

## 宗教的信仰の成立とその様相 II

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. 信仰の確実性
4. 信仰の構成要素 (以上第64号に掲載)

#### II 宗教的信仰の成立 (以下本号に掲載)

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

1. 聖テレサの生涯
2. 宗教体験の段階的深化と境地

#### 結 語

## II 宗教的信仰の成立

信仰は、非合理的なものである。それは、人間の合理的で知性的な認識能力の範囲を超えて働く精神過程である。人間の認識能力を超える究極的なもの、例えば、神、アッラー、ダルマ、如来などと呼ばれる究極的な実在を非合理的な根拠に基づいて信じる時に、宗教的信仰が成立するのである。ヨハネス・ヘッセンが述べているように、信仰とは知性の根拠や証明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。このように信仰は、知性の根拠によらず、内的経験と体験に根ざして成立するものであるとすれば、その内的経験や体験が得られる精神作用、または究極的な実在を志向する精神作用とは、どのような働きをいうのであるか。本節では、宗教的信仰を成立させる精神過程である宗教的精神作用について取り上げてみる。

### 1. 宗教的精神作用

人間の精神過程の中で、特に宗教的とされる精神作用の特徴は何であろうか。それは、宗教

的信仰に見られるように、経験的事実や事象の世界を超えて、究極的なものへと真摯に関わる精神の志向作用にあるということが出来る。それでは、この宗教的な志向作用はどのような精神過程であるのか。その基本構造の特徴は何か。この問題について、キリスト教的な神観念を前提としながらも、宗教的精神作用の内在的特徴とその作用の独自の法則を明らかにしたのは、ドイツの現象学の哲学者、マックス・シェーラー(Max Scheler)であった。シェーラーは、この精神作用の特徴について、次のように述べている。

1. 宗教的精神作用は、思惟・判断・知覚・想起と同様に、人間の意識を構成する基本的な作用の一種である。
2. この作用が人間の意識に属するのは、その意識が有限な意識一般だからであり、人間および人間の心的現象に具わる帰納的・経験的な特質という意味で「人間的」な意識だからではない。
3. 宗教的精神作用は単なる願望・欲求・憧憬の一つではありえないし、またそれと似てもない。なぜならば、宗教的精神作用は経験的对象とか「理想的」対象とかの対象種類とはまったく異なった本質領域の対象を志向するのだからである。
4. 宗教的精神作用は、人間精神が一つの超自然的な実在——すなわち経験的＝自然的な実在とはあらゆる意味で本質を異にしている実在——に向けられ仕立てられ整えられていることを示す。
5. 宗教的精神作用は独自の法則にしたがう。したがってこの法則は、この精神作用がいかなる経験的な心理の布置やいかなる外的な経験的状况において発生しようとも、経験的・心理的因果からは理解できない<sup>1)</sup>。

シェーラーは、以上のように宗教的精神作用の本質的要素を分析するところから、その内的特徴を指摘すると共に、さらにその精神作用に独自の法則があることを三つの視点で明らかにしている。

第一に、この作用の志向が世界超越であること。

第二に、ただ「神的なるもの」によってのみ充たされうること。

第三に、おのれ自身を開示し人間におのれを捧げる神的性格の存在者を受けいれること（神的なるものの自然的な啓示）によってのみ充たされうること<sup>2)</sup>。

以上の三つの法則のそれぞれについて、シェーラーはさらに次のような説明を加えている。

1. あらゆる宗教的精神作用の特性の第一は、人間が経験する事物と事実のみならず、自分

自身をも含めて有限かつ偶然的な事物一切がこの作用のなかで一つの全体にまとめられて「世界」という観念に合一されるということである。このような予備段階的な作用がないと、宗教的精神作用は起こらない。第二の特性は、宗教的作用の志向においてはこの「世界」は頭の上をこされる。つまり超越されるということである。

2. それゆえに宗教的精神作用を他のすべての精神作用と区別する最も鋭い識別特徴は、この作用のうちに直接に一緒に与えられている洞察、すなわち〈「世界」に属するもの、または世界自身を構成する有限のものによってはこの作用は本質的に充たされえない〉という洞察である。……宗教的精神作用の特質と見るべきは、むしろ、自分のうちに現に存する志向を充たしうるようなものは有限の事物、有限の財、有限の愛の対象のうちには一つもありえないという洞察がかれを徹底的に支配しているということである。……宗教的精神作用では精神も心情も情緒も意志も、或る存在、或る価値あるものに向けられているのであり、その存在は、「この世界で可能な経験」のすべてと「まったく別の」「それとは本質的にくらべものにならぬ」もの、世界経験のうちにはけっして含まれていないものとして、われわれの精神の前に揺曳しているものなのである。
3. 宗教的精神作用は、それが本質上志向しているその当の対象の側からの応答、対応作用、反応作用を要求する。……この作用をおこなう人は志向する真理や「求めて」いる救済や幸福を何らかのかたちで受け取らなくてはやまない、しかも受け取るのはその求めている当の相手を通じてでなくてはならない。……心が——たとえどんな仲介を経たにせよ——神に触れること、それも自分で神から触れられたと知り感ずることによって神に触れること、それがないところには宗教的態度は成り立たない<sup>3)</sup>。

マックス・シェーラーは、人間の精神過程での宗教的精神作用の独自の本質を現象学的に究明することを試みたのであるが、その精神作用の本質的特徴は神を志向することにあると捉えたのである。その神とは、キリスト教の神であることは疑いない。上述の見解では、超自然的な実在とか神的なるもの、神的性格の存在者、又は価値ある存在といった様々な表現を用いているが、これはキリスト教的な神観念を前提として論じたものである。しかもその神観念は、形而上学的理性の認識作用に基づくものではなくて、宗教的経験といわれる一種の内的経験や神体験に基づいて感得せられた神なる存在者によって与えられるのである。そして人間の側の志向作用は、この神なる存在者の側からの応答、又は反応を求め、何らかの形で真理や救済、幸福を受容することによって充たされるのである。この志向作用は、世界を構成する有限なるものによっては本質的に充たされることはないのである。かくして宗教は、精神作用の志向対象である神と触れ合い、神を信じ、神を感得するところに生じるのであって、その対象は理性の認識能力を超えているのであるが、精神の内奥における宗教的精神作用を目覚めさせ呼び覚ますところから確証されるのである。シェーラーは、宗教的精神作用のうちに与えられる確証に

ついて、次のように述べている。

神的なものおよび、それと本質的關係にあるすべてのものが「与えられる」のはもっぱら宗教的精神作用の本質を具えた作用によってであるとするれば、超自然の存在領域が実在するあかしは、何よりもまず宗教外の経験の事実に出発する「証明」によってではなく、人間精神それ自身のうちに宗教的精神作用を目覚めさせ呼び覚ますことによって得られるべきであり、さらにこの呼び覚ましがおこなわれたあかつきには根源的な「提示」により、または—この根源的提示がすでにおこなわれた場合には—宗教的精神作用のうちに与えられる本質的な直観的内実の「確証」によって得られるべきである<sup>4)</sup>。

ところで、宗教的精神作用は、人間の意識を構成する基本的な作用であるからには、やはり何らかの認識の能力を伴っているものといわなくてはならない。しかしその作用は、経験可能な世界のすべてのものを超えて、超自然的な存在領域へと関わる志向作用であるから、その認識の能力も合理的知性的な認識とは異なるものでなければならぬ。さらには、宗教的精神作用の働きの結果、神的なるものと出会い神の顕現を知るという一種の認識の作用も、あるいは神的なるものに触れたと感じる一種の感得の作用も、それらは経験可能な自然的世界と関わる感性や理性の能力を超えているものであるといわなければならぬ。そしてこの点に、宗教的精神作用の独自の本質があるのであって、それは人間精神の内奥に働く靈性と呼ばれる作用を指すのである。

## 2. 靈性の作用

宗教的信仰を成立させる精神過程としての宗教的精神作用には、靈性の作用が深く関わっている。宗教的信仰や宗教心は究極的なものへと関わる精神の志向作用が見られ、この作用は自然本性の限界内での感性や理性の能力を超えて働くところに特質があるところから、その志向作用は、超自然の存在領域に関わる靈性の次元に求めなければならぬ。それでは感性や理性とは異なる靈性の作用とは、いかなる働きをいうのであるか。次に、宗教的精神作用の内在的特徴である靈性の作用について考察してみよう。

経験科学の学問領域では、一般に靈とか靈性、あるいは魂や靈魂といったテーマについては、ほとんど取り上げられることはない。それは経験科学の対象は、もっぱら経験的事実の世界に求められ、そこから一般的法則や知識を導き出すところに特質があるのであるから、靈や靈魂といった不可視の対象を経験科学的方法によって確証することは全く不可能である。したがって、靈や靈魂の世界は、経験科学の対象外に位置する領域であるといえる。しかしながら、宗教的精神作用のような経験的事実や事象の世界を超える超自然の存在領域に関わる精神過程を解明するには、どうしても靈の世界、又は靈性の作用という人間精神の最深の部分、いわゆる

精神の深みの領域を問わなければならない。

ところで、霊や靈魂を問題にする場合、その言葉の意味の取り違えが起こる点を、ここで指摘しておかなければならない。日本語で霊とか靈魂といった場合、肉体と靈魂とか肉と霊、あるいは身体と精神といった身心二元論の存在規定の捉え方に影響を受けたせいも、霊や靈魂を一種の存在として実体論的に捉えられがちである。その上、特にわが国では、霊や靈魂を死者及び死後の世界と結びつけられて考えられ、それを肉体が滅んだ後も遊離して生き続けるある実体と見なす傾向が著しいのである。かかる靈魂観念から、さらに様々な靈魂の形態、例えば生霊と死霊、崇りをする霊である悪霊とか怨霊、又は亡霊や物の怪といった多様な実体観念が生み出されることになる。そしてそれらは人間同様、意思や感情を具えていて、様々な影響を及ぼす人格的存在と見なされているのである。これはアニミズム(animism)に見られる靈魂観念であるが、かかる意味での霊や靈魂の信仰を重要な構成要素として成立している宗教々団が多いのも、わが国の特に新宗教の特色である。そこでは、霊界の存在を強調し、霊との交流を行ったり、憑霊や靈障からの浄霊や慰霊を目的とする靈術を執り行うなど、実体観念に基づく靈魂信仰や靈魂崇拜が依然として生き続けているのである。

しかし、本論で取り上げる霊性の作用は、上述の意味での実体観念としての霊や靈魂の存在を指すのではなく、宗教的精神作用として精神の内奥における不可視の永遠なるものを把握する能力をいうのである。この霊性の作用を明らかにするには、キリスト教の旧約聖書に語られている人性三分法(trichotomy)に基づく人間の存在様式の捉え方が有益である。聖書は、人間の本性を三重の存在様式の有機的統一体として捉えている。すなわち、体と魂と霊の三重の面の真の統一体として人間を捉えるのである。

まず、体とは、人間の物質的存在様式としての肉体を指す。それは外面的感覺的に捉えられるもので、この側面は動物や他の人間と共通する部分である。体を表す言葉は、ヘブライ語で *bāsar*、ギリシャ語では *σαρκός* である。

人間は肉体をもつことで動物と共通している面があるが、一方動物とは明瞭に区別される他の一面があり、動物とは別世界の高い次元に生きうるのである。それは人間の内なる精神の領域である。人間には、内に秘められた思考し、判断し、意志し、希求し、創造し、愛する能力があり、人間の精神は、時空の限界内にありながら時空の制約を超え、世界の果てのその先へと向かい、さらに過去や未来の彼方へと飛翔する。この時空の制約からの超越性と思考作用の抽象性、そして愛に満ちた人間関係の中で意味ある人生を造り上げようと努力する創造性によって、人間以外の動物とは全く異なる世界に生きるものとなる。このような人間精神の領域のうち、人間が他者と具体的に関わり合いをもつことができるようになる存在様式が魂の側面である。

