

成人

第六三号

*PDFの公開は、優秀卒業論文の紹介を中心にした誌面の抜粋に限定しました。目次に掲載された全文をご覧になりたい方は、宗教学科研究室にお問い合わせください。

目次

研究室より

宗教学科主任 挨拶	・	一頁
平成二七年度 卒業論文 優秀作	・	・
井筒俊彦の言語論	・	三頁
天理教の夫婦観	・	二四頁
鹿尾 理恵	・	・
経験・悪・信仰とW. ジェイムズの「宗教的経験」をめぐる	・	四九頁
長尾 亮祐	・	・

成人会より

今年度の活動をふり返って	平成二七年度	成人会役員	・	六七頁
平成二七年度	成人会役員名簿	・	・	六八頁
平成二七年度	成人会活動報告	・	・	六九頁
ハンセン病活動報告	・	・	・	七〇頁

会員の声

大学祭に成人会として参加して	二回生	渡邊 大樹 (現成人会委員長)	・	七一頁
バラエティーひのきしん	一回生	桑原 葵	・	七二頁
ハンセン病から学んだこと	三回生	中尾 和代	・	七三頁
成人会を通して	四回生	中辻 真琴	・	七四頁

【研究室より】

宗教学科主任 岡田 正彦

今年度、天理大学は創立九〇周年を迎えた。

大正一四（一九二五）年に設立された天理外国語学校が、終戦後の昭和二四（一九四九）年に新制の天理大学として設置認可された際、文学部に宗教学科が開設された。以来、七〇年近い期間に多くの卒業生を輩出して現在に至っている。

各地で活躍する卒業生たちの消息を見聞きするたびに、天理大学に宗教学科が存在することの重要性を実感している。

やはり、学生時代に「宗教とは何か」あるいは「信仰とは何か」といった問いと真摯に向き合い、自分なりの答えを見つけたうえで、天理教の信仰について考える機会を持つことは、極めて重要な経験だろう。また、他者の信仰の価値を理解したうえで、自らの信仰の意味を問い直す姿勢は、さらに大切だと思う。

最近の若い人たちは、しばしば「天理教が大好きです」と元気に語ってくれる。彼らの素直な信仰姿勢に触れて、とても嬉しく感じる反面、少し不安になることもある。な

ぜなら、思春期の若者の「好き」という感情は、いつの時代にも不安定なものであるからだ。

ただ、好きだという感情を表明するばかりでなく、なぜ天理教が好きなのか、どうしてこの教えを信仰することに価値があるのか、天理教の教えや活動のどこが素晴らしいのか、しっかりと自分の言葉で伝えられるようになってもらいたい。

そのためには、世界のさまざまな宗教や文化の歴史や現状、さらには人文科学系の多様な学問の蓄積を深く学ぶ必要がある。

「なぜ」という問いに、説得力のある答えを示すためには、過去の議論の蓄積をふまえた言葉や、思考様式をしっかりと身につけなくてはならないだろう。

*

ここ数年、宗教学科ではオープン・キャンパスなどの際に、次のような「人材育成方針」を掲げて、学科の紹介をしている。

①広い意味での「文書布教」に資する人材の育成

↓常識力と発信力

②高い説明能力を有する教会長・布教者の養成

↓基礎的知識と説明力

③ 学科会活動等を通じた人間性豊かな人材の輩出

↓ 協調性と人間力

* 語学力や実践力は、多彩な課外活動や個人指導を通して育てます。

インターネットや新しい情報通信手段の発達によって、会長や布教活動に従事する人々にとつて、文字情報によって天理教の教えや活動について発信する機会は、各段に増えている。

かつて、教会報や教区報などの活字メディアにはほぼ限られていた文書布教の領域は、遙かに大きく拡大されてきたし、これからさらに拡大することはあっても、決して収縮することはないだろう。

各地で文書布教に従事し、誤りなく公平で、的確な言葉を使って天理教の活動や信仰の意味を紹介できる人材が広く求められている。こうした人々を育てていくことは、極めて重要な急務ではなからうか。

幸いなことに宗教学科には、世界のさまざまな宗教伝統に関する専門的な知識を有するとともに、哲学や歴史学、社会学、人類学などの理論や知見を広く学んだスタッフが、教育・研究活動に従事している。

また、天理大学全体に、宗教史や文化史、現代の社会情勢などに関する広い知見を持った教員が配置されており、

学生たちが、自らの興味・関心に応じた知見を広く身につけられる、理想的な環境が整備されている。

宗教学科の学生たちには、このような知的資産を充分に活用して、次の時代を担う力を蓄えてもらいたい。

*

今号の成人には、今年度の卒業論文の中から、優秀作を三本掲載した。最優秀論文が同点になった結果であるが、彼らの論文に目を通せば、四年間の学生生活を通して、どれほど学生たちが成長しているのか良く分かる。もちろん、ここには掲載されていないが、ほかにも優れた卒業論文が多数提出された。

素晴らしい成果を残した、この学生たちのさらなる飛躍を期待したい。

*

在学中はもちろん、卒業後も宗教学科の研究室や図書館などの知的資源は、いつも皆さんに開かれています。そのことを忘れずに、これからもしっかり学び続けてください。

平成二七年度 卒業論文 優秀作

井筒俊彦の言語論

星野一朗

星野一朗「井筒俊彦の言語論」コメント

宗教学科教授 島田勝巳

大学(学部)のレベルでの人文系の優れた卒業論文は、大きく二つのタイプに分けられる。一つは、多少粗削りながらも自らの問題設定を提起し、その問いをめぐってできる限り自身の言葉で議論を進めて行こうとする論文である。このタイプの典型例が、今年度の長尾亮佑君の論文「経験・悪・信仰とW. ジェイムズの「宗教的経験」をめぐって」である。

もう一つは、当該分野の古典的著作や思想家を選び、そのテキストを丹念に読み込むことで、その議論の筋道やロジックを極力正確に理解しようとする論文である。当然このタイプは、先のタイプと比べればオリジナリティーという点では見劣りするものの、難解な古典的著作や思想家に粘り強く挑むという、人文系学部教育におけるもっとも基本的な課題への取り組みという点で大きな意義を持つ。このタイプの典型例が、星野一朗

君の「井筒俊彦の言語論」である。

本論文は、哲学者・イスラーム研究者として世界的に著名な井筒俊彦の言語思想の特質を明らかにしようとした論考である。特に星野君は、井筒の晩年の「東洋哲学の共時的構造化」というプロジェクトの全体像を、彼のいわゆる「言語アラヤ識」の概念をその可能条件として読み解きながら浮き彫りにしようとしている。

井筒俊彦の「東洋哲学の共時的構造化」は、井筒思想の集大成とも言える『意識と本質』を中心とした壮大な思想的企図である。星野君は当初、卒論でこの『意識と本質』に取り組みたいと申し出てきた。そこで私は、この著作に収斂する井筒の言語思想の核心を彼の独創的な「言語アラヤ識」の概念に求め、そこから井筒の「東洋哲学」の射程を見定めてはどうかというアドバイスを贈った。本論文は、星野君がその言葉に十二分に応えた成果である。

惜しむらくは、一時はその読解に挑んだ井筒の初期の英文著作である *Language and Magic* を議論の射程に納められなかったことである。この著作に見られる初期の井筒の言語哲学思想が後期の東洋哲学研究にどのように洗練されたのかについての検討がなされていけば、なお素晴らしいものになっていたであろう。

とはいえ、難解な井筒の言語哲学思想に真正面から取り組んだ本論文における著者の真摯な姿勢は、高い評価に値するものである。星野君の努力を心から讃えたい。

序論

井筒俊彦は言語学者であり哲学者であり、イスラームの原典『コーラン』を全訳した最初の翻訳者で、イスラーム研究の世界的権威とも言われる。また、卓越した語学力を持ち、大抵の言語は数ヶ月で読めるようになり、三〇を越える言語を習得していたという。

従来では、井筒俊彦といえ、どうしてもイスラーム研究に焦点を当てられることが多かった。だが近年、若松英輔や安藤礼二らによって、これまではあまり注目されてこなかった井筒の初期の思想の重要性に次第に光が当てられるようになってきた。(1)

井筒の初期の代表作である『神秘哲学』については、井筒自身がそれを「私の無垢なる原点」と記しており、特にその「序文」には、井筒の生涯と思想の原風景が赤裸々に描かれている。この著作は、プラトン・アリストテレス・プロティノスといったギリシア哲学の巨人たちを軸に展開させた、壮大なギリシア神秘思想史である。若松英輔によると、井筒は近代の宗教や哲学について、「人間が日常的に経験していることの実相を示してくれるよりも、人間を実在から乖離させるものになってしまっている」と考えているという。(2)

そして、その日常性の回復について、井筒が論じた著作

が『神秘哲学』なのだという。叡智をいかに生きたものとして蘇らせるか、その鍵となるのが井筒の場合「コトバ」であったのである。

このように、近年、井筒俊彦の思想をめぐる研究は新たな地平が開かれるに至った。さらに、ちょうどそれと同期的に重なるように、『井筒俊彦全集』の出版が開始された。この『全集』の刊行によって、さらに研究の裾野が広がっていくことが期待される。

ところで、井筒俊彦はその主著『意識と本質』において、東洋哲学の共時的構造化、すなわち、過去や現在の思想や思想家たちを集めて、「今」の問題として論じ、展開させる試みを行っている。本論文では、この東洋哲学の共時的構造化という野心的な試みを可能にしたのが、井筒のいわゆる「言語アラヤ識」という概念であったことを論じていく。「言語アラヤ識」とは、端的には無意識や下意識と呼ばれる意識の深層領域のことを指す。井筒の東洋思想の共時的構造化のプロジェクトは、彼の「言語アラヤ識」という理論を精密化することによって、はじめて可能となった企てだったのである。

この論点を掘り下げて検討するために、まず第一章では、井筒が言語に対して関心を抱ききつかけとなった出来事や、イスラーム研究の道に進むきっかけについて論じる。井筒におけるイスラーム研究は、彼独自の術語である「コトバ」の着想に深く関わっていることを論じる。続く

第二章では、井筒における「コトバ」の意味について、さらに東洋哲学の共時的構造化を企てるにあたっての「言語アラヤ識」という概念の意義について、意味分節理論の観点から検討する。そして第三章では、こうした独自の言語哲学的前提から発想された井筒の「東洋」、あるいは「東洋哲学」の特質について論じる。本論文では、井筒の構想する東洋哲学の具体例として、禅を取り挙げる。それは、井筒の幼少期における禅体験が、のちに思想家・哲学者井筒俊彦という人格を形成するうえで重要な意味を持つものと思われるからである。

井筒は『意識と本質』において、「言葉」と「コトバ」を明確に使い分けている。彼によれば、「コトバ」は未定形のエネルギー体であり、現実を意味的に分節する働きがある。この「コトバ」という一語は井筒俊彦にとつて最も重要な術語であり、それを理解することが、延いては彼独自の「東洋哲学」のヴィジョンを理解することにつながるのである。本論文では、そうした「コトバ」の概念の検討を通して、井筒俊彦の「東洋哲学」の構想を可能にした言語哲学思想の特質を浮き彫りにしたい。

第一章 井筒俊彦の思想遍歴

第一節 言語への関心の萌芽

井筒俊彦は一九一四年、東京・四ツ谷で生まれた。父・信太郎は若い頃から書や囲碁、禅に親しんでいた。父は禅に対して熱心で、しばしば曹洞宗の本山・永平寺に出向き、参禅するほどだったという。井筒はその影響により、幼い頃から座禅や『無門関』『臨濟録』『碧巖録』などの禅籍の素読を強いられ、また父独自の内観法を教え込まれた。父の行法は特定の伝統宗教に伝わるものではなかった。瞑想法について自由だった父は、息子・俊彦に「思惟」を断固として禁じ、「知的詮索を加えることは恐るべき邪解である」と教えた。(3) 井筒俊彦の人格を形成する上で、そうした特定の宗旨、行法からは自由な道を与えられていたことは極めて重要な意味を持つことになる。

一九二七年(二三歳)、井筒はキリスト教系の青山学院大学付属中等部に入学する。中学二年生の時、井筒は自分の「語学開眼」と称した体験の思い出を今でも大切にしていると語っている。(4) それは井筒を学問の道へと進める、決定的重要性を持つものであった。

当時、「劣等生」だった井筒は、勉強、特に英語が大嫌いだだった。その日、教室では英文法の授業が行われており、井筒は教師に黒板の英文を訳すように言われた。(5) 黒板には、*“There is an apple on the table.”*と書いてあり、井筒は「テーブルの上にリンゴがあります。」と訳す。教師は続いて、*“There are apples on the table.”*と書き、訳させる。井筒

はこれも「テーブルの上にリングがあります」と訳した。これに対し教師は「君には単数・複数の区別がないのか」と指摘する。名詞が一つの時は一つのリング、複数になると幾つかのリング、というように単数・複数の区別をはっきりさせなければならない、と。

その瞬間は、あまり気に留めはしなかったが、その日の帰り道で不意にこの問題が戻ってくる。井筒はごく自然に両方とも「テーブルの上にリングがあります。」と訳したが、それらは日本語としては何の問題もない。日本人は普段「一つのリングが」「幾つかのリングが」などと問わず、単数も複数も特別の必要がない限り区別はしない。しかし英語では、物に対してそれが一つなのか、一つ以上なのかをまず意識しなければ喋れない。文法上そうなっているからである。リングの教など問題でないような場合でも、必ず単数が複数かを区別しなければならない。井筒は、幼い時からそうした意識を持った連中の心の働きはよほど変わっている、我々日本人とは根本的に変わった仕方では世界を経験し、違う形でものを考えているに違いない、と考えた。井筒はこの時、言葉の面白さを強烈に実感し、「世界中の言語を一つ残らずものにしてやろう、などというところでもない想念が心のなかを駆けめぐった」という。(6) それから、あれほど嫌いだった英語が急に好きになり、みるみる成績が良くなってきた。それが後年、井筒が言語哲学という学問に進むきっかけとなった出来事である。

また、井筒はイスラーム研究における世界的権威でもあるが、そもそもイスラームを研究するきっかけには実はキリスト教との出会いがあったことを、後年作家の遠藤周作との対談で語っている。(7)

キリスト教系の学校だと知らずに青山学院に入学した井筒は、毎朝の礼拝に参加しなくてはならなかったのが嫌だった。一学期の間はなんとか我慢したが、二学期に入ると負担は心理的だけでなく、身体的にも及ぶようになる。そんなある日、いつも通り礼拝に参加して、その日の担当の先生が聖書を読み、お祈りをする、なぜかその日は「特別に偽善的な感じが」してだんだん気分が悪くなり、何とも言えない不快感におそわれて、とうとう嘔吐してしまっただという。(8)

それは前に立っている生徒の制服に全部引つけてしまうほどで、大騒ぎになって医務室に連れて行かれ、その後帰宅するという有様だった。しかし、この一件以降、井筒の礼拝嫌いはケロッと治ってしまったのだ。それどころかキリスト教に対して、好きになったわけではないものの、ある種の興味を持ち始めたという。というのも、先に述べたように、井筒は幼少期から禅的な雰囲気濃厚な家庭に育つたため、一神教というものに全く縁がなかったからである。ところが中学に入り、キリスト教という一神教的伝統に触れ、今まで考えもなかった絶対者としての神という考え方に出会い、世の中には不思議なものがあるものだ

と感じたのである。

その後、慶應義塾大学に入り、様々なことを経験していくうちに、「新約があれだけ変わっているものならば、そのもどになっている旧約はよっぽど変わっているにちがいない」と考え、旧約聖書に興味を抱き、それを読むためにヘブライ語を習うに至った。(9)

そうして旧約を読んでいるうちに、それを徹底的に勉強するにはヘブライ語だけではなく、アラビア語もやらなければならぬと気づき、アラビア語も勉強するようになる。そして結局、井筒は新約より旧約の方が面白くなり、ユダヤ教、さらにはユダヤ教と姉妹関係にあるイスラームにも興味を抱くに至ったのである。

イスラームの聖典『コーラン』は元来、歴史的に旧約から非常に影響を受けており、それを読み進めていくと、いたるところで旧約的なものにぶつかることになる。それは律法中心的な考え方や預言の概念、あるいは神と人間との関係など、イスラームを動かしている根源的なものが新約・旧約両方の精神に通じている、と井筒は捉えたのである。

第二節 「イスラーム」研究

井筒俊彦はイスラーム学、特にスーフイズム（イスラーム神秘主義）における世界的権威であり、また、『コーラン』を原典から完訳した最初の日本人である。この『コー

ラン』の翻訳が井筒のイスラーム研究の出発点である。そもそも、旧約聖書に対する関心がイスラームへの途を拓いたことは先に述べた通りである。

一九五九年から一九六五年にかけて、井筒は相次いで英文著作を発表している（英文三部作）。(10) 彼はこの英文著作において、ドイツのフンボルト学派のレオ・ヴァイスゲルバー（Leo Weisgerber, 1899-1985）を中心とする言語理論の意味論について論じている。その理論とは、「言葉によって人は思考し、世界観を形成する。だとするならば、それを映し出す鍵となる言葉が含意する意味領域を厳密に分析、解釈することによってそれぞれの人びと、民族が属する言語共同体、国家、世界の倫理的、道徳的、宗教思想を明らかにできるはずだ」というものである。(11) その上で本書は、これを徹底的に咀嚼し、自分のものにして、従来のコーランの解釈学とは異なるイスラームの道徳概念、神と人との倫理的関係、ムスリムにとって信仰とは何かについて論じている。

一九六五年に英文三部作の最後の本、*The Concept of Belief in Islamic Theology* を発表した後、井筒はそのイスラーム研究をさらに大きく転換させる。それまでのコーランやそれに基づくイスラームの世界観の研究から、哲学と神秘主義とを融合させたイスラーム神秘哲学というそれまであまり注目されてこなかった分野に取り組み、新しい境地を開いていくことになる。そして、そのきっかけとなったのが、

イスラームにおける最初にして最高の神秘哲学者と言われるイブン・アラビー (1165 - 1240) との出会いであった。

イブン・アラビーが出現する以前のイスラーム世界において支配的だった哲学的思考は、ある事物、事象を認識するにあたって、この世に存在するものは人間の理性によって認識できるはずである、というものだった。井筒によれば、これに対してイブン・アラビーは、現実世界に存在する事物、事象、つまり「存在者」は通常の知覚で認識することができるとは、それらを生み出す存在の根源になつていゝるもの、つまり「超越的絶対者」、「究極的一者」、「最高実在としての神」などと表現できるものは渾沌とした不可視のカオスの状態にあり、それは理性で認識することは不可能である。したがって、それとは別の認識の仕方、つまりイスラーム神秘主義のスーフイーたちが行うような自我の滅却、神秘的直観に頼るしかないとして、それまでの主流であった認識論に疑問を投げかけた。万物は「存在」の分節的自己展開であり、「花」が存在するのではない、「存在」が花する、と言わなくてはならない、という。

一三世紀以降、このイブン・アラビーの独特な認識論に基づく存在の哲学は「存在一性論」と呼ばれ、イスラーム哲学の主要な流れになつていく。存在の哲学と神秘主義的な認識論を融合させたイブン・アラビーのこうした神秘哲学に対する井筒の関心は、「回教神秘主義哲学者 イブン・アラビーの存在論」という小論に見ることができ(12)

