

東西宗教交流学会年次報告

二〇二一年・第三九回學術大会

宗教と文学

東西宗教研究

No. 20・2022

東西宗教交流学会年次報告

二〇二二年・第三九回学術大会

目次

宗教と文学

講演Ⅰ

細川ガラシア考・・・・・・・・・・・・・・・・田中 裕 4

講演Ⅱ

韓国と香港での研究活動報告・・・・・・・・寺沢邦彦 28

講演Ⅲ

十字架のヨハネの詩をどう読むか

上田閑照の「言葉」論を参照しつつ・・・・・・・・鶴岡賀雄 39

自由研究発表

パラダイム転換の必要性

出来事が生起する場所の理解のために・・・・・・・・高橋勝幸 68

特別発表

東西宗教交流学会の歩みと今後について	91
編集後記	97

細川ガラシア考

田中 裕

二つの異なる世界（カトリックの精神世界と武士道の世界）を共に生きた細川ガラシアの思想と生き様は、これまで多くの人々の関心の的となってきたが、「ガラシア」の名前が、イエズス会の宣教師達の書簡によってヨーロッパのカトリック世界でも知られており、彼女を主人公とした物語が語り継がれ、音楽劇として一六九八年、オーストリアのウィーンで、ハプスブルグ家の皇帝レオポルド一世とその家族の前で上演されたことは、余り知られていない。この劇では、ガラシアは、キリスト教的な美德の鏡であり、逆境にあっても不変の信仰を貫いた「丹後の国の勇敢なる王妃」として称賛されている。¹

ヨハン・ベルハルト・シユタウト作曲のこのオペラの

楽譜が、ウィーン国立図書館に所蔵されていることがわかったのはごく最近のことで、上智大学の故トーマス・インモース教授の助言を受けたウィーン在住の新山カリツキ登美子氏が発見、その原譜を沖縄音大教授の豊田喜代美氏が校訂し、上智大学創立百周年記念事業のひとつとして二〇一三年に紀尾井ホールで蘇演された。このオペラの脚本は、二六二七年にフランス人イエズス会士のフランソワ・ソリエがまとめた「日本教会史」がもととなっており、そのオランダ語版が一六六七年にオランダ人イエズス会士コルネリウス・アザルによってアントワープで刊行、さらにそのドイツ語版が一六七八年にウィーンで、「丹後の女王の私信とキリスト教的美德」というタイトルで出版されて

いる。「丹後の王妃ガラシア」の物語は一八三八年にフランスでも公刊されているので、十九世紀初め頃までは、ガラシア(Garcia)の名前は、フランス、オランダ、神聖ローマ帝国で語り継がれていた。

日本では江戸時代から明治初めまでは、細川忠興夫人が、「ガラシア」という洗礼名をもつキリスト教徒であったと云うことは知られていなかった。たとえば、寛文八年(一六六八年)に儒者の黒沢宏忠が出版した「本朝列女傳」の「細川忠興孺人(孺人＝身分高き人の夫人)」では、武士の妻の鏡として、貞女にして列女(忠義の心をもつ気丈な女性)として称賛されている。それによると、彼女は石田三成の使者に向かつて、「源君之命東関に在り。我其の夫人なり。如何に秀頼に従はんや。盛衰を以て節を改めず。存亡を以て心を易えざるが武士の家法なり。偶々武士の家に生まれ、豈家法を辱めんや」と述べて、武家の作法に則って自決したと書かれている。「戦いに勝利するか敗北するか、その盛衰によって節を曲げずに、生きるか死

ぬかの存亡の時には心を変えないのが武家の法」というあたり、ここでは、忠興夫人は、「当代の節女にして、婦人でありながら義のなんたるかを知っていた」武家の妻の理想とも云うべき人物として称賛され、彼女を称える頌

「細川内室 當時節女 婦而有儀 克誦相聞^② 視死如帰 侍女尚侶 子葉繁枝 世有誉処」が添えられている。

なぜ日本の儒教の学者によって「不変の忠誠心をもってサムライの家の掟を辱めなかった、貞女の鏡」と称賛され、ヨーロッパのカトリックの信仰の世界では「キリスト教的美徳と不変の信仰を貫いた聖女」として物語られてきたのであろうか。

ガラシアの内面の世界を知る手がかりとして、彼女が當時の大阪の修院長セスペダスにあてた書翰、彼女の愛読していた信心書である『キリストに倣いて』、當時のアヴェ・マリアの祈りの文言を手引きとして考察したい。

イエズス会宣教師の書簡に見られるガラシアの人物像について

西欧に伝えられたガラシアに関する物語とそれを元に創作された楽劇「勇敢な婦人」に大きな影響を与えたものはイエズス会の宣教師達の書簡およびそれらを纏めた年報である。そのなかでも、一五八八年のルイス・フロイス書簡に引用されたガラシアからグレゴリオ・セスペデス大坂修院長宛の書翰は、書かれた時期が関ヶ原の合戦以前であること、すなわちガラシアの悲劇的な死の前に帰天したフロイスによって引用された書簡である点で、生前のガラシアの姿を如実に伝える同時代の歴史的資料として最も価値のあるものである。日本では、ガラシアと面識のある人物によって書き残された第一次資料として著名な「霜女覚書」でさえ、関ヶ原の合戦から四八年後の一六四八年に熊本藩主細川光尚（ガラシアの孫）の求めに応じて、ガラシアの侍女の一人であった霜女からの聞き書きであった。したがって、後世の劇的な脚色や徳川幕府の厳しいキリシタン禁令

への政治的な配慮から自由な歴史的なガラシア像を伝える貴重な書簡であるといえよう。

武田昨朝当地に参り、伴天連様、いるまん様方の御動静を拜聞仕り喜びに堪へず候へども、とりわけ、皆様残らず日本を御退去なさるるものに非ざる由を承り御同慶に堪へず候。

これによりて、妾も心に力を得、何れは当地方にもお戻りなされ、御面接を賜はる事もあらんかと希望を新たに致し候。妾の事につきては、伴天連様御存じの如く、吉利支丹と相成候儀は人に説得されての事にてはこれ無く、唯一全能の天主デウスの恩寵ガラシアにより、妾自らそれを見出しての事に罷在り候。たとへ、天が地に落ち、草木が枯れはて候とも、妾の天主に得たる信仰は決して変る事無かるべく候。最も悲しみに堪へざることは、伴天連様への迫害により妾どもの受けし不幸にて候。されどこれによりて、よき吉利支丹としての信仰があかざるべきものと存ぜられ候。伴天連様方御退去の後、

妾への苦難は絶えし事無之候へども、何事も天主の御助けにより御加護を受け居る次第に御座候。

二男(三歳の幼児)は一時重態を伝へられ、もはや恢復の見込無之候折、この幼児の魂の空しく失はれ候を憂ひ、如何にすべきかとマリアに相談仕り候処、最善の方法は御作者天主に一切を御委せするにしくはなしとて、極秘裡にマリアにより洗礼を授けヨハネと名づけ候。然るにまことに不思議にも、その日より快方に向ひ今日にては全く恢復仕り居り候。

戦争より御帰還後、越中殿には日常の御生活ことの外厳しく、妾の一子の乳母にて同じく洗礼を受けし者を、些々たる過失によりてその鼻をそぎ、両耳を切り取りて屋敷の外に逐ひ出し候。それに引続き他の二人の侍女の髪も削り、三人共吉利支丹なるが故に逐ひ出され候。妾は注意深く、侍女どもに必要な品々を整へ、信仰を失はざる様に激ましやり申し候。

数日前、越中殿丹後領に行かれ候も、御出発に先だ

ち、御帰還後は留守中屋敷内の様子を尋問致さるべき旨妾に申され候、これ天主の教に就いての事なるべく、又屋敷内にて吉利支丹となりし者に関する事ならんと懸念仕り居り候。

マリアと妾とはいかなる迫害が越中殿或は関白殿の何れより来り候とも既に覚悟を定め、その機に臨み天主への御大切の為に、いくばくかの苦難を致し得る事を喜び居る次第に御座候、伴天連様方の御動静を御伺ひ致し度きものと日夜念じ居り、我等の天主が再び皆様方を当地に御連れ戻し下され、妾を助け、妾の幼児を御導き下さる様あけれ切望致し居り候。

機会にても有之候はゞ、皆様よりの御便り賜はる事御忘れ無き様、また御禱りと御弥撒に於いて、妾のためにお祈り下さる様重ねて奉懇願候。妾と共にまかり居り候信者は皆信仰固く、殉教に就きては若しも斯く重大なる意義ある時を見出し候はゞ、皆の者に相勧め申すべく候^④。この書簡はキリシタン武田(サンチヨ)

が九州から大阪に帰ってガラシアに伴天連パードレや修道士イルマン達の消息を伝え、彼等が日本に留まる決心をしたことを喜び、いつか宣教師達に再会する希望が生まれたという言葉から始まっている。そして「伴天連パードレ（セスペデス）様もご存じのように、私がキリシタンになったのは、他人から説き勧められてのことではなく、まったく唯一全能の天主デウスの恩寵グランアにより私自身が見出したものである」と述べた後で、「たとえ天が地に落ち草木が枯れ果てたとしても、私の信仰フィーデスは変わることは決してない」と力強く自らの信仰を告白している。

伴天連追放という秀吉のキリスト教に対する突然の態度変更は、当時のキリシタン達にとってまことに大きな不幸であったが、この逆境においても恩寵が与えられ良きキリシタンとしての信仰を証しことができると述べて、彼女自身の身辺に起こった出来事を報告している。

ひとつは幼き二男（興秋）が病にかかり危篤状態になったので、極秘裏に（侍女の清原）マリアの手から洗礼を

授けたところ、奇跡的に快癒したことである。これは彼女が逆境の中で見出した恩寵の光の如きものであった。しかしながら、細川家の当主忠興のキリシタン詮議は厳しく、家中のキリシタンの侍女達に残酷な体罰を加えたうえで追放した。ガラシアはこの不幸な侍女達に密かに生活に必要な一切のものを送り、彼女たちがキリシタンの信仰を守るように励ましている。

この書簡は、越中殿（忠興）が丹後の所領にでかけるときに、帰阪するときには厳しいキリシタン詮議をすると言いついたことがのべられており、大阪の細川屋敷に閉じ込められながらも、マリアとともにキリスト教信仰を守ろうとするガラシアの心中が率直に吐露されている。そこでは、「清原）マリアと私（ガラシア）はいかなる迫害に対しても―それが越中殿（忠興）からであろうと関白（秀吉）からであろうと―それに耐える覚悟をしている」こと、「天主への御大切（愛）のゆえに何事か苦しむことが出来たらば嬉しい」と迫害による苦難を受容する用意ができてい

るので、伴天連様方の消息を聞かせてほしいこと、天主が伴天連様方を当地（大阪）に連れ戻し、私（ガラシア）の子ども達を導いてくださるように日夜祈っているのです、どうか伴天連様も私（ガラシア）にお便りを賜る機会をお見逃しなきよう、またと御弥撒の折りに私のことも覚えておいてくださいと、司祭と共にあるべき信徒の心情を吐露している。この書簡の結びの部分では、ガラシアのまわりにいる（潜伏した）キリシタン達の信仰は堅固であり、ということについても、もしそのような重大な意義のあることが（天主の御心によって）見出されたならば、それを受け入れる勇気をもつように互いに励まし合っている、と述べている。

ガラシア自身が伴天連セスペデスに書いた書簡が、彼女の信仰のあり方を知る上で最も重要な資料であるが、それに次いで、ほぼ同じ頃に宣教師たちがガラシアについて言及した書簡群も参考になる。

まず一九三八年にローマで発見された南イタリア生ま

れの宣教師アントニオ・プレスティノが平戸で一五八七年に書いた書簡がある、そこは、「丹後国の越中殿（細川忠興）の奥方の改宗」が、秀吉による伴天連追放令という艱難の時代に「最も勇気と慰めを与えた」女性としてガラシアに関する詳しい記述がある。プレスティノ書簡では、史的ガラシアの解明に資するつぎのような記述がある。

（一）「信長を討った有名な大将」の娘である「奥方」が、もともと靈魂の不滅を否定する日本の宗派（禪宗）に属していたが、夫の越中殿（細川忠興）を通じて、（千利休の兄弟弟子として夫と親交の深かった右近殿（高山右近）のキリシタン信仰について聞き及び、キリスト教に強い関心を抱いた。

（二）「奥方」は「非常な理解力と聡明さ」をそなえていた女性であったので、当時大阪にあったキリシタンの聖堂にでかけて直接にその教えを聞くことによって、問題をもっと根本的に知りたいという切望を抱いた。

（三）忠興の留守中に「奥方」は厳重な警護をうけてい

て、自由に外出することは許されなかったので、関白に従って薩摩攻略のためにでかけた夫の留守中に、夫人は屋敷の警護をいかぐつて、数名の侍女と共に大阪の聖堂を訪問した。彼女はその名前と身分を明かさずに、日本人の伝道士イルマン（コスメ）に逢い、長時間にわたつての教示を聴き、以前から不審であつた事柄について質問したあとで、その教に満足して受洗をもとめた。しかし、修院長のグレゴリオ・セスペデスは、彼女が関白の側室の一人かも知れないと思ひ、その場で洗礼を授けることを躊躇した。彼女の身元を従者に調べさせて、細川忠興の正室であることを知つた後、宣教師達と「奥方」との交流が継続することになった。

(四)「奥方」は洗礼志願者として「宣教師達と文通する方法を見出し、信仰の問題と自己の義務に関して議論を続けながら、侍女をはじめとして、」次々と家中のものを聖堂に使わして、順次に説教を聞かせたので、最初はその教えに反発していた侍女達も、次第にキリスト教の教えに引きつけられて、「救世の真理」を知つてからは内

的な満足を感じて、奥方よりも先に洗礼を受けることが出来た。「奥方」は一人の洗礼志願者であつたにもかかわらず、すでに受洗した侍女たちの教師としての役割も果たしていた。彼女はまた、侍女達だけでなく、同家に仕えるその夫達にも改宗を勧めて、何人かの改宗者とキリスト教の理解者を得た。プレステイノ書簡で注目すべき事実は、「奥方」が既に改宗していた侍女達に向かつてヨハネス・ジェルソンの本の講読を行った。この本は、大阪の宣教師達と日本人の修道士イルマンの協力のもとですでに日本語に訳されていたもので、クリシタン時代に「こんでむつすむん地 *contemptus Mundi*」というタイトルで一六一〇年に和訳が出版されたものであるが、トマス・ア・ケンピス著の「キリストにならいて *Imitatio Christi*」という書として現在知られるものと同一の内容の著作である。プレステイノ書簡は一五八七年の日付であるから、すでにこの時点で和訳（すくなくとも原本の抄訳）の為されていたことが窺える。

プレステイノ書簡よりもさらに詳しくガラシアのキリ

スト教入信の経緯を記録したものは、ルイス・フロイスの同じ頃に書かれたいくつかの書簡^⑤、宣教師達の記録を纏めたイエズス会の「日本年報」の記事、そしてフロイスの浩瀚な著書『日本史』の中のガラシアに関する記録がある。

ルイス・フロイスは「丹後の領主の奥方」という言い方だけではなく、ガラシアという洗礼名を使って彼女について語っているが、一五九六年一月一三日に長崎で記した書簡では、キリシタンとなった武士やその妻が、家の名誉のために自害する事が許されるかどうかと言う問題に触れていることが注目される。太閤秀吉が自分に対して陰謀を企てたという口実でその甥である関白（秀次）を討つことを命じたとき、多くの他の諸大名と共に関白と親交のあった忠興の政治的な生命もまた危殆に瀕した。フロイスは「身分の高いものは自害する前に、まずその夫人、子ども、侍女たちをも殺して敵の手中に陥らないようにすることが日本人古来の習慣である」と説明した後で、この時点でガラシアがすでに「身に危険が迫った場合に直ちに自害しな

ければならないと夫の忠興に命じられたが、それに対してキリシタンとしてどのように対応すべきかという質問を宣教師にしたことを記録している。パアレは、自害は決して許されない、それこそ天主にたいする最も重大な罪であり、すべての人を生命の危険から救うことが天主の慈悲にかなうことであるといったところ、ガラシアはパードレの勧告に従うと答えたと記録されている。

江戸時代以後支配的となった儒教倫理の影響の元で、武家の妻の亀鑑として賞賛された「細川忠興の内室」の物語の様々なバリエーションのなかには、しばしばガラシア自身が、子ども達を敵方に人質として渡さぬ為に殺害したのちに、武家の作法に従って自害しようとしたとき悲劇的な物語が散見される。これはガラシアのキリスト教信仰について何も知らぬ作者と聴衆の思い込みであったことは、日本側に遺された並行資料である「霜女覚書」や細川家の家記にそのことが記されていないことから明らかである。しかし、我が子を何かのために犠牲にする他殺はもち

ろん、自殺をも大罪として否定するキリスト教倫理と、名誉ある自死をみとめる武家の倫理との間にある矛盾相克を、ガラシアおよび彼女から相談を受けた宣教師達がどのように対応しなければならなかったかと言うことは、さらに待ちこぼした考察を要する事柄である。

二六聖人の殉教を目撃し、その記録を残して日本で帰天したルイス・フロイスは、ガラシアの壮絶な最期も関ヶ原の合戦も知らずに『日本史』を書き残したが、その後の日本の歴史については、他の宣教師の書簡や、日本年報の記事、そして日本語に最も通じていた通辞ロドリゲスの「教会史」は侘教寄（茶湯）を通じて日本文化への適応政策をとったヴァリリヤーノの布教政策を体現したものであて、とりわけ高山右近についての貴重な記録を残している。

また時代はずっと下るが、レオン・パジェスは、西欧に残る古文書を編纂整理したうえで、内府様（家康）の統治以後の日本の『キリシタン宗門史』を出版したが、そこにも簡潔ではあるが要領を得たガラシアに関する記述が

ある。「総ての道徳の完全な鏡であった」ガラシア夫人の死について、パジェスは「彼女は、前から如何なる事変に遭おうともそれに対する覚悟が出来ており、また神の思召しに従って死ぬことを一種の贖罪として進んで受け入れた」と書いている。パジェスが「贖罪」という場合、誰の如何なる罪をどのようにして贖うということが意味されているのか、それ以上詳しくは書かれてはいないが、自分が夫の忠興と細川家の名誉のために死ぬという運命を、天主の与えたもう摂理として受容した彼女のキリスト者としての心を理解する上で重要な、そして日本の歴史家が往々にして見落としがちなキリスト教的な視点を想い起こさせてくれるものであろう。ガラシアの悲劇的な最期について、同時代の報告書として重要な一次資料は、Valentin Carvalho S.J. が編輯した一六〇〇年一〇月二五日付の日本年報 (British Museum, Additional manuscripts 5 859, ff. 138-140)。この記事を収録した Gurreiro の冊子 (一六〇三年) が上智大学のキリシタン文庫に保存されている。ルイス・

フロイスの知り得なかつたガラシアの最期が、ヨーロッパの読者に向けた補足説明と共に、目撃者の情報を元に記したものである。

〔細川忠興は〕諸將と共に内府様〔家康〕に従つて關東の戦に赴いたのであるが、彼は家老小笠原殿以下家臣の者の監督に任せて、奥方と家族の者を〔大阪に〕残していった。越中殿は常にそうであるように、万事を名誉のために心がけていたから、家を離れるときには、いつも警備として残してある家老及び家臣に命じ、もし留守中に何か奥方の名誉に関する危険が勃発したらば、日本の習慣に従つて、まず奥方を殺し全部の者が切腹して死を共にすべきであるとしてあつた。このときにも同様のことを家来の者どもに命じたのであつた。

さて、そのあいだに奉行〔石田三成〕は越中殿の邸に使いをやって、留守の者に対して、本日より戦争が始められたから、殿の奥方ガラシア夫人を殿の将来の

恭順の人質として引き渡すべしと命じてきた。これに對して家老等は奥方は絶対に渡せないと返答した。そこで奉行が手早く邸を包围して奥方を捕らえようとしていることを知ると、一同は奥方の名誉のために、殿の命令を実行しようと決心した。そして事態の急をいちはやくガラシア夫人に知らせ、殿から命じられていることをそのまま申し上げた。奥方はさっそく、何時もきちんと綺麗に飾られている礼拝所に行き蠟燭を点させ、跪いて死の準備の祈りを捧げた。ようやく、奥方は礼拝所からたいそう元気に出てきて、腰元どもを全部呼び集め、自分は殿の命令であるからここで死ぬが、皆の者はここを退去するようにといい渡した。一同はそこを去るにしのびず、むしろ奥方と共に死出のお供をしたい希望を述べた。日本ではこういう場合、主人と死を共にするのが臣下の名誉であり、また習慣であつたからである。ガラシア夫人は真に召使いたちから慕われていたので、召使たちが死の供をしたい

と望んだのであったが、奥方は無理に命じて邸の外に逃げさせた。その間に家老小笠原殿は家来共といっしょに全部の室に火薬をまき散らした。侍女達が邸を出てから、ガラシア夫人は跪いて幾度もイエズスとマリアの御名を繰り返しとなえながら、手ずから（髪をかきあげ）頸をあらわにした。その時、一刀のもとに首は切り落とされた。家来達は遺骸に絹の着物を掛け、その上に更に多くの火薬をまきちらし、奥方と同じ室で死んだと思われる無礼のないように、本館のほうに去った。そこで全員切腹したが、それと時を同じくして火薬には火がつけられ（大爆音と供に）これらの人々と共にさしもの豪華な邸も灰燼に帰したのである。ガラシア夫人の命令によって邸の外に逃された侍女たちの外は、誰一人として逃れようとしたものはいなかった。これらの女達は泣きながら、伴天連バードレオルガンチーノのもとにいつて、この事件の一切を知らせた。その報知を得て、我々は非常に悲しみ、かくも人の鏡と

して、とくに改宗してからはまれにみる徳の高い高貴な夫人を失ったことを非常に悲しんだ^⑤」

この報告のなかにある「越中殿は常にそうであるように、万事を名誉のために心がけていたから、家を離れるときには、いつも警備として残してある家老及び家臣に命じ、もし留守中に何か奥方の名誉に関する危険が勃発したらば、日本の習慣に従って、まず奥方を殺し全部の者が切腹して死を共にすべきであるとしてあった」に続く記述は重要である。それは主人の忠興の命に従って自決することが、名誉を重んじる當時の武家の妻と家臣の「法」であったということを當時の宣教師達が、的確に理解していたことを示している。また、侍女達が殉死を願ったときに、ガラシアがそれを決して認めず、邸の外に逃げさせたという記事が重要で、彼女が侍女達の殉死を決して許さなかったこと、自決するのはガラシア一人にとどめ、侍女は生き延びることを願うガラシアの心

をよく示している。結果として、伴天連^{パイドレ}オルガンチーノのもとに逃れた侍女達は、ガラシアの最期の有様を後世に伝える証言者の役割を果たすことになったのである。

