

研究発表

宮澤賢治と宗教

インカルチュレーションという視点から

谷口正子

一 Inculturation とは何か

はじめに inculturation という比較的新しい言葉を用いるように考えるか検討することから始めよう。この言葉が頻繁に登場するのは、ヨハネ二三世によって招集された第二ヴァティカン公会議（一九六二—一九六五年）以後のことである。それ以前のキリスト教一般の態度、とりわけカトリック教会は保守的閉鎖性を保ち、宣教地固有の文化をキリスト教に同化させようとする主張が圧倒的に強かった。公会議以後、カトリック教会の《開かれた態度》^①は急速に進み、キリスト教内部での一致 (ecumenism) のみならず、他宗教との対話

も行われるようになった。カルメル会前管区長奥村一郎師によると、長い世紀にわたって《教会の外に救いなし》としてきたキリスト教神学が、カール・ラーナーの《無名のキリスト者》(anonymous Christian) 理論によって激しくゆすぶられたり、『教会憲章』^②第一六項で《未信者の救い》として、当時としては画期的な見解が示されたのもこの頃である。

このような趨勢の中で論議され始めたのが、一般に《文化的受肉》と訳される inculturation の問題であった。これは、具体的にはキリスト教の土着化 (indigenisation)、日本においては日本化 (japanisation) の問題として捉えられ、典礼の国語化、諸規則の脱西欧化

などの改革が活発化した。一方、その行き過ぎを憂える意見も現れて、教会内で激烈な論戦が闘わされるようになり、現在に至っている。

ところで、『文化的受肉』の問題は、実は最近始まったことではない。そもそもキリスト教文化そのものが、異文化をとりこみながら発展してきたのである。ユダヤに生まれたキリスト教が、ギリシヤ思想を援用することで西欧キリスト教として体系・制度化され、さらに、キリスト教が布教される以前からあった土着の文化をも取捨選択しつつ（単純なシンクレティズムを排除しながら）同化していったのであった。この事情は、仏教に対する中国の場合も同じである。仏教というインド思想が初めて中国に伝来したとき、中国はすでに独自の古典文化である儒教と老荘思想を完成させており、いわゆる中華思想によってこれを誇っていた。そこで、仏教者たちは、インド仏教の原典に即して直接理解させることをあきらめ、中国語訳仏典に依拠して、本来思想類型の全く異なる中国古典との類比において仏教教理を理解させようとしたのである。すなわち、

般若思想、「空」の思想は、老荘の「無」の思想を借りて説明された。このような《格義仏教》的理解の仕方は、道安によって仏教本来の思想に立ち返ること（義解仏教）が主張されるまで続いたのだった。古来、文化の衝突するところで、必然的に取り組まざるをえなかつた問題と見えよう。また、これは単に宗教の問題だけとは限らない。《国際化》による文化摩擦、民族紛争が絶えない現在、真剣に考えるべき問題でもあるのだ。

次に、この言葉の解釈についての拙見を明らかにしておきたい。これは本発表の基礎となるので、どうしても押さえておかねばならない。私の場合、単にキリスト教を日本の文化に根付かせる（土着化）という意味ではない。村上陽一郎は、この言葉があらわれる以前は *acculturation* と言われていたことを喚起し、次のように書く。

…それまでは、…全世界、キリスト教の福音が届いているところでは、どこでも、いつでも、誰でも、普遍的にラテン語が使われ、それによってカトリッ

ク教会の一致・統合性、そして普遍性が（形式的にせよ）維持されると考えられて来たのであった。

このような「土着化」は、しかし、飽くまで、キリスト教が当該の文化にとって「外なる」もの、異文化である、という前提にたった概念ということができる。しかし、先に立てた前提、つまり、カトリックの真理が人類にとって真に「普遍的」であるならば、それは、いかなる民族、いかなる地域の人々にとっても、「外なるもの」、「異文化」ではなく、たとえ顕在化はされてなかったとしても、本来「内なるもの」、自分自身のなかに捜し当て、見いだすことのできるものでなければならぬ。

…いかなる文化のなかにも、本来的に存在しているキリスト教カトリシズムの真理を、その文化の歴史的传统を尊重しつつ、その文化の文脈のなかで捜し当て、そこに顕在化させる、という考え方に切り替えなければならないことになる。こうした問題意識の結果が、『acculturation』という言葉が『incultura-

tion』という言葉に置き換えられたところ、という事態になって現れたと理解することができる。^二

この文の趣旨は拙見とたまたま全く一致している。さらに、私の場合はどちらかの文化をもう片方に受肉させるというよりは、相互的受肉の意味をもっていることも、言い換えれば、相即的に exculturation の意味をもっていることをことわっておかねばならない。

第二ヴァティカン公会議以前、東西の靈性交渉が強く叫ばれるようになる前は、交流がなかったために、あるいはやり方が間違っていたために、東は東、西は西と、二つの違った文化があると考えられてきた。それらが、実は奥深いところで通底している場合が少なからずあることが、交流が深まるにつれ、次第にわかってきた。ミサのことばとか、音楽とか、聖画を日本化することなども全く意味のないことではないだろう。しかし、それ以上に大切なことは、人間存在のもっとも本質的な部分での一致を探ることではないだろうか。時代的にも場所的にもおよそ交わるはずのなかった二つの思想が、人間を深く見つめることで実は極めて近いこと

