

宗教的信仰の成立とその様相 I

生 田 邦 夫

目 次

序 文
I 経験と信仰
1. 宗教的経験の諸相
2. 信じるということ
3. 信仰の确实性
4. 信仰の構成要素（以上本号に掲載）
II 宗教的信仰の成立
1. 宗教的精神作用
2. 靈性の作用
3. 日本的靈性
III 宗教的信仰の意味
IV キリスト教信仰の一様相
結 語

序 文

宗教現象の多面性を解明する視点に、二つの方向がある。すなわち制度的宗教の面と個人的宗教の面とである。制度的宗教とは、宗教が社会の場において制度的に成立している社会・文化現象としての宗教の面を指し、具体的には宗教集団や宗派であり、教団組織であり、組織内での宗教的儀礼や教義、神学、教学体系などがその中に含まれる。又、制度的宗教には、慣習的習俗的な関連をもつ諸々の宗教的行事、例えば宗教と関わる冠婚葬祭の慣習も含まれると見ることができる。したがって、制度的宗教は宗教の外面的な客観的社会現象としての面を指すものである。

一方、個人的宗教とは、社会において制度的に成立している宗教集団や宗派、その教義や宗教的行事とは関わりなく、人間個人において発現する純然たる宗教的経験や宗教的信仰、あるいは宗教的意識や宗教心といった内面的主観的な宗教的心理現象の面を指すものである。このように個人的宗教の面は、人間そのものの内的世界、いわゆる心の裡なる領域と密接に関わって生ずる宗教的心理現象であるが故に、制度的宗教よりも一層本質的であると考えられる。

ところで、個人的宗教の面における宗教的心理現象の構成要素として、宗教的経験と宗教的信仰、および個人的主体的な性格をもつ宗教的行為が挙げられる。これら三つの構成要素のうち宗教的経験と宗教的信仰は、人間の心の裡なる精神過程として現れるが、宗教的行為は内面の精神過程と深く結びつきながら、身体的行為となって外面に現れるものである。しかし宗教的経験と宗教的信仰と宗教的行為とは、相互に密接に関連しており明確に切り離すことは不可能である。宗教的人間の宗教心は、これら三要素が相即不離に関わって、実際の宗教的行為が営まれるのである。

以下、本小論において、個人的宗教の核心部分をなす宗教的信仰とはいかなるものであるか、信仰の成立はどのようになされるかという問題を主題として、信仰の成立の基盤を問うと共に、宗教的信仰の人間学的根拠の解明を試みてみたい。その上で、さらに宗教的信仰の一典型として、キリスト教修道者の宗教心の遍歴を取り上げて具体的な信仰の様相を明らかにしてみよう。

I 経験と信仰

序文で、宗教的心理現象の構成要素に宗教的経験と宗教的信仰と宗教的行為の三つがあることを述べたが、この中で宗教的経験と宗教的信仰はどのように関連しているものであろうか。これをまず経験と信仰として考察してみよう。

経験とは、一般に外界の多様な対象を意識面に捉え、豊富な内的世界を形成することをいう。それは単に観察するという行為によってのみならず、主体的な参与の行為によっても行われるのである。新たな経験をすることとは、自己が新たな外界の事象に反応し、これを自らの内面に取り入れることを意味する。経験が成り立つ心理過程には、対象を感受する受動的な心理作用にとどまらず、認識や判断、推理、想像、選択といった能動的で主体的な心理作用も同時に働いて営まれるものと考えられる。

このことは経験が人間の生活過程と密接に結びついているということである。人間の生活過程は、絶えざる経験の連続に他ならないからである。通常、人間の生活で見たり聞いたり、触れたり感じたりする諸々の事物や事象のすべて、それは例えば、話し言葉や音楽、映像、あるいは自然の風景であっても、人間の心はそれらに敏感に反応し、これらを取捨選択しつつ感受していくのである。この心理作用は、五官の感覚作用も意識の知覚作用も観念の想起作用も一つに統合されて働く一種の機能作用であるということが出来る。かくして経験とは、一般に人間の生活過程で営まれる多様な対象を感受し受容する心理作用の総体をいうのである。

1. 宗教的経験の諸相

それでは宗教的経験とは、どのようなものであろうか。宗教的経験は人間の経験でありながら、人間の生活過程で生ずる日常一般の経験とは異なり、宗教性の特質を示す神秘的な経験で

ある。それは日常の経験とは異なる超越的、かつ究極的な一種の名状し難い非合理的な経験を指すものである。ここでその経験がどのようなものを説明するよりは、まずその様相を具体的に述べている幾つかの文章を取り上げてみよう。最初に、キリスト教の宗教体系に属する宗教的経験として神体験の事例をあげ、次に仏教における宗教的経験としての禅体験の事例を取り上げてみる。

その一は、聖アウグスティヌスにおける神の直観的認識の例である。

……私は、……あなたにみちびかれながら、心の内奥にはいつてゆきました。それができたのは、あなたが助け主になってくださったからです。私はそこにはいつてゆき、何かしら魂の目のようなものによって、まさにその魂の目をこえたところ、すなわち精神をこえたところに、不変の光を見ました。それはだれの肉眼によっても見られるあの普通の光ではなく、それと同類だがもっと大きく、はるかに明るく輝き、その明るさで万物をみたまのような光でもありませんでした。

私が見たのはそういう光ではなく、このようないかなる光ともまったく別のものでした。それは、……私の精神の上にあったのではなく、私を造ったがゆえに私の上であり、造られたがゆえに私はその下にあったのです。真理を知る者はこの光を知り、この光を知る者は永遠を知る。それを知る者は愛です。

おお、永遠の真理、真理なる愛、愛なる永遠よ！あなたこそはわが生命、あなたをもとめて私は日夜あえぐ。はじめてあなたを知ったとき、あなたは私をひきよせて、見るべきものがある、だがそれを見うるだけの者にまだ私はなっていない、ということをお示しになりました。そしてはげしい光線をあてて弱い私の視力をつきはなされたので、私は愛と恐れにわななきました。そしてあなたからはるかにへだたり、似ても似つかぬ境地にいる自分に気づきました。

そのときはるかに高いところから、「私はおとなの食物だ。成長して私を食べられるようになれ。食べるといっても、肉体の食物のように、おまえが私を自分のからだに変えるのではない。逆に、おまえが私に変わるのだ」という御声を聞いたように思いました。

……その声を私は、まるで心に聞くように聞いたのです。そして、疑いの余地はまったくなくなりましたので、造られたものとおして悟られ、あきらかに知られる真理の存在を疑うよりはむしろ、自分が生きていることを疑うほうがやさしかったです¹⁾。

その二は、アメリカの宗教心理学者プラット(J.B.Pratt)が取り上げている神の顕現の意識の例である。

神の顕現は神が我々を助け、我々の心に内在するという平和な意識を与える。神の顕現は

明白である。闘争、艱苦、試練に直面してその顕現は「我は汝と共にいる」と語ってくれる。それは力である。全ての世界が衰退する処でもそれは残っている。それはいつも満ち溢れている。不完全な助けではなくて、明確な助けである。

