

# エスカトロジ

小田 丙午 郎

エスカトロジ (eschatology) は終末論と訳されている。この訳語の故に筆者はこの言葉の真の意味を把握することができなかつた。終末論の原語を題名にしたのはこのような理由からである。

一

「マルクスの説を生み出すもとなつたブルジョアの資本主義的西欧においても、人々は宇宙の理性をも神の国をも信じていない。人々の信じるのはただ「時代の精神」、<sup>註一</sup>「時代精神」、<sup>註二</sup>「未来の波」、<sup>註三</sup>卑俗な意味にしろ高尚な意味にしろ「歴史の運命」だけである。しかし現代史がわれわれに何事かを教えるところがあれば、それは明らかに、現代史とは人がそれを頼りとし、その生活の進路を定めるよすがとすべき何物でもない、ということである。歴史のさなかについて歴史によつて自分の方角を見定めようとするのは、あたかも難航に際して大波に取りすがらうとするようなものである。」柴田治三郎訳

右はハイデルベルク大学教授カルル・レーヴットが「人間と歴史」と

エスカトロジ

題した一九五七年岩波講座「現代思想」に寄せた論文の結びである。

ヨーロッパの現代史の終末は早くも第一次世界戦争後オスワルト・シュペングラーによつて叫ばれ、その後多くの人が多くの角度から色々な表題で論議を続けて今日に至っている。

彼らは、それぞれの地位と立場において、あるいは社会、あるいは経済また政治の見地から現代ヨーロッパの崩壊の原因を辿りその課程を明らかにしようとして懸命の努力を払つて来た。彼らは各々のその課題を果たし、見るべき成果をあげている。私たちは彼らの業績を多とし、今後の大成を期している。しかし、これらの成果のもたらしたものはヨーロッパ崩壊の究因<sup>註四</sup>であろうか。再度の世界戦争によつて人は政治の世界史の意味を認識するようになった。

確かに政治は歴史を動かす要因である。

しかし、政治は歴史における究極の要因ではない。第一次世界戦争中、ロシアに革命が起つた。戦争終了後イタリアにファシズムが、ドイツにナチズムが擡頭するに及んで一九世紀における最高の政治原理であつた

デモクラシーが左右からの攻撃を受け往日の指導性を失った。そうして冷戦下の二つの世界において、この二つの世界を繋ぐ政治原理が発見されるのはいつであろうか。

歴史—この言葉の持つ意義はまことに多岐である。これが学問的に定義される時、世界史に規定され、一方広義な解釈が許されるならば歴史意識をも意味されるであろう。

歴史すなわち世界史—このような意識、歴史意識は近代ヨーロッパ精神である。<sup>註三</sup>近代と歴史とは異名同義と言っても過言ではないだろう。人は歴史意識という言葉に関連して、その関心の対象を政治に限定し勝ちである。しかし、これは中国、日本の場合であって、近代ヨーロッパには適応されない。近代ヨーロッパの歴史の関心の対象となったのは人間の観察であった。この結果近代ヨーロッパ人においては歴史と人間との関係は生物と環境、天体と重力、生産と技術とのそれらに擬えられた。ヨーロッパの歴史意識が現代において既に解体した。これがニヒリズムである。<sup>註四</sup>キルケゴール・ニーチェ<sup>註五</sup>が実存主義の先駆をなして、この課題に対決してことは贅言するまでもない。更にヨーロッパの史学界は前世紀にロマンティズムに影響され、その学的体系を樹立するようになった。これまで中世への幻想的憧憬がこの時冷静な歴史的反省にかわり、中世史の研究が行われたこともまたニヒリズムへの挑戦と克服とに関連しているのではなからうか。中世復帰への原動力となったものはカトリック的精神であったことは言うまでもない。

一方西欧プロテスタント教会側から近代自由主義神学に批判が加えられエスカトロロジーが神学部門に指導権を主張したのは第一次世界戦争後

のことである。所謂弁証法神学者バルト・ブルンナー<sup>註六</sup>がこれに先鞭をつけ、<sup>註七</sup>ゴーガルテン・ブルトマンが更に前進させたと言われる。エスカトロロジーは現代ヨーロッパの教会プロテスタント教会内における神学的立場である。しかし、これはひとり、プロテスタント教会内の神学的立場にとどまるだけではない。

人はニヒリズムの克服を叫ぶ。このため人は近代ヨーロッパの反<sup>アンチイテリセ</sup>措定として中世精神を主張する。歴史とは何か。人類の運命はどうなるか。これはヨーロッパは勿論現代全世界に緊急な問いとして投げかけられているのではなからうか。歴史の意味と人類の運命。これらへの答えは永遠と時間、神と人の関係においてなされるのではないだろうか。