を知ったときの喜びこそ、インカルチュレーションの
出発点ではないだろうか。

二 宮澤賢治の場合^三

本論に移る前に、まずなぜ宮澤賢治を思いついたか、
について触れておきたい。それは『カトリック新聞』
（「声」欄）のある記事がたまたま目にとまったからだっ
た。「賢治はキリストに出会っていたに違いない」――
そこにはこのように書かれていたからだ。これを読ん
での第一の感想は、ひよっとすると、仏教者の側から
文句が出るかも知れない、ということだった。なぜな
ら、周知のように賢治は極めて熱心な法華経の信者だ
ったからだ。おそらく、賢治を先のラーナーの《無名
のキリスト者》（この言葉を知っていて書かれたか否か
は別として）と見なしての発言であろう。しかし、仏
教者の側からすると、賢治をキリスト教側にとりこん
だ、という印象を与えられるかも知れない。というの
も、先のラーナーの考え方は、他の信仰を自分の信仰
に従属させる《包括主義》であるとし、それならば

《無名の仏教者》という考え方も当然ありうるのだ、と
いう反論が非キリスト者のみならず《キリスト者》の
一部からも出ているからだ。^四

ところで、それはそれとして、「賢治がキリストに出
会っていた」という考え方はよく理解できる。賢治自
身が仏教徒として書いたり、行動しているつもりでも、
そのままキリスト者のそれとして通用できる考えや行
動がはつきりと目につくからだ。賢治はこの意味であ
きらかに《無名のキリスト者》であろう。だがそこで
もう一步踏み込んで、一で検討した *inculturation* の考
え方を思い出す必要があるのではないか。これこそ、
賢治の奪い合いを避ける唯一の思考方法ではないだろ
うか。《無名のキリスト者》にしろ、《無名の仏教者》
にしろ、その根底には人間の本性に潜む共通の何かが
あって、これをキリスト者なりに、あるいは仏教者な
りにとり出したに過ぎないのではないか。それが賢治
の文学にもあって、しかも《護教文学》から免れてい
る、あるべき姿の「文学」という形をとっているので、
いっそうどちらの側にも抵抗なく、まるで読者自身の

信仰の発現であるかのように一人一人の心の中に《顕在化》するのではないか。また、人間の本性から発するものであるからこそ、賢治の文学は、先の二宗教を信じない者をも感動させるのではないか。

ここで、当然の成り行きとして一つの質問が課される。予想されるだろう。なるほど賢治の作品は、仏教者とキリスト者の両方に感動を与えるだろう。だが、この両者の宗教の根底にあり、それぞれの基盤となる神学的、あるいは仏教学的考え方は全く違っている。そのところをなおざりにしてよいのか、という問題提起である。しかし、この拙論はそれを論争する場ではない。ここで問題としたいのは、現象として表面に現れ、たまたま一致した《体験》だけであることをことわっておかねばならない。それに、現在どのよう^六に体系だてられた創唱宗教であろうと、宗教はまず体験から始まったのであって、体系付けや理論づけは後から行われたのである。「キリスト教にあつては、霊的生活の根源に体験が、生まれでるオリジナリティがある。それこそが「霊」の新鮮さを記す個人的、集団

的な徴である。キリスト教的真理の相貌が明るみに出るが、それは前もって教理、あるいは過去によつて形作られてはいない」^五のである。「どちらかを選ばねばならぬとしたら、ちゅうちよせず^六にイデオロギーを捨てる」べきではないのか。

だがそれはそれとして、漠然と体験を羅列しても焦点がぼけるので、賢治の意図にも、「文学」のあるべき姿勢にも反するが、賢治文学の最も顕著なテーマであり、しかも二宗教にほぼ共通していると思われる最も重要な教理（前述したようにそれぞれの依つてたつ基盤は問題としないで）にあえて分類しながら、本論に入りたい（賢治の文学は極めて豊かなので、他の視点で追求できる多くの興味深い主題を喚起させるが、それらについてもここでは触れない）。

彼の作品から宗教的必要素を探っていくとき、二つの最も大きなテーマが浮かび上がる。一つは大乗仏教の大悲の思想、自己犠牲の思想である（『ジャータカ』にその多くの物語化が見られる）。これはキリスト教の愛の思想に通ずる。「人の子が来たのは…仕えるため

あり、また多くの人のあがないとして、自分の命を与えるためである」(マタイ二〇・二八)、「一粒の麦が：死ねば、豊かな実を結ぶ」(ヨハネ一二・二四)、「愛する者のために命を捨てること、これ以上の愛はない」(ヨハネ一五・一二)、「十字架の死にいたるまで、へりくだって従う者となった」(フィリピ二・八)。この第一の実践者はいうまでもなくキリストである。二つ目は、これと密接に結びついた、縁起(依他起性)の思想を根にもつ《共同体》という考え方である。これはキリスト教というなら、《キリストの神秘体》《聖徒の交わり》という考え方にその類似性を見いだすことができよう。この二つは大きな違いももつのだが、これについては後で言及する。

