

時と永遠

キリスト者の終末的生き方の観点から

丸山忠孝（東京基督教大学初代学長）

詩篇 102:26-28、ヨハネ黙示録 1:4-6

序

主歴 2020 年に東京基督教大学は創立 30 周年を迎えることとなります。今年のシオン祭からの一年間を「創立 30 周年記念」と意義づけるということで、今年の創立記念講演をその前座として務めるよう依頼を受けました。講題としては、難題であることから躊躇もありましたが、主に二つの理由から「時と永遠」を選びました。一つは、大学が 30 年という歴史の区切りを迎えることによります。三校合同の結果として創立を見た大学としては 30 年ですが、前身校の共立女子聖書学院をさかのぼれば 1881 年から、東京基督神学校の 1949 年および東京キリスト教短期大学の 1950 年からの長い歴史の区切りにあたり、「時と永遠」という主題の考察は有益であると考えました。もう一つは、個人的理由で恐縮ですが、この三月にいのちのことば社が出版した拙著『十字架と桜』と関連します。その最終部で私は本の副題とした「キリスト教と日本の接点に生きる」キリスト者の歴史認識と自己認識を問いました。執筆中にすでに気づいていたものの、時間的制約から取り組みを残した主題の一つが「時と永遠」です。日本にある東京基督教大学であれキリスト者であれ時と永遠の間に生きる

本稿は、2019 年 10 月 30 日、東京基督教大学チャペルにおいて行われた同大学創立 30 周年記念講演の原稿を掲載したものである。

存在です。「時と永遠」の観点から、それぞれがその歴史の過去を顧み、現在を検証し、将来を展望することの一助となればと考えた次第です。

さて、「時」とは、「永遠」とはなにか、との問いはそれ自体で大きな学問的課題ですが、両者を対句として「時と永遠」とする場合はさらに複雑な難題と直面することになります。「時」をどのように理解するにしろ、その時とそれを超越する存在、永遠なり神なりとの関係を問う「時と永遠」は、哲学での形而上学、今日では宗教哲学、歴史哲学、宗教学と呼ばれる学問領域、そして諸宗教における神学などでしばしば取り上げられます。ちなみに、キリスト教神学においては神論、キリスト論、とりわけ「永遠」を問うことから終末論との関連で問われます。この講演で私はキリスト教における「時と永遠」理解一般や私が門外漢である専門分野における「時と永遠」論の講義を試みるつもりはありません。むしろ、上述した主題選択をめぐる二つの特殊事情との関連で講演を進めることにします。具体的な講演内容に関して、まず、聖書学と宗教哲学という異なった専門分野で、しかも第二次世界大戦の危機的状況下のヨーロッパと日本においてそれぞれユニークな「時と永遠」論を打ち出した二人の学者を例証します。第一例は聖書学者オスカー・クルマン (1902-1999) の代表作『キリストと時⁽¹⁾』(1946)に見る「時と永遠」論、第二例は戦前から戦後にかけて京都大学で教鞭をとった宗教哲学者波多野精一 (1877-1950) の宗教哲学三部作の最終巻『時と永遠⁽²⁾』(1943)です。なお、ここで一言お断りしますが、クルマンと波多野両者間に学問的関連があるわけではなく、また、それぞれの信仰上、神学上の立場は必ずしも東京基督教大学あるいは私自身の立場でもありません。両者を選択した理由は、講演の準備段階でそれぞれの主張

(1) Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit: Die Urchristliche Zeit-und Geschichtsauffassung*, (Zürich, 1946). 邦訳には『キリストと時』、前田護郎訳、岩波書店、1954年があるが、ここでの引用はドイツ語第三版(1962)からの英訳 *Christ and Time: The Primitive Christian Conceptions of Time and History*, (Eugene, OR, 2018) による。

(2) 三部作は『宗教哲学序論』(1940)、『宗教哲学』(1935)、『時と永遠』(1943)いずれも出版岩波書店であるが、『時と永遠』からの引用は『波多野精一全集』第四巻、岩波書店、1968-69年による。

が今日の私の問題意識にとり挑戦なり示唆なりを提供すると判断したことによります。以上を受けて、講演の最終部では講演の主眼目である、副題とした「キリスト者の終末的生き方」について考察することになります。

1 新約聖書終末論とクルマンの「時と永遠」論

(1) クルマンの問題意識

クルマンの「時と永遠」論の考察に先立ち、主著『キリストと時』に認められる問題意識のいくつかにまず言及することになります。その第一は、第二次世界大戦前のドイツ領シュトラスブルクで古典哲学と初代キリスト教史を学び新約聖書研究に進んだクルマンの当初からの、根本的問題意識、旧約聖書に見るヘブライズムと地中海世界のヘレニズム、とりわけギリシャ哲学との関係についてです。この問題は、クルマンがヘブライズムとヘレニズムの「時と永遠」理解が基本的に異なるとすることと関連します。すなわち、旧約聖書が同一の「時」理解を創造以前の神の働き、天地創造、イスラエルの選び、出エジプト、時の終わり（永遠）との関連でメシア待望を記すのに対し、ヘレニズムが「時と永遠」を二元論的対立と捉え、永遠を時とは異質の霊的「無時間」（プラトン）とし、時が支配する物質的、可変的世界と対立させることです。キリスト教最古の公同信条で二世紀初頭の『使徒信条』はヘブライズ的な旧新約聖書の時間理解に立って、極端にヘレニズム化したグノーシス主義異端の論駁を主眼目とします。その内容は、神を「天と地の創り主」、イエス・キリスト条項は受肉から十字架の死、復活、昇天、再臨まで時間的、物質的用語をもって告白しています。しかし、二世紀以降キリスト教がヘレニズム文化圏に浸透し、その脈絡で福音の弁証を目指して哲学的、神学的研鑽を重ねる中でヘブライズムとヘレニズム間の線引きは当然よりあいまいなものとなります。「時と永遠」のみに関して言えば、永遠なる神が可変的な時の世界の中で働くとするヘブライズムの神理解に対して、超越的な神が時間の世界に閉じ込められた人の魂を「無時間」の永遠の別世界に救出するとのヘレニズ

