

## 親の宗教と子の信仰と

吉 澤 昇

震災が起きると、神や信仰について人は語りだす。啓蒙の世紀、1755年にリスボン崩壊を招いた大地震の後でも、そのようなことがあった。リスク社会を論じるウルリヒ・ベックの『〈私〉だけの神——平和と暴力の狭間にある宗教』が日本で訳されたのは、震災後百余日が経過した夏であった。原著は2008年に公刊されていて、3.11とは直接のかかわりはない。しかしベックは、キリスト教の個人化が、教会や小教区といった宗教的共同体の無力化を生じたこと、それに宗教信仰の世代継承が途絶えた現状から、個人化した宗教生活を説明している。

3.11後、考えさせられたのは「日本人の宗教的情操の根幹にある祖霊崇拜」であり、それに関連して子どもを家の宝とみなしてきた日本民衆の宗教的伝承である。「祖霊崇拜は、自分の霊をまつってくれるものとしての子どもに対する、単なる愛情以上の特別の愛着を生じさせる」といわれてきた（佐藤忠男『母のイメージ』『展望』1975年、12月号）。

ベックは西欧社会で、キリスト教の罪の教義が今日では世渡りに備える警告と受け取られ、天国は地上での自己実現へと転じられ、来世での救いは消滅したとまでいう。それに対し3・11後の東北で認められる日本人の宗教的情操の活力は、仏教を中心に広く報じられている。

小論では関東大震災や15年戦争という、近代日本で生じたカストロフを経験した3人の知識人を選び、彼らが生きた宗教的な伝承というテーマに限定して親と子の「作法」を学び直していく。渡辺一夫（1901年、明治34年生まれ）、森有正（1911年、明治44年生まれ）、加藤周一（1919年、大正8年生まれ）の3人である。彼らは学校教育や家庭教育で、ヨーロッパ中世からのキリスト教と接し、西欧のキリスト者にも優ってキリスト教の教義と教会組織を知悉した稀有な日本人であった。それに加えて、私自身が幼少から育てられたカトリック修道会マリア会の経営する暁星学園の修道士や、その教え子である岩下壯一と生きた歴史の特殊性を持つ。従って近代日

本の一般家庭の姿とは相違する。しかし、逆に通常の家庭での宗教信仰の伝承では得難い西歐化日本の親と子とのかかわりの手掛かりを若干なりとも教えてくれる。

この3人はベックの言うDer eigene Gott、つまりそれぞれの人の神、自分にとっての神を求めて生き、終焉を迎えている。従って、信仰の伝承にかかわって、親と子との間で葛藤を超えて生きた。制度的に静態的な時代に、キリスト教は「私たちの天の父よ」で始まる主禱文（主の祈り）の伝承で、世代を超えて信仰を伝えてきた。『ルターの小教理問答』でも、カトリック教会の日々のミサでも、この主禱文は必ず唱和されていた。Der eigene GottはこのUnser Vater im Himmelのアンチテーゼである。小論で扱う3人の信仰も、身内や既存の制度から距離を持ち、時には孤絶している。加藤周一が死の床にあって受洗したことを、最良のパートナー矢島翠（聖心女学院卒）は裏切りと嘆いたといわれる。この加藤の受洗は多様に解されている。穏やかに許容するなら、加藤周一は、また渡辺一夫も、日本人の宗教的情操の根幹にあるとされた祖霊崇拜を尊重して人生の幕引きを求めたともいえよう。それに対し、森有正が父親から継承した信仰とその人生における変貌は、把握しがたい。従ってこの3人がどの程度まで相互理解していたのかも答えにくい。〈それぞれの神〉としか、3人は互いに己自らの〈神の国〉を思い描けなかったのか。

3人を順に個別に考察する。大まかな検討は次の4項による。1. 母の心、2. 父のシグナル、3. 子に生まれた宗教的象徴体系、4. 終焉へ向かって。

### 第1章 渡辺一夫 〈吉祥寺とレクイエム〉

渡辺一夫は私にとって、暁星学校の先輩である。しかし渡辺は戦後、暁星とは距離を保持していた。そのことはあとで触れる。私は、というと、大学入学後に修道院長の命令でドイツ語クラスの一員とな

り、フランス語とは縁遠かった。渡辺一夫に会い、話したのは、1960年の安保条約反対デモの時だけである。市原豊太教授は『心』1975年7月号に寄せた追悼文に、渡辺と暁星学校との接点を述べている。暁星には11年間、小学1年から1919（大正8年）に中学を卒業するまで在学している。同級生に「近衛文麿、秀麿両卿の令弟」近衛直麿がいた。それは渡辺の著作集第10巻「偶感集」上巻に収められた短文で語られている。だが昭和9年発行の同窓会名簿には、近衛の名は記載されていない。名簿によると、1年上級には時枝誠記、同級には『マリコMARIKO』（1980）で知られた日米開戦時の外交官、寺崎英成が、1学年下には小澤征爾の師、斉藤秀雄がいる。卒業生に、カトリック教会の指導者になった人々の名が含まれている。岩下壯一（1905年卒）、戸塚文卿（1909年卒）、斉藤秀雄と同期には田口芳五郎司教など。田口司教は司教でありながら一兵卒として召集された受難で知られる。

市原豊太は次のように書いている。「その頃の暁星小学と中学には、マリア会に属する十数人のフランス神父が教へていた。…明治時代には西欧文化への崇拜が今よりもさらに強く…〈舶来〉として、〈和製〉より一段高く評価されていた。慶応義塾で福澤諭吉の教へを受けた渡辺さんの父君は、長男の教育を…暁星学校に託したのであった」。

当時の歴史に注目しておこう。第3共和政政府の世俗化政策で、1903年に修道会の多くはフランスから退去させられた。暁星や海星を経営するマリア会は、19世紀にパリの有名校コレージュ・スタニスラスなどで教育に当たっていた。しかし、修道士が教職に当たるのは禁じられたので、その後の10年間に、フランスから日本へ、30人のマリア会修道士が移住している。直前の1888年から1903年まで、在日のマリア会修道士は26名だけだった。それが倍増以上となる。フランス本国の世俗化政策が、日本の暁星、聖心、雙葉などのカトリック諸学校に与えた影響は大きい。

政治思想史では、第一次大戦中のナシオンへの結集を機に、フランス国家とカトリック教会とは宥和の道を戦後歩んだとされる。日本のミッションスクールも繁栄を享受した。しかし、昭和になると、徴兵忌避や靖国神社参拝などで天皇制体制と対立し、信者の子弟はミッションスクールに在学しながら、いわば〈隠れ切支丹〉にされた。フランスでも

日本でも、国家権力や変動する社会と対立し、教育の原理とされた信仰に由来する軋轢を修道士は経験した。在校した同窓生で、この問題に気づいていたのは、古くは金子光晴（大正3年卒）や渡辺一夫、戦中・戦後には高橋磯一（昭和5年卒）や串田孫一（昭和8年卒）などの少数者であった。

