

「あなたがたには世で苦難(不安)がある、しかし……」

——不安と宗教

ゲルハルト・マルセル・マルティン

門 脇 健 訳

【解題】

ここに訳出したのは、マールブルク・フイリップ大学福音神学部教授ゲルハルト・マルセル・マルティン博士が、二〇〇一年十月にドイツのフルダで開催された「源泉と塞き止めとしての不安——学際的研究とゲシュタルトセラピー」という学会で発表されたものである。マルティン博士は、二〇〇七年度の大谷大学大学院特別セミナーにおいて、ここに訳出した「あなたがたには世で苦難がある、しかし……」——「不安と宗教」を手掛かりとして講義とディスカッションを展開したいとの意向を持っておられる。この論文を読んで関心をもたれた方は、積極的に特別セミナーに参加していただきたい。

マルティン博士は、実践神学の立場から終末論・神秘主義を研究している神学者で、この講演の中でも、現実の生活の中の不安を心理学の知見を踏まえ実践神学的に論じている。また、他宗教とりわけ仏教・真宗との対話的視点からも分析しておられることは、我々にとって興味深い点である。(訳者)

「不安」と「宗教」の関係について問いかけたとき、すぐさま対立した根本的主張や展望が返ってくる。つまり、

宗教について懐疑的か宗派的か、批判的か肯定的か、宗教の歴史の基本的資料に基づくかまったく異質な理論に支えを求めるか、独自の直接的な経験に基づくか他人の経験に基づくか——そのようにして相対立する主張がなされるのである。これらの対立する根本的主張は、次のように定式化される。まず、「不安こそが、宗教を創出し神々を創造する」という主張である。「何ヨリモ不安ガ神々ヲ創ル」(スタティウスのカバネウス)⁽¹⁾。この主張に対立するのは、「宗教が人間の不安の本質的な源泉である」という主張である。僧侶階級が権力と抑圧の手段として不安を導入する、というわけである。あるいはもう少し包括的かつ宗教史に即して言えば、人間の歴史は不安の歴史である、となる。人びとは、宗教において、不安を表現へともたらすことでそれを解消しようとしたが、多くの場合、その手段は不安を強化するような不適切なものであった。さまざまな不安が、黙示録や悪魔主義、異端者や魔女の迫害へと投影され神学的に論じられたのである。⁽³⁾

時に宗派としてのキリスト教が、あるいはしばしば啓蒙的な哲学が、このような仮定を「古代のヒューマニズムや(ユダヤ教や)キリスト教によつてはじめて太古の不安から自由になることが可能となった」という主張に結びつける。きわめて明解なのは、Oskar Pfisterの宗教病理学・宗教セラピー・宗教衛生学に目配りの利いた見方だ。「イスラエルの宗教の発展によつて示されるのは(後のキリスト教と同じく)、不安と抑圧の解消とそれを凌駕する不安と抑圧の形成の終わり無き連鎖である。預言者によつて開始される解放的な改革の後には、いつもすぐさま、不安と抑圧が大衆を支配する長い期間が続く。」「イエスの世界的な行動の意義は、心理学的・衛生学的に見ると、良心という不安と抑圧を形成する強力な刑罰的審級を、穏やかで優しい愛という審級に置き換えたことである」⁽⁴⁾。

しかし、他方では世界史的観点からこの見方に対立する見解も出てくる。つまり、世界各地に見られた歴史以前の母権制社会のみならず古典時代においても、人びとは不安に取り憑かれていたわけではない。人びとは、神々の支配

の下で不安を処理していた、たとえば、火を扱うということ⁽⁵⁾。不安が現実のものとなる時代とは、むしろ西洋の
世であり、そしてこの我々の現代である。

これらの相対する基本的な立場を、いささか批判的に採り上げ、具体例を挙げて明確にすることで、問題点を明らかにすることに寄与できるのかも知れない。しかし、私にとっていつそう意義深く思えるのは、何故このような異なる立場が現れるのか、という問題である。テーゼとアンチテーゼは媒介されることなく成立すべきなのか、それとも両者は互いに批判しあいながら（中立化して調和することなく）それぞれの部分的真理を建設的に対話へともたらしめるだろうか。

しかし、このような対立の決定的理由は、「宗教」と「不安」という上位概念が不明瞭であることにありとと思われる。そもそもどのような現象、どのような歴史的・人類学的重要事項が問題となっているのか。歴史上の大事件で「宗教」と「不安」を取り上げ、その関係を見ようとするものは——多くの場合その意に反して——、一部分しか考察することしかできない。せいぜいささか恣意的な素材選択と主観的評価に行き着くのがおちである。したがって、異なる基本的立場が対立する二番目の理由も既に明らかである。つまり、「客観的な認識の試みには、必ず主観的関心が伴う」というものである。そもそも思索、調査、学問的研究は少しも感情に左右されないというのではなく、他のあらゆる生活と同様に、気分、感情、情動に規定されているのである。⁽⁶⁾そして、「宗教」と「不安」というテーマが、極めて——また少なくとも——感情に左右されるものである。その限りにおいて、我々がテーマを扱う時には、素材への感情的な関わり、主観的な記述、素材への主観的感情的投影を慎重に避けねばならない。⁽⁷⁾しかし、心理学・生物学の歴史と人間の宗教・文化史における主体にさへも、この二重の歴史の中にいる私が、私自身の生活と不安の生誕地（とさまざまな感情）をそこに映しこむように、形成しているのである。したがって、不安の歴史の（主観