ところで、ガラシアは死を前にして邸内の礼拝堂に入り「イエズスとマリアの御名を称えた」とあるように、この頃、忠興はガラシアのキリスト教信仰を許していたことが確認できる。同時代の宣教師達によって書かれた他の資料でも確認できることであるが、巡察師のバリニャーノがインド国王の名代という役割で秀吉と面会し、またバリニャーノの企画した遣欧少年使節が帰国して秀吉との面会を許されたことに表されているように、キリシタンが隠れた場所^所で祈禱を続け、信仰を持ち続けることが事実上認められていたという歴史的背景を考慮すべきであろう。ガラシアの時代は聖書全体の翻訳はいまだ為されていないが、そのかわりに「こんてむつすむん地」や「スピリチュアル修行」(イエズス会の「霊操」)のような信心書によってキリストに倣う修道の道が示されていた。肉体の死を前にし

たガラシアの祈りを理解するためには、当時の「アヴェ・マリア」の祈りの言葉と、「キリストにならない」のどのような言葉にガラシアが支えられていたかを見る必要があるだろう。

細川ガラシアの読んだ「キリストに倣いて」と「アヴェ・マリア」の祈り

プロテスタントとカトリックの区別を越えて聖書に次いでキリスト教徒によってよく読まれた本は「キリストに倣いて」(imitatio Christi)である。この書の日本語訳は、『コンテムツス・ムンヂ (contemptus mundi)』と題して一五九六年にローマ字で天草から、一六一〇年に国字で京都から出版された(後者は前者の抜粋改訂版)。ともにキリシタン文学の白眉と称せられるほどの優れた翻訳である。前に述べたように、細川ガラシアが、国字で書かれた「キリストに倣いて」を座右の書としていたことが宣教師

の書翰によって知られる。たとえば、受洗する前の頃、「細川忠興の奥方」について、ルイス・フロイスは次のようなエピソードを伝えている。

「奥方（細川忠興夫人）は司祭達に、デウスの教えについて関心をいっそう深めていきたいので、御身等の手元にある日本語に訳され、日本の言葉で書かれていける靈的な書物を是非とも送っていただきたいと願った。司祭達が当初、『Contemptus Mundi』を贈ったところ、彼女はそれがいたく気に入り、片時もその書を手から放そうとせず、我らヨーロッパの言語に出てくる言葉とか未知の格言について生じる疑問をすべて明瞭に書き留め、侍女のマリア〔儒者清原枝賢の娘で已に洗礼を受けていた〕にそれをもたせて教会に使わし、それらに対する回答を自分の所にもって帰らせた。奥方の文字は日本できわめて稀なほど達筆であり、彼女はそのことできわめて名高かったから、彼女は後に自筆でもって他の靈的な書物の多くを日本語に書き写し

た」

ルイス・フロイスは、通辞ロドリゲスと並んでもっとも日本語に通じ、日本文化についての深い理解を持つ宣教師であった。フロイスは、細川ガラシアが「日本で極めてまれなほど達筆であり、彼女はそのことで極めて名高かった」と書いているが、現在、細川家の永青文庫に保管されているガラシア自筆の書簡はそれを裏書きしている。また、宣教師と文通するために自らローマ字を覚え、かつポルトガル語やラテン語のようなキリスト教を理解するために必要な外国語も学んでいた。また、その辞世の歌から知られるように、歌字や茶湯に代表される日本文化の教養を身につけていた女性であった。いふなれば、ガラシアとその周辺にいたイエズス会宣教師、日本人の修道士イルマンのあいだには、東西の文化の交渉があり、キリスト教の修道書の翻訳という共同作業の中で、現代風に言えば、キリスト教の文化内開花にむかう第一歩が記されていたと言って良いであろう。

さて、ガラシアが忠興の命に従い大阪城近くの細川屋敷に留まる道を選択したか、その決断を理解するために、『Contemptus Mundi』のローマ字完訳本第二卷二二章（国字本の第二卷第九章）のつぎの言葉に注目したい。

「尊き御クルス〔十字架〕の御幸の道〔王道〕のこと——天の御國に至る道となるクルス〔十字架〕を請け取り奉る〔自分の責任として引き受ける〕ことを何とて恐るるぞ。クルスに息災〔救い〕と寿命〔生命〕があり、敵を防ぐご擁護〔庇護〕もクルスにあり。天の甘味〔至福〕クルスにあり。アニマ〔心〕の強勢勇氣〔堅忍不拔の心〕もクルスにあり。歡喜悦喜もクルスにあり。善徳の極めもクルスにあり、外になし。かるが故にクルスを担げてゼズ・キリシト〔イエズス・キリスト〕を慕ひ奉れ。不退の命〔永生〕に至るべし。キリシト先ず一番に先立ち給ひて御身のクルスを担げ給ひ、汝の為にクルスにて死し給ふなり。これ汝にもクルスを担げさせ、それにて死せんことを望ませ給ふべき為な

り。その故は、キリシトともに死するに於いてはともに生きながらゆべし。辛苦の御友となり奉らば、天の快樂の御友たるべし。」

「キリストに倣つて、十字架の道行きをすること、キリストが先に、あなたのための十字架を担われ、あなたのために死なれたのだから、そのキリストを慕いて、キリストとともに十字架の道を歩み、キリストと共に死し、キリストに於いてキリストと共に生きること、辛苦の御友は天においてかならず快樂（至福）の御友となる」という、「キリストに倣いて」からイグナチウス・ロヨラの「スピリツアル修行（靈操）」に受け継がれたキリスト教の根本テーマが、上の文に簡潔に要約されている。

細川ガラシアが、「死が不可避であった状況にもかかわらず、細川邸から逃げ出して、命を永らえる道を選択せず、自分の命運を自ら引き受けた理由」を考える場合、今引用した箇所後に続く次の文が非常に重要な関わりを持っているので、次にそれを引用する。

「一つのクルスを捨つるに於いては、また別のクルスに遭ふべきこと疑いなし。もしくは猶勝りて重きクルスもあるべし。人として一人も遁れざるクルスを汝一人逃れんとするや。善人たちのうちに何れか難儀クルスを遁れ給ひしぞ。我らが御主ゼズ・キリシトも御在世の間、実に一時片時もゴパッション（受難）のご苦痛を通れ給ふことなかりしなり。その故は、キリシト苦しみを凌ぎ給ふを以て、蘇り給ひ御身のゴロウリヤ〔栄光〕に入り給ひしこと肝要なり。しからば、汝何とて尊きクルスの道より外を尋ぬるぞ？ゼズ・キリシトのご在世中は、クルスとご苦患のみにてありしに、汝は寛ぎと歡喜を尋ぬるや？」

秀吉が宣教師の国外追放令を布告しただけでなく、日本人の信徒を含む二六名（そのなかには一二歳の少年もいた）を残酷な形で人々の前にさらし者にして行進させ処刑した頃、細川忠興は自分の家に害が及ぶことを恐れ、ガラシアに棄教を迫っていた。そのとき、ガラシアは本氣

で細川忠興と離縁して、信者の侍女に残酷な虐待をした忠興と分かれるために細川邸を脱出することを考えていたことが、宣教師との書翰のやりとりから窺える。しかしながら、ガラシアが細川邸を忠興に無断で脱出したと分かれば、忠興はかならずその手引きをした宣教師達を恨み、彼をキリシタン迫害の急先鋒にする危険があった。宣教師達はそのことをガラシアに告げて、なんとか彼女の細川邸脱出を思いとどまらせようとした。離婚の意思の固かったガラシアに対して、細川邸に止まって、その場所で自分の十字架を担う決断を促した言葉が、まさに上で引用した「一つのクルスを捨つるに於いては、また別のクルスに遭ふべきこと疑いなし」という「キリストに倣いて」の一節であった。

ガラシア一人が逃亡して身の安全を確保し、安穩な暮らしをむさぼることは、ガラシアのために先に十字架の上で死なれたキリストのご恩を裏切ることになるし、その結果は、夫の忠興を（ガラシアの父を殺し、二六人の無辜のキリスト信徒を十字架に架けた）秀吉側にますます接近させ、

多くのキリシタンたちを迫害する先兵にしてしまうという危険に気づいたのである。ガラシアから相談を受けたオルガンチーノは「天主がお働き下されて、ついに天主への愛のために、彼女の担う十字架を抱くように決心させたのである」と書いている。(一五八九年二月二四日の書翰)

死の直前に、ガラシアは礼拝室でアヴェ・マリアとイエスの御名を称えて祈りを捧げたと記録にあるが、彼女の称えたと思われるアヴェ・マリアはどういうものであったか、當時の教理入門書、ドチリナ・キリシタンは次のように、まさに「ガラシア(めでたし)」という言葉から始まる。

「ガラシアみちみち玉ふマリアに御礼をなし奉る。御主は御身と共にまします。女人の中にいてベニジイタ〔祝福された女性〕にてわたらせ玉ふ。又、御胎内の御実にしてましますゼズス〔イエズス〕はベネジイト〔祝福された男性〕にてまします。デウスの御母サント・マリア、今も我らが最期にも、我ら悪人のために頼み給へ。アメン」

避けられぬ死を前にして、ガラシアは平常心を保ちつつ、常に明るい顔で落ち着いていたと宣教師の記録にある。この悦びに満ちた平静さはどこからくるのか。「キリストに倣う」道は「マリア讃歌」と一つになっていますが、アヴェ・マリアの祈りが、まさに「ガラシア」という祝福で始まり、「御胎内の御実であるイエス」と「天主の御母マリアへの祝福」であることに注意したい。ガラシアは忠興とのあいだにたくさんの子供をもうけ、その子供のなかには忠興の了解を得て洗礼を受けた者も含まれていたから、彼女は細川家の妻としての務めを果たしつつ、忠興のキリスト教に対する偏見を改めさせたことが分かる。

忠興自身が改宗することは遂になかったが、アヴェ・マリアを称えることは、キリストの十字架を自分も担う事であると同時に、天主の御母マリアの祝福が、自分と息子達の上に(そして夫忠興のうえにも)与えられることを頼むオラシヨでもあったと思われる。

音楽劇 Muller Fortis で描かれた細川ガラシア
について

音楽劇 Muller Fortis の脚本は、イエズス会士コリネリウス・ハザードの教会史（一六七八年）の「丹後の王妃の改宗とそのキリスト教的美德」の記述をもとにしているとはいえ、史実を反映したものではない。例えばガラシアの殉教の日付を一五九〇年八月とし（実際は一六〇〇年八月）となっており、関ヶ原の合戦以前にガラシアは、（自決ではなく）迫害による身体の衰弱でなくなり、その死によって越中殿が改心して、キリスト教の擁護者となったところで終わっている。

しかし、史実ではないにしても、殉教を主題とする創作としてみる限り、十七世紀の西欧のカトリック諸国の人たちのキリスト教的世界観がよく分かるという点で、Muller Fortis という作品はなかなか興味深いものである。

ギリシヤ悲劇ではコロス（歌舞団）の役割が大切であるが、それを撰取したキリスト教的受難劇では、コロスは、

上演されるドラマの「想定された観客」の心を表現する役割を演じる。つまり、人格化された「不変 Constantia」「忿怒 Furor」「残虐 Crudelitas」「不安 Inquietus」「後悔 poenitentia」の演ずる幕間のアレゴリーは、いずれもドラマを見ている観客の心の世界の葛藤を表現するものであり、このコロスによって遠く離れた国のキリスト者の殉教劇が、時代的地域的な制約を越える普遍性を獲得することがめざされている。

人格化された人間の情念を表すコロスだけでなく、そもそもこの劇の登場人物は「ガラシア」（恩寵を人格化した人物でもある）、夫の「ヤクンドヌス（越中殿）」を除いて、原則として固有名詞では呼ばれず、王、王妃、王子、王子2、娘1、娘2、キリスト者（高山右近がモデルか）、僧侶、などのように普通名詞で表現されている。こうすることによって、観客でもあったハプスブルグ家の王も王妃も王女達も、そこで上演されているドラマが、遠い異国の物語ではなく、自分たち自身の事柄でもあるというように、

感情移入することができたであろう。要するに、この脚本は、遠く東の果の国に伝道されたキリスト教の殉教者の物語を、西のカトリック諸国のクリスチャンにも理解できるような形で上演することをめざして書かれていると云うこと、「普遍にして不変の信仰」を「はるか東方の国の王妃の殉教」という特殊な事件を素材にして劇化したということである。したがって、この楽劇の観客は、みな「丹後の王妃ガラシア」が、「殉教の死」を迎えたことを理解したと思われる。

Mulier Fortis の中で、印象的な場面と台詞をいくつか挙げておこう。

まず、第一幕第二場、祭壇の前で祈るガラシアと息子達の場面に注目したい。突如大いなる地震がおきて、祭壇に安置されていた十字架が落下する。周章狼狽する息子達の前で、その落下した十字架を祭壇にもどしつつガラシアは次のように云う。

「それがどのような予兆であれ、キリスト者に相応し

い高貴な心で耐えることができますように (quidquid rei portendat, illud mente generosa feram, ut christianam condecet)]

福音書の伝えるイエスの十字架上の死の場面をふまえて、「キリストに倣う」ガラシアが殉教の死を受け入れることが、ここで暗示されている。優れたドラマトロギといえよう。

次に第一幕第五場、凱旋帰還する王による嵐のようなキリスト教迫害は避けられないことが分かったとき、逃亡を勧める家臣に対してガラシアの語る次の言葉は、この楽劇の根本主題に関わる重要なものである。

「王妃…その（迫害の）嵐の原因は何ですか？」「家臣…新しい信仰です」

「王妃…ああ何と祝福された罪でしょう…神の故に私が罪あるものとされるなら、苦境から逃れて自分分の幸せだけを求めることは間違っています。ガラシ

ア（恩寵）は、勇敢に、この場所に、しっかりと立たなければいけません。たとえ、地獄の門が開き、忿怒の群が私を襲おうとも、私の心は、神が見捨てたまわぬがゆえに、平安に満たされています。

（O culpa felix! Pro deo si sim rea, Non bene salutem consulam auxilio fugae. Hic esto fortis, Grata, hic standum tibi! Tota solutes orcus, Eumenidum manu, In me recumbat; corde non tollet deum.）」

正確な史実を知らなかった *Mulier Fortis* の作者であったが、上の台詞には、ガラシアと同時代を生きた宣教師達の書翰の内容が反映されており、「ガラシアがなぜ逃亡せずに死を受け入れたか？」その理由を、よく捉えていると思う。

バロック・オペラ *Mulier Fortis*（勇敢なる婦人）のタイトルの由来について

このバロック・オペラの表題の典故は、妻の理想について書かれた旧約聖書の箴言 31:10-11 のラテン語訳

Mulierem fortem quis inveniet? procul et de ultimis finibus pretium eius. (LV)

勇敢な婦人を見いだすのは誰か？彼女の価値は遙か遠方より来るもの（真珠）よりも貴い

に基づくものである。

現行の旧約聖書の日本語訳や注解書では、この箇所がカトリック典礼の聖務日課で引用されていることを指摘しているものが稀であることは誠に残念である。僅かに講談社版「聖書」（バルバロ神父訳）だけが、「彼女は真珠よりも遙かに値打ちがある」という邦訳の脚注（1085頁）でカトリック典礼との関連を指摘している。「新共同訳」や「フランシスコ会訳」にもそういう注釈がなく、まして、プロテスタント系の聖書翻訳や注解書では、カトリックの伝承への配慮は少ないので、使徒継承のカトリックの聖伝のなかで旧約聖書詩編や賛歌がどのように引用され解釈されていたかという説明にであうことは稀である。

Keil-Dehitch の *Commentary on the Old Testament* の第六卷

(三二六頁)によると、箴言の該当箇所(七〇人ギリシャ語訳に由来する)解釈の伝承では、ここは箴言全体の「結び」という大切な意味を持っている点が、ユダヤ教徒が聖典としたテキストとは異なるということを描している。Keil-Delitzsch によると、¹⁾

A virtuous woman, who findeth heri
She stands far above pearls in worth.

と訳するのが妥当であり、「mulier fortis」を、単に「勇気ある婦人」「気丈な婦人」という意味ではなく、「宗教的な美德をもつ婦人」という意味に取るのが適切であるとのとである。つまり真珠のような、どれほど高価であっても、金で買えるような商品とは全く異なる宝物、真珠よりも遙かに貴重な心を持つ女性―まことの信仰を持った女性―こそ妻とするに相応しいという意味に解釈しなければならぬ。

カトリック教会の旧約聖書の解釈は、七〇人ギリシャ語訳の大きな影響を受けているので、このような内面化され

た「理想の妻」のイメージが、箴言を「賛歌」として典礼文に撰取する際に影響したと云うことは十分に考えられる。

そこで、世俗的な意味で「理想の妻」がいかなるものであるかを述べているという印象の強い箴言のもともとのヘブライ語テキストを、カトリック教会がどのように内面化して、それをキリスト教的美德の一つとしての「勇気」をもつ女性として頌え、その「賛歌」を朗唱するようになったかを見るために、典礼の中で朗唱された *Mulier Fortis* のイメージに立ち返ってみよう。

Mulierem fortem quis inveniet? Procul et de ultimis finibus pretium eius. Confidit in ea cor viri sui, et spoliis non indigebit.

勇敢な貴婦人を誰が発見するであろうか? その価値は、(遠方より来る)真珠よりも遙かに貴い。夫は彼女を頼みとし、その事業に窮することがない。」

この旧約聖書箴言三二章一〇―一節の引用文の後で、次のような賛歌がカトリックの典礼聖歌として朗唱され

る。それは、まさに、キリスト教的美德をもってその信仰の証をした女性（殉教者）をたたえ、その女性のとりなしのいのりを神に祈る詩となっている。

〔勇敢な婦人〕のカトリック教会の典礼賛歌）

「我らすべてが声を挙げて勇敢なる貴婦人を頌えましょう。」

聖なる栄光とともにその御名をほめ歌いましょう。

彼女は純一なる天上の輝きに満たされ星空の光に輝いています。

彼女は下界の事物への愛を拒否し、この地上に留まることを気遣いませんでした。

諸々の天に向かって苦難の道を行き

その身体をしつかりと従わせ、

その靈魂を祈りの甘美なる糧で満たしました。

彼方の世界で、この世の喜びを捨てた彼女は至福を味

わうでしよう。

王なるキリストよ、全てのものを勇敢ならしめる御方

よ、我らの至聖なる行いはあなたのものです。

高きところに居る彼女のとりなしの祈りによって、あなたの民の叫びを憐れみをもって聞き入れてください。」

バロック・オペラ *Mulier Fortis* がウイーンで上演された

ときは、高山右近とやらんで、キリスト教的美德と信仰を証した人として、細川ガラシャを主人公とするオペラ

Mulier Fortis が上演されたことが、これでわかるであろう。

賛歌原文のラテン語は以下の通りである。

Fortem virili pectore / Laudemus omnes feminam,

Quae sanctitatis gloria / Ubique fulget inclita.

Hec sancto amore saucia, / Dum mundi amorem noxium

Horrescit, ad caelestia / Iter perégit arduum.

Carnem domans ieiunio, / Dulcique mentem pábulo

Oratiois nutriens, / Caeli potitur gaudiis.

Rex Christe, virtus fortium, / Qui magna solus efficis,

Huius precátu, quæsumus, / Audi benignus súpplices.

補足 ガラシアの詠んだ和歌と辞世について

東西宗教交流学会の講演の時に細川ガラシヤの歌について説明してほしいという質問があつたので補遺という形で簡単ではあるが私の解釈を個々で纏めておきたい。いうまでもなくガラシヤの義父は古今伝授を受けた千石時代の代表的な歌人であり、忠興や高山右近の師事した千利休の茶湯には、主人と客人の応答によって成り立つ連歌の相互主体性の美学的伝統が脈々と受け継がれていた。ガラシヤの歌として語り継がれてきたものはそれ細多くはなく、作品の真正性について疑義のあるものもあるが、ここではガラシアの一生を映し出していると思われる代表的な歌をいくつかあげてみたい。

身を隠す野間の吉野の奥ふかく花なき峰に呼子鳥啼く
「野間の吉野と」はガラシアの幽閉された味土野で桜の名所でもあった。八幡山の城に置いてきたわが子の上を思いを馳せた歌として伝承されている。

逢ふとみる情けもつらし暁のつゆのみ深し夢のかよひ

じ

逢ふと見てかさぬる袖の移り香ののこらぬにこそ夢と
知りぬる

忘れむと思ひすててもまどろめば強ひて見えぬる夢の

おもかけ

夢を詠んだこの三首も味土野にあつて、およんばく遇う

ことのかなわぬ夫忠興の夢を見たときの歌と解釈できよう。

恋しともいはばおろかになりぬべしころを見する言

の葉もがな

色ならば何れかいか映つるらん見せばや見ばや思ふ

心を

いわゆる「忍ぶ恋」のうたであるが、「心」を重んずる日本の歌学の伝統を讀者は感じるであろう。

辞世

散りぬべき時知りてこそ世の中は花も花なれ人も人な

「聖グレゴリオの家宗教音楽研究所の会報の外国語版で、私は、細川ガラシアの辞世を次のような四行詩として英訳を試みた。

Knowing the providential time of falling,

In the midst of the world

Flowers become what they are,

The person becomes who she is!

まず「散りぬべき時知りてこそ」という言葉には、飛花落葉の無常世界の一瞬の時にこそ不易なるもの、永遠なるものの姿を写し取る、世阿弥にまで遡る「花の美学」の伝統が、没落のなかにこそ摂理を見出すというキリスト教的な世界観に結びつくであろう。辞世を詠むという日本に固有の文化的伝統とキリスト教の摂理思想を統合することが英訳という作業を通じて試みたものであったが如何であろうか。

① ガラシア はこの劇の「エピソード」で次のように頌えられている。

Magnanimam principem, Virtutis verae imaginem, Lapsi saeculi prodigium. Vide, vide hanc in Gloria, Hanc illi parta dedit Victoria. Vicit minas et catastas, Vicit flagra, vicit hastas, Vicit insanum, vicit furorem, Vicit tyrannum, vicit dolorem, Felici cuncta omnino- Sacro pro Christi nomine.