人間は言葉を交わすことで他者と意思疎通をはかり、意思の表出、伝達、了解等を通じて生きた関わり合いが生まれ、人間相互の活動が営まれる。魂は、人間の欲求や意志、情緒、思想

の源泉であって、それに基づいて他者と行動を共にすることができるのである。しかし、魂は肉体と深く結びついており、これと切り離すことはできない。人間が言葉を交わし、他者と意思疎通をはかり行動を共にする場合でも、それは肉体を通してであり、肉体によって行動が具体化し、他者との関わりが実現するのである。魂と体の関係は、不分不離の状態において働くのである。又、魂はいかなる人間の活動においても、人格の中心となって働いているのである。この魂を表す言葉が、ヘブライ語で *nephēs*、ギリシャ語で *ψυχή* である。

ところで、聖書は魂とはさらに区別されるもう一つの面があることを教えている。それは人間の自然本性では同じ精神の領域にあるのであるが、他の働きの内にある霊と呼ばれる存在様式である。霊を表す言葉は、ヘブライ語で *rūah*、ギリシャ語で *πνεύμα* である。聖書では、霊は息と同じ意味で理解されており、霊とは生命の息吹を指す。人間は、神により生命の息吹を吹き込まれて生きるものとなった（創世記 2：7）のであるから、霊は生命を与える霊と解されている。人間が生きて活動することができる根底には生命があるのであって、人間は意識するか否かにかかわらず、生命を享受しているのである。その生命は、体と魂から造り出されたものでなく、又それから生じたものでもない。さらに、誰一人として生命を自ら造り出した者はいない。享受している生命は、与えられてあるもの、あるいは贈られてあるものである。この贈られた生命の本源が霊そのものであり、生命そのものである神と呼ばれているものである。これを人間の側からいえば、人間を内的に生かす霊の働きは、神から贈られたものであって、この霊の働きによって生命の本源である神へと向かう超越的志向作用が可能となるのである。

このように、霊性というのは、人間自身の中にある一つの精神作用であって、この世界を超越して超自然の存在領域を志向し、理性によっては理解しがたいものを信仰によって捉える働きなのである。この霊性の働きにおいて、人間は神と出会い神の顕現を知り神を感得することができるのである。それは人間精神の最深、最貴の部分であるが、それ自体神から贈られてあるものとして、神との出会いを可能とする場なのである。したがって霊性は、感性や理性を超えたものであり、精神の深みに宿っている宗教心なのである。この宗教心の働きによって、日常的には理解しがたく目には見えない永遠なるものを把握することができるのである。かくして宗教的信仰は、この霊性の作用によって発現するものであるということが出来る。

### 3. 日本的靈性

宗教的信仰と関わる霊性の作用を考察してきたが、次に霊性を前節の捉え方とは異なる仕方で解明しているわが国の禅学者、鈴木大拙の所論を取り上げてみる。鈴木大拙は、名著『日本的靈性』において、霊性を感性や知性の能力と異なる独自の作用であると見なし、これを物の真実、すなわち物の在りのまま、その本然の在り様を直観的に把握する作用として智慧と同一視している。鈴木は、感性と知性、霊性の作用を解明すると共に、日本的靈性の顕現を鎌倉仏

教の祖師，法然と親鸞の人格に見出し，日本的宗教性の伝統を形成していった歴史的過程を明らかにしたのであった。鈴木大拙の靈性の世界というのは，単なる抽象的概念として論じられたものではなく，禅体験における真実なる自己の自覚体験，いわゆる見性，悟りの宗教体験の事実に基づいて論究されたものである点に留意しなくてはならない。

ところで，靈性という日常的には用いられない言葉の働きはいかなるものかを説明するために，鈴木大拙は感性と知性と靈性ととの相違を次のように述べている。

靈性の役割は，人間精神の活動の上にどんなふうに見われてくるかというに，ざっと次のようなことが言える。我らは花を紅と見る，柳を緑と見る，水を冷たく，湯を熱いと感ずる。これは我らの感性のはたらきである。人間はこれだけではすまないで，紅い花は美しいと言う，冷たい水は清々すると言う。これは人間の情性である。感性の世界がそれぞれに価値づけられる。またその上に美しいものが欲しい，清々するが好ましいということがある。客観的に，そのものから我が身を離して，それを価値づけるのではなく，それを我が手に収めようとするのである。これは意欲である。さきの価値づける意欲の故であるということもできるが，とにかく情性と意欲とを分けて考えておくと便利なことがある。それからこんなにさまざまのはたらきを分けて話すはたらきを知性と言っておく<sup>5)</sup>。

上述の文章で，鈴木大拙は人間の心の作用を感性と情性と意欲と知性に分けて説明している。一般に，心の作用は，知・情・意の働きといわれるように，知性と感情と意志の三機能から成るものと見なされているが，それら三機能は，別々のものとして分けられてあるのではない。心は，あくまで心であって一つのものであるが，これを仮に知性と感情と意志という風に三つの機能に分けて捉えるのである。このように対象を分けて捉えるのは，分別心の働きである。分別とは，仏教の言葉であるが，主観と客観に分けて対象を認識する働きであり，物をそれと認識する作用をいう。したがって，分別は知性の作用をいうのである。知性は，主観が対象とする客観と関わって，対象が何であるかを認識するのであり，心が主観と客観とに分かれ対立する関係で，対象を捉える作用が分別である。

しかし，人間の心は知性の働きだけで成り立つのではなく，対象の色を見，音を聞き，匂いを嗅ぎ，肌で触れて感じるという感性の働きもある。又，感性の世界と直接に関わって，対象が良し悪し，好悪，美醜，悲喜，快不快などと価値づけられるのも，人間の心の働きであり，鈴木大拙はこの働きを情性と名づけている。さらには，人間の心は対象を客観的に価値づけるだけでなく，これを積極的に手中に収めようとする。例えば，美しいものならば，これを我が物にしようとし，快いものを身近におこうとする。このような心の働きが意欲である。心理学的には，欲求となって行動に駆り立てる内部の力の働きである。

人間の心の作用は，以上の四つの作用が同時に働き，相互に密接に関連し合って営まれるも

のと考えられる。心の作用は、元々一つのものであるが、これを感性と情性と意欲と知性の作用とに分けて、それぞれの作用を捉えたのは、それらの作用の特性に応じて分析的に捉えたからに他ならない。実は、こういう分析的な捉え方自体が知性の作用、すなわち分別心の働きによる結果なのである。

鈴木大拙は、しかしながら、これら四つの心の作用だけで、人間の心のすべてを言い尽くすことはできないと見なし、それらの作用の背後にある心の本体というべき根本的な働き自体を追究する。

靈性は、上記四種の心的作用だけでは説明できぬはたらきにつける名である。水の冷たさや花の紅さを、その真実性において感受させるはたらきがそれである。紅は美しい、冷たさは清々しいと言う、その純真のところにおいて、その価値を認めるはたらきがそれである。美しいものが欲しい、清々しいものが好ましいという意欲を、個己の上に動かさないで、かえってこれを超個己の一人の上に帰せしめるはたらきがそれである<sup>6)</sup>。

上記の四つの作用は、それぞれ個々の機能としての特性をもっているが、物の真実、物の在りのまを捉えるには不十分である。物の本然の姿、物の真実を捉えるには、心の作用の本体を究めなければならない。鈴木大拙のいう靈性とは、心の作用の根底をなし、感性と情性と意欲と知性を生じさせる心の本源というべき内奥の独自の作用を洞察して仮に名づけた名前である。感性の働きや情性の働きを、その物の真実性において感得させる働き、物の真実の価値、物の本然の姿を捉える働きは、感性や情性や知性のような個別の作用ではない。それらの個々の作用を超えた独自の作用を考えなければ、その働きを説明することはできない。靈性とは、一般に知・情・意の働きといわれるような心の三機能を超えた心の本体や本源をいい、それ自体知性や分別心では捉えることはできない。それでは、いかにして靈性の作用が捉えられるのか。それは、主観と客観が分かれ対立する関係ではなく、主客合一の直観的自覚の体験、いわゆる悟り—靈性的自覚の体験—によってはじめて感得されるのである。

靈性的自覚は、自己が意識の底にある自己の本性である真実の自己を覚るのであるから、主観と客観の区別はなく、主客合一の直観により真実の自己に目覚めることである。この真実の自己は、又本来の自己とも呼ばれる。鈴木大拙の超個己の一人とは、このような靈性的自覚の眼をもって捉えられた真実の自己の別名である。

それでは、真実の自己とか本来の自己といわれるものは一体何であるか。これは意識の内奥に潜在している自己の本性であり、心の作用の本体、本心がそれである。この自己の本性は、仏教では心の本性である自性清浄心であるとされる。すなわち、完全に清らかで明るく輝いている不変の心である。それは一切を無差別に映して取捨し選択し分別することなく、あるがままに映し出すことのできる純一明澄なる心のことである。それは一切の分別を超えているので



あるから、無分別心と呼ばれる。それは又、無心ともいべき心で、何ものにも囚われず、こだわらず、とどまらず、一切の物に執着することのない自在な心である。これが真実の自己、あるいは本来の自己の姿である。これは意識の底に潜在している不生不滅の本心、すなわち心の本体なのである。仏教における悟りとは、この不生不滅にして真実なる自己へと深化し、自覚し覚醒する体験をいうのである。

ところで、禅仏教では、物の本然の姿、物の在りのまま、物の真実を捉えるには、知性の作用である分別心による主客の対立、内と外、自と他、見るものと見られるものといった離隔の立場からは全く不可能であり、二元的世界が相即相入する主客合一の自覚体験により、靈性的自覚が覚醒することによってのみ可能であると捉えるのである。この靈性の作用によって捉えられた真実の世界は、第一節の宗教的経験の諸相で取り上げた鈴木大拙による禅体験の世界の描写の中に見事に描き出されている。

靈性という文字はあまり使われていないようだが、これには精神とか、また普通に言う「心」の中に包みきれないものを含ませたいというのが、予の希望なのである。

精神または心を物（物質）に対峙させた考えの中では、精神を物質に入れ、物質を精神に入れることができない。精神と物質との奥に、いま一つ何かを見なければならぬのである。二つのものが対峙する限り、矛盾・闘争・相克・相殺などいうことは免れない、それでは人間はどうしても生きていくわけにいかない。なにか二つのものを包んで、二つのものがひっきりょうずるに二つでなくて一つであり、また一つであってそのまま二つであるということを見るものがなくてはならぬ。これが靈性である。今までの二元的世界が、相克し相殺しないで、互譲し交歓し相即相入するようになるのは、人間靈性の覚醒にまつよりほかないのである。いわば精神と物質の世界の裏にいま一つの世界が開けて、前者と後者とが、互いに矛盾しながらしかも映発するようにならねばならぬのである。これは靈性的直覚または自覚によりて可能となる。……

靈性と言っても、特別なはたらきをする力か何かがあるわけではないが、それは普通に精神と言っているはたらきと違うものである。精神には倫理性があるが、靈性はそれを超越している。超越は否定の義ではない。精神は分別意識を基礎としているが、靈性は無分別智である。……

靈性は精神の奥に潜在しているはたらきで、これが目覚めると精神の二元性は解消して、精神はその本体の上において感覚し思惟し意志し行為し能うものと言っておくのがよいかも知れん。即ち普通に言う精神は、精神の主体、自己の正体そのものに触れていないものだと言ってよいのである。

宗教というものから見ると、それは人間の精神がその靈性を認得する経験であると言われるのである。宗教意識は靈性の経験である。精神が物質と対立して、かえってその桎梏に悩

