

カトリック的死後生の再生

浄土教的理解の試み

寺尾寿芳

TERAO Kazuyoshi

はじめに

今なぜ死後生か。現代人の脳裏から一掃され、とうの昔に物置の片隅に押し込まれた骨董品をなにゆえ今さら日用に引きずり出すのか。やっと近所と折り合いをつけたばかりなのに、あえて寝た子を起こすとは何事か。死後生を語ることはかくまでも気が進まないことなのである。

この現象は管見の及ぶかぎりでも普遍的であり、死者への想像力を伝統的に保持してきたへの想像力を伝統に教会においてもいつのまにか浸入している。教会の日常生活はもとより、秘跡に与るときでさえ、死後生はほとんど現実感がなく、死者への祈念もままならない。気がつけば、生者だけに配慮するようになって久しく、それを問題として自覚することもない。「死後」はもはや死語といってよい。

しかし教会の構成員は生者に限らず、死者もその正規メンバーなのである。天上の教会はつねに旅する地上の教会との交わりを持っている。この二つの教会は決して分離できず、一つの歴史的ないし宇宙的教会をなす位相にほかならない。またかつての過剰なまでの勢いはなくしたものの、聖人の崇敬および死者の記念はいまだに教会の正統性に根拠を置いている。これらは第二ヴァティカン公会議の精華ともいえる『教会憲章』(*Lumen Gentium*)の第49項と第50項に明記されている¹。ここから現代カトリック神学もこの巨視的な教会観から生者と死者との交わりの新たな理解を模索すべきだし、死後生の現実性がそこで再検証されるべきだろう。

しかし、開かれた教会は死後生の問題を単なる教会内部の自己理解の問題へと幽閉するのではなく、より広汎な視野を確保しなければならない。ここに教会の問題は同時に社会一般の問題たりうるのである。卑近な事例を挙げれば、靈感商法の横行などには伝統的宗教の死生観のふらつきが間接的に影響しているのではなからうか。そしていわば究極的な課題として、たんなる心情的な良心の痛みを超えて死者への責任問題が出てくる。「歴史主体論争」で死者の魂が問題になったように、この難問は現代史の底流を形成する「影」なのである²。

しかしこのような大問題を扱う前に、まずは現代日本における諸宗教の対話および「インカルチュレーション」論への関心から死後生のテーマに接近することもできるだろう。

伝統的な日本社会においては死後生の実証よりもむしろ生者がいかに死者に接するかが問題だった。「年に何回も死者の霊を迎える具体的な行事を通して生者と死者の一体感を再確認することの方が重要」³だったのである。この心情は基本的に現代まで継続していながらも、家族をはじめとする伝統的人間関係の衰弱に伴い、人々の関心は素朴ながらも死者との関係から死後生の理論化へと移りつつある。一方で死者への関心の薄れは死者からの視線を自明とした伝統的な倫理観の衰退を帰結し、他方で理論化への要請は教祖や神を自称する者たちによる自由放任の無法状態を生み出している。既成宗教は永年にわたり死にまつわる領域をほぼ独占的に扱ってきただけに、この事態への責任を果たさなければならないのだら

う。しかし、もはや各々が単独で臨んでも非力で自閉的な復古主義ぐらいしか提示できない。ここに諸宗教の協力および交わりが期待されるのである。

さらには一見この現代社会から追放されたごとき死後の世界や死者との交わりを思索することは、カトリック神学の領域でかつての天使論が果たしたような思考能力の鍛錬をもたらしうるだろう⁴。これは現今の煮詰まった思考体系を打破するためにも効果的なのである。

まことに死者を、死後生を語ることは忘却された喫緊の課題なのである。

問題提起

「インカルチュレーション」が喧伝されて久しい。日本近現代史におけるキリスト教宣教の「失敗」は誰の目にも明らかであるが、文明論的原動力としての「宣教的方向付け」を本性とするキリスト教西洋(the Christian West)が占める地位はさほど揺らいでいるようには思われない⁵。普遍の真理はいかなる特殊性をも超越するあるいは 恩寵は自然を廃することなくかえってこれを完成する⁶という確信を根拠に、土着化、文化内開花、等々の名のもとインカルチュレーション論が展開されたことそれ自体は妥当である。しかし、この一連のプロセスには、西洋と東洋、南北問題といった対立や、文化と文明、正統(Sollen)と伝統(Sein)といった対比の混入が避けられないことが今や判明し、その結果生じる軋轢に耐えかねて、より大胆な決断を求め声が沸き起こっているのが現状といえよ

う⁷。つまり「福音の日本化」抜きでの「日本の福音化」は画餅にすぎないことがようやく認められだしてきた。この両者は相互形的なのである。

教会から大学などの研究機関に目を転じれば、かつての比較研究の域にとどまらず、神学・教学上の大胆な発想転換も辞さない覚悟のうえに対話がなされはじめている。たとえば「神」や「空」といった根本概念さえもクリティカルな精査の対象とされる。むしろ、他のいかなる現象に先立つそれらの根本語こそが対話の素材として取り上げられるべきだという理解がすでに形成されているといえる。それは「学」に本来的に保証されるべき自由の顕在化にとどまらず、知的な領域でなんとかして宗教の生き残りを模索せざるをえない現状を反映しているともいえよう⁸。

しかしながら、いずれにせよ、タブーなき対話は保持されるべきだし、実際現状を超えて展開していかざるをえないだろう。つまり、このような宣教現場および学術的領域双方における一種の活気は、たとえ背景に非宗教的な環境によって追い込まれたという事情があるにせよ、諸問題の解決へ向けた誠意ある姿勢を写しだしていることはいなめない。よって基本的に宗教に関わる者にとって歓迎すべき事態なのである。

にもかかわらず、これらの新たな宗教界・学界の動向が広く社会的な注目を集めているとは思えない。いくつもの理由が挙げられようが、筆者は特に二点に注目している。

第一に、社会的なニーズとのずれである。いかに宗教関係者の努力が誠意あるもので、

またすぐれた水準を達成していようと、それらは実際のところ自己理解の次元にすぎない⁹。ところが社会がおそらく求めているのは、宗教戦争に端的に看取できるような、情念に根ざした対立やコミュニケーション不全の宗教的解決である。真理や救済の前に、しっかりした倫理を構築できるか否かが問われているのだ。もちろん、宗教的伝統が育てあげてきた高度の教義体系や救済制度を抜きにして新しい倫理のみを作りあげることにはできない。しかし社会の「健全な常識」は宣教現場の混乱と学術領域での高踏を見抜き、キリスト教はもちろんのこと既成宗教への絶望を深めている¹⁰。よって見切発車に伴う価値下落を避けられないにせよ、新たな倫理をたとえ概観にすぎなくとも描くことは、「今なぜキリスト教か」という問いに応える「説明責任」(accountability)を果たすためにも危急の課題なのである。

第二に、先に触れた死後の問題である。臨死現象への広汎な関心を顧みるまでもなく、死後生をいかに理解するかはいまだに大きな問題である。しかし、人類精神史上普遍的とさえ見える信仰の合理的理解の進展にともない、死後の問題はすくなくとも教義的には不遇の地位しか当てられてこず、現状にても大差はない。キリスト教においては、中世期に成立した司牧的配慮を勘案した教義を敢えて言挙げすることなく今に持ち越すか、実存的な「死」へと還元するか、あるいは死者に口なしを利用して社会的正義の指標として人質ならぬ「魂質」に取ったり、意識や儀礼の調査という名目で宗教社会学の領分へと追放するかであった。

しかし、死ではなく死者を、さらには死後生を語りうるのは、消去法的に見ても神学ぐらいしかなく、その意味で宗教の本分ないしは「最後の砦」として死後の世界は光が当てられるのを密かに待ち望んでいるのである。まさに死後生は過剰に理念化された伝統的にして現代の神学的自閉症を根底から揺るがす「危険な記憶」なのである¹¹。

筆者は本稿において、上記のような倫理的欲求を背景に把握しつつ、今さらに死後生を問うことの意義を、「危険」とまでは言わないものの、大胆に模索してみたいと思う。

死即復活説と煉獄説の矛盾

基本的な死後生観

聖書においても、人は死ねばすぐ神のもとへ行く（二コリ5:8「体を離れて、主のもとに住む」）か、あるいは何らかの中間状態を経なければならぬ（一コリ15:52「最後のラッパが鳴るとともに、たちまち、一瞬のうちに…」つまり死後から終末の到来までの間が存在する）かに関しては意見の分れるところである。神学においてもこの二つの見解は矛盾するものとして理解され、ひとつのアポリアを形成してきた。

ただ確認しておくべきことは、キリスト教は基本的にギリシア的な霊肉二元論の立場をとらず、霊魂永遠説を主張してこなかったことである。つまり人は肉体や霊魂を所有することはなく、人即身体と人即霊魂という二相が構造をなすことなしに同時に成立する全的存在として、生まれ、そして死ぬのである。もちろん、このような説明は実感とはずれるものであり、たとえばト

