

キリスト者の「永遠の生命」信仰

ハインリッヒ・オット

森田雄三郎

(訳)

尾崎 誠

キリスト教信仰では、かならずしもそのすべての局面が、いつの時代においても等しく緊急の課題となるわけではない。各時代にそれぞれ優先する関心と問題にしたがって、強調点は変化する——それは神学および信仰そのものの本質的な歴史性に応じて変化する。死後に生（ほんとうに、真実な究極の生）が存在することは、新約聖書にとっても、宗教改革者にとっても、またローマ教会にとっても、東方教会にとっても、等しく自明のこ

とがらであり、疑うことのできない、また第二次的なものとは考えられない信仰の真理であった。しかしながら、近代から現在にかけてのプロテスタント神学においては、この思想は、しばしば、いちじるしく度外視されてきた。死とか、死ぬことは、ただ「生への助け」という牧会的配慮を払う観点の下でのみ、多くの神学者の頭を占めているにすぎない。それはいかにしてわれわれは、まさに死につくある人がその特殊な極限状況を克服するのに助けの手を差し伸べることができるか、という問題である。われわれがおかたの者が受ける印象として

キリスト者の「永遠の生命」信仰

は、今日の社会は死をタブーのひとつと見なしており、それとまったく同様に、この社会に属する神学者たちの中には、死後の生命をタブー視している人たちがいる。彼らは死後の生命の問題から逃避する戦略をあれこれ企ててきた。人は、たとえばだれもが理解し、かつ「死後の生命はあるのかどうか」という単純な問題を提起するところの「死」とか「生」とかといった表現を、もはや日常生活において使用しないのである。そのかわりに、「死」とか「生」とかといった言葉は、隠喩的な意味で用いられる。「死」は「諸関係を欠いた存在」と定義される。それは、真の死が諸関係を欠いた存在であり、この死がすでに生の真只中で開始できるということを、肯定可能にする。このような観点から、教化啓発ふうの言いかたで、敬虔に、聖書に忠実に、「死」と「復活」について多くのことを語ることもできるであろう。だが、巧みに日常人の単純にして普遍的な問いを、すなわち「一般に死と呼ばれる出来事の後になが来るのであろうか」という問いを、避けるのである。

ド・ロテー・ゼイはその著『往きの旅』において、近代

における死のタブー化の極端な例を挙げている。すなわち、「死について語ることが注意を払わなければならぬ」といこととなりうる老人ホームがある」と。数ページ後には、つぎのような言葉が語られる。「死はすべての終わりであろうか。それは神を信じない問いである。この場合のすべてとは、あなたにとってなにであろうか。あなたは『すべては過ぎ去った』という公式をもって、あなた自身の死を規定することはできない。その理由はほかでもない。キリスト者は自己自身を自己自身にとつてのすべてであるとは、定義しないからである」。人格的な死の後に来る人格的な死後の問題はこのような引きずりおろされ、間違った問いだと決めつけられ、キリスト教的ではないとさえ言明される。——じつはこのことは、キリスト教にとって正しいと認められるものの、まだ十分に思索し抜かれない人間学的考察、すなわち「わたし自身にとってわたしはすべてではない」という考察に、もとるものである。しかし、いかなる修辞法をも超えた人間の事実直面して見ること、つまり、死について語ること——それは老人ホームで起ることである

(あるいは、少なくともかならずや起こるとおもわれることであり、しかもある場所では決して許されないことも、理由のないことではないが)——は、次のような場合合に、その話題を正確に取り扱うことになる。すなわち、死の瞬間にすべては過ぎ去ってしまうのかどうか、を本質的に問う場合である。それにしても実際には、死とともにすべては過ぎ去るわけではないのである。いやしくも(死について)本質的に語ることは、つねに、多少とも明確にこの問いを意味するであろう。

わたしは、今日ではこのテーマを取り上げることがすでにわれわれをキリスト教における信条の立場へもたらしめるものである、とは主張しない。たしかに他の信仰上の諸テーマは実際に信条としての地位を要求する。しかしわれわれとしては、たとえば神の救済授与はすべての人びとに有効ではなく、ただ自覚をもってイエス・キリストを告白する少数者にのみ有効でなければならない、といったようなことを、容認するわけにはいかない。これに対して、われわれは神の普遍的な博愛(テスト3・4)の名の下に、われわれの信仰告白によって答えねばなら

ない。これが信条としての地位を確保しつつあるという事実は、「地球上の人類の現状」と関連を有するのでなければならぬ。しかし、今日、また近い将来において、永遠の生命というテーマをますます適切なものたらしめるのもまた、この歴史的状況である。信仰の主題を時代の問題と関連づけることは、時代精神にわが身を委ねることを意味しない。むしろ、まさしく神学的思惟の歴史的本質に対応することなのである。

さて、今日、死後の生命の問題に収斂しながらも、現代の二つの特徴ある徴候、それも非常に異なった種類の二つの徴候が見られる。一つは、超心理学が重要な科学としてますます容認されつつあることである。それは一部分は厳密な科学であり、また一部分は解釈行為を示す学科である。また全体としては、その方法は明瞭であり、批判的科学的な試みのレベルにあることは、もはや否定されない。科学的な作業を行なう超心理学を、不確実な見解を示すオカルティズムと混同するのは、無知ぐらいのものだろう。超心理学者がしばしば同時にまた自然科学者であるのは、確かに偶然ではない。明白な事実

