

# 聖書の終末論の構造的な理解

杉 瀬 祐

## (1)

“現在はただ過去に移りゆくことによるのみ時間であるなら、わたしたちはどうしてその存在する原因がその存在しないことにあるものを存在するということができるであろうか。すなわち時間はただそれが存在しなくなるというゆえにのみ存在するといって間違いないのではなかろうか。”(「告白」第11巻、第14章)<sup>1</sup>

有名な「告白」における時間論の中のこの句は、アウグスティヌスが、時間を非存在から存在へ、そして存在から非存在への運動の中において扱っていることを語っている。“時間を測るとき、私は心の情態そのものを測るのである”。時間的有限な存在としての私において時間は把握され問題とされる。それは単なる心理学的時間ではなく、また物理的時間でもなく、私という有限な存在がいまここに存在するという事実において、時間は有限な人間存在を超えたものであり、“神によって時間が創造される以前にはいかなる時間も創造されなかった”(第13章)のである。「そして実にこの「時間の秩序」(ordo temporum) という思想こそ『告白』と『神の国』との時間論を内的に結びつけているものに他ならない<sup>2</sup>。

時間は人間の存在の問題であり、歴史意識への問いであり、また終末論・救済史の問題でもある。この小論は、聖書の時間理解について、またその時間意識が、義・愛・希望・罪・救いなどの宗教的・文化的諸概念にどのような内容を与えているか、についての概観を試みてみようとするものである。もっと率直に言うならば、聖書の時間理解と一口に言っても、そう簡単に取り扱える問題ではないのだから、ここに一つの終末論的時間構造を仮定して、そこから逆に従来の聖書の・神学的諸問題をふりかえってみたらどうであろうかという試みなのである。そうした意味での荒削りな素描であり、仮説である。

## (2)

オスカー・クルマンの所謂「直線的」時間論は「円環的」時間論の対比としてある。直線的时间理解に関しては“Christus und die Zeit”<sup>3</sup>をめぐっての書評や批判でいろいろに論議されてきた。しかし、聖書の時間理解を「直線的」として扱った彼の功績は大きく、“Immortality of the Soul or the Resurrection of the Dead?”<sup>4</sup>においてはギリシャ的なものとキリスト教的なものとの根本的な違いを明確に対比させ、聖書の時間理解の特質を充分理解することなくしては聖書の使信の内容理解も不可能であることを示している。この意味では「非神話化」論争における功績もまた大と言わねばならない。もっとも、クルマン自身の言葉の中にも“私が直線的と言う場合、それは少しの歪みも曲線も含まない厳密な一直線と言う意味ではな

い。細かい点を見るならば多少の曲線や歪みなどはありうるだろう<sup>45</sup>などと語っていて、私など少々首をかしげたくくなるようなものもあるが、これはクルマンのユーモアと解すべき言葉であろうし、また予想外のさまざまな疑問や誤解が直線的時間論に対して寄せられた証左と見るべきであろう。

また、聖書66巻すべてが、明確な直線的時間論で貫かれているわけではない。伝道の書その他、別の時間意識の影響を受けている書があるのは当然で、さらに厳密に言えば、知恵文学だけが問題なのではなく、J資料はダビデ的救済の完結の「いま」において時間を見ているが、D資料は逆に、捕囚の絶望的状况の中で「悔改め」の「いま」において時間を見ている。あるいは「非神話化」で問題となるようなパウロの宇宙観やヤコブ書など、個々の箇所を取上げれば際限がない。クルマンの提言の意義は聖書の基本的な時間理解の特質を指摘したところにある。

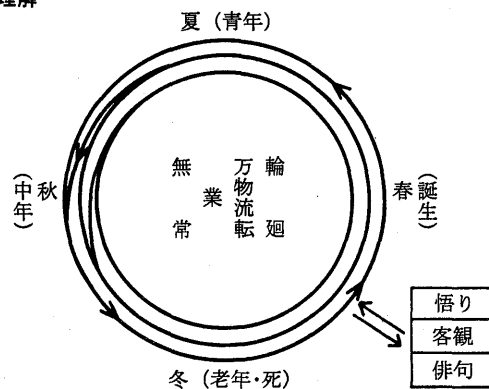
### (3)

円環的時間論 (Fig. 1)は、図によって明らかなように、自然の四季の遷移循環を基調として、その上に月の盈虚、潮の満干、人間の一生などを重ね合わせる。古来、世界各地において見られる時間理解であり、当然その背後に農耕文化との密接な連関をもっている。

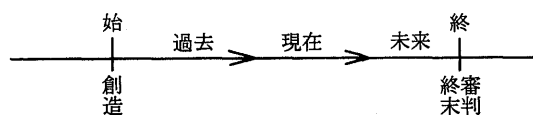
他方、直線的時間論は、その背景に遊牧民の漂泊彷徨の旅の体験を基調としてもち、その上に人間の存在を重ね合わせる。直線的時間論の立場をとる宗教は、周知の如く、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教であり、遊牧文化と密接につながっている。