エスカトロロジーはこのような立場に立った西欧プロテスタント教会からのニヒリズムへの克服の試みでもなからうか。エスカトロロジーの表題のもとにおいて、本文が意図するものは、永遠と時間との関連を主とする角度からである。

## 二

エスカトロロジーの本質は何か。これについて究極<sup>註八</sup>の事物の教 *Lehre von den letzten Dingen* の定義が与えられている。エスカトロロジーは、しかし、神学部門において自己形成の課程にあり、未だ完全な学問的体系をなすまでに至っていない。

エスカトロロジーは、例えばヨーロッパにおいてヒューマニズムがそうであったように、本質概念<sup>ヴェーゼンズベグリップ</sup>としてではなく、むしろ生命概念<sup>レイベンズベグリップ</sup>として人々に把握されて来た。

歴史―近代ヨーロッパ精神としての―はその成立の課程においてギリシア主義とキリスト教との対立と統一を経たと言われる。このことは正しい。しかし、このことに関連して人は、ギリシア主義と対決したのは言葉の厳密な意味におけるキリスト教的世界観すなわちエスカトロジーであったことを忘れてはいないだろうか。

私たちはギリシアの歴史の父としてヘロドトス、歴史叙述の祖としてツキジデスの名を記憶する。殊にツキジデスが事件の冷静な観察者としてまた精確な記述者として歴史学史上にユニークな地位を占めていることは人のよく知っているところである。しかし、一度ギリシア文化の輝かしい舞台上に彼らが立たしめられた時、彼らは例えばプラトン、アリストテレスの前には脇役を演じているかの感をいだかしめられるのはひとり個人の心理だけであろうか。私のこのような主観的心理が許されるならば、そのことは一体何を意味するのであるか。それはプラトン、アリストテレスに対するヘロドトス、ツキジデスの精神的迫力性の差異、言い替えば哲学と歴史との比重の軽重がここに反映されているのではなからうか。

人も知っているようギリシア人は知慧ソフィアを愛フィロソフする民である。哲学フィロソフイの由来するものは知慧への愛、純一な愛である。同じように歴史はギリシア語で *historia* と呼ばれ、この動詞は *histerein* である。因に *histerein* の意味は探究である。そうしてその探究の対象は真理であった。

探究の対象を真理とした点においては、哲学者と歴史家はともに同一次元に立つものであった。一方真理の探究の相対的立場にあった知識人ソフィステイたちとソクラテスが袂を別つて真理探究の絶対的立場を持したように、

真理報道の相対的立場に立つ散人作家コングラフイたちから真理報道の絶対的立場に変わったのはヘロドトスであった。ヘロドトスはベルシア戦争記を書いた。彼がこの戦争記を書いた意図を語るものは次の文である。「死者が人間註一から時と共に失われ偉大な、驚嘆すべき仕事が生に知られず消えて行くことがないようにするためだ。」

歴史することは、この文から、ヘロドトスには不滅の真理を明らかにすることに外ならなかった。それは技術の問題でなく、いわば使命の分野であった。

コリングウッドは、この故に、ヘロドトスの史家としての地位を、哲学者のソクラテスのそれに対置し、この兩人を当時のギリシア思潮の二大源泉としている。彼がソクラテスについて、

「ソクラテスは彼自らは何も知らないと称し、また巧みな問答法により彼と同じに無知なものの心に知識を起させることができるような技術を工夫して哲学を天から地に引き下した。何の知識であったか。それは人事に関するもの。殊に人間の行為を支配する道徳観念の知識」

Collingwood, *The idea of history*, 1946, p. 28.

と語り、これにヘロドトスに関しては、

「しかし、私たちは既に、ヘロドトスは巧な問答法により報告者の意見から知識を明らかにし、そうしてこのようにギリシア人が不可能と思っていた分野で知識を獲得することができた。」と述べている。

ヘロドトスの真理への探究は報告者の意見の蒐集整理に根ざしていた。この限り彼がそれによって得られた知識は時と所との制限を蒙らなければならぬ。すなわち、彼の知識は暫定的トランジトリーであった。ギリシアはテオリ

ア、すなわち、観相の民であった。テオリアの対象は暫定的なものでなく、永（アイマイト）久なものであった。

人はこのような思想傾向を代表するものとしてプラトンをあげることには異論を挟まないであろう。ヘロドトスは歴史することによってギリシア思潮に新しい方向を与えた。

しかし、彼の死後（アタイ、ヒネリカケル）反歴史的な更に厳密な表現をすれば可視的世界から不可視的世界への洞見がこれに打ち勝った。

ヘロドトスは歴史家として事件を事件の故に尊重し、また事件を事件によつて解釈しようとした。しかし、コリングウッドによれば、ヘロドトスのこのような歴史形成への道はツキジデスによつて歪められた。彼の言葉を借りるならば「ヘロドトスの心に発刺と動いた歴史的思考の流れは凍結し始めた。」のであった。

