

スピリチュアリティと生の意味

— 宗教と心理学の観点から —

堀江宗正

はじめに

宗教から見たスピリチュアリティと生の意味

「スピリチュアリティ」と「生の意味」は、一見、別の事柄のように思えるかもしれない。敢えて極言するなら、「生の意味」が道徳的な、時には教条的な響きを持つのに対して、「スピリチュアリティ」はもつと自由で流動的なものとして理解されうる。また、生の意味は言葉で表現されるものだが、スピリチュアリティは体験や実践と関連づけられている。

ここに「宗教」という観点を導入するとどうなるか。エーリッヒ・フロムの言う権威主義的宗教であれば、人間の生の意味は神によって決められているものであり、その最終的な価値判断、あるいは救済も神によって予定されている、ということになる (Fromm 1950: 34 〓 四六)。このような類いの宗教性とスピリチュアリ

ティは相容れない。というのも、スピリチュアリティの基本的な態度は、それまで知覚されていなかったものの気づきを通して人格的に成長しようとするからだからである（堀江二〇一九：第一章）。

心理学から見たスピリチュアリティと生の意味

しかしこれから見ると、ある種の心理学は、スピリチュアリティと生の意味がつながっていることを示してきた。生の意味は固定的なものではなく、流動的であり、言表不可能だが、スピリチュアルな次元との関わりを常に保持している。生の意味は、われわれが生きていることと密接不可分であり、その外側に転がっているものではない。われわれは生の意味を外界に探すのではなく、心理的な死と再生の連続のなかで産出するように問われている。

議論の構造

この論考のタイトルは、スピリチュアリティ、生の意味、宗教、心理学という四つの要素を含んでいる。すでに述べたことから、これらの要素を関係づけるなら、宗教は、スピリチュアリティと生の意味とを鋭く対立させるが、心理学はこの二つを密接に関連づける、とまとめられる。しかし、この論考で取り上げる西洋の心理学者たちが「宗教」を論じるときに念頭にあるのは有神論的な宗教である。その議論を相対化しつつ、拡充する上で、非有神論的な仏教との対比は有益だろう。

ここでは、まず「意味」に該当する東西の言葉の比較から始めたい。それによつて、意味の言語的次元と非言語的次元と、それらが形成する構造について注意を喚起したい。

次にこの構造を分析の枠組みとして、宗教から心理学に至る、生の意味へのアプローチの類型を列挙する。

最終的には、宗教と心理字のアプローチを、仏教の諸思想を参照しながら統合したい。

意味とは何か

日本語の「意味」

日本語で「meaning」に当たる言葉「意味」は、元々は漢語に由来する。「意」は意欲することや思うことを指す。この「意」という漢字は、「音」と「心」を組み合わせたものである。「音」は口に含むものを指す。それは、舌や唇によつて調節される前の声、つまり言語以前の音声である。「意」は、心を口に含んだまま外に出さない状態をかたどり、言葉に出す前の思いを意味する。「意味」の二つ目の字である「味」は、「口」という漢字を含むが、何かを口の中で細かくし、感じる様子を表している。英語の「taste」に相当し、食べ物や飲み物が舌に与える感覚と、美的感動の両方の意味を持つ。

以上から、日本語・漢語の「意味」は、心（頭ではなく）のなかにあることが、口まで来ているが、言葉になつていない状態を指す。日本の古語では、「意」は「こころ」と発音されることもある。これは心・心臓を意味する言葉の訓読みである。

英語の「meaning」

これに対して、英語の「意味」に当たる「meaning」は心臓ではなく「mind（精神）」に由来し、「mind」は「Memory（記憶）」に発しており、感情的というより知的である。OEDによれば「meaning」は「That which is intended to be or actually is expressed or indicated（そうなるように意図されたもの、あるいは実際に表現された

り、示されたりしたもの)」を意味する。OALDによれば、「古英語では *maenan* で、西ゲルマン語に起源を持つ。オランダ語の *meenen* やドイツ語の *meinen* と関係がある。mind と共通の由来をインド・ヨーロッパ語族に有する」という。その他「meaning」は「意図・intention」や「目的・purpose」も含意する。「meaning」に当たるドイツ語は「Sinn」、フランス語は「sens」、これらと近い英語は「sense」だが、いずれもラテン語の「sensus」「sentire」に由来する。外界の物事を感じる能力、識別する能力であり、それから意味を読み取ることである。

