

復生の文学―詩人東條耿一とキリスト教

田中裕

はじめに 作品集「いのちの歌」の出版に寄せて

戦前のハンセン病療養所、多磨全生園の文芸誌「山桜」に数々の優れた詩を発表していた詩人東條耿一が、晩年にみずからの生涯を回想しつつカトリックのキリスト者としての心境を綴った手記を書き残していたことを知ったのは平成十六年の春のことであった。四谷の聖三木図書館の書棚の奥にあった「聲」の昭和一六年のバックナンバーに「癩者の父」に始まる東條耿一の一連の手記が掲載されていたのである。私は、その内容に深く突き動かされた。それは、戦後間もない頃に書かれた「長崎の鐘」や「亡びぬものを」のような永井隆博士の手記が、すこしも古びることのない時代の証言であるのと同じように、ハンセン病が「不治の病」として恐怖されていた苦難の時代を生きた一人の詩人の回心の記録であったからである。

東條耿一の商品集というものは、当時は、まだ存在していなかった。平成十四年に刊行された「ハンセン病に咲いた花(戦前編)」（皓星社）の編者、盾木汎は、「戦前の全生詩話会の中でピカ一的存在であった東條耿一」に触れて、「東條には、当然詩集があつてしかるべきと思うが、それが無いという事は寂しいことである」と書いている。ただし、東條の詩作品は、断片的には引用されていた。たとえば、北條民雄に関する評論「いのちの火影」を書いた光岡良二は、大正八年に創刊された「山桜」の書誌的研究を集大成した「書誌・多磨『五〇年史』」のなかで、東條耿一の詩作品のなかから「誕生」「念願」「一椀の大根おろし」の三篇を引用している。また、東條耿一の義弟で戦後の全生園カトリック愛徳会の中心的存在であった渡辺清二郎が、昭和四十九年に亡くなった後で、遺稿集「いのち愛しく」が私家本として編集されたが、それには、東條耿一の詩作品として、「一椀の大根おろし」「爪を剪る」「夕雲物語」「樹々ら悩みぬ」「心象スケッチ」「閑雅な食欲」「奥の細道」「散華」の九篇が収められていた。しかし、この東條耿一が晩年にカトリック誌「聲」にたくさんの手記を寄稿していたことは知らなかった。

それから五年の間、東條の詩作品の素晴らしさを教えて頂いた村井澄枝氏とともに、筆者は、東條耿一の全著作の編集に取りかかった。途中から、戦後の全生園の園誌「多磨」の編集長を務められ、北条民雄について優れた評論を書かれた野谷寛三氏にも加わって頂き、遂に、平成二十一年九月四日に東條耿一作品集「いのちの歌」の出版を果たすことが出来たのである。

ハンセン病については、隔離政策の持つ差別と人権侵害の問題が、国賠法訴訟で問題となった。これについては多くの人が語ってきた。それは、たしかに重大な社会的・政治的問題であるが、差別の撤廃も人権の回復も、我々が生き延びること、我々の「生」を前提としている。しかし、生きる希望が全く奪われ、苦痛と死が不可避であるような極限的な状況というものがある。そういう場合、人は、人権の問題を問う以前に、そういう苦しみに満ちた現実をどのように受容し、その苦しみの果てにある不可避の「死」をどのように迎えるかという、より根本的な問題に直面せざるを得ないのである。

東條耿一の生涯とその作品を理解するためには、その日本各地にハンセン病の療養所が置か

れていた時代の背景、当時の療養所の実態、当時のカトリック教会と療養所との関わりなどについて、ある程度の予備知識を持つことが必要ではある。しかし、筆者は、東條耿一をいわゆる「療養所文学」ないしは「ハンセン病文学」の作者として論じるつもりはない。その理由は、こういう名称は、それ自身差別的であるし、彼の書いたものは、そういう特殊なカテゴリーを越える普遍性を持っていると信じているからである。ハンセン病が治癒可能な普通の病気になった現在に於いても、治癒不可能な他の難病は存在するし、今後もしやそういう難病に苦しむ人は絶えないであろう。不幸にして、そういう病に自己自身が、あるいは自分の家族、ないし自分に親しい人が罹患したとき、ひとはどうするのか。それは、いつの時代にも人間が直面しなければならぬ問題である。東條耿一の作品集「いのちの歌」は、すべての人に通じる「いのち」の根柢にある苦しみ、死に至る病の苦しみの現実を、文藝の創作活動とキリスト教信仰によつて乗り越え、闇の中に光明を、絶望の中に希望を見出した一人の詩人の魂の記録として、次の世代に読み継がれるべき作品であると思う。

一 北條民雄と東條耿一

東條耿一を「いのちの友」と呼んでいた北條民雄の代表作「いのちの初夜」の最後の部分に次のような文がある。語り手は、全生病院に入院して最初の一夜を過ごした主人公尾田にむかつて、先輩の患者で失明の不安に苛まれながらも文藝に精進している左柄木が、重病棟の患者の世話をした後で、語る言葉である。

誰でも癪になったその刹那に、その人の人間は滅びるのです。死ぬのです。社会的人間として亡びるだけではありません。そんなあさはかな亡び方では決してないのです。廃兵ではなく廃人なんです。けれど、尾田さん、僕等は不死鳥です。新しい思想、新しい眼を持つとき、全然癪者の生活を獲得するとき、再び人間として生きるのです。復活、さう復活です。ぴくぴくと生きてゐる生命が肉体を獲得するのです。新しい人間生活はそれから始まるのです。