ムの神理解がより高尚で魅力的であったとみることもできましょう。⁽³⁾このようにキリスト教は旧新約聖書に基づいてではありますが、ギリシャ哲学の理念や用語を活用して三位一体、キリスト二性一人格の教理などを形成し、その神学の確立を図ることになります。この脈絡において、アウグスティヌスはプラトンを援用して神存在と永遠を「無時間」と理解し、中世のトマス・アクイナスはアリストテレスの時間理解を用いて「時と永遠」を論じることになります。もちろん十六世紀の宗教改革は、旧新約聖書の時間理解および歴史に規範的意義を与えたといわれるルネッサンス思想を受けて、中世スコラ学の二元論的傾向を退けて歴史との関連で「時と永遠」を理解したとされます。

第二は近代の神学思想をめぐるクルマンの問題意識と関連します。『キリストと時』に見られる救済史理解を積極的に評価するヤールボローによれば、クルマンの初期新約聖書神学の中心的関心はキリスト論と終末論およびそれらとの関連での歴史理解にあったとされます。⁽⁴⁾この観点から注目されるのがマルティン・ケーラーの『いわゆる史的イエスと歴史的・聖書的キリスト』(1892)⁽⁵⁾です。ケーラーは歴史を意味するドイツ語の二つの表現 (historie / geschichte) を峻別し、前者を歴史学で厳密に検証しうる歴史、後者を史実を解釈・意義づけた出来事の歴史とみなし、この区別をイエス伝研究に当てはめました。クルマンが「救済史」(heilsgeschichte) という場合はこの区別を想定していると思われます。もう一つの注目例は、神学者・バツハ研究家・博愛主義者・ノーベル平和賞受賞者として知られるアルベルト・シュヴァイツァーの『イエス伝研究史』(1906)⁽⁶⁾です。この書は、当

(3) Brian Leftow, *Time and Eternity*, (...) 3.

(4) Robert W. Yarbrough, *The Salvation Historical Fallacy?: Reassessing the History of New Testament Theology*, (...) 215-21.

(5) Martin Köhler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtlich-biblische Christus*. 『現代キリスト教思想叢書』2:トレルチ、ケーラー、ヘルマン、白水社、1974年に森田雄三訳の所収がある。

(6) Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesus-Forschung*. 『シュヴァイツァー著作集』

時の自由主義神学が描いたイエス像、神の国の倫理とその地上での理想的な顕現を説き、その理想のために自らを十字架に捧げたイエス像は聖書には認められないとし、むしろイエスはユダヤ教の黙示主義を継承し、「徹底的終末」理解を実践したとします。シュヴァイツァーとクルマンの終末理解には共通要素があることはしばしば指摘されることです。

第三はクルマンが『キリストと時』の出版をもって明確に対立を表明した論争相手、マールブルク大学新約聖書学者で先駆者的存在であるルドルフ・ブルトマンです。クルマンは当初ブルトマンが採用する様式史批評や福音書の焦点を史的イエスであるよりは、イエスをキリストとみなす「ケリュグマ」(宣教)理解を共有したとされます。しかし、ブルトマンがマールブルクの実存主義哲学者マルティン・ハイデッガーの『存在と時間』への共鳴から、福音をイエスの「ケリュグマ」を現代人に語り掛け、決断を迫るメッセージと実存主義的に解釈し、現代人の理解を得るために神話として記された新約聖書の非神話化を唱えるにおよび、クルマンは立場の相違を明らかにすることになります。ちなみに「時と永遠」理解をめぐるのは、ブルトマンの実存主義は人間の实存における「永遠の現在」を強調します。イエスが説く終末的神の国は時間的な未来であるよりは実存的現在であり、「神の支配は人間に向かって来るものであり、人間に決断を迫る」ことになります。彼はこの立場を「黙示文学的及びグノーシス的終末論」と呼び、「信じる者にとってすでに救済の時が始まり、未来の生命はすでに現在になっている限り、非神話化されている」とします。⁽⁷⁾

(2) クルマンの救済史理解

『キリストと時』はヨーロッパの激動戦時下で執筆されます。激動とは裏腹にその文体は周到かつ冷静に聖書解釈を積み重ねるものですが、その

(白水社、1960年)第17-19巻に遠藤彰・森田雄三郎訳の所収がある。

(7) 川島貞雄「新約聖書における終末論—黙示文学問題をめぐって—」、『日本の神学』12巻、1973年、172頁。

主張は極めてラディカルで挑戦的なものです。例えばそこには、新約聖書研究は旧約ヘブライズムに基づき、思弁的なヘレニズム的解釈を避けるべきとの提言、旧新約聖書の時理念は直線的時でありヘレニズムの二元論的、円環的時を指し示さないとの判断、聖書的「時と永遠」理解は「質的」に異なる二者の対立ではなく、時の「量的」相違に基づくとの主張などがあります。当然、この書に対しては時流の自由主義神学のみならず、クルマンが論争を仕掛けたブルトマン、バーゼル大学神学部と同僚カール・バルトからの激しい反論、一部で同じ聖書の時理解を共有するとして積極的評価があった福音主義神学からの批判などがありました。⁽⁸⁾

『キリストと時』はまず新約聖書資料における時理念の分析から始め、「カイロス」（ある時点としての時）と「アイオン」（有限ないしは無限の時の長さ、世、時代）に注目し、基本的時理念を「今の世」と「来る世」であるとします。ここからクルマンは、この時理念とヘレニズムの「時と永遠」理解は無関係とした上で、三つの大胆な結論を導き出します。すなわち、第一が聖書の時は永遠であること、第二はその時は直線的であること、第三はその時が神の働きを示す手段である、との結論です。まず、新約聖書において「今の世」は天地創造から「来る世」の終末的到來までの有限な時代であり、「来る世」はそれ自体で無限の時代であることから、「時と永遠」は有限な時と無限の、終わりのない時を意味することになります。⁽⁹⁾次に、聖書は「今の世」と「来る世」とを共通の直線的時理念で表現することが、ヘレニズムの円環的時理念との明確な対比・対立とみなされます。さらに「時と永遠」との関連では、聖書における救いが直線的な、神の働きがそこで行われる時において成し遂げられることが、ヘレニズムにおける有限な時から解放されて時を超越した「無時間」の世界への移行という救いと対比されます。⁽¹⁰⁾

(8) 参考までに、日本の福音主義陣営からの論文、上沼昌雄「救済史理解をめぐって」、『福音主義神学』11巻、1985年、3-21頁がある。

(9) Cullmann, *Christ and Time*, 37-50.

