

キリスト教の人間論（その1）  
——キリスト論的人間論——

松 田 央

Summary

Anthropology of Christianity ( 1 )  
—Christological Anthropology—

MATSUDA Hiroshi

We must consider what is the radical theme on Christian theology in order to research Christian anthropology. The radical theme is God. It is true that theologians must tell God, but they cannot tell God. This is their suffering.

We can know God only through Jesus Christ according to Christian theology. Because God was revealed through the humanity of Jesus Christ who became a historical person. And it is not until the encounter with God that human existence is disclosed. Human existence is called soul (psyche) in Bible. It is something primordial, a mystery to which one cannot more deeply trace back (Viktor Frankl). Therefore Christian anthropology, the disclosure of human existence should presuppose Christology which is the thought concerning the person of Jesus Christ.

We must look at the figure of the judge Christ as well as that of suffering Christ on the cross. The death is God's judgement, Christ's judgement. We must find Christ's charity under Christ's judgement that is a pronouncement of the perishing of the old self. The pronouncement is an anticipation of the death. We cannot live in the eternal world with the old self. The death is the only gate to the new self, the eternal life.

## I キリスト教神学の根本的テーマ

キリスト教神学（以下、神学と呼ぶ）の根本的テーマは神である。神学者は神について語らなければならない。もし神について語ろうとしなくなるならば、神学者は自分の使命を放棄することになる。人間、自然、社会、歴史などについて語ることは、それだけでは神について語ることにはならない。

神とはいかなる存在なのか。そもそも神を一つの「存在」として規定しうるのか。また神は人間にいかなることを語りかけているのか——もしそのような事柄を根本的なテーマとして設定しないとすれば、神学はその独自性を失い、自らを解体し、他の学問に吸収されていくだろう。それゆえ、神学における人間論もまず神から出発し、神との関係において人間を考察するということになる。

しかしながら、神学者は神について語るべきでありながら、神について語るができない。なぜなら神学者は人間であり、神ではないからである。もし人間が固有の能力によって神をとらえたり、認識しえたとするならば、その神はもはや神ではなく、人間の主観の産物、つまり偶像にすぎないであろう。聖書で証言されている神は、生ける神であり、フォイエルバッハ<sup>1)</sup>が理解しているような人間の願望の投影ではない。

これが我々の「苦悩 (Bedrängnis) である。他のあらゆるものは単なる児戯に等しい」(ウィリアム・ジョンソン)<sup>2)</sup>。つまり神学者は一方で真摯に神を追求しなければならないが、他方で神を積極的に語ることを自らに戒めなければならない。「苦悩」とはこのようなディレンマを指している。この苦悩に耐えられないならば、我々はフォイエルバッハが批判しているような神の概念を創造することになるが、それはまさに「児戯に等しい」。それでは我々は一体何について知ることができるのか。

まず第一にそれは神の言葉（神の啓示の内容）である。キリスト教は一般に啓示の宗教であると言われているが、教会は旧新約聖書を基準としてそこから神の語りかけを聞いてきた。しかし聖書学の研究成果により、聖書といえども、人間の手によって書かれた文献にすぎないことがわかってきた。従って聖書の言葉そのものが神の言葉であるということではない。聖書を読む者すべてが、神の言葉を聞くことができるわけではない。聖書の言葉が神の言葉として聞こえてくるためには、神自身の働きかけが必要である。キリスト教ではそれを聖霊の働きと呼んでいる。聖霊とは簡単に言えば、神の本質を持っている具体的な存在である。人間は神自身を知ることはできないが、神自らが啓示した具体的存在を通して神の言葉（神の心、行い、計画など）を知りうる。また神は聖霊以外の具体的な存在として父と子（イエス・キリスト）として啓示されている。父とは旧約時代にすでにユダヤ人に啓示された神であり、イエスはその神を父と呼び、自らを神の子として意識していた。つまり父とは本来、イエスの父という意味である。歴史的に言えば、イエスは父と共に永遠の存在であり、神の国にいたが、人類の救済のためにキリスト（救い主）としてイスラエルに生まれた（キリストは元来人名ではなく称号に

すぎないが、キリスト教の慣習ではイエスそのものを示す固有名詞となった)。イエスの生涯において聖霊がイエスの内に働き、神の力を供給していた。それゆえキリスト教では神は父と子と聖霊なる聖三一（三位一体）と呼ばれている。ただし聖三一をドグマとして固定化したり、神学的な整合性を求めて理屈をこねくり回すならば、当然、そのような営みは「見戯に等しい」ことになる。

聖書では神学的な三位一体論は存在しない。しかし父と子と聖霊が神の本質を持っていて神を啓示しているということは、新約聖書で十分に証言されている。従ってこの視点から聖書を読むならば、聖霊は読者に働き、聖書の言葉は神の言葉と「なる」のである。

第二にイエス・キリストの生涯および彼に従った弟子たちの証言を通して我々は神と人間との関係を知りうる。イエス・キリストは神と人間との仲保者であり、彼を通して両者は対立関係を解消し、和解する。すなわち、人間は神およびイエス・キリストとの関係を除外しては人間の本質を語ることはできないのであって、キリスト教の人間論は、このような関係概念を基本にしている。そこで神の言葉も関係の視点から理解されるべきである。

たとえばスイスの神学者カール・バルト（1886～1968）によれば、「神は天にいまし、人間は地にいる」。つまり両者には無限の質的差別がある（そうだからこそ人間は本来、神について認識できない）。そのような差別のある神と人間との関係が聖書の主題であり、かつキリスト教の人間論の主題となる。そして我々は神と人間との十字路にイエス・キリストを見なければならぬ<sup>3)</sup>。