十一年間一瞬間も神が顕現し、神が内在しているという恵まれた意識を失ったことはなかった。神は現実的であり、親しみがある。又神の親しさと密接さとは言い表し難い程満ちているので、最も誇張した言葉でなければ描き得ない。私は神の顕現と声とを知っている。神と語る時は手近な親しい人と語るよりも自然であり、簡単であるが、しかも直ぐに嬉しくなる。神を愛し、神に愛して貰うのはどんなことか知っている。この状態の続いたのが私の本当の生活である。しかし私は時々イエスが十字架で叫んだように、しばらく神の顕現の体験を失ったことがあった。けれども神の顕現を知らないことはなかった。またその顕現を知るようになると、いつもそれには神の聖なる愛の流れが漲っていた²⁾。

同様の宗教的経験は、イギリスの小説家であり、文明批評家でもあるウェルズ(H. G. Wells)にも生じていることを、プラットが取り上げて述べている。

時々静かな夜や、寂しく独りである時、自分と自分以外の何か大きなものとの一種の融合を感ずることがある。それは多分心の淋しさであろう。斯様なことは感受性の強い人に起こると言わざるを得ない。此の融合が怖れなき礼拝の特性である。斯かる機会はずっと起るが、それは私の宗教生活の最高のものであり、私の宗教経験の絶頂である³⁾。

その三は、アメリカの哲学者、ウィリアム・ジェームズ(William James)の名著『宗教的経験の諸相』の中に述べられている神との融合を経験したあるキリスト者の記録である。

わたしは、あの夜を、そして岡の上のあの場所のことまでも、覚えている、その場所で、わたしの魂は、いわば扉をひらいて無限者の中へはいつてゆき、内部の世界と外部の世界の二つの世界がぶつかり合ったのである。深さは深さを呼んだ——、わたし自身の苦闘がわたしの内部で口を開けた深みは、星々のかなたにまで届くほどの、わたしの外部の、底の知れない深みによって応答された。わたしは、わたしを、この世のあらゆる美を、愛を、悲哀を、誘惑をさえも造り給うたお方と、ただ二人だけで立っていた。わたしはあの方を求めはしなかったが、わたしの霊がその方の霊と完全に和合するのを感じた。わたしのまわりの事物についての日常の感覚は消えうせた。その瞬間、そこには、いいしれぬ歓喜と高揚のほかななものもなかった。……夜の完全な静寂には、むしろ荘厳な沈黙のために、鬼気せまるものがあった。暗黒のなかにはなにもものかが姿をあらわしていたが、目に見えないだけに、それはいっそう強く感じられた。わたしは、自分の存在を疑わなかったと同じように、彼がそこに

いましたことをも、疑うことはできなかった。いや、もしそういうことがありうるものなら、二人のうちではわたし自身のほうが実在性が少ない、と感じたほどであった。

神に対するもっとも高い信仰、神についてのもっとも真実な観念は、その時、わたしの内に生まれたのである。それ以来、わたしは幻の山上に立ち、わたしのまわりに永遠者を感じつづけている。しかしあれ以来、あのときとまったく同じ心の感動は二度とわたしを訪れなかったのである。あのときにこそ、わたしは神と相面して立ち、神の霊によって生まれかわったのだ、とわたしは信じている。……そのとき以来、神の存在の証明についてわたしが耳にしたいかなる議論も、わたしの信仰をゆるがすことはできなかった。ひとたび神の霊の現前を感じてからは、わたしは長いあいだそれをふたたび見失うことはなかった。神の存在についてのわたしのいちばん確かな証拠は、それを観たあの時に、あの最高の経験の記憶に、そして、本で読んだり反省したりして得た確信、つまり、神を発見した人はすべて同じような経験をしているという確信に、深く根を下ろしているのである⁴⁾。

次の例は、宗教とは全く関係のない家庭に育ち、若い頃から唯物論的なマルクス主義に傾倒していた一人の女性の記録である。彼女は、著名なドイツの現象学の哲学者、エドムント・フッサール(Edmund Husserl)の助手であったゲルダ・ワルター(Gerda Walther)という人である。彼女は、マルクス主義に基づいて懸命に活動したのであったが、人生がますます空虚なものに感じるようになった。そんなある日のこと、彼女を襲った出来事は神の顕現というような宗教的な文脈では語られていないが、上述の他の神秘的な経験と非常によく類似していることに注目したい。彼女は父親を訪問してから汽車に乗って、その当時住んでいた町に帰って行くのだが、その帰り道、全身の力が抜けてしまったように感じ、限りなく深い暗闇の中に沈んでいくような気がしたという。汽車が駅に到着する前に、体内のすべての力が流失し、死んでしまうのではないかと恐れたという。その時に彼女の身の上で起こったことは、次のように記されている。

私がそのように次第に沈んでしまった時に、突然無限に遠い所から何かが私の方へ流れてきた。深い確信と安心感で私を満たす何かが、私の方へ流れてきたのである。暖かい愛と慈しみの海が私を四方から包んだのだ。あの無限のかなたから、私の心の奥底を照らす明るい光線が、私に向かって流れて来て、私はことごとくその光に包まれてしまった。私のいっさいの苦しみは、全く消え失せた。私は根底から新しく生まれたような気がした。そして、私はどこにいるのかということにも気がつかず、ただあの暖かい愛の流れだけを感じていた。遂にその光の流れは少しずつ退いたが、その後でも長い間いわば遠い所から、私を支えとらえているかのようだった⁵⁾。

宗教的経験の様相は実に多様であり、異なる宗教体系には又違った経験の様相が見出される。これは体験者の文化的背景や教養、修行の有無や深淺の度合い、それに何よりも当の個人の素質の違いによって経験の様相が異なると考えられる。

次に、仏教における宗教的経験として、禅体験の様相を叙述している文章を取り上げてみよう。わが国の著名な禅者鈴木大拙は、「禅仏教に関する講演」の文章で、人間の日常的経験とは異なる一種の超越的ともいべき聖なる価値を感得する禅者の特異な情緒的経験の世界を見事に描き出している。禅体験を日常的経験と異ならしめるのは、経験の背後に潜む聖なる価値—究極的価値—を感得する一種の深い価値体験によるのであり、このような体験によって人生及び世界の新しい意味が発見されるのである。鈴木大拙の文章は、この価値体験の意味世界を描写しているものとして、文学的にも味わい深い一節である。

鈴木大拙は、俳人松尾芭蕉の一句「よく見れば、なずな花咲く垣根かな」を取り上げて、この句が生まれた契機となる原経験で、おそらく芭蕉が体験したであろう、ある直観上の価値の洞察と背後に秘められた意味の感得について、次のような内容を述べている。

