

生きがいの探究

幸 日出男

ならないであろう。

ところで、われわれの日常的生において、通常「生」は単純に価値とみなされている。「生れること」は価値あることであり、その故に出生は端的に祝福の対象となる。「生きること」は価値あることであり、その故に生きるのびること、特に長寿は端的に祝福の対象となる。しかし、生きがいが問題になるということは、このような日常的価値観の問いなおしが求められているということである。生れることは、本当に祝うべきことなのか、長く生きることが本当に喜ぶべきことなのか。このことが、あらためて問いなおされねばならないのである。

こういう問いは決して新しい問いでない。ギリシャの詩人は、「生れぬが口に言えぬほどの無上の善。だが、生れた以上は、出来るだけ早く、元へ帰るが何としても第二の善」と歌った。(9)

生きがいということばは、二つの側面をもつ。一つは、生きている主体の感情としての側面で、神谷美恵子氏の表現を借りれば、「生きがいを感じている精神状態の面」である。(9)「生きがいについて」(三頁)もう一つは、そのような生きがいの感情をひき起すもの、すなわち生きることに価値を与えるもの、あるいは生を価値たらしめるもの、の面である。後者がより根本的なことから、であることはいうまでもないが、しかしまた後者が仮に単なる知識にとどまって、主体的感情にならないとすれば空虚であるといわねばならない。生きがいの探究というときには、生の価値(生きるかゝい)についての客観的認識にとどまらず、それが、主体的に感得され、その主体の生の原動力となるということがなければ

フォクレス「エディプス・コロネウス」一二二五、田中・内山訳による）旧約聖書「伝道の書」は、「わたしはなお生きてゐる生存者よりも、すでに死んだ死者をさいわいな者と思つた。しかし、この両者よりもさいわいなのは、まだ生れない者で、目の下に行なわれる悪しきわざを見ないものである」とのべる（四章二・三）。また「ヨブ記」をひもといてみると、ヨブは、「わたしの生れた日は滅びうせよ。『男の子が胎にやどつた』と言つた夜もそのようになれ。」（三章三）「なにゆえ、わたしは胎から出て死ななかつたのか。腹から出た時息がたえなかつたのか。なにゆえひざがわたしをうけたのか。なにゆえ乳ぶさがあつてわたしを吸つたのか。」（三章一一・一二）とおのが誕生の日をのろふ思いを歌っている。

生きがいの問題の探究は、このようなうめきから出てくる根本的な問いなおしでなければならぬ。このことをはなれては、それはただ単に、いかにして生きがいを感じしめるかという心理技術的な次元の問題に終つてしまふおそれがある。われわれは、技術的次元を全く否定するわけではない。しかし、そこにとどまることの危険性の指摘を忘れてはならない。

すべて真の宗教は、単に心理技術の次元をこえて、生の価値の問題を根源からあきらかにしようとするものでなければならぬ。そして事実、歴史の流れにたえ、歴史を形成して来た諸宗教は、すべてそれぞれの仕方での課題を果して来たといつてよいであ

らう。特にいわゆる創唱宗教においては、創唱者の根源的な自覚・体験・生きざまを出発点として、その創唱者への共鳴・共感・生の共同がたえず根源的な問いなおしを反復しつゝ伝統を形成して今日にいたつてゐる。もちろん、その蓄積された伝統が、便利な電話番号簿のような形で、今ここの問いに直接答えてくれるわけではない。今日のわれわれもまた、新しく問いなおしをしながら、この伝統の中に主体的に参入することによって、新しい答えを見出すように努めねばならない。

二

創唱宗教において、問いと答えはより自覚的であるが、いわゆる未開宗教においても、生の問題がそれなりに問われ答えられているといわねばならない。未開宗教において、世のはじめの創造神話が重要な意味をもつことが、しばしば指摘されている。創造神話は特定の時における歴史として語られるが、その時は他の時を規定する根源的な時であり、その故にその歴史は単なる歴史でなく神聖なる歴史である。それはその部族の一人一人の生を根拠づけ意味づける歴史である。われわれの生は、世のはじめに、われわれをこえたもの（神々）によって与えられたものである。この与えられるという出来事をぬきにしては、われわれの生はありえない。この出来事との関係が失なわれる時、生は空虚なものになつてゆく。だから神話を物語るといふことは非常に重要な行為