や、全体として実在に関する見解がすでに変化しはじめていることに、異議を唱える反啓蒙主義者とみなされねばならないのは、超心理学の支持者ではなく、極端に保守的な反対者である。超心理学において、死後の生存と身体なき精神の存在を仮定する、いわゆる心靈主義の仮説が、決して証明されないことは、真実である。さらに、心靈現象の「力の場」によってそれぞれの超常現象を説明しようとする、いわゆるアニミズムの仮説も、これと対立する。しかし、とにかくも死後の生存は科学的に論じられうるテーマとなってきたし、また最近では、死につつまある人々に関する非常に注意深く分類された臨床経験は、この可能性へと注意を向けることを喚起してきた。記録された諸事例の数は、着実に増えつつある。これらの現象についてごく最近書かれた本の中で、レイ・モンド・A・ムーディー著『生の後の生』は、ベストセラーであるにもかかわらず、まじめで妥当なものを含んでいる。それはまた、フライブルクの超心理学者ハンス・ペンダー教授の意見でもある。彼は批判的科学的者として知られ、またアニミズムの仮説の支持者でもある。臨床

医学の観点から見て、一旦死んで蘇生したところに見られる幻視は、きわめて類似しているものの、死後の生存の証明にはならない、とムーディーは彼なりに慎重に述べている。というのは、生への復帰は、実際、死が最後のものではないことを、示しているからである。それにもかかわらず、ひじょうに多くの対応する諸経験を通して、死の境界が、またそれとともに死の彼岸が、経験の領域の中へ、われわれ人間の日常経験の光の下へ、入って来るのである。そして、確実さをもって、それもけっして数学的・物理学的な類型の確実さではなく、道徳的・解釈学的な類型の確実さをもって、死後の生存について語ることが可能となるような日が、やって来るかもしれないのである。

これらの経験がキリスト教信仰の弁証にとつて適當ではないことは、確かである。というのは、死後の生存そのものについての、いわば抽象的な、「不十分な」事実はまだ復活と永遠の生命とを信ずるキリスト教信仰ではないということ、わたしとしては示したいからである。にもかかわらず、その発展全体は神学へ影響を及ぼして

いる。発展しつつある實在観は「近代以後」の変化を示しつつあるので、死の彼岸が現世の経験領域の中へ入り来るという事実、またすでに経験的心理にとっては「彼岸」は人為的に付け加えられたものとはおもわれぬという事実を、神学者もむげに無視できぬであろう。そして、このことは、ただ単に実際に「心靈主義」の問題についてのみならず、今日PSIと呼ばれる實在の全領域についても、当てはまるのでなければならぬ。この「PSI」とは、たとえば認識以前の夢のような顕著な現象や、われわれの時間概念を顯示する以前のものとしてこの現象の示す相対化の作用である。

ルドルフ・ブルトマンはわれわれに次のように教えた。すなわち、神学はその時代の実在についての意識へ向かわねばならず、またそのことによって先行する諸時代の意識に関してその相違を理解しなければならぬ、と。もし、これまでに知られ、一般に承認された経験の分野を拡大するような発展過程が現に存在するならば、キリスト教神学は、あたかもその死後の生命についてのメッセージが今日の時代になんの妥当性をもたず、無

視できるものであるかのように、振舞うことは、もはや不可能である。

しかし、今日では、永遠の生命という古いキリスト教の論題を再び取り上げることについては、おそらくもっと重要な刺激が存在するであろう。この地球という遊星上で「地球内部の」政策が要求される現状においては、人間存在全体の連帯という思想が、明白になってきた。われわれはこの思想をもはや単なる理論とか、あるいは無視できるものとは、見なせない。それゆえ、人権は今日では政治的な大問題の一つとなってきた。人びとには侵すべからざる尊厳があり、したがって奪うべからざる人権があるという事実を、以前の世代の人たちは、不滅の魂を有する人格という考えをもって説明してきた。現代の社会・政治状況において、われわれが再びこの関係を取り上げねばならぬことは、明白である。たぶん、「不滅の人間の魂」という言葉は、古い形而上学の意味合いで語られるときには、あまりにも実体論的である。おそらく異なった宗教的世界と出合うときには、この言葉の意味を見抜くことはできぬであろう。(ただし、この諸

宗教の間の出会いという観点は、この場合には本質的に正しい。というのは、これらの考察は、全人類との連帯によって動機づけられているからである。この言葉の意味を徹底的に思惟し直し、それに新しい形を与えることは、必要であろう。しかし、次のような関係が残ってくる。それは、ただ単に「あたかも」という美しい虚構たるにとどまらず、客観的かつ絶対的な實在として、侵すべからざる人間の尊厳が存在すること、そして、人びと

がただ単に、歴史の中で元どおりに消滅してしまう前に、ちよつと現れるだけといったような、価値なきつまらない存在者、短命の昆虫のような存在者たるにとどまらないという事実、この尊厳は由来することである。連帯のより巧緻な形態、たとえば、精神的なハンディキャップをもった同胞に対して、ただ単に同情という安価な形態のやりかたでもって出合うばかりか、パートナーとしての人間への尊厳をもつて出合うことのできる能力(それはしばしば実際に実践されている態度である)は、次のような暗黙の仮定に基づいている。その仮定とは、その最深奥における独自の實在としてのひとりの人

格は、今ここで見ることででき、把握することができるものを凌駕している、という仮定である。

さらにまた、人間生活を生きるに値いするものたらしめる「生の質」を求めるきわめて政治的な闘いは、永遠の目的、時間的なものを超越するあの人間的存在の次元に関わる。実際に、歴史の超越なくして、いったいすぐれた意味における歴史といったものは、ありえるだろうか。