おそらく芭蕉はひなの小みちをひとり静かに歩いていたのだろう。ふと何かが垣の根に見え隠れしているのに気がつく。よく見えないのでそっと近寄ってみると、それはなんのことはない小さな野草の花であった。小さくて別に見どころもないので、通る人はたいてい見のがしてしまう。

句に表されているところは別になんでもない事実だけで、とりわけ詩的な情緒といったものもどこにも見当たらず、ただ最後の二つのシラブル“かな”に力を入れて一句を見なければならぬ。……日本の歌人、俳人の多くがそうなのだが、芭蕉という人は自然詩人であった。彼らはきわめて自然を愛する。愛するにとどまらず自然と一体となって自然の鼓動を一つ一つ自分の血管を通じて感得するのだ。……この感じ、自然への身近さが身の内にあふれていけばこそ、芭蕉がこの目立たない、ほとんど見のがしてしまいそうな野草の花の一つを発見したのではないか。人里離れた田舎路のとある古い垣の根もとに、実にひっそりと、まったく無心に、人の目につこうなどとは本当に思いもかけぬ何気なさで花を開いていたなずな。しかしそれを目にとめてよく見れば、なんとやさしさと神々しい輝きにあふれているではないか。ソロモンの栄華も遠くおよばぬ美しさではないか。その謙虚さそのもの、微塵もみせかけのない美しさ。それが見る人に敬虔な賛美を引き起こさしめずにはおかない。詩人の目にはなずなの小さな花びらの一つ一つに生命の深い神秘、存在の秘密が看取せられるのだ。芭蕉にしてみれば、ことさらこんなふうを意識していたわけではなかったかも知れぬが、その時の芭蕉の胸のうちには、きっとなんとも言えぬある感じが脈搏っていたに違いないと私は信ずる。それはつまり、キリスト教などでいう“聖なる愛”(Divine Love)に相通ず

るもので、これが宇宙にみちみちている生命の最も深い底に到達しているものなのだ。

ヒマラヤの峨々たる山脈は人間に崇高な畏怖の念を生ぜしめ、太平洋の波濤はおそらく無限の感をいだかしめるだろう。しかしひとたび我々人間に詩的というか、神秘というか、宗教的というかそうした目が開けるといって、我々はあたかも芭蕉が感得したように、名もなき野の草のひと葉にも人間の汚れた、さもしい感情をすっかり洗い落とした何ものかを感得する。この感情によって我々は浄土の荘厳と少しの変わりもない世界に高められていくのだ。ここでは、ものの大きさなどという事は少しも問題にはならぬ。……

……芭蕉はいかにもしおらしいなずな一ぱいにあふれている全神秘を—全存在の根底に通貫する神秘を一身をもって感得する。この感銘の深みにわれを忘れて、思わず芭蕉は深い詠嘆の声を発する。だがこの叫びは声にも出ず、また耳をもって聞くこともできぬ叫びである。

……芭蕉は“よく見れば”と言う。この“よく”という一語において芭蕉はもはや外から花を見ている芭蕉でなくなってしまうのだ。それはどうかというと、花が花としての自分をみずから意識するのだ。そしてこの花自身が黙って、しかも雄弁に自分を物語っているのだ。この花自身の側に生じた沈黙の雄弁、雄弁の沈黙が、そのまま人間にひびいてくる。このひびきが芭蕉の十七文字の一句となって生まれるのである⁶⁾。

この鈴木大拙の文章は、宗教的経験としての禅体験の様相そのものを述べたものではない。芭蕉の一句が生み出される契機となった原経験に、禅体験で感得される一種の超越的というべき価値体験が深く根を下ろしていることを洞察して、この文章が書かれたものである。芭蕉にも参禅体験があり、その体験に基づいて、自然の事物を宗教的に、禅的に見る目が開かれたのであろう。芭蕉の原経験についての鈴木大拙の叙述は、決して単なる日常経験上の出来事を述べた文章ではなく、それとは異質な次元での実在感が生き生きと語られている。芭蕉がその場で感得した花の特異な実在感、われわれの日常経験上の花の見方、感じ方とは明らかに異なる、それを超越した経験であるということが出来る。芭蕉は、野草の花を単なる客観的対象として見ないで、なずなの花という自然物と一体になって、自然の鼓動を自分の血管に脈搏つものとして感得したのである。それ故に、芭蕉の目には、小さな花びらの一つ一つに生命の深い神秘、存在の秘密が看取られたのである。小さな花の中に一杯充ちあふれている生命の神秘、それはまさに生命あるすべての存在の根底を貫いている生命の神秘であり、それは自然の万物の間で一切の存在が相互に依存し、関連し合って生きている「大いなる調和」に連なっているのであり、この小さな花の生命に触れることによって、「神秘的な存在の秩序」、あるいは「統一的な力」ともいべき力が支配しているという存在の神秘に触れ得たのである。このように、芭蕉の内面で感得せられた実在感、宇宙に充ちている生命の根源に触れ得た経験は、まさしく外から花を眺めている芭蕉ではなく、花となった芭蕉、花になり切って花の生命の神秘に触れたからこそ、その感銘の極みにわれを忘れて、全宇宙の神秘を体得することができたのである。

それは根源的なるものの洞察体験であったと考えられる。

鈴木大拙の文章では、禅体験の世界が次のように象徴的に美しく述べられている。

花を知るには花になるのだ。一片の花となりきって、花となって花を開き、花となって太陽の光を浴び、花となって雨に打ち濡れるのだ。これが出来て初めて、花が私に語りかけてくる。私は花のいっさいの神秘を知る。花のいっさいのよろこびと苦しみを知る。すなわち花の中に脈搏つ花のいのちのいっさいを知るのだ。いやそればかりではない。花を知り得たこの「知」によって全宇宙の神秘を知るのである。この神秘は実は私自身の「自己」の神秘でもあるのだ。……花のまっただなかに自己を喪失して、初めて私は自己を知り同時に花を知ったのである⁷⁾。

次に、同じ禅体験の様相を、鈴木大拙とは異なった視点で捉えている文章を取り上げてみよう。それは、ドイツ人の司祭フーゴー・ラサール師(Hugo Lassalle)―日本名愛宮真備一―の参禅体験に基づく悟りへの道程を記した一文である。ラサール師は、カトリックの司祭でありながら、禅仏教にも深い関心をもたれ、自らの参禅体験を悟りへの道しるべとして記録にとどめている。その貴重な文章から、禅における悟りの現象とはどのようなものかを探ってみたい。

ところで、ラサール師は、「悟りとはまた見性とも呼ばれて、“本質直観”を意味する。……本来悟りというものは、内的体験であって、概念や言葉でははっきり表現しえないものである」と述べ、これを定義することはできないと指摘する。かくして禅体験における悟りを語る場合、その現象をただ叙述することができるだけであるという。