北條民雄が、なぜここで「復活」という言葉を使ったのか、それはよく分からない。若くしてマルクス主義を信奉し、どうしても宗教を持つことの出来なかった北條民雄は、ドストエフスキーの文学を通じてキリスト教の思想に触れていた。また彼自身が亡くなる直前には、東條耿一にカトリックで葬式を挙げてくれるように依頼していた。北條民雄が亡くなるときまで、東條自身はキリスト教から離れていたのがあったが、北條の死を契機として、東條耿一はカトリックの信仰に立ち返るのである。

北條民雄の「いのちの初夜」は、川端康成の尽力と仲介によつて昭和十一年の「文学界」に掲載され、小林秀雄の評論の後で、文学界賞を授賞した作品である。この作品が広く読まれ、単行本にもなった。神山復生病院の院長に就任した岩下壮一も、北條の書いた「いのちの初夜」に言及して次のように書いている。

私が復生病院に赴任した後の最初の主日の朝、重症者に御聖体を捧持して行った時の感

概を語らして頂こう。ある作家が「あれは人間ではない、肉の塊だ」といふ恐ろしいほど真に迫る言葉を以て形容したその人たちが、私の手から潰れた眼に涙を浮かべて主の御體を拝領したあの忘れられぬ光景を。あの時ほど彼らを慰むるに自分が無力であり、秘蹟が之に反して力強きを感じたことはない。余の「ごとき下根のものが、どうにか百何十人の現世的には最も悲惨な運命にあへぐ人々と起居していきさか御奉仕のできるのは、全く秘蹟のお蔭である。自分より遙かに深刻な人生の体験者である彼らの前に、神の御言葉は別として、私の説教などは何ものでもないのである。」(「信仰の遺産」昭和十六年、二二四頁)

神山復生病院での重病棟の患者達に最初の聖体拝領をおこなったときの経験を語る岩下壮一は、右の文中では北條を「ある作家」としてしか引用していないが、岩下が北條の「いのちの初夜」を文学として高く評価していたことが、後に、多摩全生園で布教活動をしていたパリ宣教会のコツサル神父から北條民雄にも伝えられている。そして、北條民雄の死後は、このコツサル神父のもとで東條耿一は、再びカトリックの信仰に立ち返ることとなるのである。

北條の「いのちの初夜」で、いのちの復活を語る左柄木は、あくまでも作者が造形した人物であり、東條耿一そのひとは区別しなければなるまい。しかし、北條の語った「復活」―靈的な復活だけではなくて、肉体の復活でもある―それはカトリックの信仰の核心を為す事柄でもある。そして、岩下は、そういう秘蹟について説教なぞせず、ただただ典札の司式者を勤めることだからうじて病者に奉仕することが出来たと行っている。なぜなら、「永遠の生命の信仰ならば、慰問者よりは遙かに徹底せる信仰者が院内にはいくらでもいる」からであった。

東條耿一は二〇歳で全生病院に収容され、三十歳で没した。短いと言えば短い生涯である。しかし、彼の書き残したものをみると、年齢などというものは無関係に、岩下の言う「慰問者よりは遙かに徹底せる信仰者」の実例をまざまざと見せられた思いがする。北條民雄の死を契機としてキリスト者の道を選んだ東條耿一の晩年の手記を引用しよう。

晝食後、重病室にHさんを見舞ふ。Hさんは半年程前、腹膜炎を併發して入室したが、最近は殊に重態に陥り、夜間は友人達が交替で附添つてゐる。重病室はいつ來ても重々しい氣分にさせられる。二十箇餘りの寢臺には、癩といふ大きな疾患の上に、更に結核や肋膜炎、胃腸病を併發した人達が呻吟してゐる。恰度Hさんの寢臺では受持の醫師と看護手が、尿の排泄に取掛つてゐた。友人達が四五人沈痛な面持でその枕頭を取巻いてゐる。醫師は手なれたものやはらかさでゴム管を差込むのであるが、尿道が刺戟されるのであらう、Hさんの口から苦しげな呻きが洩れる。Hさんの身體は氣味悪く、浮腫み、殊に腹は物凄くふくらんで、みるからに痛々しい。尿はでない。醫師は看護手に何か私語さゝやいてゐたが、看護手はうなづいて出て行き、すぐまた醫療器の箱やフラスコを抱へて戻つた。最後の手段らしい。Hさんの横腹に太い針が刺された、針の頭にはゴム管が附いてゐて、その口はフラスコにあてがはれた。人々は息を呑んで見守つてゐると、やがてゴム管の口からフラスコの中にたらたら雫が落ち始めた。私はほつとした。これでいくらでもHさんの苦痛がやらいでくれればいい。―ひっそりと静まり返つた病室に、フラスコに落ちる尿の音だけがちよろちよろ響いた。

私はHさんの枕頭を離れた。隣ベッドにはKさんがある。彼は盲で聾で啞である。そのうへ、全身が麻痺してゐるので、肌文字を書いて應答することさへ出来ない。苦痛を訴へることも出来ず、喜びを告げる術もない、それは生涯石の様に黙しつづける息づく屍に等しい。何が故に斯く苦み、何の罪あつて斯く病まねばならないのか。或者は、親の罪が子に報いたと

いひ、前世の罪の罰、因果應報だといふ。或者は現世は公平であるから來世の要なしと嘯き、永生を信ずるのは神秘家か詩人の夢想に過ぎないといふ。愚論を吐く者は癩院に來て一度この現實を見るがい。罪業輪廻の臆説や有限の物質で、この現實がどう割切れるといふのか。どんな高遠な哲學も、萬能を自負する科學も、曾て一人の癩者すら救ひ得なかつた。救ひ得るものはただ宗教あるのみ。キリストの贖罪これである。復活と永生なくして、癩者の人生とその存在は解決されない。われわれが勇氣と力を以て苦悩のなかに止まり得るのも、血を以てこれを感じればこそである。（「種まく人達」「聲」昭和一六年四月号掲載）