むとき、みずからの靈性に触着する時節があると、対立相克の悶えは自然に融消し去るのである。これを本当の意味での宗教という<sup>7)</sup>。

一般に、人間の日常的な生き方では、靈性が目覚めることはない。通常の意識は、感性と理性の作用に基づいて認識と思惟の働きをなすので、日常の生き方が円滑に営まれる限り、靈性の覚醒、又は靈性的自覚に達することはない。それは日常一般的には、意識化されないまま心の深みに潜在している。それでは、靈性はいかなる時に発現する機縁を得るのか。

靈性は、現実の世相と人生のあり方に対する深い反省により目覚めるのである。この反省は、一面では時代世相の影響によるものであると共に、他面わが身が生に限界に突き当たるような内面の破れ目の体験によって生じるものといえる。時代世相の影響とは、例えば暗黒の時代にあつて社会不安が増大し、人々が絶望感や無力感に打ちひしがれるような苦難と試練を負わされる社会的状況が考えられる。又、生に限界に突き当たる内面の破れ目とは、存在の根拠の喪失、生の無意味さ、虚無の意識に襲われるような事態である。これまで確固としたものと信じられた諸々の価値の一切が役立たなくなり、存在の根拠が失われ人生の意味が消え失せて、生の無意味さが精神の中核を襲うような場合である。虚無とは、生を無意味にしてしまう内面の深淵のことである。それは、人間が人生の行き詰まりと挫折、絶望の状態に陥ったり、死の問題に直面したりする時に浮上してくるものである。それは自らの生を無意味なものにしてしまう存在の裂け目であり、内面の破れ目と呼ぶことができる。虚無は、日常的な生き方からは浮かび上がってこない。それは、人生に対する自己省察が深まり、生のあり様を洞察するところから顕わになるものである。しかし、それは実体としてあるものではない。

人間は、自らの生存が無に帰する生に限界に直面して初めて、その生存が根底から揺り動かされ、これまでの日常の生き方とは異なった生き方へと転換する契機が訪れるのである。その転換の契機は、人によって様々であろうが、生に限界に直面する体験や出来事に遭遇し、虚無の不安と苦悩からの救い、苦難からの脱却を求めんとする切実な願望が発端となることもある。又、自らの生き方を省みて、これまでの真実ならざる自己から、真実なる自己を把握したいという切なる欲求に基づく場合もあるであろう。あるいは、この現世を超えて永遠なるもの、絶対なるものを捉えたいとする願望に発することもある。このような不安と苦悩からの救い、そして真実なるもの、絶対なるものを捉えんとする切実なる願望や欲求が、自らの力では叶わぬと知る時、絶対の大悲者、如来の本願力、又は神の恩寵に身を委ねようとする宗教的欲求が触発されるのである。この宗教的欲求は、又宗教的意識とも言えるが、靈性の覚醒、あるいは靈性的自覚によって可能となるのである。宗教的意識は、人間の靈性、すなわち心の本体、心の本源それ自体から、内的必然に基づいて発動する精神作用なのである。鈴木大拙は、次のように述べている。

靈性の動きは、現世の事相に対しての深い反省から始まる。この反省は、遂には因果の世界から離脱して永遠常住のものを攫みたいという願いに進む。業の重圧なるものを感じて、これから逃れたいとの願いに昂まる。これが自分の力でできぬということになると、何がなんであってもそれに頓着なしに、自分を業縁または因果の繫縛から離してくれる絶対の大悲者を求めることになる。

業の重圧を感じずということにならぬと、靈性の存在に触れられない。……靈性は一遍なるとかして大波に揺られないと、自覚の機縁がないのである。平安朝時代には、日本人はあまりに原始的であった、また感覚的であった。感情の世界へもいくらかはいったが、まだ靈性には触れなかった、物のあわれに止まるよりほかなかつた。

物のあわれでは、まだ感情の世界にうろろうしているものと見なければならぬ。そこには靈性の動きが認められぬ。自己というものの源底を尽くしていない。いわばまだ病気にかかつていない、自己否定の経験がない。病気というは、この経験のことである。普通にいう病気は肉体の否定である。この否定で肉体の實在に逢着する。ここに人間と他の生物との差等を見うるのである。宗教意識は、ここで初めて息吹き始めるのである。業の重さはここまで来ないと感ぜられない<sup>8)</sup>。

鈴木大拙によれば、日本民族の間で靈性が覚醒して、日本的靈性というべき宗教的衝動が台頭し始めたのは、鎌倉時代になってからのことであるという。それまでの日本人には、純朴な自然的生活はあったが、深い意味での宗教的意識はまだ現れることはなかつたと、『万葉集』の詩歌を例に挙げて論じている。奈良、平安時代には、寺院や仏像が各地に建立され、経論も読誦研究され、仏教儀礼も盛んに行われ、さらに勝れた仏教者も多く輩出したにもかかわらず、その仏教は宮廷や貴族といった社会の上層部にいた大宮人に限られていたため、そこでは宗教的生命である大地に根ざした靈性の発現には至らなかつた。真の意味での宗教は、大地に触れ、そこに起き伏しする人間、すなわち農民層と農民を支配していた武士階級に支えられ浸透していった時に、初めて本格的な生命を得るのである。こうして日本人は、鎌倉時代に入って真の意味の宗教的意識と信仰、すなわち日本的靈性に目覚めたのであると説く。そして鈴木大拙は、この日本的靈性が覚醒した典型を、鎌倉仏教の浄土門の二人の宗祖、法然と親鸞の宗教的信仰、とりわけ親鸞の絶対他力の思想に見出し、親鸞において日本的靈性の自覚が成就したのであると捉えたのである。

それでは、親鸞にある絶対他力の信心の本質は何か。それは結論的にいえば、罪惡深重、煩惱熾盛のわが身、一切の罪惡、一切の煩惱の存在をそのままに、阿弥陀仏の本願に帰投することである。それは自己の一切、全身心を挙げて、阿弥陀仏に帰投する絶対帰依の信仰に生きることである。これは、親鸞という有限にして相対的な人間が、阿弥陀仏という無限にして絶対的な大悲者に攝取せられることである。これはすなわち、親鸞と阿弥陀仏という矛盾対立が「南

無阿弥陀仏」の称名の上に融消し去ることである。そこには、親鸞と阿弥陀仏の二元対立はなく、親鸞が阿弥陀仏であり、阿弥陀仏が親鸞であるという両者が相即相入する合一の境地があるのみである。親鸞にあっては、この信仰、阿弥陀仏の本願力への絶対帰依により、不可思議なる信心獲得の境地が開かれることになったのである。この境地は、浄土教における悟りの体験に他ならず、霊性的自覚の直観により感得せられたものである。

親鸞は罪業からの解脱を説かぬ、即ち因果の繫縛からの自由を説かぬ。それはこの存在—現世的・相關的・業苦的存在をそのままにして、弥陀の絶対的本願力のはたらきに一切をまかせるというのである。そうしてここに弥陀なる絶対者と親鸞一人との関係を体認するのである。絶対者の大悲は、善悪是非を超越するのであるから、こちらからの小さき思量、小さき善悪の行為などでは、それに到達すべくもないのである。ただこの身の所有と考えられるあらゆるものを、捨てようとも留保しようとも思わず、自然法爾にして大悲の光被を受けるのである。これが日本の霊性の上における神ながらの自覚にほかならぬのである。……

この世の生活が罪業と感ぜられる。そうしてその罪業がなんらの条件もなしに、ただ信の一念で、絶対に大悲者の手に摂取せられるということ、我らの現在の立場から見ると、その立場がそのままそれでよいと肯定せられることなのである。即ちこれは自然法爾である、只麼（しも）の禅である、無義の義である、神ながらの道である、言挙げせぬことである、「ひたぶるに直くなんありける」その直心そのものである、「人間のさかしら」を入れない無分別の分別である<sup>9)</sup>。

以上、宗教的信仰が成立する精神作用には、霊性と呼ばれる作用が深く関わっていることを述べて来た。霊性は、自然本性である感性や理性を超えたものであって、精神の深みに宿る宗教心である。したがって洋の東西を問わず、宗教的意識が発現するところには、霊性の覚醒が見られるのである。このように霊性の作用は普遍的なものであって、ヨーロッパ人の霊性も日本人の霊性も、この世界を超越して超自然の存在領域を志向する作用であるから、それは異なったものではありえない。キリスト教においても、禅仏教においても、宗教的意識が発現し宗教的信仰が喚起せられる限り、根底に霊性の作用が働いていると見なくてはならない。しかし霊性の覚醒から、各地域や各民族間で宗教的意識が、それぞれの宗教体系となって発現する具体的様式は相互に異なっている。世界の諸宗教は、世界各国の国民性や民族性に応じて、霊性の作用の具体的な顕現をそれぞれ異なる仕方で形成してきたのである。

ところで、キリスト教では、霊性は神観念と結びつき、神によって与えられた生命の息吹と捉えられている。この霊性の働きによって、生命の本源である神へと向かう超越的志向作用が発現すると見る。宗教的経験において、神的なるものと出会い神の顕現を知る一種の認識作用も、神的なるものに触れたと感じる感得作用も、すべて霊性の作用によって得られるのであり、

靈性の覚醒が発現を促すのである。又、禅仏教では、靈性は感性や理性の背後にある心の本体というべき内奥の精神作用を名づけたものである。この靈性の作用、靈性の覚醒によって、物の本然の姿、物の真実が捉えられるのであり、さらには現世を超えた永遠なるもの、絶対なるもの、真実なるものの把握が可能となるのである。そこでは、神という言葉は用いられなくても、永遠なるもの、絶対なるもの、真実なるものへと向かう超越的志向作用がはっきり認められるのである。かくして靈性の作用、そして靈性の覚醒は、いずれの宗教においても宗教的精神作用の本質的特徴をなすものであると捉えることができる。

### III 宗教的信仰の意味

宗教的信仰の特徴は、信仰の主体である有限にして卑小なる人間が、自らの有限性を超えて信仰の客体である無限なるものへと関わる精神の超越的志向作用の営みであるところにある。信仰の客体は、自然的でかつ経験的な対象とは全く異なる本質領域の対象であり、合理的な認識能力を超えるという意味で、超自然的なるものである。それは超自然的なるものであると共に、又絶対的なるものであり、永遠なるものであり、無限なるものでもある。この信仰の客体は、相対的で有限なるあらゆる物や現象を超えた究極的なものであるところから、宗教学では究極的実在という名称を用いている。度々指摘したように、各宗教体系によってそれぞれの究極的実在は、神(God)とか、ダルマ(Dharma, 法)、如来(Tathāgata)、アッラー(Allah, 真に実在するもの)などと呼ばれている。

宗教的信仰とは、これらの究極的実在を清浄なる心をもって信じ、帰依することである。それは超自然的で絶対的なる究極的実在に対して、人間が全人格を挙げて関わるというあり方である。キリスト教神学者パウル・ティリッヒ(Paul Tillich)が、宗教的信仰を「究極的関心」と捉えたように、人間の全人格、全存在を挙げての営みであって、それは人間の心的活動の諸側面、すなわち理性的活動や情動的活動、意志的活動といったすべての要素を含みつつ、かつそれら各々を超えて働く全人格の活動である。宗教的信仰の成立について、回心とか決断とか、勇氣、パラドックスといった言葉が用いられるのは、理性や知性の活動の範囲を超えていく心理構造を指摘したものである。それは人格の中心において生じ、人間の全体を支配する心の働き、いわゆる靈性の精神作用によるのである。かくして、それは究極的実在に対する誠心を捧げての献身であり、自己放棄である。まさに、宗教的信仰は、合理的根拠に根ざす証明可能な信とは全く異なる、極めて非合理的でかつ情意的な態度に支配された信のあり方である。しかし、又それは決して抽象的なものでもなければ、単なる観念にすぎないようなものでもない。それは直接的な宗教体験により、パーソナリティの内面に形成された確信である。信ずる者にとって、それは具体的で明白な生きる支えであり、実生活に大きく影響を及ぼす最後の拠りどころである。宗教的信仰は、学問や知識により形成されるものでなく、むしろそれらを超えたところから啓かれる生きる確信である。それは人生の途上において、不可思議な熱情と艱難に