なのである。

未開宗教における儀礼は、この神話、神聖なる歴史の出来事の反復的な再現である。儀礼において、われわれはその出来事の起った神聖なる時に帰るのである。それは現代人がいう「単なる儀礼」などではなく、人間にとってもっとも重要な行為、最大限のまじめさをもって遂行さるべき行為である。それは、自己の生が、与えられたもの、贈られたもの、意味づけられたものであることを確認する行為である。意味の喪失に拍車をかける世俗の時の中であって、その世俗の時を超出する行為である。

この未開宗教において見られる神話と儀礼、創造の出来事とその反復の構造は、歴史的な諸宗教において、より自覚的な形で根拠・根源への問いとして展開され、理論的にも洗練されてくる。キリスト教における「無よりの創造」の教えは、そのもっとも洗練された形態の一つと云ってよいであろう。それは時に自然的世界の起源と経過の説明と誤解されることもあるが、この教えの中心は、どこまでも自己の根源の問いの根本的な問いなおしにかかわっているのである。

すなわち、それはわれわれの日常的生の端的な肯定に疑問符を投げかけながら、われわれの生がわれわれを越えたものによって肯定されているということ、与えられたものとして、贈られたものとして、無からつくり出す出来事によってあらしめられてあるということ語っているのである。

もちろん、ただあらしめられてあるというだけで、この生が意味あるものときめることはできないであろう。無意味な運命がすべてをひきずり廻しているだけであるかも知れないからである。「無よりの創造」は、超越的他者のよびかけによる人格的存在の成立を語るのである。

三

われわれの日常的生はどういうことを契機として問いなおされるのであろうか。このことを苦・悪・罪という三つの次元にわけて考えてみたいと思う。ここでいう苦は、感覺的・生理的次元のことである。われわれはいろいろな面で「恵まれた」生活を送っている。たとえば一たん病魔におかされ、たえがたい感覺的苦痛を経験するときに、「いっそ、死んでしまいたい」という気になったりする。つぎに悪は、社会環境的次元のことである。まじめにはたらいっているものが不幸なめにあい、いい加減なことをしているものが楽をしているというような世の中の不合理や矛盾が、「生きていくことにどういう意味があるのか」という思いをかきたてる。

しかし、この苦や悪の次元においては、主体的な自己への問いかけがない。もちろん、悪の次元は、われわれのいなく道德的正義感というようなものとかかわるが、しかし、そこでの道德はまだ充分に主体の内面に向っていない。それに対して罪の次元は自

己そのものに向う。たとえば親鸞は「罪悪深重、煩惱熾盛のわが身」と語った。使徒パウロは、「わたしは罪人のかしら」といい（『テモテへの第一の手紙』一章一五）、また、「わたしの肢体には別の律法があって、わたしの心の法則に対して戦いをいどみ、そして肢体に存在する罪の法則の中にわたしをとりこにしているのを見る。わたしはなんというみじめな人間のだらう」と告白している（『ローマ人への手紙』七章二三・二四）。かれらは、生の肯定に疑問符が投げかけられるのは、ほかならぬこの自分に問題があるのだというのである。

そうすると、生が真に肯定されるためには、この自己自身の問題が解決されねばならぬことになる。歴史上のすぐれた宗教的人間はみなこのことを洞察した人であった。苦や悪の次元も重要でないわけではない。しかし罪の問題の克服こそが生が真に肯定される道なのである。実は引用したパウロのことは、ただ罪の問題の認識として語られていたのではなく、自己自身に起っている罪の問題の克服という大逆転の構造の中で語られていたのである。「テモテへの第一の手紙」のことは、『キリスト・イエスは罪人を救うためにこの世に来て下さった』という言葉は、確實でそのまま受けいれるに足るものである。わたしはその罪人のかしらなのである」とつづいている。また「ローマ人への手紙」七章は、さきほど引用の文のすぐあとに、「だが、この死のからだからわたしを救ってくれるだらうか。わたしたちの主イエスキリスト