気高き寛大な王妃、まことの美德の鏡、墮落したこの世の驚異、栄光に包まれた彼女をご覧なさい。彼女には勝利が待ち受けている。脅しと拷問に勝ち、鞭と槍に勝ち、狂気を克服し、残酷な忿怒に勝ち、暴君に勝ち、苦しみを受けながらすべては至福の前兆を伴い、キリストの御名に捧げられた。

② この烈女傳には、細川忠興と夫人の間に交わされたと伝えられる相聞歌が収録されている。

なびくなよわが姫垣の女郎花 男山より風は吹くとも 忠興
 なびくまじわがませ垣の女郎花 男山より風は吹くとも 玉
 この相聞歌がいつよまれたものであるかについては諸説があるが、おそらく、朝鮮に出陣中の忠興が大阪の

細川邸にいる王子に送った歌とみるのが妥当性が高い
ようである。

③ 「死を視ること帰するがごとし」とは、故郷に帰ることく平
然と死に赴くことを云う。

(大戴礼 曾子制言上に拠る)

④ ヘルマン・ホイベルスの「細川ガラシア夫人」資料編、「イ
エズス会士の書簡に見られる細川ガラシア夫人」(春秋社、
1966)のテキストに従う。

⑤ 有馬でかかれた一五八八年二月二〇日付書簡のなかで、ガラ
シアのセスペデスに宛てた書簡が引用されている。

⑥ 前掲のヘルマン・ホイベルス著『細川ガラシア夫人』(春秋社、
一九六六年)資料篇の邦訳に従う

たなか・ゆたか
上智大学名誉教授

韓国と香港での研究活動報告

寺沢邦彦

この二〇一九年から二〇二〇年に至る一年間にわたるサバティカル研究年を、大学の方からいただき、前半は韓国で、後半は香港で研究活動をした。この期間の研究の目標は *Interreligious and Transnational Solidarity of Religions as Resistance to Ultranationalist Populism in East Asia and the Pacific Rim* 東アジアと太平洋圏において、ナショナリスティックなポピュリズムというものが、グローバルイズムの一つの反動として起きている。あたかも一九三〇年代から一九四〇年代の状況が再現しているかのような現象である。私の研究が、戦前における日本のキリスト教と仏教がどう協力しあるいは対立して、国家主義・軍国主義の問題に直面したのか、また韓国や中国の仏教キリスト教との卜

ランスナショナルな関係に対峙したのか。それが現今における宗教対話・協力の問題と国を超えた宗教間の連帯により、力によるナショナリズムをいかに越えていける可能性があるかを目標とした。大そうな目標だが、一応目標は目標として研究活動をした。拙論はその活動報告であり、通例のまとまった学術研究論文ではないことを、前もってご了承いただきたいと願う。

韓国での研究

最初の前半は韓国で、日韓関係において、両国が民主主義と自由主義の価値観を共有しているにもかかわらず、歴

史問題が未だに解決されていない。両国の仏教とキリスト教を通していかに歴史的和解の道の可能性があるのか。一学期だが、ソウルにある西江大学【ソガン大学】という、上智とも関わりのある、イエズス会系のカトリック大学で、訪問教授としてあゆんだ。

午前中は三カ月間の韓国語の集中講座を取った。その国を理解し愛するには、その国の言葉と歴史を知ることが大切だと思い、年齢の限界も考えずに韓国語講座に挑戦した。午後は研究活動で仏教系の東国大学の仏教学部や図書館に通い、金浩星教授にお会いした。キリスト教関係は梨花大、延世大、西江大学の宗教学部で研究した。私の関心のひとつは、百年前一九一九年、日本統治下に於ける三・一独立運動である。宗教者が主導的役割を果たし、キリスト教、仏教、天動教が協力してなした。その背景と、現代においてそのパラダイムがどう生かされるのか。三。一運動については日本語で書かれた優れた本がありお薦めしたい。澤正彦先生の『未完・朝鮮キリスト教史』は大変参考になった。

た。澤先生は、お亡くなりになったが、東大・東神大・延世大で学ばれた韓国人の奥様をもつ日基の牧師だった。

もう一つは青年学生連帯がいかに可能か。西江大学はソウルの新村という青年学生の町にある。西江大学の隣には、メソジスト系の梨花女子大と長老派系の延世大がある。三大キリスト教私立大学があり、若者たちが多く、対話の機会を願って西江を選んだ。K-pop によって韓国語がアジア、台湾や中国、シンガポールやヨーロッパにおいても非常に注目されている。韓国文化の発信力を改めて実感する。若い人は、*not to* をとって早く韓国語を取得する。私が一番遅いので若い学生達が色々助けてくれたことが感謝であった。

韓国の一学期の間に五回のプレゼンテーションの機会があった。そんなことは初めてで、私が計画していないことがどんどん起きた。八木誠一先生がおっしゃる、極と極は通じる、日本と韓国は極と極で、その極の場所に自分を置けば、統合の力の働きの場となる

という。何か自分を越えた統合の力が働いたのか、じぶんが予想していなかった様々な出会いがあった。最初は国連平和の日での講演。韓国では国連への思いが日本と比べてはるかに高い。朝鮮戦争で一六カ国で形成された国連軍が韓国を守ってくれたことで、国連平和の日が毎年行われている。高校生や大学生がクラスごと参加し、地域の宗教家や社会活動家も参加している。私は宗教対話と協力と平和の主題で講演させて頂いた。多くの社会活動家、平和運動家と交わる機会があった。宗教学界では韓国の円仏教と日本の立正佼成会の方たちやその学生たちも参加されていた。この二つの新しい仏教教団が日韓交流を熱心にされていることに感銘した。ソウル大学の日本研究所の趙寛子先生 (Jo, Gwan-jai) とカンフアレンスで出会った。趙寛子先生は、東大で日本思想研究の博士号を取得され、戦前の親日家とレッテルを張られている方々にも、深い愛国者もいたという観点を、韓国で初めて提供した学者だ。ソウル大学の日本研究所におい

て日本思想研究会があり、私に何か話してくれと頼まれた。東大の宗教学科で博士号をとられ、漢陽大学で教えておられる Park Kyutae 先生が会長で、日本思想研究会が開かれている。その中で日本思想を研究している若い韓国人研究者たちと交わる機会を得た。テーマは日本の宗教思想と政治で、日本統治下における李朝時代とは違う儒教解釈、またイエズス会の伝道が日本の思想に与えた影響などの発表があった。私は妹尾義郎の社会的仏教と反戦運動について発表した。活発なディスカッションを韓国の日本思想研究者たちとできたことは大きな収穫だった。

その後、西江大学で *Modern Religious Movements in East Asia* シンポジウムがあった。フィリピンやノルウェーや香港の学者、日本から宗教情報センター所長の井上順孝先生も来られ、シンポジウムが開かれた。韓国の学者も多数来ていて、シャーマニズムの韓国宗教への影響についての発表は興味深かった、私は戦前におけるキリスト教青年運動と仏教青年運動と、それらの現代の宗教青年運動と

の関連について発表し、デイスカッションの場を持った。日本の新宗教が韓国で注目されている。韓国の立正佼成会本部を訪ね、法座にも参加させていただき、会員の方々と交流した。特に婦人たちの活動が活発である。また創価学会の韓国の本部を訪ねた。日本における創価学会のイメージより、韓国における創価学会のイメージのほうがはるかに高いことを発見できた。日本の新宗教が韓国において困難な中にも、どのように適応していくのか興味深かった。

前にも述べたように三・一運動について、一度その宣言文を、日本語で訳されているので、お読みになるのをお勧めしたい。その中に日本を糾弾する言葉は書かれていない。日本と韓国が良きパートナーとなって中国を救うという、東アジアを救うというという。大局的観点に立っている。キリスト教、天道教と仏教の協力による非暴力の運動だ。その背景を色々研究してみると、三・一運動は一国を超えた宗教的な連帯があったことが分かる。吉野作造、東京帝大教授は、キリスト教徒で本郷教会員でもあり、

朝鮮や中国の学生たちをYMCAを通して献身的に世話をしていた。一九一九年二月八日に韓国の学生たち六〇〇人が東京YMCAに集まり独立宣言を読み上げた。吉野の学生が草案を書いて、それが韓国の三・一運動の宣言文に大きな影響を与えた。三・一運動の三三名のリプリゼンタティブのうち、一六名がクリスチャンで、一五名が天動教、二名が仏教代表者だ。二百万以上の人が参加。一五〇〇回のラリーが行われた。日本の官憲に七五〇〇人が殺され、一万五〇〇〇人がケガをし、四万六千人が逮捕されたという。そういう中でこの運動はトランスナショナルなインパクトを持って、中国にも波及し、北京大学を中心として、韓国の学生たちがこれだけ頑張っているいうことで、歴史的な五・四運動がおこった。三・一運動の挫折で、韓国亡命政府が上海につくられた。吉野作造は彼らを東京に招いて記者会見を行った。一国だけではないトランスナショナルな関係を見ずして近代史は解けないことがわかる。そして三・一運動の時に多くの人をかくまったという、メソジ

ストの貞洞教会を訪ねた。この教会はアメリカの宣教師アベンゼラーによって設立された最初のメソジスト教会だ。アベンゼラーは私も学んだ Drew ドゥルー神学校の卒業生だ。朝鮮で宣教につとめ、川に溺れてる朝鮮の少女を救うために命を落とした。私は青山学院とメソジストの関連で Drew に行つて勉強したので、感慨深い。西大門刑務所を訪ねた。独立運動に関わつた人たちが入る刑務所だ。日本統治下においていかに多くの苦しみを与えたかを知れる内容であった。とくに柳寛順（ユ・グアンス）が、一八歳の少女で、梨花学堂のメソジストの信者だったが、刑務所で独立を叫んで殺された場所は忘れられない。

通りに出ると、当時貿易輸出規制の問題で安倍政権と韓国政府が対立したこと、多くの看板やすだれがあった。けれどもそのなかには反日とは書かれてなく、反安倍と書いてあることに彼らの配慮を感じた。

Drew を出た韓国の牧師や神学者がソウルにたくさんいることは知っていたが、二〇年前に勉強したので、どこに

行つてるのかわからないクラスメイトが多い。私は Drew に頼んで卒業生の名簿を貸してくれないか、メールを出して、私の韓国の研究に協力してくれるよう呼びかけた旨をしらせた。Drew の校友会はそういうことだったらいいと、韓国にいる卒業生の名簿とメールアドレスを送つて頂き、私もメールを送った。すぐさま反応があり、崇実大学でキリスト教倫理を教えている三年ぐら以後輩の方から返事を頂き、新村でお会いした。今のキリスト教の現状、キリスト教と若者たちの関係など、いろんなお話を伺い、深い出会いがあった。その方によると、崇実大学の由来は、戦前、北朝鮮の平壤で大リバイバルがあり、平壤があたかも東洋のエルサレムと言われるぐらい、キリスト教が復興した時に作られた長老派の学校だった。日本統治下において神社参拝を強要され、最後まで抵抗して、総督府によって潰された。朝鮮戦争の際に南下して、現在の崇実大学がソウルで創設された。今度、私を招くから話しをしてくれと言う。日本人を招いて話したことは、ほとんどないそ

うだ。神社参拝に最後まで抵抗したことを誇りに思っている大学である。私は近代日本のキリスト教と仏教、国家神道との緊張関係の内容で話した。崇実大学は神社参拝に最後まで抵抗した大学として有名なので、日本人を招いて講演会をやったことで、新聞が関心を持ち、全国日報の国民日報が、私にインタビューさせてくれという。わたしは無名の学者なので予想していなかった。これも統合力の働きか。インタビューでは日韓関係の改善は悔い改めと許しであることをいった。参照：<http://news.knib.co.kr/article/view.asp?arcid=0924109823>

私の意図が一〇〇パーセント伝わっていない面もあるが、大体は日本の教会は過去の軍国主義への協力を自己検証し悔い改め、韓国の教会と連帯する。また韓国教会は許しのメッセージを日本の教会に送ることができるならば、日韓の歴史的和解になるだろうと話した。とくに一九六五年の十一月にポーランドの教会がドイツの教会に送った手紙についてだ。ポーランドのビショップがドイツのビショ

ップに送った内容で、結局、ドイツの罪はドイツの罪だけではないと、これは全人類の罪であり私の罪であるから、それを私の問題として、人類の問題として悔い改めないといけないことをポーランドのビショップがドイツ教会に送った。それによってドイツ教会も真剣に過去と向き合う機会となった。それが西独のブランド首相のワルシャワにおけるひざまつきの悔い改めにつながったという内容だ。悔い改めと許しというものがあって初めて新しい変化が生まれるのでないか、日韓関係においてもそれが可能だという問題を提示した。

そのあと、また西江大学で宗教と法と国家の内容でシンポジウムがあり、私は、西田幾多郎と宗教と学問の自由、世俗的ナシヨナリズムとの葛藤²で発表した。

ナムムの家という元慰安婦の方々が、共同生活している所がある。亡くなられた方は像を立てている。今はもう四名の生存者しかいないという状況の中で、私自身も訪ねさせて頂き、お話を伺った。彼女たちの痛みは全て理解でき

ないにしても、一人の人間としてその歩みを傾聴する大切さをかんじる。慰安婦問題にはいろいろな意見がある。その応援団はいろいろあり、それを政治的に利用する応援団も日本、韓国両方にいる。しかし日本政府関係者は誰も来たことがないという。彼女らが何を願うかと私も聞いた。お金ではない、本当の謝罪の心を欲しいんだと。だから、彼女たちが生きておられるうちに、何かできないだろうか。米国のオバマ大統領は広島に来て被爆者の方々をだきしめた。その返礼で安倍首相は真珠湾攻撃の生存兵のまえでひざまずいた。日本政府は国際法上で決着がついたというけれども、人間の普遍的な道徳性にたつて、日本の首相が彼女たちの生きておられるうちにその痛みを理解しようとして、彼女たちに直接会って頂きたいと切に願う。

私は韓国の学生と院生と話す機会が多くあった。今の韓国の学生たちは本当に親思いで勉強家だ。親孝行という言葉があるが、韓国の学生を見ればよく分かる。親がほんとに犠牲になってこの子供たちの教育のためにやっつてること

を知っているが故に勉強家だ。そのために競争も激しいのが心配だ。韓国学生は個人的には日本が好きで、興味があるし、話しかけてくる。団体になると少し違う。だから色々率直にいつてくるし、文句も言ってくる。率直に言うのは、逆に言えば、近くなりたいが故に、本当の友達になりたいために、自分の心の中にしまっているものを言うという。それは日本人の場合は、ちよつと距離を置く、淡白さがある。韓国人的場合は、ほんとうに心からなる友人になりたいが故に、これだけはわかってほしいという気持ちで率直に言うのだと私は感じる。

韓国の若者の教会離れが起きているという。教会の中の格差が生まれているということ、今、彼らの中に教会に行けない若者たちの集まり、カナンのお会というのがある。そこに内村鑑三というより、内村鑑三の弟子であった金教臣（キムギョシン）とか、韓国のガンジーと言われる咸錫憲（ハム・ソコン）の本が読まれているという。最終的に内村に対する関心も広まっているという。新宗教の田仏教

は宗教対話に熱心である。伝統的キリスト教と仏教との対話もう一歩で、隔たりがある。だから本当に日韓の草の根の対話、痛みの共感っていうことが重要であると感じた。今の南北分裂も間接的に言えば、やはり日本統治下における抗日運動から共産主義も入ってきた。単なる他人の問題ではなくて、やはり近代日本がお隣さんとの近所付き合いで失敗した。土足で近所の家に入りこんだ。近代日本が自分を愛するように、隣人、ご近所を愛してきたかを問われているのではないか。ご近所付き合いもまともにできない国を世界が尊敬信頼するだろうか。また近代史だけで見ていると、見えてこない世界がある。古代史における日本と朝鮮とのつながり、新羅・百濟。高句麗の時代から考えるともえてくるものがある。予想以上多くの帰化人が日本に来ていたという。聖徳太子の先生が高句麗の僧の恵慈であったこと。二五〇年にわたって、江戸時代において、日本と朝鮮が儒学を通じて平和交流があったこと。そういう前近代史も見えていかないといけないと実感した。

香港での研究

次は香港に行く。半年間、香港恒生大学のアジア学科の訪問教授として、アジアの宗教と社会というクラスを三二人の香港の学生に教えた。途中パンデミックのためにオンラインになったが、できるだけ学生たちと直接対話の場を持つとした。いかに諸宗教と青年学生、学者が連携して、民主化人権問題を進めるかという問題をしりたかった。香港では、香港大学、香港中文大学、香港バプテスト大学は全部公立だ。香港恒生大学は有名な私立だ。これは最初の第一日目に行った時に中国からの留学生も来ていた。彼らたちは武漢が故郷で、今コロナのため、旧正月は帰れないってことで、学生たちと最初の第一日目にあった。キャンパスでは光復香港時代革命いう内容がいたるところに貼ってあり、毎日、香港の学生たちが、弾圧された内容が写真となっている。私が香港での活動をまとめた短い小論拙論がありぜひご参照願いたい。参考論文…日本では地球座の、香港学生はアジアの宝であ

る、<http://chikyuzanet/archives/104229> 米国ではリベラルなキリスト教全国月刊誌 Living Lutheran に掲載した。香港における民主化の葛藤”である。<https://pubs.royle.com/publication/?m=62112&i=669240&p=42&pre=1> もっと大きな字でお読みになりたい方は https://pubs.royle.com/publication/?m=62112&i=669240&view=article&browser&article_id=3735240&pre=1

香港には一九三〇年代からノルウェー系のルター派ミッシュナリーのカール、レイチェルトという人が Buddhist-Christian Dialogue Center が道風山に作られている。わたしも訪ねた。そこにはいかに中国にキリスト教を、中国にふさわしいキリスト教をつたえるかという研究所もある。ここでは、パルトとかボンヘッファーを中国語に訳して、学術書として中国の大学に送っている。宗教団体としては今の中国に入れないので、あくまでも学術書で、キリスト教思想を中国に訳して、送っているという。聖殿もあり、ネストリウス派の研究もされている。聖殿の鐘も仏教の蓮の

葉のなかに十字架があるユニークな聖殿で、瞑想する場もあった。ちょうどその向こう側の山に仏教の寺院がある。

香港中文大学という優秀な公立大学がある。そのなかに神学部がある珍しい公立大学だ。香港の各教会が出資し合っつくり、政府はお金を出していない。その神学部のまえにはベテロとイエスの洗足の像があった。神学部には宗教対話の部門もあり、頼品超 (Pan Chiu Lai) 教授は、いかに仏教との対話を通してキリスト教神学が進化していくかという優れた論文を書かれている方でいろいろお話できた。民主化のクリスチャンの学生たちから聞いたが、八〇〇〇人近くの学生たちが逮捕されている。五〇〇〇人近くの人たちが理由がわからないけれども、死んでいるという。彼らは信仰をかけた闘いをしている。祈らざるを得ない。香港のルター神学校を訪ねた。アジアの神学教育の中心となり、学生がシンガポール、東南アジア、中国からも来ている。非常に美しいキャンパスで、仏教キリスト教の対話の道風山のすぐそこにあった。その教授たちとも

交流した。彼らの苦しみとこれからせまりくる迫害について。わたしも国際世論の力でなんとか支援できないかを痛感する。

私は香港の仏教学者とも交流したが複雑な問題があった。仏教徒の学者、仏教徒の方たちのなかにはあまり、学生の民主化運動に対して積極的に支援しないかたもかなりいる。大陸仏教とのコネクションが強いために、むずがしいことがあるのか。香港仏教はマインドフルネスとか瞑想とか、そういうことには集中する。民主化運動、人権問題に対して、香港の仏教は参加できないのか、したくないのか。それを彼らに聞いてみる。やはり英国統治時代に遡るといふ。英国総督府は、どちらかというところ、キリスト教を優遇したという。そういうリゼントメントが香港の仏教徒の中にあり、中国が香港を統治することによって、香港の仏教は、キリスト優遇政策から解かれたという気持ちがある。仏教徒とキリスト教の民主化への共闘というのは単純ではないと感じた。台湾では仏教とキリスト教が協力して

民主化を進めていると聞いている。また香港の仏教というのは、中国大陸仏教と違って、文化大革命の洗礼を受けていない。あの激しい迫害を受けていないために、香港の仏教は道教とミックスした形での習俗化の面が強いという学者もいた。

私は最後に香港を去る前に自分の研究の一つのまとめとして、香港恒生大学で *Interreligious and Transnational Solidarity of Religion as Resistance in East Asia and the Pacific Rim* を発表した。ほかの香港の大学にも Zoom でつたえられた。多くのコメントをたまわりデスクッションができた。将来のアジアにおける宗教の自由と対話・協力と民主主義の課題について、中国共産党支配をまえにして、彼らの苦悩と、現実と理念の乖離をしる。国家安全法が実施される一週間前に日本に帰ってきた。本当に厳しい現実が香港の学生と知識人にまっついている。彼らのために祈らざるを得ない。日本の仏教とキリスト教が韓国中国アメリカの仏教キリスト教との連携により、力によるナショナリズムを防げ

なかった教訓を、いまロシアのウクライナ侵攻、中国による香港新疆弾圧、台湾威嚇の問題のなかで、どのように生かされるのか。まだ完全な解答はでない。しかし今回の韓国香港での研究で、色々見え始めた地平線がある。東アジアのコンテキストにおける儒教の基盤である。国家主義に利用される反面、儒教の「文」に象徴される教育の伝統、教授と学生の大切さである。数々の宗教対話協力も学生青年と教授学者の働きがエンジンになる。吉野作造のトランスナショナルなYMCAは示唆にとむ。それが宗教多元的な青年学者の連帯にむかい、力によるナショナルリズムを克服する、宗教対話協力のエンジンになれるかは今後の課題だ。特に宗教の自由と民主主義を共有する日本・韓国・台湾・インドネシア・シンガポール、そしてアメリカにおけるモデル作りが肝要だ。それをいかに中国や北朝鮮、ロシアの青年、学者、宗教界に及ぼすかは、今後の我々の知恵と経験と情熱にかかっている。

てらさわ・くにひこ

米国ワートバーグ大学准教授

十字架のヨハネの詩をどう読むか

上田閑照の「言葉」論を参照しつつ

鶴岡賀雄

はじめに

比較宗教学の観点から「東西宗教」、とくに仏教とキリスト教を比べるとときに最も目立つ、そして最も中心にあると見える問題は、双方の根本概念、ないしは「概念」とは言いにくいとすれば）究極語であろう「神」と「無」（あるいは「空」）を、どう「比べ」るか——そもそも「比べ」うるか、「比べる」とはどういうことか、という問いを含めて——だろう。小稿は、この巨大な問題に対して、私なりの手がかりを得ることが遠く目指されている。その際、この根本概念ないし究極語がどう言語化されるか——言い

換えれば、広義の、そして本来の意味で「文学」化されるか^①、という観点を採る。「言語」の水準で問題を考察することは、たんに方法上の選択というより、事柄自体がそのことを要請するとも思われるからでもある。

そのための基点としたいのは、キリスト教の伝統中で「無」を強く、印象的に強く語った人の一人である十字架のヨハネの神秘思想である。具体的には、上記の比較宗教学的思想的関心を背景としつつ、十字架のヨハネの神秘思想の「文学的」な言語化である彼の詩作品を読解する、という作業に取り組みたいのだが、その際に、仏教、とりわけ禅仏教の伝統に養われた面を有する上田閑照の「言葉」理解