……私は、坐禅の直前に師から聞いた道元の言葉「身心脱落」(身も心も自分から脱落する)に没入していた。そのとき、突如私は自分が高みに引き上げられるように感じた。呼吸が非常に深くなり、数回の呼吸の後に、私は自分の心が深々とした静寂に包まれた高い境地へと高められるのを感じた。この状態への移行は簡単に行われたのではなく、むしろ強制的な力によるかのようなようであった。……

私がこの体験を老師に報告すると、師は直ちに事態をみてとられたようであった。それは真に坐禅の境地に入り込んだしるしである、と師は言った。しかしまだ悟りではなかった。これは心理的法悦とでも呼んだらよいところであろう。

さて、これから第三段階について述べてみたいと思う。この段階は真の悟り、あるいは本質直観の段階であり、これを叙述することは第二段階の場合よりも遥かに困難である。実際には、それを描写することは自ら体験したひとでなければ全く不可能なことである。それにもかかわらず、私はこの問題に可能なかぎり近づいてみたいと思う。……

現象の叙述。明治時代の著名な禅僧今北洪川は、もと儒教徒であったが、この体験につい

て次のように述べている。「ある夜、坐禅に没頭していると、突然全く不思議な状態に陥った。私はあたかも死せるものようになり、すべては切断されてしまったかのように感じた。もはや前もなく後もなかった。自分が見る物も、自分自身も消えはてていた。私を感じた唯一のことは、自我の内部が完全に一となり、上下や周囲の一切のものによって充たされているということであった。無限の光が私の内に輝いていた。しばらくして私は死者の中から甦ったものごとく我に帰った。私の見、聞き、話すこと、私の動き、私の考えはそれまでとはすっかり変わっていた。私が手で探るように、この世のもろもろの真理を考え、理解し難いことの意味を把握してみようとする、私にはすべてが了解された。それは、はっきりと、そして現実、私に姿を現わしたのであった。あまりの喜びに私は思わず両手を高く上げて踊りはじめた。そして、突然私は叫んだ。『百万の経巻も太陽の前のローソクにすぎない。不思議だ、本当に不思議だ』。……続いて洪川は次の詩を作った。

まことに、わたしたちは長らく相会しないでいた。孔夫子よ。

このような世界であなたに会えたことを私は誰に感謝したらよいだらう。

いやそうではない、ここに私を導き来ったのは私自身である」。……

悟りの境地とは、より高い領域へ引き上げられることであると言いえよう。以前自分と一体であると感じた対象は消失し、完全な空虚と静寂が支配する。普通一般の意味での意識の流れは途絶える。道元は初めてこの体験をわがものとしたとき、適切にも言った、「身心脱落し来たる」と。彼の師は意味深く「脱落身心」とこれに答えた。これは第二段階を遙かにぬきこんでた心理的法悦(Ekstase)の状態である。……この第三段階を没我(Enstase)と名づけた方がよいであろう⁸⁾。

ラサール師は、悟りの体験を未経験者が理解できるようには描写することはできないものであると述べている。悟りとは何かという問いには、禅の専門家からさえも満足できる解答は得られないであろうと言う。したがって、悟りの内容について語ることは、全く不可能なことである。なぜならば、悟りはその本質上無限のものであるからである。悟りは絶対的なもの、無限なるものの体験である。われわれは悟りを概念で捉えることはできない。その意味で、悟りは概念を超えているといえる。このように、悟りの内容は概念で捉えることはできないが、悟りとはどういうものであるかについて、心理的な解釈を試みることはできるとする。

かくして、ラサール師は、悟りの様相を二つの面から解釈している。第一に、悟りとは人間の心の深いところに潜んでいる精神的な力が、何らかのきっかけによって開かれ、生命の流れを充ち溢れさせる心の躍動現象である。その力は、各自が内面に所有しているものであるが、心理的に意識されるものの中にはなくて、その時までは意識下に埋められ隠されていたものである。そのような力が、修行などの準備期間を経て、突如として現れるか、または漸次に現れるのである。その力の発現は、いずれにせよ、ある全く特定の瞬間に起こるものであり、それ

には強弱の違いがありうる。

第二に、悟りは直観であるということである。それは存在の全体的観照というべき存在の体験である。これは、それまで一度も感じなかった程、はっきりとこの世のすべてのもの、すべての存在が一なること、すなわち自我と万物が同一であることの体験である。この直観は、適当な時機も場所も待たないで突然現れるものであり、しかも非常に強烈な体験である。これは一種の大悟と名づけられる。この体験を得た者は、その決定的瞬間においては、おそらく不安の念は全く消え失せるであろう。彼は、あたかもヴェールが取り払われて、地平線が遥かに開けたような印象を抱く。これは事物を個別的に把握するということではなく、宇宙の全体の秩序が忽然として会得されたという体験である。これまで長い間探求しながら、一度も理解できなかったことを、一瞬のうちに理解するのである。この閃きは決してすぐに消え去るものではない。このように、ラサル師は、悟りを存在の全体的観照の体験であると捉え、それは禅に限ったことではなく、カトリック修道士やその他の体験の中にも見られる点を例証にあげて、悟りの様相の解釈を試みている。

これまで、キリスト教の神体験と仏教の禅体験の世界を語る文章を中心に、宗教的経験の様相を述べてきたが、このような経験は客観的な事象認識とは異なり、非合理的で神秘的な要素を含む経験であるため、一面容易に理解され難いことも確かである。そこから、宗教的経験などは一種の神経症的症状であり、幻想に過ぎないという批判が提起されることもしばしばである。多くの科学者や思想家はそのように考えている。しかし、はたして宗教的経験は幻想でしかありえないものであろうか。それでは、世界の様々な宗教体系の中で、多様な様相をもって現れる人間の名状し難い非合理的な経験をどのように考えるべきであろうか。

この点、宗教学者のヨアヒム・ワッハ(Joachim Wach)は、ユダヤ・キリスト教の伝統下にある宗教的経験を取り上げ、その真正性を以下の四つの明確な判断基準に照らして明らかにした。ワッハによれば、真の宗教的経験には、次の四つの特質が見られるという。

1. 宗教的経験の第一の基準は、究極的實在(Ultimate Reality)として経験されるものへの応答である。究極的實在とは、すべてのものの前提となり、すべてのものを制約し、人間を魅了し、命令してくるものを意味する。
2. 宗教的経験の第二の基準は、究極的實在に対する人間の全人格的全体的応答である。これは単に精神だけとか、感情だけとか、意志だけの反応ではなく、関与する人間の全人格を挙げての応答であるということである。
3. 宗教的経験の第三の基準は、熱烈さである。これは、おそらく人間が経験し得るもののうち、最も強烈で、最も包容力があり、最も震撼的な、かつ最も深遠なる経験である。
4. 宗教的経験の第四の基準は、行動に駆り立てるということである。それには命令が伴われており、その点で動機づけと行動の最も強力な源泉である⁹⁾。

