

# 吉本隆明と和辻哲郎 —『マチウ書試論』の形成—

渡辺 和靖

社会科教育講座（思想史）

## Yoshimoto Takaaki and Watuji Teturo

Kazuyasu WATANABE

Department of Social Studies (Intellectual History), Aichi University of Education, Kariya 448-8542, Japan

### はじめに

吉本隆明と和辻哲郎との関係についてはこれまでほとんど言及されることがなかった。一方はアカデミズムの重鎮、一方は在野の評論家、二人のあいだにほとんど交わるところはないように見える。

しかし、1945年8月15日の敗戦につづく、戦後の思想界の混乱期において、自らの内部に蓄積された戦時期の教養を点検し、新しい知識を吸収しながら、将来の方向性を確立しようとする模索のなかで、吉本はたしかに、和辻哲郎を信頼すべき思想家の一人として考えていたというふしがある。

吉本自身は、和辻哲郎の影響についてほとんど言及していないが、たとえば『週間読書人』に長期連載されたインタビュー「戦後五〇年を語る」の中で、西田幾多郎の評価について聞かれて、

三木清と戸坂潤ならば三木さんのマルクス主義理解のほうがずっと優秀だよとか、和辻さんの特に『人間の学としての倫理学』は相当優秀だよとは言えますが、それは西田さんの仕事を水で薄めたようなものですから。（『吉本隆明が語る戦後55年』第12巻、47頁、三交社）

と述べ、さらに次の号で「和辻さんはモンスーンとか、矮小化してしまうんですね」と付け加えている。（同、50頁）

ここから吉本が、戦中期から敗戦期にかけて、熱心に読んでいた西田幾多郎<sup>(1)</sup>の周辺の知識人として、少なくとも和辻の『人間の学としての倫理学』及び『風土』を参照していたことが知られる。

また斎藤清一のインタビューで、戦後における天皇制の問題について答えるなかで、吉本はつぎのように語っている。

年代の上の方で戦争中は自由主義的といわれた、たとえば和辻哲郎とか武者小路実篤とかリベラル

な人たちが天皇制否定じゃなく、肯定に強い力で戦後転じたわけですけども、それはどうしてか、おかしいじゃないかというけれど、そう簡単なものじゃないですよ。

西欧的な意味でのリベラリズムというのが、全部すっとなじゃうみみたいな、根強さというものがやっぱりあったんですね。（『米沢時代の吉本隆明』176頁、新泉社）

敗戦直後、山本有三、安倍能成、武者小路実篤、さらにつけ加えれば美濃部達吉や津田左右吉<sup>(2)</sup>など、戦前期において言論・学術界で、軍部支配に対する批判的な位置に身を置いていた、オールド・リベラリストと呼ばれる人たちが、敗戦を経て再び表舞台に立った短い時期がある。

その際、和辻は新憲法に規定された象徴天皇制こそが日本の天皇の伝統的あり方を示すものであり、戦中期の天皇のあり方はむしろ例外的なものであるという論を展開した<sup>(3)</sup>。そうした和辻の発言が若い吉本に強い印象を与えたようである。

### 第一章 古典の読み直し——「伊勢物語論」

吉本は「戦後五〇年を語る」において『マチウ書試論』のモチーフとして、世界認識の方法の問題、マルクスの思想との関係という問題、虐げられたものための宗教という問題、「関係の絶対性」の問題などを挙げたうえで、九段の富士見町教会に通った体験を語り、

牧師さんは新約聖書の中の一つの文句を素材にして、それに対する理解の仕方や解釈を述べるわけですが、それを聞いていても、自分が聖書を読んでじかに感じていることとずいぶん違うと思えたんです。ですから、あんまり身に入っていない。こういう理解の仕方ではダメなんじゃないかという感じがすぐに出てきて、教会に行って牧師

さんの説教を聞くのもやめてしまいました。(前掲, 7頁)

と述べ、次のように続けている。

だけどこの時に僕が本当にやりたかったのは聖書を文学的な観念をもとにして読んだらどうなるかということでした。(同, 11頁)

敗戦直後のそうした体験が、キリスト教の現在のあり方への不満を懐かせ、聖書を独自の立場から読み直すというアイデアへと吉本を導いたものと考えられる。

吉本の古典解読の指針となったのは、はじめは保田與重郎であり、そして小林秀雄の古典研究であった。宮澤賢治論のうちには保田與重郎の影響が現れていたし、敗戦直後に執筆された「無門関研究」には小林秀雄の影響が示されていた。

しかし、その一年後、1946年末に制作された「伊勢物語論 I」には、保田與重郎や小林秀雄とはまったく異なる方法が示されている。そしてそこに和辻哲郎の古典研究の影響を指摘することができるのである。