二

以上において、われわれは、現代特有の問題構成によって、永遠の生命という古いキリスト教のテーマがわれわれに課せられていることを見てきた。だから今度は、聖書に目を向け、適切な章句を見いだすことにしよう。その章句は、このような信仰の自明性を強調している多数の言及以外に、告白的であると同時に論証的である章句である。それはまさしく告白というしかたの論証である。聖パウロは、イエス・キリストへの信仰は死人からの復活への信仰と密接に関連している、と語っている。

後者なくしては、前者は無意味となろう。「しかし、もし死人の復活がないならば、キリストもよみがえらなかつたであろう。もしキリストがよみがえらなかつたとして、わたしたちの宣教はむなしく、あなたがたの信仰もまたむなしい。……そうだとすると、キリストにあって眠った者たちは滅んでしまったのである。もしわたしたちがこの世の生活でキリストにあって単なる望みをいだいているだけだとすれば、わたしたちはすべての人の中で最もあわれむべき存在となる」(第一コリント15・13以下)。

聖パウロはこのような語りかたを行なっているので、この言述を、この告白的な思想作業を、時間の制約の内にあるだけの領域に帰することは、困難になる。同様にまた、死人の復活をキリスト教特有のものとしてではなく、もっぱら宗教全般の特色を示すものとして特別扱いすることも、困難になる。死後の生命という思想は人間一般にかかわり、かつ宗教全般にかかわる。これに対して、パウロの言明においては、この思想は中心的なキリスト宣教と密接に関連づけられ、また変更不可能なもの

いて前提されるものを明瞭に定式化するとどまる。神は生ける者たちの神であつて、死人たちの神ではないこと、彼らは皆、神に対して生きていること、キリストは復活であり生命であること、キリストを信する者は永遠に生きるであろうこと、これらがその内容である。

三

以上において論証を重ねてきたわれわれの態度は、確かに、聖書主義的ではなく、聖書的、神学的であつた。しかし、われわれがみずから自身に負わせた課題(とりわけ、現代の多くの神学圏において異例のものとなったテーマをあらためて取り上げるべきこと)を、われわれが公正に取りあつかうのは、ただ、どうにかしてこのテーマに関する必然的「積極的」な聖書の論証から「思弁的」な吟味へと移行する場合に、限られるであろう。重要な証人である聖パウロが、キリスト宣教と死人との結合を、もはや取消すことのできないようになしかたで、確立したことを証明するだけでは、神学としては、まだ不十分である。他の神学的テーマもそうであるように、こ

として、ひとつにされている。聖パウロは、この関係以上に緊密な関係はありえず、一方なくしては、他方は無効である、と語るのである。いやしくも断固とした発言を求めるなら、聖パウロは、新約聖書歌手たちの合唱における中心の証言として、信仰のみによる義認を言明する章句にとらず、この章句においても、断固たる態度で語っているのである。

使徒がイエス・キリストの復活に集中するという事実からして、そこに死後の生命一般を意味するという事実が、排除されるわけではない。このことは、先の「もしわたしたちがこの世の生活でキリストにあって単なる望みをいだいているだけだとすれば、わたしたちは、すべての人の中で最もあわれむべき存在となる」という言葉の示すところである。

使徒の文脈に対してわれわれに尊嚴の念を起こさせるのは、確かに、文字どおりの意味を表わそうとする態度や、聖書主義の態度ではなく、まさに解釈の誠実な論理である。

聖パウロは、その論証を展開しつつ、聖書の証言にお

の場合にも、われわれ自身の生が、これらの内容によつて、解釈されなければならない。それは、聖パウロの証言した復活と死後の生命への信仰の光の下で、われわれは、今ここに生きているこのわれわれ自身の生を、よりよく、またいっそう深く理解することを、意味する。換言すれば、実存論的解釈が必要なのである。永遠の生命への信仰は、実存論的に解釈されねばならない。まさにこの方向にむかつて従事するために、われわれは日常的な実在の問題から、出発したのである。すなわち、われわれ神学者をもちやある次元について沈黙状態にとどまらないようにさせる実在観の変化から、また、いっそう深い基礎を求める現代の中心的な政治的関心から出発したのである。

この永遠の生命についてのメッセージの真理を検証する過程である永遠の生命の実存論的解釈については、いったいどの側面から、この神学的反省を始めることができるのであろうか。——この問題を取りあつた前述の試みの中で、わたしは聖パウロの論証からはじめた。聖パウロは「もしわたしたちが、この世の生活で」死の

此岸において、「キリストにあって単なる望みをいだいているだけだとすれば、わたしたちは、すべての人の中で最もあわれむべき存在である」と語っている。もしわれわれの全生命の希望が死を超えた彼方にまで達しないとすれば、もし希望をもつ人格自身が死を超えた彼方にまで達しないとすれば、もし最終的には死の中に倒れてしまふのだとすれば、われわれの全生命の希望はむなしなのである。それゆえ、希望と希望をいづく人格自身との間には、あるいは意味の内容とその人格的な担い手との間には、相関関係が存在する。この相関関係はけっして解消されてはならない。なぜならば、もしそうなれば、希望ないしは意味の内容は、崩壊すると考えられるからである。希望する人格なくしては希望はなく、その担い手なくしては意味はない。希望ないしは意味一般は、かくては虚構となる。しかし、われわれは、希望、愛、信仰等のような内容は虚構ではなく、人間の現実存在の根源的な実在であることを前提し、またこの前提に基づいて生きるのである。