的な) 絶対化を意識的にあるいは無意識的に避けるならば、不安解決の説得的で実り多いモデルを探求することができ。この主観投影的試行は不可避であるばかりではない。むしろそれが間主観的かつ意識的に遂行されるならば、極めて人間的で建設的なものである。(以下において、おそらく、私自身の宗教的な関心が、とりわけ結論部で明らかになるであろう。聴衆の方々もそれぞれの主観を意識していただければ幸いである。)

「不安」と「宗教」のより詳しい規定

学問的対話をできるだけ哲学以前の、神学以前のにそして見解の相違を排して始めるために、Luc CionpiとGünter Tembrockの心理学・生物学的論文に基づいて議論を進めたい。彼らは、「不安」という感情は、怒り、悲しみ、喜び、関心と共に根本的かつ基本的感情であるとする。そのとき、「感情とは、内的あるいは外的な刺激によって引き起こされた心理生理学的なひとまとまりの気分で、様々な質、継続、意識内容を伴ったものである。」⁽⁸⁾この「ひとまとまり」とは、知覚、体験、感情、思索、態度／行動を総合する領域に関して言われている。

「不安」とは「客観的に与えられたあるいは主観的に受け取られた状況に置けるダイナミックな行動状態であり、それは無傷の個人つまり実存を危険にさらすものである。それを技巧的に(たとえば生得のまたは得られた知識と能力によって)克服することは(さしあたっては)不可能である。」⁽⁹⁾この意味で言うところ、不安は、身体、態度、自由な感情や意識の流れに対するコントロールの喪失と常に結びついている。不安の一部分は、否定的な感覚に晒されているという、感情的・認識的にすべてを規定する経験において成立している。⁽¹⁰⁾とりわけ、心拍数の増加、発汗・尿意・便意・呼吸困難などが神経生理学的兆候として認められる。⁽¹¹⁾

性急に一般的な不安概念に突き進んだりそこから出発したりせずに、不安を呼び起こす危険を詳しく分析して、具

体的に不安を考察しよう。参照している論文においても、宗教的もしくは実存哲学的 (S. Kierkegaard, M. Heidegger, J.P. Sartre) 神学的 (O. Pfister, P. Tillich, E. Dreiermann) あるいはまた精神分析的 (S. Freud, O. Pfister, F. Riemann) な不安概念や神経的心理的不安の形成が表だって論じられていないからである。もちろん、危機というのは様々なタイプに分類されうる。I. Eibl-Eibesfeldt, Ch. Sutterlin, R. Bilz, Norbert Jung⁽¹²⁾らの努力に基づいて、私自身の分類を試みてみよう。

I. 生存基盤の危機

— 身体的と精神的危機…病氣、苦悩 (精神的なもの)、苦痛、死の不安。死には凍死、焼死、また猛獣、毒を持った動物や伝染病による死がふくまれる。

— 環境的危機…不運や自然災害の不安 (溺死、生き埋め、飢餓など)

— 経済的危機…貧困への不安

貧困はつぎの危機に至る、あるいは属する。

II. 社会における生存の危機 (この危機は生存基盤の危機に常に結びつきうる)

— 孤独、愛の喪失の不安 (とりわけ配偶者、家族において)

— 面目、地位の喪失、失敗や重責の不安 (罪に問われる不安) 刑罰の不安 (とりわけ比較的大きな社会的グループにおける)

— (現実や想像上の) 異邦人や敵への不安

これらのあらゆる具体的な不安は、実際のきつかけという程ではないが濃密でほんやりとした雰囲気やイメージをかき立てる根本的な不安、背景にある不安、時代に特徴的な気分、個人的な気分と結びつきうることは明らかである。

宗教は、ただ「世界内存在そのもの」(ハイデッガー)の不安のみを課題とし扱うことを本質とするのではない。

不安に対する不十分なあるいは成果のない反応として、庇護を求めたり攻撃に転じたりすることがあるが、それは回避や逃避、死でもありうる。宗教的反応としては、祈る、十字を切る、祝福する、シャーマンを尋ねる、霊場に避難所を求め確保するなどがあげられる。

この導入部の最後に、私が用いる宗教概念を明らかにせねばならない。私は、「実践神学」への手掛かりとしても、様々な「宗教性の次元」を規定するための Charles Y. Glock による分類を私なりにアレンジして、抛り所としている。出発点は、「信仰の錯綜した伝承は、行動(実践)の根本的に異なる二つの形態において表現されている」ということである。すなわち、

1. 宗教的儀礼において(儀礼と祈祷としての実践)