「伊勢物語論 I」は未発表で、原稿の表紙部分に「伊勢物語論 (第三訂稿) 昭和廿一年十二月三十一日完」の日付がある。

冒頭、歴史のなかにはとりわけ現代と親和的な時期があるという意味のポール・ヴァレリーからの引用があり、この時期の吉本が小林秀雄の影響圏内にいたことを示している。

はじめに吉本は『伊勢物語』を読むことの意味について語る。

この伊勢物語から業平の好色などといふ馬鹿気たものを発見してゐる他愛ない史家を僕は低能だとしか思へない。僕は伊勢の作者が何者であるかを追究するために多くの思考を費やさねばならなかつたが、元より僕は歴史家でも国文学者でも無いから作者が何者であるかを考証することに興味を持たぬ。(6頁)

ここにはアカデミックな国文学や歴史学の方法に対する小林秀雄の辛辣な批判と同じトーンが見られる<sup>(4)</sup>。

吉本は『伊勢物語』を現代文に訳しながらいくつかの段を検討し、その文体やストーリー構成について分析する。そのうえで、作品構成上の発想の矛盾を指摘する。

兎に角僕はここに歌の作者と物語の作者と更に二条の後云々の記事を付加したつまらぬ戯作者の三人を見付ける訳だが他人を納得させ得るかどうか。(8頁)

そこから「そこで僕達は散文精神と詩精神の分岐を明瞭に理解できる筈だ」と分析し、『伊勢物語』のうちには三人の作者の顔が見えるという結論を引き出してくる。(同頁)

作者は業平と別人であり併も年代は余り離れず、歌人業平の人間のなかに恐らくは己れ自身の思想を見たであらう優れた文学者である。(中略) 併も或る個処では業平の自記を骨子としているだらうが、作者は決して業平の人間像だけを再現しようとはしてゐない。己れの思想が書きたかつただけだ。(13~4頁)

「伊勢物語論 I」において展開された、作品の文体や文脈や構成の微妙なニュアンスの変化のうちに、作品の作者やその成立過程などを読みとるという古典解読の方法は、吉本がそれまでに影響を受けてきた、保田與重郎や小林秀雄の古典解読の方法とは大きく異なっている。むしろそこには、和辻哲郎の初期の古典研究との深い共通性を指摘することができる。

## 第二章 和辻哲郎の古典研究

ニーチェやキルケゴールの研究など、西欧の新思潮の紹介を中心として活動していた和辻哲郎が、日本文化の研究へと方向を転換していくのは、1917年5月、『思潮』創刊号に掲載された「日本文化に就て」においてである。この論稿で和辻は、日本民族を雑種民族と規定し、日本文化を雑種文化として捉える視点を提出した。これに続くキリスト教や仏教やギリシャ文明についての和辻の研究は、この雑種文化論にもとづく、日本文化研究の基礎作業として展開されたものであった。

こうした基礎固めをしたうえで、やがて、廃刊した『思潮』の後継誌として1921年10月に創刊された『思想』の、翌年四月号から、万葉集、竹取物語など、つぎつぎと日本の古典文学についての和辻の論考が発表される。和辻の本格的な日本文化研究の始まりであった。

なかでも、1922年12月号に掲載され、のち『日本精神史研究』(1926年9月、岩波書店)に収録された論稿「源氏物語について」は、和辻の古典分析の方法を典型的に示したものである。和辻の『日本精神史研究』は1940年6月に再版されているから、もし吉本が手にしたとすればこの改訂版であったと推定される。

この論稿において和辻は、『源氏物語』の初巻「桐壺」と第二巻「簀木」の接続関係に触れて、突然それまで全く説明のなかつた「有名な好色人光源氏の名が掲げられるのは何故であろうか」と疑問を呈し、「かくて我々は、簀木が書かれた時に桐壺の巻がまだ存在しなかつたことを推定しなければならぬ」(改訂版, 212頁)と指摘し、それは『源氏物語』がすでに存在した「光源氏なる好色人の伝説或は物語」を「材料」として制作されたことを示すものであると論じ、

とにかく現存の源氏物語が桐壺より初めて現在の順序のまゝに序を追うて書かれたものでないことだけは明かだと思ふ。(同, 215頁)

と断言している。

さらに、『源氏物語』のうちに「描写の比較的巧妙な巻」と「著しく拙劣な巻」とが「混在」することに注意を促し、

こゝに「一人の作者」ではなくして、一人の偉れた作者に導かれた「一つの流派」を見出し得るかも知れない。もしそのことが成功すれば、源氏物語の構図の弱さが何に基くかも明かとなり、紫式部を作者とする「原源氏物語」を捕へることも出来るであらう。(同、227頁)