さらに、井筒の壮大な神秘哲学の比較研究は、老荘思想、大乘起信論に代表される仏教哲学や、一三世紀以降盛んになり、イベリア半島からヨーロッパにまで浸透していったユダヤ神秘主義カッパラーまでも視野に入れて、イスラームの神秘哲学との関連で様々な思想を比較、考察していくことに向かう。井筒はイスラーム神秘主義を代表する思想家としてイブン・アラビーを論じると同時に、老荘論を展開して、両者を貫く「存在」論的構造を論じた。そして、それらを地理的な領域ではなく、精神的な理念としての「東洋」の哲学として捉え、そこに通底する共通性、理念型を明示していくことに力を注いでいく。

その集大成となつたのが、彼の主著と目される『意識と本質』である。その中で論じられた主題には、「日本古典文学・思想、イスラーム哲学、ユダヤ神秘思想、老荘思想、孔子の思想、さらに朱子、宋学、中国禅、日本禅、古代インド哲学、チベット密教と空海の思想、古代ギリシア哲学さらにはリルケ、マラルメ、サルトルにも言及した」とあるように、イスラームは井筒にとって重要であり、魅力あふれる宗教思想の伝統であつた。(13)だが、井筒にとってイスラーム研究は、自らが構想する「東洋哲学」の一角を占めるものとして重要だったのである。

次の文章は、若松英輔が井筒の「コトバ」の重要性について述べたものである。

「存在はコトバである」、この一節に井筒俊彦の哲学は収斂される。「存在」とは、事象が在ることではない。ここでの「存在」は、イブン・アラビーが用いたように絶対的超越者の異名である。(中略) バツハは首、ゴツホは色という「コトバ」を用いた。曼荼羅を描いたユングには、イマージュ、あるいは元型が「コトバ」だった。「コトバ」を巡る論究の歷程を看過し、井筒をイスラーム学者としてのみ論じることには、哲学者井筒俊彦のもっとも重要な思索を見逃すことになる。井筒にとってイスラームとは、「コトバ」へと続く精神的沃野だったのである。(14)

「コトバ」という井筒独自の概念は、言語哲学者としての井筒俊彦を論じるうえで最も重要な術語である。この「コトバ」は、井筒の東洋思想研究においても鍵となる概念であり、言語学の領域のみに収まらないのである。

第二章 「コトバ」と「言語アラヤ識」

第一節 コトバの意味分節機能

「コトバ」という概念は、井筒俊彦にとって最も重要な術語であることはすでに触れた。井筒にとって「コトバ」とは、言語学における単なる記号としての「言葉」

ではなく、存在を喚起する「エネルギー体」なのである。「存在はコトバである」とは、井筒が真言密教の思想の中核を論じた際に立てた命題であるが、「あらゆる存在者、あらゆるものがコトバである、つまり存在は存在性そのものにおいて根源的にコトバ的である」ということを意味する。(15)

しかし、常識ではコトバと存在との関係について、こうした考え方はしない。存在、つまり「もの」が先にあり、それをコトバが命名、もしくは指示するのであって、その逆はないと考えるのが常識的である。そこで、この命題を理論的に正当化し、根拠づけるために井筒が導入したのが、いわゆる意味分節理論である。

井筒によれば、コトバには世界を意味的に分節する機能があるという。「分節」とは、文字通り節をつけて区分けしていくことであるが、「我々人間の言語には、哲学的に最も重要な機能として、現実を意味的に分節していく働きがある」というのである。(16)

つまり、我々が経験している「現実」が、実は言語による意味分節という機能によつて創り出されたものにすぎない、ということである。普通の世間一般的な考え方をすると、先ず「もの」があり、様々な事物事象は始めから区分けされて存在しており、それをコトバが後から追いかけていく、ということになる。だが、分節理論はそれとは逆に、始めには区別は一切なく、渾沌とした境目のない原体

験のカオスのみがある、と考える。

のっぺりと、どこにも節目のないその感覚の原初的素材を、コトバの意味の網目構造によつて深く染め分けられた人間の意識が、ごく自然に区切り、節をつけていく。

(17)

そうして区切られた一つ一つが、「名」によつて固定され、「意味」を持ったものとして、あたかも始めから自立自存していたかのように現れてくるのである。つまり、「もの」はコトバが提供する意味の数だけあり、それら様々な意味単位の複雑な相互連関構造がいわゆる存在の地平を決定していく、それが存在そのものであるというのだ。単に「もの」ばかりでなく、様々に分けられた「もの」の間の相互連関の仕方まで、すべてコトバによつて規定されていると考え、そうした事態を指して井筒は「存在はコトバである」と語つたのである。(18)

井筒によれば、この意味分節理論は、東洋では古くから考えられてきた理論である。例えば大乘仏教では、人間の日常的経験世界は、すべて「妄想分別」によつて生み出されたものだという。「分別」とは、「分節」、「意味分節」と本質的に同じことである。つまり、普通の人間は、「現実」に見出される事物を、我々の意識から独立して実在していると思ひこんでいるが、実はそうではなく、すべて人間の

意識が妄想的に喚起した幻影である、というのである。

(19)

一方、西洋で意味分節理論が起こつてくるのは、だいたい一八世紀後半から一九世紀にかけてであり、比較的新しい思想であるといえる。そればかりか、あまり有力な思想潮流ですらなかつたのである。つまり、西洋の思想的伝統においては、「存在はコトバである」という命題を無条件で真理と認めることができないということである。その決定的な原因として考えられるものに、従来の言語学が一般的に、主としてコトバの表層領域を考察の対象にしてきたところにあると井筒は述べる。コトバの表層領域とは言語の社会的記号コードとしての側面のことであるが、このような言語論では必然的に、コトバに対するアプローチは水平的でしかない。つまり、人間の言語意識を深みへと向かつて掘り下げていく垂直的なアプローチは、ほとんど不可能ということである。(20)

こうした立場を取る人たちにとつては、「存在はコトバである」という命題、つまり、コトバが「もの」を生み出し、存在世界が現出する、と考えることはとうていできないだろう。やはり、先ず世界があつて、その中に様々な「もの」が存在している、それらの「もの」が互いに関係し合い、働きかける、それをコトバが外側からなぞつていく、と考えてしまう。こうした考えは、コトバというものを表面的にしか見ていないために生じるのである。つま

り、コトバを社会制度的な記号システムとして、第一に、人間相互間のコミュニケーションの手段として捉えているということだ。コトバが意味を生産し、さらにその意味を通じて存在世界を生み出す、という存在生産機能を真に理解するためには、「コトバが人間の深層意識、あるいは下意識的領域に根源的な形で関わってくる」ところまで、いわば垂直に降りていって、そこに働く意味生成の現場を捉える⁽²¹⁾ところから考え直さなくてはならないという。

現代の記号学では、すべての記号はシニフィアン(音声表象)とシニフィエ(意味表象)の結合体として構想するのが常識となっている。そこで、井筒が特に強調していることがある。それは、このシニフィアンとシニフィエの結合体において、古くから多くの人々、なかでも特に人一倍感受性の鋭い人たち(詩人、宗教家、神秘家など)が、シニフィエ(意味)の側に底知れぬ深淵のようなものを感知してきたという事実である。それは要するに、意味体験の限らない深みということであるが、このような意味体験が生起するような場所を構造モデル的に、言語意識の深層領域として想定するのである。

元々、我々の言語意識の表層領域では、社会的に登録された既成の意味と語によって完全に埋め尽くされている。既成の意味によって分節された世界が我々の「現実」なのである。しかし、そうした既成の意味というものが一つも存在しない場所が、言語意識の深層領域にほかならない。

言語意識の表面では、惰性的に固定されて動きのとれない既成の意味であつたものでさえ、ここでは概念性の留金を抜かれて浮遊状態となり、まるで一瞬一瞬に形姿を変えながらアミーバのように伸び縮みして、境界線の大きさと形を変えながら微妙に移り動く意味エネルギーの力動的ゲシュタルトとして現れてくる。⁽²²⁾

言語意識の表面では、シニフィエとシニフィアン、つまり意味と音とは固く結びついており、それゆえに社会的記号コードとしての言語が成立しているのだが、井筒によれば、言語意識の深層領域では、一定のシニフィアンとまだ結びついていない、不定形の「意味可能体」のようなものが漂っている。この潜在的な意味可能体というものが、唯識派の説く「種子(しゅうじ)」である。この意味可能体や、表層意識で既に一定のシニフィアンを得て、日常的言語として働く固定的な意味が、無数に深層意識に蓄えられていく。そうした深層意識が、井筒のいわゆる「言語アラヤ識」にほかならない。深層意識内では、それらの意味や意味可能体が複雑に絡み合いながら混在しており、それらの発散する気のようなものが、我々の意識に作用して、感覚的原体験のカオスを様々に区切り、それらの一つ一つが、「もの」という存在形象を生み出していくのだという。

(23)

このように、コトバには深層の意味領域があり、その深層の意味というものが、存在喚起的エネルギーとして働いている。つまり、井筒にとってコトバとは、存在を喚起する「エネルギー体」だったのである。

第二節 「言語アラヤ識」

既に触れたように、コトバの深層意識の領域である「言語アラヤ識」には、無数の意味や意味可能体が蓄積されている。そもそもこの「言語アラヤ識」という概念は、唯識派の説く概念を元にした井筒自身の術語である。

はっきりした意味を持たない、本質的に固定されていない意味である「意味可能体」を、唯識派では「種子（しゅじ）」「(bija)と呼ぶ。この「種子」が溜まる場所として、唯識派では「阿(あ)頼(ら)耶(や)識 (āra-viñāna)」という意識下の場所を指定する。元来唯識哲学では、意識の表層、中間層、深層の三つの意識構造モデルを立てる。ここで問題にしているのは、「深層」の意識領域、近代心理学では無意識とか下意識と呼ばれるもので、これを「阿頼耶識」と呼ぶ。井筒はこの概念を言語理論的方向に引き伸ばして、「言語アラヤ識」という表現を用いている。

また経験的意識の地平に、辞書的に固定された意味として、出現するには至っていない、あるいは、まだ出現しきっていない、「意味可能体」、つまり、まだ社会制度と

しての言語(ラング)のコードに形式的に組み込まれていない浮動的な意味の貯蔵所として、上述の意識構造モデル第三層を形象化するのである。このように形象化された言語アラヤ識は、半ば出来かけの、まだ一定の「名」をもたない、不定の意味を収蔵する場所であるばかりでなく、意味らしきものが、ほとんど全く分節されない漠然とした形で、始めて生れ出てくる場所でもある。要するに、すべて意味と呼ばれるものが誕生し生育する意識下の領域である。(24)

人間の経験というものは、どんな些細なものでも必ず、意識の深みに痕跡を残していく。人が経験することで残されるすべての痕跡がアラヤ識に蓄積されていくわけだが、その痕跡が意味の「種子」に変わっていく。井筒はその段階におけるアラヤ識を、特に「言語アラヤ識」と呼ぶのである。(25)

井筒はこの痕跡を、「カルマ」痕跡や、意味の「カルマ」などと呼んでいるが、このカルマが種子に変わっていくのである。意味のカルマとは、「かつて言語的意識の表層において現勢的だった―つまり顕在的に機能していた―意味慣用が、時の経過とともに顕在化し、意識の深層に沈み込んで、そこでひそかに働いている力」のことである。(26)

これは意識の深底に隠れているため、ほとんど表面に現れてこないが、その反面、隠在的であればあるほど、はる

かに強力で執拗に、我々のコトバの意味を方向付ける重要な役割を持っているという。つまり、アラヤ識に無数の意味的カルマが蓄積され、そのカルマが複雑に絡み合い、新しい「意味」を生み出していくのである。

井筒によれば、「意味」とは、「分節」の原理である。例えば、ある記号がAを意味する場合、Aは他の一切から区別されて独立する。それによって、AはAとしての存在性を發揮し出す。Aは意味分節によって現象的に自己を開示し、存在者となるのだ。井筒は「分節」について、次のように説明している。

我々の実存の深層をトポスとして、そこに貯蔵された無量無数の言語的分節単位それぞれの底に潜在する意味カルマ（「意味可能体」）の現象化志向性（「すなわち自己実現、自己顕現的志向性」）に促されて、なんの割れ目も裂け目もない全一的な「無物」空間の拡がりの表面に、縦横無尽、多重多層の分割線が走り、無限数の有意味的存在単位が、それぞれ自分独自の言語的符号（「名前」）を負って現出すること、それが「分節」である。（27）

ここで語られる「実存の深層のトポス（場所）」とは、言語アラヤ識を指している。つまり、我々が経験世界において感知する事物事象は、無数の意味分節によって現れているということになる。井筒はこれを「意味分節・即・存在

分節」という。（28）

コトバ、すなわち「意味」が「名」を呼び、その「名」が「存在」を喚起し、存在世界を現出させる。「意味」と「名」の結びつきは深層意識、つまりは「アラヤ識」のなかで既に始まっているのである。これに反して、「名」の存在喚起は表層意識において生じる。一定の「名」を得ることによって言語化され、言語的凝固性を得た「意味」は、言語の表層意識レベルで成立している記号組織の一単位としてのみ、「意味」として機能するという。そして、その「意味」が存在を分節し、それ自体ではどこにも裂け目、切れ目のない絶対無分節、いわゆる「渾沌」に切れ目を入れる。そうすることによって、様々に異なる存在単位を創り出していくのである。

井筒によれば、我々の存在認識は根源的に「言語アラヤ識」に依存している。言語アラヤ識に蓄えられている「種子」が活性化されて、我々の意識の表層領域で働くからこそ、世界を有意味的存在秩序として経験するのである。我々が生きている世界で認知される事物事象は、決して表層レベルでの言語的「意味」だけの所産ではない。それは、アラヤ識内の「種子」の現象形態であり、深層意識の「意味」と「意味可能体」との表層的自己イマージュ化なのだ。（29）

第三章 東洋哲学の共時的構造化

第一節 井筒における「東洋」

井筒は、作家・司馬遼太郎との対談で、「東洋」とは「ギリシア以東」であると述べている。(30)東洋という言葉の意味領域にギリシアを含めるのは、常識から逸脱しているように感じるかもしれないが、井筒の言う「東洋」とは、必ずしも地理的な場所を指しているわけではない。彼はギリシアから中近東、インド、中国、日本までを一つの理念的単位として措定して、それを「東洋」と呼ぶ。つまり、それは精神的理念として措定されているのである。ギリシアを「東洋」のなかに組み入れるのは、第一には思想構造化上の理由があるのだという。井筒によれば、東洋思想には古代ギリシアの思想を持ち込むことで、はっきり解明されることが多くある。

たとえば、真言密教の金剛界マンダラの成身会の「不生無礙常瑜伽」的存在地平の構造なんか、プラトンのイデア哲学やピタゴラスの世界像などを持つてくることによつてはじめてその独自の構造的整合性の成立が哲学的に可能になる、と私は思います。(31)

井筒は、イスラームやユダヤ教、インド、中国、日本、

そしてギリシア、そうしたものを総合した世界を考え、その世界に共通の普遍的なメタ言語を哲学的につくりだすことを自らの「東洋哲学」の目的としている。

古来、東洋には多くの思想潮流、伝統が現れて、それぞれ重大な文化史的役割を果たしてきた。井筒は、東洋思想の歴史的連関性の展開史を、「構造的構成要素の同位的相互連関性に組み直すことができるなら、東洋思想は、そこに、一つの共時的構造テクストとして定立されるであろう」と述べる。(32)

東洋思想を一つの有機的構造として組み立てることで、はじめて我々は東洋思想を、全人類的思想の普遍性の地平において論じることができるようになるという。

東洋思想には様々な側面があり、それらのどの側面に焦点を当てるかによつて、その全体像も大きく変わってくる。そうした東洋思想の全体的構造を根本的に規制する座標軸として、東洋の思想家たちの、言語と存在の原初的連関に対する根深い関心があると井筒は言う。そして、そのような東洋思想の、きわめて特徴ある哲学的パラダイムを解読するための鍵言葉に、「言語不信」という表現がある。それは、東洋の存在論を根底的に規定する一つの重要な哲学的立場である。井筒は「言語不信」について、次のように簡単に説明している。

まず、コトバは、その存在分節の意味機能によつて、い

たるところに存在者（事物事象）を生み出していく、と考えること。次に、こうして生み出された個々の存在単位は、すべて、個別的な語の意味が実体化されたものにすぎない、とすること。存在者が言語的意味の実体化にすぎないのであれば、すべての事物事象は、臨済の言うように、「みな、これ夢幻」であつて真実在ではない、ということにならざるをえない。（33）

これは、いわば「存在」がコトバによつて生み出された幻（空名）のようなものであるとする、「存在⇨空名」という立場である。

これに対して、古来、東洋にはまた違った立場がある。古代インドの、小乗仏教アビダルマやヒンドウー教のサーンキヤ（教論派）、ニヤーヤ（正理派）、ヴァイシエーシカ（勝論派）などは、コトバと存在との間に、一対一の実在的対応関係を認める立場である。それはつまり、ものが実在し、それをコトバ（名）が実在対应的に指示する「名⇨存在⇨実在」という立場である。例えばヴァイシエーシカの場合は、徹底した実在論的思想家のグループであり、「有意味的なコトバ（名）があれば、それがどんな〈名〉であれ、必ず、可感的個物ないし非可感的普遍者が、独立の外在者としてこれに対応する」という。（34）

「存在⇨空名」の立場からすると、ヴァイシエーシカの実在論は、コトバの意味分節単位にすぎないものを誤つて

実在するものとして考えている、ということになる。しかし、実在論の側からすると、経験的世界で出会う全ての事物事象は、はじめからそこに客観的に実在するのであり、外在するそれらの事物事象をコトバが指示する。それが意味・意味作用と呼ばれる現象である。この立場では、コトバは客観的存在リアリティの構造を正確に映す鏡のようなものだと言えるのだ。（35）

第二節 禅における存在分節

井筒は『意識と本質』において、言語アラヤ識を通じて生み出される「本質」の実在性を論じている。そこで彼は、東洋における様々な思想伝統をその具体的事例として取り上げているのだが、本論文でそのすべてについて検討することはもとより不可能である。したがってここでは、そうした東洋の様々な思想伝統の中で、とりわけ禅に焦点を当てて論じていきたいと思う。

既に述べたように、分節は、言語アラヤ識にひそむ意味的「種子」の作り出す「本質」を基にして行われる。この「本質」を意識が捉えた瞬間に「もの」が現れ、そこに「存在」として現れる。「本質」があつて「存在」が生起する。だが禅は、「本質」を媒介としない事物の分節、存在の無「本質」的分節というものが発展し、またそれが禅においては究極的だ、と井筒は述べる。（36）

実際の修行道としての禅はいわゆる「悟り」を中心とし

ている。井筒はその修行の行程を、「悟り」を頂点として左右に広がる三角形の山の形に形象化している。底辺を経験的世界として、頂点に向かう一方の線を向上道（未悟）、頂点から経験的世界に下降する線は向下道（已悟）の状態である。この禅の实在体験の過程は「未悟↓悟↓已悟」という形で措定することができるが、井筒はこれを「分節

（Ⅰ）↓無分節Ⅰ分節（Ⅱ）」という形に置き換える。井筒によると、この三角形の頂点である無分節は、意識と存在が完全に融合して、全く区別のない状態「意識・存在のゼロ・ポイント」であるという。（37）

無分節とは、我々が普通、事物などの間に認めている一切の区別、分節がきれいに取り払われた状態のことであるが、それに対して三角形底辺の両端を占める分節Ⅰ・Ⅱとは、我々の日頃から見慣れている経験的世界のことを指す。この分節ⅠとⅡは、形而下的存在世界という点ではまったく同じ一つの世界であり、表面上では両者に違いはないように見える。しかし、無分節という形而上的「無」の一点を経ているかいないかによって、分節Ⅰは有「本質」的分節、分節Ⅱは無「本質」的分節という、根本的に内的様相が異なる分節として措定されるのである。（38）

