

時間と永遠

— 死後問題の一考察 —

村 岸 清 彦

生死の問題の中心は、時間性を本質とする人間主体が、時間とは本質を異にする如く見ゆる永遠性を思慕憧憬し、究極に於てこれと接触融合せんことを飽まで追求せんとする人間思惟の不思議さを探る処にあると思う。私はこの点から死後存在に關する解説の一試論として、この一文を草してみたのである。

時間と永遠との關係に就ては、古来から二つの見方があつた。その一は時間と永遠とを同一性的に見、両者の連続性を捉えて、時間即永遠と解する汎神論的、神秘主義的見解であり、他は両者を本来異質的な、次元を異にするものと見做し、その間の非連続性を認め、これを弁証法的に連続せしめようとする現代哲学や福音主義基督教の立場である。まず前者に就ていえば、梵我一如觀に立脚した古代インド哲学を初めとし、「變化の流れ」を永遠とし、本体を一浪一波のうねりと觀じた莊子哲学もこの範圍に屬するだろう。瞬間に於て「永遠の今」を見るといつたプラトンや、人間（時間）を「二者」（永遠）の流出と説いたプロチナスも、永遠即時間と觀する神秘主義の代表的なものであろう。近世哲学に於て、スピノザが実体たる神とそれの部分としての個的主体性（人間）を指定したこと、またフイヒテが自我（時間）の奥底に永遠者としての絶対自我（永遠）を捉えようとし、シエリングが無限者と有限者との根源的同一觀を強調したのも、共に時間と永遠との同一論と考えられる。更に、絶対者（永遠）が不動常恒であり乍ら有限者（時間）の中に現われ、最後に有限者が根源的絶対へ帰還没入するのだと

解するヘーゲル思想も亦、時間と永遠の同一性を意味したものに違いない。周知の如く、原始仏教思想は本来「一切皆空」とか「色即是空」とかを主張するのだが、その「空」が単なる絶無や虚無を指すのではなしに、却つて不壞不滅の永遠界を指向するのであるから、矢張りこれも時間と永遠との同一観とみる事ができる。道元の性相不二観は、本体と現象との相即性を意味したものであり、「悉有即仏性」の思想の如きは明らかに時間即永遠を含意している筈だ。淨土真宗の理論にしても、そうで、淨土と阿彌陀仏とを立て、それらが現世と自己との上に現成すると説く処、正しく時間が永遠に直結すると見たものである。で、このような見地からすれば、時間は「即」を以て永遠に直結せられ、時間は直接的に永遠を含有すると考えられる。だから、永遠は時間から捉えられる必要もなく、永遠が時間に入り込んで来る理由もなく、只観想に依て永遠はその儘に時間であり、時間はその儘に永遠であることを認識しさえすればよいということにならう。しかし此処に問題がある。と、いうのは、果して観想や認識のみで、時間的主体である我々が永遠を直ちに把握できるであらうか——ということだ。近代哲学がここに疑いを抱き、永遠と時間との本質的非連続性を認め、而も両者が非連続の儘弁証法的に何等かの接点を見出すとしたことには重大な意義があるのだと思うものである。

二

ここで私は第二の見解に進みたい。近代歐洲の哲学が例えばハイデッガーにしてもヤスバースにしても、永遠と時間とを素朴に同一視せず、その間の断層をハツ、カリと認め、非連続性を映し出していることは注目されてよい。ハイデッガーによれば、類落せる「日常的自己」は本来時間性であつて、永遠なるものではない。それは永遠に向つて直走はするが、現実の時間性はそれと「反対なるもの」、いわば永遠なるものに対立し、何等かの形でそれと結びつく性格のものである。ヤスバースにしても亦同様である。彼は永遠を時間から區別してそれより超越するものと見做し、併し乍ら永遠は時間の流れを遮断して瞬間の中に入り込んで来るが、人間(時間)が真によく永遠者との交わりに入らぬ限りは、永遠と時間との邂逅はあつても永遠との接合は不可能だといつている。我が國の哲学者が殆どといつてよいほど、永遠と時間との差別を認めつつ、これを弁証法的に非連続の連

統として捉えようとしていることは特記されてよい。西田博士の意味する絶対無（永遠）は、まず人間（時間）に対して絶対否定として働くというのだから、一応永遠と時間とは切断されたものと考える外はない。自己は矛盾の儘永遠に直面して立つのだが、無媒介にこれに直結されているのではない。そこには非連続の線が画然と描かれているのだ。瞬間的現在、即ち「永遠の今」に於て永遠が現前するのではあるが、それは自己の絶対否定が働いた後でなくてはならない。かくて永遠と時間との非連続性は、西田哲学の基本観念となつて見える。田辺博士の見解にも前者と共通なものがある。例えば、彼が永遠は時間と関わりを有し乍らそれを超越するものとし、永遠が時間を超えつつ而も時間的人間に迫つて来る時、一応それが時間を否定するものとして現前するという辺り、また絶対無乃至絶対愛（永遠）は究極に於て人間（時間）に附与されるものではあるが、人間の側に於ける絶対否定が為されざる限り、人間（時間）はこの愛（永遠）を把握することはできないと主張する処、正しく両者の非連続性を確認したものといえよう。波多野博士が時間的自己が無に帰すべきものであり乍ら、しかも「来るべきもの」（永遠）を待望するといつた二重性格を有すとなし、時間が永遠に出会することはあつても、自己が自己に死んで実在的「愛の共同」に飛躍せぬ限りは、永遠の把握は到底不可能であるとするのも、又時間を克服し、死を超越せぬ限りは時間と永遠との接触はかち得られないというのも、明らかに両者の非連続性を認めての言説である。