このように、その内にわれわれが生きる歴史の実在

わち、これらの人々がみずから自身を「われわれ」として経験するようにさせ、人びとの相互共属を維持するものによって、構成されているのではないだろうか。わたし自身の「間」という概念は、マルティン・ブーバーの人格主義（より正確には、間・人格主義）から学んだものであるが、この概念もまた、わたしに右のような異議を唱えるようにうながす。というのは、ブーバーによれば、「間」、この相互関係の出来事と経験としての「間」は、この「間」において、互いに出会い人格と等しい根源性を有しているからであり、それゆえまた、人格は、この「間」なしには、考えられないからである。

そのような異議——わたしはこの異議をまったく有効と考えるが——にもかかわらず、意味そのものがすっかり崩壊するのだから意味の担い手もすっかり崩壊することはありえないという思想——この思想は聖パウロに由来する——は、その意味関連を失わない。究極的なしかたで虚構を克服し、否定するかの基礎的な運動は、このような異議にもかかわらず、依然として有効である。贖罪者としてのイエス・キリストにおいて人びとに

は、人格的な意味の担い手に錨を下ろしている意味を多様に織り合わせた複合体として現象する。しかしながら、この点で、わたしは、わたし自身に対して異議を提起しなければならなかった。この人格的な意味の担い手という理念、それはあまりにもデカルトの「思惟する実体」をわれわれに想い起こさせはしないか。それは西洋の形而上学とその実体主義の道ではないだろうか。われわれは、人間、世界および神の実在のまったく異なった経験、たとえば仏教の経験と出会うときには、この理念を固執できるであろうか。このようにして意味と意味の担い手とを分離し、区別できるであろうか。意味の担い手それ自体は、もっぱら意味によってのみ「懷妊された」ものとなり、それどころか、意味によって構成されるであろうか。単一の意味の担い手、あるいは、多くの意味の担い手といった理念は、あまりにも個人主義に過ぎはしないだろうか。われわれの日常の経験においては「われわれ」は個人的「自我」よりも先に現われるのではないだろうか。また、すべての「われわれ」は、ある意味の内容によって構成されているのではないか。すな

出会う神への信仰は、ひょっとして虚構であり、「かのようなもの」であり、美しい夢でもありえよう。もっと論争ふうに定式化して言えば、それは宗教的なイデオロギーであり、実在ならざる意味を確立するものでもありえよう。もしわれわれが「この世の生活でキリストにあって単なる望みをいだいているだけ」であるという可能性を許すならば、信仰を虚構、あるいはイデオロギーへと逆倒させる道にその門戸を開くことになる。死と復活の問いは、われわれの考えるような信仰が、究極的にはこの逆倒した形のものから守られているかどうかを、決定する。

聖パウロは、われわれの引証した聖句においては、それどころか、もっと具体的に語っている。聖パウロはわれわれの知っている人びと、それもすでに逝ってしまった人びとについて、尋ねる。彼らは今どこにいるのか。もし死人の復活がないならば、彼らは失われたと、言わねばならない。すなわち、われわれが、また彼ら自身が信じた彼らの生命の意味は、現実存在しないことになる。ついでながら、この聖パウロの補足的な言述は、死

と復活の問題を個人主義のやりかたで（わたしの死、わたしの未来というようには）取りあつかえないこと、この共同体的次元、つまり死せる同胞の人格存在の本質的なものとしてそこに含まれていることを、示しているのである。

ところで、マルクス主義者たちは、それにたぶん心理主義の宗教批判家たちは、つぎのように反対するであろう。すなわち、この「来世」という幻想は人びとを彼らの生の課題と脅威と好機といった現実の重みから遠ざけてしまうものであり、まさにこのようなことこそ宗教のイデオロギー的虚構的な要素ではないのか、と。これに對して、われわれ自身のもの信仰概念においては、虚構の可能性を厳密に排除することが、根本的に必要であるというのが、わたしの答えである。われわれは宗教批判家の非難に屈すべきではない。首尾一貫した透徹した態度から生みだされる方法によってのみ、われわれは宗教批判家たちと話し合いに入るであろう。死を真剣に考え、あわせて「彼岸」の次元を真剣に考えるとき、ここと今を真剣に考えることになると、批判家に言わねばならな

い。死人の復活と永遠の生命を信じるとき、われわれは人為的に「此岸」の次元に「彼岸」の次元を付加するのではなく、（死の限界の）いわゆる彼岸は、実際には「此岸」の現実相を解釈し、「此岸」の経験可能な構造を解釈していることを、批判家に悟らせなければならぬ。そしてこれこそが、まさに永遠の生命の実存論的解釈を意味する。宗教批判家がわれわれに理解を示すかどうかは、別の問題である。しかし、われわれとしては、少なくとも、批判家の異議に耳を傾けて、それを理解し、そしてわれわれのあらゆる反省手段を用いてそれに答えようとしてきたのであり、今後もそのような良心を持ちつづけるであろう。

四

「彼岸」による「此岸」の解釈を達成するために——わたしの目には、決定的な重要性をもつ神学上の課題と映ずるが——われわれは初めの反省に立ち帰り、そこから新たに出発しなければならぬ。いわゆる「現代ふうの」神学者なら、死後の生存の可能性と蓋然性について

増大しつつある多くの時代遅れの資料を考察して、死後の生存はあろうはずはない、またありえない、というド

グマを固執するであろうが、われわれはこのような「現代ふうの」神学者に理解を示してはならない。あるいはまた、死後の生存に関して事実がどうあれ、それは神学上は（特に聖書の復活のテーマと一致するかどうかという重大事に関しては）なにひとつ意味をもたない、と、