その理由は、ツキジデスには事件が実体（Substantial entities）に投ずる光の故に重んじられたからであった。

序にコリングウッドはこのようなツキジデスの態度をサブスタンス註二リアリズム（Substantialism）と名付けている。実体は形而上的存在である。

その限り、それは単なる物質ではない。しかし、これは精神ではなかった。それは人間以上のもの、人間の自由を許さない何物かである。

それは私たちの言うヒューマニティとは全く相容れないものであった。ギリシア人は知慧を求めた。その知慧の対象となったものは永遠的なものであった。

精神でもなく、物質でもないコリングウッドの言うサブスタンスの本質は何であつたらうか。ギリシア人は古代インド人のように世界を空な

るものと観（ミ）じなかつた。プラトンの言うアイデアの世界はその実質において自然と全く絶縁した空なものではなかつた。

ギリシアの神話が形成されたのは自然を地盤としてであった。ギリシアの神学は自然科学 *theologia naturalis* であつた。人は一方、ギリシアの哲学の時代をソクラテスを以て区劃する。物理 *Physis* と法 *Nomos* — この二つがソクラテスに前後された哲学の対象の区別するものとして一般に承認されている。このように区別するのは正しいであろう。註三しかし、この区別は質的なものではなく、量的なものであつたことはレーヴィットが指摘するところである。彼はこのことを「ギリシアの形而上学に単に自然学の後から来るだけでなく、その中から来る。」とイエーガーに代弁させている。

ギリシア人には神と自然と人とは一つの秩序と調和との体系であつた。宇宙とはこのようなものであり、このように親まれ、尊ばれそうして信じられたのである。序に宇宙のギリシア語名は *Kosmos* である。ギリシア人の理想的社会としての *Polis* は実質において変形されたコスモスではなからうか。

コスモスを支配するものは法則 *Logos* であつた。このロゴスはまた人間に内在する。序に人間の理性を言い表わすギリシア語も *Logos* である。この故に、人はコスモスの中にあつて、それに対立する自然科学の源泉をギリシアまで溯らなければならぬ。ギリシアにおいては、しかしながら、自然はテオリアの対象とされても、近代のように克服のそれとは絶対にならなかつた。コスモスを支配するロゴスは永遠であつた。これは天体の運行、自然の現象をさうして人間の運命註四を一定不変の軌道の

上で司ったのであった。私たちは運命の言葉に盲目性を連想し勝ちである。しかし、運命と訳されるギリシア語 *Moirai* は秩序をも意味すると言われる。

永遠とはこのようなロゴスの働きである。

他方ロゴスは非人格である。この故に、ロゴスの働きは千遍一律である。このことからロゴスの働きは反復回帰する。それは恰も四季の循環のように。私たちは、ここにおいて、ギリシア人の永遠なるものの姿に触れた。すなわち、それは不変なるもの、更に、反復回帰するもの、に外ならないのである。歴史は繰返すとの一般命題は、この故にギリシア思想に由来するものであることは容易に首肯されるであらう。

反復回帰としての永遠に単なる時間の数学的な点 (*Punktum mathematicum*) の総計にとどまるだけである。ここには始めも終りもない。<sup>註一五</sup>「*Endzeit gleich Urzeit*」の諦観が続けられるのもここである。

明朗と憂鬱。冷静と熱狂。こうした矛盾した両面がギリシア人の性格の中にまた芸術の中に看守されるのは何故であらうか。例えば、このようなものとして<sup>註一六</sup>ディオニソスの宗教があげられるのは許されるであらう。ギリシア人はこのような反復回帰の中にあつてどこに進歩、発展への曙光を求めたであらうか。彼らは生への倦怠を味わった。彼らはそれからの逃避を見出した。それは此岸の世界にでなく彼岸の世界へであった。それは時間から無時間 (*Timeless*) への逃避であった。これは死の礼賛である。ギリシアにおいては永生は直ちに死に直結していた。

#### 四

エスカトロロジー

前七〇〇年<sup>註一七</sup>ヘシオドス (*Hesiodos*) がポイオティアにおいて「仕事と日々」を著わし人類の歴史を黄金、銀、青銅、英雄そうして鉄の五つの時代に区分している。ヘシオドスの時代区分は鉄の時代で終わっている。

紀元一世紀<sup>註一八</sup>ポリビオスは政治形態の発展段階を君主政治、暴君政治、貴族政治、寡頭政治、民主政治、暴民政治、の六つに区分し、暴君政治の終末後、再び君主政治が出現すると記している。ヘシオドスによって一度終末を告げた歴史をポリビオスが反復回帰の思想によってその歴史観を展開せしめたように思われる。ギリシアの歴史家は既にポリビオスにおいて見られたように、歴史事象を宇宙論的<sup>コスモロジカル</sup>見地に立つて解釈した。

