

死後の世界

松 田 央

Summary

Afterlife

Hiroshi Matsuda

Afterlife in Japanese folk religion is generally an ambiguous or a gloomy world. Therefore most Japanese people have avoided talking about death or afterlife in their culture.

However Christian Church has preached Lord's death on the cross and his resurrection as an essence of the salvation from early Christian period. Namely the event on Easter is a base of Christian faith, and Christian afterlife essentially consists in the faith of the resurrection of the body. It means that the Christian recovers a communion with God and is given an eternal life by God.

And then Christian faith is based on eschatology which contains the parousia and the Last Judgement. According to this faith, this world itself will perish and only the Kingdom of God(Heaven) will remain forever.

I 現代における死の問題

1. 死を封じ込める文化

人間は誰でも遅かれ早かれ死ななければならない。死は人間に課せられた共通の運命であって、誰もそれを免れることはできない。この命題は自明の事柄なのであるが、大抵の人はおそらく普段の生活でそのことを真剣に考えることはないだろう。とくに日本の社会では死について考えたり、語ったりすることは、不吉なこと、不謹慎なこととして敬遠されたきた。就中おめでたい席上ではそれを使わないことが美德であると考えられている。

たとえばキリスト教の結婚式では新郎新婦は、「健やかなときも、病むときも、伴侶を愛し、その命の限り、堅く節操を守ること」をお互いに誓約する。つまり夫婦の生活はどんなにすばらしくても、残念ながら有限であることが前提となっている。しかしそれ以外の一般の結婚式では、「死」は禁句であり、「夫婦の愛は永遠である」というような曖昧で幻想的な表現が、しばしば使われている。

またある人が死んだときは、「〇〇さんが死にました」と言わず、「〇〇さんが亡くなりました」とか「〇〇さんが永眠しました」と言う。なぜならもしも「〇〇さんが死にました」と語るならば、死を露骨な形で現実化してしまうからである。それは何としても避けねばならない。そのためにはなんとなく曖昧な表現でほかす必要があるのである。日本人にとってそれはお互いの幸福のために必要なことであって、「死」はできるだけ非日常化・非現実化されなければならない。このように幸福になるためには「死」というものを極力遠ざけるか、または封印してしまうことが必要であるという思想が、日本人のエートス（民族の精神的な体質）になっていると思われる。従って日本の文化は、極端に死を忌み嫌う文化であると言ってもよいだろう。

それではなぜこのような文化が形成されたのだろうか。

第一にそれは伝統的な日本の死生観に影響されていると考えられる。10世紀頃から日本でも浄土思想に基づく死生観が発展したが、それでも神道的な死生観が排除されたわけではない。本来の浄土は、西方十萬億土の彼方にあるものと教えられているが、大半の日本人にとって現世と来世の境界は曖昧であり、死者の霊は正月とお盆には家に帰ってくると信じられてきた。これは神道と仏教の習合による結果として生まれた独特の死生観であり、非常に曖昧模糊としたものである。つまり儀式としては仏教で死者の法要がなされるが、ほとんどの人は明確に浄土の存在を信じているわけではない。また浄土がいかなる世界であるかも知らない。しかも神道の死生観もやはり曖昧で、死者の魂はある見解では黄泉(地下の世界)に降ることになるが、別の見解ではこの世に近い場所(山、墓場など)に留まっている。従って伝統的な日本の宗教には死後の世界に関する著しい混乱が認められる。これでは死後に自分の魂が救われるという確信をもつことはできなかったであろう。

それに関して『安楽死と尊厳死』という書物の中で保阪正康は次のように語っている。

日本人が「死」を終極点と考えるという意味は、日本人は一般に宗教性が希薄であり、よほどの敬虔な信仰者以外は天国とか極楽浄土などを考えていないということだ。もっと簡単にいってしまうと、「この世」こそ極楽浄土と考えているのである。

なぜこの世を浄土と考えるに至ったかは、1000年も2000年もつづく民族的特性とってい

い。そういう歴史的背景に積み重ねられてきた信念である。これは信仰とは異なっていて、我々の遺伝子に組み込まれているのではないか、という宗教家や医師もいる¹⁾。

遺伝子に関する記述には疑問が残るが、この世こそ浄土であるという指摘は非常に示唆に富んでいて興味深い。大抵の日本人は、「この世がすべて」「死んでしまえば、すべては終わり」あるいは「仮に来世があるにせよ、その世界はこの世と同じような世界でなければならない」という人生観を抱いている。つまり仏教本来の浄土信仰は結局、この国には根づかなかつたのである。それゆえ「浄土」であるこの世にできるだけ留まっていたいという執念が異常に強くなり、死への恐怖と臨終における苦しみを引き起こしてきた。

ところで昨今の統計からもわかるように、日本でも「尊厳死」(Death with dignity) に対する関心が高まっている。しかしそれについて保阪は次のような手厳しい警告を発している。

たとえば、安楽死や尊厳死論争は、未だに受動的な面がある。「あれは厭だ」という感情面から論じられていることが多い。医学情報が広く社会に公開され、医療知識も知られるようになって、末期患者の苦悩が明らかになった。「私はそのような状態は拒否する」というだけの安楽死や尊厳死であったなら、それは単なるエゴイズムでしかない²⁾。

つまり安楽死や尊厳死の問題は本来、個人の死生観を捨象しては決して論じることができないのである。しかし日本では肝心の死生観(死後の世界のイメージ)が曖昧であるから、議論も結局上滑りをして、深い次元にまで掘り下げられることがない。

ところで死の封じ込めという日本の文化は、医療制度の急激な変化によってさらに顕著になってきたと思われる。すでに欧米では1930年から1950年の間に医療制度の変化が起こり、人は以前のように自分の家で、家族や親族の介護において死ぬのではなく、病院で、しかも孤独の内に死ななければならなくなった。ほとんどの患者が病院に入院するようになったのは、もちろん高度な治療を集中的に受けるようになるためであるが、それによって死そのものを免れることができるわけではない。従ってフィリップ・アリエスが述べているように、「今では治るためではなく、まさに死ぬために病院に来るようになっている、あるいはこれからそうなるべく³⁾」のである。それによって死は病院という非日常的な空間の中に封鎖された。

そして日本の場合を考えると、1947年の統計では、90.8%が家庭死で、病院死の割合は、9.2%にすぎなかった。ところが1977年の統計では、病院死の割合が家庭死のそれを上回ってしまっている。そして今日では病院死の割合は約80%にまで達していると推定されている。つまり昔の日本人は家庭という日常の場において家族の臨終を看取り、死というものを身近なものとして経験し、また病人は住み慣れた自分の家で死を迎えることができた。すなわち、アリエスの表現を借りれば、「死を飼い慣らす」こと、換言すれば、死を自然なものとして受けとめることができた。ところが今日の日本人にとって、死は日常生活において隠され、封じ込められているから、むしろ不気味であり、闇の世界で沈黙している怪物のように感じられる。

このように日本の社会では死を学問の対象として扱うことが十分に理解されていない。しかしむしろそうであるからこそ、キリスト教神学の立場から死に関する研究を始めなければならないと考えている。ただし先ほども指摘したように、我々が安心して死ぬことができるためには、死後の世界のイメージが明確でなければならない。そこでここではキリスト教の伝統的な死生観およびそれに関する最近の神学者の見解を基本にしながら、仏教の死生観も参考にして神学的な考察を深めていきたい。

2. 臨死体験

ところで現代における死の問題について忘れてはならないものがまだある。それは臨死体験(Near Death Experience)の問題である。

カール・ベッカーの定義によれば、臨死体験とは死ぬまぎわに見るヴィジョンや、一時的に死亡した後に蘇生して語られる体験を意味する⁴⁾。その体験を概説すると次のようなものである。

(1)死の宣告と体外離脱

臨終を迎えた人が「ご臨終です」という医師の声を聞く。つまり自分の死亡宣告を聞く。その後で上から自分自身の体や自分を囲んでいる家族、医師、看護婦などを見る。

(2)暗いトンネルの通過

暗いトンネルのような場所を通過すると、明るい世界が開けてくる。

(3)花園

美しい花園が広がっていて、快い気分となる。音楽や人の声が聞こえる場合もある。

(4)亡くなった近親者や宗教的な人物との出会い

自分の記憶にはない近親者に出会う場合もある。また日本では菩薩、アメリカでは光の生命体と呼ばれているキリストや聖母マリアに出会ったと語る人がいる。

すべての体験者が同様に(1)から(4)をすべて体験するとは限らない。どれかが欠けていることもある。国や文化によって体験者のヴィジョンが異なることもある。しかしながら、注目すべきことは、個々の体験の内容にはおおむね以上のように定型化された共通性が認められることである。そして特定の宗教の信者だけでなく、宗教に無関心であった人や無神論者の中にも臨死を体験した人がいる。またそのような人が、菩薩やキリストに出会う場合もある。そこで特定の宗教を信じているかどうかとは関係なく、死後の世界が客観的に存在するのではないかという仮説が成立するのである。

