

親和的感性に拠る知と相生

— 愛と醜悪^{あわい}の間にて —

宮本久雄 著



知泉書館

目次

はじめに 三

第一章 親和的愛の認識から始める 五

第1節 アウグステイヌス (三五四—四三〇) 六

第2節 トマス・アキナス (一二二五頃—七四) 九

第3節 ジャック・マリタン (一八八二—一九七三) 三

第4節 松尾芭蕉 (一六四四—一六九四) 五

第5節 『雅歌講話』の伝統における親和性 四

① オリゲネス (一八四/五—二五三/四) 五

② ミラノのアンプロシウス (三三九頃—三九七) 〇

③ ニュッサのグレゴリオス (三三〇頃—三九四) 三

④	グレゴリウス一世（五四〇—六〇四）	四六
⑤	『ソロモンの頌歌』（二世紀前半）	五〇
⑥	ギヨーム（サン・ティエリの）（二〇八五—一一四八）	五三
⑦	ベルナル（クレルヴォーの）（二〇九〇頃—一一五三）	五五
⑧	ヘルフタのゲルトルート（二二五六—一三〇一/〇二）	五八
⑨	十字架の聖ヨハネ（二五四—二九一）	六〇
⑩	ギュイヨン夫人（二六四八—一七二七）	六五
⑪	ジュリア・クリステヴァ（一九四一—）	六七
まとめとひらき		六九

第二章 旧約聖書が語る美・愛と醜惡の実相

第1節 創世記

①	一章1節—二章3節	八二
②	蛇の言語用法	八七
③	女の情欲	八八

第2節 出エジプト記

①	想起・記憶・記念について	九一
②	出エジプト物語りにおける神名について	九三
③	シナイ契約について	九六
④	金の子牛事件と偶像（三二—三三節）	九九
第3節	ホセア 前八世紀後半	一〇二
第4節	エレミヤ（前六二七—五八六年に活躍）	一〇八
①	エレミヤとその時代	一〇八
②	エレミヤの実存	一一七
第5節	第二イザヤ 前六世紀	一二九

第三章 新約聖書が語る美・愛と醜惡の実相

第1節	罪の女（ルカ七）	一三六
第2節	姦通の女（ヨハネ八）	一四〇
第3節	香油の注ぎ（マタイ二六）	一四四

第四章 新約以降のキリスト教における典礼的修道的な展開……………一五〇

第1節 神学的典礼的展開……………一五〇

第2節 教会協働体現成の核心——エウカリスティア（聖餐）と記念・想起について……………一五二

第3節 修道生活・修道制の成立と展開……………一五四

① アントニオス……………一五五

② バコミオス……………一五六

③ 大バシレイオス……………一五六

④ 『マクリナの生涯』……………一五九

⑤ 『アウグスティヌスの会則』……………一六〇

⑥ スルシアのベネディクトゥス……………一六二

⑦ アシジのフランチェスコ……………一六五

⑧ ドミニコ……………一六六

⑨ M・ルター……………一七一

⑩ イグナティウス・デ・ロヨラ……………一七二

⑪ 第二ヴァチカン公会議とシャルル・ド・フォーコールなど……………一七三

⑫ インドのヒンドゥー教と出会ったキリスト教徒……………一七四

第五章 ギリシア哲学とキリスト教における親和と醜惡……………一七五

第1節 古典ギリシア……………一七五

① ピュタゴラス学派……………一七六

② プラトンからプロティノスへ……………一七八

③ アリストテレス……………一八二

第2節 近世以降……………一八二

④ カント……………一八三

⑤ フッサール……………一八六

⑥ レヴィナス……………一八七

⑦ 幾何学的無機物への親和的愛……………一九〇

むすびとひらき——受難・醜惡とエヒエの親和性の開け……………一九二

むすび——親和的認識の拓けと醜惡……………一九二

ひらけ——キリスト論的エヒエ感性学……………一九四

あとがき	 1
索引	 6

親和的感性に拠る知と相生

——愛と醜悪の間にて——

はじめに

主題は、「親和的感性に抱る知と相生」である。親和的感性には「美学」(Ästhetik)の意味がこめられている。⁽¹⁾この主題は、総括すると愛の親和性のエヒイエ的働きおよび時熟(カイロス)とそれによる親和的感性の成立を通して相生の地平を披く営みを意味する。ただしそれは勿論平穩無事な太平楽な日常世界の中でなされる営みではなく、小は各人、各グループの愛の受難や利己心もたらす葛藤における営為であり、さらに大は愛と醜惡にみちる歴史と現実世界における営為である。副題がそのことを表している。また如上に「カイロス」⁽³⁾「エヒイエ」⁽⁴⁾の表現をあえて用いたのは、その時々のかげがえのない出会いによる実体化の脱在・変容・展開を表明するためである。

本論においてはこの主題と副題を、次のような順序と構成を通して考察してゆきたい。一章、親和的認識において、二章、旧約聖書の世界において、三章、新約聖書の世界において、四章、古典ギリシア世界から近代を通し現代に至るまでの思想史や歴史の変遷において大略考察する。

最後の「むずびとひらき」において愛の親和的感性とその認識の根拠としてのエヒイエの体現者。キリストの生き方にふれたい。

註

- (1) 「美学」を最初に構想したA・G・バウムガルテンの著「美学」(*Aesthetica*)とその後一般的用法となったドイツ語 *Ästhetik* を主題表現に借用した。
- (2) 「相生」は並立的な共存を示唆する「共生」とは異なり、「相生かし相生かされ相生く」という極めて親和的な協働を意味する。
- (3) カイロスは歴史や個人史を決定的に転換する出会いの唯一の時を意味する。これと対をなしてよく用いられるクロノスは、暦や時計の時間が表すような定量的で線状的な時間を意味する。
- (4) エヒイエの詳細については、後述する。さしあたって言えることは、エヒイエは「出エジプト記」三・14の神名(エヒイエ・アシエル・エヒイエ)で啓示され、ヘブライ文法では一人称未完了形の存在動詞である。しかし、存在といってもギリシア哲学のオンと異なっており、実体化を破って弱き他者と共生する動態を示す。その動態は「出エジプト記」のヤハウエ神の八面六臂^{はちめんろくつひ}的働きに示される。というのは、エヒイエとヤハウエは品詞上異なるが実は一心同体だからである。「出エジプト記」三・14―15。だからわれわれは、エヒイエをオン存在を脱自する意味で「脱在」と訳す。

第一章 親和的愛の認識から始める

親和的認識 (*cognitio per connaturalitatem*)⁽¹⁾ という言葉自体はトマス・アクィナスから取られた表現であるが、一口にいえば愛に拠って本性を共にし互いに認識し合うことを意味する。われわれはその点をかい間見るために、古代、中世、近代の代表的三者(アウグスティヌス、トマス・アクィナス、J・マリタン)および本邦の芭蕉の親和的認識論を考察しよう。彼らは旅人であり、巡礼者でもあったので、巡礼の意義についてもふれてみたい。まず愛と美を苦悩のうちに生きた先駆者アウグスティヌスを取り上げたい。彼はどのように愛と美を醜悪と苦悩のうちに生き旅したのであろうか。

回心以前のアウグスティヌスは、二六、七歳頃に「美と適合（*deus*）」という処女作を書いた。その中で美を「形相」として輝く全体的美と部分が全体に調和する「適合」の美とに分類し、人はそのいずれの美をも愛すると述べている。この処女作は今では喪われてしまっている。この当時のアウグスティヌスは善（光）悪（闇）二元論を説くグノーシス主義・マニ教に熱中し悪・闇から光への脱出を一途に目指しており、彼の「美と適合」という美学は、光に自己陶醉して他者を顧みない観念的感性論という外にはなく、その意味で真なる神へと彼を回心に導くインパクトをもたなかった。

彼はその後醜悪と苦悩の人生を辿り、ミラノでようやく師アンブロシウスの導きによって聖書の象徴的解釈を学んだ（『告白』第六卷第四章六）⁽³⁾。そしてプラトン派の書物をラテン語訳し、キリスト教に回心したウィクトリヌスの翻訳によってプロティノス著『エンネアデス』⁽⁴⁾中の数篇を読み、聖書と新プラトン哲学の比較研究に没入した。その結果彼が知りえたことはおおよそ次のことであつた。すなわち両者は御言のような絶対的な神の存在については合意していること、し

かし神の御言が「ご自身をむなしくされ、しもべの形をとり、人間に似た者となり、……十字架の死に至るまで（御父に）従いたもうた」（『フィリピン人への手紙』二・六）という受肉とそれを通して人間の罪が赦され救われることについて新プラトン主義には何らの言及も思想もないことが見出されたのである（七・九・一三—一四）。

このようにして聖書の言葉は彼のはらわた（欲望の座）にしみこみつつ浄めをもたらし（七・二一・二七）、それと共に御言イエスは彼の心（*cor*）の我意を破ってそこに住んだ⁽⁵⁾。その時彼に回心が起こるのであるが、その心境を次のように歌い上げている。「古くて新しき美よ、おそかりしかな、御身を愛することのあまりにおそかりし。……御身に造られしめよきものにいざなわれ、堕ちつつわが姿醜くなれり。御身はわれとともにいたまいし」（二〇・二七・三八）。

それではこの回心の時、彼が御身と呼んだ「古くて新しい美」である方、御言はどのように彼に到来したのか。その到来の仕方を表すのが、「霊的感覚」（*sensus spiritualis*）⁽⁶⁾に外ならない。彼は「美」への賛歌の中で、愛する美の到来は、まず声として彼の閉じた聴覚に響きわたり、次に光となって彼の盲目の闇をはらい、よき香りとしてよき味として彼の嗅覚と味覚を襲い、最後に彼の触觉にふれて到来したと語っている。この美の到来を受容したのは、いわゆる身体的感覚だけでも、彼の霊的精神だけでもなく、いわば身体と精神とが同時に一つになって受容した意味

で「靈的感覚」によるというわけである。

この回心の時を想起し、靈的感覚論をさらに深めつつアウグスティヌスは「あなたを愛するとき、何を愛しているのか」と問い、靈的な五感によって「一種の光、一種の声、一種の香氣、一種の食物、一種の抱擁を愛している」と述べる(一・六・八)。そしてこうした到来の主に向けてアウグスティヌスは「あなたを愛した」(amavi te)と告白する。この「あなた」(te)は観念的絶対者であるはずもなく、知性と意志を以て関わるペルソナ的存在である。従ってアウグスティヌスは、このペルソナである御言イエスと愛の出会いに入って彼を知ったわけである。この知るは、ヘブライ旧約の伝統でいう親和的な知「ヤーダ」に外ならない。

彼はその後『告白』(Confessiones)を著し、「Confessiones」表現の根をなす中動態動詞(deponentia)である confiteri が意味する改悔、感謝、讚美、告白を縦横無尽に用いて御言イエスとの親和的ヤーダ的生を示し、今日の読者に御言との相生的地平を披きそこに誘い続けている。彼は以上の意味で自らが「告白者」という人間像を肖像し、それと共に愛と美の範型「告白者」に与るようわれわれを招いているのである。