(10) *Ibid*, 51-80

以上の時理念から、クルマンはその救済史論の基本を明らかにします。まず、クルマンはユダヤ教とキリスト教が神の創造から終末までの直線的時を「今の世」と「来る世」に二分する理解を共有するとします。しかし、両者は神の救済の歴史におけるメシア・キリストの位置づけをめぐり決定的相違があるともします。ユダヤ教は「今の世」の終わりにメシアの到来を置き、その到来を救済史の「中心点」とみなし、それをもって開始する時代を「来る世」とします。これに対しクルマンは、新約聖書がイエス・キリストの初臨を「中心点」とはみなすものの、それを「今の世」と「来る世」の接点ではなく、決定的に「今の世」に置き、時間的に「来る世」から離すとします。すなわち、初臨から「今の世」の終わり、再臨により導入される「来る世」の決定的到来までの時がキリスト教・教会の時代ということになります。そして、この時代では終末的な神の国・キリストの支配は初臨により「すでに」始まっているものの、再臨までは「いまだ」完成を見ていないことになり⁽¹¹⁾ます。

(3) 「時と永遠」論

クルマンの新約聖書における「時と永遠」理解の根底には、近代のキリスト教思想においてはヘレニズムの「時と永遠」理解が圧倒的に優勢であり、クルマンが捉える「時と永遠」理解は劣勢であるとの現状認識あるいは危機意識があると思われます。聖書は「無時間」という概念も「無時間の神」も知らず、また神存在、神の働き、「永遠」すら「時間的性格」をもって記述しているとするクルマンは、「時と永遠」を量的に「時」と「終わりのない時の継続」と捉えるのが聖書的事実であることにこだわります。彼にとっては、「時と永遠」を質的に「時」と「無時間」の対立と捉え、聖書記述の「時間的性格」を軽視することはグノーシス主義の二元論につながる危険な傾向と写ります。ヨハネ黙示録が神を「今おられ、昔おられ、やがて来られる方」(1: 4)と告白することは、近代の思想家にとっては「ナ

(11) Ibid., 81-93.

イーヴ』と映るとしても、クルマンにとっては聖書の「時と永遠」理解の基本となります。⁽¹²⁾ この基本から、(ここでは詳述を避けますが) クルマンは新約聖書の終末論を考察するのですが、その最終部分で「今の世」と「来る世」との関連で触れられる、キリスト者個人の生き方をめぐる二つの強調点に最後に注目することにします。

第一は「今の時」との関連でのキリスト者の生き方と「時と永遠」とのかかわりです。クルマンはキリスト者を「キリストの復活からその再臨まで」の間に生きる者と意義づけますが、この生き方を二つの方向に向かい合うこととみなします。一方で、キリスト者は振り返って救済史の「中心点」であるキリストの出来事および「キリストは主として支配しておられる」(Kyrios Christos)の確信に向かって生き、他方で間もなく決定的に到来する神の国を期待しつつ一瞬一瞬を生きる者としします。神の予定により永遠の過去に、救済史の「中心点」であるキリストにおいて選ばれたキリスト者は、「時」のただ中にありながらも「永遠」を目前に捉え、その先取りを味わいつつ、その到来を待ち望むこととなります。⁽¹³⁾ 第二は、「来る世」との関連でのキリスト者の生き方と「時と永遠」とのかかわりです。実存主義神学が終末の出来事を「今の世」に生きるキリスト者の実存において実現する永遠的なものであるとしても、それを歴史過程の中で生じる時間的なものではないとしします。これに対しクルマンは終末的出来事が「来る世」の時において永遠として生起することの希望を強調します。例えば、ヘレニズムは人間を肉体の拘束から靈魂を解放する死を人間にとっての最良の友とみなし、解放された靈魂を永遠的、「無時間」的とみなしますが、キリスト教は死を基本的には神の支配に敵対する諸権力の一つ、キリストの復活によりその力はそがれたものの再臨により決定的に滅ぼされる「最後の敵」とみなします。そして、終末の出来事の一つとして、永遠として生起するのが神による新創造、肉体と靈魂を伴った人格としての

(12) Ibid., 61-68.

(13) Ibid., 217-30.

「からだのよみがえり」⁽¹⁴⁾です。神と「からだのよみがえり」を経た人との終末的共生は、「無時間」的ではなく、「永遠」の時の移ろいの中での祝福といえましょう。

2 波多野宗教哲学に見る「時と永遠」論

(1) 人物像

波多野精一は近代日本のキリスト教が生んだ稀有の哲学者、宗教哲学者です。東京大学で哲学を学び、早稲田大学で教鞭をとり始めた1901年に明治期で内村鑑三と並ぶ著名なキリスト者で牧師・神学者であった植村正久から洗礼を受け、富士見町教会員となります。早稲田大学海外留学生としてベルリン大学とハイデルベルク大学で学び、先に見たクルマンと同様に二十世紀前半のヨーロッパの学問世界への認識を深めます。その後早稲田大学から京都大学に移り哲学および宗教哲学を講じ、京都学派の一翼として知られるようになり、主著となる宗教哲学三部作、『宗教哲学序論』(1940)、『宗教哲学』(1935)、『時と永遠』(1943)を公にします。京都学派は広くは西洋思想と東洋思想の融合を目指した哲学者グループで、その主流には禅哲学を基盤とする西田幾多郎、田辺元、和辻哲郎、鈴木大拙がおり、仏教色の強い学派の中でもキリスト者波多野の宗教哲学はユニークなものとして評価されています。

波多野は極端にプライベートな人物で、自己や家族、とりわけ自己の信仰についてはほとんど語らなかつたと知人・学生多くの証言があります。しかし今回、門外漢にとっては難解で、半分ほど理解できるとは思えない三部作を通読して受けた強烈な印象は、宗教哲学者として哲学することにおいて彼が自らの信仰を鮮明に表現していることです。もちろん、神学者ではない彼は神学が神の啓示とみなす聖書からの引用をほとんどせず、

(14) Ibid., 231-42.

