

死と永遠

松 田 央

Summary

The Death and the Eternity

MATSUDA Hiroshi

We must confirm the idea about the mystery (Mysterium) of human death so that it may be a theme on the research of systematic theology. Through this confirmation the problem of the death can hold theological inherent field which can never be reduced to any materialistic explanation.

However we must not begin with the thought of the immortality of the soul on Christian theology. We must understand the death as the end (das Ende) and define the human being as "the being to the death" according to Heidegger's methodology.

And next it is necessary to explicate the conception of the time by theological exactitude. We must distinguish Christian conception of the time from cultural conception of the time. Namely "the eternity" is not the negation of the presence or time but the consummation of the time on the future (eschaton).

I 基本的考察

1. 神秘としての死

人間は有史以来、死に関する考察を続けてきた。その動機は言うまでもなく、死への恐怖や不安から生じたものであろう。しかしそのような考察は果たして有益なものと言えるのだろうか。またそもそも死の問題は神学や哲学の対象となりうるのだろうか。フィリップ・アリエスの研究に見られるように、古代から現代に至る死の文化の変遷を考察することは可能であろう。また有名な神学者や哲学者が個人的に、あるいはキリスト教会が組織として死をどのように考えてきたのかを調べることも困難なことではない。しかしそれらはいずれも文化史、思想史（哲学史）、教理史の研究であり、組織神学の研究ではない。

組織神学の目的は、原始教会の時代から伝承されているキリストの福音を忠実にしかも現代の言葉によって世の人々に宣教することであり、またそのための方法論を構築することである。従ってここではキリストの福音を人間の死という視点から告知するためにまず死の神学的考察の有益性を論証し、そこからさらに基礎的な方法論の構築を試みたい。

まず前提となる命題として死が一つの「神秘」(ein *Mysterium*) であることが了解されていなければならない。これは現代の多くの日本人が教えられていない重要な観念である。今日の社会では唯物論的な価値観・人生観が優勢であるから、生物の死は神秘ではなく、自然の普遍的な法則であり、人間も生物として当然、それに従わなければならないと考えられている。自然科学の見方からすれば、人間は有機的な物質から構成されていて、人間の死は、その構成要素が解体、分解することを意味するにすぎない。精神や魂のような非物質的な要素は実在せず、それらは所詮、脳や神経の生理的な機能の産物にすぎない。従って科学的に啓蒙された教養人は、人間の死において「神秘」を見いださず、自然の法則のみを認める。宗教家や哲学者が語る死の「神秘」とは実は、生の欲求の裏返し、すなわち死への本能的な恐れにすぎず、これはすべての動物に共通する恐れである。それゆえ魂の不死や死後の世界は、民衆の本能的な恐れを緩和するために宗教家が發明した幻想にすぎないというわけである。

もちろん唯物論的な価値観に立っても一つの人生観を形成することは可能である。しかしそれは死の問題を捨象したきわめて狭い範囲の事柄、つまり個人の誕生から死までの範囲に限定される。死の問題はせいぜい臨終において死の恐怖をいかに抑制しようのかという心理学的なものに留まっている。

ところでこのような唯物論的な人生観・人間論は、啓蒙思想以降のものではなく、すでに古代ギリシアの哲学者エピクロス（前341頃－270頃）の思想に認められる。彼は原子論的な唯物論を唱え、神々、死、死後の運命などに関する「迷信」と思われる事柄や恐怖から脱出し、乱されない心境 (*ataraxia*) を保持して、明朗に生きることを試みた。彼によれば、死は結局、身体と精神を組成する原子が分離、分散することであるから、生ける者にとって死はまだ存在しない。つまり死を経験することはできない。そして死が実際に訪れたとき、我々はもはや存

在しないから、やはり死を経験することはできない。そこで死を経験することができない以上、死を恐れることは愚かであり、死を考えることは無益であるというわけである。今日の日本人の大半は、「この世がすべて」「死んだら、おしまい」という人生観を持っていると言われているが、これはエピクロスの学説に酷似している。

しかし仮に死において自分という存在がすべて消滅すると割り切って考えたとしても、それによって死への恐れや不安は解消されるだろうか。むしろ普通の人間は自分という存在が永久に滅びることを嫌悪し、それを承認したくないのではなかろうか。なぜなら普通の人間にとって家族、財産、社会的地位、快樂などをすべて失うことは、つらいことであり、耐え難いことであるからである。それではもしそれらの事柄に関して一切の執着を捨てることができれば、どうであろうか。しかしもしそうなれば、自分に何の価値も意味も見いだせなくなるだろう。生きる喜びと充実感は失われ、虚無感におそわれる。いずれにしても、唯物論的な死生観で割り切れるほど人間存在は合理的にできているわけではない。

また「この世がすべて」という人生観に立つ人にとって、死後の世界を想定して生きることは、厭世的で消極的な人生観であると受け取られる。しかし死後の世界を考えることは、むしろ人生に目標を立てて意欲的に生きることに役立つのである。たとえば聖書では死者は生前の行いに応じて裁かれると記されている（ヨハネ5：29；Iペトロ1：17；黙示録22：12）。この世で善や愛を行っても正しく評価されるとは限らない。また悪人が必ず正当に裁かれるとは限らない。しかし死後に神の公正な審判があることを信じるならば、人生の虚無感を克服して、誠実に生きることができる。

ところで自然科学的・唯物論的な死生観に対して現代の神学者エーミール・ブルンナーは次のように批判している。

しかしこのように語る人間が、それでも死が何か神秘（Geheimnis）に満ちたもの、限界現象であるという感情から自由になれないのは、なぜだろうか。その彼に向いた側面は知ることができるが、彼に顔を背けた他の側面は彼を深く動揺させる。どこから不安、死の神秘についての予感が来るのであろうか¹⁾。

エピクロスが指摘するまでもなく、この世に生きている我々は死それ自体を知らない。しかし他者の死を通して我々はその背後に何か隠された世界、つまり神秘が控えているのではないかと予感するのである。つまり我々が死を嫌うのは、単に自分という存在が消滅するという恐れだけではなく、死後に待ちかまえている不気味な神秘への不安（通常それは無意識の内にある）に起因すると考えられる。しかもこの不気味な神秘への不安は非合理的なものであるがゆえに、合理的な説明でそれを打ち消すことができない。

さらにブルンナーは、人間の生と死が動物のそれとは全く異なっていることを強調している。すなわち、人間のみが精神を持ち、精神的目標に従い、精神的価値を認識し実現し、また人間のみが文化を作り、真理と善を追求する。そして人間存在だけが「死への存在」であると

いうわけである²⁾。動物も死を恐れるが、それは科学者が説明しているような本能的な衝動から生じるものである。これに対して人間も本能的な衝動を持っているが、死への不安はそれだけでは説明できない。ブルンナーによれば、人間だけが自分の死の到来を知っていて、死を先取りすることができる。自分の死の運命を避けられないという知識は、影のように全人生にまわりついてくるというわけである。つまり私見によれば、人間は将来における死の到来だけではなく、それに影響された現在の生の不確実さと脆弱さに不安を覚えるのである。死の先取りにより現在の生活がすでに脅かされているのである。

唯物論者は自然科学によって死を理解していると考え、「死の神秘」は迷妄にすぎないと批判する。しかしブルンナーが反論しているように、自然科学の真理がすべてであるとする唯物論こそが迷信である。自然科学の知識はもちろん正しい。しかしそれは真理の一部にすぎず、神、命、死というような真理はそれに含まれない。それらの真理を解明するのは、形而上学固有の使命である。

2. 靈魂の不滅と輪廻

古代から現代に至るまで全世界において死後の生存の思想は存続してきた。その中で最も普遍的なものは、おそらく靈魂不滅の思想であろう。これは原始的なアニミズムから洗練された哲学の観念論まで千差万別の形式において表現されている。

たとえば哲学者プラトンは、『パイドン』において魂の不死が何であるかを示すという方法によってソクラテスの死を記述した。プラトンにとって死とは、魂の肉体からの離脱である (64c)。生者は死者から生まれ、死者の魂は存続する (71d, 72)。生者は死者になり、死者は生者になる。つまり生と死は正反対のものではなく、一つの世界の裏表である。プラトンはここで「生まれ変わり」(reincarnation)の教えを示唆している。魂は生まれたものではなく、初めからあったものであるから、決して死なない。それは神的で、不死で、英知的で、単一の形を持ち、分解することなく、つねに不変で、自己同一である (80b)。それゆえ死後の命は生前の命の存続であり、死によって魂は真に自由となる。特に哲学によって十分に身を清めた人たちは、死後全く肉体なしに生き、他の人たちよりもいっそう美しい住家に暮らす (114c)。そしてソクラテスはそのことを確信して自殺したというわけである。

