

死と生——哲学的・神学的考察

カール・M・ヴォーシッツ

山崎達也 訳

1. 序説

カール・ヤスパース (Karl Jaspers, 1883-1969) は、歴史哲学的構想において、人類史のなかでの新しいいくつかの萌芽を「軸の時代」(Achsenzeit) と称している。⁽¹⁾ その新しい萌芽は紀元前五〇〇年頃にまでさかのぼり、中国の孔子や老子、インドのウパニシャッドやブッダ、イランのゾロアスター、イスラエルの預言者たちの動向そしてギリシャの悲劇作家と哲学者たちによってもたらされたものである。これらに共通していることは、

人間精神が集中したことで新しい自覚であり、そしてその上に築かれた文化のおよび宗教的活動である。

本日の報告のテーマに関する例として、小アジアの西海岸に面した小さな細い土地に眼を向けてみたい。そこは「ソクラテス以前の哲学者たち」(Vorsokratiker) という名称で括られる最初の哲学者が出現したところであるが、彼らは昇り来る太陽のように現れ、そして問い《何故》(Warum) と問い《何》(Was) を実行したのである。彼らがその答えを見出そうと求めていくことによって開かれてきたのが、哲学と神学の道であった。

マルティン・ハイデガー (Martin Heidegger, 1889-1976) は「そもそもなぜ存在者が存在し、無が存在しないのか」という問いを形而上学における「もっとも根源的な問い」だと述べている。^②

しかしマイスター・エックハルト (Meister Eckhart, ca. 1260-1328) がつねに視線を向けていたのは「何故なし」(ohne Warum) ということであり、つまり彼が際立たせたものは、我性と我意からすべての行為と思惟を解放させるという神秘的な目標であった。なぜなら、神は何故 (quare) を知っているわけではなく、神自身がすべてのもののそしてすべてのものにとっての何故だからである。^③

人間の思惟は仮借なき「何故」の問いに非常に苛まれ、しかも絶え間なく後から続く問いに囲まれている。だからハンス・ブルーメンブルク (Hans Blumenberg, 1920-1996) はその著『神話作業』(Arbei am Mythos) のなかで、次のように結論づけている。「何故を問う者は、その答えに腹が立つても、それは自分に責任がある」と。

さて、ソクラテス以前の哲学者のもとに戻ろう。そのなかのひとりにミレトスのアナクシマンドロス (Anaximandros, ca. B.C.340-ca.300) がいるが、彼はすべての存在者の始原として《無限定なるもの》(to apeiron) を指定した。ギリシャ哲学の最古の断片には次のように述べられている・

「存在する事物にとって生成がそこからそこへと、それらの消滅もまた負い目に従ってそこへと向っていく。なぜなら、存在するものは時間の指令に従って、自らの行った不正に対する罰金を支払い、弁償をしなくてはならないからである。」(断片1)^④

不滅なるもの、すなわち断片2では「年をとることなく」、断片3では「不死にして不壊」と表示されているト・アペイロンの対岸にアナクシマンドロスは、それ自体無常が刻印されているすべての存在者を対置させている。すべての存在者はその不壊なるものに自らの「どこから」(Woher) と始原を有し、再びそこへ還帰す

ることにおいて自らの「どいへ」(Woman)を有している。

さらに付け加えられることは、事物の上昇と下降、由来と未来が正しく思考することから生まれる概念(正義 *dike*、応報 *tisis*、不正 *adikia*)によつて表示されていることである。その概念は宇宙的広がりを持しながら、次のことを表示している。すなわち、個々の生きものにとつての生命は、他の生きものの生命可能性に限界を設け制限している時間と空間からつねに自己を引き離していることを意味するということである。他者の生命の可能性を限界づけるということに実は不正があるわけであつて、というのは生きるということは他の生命の犠牲の上に成り立ち、自己を拡張しようとしているからである。このような不正が応報と正義の回復を求めるのである。このことが生起するのは、生成と消滅を包み込み同時に清算する時間を通してである。

アナクシマン드로スは自然現象という観点から、および悪という観点からも死を解釈しようとしているが、それは「正義」(*dike*)を回復させるためには、その

「弁償」が死によつてなされるからである。つまり死ぬということは罰と、生まれるときに侵害したことに對する弁償に値する苦しみなのである。

2. 《生》と《死》というテーマの

ヴァリエーション

死について語ることは同時に人間について語ることである。人間は、自らの生のこの最後の深刻な時を把握し克服しようと努めるか、あるいはタブーとすることと排除しようとする。死とは何か、死の意味とは何か、この問いは人間にとつて常に根本的な問いであつた。というのは、死ほど確實で自明なものはない反面、死ほど謎と神秘に満ちたものはないからである。死は生に対しては根本的な矛盾であるように思われる。つまり死はいわば生物学的生命が「外から」中断させられることであり、もしくは死は生命のなかに組み込まれて、生それ自体に基本的に関連づけられているように思われるのである。動物はなにも理解することなく死と痛みを受動的に受け入れるが、その一方で人間は、