井筒によれば、分節Ⅰの事態は、要するに常識的な普通の世界、言語アラヤ識内の「意味」が作り出す「本質」によって無数に分節された有「本質」的世界である。それに対して無「本質」的分節は、禅哲学の中心をなすものであ

り、頂点の無分節から分節Ⅱに至る下降過程において起る事態である。（39）

分節Ⅰの段階において、存在分節とは要するに「本質」決定ということだが、常識的な見方では、「本質」は始めからそれぞれの事物に備わっており、それを我々が認識するのである。例えばイスラムにおいては、「本質」決定は完全に神の手に委ねられる。天地創造の日に、神のまったく自由な意志に従って、様々な事物は「本質」とともに創造された、ということになる。だが、仏教の場合は神の天地創造という考えはない。「本質」は神によって与えられたのではなく、もともと備えているものだ。それが分節Ⅰの次元における存在事態である。では、その「本質」はどこから来るかという点、人間の倒錯した意識が「本質」を現すというのである。つまり、「本質」は虚構であり、真の实在ではなく、仏教ではそれを一般に「妄念」と呼ぶ。（40）

経験界の事物がすべて本当は無「本質」だと悟り、人は「向上」の道へと踏み出す。それが分節Ⅰから頂点の無分節への道である。事物の無「本質」性を、仏教の術語で「空」と呼ぶのだが、禅ではあらゆる事物の「空」性、つまり無「本質」性を覚知することが重要とされる。だが、それを理性的、理論的に理解するのではない。それでは表層意識の領域での理解にすぎなくなってしまう。井筒によれば、表層意識で理解されたものは、必ず有「本質」的に分節される。無分節とは、表層意識が完全に打破されつく

したところに現れる、深層意識的事態であるという。(41)
禅者は、あらゆる存在者の「本質」を否定し、無分節の境位に達するのだが、今度は逆に、一度無化したすべての事物を「本質」を指定しないままに経験的世界の次元に建立しなおさなければならぬ。これが井筒の言う、存在の無「本質」的分節、分節Ⅱである。(42)

分節世界というものは、コトバの本源的意味作用によって人間の意識が生み出すものだが、分節Ⅱの場合、「無」意識から直接働き出してくる意識によって現成される。これは常識的に考えられる意識とは質が違い、また、そこに働く言語アラヤ識の意味分節機能も普通の意味分節とは異なる。それによって、様々な事物を有「本質」的に分節する分節Ⅰと、事物を「本質」によって固定しない無「本質」的分節である分節Ⅱでは、同じ存在分節ではあるが質の異なったものとして現れるのである。元々、分節とは「本質」を基にして行われるはずだが、それがいかにして「本質」抜きで生起するのか。元来「本質」とは、井筒によると「存在の限定付け、すなわち存在の部分的、断定的、あるいは局所的、限定」を意味するという。(43) 現実世界の全体の一部を他から切り離して、そこに意識の焦点を絞り、一つの独立したものとして立てるのである。この部分的に存在を凝固させる働きを持つものが「本質」である。
分節Ⅱの場合、存在の究極的無分節態から発散される存在エネルギーを覚知することで現れる。この次元では経験

的世界の事物の一つ一つが、それぞれ無分節者の全体を挙げての自己分節なのである。つまり、存在の局所的限定の分節ではなく、現実の全体が「花」であったり「鳥」であったりする。それが無「本質」的分節なのである。井筒によれば、分節された「もの」がその場で無分節に帰り、また次の瞬間に無分節のエネルギーが全体を挙げて「もの」を分節し出す。それが不断に繰り返されて存在として現れてくるのだ。(44)

このような、全体的には無分節の、しかし無分節でありながら、限らない柔軟性をもって自己分節を繰り返す可能性を持った統一体を、莊子は「渾沌」と呼び、その流動的でダイナミックな存在構造が、仏教の華嚴哲学では「事事無礙法界」という形で現れるのである。また、このような「ありとあらゆるものが、限りなく横に拡がり、限りなく縦に伸びて、何重にも流通し合い浸透し合う存在融合の真相」を見る立場が、一般に東洋哲学の存在論、形而上学の基本的立場なのである。(45)

第三節 「共時的構造化」の意味するもの

存在世界の事物を「もの」として認識することは、コトバの意味分節作用に基づくものである。そのようなコトバの意味「種子」が蓄積される場所として「言語アラヤ識」という深層意識を指定する。「言語アラヤ識」という概念の理論化によって、井筒は「ソシュール以来の言語学が、「言

語(ラング) (国語, *langue*) と呼び慣わしている言語的記号の体系のそのまた底に、複雑な可能的意味連鎖の深層意識的空間」を措定するのである。(46)

この考えが正しいとするなら、我々が表層意識面での外的事物を意識する場合にも、その認識過程には言語アラヤ識から湧き上がってくるイマジユ(意味形象)が作用しているはずである。言語アラヤ識内で一つの「種子」が自体的にどのように構成されているか、他の「種子」とどのような関連に立っているかによって、そこから現れてくるイマジユも違ってくるのだ。

例えば日本語という同じ一つの言語を話す日本人の言語アラヤ識から湧出する木のイマジユには圧倒的な共通形状があり、おのずから一定の型がそこに認められるのであって、その型が不変不動の実在が固定される時、木の「本質」が成立する。(47)

井筒によると、東洋哲学において、認識とは意識と存在との複雑で多層的な絡み合いである。東洋哲学一般の一大特徴は、意識を表層意識だけでなく、深層に向かつて幾重にも延びる多層構造とし、それらの深層意識を体験的に拓きながら、段階ごとに移り変わっていく存在風景を追っていくところにあるという。だから、意識と存在の構造を追求していく過程で、どうしても「本質」の実在性の

問題に向き合わなければならぬのである。(48)

「東洋哲学」は、「西洋哲学」の比較対象となるような、まとまりのある統一体であるという印象を与えがちである。だが実際は、東洋哲学は非常に複雑で捉えどころのない思想伝統なのである。

ヘレニズムとヘブライズムという二本の柱を立てれば、大ざっぱながら、一応は、一つの有機的統一体の自己展開として全体を見通すことのできる西洋哲学と違って、与えられたままの東洋哲学には全体的統一もなければ、有機的構造性もない。部分的、断片的にならばいざしらず、全体的に西洋哲学と並置できるような纏まりは、そこにはない。東洋において我々が第一次的に見出す哲学は、具体的には、複雑に錯綜しつつ並存する複数の哲学伝統である。(49)

東洋哲学には、様々な民族の思想が入り乱れている。それらを「東洋哲学」と呼べるような有機的統一体にまで纏め上げ、さらにそれを、哲学的思惟の創造的原点となり得るような形に展開させるためには、そこに何らかの人為的、理論的操作を加えることが必要になってくる。井筒はそうした理論的操作の一つとして、共時的構造化という構想を打ち立てた。共時的構造化とはすなわち、東洋哲学の主要な部分を、現在の時点で一つの理念的平面、つまり現

在の問題として論じ、展開させることである。

そうしてでき上がる思想は、多極的で重層的な構造を持ち、それを分析することによって、その内部からいくつかの基本的思想パターンを取り出すことができる。それが東洋人の哲学的思惟を深層的に規制する根源的なパターンであるはずだ、と井筒は述べる。(50)

現代に生きる日本人が、東洋哲学的主題を取り上げて、それを現代的意識の地平に於いて考究しさえすれば、もうそれだけで既に東西思想の出遭いが実存的体験の場を生起し、東西的視点の交錯、つまりは一種の東西比較哲学がひとりでに成立してしまうのだ。(51)

こうして「ひとりでに成立してしま」い、自ずと東洋哲学の共時的構造化は実現される。井筒の『意識と本質』の執筆の動機は、まさにその点にあったのだ。安藤礼二によると、この主著において井筒が意図したことは、東洋哲学全般を通じて、多層的構造を持つ人間の「意識」を探究することであった。(52)

その「意識」の深層、つまり言語アラヤ識内の「意味」が「本質」を作り出し、その「本質」が現実を分節する。すなわち井筒にとって、「本質」とは言語的な構造を持つものだったのである。

彼の言う「コトバ」とは、重層的な意味の深みの根底に

おいてはじめて捉えることができる。それに応じて、そうした意味を捉える意識自体もまた、重層的な深みをもたなければならぬ。「意識」と「本質」とは、その存在の極みにおいて一つに合致するのである。そして、このような「意識」と「存在」の根源に到達する方法を編み出し、活用していたのが「東洋」の思想伝統だったのだ。

安藤によれば、その複雑に交錯する複数の哲学的伝統である「東洋」に有機的構造をもたせ、東洋的な意識探求の方法を共時的に類型化することで、はじめて東洋哲学全体を見渡すことができるような、メタ的な東洋思想が抽出されるのだという。(53) 井筒における「東洋」とは、地理的な場所ではなく、精神的理念であるということはずで述べた。そのような「精神的東洋」世界に通用する、一つの普遍的なメタ言語を哲学的につくりだす、この企てこそが、井筒における「東洋哲学の共時的構造化」だったのである。

結 論

本論文では、井筒俊彦の「コトバ」の哲学に着目しながら、それがいかに彼独自の「東洋哲学の共時的構造化」の試みに繋がっていったのかという点について論じてきた。井筒の「言語」への関心の端緒は、中学生時代の「複数・

単数」を意識するといった体験にあった。また、イスラーム研究への道に進むきっかけとなったのがキリスト教という、唯一絶対神の考え方に会ったことにある。井筒が幼少期に父親の影響で禅的な世界で生きてきたために、一神教的世界観に初めて触れた際に、最初は違和感があったものの、やがて興味を持ち始めるに至ったのであった。

そして、イスラームの神秘哲学者イブン・アラビーとの邂逅によって、現実世界の事物事象は、渾沌とした不可視のカオスである「超越的絶対者」の自己分節によって存在する、という「存在一性論」の考えに会った。この「超越的絶対者」こそが、井筒においては「コトバ」と表現されるものにほかならない。さらに井筒は、神秘哲学の比較研究の範囲を広げていき、「精神的」東洋哲学の共時的構造化へと向かっていく。

井筒によれば、「コトバ」には現実を意味的に分節する機能があり、また、この意味分節がすなわち存在分節でもあるのだ。意味分節理論によると、世界はのっぺりと、どこにも節目のない原初のカオスであり、コトバの意味の網目構造によって深く染め分けられた人間の意識が、その存在のカオスを区切り、節をつけていく。その区切られた一つ一つが「存在」として現れてくるのだ。井筒にとって、「存在」とは「コトバ」そのものだったのである。

こうした考え方は、人間の意識を表層部分ではなく、深層領域をも含んだものとして考えることによって初めて可

能になる。人間の表層意識領域は、既成の意味と語によって支配され、その意味によって分節された世界が「現実」となって現れる。だが、深層意識領域には、これら既成の意味の他に、意味可能体（種子）が漂い、蓄積されている。この深層意識が井筒のいわゆる「言語アラヤ識」にほかならない。彼によれば、「言語アラヤ識」はすべて意味と呼ばれるものが誕生し、そして生育する場所なのである。

井筒は、大乘仏教、特に禅や唯識哲学、ユダヤ教のカツパーラーなど、精神的東洋の各伝統のテクストを厳密な意味論的方法で読み解き、様々に異なる表現や概念を「共時的構造化」しようと試みた。それを全面的に試みたのが、井筒の名著となる『意識と本質』であった。それによれば、「空」や「無分節」などと伝統によって様々に呼ばれるものは、言説を超えた「超越的普遍者」であり、それが自己分節を繰り返すことで現象的世界が顕現したというのだ。つまり「無分節」が、「言語アラヤ識」を通じて現れたコトバの意味作用によって自己分節を繰り返すというのである。

井筒にとって思想とは、単に普遍的な哲学的組織体系を意味するわけではなく、むしろ言語や風土、民族性を軸として、その周囲に現象する有機的流動的な実存的意味構造体であった。この多種多様な言語意味構造体を形成する無数の意味単位が、現実を意味的に分節し、存在を現出させる。言語の数だけ哲学があり、世界観があり、価値観があ

る。それらの各言語の無数の語の一つ一つが、意味分節単位として存在を喚起する。

思想家・井筒俊彦は、外のおよび内的世界を、「言語アラヤ識」的存在者で満ち満ちている場として捉えたのである。

注

- (1) 若松英輔『井筒俊彦 叡知の哲学』慶應義塾大学出版会、二〇一一年。
- 若松英輔『叡知の詩学 小林秀雄と井筒俊彦』慶應義塾大学出版会、二〇一五年。
- 安藤礼二『近代論』NTT出版、二〇〇八年。
- 安藤礼二・若松英輔編『井筒俊彦 言語の根源と哲学の発生』河出書房新社、二〇一四年。この論文集は、今日の井筒俊彦研究の最前線を概観できる書である。
- (2) 安藤礼二、若松英輔対談「コトバの形而上学 井筒俊彦の生涯と思想」『井筒俊彦 言語の根源と哲学の発生』河出書房新社、二〇一四年、六頁。
- (3) 井筒俊彦「神秘哲学」『井筒俊彦全集 第二卷 神秘哲学』慶應義塾大学出版会、二〇一四年、一三三六頁。
- (4) 井筒俊彦「語学開眼」『井筒俊彦全集 第八卷 意味の深みへ』慶應義塾大学出版会、二〇一四年、一〇六頁。
- (5) 同上書、一〇七頁。
- (6) 同上書、一〇八頁。
- (7) 井筒俊彦「文学と思想の深層」遠藤周作との対談「『井筒俊彦全集 第八卷 意味の深みへ』」三二四二七頁。
- (8) 同上書、三二六頁。
- (9) 同上書、三二八頁。
- (10) ①The Structure of the Ethical Terms in the Koran, Tokyo: Keio University, 1959.
②God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung, Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.
③The Concept of Belief in Islamic Theology, Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1965. の三部作。
- (11) 坂本勉、松原秀一編『井筒俊彦とイスラーム—回想と書評』慶應義塾大学出版会、二〇一二年、三三三頁。
- (12) 井筒俊彦『読むと書く—井筒俊彦エッセイ集』慶應義塾大学出版会、二〇一〇年、四二六二頁。
- (13) 若松英輔『井筒俊彦—叡知の哲学』慶應義塾大学出版会、二〇一一年、二二七頁。
- (14) 同上書、二二二—二二三頁。
- (15) 井筒俊彦「意味分節理論と空海—真言密教の言語学的可能性を探る」『井筒俊彦全集 第八卷 意味の

深みへ』三八八頁。

(16) 同上書、三九五頁。

(17) 同上書、三九五・三九六頁。

(18) 井筒俊彦「言語哲学としての真言」『井筒俊彦全集 第八卷 意味の深みへ』四三二頁。

(19) 井筒俊彦「意味分節理論と空海」『井筒俊彦全集 第八卷 意味の深みへ』三九六頁。

(20) 同上書、三九九頁。

(21) 同上書、四〇〇頁。

(22) 井筒俊彦「意味分節理論と空海」『井筒俊彦全集 第八卷 意味の深みへ』四〇一頁。

(23) 同上書、四〇二・四〇四頁。

(24) 井筒俊彦「文化と言語アラヤ識——異文化間対話の可能性をめぐって」『井筒俊彦全集 第八卷 意味の深みへ』一七五・一七六頁。

(25) 同上書、一七六頁。

(26) 井筒俊彦「意味論序説」『井筒俊彦全集 第十卷 意識の形而上学』慶應義塾大学出版会、二〇一五年、四五九頁。

(27) 井筒俊彦「意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学」『井筒俊彦全集 第十卷 意識の形而上学』四九三頁。

(28) 井筒俊彦「意味論序説——『民話の思想』の解説をかねて」『井筒俊彦全集 第十卷 意識の形而上学』四

六一頁。

(29) 井筒俊彦「意味の深みへ」あとがき『井筒俊彦全集 第八卷 意味の深みへ』五〇四・五〇五頁。

(30) 井筒俊彦「二十世紀末の闇と光」司馬遼太郎との対談』『井筒俊彦全集 第十卷 意識の形而上学』六三四頁。

(31) 同上書、六三四頁。

(32) 井筒俊彦「東洋思想」『井筒俊彦全集 第十卷 意識の形而上学』二八五頁。

(33) 同上書、二八六・二八七頁。

(34) 同上書、二八七頁。

(35) 同上書、二八八頁。

(36) 井筒俊彦「意識と本質」、岩波書店、二〇一四年、一三九頁。

(37) 同上書、一四三頁。

(38) 同上書、一四三・一四四頁。

(39) 同上書、一四八頁。

(40) 同上書、一五一頁。

(41) 同上書、一五五頁。

(42) 同上書、一六二頁。

(43) 同上書、一六九頁。

(44) 同上書、一七一頁。

(45) 井筒俊彦「人間存在の現代的状況と東洋哲学」『井筒俊彦全集 第八卷 意味の深みへ』四八七・四八八頁。

- (46) 井筒俊彦『意識と本質』 一八四頁。
- (47) 同上書、一八六頁。
- (48) 同上書、三一六・三二七頁。
- (49) 同上書、四一〇頁。
- (50) 同上書、四一一頁。
- (51) 同上書、四一四・四一五頁。
- (52) 安藤礼二『近代論』NTT出版、二〇〇八年、二五一頁。
- (53) 同上書、二五二・二五三頁。

参考文献

一次文献

- ・井筒俊彦『読むと書く―井筒俊彦エッセイ集』慶應義塾大学出版会、二〇一〇年。
- ・ ” 『意識と本質』、岩波書店、2014年。
- ・ ” 『井筒俊彦全集 第二卷 神秘哲学』慶應義塾大学出版会、二〇一四年。
- ・ ” 『井筒俊彦全集 第八卷 意味の深みへ』慶應義塾大学出版会、二〇一四年。
- ・ ” 『井筒俊彦全集 第十卷 意識の形而上学』慶應義塾大学出版会、二〇一五年。

二次文献

- ・安藤礼二『近代論』、NTT出版二〇〇八年。
- ・若松英輔『井筒俊彦―叡知の哲学』慶應義塾大学出版会、二〇一一年。
- ・坂本勉、松原秀一編『井筒俊彦とイスラーム―回想と書評』慶應義塾大学出版会、二〇一二年。
- ・安藤礼二、若松英輔編『井筒俊彦 言語の根源と哲学の発生』河出書房新社、二〇一四年。
- ・若松英輔『叡知の詩学 小林秀雄と井筒俊彦』慶應義塾大学出版会、二〇一五年。

天理教の夫婦観

鹿尾理恵

「天理教の夫婦観」コメント

宗教学科教授 澤井義次

この卒業論文は、現代社会において、天理教の教えにもとづく夫婦のあり方とは何かについて、おもに「おさしづ」を手がかりとして考察したものである。現代の日本社会では、周知のごとく、離婚や夫婦間のトラブルなど、夫婦にまつわる問題が数多く生起している。夫婦という根本的な人間関係ですら、その存在が脆弱になってきている状況にある。こうした夫婦をめぐる諸問題に注目して、この論文は、「おさしづ」に教示されるお言葉を手がかりとして、それらの問題を天理教の視点から捉えなおそうとした力作である。

この論文は、序と結論のほかに、三章構成になっている。まず、第一章では、現代日本社会における夫婦とその諸問題について、天理教の視点から予備的考察をおこなっている。第二章では、夫婦のあり方を理解するうえで不可欠な教理、すなわち、かしもの・かりものといんねんの教理について論じたいうえ