次にこのアウグスティヌスを先駆としてすえて、その神学の構築に親和的認識論を神学的核心として構想し、自らも神との親和に生きたトマス・アキナスにふれていこう。

第2節 トマス・アキナス(一二二五頃—七四)

親和性と訳されたラテン語 *conaturalitas* は文字通り本性(natura)を共にする(con)相互関係を意味しよう。例えば人間相互ならば心と心を深く通わせるとか、人間と自然なら人間が自然から自分の生命を養う糧を得、そのため自然を収奪せずに豊かに育るとか、人間と神仏の間であれば、人間は神仏の心(慈悲とか、キリストの仕えの在り方など)に感動してそこに参与し、逆に神仏は人間に恩恵を与えて向上させるとか、様々な親和的關係の事例が考えられよう。

上述の事例において重要な点は、人が他者を信頼するに足る者と判断して親しくなるとか、自然をよしとして判断してはぐくむとか、かくかくの神仏を善しと識別して選り信仰するとかの場合、他者からの恵みの働きに人間の知的考量、つまり判断が関与することである。

トマスによれば判断は二様にいわれる。その一つは「理性の完全な使用」によるもので二つ目が「親和性」によるものとされる。その例としてトマスは貞潔(castitas)の徳をあげる。貞潔については、それが何であるかと理性の探究を通して判断しうる。これは倫理的な知識・学知(scientia moralis)の領域に属する。これに対して貞潔の徳を身につけ日常生活でこの徳によつ

て自然に生きている人は、貞潔とのある親和性に拠っておのずから貞潔について親和的にそれと知り判断でき実践・実行できるといふ。

トマスはこの倫理的親和性からさらに百尺竿頭一步を進んで、彼の神学の核心にある神的事物に関わる親和的認識に考察の触手を伸ばす。

その認識は聖霊の賜物論 (*dona spiritus sancti*) として展開される。それはどういうことか。

聖霊の賜物は七つの賜物として旧約「イザヤ書」一一章の冒頭にあげられている。すなわち、エッサイの切株から一つの枝が出てその上に主の霊が留まる。その霊は「知恵と悟り」 (*sapientia et intellectus*) の霊「思慮と勇氣」 (*consilium et fortitudo*) の霊「知識と敬虔」 (*scientia et pietas*) の霊「そして」「主を畏れる」 (*timor Domini*) の霊の七つの霊である (以上、ウルガタ訳による)。

トマスはこの霊のうち知恵を最上の賜物としてとり上げる。なぜなら、最高の原因を考察すること、それによって他のものごとを判断し、すべてのものごとをそこに秩序づける働きが知恵に拠るからである。ところで、その場合最高の原因は二様に解されるという。すなわち、端的に最高の原因か、あるいは何らかの領域において最高の原因である場合である。例えば医療領域において最高の原因を知り、それによって医療領域に属するものごとを判断し秩序づける人は、医者として知恵ある人といわれる。これに対して、端的に最高の原因を知る人は、神的な最高の諸

規準に基づいてすべてを判断し万事を秩序づけるので、端的に知恵ある人と呼ばれるのである。ところでパウロは神の知恵が聖霊によってわれわれに啓示されると断った上で (「一コリント」二・10) 「霊の人」 (*ho pneumatikos*) はすべてを (*ta panta*) 判断する」 (「同」二・15) と断言している。その断言から、神的なことなどすべてを判断できる知恵は聖霊による賜物であることが知られるのである。

それではこの聖霊の賜物である知恵の判断の正しさはどこに由来するのかが問われる。

トマスはここで愛によって神的なことがらとその本源である神との一致、すなわち親和性 (*conaturalitas*) が生じ、この親和性に基づいて神のことがらを洞察し語る時のみ知恵の判断が正しいと知られると言う。このような神とのヤーダ関連に基づく知こそ、トマス神学において理性の完全な使用に拠る形而上学的神学よりも、一層深く神的な事さらに浸透し神学的洞察をもたらす霊機となるといえよう。

他方でトマスは、この神との親和に基づく真理認識を破綻させる高慢 (*superbia*) について述べている。⁽⁸⁾ すなわち、真理認識は二様にいわれる。一つは、純粹に思弁的なもの (*pure speculative*) である。まず高慢は神に従って認識しようとしないので、間接的に真理認識を妨げる。また謙遜に他者から学ぼうとしないので、やはり間接的に他者からの教えを受け、真理を認

識しようとしなない。

二つ目は、親和性に拠る真理認識 (cognitio veritatis affectiva) である。高慢な人は、自分が他のものより卓越していることを喜びとするので、卓越した真理を喜ばない。従って真理を把握しても、その真理認識の甘美さを喜びもしないし、その内容の素晴らしさを味わうこともしない。つまり真理に全く親和性をもたないのである。

ところで悪魔 (ルチフェール) が神よりも自らを全能にして卓越だとみなす存在であるとすれば、高慢は正しく悪魔的性格を帯びるといえる。

われわれは次に J・マリタンをとり上げ、親和的認識が芸術や神秘体験の領野で働く働きとその風光について窺ってみよう。

第3節 ジャック・マリタン (一八八二—一九七三)

1 われわれはまずマリタン (Maritain, Jacques) の芸術論、詩論⁽¹⁰⁾における親和的認識の働きに注目しよう。彼は二〇世紀初頭のフランス文化の一翼を担ったカトリック思想家で、妻のライサ・マリタン著『大いなる友情』がそれを示している。

マリタンは、ヨアンネス・ア・サンクト・トマの親和的認識の核心をつく表現、(amor transit in conditionem objecti, love passes on to the sphere of the intentional means of objective grasping (マリタン訳)、「すなわち愛は対象認識を成立さす条件となる」(私訳)をとり上げ、詩的芸術的直観を説明する。それによると愛、情動 (emotion) は、魂を魅了する現実 (美しく生命に満ち感性にあふれ迫ってくるような美) を主体の、つまり知性の霊的精神的無意識 (spiritual unconscious of the intellect) の奥底に運びもたらす。その深みにおいては魂を魅了した現実と知性・魂とが愛を通して親和的関わりを形成する。知性は無意識にあつて非概念的にこの現実の対象によって規定される。つまり概念を超えた直観において親和的对象によって規定され、そこに詩的直観が成立するというのである。このように愛・情動が無意識的知性に対象を親和化させ、その親和的对象に関わる詩的芸術的認識をもたらす条件として働く⁽¹¹⁾。

2 次にマリタンの親和的認識論がどのように神秘体験や神秘家において働くのかを、彼の『認識の諸段階』⁽¹²⁾を参照しつつ考究したい。

この書の結論直前の第八章において彼は「観想の実践者」として十字架の聖ヨハネとその観想の神秘体験を解釈し論述している。

聖ヨハネはトマス・アキナスの神学に拠っているが、それによると神愛がわれわれのうちで

増大するにつれ、われわれを神の内へと変容させ、この靈的変容は認識に影響を与えるに至る。その時聖靈は、神への愛による魂の変容、つまり魂と神との超自然的親和性を用いて、それを神に関わる甘美で洞察に富んだ認識の手段とする。この甘美な知こそ、神秘神学であり、靈的な人々が観想と呼ぶものなのである。⁽¹³⁾とここでわれわれと神とを最初に根源的に結ぶ神の徳は信仰である。しかもこの信仰は信仰箇条をそのまま復唱するような形式的信仰ではなく、「愛によって生かされた信仰」(「ガラテヤ」五・6)、聖靈の賜物によって示される信仰であって、この信仰が神との一致へ向かう神秘体験の起動的原理なのである。十字架のヨハネはこの点を強調して止まない。この信仰に基づく観想はまた「闇夜」として象徴される。なぜなら、信仰と愛を通して神のなことがらを蒙る (patir divina) ためには、自分が有つあらゆる事物や神学を含めたあらゆる思想概念を放棄し、最後に自我をも放棄する意味での何も見えない「闇夜」に到らねばならないからである。この闇夜が象徴するヨハネの靈的境地が「無」(nada) に外ならない。⁽¹⁴⁾マリタンの親和論に続いてわれわれは、先述の通り、芭蕉の親和的俳諧の道行きと巡礼にふれてみたい。

第4節 松尾芭蕉(一六四四—一六九四)

人間は旅人 (Homo Viator) であるといわれる。その人間は「漂泊の風」に吹かれて何処に旅立つのであろうか。当て所のない旅というものもあり、名所旧跡を訪れる旅というものもあり様々であるが、Homo Viatorという言葉には、人が困難や絶望をかい潜って、日常を超え包む生や心の真実相に落在できる、あるいは落在できずとも、そこに向けて歩みうるといふ希望の意味合いが秘められていまいか。実に、棲み狎れた日常にいては、最早生の真実相は拓かれない以上、そこから脱在して旅立つのである。

本邦において如上の旅を生きた典型的な人には、西行や芭蕉などが挙げられるであろう。俳人芭蕉が家を捨て、身を捨て、全くの一人旅を生きたのも、俳諧を通して生の真実相に落在するという、狂気にも似た、それでいて寂滅にも似た旅の心、そして靈機と呼びかけに息吹かれたからであつたろう。そこには道連れの御同行さえ伴わない孤独な五十年の歩みがある。それは果てしない一本の道である。

此道や行人なしに秋の暮

此道には天地の運命的悲劇的相が拓ける。とある秋の目、芭蕉が富士川のほとりを通りかかる
と三歳ばかりの捨子が哀しげに泣いていた。父も母も断腸の思いでやむにやまれぬ事情に迫られ
てこの子を捨て、その露命を天に任せたのであろう。芭蕉は懐から食べ物^{ふくろ}を投げ「汝の性のつた
なきを泣け」と過ぎ去る。

古来猿の声は哀切の極みといわれたが、芭蕉はこの捨子の泣き声を猿声よりはるかに哀切とし
て吟じた。

猿を聞人捨子に秋の風いかに

この天の下、旅人芭蕉と捨子とは同じ運命を生きる。芭蕉もいずれ野ざらし（どくろ）になる
身かもしれないからだ。捨子に象徴される絶望的な運命と非力な芭蕉をつないだ縁はこの一句な
のである。彼の生の実相は、このような絶望とそれを言葉にとどめ脱却しようとする俳諧に裏打
ちされている。

野ざらしを心に風のしむ身哉
病雁の夜さむに落て旅ね哉

生老病死は世の常のならい。芭蕉がその身で生き洞察した生の真実相である。彼は今「堅田に
ふしなやみて」いる。病む雁のように落ちて。

そうした暗夜行路にあつてほのかに闇をおしひろげ、一步先を導くような現出に出会う。熱田
での出来事である。

海くれて鴨のこゑほのかに白し

昏れてゆく海上の闇を裂くように鴨の声が突如鳴りわたる。その声は果てしない闇のヴェール
を上げて、未来の灰白^{はひしろ}い光を呼び込んでくる。その灰白さとは一体何なのであろうか。

大津に出る道、山路をこえて。

山路にてふとゆかしく咲くすみれ草。芭蕉は、天地自然がこの一本の開花にその全エネルギーを収斂させていることの真相に開眼したともいえる。言いかえれば、一人の人の微笑、鴨の声の白き、捨子の露命など一つひとつのことは、天地を主宰するいわば神の指の現出・「根源的生命の発露」に外ならない。だから俳諧とは「物のみえたる光。いまだ心にきえざる中にいひとむべし」(服部土芳「三冊子」)を精髓とする道なのである。

