

自殺についての神学的哲学的一考察

——カール・バルトと滝沢克己を巡って——

福 嶋 揚

自殺行為を巡る考察は、同時に生と死の包括的な意味、生命の存立根拠への探求でもある。そのような探求を行った思想家の中から、神学者カール・バルトと、その弟子の宗教哲学者である滝沢克己とに注目したい。バルトと滝沢の比較研究は、日本におけるキリスト教受容、或いはキリスト教と仏教との宗教間対話についての研究として、既に古典的テーマである。以下においては、このバルトと滝沢を特に自殺論という限定された観点から捉え直し、両者の神学的哲学的な自殺論の意義と問題点を明らかにしたい。

一 バルトの自殺論

バルトは主著『教会教義学』⁽¹⁾の「生命の保護」⁽²⁾という一節において、創造神によって人間に与えられた生命に対する畏敬や保護

について論じる。しかしその際、そのような畏敬や保護が脅かされ相対化されるような限界状況が現実には多数存在する。バルトはその一例として自殺に言及する。

ユダヤ・キリスト教は「あなたは殺してはならない」という殺人禁止の戒め（出エジプト記二〇章一三節）を持つ。この戒めを広義に解釈すれば、他者の生命のみならず自らの生命の保護、死への恐怖や危険からの自己防衛をも含むものと理解できる。自殺とは、この戒めが自殺志願者によって根本的に疑われるような限界状況である。

とはいえ、この戒めを別とするならば、自殺という行為それ自体に関しては、バルトが指摘しているように、実は「聖書の中ではどこでも明確に禁止されてはいない。」⁽³⁾バルトは「聖書を道徳的に理解し援用することを望む全ての人々にとっては厄介

なこの事実」(465)を明るみに出すことによって、古代教会から現代に至るキリスト教史における自殺に対する律法主義的断罪の系譜に疑問を投げかける。(465-470)さらにまたバルトは、自殺と自発的な自己献身による死とを区別する。(467)

但しバルトのこのような指摘は自殺行為の承認を意味するものではない。バルトは聖書に見られる自殺者たちの諸例から、次のように結論する。

神の恩恵を拒絶し、自ら自身の主、主人として存在しようと欲する者は、終にはサウルがそうしたように自らの剣の上に倒れるか、アヒトベルやユダがそうしたように首を吊る他なような道の途上にある。(468)

聖書は明文化された自殺禁止を持たないが、自殺を神の恩恵に対する拒絶、或いはその恩恵の看過によって惹き起こされる一つの出来事、即ち罪のもたらす帰結と解釈している。

バルトはしかし、人間が死の誘惑の只中にある時、自殺の禁止それ自体は何ら自殺の抑止力とならないことを指摘する。自殺志願者が死の虚無的な誘惑に囚われている時、自殺に対する道徳的批判や生きる意志に対する訴えかけによっては、彼を生命に繋ぎ止めることはできない。このことはキリスト教教義学的には、福音から孤立させられた律法の無力と理解できる。自らの生命を保護せよという戒め、自らの生命に対する畏敬の倫理それ自体は、自殺が差し迫った限界状況においては無根拠さを露呈するほかな

い。

バルトの自殺に関する重要な洞察は、殺害禁止、自らの生命に対する畏敬は、恩恵によってのみ、即ち福音によってのみ基礎付けられるという点にある。「自殺が非難すべきものであること」(468)は、バルトによればただ福音の認識のみから由来する。律法と福音は互いに区別されるだけでなく、相互に内在し共存する。

この福音の内容をバルトは「あなたは生きていてよい！(Du bist lebend)」と表現し、それが究極的には、人間が自己に対してもまた人間同士においても語りえず、「ただ神のみが語り、そして絶えず繰り返して語っている」ことであると主張する。

(468) この「生きていてよい」、或いは「生きることを許されている」とも訳しうる福音の内容をバルトは次のように説明する。

あなたは生きなくてはいけないのでは全くない。あなたは生きていてよいのである！ 生命はまさに神から贈られた自由である。生きようと欲することは、この許されたことを欲すること、自由に欲することである。この自由の中においては、人間はまさしく崇高なものではなく、まさしく孤独でもなく、神を創造者、彼の生命の与え手かつ主として、絶えず如何なる状況においても仰ぎ見ている。(中略) この福音が語られ聞かれるところでは、自殺は存在しない。自殺は非難すべきものである (verwerflich) だけでなく、既に棄却さ

れている (verworfen) のだから。」 (464-466)