私見によれば、聖書の主題は神それ自身ではなく、ましてや人間でもない。それは神と人間の関係における歴史であり、その歴史を理解するためのキーマンとしてイエス・キリストが立っている。聖書の証言に従えば、彼は真の神にして真の人間である。イエス・キリストは真の神であるから、自分を通して神を示すことができる（ヨハネ1：1，18；5：18；20：28；ローマ9：5；コロサイ1：15；ヘブライ1：3；Iヨハネ5：20）。

しかし神が神として留まっているならば、当然人間はその神を知ることができない。そこでイエス・キリストは自ら人間になることによって、すなわち一人のユダヤ人としてマリアから生まれることによって、人間に理解できる神の言葉を語った。換言すれば、神と人間との関係を語った。また誤解のないために念のために補足するならば、イエス・キリストは神と人間との中間的な存在ではない（古代のアレイオス派はこの見解をとっている。「エホバの証人」はそれを継承している）。イエス・キリストは神に等しい存在でありながら、同時に我々と同じ人間である。彼が十字架で死んだということは、完全な生身の人間であったことを示している（肉体だけではなく、精神においても人間であった）。聖書の証言を割り引かずに忠実に読解するならば、そうなるが、それは形式論理としては明らかに矛盾である。日本の宗教のように、神と人間との境界が曖昧であれば、神が人間になることもあるだろう（その逆もありうる）。しかし聖書の思想では神と人間の間には無限の質的な差異がある。しかも一人の人格において神性と人性とが共存することは背理である。アレイオス派はその背理に耐えられないために、合理的な説明を行った。

このように古代からイエス・キリストの人格を巡ってさまざまな論争が繰り返され広がられたが、イエス・キリストの人格に関する論理を神学的にキリスト論と呼んでいる。古代の教会は聖書の証言に従ってイエス・キリストは真の神にして、真の人間であるということを公式の教義（ドグマ）として決定した。それをカルケドン信条と呼んでいる。これは現在でも正統なキリスト論となっている。ただし一人の人格において神性と人性とが分裂することなく、いかに一致するのかということは非常に厄介な問題である。またそもそも神性や人性とは何か。キリスト論は神学史において最も困難な課題の一つである。ここではそれについて深入りすることをしない（詳細は拙著『キリスト論』南窓社を参照していただきたい）。それはともかく、イエス・キリストが神と人間との十字路に立っていて、両者の関係を理解するための要点になっているから、キリスト論がキリスト教の人間論の基本になっている。従ってキリスト教の人間論はキリスト論的人間論であると言える。

そしてキリスト論に関する結論を言うならば、我々はイエス・キリストを知ることによってはじめて神を知ることができる（もちろんそれは相対的な知識であるが）。イエス・キリストに出会う以前に我々は神に関するさまざまな臆見（先入観）を抱いている。それは神話や伝説などで教わる擬人的な表象である。しかしバルトによれば、真の神性はイエス・キリストの僕の形において現れた<sup>4)</sup>。つまり自らへりくだり、人間の僕として仕え、父に従順であった人格において神性は現れたのである。イエス・キリストは人間の兄弟となり、反逆者である人間の傍らに立って、十字架において自らを裁き、死に渡した。従って、イエス・キリストの謙虚な人性において神性は現れた。すなわち、イエス・キリストは真に人間であることによってまさに神であることを啓示したのである。そしてこの視点を前提にせずイエス・キリストにおける神性と人性との一致を試みることは、単なる知的遊戯に陥ることになる。ここから我々はイエス・キリストの人性の理解がキリスト教の人間論の本質であることを知るのである。

## II 罪と死

### 1. 罪と死の関係

イエス・キリストの人性を考察する前に言及しなければならないことがある。それは罪と死の問題である。キリスト教では人間はすべて罪人であると規定されている。そして罪という概念は、キリスト教の人間論において最も根本的な要素の一つである。もっとも仏教や神道など他の宗教にも罪の概念はあるから、罪の認識がキリスト教固有の思想であるということにはならない。

しかし罪を死の根源として規定していることは、おそらくキリスト教特有の思想であろう。すなわち、キリスト教の罪とは単なる不道德や戒律の違反に留まらず、人間実存（個別の現実存在）に深くかかわっている。キリスト教では人間が生きていることそれ自体が罪の状態にあり、しかもその状態が死という結果を引き起こしている。

パウロは創世記における墮罪の物語をモチーフにしながら、このような罪の観念を説明している。「一人の人によって罪が世に入り、罪によって死が入り込んだように、死はすべての

人に及んだのです。すべての人が罪を犯したからです」(ローマ5:12)。ここで一人の人とは、アダムを指している。アダムは当初、エデンの園に神と共に住んでいた。園の中央には命の木と善悪の知識の木が生えていたが、神はそれらの木の果実だけは食べてはいけないとアダムに命じていた(創世2:8~17)。しかしアダムとエヴァは蛇の誘惑に負けて、善悪の知識の木から実をとって食べた。神はそれを知って、罰として彼らに死の運命を与え、エデンの園から追放した(同3:1~24)。つまり死は罪の報いであり、神の審判として与えられている。

ただし我々は創世記の墮罪物語を史実として解釈する必要はない。歴史的にも生物学的にもアダムとエヴァは人類の先祖ではない。キリスト教の伝統的な教理では、人類の罪は先祖アダムから遺伝的に継承されてきたと説明されている。つまり「原罪」(peccatum originale)または「遺伝罪」(Erbsünde)の教理である。しかし現代の多くのプロテスタント神学者は、この教理を採用していない。たとえば、バルトによれば、アダムによって罪が入り込んできたということは、決して歴史的・物理的な出来事ではない。西方教会の原罪説は、パウロにとって決して「魅惑的な仮説」とは思えず、むしろ彼の本意に対する歴史的・心理的な歪曲である<sup>5)</sup>。またスイスの神学者エーミール・ブルナー(1889~1966)も遺伝罪の観念は全く聖書の思想には認められないと断定している<sup>6)</sup>。