(1) 大悲の思想・愛の思想

『銀河鉄道の夜』

その例として、最も知られている代表作『銀河鉄道の夜』がまず挙げられよう。この作品の最後で、ジョヴァンニは、それまで一緒に銀河鉄道の旅をしていた

はずの親友カンパネラが、友達を救おうとして溺死したらしいことを知る。その友達というのは、ジョヴァンニに意地悪ばかり言っていた、他ならぬ《いじめっこ》のザネリである。人を救うための自己犠牲だけではなく、ここには《勧善懲悪》《因果応報》という常識的な道徳を破る行為がある。キリストが律法的道徳を破って《新約》を打ち立てたことを思い出そう。この童話にはもう二箇所同じ思想があらわれているところがある。一つはタイタニック号と一緒に海に沈んだ子供たちの家庭教師だった青年に次のように言わせている箇所である——「わたくしはどうしてもこの方たちをお助けするのが私の義務だと思いましたが前にいる子供らを押しつけようと思いました。けれどもまたそんなにして助けてあげるよりはこのまま神のお前にみんまで行くほうがほんとうにこの方たちの幸福だとも思いました」。もう一箇所は《さそりの火》を見たとき、女の子が話すさそりの話の中のさそりの祈りである——「どうしてわたしはわたしのからだをだまっていたちに呉れてやらなかったらう。…どうか神さま、

…この次にはまことのみんなの幸せのために私のからだをおつかひ下さい」。

「グスコープドリの伝記」

この話全体が《大悲》の具現化である。子供たちを飢えから守るため、父母はみずから森に消える。そして最後に、今度はブドリが、人々を救うために一人火山島へおもむき、爆死するのである。この話は、「たぐさんのブドリのお父さんやお母さんたちはたぐさんのブドリやネリといっしょにその冬を暖かいたべものと明るい薪で暮すことができたのでした」と終わっている。固有名詞の後に、「のような住民たち」を省いて、普通名詞化していることに注目しよう。この話は決して個人的一回的なこととして創られてはいないのである。

「雨二モマケズ」

このあまりにも有名な詩が、評者によって解釈が違っており、論議の的になったことは知られている。宗教的な発想からこの詩を解く人々がおおむね絶賛する

のに対して、賢治の《敗北感》をあらわした詩とする中村稔を初め（のちに評価が改められたが、全面的には変わっていない）、これは詩ではないとする人々さえいる。『法華経』で解釈しようとする人々はこの詩の最大の問題点となる《テクノボー》の中に常不輕菩薩を見る。だが私自身は、《テクノボー》はむしろキリストではないかと考える（賢治が意識的には全く考えていなかったとしても）。《もし神の子であるならば、自分を救え》とのしられながら、キリストは十字架上で一見無力のまま死んだ。人間の行為を損得勘定で見ない人々にとつては、自分で罪を犯したわけでもないのに、他者のために自分を犠牲にしたキリストはこの上ないテクノボーではないのか。《テクノボー》という言葉をも、自嘲でも敗北の表現でもなく、外部から見た場合の蔑視表現であり、賢治は《それでいい、むしろそれこそを望む》と考えていたのではないかと推察したい。一切の見返りを期待しない、行為の結果さえも考えない（実際、それは人間にはわからないことなのだ）その時点で行うべき自己犠牲を理屈抜きで

受容できる人、それを《テクノボー》とよんだのではないか。従つて、この詩を「大悲・愛」の例として挙げてもよいのではないか。

(2) 縁起・相依相成の思想／キリストの神

秘体・聖徒の交わり

先にこの拙論は宗教の教理や理論をあつかう場ではないとことわつたが、《縁起思想》と《キリストの神秘体》を併記するについては、さすがに若干の注釈をせざるをえないだろう。縁起思想がこの宇宙のすべての関係性、いわば《宇宙共同体》を対象としているのに反して、キリストの神秘体は人間だけ、しかも狭義では、キリストを中心とした「教会」を指すからである。この考え方は福音書自体の中に既にあるが、それを取り出したのはパウロである——「もし体の一つの部分が苦しめば、すべての部分もいっしょに苦しみ、もし一つの部分がほめたたえられれば、すべての部分もいっしょに喜びます。あなた方はキリストの体であり、一人一人その部分なのです」(コリント一、一二・二六、

二七)。仏教徒であつた賢治の場合は、言うまでもなく、人間以外のすべての生物をとりこんでいる。彼の考えていたのは《大悲の交響する宇宙共同体^九》として
の場ではなかつたか。(1)と順序は逆になるが、詩から先に見ていこう。

詩作品

最も先に挙げなければならないのは、『春と修羅』の序文であらう。

わたくしという現象は／仮定された有機交流電燈の／ひとつの青い照明です／(あらゆる透明な幽霊の複合体)／風景やみんなといっしょに／せはしくせはしく明滅しながら／いかにもたしかにともりつづける／因果交流電燈の／ひとつの青い照明です／
∴(すべてわたくしと明滅し／みんなが同時に感ずるもの)／∴(すべてがわたくしの中のみんなであるように／みんなのおのおののなかのすべてです(ら))。