人間理性に基づく哲学の領域内で宗教を哲学の対象とします。しかし、三部作の最初に置かれる『宗教哲学序論』が明らかにするように、ギリシャ哲学者以外に波多野はアウグスティヌス、アンセルムス、トマス・アクィナス、ルターからカント以降のシュライエルマッハー、ヘーゲル、カール・バルト、エミール・ブルンナーまでの近世キリスト教神学者・哲学者多数を周到に引用し、評価・批判を加えています。すなわち、彼らの多くが神学や信仰の問題として論じたものを哲学の対象としていることです。また、波多野宗教哲学の全体像を示す『宗教哲学』の序文において、彼は「本書において著者は、宗教的体験に於て主体の対手〔絶対的⁽¹⁵⁾他者〕を成すものを言表わす為め、便宜上『神』という語を用いた」とします。しかし、彼が三部作において「神」と表現したものはギリシャや東洋の神々ではなく、明らかに一神教キリスト教の神、聖書の神を連想させるものです。ここから、三部作は宗教哲学者であると共に、信仰者・求道者としてのキリスト者波多野を証言するといえましょう。

波多野宗教哲学の起点かつ特徴は哲学する「主体」、とりわけ波多野自身の宗教的体験です。『宗教哲学序論』において、彼は宗教哲学を理性に基づく「理論的認識」のみならず、「宗教的体験を視野に入れた包括的な人間学」、「正しき宗教哲学は宗教的体験の反省的自己理解」と規定します⁽¹⁶⁾。この強調点はどこから来るのでしょうか。一つは彼が模範としたギリシャ哲学（哲学する自己とその外界を理解する学）の伝統、あるいはキリスト教関連では、デカルトが「我思う、ゆえに我在り」として以来の人間中心の近世思想の伝統にありましょう。もう一つは、波多野の信仰生活初期における授洗者、牧師、説教者であった植村正久であったと思います。武田清子の植村正久論は明治・大正期の代表的キリスト教指導者であった植村の貢献を「自律的・宗教的人間観の確立」と捉えます。「合理主義的キリスト教に墮することなく、……自律性を内に含んだ宗教的人間、即ち、キリ

(15) 『波多野精一全集』第四巻、4-5頁。

(16) 同上、第三巻、275、315-317頁。

スト教人間観を明らかにした」との評価です⁽¹⁷⁾。事実、植村の名著『真理一斑』(1884)の冒頭には、「我いずれの所よりか来たれる。我何のためにしてかある。我いずれの所にか行く。この三問題は人類として吾人の講究せざるを得ざるものなり」の一文があります。また、「変わらざるもの」と題する評論(1899)には、「すべての物の変わり行く中に独り終わりまで変わらざるものは『我』ちゅうものなり。……永久に変わらざる内なる『我』を養うべき天の糧を求め、『我』を築きて高きもの大いなるものとなさまくのみ」との一文も⁽¹⁸⁾あります。植村が神学者として目指したことを、波多野が宗教哲学者として、その分をわきまえつつ達成したとは言えないでしょうか。

(2) 『宗教哲学』の最終論点としての「時と永遠」

戦後日本の代表的神学者の一人、東京神学大学学長として広く知られた熊沢義宣は、日本の神学の貢献を高く評価して海外に紹介したカール・マイケルソンの波多野宗教哲学評を紹介しています。これは、マイケルソンが波多野の『時と永遠』の英訳本(1963)にある紹介文で「波多野の業績は今日における日本の神学の知的成熟の最高の水準を代表する」と評価した一文⁽¹⁹⁾です。その波多野宗教哲学の基本的構成を明らかにするのが、十年におよぶ思索の苦闘の成果とされる『宗教哲学』ですが、その最終論点に波多野は「時と永遠」と題する、短い考論を置きます。

『宗教哲学』は、その序文にあるように波多野の立場である「イデアリズム」(理想主義)と人格主義の二大原理に立ち、理想主義を反映して神中心を精神とします。ちなみに、その基本的構成は、第一章で前置きなしに実在する神から始め、第二章から第四章でその神の三様態として「力」の神、「真」の神、「愛」の神を論じ、「愛」の神との関連で最後に「時と永

(17) 武田清子『植村正久 その思想史的考察』、教文館、2001年、66-74頁。

(18) 『植村正久著作集』第一巻、新教出版社、1966年、140-143頁。

(19) 熊沢義宣「外国人のみた波多野宗教哲学」、『波多野精一全集』月報、岩波書店、1967年。

遠」を論じています。第一章はキリスト教のような一神教の宗教を想定してでしょうか、その宗教の対象である「他者」を「絶対的実在者」(神)とした上で、宗教と哲学(特に、自然の本性や自然を越えた超自然的存在を考察する形而上学)との基本的関係を明らかにします。波多野によれば、形而上学が絶対的実在に関する哲学的論議・学問体系であるのに対し、宗教は神に対する主体(自我)の人格的体験に基づき、「神との生の共同によって得らるべき魂の極み無き福」を目指すもので、両者は相互補完的關係にあることとなります。ただし両者には、形而上学が到達しうる理論上の神と宗教における絶対的実在としての神が異なるように、前者にはなく後者のみに「啓示」がある点での相違があります。また波多野は、この実在と主体が人格的に出会うところの宗教的出会いの出来事を「かなた〔実在〕からいえば啓示であるが、こなた〔主体〕からいえば体験である」と表現します。⁽²⁰⁾波多野の「啓示」理念は神学がいう啓示(聖書)そのものよりも広いもので、「啓示」の内容、例えば「愛」の神との関連で後に触れる愛、創造と恵み、罪の赦し、救い、さらに「時と永遠」における永遠をも含むものと思われます。ここから波多野は、「力」の神との関連で全能神と主体との出会い、「真」の神との関連でこの出会いの真理性を問題とし、最後の「愛」の神との関連で愛を人格的な絶対的「他者との生の共同」と意義づけます。さらに、エロスとアガペーとの理論上の区別を導入して波多野は、エロスが自己実現を原理とするのに対し、アガペーは「他者規定」、「他者実現」を原理とし、その動きは「他者より発し他者にもとづく。何事に於ても他者が優先権を保有する」とします。⁽²¹⁾そして、神学における創造論と救済論に相当する諸主題(創造、恵み、罪、赦し、救いなど)が取り上げられ、最後に終末論に相当する最終論点「時と永遠」が論じられることとなります。