このワッハの第一の基準に述べられている「究極的実在として経験されるもの」とは、含蓄のある表現であるが、ユダヤ・キリスト教の神体験を指すものであることは疑いない。しかしこの究極的実在という言葉は、ユダヤ・キリスト教の神を指すのみならず、イスラームや大乘仏教の宗教体系など、世界宗教における信仰の対象とされる聖なるものを包括的に指すものであると捉えるべきである。それは、例えばユダヤ・キリスト教では、「神」(God)と慣れ親しんで呼ばれているが、特定の対象として経験されるものではなく、又言葉によって直接に指示しうるような事象的次元のものでもない。神は、まさに名状し難いものであり、合理的には捉えがたいあるものである。したがって、神は名状し難い神秘であり、絶対的の神秘とか聖なる神秘としてしか呼びえないあるものである。

しかし、ワッハは、宗教的経験を究極的実在として経験されるものへの人間の全人格的全体の応答であると捉えている。ここに日常一般の経験とは異なる宗教性の特徴を見出している。宗教的経験を、現象的に表現するならば、経験する人間自身の内面に強力なインパクトを与え、後々まで深い痕跡を印す経験として与えられ、しかも超越的で神秘的な様相を呈する経験である。経験者には、日常世俗レベルの経験を越えたものとして享受され、いわば超越的とか究極的、あるいは神秘的という表現によってしか言い表しえない極めて感銘深い一種の全人格的応答の経験である。これは神秘的な要素を多分に含む深遠な経験であるため、概念化することは非常に難しい。このような宗教的経験の具体的な様相については、後節でキリスト教修道者の宗教心の遍歴を取り上げて述べることにする。

次に、ワッハとは異なり、わが国の宗教哲学者佐藤賢順が述べている宗教的経験の解釈は、キリスト教と仏教という二つの宗教体系に通じる宗教的経験の世界を解明している点で示唆に富むものである。佐藤賢順は、宗教的経験の意味する世界を次のように述べている。

宗教(的)経験は、日常的、暫時的、世俗的な事に満足せず、それを越えて永遠にして不変な真実の事実について得るところの経験である。この経験は自覚的経験という形で、自己が日常的な可変的な真実ならざる自己から、より真実なる自己へと自覚し、深化していく体験として現れる場合もあるし、人間を超え、人間を包み支える絶対者を信仰によって受け容れて、自己はこの絶対者との関係に立つことによって、救済されるという体験として現れる場合もある。自覚の体験にしろ、信仰による救済にしろ、世俗的な日常の現実を越えて、永遠なるもの、真実なるもの、絶対なるものの境地に抜け出ようとする経験を宗教的経験と名づけておこう。日常的な事実の経験から区別するために、これを体験という語であらわしてもよいであろう¹⁰⁾。

この佐藤賢順の見解では、宗教的経験に自覚体験と救済体験という二つの類型があることを指摘している。この類型は、一方は仏教の、中でも特に原始仏教と連なる宗教体系の禅仏教に

における宗教的経験である悟りや見性の体験を指し、他方はキリスト教における絶対者（神）の信仰によって救済される救いや融合の神体験を指摘したものである。さらに、自覚体験と救済体験に共通する特質は、世俗的な現実を超えて、永遠なるもの、真実なるもの、絶対なるものの境地へと抜け出ていく経験であるとし、この経験を日常的経験と区別する意味で、体験という言葉を用いて表現している。この佐藤賢順の捉え方に従えば、宗教的経験は宗教体験と呼ばれることになる。

ヨアヒム・ワッハと佐藤賢順の見解からいえることは、宗教的経験は、日常的世俗的現実の事象を超えて何らかの超越的な世界、例えば究極的実在とか絶対者、ダルマ（法）、存在の真理などを観ずるといふ永遠性や真理性、絶対性の次元にまで超越していく体験であるということである。この体験は、ユダヤ・キリスト教的宗教体系にあっては、究極的実在（神）との融合、または合一の体験として生じ、人間の反応は全人格を挙げて関わる、いわゆる投托の体験となって現れる。又、原始仏教にあっては、仏陀の成道の契機に典型的に見られるように、ダルマ（法）、あるいは存在の真理の直観的把握といった超越的智慧の自覚体験として現れる。救いの体験といい、悟りの体験というのは、このような意味での永遠なるもの、真実なるものに直接接触したと確信する直観的な洞察体験を指すのである。しかし、このように述べたとしても、如上の宗教体験の世界は、言語以前の名状し難い非合理的な内的体験の領域であるため、知性レベルでの客観的理解が成り立つ余地は少ないといえる。むしろ宗教現象の核心部分をなすものとして、宗教的経験の世界は、まさに名状し難い神秘であるというべきであろう。

2. 信じるということ

次に、信仰とはどのような働きであるかを考察してみよう。信仰は、人間の基本的な作用といふべき、ある何かを信じるということと深く結びついている。一般に、人間があることを信じることは、生存にとって不可欠な営みである。人間が生きていく上で、自らに関わるあらゆる事柄が確実であり、信じるに足るものであることを確信できることは、迷わずに生きていく前提となっている。例えば、日常の生活で、人は自らの愛するものを信じるであろうし、社会生活においては、友人を、諸々の人間関係で関わる職場の同僚を、上司を信じるであろう。又、健全な精神の持ち主であれば、根本的に自己自身を信じ、自らに与えられた仕事や職務に積極的に関わっていくものである。このように、人間は基本的に自らに関わる人間を信じるべき対象として選び、その人間との間で信頼に基づいた人間的交わりの関係を作り上げていく。

しかし勿論、人間にとって信じるに足るものは、必ずしも人間のみではない。一般に、人間と人間との関わりは、信頼という情緒的要素が濃い関係で成り立つが、信頼の喪失によって、逆に人間不信に陥ることも多いのである。特に、現代のような社会風潮の中では、人間同士の信頼感や生命尊重の意識が希薄になり、身近に信頼を寄せる他者が不在となり、孤独感や虚無感を募らせてしまう傾向が著しいといえる。家庭内の人間関係の絆が綻び、両親からの真の愛

情が欠如したまま孤独と孤立の中で生育せざるをえなかった人間は、幼少年期の心の成長に不可欠な他者に対する基本的な信頼の感覚が育たず、人間的成長の基盤が損なわれ、性格に歪みが生ずることはありうることである。近年、わが国で惹き起こされる異常な事件の要因には、当事者の内面に隠された基本的な人間の不信感が潜在しているのではなからうか。家庭において、学校において、そして社会生活の中で、人間同士の信頼が失われるという状況は、不健全極まりないものであり、数々の社会病理現象が生ずる土壌になっていると思われる。現代の精神的状況の下で、人間を自覚的に生かす確かな信念、人間的生の方向づけとなりうる価値は、はたしてありうるであろうか。人間を真に生かす確信、生きる上での精神的な拠りどころは、容易に見出されないという状況にある。このような精神的状況の中で、人間はどのように生きていったらよいであろうか。現代のような人間が生きるべき目標の不在の時代、そして人間不信ともいえる時代においては、真に生きるべき拠りどころとなる精神的価値を見出せずに、現実的で、物質的、かつ外面的な価値、例えば金銭、財貨、快楽、美貌、人気などの貪欲な獲得競争にのみ向かうのは、必然の傾向である。このような状況の下では、ごく一部の人間の稀な経済的成功はあるにしても、現実的価値を獲得できなかった大多数の人間の生きることの悲哀と苦悩、疎外感、心身を苛むのである。