マス・アキナスが言うように、夢や身体感覚から絶縁している状態の方が神の啓示や未来の予見を感知しやすくなるといった説明を補わねばならなかった¹²。有益な見解ではあるが、しかしながら、夢にしても全体的人間が直面する全き断絶との異同はいまだ不明瞭だといわざるをえまい。容易に説明できないこの「全的人間の死」（Ganztod）という事態を神学は紆余曲折を経つつ描写していくことになった。

さていかに超越者としての神を扱う神学とはいえ、その思考過程において人間の想像力、造形力が混入してくることは避けられない。実際には、理性を超える対象を扱うだけに想像力の基本的規定性はいっそう強いといえるだろう。この事情はいつの世も変わらない。たとえ「神の愛が死に打勝つ」ゆえに、「『死後の世界』の有無は問題にならない」のであって、「われわれには想像だにできぬ神の秘密を…ひたすら神を信頼しつつ信ずるだけ」¹³とと言われても、それが非現実的であることは神学史を一瞥すれば容易に理解できるし、なによりも死後生に関する多種多様な表象類が人間の根本的な宗教的要求を代弁している。

生きているあいだは、心身を物理的に分離できないという明白な事実からなんとか人即身体、人即霊魂という発想を自ら信じこむことができるのに対して、死後は身体の喪失という目に見える事実から証しされるといわれる分離霊魂(anima separata)が、類比的に霊肉二元論さらには霊魂不滅論をおもわせる傾向を示すことは否定できない¹⁴。このギリシア的発想を回避するには、死後にも全的人間が成立することを示さね

ばならない。しかも死が全き死ゆえに、全的人間がいったん無に帰し、新たな全的人間が無より生起することになる。中間に無がある。完全な中断である死をはさんで二つの全的人間が向い合うようなイメージが描かれる。

死即復活説

ここでこの生から死への移行に関して神学史を顧みると、大別すれば二つの相克しあう発想がみられる。それが既に述べたように、死後直ちに神のもとへゆくか、何らかの中間状態を経るか、という対比的な見方である。

前者の思想は、第二ヴァチカン公会議の後に有力視されるようになった一種の終末論の再構成といえるもので、個人的な終末(eschatologia individualis)、世の終焉(eschatologia collectiva)、死者の復活、私審判と公審判とがすべて同じ出来事であるという発想に立つ。カトリック神学界ではグレスハケやローフィングらが口火を切った¹⁵。

基本的にこの考えにおいて、生から死への移行はデジタルな切り替えであり、死後直ちに生起する復活は、まったく事前の予想を超えた、絶対的に新たな創造とでもいうべき事態とされる¹⁶。ローフィングは次のように文学的に表現する。「神との出会いは、永遠の休息ではなく、途方もない、息を飲むような魅力的な生活であって、神の愛と至福のさらに奥深くへと私たちを引き去ってゆく幸福の嵐である」¹⁷。それは生前の全的人間の単なる補完、つまり反転や影としての全的人間をもはや意図しない。ただ神への全き委ねのみがある。

そこでの断絶は明白である。がしかし非連続の連続面すなわち人格の同一性が保証されるべきことは当然であろう。その際、ことに死後生における身体性が想像しがたいものだった。ところが周知の通り、パウロによる「霊の体」(一コリ15:44)は、自然のままの「肉」(σάρξ)と区別され、神のいのちたる霊によって聖化された「からだ」(σῶμα)たる身体性を意味する。死即復活論者はこの身体性をさらに敷延し、身体性に備わる物質性ではなく、関係性に注目する。つまり人間は肉体であるとともに、それ以上に歴史性や社会性を包摂した「一つの全き世界」になり、人間は自分のもつすべてとともに死に、神のもとへ至るのである¹⁸。換言すれば、生前出会った他者との関係が、復活させられた人間にとって構成的なものとなるのである¹⁹。

ここに個人の救いと全人類の救いは不可分であり、しかも個人の死がすでに時間を超越して世界の救済を体験していることが導き出されるのだ。ならば生けるわれわれが求むべき倫理において、復活した死者に学ぶことは極めて恩恵深いものとなろう。しかもその際、死者自身の望みがわれわれの希望に先行していると思われる。ある老司祭の戸惑いをローフィングが記しているが、そこでは死にゆく者たちの「本当の心配」は死後生などではなく、残される者への切実な慮りなのであった²⁰。この配慮という関係性も神のもとへ届けられるならば、救いの幸福が死者から生者へと伝達されることも復活と不可分たるべきである。

しかし、キリスト教において救いは正当にも全的人間の死を確認するとともに、そ

れは最終的にイエス・キリストの啓示と現存に還元される。つまり、死者個人の思いがいかにかに生者に伝わるかは無時間性から時間性への復帰を想像しがたいうえに、その想いが「永遠の同伴者」たるイエス像に吸収されるため、直接の問題とはならないといえよう。ところが開かれた宗教倫理の形成が切望されている現今において、生死を超えた人倫の誕生、正確にいえばその再生は、声高ではないものの、つよく要請されているのである。

煉獄説

死者との通交を何とか確保したいという生者からの要求を満たすものとして、カトリック神学が備えてきた教説が煉獄説である。これが死即復活説とならぶもうひとつの柱である。

死後の世界には時間がないことへの確信から、いまや煉獄への関心は「カトリック教会が実際に教えているのは、ただ煉獄(purgatorium)が存在し、私たちは煉獄にいる者たちのために神に祈ることにより、彼らを助けることができるということだけ」²¹ になってしまった観が強いが、死を挟んだ交わりをなんとか想像させてきただけでもいまだ再考されるべき価値はある。

伝統的な煉獄説では、死後かつ復活前として中間状態が想定されており、何らかの時間性が想定できる²²。それはこの世での通時的な時間性を範型とした漸次的な浄化として描写され、だからこそ生者から死者へ向けての「執り成しの祈り」が成立する。もちろんこの祈りは死者の浄化にとっては副次的なもので、浄化をもたらすのはあく

まで煉獄の炎にほかならない。また祈りが死者に直接向うものではなく、あくまで神を介するものであるかぎり、人間次元での完全な中断としての全的死までもが否定されるわけでもない。いわば神秘のうちこの祈りは中断を超越すると考えることができる。また浄化の炎を忍従することに教育的配慮を見出す伝統的な見解も、人間の成熟を通念的限界を超えて理解することにつながり、倫理性の再考を迫られている現代神学にとって捨て難い価値があろう。

結局、この教説が抱える第一の問題は死後の無時間性が徹底されないことである。しかし無時間は復活後に成就するとすれば、復活以前の煉獄状態で生前とは異なる何らかの時間性は容認できよう。ただどのように異なるのが聖書を手掛かりにしているかぎり、見当もつかないのである。

しかしより重大な問題は、煉獄のイメージが極めて悲惨なことであろう。たしかにそこでは償いの能力は喪失され、神の至福を延期された苦しみや孤独感を味わうことになる。しかし同時にその苦と逆対応するかたちで神の愛の偉大さを予覚できるはずである。つまり煉獄では「神から愛されているという認識が、霊的な唯一の泉となる」²³ のだが、孤独ながらも神の愛に気づいた状況は、神の愛をまったく忘却している現代史の悲劇からみればむしろ幸福な一面をもつといえまいか。しかも煉獄においてはすでに浄化が開始されているゆえに、生前に較べより優れた状態になりつつあるはずである。したがって生者と死者を個ならぬ総体的種の観点から見れば、死者は生者より優れていると言う権利をもつと予想で

きよう。伝統的な煉獄説ではこの権利を成就反映する余地はない。

くわえて、現代の宗教的環境に鑑みれば、「健全な常識」が場所としての実在化した煉獄をもはや受容しがたいという現状がある。この点では、現世との断絶が明確な死即復活説の方がまだしも「将来性」があるようにみえないともかぎらない。

要するに、死即復活説も煉獄説も一長一短なのだ。筆者としては、全的死を明確に理解しながらも、死者の優越性を仄かし、かつ人格の関係性への開きを確保している死即復活説に基本的に共感する。しかし、煉獄説が示す現世的時間性とも永遠の無時間性とも異なる時間秩序、生者と死者との切実な交流の可能性、といった今となっては稚拙に見えるが具体的なイメージは一概に排拒できないと考える。

カトリック神学はこの二つの死後観のあいだで揺れ動いてきたが、「諸宗教の対話」の時代を迎え、後述するように浄土仏教に学ぶことでこのアポリアにひとつの光明が差し込みうるのではないかと予見できるのである²⁴。ことに伝統的権威に大きく依存しつつ世俗化した近代人を宣教対象としてきた近代日本のカトリシズムは、哲学・思想との対話対決のなかで形成されてきた近代的神学思潮をすら余裕をもって受容できない事情があるだけに、民衆の宗教感情に近接した煉獄思想に至ってはかつてまともに取り扱ったことはないのである²⁵。