「現代ふうの」神学者が説明しても、われわれはその説明を承認しないであろう、しかしながら、確かに、神学者は彼自身のテーマに特有の性格について、自己自身に對して説明せねばならない。死後も生存することは、確かに聖書の意味する永遠の生命とは同じものではない。だが、死後も生存するということがもはや根本的な信頼である信仰の主題として認められなくなり、経験的な事実ないしは蓋然的な仮定として認められるに至るや、その分野はたちまち、聖書の永遠の生命の約束に特有の意味の真の実存論的解釈に拘束されないこととなる。裸の事実、もしくは死後の生存の蓋然性を実存論の立場から解釈することは、困難となろう。しかしながら、永遠の

生命の約束は、どうしても実存論的解釈によって説明されねばならぬ必然性をもっている。

わたしはスイスの作家マックス・フリッシュの最近の戯曲『三枚続きの画像』によって、その差異を例証しようと思う。同じ主役が部分的に現われる『三枚続きの画像』の三つの場面は、死人の存在の問題と「永遠」という言葉の実存の意味を取りあつかう。死人は、陰府の国の影の世界という古代觀念によって、生き続けるものとされている。この戯曲では、死人は互いに意思を伝達し合い、また彼らのある者はなお現世に生きている者とも伝達し合っている。けれども、彼らの影の生命は、まったく彼らの過去にもとづいて定められた状態にある。彼らはもはや過去以上にひととつ学ばない。彼らには将来がないので、熱情を知らない。彼らは耐えがたい単調さをもつて、かつてその現世の生活において語った重要な言葉を繰り返す。人間はつねに同じ難しい言葉がフルートのような声で語られるのを繰り返して聞いている、つねに同じ間違いを繰り返して、良くなることができない。かつて解決されなかった人間の複雑な関係については、解

者には、二つの決定的な相違がある。フリッシュは、無際限に流れ行く直線の時間を提示し、この時間の中では何事も生起せず、したがってこのような時間は陳腐であり無意味であると思ふ。これに対して、ラーナーは、経験的直線的な時間性をまさに清算さるべきものと考え、ラーナーでは、道德的自由において行なわれたものの究極性は、過ぎ去ったものとして固定されたものでもない。それは精神的な決断の有効な内容の生ける現在である。第二の相違は、フリッシュでは死人はひとりぼっちで孤独であるとし、互いに助け合うこともできないのに対し、ラーナーでは、超越神である神が、道德的行為に出会い、それに答え、それを保持する。というのは、ラーナーによれば、人間の人格は、人格的精神的な自由においてつねに神へ向かつて実存するからして、(たとい人格自身が明確にそうとは知らない場合でも)、人間生命の超越論的基本的境界位だからである。

この対立から、永遠の生命の実存論的解釈の本質的な要素が、明確になる。それは、人格生命の、共同体生命の、世界の生命の更新である。「そのとき、わたしは新

決はない。人間はかつて存在した場所で完全に停止している。「わたしたちはもはや互いに傷つけ合うようなことはない」と若い女が前世の愛人に語る。「わたしたちは死んでいる。残っているのは、わたしたちが互いに本当に知らなかったものである」。地下の世界において若い牧師が前世で行なった告別式の説教の言葉を繰り返すとき、この言葉は言葉そのものをそっくりそのままに確認する。「いまだかつて見たこともない光が到来するでしょう。そして肉体なくして生れることによって、わたしたちは最初の誕生以後のものとは異なった者となるでしょう。なぜなら、わたしたちはずっと生き続けていくからです。そして死の恐れもなく、永遠の中へと生れるでしょう」と。これらの言葉は、まさに行為によって、つまり非行為によって確認される。そして中間部分の終りで、死んだ女が付言する。「永遠とは陳腐なものだ」「存在しているものは変化せしめられることなく、それが永遠なのだ」と。

この死後の生存の描写は、永遠の生命へのキリスト教の信仰とは正反対のものである。しかし、その対照は、

われわれが永遠の生命の本質についてのメッセージを理解するのを、助けてくれる。現代のキリスト教神学では、少なくとも最初に聞いたときには、これとひじょうに似ているとおもわれる言葉が語られる。カール・ラーナーは死人の生について、これは「死を越えて経験的時間性がつづく直線の連続ではなく、むしろ時間の内で道德的自由において行なわれたものの妥当性であり究極性である」と、書いている(『神学著作集』第四卷)。道德的自由の行為においては、流れ行く時間を超越する本質、そこにおいて行為がなされたところの本質が、すでにいま現在している。あるしかたで移ろい行くことを拒み、時間を超えた究極の人格的実在としての本質が、存続する。そして、ラーナーによれば、すべての人間の生命は、「究極的となるに価する」ような多くの精神的・人格的な実在を、含んでいる。それなら、ここでもまた、どのような存続するものが究極的となり、取消しえぬものとなるのであろうか。だが、このようなマックス・フリッシュの永遠観とカール・ラーナーの永遠観は、ちよつと見たところ互いに似ているにすぎない。両

しい天と新しい地とを見た……」(ヨハネ黙示録2・1)。「見よ、わたしはすべてのものを新たにする。……」(ヨハネ黙示録21・5)。「だれでもキリストにあるならば、その人は新しく造られた者である……」(第二コリント書5・17)。これらの聖句は、永遠の生命に関する新約聖書の証言の指標となる言葉である。聖ヨハネによる福音書では、永遠の生命は神を知ることであると考えられている。「永遠の生命とは、唯一の、まことの神でいますあなたと、あなたがつかわされたイエス・キリストを知ることです」(ヨハネ17・3)。しかし、その場合には、永遠の生命は、神の新しい中へと、つねに新しい神、驚嘆をよびます神、無尽蔵に豊かな神の實在の中へと入って行くこと、永久に終わることのない無限の神秘へと自己自身を開放し、この神秘の中へと入れられることを、意味する。

