

「法華経」と「神秘家・十字架のヨハネ」における愛

フランセスク・トラデフロート・フレイセス
賀佐見ドリス直子 訳

本研究の趣旨は、異なる宗教体験を収めた二つの文書の関連性を探ることである。一方は仏教の経典、もう一方はアビラ「スペイン中北部の都市」の神秘主義詩人の主要作品群である。本研究が注意を向けるのは、二つの文書のメッセージや宗教体験の「相違点」を強調することではない。それは重要なことではあるが、ここではむしろ両者の「類似点」および「共通点」を明らかにしたいのである。すなわち本研究の目的は対比ではなく、かけ離れているように見える二つの体験のつながりを紹介することである。

一方は優れた文学的豊かさをもつ仏教の啓示経典⁽¹⁾（作者不明）とされている書物である。他方は、スペイン黄金世紀「16・17世紀」における神秘主義文学の卓越した詩人の著述である。本研究において明らかに非対称な文書が取り上げられていることは、世人の憤慨と学術界の嘆きを招くかもしれない。しかし、仏教者を貶めたり、西洋の研究者を挑発することは私の意図するところではない。文化、哲学、神学、歴史、地理において、これらに相違点があることを私は承知している。実際のところ、両者は対極の文化圏に属し、宇宙と生命に

ついでの実に対照的な推察や解釈を象徴しているのである。片や2世紀の書物、片や16世紀の詩集。アジアの文書に対するに、スペイン帝国時代の文書。あり余るほどの相違点が存在する。両者をつなげようという試みやもくろみをもつ多くの人間が思いとどまるだけの相違点がある。しかしながら、グローバル化の社会と世界において、橋渡しをすることは必然なのである。このような試みは、それが極めて多面的で困難であればあるほど、人間そして命あるもの全てがもつ深い一貫性を教えてくれるからである。

ともあれ、二つの精神的な営為を関連させることが、今回の私の最大の目的であることを明確にしておきたい。見かけとは違い、双方は人間の精神性の普遍的な部分において深く共鳴し合い、互いに類似し相似しているとは私は考えている。正統的で厳格な比較研究とは反対に、私は明らかかな（多くは表面上の）相違点を思い切つて無視し、かわりに双方間で最も近いと思われる「道」「方法」や「精神的に到達できる」至高点を示した。更には、生き生きとした「究極の实在」につい

ての完全な共通性を明証するべく、実践面および形式面における類似点、相似点、対応点を強調した。

私はかつて、十字架のヨハネ「1542〜91年」とバガヴァッド・ギータの広範な比較研究を徹底的に行つたことがある。その研究を通し、強調点や優先していることは違えども、ヒンズー教とキリスト教という全く異なる伝統の中に、ともに〈愛と知〉の言葉が溢れ、霊的覚醒と自我の自由への道の表現および霊的成長がもたらす充足感の表現に、これらの宗教とその精神が集中的に表れていることを確認できた。⁽²⁾

そして、『法華経』は、直観力や智慧が調和する仏教の伝統精神において、帰依とバクテイ「熱烈な信仰」を代表する經典である。十字架のヨハネは〈知と愛〉に豊かなつながりがあることを理論的に提示している。私は法華経を最初に読んだ時、仏教を象徴する作品の中にも同様に、形式と内容の側面から、調和した〈智慧と慈愛〉の二種類の言語・道・体験があるのだ、という第一印象をもった。そして、この最初の直感を確かめる必要があると感じた。

私は、法華経の「伝統的な」釈義の価値と重要性を理解しながらも、「より自由な」解釈の方に興味を抱いた。特に、仏教徒ではないが、仏教者の自己理解を知り、尊重している人間による解釈が不可欠であると考えた。本研究では経典の解説を行うに当り、自己解釈の指標となる規範の存在を認識し、法華経の卓越性に敬意を表している。

法華経は現実の至高体験と知識が直結している仏教の経典である。ゆえに、智慧あるいは知識については何の問題もない。しかし、仏教の経典が「愛に働きかけ」¹「愛に作用をもたらし」²「愛に関わる」³ということとは、大いに議論され論争するに足るテーマであり、本研究の重要な課題なのである。はたして仏教において、愛の道について語れるのだろうか。仏教において、愛情はどのような役割を果たしているのだろうか。法華経が全てを集約しているのであれば、法華経における愛の役割とは何なのだろうか。

仏教を少ししかじただけの乏しい知識しかない小さな護教論者からの質問に始終責められているキリスト

教神学者にとって、これらの問いかけへの答えは実に興味深いものであるに違いない。

1 「ひとつの仏典」と

「ひとりの神秘家の作品」

1・1 極東の代表的な仏典

『法華経』または『白蓮華のように正しい法』（サツダルマ・ブンダリーカ・スートラ、スペイン語直訳 *Sutra del Loto de la Ley del Ser* または *de la Doctrina Verdadera*）⁽³⁾ は西暦二百年頃のものであるとされている。インドあるいは中央アジアの言葉を原典とした中国語の訳出が255年頃に確認されている「*竺法護訳「正法華経」*が286年訳出とされている」。これらの漢訳版は、尊ばれていた言葉・梵語へと訳出されたかもしれない。漢訳は幾つも存在するが、その中でも中央アジアの僧・クマールジーヴァ（鳩摩羅什）の優れた訳経が、西洋言語への訳経の原典として重用されるようになった。

法華経は、中国と日本を中心に、大乘仏教の最も重要な経典として親しまれている。日本の仏教運動であ

る創価学会の尽力もあり、西洋において法華經の認知度は高まっている。天台宗と日蓮宗は法華經を依經として(4)いる。そして法華經は、釈迦が晩年に説いた經であると(4)されている。

また、「法華經」妙法蓮華經の「蓮華」というシンボルは、アジアで広く普及している。肉体という不純な物質に宿る純潔な精神、そして「人間の有限性」に決して汚されない純潔な神聖性を象徴するものとされる。仏教徒は、蓮華が仏の台座であり、仏の顕示であると考え(5)る。蓮華は、輪廻転生という輪、苦悩に満ちた世を表すサンサーラ(輪廻)の流転から抜け出して、純潔であり続ける「仏性」菩提を象徴する。蓮華の花びらの数、色、花の開き方、開花中であるか朽ちているかといった特徴は、それぞれ何らかの象徴として体系づけられている(6)。例えば、ブンダリーカ(芬陀利華)は白蓮華と訳され、清らかさを象徴する。また、蓮華の花が茎を軸に回転する様子は、因果の二法にのっとった宇宙を象徴する(6)と考えられている。さらに「蓮華は」大宇宙を象徴するばかりではなく、人間の中枢つまり心臓を象徴する場

合もあり、小宇宙(人間)と大宇宙の関連を表しても(7)いる。仏教では、「蓮華は」覚者となつて汚れることなく濁世に留まる仏の清らかさを表現している(8)。いずれにしても、豊かで複雑なシンボル群であり、解釈や受けとめ方によつては文脈上矛盾することもある。

法華經は「仏所護念」「諸仏が護り念じてきたところの教え」とされる大乘仏教の經文を統合している(9)。また、釈迦牟尼仏が、宗派分裂の激動時代を想定して、晩年の8年間に説いた「仏教の統一したメッセージ」である(9)とされる。法華經には、生きとし生ける全ての者の解放や、仏性常住論などの大乘仏教の主要な教えが収められている(10)。信仰者にとつて、実に美しく力強い經典である。小乗仏教「南伝仏教」よりも仏法思想が高められたものとして、西洋の研究者から高く評価されている。もとより法華經には、無数の仏菩薩の働きによつて万人が成仏できるという教義が収められている。仏菩薩とは、規律正しい修行と徳行によつて自身の悟りを求めつつ、深遠な智慧と一体の慈悲によつて、衆生が救われるまでは自身も涅槃の境地に入ることを放棄

する存在である。

法華経はまず、靈鷲山での会座に参集した広範な衆生に対する仏の説法から始まる⁽¹¹⁾。仏は衆生を悟りに導くために様々な方法「方便」を用いるが、後に、それらは一時的なものであり、どの方法「方便」も同じ目的をもっていることを明かす。仏は声聞乘⁽¹²⁾・縁覚乘⁽¹³⁾・菩薩乘⁽¹⁴⁾の教えを説くが、それぞれの違いは、衆生の機根にに応じて説いた結果である。すなわち「多様な衆生の」教導のために、仏はこれら三乗の教えを説いたのであり、三乗の法は小乘「声聞乘・縁覚乘」と大乘「菩薩乘」を包み込む「一仏乘」を説くための方便だったのだと明かす「開三顯一の法理」。全ての衆生に仏性が具わっており、そのことを悟ったものが成仏できると説くのである。本研究で詳細を紹介するが、この教義は、「火宅の譬え」を用いて説かれる。爾前経「法華経以前に説かれた経」も、仏が衆生を教化し、聖なる境地に入れるための手段として用いられた仮の教えである。「法華経では、釈尊によって未来の成仏を約束されることよって」釈尊の姨母「釈尊の亡母の妹であり、育ての母」の摩訶波闍波提比丘尼や、

釈尊の妻の耶輸多羅比丘尼は女人成仏を表し、嫉みによつて破和合僧という逆罪「五逆罪のひとつ」を犯した釈尊の従弟である悪比丘・提婆達多是悪人成仏を表す。これらの例は、万人成仏という法華経の教義の核心を象徴している⁽¹⁵⁾。法華経は全ての衆生に成仏の種子があるとも説いている⁽¹⁶⁾。