「聖徒の交わり」の可能性と限界

もちろん過去の神学史を一瞥すれば、上

記の矛盾の解消に有益と思われる見解がなかったわけではない。その最も典型的な事例が「聖徒の交わり」(communio sanctorum)である。この通交は秘跡においてつねに対神的な垂直性を前提とするものであるが、同時に教会の信条に採用される以前から信仰生活に根付いてもいた²⁶。おそらく単に超越的な神への信仰心のみならず、水平的な人間関係の根基を支持するものだったからであろう。

現代日本の神学界において「聖徒の交わり」をことに重視する一人として、大林浩が挙げられる。彼の充実した見解を手掛かりに、この概念の可能性と限界を概観したい。

愛児を交通事故で喪った大林にとって、死者との通交は単なる観念次元に押し込むことができない切実な問題となった。大林は人格を「人格関係の集積」に特徴づけ、その人格が記憶を頼りに生死の境界を越えて親しい者たちと交感し合うことについて「これほど動かし難い真実は外にない」と言う²⁷。それはまさに先述したローフィングらが主張するところの、死後その者の人間関係が総体として死後の世界へもたらされるといふ考えに相当しよう。

また大林はプロテスタント神学者であるにもかかわらず、天的共同体(civitas coelestis)における存在様式とこの世の人間の存在様式との転換の場として煉獄を理解するカトリック神学者カール・ラーナーを極めて高く評価し、しかもその際、「我々生者が死者をいたわる場合よりも、むしろ、死者から大きな支えを受けている度合いのほうが大きい」という「実情」に着目して

いる²⁸。これは筆者が先に示したように死者が生者に優越する点に大林が気づいていることを示唆している。さらに大林は田辺元を顧みて、「死者を含むことによって、共同体そのものが浄化される」と関係性自体の浄化にまで視野を広げている²⁹。

現代神学の良心に照らし合わせても、大林のこのような思想は妥当であり、何らの批判は当たらない。ましてや愛児との死別という決定的事件を直視しているがゆえに、極めて説得力に富んでいる。

実はかくも正当な発想は、正統な教説に完全に依存している。たしかに「一人の人が自らを従順において捧げることは、すべての人にとって意味をもつ」のだが、同時に「キリストのみが栄光を受けた人間」なのであり、「その他のメンバーの相互の働きはすべて同じ聖霊に根ざしてはいるが、聖霊をおくるものではなく、むしろ聖霊を受けるもの」³⁰にすぎないといった正統的発想を踏まえたとうえで、大林は「キリスト主義者」ならぬキリストの死と復活によって生まれ変わった「キリスト者」として、死後の浄化に関してはキリストに完全に委ねてしまう。もはやそこには「情的な結び付き(執着、執愛)や、親密な思いによる関係は存在しないし、また、あってはならない」とアウグスティヌス由来の思想を受けていわれ、またトマス・アキナスの「神の至福直観」に依拠し「すでに『救い』は実現されているのですから、『救い』のために何かをするという必要はなくなります」と語られるほどである³¹。

ここにはもはや煉獄の苦しみはない。しかし残念ながら大林のように親しき死者が

天国へ直行したとは思えない者も多いのではないか。ゆえに、心安からぬ生者たちのためにとっても洗練された煉獄論がむしろ必要なのではないか。もし煉獄が存在するならば、そこを免除されるとはとても思えない親しい死者があり、かつその罪が残された生者との「共犯」に起因すると思われるうえで「執り成し」を祈る場合、復活を保証された煉獄が切に望まれることになるであろう。

筆者は「聖徒の交わり」におけるキリストの主権を否定するものではない。ただ、浄化は神の指導者たる権威のもとに個性化された事情を無化して無差別になされるのではなく、むしろ必ずや救済されるという確信のもと、援助者キリストの介助を受けて生者と死者との個人間でなされる愛の交換によってこそ成就されるべきではないか、と考えるのである。「為すべき」ことを「為さなかった」、ないし「為すべからざる」ことを「為してしまった」という後悔が、一瞬のうちに高次元で解消されるのではなく、超越的恩寵に包まれ見守られながらも生者と死者とが倫理の次元で相互に責任をはたす場を探求すべきだと考えるのである。そこでは同時に、神秘のなかで生者と死者とが中断たる全的死を無視することなく、いかにそれを越え行くかを模索しなくてはならない。

いずれにせよ、教会が伝統的に保持してきた一種の「勝利主義」は、もはや無視できない諸宗教の厳存をはじめとする多様性を包摂すべき現代神学において再考を迫られていると思わざるをえないのである。

人格が人間関係の集積ならば、死後生に

おける人格も生前の人間関係を引き継いでおり、その事情は当然煉獄においても当てはまる。したがって煉獄において死者は生者との関係を浄化の炎のなかでやり直すことができる。また、この間主体的な関係の浄化が生者の懺悔への応答をなす。この死後生における修復志向の追体験を何らかのかたちで確信することで、生者側にもたらされる最大の利点は、過去から逃避せず過去としっかりと対面できることであろう。つまり勝利主義に依存して直視してこなかった過去の抑圧された出来事を記憶の底から呼びだし、決着をつけることができるのだ。悲苦を抑圧することなく誠実に受容することで、ここに責任遂行と癒しが成就する³²。これは単に生者側のみに生起するのではなく、残される者に思いを懸けつつ先立った死者にも与えられる幸福なのである。

煉獄の時間は現世の時間とは異なるが、既述の推測から、復活後の無時間性と区別することが可能である。この異なる時間秩序間に何らかの交通が可能ならば、そこにある種の「悲しみの共同体」³³が成立しよう。その際、決定的な障害となるのが、否定的な悲しみ観にほかならない。この共同体の指導者でありつつもそれ以上に援助者たるキリストとの本源的愛の交わりにおいて、父なる神も悲しみを知り味わい尽くさなければならない。ここに「御父受苦説」(Patripassianismus)の再考が必須の課題となるのである。

浄土教に学ぶ

往相と還相

主にカトリック的な死後生観に関わる上記のようなアポリアを諸宗教の対話を視野に収めつつ克服しようとするに際し、浄土教の発想が教唆してくれることは多い。

ただし、現代の浄土教学ことに真宗学の蓄積を利用する際に留意しておくべきことは、それが多かれ少なかれ近代主義を射程に入れた「近代教学」であることだ³⁴。ことに浄土教学の中核を占める往生浄土ないしは来世浄土が現代人の合理的な心情にもはや合致しえないという「事実」の前に、教学の「近代化」はいとも簡単に自明視されている³⁵。そもそも宗祖親鸞の思想がすでに実存的に来世否定を明らかに志向しているだけに、現今の「近代化」は遠慮なく展開され、結果、過剰に正当化されていると思われるのだ。

とはいえ、日本思想史上比類のない親鸞浄土教の価値は認めざるをえないものの、筆者のような「死後生」概念の再生を願うものには、「近代化」を相対化することも必要になってくる。同時に、すでに「近代の毒」をどっぷりと吸い込んだ現代人にとって、単純な反発から民間信仰の習俗的宗教心に依存するわけにはいかないことも事実である³⁶。しかし浄土思想をよく見れば、高度に知的な次元と民衆の宗教的要求の双方を兼備したある種の洗練性を見出すことができるのである。

死後生にまつわる生者と死者との通交に関して、浄土教的な焦点は往生論における「二種回向」わけてもその「還相回向」の理

解に当てられる。そして実際このテーマは現在もさまざまな見解が交錯する熱い課題なのである³⁷。主に三類型が見て取れる。

まず第一に、往相還相を直線的時間における同一主体の往復として理解する見方がある。いわば最も伝統的で民間に流布した往生観で、衆生が念仏により浄土に往生する往相と浄土に生じた人が再び現世に帰って衆生を救う還相という、世親の『浄土論』から曇鸞の『往生論註』を経てひろく日本浄土教に普及した思想である。

もちろん他界との超人的にして神秘的な通交を想起させないよう、この思想の中核は衆生の能力ではなく、あくまで阿弥陀如来に帰される本願力の超越性に置かれている³⁸。つまり衆生にとって回向はあくまで弥陀の本願による「恩寵」なのである。しかし、近代教学的な浄土理解を待つまでもなく、当然思い描かれる他界との「非常識」な通交イメージ、つまり「死んだ後に浄土へ行くための単なるチケット」³⁹といった実在的ないし実体的な往生浄土観が近代人により信じられないものとして拒否されてしまったと、現今の真宗教学は自己認識しているのだ。

しかし「死後生」概念の再生を目指す筆者としては、往生浄土を簡単に否定するのはあまりにも拙速だと思いたい。もし何らかのかたちで宗教性を志向する者たちが皆そろって科学的な合理主義者の一面のみをもつとすれば、昨今のオカルト・ブームや死後の世界を含む異界への関心の高さは説明できない。顧みるに近代教学は死後生に関してあまりに諦めが早かったのかもしれない⁴⁰。