これらの詩句は科学的な解明などさまざまな評者に

よってさまざまに解説されているが、宗教という視点から見たときは、やはり上記二つの考え方を連想せざるをえない。この思想はほかに多数多く散在する――

「(みんなむかしからのきょうだいなのだから／けっしてひとりをはいりてはいけない)」(青森挽歌)、「どうかこれが「おまへがたべるゆきが」天上のアイスクリームになって／おまへとみんなとに聖い資糧をもたらすように／わたくしのすべてのさいはいをかけてねがふ」(「永訣の朝」)、「いちばん強い人たちは願ひによつて墮ち／次いで人人と一緒に飛騰しますから。」(「堅い瓔珞はまつすぐに下に垂れます」)。

童話の中にもこの思想はあふれている。

「セロひきゴースユ」

すじを述べる必要もないほど有名な代表作の一つだが、依他起性・共同体思想がこめられた典型的作品と見なしてよいだろう。セロがうまく弾けず、楽長からののしられて落ちこんでいるゴースユのところに、ま

ず猫、次にかっこう鳥、そして狸と、動物が入れ替わ

り立ち替わりあらわれてゴースユにセロを弾いてくれとか、教えてくれとか頼む。彼らはゴースユに邪険にされながらも、決して彼を恨まない。最後にやつてきたのは野ねずみで、床下でゴースユのセロを聞いたため何匹もの動物の病気が治ったことを伝え、子ねずみの病気を治して欲しいと哀願する。子ねずみをセロの中に入れて弾き、病気を治してやつただけでなくパンまで持たして帰す。それから六日目の晩、一人で演奏させられたゴースユは楽長はじめ皆の絶賛を浴びる。実は彼の方こそ動物たちに教えられたのだ、ということにとゴースユは気づく。ゴースユは自分で初めから意識して善行をほどこしたわけではなかった(むしろその逆だった)。だが、彼の知らぬところで動物たちに役立ち、彼自身も実はすっかりと動物たちに支えられていたのだ。社会とは、交わりとはまことに不思議なものなのだ。

「よだかの星」

この話も名作として多くの人々に絶賛されている。

また、いじめられていたよだかが天へのぼって星となる結末が、逃避ではないかという意見も出ている。よだかはみにくいために、他の鳥たちからばかにされ、いじめられ、名前を変えろとまで言われている。だが、そのよだか自身は口に飛び込む羽虫や甲虫を食物にして生きている。その辛さをはっきりと自覚したとき、よだかは飢えて死ぬことを、鷹に殺される前に空の向こうに行ってしまうことを思いつく。よだかの天への飛翔は従って単なる逃避ではない。生きている限り、他の生き物を犠牲にせざるをえないという生き物すべての宿命、それを絶つためには自分を殺すしかないのである。が依他起性の明るいプラス面としたら、ここに描かれているのは生きているわれわれすべてを蕭然とさせるその哀しいマイナス面なのだ。

「なめとこ山の熊」

小十郎は熊を射殺して、その肝や皮を売って生計を立てている。だが、彼は決して熊が憎いわけではない。そうせざるをえないからしているのだ。この点はよだ

かと似ている。谷間に行く途中で母子熊のほほえましい会話を聞き、胸がいつぱいになってそのまま戻ってしまう小十郎なのだ。ある日、彼は岩の上で大きな熊と出会い撃とうとすると、熊は「二年待ってくれ」と頼み、ほんとうに二年後、垣根の前で血を吐いて倒れていた。そしてまた別の一月のある日、今度は小十郎の方が熊にやられて死んでしまつ。「おお、小十郎おまえを殺すつもりはなかつた」という熊の声をきく。青いちらちらする星のような光のなかで「熊ども、ゆるせよ」と思いながら彼は意識を失う。それから三日目の月夜、小十郎の死骸を黒い影が輪になって囲み、祈るように動かなかった。小十郎の顔は冴え冴えして笑っているように見えた。相手を殺さなければ生きられないという宿命を見据えた上で、許し合い、ときにはみずからを犠牲にしてまで譲り合う熊と熊撃ちの物語は、先の二つの童話を超える哀しい祈りともとはれないか。

こうして見ていくと、どの話も主役が動物であることに気づく。これらは童話だから単なる比喩であり、

擬人化なのだと言つことはできない（と同時に、擬人化ととり、人間同士の問題として敷衍することもできるだろう）。先に触れた通り、キリスト教の共同体である《キリストの神秘体》には、動物は含まれていない。筆者の知る限り、聖書には人間によって犠牲となつた他の生物たちに対する罪の意識は見いだせない。詩人の宗左近は、埴谷雄高の小説『死霊』の中のキリストによって食べられた魚がキリストを糾弾する箇所を挙げて、雄高の世界と賢治の世界が「合体するのを感じずにはいられない」と述べているが、同感である。キリスト教が《自分自身のなかに捜し当て》られなかつたものとして、仏教から素直に学ぶべきことがここにあることは確かではないのか。そしてこれもまた、inculturation を考えることの大きなメリットなのである。

(3) ほんとうの宗教の模索

ところで、賢治の作品を探索しながら、筆者はある興味深い事実を発見したのだった。賢治がひよつとし

たら、仏教とキリスト教の両者を包み込み、それらを超えるなにかを求めていたのではないか、言い換えれば inculturation の模索の先取りのようなことをしていたのではないか、という箇所が作品中に見いだされたのである。それは次のような箇所である。