一月早朝の底冷えする山路でのこと。

むめ(梅)がか(香)にのつと日の出る山路かな

のつと(突如として)芭蕉は日輪の輝き(もののみえたる光)に出会う。しかもその輝きは梅の香の只中に輝くのである。ここで芭蕉と日の出と梅の香を出会わせた機縁とはどのようなことか。それはいわゆる現象的天地自然をも活かす自然大生命のエネルギー・活作用に外なるまい。

しかし芭蕉は煩悶する。他方で俳諧を身に背負い行くかのように旅にあげ暮れ、病中の夢の中

でも目的も故郷もなく俳諧の旅を続ける自分の旅は妄想にしか過ぎないのではなからうか。道の辺にゆかしく咲くあのすみれとは全く縁もゆかりもないのではなからうか、と。

病中吟

旅に病んで夢は枯野をかけ廻る(元禄七年十月八日作)

右の句は芭蕉の辞世の句ともとられるのである。しかし、この荒涼たる枯野を旅する芭蕉の身は、突然にかのエネルギーの光芒を放った。すなわち、彼は翌九日死の直前に弟子の去来に次の句「清滝や」を示した。死に至るまで俳諧と格闘した妄執とも思える芭蕉がそこに現出する。その芭蕉とは？

清滝や波にちり込む青松葉

芭蕉とは、滝しぶきに青く輝き散る松葉に外なるまい。その青松葉には如上の全自然のエネルギーが収斂し輝き出る。それはいわば永遠の青松葉である。

このように人生の真相は、芭蕉にあつては、荒野を巡る妄執の俳人として、同時にそこに自然の理・エネルギーが現出する青松葉として究明され体現されているといえよう。その旅人芭蕉の究明・体現の歩みを、日本語の「希望」という言葉にも切り切れるものではない。しかし「ホモ・ウィアートル」旅する人間は、人生の真相に向けていわゆる希望を超えた希望に生きる姿を秘めているといえよう。

われわれはこの旅する人間を今度は旧約的祖父アブラハムのうちに認めることができる。ヘブライ人への手紙には、このアブラハムの信と希望の旅が次のように記されている(十一・8-16)。「信仰によって、アブラハムは、自分が財産として受け継ぐことになる土地に出て行くように召し出されると、これに服従し、行き先も知らずに出発したのです。……この人たちは皆、……約束されたものを手に入れませんでした、はるかにそれを見て喜びの声をあげ、自分たちが地上ではよそ者・異邦人(Xenoi)、仮住まいの者であることを公に言い表したのです。このように言う人たちは、自分が故郷を探し求めていることを明らかに表しているのです。もし出て来た土地のことを思っていたのなら、戻るのに良い機会もあったかもしれませんが。ところが実際は、彼らは更にまさった故郷……を熱望していたのです」と。実に信と希望が深い不連続の連続の関係にあることをこの手紙も語っている(十一・1)。「信とは人が希望していることをすでに得ている

一つの仕方(ヒュポスタシス)である」と。

このように旅人に共通するのは、旅立った地上の故郷に最早帰することなく、生の真相、この世ならぬ存在の玄郷に落在する希望を担っていることであり、その希望は自分勝手なプロジェクトではなく、何かに誰かに呼ばれるようにして風に息吹かれた機縁を持つのであり、その道行は絶望とすさびを歩み通る荆棘の道行だということである。

以上の旅人観をふまえ、われわれはここで旅の宗教的形態ともいえる巡礼の意義についていささか触れてみたい。その典型としてサンティアゴ・デ・コンポステラへの巡礼をとりあげる。毎年七月二十五日(金)は、教会暦では聖ヤコブ使徒の殉教記念日である。そして周知のようにイエスの弟子であり、ヨハネの兄であるヤコブは、スペインで殉教者聖ヤコブ(サンティアゴ)として、十一世紀以降、彼を記念する大聖堂が巡礼地(サンティアゴ・デ・コンポステラ)とされ、ローマやエルサレムと同様に大勢の巡礼者を呼び寄せた。筆者はそのサンティアゴに因んで巡礼と希望との関わりに思いを潜めたい。

上述したように、人は日常生活の時空間に生きている。その時間は過去から現在を通して未来に向かう線状的な時間であり、その時間は暦や時計で計り予測しうる時間である。その時間の中で人は過去のしがらみに絡まれながら、未来のプロジェクトを立て、時間を用いたつもりになっ

て一層豊かな物質的生活や人間関係を形成する。現代人は手帳を手に、その日付に予定を次々と書き込み、せわしい時間的リズムに追われて生きている。誰でも身に覚えのあることであろう。そうした時間の流れで生きる生活空間は、至極平板一樣、水平的な世界であるといえよう。そこに人は喜怒哀楽を以って棲み狎れ、生老病死の定めに生きる。そうした時空は、この「私」つまり小我をめぐって展開する。結局、それはゆるやかな自己中心の時空世界なのである。そこに語られる希望・望みも自己中心的刻印を負うてやがて、閉塞し破綻に^{おち}つてしまう。このような自己閉塞から脱して何か新しい世界や生き方に出会うために、人間文化にあつて祝祭や芸術による自己超出・脱在(エヒイ)が提供されている。巡礼もその一役を担うといえよう。サンティアゴ・デ・コンポステラの巡礼にあつて、目的地まで旅人は、いくつかのコースを辿り、そこで諸々の教会を訪れ、聖人たちと出会い親和し、贖罪を行ない祈りを深め脱在を生きる。

そうした一歩一歩の歩みにあつて日常の時空も、少しずつ変容してゆく。つまり巡礼で生きられる時空は計られず予測できない新しい出会いをもたらし時、つまりカイロス(かけがえのない出会いの霊機)に変容する。そして歩む一歩先に新たなカイロスが現成する。そのことは、その道行を日々希望を以て歩みうる、とも言い換えられよう。そしてかつてしがらみに囚われ、自己中心的に生きた時空が、自己を巡礼へと呼びかけた大いなる生命中心の、いわば神中心の次元に

超出する時空と成る。時空が水平的ではなく、何か天上的なものとの垂直的な親和的拓けに変容する。そこに他の旅人と出会い、人生の真相が現出して来うる由縁がある。そうした巡礼という旅において真実に創造的な生が創成する。それでは、ここでいう創造的、創造ということは、どのようなことであろうか。

『イエルサレムのアイヒマン』の著者、またそれをテーマにした映画でもその人物像が活写されたユダヤ人女性哲学者ハンナ・アーレントは、『精神の生活』(第二部自由意志)において次のように語っている。「絶対的始まりがあるという仮定そのものが、〈創造〉についての聖書の教説に帰着するということについては、疑問の余地がない」と。そして新しく何かを始め大いなる生命との親和に向かう力としての自由意志について考察し、そこから人間が未来に希望しうる地平、つまり「新たな子の誕生」「新たな言説」の拓けを示唆している。

現代世界では巨大な「経済・技術官僚」機構が支配し、そのシステムと権力の中に吞み込まれてわれわれは、創造的活動や未来への夢を喪って、他者との出会いのカイロスを奪われたり、自己嫌悪や離人症に苦しんだり、その挙句絶望さえ自覚できない砂漠に生きているのではあるまいか。そこでは、実に預言者アモスが説くような、「希望」も含めた「言葉の飢饉」が文明の荒野を覆っているといえよう。あるいは、荒涼たる辺地から憎悪と暴力の砂塵が自称進歩の文明に向

けて吹き込んでくる。「希望」を干上がらせようと。そういう「希望」の終末的危機を自覚して、旅に出、巡礼をし、他者（神仏を含む）と親和しつつ、御同行相生の道を辿り行く。「もののみえたる光」を詩歌に言いとめつつこれぞホモ・ウィアツールであり、そこから言歌がひびき出るベルソナ（人格）といえる。

以上のように親和的人格とその生にふれ親和性を自覚したので、いよいよ本格的に旧約「雅歌」の解釈、つまり『雅歌講話』の伝統における親和性について考究し、マリタンの親和論の源泉さらに加えて東方から西方の歴史を貫く恋愛と神秘主義的情熱の根源を味わってみたい。

第5節 『雅歌講話』の伝統における親和性

この愛に関わる伝統につらなる思想家は非常に多数なので、われわれは『雅歌講話』の先陣を切ったオリゲネスから現代の言語学者であり精神分析医であるユリア・クリステイヴァに至る思想家の間から幾人かを選んで彼らの雅歌解釈や恋愛論と親和性理解を紹介したいと思う⁽¹⁵⁾。

① オリゲネス（一八四／五—二五三／四）

「雅歌」解釈の範型を示して後世に影響を与えたのはオリゲネス（Origenes）であった。キリスト教迫害時アレクサンドリアで生まれ、殉教した父に聖書の手ほどきを受けた。彼の聖書研究は、七十人訳聖書の本文研究を核心とする「ヘクサプラ」⁽¹⁶⁾（六欄組対訳聖書）と共に、「雅歌」の解釈に向かった。その解釈法は今日の実証的歴史学の解釈と異なり、一つはアレゴリー⁽¹⁷⁾の象徴的解釈である。例えば、「雅歌」の花婿をキリストに擬し、花嫁をわれわれの靈魂あるいは教会協働体に擬して象徴的にキリストと靈魂の関係を連関的に辿り読解する解釈（akolouthia）である。二つ目は予型的解釈（ティポロジイ）である。例えばパウロの「一コリント」一〇・六において、出エジプト時モーセに導かれて奴隷が開かれた海を渡り生き、対して彼らを追撃したエジプト軍が海に吞まれて全滅したエピソードが、洗礼における再生と罪の滅尽の予型とされる解釈である。しかし、同じパウロの「ガラテヤ」四・21—五・1を参照すると、アブラハムの正妻であるサラが新約と自由を、女奴隷ハガルが旧約と奴隷的律法を各々にたとえている。だからサラが新約の予型であると共に自由の象徴でもあるようにアレゴリーと歴史の予型が混在しており、両者を一律に区別し切ることはできない。

オリゲネスは、『雅歌注解』（Commentarium）と『雅歌講話』（Homilia）を残しているが、ギ

ここでは身体性を喪い、あるいは奇形的な形でしか身体を生きえない人間が出現する。こうした抽象的世界観・人間観が他者の他者性を奪うアウシュヴィッツの悲劇をもたらしたのではあるまいか。¹⁰⁾

以上、現代に至る親和性の多彩多様な現出を追ってきたので、次に総括的な展望に臨みたい。

むすびとひらき——受難・醜悪とエヒイエの親和性の開け

「むすび」においてはこれまでの一章—四章における受難や醜悪の考究を通して、それを超克し親愛世界の開闢を告げる親和的感性の構想に着手する。続く「ひらき」においては、この新しい親和的感性学とその根源であるエヒイエのキリスト論にふれ、終末的危機的醜悪そのものといえる現代における愛の感性学としての親和的相生的美学の那边を展望したい。