プラトンの死生観はキリスト教にも深く影響を及ぼしたが、ブルンナーの解釈によれば、それは元来のキリスト教的人間論と結びつかない³⁾。プラトン哲学では死の問題は、死が人格としての人間には深く関係しないという仕方で解決される。肉体は死ぬが、魂は不死であるという霊肉二元論となっている。つまり人間の内部には死によっても破壊されない靈魂という人格があり、死は不死の靈魂に手出しができない。これに対して新約聖書を基礎とするとするキリスト教思想には霊肉二元論はない。つまり肉体から自立して魂だけが生き続けるということは認めていない。人間は神の前で統一した存在であり、そのような存在として責任を負わなければならない。

ところで「生まれ変わり」の信仰が民衆の日常生活にまで浸透した国は、おそらくインドで

あろう。すなわち「輪廻」(samsara)の信仰であり、人間は生まれ老い死ぬことの過程を無限に繰り返すことになる。この信仰は古代インドの宗教であるバラモン教の「ウパニシャッド」(『ヴェーダ聖典』の最後の部分)に由来し、それによれば、人間は生きている間に行った「業」によって、来世において再び生まれ、それを永遠に繰り返す。それはなぜかと言うと、各個人の本体であるアートマン(我または靈魂)は、不滅であり、宇宙の根本真理であるブラフマン(梵天)と同一にして不異である。しかしながらその真理に対する無知のために、人間は各自の「業」によって無限に輪廻を繰り返すというわけである⁴⁾。

これに対して仏教は実体としてのアートマン(我)の存在を否定し、人間の迷妄の原因は、非存在のアートマンを実体と見なし、それに囚われているところにあると教える。いわゆる「無我」の教えである。もしもバラモン教やギリシア哲学のように肉体とは区別されたアートマンや靈魂を認めるならば、一人の人間存在がいくつかの部分で構成されているということになる。しかし人間を各々の部分に分けてみても、どこにも個人としての実体は認められない。靈魂が具体的に実体として認識されるのではないというわけである。このように一人の人間存在を部分的に分けず、一個の全体として見るという考えは、キリスト教の人間論と共通している。

そして仏教では個人の各部分に囚われること、つまり我執というものを否定する。それによって真の自己(人間が人間として生きるということ)に目覚めることを目指すのである。しかしながら仏教はアートマンの存在を否定したにもかかわらず、輪廻転生の思想を説くに至った。なぜならそれはインド社会に広く浸透していて、それを否定したならば、仏教の布教はほとんど不可能と思われたからである。

すなわち、仏教学者中村元によれば、仏教の指導者は、民衆に善を行わせるための方便として輪廻を説いていた。「来世を信じない者は、悪を行う」という教えである⁵⁾。民衆にとっては因果応報の論理に基づく輪廻の教えの方が、無我の教えよりも平易で受け入れやすかったからであろう。そして輪廻の世界には三界と呼ばれる世界(無色界、色界、欲界)がある。無色界は高度な精神(禪定)の世界であり、色界は情欲と貪欲を離れた世界であり、また欲界は欲を離れられない世界、つまり最も次元の低い世界で、六道と呼ばれている。六道とは、地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天上を指す。人間は生前の心の状態と行いに応じて死後に行く世界が決定される。普通の人間は六道の車輪から逃れられない。最悪の場合には地獄に行く。しかしそこには年限があり、再び輪廻を繰り返す。反対に高度な精神に到達した人は、無色界に入るが、そこにもやはり年限があり、また輪廻を繰り返す。インドの神々も輪廻の循環を免れることはできないとされた。

ところが無我の教えと輪廻の教えの結合は、どうしても木に竹を接いだような感じを与える。輪廻説を受け入れた以上、輪廻する主体があるはずである。しかし無我説を維持する限り、肉体とは別個の靈魂のようなものは認められない。従って輪廻説は無我説と矛盾し、一致しがたいものとなるはずである。そこで輪廻説と無我説の調停のために仏教の指導者は、アートマンとは異なるがそれと類似した輪廻の主体を想定した⁶⁾。そしてこの主体が何であるかについて非常に難解な議論が展開されてきたのである。たとえば人間の識(意識・心)をアートマン

や靈魂から区別し、人間が死んでも識は生き続け、生まれ変わりの原因になると考えた。

いずれにせよ仏教では輪廻の世界は、迷妄に基づく悲惨なものであり、そこから脱出することが必要なのである。ブッダは無限の輪廻において修行を積み重ね、最終的に輪廻から解脱したということになる。その境地をニルヴァーナ（涅槃）と呼んでいる。これは簡単に言えば、我執を離れ、安らぎに帰することである。ニルヴァーナというと、普通の人間では到達できないような崇高な境地のように思われるが、中村元の解釈に従えば、我々は根底においてはすでに安らぎの中にある。ただしそれに気づいていないだけなのであるということになる⁷⁾。

このように仏教では輪廻転生の世界に救いはない。真の救いはそこからの超越、つまり生まれ変わらないようにすることなのである。

II 終末としての死

1. 死へと向かう存在

西方教会（カトリック、プロテスタント）と西洋哲学の伝統はプラトン哲学の影響を受けている。そこで人間存在を本質的な部分（不死の部分）と非本質的な部分（死ぬべき部分）に分けて、それによって死という自然の法則から自由になろうとする試みがなされてきた。しかしそのような試みとは全く異なる視点から死を考察している哲学者がいる。それはマルティン・ハイデッガーである。ブルナーは死の問題に取り組んだ哲学者の中でハイデッガーの研究業績を最も高く評価している。

彼（ハイデッガー）のみが死を単に生の終わりにとらえるのではなく、人間の全生活を前もって知られている死によってしづけられたもの、つまり「死へと向かう存在」として見る。それ以前にはいかなる哲学者も気づかず認めなかったものである⁸⁾。

ハイデッガーによれば、人生には始めと終わりがある。死とはこの世界の内にあることの終わり、つまり「終末」(das Ende) である⁹⁾。人間の死を終末として理解することは、一見当然のことに思われるが、実はそうではない。そのような理解は、プラトン哲学にも仏教にもまた日本の社会通念にも認められない。プラトン哲学や仏教では生まれ変わりの思想があるから、世界の歴史にも個人の人生にも終末という観念がない。つまり歴史と人生は無限に繰り返される。そして仏教のニルヴァーナの境地は、そのような時間の循環からの超越であるから、時間を超越した世界であり、無時間的な世界である。従ってやはり終末という観念はない。終末論は本来、キリスト教の時間概念から生じるものである。すなわち聖書では世界の始めと終わりが明確に語られている（創世1:1；Ⅱペトロ3:12-13；黙示録21:1-6）。ハイデッガーはキリスト教信仰を持っていなかったと言われているが、少なくとも時間の概念に関する限りキリスト教的な観念を用いていると言える。

また日本の社会通念は「死んだらおしまい」という考えであるが、それは人生の終末を明確に意識しているのではなく、むしろそれを曖昧にして、死を非現実化させることである。「こ

の世がすべて」なのであるから、死を考えたり、それについて語ることは無意味であるということになる。そこで巷に流布している人生論では健康、生きがい、快適な生活、趣味などが主要なテーマとなる。

しかし人はまず自分の人生に終末があることを自覚しなければならない。人生論はまずそこから始めなければならない。目標の曖昧な人生論は皮相的なものにすぎないからである。そこでハイデッガーは人間存在を「死へと向かう存在」(Sein zum Tode)と定義する。これは死ですべてが終わるということの意味しない。彼は死後の世界の存在について肯定も否定もしていない。彼は人がただ死へと向かう存在においてのみ生きていると述べている。

これは個々の人が現実生きていることの根本的な構造(存在論的な構造)を指し示している。生きることは何かと問われると、それは死へと向かうことであるということになる。ハイデッガーの人間論にはプラトン哲学のような霊肉二元論、つまり人間の内部には死によっても破壊されない靈魂という人格があり、死は不死の靈魂に手出しができないという論理は存在しない。同様に極端な唯物論的傾向もない。「死へと向かう存在」とは、人間存在が全体として時間の内にあり、時間から免れる部分(死から免れる部分)というものを想定しないという意味である。

ところでこの命題に対しては当然、次のような批判が予想される。そのような考えはニヒリズムではないか。生きることを放棄した無気力な暗い考え方ではないのかと。

しかしそのような批判は見当はずれである。なぜならそれはある価値観や人生観を前提にした発想であるからである。生きることは何かと問われると、ある人は楽しむことであると答えるだろう。またある人は働くことであると答えるだろう。あるいはある人は愛することであると答えるかもしれない。いずれにせよ人生の意味や価値というものは、人によって千差万別であり、そこに普遍的なものを見いだすのは難しい。またそもそも人生に何の意味や価値を見いだせない人もいるだろう。