そこで、なぜ遊牧民と直線的時間論とがそのように結合するのかと考えるとき、遊牧民の生

Fig.1.円環的時間理解



直線的時間理解

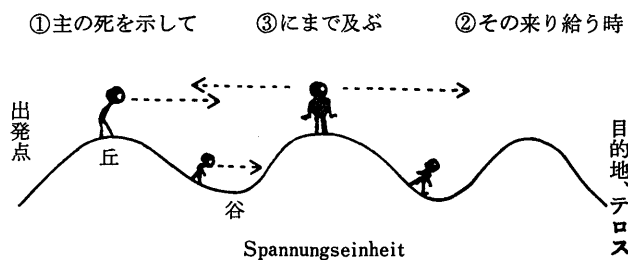


活体験をぬきにしては考えられないであろう。私は残念ながら砂漠における遊牧の体験はもたないので、以下は私個人の推論である。

砂漠あるいは荒地の旅は、平坦な砂浜ではなく、重畳たる砂の海の中を漂うに似て、見通しはきかず、旅は難渋を極めるであろうことは推測に難くない。満目縹渺たる砂の大波の中では方向を定めようにも具体的な地上の目印に乏しく、天を仰いでひとたび確信した方向を途中で疑うことなく前進してゆくより他はないであろう。そして砂丘の展望のきくところに立ったとき、来し方をふりかえり、前方を確認して、再び砂の谷底、死の谷の中へと降りてゆく。展望のきかないところで展望を求めても無意味である。人間の理性も同様で、理性の働かないところで無理に働かせてもそれは謬想に終る。信仰と理性は対立矛盾するものではなく、その働く場が違うのである。もしも展望のきかない谷底にあるときに、自分の進路に疑いをもち迷い出すならば、とんでもない結果になってしまうであろう。谷底に坐り込んではいけない。信じるならば歩かねばならない。目的に向かって前進せねばならない。聖書的には「信仰」は「歩く」ことであって、仏教的な瞑想・安心立命・悟りといった個人内面の心情ではなく、また信念や信心でもない。同様に、周知の如く聖書的「罪」は目標喪失・方向違いを意味する語であり、なぜそれが起きるかと言えば、信頼することを止めたときから始まる。「悔改め」も情動的な後悔の念ではなく、現実的に方向転換をする行為を示し、存在の在り方を問題とする。こうした砂漠の旅は初めから設定された目的に向かっての前進であって (Fig 2), “主の死を示してその来り給う時にまで及ぶ” (I Cor. 11 : 26) (*δσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτου καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ.*)<sup>6</sup> のであり “光ある間に光を信じて光の中を歩み” (Jn. 11 : 4, 12 : 35 etc.), “いまだ見ぬことを確認すること” (Heb. 11 : 1, 13, Mk. 11 : 23-24 etc.) である。

他方、農耕文化を背景にもつ円環的時間論は、私たち日本人には馴染み深いものであるから、その構造やそれに伴う諸特長についてくどくどと説明する必要はないが、流転回帰する円環的時間は「鑑」(殷鑑不遠、大鏡、増鏡 etc.) であると共に「無常」でもある。すなわち、歴史を鑑(規範)として見ることは最も現実的判断の基礎となる知識であると共に、無常の認識でもあるのである。この両義性(ambivalence)を看過してはならない。すなわち、相対性と絶対性の相即がそこにあり、「絶対無」などといった発想がでてくる。従って、円環の時の流れの外に出て有為転変の現象を客体視することなくしては、悟りや諦観は生れてこないし、隠居や出

Fig.2.砂漠の旅



家遁世の思想がそこから生じてくる。また、私個人の理解では俳諧の精神というものも、この円環的時間意識の中にありながら、しかもそこから離脱することなくしては成立たぬのではなからうかと思われる。<sup>7</sup> もしもそうであるならばキリスト者俳人の自意識はどのようになっているのであろうかと疑問に思うこともある。それはともかくとして、直線的時間論においては、歴史に関わること (commitment, engagement) に人間の存在意義が認められるのであって、時間の外に立つことは無責任、無応答性としてしか考えられないであろう。

直線的時間論と円環的時間論とを<sup>8</sup>、砂漠の遊牧文化と沃地的農耕文化風土とに重ね合わせて考えるならば、例えば「歴史は繰返さない」と「歴史は繰返す」など、さまざまな対比が可能であるが、基本的な諸特長を整理するならば以下のような対照表を作ることができるであろう。

	砂漠の風土・直線的时间	沃地的風土・円環的时间
生活手段	遊牧	農耕
生活様式	彷徨	定住
生活目標	目的(オアシス)到達, テロス	豊作・多産
生活態度	目的追求(あれか, これか)	欲望充足(あれもこれも)
時間志向	未来・希望	現在・安定
倫理	意志的・克己(禁欲) <sup>9</sup>	情緒的・円満
行動様式	集団主義(ボス1人)	個人主義(個人所有・利害集散)
幸福観	闘争・団結	妥協・安穩満足
宗教	創造神, Creatio ex Nihilo 唯一神教, 神への服従	生殖神, Emanation 多神教, 神々の利用
	↓	↓
文化思潮	Hebraism	Hellenism
	↓	↓
近代へ	宗教改革	ルネッサンス
自己形成	神と人への奉仕	自己芸術品化
技能	専門家	教養人
使命	職業 (calling, Beruf)	趣味
その他	歴史は繰返さない 歴史へ関わることなしには実存はない 信じるならば歩め・苦しめ・戦え	歴史は繰返えず 時間にまきこまれないところに実存がある 信仰とは悟りすました安らかな境地である

上記の表については多くの説明も必要であるが、いまは詳述の紙幅もないので大要のみを記すと、砂漠の旅は隊商や西部劇の幌馬車隊に見るように団体行動が必要であり、群から離れることは死を意味する。集団行動で大切なことは命令系統を1つにし、ボスは1人という組織であり、この群は常に外部に対し危険に対して備えている態勢を守らねばならぬ。統制が乱れ団結が失われることは最も恐るべきことであり、指導者は隊員が欲望や金銭や束の間の幸福(安楽)などに誘惑されないよう監督指導しなければならない。こうしたきびしい生活状況の中か

ら出てくるものは唯一神教であり、創造神、人格神、義なる契約の神であった。他方、沃地的農耕文化から出てくるものは豊穡神、生殖神であり、人間の幸福願望に応える八百万の神々であった。宗教改革とルネッサンスが共に近代への黎明とされながらも、その本質においては全く異なるヘブライズム・ヘレニズムの二大思潮によることを明らかにし、その内実の種々相を対比的に分析したのはトレルチであった<sup>10</sup>。