もうひとつの法華経の中心思想は、久遠の本仏である。法華経は哲学体系の秩序だった説明ではなく、感情を通じた理解に訴える神聖な啓示である。言語には、ものごとを「固定的に」区別する特徴があり、「固定した実体の存在をすべて否定する」空の教義と矛盾するため、大乘仏教の深義は言葉で表現できないという。この久遠の本仏の思想のもと、法華経は人々を信仰と宗教の実践へと導き、諸仏の智慧へと導くのである。そのため、法華経は基本教理を示す経典であるばかりではなく、祈りの行のための教導本ともされている。

法華経で仏は「今世で成道した」歴史的な存在としての釈尊として描かれてはおらず、「永遠の法」真理と一体の「法身」として表徴されている⁽¹⁷⁾。菩薩は、衆生を常住にし

て普遍の仏性へと導く。菩薩は全てを知見し、衆生を守り、救済を求める全ての信仰者を助けるとされる。

法華経は28章(品)から成り、それぞれの章は詩(偈)と散文体で構成されている。⁽¹⁸⁾ 詩の部分は散文部分の教義を繰り返している。

法華経には重要な七つの譬喩が収められている「法華経の七譬」⁽¹⁹⁾。仏の説法を聞くために参集した菩薩の上首(地涌の菩薩の指導者)の姿を見て、衆生は、これまでの慣れ親しんできた経験的事実の世界は終わったことを悟る。会座に集ったとてつもない数の衆生は、時と場所を構成する概念を無化し、深遠な次元へと人々を導くのである。「第15章・従地涌出品から第16章・如来寿命品へと続く叙述で、莫大な数の菩薩群を釈尊が化道してきたと説いたことから、仏の永遠性の寿命と不断の活動が述べられていく」

法華経は、多様な人々のための経を収めた文書である。また、説法・物語の選集であり、信仰の入門書でもある。そのため幅広い人気を保ち続けており、東アジアでは最も語り継がれる仏教経典となった。大慈悲

心の体現者とされたアヴァローキテーシュヴァラ(観音)の栄光と功力を紹介する第25章・観世音菩薩普門品は『観音経(観世音経)』として独立して扱われている。この観世音菩薩普門品は、民衆救済のために、人々の社会的地位や環境に応じて33の化身を現じた観世音菩薩の役割の重要性を明かしている。

1・2 キリスト教神秘主義者の作品

「十字架のヨハネ」は、同世代のカルメル会の「イエズスのテレジア(アピラのテレサ)」[1515～82年]と同様、16世紀スペインのローマカトリック教会における傑出した神秘家である。スペインの黄金世紀と呼ばれるこの時代は、政治上、宗規上、学問上の宗教改革が起きた時代である。1480年に始まった改革運動は、後にカステイリヤ摂政王のシスネロス枢機卿[1436～1517年]によって1506年に財政支援され、後押しを受けた。

⁽²⁰⁾16世紀半ばといえ、『禁書目録』(1559)が発刊され、バジャドリードの異端尋問所の牢獄にドミニコ

会のバルトロメ・デ・カランザが監禁され、処刑が多
く行われ、重大な局面を迎えた時代であった。にもか
かわらず、シスネロス枢機卿が残した改革推進は、宗
教界に大きな影響を及ぼした。16世紀は、祈祷と善行
に形式づけられた権力の支配下の精神世界から、個人
の生の主観的な精神世界へと移る過渡期であった。ス
ペインの神秘主義者たちは、愛に基づいてこそ内面を
深める行為となると考えた。

スペインの神秘主義思想は、その基礎をフランシス
コト鉢修道会の教義から受け継いだ。それはおそらく
唯名論⁽²²⁾や教会改革派ならびに聖アウグスティヌスの流
れをくむボナヴェントゥーラ「1221〜74」の影響
を受けたものである。⁽²³⁾ベルナベ・デ・パルマやウゴ・デ・
バルマは、智慧へと通じる愛や無力感に襲われても神
と結ばれるという中世哲学⁽²⁴⁾を、スペインの神秘主義者
たちに伝えた。ドイツの神秘主義と比べて、スペイン
の神秘主義の特徴は、精神的な豊かさ、そして知より
も愛を至上とするところにある。⁽²⁵⁾スペインの神秘主義
者は、神から注がれる愛を受け切った人間こそが自身

を愛することができるということを発見したのであ
る。⁽²⁶⁾

1542年に生を受け1591年に没した十字架の
ヨハネは49歳で生涯をとじた。機織りの子どもであつ
た彼は、幼くして父親を亡くした。ヨハネはイエズス
会立学校で学んだ後、21歳の時にカルメル会に入会し
た。1563年から1567年の4年間、サラマンカ(大
学)で神学を学ぶことによつて、神秘主義と神学の一致
を確かめ、信仰実践の矛盾に惑わされることなく過ご
した。十字架のヨハネは、イエズスのテレジア(アピラ
のテレサ)と精神の修行において深くつながっていた。⁽²⁷⁾
テレジアに見込まれ、弛緩していた「履足^{りそく}カルメル会」
「改革派のカルメル会は「^{せんぞく}跣足」(＝裸足の)カルメル会」と自
称し、旧派をこう呼んだ」の改革運動を任せられた。ヨハ
ネは、新しい「跣足カルメル会」を開設した後、修道
女や修道僧および行政官の先達として、神学校の校長
に就任するなど様々な事業を展開していった。157
7年、履足カルメル会の手により、ヨハネはトレドで
監禁されてしまう。罪人として扱われた幽閉生活は1

578年8月16日の脱走まで続いた。ヨハネが執筆したのは36歳から44歳までの間。ヨハネは霊的体験を表現するために、心の赴くままに詩を書き、ある時は修道女等の質問に答えるための文書を書き記した。ヨハネは4つの主要な作品を残しているが、『霊の賛歌』以外の3作は未完成のままとなった。その他の著述に、詩、手紙、(完徳についての)勸告および箴言集がある。

ヨハネの作品において、愛は手段ではなく目的である。愛は、結合のプロセスを象徴するとともに、変容と浄化と内面化のプロセスを象徴するのである。⁽²⁸⁾

十字架のヨハネは法華経と関連づけるのに最も適していると感じた理由は、ただひとつ。それは、ヨハネの作品全体が知と愛を統合している模範だからである。主著の『カルメル山登攀』と『暗夜』では、観想生活は愛を認識するための浄化と智慧の過程であると記している。更に『霊の賛歌』と『愛の生ける炎』では、遍在する愛による神と人間の統合を語っている。知と愛は、法華経をはじめとする大乘仏教経典の智慧 (prajña / 般若) と慈悲 (karuṇā / 悲) に相当するものと考え

えられるのではないだろうか。このような共通点と類似性は、より詳細に研究すべきである。

2 法華経における愛

大乘仏教の伝統は慈悲を常に重要視してきた。本研究においては、「慈悲」をキリスト教の世界観の「愛」と同等とみなす。両者は、分け隔てなく他者の苦しみを取り除く行動をさす。啓発「啓示あるいは悟り」の体験によって、人間は万物の一体性を認識し、同時に、そのつながりの構築に貢献したいと願う。そこには常に智慧の働きがある。法華経には、悟りの基本的な普遍性が明確に宣言されている。すなわち、智慧と慈悲に通じる仏性は万人に備わっているのだと。⁽²⁹⁾

2・1 慈悲(愛)と一乗

愛は仏の道へとつながる。「釈尊の入滅後に来るであろう」濁世といわれる時代に、仏教教団内に分裂と争いが起きる。強欲や嫉妬、または衆生の機根の違い⁽³⁰⁾から仏の道の教えが分裂していく。その時、愛のダイナミズ

ムによつて、あらゆる乗り物（教法）が一つに統合されると明かされている。

「仏は当に法雨を雨らして 道を求むる者に充足したまうべし 諸の三乗を求むる人に 若し疑悔有らば 仏は当にために除断して 尽くして余り有ること無からしめたまうべし」⁽³¹⁾

一見して、多数の道・乗り物・方法があるように見えても、仏の道はただ一つなのである。「諸仏は語異なること無し 唯だ一のみにして二乗無し」⁽³²⁾

これは悟りを得た時、実感できることである。道を歩む過程では、複数の道が存在するように感じることもあるかもしれない。しかし目的に到達をすれば、一本の道しかないことが明確になるのである。

「舍利弗よ。如来は但だ一仏乗を以ての故に、衆生のために法を説きたまう。余乗の若しは二、若しは三有ること無し」⁽³³⁾

多様な教法は全て、「同一の」悟りへと導くために存在するのである。

「舍利弗よ。過去の諸仏は無量無数の方便、種種の因

縁、譬喩言辞を以て、衆生のために諸法を演説したまう。是の法は皆な一仏乗の為めの故なり」⁽³⁴⁾

あらゆる人々が一仏乗を共用し、悟りを得られるように、諸仏は実に多くの教えを説く。このことが重要なかもしれない。

「諸仏の本誓願は 我が行ずる所の仏道を 普く衆生をして 亦た同じく此の道を得しめんと欲す」⁽³⁵⁾

2・2 智慧という慈愛深き功德力

法華経における別のかたちの愛や慈悲の象徴として、仏の功德力「善行の果報として具わった福德と力」としての智慧がある。諸仏は、無明「無知」ゆえに苦しみつつ生きる衆生を、智慧の道に導くために、この世に出現する。

「諸仏世尊は衆生をして仏知見を開かしめ、清浄なることを得しめんと欲するが故に、世に出現したまう。衆生に仏知見を示さんと欲するが故に、世に出現したまう。衆生をして仏知見を悟らしめんと欲するが故に、世に出現したまう。衆生をして仏知見の道に入らしめ