『宗教哲学』は人間存在を自然(人間)的生、文化(歴史)的生、宗教的

(20) 『波多野精一全集』第四巻、18-20、28-29、47頁。

(21) 同上、187-191頁。

生とから成り立つとします。最終論点「時と永遠」冒頭において、波多野は「永遠」を宗教および宗教的生に特有で、人間の「本来の郷土」を指し示す概念とし、それと密接に関連する「時」を自然的生と文化的生の基本的特徴とします。「時」の本質的あり方に関しては、主体が自己実現を目指す「現在」を中心に置き、主体が可能性としての絶対的他者と向き合う時を「将来」、主体が無に帰する（帰無）時を「過去」とします⁽²²⁾。さらに波多野は、「現在」に生きる主体がどのように「永遠」に出会うかを問い、「『時』の超越と同時に徹底である『永遠』に出会う」とします。ここで言う「徹底」は、主体の宗教的体験において、「将来であり絶対的他者」である神を出発点・原理として生き、神の恵み、罪の赦し、救いを体験し充実させることを意味します。そして、このように出会う「永遠」は「将来の現実性」と表現されます⁽²³⁾。最後に波多野は、「現在」に生きる主体がこのような永遠との出会い、恵みや救いの体験にも関わらず、「時が厳然として存続する」事実注目します。ここから彼は「時の超越と徹底とによる永遠」（時との関連での内在的永遠）と「時の終末に於いて啓示される永遠」（超越的永遠）との区別を導入します。また彼は、後者の超越的永遠を「死後の生」、「厳密な意味に於ける永遠の生」、「絶対的他者の恵みによって無よりの有として創造されるもの」と表現します⁽²⁴⁾。すなわち、主体はこれら二相の「永遠」の間にあり、「永遠」との人格的交わりにあって「現在」を生きることになります。

（3）「時と永遠」論

三部作を完成する『時と永遠』の序文には二つの強調点があります。第一は『宗教哲学』の最終論点を不十分とみなして、それを「敷衍拡充」したとすることで、第二は本論では一貫して「未来」に代わり「将来」という表現を用いるとのこだわりです⁽²⁵⁾。第一点に関し、波多野は前作で明らか

(22) 同上、260、267 頁。

(23) 同上、267-275 頁。

(24) 同上、275-277 頁。

にした宗教哲学の基本的構成およびその中の「時と永遠」論の位置づけを否定せず、むしろ前提としていられると思われまゝ。次に、彼は前作での論述が不十分か取り上げた論点をここでは項目ごとに論じ、主にギリシャ哲学とキリスト教思想を踏まえて自己の立場の確立を目指したものであると思われまゝ。この自説確立過程において、クルマンとは対照的に論争相手の時流諸説を通常特定しない波多野ではありますが、それらを明確に意識して立論していると思われまゝ。これはあくまで私見で不確かですが、京都学派を代表する西田幾多郎の禅哲学に基づく宗教哲学、とりわけその時間理解を強く意識したかと思われまゝ。第二点の「将来」へのこだわりに関しては、『宗教哲学』でも通常「将来」を用いていたものの、この序文でそれをあえて強調する必然を覚えたことが注目されます。本文において波多野は、「未来」を「来たらんとするものがいまだ来たらず」、「将来」を「将来に來たらむとするものは正に即ち必ず来る」と意味づけた上で、前者を派生的、後者を本来的意味として、「将来の現実性」を強調する「将来」中心の立場を採ります。これに対して、ちなみに西田哲学の時間理解では「未来」が常用されています⁽²⁶⁾。関連して、波多野は「時」の基本的理解をこの「将来」中心から「来るは『将来』であり、去るは『過去』へである」として、「将来」、「現在」、「過去」という「流動推移」と捉えます。これに反し、西田は「無限の過去より流れ来りまた無限の未来へ流れ去る澁みなき連続的な流れ」とする「時」理解を基本とし、そこから独自の時間論を展開し、「現在は永遠の現在」であり、「過去も未来もこの現在より規定せられる」として「現在」中心の立場を貫きます⁽²⁷⁾。

波多野の「時と永遠」論は人間の宗教的生との関連で、「永遠性と愛」と題された最終第七章で最もまとまった、しかも最もキリスト教思想に

(25) 同上、281-282 頁。

(26) 同上、474 頁。手元にある限られた西田資料から、ここでは高山岩男『西田哲学』、角川文庫、1951 年、143-155 頁（時間）を参照した。

(27) 『波多野精一全集』第四巻、286 頁。『西田哲学』、143、149 頁参照。

沿った論述形態を取ります。七項目からなるその内容は、エロースとアガペー、神聖性・創造・恵み、象徴性・啓示・信仰、永遠と時・有限性・永遠性、罪・救ひ・死、死後の生と時の終りの生という個別テーマの論述ですが、全体として神（永遠）中心および転倒した「永遠と時」の立場が貫かれます。ここでは、個別テーマを追うことはせず、『宗教哲学』最終論点を踏まえての「時と永遠」をめぐる新しい、顕著な強調点のいくつかに注目することにします。