さらにベッカーは次のように述べている。

(臨死体験の)研究が進むにつれ、キリスト教の教義とは対照的に、煉獄や地獄などは現れず、無神論者も神に出会うという事実が明らかになった。その結果、キリスト教会は臨死体験研究を教義には不都合なものであると判断し、研究を非難するようになった。キリスト教、ユダヤ教、ヒンドゥー教の信者が異なった文化の中にありながら根本的には同じような臨死体験をしている⁵⁾。

このような研究結果に対して、キリスト教の神学者はどのような見解を述べるべきなのだろうか。

まず第一に過去20年間に何千という臨死体験の事例の研究が学者たちによって行われているから、臨死体験そのものを否定することはできないだろう。つまり、証言のすべてが創作であるとは考えにくく、体験者が何らかの形で死後の映像を見ていたという可能性が高い。

第二に煉獄や地獄が現れないからという理由だけで、それらの存在を否定することはできない。すべての体験者は結果としてこの世に生還しているのだから、その時点ではまだ煉獄や地獄に行く必要がなかったと考えられるからである(ただし私自身は実体としての地獄の存在には懐疑的である)。しかも少数ながら地獄のような光景を見たという証言者もいることに注意

しなければならぬ。死後の世界は必ずしも楽しい世界であるとは限らないのである。

第三に「無神論者」が神に出会ったからといってキリスト教信仰に不都合であるとは思わない。神の恩寵は教会の教義や神学を超えている。イエス・キリストの贖罪によって神はすべての人を愛していることが啓示されている。キリスト教会を迫害していたパウロがイエス・キリストに出会って、キリストの使徒として聖別されたように、神に敵対していた人を神が聖別して用いることもありうる。逆に言えば、そのような事例はむしろ神の存在の証しになるのではなかろうか。どのような人が天国に入り、どのような人が地獄に入るのかは、神の最終的な裁きによることであり、人間が教義によって決めるような事柄ではない。

以上のように臨死体験の研究結果は、キリスト教信仰の本質に矛盾するものではないと考える。

ところでオランダ（ネーデルラント）の画家ヒエロニムス・ボッス（1450～1516頃）の「祝福された魂の上昇」（彼方の世界の幻想より）という作品は、すこぶる印象的なものである。死んだ人が天使の導きで暗いトンネルの中を通過していく。その向こう側からは、まばゆい光が射し込んでいて、二人の人物がトンネルの出口にいる。その一人は出口の真ん中あたりに立っていて、こちらを見ている。この光景は臨死体験の内容と酷似している。ボッス自身がこのような体験をしたのだろうか。あるいは彼が誰か他の人の体験を聞いたのだろうか。いずれにせよ昔から臨死体験と呼ばれるものを体験した人はいたのだろうか。昔の人はそれを信仰や神秘の世界として受けとめていた。しかし現代人はそれを科学の対象として扱っている。すでに述べたように、臨死体験の研究は決してキリスト教信仰と矛盾するものではないと思う。しかし将来においてそのような研究によって死後の世界が解明されると考えるならば、それは理性の傲慢というものだろう。臨死体験の証言者は、あくまで一時的に死んで生還した人である。その体験は、この世とあの世の境界か、あるいはせいぜいあの世の入り口に関するものにすぎない。そこから奥の世界は、死んでみなければわからないのである。

さらにもう一つ忘れてはならないポイントがある。臨死を体験している人は、身体的には死んでいるのだから、その体験は身体感覚器官による客観的な体験ではなく、主観的な体験であるということである。もちろんその主観的な体験の背後に客観的な「物それ自体」がある可能性がある。しかし彼らが証言している世界は、客観的な現象そのものではなく、彼らの主観によって形成されたヴィジョンにすぎないと思われる。それゆえ今後、臨死体験の研究が進歩しても、死後の世界を客観的に解明することは、本質的に不可能なのである。その意味で死後の世界は、いつの時代も信仰の領域に属する。

II 天国の思想

1. イエスの教え

キリスト教の来世は天国であると一般的に考えられている。しかし意外なことに「天国」（新共同訳聖書では「天の国」）という言葉は、新約聖書ではマタイ福音書にしか使用されていない（ただし「天」という用語は新約聖書全般で使われている）。イエスは「天国」ではなく、「神の国」という言葉を使った。しかしユダヤ人は慣習的に「神」という言葉を口にすることは畏れ多いことであると考えていたので、マタイは彼らの宗教感情を配慮して「神の国」を「天国」と置き換えたのである。従ってキリスト教の天国の概念は、「神の国」という用語から考察されなければならない。

それではイエスが宣教した「神の国」とはどのような意味なのか。

第一に「神の国」は単なる死後の世界だけを指すのではなく、それは本来、神の支配、神の

統治という意味であると言われる。旧約思想では神の国は未来の主の日（終わりの日）に実現し、その日に神が審判と救いを完成し、ご自身を現される（イザヤ13：6；エレミヤ46：10）。そして後には終わりの日に神から遣わされたメシア（マシューアハ）が神の代理者として審判と救いを完成すると考えられるようになった。つまり終わりの日にはこの世は消滅して、神の世界だけになるのである。

イエスは宣教の開始において「時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい」と述べている（マルコ1：15）が、「神の国」は、このような旧約思想を前提としている。つまりイエスが到来したことによって終わりの日が接近したのである。またルカ福音書9：11では「群衆はそのことを知ってイエスの後を追った。イエスはこの人々を迎え、神の国について語り、治療の必要な人々をいやしておられた」と報告されているが、イエスの宣教と癒しの活動が神の支配の証しになっているのである。

第二にイエスは神の支配というテーマを強調することにより、「神の近さ」を人々に伝えようとしている。

しかし、わたしが神の霊で悪霊を追い出しているのであれば、神の国はあなたたちのところに来ているのだ（マタイ12：28）。

はっきり言うておく。ここに一緒にいる人々の中には、神の国が力にあふれて現れるのを見るまでは、決して死なない者がいる（マルコ9：1）。

ここではこの世がすでに神の国に変化しているということが語られているのではない。そうではなく、イエスの救済活動において人々は神が自分のすぐ近くにおられることを経験することができるのである。つまりイエスは神との人格的な交わりをもつことが信仰において最も重要であるということを示したのである。後に述べるように、キリスト教の死生観を考察する場合には、この教えがいつも根底になければならない。人はともすれば死んだ後で天国（神の国）に入れるかどうかを心配する。しかしそれではキリスト教の神の国を誤解していることになる。この世は矛盾と不条理に満ちているが、それでも神との交わりをもつ者には、今神の国が自分のところに来ていることを経験することができるのである。

ところでイエスの死からすでに2000年近くが経過し、歴史的な意味では神の国はまだ到来していない。そこでイエスの教えにも誤りがあったと考える聖書学者もいる。しかしそのような解釈はあまりにも政治的、社会的な観念に偏りすぎている。このような観念で神の国を期待していた人に対して、イエスは次のように警告している。

ファリサイ派の人々が、神の国はいつ来るのかと尋ねたので、イエスは答えて言われた。「神の国は、見える形では来ない。『ここにある』『あそこにある』と言えるものでもない。実に、神の国はあなたがたの間にあるのだ」（ルカ17：20、21）。

つまりイエスは目に見える現象として近い将来に神の国が到来するとは語っていないのである。しかしそうだからといって、この世界が永遠に続くということではない。この世界はいつか滅びる。そのときにはイエスが裁きの主としてこの世に再臨し、神が完全に支配する世界が実現する（マルコ13：24～31）。

ただしイエスの再臨がいつなのかは、神以外には誰もわからない（同13：32）。それに関してカトリックの神学者ヨーゼフ・ラツィンガーは、イエスの「目を覚ましていなさい」という

言葉に注目する。ラツインガーによれば、終末のしるしは、終末の日付を示さないが、終末の時がいつも現在のであることを示している⁶⁾。たしかにイエスは終末の教えの中でこの言葉を三回繰り返している（同13：33, 35, 37）。つまりキリスト者に求められていることは、終末の日付を計算することではなく、いつの時代にも用心して、終末のしるしが与えられることに気づくことなのである。そのしるしによって神の国を現在の事柄として信じ、信仰の緊張感を保つことができる。