「意味」と「meaning」の比較

日本語・漢語の「意味」は心臓と口の間の声帯の周辺でとどまり、言葉になる前の感情である。これは、私的な感情を公にすることが危険を招くような厳しい社会的状況と関係するかもしれない。それに対して、英語の「meaning」は脳に由来し、すぐに口から外へ出て、言葉となる。「meaning」は他人と共有されなければ成立しない。そして、それは他者によって読み取られなければならない。「意味」と「meaning」は、内と外、感情と理解可能性・intelligibility という異なる強調点を持つが、非言語的なものの言語化、内的意味の外在化という構造は共有する。

Meaning と meaning

「meaning」は思考を言葉へ外在化するだけでなく、外界から感覚的データを受け取り、すでに習得された言語体系と照合し、新たな meaning を構築する。文字は、この過程を確かなものにしてくれる補助的手段である。また、「meaning」は辻褄合わせもおこなう。それは mind から口を通して出ようとするものと指示対象を一致させるための事後的操作である。赤ん坊の喃語という発話行為が、偶発的に母乳やミルクを引き寄せることが

できれば、元々は意図していなかったとしても大人が母乳やミルクという言葉で指示するものを意味するようになる。以後、「meaning」は「intention（意図・志向）」を含むようになる。意図は外界を内界に一致させるようにコントロールしようとする。

意味の外在化

文化―言語パラダイムと体験―表現パラダイム

発話行為、言語体系、文字によって定着された意味は、書物に凝集することで物質的な堅固さを獲得する。その最たるものが聖書などの教典である。書物によって世界のあらゆる意味が理解できると考えるのが、「根本主義」や直解主義と呼ばれる宗教的立場である。それは、宗教研究においては、宗教そのものをテキストとしてとらえる文化―言語パラダイムと関係する (Lindbeck 1984: 10-21 Ⅱ二四〜三五)。それと対比させられるのは、体験―表現パラダイムである (31 Ⅱ五一)。内的意味と外的対象を相互に参照させる構造は、言語化されえないものを残す。それらは神秘的なもの、言表不可能なもの、沈黙せざるをえないもの、情動、無意識、美的感動などの力として概念化されてきた。生とはこのような力を体験し、表現し、それらを総合的に理解する連関としてとらえられる (生の哲学、ロマン主義思想、無意識概念を前提とする心理学など)。

生の意味への懐疑

人が「生の意味を探索する」というとき、生は前述のような意味の構造を持たざるをえない。生はそれ自身の意味を隠す。ひとたび「生の意味」という概念を持つと、生から完全には意味をくみ取ることができないと

いう事実ゆえに、苦悩や不安を持つことが可能になる。そこから生の意味の探求が出発する。そのとき、人は、生の意味が実在すると仮定して、それを探し始めている。

他方、生の意味の探求は自己言及的である。生きることがなければ、生の意味も存在しない。生の意味を探すことも生の一部である。欠如から発せられる囁語の身振りは、意図せずして世界のなかで欠如を満たすものを獲得し、事後的に「それこそ私が探していたものだつた」と認定する。

人生の意味は探求するものではなく、自分自身によつて産出されるものであるという気づきは、コペルニクスの転換をもたらす。だが、それは、自己の生によつて生み出される意味は恣意的なものではないかという懷疑を招き寄せる。生の意味の流動性と相対性は、無秩序な生、無意味な生の印にもなる。

象徴的不死性

生の意味の探求者を脅かす、意味の外部の最たるものは死である。生の意味が生に根ざすのであるなら、生を無に帰する死とはどのような意味を持つのであろうか。死に直面して、死という可能性を意識して、初めて生が意味あるものになる、というのは一つの答えである。この考えは、なお死を終末としてとらえている。しかし、生の意味は、言語を通して共有されれば、死を超えてこの世に残る可能性がある。これは靈魂の死後存続と区別される象徴的不死性の観念である。

象徴的不死性から派生するのが、死は生の無化ではなく、成就だという見方である。確かに生の物語は死によつて終わるのだが、それは終わることによつて、変化をやめ、一つの全体として意味を持つ。それは書物のように読まれ、共有され、意味の源泉としての地位を獲得する。私的な専有物ではなくなる。

個人の生を超えた生 生命主義的なヴィジョン

このようなメタファーによって、生の概念は個人の生を超越したものとなる。逆に、個人の生と思われているものは、実は大いなる生の一コマでしかないと考えられるようになる。この生命主義的なヴィジョンを持つ探求者は、「今は分からないけれど、生には何らかの意味があるに違いない」という希望を持つことができる。

生の意味の非言語的次元へ

以上は、生の意味の言語的次元に重きを置いた様々な観点の素描である。次は非言語的次元に重きを置いた観点のパターンを見てゆく。

生の意味と目的と目的論

まず目的論だが、議論を混乱させないように、近視眼的な「目的 purpose」と「究極的目的 telos」と「意味 meaning」とを区別しておかなければならない。われわれは、世界との関係のなかで生の意味を探るとき、世界を自己の目的のために利用しようとする動機を投影することによって世界を歪曲しがちである。それは、他者の生の意味を自己の目的によって評価するだけでなく、自己の生の意味を目的達成と混同することにつながる。