このような比較文化論の試みは数多くある。日本においては有名な和辻哲郎「風土—人間学的考察—(1935)」(1979)<sup>11</sup>がある。この書は今日も読みつがれ多くの人に影響を与え続けていると言えよう。鈴木秀夫「風土の構造」(大明堂, 1975), 「超越者と風土」(大明堂, 1976), 「森林の思考・砂漠の思考」(NHK, 1978)は地理学の立場からの和辻の継承と言えるであろう。中根千枝「家族の構造」(東大出版会, 1970), 「タテ社会の人間関係」(講談社, 1967), 「家族を中心とした人間関係」(講談社, 1977), 「適応の条件」(講談社, 1972), 「タテ社会の力学」(講談社, 1978)などもフランツ・ボアスやルース・ベネディクトの影響<sup>12</sup>と共に和辻の「家」概念の触発があったのかもしれない。私が興味深く思ったのは、和辻が「自分が風土性の問題を考えはじめたのは、1927年の初夏、ベルリンにおいてハイデッガーの『有と時間』を読んだ時である。人の存在の構造を時間性として把握する試みは、自分にとって非常に興味深いものであった。しかし時間性がかく主体的存在構造として活かされたときに、なぜ同時に空間性が、同じく根源的な存在構造として、活かされて来ないのか、それが自分には問題であった。……そこに自分はハイデッガーの仕事の限界を見たのである。空間性に即せざる時間性はいまだ真に時間性ではない”(p. 3—4), 「主体の人間の空間的構造にもとづくことなしには一切の社会的構造は不可能であり、社会的存在にもとづくことなしには時間性が歴史性となることはない。歴史性は社会的存在の構造なのである”(p. 19), 「砂漠の人間の構造は右のごとき二重の意味において対抗的・戦闘的である。しかるに砂漠の人間はただ歴史的にのみ存在する。従って対抗的・戦闘的な特性の現れる場所は、砂漠の人間の歴史である、歴史的に作られたる諸形像である”(p. 60), と述べている点である。和辻における砂漠はあまりにも彼自身の中で印象化・主観化されたものではなかったか、という疑問を私はもつ。マルキシズムのイデオロギー批判に急なるあまり、文化的風土論→主体的「生の空間」→Geopolitikと直結しすぎたのではあるまいか。冒頭のアウグスティヌスの問い、また『存在と時間』への誤解があったのではないか、と思われるのである。鈴木秀夫の著作も「氷河時代にアフリカは緑の草原であった」「樹間から仰ぐ天の空間、そこから日本人の線への意識が生れた」など私には新鮮な刺激であったが、全体的な説得力に欠ける。それはやはり時間・歴史意識の欠如によるものではなからうかと思われるのである。同様の批判は梅棹忠夫「狩猟と遊牧の世界」や大島直政「遊牧民族の知恵」やそれに類する著作に対しても云えるであろう。

#### (4)

聖書の終末論ないしは救済史を図示すれば次のようになる (Fig. 3)。Cambridge Bible Commentary に記されているような別の形も考えられうるであろう (Fig. 4, 5)。救済史的に

は判りやすいが、単に説明的であって、こうした図形には内的必然性を示すものがない。<sup>13</sup>

Fig. 3 を通して概略の説明をしておきたい。

- 1) 創造以前・終末以後に時間が存在しないわけではない。しかし時間の実存的理解は被造物が創造された歴史的時間の中においてある。
- 2) 創造に関して a)創造の秩序・神の義の先在 b)他者（被造物）を創造するということは、神とは別の独立した自由意志をもつ他者性の容認である。しかし、その被造物のもつ自由

Fig.3. 聖書の終末論

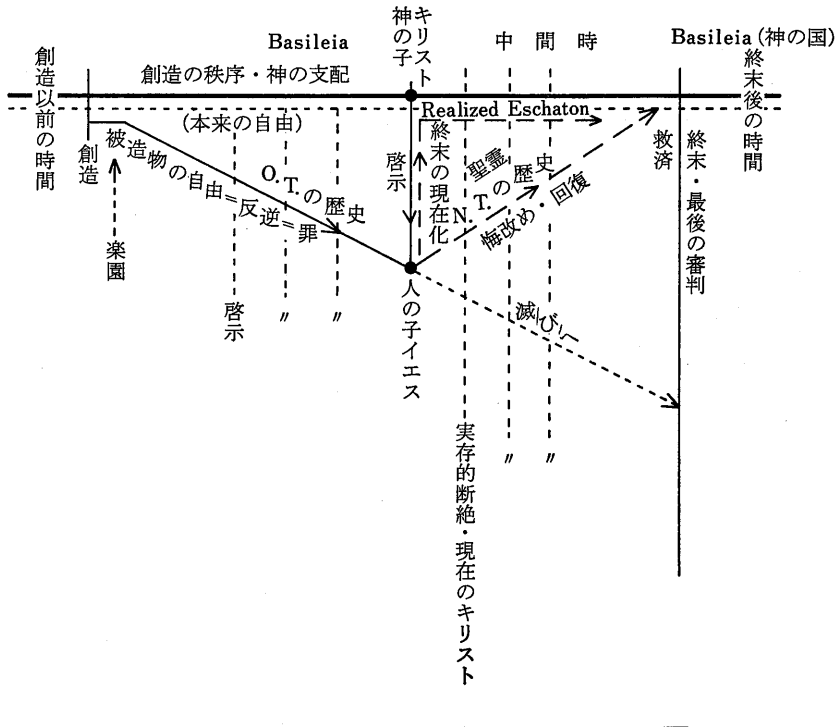


Fig.4.救済史的理解

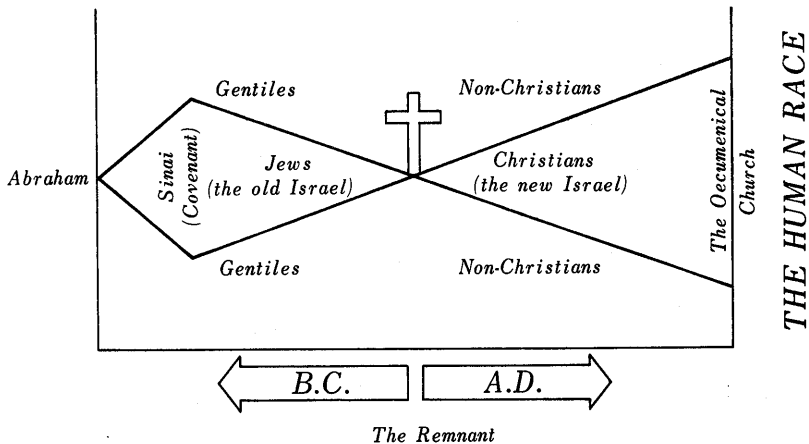
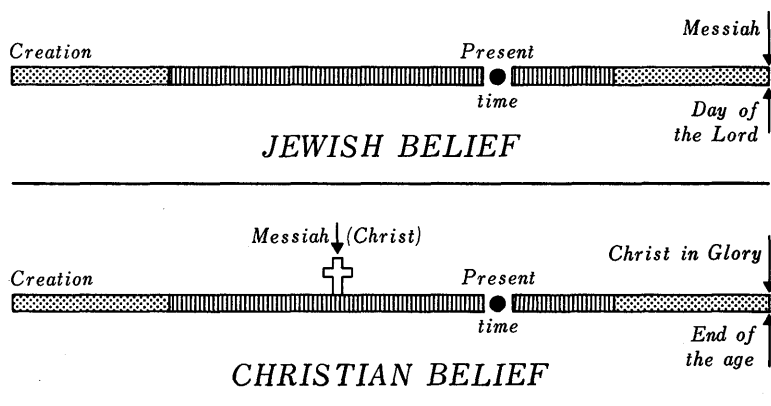


