

日本における葬儀礼拝に見る神学的課題

- 日本福音ルーテル教会式文に対する神学的問いかけから -

石 居 基 夫

第1章 問題の所在

教会には、古くから「礼拝の法が、信仰の法 (Lex orandi, Lex credenti)」という言葉がある。信仰が神学的に考察を深め、ひとつの教えあるいは信仰の規範となっていくとき、それに先んじて、あるいはそれと共に、礼拝という場においてその信仰が表現を持っているということである。礼拝とは、神が人々と出会い、人々が生きた神との関係に具体的に与かっていく場所なのである。そして、その人々とは、自分の生活やそこでの文化・社会のあり方、ものの考え方、感じ方を固有なものとしてもっている人々である。それだけに、多様な文化・社会に対応し、多様な礼拝の現実があっおかしくはない。普遍的な神の福音は、固有の表現を持ちうるのである。

礼拝としての葬儀は、その意味で言うならば、人々がそれぞれの魂の問題を深く抱きつつ、生ける神にかかわって、自らの信仰をもっとも率直に表していく礼拝だといってよいだろう。日本人である私たちの様々な宗教的な心情やそこにある問題も日本のキリスト教の葬儀礼拝に現れてこざるを得ない。そこには、いわゆる「土着化」の問題がたち表れているのである。

ひと頃この土着化ということが言われ始めたとき、様々な文化の様式を取り入れることで、宣教を進めていこうとする実践上の問題と考えられたことがある。たとえば、教会の日本風建築を行なってみるとか、日本的な

音楽を用いた讃美歌を作るなどの、いわば伝道のためになされる工夫の次元ということになるだろうか。岸本羊一氏はそうした土着化論をギャレットの礼拝学の中に見出し、「すでに西欧キリスト教の伝統の中で規範化された神学なり礼拝様式なりを、第三世界文化の中に移植するために、技巧的に第三世界の文化をそのルーツから切断して援用する」⁽¹⁾ものとして伝道的土着化論ととらえ、これに批判を加えている。それに対して真の福音の土着化とはナイルズの展開する神学⁽²⁾などに見られるもので「それぞれ固有の生活文化の中で生活する民族が、それぞれにふさわしく福音に出会い、そこで固有な新しい文化を作り出していくこと」⁽³⁾だと論じている。岸本氏は「その文化のなかで、その文化をつうじて、主との出会いが情熱的に生起する」「まことの礼拝」には、「規範化された礼拝形式や、怜悯な神学的論理にきれいにまとめ上げられた宣教の言葉とは異なった、まさに礼拝そのもの、神学の生きた内実」が見られる。そこでの神学的課題は、「既成の教会という安全機構の外部にはみ出したところで現実となっている土着的な福音体験を、どう神学的に理解するか」⁽⁴⁾であるという。

つまり、この真の福音の土着化には、それぞれの固有な文化、また宗教的な生がキリストの福音によって新しく生かされたことの表現をその独自のものとして持ちうるし、また、西欧の伝統的な神学にチャレンジをするものを持ちうる。その独自性、キリストの出会いとは何かを明らかにすること。そこに神学的な課題があるのである。

井上彰三氏は、その論文「日本におけるキリスト教葬祭の土着化とその神学的考察」において、ルーテル教会の新式文を紹介し、これを日本が固有に持っている文化的宗教的な習慣に適應した、土着化の一例として評価している。しかし、井上氏はその論文において、この式文についての研究者の一人であるマーク・ルティオ氏の論文に依拠しながら、この式文に表されている神学が、「西方教会の神学から逸脱してしまったのではないか」⁽⁵⁾という問いかけを記している。この問いかけは、井上氏自身がその式文の神学に対して疑義を提示したという論述の仕方ではない。むしろ、土着

化の道を進むときにはある意味では避けがたい西方の伝統的神学との関係の問題を慎重に見ていく必要があることを示すような問いかけである。実際、氏はこの式文の神学的問題についてそれ以上に論を展開せずに、その論文を締めくくっている。

そこで、本論文では井上氏のこの「問いかけ」を受けて、この「問いかけ」の含んでいる問題を丁寧に切り開きながら、その神学的な課題を明瞭にすることを目的としたい。もとより、この「問いかけ」に含まれた課題すべてを明らかにしたり、それに対する可能な答えを網羅することなどは、この小論においてできることではない。けれども、この葬儀礼拝式文がどのような神学的な取り組みの成果と課題を持っているのかを少しでも明らかにしつつ、今日までの日本のキリスト教伝道が内包してきた土着化の中にある神学の胎動を示していきたい。この神学的な吟味を通してこそ、キリストの福音理解をさらに深めていくことになると考えるのである。それゆえに、本論文は、日本人のキリスト教信仰の問題を捉えるというばかりではなく、キリストの福音理解そのものをより深めていくための課題を示していくことを目的とする。

第二章 課題の分析

井上氏は次のように言う。

「日本のキリスト教葬祭は好むと好まざるとに関わらず、否応なしに土着化が進んでいる。その一例として、1993年のルーテル教会の式文改定を取り上げる。そこでは、日本の伝統的な葬祭の儀礼のほとんどがキリスト教葬祭の中に取り入れられた。葬儀の主体は誰かという点で、1993年の新式文は、葬儀は亡くなった人のためというよりは、残された人々のためであるとしている。つまり葬儀の対象は第一人称の死から第二人称の死へ見事に転換しているのである。」⁶⁾

井上氏の主要な関心は日本のキリスト教葬儀に見られる土着化の問題であ

る。日本における一連の葬儀式、つまり臨終から始まり、通夜や葬儀を経て、初七日、四十九日の法要に至り、さらに百日、一周忌、三回忌と続いていく儀式は、残された家族が死んだ者の死、つまり第二人称の死を受容し、そのことによって死者が次第に確かに「死んでいく」ためのプロセスであることを明らかにし、そうした一連の日本固有の伝統的な葬の儀式をキリスト教の礼拝式文の中に位置づけた1993年度版のルーテル教会式文を日本への土着化の一例として示したのである。

井上氏の論文において引用されたマーク・ルティオ氏は同じ日本への土着化の問題に着目し、この式文を日本人の持っている宗教的課題に対応したものと積極的に評価している。しかし、その際のルティオ氏の主要な論点は井上氏とは異なる。日本のようにキリスト者がマイノリティーである社会においてキリスト教が直面する最大の問題のひとつが、非キリスト者たちの死のためにキリスト者家族が何をなし得るのかという問題であるとしているのである。つまり、日本的な死生観の具体化である日本的葬の諸儀式のキリスト教的な受容を問題とした井上氏とは異なる視点からアプローチがされているのである。しかし、同時に、この二つの問題は深いところで触れ合っている。それゆえに、井上氏はルティオ氏の神学的な問いを引用しているのだといえよう。そこで、ここでは問題を区別し、まずルティオ氏の論点を明確にしておこう。

キリスト教の信仰を持たずに逝った者の死に際して、教会は何をなしうるのか。これが日本のキリスト者が長く抱えてきた信仰的な課題であることは間違いない。従来、教会は信仰者を神様の御手に委ねるために葬儀を行ってきた。信者でないものの葬儀については、特にこれを積極的に行なうことは考えられてこなかったといっただろう。実際、そうしたことが考えられることさえなかったというのが実際だろう。むしろ、信者であっても仏教の様式で葬儀がなされることに対して、どのように信仰的に、また実際的にこの問題を解決できるか。これが信徒としては主要な問題だったといっただろう。明治の初めにキリスト教禁制の高札が取り除かれても、実際キリ

スト教での葬儀は許されないという法律があったほどである。信仰のないものが自らそれを望むことはまず考えられないし、あっても本当にまねなことであろう。また、クリスチャンが信仰を持たない家族の葬儀を求めたとしても、他の家族や親戚縁者の反対に逢うことは間違いない。そうした背景の中で、もちろんキリスト教の信者以外の葬儀を執り行うことを許さないというはっきりとした方針もキリスト教が持っていたこともあるだろう。