このように、キリスト者の理解する永遠の生命は、マックス・フリッシュが『三枚続きの画像』の中で描いているものとは正反対である。永遠の生命という言葉の意味は、われわれが神と呼ぶところの無限の神秘との交わ

のできる唯一の可能な形式である。この場合、推量(推測)とは、正しい事実を言い当てるのではなく、正しい方向を指示することである。このような意味で、諸人格が死後に再び互いに他者を見いだすという思想は、推量として評価されねばならない。

さて、マルティン・ハイデッガーによれば、人間の生は「死への存在」である。ハイデッガーは、「死への存在」についての実存論的解釈において、この概念は「死に対するなんらかの実存的態度を予期するものではない」と明瞭な言葉で述べている(『存在と時間』第四九節)。

死後の世界が存在するかどうかに関するこの種の分析については、なにひとつ決定されない。「死についての彼岸的な存在論的解釈は、いかなる存在的・彼岸的な思弁にも先行する」(同上)。それゆえ、「死への存在」というこの理念は、ハイデッガーによれば、死後の生命への信仰との関連をもちうるのである。もしそうだとしたら、人間の死への存在は、同時にまた、「永遠の生命への存在」を意味するであろう。その場合、死は、将来のある日に起こる終わりであるばかりか、人間存在の現実の生

りによる人格の更新である。しかし、もし人格が最終的に死の中に倒れてしまい、絶滅してしまい、その人格についての記憶だけが存続するとすれば、いくら人格の更新を語っても、たしかに無意味となる。更新は保存と一緒になければならぬ。しかし、保存においてこそ、変化が生じる。それは変容であり、同一性を失わない新しい創造である。聖パウロはこの更新をコリント人への第一の手紙第一五章三五節以下において、麦粒が死んでま

ったく異なったさまでよみがえる、という譬話として、語っている。おそらくこれとともにわれわれは、古い形而上学の「不死の魂」という觀念の意味した実体的な人格理解をも、捨てねばならぬ点に到達したと言えよう。ドイツの精神医学者エックハルト・ヴィーゼンハッター——彼は、今日ひじょうに多くの話題を提供している安楽死の経験を調べた最初のひとりである(たとえば、その著『天上へのまなざし』一九七四年)——は、全体への愛の献身と、この意味での「死による個人の自我の王位剝奪」とについて、語っている。これは仏教の救済觀念に似ていると言えよう。そして、前述したとお

り、特にこのテーマに関しては、諸宗教は相互の対話をはじめるべきであり、また相互に学び合う義務をもっている。(キリストに属する共同体はいつかの機会にみずから自身に特有の批評を発表しなければならぬ。はっきり言えば、それは、罪の赦しと和解の福音である十字架とキリストの復活のメッセージである)。

そのように自我の狭い境界を打破し拡大することは、人格の破壊ではなく、むしろ人格そのものの本質という点では、人格を完成することになると、言うべきである。というのは、神を認識し、自己自身を絶対的な将来へ向けて開放し、自己自身を言いあらわしたい神秘へ委ね、おのが自我にみずから自身を超えさせることこそ、まさに人格に固有の本質だからである。

五

永遠の生命におけるこの種の人格の保存、またそれと同時にけなわれる変容について語るには、推量による以外には方法がない。ニコラウス・クザンヌによれば、推量は、神の言いあらわしがたい神秘について語ること

と現実の構造の特徴を刻印するのである。人間自身のはかなさと死を質の異なった絶対的将来として悟る知は、つねに存在する。このように、死はいつも現存している。人間を人間たらしめ、その責任意識と有意味性の探求を内面に喚び醒ますのが、この死の遍在である。それは人間性の決定的な要素である。

ところで、(もし「死への存在」が「永遠の生命への存在」であるならば)われわれは、同様にまた、永遠の生命はわれわれの生の延長線上にある単なる存在者ではなく、決定的なしかたでわれわれの現実存在に触れる、と言わねばならない。死と同様に、永遠の生命もまた、ここでいま予期される。だが、すべての人間がその事実を意識しているわけではない。彼らの多くは他のもののほうを選択する。すなわち、諦めや沈黙の絶望、あるいは怒り狂う絶望のほうを選択する。諦めや絶望は、陳腐な意味における現実存在の完了にほかならない無の深淵の中へと、自己をも他者をも脱落させることである。人間がフリッシュのようなしかたで死後も生存するにせよ、まったく絶滅してしまうにせよ、もはや真の差異は

存在しない。これに対して、信仰の眼をもつて、まさしく死を予期するときに、永遠の生命を予期する者は、永遠の生命の光に照らされて、すなわち、人格の保存と変容、人格の更新、終局の平安と有意味性の光に照らされて、(自己をも含めた意味での)人びとをも見るのである。

二つの選択が対立する。すなわち、脱落を選択することと永遠の生命を選択すること、諦めを選択することと救いの有意味性に委ねる根源的な信頼を選択することの二つである。しかし、このような選択はあらゆる現実の生の瞬間に実現する。(少なくともハイデッガーの見解では)死を予期せずして、現実の瞬間とても真に解釈されることはありえない。死の思想、有限性の思想は、みずからが行ない経験するすべてのことがらに、喜びの時には退屈の時にも、愛においても恐れにおいても、あるいは単なる日常の義務を果たすときにも、多少とも意識されつつ現存している。かくて信仰者は、みずから行ない経験するすべてのことがらには、現に永遠の生命が予期されていると、言わねばならぬのである。