第一点は、自己実現を目指すエロースと歴史的にはキリスト教に認められるアガペーとの対比をめぐり、これを同じく「時」の超越をもって「永遠」を目指す哲学と宗教との対比として強調することです。まず、波多野はプラトンなどを例証して哲学が最高の愛理念に達し、「時」とは別種の無時間の「永遠」を求めたことを高く評価した上で、エロースが「主体」から出発する限り、この試みは失敗に終わるとします。これに対して彼は、「アガペーは正反対の方向を取る。それは他者より発して自己へと向う。それは他者を原理とし出発点とする生の共同である」としてアガペー優位を認めるのですが、注目されるのはこの対比を単なる優劣論とはせず新たな強調を加えることです。すなわち、エロースは真実の愛・アガペーを体験することを通して「活かされ」、「克服され止揚され」、真実の愛のうちに「死し葬り入れられることにより、はじめて〔真実の〕愛として甦へり自と他との共生として成立」することができる⁽²⁸⁾とします。ここに波多野が序文で強調した「哲学と宗教とが互の敬意と理解をもって相接近する」との彼の立場、宗教哲学の存在理由があると言えましょう。

第二点は、波多野宗教哲学の起点である主体による宗教体験を神の神聖性から信仰までの一連の体験過程として組織立てていることです。この過程の骨子だけに触れれば、宗教的体験の基本は絶対的他者の「神聖性」の

(28) 同上、281、320-326 頁。

認識であり、「神聖性」の一形態がパウロとアウグスティヌスを例証して「無よりの創造」とみなす神の「創造」の働きであり、この「創造」において主体は「恵み」と呼ばれる神の愛を体験し、そこに神の愛としての「啓示」が与えられ、最後にこの「啓示」に対する主体の対応である「信仰」を体験することになるとします。この過程の最終論点とされる「信仰」に関して、波多野は「恵みに生きる限りにおいて人間的主体は永遠的生を生きる」とした上で、信仰を「かなたより来る愛の力・他者の力に献げ打任せる」ことと言ひ換えます。さらに、彼はルターを例証して「信仰は、偉大なる宗教家たちが説いた如く、人間の業即ち自己実現の活動ではなく、むしろ反対に、人間における神の業である」と結論します。⁽²⁹⁾

第三点は、主体は来たらんとする「永遠」を創造の恵みと信じることにより体験しうるにもかかわらず、この世にある限り「時」という有限性に捕らわれ、罪と死の問題、「時」の克服の課題と直面せざるをえない現実と関連します。波多野の「永遠」理解はここに至り、自らのキリスト教有神論に立つ宗教哲学とギリシャの二元論との立場上の相違を明らかにすることになります。ギリシャ哲学がその二元論から「時」そのものを罪悪とみなし、「永遠」を「時」の単純な否定である「無時間」としたことに対し、波多野がキリスト教の創造と原罪の教えを連想させる自らの立場を明示することです。すなわち、「愛に於いて永遠性を発見した吾々にとっては」として、時間性そのものが罪悪ではなく、むしろ神への従順からの離脱、不服従を罪悪とみなし、罪悪の報いを時間性の徹底といえる死とみなすことです。⁽³⁰⁾最後に、本書の最終論点「死後の生と時の終わりの生」において、前作の『宗教改革』最終論点ですでに触れた二つの永遠、「時」に内在的な「永遠」と「時の終末」の「永遠」の区別に再帰して、波多野が斬新な結論を導き出すことに注目します。すなわち、第一の「永遠」は「時」の中であって主体が信仰において体験しうるものであるとしても、第

(29) 同上、432、436、441、444、449、452頁。

(30) 同上、472、479頁。

二の「永遠」（「純粹なる永遠及び永遠的生」）は信仰の対象であるとしても、「時の真中に生きるわれわれ人間にとっては全く超越的」であり、「体験の事柄ではない」と大胆に結論することです。その上で、波多野が「罪と時と死との完全なる克服」である死後の生、「徹底的創造」である復活（身体的復活）、永遠の生命の徹底した超越・神与性を強調することです。ここでは、身体的復活に対立するギリシャの靈魂不死説は人間的主体に死に打ち勝つ固有な力を認める根本的誤謬として退けられます⁽³¹⁾。この最終論点に至り、主体の宗教的体験に基づいて築かれてきた波多野宗教哲学の到達点は宗教的体験そのものの限界を認めることとなります。むしろ、そこに宗教哲学者波多野における信仰的跳躍が認められると言うべきでしょうか。

3 「永遠に直面して」：キリスト者の終末的生き方

十八世紀の啓蒙主義時代以降、近世キリスト教思想の主流は中世の教会や神学者が築きあげてきた天上の神の国という理想を地上に引きずりおろす近世人の試みを反映するものとされます。そこには、神中心から人間中心の思考へ、未来志向から現在志向への推移が認められます。先述のクルマンも波多野もこのような圧倒的な近世的潮流の中で、それぞれの「時と永遠」論を試みたこととなります。クルマンは「永遠」に関する聖書記述に見る「時間的性格」に注目し、「時」に生きるキリスト者にとって「永遠」は「すでに」始まってはいるものの、キリストの再臨までは「いまだ」完成しないという歴史性を唱えました。波多野は「時」に生きる主体の宗教的経験を起点として哲学し、「永遠」および「将来」の確実・必然性を強調しました。これら二人の先覚者の「時と永遠」論は、二十一世紀の日本にあるキリスト教、教会、神学および神学教育機関、キリスト者にとってなにを訴えるのでしょうか。以下に、この問いを創立記念および「キリスト者の終末的生き方」の観点から考察することになります。

(31) 同上、488-497 頁。

(1) 「時と永遠」：「現在」中心主義の世界の中で

日本通のオランダ人ジャーナリストであるウォルフレンは『日本 / 権力構造の謎』において、近代日本が超近代的国家と中世的国家という全く異なった二つの顔を持つことを驚きをもって発見します。一方で近代の先進科学思想の大幅な導入、近代国家体制の整備などに見る日本の顔と、他方で天皇制の残存、神道や仏教などの伝統宗教の復権に見る日本の顔が一つに融合していることに驚きます。もちろん、前者は近代人の歴史楽観主義や「現在」中心主義を反映することは当然としても、後者も復権する天皇制や伝統宗教が過去それぞれの時代の「現在」においてしぶとく生き残ってきたことに驚いたのです。このウォルフレンは近代日本のキリスト教を評して、その超越的一神教信仰が明治期の日本にとって「脅威」となったとはするものの、言論の自由が認められた戦後の日本においては、「異常な外国の宗教」、人口の1%宗教にとどまったと指摘しました⁽³²⁾。