第二に、「我々が特殊な宗教的直観を通して認識できるとするタイプ」で、「アミダや浄土を我々の内奥の自己や我々が住んでいるこの現実の世界と一つであるとするもの」⁴¹である。大谷派の近代教学に代表されるような実存的浄土思想にその典型が見出されよう。鈴木大拙もほぼ同様に考えていた⁴²。そこでは総じて死後生は実存性を深める機ないし方便として副次的な役割を与えられるに留まっているようだ。これはそもそも実存的な苦への態度から発し、形而上学を問わなかった釈迦の立場に最も近い見解かもしれない。

あるいは、視線を内部から外部へと移して、原理として浄土を理解する在り方もある。たとえば、最も過激な近代教学といえる批判教学がその一例である。そこでは「二種回向」を生前に通過することで、社会的批判原理を体現する強固な主体性が形成されると主張される⁴³。もはや死後生はまったく問題にならない。したがって教説の一般的な是非はともかく、本稿の主旨にこの思潮はまったく合致せず、とりあえず考察の対象からははずすことができよう。

第三に、第二類型から派生したものとも考えられるが、より関係論的な浄土理解がある。寺川俊昭の主張にその典型例が見てとれる。

寺川は二種回向の「種」と往相還相の「相」を区別し、二種回向を単なる二相論と誤解してはならないと主張する。寺川によれば、伝統教学、近代教学を問わず二相を衆生の生の相とし、往相＝自利、還相＝利他とみなす二相論に陥っており、ここに回向の主体を「私」だと誤解する謬説が支配

的な地位を占めたとされる⁴⁴。南山宗教文化研究所で開催されたシンポジウムでの討論において寺川は、死と絡めてこの問題に関して明確に断言している。「二種回向について、これを『私』について言うのは、これは間違いだ」、「還相はどう考えても死後」としたうえで往相即還相説を否定する。

単に浄土へ行って帰るのではなく、如来と等しい力を得て応化身を示す。…応化身をいうのは、如来の働きが人間の形を取って働いていく[とし、結局]還相回向…の働きを具体的に行っているのは、…師であって、私ではありません

と言うのである⁴⁵。

卓見であろう。死者の死後、いま死者たるその師から受けた教えの真髄を覚醒することになって生者が決定的に回心するのであり、ここに生者に優越した死者と生者との通交が明確である。もちろんこの場合の死者の優越性は生前の師弟関係に発した善知識論に基づいており、煉獄的なイメージは皆無である。しかし、何よりもここには成長・成熟が喚起されている。回心はたとえ一瞬でも、現世での長年にわたる人間関係の継続が基底となっている以上、その回心の成熟やさらなる回心の生起は否定できない。

実際、如来の還相回向の恩徳を顕在化せしむるのが「背後から自己を発遣する師の教え」⁴⁶ならば、この出会いは静かに師の言葉を信仰生活上で思い起こす都度、新たに生起しているはずである。生者は死者の教えを日々新たに受取り直すのである。また死者たる師は生者たる弟子からその都度

応答されることを求める。この応答が生者からみれば往相になり、死者からの期待と招喚が還相になるのである。かくたる呼応関係において日々両者の関係そのものが成長ないし成熟していくのである。

この関係性は、当然にして現世と来世浄土とが関連していることを明示している。基本的に現世よりも優れた来世が優越するが、両者のあいだには相互形成的な側面も見逃せない。還相回向の結果、現世での幸福が増せば、浄土も成長する。死者に導かれたことへの報恩の念は、生者の記憶のなかで死者への憶念を癒し、その結果さらにその死者の成仏は確固たるものとなると予覚できるのだ。主体は全的死の分断を乗り越えられなくとも、憶念は伝わりうるのである。

そこから理想の現世は、往生浄土を受動的ながらも反映していると考えられる。現世において理想を想念することは、浄土の形成に貢献する。教学においての新しい諸分野は、浄土から与えられた課題の器であり、誠実にそれに取り組むことで何らかの形で浄土はより良きものへとなりゆくのだ。たとえば身近なところでは真宗平等論、真宗平和論などがその具体的な事例といえよう⁴⁷。これらの諸分野を詳述することは独立した大きな課題でもあり直接本稿の目指すところではないが、将来的に教会論を再考するうえで参考になると推定される。ゆえに他日別稿を期したい。

悲しみ

ところで、このように浄土が成長をみせるにはどこか不完全性を受容していなくて

はならない。完全に確定した安定世界に成長はないだろう。ならば浄土は敢えて不完全性を秘めていなくてならないことになる。

先に挙げた 悲しみ に関していえば、まさにそれが不完全性あるいは弱みとして理解されるがゆえに、「御父受苦説」の可否に捕らわれてしまったのだ。教父によって排拒されたこの説の最大の難点は、受苦性が有限性とみなされてしまう点である。しかしながら父が苦しまないとするれば、ここでは苦しむ子との間で分裂してしまった印象を与えるのではなからうか。ゆえにサベリウス主義を丸ごと容認するには至らなくとも、少なくとも父なる神と子なる神が共に苦しんだという「同情の苦しみ」を知る「御父共苦説」(Patricompassianismus)は是認される余地がある⁴⁸。今でも顧みられるべき価値を持つ井上洋治の「悲愛」はこのような理解のうえに立つ⁴⁹。

しかし浄土教に学ぶうるのはかくたる「悲愛」の消極的容認ではなく、むしろその積極的賞揚にほかならない。有限性すら引き受ける 退歩 を肯定的な能力とみなす視点を獲得すべきなのである。この事態を闡明化するには、浄土教の中核にある 大悲 を一瞥する必要がある。

通念的理解によれば、有相は無相が限定を受けて顕現するものであり、無相に較べて二次的なものに思われる。しかし浄土教さらには大乘一般においてはこの二次性は劣性を意味しない。むしろ有相は「無相の完成態」であり、如来が形をもった分別智であるように「形を取ったものが形のないものよりも徹底したもの」とされる。そもそも曇鸞の『往生論註』で「法身は無相な

り。無相の故に能く相ならざること無し。是故に相好莊嚴即法身なり。」と言われるように、法蔵菩薩の願心によって莊嚴成就された「指方立相」の浄土は真如界そのものの展開であり、全性修起の世界にほかならない⁵⁰。つまりこの場合の有相は無相に比べて価値下落を帰結しないどころか、有相の莊嚴がなければ浄土は人間との関係を結べないゆえに、その必然性が優位性さえもたらさう。有相は無相に比べてたしかに発生的には二次的だが、構造的には優越視されるのだ。この発想は子なる神の受肉(incarnatio)とは異質である。キリスト教の神における有相化は、神性の無化(κενώσις)として否定性をまぬがれがたい。

この莊嚴相たる浄土が二種回向を示す。それは無相の空から出て、しかも空よりも優れていることになる。この空より発し空に優る回向こそ、「一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願して、回向を首と為して大悲心を成就することを得るためが故に」(『往生論註』)⁵¹という 大悲 であり、阿彌陀如来の本願そのものを表わすのである。

しかも阿彌陀如来は親鸞が『浄土和讃』劈頭で「弥陀成仏のこのかたは/いまに十劫をへたまへり」⁵²と頌するように、「人類が苦悩をもった歴史のはじめに」⁵³すでに成立している。また「凡夫の機に先達ちて成就したまう本願の教」⁵⁴でもある。つまり救いの理想はすでに人類史の起点において成立しており、人はこの 故郷 へとそのまま何らのはからいなく(機の深信)、身を任せればよいのである(法の深信)。正当にして根源的な過去志向がここに成立する⁵⁵。実はこの性格は日本人の思考形態を特徴づ

ける「帰本」(remanatio)⁵⁶に合致している。

ところが、この有相は絶対化されることはない。「七世紀の善導、あるいは鎌倉時代の『指方立相』の観念をそのまま現代にもってきても、何の意味もない」⁵⁷と梶山雄一は語るが、これはなにもただ自然科学的な近代合理主義に毒されているがゆえの発言ではなく、有相がそもそも仮説性を保持していることに発しているのである。優越性と仮説性の微妙な均衡の上に浄土は現成しており、しかも基本的に変転性(transmutabilitas)が受容されているのである。ここから浄土教の自己理解においては、つねに無自性方便の仮相とする見解が認められることになる。目に見える教学・教団を絶対視しない自己相対化、つまりは「脱自」の発想がつねに可能性として内在しているのだ。

余韻と予兆

この脱底性はつねに有相を無相へと還元しつつも、過ぎ去りし有相の余韻を残す。と同時に新たに生起しつつある有相の予兆もそこに混入してくる。この余韻と予兆の念々起滅たる交錯は、微妙な情感の揺らぎを受容し慰撫する働きを具備することになる。人は自分にせよ隣人にせよ、そして誰よりも負い目を感じる死者たちをもその揺らぎの場の中へ、共に本来無自性なる有者(somebody)にして無者(nobody)なるものとして投入する。そこでは二元論的で剛体的な主体はみられず、個性を残しつつも無差別的な情感的共生、つまり「悲しみの共同体」が成立しうるのである。生者は死者との一体感を得、かつ自力では負い目を埋め