他方ではキリスト教信仰にある者がキリスト教信仰をもたない家族、両親や親戚の葬儀にかかわるとき、その葬儀を執り行う他宗教へのかかわりをどう考えるかということも課題のひとつであった。しかし、その裏返しに、何よりもその他宗教に生きた親族、祖先の救いの問題は実際のキリスト者たちの深い信仰的問いであったといえよう。そして、実際に今日のようにそうした非キリスト者家族の葬りについても、従来のように仏式で行なうことが当然ということでもなくなってきているときには、当然、教会で行なってほしいという要望も具体的な声となってくる。

そこで、このルーテルの新式文は「葬儀は亡くなった人を信仰において葬る仕方を表している。したがって、当該者が信徒でない場合でも、希望によってこれを行なうことができる」⁽⁷⁾としている。つまり、キリスト教会の葬儀を、洗礼を受けていない非キリスト者のためにも、そのキリスト者家族などの希望に基づいて行なうことができるものとしたのである。

ルティオ氏はこの変化を、キリスト教の葬儀とはキリスト教の信仰をもってこの世の生を終えた者のために執り行われる葬儀という伝統的な理解から、キリスト者がその信仰において死者を葬る仕方であるという理解への「神学的なシフト」と呼ぶのである。⁽⁸⁾ルティオ氏は、日本という地においての実際的な課題に対応するこの実践的神学的な取り組みを高く評価している。しかしながら、この日本における実践的課題に答えるために行なった神学的シフトは、結果として、キリスト教信仰における伝統的な考え方にあいまいさをもたらしたのではないかと、注意を喚起しているのである。すなわち、この式文では、残された者のためにという視点に偏りすぎて、葬儀が同

時にそして本来的に死者のためにあるという視点が全く欠け落ちてしまうのではないかというのである。具体的には死者の信仰という側面が語られなくなると、死が洗礼において始められた信仰、またはそこにある神の救いのみ業の完成としての意味を持つことが忘れられるのではないかということに強い懸念を示しているのである。そして、ルティオ氏は実際に洗礼の完成、または洗礼の約束に関する言葉が葬儀の式文に全く見られないことを指摘している。⁽⁹⁾

このようなルティオ氏の問題提起を受け、これがキリスト教の日本での土着化に伴って起こった西方教会の神学的伝統からの逸脱かと、井上氏は問いかけているのである。しかし、井上氏は単にルティオ氏の問いを繰り返したのではない。むしろ、彼自身の視点から葬儀についての考え方と同時に死そのものの捕らえ方についての神学的な課題を提示している。

井上氏は、ルーテル教会の式文の試みは葬儀の意義を第一人称の死に対するものとする位置づけから、初めて第二人称の死に対するものとしての位置づけに移ったことだといっているのである。これが、ルティオ氏の言う死者のための葬儀から残された者のための葬儀へという「神学的なシフト」と重ねられている。つまり、このルーテルの新式文の葬儀礼拝は、死者本人にとっての死の問題から、死者を愛してきたものがその死を経験していくという第二人称の死の問題を葬儀の課題として取り上げたはじめての例だということである。

しかしながら、井上氏の論はこのシフトに対して、ルティオ氏のように必ずしも批判的な声になっていないのである。井上氏は、西方の神学が死の問題を罪の問題としてのみ扱ってきた伝統を持つが、その枠組みにおいて死を捉えようとする、第二人称の死の問題である苦難の問題に神学的基礎を持っていないと指摘している。それゆえに、第二人称の死への視点を新たに取り入れたルーテルの式文の試みは、非キリスト者の親族・愛する者の死と葬儀にどう向き合っていくのかという日本の教会の固有の課題の中で、逆に西方教会の伝統に問いかける内容を持っている。それは西方の伝統からの逸

脱といわれるかも知れないが、この神学的なシフトこそ必要な課題ではないのかと、逆にルティオ氏に問い返す含みを持っている。ただし、実際にはルティオ氏の脈絡と井上氏の脈絡は微妙に異なっており、必ずしもこれがかみ合う議論にはならないことは言うまでもない。しかし、確認したいことは、ここに異なる視点ではあるが、西方の伝統的神学と日本という土壌から生まれてきた葬儀の課題の中に、神学的なチャレンジがあるということである。

少し、整理をしてみよう。非キリスト者家族への対応という具体的な課題の中で論じられた、葬儀は誰のためのものかと言う議論は、死者のためではなく、残された者たちのためであるという立場を切り開いた。それが、ルティオ氏にとっての評価点であり、また課題なのだ。しかし、井上氏はそこから第一人称の死を経験する死者に対する死と葬儀の理解でよいのか、むしろ、第二人称の死を経験する者にとっての死と葬儀の問題を取り上げる必要があるのではないかと課題を広げて見せたのだと言えようか。

第一人称の死と第二人称の死。井上氏によれば、この二つは日本においては明白に区別されてこなかった。それゆえにこの第二人称の死への対応が当然に葬儀においても自然に内に取り込まれてきたのである。もし、今までのキリスト教の葬儀の理解が第一人称の死を問題としていたのだとすれば、このルーテルの新式文は日本的な課題としての第二人称の死という課題に取り組んでいる。画期的ではあるけれども、そうした対応は、西方の伝統的神学とどう触れ合うのか、摩擦を起こすのかという課題なのだ。

しかし、ここで問題は西方の伝統ということは何を意味しているかということである。ルティオ氏にとって「西方の伝統」とは、死者に対して行なわれる葬儀の意義である。他方、井上氏によれば、それは罪を軸とする神学、それは第二人称の死を見る視点としての苦難の問題を取り上げない伝統ということになる。そこで、この「西方の伝統」とはなにかということを確認しつつ、そのキリスト教の伝統は日本人の宗教性なり霊性と、どのような出会いを経験しているのかをめぐって考察をしてみたい。

第3章 「西方の伝統」と日本の課題

(1) 残された者のための葬儀

死者のためではなく、残された者たちのためにという考えは、ルティオ氏が言うように日本における特別な課題として主張されるものなのであろうか。西方の伝統においてそのことが主張されることはなかったのか。

確かに、西方教会の伝統、中世において整えられるローマ・カトリック教会のゆりかごから墓場までの教会の用意した sacrament による霊的なケアシステムにおいては、死者の魂がその生きている間の罪に応じて、天国に入る前にその罪の償いを行い、浄罪の期間を過ごすこととされた煉獄があることを教えた。その煉獄で過ごす期間を短くするためには、当然にその本人の罪が本人の善き行ないによって償われていることが求められるが、その善き行ないを求めていく功績思想は、残された者たちが葬儀そのものも含め、ミサを繰り返しささげるという功績をも求めることとなった。宗教改革の火種となったあの贖宥券とは、この煉獄にある先祖の魂を天国に送るためになすべき善き行ないとなるようそれを買うことが求められていたものなのであった。当時のドミニコ会修道僧テツェルの贖宥券の売り口上を記すまでもない。残された者のなすべきことは死者のために功績を積むことである。それが死者のためにミサをささげることなのであり、贖宥券を買うことともなった。それがひいては自分の救いのための功績ともつながっている。葬儀が死者のためというときには、まずこうしたことが中世の実際の姿としてあることを知っていなければならない。

だとするならば、宗教改革的信仰からすると、この死者のためにあるとする葬儀の考え方そのものが問われることになるのは当然といえよう。ルターは、贖宥券に反対するというかたちで、その宗教改革のはじめから、救いはただキリストの十字架と復活における神の恵みによるのであって、人間の業による救いという考えは退けられると主張した。すなわち、ルターは、死者のためになにか特別な善き業をすることが願われたり、求められたりしない

よう注意をしている。西欧の中世においては、死者のための葬儀という視点は、実はその人の救いのために残された者が何をなすうのかという視点と結びついていたということなのである。