#### A. 母の心

渡辺一夫が一生歩むことになるカルワリオの道の原点であり、また一夫と母親との交差点と思われる出来事を、渡辺は東大カトリック研究会での講演「カトリシズムと僕」で打ち明けている。渡辺は次のように暁星小学校での宗教教育について語り始める。「僕はカトリック教育団体の建てた学校で少年期を送りました。そして、小学生の頃、決して強制されたわけではなく、僕が自発的に、父母の許しを得て、いつの間にか課外の公教要理の授業へも出るようになりました。つまり一人前の信者となる為の準備過程を学ぶことになったわけです。自発的と言いつつも、いつの間にかという。これは大げさに表現すれば、渡辺が一生こだわる自由意思と恩寵のテーマでもある。「一人前」とか「まさに選ばれた者の仲間入りをする」、「一段と高い世界へ這入る」と表現して、入信する法悦感を語っている。しかしその気持ちを母親に打ち上げたことから、日本的な意味合いで、一人前になる相剋を味わうことになる。その顛末は次のように語られている。

一夫が洗礼を受けたいというと、母親は「何事でも…あまり凝り過ぎては困ります」と応じた。重要な展開は母親が「キリスト教になると、仏様や日本の神様はどうするの？」と問うたことにある。この問いかけに、宮本常一の『家郷の訓』に含まれている「母親の心」に描かれた、子を思いやる母の氏神詣を想起する。母親の問いに一夫は「そりゃ、偶像ですもの。拝みません。拝んじゃいけないです。（と公教要理で教えられたとおりに答えました）」と述べている。結末は「困ったわねえ！母は、本当に悲しい、不安そうな表情になり、仕掛けていた針仕事の手まで止めて考え込んでしまいました」とある。「愛する母に不安を与えるという道理が当時僕に納得できなかっただけに、またこれを解決する理屈も考えられなかっただけに、こうした小さな事件は、僕にとって決定的なものになった」とカトリック研究会の東大生に語っている（渡辺一夫『業について』）

1954)。母の不安が何であったのか。当時は大逆事件の前後である。しかしそうした社会情勢よりも、宮本常一の母と同じく、母と子の愛情をつなぐ神仏が消滅してしまうのが、不安と感じられたのであろう。それは1975年に一夫が死を前にして、若い孫娘に自分の死後の弔いを託したのと同じく、同一の来世に共に安らいたいという願いからではなかったか。一夫は「〈親孝行〉の告解」という文章で、「親孝行するために教会へ行かなくなった」と明言している（『偶感集』中巻119頁）。

## B. 父のシグナル

昭和を生きた父親について、佐藤忠男は「気遣いの構図」で小津映画を素材にして論じている。「日本人は、家族の中では愛情などを露骨に語ることを嫌う。以心伝心というように、日本人はそういうことは無言のうちに通ずる…と考える」（佐藤忠男「気遣いの構図」『展望1976年8月号』）。

渡辺一夫は父親について、多く語らない。加藤周一や森有正の人間形成を考察すると、濃淡の相違こそあれ、父親の働きかけの影は描ける。渡辺一夫の思想形成に、父親がどうかかわったか、それは一夫の気分からしか把握できない。気分は一夫が著者代表となっている平凡社刊の『我が家の教育』から、また渡辺の『敗戦日記』から、僅かに感じ取れる。一夫の前著での文章は、「親馬鹿子馬鹿」と題されている。その中で一夫はその娘や息子とのかかわり方を、「親にしてもらいたくなかったと思うことは、自分が親になると、つとめて自分の子にしまいとする」、「両親が自分にしてくれなかったようなことはなす」の原則で進めてきたと明かしている。「両親にしてもらえなかったことを子どもにしてやるのは、当然の義務」とまで言っている。『我が家の教育』は1956年に出版された。1962年にも「ある父とある子」と題した短文を公にし、父親とのかかわりを書いていく。1951年まで生存していた父を、穏やかな性格の親と追憶しているが、対話の思い出はなく、涙と苦り切った顔のイメージで描いている。戦前に書かれた「望蜀記」によると、父親は日露戦争に出征した騎兵少尉でもあった。

これらの文章からみると、一夫は自分が経験した暁星での宗派的学校生活を、親にしてもらいたくなかったのではないかと推察される。事実、息子を暁星学校ではなく、学習院初等部へ入学させている。小学校での公

教要理の授業と受洗にまつわる事件から、一夫は日本社会での暁星学校の特性に気付いたのではないかと推察される。それは次節で扱うアンベルクロード神父との中学生時代の師弟関係の中で、一夫に自覚化されたのだろう。日本と人類という「神々の争い」のテーマであり、大正期の一夫にはそれを担えたが、昭和10年代に生まれた息子・格には、その荷は酷すぎると考えたのではないかと推察される。一夫の父は、「坂の上に希望にあふれる雲」の残像を仰ぎ見る大正期に一夫を育てた。『敗戦日記』（99頁）に学習院の制服姿で登場する息子・格に対し、一夫には「ただ無事に死んでほしい」という祈りに込められた気持ちだけが、父親にとっての原理となっている（『我が家の教育』27頁）。

## C. 子に育まれた宗教的象徴体系

渡辺一夫は暁星学校ですごした青春の記憶を「アンリ・アンベルクロード先生のこと」と題して、1956年に書き残している（以下ではHenri Humbert-claudeをH師と略記する）。渡辺がH師から直接学んだのは、暁星中学校の4年か5年生の時代である。H師は1908年に来日した。来日後まだ10年が経過していないH師から、修身を学んでいる。フランス人の神父が中学で修身を教えるというのは、大正が欧化傾向であった上、フランスが世界大戦時の友好国であった故であろう。H師は大戦で本国に召集されたが、一高の校長が召集解除をフランス政府から得ている。H師は、渡辺の入学に先んじて一高でも日本の青年を教えた。

暁星でH師が教えた修身について、渡辺はその独自性をよく憶えていた。「先生の〈修身〉というのは、勿論根本にはキリスト教の倫理はあったとしても、中学生に判り易い程度の、倫理や哲学の問題が主だった。…個人と社会との関係を、いろいろの角度から話された…〈社会的制裁〉ということ、先生は度々言われた」。個人と社会との関係と渡辺がまとめていることに注目しよう。1880年代の世俗化政策以後、フランス公教育では宗教教育が排除され、道徳・公民科が新設された。H師は20世紀初頭に政教分離が制度化された社会を経験し、社会変動と人間のかかわりの重要性を見知っていた。1891～1902の時期には、社会的カトリシズムとかキリスト教的社会主義について、フランスで論議が盛んになっていた。その影響からか、岩下壯一、戸塚文卿という暁星を卒業した神父も、大学で哲学や神学を教えるより、

社会福祉事業に人生をささげた。

世俗化論の原理主義であるライシズムも、啓蒙主義や実証主義の影響下で科学主義が顕著な時期と、社会主義や社会運動が基調となる世紀末から20世紀初頭とでは、宗教批判の内容が相違する。H師と渡辺一夫とのかかわりには、フランスでのキリスト教批判のこの変動が反映している。科学と神というより、個人と社会という問題圏で、キリスト教批判と社会の再建が論じられていた。このことは、マリア会の教え子の中での最大の反逆児アナトール・フランスの思想的遍歴にも通ずる。