死によって「徹底的に」すなわちその根底から問われ、そして疑問符と化せられている。死は人生の緊急事態となるが、しかしそれは終わりに待ち構えているものではなく、《死への存在》（ハイデガー）においては常に死を伴い《現に》（*in*）あるものである。

詩人ライナー・マリア・リルケ（Rainer Maria Rilke, 1875-1926）は『形象詩集』（*Das Buch der Bilder*）の「終唱」において死は生にとつては切り離せないとまで述べている…

「死は偉大だ。

私たちは口では笑っていても

死のものだ。

私たちは自分が生の真つ只中にいると思っているとき、

死は私たちの内奥で

敢えて泣く。⁽⁵⁾」

また、『オルフォイスに捧げるソネット』（*Sonetten an*

Orpheus）のなかでは、死は割れやすいグラスに似て、壊れやすく脆い存在である人間生命の象徴として固有の美しい響きが与えられている…

「常にエウリュディケのうちに死して在るべし—、
いよいよ歌いつつ

立ち昇れ、いよいよ讀えつつ純粋な関連のうちへ
帰り行け。

ここ、消え行く者たちに交じり、傾きの国にあつて、

鳴り響きつつすでに砕け散った響きのよいグラス
で在るべし。⁽⁶⁾」

死が人間の生のなかへ入っていくことは、死が完成されるべき「自分自身の（偉大な）死」へといつかなっていくことを可能にする。たとえば、このことをリルケは『時禱集』（*Stundenbuch*）のなかで次のように表現している…

「なぜなら私たちは皮であり葉であるにすぎません。

それぞれの人が自身の内部に持つあの大きいなる死、それこそが果実です、それを中心に全てがめぐっているのです。」⁽⁷⁾

あるいは…

「私たちは年毎にあなたの庭園に立っていて

甘美な死という果実を結ぶ樹です。」⁽⁸⁾

この世での人間の生が死によって期限つきのものであって、そして《死への存在》なのだから、死は各人それぞれの「自分自身の死」として各人の生のなかに組み込まれ、そして死は同時に「自分自身の死」を最終的に実行することなのである。シェークスピアが『マクベス』のなかで「汝、我に一死の借あり」(Thou owest me a death)と述べているように、われわれすべてには自分たちの最後すなわち死という借りがある。リルケは

そのうえ、各人がそれぞれ自分自身の仕方で成し遂げなければならぬ、死の《誕生》という具象的な表現を以って次のように語っている…

「おお主よ、それぞれの人に彼自身の死を与え給え。

それぞれの人が愛をそして意味と困窮を体験したあの生から生まれ出る死を。」⁽⁹⁾

死と生というテーマに関して右にあげた文学上の一例においては、本テーマがさまざまな見方によって問われていると言えらるだろう。すなわち大きな疑問符としての死、終止符あるいはコロンとしての死(すなわち何かが後に続いている)、終結あるいは完成としての死、境界あるいは敷居としての死、沈潜あるいは変身としての死という見方がそれぞれである。歴史的存在としての人間は時間のなかに《現に》存在している。したがって人間は自らの始まりと終わりを問うことに立ち向かわざるをえない。つまり人間は自分自身と世界を知る

ことで、自分がどこから来て、どこへ行くのか、そして何のために生きているのか、という問いにどうしても逢着せざるをえないわけである。要するに人間は自らの生を単純に受け入れるのではなく、生を《欲し》、《意味》に向けて生を形作っていくのである。世界が道徳的に意味があるべきものならば、善なるものはありうるはずである。もし死が単に人の生の無意味な停止であるならば、それは現実的にかなう目標がなくなってしまうのだから、道徳的行為にも意味を規定することはできなくなってしまうだろう。カント (Immanuel Kant, 1724-1804) によれば、「実践理性」は人間の死ぬという運命を超越しようとし、徳と生きるという運命との調停を要請しようとする。事実、道徳行為が意味あるべきものならば、死へと至る身体としての存在を凌駕する生があるはずであろう。¹⁰⁾

歴史の草創期において、死に関して実に多くのことを考えてきた文化的民族は存在したが、そのなかでも永遠化の神学を構築し、死を克服しようとして大規模でかつ最高に贅沢な試みをした民族はエジプト人のほ