2. 宗教的生活において

さらに信仰の錯綜した伝承に属するのは、

3. 上の1や2では取り出せない究極的現実へのまったく突然の直接的な到達としての主体的宗教的経験

4. 宗教的知識

(1) 儀礼的行為には、シンボルや秘蹟の表現形式を伴った礼拝・勤行が数えられる。また、祭りのようないわゆる民俗的敬虔さの発露である個人的宗教的習慣もこれに属する。——(2) 宗教的生活には教会の奉仕活動、社会奉仕活動などのような日常生活における信仰の美的倫理の実現が考えられる。またそれは、修道院や教団における生活や、世界の平和・正義・持続を目標とするエキュメニカルな作業プログラムにおける生活にも見られる。——(3) 宗教敬虔には対象や像から自由な神秘主義の瞑想や道なき道が属する。(4) 宗教的知識には聖書・敬虔さ・歴史など

様々な現象形態を持つ伝承に関する知識（それは教説のみにこだわらない）やそれらを批判的に反省することがふくまれる。これには教会や学校での授業、教養、学問的な神学も含まれる。

重要なのは、これらの（1）から（4）の領域が、相互に関係していることが不可欠なことである。そのことを考慮してのみ、言葉や行為や気分で一面的に整理された実践形式や理論が克服されうるのである。宗教は「言葉の神学」において把握できないし、また倫理や行為の遂行と同等に扱うこともできない。また日常（*endelicheit*）あるいは非日常（*exotikane*）的な感情や内的世界によつて本質的に規定されるだけではない。⁽¹³⁾ また宗教は、体系論的に見れば、残余配分に権限があるばかりではなく、今日に至るまで、不完全でときには世俗化した形ではあるが、文化や教育、心理療法における重要な実践をともなつた生活・思索・解釈の包括的な体系であり、そのように機能している。つまり、礼拝や牧会、倫理的な価値設定や価値調整、人生段階の導き（洗礼、堅心礼、結婚、葬儀）など。

基本命題及びその解釈と典拠

1. 宗教は不安を是認する。

宗教は不安を認め、場合によっては、その都度の社会システムにおいて「恐怖」や「畏怖」への警告を伴いながら、不安を強化することもある。したがって、新約聖書の書簡において「恐怖」（ギリシャ語：*phobos*）は、現世的な力（主人・親など）に対する恐怖としても要請されているのであって、「神」や教皇の權威を伴つた現世的・超現世的審級に対する恐怖だけとどまるものではない。「妻は夫を敬いなさい」（エフェソス人への手紙、五、三三）。「召使いたち、心からおそれ敬つて主人に従いなさい」（ペトロの手紙一、二、一八）。

ここで基本的な注を差し挟んでおきたい。私は、キリスト教神学者として、これらの基本命題を、ユダヤ教とキリスト教そして後には仏教からの資料に基づいて展開するが、しばしば他の諸宗教の研究をも参照する。Clocksの言う意味で宗教を理解するならば、宗教が不安と如何に取り組むかという問題に関する社会心理学的な局面にたいして、イスラーム、ヒンディーなどの多くの宗教から同種の典拠、たとえば祈り、儀礼、避難行為、瞑想、身体「術」などが挙げられるであろう。宗教は、社会に対して閉ざされないならば、政治的社会的な権力、社会形成の重要な要素であり、またそのとき社会にとって脅威的・支配的な機構を伴うこともあるのである（上述の Pieper の引用参照）。

もちろんそしてそれ故にこそ、ここに宗教批判の本質的な端緒がある。このような不安の形成において、しばしば内的世界の不安の宗教的相対化が観察されるのである。「体は殺しても、魂を殺すことのできない者どもを恐れるな。むしろ、魂も体も地獄で滅ぼすことのできる方を恐れなさい」（マタイ一〇、二八）これに対立するのが、ピラトのその人への恐れである（ヨハネ一九、八）またペテロの場合（ガラテア人への手紙二、一二）。

2. 宗教は現世的な不安を分節し手を加える。

旧約聖書の詩編で示されているのは、我々の不安の分類から見ると、神や共同体や自分自身を前にして生存の基盤や社会的生存があらゆる局面での危機に瀕していることを、宗教が表現しているということである。これらは、不安に関する心理学的というよりも、現実的に極端化された表現で、生存の消滅に至るまでの空間的・社会的・霊的な苦悩や苦難そして困窮を描いている。「主よ、憐れんでください。わたしは苦しんでいます。目も、魂も、はらわたも苦悩ゆえに衰えていきます。」（詩編三二、一〇）これに対応するメタファーは「わたしの足が「広いところに」立たさ

れた」(詩編三一、九)である⁽¹⁴⁾。

「不安」とはどんな現象形態においても現世的生存の根本経験(かつそれに対応する常に見れる基本的感情)である。「あなたがたには世で苦難がある」(ヨハネ一六、二三)。また主の祈り(マタイ六、九—一三)は、この根本経験を表明し、今日の糧と負い目の赦し、悪い者からの救いを懇願する。

