

井上洋治師と遠藤周作の「日本人のキリスト教」を求めて

——福音の文化内開花・文化的受肉の観点から——

兼子 盾 夫

はじめに

私は以前に遠藤のキリスト教受容は従来の受容のパラダイムでは捉えきれない⁽¹⁾と述べた。カトリックではこの現象を *inculturation* (インカルチュレーション⁽²⁾)と呼ぶ。これは土着化 (*indigenization*) や文化の受容・変容 (*acculturation*) に代わり、一九八〇年代に頻繁に使われた福音宣教、要理教育の用語だが、いま一つ意味が判然としない。それ故、小論では(一)過去のキリスト教の史的な文脈における *inculturation* の意味を明確化し、次に(二)井上と遠藤による「日本人のキリスト教」の模索がその好例であることを論じる。

一 キリスト教史における先例

周知の如くパウロはキリストの福音をギリシャ・ローマ世界の異質な文化に受肉させた。井上は「イエスのまなざし⁽³⁾」の中で、ギリシャ文化とユダヤ的キリスト教が出会った時、対立と受容を通し西欧的キリスト教神学の歴史が始まったこと、しかもギリシャ・ラテン教父たちはこの出会いにおいて自己の文化と実在感覚とを失わずにキリスト教と対決しこれを自己のものとして受容していったと述べている。

定義

インカルチュレーションとはキリストの福音⁽⁴⁾が他の文化に受容され生み出された新しい文化的発展のことをいう。しかしそれは福音が一方的に在来文化を征服するのではなく、また逆に在来

の文化が福音を屈折させて受容することでもない。そうではなく両者が相互に影響し合った結果、それぞれの文化や思想になかった新しい文化を生み出すことを指す。例えばキリスト教の神の観念はギリシャ・ローマにはなかった新しい倫理的内容をもち、同時にそれはユダヤ教思想にはなかった普遍的、合理論的な性格をもつように。現代のキリスト教受容にこの言葉を適用するときには、それを達成された結果 (achievement) と考えるよりも、むしろその醸成の過程 (process) と考えるべきだ。

二 井上・遠藤の「日本人のキリス

ト教」を求めて インカルチュ

レーションの例

西欧キリスト教に距離感を抱き、生涯小説を書くことでその距離を埋めようとした遠藤は、ダブダブの洋服を体にあつた和服に仕立てなおすという比喩でその思いを表現した『私の文学』一九六七年一月。しかしこの発想は、元は井上が『テレビアと日本の教会』（『世紀』一九六四年七月）で言いだしたものであり、さらにはJ・ダニエル師の、中世キリスト教はもはや現代人にとって身に合わない服という表現に遡る。井上と遠藤はそれを東西の文化的な違和感に転用した。私はこの表現に見られる二人の模索の試みこそ、他ならぬ日本におけるキリスト教のインカルチュレーションの好例であると論じたい。

多くの日本人が井上や遠藤から人生について大きな影響を受けたことは事実である。一九九六年九月二十九日に遠藤は亡くなったが、彼の作品は一〇年後の今でも読み継がれている。その理由は、彼の作品が、キリスト教に縁のない普通の日本人にも生きる力や人生についての指針を与え得るからだ。井上は月に一度、四谷駅前の修道院で南無アッパのミサを司式し、熱心なファン（信者とは限らない）の前に翌録とした姿を見せる。彼のキリスト教関連の著作は、他のカトリック司祭とは異なり一般書店でも入手可能である。

日本の自然と生命の風——芭蕉の貫道して一なるもの

井上の本質は詩人の心をもつ司祭であることだ。井上の自伝的エッセイ『余白の旅 思索のあと』（日本基督教団出版局（以降教団出版と略）一九八〇年）を見ると、彼は若い時から日本の自然に対し鋭い美的感覚の持ち主だったことが判る。司祭としての彼の働きは、自然の中に物の哀れを読み取ってきた日本人に、その自然の奥に吹く神の生命の風、即ち一切を生かしている神の働きを気づかせようと試みることだ。彼は『風のなかの想い キリスト教の文化内開花の試み』（教団出版一九八九年）で、宣長の『紫文要領』にふれ、次のように述べる。

「桜の花の盛りをみて美しいと心打たれる人は桜の心を知った人であり、物の哀れを知っている人であらう。しかし、まだそこに止まっている人は、その桜を生かしめている桜の生命の奥を吹き