んと欲するが故に、世に出現したまう。舍利弗よ。是れを諸仏は唯だ一大事の因縁を以ての故に、世に出現したまうと為す⁽³⁶⁾」

2・3 救いのための親の愛

法華経では、衆生を救わんとする慈悲が様々な譬えの中で見事に表現されている⁽³⁷⁾。一番目の譬えは最も有名な「三車火宅の譬え」である。長者である父親は、我が家が炎上しているのを発見する。その豪邸には、狭い入口しかない。館の中には、わが子(三十人)が危険に気づくことなく夢中で遊び続けている。子ども達に状況を説明する時間はない。これを悟った父親は、慈悲の心を出だして、子ども達に外に出るよう呼びかける。しかし、子ども達は聞こうとしない。火事のことも、家屋がどのような危険にさらされているのかも理解できなかった。父親は、子ども達を危険から守るために方便を使うことを思いつく。父親は子ども達のことをよく知っていたので、どのような遊具が好きかということも知っていた。父親は子ども達に、家の外

に遊具がある、外で好きなだけ遊べ、好きな遊具を贈ると言った。子ども達はすぐに、炎上している家の外に出て行った。父親が安堵していると、子ども達は約束の遊具をせがむ。長者であった父親は、子ども達の予想に反して、一人ひとりに召使い付きの豪華な大白牛車を与えた。父親は裕福だったため、そのような贈り物ができたのである。彼らは皆、愛しいわが子であり、全員を差別なく愛していることを、父親は痛切に思った。舍利弗の言うように、父親が方便を用い嘘をついたことは重要ではなく、二の次のことなのである。子ども達の命を救うことが急務であった。そして事実、父親は子ども達が期待していた贈り物に勝るものを贈った。この譬えの父親は、仏を象徴している。

「則ち為れ一切世間の父なり。諸の怖畏・哀悩・憂患・無明・暗蔽^{あんへい}に於いて、永く尽くして余無し^{あま}。而も悉く^{しじつ}無量の知見・力・無所畏を成就し、大神力、及び智慧力有つて、方便智慧波羅蜜^{はらみつ}を具足す。大慈大悲にして、常に懈倦^{けけん}無く、恒に善事を求めて、一切を利益^{えき}す⁽³⁸⁾」

「長者と仏」そして「危険も知らずに」無頓着に遊ぶ

子ども達と苦しむ衆生」というアナロジ―は明白である。⁽³⁹⁾この譬えで、私は父親および救済者の二面性をもつ。⁽⁴⁰⁾無明、盲目、執着に苛まれている者を救うための最善の方法として用いられた「智慧の発露としての」方便は、慈悲と深く結びついているのである。

法華経に描かれているもう一つの譬えが「長者窮子の譬え」である。⁽⁴¹⁾親を離れた子ども「窮子」が50年ぶりに父親と再会をする話である。長者となつた父親はわが息子だということに気がつくが、息子は気がつかない。権力者「長者のことをそう思った」におびえ、長者のもとでは暮らせないと思つた息子は、父親から遠ざかる。父親は遣いの者をやつて息子呼び戻そうとするが、息子は気が動転する。そのため、父親は最も有効な方法として方便を用い、息子に少しずつ近寄ることを考える。まず、みすばらしい身なりの使用人を介して、近くの村で糞の処理をする仕事に息子をつかせることができる。父親は息子と同じように貧しい身なりをして、同じ仕事をしながら、彼の信用を得るための努力をする。徐々に息子の仕事の立場が上がり、最終的に

は財産の管理を任せられる（キリスト教の神の受肉と同様である）。長者は死ぬ直前になり、権力者や親族を集めて、全てを話し、息子のことを公にする。この譬えは、父親の愛を表すと同時に、母性的な温かい教育を表している。

このような解釈は、舍利弗「実際には四大声聞」自らが述べているところであり、万人が本当は仏子であることを理解させることが、この譬えの本来の目的なのである。

「大富長者は、則ち是れ如来なり。我れ等は皆な仏子に似たり。如来は常に我れ等を為れ子なりと説きたまへり。世尊よ。我れ等は三苦を以ての故に、生死の中に於いて、諸の熱悩を受け、迷惑無知にして、小法に著せり。⁽⁴²⁾（…）所以は何ん、私は我れ等が心の小法を樂うを知しめして、方便力を以て我れ等に随つて説きたまへども、我れ等は眞に是れ仏子なりと知らず。今、我れ等は方に知んぬ」

このような救済のための愛は、人間主体の社会変革への道であり、社会に貢献する仏教への道となる。⁽⁴³⁾

2・4 親徳と師徳を具えた友愛の仏

前述のような、状況に応じた教育法は、本来ひとつしかない仏の道がまるで複数あるかのような印象を与える。

例えば、「化城喩品」における「導師」と「道」に関する「化城宝処の譬え」である。

「諸仏は方便力もて 分別して三乗を説きたまう 唯だ一仏乗のみ有り 息処の故に二を説く 今汝が為めに実を説く 汝が得る所は滅に非ず 仏の一切智の為に 当に大精進を發すべし 汝は一切智 十力等の仏法を証し 三十二相を具しなば 乃ち是れ真実の滅ならん 諸仏の導師は 息めんが為めに涅槃を説きたまう 既に是れ息み已んぬと知れば 仏慧に引入したまう」⁽⁴⁴⁾

また、友人の衣の裏に宝珠を縫いこんだという「貧人繫珠の譬え」も、同じような意味をもつ。この「宝珠を縫いこんだ」親友は仏を表しており、友人が酔って（すなわち欲望・無明に酔って）寝てしまっている間に、友人の衣に宝（一乗妙法の智宝すなわち完全な宝）を縫いつける。

仏は、宝をよそに探し求めることに時間を浪費する人を、「正道に」導いているのである。この教えの根底には真の友情が存在する。⁽⁴⁵⁾ 友情を通して、人は精神的充足を得るのである。

「若し善男子・善女人は、善根を種えたるが故に、世に善知識を得ば、其の善知識は、能く仏事を作し、示教利喜して、阿耨多羅三藐三菩提に入らしむ。大王よ。当に知るべし、善知識とは、是れ大因縁なり。所謂る化導して仏を見、阿耨多羅三藐三菩提の心を發すことを得しむ」⁽⁴⁶⁾

愛は結合である。「長者窮子の譬え」では、父子は他人のように振る舞うことはない⁽⁴⁷⁾と述べている。仏は衆生に恩恵をもたらす父親のように、大慈悲をもって衆生を思いやり、衆生に悟りを得させるためには慈悲が必要であることを示すのである。⁽⁴⁸⁾

ここに救済に導くための父親の愛が描かれているように、法華経の全編において、衆生の機根に合わせた説法が用いられるのである。説法を聞いて受け入れられる衆生の能力に、メッセージを適応させているのである。⁽⁴⁹⁾

2・5 愛によって抱かれる信頼という普遍的な信仰

愛には信頼が必要である。法華経では、仏の言葉を開き、信伏し、成仏の道を追求していくということにつながる⁽⁵¹⁾。「信」は、仏の慈悲・愛を受け入れる窓なのである。⁽⁵²⁾また、「法師品」にあるように、仏の愛は、信徒の愛に応えるものである。そのことこそが法華経の信仰の本来の意義なのである。

「又如如来の滅度の後に、若し人有つて妙法華経の乃至一偈一句を聞いて、一念も随喜せば、我れは亦た与めに阿耨多羅三藐三菩提の記を授く。若し復た人有つて妙法華経の乃至一偈を受持・誦誦・解脫・書写し、此の経巻に於いて敬い視ること仏の如くにして、種種に華・香・瓔珞・抹香・塗香・焼香・繪蓋・幢幡・衣服・妓樂を供養し、乃至合掌恭敬せば、薬王よ。当に知るべし、是の諸人等は、已に曾て十萬億の仏を供養し、諸仏の所に於いて、大願を成就して、衆生を愍むが故に、此の人間に生ず⁽⁵³⁾」

法華経において、「信」は他の方便・手段よりも勝れている。一乗仏を得るためには、「信」が絶対必要なもの

である。

「正直捨方便の法華経には「信を以て入ることを得」と云い雙林最後の涅槃経には「是の菩提の因は復無量なり」と雖も若し信心を説けば則ち已に撰尽す」等云々。夫れ仏道に入る根本は信をもて本とす五十二位の中には十信を本とす十信の位には信心初めなりたとひさとりなければども信心あらん者は鈍根も正見の者なりたとひさとりあるとも信心なき者は誹謗闡提の者なり⁽⁵⁴⁾」

法華経を受持することによって、情緒的な感性が高まる。心へのこの影響は重要である。慈悲を抱くためには、共感能力が不可欠である。他人の気持ち、そして言葉では表現されないようなメッセージを読みとる能力が必要となる。女性は、このことにおいては男性に勝る場合があるということを確認しなければならない⁽⁵⁵⁾。その意味において、法華経の女性観は画期的であり、他の仏典とは違い、女性について明快に述べている⁽⁵⁶⁾。ある菩薩が文殊師利菩薩に問うた。法華経の実践によって、衆生はすみやかに成仏できるのかと。文殊師利菩薩は、娑竭羅竜王の娘である竜女は、そのような功

力を得ることができたと答えた。そして慈愛を象徴する竜女の特質を説明した。

「辯才無礙べんさいむげにして、衆生を慈念すること、猶お赤子の如し。功德は具足して、心に念おもい口に演のぶることは、微妙広大にして、慈悲仁讓あり。志意は和雅にして、能く菩提に至いたり」⁽⁵⁷⁾