またイエスは、「はっきり言うておく。神の国で新たに飲むその日まで、ぶどうの実から作ったものを飲むことはもう決してあるまい」と語っている（マルコ14：25）。これはイエスが十字架の死の後、復活して、神の国に入ることを示唆している。つまりイエスは今神の国に住んでいるが、神の国はまだ完成していない。その完成は終末に実現することであり、そのときはじめてイエスは、神の国に入った人々と宴会を催し、永遠に楽しむのである。

さらにイエスは死後の世界としての神の国についても語っている。

重ねて言うが、金持ちが神の国に入るよりも、らくだが針の穴を通る方がまだ易しい（マタイ19：24）。

はっきり言うておく。徴税人や娼婦たちの方が、あなたたちより先に神の国に入るだろう（同21：31）。

はっきり言うておく。人は、新たに生まれなければ、神の国を見ることはできない（ヨハネ3：3）。

はっきり言うておく。だれでも水と霊によって生まれなければ、神の国に入ることはできない（同3：5）。

ここからわかるように、神の国は一つの領域として入ることのできる世界であることが語られている。たしかに神の国の完成は、終末の時を待たねばならない。しかしこの世で神との交わりを続けた者は、死後に何らかの方法で生き続けることができるのである。つまり神の国に住む者は、永遠の命を保証される。しかしイエスの教えにおいて、信仰者は死後すぐに神の国に入るのか、それとも終末の時まで一時的な世界に住むのかは明らかではない。この点で神学者の解釈の余地を残しているのである。

いずれにせよ、イエスの教えにおいて重要なことは、神の国をこの世界と結びつけていることである。イエスは人々に「神の国に入りたければ、このようなことをしなさい」とは言わず、「神の国は信じる者には到来しているのと同じように現実的である」と言った。それは死後の世界を考えるなどということではなくて、死後に永遠の命を得たいならば、今ここで神の働きを現実のものとして受けとめなければならないということなのである。もし死後の世界だけを考えるならば、今というこの時間は無意味なものになってしまう。またその反対に現在だけを考えることも結局、現在の時を無意味なものにしている。なぜなら、今という時は、次の瞬間にすでに過去へと流れているからである。今という時を静止せさない限り、現在を楽しむことはできない。それゆえ、真に現在を楽しむためには「永遠という相」から現在をとらえ直さなければならないのである。つまり死後において永遠に生きるという保証がなければ、今という時もむなしく感じる。そこでプロテスタントの神学者ユルゲン・モルトマンによれば、我々の実存を支える知識として死後の命に関する知識が必要となる⁷⁾。それゆえイエスは、神の国という永遠の世界から今を生きるように勧めるのである。

ところでイエスの終末思想は、次のように原始キリスト教にも継承されている。

主の日は盗人のようにやって来ます。その日、天は激しい音をたてながら消えうせ、自然界の諸要素は熱に熔け尽くし、地とそこで造り出されたものは暴かれてしまいます（Ⅱペトロ 3：10）。

このようにキリスト教では神の国だけが永遠であって、それ以外の世界は、人間の世界も自然界もいつかは消滅するのである。すなわち、キリスト教の世界観は歴史的な視点から形成されていて、時間の流れは直線であり、しかもその流れには終焉がある。それゆえキリスト教の来世は終末論の視点から考察されなければならないのである。

2. 仏教の天

次に仏教の死生観を検討してみよう。仏教には終末論は存在しない（神道にもない）。仏教では時間の流れは円環として考えられている。すなわち、人間を含めた有情（意識のある生き物）は三界と呼ばれる三つの世界（無色界、色界、欲界）の中で生と死を繰り返す。この繰り返しを「輪廻」（サンサーラ）と言い、有情は未来永劫に至るまで輪廻の世界から脱出することはできない。そしてインドの神々でさえもこの輪廻を免れることはできないと考えられた。

三界の中で最も低い次元が欲界であり、これは欲望にとらわれた有情が住む世界である。色界は欲望からは自由であるが、物質的条件（色）にとらわれた有情が住む世界であり、無色界は欲望も物質的条件も超越し、精神的条件（禪定）のみを有する有情が住む世界である。しかし無色界といえども輪廻の内にあるから、この世界にも永遠の安らぎは保証されていない。そこで大乘仏教では輪廻の苦しみから解放された世界として浄土（仏国土）が教えられている。

次に欲界は六道という六つの世界（地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天）に分かれる。普通の人はこの六道の中で転生を繰り返し、善人は天（天上）に行くことができる。また六欲天という天には帝釈天を首領として四天王（自国天、増長天、広目天、多聞天）という神々が住んでいる。しかし仏教の天の概念はキリスト教の天国の概念と本質的に異なる。それについて仏教学者の花山勝友は次のように述べている。

現代の日本人の多くは、人間が死んだら天国に生まれ変わると信じているようであるが、一体それがどのような世界であると考えているのであろうか。そもそも、クリスチャンでもない日本人が、キリスト教における創造主が創った天国に、本当に生まれ変わることができると思っているのだろうか⁸⁾。

いつ頃かは正確にはわからないが、戦後の日本では死んだら天国に行くという共通の理念のようなものが漠然とした形で広がっている。大半の日本人は自分が仏教徒（あるいは無宗教）であると思っているようだが、死後の世界として抱くイメージは、日本的な極楽浄土ではなく、西洋的な天国のようである。つまり今日の多くの日本人にとって仏教の浄土はもはや理想の世界とはなっていないと思われる。ただし彼らが考えている天国は、同時にキリスト教のそれとも異なっているのである。

それでは仏教の天（天上）とはどのような領域なのか。天の領域は、ほかの五道と比較すれば、楽しみが多い世界であるが、あくまでもこの世界も輪廻の世界の一つにすぎない。従って天も永遠の世界ではないから、大乘仏教の理想の世界である浄土と明確に区別されている。

また花山の見解によれば、ほかの輪廻の世界に生まれたものに比べると、この天に生まれた者が死ぬときの方が、はるかに苦しまなければならない。なぜならば、人間界よりも下の世界

に生まれた者が死んだ場合には、次には少しでも良い世界に生まれることができるかもしれないという希望があるのに対して、天は輪廻の最上にあるから、死んだ場合に、下の世界に生まれる確率の方が高いからである⁹⁾。

しかしこのような思想は、元来の仏教にはなかった。初期の仏教教団は、在家の信者に対して、次のように天に生まれることを勧めていた。

善人と悪人とは、死後には異なったところにおもむく。悪人は地獄 (niraya) におもむき、善人は天上 (sagga) に生まれる。

未知の人・バラモンまたは食を乞う者に、食を与える人は、死後に三天の場所におもむく¹⁰⁾。

すなわち、在家の信者がこのような道徳的な善行を積んだならば、天の世界に住むことができると教えられていた。この天は六道における天とは異なり、バラモン教における「神々の住む世界」というほどの意味にすぎない。原始仏教はバラモン教の經典『リグ・ヴェーダ』以来の神観をそのまま受け継いだ。また善行を積んだ信者がブラフマン (梵天) の世界におもむいたという教えもあった。ブラフマンはバラモン教における絶対者としての創造神であるが、原始仏教教団もブラフマンの世界に到達したならば、人はもはやこの世に戻ることはないと教えていたのである。このように当時の仏教はバラモン教の観念を借りて死後の世界を表している。従って初期の仏教では天もブラフマンの世界も同じ意味であり、仏教徒が到達すべき理想の境地とされていた。

しかし「天」という言葉にはやはり曖昧なイメージがつきまとう。天はこの世の物質的な富を楽しむことができる世界であるというような誤解を招きやすい。そのような誤解を避けるために、後に浄土という言葉が使われるようになったのではなかろうか。

3. 神との交わり

すでに指摘したように、キリスト教の天国とは、神との交わりを本質とする世界であるが、それではなぜ神との交わりが重要なのであろうか。

その答えはすでに旧約思想の中にある。そこでは人間に固有な命としての「魂」や「靈魂」の概念は存在しない。つまりギリシヤ的な靈魂不滅の思想は見いだせない。旧約思想ではすべての命の根源は、神の「霊」(ruach) にあり、神が人に霊なる息を吹きかけると、人は生き、その息を取り去ると、人は塵に帰る (創世 2 : 7 ; 詩編 51 : 13 ; 104 : 29, 30 ; イザヤ 38 : 16 ; 42 : 5 ; エゼキエル 37 : 9)。そして善人も悪人も死ぬと、「陰府」(sheol) という世界に降下しなければならない (ヨブ 7 : 9 ; 21 : 13 ; 詩編 49 : 10~16 ; 89 : 49)。そこでは神との交わりが断たれているから (詩編 6 : 6 ; イザヤ 38 : 18)、死者は活動していない。