ところがハイデッガーの命題はある特定の価値観に基づくものではない。ここで生きるということは価値観以前の事柄であり、価値観よりも根源的な構造の解明なのである。どのような価値観に立っても認めざるをえないような普遍的な人間存在の意味である。よしんば人生を謳歌している人もまたその反対に虚無的に生きている人も「死へと向かう存在」であることから無関係ではない。

ブルナーの解釈によれば、ハイデッガーは死を人格存在に最も近い関係においている。というのは死についての知識を通して人間はその人格的存在、つまり「本来性」(Eigentlichkeit)を獲得するからである。人間が死へと向かう存在を自覚的に承認し、死を見つめる勇気を持つことによって、人間は非人格的な大衆存在から取り出され、一つの自己となるというわけである¹⁰⁾。

死というものは人間によって認識される事柄であり、逆に死の自覚によって生きることも自覚する。この自覚なしには、今生きているということも根本的に認識することはできないだろう。これに対して動物は自分の死を自覚しない。本能的に死を恐れることはあっても、自分

が死へと向かう存在であることを知らない。それゆえ、死への存在を自覚することによって人間は動物から区別され、人間としての本来性、つまり尊厳が与えられている。このように人間の生の根本的な構造は死へと向かう存在であり、それ以外の何ものでもない。

ところで我々は生きている間は、死そのものを経験することはできない。それでは死を神学や哲学の対象とすることは本質的に不可能ではないのか。もしもそれが不可能であるならば、このような論文を書くこと自体が無意味であるということになってしまう。そこで次に死の経験の可能性として考えられる二つの方法論について検討することにしたい。

第一の方法論は他人の死の経験である。特に身近な人の死を通して死を考察することができるのではないかという可能性である。たしかに人間の死体は「一個の生命のない物質的なもの以上のものである」(ハイデッガー)。故人は一般に葬儀、埋葬、墓参、法事(記念会)などの慣習的儀礼によって尊重され、大切にされる。それによって遺族は死の事実によって故人と切り離されず、故人に関する過去の事柄を追憶によって現在化し、故人それ自体を現在化しようと試みる。

しかしそれは故人の死をいくらかでも経験することになるだろうか。答えは否である。遺族が故人の死を嘆き悲しみ、またその面影を慕うことは、死の経験ではない。一人の人間の死は他人が代わって引き受けることのできないものであり、各人の死はその都度自分自身で引き受ける他はない。遺族はまだこの世に住んでいるが、故人はすでにこの世には住んでいない。遺族はこの世界において故人と共にあることを切望するが、それはやはり幻想であって、遺族と共にあるのは故人の実体ではなく、故人についての遺族の追憶にすぎない。つまり現在化された過去の経験にすぎない。もっとも日本の民俗宗教に見られるように死者の霊を信じるならば、死者が盆や正月に戻って来て遺族と共にいるという観念も可能である。しかしその場合にも故人との交わりは彼岸の視点からではなく、あくまで此岸の視点からにすぎない。人が真に故人と交わるためには、やはりその人自身が彼岸に旅立つ以外にはないだろう。つまり彼岸を経験しない限り、死を経験することはできない。それゆえいかなる身近な人の死に接したとしても、それによって人は故人の死を経験することはできない。

第二の方法論は死の先駆、つまり死の先取りである。生きている人はもちろん此岸の世界にいる。ハイデッガーによれば、此岸の視点において人は自分が死へと向かう存在であることを自分自身の事柄として引き受けることができる。そしてその限度において人は死を先取りして経験することができ(もちろんそれは死それ自体の経験ではない)、その経験は神学や哲学の対象となりうるだろう。それではその経験はどのような方法で行われるのか。

ハイデッガーは、終末としての死が人間に差し迫っていると語る¹¹⁾。人間の存在の可能性は、差し迫っている終末と現在との間の時間に限定されている。そしてハイデッガーによれば、人間は死という可能性を「追い越す」ことができない¹²⁾。死を「追い越す」とはどういう意味なのか。それはおそらく死の後に起こる事柄(死後の世界)を先取りしてその時点から現在を振り返るということであろう。たとえば天国や浄土などに自分が住んでいることを想定して、そこから今の生活を見つめ直すことであると思われる。臨死体験で報告されている様々

な現象の考察もそれに当てはまる。

ただしよく考えてみると、それらの世界は実は、他者が経験した世界であり、自分はまだ経験していない。つまりハイデッガーが指摘しているように、死の考察は、他者とは無関係に自分の事柄としてのみなされることによってはじめて実益のあるものとなる。「人は死ぬものである」という一般的命題と「自分の死が差し迫っている」という自覚とでは天と地の差異がある。

ところで現代の日常生活では死は隠されて、回避されている。特に重病の患者には慰めのつもりで、死を免れることができるという気休めが語られる。死は公開されてはならないという暗黙の社会秩序が形成されているのである。それゆえ、人は自分が当分の間はまだ死なないだろうと自分の主観において安心して、死の考察をいつまでも先送りする。

2. 死と時間概念

しかしながら現実には客観的に死は終末として人間に差し迫っていると言える。そしてこのような自覚は一つの時間概念を根底に持っている。すなわち、時は人間の生を支配し、将来から現在、そして過去へと流れている。この流れの方向性は常識的な時間の感覚とは正反対のものである。そこで宗教哲学者波多野精一の『時と永遠』を参考にしながらハイデッガーの時間の概念について考察する。

波多野の研究によれば、二種類の時間概念がある。一つは自然的な時間であり、これにおいては時は将来から過去へと流れている¹³⁾。もう一つは文化的な時間であり、これにおいては時は過去から将来へと流れているが、ここで問題となっているのは自然的な時間である。波多野は「未来」と「将来」とを区別し、前者は後者の派生的観念にすぎず、後者が現在との一致を前提とする観念であるのに対して、前者は後者と現在とが一致しないところに発生する観念であると考え。つまり波多野にとって「将来」とは単なる未来の事柄（まだ来ていないということ）ではなく、現在と結びつくことのできる積極的な意味（やがてやって来るといふこと）を含む観念なのである。

社会通念では人は現在においてのみ生きている。現在こそが現実の生であり、生の内実である。しかし単純に現在を生きることがいかに幻想にすぎないかということは日本の古典文学からも知ることができる。たとえば鴨長明は有名な『方丈記』の冒頭で次のように述べている。

ゆく河の流れは絶えずして、しかも、もとの水にあらず。よどみに浮かぶうたかた（水の泡）は、かつ消え、かつ結びて、久しくとどまりたるためしなし。世の中にある、人とすみかと、またかくのごとし。（中略）朝に死に、夕あしたに生まるるならひ、ただ水の泡にぞ似たりける。知らず、生れ死ぬる人、いづかたより来たりて、いづかたへか去る¹⁴⁾。

このように河の流れが人生を象徴的に表現している。人の命はよどみに浮かぶ水泡のようにまことにはかなく、不確実なものである。そして河の流れと共に命も流れ去る。従って昔の日

本人は現代の日本人のように、今を充実して生きようなどという自己実現の価値観を持っていなかった。仏教的な無常観に立つならば、今日という日もやがて消え去るうたかたにすぎない。

しかし注意しなければならないのは、ここでは河の流れは決して「自然的な時間性」と同一ではないということである。波多野精一の自然的な時間性では将来、現在、過去の観念が明確で、しかもそれらは一本の直線として流れている。つまりそれは西洋的な時の概念、より精密に言えば、聖書的な時の概念を基本にしている。

ところが日本の伝統文化には西洋文化（聖書の思想）のような明確な時間概念は認められない。春夏秋冬の四季が一定の規則で循環しているように、個人と社会の暮らしも一つの円の中で循環していて、それらが発展したり、質的に変化することはない。つまり西洋的・聖書的な歴史の概念が欠けているのである。そして日本の死生観では個人の命はむなしく消えて行くが、自然の命全体は循環運動の中で一定であり、生まれ変わりを繰り返している。従って個人の死の深刻さは自然の循環によって緩和され、慰められている。むしろ厳密な意味において個人の死という観念が確立されていないとも言えよう。一人の人間の命はうたかたのように河の水に戻るのであって、無に帰するのではないというわけである。そこで日本の伝統文化にはこの世の有為転変と無常の悲哀というモチーフと同時に滅び行くものの美しさというモチーフが認められる。それは命が無に帰するのではないという死生観に基づいていて（むしろ無という観念がそもそもないと考えた方が正確であろう）、桜の花や紅葉の葉が散るように、むしろ命が消えること自体に命の美しさを見いだすのである。つまり生と死、有と無という観念の区別が曖昧なのである。

