

回心とその根拠 —— 文学的・宗教的考察 ——

芝 田 豊 彦

1

グリム童話の「つぐみの髭の王」(KHM 52)における王の背後には、キリスト教伝来以前の北欧神話の主神オーディンの姿を見ることができるというのは、フォン・フランツの主張である。河合隼雄は、安易に北欧神話の影響を見ることに対しては慎重であるが、そのような視点からこの物語を見ることの意義は認めているようである。ただ彼自身はユング派心理学者として、アニムス・アニマの視点からこの物語を解釈するのである¹。この物語はいろいろな視点から解釈できるであろうが、ここでは〈回心物語〉という観点から考察したいと思う。

この物語の女主人公である姫はずば抜けて美しかったが、傲慢で気位が高く、父王が彼女の結婚相手を探すために催した宴会で次々と求婚者たちを嘲り、その内の一人の王——この物語の男主人公——などは「つぐみの髭」(Drosselbart)というあだ名を頂戴する始末である。姫の非礼な態度に立腹した父王は、次に戸口に現れる最初の乞食を姫の婿にする、と皆の前で宣言したのである。数日後に乞食の楽士が現れ、姫はその場で乞食と結婚させられてしまう。乞食の嫁となったからには、城に留まるわけもいかず、姫は乞食とともに城から追い出されるのである。

それ以来一転して姫のつらい日々が始まる。その詳細はここでは省略するが、乳母日傘であまやかされて育った姫には主婦としてまともなことは何一つできるはずもなく、ついに或る城の台所女中として働かされるはめになる。姫はこのような境遇におとしめた自分の傲慢を悔いるばかりであった。折りしも城では王子の婚礼が行われることになるが、こ

1 河合の解釈については、河合隼雄『昔話の深層 ユング心理学とグリム童話』講談社、2003年、247-270頁参照のこと。

の王子がかつて姫から「つぐみの髭」というあだ名をもらった王であることが判明する。王と一緒に踊ろうと姫を婚礼の広間に連れて行くが、姫はそこで失態をしでかして大恥をかき、逃げ出そうとする。しかし姫は王に引き留められ連れ戻される。そして王の口から、姫の亭主である乞食樂士も、姫に散々な目をあわせた驃騎兵も、じつはこの王の変装であって、それは彼女の傲慢（Hochmut）を罰するためであったことを聞かされる。「その時、彼女は激しく泣いて言った。『わたしは大きなあやまちを犯しました、あなたの奥方になる値打ちはございません。』しかし彼（王）は言った、『安心なさい、悪しき日々は過ぎ去った、今度はわたしたちの結婚式を祝おう』、と。』²

この最後のくだりは、新約聖書ルカ福音書の〈放蕩息子の譬え〉を連想させないであろうか。この譬え話は、或る金持ちの男のむすこが放蕩の挙句に父からもらった財産を使い果たし、辛酸をなめた末に悔い改めて父のもとに帰って詫びるといふ、イエスのよく知られた譬え話である。放蕩息子が父に詫びるあたりの箇所を、ルター聖書³から訳して紹介したい。「むすこは彼（父）に言った、わたしは天に対してもあなたにも罪を犯しました。わたしはこれから先あなたの息子と呼ばれる値打ちはもうありません。しかし父はしもべたちに言った、『最上の着物を出して、彼に着せなさい、彼の手に指輪をはめ、足に靴をはかせ、肥えた子牛を引いてきてほふりなさい。食べて、楽しもうではないか！ このわたしの息子は死んでいたのに生き返ったのだから、彼は失われていたのに再び見つかったのだから。』そして彼らは楽しむことを始めた。」（ルカ福音書15章21-24節）

〈つぐみの髭の王〉と〈放蕩息子の譬え〉から引用した部分を、特に下線部に注意して読み比べると、一方は花婿と花嫁、他方は父と子であるが、ふたつの話は驚くべきほどの対応を示しているであろう。ルターが「楽しむこと」と訳したのは原語に忠実な訳であるが、口語訳聖書や新共同訳聖書では「祝宴」と訳されている。真の悔い改めを経て、前者では妻、後者ではむすこと呼ばれる資格のないことを告白するのである