Fig.5.メシヤの来臨. Parousia



The coming of the Messiah according to the beliefs of Jews and Christians

意志については、宗教改革時におけるルターとエラスムスの論争をわれわれはすぐ想起するのであるが、人文主義者エラスムスの悲劇<sup>14</sup>は彼がこの時間構造を理解していなかったことに最大の原因があったと言わざるを得ない。またルターの奴隷意志論も反動的にすぎたと言わなければなるまい。なぜなら、自由意志は創造（それは神の愛の働きであるが）とその秩序の中における自由であり、「契約」の中における意志であるからだ。

### 3) 契約・義・信仰

契約(berith, diathēkē)は聖書の中心概念であるが、それは義(tsedeq, tsedāqā, dikaio-sunē)の上に立つ。但し、義は日本的な「義理」「義士」（あるいは義母，義齒，義足など）の人為的道德的概念とは異なり、人格的な動的呼応関係である。この義は律法を通して具体化されるが、律法(tōrah)は単なる社会集团的・道德的規範としてあるのではなく、十戒が毎年誓約更新を通して確認されるようにそれは信仰の問題・終末論的出来事なのである。従って信仰は応答の誠実である。同様に、自由の乱用は墮罪・死の歴史となり、離反・滅亡・虚無化された時間の歴史となる。

### 4) 啓示、現在の終末論

啓示の問題も決して簡単ではない。なぜなら、それは本質的に異なる二つの間にはり渡される Spannungseinheit(ヤスパース)であり、そこには当然 Phil. 2:6-8, Jn. 1:1-18 などに見られるキリストの謙遜(謙卑説, Kenosislehre)の要素がでてくる(この問題についてはあとで詳しく触れる予定)。それはキリストを信仰的・道德的模範とする教説と結びつき易い。同様に、義認・聖化に関しても「もはや我生くるに非ず、キリストわが衷にありて生くる」(Gal. 2:20)や「人もしキリストに在らば新しく創られたる者なり」(II Cor. 5:17)などはすぐ主観的な神秘主義と結びつけられ易い。Spannungseinheit のもつ否定媒介的緊張関係を見落してはならない。キリストの贖罪や信仰義認が語られるわりには「キリストを長子として、われわれも子とされてゆく」(Rom. 8:29-30 etc.)こ

とは語られることが少ない。もっと現実的に「わが身が贖われ」「聖められ」「子とされる」ことが信仰の中心的事柄として追求されるべきではないか。その意味において C. H. ドッドらの提唱する realized Eschatology<sup>15</sup>(日本語では現在の終末論と訳されるが、私には適切な訳語とは思われない)の正しい理解と位置づけが必要であろう。すなわち、realized Eschatology は図によって見れば直ちに明らかなように、肉なる我は悔改め、回復の線の途上にあっても、意識においては既に神の創造の秩序、神の支配の下に立っている。その緊張関係を支え、表すものは聖霊である。復活の問題も自然科学的にそれが可能かどうかという問いではなく、先在のキリスト(ロゴス)の問題と同様、図表で見れば明らかなように、先在のキリストと史的イエスは1つであり、十字架のイエスと高挙のキリストも1つである。

5) バシレイア(Basileia, 神の国)

神の国とは理想郷とか組織ではなく、神の支配の意味である。従って終末時に、背反していた人間の世界が神の許へ悔改めて立ち帰り1つとなる時、神の支配は人間的・歴史的現実となる。

「見よ、神の幕屋が人と共にあり、神が人と共に住み、人は神の民となり、神自らが人と共にいまして、人の目から涙を全くぬぐいとして下さる。もはや、死もなく、悲しみも、叫びも、痛みもない。先のが、すでに過ぎ去ったからである」(Rev. 21 : 3-4)

しかし、このことは現在の終末においても先取りの現実として味わわれる。同様に、キリストの1回性も、実存的現実においてはその歴史的1回性を保ちながら、その都度その都度の啓示として現われることを妨げない。なぜなら時間的構造においては歴史的1回性の中に包括されるからである。

6) 線的時間論の骨子は創造と終末にある。

このことは重大な点であろうと思う。また往々にして誤解されていることも多いのではなからうか。すなわち、直線的時間論は過去・現在・未来という時の流れ、時間の不可逆性に基づいて考えられていると理解している人が多いと思われるが、私は、直線的時間論の根本は「創造と終末」にあると考えるのである。具体的歴史が直線のように進行するわけではない。強いて言うならば、具体的歴史は試行錯誤や反動により稲妻形に、あるいは正反合の弁証法的進歩と考えることはできるであろう。進化論においても、巨大な牙と体軀を発展させて無敵の存在となったマンモスが、その巨大さのゆえに、氷河時代の変化に適応できず滅び去ったように、あるいは現存の巨大な鯨やイトマキエイなどがプランクトンを主食とし、象や犀や河馬などが草食であって、巨大な肉食獣は食糧確保の困難さのゆえに生存し続けてゆくことがむつかしいように、国家でもあまりにも強大になると、その軍備費や組織の巨大さのために自ら内部崩壊してゆくであろうことは、よく指摘されることである。さらに興味深いことは、理想社会や進歩の観念、あるいはユートピアなど、その原型や規準を過去の黄金時代にもっているというペイントンらの指摘である<sup>16</sup>。それは



ともかくとして、直線的時間論の根底には、時の流れや進歩という観念ではなく、神の支配、創造が第1義的にあり、それは義の秩序であるがゆえに必ず終末、審判の時が来るという信仰の問題である、と私は考えるのだが、そのことはあとでまた触れたい。

#### 7) 永遠、永遠の生命

聖書の時間論における永遠 eternity は、クルマンも指摘するように無時間性ではなく、時の中にありながら時を超えたところにある。「富める青年の物語」(Mt. 19:16, 平行記事)に出てくる「永遠の生命」(αἰώνιος ζωῆ)は充実(πλήρωμα)の時間、二つの線の一致として理解される。R. Bultmann らの無時間的永遠の理解は誤っている、と言わねばならない。