しかし漠然とした表現ではあるが、旧約でも未来において人が陰府から引き上げられるという信仰が語られている (詩編 16 : 10, 11 ; 49 : 16)。ただし死後の救済は、この世において神との交わりをもつことが条件となっている (詩編 73 : 25)。このように旧約思想では魂の不死や復活の観念を用いず、神の霊の概念と神との交わりの経験から死の克服を試みている。

そして新約思想でも神との交わりが基本であり、これは具体的にはイエス・キリストとの交わりにおいて実現される。従ってラツインガーによれば、天国はキリスト論的に考察されなければならない¹¹⁾。キリスト論とはイエスが神でありながら、同時に人であるという神学的な論理である。キリスト教の天国は、神の住む世界であるから、神性をもたない者はそこに住むことができない。しかし神の子キリストはその神性において天国に住んで神と交わり、その人性

において地上に住んで人間と交わりをもった。従って人間はキリストの人性を媒介として神性を受け継ぎ、神に類似した存在へと引きあげられる。これを神化（テオーシス）と言うが、これによって人間は天国という神性の世界に住むことが許されるのである。

しかし神化によっても体が消滅することはない。たとえばアレクサンドリアのオリゲネス（185頃～254頃）によれば、復活した聖徒は、厳密にはこの世で生まれたときと同じ体を備えているが、他方でその基本的な素材の質は地上の体のそれとは異なっている。つまり地上の生活ではそれに適した素材の体が与えられるが、天国の生活ではそれに適した素材の体が与えられる。換言すれば、それは霊的な体である¹²⁾。

それゆえ神化は不完全な個人の生が完成することであり、しかも霊的な体を備えることであるから、天国においても個人の存在が消滅することはない。これに対して大乘仏教では死後に浄土で修行をした人（菩薩と呼ばれる）は、仏になったときに涅槃（ニルヴァーナ）の世界に入る。ニルヴァーナとは本来、炎が消えて滅びたことを意味する。炎が命であるとするれば、ニルヴァーナとは、あらゆる生命活動が消滅した状態であるとも言える。この状態においてはじめて人は、輪廻の苦しみから解脱できると考えられた。その意味では仏教の究極の理想は、個としての存在が消滅した状態であるとも考えられる。

しかし中村元は、「究極の境地であるニルヴァーナは、現実には用いられる語によって定義することのできないものである。しかし道徳的倫理的真理の領域に関することは、精密に述べることができる。究極者に至る道は叙述することができるが、究極者そのものは、叙述されえないのである。究極者そのものは、ただその周辺が叙述されるだけなのである」と語っている。そして究極に至る道とは、「我執を滅することである」と説明している¹³⁾。

それゆえ、一般に解釈されているように「ニルヴァーナは虚無の世界である」と断定することはできないが、自我に対するこだわりを捨て去った状態を指すことには違いない。これに対してキリスト教信仰は自我を捨てるのではなく、主（キリスト）に結ばれて死ぬことである（黙示録14：13）。それでは「主に結ばれる」とはどのような意味であろうか。それはキリストの復活を信じることである。

III 復活の思想

1. 死を滅ぼす信仰

古代のユダヤ教では復活信仰は曖昧であり、せいぜい終わりの日に死者が復活することが信じられていたにすぎない（ダニエル12：2；ヨハネ11：24）。ところがキリスト教では当初からキリストの復活がすでに起こった出来事として宣教されている（使徒2：24；ローマ1：4）。パウロによれば、キリストの復活は死者の復活の初穂である（Iコリント15：20）。つまりキリスト自身が死から復活することにより、人間を死の支配から解放した。しかも復活とはプラトン哲学のように魂だけが生きるということではなく、体の復活を意味する（ヨハネ20：27；Iコリント15：42～49）。従って天国に入る主体は、単なる魂だけではなく、何らかの形で体を備えた個体である。

この復活論は古代教会の神学者たちに継承されている。たとえばユスティノス（2世紀）によれば、もし復活が単に霊的なものであるならば、神は体と魂とを別々に示す必要があった。しかし神はそうせず、イエスの体を甦らせ、命の約束を確認した。またもし魂だけが救われるとイエスが教えたとするれば、ピタゴラスやプラトンの教えと比べてそれを超えた新しいことが何かあるのかと、ユスティノスは問いかける¹⁴⁾。確かに単なる霊の甦りという教えは、何も新しいものを含んでいない。それはせいぜい臨死体験における「光の生命体」と類似したものに

すぎず（臨死体験では光り輝く命を感じさせる人物と出会うと言われている）、復活信仰はその独自性を失って、死後の世界を推測させるような一般的な心理体験に還元されてしまう。しかしそれはキリスト教信仰の死滅を意味する。それでは復活信仰の独自性とは何か。ユスティノスによれば、それはイエスが朽ちないもの（霊）において朽ちないもの（霊）を保つのではなく、朽ちるもの（肉体）を朽ちないもの（霊の体）として聖化したことである。つまりキリスト者は、死後において魂だけの存在になるのではなく、霊において肉体も再び所有するのである。具体的な形象をもたない霊的存在というものはありえない。イエスは体の甦りにおいてそのことを自ら我々に示したのである。

またユスティノスの復活論には旧約の預言に基づいたキリスト論が重要な要素として含まれている。すなわち、キリストは受肉においては謙遜の姿で到来するが（イザヤ53：8-12；ゼカリヤ12：10-12）、終わりの日の再臨においては栄光と威厳の姿で到来する（ダニエル7：9-28；詩編110：1-7）。その日には死者は、善人も悪人も復活して、裁きを受け、前者は永遠の報酬を得るが、後者は体も魂も永遠の火と責め苦に引き渡される¹⁵⁾。つまり初期のキリスト教の終末論によれば、死後の裁きはキリストの再臨の時まで保留され、死者が復活によって再び体を備えることを条件としている。その意味でキリスト教の復活思想とは、肉体は滅んでも靈魂だけは生き残るといふ霊肉二元論とは異なり、完全な命には肉体が備わっているといふ一元論的な生命観を意味している。

ところでパウロは「最後の敵として死が滅ぼされる」と宣言している（Iコリント15：26）。死は人類最後の敵である。どのように科学技術が発達しても人間は死の問題を解決することはできないが、この最後の敵がイエス・キリストによって滅ぼされた。ここでは死というものが人格的に表現されている。あたかも死が一つの実体として生きているかのように受け取ることができる。それはなぜかという、聖書では死は人間の罪の結果であると考えられているからである（ローマ6：23）。罪の結果とはどういうことかという、人間は神から切り離された生活をしているために死ななければならないという意味である。神の住む世界は永遠の世界であり、そこには死というものは存在しない。しかし人間は神から遠く離れた世界に住んでいるので、死を免れることができない。つまり聖書では死というものは本来あってはならないものであると考えられている。そこでキリスト教では命の根源である神にあこがれるという神への渴望が積極的に求められている。つまりラツィンガーが語っているように、神への渴望によって自分の命が永遠に存在することを願うことは是認される¹⁶⁾。それゆえキリスト教の救済論とは、死を運命として受容するというのではなく、死がキリストの復活によって克服されたことを信じることなのである。

これに対して仏教では「生存者（有情）がこの身体を捨てて他の身体に生まれ出るとき、その生存者は渴にたとえられる妄執を素因となすと、われは説こう。けだし、そのときには渴にたとえられる妄執が彼の素因であったからである」と考えられている。つまり人間が輪廻転生の苦しみを受ける原因は、実は自分自身の生への渴望にあるということになる¹⁷⁾。従って生への渴望は否定的に評価されていると言わざるをえない。

また日本人の伝統的な死生観では死は自然の一部である。死は本来あってはならないものではなく、人間が自然に帰るためのプロセスである。もちろんはじめに述べたように、現代社会では死の問題は封じ込められているので、この死生観は徐々に崩れつつあると思われる。しかしいずれにせよ、日本の宗教では死を罪の結果と見なすような考え方はない。これに対して聖書では罪の問題を解決しない限り、死の問題は解決できないと語られている。つまり罪をもったまま死んでしまったのでは、死の力に支配されてしまう。

従って「死を滅ぼす」という言葉は、言い換えると「罪を滅ぼす」ということなのである。ただし人間は自分の罪を滅ぼすことができない。そこでイエス・キリストが十字架において私たちの罪を滅ぼした。ローマ5：8～9では「わたしたちがまだ罪人であったとき、キリストがわたしたちのために死んでくださったことにより、神はわたしたちに対する愛を示されました。それで今や、わたしたちはキリストの血によって義とされたのですから、キリストによって神の怒りから救われるのは、なおさらのことです」と語られている。キリストは私たちのための救いのために自分の命を捧げて、人間の罪を滅ぼした。