かにはいないだろう。「未来永劫にわたって生を飲むことを欲するならば、汝が選んだテーベへと向え……」、これはツタンカーメンの墓から出土した石膏の鉢に書かれている言葉である。ナイルの谷では、一つの文明全体が死のテーマから一つの宗教文化のこうした形而上学的主題へと集中し、しかも生のテーマにも深みが与えられている。すべての宗教的思考と道徳的志向（死後の裁判では真理と正義の原理としての女神マアトの前で《魂の天秤》にかけられる）は、生と死という一つの軸を中心に回っている。そしてそこには、死の闇から新たな出産が確実になされるという、けっして奪うことのできない希望が伴っており、なおそれについてはピラミッド文書に次のように記されている。「眠るのは起きるため、死ぬのは生きるため」(Pyl. 176b)。

死ななければならぬという迫り来る苦しみによって触発された人間の心は、死の不安を信仰によって払いのけようとする。その信仰は儀礼として行われる死者への崇拝を通して獲得された救済の知、すなわち死を通しての生の更新と結び付いている。死は人間にと

つての最初の大きな神秘ではあるが、しかしそうは言ってもやはりあつてはならないものなのである。死は人間の思考と感覚を見えるものから見えないものへ、人間的なものから神的なものへと引き上げたのである。

3. 《生》と《死》に関する 本質規定への試み

原始民族の宗教においては、生と死は人間の経験の要素いわばすべての宗教性の《メタセンター》すなわち中枢神経として形作られている。各世代はその構成分子として生の長い流れのなかに埋め込まれ、祖先崇拜のなかで生が繰り返されることを知っている。

既述した「軸の時代」のギリシャ人が《個》を発見したことによって、生の觀念に変化が生じた。人間は個となり、その魂 (psyche) は本来的生の象徴となった。つまり魂は生の神的なる始原にして不死なのである。アリストテレスはその著『デ・アニマ』(De anima)において、生命がそれ自体において実現されるべき目的をもち、したがって自己運動の形相 (Form) であること

から、生命を完成態 (entelechia) と呼んでいる。プラトンにとつては、魂は不死なるものである。というのは、自己自身を動かすものには自ら動くことの始まりも終わりもありえないからである。魂は、生きているもののプロセスとして肉体をその「かたち」(eidos) へと動かす原理であり、時間にもとづくいかなる変転にあつてもその「かたち」を変えさせることはない。

キリスト教神学の考えによれば、魂は、他の原理すなわち時間・空間に位置を占める肉体とともに、一個の人間を実体的統一において形作る存在原理である。肉体としての人間は精神としての人格の表現であつて、そこでは、人間における精神的なものが常に時間と空間のなかで、たとえば絵画のなかで、話し言葉のなかで、社会的共生のなかで、歴史における《ここ》と今、他の汝や同時代の人たちとの対話のなかで生起する。人間の固有性は人格としての存在において、そして自己自身の元にあること、主体の自己所有、自由において見られ、さらには（存在へ、神へ向つて）自己自身を超えるように命ぜられた存在において見られる。

キリスト教の伝統のなかで死は《肉体と魂との分離》として描かれてきたが、しかしそれでその特質のすべてが語られているわけではない。このような分離の場合、次の肉体と新たに、ことによつては何度も結合することが考えられるならば（人間として再び生まれてくるといふ靈魂輪廻説、宗教的再生・輪廻、オルフェウス教、プラトンのミュトス、新ピュタゴラス派、仏教そしてヒンズー）、《魂》は遍歴を繰り返しながら、他の生物のあるいは知性体のなかに運命的にさまざまな形で入り込むことになる。

しかし人間の死を全体としての人間に、すなわち精神的——人格的身体としての人間に関わる出来事と捉えれば、死は生命それ自体の内的契機として理解することができ。つまり生命は変更不可能なものとなる。植物と動物は《朽ち果てる》（verenden）のであつて、本来の意味で《死ぬ》（sterben）のはただ人間のみである。魂は肉体と一になることによつて、肉体をその一部とする全体へと関係することになる。肉体は、キリスト教の理解によれば、（魂にとって肉体が《牢獄》あるいは

《墓》と見なされるプラトンの二元論とは違つて）魂の《表現》⁽¹⁾であり、交流（Kommunikation）の媒体なのである。

世界の根源的一性へのこの本質的連関が意味していることは、こうした世界連関が肉体と魂との分離によつて相殺されてしまうことではなく、すべてのものがすべてのものと結びついている現実根拠に魂がより接近し、内的に関連づけられることである。精神的魂は死の際の《分離》の前にすでにその現世的性質（Leiblichkeit）によつて常に存在者総体へと開かれていたし、世界の全体との交流へと開かれていた。