### (5)

離人症(人格喪失体験)(dépersonnalisation)の患者が「てんでばらばらでつながりのない無数のいまが、いま、いま、いま、いま、と無茶苦茶に出てくるだけで、なんの規則もまとまりもない」、「時計を見ればいま何時ということはわかるけれども、時間が経って行くという実感がなく」、「時と時のあいだがなくなってしまった」と訴えると、木村敏は記し<sup>17</sup>

「時間が時計それ自体の中にあるのではなくて、「いま」ということを言うことによって、われわれは時計に向って時間を与えているのである。運動を追う場合に、そこでいっしょに見てとられている「いま」、これが実は時間の正体である」(ハイデッガー「現象学の諸問題」, p. 347—348)。「われわれは日常、「いま」という言葉で秒単位の短い持続を表現することもあるし、時間単位の長い期間を表現することもある。このようなことが可能なのは、いまそれ自身が拡がりであるからにほかならない。いまは一見、時間の一部を区切ったものを指しているように思われるが、実は決してそうではない。いまの伸び幅は、着目の仕方によってどのようにも変えられる。いまは、それ自身「……から……へ」の移行である。そのようないまは、時間の一区切りではなくて時間そのものである」(同, p. 351—352), とハイデッガーの思索を紹介しつつ、「いまがいまとして成立しないところでは私も私として成り立たず、逆に言って私が私たりえないところではいまもいまであることができない。そしてそのような私の不成立、いまの不成立は、時間というものを——あるいはむしろ、時間というものを——根本から不可能にしてしまう。離人症患者は時間を感じられない、という言いかたは正確さを欠いている。時間が存在するのにそれが感じられないということはないのであって、そこには端的に言って時間は存在しないのだと言わなくてはならないだろう」と語っている。

木村 敏『時間と自己』にある離人症患者についてのレポートは、私にとって新鮮な刺戟であった。「時と時のあいだ」からいまというものの拡がりとは統体的意識の主体としての自己への関わりについての彼の説は誰しも首肯するところであろう。しかし、時間ということば、あるいは時間ということに関して、クロノスとカイロスが同じ「時間」という語で表現されると混乱を招きやすい。聖書の時間論においては、主体的自己における時間と共に、今ひとつ別の、

神の創造・支配の認識，そしてひいては被造物としての自己（人間），許されて存在させられている私の認識がある。これは個人の体験的認識ではない。だからと言って先験的認識とするのも不十分である。シェーマに，あるいは信仰告白に示されるように共同体的認識であり，信仰的前提である。私は聖書的時間論はこの二重性において張りわたされていると考える者である。これらの様相はモーセの荒野における数々の試練においても，アブラハムのイサク奉獻においても，あるいは預言者エレミヤの告白録においても，その事例は数多く見出されるであろう。そして，この二重性の上にさらにキリストによる啓示の第3のものが加わって，新約聖書的时间論はこの三重性の上に成り立っていると考える。この三重性は，先づ，神の支配と信仰告白共同体，第2にキリストの出来事，第3に自己の実存という形で組み合わせられるであろう。

このことについて適当な説明になるか，どうかはわからないが，例えば，人間の生死について考えてみよう。われわれがこの地上に生み出されていることを自覚するのは，誕生のときではなく，誕生からかなり経ってからのことである。存在の事実の解釈において，親が勝手に生み落したとする者もあれば，親の深い祈りと愛情の下に自分が誕生したと考える者もあろう。あるいは不可知論的に，意識以前の誕生のことは自分の理性的判断を超えた事柄である，もしそこに何らかの解釈が与えられるとすれば，それは幻想的なもので合理性を欠く，意味は自らが自覚的に作り上げ，附与してゆく以外にない，と考える者もあろう。同様に，死についても，重い病気とか怪我とかで死の不安を本能的に感知しておびえることはあるだろうが，一般的には，われわれの有限の生それ自身の中に死が含まれているとしても，生のさ中において死を予見することは困難であろう。われわれは身の廻りに起った誕生や死の事実を通し，それを囲む人々の姿を通して，経験的に学び考えるものではなかろうか。若い父親が脳腫瘍のために死に，遺族である若い母親とまだ幼い子供たちと火葬場に向ったとき，子供たちが無邪気にドライブを喜び霊柩車の中ではしゃいでいた光景を私は今でも想い出す。われわれが自らの生や死を自覚的に把えるのは反省的なことがらである。

また，われわれは恋愛とか愛する者の死とか挫折とか，あるいは成功とか，何らかの生死の出来事を解釈する起点をもっているであろう。もちろん，それは年と共に変化することもあるであろうが，全く何も無いままで生のさ中に立っているということはない。若い頃からの経験の蓄積や人生観や信念といったようなものを踏まえて，考え，判断し，対処する。しかし，それは生死の認識のあとに築かれてくるもので，たとい，そのことによって先にあった生死の認識が再解釈されるようなことがあっても（それは十分に起りうることであるが），その順序には変りがない。

こうした前提の上で，われわれは日々の営みを持ち，自分を問い，自分を発見し，私が私となろうとするのである。

聖書的時間論においては，木村 敏が記すように単に自己の実存の中で時を発見し，いまを生きるのではなく，三重の緊張関係，すなわち，神の秩序・支配（これは前に見たアウグスティヌスにおける「時間の秩序」(ordo temporum)であり，ルターにおける「救いの秩序」(家庭・学校・教会)であると云えよう)，キリストの出来事，そして自己の実存と見るべきでは

ないかと思う。

波多野精一「時と永遠」における「未来」と「将来」の問題は有名な点であるが「将に來るべきものとしての未来の時」を自己の可能性の中におくべきではなく「将に來るべきもの」の根拠は神の眞実・秩序の側におかれなければならない。エジプト脱出のことが繰返し繰返し語られ、教えられ、信じられることからのみ希望は生じてくる<sup>18</sup>。新しい契約は新しい再創造である。新約は旧約をぬきにしては成立しない。

クルマンに対する私の批判も以上に関連して出てくる。クルマンのキリスト中心の時の理解は新約聖書的であり、Fig. 3 のようによく整ってわかり易いように一見思えるが、キリスト中心ということは解釈の起点の変化移動であって、聖書の時間構造をキリスト中心に変えることではない。この点の誤解と混同がマルキオンを生み、グノースに到るのである。キリストは時の中に啓示されたのであって、キリストが時を生み出すのではない。