ぬけてゐる神の生命の風にふれることはできぬのではなからうか⁷。

井上は、日本人がこの物の哀れ観をいま一歩突き進めれば、そこに超自然の造化の神の存在を、つまり永年親しんできた自然の背後に神の存在を感じるようになるという。これは自然即ち神的存在という日本的汎神論 (pantheism) の主張でなく、唯一神が全ての自然の中に聖霊 (spiritus dei) 神の生命の風 (pneuma)、神の息吹として働くという汎在神論 (panentheism) の主張である。井上のこの神理解は、和辻の言う絶対無としての神の把握でもある。

聖霊の働く場——絶対無

井上はまた同書で、芭蕉の『笈の小文』の冒頭の「西行の和歌における (中略) その貫道するものは一なり」を引用し、日本文化が問題にしてきたこの一なるものとは、即ち限定化しえない無の体験の道なのだと述べる。和辻哲郎の『日本倫理思想史』の言葉を引き、井上は、日本の伝統的な神はみなこの無を背後に背負っており、この無を顕現せしめる通路であるが故に聖であり尊い日本の文化は古事記以来ずっとこの無の体験を何らかの形で求め続けてきたのだと言う。では存在論的な人格神キリストとこの場所的絶対無の関係はどうなるのか。自らの神観念を東洋的な汎神論ではないかと訝る人に対し井上は、和辻の絶対無を借りそれを汎在神論として説く。即ち彼は絶対無としての神と人格神とは決

して矛盾するものではない。存在の次元、静の次元ではあくまで、神は対象化も言語化もしえないもの——これは彼が尊敬する『意識と本質』¹⁰ 他の井筒俊彦を想起させるが——絶対無と表現するのがふさわしい神である。しかし一度、私たちとの関係の次元、動の次元に入ったときに、神は人格神として私たちに顕現すると言う。日本人の物の哀れ観、無常観をさらに一歩進め、キリストの悲愛の感得にまで近づけること、それが司祭としての井上の生涯の使命だ。彼によれば従来の宣教方法では日本人に無理がある。西欧が築いた神学の背後に西欧の霊性が、更にその背後に西欧の福音体験がある。しかし、日本は西欧とまったく異なる文化的土地柄なので、日本人に神を説くのに神学理論を先にしては駄目だ。まず日本の風土に根ざした福音体験を経験させ、次にキリスト教の霊性、最後にキリスト教の体系的な神学 (要理教育) へと進むべきだ。

それ故、井上は一九六六年、若者と風の家の運動を始める。その機関誌が「フネウマ (希語で風、神の息吹)」で年三回の発行。現在、全国の同人は約二〇〇〇人存在し、内訳はカトリック三分の一、プロテスタント三分の一、残りは信者ではない人たちで、その中には仏教のお坊さんも含まれると、永年、井上と行動を共にする山根道公氏は言う。彼によれば、アッパミサは四谷駅前のニコラ・パレ修道院で月一回もたれ、参加者は毎回一四〇―一五〇人くらいであると。

和風のイエス、南無アッパ

外人司祭もミサ聖祭のカリス（杯）を抹茶茶碗にしたり、家庭ミサのときなど、畳に座ってミサをあげる。井上は、勿論カトリックの秘蹟や典礼は重んじるのだが、自らのミサを南無アッパのミサと名づける。井上が最終的に到達した境地は、この南無アッパの活動に明確である。南無 NAMAS 梵語、帰依し奉るという言葉はアッパ (abba) アラム語で父を表す幼児語とともに唱えれば、私はババたるイエスの神に帰依し奉るという信仰宣言なので、ミサをアッパミサと呼ぶのは正しいのだが、日本では南無の後に阿弥陀仏とか妙法蓮華経と続くことが多いので、井上の永年のファンである信者でも、南無アッパには当惑を隠さない者もある。しかし、イエスが、当時のユダヤ人には決してできなかったやり方でおん父をアッパと呼ばれたことを考えると、井上のアッパに対する確信はむしろ妥当である。

三 六組の恩人、カトリック司祭井上の心の軌跡（哲学からキリスト教へ）

『ブネウマ』七六号、二〇〇七年夏・秋号の南無アッパの祈りという記事の中で、井上は自らの人生の恩人として六組の人名を挙げる。ベルグソン、リジュの聖テレジア、G・バラマス、J・エレミヤス、そして芭蕉・西行・良寛である。後年の彼は、法然への憧憬も隠さない。自伝的エッセイ『余白の旅 思索のあと』