2 Brüder Grimm: „Kinder- und Hausmärchen“. Bd.1. Stuttgart (Reclam) 1995, S.268.

3 Lutherbibel. Stuttgart 1912.

が、逆に相手から「祝宴」をもって受け入れられるのである。フォン・フランツに従えば北欧神話的な背景を持つ〈つぐみの髭の王〉の回心と、キリスト教的な〈放蕩息子の譬え〉における回心との間にこのような対応関係があるということは、文明を越えた対応関係があるということであり、回心という汎文明的な現象は、人間の根源的なあり方を映し出しているはずである。回心の典型的な過程を示す物語を、上で仮に「回心物語」と名づけたのであるが、このような回心ないし回心物語は、世界の各地にさまざまなバリエーションをもって見出すことができるのではなかろうか。

2

宮沢賢治は、死の十日前にかつての教え子に宛てた書簡の中で、自分の「惨めな失敗」に言及し、その原因を「今日の時代一般の巨きな病、『慢』といふものの一支流に過って身を加へたこと」に求めている。そしてその「慢」が人に引き起こす状態を具体的に次のように説明している。「僅かばかりの才能とか、器量とか、身分とか財産とかいふものが何かじぶんのからだについたものででもあるかと思ひ、じぶんの仕事を卑しみ、同僚を嘲けり、いまにどこからかじぶんを所謂社会の高みへ引き上げに来るものがあるやうに思ひ、空想をのみ生活して却って完全な現在の生活をば味ふこともせず、幾年かが空しく過ぎて漸くじぶんの築いてゐた蜃気楼の消えるのを見ては、ただもう人を怒り世間を憤り従って師友を失ひ憂悶病を得るといったやうな順序です。」⁴

賢治書簡の表現に即して言うならば、〈つぐみの髭の王〉の姫は「器量」や王のむすめという「身分」によって、また〈放蕩息子の譬え〉における放蕩息子は「財産」によって、あたかも自分が特別な人間であるかのように錯覚したのであるが、不運な出来事を通して、そのようなあり方が「大きなあやまち」であり「罪」であること、言い換えるならば、根本的な倒錯であることを認識するに至ったのである。このような倒錯的

4 『宮沢賢治全集 第11巻』筑摩書房、1957年、267頁。滝沢克己『哲学は何のためにあるか』法蔵館、1981年、151頁以下参照。

あり方から本来的あり方への転換が、宗教的には「回心」と言われるのである。

しかしこのような高慢に気付くこと、あるいは回心は、どうして起こり得るのであろうか。それを明らかにするためには、人間が根底においてどのようにして在る（働く）のかが、解明されなければならない。それは、晩年の西田哲学では「逆限定」とか「逆対応」という表現を用いて表わされる⁵。人間が働くということは、人が人として自己限定することであり、自己を表現することであるが、そのすぐ裏側には、神がその人において自己（神）自身を表現するということを含んでいるのである⁶。人間の働きは、「すでにそれ自身のうちに、それとは逆の（人ではない）神のはたらきを含んでいる」⁷（滝沢克己）ということなのである。西田の「逆限定」とか「逆対応」という表現には、「相手側〔即ち神〕からの否定を媒介とした限定」⁸（中村雄二郎）が意味されている。人間の働きは、それを絶対に否定するもの、絶対に超えるものとの関連においてのみ、初めて可能となるのである。日常的表現を用いるならば、人間が生きるということは、逆に自分を越えたものによって生かされているのである。このような人間の根源的規定を忘却して、人間の独創性、自由を謳歌するところに、賢治の言うような悪魔的連鎖をもって、禍が人間を襲うのである。しかしながらこのような悪魔的連鎖から人間を救い出すのも、他ならぬ人間の根源的規定そのもの、神と人の間の逆限定的関係そのものである。人間の根本的な方向転換、即ち回心（Umkehr）はあくまで人間の自由な決断であるが、神人の逆限定的関係そのものによって引き起こされるという意味で、神の回向によってのみ可能である、とすることができる⁹。回心は単なる人間の業ではなく、神から回され向けられるものである。（人の）回心の根拠は（神の）回向にある、回心は回向に呼応してのみ起こり得る。