渡辺一夫の後輩である森有正は、暁星で校長エミール・エック師から修身を学んだ。『城門のかたわらにて』の記述によると、カトリック教会の教えに沿う内容であった。『流れのほとりにて』には、教会行事に生徒が参加した昭和3、4年の校内が描かれている。森有正と渡辺一夫との出会いは、この昭和4年の3月下旬に生じている。私にとってもなつかしい、戦火で焼失した中学本館で、二人はすれ違っている。

H師の神学博士学位論文は『エラスムスとルター』と題していた。第2次大戦後、東大でフランス文学会が結成された折、渡辺から懇望されH師はこの学位論文をめぐって講演している。修身の時間に、エラスムスとルターに関連する良心の自由と神の恩寵とが語られたのか、確かめるすべはない。対照的に森有正は、『砂漠に向かって』で、「パスカルの名は、16歳の時、中学校（旧制）で、エミール・エック先生の倫理の時間に、私を捉えた」と書き残している。

渡辺一夫はすでに暁星で中学生のころから、カトリック教会からは距離を取っている。それはこのH師への追悼文からも読み取れる。30歳代になると、ジードの「モンテーニュ考」、その他モンテーニュからアナトール・フランスに至る著作を数多く訳出している。私の高校一年生の時、河出書房が出版した『フランス散文読本』の目次に、ガヴァルダ先生に標示を付けてもらった。読んでよい本なのか、禁書目録に掲載されている書かを判別するために。ガヴァルダ先生は、モンテーニュに疑問符を、ヴォルテール、ルソー、ユゴー、ルナン、ゾラ、フランス、ジード、サルトルに否認の印をつけた。

昭和5年に岩波書店は東京帝国大学カトリック研究会編『カトリック研究』の第一輯を出版している。それにH師の論稿「ポール・ヴェルレーヌの〈智慧〉

に就いて」が含まれている。ヴェルレーヌを通じて、人間への愛が表されている。H師の晩年、私は東京郊外にあった修練院で一年間、H師と生活を共にした。ヴェルレーヌ論から25年が経過しており、進駐軍のカマボコ兵舎での師の人生の秋は、ただ悲しかった。あの一年、H師のもとに一高や東大の教え子が訪れることはなかった。

#### D. 終焉へ向かって

二宮敬編『渡辺一夫ラブレール抄』には、渡辺の「ラブレールと宗教」や、「ラブレールの宗教思想について」と副題のつく「正解と曲解と誤解の間」が収録されていない。しかし『敗戦日記』以後、渡辺は最後の論稿「森中森不在」（1975）まで、ラブレールの宗教思想の把握にこだわっている。ラブレールが「キリスト教一般及び宗教そのものに対して極めて曖昧な態度」を持っており、「いわゆる理神論と汎神論と無神論との間を彷徨しているらしい」とか、「ラブレールは、初めに旧教徒として宗教改革を要求する立場にあり、…完全な新教徒にもなり切れなかった…そして一種の理神論、あるいは不可知論に近い思想にまで追い詰められたようである」と敗戦直後に書いている。

筑摩叢書に『寛容について』が収められているので、渡辺の生き方を、曖昧で彷徨しているイメージでの寛大さとか、痛快な表現で真相を見せていないとか、時には受け取られている。しかし、最後の論稿「森中森不在」は、ラブレールの思想の「骨の髄」に喰らいついた遺稿であって、「教会制度も修道院制度も神学も、すべて人間が作ったものだ」と看破し、「人間が自分で作ったものの奴隷や機械となる愚劣さ」を糾弾している。この遺稿の前奏は、1968年12月に書かれた「ラブレールと〈人間不在〉」に認められる。そこでは「神学をはじめとしてあらゆる文化的所産が、くもって人間的に生まれ変わることを望む」のが、ルネサンス期ユマニズムの主張であったと明言された。そこには当時の学生による大学批判が影を落としている。

遺稿「森中森不在」を書いた時、渡辺は自らの甲斐を教会にではなく、駒込吉祥寺に託すと心に決めていたと思われる。「告別式は無宗教で、参列者の署名のみが行われた…この稀有のユマニストの価値を知る人々の悲しみだけが鎮魂ミサ曲と共に2時間続いて流れていた」と市原豊太は書いている。

戦後すぐ渡辺が書いた「吉満さん——吉満義彦氏を偲んで」（『偶感集』上巻、226-229頁）で、渡辺は吉満と交わした言葉を記している。「僕は僕のあやふやなデイスト的な信仰を述べ、…我がために祈り給え」と吉満に言ったという。また翌年に市原豊太にあてた文章「下品恨」で、「僕が僕自身に敗れさった時、もしかしたら、カトリックになるかもしれない」と書きおこし、…「聖寵を得たら、カトリックになるかもしれない」と結んでいる。渡辺は結局、聖寵にすがるのでなく、自己自身の良心に立つ一生を選んだ。この選択の当事者となることこそキリスト教と人間との死後の審判に生きることなのだから。エラスムスとルターの対決も、この原点をめぐっていた。自分の良心によって生きる、「自分との飽くことのない格闘によって…少しづつ“理解”に近づく」生き方（『ほんとうの教育者はと問われて』320頁）。それを11年間の暁星学校での生活で学んだのであれば、師アンベルクロード神父も「聖き頼ずり」を、一夫に寄せるのではないか。（ヴェルレヌヌ“Sagesse” . Seigneur, j'ai peur から）。

## 第2章 加藤周一 ——スコラ哲学とハンセン病患者の看護——

渡辺一夫と加藤周一の出生には、約20年の隔りがある。日露戦争から第一次大戦までの時期であり、加藤がまだ少年だった昭和3年に、張作霖の爆死事件も起きている。当時の総理田中義一の軍部への対応が、15年戦争につながる。田中義一は息子龍夫を暁星学校に入学させたが、森有正は龍夫の同級生である。大正文化を意識して育った親と、昭和の経済恐慌と戦火の中で生きるほかなかった世代との間に、深い距離感が刻まれていく。加藤周一の自己形成は、『羊の歌』（正・続）に読み取れる。

日露戦争を境に日本人の日常生活に、南蛮趣味、エキゾチズムが色濃くなる。吉屋信子が書き、朝吹登水子が育つ。日本の都市住民の西欧化とフランスからの修道会追放とは奇妙な偶然の一致を生み、都会でのミッションスクールの新設と拡大が進行する。加藤周一の母が、「あこがれの園」とまで呼ばれた雙葉出身であるのは、『羊の歌』の第一頁に記されている。1897年生まれだから、雙葉が京橋区明石町から麴町六番町へ、1910年に移転してから、渋谷から通学したのだろう。「同級生が母自身を含め4人し