ところで16世紀の後半にドイツで出版された『ハイデルベルク信仰問答』第42番では次のように語られている。

問 キリストが私たちのために死んでくださったのなら、どうして私たちも死ななければならないのですか。

答 私たちの死は、自分の罪に対する償いではなく、むしろ罪との死別であり、永遠の命への入り口なのです¹⁸⁾。

キリスト教の死生観とは、死を忘れて、封じ込めるのではなく、また死を運命として受容することでもなく、むしろ死を直視して、そこにひそむ肯定的な力を見出すことである。人間の死はそれだけでは虚無につながっているが、イエスの贖罪の死によって肯定的な力を発揮するのである。それゆえ、人間の死は、永遠の命への入り口となっている。キリストに結ばれた者は、死という入り口を通して、永遠の世界に到達することができる。そしてこの世で不完全であった生が復活により完全な生へと変化する。

このような死の理解は、哲学者 G. W. F. ヘーゲルによっても受け継がれている。ヘーゲルによれば、キリストの死と復活は、神自身の死と復活であり、またキリストの復活は、「死の死」(Tod des Todes) として理解されている¹⁹⁾。「死の死」はマルティン・ルターの神学用語であるが、これはさらに中世の神学者ヨハネス・スコトゥス・エリウゲナの「死の死」(mors mortis) という用語にさかのぼることができる。これは死すべき人間性の死を意味し、有限な人間性の廃棄である。ただしこれは人間性それ自体の廃棄ではなく、むしろ神によって創造された原初の段階(創世2：17)への回帰である。死すべき人間はキリストの死を自らの死として受けとめ、一度死ぬことによって原初の人間性を回復し、固有の神化に到達する。ヘーゲルはこの論理を継承し、彼にとってもキリストの死は単なる神の死ではなく、その死の死、否定の否定なのである。キリストの死はそこで終わるのではなく、その復活が予定されているからである。死は否定的なものであるが、その死をさらに否定することによって、事態は反転する。これは生と死の弁証法であり、死はその極限の深化によって生へと止揚される。弁証法とは元来、ギリシャ哲学(ヘラクレイトス、エレアのゼノン、プラトンなど)に由来し、二つ以上の存在が対立・矛盾しながらも、かえってその対立・矛盾それ自体が変化と発展の原動力となり、やがて両者の和解と一致を生み出すという論理である。すなわち対立・矛盾という否定的な側面の中に肯定的な力が潜在しているということである。それは信仰の世界においては神と人間との対立・矛盾にも当てはまるが、この状態をキリスト教は「罪」と呼んでいる。そしてヘーゲルの和解論では、弁証法は「否定の否定」という運動において展開される。アダムの罪の結果として「死」が、この世に侵入したが(ローマ5：12)、この否定的なものによって人間の生は脅かされている。そしてキリストの十字架の死だけが死の破滅から人間を救い出すことができる。これは単純に否定的なものを否定するというのではなく、死という否定的なものを極

限にまで徹底化し、深めることであり、極限において否定は肯定に転じることになる。

2. 中間状態の問題

キリスト教の終末論では終末の時にすべての人間は神の審判を受けることになっている。従って死者もその時には生前の行いに応じて裁かれ（Ⅱコリント5：10）、死者の中で「命の書」に記されていない者は、火の池に投げ込まれる（黙示録20：12～15）。そしてこれを「第二の死」と呼んでいる。また救いを約束された者も死後「眠り」についていて、終末の時（主の再臨の時）に復活すると語られている（Ⅰテサロニケ4：15～17）。

それでは個人は死後、最後の審判まで裁かれないままに置かれるのか。これを肯定すれば、復活前の「中間状態」(the intermediate state) というものが生じることになるが、プロテスタントの神学ではこれを認める見解が多い。たとえばルターによれば、死者の状態は、夢のない眠りであり、場所と時間を除去されて、意識と感覚がない。死者は復活の日までどこにどのくらいいるのかを知らない。そして人が死後、眠るやいなや、終末の時に目覚める。あたかも30分間しか眠っていないかのように1000年が過ぎ去っている。つまりルターは「わたしはあなたにたに神秘を告げます。わたしたちは皆、眠りにつくわけではありません。わたしたちは皆、今とは異なる状態に変えられます。最後のラッパが鳴るとともに、たちまち、一瞬のうちにです。ラッパが鳴ると、死者は復活して朽ちない者とされ、わたしたちは変えられます」（Ⅰコリント15：51～52）というパウロの言葉を文字通りに解釈して、死者の意識にとって死から復活までは一瞬のうちに起こる事柄であると考えている²⁰⁾。

しかしそれは死者の意識において感じられることであり、客観的には個人の死から終末時の死者の全般的な復活までには中間状態があると考えた方がよい。そしてプロテスタントの神学者モルトマンもルターの見解を基本的に継承して、中間状態を肯定している。ただしモルトマンは死者は文字通り眠っているのではなく、「目覚めていて、完成を目指して突き進んでいる」と語る²¹⁾。

ところがこの見解には問題が残る。それは第一にパウロの「死者の眠り」という表現と矛盾する。また第二に「目覚めていて、完成を目指して突き進んでいる」という状態を想定することは、キリストの贖罪の恵みによって、すでに救済が完成しているというプロテスタント神学の大原則から逸脱するように思われる。

これに対して、ローマ・カトリック教会の教理では復活前の中間状態は否定されている（ただし「煉獄」という中間状態はある）。たとえばベネディクトゥス12世の教書“Benedictus Deus”（1336年）によると、あらゆる者は、個人の死後、直ちに神の審判を受ける。すなわち、すべての聖人、使徒、殉教者、汚れを全くもっていない信者の靈魂は死後直ちに、さらに死亡の時に汚れをもっていたが、死後に浄化された靈魂は必要な浄化を受けた後に、彼らの肉体の復活と公審判（最後の審判）の前であっても、すでに天国にいる。その反対に神の定めによって大罪の状態のままに死んだ靈魂は、死後直ちに地獄に墮ちる²²⁾。つまりカトリックの教理によれば、最後の審判である公審判の前に死後に行われる個人の審判がある。そしてダマスス信経（5世紀）および第11トレド教会会議の決定（7世紀）によれば、最後の審判において人間は今もっているのと同じ肉体をもって、復活させられ、またダマスス信条によれば、各々の功績の報償として永遠の命か、または罪の罰として永遠の苦しみかのどちらかを受けることになる²³⁾。

しかしもし中間状態を認めず、死者の裁きが死後に決定しているならば、最後の審判はほとんど意味のないものになるだろう。つまりキリスト教の根本的な歴史観である終末論は、形骸化してしまう。もっともパウロの終末論をそのまま受け入れることはできない。パウロはまも

なくキリストが再臨するという緊迫した終末論を前提にして、死者は眠るが、まもなく復活するという希望を抱いていた。しかし終末はいつまでも到来せず、そのような終末論をそのまま受け入れることができない以上、「死者は眠る」という観念も象徴的な意味で解釈するほかはない。つまり「眠る」という表現は、死者が何らかの意味で命を有しているが、生者のような活動をせず、永遠の平安の内に存在しているということを意味しているのである。

そこで東方正教会の神学者オリヴィエ・クレマンによれば、この世を去った聖人の靈魂は、個人的に裁きを受けて、楽園(神秘的な眠りとも言われている)にいるが、公審判を待ち受け、まだ完全な幸福の状態にはない²⁴⁾。この見解では終末論が原則にありつつ中間状態として「楽園」、すなわち終末時に天国に入るまでの暫定的な世界が存在している。またパウロの「死者の眠り」という表現も配慮されている。従って、この見解はプロテスタントの神学でも受け入れられるものである。しかし果たして「楽園」という世界が新約聖書で語られているのだろうか。

「楽園」という用語は、ギリシャ語 παράδεισος”(パラダイソス)の訳語である(英語では Paradise)。これは、新約聖書では三回しか使われていない(ルカ23:43; IIコリント12:4; 黙示録2:7)。第二コリント書でパウロは、自分が楽園にまで引き上げられ、人が口にするのを許されない、言い表しえない言葉を耳にしたと語っている。またルカ福音書では十字架上のイエスは、犯罪人に対して「はっきり言うておくが、あなたは今日わたしと一緒に楽園にいる」と語りかけている。

楽園はセプトゥアギンタ(ギリシャ語訳旧約聖書)ではエデンの園を指していたが(創世2:8; 13:10; エゼキエル31:8)、イエスの時代のユダヤ教ではそれは古代ペルシャの用語から借用した観念となっていた。つまり楽園は、終わりの日(復活の日)に先行して、選ばれた死者が住んでいる安息の場所を意味していた。史的イエスが実際にこの用語を使ったかどうかは明確ではないが、わざわざルカがこれをイエスの言葉として使っているのはそれなりの理由があると思われる。ルカ思想では終末論は大きく後退していて、イエスの時代から終末までの間を教会の時代、つまり中間の時代として位置づけている。