耐える力を発揮する。

このことは、前節で取り上げた日本的靈性が覚醒した典型である法然や親鸞の仏教信仰、とりわけ親鸞の絶対他力の信仰や、後節で取り上げるキリスト教修道者—アヴィラの聖テレサ—の純粹で熱烈な神への絶対帰依と献身の態度に見られるものである。例えば、親鸞でいうならば、自己の一切、全身心を挙げて絶対者阿弥陀仏の本願に投托する絶対帰依の信仰に生きたのであった。こうして、親鸞という有限にして相対的な一人の人間が、阿弥陀仏という無限にして絶対的な大悲者に攝取せられたのである。親鸞にあっては、阿弥陀仏の本願力への絶対帰依により、不可思議なる信心獲得の境地が啓かれるに至った。このように、信仰の客体である究極的実在に対して、自己の全てを捧げ、専念し、ひたむきに信順する帰依者には、内面の不確かさの状態が克服され、迷いと苦悩の状態を超えて、確信のうちに安心立命の境地が啓かれることになる。かくして、究極的実在への献身と、その献身によって確信に生きる人生即信仰の態度が宗教的信仰の極致ということができよう。

ここでもう一点、宗教的信仰について留意すべきは、それが非合理的な要素を多く含む心の営みであるにせよ、それは決して反理性的なものでも盲目的なものでもないということである。信仰が、もしも人間の理性の働きとその成果を否定し去るのであれば、それは不合理で盲目的な信仰や狂信、すなわち偽りの似而非信仰に陥る危険が大いにありうるであろう。現実には話題にのぼる一部の宗教教団では、人間的な面では理性の働きと、又社会的な面では道徳的価値と全く相容れない反理性的で盲目的な信仰に陥るケースが、しばしば生じていることも事実である。この問題は、宗教教団の真偽の識別如何に関わる問題であり、又信仰の正当性と妥当性の問いに関わる問題でもある。ここではこの問題に立ち入らずに、本来の宗教的信仰は不合理なものでも悪なるものでもないことを指摘しておくことにとどめよう。

さらに、宗教的信仰に関し、それが有限なる人間の営みである以上、諸々の制約と不確実性の要素を伴っているものであることを指摘したのは、ティリツヒであった。宗教的信仰は、無限なるものに捉えられ、その無限なるものを志向する営みであるが、無限なるものは多くの制約をもつ人間によって体験されるものであるから不確実性に満ちている。しかし信仰におけるこの不確実性の要素は、取り除くことができず受容しなければならないものである。そして不確実性の要素を引き受け、耐えていくところに信仰の勇気があると、ティリツヒはいう<sup>10)</sup>。確かに、信仰はパーソナリティの内面に築き上げられる確信であり、根強く強固なものであるが、それは理想的な状態における信仰のあり方であって、実際には精神的発達の相違によって、低次から高次まで様々な段階があるであろう。それに宗教的信仰の目指すものは、迷いと苦悩の払拭であるにしても、そこには容易に到達し得るものではない。それは魂の暗夜をくぐり抜け、懷疑と懊悩の道程を経てはじめて到達され得る境地であるといえる。

又ティリツヒは、宗教的信仰の活動の中には構造的な要素として、常に懷疑が存在しているものであり、それは信仰の本質的要素であり必然的な要素でもあると述べている<sup>11)</sup>。信仰は冒

険であり、懐疑はその当然の結果である。それは人間の有限性と限界に対する耐えざる自己反省を加える契機となるものである。信仰の中の懐疑は、信仰を否定する方向に向かうのではなく、人間の陥りがちな盲目的信仰や無批判的信仰のみならず、信仰の喪失に陥る危険を排除して、本来の生き生きとした真正の信仰を生み出していくために必要な契機である。内省と反省の自己批判を重ねる懐疑を含みつつ、不確実性を突き破って信仰を深めていく営みこそ、力動的な信仰であるという<sup>12)</sup>。宗教的信仰は、究極的実在という目には見えない非合理的なもの、無限なるものを全人格、全存在を挙げて信じる営みであるから、現実的な意味での確実性は何一つないといえる。しかし不確実性にもかかわらず、究極的関心の状態における自己の信仰を絶えず肯定していくところに信仰の勇気が見られるのである。こうして懐疑を克服し、不確実性を乗り越えて得られた先の信仰の営みとそこから生まれる浄福感とは、信仰の帰依者にとって何ものにも替え難いものとなろう。絶対的なもの、無限なるもの、究極的なものを志向し、これを深く信じて行く勇気と冒険の営みの道程において、宗教的無関心の態度や不信、冷笑の態度からは全く得られない価値、すなわち宗教的聖の価値—救い、神の臨在、至福、永遠の生命；悟り、菩提、解脱、涅槃—といった究極的価値体験に恵まれることになるであろう。この段階は、いわば勝れた宗教的信仰のあり方を示すもので、成熟した宗教的人間の人格に生じる境地というべきである。

それでは最後に、宗教的信仰の意味するものは何かについて考えてみよう。宗教的信仰の作用については既述の通りであるが、宗教的信仰は人間にどのような意味があるのであろうか。この問いについては多面的に答えなければならないが、ここでは端的に次の二点を指摘するにとどめよう。宗教的信仰の一つの重要な意味は、人間の究極的な課題状況と関わって救いへの希望、又は救いへの期待を与えることである。人間の究極的な課題状況は、窮境(predicament)と呼びうる苦境、あるいは窮地を意味する。それは人間にとって重大な関心事であるが、その他の合理的経験的な手段方法によってはもはや解決の道がありえないような生存状況、いわゆる生の行き詰まりの状況である。それは人間個人に厳しく体験される苦悩や罪意識、不安、さらに自らの死の問題などである。人間が苦境に陥り、生の拠りどころが崩壊してしまう生の危機は、環境条件等、様々な社会的人間的条件下に生じ、人によって様々であるが、まさに人間主体にとって最も厳しく体験される生の危機的状況(例えば、死の深淵に直面する事態など)が窮境である。

宗教的信仰は、このような人間の窮境と関わり、その窮境を課題にして、窮境からの救いへの希望と期待を与えるものである。その場合、宗教的信仰は生の危機的課題状況自体の環境条件の現実的な解決というよりは、その課題状況を日常的経験の世界を超えた深みの次元と関わることで、その意味を新たに捉え直すことを目指すものである。これを心理学的に表現するならば、人間の窮境における不安や苦悩、罪意識を解消し、心の安らぎを与えるのである。すなわち宗教的信仰は、深みの次元との関わりにおいて心理的再保証を与え、心の静穏をもたらす

安らぎへの道を開示するものである。この意味で宗教的信仰の目指すものは、心の安らぎを与えること、揺るぎない静穩の境地へと導くことである。宗教的信仰における救いとは、従って人間精神の迷いと苦悩、不安を払拭することにより、確信に生きる希望と期待を与えることであるということができよう。この点に、まず宗教的信仰の意味が見出されるものである。

ところで、宗教は救いへの希望を与える道を日常的経験の世界における対応や現実的課題解決の方法とは全く異なる、それらの対応を超えた、より深い次元との関わりの方角に見出そうとするものである。すなわち、日常的経験の世界を超えた超越の世界、あるいは彼岸の世界へと関わっていくという、広く、かつ深い眺望の中で、窮境における課題状況は、新たな意味をもつものとして受け容れられるようになるのである。例えば、人間の死の深淵への直面という事態を永遠の生命、あるいは涅槃の境地として深く意味づけられるのである。さらに、宗教には超越の世界との関わりを容易に作り上げていく様々な儀礼的手段が備わっている。かかる超越の世界と関わる厳粛な宗教的儀礼に参加することによって、人間の精神は漸進的に静穩の境地へと導かれ、やがて救いの確信を得るに至るのである。

次に、二つ目の宗教的信仰の重要な意味は、人生の究極的な意味の問いに解決を与えることである。人生の究極的な意味とは、人間が生きていく上での根本的な問い、すなわち人間とはいかなる存在であるのか、人間がこの世で生きていることの根本の意義は何か、その目的とは何か、善とは何か、罪とは何か、人生の苦悩は何故生ずるのか、そして人間の生と不可分である死とは何か、人間にとって真の幸福とは何か、といった人間存在のあり方、および生と死に関わる根本的な問いに対して、この世的な視点とは異なる次元で究極的な解決を与えようとするものである。これらの問いは、人間存在の根本に関わる形而上学的な問題で容易に解決されるものではないが、そのような問いに対して究極的実在との関わり地平において、すなわち神とか、大いなるもの、理法、真の実在といった超越的次元にある絶対者からの呼びかけと応答の交わりにおいて、究極的な解決の道が開示されるのである。それは例えば、キリスト者であるならば、神の恩寵である罪からの救いとしてのイエス・キリストの信仰であり、アガペーの愛の呼びかけに応える隣人愛の実践であり、仏教者であれば、渴愛の滅尽に導く八正道の実践、そして六波羅蜜の菩薩道の実践ということになるであろう。

#### Ⅳ キリスト教信仰の一様相

本節では、宗教的信仰の一典型として、キリスト教修道者における宗教心の発露の具体的な様相を取り上げて述べてみよう。ここで取り上げるのは、キリスト教のカトリックの世界で、霊性の大家として著名な十六世紀スペインの修道者、アヴィラの聖テレサ(Sainte Thérèse, 1515～1582)である。テレサは、その聖徳により聖人に列せられ、又1960年には、女性として最初の神秘神学の教会博士と宣言された人でもある。宗教的信仰の様相を述べるために、何ゆえ時代も生きた世界も現代とは異なる十六世紀スペインの修道者を取り上げることにしたかは、以



下の理由によるものである。

その一つの理由は、この聖女が自らの宗教体験の世界を段階的深化の道程として緻密に心理描写を試み、それが自叙伝の形で残されていることである。この手記には、深化の道程が必ずしも体系化されて述べられているものではないにせよ、霊性のレベルにおける宗教体験の世界が漸次に深化、あるいは進展していく過程が緻密に描写されている点で、その比を見ない極めて勝れた作品であるといわれる。

二つ目の理由は、現代のような物質主義的、快楽主義的な社会に生きている人間には、決して得られない内面の浄福の世界が描かれており、その点で宗教的信仰について多くの示唆が与えられることである。現代は世紀末の様相を呈し、数々の社会病理現象の発生に人心が脅かされている時代である。家庭において、学校において、又社会において、人間同士の信頼感が欠落し、道徳意識の低下に加え、生命の尊重の意識も希薄化を辿る結果、大小様々な犯罪行為が日常的に発生するという恐るべき世の中になりつつある。このような社会状況においては、人間同士の不信感が高じて互いに心が通わなくなり、人間が生きていく上で最も大切な愛や人間的温かさ、幸福といった人間的価値をまともに享受できない殺伐とした精神的状況に陥りつつある面も否定できないであろう。

まさに現代が、このような時代であるからこそ、すべて過ぎ去って行く物質的なもの、有限なるもの、儂いものの追求からは真の幸福が得られないことを悟って、ひたすら永遠なるもの、究極的なものを探求し体験することを通して到達した豊かな内面的浄福の世界、宗教心の深みの次元を、この自叙伝から学ぶことの必要性を痛感したからに他ならない。