5 『西田幾多郎集』竹内良知編、筑摩書房、1974年、361頁他。

6 滝沢克己『現代の医療と宗教』創言社、1995年、226頁参照。

7 滝沢1995年、227頁。西田の「逆限定」の解釈は主に滝沢による。

8 中村雄二郎『西田幾多郎Ⅱ』岩波書店、2001年、117頁。

9 滝沢克己『「歎異抄」と現代』三一書房、1977年、39-41頁参照。

回心が引き起こされる文脈はさまざまである。〈つぐみの髭の王〉の場合は王と姫の関係であり、〈放蕩息子〉の場合は父と子との関係である。しかし、放蕩息子が父に対して「天に対してもあなたにも」罪を犯したと告白したように、肉の父との関係はあくまで表面的なものに過ぎぬのであり、根底においては神との関係が阻害されていたのである。同じように、つぐみの髭の王の背後には北欧神話の主神オーディンがいるのであり、賢治の「慢」の気付きの背後には彼の法華経信仰があるはずである。このように回心という現象は、文明や人によって表現は異なっても、形式的には同一性を示さざるを得ないのである。

回心の結果、本来の神と人の関係が回復される¹⁰。それはきわめて喜ぶべきことである。しかし単に放蕩息子の父にとって喜ばしいことであるだけでなく、根源的にはむしろ父なる神の側においてこそ喜ばれるべきことなのである。ルカ15章の〈放蕩息子の譬え〉を始める前に、イエスは「悔い改め」について次のように言っている。「罪びとがひとりでも悔い改めるなら、悔改めを必要としない九十九人の正しい人のためにもまさる大きいよろこびが、天にあるであろう。」(ルカ福音書15章7節、口語訳)まことに至言である。(1と99の逆転も、「逆限定」に由来する。)同じようにつぐみの髭の王の喜びは、同時に主神オーディンの喜びでもある。

かくして回心物語は、①高慢、②挫折、③高慢の気付き、③懺悔、④祝宴をもって再び迎えられる、という円環的過程から構成される。このような過程が汎文明的であるのは、神人の根源的關係が普遍的であるからに他ならない。

3

西田哲学における「逆限定」という契機は、西洋思想の文脈では「超越」に対応するであろうが、趣きはだいぶ異なる。東洋思想は一般に「超

10 絶対に逆にするのでできない順序をもって一なる神と人の間の根源的關係そのものは、不壊である。ただそれに対する人間の呼応の仕方が倒錯していきすぎない。

越」的な契機が希薄である。ここでは فرانクル (V. E. Frankl) に即して「超越」ということを考えたい。

フランクルが言うように、「良心」の示す心理学的事実、超越的現象の内在的側面にすぎない¹¹。良心そのものはむしろ「超越の声」¹²、すなわち超越から人間的主体への呼びかけである。「良心」という中国起源の日本語は、〈良心という超越的現象〉の心理的内在的側面しか示していないように思われる。それに対して、西洋の「良心」を意味する言葉、例えばドイツ語の *Gewissen* は語源的には「共に (ge-) 知ること (wissen)」を意味し、英語の *conscience* も同様である。これらは超越者を暗示する。

「超越」(Transzendenz) という言葉は、「人格」などという言葉とともに日本人には分かりにくい言葉である。しかし「超越」が分からなければ、西洋の思想は分からない。例えば、フランクルの思想においても「超越」の理解は必須である。フランクルは喩えを使って説明する。血清を作るためにサルに注射をするが、サルはその痛みないし苦しみの意味を決して理解することができない。サルには人間の意味の世界に近づくことができないからである。それと同様に、人間も人間の世界を越える「超-世界」(Über-Welt) を理解できず、人間の苦しみに初めて意味を与えることのできる「超-意味」(Über-Sinn) を理解することはできないのである。しかし人間は超越へと「予感的に越え行くこと」(ein ahnendes Hinauslangen)、すなわち「信仰」においてのみ人間を超える高次の世界に関わることができるのである¹³。

上で「超越」という言葉が日本人には理解しにくい言葉だと言った。しかし人間である限り、人間の根源的規定が変わるわけではない。仏教にも「超越」という考えはある。道元は「驀然として尽界を超越して」(正法眼蔵「三昧王三昧」巻) というような表現を使う。(フランクルの「予感的に越え行くこと」と比較すれば、両者の類似と相違がはっきりするであろう。) 同じく正法眼蔵「生死」巻では、悟りが人間を越えたところ

11 Viktor E. Frankl: „Der unbewußte Gott“. München 1991, S.47f.

12 Frankl 1991, S.46, 48.

13 この段落は次を参照した。Frankl: „Ärztliche Seelsorge“. Wien 2005, S.339.