基督教思想史に於ては、神秘主義思想を除いて、例外なしに永遠と時間との隔離性乃至非連続性が認められて来た。原始基督教は永遠を「永遠の生命」として規定し、而もこのことは「基督の死と復活」の体験を介して、「甦えれる基督」を内に宿すことに於て初めてそれに参与しうるものと説いた。つまり、「甦えれる基督」を宿すまでは、時間は永遠と隔絶しており、この限りに於て永遠と時間とは非連続的な絶対他者の關係に置かれていると考えるのだ。パウロ書翰によれば、時間は本質的に永遠に離反する性格のものでさへあつた。アウグスチヌスが永遠と時間との非連続性を認めたことはいうまでもない。時間は来り又過ぎて行く無常そのものであるのに、永遠は「常に在る」を本質とする「永遠の現在」であつた。従つて、時間がこの非連続線を飛び超えて永遠に結びつくためには、時間的人間に於て自己自身の死がなくてはならなかつた。これはい

までもなく、永遠と時間との根源的異質性に着眼してのことであつた。ルッターの所謂「否定する神」は、人間の死を厳命する処の神であり、罪ある時間性を罰する処の永遠者であつた。だが彼は永遠と時間との間に至き非連続の線を引き乍らも、「基督の死」に於て自己に死し、「基督の復活」の裡に新しき自己に甦えらせられる時、初めてそこに時間は永遠なものに与かりうる事が許される。こういったルッターの思想に於ても、永遠と時間との隔離性の認識は根本的なものであつた。パスカルが人間を「神への愛」(永遠)から脱落し「自己愛」(時間)のみに墮し去つた現存在と規定した時、永遠と時間との隔絶性が意味されていたことは明らかである。キエルケゴールは、イエスこそ永遠の真理が人なる時間性に具現したものだといつたが、時間が直ちに永遠に直結するとは考えなかつた。彼が「飛躍」の理論を説いた根底には、紛れもなく永遠と時間の異質性への理解があつたろうことが窺われる。

以上、現代哲学者や基督教思想家の所論を検討して到達せる結論を要約すると、(一)永遠と時間とは本質に於て異質的で、隔離的乃至非連続的であること、(二)しかもそれにも係らず、両者は異質的にして結合性を有しており、隔絶しながら接近し、非連続にてありつつ連続すること、(三)而して、このような永遠と時間の理解は、弁証法的理解の扶けなくては把握できないこと……この三点に圧縮されるであらう。

併し乍ら、永遠と時間との非連続的連続とは一体何のようなことであらうか。もとより、私が此処に取り上げる弁証法とは、単なる論理的領域の事柄としてではなく、互に矛盾対立する生と死、永遠と時間とを行的に実践的に統一せんとする根拠としてのことなのだ。処で、弁証法といつても、それには色々なものがあるであらう。例えば、ギリシア的乃至中世的神秘主義の行き方や、仏教的汎神観の考え方から、哲学的汎神論風の見解もあり、そうかと思つて現代哲学者や基督教思想家の保持する態度もあるという訳である。が、それらに触れる前に、此処で私がまづ読者の注意を喚起しておきたいことがある。本来からすれば、汎神論や神秘主義では永遠と時間とを観想や認識に依て直接的に両者の同一性を把握するというのであるから、実は永遠と時間との非連続を云々する必要はなく、従つて弁証法理論を拉し来る迄もないのに、不思議にも何れも異口同

吾に弁証法の見解を常用している跡を見出す。これは誠に不可思議なことではあるまいか。が、これは恐らく、彼等が永遠と時間との同一性乃至連続性を許しながらも、厳として存する両者の非連続性をば否み切れず、観想に於て時間即永遠と観ずるに拘らず實際に於て時間そのものに永遠把握の実証がないために、実践的な必要から隠約の裡に弁証法的な行的立場をとるに到つたものではあるまいか。このことは特に注目すべき点であるように思われるのである。