私たちは更にギリシアの永遠について考察したい。反復回帰は時間の一様化をもたらず。このような時間の一様化の課程において、伝統が自己形成を行って行く。伝統はいつの時代にもそれ自体の権威を以て万人に服従を強いる。では伝統の権威のよって立つ究極の根拠は何に求められるであらうか。

私は言いたい。それは永遠なる故に。これが伝統の根拠づけられる究極の根拠ではなからうか。ここに注意されなければならない一つのことがある。それはこの場合永遠と言われることは、実質的には、過去である。言葉の精確を期すれば、過去がここで永遠のヴェールを纏って支配力を発揮する。私たちがソクラテスがアテナイの指導者に反抗しながら、かしこの法の権威には無条件に服さなければならなかった理由はこの点から肯かれるのではなからうか。

ルネサンスを人は古代への復帰と定義する。この定義は一応正しい。それは中世克服のため古代ギリシア・ローマの古典に復帰した。しかし、

ルネサンスは古代の、すなわち、永遠のヴェールを被った過去の権威を否定したことによって、その盛時をもたらしたのではなかったか。

反復回帰—これにおいて時間の経過する過程は次の通りである。過去から現在。現在から未来。これは上から下への降下である。

これは実質において過去の絶対支配である。このような時の構造を人が因果と呼べるのではなからうか。中国の末法史観とはこのような時間の把握に立ったものではないであろうか。過去に重圧される因果史観には進歩もなく発展もない。

ギリシアの史観はこの故に、因果史観に近いものであったと言って誤らないであろう。

ギリシアにおいては、古代の中国やインドと同じように進歩の観念が存しなかった。

では、人類がどの民族によって進歩の観念に到達したか。私たちはここに於いてユダヤのメシア待望に触れなければならぬ。

ユダヤの神はヤハウェであった。ヤハウェはユダヤ人との契約関係は結ばれていた。古代オリエントに於いて文字通りの神政を行ったのはユダヤ人だけであった。彼らはヤハウェの民として特別な制度のもとを必要としなかった。その理由はユダヤ人にはヤハウェこそまことの王であったから。彼らがアラビアの砂漠からカナンの沃野に入った時、カン地方の異民族と対決するためには彼ら王制を採用しなければならなかった。その王たる者の資格はヤハウェの忠実な僕であることを必要とした。サウルを以て始められたユダヤの王朝はその後二代目のソロモン王の死後になり南北両朝の分裂を見るようになったのは民衆のソロモン

の政治と信仰に対する批判と反抗がその主要な原因をなしていた。<sup>註一九</sup> してこのような民衆の指導者たちは予言者であった。

予言者の活動は前八世紀に至ってその盛況を呈するようになった。<sup>註二〇</sup> アモス、ホセア、イザヤ、エレミヤがその代表的なものであった。彼らの活動を促したのはユダヤ王朝の建直しであったが、事実においてヤハウェ信仰の再建を中心とした精神運動であった。予言者によってヤハウェ信仰が純化した。ヤハウェは民族神から世界神、全き意味においての唯一神となった。ヤハウェの信仰の更新がユダヤ人にもたらしたものは新しい契約であった。

一方予言者はその国難をばユダヤの民の過去におけるヤハウェへの叛逆に対する審きとして心から服従した。しかし、<sup>註二一</sup> ヤハウェの新しい契約は、彼らの過去の重圧からの解放であった。その約束の成就される日、ユダヤにヤハウェの文字通りの忠実な僕が到来すると信じられた。このヤハウェの忠実な僕、すなわちユダヤの王の理想像こそメシアである。そうしてこの約束を果たすものは万軍の神ヤハウェであった。

メシア到来の日を彼らは終の日と呼んだ。<sup>註二二</sup>

エスカトロジを終末論と訳したのもこの終りの日に何らかの縁があるであろうか。<sup>註二三</sup>

予言者と唯一神、唯一神と新しい契約。メシアと終りの日。私たちはこのような緊張関係をメシア待望に関連して忘れてはならない。

因にユダヤにおいて選民意識が確立したのは予言者の時代であった。終りの日の附加語である終りについて私たちはここで説明しなければならぬ。これは生物学的な誕生に対する死亡ではない。自然史におけ

る起源に対する解体でもない。これは志向に対する成就。着手に対する完成。それはユダヤ人にとっては、ヤハウェは人格の神、行為の神であって、ユダヤの救いを志向し、そうしてこれを完成する神であったから。私たちは終りの日について更に一つを附言しなければならぬ。予言者はこの日を永遠の相の下に (sub specie eternitatis) 観想したのではなかった。彼らはこれを限られた期間中のでき事として焦眉の待望に駆られたのであった。