この三重に張りめぐらされた緊張関係を正しく理解することによって、聖書の使信がわれわれのいまに新しい光を投げかけ、トータルな人間理解と共にトータルな聖書理解を与えてくれるものと、私は考えるのである。

## (6)

以上の立場から、キリスト教が抱えている諸問題に一瞥の光を与えてみたいと思う。もとより、古来神学上の争点になっている複雑な諸問題を簡単に取扱うということは無謀に近いし、また順序なしに適宜取上げることについて批判や叱責を頂くことは当然のことと覚悟しているが、これは時間構造に基づいての思考と形而上学的思弁の差違を明らかにするための例証であり、試みであると御諒解頂きたい。

### 1) 共観福音書における「たとえ話」の秘密

有名な「種まきのたとえ」(Mk. 4:1-20, 平行記事)において、イエスはなぜ譬でしか眞理を語ろうとしないのか、なぜその譬の意味が隠されているのか、が問われる。そして共観福音書ではこの箇所においてのみ「奥儀」(μυστήριον)の語が用いられている。イエスのたとえは parable と呼ばれるもので、fable でも metaphor でも allegory でもない。parable は現実的的日常的なことがらを通して神の国の眞理を語ろうとするものであり、その特長は身近なことがらで誰にとっても理解しやすく、記憶しやすい点にあるとすることができる。イエスはたしかにたとえ話の名手であり、多くの場合にたとえを用いて宣教したであろうと言われている。それがなぜ隠されているのか。わかり易い譬のたとえの眞意が隠されているのは肉なる者(サルキコス)に対してである。パリサイ人、ヘロデ党、サドカイ派、その他すべてサルキコスである者は己の地上的立場に留まって、靈的・天上的事柄を理解しようとしなない。

聖書の時間構造からこれを見るならば、神の義の線へ引き戻すべく宣教がなされているのに、背反の肉の線に固執して留まっているならば、宣教の意味は失われてしまうことになる。宣教は肉の線上で哲学的道徳的な意味で消化されるような性質のものではないのである。

この問題について、ヘレニズム密儀宗教との関連(T. J. Weeden 他)から解釈しようとしたり、後期ユダヤ教の黙示思想(E. Schweizer 他)との関連で解釈しようとしたり、さまざまな学者の努力があるが、時間構造から考察すれば問題は解けるのである。また、マーシャル(mašal. 謎)＝啓示であるということ、その啓示の受領者は個人ではなく、弟子集団であるということ、また、その弟子集団も時としては「なぜわからないのか、悟らないのか」と叱責されている事情も、時間構造において考えるならば忽ちにして諒解できる。realized Eschatology のところで記したように、精神的には霊の線にあっても現実的には弟子たちは未だに肉の線上にあるからである。

また「しるし」(σημείον)も終末の啓示として語られる。ヨナの物語と関連して語られる「しるし」(Mt. 12:39—41, 16:4, Lk. 11:29—32)もイエスのメシヤ性についてであるが、所謂「メシヤの秘密」(Messiasgeheimnis)も時間構造から考えるならば parable の場合と同じように、両方の線の相即として理解されうる。「しるしと奇跡(σημεία καὶ τέρατα)」も使徒行伝には頻出するが、それはバシレイア(神の支配・神の国)の地上的現実への一時的開示である。

終末は人間的現実においては決して自明のことではない。殊にサルクスなる者にとっては。終末が自明なこととなるということはどういうことなのであろうか。それはわれわれが神の創造の秩序に目を注ぎ、いまのときにおいてキリストの現実と己の実存的現実を重ね合わせるとき(いまをカイロスとするとき)、終末はわれわれの現前に明らかとなってくるであろう。

福音書記者を含めて当時のキリスト者たちにとって、この聖書の時間構造は暗黙のうちに共通の理解としてあったことであろう。従って、それぞれの人がそれぞれに違った表現を通してこの間の消息を語ろうとも、人々はその言わんとするところを正確に受けとめることができた。

しかし、時代が進み、キリスト教が地中海諸国に伝播し、それまでの聖書の時間構造についての共通理解が欠落してゆくとき、キリスト教の使信は、哲学的・道徳的・密儀宗教的 etc. に受けとられるようになった。

## 2) イエス・キリスト論

使徒行伝を読むと、その前半においてはイエスは義人、聖人、神から遣された人であっても、神の子やメシヤとしては語られてはいない。そこにあるのは、「このイエスを死から甦えらせ給うた神のみ業」であって、神が今も生きてこの歴史に働き給うこと、神が「死人を生かし、無から有を呼び出される」創造の神であることの強調である。

“しかし「義を認められた」と書いてあるのは、アブラハムのためだけではなく、わたしたちのためでもあって、わたしたちの主イエスを死人の中からよみがえらせたかたを信じるわたしたちも、義と認められるのである。主は、わたしたちの罪過のために死に渡され、わたしたちが義とされるために、よみがえらされたのである。”(Rom. 4:23—25)

(〈・〉は筆者による)

注目すべきことは、初代教会において贖罪観は初めからあったわけではないということであ

る。Q資料を形成した教団も贖罪観を彼らの宣教の中心課題として持つてはいなかった。創造の神・活ける全能の神がいま私たちに働きかけておられるという衝撃である。このことは、とりも直さず「終末」の啓示である。終末、Parousia 及びその遅延がなぜ初代教会にとって大問題であったか、それは復活の出来事、神のみわざの無意味化につながるからである。そのためイエス・キリスト論の形成は急がねばならなかったし、改めて新しい角度から問い直されねばならなかったと言える。

