

## 宗教的幸福の非宗教的意義を考える ——モルトマンの希望の神学における幸福論を手がかりに

佐藤 啓介

### 1. 宗教的幸福のゆくえ

幸福の種類には二通りある。一つはつねに不完全なものであって、この世のさまざまな宝をその内容とする。いま一つの幸福は完全なものであって、神のそば近くにあることがすなわちそれである<sup>(1)</sup>。

これは、ヒルティ『幸福論』の一節である。この言葉に示されるように、キリスト教の影響を受けたヨーロッパ思想史上における「幸福論」においては、幸福に対して、二種類の理解があったように思われる。それは、「この世的な幸福」と「宗教的な幸福」という二つの幸福理解である。後者は、中世から近世においては、むしろ *beatitudo*（至福、浄福）と呼ばれてきたものだが、こうした二分法的な幸福理解が、キリスト教の歴史においてたえず繰り返されてきた。

たとえば、すでに初期のアウグスティヌスは、アリストテレス的な幸福観に対抗する仕方で、至福の生は「神の完全な認識がなければ存在しえない」と論じ、この世的幸福と至福とを区別している<sup>(2)</sup>。その後、トマスによる二つの幸福の折衷が図られつつも、至福こそが本来的な幸福であるという意識が失われることはなかった。前述のヒルティも、近代においてなお敬虔なキリスト教信仰を保っていたがゆえに、神のそばにあること以外のすべての幸福は、「その本性上一時的なものか、あるいは錯覚に基づくもの」と断じている<sup>(3)</sup>。

しかし、思想家P. アザールの議論によれば、17～18世紀において、多くのヨーロッパの人々は、この世的な幸福を不純なものとして貶めることなく、それを道徳性と結びつけることで、新しい幸福追求の思想を構築していった<sup>(4)</sup>。当時のモラリストたちは「大事なものは今日、ただ

(1) ヒルティ『幸福論 第三部』（草間平作・大和邦太郎訳）、岩波文庫、1965、p. 10.

(2) アウグスティヌス「至福の生」『アウグスティヌス著作集1 初期哲学論集1』（清水正照訳）、教文館、1979.

(3) ヒルティ『幸福論 第三部』（前掲）、p. 31.

(4) ポール・アザール（野沢協訳）『ヨーロッパ精神の危機』、法政大学出版局、1973、pp. 361-378.

今だ。未来をあてにするのは軽率もはなはだしい。純人間的な幸福をしっかりとつかもうではないか」と考え、現在の幸福を追求しはじめた<sup>(5)</sup>。このアザールの思想史解釈の当否は措くとして、こうした現代的・世俗的な幸福の肯定という近世思想の変容は、当然、キリスト教思想にとっても無関係ではないだろう。すなわち、キリスト教思想が「この世的な幸福は非本来的な幸福である」として批判してきたそれまでのやり方に、一定の反省を迫らざるをえなくなったのである。なおも、この世的な幸福を批判しつつ、宗教的幸福の意義を先鋭化させるか、それとも、この世的幸福の意義も認めつつ、宗教的幸福の意義も再確認するという妥協案を採用するか。前者の先鋭化の戦略は、宗教的権威がやせ細る18世紀以降のヨーロッパ社会においては、容易な戦略ではなかった。他方で、後者の妥協案は、宗教的幸福の存在意義を失わせかねない難しい戦略であった。中世的幸福概念の再生を企てた一群（新トマス主義など）を除くと、こうした二つの隘路の果てに、近現代のキリスト教思想において幸福ないし至福の概念は主要な場を占めなくなっていった<sup>(6)</sup>。

それでは、現代キリスト教思想において改めて宗教的幸福を論じることは、いかにして可能なのだろうか。また、そうした議論には、信仰共同体の枠を超えるような何らかの意義があるのだろうか。本稿が試みに考察したいのは、そのような「世俗的幸福論の登場以降における、宗教的幸福概念の世俗的意義」である。倒錯した問題設定に思われるかもしれない。そのため、本稿の問題設定の意図を、次節でもう少し詳しく論じたい。

## 2. 宗教的幸福概念をいま論じる意義を考える

長い伝統のなかで、キリスト教的至福概念には、しばしば批判が寄せられてきた。というのも、この至福の特権化は、現在において人々がこの世的な幸福を享受することを妨げ、キリスト者にある種の過剰な禁欲主義へと導くおそれがあるからである。たとえば、こうした問題点に鋭敏だったのはパスカルである。キリスト教的に言えば、「現在は決してわれわれの目的ではない。過去と現在はわれわれの手段であり、ただ未来だけがわれわれの目的である。このようにしてわれわれは、決して現在生きているのではなくて、将来生きることを希望しているのである」。だが、キリスト者は「幸福になる準備ばかりいつまでもしているので」、至福をめざすキリスト者は、現在は幸福な生を送ることができないと批判している<sup>(7)</sup>。ある意味で、至福への志向は、現在の私たちの日常的な生（そして、そこにある幸福）を欺くものにすぎないのかもしれない。

(5) 同上、p. 361.