かいなかった」ので、「教育に当たった外国の尼僧たちとの関係が親密であった」と「高原牧歌」の節にある。雙葉高女は明治42年設立だが、明治40年から明治45年までの間に九段・仙台・盛岡の白百合、四谷と静岡の雙葉、大阪の信愛、東京の聖心、これらの高等女学校が創設された。17世紀のパリで、貧しい子女の教育を目的として発足したサンモール修道女会が、東京ではブルジョワ層に根付いていく。大正期の家族問題は、西欧化を享受した都会の市民層と農村の貧しい小作農との間に厳しい落差を生んだ。キリスト教界も、都会のブルジョワ信徒と長崎の貧農とに両極分解する。スペインから来日した私たちの修練院院長が、長崎の貧農の耕作地は、肥田桶（こえたご）一つを置くと見えなくなる程狭いと、修道院でよく口にしていた。

日本文化と西欧化を課題にした森有正と加藤周一が、大正期以降の日本の分極化したキリスト教とどのように関わったのかが問われる。加藤周一の自己形成では、イタリアに遊学し、イタリア料理店を経営した母方の祖父や雙葉出身の母に対し、埼玉の農家の次男であった父親という、相違する出自の親から何が伝えられたのかが問われる。こうした組み合わせは大正期の東大鉄門出身者で珍しくない。農家出身の夫に対し、幼少期から欧米風の生活に親しみ、横文字の原典やその翻訳、洋楽をたしなむミッション出の妻は、単なる嫁ではなかった。聖家族にはヨゼフは存在しなくてもよい。マリアの戴冠式を描く名画はフラアンジェリコ以来多いが、ヨゼフはその栄光で描かれることは絶えてない。

### A. 母の心

加藤周一はフランスから帰国後に書いた「近代日本の文明史的位置」（1957年）で、「キリスト教の生み出した個人の価値」と「聖母子像に始まった肖像画」との関係論じている。留学の2年前に、母は永眠している。異国で多くの聖母子像に、魂を奪われる思いで見入ったのだろう。周一は母の考えで、雙葉の幼稚園へ通園した。しかしそれは長続きしていない（『羊の歌』33-34頁）。関東大震災が発生したとき、周一は三歳だった。雙葉の幼稚園は1910年に設立されたが、サンモール修道女会は大震災で10名の修道女を失っている。『羊の歌』で語られている幼稚園の「異様で強烈な感覚的印象」は、そうした不幸を雙葉のマダムやマスールたちが、まだ引き

ずっていたせいかもしれない。

周一の母は雙葉で受洗したが、子供たちには信仰を強制しなかった、このことは教会から見ると、異例である。宗教改革以降、親権と子どもの宗教教育にからんで、婚姻時の契約で予め異宗派間婚姻で生まれた子どもの宗派帰属と宗教教育を定めるリスク回避策が試みられた。(フリードリヒ・ナウマンが帝政期に書いた文書Friedrich Naumann; Der Streit der Konfessionen um die Schule 1904や最近の研究Werner Roderfeld; Rechtsprobleme der religiösen Kindererziehung in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1997などが参考になる)。教会の考えでは、標準的家族によって標準的宗教が継承されるべきとされていた(ベック邦訳176~197頁)。周一の両親が結婚したとき、東京神田のカトリック教会や雙葉のマダムが取った対応は不明である。

周一は52歳で他界した母について、「カトリックの信仰は——あったろう、と思う」としながら、母親の信仰は「娘の時にカトリックの学校で教えられた」信仰とは「大いに変わってきていた」と考えている。「日曜日に教会へ行くことはほとんどなかった」という。凡人会が最近出版した『一人でいいんです』には、母の思い出として、周一が幼少期に親しんだ御絵について加藤が語った記録が含まれている。しかし大正から昭和初期にかけて、日本の教会で流行していたルルドの聖母や聖心崇拝(不思議なメダイとか聖心の儀仗兵)などのフランスから伝承した信心には、周一の母親は無縁だったのではないか。『羊の歌』の続篇で、周一は教会が実生活に干渉するのを批判し、「日本のキリスト教信者は、少数で、無力で…私生活に全く介入しない(151~152頁)」と書いている。周一の母親の生き方はそうだとすると、長崎などの農漁村の信者の生活は教会を中心にしてきた(丸山幸一『カトリック土着——キリシタンの末裔たち』1980刊。なお、118頁に現行の婚姻契約書が紹介されている)。暁星や白百合に比し、雙葉のサンモール会には、長崎の農漁村出身者が少ないのではないか。加藤周一が母親から伝承したキリスト教には、キリシタン家族の悲惨な生活と殉教の記憶が全くないのに驚かされる。

## B. 父のシグナル

2005年に出版された加藤と徐京植との対談「教養に何ができるか」で、加藤は両親の思想的つながり

を説明している。「始めはキリスト教に対して、私は単純な無神論的合理主義の立場から反対だった…神学は大いに合理的なんだけど、その面は子どもの時には知らなかった…気が付いたのは高等学校に入ってから…母親の持っていたカトリシズムと父親の持っていた無神論的合理主義=科学主義との…ある関係があるということに気が付いたのは、高等学校に入ってからです」(『羊の歌』余聞257頁)。

この対談では、父親が周一をく町の普通の小学校へ通学させた話が、『羊の歌』と同様に語られている(同上272~273頁)。「比較的中産階級以上の家の子もたちが通う特殊な学校に行くと、普通の庶民の生活と直接接しない」というのが父の考えであった。母親を通じて雙葉のイメージから、この考え方が根付いたのだろう。しかし大正期まで貧困層を対象としたミッションスクールは定着しなかったが、昭和11年、清瀬に親が肺結核で貧困になった子どものための東星小学校が創設された。昭和15年に育英工芸学校が始まり、これらは現在まで存続している。また特殊性を子どもの出身家庭の社会階層から考えたのは、周一の父親の限界といえる。「合理的精神に基づいて、他者との出合いを促す教育」を、ミッションスクールに対して批判的に提起したのではない。妹は雙葉へ進学させている。

加藤は母親のカトリシズムと父親の無神論的合理主義=科学主義とが無関係ではなく、ある関係があると再三述べた。幼少の周一が親しんだ原田三夫が「子どもの科学叢書」を書き始めるのは、関東大震災の直前である。雑誌「子供の科学」は原田によると小学5・6年から中学1・2年を読者対象にした。1930年前後に周一はこの年齢になっている。当時の原田の思想は『思い出の70年』によると、非常に宗教的である(302~310頁)。周一はかなり早く、原田三夫の通俗科学が「全く不十分」だと気付く。しかしそれは父親の教育故ではない(『羊の歌』62頁)。大正や昭和初期の東大医学部出身者が、どのような科学的合理性に生きていたのかは、私自身の育った家庭への疑問でもある。

満州事変から2・26事件に至る府立一中の時期を回顧して、周一は次のように書いている。「中学生の私に、日本国の行方が全く分からなかったのは、情報が不完全だったからではなく、情報を分析し総合する能力が、私になかったからである。そういう能力を、私は父からも、身辺の他の誰からも、習うこ