現在の牧会は、人生相談として日常的な不安の領域で広く行われており、宗教的伝統に由来する言葉やイメージが用いられている。宗教社会学的に見れば、かつては今日とはまったく異なる領域で、現世的な不安の表明や対処に宗教の言葉が役立っていた。それは今日も見られることだが、そこでは、不安は病的な徴候ではなく通常の適切な警戒信号として理解されている。宗教は、この「通常の」不安に対して認識的かつ情動的に、あるいは儀礼と美を持って働きかける⁽¹⁵⁾。その際、具体的なしかし混沌とした不安をシンボル化し表現し分節することが、既に解放の第一歩、距離をとることの第一歩となりうるのである。わたしは不安を向こうに押しやり、距離をとって眺めることができる⁽¹⁶⁾。

わたしは(時には)不安と向き合い、不安について誰かと話し合う。わたしは不安に引き渡されているだけではない。ユダヤ教で見ると、不安の表明と向き合いが宗教儀礼において現れて、不安からの解放が儀式においても成し遂げられ現実のものとなる。たとえば生活苦で教会領へと逃げ込んだ人に対しての罪の赦しの言葉——純潔・健全に関する僧の言葉——祝福の言葉と現実の避難所、宗教的な場所——聖所——は同時に社会的政治的な場所である。つまり超越の場でありかつ現世内的場なのである。祭壇に触れたものは、神聖不可侵であり、捕縛されたり殺されたりしてはならない。聖域は不安の最高の救いの場であり得るのである⁽¹⁷⁾。

現世的不安の宗教における表明や対応の特別なやり方にはそれぞれ儀礼にまつわる歴史的な意味が付随しているのだが、ここではつぎのことだけを問題にしたい。

3. 宗教は不安との関わりを「訓練」し、不安に関する許容度を拡大する。そのようにして、日常の現世的不安を相対化する。

修道のあらゆる現象形態において、とりわけ荒野、人の住まぬ荒れ果てた地域へと自ら赴く隠遁において、人は根元的な生存の危機に我が身をさらす。飢え、灼熱、寒さ、猛獣、自由意志による貧困、社会的孤独。彼らは、自ら行動の自由を剝奪し制限された狭い場所 (stabilias loci: いわゆる円柱の聖者) に閉じ籠もり、性的快楽を遠ざける。またイニシエーションにおいては、不安をかき立てる見知らぬ宗教的權威に有無を言わず追従し、悪魔の領域に我が身をさらすのである。そこが病理学的に生命を危うくするという所でないならば、これらの行は、偉大なる独立、限界を超えた自由な不安解消状態に至る。いずれにせよ、日常の慣れ親しんだ不安のダイナミクが相対化⁽¹⁸⁾されてしまうのである。

以上のことを手がかりとして次の基本命題が成立する。しかし、そこで問題となるのは、自由意志からの不安の拡大ではなく、外から規定される不安の拡大である。

4. 宗教は不安を追加する。(不安の「創造」)

三つの基礎

(4-1)

第1の基本命題に沿った形で言えば、「宗教は現世的な社会システムにおける不安・恐怖状態を是認するばかりでなく、宗教的生命やイメージの領域でも認める」。「不安」は——しばしば「愛」と結びつけられて——宗教的な根本態度とされる。それは神や他の審級、たとえば宗教上の師や宗教的伝統、法(トーラー)に対立している。「思いが

つてはなりません。むしろ恐れなさい」(ローマ信徒への手紙二一、二〇)。「……恐れおののきつつ自分の救いを達成するようにつとめなさい」(フィリピ信徒への手紙二、二〇)。

このとき、宗教は基本的実存と社会的実存の危機に前にした不安を根底から強化し得る。死ばかりか地獄の永劫の苦しみが迫っている。刑罰ばかりか劫罰を伴う「最後の審判」(マタイ二五)、心のカタストロフばかりではなく終末の天変地異(タニエル書からヨハネ黙示録まで)、あらゆる被造物の没落と無化(annihilatio)、愛の喪失ばかりではなく最終的撤回、神が見えなくなり届かぬものとなること。それは、もはや不安の「トレーニング」⁽¹⁹⁾ではなく、絶望への道程である。

(4-2)

この不安の錯綜に対して、4-2での局面は「苦悩のない」もので、社会的不安へと常に帰着する。ある宗教が社会において異端、少数派の信仰でありながら強力な多数派の宗教実践——たとえば古代ローマにおける供犠や皇帝の儀式——に否定的な態度をとる限り、苦境・迫害へと追いやられ殉教の死に至る可能性がある。「あなたがたには世で苦難がある」(ヨハネ一六、三三)の「苦難(不安)」はギリシャ語では *thlipsis* という言葉で示されている。このギリシャ語は原始キリスト教では「迫害」に対しても、したがって宗教的生活における特殊な困窮・苦難に対して用いられていた。「わたくしは、あなたがたの兄弟であり仲間であり、共にイエスと結ばれて、その苦難(*thlipsis*)、支配、忍耐にあずかっているヨハネである。」(黙示録一、九) ルターにおいてこの言葉は不適切とは言わないがいつも誤解されて、全般的に苦しみ(*Tribsal*)というドイツ語で訳されている。そのドイツ語は、安らかな魂と身体的生活が危機に直面することよりもむしろ心理的な感情の抑圧状態を思い起こさせることが多い言葉である。