ここで重要な点は、バルトが律法主義的自殺非難に対して歯止めを行っている点と、自らの生命に対する畏敬を福音によって新たに根拠づけている点である。バルトの意図は、アルバート・シュヴァイツァーの提唱する「生命への畏敬」の思想を福音と律法の関係の中で新たに把握し直すことにある。生命への畏敬は、その生命が与えられたものであることを認識することによって根拠付けられるが、その認識は創造者と被造物との区別によってさらに根拠付けられることをバルトは示している。

ただしバルト神学は、啓示者としての神と啓示の受け取り手としての個人との間の関係を垂直次元でとらえる傾向が強く、啓示された福音が如何なる過程を経て、人と人との間において伝達され理解可能なものとなりうるのかという視点にまでは踏み込んで論じない。バルトは神によって啓示された福音を前にしては、自殺は「ありえない」(466)と断定するが、それでは福音を理解受容できないために自殺に踏み切る人間が存在するのは何故なのか、また、福音の恩恵を受容する人間と受容しない人間との相違が生じるのは何故なのかという問いに対して、バルトの啓示神学的な自殺論から解答を導き出すことは難しい。

しかしここで、バルトが同じ『教会教義学』の中の別の箇所ので、新約聖書における自殺者ユダについて論じていることにも注目したい。このユダ論は、人間の自殺行為そのものを主題的に論じた

箇所ではなく、「選びの教説」の一部分⁽⁶⁾であるが、それを手掛かりとしてバルトの自殺論をもう一步踏み込んで理解することができる。

バルトによれば、ユダの死は贖罪のための死のような積極的意義をもった死ではなく、「死においても自らを自らに対する審判者として主張するような不従順な者の死」(68)、何の義認も生命ももたらさない絶望的な死であるという。

ここでバルトは、新約聖書の「引渡し (paradosis)」という語の多義的用法に注目する。この語は自由な人間が他者の暴力に「引き渡される」こと、神の子が世界の救済のために「引き渡される」こと、さらには救済の知らせが異民族に「伝えられること」等を意味する⁽⁷⁾。そのようなことをふまえて、バルトは「ユダがイエスを引き渡す前に、神はイエスを、イエスは自らを引き渡した」(68)ということ、即ち神学的な摂理がユダの策略に先行する、より根源的なものだという聖書の視点を強調する。ユダが徹頭徹尾イエスに対する背叛者であったとしても、まさにその背叛を通してユダは大局的には、イエスにおいて成就される神と人との間の「新しい契約の執行人」(68)であり、また神と人との「和解の業に奉仕する者」(68)であるという。福音の光の下では、即ちキリストとの関係の下に観察される限りでは、十二使徒の一員のユダは「選ばれた、棄却された者」(68)である。選びと遺棄はユダという人物において同時に起きつつも、そこでは選

びが棄却に先行し優越する。

バルトの「選びについての教説」は、人間を行いや道徳性の如何に基づいて呪われ遺棄された人間集団と救いに予定された人間集団とに分離できるかのような二重予定説には与しない。福音の光の下では、自殺者も含めて個々の人間が、罪人として遺棄されると同時に、罪の赦しを通して救済に選ばれている。福音は自殺者がそれを認識していなくても彼のもとに存在しており、仮に自殺者がその恩恵を認識することなく自殺を犯したとしても、その恩恵そのものはなお彼の死と生の全体に及び続ける。バルトは絶望的な自殺を選択したユダのような者にとっても「終末論的可能性」(56)、即ち生存期間を超えて死後にも及び、究極的には生命の再生と完成をもたらすような、キリスト教の伝統的救済信仰を固持する。

二 滝沢の自殺論

滝沢はバルトに師事した一九三〇年代半ば以来、その影響を深く受けている。とはいえ滝沢は、時期的にはバルトの『教会教義学』の自殺論よりも先立って、とりわけ夏目漱石と芥川龍之介の作品を読み解くに際して、自殺の問題を神学的、宗教哲学的観点から論じている。滝沢が対象とするのは、漱石の小説『心』の登場人物である「先生」の自殺⁽⁹⁾、そして作家芥川の自殺⁽¹⁰⁾である。

二・一 漱石『心』の「先生」の自殺と、

福音書のイエスの死について

『心』においては、主人公の「私」によって「先生」と呼ばれ敬愛される人物が、主人公宛てに遺書を書く。その遺書の中で「先生」は、かつて自らが友人を裏切って自殺に追い込み、そのための罪悪感をきっかけとして自らも死を選ぶことを告白する。

滝沢は、漱石自身がキリスト教に対して「何ら特別な尊敬や親愛の情を表したことがない」(174)ことをふまえつつ、あえて「先生」とイエスとの独創的比較を試みる。その際最も重要な比較点となるのは、「先生」とイエスの自己自身の死に対する解釈である。