これに対して「自然的な時間概念」は現在の生を相対化していることにおいては『方丈記』と共通しているが、その相対化の方法が異なる。それは無常観の方法によるのではなく、有と無、生と死の観念の明確化の方法による。有・生のイメージを明確に抱くことによって無・死のイメージもそれだけより明確になるということである。

現在の生は決して永遠不変のものではなく、時によって支配され、時の経過と共に消失していくものである。そもそも現在という時は単純に点に等しいものではなく、一定の延長を含み、その内部構造において過去と将来とを不可欠の契機として含んでいる。なぜなら自然の時は絶えず流れ、推移しているから、今という時もそれを考えた瞬間にすでに消え失せ、過去へと変化し、新たな今が将来から流れ込んで来ているからである。

将来は決して将来として留まっているのではなく、規則正しい速さでもって現在へと変化している。将来は生と有の供給源であり、過去は生と有の喪失、つまり無の世界である。すなわち有はつねに無へと変化している。それでは将来がなぜ生と有の供給源となるのか。それは聖書の神が有そのものであり、命の根源であるからである。聖書の神は「私はある。私はあるというものだ」と自己を啓示している（出エジプト3：14）。聖書の神は初めであり、終わりである（イザヤ44：6）。つまり聖書の信仰では真の有は神のみである。神のみが永遠に不死の存在である（Iテモテ1：17；6：16）。それ以外のものはすべて有限で無に等しい。よって人間は真の有と出会うことによってはじめて自己が無であることに気づくのである。

そして神は無から有を創造する。自然、時、人間を創造する。それゆえ、時と命は神の支配のもとにあり、神は時の流れによって将来から人間に命を供給する。また過去の出来事はもはや実体としては消滅して、人の記憶 (memoria) においてのみ残る。将来において生の可能性は残されているが、将来も絶えず現在化しているのだから、生の供給源は徐々に縮小し、死が接近してくる。このように人は現在を生きているようでありながら、実はそうではなく、時の流れに翻弄されている。過去という失われた時を惜しみ、また過去の罪や過ちに悔いを残す。従って自然的時間概念においてはやはり時は将来から現在、そして過去へと流動している。そしてこのような時間概念を前提にしなければ、ハイデッガーの「差し迫ってくる死」という命題を理解することはできない。

これに関連してハイデッガーは、死の追い越しえない可能性に向かって自己を自由に明け渡すことを提唱する¹⁵⁾。つまり死とは自己放棄であり、自分を投げ渡すことであり、そのような自己放棄を先取りすることが求められている。人はたとえ自分の死を先取りして「差し迫っている死」を自覚したとしても、その死が自分とは異質なものの、疎遠なものであると思っている限り、死に対して自分を閉ざさざるをえない。しかしそのような生のあり方は不自由であり、死によっていつも脅かされている。その場合生きることが苦しみとなる。

その反対に死に向かって何らかの方法で自分を開いているならば、換言すれば、自己を放棄しているならば、むしろ死の脅威は消え失せ、自由を感じることができないのではないか。ハイデッガーはこの自由を「死への空け放たれた自由」と呼んでいる。ところでキリストは「わたしについて来たい者は、自分を捨て、自分の十字架を背負って、わたしに従いなさい」と語っている (マタイ16:24)。これは自己放棄のすすめであるが、この言葉に従うことによって「死への空け放たれた自由」は実現される。

それでは人はいかにして自己放棄を実践することができるのか。そのためには「実存」(Existenz) という人間の存在様式の視点から考慮する必要がある。精神科医ヴィクトール・フランクルによれば、人間存在の独自性は実存に見いだされる。実存とは人間が人間であることの「根源的な何か」である¹⁶⁾。「根源的な何か」は観察の対象とはならず、主体としての私の背後に隠れている。従って実存は一種の「神秘」と見なすことができる。そこで神秘としての実存は分析することはできず、解明 (Explikation) を行うことができるだけである。解明とは人が自らを特定の対象に向かって開き示すこと、明けていくにすることである。フランクルはこの特定の対象を「人生」(Leben) と名づける。しかし聖書ではそれは「神」と名づけられている。

唯物論的な人間論を別にして、人間は肉体以上の何かである。プラトン派の哲学者はそれを靈魂とか精神と呼んでいる。そして靈魂や精神を独立した原理と見なすならば、二元論的な人間論になる。しかしハイデッガーの方法論に従うならば、人間に不死の部分というものは認められないから、人間存在全体が「死へと向かう存在」である。またフランクルが語る神秘としての実存も、不死の部分ということではなく、人間存在全体における根源的現象であり、やはり「死へと向かう存在」であろう。従って死は自分の外側に立って差し迫ってくるのではなく、

むしろ自己の実存に内在し、実存と一体化していると考えらるべきである。そして聖書の思想によれば、人は神という特定の対象に向かって実存を開き示し、明け透けにする。そのとき、人は永遠の有に圧倒されて、自分が無に等しいこと、つまり根本において死んでいることに気づく（イザヤ6：5）。これは肉体的な死と区別して実存的な死と呼ばれる。

従って聖書の思想において自己放棄とは、人間が自分の意志や力によって倫理的に自分を否定するというのではなく、自分の外側の実在、すなわち真の有・創造主によって否定されることである。自分が実存的に死んでいて、無に等しいということを真の存在によって告知されることである。しかしこの死の告知は同時に生の告知にもなっている。人を裁き、滅ぼす神は、同時に人を赦し、生かす神である（イザヤ45：7；Iコリント4：10-12；ヤコブ4：12）。実存の解明の主体としては人間よりも神が先行している。そして人は神の告知を聞いて了解するならば、自己の実存を神に開き示し、そのような解明において「死への空け放れた自由」を見いだすであろう。このように聖書の使信においてハイデッガー流の「死の先取り」のモチーフがすでに認められる。すなわち、生の根本構造としての「死へと向かう存在」が、神自身による実存の解明において宣教されているのである。

Ⅲ 無時間性としての永遠

1. 文化的時間性

すでに論述したように「死の先取り」という経験は、神学と哲学の対象となりうる。そしてハイデッガーによれば、この経験は死という可能性を「追い越す」ことができないという了解の範囲内で成立する。なぜなら死後の世界は生きている者にとってまだ経験できない世界であるからである。しかし死は同時に一つの「神秘」である。そして死が「神秘」であることを前提にするならば、何らかの意味で死後の世界を想定することは許されるはずである。もしもその想定がなければ、死の考察は生の根本構造の解明に留まり、形而上学的な次元に高められることができない。そこでここではハイデッガーの考察からさらに進んで死後の世界を視野に入れた「死の先取り」を検討する。

死後の世界を想定するということは、何らかの意味で人が不死であるということを主張することである。そして不死の思想は大きく二つに分けることができよう。その一つは聖書の思想であり、これは自然的時間概念と終末論を基本要素としている。もう一つはギリシア哲学とそれに基づく西洋思想であり、これは文化的生と文化的時間概念を基本要素としている。ここでは後者について論考する。

波多野精一によれば、文化的生の本質は、他者の圧迫侵害より解放されて、自由の天地に自己主張を続けようとするところにある。そしてこの主体の自由は客体の成立によって行われる¹⁷⁾。ここで文化的生の本質が自己主張であるという指摘に洞察の深さを感じる。人間の一切の文化的営みは本来、自由を欲求するための自己主張なのである。自己主張のないところに文化は成立しない。それゆえ文化そのものを否定しない限り、自己主張は悪でも善でもない。

ところで自然的な生の段階では人は主体と客体を区別することができない。なぜならまだ主

体が確立されず、主体と客体が相互に移動するからである。たとえばアニミズムなどの自然宗教では人間の精神は外側に出て行って、天体や石や木や川など自然のものに自分の精神を映し出す。そして映し出された精神が神的主体となって逆に自分に働きかける。つまり自然的人間は、物質にすぎないはずの自然の事物に神的なものを感じるが、これは実は、自然の事物そのものが神的なのではなくて、人間の精神（主体）を無限化するためにその意識を自然の事物である客体に投影したものにすぎない。たとえば自然の偉大さに対する畏敬の感情が主体化して山の神や日の神となる。

しかし文化の成立により主体（自分）と客体（自然、他者、社会）は次第に分離・対立する。文化的生において客体は、もはや主体として働きかけることはなく、客体は主体の自己主張・自己表現の器となる。たとえば画家は自然を単に客観的に描写しようとするのではなく、自然に対する自分の感情を描写しようとする。つまり自然をモチーフとして自分の美の観念を表現しようとする。それは宗教をモチーフとした作品にも当てはまる。たとえば古代ギリシアの神像は自然宗教の偶像ではなく、芸術家の美の理念（アイデア）を表現したものである。