宗教の教化・拡大のためには外から加えられる危機が無視さるばかりでなく、むしろ感情的には肯定されるとき、どのような宗教的総合的ダイナミズムがあるのか。この問題が、心理学的かつ神学的に議論され得る。「……わたしは慰めに満たされ、どんな苦しみにおいても喜びに満ちている」(パウロのコリント書簡七、四)「そしてあなたがたはひどい苦しみのなかで、聖霊による喜びをもって御言葉を受け入れ、わたしたちを倣う者、そして主を倣う者となり、……すべての信者の模範となるに至ったのです」(テサロニケの信徒への手紙一、六)⁽²⁰⁾この議論は以下で間接的かつインプリシットに展開されるだろう。

第4の3と第5基本命題でわたしの論述も結論に至るのだが、わたしはそこで——多くの人にとっては最初から期待されていた——(宗教心理学的に見れば)とくに宗教的な、つまり神と超越経験に関わる不安と特に宗教的な不安の克服という領域に向かいたい。「不安と宗教」というこのテーマにおいて、この「不安の克服」という局面を前面に押し出すことは、許されざる狭隘化であり、歴史と現在において「宗教」を周縁に押しやることもある。したがってつぎのことを確認しておきたい。わたしの五つの基本命題はそれぞれ有効でありそこには上下の関係は認められない。それらの命題は、生活においても思索においても、それぞれの領域・説得性・位置をもっているのである。

(4-1-3)

強烈な宗教経験は、それ自体が根本からの不安となることがある。例えば神の顕現や使者や光の顕現、幻聴や幻視などが挙げられる。これらは時間・空間の中に、あるいは時空を横切って示現したり、宗教儀式の最中や瞑想などその他の修行のうちに現れる。慣れ親しんだ世界がその有効性や自明性を喪失してしまう。いつものわたしという枠組

みが粉碎されてしまう。別の広大な見知らぬ世界が、拒否できない浸透力をもったリアリテイで開かれてくる。それが人を不安にするのである。「恐れるなかれ」という定式が、何度も何度もユダヤ教やキリスト教の文献に見出されるのは理由のないことではないのである。癒しの奇跡や、それ以上に天使や神そしてキリストの顕現にさいして何度も見られることである。例えば、ペトロの綱引き(マルコ五、三六)、イエスの姿の変容(マタイ一七、七)イエスの復活(マタイ一八、五あるいは一〇)そしてパトモス島でのヨハネの幻視(黙示録一、一七)⁽²¹⁾。これらの不安が宥められる、つまり単に支配的でない所では、その不安は「不安の快楽」(M. Balint: "thrill")と、積極的な期待の不安と結合し得る。例えば復活の物語から参照すると「婦人たちは、恐れながらも大いに喜び、急いで墓を立ち去り……」(マタイ二八、八マルコ一六、八)。ルドルフ・オットーはヌミノーズの経験(聖なるものの経験)の本質的要素として「淨福なる観察」における「tremendum」並びに「fascinans」つまり不安にするものと並行して否応なく魅了するものを挙げている。⁽²²⁾ 加えて、ヌミノーズの価値として生き物に関する感覚「巨大さ」「尊厳さ」「神聖さ」が挙げられている。オットーは「より高い段階では、恐ろしきものの代わりに壮麗なもの、崇高なものが登場する」と述べるが、これは「宗教史の徹底的な展開は、不安のうちにその特質を展開する」ことを示している。⁽²³⁾

5. 宗教は不安を克服する。

「あなたがたには世(ギリシャ語: kosmos)で苦難がある。しかし、勇気を出しなさい(訳注・ドイツ語からの直訳では「安心しなさい」)。わたしは既に世に勝っている」(ヨハネ一六、三三) この文はどれほどのリアリテイをもっているだろうか? このコスモスを、この生活環境を、環境世界総体を超えて克服するとき、人はどこへ向かうのだろうか。この問いに対する宗教の指針は、場所のイメージという領域にとどまっている。この世界に対立する世界に関わると

言つてよいだろう。エリアとイエスのみが「天国」へと往くのではない。ヨハネの黙示録は、「新しいエルサレムが神から離れ天から」(黙示録二、二)下ってくるのを見ることで終わっている。「新しい天と新しい地」(同二、一)は聖書のイメージする対立世界の全体である。仏教には、それに対応するものとして新しい別の世界としての浄土のイメージがある。

旧約的文脈では、最終的避難所の一つとして、それも耐えられない苦悩からの避難所として樂園という場所がある。そのような場所は、受難の基本的場面にも現れてくる。イエスと共にイエスの傍らで十字架に架けられた一人の男が「あなたの御国になるときは、わたしを思いだしてください」と懇願したとき、イエスは答えた。「はつきり言っておくが、あなたは今日わたしと一緒に樂園にいる」(ルカ二三、四二以下)。

あえて一般化して言う、あらゆる「ここ」と「あちら」に対して最終的に道が閉ざされたとき、次元の異なる場所としての別の究極的な「あちら」「別世界」を示されるのである。一九四六年に発見された外典トマス福音書の口ギオン六八ではつぎのように述べられている。「彼らがあなた方を嫌い迫害するが、あなた方は幸いである。あなたが追放される場所には、彼らの居場所はない。」⁽²⁴⁾憎しみも迫害も入り込めない場所、彼らの破壊的な権力が機能しない場所があるというのだ。そこに到達できるのは最高の苦難のうちに在る者のみであって、迫害し攻撃するものには手の届かない場所なのである。