と論じている。

ここで展開されている古典分析の方法は、当時の国文学の一般的な方法はもちろんのこと、国文学の方法を批判して独自の方法を提起した保田興重郎や、小林秀雄の方法とも大きく異なっている。しいていえば、それは、一つの作品が時間の流れのなかで創造されていく過程を作品構造の分析をとおして解明してゆく、いわば思想史的方法とも言うべきものであろう。

このような方法は「源氏物語について」に限らず、あらゆる対象を論ずる際の和辻の固有の方法となっている。それはやがて『原始仏教の実践哲学』（一九二七年、岩波書店）へと結実する。この著書をめぐる印度仏教学の泰斗木村泰賢との論争において和辻は、仏教経典が「仏陀という一人の創造した体系的な教説」と考え「各経典全体を矛盾なく体系的に解釈しようとする」木村の研究方法を批判し、自らの方法について、『思想』1927年4月号に掲載された「木村泰賢氏の批評に答ふ」のなかで、経典のうちに互いに矛盾する論理の系統が存在することを率直に認め、そうしたいくつかの系統が歴史的な経過のなかでどのように壮大な体系へと組織されていったかを明らかにする、と論じている<sup>(5)</sup>。

そして、こうした和辻の研究方法が、『伊勢物語』の行文のうちに潜む微妙なニュアンスのちがいのうちに複数の作者を探り出す吉本の手さばきに極めて類似していることは疑いない。

吉本がこのような和辻の方法に関心をいだいた背景には、この時期の吉本のうちに芽生えた、それまで依拠していた小林秀雄の文芸批評に対する漠然とした不満があったように思われる<sup>(8)</sup>。文体や表現、物語の構成のうちに作者のモチーフを探るという分析方法は、描かれた主題をのみ評価するプロレタリア文学を批判する小林秀雄に学んだものである。しかし、それらの考察をすべて作者の個人的な「宿命」へと回収する小林の方法に吉本は倦厭たらざるをえなかったのである。そのような事情もあって、この時期吉本は和辻の思想史的方法に惹きつけられたのである。

それと合わせて『マチウ書試論』を構想していたこの時期、吉本にとって、和辻の方法に引きつけられる理由があった。

それは「源氏物語について」のすぐ前、『思想』1921年10月創刊号から翌年3月号まで6回にわたって連載され、1926年11月に岩波書店から単行本として出版された『原始基督教の文化史的意義』の存在である。この作品は、マタイ伝（吉本のいうマチウ書）、マルコ伝、ルカ伝、ヨハネ伝という4つの福音書の構造を比較分析することによって、イエスの物語が形成されていく過程を自らの思想史的方法によって明らかにしようとしたものであった。この書は『原始キリスト教の文化史的意義』と改題されて、1948年12月に第5版が出ている。幸徳秋水の『キリスト抹殺論』からエンゲルスの『原始キリスト教史論』まで、幅広く関係文献を渉猟していた吉本が、和辻のこの著書を参照したことは確実である。

### 第三章 ドレウスの『キリスト神話』

吉本のうちに混沌として渦巻くキリスト教に関する様々な構想が、『マチウ書試論』として一つの明確なたちをとりはじめたのは、1951年12月に原田瓊生<sup>たまお</sup>の訳で「岩波現代新書」の一冊として刊行されたドレウスの『キリスト神話』を手にしたときであったと考えられる。それまで漠然と懐いていたアイデアがこの書によって一挙に明確な形を取り始めたのである。

さきに引いた「戦後五〇年を語る」で吉本は、『マチウ書試論』を執筆するうえで参照した文献について、エンゲルスの『原始キリスト教史論』とシュバイツァーの『イエス伝』の二つを挙げ「思想的な意味で面白かったように思います」と述べ、続けて以下のように語っている。

実はもう一つ夢中になって読んだ本があるんです。いまは売り飛ばしてしまっただけですが、探したんですが見つからなかったんです。岩波書店から出ていたドレウスという人のイエス論なんです。新約聖書はインチキだと実証的に暴いていました。どうしてインチキかというと、新約聖書にイエスの言葉として出てくる言葉は、少しだけ変えればほとんど旧約聖書の中にあるというんですね。そのことを文献的に明らかにした本です。これには僕はものすごく影響を受けました。(前掲『吉本隆明が語る戦後55年』第3巻、12頁)

事実、『マチウ書試論』[1]はドレウスの議論を踏まえつつ進行していく。

マタイ伝に描かれたイエスが旧約聖書やユダヤ教のタルムードのさまざまなエピソードを寄せ集めて造られた架空の人物であることを実証的に展開する『マチウ書試論』[1]は、ドレウスの『キリスト神話』をほとんどトレースしたものとなっている。『マチウ書試論』の中にドレウス<sup>ドレウス</sup>の名前は八箇所<sup>八箇所</sup>で言及されている。そのうち四箇所ではドレウスの著書が直接引用されている。