で、夫婦に関する「おさしづ」のお言葉の整理・分類をおこなっている。さらに第三章では、前二章における議論を踏まえ、子供の存在および親子の関係という人間関係の拡がりの中で、夫婦のあり方に関する天理教の視点として、夫婦二人の心を治めることの重要性を論じている。

筆者は「おさしづ」に論されている夫婦に関するお言葉すべてを丹念に読んで、それらの内容を大きく次の三つに整理・分類したうえで、説得力のある議論を展開している。まず、「いんねん」と「たんのう」という語が繰り返し出てくることに注目し、夫婦とは前生のいんねんによって引き寄せられたものであり、お互いにたんのうの心を治めることで、夫婦が治まると教示されていることを明らかにしている。また次に、「扶け合い」と「生涯の心」が強調されていることを明らかにし、夫婦となったときの喜びの心を「生涯の心」として、夫婦がお互いに扶け合っていくことの大切さが論されているという。さらに、「夫婦一つの心」、すなわち、夫婦が心一つに定めること、夫婦お互いの心を治めることの大切さが論されていることを明らかにしている。

この論文には、いまだ議論の粗さが散見されるが、この研究テーマに関する先行研究を踏まえながら、現代社会における夫婦の諸問題の解決へ向けて、天理教の教理がいかに寄与できるのかを論じている優れた論考である。筆者には、今後の教会生活の中でも、日々、原典に親しんで教理の理解をいっそう深めていってほしいと念願している。

序

現代社会では、晩婚化・未婚化が進み、それらを遠因とする「単身化」が社会問題となっている。結婚しても離婚する人が増えてきている今日、天理教の中でも、離婚が増えてきていると言われる。たとえば、『みちのとも』において、「天理教の夫婦と一般の夫婦を比べたら決定的に離婚は少ない。これはなぜかというところ危うくなってきたときでも、神様、お道の教えという共通の価値観を持っているから。それに心を揃えようとするから。」(1)と書かれた論文を読んで、天理教の結婚および夫婦のあり方について興味を持つようになった。また、私は近い将来、パートナーを見つけ結婚させていただきたいと思っているが、天理教の教えに照らした結婚・夫婦とは何かを考えるようになった。

天理教の教えでは、「みかぐらうた」第二節に、「ふうふをこしらへきたるでな」とあるように、すべては夫婦から始まると教えられる。「元初まりの話」によれば、月日親神は人間を創造されるに際して、最初に「夫婦の雛型」を引き寄せられた。原典の中でも特に「おさしづ」には、「夫婦」という言葉がしばしば登場し、天理教の教えでは、重要な位置を占めている。

こうした問題意識から、本論文では、教義の源泉となる原典「おさしづ」を中心にしながら、天理教の信仰者として、天理教の教えにもとづく夫婦のあり方とは何かについて考察していきたいと考えている。そこで、まず、第一章においては、現代日本社会における夫婦とその諸問題について、天理教の視点を提示することによって予備的考察をおこないたい。次に第二章では、原典「おさしづ」にみる夫婦とその特徴について論じる。さらに第三章では、前二章における議論を踏まえて、おさしづからみる夫婦のあり方を掘り下げて考察したい。最後に結論では、本論文において明らかにしたこと纏めて、ここでの結びにした

第一章 現代日本社会における夫婦とその諸問題

天理教の教えによれば、もともと基本的な人間関係は夫婦である。それは、親神が夫婦を人間世界における人間関係の基盤として創造されたからである。現代の日本社会では、離婚や夫婦間のトラブルや殺害など、夫婦にまつわる問題が数多くみられる。まさに、夫婦という人間関係の基本ですら、その存在が脆弱になってきている状況にある。

こうした問題意識から、本章では、現代社会の諸問題の中でも、夫婦をめぐる諸問題に焦点を絞り、それらの問題

を天理教の視点から捉えなおしてみたい。

第一節 晩婚化・未婚化とその現状

日本人の平均初婚年齢は、一九八〇年から現在も上昇中である。また、未婚率も上昇しており、晩婚化・未婚化が問題となっている。具体的に言えば、厚生労働省の「平成二六年人口動態統計月報年計(概数)の概況」⁽²⁾によれば、日本人の平均初婚年齢は、二〇一五年で、男性が311歳、女性が294歳である。一九七五年には、男性が270歳、女性が247歳であったので、四〇年間に、男性は41歳、女性は47歳、初婚年齢が高くなっている。特に女性の平均初婚年齢をみると、一九七七年に250歳、一九九二年に260歳と、10歳上昇するのに一五年かかったのに対して、二〇〇〇年に270歳になるまで八年間しかかかっておらず、晩婚化のスピードがますます速くなっている。

さらに、内閣府が公表している二〇一〇(平成二二)年の総務省「国勢調査」集計データ⁽³⁾によれば、一五〜三九歳の未婚率は、男女ともに一〇年前に比べると引き続き上昇している。男性では、一五〜一九歳が71.8%、三〇〜三四歳が47.3%、三五歳〜三九歳が35.6%、女性では、一五〜一九歳が60.3%、三〇〜三四歳が34.5%、三五〜三九歳が23.1%となっている。さらに生涯未婚率を三〇年前と比較すると、男性は2.6%(一九八〇(昭和五五)年)から20.1%(二〇一〇年)、女性は4.5%(一九八〇年)から

10.6%(二〇一〇年)へ上昇している。たとえば、二〇〇〇年の全国における二〇〜三九歳の未婚者数は約一八三万人で、男性が約一〇四〇万人、女性が約七九三万人である。二〇〜三四歳の未婚率については、一九五〇年から八〇年頃までは、男性が約五〇%、女性が三三%と、ほぼ変化なく推移してきた。しかし、一九八〇年代後半から未婚率が上昇傾向となり、二〇〇〇年には男性68.1%、女性55%となつて、未婚者の方が多くなっている。国民の全てが結婚するという「皆婚社会」の状況は、いまや崩れつつあると言えるであろう。

それでは、なぜ結婚しない人が増えてきているのか、日本社会の現状では、結婚は女性を経済的に搾取することになり、高学歴化し教育に投資してきた女性にとって不利であると言われる。『男女共同参画白書』(平成二七年版)⁽⁴⁾によれば、女性の高学歴化は著しく、短大を含むと、女性の大学進学率は、一九八九年に36%となり、二〇一五年には56%と二人に一人は大学が短大に進学していることがわかる。

高学歴化し、市場労働で男性の七〜九割の賃金を得る能力を持った女性が、市場労働以外に年中無休で無償の家事労働などを強いられることは、極めて不合理であると考えられる。また日本社会では、家事、育児、介護の負担が女性にかかると、結婚して二人目の子供を出産する30代前半で、女性の負担はピークに達し、市場労働からのリタ

イアを余儀なくされる。もし出産・育児期にリタイアせず、そのまま労働を続けるという別の選択をしていれば、得られた賃金（これを「機会費用」と呼ぶ）を、リタイアすることで失うということを明確に表している。

日本の労働市場では、女性が男性と同一学歴、同年入社、同一勤続年数であっても、昇進、昇級にはまだ差別があるために、男性と同一労働・同一賃金とまでは至らないものの、男性の七〇％～九〇％の賃金を確保することができ、経済的自立は可能である。ところが、結婚し出産・育児期に退職すれば、子育て後の再就職は困難でパートタイマーで市場労働に参入することにより、結婚・出産・育児で失う「機会費用」はきわめて大きいものとなる。

したがって、男性と同一学歴同年入社同一勤続年数で働く高学歴女性ほど、結婚で失う機会費用が大きいことを認識しているためか、未婚率は高まる。未婚率の上昇は、結婚することにより経済的に搾取されることを逃れようとする、女性の当然の経済行動といつてよいであろう。

第二節 家庭におけるDVをめぐる問題―天理教の視点―
近年、家庭におけるDV（夫婦および親密な男女間における暴力）が、とりわけ、深刻な社会問題になっている。

DVは繰り返されるうちに頻度が高まり、暴力の度合いもひどくなるといわれ、傷害、さらには殺人に至ることもある。警察庁の調査によれば、毎年二〇〇人近くがDVによ

って殺されているとも言われる。暴力と言っても、その様態はさまざまであるが、共通していることは、子供への虐待と同じように、力の強い者が弱い者に繰り返し暴力を振るい、心身にさまざまな傷を負わせるということである。このようなDVは、ごく普通の家庭で起きていると専門家は言う。(5)

内閣府が平成一四年度に実施した「配偶者からの暴力に関する調査」では、配偶者や恋人から身体への暴行を受けたことがある女性は二五％、恐怖を感じるような脅迫を受けたことがある女性は五〇％、嫌がっているのに性的な行為を強要されたことがある女性は九％で、これらの行為のいずれかを一度でも受けたことがある女性は約五人に一人を占める。これらの事実を、DVが私たちの身近な所で日常的に起きていることを示している。(6)

夫婦とは、天理教の教えでは、「おふでさき」に

いざなぎといざなみいとをひきよせて

にんけんはぢめしゆこをしゑた

このもとハどろうみなかにうをとみと

それひきだしてふうくはちめた (六号三一・三

二)

と記されており、夫婦の原型が決まる。また、「みかぐらうた」では

このよのぢいとてんとをかたどりて

ふうふをこしらへきたるでな

これハこのよのはじめだし (第二節)

と歌われ、この世の始めだしが夫婦であると端的に教えられる。また、夫婦は人間関係の最小単位であり、夫婦関係を人間の基本的な関係として教えられる。さらに、

ふたりのこゝろをおさめいよ

なにかのことをもあらはれる (四下り目 二)

ふうふそろうてひのきしん

これがだいゝちものだねや (十一下り目 二)

と教えられるように、夫婦二人の心を治めることが、すべての人間関係の根本である。また、夫婦が心を揃えて通ることが、「だいゝちものだね(第一の物種)」になると論されている。つまり、夫婦の治まり次第で、どのような守護もいただけるということである。

つまり、DVは夫婦の心が治まってないから起こることである。言い換えれば、夫婦二人の心さえ治まれば、DVは起こらないと言えるであろう。天理やまと文化会議編『道と社会』も指摘しているように、天理教の視点からみれば、家庭におけるDVを一つの「ふし」として捉え、教

祖の思召に近づけるような歩みを、一人ひとりが日々、進めることが肝要であると言えるであろう。(7)

第三節 離婚をめぐる問題―天理教の視点―

近代化が進み、経済成長が進んだ時代には、夫は仕事、妻は家事・育児と夫婦分業することが家計の満足度を最大化させた。そのために離婚率は低かった。しかし最近、離婚率が上昇し、未婚と並んで新たな問題となっている。

日本の離婚件数、離婚率は一九六〇年代初頭以降増加傾向にあることがわかる。一九六〇年の離婚件数は六万九四一〇件、離婚率は0.47であったのに対し、二〇一一年には離婚件数は二三五〇〇〇件、離婚率は1.86まで増えている。約三倍の増加である。離婚件数、離婚率ともにピークであったのは二〇〇二年で、以降はともに低下している。これは経済不況が深刻化して、人々が離婚による生活苦を恐れたことが考えられる。

かつては、夫婦のあいだで、いろいろな問題があつても、なかなか離婚に踏み切れなかった。しかし、今の時代は離婚に踏み切る人が増えている。「家」意識が弱くなつて、「家」を離れることの罪悪感が減ったことや、「子はかすがい」という意識が従前よりも低くなったこと、女性が働きに出るようになり経済的に独立することも無理ではなくなったこと、さらに、かつて強かった「離婚を恥」とする社会的な風潮が弱まったことなどが関連している。離婚

を回避しようとしても離別を迎えることもある。

天理教の教えによれば、夫婦は「生涯の理」であると教えらる。教えに照らしてみるとき、夫婦がお互いに生涯、喜びも悲しみも共有して生きることは望ましい。ところが、やむを得ない場合には、離婚も許されている。「おさしづ」には、

縁談結んだ事、十年も経てど、未だどうやこうやと心に思て居ては、間違うた心であるう。子供一人二人あれども、あちら離れこちら離れする事ある。一生一代とやうて結んだ理であるうが。どうい道もあるう。

これ聞き分けてくれ。(明治四〇・四・八)

夫婦の中切れたという。夫婦の縁は無くとも互い／＼兄弟という縁は結んでくれ。(明治一八・五・二二)

と教えられている。人間は皆、親神の子供であり、すべての人間は兄弟姉妹であるという根源的な真実を心に治めることが大切である。

本章では、現代日本社会における夫婦の諸問題をめぐって、その現状を確認するとともに、天理教の教えの基本的な視点について考察した。天理教の教えに照らして、これらの問題を考えるとき、この問題の根本は、夫婦が互いに心を揃え、二人の心を治めることが大切であるというこ

とに尽きる。夫婦二人の心を治めるところに、夫婦にまつわる諸問題は解決につながっていくと言えるであろう。

こうした予備的な考察を踏まえて、次章からは、特に原典「おさしづ」で教えられている夫婦のあり方とその特徴について考察していきたい。そのことよって、現代社会における夫婦のあり方を考える手がかりとしたい。

第二章 「おさしづ」にみる夫婦とその特徴

天理教の原典「おさしづ」には、夫婦の語がたくさん出てくる。天理教の教義の源泉であり、その信仰の拠り所である原典に、数多くその語が出てくるということは、天理教の教えと信仰における「夫婦」の重要性を示唆していると言えるであろう。

本章では、天理教の教えに照らしながら、夫婦のあり方について「おさしづ」を手がかりとして考察していきたい。その際、夫婦のあり方を理解するうえで不可欠な教理、とりわけ、かしまの・かりものといんねんの教理について、まず論じておきたい。そのうえで、夫婦に関する「おさしづ」のお言葉の分析をおこないたい。

第一節 かしまの・かりものの教理

まず、夫婦に関するおさしづを整理していくと、「かしま

の・かりもの」の教理について論されているものが見られる。まず、かしもの・かりもの理について考察することにした。

「おさしづ」に、次のように論されている。

人間というは、身の内神のかしもの・かりもの、心一つ我が理。(明治三二・六・一)

私たちの身体は、親神からの「かりもの」であり、心だけが自分のものであると教えられる。「かりもの」であることとを、つい忘れがちになるが、日々感謝して通ることが大切であると諭される。また、

人間というものは、身はかりもの、心一つが我がもの。たった一つの心より、どんな理も日々出る。

(明治三二・二・一四)

「たった一つの心より、どんな理も日々出る。」このお言葉で、かしもの・かりもの教理を非常に端的にお教えくださっている。心だけが自分のものである、その心通りに身上を初めとする自分の周囲に生起する一切の姿が現れてくる、心通りのご守護を下さる、これが大切な点である。すなわち、このかりものである身体と、自分のものである心とを結ぶもの、これが心通りの守護である。決して願

通りの守護ではない。(8)

病氣などが治ることを「たすかった」など言ったりするが、本当の意味でのたすかるといふのは、心がたすかるといふことでなければならぬ。心通りのご守護とは、心がたすかつて、その結果として形のたすかり、ご守護が見えてくることである。(9)そして、そのご守護の姿が一層信仰を深める。

「かしもの・かりもの」といえば、私たちはつい身体のことだけを考えてしまう。ところが、身体だけが「神のかしもの」ではない。

「おふでさき」の中に、

たんくとなに事にもこのよふわ

神のからだやしやんしてみよ (三号 四〇・一二五)

にんけんハみなく神のかしものや

なんとをもふてつこているやら (三号 四一)

めへくのみのうちよりのかりものを

しらずにいてハなにもわからん (三号 一二七)

というおうたがある。つまり、かしもの・かりもの教理と、この世は神の身体ということは非常に密接な関係にある。

つまり、この世は「神のからだ」である。人間は皆、親神のものとしてのありとあらゆるものを神から借りて生き

ているのである。(10)

自分の身体が親神よりの「かしもの・かりもの」であるということは、借りている個々の人間が存在するということである。借り手である人間は、人間が創造されたときから、生まれかわり出かわりして現在まで生存してきて、また将来も生存し続ける。この人間の本体というべきものこそ魂であり、魂の姿が心である。(11)

つまり、人間は身体と心と魂から成ると言える。

心と魂の違いにおいて、心は心の動きとして考えてみれば、死ぬ時に消えてしまう。しかし、生前どういう心を使っていたかという、心の傾向性と心づかいのあり方というものは残っていくのである。残っていく場合、何があるものに付着して、それが続いていくのである。その中になるのが魂と考えられる。(12)

魂というものが、人間の心の中核としてあり、その人の心づかいの全てを記録し、またそれに責任をもってこの世を生き、かつ、生れかわってくる。つまり、魂はこの世の次元を超えて生き通しである。(13)

魂について「おふでさき」では、

高山にくらしているもたにそこに

くらしているもなしたまひい(二三号 四五)

どういう人も、同じように魂をもっているということが示される。これに対して心は、

をやこでもふうくのなかもきよたいも

みなめへくに心ちがうで (五号 八)

親子や夫婦、兄弟姉妹という親しい中であつても、みんな銘々に心が違うと言われている。同じように魂をもつていても、みんな心が違う、つまり、魂と心は違うことがはっきり分かる。

現在に現れて来ていることには、すべて過去にその「たね」(原因)があるが、「今生」のことでも「前生」のことでも、みな「たね」の芽生えであると教えられる。ところが、このことはほとんど人間には理解できない。たとえ理解できなくても、その責任は自分にある。そのようなものは「いんねん」と呼ばれる。(14)

第二節 いんねんに込められた意味

お道の信仰において説かれるいんねんの教えの中で、もっとも重要な点は、「元のいんねん」が明かされたことである。

元のいんねんとは、この世の元初まりにおいて、人間世界創造の根底における、根源的決定を意味している。(15)

現在、私たちが本来の在り方からいかにかけはなれてい

ても、なお陽氣ぐらしが可能な存在として親神に受け入れられている。親神は人間にその可能性を実現させるように守護されている。

人間は本来、陽氣ぐらしをすることができる。それが可能であるので、それを実現しなければならぬ。そのことが「元のいんねん」の教えである。(16)

しかしながら、誰もそれを完全には実現していない。そのとき、問題になるのが、人間一人ひとりの個人的な存在の根拠を説明する「個人のいんねん」である。個人のいんねんは、人間に自由を許された心と密接な関係がある。

(17) この事実はおさしづに、次のように教ええられる。

いんねんというは心の道、と言うたる。心の道と言うたるで。(明治四〇・四・八)

この「心の道」というお言葉は、二重の意味を持っている。一つは人間一人ひとりの心が誕生から、つまり、人間世界創造のときから辿ってきた道である。他の一つはその心がこれから先に辿っていく道である。つまり、「心の道」とは個人のいんねんの形成と機能の両方を表している。

(18) 私たちの心遣いは、たとえ親子であつても、また兄弟姉妹であつても、それぞれ異なっている。そのために、個人の「いんねん」もそれぞれ個人によって違っている。ただし、個人の「いんねん」はすべて根源的に「陽氣ぐら

し」という「元のいんねん」に根ざしている。(19)

「おさしづ」の言葉に

善きいんねんもあれば、悪いいんねんもある(明治二八・七・二二 補遺)

と論されているように、「元のいんねん」の自覚に基づいて、

私たちが親神の思いに沿った「心の道」を歩むとき、自らの「心の道」は「善きいんねん」へと現成する。(20)

つまり、心だけは「我がのもの」として心の自由を許されている自らの心一つで、それが「元のいんねん」に沿った「善きいんねん」の種にもなり、あるいは「元のいんねん」とは懸け離れた「悪いいんねん」の種にもなる。(21)

この道は今生のみでなく、前生も、また来生も意味する。

人間の生は一代、今生かぎりのものではなく、親神の人間創造以来、何度も生まれかわり出かわりしている。(22) 今生は前生の生まれかわりであり、今生はまた来生に出かわっていくのである。