それは原始キリスト教徒たちがキリストの再来を今や遅しと待わびた緊張感を思わせるものがある。

私たちはここに振り返ってギリシアの時間の構造をもう一度検討したい。

永遠 $\parallel$ すなわち不変。不変 $\parallel$ すなわち反復回帰。反復回帰 $\parallel$ すなわち過去の永遠化。

ここでは時間が過去から現在へ、そうして現在から未来へと下降した。時間はいわば因果的鉄則に繋がれている。

ユダヤの予言者たちはこのような時間の構造を全面的に破壊した。この消息をオスカー・クルマンがその著 *Christus und die Zeit*, 1946 によって円環と直線との対比において詳細な説明を加えて余すところがない。これまで因果構造において、過去が絶対的支配力を以て時を一元化した。

ユダヤにおいてこれと全く反対に未来から現在、現在から過去への上昇的構造が示されて来た。過去への回顧から未来への展望において人は始めて観想から実践への直線を進むに至る。

ここに至って時が下降せず上昇するのであろう。未来—現在—過去。このような未来による時間の一元化を人は目的論的把握と呼んで差支ないであらう。

ルネサンス以来近代ヨーロッパの進歩の理念の根底にあるものはこうした目的論的把握であった。しかし、この目的論的に把握された未来 (futurum) はそのまま未だ来らざるの懸念を包蔵している。ユダヤ人 <sup>註二六</sup> にあって、終の日は、未来は時に来らんとする (Zu-kommend) 将来 (Zu-kunft) であった。そこには聊かの懸念がなかった。人類の歴史意識に未来が過去に代って時の中に王座を占めたのはユダヤの予言者たちにおいてであった。ユダヤの予言者たちの人類精神史上の地位はこのように高い。

予言者の時代に続き黙示文学 (apokalipsis) の出現の時代が来た。偉大な神観の確立、選民意識の強化、そうして倫理精神の高揚などの点において黙示文学は予言者と同日に論じられない。このような理由から旧約学者は予言者のエスカトロロジーを黙示文学から区別するのが通例である。

ルドルフ・ブルトマンは旧約におけるエスカトロロジーの成立をダニエル書に求めている。 <sup>註二七</sup>

数ある黙示文学の中で正経された唯一のものはダニエル書である。ブルトマンがエスカトロロジーの成立をこのダニエル書に見出す主張に対し賛否両論が繰返されるであらう。

しかし、ブルトマンの主張において注意を促されるものが一つある。(Bultmann; *The Presense of eternity*, 1955, 279) それは黙示文学が

後期ユダヤ教は勿論原始キリスト教に及ぼした影響である。

黙示文学においてユダヤの歴史は空間性を拡大した。記者の関心は民族から人類に広められた。他方ユダヤ人の宗教心は民族においてその不死の姿を見出した。言い替えば個人の死がその宗教的関心を惹かなかつた。黙示文学はこのような問題に取り組んだ。

要約すれば、予言者のメシア像に画龍点睛の役割をなしたものは黙示文学の記者たちであつた。ナザレのイエスもまたキリキアのタルソのパウロも影響されたのは予言者だけではなかつた。予言と黙示文学とは互に異質的なものを内容としている。しかし、この両者の主題は同一である。すなわち、それはメシアの到来、そうして即時の到来と言うことである。

人は旧約聖書の歴史性を問う。

ユダヤ人には記録としての歴史が欠けていた。彼らの歴史は古代オリエントの国々の発掘遺蹟、文書においてかいま見られて来た。

彼らは過去の光栄に自ら陶醉する民族ではない。これと反対に将来への悲願に生きる民族であつた。彼らは過去の一切を記憶に留めようとはしない。彼らには救済史(Heilsgeschichte)と世俗史(Secular history)が併在する。彼らにとつて意義を持つものは救済史であつて世俗史ではない。この意味において旧約聖書は救済史と言えるであろう。このことから私たちが旧約聖書を読むとき、ギリシア史の心をこれに取り入れてはならない。ギリシア史において過去が現在化される。これに反し旧約聖書においては、過去は未来への予言として示されている。

ナザレのイエスの宣教の主題は「神の国」であつた。十八世紀の末か

らイエスの史的研究に絡りみ「神の国」の内容の研究が主としてドイツにおいて曾つて見られなかつた情熱と敬虔とを以つて続けられた。イエスの宣教の主題である「神の国」はユダヤのエスカトロジに影響されていることは、この研究の成果でアルバート・シュヴァイツァーがその有力な代弁者であることは人に知られているところである。

「神の国」は「この世」すなわちコスモスとは完全な対立概念をなすようになったのはイエスにおいてであつた。ギリシアにおいて調和と秩序との体系とされたコスモスは新約聖書に於て、このようにその語義を変じて来た。