そしてそのような自己表現に成功したとき、画家は充足して、ある種の「永遠」を楽しむ。彼は自分の作品に満足して、その瞬間を永遠の喜びと感ずるのである。波多野の説明によれば、文化的生の実現の瞬間において自然的時間である将来と過去は消滅し、現在という時だけが残る¹⁸⁾。これが文化的時間概念である。自己実現の成功において文化的主体は、現在のみを楽しみ、現在をさながら「永遠」と感ずる。

もちろん文化的主体にとっても過去と将来の観念は残るが、自然的時間性の現実希薄となり、過去と将来は現在性の内部構造に組み込まれる。すなわち、過去と将来は現在を基準として解釈され、文化的主体は過去の業績を積み重ねながら将来へと歩む。そして将来の展望と計画を抱いて現在の生をさらに充実させようとする。それゆえ、文化的時間概念では時は、過去、現在、将来へと流れて行く。ここでは生の供給者は過去である。現在の生の充実も過去の業績の成果によるからである。よって文化的な生は、「今の生活を楽しめばそれでいい」という今日の享乐的な人生観とは区別される。たとえば学者は過去の研究業績によって現在の研究を行うことができる。学者は過去の生を供給源として生きているのである。

しかしながら文化的主体も「死へと向かう存在」である以上、自然的時間性を無視することできない。文化的生の隙間から自然的時間の現実が浮上して来る。すなわち、業績の成果であるはずの過去は消滅していることに気づくのである。業績は実際には、現在において論文や回想として残っているだけのことであり、過去の生そのものは無の中に没入している。そこで過去を基盤とする現在の生は、基盤そのものを失い、きわめて不安定なものとなる。そのとき人は、過ぎ去った過去を懐かしみ、あるいは悔恨の念を抱く。これは実存的な死の自覚につながる契機となる。

さらに波多野が述べているように、過去と将来は文化の本質である自己実現をいつも未完成のままに置き去りにする。生はいつも欠乏に留まり、いつも完成を得ずに終わる¹⁹⁾。もし学問や芸術が真に成就することがあるならば、もはや学者や芸術家はそれ以上何もすることがな

いはずである。学問や芸術はいつも不完全であるがゆえに、絶えずその完成を目指して営まれる。それはあたかも砂漠の蜃気楼を追い求めるようなものである。従って、文化は本質的に完全となりえないがゆえに、完全を目標とするというディレンマを内包している。このディレンマに直面したとき、人は現在を永遠と見なす観念が幻想であったことに気づく。そして将来に対する不安を抱き、現在が色あせたものに見え、実存的な死の自覚を経験する。

かくしてゲーテのファウスト博士は、あらゆる学問を研究したあげく次のように告白している²⁰⁾。

いやはや、これまで哲学も、法律学も、医学も、むだとは知りつつ神学まで、営々辛苦、きわめつくした。

その結果がどうだと言え、昔に比べて少しも利口になってはおらぬ。(中略)

さて、とっくりわかったのだが、人間、何も知ることはできぬということだとは。

思えば胸が張り裂けそうだ。

これが文化的生の悲劇的結末である。そしてファウスト博士は「生きる楽しみというものが全くなってしまった」と沈痛の思いで告白している。

彼は苦難から逃れて、「生まれ、おまえは本当に美しい」という瞬間を味わうことができたから喜んで滅んで行くと悪魔メフィストーフェレスに約束する。この瞬間は文化的な永遠を意味する。彼は真摯に永遠なるものを追求しているのである。ただしこの「永遠」はキリスト教の永遠(時間を捨象せず、時間・歴史の中の永遠を意味する)とは異なり、時間を捨象した観念であり、あたかも時間が停止したかに見える瞬間である。つまり自分自身の力で時間を克服しようとする試みであり、無時間性としての「永遠」であると言える。そしてゲーテは戯曲の結末においてこの「永遠」を靈魂の不死の観念において示唆している。天使は死んだファウスト博士の魂をメフィストーフェレスよりも先に獲得して、天国に運ぶ。

このように文化的生における永遠性は、魂の不死の観念を本質とする。これは自己主張・自己実現の欲求を形而上学へと高めたものであると言える。

2. 近代哲学の不死の観念

啓蒙思想以降の近代西洋哲学の主流は、自己主張・自己実現の理念を基底としたものであり、その理念の実現のために靈魂不滅の思想が維持されている。特に17世紀から18世紀の半ばまで多くの哲学者がこの思想をテーマとしていた。たとえばライプニッツは哲学が独立した学問として神学から解放されるべきだと考えた。そして神学の復活の概念を排除して魂の不死を基本概念として規定した。彼にとって魂は「モノド」(monade フランス語)と呼ばれる単子である。これは「単位」を意味するラテン語〈monas〉に由来する。これは一種の原子であるが、単なる物質的なものだけではなく、精神的なものも含まれる。モノドはこれ以上分割することのできない単純な実体であり、それが無数に集まって世界を構成している。中心的なモノ

ドは魂であり、それは本質的に不死である。

最高のモノドは神であり、すべての実体と本質の原理であり、根源である。ライプニッツにおいて神が創造主であるという原則はまだ維持されているが、神と人との人格的な交わりは非常に希薄になっている。つまり人の魂は神との直接の交わりによって生かされるのではなく、あらかじめ神が設定した自然の摂理によって不死であると考えられている。当時の哲学者はキリスト教の伝統的な教理である啓示と奇跡を信じなくなっていた。ライプニッツはそのような思想の流れの中で魂は本性から不死であると主張したのである²¹⁾。

このようにライプニッツの研究成果によって、プラトンのな靈魂不滅の思想は、近代思想の枠組みの中に導入され、キリスト教の死生観から区別されるようになった。そしてこの傾向は、モーゼス・メンデルスゾーン（作曲家フェリックス・メンデルスゾーンの祖父）によって自己主張・自己実現の理念と結びつけられている。メンデルスゾーンによれば、人間が知恵の目標に到達するのはその死後である。なぜなら魂が体の内に住んでいる限り、魂は真理を明らかに認識することができないというわけである。体は魂を束縛する鎖であり、この鎖から解放されてはじめて魂は真理の認識に到達することになる²²⁾。ここにはプラトンのな靈肉二元論の人間論が認められる。従ってメンデルスゾーンにとって人生の目標は文化的生の完成であり、自己実現の成就である。そのためには死後も靈魂だけが生き続け、成長し、神的な次元へと上昇する必要があるのである。このように自己主張・自己実現の理念の実現のために靈魂の不死が要請されることになる。

このような思想に対して当時、キリスト教の立場から批判した哲学者もいた。たとえばヨハン・ヘルダーはメンデルスゾーンにあてて手紙を書いているが、その中でヘルダーは、体なしに存続する魂の存在に疑問を表し、人間の命には体が不可欠であると述べている。つまりキリスト教の一元論的な人間論が示されている。そして彼は魂の靈的な完全性の観念を批判している²³⁾。つまり人間の死後に果たして魂が完全になりうるかどうかは、わからないことであって、そのような曖昧な世界を想定して人生の目標を立てるべきではないというわけである。そして今、現実には我々が生きている状態は、神によって与えられたものであり、神の御手の内にあり、それ以外の状態で生きたり、死んだりすることはできないと諭している。ここにはプラトンのな理想主義（魂が神的次元へと上昇すること）ではなく、キリスト教的な現実主義（神と人間との峻別）が示唆されている。人間はどこまでも人間であって、死後も神になることはありえないというわけである。

近代の哲学者の中で、魂の不死について最も綿密に考察した哲学者は、おそらくイマヌエル・カントであろう。彼は神の存在について哲学的、論理的に証明をすることはできないと結論づけているが、それは人間の不死の問題にも当てはまる。そして彼は神の存在と同様に、人間の不死に関しても道徳的証明だけを承認した。しかもこの証明は厳密にはやはり証明ではなく、純粋な実践理性の要請である。カントにとって人生の目標はやはり自己実現であるが、それは個人の道徳の完成であり、その模範がイエス・キリストである。人類は道徳の完成者キリストを目指して、自己実現の成就のために努力しなければならないというわけである。

カントによれば、真の自由人とは自己の欲望を恣意的に満たす人ではなく、その反対に道徳的に厳格に生きる人である。なぜなら本来の自由は内面的な自由であり、そのために外界の誘惑や刺激に対して影響されないことが求められる。自分の欲望の解放は精神の自由につながらず、むしろ欲望の衝動や外界の誘惑に支配されることになる。キリストが約束する自由（ヨハネ8：32）とは、道徳的実践による内面の自由であるということになる。すでに紹介したように、波多野精一は、文化的生の本質は自由を欲求するための自己主張であると説明しているが、この自由の概念を最も深く厳密に洞察したのがカントである。