前生とは、今生以前の生をいうのである。天理教の教えでいう、前生のいんねんは、出直しの教理にもとづいている。出直しとは、親神からの「かりもの」である身体をお返しすることを意味する。出直しの語は以来、「最初からもう一度やり直すこと」を意味することからも明らかかなように、死は再生の契機であり、それぞれの魂に応じて、また

新しい身体を借りて、この世に帰ってくる「生まれ替わり」のための出発点であることが含まれている。

今生のいんねんは、個人が誕生してから使ってきた心づかいがもとになって形成されたもので、それは個人がいかなる環境において、どのような経験をするかによって決定される。つまり、個人のいんねんを形成するのは、それぞれの心づかいの歴史である。(23)

前生までの心の道であるいんねんを刻んだ魂は、新しい身体を借り、今生の心づかいによる変容を受け、「出直し」「生まれ替わり」を経て、また来生へと生まれ出る。個人のいんねんは、私たちにとって、なかなか自覚しにくいものである。親神は個々に、それぞれのいんねんを自覚させるため、さまざまな事象を現される。個人の身上・事情は、このいんねんが自覚される典型的な現象である。(24)

「おさしづ」では、この事実が次のように教えられている。

身の内かきものや、かりものや、心通り皆世界に映し
てある。(明治二一・一・八)

また、

いんねんと言うて分かるまい。皆これ世界は鏡、皆人
間生れ更わり、出更わりしても、心通り皆身に映して

あるから、よく聞き分け。(明治二一・二・一五)

すなわち、私たちの周りで起こってくることで、私たちの心づかい、ひいてはその心づかいの原因であり結果である、いんねんを反映したものである。個々のいんねんを形成するのは、それぞれの心づかいであるが、そのいんねんをさまざまな現象に現されるのは親神のお働きである。

もちろん、それは私たちがただ苦しませるためではなく、私たちにそれぞれのいんねんを自覚させ、そのいんねんにかかわる心づかいを改めさせるためであり、結局は私たちを「元のいんねん」である陽気ぐらしへ導かれるためである。(25)

つまり、私たちの身边に起こる全ての事柄は、私たちの心づかいやいんねんの応じて示される親神の摂理という深い意味を持っている。(26)

第三節 「おさしづ」にみる夫婦のあり方

さて、ここでは、おさしづにおいて、夫婦のあり方がどのように論されているのかを考察したい。おさしづに論されている夫婦のあり方を整理すると、大きく三つに分類することができるように思われる。

「いんねん」と「たんのう」

まず、夫婦のあり方を論されている「おさしづ」のお言

葉では、「いんねん」と「たんのう」という語が繰り返して出てくる。それらのお言葉を見ていくことにする。

夫婦身上とは、一つ身の障り、たんのうして通らねばならん。(明治二〇・一〇・二二)

思わん處へ治まっていたんのう、身上治まるであらう。

(明治二三・一・六)

めんくも同じいんねんという。たんのうの理を十分治め。(明治二三・九・九)

これ夫婦いんねん見て暮らす、見て通るいんねん、よう聞き取れく。(明治二四・三・二二)

夫婦の中と言つてある。夫婦皆いんねんを以て夫婦という。(明治二四・一一・二二)

皆それくいんねん皆引き出す、呼び出す、寄せる。何程寄りたい、来たいと言つても出来るものではない。

(明治

二六・七・八)

どうするも一ついんねん、成るいんねん掛かるいんねん聞き分け。……前生どういんねんやらと言つ。

(明治二八・三・九)

成らん中たんのう、治められん処から治めるは、誠真実と言つ。前生いんねんのさんげとも言つ。

(明治三〇・七・一四)

夫婦の中たんのう一つの理、互いくとも言つ。さ

あ、これより一つしつかり治めたなら、いかなる事も皆んなこれ思うように事情成つて来るという。

(明治三〇・七・一九)

出けんたんのうするは、前生いんねんのさんげ。前生いんねんは、これよりさんげ無いで。

(明治三二・三・二三)

事情有つてたんのうの理治まらん。なれど、世界の理を見てたんのう。成ると成らんと聞き分けて、ほんに世上なあ、いつくなあ、その理夫婦中治めるなら前生いんねんのさんげと諭し置こう。(明治三一・九・三)

皆夫婦と成るもいんねん、親子となるもいんねん。どうでもこうでもいんねん無くして成らるものやない。

(明治三四・三・二六)

以上、このように諭されている。夫婦のあり方を考えるうえで、「前生いんねんのさんげ」とも諭されている。「いんねん」と「たんのう」がいかに大切であるかが分かる。まず、明らかになるのは、「皆夫婦と成るもいんねん」と教えられるように、夫婦が「いんねん」によって引き寄せられたものであるということである。前節で述べた「元のいんねん」と「個人のいんねん」についてみれば、夫婦のいんねんについては「個人のいんねん」を指すであらう。また、夫婦のあり方を考えるうえで、たんのうの心を治める

ことで夫婦が治まると諭されている。たんのうの心を治めることが「前生いんねんのさんげ」である、とも教えられている。お互いに「前生いんねん」によって夫婦になっているのであり、お互いにたんのうの心で、「治められん処から治める」のが誠真実であると諭されている。

「扶け合い」と「生涯の心」

さらに、夫婦のあり方に関する「おさしづ」のお言葉では、「扶け合い」と「生涯の心」が強調されている。具体的に例示すると、以下のとおりである。

さあくくく待って居たく。生涯の理にさづけ渡す。
(明治二〇・一二・八)

夫婦の中、人を見るやない、聞くやない。もうこれからという理を改めるなら、生涯という。

(明治二四・一一・八)

夫婦の中より一つという。あちら見るこちら見る、どうであるう、こうであるうか、言うまでや。さしづするまでや。あちらで言えば又こちらという。あちらこう、こちらこう、見分け聞き分け、たすけやいく。

(明治二五・二・二三)

夫婦の中一つの理、今日一日に心定め。……一日の日より生涯の心を定めてみよ。(明治二〇・七・七)

まあ夫婦心に喜び満足供えにやならん。

(明治三二・一二・二四)

何でも彼でも扶け合いくが臺である。

(明治三三・一〇・二六)

重荷を人に持たせぬよう、重荷めんく持つて扶け合い。…重荷という、重荷はめんくが持つてするは、これ神の望みである。(明治三三・一〇・二六)

これ夫婦中に楽しんでくれ…身上事情から運ぶは、互いく扶け合いと言う、盡し合いと言う。…これからたんのう治め。(明治二四・四・一一)

ここで、「夫婦の中一つの理、今日一日に心定め。……一日の日より生涯の心を定めてみよ」とも諭されるように、夫婦となった「今日一日」に、そのときの喜びの心を「生涯の心」として定めて通ることの大切さが諭されている。どのような状況の中でも、夫婦が「重荷めんく持つて扶け合い」、心に喜びをもって通ることが「神の望み」である。どのような身上事情に直面しても、夫婦はお互いに扶け合っていくことが肝心であると教えられる。

「夫婦一つの心」

さらに、これまで理解してきた夫婦の心の姿勢とともに、具体的な生活の中で、夫婦がお互いの心を一つに定めること、夫婦の心を治めることの大切さが強調されている。

る。具体的にそれらのお言葉を見ていくことにする。

この度、夫婦揃って、心一つに定めて貰いたい。夫婦一つの心に定めて貰いたい。…夫婦の中、一つ早く聞き取りて、いついつまでも仲好うと。

(明治二一・七・一五)

二人夫婦その中一つ、二人夫婦可愛い一つの理、頼もし一つの理、心一つを定め。(明治23・3・17)
心という理治めば、生涯治まる。一つ互い／＼理治まれば治まる。(明治二五・六・二六)

夫婦とも／＼心を治めてくれ。(明治二七・七・二二)
これから又一つ／＼夫婦中一つの理、今日一日に心定め。(明治三〇・七・七)

心という／＼、心の治まり、生涯めん／＼それ／＼夫婦心が治まって、どうしようこうしよう心に委せ置こう。(明治三一・一〇・二)

夫婦二人が揃って、心一つに定めること、夫婦お互いの心を治めることが大切であると論されている。「心という理治めば、生涯治まる。一つ互い／＼理治まれば治まる」と教えられる。

以上、夫婦に関する「おさしづ」のお言葉を読むとき、以下のことが明らかになるであろう。つまり、人生において、夫婦の心を治めることが難しいような状況に直面した

としても、夫婦お互いが夫婦になった日の喜びを絶えず心に持ちながら、お互いの「いんねん」を悟り、「たんのう」をさせていただく、そのことよって、「心という／＼、心の治まり」とも論されるように、夫婦の心が治まり、「生涯めん／＼それ／＼夫婦心が治まって」いく。あえて一言でいえば、夫婦の心を治めていくことよって、「生涯治まる」ことになる。「おさしづ」のお言葉をとおして、こうした夫婦のあり方が、親神の思いに沿った生き方であると理解できるであろう。

第三章 「おさしづ」からみる夫婦のあり方

本章では、前二章における考察を踏まえて、夫婦のあり方について、子供の存在および親子の関係という人間関係の拡がりの中で考察していきたい。それは、夫婦のあり方を理解するためには、その人間関係を家族の中に位置づけて捉える必要があるからである。したがって、この道の教えに照らして、夫婦のあり方を理解しようとするとき、子供はどのような存在であるのだろうか。また視点を少しずらしてみると、親と子とはどのような関係にあるのだろうか。

ここでは、特に「おさしづ」を中心として、夫婦にとつての子供の存在、また親子の関係という視点から考察を掘

り下げていきたい。

第一節 子供の存在

まず、夫婦に関するおさしづの中では、夫婦のあり方に触れながら、子供の存在についても諭されている。そのことは夫婦のあり方を考える上で、子供が重要な意味をもつことが推察される。おさしづでは、子供のことを「あたゑ」と表現されている。まず、それらの「おさしづ」を記すことにしたい。

子多くて難儀もある、子無うて難儀もある。子ある中に、未だやく、未だ道々という者もある。これ前生のいんねんである。いんねんと言うて分かるまい。皆これ世界は鏡、皆人間生れ更わり、出更わりしても、心通り身に映してあるから、よく聞き分け。

(明治二一・二・一五)

子供を育てるが役、夫婦も言う。欲いと思つてあたゑ無ければどうもなろうまい。(明治二六・七・一六)
夫婦あたゑ無きいんねん。先々いんねん、先々治め方、これ一つ確かに持たにやならん。

(明治二八・三・九)

又長らく小人あたゑ無く又あたゑという。……なれど、いんねん爲す事と定めてくれ。(明治三四・三・二二九)

内々夫婦中という、一時あたゑ。あたゑ無きという。それは何にも思う事要らん。夫婦あたゑ無きいんねん。先々いんねん、先々治め方、これ一つ確かに持たにやならん。(明治二八・三・一一)

つまり、夫婦の間に子供を与えていただけるのは、親神のご守護である。また、子供がないのもいんねんあつてのことであり、子供が欲しいと思つても、子供ができるわけでもない。子供が授かるか授からないかということも、前生のいんねんである、と諭されている。

また、子供が授かり、夫婦が共に力を合わせて育てる中に、健やかに育っていく。その道中には、身上のさわりや事情のもつれなど、さまざまな「ふし」もある。おさしづに、

子供の煩いは親の煩い同じ事、(明治三五・一〇・一三)

とも教えられるように、子供の煩いはすべて親自らの煩いとして受け止め、親神の思いに沿った通り方をする事が大切である。

子育てをする中で、夫婦はお互いの心をつくり、互いにたすけ合い、譲り合つて歩んでいくのである。(27)

また、「おさしづ」には、次のようにも諭されている。

善くも悪しくも、親のあと子が伝う。

(明治二六・六・二二)

つまり、夫婦のあり方が、それが良くも悪くも、子供に伝わっていく。したがって、親自らの通り方を振り返り、それまでの通り方をさんげして、親神に心を定めることが必要なのである。(28)

さらに、次のようにも諭されている。

さあ／＼身上に一つの事情心得んという事情、さあ／＼十五才までは親の事情、何か万事聞かして置かにやならん。何か心に理がある。いかなる話聞かし、生涯の話聞かし、何か心治めさ／＼にやならん。万事聞かして、一つ／＼話聞かしてくるよう。

(明治二四・三・一一)

十五才まで第一の事情、子供取つたり育て子も育つ。情無い、うたていなく思えば、理が回る。

(明治二五・八・八)

一五歳までの子どもに見せられる身上事情は、その親に對する親神のお知らせでもある。わが身に見せられるよりつらい。わが子へのお手入れには、親自身あるいは夫婦の成人を促される、切ないまでのをやの思いが込められている。子供の姿を通して、親もまた、育てていただくのであ

る。このことは、親あるいは夫婦の日々の歩み方が、子どもを自然と導き育てている。子どもの姿は親の心通りの姿であり、子は親の鏡なのである。(29)

さらに、夫婦が内々互いに尊敬し、温かい心を通わせ合っているかどうか。外へ向かったときに、つい「我さえ良くば今さえ良くば」の思いになっていないか。たすけ心で行動できているかどうか。これらを常々から反省し、夫婦はお互いに勇ませ合うことが大切であろう。(30)

夫婦の間に生まれてくる子供は、いんねんによつて引き寄せられている。いろいろなことが生起するが、成つてきたことを「いんねん」として受け止め、「二つ二つ」の基本である夫婦は、お互いが補い合い、共にたすけ合つて暮らしていくことが大切である。子供を育てることで、いんねんの自覚をすることができると言えるであろう。最後に一言でいえば、子供を育てることが、夫婦にとって大切な役割である。

第二節 親子のあり方

さらに、夫婦という関係を考えてとき、夫婦の間でできた子供とは、親子の関係になる。お道の教えにおける親子とは、親神と人間である。「おふでさき」においては、親神は「神」および「月日」という呼称とともに、人間によつて、身近に慕い寄ることが出来る親しみやすい呼称「をや(親)」でもつて説き分けられている。親神はみずからを

「をや(親)」とよばれ、人間の親子の情愛に寄せて、親神は人間の親身の「親」であると説かれている。

親というものは、子どもが可愛いのもので、子どもを幸せを願って絶えず気にかけているものである。(31)「おさしづ」で、次のように諭されている。

親は子思うは一つの理、子は親を思うは理。この理聞き分け。何でもちば、という理が集まりて道という。

(明治二八・三・一〇)

親神・教祖は、われわれ人間のことを、親心をもって心配りくださっている。一方、われわれは親神・教祖を「をや」と慕って、おぢばへ帰らせていた。このように親神と人間の関わりは、切っても切れない関係にあるが、こうした「親と子」の関係を、人間の親子の情愛に重ねて教えられるところが、お道における親子に関する教えの特質である。(32)

前章から分かるように、夫婦はいんねんによって引き寄せられ結ばれている。それは、親子の関係でも同じであると諭されている。つまり、親子が親と子として結ばれているのは、それぞれのいんねんに基づいている。そのことを、「おさしづ」でも、次のように諭されている。

年々事情によって親子一つ事情という。この事情聞き分け。いんねんの道の理、いんねんの理以て寄せた

る。…いんねん聞き分けて、又たんのうせにやならん。

(明治三一・一一・二)

何も彼も皆いんねん同志、いんねんという。親子の理、いんねん理聞き分け、(明治二四・三・一一)

つまり、いんねんによって結ばれた親子は、いんねんを自覚し、たんのうさせていた。通らせていた。肝心である。

われわれは、親神の守護によって生まれ更わり出更わりするが、そうした中であって親神は、親心によって「いんねん同志」、すなわち、親神がもつとも相応しい思召された者を互いに親子として寄せてくださると教えられる。(33)

また、

さあくく小人々々、さあくく小人々々連れて戻りた
くく親が子となり、子が親となり

(明治二一・四・一六)

人間生まれ更わり理を聞き分け。そういう事はあるうかいな、と思う。世界にある。どんな者、親があつて子がある。(明治二一・八・七 補遺)

親と成り子と成るは、いんねん事情から成りたもの。

(明治四〇・四・九)

つまり、「親が子となり、子が親となり」、われわれの魂は生まれ変わりしていく。生まれ変わりを重ねていく中では、子は前の代の親であり、子育てを通して、互いに恩の返し合いをするのだ、と教えくださった。(34)

親子の関係において、前節でも述べたが一五歳という年齢は、ひとつの大きな区切りである。おさしづでは、次のように諭される。

小人々々は十五才までは親の心通りの守護と聞かし、十五才以上は皆めんくの心通りや。(明治二一・八・三〇)

子どもが一五歳までは、親の心を受け取って守護されるが、一五歳からは本人の心遣いによって守護くださると教えられている。

また、子どもの身上の障りについては、

小人の障り、親の心案じある故、映る事なり。

(明治二〇・六・六)

十五才までは皆んな事情あり、前生いんねんのさんげ。案じる事は要らん。(明治二四・六・四)

子どもが一五歳になるまでは、子どもの身上の障りは、親が「前生いんねん」をさんげするようにとも諭される。つまり、一五歳までの子どもの身上は、親の心を子どもに見

せていただいているのである。(35)

親となること、子となることのすべては、それぞれに親神から与えられた役割であり、親はやの代わりに子どもを育てさせていたただくのであって、子どもを通して自ら成人の道を歩ませていたただくのである。しつけどは、親神からお預かりしている子どもに対し、親神の思召に沿う生き方、つまり陽気ぐらしを旨指して歩む人間としての心遣いと行いを身につけさせることである、といえる。(36)

子供は親に育てていただいているという、親に対する恩を決して忘れてはいけない。親に感謝し親孝行の心で通ることが大切であると教えられている。親という存在があるからこそ、今の自分があるという自覚をすることで、親への孝行の気持ちが生まれるのである。親が喜ぶために子どもは何ができるかを考え、自分なりに行動するという親孝心が大切である。

第三節 夫婦のあり方

これまでの考察を踏まえて、夫婦のあり方について考察してみたい。この道の教えによれば、私たち人間は、言うまでもなく、陽気ぐらしをするために、親神によって創造され守護されている存在である。

陽気ぐらしこそ、親神の創造と守護の目的であり、人間存在が成立するその根底において定められた在り方、つまり人間の本来の本質的な在り方ということになる。(37)

陽気ぐらしとは、自己の快樂を求めてただ楽しく暮らすことではなく、自他ともに喜び勇むことである。すなわち、「陽気ぐらし」という言葉には、人間は皆、人と人とのつながりにおいて存在し、さらに他者への働きかけを媒介とし、自己が本来的自己になるという人間の社会的な存在の意味が含蓄されている。(38)

天理教の教えによれば、すでに論じたように、人と人との関係の根本は夫婦である。「おふでさき」には、

いざなぎといざなみいとをひきよせて
にんけんはちめしゆこをしゑた

このもとハどろうみなかにうをとみと

それひきだしてふうふはちめた(六号三二・三二)

とあり、夫婦の原型が論されている。

「元初まりの話」では、親神はうをとみとを夫婦の雛型にしようとして引き寄せられたが、その基礎になる心情は「一すじ心」であった。一すじ心とは、わき目もふらぬ貫き通す心であるが、この一すじ心の中に、一夫一婦の原理を見いだす。つまり、一人の男性と一人の女性の結合こそ一すじ心である。(39)

「おさしづ」でも、夫婦の一すじ心が強調されている。

夫婦の中、人を見るやない、聞くやない。

(明治二四・一一・八)

夫婦の中の事情、世上という、世界という理が映れば
どうもならん。(明治三〇・七・一九)