女性の成仏に懷疑的な昔からの考えを踏まえた舍利弗でさえも「人と非人とは、皆な遙かに彼の竜女の成仏して、普く時の会えの天人の為に法を説くを見て「心は大いに歡喜して」⁽⁵⁸⁾とあるように、「女人成仏を」認めたことを法華経では強調している。憍曇弥きょうどんみ「摩訶波闍波提比丘尼」も成仏することができたのである。⁽⁵⁹⁾

涅槃経の「貧女と恒河じやうがの譬え」「貧女が恒河にガンジス河で溺れそうになっても、一子を抱いたまま手を放さず、その慈念によって梵天に生まれたという話」⁽⁶⁰⁾に関して、日蓮は「一子とは法華経の信心了因の子なり」と云う。このように精神的充足の至高の境地を万人に広げる捉え方は、一部の聖職権主義者や仏教諸派を批判する。彼らは、僧院制度の中でしか成仏はできないとしていた

からである。⁽⁶¹⁾

3 「十字架のヨハネ」と

「法華経」における愛

十字架のヨハネの偉業は、様々な分野に及び、非常に幅広い。しかし、「愛」という基軸が、それらに統一感と一体感を与えている。霊的な道の経験の根底にあるのは、愛なのである。愛は推進力であり、同時に自己実現の至高の表現なのである。

十字架のヨハネの4冊の主著は『カルメル山登攀』『暗夜』『霊の賛歌』『愛の生ける炎』であるが、最後の2作品が最も重要とされる。本研究では『霊の賛歌』に特別に注目していきたい。1577年か1578年に、トレドの履足カルメル会のもとでの幽閉生活中に書き始め、1582年から1584年にバエサとグラナダで完成させたという。詩に註解を書き加える形式で書かれていた主著の中でも、『霊の賛歌』は最も後期のものとされる。『霊の賛歌』は、跣足カルメル会の修道会仲間であったベアス修道院院長アナ・デ・ヘススの要

請で書かれた。初版は「ヨハネの死後」1627年にブリュッセルで発刊され、1630年、マドリードで決定版が少数数、出版される。『霊の賛歌』はもともと2種の版が存在するが、本研究では2番目のもの（B版）に注目している。その理由として、霊的变化の過程がより適切にまとめられており、さらに十字架のヨハネが最初に修道士を務めたカトリック修道会の跣足カルメル会が、こちらのほうを認めているからである。⁽⁶²⁾

ここでは、法華経の「慈悲」に類似する場合に特定して、十字架のヨハネの作品の中の「愛」を紹介したい。

3・1 霊的婚姻

法華経では、愛は父性愛、友愛、女性ならではの慈愛、そして信仰者の帰依と信心というかたちで表現されている。十字架のヨハネの作品中の愛の場合、夫婦間の愛を軸として展開される。そして、柱となる夫婦愛から派生する二義的な愛の隠喩は、実に興味深いニュアンスで表現されている。

十字架のヨハネの『霊の賛歌』の詩節のリズムは、

靈魂と神の愛の物語のクライマックスと呼応している。まず、愛する靈魂が傷つき、痛みによって前進する場面では、⁽⁶³⁾人間の精神の探求が表現される（第2歌から11歌）。愛人達の出会い（第12歌から16歌）、霊的婚約（第17歌から26歌）、霊的婚姻（第27歌から31歌）、愛人達の親密な生活（第32歌から34歌）、愛の延長の結婚（第35歌から39歌）と続く。奥の酒ぐら（第17「26」歌）、憧れの楽しい園（第27「22」歌）、愛の山と岡（第35「36」歌）、岩の高い洞穴（第36「37」歌）、箱舟（第33「34」歌）がこの詩歌の最も印象深い場面である。そのうち、酒ぐら・園・岩穴が最も重要な霊の完徳の絶頂の場面である。

『霊の賛歌』では構造的に、歌の順序と霊的旅程が一致している。最初に詩と註解から始まり、主だった特徴が紹介される（第1歌から2歌）。次に、愛する神との一致を激しく望む初心者が歩む霊的旅程の浄めの道が描かれる（第3歌から5歌）。続いて、進歩者の愛の焦慮の欲求や苦勞が描かれる（第6歌から11歌）。次に、過去の出来事が述べられると（第20歌から24歌）、合一の歩みが完成されたことによる霊的婚姻が描かれ（第15～19歌、

第27～28歌、第32～34歌、第35～38歌)、最後に霊の歩みを振り返り、(至福直観が描かれる(第39歌))。

愛の頂点へと続く、愛の道である。霊的な一致によって、神と靈魂が密接に結ばれる道である。この一致の基準は、キリストおよび至聖の三位一体と人間との愛である。愛は、三位一体の三つのペルソナをも一つにすることができる。神の「愛の火」は靈魂を「榮光を提供するために焼き尽くす」。「聖霊が靈魂の中で行う」楽しい愛の遊戯であり、生き生きとした創造性が刺激され、霊は永遠の生命に導き入れられる。⁽⁶⁶⁾このような一致においては、愛でないものは全て排除されるのである。⁽⁶⁷⁾愛に溢れる神は、人間の個性を損なうことなく、人間の変革による聖化のために、人間との一致を自在に成就するのである。⁽⁶⁸⁾

3・2 神化する愛の信仰

大乘仏教の宗教体験が智慧と慈悲に満ちているように、十字架のヨハネの作品において愛と知は、神の体験を表す神秘的な意味をもつ言葉であり、その体験に

は宗教体験と教義の実りある生き生きとした緊張関係がある。⁽⁶⁹⁾愛の一致によって、神は「超自然的知解」⁽⁷⁰⁾である光と愛を同時に与え、靈魂の本質に到達する。⁽⁷¹⁾愛は知よりも上位にあるため、神は知を超越し、理解しがたい。⁽⁷²⁾神との一致に最も適した方法⁽⁷³⁾である信仰によってのみ、神を知ることができる。しかし、信仰に進むことは、理性にとつての闇でもある。⁽⁷³⁾信仰は究極のところ、知解なき愛として描かれている。⁽⁷⁴⁾また、十字架のヨハネの思想から見れば、意志は知解に勝っており、さらに愛は知より勝っている。⁽⁷⁶⁾『霊の賛歌』では、神とのつながりを十分にわかっておらず、精神の探求を始めたばかりの人間の例を通して、知解なき愛は可能であることを示している。⁽⁷⁷⁾

人間の、愛する力としての意志の強さは問題ではない。三位一体の神が、愛を通して靈魂を導いているのである。

「正確なところ、神は靈魂の飛翔によって、いいかえれば、靈魂が神について有する知識によって、靈魂とお交わりになるのではなく、この知識から生じる愛に

よつてである。事実、愛は御父と御子とを一致させる結びであるが、同様、靈魂を神に一致させるのも愛である⁽⁷⁸⁾」

ともあれ、十字架のヨハネの宗教体験において、知性は愛に従属しているのと同時に、愛は知性に従属しているといえる⁽⁷⁹⁾。この意味において、前述の法華經の信仰に近いのである。仏性は、智慧であり同時に慈悲である。救済の信仰の本義は、人間が両者の創造的な関係を信じて、自らを解放することにある。

十字架のヨハネにとって、愛は三位一体の神の贈りものなのである。結婚のように、神と人間の間に互いに愛を構築する恵みなのであり、それは〔靈的婚姻による〕満ち足りた死後觀の側面を伴うものである⁽⁸⁰⁾。参与〔分有〕によつて、靈魂は神といえるようになる。また、靈魂における神の靈的生命は、本質、愛、欲望によつて發展するのである⁽⁸²⁾。また、神は理性的な存在および非理性的な存在の靈魂の本質に現存するのである⁽⁸³⁾。「神の御子なる聖言は、御父と聖靈とともに靈魂のいちばん奥深くに、本質により、現存により隠れ住んでいられると

いうことである。(…) 神は靈魂のうちに隠れておいでになる」のである⁽⁸⁴⁾。十字架のヨハネは、靈魂における神の現存には3つの様式があると明かす。すなわち、本質的現存、恵みによる現存、愛の働きによる靈的現存である⁽⁸⁵⁾。最後のものは愛の結合によつて実現する。そして靈魂に、神の足跡^{みあと}が残されているがゆえに、靈魂は神との一致を求めるのである。『靈の賛歌』において、神の足跡^{みあと}は、愛の傷手^{いたで}、あるいは、神の不在⁽⁸⁶⁾の経験につながるものとされている⁽⁸⁸⁾。

「ここで靈魂は三つの苦境を示す。すなわち、病氣^{やまい}、苦惱、死、である。事実、ある程度の完全な愛をもつて神を愛する靈魂は、神の不在を三つの様式で苦しむ。つまり靈魂はその三能力、知性、意志、記憶において苦しむのである。知性については病氣といっている、それは神を見ないからであり、神は、(…) 知性の健康であられるからである。意志については苦惱といっている。それは神を所有しないからであつて、(…) 神は意志の清涼であり、愉悅であられる。記憶については死といっている。なぜなら、神を見るといふ知性の宝

のすべてと、神を所有するという意志の愉快をことごとく欠いていることを思い出し、また一方、この世のさまざまな危険や罪の機会に常にさらされていて、神を失うことが大いに可能であることを考えるとき記憶において死のような感じに苦しむからである。というのも、(…) 靈魂の生命である神の確實完全な所有を欠いているのを見るからである」⁽⁸⁹⁾