ルカのたとえ話「金持ちとラザロ」(16:19~31)では、貧しいラザロは死んで「アブラハムのふところ」に行った。これは天国に移るために選ばれた人々の専用の場所である。これに対して金持ちは「陰府」(ハデス)に行くが、これは最後の審判によって決まる最終的な世界(地獄)の予備的なものとして位置づけられている。つまりルカによれば、復活の日が来るまでは死者は暫定的な世界に入ることになる。天国に行くことが予定されている者は、楽園またはアブラハムのふところと呼ばれている世界に入り、地獄に行くことが予定されている者は、陰府に行くのである。ちなみにルカでは「地獄」という用語は一回だけしか使われていない(12:5)。

ただしルカも二箇所だけでこのような暫定的な世界を示しているだけであるから、これを固定した教理として定める必要はない。ちなみにヨハネ福音書では父の家には住む所がたくさんあって、イエスは弟子たちのために場所を用意していることが述べられている(14:2~3)。つまりヨハネの信仰では終末はすでに実現しているのであり、信徒は死後、キリストの来迎により神の住居に入ることが約束されている。終末のしるしとしてのキリストの再臨は、キリストの復活においてすでに起こっており、信徒は死後、キリストと共に住むことが許されている。従ってルカとヨハネにはこのような相違点があるから、信徒は必ず「楽園」という世界に入ると決めつけることはできない。ただしヨハネの思想でも「終わりの日の復活」がやはり予定されているから(6:39~40)、いずれにしても最終的な体の復活の時までは死者は暫定的な状

態に置かれていると考えられる。それゆえ、この状態が「樂園」あるいは「神の住居」と呼ばれるのである。

3. 煉獄

ほとんどのキリスト教会は、今でも天国と地獄の観念を保持していると思われるが、煉獄の観念をもっているのはカトリック教会だけである。カトリック教会は、個人の死から復活の日までの「死者の眠り」という中間状態を認めなかったが、煉獄という中間状態は認めたのである。これに対してプロテスタント教会は天国と地獄の観念だけを残した。また東方正教会には死者のためのとりなしの祈りはあるが、煉獄という観念はない。フィレンツェ公会議（1439年）には東方正教会の代表も参加して、煉獄についての議論がなされたが、彼らは煉獄の観念を否定した。東方の神学によれば、死後の魂の状態は、聖書や教会の伝承において明確に規定されているのではないから、その問題に関する正統な教理を決めることはできない²⁵⁾。

煉獄 (purgatorium) とは、キリスト教徒の中で大罪なしに小罪だけをもって死去した者が、苦しみを受けながら浄化され、最後の審判を待つとされている暫定的な場所である。ラテン語の purgatorium とは purgare (浄化する) に由来し、浄罪界とも訳す。聖書には煉獄について明示した記述はないが、カトリックの神学者は、マカベア書下12: 41~46における「過ちを犯したために戦死したユダヤ人兵士たちのためのとりなしの祈り」、ルカ福音書16: 19~26における「金持ちが死後に入った陰府」、I コリント書3: 11~15における「火の中をくぐってきた者」などの記事を根拠としている。なお purgatorium という用語が公式に使われるようになったのは、12世紀末からであり、たとえば第1リヨン公会議（1245年）などで使われている。とくにフィレンツェ公会議におけるギリシャ人合同の大勅書（1439年）によれば、「行為または怠りによって犯した罪に対して完全な償いをまだ果たしていないでいた者が、心から痛悔して神の愛の中に死んだならば、死後清めの罰によって浄化されなければならない。生きている信者は、ミサのいけにえ、祈り、施し、その他の信心業によって、彼らを助けることができる」と定められているが²⁶⁾、この記述は煉獄の教理として重視されている。

それではなぜ煉獄の存在が必要であると考えられているのか。その理由は神学者によって異なっている。

第一に完全に清い人間は現実には存在しないから、あらゆる人間は浄化の試練を受けなければ天国に入れないという教育的な理念から生じた考えがある。そして浄化の試練は「火」という象徴言語で表現されている。たとえばアレクサンドリアのオリゲネスは、東方教会の伝統に属するが、彼の『ルカ注解』によれば、人は水と霊のバプテスマの後に火のバプテスマを受けなければならない（ルカ3: 16）。火のバプテスマとは、教育的な懲罰であり、死後の魂が清められるための手段として考えられている²⁷⁾。

第二に弱い平均的なキリスト者の救いのためであるとする考えがある。キリスト教が迫害されていた時代には殉教した者とキリスト教から離れた者とがいた。しかし後者の中には公にはキリストを否定したが、教会に復帰することを望んでいた者が多くいた。ただし彼らはそのままでは天国に入ることができないので、死後何らかの方法で浄化されねばならないと考えられた²⁸⁾。

第三に小罪を犯したキリスト者は、死後に地獄に行く必要はないが、それよりも軽い刑罰は受けねばならないという考えがある。西方教会の神学者アウグスティヌスによれば、死後には地獄に墮ちる者のための永遠の火（マタイ5: 22; 13: 42）と浄罪の火がある。後者は極度の苦痛をもたらす。これは一時的でありながら、一種の地獄であり、万人の審判まで続くのであ

る。アウグスティヌスはオリゲネスと異なって、浄罪の火を受ける者は、少数の罪人であると考えている²⁹⁾。

それでは以上の三つの内でカトリック教会はどの考えを採用しているのだろうか。カトリックの考えを明確に指摘することは、非常にむづかしい。おそらく第一と第三の考えを融合したようなものではなかろうか。つまり現実には罪を犯さないキリスト者はほとんどいないから、死後の懲罰と教育のために浄化の火を受けなければならないという考えであると思われる。そして煉獄の教理は、罪と罰の観念を明確にすることによって、すなわち死後にも裁きがあるということを信徒に示すことによって、一定の道徳的な教育に貢献してきた。ちなみに仏教の輪廻の思想も民衆に対する道徳的な教化に寄与してきたと言われている。

ただし煉獄の教理が成立するためには、二つの基本的な前提が必要であり、プロテスタント教会はいずれの前提も否定したのである。すなわち、第一に死者の靈魂は、終わりの日の復活まで眠っているのではなく、あらゆる靈魂は、個人の死後、直ちに裁かれるという前提である。パウロが語っている「死者の眠り」のような中間状態を否定するという前提がなければならない。すでに論述したように、私は聖書の信仰に基づいて中間状態を肯定する。

第二に罪を犯した者が悔い改めても、神はその者を無条件で赦すことはないという前提である。つまり教会が神と信徒の間に介在していて、個別の罪に相当する罰(償い)を信徒に与えることができ、信徒が償いを完全に果たすまでは神に赦されることがないという前提である。

具体的にはカトリックの教理では「ゆるしの秘蹟」という典礼が定められていて、小罪を犯した者は、この秘蹟(サクラメント)を受けなければ、天国に入ることは許されない。「ゆるし」(paenitentia)とは以前は「改悛」または「告解」と呼ばれていたが、そこには「痛悔」(contritio)「罪の告白」「償い」(satisfactio)「罪の赦し」という複雑なプロセスがある(1551年トレント公会議第14総会の決定)³⁰⁾。痛悔とは罪を犯した者の魂の悲しみであり、将来再び罪を犯さないという決心をもって、犯した罪を忌み嫌うことである。また罪の告白は、司祭に対して行われ、個々の罪に基づいて司祭は、告白者に罪の償いを要求する。つまり罪は赦されても、罰としての償いは残るのである。なぜならば、カトリックの神学では、罪とは原則として神の律法に対する違反であり、その違反には刑罰が伴うからである。それは具体的には祈り、施し、断食、喜捨、巡礼などのわざであるが、それらが生前に完了しなかった場合には、死後にも継続する。従って煉獄は生前の償いを完全に果たすための場所となった。

これに対してプロテスタント教会は、「ゆるし」をサクラメントとして認めないので、煉獄という場所を必要としない。罪を犯した信徒は、教会に赦しを願うのではなく、直接神に赦しを願うことができると考えられているからである。パウロ・ティリッヒの解釈によれば、宗教改革者にとって罪とは、不信仰または神からの分離であり、罪の廃棄のためには根本的な行為である完全な回心と神との再結合が必要である³¹⁾。従って、悔い改めとは、死後における神の刑罰を免れるための客観的な体系ではなく、神との人格的な関係を回復することである。すなわち、キリストの贖いと復活を永遠の命に至る道として信じることである。