さて、永遠と時間とが非連続であり乍ら、弁証法的に連続にまで持ち来されるというのは抑々何ういうことであろうか。弁証法的解釋に色々の種類があることは、先刻も触れたことだが、私はそれらを要約して二つに分類することができるよう思う。(一)は自己自らが自己否定(死)に依て自己肯定(生)に転せられるとするもので、いわば汎神論や神秘主義の立場と考えてよい。(二)は自己の時間性が神乃至永遠に依て否定され、その結果として自己が自己に死に、改めて神乃至永遠に依て新しき自己として甦えらしめられると説くもので、主として現代哲学者や基督教思想家の立脚する処だといえよう。処で、何れの場合でも、自己否定、自己放棄、自己離脱乃至自己死ということが時間から永遠を捉えようとする時の契機と考えられるのだが、前者の場合では「自己死」は他者から死なしめられるのではなくして、自己が自己に死すること、即ち「自己の自己否定」を意味するということだ。だから、これを仮りに弁証法といつても、実は媒介なき独り角力の弁証法であつて、強いていえば擬似弁証法というの外はない。自分で自己を空化できるというのだからである。そこで、我々は自己の時間性が一先神(永遠)に依て否定されるが故に、此処に「自己死」が嚴肅な様相を現わして来ると解する後者の場合に重要な意義を覚えざるを得ないのである。ハイデッガーによれば、頹落せる自己に対して、他者性、超越性を帯びたものが上から迫ることに依て、自己は「類落的自己」から超越すること(換言すれば自己に死ぬること)ができる。而して、かかる「自己死」は単に自己單獨の働きから来るものでなく、明らかに永遠そのものに何等か時間の上に作用して来る——といった意味があるのだというのだ。ヤスバースが永遠が時間の流れを遮断して迫り来り、時間の中に入り込むといったのも、単なる理念的なものでなく、實際にそれが無上命令的に我々の良心に肉迫してくるものを意味しているのだ。我々が「今」、「此処で」永遠者なる神に触れる

時我々の衷に愛が呼び起されるが、これと共に我々は自己の恣意を捨て、自己を否定すること（自己死）が行ぜられ、かくて永遠者へ帰還することが現成すると見るのも、それがまが、いもなく自己独りの行為ではなく、絶対者の働きの結果であることが窺われる。ブレンタノーにしても亦同じで、神が統一された私の意識に於て露わとなるのだが（神の永遠の現在）、それは永遠者に依る個の否定、いわば神に依て自己に死なしめられることなくては現成しないものである。

これらに関する我国の哲学者の主張はもつと鮮明である。西田博士によれば、神と人との間に之を隔てる絶対無が横たわり、人に対してそれはまず絶対否定として働き、次いで絶対肯定として作用し、一度人間を無として置いて再び有として生かす。言わば殺されて生かされるのであり、かくて非連続の連続が可能となるのだ。また彼はこうもいつている。永遠な時間を限定して「永遠の今」として現在するのではあるが、この時、時間的自己は己れの不完全乃至悪を痛感して、このような自己を否定し、かかる自己を限定して己に死なんことを希う。而してそこに媒介となるのは神の愛であり、これがエロスの自己を死なしめ、自己限定の底からアガツペー的なるものを出現せしめる……云々。西田博士のかかる言説はいうまでもなく、絶対無の否定媒介による自己死を意味しており、紛れもない弁証法的見解であることを示している。田辺博士が神の本質をば絶対愛と解し、これを絶対無と名付け、更にこれを絶対他力とも呼び、この絶対無を絶対媒介として人間の生死を取扱っているのは、正しく彼の弁証法理論の特色とする処である。人間自身はこの絶対無に依て徹底的に無化され、その無の底（死）から絶対他力に活かされて「生」に転ぜられ、絶対愛に薰習されて愛を反復行ずるといふのが彼の意味する永遠そのものなのである。で、彼が縷々説き来る「自己死」も亦絶対他者によつて齎らされる性格のものであることは疑うの余地がない。波多野博士の観点もこれと異つてはいない。永遠としての實在が、垂直的に忽然として閃めき出する時、時間に生きる人間はその重圧を感じ、實在に依る否定感を強く覚える。その場合、人は「無」に投ぜられ（自己を否定されて）、しかもその「無」の中から新たに再生せしめられる——という辺り、慥かに基督教的地盤に立つての表現であることが知られる。彼はいう——時間は直接的に永遠に直結されることはない。時間はその本源より離反した「逆ける時」であるから、時間は一先永遠に依て克服されね

はならない。そして時間性に立脚した自己が一度死なされ、新しき主体となされて「愛の共同」の中に生かされなくてはならぬ。永遠と時間とは、この時初めて調和融合するのだ——と。