とができなかった」(『羊の歌』110頁)。

### C. 子に生まれた宗教的象徴体系

周一が再三説明する父親の無神論的合理精神とスコラ哲学的合理主義の結びつきは、時代状況から首肯できる筋道もある。欧米の学者や宣教師は、日本人の宗教性をシンクレチズムや汎神論的特徴で解釈する。今日ではBeckその他が、欧米でも個人化された宗教が、bricolage手仕事とかパッチワークで多様に作為されて混交しているとするが、大正から昭和初期にかけてのsyncretismeは、思想史的に現在と異なる重要なテーマを含んでいた。高木一雄が『大正・昭和カトリック教会史』で詳細に述べているが、昭和10年代になると日本のカトリック教会は「公教要理」を改定し、祈祷書まで修正した。天皇制の圧力に応ずるためであった。結局は戦時体制によってカトリック教会は消滅し、日本天主教教団が設立され、皇室のための祈りや聖歌が、聖堂で鳴り響くことになる。私たち小学生も、暁星から靖国神社に参拝行進させられた。

加藤周一のカトリシズム理解は、一見奇妙ではあるが、この昭和10年代にカトリシズムが日本社会で消滅した経過を考えると、頷ける。周一は体制化した天主教教だけでなく、ザビエルの宣教もピリオン神父の生涯も無視し、西欧中世のスコラ哲学とじかに結ばれている。この奇妙な感覚を加藤がどのように自覚的に分析したのかは明らかでない。

昭和11年に一高へ入学した周一は、そこでカトリック神学に接した。1998年に次のように駒場時代を回顧している。「理路整然たるカトリック神学の、殊に岩下壯一神父の著作の理論的魅力と倫理的深みとを」親友の垣花秀武を通じて駒場で知った。(『<羊の歌> 余聞』121頁、257頁)。

大正14年(1925)に欧州留学から帰日した岩下神父は、1930年に静岡県御殿場の神山復生病院(ハンセン病療養所)の院長となった。1940年12月に51歳の若さで没するまで、病者の看護に尽くした。今日でも日本のキリスト者に、岩下神父の学問的業績よりも病者に対する献身を評価する声が絶えない。たとえば古屋安雄(『キリスト教と日本人——異質なものと』の出会い』第8章)や小林秀雄論や井筒俊彦論で注目される若松英輔など。岩下壯一が、父親の社会的負い目を社会福祉事業で償ったことは、前節で言及した渡辺一夫が学んだアンベルクロード師の

「修身」の授業を想起させる。加藤周一は、岩下神父の病院院長としての人生に言及していない。

周一が駒場で接した岩下の著作は何であったのか、それも明かされていない。岩下の三部作『信仰の遺産』『中世哲学思想史研究』『カトリックの信仰』は死後に編纂され公刊された。昭和初年には岩波書店の諸講座や大思想文庫に、「中世思潮」「新スコラ哲学』『神国論』などを岩下は書いた。東京帝国大学カトリック研究会編『カトリック研究』にも、その第一輯(昭和5年刊)に「イエズスと律法」や翻訳文が収められている。この「イエズスと律法」には、福音書に語られたイエズスの隣人愛を、神山復生病院で実践する決意が明示されている。それ故、「仏文学を読み始めていた私は、カトリシズムに知的好奇心を持ったのかもしれない」という加藤の表現に、違和感を覚える。

加藤が吉満義彦から受けた影響にも、不明な点がある。2011年12月に出版された凡人会編の書に、吉満義彦が本郷から一高に来たので話しを聞いたという加藤の口述が紹介されている。『羊の歌』の一高時代に関する数節では、吉満義彦は登場しない。医学部生となり、本郷で吉満の倫理学の講義を聞き、「吉満義彦著作集を読み、その次に岩下壯一著作集を読み、カトリック神学に関心を持つようになった」としか書いてない。前述した対談「教養に何ができるか」では高校時代に時期が繰り上がっている。時期は不明ながら、神学的合理主義には関心を寄せるが「信仰には近づかない。教会の力を身にしみて感じない」(『羊の歌』180~181頁)、という接触の仕方は、時局のせいなのか、個性的なのか。周一は「カトリシズムに一種の〈プラトニック・ラブ〉を抱いていたのかもしれない。一緒に住んでみれば、哀惜ともにきれいごとではすまなくなる」と書いている。

昭和10年代、日本の教会の現実には愛せるものではなかった。妥協に次ぐ妥協の歴史であった。ミッションスクールも、資産家の子弟の学校という特殊性(『余聞』271~274頁)が前面に出て、「基督教と関係が深かった」ことには「大した意味がない(『羊の歌』49頁)」とされていた。宣教が口にされなければ、啓示や恩寵には近づきえない。渡辺一夫が終生「恩寵」にこだわったのに、加藤周一は「恩寵」を口にすることがない。それでも天国へ旅立っている。

吉満義彦についても、加藤は渡辺一夫と吉満の面と向かっての交友と相違し、距離を隔てて眺めてい

る。昭和17年7月の雑誌『文学界』主催の座談会「近代の超克」をテーマとして、加藤は『近代日本思想史講座』に「戦争と知識人」を書いた。それは30歳代最後の作品である。1985年に『吉満義彦全集第5巻』解説で、「吉満義彦覚書き」を公表した時、加藤は上智大学教授であった。この全集には『近代日本哲学思想家辞典』で吉満を論じた稲垣良典や、雑誌『思想』で吉満を論じた半澤孝磨は関与していない。上智大学の影響が強い。加藤の解説も以前「戦争と知識人」で吉満に浴びせた否定的言辭に比して、寛容である。しかし「吉満義彦には、日本があまりに遠かった」と内心言い続けていたのではないか。吉満義彦と渡辺一夫とは戦前前後してフランスで学んでいる。しかしフランスで対決した相手は、両者であまりにも相違している。渡辺は長年日本社会とカトリシズムとの距離を生活の中で経験していた。若い吉満には日本で、日本社会とカトリシズムとの距離を経験する暇がなく、アンベルクロード師のような媒介者もなかった。

加藤は吉満の『詩と愛と実存』(1940)を刊行当時に読み、その書は「ほとんど救いのようにみえた」と解説に書いている。そして「なぜ吉満義彦は、いくさの最中に我々を引き付けたか」を説明している。それは吉満が昭和13年7月に書いた「マリタン先生への手紙——現代の歴史哲学的考察」に依拠している。全集では30ページに満たないその論文の要旨を、加藤は次のようにまとめている。「しかし〈歴史主義〉と〈ともに〉〈超歴史主義〉を説き、歴史的社会的観点と〈永遠の今〉の観点とを、具体的に〈人間〉——決して〈日本人〉ではなくて、普遍的な〈人間〉——において、歴史的である〈と同時に〉超歴史的な存在の構造として、統一的に提示しようとしたのは、ほとんど吉満義彦だけであった」(484頁)。これはほとんどプラトンのエロース、その「饗宴」への招待のようなまとめである。しかし日々肥担桶(こえたご)を担いで暮らしていた長崎のカトリック信者には、生活の中で、イメージできる論理であったのか。『詩と愛と実存』を読むことで、スコラ哲学を体系的に理解することなど、加藤自身にとっても、不可能であったのではないか。