むすび——親和的認識の拓けと醜悪

一章では親和的認識 (cognitio per connaturalitatem) を神学の構築に用いたトマス・アクイナスをまずとり上げ、親和性を解説した。親和性とは文字通り、愛によって相互の本性を通して相

手を知る認識の根拠である。トマスは親愛による神との一致のうちに拓ける神的事物に関する知を、理性の使用による神学的知識を超えた親和知として神学の中核にすえたのであった。われわれはこの親和的認識が、詩や芸術の領域そして神秘体験にまで及ぶ動態をトマスの系譜を近代で継承するJ・マリタンに拠って解説した。続いてこの親和的認識をオリゲネスなどのギリシア教父から西欧の神秘家を支えた『雅歌講話』の伝統に関わる諸相を通して説明した。

二章では「創世記」と「出エジプト記」によって世界創造および奴隷の解放という善美と原罪という醜悪とを考察した後、ホセア、エレミヤ、第二イザヤなど預言者における愛と裏切り、偶像崇拜と捕囚などの醜悪に思いをこらした。この旧約テキストの考究を承けて、第三章の新約テキストにおいては、イエスと抑圧され醜悪にまみれた女たちとの愛と親和的關係が際立たせられた。続く第四章では、イエスの愛を範型としたキリスト教の修道制や神学的典礼的な歴史的展開を調べた。その考察は、第二ヴァチカン公会議にまで及ぶ。さらに五章では、ギリシア古典哲学からカントの判断力批判・フッサールの間主観性論を経て、現代のフランス哲学、殊にE・レヴィナスに及ぶ思想史および倫理的な他者論における愛・善美と同時に戦争・難民などの悲劇・醜悪が露呈・確認された。ところが現代の無機的文明の只中に無機物への親和といういわば前代未聞の感性が生じていること、それがこれからも深く浸透する勢力であることが指摘された。

以上の「むすび」を基本として百尺竿頭一步を進むとどのような「ひらけ」が展望されてくるのであろうか。

ひらけ——キリスト論的エヒエ感性学

われわれは、愛と憎、有機的食卓とサンヘドリンの無機的組織、天上とサタンなどの只中に生きた範型的人物としてイエス・キリストから出発せねばなるまい。だからといってこれからキリスト論を構想し樹立するわけではない。

イエスの生は、彼を地上に遣わした父なる神と称せられる彼の生命的根源との親和的ヤード的關係に支えられ活性化されている。つまり彼は超越的な父なる神を、エヒエとして受容体現した。それは彼が神を「アッバ」(父よ)「マコ」(一四・36)と極めて親和的に呼び、祈り対話し一致していたこと(「マタ」一四・25—27)によって証しされる。

イエスの生はこの父の意志に十全に応える以外の何ものでもなかった。受肉からサタンとの闘い、食卓協働体を通しての神の国運動、病者の癒し、受難、磔刑死、シェオール(陰府)への降下(「使徒信条」、復活、イエスの代りに働く霊(pneuma)の付与、信徒との相生(「キリストの身体」と共に在る相生)、エウカリスティアにおける現存に至るまで激烈に愛と醜惡の襲来を生き

た。殊にその十字架上の姿は、ギリシア的調和美の形からすれば逸脱した形なき(*déformé*)姿であり、十字架が彼の無限の他者への愛である以上、この *déformé* の姿こそ新しい感性によって美と讃美されるであろう。その美に拠って新しい感性学(*Aesthika*)が拓かれる。

今日ギリシア正教は、アイコンとしてキリストの様々な愛と美を刻み、イコノスタシスは東方的感性学の象徴ともいえる。また西方では、例えばミケランジェロのピエタ像、特にロンダニーニの *déformé* されたピエタ像として刻まれ、あるいはフランク・ジェリコの画像に昇華され描かれている。これらの東西キリスト教の感性学を通して今日われわれはマリオンなどが強調する偶像突破の力であるアイコンの根源者イエスと彼の愛の美学を自覚し体現し続けてゆくべく呼ばれている。しかしながら、如上の呼びかけに應えるにしても現代における我々を取り巻く状況は、未曾有の醜惡に満ちている。筆者はこれまで次の三点において現代の終末的ともいえる醜惡の生起を指摘してきた。その内容の詳細は、別の論文にゆずるとして今大略説明してみたい。⁽¹⁾

一つは、アウシュヴィッツの問題である。このナチス支配下における強制収容所は、反ナチ斯的有罪者を留置し処刑することを目的とするのではなく「生きる資格がない者」という新概念の下に「あたかもかつてこの世に存在したことがなかったかのように」人々、特に劣等種とみなされたユダヤ人やスラヴ民族を抹殺する「絶滅の檻」(*Vernichtungslager*)であった。しかも「あ

たかもこの世に存在しなかったかのように」するには、収容所はその人の一切の記憶を奪い去る仕方では機能する。それ故「忘却の穴」(Höhlen des Vergessens)とも呼ばれる。⁽¹²⁾このように人の生死を無意味化する「絶滅の檻」はそれ自体が無意味、虚無とさえいえる。この虚無に直面して西欧文化は歴史を通して営営として築き上げてきた一切の価値、すなわち、神への信仰、道徳律、人格性、ヒューマニズム、民主主義、芸術文化などの価値は全く破綻を見たといつてよい。それ故T・W・アドルノは、「アウシュヴィッツ以後、詩を書くことは野蛮だ」と叫び、「否定弁証法」の一節「アウシュヴィッツの後で」において「絶滅の檻」で人間の尊厳である死が奪われた以上、「アウシュヴィッツの後で生き延びることが許されるか」という問いを提起し、深刻な審問として思想界につきつけている。⁽¹³⁾だからこの審問を承けられれば、今日も「生きる資格がない者」と烙印を押し、人間を抹殺する諸勢力の暗躍を暴いて示し続けてゆかねばならないであろう。アウシュヴィッツは歴史上の過去とされる一事件ではないのである。

この絶滅収容所とその現代的諸勢力の背景にはもう一つの醜悪が垣間見られよう。それは「エコノミクテクノロジーロクラシー」軍事権力体制⁽¹⁴⁾であつて、正に経済、政治、官僚、技術文明の一体化した全体主義的支配なのである。⁽¹⁴⁾第二次大戦前からの西欧帝国主義では、この体制が成立しており、今日の世界の経済市場、経済勢力とその動向を左右している。特に今日では金融資

本主義が絶対的な支配権を握っているとされる。金融資本主義とは、巨大化に伴う産業が莫大な資金を必要とし、銀行がその資金援助をする形で産業と銀行が癒着して成立する資本主義の現代的形態であつて、国家権力もこの資本主義に奉仕・隷属する。この全体主義は今日地球上の辺地、例えばアマゾン、アフリカの奥地などにも浸透している。

この醜悪にからんでもう一つ、三番目の醜悪が露呈される。それは「巨大科学」である。巨大科学について詳細な議論を繰り広げたのは核化学者の高木仁三郎博士である。⁽¹⁵⁾博士の趣旨を紹介すると、現代の巨大科学が発展した具体的契機は「マンハッタン計画」であるという。すなわち、第二次大戦開戦前夜(一九三八年末)、ナチス・ドイツで原爆製造につながるウランの人工的核分裂反応の現象が発見された。そこで米国は先手を打って一九四二年から国家的な原爆製造計画(マンハッタン計画)に着手した。そのため科学者や技術者などが総動員され、国家財政、官僚組織、物資などが全面的に投入された。こうして原子力をめぐる国家的プロジェクトとして巨大科学が誕生したというのである。

この科学の現代社会や人間の感性への影響は、先述の無機的文明や生活への無機的親和として定着し全世界的に拡大の一途を辿りつづけている。核開発や原子力発電所などの加速的展開、加えて新しい人間像「ホモ・アトミクス」も生まれており、そのことは深刻な人間像や感性の変化

として自覚し考察されなければなるまい。これは今日の大きな課題である。

以上の巨大で終末的な醜惡の只中であつてわれわれは、一つには先述のイエスとその生から何を学び、どのような超克の力を得ることができるのであるか。あるいは愛自体を體現したような人格から何を学びうるだろうか。これは人間としての人間すべてが直面する問いである。

もしここで醜惡超克に向けた一つの鍵を示唆するとすれば、それはわれわれがこれまで探究し暴いてきた「エヒイエ」(脱在)といえるであろう。

ヨハネ伝に宣明されているように、イエスは自らを「エゴー・エイミ」と啓き示した。

それは抽象的存在概念ではなく、正に歴史の中にコミットし、最も小さな人々を権力から解放し、共に歩み相生しつつ不斷に未来の時(カイロス)を開闢してゆくエヒイエなのである。われわれが、もしこのエヒイエを體現できれば、それは件の三つの醜惡を超克する力をうる契機と成りえよう。エヒイエの體現は、根本的にエヒイエの恩恵であるが、教父や宗教的神秘伝承また神秘体験とそれに関与する修道的行持の伝統が人間の側からする體現可能性を示唆している。

さらに具体的に言うならば、ベルクソンのいう創造的進化において突如生起する「生命の飛躍」(élan vital)をいわずに飛躍させた「愛の飛躍」(élan d'amour)をなした特別な魂たち・人々である。ベルクソンはその人々について言う。「総ての魂と血縁であると自ら感じ、集団の

限界の中に止らず、自然に依つて設定された連帯を以て足れりとせず、愛の飛躍をなして人類一般に向かつて進んでいた特権的な魂が出現した⁽¹⁶⁾」と。ベルクソンによると彼らは、ギリシア的知的觀照の神秘家(プロティノスなど)やインドの苦からの解脱を目指す諦觀の神秘家を越えて莫大な生命の流れにとらえられた愛の行動的神秘家である。ベルクソンは、聖パウロ、シエナの聖カタリナ、アビラの聖テレサ、聖フランチェスコなどキリスト教の神秘家をあげているが、われわれとしては、ガンジー、マザー・テレサ、良寛、ロシアのサーロフの聖セラフイムなどの人々を付け加えたい。加えてこの世の片隅で貧しい人々のため隠れて働いた、あるいは働いて無数の人々を忘れてはなるまい(アフガニスタンで運河を開削した中村哲医師や高森草庵の創始者押田成人と草庵に生きる人々など)⁽¹⁸⁾。

われわれは如上の人々からエヒイエの消息を学びうるのである。とすれば、われわれ自身に對していわば他者との親和相生を目指した修道的靈的深みへの祈りは日々いよいよ求められてくるといえよう。

以上が「むすびとひらき」である。しかしこれは今回の「むすびとひらき」であつてわれわれがエヒイエに倣う背面的聽従の道行きを辿る限り、エヒイエの無限な脱在に能う限り倣うのであ

れば、次々と新たな道行きの標識となる「むすびとひらき」が描かれてゆく。
 それでは次回の「むすびとひらき」がどのようなものになるかをエヒエと共に歩みつつ、エ
 ヒエに任せて仰ぎ期待したい。