パウロはわざわざ「すべての人は罪を犯した」(ローマ5:12)と断っている。つまり人間は生来の遺伝的素質によって罪を犯すのではなく(もしそうだとすれば、我々には責任能力がないことになり、罪の審判として神が死を与えたということは、全く不条理なことになる)、自分の生き方と責任において罪を犯す。ただしそのような罪はすべての人々に普遍的で支配的なものであるから、すべての人々はその審判として死を免れることができないのである。従ってパウロは「死はすべての人に及んだ」と宣言している。

これに関連してバルトは、死が危機として世界に入ったと述べているが、「危機」とは二重の意味を持っている。すなわち死は審判であるが、同時にまたさらに善いものへと転じる転回点でもある。バルトによれば、死は終わりであり、同時にまた初めでもある。死は否であり、同時に然りでもある。死は神の怒りの徴表であり、同時にまた近づきつつある神の救いの徴表でもある<sup>7)</sup>。

つまり死には否定的側面と肯定的側面があるが、後者については後に検討する。ところで中世キリスト教では「死を想い起せ」(memento mori)という言葉が慣用句のように使われたが、これはどのように強い人間もやがては死ぬというような日本の無常観を意味しているのではない。死は単なる自然の法則ではなく、また諦念して甘受しなければならない非人格的な運命でもない。死とは、バルトが説明しているように、神による否定的な意志表示(審判、怒り)である。従って罪と死とはいわば表裏一体のものであり、切り離すことはできない。罪は死を通して人間を支配している(ローマ5:21)。罪が支払う報酬は死である(同6:23)。

もちろん聖書の使信(メッセージ)を拒絶して、罪と死とを切り離すことは自由である。無神論的な思想家たちはそのような試みを行ってきた。彼らは自分自身の固有の罪に気づかない。そして死は自然法則によるものにすぎないと割り切ろうとする。しかし自分の死を想像し

たときに、なぜ我々は名状しがたい暗い不安を抱くのだろうか。それは動物の持つ自己保存的本能から生じる心理とは異なっている。それは死そのものよりも、死後に経験するかもしれない陰気な深淵のようなものである。もし死が単なる無を意味するならば、死後には意識はないのだから、そのような不安は杞憂にすぎないことになろう。そのような陰気な深淵の表象は、本能から生じるものではなく、ましてや神経症的な心理でもなく、自分の実存の根源から生じるものであろう。すなわち、そこには何か形容しがたい罪責意識がひそんでいる。それゆえ宗教を持たない人も、死後の審判のようなものを漠然と予期するのである。

キリスト教における「罪」とは個別の犯罪や不道徳ではなく、その根底にあるところの神とのゆがんだ関係である。罪は本質的に関係の言語である。すでに述べたように、アダムとエヴァは園の中央に生えている木から果実をとって食べた。この木は神のシンボルである。すなわち、この木によって神が世界の中央に位置していることを表明している。しかし人間は神に代わって自らが世界の中心になろうとした。従って罪は「神に対する篡奪である」（バルト）とも言えよう。そこから神と人間との正常な関係（主人と僕の関係）が損なわれ、人間は神から決定的に分離してしまった。

ところで現代社会では罪の意識はますます希薄になりつつある。キリスト教の世界でも罪の問題よりも神の愛の信仰や隣人愛の実践が強調される傾向にある。しかし神の愛も隣人愛も実は罪の観念なしには空疎なものとなる。なぜなら愛とは神が人間の罪を赦すことであり、また人間が他者の罪を赦すことに他ならないからである（Iヨハネ4：10）。しかも罪の赦しは神の審判が前提となっていて、その結果として宣言される。つまり人間は自分の罪を認めて、それを告白することによってはじめて罪は赦される（同1：8～9）。従って罪と罰を語ることは決して神の愛に矛盾しない。

## 2. 審判者キリスト

それではキリスト論の視点から考えると、神の審判とキリストとはどのようにかかわっているのだろうか。キリスト教美術について少し言及するならば、キリストの十字架をモチーフとした絵画が多くの作家によって制作されてきた。そこではキリストは審判者ではなく、むしろ神の裁きを一身に引き受けている受難者である。聖書の証言に従って、キリストは人間として苦しみ、人類の苦しみと連帯している。

しかしもう一つのキリスト像を忘れてはならない。それは復活、昇天後に審判者となっている神の子である。特に有名な絵画としてミケランジェロの「最後の審判」、ルーベンスの「最後の審判」、メムリンクの「最後の審判の祭壇画」などをあげることができよう。審判者キリストには、ルーベンスの作品のように、天国に入る者に向かって彼らに祝福を与えるタイプと、ミケランジェロの作品のように、地獄に墮ちる者に向かって彼らを威嚇するタイプとがある。またメムリンクの作品ではキリストは正面を向き、口から剣とユリを吐いているが、剣は罪人を指し示し、彼らを地獄で罰する。反対にユリは義人を指し示し、彼らを天国に迎え入れる。

しかし審判者キリストの像と救済者キリストの像とを一致させることは困難である。聖書の

証言によれば、キリストは罪の赦しのために人々の罪を引き受け、苦しみ、死んだ（ローマ3：25；5：8～9；マルコ10：45；14：22～24）。キリストの十字架上の叫びは、神によって見捨てられた者の苦難を表明している（マルコ15：34）。つまりキリストは神を見失った罪人と連帯し、その者の苦しみを共に負っている。そのような姿に無限の愛が啓示されている。

これに対して審判者キリストの像には罪人への憐れみを感じられない。しかもキリストが終末時に審判者として現れ、救いと滅びとを決定するという思想は新約聖書の多くの箇所にあるから（マタイ24：45～51；25：31～46；ヨハネ5：24～29；Ⅱテサロニケ1：7～10）、ヨーロッパの画家たちのキリスト像が非聖書的であるとは言えない。我々は二つのキリスト像の矛盾をどのように理解したらいいのだろうか。