と示されている。

また、「みかぐらうた」では、

このよのぢいとてんとをかたどりて

ふうふをこしらへきたるでな

これハこのよのはじめだし (第二節)

と歌われ、この世の始めだしが夫婦であると端的に教えられる。

人間創造の目的が「(人間が)陽気ぐらしするのを見て樂しむ」ことである以上、人間創造の始めだしとなった夫婦はまた、陽気ぐらしの原型である。つまり、天理教では人間は夫婦としてあるべきように創造されているのである。

夫婦になるのは、ただ単にいんねんということではなく、前生のいんねんがあつてこそである。この点については、すでに前章における考察からも分かるが、「おふでさき」でも、次のように教えられている。

せんしよのいんねんよせてしうごふする

これハまつだいしかとをさまる(一号七四)

「個人のいんねん」を持った者同士が「いんねん」の働きによつて「元のいんねん」を実現する関係が夫婦である。

これは同時に、夫婦は「元のいんねん」（陽気ぐらし）を実現できる最も基本的な社会関係（他者とも統合）であるので、「二つ二つ」であるという「あり方」が望まれていることにもなる。(40)

つまり、天と地を象つてこしらえた夫婦は、相反するものの関係である。前生のいんねんによつて結ばれている。夫婦はお互いに、人間の意識を超絶した前生のいんねんを映し合っていると言えるであろう。(41)つまり、夫婦はお互いの姿に、自分のいんねんを見て暮らすことが大切である。

相手の欠点などが見えても、その姿は自分の前生からのいんねんの姿として受け取ることが必要であり、これが

「いんねんの自覚」である。堀内みどりによれば、「いんねんの自覚」とは、

自分のいんねんの不調和な部分をパートナーである相手を通して調和させていくこともいえる。現在の自分だけでは理解できない、自覚できない「いんねん」は、夫婦になった相手によつて自覚可能となり、自分を改めしていくことができるわけだ。(42)

という。このように、自分では気づかない自己のいんねんは、夫婦となった相手によつて自覚することができ、自分のあり方を改めていくことができるのである。

夫婦の関係においては、前章におけるおさしづの整理分類からも明らかのように、いんねんの自覚とたんのうの心を治めることが肝心である。たんのうとは、我慢や辛抱という意味で理解されることもあるが、それは間違いである。どんな事が起こっても、それはすべて親神からのお計らいであることを忘れず、その親心を悟り、すべてのことから喜びをもつて受け取る心のことをいう。

たんのうの心を治めることが、前生のいんねんのさんげになると教えられる。(43)橋本武人も論じているように、「前生いんねんのさんげ」とは、次のように理解することができる。

人間の意識を超えた過去をさんげすることであり、これほど徹底した自己反省はないでしょう。しかし、さんげといい、たんのうというのは、単なる自己反省や後悔にとどまるものではありません。「たんのうは改めた心の理、もうすつきりごもくは払えた」（明治一四・一・三〇）というお言葉に示唆されるように、それは過去を反省するだけでなく、未来に向かって自己自身を改めていくこと、すなわち、ほこりを払い心を澄ましていくことでもあります。(44)

お互いに前生のいんねんをさんげすることで、自らのあり方を改めていくことができ、夫婦は治まっていくのである。

夫婦の心を治めることが家族の治まり、世の治まりにも繋がることを理解し、陽気ぐらしに向けて心の成人を進めることが、理にかなった夫婦関係のあり方といえる。(45)

こうして、二人の心が治まった夫婦は、生涯仲良く暮らせるであろう。一緒に生活していくことで、考え方や意見の相違、無意識的な投影から生ずる錯覚などによって、当然のことながら、さまざまトラブルが生じてくる。しかし、このトラブルはそれを通してお互いがより完全な人間に成長するという、いわば「ふし」として積極的な意味を持つていることに注意しなければならない。(46)

結婚は「生涯の理」と説かれる。この「生涯の理」を貫くためには、夫婦は「二つ一つ」の理を心に治めることが肝心である。すなわち、夫婦がお互いに五分五分の理でたすけ合って、それが十分の理となるところに、親神の十全なるご守護を頂くことができるであろう。(47)つまり、夫婦はお互いにいんねんの自覚をし、たんのうの心を治める。そうすることによって、夫婦はおのずと治まっていくと言えるであろう。

結論

本論文では、天理教の教えに照らして、夫婦のあり方について、おもに「おさしづ」を中心として考察してきた。現代日本社会における夫婦の諸問題に注目して、どうして夫婦の諸問題が増えてきたのかを考察すると、天理教の視点からみれば、それはやはり夫婦の心が治まっていないことに起因すると言えるであろう。

私は第二章において、夫婦に関する「おさしづ」のお言葉について、整理・分類をおこなった。そのためにも、夫婦のあり方を理解するうえで不可欠な教理、すなわち、かしまの・かりものといんねんの教理に焦点を絞って考察した。この道の教えによれば、私たち人間の身体は、親神からの「かりもの」で、心だけが自分のものである。人間の本体というべきものこそ魂であり、魂の具体的な姿が心である。私たち人間が出直したとしても、魂は私たち人間の心の中核としてあり、今生を超えて生き通しである。一般的に言われる死とは、「古い着物を脱いで、新しい着物に着かえるようなもの」とも喩えられるように、新たな身体を借りて生まれ変わってくるが、だんだん汚れて擦り切るとその身体をお返しし、また新しい着物を借りてこの世に生まれ変わってくる。こうして私たち人間が創造されて以来、長い間、私たちは何度も生まれ変わりを繰り返してき

た。人間一人ひとりの心づかいや行い、また、それによって生じた人間関係の積み重ねを善いこと、悪いことを含めて「いんねん」という。私たちは、いんねん通りの身体をお借りしているのである。いんねん通りの環境を与えられ、いまここに生きているのである。

私たちの前生は今生の私たちの心には分からないだけで、決して無いものではない。今ある自分の立場、人間関係は自分の前生、前々生のいんねんが現れている姿である。今生は前生の続きとして、また来生は今生の続きとして、私たちは「心の道」を辿っていく。

いんねんの教理の中で、「元のいんねん」とは、親神が陽氣ぐらしをするために人間を創造された元初まりに由来するいんねんである。それに対して、私たち人間一人ひとりの個人的な存在の根拠を説明するのが、個人のいんねんである。このいんねんは、心と密接な関係がある。私たちの身近に起こってくることは、いんねんに応じて、親神からのメッセージであると受け止め、いんねんを自覚することが肝心である。いんねんの自覚をおして、たんのうさせさせていただく。親神にもたれて生きる中で、「元のいんねん」である陽氣ぐらしができるように、生まれ変わりを繰り返しながら、少しずつ成人への道を辿ることができるのであろう。

本論文において考察した、夫婦に関する「おさしづ」を整理すると、すでに論じたように、子どもや親子関係につ

いて論されているものが多いことが明らかである。「おさしづ」では、子どものことを「あたゑ」と表現されている。

子どもが授かるのは当たり前ではなく、親神のご守護の賜物である。また、子どもの誕生は、夫婦のいんねんに根ざしている。一五歳までに子どもに見せられる身上事情は、親である夫婦への、親神からのメッセージである。親である夫婦の心づかいが、子どもの姿を通して論されているのである。夫婦は子どもの親として、親神からお預かりしている子どもを育てさせていたでいるということをお忘れすることなく、子どもを育てさせていたでいる。「をや」の代わりをさせていたでいることを心に銘記することが肝心である。

そうした心にならせていたでいるとき、子どもに見せられる姿から、自らの心遣いを振り返り、親神の教えに照らして、さんげさせていたでいることが大切であろう。つまり、子どもを育てることによって、いんねんの自覚をさせていたでいることができるのである。夫婦にとつて、子どもを育てることは、「親が子となり、子が親となり」と教えられるように、「恩の報い合ひ」の関係にある。子どもの立場からみれば、子どもは親に育てていたでいるという恩を忘れず、親孝行をすることが求められる。子どもがこの道の信仰に真摯に生きる親の生き方を慕って、日々、心の成人へ向かう人生を生きようとすることに、この道の教えに照らした親と子の関係に生きることができるとであろう。

夫婦に関する「おさしづ」を整理すると、すでに述べたように、大きく三つに分けることができる。「いんねん」、「たんのう」と「たすけ合い」、「生涯の心」と「夫婦一つの心」というグループで五つの語が、夫婦を考える上で重要なキーワードであることが明らかになった。

まず、夫婦は前生のいんねんによって引き寄せられたことが分かる。夫婦は前生のいんねんを映し合っているとも言われることから、お互いに相手を見て、いんねんの自覚ができる。いんねんを自覚するだけではなく、「前生いんねんのさんげ」をすることが肝心である。たんのうの心を治めることが、前生いんねんのさんげになるとも教えらるる。

また、どんなことが起こってきても扶け合いの心で通ることが求められる。たとえどのような身上事情が起こってきても、夫婦二人の心が治まっていれば、どのような「ふし」も乗り越えていくことができる。逆に、二人の心が治まっていなければ、乗り越えることは困難である。つまり、夫婦のあり方で、二人の心を治めることが、いかに重要であるかを、私たちは理解することができるであろう。

夫婦の心を治めることが大切だと教えられても、「夫婦の中、男というは胸の広く持つて構わん。女というは心の小さい、思わく小さい心持つて苦にする」(明治一八・七・二一三)というおさしづのお言葉があるように、男と女では性格や考え方の違いがある。また、夫婦となる前は住む家も

違えば環境も違い、その二人が心を治めるのは難しいように思われる。一人ひとりの主体性が強調される現代の男女参画社会では、なお一層、難しくなっている。離婚などの増加はそのことを具体的に示している。

しかし、そうした状況にあつて、家族の中で夫婦二人の心を治めるには、夫婦お互いのいんねんを自覚し、たんのうをさせていただくことが重要であると言えるだろう。本論文における考察の中で、夫婦に関する「おさしづ」のお言葉を整理・分類したが、夫婦に関するお言葉に込められた論は、「いんねんの自覚」と「たんのう」に尽きると言っても過言ではない。夫婦の心が治まれば、現代日本社会で問題になっている夫婦の諸問題など、どのような問題も解決し、世の中が治まっていくなると言えるであろう。最後に、私の心に最も印象深い「おさしづ」のお言葉を引用して、私の卒業論文の結びとしたい。

皆夫婦と成るもいんねん、親子となるもいんねん。ど
うでもこうでもいんねん無くして成らるものやない。

(明治三四・三・二六)

注

(1) 羽成守「現代の離婚事情と教会の役割」『みちのと
も』道友社、二〇〇七年五月号、二二頁。

- (2) 厚生労働省「平成二六年人口動態統計月報年計概数の概況」
www.mhlw.go.jp/toukei/saikin/hw/jinkou/geppo/.../dl/gaikyou26.pdf 一〇一五年二月九日参照。
- (3) 内閣府「婚姻・出産等の状況一平成二六年版 少子化社会対策白書」
http://www8.cao.go.jp/shoushi/shoushika/whitepaper/measure/s/w-2014/26webhopen/html/b1_s1-1-3.html 一〇一五年二月九日参照。
- (4) 『内閣府男女共同参画局編『男女共同参画白書 平成一七年版』www.gender.go.jp/about/danjo/.../b1_s06.html 一〇一五年二月九日参照。
- (5) 天理やまと文化会議編『道と社会』天理教道友社、二〇〇四年、一〇～一一頁。
- (6) 同上書、一一頁。
- (7) 同上書、一九頁。
- (8) 上田嘉太郎『かしもの・かりものについて』『みちのだい』第一四〇号、天理教道友社、二〇〇一年、九八～九九頁。
- (9) 同上書、一〇一頁。
- (10) 松本滋『「かしもの・かりもの」のころーいんねんの自覚を目指してー』善本社、一九九七年、二〇頁。
- (11) 『改訂天理教事典』天理教道友社、一九九七年、二〇二頁。
- (12) 松本滋『「かしもの・かりもの」のころーいんねんの自覚を目指してー』善本社、一九九七年、二九頁。
- (13) 同上書、二〇頁。
- (14) 『改訂天理教事典』天理教道友社、一九九七年、二〇三頁。
- (15) 橋本武人『いんねんー夫婦・親子ー』天理教道友社、一九九五年、一七頁。
- (16) 同上書、二四頁。
- (17) 同上書、二四頁。
- (18) 同上書、二五頁。
- (19) 澤井義次『天理教教義学研究』天理教道友社、二〇一一年、一三七頁。
- (20) 同上書、二三八頁。
- (21) 同上書、二三八～二三九頁。
- (22) 岸義治『天理教用語辞典』養徳社、一九六〇年、二八頁。
- (23) 橋本武人『いんねんー夫婦・親子ー』天理教道友社、一九九五年、二六、二八頁。
- (24) 同上書、三四頁。
- (25) 同上書、三六～三七頁。
- (26) 同上書、三七頁。
- (27) 天理やまと文化会議編『道と社会』天理教道友社、二〇〇四年、一一八頁。
- (28) 同上書、一一九頁。

- (29) 同上書、一三四頁。
- (30) 同上書、一三四頁。
- (31) 澤井義次「親子について」『天理教学研究』第39号、天理教道友社、一九九八年、一八頁。
- (32) 同上論文、一九頁。
- (33) 同上論文、二二頁。
- (34) 天理やまと文化会議編『道と社会』天理教道友社、二〇〇四年、二二二頁。
- (35) 澤井義次「親子について」『天理教学研究』第36号、天理教道友社、一九九八年、二五頁。
- (36) 天理やまと文化会議編『道と社会』、一三二頁。
- (37) 橋本武人『いんねん 夫婦・親子』天理教道友社、一九九五年、一八頁。
- (38) 同上書、六〇頁。
- (39) 矢持辰三『天理教の人生観』天理教道友社、二〇〇〇年、一一八頁。
- (40) 堀内みどり『夫婦―「陽気ぐらし」の原点―』『天理教学研究』第三六号、天理教道友社、一九九八年、四〇頁。
- (41) 橋本武人『いんねん 夫婦・親子』天理教道友社、一九九五年、四九〜五〇頁。
- (42) 堀内みどり『夫婦―「陽気ぐらし」の原点―』『天理教学研究』第三六号、天理教道友社、一九九八年、四〇頁。

- (43) 橋本武人『いんねん 夫婦・親子』天理教道友社、一九九五年、四〇頁。
- (44) 同上書、四〇頁。
- (45) 天理やまと文化会議編『道と社会』天理教道友社、二〇〇四年、四三頁。
- (46) 橋本武人『いんねん―夫婦・親子―』天理教道友社、一九九五年、七四頁。
- (47) 天理やまと文化会議編『道と社会』天理教道友社、二〇〇四年、四三〜四三頁。

参考文献

- 「おふでさき」
「みかぐらうた」
「おさしづ」
- ・橋本武人『いんねん―夫婦・親子―』天理教道友社、一九九五年。
- ・深谷忠政『天理教教義学序説』天理教道友社、一九七七

- ・ 年。
- ・ 矢持辰三『天理教の人生観』天理教道友社、二〇〇〇年。
- ・ 堀内みどり「夫婦について―「陽気ぐらし」の原点―」『天理教学研究』第36号、天理教道友社、一九九八年。
- ・ 堀内みどり「原典に見る親子・夫婦」『みちのとも』二月号、天理教道友社、一九九六年。
- ・ 堀内みどり「夫婦の心が台や」『逸話篇に学ぶ生き方』天理大学おやさと研究所、二〇〇三年。
- ・ 佐藤孝則「夫婦―夫婦揃うて―」『みちのとも』八月号、天理教道友社、二〇〇七年。
- ・ 羽成守「現代の離婚事情と教会の役割」『みちのとも』五月号、天理教道友社、二〇〇七年。
- ・ 山田昌弘「いま「家族」に何が起きているか」『みちのとも』十一月号、天理教道友社、二〇一五年。
- ・ 天理やまと文化会議編『道と社会』天理教道友社、二〇〇四年。
- ・ 澤井義次『天理教教義学研究』天理教道友社、二〇一一年。
- ・ 澤井義次『親子について』『天理教学研究』第三六号、天理教道友社、一九九八年。
- ・ 上田嘉太郎『かしもの・かりものについて』『みちのどい』第一四〇号、天理教道友社、二〇〇一年。
- ・ 松本滋『かしもの・かりもの』のころ―いんねんの自覚を目指して―』善本社、一九九七年。
- ・ 天理大学附属おやさと研究所編『改訂天理教事典』天理教道友社、一九九七年。
- ・ 橘木俊詔、迫田さやか『夫婦格差社会―二極化する結婚のかたち―』中央公論新社、二〇一三年。

経験・悪・信仰

W. ジェイムズの「宗教的経験」をめぐる

長尾 亮祐

コメント

宗教学科講師 渡辺優

卒業論文の出発点をなすのは多くの場合、日常的な経験に根ざす素朴な問題関心である。宗教学科の卒業論文であれば、とくに天理教の信仰者として日々を過ごす中で感じ、体験した事柄を問いの糸口とし、序論を書き起こす。それ自体はまったく自然なことであり、それなりに鋭い問題関心を示す者は多い。しかし、圧倒的多数の卒論が、せっかくな問題関心があるべき「問い」にまで育てられずに終わってしまったのが現実だ。出発点となる問題関心と、論文としての問題設定のあいだには、実は大きな隔たりがある。この隔たりを飛び越えられれば、卒論という勝負の舞台において勝利は手に入ったも同然なのだが、残念ながらこの飛び越えに成功している卒論は少ない。

長尾君の卒論は、みずからの問題関心——信仰にとって劇的な体験は必要不可欠であるのか——という種を、論文の問いとして、それも非常に射程の大きな問いとして芽生えさせることに成功した、稀有な例である。

本論文は、まずジェイムズの宗教的経験を「健全な心／病め

る魂」の概念に焦点を置いて整理した後、島蘭進による救済宗教と新霊性運動の比較論を経由して、アウグスティヌスにおける回心の問題を扱い、最終的にマザー・テレサにおける信仰（の闇）の問題へと向かってゆく。取り上げられる人物はそれぞれ、その一名に限定しても論文が（何本も）書けるビッグ・ネームである。その意味では非常に贅沢な卒論であり、無謀な卒論でもある。じつさい、本論文は細部の議論について多くの課題を残している。たとえば、アウグスティヌスに言及したその勇氣は認めるが、肝心の考察はあまりに粗いと言わざるを得ない。「悪」の問題が問いの中心にあることを考えれば、本来なら彼にとつてのマニ教の問題を扱うべきであつたとも思われる。全般に、扱う対象が大きすぎるが故の消化不良感があることは否めない。最大の焦点である「信仰」の概念も、ついに明らかではない（いったい「真の信仰」とはなんだろうか？）。荒削りな部分が目立つものの、しかし、本論文に示された洞察には根源的などころを突くものがたしかにある。いずれも横綱級の巨人たちに正面からぶつかっていったからこそ、「悪の存在の直視」を核とする「深められた宗教性」や「真の信仰」をめぐる長尾君の「問い」は、執筆の過程を通じて鍛えられ、研ぎ澄まされていった。結論に記された言葉は、紛れもない長尾君自身の言葉である。真摯に卒論執筆に取り組むことよつて、借り物でない自分自身の問いの言葉を見出し得たことは最大級の評価に値する。

序論

本論文の土台となるのは、今なお宗教学において絶大な影響力を持つ宗教心理学者ウィリアム・ジェイムズの「宗教的経験」論である。『宗教的経験の諸相』には、「悪」の状態（疑い、苦しみ、迷いなど）という心身の病によるネガティブな状態から、「宗教的経験」という転換点を経て、「救い」を得るという重要な「宗教経験」論が認められる。このような宗教的経験は、現在でも宗教にとつて大事なものである。