目的論は、有機体としての生の構造が合目的であるという洞察から出発し、あらゆる生が究極的目的 telos に奉仕するように形成されていると考える。目的論の第一の難点はその決定論に見いだされる。とくに宗教的な目的論は、生の意味を明確に決めようとするが、個人の生の自由と矛盾してしまう。第二の難点は、

ego」と目的の境目が曖昧だということである。生の意味を宗教的な目的論にしたがって規定した結果、ある人の生が宗教組織の利益追求の道具になるいうことは起こりうる。

アドラーの目的論と「生の意味」

ユングやアドラーなどの心理学者は、症状の原因を重視するフロイトの機械論的な前提に対抗して、目的論を再評価しようとした。同時に彼らは、目的論の難点をより広い発達という観点から解消した。

アドラーは、外的世界を利用する幼児の視点から人生の意味を論じ始める。そして、トラウマ的な早期記憶による誤った人生の意味づけの仕方を例示する。他者との協力を学び、共同体感覚を養うことによって、その間違いは修正できる。そのためには大人の援助が必要である。アドラーの共同体への適応の強調は保守的に聞こえるかもしれない。しかし、アドラーは「共同体」という言葉で人類や宇宙を指すことが多い。彼によれば、あらゆる生は、進化し続ける宇宙に貢献しようと努めている (Adler 1933: 140 ≡ 二八四)。この観点は典型的な生命主義である。そして、彼が適応という言葉によって意味したいのは、現在の特定の状態への適応ではなく、死を超えて進化する宇宙の未来への能動的適応 *aktive Anpassung* であるという (141 ≡ 二八六～七)。

多様な生の意味の総合

われわれは生まれてすぐに形而上的な生の意味を探求することなどできない。幼児は生きていくための身体的な目的に専念する。生の意味の認識方法は、世界観の拡大とともに発達していく。それは宇宙の ego と一致するように発達する。アドラーは宇宙そのものも進化し続けていると指摘する。生の意味は、小さな目的の充足、より大きな目的の充足、それらを調和させる共同の生のいずれにも見いだすことができる。アドラー

にとつてそれらすべてに「生の意味」を認めることは矛盾ではない。なぜなら、それらは世界観の拡大という発達過程に統合されるからである。

生の意味の探求と自己実現

ユングは、この発達過程を「自己実現」、または心理的な「個体化」と呼ぶ。それは一面的な自我の崩壊と、全体的な自己の活性化を指す (Jung 1928: 191 Ⅱ 八三)。マズローも、欠乏動機にもとづいて利用するための資源としてしか世界を見ない認知から、存在をあるがままにとらえる認知への転換、世界と自己のあるがままの価値観、すなわちスピリチュアルな価値への覚醒を、自己実現している人々はしばしば体験していると論じている (Maslow 1964: 65 Ⅱ 八一)。

生における悪と苦しみ

悪と神義論

しかしながら、生の意味を実際に探求するとき、フロイトの提起した諸問題はなお重大である。一つはトラウマの問題である。トラウマ的な出来事はなぜ存在するのか。悪にも意味はあるのか。この問いは、宗教においては神義論として探求されてきた。神義論は、有神論的な目的論が必然的に直面する問題である。

仏教は生の意味を探求するのか

非有神論的な仏教では、苦は、創造主が課すものではない。この世界に生まれること、この世界を生きるこ

とが、それ自体で苦しみである。苦は自我の執着のために苦であるように見えているだけである。したがって、神義論の問いは仏教では起こらない。仏教徒にとって、人間の生の目標は、再びこの世に生まれなくて済むように、執着から解脱し、自我の欲望が滅した涅槃の状態、一種の死の状態に到達することである。禁欲的修行はそのためにある。真理とは生きる意味の問いへの回答ではなく、生における苦しみの原因の洞察である。それでは、仏教には生の意味の探求に当たる概念はないのだろうか。この問題には後で答えたい。

無意識の力による影響

フロイトが突きつけるもう一つの重要な問題は、無意識の力である。生が無意識的なものに突き動かされているのなら、そこに果たして一貫した意味があるのか。また、意識が無意識的動機によつて真実を認識できないのであれば、意識によつて発見された生の意味は本当に真実なのか。この問いは、すでにショーペンハウアーの盲目的な意志の概念によつて導入されている。サルトルは世界の無意味さである不条理と意識を裏切る自己欺瞞によつて生が翻弄されていると見た。