三つ目の理由は、以前発表した拙論との関連で、キリスト教信仰の様相を取り上げるものである。以前『人文学部紀要第38号』で、宗教的信仰の典型を、わが国の鎌倉時代の宗祖、法然と親鸞の仏教信仰において解明した時、宗教的信仰の様相は各宗教体系において様々であること、仏教以外の信仰の様相については、稿を改める必要があることを示唆しておいた。前回の小論で、仏教信仰の具体的様相を浄土門の求道者において探ったこととの関連で、今回はキリスト教信仰の具体的な様相をカトリックの修道者に焦点を合わせたのである。

### 1. 聖テレサの生涯

聖テレサが出生した当時、十六世紀のヨーロッパは、ローマ・カトリック教会の権威が失墜し、ヨーロッパ各地で宗教改革の運動が高まっていた。宗教改革は、当時の世俗化し、退廃傾向の著しかったローマ・カトリック教会の一元的宗教支配を脱し、個人の良心に基づいて本来のキリスト教信仰に復帰しようとする信仰の覚醒運動として始まったのであった。しかし、やがてその運動は、従来のカトリック教会が支配する宗教機構からの分離、独立を図る方向へと展開していった。こうして、いわゆるプロテスタントの宗教改革は、まずドイツに端を発し、つづいてスイス、フランスへと波及することになった。運動の指導者は、ドイツのルター、ス

イスのツウイングリ、フランスのカルヴァンが有名であるが、運動の性格とその推移は、指導者の経歴や思想の違いによって様々に異なるものであった。したがって改革運動は、当時ルター派、ツウイングリ派、カルヴァン派といった各改革派の運動として、各国の異なる状況下で展開していったものであった。又、宗教改革の運動は、根底に新しい信仰原理にもとづく宗教思想があったにせよ、実際は各国々王の利害や領邦諸侯の権力闘争、経済事情などが複雑に絡み合いながら進展していったものであった。

改革派の勢力が、ヨーロッパ各地に浸透していく情勢下にあつて、カトリック教会側も内部から刷新が図られるようになった。イタリアの各都市では、十五世紀の半ばから宗教心の高まりが生じ、平信徒の間でキリスト教的生活を完全なものとするために、信仰を深め、儀礼に参加し、慈善事業を積極的に行う様々な信心会が至る所に結成された。こうして、フィレンツェやボローニヤ、ジェノヴァ、ナポリ、ローマ、ミラノなどの都市では、色々な名称を付した兄弟会の団体が誕生したのであった。例えば、ボローニヤの「ドミニコ兄弟会」、ローマの「神愛のオラトリオ会」、ジェノヴァとナポリの「神愛兄弟会」、オルヴィエトーの「ジロラモ兄弟会」などである。又、聖職者の間でも教会自体の内部刷新を求める声が高まり、修道会の改革や刷新が図られ、新たな修道会が創立されることになった。例えば、「テアティノ修道会」や「バルナバ修道会」、「ソマサ会」、女子の修道会「アンジェリカ会」、「聖ウルスラ女子修道会」などである。それと並んで、旧来の托鉢修道会でも、様々な改革が行われた。例えば、ドミニコ修道会、アウグスティヌス隠修士会、カルメル会、フランチェスコ修道会などの改革である<sup>13)</sup>。

一方、十五世紀後半から十六世紀にかけてのスペインは、国王や貴族、手工業者、農民層といったそれぞれの利害が複雑に絡み合い、政治的内乱が絶え間なく起こる激動の時代であった。又、カトリック教会においても、ユダヤ教とイスラム教を追放する戦いやルター派プロテスタント勢力の侵入阻止の戦い、それに教会の内部にあつては、アルンブラードスやデジャードス、すなわち照明主義と呼ばれる異端神秘主義の運動との対決といった内外の憂患に厳しい対応を迫られていた。そのため聖職者の間には絶えざる緊張感があり、中でもプロテスタントの国内への侵入に対しては、カトリック教会内の改革をもって対抗していった。さらに、スペイン新王国の女王イサベルを始め、カトリックの諸王は教会の改革に協力し、改革に熱心な聖職者をカスティリアの司教に任命したりして、反宗教改革といわれる教会の内部改革と刷新が進展する気運が醸成されていた。当時のスペインでは、政治的混乱や社会的不安があつたにもかかわらず、教会の事情は他の諸国とは大きく異なっていた。こうして、スペインの十六世紀はカトリックの黄金の世紀といわれるように、列聖された二十名の聖人が輩出した時代でもある。例えば、聖イグナチオ、聖フランシスコ・ザビエル、十字架の聖ヨハネ、そして本節で取り上げる聖テレサなどである。これは、カトリック王国スペインのみに見られた宗教的熱情の高まりを示す出来事であつたといえよう。修道会の改革と創立は、例えばフランチェスコ修道

会の改革やドミニコ修道会の禁欲主義的改革、そしてイグナティウス・ロヨラらによるイエズス会の創立などに見られるものである。このような時代背景の下、カトリックの黄金の世紀にテレサは誕生したのであった。

聖テレサは、1515年スペイン中部、カスティリア地方の都市アヴィラの貴族の家に生まれた。アヴィラは、カトリック王国のスペインでも特に宗教的雰囲気にとちた都市で、貴族の子女の教育には、聖人伝や殉教者物語を読む慣わしがあったという。テレサの父は、カトリックの信仰に厚く、母は美しく気高い女性であった。テレサの家庭は、道徳的に勝れた環境であり、三人の姉妹と九人の兄弟という大家族の中で、両親や家族に愛されて育ったのであった。しかし七歳の頃、この世の人間的な幸せはやがて滅びてしまうものであること、この世の富がいかに脆くはかないものであるかということ、そしてこの世ではすべては空しく儂いものであるという予感を抱いたという。それと同時に、幼い彼女の心は一層強い何ものかに揺り動かされることになる。それは永遠の世界と永遠の完全なる幸福を所有したいという願いであった。この幼い少女の魂の早期の予感が、成人してから神体験の願望へと変化していったのである。テレサは、幼い頃から永遠なる世界、すなわち神と共にある幸福、永遠に変わることのない完全なる幸福を自らの力で手に入れる願いに駆り立てられていたのであった。

テレサは、生来外交的で活動的な女性であった。少女時代から豊かな感性と知性、繊細さ、ユーモアに溢れ、その天賦の愛らしさと美しさに加え、機知に富んだ話しぶりと優雅な物腰には、周囲の人々を魅了せずにはおかなかった。それに思いやりの心と理解力、デリケートな親切さと共に、人々を愛さずにはおれない女性特有の優しさに恵まれていた。彼女は、誠実で清い心の持ち主であったが、デリケートな良心を持っていたため、どんな小さなことでも敏感に感じとる性質であった。しかし反面、病身であったため、結婚生活は断念せざるを得なかった。テレサは、代わりに神と人々への愛の道に身を捧げる誓願を立てたのであった。1535年、彼女が二十歳の時であった。

テレサが入ったのは、アヴィラにあるカルメル会の御託身修道院であった。修道生活に入ってから、熱心に修道の務めを果たしていったが、この修道の歩みを通して霊的内界の豊かさに気づくようになり、その無限の可能性に目覚めたのであった。内面の真実の世界に入る喜びを経験することができたのである。「神は、私の靈魂の渴きを、神自身に対するこの上ない愛に変えてくれた」と、テレサは述べている<sup>14)</sup>。けれども誓願を立ててから二年後、環境と食物の変化と苦行の生活によって、彼女のデリケートな身体は健康を損ない、意識を失うほどの重い病気に罹ってしまった。

それから三年間は、テレサの生涯で最も悲惨な時期であった。筆舌に尽くしがたい苦痛、心臓の苦しき、高熱、痛みを伴う痙攣といった重い症状に襲われ、彼女は深い悲嘆の淵に突き落とされたのであった。病名は、不治の肺結核と診断された。彼女は痩せさらばえ、昏睡状態に陥り、辛うじて息をしている有り様であった。しかしその状態から奇跡的に命が助かり、三年

後強い忍耐力により、彼女の健康は徐々に回復していった。しかしそれは完全に回復したというより、その後死ぬまで色々な病気に悩まされたのであった。この重い病気になった直後、病に苦しみながらも、フランシスコ会のオスナ修道士の著書『靈的生活入門第三部』によって、念祷と呼ばれる個人的祈りの仕方について学ぶ機会が与えられた。そして、この本の中の潜在の方法を会得することによって、内面の真実の世界に沈潜する喜びを経験することになった。念祷の仕方を実践することによって、自らを深化させること、自己自身に打ち克つ力と神の愛に身を委ねうる大いなる喜びを感得することになったのである。さらに不思議なことに、この方法により熱心に潜心していた時、心の奥深くに神の現存を明瞭に感じるという神秘体験を得ることになった。それは、彼女の意志があたかも陶酔したようになり、神のうちに吸い込まれていき、彼女の全存在が名状し難い力によって捉えられたのであった。「聖主はこの道において、私に大変すばらしいお恵みをお与えになりはじめました。私には、それらがいったい何であるのかもよくわからないうちに、私を静穩の念祷に、時には一致の念祷にまでも到達させてくださいました」と、テレサは述べている<sup>15)</sup>。このことは、彼女にとって決定的な出来事であった。念祷を実践することから、自分を深化させること、内面の真実の世界に生きることを会得したのであった。テレサは、その世界を神が住まう「無限の豊かさの宮殿」に例えている<sup>16)</sup>。こうして聖テレサの靈的生活のすべて、すなわち彼女の教え、活動力、存在、靈生家としての成功は、まさに念祷に始まり、念祷に帰結するものであった<sup>17)</sup>。これは、テレサが二十五歳頃の出来事である。その後、一時期靈的に無気力になったことがあったが、四十歳前後の頃、小聖堂で体中傷におおわれたキリストの十字架像を見て、全身が激しく揺すぶられる体験をしたのであった。その時、キリストの傷が物語る深い愛に、これ迄余りに感謝の心が足りなかったことを覚って、深い悲痛の念に襲われ、心が張り裂けんばかりに感じ、十字架像の前に身を投げて溢れる涙に暮れたのであった。同時に、信仰の念が激しく湧き上がったという。又、同じ頃、アウグスティヌスの『告白録』を読み、その回心の物語から大きな感動を味わい、心の底からの痛悔の念と悲しみに襲われ、感涙に咽んだのであった。これは、テレサが靈的向上の階梯を昇っていく出発点となった二つの回心の出来事である。彼女は、この経験を契機に念祷にさらに多くの時間を割くようになり、同時に神の現存の感覚が強められていき、神に対する希望と情熱の新しい力が湧き上がってきたのであった<sup>18)</sup>。

この回心の体験の後、テレサはイエズス会の司祭による靈的指導を受けて、世俗的人間的な友情や交際に深入りするのを避け、念祷に専念するようになった。それから静穩の念祷や一致の念祷に容易に達するようになり、神の現存を感じるという恵みは深められ増大していった。そして先の回心体験から一年以上過ぎた1556年の聖霊降臨の日に、念祷を続けているうちに、突然恍惚の境に入り、自分の外に引き出されるのを感じたのであった。そして神からの語りかけ、「私は、もはやお前が人間と語ることを好まない。ただ天使とだけ語れ」という言葉を聞いたのであった。これがテレサに訪れた最初の脱自体験であった。この脱自体験を経験してか

ら、しばしば非常にはっきりした神の語りかけの言葉を聞くようになり、その言葉から深い慰めを与えられるようになった。この脱自体験を得て後、最後の神秘体験の段階に入る内面の心の準備が整えられていったのである。これは、彼女が四十一歳の時のことであった<sup>19)</sup>。

やがてテレサは、霊的向上の歩みが一層深まるにつれて、キリストの知的幻視を見るという恵みを受けるようになった。それまでは、心の内にひびく神の語りかけの言葉だけであったが、1559年になって、キリストの最初の知的幻視体験に恵まれたのであった。テレサの自叙伝によれば、この体験は次のように述べられている。