(6) 幸福概念の神学史および現代プロテスタント神学の議論については、以下も参照。Johann Hinrich Claussen, *Glück und Gegenglück: Philosophische und theologische Variationen über einen alltäglichen Begriff*, Mohr Siebeck, 2005, p. 26ff.

(7) パスカル（前田陽一・由木康訳）『パンセ』、中公クラシックス、p. 127（ブランシュヴィク版断章172、ラヒュマ版断章47）。

だからこそ、近世のモラリストたちもこの世で実現しうる現在の幸福を擁護したのだった。

だが、キリスト教において、この世的な幸福ではなく至福が求められてきたのには、一定の理由がある。「貧しい者は幸いである」という一節に象徴される「幸いの宣言」は、ヘブライ語聖書から新約聖書に至るまで、随所に見られる。そして多くの場合、その幸いの宣言の背後にあるのは、神を信じる者たちが直面する、信じているにもかかわらず見舞われる癒やしがたい「苦悩」や「不幸」なのである<sup>(8)</sup>。その苦悩や不幸に充ちた生を、社会変革といった政治的・社会的手段によってではなく、少なくとも何らかの仕方で救済し、希望を与えるひとつの「機能」として、預言者、イエスやパウロたちの幸いの宣言は大きな意味をもっていた。そのような事実抜きに至福を論じることは、何の意味もないと筆者は考える。

筆者の見解を先に述べておけば、キリスト教思想が現代において採るべき幸福概念へのアプローチとは、伝統的・神学的な至福概念の再構築をめざすのではなく、むしろ、「幸福ならざる生のリアリティから、願いのような仕方で立ちあらわれる幸福への希求」を掬いあげるような宗教哲学的思惟である。そして、そうしたアプローチにおいて第一に問題となるのは、希求される幸福の「内実」ではない。「神とともにありたい」という至福への願いのみならず、「病が治ってほしい」「貧困から脱出したい」「孤独から抜け出したい」といった「この世的な幸福」への願いであっても、それらが、まさに生の困窮という幸福ならざる生の根底から願われているのであれば、その願いは十分に幸福への法外な願い、現実を徹底的に否定する願い——あえていえば「この世的な幸福」に対する「宗教的な強度をもった願い」——であり、現在、キリスト教思想が考察すべき対象であると思われる。

その際に重要なのは、キリスト教思想の伝統において、将来への希望があるということ自体が、現在の不幸を耐え、現在の生を幸福なものとして享受することを可能にする、という議論が広く展開されてきたということである。大雑把に言えば、キリスト教的幸福論とは、将来実現されうる至福を論じるのみならず、終末論的な議論の枠組みのもと、未完了的な時制において未来を「先取り」(Vorwegnahme)し、未来から現在へと遡行して現在の幸福を論じるものでもある。筆者がここで注目したいのは、こうした時間論のもとで成り立つ幸福論が、必ずしも「至福」に限定されるものではなく、広く人間一般にも適用しうるものではないか、という点である。端的に言えば、「将来に対する希望があるから、現在が幸福に感じられる」という事態は、それほど特殊な事態ではないのではないか。

このような観点から筆者が試みたいのは、至福と幸福の二分法を一旦取り外し、至福が前提とする未来を起点とした時間的構造(としての希望)を、いわば「世俗化」する可能性を模索することである。そして、そうした模索の手がかりとしたいのが、現代において、希望(Hoffnung)という概念を通じて幸福への通路を論じた現代ドイツのプロテスタント神学者ユルゲン・モルトマン(1926-)の思索である。

(8) 原口尚彰『幸いなるかな——初期キリスト教のマカリズム(幸いの宣言)』、新教出版社、2011も参照。

### 3. 希望の神学のコンテクスト

前述のように、キリスト教における至福は、一般には救済ないし神経験と直接結びつけられて（ないし同一視されて）考えられてきた。しかし、被造物である人間は、神を直接認識する至福直観をすることはできず、救済と呼ばれる出来事もまた、十分には実現されざる出来事だとされてきた。

とはいえ、救済の出来事が「現在においてすでに到来している」と考える「終末論の現在化」と呼ばれる思想も、1世紀以来、いくども繰り返されてきた。20世紀前半～中葉においても、ドイツプロテスタント神学において、終末論を将来の出来事と捉えるのではなく、実存論的な仕方によって現在化しようとする神学者たち（いわゆる弁証法神学）が多く登場した。とりわけR. ブルトマンに顕著であるが、彼らは一様に、終末とは将来世界の終わりににおいて到来するものではなく、聖書の言葉を聴き、それを信じようと決断する今ここに「瞬間」のことであると考えた。すなわち、信仰を決断することで（彼らのいう）本来的な自己を実現するのか、それを決断しないことで非本来的な自己に埋没するのか、その決定的分岐点に人はつねにすでに立たされているのであり、終末を単線的な時間において理解すべきではない、というわけである。

また、終末を時間的問題として捉えないという点では、それにさかのぼる19世紀のドイツプロテスタンティズムにおける自由主義神学の終末理解もまた同様であった。ただし、自由主義神学の終末理解は、実存的決断を前景化するものとは異なり、終末において実現されるとされる神の国の倫理性のみを強調し、終末論を近代市民社会に適合的な道德教説として読み替えようとするものであった。