つまり、葬儀は死者の救いのために残された者が善き業としてなすという考え方そのものに、宗教改革の神学は反対してきたのである。とするならば、西方の神学の伝統という場合、中世のローマ・カトリック教会での伝統と宗教改革的神学の伝統とは、明らかに違いがある。そして宗教改革的神学に立つとき、葬儀は死者のためになされるというよりも、悲しみの中にある、残された者のために慰めの意味を持っていると考えるのは自然なことといえよう。事実、例えばウィリアム・ウィリモンは葬儀の目的について、第一に「葬式とは、残された人々のために行なわれる出来事である。主として、それは悲しみの中にある遺族を援助するためのもの」⁽¹⁰⁾、第二に「葬式は、それに参与する会衆が自らの来るべき将来の悲しみの体験に備える機会」であることをあげ、その遺族への牧会と会衆への教育的な目的の二つをあげている。⁽¹¹⁾ いずれも死者のためではなく、むしろはっきりと残された者のためという意味しかない。宗教改革の神学は、西方の神学的伝統にあることはもちろんのことであるが、そこでの葬儀の理解は死者のための業というよりも残されたものの慰めのためという理解を示すのである。つまり、日本のルーテル教会が、葬儀を残された者のためのものとしたのは、全く新しい「神学的シフト」であるとは言えず、むしろきわめて明確に宗教改革的信仰の伝統に乗っているということが確認されるべきである。

しかし、日本の教会が、日本の宗教的土壌において、葬儀は死者のためではなく残された者のためであることを、あえて述べていくところには、単に宗教改革的伝統にたっているということだけではなく、日本特有の課題があることも見逃すことはできない。第一には、既に述べたようにキリスト教の信仰者が、その肉親で信仰にはいたることのなかった者の葬りを求めた時、そのニーズに教会として答えていく必要があるということである。クリスチャン人口が1パーセントに満たない日本では、自分の家系の中でクリス

チャンであることが第一世代であるということは、珍しいことではない。そうであれば、当然、肉親が信仰を得ることなくその生涯を終えることがあるのは珍しいことではないのである。

第二に、日本の宗教的伝統において、死者のために残された者がよい葬儀、また必要な諸々の宗教的儀式を供養とすることによって、その救いに益するという考え方が強いのである。逆にその供養が十分でなければ、死者の霊は救われないばかりではなく、現世にある残された者に厄をもたらすという考えもある。そうした、死者の霊(魂)に対する供養という考えがどうしてもキリスト教の葬儀の理解に入り込む危険性がある。それだから、あえて葬儀を死者のためではなく、残された者のためであると説明することが有効なのである。これは、ちょうど中世カトリックのもっていた贖宥券の実践に対するプロテスタント信仰のとった反対の姿勢とよく似た構造を持つことはいうまでもない。

それゆえ、日本のルーテル教会には日本固有の宗教的な理由によって、「残された者のための葬儀」ということをあえて強調する必然性があるといつてよいのであるが、いずれにしてもその強調そのものが西方の神学的伝統からの逸脱とは言いがたいと思われる。

(2) 死者のための葬儀

では、ルティオ氏は、死者のために葬儀が行なわれるという側面が失われてはならないという場合に、この中世のローマ・カトリックにおいて見られたような功績主義の回復を意味しているのかといえ、もちろん決してそうではない。むしろ、ルーテル教会の信仰そのものから導き出される死の理解、もしくは救いの理解を明瞭に示すことを意図しているといつてよい。ルティオ氏の論ずるところに従えば、葬儀において死者のために行われるということは死者を神の御手にゆだねるということとして語られている。ルティオ氏は葬儀のとき、死者がキリスト教の信仰を持つものであったか、そうでなかったかということにおいて違いがあるべきだとしているが、もし、葬儀

が単に残された者がその信仰によって死者を葬る仕方であり、これが死者にかかわるものではなくただ残された者のためにのみ行なわれるとするならば、その死者の信仰はその葬儀式全体に対してはほとんど意味を成さないということになる。しかしながら、ルティオ氏はそうであってはならないとしている。死者が洗礼を授けられており、信仰においてその生涯を終えたという場合にはどうしても欠くことのできないことがある。それが洗礼の完成という死者のための葬儀の意義と考えられているのである。

ルターがたびたび信仰の試練について語るときに、信仰の確かさが自分の中にあるというよりも神の恵みのみ業である sacrament、特に洗礼の出来事に信頼を置くように語っている。死の問題にかかわっていうならば、「死の準備のための説教」においてそのことが繰り返し述べられている。ローマ書6章に見られるパウロの洗礼の理解はまさに洗礼が、主の死と復活の出来事と私たち信仰者の死と復活の出来事とを結び合わせて語るが、ルターもまた、そうした洗礼の敬虔に立っているとあってよいだろう。そして、例えばルターが洗礼そのものを論じる中で、洗礼が霊的な意味での死ということばかりではなく、実際の死の問題とも切り結んで述べているところはきわめて重要である。

この 洗礼の 意味、すなわち、罪が溺れ、死ぬことは、人が身体的にも死んで、全くこなごなに分解してしまうまでは、この生においては完全には起こらない。洗礼という sacrament、すなわちしるしは、私たちが目の前に見るように、すぐ起こる。しかし、その意味すなわち霊的洗礼、罪が溺死させられることは、私たちが生きているかぎり続き、死において始めて完成される。そのときこそ人はまさしく洗礼の中に沈められ、洗礼の意味することが起こるのである。洗礼を受ける者は、死の判決を受けるのである。……人が洗礼ののち早く死ねば死ぬほど、洗礼は早く完成される。……だからキリスト者の生涯は、洗礼から死に至るまで、祝福されて死ぬことの始まり以外のものではない。なぜなら神は終わりの日に、彼を全く新たに作りかえようとしたもうからである。⁽¹²⁾

つまり、洗礼を授けられた者にとっては、死はその洗礼の完成という意味をもつのである。だからこそ、洗礼は「祝福された死」の始まりであって、洗礼を受けた信仰者のその生涯の終わりはまさに「祝福された死」なのである。それは、人間的な目において、死がそのような祝福としてみられるということではなく、その死の出来事の只中で神様の救いが約束されており、死者はその御手におかれ、完成され、復活のキリストの命に至るものであるからこそ、その死が祝福されていると言われているのである。

ルティオ氏は、こうしたルターの洗礼に基づいた信仰理解に立って、信仰によって救われるという場合の信仰そのものが神の御業であり、その完成は死の時にあるということから、葬儀がそうした本人の信仰のためにあるという側面を強調しているのである。ルティオ氏の指摘は、洗礼の完成という言葉をもって、この死に対する神様の働きを語ることが、死者に対してなされるべきことであり、また、死者を委ねるという場合も、まさにこの洗礼の完成を約束された神の御手に委ねることが葬儀において忘れられてはならないという意味として理解されるのである。

確かに、ルティオ氏の指摘にあるように、日本のルーテル教会の新式文において葬儀の中に洗礼に関係した言葉はほとんど見当たらない。祝福された死の約束も、実現も語られない。アメリカの福音ルーテル教会の葬儀の式文は、その始まりから洗礼に与かった者にたいする祝福の言葉、約束の確認が、示されている。それとの比較に立てば、新式文にもこの点について期待が高くなりそれが無いことに対して強い気持ちが表されることも理解される。

しかし、洗礼にかかわる言葉がないということは、特別に信仰を持たない人たちの葬儀を考えたからという理由によるわけではないと考えられる。それは、この式文の前に日本のルーテル教会で用いられたどの式文においても、洗礼にかかわった言葉はなにも記してはいないということからも分かる。つまり、今回のいわゆる「神学的シフト」に連動して削除されたわけではない。それゆえ、ルティオ氏の意見は、必ずしも今回のシフトと結びついての

批判としては当てはまらないことになるが、このルティオ氏の指摘はむしろ日本の式文に対する重要な提案として受け止めることが必要である。そして、洗礼を受けている者と受けていない者とのあいだに区別を必要としていることも大事な示唆としたい。