我々はここでキリストの裁きのもとでキリストの愛を見いだすことに努めなければならない。キリストの裁きとは我々に有罪を宣告する神の裁きである。ここで神（父）の立場とキリストの立場とに矛盾はない。我々は将来に必ず迎えることになる死の現実を「先取りして」、神の裁きを受ける。すでに述べたように、死への不安は、死そのものへの不安というよりもむしろ死後の裁きへの不安であり、その根底にあるのは自分の罪に対する漠然とした「おののき」のような意識である。このような不安はいわば最後の審判の先取りとも言えよう。ヒエロニムス・ボッスの「最後の審判と七つの大罪」という作品に描かれている状況は、まさにそのような罪人のおののきを象徴しているかのようなようである。そこでは大部分の空間が地獄で占められていて、おびただしい数の罪人たちが責め苦にあっている。他方で小さな天国にはキリスト、マリア、天使および少数の聖徒たちがいるだけである。

ところでパウロは我々が死にあずかるバプテスマを受けたと語っている（ローマ6：3）。すなわち、古い自分はバプテスマによってキリストと共に十字架につけられて、葬られた（同6：4～6）。古い自分とは罪の支配にある自分であり、命の源である神から切り離されて生きている。そのような自分は死の脅威にさらされていて（エフェソ2：5；コロサイ2：13）、滅びの裁きをすでに今、受けている（コロサイ3：3）。すなわち死の先取りである。

このように古い命は死んでいるが、そのことを了解し、受け入れた者には新しい命が与えられ、それは神の内に隠されている（同3：3）。我々はキリストの十字架を見上げるとき、自分に宣告されている神の審判を認める。しかし同時に、その審判のもとにキリスト自身が我々と連帯し、我々と共に苦しんでいる。審判という暗闇の深淵において真実の愛の光が射し込んでいるのである。その光を見いだした者は、もはや滅びにおびえるにはおよばない。なぜならば、常にキリストと共にいることを願う者は、必ずキリストと共に陰府から引き上げられ、復活し、キリストと共に栄光に包まれるからである（ローマ6：4～8；コロサイ2：12；3：3～4）。従ってキリストの審判は、信じる者にとっては弾劾のための死刑宣告ではなく、罪を赦し、新しく生かすための死刑宣告なのである。すなわち、愛による裁きである。このような経験を通して我々は審判者キリストと救済者キリストとを同一視することができる。

前に紹介したように、バルトにとって死は神の怒りの徴表であり、同時にまた近づきつつある神の救いの徴表でもある。その理由は、今まで我々が考察したことから明らかであろう。従



ってバルトは死を単なる否定的側面からだけではなく、肯定的側面からも見ようとする。すなわち、彼は神の問題を死の先取りの経験を紹介して提起している。これによって死は永遠の命へと至る唯一の狭い門となりうる（マタイ7：13～14）。

ドイツの神学者ヤーコブ・ペーメ（1575～1624）は死の問題を同様の視点から理解している。

あなたは私をご自分の中へ、鋭い釘の打ち込まれた両手の中へ彫り刻まれ、血と汗が流れているご自分のくぼんだ脇腹の中へ私を書き込まれました。哀れな人間の私は、あなたの怒りの中でとらえられ、今はあなたの前で何もできません。ただあなたの傷と死の中へ沈み込んでいくのみです（中略）。

どうか私をあなたの死において死なせ、消滅させ、地獄の不安が私に触れないように、あなたの死と共に私を埋めてください（1：1：40）<sup>8)</sup>。

ここでペーメは、十字架につけられたキリストの姿においてその苦しみのみならず、神の怒りをも見ている。それはキリストの傷と死の中に自分自身の罪と死を認めるからである。彼はキリストの死において古い自分（罪に支配された自分）が徹底的に裁かれ、殺され、消滅させられることを祈っている。

そしてペーメは自分の不安そのものを神から贈られたものとして受け入れる（1：1：40）。心理的不安、精神的不安は否定的な感情であり、治療の対象となる病の症状である。しかしペーメの不安は、実存的不安と言うべきものであり、それは病的なものではなく、罪の支配にいる者がすべて抱えている感情である。それは古い自分として生きている限り、避けて通ることのできない不安である。我々は自分の実存が底知れぬ深淵の中に沈み込んでしまうような不安におそわれることがある。そこから何とか逃れようとするが、逃れようとするほど、ますます暗い不安に包まれていく。心理学者や精神医学者は、このような不安に対してさまざまな原因を見だし、合理的な説明を提示するかもしれない。しかし実存的不安には本来、原因というものはない。それは人間に生涯つきまってくるものである。それゆえペーメは、その不安を逆手にとって、むしろ神からの贈り物として受け入れる。その不安をあえて受け入れることによって、反対に新しい命が啓示される。従って、バルトが指摘しているように、死は生ける神に出会うための通路となっている。

古い自分は罪に支配されていて、自分を神から切り離し、自分の命の根柢を自分自身に求める。しかしそれは結局、死と滅びをもたらすのみである。神は古い自分をキリストと共に十字架につけることによって、そのことを宣言する。ただしこの宣言は同時に新しい自分への復活を含んでいる。永遠の命であるキリストに結ばれて死ぬ人は、永遠に生きることが約束されている（黙示録14：13）。従って、死の不安において下される神の審判には、神の深遠な愛が隠されているのである。

### Ⅲ 命の本質について

#### 1. 一元論と二元論

唯物論的人間論によれば、肉体の死によって一個の命は滅びる。しかしキリスト教思想では命の本質は肉体に還元されず、「魂」(プシュケー)または「霊」( pneuma) と呼ばれるものの中にある。つまり肉体の死は命そのものの死を意味しない。人間は肉体の死後も、何らかの実体が生きていることになる。