直接ドレウスの名前が出ていない部分でもドレウスが踏まえているところは数多く指摘することができる。たとえば、

もともと、マチウ書は、第二世紀につくられたもので、ユダヤ教と原始キリスト教を、ただしく結びつける原典は、ヘブライ聖書、ジャンのアポカリプス、ポオル書簡のいくつか、であって、これも現在あるものにいたるまでに、たくさんの補正がくわえられていると信じられている。(43頁)

という個所。マタイ伝は「第二世紀につくられた」という断定はドレウスの議論を根拠としている。ドレウスの『キリスト神話』では「二世紀」の語が二四回繰り返される。「西紀二世紀頃には、ユダヤ人のある階級では、人間の罪を贖うために受難するメシアの思想が、行われていた」(74頁)「二世紀における教会の制度や事情を、何のお構いもなく、一世紀にあてはめて記述している」(96頁)「この場合福音記者が、我々に描いて見せたのは、一世紀代のパリサイ人ではなく、二世紀のものであった」(236頁)など、そのほとんどはマタイ伝の成立時期とかかわっている。

つまりドレウスにあって「紀元二世紀」はキリスト神話の成立にかかわる重要な時期として設定されているのである。

また、たとえば『マチウ書試論』で、

資料の改ざんと付加とに、これほどたくさんの、かくれた天才と、宗教的な情熱とを、かけてきたキリスト教の歴史をかながえると、それだけ大へん暗い感じがする。マチウ書が、人類最大のひょうせつ書であって、(43頁)

と、吉本はマタイ伝が改竄と剽窃の結果であると論じているが、ドレウスの著書に「剽窃」の語が一つ、「改竄」の語が五つ見える。

さらに吉本は、マタイ伝が「ジェジュがダヴィド王の子孫であるという系図は、メシヤ観のひとつからつくりあげられた」と論じ、「ナザレト村に住んだというのは、他のメシヤ観からつくりあげられた」と述べ、ヘロデ王の幼児殺しの物語は出エジプト記の模倣であると指摘しているのは(45頁)、いずれもドレウスの著書に、

その場合彼等は、初めのうちメシアをダヴィデ王、或はダヴィデの裔として、一つの人間のな人格、即ち神政的な王とも、神の恩寵を蒙る平和の君とも、また民の上に君臨する正義の支配者とも考えた。(前掲、11頁)

とか、

ヘロデ王の嬰兒虐殺の話は、ファラオの下した、新しく生れた嬰兒を皆殺してしまったという、命令(出エジプト記一五以下)の副本に過ぎない。(同、220頁)

とあるのを踏まえたものである。

以上のように吉本は、「すべてはヘブライ聖書の子約にのっとってつくられた架空の人物である」(46頁)として、『キリスト神話』におけるドレウスの主張をほぼ全面的に受け入れる。

現在ではドレウスの学説が学界において論駁され、論破されているということを根拠として、吉本の議論がすでに過去のものとなっているとする論者もいる。しかし、ここで、吉本の意図がドレウスとは根本的に異なっていることを指摘しなければならない。

ドレウスの目的はキリスト神話の解体にある。福音書に描かれたイエスが、旧約聖書やタルムードのさまざまなエピソードから造り上げられた架空のものであることを解明すればそれでことは足りる。しかし吉本の目的はそこにはない。吉本はマタイ伝に描かれたイエスが架空の人物であることを前提として、問題はその先にあるというのである。

マチウの作者が、意識的にかんがえていたことは、ヘブライ聖書にあらわれている後期ユダヤ教のメシヤ観を、ひとりの人物の意味のなかに集成して、それによってユダヤ教の母屋に、原始キリスト教をすえると言うことであつた。(46頁)

つまり、架空のイエスを創り出したマタイ伝の作者の意図こそが問題であるというのである。そして吉本の問題意識が和辻のそれとふれあうのはこの場面においてである。

#### 第四章 和辻哲郎の原始キリスト教論

和辻の『原始キリスト教の文化史的意義』は、その「序言」において、

著者は専門学者よりディレクタントイズムとして排斥せられつつしかも漸次勢力を得つつあるキリスト神話説を捕えて批評し、人間イエスがいかにして神話的イエスに変化したかの経路をたどろうとした。(『和辻哲郎全集』第7巻、3頁)

と述べているように、その目的は、キリスト神話の形成過程を四つの福音書の分析をとおして明らかにしようとすることであり、その議論は、ドレウスもその一人である、当時有力になりつつあった所謂「神話説」を踏まえて展開されている。「比較神話学や碑銘学の発達するにつれて起つた所謂神話説」(86頁)という叙述に付された註(3)に、「神話説」を提唱する学者として、J. M. Robertson, B. Smith, E. Carpenterなどとともドレウスの名前も並べて挙げられている。