を大きな参照枠としてみたい。それによって、上記の「比較」のための視点が得られることが期待されている。

まず、上田の言葉論についての整理から始めたい。

上田閑照の「言葉」論^①

上田は、その哲学、宗教哲学において、きわめて自覚的に「言葉」を問いと思索の場としている。このことの個人的契機については自ら語ってもいるが、しかし「言葉」への問い自体は、個々人の事情を越えた哲学の根本問題であることは古来変わらないだろう。宗教伝統内部の思索である神学や仏教教学にとつても同様である。が、言葉の問題——言葉とはそもそも何か、言葉と思维はどう関わるか、言葉と救済なり悟りなりとはどう関わるのか、等——が、それとしてあらためて問題化されたことは、二十世紀中葉の欧米の哲学（また人文社会科学）にとつて大きな出来事でもあった。いわゆる言語論的展開である。言葉への上田の着目ないしこだわりも、思想的には、二十世紀前半か

ら中葉にかけてのこの動向に呼応するものと見ることもできそうである。上田は、「言語」ではなく「言葉」という語で一貫して論じているが、本稿では、これを「言語」論の一場面として見て一般化しておく。そうすることで、「文学と宗教」という今大会のテーマとの接合の幅が広がるだろう。

なお、「文学」ということであれば、上田には、詩歌や小説を扱った魅力的な論考も多い^②。それらは当然ながら、自身の「言葉」論を背景にしている。彼の言葉論、言語論は、文学論でもある。が、以下ではこの文学論には触れず、そのもとにある「言葉」論の枢要な論点と思われるものを、発表者の関心に即しつつ、確認しておきたい^③。

「根源語」

上田の言葉論を構成する基本語は、「根源語」である。総じて上田の人間論の視線は、「人が言葉を言う」という場面に据えられているが、この事態を「根源的」にとらえるとき、その「言葉を言う」という事態自体が「根源語」

と呼ばれるのである。

この事態を上田は、「経験」と「言葉」という枠組みのなかに置いて論じている。具体的には、西田幾多郎『善の研究』における「純粹経験」とはそもそも何なのか、どう捉えたらよいかを説明する、という問題設定である。西田自身はおそらく自覚的には問うていない言語という問題系を、上田は西田の「純粹経験」理解、つまりは「西田哲学」理解のための重要な視角として導入する。端的にこのように言われている。

「経験と言葉」という問題の局面で、「純粹経験」はどのような事柄であるかという問題です。「中略」主客未分の現前である「純粹経験」そのものが、言葉が徹底的に奪われるという根本経験であり、それと一つに、言葉が新たに生まれるという根本経験であり、そのようなものとして根源的な「言葉の出来事」だということとです。(二二一九七)

純粹経験自体が、すでに言語の事態である、ととらえら

れている。そしてそうした「純粹経験」を「根源語」と見たい(二二三八八)と云うのである。であるから、ここでの「根源語(Urwort)」は、具体的な(「定在する」)^⑧タームである「根本語(Grundwort)」——ハイデッガーの *Sein*、カントの *Vernunft*、プロティノスの *to hen*、大乘仏教の「空」、が例示される——とは次元が異なる。根源語は、具体的・実定的な言葉化以前の、但し「言葉(の地平)に出る」という動勢のもとに見られた経験の地平にあり、そしてその地平に立つことは、根源語を言う人がそれまでその中で生きていた「言葉世界」^⑨から出る(出される、出てしまう)、つまり「言葉奪われる」ことを前提している。そしてその奪われたところ、奪われたという事態自体を根源として、「新たに」言葉が、それまで発語者が生きていた「言葉の世界」を根源から創り変える言葉として生まれる、とする。この根源的な経験を、「言葉から出て言葉に出る」と言いとめるのである。

純粹経験は、言葉が徹底的に奪われるという経験であ

り、同時に言葉へと新たに生まれるという経験であり、それが人間の死復活、主体の絶後再蘇であり、それと一つに新実在の現成であると言うことができると思いますが。あるいはそれをもう少し言い換えて見ると、「言葉から出て言葉に出る」(中略)そういう運動の極限、その極限運動そのものを根源語と見るわけです。何か「言い得ざるもの」があるとか、何かきまった根源語というものがあるというのではないのです。」(二一三〇〇)

右の引用で付言しているように、上田は、なんらか実体的な「言葉以前の地平」自体をそれとして想定ないしイメージしてしまうことは拒む。純粹経験とは、「言葉から出て言葉に出る」という「運動」の真相を極限まで純化して、その「極限運動」自体をとらえる、ある意味では形式的な把握とも見える。根源において経験される特定の対象のようなものが想定されているわけではない。(だから根源語から発せられる根本語は多様でありうる。)

「分節」

根源語については、(簡便に過ぎようが)本稿の趣旨に鑑みて以上に止め、この根源語から根本語が生まれ、さらにさまざまな(「定在する」)言語体が産出されてくる、「言葉に出る」側面についての上田の説明をつづいて見ておきたい。上田はこれを、「分節」という、(ソシユール流の?)言語学由来と見える語で語る。この概念によつて、「純粹経験の自発自展」である全「西田哲学」の展開も、西田の根源語をどこまでも論理的に徹底し深化拡張していく哲学的な「分節」として、その果てしない運動を捉えることができる。^⑩とともに、こうした見方は、「哲学的分節」以外の分節のあり方を考えることを可能にしている。根源語の「文学的分節」、「詩的分節」が考えられてよいということである。上田自身、「リルケの遺偈ともいべき」自作墓碑銘をそうしたものとして読み解いてみせている。^⑪

だとすれば、哲学的分節と文学的分節——「理的分節」と「詩的分節」とも言われている(二一三〇五)——以外

にも、これと類比的ないし拡張的に、さまざまな言語的分節ないし非言語的な——たとえば身体行為による——分節も考えられてよいだろうし、純粹経験⇨根源語の成る水準を本来の意味での「宗教」の水準とするならば、多様な形態をとる「宗教言語」はその分節の諸様態、ということになる。言葉への「出方」はさまざまでありうる。

さらに、上田は、「分節」にかんして、「第一次分節、第二次分節」という考え方を導入している。根源語の第一次分節である哲学の根本語彙（根本語）や詩作品（の核をなす一句）について、その「意味」を理論的に「説明」し、あるいは一篇の作品に彫琢していくことで生まれる言語態が、根源語の第二次分節とされる。そうすることで、根源語⇨第一次分節⇨第二次分節という、ある種の発出関係にある水準分けがなされる。であればさらに第三次以降の分節も考えられるだろう。しかも、この言語上の諸段階は、「自覚の事として」は、「覚」⇨「自覚」⇨「自口」⇨「世界」理解^⑧、の三位相と対応させられてもいる（二一三〇八）。

上田の言葉論は、つねに、言葉を言う「人の経験」と「一つに」考えられている。

根源語とその分節をめぐる上田の論は、より立ち入った検討を誘うが、ここでも以上にとどめ、続いてそうした「言葉を使う人」という視点、つまり言葉は「人が言う」ものだとする把握、また言葉が言われる「場」をめぐる論を見ておきたい。

「人」が「言う」ものとしての言葉

上田の言葉論は、「人が人に言う」ものとしての言葉の考察にも展開している。言葉にはつねに、「私」が「あなた（汝）」に言う、という側面がある。この面の考察は、西田の重要テキストの一つだろう「私と汝」を受けつつ、「もはや、単純に「私と汝」では言い尽くせないであろう」（四一―二九五）、「個と個」の窮極的な場所」（四一―二九四）の開示にまで進んでいく。それは、西田のよく引く禅語では「億劫相別れて須臾をも離れず尽日相對して刹那も對せぬ」^⑨、絶対無の場所に於ける人と人との（「逆対応」的な）

共同性の地平に到るのだろうか（四一二七四、二九三、等）、その原態として想定されているのは、禪問答を範型とする「人と人」（という「二人」の「間」に現成する「啐啄同時」の応答の出来事だろう。「おい！」「はい！」の呼応はそれだけですでに存在の交わりの究極であり、人間存在の充実である」（四一二七九）。ここでは、「人（ひと・にん）」は、言葉を言い／聞く（言われる）、言葉の主体として捉えられている。

こうした方向からの言語の探究は、ブーバーの『我と汝』における「根本語」論をつねに参照し出発点にしている。ブーバー等の人称言語論も、広義の言語論的転回の一翼を担うものだったと見るなら、「個に対して個」として人間を、つまり「人」を捉える態度は、筆者にとっては、第一哲学としての倫理を説くレヴィナスの言葉論への参照を誘う。知られているように、レヴィナスは、ブーバーの盟友だったローゼンツヴァイクから深く学びつつ、言語 (langage) を他者との関わりの本質的あり方として捉えて、（他者に）

「言うこと自体 (Dire)」とそこで「言われた言葉 (dits)」をはっきり区別する。上田もレヴィナスも、言葉というものを、「言われた言葉」（これは特定の「定在する」言語によって書記化されうる）とは区別された、それ自体では書記化されない（私の汝への）関わり自体」としてとらえている。そして上記のように、上田はこの「関わり」を、「向かい合いつつ向かい合わない」、「向かい合わないという仕方に向かい合う」（四一九五）、いわば関わることのない関わりと捉えることになるが、ここからは、ブーバーやレヴィナスが、また続いて見るように十字架のヨハネが属する「人格的一神教」の伝統の中の思惟と、上田らの属する仏教ないし禅仏教のそれとの、重要な対比考察がなされるべき問い地平が浮かび出るように思われる。

いずれにせよ上田は、言葉を、それを言う「人」と切り離さずに捉える視点をつねに確保しつつ、言葉を論じ、また読んでいる。言葉には、それを言う／言われる「人」のいわゆる境涯と発話の位相ともいふべきものがつねに組み

込まれていることを確認しておきたい。

「人格的唯神教」における「根源語」

さて、本稿の目的は、「東西宗教」の比較という大きな問いを念頭におきつつ、具体的には、上田の言語論を参照しつつ十字架のヨハネの「神秘主義的な」詩作品を読む方法を探る、ということだった。しかし、十字架のヨハネが属しているキリスト教——その基本性格を本稿では、いわゆる人格神を奉ずる唯神教（「アブラハムの一神教」と捉えておく——と、上田の言語論が大きく依拠している宗教伝統である禅仏教とは、基本的思惟構造を異にしている^⑥。そこで、十字架のヨハネの作品世界に向かう前に、彼が属するキリスト教においては、「純粹経験と根源語」が基本的にどのように考えられているかについて、私観を陳べておきたい。

仏教が釈迦の「悟り」を根本に据えるように、キリスト教（ユダヤ教、イスラム教も同様だろう）は神の「啓示」を根本に、あるいは根源に据える。「唯一の神が存在する」

といった、命題として言語化される「客観的真理」の受容以前に、「神がわたし（たち）に言葉を語った」という「経験」が、アブラハムの一神教の根本にある。その範型的場面として、当のアブラハムに神の言葉が臨む場面、あるいはモーセへの神名の決定的開示の出来事が挙げられるだろう^⑦。アブラハムもモーセも、神の言葉、呼びかけ——「アブラハムよ」——を受けて、直ちに、つまりなんらの躊躇いも疑念もなく「純粹に」、「啐啄同時」的に、「ヒネーニー（hineni）」（「はいー」「わたしはここに（here I am, ne-voici）」と応える。この「言葉の呼応」が、アブラハム的一神教における純粹経験＝根源語、ないしその位相に想定されてよい事柄と思われる^⑧。

「神」という、それ自体としては「無相」の、人間ならざる「サムシンググレート」、「無・限（者）（In-finite）」あるいは「絶・対（者）（Ab-solute）」といった否定辞をもってしか名づけ得ぬ、つまり実定的ないし「定在」的には「無」である者が、人に「対して」、呼格を以て言葉を言い、

それと（ほとんど）同時に人（アブラハムなりモーセなり）の預言者、潜在的にはすべての人間）が、「はい、ここに」と（自らを神への対格としつつ）応ずるといふ、呼応の経験が、人格神的唯一神教の根本だと思われる。ただし、この伝統では、そうして（「宗教」的）「主体」となる人間は、そのあり方において、まず「他者からの呼びかけられに応じて」、自ら（「はい」と）言葉を言う主体（「我は・私は」という主格＝主体）となる、という順序ははっきりしている。だから人間は「被造物」なのである。「呼ばれて応ずる主体」としての位相において人間を捉えている、と言ってもよいのだろう。

ちなみに現代のエジプト学者ヤン・アスマンは、宗教史学ないし比較宗教学的観点に立って、こうした「人格神的唯一神教」の成立を、出エジプト記におけるヤハウエとモーセ（に率いられたイスラエルの民）との「人格的」関係の精練に見て、これを「忠誠（Loyalty）の「神教」と性格づけている。この「忠誠」は、多くある神々の中から、「（他

ならぬ）あなた（二人称単数）」にわたし（たち）が選ばれたことで成立する濃密な情念を伴った関係性であり、その関わり自体の性格からして、「あなた」以外の者への類似のかわりを許容しない。言い換えれば「排他的「神教」である。この、「あなただけ」に繋がらんとする関係性は、主と僕（王と臣民）の「忠誠」関係に「準えて」語られるが、また、男と女の「恋愛（夫婦）」関係に準えられることも多い。

十字架のヨハネもその伝統の代表者の一人である「婚姻神秘主義」は、この恋愛を根本比喻として、神と人との呼応、応答の関係性を、生き、極め、語ろうとする。

十字架のヨハネの「根源語」と「詩的分節」

十字架のヨハネ（Juan de la Cruz, 1542-1591）は詩人神秘家と言われる。彼のいくつかの詩はたしかにスペイン語詩史上の珠玉とされている。しかし彼が「詩人神秘家」と言われてよいのは、作品の質のみならず、その「神秘思想」

——彼の「キリスト教」と言ってもよい——にとつて、詩を「書く」（これは彼の場合、「歌う・詠う」に近い）ことが、「思想の文学的表現」といったものにとどまらない、本質的・根源的な意義を有しているからである。詩を書く・詠うことは、彼の神秘思想の、あるいは彼自身の「根源語＝純粹經驗」に直結している、と思われる。以下、上田の言語論を参照しつつ、つまりその言葉論の基本語彙を用いつつ、十字架のヨハネの神秘思想の、とりわけその詩の言葉の性格をめぐつて私見を述べたい。

「詩人神秘家」誕生の経緯

まず、彼が「詩人神秘家」である所以を、つまり、彼の詩と神秘思想の同時的成立の次第を、伝記的事実から見ておく。

十字架のヨハネは若くして観想修道会カルメル会に入会した。現世を離脱した観想生活のなかで、神との合一の生を生きることが彼の願いだつた。しかし、サラマンカ大学の神学課程に進んだころ、女子カルメル会の改革運動を始

めていたアビラのテレジア (Teresa de Ávila, 1515-1586) に見込まれ、改革運動を男子会にも広げる最初のメンバー三人の一人となる。大学を中退し、厳しい修道生活の実践に乗り出すが、改革運動は一方で激しい反撥を生み、運動の中心メンバーと見られていた彼は、一五七七年一二月、改革派によつてトレドの修道院に拉致され監禁されてしまう。運動からの離脱を日々迫られる過酷な環境の中、体力の衰えから生命の危機さえ感じた彼は、翌年八月半ばのある日、深夜、決死の脱走を試み、幸いにも当地の改革派女子修道院に逃げ込むことができた。

十字架のヨハネの思想形成についてはほとんど判っていないが、この監禁生活の経験が決定的だつたことは十分推測できる。なぜなら、彼はこの幽囚の日々の中で「詩人」になつたのである。彼が脱出のとき唯一携えていたのは、見張り役の修道士にもらつたという小さな手帳だつたが、そこに記されていたのは、監禁の小部屋で生まれた数篇の詩歌だつた。そして後述するように、彼の主要な著作はす

べて、これら自作の詩に込められた「意味」を自身が「解明(Declarar)」するという形式で書かれるのである。つまり十字架のヨハネの「神秘思想」は、この幽閉体験の中で初めて言葉となり、その言葉のかたちは「詩」だった、ということになる。

手帳に記されていた作品は以下の四篇である(題名はずべて通称)。

- 「霊の讃歌(Cántico Espiritual)」(A版と呼ばれる最初の形態の「第三十一歌」まで。この作品は、その後数次にわたって増補され、構成も大きく手を加えられて、最終的には四十の「歌(Canción)」からなるB版にまで到る。最も重要な作品である。)

- 「夜なれど(Aunque es de noche)」(後述)
- 「「初めに言葉ありき」をめぐるロマンセ」(「ロマンセ(romance)」とは、平易な叙事歌謡の形式、およびこの形式で書かれた作品を言う。この作品では、創造から受肉まで、彼のキリスト教神学理解の根幹が平易な

ものごたりのように語られる。)

- 「バビロンの流れのほとりにて」をめぐるロマンセ」(詩編第一三六篇の神学的翻案・敷衍)

さて、上田の言語論を参照するなら、このトレドの数か月は、十字架のヨハネにとつて、文字どおり「言葉を奪われる」出来事だったと言える。改革運動を貫くことは、修道士としての要件である長上への従順の誓いを破ることであり、それまで自身の中で生きてきた宗教的秩序から、敢えて離脱することである。その決意を、度重なる強迫に抗して貫きとおすに際しては、その離脱行為を敢えてなす根拠をあらためて見詰め直すことになったはずである。かくて、この捕囚の数ヶ月の間——「バビロンの流れのほとりに」のロマンセは、彼がこの境遇をバビロン捕囚に準えていることを示唆している——、十字架のヨハネは自らのキリスト教を根底から・根源から経験し直す。根源に遡ってこそ「改革」はなされうる。そうした遡源は、だから、それまでの「言葉世界」から「出る」ことであり、

その意味では「言葉の外」で確かめられたキリスト（教）経験が、新たに、上田の言う根源語となつて「言葉に出て」定在する作品として結晶した形態が、上に列記した詩編群だった、ということになろう。なかでも「夜なれど」とよばれる作品は、すべてがそこから溢れ来たる「根源」について、源の極めがたい夜の泉を比喩として歌っており、ここでは「夜」、ないし「夜だけれど」という一句が、まさに上田の言う根本語(Grundwort)となつている。そのさまをいささかいていねいに見ておきたいのだが、その前に、こうして「詩人神秘家」となつた十字架のヨハネの後半生をごく簡単に確認しておく。

トレドの幽閉を逃れて以降も、十字架のヨハネは改革派の重要メンバーとしておもにアンダルシア地域で活動を続ける。その間、改革派の勢いは次第に増し、一五八〇年には改革派が独立を認められ、跣足カルメル会が成立する。十字架のヨハネは霊的指導者の一人として声望をが高まり、新修道会の運営活動の傍ら、自作詩への註解（「解明」）

という独特な形式によつて自らの叙述をも行う。十字架のヨハネが「言葉に出た」最初の言葉のかたち、「根源語」の第一次分節が「詩」だったとすれば、その「解明」はその第二次分節（根本語の詩篇への作品化を第二次分節とするなら、自作詩への自註は第三次分節）ということになるう。

ところがほどなくして改革派内部での路線対立が発生し、現世からの離脱を強調する彼の修道思想、「無(mada)」の教説は、極端なものと危険視され、会の中枢から外されていく。一五九一年にはいっさいの職を解かれてアンダルシアの小修道院に「追放」され、その数か月後、五十歳を目前に熱病で急逝する。

詩的根本句…「夜なれど」

「夜なれど」と通称される詩は、「霊の讃歌」、「暗夜」、「愛の生ける炎」の詩的洗練度はない素朴な語り口のさくい頻だが、詩人神秘家が歌つた最初の詩篇の一つであり、十字架のヨハネの「根本語」を考える際に重要である。あまり

らない はじまりなどないのだから」(第三連) と言われている。ここで「はじまり」は、泉のさらに水源としてイメージされる、いわば「神(＝泉)の始源」のこととしてよい。しかしその始源は知られない。あるいは「知る」というかたちではとらえられないとされている。「よく知っている」と言えるのは、「この泉には底(suelo)がなく、」(第五連)、「誰も泉を渉れ(vadealla)ない、」(同)ことまでである。この点では十字架のヨハネは、神を不可知の無限・無底とする、「非知(nosaber)」と「無(nada)」の神観の系譜に連なっている。泉としての神は、「すべてのはじまり(todo origen)がそこから湧き出てくる」(第三連) けれど、それ自体は果てが無く、極めえず、知り得ない。しかしこの夜の泉は光の源でもある。「すべての光はそこから輝き出ている」(第六連)、「これにまさって美しいものはない」(第四連)、しかしそれ自体は見えない、「翳りひとつない透明な明るさ(su claridad nunca es oscurcida)」(第六連)である。神性の流れる光源である。

三位一体の神もこの神の根源・根源である神の泉から発している。この「泉(fuente)」から「流れ(corriente)」が「生まれ(nace)」(第八連)、さらにこの泉と流れの「二つから発する(procede)流れ」(第九連)があるが、この二ついずれも第三の流れに先だつ(procede)ものではない、と言われている(同)。このいささか不自然な言葉遣いが、父が子を生みその両者から聖霊が発出するが三者は先後関係にはないという(西欧的)三位一体論の基本を言っていることは明らかである。そしてこれらの流れは「とても豊か(tan caudalosas)」で、「地獄も天も人々も」潤していく(第七連)。

そして末尾の三連では、「この永遠の泉(aquesta fonte eterna)」が「このいのちのパン(este vivo pan)」に「隠されている(escondida)」こと、つまりキリスト教最大の秘義ともいえる聖体が歌われる。泉から流れ出る「いのちの水」が、「いのちのパン」に隠れていま眼前に届いていることを讃えて終わる。「生きとし生けるものはみなここに呼

ばれている／暗い中 この水で満ちたりるようにと。／いまは夜だから (porque es de noche) (第十二連)。この連だけ、リフレインは「夜だけれど」ではなく「夜だから」となっていて、神の始源・源泉に発するキリスト教神学のドラマが眼前一個のパン一挙に収斂して、この世の暗さを生きたる糧となる効果を生んでいる。「わたしが願うこのいのちの泉 (Aquesta viva fuente)／それをわたしは このいのちのパンのなかに (este pan de vida) みつけました／いまは夜なのに。」(最終連)

ここでは論及することのできない二篇の「ロマンセ」とともに、このトレドの暗い小部屋の中で書かれた彼の最初の詩作品は、自身のキリスト教理解の根幹を、詩の言葉として、つまり習得した神学概念をなぞるのではなく自身の経験から語り歌う言葉として、言語化したものである。しかし、テーマとしては三位一体以前の神の根源から聖体の秘蹟にまで及ぶこの詩篇の「神学的」説明は、書かれることがなかった。神観を思弁的に極めていくのはなく、