註

- (1) 流出説については(前掲)『エンネアデス』第五卷第一篇。
- (2) プロティノス「美について」(斎藤忍随、佐近司祥子訳) 講談社学術文庫、二〇〇九年。
- (3) 『判断力批判』(篠田英雄訳) 岩波文庫、二九—三〇頁。
- (4) 前掲、三六—三七頁。
- (5) 前掲、六〇—六一頁。
- (6) 『デカルト的省察』岩波文庫、二〇八—一〇頁。
- (7) 『われわれのあいだで』(合田正人・谷口博史訳) 法政大学出版局、一九九三年、一八一—八九頁。
- (8) 前掲、一八五—八六頁。
- (9) ・ La double idolâtrie, dans *Heidegger et la question de Dieu*, PUF, 1980. 前掲『他者の風来』九三—九四
 頁の注(17)参照。
- (10) 以上の筆者による論述は、次著に詳細に思索されている。『他者の魅り…アウシュヴィッツからのエクソ
 ダス』創文社、二〇〇八年。
- (11) 前掲『他者の魅り』創文社、二〇〇八年、第一—第二章を参照。

- (12) H・アーレント『全体主義の起源 3』(大久保和郎・大島かおり訳) みすず書房、一九七四年、二二〇—
 六七頁。特に「忘却の穴」については、二二四—二五頁。
- (13) 前掲『他者の魅り』中「序」と第一章を参照されたし。
- (14) 拙著『パウロの神秘論』東京大学出版会、二〇一九年、四四二—四五頁。
- (15) 『原子力神話からの解放——日本を滅ぼす九つの呪縛』講談社+α文庫、『チェルノブイリ原発事故』『食
 卓にあがった放射能』『反原発 出前します』七ツ森書館、二〇一一年。『高木仁三郎セレクション』(佐高
 信・中里英章(編)) 岩波現代文庫などを参照。
- (16) 『道徳と宗教の二源泉』(平山高次訳、岩波文庫、一二二頁。
- (17) 前掲、二八六頁。
- (18) 医師の仕事を中断し、アフガニスタンに緑と肥沃な大地を養うべく用水路を開いた中村哲の生涯の心
 だけについては、次著を参照されたし。『わたしは「セロ弾きのゴーシュ」』NHK出版、二〇二一年。
 松島恵利子『中村哲物語』汐文社、二〇二二年。濱野京子(文)『中村哲 命の水で砂漠を緑にかえた医師』
 あかね書房、二〇二三年。

あとがき

筆者はこれまでエヒイエロギア(脱在論)という新語(neologism)を造語し、哲学思想に深く根差す実体的存在論の超克を目指してきた。というのも、本書でも指摘したように、実体的存在論はその頂点に第一原因として形而上学的な神、いわばアリストテレス流の「不動の動者」をすえ、それがすべての存在(オン・ヘーイ・オン)を因果系列を通して支配する全体主義的性格を帯び、存在神論として思索および思想史を牛耳ってきたからである。

われわれは、この全体主義的存在神論超克のため、ギリシア哲学の「存在」のかわりに、有賀鐵太郎氏のハヤトロギアにインスピレーションを受け、ヘブライ語「ハヤー」動詞を活用した。氏によるとハヤー動詞は「生成する、有らしめる、働く、在る」を一如とする動的歴史的創造の性格を帯びる。これをふまえ氏はすでに引用したように「現象は過去のなものとしてハヤーという完了形がそのまま適用されているのであるが、神は常に働く者として、エヒイエという未完了形が、しかも絶対主体として働くものであるから一人称が用いられるのは当然である。……働くことのうちに主体が自らを啓示するのであって、主体・即・働き・即・主体なので

ある」。

われわれはこのエヒイエを実体存在を脱自する意味で「脱在」と訳し分け、物語り論的にその働きを「出エジプト記」テキストに追跡し解説した。その結果、ハーヤー・エヒイエが名詞化されたヤハウとそのヤハウエ神を体现した預言者たち（エレミヤ、エゼキエル、第二イザヤなど）、そして極まるどころエヒイエのギリシア語表現「エゴ・エイミ」を自らの開示名とするイエスの脱在と働きを解釈し、エヒイエロギアの構想を押し進め、存在神論の超克を試みた。この試みは、ロギア・ロゴスの理性的作業を核心とする営みといえよう。

これに対し「親和的感性による知（ヤーダ）と相生」を主題とする本書は、親和性（*connaturalitas*）とその敵対的働き（醜悪およびその体现者サタン）をめぐって、現代人として親和の歴史と世界を考究した。その考究はまずさしあたってアウグスティヌスの愛の遍歴、トマスの知恵の賜物を核心とする親和的神学、J・マリタンの詩や芸術および神秘体験さらに芭蕉などの巡礼の詩、『雅歌講話』の伝統における親和性に注がれた。

以上の開闢的探求をふまえ、次に本格的に旧約創世記のトーヴ（善美）と原罪・サタン、「出エジプト記」、先述の預言者たちにおける親和性と民の偶像バアル崇拜とその結果としての捕囚（前五八七年）の悲劇を解説しつつ、新約に跳入し、そこで専ら罪の女たちとイエスとの親和関係、

いわば親和性の頂点に落在したのであった。

われわれはこの頂点の極まりからそれが発するその後のキリスト教史における親和的諸結実を何かしら余韻を味わうかのように吟味した。殊に本書の核心である他者論と相生を念頭におき、諸々のキリスト教的典礼、修道制を考究し、思想史上の典型例としてフッサールの間主観性の限界や現代文明が生み出す幾向学的無機的事物へのある種の親和性などを暴いた。そして最後に、実体的存在論が第一に志向し根差す「存在の努力」（*conatus essendi*）とそれが生んだ存在形而上学・存在神論の神を超克すべく、レヴィナスの反志向性やJ・L・マリオンの愛にふれてみた。すなわち、レヴィナスの存在志向する意識には影のように随伴する意識がある。それは世界を自己の独占場とする志向的意識に対し、自分は他者の場を奪い抹殺しているのではないかと問われる「疚しい意識」であり、その意識に「私を殺さないで」という言葉そのものである「顔」が反志向性として訴え現われる。その顔に応える（*repondre*）時、責任（*responsabilité*）が生じ、私は個的主体と成り、顔との間にいわば親和的關係が生じるといえる。

以上のように本書は、物語り論的にテキストを理性によって読解しエヒイエロギアを構築する筆者の方法を変え、親和性や情熱的感性や美への聴従へ軸足を移していわば親和的エヒイエロギア構築へ向かったものであり、その意味で本書自体が親和、美への感性、愛を内蔵し活力とする

や 行

矢 29, 30, 34-37
 ヤーダ 8, 11, 75, 127, 128,
 132, 194, 204
 ヤハウエ 4, 89-91, 94, 95,
 121, 122, 131, 148, 204
 疚しい意識 (mauvaise
 conscience) 187-89, 205
 ユダヤ教 68, 136, 141, 143,
 148, 172
 赦し 107, 116, 119, 122, 139,
 140, 143, 148, 149
 予型 (論) 25, 120, 129
 預言者 23, 63, 75, 90, 96, 100,
 101, 109, 111, 112, 114, 117,
 118, 128, 131, 134, 137, 163,
 169, 193, 204
 欲求 40, 41, 43, 44, 46, 158,

160, 185

ら 行

律法 25, 39, 55, 90, 108, 116,
 136, 139, 141-43, 149, 162
 ルチフェール 12
 霊 7, 8, 10, 11, 13-15, 22, 25,
 27-29, 31-46, 48, 50, 52-54,
 56-63, 65-67, 72, 74, 75, 78,
 81, 98, 119, 122, 124, 138,
 139, 150-52, 154-56, 158, 159,
 162, 164-66, 170, 172-76, 180,
 194, 199
 霊的感觉 7, 8, 75
 レヴィナス (エマニュエル)
 132, 187-89, 193, 205
 ロゴス 27, 96, 136, 150, 181,
 204

親和創成の書といえるであろうか。
 最後に知泉書館小山光夫氏による編集方針、内容への示唆、修正などの協力に対し厚く感謝を
 申し上げます。

燈燈無尽

宮本 久雄

宮本 久雄 (みやもと・ひさお)

1945年、高田(現上越市)に生まれる。
東京大学大学院人文科学哲学研究科を経て、カナダ、エルサレム、パリなどに遊学。
東京大学大学院総合文化研究科教授、上智大学神学部教授、東京大学名誉教授。2015年に Sacrae Theologiae Magister (聖なる神学のマギステル)号を授与される。

[主要著作]『存在の季節 ハヤトログイア(ヘブライ的存在論)の誕生』知泉書館、2002年。『他者の魅り』創文社、2008年。『出会いの他者性』知泉書館、2014年。『パウロの神秘論』東京大学出版会、2019年(第33回和辻哲郎文化賞)。『言語と証人』東京大学出版会、2022年。その他多数。

〔親和的感性に拠る知と相生〕

ISBN978-4-86285-421-6

2024年11月5日 第1刷印刷

2024年11月10日 第1刷発行

著者 宮本 久雄
発行者 小山 光夫
印刷者 藤原 愛子

〒113-0033 東京都文京区本郷1-13-2
電話 03(3814)6161 振替 00120-6-117170
発行所 <http://www.chisen.co.jp>

株式会社 知泉書館

Printed in Japan

印刷・製本／藤原印刷

索引

あ 行

愛 5, 7, 11, 13, 24, 29, 33, 49,
52, 54, 56, 58, 59, 61, 64, 67,
72, 95, 102, 106, 107, 118,
121, 128, 138, 139, 143, 146,
147, 154, 156, 157, 162, 164,
172, 173, 189, 192-95, 198,
204
愛の痛手 29, 30, 33-35, 61
アウグスティヌス 5, 6, 8, 31,
58, 69, 70, 73, 75, 160, 171,
204
アウシュヴィッツ 192, 195,
196, 200
贖う 121, 122, 125, 126, 129
悪魔 12, 75, 133, 155
悪霊 138, 139
アダム 87, 120
新しい契約 97, 101, 114, 116,
118
アッバ 194
アニー・フー 120-28, 131,
134
アリストテレス 46, 47, 79,
95, 132, 134, 164, 180, 181,
203

アレゴリー 25, 74, 101
暗黒 (gnophos) 39, 40, 43,
76, 107
安息日 97
アンブロシウス 6, 30-32
イグナティウス 163, 171, 172
イコン 132, 152, 195
隠修士 155, 156, 162, 172
裏切り 101, 107, 144, 145, 193
エウカリスティア 78, 153,
154, 169, 175, 194
エゴ・エイミ (egō eimi)
198, 204
エネルギー 77, 151, 175
エヒエ 3, 4, 93-96, 99, 113,
118-20, 124, 131-34, 136, 192,
194, 198-200, 203-205
エヒエ・アシェル・エヒエ
4
エメト 106
エレミヤ 80, 96, 97, 100, 108-
19, 128, 131, 134, 193, 204
エロース 160, 179
オリゲネス 24-26, 28, 31, 32,
39, 48, 52, 55, 76, 193