しかし実際問題として道徳の完成のためには人生はあまりにも短い。また学者が獲得した学識をすべて使用するためには人生の期間は不十分である。もしもニュートンがもっと長生きしていたら、すべての人が1000年かけても発見できなかったことを一人で発見したであろうと、カントは嘆いている²⁴⁾。カントは文字通り言行一致の人であり、自分の道徳哲学を実践するために生涯を独身で通した。また毎日の生活を判で押したようにすこぶる厳格に過ごした。すなわち、起床から始まって、食事の時間、大学の講義の時間、研究の時間、散歩の時間、そして就寝の時間に至るまで分単位にスケジュールを決めて、それを規則正しく忠実に遵守したと言われている。そのような非の打ち所のない卓越した哲学者にとっても道徳の完成という自己実現は、この世で不可能と思われたのである。

従って道徳的理想の実現のためにはやはり魂の不死が要請されたのである。それが実践理性の要請という意味である。そしてこの魂の観念はプラトンのそれを応用したものである。カントによれば、肉体が魂の成長の妨げとなっている。つまり魂に完全な生の本質があり、肉体はその反対に完全な生を妨害している。従って、人は死んで完全な生の解放を経験しうる。

しかもカントにとって死後の魂は、生前の人格と同一であることを意識していなければならない。なぜなら死後の人格が異なるならば、生前の道徳的な努力は水泡に帰することになるからである。つまり死後の生は生前の道徳的実践の延長であり、魂は世界を正確に認識するようになる。ただし死後の世界は、キリスト教で教えられている天国や地獄ではなく、この世を意味する。この世の他に死者の世界があるということではなく、死者の魂はあくまでこの世に留まるが、もはや感覚的ではなく霊的に世界を認識するようになるというわけである²⁵⁾。

このようにカントによる死後の世界は、もはやキリスト教のそれではなく、よって神との交わりの世界ではない。彼はキリスト教思想から創造論と救済論を除いて、道徳的な教えだけを抽出した。終末論（死者の復活、最後の審判）も考慮されず、贖罪の思想もない。そこにあるのはキリストを模範とする道徳思想およびその根拠づけとしてのプラトンのな霊魂不滅の思想だけである。従ってカントにとっても「永遠」は、ファウスト的な観念であり、時間が消滅したように感じられる現在であろう。つまり人間が自分の力によって時間を克服したように思われる瞬間であり、無時間的な「永遠」である。

しかしカント自身が認めているように、道徳的人格の完成はこの世の生では不可能である。そして死後の生においてそれが実現するという保証はどこにもない。たとえ霊魂だけが生き続けて、より崇高な霊的次元に上昇したとしても、それよりもさらに高度な次元があるはずであ

る。そこで人はより高い次元への努力を未来永劫にわたって継続しなければならない。すなわち、自己実現・自己成就という観念は畢竟、相対的なものにすぎず、絶対的なものはありえない。これで十分という境地は存在しないのである。

従ってこのような「永遠」は本質的に観念の産物にすぎず、いつまで経っても実現されない砂上の楼閣である。そこでカントの思想を学ぶことによって我々は文化的時間概念としての「永遠」がいかに空虚で不確実なものであるかに気づくのである。

このように文化的生において人は自己実現を目標としている。そこでは必ず理想的な人間像（将来の自分）があり、それはいつまでも現在の自分から区別されている。将来の自分は無限に遠い彼方にあるが、文化的な主体はそれが本当の自分であると思いこんでいる。しかしそのような生き方をしている人は、現在の自分を受容することができない。その結果、自分という人間が現実にはいないことになり、自己の不在という現象が生じる。そこで自分を喪失した人は、誰に対しても責任を感じるができない。

もちろんカントのような卓越した人は、そのような誤りに陥ることはなかった。彼は厳格なプロテスタントの教育を受け、無意識の内に神に対して責任を負っていたからである。しかしそのような宗教的背景を持たない現代人は、責任を負うべき客体を持たない。従って現代の自己実現の生き方は、本質的に自己不在であり、過去と将来の自分という幻影に支配されている。現在の自分が過去の自分と将来の自分に引き裂かれている。

それに対して、キリスト教的生は、現在の自分を基準とする。キリストの福音を聞く人は、自分という人間が現在の自分しかないことに気づく。過去の自分や将来の自分は、実体を持たない（ただし過去の罪は現在の自分に残っている）。それに気づくとき、人は現在の自分が神に対して責任を負わなければならないことを認識する。人は将来の自分が罪を克服するかもしれないといって責任を回避することはできない。つまり罪の認識は現在の自分の受容から始まる。そのとき、人は現在の自分が命の源である神から切り離された生き方をしているために、実存的に死んでいることを了解する（エフェソ2：5；コロサイ2：13）。肉体は生きていても、その生は有限であり、真の根底を持たないことに気づく。そこで自分がキリストと共に十字架で殺されたことを了解する（ローマ6：6；ガラテヤ2：19；コロサイ2：12；3：3）。それによって過去の罪と誤りが清算され、人は過去の支配から解放される。

このように人は現在において自分が神によって裁かれ、死の宣告を受けていることを了解する。ただし神の裁きは怒りや弾劾の裁きではなく、恵みと慈悲の裁きである。神は恵みによって人を新しく創造するために現在の人を恵みによって滅ぼす（ローマ6：6-8；コロサイ2：11-13）。このような審判を受け入れる人は、もはや二度と裁かれない（ヨハネ3：18）。ここにはハイデッガー流の「死の先取り」があり、また同時に死からの復活の先取りもある。

そして神は将来の生である永遠の生を約束する（ローマ6：23）。従って、キリスト教思想において現在はそのままでは永遠にはならない。永遠の生は、あくまで終末に実現するものであり、少なくともこの世にある限り、人は時の内側に生きている。しかしキリストの復活という出来事は、すでに終末の開始を意味している（イザヤ26：19；Iコリント15：20；ヨハネ

11：24-25)。現在の生は、過去の復活の出来事によって生の根底を与えられ、支えられている。復活の出来事は、現在の生が時の流れによって過去へと滑り落ちていくことを防いでいる。そして今すでに人の命は神の内に隠されていて、永遠性を与えられていることが約束されている（コロサイ3：3）。つまり将来と現在が神によって接続され、将来から確実な生が供給されるのである。それによって分裂していた過去、現在、将来が一致する。それゆえキリスト教の永遠とは、時間の否定ではなく、将来における時間の完成を意味する。人はこの世で永遠そのものを経験することはできないが、キリストとの交わりにおいて約束された永遠を知るのである。

3. 無神論の不死の観念

キリスト教作家ドストエーフスキイは、小説『悪霊』の中で無神論のモチーフを展開している。一般常識では無神論はキリスト教に対立する思想であるが、ドストエーフスキイが考えている無神論は、むしろキリスト教思想のパラダイム（枠組み）から発生するもので、しかも信仰の核心に近接している。それはなぜかと言うと、ロシア的な無神論には神（永遠なる者）への激的な渴望があるが、その渴望が癒されないために、情熱のエネルギーが神の否定という全く倒錯した方向へと逸脱して行くからである。その意味ではキリスト教内部に無神論的なモチーフが内在しているとも言えるのである。

『悪霊』に登場する重要人物キリーロフはその典型である。彼は通俗的な無神論者のように神や宗教に無関心ではない。それどころか神が存在しなければ、人生は無意味であるとさえ考えている。しかし彼は神の存在を信じることができないのである。そこで彼は次のように語っている。

生は苦痛です。生は恐怖です。ゆえに人間は不幸なのです。現代はすべてが苦痛と恐怖です。今、人間は生を愛している、それは苦痛と恐怖とを愛するからです。そして、実際その通りにしてきたのです。今、生活は苦痛と恐怖の代償として与えられている、しかもその中に一切の欺瞞が含まれているのです。今の人間は本当の人間じゃありません。今に幸福と誇りに満ちた新人が出現する。生きても生きなくても同じ人間になった人が、すなわち新人なのです。苦痛と恐怖を征服した人は自ら神となる。そうすると、今までの神はなくなってしまふ。

彼の思想はニーチェの超人思想に驚くほど酷似している。ニーチェも人生の真相にニヒリズムを認識し、しかもキリスト教思想がニヒリズムの根源になっていると考えた。それはなぜかと言うと、ニーチェにとってキリスト教の神は近代人の生を支える存在になっていないと思われたからである。神は倫理や価値観の根拠となっているが、生そのものを供給する源泉になっていないというわけである。そこで彼は「神は死んだ」と宣言し、神に代わる新しい存在として「超人」を提唱したのである。キリーロフも神となった人を考えているが、これは人神と呼ばれている。彼にとって人神の思想はニヒリズムを超克する唯一の方策なのである。