そしてプロテスタントの神学では人間の罪が赦されるためには、善行やわざとしての償いによるのではなく、「信仰のみによる」(sola fide)。つまり神自身の赦しを受容するのみで十分であり、またそれ以外に方法はない。なぜならば、それ以外の方法を試みることは、結局キリストの贖罪の恵みをないがしろにすることになるからである(ローマ5:1~9; ガラテヤ2:16, 21)。罪人のために流されたキリストの尊い血は、無益なものになってしまう。

ただし私見によれば、神の赦しを受容するということは、実際にはそれほど容易なことではない。というのも、誰も自分の正しい行いを認めて欲しいという気持ちをもっているからで

ある。従って自分自身の内には何の正しさもなく、誇るべきものもないということを素直に認識することはむづかしい。よって神の赦しを受容するだけで十分であるという救済論は、ずいぶん簡単で大衆的な次元のもののように誤解されているが、実は非常に厳しい信仰的な態度を前提にしているのである。なるほど一時的な感動で神の赦しを受容することはできるだろう。しかし毎日、そのような素直で謙虚な心をつまでも保ち続けることは、決して容易なことではない。そのためにはもちろん人間の努力では不可能であり、聖霊の浄化が必要である。聖霊の働きによらなければ、誰も「イエスは主である」と告白することはできないからである（Iコリント12：3）。しかし聖霊の働きを受けるためには、日々の生活において規則正しい信仰的な訓練が求められるのである。その意味でキリスト者の復活とは、死後に突然生じる現象ではなく、今の自分が日々新たに造り変えられることなのである（IIコリント4：16）。

4. 地獄 (infernus)

死後の世界に地獄という場所は果たしてあるのだろうか。カトリックの神学では、すでに紹介したように、大罪の状態のままに死んだ靈魂は、直ちに地獄に入るから、死後の刑罰として地獄という世界が予定されていることになる。

そして新約聖書でもたしかに地獄を意味する「ゲエナ」(γεεννα) という用語が使われているが、それは新約聖書全体では12回しか登場しない（ただし地獄を意味する言葉は、ほかにも使われているが、それでも頻度としては少ない）。またルカ福音書では地獄という用語は一回だけ使用され、しかもヨハネ福音書、パウロの手紙、ヨハネの手紙では全く使用されていないことも注目に値する。そして地獄に関する具体的な描写は乏しく、せいぜい「地獄では蛆が尽きることも、火が消えることもない」(マルコ9：48) というような簡単な説明があるにすぎない。従って、新約聖書において「地獄」という観念は重要な位置を占めていないのではなからうか。

さらに共観福音書において登場する「地獄」は形而上学的な実在としては考えられない。たとえばイエスは地獄について次のように語っている。

しかし、わたしは言うておく。兄弟に腹を立てる者はだれでも裁きを受ける。兄弟に「ばか」と言う者は、最高法院に引き渡され、「愚か者」と言う者は、火の地獄に投げ込まれる」(マタイ5：22)。

もし片方の目があなたをつまづかせるなら、えぐり出して捨ててしまいなさい。両方の目がそろったまま火の地獄に投げ込まれるよりは、一つの目になっても命にあずかる方がよい(同18：9)。

ここでは地獄は形而上学的な真理として語られているのではなく、弟子や民衆に神の国を理解させるための便宜上の手段として、つまり仏教的な言葉を使えば、「方便」として語られているにすぎない。つまり一番目の「地獄」は同胞に悪い感情を抱くことが、その人を殺すのと同じように罪になるということを強調するために、また二番目の「地獄」は教会の指導者たちが信徒の信仰をつまづかせないように警告するために使用されている。

ただしイエスは、「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」(同10：28)とも語っている。これは神が地獄で人間の魂を滅ぼしてしまう恐ろしい方であることを意味しているのだろうか。しかし前後のコンテクストを読めば、やはりそのようには解釈できない。「体は殺しても、魂を殺すことのできない者ども」とは教会の迫害者もしくはその背後にいる悪魔であるが、もしも

神のみを畏れ敬うならば、それらの力は恐れるに足りないという励ましの意味に解釈すべきであろう。

そして新約聖書における救済論の基本的なテーマは、死後に天国に入るのか地獄に墮ちるのかという場所の問題ではなく、神との交わりによって永遠の命を得ることができるかどうかという魂の状態の問題である。そしてこの思想は、人間の自由を前提にしている。人間は神の愛を受容するのかそれとも拒絶するのかという自由を与えられている。従ってクレマンが述べているように、神の愛は神から離れているものには苦しみであり、神に結びついているものには無上の喜びである³²⁾。その意味では地獄はこの世に存在しており、死後もその状態が続くのである。

このような救済論は、オリゲネスの思想にも認められる。彼によれば、あらゆる罪人は、自分自身の火を燃え上がらせ、我々自身の悪徳がその燃料を形成している。換言すれば、悪人に対する真の罰は、彼ら自身の内的な苦痛、つまり最高の善である神からの分離という感覚の内にある。しかもオリゲネスは、地獄の罰にも終わりがあると語っている。なぜならば、彼はすべての者（悪魔も含めて）が最終的には神に服従すると考えているからである。ただし神は被造物の自主性を尊重して、力や必然性によってではなく、訓練と教育によってそれを実現する。その意味で神の罰は、医療的な目的をもっており、その目的が完了するときには、神の罰も終了すると考えられている³³⁾。従ってオリゲネスの見解に従えば、終わりの日における永遠の刑罰という表現は、文字通りの観念ではなく、一種の方便であるということになる。

ところでここで仏教における地獄の観念について言及したい。仏教の地獄を理解するために最も重要なことは、それが方便としての要素を含んでいて、しかも輪廻の思想の一環として論じられているということである。ただし輪廻の思想を正しく理解することは容易なことではない。というのはそれは二つの側面から構成されていて、しかも一般の仏教の解説書では二つの側面が区別されずに説明されているからである。

まず第一の側面は「業報輪廻」の思想であり、それによれば、人はこの世でなした善もしくは悪の行為に応じて、来世において幸福な、もしくは不幸な状態に生まれる。この過程にはキリスト教のように終末というものがなく、人は六道の枠の中で未来永劫、巡り続ける。しかも仏教学者梶山雄一の学説によれば、キリスト教などの一神教の世界と異なって、インド人をはじめ仏教圏の諸民族は、絶対的な創造者にして救済者としての唯一の神・恩寵の神をもたなかったから、業報輪廻の思想には救いがなかったのである³⁴⁾。それゆえ法然、親鸞などによって専修念仏が説かれるようになるまでは、日本の民衆にとって浄土の世界ははるかに遠いものであった。そこで在家の信者に対してはとりあえず地獄などの悪い世界に墜ちないように、つまりせめてもう一度人間界に生まれることができるように、善行を積むことが教えられたのである。もちろんこれはあくまで輪廻の枠に留まっていることを前提とした教えなのである。

第二の側面は第一のそれよりも高度な思想であり、人間存在そのものを嫌悪し、再び輪廻しないようにすることを最高目標とするものである。これは「因縁生起」の思想と呼ばれているが、「因縁」の「因」は直接の原因であり、「縁」は与えられた条件または間接の原因である。仏教にはキリスト教のような創造論がないので、この世の存在や現象のすべてを因果関係で説明しようとしたのである。すなわち、これらすべては因と縁から成り立っているため、因も縁もないところからは何もかも生じないと考えられている³⁵⁾。これを輪廻の思想に当てはめると、人間の生死は過去世・現世・未来世という三世にわたって、十二の因縁のつながりで成り立っている（十二因縁の教え）。つまり人間は過去の原因のために現在生まれ、しかもその現在の生の中で未来世に生まれる原因を作りながら生きているので、再び結果として未来世に

生まれ、また死ぬということを永遠に繰り返すことになる。そこで生と死の循環の根本原因を追及し、その根本原因を消滅させれば、結果としての輪廻も消滅するはずである³⁶⁾。そして輪廻の消滅を「解脱」と呼んでいる。

それでは根本原因とは一体何か。仏教の教えによれば、人生は生・老・病・死という四つの苦しみに支配されている。この世の生は必ず終わるのであるから、この世で自分の心を満足させることは不可能なのであるが、普通の人間はそのことに気づかず、この世の快樂だけに心を奪われている。あるいはこの世で幸福がかなえられないならば、来世でそれがかなえられることを願う。しかし来世も現世の因縁によって生じたものであるから、同じ苦しみが続く。つまり人は、自分の生に執着すればするほど、その人の苦しみも増し加わるのである。従って、簡単に言えば、人間は苦しみの原因を自ら作り出しているのであり、そのことに気づかない限り、輪廻の苦しみから解放されることはない。このようなわけで、もう一度この世に生まれてきたいという誤った認識が因縁の根本原因になっていると考えられている。