他者の風来

ルーアッハ・ブネウマ・氣をめぐる思索



Miyamoto, Hisao
宮本久雄

日本キリスト教団出版局

他者の風来——ルーアッハ・ブネウマ・氣をめぐる思索 * 目次

ルーアッハ・ブネウマへの招待

凡例

第一部 ヘブライ・旧約的靈感(ルーアッハ)に拠る他者の地平 1

第一章 預言者

——その根源 エヒイエ(脱在)・ルーアッハ(ブネウマ)・ダーバール(言即事)の三一的相互関係 3

第二章 存在の攪乱から他者(顔)の地平へ——E・レヴィナスの語り 46

第三章 他者相生をめぐるヘブライ的解釈学とルーアッハ——氣(ルーアッハ)、フシイシスム、アンスピラシオン *psychisme, inspiration* 68

第二部 新約的靈感(ブネウマ)に拠る他者の地平

——アウシュヴィッツ・ヨハネ・想起の証し 97

第四章 現代において証し・証言すること

——ヨハネによる福音書のバラクレートス論とアウシュヴィッツ証言論を手がかりに 101

第五章 他者の可能的地平とブネウマ(靈)

——アウシュヴィッツのショアー(絶滅)とイエスのショアーへの証しをめぐる 194

第三部 後天開闢的火(氣、靈風)からプロメテウスの火へ 221

第六章 水雲崔濟愚の神秘体験——東学農民運動の根源(至氣・侍天主)から現代の共生へ 223

第七章 プロメテウスの火とブネウマの火 240

あとがき 265

初出一覧 268

事項・人名索引 1

装丁 桂川 潤

装画 Shoshannah Brombacher "Moses and the Burning Bush"

第三部は、ブネウマ論の裾野の広がり洞察してゆく第一歩として、他の宗教の神秘伝承や現代のダーバル（言葉、出来事）のなかにブネウマの働きと出会ってゆく端緒を開く。その開闢を開くため第六章は、「水雲崔濟愚の神秘体験」と題して朝鮮東学（キリスト教的西学とその文明に対する東洋的学と伝統）の創始者水雲の「至氣」体験を取り上げた。至氣は、生きとし生けるものを生かす生命的全一的な原理ハンと通底し、他者との相生の協働態を創成するエネルギーであり、ベルソナ的に語れば「天主」とも呼ばれる。第六章は、その至氣体験が、東学農民運動をひき起こした時代とその時代を超えた意義にふれてゆく。

特に第六章の「むすび」で強調したことであるが、われわれのブネウマ論は、あらゆる宗教に内在するブネウマに共通な原理や、それら多くのブネウマの顕現形態を統一する原理を求める方向を決してとらない。ブネウマが他者との出合いの根拠である以上、われわれは諸宗教が伝える各神秘伝承における他者との固有な出合い方に関心をもち、そこから他者との出合いの多彩と広がりや学ぶ方位をとる。であるから、われわれにとって諸宗教を統一通覧するようなブネウマ論は全く無意味であるため、むしろ「他者との出合いの類比」を知ることによって自・他の宗教的ブネウマ的体験の独自性の自覚を深めることが肝要となる。

ブネウマの働きは、過去から現代に至る歴史的な出来事（ダーバル）においても洞察されうる。その意味で、第七章は、FUKUSHIMAの原子力発電所の事故にふれながら、まず宮澤賢治の生と語りから、ある気・新たなエネルギーの可能性を探ってゆく。そこにアジア的伝承が伝えるハンも関係してくるからである。次に、ブネウマの具象である水、火（光）、気（風）、大地について、それが産業の使い棄て資源などではなく、ブネウマに通ずるレアルな点である点を、ソクラテス以前の哲学者を手がかりに考察したい。

こうしてわれわれのいうブネウマ論は、アウシュウィッツの審問の前で、エヒエ、ルーアッハ、バラクレートス、聖霊、気、エネルギーなどと関連しつつ、「人間的なあまりにも人間的な」イエスの真実の証しの道行きをたどりゆく。そこに「ルーアッハ・ブネウマへの招待」において語られたように、古くして新しく、ある広さ、深さ、高さを秘める「ブネウマ論」が展望されうるであろう。

第六章 水雲崔濟愚の神秘体験

——東学農民運動の根源（至氣・侍天主）から現代の共生へ——

東学は、水雲崔濟愚（一八二四—一八六四）が至氣・天帝（天・地・人を統べる生命的原理で、時にはパーソナルな性格をもつ者として表象される）と出会ったその生命的体験を根源とする。俗に東学農民革命運動と称され、李氏朝鮮晩期の農民一揆としてしか評価されてこなかった歴史的事件は、ある神秘体験ともいえる至氣との接触到遡源するのである。それはどのようなことであり、現代のわれわれにどのような生の地平を披くのであろうか。まず東学の祖崔濟愚の時代を垣間見てみよう。

一 崔濟愚の生きた時代

崔濟愚の生きたわずかに四十年の前後の時代は、李氏朝鮮の晩期であり、純祖（在位一八〇〇—一八三四）や哲宗（在位一八四九—一八六三）や高宗（在位一八六三—一九〇七）大韓帝国皇帝として一八九七—一九〇七）などの幼君は、大王大妃（王の祖母）の垂簾聽政（王に代わり、皇后や皇太后が摂政政治を行なうこと）に操られていた。とくに興宣大院君（高宗の摂政となり権力をほしいままにした。こうした王と王妃の一族に権力が集中し（熱道政治）、他方で士大夫（科擧に合格して王朝の官となる人々）的階級の両班（文班、武班）はその権力抗争に没頭していた。そうした支配構造を支えたイデオロギーは儒教であり、その下で厳格な家父長制がしかれた。すなわち、「嫡子・庶子」、「夫・妻」、「両班・常民」、「老・少」、「常民・奴婢」などの間に階級的な越え難い差別があり、民衆は抑圧され怨恨に満ちた。この時代には、三政治、つまり田政（地稅）、軍政（軍役）、還政（還穀）が崩壊し、政府の稅收は減り、地方官吏は農民を収奪したり互いに官職を賣買して腐敗していた。そこで収奪された農民は、それに加えて自然災害や疫病で追い打ちをかけられ流民化し、乞食、盜賊、奴隸などに零落したのである。こうした瀕死の状態から反乱がおこる。洪景來の乱（一八二一年）、漢城での米騒動（一八三三年）、壬戌反亂などの数多の反乱が全土をおおうに至る。

他方で朝鮮が朝貢していた東アジアの大国清は、イギリス帝国主義によってアヘン戦争（一八四〇—一八四二年）によりすでに植民地化されており、欧米列強は次に李朝を窺い、修好通商条約調印を求めて近海を遊弋する。こうして李氏朝鮮は内治外交にわたって崩壊の危機に直面していたのである。

崔濟愚は庶子の身分の子として生まれ（慶尚北道、幼くして両親に死別し、全国津々浦々を行脚する辛苦の生活を送った。その間一方で、貧しい行商人の相互扶助に助けられ、他方で支配階級の搾取にあえぎ、さらに災害や疫病に苦しむ民衆のすがたをつぶさに目にしたと思われる。

後に彼は以上の体験と実感から朝鮮を憂い、次のような深刻な意見を述べている。すなわち、一八六〇年四月、国内はカオス状態で人心は混乱し将来に希望がなかったとき、奇怪なうわさが流れた。それは西洋人が真理と徳を實現し、発明発見により全能となり、もし武器を用いければ向かう処敵はない。そして中国が滅びれば朝鮮も滅ぶ（唇亡の患）。彼らの成功の原因は西道（キリスト教）に外ならないのか。彼らはカトリックを学び、その教えを説く。彼らは天の時を知り、天命を受けているのかと。

このような苦難に満ちた生を送りながらも同時に、崔濟愚はいわば宗教的求道にも生きていたのである。われわれはそうした事実にある不思議な天の導きを感じざるをえない。彼は行商しつつ、西学（カトリック）、仏教、道教、巫教（シャーマニズム）にふれ、あるいはある種の「予言書」も読んだと伝えられる。一八五四年に放浪行商の旅から帰郷し、それから一八六〇年に至るまで山々にこもり祈禱に潜念し修行生活を送った。その間にも様々な奇驗奇瑞にあつたが、われわれにとって重要なのは、いわゆる「天師問答」と称される彼の神秘体験である。

二 仙薬授与の体験

われわれはまず「天師問答」に関する彼自身の証言を傾聴しなければならない。殊に民の救済に関わる「仙薬」授与の体験の側面に集中しよう。

不意四月 心寒身戰 疾不得執症 言不得難狀之際 有何仙語 忽入耳中 驚起深問則 曰勿懼勿恐 世人謂我上帝 汝不知上帝耶 問其所然 曰余亦無功 故生汝世間 教人此法 勿疑勿疑 曰然則西道以教人乎 曰不然 我有靈符 其名僊藥 其形太極 又形弓弓 受我此符 擠人疾病 受我呪文 教人爲我則 汝

亦長生 布徳天下矣

（『東經大全』「布徳文」六）

我亦感其言 受其符 書以吞服 則調身差病 方乃知仙藥矣 至此用病則 或有差不差 故莫知其端 察其所然則 誠之又誠 至爲天主者 每每有中 不順道德者 一一無驗 此非受人之誠敬耶

（『東經大全』「布徳文」七）

この証言（「布徳文」六）は大略次のような内容である。

四月の山中修行中のこと、崔濟愚は突如として心身共畏怖や寒氣でおののいた。病氣になったかどうかもはっきりしない状態に陥ったとき、何か仙語（天からの不思議な言葉）が突如聞こえた。彼が驚き立ち上がったと聞くと、その声が語った。「恐懼するでない。私は上帝（天帝）と言われているものだが、汝は上帝を知らないのか」と。そこで崔濟愚がその上帝の意を問うと、その声が語るには「私はこれまですぐれた業績もなく過ごしてきたが、今や汝を世に送り出してこの法を人に教えさせよう。決して疑ってはならない」と。そこで崔濟愚は「それでは西道（キリスト教）によって人々を教化しようというのですか」と問うと、声はそれを否定して次のように啓示した。「私には仙薬（病を癒す神仙の薬）と呼ばれる霊符がある。その形は太極（天地万物の元始）であり永遠である。汝は私のためにこの霊符を受け人々を疾病から救済せよ。また私の呪文を受けて人々を教化するがよい。そうすれば汝は長く生き、徳は天下に行き渡るであろう」と。

以上の文に「布徳文」七が続く。その内容は次のようなものである。

崔濟愚は天帝のその言葉に感動し、霊符を受け、それを紙片に書き吞みこんだ。そうするとたちまち身が精氣で調され病が癒えたので、これこそ仙薬だと確信した。そしてこの霊符の紙を人々に用いて与えると、ある者は病が癒え、ある者は癒えなかった。その正確な原因はわからないが、多分誠実に天主を信する者に効験があり、天主の道と徳に従わないものには効験がないのだらうと察せられる。結局すべては霊符を受ける人の誠の心と敬虔さに依存するのではあるまいか。

以上が霊符を時にテーマとする崔濟愚の「天師問答」である。

三 呪文授与の体験

われわれは次に「呪文」授与の体験を詳細にしている「天師問答」に傾聴しよう。一体「呪文」とはどのような啓示なのであろうか。

舉此一一不已故 吾亦悚然 只有恨生晚之際 身多戰寒 外有接靈之氣 内有降話之教 視之不見 聽之不聞 心尚怪訝 修心正氣而問曰 何爲若然也

（『論学文』五）

曰吾心即汝心也 人何知之 知天地而無知鬼神 鬼神者 吾也 及汝无窮无窮之道 修而煉之 制其文教人 定其法布徳 則令汝長生 昭然于天下矣

（『論学文』六）

まず「論学文」五の内容は次の通りである。崔濟愚が内憂外患についてあれこれ思いめぐらしていると、ぞっと

するような不安に駆られ、同時に時宜を逸してこの世に生まれたことを残念に思った。その時突如として、心身が畏怖と寒気におののいた。その経験を彼は「外有接靈之氣 内有降語之教」と述べている。それはどのようなことだったのか。