ただしドストエフスキの無神論とニーチェのそれとは重大な相違点がある。ニーチェはキリスト教と完全に決別しようとして、反キリスト教的な態度を鮮明にした。これに対してドストエフスキは無神論を反キリスト教的なものと考えない。それどころか「完全な無神論者は完全な信仰に達する、最後の一つ手前の段に立っている」²⁶⁾と考えていたようである。

キリーロフにとって人生は苦痛と恐怖以外の何ものでもない。我々はここで、それが彼個人の生き方の問題ではなく、近代人に共通の命題であるということに気づかなければならない。近代のパラダイムでは人は神なしに生きている。中世の人間は病と死の脅威におびえ、神の救いを切望した。またこの世では希望はなくても、来世に救いがあることを期待した。しかし近代以降の科学技術と医療の発展により、人はそのような脅威から解放されていると思ひこむようになった。このような社会通念に対してキリーロフはそれが欺瞞であり、幻想であると批判しているのである。なぜなら近代人は神から自立しようとしたが、それによって自らの生の根底を喪失することになったからである。生の根底を欠いた者は、人生に積極的な意味と方向性を見いだすことができない。また自己の存在そのものを直視することができず、またそれを直視することを嫌う。キリーロフはそれが近代人に共通の生き方（ニヒリズムに通じる生き方）であることを洞察していた。

ところがキリーロフ自身もやはり近代のパラダイムの内にいた。彼は神不在のニヒリズムの深淵を見通したにもかかわらず、自己の存在に内在するニヒリズムを直視しようとはしなかった。むしろ直視するに耐えなかったといった方が正確かもしれない。これは罪の問題を意味するが、キリーロフはそのことについて自分なりの答えを出している。それは彼の友人スタヴローギンとの会話で表明されている²⁷⁾。

スタヴローギンはキリーロフに対して「君は未来の永世を信じるようになったんですか」と質問するが、それに対してキリーロフは次のように答える。

いや、未来の永世じゃない、この世の永世です。一つの瞬間がある、その瞬間へ到達すると、時は忽然と止まってしまう、それでもう永世になってしまうのです。

それに対してスタヴローギンは「それはどうも現代じゃ不可能らしいね」といささかの皮肉もなく、答えている。

ところでキリーロフは次のような論理を組み立てている。

「命題 A」 人生の根本的な苦しきは死の問題に起因している。そして死の問題は時の問題に起因している（時の終わりが生の消滅であるから、人は時に支配されている）。

「命題 B」 時の支配から解放されるためには一つの瞬間、つまり時が停止する瞬間に到達すればいい。それが永遠である。

「命題 C」 人神とはこのような永遠に到達した人である。

「命題 A」ではハイデッガー流の「死の先取り」が示唆されている。キリーロフはハイデッ

ガ一的な時間概念（これはキリスト教的な時間概念でもある）を前提にして、人生の謎を解く鍵が時間概念にあると確信する。しかし彼は時が実在するものではなく、思念にすぎないと考える。従って「命題B」で示されているように、自分の心の中で時を否定すればいいことになる。そうすれば、時は消滅し、現在が永遠となるというわけである。これは文化的時間概念の永遠を先鋭化した思想である。それに対してスタヴローギンは、「古い哲学の決まり文句だ。開闢以来、相も変わらないもんだね」となんだか気むずかしげな憐憫の色を浮かべながら、つぶやいている。

実は、キリーロフに人神思想を教えたのはスタヴローギンなのである。ところが元祖スタヴローギン自身は人神思想を信じているわけではない。彼はいかなる思想や宗教も信じられない人間であり、彼こそが生の根底を欠いた虚無的な人間なのである。従って彼はキリーロフに対して憐憫の色を浮かべるのである。そのように信じられることが不思議であるということだろう。

しかしキリーロフはあくまで真剣である。「すべて良しということ教える人は、この世界を完成する人です」と語る。神は天地万物を創造して、「すべては良し」とされた（創世1：1-31）。神はすべてのものを良いものとして造ったのである。従ってこの世には本来、悪というものは存在しないことになる。キリーロフも同じように「すべてが善である」ということを自覚すれば、人は幸福になると考える。つまり罪の消滅を信じる。そしてこの自覚の瞬間が時の消滅・永遠なのである。

それに対してスタヴローギンは次のように質問する。

「それを教えた人は磔刑にされたっけね」。

「その人は必ずやってくる。その名は人神（^{チエラヴエーコボーフ}человекобог）」（キリーロフ）。

「神人（^{ボゴчеловек}Богочеловек）？」（スタヴローギン）。

「人神（^{チエラヴエーコボーフ}человекобог）、そこに区別がありますよ」（キリーロフ）²⁸⁾。

ここで「命題C」が表明されている。ドストエーフスキイはここで「神人」と「人神」を明確に区別する。実は、キリスト教思想と無神論とが決定的に決別する要点がここにある。前者は神が人となるという思想であり、キリストは神人、つまり人となった神・受肉した神である。後者は人が神になるという思想である。

神人論ではキリストの愛の人格において神自身が啓示されているのである。聖書では神は唯一絶対の永遠の存在である。そのような存在が一人の有限な個別存在になるということは形式論理としては成り立たない。また人間の理性では理解できない。しかし神は人を救済するためには、有限な存在にもなりうるというのがキリスト教の使信である。神は神であることを放棄する。そして地上の生において人と同じように神に服従する。驚くべきことに、神が神に従順に服従するのである。そして神への服従において神はへりくだり、人々に自分の身を捧げる（ヨハネ5：30；13：3-5）。このような神の愛は、聖書では「アガペー」（ἀγάπη）と呼ばれている（Iヨハネ4：7-10）。そしてアガペーにおいて神は頭わに啓示されている。これ

が神人論の本質である。

神人論ではキリストは愛の主体であり、キリストが神と人間とを結合する道となっている。しかし人神論にはそのような愛の思想がない。キリーロフにとってキリストは愛の主体ではなく、むしろ愛の客体である。彼はキリストが「全地球における最高の人」であり、「この人の前にも後にも、これくらいの人はかつて出て来なかった。それは実際、奇跡といってもいいくらいだ」と断言している²⁹⁾。しかし彼が理解しているキリストは人神であり、最高の人であって、神ではない。最高の人と普通の人の間には相対的な相違しかない。従って人神は目指すべき理想像、つまり憧憬の対象とはなっても、人を救う主体とはならない。

それではキリーロフにとって自分が人神になることと、キリストが人神であることとはどのようにして結びつくのか。ここで波多野精一の理論が参考になる。波多野によれば、文化的な愛はプラトン哲学の「エロース」(épos)に代表される。これは自己実現・自己主張の愛であり、エロースの主体はその客体を自分の内に取り入れ、自分自身とすることによって主体性を貫徹する。他者性は自己性の内に吸収されるということである。そしてエロースを持つ者は、いつも貧しく窮乏していて、善と美を切望するが、それをいつまでも獲得することができない³⁰⁾。それゆえに決して豊かになることができない。豊かになれないがゆえに、際限なく、客体を自己の内に取り入れ、吸収しようとするのである。ここにエロースの悲劇が示されている。

キリーロフの場合も同様である。彼はキリストを崇敬し、憧憬の客体としているが、自ら人神になろうとしてキリストと同化しようと試みる。つまり、キリストの美しさを自分の内に取り入れ、自分自身としようと試みる。それではなぜ彼がキリストの美しさに固執するのかというと、私見によれば、キリスト自身が永遠の存在であるからである。従ってキリーロフもキリストのように永遠の存在になろうとするのである。

しかし彼は無神論を捨てることができない。キリストは永遠の存在になるべきであるが、無神論である以上、現在はまだなっていない。従って人神論には無神論と永遠の生という全く矛盾するものが一緒くたになっているのである。そこでそのディレンマを解決するためには時が思念の産物であって、自分の心の中で時を停止させることをすればいいということになる。それが観念における「永遠の今」である。しかし「永遠の今」は観念ではなく、現実にならなければならない。現実になるということはどういうことなのか。それは死ぬということである。そのことを証明するために、キリーロフはピストル自殺を遂げる。無神論の「永遠」は救いではなく、破滅なのである。

IV キリスト教の永遠

キリーロフは神なき世界がニヒリズムに陥ることを見抜いていた。それゆえに、神の問題を考えたが、その意味で彼の思想はキリスト教信仰に隣接している。しかしそれではキリーロフはどこで誤っていたのか。まず第一に罪の問題を自分で解決しようとしたことである。彼は「すべては良い」という観念によって善と悪を相対化し、自分の罪を清算することによって、

永遠を経験しようとした。しかし人間は自分の力で過去の罪を消し去ることはできない。しかも人間はアダムとエヴァのように無意識の内に罪を重ねている（創世3：13）。人は自分で認識していない罪を解決することができない。