『原始キリスト教の文化史的意義』の冒頭で和辻は、ローマ時代の「肖像彫刻」に言及し、そこに「米国人に酷似する多数の顔」があることを指摘し、「内的生活」においても「野性的な点において、実際の実用主義的な点において」極めて類似していると論じ、ローマ時代の末期にキリスト教がこうした傾向に反抗したことに注意を促し、

我々の文化にとってこのキリスト教の役目をつとめるものは何であるか。マルクスをモーゼとする社会主義が、何らか新しき生命を生み出すべきであるか。我々はそれを知らない。が、そのゆえに原始キリスト教は一層我々の関心を呼び起すのである。

と指摘している。(前掲書, 11~14頁)

和辻の『原始キリスト教の文化史的意義』は、このように明白な現代への関心に基礎づけられている。和辻において、キリスト教成立の秘密を探ることは、日本の雑種文化の源泉を辿るというモチーフと同時に、日露戦争後にしだいに深まったアメリカとの対立、そしてロシア革命を成功させた新興マルクス主義勢力の胎動に対して、どのように対処していくべきかというモチーフによっても支えられていたのである。

吉本もまた、敗戦の経験と、その後続いたマルクス主義とアメリカ文化の激流のなかで、和辻と同じような感想をもったにちがいない。さきに引いた「伊勢物語論」において吉本は、敗戦直後の思想状況に対する感慨を洩らしている。

僕は古典の中から珍腐さと封建性だけしか感じないだらう批評家たちが近代文学だなどと称してゐるのを笑止の極みだと思つてゐる。彼等は口を開けば「反動」「封建的」「戦犯」「合理主義」「ヒューマニズム」と題目を冠せるが斯んな言葉の何処に人間の思想が感じられるのか。どこに文学があると云ふのか。「反動」だとか「封建的」だとか「ヒューマニズム」だとかいふ呼称で、人間の思想を割り切らうとするのは全く良心が欠けてゐるのだ。(前掲, 14頁)

ここには戦前の日本の思想のあり方を掌を返したように批判する、敗戦直後の思想状況に対して倦厭たらざるをえない吉本の思いが滲みだしている。

そのような意味で吉本にとって、単なる実証的な関心からではなく、アメリカニズムやコミュニズムの浸透に対する対策を求めて聖書を分析した和辻の試みは魅力的なものに映ったに違いない。

和辻は、現代との対比において、「野蛮」なローマとギリシャ文化の混淆を描写し、キリスト教は「ユダヤ教と異教とを問はず、総じてギリシア風時代の「文明」全体に対する反抗ではなかつたか」と提起する。(前掲, 15~6頁)

キリスト教のうちに「異教的要素」すなわちギリシア風の文化の影響が含まれていることは教父たちにも知られており、それらは「悪魔の所行」として処理されていた。

しかしこの「悪魔の所行」が歴史的に言つてキリスト教の起源よりも古い以上、模倣したのが異教ではなくてキリスト教だといふ見方は当然起こらなくてはならぬ。(中略) いわゆる神話説は、この

点を追究してキリスト教の起源全体をここから説かうとするのである。(同, 30頁)

和辻は、ここで、当時有力になりはじめた「神話説」に言及し、主にロバートソンの説を中心にそれを紹介する。

神話説が標的としたのは、「正統派の信仰」ではなく、むしろ「異端視」されていた「伝記派」の人々である。

彼らもまた処女懐胎や死人の復活については神話説を唱へ、ヨハネ福音書の史料としての価値をも認めないのであるが、しかしナザレのイエスの十字架の死については全然疑いをさしはさまない。神話説はこの最後の拠り所をも「神話」として説き去らうとするのである。(同, 31頁)

「伝記派」とは、ルナンの『イエス伝』に端を発した、福音書のイエスを、処女懐胎、死からの復活といった神話から解放し、その人間性を明らかにしようとする学派のことである。「神話説」の眼目は、「伝記派」の試みをさらに推し進めて、イエスの実在性そのものを否定しようとするところにある。

ルナンの試みをさらに推し進め、福音書全体に押し及ぼそうとする点で、吉本のドレウスへの関心は、和辻と共通している。吉本は、マタイ伝がイエスを「創作」するやり方は「幼稚」であると指摘したうえで、次のように述べている。

生半可に進歩的な神学者のように、処女妊娠とか、出生譚とか、復活とかは伝説であるが、ジェジュの伝道や処刑は事実であったというのは、まったくくだらない見解であり、マテウ書のなかで、処女妊娠ということより確かであると思われるところはどこにもないと言ってよいだろう。(45~6頁)