には、井上自身のカトリック司祭への、またその後の「日本人のキリスト教」を求めている活動が編年史的に記されている。東大哲学科に在学中、青春時に戦争を体験した井上は、死の不安に苛まれ焦燥のうちに魂の救済を求めている。姉が女子修道会に入会、井上もカトリックに入り週一回上智大のデューモン師の入門講座に出席。その後カトリックの世界で、生涯魅了され続けた書物、リジュの聖テレジアの『小さな花』にめぐりあう。彼女は人間の弱さ、醜さ、小ささを前提とし、それを受容する神の慈愛を一筋に謳いあげた聖者はいないと井上は言う。後にJ・エレミヤスの著書『新約聖書の中心的使信』に接したとき、井上は、神学的な教養など何もないテレジアが、自ら精神的幼子の道と名づけた求道性こそイエスの中心的使信であったと驚く。

井上と遠藤——生涯の戦友との運命的な出会い

教会の留学生として渡仏する遠藤と井上が出会ったのは、一九五〇年六月のマルセイエーズ号の四等船室においてである。井上は後に『余白の旅』五三頁で、遠藤との出会いに特別な人生の不思議さを感じると記す。井上がイエスの福音と日本人という生涯の課題を背負って帰国し遠藤を訪ねたとき、遠藤は作家として同じ課題を背負って既に孤軍奮闘していた。

キリスト教——一様化でなく多様性の中的一致

リヨンにはイエズス会の修道院（神学校）もあり、『阿弥陀仏信仰』の著者、当代の碩学ドゥ・リュバック師もいた。トマスの

形而上学と悪戦苦闘中の井上は、彼の研究を知り、自分が日本人のままで立派なキリスト者になれると確信し、自信を回復する。井上はドゥ師をあちこちで引用するが、彼の心に最も強く響いたのは、次の言葉即ちキリストの福音を宣教するとは一様化ユニフォームミティではなく、多様の中的一致ユニティ¹⁹だった。この頃の井上はW・ロスキ、D・アレオバギタ、G・バルマス等、東方正教会の霊性や神秘主義を通しキリスト教の多様性を知る。

遠藤との再会「日本人のキリスト教を求めて」の旗の下に

カルメルを退会、帰国した井上を受け入れた日本の神学校も状況は同じだった。井上は、神学校の休みにはもっぱら奈良・京都を歩き、和辻哲郎、鈴木大拙、小林秀雄らの著作を通じ日本文化について理解を深めた。井上は洗脳に対する反発の故に、司祭叙階を一九六〇年まで延ばされた。この辺の井上の姿は遠藤の『深い河』の大津と重なる。

四 井上と遠藤の神——井上の南無

アッパと遠藤の同伴者イエス

井上は『日本とイエスの顔』でカトリック、プロテスタントの別なく、明治以来のキリスト教は苗を植えるのではなく、西欧の土壌で育ったキリスト教の大本をそのまま日本の土壌に植えつけようとした。武士道と結びつきのある内村鑑三のような例外はあったとしても、全体的にキリスト教は日本の精神的風土と接触し

噛み合うところまでいっていない。遠藤の『死海のほとり』、『イエスの生涯』は、そのイエス像に賛成か否かにかかわらず、初めて深く日本の精神的風土にキリスト教が噛み合った画期的な作品と高く評価する。井上はまた『イエスのまなざし』一九八頁で、恋愛的特質が上から下へではなく共に泣き喜び重荷を背負い合うということならば、同伴者としてただこの恋愛のみを説き続けた遠藤のイエス像はきわめて正当なものと、遠藤の同伴者イエス像を肯定する。遠藤は『ビリビの教会への手紙』二章にあるイエスの徹底的なケノシス自己無化の姿とイエスの予表たる『第二イザヤ』の苦難の僕を重ね合わせることによって、無力の人イエスを生み出したのだ。

遠藤は『沈黙』（一九六六年）で提示した、日本人にも納得できるイエス像即ち同伴者イエスを検証するために聖書研究に向かい、『死海のほとり』（一九七三年）を書くため、計四回聖地イスラエルを訪れる。遠藤は『新約聖書』を体系的に勉強したが、その時に彼が採った方法とは、史的事実として検証可能か、また周囲の人々にとってイエスは実存論的に真なる存在かという二つの基準である。その成果は新潮社の連載『波』を経て一本化され、『イエスの生涯』となる。『イエスの生涯』には、ブルトマンを批判したシュタウファールの影響が多く見られる。しかし、シュタウファールとも異なり、遠藤は奇跡物語に描かれるイエス像に対しては上述の基準に従い徹底して非神話化し、イエスを無力の人として