二 東條耿一の詩作品について

東條耿一の創作活動は、昭和八年から昭和十七年までの約十年間に亘るが、その作品は基本的に次の三種類に分類することが出来る。一つは、全生園の園誌「多磨」の前身である「山桜」に昭和九年から昭和十七年まで掲載された作品、二番目は、文芸誌「詩人時代」「蠟人形」「文学界」「四季」などに投稿された作品、そして三番目には、昭和十六年にカトリックの雑誌「聲」に連続して掲載された作品である。尚、このほかに、東條の没後十一年の昭和二十八年に、全生園のカトリック愛徳会の機関誌「いづみ」に、彼の遺言とも言ふべき遺稿「癩者の改心」が掲載されている。

光岡良二は、北条民雄の評伝「いのちの火蔭」のなかで、全生詩話会という文藝サークルで活動していた頃の東條について次のように書いている。

東條耿一は、同じ病で兄の入院していた富士岳麓の神山復生病院に少年時を過しており、そこで身につけた西洋的なミッション病院の情感と、郷里の下野の荒々しい野生を身体の中にひそめた、無口で、はげしい青年で、来た頃は絵、音楽、詩、何にも手をつけ、器用であつた。彼は妹と前後して入院してきた。北條と最も親交を結ぶことになつたのは彼であつた。直情的な気性のはげしさと、虚無的な心情、そうした二人に共通したものが彼らを結びつけたのだろう。（中略）彼は病勢が早く進み、盲人になるに及んで、少年時に植えつけられたカトリック信仰に入つて行つた。

東條耿一がカトリック信仰に復帰していつた頃、光岡良二は、一時的に軽快退所していたために、直接の交流はなかつたとはいへ、上の回想は、光岡が北条民雄とともに文藝活動をしていた頃の東條のイメージを伝えるものである。

晩年の東條の姿をつたえるものとしては、昭和十七年に東條耿一が亡くなったとき、「山桜」に療友の伊藤秋雄が寄せた次のような追悼文がある。

永年指導と交誼を賜つてきた東條耿一氏が逝去された。九月四日午前九時頃であつ

た。亡くなられる前日、私が枕頭に見舞つたのだが、「もう顔が見えない」とちからない聲で話されたが、まだまだこのやうにならうとは思はなかつた。それにしても愚かしい私には何も御恩返しになるやうな事も出来なかつた。ただ一つ自分の拙ない作が、四季誌に推薦されそれを見て行つて貰つた事に幾ばくの安らぎを感じるばかりである。私が氏を知つたのは昭和十二年頃だつたと思ふ。私は入園後間もなく詩に興味を持ち、當時の詩話會の人々を遠くから羨望と尊敬を以て眺めてゐた頃で、内田氏や東條氏の体軀の大きい、がっしりとした風貌を眺めた時、何んとも云へぬ信頼感が勃然として湧きあがつてくるのを痛感した。入園後一年程経て私は現在の收容病棟附添となり、作業を同じくしてゐる田中兄などを通じて、本格的に東條氏と交誼を結ぶやうになつた。當時氏の作品は四季誌や文學界などに盛んに掲載されて居つた。私が時折り訪ねて行くと、氏は大抵何かやつて居られた。机に向つて願書とか、原稿とかに熱中して居られるが、どのやうな場合でも、本當に心よく迎へ入れて呉れた。……

私は人間としての氏も好きであつたが、氏の作品もまた好きであつた。やはらかく、ぬくみのある詩はしみじみと、心の底に迫るものがあつた。やはりその人の作品は、その人を無言のうちに語つてゐると思つた。ここ一二年體も大變弱られ眼の方もあまり良くなかつたので、書く事はしないやうだつたが、時折読んで貰つてゐたやうだ。三好達治著、一點鐘が、絶版になつて求める事が出来なかつたのを酷く惜しがつてゐた。典雅な三好先生の作品などが一番好きであつたのではないかと思ふ。又氏は一頃、三好先生を師としてその俊敏を認められたものだつたが、その後種々の事情で最近はその交誼も絶たれてゐたやうであつた。私はよくその話を聴かして貰つたが、實に惜しい事であつたと思はざるを得ない。氏に今少しの健康があつたらと、しみじみ思ふのである。

でも氏にとつてはさ程惜しいものでは無かつたのかも知れなかつた。氏はそれ以上のものを得たのだから少なくとも私にはさう思へるのである。あの當時（三好先生に師事してゐる頃）から氏には、しきりと心に動揺があつたやうに思ふ。それは單なる名声の為とか、物質の為めとかでは無論なく、純一なる精神の安置所を訪ねてであつた。如何にして魂の安住を得ようかと、歌に迷ひ、句に彷徨ひ、生活を眞劍につきつめた態は、はた目にも痛々しい程であつた。だが氏は遂に目的を得た。最後に行き着いたのは、聖なるカトリック信仰であつた。そこに以前にも増して落ち着いた態が見られ、深々と柔らかなものに埋まつてゐる安らかな姿が見られた。

伊藤秋雄が回想しているように、東條耿一は三好達治に傾倒し、一時的ではあるが詩作の指導を受けていたこともあつた。昭和期を代表する詩人の一人である三好の作品と比較しつつ、それとの関係において、東條耿一の詩や短歌の作風を紹介したい。