前者が終末論を現在化ないし超時間化させ、後者が終末論を無時間化させたのに対し、終末論がもつ「将来」という次元を取り戻し、「希望」という問題を真摯に論じるべきだとする神学的思潮が、20世紀後半に登場した。その一人がモルトマンである。モルトマンは、終末論をいまだ来たらざる「将来」と捉え、それに対する「希望」を、宗教的幸福の重要な要素とみなす神学を展開した。彼の「希望の神学」は、ユダヤ的メシアニズムとも親和的であり、ブロッホの『希望の原理』（1954-1959）との対話のなかで形成された。モルトマンは1960年代以降、第二次世界大戦におけるユダヤ人迫害などの見逃しがたい人類の罪を直視しつつ、彼の前の時代の神学者らが「神は、時間や歴史を超越した現在（ないし、過去と未来を総合する永遠としての現在）において、その信仰の決断の瞬間、顕現している」と考えたことを強く批判した。自らの、そして人類の未聞の罪に苛む私たちが、すでに「救済されている」などと、どうしていいうるのだろうか、と。むしろモルトマンは、第二次世界大戦において、神すらもが人類の悪に人類とともに苦しんでいる（*mitleiden*）とする。そのような弱く苦しむ神は、私たちを現在においてただちに救済できない。しかし、人間と神とがそのような悪の苦しみのうちにある

からこそ、そこからの救済の希望が切実に求められているのではないのだろうか。その意味で「希望の神学と苦しむ神の神学は表裏一体である」<sup>(9)</sup>。

後述するように、モルトマンは希望概念を幸福概念と結びつける議論を展開している<sup>(10)</sup>。彼の希望の神学それ自体は、多くの研究がなされてきたが、彼の幸福論にことさらに注目した研究は、管見の限り存在していない。以下において、本稿では、モルトマンの希望の神学を幸福の神学として読み替える道を探りつつ、さらに、それを脱神学化し「世俗的に」読み替える実験的な解釈の可能性を模索してみたい。

#### 4. 「希望の神学」を「幸福の神学」として読み直す

前述の問題意識のもと、モルトマンは、キリスト教の三元徳（信仰・希望・愛）のうち、希望をこれまでの神学が強調してこなかったことを批判し、神学に「未来」という次元を取り戻そうとした。そうして展開されたのが、初期の名著『希望の神学』（1965）である。無論、モルトマンがいう未来とは、キリスト教的な「終末」のことである。

キリスト教的終末論は未来一般について語るのではない。それはある一つの歴史的現実から出発し、その未来を、そしてその未来の可能性や未来の力を述べるのである。つまり、イエス・キリストについて、そして彼の未来について語るのである。キリスト教的終末論は、イエスの復活の現実を認識し、その復活者の未来を宣べ伝えるのである。それゆえ、キリスト教的終末論にとっては、未来についてのあらゆる表現をイエス・キリストの人格と歴史において基礎づけることこそが、終末論的精神をユートピア的精神から区別する試金石なのである<sup>(11)</sup>。

こうした視点からモルトマンは、「希望すること（Hoffen）は、人間が希望するという「開放性」（Offenheit）を意味している」と考え、希望を人間の基本的な存在様態として理解しようと試みていく。

(9) Jülgem Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Chr. Kaiser, 1972, p. 10. 喜田川信ほか訳『十字架につけられた神』、新教出版社、1976。以下、モルトマンの引用については、訳文は邦訳を参照しつつも、引用者の訳による。

(10) モルトマンの幸福概念への注目は、初期のみならず、近年まで維持されている。Jülgem Moltmann, "Glück-Seligkeit" *Glück-Seligkeit: Theologische Rede vom Glück in einer bedrohten Welt* (Heinrich Bedford-Strohm hrsg.), Neukirchener Verlag, 2011.

(11) Jülgem Moltmann, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Chr. Kaiser Verlag, 1965, p. 13. 高尾利数訳『希望の神学——キリスト教的終末論の基礎づけと帰結の研究』、新教出版社、1968。強調は原文のまま。

その際に着目したいのが、モルトマンが、このイエスの到来という「希望」こそが人間の現在の生の「幸福」になる、と述べている点である。やや長いが引用しよう。

希望そのものが現在の幸福なのだ (Ist sie [Hoffnung] doch selber das Glück der Gegenwart)。希望は貧しい者を幸いなりと讃え、疲れた者や重荷を負う者、いやしめられ侮られた者、飢えた者や死に瀕した者を引き受ける。なぜなら希望は、彼らのための王国の來臨を知っているからである。待望は生をよきものにする (Die Erwartung macht das Leben gut)。なぜなら待望することによって、人は彼の全現在を受け取ることができるのであり、喜びにおいてのみならず苦しみにおいても喜びを見だし、幸福のみならず痛みにおいても幸福を見だしうるからである。そのように希望は、幸福をも痛みをも貫いていく。なぜならそれは、過ぎゆくもの・死にゆくもの・死せるもののためにも、未来を神の約束において見るからである<sup>(12)</sup>。