ただ、もしも洗礼の言葉がなかったり、それによって約束された「祝福された死」が語られないという点に、日本独自の理由があるとすれば次のことなどが考えられようか。それは、死んだ者が皆仏となる、あるいは神となるといった、なんら審判を経ない無条件の極楽浄土の救いを語る日本的な宗教性¹³⁾のなかで、洗礼を受けたという単なる行為そのものが天国行きの切符となっているかのような誤解を避けるという気持ちが働いているといってもよいかもしれない。すなわち、洗礼が神の恵みと理解されその信仰が保たれていれば問題はないが、洗礼という行為によって救われるというのであると理解されると洗礼が救いのためのまじないか何かと誤解をされかねない。本来、救いに関してのすべてはただ神の恵みによるという信仰が大切なのである。ルターは確かに、洗礼が確かな救いの約束であることを語るが、その行為そのものによる義認を語るのではなく、あくまで信仰による義認なのである。そして、その信仰とは、ただ神の側からの救いの働きに対する信頼でしかありえない。自らのうちにはなんら確かさを持たないということが洗礼という神からのめぐみの行為へと立ち返らせるという意味なのである。

つまり、日本の葬儀式文が洗礼の言葉をもしもあえて避けたとするならば、救いの問題のすべてを神の側に委ねるときに、洗礼というしるしだけが強調されることを避けたい気持ちが働いているかもしれない。洗礼を受けないで生涯を終えた沢山の親族を持つ日本のクリスチャンには、洗礼のしるしによる色分けよりもむしろ、神様の恵みにのみより頼むという信仰を示したいということがありえるようにも思われる。しかし、今、そのような理由で洗礼の言葉をあえて避けたという事実は確認されないし、むしろ、この言葉を用いることで、神のみ業としての正しい死の理解が伝えられるように思う。

いずれにしても、今後は洗礼にかかわる言葉、その完成や「祝福された死」という言葉を用いることも検討されてよい。ただ、洗礼の言葉そのものがないといって、宗教改革の神学に基づかないということはできないだろう。

そして、むしろ次のような言葉は、救いの問題を考える上できわめて重要な言葉として意識されるとよいと思われる。

地上の体が滅びても、新しい天と新しい地が成就される時、主のみ力は卑しい体を変えて、栄光の体にかたどらせてくださいます。

主よ。キリストによって、復活と永遠の命にいたる確かな望みを抱き、今愛するものの亡骸を元に戻し(土を土に、灰を灰に、塵を塵に返し)ます。すべてのものの終わりを清め、美しくしてくださるみ業をたたえつつ、救い主、御子イエス・キリストのみ名によって。アーメン。⁽¹⁴⁾

これは、葬送の辞として、この新しい式文から、それまでは火葬前の祈りの式の中にあったものが挿入されたところである。ここには、洗礼にかかわる言葉としての「完成」あるいは「祝福された死」という言葉とは違った形で、しかしはっきりとした復活信仰が示されている。それは、単にこの死者が天国に行く(=復活する)ということではなく、新しい天と新しい地とが完成される終末時の復活をはっきりと告げているのである。洗礼による救いということでは個人的な救いという側面しか見えないのに対し、この祈りの中では復活の希望がみ国の完成とともにあることが祈られる。これは、この死者に対して語られ、約束されている救いが、単に信仰による個人的な救いではなく、神がもたらされるこの世全体の救いとの関係の中での復活の希望に結ぶものであることを示す、大変大切な祈りになっている。これは、先にも言ったように死んだ後にすぐに天国もしくは極楽浄土へという他界を救いと考える日本人にとって、はっきりとしたキリスト教のメッセージとなのである。

こうした、信仰を表している新式文は、西方の伝統から逸脱したものとい

うことができるだろうか。むしろ、他の宗教的伝統の中だからこそ、より鮮明にキリスト教の救いのメッセージを意識しているということもありえるだろう。事実、アメリカのルーテル教会の葬儀式文には「新しい天、新しい地」という終末時の救いのみ業についての言葉は見当たらないのである。

(3) 葬儀礼拝の主体としての神

これまで、誰のための葬儀かという視点において、「西方の伝統」と日本における信仰との関係についてみてきた。残された者のためか、死者のためか。それぞれにおいて、西方の伝統的神学の脈絡を確認しつつ、日本という固有の宗教的文化的脈絡の中で見られている課題から、その相互の関係を確認することができた。それによって、日本において葬儀を行なう現実が『死者のため』ということから「残された者のため」という全く新しい視点への転換をもたらしたと、それほど単純には言いがたいということが分かってきた。むしろ、それぞれの視点を持つ西方の伝統の中に、新しい宣教的課題が加わり、その意味の捕らえなおし、確認がなされてくるように思われる。

事実、ホワイトはきわめて端的に言う。「まず最初に、教会は遺族を慰める consoles the bereaved ために、誠実にそのもてる力のすべてを傾けなければならない。」⁽¹⁵⁾そして、「葬儀のもうひとつの役割は、恵みに富みたもう神の配慮に死者を委ねる commend the deceased to God ということである。」⁽¹⁶⁾つまり、この二つははじめから、キリスト教の葬儀理解の中に捉えられている。問題は、その中身なのである。それだから、誰のためにかという視点で「死者」か「残された者」かという論じ方はあまり生産的とはいえない。むしろ大事な事柄は、それを誰がするのかということである。

その意味で葬儀を考える際に、山口隆康氏の「最近の『葬儀説教』についての一考察」はきわめて示唆に富む問題を提起している。山口氏は、葬儀説教に焦点をあてて語っているのだが、そこに説教の主語を論じる一節がある。

「神が……をなされた」「キリストが……された」という 神が主語である 聖書テキストが、説教(式辞)においては 人間が主語である 文体に変えられる。「神の御わざ」を語るという予告、願望、あるいは「定型句(決まり文句)」は登場するが、文体として出現するのは、人間が人間を慰める言葉形態である。たとえば、人間は聖書を学び、それによって自己を慰めねばならない。そのために学びの必要が説かれる。果たして人間を慰めることのできるのは、「聖書の言葉」であるのか、それともその言葉の語り手である葬りの場に「臨在したもうお方」御自身であるのか。⁽¹⁷⁾

聖書の主語は神であるのに、説教はいつの間にか人間である私や私たちが主語になってしまっているのではないかと言うのである。同じことを葬儀全体の中で考えることができよう。ルター派は、礼拝を神の御業として理解する。死者のための礼拝という場合、私たちが主語であれば、それは明らかに中世のサクリフィシャルな礼拝理解になってしまう。しかし、神が礼拝の主語である。この礼拝は神がなさるのであれば、死者のためにということをやりはっきり語ることができるだろう。そして、「残された者のため」ということも、これならば何の矛盾もなく、同時に起こされているものだと理解される。既に召された者も、ゆるされて地上に生きている者も、共に神の御言葉を聞く、共に神のみ業に与かる。それが聖徒の交わりにおける礼拝の出来事ではないか。

礼拝における「神の主語性」をこそ、私たちは改めて確認することが求められている。そのとき、私たちはこの葬儀という出来事によって、人間の死にかかわる神学的な課題を発見することになる。すなわち、葬儀は、「死」というきわめて個人的な出来事を礼拝共同体の中に与えられた神のみ業の中で受け取っていくという側面を見ることができるよう思われるのである。

ルターの礼拝理解は、基本的に礼拝そのものが「神による奉仕(Gottesdienst)」と理解されている。ルターはミサの理解において「契約(testamentum)」と「犠牲(sacrificium)」の要素をあげ、神の側から人間に向けられた働きとしての「契約」に人間の側から神へと向かう「犠牲」の考えが入り込むことを退けた。礼拝は神から賜物であり、神が私たちに仕え

てくださる出来事なのである。⁽¹⁸⁾ では、「死」という出来事における神のみ業はなにか。洗礼を受けた者に対しては、その完成と祝福された死が語られることは既に述べたが、それで十分だろうか。また、信仰を持たずに生涯を終えた者に対して、「死」における神のみ業はどのようなものとして理解されるべきか。この問題に取り組むとき、死そのものをどう理解するのか、そして、その死に対する救いの問題はどうかという深い問題がある。