ところで基督教思想家の考える処がまた彼等の見解と符節を合せたようにピッタリと一致することは、寧ろ一驚に値いする。原始基督教の思想が極めて弁証法的であることは夙に田辺博士も夙に強調する処であるが、恐らく読者もそのことに気付かれていることと思う。パウロに取つて「永遠の生命」とは死して復活せる基督に於て、まず我々が自らに死なしめられ、代つて「生ける基督」(復活の基督ともいう)が、我々の衷に生き給うことであつた。ヨハネ伝記者の変らざる主張である「永遠の生命」も亦「基督の死」及び「基督の復活」なる媒介なしに直接的に「自己死」を通してのみかち得られるものではなく、まづ「基督の死」に於て自己が自己に死し、「基督の復活」に於て新しき自己に復活せしめられて附与せらるものであつた。何れにしても、「基督の死・復活」を中軸としての死から生への大転換を意味した。アウクスチヌスの思想はもとより原始基督教のこのような考え方と体験とを忠実に踏襲したものであり、ルツター、バスカル及びキエルケゴール達また然りであつた。我々現代の基督教思想家にしても亦同様の調子を失つてはいない。桑田博士は基督を以て永遠と時間の唯一なる融合としながら、我々普通の人間に於ては、時間が永遠の前で休止符を打たれ、時間性は永遠に依て抑止されて「死」を宣告されねばならない。しかし乍ら、「基督の死」を自己に反復体験することに依て、ここに初めて「基督の復活」が自己自らの復活となり、「死」の底から新しい自己が甦えさせられ、かくして永遠が自己(時間)に於て現成すると論じている。熊野教授も亦、時間性は永遠なる神の前では只「死の自覚」を持たされる外はなく、従つて人間はそこで自己に死なしめられ、改めて生かす神に邂逅する。時間が永遠と非連続であり乍らも何等か連続する面を有するのは、これあるが故であると述べている。これらの基督教思想家は、もとより弁証法理論を真向から振りかざし、はしらないが、その思考の行き方は明らかに弁証法的であるといわねばならぬ。

以上の所論に於て、私は「自己死」こそが時間と永遠との非連続線を突破し、神に依て改めて生かされ、「新しき自己への甦えり」が現成する処の云わば永遠と時間との連続性の契機であることを明らかにし、併せて汎神論的見解や神秘主義的観想よりも、寧ろ現代哲学や基督教思想家の立場からでなくては「自己死」の真の意味性を捉えることは不可能だという点を闡明した積りである。だが、問題はそれで片付いた訳ではない。儘かに、「自己死」こそ正しく死を克服し、永遠を把握する唯一の行き方ではある。だが、しかしそうだからといつて、最早「肉体死」までが克服されるという訳ではない。死は間違もなく確実にやつて来る。そこで、「肉体死」が我々の上に現実となつた時、その死後の在り方は何うなるであらうか。生前に「自己死」を通して既に永遠を擲んだとしても、死後の永遠の相はそも何のような姿を呈するであらうか。これは我々に取つて実に深刻な問題であらう。

このことに関しても、大体二通りの見解があると思われる。(一)は我々の死後の在り方を「永遠の活動」と解する考え方であり、(二)はそれを「永劫の静止」とみる行き方である。而して、死後の状態を「永劫の絶対静止」とみるのは、いうまでもなく汎神論や神秘主義の立場に多く、総じて宇宙根源への帰還、絶対者への没入、永遠への融合といつた表現を採るのが通例である。この点からいえば、梵我一如の渾然たる三昧境（安静状態）を描いた古代インド哲学、「始源の無」から「有的動」を経て「終局の無」への没入を説いた老子哲学、「本体界」への復帰を主張する莊子哲学、「空乃至無」への帰趨を論ずる仏教哲学等は文句なく、如上の範圍に這入るであらう。無限者への帰還トハイロを考えた古代ギリシャのアナクシマン드로ス、「二者」への上昇を哲学体系とするプロチナス、「神性の無」への没入を究極と見たエツクハルト等の神秘主義も亦、これに数えられよう。近代になつては有限者（人間）の無限的自我（神）への融合を力説したフイヒテ、究極に於て「根源的なもの」への還帰をいうシェリング、更には「絶対者」への終局的帰一と叫ぶヘーゲルなども、この体系に属するものと見られる筈である。輪廻転生を説くものを除き、主として汎神論的立場をとる仏教思想家が、死後を不問に附するか、若しくは死後の在り方を「絶対的寂滅」と解することは周知の処である。「一切皆空」といひ「諸性無我」といふのだから、死後は何うでもよい筈であるのに、