だが、フロイトの無意識概念は、盲目的でも不条理でもなく、ある意味で合理的である。自我が認識したくないものが、無意識的なものとして抑圧されるのであり、それは認識されるのを待っている。

フロイトにおける生と死の欲動

このような力動論は、フロイトの生と死の見方にも当てはまる。フロイトによれば、生の欲動は、他者と結びつくことで、より高いレベルの総合を目指そうとする自己組織化の傾向である。それに対して、死の欲動は有機的な組織性を解体しようとする傾向である。あらゆる生命活動に、この二つの組み合わせと不釣り合

い（死に傾く形で）を見いだすことができる。生物学的個体化、生殖、利他的行動、社会の形成だけでなく、生物学的個体が解体する死という現象、逸脱した性行動、攻撃性、戦争などである。

死と超自我

フロイトにとって生は対象喪失と喪の仕事の連続である。対象喪失とは死別に限らない、愛着する対象の喪失であり、喪の仕事とはそれから目を背けず、繰り返し認識する営みを指す。人生は常に何かを失い、それを反芻する過程だといふのである。しかし、彼はニヒリズムと、その反対の思想である永遠の死後生とともに退け、他者の生の価値は有限性にこそある、と指摘する。重要な他者は、その死をも超えて内面化され、超自我として世代間で伝達される。この超自我は無意識的なものとして自我に働きかける。後期フロイトにおいて、無意識的なものは生を翻弄するだけでなく、生を統制する。超自我は、規範から逸脱する自我に処罰を加えるだけでなく、理想を提示して、成熟した愛（エロス）に導く。生の意味は、親の人格によつて具現化された規範や理想の形で、次世代の性格構造に無意識的に引き継がれる（堀江二〇〇九：第四章）。

生の意味への責任

生か死かの二者択一としての生 フロムによるフロイトの倫理化

フロムは、フロイトの倫理的な部分を発展させた。彼は超自我の懲罰的機能を権威主義と結びつけ、教導的機能を人間主義と結びつけた。フロムは欲動論の倫理的側面も強化した。彼によれば、人間は常に生の方角性を選択するか、死の方角性を選択するかを迫られている。生への選択は、他者と互いの自律性や生産性を損な

わずに生かし合い、生産物を共有することである。それはバイオフィリア、生への愛にもとづく。死への選択は、他者を支配し、生産物を独占しようとして、他者を屈服させ、滅ぼす。この種の選択へと駆り立てるような氣質がネクロフィリア、死への愛である (Fromm 1964)。フロムは、フロイト理論を弁証法的な目的論へ洗練させた。だが、二人の生の理論は、「生の意味」を問わない。なぜなら、生の理想は生のますますの発展であるという答えがすでに出ているからである。

フランクルのコペルニクスの転換

われわれは死に直面すると生の意味を問うが、実はわれわれが生から自らの生の意味を問われているのだ、とフランクルは主張する。これは生の意味のコペルニクスの転換と呼ばれる。彼は、強制収容所のなかで、未来の目標を見失わなかった人は生きる意欲を失わなかったということを観察した。そして、われわれは過去だけでなく、未来に対して責任を持つていると主張した (Frankl 1947/77、堀江二〇〇九：一七九～一八一)。

死を前にした人の生の意味 スピリチュアル・ケア

フランクルの考えは、日本では大きな影響力を持つている。とくに末期患者のスピリチュアル・ケアに関わっている人はフランクルの考えを踏襲しているように見える。スピリチュアル・ケアは、死を間近に控えた患者が生きている意味を患者とともに探求することと、死後のイメージを描くのを助けることであると、日本の実践者たちは理解している (窪寺二〇〇〇：八二～八四)。患者が死後生を信じなくても、患者は自分が死んだ後のこの世界がどうなるのかという未来をイメージし、その未来から今の自分の生きる意味をとらえることができる。もちろん、もつと明確に死後生を信じる人もいる。死後の生の視点から今の生をどのように生き

るかを考えることは、「未来への責任」という観念だけでなく、因果応報という伝統的観念にもすでに含まれていた。

『死と再生』のイメージによる生の意味づけ

死を前にした生の意味の回復は、実は人生の各段階で起きている。ユングによれば、自己実現は、部分的で偏った自我の死と、無意識を含んだ全体的自己の活性化による自我の再生からなる。彼は、神話や宗教における死と再生のシンボリズムを、患者の夢や幻想の解釈に適用し、患者がそれらの意味を理解するのを助けた。執着が静まった状態である仏教の涅槃は、一種の死ととらえられるが、肉体的な生命が続いている間にも起こる。仏教の死の概念には、心理的な死と肉体的な死の二つがあると言える。だが、仏教徒は肉体的な死を重視せず、心理的な死を基本とするのだという見方も可能だろう。その場合、仏教が目標とする涅槃とは死ではなく、別様の生への変化としてとらえることができる。