しかし、私は天理教の教会に生まれ、その環境で育ったが、何かを助けてもらったというような宗教的経験をしたことはなく、この日から信仰を始めたというのではない。二〇一五年の夏、私は初めて沖繩へ赴いた。沖繩戦を経験された方の話を聞ける機会があったので、事前に現地のことを調べ、現地に到着してからも平和祈念資料館や当時使われていた壕を実際に見て回った。翌日その方の話を聞いたが、いくら知識を持っていても、経験した方の心に抱えているものや言葉を真に理解できないということはいくらでもないであろう。

宗教において経験を求める者は、救いを求めているのである。救いを求める者の中には、悪の存在、すなわち苦難や苦悩といったものがあるのではないだろうか。救いの

経験は、悪からの決定的な解放の経験である。それによって当人の信仰は強固なものとなるだろう。しかし、すべての人がこのような経験をするわけではない。だとしたら、劇的な経験をするのではない者の信仰とは何か。宗教体験のようなものがなくとも、悪の存在の見方、捉え方によって、信仰に深みを持たせることができるのではないだろうか。私は考える。では、宗教においてどのように悪と向き合えば、より深い信仰性を見出すことができるのであろうか。

本論文では、「経験」という言葉を次のような意味で用いる。すなわちそれは、突発的な宗教体験を契機として、新たな自分に生まれ変わるのではなく、人生のような長い時間の中で、様々な試練を経て徐々に自身を形成していくことを意味する。したがって、私の考える経験は、それを境に自身が「生まれ変わる」ことで、自己の人生が二分されるようなものではなく、必ずしもない。それはむしろ、自己の生涯すべてを含むようなものとしてある、と言えるかもしれない。

第一章では、個人の経験に宗教の本質を求めたジェイムズの「宗教的経験」について、「健全な心」の持ち主と、回心を経験するものの典型である「病める魂」の持ち主それぞれについて概観する。

第二章では、第一章の議論を踏まえたうえで、島蘭進のいう救済宗教と新霊性運動のもたらした影響を、「健全な

心」と「病める魂」とに当てはめながら考察していく。そして、「病める魂」の持ち主であり、一度生まれを経験したアウグスティヌスのより深い宗教性を明らかにしていく。

第三章では、現代で多くの人に知られているマザー・テレサから、現代における「信仰」を考える。彼女の信仰、現代の信仰は、救われてこそその信仰というよりも悪を自覚してこそその信仰なのではないか。言いかえるならば、救いを経験することを前提として宗教を信仰するのではなく、悪の存在と向き合うことでより深い善を得ることのできる宗教信仰なのではないか、ということ考察していく。

ジェイムズが明らかにしているように、宗教的経験において「悪」の問題というのは避けることのできないものであると考えられる。マザー・テレサの生涯は、「悪」を抱えているながらの信仰に光をあててくれるものである。「経験」と「悪」の関連性に焦点を置き、それを踏まえより深い信仰性について考察していく。

第一章 W. ジェイムズの宗教的経験

本章では、ジェイムズの『宗教的経験の諸相』における「健全な心」と「病める魂」のそれぞれがもつ特徴について概観する。

ジェイムズは、宗教の領域を「制度的宗教」と「個人的

宗教」とに二分している。実に様々な個人の具体的事例をあげており、個人の経験に基づいた宗教に着目していることから、後者が主題となっていることがわかる。その中でも、個人の経験や宗教の内実のところには喜びと悲しみという二つの感情があり、その相反するもの同士がせめぎ合っているとしている。この二つを「健全な心」の持ち主と「病める魂」の持ち主と呼んでいる。ジェイムズは本書で、この両者における宗教的経験の認識について、両者のあいだを揺れ動きつつ議論を進めていく。以下、できるだけわかりやすく二者の相違を整理する。

第一節 健全な心

「健全な心」とは、回心のような経験をせずとも、神を信じていて幸福であるとする者のことで、「一度生まれ型」とも言われる。「健全な心」の持ち主は、ありとあらゆる物事を善として見ようとすする傾向をもっており、また、善と悪とを切り離して考える傾向をもっている。

「一度生まれ型」ともいわれるのは、「健全な心」の持ち主が、自らにふりかかる悪に思い悩むことなく、一回の誕生だけで善の中に生きることができからである。言いかえるならば、日々幸福を感じ、無意識に自分にとってマイナスのことを避け、自分にとってプラスとなることの中で生きていたため、生まれ変わることを必要としないからである。

そして、この「健全な心」における善と悪との向き合い方としてジェイムズは、無意識的な方法と組織的な方法という二つの方法を挙げている。まず無意識的な方法とは、物事について直接的に善を感じて、悪の存在を無意識に無視することである。これは、善なるものを自らが実際に感じる、経験することで悪の存在を見ないという方法である。次に組織的な方法とは、物事を抽象的に善だと考えるため、意識的に悪の存在を無視することである。言い換えれば、善なるものを間接的に感じる、すなわち善なるものと個人との間に何か媒介となるものが存在し、それを通じて善を感じる、経験するという方法である。

ジェイムズは、「健全な心」の具体的な説明として、精神治療に関する経験について述べている。精神治療の経験として挙げられている例にみられるのは、自己暗示と多元論的考え方による自己放棄である。自身の生活は正しいものであり、起こってくる物事を善なるものとすり替えていくことで、より以上の存在、すなわち善なるものに身も心もゆだねているのである。どのような形で善なるものを見たとしても、経験した者にとつてはゆるぎない事実であつて疑いようのないことなのである。つまり、精神治療は自己放棄によつて善をみようが、その経験こそが自身の確証となつているのである。W・ジェイムズは、「健全な心」と精神治療とが合わさつていような宗教経験について、次のように述べている。

そのとき、「神と人との合一」というこのような意識状態は、完全に明確な経験分野を形づくつていて、人間の魂は時おりこの経験にあずかることができ、ある人々は、自分の熟知している何ものによつて生活するよりもいっそう深い意味でこの経験によつて生活することができるといふことを、諸君も確信されるにいたるであらう、と私は信じている。(1)

このように「健全な心」は、神のようなより以上の存在を絶対的な善として、苦難や苦悩といった悪の存在を否定し、排除するか目を背ける。そうすることで、人間の存在の本質的部分を善としてしているのである。すなわち、「健全な心」には、あらゆる物事に対して楽観的かつ多元論的に考へるといふ傾向がみられる。

第二節 病める魂

私たち人間の人生で、すべてのことが思いのままになつていくというのは考えられない。なぜなら、私たちの人生には、自然現象や他者という、自分の意志ではどうすることもできない存在があるからである。こういった他者との関わりにおいて、自分にとつて良い影響を与えれば善であるが、その逆は悪になる。この悪を楽観的に考え、多元論的にとらえるのが前節にあつた「健全な心」である。それ

に対し、この悪をより悲観的に考えてしまうのが「病める魂」である。

「病める魂」とは、幸福になるには回心のような経験が必要としている者のことで、「二度生まれ型」とも言われる。これは、あらゆる物事の本質を悪として考える傾向をもち、善と悪とを二元論的に考えている。

「病める魂」は、「健全な心」とは対照的に、悪の存在を人間の本質的部分として思い悩み、悪の存在の中に善を見つけないことで新たな自分に生まれ変わるといった救いを求めている。すなわち、一度生まれれば善の中で生きることができず、二回目の誕生を必要とするので「二度生まれ型」と呼ばれるのである。

要するに、「病める魂」はあらゆる物事に含まれる悪の存在を正面から見据えることで強調し、それを悲観的かつ一元論的に考える傾向をもっている。

この「病める魂」を「健全な心」から見て考えるとき、善という幸福の中で過ごす生き方をせずに、悪の存在からの救いを求めさまよう姿は無駄な行動にも考えられるだろう。しかし「病める魂」から見れば、事実から目をそらして善のなかだけで生きようとし、そこにおける経験をせざるに生きる姿は、浅はかであるように思われる。ジェイムズは、「健全な心」の強みについて、「注意を悪からそらせ、ただ善の光のなかにだけ生きようとする方法は、それが効果を發揮する間は、すぐれたものである」(2)と、個人

において効果的であることを述べている。しかしこれが、悪の存在によってくずれるということを次のように述べている。

たとえ私たち自身が憂鬱をまったく免れているとしても、健全な心が哲学的教説として不適切であることは疑いない。なぜなら、健全な心が認めることを断固として拒否している悪の事実こそ、實在の真の部分だからである。結局、悪の事実こそ、人生の意義を解く最善の鍵であり、おそらく、もっとも深い真理に向かつて私たちの眼を開いてくれる唯一の開眼者であるかもしれないのである。(3)

このようにジェイムズは、「健全な心」と「病める魂」双方の見方から考えたうえで、悪の事実のうちにこそ、より深い真理、すなわち救いを考える鍵があるのではないかと、いう可能性を見出している。

文化人類学者であるメアリー・ダグラスもまた、『汚穢と禁忌』という書物で、宗教概念と衛生概念の混同を秩序化して生きる人間の問題について論じている。彼女によれば、人間は、宗教概念の穢れや神聖というものを、汚れや清潔といった衛生概念として象徴するのである。

汚れとはもともと精神の識別作用によって創られたも

のであり、秩序創出の副産物なのである。従ってそれは、識別作用の以前の状態に端を発し、識別作用の過程すべてを通して、すでにある秩序を脅かすという任務を担い、最後にすべてのものと区別し得ぬ本来の姿に立ちかえるのである。従って、無定形の混沌こそは、崩壊の象徴であるばかりでなく、発端と成長との適切な象徴でもあるのだ。(4)

つまり、汚れを悪、秩序を善としてみると、苦難や死などの悪を楽観的にとらえるのではなく、それと悲観的に向き合うことで宗教性に深みが生まれるのではないかという可能性を見出している。つまり、善にとって悪の存在というものは、相反するものでありながら、善に深みを与えることのできる存在なのである。

第二章 救いと悪

前章では、ジェイムズの「健全な心」と「病める魂」について概観した。「健全な心」の持ち主よりも「病める魂」の持ち主の方がより深い宗教性にたどり着けるのではないか。言いかえれば、ジェイムズは悪の存在こそが人間の根源にあり、悪を突き詰める方がより深い宗教性になるのではないかという可能性を見出している。

本章では、ジェイムズの「健全な心」と「病める魂」を

軸に、島蘭進の新霊性運動と救済宗教の議論を用いつつ、現代世界における信仰のあり方について考察する。そして、「病める魂」の持ち主で、一度生まれを経験したアウグスティヌスにみる宗教性を考察していく。

第一節 悪の経験の深度

島蘭進によれば、日本における新宗教は、世界三大宗教のような救済宗教の現代的形態である。言いかえると、救済宗教が時間の経過とともに変化していき、現代の新宗教となったと考えられている。ここでいわれる救済宗教とは、悪の存在を直視するといった、「病める魂」のような特徴をもつものである。この新宗教が、現代世界においてどのような位置を占め、人々にどのような影響を与えているのだろうか。

新宗教の出現以降にみられる宗教運動で、欧米ではニューエイジ、日本では精神世界と言われているものがある。このような運動、または新しくできた文化のことを新霊性運動と島蘭進は呼んでいる。

新霊性運動の特徴について島蘭進は、「個々人の自発性を重んじ、集団的な拘束をきらいということがある。またまとった聖典や教義書、あるいは真理を全面的に体現する一人の指導者を皆が崇敬し、尊ぶというようなありかたは好まれない」(5)と述べている。これは個人主義的で、二元論的考え方を嫌っているように思われる。

しかし、島菌進は「このことは、まとまった秩序をもつ世界観や体系的な生の形が無用であるということの意味しない」(6)とも述べている。つまり新靈性運動は、組織的・制度的ではなく、多元論的に捉え考える中で、柔軟に形を変えていつているのである。これこそが新靈性運動にみる新しい共同性であり、特徴とも考えられている。

しかし、この特徴について島菌進は、「新靈性運動の弱点は、自らを支える自前の持続的共同性をもたないところにある」(7)と述べている。言いかえるならば、新靈性運動は、他者との関係に深い持続性を求めないことで成り立つところが問題だと述べている。

新靈性運動に対して、他者との持続的關係を深く求めることを基底としているのが救済宗教なのである。救済宗教と新靈性運動の違いは悪の存在の範囲ととらえ方にある。

救済宗教にとっての悪を「共同悪」という。「共同悪」とは、かつて起こった戦争や災害、または疫病といった共通認識のある悪のことである。それに対して、新靈性運動では「私事悪」という。「私事悪」とは、悪の存在というのが個別化されており、個人がそれぞれ解決もしくは背負っていくものと考えられているのである。いうなれば、個人の抱える苦しみや悩みのことである。

島菌の議論を踏まえたいうえで、ジェイムズの「健全な心」についても一度考察していこう。

第一章ですでに述べたが、W. ジェイムズは「健全な

心」に二つのタイプがあると述べている。善を直接的に感じ、悪を無意識に無視する無意識的方法と、抽象的に善と考へ、悪を意識的に無視する組織的方法とである。ここからは、前者を「一次的な健全な心」、後者を「二次的な健全な心」とする。

ジェイムズのいう「二次的な健全な心」の特徴は、新靈性運動にみられる特徴と合致する点が多いと考えられる。

というのは、悪の存在を意識的に無視し、個人で樂觀的に考えることで、その時に合ったものとなる。つまり、変化していくところである。そしてこのことは、現代における宗教の信仰形態にも多く見られるように思う。ここで「健全な心」の持つ傾向を思い出して、次に引用するジェイムズの言葉を読んでみよう。

もし私たちが、悪は私たちの存在の本質的部分であつて、人生の意味を解きあかす鍵となる、と認めるとすれば、私たちは、あらゆる宗教哲学を苦しめてきた難問を背負い込むことになる。有神論は、体系的な宇宙哲学に組み立てられるたびに、神が完全なものより劣った存在とされることを嫌ってきた。言いかえる

と、哲学的有神論は常に汎神論的、一元論的にならうとする傾向を示し、世界を絶対的事実の統一とみなせうとする傾向をとってきた。そしてこの点において、このような有神論は、通俗的あるいは、実際の有神論

と異なっていた、すなわち後者は、多かれ少なかれ明らかに多元論的で、多神論的とも言えるほどのものであって、神の原理がどこまでも最高のもので、他の諸原理の上に立つものと信じていることが許されさえすれば、宇宙が多くの根本原理から組み立てられていると考えても十分満足していられるのである。このような有神論の場合には、神は悪の存在に対してかならずしも責任を負いはしない。悪が最後まで克服されない場合のみ、神は責任を負うばかりである。しかし、一元論的あるいは汎神論的な見解によれば、悪は、他の一切のものと同じようにその根拠を神のうちにもたなければならぬ。そこで、もし神が絶対的に善であるとすれば、どうして悪が神のうちに根拠をもちうるのか、という難問が生じる。(中略) そして、この難問から思弁によって抜け出す道はまったくないと断言するのは早計にすぎるのであるが、安全なあるいは容易な抜け道などありはしない、この矛盾から逃れ出られる唯一の分りやすい道は、一元論的仮定とすっきり縁を切つて、世界はその起源から、絶対的な統一ある事実として存在したのではなく、むしろ高級な事物や原理との総合ないし集合として、多元的な形で存在したのだと認めることである、と主張するのは、まったく正しいことである。なぜなら、その場合には、悪は本質的なものと考えられる必要がなくなるからである。

悪は、残りの部分と共存すべき合理的あるいは絶対的な権利をもたず、したがって、ついには除去されるものと私たちが期待できると考えられるような、独立した一部分であるかもしれず、また、つねにそうであったかもしれないのである。(8)

「健全な心」の持ち主という個人にとつて、樂觀的な多元論の通じる間は効果的であると考えられる。すなわち、悪の存在を無視し、善の中で生きることができている間は、現代のように多くの者の共感を得ることができているのではないだろうか。島菌も新靈性運動にみられる「健全な心」は、現代世界において優勢であると述べている。しかし島菌は次のようにも述べている。

仏教やキリスト教のような救済宗教が代表する「病める魂」の思考の特徴は、「悪の實在の誇張」というところにあった。これに対して、十九世紀後半から現代へと発展してきた新たな思想潮流、すなわちニューソートから新靈性運動に至る「二次的な健全な心」の系譜では、「悪の不在の誇張」という特徴が見いだされる。(9)

島菌進もまた、ジェイムズと同様に「病める魂」により深い宗教性を見出している。なぜなら、「健全な心」は、悪の存在を無視しているだけで、解決することまではできて

いないからである。では、悪の存在の見方で個人の心境がどのように変わるのか、具体的な例を出してみようと思ふ。次節では、「病める魂」の持ち主であり、悪の問題を正面から見据えた信仰者であるアウグステイヌスについて考察していく。

第二節 二度生まれ経験者

救済宗教の典型といえるキリスト教を信仰しており、西方教会の教父であったアウグステイヌスは「病める魂」の持ち主であると考えられる。そして、二度生まれを経験した信仰者である。アウグステイヌスの有名な宗教的経験に、ミラノでの回心というのがある。このミラノでの回心にみるより深い宗教性を考察していく。

ミラノでの回心において、もつとも重要となるのが、アウグステイヌスの同郷人であるポンティキアムスが話したエジプトの修道僧アントニウスの話である。アントニウスは、聖書や使途の人生に心を打たれ、富豪の出でありながらすべてを捨てて生活し、自身を慕って集まった者たちとアフリカの修道性の基礎を築いた。アントニウスがこのようにしたきっかけは、たまたま行った教会の福音書朗読で読まれた言葉を自身のさとしとして受け入れることを決めたことにある。その言葉とは、「もし完全になりたいのなら、行って持ち物売り払い、貧しい人々に施しなさい。そうすれば、天に富を積むことになる。それから、わたしに従

いなさい」(10)である。

この話に影響されたアウグステイヌスは、アントニウスのようにすべてを捨てようとするが、実践しようとする自分の意思があるのにそれを実践できない自分もいることに気づき、動揺したのである。このことをきっかけに自身への葛藤が始まる。

アウグステイヌスは、一個人であるはずの自分の中に相反する意思をもつ自分が二人いることを自覚していた。と同時に、双方が不完全で欠けており、その欠けているものを他方が持ち合わせているため、一方を肯定すると必ず否定するものが表れるということにも気づいていた。そして、自らの内にある二つの意思と葛藤しているときに転機が訪れる。それは、隣の家から聞こえた「取って読め、取って読め」という子供の声である。

この声を聞いてアウグステイヌスは、アントニウスの話を思い出し、聖書を開いて最初に目に触れた章こそが神の命令だと解釈することとした。そのとき読んだ言葉は、「酒宴と酩酊、淫乱と好色、争いとねたみを捨て、主イエス・キリストを身にまといなさい。欲望を満足させようとして、肉に心を用いてはなりません」(11)である。この出来事によって、アウグステイヌスは悪の存在から解放され、善の中で生きていくようになったのである。

以上がミラノでの回心であるが、「病める魂」の持ち主が持つ特徴がアウグステイヌスの心的状況の中にみられる。

そして、「病める魂」の中でも二度生まれを経験したということは、ミラノの回心を見れば明らかである。特徴は、アントニウスの生き方に善を感じ、自らが持つすべてのものを捨てようとしたことをきっかけに、自らの内にあった悪の存在を直視したことである。そして、ふと聞こえた子供の声を神のお告げとしたことで善に生きることができるようになる。ここに「二度生まれ型」にみられる特徴が見いだせる。