キリスト教の死の理解と救いの理解については、別の拙論⁽¹⁹⁾において取り組んでいるので詳しくはそれに譲るとして、ここでは、葬儀礼拝における神の奉仕という視点から述べるにとどめたい。神が葬儀礼拝の主語となるときに、死者も残された者も共にその神のみ業を受け取るということの中で結び合わされる。死はひとつの出来事である。しかし、この出来事において、神の御言葉を聞き、その御業を見る。それが葬儀の礼拝の中心である。とするならば、その死そのものを受け取った死者も、またそこに集う会衆も、共に、この悲しみの中にあって、それをただ、悲しみと苦しみの極みとしてだけではなく、むしろ、それを潜り抜けた向こうに約束されている安息、希望を賜物として受け取るのである。それは、神の前にある私たち人間の全く新しい現実、すなわちキリストによってのみ示される救いの現実である。十字架と復活のキリストがこの出来事の中心におられる。それゆえにこそ、私たちの死の出来事においても神の救いと慰めとが受け取られるのである。礼拝は、そのキリストの臨在の中にあって、新たに生かされていく民として礼拝に集うものとされていく視点を切り開くと考えられる。ここには、葬儀の礼拝の公同性を考えていく課題を示されるのではないだろうか。

たとえば、前田貞一氏は「葬儀」を「個人の求めに応じて行なう司牧者の『祈りの儀』である」⁽²⁰⁾と述べている。ここにはおそらく礼拝学の立場から、あるいは教会の長い伝統に基づく見識からの立場が表明されているのであろう。すなわち、教会の主日礼拝が公けの礼拝としての性格を持つならば、葬儀というものが、基本的には亡くなった人、またその家族を第一義的

な対象としているということを考えてみれば、その性格をこのように言い表すのはもちろん妥当している。たとえば、ある病人がいてその病床で祈られる祈りがある。それは、公の礼拝とは性格を異にしており、むしろ、牧会的ななかかわりの中で祈られる祈りである。それは、はじめから対象がその人に絞られている。たとえ、その病人が教会の牧師であって、大勢の教会の人が集まっても、それは特定の人にかかわる牧会的な儀といわれることだろう。つまり、葬儀は、個人のためになされるという性格が強いのであって、公の性格は弱いといわれるのである。

では、「洗礼」はどうだろうか。これは個人のためのものではないのか。それなのに、この礼典は公の礼拝の中に位置づけられている。それは、しかし、教会へ入会をする、もしくは、キリストの体としての教会の一員となるという意味合いを考えるならば、確かに個人に対する神様のみ業ではあるが、教会全体の中に位置づけられ、そこで守られるべき性格のものであるといわれようか。

しかし、こうした区別を実際に考えることの問題性を、私たちは今一度考えてみる必要がある。そもそも、礼拝は神様が私たちに仕えてくださるものとして理解されるのがルター派の伝統である。神の働きは、では、いったい個人個人を相手にするのか、公を相手にするのか。では、その公を相手にするということは何を意味しているのか。

そもそも、個と公を区別することが可能だろうか。礼拝においては、信徒一人一人の人生に神様のみ言葉が奉仕する。それは、集められ散らされていく神の民を生かす神様の業である。とするならば、個人を対象とするということが、公の礼拝ではないということではありえない。葬儀が、もしその亡くなった者を相手にするということが目的ならば、それは確かに個人に対する牧会的な祈りの儀といわれよう。けれども、これは、葬りのための儀であるが、とりわけ残された者たちのためにという性格を強く持っている。しかも、その残された者ということの意味は、単にその死者との個人的なつながりのある者だけをその対象として考えることは葬儀の性格上ふさわしくな

い。むしろ、信仰者が共に連なる終末の神の民の交わりの中でこの出来事を受け取っていくことこそふさわしい。先に、洗礼は公の礼拝の中に位置づけられていることを述べたが、まさに洗礼の完成としての死を受け取るのであるならば、葬儀が洗礼とは異なる脈絡の中でのみ論じられることには無理があるろう。

それゆえに、葬儀礼拝の公同性の問題は、さらに慎重に見ていくべき課題である。それは、神を礼拝の中心とすることの中で見えてくる大切な問題のひとつだといえよう。死という出来事において与えられる神のみ業は、この死そのものを受け取る個人だけに向けられたものではなく、信仰の共同体の中に与えられるものなのであり、死者と残された者とを共に神の前におくのである。この苦しみは信仰の共同体の中で受け止められるからこそ慰められるのである。そして、またその苦しみや痛み、悲しみを共にしつつ、それを超えて神の救いのみ業に与かるからこそ、この礼拝が礼拝共同体を作る神のみ業だといえるのである。

そればかりではなく、この神を中心とした葬儀礼拝の理解こそ、洗礼を受けたものとそうでないもの、信仰のある者とそうでない者との区別を超えていく視点を与えるものともなる。既に信仰を与えられている者も、未だそうではない者も、共に神のみ業に与かり、そこで福音を受け、慰められ、希望を与えられ、新たに生かされていく。そういう出来事が神によってもたらされる。それが礼拝である。もちろん、ルターは礼拝にふさわしい信仰者の交わりと、教会と礼拝の外に立つ不信仰とをはっきりと区別もしているのがあって、単純にこの区別をなくして、全てのものに対する普遍的な救いを考えたり、あるいは sacrament が誰彼の区別なしに授けられたりするようなことを考えることは筋違いなことだといわなければならない。しかし、礼拝の事柄を人間中心に見るのではなく、神のみ業と知るならば、不信仰な私たちを呼び出し、御言葉によって新たにし、信仰を生み出す神をこそ礼拝の主と見ることが大切なのである。⁽²¹⁾ 神はいつでも礼拝において御自身を、キリストを通して示されるように宣教されるのである。このことは、そこに集

うもの大半が未信者で、しかも始めて教会に来るという事が珍しくない日本の葬儀礼拝を論じるときには、とりわけ大切な視点となるだろう。

ルティオ氏の議論をひとつの契機として、誰のための葬儀かという視点を論じ、さらに問題を誰による礼拝であるかという視点から見直すことを試みてきた。ルティオ氏によって言われたルーテル教会の新式文での「神学的シフト」は、必ずしも西方の伝統からの逸脱とは言いがたい。確かに日本固有の宣教的課題の中で、葬儀が死者を、それがたとえ信仰のない者であっても、信仰者が葬る仕方であるということをはっきりと示したという大きな転換を現しているが、むしろ、西方の伝統的な神学が日本という固有の文化の中で今一度新たな脈絡の中で理解され、展開を見せてきたといったほうがよいのかもしれない。しかし、同時にそのことを神学的に検証しつつ、何が課題になっているのか明瞭にすることが必要なのである。つまり、洗礼を受けていない者にも神のみ業がのぞむわけだが、葬儀においては、とりなしを祈りつつ、どういう脈絡の中で信仰のない個人を教会が葬るのか。この死者も残された者も「死」という出来事を通して神の福音の出来事に共に与かる。その視点を確かめていく必要があるように思う。

(4) 死の人称性の問題、罪と苦難

さて、この葬儀礼拝において、死者も残された者も共に神の出来事に与るという時、その死者と残された者とがどのように結び合わされているのか。そこに、実は深い神学的問題が潜んでいることを見逃してはならないように思う。その点に切り込んでいると思われるのが、井上氏による第一人称の死、第二人称の死という死の人称性の問題設定である。

死の人称性については、V. ジャンケレヴィッチによって論じられたものが紹介されているが⁽²²⁾、日本では柳田邦男氏が第二人称の死の問題を自らの息子の死を経験するなかで、大変印象深く書き記している。⁽²³⁾ 普通、私たちが「死」について語るとするならば、それは自分には直接には何のかわりもない客観的な「死」そのものを語ることがほとんどである。それは第

三人称の死といわれる。けれども、たとえばトルストイが『イワン・イリイチの死』によって示したように、いざ自分が死ぬというときの「死」の問題はいわゆる第三人称の死とは全く違った様相を持ってくるのは当然であろう。それが、私の死はすなわち第一人称の死といわれる問題である。しかし、このどちらの場合にも当てはまらないのが、第二人称の死である。それは、愛する者の死の経験のことである。