原始仏教は無余涅槃を規定し、これを永遠界と解し、これへの帰入を力説した。道元の所謂「根源時」(永遠)に対して「特殊時」が没入し去るのだとの見方も、我々の時間観念とは異なつたものであろう。淨土信仰に於ける成仏思想も彼我混一の境を意味するから(他面、現世への帰還を説くとはいえず)、そこでは仏と自己との差別はぼかされ、個性的なものが稀薄化されて了う。かくて若し、「個」が「普遍」に帰還、没入、混融するとすれば、もはや「個」の存在は失われ、その活動は塞がれ、凡ゆる時間性は虚無に吸収されるだろう。「個」と「時間性」とが「普遍」や「絶対」に溶け込んで、その性格が無化されることは、もはや嚴密な意味で「存在」とはいひ難くなる。彼等はこのようなことを「絶対静止」または「絶体安靜」と考へたのであるに違ひない。尤も、死後の姿を絶対の安靜と考えることには、特殊の意味がないではない。例えば、人生凡百の労苦や悲痛事に傷めつけられ、生きることに疲労困憊を味ひ尽した人々に取つては、それはあらまほしい死後状態といえるかも知れぬ。だが、それは何処までも我々の希望に止まり、恐らく事實はそのようなものではないであらう。という訳は、我々の時間性が真に永遠に触れ、永遠に救われてこれに連続せしめられるなら、もはや時間に停止も休止もある筈はなく、その本質に従い当然無限の活動を繰返えすものでなくてはならぬからである。若し「永遠の時」が止まりうるものなら、「絶体静止」ということは考へうる。しかし永遠に直結せしめられた時間は、疲れを知らず、永遠に新鮮にして流動そのものを持続する。「永遠の時の流れ」である筈だ。でなかつたら、永遠化した時間は無化され、従つて永遠も存在する足場を失うであらう。それ故に、永遠と時間とを関連せしむる限りは、「永遠なる時間性」は何うしても「永遠の動」と考へる外はないのである。かう見てくると、死後の在り方を「絶対の寂滅」とし、「絶対の静止」とすることは「永遠時」の性格からして不合理と思われなくてはならない。

しかし乍ら、死後の状態を只「永遠の動」と解することにも、従来から二通りの見方があつたことを見逃してはならない。(一)は古代インド哲学や古代ギリシャ哲学や、更には淨土信仰を説く仏教教義に於て屢々論ぜられた輪廻転生の説であり、近代以後の歐洲系哲學者の數氏に依て取り上げられた永劫回帰乃至時間循環の思想である。(二)は古代エジプト、ギリシャ周辺及び

近東地方に於て冷なく信ぜられた復活思想と基督教の中心教説として考えられた復活觀念である。

古代インド哲学の輪廻觀は、恐らく最高の安靜状態である「ブラフマン」(梵)に上昇没入し害なつた魂に對する配慮から、傍系的に説かれたものらしいが、「業」の觀念と結合するに及んで、それは最初の配慮から獨立して「業」(時間性)そのもの本質觀から靈魂の永劫輪廻觀を發展せしめたものようである。次いで、原始仏教が徹底無我觀を強調しながらも、古代インド哲学より受けた輪廻思想を払拭できなかつたということを経記し置く必要があろう。古代ギリシアの輪廻思想は、前者に比して遜色のない豊かな想象を開いた。ピンダロス、オルフェウス、ヘラクライタス、ピタゴラスと經由しプラトン及びストア哲学に到つて、その輪廻觀は宇宙觀的考察を取り入れ実に堂々たる偉容を備え、遂に科學觀的輪廻思想にまで脱皮して行つた。近代になつてからは、ヒュームが「無限者の力」の觀念から永遠の回歸を推論し、世界の極微の事件までが無限の興亡を繰返えすといひ、シヨペンハウエルも凡て生成しうることを、生成すべきことは既に生成していたのだと論じて現世界の回歸性、輪廻性を指摘した。が、最も強く回歸思想を述べたものはニーチェであつた。彼によれば、現在は過去の反復であり、未來は現在の繰返えしであつて、これが永劫に亘つて持續される。我々の行為の一切、偉大な行為も愚劣な行動も、善も惡も、苦も樂も凡てが永遠に繰返えされる———というのだ。かくして、彼等の永劫回歸の思想は、その根底に世界一切の究極状態を「絶対静止」とはせず、却つて「永遠の活動」と見る考え方を抱蔵していることが推知される。今日の歐洲系哲學者、例えばハイデッガーにせよ、ヤスバースにせよ、ブレンタノーにせよ、一種の回歸思想をその哲学に含有せぬはない。転じて、我が國の哲學者にしても同じで、例えば西田博士にも円環思想はあり、田辺博士にも循環思想がその根底にあるのを見る。かく述べて来て、私は回歸思想なるものが、時間の循環性乃至回歸性に地盤を置いてゐることを断言して憚らないものである。

では、ここで私は死後存在の状態を「永遠の動」とみる立場の基督教復活を簡潔に述べたいと思う。もとより、復活思想の歴史的發端が古代エジプトや古代近東地方、更には古代ギリシャにあつたことは、今や學界の定説であつて、そこから敘述することは興味あることだが、この短い一章に於ては尽し得ないから割愛することとし、直ちに原始基督教の復活觀に觸れたい