昭和十年十一月に四季社から刊行された「山果集」には「繡眼兒」という表題をもつ三好達治の詩がある。

繡眼兒よ 気軽なお前の翼の音 身軽なお前の爪の音

嘴を研ぐ微かな剥琢 日もすがら私の思想を慰める

お前の唱歌 お前の姿勢 さてはお前の曲芸

それら 願わくば なみされたお前の自由よ やがて私の歌となれ

我々は、三好達治のこの詩の反響を東條耿一の作品集にたしかに認めることが出来る。三好達治からの詩法、ないし詩語の影響を受けつつ、東條はみずからの生活世界の直中に於いて、それを受けとめ、その意味するものを変容させ、新しい世界を造形している。ここでは、昭和十五年に書かれた東條耿一の短歌「静秋譜」から、おなじく繡眼兒を主題とするものを紹介しよう。

鶉棒の尖端に小鈴をつけむ 小禽来て宿らば忽ち呼鈴とならむか

わが眼はや十尺前方はおぼつかな 鶉棒の小鈴の鳴りをし思ほゆ

一枚の木の葉の如くぶらさがり繡眼兒は鶉に驚かずをり

鶉棒というのは、メジロをつかまえる鳥もちの棒のことである。多磨全生園は当時も今も野鳥の多いところで、北條民雄も、とりもち棒で野鳥を捕らえようとする入園者の姿を短編小説に書いている。

東條耿一の短歌の第一首は、その棒の先に小鈴を付ければ、それに小鳥がとまって「盲人を導く鈴（盲導鈴）となってくれるだろう、という意味である。当時は、作者の目が悪化し、十尺前方もみえなくなっていました、そのころの歌である。この短歌に出てくる繡眼兒（メジロ）は、三好の詩に於けるのと同じく、本来ならば大空を自由に飛び回る詩魂の象徴だろう。ころならずも療養所の不自由舎で盲目に近い生活をしなければならぬ当時の作者は、メジロに自分の姿を見ていたに違いない。「願わくば なみされたお前の自由よ やがて私の歌となれ」という三好の言葉は、三好自身の生活世界の中で発せられた「言葉」であるが、それは、療養所で生活していた東條自身によって切実なものとして受容され、東條の世界に於いてあらたに生命を得て、その独自の心の世界の表現となったといえないだろうか。

東條耿一に影響を与えたほかの詩人として、萩原朔太郎をあげることができる。戦前の口語自由詩の世界に朔太郎の与えた影響は多大なものであったが、東條の作品集にも、その反響を見るこゝとが出来るところである。しかし、それは決して朔太郎の詩の模倣ではない。表題は同じであっても、措辞が類似していても内容的には大きな違いがあり、東條耿一は萩原朔太郎の詩のモチーフを東條は換骨奪胎して、自分自身の詩としているという印象を受ける。まず、朔太郎の「閑雅な食欲」という詩を見てみよう。

閑雅な食欲

萩原朔太郎

松林の中を歩いて

あかるい氣分のかふええ珈琲店をみた。

遠く市街を離れたところで

だれも訪づれてくるひとさへなく

林間の かくされた 追憶の夢の中の珈琲店である。

をとめは戀戀の羞をふくんで

あけぼののやうに爽快な 別製の皿を運んでくる仕組

私はゆつたりとふほふくを取つて

おむれつ ふらいの類を喰べた。

空には白い雲が浮んで

たいそう閑雅な食欲である

おなじく「閑雅な食欲」という表題を持つ東條の詩は次のようなものである。

閑雅な食欲

東條耿一

食卓の上に朝日が流れてゐる

どこかで木魚の音がする

読経の聲も微かに聞える

わたくしは食卓の前に

平らな胡座をくんで

暫くはホータイの白い

八ツ手の葉のやうな自分の手をながめる

いつの間にこんなに曲つてしまつたらう

何か不思議な物でも見る心地である

わたくしはその指に

器用にフォーク肉又をつかませる

扱て、と云つた恰好で

食卓の上に眼をそそぐ

今朝の汁の実は茗荷かな

それとも千六本かな

わたくしはまづ野菜のスープをすする

それから色の良いおしん香をつまむ

熱い湯気のほくほく立ちのぼる

麦のご飯を頬ばりこむ

粒数にして今のひと口は

どのくらゐあつたらうかと考える

わたくしは療養を全たうした
友のことを考へる

療養を全たうしようとしてゐる

自分の行末について考へる

生きることは何がなし

嬉しいことだと考へる

死ぬことは生きることだと考へる

食事が済んだら故郷の母へ

手紙を書かうと考へる

考へながらもわたくしの肉又は

まんべんなく食物の上を歩きまわる

「有り難う」とわたくしは心の中で呟く

誰にともなくおろがみたい気持ちで……

九月某日(昭和十五年「山桜」二月号)

朔太郎の詩「閑雅な食欲」の場合は、あくまでも、現実には存在しない「追憶の夢の中の珈琲店」での食事が、言葉によって造形されている。これに対して、東條耿一の詩の場合は、療養所での朝の食事の有様が、そのまま詠まれている。戦争直前の物資の欠乏している頃の療養所の食事がどれほど貧しいものであったか、我々は当時の記録から知っている。古米と麦飯、一汁一菜の貧しい食事、刑務所の場合と大差のないものだったであろう。それを朔太郎がかつて追憶の中で詠った詩のイメージを借りて、東條は「閑雅な食欲」をもって「おろがみたい気持ち」で感謝とともに頂いている。

戦争中の食糧難の時代、飢えの体験、それらを直接経験でなく、あとから回想するのであれば、我々は過ぎ去ったこととして、懐かしむことも出来るだろう。追憶の場合は、現在の直接性から距離を置くことができるから。東條の詩「閑雅な食欲」の特徴的なことは、そのような苦しい現実を、我々が過去を回想するときの様な平静さで、作者が受容していることではないか。ユーモアとは、「……にもかかわらず笑うこと」であるとは、ホスピスや緩和医療の臨床の中で思索されたアルフォン・デーケン氏の言葉であるが、そのような「逆境に於けるユーモア」をこの詩から感じる。