こうしたキリスト教理解のもとで、神との合一に向けてじつさいに変容していく魂の経験の具体相を語ることが彼の言語作品の一貫した課題だったからである。だから、無底の神そのものへの観入ではなく、そうした神への「信・信仰 (fe) 」によって見えない神とかかわるこの世の生のあり方をとらえる「夜だけれど」の一句が、彼の神秘思想の根本語となる。詩篇の印象としても、リフレインとして繰り返されることにそのニュアンスを増し深めていくように感じられる「夜」のイメージが全編を貫いている。この「夜」の雰囲気は「詩的に」込められている含意が展開 (「分節」) されて、この詩作品として結晶しているのであり、ここでは、暗示されている神学的内容に、詩行の韻律と発音とイメージの生む効果によって、概念的な理解とは別のリアリティ、実感可能性が与えられている。した意味で、「夜 (なれど)」はたしかに、詩人神秘家十字架のヨハネの「根本語」ないし「根本句」と見うる。事実、彼の重要な詩作品はみな夜を場面としており、そしてそうした詩篇の「説明」として

彼の全神秘思想は言語化されるのである。⁷²

代表作とされる「暗夜(Noche Oscura)」は、その通称どおり夜を歌い夜の中の愛の冒険を歌う、ほとんど「夜の讃歌」である。冒頭の一句「ある暗い夜に(En una noche oscura)」は、この世のすべてが闇に沈む状況でありそれを自身の境地とする魂のあり方を言うが、そうであればこそ、「誰にも見られず(nadie me veía)」「ごころに燃える愛の灯のほかは(sino la luz) que en el corazón ardía)」「何も見ずに(「わたしも何も見なかった(mi yo miraba cosa))」、恋人との逢引きが成就する。そこでは夜は「あけぼのよりももっといと」と(amable más que el alborada)」と言われ、「そのあなた「夜」が愛する男を愛する女と結んでくれたのです(juntaste Amado con amada)！」と讃えられている。いま一つの代表作、長編詩篇「霊の讃歌」のクライマックスとなる「第三十九歌(B版)」では、すでに成就した愛のさらに新たにはじまる高みの予感が、やはり夜のシーンとして歌われている。作品中でも最も美しい

箇所の一つである。「風がそよぎ／小夜鳴き鳥の甘い歌がきこえる。／繁る木立 その麗しさ。／そんな静かな夜に／燃やし尽くして ても苦しくはない 炎が燃えている。(El aspirar del aire/ el canto de la dulce filomena/ el soto y su donaire./ en la noche serena/ con llama que consume y no da pena)」

十字架のヨハネの「夜」は、修道者にいわゆる「魂の暗夜」の窮境をもたらす否定的なものであるとともに、それと同時に「夜だけけれど」、むしろ「夜なればこそ」神との合一が成就する肯定的な夜でもある。この同じ夜の否定性が否定性のままに肯定的なものに「変容する」経緯を語るものが彼の修道思想の根本テーマである。ただし、確認すれば、この「夜」はあくまで詩の言葉である。十字架のヨハネの根源語(根源経験)の「詩的分節」としての詩的本語である。それは「理的分節」に向かうものではない。では、詩的分節とはどのようなものであり理的分節とどう異なるのか。このこと自体を十字架のヨハネは、「霊の讃歌」

への「解明」として書かれた『霊の讃歌』の「序文」で端的に語っている。その所論を見ておきたい。

詩と註解

十字架のヨハネの自作詩編の註解（「解明(Declaration)」のやり方は、著作ごとに一様でなく、同一著作中でも均質とは言えないが、それぞれの詩行、詩句について、総じて）これはこう言っているようである(Como si dijera)と云った接統法の言い方で、その宗教的「意味」が自在に、読みだされ・読み込まれていく、というスタイルは一貫している。これを、詩的根本語が詩作品として彫琢され(第一次分節)、さらにそこ可能的に潜在している豊饒な意味が、註解というかたちでさらに分節(第二次分節)されている、といった枠組みで理解することは可能であり、自然でもある。十字架のヨハネ自身が「歌」と「解明」の関係、またそれらがどう読まれるべきかについて簡潔かつ大胆に語っている『霊の讃歌』「序言」の解釈学は、テキストに即した入念な検討を誘う濃密なものだが、上田の「分節」論を参考しつ

つ要点のみを整理してみる。

「これらの歌は、修母さま、なにがしかの神への愛の熱によって書かれているように見えます」と「序言」は始まる。「よっつ(con)」とするより「込めて」としてもよい。つまりこの「歌」の言葉が発せられてくる源泉は「神の愛の熱(fervor de amor de Dios)」である。「神の愛(amor de Dios)」の「(de)」は主格的にも対格的にもとりうる。多くの重要な箇所でそうされているように、ここでもこの両義性が意図的に保持され、「神への愛」と「神からの愛」が区別されえないかたちで言われているととるべきだろうが、後者がより根源的である。すこし後でこの愛の熱は「聖霊」と等値される言い方がされているのだから。この「愛の熱」がなんらか経験されたところからこの歌が生まれた、と宣言しているのである。自作の歌なのに、「ように見えます(parecen)」といった言い方しているのは、この作品の言葉の根源について、それを聖霊とする自覚があるからだろう。²⁰

であればこの愛は、神の愛なのだから、そこには知恵 (sabiduría) も込められている。愛の対象であり主体である神の「どうてい測り知れない (tan inmenso)」知恵と愛は、その「知恵に教えられ (informada) 愛に動かされ (movida) ている魂」が「言う言葉 (su decir)」のうちに、神の「知恵の豊饒さ (abundancia) と愛の衝迫力 (impetu)」を込めるものだと、と彼はいう。それは「神秘的知解 (inteligencia mística) のなかで言われた愛の言葉 (dichos de amor)」である。そうした言葉を言う者は、自らにおいて、たしかに

「愛の稔り豊かな真髓 (espíritu fecundo)」その「広がりや豊かさのすべて (toda la anchura y copia)」を、なんらか「理解し (entender)」、「感じて (sentir)」いるし、なお感知し得ないものを予感し「望んで (desear)」もいる。しかしそれを「通常の語り方で表現する (manifestar)」ことはできない。それで、「理論 (razones) で解明」するよりむしろ「形象 (figuras) や比喩 (comparaciones) や類似 (semejanzas)」によって、「感じていることの幾分かでも溢れ出させ、そこ

に隠された神秘のながしかを注ぎ出すのである」。そうして生まれた愛の言葉が、自分の「歌」(「霊の讃歌」) だということである。古来の詩の靈感説に似るが、詩人は天来の言葉のたんなる伝達者ではなく、あくまで自らにおいて、自らの経験として神の知恵を感じし愛に動かされたところから言葉を発している。だからこそ「歌」の「解明」もなしうるのである。以上が、自身の詩の言葉の性格の説明である。

では、「歌」とその意味の「解明」の関係はどうか。十字架のヨハネはこれを、聖書の言葉と、「教会の博士たち」による聖書註解の關係に重ねている。(ということは、自身の「歌」を、大胆にも、聖書の水準に据えることでもある。) であれば両者の言葉の質的落差は絶大である。聖句の含意は無限であり、「これまで書かれ今後書かれよう無数の」註解も、聖句に込められた意味の「最小部分ではない」と彼は言う。自身の歌についても同様だ、と言いたげである。じつさい、上記したように、彼の「解明」は

必ずしも理論的・体系的に整合的なものではなく、個々の詩句に触発された断片的な議論の集積とも見える。同じ聖句に多様な、互いに齟齬する釈義がなされてよいように、自身の「歌」にかんしても、「これから加えていく解明に縛られる (ararse) 必要はない」と明言するのである。神学や修道理論の語彙や概念による理論的「解明」は、あくまで、「歌」に含まれている豊饒な意味の「なにがしかのおおまかな光」でしかなく、いわば部分と全体の関係にあるとする。

ここから、「歌」および「解明」の読み方もまた説かれてくる。「愛の言葉 (dichos)」は、「誰しもの好みに合うとは限らない一つの意味に切り詰めてしまうよりも、その豊かさのままにとどめおくほうが、一人ひとりが各々の精神の力量やあり方に応じてそこから益を得ることになる」と彼は言う。大切なことは、「愛の精神がもつ純朴さ (sencillez de espíritu de amor) と、詩句に込められている知解とをもって」歌を読むことであり、それによって「魂の

うちに愛と情熱 (amor y acción) の効果」が生まれること」
そが求められる。「解明」では、神学的霊魂論や修道理論が説かれはするが、しかし「これらの歌が愛によって語っている神秘的叡智 (inteligencia mística)」は、そもそも「判然と理解される必要のない」ものである。「わたしたちは信仰によって、理解することなしに神を愛しているのだから。」

こうした詩的言語論とその解釈学が、「根源語↓根本語↓第一次分節↓第二次分節↓・・・」といった上田の構図に適合的であることは見やすい。神の愛⇨聖霊を受ける経験は、それ自体本質的に、言葉を語らせるものであるから（「聖霊降臨」の場面を想起すればよい）、それは新たな言葉に出んとする根源語であり、そこから詩的根本語「夜（なれど）」が生まれる。その詩的展開⇨分節によって「暗夜」等の詩作品（「歌」）が歌われ、さらにその含意が詩の「解明」として分節されていく、という次第である。だから、「歌」やその「解明」を読む、ということとは、第二次、第三

次分節で導入されてきた「理」的知解に拘泥するのではなく、分節次第の根源である「神の愛の熱」をそこに感得し、それによって、その同じ「愛の熱」を、読むことの「効果」として自らに生じさせることなのである。詩歌ないし芸術は、その「美」に感動すればそれでよい、ということだろう。ただしこれを、理論を感性に還元する一種の体験主義、延いては主観主義とするのは、真と美、客観と主観を分断する余りに近代的な見方だろう。

以上、上田の言葉論は、筆者には、十字架のヨハネの経験と言語の世界の構図を理解するのにきわめて有効なものに思われる。^⑧ しかもそれは、参照してきた「分節」という発想に留まらない。上田の言葉論のもう一つの特長である、「人が人に言う」ものとして言葉を捉える視点は、いわゆる婚姻神秘主義に属する十字架のヨハネの詩的言語の性格を掴むのに、決定的に重要なものと思われる。

詩の言葉の「人称」性

じじつ、言葉は「人が人に言う」ものだという性格は、

十字架のヨハネの詩歌自体の文体上の特徴ともなっている。彼の詩作品、とくに代表的なものは、いずれも、一人称単数（ときに「双数」）形を文法上の基本とする、いわゆる人称言語で歌われている。それは、モノローグの一人称ではなく、「わたしが（あなたに・誰かに）言う」言葉のかたちをしている。^⑨ このことは、彼の詩歌がそこから歌われている純粹経験ないし根源語の地平自体の性格を反映していると考えられる。

上に十字架のヨハネの根本語「夜」の性格を見たが、その夜自体も、「暗夜」の詩では二人称の呼びかけ・語りかけの対象となっていた。自身の境遇である夜自体がなんらか人格化され、「愛すべき(amabile)あなた」なのである。代表作の一つ「愛の生ける炎(Llama de amor viva)」は、「ああ、いのちの愛の炎よ」と、「炎」への呼びかけから歌い始められる。であれば、十字架のヨハネの根源語に最も近い一句、根本語は、「夜なれど」である以上に、「霊の讃歌(Cantico espiritual)」の歌いだしの一行、「どこに隠

れてしまったの？ 愛するあなた！」の、「愛するあなた (Amado)！」であるともいえよう。³³ この Amado は、二人称単数呼格と解される。「あなた・汝」に、その呼びかけという言語行為の実質をなす「愛」が重ねられた言語形とされる。「(愛する) あなた！」という根本語が発せられてくる根源が、「(神の) 愛の熱」の経験であると見うる。

しかるに、指摘してみたいことは、この「あなた」の具体的性状が「霊の讃歌」ではほとんど語られないということである。「あなた」は具体相をもたない、ひたすら純粹な愛の対象であるにとどまる。のみならず、その神学的内実は「神」であるが、詩歌の中ではそのことを示唆する宗教的語彙はいっさい現れない。そのかぎりでの「あなた」への愛は、神学言語で性格づけられる以前の神、あるいは「神」や「キリスト」といった語で構成される「宗教」的な「言葉の世界」に定在する以前の、無限定な「無相のあなた」と読める。その無限定性は、この愛の対象の無限性を映しているともとれるだろう。³⁴

この「愛するあなた」は、「霊の讃歌」冒頭のこの呼びかけでは、「隠れてしまって」いる不在者として呼び求められている。この後、四十の「歌」を連ねて展開していく「霊の讃歌」の歌ものがたりでは、不在の恋人を追って（それまでの言葉世界の）「外に出た (salí) 女の愛の冒険と成就、どこまでも深まっていく愛の諸段階ないし諸相が歌われていくのだが、この全展開は、冒頭の「愛するあなた (Amado)」の一句の「自発自展」と解することもできるだろう。「不在」の恋人は、いわば不在の相のもとに（すでに）現前していることの気づき、彼女の愛の深まり（愛する主体としての自覚の深まり）と解することもできるからである。そう読むとするなら、「あなた」である神の不在を痛感することは、神の無限定性ゆえの必然であり、それは神の無限性の現前、ということになる。「霊の讃歌」等、十字架のヨハネの恋愛詩の言葉の世界では、つまり彼の根源語の詩的第一次分節の地平にあつては、この無限——夜の泉の「無底」——性が、「愛するあなた！」と「わたし」

に言わしめる愛の関係性の中で、「あなた」として人格化されている。無限性は無限者として彼女に臨んでいる。この「愛するあなた」の一貫した無相性を、十字架のヨハネの修道思想である「無の道」の教説につなげるならば、修道者が歩む道程でありゴールでもある「無」は、無であるままに「人格化」されている。あるいはむしろ、すべてを奪われたかのような「無 (nada)」が「あなた」として「わたし」に臨み来ること——先に「夜の変容」として一言した事態と重なる——が、彼の純粹経験＝根源語だと見てもよいだろう。

この根源語「愛するあなた！」についてもう一点指摘しておく、この「あなた！」と言う「わたし」は、こう「言う」限りにおいて、すでに「あなた」に、「(あなたの)あなた」として呼ばれ、愛されている (amada) という受動的位置にある。それによって「わたし」はすでにつねに、「あなた」を愛させられてしまっている。そのようなものとして十字架のヨハネの言葉の世界における主体＝主語 (「わ

たし」) は成立している。「わたし」は、根源的に「愛するあなた」に呼応する「愛されているわたし」として自覚されている⁸³。これを神学ないし哲学の言葉に遷せば、人間がひとりの「わたし」(主体)であることは、神ないし他者に「呼ばれて」こそ成立するという把握になろう。これは人格神的唯一神教における根本的人間理解だろう。十字架のヨハネはこの伝統の中で思索し詩作している。

さらに付け加えれば、この無限者から呼ばれて・愛されて成立している「わたし」、あるいはそうした位相において捉えられている「わたし」は、「わたし—あなた」という人称言代名詞でしか言語化されない。固有名——「Juan de Yopez」(俗名)、「Juan de Santo Matias」(カルメル会入会時の修道名)、「Juan de la Cruz」(改革派での修道名)とあった——は、この世の「言葉の世界」の中での一つの実定語である。「この世」を形成する「個物」に最も近い言葉、と言えるかもしれない。しかし十字架のヨハネの詩歌の中では、そこで発話している女と男には、——「牧人」であ

ることが示唆されるだけで——形姿の形容だけでなく「名」も与えられていない。「愛する女（花嫁 (esposa)）」、「愛する男（花婿 (esposo)）」と言われるだけである。このことよって、この愛の歌で歌われている経験の地平は、「わたし」が固有名という限定を得る以前の地平として読むことが可能になる。

代名詞であるこの「あなた」と「わたし」には、代名詞の言語上の特性として、「誰でも」がそこに自らを代入しうる。「霊の讃歌」を読む者は、「読む」という仕方での歌の言葉を「言う」ことができる。ただし、そのときには、読む者の「わたし」は自らの固有名——その「人」の最広義の社会性を保証するもの——に代表されるあらゆる特性を脱ぎ去った——「裸の」——「わたし」となっていないければならない。あるいは、そのように読むことを、「歌」の言葉の力よって誘われることになる。「霊の讃歌」の主人公である「わたし」の、「あなた」への愛は、歌われる愛の道行きとともにその純度を増していき、「愛されて

愛するわたし」の境位はどこまでも深まっていくのだが、それを読む「わたし」にも、それに応じた深みが、十全に意識されるか否かにかかわらず、読むことの「効果」として開けていくことが期待される。『霊の讃歌』「序文」には、そのように読まれることの期待が明言されていた。広い意味での「文学」の言葉の可能性に、この期待は託されていると言ってもよいだろう。

おわりに…比較論的考察に向けて

冒頭に述べたように、本稿は、上田閑照の「言葉」論を理論的参照枠として、十字架のヨハネの詩の言葉の性格を解明しようとするものだった。そしてそれを通じて、「東西宗教」の比較論的考察を行うことが目指されていた。

上田の「根源語」とその「分節」論、また「言葉を言う人」の把握は、本稿で試みてきたように、十字架のヨハネの詩と思想の言語論上の性格理解に対しても有意義に適用できると思われる。ただし、西田幾多郎や禅の祖師たちの

言葉を題材に構築されている上田の言葉理解と、人格神的一神教であるキリスト教の伝統に拠って思索し詩作する十字架のヨハネの言葉の世界は、論中で示唆してきたように、当然ながら「ずれる」ところがある。この「ずれ」の内裏を明確化し、その由って来たる所以を問い求めることで、所期の東西宗教の比較考察の場が開かれるのだと思われるが、しかしそのためにはさらに多くの準備が必要だろう。そのため筆者なりの観点を示し得たことを期待して、すでに紙数を大きく越えている本稿を閉じることにする。

* 本稿は科学研究費助成金（課題番号 18K00077）による研究成果の一部である。

「夜なれど(Aunque es de noche)」原文

[Cantar de la alma que se huelga de conocer a Dios por fe.]

Qué bien sé yo la fonte que mana y corre./ aunque es de noche.

1. Aquella eterna fonte está escondida, / qué bien sé yo dó tiene su manida./ aunque es de noche.

2. En esta noche oscura de la vida/ qué bien sé yo por fe la fonte frida/ aunque es de noche.]

3. Su origen no lo sé que pues no le tiene, / mas sé que todo origen della viene./ aunque es de noche.

4. Sé que no puede ser cosa tan bella/ que cielos y tierra beben della./ aunque es de noche.

5. Bien sé que suelo en ella no se halla/ y que ninguno puede vadealla./ aunque es de noche.

6. Su claridad nunca es oscurecida/ y sé que toda luz de ella es vendida./ aunque es de noche.

7. Sé ser tan caudalosas sus corrientes/ que infernos, cielos riegan y las gentes, / aunque es de noche.

8. El corriente que nace desta fuente /bien sé que es tan capaz y tan potente, / aunque es de noche.

9. El corriente que de estas dos procede/ sé que ninguna de ellas le precede./ aunque es de noche.

10. Bien sé que tres en sola una agua viva/ residen, y una de otra se deriva./ anque es de noche.]

11. Aquesta eterna fonte está escondida /en este vivo pan por darnos vida, / aunque es de noche.

12. Aquí se está llamando a las criaturas /porque desta agua se hartan aunque a oscuras, / porque es de noche.

13. Aquesta viva fuente que deseo /en este pan de vida yo la veo, / aunque es de noche

- ① 本稿は、「文学と宗教」をテーマに掲げた二〇二一年度の学術大会での発表をもとにしている。(数々の貴重な質問を頂いた方々に感謝します。)拙論中での「文学」への言及はこれを反映したものが、筆者は「文学」ということで、詩歌、小説、等の狭義の文学ジャンルにとどまらず、まずはあらゆる言語活動を「文学」として見る見方に立ってみたい。
- ② 以下本稿では、上田閑照の著作は『上田閑照集』(全一巻、岩波書店、二〇〇一年～二〇〇三年)に拠り、『集二』(第一巻)等と略記する。参照箇所は「一一二」(第一巻二頁)のように記す。
- ③ 『集二』の「後語 経験から経験へ／言葉から言葉へ」では、自身の参禅修行、日本語とドイツ語の間の往還、詩歌への親しみ、折々の決定的な言葉の経験、の四つの場面を挙げている。(二一三九四)
- ④ 「ことば」と、平仮名で記すこともある(「経験とことば」「集二」、等)。そうすることで、「こと」と「ことば」との関りを浮き立たす効果が生まれるだろう(「ことば——その「虚」の力」「集二」参照)。
- ⑤ 「夏目漱石——『道草』から『明暗』へ」と仏教(『集十二』)、「山頭火と放哉——自由律俳句詩人と仏道」(『同』)、「連句形式——親句は教、疎句は禅」(『集四』)、等。
- ⑥ 上田の「言葉」論はさまざまな場所で述べられているが、本稿では、『集二 経験と自覚』「第一部 経験と言葉」に収められた諸論考、また『集四 禅——根源的人間』「Ⅱ 禅の言葉」における「根源語」論、および、これと「対をなす」(二一八四)とされる「対話と禅問答」における、「人(にん)」をめぐる論述に主に拠って論ずる。
- ⑦ いわゆる「宗教」論も「人間」論も、「人が直立して「我」と言う」というところを基点としていた。『集十 自己の現象学』(一一一五一、他)。
- ⑧ 日本語、ドイツ語等の具体的言語の実定性を言うために上田はしばしばこの語を用いている。本稿でも用いることとする。個々の実存の最も基本的な世界理解・存在了解を構成している言語レベルを上田は「言葉世界」と呼ぶと思われる。これに対して、当人が生きる言語的環境でありそれぞれ具体的な世界分節のあり方を定めている日本語、ドイツ語等の「定在する」言語世界は、「言葉の世界」と呼んでこれと区別している。本稿もこれにならう。

⑩ 氣多雅子『西田幾多郎 生成する論理』（慶応義塾大学出版、二〇二〇年）は、その錯綜した理路を丁寧に解きほぐして見せてくれている。

⑪ 「薔薇 おおー 純粋な矛盾、／幾重にも重ねた臉の下／誰のでもない眠りである悦。」という、リルケの「墓碑銘」に対する上田の読解（『集二』、一八六頁以下）は、筆者にとつてはまことに印象的だった

⑫ 上田の狭義の文学言語論といえる「虚」語論（「ことば——その「虚」の力」『集二』三四七頁以下、参照）は、根源語の「文学的」分節の性格をめぐるものと解せる。

⑬ 芭蕉の俳句の例では、「ものの見えたる光」自体が根源語、それを「言いとめ」た句がその一次分節、その句の解説が二次分節となる。西田の例では、「純粹経験」が根源語、それが「自展」して、「ありのままが真である」と「覚証」されてそう言語化された「根本句（Grundatz）」が一次分節、哲学書として成立した「善の研究」が二次分節、といった次第である（二一三〇六以下）。この「分節次第」は、著者と、言語ジャンルごとにさまざまでありうるだろう。

⑭ 『無の自覚的限定』所収、1932年（『西田幾多郎全集第六巻』（旧版）所収）。

⑮ 「自覚について」（『同全集第十巻』所収）等に引かれる。大燈国師の語とされる。（『集四』三六〇～三六一頁参照）

⑯ ただし、上田の言語論、その背景ないし前提にある西田の哲学自体（より広くはいわゆる京都学派の哲学自体）が、もはや伝統的仏教ないし禅仏教ではなく、すでに「近代西欧哲学」に潜在するキリスト教的思惟を深く引き受け、それとの対話ないし対決を場として形成されている、と見ることもできるだろう。

⑰ Cf. Jan Assmann, *The Invention of Religion: Faith and Covenant in The Book of Exodus*, trans. by Robert Savage, Princeton University Press, 2018. ただしヘブライ語聖書の語彙には、啓示 (revelatio, apocalypsis) に相当する言葉はないらしい。同書については、註①参照。

⑱ 創世記 12:1-22, 出エジプト記 3, 4, etc.