#### D. 終焉へ向かって

渡辺一夫は『敗戦日記』で、横浜でカトリック教区長が憲兵将校によって殺害された事件をメモして

いる。富坂キリスト教センター編の『15年戦争期の天皇制とキリスト教』は、包括的に事態を説明するには程遠いが、この時期の日常を暗示している。

加藤は笠原芳光との対談で、キリスト教へのプラトニック・ラブを語り続けている。信仰はないと再三言明しながら、なぜ死の直前に受洗したのか。加藤自身が書き残した説明はない。経緯について、一方で鷲巢力氏の『加藤周一を読む』第10章の記述が、他方でカトリック教会側の説明がある。前者の記述を小論に筆写しないが、加藤の「わたしはもう〈幽霊〉なんです。でも化けて出たりはしませんよ」という言葉が心にかかる。「生ける神」を信ずる人は、こういう言葉を発しない。原田三夫の『思い出の70年』には、何回か亡霊の仕業が語られている(280頁など)。幼少期の一家団欒の境地に周一は戻ったのか。だが肉体を欠いた霊であって、ここでもキリストの肉体にこだわるカトリシズムとは、天地の開きがある。森有正が、フランスのカトリックの地にあって肉体の宗教に生きたのとは対照的である。

加藤の受洗を戦勝報道のように報じたカトリック新聞第4009号は、授洗した大瀬神父の言を伝えている。「教会が人のいさおしによるものでなく神の業を継承している。という点を大切に思われたようです。…〈事効的〉のことを話しておられると理解しました。だからカトリックで洗礼を受けたいのだと。〈事効的〉のこととは何であったのか。教会の秘跡などの制度のことなのか。

2009年2月21日、東京での「お別れの会」で、垣花氏は追悼の辞で次のように述べた。「加藤君は、真正のカトリックを求めていた」と。真正のカトリック者となること、それは〈幽霊〉となることなのか、教会制度に殉ずることなのか。

### 第3章 森有正——自死への旅路と二人のマリア

渡辺一夫と森有正が鬼籍に入ってから数年後に、加藤周一は中村真一郎と対談している。テーマは「異国の中の日本人」であった。中村の発言に次の一節がある。「加賀乙彦君とか辻邦生君とか、小佐井伸二君とかが西洋にいる日本人を主人公にして小説を書いた…彼らは森有正が一生を通じて悩んだ問題を取り上げていない…森有正がほとんど自殺的に矛盾の中に陥没した、そういう問題も全然ない」(『加藤周

一対話集』第1巻127から128頁）。この対話では有正が対決した矛盾が何かを明示していない。辻邦生に苦悩が「全然ない」とは言えない（辻「森先生との出会い」展望216号45頁）、しかし確かに有正は「孤独と死が本質的に人間生活に浸透している世界」として、『遙かなるノートルダム』でパリを描いている。「その孤独の中から人間経験が生まれてくる」と感じ取っていた。孤独と死への思いは、一方で、肉体が対象と接触して生ずる感覚をテーマとさせ、感覚を基礎として経験と思想を自らのうち位置付け直す契機となった。他方では論理体系としての神学ではなく、民衆の宗教感情としてキリスト教を把握し直す展望を開いている。

1957年春に、ケルンとリュエベックを旅した森は、北ドイツの新教教会堂で寂寥感に陥っている。「この感覚の根本は、聖体現存の信仰の有無をめぐる問題にあるが、これに立ち入ると…僕の過去何十年の精神生活が繰り広げられる」（『流れのほとりにて』143頁）。福音派とカトリックとの信仰の相違について、有正は小学生の頃から暁星学校で実感するところがあったのだろう。ミサの中心は聖体拝受であり、キリストの肉と血は日々の心の糧となる。聖堂の常夜燈は、肉体としての神の常在の証となっている。有正は、〈ご聖体〉のない福音派の教会に「藻抜けの殻という感じ」をいだく。

北ドイツ旅行から十数年後、有正は「遠ざかるノートル・ダム」（『展望』1974年12月号）を書く。ノートル・ダムは有正に「現代人はすでにそれを喪った神への信仰の熱情とは別の、我々の感動と熱情を増幅し無限に拡大する質的空間」であり、「肉体的な強制力を持って我々に働きかける」と描かれている。我々とは男と女であろう。中村真一郎は「森有正が一生を通じて悩んだ問題」と発言した時、聖体現存や「どんな偉大な感性の拡大にも禁欲と秩序との制約を教える」ノートル・ダムの「質的空間」を思い浮かべてはいない。しかし加藤周一のプラトニック・ラブとは対極にある〈肉体の宗教としてのカトリシズム〉、それがパリの民衆の生活から学んだ、有正のノートル・ダム信仰なのではないか。

#### A. 母の心

辻邦生は森有正の『経験と思想』の解題で「岩倉家から出た母上は西欧的な教養にめぐまれ」と記述している。親交があった辻が出身を取り違えるのは、

有正の母保子が森との話題にならなかったためか。岩倉家出身は森有礼の妻、有正の祖母寛子のことで、母は尾張徳川家（妹である関屋綾子は「水戸の流れの一枝のようにされている」と書いているが）の出である。『一本の檜の木——淀橋の家の人々』には、保子の写真二葉が掲げられている。1910年ごろとその5年後の姿であるが、後者は別人のようにやつれて見える。保子は「一生、不幸せだった」と死の前日につぶやいたと綾子は伝えている（158頁）。保子は70歳を過ぎて病没するが、死の10年前から半身不随であった。しかも最後の1年8か月は全身不自由となった。当時は有正は渡仏して留学中である。兄からの「消息すら途絶えがち」であったし、母も「兄のことはほとんど口にしなかった」（157頁）と妹は書く。母の晩年に、有正の「滞仏が長引くにつれて、そこに生じる日本側の社会生活のふれ合いの中でのきしみは壮絶を極めた」（226頁）と妹は回顧している。兄に対する告発ではないか。

パリ在住の前半に、有正は夢で母を見ている。1954年2月にレマン湖畔に宿泊した夜、「僕の悲しみの根源が深く母から流れ出している」と感じる夜の夢。それに嵐のような雷雨に降り込められた日の夜に見た「僕だけが母の頼りなのだ」と、「極まりない不安」と「はかないよろこび」を感じた1957年6月3日の夢。母はこれらの夢が象徴するように、聖母マリアとは結びつかない。

2011年のある日、BS.TBSの旅番組で旧東独の町Wernigerodeが紹介されていた。現地在住の日本女性が、Frauenkircheを「女性の教会だけど、男もお詣りに行く」と説明していた。FrauenkircheはMarienkirche、つまり聖母の教会という意味なのだが。マールは『ヨーロッパのキリスト教美術』（上巻249から250頁）で次のように説明している。「パリのノートル・ダムは聖母の教会である…聖母は絵ガラスの巨大な3つの薔薇窓の2つで中央を占めている。聖母は万物の中心である。この大聖堂においてほど聖母が愛された場所はない」。森有正のノートルダムに聖母の影がうすい。質的空間が強調され、霊的母性の姿が消されている。聖母子像から西欧の個人主義の展開を説明する加藤周一と対照的である。マリア会というカトリックの数多くの修道会の中でも、『マリア学Mariologie』という「マリアの霊的母性の完全さ」を強調する修道士たちに、暁星で11年間育てられた有正に、聖母というイメージが根付かな