この第一人称と第二人称の死を「区別することなく、同一に取り扱った」⁽²⁴⁾日本人にとって、葬儀とははじめから単に第一人称の死を扱うばかりではなく、同時に第二人称の死を扱うものとなっているのだという。井上氏は、その第二人称の死の視点が、具体的には葬の中におけるグリーンワークを形成していると見ている。そこで、井上氏はこの第二人称の死を経験する、残された者に焦点を移したルーテル教会の新式文の意義を高く評価している。そして、西方の死と葬の神学はこの第二人称の死を捉える視点がなかったのではないかとチャレンジするのである。井上氏はこういう。

第一人称の死と第二人称の死の基本的な違いは、キリスト教では、前者が罪の問題である、罪の結果としての死の問題として取り上げられるのに対して、後者は、苦難、苦しみ、悲嘆の問題であって、罪とは関係がないということである。……中略……つまり、西方教会は、イエス・キリストの福音を罪の問題に限定してしまっているが故に、受苦・受難の問題が視野に入っていないのではないか。⁽²⁵⁾

西方の神学は基本的に死を罪の結果として説く。しかし、第二人称の死とは苦難の問題であり、罪の問題とは区別される。それゆえに西方の神学においては第二人称の死に取り組む神学的基盤がないというのである。

確かに、西方教会は救いの問題を罪の赦し、贖罪、義認の問題として捉えてきたといってよいだろう。これは、アウグスチヌスが西方神学の土台を作ったときから、16世紀の宗教改革期を経て今日に至るまで一貫して見られる西方教会の伝統である。⁽²⁶⁾また、死の問題を論ずるときにも、紀元418年のカルタゴの公会議以降「罪の結果としての死」という理解を持ってお

り、神学的「自然死」、つまり神によって有限の存在として人間が創造された初めから死があるという理解は近代になってその原則が見直されるようになるまでは一貫して退けられてきた。⁽²⁷⁾しかし、井上氏のいう罪の問題はあるが苦難の問題はないということはどういう意味か検討しなくてはならない。西方の神学が苦難の問題を取り上げなかったということができようか。むしろ、その苦しみの問題を罪の問題を扱う脈絡の中で専ら見ることが主要であったと言い直すことがより適切ではないか。

井上氏の論拠とするのはモルトマンの神学である。井上氏は、次のような箇所をモルトマンから引用する。

愛する子供を失ったことの痛みにおいては、罪を問うことなど、全くどうでもよいことである。……ヨブの受苦は、そのようなことと何一つ関わりのないものである。……受苦の経験は、真実にはやはり、有罪と無罪の問題をはるかに超えるものであり、この問題を、すぐに目に付きはするが、非本質的な問題として、脇に追いやってしまうのである。⁽²⁸⁾

キリストの受苦の歴史〔受難物語〕は、キリストが啓示する情熱的な愛の力による人類の受苦の歴史に属している。キリストの十字架上の死を、人間の罪の問題の枠内での贖罪の出来事と解釈することは、この死の普遍的な意義の中心部分ではあるが、その全き充溢ではないのである。⁽²⁹⁾

モルトマンは、苦しみの問題を「不条理の問題」として捉え、それを神学的な問いの中心にすえ、義認論よりも神義論的なテーマをより重要なものとして自らの神学の構築を試みているように思われる。それは、これらの記述が、まさに罪なき者の受苦という課題に沿って書かれているのを見れば明らかである。確かに、近現代の神学においては世俗化と「神の死」が論じられ、信仰と神学の前提となる神に対する問いのひとつとしての神義論が論じられることに一定の理由がある。苦難の問題は、なぜ神はこのことに沈黙したままでおられるのかという問いを呼び起こす。神は正しいのかという問いになる。さらにまた、この世の不条理性は、無前提な神の存在そのものを問

うことへとつながる。つまり解決の与えられない苦しみ、苦難については、神義論的な道筋において考察するほうが、より適しているのではないかというわけである。

しかし、第二人称の死を生きる苦難の問題は、もはや第二人称の苦難ではなく、第一人称の苦難である。自分がなぜこのように愛する者を失わなければならないかという苦難の問題である。とするならば、これを罪の問題とは別に論じることが果たして妥当なのかどうか。また、その第二人称の死に対して、残された者が罪意識を持つことはごく普通に見られる事実でもある。いや、実際第二人称の死においてこそ、われわれは自分の罪の問題に苦しむのではないか。その死に対して何もできなかったことや、なにか決定的な関わり間違いについて深く問われるのである。第二人称の死であるからこそ、またその罪の問題はきわめて深刻にたち現れる。そこでは苦難の問題が神義論的な枠では解くことのできない問題とならざるを得ないのではないか。つまり、第二人称の死においてもやはり義認論の枠組みが中心となる。それは、深く残された者の罪の問題と重なっているに違いないのだ。

そもそも「罪なき者の苦しみ」ということが言われるとするならば、やはり人間論としての原罪論について確認されなければならないし、その神学的な検証にはかなり丁寧な議論を必要とする。実際、たとえば、北森嘉蔵氏は人間の苦難の未解決性の問題を神の苦難へと目を転ずることの中で解決を図ろうとする。北森氏は「人間の苦難から神の苦難へ目を転ずるといふ事は、別言すれば、我々の心を自己の「苦難」の問題から自己の罪の問題へと転ずることである。神の苦難はわれわれの罪を赦さんとして生起せるものに外ならないからである」⁽³⁰⁾という。つまり、繰り返すようだが伝統的な神学は、苦難の問題を取り上げないのではなく、苦難の問題を罪の問題において理解をして来たのである。

それだから、井上氏が言うように第一人称の死が罪の問題で、第二人称の死が苦難の問題であるというような色分けをし、第二人称の死を取り扱う神学的基盤として「苦難についての神学」が求められるとするのでは問題を単

純化してしまうのではないかと考えられるのである。苦難の問題を、罪の問題から解くこととは別に設定する必要があるとするならば、それは確かに西方の伝統的神学からの逸脱といえよう。その意味で、モルトマン自身も大きなチャレンジを行なっているといえる。それゆえ、この問題は慎重に議論を重ねていくべき課題であることは間違いない。苦難の問題を論じることが罪の問題を指の隙間からこぼしてしまうようであってはならないのではないか。

(5) 「死」における命の共同性

日本的な信仰が、西方の神学に問いかける問題は、むしろ第一人称と第二人称の問題とを明瞭に区別してしまうことの問題性かもしれない。

日本の伝統的な文化、その宗教的生活において第一人称の死と第二人称の死を区別せず、第一人称の死として扱ってきているということは、第二人称の死を経験している残された者たちが喪の期間を終えることで、死者は始めて「死んでいく」という意味なのである。臨終に始まり通夜・葬儀、初七日、一周忌……そして33年あるいは50年かけて死者儀礼が続き、時間をかけて、死霊は祖霊とひとつになっていく。そうして死者は死んでいくのである。ここには、それこそ神学的に詳細に検討をくわえなければならない問題がいくつもある。

まず、この喪の期間の供養における死者と残された者との関係には、あの中世の西方教会においてみられた功績主義的な考えと共通するものがあるのは明らかである。供養することが、その死者を極楽・浄土へ送り出すのである。しかし、それと同時に、日本人の宗教性を考える上で無視することのできないもう一つの側面がある。つまり、供養することによって残された者は死者の霊がやすむように祈りもとめるが、その供養に与る死者の霊は、今度は逆に、残された者を災厄から守るという相互依存的な関係が起こされているのである。つまり、死者の救いの問題は、めぐり巡って残された者が生きるこの世の利益、その救いと不可分なのである。そして、システムはきわめ

て容易に現世利益中心、しかも、極端に狭い日本的な共同体社会中心の世界観と結びつく問題があることを課題としなければならないだろう。この「死」の理解の大きな枠組みを提供する、死者と生者を内に含む共同体を中心とした世界について、神学的に考察しなければならない。おそらく、そこでの普遍的、倫理的視点のあり方が問われてこよう。