詩の技法とかイメージの配合などの点では、たしかに東條は随所で達治や朔太郎から学んでいるが、東條の詩には技法以上のものがある。藝術作品には「意匠」も大切ではあるが、それ以上に、一人の人間が詩を書くときの根本的な視座のほうを問題にしたい。

たとえば朔太郎の「閑雅な食欲」は、現在そのものを詠んでいるのではなく、「夢の様な追憶」の中で、ある意味で理想化され美化された過去の情景が詠みこまれている。これにたいして、東條の場合は、過去でも未来でもない、「現在」の現実そのものを強く感じる。ただ、その現在の現実とは、たんなる移ろいゆく現在ではない——すぐ過去になり、未知なる未来の不安に戦っている相対的な「現在」ではなくなっている。敢えて言うならば、自分の療養生活の「こまこまの移ろいゆく姿を、東條は、揺れ動くこと無い「現在」——絶対的な「現在」——から、見ている。

生きることが何がなし

嬉しいことだと考へる

死ぬことは生きることだと考へる

このさりげなく挿入された言葉に、私は惹かれる。とくに「死ぬことは生きることだと考へる」の一行に。

昭和十二年に病床にあった北條民雄に、東條耿一は「樹々ら悩みぬ」という詩を捧げている。この詩には「北條民雄に贈る」というサブタイトルが付いている。

樹々ら悩みぬ

—北條民雄に贈る—

東條耿一

月に攀ぢよ

月に攀ぢよ

樹樹ら 悲しげに 身を顫はせて呟きぬ

蒼夜なり

微塵の曇りなし

圓やかに 虔しく 鋭く冴え

唯ひとり 高く在せり

月に攀ぢよ

月に攀ぢよ

樹樹ら 手を取り 額をあつめ

あらはになりて 身を顫ふ

されど地面にどつしりと根は張り

地面はどつしりと足を捉へ

(悲しきか)

(悲し)

(苦しきか)

(苦し)

樹樹らの悩み 地に満ちぬ

彼等はてもなく 呼び應ふ

ああ月に攀ぢよ

月に攀ぢよ

樹樹ら 翔け昇らんとて

翔け昇らんとて 激しく身悶ゆれど

地面にどつしりと根は張り

地面はどつしりと足を捉へ

(昭和十二年「四季」十一月号)

期せずして、追悼の詩にもなったが、この詩を書いた時点では、東條耿一は、まだ、北條が昭和十二年の十二月に急逝するということを全く予想していなかった。東條耿一の詩の最後のスタンザでは、天頂高く皓々と照らす月の光のもとで天に向かつて「翔け昇らん」とする樹々が、上への超越を

目指す作者とその「こころの友」の象徴となつている。大地は二人の安住の場所では、もはやないにもかかわらず、その重力が強く「靈魂の飛翔」を妨げている―その二律背反的な苦しさが詠われている。

北條民雄は、療養所からの脱出を試み、各地を彷徨したのちに療養所に戻り、昭和十二年正月より重病棟に入った。それまでの彼の苦しみに満ちた試みを、仮に「水平的な脱出」というならば、それは不可能であった。

日本の何処にも北條を受け容れてくれる場所はなく、彼は柵の垣根のなかに舞い戻らねばならなかった。この苦い挫折の思いは、外出許可をもらっても決して故郷には帰らなかった東條自身にもあてはまるだろう。彼らが安住できる場所は何処にもなかったのである。水平的な意味での「脱出」が閉ざされた場合、ひとは垂直的な「超越」をめざす。西洋の詩の場合ならば、たとえばダンテの「神曲」。政治的に失脚し、行動の自由も未来への楽天的な希望も奪われたダンテは、地獄への下降と天国への上昇という垂直方向の超越に賭けて「神曲」を書いた。この大作の内容は、日常的な時間間に翻訳すれば、纒か三日間くらいの出来事である。日常的な時間を縦断するような別種の時間意識がそこにあり、そのような時間に於ける、地獄から天国までの垂直方向への下降と上昇、その緊張を孕んだ運動による魂の救済が「神曲」のテーマである。

東條の詩に於て、樹々が登攀しようとしている「月」は、天頂高く冴えわたった冬の月である。樹木は、武蔵野にはいまでも随所に見られる樺などの高木などを思わせる。深夜、その高木が、寒月に向かつて身を振らせている。作者はその樹木に向かつて、さらに高きところをもとめて登攀せよと呼びかけている。この詩では、晩年の彼の手記に見られる様な、カトリックのキリスト教の復帰という様な具体的な形をとっているわけではないが、「月に攀じよ」という、「いのちの友」への呼びかけのなかに、読者は、東條の垂直的な超越への切実な志向を読みとることができよう。

詩や小説の創作の中で、作者は「物語る」行為の直中に於いて自己を確認する。それは自画像を描く事に似ている。これは、自己の現実から逃避して詩の中に別世界を建立することで慰安を見出していた初期の東條の詩群にも、療養所の自己の生活を直視して、それをあるがままに詩の中に詠み込もうとした後期の東條の詩群にもひとしく当て嵌まる。その場合、描かれる自己と描く自己との関係は如何なる者であろうか。