私は見ました。念祷の間に私のかたわらに、いいえ、むしろ私は感じたと言えます。なぜなら、私は何も、靈魂のまなざしでも、身体の日でも、見たものではありません。でも、私のかたわらに聖主キリストがおられるという実感をもちました。私に語りかけていたのはまさに「彼」であったのを確認しました(……) どんなお姿であられたかはわかりません。でも、彼を私の右側に、たいへんはっきりと、たえず感じとっておりました。彼は私のすることを、すべて見ていらっしやいました<sup>20)</sup>。

その後、テレサは再度キリストの幻視を見る体験をしたのであった。

ある日念祷をしておりますと、聖主はみ心の適うままに、ただそのみ手だけを私に見せてくださいました。そのみ手は言葉には言いつくせないほど、なんとも言えない美しいものでした(……) 幾日かののち、私はまた聖主のみ顔を見ました。私はすっかり心を奪われていたような気がしました<sup>21)</sup>。

その時から、テレサは又新しい戦いを挑むことになった。その戦いとは、キリスト者の日常生活とさらに深い生命との戦いであった。それは神への体験的愛によって、テレサのこれ迄の行動や思考、生存の仕方が全く変えられてしまった生命で、この新しい世界に入ることが恐ろしくもあり、又魅せられるものでもあったが、彼女には大きな試練であった。

1560年、テレサが四十五歳の時、霊的向上の道程の中で最も大きな神秘体験をすることになる。それは「心臓の痛手」と呼ばれる体験で、すなわち「天使の矢で自分の心臓を貫かれる体験を意味する」<sup>22)</sup>現象や幻視体験が数回繰り返されて起こったのであった。

私はすぐかたわらに、私の左手に、身体をもった一人の天使を見ました(……) 彼はそんなに大きくはなく、どちらかと言えば小柄でした。大変美しく、火のように輝いて燃えるようなその顔は、彼が最高位の天使であることを物語っておりました(……) そこで私は、長い金の槍を手にした天使を見ました。その槍の先には、小さな火がついているようでした。

そしてその槍で、私は心臓を、数回も繰り返して、突き刺されたように感じました。その槍は内蔵にまで達し、それを引き抜く時には、私の内蔵ごと一緒に引き抜かれるようでした。私は神の大いなる愛にまったくうっとりとしたままでした<sup>23)</sup>。

テレサのこの体験は大変有名であり、ベルニーニ作の「聖女テレサの法悦」の彫刻としても知られているものである。この脱自体験では、彼女は一種の硬直状態に陥り、手足を動かすこともできず、ただ呻き声を上げて呼吸しているだけであったという。このような出来事は、一般に異常な体験と見られるが、テレサにとってはできる限り自分の言葉で描写している霊的内面世界の現実であった<sup>24)</sup>。

このテレサの神秘体験は決して異常なものではなく、まさしく神の霊によって導かれたものであることを断言して、彼女を安心させ慰めと励ましを与えたのが、アルカンタラの聖ペドロであった。ペドロは、フランシスコ会の修道士で、二十七年間もの長い間苦行の生活を送った人であった。彼は自分でテレサと同様の体験をしていたので、彼女を完全に理解でき、幻視体験も、又脱自体験についても安心を与えたのであった<sup>25)</sup>。しかしそれは、決して甘美な体験だけではなかった。ひどい身体的な恐怖と圧迫感、苦痛を実際に味わうこともしばしばであった。そのような恐怖の幻視については、次のように述べている。

圧迫感、息苦しさ、あまりにも鋭い悲哀、そして絶望感、はげしい孤独感、私はこれらをどのように言いあらわしてよいのかわかりませんでした(……) 靈魂が自分で自分を引き裂くのです<sup>26)</sup>。

しかしテレサは、これら恐怖の幻視体験には怯まず、この体験から導き出した答えは、この世の苦勞や反対をもう決して恐れないということ、罪人達を救うのに命をなげうって役立ちたいという激しい衝動、そして神に対して最大の奉仕をするために、最も完全であると思われることを何時でも行い、それを決して疎かにしないという決意であった<sup>27)</sup>。

ところで、宗教的な神秘体験の真偽を識別する上で非常に大切なことは、体験後に現実の行動に駆り立てられるか否かという点である。その体験が強力な源泉となって動機づけられ、現実の行動に取り組むという点が、真偽を見分ける鍵になるのである。テレサは、上記の体験の後、アヴィラにカルメル山の原始会則を遵守する新しい修道院を創立するという困難な事業に着手したのであった。しかし、新しい修道院を建てるという事業は決して容易なことではなく、その計画には幾多の苦勞が付きまっていた。建物の選定、資金面、工事面、町の当局者や他の教会との交渉のみならず、町中の人々や修道女らの反対や非難、脅迫にも遭遇するが、テレサは内的に信頼と忍耐、勇気に満たされていたので少しも動ぜず、恐れもしなかった。新しい修道院は、教皇の認可を得て献堂式が挙げられた後も、その修道院の運営を巡って、町役場か

ら建物の取り壊しを迫られたり、訴訟を起こされるといったトラブルに巻き込まれたのであった。しかし漸く計画の実現にこぎつけ、テレサは新しい修道院で、修練女たちの教育に携わることになった。最終の認可は、1564年の8月に教皇使節により与えられた。アヴィラの聖ヨゼフ修道院がそれである。こうして、ペドロ修士から小ベツレヘムと呼ばれた修道院で、清貧、念禱、沈黙、孤独の理想の下に、修道女達と修道生活を送れることになったテレサは、限りなき慰めと深い喜びに充たされることになったのである。そして、この原始会則の厳格な修道院で、後世に残る『自叙伝』や修練者の養成を目指した『完徳の道』を書き上げることになった。その著作には、生涯に体験したことの全部始終と共に、宗教心の遍歴について余すところなく記述されている。

聖テレサの晩年は、カスティリア地方やアンダルシア地方にさらに幾つかの修道院を創立する事業に費やされた。ある夜の念禱で内面にひびく神のみ言葉に従って、カルメル会の改革に携わることになり、観想的伝統の原始会則に立ち帰った男子跣足カルメル会の修道院をメディナに創立することになった。こうして彼女は、スペイン各地を司祭や修道女達と旅して回り、マラゴンやトレド、サラマンカ、セゴヴィア、セヴィリアなどの町に14の修道院を創立することになった。それは彼女が五十二歳から十四年間にわたる晩年の事業であった。メディナにカルメル会の男子修道院を創立する事業を始めた頃、ホアン・デ・マティアスという若い修士、すなわち後の十字架のヨハネと邂逅した。このホアン修士らによって、男子跣足カルメル会の最初の修道院がドゥルウェロに創立されたのであった。ホアン修士は改革カルメル会の発足に当たり、十字架のヨハネと名前を改めた。それ以来、テレサは十字架のヨハネを霊的指導者として仰ぎ、晩年カルメル会の二人の聖者は互いの揺るぎない愛と信頼の絆によって、固く結ばれる間柄となったのである。

テレサの修道院の改革と創立に関わる事業は、反対者達の無理解と偏見、中傷と陰謀により多くの困難に遭遇することもしばしばであった。こうした時、彼女は苦悩と失望に陥り、心身共に耐え難い疲労を感じるのであった。しかし、決して困難の恐れのため創立を断念したりはしなかった。創立を目指す旅が大変に辛いものであっても、一度出発した後は新しく建てられた家で神を賛美し、神の現存の喜びを思う時、その辛さは取るに足らないことのように思え、恐れることなく前進していったのである。こうして神へ向かう在りかたと世間に向かう在りかたとの間の霊的な一致は実現されたのであった。すなわち観想と活動は、彼女の神の愛の一致の中で体験された同一の現実の二面であったのである<sup>28)</sup>。

1572年、霊的婚姻といわれる恵みを受けた時、彼女は神秘的道程の最後の階梯を踏み越えたのであった。その模様は、次のように述べられている。

聖主は私にこうおっしゃいました。「恐れるな、私の娘よ。誰も私からお前をひき離すことはできないであろう」。そして私に、そのことが重大なことではないのだと、さとらせて

くださいました。それから彼は、他の時と同じようにして、私の内面の奥深くで想像的幻視の姿でお現れになりました。彼は私に、右のおん手を差し出しておっしゃいました。「この釘を見なさい。これはお前が今日から私の配偶者となる印である。お前は今まではこの釘にふさわしくなかったが、しかし今日からは、お前の創造主、お前の王、お前の神としての私の誉れを受けるのではなくて、私の配偶者として、私の誉れはお前の誉れであり、お前の誉れは私の誉れである」<sup>29)</sup>。

これはテレサが、キリストとの一致が未完結な仮のものから一変して、完結した決定的な一致に到達したことを示す出来事であった。

彼女は、六十歳を過ぎる頃から、老齡につきまとう身体上の苦痛や長い間の改革の心労と、又修道院内の人心の変化にひどく悩まされることとなった。年と共にひどくなる病気や親族の死、修道院での意見の対立の萌芽、友であり弟子でもあった人の失墜の予感に悩まされ、孤独感を深めていった。彼女は、今や老いて弱っていることに気づいていた。1582年、六十七歳のテレサは、真冬にブルゴスの修道院の創立のために病を押して、再び旅に出た。それが最後の旅であった。ブルゴスに三カ月間滞在して、修道院創立の認可を得た後、テレサはアヴィラの愛する小さな聖ヨゼフ修道院で生涯を終えるべく帰途についた。しかし、アヴィラに帰りつくことはできなかった。メディナのカルメル会の修道院長から、アルバへ行くように命じられたからである。命令に従ってアルバに到着したものの、彼女は弱り果てて病の床につかなければならなかった。1582年9月30日、遂にテレサはアルバの地で死の床についた。10月3日、告白を終え、最後の聖体拝領と病者の塗油の秘跡を受けた。翌日は、一日中念禱に深く浸りながら、その日の夜、魂は帰天したのであった。こうしてテレサは、彼女の全生命の意味であった神への愛によって、永遠の世界へと導かれたのであった。テレサ、六十七歳の生涯であった<sup>30)</sup>。

## 2. 宗教体験の段階的深化と境地

次に、アヴィラの聖テレサにあって、靈性レベルの宗教体験の世界が段階的に深化、もしくは進展していく過程とその境地はどのようなものであったかを明らかにしてみよう。テレサの宗教体験の世界は、彼女の手記である『自叙伝』と『靈魂の城』の中に、込み入った形ではあるが、ほぼ段階的に描写されている。この手記に展開されている深化の過程を念禱の四段階として取り上げてみよう。

前節でも述べたように、テレサが二十一歳でカルメル会の御託身修道院に入ってから三年間は、生涯で最も悲惨な時期であった。環境と食物の変化、厳しい修道の生活によって、原因不明の病気に陥り、激しい心臓発作や痙攣、悪寒、失神に見舞われるなど、死ぬほどの苦痛に堪えなければならなかった。その重い病気の転地療養の間に、彼女の叔父からフランシスコ会のオスナ修道士の著書『靈的生活入門第三部』が与えられたのだった。テレサはこの書物から、



念祷の理論と実践について学ぶことになる。この本は、テレサの靈性に大きな影響を与えた書物で、潜心の念祷の仕方について書かれていた。

この最初の一年間、私は良書を読み、良書以外のものをもう読みたくありませんでした。けれども私はまだ、どういうふうに念祷をするのか、またどのように精神を集中するかを知りませんでした。それでこの書を開いた時の私の喜びは大きゅうございました。そして、その本が規定する方法に全力をあげて従おうと決心いたしました。……私は孤独の時間を求め、…この本を導き手として潜心の念祷の道を歩みはじめるようになりました<sup>31)</sup>。