ろから来るという事態が、「はるかにこえてきたれるゆゑに」と表現される。しかしながら仏教では「超越」という契機は伏在する傾向にあり、強調されることが少ないのは事実である。

それに対してユダヤ教・キリスト教では「超越」がはっきり前面に出てくる。「人格」(Person)ということも「超越」からしか理解できない。フランクフルも言うように、人間は超越から自らを理解する限りにおいて人間であり、超越から人格化されるのである¹⁴。良心との関連で言えば、良心を通して人格 (persona) に超越者の声が響き渡る (per-sonare) のである¹⁵。

超越者、すなわち西洋的な意味での「人格神」も日本人は苦手である。日本には八百万の神々がいるからである。人格も神の「似姿」(Ebenbild) としてのみ抽象的概念を脱して生きた概念となる。ブーバーは「我-汝」思想を提示してくれたが、この道を通っていけば、西洋的な神概念理解を助けてくれるであろう。ブーバーは「我-汝」(Ich-Du) 関係と「我-それ」(Ich-Es) 関係という二つの根源的關係から出発する。ブーバーにとって〈我〉とは、常に「我-汝」関係の〈我〉か、「我-それ」関係の〈我〉であって、それ自体で存在することはない¹⁶。そして我と汝の間でのみ「対話」が可能となる。神は三人称性を超絶した「永遠の汝」、真の汝である。神に三人称性を認めようとする人間の傾向が、偶像崇拜を引き起こす。人間は真の汝である神を、繰り返し三人称的存在に引き降ろそうとする。

現代は、無神論的・科学的思考万能の時代である。科学は本質において三人称的対象しか知らない。そのような思考のもたらす弊害ははっきり認識されるようになって、現代人が科学的思考から完全に脱するのは困難なのである。このような現代において、それでは真の汝としての神との「対話」はどのようにして可能なのであろうか。フランクフルの次の文章は、そのことを極限的な筆致で示そうとする。

14 Frankl 2005, S.339.

15 Vgl. Frankl 1991, S.46 u. Frankl 2005, S.339.

16 Martin Buber: „Ich und Du“. Heidelberg 1977, S.10.

我々が我々自身とまったくひとりきりでいる時はいつも、また我々が究極的な孤独と究極的な誠実さにおいて我々自身と対話 (Zwiesprache) を行なう時はいつも、そのような自己〔との〕対話の相手を神と呼ぶことは正当なのである——我々が自らを無神論的と見なそうと信仰的と見なそうと、そのようなことにはかかわらず正当なのである。一方の陣営ではそれを自己対話であり自己対話以外の何ものでもないと主張して譲らないのに、もう一方の陣営では人間が——彼が以下のことを意識していようとしていまいと——誰かとしかも自己以外のほかの誰かと「対」の—話 („Zwie“-Sprache) を行なっていることを知っていると思われ、ようやく〔両陣営の〕相違が気付かれ得るのである。しかしながら「究極の孤独」が単なる見かけの孤独であるかどうかというようなことは、本当にそんなに重要であろうか？むしろ唯一重要なことは、その孤独が「究極の誠実さ」を成就させるということではないのか？¹⁷

そしてこの言い得ないもの、名付け得ないもの、即ちこの「無」の中に——汝として人間は語るのである。その時この自己〔との〕対話は単に限界的で特殊な状況にすぎない——本来的で根源的なものは対話 (Zwiesprache) である。人間が対話を行なう相手が誰もいない時、人間が見かけは空の中に、無の中にむかって「汝」と言うように見える時、まさにその時に彼は永遠の汝に対して汝という言葉語を語っているのである。何故なら、それは永遠に次の理由からである。すなわち、人間が汝に——たとえどんなに無意識であれ——いつもすでに語りかけ、また汝からもいつもすでに語りかけられているからである。というのは、我々がこの汝にむかって語る最初の言葉は、いつもすでに言葉を—返すこと (Ant-Wort) 〔としての応答〕であるからである。¹⁸

17 Zit. nach: Risto Nurmela: „Die innere Freiheit. Das jüdische Element bei Viktor E. Frankl“. Frankfurt a. M. (Peter Lang) 2001, S.54.

18 Zit. nach: Nurmela 2001, S.123.

回心とその根拠

上の文章は、強制収容所のごとき極限状況に置かれた人間を思い浮かべるといくぶん理解しやすいかもしれない。それでも日本人の共感を絶するものがある。われわれが無反省的に東洋思想の西洋思想に対する優位を主張することは生産的でないであろう。西田哲学には確かに「超越」性という契機がある。しかしわれわれはもっと謙虚にもっと深く西洋思想の「超越」概念、さらに「人格」概念を学ぶ必要があるのである。