『銀河鉄道の夜』

タイタニック号で遭難した女の子と子供たちの家庭教師とジョヴァンニとの会話である。

「天上へなんか行かなくなつていいじゃないか。ぼくたちこゝで天上よりもつといゝとこをこさえなけあいけないって僕の先生が云つたよ。」「だつてお母さんも行つてらっしゃるしそれに神さまが仰つしやるんだわ。」「そんな神さまつその神さまたい。」「あなた達の神さまつてどんな神さまですか。」「青年は笑ひながら云いました。「ぼくほんたうはよく知りません。けれどもそんなでなしにほんたうのたつた一人の神さまです。」「ほんたうの神さまはもちろなたつた一人です。」「あゝ、そんなでなしにたつた

ひとりのおんたうのおんたうの神さまです。」「だからさうぢやありませんか。わたくしはあなた方がいまにそのほんたうの神さまの前にわたくしたちとお会ひになることを祈ります。」(初期形三)

ここでジヨヴァンニがいう《ほんたうのほんたうの神さま》とは何をさしているのだろうか。この箇所を丹治昭義は、神の《無限否定》を意味する《神ならぬ神》とし、『法華経』が説く地上以外に浄土がないという靈山浄土の教えにほかならない、としている^二。賢治が『法華経』の熱心な信者であったことはあまりにも知られているし、また、青年の台詞は、キリスト教会の牧師や神父によってよく言われてきた台詞であり、賢治が教会を訪れたとき、実際にこのような会話が交わされたのではないだろうか。

だが、この箇所を『法華経』の擁護とだけとってしまえば、それで結論が出てしまう。筆者としては、ジヨヴァンニの問いかけを問いかけとしてそのまま開いておきたい気がする。生前出版されたただ一冊の童話集『注文の多い料理店』の序文で「わたくしには、そ

のみわけがよくつきません。…わたくしにもまた、わけがわからないのです」と述べている賢治が、簡単に割り切ってしまったとは思えない(たとえ法華経の信者であったとしても)。賢治がどの程度までキリスト教を知っていたか詳しい資料はないが、関心を抱き、その関係の本も読んでいたことは確かと思われる。真壁仁は賢治の幼かったころの花巻が、キリスト教文化に最も早く目覚めた土地であった、としており、実弟清六も「若いころ賢治の思想に強い影響を与えたものに基督教の精神があつたことが最近重要視されるようになって来た。…その精神が後年の賢治の作品の奥底に流れていることが首肯されるのである^三」と述べている。内村鑑三の直弟子だった齋藤宗次郎と交流があつたと、小学校五年のときの担任、照井真臣乳がクリスチャンだったこと、盛岡教会のタピング牧師のバイブル講義に出ていたことも知られている。上田哲によれば、カトリック教会にも出入りしていたらしい^四。作品中の《聖女テレジア》(装景手記)、《サンタマリア》(オツベルと象)「シグナルとシグナレス」という語をそ

の証しの一つとみることもできよう。

ところで、『銀河鉄道の夜』は、その初期形にもう一か所同じ問題提起が見られる。銀河旅行の終わりに最終形には登場しない《黒い大きな帽子をかぶった青白い顔の痩せた大人》がカンパネララの座っていた席で笑っていて、次のように言っただ。

みんながめいめいじぶんの神さまがほんたうの神さまだといふだらう、けれどもお互ほかの神さまを信ずる人たちのしたことで涙がこぼれるだらう。それからしばらくたちの心がいいとかわるいとか議論するだらう。そして勝負がつかないだらう。けれどももしおまへがほんとうに勉強して実験でちゃんとほんたうの考とうその考を分けてしまへばその実験の方法さへきまればもう信仰も化学と同じようになる。

ここには科学者賢治が現れる。この大人の台詞は「さあいいか。だからおまへの実験はこのきれぎれの考のはじめから終りすべてにわたるやつでなければいけない。それがむずかしいことなのだ。…」で終わり、この後、ジョヴァンニの「あゝマジェランの星雲だ。

さあもうきつと僕は僕のために、僕のお母さんのために、カムパネララのためにみんなのためにほんたうのほんたうの幸福をさがすぞ」（初期形三）という美しい台詞が続くのである。

「北上川は 気をながしィ」

『春と修羅』第二集に収められたこの詩には、次のような箇所がある——「（クリスマスなら毎日だわ／受難日だつて毎日だわ／あたらしいクリストは／千人だつてきかないから／万人だつてきかないから）。丹治昭義はこの詩句について、「すべてのものの誕生は仏の子、菩薩の出現であり、その死は菩薩が人々のためにいのちを捨てることである」^{二五}と述べているが、これは《キリスト》をこのままとして、先のラーナーの《無名のキリスト》と同じもの、言い換えればたくさん的小文字のキリスト（christ）たちを指すのではないかととれる。ここに登場するのは二千年前に十字架上で死んだ歴史上の一回的なキリストではない。菩薩もキリストも超えた大悲・愛を、自己を犠牲として生きる

すべての人々のことではないのか、とさえ思わせる。その遺言とも思える力作『深い河』の中で、遠藤周作が言おうとしたことも通じるのではないか。

「業の花びら」あるいは「夜の湿気と風

がさびしくまじり」(下書稿)