ウォルフレンが謎としたこの問題は、戦後思想界のリーダーの一人で「古層論」の提唱者として知られる日本政治思想史学者丸山眞男がすでに解明を試みていました。丸山が言う「古層」は古事記や日本書紀に認められる「発想様式」を指し、それを「その後長く日本の歴史叙述なり、歴史的出来事へのアプローチの仕方なりの基底に、ひそかに、もしくは声高にひびきつづけてきた、執拗な持続低音」とみなします。そして、「時と永遠」との関連では、「古層」という歴史意識は「いま」や「現世」を全面的に肯定することから、『「いま」を中心とするオプティミズム』（楽観主義）と呼ばれます。また、「古層」が「現世」を罪惡視する仏教や「永遠」志向のキリスト教に出会う場合には、『「永遠の相の下に』ではなく、むしろ不断の変化と流転の相のもとに見る『古層』』と融合して「現世」中心主義となるとします。ここにウォルフレンが言う日本の二つの顔という

(32) カレル・ヴァン・ウォルフレン『日本 / 権力構造の謎』、篠原勝訳、早川書房、1990年。

(33) 『丸山眞男集』、岩波書店、1995-1997年、第十巻、45、58-59頁。丸山眞男

謎、丸山が言う「超（スーパー）近代と前近代の独自の結合」解明の糸口があるといえましょう。さらに、丸山はキリスト教の「時」理解を「人間が一回限りこの世に生まれ神の計画の実現に参加する場であり、その意味で瞬間瞬間に永遠が宿っている」と捉え、これに反し「日本の『原型』的思考⁽³⁴⁾においては、永遠と現在とは同次元にある」と対比します。以上、丸山は古代日本から戦前の天皇制と戦後の民主制日本までにおいて、時代、支配体制、文化に関わりなく「現在」中心主義が日本の基調であったとします。この現実をキリスト者はどのように受け止め、対応するかはその終末的生き方の課題となりましょう。

（２）「時と永遠」：「永遠」の逆説性

「現在」中心主義が圧倒的な今日の世界、とりわけ日本に対して、「永遠」志向のキリスト者はその拠り所である福音をどのように理解して対峙したらよいでしょうか。「時と永遠」の主題に限定すれば、終末に生きるキリスト者にとってまず重要な認識は、福音が「現在」であるよりも決定的に「永遠」を志向すること、そして、「永遠」志向の福音を「現在」中心の世界に宣言する際、福音がしばしば逆説、「ひっくり返った」価値観として受け止められることではないでしょうか。私事で恐縮ですが、私が「時と永遠」の難題と取り組み始め、試行錯誤を繰り返しつつ執筆をする過程で痛烈に感じたことがこれです。新約聖書、福音書からパウロ書簡を経てヨハネ黙示録までが証言するキリストの福音は徹底して「永遠」志向、「永遠」中心であり、それが「現在」志向の今日の世界では「つまずき」であることです。時間的制約もあり、三つの聖書証言のみを例証することにします。

『日本の思想』、岩波新書、1962年、5頁。拙著『十字架と桜——キリスト教と日本の接点に生きる』、いのちのことば社、2019年、333-334頁参照。

(34) 『丸山眞男講義録』、東京大学出版会、1998-2017年、第四冊、67-68頁。『十字架と桜』、306-307頁参照。

第一例は、マタイ福音書 (1:16) が記す「キリストと呼ばれるイエス」の
マリアからの誕生、ヨハネ福音書 (1:14) が「ことばは人となった」とする
イエス・キリストの受肉です。「永遠」の神のロゴスが「時」の世界に突
入したする、イエス・キリストの福音の原点です。しかし、この出来事は
「永遠」を連想させる天使の大コーラスは伴ったものの、ユダヤの片隅で
一握りの人々の見守る中での些細事でした。今日、受肉は「時」との関連
でクリスマス物語とされても、「永遠」とのかかわりではほとんど問われ
ません。古代キリスト教が生んだ最大の頭脳、ユダヤ・キリスト教とギリ
シャ思想に精通し、聖書註解など二千の著作を書いたとされる大学者オリ
ゲネスは『原理論』で受肉についてこう記しました。「神の子に関し驚嘆
に値すべきことごとくあまたある中で、人間の驚きの限界をまったく突き
破り、死すべき人間の思考能力をはるかに凌駕することが一つあります。
それは、神の威光を身に帯びた力ある者、父なる神のことばであり、見え
るものと見えないものすべてを創造した神の知恵そのものである者が、ど
うして…女の胎内に降り、みどりごととして生まれ、しかも、乳児のように
泣き声をあげることができたかということです。」⁽³⁵⁾

第二例は、「山上の説教」でイエスが「異邦人」の祈禱とは対照的なキ
リスト教祈禱の基本形として教えた「主の祈り」(マタイ 6:9-13; ルカ 11:2-
4) です。言うまでもないことですが、父なる神への呼びかけに続く六つの
祈願の前半の三つが祈りを聞く父なる神に関するもので、後半の三祈願が
祈り人に関連します。しかし、注目点は優先順位を占める最初の三祈願
(神の聖なる名、支配、意志) がいずれも「永遠」を指し示しており、続く
三祈願で「時」に生きる祈り人の姿が描かれていることです。「時」中心
の人間の祈りとは異なる、「永遠」と「時」の見事なコントラストとバラ
ンスがここにあるとは言えないでしょうか。

(35) 『十字架と桜』、60- 頁参照。

第三例は、福音書でイエスが教え、パウロがコリント第一書などで取り上げ、ヨハネ黙示録がその出来事を黙示として記す「からだのよみがえり」の教えです。復活を信じていないサドカイ派ユダヤ人がイエスを陥し入れるために仕掛けた問いをめぐり、イエスが信仰者に対する最大限の叱責のことば、「あなたがたは聖書も神の力も知らない」（マタイ 22:29）で対応した教えです。また、ギリシャ哲学に精通した「諸民族への使徒」パウロが福音はこの世にとって「愚か」であると承知の上で、あえて「宣教のことばの愚かさ」（コリント第一 1:18-22）の一つとみなした教えです。初代のキリスト教が霊肉二元論から「からだ」を罪悪視するグノーシス主義の異端を『使徒信条』の明白な告白をもって退けた教えでもあります。さらに先述のクルマンがこの教理ほどキリスト教史の中で論争、誤解の悪循環に晒されたものはないとし、近代にいたりより近代人に受け入れられる⁽³⁶⁾ 靈魂不死説に置き換えられたとしたものです。