テレサの念祷の四段階とは、次のようなものである。

- 1) 潜心の念祷
- 2) 静穩の念祷
- 3) 諸能力の眠り
- 4) 一致の念祷

これらの諸段階を経て、宗教体験の世界が深化していくものと捉えられている。念祷とは、心の中の祈りであり、口では何も唱えず、ただ心の中で親しく神に語りかけるのである。

第一段階の潜心の念祷は、日常の心の諸作用を停止し、心の内面に深く沈潜していく。これは内面に集中することにより、魂が外的感覚の騒音を避けて引きこもろうとする。この沈潜の度が深くなるにつれて、心の中にはいかなる被造物も入らせず、ただ神にのみ集中するのである。上記の本に出会うまでは、テレサの祈りは声を出して祈りの言葉を唱える口祷の仕方であり、これが心を集中させる唯一の方法であった。しかし、上記の本には、念祷について書かれており、潜心の念祷の具体的な方法が指示されていた。その本の中で、著者は潜心を「心を掃き清め、被造物をことごとく取り除け」<sup>32)</sup>と要約する。さらに、次のような実際的な応用が述べられていた。

夜の祈りの後の時間を大切にせよ。眠りは体のためだけではなく魂のためでもある。放心のままではなく、主への望みを新たにして床につけ。……祈りつつ眠り、目覚めつつ祈りにもどる者は幸いなるかな。……こうして祈りに織り込まれた睡眠は眠りというよりむしろ念祷となる……そして眠りから目覚めたときにも、愛するかたの腕の中で眠ったことを悟るのである<sup>33)</sup>。

テレサが第一段階の潜心の念祷の手ほどきを受けたのは、このように読書を通してであった。読書によって靈的な炎を燃やし、散乱した考えを集中させて自らの魂を導いていったのである。彼女は、念祷を「自分が神から愛されていることを知りつつ、その神とただふたりだけ

でたびたび語り合う、友情の親密な交換である」<sup>34)</sup>と理解している。

ところで、この第一段階の潜心の念祷は、テレサによれば読書から与えられたものであったが、初心者には最も努力を要する段階である。心を被造物から引き離し、ただ神にのみ集中していくのであるから、かなり骨の折れることである。初心者の心は、日常生活の外的刺激により、たえず散乱している。感覚は、外的環境の刺激により散乱状態にあるのであるから、心の集中には大きな苦勞を伴う。

彼らは、特に念祷の時間中は、見たり聞いたりすることに気をとられぬように、少しずつ習慣づけ、孤独のうちにとどまり、そして、いっさいのものから遠ざかった所で、自分らの過去の生活について考えねばなりません<sup>35)</sup>。

テレサは、外界からの刺激から煩わされない心の沈静を図るために、キリストの生涯を黙想したり、神と語り合ったりして、集中の度を深めていかなければならないと指導している。こうして外界の刺激と影響を断ち切って心が沈静化するのが、第一の潜心の念祷の段階である。

念祷の第二段階は、静穩の念祷と呼ばれている。静穩の念祷は、心の諸能力を内面へと集中させるものである。これは、さらに多くの深い味わいをもって、念祷の成果である満足を得るためである。しかし、この段階は、もはや自分の力によるのではなく、神の超自然的な恩恵によるものであるといえる。この念祷にあっては、第一段階に見られた感覚作用が制御されたとしても、心の諸能力である意志と悟性と記憶は、依然として働き、その能力は失われたのでも、眠っているのでもない。これらの能力のうち、意志だけが神によって捕らえられて占有されてしまっている。こうして意志の働きは、静穩の念祷において沈静化する。すると満足感と深い喜びが湧き上がるようになる。

この潜心と静穩とは、深い満足と平安をもたらし、心の諸能力に深い喜びと憩いをもたらす。……この念祷が続くかぎり、魂は神とともに深い幸福を味わい、悟性や記憶の散乱にもかかわらず、意志は神との一致のうちにとどまって、静穩と平安とを保ち、悟性や記憶を少しずつ潜心に引きもどします<sup>36)</sup>。

静穩の念祷では、意志は神にきわめてよく専念している。そのため意志の作用は、心の底で燃え上がってくることはない。この段階では、意志は神に捕らえられて制御されてしまっている。しかし残る二つの能力、悟性と記憶は、なおその作用を続けている。すなわち、自分の罪や過失の記憶、また不肖の記憶などを思い起こし、省みようとする悟性の働きである。この段階では、意志作用が沈静化しているにもかかわらず、悟性の働きは活動を続けていて多くの記憶を甦えさせる。悟性は、表面に現れて記憶が騒ぎ立てるので、時としてこの二つの能力は魂

を疲れさせ、耐えがたく煩わしいものとなる。それらの作用を抑制することは困難なことである。その時は、悟性の働きにまかせておくことがよいであろう。

その時こういうことがみな右往左往し、悟性はそれを提示し、記憶は騒ぎ立てます。ほんとうに時としてこの二つの能力は私を疲れさせます。そして私の記憶は弱いといえ、それでも私はそれを軛のもとにおさえておくことはできません。……意志はたびたび甘味な憩いのうちに神との一致のうちにありますが、これに反して悟性はひどく散乱しています。意志のないうちのいちばんよいことは、悟性をしてさ迷うにまかせておいて、それを追求しないことです<sup>37)</sup>。

この第二の念祷の段階に達するようになると、地上の物事に対する関心を失ってしまうようになり、それらとは全く異なる大いなる恩恵ときわめて大きな慰めを得るようになる。この段階では、自分のみじめさを超越して、天国の光栄の楽しみについて知る恵みが与えられる。これは第一段階の念祷とは比較にならない満ち足りた幸福である。そしてこれらの楽しみを心の最深の内奥で味わうようになる。テレサは、この状態にまで達することの出来た多くの人がいることを述べている。しかしそれより先へ進んで高く上がる者は、たいへん少ないとも言っている。この第二の静穏の念祷がさらに進むにつれて、心の諸能力は次第にその働きを停止するようになる。この境地が、次の第三の段階である。

念祷の第三段階は、諸能力の眠りと呼ばれる。この段階では、甘美感、快さ、喜悦感は、それ以前の念祷とは比較にならぬほど勝れてくる。心の諸能力は、全く神に集中するという以外、何もしない状態となる。そのどんな働きも作用を止め、又それを働かせることも不可能となる。この念祷では、それ以前の念祷においてよりも、徳はもっと堅固となり、そのことがはっきり知られるようになる。この段階では、自分が以前とは全く別なものになっていることを知るようになる。それは人間の側で成しえたというより、神がなし給う恵みの事柄である。その段階は、それを自分で獲得することはできないことも、よく分かるのである。

この念祷においては、前の静穏の念祷においてよりも、徳はもっと堅固になり、魂はそれを知らずにいることはできません。なぜなら自分が、まったく別のものになっているのがわかります。……謙遜も、前の念祷におけるよりも、もっとずっと大きく深いのです。魂はこれをかちうるために、少なくも、多くも、自分では何もしなかったことをもっとはっきりわかります。……この念祷様式は、私の考えでは、魂全体と神との非常に顕著な一致です<sup>38)</sup>。

しかし、この段階で神との親密な一致においてさえも、次のようなことはよく起こることである。意志の能力は、大きな静けさの中に憩い、悟性の作用も働かなくなって、神を楽しむこ

とに専念するようになるのであるが、記憶や想像力は自由で、それらは表面に浮かび上がってくることもある。けれども、その記憶や想像も、意志や悟性の助力がないので一向に力はなく、心の中に去来する想像の断片のようなものにすぎず、こうして記憶の作用もしだいに衰えてくる。やがて、心の諸能力がすべて働きを停止してしまう境地が訪れる。これが諸能力の眠りの段階である。

念祷の第四の段階、それは魂が達する高次の状態であるが、これは自らの努力によるよりは、神の慈悲と恩恵の賜物によってのみ到達することができる境地である。この段階が、一致の念祷である。この一致の念祷の様式と性質を理解させることは極めて難しい。この段階では、日常の心の諸能力が消滅していて、いかなる外的意識もない内的意識であるからである。一致というこの意味は、別々な二つのものが一つと化した状態である。すなわち、我と意識対象の神が一になる。この段階で魂が経験するものは、働きというよりは、喜悦と楽しみの享受のみであるが、その楽しみが何であるかは分からない。すべての感覚は、この楽しみにすっかり捕らわれており、他のことに内的にも外的にも関わることはできない。ここでは魂は、比較にならぬほど勝れた楽しみの真っ只中にある。それは、神と接する喜悦と楽しみに満ち溢れる状態である。しかしここでも又、魂はこの楽しみを伝達する能力を全くもっていない。

魂が経験するところは働きであるよりむしろ光栄です。ここではただ楽しむばかりですが、自分が楽しんでいるものがなんであるかはわかりません。自分はすべての善の集合である一つの善を楽しんでいるということはわかりますが、この善それ自体が、なんであるかわかりません。すべての感覚は、この楽しみにすっかり捕らわれて、それらのうちの一つもほかのことに内的にも外的にも従事することができません。……ここで魂は、比較にならぬほどすぐれた楽しみの最中におります。けれどもそれをわからせることは前よりずっとむずかしいのです。肉体は力がなく、魂はこの楽しみを伝達する、なんの能力もありません<sup>39)</sup>。

テレサは、この一致の念祷の段階では、霊の高揚と呼ばれる天的愛との一致が生じることがある点を述べている。一致それ自体においては同一であり、同じように見えるけれども、単なる一致と霊の高揚とは異なることを指摘して、神はこの二種類の恩寵は異なった仕方で働くと述べている。霊の高揚では、魂は霊の飛翔において被造物からの離脱が一層速やかに行われると見ており、これは特別の恩寵であると捉えている<sup>40)</sup>。

それでは、この霊の高揚とはどのような状態をいうのであろうか。テレサは、この状態を一致の念祷に含まれる特別の境地と見なしているようである。一致の段階は同じであるにしても、その中でもより高い次元の境地として捉えている。この霊の高揚の状態は、他に恍惚とか霊の飛翔、あるいは脱魂とも呼ばれるが、それらは皆同一の状態を指すものである。それは一致の状態において、はるかに勝っている。そして一層大きな効果と作用とを及ぼすのである。

一致は、霊の高揚の始まりであり、中間であり、又終わりでもあるように見える。一致の状態では、まだ自分の領域にいるので、それに抗しようと思えばできるのであるが、霊の高揚に捕らえられると何ら抵抗することができなくなる。この状態は、急激に力強く強烈に訪れる。この状態にあつては、肉体は生きていないものようである。体温が低下し、肉体は少しずつ冷えていくのを感じるが、これは非常な快さと喜びの感情を覚えるものである。これは、すべて己れの意志に反して行われるものである。この一つの有力な効果は、名状し難いすぐれた被造物からの離脱である。この体験をもった後、地上のすべてのことに対して、全く執着することがなくなり無関心になってしまう。これはまさに恩寵というべき事柄であろう。この状態を書き表して伝えることは、全く不可能であり、筆舌に尽くしがたいものであるが、神が言葉を書き取らせ言い表し方を教えて、悟性を照らしてくれたものであると、テレサは捉えている<sup>41)</sup>。

魂は、自分の神を求めている間に、最も深い、最も快い楽しみの最中にほとんど完全に気を失ってしまうのを感じます。それは、だんだんに呼吸と、肉体のすべての力を奪ってしまう一種の失神です。それで最大の努力をしなければ、ちょっと手を動かすことさえできません。……文字があるということはよくわかりますが、悟性が協力しませんので、いくら読みたいたいと思っても、読めないのです。聞こえても聞こえることがわかりません。……外的なすべての力は停止します。でも内的力は大きくなり、このように、魂はおのが“光栄”をよりよく楽しむことができます<sup>42)</sup>。