のだ。基督教でいう処の復活概念には、自ら二つの意味があつた。即ち、(一)は「基督の復活」を自己自らの衷に体験する意味での「体験の復活」と、(二)は死後靈体として甦えさせられるとする靈体復活である。此処に注意すべきは、両者が互に独立せる別個のものではなくして、何れも共に相即相関の關係にあるのだということだ。換言すれば、「体験の復活」は死後復活の可能へと導き、靈体復活の後も「体験の復活」を繰返えすということである。ところで、此処にいう靈体復活とは何ういうことなのか。私はこの点に關して、パウロの用語である「靈の体」(コリント前十五〇四四)を取り上げたい。もとより、彼の「靈体」が直ちに「かくかくのものだ」と説明することは私にはできないが、多分死後の動的な在り方を象徴する語であつたと考えることは許されよう。さて、私がこのような意味での「靈体復活」てう用語を用いると、恐らく不可逆的な時間世界に於てかかることは真にありうるることかとの厳しい反論に出会するかも知れない。私は一応これに答えて先に進む方がよいと思う。先刻も、私は輪廻、回帰という概念が、円環的乃至循環的時間性(ということとは時間の可逆性を意味する)に立脚したものだといつたが、復活概念も亦紛れもなく時間の円環性に根拠を有する考察であることを私は強く指摘したいのだ。一度、自己に死んだものが同時に生かされて、断たれた時間的主体が永遠に繋がるのである。死んだ自己が同時に生かされて真の自己に帰還し、かくて死と復活とを反復繰返えしながら、小さい円環を描いて纏て迫ろうとする肉体死を迎えようとするのが、時間性から見た「体験の復活」なのである。しかもこのように、死んでは生かされる場処は「自己死」の以前にあつた「もとの世界」以外にはない。だから、「体験の復活」に生きる限りは、我々は常に時間的に循環すると共に、場処的にも絶えず循環せねばならない筈である。復活は飛躍的前進であるし、また真の自己への帰還、延いては共同社会の中への復帰でもある。果してそうだとすれば、死後の復活も亦、時間的に円周を描きつつ、場処的にも円環を歩んで再び「此の世」に帰還して来るといつた性格を帯びるといわねばならぬ。舊教授はは基督の復活を「この世の外」の事件とし、それが「顕現」という形で現われたのにすぎぬといつたが、これでは我々の死後の復活も「この世の中」での出来事ではなく、「この世の外」の事件だということにならう。かかる考え方は復活概念の著しい歪曲であつて、復活本来の語義からいつても明らかに矛盾しよう。私があくまで復活概念に

執着を覚える所以は、基督の復活が「この世」での出来事であり、従つてそれを基盤とする我々の「体験の復活」が何時も「この世」に於ける本来的自己への帰還を意味し、更に死後も「この世」へのより、高いより、深い意味での帰還だと解するからである。

四

ここで、私は興味あるライブニッツと波多野博士の復活理論を引用して、私自らの所論を進めたい。ライブニッツの意味した「单子^{モノアド}」は、周知の如く、生滅増減のない、物と力との最単位と考えられ、従つて、個体生命も亦「モナッド」から成立して常恒不変であるとされた。死は只、諸器官が内展縮小しても、との元素に還元したまでであつて、自然の秩序が之を再び外展拡大に転じ、いつかは再び知覚の可能な状態を回復することがあるだろう。靈魂は神秘にして微妙な「モナッド」としての肉体を持つてゐる。死はそれを失わしめるが、しかし肉体なき魂は考えられず、死後の魂がそれ自らのみで存在する筈もないから、死後の復活は必らずや「精巧なる肉体」を採るに違いない——こう彼は述べてゐる。波多野博士の論述する永遠といふのは、まず「愛に於ける共同」を指していることを知つておくべきである。彼は永遠を①現在我々が「体験しつつある永遠」と、②「来るべき永遠」とに區別し、後者をやがて来るべき死後の生と解した。身体は共同の行われる場処であり、しかも身体なき共同は考えられないから、死後我々の人格が「永遠の共同」に生きる為めには、何うしても人格としての甦えりがなくてはならぬ。もとより、死後我々の靈魂がその儘身体なき復活に連続するのではない。身体を伴わぬ魂のみの至福、永遠の安眠を死後の姿とする者が多いが、それは正確な意味での復活とはいへまい。何といつても、死は生と存在との喪失ではあるが、その死の中から死後の生が新しく創造され、死んだものが新しく復活してくる。もとより死の前に働いていた主体性は一度死なしめられるが、そのものが又復活せしめられる事に於て、死の前後に働く主体の同一性が持続される。しかも復活せしめられた主体は、死後の「愛の共同」を現成する為めに「一種の身体」をさへ必要とする筈だ——かう彼は論じてゐる。