⑲ レヴィナスが「他者」と「主体」との関りのあり方の根源態として、アブラハムの「ヒネーニー」を掲げていることはよく知られているだろう。レヴィナスの「倫理」は、この応答を「無限者の証し」にして「無限者の栄光」だとしていく。Cf. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Chap. V, *Subjectivité et Infini*, 1978, Kluwer（合田正人訳『存在の彼方

⑳ へ』「第五章 主体性と無限」、講談社学術文庫、一九九九年）

キリスト教は、この神からの語りかけられの経験を、イエスという「定在」する「一人の男」の人格との関わりに決定的かつ具体的に同定するので、「神の（語りかけの）言葉」はある種の身体的リアリティをもつことになる。そして神の言葉であるこの「一人の男」との関わりの諸相の「分節」が、キリスト教神学の広袤を生んでいく。対してユダヤ教は、モーセに与えられた言葉Ⅱ掟が「分節」を繰り返して、「律法の宗教」たるラビ的ユダヤ教に実定化していく、と図式的には言えるだろう。

㉑ Cf. Jan Assmann, *op. cit.* アスマンはこの「排他的唯一神教」の「宗教 (religion)」の発生を見る。この「排他的唯一神教」を核として、彼の言う「真理 (Truth) の一神教」(唯一神の他に神は無い。ゆえに他の神(々)を拝する者たちは、「裏切り者」ではなく、「錯誤者」となる。)が形成され、これが、哲学的思惟に親和的な「包括的一神教」の性格を取り入れて、古代から中世にかけての西方世界における宗教概念のモデルとなる、というのがアスマンの所説である。筆者には見通しのよい整理である。

㉒ 不従順な修道士を罰する会則に従っての措置とされるが、へ

ッドもない不潔な小部屋に閉じ込められて日ごとに叱責と鞭打ちを受け、僅かな食事しか与えられず、身心ともに極限状況に追い込まれていったようである。Cf. Efrén de la Madre de Dios y Oger Stegink, *Tiempo y Vida de San Juan de la Cruz*, BAC, 1992, pp. 407-421.

㉓ それ以前にはまとまった著述はなかったと思われる。十字架のヨハネの真正な詩作品は十編ほどが伝わっているが、いずれも制作年代は確定しがたい。いくつかの詩篇はこの幽閉体験以前のものとする説もあるが確たる根拠ない。代表作と言える「暗夜 (Noche Oscura)」はこの脱走体験を反映したものと読め、脱出後ほどない時期の作(一五七八年?)とされている。もう一つの名高い作品「愛の生ける炎 (Llama de Amor Viva)」は一五八五年の作とされる。なお、十字架のヨハネのテクストは、*San Juan de la Cruz, Obras Completas*, 5^a ed., EDE, 1993²。他、いくつかの校訂版によるが、本稿の論旨にかかわるものではないので参照箇所等の指示は省略する。「スペイン語詩人の守護聖人」でもある彼の詩の文芸学的研究は数多いが、スペイン文学研究の泰斗による一点のみ挙げておく。San Juan de la Cruz, *Poesía*, Edición de Domingo Ynduráin, Catedra, 1989, Introducción (pp. 11-245)

24 彼が逃げ込んだ女子修道院の修道女たちの証言に基づき、信憑性は高い。

25 ただし第二連と第十連は別人による補作の可能性が高い。以下訳文は直訳を旨とする私訳である。本稿末尾に原文を掲げる。リフレインは「夜なれど」と邦訳されることが多いが、本稿では「いまは夜だけれど」と訳しておきたい。ちなみにこの一句は、それぞれの精神的苦境にあった吉満義彦や若い井筒俊彦の共感を呼び、しばしば引用されている。

26 「知る (saber)」ことのできない神とのかかわり方を十字架のヨハネは「信」と言う。最有力写本に付せられた「夜なれど」の詩のタイトル（十字架のヨハネ自身によるものか不明）は「信によって神を知って悦ぶ魂の歌」とある。ここでの「知る (conocer)」は、知的な認識とは異なる親密知である。

27 「夜」を十字架のヨハネの「神秘経験」と教説以来定着していると言っているであろう。 Cf. Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 1932 (2^e éd.), chap. II, *L'expérience lyrique et ses prolongements*.

28 アナ・デ・ヘスス (Ana de Jesús, 1545-1621)。テレジアとヨハネの薫陶を直に受けた女子修道会の重要人物で、後年はフラ

ンドルに派遣されて当地に改革派カルメル会を根づかせた。ある修道女に詩のでき方を問われて、「あるときは聖霊に与えられ、あるときは自分で言葉を探した」と答えたと伝えられている。十字架のヨハネは近代詩人でもある。

29 上田は、理的分節の極致でもあろう哲学文献の読解においても、哲学者（西田を範型とする）自身の「純粹経験＝根源語」に遡源することの重要性を（ベルクソンの「哲学的直観」などを参照しつつ）言っている。「分節」には必ず残る、むしろ分節を可能にしつつ分節されざる「余白」、定在する言葉から零れて取まらない「行間」に、根源語の一つの相を示唆することもある（「二―三―八五」等、参照）。

30 ただし、その際の「分節」ということの内実については、より入念な検討が可能だし、必要でもあろう。とりわけ、根源語が「言葉に出て」具体的なかたちをとり、その「言葉の世界」を形成するにあたっては、そこで用いられる具体性（言う人、言われる人にとって先在している）言葉の事実性、所与性を担うこと、引き受けることがその要件、条件となる。ミシェル・ド・セルトーは、十字架のヨハネの詩とその註解に関して、上田の言葉論に近い視点に立ちつつも、その「言葉に出た」先の実定的（定在する）言語世界の性格——十字

monte nada)」とも記される。

⑳

さらに文法に即するなら、「(わたしが愛する) あなた (Amado)」は男性形であり「(あなたに愛されている) わたし (amado)」は女性形である。婚姻神秘主義の言葉の世界では、神一人の関係性は、いわば「性化」されている。いわゆるフェミニズムの問題系に連なるだろうこの問題系については別に論じたい。

つるおか・よしお
東京大学名誉教授

パラダイム転換の必要性

出来事が生起する場所の理解のために

高橋勝幸

「自転車に乗る」をキータームに、動作主の私は「自転車に乗る場所」に変らなければならない。この「転換」を西谷啓治は『宗教とは何か』の「空の立場」で「コペルニクス的転回」とするが、西田は論文「私と汝」の中で「絶対矛盾的自己同一」の論理「一即多、多即一」に「動作主の私が、動作の起る〈場所〉になる」ことを伝えようとしている。禅の悟りにも似たことをいっているのであるが「不立文字」の意識・言葉以前の「神秘体験」であり、この「転換」の意味が解らなければ西田哲学は難解のままであろう。この「パラダイムの転換の必要性」を取り上げたい。

はじめに

日常のありきたりの自分の生活体験を伝えようと思っても、同じ言葉でありながら立場の違いから全く解釈が違ってくる。その人と共に寄り添うもの、学的に客観化して見るもの、ボランテイア的な他人行儀のもの、法的・官僚的に使われるもの等々、この意味不明のことの探求から取り掛かって行きたい。

対話の模索

対話への道

筆者は、南米パラグアイの開拓移住地で子ども時代を過

ごしてきたが、馬に跨り日帰りで行ける所に、一七・一八世紀イエズス会の *Reducciones del Paraguay* の遺跡があった。原始林の中で、崩れたレンガの廃墟跡の間に、提灯程の大きさの脚長蜂の巣が幾つもぶら下り、とても近付けるものではなかった。その遺跡が、すべての原住民（ガラニ族）が、平和に平等に暮らした古代の教会以来の原始キリスト教の姿を残している貴重なものであった。日本でも、子どもに至るまで集落全体が平和で平等に暮らした遺跡には、三内丸山遺跡等があるが、縄文時代まで遡らなければ残っていない。

筆者は、敗戦国民であり、移民の子どもであれば、差別的扱いを受けることは当然と考えていたが、高度成長期の日本においても変っていないことに疑問を持つこととなる。この解決の道を求めて、上記のパラグアイのイエズス会遺跡と同時代の日本のキリシタン時代のイエズス会の活動を比較しようと試みたことが、当初の研究目的であった。

この日本のキリシタン時代に、F・ザビエル（一五〇六〜

五二）、A・ヴァリニャーノ（一五三九〜一六〇六）等を始めとするイエズス会士の取った「適応主義」布教方針は、日本人の文化、道徳、生活習慣の良いものをキリスト教の中に取り入れて行く画期的なものであった。¹ このキリシタン時代の方針が、四百年近い時を経て、一九六二年から四会期に渡って開かれた「第二バチカン公会議」において「追認」された。筆者はこの事実を、定年退職後に日本で着手した研究の過程で、知ることになる。

公会議の教令「*Nostra aetate* キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」は、紀元四世紀以来の「教会の外に救いはない」としてきた普遍的教会の鉄の扉を抉じ開けることになり、教会の方針が一八〇度の方針転換をなし、諸宗教との対話の道が開かれることになった。筆者の研究方針も、「キリシタン研究」から「比較思想・宗教間対話」に変更することになってくる。

もちろんのこと、二〇世紀に入り、二度の世界大戦、核兵器の使用と、人類を豊かで便利にするはずの科学技術

によって、人類が滅ぼされようとする危機に直面してくる。また、西欧的思考の科学技術は、人間中心の立場で自然を「使用」ではなく支配し、利用することを当然のこととしてきたために、地球規模の環境破壊に歯止めが掛からなくなってきた。最早、単独の教会では、これらの諸問題に対処し切れなくなったことも事実であり、多くの人々(宗教、国々、民族)と協力し、諸宗教との対話の道を切り開くことが急務となり、全世界の司教団の意見を聞くために、公会議を招集しなければならない事態となっている。

「対話」の道を阻むもの

この公会議の教令(Nostra aetate)によつて、「宗教間対話」の道が開かれ、当然のこととして「二十一世紀は対話の時代」になったものと筆者は認識していたが、しかし、かつての「教会の繁栄・栄光の幻影」にすぎる保守派の残滓もあって、対話・改革の道は遅々として進んでいないことに驚かされる。今日の世界において、一日として紛争・テロのない平和に過ごせる日は訪れていない。このために、数

千万の人々、特に子ども、女性、弱者が飢えと寒さ、生命の危険にさらされ、犠牲者になっている。紛争のために、難民となっている罪なき市民の数は、毎日のニュースで衆知の事実となつていながら、救いの手が届いていないのが現実であろう。

筆者自身も学的な面からであるが、この「宗教間対話」を研究する過程で、西洋思想を優位・絶対とするこの保守派の動きのために、東西思想対立のはざま(溝)に落ち込み、意味も理由も解らぬまま苦しめられていた。西洋の思想には、人間・自己を優位・絶対と見る人間中心の一方的な偏見があるために、人々を自由、平等な同じ目線で見ると「対話的原理」を持つていないことが明らかになってくる。木岡伸夫『邂逅の論理——(縁)の結ぶ世界へ』(春秋社、二〇一七年)では、西洋には対話の思想がないことを詳しく論じている。「対話、邂逅の道」の必要性を説き、この東西思想の対立を「統合」する邂逅の道を、木岡は、「縁の結ぶ世界」としてとらえ、東洋的・仏教的な「縁起・空」

の世界において、「統合」の道が開かれてくることを示している。²⁾

現代においても、欧米から来ている一部のキリスト教宣教師の中には、西洋思想絶対優位を譲らず、未だ以て上から目線のままで、宣教国（非西洋国）に「優れた西欧の文化、宗教、倫理、言語を教えに来た」という西洋優位・キリスト教絶対の態度が残っているために、西洋思想に偏り過ぎて、日本人に馴染まないものとなっている実態もある。

日本の文化・伝統、道徳、生活習慣の良いものをキリスト教の中に生かして行こうとする、クリシタン時代の「適応主義」布教方針や、大正期になって再来日したイエズス会士たち、特に愛宮真備ラサール神父は、日本語・日本文化を知らずして日本人にキリスト教を伝えることはできないとして、自ら進んで日本文化理解のために、禅宗のお寺に参禅し「カトリック禅」を打ち立てている。既述の公会議よりも一七年前のことであった。彼らのように先駆的な「対話の精神」があればこそ、キリスト教の未来が開か

れてくると言える。

愛宮は、一九四三年から津和野の曹洞宗永明寺に参禅していた。また、クリシタン時代にヴァリニャーノ等の取った「適応主義」布教方針が、第二バチカン公会議によって「追認」され、「開かれた教会」としての道を歩み出してははずであった。しかし、過去の栄光に固執する保守派からは、この動きは異端的に見られていた。筆者がぶつかったのは、東西の思想対立を象徴する、この大きな壁であった。伝統を重んじる、保守派のままで、日本人・日本文化の理解なしに、日本人にキリスト教を押し付けるもので、人間の自由意志、対等の立場での「対話」を基本とする真の宣教とは程遠いものであった。

西洋思想から消えた「中動態」

筆者が、この東西思想の対立の壁にぶつかり、困惑していた時に、國分功一郎の説く「中動態」の思想に辿り着いた。國分は、「昔、インド・ヨーロッパ言語には「中動態」という文法があったのに、それがなぜ消えてしまったのか、

能動・受動というカテゴリーは少しも普遍的ではなかったのに」と説き起こして行く。「目から鱗」（使徒言行録九章）のように閃いてきて、東西対立の意味が見えてきた。

文法としての「中動態」は、能動態と受動態の（中間）を意味し、能動でも受動でもない事態を表現する「相」（態、voice）を意味する。「中動態」については、旧稿で論じたテーマであることから、ここでは説明を簡略にする^④。西欧思想のロゴス的な「主語的論理」では、二項対立的な対象論理的文法に基礎を置くために、論理が噛み合うはずがなかった。それは、個としての人格、自由、意志、責任といった抽象概念の説明には適しており、近代西洋の科学技術の発展に貢献してきたことは事実であるが、今日においては地球規模の多くの問題を引き起こしている。これに対して、レンマ的な東洋的・仏教的な思考では、目に見えない「真如」や「法性」の問題が主となるために、西洋の視点からは、こうした主題は論理性に欠けるとして軽視されてきた。このような東西の思想対立を超えるためには、「パ

ラダイムの転換」が必要となってくる。このことは、後述するが、國分の「行為者である私が、自転車に乗る（場所）になる」、所謂、「パラダイムの転換」であり、この意味が解らなければ日本語的な「中動態」も西田哲学も認識されることはないであろう。

西洋思想には、古代ギリシアの哲学発祥以来、この「中動態」の文法が言語・意識から消えているがために、形式論理の立場からは、東洋思想を一段低いものと見ている。従って、中動態の文法が生活の中に残る日本語・日本文化とは、思维方法が真逆になることの構図がはっきりしてきたことを訴えてきたが、西洋思想の論理的な思考法に慣らされた、大半の研究者には、中々理解されないもどかしさが残っている。

本稿は、東西思想の対立を克服する邂逅の道の模索から始まることになる。

中動態からパラダイムの転換へ

彷徨いの中で、「中動態」の文法が古代ギリシア哲学発祥以降に、西洋思想から消えたことに気付いてから、この「中動態」の掘り返しの必要性を説くことで、東西思想の対立を超えた「対話」の道が開かれると確信してきたが、「パラダイム転換」の意味を知らずして、意識して、言葉にして論証するにはアリストテレス以来の「形式論理」に頼ることになり、矛盾が生じてくる。

その後の経緯

筆者は、それ以後、「中動態とは何か」を考え、同時に、西洋思想を支配する「もの」的ロゴスの「思考と東洋的な」と的レンマ的「思考の関係を反省して（もの）と（こと）」^⑤等で答えてきた。そのうえで「邂逅の論理」を入れた形で、「西田哲学の（絶対無の場所）とロヨラのイグナチオの（霊操の不偏心）の類似性」を示すことで、東西思想の重なりを明らかにするなら、東西「統合」の可能性が出てくると

論じてきた。とはいえ、表現力の不足が原因で、主旨が伝わらないもどかしさが残っていた。筆者自身の判断では、これまでのあらゆる人生経験をつぎ込んで、論理としては万全を期してきたと思っていたにも拘わらず、対立する東西思想のどちら側からも理解して貰えなかった。

明治維新以降、日本に入ってきた Philosophy によって、科学実証的な西欧的思考を優位・絶対とする方々からは、西洋の科学的な論理思考からすると、東洋的・日本的な思想は、非科学的な「曖昧な論理」として軽視された。特に西田哲学の語を論文中に入れた研究論文などは、時間の無駄とまで言われ、軽微に扱われ、無視されてきた。反対に、東洋思想・仏教思想を是とする方々からは、仏教的な「空」の意味、東洋思想の深みにある靈性が解っていない素人とみなされ、認識不足を指摘された。

筆者は、西田哲学の論文「私と汝」から、個としては別々のものでありながら、「場所」において「一つ（一如）」になることから「絶対矛盾的自己同一」を説明できると踏ん

でいたが、論理として不十分と言われたまま、進展しなかった。その批判が意味することは何なのか、取り着く島のないままで、随分と悩まされ、彷徨ってきた。前節で述べたように、「中動態」の文法が西洋思想に欠けていることを説明する著作に辿り着き、東西思想対立の構図が見えるようになってきたわけである。

すなわち、古代ギリシアの哲学発祥以来、西洋の思想、言語から、「中動態」が「非論理的」として排除され、失われた。そのため、以後の文法では、科学的・実証的な「分析」などは発展するものの、「中動態」によらねば表現しえない個々の「味」は説明できないこととなり、内なる「ころ」の問題が読み取れなくなっている。今日において、西洋的な形式論理の行き詰まりが顕著に見えてきたこともあって、「中動態」の掘り返しなしには、自由で対等な「対話」の道が開かれないことがはっきりしてきている。

また、東洋思想においても、「慈悲」「六波羅蜜」等という素晴らしい教えを持っていても、それを生かす動的工

ネルギーに欠けていることも指摘されている。形式論理の二元論の下、現実の眼に見えるもの、耳で聞こえるものを真理とする西側の科学思想に、仏教者については行けなかったようである。このために、東洋では、被植民地の道を辿ることになり、途上国の苦しみを味わわれてきたことで、西洋に追隨する国に貶められていることは事実である。末木文美士編『非西洋の視座』（大明堂、二〇〇一年）によると、序文で「西洋を批判するにしても、欧米の大学でヨーロッパの言語でしかできない」ことを揚げて、途上国の言語・文化は全く無視されている現実を語っている。

しかし、経済発展、自由主義の政治の行き詰まりが顕著に見えてきていることで、新たな開かれた道の模索が大きな課題となってきた。地球規模の環境破壊は、次世代に我々の住む家（地球）を残せるのかと問われてくるようになってきた。⁶ 欧米絶対の思考が揺らぎ始めていることは、現実の問題となってきた。

本稿において、筆者は、これまであらゆる手段を尽く

したにも拘わらず、成果が上がらなかつたことの反省から出発する。その出発点は、「パラダイム転換」「変ること」なくしては、論理的に説明できないことがある、という気付きにある。

パラダイムの転換へ

筆者が最後の砦としたのは、前述したとおり、「西田哲学の〈絶対無の場所〉とロヨラのイグナチオの〈霊操の不偏心〉の類似性」である。これを示すことによつて、東西思想の対立を越えた「靈性」が開かれると確信していたが、西欧思想の科学的思惟を絶対優位とする向きには、趣意がつつじなかつた。筆者は、比較思想・宗教間対話を研究課題として取り上げてきたが、東西思想の「対話の原理」そのものが噛み合っていない現実におつかつた。

それは西欧的な形式論理の二元論で見る限り、「場所になる」ことの意味の解釈ができないことで、元々論理が異なっているために、東洋的な「こと」の発想（レンマ的論理）を、「論理」として認めて居ない。このために、西欧

思想から一方的に「上から目線」で見られている訳で、「対話」そのものが、噛み合うはずがなく、成立するはずがなかつた^⑦。

行き詰まり状態の中で、藁をも掴む思いで「中動態」の文法に辿り着き、東西思想対立の構図を明らかにして、この「中動態」の欠けた欧米の思惟方法では、東洋思想・仏教・日本の思想の理解は難しいのではないかと気づいて、「もの」と「こと」の違いに着目しながら、東西思想対立の解消には「中動態」の掘り起こしが不可欠であることを説いたが、論理そのものが噛み合っていない訳で、全く伝わっていない^⑧。

「中動態」を失つた西欧の形式論理を批判する立場が、「弁証法的論理」であるとされる。しかるに、「学」としての客観的な弁証法的論理それ自体が、二項対立の対象論理（二元論）を用いている。それゆえ、形式論理の矛盾が解消されるわけではない^⑨。そんな時に、「中動態」の説明で言われるように、「出来事が生起する体（場所）になる」

ということの意義が浮かび上がってきた。この「場所になる」という言い回しから、「パラダイムの転換の必要性」が見えてきた。この「行為者である私が、行為する体（場所）になること」は、西田哲学の「一即多、多即一」の論理であり、まさに「パラダイムの転換」に依らなければ、「絶対矛盾的自己同一」の論理は、難解なままで見えてこないものであった。

不立文字の禪の悟りにも似た、言葉・意識以前の知に立ち返ろうとする、「パラダイムの転換」^⑤。筆者としては、それを自覚していなかったがために、「場所になる」ことの理解の乏しさから、「行き詰まり」を体験したのである。「理屈（論理）」だけで「禪の悟り＝見性」を語る方がいるが、「不立文字」を言葉にするもので、全く意味が解らなかつた^⑥。筆者自身も理性のみで、外側から客観的に見ていたもので、この同じ過ちを「中動態」の説明でも犯していたことになる。外側から客観的に見る論理ではなく、西田哲学の言う「私と汝」が個としては全く別々のものであり

ながら、内においては「一つ」になる「中動態」的な（場所になる）パラダイムの転換」が必要であったことに気が付かされることになる。この反省の上に立って、本論は新たな視点から見直して行く方向で考えている。

この点に関して、イタリアの哲学者ジョルジョ・アガンベンから、「パラダイムの転換」のあるべき姿を教えられている^⑦。彼は、「自転車に乗る」等の身体の使用を喩えにしているが、すなわち、これまでのように、この「一つの場所に変る」といった「転換」なしに理論的（理性的）に考えていたのでは、対象を支配的に見る「もの目的ロゴス的」な西洋思想の二元論に囚われつづけ、早晚「行き詰まり」、結論が得られないままに終わっていたであろう。