さて、初代教会における二大異端はエピオン派とグノーシス派であった。なぜ両派が異端として排除されねばならなかったか、と言え、それは聖書的時間構造を破るものであったからだ、とするのが一番正確であろう。ところが、イエス・キリストの神性を否定する、人性を否定する、と言ったキリスト論的立場から正統信仰を弁護しようとするとき、聖書的時間構造の地盤を離れ、ヘレニズム世界で論議が展開されてゆけば、必然的に Homoousios (同質)、Homoiousios(類質)、Heteroousios(異質)の論議となり、あるいは勢力的モナルキア論(養子説)や様態的モナルキア論(天父受難説)となってくる。初代教会においても贖罪論に関しては複数の数種類の考えが平行・混同して用いられていたと言われるが、それは新約聖書の中においてすら容易に見出されるところであって、聖書的時間構造の中では並行・対立して理解されるべきものを、時から離れて形而上学的思弁で論議するならばその乖離はいよいよ甚しいものになってしまうであろう。キリストの謙卑説(Kenosislehre)は「虚しくする」(κενόω) (Phil. 2:6-7)から出て来た考えであり、神性と人性の結合に苦心のあとが見られても、パウロの文においても贖罪の積極的面は見出されない。神学史上では、ルターの聖餐論におけるキリストの現実臨在の主張をめぐって、また19世紀になって教理的キリスト論と史的イエスの問題をつなぐものとして現われてくるが、ピリピ書でパウロが語るように、謙遜の道德模範の強調となるか、父なる神の摂理強調となるか、いずれかしかないであろう<sup>19</sup>。これらの容易に解き難い状況へ問題を追い込んだのは、最も基本となるべき聖書的時間構造を無視したためだと言えるのではなからうか。

その他、いろいろの神学的課題を類例として挙げることは容易であるが、煩雑をさけて止める。上記の2例だけでも筆者の言わんとするところは十分に解って頂けることと思う。

## (7)

最初に記したように、非常に大きい問題を荒削りな素描として匆忙の中で提出することに躊躇を覚えるが、これは筆者の思考の覚え書きとして今後さらに整理をし展開させてゆきたいと希っている。

### 註

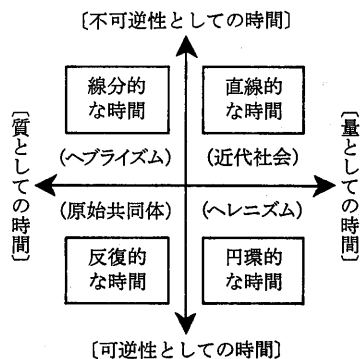
1. 岩波文庫版『告白』 服部英次郎訳 昭和24年
2. 金子晴勇「アウグスティヌスの人間学」創文社、p. 295 さらに同書には続けて『告白』で彼は時間的現存在の苦難のすべては「その秩序を知らない時間の中に私が飛散している」(in tempora dissilui quorum ordinem nescio)ことに示されると言う(Conf., VII, 15, 29,

39)。ではここで言われている「時間の秩序」(ordo temporum)とは何を意味するのであろうか、彼は『三位一体』でこれを説明し、それが神の永遠の知恵において存在し、御子をこの世に派遣するカイロス(plenitudo temporis)を意味し(De Trini., II, 5, 9), また人間の精神と身体とのよりよい状態への変化 conversio をふくむ「時代の発展過程(volumen saeculorum)であると説いている(ibid., IV, 17, 23, cf. En. in Ps., 99, 5)。このようにみると「時間の秩序」とは『神の国』で説かれている時間を世界とともに創造し、始まりを与え、これを導く「永遠不変神の計画」(inmutabile aeternumque consillium)と思想内容が全く同じであることが理解される(De civ. Dei, XII, 15; 18)。」と記されている。

この問題にはあとで立ち返り触れてゆきたいと思うので、長く引用させて頂いた。

3. Oscar Cullmann: "Christus und die Zeit" Evangelischer Verlag A.G. Zollikon-Zürich, 1948 英訳 "Christ and Time" trans. by Floyd V. Filson. SCM, 1951, 邦訳'キリストと時' 前田護郎訳 岩波書店
4. Immortality of the Soul or the Resurrection of the Dead? これは Union Theological Seminary における講演に基づく。
5. ユダヤ人哲学者 Will Herberg, *Faith Enacted as History* (この本は私が滞米中 copy したが、その出版社や発行年月日を記入するのを忘却したため、不明) 1974? Drew University の哲学教授であった。
6. I Cor. 11: 23-26 の聖餐伝承は原始教会からパウロに伝えられたもので23-25はパウロ自身の用語ではなく、26節にパウロは聖餐の意義を総括している。原始教会の伝承をパウロがどのように受けとめ解釈したかを明らかにしているという点でこの26節は重要である。そこには所謂「中間時」の認識がある。一回的の出来事としてのイエスの死と再臨の間にはさまれた現在。救い主であると共に審きの主でもあるイエス・キリストのプラエセンティア(臨在)。イエスの死は救済史的出来事であって、その死を「宣べ伝える」ことは密儀宗教の秘蹟ではない。また聖餐における主の現在を否定するコリントのグノーシスへの批判でもある。従ってその死をアナムネーシス(記念)することは単なる回想や追想でもなく、象徴でもない。聖餐は新しい終末論的救済の現在の確認であり、主とのコムニオン(交わり)である。愛餐(アガペー)は後世次第に慈善的なものとなり初代教会から消えてゆくが、食事(パンとブドウ酒)はわれわれの日常的営みであり、その日常性の只中に終末的の出来事を味う、そこにパウロの十字架の神学と密接な関連がある。ディダケーに記されるように聖餐の終りは「マラナタ」の祈りでしめくられる。ここに過去と未来の緊張関係の中にある終末論的現在の認識は明らかである。
7. 'この道や行く人なしに秋の暮'を'コノ道ヤワレヒトリユク秋サビシ'とするならば俳句の味いは失われるであろう。'柿喰えば鐘は鳴るなり法隆寺'にしても、自分がそこにありながらその情景から自分をつき放すところに俳句の世界は生れるのではなからうか。
8. 真木悠介「時間の比較社会学」岩波書店, 1981, は、原始共同体においては「時間は振動する時間であり、繰返し現われる対立の不連続」(E. R. Leach)とした上で時間意識の四つの形態を示している。p. 18-19, p. 148-154, 永遠に関する Bultmann の無時間性に対する批判は後に記すが、真木の説に対しては、また稿を改めて述べることにしたい。(Fig. 6 参照)
9. 砂漠文化における「禁欲」は目的に到達するための禁欲(例えば、砂漠の旅で水は貴重である。水がなくなるとは死を意味する。従ってどんなに咽喉がかわいてもわづかに潤す程度で我慢して、目的地に到達するまでは水を保ち、禁欲しなければならぬ)であって、仏教その他で教えるような、性慾など慾望それ自体を悪と見做し禁欲することとは違う。
10. トレルチ(内田芳明訳)「ルネッサンスと宗教改革」岩波

Fig. 6.