『心』において、「先生」は遺書の中で、教え子に次のように語りかける。

私は暗い人世の影を遠慮なくあなたの頭の上に投げかけて上ります。然し恐れては不可ません。暗いものを擬と見詰めて、その中から貴方の参考になるものを貴攫みなさい。(中略)私は今自分で自分の心臓を破って、其血をあなたの顔に浴せかけやうとしてゐるのです。私の鼓動が停つた時、あなたの胸に新しい命が宿ることが出来るなら満足です。⁽¹¹⁾

「先生」はこのように自らの命を絶つことによって、教え子に新しい認識をもたらそうとする。滝沢によれば「先生」の死は、「その罪の結果を最後まで己れの身に引き受けることによって罪

そのものを露わにし、そのことによってさらに「罪の働きを克服」(IV 54-55)しようとした死であった。従って「先生」の死は自己処罰であると同時に、献身的な自己犠牲の要素も持った死であった。

「先生」の遺書に書かれた教えが、遺された教え子に新しい人間観をもたらし、同時に生前の「先生」に対する新しい理解をもたらし、一人の人間の死を通して一種の新しい生命が後の世代にもたらされるとも言える。その意味で、滝沢が「先生」に復活のキリストの一種の類比を見いだしていること (IV 66) は間違っているではない。

しかし滝沢は、「先生」とイエスの死の重要な相違を神学的な罪論を媒介として照射する。滝沢によれば、「先生」の関心の対象は主として罪の「働きの結果たる悪」ではあっても、「その原因としての罪そのもの」ではなかった。(IV 56) これに対して、福音書の描くイエスは罪の赦しとしての福音を説き、その戦いは「最初から諸々の悪を超えて、直に罪そのものに向けられて」いたという。(IV 91)

「先生」にとっては自らの死後に遺される妻や弟子の「純情」が「絶対に聖なる信仰の対象であり内容」であるが、イエスの信仰はそのような人間の純情や道徳的可能性に対してではなく、「人とはまったく別な神からはなれて人はどこにも存在しない」という、神と人間の不可分・不可同の関係に対する信仰であると滝

沢は見る。(IV 55) 滝沢はまた「イエスにとっては、幼な児があることによって天国が成るのではなく、逆に天国によってその象徴(表現)として幼な児が成る」(IV 56)とも言う。滝沢はここで神人の間の不可逆の関係と同時に、福音と道徳の間の不可逆の関係をも捉えているといつてよい。

滝沢の見るところでは、「先生の経験」は、あくまでイエスの福音の「譬え」、「徴」(IV 96)にとどまる。滝沢は『心』が人間を死に至らしめる罪の働きを詳細に描いた点を高く評価しつつも、罪そのものの本質や起源は漱石の「省察の埒外にあった」(III 292)という。なぜならば、罪の本質規定は「罪そのものを滅するもの、真に人の生命を産むものの何であり、如何に働くか」(III 293)を認識することによって初めて可能となるからである。

漱石の用いる「罪」概念がキリスト教的前提を持たないことには留意しなければならず、その限りでは滝沢の『心』解釈は外在的ではないかという疑いが残る。滝沢はここで、罪(Sünde)とその現象形態としての咎(Schuld)との神学的区別を行っている。滝沢にとって「罪」とは単に人間の主体的責任意志や素質に基づいてなされる個別的悪行ではなく、その行為の根源にあって「刻々と育ち行く」(IV 61)、生命を支配する力動的なものであり、その結末として死をもたらすものである。

芥川は『侏儒の言葉』において次のように語る。

人生は狂人の主権になったオリンピック大会に似たものである。我我は人生と闘ひながら、人生と闘うことを学ばねばならぬ。かう云ふゲームの莫迦莫迦しさに憤慨を禁じ得ないものはさつさと埒外に歩み去るがよい。自殺も亦確かに一便法である。¹²⁾

我々の運命を司るものは、遺伝、境遇、偶然―我々の運命を司るものは畢竟此の三者である。¹³⁾

芥川がこのように「人の世の到る処に嘘を、何か根本的な自己欺瞞を、見たということ」(V 369)に滝沢は関心を寄せる。滝沢によれば、芥川を苦しめた謎は究極のところ、「この天地の何ものも」人間を「ほんとうに支えてはくれない、しかもほんとうに支えてくれるものなしには安んじて生きること死ぬこともできない」(V 269)ということであった。滝沢はまた、芥川の直面したこの生命の根本的矛盾こそが、芥川の師漱石、そして漱石の似姿と推測される『心』の「先生」も直面した問題だったと考¹⁴⁾える。滝沢は芥川の自殺を性急に断罪せず、滝沢の芥川論は彼の死に対する追悼を基調としている。