しまった。すると徹底的な無力の人つまり井上の言う悲愛をトントンまで生き抜いた同伴者イエスなら、その死後にどうして弱虫の弟子たちが殉教をも辞さない強虫になり得たのかという謎が残る。それは復活の故だが、遠藤は復活という神秘については、無条件にこれと信じて告白する。

井上のイエス、遠藤のイエス——アッパ（父）と永遠の

同伴者（母なるイエス）

遠藤は『父の宗教・母の宗教』^[15]の中で、キリスト教のなかには本来的に母の宗教もふくまれる、それはマリア崇敬のような隠れキリシタンのことではなく『新約聖書』の性格そのものだ、『新約聖書』はむしろ父の宗教的な『旧約聖書』の世界に母性的なものを導入し、父母的なものとしたと述べている。『成熟と喪失』^[16]他で江藤淳が指摘して以来、遠藤の母なるイエス像についてはさまざまに論じられてきた。これについて井上は、イエスの神は『旧約』と異なりアッパと親しみを籠めて呼びかけうる神であり、裁き主としての力強い父性原理的な存在ではない、それは父・母とかの区別以前の保護者というもののへの呼びかけであると、『旧約』と『新約』の間に断絶をみる遠藤を擁護する。しかし、母なるイエス像を公言する遠藤とは異なり、井上のイエス像がアッパ父にとどまっていることは確かである。私が『日本とイエスの顔』六六―六七頁で井上が遠藤の作品をインカルチュレーションの観点からは高く評価するが、そのイエス像に対してやや微妙な

含みを持たせている、というのはそういう意味である。この違いは文学上の問題点^[17]としては既に論じられているのだが、宗教思想の問題としては未着手である。

遠藤がこのように神の中に母性的なものを求め、井上も神を對象化せず自然の中に息づくすべての存在に風、神の息吹、聖霊を求め続けるのは、小野寺功^[18]の言うように両者に超越的内在でなく内在的超越を求める共通点があるからだ。あるいは両者の自然観の背後に古来からの日本人の神道的な精神性の基層が横たわっていることによるのかもしれない。

キリスト教作家遠藤の方向転換——その二つの理由

初期の遠藤作品において顕著だった、西欧キリスト教的観点から日本の精神的風土の罪意識不在を糾弾する姿勢は、徐々に転換していく。即ち神不在の悲惨さをそもそも悲慘とも感じない日本の精神的状況のなかで厳しく裁く神の視点から、ともに苦しむ神の視点に変わったのである。『海と毒薬』^[19]（二九五七年）の罪意識不在を糾弾する姿勢から、『おバカさん』^[20]（二九五九年）を通じて『沈黙』^[21]（二九六六年）執筆の頃には、遠藤の眼は苦しむ者への共感の眼差しへと変わる。この遠藤の転換には二つの要素が関わっている。一つは、遠藤の年譜をみれば、帰国した井上が遠藤に再会し「日本人のキリスト教を求めて」戦友として共に闘おうという決意を確かめたこと。それは遠藤の小説を書く姿勢でいえば西欧キリスト教の裁く神の視点から、ないものねだりの日本

の精神的風土を指弾するのではなく、キリストの福音をキリスト教の伝統も文化もない日本に本当の意味で根づかせるために日本人の心の琴線にふれる形で伝えようとするのである。この決意とそれに基づく同盟関係は、遠藤の死即ち一九九六年九月まで続く。そして遠藤の葬儀で井上は「西欧キリスト教というダブダブの服を自分の身のたけに合わせて仕立て直すという大きな路線で、私たちは彼を捨て石とせず踏み石として登っていきたい」と追悼した。もう一つは遠藤の二年間にわたる闘病生活とそこからの奇跡的な生還である。

井上との再会によって遠藤は、自分の道がどんなに困難であろうとも立ち向かわなくてはならぬと固く決意する。しかしこうした矢先、一九六〇年に遠藤は結核の再発で二年余りの闘病生活を余儀なくされ、しかも何度も死線を彷徨う辛い孤独な病床で自ら同伴者イエスを体感したのである。

一九六六年、遠藤は日本人の生活感情に受肉したキリスト像が描かれた最初の小説『沈黙』を発表する。主人公司祭ロドリゴの心中では父性的で雄々しいキリストの顔が最後には苦しむ者と、共に苦しむ母性的なキリストの顔へと変化する。司祭ロドリゴは、弱者の苦しみを共にする司祭となつて初めて踏絵を踏むのである。