最終的に賢治によって残されたよく知られた五行の後に、下書稿の一つでは次のような詩行があったのだ——「ああ誰か来てわたくしに云へ/億の巨匠が並んで生まれ/しかも互いに相犯さない/明るい世界は必ず来ると」。文化間、宗教間の摩擦や多元主義(pluralism)が論議されている現在、これらの箇所から、賢治の問題意識の先駆性をひしひしと感ずるのは筆者だけであろうか。批評の仕事とは、作者によって意識された表向きの言葉だけを指針にして評価することではない。「深い魂の作品は、創造者によって感じられることはあっても、真に知られることはないからであり、作品がまず凌駕するのは、作者自身だからである」^六。天沢退二郎は先の「なめとこ山の熊」の主人公の死が彼を

詩人として成立させた、とした後で、詩人の成立の彼方につねに《夜》がある、それも夜の彼方へとつづく夜の成立を見るのだが、宗教者としての賢治にも結論があつたとは思えない(たとえ彼が法華経信者であつたとしても)。死に至るまで《問いつづける》人であつたと思いたい。あまりにも真剣で、その故にあまりにも哀しい問いかけであつたけれど。宗左近は、「詩とは宇宙と生との秘密を探ること。しかし、賢治には、宇宙よりも一つ先のものがある。…言葉を変えれば賢治には、宗教よりももう一つ先のものがある、ということでしょうか。/悲劇でしょうか。しかし、それがあつたために、深い未知がひらかれてゆくのではないでしょう」と、著書の第九章を結んでいる^八。Inculturationを視点とした、このまだ未熟で経過的な研究発表の材料に筆者が賢治の作品を使った理由もそこにある。

* この拙論は二〇〇一年三月発行の『共立・国際文化』(共立女子大学国際文化学部紀要、第一八号、四七五六頁)に発

表した研究ノート「Inculturation についての一考察——宮澤賢治の文学を通して」に僅かに手を加えたものである。学会発表では、本論文のあとに、第二部として宮澤賢治の《宗教体験に即して》が続いていたが、紙数の関係で残念ながらカットせざるをえなかった。

註

- 一 奥村一郎「キリスト教の土着化」『布教』三〇巻一〇号所収、一九七六年、五九五—六〇一頁。
- 二 村上陽一郎『奇跡を考える』岩波書店、七六—七七頁。
- 三 この拙論を書くにあたり、賢治の作品についての多くの評論を読んだが、それらは皆違っており、まるで賢治の文学を鏡として自分を写し出しているように、その人なりの賢治論になっている。賢治の文学の無限とも言える豊かさの証しであろう。この拙論もその例外ではないのだが、ひとつ断っておきたいのは、今回は inculturation という枠の中で書いたということである。もしこれがなかったら、別の書き方があったと思う。なぜなら、筆者の本来の専門は

文学であり、とりわけ詩であるからだ。

- 四 その代表者として John Hick の名を挙げておく。 *The Metaphor of God Incarnate*, SCM Press Ltd., 1993 (『宗教多元主義への道』、間瀬・本多訳、玉川大学出版部) を参照のこと。
- 五 Michel de Certeau, *L'Éringerer*, Desclée de Brouwer, 1991, p.180.
- 六 Anthony de Mello, *The Song of the Bird*, Gujarat Sahitya Prakash, 1983. アントニー・デ・メロ著『小鳥の歌』拙訳、女子パウロ会、一九八五年、一三七頁。
- 七 本論文の賢治の作品の引用は、すべて、『新校本・宮澤賢治全集・本文篇』(筑摩書房)より採録した。
- 八 『宮澤賢治ふたたび』思潮社、二〇二頁。
- 九 竹村牧男『仏教は本当に意味があるのか』大東出版社、一六八頁。
- 一〇 宗左近『宮澤賢治の謎』新潮選書、二〇九—二二頁。
- 一一 キリスト教的宇宙観を自然破壊の元凶のように言う人々には必ずしも賛同できない。なぜなら、比喩としてではあるが、聖書には《谷川の水を求め鹿》《空の鳥》《野の百合》《迷った一頭の羊》のように動

植物も肯定的な意味を担って登場しているし、二三世紀には、アッシジのフランチェスコのようにすべての自然界がもつ美を認識していた《聖人》も存在しているからだ。神学が形成される過程で人間以外の生物が人間に役立つためにのみ存在する被造物とされてしまったのではないか。最近出た『カトリック大辞典』では、「神は人間に自然の世話をするように命じたのであって、自然の支配者になれと命じているのではない、という考え方がしだいに明らかになりつつある」とされている（一二〇七頁、村上陽一郎記）。

- 一八 『宗教詩人・宮澤賢治』 中公新書、三〇、三二頁。
- 一九 『兄のトランク』 筑摩書房、二二七―二二八頁。
- 二〇 『図説・宮澤賢治』 河出書房新社、六四、九六頁。
- 二一 前掲書、二二頁。
- 二二 Pierre Jean Jouve, *Le Don Juan de Mozart*, Christian Bourgois Editeur, 1968, p. 13.
- 二三 『宮澤賢治』論』 三四頁。
- 二四 前掲書、二四六頁。

討議

コメントと司会 小野寺功

今のお話は現在の日本のキリスト教が直面しているインカルチュレーションの課題を先取りした興味深い発表だったと思います。賢治については、相当に知識をもった方が多いと思います。それで一般論ではなく、日頃私が気になっている一点に絞ってコメントすることに致します。