つまり、和辻も吉本も、福音書の一部を神話として一部を真実とするような「伝記派」の中途半端な解釈の仕方を批判しているのである。ここに福音書を徹底的に分析し、その歴史的成立の過程を明らかにしようとするドレウスらの神話説に対する共感の由来がある。

つづいて和辻は、イエス(救世主)信仰の「痕跡」が「ヘブライ文献」の中にも存在している例として、旧約聖書に有名なヨシュア(Joshua)はJehoshua(救い主の意)とも書かれて、ギリシア名のイエスJesusに当たるものであるが、このイエスこそイエスの原形である。(中略)ヨシュアとは畢竟モーゼの神話の写しである。(前掲, 37頁)

と論じている。これがドレウスからの援用であることは、ドレウスも、

ヨシュア記Josuaという名は、ドイツ名前のGotthilfのように、Jah-hilfe(ヤハウエの助け)という意味であつて、授福者として、また贖罪者としての彼を現わしている。(中略)モーセが割礼の

聖なる風習を移入したように、ヨシユアもまたこれを更新したことになっている。(前掲, 29~30頁)と論じているところからも知られる。

和辻は神話説を踏まえつつ、旧約聖書やタルムードに現れたこうした古くからの「イエス崇拜」に、当時行われていた「密儀劇」が「混入」して福音書のイエスの物語ができあがったと論ずる。

## 第五章 和辻哲郎の神話説批判

「神話説の概要」を解説したうえで、和辻は「比較神話学や碑銘学が在来明らかでなかったものを明らかにした点は、公平に認めなくてはならぬ」と評価する。(前掲, 43頁)

しかし同時に和辻は、神話のバールを剥ぎ取るというだけでは不十分であると「神話説」を批判する。

物語を貫ぬいて現われている一つの「精神」は、この物語が仮構であると否とを問わず柄乎として存している。そうして我々が歴史的認識において目ざすところは、畢竟この「精神」であって、事件の細部ではない。(同, 48頁)

福音書が神話であるとしても、物語を生み出した「精神」を明らかにすることが必要であると和辻は主張するのである。

福音書を宗教的想像力の生んだ作品と見、その作品の動機や材料を見分け、それを通じてその奥に君臨する一つの人格的生命に到達しなければならぬ。(同, 52頁)

和辻は、神話説を踏まえつつも、キリスト神話の解体に最大の努力を傾ける神話説を超えて、神話のうちに込められた精神を解明しようとする。これはあきらかに、吉本の試みと共通する。

四福音書に描かれたイエスの生成過程を明らかにしようとするならば、まず最も古く成立したとされるマルコ伝を検討することはもっとも近道である。和辻はこの道を進んだ。

しかし、吉本は別の道を選択した<sup>6)</sup>。

なぜマルコ伝ではなくマタイ伝を吉本は選んだのか。この点について吉本自身は『自著を語る』のなかで、

専門家だったら、きっと一番古いマルコ伝がどうだって考えていくわけでしょうけど、僕はそうじゃないから自分なりに文学的に読むと、もうマタイ伝しかないっていうことになったんです。(39頁)

と語っている。

おそらく、吉本は「専門家」という言葉のうちには和辻も含まれているものと思われる。なぜなら、この課題に真正面から取り組んだのが和辻であったからである。『原始キリスト教の文化史的意義』のなかで和辻は次のように述べている。

その方法としては先づとも共観福音書の作品としての発達を観察し、その発達の方向を突き留める必要がある。それによつて作品の動機はかなり明らかに捕捉されるであらう。ついで最古の福音書たるマルコ伝をこの動機の光の下に分析する。そこに福音書製作以前の伝説がその原本的な姿において見いだされるであらう。(前掲, 52頁)

ドレウスは「マタイ伝」と「マルコ伝」の相違に考察を加えている。これに対して、和辻は「マルコ伝」から「マタイ伝」への展開を詳細に検討してゆく。

その結果、和辻は「マルコ伝の重心が後半の物語にあり、その意味で単純に統一されてゐる」のに対して「マタイ伝の構図」は拡散していると論断する。

その原因の一つはマタイ伝がマルコ伝のほかに主の言葉を収集録した文書(Logiaquelle)を利用したことにあるであらう。しかしさらに有力な原因は、物語の動機の分化である。ここではもはや受難の物語が唯一の重心ではない。(同, 54頁)

「マタイ伝」は「マルコ伝」の「イエスの短い言葉」を「長い説教に変形する」と和辻は指摘する。その実例を数多く引いたのち、和辻は「マタイ伝は、マルコ伝の簡素にして美しい統一を失ひ去つた」と論決する。(同, 59頁)