《世界》の現実性は肉体・精神的人格において、またそれによつて、その内的かたちへと入り込み、その結果、そのかたちとなり、完成される。世界の終わりとは存在の否定ではなく、時熟した自由（sich-gezeitigt-habende Freiheit）であり、時間の完成である。したがつて人間の《本来の死》である歴史の終末は、成功とか失敗、すなわち人性が達した充実もしくはあからさまになつた空虚と無意味さによつてあいまいにされ、覆い隠されているのである。

死とは、第一義的には、分裂の現象なのか、すなわ

ち全体の生命原理からの分離なのか、あるいは全体の変化なのか、あるいはその両方なのか、という問いに
関して神学的に語ることができるのは、ただ人間存在
の意味規定に關してだけである。人間の本质によって
実現可能となりまた義務とされる目標、すなわち信仰
し望むことで開かれることによって人間をその絶対的
未来として動かす目標（神）が設定されるということだ
ある。したがって、死がその象徴的機能によって示し
ているのは、意味的次元すなわち無化、変化という皮
相的な性質に打ち勝つ、経験的実存の終点としての内
的かたちなのである。この点において明らかとなった、
人としての実存に關する神学の代表的な根本決定（シェ
リングは《本質化》（Essentifikation）と述べている）は実存
の《こと》（Dass）と《何》（Was）（うかに：Wie）にお
いて、不変性と一義性を同時に意味している。

4. 例示と展望

《生》の概念が根源的になっていくにつれ、死の意

味も異なってくる。したがって、一般的に言って、生
はより高次になればなるほど、その各段階において異
なつて実現するアナログ的存在様相のことを意味す
るわけである。自然科学的に言えば、生命はもつとも
高次なものとして知られている組織形態である原形質
（Protoplasma）に限定される。肉体を持って生きているも
のは、空間と時間、自己運動と自己形成における諸部
分と諸契機の多数の統一体として結合され保持されて
いる、複数の現実態の整然とした統一体として理解す
ることができる。つまり肉体を持って生きているもの
は運動の始原を有しており、そしてその運動は自己自
身へと向っている⁽¹²⁾。

フランスの人類学者・神学者にしてイエズス会士デ
イヤール・ド・シャルダン（Teilhard de Chardin, 1881-1955）
は生命の力動的・進化論的領域を開く嚆矢となった。
すべてを包括するという彼の大局的な見方によれば、
人間は運動とその段階の異なつた意味的次元をとまな
つた、エネルギーシユにかつ精神的に生じる進化のな
かで関連する秩序の中心となり、軸として先端にもな

っている⁽¹³⁾。そのうえ、さまざまな《生命の樹》へと枝分かれた本来的な《生命の敷居》としての《細胞の革命》によって、《物質の内面》（精神）は常に《外面》（素材）と一致している。しかし《反省の敷居》は決定的なかつエネルギーな力としての《愛》をともなつて精神における受肉の歩みを進める。

《より高次の生命》へと流れ込むこの道は、その目的地点を《オメガ点》に有している。というのは、《個人の自我意識の敷居》の後に続くのが地球的・宇宙的な集合意識だからである。テイヤール・ド・シャルドンは人間性の進化と同時に進化の人間性を考察するという目的を追求し、生命化（Vitalisation）とヒト化（Homimisation）を可能にした根拠である《愛—エネルギー》としての物質の《内面》の啓示をキリストの受肉に見ている。これに対して物質的エネルギーを彼は外面的な《接線》エネルギー（energie tangentielle）と規定している。

二〇世紀において、もっとも大きな影響を与えたカトリック神学者にしてイエズス会士カール・ラーナー

（Karl Rahner, 1904-1984）にとって、《生命》という概念の中心にあるキーワードは《自己超越》（Selbsttranszendenz）である。個々の生物は自らの《内面性》、すなわち自己運動、生命空間、時間構成において、いかに自己制御し自己形成するか、いかに自己を自立させ、環境といかに関わっていくか、ということに関する内面性を有している。一方で環境はその独自の存在の領域に組み込まれ、しかし他方で生命は自己を外へと向けさせ、自己展開し、自己自身を超え出て精神的生へと入っていくのである。