それゆえ死後の審判という観念も成り立つわけである。もしも肉体の死においてすべての命が消滅するならば、それだけが審判であり(あるいは単なる自然現象であり)、死後の審判はありえない。もちろん肉体の死も神の審判の表明として理解できる。しかしその審判を心から受け入れ、自分の罪を認める者は、死後の審判を免れている。新約の証言によれば、終末の日には善人も悪人も復活して、善人は命を受け、悪人は裁きを受ける(ヨハネ5:28~29)。また死んだ者は、終末の日まで眠りにつくと言われている(Iコリント15:51; Iテサロニケ4:15~17)。

それでは人間は死んだ後に終わりの日まで消滅し、復活において再び創造されるのだろうか。この見解は旧約的な一元論的人間論に立っていて、命の存続のためには身体が不可欠であるという考えを前提にしている。そしてこのような一元論こそがキリスト教の人間論の本質であると主張されている。つまり身体のない魂や霊はありえないという考えであるが、この場合身体とは肉体(物理的な体)だけではなく、復活後に与えられる霊の体をも含んでいる。いずれにせよこの見解では、魂や霊は実体として認められない。

これに対してキリスト教神学においても死後、人間の魂だけが生存し続けるという見解がある。これは肉体以外に魂の実体を認めるのであるから、二元論である。たとえば、ジョン・クーバーの見解によれば、キリスト教の人間論は単純な一元論ではなく、旧約的な一元論を基調としつつも、魂の実体を認める全人的二元論(holistic dualism)である<sup>9)</sup>。私はクーバーの見解が基本的に妥当であろうと考えている(ただし後に述べるように私の考えではキリスト教の人間論は、正確には全人的三元論である)。その理由は以下の通りである。

新約思想の体、魂、霊という用語の意味と用法は、複雑、多様であり、必ずしも体系的なものではない。たとえば「心を尽くし、魂を尽くし、思いを尽くしてあなたの神である主を愛せよ」(マタイ22:37)という聖句では、一人の人間の異なる部分や能力などについて言及されているのではなく、命の全体性が強調されている。つまり「あなたの存在全体で愛せよ」という意味となる。日本語の「全身全霊」と同じような意味である。従って人間は旧約のように構成部分に分けずに、命全体として、すなわち全人的にとらえられるべきである。

またパウロは神が「あなたがたの霊も魂も体も何一つ欠けたところのないものとして守り」と述べているが(Iテサロニケ5:23)、ここで彼は人間に三つの部分があるということを主張しているのではなく、三つの異なる次元で命全体を祝福しているのである。そもそもギリシア語の「魂」(プシュケー)には命という意味があるから、魂は体や霊と対立する観念ではなく、人間の命の本質を表している観念であると言えよう。

しかし新約聖書では魂は肉体に還元できない本質的な何かであり、肉体とは異なる実体として語られている。たとえばイエスは「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（ゲエナ）で滅ぼすことのできる方を恐れなさい」（マタイ10：28）と警告している。つまりここでは体と魂は異なる次元のものであり、体の死後も魂だけが存続するということが前提となっている。魂を滅ぼすことができるのは、神のみなのである。また体をゲエナで滅ぼすということは、おそらく終末時における体の復活が予期されているのだろう<sup>10)</sup>。

そもそも個人の死から世界審判（終末）までの中間状態において魂のような実体が全くないということは考えられない。一元論の見解のように死後に個人の命が完全に消滅して、終末の日に再創造されるという思想は新約聖書にはない。たとえば先ほど紹介したように、パウロの手紙などでは死者は終末の日まで「眠っている」（Iコリント15：51；Iテサロニケ4：15～17）。これは文字通り眠っていることを意味しないだろうが、命そのものが消滅することではない。また旧約思想では死者は陰府（シェオール）という世界に降っていく。シェオールは地獄ではなく、罪人に刑罰が課される場所ではない（旧約では死後の裁きという観念が曖昧である）。そこでは死者は活動を停止し、せいぜい影のように存在しているにすぎない<sup>11)</sup>。しかしそれでも、唯物論のように死後の命は全く消滅するというわけではない。さらにわずかではあるが、死者の命が贖われて、復活するという記述もある（詩49：16；イザヤ25：8）。

また世界審判を否定して、最終的な復活はすでに死後の瞬間に生じるという見解も成り立たない。というのは新約では多くの箇所ですべて世界審判までの中間状態が言及されているからである。終末論が希薄であると説明されているヨハネ福音書においても、やはり復活は終末の日まで起こらない（ヨハネ5：28～29，6：40，54；11：24；また黙示録6：9～11も参照）。従っていずれにせよ、旧約思想を根拠にして一元論の人間論を唱えることには無理がある。

ただしキリスト教の全人的二元論は、プラトン哲学の二元論とは区別される。というのは、第一にプラトン哲学では魂は死後に肉体から解放されることにより、はじめて本来の命を取り戻すが、キリスト教の二元論では何らかの体を備えない魂は本来の命とは言えない。従って体の甦りが要請される。

第二にプラトン哲学では魂は、死後に自分の力で生存し続けるが、キリスト教の二元論では魂は永遠の命であるキリストに結ばれることによってのみ救われる。言い換えれば、プラトン哲学では死の問題は、死が人格（魂）を破壊することができないという仕方ですべて解決される。魂は本質的に神的で、不死であると説かれている。これに対してキリスト教の二元論では、肉体から自立して魂だけが永遠の命を持つことはない。人間は神の前では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。それゆえ、最後の審判ですべての者が復活して、体を持っているのである。

このようにキリスト教では死者の命（魂）は、最後の審判までの間、中間状態の世界で生きている。たとえばルカ福音書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（ルカ16：22）。これは元来、旧約時代の族長たちや殉教者たちに用意された死後の世界である。

そしてルカの記述ではこれは天国に移るために選ばれた人々の場所である。ちなみにラザロはアブラハムの僕エリアザルのギリシア語名である。ユダヤ教の伝承では、彼は族長の地位に引き上げられ、金持ちの愛をテストするために地上に戻ってきた。しかし金持ちはテストに合格せず、死んで陰府（ハデース）に降った（ルカ16：23）。これは地獄、つまり最後の審判によって決まる最終的世界の予備的な世界として位置づけられている。