かったことに気付かされる。

森有正の人生で聖母マリアは意味も失い、マグダラのマリアが女性そのものとして意味づけされている。すでに1953年秋、フィレンツェでフラ・アンジェリコ作の「我に触れるなかれNoli me tangere」に心打たれ、人間感情とその精神性、その根にある肉体について語っている。この絵について饗庭孝男は『ファブリ世界名画集63』の解説で、キリストとマリア、この二人の交差する眼差しの対話を読み取っている。しかし、森有正はキリストの手とマリアの手という、肉体の交わりを見ている。

## B. 父のシグナル

森有正がほとんど自殺的に矛盾の中に陥没していった問題とは何であったのか。有正を語る人は、日本の生活では知りえなかったキリスト教について、書物から構築したその虚構性、詐術性をフランスで毀つ仕事であったという。このことは森が病没した直後に辻邦生が「ある生涯の軌跡」(『思想』1976年12月号)で論じている。森が「く何か自分でないもの」を破壊しつくすのに執拗な努力を重ねたとし、「く何か自分でないもの」とは、狭くは、幼少時から、氏が「くもの」との感覚的な接触を妨げ「く体験ないし経験を否定」していたプロテスタンティズムにもとづく「教条主義」とも解釈できる(132頁)」とする。父親で改革派の牧師として中渋谷教会建設につくした森明は、1925年に36歳で病没している。「明治期の西洋文化摂取・社会近代化が一応の成果に達し、資本主義体制の確立を目指して国家主義が強力になって行って大正期に、青年へのキリスト教伝道に短い生涯をささげた。新カント派の理想主義・人格主義の影響を受け、政治運動や社会革命よりも個人の自覚と人格形成を説き、歴史の意味を理解しようとした」(前掲の『思想家辞典』564頁)。

有正は父明から、どのように「歴史の意味を理解するよう」育てられたのか。有正の『木々は光を浴びて』にそれにかかわる記述がある。「中学生時代の私は、父と親しかった高倉徳太郎先生の福音的キリスト教の強烈な作用を受け、英独の神学者、カール・バルト、E・ブルンナー、P.T.フォアサイスなどの著書、またオランダのアブラハム・カイペルの『カルヴィニズム』などは何度も読んだことを記憶している…経験をめぐるとこの経緯の源泉は、私の中学時代までもさかのぼる」(『森有正全集』第5巻、44頁)。

父親は有正が13歳の時に死ぬ。誰が父親代わりになったのか。関屋綾子は、清水二郎、奥田成孝の名をあげている。しかし実質的に家長であったのは、祖母寛子であった。牧師の家ではあるが、明が生存中は「2人か3人は女中さんがいた」。明の没後は「お手伝いが一人だけ」だったり、看護婦がいたりするが、男性は有正という13歳からの人生を歩む一人だけとなる。「ひかりとノートル・ダム」で、有正が「女子供の考え」「ばかげたこと」などの独白を活字にしようするのは、こうした生活環境によるものなのか(『遙かなるノートル・ダム』66頁)。

父親は有正を厳しく育てた。関屋綾子は「日本の昔気質の家庭の中では、男の子とはかくあらねばならぬという不文律のような空気があったのか、時々兄は父にお小言を喰らっていた」と伝えている(140頁)。父親の書斎のある二階に、子どもは勝手に上れなかった(28、35、168頁)。明は水泳が達者だったので、子どもを海へ連れて行った。大正時代の都市ブルジョワの嗜好で、片瀬、鶴沼、大磯などが開けた時代であり、綾子は楽しい海辺を描いている(170頁)。それに対し、有正は1953年のクリスマスに、ロンドンで綴った日記で、海辺で経験した父親の厳しい態度を回想している。中学入学から間もない夏に、大磯の海辺で経験した有正の恋は、父親の厳しい注意による中断ゆえに、その後20数年も、変貌して生き続ける。有正はそれを、「くもの」との直接的な感覚的接触を欠如した、つまり「く何か自分でないもの」として、「愛の一つの原型ができてしまったこと」だと語っている(『バビロンの流れのほとりにて』50~61頁)。「全く主観的に、対象との直接の接触なしに、1つの理想像を築いてしまう」。しかし小論では、このテーマに深入りはしない。ただ、父明が「感覚の処女性」を遮り、名辞によって経験にかえたことを有正が回想しているとだけ記しておく。

## C. 子に育まれた宗教的象徴

父親から教えられて有正が親しんだ神学者高倉徳太郎(1885~1934)は、近代自由主義神学を鋭く批判し、『福音的基督教』を世に問うた。だが昭和9年に、日本神学校の校長であった時に自殺している。有正は東京帝大仏文科に在学中であった。1967年3月に『砂漠に向かって』で書かれている「33年前の悪夢」(142頁)とは、高倉徳太郎の自殺を指すと思われる。在学中4年間療養生活を強いられ、1938年

まで在学している。病床の枕元に、パスカルやデカルトなどの書が、「きちんとうず高くつまれていた」と妹は回顧している。

病床のなかでか、時期は不明だが学生時代に、有正はユイスマンスを読む。「私がユイスマンスのことを知ったのは…アンベルクロード先生のお書きになった、ユイスマンスの小説「シエダムのサント・リドウィーヌ」についての小さい論文でした…「地獄」、「途上」「カテドラル」などを貪るように読みました。「途上」はほとんど雷のように私を打ちました。私はそこで…神の前にもがく魂の深淵を見ました」(『ルオーについて』末尾部分)。渡辺一夫とは相異なるキリスト教との接点を、有正はアンベルクロード神父から学んでいる。「暁星のフランス語とキリスト教の深い影響下に育った私は、ボードレー、フローベール、マラルメ、それから自然主義作家に関する講義の多い仏文の空気にどうもなじめず」と書いているが、アンベルクロード先生の全講義4科目は全部聴講している(全集第5巻、404頁)。

1950年から始まるフランス生活へ旅立つまで、有正は仕事をいくつかまとめている。戦中に出版された『パスカルの方法』は、戦後の要選書で『パスカル』と改題され、前半は手が入れられた。パスカルの思想が信仰と結びついていること、デカルトはそれゆえ批判され、他方17世紀の思想とルネサンスのユマニストとの相違が明らかにされている。『デカルトの人間像』(1948年1月刊)には、昭和15、16年という20歳代に書かれた論稿も収められた。すでに岩下壯一による訳で、マリタンの『近代思想の先駆者』が1936年に出版されていた。ルター、デカルト、ルソーをスコラ哲学者マリタンが、揶揄も含めて論難した書である。マリタンの書に対比すれば、森は『デカルトの人間像』で、デカルトから「自覚的に思惟する主体の人間」の原型を学んでいる。また『情念論』からは、「デカルト自身の深い生の内的矛盾と要求との上に発展している」思索を読み取っている。森はデカルトのいう「内より来る光による方向付け」に、神の恩寵の影響を認めようと試みた。『デカルトの人間像』の諸論には、有正が後年述べている体験と経験との違いや、内的促しをめぐる考えが、デカルトの主張する観念の明証性をめぐる考察によって基礎づけられている。