さて、此処で以上簡叙した二論客の死後復活論を一通り纏めて置く方が便宜かも知れない。(一)ライブニッツは「モナッド」

の不不生滅觀から人間の靈魂が死と共に消滅する筈はなく、従つて死後自然の秩序のもとに復活の可能性があると思、波多野博士は生時に既に永遠(愛の共同 的生命)を把握したものは、死後も同じ「愛の共同」の交わりへ入らぬばならんとする処に復活の可能性があると見た。前者の復活の根柢は自然の秩序であり、後者のそれは高次の社会秩序にあつた。一方は自然科学の立場からすれば、他方は社会学的立場からの要請と考えられる。(二)ライブニッツは魂が死後身体なき状態にありうべきものでないから、「精巧な肉体」が造られるであらうといい、波多野博士は死後の人格性と雖も身体を伴わぬことはあり得ないから、「一種の身体」を必要とするだらうと断じている。両者の見解は、ここで全く相同じといつてもよい。さて、ここで「精巧なる肉体」と表現され、また「一種の身体」と語られた概念は、パウロの所謂「靈の体」と述べられたものと、恐らく異なるものではあるまい。勿論、それらの用語に盛られた構成的内容に就いては、何とも述べられていないし、私自らも今の処それ以上いへきものを持合せてはいない。だが、今日の心靈現象研究家達の實驗が進み、それが実を結んだ曉には、恐らくそれらの実相が明らかにされるであらう。とまれ、現在のところ、復活が一層「精巧なる肉体」への帰還的進化であり、死して尙残存する人格を包む処の「一種の身体」への復帰的前進であり、また「靈体」への上昇的循環であらうということ、場処的には死後世界といわれた「彼岸」での出来事というよりも、寧ろ「此岸」への還歸を意味するのではあるまいかと思つのである。不十分ながら、かかる理由を以て私は、復活をば不可逆的時間世界に於てありうべからざる事件と見る処の反對論に対して復活の合理性を強調し、時間こそ却つて可逆的であつて円環性を帯びたものであることを強く主張したのである。

さて、私は以上論述した処を要約して結論を急ぎたいと思ふ。普通誰でも輪廻觀や回帰思想や復活概念を、一見異なるものの如く看取するのが例であるが、私には寧ろそれらは同一觀念の異なる表現ではないかと思つてならない。まず第一に輪廻転生する主体や、回帰循環する主体や、更には復活する処の主体が、共に生前の主体と同一性を保つものだとしたこと、いはば主体の不死性觀念をその根柢とするということである。第二に死後の主体は、決して宇宙意識とか絶対者とか涅槃の空寂境に吸収され、ぼかされることなく、生前の主体性を飽くまで堅持しながら「根源的なもの」に向ひ立つてゐることである。第

三に主体性の在り方が神との交わり、従つて神を中心とする人との交わりに於て存在するということである。第四にそのことが「彼岸」での出来事であるよりも、実に「此岸」に於ての生活だということである。輪廻にしても回帰にしても復活にしても、その何れを問わず、主体性の生きる場処は「この世」であつて「あの世」ではない。ギリ、ギリの処、「この世」への転生現世への回帰、「この地上」への復活が考えられているのだ。第五に以上のことから、主体性は死後「絶対静止」に安住するのではなく、却つて「永劫の活動」を本領とすることである。かう考へて来ると、如上の五つの相似点は寧ろ偶然的の相似といふよりも、思想の基本を同じうする共通観念だといふの外はあるまい。さはいえ、私は輪廻と復活との間に横わる相違をば故意に蔽わんとするものではない。周知の如く、輪廻転生とは生前と同一性を保つ処の死後の主体が、生前の体とは全く異なる他者又は他物の体に宿ることを含意する。然るに、復活に於ては決して他者の身体乃至他物を借りることを予想しないし、復活体はその主体に適わしい主体自らの体、即ち「靈の体」を意味するのだと解されている。若し、輪廻転生が死後の魂の借家だとすれば、復活体は正に古びた家屋を取り壊して改築された新居だと考えられよう。輪廻と復活との間には、少くともこのような距りがあることは否まれない。しかし、若し輪廻観を改装して基督教的復活観に接近しうるものならば、その時こそ輪廻観念は新生面を發揮しうるかも知れぬ。これと同時に、基督教復活観も亦、生前の体験に於ける復活が反復性のものでなくてはならぬように、死後の復活も唯一回限りの出来事でなく、死後の「愛の共同」に於て死と復活とが反復繰返えさるる性格のものだと解されるならば、茲に基督教の復活観も一層の深度を加えるに違ひあるまい。

ところで、回帰思想は輪廻観念に較べると、より多く基督教復活観への接近性を持つて見えるかに見える。回帰思想は何れかと言へば、時間の円環性の認識に立脚した思想である。ヘーゲルによれば、回帰ということは次のように考えられた。即ち、絶対者には時間的始元はないが、それがプロセスを取つて時間に現ずるとき、ここに「時の始元」が生じ、同時にそれは「時の終局」を定立し、その「時の終局」が自らを「時の始元」として弁証法的に開展する。従つて、「始元」と「終局」とは円環を結び、時間は永遠より出でて又永遠に帰還するのだ——と。ハイデッガーの時間も円環的である。何故なら頽落の自己が絶えず自