さらに、その過程において「旧約聖書の利用が著しく進んでゐること」を和辻は指摘する。

マルコ伝に存在しない奇蹟的誕生の話が預言者の文の豊富な引用によつて飾られてゐる如く、マタイ伝の加筆は全体として少なからず旧約聖書の知識に基いてゐる。(62頁)

和辻の考察は、ここから、「マルコ伝」のうちに「マタイ伝」そして「ルカ伝」へと発展していく「萌芽」を辿り、さらに「マルコ伝」の材料となった「原本」へと遡及する試みへと展開してゆく。(同, 六七頁)

吉本は「マタイ伝」と「マルコ伝」とを比較しながら以下のように述べる。

マルク書がここをかんとんに、「そのころに、ジェジュはガリレから、ナザレトにきて、ヨルダン河のなかでジャンから洗礼をうけた。」と書いているだけだから、このところはマチウの作者の想像力の産物にちがいない。こういう想像力の型は、マチウ書のなかで、どのようにはたらいっているか。(47~8頁)

つづけて吉本は、「マタイ伝」におけるイエスと洗礼者ヨハネの出会い、イエスの弟子獲得にかかわるなどのエピソードが『旧約聖書』からの模倣であることをドレウスを踏まえつつ示し、

このふたつを比較することによって、マチウ書のなかでなんべんも繰返される想像力の型をつかみとることができる。(中略) マチウの作者がきわめて重要なものとして、とりあげているジェジュ

の奇蹟物語が、まったくこの想像力の型として、ふわけすることができることがあきらかである。

(48~9頁)

と論じている。

ここで吉本は、あきらかに和辻の分析を踏まえている。「マタイ伝」において付加された部分を詳細に検討して、「マタイ伝」の作者の意図を探究するという方法が共通している。

和辻は、「マルコ伝」から「マタイ伝」への展開のうち「神の子イエス」を強調し「人間イエス」を退けようとするパウロの「主張」を読み取り、

彼の時代の教会の信仰が、この人間イエスの伝説をできるだけ神の子イエスとして意味づけ変へようとしてきたことを示しはしないか。(同, 68頁)

と述べ、「マルコ伝」を編纂させた精神が「パウロ風の信仰」であることを指摘する。「原始教会」つまり組織の力こそが原始キリスト教発展の最大の要因であると和辻は述べる。

和辻は、これと同時に、イエス神話がひとびとに信じられ受けいれられていった背景には、イエスという人物の並外れた強い人格があると指摘する。

イエスの魅りの信仰が起こつたといふ事実は、イエスがいかに並みはずれた強い人格であつたかを示すのではなからうか。さうして彼が「神の子」として信ぜられた事実は、あらゆる人間の関与する神的生命を、彼がいかに並みはずれた程度に具現して来たかを示すのではなからうか。(同, 78頁)

イエスは「地上の繁栄」を度外視し、ただ「魂の救い」のみを問題にした。これは「革命」と呼ぶべきものであると和辻はつづける。

このような革命は異常に強い人格でなくては到底決行することができぬ。彼の時代に彼の周囲に君臨して来た一切の権威に対して彼がいかに断乎とふるまつたかを、我々の時代に我々の周囲に君臨して来た一切の権威にあてはめて考えれば、現代のいかなる革命家も彼の前にその影を失ふであらう。福音書の伝説はかくのごとき革命家の行動を復活の信仰に色づけて語つてある。(同, 88頁)

そして最後に和辻は、イエスが出現する歴史的必然性についてつぎのように言及する。

ギリシア風時代の商業主義や利己的競争や上層の奢侈は、重い圧力のごとく下層民の上にかかつて来たのである。この虐げられた下層民にとつて、世上の価値を倒換することはいかに望ましい心の願ひであつたらう。(同, 91~2頁)

「価値転換の要求」は「下層民」の要求であつた。

このやうな背景を考えると、我々はイエスの出現が偶然でなかつたことを理解し得ると思ふ。イエスは突如として彗星のごとく現はれたのではなく、その時代の最も活きた精神的要求を代表した

のであつた。(同, 92頁)

ここで和辻は、当時にわかに勢力を強めてきたマルクス主義に基礎を置く無産運動を意識している。このようにキリスト教とマルクス主義とを重ねあわせて、和辻は次のように結論づける。

神話説はイエスの歴史性を抹殺することに囚はれて、より重大な中心の問題を逸してゐるのである。これは彼らがこの「抹殺」において一つの革命を認める偏狭な情熱にもとづくのであるが、しかしこの偏狭を導き出したものはイエスの歴史性を固守する論敵の同じく偏狭な情熱でなくてはならぬ。我々はこの問題がこの種の双方の偏狭から解放されることを要求する。(同, 47頁)