ところで天台宗の僧侶源信（942～1017）は、『往生要集』において六道の世界と浄土の世界を体系的に論述しているが、とくに地獄の世界について最も詳しく説明している。それはなぜかというと、最初に輪廻の世界（とくに地獄）がいかに恐ろしく苦しい世界であるかを強調することによって、読者がこの世の生への執着を断ち切れるように意図したためであると言われる。その意味では仏教（浄土教）における地獄の観念は、信者の教育を目的とした方便であり、最終目標はあくまで、「厭離穢土」（六道という汚れた世界を厭い離れること）および「欣求浄土」（極楽浄土に生まれることを願い求めること）の心を読者に抱かせて、一人でも多くの人が極楽に生まれることなのである。

『往生要集』では地獄は八大熱地獄と八大寒地獄に分かれるが、後者の内容はほとんど説明されていない。前者は等活地獄、黒繩地獄、衆合地獄、叫喚地獄、大叫喚地獄、焦熱地獄、大焦熱地獄、阿鼻地獄（無間地獄）に分かれ、それぞれに付属の「小地獄」がある。各々の内容を考察する余裕はないが、死者が地獄に堕ちた原因の説明がここでは重要なポイントとなる。

その説明としては二種類あり、一つは上に述べた業報輪廻の思想である。つまりそれぞれの悪い行いの報いとして地獄の刑罰が課せられるのである。これは一般の信者に対する教訓としてわかりやすく語られたものであろう。

もう一つは、悪い行いの報いというよりもむしろ死者の誤った認識（煩惱）が自分自身を苦しめ、それが地獄の刑罰となっているという思想である。これは私見によれば、十二因縁の教えに基づくものであろう。たとえば、衆合地獄では獄卒は罪人を捕まえて、刀のような鋭い葉が茂った林の中に置く。罪人が木の上を見ると、美女がいるので、罪人は彼女を求めて木に登るが、鋭い刃が全身を切り裂く。苦痛をこらえてようやく登り終えると、美女はいつの間にか地上に降りてきている。そこで罪人は欲情を燃やして木を降りるが、刀のような葉によってまた全身を切り裂かれる。そうすると美女はまた木の上に登っている。そしてこのような愚劣な動きを果てしなく繰り返すのであるが、その原因は、罪人の邪淫の心にある³⁷⁾。つまり人間の欲望は決して満足することがないが、それに気づかず、あくまで欲望を追求するならば、欲望という鋭い刃が自分自身を切り裂くのである。従って罪人を苦しめているのは、閻魔大王や獄卒ではなく、実は自分自身の迷妄の心なのである。

ところでこのような地獄の観念は、キリスト教のそれに通じるところがある。なるほど新約聖書は終末論に基づいているから、それぞれの行いに応じて最後の審判が下されるということが記されている（マタイ16：27；黙示録22：12）。この思想は、死後における公正な裁きを保持して道徳的な観念を損なわないためには必要なものである。しかし他方でもしも地獄の観念

が道徳的な次元のものだけであるならば、「神は愛である」というキリスト教の救済論は、有名無実なものになってしまう。なぜならば誰しも自分の行いによって裁かれるならば、地獄行きを免れる者は一人もいないからである（ローマ3：23）。従ってオリゲネスの言葉にあったように、地獄とはむしろ彼ら自身の内的な苦痛、つまり最高の善である神からの分離という感覚であると言えよう。つまり神はキリストの贖罪によってすべての者のための救いを啓示したが、同時に神は人間の自由を無条件に尊重し、その恵みを受容するかどうかの自由を与えている。それゆえ、神の愛を拒絶する者は、自らの意志と責任により地獄と呼ばれる状態へと入らざるをえない。ただし『往生要集』から学んでわかったように、地獄という状態は、一つの客観的な実在であるというよりはむしろ人がその心の状態によって作り出す映像であると考えられる。

IV むすび

日本の民族宗教では死後の世界は、おおむね曖昧であるかまたは陰鬱なものである。平安時代の後期から発展した仏教の浄土思想は、少なくとも民衆の水準において十分に受容されたわけではない。そのために日本では死や死後の世界について語ることを避ける文化が形成されてきた。

これに対してキリスト教は、死というものを宣教の本質として語る宗教である。原始キリスト教の時代から教会は、イエス・キリストが十字架の出来事において死の問題と戦い、死を克服したことを宣教してきた。つまり、復活節の出来事がキリスト教信仰の基礎である。従って、キリスト教の死後の世界は、復活の信仰（体の復活）を本質としていて、それが他宗教との基本的な相違点となっている。

さらにキリスト教の復活信仰は、独特の神観念に基づいている。すなわち、神が唯一の命の根源であり、人間は神との交わりを回復することによってはじめて復活させられ、永遠の命を与えられるのである。その意味では人間の靈魂が固有の力によって死後も生存するという靈魂不滅の信仰と明確に区別される。それゆえ、キリスト教における天国や地獄の観念を正しく理解するためには、神との交わりという視点から見直さなければならない。

最後に復活信仰は、キリストの再臨と最後の審判という終末論を捨象して語ることができなない。すなわち、仏教の輪廻の思想のように未来永劫にわたって有情が生死を繰り返すのではなく、歴史には終末があって、そのときにはこの世界全体が消滅し、神の国だけが永遠に残ると考えられている。ただし最後の審判によって決定される地獄の世界は、単なる道徳的な次元によってのみではなく、救済論的な次元によっても考察されなければならない。我々はそのことを仏教の「因縁生起」の思想から学ぶことができる。

注

- 1) 保阪正康『安楽死と尊厳死』講談社現代新書、1993年、113ページ。
- 2) 同書、124ページ。
- 3) フィリップ・アリエス『死と歴史』伊藤晃・成瀬駒男訳、みすず書房、1983年、71ページ。
- 4) カール・ベッカー『死の体験』法蔵館、1992年、13ページ。
- 5) 同書、53ページ。
- 6) Ratzinger, Joseph, *Eschatology: Death and Eternal Life* (Tr. by M. Waldstein), Washington, D. C. : The Catholic Univ. of America Press, 1988, pp. 195, 199.

- 7) Moltmann, Jürgen, *Is There Life after Death?*, Milwaukee: Marquette Univ. Press, 1998, p. 3.
- 8) 花山勝友『輪廻と解脱』講談社現代新書、1989年、69ページ。
- 9) 同書、73ページ。
- 10) 中村元『原始仏教の思想』I (中村元選集第15巻) 春秋社、1993年、972～973ページ。
- 11) Ratzinger, Joseph, *op. cit.*, p. 234.
- 12) Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, 5. ed., London: A&C Black, 1968, p. 471.
- 13) 中村元、前掲書、881ページ。
- 14) Roberts, A. and Donaldson, J. (ed.), *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885, pp. 298～299.
- 15) Kelly, J. N. D., *op. cit.*, pp. 464～465.
- 16) Ratzinger, Joseph, *op. cit.*, p. 93.
- 17) 中村元、前掲書、662ページ。
- 18) 『ハイデルベルク信仰問答』吉田隆訳、新教出版社、1997年、39～40ページ。
- 19) Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Philosophie der Religion*, Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 291.
- 20) Moltmann, Jürgen, *op. cit.*, pp. 47～48.
- 21) *Ibid.*, pp. 49, 52～56.
- 22) H. デンツィンガー編『カトリック教会文書資料集』浜寛五郎訳、エンデルレ書店、1992年、216ページ (1000～1002番)。
- 23) 同書、17ページ (72番)、124ページ (540番)。
- 24) オリヴィエ・クレマン『東方正教会』冷牟田修二・白石治朗訳、白水社、1977年、90～91ページ。
- 25) Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, vol. 2, Chicago and London: The Univ. of Chicago Press, 1974, pp. 280～281.
- 26) H. デンツィンガー編、前掲書、243ページ (1304番)。
- 27) ジャック・ル・ゴッフ『煉獄の誕生』渡辺香根夫・内田洋訳、法政大学出版局、1988年、83～85ページ。
- 28) Ratzinger, Joseph, *op. cit.*, p. 224.
- 29) ジャック・ル・ゴッフ、前掲書、106ページ。
- 30) H. デンツィンガー編、前掲書、293～298ページ (1673～1693番)。
- 31) パウル・ティリッヒ『キリスト教思想史』I、大木英夫・清水正訳、白水社、1997年、329～355ページ。
- 32) オリヴィエ・クレマン、前掲書、90～91ページ。
- 33) Kelly, J. N. D., *op. cit.*, pp. 473～474.
- 34) 梶山雄一『輪廻の思想』人文書院、1989年、27ページ。同『般若経』中公新書、1976年、171ページ。
- 35) 花山勝友、前掲書、27ページ。
- 36) 同書、38ページ。
- 37) 速水侑『地獄と極楽』吉川弘文館、1998年、29ページ。

(原稿受理2000年9月20日)