ここでは、彼が、療養所での直接体験を素材としたと思われる二つの物語―散文詩ともいえる―を比較することによって、物語的な自己同一性について考察してみたい。比較のポイントは、自己が自己を物語る場合、物語る主体としての自己のあり方が、描くことを通じて新たに再生すると言ふことである。とくに、作品の推敲ないし改作という事態を詳しく検討してみると、作者の旧い自己が脱ぎ捨てられ、新しい自己が生まれるその現場に立ち会うという、稀な事態にも出くわすことがある。作品の改訂ないし推敲のプロセスの中に、読者は物語の作者の自覚の深まりを読みとることが出来るからである。我々が問題とする物語の一つは、「山桜」昭和十二年十月号に掲載された「晩秋」で、これは同じ号に掲載された「夕雲物語」の続編になっている。ここでは、「晩秋」と、昭和十六年六月に「聲」に発表した東條の手記「鶯の歌」の最後の部分を比較してみた。

「晩秋」では「ハルちゃん」という女の子が、「鶯の歌」では、「三郎君」という少年に変わっている。このハルちゃんという少女には実在のモデルがいて、全生病院では評判の少女であったようで、北條民雄の随筆にも登場する。東條は、「鶯の歌」では、そういう、実在のモデルの登場するゴシップ的な内容になることを避けて、登場人物を孤児の少年に変えている。少女を少年にかえたことの理由としては、もうひとつ、新作に登場するこの少年がある意味で東條の分身であること、すなわち彼も又、

東條自身の自画像でもあることを暗示しているのかも知れない。

同一の素材が、四年後に異なる物語として語り直されるとき、それは作者自身の自己認識が大きく変容したことを意味している。たとえば、「晩秋」では、その最後のスタンザは

ああ肩の上の少女の聲に

しみじみと自省す はんぎやくの虚心……。

で終わっていたものが、「鶯の歌」では

少年は眞赤に燃えた夕雲を指して見せた。そして私が肯くと、肩の上に立上がるやうにして
バンザイと叫んだ。私も大きく胸を張つて「ラボニ」と叫んだ。

と変わっている。(二)で、ラボニ(師よ)とは、新約聖書でイエスに向かつて弟子達が呼びかける尊称の一つ) 短調で奏でられた「晩秋」の最後の聯が、「鶯の歌」では、一転して、肯定的な長調の協和音となつてフィナーレを迎えたという印象を与える。憂いに満ちた短調の「晩秋」が、力強い長調の調べをもつ「鶯の歌」へと変貌したこと、当然の事ながら、4年間の間に語り手である東條自身が変わったと言うことを意味するだろう。

旧い方の作品では、少女の子供らしい信仰の世界は、作者にとつてはまだ疎遠なものである。いかなればおとぎ話の世界を少女に物語る役割を自ら演じているのであり、そういう自己を東條は「肩の上の少女の聲にしみじみと自省す はんぎやくの虚心」という言葉で描いている。少女に語つて聞かせた世界は、カタカナで表記されている。これは、暗に、それが仮想された世界であり、作者にとつては心底からは信じられないものであることを示している様だ。これに対して作者の自己自身の世界は平仮名で表記されている。そこには少女の物語と作者の現実との分離が表されている。物語の夢から覚めてみれば、現実の作者は「はんぎやくの虚心」しかもちえない自己に直面せざるを得ない。そういう自己への「反省」こそがこの物語の主題であろう。新しい物語からは、カタカナの表記が消えているが、それは物語る世界(信仰)と物語る作者の現実を隔ていた壁が突破されたことを意味している様だ。以前の物語行為に於いては単なる夢物語に過ぎなかつたものが、ここでは作者の現実そのものとなり、物語られる世界こそを現実として肯定する「ラボニ」という叫びが、語り手の意志、新しく獲得した信仰の世界において再生した作者自身の実存の表現になつている。

我々は、常に自己自身の過去を物語ることによつて、その都度、自己が如何なる人間であるかを確認する。そしてそういう自己確認—最近の物語論では narrative self-identity と言うことが多くなつたが—こそが、本質的に時間的な存在である我々自身のありかたを示すものなのである。

「自覚とは自己が自己に於いて自己を映すことである」とは西田幾多郎の言葉であるが、その自己は、實は、その都度、自らのそれまでの経験を集約統合し、それまでに遭遇した他者との出逢いを含みつつ、自己同一を獲得する。我々の自己確認は、自己の世界を、その都度一なるものとして再組織化することを意味する。そして、物語という言語行為は、それ自身が創造行為であり、その都度、自己と世界を、読者という他者の前に、作品として与えるものであるといつて良いだろう。

三 キリスト者の道

昭和十六年の「山桜」三月号に載つた「落葉林にて」という東條耿一の詩は、同時期に彼がカ

トリック誌「聲」に発表した手記「癪者の父」とあわせて読むべき作品だろう。「癪者の父」を東條は次の言葉で結んでいる。

こちらに来て、私もカトリックに復歸してみると、又老いた父母のことが氣になつてならない。恵まれなかつた生涯だけに、救霊の方法を是非講じてやらなければならぬと思つた。私は又父に對して長文の手紙をかいた。父からは何の返信もなかつた。私は重ねて手紙を書いた。その父も胃癌で今は重湯も飲めない。医師は既に餘命幾何もないと宣してゐる。若し神の存在が考へられず永生と云ふものが我々に約束されてゐないとしたら、私は父を思ふに忍びないであらう。私は主の御前に額づいて祈るばかりである。それだけが私に與へられた唯一の道であり孝心である。