愛が増大すると、「愛なる神の」不在を苦しむ苦痛も増大するのである。⁽⁹⁰⁾ そしてこの苦悩は、天国の愛に達し、これが神の恵みであることを理解するまで消えることはないのである。⁽⁹¹⁾ このような愛の不在による苦悩は、神の愛が現存することによって癒される。つまり同種療法（ホメオパシー）なのである。⁽⁹²⁾ しかし、健康を求めなければならぬのは人間自身である。そのため、人間の靈魂の意志と愛の強さによって、神は愛を捧げるのである。

「神は、もっぱら靈魂の意志と愛とに準じて、これに恵みと愛を注がれるということである。それで、真に愛する人は自分のうちに、この炎が決して欠けること

がないようにしなければならない。そのようにすれば、かれは——もしも、こういうことが許されるとすれば——神をして、かれをより多く愛させ、かれの靈魂内で、より多く楽しむように、おさせするのである」⁽⁹³⁾

愛人の不在を嘆く病氣・苦悩・死という靈魂の三つの苦境と、ガウタマ・ブッダとなるシッダールタが実人生で経験した生老病死という四苦との類似性は、非常に興味深い。また、キリスト教の靈的目標の達成において人間の解放がなければ神の恩恵は実現しないということと、「大乘仏教において」瞑想と信心がなければ悟りはないという類似も興味深いものである。

十字架のヨハネは、靈的婚姻において靈魂内に生じる栄光の照明に言及している。⁽⁹⁴⁾ 結婚の前に、靈的婚約が交わされる。この状態ではもはや、欲望に操られる低い面が靈魂を悩ませることはない。靈的婚約は、愛人の恵みの存在によって達する段階なのである。「あのかたは また、あけぼのがたちそめるころの静かな夜」〔靈の賛歌〕第14・15歌〕は神の聖なる影と足跡なのであり、靈は神的光へと引き上げられる。「この知識は

すでにいったとおり、明るいものではなく、あけぼのの光がさしそめるところの夜のような暗さを伴っている。れいめいが近づくころの夜は、すっかり暗くもなく、すっかり明るくもなく、いわゆる明暗の中間にある⁽⁹⁵⁾。ここで靈魂の状況の多様性は、菩薩の多様性にも似ている。

靈的婚約の状態に達すると、靈魂は感覺的部分において静けさと智慧を味わい、もはや愛人の不在の苦しみや不安と煩悶に悩まされることはなくなる⁽⁹⁶⁾。靈魂と神の一致による靈的婚姻に達するためには、靈魂は純潔でなければならぬ⁽⁹⁷⁾、唯一の孤独の愛の静けさを確立していなければならない⁽⁹⁸⁾。この状態においては、愛が安定しているのである。「愛の一致のわががひとたびしとげられると、靈魂は愛によって動かされるようになる⁽⁹⁹⁾」のは、靈魂の三つの能力、すなわち記憶、知性、意志が神化へと導かれるからである⁽¹⁰⁰⁾。ひとたび靈的婚姻の状態に導かれたら、常にその状態にとどまる⁽¹⁰¹⁾。その状態はキリストにおける人性と神性との三位一体的結合に似ている⁽¹⁰²⁾。

神が「靈魂を」変容へと導くのである⁽¹⁰³⁾。この変容の過程において、靈魂の本質が大切にされ、「神との」栄光の一致が表されてくる⁽¹⁰⁴⁾。この経験によって、靈魂は至高の体験をすることになる⁽¹⁰⁵⁾。理解せずして理解する、すなわち神秘神学の領域である⁽¹⁰⁶⁾。世俗的知識は知識というよりもむしろ無知⁽¹⁰⁷⁾なのである。そのため、「この靈魂はすっかり無邪気になって悪を知らず、またどこにも悪を見出さない。かれは非常に悪いことを目で見耳で聞いてもそれが悪であることを理解しないであろう。なぜなら、悪の習性を、もはやもつていないので、悪と判断するよすががないのである。神はかれから、不完全な習性と無知（罪の悪はそのうちにはいる）をとり去って、真の上知の完全な習性をもって、それにおかえになったから」。さらに、「精神のこの神化、この神における高揚によって、靈魂は恍惚となり、愛のうちにのみこまれ、あたかも、まったく神と化すので、何にもあれ、世俗のことに留意することができない。靈魂はすべてのものに対して、己自身に対してさえ、無関係なもの、存在しないものようになり、愛のう

ちに、すっかり溶けこんで、愛に化す⁽¹⁰⁷⁾。靈的婚姻において、神は自ら、靈魂の愛の捕虜となる⁽¹⁰⁸⁾。神は、ご自身に対する愛のように靈魂を愛するのである⁽¹⁰⁹⁾。神は、人間の愛に勝る愛で靈魂を崇めるかのように愛されるのである。

「この内的一致において、神は靈魂とあまりにも愛深くお交わりになるので、たとえ母親がどんなに愛深くその子供を愛撫しようとも、また、兄弟や友人の愛がどれほどやさしくとも、これほど真実な愛にはとても比べられない。広大無辺の御父が、この謙遜な愛深い靈魂を愛撫し、高めるときのやさしさ、誠実さは、ああなたとふしぎなことだろう。それは、まったく恐れと驚嘆に価する。神は靈魂を偉大なものにするために、まるでご自分はしもべであり、靈魂は女王であるかのように、靈魂に服従なさる。また、靈魂を喜ばせるためにみ心をつかいたもうこと、あたかも、ご自分はいで、靈魂がご自分の神であるかのような観がある⁽¹¹⁰⁾」

靈魂の道における神の意志は、愛の同等性である⁽¹¹¹⁾。愛を完全なものに高めることである⁽¹¹²⁾。「そこまで高まれば、

神と靈魂の」一致は不可逆的になるので、靈魂と神の行動は同じであり、靈魂は何一つ神なしで行うことはない⁽¹¹³⁾。実に無私無欲の行動なのである⁽¹¹⁴⁾。この状況において、様々な靈的な交わりが行われ⁽¹¹⁵⁾、靈魂の素晴らしい美德や能力が現われ⁽¹¹⁶⁾、苦悩のない欲望が現われる⁽¹¹⁷⁾。恐怖は消えて平和が訪れ⁽¹¹⁸⁾、他の靈魂における神の恩恵を知る力がそなわってくる⁽¹¹⁹⁾。例えば、優しき、愛の訪れ、そして溢れる慈悲。靈魂は力に頼ることなく、愛に生きるのである⁽¹²⁰⁾。法華経でも描かれている仏教における波羅蜜「菩薩の実践徳目」あるいは菩薩の神通力との類似を忘れてはならない。すなわち布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧・方便「種々の方法で衆生を救う」・願「修行完成への誓願」・神力「障礙を破る力・思索と行動の力」・智「万法の実相を知る」などの波羅蜜である。

十字架のヨハネが説く「神と靈魂の一致」において参与(分有)するこの崇高な存在⁽²¹⁾、すなわち神の養子「神の実子であるイエスに対して、神への信仰により神と一体になる」や神の影というものは、悟りの境地や仏性に類似している。神の愛は、創造と救済の愛の恵みを通して、

常に現存する。しかし人間は、その愛を認識できない。認識した時にはじめて、それが命の中で開花するのである。仏性も常に現存する。しかし、無明によって、万人の内面に存在するこの光を自覚することができないのである。

十字架のヨハネは、聖職者の位階組織によって苦しめられ、異端審問官から疑われていた。ゆえに彼は、自著の正統性や神秘観の表現に注意を払わなければならなかった。その氣遣いは、彼の表現のバランス感覚あるいは自己の体験を述べる際の表現に示されている。

キリスト教における他の神秘主義の流れにおいても、人間の内面の光の存在に注目した。トルストイも「神の国は汝等の衷うちにあり」と確言し、クエーカー（キリスト友会）の創始者ジョージ・フォックスも同様であった。⁽¹²³⁾

十字架のヨハネが示す神と靈魂の愛による結合において、人間以外の生物は除外されてしまふかに見えるかもしれない。しかし、愛によって三位一体の神（3つのペルソナをもつ神）と結合するのと同様に、人間は創造された宇宙と結合している。⁽¹²⁴⁾ 十字架のヨハネの精神

性は、聖フランシスコの思想と完全に一致するところである。すなわち、靈魂が神と結ばれ完全に一致した時、否定と靈的浄化の過程では拒絶されたところの被造物の世界を想起するのである。この靈的成長のプロセスは、十字架のヨハネの主著中の二大作『カルメル山登攀』と『暗夜』に描かれている。

このようなキリスト教思想は、20世紀のほぼ終わりになるまで、覆い隠され、疎外され、沈黙を強いられていた。その理由を分析したならば、長く複雑なことになる、きつと論争を引き起こすであろう。キリスト教を単なる教義・道徳・制度に単純化させるのではなく、時期と場所は違うにせよ、創始者や靈的指導者らの神秘的体験を通して表わすことが可能であるということ⁽¹²⁵⁾を明確にする必要がある。

うわべだけの安易な折衷主義やカムフラージュされた排他主義に陥ることなく、キリスト教は仏教と明らかに近いと言いうる。この事実は、正義と平和のより良い社会の構築へと手を携えて邁進できるといふ希望を人類に与えるであろう。この二つの宗教を近づける