和辻は、いわゆる「神話説」の正当性を認めつつ、しかしたとえイエスが歴史的に実在した人物でなくとも、また聖書に描かれたイエスの様々な奇蹟の物語が虚構であったとしても、さまざまな「物語」を通して表れる「一つの「精神」」の存在を否定することはできないと言うのである。(同, 107頁)

吉本もまた、「ジェジュの奇蹟」に権威を賦与するために「ジェジュの実在性という危険な仮定」が必要とされたことを認める。ヘブライ聖書<sup>(7)</sup>から採用されたさまざまなエピソードを「ひとりの人物の物語」として統合することが「マテウ書の作者」の唯一の問題であつた、それはいわば技術的な問題であつたと述べる。(51頁)

吉本はマタイ伝に描かれたさまざまな特質からイエスのあれこれの性格を引き出すのではなく、そこにマタイ伝の作者の思想を読み取らなければならないと言う。

そこで、ぼくはたとえば、マテウ書の主人公ジェジュが家族感情を欠いているように描かれているとき、そこに作者の思想の徴候をよみとるべきではあるまいか、と考えるのである。(53頁)

吉本の議論がドレウスから離れていくのはここである。

吉本の目的は、ただキリスト神話を破壊するということにはない。吉本はイエスの「肉体」に込められた思想を探求する。そしてこうした発想は、すでに指摘したように、和辻にも共通するものであつた。

マテウ書の主人公ジェジュは、ドレウスの言うように、「ヘブライ聖書を種本にしてつくりあげた象徴的人物」である。しかし、そこにはマテウ書を制作した「原始キリスト教の思想的なアンビヴァレンス」が裏打ちされている。「ジェジュの肉体」は「マテウ書の作者の造型力から生れたもの」だから。(54頁)

言わば、ここには、思想が投影する現実と、生理が投影する現実とのあいだの断層を、あかるみに出そうとする意企があると言えるが、それは原始キリスト教が、人間の実存の条件として、はじめ

て自覚的にとりあげたものであった。(55頁)

このように述べたうえで吉本は次のように続ける。

現実が強く人間の存在を圧するとき、はじめて人間は実在するという意識をもつことができる。ここで人間の存在と、実存の意識とは、するどく背反する。(中略)現実的な秩序というものは、かれらにとって動かすことのできないものとして考えられたからである。ここから現実的に疎外され、侮蔑されても、心情の秩序を支配する可能性はけっしてうばわれるものではないという、一種のするどい観念的な二元論が生まれ、現実的な抑圧から逃れて、心情のなかに安定した秩序をみつけ出そうとする経路がはじまる。(57～8頁)

この結論も、福音書に描かれたイエスのうちに、当時の「時代的要求」を読み取った和辻と共通している。

『マチウ書試論』に対するドレウスの影響を過小評価することも間違いであるが、それを過大に評価することも間違いである。むしろ、そこには和辻哲郎の『原始キリスト教の文化史的意義』の影響を考えることが必要である。

## 註

- (1) 戦中・戦後に書き継がれた宮澤賢治ノートのなかに西田幾多郎が晩年に展開した「絶対矛盾的自己同一」の論理を書き写したと思われる記述がある。(『吉本隆明全著作集』第15巻, 256～7頁)
- (2) 戦時期に政府や軍部によって言論を批判され弾圧された美濃部達吉と津田左右吉は、敗戦後に積極的に象徴天皇制を支持する発言を行った。
- (3) この時期の和辻の天皇論は、1948年11月に勁草書房から刊行された『国民統合の象徴』に収録されている。
- (4) そこには保田與重郎の同じような語り口も影響していたかもしれない。
- (5) 和辻・木村論争については拙著『保田與重郎研究』(2004年、ペリかん社)の「序論」を参照されたい。
- (6) この点はすでに指摘されている。たとえば上総英郎は「原始キリスト教を論ずるなら、吉本氏はあの『マタイ伝』(マチウ書)よりはるかに素朴で親しみ深い『マルコ伝』(マルク書)の方を取り上げればよかったのである。」(『『マチウ書試論』批判』『早稲田文学』1972年6月)と述べ、また高尾利数は「吉本がマルコ福音書の先行性を知っていながら両者の関係を追求しないのは問題ではある」と述べている。(『「党派的思想」の克服——『マチウ書試論』詩論』『現代思想』1974年10月, 199頁)
- (7) ドレウスは「タルムッド」の語を使用。吉本の「ヘブライ聖書」という言い方は和辻の「ヘブライ文献」により近いと言えよう。

## 〔付記〕

本稿は大幅な改稿を経て、2012年3月、ペリかん社より発刊される拙著『吉本隆明の戦後 一九五〇年代の軌跡』に収録されます。ご参照ください。

(2011年9月12日受理)