合わせようにも何もできないことを勝ち誇ることなく甘受するようになる。

要するに、脱底性に支えられた 悲しみは大乗仏教の基本概念である 大悲 と通底している。この情感はあくまで阿弥陀如来の本願のなかで衆生が菩薩と共有するもので、親鸞の三帖和讃、ことに『正像末和讃』を貫徹する「悲喜の交流」としての「浄土の思慕」に結実するものである⁵⁸。それは自我中心的な情緒過多とは異なる。情緒的になるのは自我が脱底しておらず、憶念が縮合し過熱するからにほかならない。むしろこの「悲しみの共同体」で感じる 悲しみ とは自らの悲苦ではなく、まず他者、しかも現世の常では遠隔に感じられる者が秘めている悲しみ、それもそのかすかな残響(echo)・残光(spectrum)なのである。したがって実存的な色彩の濃い心情共鳴、たとえば「『はらわた』すること」(σπραγγιλίσσθαι)⁵⁹とも違うし、「不合理的な根本矛盾」(absurde Urkontradiktion)⁶⁰への憤りとも異なる。むしろ苦痛が苦痛でなくなる保証を確信するとともに、微かに残存する自我の密語に似た状態といえよう。そしてすでに弥陀の本願に任せた安心の中にあるゆえ、この 悲しみ はたとえ現世で感得できようとも基本的に来世的なものであり、浄土の余韻が予兆として遡及的に先駆けたものといえる。いずれにせよ、大悲には、たしかに他者へ開かれた注意深い配慮がみられるのであり、今後いっそうの関心が払われるべきだろう⁶¹。

結局、浄土が甘受した一種の不完全性は、如来の本願力に信頼した脱自的な 退歩であり、往生浄土の死者としては生者との

呼応に向けた自発的かつ協調的な 悲しみ への援助である。煉獄が罪科という明白に否定的な不完全性が浄化解消されるためにひたすら苦渋に耐える場ないし状態であるのに対し、浄土の不完全性は完全性からの肯定されるべき対他的 退歩 であって、いわば「悟後の修行」ないしは「般若後得智」として如来的覚から 退歩 した菩薩行を仄唆しているのだ。

死後即復活する望みに理解を示しつつ、もし煉獄を認めるとするならば、この利他行としての浄化をなすがため、天国から煉獄への 退歩 および、永遠の無時間性から現世とは異なる時間秩序への 退歩 が想定できるのである。この世にある生者は煉獄の死者に知らぬ間に助けられているのであって、ここに死者が生者に優ることが理解されねばならないだろう。

しかし、この 悲しみ を鎮めるシステムを諸宗教に開かれたキリスト教が学び取るには、キリストを絡めて考えなければならない。

原死点と記憶

原死点の無区別性

煉獄にとって示唆深い浄土教的発想をキリスト教が学ぶには、浄土がみせる無相と有相の二重性における「融通無碍」さ、それに伴う時間論的・空間論的な「不明瞭」さ等 浄土教自身にとっては何の「罪」もないのだが をキリスト論との整合性の視点から再構成する必要がある。ここにキリストの死を中心として浄土教的な発想を再考する必然性が出てくる。

すでに見たように人の死は全的死だった。この死によって人は生前の靈魂も肉体も、そのままでは死後の世界へ持ち越すことはできないとされてきた。したがって何らかのかたちで無となる瞬間が想定されることは否めないだろう。いわば消尽点つまりゼロ点として死がイメージされるのだ⁶²。このゼロ点は空間的にはまさに属性や部分をもたない点そのものであり、時間的には異なる時間秩序の接点であり、かつ永遠つまり無時間である⁵³。それは原死点とも言うべきものだ。この原死点を挟んで生前死後の二つの全的人間が対峙する死と再生のイメージが描かれる。すべてがそのゼロ点に収斂し、すべてがそのゼロ点から出てくる。空の性格を備えた死である⁶⁴。そしてキリストも死の瞬間この状態を迎えたはずである。

この原死点においてあらゆる人が等しい。つまり区別がつけられない。個性性は残るものの、ペルソナ性は無差別化される。ゆえに、死の瞬間において人はキリストと無区別である。しかも時間を超えた無時間の次元ゆえあらゆる個人がそこにある。数というものが無意味になるまでの無数・無限大の点がひとつの状態をなしている。人はそこでは世界を越えて宇宙である。

まさに死の瞬間、その瞬間という時間性さえも脱底するともいえるだろう。この脱底性ゆえに原死点は一点ではなくゼロ点というべきなのだ。この状態を死即復活だとみなしたい。つまり筆者の考えでは、生前と死後に関するカトリック的イメージを思い起こせば、現世と煉獄との接点にこそ復活があるのである。その意味で現世的な時

間感覚を敷衍すれば、煉獄はもはや死後にして復活前ではなく、死後にして復活後と想像できるのだ。煉獄は復活からの退歩にほかならず、また、死即復活の無時間無区別の状態に支えられてはじめて考えられる場なのである。もちろん煉獄にもはやキリストは存在しないが、原死点において神性を賦与されることなく脱底することでキリストと等同となった原事実は、死後生に刻印され否定できない⁶⁵。その至福の余韻が煉獄での生を支える。

死即復活たる原死点においては生前の諸関係や思慕や憎しみや悲しみという憶念にまつわる特殊性が無化される。ここで憶念が原死点を超えて通交した浄土教的発想を思い出せば、この無化は破壊や消滅ではなく、一種の保留である。脱底による憶念の遊離を見守り、その憶念を一旦保留した上で、煉獄において利他的な修行を積むために与え返すのが、父なる神である。

神は永遠において人間のあらゆる憶念つまり 悲しみ を無限大の配慮から保留する。しかし神は無限大の容器ではない。器のなかの 悲しみ はたとえ神を凌駕することはなくとも、情感に突出する性格を残すだろう。むしろ慈愛深い神は 悲しみに触れて 悲しみ そのものになる。もはやいくら 悲しみ が増し加わっても神の全体性/充全性(totum Dei)はいわば底無しであり不変である⁶⁶。神はここに 大悲となる。 悲しみ は悲苦を脱底同化し、そこに感情に苛まれる悲苦はもはやない。「御父受苦説」でも「御父共苦説」でもない「御父即悲説」とでもいえようか⁶⁷。

記憶と聖地

この浄化された 悲しみ つまり関係性としての憶念が生者に優る煉獄の死者に与えられ、かつ生者には永遠に在す神から慰撫および教育的配慮たる予兆として与えられるのである。時間秩序のなかにいる生者にとって、永遠の父なる神は何より超越的で不可視ゆえ日常的想念から漏れ落ちるのに対して、異なる秩序下にあるとはいえ、時間性をもつ死後は想像力の射程内に入り、ゆえに死者とは内在的にして自由自在の通交が可能だといえよう⁶⁸。

そこでの神はもはや支配的な指導者ではなく、援助者として生者と死者とを密かに間接的に媒介する通い路に徹するときである。神は隠れ給うゆえに、ことに生者は死者への思いの通交を確信できる。まさに神の「不在」は必ずしも否定的なものばかりではないのだ⁶⁹。この思慮深さへの気づきと感謝は、神に一切を依存した勝利主義的解決よりも洗練されている。キリストはこの道とともに歩む同伴者であり、われわれはつねに「同行二人」といえるだろう。

そこでは難問たる死後の身体性も想像できる。死に去りし者が生者に残した場所と不可分の身体記憶は、単に死者を思い出さず縁であるのみならず、その「聖地」を大切に護持することを通じてもたらされる記憶の浄化と成熟は、死者の死後生での身体性、ことに生者との関係における身体性を反映するものと予覚でき、同時に生者は、この聖地における記憶のなかの身体性に仕えることで我が身の浄化を実感するのである⁷⁰。キリストにまつわる聖地はそのよう

な身体性を想像する元型であって、決して権威の根源ではない。

上記のようなキリスト論はたしかに贖罪性を弱める一面を持つ。しかし元型としてのキリストの十字架と復活そのものは否定していない。むしろ贖罪を是認したうえで、なおかつキリストの元型と原死点において一致の原事実を自覚でき、さらに人間性にとって避けられない死者との直接の通交を密かに整備できる点に、筆者はある種の神人協同的な神人学的(the-anthropological)「自覚の深化ないし進化」を読み取りたいと感じている。現代の宗教的要求はキリストを贖い主であるとともに、それ以上に倫理的介助者として期待しているのではなからうか。

おわりに

以上長々と述べてきたわりには論証の不十分さも否めず、その意味で研究ノートの域を出なかった。しかし、浄土教的発想が持つ可能性の概要ぐらいは示し得たのではないだろうか。

残された課題として、復活が煉獄に先行するならば、煉獄は無限に続くのかという疑問が想定できよう。ここで恐れずに敢えて大胆な主張をすれば、煉獄での「勤め」を終えると「新たな死」を迎えるのではないか。そのとき菩薩が正覚を取り如来となるように、死後の世界さえも離れて人は神に絶対無区別的に同化吸収されていくのではないか。日本的宗教感覚に倣えば、死後五十年を経た死者つまり仏たちが個性を喪失して祖霊つまり「神」になるように。