しかし、この第一人称と第二人称の死の未分化性は、決して否定的にばかり捉えられるものではないかもしれない。ここには、命や死が、個人のものとしてではなく、むしろ関係の中に置かれるというきわめて重要な問題が含まれている。これに、第一人称の死と第二人称の死という区別をつけ、第一のものが罪の問題、第二のほうは、苦難の問題と分けてしまうことがそもそも問われるべき事柄といったほうがよいのかもしれない。あるいは、実践的にもこちらは葬儀の問題で、こちらはグリーフワークの問題として分けてしまうのでは、日本人の持つ宗教的な深みからの西欧的な考えへのチャレンジは見えてこない。日本においては、まさに他者とのかかわりの中でこそ、その人の命そのものが、生と死が決定される。決して、その個人の生物学的なものや、あるいは何らかの機能の停止、その人の社会的な存在ということがその個人の生と死を決める絶対的な尺度にはなりえないのである。愛する者が、その人の死を受容し、死んでいいということにしなければ、その人は死ぬことはないのである。これこそが、柳田氏の赤裸々に問題にした第二人称の死と第一人称の死の関係の問題ではなかったか。

日本人の霊性は、自分の命を意味づけたり、あるいはその人の生きること死ぬることを決定付けるものが、その人自身の外に、他者の中に、しかも愛する関係の中にあることを具体的に構造としてもっているのである⁽³¹⁾。生と死の連帯性が、きわめて明瞭に表されている。そして、そこでは、ひとりの人の死が抱え持っている問題は、そのまま、その愛する者の関係の中に引き継がれるのである。その人の問題が単にその人と神との間の問題に終わらせられない問題として、引き継がれる。たとえば、石牟礼道子が水俣病闘争を描き出した『苦界浄土』において記している死者との連帯の感覚こそ、日

本的な靈性の本質でもありえよう。それは、死んだ者の靈を休ませるための、残された者のなすべきことを具体的に指し示す。

水俣病の死者たちの対部分が。紀元前三世紀末の漢の、まるで戚夫人が受けたと同じ経験をたどって、いわれなき非業の死を遂げ、生きのこっているではないか。呂太后をもひとつの人格として人間の歴史が記録しているならば、僻村といえども、われわれの風土や、そこに生きる生命の根源に対して加えられた、そしてなお加えられつつある近代産業の所業はどのような人格としてとらえられねばならないか。独占資本のあくなき搾取のひとつの形態といえ、こと足りてしまうか知れぬが、私の故郷にいまだに立ち迷っている死霊や生霊の言葉を階級の言語と心得ている私は、私のアニミズムとプレアニミズムを調合して、近代への呪術師とならねばならぬ。⁽³²⁾

ここには、生者と死者の連帯の心がある。石牟礼氏は、この生者と死者との連帯は、「階級の言葉」をもってつむがれるべきだといわれるが、いかにモマルクス主義的な枠組みに引き寄せられた言葉のように思われて、それが日本の現実に答える言葉であるか課題とされねばならないだろう。しかし少なくとも、生き残った者は、死んだ者の抱えた未解決な問題に連帯する。連帯して、その死者の言葉を祈りつむぐ。そうでなければ、死んだ者が浮かばれないと考えられるのだ。それは、その死んだものの命に対する連帯といえよう。そして、その連帯の中でこそ生きる命の価値を見出そうとしている。それが日本的な宗教性であり、死者との関係の中に見出される靈的なニーズであることといえよう。この生と死における連帯性、命そのものが共有される姿にどうキリスト教の福音が出会っていくのか。

いまや、人間を含め自然も社会も全ての被造世界の上になされた暴力的な死の力、悪魔的諸力の所業をその力にいやおうなく巻き込まれ、支配されてしまう私たち自身の罪の深みから叫ばれる祈りとして、すべてを新たにされ、世界と歴史をおさめられるただ一人の神に祈らなければならない。そうした姿勢のなかで、死者と生者の連帯の祈りが見出されるのではないか。あまりに簡単に、いや、機械的に死者を神に委ねてしまうことよりも、その一

人の死において明らかになる問題、罪や悪の問題に対して、残された者、死者を愛するゆえに二人称の死を経験する者たちが引き受けていくことが求められているというべき課題が示されている。その意味で、キリスト教の葬儀が死者を神に委ねつつ、残された者たちが何をまたそのひとつの死の出来事から引き受けていくべきなのか示されてくることがあってもよいのかもしれない。少なくとも、死んだ者の祈りを聞き取るべきことが自覚されなければならないだろう。もしも、葬儀を残された者のためと狭く自己規定をしてしまって、死者の祈りを聞くことがないならば⁽³³⁾、日本人の大切に保ってきた命の共同性が現代の私たちに訴える価値を見失うことになるように思われるのだ。

しかし、おそらくここでも個人的そして人間的な思いのなかで直接に連帯することに対しては、その思いや願い祈りといったものがキリストによってとりなされて、きよめられる必要を知らなければならない。キリスト教は、その連帯の中心にキリストを持っている。それは、また日本人の霊性に対する新たなチャレンジともなるに違いない。

第4章 ま と め

以上、ルティオ氏と井上氏の論文に記された問いかけに神学的な検討を加えて、日本の社会・宗教・文化のなかにキリストの福音が息づくための課題を見出す作業を行ってきた。もとより、内包している問題は多様であり、十分に汲み尽くせてはいない。けれども、本論を通して日本におけるキリスト教の展開に必要な神学的課題のいくつかを見出すことができたように思われる。日本のキリスト教葬儀礼拝には、確かに日本の宣教の場、つまり日本の固有の文化と社会の中に生きる人々が生きた神と出会う場において、自分たちの信仰を具体的な形にしている姿がはっきりと見られるといえるだろう。その信仰を神学的な検証の中で、どう見ていくのか。そこにはキリストの福音が確かなかたちをとりながら、日本人の考え方や宗教的求めに答えるもの

があるし、あるいは、それら日本的な靈性に対して新しいチャレンジをするものもある。そして、また、そうした具体的な固有性を神学する中で、福音のより豊かな理解への道も開かれてくるようにも思う。

第一に、ルーテル教会の新式文の葬儀礼拝に見られる「葬儀は残された者のために」という理解は、「信仰を持って生涯を終えた人のために」と理解されてきたキリスト教の葬儀理解を刷新し、キリスト教信仰を持たないで亡くなった人に対しても葬儀を行なうということへの積極的な神学的基盤を示し、ルティオ氏の言ういわゆる「神学的シフト」を行なったことが知られる。それは、他でもなくキリスト教人口がほぼ1パーセントにとどまる現状の中で、しかも死者の葬りに関して特別な宗教的・文化的な習慣を持った日本において、とりわけ大切な意味を持っている。具体的なノンクリスチャンの家族を持つ信仰者がどのようにキリスト教の信仰のなかで葬儀を守るかは、大きな課題なのである。その課題に確かに答える実践がこの「神学的シフト」と結びつく。しかし、それは日本という土壌において編み出された特別な神学で西方の伝統からの逸脱であるかといえば、葬ではなかった。むしろ、宗教改革的な神学の基礎の上に、新たな展開を示したという理解がより適切であるということが確認されたところである。

確かに、「誰のための葬儀か」という視点のもとでは、「死者のため」か「残された者のため」ということで、その焦点の置き方に大きな転換がなされているように思われる。けれども、むしろ、「誰がこの葬儀において働く」という視点のもと、神を葬儀式の主体として理解する中で、「死者のため」ということもまた「残された者のため」ということも共に矛盾することなく、はっきりと位置づけられてくる。それは、礼拝が神の奉仕、つまり神が奉仕してくださる場と理解するルター派の神学から基礎付けられる信仰の具体的な姿であるといえよう。

また、死は洗礼を受けた者、救いに約束された者にとっては、洗礼における神のみ業の完成であり、祝福された死として理解された。ルティオ氏が主張するように、その洗礼と結びついた言葉が葬儀式に用いられることを検討

する必要があることも確認された。と同時に、ルーテルの式文の中に示されているように、死者の復活の命への約束と希望が、単に死者の個人的な救いではなく、神による世界全体の救いという終末の出来事と切り結ばれたものであることが確認されてくる。そのことが日本人の救いの理解の中に、どういう意味意を持っているのかは、あらためて検討されてなければならない。