不安からの脱出路はしばしば不安そのものの真ん中を進む。仏教における善導⁽²⁵⁾(六一三―六八一)の二河白道の比喩では、恐怖と疑念に満ちた旅人は、水と炎が覆う小道を、つまり欲望の力と憎しみの力が覆う道を、西に向けて「浄土」を目指して、不安のない透明で自由な所を目差し進んで進むのである。

もちろん、不安に満ちた世界から不安から解放された世界への移行の別のイメージも在る。先に述べた樂園のイ

メージと構造的に同じものが、浄土真宗の「横超」である。「横」とは「横さまに」「横切って」という意味であり、「超」は「飛び越える」「超越する」「超えて行く」という意味である。わたしが誤解しているのではないならば、この「横超」はわたしたちの伝統では、十字架に架けられた二人の男の限界状況で問題となっていた事柄に対応する。すなわち、人は、身体や精神における修行の道を通じて新しい世界に行き着くのではなく（あるいは行き着くだけではなく）、突然、今日のうちにも、直接、横切って、横さまに、この世の大いなる苦難から、新しい世界——、生と死の間のわたしたちの無限の葛藤の彼岸において息づく生命と慈愛と平和が充ちている世界へと行き着くことができるのである。多くの人々がこの質的にまったく異なる生命を、いわば新しい言葉として、五つの大文字で「EIRENE」と記述する。「横超」に関するコメントはつぎのように述べている。「一挙に輪廻世界の時間的・空間的制限を超えて、……如来の真実の世界に到達すること」⁽²⁶⁾。

宗教批判的に、そして極めてナイーブに次のような問いが発せられる。そもそも、このような場所が存在するのか？ その存在論的位置は？ それについての物語は、願望のむなしい表明でしかないのではないのか？ 宗教心理学やイデオロギー批判が、このような懐疑的問いを提出するのは当然である。他方で、この一〇世紀の間のテロの歴史や殉教の歴史を振り返れば、人々が、最悪の苦難の中で、別の場所、光の世界、慈悲と愛に満ちた世界に自らを見出してきたのも事実である。生と死の歴史から見れば、現象学的に見れば、「不安と宗教」についての講演が、不安の克服において宗教が役立つという見方を提示して終わるのも、あながち不当ではないであろう。グノーシス的な神秘的な思想・修行の道程は、いつもアンビヴァレントで苦に満ちたこの創造された世界から、神の光の世界へ、根源的な神的エネルギーの領域へ、創造以前の現実へと至る。そこでは、神さえ、被造物に対立するような神ではない。仏教の瞑想の段階では、(1) 身体的快適状態 (2) 歓喜 (3) 満足 (4) 平和あるいは安らぎを超えて、

(5) 空間の無限性 (6) 意識の無限性へと入り (7) 無という根元、空 (8) そして知覚されるのでもなくされないでもない場へと至る。この (5) から (8) の形のない深まりにおいて、瞑想者はあらゆる情動や不安をはるかに超えた世界へ至り着く。⁽²⁷⁾

自我と世界の関係を超え出るこのような瞑想経験は極めて明瞭なものだが、しかし、時間と空間のうちには完全に定着しない。むしろ、日常経験を貫くことは、後期の大乗仏教において「生死(輪廻)」と涅槃は同一である」と言われるまでに展開された。この有限性と無限性が結合されるラディカルな展望により、わたしたちの多次元の宗教概念に完全に対応する形で、この世界へと回帰する。生活の個人的・政治的日常生活における不安からの宗教による解放という価値ある世界へと回帰するのである。しかし、不安から解放された究極の別世界を展望しつつ、なおも宗教は、時間・空間において、例えば非暴力の抵抗という実践において重要である不安のない状態を伝承し暗号化し訓練する。

アメリカ合衆国の解放運動から始まりいつの間にか福音主義的歌集に掲載されるようになった『勝利を我等に』という歌の三番の歌詞に「わたしたちは恐れない……」⁽²⁸⁾と歌われている。宗教による不安からの解放は、単なる嘆願・願望に留まるのではなく、霊的かつ社会的にリアリティーをもつもの、単なるプログラムや期待に留まるのではなく、

——不安や恐れを伴うかもしれないが——現実の経験であることが、遅ればせながらも極めて世俗的な形で明瞭になりうる。自我と自らの生命の喪失に対して不安を抱かない者、死はもはや彼に危害を加えることはできないと思う者は危険を顧みず命を懸けることができることは、心理学的に、いやそれ以上霊的に確認できることだ。あらゆる恐怖を相対化してしまう死でさえ最終宣告ではないと確信している者、彼は自由に生き、自在に死ぬ。パウロのローマ書簡は述べる。「……わたしは確信しています。死も、命も、天使も、支配するものも、現在のものも、未来のものも、力あるものも、高い所にいるものも、低い所にいるものも、他のどんな被造物も、わたしたちの主イエス・キリ