ユングはまた、死を生 completion、成就としてとらえる見方も念頭に置いている。それは死および死後から生きる意味をとらえようとする先述のスピリチュアル・ケアの考えとも近い。死は生の意味を問う外在的参照点か、それとも生に内在し、生を分節するもの、つまり内在的分節点か。個人の生を死によって完結するという立場は、前者に接近するだろう。それに対して、死を、生に苦をもたらし執着が静まった状態としてとらえ、肉体的死に限定せず、肉体的生命が続いている間にも起こるとする仏教およびユングの自己実現論は、後者の立場をとると言える。

意味ある偶然とスピリチュアリティ

意味ある偶然の一致

ユングは、治療のなかで意味ある偶然の一致を経験してきた。患者が夢の内容をうまく言語化できなかったちようどそのときに、それを明瞭に示す出来事が起こり、患者の理解が飛躍的に進んだという事例をユングは紹介している (Jung 1960: 21-22 二一八)。無関係の因果系列が同時に起こって意味を作れることを、ユングは共時性と呼んだ。彼は、占いの一種である筮竹を治療に導入し、筮竹が偶然に出した記号を、患者の生の文脈のなかで解釈した。それによって患者の固定的な生の物語に変化がもたらされ、物語の変化が実際の患者の生の変化につながる。

共時性とスピリチュアリティ

共時性は、スピリチュアリティに関心のある人々の間ではポピュラーである。彼らは、偶然の一致に敏感で、実際に多くの意味ある偶然を体験する。意味ある偶然によって自分の生が導かれているという体験を積み重ねること、より高い力を意識するようになる。ごく普通の生が、意味ある偶然の連続として解釈され、それによって変化が起こされていく。

エンカウンター・グループや各種の心理的技法を組み合わせる意図的に自己変容を引き起こす自己啓発セミナーなどは、フランクルのコペルニクスの転換をさらに大衆化したものと言えるだろう。だが、生の意味が特定の形式を持った儀式によって創出され、その儀式に金銭的対価を払って参加できるという考えは、「生の意味」の市場化につながる。とはいえ、それは職業的な精神科医やカウンセラーが生の意味に関わる病の治癒に

着手したときから始まっていた。

現代心理学におけるスピリチュアリティの定義

生の意味の探求は、スピリチュアリティの領域に接近せざるをえない。私は、近年の心理学的な学術論文のなかで「スピリチュアリティ」がどのように定義されているかを調べた。被引用回数が多い重要な論文における定義を収集し、テキストマイニングによってよく使われる言葉をリストアップした。また OED に記載されている英語での一般的な意味も確認し、それと矛盾しないような心理学的なスピリチュアリティの定義を下記のように要約した。

スピリチュアリティとは、(1) 非物質的なスピリチュアルなもの (a 生きる意味や目的、b 他者・死者・自然とのつながり、c より高い神的力量や霊) を探求している状態、それによる成長・成熟のプロセスを指し、(2) 諸宗教の核心部分に当たるが、(3) 個人で主観的に体験することができ、(4) 組織宗教と距離を取って世俗生活のなかで探求することも可能なものとして、とらえられてきた (堀江 二〇一九・一五)。

三つのスピリチュアルな次元

これは心理学者の恣意的な定義の合成ではない。人々 (主に米国人) が「spirituality」という言葉をどのようにとらえているかを、彼らが量的に調査した結果にもとづいている。私は「非物質的なスピリチュアルなもの」を三つに分類した。これらは独立してはいるものの関係がないわけではない。「生の意味や目的」は、個

人の生に関係する。しかし、「他者・死者・自然とのつながり」は個人の生を超えたより広い生に関係する。最後に、「より高い神的な力や霊」はこのような生を可能にする力や原理、あるいは生の全体としての宇宙と関係する。つまり、「spirituality」は非物質的な「spiritual」なものとしてとらえられた「生の意味」——肉体的生命を超えて精神的・霊的なものとして存在する意味——への気づきを通して成熟しようとすることを含むが、このような関心を持つ人々において、個人の生の意味はそれ単独で探求されるのではなく、個人の生を超えたより広い生、さらにそれを支える全体的な生との関係で探求されている。

