——だがお前は、その後一度も煩はないかい。」

「ええ、一度も。」

金花は西瓜の種を噛りながら、晴れ晴れと顔を輝かせて、少しもためらはずに返事をした。

最後になって、この若い日本の旅行家の、「藁を啓いてやる」か、「夢を見させて置く」か二者択一の迷懷さえも、いまは空しく響いてくる。したがって、彼は「窮した」質問を繰り返す。でも金花は「少しもためらはずに」「ええ、一度も。」と答える。宮坂寛氏が「舞踏会」のエピローグとこの一節を比較した指摘は頷けるところであるろう。

ここで金花における日本人旅行者を、日老夫人における青年作家の中に発見する。青年作家によつて真実をつきつけられても日老夫人は些かも動揺しない。しかし、金花の「真実」は、日老夫人のそれより感性的・生理的である。日本旅行者が、たとえ真実を語ろうとも、彼は「舞踏会」における青年作家の感じた空しさより、もつと重いものを感じたであろう。

六

「一」と「二」では「神聖な愚人」の金花の信仰を考察し、「三」では「近代知識人」である若い日本の旅行家の知性について考察してみた。結局、『南京の基督』は情意的要素と知的要素が一体となつて存在する作品である。言い換えれば、堀辰雄が芥川を評している「鋭い理性と柔らかい心臓」が同時に存在する。しかし、二つの異質的な要素がただ共存するのではなく、作者は知性をもつて情意を批判しようとする。すなわち、理知をもつて信仰を批判し、保留を加えようとする。しかしまた、理知は純一な信仰の前ではその無力さ、むなしさを感じるほかはない。

『南京の基督』の金花の仮相の生を支えているのが信仰であるな

らば、金花の信仰とは無頼な混血児がキリストだという恐るべき錯覚に過ぎないのであろう。この錯覚をより堅固にするものこそがほかならぬ「恋愛の歓喜」である。故に金花の信仰は消えぬ幻想ではあるまいか。尚且つ、この信仰は真実よりも強く、むしろ逆に真実を覆すことまでできるであろう。

我々人間の生はプラトンの言葉を借りればアイデアの影にすぎない存在である。言い換えれば、仮相の生である。この仮相の生は自身の歪んだ感覚的経験を實在だと信じ、幻影を見続けている。とすれば、金花のように、人間が何かを信じ続ける信仰とは一瞬の幻影に過ぎないものであろうか。ならば、人間が幸福だと思ふ瞬間も裏返せば、ただの幻に過ぎないこととなる。にもかかわらず、人間は幻を壊そうとする。知性をもって錯覚を暴こうとする。しかし、その知性の果てに待つものは何か。芥川は「理性のわたしに教へたものは畢竟理性の無力だった。」(「理性」『侏儒の言葉』)という。これはまた『南京の基督』の語るところと無縁ではあるまい。

すでに、『南京の基督』の語るところは明らかであろう。それは一つは〈神聖な愚人〉への限らない憧憬と、いま一つはその世界を裁断せんとする自身の理性の限界への自覚である。〈信と不信のはざまに揺れる芥川の姿を我々はここにあざやかに読み取ることができよう。

注

- (1) 中山和子 「南京の基督」(菊地弘他編 『芥川龍之介事典』明治書院 昭60)
- (2) 鷺只雄 「南京の基督」新攷」(『文学』 昭58・8)
- (3) (2)と同じ
- (4) 久米正雄 「続七月の文壇」(『時事新報』 大9・7・1)
- (5) 安倍能成 「七月の雑誌を見て」(『読売新聞』 大9・7・13)
- (6) 宮坂寛 「『南京の基督』論」(『文芸と思想』 昭51・2)
- (7) (6)と同じ
- (8) 三好行雄 「芥川龍之介論」(筑摩書房 昭51)
- (9) (2)と同じ
- (10) (8)と同じ
- (11) 片岡鉄兵 「作家としての芥川氏」(『文芸春秋』 昭和2・9)
- (12) (2)と同じ
- (13) 南部修太郎 「最近の創作を読む」(『東京日日新聞』 大9・7・11)
- (14) (2)と同じ
- (15) 竹内真 「芥川龍之介の研究」(大同館書店 昭9)
- (16) (8)と同じ
- (17) 笠井秋生 「南京の基督」(『芥川龍之介作品研究』 双文社 平5)
- (18) (8)と同じ
- (19) (6)と同じ
- (20) 堀辰雄 「芥川龍之介論」(『東大卒業論文』 昭4)