ストに世って示された神の愛から、わたしたちを引き離すことはできないのです」(ローマ信徒への手紙八、三八以下)。

二〇〇一年九月十一日以来、見通しの利かない終末論的恐怖と破壊的なエネルギーの現実化以来、不安の宗教による克服に対して現世的葛藤が続いている。生命の喪失と死に対して不安を抱かない者、彼にはどんなことでもできる。どんな境界をも超える慈愛ばかりでなく、殺人をも厭わない狂信主義も。つまり、核兵器や環境破壊による危機が不安をかき立てるばかりでなく、不安を克服した人々が、他の人々を不安と恐怖に陥れることができる。だからわたしは、この講演を「Günther Andersの的確なしばしば引用される言葉で締めくくりたい。」「不安に対して不安を抱く不安に対する勇氣をもて。不安を抱く勇氣をも、あなたの隣人をあなた自身の如くに不安にさせる。」⁽⁸²⁾⁽⁸³⁾

註

- (1) Statius (lat. Dichter, 1. Jhdt. N. Christus): Thebais 3, 661; vgl. Renate Schleser, Art. „Angst“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1 455-471 (1988), 456; Ernst Benz ⁽²⁾ *Die Angst in der Religion*, in: G. Benedetti u.a., *Die Angst*, Zürich/Stuttgart 1959, 189-221, 189
- (2) Oskar Pfister: *Das Christentum und die Angst*, Zürich 1944, 119 (Ollen 1975 mit einem Vorwort von Thomas Bonhoeffer): 「原始的な宗教の最も強烈な関心は『疑わなく不安との戦いである』。Vgl. Auch die (Re)konstruktion Paul Tillichs: *Der Mut zum Sein*, Stuttgart 1964, 45: 「…古代の文化の最終期には存在的不安が支配」⁽³⁾ 中世の終わりには道德的不安が、そして近代の後期には精神的不安が支配したのである。」(33ff)
- (3) Vgl. Jean Delumeau: *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14-18. Jahrhunderts*, Bd. 1 und 2, Reinbek 1985
- (4) Oskar Pfister, a.a.O., 124, 180 (beide Texte kursiv; vgl. XVII)
- (5) Vgl. Die discussion am Anfang des Esseys von Ernst Benz, a.a.O. und Renate Schlesier, a.a.O., bes. 463ff

- (9) Vgl. Luc Ciompi: *Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik*, Göttingen 1999, bes. 72, 93ff.
- (10) Eugen Drewermann vgl. Die kritische Auseinandersetzung mit ihm bei Hartmut Raguse: *Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse*, stuttgart 1933 und auch Gunda Schneider-Flume: Angst und Glaube, in: ZThK 88 (1991) 478-495
- (11) Luc Ciompi, a.a.O. 67 (Text kursiv)
- (12) Günter Tembrock: *Angst. Naturgeschichte eines psychologischen Phänomens*, Darmstadt 2000, 168, 48
- (13) Vgl. Rudolf Bliz: *Palaeanthropologie. Der neue Mensch in der Sicht einer Verhaltensforschung*, 1. Band, Frankfurt a.M. 1971. Bliz 田原謙吉の『ヤマト書』第一章の『五つの原不安を挙げよう』一「離散」(追放)二「罪の記憶を三つに罪の帝王」三「天譴」四「食料調達」五「苦痛を伴った出産の悲惨」六「動物的な平安の喪失」
- (14) Günter Tembrock, a.a.O. 168f
- (15) Irenäus Eibel-Eibesfeld/Christa Sutterlin: *Im Banne der Angst. Zur Natur- und Kunstgeschichte menschlicher Abwehrsymbole*, München 1992- Rudolf Bliz, a.a.O. Dr. Norbert Jung (Fachhochschule Eberswalde) Vortragsmanskript zum 23. Potsdamer Psychotherapie-Symposium am 19./20.06.1998: "Angst als biopsychosoziales Phänomen und therapeutisches Anliegen".
- (16) Charles Y. Glock: Über die dimensionen der Religiosität, in: Joachim Mathes: *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II*, Reinbeck 1969, 150-168; ders. - Rodney Stark: *American Piety: The Nature of religious Commitment*, University of California Press, Berkeley/ Los Angeles/ London 1970. Vgl. Ausführlicher Gerhard Marcel Martin: Theologische Existenz, praktisch-theologisch, in: Georg Lämmlin/Stefan scholpp (Hrsg.): *Praktische theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Tübingen/Basel 2002, 148-161
- (17) Die Übersetzung von Ps. 31, 10 ist von Jürgen Ebach für den Deutschen Evangelischen Kirchentag 2001 in Frankfurt a.M. 以下の Angst にならなかつたが、*der sar がなやまひさる sar ぢやない* 広い意味を持つてゐる、*追及者、対立者、敵* といふ意味を持つてゐる。詳しくは、言語やキチーンから知つてゐる Klaus Seybold in: J. Fischer /U. Gäbler (Hg.):

Angst und Hoffnung, a.a.O. 59-79 参照; vgl. Auch die gerafften instruktiven Verweise zum Alten und Neuen Testament bei Renate Schlesir, a.a.O. 466

- (15) Angst なるものについて図表的な教会的コンパネーションについて参照。vgl. Dietrich Stollberg: Vom Umgang mit der Angst in der Seelsorge, in: PTh 80 (1991) 352-306 ("Umgang mit Angst"); zum Einbezug der religiösen Sprach- und Vorstellungsangebote: Peter Bukowski: Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge, *Neukirchen-Vluyn* 1995

- (16) Vgl. Gerhard Marcel Martin: *Weltuntergang, Gefahr und Sinn apokalyptischer Visionen*, Stuttgart 1984, bes. 57ff.