らを超越するのであるが、その超えて行く先は依然として、その現象界であつて、現存在はかくて去つては又もとへ、帰るのだといひ、自己が前走して行く「未来の可能性」は実は現存在の帰還先（眞の自己）を意味し、かくて未来は絶えず現在を通じて過去へと帰還すると解しているからである。ヤスバースの時間も亦そうで、過去と未来とを「永遠の現在」に於て引きつけ、しかも此等を無限に延長して極限内の弧となし、永遠の弧の一片を形成するものと考えられた。その他、「永遠の現在」を主張する思想は、凡て現在の瞬間に立つ処の主体が中心となつて、未来と過去とを包摂した大きい円を描いて流動することを暗示している。例えば、西田博士が凡ゆるものが「その始源」と共に「その終局」をも含み、「その始源」の底に自身を超えたものを包みながら、無限の創造、展開を繰返して進む——と解したとき、円環的に動きつつ何等か直線的に推進する形を想見していたことは慥かであろう。田辺博士の往相と還相の觀念が回帰的時間を意味したであろうことは疑えない。死して復活することの回復が、一つ一つ円周を画しつつ動く時間の姿であることはいふまでもあるまい。時間が否定され、いつも断たれる処に「新しいもの」（永遠）が生れてくるのは、時間が切断されては結ばれる「時の輪」をなすからである。ニーチエの意味する「永劫回帰」が余りにも底氣味悪い故に、時の回帰性に怖れを抱いてはならない。時が循環するとすれば、ニーチエの永劫回帰説も強ちに排し去ることは許されないであろう。

さて、このような時の回帰性が、一体復活思想に何のように接觸するであろうかは自ら判断とするように思われる。私が屢屢いつたように、基督教の体験に現れる復活は、我々が基督に於て共に死し、基督の復活と共に甦えることであり、しかもかかる死と復活とが常時反復されねばならぬものであつた。かくして、死しては生き、往きては還える——といふことは、紛れもなく時間の円環を意味している筈だ。懺悔に於て過去が現在に直結せられ、悔改（回心）に於て自己が古き自己に死んで、未来が現在に直接され、現在の自己が輪を画しつつ更新（創造ともいふ）されて行く。我々が前走して行く未来は過去に戻つて働き、過去は未来に向つて走りつつ新しい未来を形成し、更に未来が現在を決定するとは、まことに不思議なことではあるが、これは時間性が円環的であるが故である。

若し、生時の我々の時間が既にそのような性格を有するとすれば、また我々の死後の復活も亦円環性を持つたろうことが推理される。生時の主体がかかる時間循環の中に生きるものなら、それと同一性を保つ筈の死後の主体は、死後にも同じく永遠に循環する時に生かされると信じて何処に不合理があるか。別して、我々の死後の永遠が「愛の共同」に生きねばならぬものとすれば、なお更のことであろう。私は寧に、基督教の死後復活は唯一回限りのものではあるまいと簡単に述べておいた事を読者は想起されたい。死後の主体がもう一度、「この世」に帰還復活してくることは、実に素晴らしい大きい回帰であろう。しかし、そのようなことが二度とはあるまいと思ふことは誤つてゐる。恐らく、靈体復活の後と雖も、生時不斷に死と復活とを反復するように、死後の主体は死・復活を繰返さねばならぬだろう。何故なら、生前も生活であり、死後も亦生活であるからである。「今の時」に於て我々は生きるものであり、「彼の時」に於ても生きることが持続されねばならぬからである。現在から始まり死後を貫いて変らぬ永遠的生が「愛の共同」である限り、そのように考えることこそ却つて合理的だとは言えぬだろうか。これに反して、死後の靈体を固定した動きのとれぬものと考えるなら、そこには靈魂の凝結化あるのみ、よくいつて安眠あるのみ、潑刺生新の生命の流動は堰止められて了うだろう。かう考えてみると、時の円環性を基盤とする回帰思想と復活觀念とは、不思議にも相通じ合う処があることに気がかざるを得ない。

五

要するに、死後の在り方を「永遠の静止」とするか、但しは「永遠の流動」とするか、永遠と時間の究極する課題といえよう。ここで我々はその何れを採り取つたらよいか。死後を「永遠の静止」とみる立場にも、強靱なる理論はある。しかし死後の永遠時を「絶対の静」とすることは、時の性格からいつて矛盾しよう。もとより、永遠は時間とは異なる。しかし「時間」が「永遠」に接触し、時間が救われて永遠化されたときは、それは最早もとの時ではない。それは永遠に円環を描いて流動する「永遠の時」なのだ。「救われた時間」は、依然として時の性格を帯びながらも永遠に流動するからである。それ故に、「永遠の時」はもはや永遠に停止し、安静し、安眠することが許されない。この意味に於て、「救われた時間」は無限なので

ある。それは決して、絶対に静止した意味での「悪無限」であつてはならない。若し、それであるなら、「救われた時間」の性格を返上したに等しい。「永遠の時」は生命的に無限に流れ、無限に動かねばならぬ。かくして、「永遠の時間」が「永遠の動」そのものであるなら、死後の主体は不断に回帰し、絶えざる復活を反復すると考えることができよう。

(本学講師)

私はここに引用した幾十冊の参考書を掲げたいと思つたが、意外にも多くの頁数を取つたので、割愛させて頂きたい。時の田環性に就いて、まだまだ多くのことを述べたいのだが、それもここには尽し難かつたことをお詫び申し上げておく。