ことに、本研究が貢献できれば、何よりの幸いである。

注

訳注は本文中に「」として挿入した。原文の段落替えは訳文では適宜、改変した。

原注では、法華経の引用は、*The Lotus Sutra*, translated by Burton Watson (New York, Columbia University Press, 1993) から、また日蓮の引用は *Los escritos de Nichiren Daishonin* (Soka Gakkai, Alemania, 2008) から行われ、そのページ数が示されているが、この邦訳の注記は、それぞれ『妙法蓮華経並開結』（創価学会発行、2002）、「日蓮大聖人御書全集」（創価学会発行、1952）から引用し、そのページ数を示した。前者は『法華経』、後者は『御書』と略記した。また原注の一部を省略した。

- (1) 「仏は悉く是れを知しめし已って 諸の縁譬喩言辞方便力を以て 一切をして歓喜せしめたまう 或は修多羅伽陀及び本事 本生未曾有を説き 亦た因縁譬喩並びに祇夜 優波提舍経を説きたまう」(方便品第二、「法華経」127頁)
- (2) F. Torradefort, *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego - Étude de mystique comparée de la Bhagavat-Gita et de Jean de la Croix*, (Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1995), p.947を参照(筆者の博士論文。Julien Ries, Maria Cobi共監修。筆者はまだこの研究を終結させてない)。
- (3) 中国語では *Miao-fa lien-hua ching*。日本語では *Myōhō-ryōge-kyō* (妙法蓮華経) あるいは *Hoke-kyō* (法華経)。19世紀頃から法華経のサンスクリット写本が複数発見されており、発見場所によってネパール本、ギリギツト本(カシミール本)、中央アジア本に大別される。最も重要で広範に流布した訳は、中央アジア亀茲出身の鳩摩羅什が406年に完成させた漢訳であるとされる。
- (4) 「而れども仏さまさまの難をまぬかれて御年七十二歳、仏法を説き始められて四十二年と申せしに・中天竺・王舎城の丑寅・耆闍崛山と申す山にして、法華経を説き始められて八年まで説かせ給いて、東天竺俱尸那城・跋提河の辺にして御年八十と申せし、二月十五日の夜半に御涅槃に入らせ給いき、而りといへども御悟りをば法華経と説きをかせ給へば・此の経の文字は即釈迦如来の御魂なり」『御書』1346頁)
- (5) Louis-Frédéric, *Dictionnaire de la Civilisation Indienne*, (Aylesbury, Robert Laffont, 1987), p.679
- (6) Margaret Stutley and James Stutley, *Dizionario dell'Induismo*, (Roma, Ubaldini, 1980), p.314
- (7) Joel P. Brereton, "Lotus", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, (New York, MacMillan Publishing), v.9, p.28
- (8) 同書 pp.29-30
- (9) 「仏に護念せらるるを説きたまう」(序品第一、「法華経」75〜76頁)を参照。

- (10) Stephan Schuhmacher and Curt Woerner (ed.), *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*, (Boston, Shambhala, 1994), pp.206-207
- (11) 仏の説法が行われた場所は、靈鷲山（前靈鷲山会）、宝塔（虚空会）、そして再び靈鷲山（後靈鷲山会）である。仏は参集した大衆を虚空中に連れて行くのである。そのため二処三会という。前靈鷲山会は法華経見宝塔品十一の途中まで、虚空会は囑累品第二十二まで、後靈鷲山会は薬王菩薩本事品第二十三から最後までとなる。
- (12) 前掲 *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*, p.329
- (13) 同書 pp.277-278
- (14) 同書 pp.39-40
- (15) 「諸仏の本誓願は 我が行ずる所の仏道を普く衆生をして亦た同じく此の道を得しめんと欲す」（方便品第二、「法華経」138頁）
- (16) 「爾前の秋冬の草木の如くなる九界の衆生・法華経の妙の一字の春夏の日輪にあひたてまつりて菩提心の華さき成仏往生の菓なる」（『御書』944頁）、「我が身にも・さもやと・うちをばうる事は二乗作仏・久遠実成なるべし」（『御書』191頁）
- (17) 仏法の三身説は仏の三種の身のこと。法身以外に報身と応身がある。報身は、真理を証得する仏身の栄光「修行の因行」と、真理を体得した仏身の至福の喜ぶ「修行の果報」をいう。応身は、苦しむ衆生を救済するために応現する仏身の働きをいう。キリスト論におけるイエスの信仰と歴史的存在としてのイエスキリストとの類似点を見出すことは容易である。
- (18) 漢訳と日本語訳とは法華経の各章の番号に題名が連なる。（鳩摩羅什訳の）法華経は（木の軸に巻いた巻物）8巻から成り、それぞれの巻に3つないし4つの章が収められている。通常、法華経は開経である無量義経と結経である普賢経とともに一組で扱われる。これを天台大師は法華三部経と呼んだ。
- (19) 「故に伝教大師釈して云く「今経は譬喩多しと雖も大喩は是れ七喩なり此の七喩は即ち法体・法体は即ち譬喩なり、故に譬喩の外に法体無く法体の外に譬喩無し、但し法体とは法性の理体なり譬喩とは即ち妙法の事相の体なり事相即理体なり理体即事相なり故に法譬一体とは云うなり、是を以て論文山家の釈に皆蓮華を釈するには法譬並べ挙ぐ」等云云」（『御書』516頁）
- (20) 『禁書目録』(Index Librorum Prohibitorum) は、道徳的に間違った。内容の本が読まれ流布することを避けるために（ローマカトリック教会の）検邪聖省によって作成された。執筆活動を行う人々の自己抑止力を促した。
- (21) 異端審問所の監察官（異端審問官）でもあった。
- (22) G. Villoslada, *Historia de la Iglesia en España*, (Madrid, BAC, 1980), v. III-2, p.276

- (23) E. Vilanova, *Historia de la teologia cristiana v. II Pre-reforma, reformes, contrareforma*. (Barcelona, Herder, 1986), p.457
- (24) Melquiades Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*. (Madrid, BAC, 1977), v. II, p.111
- (25) Melquiades Andrés Martín, *Los recogidos - Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, (Madrid, FUE, 1975), p.815 及び A. L. Cliveli, *Introducción a la mística española*, (Madrid, Cátedra, 1974), pp. 150-151, 169-170
- (26) 前掲 *Historia de la teología cristiana v. II Pre-reforma, reformes, contrareforma*, p.459
- (27) 年齢は離れていたが「ヨハネが27年後に誕生」、テレジアは十字架のヨハネを自らの「靈魂の父」と尊敬した。
- (28) 『靈の賛歌』28など。十字架の聖ヨハネ『靈の賛歌』、ドン・ボスコ社、2008などを参照。
- (29) 方便品第二、『法華経』138頁・1行など
- (30) 方便品第二、『法華経』124頁・7〜11行、139頁11行〜143頁5行
- (31) 序品第一、『法華経』105頁
- (32) 方便品第二、『法華経』133頁
- (33) 方便品第二、『法華経』121〜2頁。「ジャイナ教が教祖の死後、依るべき典拠がなかったために分裂してしまったことから、釈尊はシャーリプトラ(舍利弗)に命じて、仏教教団の教義を集成するようにさせていた、ともいわれています」(池田大作『私の仏教観』、第三文明社、1995、19頁)を参照。
- (34) 方便品第二、『法華経』122頁
- (35) 方便品第二、『法華経』138頁
- (36) 方便品第二、『法華経』121頁
- (37) 譬喩品第三、『法華経』194頁3〜12行
- (38) 譬喩品第三、『法華経』172頁
- (39) 譬喩品第三、『法華経』172頁1行〜175頁3行
- (40) 譬喩品第三、『法華経』190頁12行〜191頁2行
- (41) 信解品第四、『法華経』210頁4行〜223頁10行
- (42) 信解品第四、『法華経』221〜3頁
- (43) Mikio Matsuka, *The Buddhist Concept of the Human Being: From the Viewpoint of the Philosophy of the Soka Gakkai, The Journal of Oriental Studies*, v.15, December 2005, p.52 (松岡幹夫「仏教の人間観——創価思想の視点から」『東洋学術研究』第43巻第2号、50頁)を参照。
- (44) 化城喩品第七、『法華経』321頁
- (45) 五百弟子受記品第八、『法華経』338〜9頁
- (46) 妙莊嚴王本事品第二十七、『法華経』661〜2頁
- (47) 信解品第四、『法華経』220頁
- (48) 化城喩品第七、『法華経』289頁2〜4行
- (49) 安樂行品第十四、『法華経』436頁
- (50) 藥草喩品第五、『法華経』243〜4頁
- (51) 分別功德品第十七、『法華経』503〜5頁
- (52) 譬喩品第三、『法華経』197〜8頁
- (53) 法師品第十、『法華経』355〜6頁

- (54) 『御書』 940頁
- (55) ダニエル・ゴールマン『EQ ころころの知能指数』土屋京子訳、講談社、2001、237頁を参照。
- (56) 『御書』 1348頁
- (57) 提婆達多品第十二、『法華経』 406頁
- (58) 提婆達多品第十二、『法華経』 410頁
- (59) 勸持品第十三、『法華経』 412〜4頁
- (60) 『御書』 233頁。
- (61) 分別功德品第十七、『法華経』 508〜10頁
- (62) 『靈の賛歌』のB版については、教義的な矛盾が認められることから、フランスの評釈者の(ジャン・バリュジとモレル等が真正性を疑っている。論拠として3つの理由があげられる。第一に、3つの靈的成長の段階(伝統的三分法)において、初心者、進歩者、完徳者という初作(A版)の聖人ヨハネの表現と一致しないということ。第二に、靈的婚約と靈的婚姻の順序がB版では変わっているということ。第三に、最後の5つの歌の註解の相違点である。すなわちA版ではこの世について、B版はあの世(死後あるいは終末)についての区分原理が明言されていることである。その他の評釈者は、著者の十字架のヨハネ自身の熟考や新体験に基づく進化の表れであると考える。また、天国に到らずして靈的頂点を描いたため、異端審問への懸念の表れであることも確かといえる。この論議は、特に神秘神学の専門家の間で、続けられるべきである。