いのちとスピリチュアリティ

現代日本仏教における「いのち」

三つのスピリチュアルな次元は、現代日本仏教でバズワードとなっている「いのち」と関わらせることができる（堀江二〇一五）。それは生物学的な「生命」や苦しみの一つである「生」から区別される。前述の通り、仏教の目標は、苦としての生からの解脱にある。しかし、大乘仏教では、仏は無限のいのちであり、釈迦が悟ったときに現れたのは永遠の仏だったと考えられた。後に中国と日本では、すべての存在のなかに仏となる性質（仏性）が宿っていることが強調された。

Dharma といのち

いのちが強調される以前の仏教の教義でいのちに相当する概念としては「法 Dharma」があった。Dharma には、存在、仏の教え、宇宙の法則という複数の意味が含まれている。あらゆる存在は、仏の教えの通り、宇宙

の法則に従っている。したがって、諸存在は無明のなかで、この真理（法）が見えないとしても、いつかはそれを悟り仏となり、宇宙と一体となって生きていくことができる。この永遠のプロセスの次元から見れば、個別のいのちと、先人である仏陀によって示されたいのちの真理と、全体としてのいのちの法則に区別はない。

Spirit ㄅ Aman

スピリチュアリティ概念が日本仏教のいのち概念と似ているのは驚くことではない。西洋の思想史を通して、「神の息」に由来する *ritah, pneuma, spiritus, Geist, spirit* は流動的な生命の運動の原理であった。神の息が人間に入り、人間を生かし、やがて神に帰っていくという観念である。インドでは息はアートマンであり、この言葉は「我」を指す。アートマンは、インドヨーロッパ語族のつながりによって、ドイツ語の *anmen*、英語の *atmosphere* にもつながりが見いだせる。確かに仏教は実体的な本質としての我を否定した。だが、現代日本仏教は、流動的ないのちによって、宇宙的な仏とすべての個別の存在を結びつけた。これは、伝統仏教よりもウパニシャッドの「梵我一如」に近い。それによって、ユーラシア大陸を横断するスピリチュアリティの円環を完成したのである。

生の意味の多様性とスピリチュアリティ

息は生命原理であるだけではない。それは口を通って言葉となる。しかし、日本語と漢語の「意味」は、口の中にとどまり、言葉にならない感情である。教条主義的な宗教は、神の視点から、生の意味を概念化し、文字に固定してきた。個人の自由、主観性に生の意味を任せることに反対してきた。それはしかし、神義論の問題を伴う。

「宗教」に対して、スピリチュアリティは、心理学を経て、非言語的、無意識的な力の主観的体験に焦点を当てる。それは生の意味を流動的なものとしてとらえる。人は生の意味を外部から与えられるのではなく、自ら産出するべきだと考えられる。死やトラウマは生の意味を更新する契機としてとらえられる。死と再生は個人を超えた宇宙の進化と結びつけられる。発達の観点は、多様な生の意味を包含し、そこには幼児にとつての生の意味も含まれる。

結び — 生の意味への問い

宗教とスピリチュアリティの循環

とはいえ、人間は生まれてすぐに生の意味を知的に探し始めるのではない。成長の早い段階では、権威主義的教育の方が、人間主義的教育より適切である場合もある。逆に特定のスピリチュアリティが制度化され、やがて教条的宗教のようになる可能性もある（堀江二〇二〇参照、日本の道徳教育への「いのち」概念の取り入れなど）。イーグルトンは、生の意味が原理主義的に固定化されるか、ニューエイジ・スピリチュアリティのように市場化されるかという現代の極端な状況を憂いだ（Eagleton 2007: 22 = 四一～四二）。

しかし、それすらも特定の時代や社会的条件に相対的である。つまり、いずれも生きる意味を生産性や経済の有用性で測定しようとする現代社会において顕著な傾向や、それから生じる無意味性、虚無、不確実性への抵抗と見ることができる。一方の「原理主義」は、宗教の教典に究極的な意味が書かれているとし、それ以外の生き方を拒絶する。もう一方の「ニューエイジ・スピリチュアリティ」、あるいは堀江（二〇一九）の言葉では「ポップ・スピリチュアリティ」は、心理学理論を応用して、生き方をマニュアル化し、メディアを通じて

て宣伝し、大衆にとつてのわかりやすさ、市場での需要によつて自己画一化し、流行を次々と作り出していく。むしろ、不確実性や偶然性を好機とし、乳児の喃語のように試行錯誤し、事後的に意味を承認するという構えの方が、想定外のリスクに満ちており、先行きが不透明な社会にふさわしい。

それは宗教を退けるスピリチュアリティに近いと見えるかもしれないが、そうではない。むしろ宗教を含む、過去の豊かな知恵を生かし、宗教的教義の固定性を流動化して、現代人の自己理解につなげる、宗教と循環関係にあるスピリチュアリティととらえられる。歴史性のなかで宗教の限界と意味を認め、現代的文脈のなかで再解釈し、一つの視点として学び、現代の生のなかで生かしていく。そのような営みによつて、死——肉体的な死に限らない人生のなかの悪や苦しみ——を前にした生が、その都度導き出した答えである生の意味に学ぶことは有意義であらう。