崔濟愚は自分の心身の「外」で靈の氣、つまり宇宙に充滿する生命的力に接し、「内」では教えが声となって響いたのである。この氣は根源的に、アジア思想の「ハン」、すなわち生きとし生ける各々の生命を包んで育み、全一として活かす力に通ずる。その靈の氣が単に内在的に顕現したというのではなく、「外」から現成したということは、崔濟愚の神秘体験の性格を示す点で重要である。

さて、崔濟愚はこの靈の氣と接し、その教えを蒙ってあたりを見回しても何も見えず、耳をすましても何も聞かないので、怪訝に思いつつも「修心正氣」、つまり乱れた心を冷静にして自らの散乱した氣のエネルギーを正して、「これは一体何ことだろうか」と問うた。

続く「論字文」六では、天帝が彼に答えて次のように語っている。

「私の心は即汝の心である」と。すなわち、ここで崔濟愚は、天帝と一致したことが語られている。それは彼のそれまでの諸宗教との出会い、山中の暦日における修行などの求道が完成に至ったことを物語っている。

さらに天帝の声が響く。「人間たちは天地を知っているが、神靈（原語は鬼神だが、幽霊や鬼を意味しない）を知らない。私は神靈なのである。汝に無窮の真理を授ける。汝はそれを修め煉り文章にし人に教えよ。その実践的法を定めて徳をひろめよ。そうすれば汝の生命は長らえ、天下にその徳は輝くであろう」と。

以上が「天師問答」である。その後崔濟愚は、天帝に命じられた通り、天帝の道を一年以上も修め修行した。そしていいよ「呪文」の啓示を受けるのである。呪文の啓示は「論字文」七に示されている。

四 呪文の内容と降靈呪文の意味

吾亦幾至一歳 修而度之 則亦不無自然之理 故一以作呪文一以作降靈之法 一以作不忘之詞 次第道法猶爲二十一字而已

（「論字文」七）

呪文の啓示は以下のように語られている。

「私は無窮の真理が、自然の理・自然の道に外ならないことを知った。そこで呪文を制定し、靈を受ける法を作り、天帝の道を忘れない詩を創作し、この道の実践の次第を二十一字の呪文とした」と。

それでは崔濟愚が定めた二十一字とはどのような文章であり、どのような内容をもつのだろうか。まず呪文に傾聴したい。

「降靈呪文」 至氣今至願爲大降

「本呪文」 侍天主造化定永世不忘萬事知

呪文は、①天帝の「外」からの降靈を示す「降靈呪文」（八字）と、②人間に「内」在化し、人が侍天主しつつ動き出す「本呪文」（十三字）に大別される。それが崔濟愚の神秘体験に関してどのような意味をもつかを問いつつ、まず①の「降靈呪文」の解釈に着手したい。

1 「至氣」とはどういうことか

「論学文」十二では「虚靈蒼蒼 無事不涉 無事不命 然而 如形而難状 如聞而難見」と解釈される。すなわち、至氣とは「限りのない神靈であって、宇宙天地に果てしもなく遍満している生命的エネルギーである。それはあらゆる存在に関与し、働きかつ森羅万象の法として一切を動かす。その形を表現することは難しく、音を響かすが理解することは難しい。いうならば、宇宙万物の源であり、それを生み生かす育みやがて包摂する根源的な気である」と。以上の意味で至氣は人格神ではない。人格神は天主・天帝（ハンウルニム）と称される。しかし天主と至氣は実に一心同態であって、天主が「外」なる超越的人格とすれば、至氣はその無限なエネルギー作用としても理解しえよう。

次に「今至者 於斯人道 知其氣接者也」とある。それは「至氣の生命的力によって東学の教える道に入り、至氣と一致する境地を知って生きること」を意味しよう。続いて崔濟愚は、「願を爲すというのは、祈願するということ意味なのであるから、願爲大降とは、至氣にこの身の氣が一致して氣化されるのを祈願するのだ」という。こうして至氣・天主が人間に到来し内在化する。その時氣に横溢した人間が「後天開闢」に向けて働き出すのである。

それでは今ここで「後天開闢」についていささかふれておきたい。「後天開闢」は崔濟愚のハングル詩が編集された『龍潭遺詞』に頻出する。その意味は、一八六〇年の「天師問答」によって後天時代が開かれる。それ以前には、儒教、仏教、道教、仙教（仙人になることを目指す道）という先天時代の教えによって人々は導かれてきたが、今やその先天の天運が尽きて人の世は荒廃した。そこで東学が先天を一新し、後天として新しい天地・天下・民衆の世を創始する再開闢の時を迎えたというのである。こうして至氣に通じた「通氣の人間」が、天主と人間と宇宙自然とを媒介しながら、氣の生命的エネルギーによって天地天下を潤し、その無秩序と荒廃という病的状態を癒し救済してゆく開闢を迎えるのである。

2 本呪文の意味

侍天主造化定永世不忘萬事知

この「本呪文」はこの後天開闢的な実践を示している。その核心的な表現は「侍天主」である。それはどういうことか。

崔濟愚によると「侍」とは、「内有神靈、外有氣化」という。つまり、「天主とその生命的靈的エネルギーである氣が、人間に宿り渾然一体となり、そこから氣化の力働が外界・天下に迸り出、創造は開闢的働きをなす」というのであり、「同世代の各人は、天主とその氣が自己の存在と働きの一体的根源であることを確信する」。こうして人は自己の内に天主を養い奉ずることとなる。すなわち、最高の儒教的徳である「父母に仕える」ように天主に仕えるのである。

次に「造化」という開闢的实践が生ずる。それは内なる氣の発現であり、世界秩序の氣化である。しかし注意しなければならないことは、この造化が各自の自己中心的「各自為心」ではなく、自らなる（無為）創造的な氣の展開、つまり「無為而化」という点である。その際、「定」は、この無為而化を悟道して、その道の働きの一致し、神靈の心を自分の心として保つことを意味する。その造化定において人は長らく平安に生きることが出来る。このように、もし人が明らかに天主の徳の道を知って忘れないならば、至氣と一致し感應して真の知恵に生きる聖人となる。

こうして人間である限り誰でも、天主・至氣を宿し、侍天主と造化定に生きる後天開闢に参与するのであり、その意味で人は各自為心を棄て一人ひとり限りなく尊く平等である社会（接）を創成して歩むよう招かれている。以上が呪文二十一字の大意である。

五 後天開闢の展開

水雲崔濟愚は「天師問答」を機にして、一八六一年より次第に布徳の道行きを始めた。まず彼は、従来の儒教的家父長的な絶対ともいえる夫唱婦随の夫婦関係を刷新して、平等な「家道和順」、つまり「家庭布徳」を説いた。それは男女関係の根本的変革の開闢であつて、彼は婢の一人を息子の嫁に、もう一人を養女としたと伝えられる。これは儒教道徳支配の李朝時代にあつて革命的な行為であり、すでに反体制的性格をおびていた。しかしその根底には政治的・社会的反体制のイデオロギーではなく、侍天主を生きる人間全体の尊厳への感性が働いていたのである。

さらに注目される働きは、「接」という東学の底底的協働態の創立である。そこでは両班と常民や男と女の差別はなく、金持ちと貧しい人々が助け合う（有無相資）という、朝鮮史上稀有の相互互恵が実践されていた。これは東学弾圧を行なつた慶尚道の儒生たちの通文「東学排斥通文」（一八六三年）からも確証されることである。実際に一八六二年十一月末までに慶尚道では十五の接が布設されたのであつた。こうした開闢運動は人の悪意とそしりを招き、また当局の利害に反する所業とされ、崔濟愚は一八六三年に逮捕され、翌年三月に「左道惑正」（正は正学である儒教）の罪名をきせられ処刑されたのである。

六 東学農民運動

崔濟愚処刑後の東学の展開は、確実に彼の弟子であり第二代教主となつた海月崔時亨（一八二七—一九八）に継承さ

れてゆく。われわれは崔時亨において展開される東学運動を概観したい。崔時亨は、一八六三年七月に崔濟愚より東学の道統を継いだが、東学運動が異端とされたため、その生涯はいわば逃亡者的な逃避行となつた。しかし彼はそうした東奔西走の活動を通じて一旦瓦解した東学を堅固な協働態として再建していったのである。

彼はまず、基本的な教へと、修行などを示すために『東經大全』や『龍潭遺詞』などを編集刊行した。次に接の再建に取り組みながら、東学協働態の拡充に努めた。そして重要なことは、崔濟愚の「家庭布徳」を継承し、「夫和婦順」「夫婦和合」を説いて、婦人を一家の主人とし、女性の開闢的意義を垂示した。その内容は、彼が定めた「内修道文」と「内則」に窺われる。

七条から成る「内修道文」は、女性の修養実践、例えば食物管理、父母・夫・下人・樹木などへの親愛、衛生、外出時の心得などを通して具体的に定めている。特に注目に値することは、「心告」の思想である。それは女性たちが日常生活において活動する際に、あらゆることを天主に「報告」し、天主と感応しつつ行なうことである。こうして日常の具体を通して天主・至気との感応的女性が育成されてゆく。

言いかえると、「侍天主造化定」が生活の根源であることが、「心告」の開闢的意義といえよう。他方で「内則」は「胎教論」といえる。それはどういうことか。本則では、妊婦の衛生、例えば食事の摂り方、心の持ち方、生活上の正しい振舞いなどが記されている。その思想的核は、懐妊は天主の降臨であるから、胎児を天主として迎接するということにある。そこにも、人間の生命の原点を天主との感応に求める「侍天主造化定」が生きているわけである。

次に一八九四年の東学農民革命にまで展開した、「教祖伸冤運動」にふれなければならない。教祖伸冤運動とは、一八九二年十月から始められた。それは、無実の罪で処刑された東学の教祖崔濟愚の名譽回復を求める合法的な示威運動であつた。しかしただそれだけに留まらず、官吏による民衆の収奪の禁止、斥倭洋、つまり日本や西欧の侵略の撃退の二大要求も掲げられていた。特に一八九三年三月の「報恩集会」には約三万の民衆が参集し、武器を一

つも所持せず平和とした雰囲気の中に運動が最高潮に達したと伝えられる。

東学による大規模な教祖伸冤運動は、封建的朝鮮王朝による搾取、そして外国との屈辱的外交などの弊政改革を要求していたが、それを一八九四年の「東学農民革命」の農民蜂起にまで展開したのが全瑋準（一八五四—一九一五）であった。彼は地方の貧しい両班（郷班）の出身で、教祖伸冤運動に参加しながら急進化していった。すなわち、一八九四年に地方官吏の収奪や日清両軍の撤退を求め、約一万人の農民軍を率いて官軍と武器を交えたのである（第一次蜂起）。しかし、日本軍が七月に景福宮占領を通し朝鮮支配を狙ったため、日本軍の排斥と弊政改革に目標を変えて九月に再蜂起した。またそれは、朝鮮王朝の封建的支配の改革、列強資本主義の侵略を許す開化改革や外国商人による国内産業活動などの中止を求めた武力闘争にまでのめり込んでいった。しかし全瑋準は公州攻防戦に敗れ逮捕され、翌三月に処刑された。その後の東学は社会革命邪教集団として徹底的に弾圧されてゆく。