このように、人間がある何かを信じるということは、生きていく上で不可欠な心の営みであるということができる。人間は、ある何ものかを確かなものとして信じているが故に、生存の基盤を失わずに、自らを職業へと関わらせつつ生産的に生きていくのである。したがって、人間にとってある何かを信じることは、基本的に具わっている本性に根ざす働きであるといえるかも知れない。しかし、この信じるという働きは基本的であるにしても、ある何かを確かなものとして信じる対象は、人によって様々に異なるものである。それは自分の一番大切な愛する人であるかも知れないし、尊敬できる友人や教師であるかも知れない。その人が努力家であれば、信じるものは自分自身の能力であるという場合もありうる。あるいは又、家庭にも学校にも社会生活においても信じる人は誰一人いないという場合もありうるだろう。このような場合は、人間を信じる対象と見なすことができず、物質的価値、すなわち金銭や財貨などといった現実的富をそれとみなすという生き方に変わっていく。人間同士の信頼感が希薄になった現代では、こういう傾向は特に著しいということもできよう。

人間の生活過程において、ある何かを信じる働きは、一般に経験的に認知されうる対象へと関わるものである。例えば、人間を信じる場合でも、金銭や財貨を信じる場合でも、信じる対象は日常の生活過程で身近に経験されうるものである。ある人間を信じるという場合、それは信頼による確実性に基づいている。その確実性は、知性レベルのものよりは、直観的であり情緒的であり、あるいは身体的ともいえるような一種の確信である。この確信は、對他者関係の人格的交わりの中で生じるものといえるが、相互信頼の関わりによるのである。われわれ人間は、信頼の情によって相互に結ばれ、相手の人間を信じるのであり得るのである。母と子の間

柄に見られる母親のわが子に抱く心情は、合理的で知性的なものというよりは深い情愛に基づくもので、全幅の信頼感の下、母親の全存在を挙げて、わが子の存在を信じているとすることができる。一方、現代の状況の中で、金銭や財貨を信じるという場合は、それが直接的に効用価値をもつところから、現実は何をおいても信じるに足るものと捉えられている訳である。金銭を所有することにより、現代生活の多様な欲望を満たし得るとというのが、金銭を信じるものとみなす最大の理由なのである。

3. 信仰の確実性

それでは信仰は、人間に基本的な何かを信じるという心の働きとどのように関わっているであろうか。信仰というのは、人間の信じるという働きが、現実的経験的な対象の合理的な認識の範囲を超えて働くところに特性がみられるのである。信仰においても、それが信じる信仰である限り、内的確実性に基づかなければならないが、その確実性の根拠が合理的に証明されうる証拠をもたず、したがって認識能力によって明瞭に証明可能であるような理由をもちえない場合にも信じる働きがみられるのである。このように、信仰は合理的で知性的な認識の範囲を超えていくという点では、非合理的な要素を多分に含んでいる信じかたである。信仰にあっては、確かに信じるための確実性が日常経験的には明瞭な形で認識されなくても、ただある何ものが確実に感じとられるか、あるいは体験されうるのである。このような人間の合理的な認識能力を超えるある何かを非合理的な根拠に基づいて信じる時に、信仰が成立するのである。信じる根拠となる内的確実性が合理的な基盤をもたず、それ故に当の人間には証明不可能であるにもかかわらず、一種の体験的なものとして受容せられており、しかもその体験を有する人にとっては、極めて重要な意味をもつものとして感得されている場合がそれである。この体験がどのようなものかは、すでに取り上げた宗教的経験の諸相の事例、および宗教学者ヨアヒム・ワッハの宗教的経験についての四つの基準を顧みてみれば、よく理解されるであろう。

さて、如上の信仰における確実性について、キリスト教神学者のヨハネス・ヘッセン(Johann-es Hessen) が述べている点は、非常に重要である。ヘッセンは、人間に知識探求の目的である認識の確実性とは異なる信仰の確実性がありうることを指摘して、次のように述べている。

信仰の確実性とは、合理的(知性的)で論理的な根拠(理由)に根ざすものでなく、パスカルがいう“心情の条理”というようなある種の内的、直接的経験に基づくものである。一般に、信仰とは知性の根拠や証明の可能な知識によることなく、内的経験と体験に根ざす確信である¹¹⁾。

まさに信仰とは、内的経験、すなわちある体験によって人間のパーソナリティの内面に形成せられた確信をいうのである。それは人間が日常の世界にありながらも、日常経験的なもの、

あるいは現実的なものを超えた究極的な実在への関わりを指すのである。信仰は、人間が究極的な価値をもつとされる実在へと真摯に関わっていくところにみられる信じかたである。それは、世界の宗教体系では、一般に神 (God) とか、アッラー (Allah, 真に実在するものの意)、ダルマ (Dharma, 法)、如来 (Tathāgata) などと呼ばれる究極的な実在を信じる宗教的信仰に見られるように、合理的知性的態度とは異なり、極めて非合理的で情意的態度に支えられた無限なるあるものを志向する人間の心の働きなのである。

4. 信仰の構成要素

以上述べてきた諸点から、個人的宗教の核心をなす宗教的経験と宗教的信仰の様相はどのようなものであるかは明らかとなったが、次に信仰はどのような構造で成り立っているものであろうか。この点について、信仰の心理構造を問題にしたのは、宗教学者の岸本英夫であった。

岸本英夫は、「常識的に信仰と呼ばれているものは、人間の人格構造の内部に形成されていて、直接には表面に現われてこないが、当事者の具体的な行動の上に現われてくる」¹²⁾として、人間の心の奥に形成されている信仰の心理構造を解明しようとした。これは宗教心の核心をなす信仰の心理構造を宗教学の立場から明らかにしようとしたものである。

一体、信仰の心理構造とはどのようなものであろうか。一般に宗教といえば、信仰という言葉が直ちに心に浮かぶ。どのような宗教も、人間の信仰を離れては成立しえない。人間が宗教に関わるということは、ある特定の信仰にコミットすること、すなわち一つの信仰に参加するか献身するということである。あるいは、一つの信仰をもつようになるということである。その場合、当の人間が関わる宗教体系によって、信仰の観念と内容は様々に異なっていることは当然である。又、信仰にコミットする人間同士の間でも、信仰の度合いに深淺の差がありうることも当然であろう。しかしながら、人間が信仰にコミットすること、あるいは一つの信仰に献身することは、人間の営みとして共通の心理構造があるのではないだろうか。