このような予期は心に考えるだけのはたらくではない

ここにこそ、人間の人格がみずからの直面する、またみずからを取り囲む、言いあらわしたい實在の中へ参入する点にまで、到達したからである。

六

すでにわれわれの現在の生の一部をなしている、この永遠の生命の現存という理念は、通常の考察方法や思考方法に矛盾するものであり、一瞥しただけでは想像しがたいものである。われわれは時間の諸次元を分離することに慣れている。いま存在するものは現在存在し、将来に横たわるものは後に存在するであろう、といった具合である。それでは、われわれの「死への存在」としてすでに死が存在することは、いかにして可能であろうか。また、死を超えた永遠の生命は、いかにしてすでにいま存在するのであろうか。

最後に三つの反省が、永遠の生命の現在をよりよく理解する上で、われわれを助けてくれるであろう。この現在こそ、キリスト教信仰の虚構性に対する決定的防壁となるのである。

——このことは根本的に大切なことがらである。それは「かのような」ものではないし、将来についてただ考えるだけのことでもないし、こうあつて欲しいと願望するだけのやりかたでもない。(もし永遠の生命への予期がそれ以上のものでないならば、じつさい諦めになり、みずからに反したことになるであろう。)予期される永遠の生命は、救いの有意味性への根本的な信頼のほうを選んだ者には、依然として現存する。それは実存の中へ輝きを投げ入れる。それは、現在の生の真只中における永遠の将来の朝日の輝きである。この輝きは、わたしが信仰者として、いまそれを経験するように、わたしの現在にも、あらゆる現実の生の瞬間にも、含まれている。それは、わたしが同胞の人間、動物、世界を見る道の一部分であり、わたしが他の人格と社会に出会う道の一部分であり、けつして揺らぐことなき希望をもつて、神よ助けたまえと祈りつつ、わたしの人格的な人生展望を把握する遠近法の一部である。絶望の誘惑がいつかわたしを襲うときでも、わたしの人格的な暗黒の境界に希望の灯の光がなおゆらめきつづけるであろう。なぜならば、

一、再び超心理学がわれわれを助けてくれるであろう。だが、今度もまた超心理学は、伝統的なキリスト教信仰の直接の弁証としては、役立たぬであろう。今度のは、超心理学は、神学的ではなく、まったく世俗的なある種の思想類型、それにもかかわらず過去において神学に影響をおよぼしてきたし、現在でもなお影響をおよぼしつつある、ある種の思想類型を、相対化するという点で、役立つのである。この場合、直線的な時間概念が問題となる。つまり、いわゆる予知の現象(それは実験によつて確証されている)、とくに認識に先行する夢の現象は、次の事実を示す。それは、われわれの経験する日常的な時間次元での結果(予知の行為)は、原因(予知において認められる将来の出来事そのもの)よりも前に生起するという事実である。われわれの時間概念は、このようにして逆転する。あるいは、(PSIと呼ばれる)この現在の次元は、直線的時間(および空間)の枠組みを破壊することが、明らかにする。したがって、われわれの現実の實在は超時間的・超空間的實在によつて取り囲まれ、懷妊せしめられる。ここからして、われわれは経験

の諸事実にもとづいて、次のようなことを理解できる。それは、過去と将来とは現在へと拡張して来ること、それも、確かに、ほかならぬ記憶や期待の行為によるのではなく、いわば、現在のわれわれの確固たる経験の間隙を満たす力の作用としてであるということである。

二、わたしは将来と過去について語ってきた。死と永遠の生命は、いま現存する将来である。しかし、将来と過去は共属する。狭義の現在の概念には、将来と過去の両者は欠如している。しかし、この欠如は、同時にまた、現在である。この欠如は現在に作用する——それは、ただ単に、わたしがその欠如について考え、それゆえ、わたし自身の考える能力のおかげで、といった理由によるだけではない。この欠如は、わたしの外なる力として、わたしに作用する。わたしが過去の次元をわれわれの文脈の中に含め入れることによって、(聖パウロも語っているような) 死人が指し示されるのである。彼らは過去の人びとである。しかし、過去のものとして彼らは(われわれにとっては将来である) 絶対的将来、永遠の生命の次元によって取り囲まれている。彼らは過去とし

て将来なのである。また、過去および将来として、同様に現在なのである。死人は欠如として現存している。そして、このことは隠喩以上のものである。死人は、独特なしかたではあるが、われわれの間に住んでいる。あなたの実存的・人格的な現在から、あなたにとって過去のもの、欠如しているもの、死人となった者を取り去ってみよ。その時には、そこにはあなたの現在の本質をなしているひじょうに多くのものが、残らなくなってしまふであろう。死人はわれわれの現在の経験の間隙の内に住んでいる。この場合に、死人は、(マックス・フリッシュの示唆するように) ただ単に陳腐な意味での完了状態に固定されたところの、過ぎ去った者たるにとどまらな。さらにまた、無限の更新の地平を開かれた、来たるべき者である。このようにして、われわれが死人を想い出すことは、将来の記憶なのである。

ここに、「彼岸の教会」という古き神学思想は、その実存論的意味関連を獲得する。宗教改革者たちがカトリック教会における聖人に対する祈りと、煉獄に苦しむ魂のための祈りを否定したのは、事実である。そして、当