かつて父親から剃刀を渡され自害することを勧められたこと、また復生病院へ行く途中、この父親と心中したかもしれないというようなことなど、想像を絶するが如き状況を生きてきた父と子の姿が「癪者の父」では、ありのままに綴られている。東條自身の「親不孝」を云う以前に、子供を殺して自害したかも知れないと云う点では、父もまた息子に対する殺人未遂の罪をまぬかれない、そういう極限的な状況を嘗て共有した父と子なのである。その父のことを、東條は、昭和十六年以前では殆ど作品に於いて言及していない。しかし、その父が胃癌に苦しんでいるという報せを聴き、自分自身もまた死期を予感しつつあつた東條は、その父に対する情念を、この詩では、誰に憚ることもなく吐露している。胃癌に苦しみ「心むなしくやみたまふ」父に對して、救いの手を差しのべることが出来ない自分を、「親不孝者」として詰ること、そのような自責の念をぶちまけることこそが彼にとつては、父親に対する愛情の表現であつたのであろうか。そのかぎりない悔恨が、落葉のなかに埋もれていく父の幻影として、あるいは落葉林を吹きすさぶ風のなかに聴きとめた呻吟する父の声によつて示されている。「癪者の父」の末尾に置かれた短歌二首は、この執拗な幻影・幻聴を鎮める祈りの言葉のように思われる。

三人の癪者の父と生れまして心むなしく病みたまひけむ

ふたたびは生まれることなうつし世に仕へる時よつひにあらぬかも

この歌を詠んだとき、東條は自分のみではなく、父の魂が遂に平安を得ていないこと、自分が何一つ父のためになることができぬうちに父がなくなることがもつとも気掛かりであつた。この肉親の父への切々たる思いを抜きにして、「父なる神」と子の和解というテーマをもつ遺稿「訪問者」第二編は充分には理解できないのではないだろうか―そういう思いが私の心中を去らない。

次に、東條耿一の遺稿集から「訪問者」という詩を取り上げよう。

東條耿一は、「癪者の父」という自伝的回想と「落葉林にて」という詩の中で、実の父とのあいだの過酷な関係と心の葛藤を表現していたが、この遺稿「訪問者」の「父」は、「父なる神」である。

東條は、神山復生病院で受洗したが、退院後、カトリック信仰から離れ、文藝の創作のほうに生き甲斐を見出すようになる。北條民雄の葬儀後、カトリック教会に復歸したが、その時の心境をテーマにしたものが、この詩であらう。この詩の中では、

吾今より汝が裡に住まむ

汝もまた吾が裡に住むべし

父よ、忝けなし

われ、何をもておん身に謝せむ

わが偽善なる書も、怯懦の椅子も

凡て炉に投げ入れむ

わが父よ、いざ寛ぎて、暖を取りませ

という箇所注目したい。つまり、冬の寒い日の戸外で佇んでいた「父なる神」に暖をとってもらうために、自分が安逸を求めて坐っていた椅子と、自分がかつとも重んじていた過去の創作を炉にくべるという箇所である。そこには、非キリスト教的な文学と訣別して、信仰の道を一筋に歩もうとする彼の決意があった。妹の津田せつ子によれば、実際に東條は自分の未公開の詩作品を焼いてしまったという。そのために、彼の遺稿には、この訪問者以外の詩が残っていない。この詩では、東條自身の「父なる神」との和解が、東條を訪れた訪問者のイメージを借りて詠われるが、それは同時に地上に於いて「三人の癩者の父」として辛酸をなめつくした肉身の父のイメージを借りて表現されているようだ。嘗て父に対して門を閉ざした子は、信仰に目覚めぬ一人の人間の姿でもあるが、それと同時に、肉親の父を拒絶した東條自身でもあったろう。風の吹き荒ぶなか戸外で佇む父、「久しく風の門辺に佇ちて、汝を呼ぶことしきりなれば、吾が手足いたく冷えたり」と語る父は、なんと「落葉林にて」の父と似ていることだろうか。

父なる神との和解は、「父よ、われをしてこの歓喜の裡に死なしめよ／父よ、われをしてこの希望の裡に生かしめよ」という言葉で示されているが、父なる神との和解の祈りが、同時に、それを通して、肉身の父との和解と救済への祈りになっているように感ぜられる。アツシジの聖フランシスの「平和の祈り」には、

我等は、与えるが故に受け、ゆるすが故にゆるされ、

おのが身を捨てて死するが故に、永遠の生命を得る

という言葉がある。これは、カトリック教会、とくにフランシスコ会の教会ではミサの後でよく唱える祈りであるが、「死するが故に永遠の生命を得る」とは、ヨハネ伝の「一粒の麥」の譬えとおなじく、新約聖書の核心にあるメッセージである。

昭和十七年七月の「山桜」に掲載された「病床閑日」という詩を次にとりあげよう。東條は同年九月四日に亡くなっているから、遺稿「訪問者」を別にすれば、これが東條の最後の詩であるといつてもよいかも知れない。

病床閑日

東條歌一

私はけふ 晝のひと時を

庭の芝生に下りてみた

陽はさんさんとそゞぎ 近くの樹立に松蟬が鳴いてゐた

私は緑のやは草を踏みながら 踏みながら

そのやはらかな感觸を愛しんだ

不思議なほど 妖しいほど 私の心にときめくもの
一体この驚きは何だらう

思へ寝台の上にはやも幾旬――

もうふたたび踏むことはあるまいと思つてゐた

この草 この緑 この大地

私の心は生まれたばかりの仔羊のやうに新しい耳を立てる

新しい眼を睜る そうして私は

私の心に流れ入る一つの聲をはつきり聞いた

それは私を超え 自然を超えた

暖いもの 美しいもの

ああそれは私のいのち いのちの歌

(「山桜」昭和十七年七月号)