ユダヤにおいてはメシアの王国は政治的色彩を帯びていたが、イエスに於てこれは心霊的性格<sup>註三一</sup>に變つた。すなわち、イエスの「神の国」には悔い改め、現代の言葉の人間革命が意味された。イエスは自ら「人の子」と宣言し、その十字架の死と死人からの復活を少数の弟子に告知した。彼が復活後の再来を告知し、しかしその日が限られた時間の中のできごとと信じていた。

シュヴァイツァーはイエスの一切をエスカトロジの立場から解釈した。その成果はまことに大きい。しかし、これによつてイエスが人世と世界との否定者たらしめた観がないではない。イエスにも世の終末が同時に世の救いであつた。彼の宣言は、重ねて、次のようであつた。

*παράγομαι ὁ καιρὸς ἡγγικεν ἢ βασιλεία του θεου.*

時は充ちたのだ。神の国は近づいた。

時の原語<sup>註三二</sup>カイロス<sup>註三三</sup>は単なる自然の時では、それは神意の啓示される特定の時点である。



イエスには世の終りと神の国の到来は一つであった。  
ナザレのイエスは歴史的人物である。

彼が救主として信仰の対象となつたのは彼の十字架の死後その復活がその弟子たちに証されてからの後においてであった。

弟子たちは彼の再来を炎天に沛雨を望むように日夜待望した。しかし、彼らの待望は裏切られた。パウロは、再来の待望から復活、十字架の死へとキリストの実存を探究した。

彼は彼の生の成長の歴史をさながら神のキリストにおける救済の歴史すなわちイエスの十字架の死と復活に読み入れた。彼はキリストに第二の我を発見し、<sup>註三三</sup>新しいアダムとしての新生を経験した。キリストにある新しいアダムとして、全人類を、全宇宙を彼自身の生に包括した。キリストは彼、彼は人類、そうして同胞イスラエル。このようなキリストにある生命へ拡充された。彼は罪に悩んだ。しかし、悩むのは罪意識であった。罪意識からの解放は直ちに罪からの解放ではない。

パウロには罪とは超越的な無上命令としての律法<sup>註三四</sup>であった。キリストのこの超越的な至上命令としての律法の終末であった。

彼はこうようにして罪から解放されたのであった。この意味で、彼はキリストによって選民ユダヤの歴史もまた終末した。しかし、このことは彼が同胞への生の繋りを持たないという意味に解せられてはならない。

旧約時代にあつては、ユダヤと人類との関係は選民対異邦の比重関係において規定されていた。その限りに於いて救済史の中心はユダヤにおかれたのであった。新約時代においては人類対ユダヤと従前の関係が転

質したのであった。彼へ同胞への必死の祈りは人類救済史に同胞を導入する一事に尽きた。

キリストにあるエスカトロロジーによつて、彼は永遠のヴェールに包まれた過去の権威を惜し気もなく放棄した。彼はキリストにある自由を獲得した。既に見たように、ユダヤは予言者たちに啓蒙されシメア待望へ駆り立てられた。

ユダヤ人には、しかし、未来は全き意味での将来とはならなかった。それはメシアは来るべきものであつて既に来たものでなかった。

メシア待望の道はこの故にヤハウェの契約の想起に依らざるを得なくなつた。神の約束の想起が文字を通して行われるならば、それは永遠化された過去への奴隷に顛落せざるを得なくなるのは当然である。<sup>註三五</sup>後期ユダヤ教において革新的な予言者運動と保守的な祭司主義が電気の感応のように相互に随伴した事実はこのような事情から解されるのでなからうか。パウロにはキリストは未知の来らんとするものでなく、既知の再び来るものであった。彼には文字通り未来が将来となつた。

救いは「今既に schon jetzt」の完了を告知しなければならぬ。他面救いは今なお (noch nicht) の未完の状態である。人はこれを逆説的な関係という。

終末は古いものの終りであり、また新しいものの始りである。始りは完成でない。それは志向である。志向は完成する。いな完成される。志向することは彼は彼においてではなかった。それは彼がキリストにおいてであった。

彼はこのような意味において救いの端緒についた。しかし、この完成

はキリストの再来を待たなければならぬ。これもまた彼が彼において完成するのではない。彼の完成するのをもまたキリストにおいてであった。彼が好んで用いた語はキリストにあつて註三六(*en Christo*)である。彼が神秘主義者と言われるのはこのような意味においてであつた。

別言すれば、彼はイエス・キリストと言う特定な人格において人格的結合を与えられたのであつた。人は永遠を時の連続と考える。これは既に見たように、過去による時の一元化である。そのような考えには時の縦への方向が一面化されている。時は自由である。時の方向はその制限を超えなければならぬ。

このことは、生の方向が時において自己から隣人へ向けられなければならない。

アダムとエヴァが私 *Ich* と *Du* としての呼応関係から離れ *Ich-Du* が *ES-ES* の無縁関係になつた時、彼らは時における自由を奪われた。