文庫, 昭和34年

Ernst Troeltsch : *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Gesammelt Schriften, Bd. IV, herausg. V. Hans Baron, 1925

11. 和辻哲郎:「風土」, 岩波文庫, 1979 (補筆がある)
12. C. ダグラス・ラミス:「内なる外国—『菊と刀』再考」時事通信社 昭和56年, p. 149 に, ベネディクトはなぜ日本の歴史を無視して「菊と刀」を書きえたのか, という問いに対して, 弟子であり, 友人であったマーガレット・ミードは「終わりを遂げた生命は, すべて同時に見られる」と同書の序文に書いた。詩人アン・シングルトンと人類学者ルース・ベネディクトと2つの筆名を使いわけ, 人類学の基礎をシェークスピアから学んだと言うベネディクトの人類学に対するラミスの批判は興味深いものがある。「終わりを遂げた生命」を類型化して整理することと実存との格差については改めて方法論的に考えて見なければならぬ問題であろうと思う。
13. *The Cambridge Bible Commentary, New Testament Illustrations*, compiled and introduced by Clifford M. Jones. Cambridge U. P. 1966, p. 172—175, Fig. 4 はRemnant (残れる者) についての図示。

#### THE REMNANT

The Old Testament contains a good deal of teaching about a 'remnant'—a righteous minority in whom lies Israel's hope of survival. The idea is less common in the New Testament, but it is not absent.

This diagram (198) is greatly over-simplified (history never moves in straight lines), but it shows how, beginning with Abraham and his family, the Hebrews increased in number until at Sinai the whole nation entered into covenant relationship with God; how the remnant dwindled during the rest of the Old Testament period, until at the Crucifixion Jesus's friends 'all deserted him and ran away' (Matt. 26 : 56) and he remained alone to represent faithful Israel; and how the remnant—"a remnant"..... selected by the grace of God' (Rom. 11 : 5)—has expanded since the Resurrection to constitute in our day the oecumenical Church (p. 151), although even this is no more than a minority movement in a vast non-Christian world.

Fig. 5 は Parousia (メシヤの来臨) の図示。

#### THE COMING OF THE MESSIAH ACCORDING TO THE BELIEFS OF JEWS AND CHRISTIANS

Jews have always looked forward to the coming of the Messiah, and most Jews today are still looking for his coming in the future. Some modern Jews, however, believe that the Messiah came in a social form when the State of Israel was set up in 1948.

Christians agree with Peter when he said to Jesus, 'You are the Messiah' (Mark 8 : 29), 'Messiah', in its Hebrew form, and 'Christ', in its Greek form, mean exactly the same; namely, 'the anointed one.'

The New Testament teaches that at 'the end of the age' (Matt. 24 : 3) Christ will 'appear a second time.....to bring salvation to those who are watching for him' (Heb. 9 : 28). Scholars use the Greek word for 'coming' and call this second coming of Christ in glory the Parousia.

The chart (199) shows all this in a graphic form.

14. エラスムス「自由意志論」1524, ルター「奴隸意志論」1525.  
ステファン・ツヴァイク全集第15巻「エラスムスの悲劇」, デイルタイ「ルネッサンスと宗教改革」創文社, p. 142 以下, R. ベイントン「キリスト教歴史観入門」, 教文館, 1980. Roland H. Bainton : *Yesterday, Today, and What Next? : Reflections on History and Hope* (Augsburg P. H. Minneapolis, 1978. 人間の「自由」「意志」の問題は, 古来神学論争の焦点である。神の恩寵・予定を強調すれば人間の罪の責任を問うことができないし, 人間の自由意志

を強調すれば神の主権がおびやかされる。これも二者択一の論理でなく、時間構造の中で考えられるべきことであろう。

「自由とは借金である」という考え方もある。神が被造物である人間に自由意志を「信用貸し」してくれたから、あたかも自由意志をもっているかのように見える。「借りる」ということは「所有権はないが使用权はある」ということであるが、あくまで信用に基づいてなされていることであるから「自由意志に基づいて神をあざむくこと」「反逆すること」は最大の罪とされる。借金はいつかは返済しなければならないものであるから、人間の責任＝負債として考えられる。(イザヤ・ベンダサン：文芸春秋 昭和47年1月号，朝野明夫：死の姿——人間の心と信仰，彩流社，昭和55年，p. 44—54)。

この考えに該当するものとして II Cor. 1: 22「神はまた、わたしたちに証印をおし、その保証(ἀρραβών)として、わたしたちの心に御霊を賜ったのである」、(カトリックのバルバロ訳では「神は私たちの上に判をおし、私たちの心に、霊の手金をお与えになった」となっている。)この聖句の内容は「神は買取り約定済みの証印を押して、その手付金として聖霊を私たちに与えて下さった」ということになる。また福音書では有名な「タラントのたとえ話」(Matt. 25: 14—30)などがあげられよう。

私はこの「貸借」概念を一概に否定するものではないが、創造者と被造物との関係を「貸借」や「負債」という概念ですべて説明するわけにはゆかないだろうと思う。

15. C. H. Dodd: *The Apostolic Preaching and Its Development*, Hodder & Stoughton, London, 1936. *The Parables of the Kingdom of God*, 1936.
16. 前出「キリスト教歴史観入門」
17. 木村 敏「時間と自己」，中央公論社，昭和57年，p. 24—55，(特に p. 27—28, 51, 54)。
18. 例えば，*The Cambridge Bible Commentary, Understanding the Old Testament*, Cambridge U. P., 1972, p.129ff.
19. R. Bultmann の提唱による「非神話化」は実存論的に考えれば首肯すべき点が多い。他方、史的イエスの探求は事実上不可能に近い。しかしだからと言って聖書の使信をすべて実存論的立場から解釈してしまうことには大きな問題がある。聖書記者たちもその当時において既に「神話的なもの」の認識があり、それを排除しようと努力している(*μῦθος*, I Tim, 1: 4, 4: 7, II Tim. 4: 4, Tit. 1: 14, II Pet. 1: 16)。現代において「非神話化」をどうするかについては論争が続いているわけだが、P. Tillich の「キリスト理念」はそうした状況の中での苦心の解決案ともとられうるが、それは再び別の思弁哲学にキリストの福音を追い込むことになりかねない。史的イエスではなく、主キリスト・イエスの歴史性とその啓示の1回性とを正しく保持する思考が必要となってくる。(伝承史や編集史などの文献批評研究だけでなく、キリスト教神学、教義学そのものの復権がなされねばならない)。

原稿受理1983年4月6日