私は、この詩の最後に出てくる、「いのちの歌」という言葉に撃たれた。これこそ、かつて北條民雄が「いのちの友」と呼んだ東條耿一の作品の精神をもっともよく表すものではないだろうか。東條はこの詩が発表されてから二ヶ月後に亡くなったが、結核性の腹膜炎を併発し、非常に体調が悪い時期であった。この詩は、そういう苦しい病床の中で、比較的、病が小康状態であったときに詠まれたものである。この詩で、「新しい眼を睜る」という箇所注目したい。作者は、もはや「古い眼」で外なる自然を見ているのではない。そこで「私を超え、自然を超えた」声、鳥たちの囀りを聴いていると、それは、もはや「束の間の消えゆくもの」としてではなく、「永遠のいのち」として、そして同時に「私のいのち」として聴かれている。「この草 この緑 この大地」は、この世のものであるが、そこにおいて、「永遠なるもの」が先取されているような、そういう響きがある。

アッシジのフランシスの平和の祈りには、様々なバージョンがあるが、あるバージョンでは「永遠の生命を得る」ではなく「永遠の生命に目覚める」となっている。眠りから覚めて、新しい眼を睜るとき、どのような情景が見え、どのような聲がきこえるのか。それは決してまだ訪れない未来のこととしてのみ語られているのではない。そういう未来は、必ず訪れるべきものとして、病床の中にいる東條の「新しい眼」において、直接に経験されている――そういう強い印象をこの詩は読むものに与えるのである。

最後に、東條耿一の遺稿「癩者の改心」を取り上げよう。全生園のハンセン病図書館が閉鎖され、その書籍をハンセン病資料館に移転することが自治会によって決定されたとき、私は、図書館の利用者の一人として、古い書籍の整理の手伝いをしていた。そのおりに偶然、カトリック愛徳会の旧いガリ版刷りの園誌「いづみ」のなかに、この東條耿一の遺稿を発見したのである。

この遺稿の内容は、「癩者の父」にはじまる東條耿一の手記と並んで、彼の最晩年の心境を伝える貴重なものであった。その最後の箇所を引用しよう。

私は苦痛の重荷を感じると何時も、ヨブ記を繙くことにしています。これはヨブ記に自己の苦しみを紛らせる為でなく、ヨブの如く苦しみを愛したいたが為であります。ヨブが神の試みに逢つてサタン手に渡され、その持物、羊、駱駝、馬、夥しい僕達をことごとくサタンの手により奪われ、家は覆され、身は癩になつて了い、かくして激しい苦杯を舐め、惨苦のどん底に突き落されたのでありますが、ヨブはなお天を仰ぎ地に伏してエホバの御名は讃むべきかなと神に光

栄を帰しています。惜しみなく奪う神の愛をヨブははつきりと知っていたに違いありません。

私は基督教的苦しみの忍従が限りなき喜びであり愛の勝利への転換であることを述べましたが、私の貧しい言がどれだけあなたの心を掴み得たかと思うと甚だ心淋しさを覚えます。私は己に苦しみを望みませんが与えられる苦痛は神の愛として肯定し、喜んで力の限り愛したいと思います。苦痛を愛の忍従に転嫁してヨブの如く生きたいと思います。惜しみなく恩恵を奪われた者のみ、よく真に神の愛を感じる事が出来るでしょう。

私を癩者に選び給いし神は讃むべきかな。

この最後の言葉、「私を癩者に選び給いし神は讃むべきかな」は、東條耿一が我々に残してくれた作品集の最後の言葉となった。それはきわめて重い言葉である。いまの読者は、このような東條の言葉をどううけとめるであろうか。「癩」という言葉すら差別語として禁句となり、聖書の翻訳でもそれを「重い皮膚病」と置き換えるようになってはいるが、今回出版された東條耿一作品集では、現在の基準では差別語として使われない言葉であっても、東條が使った言葉をそのまま収録したのである。

いうまでもなく「癩病」を「ハンセン病」と言い換えるようになったのは、この病が治癒可能な病気となったことを一般の人々に告知徹底するという啓蒙的な意味があった。「不治の業病」というイメージの固着した「癩病」という言葉を使用禁止にし、ハンセン病と言い換えることは、病の意味づけを変更し、偏見を打破する必要から積極的に推し進められたのである。それは時代の要請であったし、また社会復帰者を支援するという意味からも当然のことであった。しかし、文学や宗教が問題となっているときには、機械的に言葉の置き換えを行うことによって失われるものも多い。とくにこの病に苦しんできた旧い世代の回復者の中には、自分の罹患した病気が「重い皮膚病」と呼ばれることに納得できないひとも居るのである。また、ヨブ記の主人公のかかった病気は、医学的に考えるならば、現在我々が理解しているとおりの「ハンセン病」ではなかったかもしれない。しかし、その病は歴史的に「ハンセン病」として理解されてきたことは事実であるし、東條自身もそのような読んでいたのである。大事なことは、ヨブの受難の意味であり、その医学的な病名が何であったかということではない。

東條耿一は、「癩者」という差別と偏見に充ち満ちた言葉を忌避せずに、それを全面的に引き受けた上で、その世間的な意味を宗教的に転換して、神の讚美と感謝の祈りとしている。これ以上の回心があるだろうか。「癩者の改心」は、時代を超えて読者に宛てられた、東條耿一の内面を吐露した書簡なのである。

注

東條耿一の全著作集は、平成十六年より村井澄枝と田中裕が編集校訂作業を進め、平成十八年三月二十五日に国立療養所多磨全生園ハンセン病図書館に私家本として製本し納入した。その後、野谷寛三氏にあらたに編集者に加わって頂き、また編集の専門家である柴崎聰氏の尽力によって、平成二十一年九月に新教出版社より「東條耿一作品集 いのちの歌」を出版することが出来た。これは選集であるが、東條耿一の全作品は、WEB

https://tourikadan.com/yutaka_tanaka/tojo/tojo_index.htm

でも閲覧ください。