「希望は幸福である」ないし「待望は生をよきものにする」。この定式のうちに、筆者は、モルトマンの希望の神学を、幸福の神学として読み替える可能性があると考ええる。

モルトマンがここで「至福」(Seligkeit)ではなく「幸福」(Glück)という語を用いていることは、おそらく重要な意味をもつ。というのも、モルトマン以前の二種類の終末論と比較すると、モルトマンのような希望の神学においてこそ、至福と幸福の二分法を問いなおす(筆者なりにいえば、至福を世俗化する)ための手がかりがあるからである。終末論と幸福の関係を、あえて図式的に整理してみよう。

終末論を現在化・超時間化する弁証法神学は、「十字架的思考様式」をとり、水平的な時間軸(過去⇒現在⇒将来)の中心にある「瞬間」に垂直的・超越的に神が到来し、その水平的・人間的な時間軸が破棄される、という発想に立つ<sup>(13)</sup>。その結果、人間的な時間において実現される現在の・世俗的な幸福が、超越的な瞬間において実現される至福と断絶し、至福と幸福の二分法が固定化されてしまう。これに対して、終末論をひたすら倫理化した自由主義神学においては、至福そのものが問われず、世俗的な幸福のみが追求され、宗教的な次元で切実に要求されたはずの至福の緊張感が削がれてしまう。こうした二種類の神学に対して、モルトマンの希望の神学は、神の約束の実現(至福)への希望と現在のよき生(幸福)との関係を考える思考となっており、筆者には、幸福論として読み直すべき価値があると考えられる。

しかし、モルトマンがいう「希望が現在の生を幸福にする」とはどういうことだろうか。そもそも、単純に考えれば、将来「いいこと」が起こる保証など、どこにもないではないか。むしろ「いやなこと」が起こる——そして何より、自分自身が悪しき行為をしてしまうという

(12) Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, p. 27. 強調引用者。

(13) 野呂芳男『神と希望』、日本基督教団出版局、1980。

——不安や絶望が、私たちの周りを覆っているではないか。事実、私たち人間が「自由」に行爲した結果、第一次・第二次世界大戦のような歴史上の惨禍に至ったではないか。

モルトマンは、何の根拠もなく希望を説くわけではない。実際、モルトマンはブロッホの「希望の原理」との対話を解釈するなかで、ブロッホの未だないものの存在論が説く「世界の未決着性」にのみ基礎づけられる希望とは、何の根拠もないゆえに、幻滅可能なものとどまる、と留保している<sup>(14)</sup>。モルトマンは、希望が発出する「根拠」を神学的に探求していく。

ただし、モルトマンの希望の根拠の探り方は独自である。神の強さや栄光という積極的な面を考えるのが一般的なキリスト教の希望論だが、モルトマンは対極的に、人間の罪や不安と直視した思想家・キルケゴールとの対話を通じて、弱く苦しむ人間の生の現実のうちに、希望という幸福の可能性を見いだそうとするのである。

以下、モルトマンがキルケゴールと対話しながら、どのようにして否定的な生のうちに幸福の可能性を見いだしていったのか、その成り行きをたどってみよう。

## 5. 『不安の概念』から希望の神学へ<sup>(15)</sup>

私たちの生は罪や不安に囲まれ、どうあがいても「よきもの」にはなりそうにない。だが、それをよきものとしてくれるのが、救済への約束としての希望である。

では、こうした希望をどのように概念化するか。ここでモルトマンが引き合いに出すのは、キルケゴールに由来する「可能的なものへの情熱」(Leidenschaft für das Mögliche)という表現である<sup>(16)</sup>。モルトマンは、信仰の希望を「可能的なものへの情熱」だと定義するのである。人間の生は死や苦難、罪によって囲まれているが、「キリストの事実」に基づく信仰の希望を通して、それが乗り越えられるとモルトマンは考える。

信仰がそうした〔死や苦難、罪という〕生の限界を踏み越えることができるのは、実際にその限界が突破された場所においてのみである。つまり、苦難と死によって神から見捨てられ、にもかかわらず墓から復活したキリストに従うことによってのみ、信仰は、困窮なき彼方、すなわち平和と歓喜を望むことができるのである。十字架につけられた者が復活し、あらゆる人間的希望を妨げる限界が突破されたならば、信仰は希望へと拡張されうるし、またされねばならない。……そこでの信仰とは、「可能的なものへの情熱」(キルケゴール)となる。なぜなら、信仰とは〔キリストによって〕可能にされたもの(Ermöglichte)

(14) Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, p. 27, p. 333.

(15) 以下、5～6節の論述は、以下の拙稿と大きく重複することをご寛恕願いたい。拙稿「神学者たちのキルケゴール——可能的なもの、そして不安と希望」『現代思想』42(2)、青土社、2014、chap. 2-3.