従って罪を清算するということは、自分で罪を消し去るということではなく、誰かがそれを代わって引き受けるということである。しかもそれができる主体は、人間を超えた方以外にはない。それと同時に「罪の引き受け」は歴史的に起こらなければ、現実のものとはならない。従ってそれができる主体は、同時に歴史的な存在、つまり人間でなければならない。それゆえ、罪の精算ができる主体は、唯一神人のみであるということになる。すなわち、イエス・キリストである（ヨハネ3：16-18）。

第二にキリーロフは時を思念の産物と見なした。しかし時とは単純にそのようなものであると割り切ることはできない。聖書では神は宇宙のみならず時をも創造した（創世1：5，14-18）。時はいわば、神が定めた秩序である（詩編102：25）。これについてアウグスティヌスの解釈によれば、時間は何らかの運動変化なしにはないが、永遠の中にはどんな変化もない。そして宇宙は時間の中に造られたのではなく、むしろ時間と共に造られた³¹⁾。

物質が運動変化し、移ろい行くということは、時が流れていることを意味する。そしてすべての物質は運動変化する。従って時と空間と物質は不可分の関係にあるのである。空間と物質が存在する世界には必ず時がある。それゆえ物質から構成されている人は時のない世界に生きることはできない。人は自分の力で空間や物質を消滅させることができないのと同様に、時を消滅させることはできないのである。

ところで聖書の神は初めであり、終わりである（イザヤ44：6）。アルファでありオメガである。これは神のみが永遠に不死の存在であるということの意味している（Iテモテ1：17；6：16）。

従って聖書の神は初めから時の外側にいる。そして人間は時の内側、つまり有限の世界にいる。しかし時には初めがあるように、終わりがある。つまり終末の時が予定されている。そして終末において有限の世界・この世は消え去り、永遠の世界・神の国のみが存続する（IIペトロ3：12；黙示録21：1-4）。それゆえ、永遠とは時の廃棄ではなく、時の完成・成就である。

キリストは永遠の昔から生きていたが（ヨハネ8：58）、それは地上で生まれ変わりを繰り返していたということではなく、初めから時の外側に生きていたということである。そして歴史において一回だけこの世に到来し、人として生活し、再び永遠の世界へと戻って行った（ヨハネ16：28）。従って受肉のキリストにおいて永遠と時が交流していたのである。

受肉のキリストであるナザレのイエスは、時の成就と神の国の開始を宣言した（マルコ1：15）。イエスの活動において神の救いが始まったからである。そしてイエスを信じて従う時は、今であると告知した（マタイ8：22；11：4-6）。イエスと出会う今が、決断の時であり、それが将来を決定する。ハンス・シュヴァルツが述べているように、イエスは地上の活動（十字架と復活）によって人類の将来の方向性（救いの内容）を決定した³²⁾。従ってイエスは歴史の中心となった。

我々のはもはや受肉のキリストに出会うことはできない。しかし父から派遣される聖霊（パラクレートス）は今も変わることなく我々に働きかけている（ヨハネ14：15-17）。聖霊はキリストの人格である愛を証言している。つまり聖霊において我々はキリストの愛を経験し、永遠を経験することができる。従って聖霊は「キリストの霊」とも呼ばれている（ローマ8：9）。すなわち、聖霊の働きにおいて我々は霊のキリストと出会うことができるのである。

霊のキリストは、ここに今、我々を甦らせ、命の充満を与える（ヨハネ11：25-26）。従って人はキリストを信じたときから永遠を経験する。霊のキリストもナザレのイエスと同じように「今が決断の時である」と告知する。今の決断が将来の救いを決定するからである。

キリスト教思想では人は、時の流れの内側を歩まねばならない。キリーロフのように「今が永遠である」と考えることは、途方もない幻想にすぎない。しかしキリストの告知を受け入れるならば、過去が清算され、現在が将来の永遠に接続していることを見通すことができる。時を超越するのではなく、時の内側において永遠をはるか彼方に認識することができるのである。それまで絶対的なものであった生と死、時と永遠、過去と現在と将来という対立・分裂は相対的なものになる。永遠の命であるキリストとの交わりを通してそれが現実のものとなる。キリストの福音を聞いて受け入れる瞬間は、いつも永遠に接している。その意味において人は「今が永遠となった」と信じるのである。

V 結 論

人間の死が組織神学の研究のテーマとなるためには、死の「神秘」(Mysterium)の観念が確認されていなければならない。それによって死の問題は、唯物論的な思考によって還元されない神学的な固有性を確保する。

しかしキリスト教神学において死は決して靈魂不滅の思想から始めてはならない。ハイデッガーの方法論に従って死を「終末」(das Ende)として理解し、人間存在を「死へと向かう存在」として定義しなければならない。人間は死を回避するのではなく、その反対に何らかの方法で死に向かって自分を開くこと（自分を放棄すること）によって死から解放される。

そのためには時間概念を神学的な厳密さによって解明する必要が生じる。そこで波多野精一の学説に従って、キリスト教の時間概念と文化的時間概念との差異が明らかになった。それによって聖書で証言されている「永遠」の意味の固有性が示されたのである。つまり「永遠」とは、現在の否定や時間の否定ではなく、将来における時間の完成である。

最後に無神論において「永遠の生」は可能であるかどうかを検討した。ドストエーフスキイの『悪霊』におけるキリーロフは、この命題を証明するためにを自らの命を賭けて実験した。しかし彼は罪の問題を軽視し、また時を単なる思念の産物を見なしたことにおいて間違っていた。高度な無神論は、キリスト教思想に隣接しているが、これら二つの事柄が両者を分岐する主要因となっている。

注

- 1) Brunner, E., Dogmatik, Bd. 3, Zürich: Zwingli Verlag, 1960, S. 426. 『ブルンナー著作集』第5巻、大村修文訳、1998年、234ページ。
- 2) Ibid., S. 427. 同書、235ページ。
- 3) Ibid., S. 429. 同書、237ページ。
- 4) 花山勝友『輪廻と解脱』講談社現代新書、1997年、14-15ページ。
- 5) 中村元『原始仏教の思想』I (中村元選集第15巻) 春秋社、1993年、662-670ページ。
- 6) 中村元『原始仏教から大乘仏教へ』(中村元選集第20巻) 春秋社、1994年、117-125ページ。
- 7) 中村元『原始仏教の思想』I、887ページ。
- 8) Brunner, E., op. cit., S. 430. 『ブルンナー著作集』第5巻、238ページ。
- 9) マルティン・ハイデッガー『有と時』辻村公一 ハルムート・ブフナー訳 (ハイデッガー全集第2巻) 創文社、1997年、350-351ページ。
- 10) Brunner, E., op. cit., S. 430-431. 『ブルンナー著作集』第5巻、238-239ページ。
- 11) マルティン・ハイデッガー、前掲書、375ページ。
- 12) 同書、376ページ。
- 13) 『波多野精一全集』第4巻、岩波書店、1969年、285-296ページ。
- 14) 鴨長明『方丈記 発心集』新潮社、1976年、15ページ。
- 15) マルティン・ハイデッガー、前掲書、394ページ。
- 16) Frankl, V. E., Logotherapie und Existenzanalyse, Berlin und München: Quintessenz, 1994, S. 58-59; Frankl, V. E., Der unbewusste Gott, München: Kösel, 1991, S. 23.
- 17) 『波多野精一全集』第4巻、299ページ。
- 18) 同書、324-325ページ。
- 19) 同書、335ページ。
- 20) ヨーハン・ヴォルフガング・フォン・ゲーテ『ファウスト』(一) 高橋義孝訳、新潮文庫、1967年、31ページ。
- 21) Ruprecht, E. und Ruprecht, A. (hrsg.), Tod und Unsterblichkeit, Bd. 1, Stuttgart: Urachhaus, 1992, S. 211.
- 22) Ibid., S. 254-257.
- 23) Ibid., S. 264-267.
- 24) Ibid., S. 291, 305.
- 25) Ibid., S. 291.
- 26) フョードル・ミハイロヴィチ・ドストエーフスキイ『悪霊』(下) 米川正夫訳、岩波文庫、1989年、166ページ。
- 27) フョードル・ミハイロヴィチ・ドストエーフスキイ『悪霊』(上) 米川正夫訳、岩波文庫、1989年、411-416ページ。
- 28) Фёдор Михайлович Достоевский, Бесы (полное собрание сочинений том 10), Издательство Наука, 1974, с. 189.
- 29) フョードル・ミハイロヴィチ・ドストエーフスキイ『悪霊』(下)、556ページ。
- 30) 『波多野精一全集』第4巻、417-419ページ。
- 31) 『アウグスティヌス著作集』第13巻(「神の国」3) 泉治典訳、教文館、1981年、32-33ページ。
- 32) Schwarz, H., Eschatology, Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans, 2000, p. 81.

(原稿受理 2001年4月16日)