信仰は、個人的宗教の核心をなすものであることは疑いえない。これは信仰が人間個人の心の内面、すなわち人格構造の内部に確信となって座を占めているということである。岸本英夫は、このような信仰を「心の中の宗教的な“かまえ”」¹³⁾であると捉え、信仰の複合的な特性を解明しようとして試みた。岸本は、この特性を明示するために「信仰体制」という言葉を用いている。信仰体制というのは、信仰が複合的な構成要素から成るものであり、システムとして成り立っている特性を表す意味で用いたものである。「信仰は、心の中の宗教的な“かまえ”である」というのは、信仰は人格の内面に築き上げられていて、その人間の生活や行動を基礎づける一種の態度となっていることを述べているのである。信仰それ自体は表面に現れないが、具体的な行動の上に現れる。それは人間が営む行いとしての具体的な行動に大きな影響を与えるものである。それは宗教的態度となっているのであるから、単に人格の内面に潜んでいるだけのものではなく、当の人間の行動を性格づける上で大きな力になっているのである。ここで理

想的な場合を挙げるならば、信仰が根強く、かつ深くなればなる程、当の人間の全人格が信仰により裏打ちされて、勇気と決断に富む強固な信仰の人になっていく。こうして、勝れた宗教的人間と呼ばれるような人ならば、信仰に身を委ねることにより、人生即信仰といわれるように、信仰と人生が一つになって宗教的“かまえ”が確立されているのである。このような人間の人格類型は、聖人であり預言者、神秘家といわれる人達である。後節で、この一典型として、キリスト教修道者の宗教的信仰の様相を取り上げてみよう。

ところで、岸本英夫がいう宗教的“かまえ”としての宗教的態度とは、具体的にどのような心的態度をいうのであろうか。彼は、これについて「宗教的態度は、信仰体制の一部分として、人間の心の深いところに形成されている一つの宗教的価値体制である。人生の究極的な意味をどのように把握するかという各人の価値的志向を、この中に蔵する。……宗教的態度は、人間のすべての宗教的行動の基礎になる隠れた心的構造を指すものである」とし、さらに「宗教的態度は、人間の宗教的行動の諸形態を通して判断される構成要素を含むものである」¹⁴⁾と述べている。これは人格の内面に形成されている宗教的な人生の生きかた、あるいは宗教的な人生態度と捉えてよいであろう。人間の生活過程の中で、それはどのように作用するものであるか。岸本英夫の宗教観である人間生活での宗教の役割や機能を重視する立場を考慮すれば、これは要するに、人生の意味への実存的な問い—例えば、生の意味や死の意味、苦悩の意味の問い—に対して、限りなく広く、かつ深い見通しに立った答えを見出そうとする人生態度を指すと共に、窮境といわれるような人生の危機的状況に直面しては、究極的な解決の方向を明らかにしようとする人生態度であると解釈してもよいであろう。

岸本英夫は、このような宗教的態度には主要な構成要素の類型があると見なして、第一に「環境打開」の要素と、第二に「理想希求」の要素、第三に「自我解放」の要素、第四に「融合沈潜」の要素という四つの型を挙げている¹⁵⁾。これは、人生の意味への問いや人間の窮境の危機的状況に対して応答する宗教的態度の相違に関わって、異なる型の要素があることを指摘したものである。しかし現実の宗教体系における人間の信仰体制は、上記の要素が単一のもののみで現れることは少なく、むしろこれらの要素が相互に重なり合って形成されていると考えられる。又、宗教的態度には、これら四つの要素の他にも別の要素があるであろうが、信仰体制の内容は、それら様々な要素の相対的な強弱の組み合わせで形成されているものといえることができる。

岸本英夫は、これらの構成要素に関して、特に詳しい説明を加えていないが、それは現実に営まれる宗教的行動の現象分析を通して得られた宗教的な人生態度の主要な諸要素であり、ここではそれに次のような解説を加えてみよう。

第一の「環境打開」の要素とは、宗教に関わるようになった人間の入信の動機によく見出されるもので、課題環境の打開を志向する宗教的態度といえることができる。ここで具体的な例を挙げて述べてみよう。

例えば、致命的疾患といわれる難病に罹り、あらゆる科学的治療を試みたが、一向に快方に向かわない患者を取り上げてみる。この患者は、科学的治療法に見放されて、自ら死をも考え思い悩み苦しむことになる。精神的にも打撃を受け、日常生活も不可能になってしまう。このような場合、この患者はどうしたら陥った課題環境を打開することができるであろうか。患者は悩み抜いたあげく、ある宗教が標榜する超自然的な靈力に頼ろうと決意する。その宗教は、靈力によって難病や不幸、苦難を消滅できると多くの人々に信じられているのである。こうしてこの患者は、その宗教集団に加わって熱心に信仰治療の儀礼行為を営むことになる。患者にとっては、靈験の力に対する熱心な信仰と儀礼行為に励むことによって、身に降りかかった難病の課題が解決するであろうと期待し、課題環境を打開する希望をもつのである。この環境打開の要素には、信じる人間の側に、奇跡を請願する態度が見られる。その患者は、見通しのつかない現実の課題を解決するために、取り得る最後の手段として、超自然的な力に頼ることを決意したのである。

第二の「理想希求」の要素とは、人生の究極的な理想や目的を実現しようとする宗教的態度のことである。これは宗教的な理想を希求することによって、人生の意味を探求しようとする宗教的態度である。

例えば、人生行路の中で様々な遍歴を重ねた人が、日常の生活から魂の充足感を得られず、精神的な空虚感や形而上的不安を抱き、満たされざる魂に悩み抜いた末、宗教への道があることを知り、話を聞いたり聖典を読んで大きな感銘を受けた人の例を取り上げてみよう。この人は翻意して、その宗教の道を歩み、理想や目的に向かって道を探求しようとして決意する。毎日の生活が戒律に従った厳しい修行の連続であるが、数々の宗教的行為を誠心誠意実践しながら、その宗教の目指す理想や目的へと到達しようとして努力する。しかしその道は、決して安易な道ではなく、意志の弱さに挫けそうになったり、自己の内なる罪深さや欠点が一層はっきり目につくようになる。それは躓きながらの探求の道である。しかしながら、自らが決意して選んだ道を真剣に歩むところから、以前の精神的空虚感や魂の内なる不安感から次第に脱却して、生きることの意味が感じられるようになる。ここにきて宗教の道の探究は、結局人生の究極的な理想であり、又目的であることが理解されるようになり、生きることの意味が見出されて新たな生への転換が成し遂げられることになる。理想希求の要素は、人間の心の中にある人生についての究極的な理想や目的を実現しようとする根源的な欲求が宗教的態度として発現したものとも考えられる。かかる人間には、自分の職業や仕事が新たな意味をもつ天職として捉えられるようになることも多いのである。