(16) 「可能的なもの(ないし可能性)への情熱」という表現が用いられる経緯は、拙稿「神学者たちのキルケゴール」(前掲)、p. 103を参照。

への情熱だからである<sup>(17)</sup>。

この「可能的なものへの情熱」という概念の含意を理解するためには、モルトマンの参照元であるキルケゴールの『不安の概念』、特にそこでの可能性の概念を振り返っておく必要がある。

キルケゴールによれば、「可能性はあらゆる範疇のなかで最も困難なものである」<sup>(18)</sup>。私たちは、「人には無限の可能性がある」という類の決まりきった文句とともに、可能性という語を、幸福とか成功という肯定的な意味で用いたがる。しかし、キルケゴールによれば、本当の意味での可能性においては「一切のものが等しく可能的である」<sup>(19)</sup>。快適なことも、恐怖すべきことも、等しく可能的なのである。厳密に言えば、よいことを意志し行為することも、悪しきことを意志し行為することも、等しく可能なのだ。可能性とは、そうした「あらゆる有限性を暴露」し<sup>(20)</sup>、無限に、一切が等しく可能的なのである。

それゆえ、キルケゴールは、本当の可能性を「無」ないし「深淵」になぞらえる。物事を判断する目安となるようなものにすぎることができず、絶対的に沈みゆく深淵である。可能性は、恐ろしく、不安の源泉なのだ。私たちは、自由に何かをなしうるからこそ、不安になるのである。

自らの「なしうる」自由に起因するこうした不安において、人は将来への希望を見失う。いや、正しくは、自らの行為の帰趨が将来に向かうからこそ不安に陥り、現在という時間にとどまろうとする。J. ヴァールは、キルケゴールにおける不安の概念を時間の概念を、次のように見事に分析していた。

不安はつねに未来にも向けられている……。不安が向かうのは、まだ存在しないものに向かってである。しかし同時に、そこには一種の時間の減速がある。人は不安に陥ると、時間はそれまでよりゆっくり進む。最高度の不安に陥った場合、時間はきわめてゆっくり進み、人はもはや動くことができないと感ぜられるようになる<sup>(21)</sup>。

ここまでのキルケゴールの議論に従うなら、モルトマンの意図とは逆に、苦難や死、罪に囲まれ、不安に陥っている人間は、どうあがいても希望に照らした幸福には開かれそうもない。

だが、キルケゴールは、こうした不安によって教育され形成される人間こそが、信仰へ至ると考えた。そして、『不安の概念』という心理学的試みは、信仰と罪を論じる教義学へと接続されるべきだと述べている<sup>(22)</sup>。そこから彼の実名著作である宗教講話集へと至る道が開かれる

(17) Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, p. 15.

(18) キルケゴール『不安の概念』(氷上英廣訳、著作集10巻)、231-232頁 (SV IV 422)。

(19) 同上、232頁 (SV IV 422)。

(20) 同上、233頁 (SV IV 423)。

(21) Jean Wahl, *Les philosophies de l'existence*, Librairie Armand Colin, 1954, p. 154.

(22) 『不安の概念』、241頁 (SV IV 428)。



のだろう。事実、キルケゴールの『愛のわざ』では、「愛はすべてを望み、すべてを耐える」(I コリ 13: 7) という一節をもとに、希望と可能性との関係が、愛という主題と結びつけられている<sup>(23)</sup>。そこでは、将来への期待が善の可能性に向けられるとき希望となり、悪の可能性に向けられると絶望となると分析され、前者の希望を人がもちうるのは、人が他者を愛する者だからだという理解のもと、「愛」の強さと希望の関係が論じられていく。

しかし、興味深いことに、モルトマンが直接着目するのは、そうした宗教講話ではなく、まだ希望へと開かれざる「不安の概念」の側なのである<sup>(24)</sup>。先に述べたように、モルトマンにとって、希望とは「可能的なものへの情熱」である。そして、この不安の概念の只中に、幸福の希望を探ろうとするのである。しかし、可能的なものは不安をもたらす。では、いかに可能的なものが希望へとつながるのだろうか。そこで重要になるのが、信仰の基礎にある「キリストの事実」である。

## 6. イエス・キリストの不安

モルトマンは、キルケゴールの『不安の概念』のある一節に着目する。「不安になることを知るといのは、あらゆる人間が卒業しなければならない冒険である」、また「正しく不安になることを学んだものは、最高のものを学んだものである」<sup>(25)</sup>。モルトマンが考えるのは、この「正しく不安になる」仕方である。正しく不安になることで、可能性は、不安の只中で幸福への希望を示すのではないかとモルトマンは考えていく。

その際にモルトマンが注目したのは、キルケゴールが『不安の概念』において、「キリストの不安」というものを語っている点である。やや長くなるがキルケゴールの表現を引用してみよう。

もし人間が動物かもしくは天使だったら、かれは不安になることはできないだろう。人間は総合であるから、人間は不安になれるのである。そしてより深く不安になればなるほど、その人間は偉大である。といっても、それは一般に考えられているような、不安を外的なもの、人間の外にあるものに関係させている意味においてではなく、人間がみずから不安を生む、という意味においてである。キリストが、「私は不安のあまり死ぬほどである」といわれ、またユダにむかって「おまえがしようとしていることを、すぐにするがいい」

(23) キルケゴール『愛のわざ』第2部(武藤一雄・芦津丈夫訳、著作集16巻)、65頁以下(SV IX 235ff.)。

(24) キルケゴールにおいても、不安の概念から希望へと展開する思索の道筋は、部分的には開かれている。

以下を参照。『不安の概念』、79-80頁(SV IV 324)。しかし、本論で述べるように、その道筋を「イエスの不安」を手がかりに具体的に切り開いたのが、モルトマンの独自性である。