つまりルカによれば、復活の日までは死者は暫定的な中間状態の世界に入ることになる。「楽園」（パラダイソス）もその一つであろう（ルカ23：43）。それはルカだけではなく、新約聖書の他の箇所でも述べられている（ヨハネ14：2～3；Ⅱコリント12：4；Ⅰペトロ3：19～20）。

そしてドイツ・プロテスタント教会の信仰問答集である『ハイデルベルク信仰問答』（初版は1563年）では次のような信仰告白がある。

問57 「身体の甦り」は、あなたにどのような慰めを与えますか。

答 私の魂がこの生涯の後直ちに、頭なるキリストのもとへ迎えられる、というだけではなく、やがて私のこの体もまた、キリストの力によって引き起こされ、再び私の魂と結び合わされて、キリストの栄光の御体と同じ形に変えられる、ということです<sup>12)</sup>。

つまり、死者は魂の状態で生き続けて、終わりの日にキリストの栄光の体と同じ形に変えられるということが語られている。それはフィリピ3：21；Ⅰヨハネ3：2を典拠としている。

## 2. 全人的三元論

以上のように、キリスト教の人間論が全人的二元論を基本としているという見解は基本的には妥当であろう。つまり肉体とは異なる実在として魂を認めることになる。魂とは簡単に言えば、自己または人格である。他人とは区別され、また肉体が減んでも自然の全体的な命に吸収されない自己同一性である。

これはヴィクトール・フランクルの概念を借りれば、「実存」（Existenz）に相当する。実存とはそれ以上遡及することのできない根源的現象である。すなわち、人間の命とは何かと問われるならば、それは単なる肉体ではなく、意識でもなく、それ以上の「何か」とであると答えざるをえない。それを科学的に客体として特定することはできないから、それは隠された「神秘」なのである。

フランクルによれば、「根源的な何か」としての実存は、「解明」（Explikation）によって明るみにされる。解明とは自己の開示である。たとえば我々はくるくると巻かれた絨毯の図柄を見ることができないように、日常の自己において自分の実存を意識することはできない。しかし絨毯を広げて図柄を見るように、人間実存は開示されることによって初めて、その実存性が証明される<sup>13)</sup>。

そのような実存の開示は、他者との人格的な出会いによって起こることがある。しかしより

根本的な開示は、人間同士の出会いではなく、人間を超えた存在との出会い以外にはありえない。それは「霊」と呼ばれる世界の出来事である。

霊は魂と同様、肉体から区別される構成部分ではなく、それは神という超越者と出会う世界であり、またそのような次元である。それは自然や人間世界よりも高度な次元である。人間はこの次元においてはじめて神を知り、より高い次元へと引き上げられ、そして自分の実存を開示する。言い換えれば、霊の次元において魂の実在はより明確に開示される。

しかし霊の次元は魂のそれに還元することができない。もちろん肉体の次元とも異なる。ただし霊肉二元論（キリスト教グノーシス主義）のように霊は自然や人間と対立する実在であると考えてはならない。それはむしろ自然や人間を超えつつ、それらの根底にある実在である。万物は霊なる神の力によって造られ、今もその力によって支えられている。

そして聖霊はこの神の霊的本質を証言するために具体的、人格的な存在として現れ出た。聖霊はキリストの受肉（降誕）、地上の活動、復活において働いただけではなく、現在もキリストの人格を証言する神として働いている。我々はもはや肉体を持ったキリストを見ることはできないが、霊のキリストは聖霊の業において我々に語りかけている。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；フィリピ1：19；Iペトロ1：11）。ただし霊のキリスト（復活、昇天後のキリスト）は、人間であることをやめたわけではない。キリストはやはりその人性において人類と連帯し、共に苦難を負っている。それゆえその苦しむ人性を通して我々は生ける神と出会い、自分の魂（実存）に目覚める。

従ってキリスト教の人間論は、全人的二元論というよりもむしろ全人的三元論（holistic trinalism）であると規定する方が正確であろう。ちなみに神戸女学院の校章は、三つ葉のクローバーの形になっているが、これは体と魂と霊という三つの次元を象徴的に表現している。まさにキリスト教の人間論の本質を的確にとらえた図像であると言える。

#### IV イヴァン・イリイチの死

##### 1. 近代人の死生観

ロシアの作家レフ・ニコラーエヴィッチ・トルストイ（1828～1910）は、作品『イヴァン・イリイチの死』<sup>14)</sup>において近代人に浸透している世俗的の死生観を冷徹に、しかも日常的雰囲気において描いている。主人公イヴァン・イリイチは「全く何の変哲もない、俗物的存在の典型で、宗教もなければ、理想も持たず、ほとんど思想にすら縁のない一官吏であり、終生その職務と機械的生活に没頭した中産階級の代表である。（中略）この特徴づけは、当時のロシアばかりではなく、ひろく欧州の諸国ばかりでもなく、実に今日の日本の中産階級にも当てはまるものでなければならぬと思われるところに、その存在理由があるのである」（訳者の解説より）<sup>15)</sup>。

作品におけるロシアの風土や国民性はあまり重要ではない。かえって主人公の生き方には一つの民族や宗教を超えた近代的な普遍性が認められる。彼は特定の信仰を持たず、さりとて宗教を否定しているのでもない。そもそも神を信じるか、信じないかという基本的問題さえも考

えたことがないのである。従って彼が病気にかかって自分の死を予期したときに生じた感情や想念は、今日の多くの日本人に無縁のものではなく、それどころかむしろ共通するものがあるはずである。