- (63) 「どこにお隠れになったのですか? / 愛するかたよ、私をとり残して、嘆くにまかせて: / 私を傷つけておいて、鹿のように、/ あなたは逃げてしまわれまして。 / 呼びながら私はあなたを追って出てゆきました。 / でも、あなたは、もう、いらっしやらなかった」(「靈魂と天の花むことの間にかわされる歌」、前掲『靈の賛歌』19頁)
- (64) 『愛の生ける炎』2、1。十字架のヨハネ『愛の生ける炎』、ドン・ボスコ社、1992、60頁
- (65) 『愛の生ける炎』2、5。同書64頁
- (66) 『愛の生ける炎』3、10。同書113頁
- (67) 『愛の生ける炎』1、30。同書47頁
- (68) 前掲博士論文 *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego*, p.616
- (69) 同 p.623
- (70) 「ああ、あなたは言うだろう、もし理性が明白に理解することがなければ、意志は無為であり愛さないであろう、と。そして、これは靈的な道においては常に避けなければならないことである、と。その理由は、意志が理性のわかることしか愛せないからだ、と。それは本当である。殊に靈魂の自然的働きや行為においては、意志は理性が明白に知っていることしか愛さないけれども、今私たちが話している観想においては、前述のように、神がその観想を通じてご自分の方から靈魂に注ぎ入れてくださるので、靈魂は明白な知識を持

つことも、また知的な行為をすることも必要ではない。なぜなら、ただ一つの行為において、神は靈魂に光と愛とを同時に与えになっておられるからで、これは愛にみちた超自然的知解であり、それは事物を暖める熱い光のようなものだと言うことができる。なぜなら、この光は同時に熱愛する光だからである。しかしこの光は理性にとつてはもうろうとして暗黒である。それは観想の光であり、聖ディオニジオ（ディオニシウス）が言っているように、理性に対する闇の光線だからである。それで意志の中の愛もまた、理性の中の知識と同じ状態のものである。神が理性の中に注ぎ入れられる知識が、全部的で暗いもので、なら明白な知解をもたらさないように、意志もまた理性によつて示されたならかか明白な対象を、愛することなしに全部的に愛する。神は光である愛である。それゆえ、靈魂とお交わりになる時、理性と意志との二つの能力を、知識と愛によつて同時に形成されるのである。そしてこの世においては、神は可知的な御者ではないのだから、前述のように知識は暗黒である。同様に意志の中の愛も暗黒である。もつともこの交わりにおいて、神はこれら二つの能力のうち、一方に他方よりより多く御自身を交流し、より多くこれを傷つけるといふことがありうる。というのは、ある場合には愛よりも知識が多く感じられ、他の場合には知識よりも愛が多く感じられるからである。またある場合には、すべてが知識で

あつて愛が少しも感じられず、またある時はすべてが愛であつて、知識が少しも感じられないことがあるからである。こういうわけで、靈魂が理性をもつて自然的行為を行なう場合、理解しないで愛することはできないけれども、今私たちが述べているように、その靈魂において神が働かれ注がれる場合には全く違ふ。なぜなら神は、一つの能力に交流し、他の能力には交流しないことがおできになるからである。それで理性が何も理解しなくても、神はその愛熱の接触によつて意志を燃え上がらせることがおできになる。それはちょうど人が火を見なくても、火によつて暖められるのと同様である」（『愛の生ける炎』3、49。前掲『愛の生ける炎』、149～151頁）

(71) 『靈の賛歌』B 14・15、12～16。前掲『靈の賛歌』160～4頁。

(72) 『靈の賛歌』B はしがき、1・26、3～4・13。前掲『靈の賛歌』16頁など。

(73) 『愛の生ける炎』3、38・46・48。前掲『愛の生ける炎』148頁など、およびK. Wojtyła, *La foi selon Saint Jean de la Croix* (Paris, Cerf, 1980), pp. 183-190を参照。

(74) 「われわれは理解することなく神を愛します」（前掲『愛の生ける炎』17頁）。タルソスのパウロの「コリントの信徒への手紙」に込められた意味である（「コリントの信徒への手紙一」13章）。

(75) 『愛の生ける炎』3、50。前掲『愛の生ける炎』15

1頁。

- (76) 前掲博士論文631〜2頁、および『霊の賛歌』B 26、8・27、5。前掲『霊の賛歌』260・271頁。
- (77) 前掲 *Los recogidos - Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, p.643, pp.648-649。お よび José de Jesús Nazareno, *Conocimiento y amor en la contemplación según San Juan de la Cruz*, (Revista de Espiritualidad, 8, 1949), pp.71-76。
- (78) 『霊の賛歌』B 13、11・B 26。前掲『霊の賛歌』147頁、および『暗夜』(II 12、5・7・II 13、3)の「ここで結び合わされる二つの能力の、すなわち、悟性と意志という二つの能力の、一致を伴った この愛の燃焼は、霊魂にとつては偉大な富であり喜びである。なぜなら、それは神性の、ある種の接触であり、霊魂が待望している愛の一致の完成への 第一歩だからである」(十字架の聖ヨハネ『暗夜』、ドン・ボスコ社、2002、207頁)を参照。
- (79) 『霊の賛歌』B 38、5。前掲『霊の賛歌』356〜7頁。
- (80) 十字架のヨハネのロマンセ「詩作品」では、人間の愛と三位一体の神の愛との関係は明確である。「初めに言があった (In principio erat Verbum)」(ヨハネによる福音書」1・1)『S. Juan de la Cruz, *Obras completas* (Bungos, Monte Carmelo, 1982), p.31
- (81) 「以後霊魂は彼と一つになり、ある意味で参与によつ

- て神となっている。この変化は来世におけるほどの完全さには達しえないとしても、すでに言ったように、霊魂は神の影のようなものとなる。そのように、霊魂はこの本質的变化によつて神の影となっているので、神ご自身が霊魂に行なわれることを、それと同じ様態で、霊魂は神を通じて神において行なうのである。両者の意志は一つであり、したがって、神の働きと霊魂の働きとは一つである。そこで神は、自由で慈悲深い意志をもつてご自身を霊魂に与えられるので、霊魂もその意志が自由で寛大であればあるほどそれだけ神と一致し、神ご自身を神に献げる。これは神に対する霊魂の真に完全な贈りものである。その時、霊魂は神が真に自分のものであること、神ご自身をお与えになつたその恩恵によつて、神の養子として、世襲的な所有と権利をもつて神を所有していることを認める。このように神が自分のものとなられたからには、自分の欲するままに誰にでも与えたり譲つたりすることができ。こうして霊魂はそれを愛する方に献げる。愛する方とは、霊魂にご自身を与えられた神ご自身のこと、それをもつて霊魂は、神に対する負債を全部返済する。なぜなら、霊魂が神から受けたものをそっくり、よるこんで神に献げるのであるから」(『愛の生ける炎』3、78。前掲『愛の生ける炎』180頁)
- (82) 「霊魂は、自分が生かしている肉体のうちにおいてよりも、いっそう多く、愛の対象であるもののうちに生

- きているということ、知らねばならない。それは、
 靈魂は肉体から生命をえているのではなく、かえって
 肉体に生命を与えているのであり、そして靈魂自身は、
 愛によつて、自分の愛するものうちに生きてい
 るからである。とはいへ、神を愛する靈魂を、その愛の対
 象なる神のうちに生かしているこの愛の生命のほかに、
 靈魂は、また、他のすべての被造物と同様に、自
 分の基本的かつ自然的生命を神からえている」(『靈の
 賛歌』B 8、3。前掲『靈の賛歌』100～1頁)
- (83) 『靈の賛歌』B 1、3～4・6～11・11、2およびB 5、
 1・3～4・7、1。同書44頁、117～128頁など。
- (84) 『靈の賛歌』B 1、6～9。同書47頁
- (85) 『靈の賛歌』B 11、3。同書118頁
- (86) 『靈の賛歌』B 25、4・8。同書247頁などを参照。「神
 は奥の酒蔵に現存する(『靈の賛歌』B 26、1・3～5)、
 同書254頁
- (87) 『靈の賛歌』B 1、17・19。同書56～58頁。「それは靈
 魂を自分自身から出して、神のなかにはいらせてくれ
 るから」(『靈の賛歌』B 1、19)、同書58頁
- (88) 『靈の賛歌』B 1、21～22。同書59～61頁
- (89) 『靈の賛歌』B 2、6。同書66頁
- (90) 『靈の賛歌』B 6、2・4・7、1～5。同書93～94
 頁などを参照。十字架のヨハネは、愛人の不在のため
 に苦しむ三つの様式があると推論する。その第一は負
 傷、第二は深傷、第三に一種の死苦。「靈魂は、愛が

自分を殺し、自分を愛に変化させて、愛の生命に生か
 せるまでは、いわば死につつ生きている。そして、こ
 の愛による死は、神性についての至高の知識が靈魂に
 触れることによつて生じる」