もはやこのような発想を異端視したくはない。そもそも、はたして死後の世界に正統か異端かを決する「宗教」があるのだろうか。生者より優れた死者の世界には生前のような「宗教」はもはや不要なのではないだろうか。一方で現代人が既成宗教の蓄積を丸ごと捨て去ろうとし、他方で死者の居る来世ないし他界に「宗教」が骨董品のように押し込められているような現状は歪んでいると思わざるをえない。宗教が必要な生者に宗教がなく、宗教が不要な死者に宗教が過剰である。

この歪みを解消し生者と死者とが共有できる倫理の場としての「悲しみの共同体」を再建できるのか⁷¹。教義による演繹的な解決に依存するのではなく、従来背反していた神秘主義的感性と倫理性とが新たに合成しあうか否か。ここに伝統宗教の未来が懸かっていると思われる。伝統宗教の責任はまことに重い。

註

¹ 「旅する人々とキリストの平和のうちに眠った兄弟たちとの一致はけっして裂かれることがなく、かえって教会の不変の信仰によれば、霊的善の交換によって強められるのである」。南山大学監修『第二バチカン公会議 公文書全集』(中央出版社、1986年) 88頁。

² 筆者はこの視点から、「大東亜戦争」期の宗教哲学者および神学者の思想史的問題を扱った博士学位請求論文「西谷啓治と吉満義彦における倫理：隣人を自分のように愛せるか」を1998年度南山大学大学院に提出し、学位を取得した。そこでは理性に依拠する良心の次元に留まらないより深層の責任を問う 魂の教導 という発想を提案している。

³ J.スィングドー「日本人の宗教意識における生と死」(『キリスト教文化研究所紀要』[英知大学] 2

巻1号、1987年) 46頁。

⁴ 稲垣良典によれば、天使論は「心のための『場所』をみつかる」こと、さらには「目に見えないものについて考えたり、語ったりする場合とは違った『心の習慣』を身につける」のに有益だとされている。稲垣良典『天使論序説』(講談社、1996年) 38-9頁。「復活の時にはめとることも嫁ぐこともなく、天使のようになるのだ。」(マタイ22:30)

⁵ 延原時行「滝沢国家学と地球倫理 現代宣教学の視点より」(『思想のひろば』8号、1997年、所収)参照。

⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q.1, a.8.

⁷ かつて「ローマ以上にローマ的」と揶揄された日本カトリック教会の司教たちからも近年、直接ローマに対してきわめて厳しい批判的提言がなされ始めている。たとえば次の論考を参照。押川壽夫「アジアの司牧・現実的な成長の過程」(カトリック中央協議会福音宣教研究会編『アジア特別シノドス報告』カトリック中央協議会、1998年、所収)。

⁸ 拙稿「『諸宗教の神学』と『内なるアナーキズム』」(『思想のひろば』7号、1996年、所収)参照。また大峯顯は「解釈学的状況の過剰照射をくぐり抜ける」ことが不可欠だという。大峯顯「仏教の『魂』論 自己とは誰か」(『季刊 仏教』44号、1998年、所収) 14頁。

⁹ この厳しい現状を自覚したうえで、カトリック教会の再生を模索する論稿として次のものは必読である。中川明「社会から見捨てられた日本教会の現状とその展望」(『カトリック研究』63号、1994年、所収)。

¹⁰ 対話の時代において「健全な常識」はすっかり使いふるされた「理性」に代わらないまでも、必須の指標として重要視されるべきである。J.W.ハイジック「オリエンテーション」(南山宗教文化研究所編『カトリックと創価学会 信仰・制度・社会的実践』第三文明社、1996年、所収) 18頁。

¹¹ この「危険な記憶」の元型をイエスの「受難の記憶」(memoria passionis)に求めるのは、ヨハン・バプテスト・メッツである。硬直した知識偏重に対抗し、敗者のための歴史を考慮する反歴史を喚起し、忘れ去られた死者こそがいまだ実現されざる意味を有しているとメッツは言う。Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical*

Fundamental Theology (London: Burns and Oates, 1980), 111, 113. さらにこの記憶は教義よりも根源的であり、教義を性格づけるものでさえあると語る。Ibid., 203-4.

¹² Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q.12, a.11. トマスの死後生観を明示する「分離靈魂」(anima separata)は、人間にとって自然本性的な在り方ではないが、いわばその天使的な認識様態そのものは自然本性的な認識様態とされていた。この問題に関しては、トマスの思想を忠実に概観した以下を参照。木鎌耕一郎「人間本性と死後の魂 トマス・アキナスにおける anima separata の問題」(『八戸大学紀要』17号、1998年、所収) 178頁。

¹³ エドワール・スキレベクス「キリスト教の死後観」(『神学ダイジェスト』25号、1972年、所収) 40-1頁。(原論稿: Edward Schillebeeckx, "Leven Ondanks de Dood in Heden en Toekomst," *Tijd. Theol.* 10 (1970): 418-51.)

¹⁴ 野呂芳夫はキリスト教に伝統的な二元論への忌避をヘブライズムとヘレニズムの緊張を孕んだ共生という歴史的事実への過剰なまでの排拒とみて、「ヘブライ的なものだけに帰ろうというような方法論は、純粹を重んじるあまりにキリスト教を痩せ細らせるものでしかない」と批判し、「ギリシアの靈魂不滅論は捨てがたいものだとは私は思っている」と語る。これは先述の「健全な常識」に従った正直な主張と思われ、筆者も一概に批判したくはないが、諸宗教ごとに仏教との対話を経て生み出される現代神学が、むしろキリスト教の本義たる二元論批判をより大胆に脱構築できる可能性を秘めているがゆえに、安易に靈魂不滅論に同意することは、せっかくの神学の全的な死と再生の機会を喪失してしまうのではないかと恐れる。野呂芳夫『キリスト教と民衆 十字架と蓮華』(日本基督教団出版局、1991年) 42頁参照。

¹⁵ この死即復活説を簡明に概観した論考として、次の文献は有益である。ハンス・ユルゲン・マルクス「死と復活」(『南山神学』4号、1981年、所収)。

¹⁶ 死と復活の間には時間的な中間性は存在しないことになり、その意味で「死後即復活」というよりは「死即復活」というべきだろう。長さを持たない点としてイメージできる。したがって古代より教理に受容されてきた「陰府への降下」("descendit

ad inferna”)はいまや実体的には考えがたい。事実、現代人にも通用する意義を模索する営みが散見される。久松英二「陰府への降下：その歴史と意義」(『南山神学 別冊』4号、1985年、所収) 149頁以降。

¹⁷ ゲルハルト・ローフィンク「死後、何が到来するか」(『神学ダイジェスト』41号、1976年、所収) 7頁。(原論稿：Gerhart Lohfink, “Was kommt nach dem Tod?” *KBl* 10 (1975): 605–15.)

¹⁸ ローフィンク「死後、何が到来するか」10頁。

¹⁹ 百瀬文見「キリスト教における人間の救いの理解」(南山宗教文化研究所編『浄土教とキリスト教 宗教における救済と自証』春秋社、1990年、所収) 164頁。ただし、「構成的」といえば、物理的な構造体系がイメージされてしまう危険性がある。むしろ死後生の全体に染み込んでいるといった方がふさわしかろう。関係性の保存に関しては、ローフィンクにおいても次のように語られている。「死においては、人間全体が、『肉体と魂とともに』すなわち、その全生涯、その個人的な世界とそのかけがいのない人生の歩み全体とともに、神のもとへ行く」。ローフィンク「死後、何が到来するか」12頁。

²⁰ ローフィンク「死後、何が到来するか」4–5頁。

²¹ ジェラルド・オマホニー「死後への不安と願望」(『神学ダイジェスト』55号、1983年、所収) 60頁。(原論稿：Gerald O'Mahony, “Fear and Desire: The Last Things,” *The Way* 21 (1981): 47–54.)

²² 生者は無時間を体験したことがないゆえ、生者の営みたる神学において死後の時間性を考慮することそのものは、当然にして誠実な姿勢であり、煉獄を容認しないプロテスタントにも共通する感性であろう。たとえばオスカー・クルマンは、死後の中間状態に関して新約聖書が何も伝えてくれないにもかかわらず、死後の無時間性を前提視する態度には同調しがたいと表明している。オスカー・クルマン『靈魂の不滅か死者の復活か』(聖文舎、1966年) 58–60頁。(原著：Oscar Cullman, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* (London: Epworth Press, 1958.)