パウロがキリストにある人格的結合は、隣人に対する私と汝との関係まで拡充した。

彼の意識ししかも頻々と用いた用語に教会と訳されているエクレンシアとはこのような終末的実存者であつた。

時の省察を行つた最初の人はアウクステイヌスであつた。時は彼によつて過去、現在、未来に三分され、これに対し呼応する在り方をそれぞれ記憶、直観、とそうして期待とした。

パウロにおいては信仰とは聞く世界であつた。それは福音と呼ばれた。福音は救いの啓示の告知として過去に属するものである。

註三七更に希望は救いの成就として将来に属する方向である。そうして愛と

は過去と将来を総合した現在における実践であつた。

ヨハネはパウロのような人間通ではなかつた。彼は、しかし、歴史的思索者であつた。イエスは神の国、パウロはエクレンシア、を主題としたようにヨハネのそれは永遠の生命であつた。

「言葉は肉体となつた。」*Ὁ λόγος ὤκησεν ἐν ἡμῖν* と宣言した時、人類の歴史に重大な意味づけをした。近代十九世紀において自然科学と精神科学がその地位づけを獲得し歴史は精神科学としてその範疇に加えるようになった。歴史とは繰返すもの——との命題が今日ではや格言プロヴァビアル的な命題となつた。歴史は一回性の出来事を記述の対象とすることは今日の歴史を学ぶ者の常識となつてゐる。その歴史の一回性の根拠はどこに求められるであらうか。

ヨハネによればイエスの受肉において立証している。永遠が時の中に、神が人、に介入すること歴史の断絶が行われ、一方歴史と人が永遠と神に連るようになった。これは一般歴史の所謂一回性が相対的であつたのに対し、正しく絶対的であつた。

ヨハネにおいては、再来への待望が強く打出されていない。彼においてはキリストの実存が歌われ註三八いる。彼には将来の予言は、現実の告知と表裏一体をなしている。彼には、キリストにあつて時が充ちている。反復回帰の円環的構造をなしていたギリシア的時間においては過去が一元的に時の王座を占めていた。上昇一路の直線的構造を持つたユダヤ的時間では未来が時に一方的支配を振う傾向が免れなかつた。ヨハネにおいては、こうした時の過去か未来かのいずれかによる一元化は完全に止揚された。将来の予言は現実の告知に統一されるように過去の歴史は現実に

## むすび

よってその未完を充実される。人は原罪の語を口にする。原罪とは何であらうか。これは人の人格して相互的に、また人類として全体的に各自の行為に対し責任の負担と贖いとを負課される根源的規定ではなからうか。過去は非存在ニヒトザインである、といわれる。しかし、過去は未完のままにその完成を将来に委ねて行く。その限り、過去は非存在ではない。

ヨハネはイエスをして彼を去る二千年前のユダヤの族長アブラハムとの会合註三九を語らしめている。

アブラハムは過去の人であった。彼は未完のまま世を去った。しかし、アブラハムの未完がキリストによって完了される、いな、完了されたというのはヨハネの語るところではなからうか。

時の構造に再び戻ろう。過去から現在。現在から未来。人はこれを因果論的時間と言えらるであらう。未来から現在。現在から未来。これをば人は目的論的時間と言えらるであらう。過去と未来との相互交流の接点としての現在の把握において時間が歴史的時間となるのであらう。歴史的時間とは一言に尽せば現在における過去と未来との統一である。ここにおいて過去と未来とは Ich, Du の人格的呼応に立たせられなければならない。では、このような歴史的時間は何によって可能であらうか。

註四〇 歴史の中心は人である。これがその問いに対する一つの、ただ一つの解答であらう。

しかし、エスカトロロジはこれに対し歴人の中心を神とする。またそれは大胆に歴史の王座をキリストに与えるであらう。

エスカトロロジは歴史における永遠を主張する。それは人となった神を啓示し、神となる人を予告する。

エスカトロロジ

エスカトロロジは歴史の意味を問う立場に立って終始して来た。この深刻なる問いがなければエスカトロロジがその成立を見ないであらう。それは歴史を歴史内の内在から説明するものではない。その把握はそれを歴史外の超越者からである。それはまた永遠の相の下に立って世界を観想する世界観ではない。それは刻下に決断を迫られる世界克服である。

ヨーロッパ史学の成立課程において、また歴史意識の成長経路においてギリシア史の果たした役割はその叙述形式にあった。歴史の意味への問いはユダヤ主義とキリスト教にその指導権を譲らなければならなくなつた。キリスト教が近代歴史の成立に貢献したのはそのエスカトロロジにおいてであった。