作者は一人の平凡な官吏の死を通して人生の根本的テーマを提示しようとしている。トルストイの作品にはキリスト教思想が色濃く反映したものが少なからずあるが、『イヴァン・イリイチの死』では宗教色はきわめて抑制されている。しかし物語の要点において神や死後の世界について考える機会が用意されている。たとえばイヴァン・イリイチは、自分の死の近さを受け入れようとしたとき、神の存在しないことを思っ泣いた。健康な時分の彼は、神の存在について疑ってみることもしなかった。それは彼が神を信じていたからではなく、そのような問題に全く無関心であったからである。彼の関心事は、自分の栄達と家庭生活と社交界だけだった。しかし病気になって、神の存在を疑って、絶望したときにはじめて彼の魂（実存）は開示された。

「どうしてあなたはこんなことをなすったのですか。なぜ私をここへよこされたのですか。何のためにこんなひどいじめ方をなさるのですか」<sup>16)</sup>。

この問いかけが、神への祈りと言えるのかどうかはわからない。しかし瞬間的にせよ、彼は神の存在について考え、また自分の存在のはかなさと孤独を痛感した。死を直視することにより、彼を取り巻く職業、財産、社会的地位などがふるい落とされ、自分の魂（実存）だけが明け透けになって浮かび上がってきた。神の存在の疑いを通して彼は霊的次元へと引き上げられ、根源的な何かとして自分の魂が開示された。そのとき彼は「音によって語られる声ではなく、魂の声、彼の内部にわき起こる思想」に聞き入った。

「一体、おまえには何が必要なんだ」。

「何がいるんだ。何が欲しいんだ」。

それに対して彼は「何が？・・・苦しめないことだ。生きることだ」と答えた。

「生きる？ どう生きるんだ」と魂の声が聞いた。

「そうだ、これまで私が生きてきたように生きることだ・・・気持ちよく、愉快地に」。

「これまでおまえが生きてきたように、気持ちよく、愉快地に？」と魂の声が聞いた<sup>17)</sup>。

彼は自分の愉快的な生活の中で最もよかった瞬間を次々に思い出しはじめた。その結果として幼年時代以外のものは、すべて彼にとって「何か取るに足りぬしばしば汚らわしいもの」に変わってしまったのである。

「こんなはずはない。人生がこんなに無意味で汚らわしいはずがないではないか・・・ことによると、自分は生き方を間違っていたのだろうか」<sup>18)</sup>。

時が経過するに従ってこのような想念が次第に強くなってきた。彼は自分の全生涯を思い返しはじめた。そして自分が信じてきたものすべてが違っていたこと、そしてそれが生も死をも覆い隠していた恐ろしい巨大な欺瞞であったことに気づいたのである。そして妻のすすめに従って牧師から聖餐を受けるが、それも一時的な慰めになるだけだった。

臨終を迎えるまでの最後の三日間において彼の意識は急激に変化する。それまで彼は死を恐れていたが、恐れの原因が死そのものとは別のところにもあることに気づいたのである。すなわち、彼の苦しみは、死という「黒い穴」に入ることよりも、むしろその穴の中に入り込めないところにあった。なぜなら、彼の生活が立派なものだったという意識があり、この生の是認が黒い穴に入り込むことを妨げていたのである。そして実は、バルトもこれと非常に類似した事柄を述べている。

我々から見れば、生から死へと通じる狭い門をくぐって生へと至る必然性や可能性は、永久にきわめて異様なものであり、この狭い門をこえていく道はきわめて通行しがたく、その規定はきわめて理解しがたく、その力はきわめて得難く、そこで一步でも前進しようとする試みは、きわめて危険であらねばならない。この転回点を習慣的に、気楽に、容易に、自明のこととして考えるのが、各種のあらゆる教義学や説教や牧会や宗教的誓言の中にひそむ虚偽であり、根本的呪詛であり、ほとんど根絶しがたい毒の芽である<sup>19)</sup>。

イヴァン・イリイチにとって自分の生が死へと通ずる狭い門（黒い穴）をくぐるということは、きわめて異様で、危険であるように思われた。しかも死がさらに生へと至る門になっているかもしれないという予感はこの作品において示されていない。彼が死を恐れているのは、単に自己保存の欲求からだけではない。最初の段階では彼は自分が築き上げた生活を失うことを恐れて、死を否定しようとした。しかし次に彼は自分がたどってきた人生が間違っていたのではないかという疑念を抱いた。そしてその疑念を消し去ろうとした。もしそれを認めたならば、自分の命そのものが否定され、すべては虚無の内に沈み込んでしまうように思われたからである。

しかしキリスト教思想では自分の人生が間違っていたのではないかという疑念を抱くことが大切なのである。その疑念を契機にして古い自分は神の審判の前に立ち、キリストと共に十字架につけられ、滅ぼされる。イヴァン・イリイチが恐れていた「虚無」の中に飛び込んで、神の御手に自分を委ねる以外に新しい生へと至る道はない。これが「狭い門をこえていく道」であり、「転回点」である。これを通過するための勇気を語らない教義学や説教は、「虚偽」であり、「毒の芽」である。

## 2. 残された課題

この作品では「生から死へと通ずる狭い門をくぐって生へと至る必然性や可能性」に関して、トルストイは明確な示唆を与えているわけではない。主人公は神や来世を信じたとは述べられ

ていない。少なくともキリスト教的な意味での「回心」の場面もない。ところが彼は臨終のまぎわに死の恐怖から解放されている。

「ところで死は？ 死はどこにいるんだ」。

彼は昔から慣れっこなっている死の恐怖を探してみたが、見つからなかった。

「死はどこだ。死とは何だ」。

どんな恐怖もなかった。死がなかったからである。

死の代わりに光があった。

「ああ、これだったのか！」と彼は不意に声を出してこう言った。

「何という喜びだ！」<sup>20)</sup>

かくしてイヴァン・イリイチは息を引き取る。しかしそれにしても、なぜ彼は死の恐怖から解放されて、喜びを味わうことができたのだろうか。なぜ死の代わりに光があったのか。読後の感想としてどうも釈然としないものを感じる。