しかし滝沢自身は、芥川が「遺伝、境遇、偶然」と呼ぶものに先行し、人生という競技そのものを成立可能にするものを宗教哲学的に探求する。滝沢にとって「神僧にいますというインマヌエルの事実」(IV 248)は、「私は私である」という自同律そのもの

のを成立せしめる生命の根源である。この原事実、「第一義の」生命の反映として初めて「第二義の」生命が成立する。(IV 369) 第一義の生命である絶対的主体と第二義の生命である客体的主体との間には、「不可分・不可同・不可逆ないのかかわり」(VII 51)がある。

滝沢の見るところ、芥川の根本的な錯誤は、この命のかかわりを離れて自己自身の存在を立てようとした点にある。人生の虚無性に対する疑いや、それと連動する自殺への意志もまた、この第一義の生命との関係を捨象したところから二次的に発生する。芥川が自殺を人生という不条理なゲームからの撤退として理解したことは、自己や世界が「神人の原関係から切り離されて、ただそれだけで在るかのごとく錯覚」(VII 58)することに起因する。しかしその錯覚によって神人関係そのものが断たれることはなく、滝沢によれば「自殺の可能性」という表現自体が「実際には絶対不可能なことを、最も容易に可能なことのごとく錯覚」(VII 59)することに基づいた倒錯的表現でしかない。

三 バルトと滝沢の自殺論の

意義と問題点

キリスト教史においてはユダを悪魔化し敵対視する傾向が、またそれと共に自殺者を排斥する傾向が存在する。しかし滝沢は、「先生」の境涯が実は「すべての者の避け難い運命」(IV 83)で

はないかと問い、自殺が万人の前に開かれている虚無の深淵であることを示唆する。バルトと滝沢は共に、自殺への誘惑を単に人間存在の例外的局面ではなく、その本質から由来するものと捉え、神学的或いは宗教哲学的死生観の不可避の課題として論じている点において、深く共通している。

自殺は自由意志に基づく行為であっても、それが生命の恩恵の看過に起因する時、自殺者はあたかも神の如く自らの生死の決定者となり、その結果自らの生命を抹消するという矛盾に陥る。自殺者は死刑執行人であると同時に死刑囚であるという自己撞着、生きることも死ぬこともできない不自由の中で人生に終止符を打つ。

しかしバルトと滝沢は、そのような破滅的自殺とは異なって、自らの命を絶つことにより他者の生命が促進されるような、積極的な意味を持つ死が、「汝自らを殺すなかれ」という戒めを超えたところにありうることを認める。そのような自己犠牲の死の例として、バルトはイエスの十字架の死、滝沢はさらにその「徴」としての「先生」の死を挙げる。この点でバルトと滝沢は共に、死を通過することによって逆説的にもたらされるような一種の生命の可能性を把握している。

またバルトと滝沢は、「汝生きるべし」という戒めが断言的的命令に転ずる時に、自殺の抑止力とはならず、むしろその逆に作用しうることも指摘する。生命の力や存続それ自体に対する無条件

の肯定や礼賛はその裏面において、不成功に終わった弱い生命を蔑視し排斥する業績主義的生命観でもある。

バルトと滝沢は、倫理或いは律法を有効なものとするのは、その根源にある福音、即ち生命の約束としての罪の赦しであることを見いだす。神人の不可分・不可逆・不可同な関係は同時に、福音と倫理の不可分・不可逆・不可同な関係でもある。バルトと滝沢は、生命の逆説、即ち人間が自らの生命の主人であることをやめ、自らの生命を根拠付け包括するより大きな神的生命との関係の下に自らを認識し直す時、生命力を再獲得するという逆説において、深く共通している。

以上はバルトと滝沢の共通点であるが、両者の自殺論を通して、従来強調されてこなかったバルトと滝沢の相違もまた見えてくる。滝沢の復活理解は、「先生」の教えや人格がその死後に弟子の心の中に引き継がれ息づくという意味での精神的なものであるのに対して、バルトの復活理解はキリスト教終末論的なもの、つまり自殺者が終末において心身全体の復活にあずかり、永遠の生命に参与する可能性があるという信仰的理解である。この復活理解に関する違いは、死生観や終末論を巡る大きな問題であり、稿を改めて論じる必要がある。

また、バルトと滝沢の展開した原理的な自殺についての考察は、自殺の複合的原因の認識によって補われる必要がある。「先生」の死そのものは幾つものきっかけ——明治天皇の死と乃木將軍の殉