(25) 同上、230頁(SV IV 421)。

といわれたのは、この意味においてのみ理解されなければならぬ<sup>(26)</sup>。

かのイエスが「私は不安のあまり死ぬほどである」と述べる<sup>(27)</sup>。モルトマンは、ここに着目する。神から遣わされたイエスが不安に襲われるとは、一体どのような事態なのだろうか。そして、モルトマンは、キルケゴールのこの叙述から何を引き出したのだろうか。

キルケゴールの「私〔キリスト〕は不安のあまり死ぬほどである」という表現は、マルコ14章34節に由来する。まず、その聖書の文脈を確認しておこう（以下、新共同訳マルコ14:32-36）。

32一同がゲッセマネという所に来ると、イエスは弟子たちに、「わたしが祈っている間、ここに座っていなさい」と言われた。33そして、ペトロ、ヤコブ、ヨハネを伴われたが、イエスはひどく恐れてもだえ始め、彼らに言われた。34「わたしは死ぬばかりに悲しい。ここを離れず、目を覚ましていなさい。」35少し進んで行って地面にひれ伏し、できることなら、この苦しみの時が自分から過ぎ去るようにと祈り、こう言われた。36「アッパ、父よ、あなたは何でもおできになります。この杯をわたしから取りのけてください。しかし、わたしが願うことではなく、御心に適うことが行われますように。」

一般に「ゲッセマネの祈り」と呼ばれる有名な箇所であり、特に36節が多くくの神学者の注目を集めてきた。イエスは自らが処刑される定めにあることを知っている。しかし、それが「御心に適うこと」であるならばそれで満足であり、それを自ら受け入れる姿が表現されている、といった具合に<sup>(28)</sup>。だが、神学者・北森嘉蔵が指摘するように、そうした読み筋は、このゲッセマネの祈りの重要な側面を読み落としている<sup>(29)</sup>。それは、イエスがこんな杯など飲みたくないと一度は拒絶しているという点である。だからこそ、イエスは「ひどく恐れ」（33節）、「死

(26) 同上、230-231頁（SV IV 421）。

(27) マタイ26:38、マルコ14:34。ただし、当該箇所は、新共同訳や岩波訳では「不安」ではなく「悲しい」と訳されている。ルター訳（betrübt）やウルガタ訳（tristis）でも、第一義的には「悲しい」とするのが一般的であると思われる。モルトマンは、この箇所に関しては、キルケゴールの引用にそのまま準拠し、「不安である」（sich ängstigen）という表現を用いている。ただし、モルトマンがキリストの不安について語る際には、キルケゴールだけでなく、パウロ・ゲルハルトの詩歌など他の典拠も挙げられており、当該箇所の釈義の仕方が、キリストの不安という着想を決定的に左右するわけではない。Moltmann, *Gotteserfahrungen*, pp. 32-33.

(28) たとえば、代表的な注解書において、パーキンスはこの箇所をこう解釈している。「この祈りの結びの言葉……によって読者は、イエスがまさにその始まりから神の意志を行うことに専心してきた、ということを確認する」。「ゲッセマネにおけるイエスの祈りは、イエスの受難の神的な必然性と、苦しみを担おうとするイエスの自発性を強調している」。P. パーキンス（晩地茂男訳）『NIB新約聖書註解 マルコ福音書』、ATD・NTD聖書註解刊行会、2000、p. 420.

(29) 北森嘉蔵『マルコ福音書講話』、教文館、2011、pp. 245-248.

ぬばかりに悲しい」(34節)と、自らに降りかかる苦難に人間的に苦しみ悩んでいるのである。確かに、(不安という訳語こそ採用されていないが) どうやらイエスの精神的な動揺・苦悩を聖書に見いだすことは、そう突飛な解釈ではないとも言える。

では次に、キルケゴールがこの節をどのような意図で引用し、どう解釈したのか、確認しておこう。キルケゴールは、イエスが「死ぬのが怖い」と怯え、不安だと感じている、と解釈しているわけではない。そうではなく、キルケゴールによれば、イエスは死の到来を前にして自らが何をなすうのかが分からず、自らを見いだすことができないから不安だ、というのである。だからこそ、その自らが抱える自由な行為の「可能性」を、何でもできる神に委ねることで(36節)、不安を取り去ろうとしている、というわけだ。

モルトマンは、このようなキルケゴールの「イエスの不安」解釈を全面的に受け入れ、さらにそれを先に進めている。確かにキルケゴールが述べるように、イエスは自由の不安の解決を、「何でもできる神」へと委ねた。だが、モルトマンにとって決定的なのは、このイエスの祈りは神に聞き届けられない、という点である。神は、この祈りに対して何の返答もせず、沈黙を貫く。「何でも可能」である神が、沈黙する。モルトマンはここに、イエスの不安の頂点があると指摘する。「何でも可能」という可能性に開かれているはずの神が、その多様な選択肢に開かれた可能性すらをも裏切り、何もしないという底なしの無をイエスに示したのである。したがって、イエスが直面したのは、自らが死刑になる不安ではない。神の沈黙は、死の静寂以上の、「神に捨てられる」という自らの存在をも引き裂く不安——自らが何であるかも分からないのに、自分が何かをしないといけないという「完全な放置」のなかにある不安——をイエスに引き起こしたのである。だからこそ、その後、イエスは十字架上で「わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか」(マルコ 15: 34)と叫んだとモルトマンは解釈している。