しかし、アウグステイヌスは自身の内なる悪の存在を、自らの聞いた話と経験によって個人で善を感じるようになった。このことは、アウグステイヌスの他の著作にも見取れる。

外に出て行くな。あなた自身の中に帰れ。真理は内的人間に住んでいる。そして、あなたの本性が可変的であることを見出すなら、あなた自身をも超えなさい。(12)

自分が疑っているということを知っているすべての人は真であるものを知解している。そして、彼は自分の知っているところのものについて確信している。したがって、真理があるかどうかを疑っているすべての人は、彼自身の中に、疑うべきでない真なるものを持っているのである。なぜなら、いかなる真なるものも、真理によらなければ真なるものではありえないからである。(中略)

それゆえ、真理は発見される以前に、それ自身の中に存在しており、発見されたときには、われわれを新しくするものなのである。(13)

アウグステイヌスは、一個人の内にこそ真理があつて、それを発見するために疑い、迷うといった悪の存在を直視する中で真理をみつける。真理を見つけないことができたときに新たな自分へ変わることができる。言いかえると、個人の中には真の善があり、それを見つけないために悪の存在と葛藤していく。その中で、真の善を見つけたときにこそ、自らの内に渦巻いていた悪の存在が取り払われ、新たな自分へと生まれ変わることができる、としているのである。

では、アウグステイヌスのように「病める魂」の持ち主でありながら、二度生まれを経験しない者たちはどのような悪から脱却し、善の中で生きることができるようになるのであろうか。

次章では、アウグステイヌス同様「病める魂」の持ち主で悪の存在を正面から見据えながらも、二度生まれを経験せずに生涯を過ごしたマザー・テレサについて考察する。

第三章 マザー・テレサの信仰

本章では、現代において広く知られているマザー・テレサの信仰について、彼女の生涯を概観し、そのうちに秘め

られていたものについて考察していく。

第一節 偉大なる聖人

マザー・テレサは、一九一〇年八月二十六日に旧ユーゴスラビア、現代のマケドニアの首都であるスコピエで生まれた。本名を、アグネス・ルゴンジャ・ボヤジュという。マザー・テレサとは修道女としての呼び名である。

一八歳の時、一二歳からの念願であった修道女になることを決意し、家元を離れてアイルランドを目指す。パリで修道院長との面談に合格したのち、インドへ宣教師を送っているロレット修道女会に志願者として入会した。その後、修練を始めるためにインドにある修練院へ派遣され、二年間の修練後二二歳の時に初誓願(14)を立てた。この時、修道名がマザー・テレサとなったのである。

二七歳になるとマザー・テレサは、生涯守るといふ終生誓願を立てて後、聖マリア女学院の校長になるとともにロレット修道会付属のインド人修道会担当係となった。

この頃インドでは、第二次世界大戦や国内でのヒンズー教とイスラム教の争いによる影響で、スラム街は路上に横たわる人や無残な死体などであふれていた。この光景を目の当たりにして過こしていたマザー・テレサは、修道院で生活している現状は貧しい人々のために働いているのか、このままでいいのかと思いはじめた。

そして、一九四六年九月一〇日の火曜日にマザー・テレ

サは、汽車の中で神の声を聞くという体験をする。これは、彼女に対する神からの召命の要求である。それは、すべてを捨ててスラム街へ行き、貧しい人々の中の最も貧しい人々に仕えることで神に仕えなさい、というようなものだった。

彼女にとってこの出来事は、第二の召命や召命中の召命とも表されるほどのものだったのである。この召命の要求によりマザー・テレサは、自らの霊的指導者であったイエズス会士のセレスト・ヴァン・エグザム神父に汽車での出来事を話すと同時に、スラム街に行つて貧しい人々に尽くすべく、修道院を出て行くということを告げた。

エグザム神父は、カルカッタのペリエ大司教に伺うこととし、その場ではその召命の要求について考えることやめよという従順で治めた。その後マザー・テレサは、ペリエ大司教からスラム街での活動の許可される一九四八年一月六日の一年以上を祈り、待つていたのである。

一九四八年八月八日に「ロレット修道院外での居住許可を一年間、あるいはそれ以内の短期間」、そしてペリエ大司教の権威のもとで、ロレット修道会のシスターとして誓願を守ること(15)という条件のもと、教皇ピオ十二世から修道者聖省を通じて活動が本当の意味で許可された。

その後マザー・テレサは、純潔を意味する白の木綿生地です聖母マリアの象徴である青い線の入ったサリーを身にまとい、まず医療の知識と技術を。パトナにある医療宣教修道

会の聖家族病院で学んだ。その後、ついにマザー・テレサはカルカッタのスラム街へと入っていったのである。

スラム街へ入ったマザー・テレサは、約十年で様々なことを成し遂げている。最初に、土を黒板、棒切れをチョークとしてスラム街に学校を開いた。そして、マザー・テレサを慕って集まってきたシスターたちと共に、活動の拠点としてエグゼム神父の友人であるゴメスに家でミサが開かれた。ここに、マザー・テレサが貧しい人々の中で最も貧しい人たちに尽くすための「神の愛の宣教師会」という修道会ができたのである。

ある日マザー・テレサは、路上で死にかけている人を助けようと病院へ連れて行ったが、助からなかった。このような人が他にもいることを見て設立されたのが、「死を待つ人の家(カリガード)」である。三年が経つ頃、見捨てられた子供たちにも愛をと「子供の家(シユシュ・バヴァン)」が設立される。そして、当時社会からも家族からも生活から排除されていたハンセン病(らい病)の患者のために、治療をしながら普通に生活できる村、「平和の村(シヤンテイ・ナガル)」を作り上げるとともに、世界へと命の尊さを伝えたのである。その後マザー・テレサは、八七歳で死去するまで世界へと活動を広げていき、多くの修道院を開設しながら、貧しい人々の中でも最も貧しい人々に尽くしていったのである。

こうしたことから、マザー・テレサについては、まさに

愛と光にあふれている聖女、多くの人に救いの手を差し伸べる真の信仰者という印象を抱いている人が多いのだろう。実際、マザー・テレサがどのような人物であったかを聞くと、善のイメージが強いように思われる。では、周囲にこれほどまでの印象と影響を与えた彼女の内に秘められているのは、いったいどういうものなのだろうか。

第二節 暗闇の聖人

マザー・テレサは、現代でも多くの人々から敬愛されている。貧しい人々の中で最も貧しい人々に尽くす愛や光は、まさにとどまるところを知らないものであっただろう。

しかし、マザー・テレサは愛や光といったイメージがある半面、計り知れないほどの深刻な闇を自らの内に抱えながら生涯を過ごしたのである。『来て、わたしの光になりなさい』は、マザー・テレサ自身の初めて公開された私的書簡である。マザー・テレサの内にあつた心情が明らかとなったこの本は、出版されると大きな反響があつたようだ。前節でみたマザー・テレサの活動の裏にあつた闇を見ていくことにする。

マザー・テレサは闇を抱えていたといったが、初めから闇を抱えていたわけではない。マザー・テレサの生まれた家庭は、奉仕活動をするような信心深い家庭であつたので、宣教師となるときには、すでに貧しい人々のために働

くことを喜びとしていた。そんなマザー・テレサが、初めて自らの内なる闇に言及したのは、故郷のスコピエで指導司祭であったイエズス会士のフランジヨ・ヤムブレコヴィツキ神父へ宛てた手紙であった。

ロレット修道会で初誓願を含む九年間を過ごしたマザー・テレサは、終生誓願を近くに控えていた時にこの手紙を書いた。院長をはじめ、他のシスターたちにも慕われていたマザー・テレサだが、実は、自らの内に深い闇を抱えていたことが、この手紙には記されている。長くなるが、マザー・テレサの初めての闇の告白であるので、その一部を下記に記すこととする。

たった今、終生誓願宣立を許可するという、総長からの手紙を受け取りました。式は一九三七年五月二十四日です。何という大きなお恵みでしょう！神がしてください。永遠にイエスのものになるのです！イエスと共に自分の十字架を喜んで担ってきたことを、今、心からうれしく思います。苦しいことがたくさんありました―目には涙がいつぱいになることもありましたが、でもすべてを神に感謝しています。イエスとわたくしはこれまでずっと友だちでした。イエスが耐え忍ぶ恵みを与えてくださるようお祈りください。今月から三か月の第三修練期を始めます。イエスと人びとの魂のためにささげる、たくさんの

ことがあるでしょう。でも、とても幸せです。以前は十字架におびえていました。苦しむかも、と思うだけで鳥肌がたちました。でも今は、苦しみがやってくるまえに、それを抱き締めることができます。そうすることによって、イエスとわたくしは愛の内に生きるのです。

わたくしの霊的生活が、バラの花を散りばめたようなものと、お考えにならないでください。わたくしの道にあるのは、もっとたびたび「暗闇」です。そして夜の闇が深まると、わたくしは地獄で終わるのではないかとさえ思うのです。―そのときは、ただただ自分をイエスにおささげします。もしイエスがそれをお望みならば、用意ができています。しかし、それがほんとうにイエスを幸せにするという条件においてだけです。

十字架に釘づけられたイエスにだけ導くひたすらな愛のうちに、信頼をもつて耐え忍ぶため、わたくしはたくさんのお恵み、キリストのお力を、たくさん必要としています。でも、幸せです。そうです、今までになかったほど。そしてどんなことがあっても、苦しみを放棄したりしません。ただ苦しんでいるだけとは、お考えにならないでください。いいえ、苦しむ以上に声を立てて笑っています。それで、ある人たちは、わたくしがカルワリオから遠く離れたナザレのイエスと共に住む甘やかされた花嫁だと、結論づけているのです。お祈りください、

わたくしのためにたくさんお祈りください。わたくしはイエスの愛を、ほんとうに必要としているのです。(16)

この手紙から読み取れることは、マザー・テレサの神に對する愛と徹底的な自己犠牲である。同時に、この手紙からは、彼女が神の存在を疑っているような様子が窺われる。

実に、この「疑い」こそがマザー・テレサのいう「暗闇」の正体で、神の愛を感じようと信仰していたのではないかと考えられる。実際マザー・テレサは、終生誓願後の一九四二年に「わたくしは、誓願を破れば大罪に値するという束縛のもと、神が求められるすべてをささげるといふ、『神に何一つ拒まない』誓願を立てました」(17)という私的誓願を立てている。この私的誓願こそ、彼女の内に秘めた闇の象徴なのである。このことは、ペリエ大司教に宛てた手紙にも記されている。

その後、マザー・テレサはカルカッタのスラム街へ入っていくが、神への愛が深まれば深まる程、内に秘めた暗闇もまた深まっていった。さらにマザー・テレサはスラム街で生活を始めたことにより、貧しい人々が抱えている問題も自身のこととして考えてしまっていたのではないだろうか。その深まった暗闇についてマザー・テレサは、「死を待つ人の家(カリガード)」を開設した翌年のペリエ大司教に宛てた手紙の一部に記している。

わたくしが主のお仕事を台無しにすることなく、また主がご自分を示してくださるように、どうぞ特別にお祈りください。と申しますのは、すべてが死んでしまったかのような恐ろしい暗闇が、わたくしの内にあるからです。ほとんど「この仕事」を始めたときから、このような状態です。主がわたくしに勇気をくださるよう願ってください。

どうぞ、わたくしたちに祝福をお与えくださいますように。(18)

また、ハンセン病(らい病)の患者のための「平和の村(ジャンティ・ナガール)」ができる前の、一九五七年にもペリエ大司教への手紙で次のように記している。

なぜ、すべての人たちはわたくしたちに対して、これほどに親切なのでしょう。わたくしには深い感謝以外に何の返答もできません…。

わたくしの心の中には多くの矛盾があります。痛みを感じるほど深い神への思い、絶え間ない苦しみがありながら、神に望まれない、拒絶されて空虚であり、信仰も愛も熱意もないのです。人びとの魂にも魅力がなく、天国の意味も皆無で何もない空間のように思えます。それを考えても無意味なのに、この苦しみは神に対してほほ笑み続けることができるよう、どうぞわたくしのために

お祈りください。わたくしは全く神のものであって、神はわたくしに対してすべての権利がおありになるからです。わたくしは神にとってさえ無名の者になっても、全く幸せですから。(19)

この二つの手紙からも、マザー・テレサの内に秘められていた闇が計り知れない深さをもっていたことが気づかれるだろう。彼女の抱えていた闇は神の愛ですら霞ませてしまふものだったのである。そのような中、自らのことを省みずに、ただひたすら貧しい人々の中で最も貧しい人々に尽くすという神の愛へのゆるぎない信仰は、どのようにしてできたのだろうか。

それは、「イエスは彼女の内に、彼女をとおして生きておられたのに、彼女がイエスの現存の甘美さを味わうことは、全くなかった。祈りにおいて、イエスに心を向けてイエスに対する欲求の痛みを表明しても、彼女がイエスの現存を生き生きと感ずるのは、貧しい人びとと共にいるときだけであった。そこでは彼女が生きたイエスを、現実的に感ずることができた」(20)からである。

すなわち、マザー・テレサは自らの内に大きな悪をもっているからこそ、多くの貧しい人々と心を通わすことができたのだらう。そして、貧しい人々との間に神の愛を感じることができたからこそ、生涯自らの信仰を貫けたのだと考えられる。このマザー・テレサの信仰こそ、真の信仰と

呼べるものなのではないだろうか。

結論

悪の事実に対して正面から見据えることをしない「健全な心」の不完全さを、W. ジェイムズは次のように指摘している。

事実、事物の絶対的全体と宗教的に和解するということは不可能であるかもしれない。なるほど、ある悪はより高い形態の善に役だつものではある。しかし、いかなる善の体系にもとりいれられえないほど極端な悪の形態があるかもしれないし、そういう悪の場合にとるべき実際的な態度は、あきらめるか、無視してしまうしかない。後日、私たちはこの問題と対決しなければならぬ。しかし、さしあたって、ただ計画と方法という見地から、悪なる事実は、善なる事実と同じく、自然の真なる部分なのであるから、哲学の立場としては、悪い事実も合理的な意義を持つているし、悲しみや苦しみや死に対して、なんら積極的、能動的な注意を払わない健全な心の体系は、少なくともそれらの要素をもその領域内にとりいれようと努める体系よりも、形式的にはずっと不完全である、という仮定に立つべきものであることを述べておこう。(21)

善悪共に存在している事実があるのなら、一元論的に考えている方がより広い宗教性を垣間見ることが可能なのである。また、悪の存在と向き合うことで個人の宗教性に深みが生まれる。アウグスティヌスとマザー・テレサの考察により、悪の存在が個人の宗教性に深みを持たせるといふことは証明できたと思う。

現代の信仰を考えるうえで私は、マザー・テレサが悪を抱えながらも他者との間に善をみることができたということに共感する。彼女は、他者との間に善を支えられながら、悪の存在と生涯向き合い続けたことにより、周囲を巻き込むほどの深い信仰性にたどり着いたのであろう。

ジェイムズのいう「病める魂」によるより深い宗教性への到達は、まさにその通りだと考えられる。そして、二度生まれの経験は悪の存在を直視したことで、より深い真理にたどり着くのである。

だが、私は二度生まれの経験を重要視する必要性はないと考える。

マザー・テレサのように、悪の存在を抱えながら生きていくことこそ、多くの他者の思いを悟ることができ、より深い宗教性にたどり着く道ではないだろうか。善という光は、悪という闇により明確化されるのである。

つまり、悪を深く追及することで善もまたより大きく際立つのであろう。この深められた宗教性の実践こそ、真に

信仰と呼べるものであると考える。

注

- (1) ウィリアム・ジェイムズ『宗教的経験の諸相(上)』梶田啓三郎訳、岩波文庫、一九六九・一九七〇年、一八一頁
- (2) 同書、二四七頁
- (3) 同書、二四七頁。
- (4) メアリ・ダグラス『汚穢と禁忌』塚本利明訳、思潮社、一九九五年、二九九頁。
- (5) 島蘭進『精神世界のゆくえ―宗教・近代・霊性』秋山書店、二〇〇七年、九二頁。
- (6) 同書、九二頁。
- (7) 同書、三三三頁。
- (8) ウィリアム・ジェイムズ『宗教的経験の諸相(上)』梶田啓三郎訳、岩波文庫、一九六九・一九七〇年、二〇一・二〇二頁。
- (9) 島蘭進『精神世界のゆくえ―宗教・近代・霊性』秋山書店、二〇〇七年、三三八頁。
- (10) 「マタイによる福音書」一九章二一―二三節、『聖書新共同訳―旧約聖書統編つき』日本聖書協会、一九八八年。
- (11) 「ローマの信徒への手紙」一三章一三―一四節、同書。

(12) アウレリウス・アウグステイヌス『アウグステイヌス著作集2』茂泉昭男訳、教文館、二〇〇二年、三五九頁。

(13) 同書、三六一頁。

(14) この誓願は、清貧、貞潔、従順のことで、カトリック教会公認の修道会において言われているものである。この三つを端的に言いかえると、個人としてのものを持たない、生涯独身、目上の人に素直に従うということである。

(15) マザーテレサ『マザーテレサ 来て、わたしの光になりなさい』里見貞代訳、女子パウロ会、二〇一四年、二〇〇頁。

(16) 同書、四四頁。

(17) 同書、五六頁。

(18) 同書、二四四頁。

(19) 同書、二七六・二七七頁。

(20) 同書、三四八頁。

(21) ウィリアム・ジェイムズ『宗教的経験の諸相(上)』榊田啓三郎訳、岩波文庫、一九六九・一九七〇年、二四九・二五〇頁。

参考文献

- ・アウレリウス・アウグステイヌス『アウグステイヌス著作集2』茂泉昭男訳、教文館、二〇〇二年(旧版一九七九年)。
- ・アウレリウス・アウグステイヌス『告白(上・下)』服部英次郎訳、岩波書店、二〇〇四年(旧版一九七六年)。
- ・ウィリアム・ジェイムズ『宗教的経験の諸相(上・下)』榊田啓三郎訳、岩波文庫、一九六九・一九七〇年。
- ・ウィリアム・ジェイムズ『信ずる意志』福鎌達夫訳、日本文教社、一九六一年。
- ・ウィリアム・ジェイムズ『多元的宇宙』吉田夏彦訳、日本文教社、一九六一年。
- ・ウィリアム・ジェイムズ『プラグティズム』榊田啓三郎訳、日本文教社、一九六〇年。
- ・浦晋亮『マザー・テレサ』BCパブリッシング、二〇一一年。
- ・島蘭進『〈癒す知〉の系譜、科学と宗教のはざま』吉川弘文館、二〇〇三年。
- ・島蘭進『現代救済宗教論』青弓社、一九九二年。
- ・島蘭進、西平直 編『宗教心理の探究』東京大学出版会、

- 二〇〇一年。
- ・島蘭進『精神世界のゆくえ―宗教・近代・靈性』秋山書店、二〇〇七年（旧版『精神世界のゆくえ―現代世界と新靈性運動』東京堂、一九九六年）。
 - ・フリードリッヒ・ニーチェ『道德の系譜』信太正三訳、筑摩書房、一九九三年。
 - ・マザーテレサ『マザーテレサ 来て、わたしの光になりなさい』里見貞代訳、女子パウロ会、二〇一四年。
 - ・村上洋一郎『科学・哲学・信仰』第三文明社、一九七七年。
 - ・メアリ・ダグラス『汚穢と禁忌』塚本利明訳、思潮社、一九九五年。
 - ・和田町子『マザー・テレサ』清水書院、一九九四年。

成人 第六三号

発行日 平成二八年三月二二日

編集 天理大学宗教学科研究室

天理大学成人会

発行者 天理大学成人会

印刷・製本 天理大学DPセンター