外在論・内在論・受容論²

これまでに述べてきた生の意味へのアプローチを理論的に整理しておきたい。まず、宗教的教義に従つて人生の意味を規定するなど、人生の意味の源泉を人生の外部に求めるべきだとする立場を「生の意味の外在論 theory of extrinsic meaning of life」と呼ぶことができる。

それに対して、生きるということ自体が目的志向的、意味志向的であり、誰もが例え無自覚であつても生きている過程において生の意味を探求しているとする立場を「生における意味の内在論 theory of intrinsic meaning in life」と呼ぶことができるだろう。この立場は突き詰めると、無生物を含むあらゆる存在の意味の肯定につながる。

さらにそれを拡張すると、生の意味を外在的な基準から価値判断するのではなく、ただあるがままの生を肯

定し、生の盲目性や不条理性をも受け入れ、ただ生きること集中せよという立場が導かれる。これは「生きる」とそのものの受容論 theory of acceptance of living itself」と呼べるだろう。

しかし、これら三つの立場は互いに対立するものではない。たとえば、幼児に生の意味を外在論的に説く際も、幼児の生に内在した意味志向の萌芽を認め、そこに教えが受容される契機を探ることもありうる。しかし、言語化された生の究極の意味を教え込むよりも、あるがままの生を肯定し、受容することによって、安心して生きられる環境を整えることが、生への基本的信頼 (Erlson 1950) を育み、いざ困難に直面したときに希望を持ち続け、柔軟に対応することを可能にするかもしれない。

生の意味への開かれた問い

個人的な生の意味の探求は、言語を介して社会的に共有されている既存の生の意味づけの仕方からは自由でいられない。それは、宗教や倫理の言葉だけでなく、政治や経済による圧力と関係する。

それに対して、生の意味への問いは、それら社会的に用意された外在的な生の意味づけを絶対視せず、それに疑いを挟むことを含む。この問いは、既存の意味づけを超えた、より普遍的に妥当する意味づけを探し求めるための開かれた問いである。アドラーが使う宇宙的共同体という言葉は、既存の信仰共同体や民族共同体への受動的適応を超えて、個人が無限に能動的適応をしようとする際の空間を仮説的に表象したものと思われる。それはアドラーの場合、患者における生の意味づけの現実とその治療過程での変容の延長線上に想定されたものである。

仮にこの世界観を、患者に教え込んだり、子どもに教え込んだりするなら、固定的な教義になりうる。実は、進化する宇宙的共同体の概念に近い思想はすでにある。たとえば、世界が神のなかにあり、ともに進化しつつ

あるとする万有内在神論（ホワイトヘッド）や、世界そのものと同じような究極的実在である大霊（エマーソン、鈴木大拙）などがある。こうした特定の神学やスピリチュアルな思想や実践の観点から、個人の具体的な生の意味の歪曲や未熟さを指摘するならば、個々人の生の意味の探求を発達の一つの達成点として評価する立場ではなくなってしまう。

むしろ、子どもであれ、精神的な病を抱えている人であれ、他者や共同体との関わりの中で、自分を越えたものを念頭に置きながら人生を方向づけようと模索している、と認めるのがアドラーの立場である。その試行錯誤は、ときに歪曲されていたり、未熟であつたりするかもしれない。そのため、より広い共同体感覚の成熟とともに打ち破られる可能性がある。アドラーはそのような発達過程の延長線上に宇宙的共同体があると考ええる。

したがって、生の意味のアドラー理論が整合的であるためには、宇宙的共同体感覚を実体化したり、教義化したりしてはならない。それを指導者や治療者の側が仮定することで、導かれ、癒される側が、既存の意味づけを問い直し、それから自己解放するのを誘う仮設的理念としてとらえなければならない。

生の意味を問うことの危険性、あるいは危機の導入

生の意味を問うことは、生そのものにとって危険なことである。なぜなら、それは「意味のない生」は存在しない方がよいのではないかという思考に人を導き、自死や早すぎる「安楽死」を引き寄せることになりかねないからである。また、殉教や自爆テロなど、生や死を対象化して、外在的目的のための道具として使うのも、生の固定的な意味への過度なとらわれであろう。