訳者も解説において次のように述べている。

ただ、言うならば、その結末に顔を出している宗教家トルストイだけは、この時期の作品にはやむをえないところながら、一般に消化しにくい、非普遍的な不消化物となっている。(中略)しかしこの人ほどの大作家であっても、なお想像を主とした実感は、ついに(たとえそれが実感であったとしても)自然に生まれ出た実感にまで高めることの至難であったのを思わないではいられない<sup>21)</sup>。

物語の終結が「一般に消化しにくい、非普遍的な不消化物となっている」のは、その宗教性のゆえではなく(宗教性はきわめて慎重に抑制されている)、その説明不足のゆえであろう。イヴァン・イリイチの心理描写だけをたどる限り、なぜ彼の心に光が射し込んだのかを理解することができない。しかし一つの視点から再度、読み直すならば、作者の意図をある程度とらえることができる。それはキリスト教の隣人愛である(トルストイはキリスト教思想においてこれを最も重要視していた)。その鍵となっている人物が食堂番のゲラーシムである。

彼は身ぎれいな、元気のいい若い農夫であり、いつも陽気で明朗闊達である。主人イヴァン・イリイチの病状が重くなってからは、ゲラーシムが主人の排便の世話をした。しかし彼はいやな顔一つせず、自分の仕事を誠実に遂行していった。すべての他の人々にある健康や力や命の若々しさは、病人のイヴァン・イリイチを侮辱したが、ゲラーシムの力と命の若々しさだけは、イヴァン・イリイチを悲しませるところか、むしろ彼の心を落ち着かせた。

それはなぜかと言うと、おそらくゲラーシムだけが病人の心を理解して、彼を気の毒に思っていたからである。他の人々は(妻も含めて)、病人に対して気休めだけを言って、真実を語らず、また病人の心を理解しようとはしなかった。ゲラーシムは病人に向かって明け透けにこ



う言ったことさえあった。

「みんないずれは死ぬんでさ。どうして骨折らないでいられますかね」<sup>22)</sup>。

彼は若々しく、生気にあふれていたが、自分の若さや健康に溺れてはいない。彼は自分自身もやがて死ぬこと、そしてそれが「神様の御心である」ということを知っているからである。つまり自分もいつか時が来れば、誰かの世話にならなければならないということに気づいているからである。それゆえ、彼は主人の状態を自分のそれに置き換えるという心構えを持つことができた。

隣人を自分のように愛しなさい (マタイ22:39)。

人にしてもらいたいと思うことは何でも、あなたがたも人にしなさい。これこそ律法と預言者である (同7:12)。

ゲラーシムはごく自然な振る舞いの中でイエスの教えを忠実に実践した。従って、イヴァン・イリイチは病気になって以来、誰よりも彼を信頼し、また彼から影響を受けた。イヴァン・イリイチは死ぬ二時間前にはじめて家族の心を理解し、自分の罪を赦して欲しいと願った。このような家族に対する愛と自分の罪の認識が、臨終における光と喜びの伏線となっている。

『イヴァン・イリイチの死』を通して我々は、死の不安を解放する力が隣人愛の実践と罪の悔い改めに宿っているということを学んだ。そして罪の悔い改めに関しては、罪と死の関係の問題として考察した。隣人愛についての考察は、引き続き次回で試みる予定である。

- 1) Ludwig Feuerbach (1804~72) ドイツの唯物論的哲学者。彼によれば、神とは人間自身の無限性に関する人間の意識の投影にすぎない。人間は自分自身の内に神を創造する。この理論はカール・マルクスによって継承されている。パウル・テイリッヒ『キリスト教思想史』Ⅱ、白水社、1997年、187ページ以下参照。
- 2) Johnson, William Stacy, *The Mystery of God. Karl Barth and Postmodern Foundations of Theology*, Louisville: John Knox Press, 1997, p. 1. ジョンソンはここでカール・バルトの言葉を引用しながら語っている。
- 3) カール・バルト『ローマ書』吉村善夫訳(カール・バルト著作集14)新教出版社、1967年、13ページ。
- 4) Barth, Karl, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. 4-1, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1953, S. 204~205.
- 5) カール・バルト、前掲書、203ページ。
- 6) エーミール・ブルンナー『教義学』Ⅱ、佐藤敏夫訳(ブルンナー著作集3)、教文館、1997年、121~124ページ。
- 7) カール・バルト、前掲書、201ページ。
- 8) ヤコブ・ペーメ『キリストへの道』福島政彦訳、松籟社、1991年、26ページ。
- 9) Cooper, John W., *Body, Soul and Life Everlasting*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000, pp. 96~105.

- 10) Ibid., pp. 117~119.
- 11) Schwarz, Hans, *Eschatology*, Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans, 2000, p. 36.
- 12) 『ハイデルベルク信仰問答』吉田隆訳、新教出版社、1997年、51ページ。
- 13) Frankl, Viktor E., *Logotherapie und Existenzanalyse*, Berlin und München: Quintessenz, 1994, S. 59.
- 14) 「イヴァン」という人名は、日本語の翻訳では「イワン」と表記されていることが多いが、ロシア語ではИван (Ivan) である。米川正夫訳のドストエーフスキイ全集では「イヴァン」と表記されている。
- 15) レフ・ニコラーエヴィッチ・トルストイ『イワン・イリイチの死』中村白葉訳（トルストイ全集9）、河出書房新社、1963年、393ページ。
- 16) 同書、138~139ページ。
- 17) 同書、139ページ。
- 18) 同書、140ページ。
- 19) カール・バルト、前掲書、176ページ。
- 20) レフ・ニコラーエヴィッチ・トルストイ、前掲書、145ページ。
- 21) 同書、393~394ページ。
- 22) 同書、132ページ。

(原稿受理 2001年9月14日)