私はこれまで「西田哲学とキリスト教」を研究テーマにしてみました。この問題をつきつめていくと、「大地の哲学」の立場から、どうしても宮澤賢治を取り上げる必要があるような気がして、最近、『賢治・幾多郎・大拙——大地の文学』（春風社）という本を書きました。その内容が谷口先生のご発表の論旨に近いところがあって、深く共感しながら聞かせていただきました。

今回の総合テーマが自然とか生命についてということですので、キリスト教徒として、以前から気になっていることを一つだけお話ししてみたいと思います。人間以外の生物を犠牲にし、これをあやめることへの罪意識の問題です。これは、正直いって私が伝統的キリスト教の枠をはみ出して、宮澤賢治を研究せざるを得ない実存的動機となっています。

私の出身地は賢治とほとんど同郷で、岩手県の花巻と『遠野物語』で知られている遠野の中間地にある東和町というところですが、ここは賢治の『春と修羅』第一集の「冬と銀河ステーション」という詩の中に出てきます。この地方は賢治がイーハトーヴと呼んだように、少なくとも戦前まではコスミックというか、アニミスティックな精神風土が色濃く残っておりました。当時はどの家でも農家であれば大抵家の中の馬屋（まや）に、馬とか牛とか家畜が飼われていたものです。毎朝草を刈ったり、世話していると家族のように思えてくるので、手放すのはつらかったです。

一方私は、多感な時期に精神の大地震を経験して、

生きるよりどこを求めて紆余曲折の据え、カトリックの信仰をもつようになりました。人間の生き方としてひたすらこの道を深めてまいりましたが、ただ一点動物のいのちに対するあり方は、深層のところくい違い、どうも仏教的な考えの方に傾斜してしまいました。戦時中、私の家は山羊を飼っておりましたが、鶏でもうさぎでも、時期がくれば処分しないといけません。これが結構辛いですね。春になると子山羊が何匹か生まれるのですが、実にかわいいのです。しかし雄は乳を出さないので、少し大きくなつた頃どこでも処分します。時には川にもつていって沈めないといけません。静寂な自然の中で一人やるわけですから、生活のためとはいえ、とても強い罪の意識を感じてしまいます。その時だれに訴えるすべもない存在の亀裂というか、宿命のようなものを実感させられました。

キリスト教徒になる前のことですが、路上で牧師さんのような方に出会って質問したところ、「動物は神によつて人間のために造られたものなので、そんなに悩むことはないよ」という答えでした。そういう面があ

るだろうことは理解できましたが、私の心情の論理には届きませんでした。しかしこの問題は、後にシユバイツァーの「生命の畏敬」に基づいた動物観と出会って、かなり癒されたことは感謝です。

今考えると、この時が私の魂の目覚めの時であったのかも知れません。その後岩手を離れて、長い思想遍歴の後、大地の哲学、大地の思想をめざすようになった背景には、賢治と同じ精神風土の影響があると私は思っています。

この点、賢治は、人間のみならず、生きとし生けるものへの並はずれた宗教感覚をもつ天才肌の詩人だったと思うので、谷口先生が言われたように、キリスト教よりは仏教、とくに法華経に傾斜していた理由が納得できます。私の考えでは宮澤賢治の体質は、東北の地霊といってもよいほどアニミスティックであり、シャーマニスティックですらあったと思います。しかし彼の偉大さは、そこに終わらせないで、高度な仏教的世界観によって読みかえ、浄化し、創造的エネルギーに昇華していったと考えられます。この点はロシア

のドストエフスキーの作品とも共通なところがあると思っっています。

賢治の作品は、日本人の心の根のところ、縄文的といつてもよい一番奥のところを踏まえているために、最初は全く理解されなかつたかも知れませんが、今は深く浸透しています。私は谷口先生の宮澤賢治についてのご発表をお聞きしながら、私自身悩んできた生物的自然との共生と犠牲の問題を思い出してあれこれと考えておりました。

これはたまたま私が触発された一例にしか過ぎません。これから討議に入りますが、ご自由に各自の意見をお願い致します。

河波 昌 東北的な霊性というものは、西田の場合ですと北陸の霊的なもの、あるいは九州に行くと九州的な霊性があるかも知れない。霊性というとユニヴァーサリティがあるけれども、地域のもっている特殊性が霊性においても考えることができるのでしょうか。そういうのを明らかにするのも一つの日本文化史、宗教

史と関連するのでは…。

小野寺 私はどちらかと言えば西洋哲学よりも西田哲学に共鳴して哲学の道に入ったのですが、東北人の感覚からいうと、靈性感覚がどこか違います。例えば西田先生も大拙先生も猫好きで非常に可愛がっていますでしょう。また、生きとし生けるもの、自然に対する深い理解があるといつても、宮澤賢治が抱いていたような尖鋭な問いとはどこか違います。例えば「注文の多い料理店」をみますと、山猫に料理されるのは人間の方で、動物の側から逆照射することによって、安易に地球上の動植物を傷め、殺して怪しまない近代人を痛烈に告発していますよね。これは動物愛護の精神というよりはもっと悲しみを秘めた世界観的で素朴な東北的心性です。西田先生や大拙先生とつながりつつ、もっと原初的自然性というか、縄文的なのです。その意味で私は東北的な靈性の特殊性は、きわめて原始的な、シャーマニスティックな原型を鉱脈のように保持しているところにあると思っています。