さらに、そのように洗礼の約束とその完成のみ業を葬儀礼拝で受け取っていくとするならば、今一度、洗礼を受けずに死んだ者に対する葬儀礼拝はどう意味づけられるか問われることになる。残された者の慰めという点においては、同じように理解されるだろうか。それでも、死者に対する神のみ業について、何が語られるかは課題のまま残されている。この問題には、ただキリストの十字架と復活から答えられるのであるが、その救いの出来事が、どのように日本人の霊性と出会っているのかは更なる研究の課題となる。ここでは、キリスト教において死そのものをどう理解し、その救いをどう受け取るのかということに深い理解を必要とする。その上で、特に死者と生者の共存する日本的共同体そのものの持つ問題性とそこから投げかけられてくる課題を神学的に分析しつつ、キリストによる救いがどうこの日本人の心に出会うのかということを見ていくことが必要となっている。

第一人称の死、第二人称の死を扱う神学的基盤について詳細に検討を重ねる必要もある。特に苦難と罪のかかわりについて、深い神学的検討が必要となる。井上氏の言うように単純に第一人称の死は「罪」の問題で第二人称の死は「苦難」の問題と色分けすることには無理があるのではないか。また、「罪」の問題の中心性をどこまで、そしてどのように理解するのか。その足場の持ち方に、キリスト教信仰の最も根本にかかわる課題があるといえよう。

そして、日本の死と葬儀の思想に見られたその命と死の連帯性については、新たに考えることが課題となってきた。そこには、西欧型の個人中心の考え方、世界観に、日本人の持っている共同体指向型の精神性・霊性が投げ

かける問いがある。西欧で形成されてきた神学の伝統に、日本という信仰の場から貢献できる新しい視点となりうるだろうか。また逆に、この連帯性の中心にキリストを見るということが、日本人の直接的な、もしくはそれこそ未分化な結びつきに対して問いかける問題も明らかにすべきことと思われる。

この論文をとおして見出されているこれらの課題をめぐって、さらに考察を深め、新たに論じていくことを期して本論をひとまず閉じることにしたい。

註

- (1) 岸本羊一「礼拝と文化 土着化の問題を手がかりに」『礼拝と音楽』60 1989年 8ページ
- (2) D.T. Niles, *Upon the Earth: The Mission of God and the Missionary Enterprise of the Church*, (McGraw-Hill Book Co.: N.Y) 1962. 141 142.
- (3) 岸本羊一「礼拝と文化 土着化の問題を手がかりに」6ページ
- (4) 同上、9ページ
- (5) 井上彰三「日本におけるキリスト教葬祭の土着化とその神学的考察」『キリスト教教育研究』第20号 2002年 立教大学キリスト教教育研究所 17ページ
- (6) 同上。
- (7) 『ルーテル教会式文(礼拝と諸式)』日本福音ルーテル教会・日本ルーテル教団監修 日本福音ルーテル教会 1996年 235ページ
- (8) Mark Luttio, "The Passage of Death in the Japanese Context: In Pursuit of An Inculturated Lutheran Funeral Rite" *Japan Christian Review* 62 (October 1996) 21.
- (9) Ibid.24-5.
- (10) ウィリアム・ウィリモン『牧会としての礼拝：祭司職への召命』越川弘英訳 新教出版社 2002年 146ページ
- (11) 同上 147ページ
- (12) ルター『洗礼という聖なる尊い sacrament についての説教』著作集第一集 1巻 612 613ページ
- (13) 日本人の死生観について語られる次のような言葉は、キリスト教の信仰が、それぞれに自己吟味していかなければならない課題であるといえるだろう。すなわち、日本人の死についての哲学的イメージとしての「『宇宙』へ入っていくイメージは、個人差を排除する。人間の死に介入する超越的な権威はないから、最後の審判はない。個人の生涯の差によって、死後の世界でのあり方は変わらない。われわれが晩年の白鳥のキリスト教が「日本化された」キリスト教であったというとき、その意味は、まさに彼の神が審判の神ではなかったということである。生涯に何をしようと、誰でも同じように、天国へは行かないとしても、少なくとも地獄へは行かない。したがって彼の死は、個人化されない。死の意味は、個人が与えるのではなく、社会が与える という

- 文化的伝統のなかで、白鳥の場合には、キリスト教でさえも、死の個人化の役割を果たさなかったのである。彼の『キリスト』は伝統的な『宇宙』の人格化であった。」(加藤周一・M. ライシュ・R.J. リフトン『日本人の死生観』下 岩波新書 1977年 212ページ)
- (14) 『ルーテル教会式文(礼拝と諸式)』 248ページ
- (15) J. F. ホワイト『キリスト教の礼拝』越川弘英訳 日本基督教団出版局 2000年 435ページ
- (16) 同上, 436ページ
- (17) 山口隆康「最近の『葬儀説教』についての一考察」『終末論と現代』「神学」57号 東京神学大学神学会 1995年 教文館 91ページ
- (18) ヴァイタ『ルターの礼拝の神学』岸千年訳 聖文舎 1969年 55 63ページ
- (19) 石居基夫「ルターにおける罪と死」『ルター研究』8号 ルーテル学院大学・日本ルーテル神学校・ルター研究所編 2002年 49 70ページ, 「ルターにおける死と復活の理解」『ルターと宗教改革』日本ルター学会研究年報 2004年 47 62ページ
- (20) 前田貞一『聖卓に集う 日本福音ルーテル教会礼拝式書解説』教文館 2004年 153ページ
- (21) ヴァイタ『ルターの礼拝の神学』 202 213ページ
- (22) V. ジャンケレヴィッチ『死』中澤紀雄訳 みすず書房 1978年 24 36ページ
- (23) 柳田邦男『犠牲: わが息子・脳死の11日』文芸春秋 1995年
- (24) 井上彰三「日本におけるキリスト教葬祭の土着化とその神学的考察」15ページ
- (25) 同上 15 16ページ
- (26) 鈴木浩氏は、西方教会の伝統的神学の枠組みとして、義認論またその前提となる人間論としての原罪論の構造を明らかにしている。「義認論の前提としての原罪論」『ルター研究』第4巻 聖文舎 1988年 177 193ページ
- (27) J. モルトマン『神の到来 キリスト教的終末論』蓮見和男訳 新教出版 1996年 146 162ページ
- (28) J. モルトマン『三位一体と神の国 神論』土屋清訳 新教出版社 1990年 96ページ
- (29) 同上 97ページ 井上論文 15 16ページに引用。
- (30) 北森嘉蔵『福音の性格』西村書店 1948年 41ページ
- (31) 注の13を参照。
- (32) 石牟礼道子『苦界浄土 わが水俣病』講談社 1972年 65ページ
- (33) キリスト者の葬儀がどのように行なわれようとも、もちろん救いの問題には直接には何のかわりもないし、他宗教で葬られても、神のみ手にゆだねられることだけでよいことが確認され、また逆に他の信仰を持った人をキリスト教の信仰において葬ることはごく自然に許されている。そのことを神の恵みにおいて、受け取りつつ、しかし、「その人との最後の別れが、持っていた信仰にふさわしくなされて、福音が証されることが望ましい」(石居正己「キリスト教の葬儀とその式文」『現代葬儀事情』日本ルーテル学院大学教職神学セミナー編 AVACO 1994年 69 70ページ)といわれるのは、もっともなことであるし、基本的に大事にしなくてはならないことだと思われる。そして、それは逆に言うところ、他の信仰を強くもって亡くなった人の祈りをキリスト者は尊重することもまた必要なことではないかという問い返しとなる。死者の生前の思いや、祈りを重んじつつ、事柄を適切に判断する姿勢を失っては、誰も自分が本当に大事にされたとは感じられなくなるに違いない。はっきりとした信仰を伝えることと、実際に他の信仰を持つ人とのかわりに生きることは理屈では割り切れない側面を持つことを知らなければならない。