こうした「東学農民戦争」の急進化にあつて崔時亨は、第一次蜂起のような武力闘争に反対していた。しかし弾圧の激化とさらに弟子孫秉熙の蜂起要請の前について蜂起を許し、全瑋準とも合流する展開となった。

ここで東学の決定的ともいえる転換を実現した義菴孫秉熙（ぎあんそんへいき）について最後におきたい。彼は一八六一年生まれで、八二年に東学に入信、九四年蜂起で指導者となり、九八年に崔時亨により東学第三代教主に任じられる。彼の思想の核心は「人乃天^{イナムチ}」であった。それは人すなわち天というふうに、人間本質の天的性格を強調し、いわば人間の主体性の強調化の方位をとった。この方位に対して、前述したように崔済愚にあつては、「外」からの天主の降臨が根源的体験であり、同時にそれが「吾心即汝心」と内的に自覚される。その意味で崔済愚が、やはり神秘的一致から民衆世界において造化定するという開闢を強調する。

こうしたいわば超越的方位は、甲午東学農民運動の急進化の激動にあつて影をひそめ、逆に人間主義的さらに近代的・開明の人間主体観が表面に躍り出てきたといえよう。実際に孫秉熙は「人乃天」の思想を基にして、崩壊した東学を再建すべく、日本滞在中に接触した文明開化などを通じ、また政府の異端視を免れるために一層開明的な

近代的宗教教団「天道教」を組織した（一九〇五年）。この侍天主から人乃天への転換には、同じく近代に直面したインドにおいて宇宙の生命的全一的本源から出発するガンジー的宗教体験と、それよりも近代化を優先するネルーなどの国民会議派路線への転換が重複して洞察されうるのである。

いずれにせよ、東学運動の革命的潮流はさらに一九一九年の三・一独立運動にも大きくうねりながら流れ入っている。そのことは、三・一独立運動の民族代表者三十三人の筆頭が孫秉熙であり、その運動で非暴力が貫かれたという点によつても証しされ、そこにおいても東学的開闢運動の大いなる造化定が示されているといえよう。その根源を開いたのが、崔済愚の神秘体験なのである。それでは最後に、彼のその「天師問答」に始まる神秘体験の現代的意義をいささか考究しておきたい。

むすび

本章のタイトルでわれわれは「神秘体験」という言葉を不明確無定義のまま用いてきた。ここではこの言葉の意味の詮索に立ち入る余裕はないが、図式的に語れば「絶対的なものあるいは超越的なベルソナとの合一、ないし一致体験」ともいえよう。われわれはここで、誰あるいは何と一致するかということは問わない。われわれはこの一致の内容がどのように他者経験に通底するかということに関心をもつ。

その関心からすると、神秘体験は二種類に大別されよう。その一つは、超越者あるいは絶対と同一することが最大の目標で、そこに人間の目的や修行や宗教的価値をおく。その合一体験は、それで自己完結する至高の幸福であつて、結局世界・歴史や人間関係などは仮想的な非実在として消滅してしまうか、無意味となる。この類型には、例えば一者（神）との合一融合を目指すギリシアの新プラトン主義、自己の神性への覚知（グノーシス）を目指すグ

ノース主義、仏教で阿羅漢果（個人的悟り）を最高の境地として修行する上座部（小乗系）仏教などがその代表的なものとして挙げられよう。

これに対する二つ目は、絶対者との一致の体験に^おらずに、この歴史的人間社会に回帰しつつ、衆生の教化救済に向かう動的類型である。つまり、神秘体験が他者の他者性への開眼の性格をおびるので、人間的他者に関与する方向をとるわけである。この類型にはダマスコ途上で復活のイエスと出会ったパウロの体験も属するであろう。彼は他者のため受難・磔刑死した人間イエスと同時に復活した栄光のキリスト（キュリオス・主）と出会ったのである。しかもこのキリスト・イエスは「わたしは、あなたが迫害しているイエスである」（使徒9・5）と自己啓示し、自己と迫害されている信徒たちとの自己同一性を表明した。それはパウロの絶対者キリスト（主）との出会いが、地上の多くの他者に開かれてゆく根源的契機となったといえよう。その後の殉教に至るパウロの生は、身体を張って他者に仕えて生きたイエス同様の仕えの道行きとなって進ったのである。³あるいは仏教においてわれわれは、発心・修行・見性が日常生活に回帰して人々と交わり教化するという方位をとる「十牛図」を知っている。いずれにせよ、崔濟愚の神秘体験がこの第二類型に入ることは明らかである。

それではわれわれは、崔濟愚の神秘体験から今日何を学ぶのであろうか。

その一つは、自己中心的な人間の在り様から他者へと向かう転回であらう。われわれは、多様な宗教とその多彩な神秘的体験の伝承を知っている。そうした宗教的な多様と差異が、歴史上、政治や民族の相違・抗争と一体となつて様々な宗教的反目と闘争を引き起こしてきたことは厳然たる事実であらう。その宗教的抗争や対立を超越しようとする宗教的寛容や和解・共生の問題が生ずるわけであるが、教義的思想的には、各宗教に共通な統一的原理を抽出して、そこに各宗教の共存や共通理解さらには統一の場を設定しようという試みがなされているのが現状であらう。例えば、各宗教は相互に相異なっているけれども、根本はある統一原理によりその原理へ平等に導かれる。それは山のふもとから上に続く多くの小径がやがて頂上に通じ、そこでおなじ明月を観照することと同じだといふのである。⁴

しかし前述のように、われわれの関心は、その統一的原理が人格神であらうと真如のような宇宙的法であらうと、そうした統一原理には向かない。というのも、そうした統一原理・各宗教の共同的原理の設定作業自体が、また様々な「統一原理」を生み出して対立し易いからである。しかしさらに深刻なことは、そのような統一原理の発見によって、各神秘伝承が秘める固有性が希薄となるだけでなく、この私が歴史・人生においてかけがえない仕方である宗教と出合い、ある宗教的生命を生きているという出合いと実存が均等化されたり無性格化される恐れが生ずるからである。われわれは、むしろ各々の神秘体験が、どのような独特で固有な仕方でその歴史と地域において他者の地平を披くのかという問いに関心を抱く。その意味で、われわれは崔濟愚が十九世紀末の東アジアという他者抑圧社会において、自身の「天師問答」を根源としながら、他者との相生に向かう造化定・開闢運動を展開したこと、そしてその弟子たちも各国軍との戦いと続く敗北によって虐殺された血まみれの歴史において、他者の尊厳の旗印をにかけて生死をかけたことを見てきたのである。現代においてわれわれは、そうした東学運動を開闢した崔濟愚から、神秘体験の真正な基準が他者の地平の開闢にあることを学ぶ。

とすれば、同様にわれわれは様々な宗教体験から、それに固有な他者との出会いの拓けと在り様を学ぶことができれば、そして宗教的生命とは、実に他者の地平の開闢に徹することにあるとすれば、われわれはそこに統一原理を求める必要はなく、むしろ各宗教生命が各々にかけがえない仕方であらう。そのほうが余程自らの宗教的実存の自覚を深めると共に、さらに他者としての他宗教の生命と交流できる地平を一層披くのではないだろうか。この予感「他者性の類比」(analogia alteritatis)の学びを深め広げる宗教的感受性の養いに資すると思われ。

崔濟愚から学びうるもう一点は、自らの宗教的本源に回帰することの重要性である。というのも、今日平和共存を求める宗教的諸運動は、できる限り周囲の無関心や対向する根源悪の諸機構や諸勢力を克服して共生の地平を披こうと努力している。そこには政治経済社会さらに科学の諸領域でどのような運動が可能なのかを真剣に問い、一

方では草の根的共生運動が展開されると同時に、他方では現代世界に適応するための人間関係論、心理学、システム論、宣伝や情報技術などの導入や、教義、宗教的諸制度の整備、国際的宗教会議やシンポジウムを媒介とする対話などによる宗教の現代的活性化も試みられている。それは一言でいうと、宗教の近代化に関わる問題であり、今日的な世界との対話交流という積極的な意味をもと。しかしそうした現代的運動は、自らの宗教的伝承の生命的根源からずれてゆく傾向をもつことも否めないものである。

われわれは東学運動の展開において、崔濟愚の「侍天主」が近代の開明路線に転換した孫秉熙によって人間主体を強調する「人乃天」に移行する歴史を見た。そこに東学の根源的神秘体験からの一種のずれをみないわけにはいかないのである。歴史社会の状況が複雑化し、宗教的体験への感受性が希薄となる技術文明、さらに仮想現実の世界にあつて、われわれは宗教的本源への回帰の自覚を一層求められているのではあるまいか。

参考文献

『天道教経典』

Chondogyo, Central Head Quarters of Chondogyo, 2002.

申淳鑑、李真榮著『実録東学農民革命史』（安宇植訳、社団法人東学農民革命記念事業会、二〇〇八年）。

『公共的良識人』（公共哲学共働研究所、京都フォーラム発行）第二一五号、三二二一号。

註

(1) 夫庚申之年 建巳之月 天下紛亂 民心渙薄 莫知所向之地 又有怪違之說 崩騰于世間 西洋之人 道成立德 及其造化無事不成 攻闕千戈 無人在前 中國燒滅 豈可無臂亡之患耶 都緣無他 斯人道稱西道 學稱天主 教則聖教 此非知天

時 而受天命耶（『東經大全』、『論学文』四）。

(2) 十二、日降靈之文 何爲其然也 曰至者 極焉之爲 至氣者 虛靈者 無事不涉 無事不命 然而 如形而體狀 如閉而難見 是亦渾元之一氣也 今至者 於斯入道 知其氣接者也 願爲者 請祝之意也 大降者 氣化之願也

(3) 十三、侍者 内有神靈 外有氣化 一世之人 各知不移者也 主者 稱其尊 而與父母同事者也 造化者 無爲而化也 定者 合其德 定其心也 永世者 人之平生也 不忘者 存想之意也 萬事者 數之多也 知者 知其道而受其知也 故明明其德 念念不忘 則至化至氣 至於至聖（『論学文』十三）。

(4) ここにわれわれは東方キリスト教思想における、神の実体（ウーシア）とその働き（エネルギー）との区別の類比的対応を洞察できよう。V・ロースキ「創られざるエネルギー」（『キリスト教東方の神秘思想』拙訳、勁草書房、二〇一〇年、所収）。

(5) この点について拙著『身体を張って生きた愚かしいパウロ——身体（ソーマ）と他者』（新世社、二〇〇九年）を参照された

(6) わけのほる ふもとの途は 多けれど 同じ高嶺の 月を見るかな（作者不詳）。