²³ 里脇浅次郎『カトリックの終末論』(聖母の騎士社、1993年) 70頁。なお保守的教導職といえる里脇は煉獄を「煉国」と表記している。しかし、里脇も認めるように(同著68頁)、近年の神学者は煉獄を場所ではなく、状態とみなすようになってきた。これ

は「神の国」が場所ではなく神の「支配」という状態を指すことが判明してきた事情と歩みとをともにしていると思われる。里脇の姿勢は現代神学の大勢とは一線を画している。

²⁴ 東方正教会のある神学者は、東方神学が西方神学とは異なり、体系化を嫌うわけではないが、すくなくとも死後生のような人間学においては、体系化よりも共通した精神の探求を重視すると語る。さらに、公的には「死後は、その人が生前意志したまま変更できない状態に留められる」と考えながらも、「非公式には …死後の生においても、その人が発展し変化する可能性を受け容れようとする」と語っている。それらは「“テオロゴメナ”(theologoumena)即ち、今までのところでは最終的な回答は得られていない、未だ論議中の信念の問題」として巧みに保留している。状況主義的ながらも一つの見識であろう。パパクレサンドロプス・スティリアノス「死後の生：ギリシャ正教の見方」(山本博/湯浅泰雄監修『世界の諸宗教における死後の世界』[宗教心理出版、1985年、所収]) 211, 238–9頁。刊行当時著者はアテネ大学神学部講師。

なお、カトリックも実態はさほど異ならないのではなからうか。教会の公式記録は煉獄の炎や浄化の場所等々に関して一切何も強要していないと解されている。“Purgatory” in: Karl Rahner et al. eds., *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, (London: Burns and Oates, 1970), vol. 5.くわえて諸宗教わけでも仏教との対話が刺激となっている今日、仏教をことさら意識することは当然だと思われる。ラーナーによれば対話以前の伝統的な神学においてすら、すでに死後の問題に関しては「哲学的な見地と啓示に基づく見地との互いに交差し合う二対の見地から出発する」のであった。カール・ラーナー『キリスト教とは何か：現代カトリック神学基礎論』(エンデルレ書店、1981年) 573頁。(原著：Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1979)

²⁵ 日本のカトリシズム史上もっとも網羅的で、かつ水準の高い入門書といえる岩下壮一著『カトリックの信仰』は、稲垣良典によって校訂された講談社版が総頁で一干頁近くに及ぶ大著であるにもかかわらず、死後生や煉獄はもちろんのこと、終末論さえ

まとまった項目として取り上げていない。岩下壮一『カトリックの信仰』（講談社、1994年）217頁参照。

²⁶ “Communion of Saints,” *New Catholic Encyclopedia*, vol. 4 (New York: McGraw-Hill, 1967).

²⁷ 大林浩「キリスト教に於ける死生観と教会論との接点(二)」(『基督教研究』60巻2号、1999年、所収)193, 196頁。

²⁸ 大林「キリスト教に於ける死生観と教会論との接点(二)」199, 202頁。

²⁹ 大林「キリスト教に於ける死生観と教会論との接点(二)」201頁。

³⁰ 「 sacramentum・ムンディ第九回：聖徒の交わり」(『神学ダイジェスト』59号、1985年、所収)。

³¹ 大林「キリスト教に於ける死生観と教会論との接点(二)」200頁。Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q.62, a.9.

³² 近年「癒し」(healing)が宗教上重要な主題となりつつあるが、それは伝統的な神学および司牧体制がこの問題を等閑視してきたことへの反動だと思われる。換言すれば、癒しは既成宗教にもはや自己投企しえない現代人にとっての宗教的代替物といえよう。ことにキリスト教勝利主義が最も典型的だったプロテスタント・北アメリカで、癒しのムーヴメントが発展したことには理由があったのである。

³³ 現代の宗教状況に一家言をもつ論客を揃えたシンポジウム「宗教・霊性・意識の未来」(1992年)において、トランス・パーソナル心理学の実践家として第一人者たる吉福伸逸が発言した「悲しみの共同体」は参加者全員に感銘を与え、シンポジウムのキーワードとなった感がある。宗教意識の最前線に立つ彼らが見せた共感、既成宗教も看過できない現代人の宗教的要求を反映したものとみなしてよからう。鎌田東二/島蘭進/島田裕巳/吉福伸逸/松澤正博/岡野守也『宗教・霊性・意識の未来』(春秋社、1993年)53頁他。

³⁴ ここで筆者は「近代教学」をなにも清沢満之以降の真宗大谷派の「近代教学」に限定していない。来世信仰に偏向したとされる(それ自身は検証されるべき仮説だと思われるが)伝統教学への反省として出てきた現在志向の教学の総体を指している。

³⁵ 現代人のメンタリティと来世往生的イメージとの根本的ずれに関する指摘は、それこそ近代教学の

隅々にわたって無数にちりばめられている。ことに自然科学の常識とパラレルに語られることも多い。たとえば、「現在の凡夫である我々は、罪濁の凡夫であることは昔と同じであります、科学知識になじんでいる我々は、地球が宇宙の中心にあるとはもう誰も信じておりません。…七世紀の善導、あるいは鎌倉時代の『指方立相』の観念をそのまま現代にもってきて、なんの意味もないのです」。これは第四回教学シンポジウム「浄土のコスモロジー

現代との接点をもとめて」における普賢晃壽の発言である。『資料 第四回教学シンポジウム 浄土のコスモロジー 現代との接点をもとめて』(浄土真宗本願寺派浄土真宗教学研究所、1993年)51頁。

他方で、近代教学が隆盛を極めるなか、浄土真宗本願寺派門主の大谷光真はあるシンポジウムにおいて、その立場の正当性を認めつつも、それが現場のニーズと必ずしも合致していないことを穏やかに表明している。龍谷大学三五周年記念学術企画出版編集委員会編『人間・科学・宗教』(思文閣出版、1991年)141頁。

³⁶ その意味で真宗信仰と民俗信仰との接領域を考察するいわゆる「ポストモダン教学」は参照に値するが、近代教学を批判する勢い余って、民俗性に偏向しているように思われる。もちろん、主に宗教社会学者がその担い手であることも一因であろう。「現代思想」としてこなれてくるには哲学者の参加が不可欠だ。「ポストモダン教学」の代表的な成果としては次の文献を参照のこと。大村英昭/金児曉嗣/佐々木正典『ポスト・モダンの親鸞 真宗信仰と民俗信仰のあいだ』(同朋舎、1990年)。

³⁷ この盛況は、真宗教学が最重要概念たる阿弥陀仏を従来問わずにすませたという、中心における「空洞化」が関係しているのではなからうか。西田真因「隠喩としての阿弥陀仏の本願」(『教化研究』117号、1997年、所収)18頁。

³⁸ 「出第五門とは、大慈悲を以て一切苦惱の衆生を觀察して、応化身を示して、生死の園、煩惱の林に回入して、神通に遊戲し、教化地に至る。本願力の回向を以ての故に、是を出第五門と名づく」(世親『浄土論』)。真宗聖教全書編纂所編『真宗聖教全書』1巻[三経七祖部](大八木興文堂、1941年)277頁。引用に際しては、文字を現行通用体に、漢文を延書体に改めた(以下同様)。

³⁹ Tokunaga Michio, "Mahāyāna Essence As Seen in the Concept of 'Return to This World'," in: International Buddhist Studies Research Project, ed., *Proceedings of the Sixth Biennial Conference of the International Association of Shin Buddhist Studies* (Kyoto: Otani University, 1993), 17.

⁴⁰ うがった見方かもしれないが、教学の「近代化」を提唱する大多数の教学者は教団の現勢力や現体制を基本的に維持していきたいという願望があるのではないだろうか。この点、カール・ラーナーは変革を遂げた望ましい教会は伝統的な規模や形態を捨て去り、ささやかな存在になることを甘受することになると予見しかつ肯定している。それは悲観主義ではなく、穏健な希望を示している。カール・ラーナー「教会憲章と教会の未来像」(聖心女子大学カトリック文化研究所編『公会議と教会一致』2輯、中央出版社、1965年)126頁。

⁴¹ Tokunaga, "Mahāyāna Essence As Seen in the Concept of 'Return to This World'," 20.

⁴² D. T. Suzuki, *Shin Buddhism* (New York: Harper and Row, 1970), 40-1.