むしろ「意味を問う」とは、一見もつともらしく見える「意味」がどのようにして成り立っているのかを、

より広い視点、より長期的な視点から批判的に問うということを含んでいる。生の究極的な意味に則って生きようとすることは、そのみに依存して生きることであり、そこから外れた生は、はしごを外されたように崩れ落ちてしまう。このようにも意味づけられるし、あのようにも意味づけられる。今は何の意味があるか分からないけれど、いずれ意味が分かるかもしれない。そして、それは自らの死後かもしれない。生きていううちに自らの生の意味が完全には明かされないのであれば、それを固定的なものとして意味づけることは、自らの生を裏切ることになる。生の意味を無限の解釈に開いておくことが、個人の生を超えた広がりや時間性を持つ生——あるいは自他を超えた「いのち」——のありようにふさわしい。

しかし、それは個人のある一定の時間と空間に定位した生の固定的な意味を突き崩す点で、限定的にとらえられた生にとつての死である。生の意味を問うことは、生に「死と再生」という決定的な変容の契機をもたらすという意味で、やはり危機という視点の導入と受容なのである。

■参考文献

- Adler, Alfred. 1933. *Der Sinn des Lebens* (Dubai: Mosaicum, 2017). アドラー (長谷川早苗訳) 『生きる意味を求めて』(興陽館、二〇一八)。
- Eagleton, Terry. 2007. *The Meaning of Life: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2008). イーグルトン (有泉学宙・高橋公雄他訳) 『人生の意味とは何か』(彩流社、二〇一三)。
- Erikson, Erik H. 1950. *Childhood and Society* (N. Y.: W. W. Norton). エリクソン (仁科弥生訳) 『幼児期と社会』一・二 (みすず書房、一九七七、一九八〇)。

- Frankl, Viktor E. 1947/77. *Trotzdem, Ja zum Leben sagen: ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, 7. Auflage (München: Kösel Verlag, 1955). フランクル (池田香代子訳 『夜と霧 新版』 (みすず書房、二〇〇二年)。
- Fromm, Erich. 1950. *Psychoanalysis and Religion* (New Haven: Yale University Press). エーリッヒ・フロム (谷口隆之助・早坂泰次郎訳) 『精神分析と宗教』 (創元社、一九五三年)。
- Fromm, Erich. 1964. *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil* (N. Y.: Harper & Row). フロム (鈴木重吉訳) 『悪について』 (紀伊國屋書店、一九六五)。
- Jung, Carl Gustav. 1928. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Gesamte Werke 7 (Zürich: Rascher). ユング (松代洋一・渡辺学訳) 『自我と無意識』 (思索社、一九八四)。
- Jung, Carl Gustav. 1960. *Synchronicity: An Acausal Connecting Principle* (Princeton: Princeton University Press 2010). ユング (河合隼雄訳) 『共時性——非因果的連関の原理』、ユング、パウリ『自然現象と心の構造——非因果的連関の原理』 (海鳴社、一九七六)。
- Lindbeck, George. 1984. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-Liberal Age* (Philadelphia: Westminster Press). リンズベック (星川啓慈・山梨有希子訳) 『教理の本質——ポストリベラル時代の宗教と神学』 (ヨルダン社、二〇〇三年)。
- Maslow, Abraham H. 1964. *Religions, Values, and Peak-Experiences* (Columbus: Ohio State University Press). マスロー (佐藤三郎・佐藤全弘訳) 『創造的人間——宗教・価値・至高経験』 (誠信書房、一九七二)。
- 窪寺俊之 二〇〇〇。『スピリチュアルケア入門』 (三輪書店)。
- 堀江宗正 二〇〇九。『歴史のなかの宗教心理学——その思想形成と位置』 (岩波書店)。
- 堀江宗正 二〇一五。『霊といのち——現代日本仏教における靈魂観と生命主義』 『死生学・応用倫理研究』 第二〇号、一九五〜二三五頁。
- 堀江宗正 二〇一九。『ポップ・スピリチュアリティ——メディア化された宗教性』 (岩波書店)。
- 堀江宗正 二〇二〇。『日本における死と生の教育の通説を検証す——一般的死生観調査に基づいて』 『死生学・応用倫理研究』 第二五号、四一〜五五頁。

■註

- 1 本論考は、次のワークショップでの発表原稿（英語）をもとに日本語化、加筆、修正したものである。Norihika Horie, “Spirituality and the Meaning of Life: From the Viewpoints of Religion and Psychology,” *Life, Death and Meaning: Eastern and Western Perspectives* (University of Birmingham, Sept. 9, 2019).
- 2 ここから先は、東京大学文学部での二〇二〇年度の死生学概論で、本論の内容を講義した際に学生から寄せられたコメントや疑問を踏まえて、本論で分かりにくかった部分を補った文章である。

（ほりえ・のりちか 東京大学大学院人文社会系研究科死生学・応用倫理センター教授）