中世からルネサンス。ルネサンスから近代に至る歴史哲学は直接に間接にその起源をエスカトロロジに負うている。

ランケは「各時代は直接神に連る」と彼の歴史精神を訴えた。二十世紀に歴史における時が、問題とされた。註四一人は死への存在として懸念に怖かされつつある。

歴史的時間が今や実存的時間と交錯して来た。エスカトロロジはこの問題をどのように対決して行くであらうか。

註一 Karl Löwith 多くの著書の中日本語に訳されてゐるものは Max Weber und Karl Max, von Hegel bis Nietzsche, Wissen, Glaube und Skepsis, Welt und Weltgeschichte (1880—1936) 等がある。

註二 Oswald Spengler(1880—1936) Der Untergang des Abendlandes の著者。

註三 上原専祿著民族の歴史的自覚五九頁。

- 註四 Kierkegaard (1813-1855) デンマーク人、ヘーゲル哲学体系に反対し、キリスト教の立場に立った実存主義哲学者。
- 註五 Nietzsche (1844-1900) ドイツ人。超人主義哲学を唱え、ギリシア主義の立場からニヒリズムの克服を試みた。
- 註六 Karl Barth 現代スイスのプロテスタント神学者。主著 *Römerbrief, Kirchliche Dogmatik*。
- 註七 Emil Brunner 現代スイス生れのプロテスタント神学者。自然的神学の問題を繞って、バルトと袂別した。
- 註八 熊野義孝著終末論と歴史哲学一頁。
- 註九 Herodotus (483~425 B. C) ギリシアの歴史の父と呼ばれペルシア戦争を物語風に書いた人。
- 註一〇 Thucydides (460~400 B. C) ペロポネソス戦役史を書いたギリシアの歴史家。
- 註一一 Löwith: *Welt und Weltgeschichte*, 1958 世界と世界史柴田治三郎訳九七頁。
- 註一二 Collingwood: *The idea of history*, 1945 45 p
- 註一三 世界と世界史三六頁。
- 註一四 Bury: *Idea of progress*, 1920 高里良恭訳進歩の観念三七頁。
- 註一五 Gunkel: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895.
- 註一六 Dionusos: 北方トラキヤ発生した自然宗教。
- 註一七 Hesiodos: *Erga* の著者、紀元前七〇〇〇年頃のポイオティアの人。
- 註一八 Polybios: (201~120 B. C) ローマに仕えたギリシアの歴史家。
- 註一九 関根正雄著イスラエル宗教文化史一二六頁。
- 註二〇 Amos (760~746 B. C) ナボフの牧者、Hosea アモスと同時代の人。  
Isaiah ニダのウツブ王の死んだ時、予言生活に生入った人。Jeremiah ニダのヨシヤフ王の十三年 (625 B. C) に予言を始めた人。
- 註二一 エレミヤ記三二―三三。
- 註二二 イザヤ書二、一アモス書五、一〇ミカ書四、六
- 註二三 唯一神教 (monotheism) は前八世紀頃に成立した。モーゼの宗教は唯一神教ではなく拝一神教 (monolatry) であつた。
- 註二四 Oscar Cullmann スイスのバーゼル大学とパリ大学の新約聖書学の教授。上掲の著書はキリストと時と題し邦訳されている。訳者前田護郎。
- 註二五 高坂正顕著歴史的世界・歴史のなるもの。
- 註二六 Emil Brunner: *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, 1953 熊沢義宣、大木英夫訳永遠二二二頁。
- 註二七 前一六八―一六五頃、シリアのアンティオカス・エピファネス王の迫害のとき無名のユダヤ人によって書かれた黙示文書書。
- 註二八 この名称はエルランゲン学派の神学者 Hofmann によって用いられた。
- 註二九 Schweitzer の著書 *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* は遠藤彰、森田雄三郎により訳出され、「イエス伝研究史」の上、中が出版されている。彼の終末論的立場は *Die konsequente Eschatologie* と呼ばれている。
- 註三〇 ヨハネによる福音書一八―三六、ヨハネの第一の手紙二、一五。
- 註三一 コリント人への第一の手紙六・九―二。
- 註三二 Kairos この語義の説明は前掲の「キリストと時」二三頁以下。
- 註三三 コリント人への第一の手紙一五、四五―四九。
- 註三四 ロー人への手紙一〇、四
- 註三五 イザヤ書五六、六一八、六一、六六。
- 註三六 エペソへの手紙。
- 註三七 コリント人への第一の手紙一三、一三。
- 註三八 ヨハネによる福音書五、二五。一一、二四―二六。
- 註三九 ヨハネによる福音書八、五六―五八。
- 註四〇 Collingwood: *Idea of history*, 1946, 202 p
- 註四一 Über die Epochen der neueren Geschichte, Herausgegeben von Alfred Dove 12.
- 註四二 Heidegger の Sein zum Tode からの訳  
なお文中で紹介した the presence of eternity の著者ルドルフ・ブルトマンはマルクブルク大学の弁証法神学の教授で、該書は「歴史と終末論」の表題で訳されている。訳者中川秀恭