死、友人の死に対する罪悪感——を持っている。また滝沢が「先生自身にもまた、自分の自殺する理由がほんとうに呑み込めていなかった」(『V』101)と述べている通り、その自殺の原因は小説『心』の内容からは必ずしも明確ではない。芥川の自殺もまた、彼自身の「ただぼんやりとした不安」に起因するという自殺直前の自己理解が示すように、特定の因果関係に還元できない複合的なものである。

具体的な自殺の諸原因の理解ぬきにしては、バルトと滝沢による福音と恩恵の先行性、優位性の強調は、再び律法主義的断言に転落する危険を持つ。バルトが「あなたは生きていてよい」と言い表した、神から人へと垂直に啓示される福音は、人と人との間の水平次元において、理解と体験が可能な形で表現され伝達される必要がある。この生命の恩恵が如何にして人間にとって認識され体験されるのかという問いは、神中心的な啓示神学によって蔑にされる危険性がある。バルト滝沢の両者がこの問いに答えをもっているかどうかは、さらに検討の余地がある。またこの問いは、キリスト教の福音の理解が非キリスト教的国日本においていかに可能であるかという問いとも運動する。

バルトと滝沢による神学的宗教哲学的な自殺論は、自殺問題に對して可能な多様な視点の一つである。それは他の社会学的、心理学的、精神医学的等の視点と協力しあうことで、さらに具体性を獲得するだろう。

両思想家が示す福音と律法の相互連関と相互内在、不可分・不可同・不可逆の關係は、自殺行為に對しては究極的に「否」を表明する。しかしそれは自殺志願者、自殺者とその縁故者を単に排斥しない、死と生を含む包括的生命觀、また死者を弔いつつ、生命への希望を促進し形成する、死者と生者の共時的通時的な共同体の形成に貢献しうる点において、いまなお生きた思想であり続ける。

- (1) Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/1-IV/4, Zollikon/Zürich 1932-1967. この著作の巻数や頁数を (KD II/4, 100) 或いは (100) 等と記す。
- (2) KD III/4, Zollikon/Zürich 1951, 453-538.
- (3) サウル(サムエル記上三三章四節)・アヒトヘル(サムエル記下一七章二三節)・ジムリ(列王記上二六章一八節)・ユダ(マタイ福音書二七章五節)などの諸例を参照。
- (4) KD III/4, 366-453 を参照。
- (5) マタイ福音書二七章三—〇節を参照。
- (6) KD II/2, Zollikon/Zürich 1942, 508-563.
- (7) 例えば第一コリント書二一章二三節を参照。
- (8) 瀧澤克己著作集第二巻『カール・バルト研究』、法蔵館、一九七五年、三—一四頁を参照。
- (9) 夏目漱石『心』、夏目漱石全集第一二巻、岩波書店、一九七九年。滝沢の『心』解釈として、瀧澤著作集第三巻『夏目漱石』、一九七四年、法蔵館、特に『夏目漱石』(一九四三年)、また瀧澤著作集第四巻『夏目漱石Ⅱ、芥川龍之介』、法蔵館、一九七三年、特に

『漱石の『ころ』と福音書』（一九五六年）及び『漱石文学における結婚と人生』（一九五六年）を検討する。瀧澤著作集の巻数と引用頁数は、例えば全集第四卷一〇〇頁を（IV 100）と記す。

- (10) 滝沢の芥川論としては、前掲著作集第四卷、特に「芥川龍之介の死と倫理の問題」（一九三七年）、瀧澤著作集、第七卷『仏教とキリスト教の根本問題』、法蔵館、一九七三年、特に「侏儒の言葉」（一九六七年）、「聖書の人間観と哲学の基本的諸問題」（一九六六年）を参照。

- (11) 漱石『心』、一二一～一二三頁。

- (12) 『侏儒の言葉』（一九三三～一九三五年）、芥川龍之介全集第七卷、岩波書店、一九八二年、三九八頁。

- (13) 『侏儒の言葉（遺稿）』（一九二七年）、芥川全集第九卷、岩波書店、一九八三年、三四八頁。

- (14) 漱石は「天下に己以外のものを信頼するより果敢なきはあらず。而も己れほど頼みにならぬものはない。」（漱石全集第二八卷、明治三九年二月二三日付の森田草平宛書簡、岩波書店、一九八〇年、二頁）と記している。滝沢によれば、この漱石を悩ました問題は愛弟子芥川を苦しめた謎でもあった。（V 274）

- (15) 芥川龍之介『或旧友へ送る手記』（一九二七年、全集第九卷、岩波書店、一九八三年、二七五頁）。

（ふくしま・よう、神学・倫理学、

青山学院大学非常勤講師）