モルトマンはこのイエスの不安こそが、キルケゴールがいう「人が正しく不安になる」ための通路だと考える。私たちが、すべてが等しく可能的であるような可能性への不安に真に陥ったとするならば、その不安は、イエスもまた等しく陥った不安のほうである。つまり、この不安において、人は、イエスと等しくなるのである。人もイエスも、可能的なものの深淵にともに沈み、無の不安に囚われる。だが、聖書は、そのイエスが神に捨てられたことを耐え忍び、受け入れたことを語る。そして、そのイエスを、神が復活させたことを語る。モルトマンは、このイエスのありようを「私たちのために不安を受け入れた」と解釈する。つまり、モルトマンにとってのイエスの死とは、人の罪のあがないの代理なのではなく、人の不安の代理なのだ。このイエスという不安の代理は、不安に徹底的に悩みぬき、その不安を耐え、最終的に復活させられた。モルトマンは、このイエスという不安と復活を経験した唯一の前例に倣うことではじめて、私たち人間もまた不安に耐え、不安から救済されると考えた。このように、モルトマンはキルケゴールとの対話を通じて、イエスと人との「不安に苦しむ相似性」を引き出したの

である<sup>(30)</sup>。

モルトマンのイエス論は、この最終的な局面において、(いささか安易であるが) 顕著に弁証法的な構造をしている。イエスが神に見捨てられるという不安、すなわち「絶対的な、神をも包み込む虚無 (nihil)」に陥り<sup>(31)</sup>、この十字架にかけられ死んだイエスが、生きた仕方でも弟子たちに現れて「すべての虚無を滅ぼす新しい全体 (totum)」として<sup>(32)</sup>、無から全体への転換、無の不安から存在への約束への全面的転換が起こる、というのである。モルトマンは、「十字架と復活のまったき矛盾、つまり、神に見捨てられることと、神が近くにいるということのまったき矛盾において、イエスが同一かつ連続する存在として啓示されていること」が<sup>(33)</sup>、私たちの希望を確かなものにする、と主張している。つまり、可能性という同一の起源を有する不安と希望という矛盾を乗り越えられるのは<sup>(34)</sup>、イエスという十字架と復活の矛盾を乗り越える存在を模範とすることによってだ、というわけだ。

こうしてモルトマンは、キルケゴールの不安論をくぐりぬけ、彼自身の主題である「希望」へとたどり着く。人は自由だからこそ可能性という無に不安になる。だが、イエスという範例によって、人はこの不安を止揚し、自由に改めて開かれる。それこそが「希望」なのである。そこにおいて人は、自らが自由に「なす」ことの力に、たじろぐことなく直面することができる。つまり、人がもつ「行為の可能性」を、ようやくありのままに享受できるようになるのである。とはいっても、その希望とは、自分に都合のいい結果を願う楽観的な願望ではないし、いまだなお、悪を犯す可能性すら秘めた自由にとどまる。モルトマンの言葉を使えば、不安の先に開かれる希望とは、希望に反する希望、「眼前にあるものに反して望むこと」(ローマ8: 24)、「経験や思惟が可能にするものによっては一切望みえないところにある希望」である<sup>(35)</sup>。モルトマンに従うならば、不安と希望という「自由の経験の二側面」は<sup>(36)</sup>、イエスによって止揚されつつ、どこまでもその弁証法を私たちの生のうちに展開しつづけていくのである。

(30) Moltmann, *Gotteserfahrungen*, p. 38.

(31) Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, p. 180.

(32) Ibid., p. 180.

(33) Ibid., p. 181.

(34) Moltmann, *Gotteserfahrngen*, p. 28.

(35) Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, p. 332.

(36) Moltmann, *Gotteserfahrngen*, p. 30. この点でモルトマンは、ブロッホとキルケゴールの差異について興味深い指摘をしている。「ブロッホは、能動的な希望という意味で「可能性の実現」に興味があるが、キルケゴールのように、不安という意味で、その可能性が可能になることに興味があるわけではない」(ibid., p. 44)。可能性そのものが可能になる根拠をイエス・キリストに求める思索にこそ、キルケゴールから学んだモルトマンの神学的希望論の核心がある。

## 7. 再び、幸福の神学へ。そして非宗教的な宗教的幸福論へ

「イエスの不安」を同伴者として、不安から希望へと人間を導く——それがモルトマンの基本思考である。その拭いがたい宗教色は否定できないが、他方で、それは「神が救済を約束した」という伝統的な契約的終末論（いわゆる救済史の神学）の枠を大きくはみでる思索であることもまた確かである。