(91) 「それゆえ神が、この世で、ある靈魂にお与えになる
 きわめて大きな恵みの一つは、神については完全に理
 解し、感じることは不可能なのだ、はっきりわかる
 ほど、神の崇高さを明らかに悟らせ、かつ感じさせる
 ことである。なぜなら、これは天国で神を見る者らの
 様式に、いくらか似ているから。天国では、神をより
 よく知る者ほど、自分にはまだ知るべきことが無限に
 残されていることを、はつきり悟る。これに反して、
 神をより少なく見る者らは、まだ見ずに残されている
 ことを、多く見る者のように、はつきり悟らないので
 ある。このことは、経験がない者には完全に理解でき
 ないだろうと私は思う。しかし、これを経験する靈魂
 は、自分が強く感じているものが、やはり自分にとつ
 て未知のこととして残されているのをわかるので、そ
 れを、私の知らぬ何かしらと呼ぶのである。なぜなら、
 理解できないことはいふこともできない。前述のよう
 に、感じることはできて、それで、靈魂は、被造物が、
 ただ口ごもるばかりだという。かれらは完全に知らせ
 ることができないから。口ごもる(かたことをいう)
 とは幼児の話し方で、幼児はいふべきことを正確にい
 い表わすことも、また、わからせることもできない」

〔『霊の賛歌』B 7、9～10。同書97～98頁）を参照。

- (92) 「愛の病気が、ここで靈魂がいつているように、愛人が来てくれて、その慕わしい顔を見せてくれるように、愛人ければ、なおらぬわけは、それが他の病気とは異なる性質のものであるため、その治療法も当然、異なるからである。普通の病気の場合には、正当な哲学によると、相反に相反をもつていやされるのであるが、愛は、愛に適合したもによつて、いやされるのである。そのわけは、靈魂の健康は神の愛だからである。したがつて、靈魂が完全な愛を有しないとき、完全な健康をもつていない。靈魂は病気である。なぜなら、病気とは健康の欠如にほかならないから。それで、靈魂の愛の度合いがゼロなら、その靈魂は死んでいるのである。もしも、いくらかの度合の愛があれば、たとえそれが、わずかであつても、靈魂は生きてゐる。しかし、きわめて弱く病弱である。わずかな愛しかもつていないのだから。愛が増せば、健康はよくなつてゆく。そして完全な愛を有するようになれば、その健康も完全となるであろう。さて、愛は、愛人同志を一致させ、同等にし、一方が他方に相互に変化されるに至るまでは、完全なものとはいわれないということを知らねばならない。そして、そのときはじめて、愛は完全な健康に達するのである」〔『霊の賛歌』B 11、11～12。同書126～7頁）を参照。

(93) 『霊の賛歌』B 13、12。同書148頁。また同B 16、

11・B 14・15、29も参照。

- (94) 十字架のヨハネは、言葉に表わせないほどの靈魂内の照明について説明する。「さて、靈魂が、絶えず楽しんでゐる神の抱擁が、ときとして靈魂内に生じる光栄の照明について語ろうとすると、それをいくらかでも、わからせるようなことは何もいえないことを感じる。この照明とは神が靈魂のほうにお向きになること、とてもいおうか、それによつて神は、靈魂内におおきになつた富と愉悅の深淵を靈魂に見せ、かつ、楽しんでくださるのである。それは、あたかも、太陽が、大海を、さんさんと照りつけて深底のくぼみや洞穴までも照らし出すのにも似ている。そのとき、真珠とか、黄金やその他の貴金属のきわめて豊富な鉱脈が、あらわにされる。同様、靈魂の花むこなる神的太陽も、その花よめのほうに向き、彼女がもつている宝を明るみに出されるので、天使たちさえ感嘆のあまり、雅歌にしるされているように叫んでいう。(…)もう何ものも、彼女に触れることはできず、彼女を悩ますこともない。なぜなら、彼女は、造られたいっさいのものから解放されて神のうちに深くはいり、この地上の条件、状態が許すかぎり完全な平安を享有し、純粋な風味を味わい、まったく愉悅を楽しんでいるのであるから」〔『霊の賛歌』B 20・21、14～15。同書218～9頁）を参照。
- (95) 『霊の賛歌』B 14・15、2以下。同書150～175頁

(96) 『霊の賛歌』 B 14、15、30。同書174頁

(97) 『霊の賛歌』 B 20、21、1、2。同書205、7頁

(98) 神と一致した靈魂の孤独のことである。「もはや他の媒介も指導者も要しなくなる」(『霊の賛歌』B 35、1。同書328、9頁)を参照。

(99) 『霊の賛歌』 B 16、11。同書184頁

(100) 『霊の賛歌』 B 20、21、4。同書209頁

(101) 『霊の賛歌』 B 26、11。同書261頁

(102) 『霊の賛歌』 B 37、3。同書346頁

(103) 『霊の賛歌』 B 39、3、6。同書362、6頁

(104) 「それというのもこの愛の糸が両者、すなわち、神と靈魂とをあまりにも強く捉えて結合させるため、かれらは変化され、愛によって一とされてしまうからである。もちろん本質において、かれらは異なるけれども、光栄と様相においては、靈魂は神であるかのように、神は靈魂であるかのように見える」(『霊の賛歌』B 31、1。同書301頁)を参照。

(105) 『霊の賛歌』の詩に基づくと、靈魂がしなければならぬことは、自己認識の修行であり、被造物についての考察や認識であり、それらの造り主なる愛人の認識への歩みである(B 4、1、3。同書78、80頁)を参照。靈魂が通る道程については、B 22、3(同書224、6頁)を参照。

(106) 「神秘神学」。『霊の賛歌』 B 39、12(同書370頁)を参照。

(107) 『霊の賛歌』 B 26、13、14。同書262、4頁

(108) 「愛の力と激しさは実に大いなるものである。神ご自身を捕えて、しばつてしまいうくらいだから。愛する靈魂は幸である。自分の望むこと全てに服する捕虜として神を所有しているのだから。神は実にこのような性質をもっている。すなわち人が愛によって神を捕えることを知っているなら、その人はなんでも自分が望むとおりのことを神に行なわせるようになるのだ。しかし、他の方法をもつては、たとえ極端なことをしようとも、神に語ることも、神に対して何ひとつすることもできない。しかるに愛をもつてすれば、ひとすじの髪の毛で神をしばることができらるだろう」(『霊の賛歌』B 32、1。同書308、9頁)を参照。

(109) 「神はご自分以外に何も愛されないように、何ものもご自分以下にお愛しになることはない。それはすべてをご自分のために愛され、ご自分に対する愛が、すべての最後の理由であるから。したがって神は被造物を被造物自身のゆえに愛されるのではない。それで神が靈魂をお愛しになるとは、これをいわば、ご自分と同等なものとなして、ご自分のうちにお入れになることである。それで、神は靈魂をご自分を愛されるその同じ愛をもつて、ご自分のうちで、ご自分とともにお愛しになるのである」(『霊の賛歌』B 32、6。同書313頁)を参照。

(110) 『霊の賛歌』 B 27、1。同書268頁

- (111) 『霊の賛歌』 B 28、1。同書275〜6頁
- (112) 『霊の賛歌』 B 9、7。同書108〜9頁
- (113) 『霊の賛歌』 B 37、6。同書349頁
- (114) 『霊の賛歌』 B 29、3。同書283〜4頁
- (115) 『霊の賛歌』 B 23、1。同書230〜1頁
- (116) 『霊の賛歌』 B 24、5〜7。同書239〜42頁
- (117) 『霊の賛歌』 B 20、21。同書215〜6頁
- (118) 『霊の賛歌』 B 24、8。同書242〜3頁
- (119) 『霊の賛歌』 B 25、1〜2。同書244〜6頁
- (120) 『霊の賛歌』 B 11、10。同書124〜6頁
- (121) 『霊の賛歌』 B 36、5。同書338〜9頁
- (122) レフ・トルストイ『神の国は汝等の衷にあり』、北御門二郎訳、冬樹社、1973
- (123) *The Journal of George Fox*. John L. Nickalls, ed., Religious Society of Friends, Philadelphia, 1997, pp.8
- (124) 「神には、霊魂の中での、自分の目覚めを感じさせる多くのなざり方がある。それらをみな語ろうとすればきりがないだろう。しかし、霊魂がここで私たちにわからせようとしている目覚めは、神の御子から来るもので、私の考えでは最も崇高なものであり、最も貴重な利益を霊魂にもたらすものである。「みことば」が、霊魂の実体の中で生じるこの目覚めは、あまりにも偉大で威厳にみち、光栄に輝き、最も深い内奥にしみ透る快さを伴う動きであるので、霊魂にとって、あらゆる乳香と世界中の花が交り合って、その芳香を放つた

めに動いているかのように思われる。さらにまた世界中のすべての王国、王権、天のあらゆる権力と能力とが動いているかに思える。そのみか、すべての被造物の徳と本質と、完全さと美しさとが光り輝き、完全な調和のうちに一致して、同じ動きを生じるかのように思える。それは聖ヨハネが言っているように「万物は彼のうちに生命があり」（ヨハネ1・4）、使徒も言っているように「万物は彼において生き、動き、かつ存在する」（使徒行録17・28）のであるから」（『愛の生ける炎』4、4。前掲『愛の生ける炎』191〜2頁）。聖フランシスコのことば「私の神よ、私のすべてよ」と一致する。『霊の賛歌』B 14、15、4〜5（前掲『霊の賛歌』153頁）を参照。

(125) James W. Heisig, *El gemelo de Jesús - Un alumbramiento al budismo*, (Barcelona, Herder, 2007) を参照。

(Francesc Torraldelet Preixes / カタルーニャ・ユネスコ協会 宗教間対話局長、同ユネスコ協会宗教間対話センター所長)
 (訳・賀佐見ドリス直子 / SGI公認通訳)