『デカルトの人間像』第5章「明証と象徴——デカルトとパスカル」は昭和15年に書かれた。この20歳

代の論稿で、「デカルトは己が生を…その目的たる自己実現、自己貫徹、自己支配、自己規律のため剩すところなく自由に処理する道を拓いた」とする。「モラリストの系列において1つの究極的な人間像を築いた」と見なす。他方有正はパスカルを「他者との交わり」において把握する。論稿「明証と象徴」では、この点がまだ十分に展開されていない。「パスカルの根本的特色は…他者を他者として尊敬することを知っていた点にある」(193頁)。他者というので、人は母を、父を、友人などを考えやすい。しかし有正のいう他者は現実的な人にとどまらない。昭和18年の『パスカルの方法』では、他人、他者、普遍的存在者などと記されているが、重要なのは「他者関係における罪の自覚」である。他者とは神である。

『現代人と宗教』(1950)に収められた「人間像の変遷と宗教」のなかで、「その都度の歴史的事実の中に人間の主体性の意志を形成していくヒューマンズ的な人間像と、特定の歴史的事実の中に超越的な他者の意志の呼びかけを信じて、それとの交渉の中に自己を訓練していこうとする信仰的な人間像との対立」(78頁、全集7巻、220頁)と述べ、対峙する人間像を描いている。

森は「キリスト教信仰の問題は…人間的基準に基づいて考えようとする前に、それ自体として問題とされることを要求する。しかしそれは人間的には自殺行為であり、人間の権威と尊厳とを放棄することではないかと考えられるであろう。正にその通りである」と断言している(73頁、全集7巻、217頁)。この言葉は『近代精神とキリスト教』(1948)に収められた「再び信仰について」に詳細に説明されている(99~115頁)。この論稿は次の言葉で閉じられている。「人間は愛を完全に実現することができない。しかも人間は完全に自己追及を徹底することもできない。信仰はかかる人間の真実なる現実を覆うことなく直視しようとする…信仰はこの矛盾の直視であると共に、その解決を一に神の愛の摂理の中に待望する。死と世界の終末とはこの解決実現の機会となる。…世界と歴史との終末性の自覚、そこに現実に信仰に生くる者の意義があるであろう」(115頁、全集7巻、122頁)。

渡辺一夫や加藤周一がなじんだキリスト教の信仰と、森有正のそれと、接点が見いだせない思いにおそわれる。

#### D. 終焉へ向かって

森有正が、日本で祖母寛子や父母、それに高倉徳太郎などから継承した生活感覚や思想を、フランスでカトリックの民衆生活に接して、どのように見直したか。すべてを小論で解明できない。須賀敦子も1953年にパリへ旅立ち2年間滞在した。さらに1958年から1971年まで、イタリアの社会的カトリックのグループの中で生活している。犬養道子も1952年秋のオランダ生活から約30年、西欧のカトリック社会の中で暮らしている。辻邦生が『森有正 感覚のめざすもの』の中で感じ取り、小論では肉体的宗教とまで表現した森有正の変貌については、高田博厚を始め、犬養や須賀などの生活経験も含め、機会があればテーマとして論じ直したい。私自身も同時期1965年から68年まで、フランスの地方で生活した。農閑期のローマ巡礼やルーヴアン大学の学生によるブルゴニュエでの援農行事など、農民生活に接する機会もあった。それで『エスプリ』誌1967年3月号のPaul Musによる記事Paysans et paysagesをめぐる森有正の特別な関心を注目してきた（『砂漠に向かって』159、259～260頁）。「フランスはデカルトを読む必要のない無数の人々からなっている。この農夫も亦、自分の智慧と意志との限りを尽くして生きた…大切なことは、デカルトのように生きることであって…感覚と生活、言いかえれば経験の中に必要なものはある」。あまりにも明確な表現で、渡仏前に書かれた緒論稿での暗い表現と結び付かない。

辻邦生は、雑誌『思想』に1971年5月の時点で発表した「感覚のめざすもの」を、森有正の死後の論稿「ある生涯の軌跡」で補正しようとしている。辻は補正が必要であることを森有正の1966年の以前と以後の思索が異なることから導いている。森が日本へ一時帰国を毎年するようになる1966年には、「詐術性の克服に生活と思索のすべてをかけた森有正が、ある調和点に達した」のだと辻は見ている。

キリスト教系学校で、1970年代前半に森が話した4篇の講演が新書『いかに生きるか』にまとめられている。それを讀むと、森が1950年代から1960年代前半にかけて日記に書きつけている思索と、確かに異なる展開がある。対象との感覚的接触から思索に至る経験の道程よりも、経験から信仰へ至るカルワリオの道行きがより重点的に語られている。『近代精神とキリスト教』におけるように、罪と死と信仰がテーマとされている。辻邦生も西川長夫も、日本回

帰とみなし、森有正の旅路の終わりをたどっている（辻邦生「ある試みの終わり」、西川長夫「旅の思想」1978年）。ただ2人とも森有正の『いかに生きるか』に収められた4篇、特に1972年の「生きるための信仰」を参照して論じてはいない。フランスで書いている独白Monologenと、日本の教会での説教との間にある落差は、なぜ生じたのか。1972年、仙台の教会では「私が経験と考えていたものには、信仰というものが含まれていなければならないのです」（194頁）と説いている。感覚と生活は基礎であり続けているのだろうか。

小論を閉じるに当たり、忘れえない生活経験を回想しておく。1954年、私たちマリア会の修練士Novicesは、当時農村であった都下清瀬村にいた。修練長はスペイン人で、ほかに2人のフランス人修道士がいた。その一人が晩年のアンベルクロード神父であった。修練士は12・3人いたが、7割が長崎の農漁村出身者、つまりキリシタンの末裔である。毎週修練士は、告解をする。（後年のことではあるが、ミッシェル・フォーがこの秘跡を取り上げ、日本の学生もこの制度に関心を持つようになった。東大の学生を神田のカトリック教会に連れてゆき、告解室を見学させたこともあるが、告解室では、懺悔をする信者と聴罪司祭が、密室状態に置かれている）。私たち修練士の間で、告解が終わるとアンベルクロード神父が、キスをする問題にする声が上がった。修練長が、その声を聞きつけ、アンベルクロード神父を聴罪司祭の役から降ろした。何事もなかったように修練期は過ぎていった。キスをするといっても、告白する修練士の手に、口を軽く触れるだけであったが。清瀬の修練院は前述したように、駐留軍の払い下げカマボコ兵舎だったので、告解室は密室でなく、それは容易に、さりげなくされていた。アンベルクロード師は、ユイスマンスやヴェルレーヌなどについて造詣が深く、研究論文も公表している。47年間在日していても、フランスで生活実感として育てられた風習を保持していたのだろう。そして何よりも、超越的他者との交わりを日常的な生ける人々との接触に対立させるのではなく、若い日本人の感覚的存在の内に自分の宣教師としての生存の証しである神を見つめていたのではないか。そうでなければ、あまりにも悲惨な人生の終局となってしまう。

La vie est bien sévère.

ポール・ヴェルレーヌ；「幸福」（1891）より。