五 「日本人のキリスト教を求めて」

——真に普遍的カトリックであるとは

遠藤のこの『沈黙』から『深い河』への歩みを振り返ると、『沈黙』はまさに「ダブダブの洋服を体にあつた和服に仕立てなおす」試みの初穂である。その後の彼の軌跡は、晩年の『深い河』と『沈黙』に直線を引くと明らかだ。一方、井上は遠藤との間で若干のイエス理解の差を見せながらも、終生盟友遠藤の神学顧問としての役割を果たしてきた。それは、二人が西欧キリスト教に違和感を抱き、「日本人のキリスト教を求めて」模索し続け、遂には西欧キリスト教をも相対化する、真に普遍的なという意味でのカトリック的視点を学びとつていった過程でもある。その過程は、二人が個別（特殊）的な日本文化に固執することにより、真の普遍的な文化を獲得した過程でもある。二人の「ダブダブの洋服を体にあつた和服に仕立てなおす」という一生の仕事は、あの四等船室の語らいと七年半後の再開により、はっきり日本のキリスト教のインカルチュレーションへと方向付けられたのであった。

(1) 「比較思想研究」二二号二七—三三頁参照。

(2) 井上は福音の文化内開花にインカルチュレーションとルビを振る。受肉はカルメル会の奥村一郎師の用語、『奥村一郎遺集』二巻二〇三

頁参照。

(3) 日本基督教団出版局二二頁。

(4) 六世紀に伝えられた仏教も鎌倉時代に文化内開花を遂げた典型的な例ではないか。

(5) E・ビレインス師は、著書『出会いと対話からの宣教と福音化』オリエンツ宗教研究所第一章「文化的受肉」一六三頁の中で、日本人キリスト者がキリスト教の神を受容するとき、神という神道の概念（西欧的な神よりもより内在的な文脈の中で使われる）を用いることによって、西欧の行き過ぎた超越的神観を正していると述べる。つまり日本人キリスト者の神は神道的な八百万の神々の神ではないのだが、同時にそれは余りにも超越的外在的な西欧の父なる神でもない。

(6) 井上が他の邦人司祭と異なるのは、司祭でありながら自己の思いを率直に語る姿勢だ、と評論家神谷光信は述べる。『須賀敦子と九人のレリギオ』一〇七頁参照。

(7) 三五頁参照。

(8) 和辻「日本倫理想史」『和辻哲郎全集十二巻』岩波書店、六七頁参照。

(9) この神観念に共感する日本人キリスト者は少なくない。日本の代表的カトリック宗教哲学者小野寺功が、『大地の哲学』で、日本の大地に根ざした大地の霊性以外にキリスト教的福音の種子を根付かせる場はあり得ないと述べる時、それは井上のいう絶対無を意味する。井上と同じく彼も、日本人には唯一神の存在論的理解は困難で、西田幾太郎の場所的論理によって三位一体の神を聖霊の働きとして体感すべきという。

(10) 井筒俊彦『意識と本質 精神的東洋を求めて』岩波書店、一九八三年一七頁参照。また『イスラーム哲学の原像』岩波新書一九八〇

年、一一〇―一二頁にある絶対無（存在のゼロ点）は井上の『キリストを運んだ男』講談社一九八七年、一九二頁に引用されている。

(11) 井上・山根「風のなかの想いキリスト教の文化内開花の試み」日本基督教団出版局四八頁、また井上「法然イエスの面影をしのはせる人」筑摩書房二〇〇一年「あとがき」参照。

(12) J・エレミアス「新約聖書の中心的使信」一二七頁以降参照。

(13) 『余白の旅』六三頁参照。

(14) 井上は同伴者イエスには同意するが、遠藤がそれをさらに母なるイエスと分かちがたく結びつけることには疑義をほのめかしている。

(15) 松本滋「父性的宗教 母性的宗教」東大出版会一九七九年を参照。

(16) 天羽美代子「イエス像の変革」柘植光彦編『遠藤周作 挑発する作家』至文堂、二〇〇八年、一五四―一五五頁参照。

(17) 山根は「小野寺氏は遠藤文学を通過し、初期の『カトリック作家の問題』一九五四年から『海と毒薬』一九五八年あたりまでは吉岡の影響のためカスコラ神学的な超越的内在の色調が強く、沈黙』においては一挙に内在的超越へと方向を転じている。この遠藤文学の方向転換に井上の存在が大きいと指摘されている」と述べている。山根前掲書一五二頁また小野寺功「評論 賢治・幾太郎・大拙・大地の文学」二八八頁参照。

(18) 長谷川（間題）恵美「母なるものを求めて——遠藤周作文学と古神道」『三田文学』八四号、二〇〇六年、一八九―一九一頁参照。

（かねこ・たてお、西洋哲学、横浜女子短期大学教授）