によって、神は感謝すべきかな」とつづいているのである。かくして、与えられてある、あらしめられてある、ということゆるされてある、ということと結びついているのである。自己の生は、超越的他者によって呼びかけられ、手がさしのべられゆるされてはじめて可能となるのである。

四

この超越的他者は、伝統的に「神」とよばれて来た。しかし、神については、時に主体の願望の投影でないかと疑われ、あるいはまた結局一種の偶像崇拜にすぎないのでないかと批判されたりして来た。いずれにしても、今さら神をひきあいに出して、果して生きがいの問題が答えられるであらうかといふかしがる人は少くないであらう。

しかし、「われ——なんじ」と「われ——それ」という二つの複合語が人間の使う根源語であるとしたプーバーのことを借りれば、神とは絶対に「それ」となることのない「なんじ」、「永遠のなんじ」であり、われわれは、「それ」にならざるをえないところの個々の「なんじ」との出会いにおいて、この「永遠のなんじ」をかいまみるのである。この「永遠のなんじ」は純粋な相互的關係においてのみ出会われうるものであり、したがって、経験したり思惟したりすることはできない。またそれは、「信仰の対象」ともなりえないものである。また、プーバーは「われ——そ

れ」の「われ」と、「われ——なんじ」の「われ」とは別であるとした。「永遠のなんじ」によびかけ、またよびかけられることによつて「われ——それ」の「われ」が、「われ——なんじ」の「われ」になるのである。(Martin Buber, *Ich und Du*)

ブーバーは、呼びかけあう相互性を強調したが、キリスト教では、そのような「なんじ」からの呼びかけとうけいれは、「なんじ」の側における無償の自己提供なくしては起りえぬことを強調する。そして、人の子イエスが総督ポンテオ・ピラトの下において十字架につけられて死んだことを、神が人類をゆるし、うけいれ、救うための中心的な歴史の事実であるとするのである。

このイエスの犠牲死は、われが、他を犠牲にするに値する価値をもつ故ではない。イエスの死は価値なきものための犠牲であった。しかし、それがわれの生を生きるに値する生とする。この死によつてわれの生がはじめて究極的に肯定される。生きがいという 것도、ここでははじめて確かな根拠をもつて語られうることになるのである。

価値なきものための犠牲によつて、生きるに値するものとなつたわれの生は、自己目的的にわれに向うのでなく、逆転してつねに他者に向う生として生きられることになる。それは「仕えられるためではなく、仕えるため」の生である。(「マタイによる福音書」二〇章二八)ゆるされたが故にゆるし、うけいれられたが故にうけいれる生である。それは、どこまでも個々のなんじ、個

別的な他者に向う。その価値の有無を問題にせず、ただ端的に他者に向う。その意味で、生きがいの目標は、かゝいのあるものではない。かゝいのないもののために生きることが生きがいとなるのである。

五

ところで、究極的に肯定されたはずの生もお死によつて限界づけられている。「なんじ」によつてよびかけられ、また「なんじ」をめざして生きる生も所詮死によつて限られているとすれば、もともと基本的なところで、生の肯定にやはり疑問符が残るのでないか。生の究極的な肯定ということがいわれうるためには、死が克服されていなければならないのでないか。

古来人類は、いろいろな形で死で限られない生を表現しようとして来た。現世の生の直接的な無限の延長(不老不死)、現世と別の世界における生の確保(死後の生)、現世における生の再現(再生)、靈魂の永生の確保(靈魂不滅)など、形はさまざまであるが、とにかく死の克服をめざして来た。しかし、死はあらがいがたい事実として、われわれの前に立ちはだかっている。それはすべてを飲みこむ虚無のように立ちはだかっているのである。しかし、今、われわれは、犠牲によつてうけいれられた生は逆転してつねに他者に向う生となることを知った。そこでは、自己目的としての生は否定される。自己目的としての生にとつてその