上田閑照 お二人の話、大変感銘しながら聞きました。今、河波さんが出された、靈性が地域によって違うんじゃないかというお話についてですが、靈性というのは、大地ということと必ず結びつくと思うんです。わたくしの言う意味での無限の開けが、世界の土台である大地に浸透してくる、そこで初めて靈性ということが言える、というふうに思います。全く別の方向から言うと、和辻のいうような風土が非常に大きく問題になると思います。大地というのは具体的には風土と結びつきますから、そうすると無限の開けがしみこんできたときのあり方もやはり変わってくると思います。職業によっても変わってくるかも知れません。ただ、靈性の運動と言えるのは、生活に密着したところでの固有な形態と、それを越えて通じ合うもの、その二つがありうると思うんですね。谷口さんのお話の中で非常にはつきりおっしゃったと思うんですが、あくまで法華經の信者だったということと、それが同時に無限に開かれていたこと、そのことはまた純粹経験を生きる、純粹経験自身が無限に開かれているということとで

もあるし、そこは詩人ということでおっしゃるんですが、この二つが結び付いている。これが本当のことだと思います。ある歴史的な宗教を本当に信ずるときには、自分の信じているものの固有の形を越えたものへの開けが同時にそこに成立しているというふうに考えられると思います。賢治は法華経の信者だったと限定してしまうと、賢治を理解することはできなくなると思いますね。それと小野寺さんが身をもって経験された痛みですが、賢治の場合、法華経ということ

はもちろんなあるんだけれども、作品の上で非常に感銘を受けたのは、「なめとこ山の熊」です。猟師で、殺さざるをえないというシチュエーションの中で何が感じられるかということで、大変感動的な作品だと思いませんか。それから谷口さんが非常に具体的に考えられたのですが、どうして賢治が法華経の信者であったのか、一つは法華経のもつ幻想性、これは確かに大切だと思います。もう一つは積極的な菩薩道、それとはまた別の根拠になるのですが、人間以外の生物を殺すことに對する痛みがキリスト教の側には直接あらわれていな

い。しかし、賢治はキリスト教の真髄ははつきり理解している。非常に具体的に言われていて、賢治を理解する非常にいい導きになりました。一つお聞きしたいのは、縁起ということと「キリストの神秘体」が「レスポンデントするということですが…」。

谷口 「キリストの神秘体」の方がずっと狭いのです。「キリストの神秘体」というのは正統的な意味では「教会」、教会といっても小さい一つの教会のことではなくてカトリック教会、法王を中心とした信者全部を含む大文字の「教会」のことですが、拡大して解釈しても人間だけで、動物や植物はそこに入っていない。縁起でいう共同体というのは生物皆が全部含まれますので、そこが違います。しかも創世記に、神は自分にかたどって人間を創造し、「すべてを支配させよう」とあるのです。ところが、新しい『カトリック大辞典』には、執筆者は村上陽一郎氏なのですが、この箇所は「世話をせよ」という意味で言われたのではないかと書いてあります。それならいいのですが、伝統的には

人間がほかの動物を支配する、というふうに思われています。それから、上田先生がおっしゃった「大地」ということにつながり、本多先生がお書きになった本にもあることですが、「transcendence 上昇」、「つまり上に向かつて超越する」といふことと、「transcendence 逆に下降的に超越する」といふことは一致すると思いません。これはどうしてもここで言いたかったことです。なお、上田先生がとてよく見て下さったと思うのですが、一見賢治が熱心な法華経の信者であるということと無限に開けているということとは違うように見えてそうではない、全くおっしゃる通りだと思います。

本多正昭 動物をあやめざるをえない場合、どこに判断基準がおかれるのか。人間中心主義であるという批判がキリスト教内部にも一部の神学者からあるんですね。雨が地下水になって、地下水からまたずっと地上に熱で蒸発されて、そしてそれが雲になる。これはパニッカー神父の比喩ですけれども、上昇と下降の循環、世界を見たときにこれが非常にヒントになります。神

の創造物がそういうふうな循環的構造をもっているし、聖書にもそれを示すような言葉がたくさんあるだろう。にもかかわらず、神の似姿というのは人間だけだとする。このあたりが自分の中で調和してないのです。

谷口 キリスト教神学の方々にお伺いしたいことなんですけれども、旧約聖書と新約聖書は一応別に考えた方がいいという気がします。キリスト自身は、彼の使っている比喩、野の百合とか空の鳥を考えますと、ほかの生物を支配しようという考えはないのではないのでしょうか。

本多 ぼくもそう思います。ぼくはキリスト教の歴史を言っているのです。

谷口 歴史的には、伝統的にはそうでしたし、カトリック教会で教えられたこともそうでしたが……。最後に一言、私がここで言いたかったことは宮澤賢治のすばらしさだけでなく、を通して、今までどちらかという仏教は仏教、キリスト教はキリスト教と別々に

論議されていたのを、わざと仏教とキリスト教を一緒
につきまぜて、その中から共通の部分、別の言葉で言
うと「人間」を取り出してみたいと思ったのです。そ
れが一つの大きな目的だったということをおことわり
しておきたいと思います。ありがとうございました。