しかし現実の内に潜む大きな神秘は、喜びと不安のなかで、また意味を求め、そして挫折を味わうなかで、自己自身が疑問と化してしまった人間なのである。人間の具象的な精神的人格が内面に留まっているという契機に属しているのは人間の現世的性質であり、また責任をとまう答えへの呼びかけに対する反応であり、さらには人間の人格性も属しているのであるが、しかしアルベール・カミュ（Albert Camus, 1913-1960）が述べている不条理、すなわち自我と非我との間のけつして

橋渡しすることができない矛盾の実存的経験でもある。つまりいかなる超越もありえない、そして内部にまで光のとどかない具体的な世界の事実と人間の自己意識が対峙しているわけであるが、そのような世界と意識との緊張の場において、人間の尊厳はいかに正当化されるのであろうか。カミュは決断力ある行為と最大の強さを持った生命力に示される、不条理に対する自己目的な反抗を要求している。つまり生の直接的な肯定に、個人にとっての同時にすべての人間の実存にわたる最上の価値があるということである。

しかしそれにしてもゼーレン・キルケゴール (Søren Kierkegaard, 1813-1855) とカール・ラーナーにとって『不条理なもの』とはパラドクスカルなものであり、すなわち理性にとってもはや把握することのできないキリストの受肉という事実であり、それはつまり把握されないものとして把握されるものであり、そのことによって信仰の対象となることができる時間性と永遠との結合なのである。「なぜなら、不条理なものこそが信仰の対象であり、信じることができる唯一のものだから

である」⁽¹⁵⁾ 受肉は「不条理なものである。というのは、その不条理なものは、すべての人間的な理性に対する厳しき対立においてのみ歴史的なものとなることができるものがそのようになったという矛盾を含んでいるからである。この矛盾がまさにただ信じられうる不条理なのである」⁽¹⁶⁾

開かれかつ人格的・精神的に遂行される、神といわれる絶対的神秘への超越として人間の本質が理解されるのであれば、イエス・キリストの受肉は、キリスト教神学によれば、『人間』という概念で表現されるもの、すなわち『キリストとともに生き、キリストとともに死ぬ』こととしての人間の生と死という概念によって表現されるものの絶対的にして最高の実現を意味する。イエス・キリストの受肉において神はこのようにして後から来た隣人となったのであるから、この一人の隣人にしてもっとも遠い人は、あらゆる隣人のなかに常に受け入れられ、同時に愛されることが可能となる。

注

- (1) Jaspers, K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949, S. 19ff.
- (2) Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, 1935; 1953, S. 2.
- (3) Meister Eckhart, *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem: Lateinische Werke* Bd. 3 hsg. von K. Christ, B. Decker, J. Koch, H. Fischer, A. Zimmermann und Loris Staliese, 1994, S. 41, 11f.
- (4) Diels, K., und Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 12B1, 1985, S. 89.
- (5) リルケ、『形象詩集』第二書 第二部 「終唱」、富岡近雄訳、『新訳リルケ詩集』、二〇〇三年、郁文堂、一八七—一八八頁。
- (6) リルケ、『オルフォイスに捧げるソネット』XIII、前掲書、四五八頁。
- (7) リルケ、『時禱集』第三部「貧困と死の書」、前掲書、六七頁。
- (8) リルケ、『時禱集』第三部「貧困と死の書」、前掲書、六八頁。
- (9) リルケ、『時禱集』第三部「貧困と死の書」、前掲書、六七頁。
- (10) カント、『実践理性批判』第一部第二編第二章第四節「純粹実践理性の要請としての靈魂の不死」。
- (11) 聖書の人間学の地平においては、ロゴスが人となることとは「肉となること」(『ヨハネ福音書』第一章一四節)、すなわち《受肉》(incarnatio) と至福と救済の確定を意味する。
- (12) Gosztonyi, A., *Der Mensch und die Evolution*, 1968.
- (13) Teilhard de Chardin, *Le phenomene humain*.
- (14) カミュによれば、「問う人間と反理性的に沈黙している世界との対置から不条理は」発生してくる。カミュ『シムフォンの神話』参照。
- (15) カミュ『反抗的人間』参照。形而上学的反抗のなかにカミュは、生の絶対的目的が否認されていること、そして人間が自らの限界を忘却していること、そして現実それ自体を無制限に肯定していることによって、人間は神を押しつけて自らがその位置に座ろうとしていると見ている。
- (16) Kierkegaard, S., *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, in: GW, hg. von Hirsch, E., u. a., 16. Abt. 1, 1958, S. 202.
- (17) Kierkegaard, S., *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, a. a. o., S. 203.
- (18) Kroner, R., *Between faith and thought*, 1966, 26-36.
- (19) (カール・M・ヴォーシッツ／グラーツ大学教授) (訳・やまぐち たつや／東洋哲学研究所研究員)