第三の「自我解放」の要素とは、アイデンティティ喪失の状況下において、閉じられたエネルギーを解放する道を見出す宗教的態度を指すものである。これは、本来の宗教に見られる生命拡充感の様相と関連する要素である。

例えば、社会組織の複雑な人間関係の中で生きている現代の人間を取り上げてみよう。現代

の社会は、人間のパーソナリティの全体性と統合を破壊してしまうような要因があまりにも多い。現代の社会生活を一瞥すれば分るとおり、欲望を過度に刺激する洪水のような情報媒体、熾烈を極める競争原理で動く社会組織、人事党派間の深刻な対立、抗争、内面における経済生活と精神生活の矛盾と葛藤等々の真只中で、現代人は生きていかざるをえず、これらの様々な要因は、決して自我の内面的統一の方向に向かうものではない。もしもこの人間に、自我の統合が失われ、無力感とアイデンティティ喪失の脅威にさらされるような事態に陥ったならば、自らの生命を保持し続けることはできなくなるであろう。現代では、一見健康そうで正常に見える人々の間にも、生産的に生きていくことの困難な生の意味喪失に悩む人は意外と多いのである。

ところで宗教的態度とは、日常の生活で経験される生の空虚感や疎隔感、あるいは自己喪失の不安や恐れを乗り越えて生産的に生きていけるような新たな生の意味と価値を、より広い展望に立って見出そうとする努力に見られるものである。この世の中の変転して止まない世界に生きる人間が、その世界の移ろい変化する現象に囚われることなく、精神的にも肉体的にも安定した均衡と調和の状態、いわゆる静穩の境地へと向かう道を探求しようとする努力の中に、本来の宗教の役割があるといえる。宗教は、本来自己の頼り無さや無力感に陥るアイデンティティ喪失の状況、あるいは良心の呵責と罪意識による苦悩の状況にあって、これを和らげ閉ざされているエネルギーを解放するための道を提供するものである。各宗教体系で営まれる宗教的儀礼に参加することは、自己のアイデンティティを聖なる儀礼行為を介して高揚させるという意味をもっている。人間が集団で行う聖なる儀礼に参加することによって、個人を超えた大いなるもの、究極的なものの展望の中で、自己の存在の支えを感じ、確かなアイデンティティ感覚を呼び起こす情緒的な基礎を提供するのである。このように本来の宗教は、人間がこの現実世界にあって自己の存在の意味感を回復させ、同時にこの世界が意味に満ちたものであることを再認識させ、生命を一層拡充せしめる重要な機能をもっているものであるということができよう。

第四の「融合沈潜」の要素とは、神秘体験というような特異な体験が啓けてくる宗教的態度のことをいうのである。宗教現象の一つの様相に、神秘体験と呼ばれる非合理的な超越的な要素を含む人間経験がある。神秘体験とは、神的、もしくは究極的な実在と感じられるものとの接触、あるいは融合、合一の直観的な体験のことを指す。先の宗教的経験の様相の個所で取り上げたヨアヒム・ワッハや佐藤賢順の見解に述べられている究極的実在との合一、融合の体験をいうのである。それは日常的な思考や感情を超えたところに啓けてくる名状し難い体験であり、体験者には強烈な感銘を与えると共に、宗教的覚醒をもたらすものである。

例えば、自己に厳しく内省に鋭かった人が、人間の限界に突き当たる絶望感と罪業観に悩み抜いた末に、一筋の救済の門に導かれて魂の安らぎを得る境地に到達したという事例を取り上げてみよう。これまでの一切の人間のなるものを放棄し、自我や自己意識を捨て去るところか

ら、内面に新しい生命の光が射してくるのを感じ得る。その結果、肉体的な生と死はそのままでありながら、それを越えた永遠の生命というべきものが体得され、その中に生きることができるようになる。これは究極的価値が把握された境地とすることができる。それはある時は、卑小なる自己が究極的なものに捉えられる直観的な価値体験として与えられることもある。かかる体験を得た結果、日常的な生と死を超えた一層高い生命の価値がもたらされたのである。これは具体的には、禅家における悟りや見性の体験や浄土門の絶対他力の救いの体験、あるいは宗教神秘主義に見られる神秘家の体験も、その中に含まれるであろう。これは要するに、日常的な生活経験の価値を容認しながら一層高次の価値を体得して、究極的な安らぎの中に生きうる宗教的態度である。

以上述べてきたところから、宗教的人生態度にも様々に異なる要素の型があることが分かるのであるが、この宗教的態度の相違は、現実の宗教体系に含まれる信仰体制の全体的性格を決定する契機ともなっている。信仰の心理構造を分析的に考察するところから、信仰体制の一部である宗教的態度自体、複合的な特性を有するものであることが明らかになった。信仰体制は、宗教的態度の諸要素が重なり合って人格構造の内部に確立されているものである。こうして勝れた宗教的態度で生きる宗教的人間にあっては、宗教的“かまえ”が一層磨き上げられ深められ洗練されて、上述の融合沈潜の要素に見られるような宗教的悟得の境地に達しうるのである。このような勝れた宗教的人間の生きかたやその人格特性は、ウィリアム・ジェームズ(William James)の“聖者性”の特徴やアメリカの人格心理学者ゴードン・オルポート(Gordon Allport)の成熟した宗教的情操の特徴の中に具体的に示されている。(未完)

註

- 1) A. アウグスティヌス『告白』山田晶訳, 世界の名著14, 中央公論社, 1968, 238~239頁
- 2) J. B. プラット『宗教心理学』竹園賢了訳, 富山房, 1941, 397頁
- 3) J. B. プラット 同上書, 398頁
- 4) W. ジェームズ『宗教的経験の諸相上』榊田啓三郎訳, 岩波文庫, 1988, 103~105頁
- 5) P. ネメシェギ「神秘体験の現代的意義」門脇佳吉編『密教とキリスト教』創元社, 1977, 11頁
- 6) 鈴木大拙『禅と精神分析』小堀宗柏, 佐藤幸治他訳, 東京創元社, 1960, 6~12頁
- 7) 鈴木大拙 同上書, 26~27頁
- 8) 愛宮真備『禅 悟りへの道』池本喬, 志山博訪訳, 理想社, 1978, 32~35頁
- 9) Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, Columbia Univ. Press, 1958, pp. 30~36
- 10) 佐藤賢順『宗教の論理と表現』理想社, 1962, 17頁
- 11) J. ヘッセン『知識と信仰』大江精志郎訳, 理想社, 1967, 20~24頁
- 12) 岸本英夫『宗教学』大明堂, 1983, 34頁
- 13) 岸本英夫 同上書, 35頁
- 14) 岸本英夫『信仰と修行の心理』岸本英夫集第三巻, 溪声社, 1975, 269頁
- 15) 岸本英夫 同上書, 270~271頁

(いくた くにお 本学人文学部教授 宗教学専攻)