これまでは、この「二つのものが一つになる」ことを、晩年の西田哲学の論文「私と汝」から「絶対矛盾的自己同一」の説明が出来るかと踏んでいたが、何故か十分に伝わらないもどかしさが残っていた。禪の悟りにも、キリスト教の「折り」にも似た「パラダイムの転換」の意味が理解で

されば、西田哲学の「絶対無の場所」の理解も、今日の宗教間対話の行き詰まり状況の打開の道も開けて来ると見ている。¹⁵

出来事が生起している場所になること「禪の悟り」も頭（理性）で考える限り、禅そのものを頭で「支配」しようとするものであり、「悟り」を得ることは出来ない。「悟り」は「無」となって「己事究明」を探求するものであり、理性で対象的にものごとを見ている限りは「悟る」ことは出来ない。つまり、正反対の思考「パラダイムの転換」が必要となってくるのである。¹⁶

此処では「中動態的見地」から「パラダイムの転換の必要性」を見て行く。「出来事が生起している場所になる」ということは、既述のとおり、行為者である私が、「自転車に乗る場所になる」ことを意味する。それは、「パラダイムの転換」によって、「個」としての「私」と「自転車」という別々の個物が、一つになるあり方である。自転車に乗る私（行為者）は、〈場所〉となって、無意識に両者は

一つの行為者になっている。この体験は、誰もが日常生活の中で体験している「生活そのもの」であるが、言葉に表し、論理として説明するには難しいものがある。西田哲学が難解とされる同じ根のうちにあると言える。

このことは、西欧的な「ロゴス」もの思考で以って答えようとする、論理そのものが噛み合わず、答えられなくなってくる。頭（論理＝理性）で、対象となる事物を対象論理（弁証法）によってとらえる限り、「場所となる」ことの意味は分からなくなる。¹⁷ このようなロゴス的理解の壁を突破する上で、助けとなったのが、最初に挙げた國分功一郎の著書である。國分は、アガンベンの『身体の使用』から引いた喩えとして、「自転車に乗る」の例によって「中動態」を説明しているが、一般人にも分るもので、その説明は非常に参考になる。

キリスト教の「祈り」も、また禅の「悟り」も、「於てある場所」に変らない限り、その深奥に入ることはできない。「行」においては、対象的に見る限りは理性的となり、「悟

り」はあり得ない。「日本の靈性」の深奥は、「行」において「無」あるいは「不偏心」があつて達成できるものである。この「行」の「神秘」の意味を解さず、論理的に見る限り、言葉に表したものを「信仰」とするならば、神秘の世界は「信仰の妨げになる」と排除されてくる。マイスター・エックハルト（二二六〇～一三三八頃）の「神性」が、異端審問のままであることを見ても、その意味は理解できるであろう。

「祈り」を例に取つて見ると、神を対象的に見て、口唱または合唱することが、西欧的・理性的なキリスト教の「神信仰」とするが、信じない限り、神は意識の中に見えて来ない。すなわち、無神論が当然に起つてきたとしても、不思議はない。ここで言う「祈り」とは、エックハルトの言うように、「自己が神のうちに入り、また神が私のところのうちにある」神秘的な体験を言っている。エックハルトの「神性」と並んで、十字架の聖ヨハネは、「詩作」において、神との一致、神の意志、神の招きのうち的一致して

「一つの場所」になることを説いている。¹⁷⁾

常に「对象的」な二元論である限り、言葉（理論）、教義、規則に縛られ、言葉による「信仰宣言」によつて明確に表明出来ないこと、「不信仰」とされてしまう。¹⁸⁾ 日々の生活の中に、絶対者の存在を感じ取る、真の自己、神性とは程遠いものとなつてくる。西欧の支配的な言葉により「対象」を支配的に見る見方では、「しるし」を求めることになる。何ものにも変えられない「人のところ」は、無視されていく。言葉・しるしに頼るのでは、「ところ」を読み取ることは出来なくなる。聖書にも、イエス自身がフアリサイ人、律法学士に対して、律法（規則）に拘つて人を裁くことは戒めていたはずではなかったか。

聖書の言葉にも、「二人の者は一体である」があり、その解釈から問題ないと思つていたわけで、また「三位一体の神」を理解するにも同じことであると考えていた。¹⁹⁾

アガンベンは、「僕がボールペンを使うんじゃない。僕がボールペンを使うためには、〈ボールペンを使う者〉へ

と僕が変化しなければならぬ。自転車に乗るとき、自転車を支配しようと思っていたら乗れません。(自転車に乗る者)へと僕が変化しなければ自転車に乗れない²⁰⁾としている。「使用」というのは中動態的であって、「僕が使用が起こる場所になる」ことを意味する。自転車に乗るとき、僕は「自転車の使用」の場所になる。まさしく主語が動詞の名指す過程が起こる場所になるというのが、中動態の定義であつたと言える²¹⁾。

中動態から見た西田哲学の理解

西田哲学を難解とするのではなく、その理解が「日本文化の理解」に繋がると認識すべきである。これまで見てきたように、西欧のロゴスの論理では、「中動態」が失われているために、「レンマ的」・東洋的な西田哲学は理解できない。この日本人、日本文化の理解なしに、キリスト教を日本人に伝えようとすると愚かさは矛盾そのものである。「中動態」からより

深く、日本人の「靈性」に近付ける道は世界哲学として「絶対無の場所」を示す西田哲学を「かなめ石」としてあると思う。

國分功一郎の「中動態の世界」と西田哲学との関連性

既述の國分功一郎は、二〇一九年公益財団法人「せたがや文化財団」(東京都世田谷区)で行なわれた講演「哲学対話 Para shi: パラシフ」(世田谷文化生活情報センター・生活工房主催の哲学ゼミナール)において、「自転車に乗る体になる」の喩えで「中動態」を説明していた。「一如」(動作主である私と対象の自転車に乗る体において一つのもの(場所)になる)ことの意味が理解できなければ西田哲学の「絶対無の場所」も難解なままに残る²²⁾。

すなわち、「パラダイムの転換」の必要性を言っている。國分の「自転車に乗る体になる」という喩えは、西田哲学の「絶対矛盾的自己同一」の論理の説明に役立っている²³⁾。

「私と汝(自転車)」は「個」としては別々のものでありながら、「乗る」と言う動作主の出来事の場所において

「一つ（一如）」であると私はこう解釈したい。生活習慣として身に付いた小脳の働きであるから、理性的に意識・言葉に表す大脳の働きとは区別される無自覚のうちに起こる出来事であるので、「中動態」として説明できるのではないか。この「パラダイムの転換」「変ること」の意味が分らなければ西田哲学の「絶対無の場所」は理解できないのではないか。

國分は、この「動作主」（出来事）の説明を、「自転車に乗る」と言うありふれた喩えで「中動態」を説明していた。國分の雑誌『精神看護』（医学書院、二〇一四年一月から隔月六回）の見出しは「〈する〉でも〈される〉でもない世界」とある。それは、現代の私たちは、能動態／受動態という二分法で分けられた文法世界に生きている。現代の西欧の科学実証主義的思考に慣らされた者にとつては、理性（理屈）で「もの的ロゴ斯的」に考えるもので、「私」と「自転車」とを、主語・述語的な二項対立の二元論で別々に考えてしまうので、全く無駄な思考をすると思ひ込んで

しまう。

彼らの思考では、「西田哲学」など東洋的な思考には（論理的に）限界があると誤解した見方しか出来なくなる。理性で自転車を支配しようとする、理屈（頭（大脳）・理性）で考えたのでは、行動と遊離するので（自転車に）「乗ることは出来ない」ことになる。

すなわち、主語・述語、主観・客観の形式論理の意識した言葉にしたのでは「ロゴ斯的・もの的」な思考になるため、能動と受動が区別される対象論理となる。

「私」と「自転車」は、個々別々の存在でありながら意識することなく「自転車に乗る体（場所）」になって「動作主も自転車に乗る体となって」「一つ」になる時、するとある「瞬間」に「私」と「自転車」は「一つの体」になっていて、（小脳の働きは）意識することなく、（自然に）身体の一部（場所）となって「乗っている」（乗れるようになる）と何の意識も考えも要らない自然に身に付いている（ことになっている）。この、パラダイムの転換は、禅の

悟りと同じではないか。同じものを見ても世界観が全く変わることになる。

ただ、この心境は、禅では「不立文字、教外別伝、…」として仏教の真髄を示しているもので、これを意識し、言葉にすると、その説明は非常に難しいものとなってくる。²⁸⁾

この「パラダイムの転換」は、これまでの管見の認識を一八〇度「転換」するものであり、自己の認識世界の地平が大きく変わってくる。²⁹⁾

西田哲学は、このパラダイムの転換から、いわゆる場所の論理によって、東西思想の対立を超えて「東西論理思想を総合」する「世界哲学」の道を示していると言える。「対話の道を阻むもの」の項で見たものであるが、筆者が最後の砦としていた「西田哲学の〈絶対無の場所〉とロヨラのイグナテオの〈霊操の不偏心〉の類似性」を取り上げてきたにも拘わらず、軽微に扱われてきた経緯は、西欧思想の科学実証的思维を優位・絶対とする思考に慣らされた現代日本の研究者の反応であった。

この「場所」において〈一つ〉になる「パラダイムの転換」が理解出来なければ、「世界哲学」としての西田哲学は見えてこない。西田の見る世界は、東西思想の対立を超えた「世界哲学」としての道である。それは、また木岡伸夫の「邂逅の論理」³⁰⁾とも重なってくる。私たちの求めているものは、このパラダイムの転換によって見る「邂逅の道」でもある。西田哲学を今日の世界に活かすことが、キリスト者である筆者の自覚する使命である。そのために不可欠と思われる一点に言及して、本項を結ぶこととしたい。「仏に逢うては仏を殺せ、師に逢うては師を殺せ」の言葉にあるように、何かに囚われている限りは、真実の道は見えて来ない。³¹⁾ 西田哲学の「絶対無の場所の論理」が、東西統合の道を開く「かなめ石」となって働くためには、宗教の世界において、「行」の心構えが必要不可欠となるのではないか。

邂逅に向かう西田哲学

二十一世紀は「対話の時代」であることは、キリシタン時代の「適応主義」と第二バチカン公会議の「Nostria

「acate」で既に訴えてきた。これまでの西欧思想絶対・優位の一方的な支配的な思想には対話が成立して来なかった。

しかし、西欧優位・絶対の思想は、近代科学実証主義の時代までは、自由主義・資本主義として大量生産・大量消費を産み、人類が豊かで便利な社会の恩恵に浴してきた一時期はあったが、二〇世紀に入り二度の世界大戦、核兵器の使用、そして地球規模の環境破壊に直面して来るばかりか、自由主義は格差を産み、大半の人は搾取され虐げられ、精神を病む人が増えてきた。³³

貧しい人々、ホームレスの人、スラムで暮らす人等は、釈迦の生涯史にも旧約聖書にも頻繁に出てくるが、今日においては、さらに拡大していることは衆知の事実である。³⁴ この「行き詰まり」の世界をどう打開して行くか。事ここにおいては、これまでの頭（理性）中心の考え方では、人間中心で世界を、対象（自然・地球）を支配的に見るために、決して開かれるものではないことが解ってくる。

ここにおいて始めて、東洋思想・「西田哲学」の思考の大切さが見えてくる。人類社会の多様性（差異）を認め、その根源にある「共通基盤」は、「行」において得られる「根源的のち」へ、「大いなる方のいのちの源泉」を自覚することによって「世界哲学」の道が開かれてくる。この「開け」は、「レンマ的」思考の残る日本語・日本文化・日本的思考において、特に「西田哲学」において「ある」と言える。

西欧の「ロゴス的」思考では、形式論理であり、形の見えるもの・耳で聞こえるものを真理とするために、こころの世界は見えて来ない。

この動向と歩調を合わせるように、筆者の西田哲学に対する関心が深まり、思想的理解が進んでいく。前述したごとく、西田哲学の「絶対無の場所」を「かなめ石」とするならば、「世界哲学」として東西の思想対立を「統合」するものが「開かれて」くるのではないか。一宗教者として、西田哲学をキリスト教の問題にいかにか適用するかが、筆者

の関心の焦点となった。

現ローマ教皇フランシスコは、「第二バチカン公会議を尊重する」と公言しているにも拘らず、保守派の官僚の反対が強く改革は遅々として進んでいなくて、東西思想間の対話、ないし宗教間対話を阻むものについて、再度論じたい。東洋的な「こと＝レンマ」的論理と、西欧の「もの＝ログス」的論理には、相容れない面がある。明治以降に日本に入ってきたキリスト教は、西洋思想の科学的思考、つまり「ログスの論理」を優位とし、その土台の上に翻訳され、導入されているために、日本人には馴染まないものになっている。このことは、すでに強調したとおりである。しかし、ローマ教会は、既に第二バチカン公会議の *Nostra aetate* の教令によって、「開かれた教会」を打ち出したはずである。その教会に、いま欠けているものがあるとすれば、それは何だろうか。対等自由に、お互いのアイデンティティを尊重することから始まる「対話」、すなわち邂逅の道である。⁵⁸

これが小論の結論である。

おわりに

「パラダイムの転換」なしに、東西思想対立のはざまでは何を語っても論理が噛み合うはずがなかった。西欧的思想を中心として普遍・絶対とする場合、思考は、アガンベンのいう「使用」ではなく「支配的」な上から目線でしかなく、〈あいだ〉が存在することは考えられない。その支配に反発する非西洋の途上国の内紛、テロは連日途切れることなく続いているのが現状である。このことは、「対話・邂逅」の道において、互いに寄り添う「とともにある」隣人愛の姿が求められていることにある。「汝の敵をも愛せよ」(マタイ五章三八節)の聖書の戒めの言葉は、大乘仏教の「縁起」にもあるように「空」を意味している。

この西洋的な「ログスの論理」に対して、龍樹の『中論』は、中間の意義を明らかにしている。「不生不滅」「不二不異」といった「八不」の言い回しは、「Aでも非Aでもない」という両非が、ただちに「Aでも非Aでもある」という両是を導き出す、といった独特な逆説を意味する「レンマの

論理」でもある。この論理が「空」を意味する「中の論理」である。この「中」の論理において「東西論理思想の綜合」が達成されるのではないか。「縁」の論理における「相俵相待」において、「あいだ」が開かれてくるといえる。それはまた、国境、民族の垣根を超えて「対話・邂逅」の道を求めることである。「へもの」と「こと」で、すでに見てきたことであるが、内なる「ころ」からの「こと・レンマ的」体験なくしては、「あいだ」を開くことはできない。ここには、東西思想の対立を超えた、人間のあるべき姿が示されているといえる。

最後に、古代ギリシア哲学発祥以来欧米の論理思想から消えて行った「中動態」の掘り返しの必要性は、すでに見て来たが、今日までも「中動態」の残っている、日本語・日本文化においては、「東西論理思想を綜合」する世界哲学、特に西田哲学を「かなめ石」として開かれて来ると言えるのではないか。本論では、その「パラダイムの転換」の必要性を訴えることにおいて、世界哲学の「入り口」が見え

て来たことを示せたなら幸いである。

註

① ヴァリニャーノは、日本巡察師として来日するが、日本人を理解し、適応主義を推進するために、大村に日本語学校を設立し、西洋から日本に来る宣教師には、二年間、日本語、日本文化の学習を義務づけている。拙稿「『イエズス会日本コレジョの講義要綱』に見るV・ヴァリニャーノの適応主義布教方針」(アジア・キリスト教・多元性研究会、ジャーナル第九号、京都大学、二〇一一年、参照)。

② 〈縁〉については、前掲『邂逅の論理』のほか、『あいだ』を開く〈レンマの地平〉世界思想社、二〇一四年を参照。「縁起」は「空」の思想でもあり、龍樹の『中論』から、仏教的・東洋的な「こと・レンマ的」な論理が示されている。東西思想を結ぶ重要な論理となる。

③ 國分功一郎『中動態の世界―意志と責任の考古学』医学書院二〇一七年、四一頁。この語は、國分が二〇一四年一月から連載された『精神看護』中の「中動態の世界」の副題でもある。

④ 拙稿「中動態の文法から見てくるもの」十字架の聖ヨハネの「詩作」から」既述『アジア研』ジャーナル第一五号、二〇一七年、参照。

⑤ 「もの」と「こと」について、「中動態について」は、前掲アジア研ジャーナル第一九二号「キリスト教は日本人に親しまれているか？」西田幾多郎の〈日本文化の問題〉から見て」で詳しく述べた。

⑥ 教皇フランシスコ『回勅 ラウダート・シ』とともに暮らす家を大切に」バチカン、二〇一五年、日本語版は二〇一七年、及び、既出木岡伸夫著『へあいだ』を開く』でも環境問題を取り上げている。

⑦ 『東西宗教研究 一四・一五号』二〇一六年、及び「宗教間対話の可能性」西田幾多郎の場所論を要石として」前掲『アジア研ジャーナル第一二号』二〇一四年、参照。他に、H・デュモリン著『仏教とキリスト教の邂逅』西村恵信訳、春秋選書、一九八一年。愛宮真備ラサール著『禅―悟りへの道』池本喬・志山博訪訳、理想社、一九六七年。門脇佳吉著『道の形而上学 芭蕉・道元・イエス』岩波書店、一九九〇年。同門脇訳『靈操』岩波文庫、一九九五年。これらによって、「カトリック禅」の接心会にも参加していて、諸宗教間対話は確

信を持つてのものであったが、「パラダイムの転換の必要性」を理解していなかったがために、同じ欧米的な形式論理で答えていたために「行き詰まり」状態になっていた。

⑧ 「パラダイムの転換」「変る」ことの必要性を解っているつもりではいても、欧米のアリストテレス的な形式論理で見る認識論である限り、対象論理（二元論）的に見るもので、弁証法を脱することは出来ていなかった。西欧思想の「中動態の文法欠如」に気付いたのちの拙稿「中村元著『東洋人の思惟方法』から見えてくるもの」『比較思想研究第四三号』比較思想研究会、二〇一六年で中動態を説明してきた。

⑨ 「パラダイムの転換」については、重要な事柄であるので次項でも取り上げるが、「禅の悟り」の体験にも似て、ある瞬間において世界観が逆転する。この頓悟の体験は「行」において得られるものであるが、理性で、学的に頭で考えたのでは逆の思考になり体験できないものがあり、説明が難しい。内なることと世界が「一つ」になって始めて開かれてくる認識が必要となる。

⑩ 同じく、十字架の聖ヨハネ（一五四二―九一）の『靈魂の暗夜』にあるように、一六世紀のスペイン語・思惟方法では、神秘体験は表現できず、「詩作」にして説明するより他に方法が

なかった経緯がある。

① アガンベン『身体の使用―脱構成的可能態理論のために―』
上村忠男訳、みすず書房、二〇一六年。

② 上田閑照『西田幾多郎を読む』岩波セミナーブックス、
一九九一年、や藤田正勝『現代思想としての西田幾多郎』（講
談社選書メチエ、一九九八年）他花岡永子、気多雅子等多数
あり、西田哲学の深奥まで語り尽されていると思っていたが、
不思議に思う程浸透していなかった。

③ 拙稿「対話的原理について―西田哲学の場所論と祈りのある
キリスト教の類似性」『宗教学論叢』第一輯、八一頁、宗
教と哲学研究会、花園大学、二〇一六年。また、藤田正勝
『思想間の対話 東アジアにおける哲学と受容の展開』法政
大学出版局、二〇一五年。ジョン・B・カブ『対話を超えて
―キリスト教と仏教の相互変革の展望』延原時行訳、行路社、
一九八五年、等々宗教間対話の著作は多数あり。

④ 「出来事が生起している場所になる」については、既出拙稿ア
ジア研ジャーナル第一五号の「五、中動態について」参照。
他には、京都大学教育学部院生、濱田覚「自律性療法とド
イツ古典哲学―超越的哲学の方法としての自律性療法と中
動態―」参照。「場所」第一六号、西田幾多郎記念哲学館、

二〇一七年、参照。濱田は、次註⑤の秋月龍珉と同じで、(修)
行を欠いては、「場所的逆限定」の西田哲学は理解できない
としている。

⑤ このことは、空港から直接に「禅の僧堂」に来る欧米からの
参禅者の気迫には驚かされるが、理性で何かを求める禅では
どれだけ坐っても「禅定」を得ることはない。道元は『正法
眼蔵』「弁道話」で、何かを求める禅を「乞食禅」として戒
めているが、理性的に「禅」をやっても何も得られないこと
を言っている。夢窓国師『夢中間答』佐藤泰舜校訂、岩波文庫、
一九九八年、下巻「本分の田地」参照。他には、秋月龍珉は
『絶対無と場所―鈴木禅学と西田哲学―』青土社、一九九六年、
一九頁の「序」で、務台理作の「〈場所〉と〈逆対応〉の関係」
を述べている。秋月は道元の『正法眼蔵』「弁道話」のはじ
めに「人々分上に豊かに具われりといえども、修せざるには
現れず、証せざるにはうるることなし」を取り上げている。即
ち、世をあげて、世の中全体が、結果を期待することに執着
して、形にあらわれたものだけを得ようとする。知覚は
働いているが、知覚そのものは残らない。

⑥ 西田は、最晩年に鈴木大拙宛に送った書簡に「キリスト教は
『対象論理』としていた。『西田幾多郎全集 第一九卷』旧刊、

岩波書店、一九八六年、書簡二二九五、昭和二〇年五月一日付、鈴木大拙宛。「私はキリスト教に対して、仏教を哲学的に勝れた点があり却って将来に貢献するのではないかと思う。キリスト教は論理的に言語的論理、対象論理だといふ神を対象的に見ているのである」とある。

17 神秘家としてアヴィラの聖テレジアも有名であり追記する。既述の十字架の聖ヨハネ、『霊操』の著者ロヨラのイグナチオの影響を受けて、テレジアは観想修道会であるカルメル会の改革に取り組んでいる。

18 かつて貧しかった夫婦は半世紀経っても、指輪が無くとも変わらず夫婦であった。史跡の残る縄文時代から一万年以上の長い歴史の中で、指輪が無くとも生涯を共にしてきた夫婦は数知れない程居るではないか。日本で西欧思想の影響を受けたのは明治維新後であり、東西思想の差異を如実に示していると思う。聖書に「よこしまで神に背いた時代の者たちはしるしを欲しがるが、ヨナのしるしのほかには、しるしは与えられない」（マタイ一六章四節）とあるが、人を民族を信用できないで、教えを伝えることができるのか。