前に立ちかはる根本的限界であった死は、いわば生が本来他者をめざすものでなければならぬことを示すしるしとなる。それは、限られた一回的な生の全体が、他者へさざげられねばならぬことを示すのである。

農耕民族の神話は、しばしば、神の死が食物をうみ出し、人類の生存が可能になったことを語る。犠牲の死なくして生がありえぬということは、人間が古くから直観的に把握して来た真理である。キリスト教はイエスの歩みの中に、自発的にそのような死を死んだ神の歴史を見て来た。だからキリスト者にとって、洗礼とは、自己目的なわれの生の否定転換を示すものであり、それが、「キリストの死にあづかる」といわれるのである（ローマ人への手紙「六章三」）。洗礼において人は自己に死んで他者に生きるものとなるのである。自己目的としての生に死んで、他者を目的とする生に生きるものとなるのである。

この他者のための生は、単なる義務として考えられるにすぎないようなものであっては何の意味もない。それは生きずにはおれない生、逆からいえば死なずにはおれない死、でなければならぬ。したがって、それは当然、最初にのべた「生きがいを感じている精神状態」をとまなうはずである。われわれは、パウロの手紙、わけても「ピリピ人への手紙」などを読むときに、この精神状態が文面にあふれているのを感じずにおれない。

「わたしにとっては、生きることはキリストであり、死ぬこと

は益である。しかし、肉体において生きていることが、わたしにとっては実り多い働きになるのだとすれば、どちらを選んだらよいか、わたしにはわからない。わたしは、これら二つのものの間に板ばさみになっている。わたしの願いを言えば、この世を去ってキリストと共にいることであり、実はその方がはるかに望ましい。しかし、肉体にとどまっていることは、あなたのために、さらに必要である。こう確信しているので、わたしは生きながらえて、あなたがた一同のところにとどまり、あなたがたの信仰を進ませ、その喜びを得させようと思う。」（一章二一—二五）

「もとより、肉の頼みなら、わたしにも無くはない。……しかし、わたしにとって益であったこれらのものを、キリストのゆえに損と思うようになった。わたしは、更に進んで、わたしの主キリスト・イエスを知る知識の絶大な価値のゆえに、いっさいのものを損と思っている。キリストのゆえに、わたしはすべてを失ったが、それらのものを、ふん土のように思っている。」（三章四—八）

「わたしはどんな境遇にあっても、足ることを学んだ。わたしは貧に処する道を知っており、富におる道も知っている。わたしは、飽くことにも飢えることにも、富むことにも乏しいことにも、ありとあらゆる境遇に処する秘けつを心得ている。」

（四章一一—一二）

われわれはここにいかなる境遇の中にあつても、喜びあふれて、おのが生を他者のための生として生きてゐる一人の人のすがたを見ることが出来る。われわれはパウロの宗教を「喜びの宗教」とよんでよいであらう。パウロの場合にかぎらず、すべて真正な宗教的生においては、「生きがいを感じてゐる精神状態」が当然にともなうであらう。

ただ、われわれが注意しなければならないことは、このような精神状態そのものが決して目的となつてはいけないということである。われわれは、さき、生きがいの問題の探究が心理技術的な次元に終つてはならないとのべたが、日本語の生きがいということばはもとと論理的というよりはむしろ心理的、知的というよりはむしろ感情的なニュアンスを強くもつてゐる。神谷美恵子氏も「生きがいということばにはいかにも日本語らしいあいまいさ、それゆえの余韻とふくらみがある」とのべておられるが（前掲書一二頁）、それだけにわれわれは、生きがいということばを争がかりにして生の問題を考へるとき、生の問ひの究極的解明をはなれて、ただ漠然とした美感や雰囲気における解決で満足してしまわないようたくりかえし自戒しなければならぬであらう。

（ゆき・ひでお、宗教学、同志社大学教授）