この段階の恩寵は、きわめて短時間しか続かないこと、これが速やかに過ぎ去ってしまう時には、外的なしるしや感覚の停止などによって、それほどはっきり現れないこと、とはいっても、魂に満たされた恩恵の豊かさによって、魂の内に輝いた太陽の光は強烈であったことがよくわかる<sup>43)</sup>。さらに、この諸能力の停止はきわめて短く、30分と続かないとも指摘している。そしてテレサは、この霊の高揚の間に体験した、次のような神の言葉を書き記している。

「わが娘よ、魂はわがうちに、より深く沈むために、自らを消滅するのである。生きているのは魂ではなく、われこそ魂のうちに生きているのである。魂は自分が捉えているものを理解することができないので、それは捉えつつも捉えないということである」。……その時に経験することは、あまりにも不分明なので、もっとはっきり説明することはできません。私が言えることはただ、魂は自分が神に一致しているのを見るということと、この恩寵のあまりにも強い確実性が魂に残るため、魂はそれについて少しの疑いも持つことができないということです<sup>44)</sup>。

以上、テレサの『自叙伝』により、彼女の宗教体験が深化していく過程を、四つの念祷の段階において見て来たが、最後に最も深く神と合一した状態である霊的婚姻の段階を付け加えておかなければならない。この段階は、テレサの『自叙伝』中には書かれていないが、それから十五年たって晩年に書かれた『靈魂の城』の中には、神との完全な一致は靈魂の第七の住居で実現することが述べられている。それが霊的婚姻の段階である。霊的婚姻の比喩は、透明な水晶で出来ている城の七重に仕切られている住居の譬えで、その中心の住居で営まれる神秘的な恵みとして描かれている。それは外面から内面へと深化していく念祷の異なった段階を示すものである。最初の三つの住居では、念祷を始めた人に念祷について説明して適切な忠告を与えている。すでに取り上げた一致の念祷は、この書物では第五の住居として書かれている。

霊的婚姻は、第七の住居で営まれる神との完全なる一致の段階で、テレサが一致の念祷で到達した宗教体験の最も深く神と合一し尽くした境地の比喩である。それは彼女の宗教体験の深化の究極であり、神と魂が合一し融合し合った相即一致の境地である。この霊的婚姻の譬えは、次のように美しく述べられている。

魂はあの核心に、絶えず神と共にとどまっています。「一致」はちょうど二本のローソクがぴったり合わさって、両方の光がただ一つになったようなもの、あるいは、芯と光とロウとが一つローソクになっているようなものだと申しましょう。けれども、あとで二本のローソクを別々に引き離すことは、わけなくでき、それでもとどおり二本のローソクになりますし、また芯とロウとを分けることもできます。でも「霊的婚姻」では、川か泉に天から水が落ちたようで、すべては同じ水になってしまい、流れの水と天から落ちた水とを分けることも離すこともできません。あるいはまた海に注がれた小さな川のように、もう海から分かれることができません。あるいは二つの窓から室内に射し込む明るい光のようで、はいるときは別々でも、両方とも一つ光になってしまいます<sup>45)</sup>。

ここでは、神は魂の核心に現れ、一瞬の間に被造物と強く結ばれることを望み、以後魂から離れることはない。神は、その時魂に天の光栄とあらゆる示現、余りにも崇高な恵みとこの上ない霊的な甘美さを与える。こうして、神と永遠の合一を成就したテレサは、この境地から次のようなすばらしい効果が生ずることを語っている。

第一に、ほんとうにもう存在していないのかと思われるほど自分を忘れてしまうことです。それがあまり徹底しているので、まるでもう自分を知らず、自分のために天国や生命や名誉があるということも思い出しません。ただ神のご光栄をひたすら求めることに全部を打ち込んでいるのです。……こうして、これから先、何が起こるかということについてはいっさい気にかけず、ふしぎな忘却のうちにいます。……ただほんの少しでも神のご光栄と栄誉

を増すために、……心からよろこんで生命をさしだすことでしょう。

第二の効果は、苦しみたいという激しい望み。でも以前のように心を乱させるようなことはありません。

また、こうした人たちは迫害されると大きな心の喜びと、前にお話ししたものよりずっと平和とおぼえます。自分に害を加える人たち、害を加えようとする人たちに対して、まったくなんの敵意もなく、それどころか、かれらに特別の愛を抱きます。

でも何よりもいちばん私を驚かせるのは、今までは死を望み、神の許に行こうと望んでいたのに、それが今は神にご奉仕したくてたまらず、もしできれば自分たちの働きで神がもっとたたえられ、他の人々を助けようと願い、もう死を望まないどころか、もしそれによって、たとえどんなにわずかでも神が賛美されるなら、あとまだ長い年月を、最も苦しい試練を忍びながら生きたいと思います<sup>46)</sup>。

## 結 語

本論において、個人的宗教の核心部分をなす宗教的信仰とはいかなる心の働きであるか、宗教的信仰はどのようにして成立するの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、その人間学的根拠の解明を試みてきた。

まず、信仰とはどのような働きであるかを考察し、それは人間の心の基本的な営みである、何ものかを信じるという作用と深く結びついていることに着目した。さらに信仰とは、この人間の何ものかを信じるという心の営みが、合理的な認識の範囲を超えて、超越的で超自然的な領域に関わる何ものかを非合理的な根拠に基づいて信じる時に、信仰が成立することを論じた。そして信仰とは、究極的価値をもつ不可視の实在へと真摯に関わっていくところに成り立つものである。それは世界の宗教体系において、神やアッラー、ダルマ(法)、如来などの究極的实在を信じる宗教的信仰に見られるように、合理的で知性的な態度とは異なり、非合理的で情意的な態度にささえられて、絶対的なもの、永遠なるもの、無限なるものを志向する心の裡なる精神作用なのである。

ところで、このような宗教的信仰は、宗教的経験に基づき、これを基盤にしてパーソナリティの内面に形成されたものである。すなわち、宗教的信仰の成立には、宗教的経験が先立つものであるといえる。宗教的信仰というものは、一種の内的直接的な経験や体験に基づくものであり、この体験に根ざして形成されたものである。

さて、このように宗教的信仰は、宗教的経験と密接に関連しているのであるが、この両者の成立には霊性と呼ばれる精神作用が働いているものと考えられる。霊性とは、又宗教心とか宗教性と呼ぶものであるが、心の裡なる精神過程にあつて不可視の世界や永遠なるもの、絶対的なものを把握しようとする精神的志向作用のことをいう。霊性は、この宗教的精神作用に付した別名であるが、この経験的事象の世界、自然的存在領域を超えて超自然的な究極的実

在の世界を志向し、理性によっては捉えがたいものを体験によって把握しようとする。したがって、それは感性や理性の能力を超えているものということができ、精神の深みに宿る宗教心である。

これをキリスト教的にいうならば、霊性の志向作用によって、人間は神へと向かい神と深く結ばれ合うことができるのである。

又、鈴木大拙の霊性の捉え方からすれば、霊性とは心の本源、心の本体ともいべき内奥の独自の精神作用を指す。それは、物の本然の姿、物の真実を捉える働きをいう。この霊性を覚醒させることにより、はじめて物の在りのまま、物の真実の世界に触れることができるのである。鈴木大拙によって捉えられた物の真実の世界は、禅体験の世界の描写の中に生き生きと語られている。これは第一節の宗教的経験の諸相の個所で述べられた通りである。

次に、宗教的信仰とはどのような心の働きであるか。それは、有限にして卑小なる人間が、永遠なるもの、絶対的なものへと向かう超越的志向作用の営みである。それは又、究極的関心と呼ばれるように、人間の全人格、全存在を挙げての関わりである。それは人間の内面に形成された確信であり、人生を生きる支えとなり、人生の最後の拠りどころとなるものである。

それでは、宗教的信仰の意味するものは何であろうか。それは、一つには窮境からの救いであり、迷いと苦悩、不安の払拭という点があげられる。二つには、人生の意味への問いに解決を与えることである。人間とはいかなる存在であるか、人間がこの世で生きていくことの意義は何か、人生の苦悩はなぜ生じるのか、生と死をどのように捉えるべきか、こういった人間存在の根本に関わる問題に究極的に解決を与えようとする。これらの問いに対して、それぞれの宗教体系で確立された教義や宗教思想に基づいて解決の道が示されるのである。

以上、宗教的経験の様相を取り上げ、宗教的信仰の成立の根拠を解明すると共に、後節では、宗教的信仰の一典型として、カトリックの修道者、アヴィラの聖テレサの宗教体験について、その深みの次元に照明を当てたのである。聖テレサの宗教体験の境地に触れることから、霊性の次元にある精神世界が、いかに稔り多い豊かな価値を秘めているものであるかを垣間見ることができたように思う。

#### 註

- 1) マックス・シェーラー『人間における永遠なるもの』亀井・柏原・岩谷訳、シェーラー著作集第7巻、白水社、1978、247～249頁。
- 2) シェーラー、同上書、251～252頁。
- 3) シェーラー、同上書、252～258頁。
- 4) シェーラー、同上書、259頁。
- 5) 鈴木大拙『日本的霊性』岩波文庫、1983、114頁。
- 6) 鈴木大拙、同上書、115頁。
- 7) 鈴木大拙、同上書、16～19頁。
- 8) 鈴木大拙、同上書、84～85頁。
- 9) 鈴木大拙、同上書、116～118頁。



- 10) パウル・ティリッヒ『信仰の本質と動態』谷口美智雄訳, 新教出版社, 1961, 29頁。
- 11) パウル・ティリッヒ, 同上書, 31頁。
- 12) パウル・ティリッヒ, 同上書, 29頁～30頁。
- 13) 半田元夫・今野国夫『キリスト教史II』山川出版社, 1977, 165～179頁。
- 14) エマニュエル・ルノー『アヴィラの聖テレサ』前田和子訳, 中央出版社, 1983, 34頁。
- 15) ルノー, 同上書, 36頁。
- 16) ルノー, 同上書, 34頁。
- 17) ルノー, 同上書, 37頁。
- 18) ルノー, 同上書, 56頁。
- 19) ルノー, 同上書, 64頁。
- 20) ルノー, 同上書, 69頁。
- 21) ルノー, 同上書, 70頁。
- 22) ルノー, 同上書, 72頁。
- 23) ルノー, 同上書, 72頁。
- 24) ルノー, 同上書, 72頁。
- 25) ルノー, 同上書, 73頁。
- 26) ルノー, 同上書, 74頁。
- 27) ルノー, 同上書, 75頁。
- 28) ルノー, 同上書, 100頁。
- 29) ルノー, 同上書, 100～101頁。
- 30) ルノー, 同上書, 105頁。
- 31) テレサ『イエズスの聖テレジア自叙伝』東京女子カルメル会訳, 中央出版社, 1981, 37頁。
- 32) マルセル・オクレール『神のさすらい人 アビラの聖テレサ』福岡カルメル会訳, 中央出版社, 1984, 131頁。
- 33) オクレール, 同上書, 131～132頁。
- 34) テレサ, 前掲書, 89頁。
- 35) テレサ, 同上書, 120頁。
- 36) テレサ, 同上書, 163～164頁。
- 37) テレサ, 同上書, 167～168頁。
- 38) テレサ, 同上書, 187頁。
- 39) テレサ, 同上書, 195頁。
- 40) テレサ, 同上書, 199頁。
- 41) テレサ, 同上書, 200頁。
- 42) テレサ, 同上書, 201～202頁。
- 43) テレサ, 同上書, 202頁。
- 44) テレサ, 同上書, 203～204頁。
- 45) テレサ『靈魂の城』東京女子カルメル会訳, ドン・ボスコ社, 1984, 330～331頁。
- 46) テレサ, 同上書, 339～341頁。

(いくた くにお 本学人文学部教授 宗教学専攻)