⁴³ 批判教学の立場にある伊香間祐學(真宗大谷派)は、往相と還相を内的経験とみなし、社会的批判原理を担いうる主体性の構築過程だと理解している。伊香間祐學『「精神主義」を問い直す 近代教学は社会の問題にどう答えたのか』(北陸聞法道場出版部、1992年)206-7頁。

⁴⁴ 寺川によれば、真宗教学史は一貫して二相論であり、曾我量深にいたってはじめて相と種の違いに自覚的になったという。寺川俊昭『親鸞の信のダイナミックス 往還二種回向の仏道』(草光舎、1993年)の第五章「二種回向についての種々の見解」を参照のこと。

⁴⁵ 南山宗教文化研究所編『浄土教とキリスト教』215-6頁。

⁴⁶ 寺川『親鸞の信のダイナミックス』283頁。

⁴⁷ この真宗平等論や真宗平和論などの諸分野は、真宗大谷派の同朋会運動における現代的テーマを形成している。とくに差別問題を契機として提起された業・宿業観の再考は、多様な論陣を巻き込み、さまざまな成果を生み出しつつある。この「深み」はカトリック教会が「インカルチュレーション」に真剣な取組をなす際に、やがては逢着せざるをえない

領域だろう。その意味でも真宗大谷派の自省的試みはさらなる注目値するといえよう。

⁴⁸ ただし悲しみや苦しみを歪めるあまり、父が子に対して怒りを抱くという発想になってはならない。そのような発想は野呂芳男が指摘するように、その緊張感ゆえに「神には永遠にわたって喜びと平和が失われてしまう」ことになろう。野呂芳男『神と希望』(日本基督教団出版局、1980年)244頁。

⁴⁹ 井上洋治『日本人とイエスの顔』(日本基督教団出版局、1990年)168頁。また、京都学派の学統に位置する森哲郎は「キリスト教がそもそも『教え』ではないこと、むしろ『経験』『物語ること』などが何か別の次元を含むことを、確認する」ことを企図した論稿において、「《余白の表現》として《宗教性の単純化》という道」の先駆者たる井上洋治を発見したと語っている。森によるこの遅れ馳せながらの発見はキリスト教界わけでも神学界にとって、すでに「過去の人」になって久しい井上を「再発見」するためのよい機会になるのではなからうか。森哲郎「キリスト教と近代日本人」(『岩波講座 日本文学と仏教』8巻[仏と神]、岩波書店、1994年、所収)249-50、253頁。

⁵⁰ 真宗聖教全書編纂所編『真宗聖教全書』1巻、337頁。および、浄土真宗本願寺派浄土真宗教学研究所編『浄土のコスモロジー』17頁。

⁵¹ 真宗聖教全書編纂所編『真宗聖教全書』1巻、316頁。

⁵² 真宗聖教全書編纂所編『真宗聖教全書』2巻[宗祖部](大八木興文堂、1941年)486頁。

⁵³ 高原覚正『善知識論 阿弥陀仏とは如何なる仏か』(永田文昌堂、1992年)103頁。

⁵⁴ 相承学園/真宗教学研究所『真宗相伝義書』5巻[略本私考](真宗大谷派出版部、1980年)53頁。

⁵⁵ 曾我量深は現時点から単純に未来浄土に往生することを「たゞ宿業を繰返すだけ」ゆえ、「古いものを超越して、もう一返生れなほしてくる為には、未来を前に見ず、之れを後にして、そこから出なほしてくることが必要である。御念仏で方向転換して、無限定の未来から過去の方に向つて出なほす」ことを主張している。曾我量深『曾我量深講義集』1巻(彌生書房、1977年)140-1頁。

⁵⁶ 河原宏『日本人の「戦争」 古典と死の間で』(築地書館、1995年)12頁。

⁵⁷ 浄土真宗本願寺派浄土真宗教学研究所編『浄土のコスモロジー』51頁。こういってもよい。「空性の智恵が感得された後は、実践者は『無』の中に住むのではなくて、『空性の働きによってよみがえった』仮説の世界の中に住む。立川武蔵『ブツダの哲学 現代思想としての仏教』(法蔵館、1998年)40頁。

⁵⁸ 金子大栄「悲喜の交流 和讃の諸問題」(『親鸞教学』66号、1995年、所収)127-8頁。

⁵⁹ 佐久間彪「福音の新しさ」(『カトリック研究』43号、1983年)24頁。

⁶⁰ Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, vol. IV, (Einsiedeln/ Zürich/ Köln: Benzinger Verlag, 1964), 192.

⁶¹ 大橋良介はやはりこの大乘仏教の根本概念たる「悲」に着目し、「仏教的ドグマという枠から解放して事柄そのものに着目するなら、『悲』は現代哲学のひとつのテーマである『他者』問題の、卓越した仕方での開示性と見ることができる」と語る。大橋良介『悲の現象論 序説 日本哲学の六テーゼより』(創文社、1998年)7頁。

大悲 的な悲しみはかすかな残響・残照をめぐる一種の得心した挫折感を伴うものであり、それが反転して積極的な伝達能力が開発されるわけではない。その意味でスタルが言うような痛みの個別性と社会的共有可能性とのいわば弁証法的能動性は大乘仏教の 悲しみ とは異質であろう。Bradford T. Stull, *Religious Dialectics of Pain and Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1994), 19. また、ヤン・ヴァン ブラフトによれば、仏教の慈悲は知恵に還元され再び情動性は感じられない、となるが、筆者が感じるころでは、たしかに大勢ではそのような非感情的な性向をみせるが、各々のコンテクストに微分的に注目すると、情動の揺らめきを感じ取れると思われる。Jan Van Bragt, "Some Comparative Reflection on the Diverging Uses of Desire in Buddhism, Christianity, and Jōdo Shinshū," in: International Buddhist Studies Research Project, ed., *Proceedings of the Sixth Biennial Conference of the International Association of Shin Buddhist Studies*, 409.

⁶² 近年、仏教界でも死をゼロ点と表現する事例が散見される。たとえば、小川一乗「涅槃論 仏

教の救済原理」(『季刊仏教』42号、1998年、所収)参照。

⁶³ 五十嵐一は「一」および「一者」と「零」を対比して、「零なる存在はあらゆる数や量を超えていながらあらゆる所に遍在し、その根拠となり得る」とし、その零を点に見出して、「点は零次元にしてしかもすべての図形を構成する点集合論的根拠」とする。五十嵐一『知の連鎖 イスラームとギリシアの饗宴』(勁草書房、1983年)162頁。

⁶⁴ 空をゼロとみることには、諸々の異議もある。山口瑞鳳は「零」を「空」に相応するという三枝充憲を批判するとともに、このような「思い込み」が横行していると語る。山口瑞鳳「二種類の『零』・『無』と『空』 十進法を支えるいま一つの『零』」(『思想』785号、1989年)88頁。ここで「ゼロ」の発想を要求する現代的地平との解釈学的融合を考えることもできるが、空のいわば神学的自己展開として「ゼロ」という表現を取り出したとも考えられる。数理的存在論の立場からは必ずしも夢想とはいえない。永井博『数理的存在論的基礎』(創文社、1961年)12-29頁参照。

⁶⁵ 西方教会とは異なり東方教会では、ニュッサのグレゴリオスのように「人が神になる」と隠喩的に語ってきた伝統があることをここで想起してもよい。またニュアンスはやや異なるが、親鸞の「如来等同」および「便同弥勒」の観念を思い出すことができる。この原死点に人を導くための決定的契機として、イエスの受難を浄土教的に解釈できる余地がある。釈迦如来の発遣としての十字架上の死と阿弥陀如来の招喚としての復活である。

⁶⁶ 存在における「無根拠の無」をハイデガーに倣って「底は底なし」という古東哲明の発想は参照に値する。古東哲明『在ることの不思議』(勁草書房、1992年)126-36頁。

⁶⁷ "Patrianpassianismus"とあえて訳せないこともないが、"Passion"にはやはり激しさが伴い、巨大な情意を想起させてしまわないとも限らない。ホルディッチはヒロシマという既成観念を無化するまでの巨大な悲苦に直面する神の義を想起して、「感情移入的神義論」(empathetic theodicy)を展開する。Elisabeth Holditch, "Theodicy and the God of Hiroshima," in: Alan Race, ed., *Theology against the Nuclear Horizon* (London: SCM Press, 1988), 123. こ

れは現代的課題への誠実な取り組みだが、いまだ「御父共苦説」の域を出ていない。激情が鎮まってはじめて気づかれる全的で無限の深みこそが「御父即悲説」が意図するところである。

⁶⁸ ただしたとえば死者から生者への作用は異なる時間秩序を超えるため、一種の神秘的通交になることはいなめない。いわば天使的な永在(aevum)からの介入ないしはユング的に言えば共時性(synchronicity)といえる事態だと思われる。永在は時間と永遠の間である。Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q.10, a.5 参照。

⁶⁹ 従来ともすればヘブライ的な実存の極限態として厳格な「試練を与える神」とされてきた「隠れた神」(Deus absconditus)から、仏教的な穏やかな影から見守る神への変容といえよう。

⁷⁰ 聖地においては基本的に存在(Anwesen)よりもむ

しろ不在(Abwesen)こそが「主神」である。つまり物象化されているのはすべて痕跡にして「依代」にすぎない。「無」が、あるモノを取り去ったあとに残る空虚な空間だとすると、聖地はなによりも「無なる場所」という基本的性格をもつといえる。山口「二種類の『零』・『無』と『空』」91-92頁参照。しかし有相の痕跡なくして聖なる不在も窺い知れないことも忘れてはならない。

⁷¹ その意味で死後生を倫理ことに「諸宗教の倫理」的に考察するに際して、ナショナリズムなどにおいて顕著な情念(passion)の問題をさらに詳細に見ていく必要がある。そこでは、たとえば次のような問題提起が可能であろう。死者は憎しみを抱くか? と。

てらお・かずよし
本研究所非常勤研究員