時ではこれらのことがいかに実践され、理解されていたかを考察すれば、彼らは正しかった。しかし、そのことによって神学的動機の問題は解決されていなかったのである。われわれがここで試みたような方法によって、実存論の立場から解釈されるかぎり、それは正当性を保持し、必然性さえも保持することになるのである。ところで、わたしが本論において行なってきたすべての言述は、確かに信仰の言述である。すなわち、かのたったひとりの人格をも無意味さの中へ捨て去らないところの、例のあの根本的信頼から語った言述である。しかし、わたしは、これらの言述は首尾一貫した人間像を提示し、「諦めの人間学」に対立する有効な反対選択として一貫した関連をもった人間学を提示するものと、考える。

三、人格存在の实在性が見られ、把握され、経験されるのは、ほんの一部分にかぎられる。「人間は現在のその人以上のものである」——この言葉は、わたしが以前に聖書に方向づけられた人間学(『神』第十章)の原理をいかに定式化したかを示す言葉である。人格の实在性には、人格の決定的な「彼岸」も含まれている。このこと

を「正当化(権威化)」という概念によって可視化することにしよう。信仰と愛と希望は、キリスト者の根本的態度である。無限の希望をもつことは、絶えず新たに赦しと、和解と、新しいチャンスの提供を行なうべく備えることとともに、真にキリスト教的である。今やわれわれは、人びとの中にはそのような根本的な態度でもって現に生き抜く者たちのいることを、知っている。これらの人たちは、われわれに出会う実存的な實在である。そこに、問いが生ずる。その場合、人格は自己自身から、自己自身の創造力を發揮して、意味を創造しているのであるか。人格は、人を赦し、新たに出發し、最大限に連帯を実践し、あらゆる障害を乗り越えて希望を維持しようとして、自己自身から決断するのであるか。それとも、このような態度は人間の外側から人間に与えられる賜物なのであるか。人間は自己自身に由来しない力によって、このようなしかたで生きることを正当と認められるのであろうか。人間はその生命の隠れた源泉から汲みだすのであろうか、と。キリスト者の告白と解釈によれば、われわれは後者のほうを取らねばならない。その告

白と解釈によれば、信仰と愛と希望、赦しと和解への備えは、勝手気ままな行為ではなく、人びと自身が創り出す価値でもない。そのようなものは、人びとになんの義務を課することもないだろう。その場合には、それとは正反対の他の価値まで、それらの場所を占めるようなことも起こるであろう。そしてついには、真の本質的な人間は超人であり、この超人は価値の偉大な創造者にして破壊者である、と定義した点で、ニーチェが正しいことになる。

キリスト者の告白と解釈によれば、神は隠れているけれども、信仰と愛と希望のけつして尽きることのない源泉として現臨する。これらの信仰と愛と希望という態度は、神がまず最初に語った言に^{こゝろ}応ずる答である。人間の人格が語る答のみが、見えるものであり、把握できるものである。われわれはわれわれの生において、それぞれなりの生きかたによって答える人びとに出会う。神の啓示は、この啓示に対して人間が答えるという形においてのみ、把握されるのである。しかし、人びとに対してそのような答責任行為を正当と認めるのは、ほかならぬ神で

ある。現臨する唯一の者、受肉し、十字架につけられ、死人からよみがえった者として、神は信仰と愛と希望の「可能性の制約」である。

スイスの宗教社会主義神学者、レオン・ハルト・ラガッツは、その当時、この神の隠れた力強い力動的な現臨の代わりに、「神の国」という聖書の概念のほうを選んだ。神の国とは、ラガッツによれば、「新しい神的生命が人間世界の中へ流入すること」を意味する。神の国は、われわれの生命の源泉をなす隠れた根底的次元として、すでにここに存在するのである。質の異なったものの、質的に新しいものとして、すでに人間の生に含まれているこの隠れた次元において、永遠の生命の朝日の輝きは明けそめつつあり、見えざるものながらも、時間的な生を補完し、その輝きを受けて、すでに故人となった兄弟姉妹たちも、われわれの間にすでに生きているのである。

このように、将来の救いは隠れた現在である。われわれがこの言葉によって言わんとしているものは、キリスト教神秘主義の見解とも呼べるだろう。それは、神秘的な方法で実在を判断することである。しかし、それはけ

つして神話ではない。それは実存論的解釈であり、人間実存が補完されなければならぬこと——見える生と見えざる生の源泉とが、見える答と見えざる言とが補完しあわねばならぬこと——についての反省である。この補完性は、諦めに対抗して措定される希望の徴しである。

——キリスト者として祈り、祈りから力を得て行為することは、この補完的次元へ飛び込むこと、見えざるものを確認すること、すなわち、われわれとの出会いを目ざして生起し、進行しつつある救いの有意味性の源をなす「彼岸」、つねに現臨する「彼岸」を確認することに、ほかならないのである。

このように、世界的規模の激動の時代、実在観の変化する時代、地球上の人類がその尊厳を存続させるために闘争せねばならぬ時代において、この「永遠の生命」という聖書の言葉は、現代人に対してキリストの福音全体を開くことのできる鍵^{キイワード}言葉となる。

〔付記〕

著者ハインリッヒ・オットは一九二九年スイスに生れ、若干

三十二歳で巨匠カール・バルトの後を継いでバーゼル大学教授となり、しかも現在スイス連邦議会の議員をも兼ねている、高名な神学者である。バルト、ブルトマン、ハイデッガーらに学び、特にハイデッガー研究ではつとに日本でも馴染みがある。今日の危機的状況に対して、自ら神学教授と政治家との両立を実験している姿勢は、注目に価いし。

(もりた ゆうざぶろう・同志社大学教授)
(おざき まこと・東洋哲学研究所研究員)