(3) 「永遠と時」：「永遠に直面して」歩む

宗教改革者ルターはその信仰義認論とキリスト者の倫理をめぐり、「神のみ前に」(coram Deo)と「世に向かって」(coram mundo)という二理念の緊張、弁証法を有効に用いたとされます。そこで、ここから終末に生きるキリスト者にとって最後に問われるのが「永遠に直面して」(coram aeterno)歩むこととなりましょう。しかし、先に新約聖書のメッセージ全体が「永遠」志向、「永遠に直面して」歩むキリスト者の姿を明らかにするにしましたので、私がここで聖書を引照し、また、蛇足を加える必要は一切ないと考えます。ただし、これまでの講演内容を踏まえて、「永遠に直面して」というモチーフをめぐる三つの雑感を加えることにします。

第一は「永遠の現在」という概念をめぐるものです。今日、いろいろな哲学書、宗教書、教養書、小説などで出会う表現で、いわば現代に通用す

(36) Oscar Cullmann, *Immortality of the Soul, or, Resurrection of the dead?, (...)* 『十字架と桜』、248-250 頁参照。

る流行語の観すらあります。この表現は講演で触れたブルトマン、クルマン、波多野宗教哲学、西田哲学でも用いられていますが、それぞれ異なった意味内容が付与されています。例えば、ブルトマンの実存主義神学は非神話化された福音を信じる今日の実存においてすでに実現する「永遠」としてこの表現を用いました。しかし、歴史を学ぶ私にとっては、「神は彼らの目から涙をことごとくぬぐい取ってくださる。もはや死はなく、悲しみも叫び声も、苦しみもない」（黙示 21:4）との出来事が「現在」に実現していると捉えることほど困難なことはありません。むしろ、ブルトマンが「時間的性格」をもって記述された聖書の終末証言を軽視したとのクルマンの批判は当然と思われる。波多野にしても、二つの「永遠」を理念上区別して、「時」に内在的な第一の「永遠」をめぐるこの表現（「滅びぬ現在」）を用いたとしても、「時」を超越した終末的「永遠」に対しては人間の「体験の事柄」ではないとする遠慮・配慮は持ち合わせていました。いったい、「永遠に直面して」歩むキリスト者にとって「永遠」は今日なにを意味するのでしょうか。

第二は内村鑑三の「永遠の我」と題する所感(1911)に登場する「永遠の現在」をめぐるものです。この一文は、「われはわが齢を数えざるべし、我は永遠に生くべき者なればなり」と始まり、「われは神とともに歩みてわれに歳月あるなし、われにただ永遠の現在ありて、過去と未来はあらざるなり」で結ばれます。内村一流の名文ではありますが、「永遠の現在」に込められた意味合いには思案させられるものです。一方で日本人であることにこだわって日本的キリスト教を志向し、他方で普遍的キリスト教の信徒の矜持を内外に示し、晩年には再臨待望運動にも加わった内村は何を意図したのでしょうか。内村門下の南原繁に指導を受けた丸山眞男にはユニークな内村評があります。論文「忠誠と反逆」において丸山は、「神の限りない恩寵と栄光の下にその天職を果たすべき日本と、腐敗と虚飾と偽善に満ちた日本と、この二つの『日本』に同時に離れがたく属しているという内面的意識……ディアレクティーク」と内村の日本への忠誠心を分析

しました。⁽³⁷⁾この内村評を参考にすれば、内村が言う「永遠の現在」には、その「永遠」からの「天職を果たすべき日本」で福音を伝え、奉仕すべき「現在」と来るべき「永遠に直面して」日本を冷静に評価し、批判する「現在」双方が同時にあるということなのでしょう。ここでは、「永遠に直面して」歩むキリスト者の厳しい「現在」認識が問われているというべきでしょうか。

第三はこの講演準備中のこの夏に寄贈を受けた、中山弘正著『世界に平和を—小さな自分史』をめぐるものです。著者はソヴィエト経済学者として広く知られ、明治学院大学で教授、学院長を歴任したキリスト者です。本書の内容は、「平和の君 イエス・キリスト」の主題の下に自分史をつづるもので、著者の戦後の平和運動とのかかわりを大学生に語り掛ける文体で記したものです。本書の巻末に収録された資料に「明治学院の戦争責任・戦後責任」(1995)があります。この告白は学院長中山弘正の名で公表されて当時のマスコミで報道され、また反響も大きかったことは周知のところ。告白は明治学院が戦前の軍事体制下で犯した罪を神に告白し、日本が侵攻したアジア諸国に対し謝罪するもので、その観点から学院史の出来事が具体的に記されています。特に印象深いのは、最終部の真実の平和への誓いと祈りにおいて引用されている聖書のことば、「生命の言を保ち、世の光のごとく此の時代に輝く」(文語訳聖書ピリピ2:15)⁽³⁸⁾です。ここに「永遠に直面して」歩むべき大学・キリスト者のあり方を垣間見た次第です。1990年創立の東京基督教大学に明治学院のような過去はないとしても、その「過去」が「現在」となる時代の到来はありえましょう。「永遠に直面して」「世の光のごとくこの時代に輝く」使命は、日本にある大学として東京基督教大学も共有するものではないでしょうか。

(37) 『丸山眞夫集』第八巻、233頁。

(38) 中山弘正『世界に平和を—小さな自分史』、明治学院大学、国際平和研究所、2019年、139-143頁。

最後に、「永遠」である終末の歴史的到来を待ち望み、その「永遠」が間もなく、必ず来るとの現実性に緊張を覚えつつ、30周年を迎える東京基督教大学および関連する皆様が「永遠」の主イエス・キリストにあって力強く歩まれることの祈念をもって、講演を閉じることになります。