- (17) Vgl. Klaus Seybold, a.a.O., bes. 71; vgl. Insgesamt den Beitrag von Wolf-Eckhart Feiling: Die eingeräumte Welt und die Transendenzen Gottes, in ders./ Hans Heimbrock (Hg.): *Gefühle Religion wahrnehmen. Lebenswelt - Alltagskultur - Religionspraxis*, Stuttgart 1989, 91-122. Zur kritischen discussion, ob und wie Riten Angst verbreiten und bearbeiten, vgl. Positive Matthias Laubacher: Angst und ihre Überwindung in Initiationen, in: Heinrich von Stietencron (Hg.): *Angst und Religion*, Düsseldorf 1991, 78-100, kritischer Axel Michaels: Religionen und der neurobiologische Primat der Angst, in: Fritz Stolz (Hg.): *Homo naturaliter religious. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?* Bern 1997, 91-163, bes. 99ff

- (18) 神経ネットワークは経験に開かれ依存しており、その接続は生涯にわたり変化しつゝるから、かなりの不安の許容が生活の中で学ばれ——たとえがストラスのコントロール——動物におおつては生態的に訓練される、と不安の「訓練」などの意義について示されている。(vgl. Gerald Huther: *Biologie der Angst. Wie aus Streß Gefühle werden*, Göttingen 1997, auch Luc Chiompi, a.a.O. und Günter Tembrock a.a.O.) 修道僧の清貧・服従・純潔の理想の病理学的形成と彼のロマンティックな生命の可能性について参照。(vgl. Eugen Drewermann: *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, Olten 1989, 340-654, 657-750)

- (19) このような宗教的黙示録的な不安の現象学と批判について参照。Vgl. Gerhard Marcel Martin, *Weltuntergang*, a.a.O., bes. 11ff, 115f; ders.: Vorstellungen zur Apokalypse. Kulturkritische, tiefenpsychologische und theologische Reflexion, in: Peter Michael Plüger (Hg.) *Apokalyptische Ängste und psychosoziale Wirklichkeit*, feilbach-Oefingen, 1985, 103-122

- (20) Vgl. Auch die paulinischen sog. "Peristasen". Kataloge : dazu Günther Bornkamm : *Paulus*, Stuttgart 1993, 24, 97f, 169, 177
- (21) Vgl. Coenen/ E. Bayreuther/ H. Bietenhard : *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament*, Studienausgabe, Wuppertal 1979, Bd. I, 417
- (22) Michael Balint : *Angustia und Regression*, Stuttgart 1956. Hinweis auf dieses Phänomen unter Verwendung des Terminus "Angst" schon bei Oskar Pfister, a.a.O. (vgl. Auch 26, 58, 64)
- (23) Rudolf Otto : *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917), München 1979, 102, 82, vgl. 85, 89, wobei schon Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst* (1841) Reinbek 1960, 41 von Angst als "sympathetischen Antipathie und einer antipathetischen Sympathie" sprach.
- (24) Vgl. Gerhard Marcel Martin : *Das Thomas-Evangelium. Ein spiritueller Kommentar*, Stuttgart 1998
- (25) Vgl. The True Teaching, Practice, and Realization of the Pure Land Way, in : *The Collected Works of Shinran*, Vol. 1, Jodo Shinshu Honganji-ha, Kyoto, 89-91. 「円教の観念の不安」について京都の大谷大学の加来雄之助教授から示唆を得た。
- (26) Shinran : *Yuishinsho-Mon'i. Erläuterung zu Yuishinsho*. Zim III. Rudolf Otto Symposium in Marburg. Japanisch - Deutsch. Otani Universität Kyoto 1999, 102
- (27) Vgl. Ayra Khema : *Meditation ohne Geheimnis*, Zürich 1992, bes. 155ff
- (28) *Evangelisches Gesangbuch*. Ausgabe für die Evangelische Kirche von Kurhessen-waldeck, Kassel 1994, Lied 636
- (29) Günter Anders : *Die atomare Bedrohung* (3. erw. Auflage von ders. : Endzeit und Zeilenende) , München 1961, 66
- (30) Nach Abschluß des Manuskripts ist erschienen : Ulrich H.J. Körner (Hrsg.): *Angst. Theologische Zugänge zu einem ambivalenten Thema*, Neukirchen-Vluyn 2001.

(マルブルク・フィリップ大学教授 神学)

〈キーワード〉恐れ、別の世界、横超