モルトマンの思索は、私たちの不安という困窮状態から出発し、そこに希望という幸福への筋道を描こうとする試みの一つである。この希望の神学が一種の幸福論となりうるのは、幸福の「内実」——病が治る、お金が得られる、死なないetc.——を規定し、それを約束するという意味においてはではない。結局、将来「よいこと」が起こる確実な保証など描かれない。そうではなく、将来へ向かって何かをなすという自由ゆえに生じる不安から、人がどう立ち上がることができるのか、そして、（悪をなしうる可能性は残存しているにもかかわらず）どう将来に向かって自由に行為しうるのかという「希望」を描き出すという意味において、そして、その希望のもとで行為の可能性を享受する人間的生を送ることができるようにするという意味において、幸福な生へと人を導こうとする試みなのである。

人が今を自由に生きるためには、その自由の対価としての不安を無視しえない。だが、「不安から「救われる」ということは、不安から立ち上がること、そしてそれに抵抗すること、すなわち、不安のただなかを自由に通り抜けることを意味している」<sup>(37)</sup>。こうした不安からの回復という意味において、希望は幸福をもたらす。モルトマンの引用を繰り返すならば、「待望は生をよきものとする。なぜなら待望することによって、人は彼の全現在を受け取ることができるのであり、喜びにおいてのみならず苦しみにおいても喜びを見だし、幸福のみならず痛みにおいても幸福を見いだしうるからである」。注意すべきは、不安が解消されることで安心する、だから希望がもたらされるのではない。むしろ、人は希望を通して、自らの生のうちに可能性への不安を胚胎しつつもなお、自らの現在の生全体を受け取ること、「幸福のみならず痛みにおいても幸福を見いだすことができるようになるのだ。

このような希望に照らした幸福な生という概念は、彼の後年の幸福論でも確認できる。モルトマンは、永遠の至福とこの世的な幸福という二分法に抵抗しながら、「生への留保なき愛」こそが、幸福を成立させる決定的な要因であると述べている<sup>(38)</sup>。ここでも、不安なき生が幸福な生なのではなく、不安や恐れの可能性をうちに秘めつつ、幸福であれ不幸であれ、その自らの生を全体として愛し、受け取ることができることこそが、生を幸福たらしめるとされている。そして、そのように生を愛することができるための決定的な条件が、「終末論的先取り」であ

(37) Ibid., p. 43.

(38) Moltmann, "Glück-Seligkeit", p. 128.

る（20世紀プロテスタント神学史においても、この概念は極めて重要な意味をもつ）。まだ到来していない終末を、「まだ来ていない」ような「留保された」ものとして待ちわびるのではなく、将来への希望に照らしながら、この自らの生のうちに「もうすでに」到来したかのように先取りすること。モルトマンによれば、このような時間操作こそが、現在私が生きているこの生を、すなわち喜びも苦しみも含みこんだ生を、そのままに充溢した幸福な生として受け取ることを可能にさせるのだ。至福のありかは、死後でも、未来でも、永遠の世界でもない。今、ここに生きられている、日常的な生のうちにある。「生において、すでによき生は告知されており、満たされた生において、すでに生の永遠の充溢は実現しており、私たちはすでにその恩寵のうちに、神の栄光の朝日を経験しているのである」<sup>(39)</sup>。

このようなモルトマンの議論をどこまで脱神学化し、宗教的幸福の非宗教的意義をどこまで論じるかは評価が分かれるだろう。モルトマンの幸福論の要諦は、人は希望に照らすことで、将来を先取りし、現在の生をも肯定して受け取ることができる、そしてその生の肯定こそが幸福な生の成立条件である、という議論になる。そこでは、人は幸福な生だから生を肯定できるのではなく、幸福であれ不安に満ちた不幸であれ、あらゆる生を全体として肯定するという、言わばメタレベル（ないし超越論的な次元）での生の幸福が論点となっている。ここまでは、必ずしも宗教的な議論構成にはなっていない。だが、将来の先取りと現在の生の肯定を可能にする動因としての希望は、究極的には、不安の只中でのイエスの同伴によって導出される、というのがモルトマンの考え方であり、この点は「世俗的な生」を生きる人々には理解されがたいだろう。

「希望を通じた現在の肯定」という仕方で幸福を論じる仕方は、昨今の哲学的幸福論に即していえば「自らの人生に満足している」ことを幸福と捉える立場に近い一方<sup>(40)</sup>、「希望」という要素を強調する点で、やはり独自の議論である。だが、自らの人生を満足して肯定するうえで、自分の過去の人生に満足するのみならず、将来への希望に照らして今の生を肯定することが必要だとするモルトマン的幸福理解は、私たちの幸福についての直観的理解から大きく外れたものではないようにも感じられる。

おそらく、その「希望」の源泉をどう捉えるかという点に、モルトマンの幸福の神学をどこまで世俗的に読みうるかが問われるはずである。

#### 〔付記〕

本論文は2016年度南山大学パッヘ研究奨励金I-A-2の成果である。また、JSPS 科研費（課題番号25370026および25370083）の助成を受けたものである。

(39) Ibid., p. 130.

(40) 昨今の哲学的幸福論の潮流については、以下を参照。江口聡「幸福についての主観説と客観説、そして幸福の心理学」『哲学の探求』42、哲学若手研究者フォーラム、2015。