19 【マルコ一〇章六】創造の初めから、神は、人を男と女に造られたのです。それゆえ、人はその父と母を離れ、ふたり

は一体となるのです。それで、もはや、ふたりではなく、一人なのです。こういうわけで人は、神が結び合せたものを引き離してはなりません」。三位一体とは、神が「父なる神、子なるキリスト、聖霊という三つの位格を有する唯一の神として存在する」という教理で、三人の別々の神がいるわけではなく、唯一の神の中に三つの位格が相互に浸透し、三つにして一つの神である、とするキリスト教の教理・教義の基本となっている。「とともに」「によって」「のうちに」寄り添う姿こそが、「神の愛」の象徴であるが、日本語・日本文化・日本人の生活習慣を学ばず、「場所において」一つとなることなしに、キリスト教を日本人に伝えることはできない。

20

既述、ジョルジョ・アガンベン『身体の使用』六一頁。

21

この「中動態の定義」については、エミール・パンベニストの『一般言語の諸問題』（岸本通夫監訳、みすず書房、一九八三年）の一六五頁〜「二一 動詞の能動態と中動態」から取ったものとされている。「〈ある〉は印欧語では、〈行く〉や〈流れる〉と同様、主体の関与が必要とされない過程なのである。この定義は消極的な範囲で正しいに過ぎないが、これに対して、中動態の定義は、積極的なものを持っている。中動態の場合は、主辞は、過程の場所であり、このこ

とは、ラテン語 Tutor やサンスクリット語 manvate のように、その過程が目的辞 object を要求するときにも変りはない。主辞は、その過程で行為者であって同時にその中心なのである。」

- ㉔ 「一如」とは、仏教用語で絶対的に同一である真実の姿の意味である。一でありつつそれは異なるが、異なりつつもそれは一であるという、真如を弁証法的に表現した語である。元は老荘思想の概念であり、万物を生成し存在している真実の相、またその差別相を超越した存在意義を意味する。(例…梵我一如)

- ㉓ 國分は、『スピノザの方法』みすず書房、二〇一一年やアガンベンの『身体の使用―脱構成的可能態の理論のために―』みすず書房、二〇一六年を使って、「自転車に乗る体になる」あるいは「僕が自転車の使用の場所になる」として「中動態」を説明しているが、西田幾多郎の名は出て来ない。むしろ、木村敏が「関係としての自己」みすず書房、二〇〇五年、二二八頁の「第X章 西田哲学と精神病理学」で高く評価していて、必然的に「中動態」と入れることによって、「場所」と関係してくると考える。

- ㉒ 脳の働きは國分の説明ではないが、「行動(動作)」を「言葉

に出てこない・意識以前の)「小脳」の働き」に例えると解り易い。脳科学については、芦名定道・星川啓慈編は「悟り」の支えとなる、宗教体験も述べている。「無」であり「空」である「場所」に変らねばならないこと。

- ㉓ 國分は前掲『中動態の世界―意志と責任の考古学』一七五頁。「四 出来事の描写から行為の帰属へ」で「出来事が主、行為者が従だった時代」として、壮大なインド・ヨーロッパ語族の歴史を語る。古代ギリシア語においては今日の日本語のように「中動態」が生きていたことを語っている。

- ㉒ 頭で考えてからの動作では瞬間のプレーに追い付けない。他には、オーケストラや行進・ランニング、人形浄瑠璃等一糸乱れぬ行動は、全体が「場所そのもの」に成り切って出来るものである。禅堂経験でも同じことで、「頭」で考えて坐るのでは、何時までも雑念と足の痛みに悩まされ、禅定は得られない。小脳・下層脳は「生命情動脳」と言われ生活全般を司っているが、見えない世界であり、「無と絶対無」などユングの「集合的無意識」や「阿頼耶識」などが上げられる。大脳・上層脳は「理知脳」と言われるが、意識された世界のもので小脳への指示ができないが、ここでは詳述はしない。西田の論文「私と汝」においても「互いに矛盾しているもの

が「一つ」になる、「絶対矛盾的自己同一」（大拙は「即非の論理」をいうが、（刹那滅—瞬間はまだ時間の内に残っているが）それらを超えたものを西田哲学は「純粹経験」として、すでに語っていたようである。『善の研究』再版の序」は、昭和十一年（一九三六）刊であるが、そこに記される内容は、田辺元の問いへの答えではないかと思える。西田は山田琴と再婚し「私と汝」の関係は「空」であり、田辺の批判する隙間（社会性Ⅱ種）でないことを自信を持って答えているようである。田辺には「行」体験がなく、この「パラダイムの転換」の意味を解せず、西田の論理に付いて行けなかったように思える。

28 西田は創刊時の『善の研究』の「序文」で、「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明して見たい：…」とあるように、見えない隠れた世界を表現する哲学には当初から苦慮していたことが解る。この難解な哲学を「自覚」、「場所」において説明しようとするが、この「おいてある場所」の説明も弁証法に頼らざるを得なかった経緯は読み取らねばならない。西田は古代ギリシアにはあった「中動態」の文法については気付いていなかった点を解釈学から見なければならぬように思えて来る。

29 拙稿「ハイデッガーの嘆き—何故西洋の思想—言語は息苦しいか」既述アジア研、ジャーナル第十七号、二〇一九年。ハイデッガーは、当時のドイツ語、ドイツ文化、思维方法では「存在」を語ることができず、躓いたことを嘆く。また、『野の道での会話』全集第七七卷、麻生建・クラウス・オピリーク訳、創文社、二〇〇一年の中で、子どもの頃から慣れ親しんだ教会の塔を外から見ると全く違うことを語る。

30 木岡伸夫『邂逅の論理—（縁）の結ぶ世界へ』春秋社二〇一七年 第一章「三〈邂逅〉という主題へ」では、「欧米思想には対話がない」ことを、〈邂逅〉という課題に結びつけている。「邂逅」は、西田哲学の「絶対無の場所」と同じく、世界哲学の「かなめ石」とすべきものになってくる。東西思想の対立を超えて「邂逅の道」を示す論考は極少であるが、木岡は、東西の風土的相違を超えて、双方の「あいだ」を開く〈邂逅の論理〉を打ち立てる。「対話の原理」と同じで、出会い・邂逅の道は双方が対等の立場にあって、自己の全存在を掛けて「一つになる」ところにあるとする。他にここでは紹介するのみであるが、『未来哲学』未来哲学研究所、二〇二〇年によると、編者末木文美士は「未来に向けて人類がなおも希望と理想を持つとうとするならば、哲学の再構築が

緊急不可欠の課題である」とする。

- ③ 木岡伸夫『〈出会い〉の風土学―対話へのいざない』幻冬舎、二〇一八年、二二六頁。木岡は、「形」と「型」で、形となる「型破り」「型を変えて行くベテランの域」を言っていると思うが、この「型にはまる」ために「堅苦しい」ものとなり、新しいものが生まれてこないことを言っている。諸宗教の「対話」を含めて、今日の諸学会が停滞している一因を指している。
- ④ 末木文美士・中島隆博編『非・西洋の視座』大明堂、二〇〇一年。末木は序文で、西洋を批判的に見る第三世界の思想家も欧米の大学から自国語でなく欧米語でのものであることを指摘している。

- ⑤ 拙稿「職場におけるいじめ―モラルハラスメントについて」『上智人間学紀要第三七号』上智大学、二〇〇七年、参照。自殺者が三万人を超える現状からの訴えである。

- ⑥ 教皇フランシスコ『回勅 ラウダート・シ』ともに暮らす家を大切に』瀬本正之・吉川まみ訳、カトリック中央協議会、二〇一六年。過去の歴史においても、比較にならない程の貧困者の増大は、テロの温床とも成り得るもので、抜本的な対策が求められている。

- ⑦ 「教皇フランシスコインタビュー」門脇佳吉訳、『中央公論』

二〇一三年一二月。「教会は野戦病院つであれ」『中央公論』二〇一四年一月。「第二バチカン公会議から五〇年」月刊『あけぼの』連載特集女子パウロ会、二〇一二年。教皇は、第二バチカン公会議について、「(これまで) フォローアップが十分になされてきませんでした。私はぜひこれを実現したいという謙遜と野心を持っています」と公会議決議を推進する意向を述べている。それはまた、「キリシタン史」をより深く行くと同時に、各地域の文化を尊重するという意向であり、日本のキリシタン時代の「適応主義」と同じく、東洋の理解にもつながると考えられる。

- ⑧ キリスト教は「外つ国の宗教」ではない。「霊操」によって、キリスト教は人間の本質「根源的いのち」に根差すもので、生活の中に生きている宗教であることが見えてくる。門脇佳吉は、イグナチオの『霊操』岩波文庫、一九九五年を訳し、その「訳者あとがき」で、東西の祈り・霊性の共通性を述べている。拙稿「根源的いのち」を求めて、キリシタン時代から続く霊性『人間学紀要』四一号、上智大学、二〇一二年、九〇頁以下を参照。

たかはし・かつゆき
元南山宗教学文化研究所

東西宗教交流学会の歩みと今後について

氣多雅子

昨年に続くコロナ禍で例年通りの学術大会開催が困難になったことを機に、これまでの本学会の歩みを振り返り、今後の活動について協議する時間をもつことになった。その議論の資料として、これまでの本学会の活動をまとめ、そこから考えられる問題点をいくつか取り出してみたい。

本学会の設立の経緯と初期の活動

まず、南山宗教文化研究所HP内にある本学会のHP上の紹介文を挙げておこう。

「東西宗教交流学会は一九八〇年六月、ハワイ大学で開催された第一回 East-West Religions in Encounter 国際学会

に刺激され、土居真俊氏の発議によって設立されたものである。会員は総員六十二名ほどの小さな学会であり、発題者は東西宗教、とくに仏教側とキリスト教側との交流を学問的な概念化を通して遂行しようとする、きわめてユニークな学会である。東西宗教の学問的交流のため米国の Society for Buddhist-Christian Studies と協力関係にある。学術大会は、年一回（夏）で開催される。学会発表および討論は学会の学術雑誌『東西宗教研究』に刊行されている。」

東西宗教交流学会の第一回学術大会は一九八二年七月二六～二八日に京都の関西セミナーハウスで開催され、そこで本学会が発足となった。初代会長には土井真俊氏、幹事にはキリスト教側からヤン・ヴァン・ブラフト氏、本田

正昭氏、八木誠一氏、仏教側から石田慶和氏、坂東性純氏が就任した。現在では物故されたか、本学会の活動から退いておられる方々である。設立の経緯と趣旨については、八木誠一氏「東西宗教交流学会小史」〔『東西宗教研究』第六号〕に詳細に記録されている。

実は、これまでの歩みを振り返る試みは第二五回学術大会（二〇〇六年）でもなされている。「東西宗教交流学会の意義について」という大会テーマが掲げられ、大会記録は会誌第六号（二〇〇七年）に掲載されている。南山宗教学文化研究所に置かれた当学会の事務局が過重負担となったこともあり、二〇〇五年の総会で学会解散の話が持ち上がり、それまでの活動の総括がなされることになったのである。それを踏まえて理事会および総会で議論した結果、事務局の業務を軽減し、学会の運営の仕方を改善することで学会を存続することが決まった。

討議された主要テーマ

これまで学術大会で討議されてきたテーマは以下のようなものである。（八木誠一氏「東西宗教交流学会小史」においてこの4項目に分類されていたので、それを踏襲した。基本的に1982～2000年までは八木誠一により、それ以降は発表題目によって分類したが、網羅ではない。特に④は発表題目ではなく、テーマを書き抜いた。）

① 仏教とキリスト教の対話において重要な役を果たした思想家の立場をめぐって

1982～2006年：「滝沢克己」「久松真一」「土井真俊」
「西田幾多郎」「西谷啓治」「阿部正雄」「小野寺功」
C・G・ユング」「上田閑照」

2007～2021年：「ヤン・ヴァン・ブラフト」「田辺元」
「河波昌」「上田閑照」「八木誠一」

② 仏教とキリスト教、宗教間対話

1982～2006年：「イエスと禅」「キリスト教と仏教の接点」「仏教とキリスト教（可逆・不可逆）」「東西霊性交流をめぐって」「仏教からキリスト教へ」「仏

教とキリスト教―行論への展開「マリヤとマザー」
「仏教・キリスト教から見た場所」「タウラーにおける
宗教間対話」

2007～2021年：「仏教・キリスト教からみた《場
所・二重世界内存在》」「キリスト教と仏教における
《絶対の無限の開け》」「宗教間対話における言語の問
題」「宗教間対話と文明間対話」「イエスの言葉／禪
の言葉」「対話への道程」

③ 仏教論

1982～2006年：「原始仏教」「大乘仏教」「禪」「浄土教」
「唯識」

④ 宗教間対話における重要テーマ

1982～2006年：〈コミュニケーション〉〈象徴〉〈場所〉
〈言葉〉〈空の思想〉〈輪廻〉〈神〉〈死〉〈靈性〉〈自然〉
2007～2021年：〈身体〉〈経験〉〈宗教経験〉〈いのち〉
〈絶対無〉〈人格性と非人格性〉〈科学〉〈脳科学〉〈神

秘主義〉〈宗教哲学〉〈信と知〉〈回心〉〈生命〉〈環境〉
〈倫理〉〈宗教と社会〉〈宗教と文学〉

二〇〇六年までの共通理解の確認

第六回大会において、大会のテーマを決める際の共通理
解が確認された。

第一に、発足時の方針として「まず最近の思想家が仏教
とキリスト教の比較、対話などの領域でいかなる仕事をし
たかを確かめよう」ということになった。思想家という「人」
に焦点を当てたのは、異宗教との対話は思想家の主體的な
自己変革を必要とするものであるから、思想だけでなく、
その人の体験や実践まで含めた総体を扱う必要があると考
えられたようである。そこで①のテーマが設定された。
そして、人を基盤として宗教観対話として②のテーマが
設定された。

第二に、本学会の共通の地盤が宗教哲学（西田哲学をひ
とつのモデルとする）であることが確認された。宗教哲学

の立場で、最初は相互の宗教を学び合おうということになり、まず仏教、次にキリスト教を学ぼうということでテーマが選ばれた。それが仏教をテーマとした③であり、次にキリスト教論が続くはずであった。しかし、本学会は「概論的勉強会」というより「宗教哲学的研究討議会」であるという批判が出て、第一二回大会からはこの方向は止めになった。両教に関する一般的知識は会員の前提条件であるという考え方をとる。

そこで、大会のテーマは②と④に重心が置かれることとなった。(なお第三五回大会のテーマ「浄土教の世界」は仏教の勉強のように見えるが、これは前年第三四回大会のテーマ「西田哲学とキリスト教」を受けて、西田哲学の背景にある浄土教を仏教の立場に即して論じようという趣旨のものであった。)二〇〇七年以降は基本的にこの方向が踏襲されている。折に触れて「人」をテーマにしたことがあるが、主としてそれは、本学会を牽引してきた方々と直接に思想的対話を行う機会をもつためであった。

本学会の意義と目的について

本学会は、仏教とキリスト教との宗教哲学的なレベルでの相互理解、相互交流を深めることを目的とする。目的とするだけでなく、その目的を達成するために何が必要かということが盛んに議論されてきた。会誌第六号・第七号からその議論の一端を挙げておく。

八木誠一氏はこう論じている。

本学会は仏教とキリスト教の関係に関するある共通の方向を打ち出すことを課題として担っている。自己批判・相互批判を媒介として、仏教とキリスト教の共通の根を発見し、掘り起こす共同作業に具体的に取り組みべきである。本学会の共通の地盤が西田を一つのモデルとする宗教哲学であるならば、西田の「場所論」がそのための共通の「場」となりうると考える(第六号)。

八木洋一氏はこう論じている。

仏教とキリスト教の対話を通して〈宗教〉としての

「共通の基盤」は何かを明確にし、「宗教の本質」究明に徹したことが本学会の特性である。異宗教間の対話はそれ自体が、「解釈学的主体」による *relativant* な宗教象徴として創造的行為であり、その限りで対話が成り立つ。そしてそのことが「解釈学的主体」の実現を意味し、その主体を介して「宗教の形」の自己変革の道が開かれる。このような対話を含む交流が、〈宗教〉の第一義的な現実性である（第六号）。

氣多雅子はこう論じている。

一般的に宗教間対話の目的とされる①相互理解、②対話を通しての「宗教的真理」の探究、③具体的な問題についての合意形成、のうち、本学会は①と②を目的とする。参加者を会員と承認されたオブザーバーに限定し、議論に長時間を費やすという形態をとることにより、深層レベルの相互理解の追求それ自体が「宗教的真理」の探究となることを示した。本学会の議論は概して、キリスト教と仏教の共通の根源を追究

するという方向に進んだ。その探究の方向が適切かどうかを考察されるべきである（第六号）。

「ヤン・ヴァン・ブラフトの著作における宗教思想」という J・W・ハイジック氏の発表で取り出されたブラフト氏の考えはこうである。

宗教間対話は、まず思想の対話であり、特定の宗教的伝統をもつて徹底的に形成されてきた世界観をもつ個人と個人との間の話し合いである。種々の宗教的伝統の相違点について「話し尽くす」とともに、キリスト教の西洋における精神史とそれと大いに異なる東洋における精神史との「両方通行の橋」を架けることを、自分の役割と考えている。本学会の活動をその一環とする（第七号）。

（ただしブラフト氏は、対話の基盤となし得ると考えてきた西田幾多郎の思想に根本的な問題があると主張するようになる。）

本学会の問題点について

以上のような本学会の活動を振り返るなかで、問題点が指摘され得る。多くの会員の意見を踏まえて、次のようにまとめることができる。

第一に、本学会での仏教とキリスト教の関係に不均衡があるように見える。キリスト教側に対話への関心が強く、仏教側は受け身の傾向がある。そこから実務の負担もキリスト教側に偏っている。

第二に、現代世界の問題状況では仏教とキリスト教以外の宗教との対話が必要ではないか。たとえばイスラームとの対話である。あるいは、宗教間の対話以上にいま必要なのは宗教者と世俗者間の対話ではないのか。

第三に、現代では宗教間対話そのものの重要性が低くなっているのではないか。現代では、宗教間の対立・抗争よりも宗教内部での対立・分裂の方が深刻になっているように見える。また、宗教の違いが紛争の要因であるように見えても、実質的要因であるのは経済や政治などの問題で

あることが多いように思われる。

第四に、京都学派の宗教哲学を宗教間対話の共通の基盤とするとということが通用しなくなっているのではないか。ポスト形而上学ということが語られるような状況なかでは、宗教哲学について徹底的な検討が必要であるように思われる。

第五に、宗教間対話についての問題意識や京都学派の哲学の捉え方に、世代的な差が生じてきているのではないか。役員の高齢化で、その捉え方の違いが学会の活動に反映されていないのではないか。

第六に、発起人および初期の活動を担った先生方が不在の今日、いまのプログラムの形は不適當ではないか。発表者を限定しないこと、会員の自由発表を増やすことが必要であろう。

けた・まさこ

京都大学名誉教授

編集後記

東西宗文化交流学会第三九回学術大会は「宗教と文学」を主題としました。コロナ禍の影響で、対面式の大会開催にはまだ無理があり、また例年会場に使用していたパレスサイドホテルが閉館となるという不測の事態もあって、二〇二一年度はZoomを使用した大会開催となりました。大会の日程は、以下の通り。

八月一八日（水）

一〇時〇〇分～十一時〇〇分 第一セッション

発表者 田中裕

題目 『細川ガラシャ考』

十一時十五分～一二時十五分 第二セッション

発表者 寺沢邦彦

発表者 鳥居雅志

題目 『韓国と香港での研究活動報告』

十三時三十分～十五時〇〇分 第三セッション

発表者 鶴岡賀雄

題目 『十字架のヨハネの詩をどう読むか——上田閑照の「言

葉」論を参照しつつ』

十五時三十分～十七時〇〇分 理事会

八月一八日（水）

十時三〇分～一一時三〇分 自由研究発表

発表者 高橋勝幸

題目 『パラダイム転換の必要性——出来事が生起する場所の理解のために』

十三時〇〇分～十四時三十分 第四セッション

発表者 氣多雅子

題目 『東西宗文化交流学会の歩みと今後について』

十五時〇〇分～十七時〇〇分 総会・総合討論

討論議題 本学会の今後について

故上田閑照先生の「言葉」をめぐる諸考察を手引きとして「宗教と文学」の問題を考察することがテーマでしたが、コロナ禍が猖獗を極めたために大会の延期を余儀なくされました。また当初発表をお願いしていた先生方が諸般の事情で発表を辞退されたという経緯もあり、大会テーマを生かすことが出来るか危ぶまれました。幸い、鶴岡賀雄発表「十字架のヨハネの詩をどう読むか」が、御自身の「十字架のヨハネ研究」のなかで、詩作の基軸となる上

田先生の「言葉」の思索を生かしてくださいました。

現在は文明の大きな転換点です。コロナ禍と環境危機、グローバルイズムとナショナリズムがせめぎ合うなかでの多元的な諸文化の葛藤、ウクライナ動乱による核戦争の危機という終末論的な状況の中で我々の学会の果たすべき使命は何か——東西宗教交流学会の今後をどう考えるかということも大切な問題となります。寺沢邦彦発表「韓国と香港での研究活動報告」は、二〇一九年から二〇二〇年にわたるサバティカル研究の報告ですが、それは戦前に於ける日本のキリスト教と仏教がどう協力し、どう対立して、国家主義・軍国主義の問題に直面したのかということの研究テーマとされてきた寺沢氏の興味ある活動報告で、これは、「宗教と戦争」の関わりを問うきわめて今日的な意味を持っています。また、高橋勝幸発表「パラダイム転換の必要性——出来事が生起する場所の理解のために」は、第二バチカン公会議以降のカトリック教会の宗教間対話の基本精神の刷新を踏まえて、対話の場が同時に異質の文明の邂逅の場でもあること、それぞれの文明が自らに固有の伝統を保持しつつ他者との出会いによって創造的に変容していくことの重要性を説いています。嘗ての大航海時代のキリスト教文明と日本文化との邂逅を主題とした田中裕発表「細川ガラシア考」は、二つの異なる世界（カトリックの精神世界と武士道

の世界）を共に生きた細川ガラシアをヒロインとするラテン語で書かれた楽劇「勇敢な婦人」の蘇演を契機として書かれたもので、高山右近と並んで西欧で知られていたガラシアの文学的イメージがどのように形成されていたか、クリシタン文学の成立、大航海時代の文化交流を背景とする「文学と宗教」との関わりを問題としています。

氣多雅子発表「東西宗教交流学会の歩みと今後について」は、過去の歴史を総括したあとで、本学会の問題点を指摘しています。そのなかでも、役員の高齢化の問題は重要な事柄ですので、若い世代への引き継ぎを円滑化するために、学会再建委員会を設置することによって、事務局の一極集中を避けること、今後の学会テーマの設定などを協議する予定にしています。

東西宗教研究
第 20 号



発行日
2022 年 10 月 15 日



発行者
東西宗教交流学会
Japan Society for Buddhist-Christian Studies



発行所
南山宗教文化研究所
〒 466-8673 名古屋市昭和区山里町 18
TEL 052-832-3111
FAX 052-833-6157



ホームページ
<http://nirc.nanzan-u.ac.jp/ja/activities/jsbcs/>