

時と永遠

——聖書的時間論についての一考察——

武藤 一雄

一

一九四五年に初版の出たオスカ・クルマンの『キリストと時』(Oscar Cullmann, *Christus und Zeit; Die christliche Zeit- und Geschichts-Auffassung* 前田護郎氏による邦譯がある)という書物は、聖書學界や神學界に様様の波紋を投じた問題の書であつて、すでにこの書についてはこれまでに多くの論議がなされているのであるが、私もまたこの書やそれに對する批評から學ぶところ考えるところを述べ、それによつて、できるだけ包括的・統一的でありまた正しいと思われる聖書的時間論を展開するための手がかりとしたいと思う。

クルマンのこの書は、聖書的時間觀念や歴史觀が、一切の哲學的解釈を全く許容しない獨自のものであることを主張し、特に新約聖書の時間觀について、なによりも時と永遠に關する哲學的概念を清算することが必要である、と考へている。クルマンによれば、ギリシヤ的思惟(特にプラトニズム)は、時と永遠を質的に斷絶せしめ、人が時間性の呪縛を脱して、無時間的な永遠なるイデアの世界に入らなければならぬと考へるのであるが、新約聖書における永遠は、終りなき時ではあるが、決して無時間性ではなく、従つて本質的には時と永遠の對立というものは存しない。すなわち、そこには、「有限な時」(*Begrenzte Zeit*)と「無限な時」(*grenzlose, unendliche Zeit*)との對立

が存するのみである。いわゆる「この世」(αἰὼν οὖτος)と「きたるべき世」(αἰὼν μέλλων, αἰὼν ἐκείνος)という二つの世(時代)の對照も、クルマンによれば、決して哲學的に理解されるような時と永遠との對立ではなくて、いずれも時の持續(すなわち前者は限られた時の持續、後者は終りなき時の持續)であり、しかも後者は、限られた一定の時點を以て開始されるものである。その限られた一定時點とは、いうまでもなく、キリストの再臨による終末時を指す。キリスト教的救濟史の時間概念は、始めから終り(世の終り)に向う直線の連續的時間過程として考えらるべきものであつて、そこでは、過去・現在・未來の區分は、嚴密にリアルな意味に理解されなければならない。

こういつた觀點からクルマンは、ルードルフ・ブルトマンやカール・バルトの終末論的神學をも厳しく批判している。例えばブルトマンの場合、きたるべき神の國の待望(實的な未來性)は、常に實存の決斷のもとに立つという現存性に解消せしめられ、したがつてきたるべき神の國の支配の實現は、時の経過のうちに生起する出來事とはせられなくなる。すなわち、ブルトマンにおいては、未來の一定時點に生ずべき世の終りについての待望が神話化されるために、たとい未來という言葉が用いられている場合においても、實は眞に實的な未來という性格は喪失せしめられてゐる、と云われる(Gulmann, *ibid.* 参照)。

クルマンは、同じくバルト神學の時間概念を批判している。それによれば、バルトが、教會教義學(Kirchl. Dog. II, 1, 1940, S. 685 ff.)において、以前公刊した著作に反して、「永遠の時間性」(Zeitlichkeit der Ewigkeit)を強く主張していることは事實であるけれども、そこにおいてもなおかつ初期の著作(殊に『ロマ書講解』)における時間解釋に妥當する哲學的影響があつたとどめてゐる。すなわち、ここにおいても依然として時と永遠との根元的差異という觀念に執し、永遠が前後に無限に長い時間であるとみなされる考えが斥けられてゐる。しかるにクルマンによれば、もしバルトが「永遠の時間性」を眞にいうならば、それは直線という象徴が時と永遠とのいずれに對しても適用され、創造された時が、永遠なる時に屬する同一線上に劃された有限な部分としてあらわれ、したがつて、それが永遠と質

的に異なつたあるものとして見られない場合にのみ、はじめて聖書の時間觀にふさわしきものとなるのである。バルトが、永遠が時を圍繞するとか、永遠が時に隨行するなど語つてゐるのは、依然として時と永遠との質的差別にとられ、或いは、無時間的永遠というプラトン主義的見解を離脱してゐないことを示すものであるといわれる(Cf. Imann, *ibid.* 參照)。

クルマンのブルトマンやバルトに對する批評は、聖書神學的立場から原始キリスト教の時間・歴史解釋を明らかにし、いわゆる辯證法神學的な終末論の理解に反對するものである。そしてそういう反對が、即事的にして内在的な聖書の批判的解釋に沿つた極めて有力なものであることも否定できないところである。一體、終末論というのが、例えばハイデッガーの「終りへの存在」としての現存在の實存論的な解釋と同列に論ずることができない所以は、一つには、それが單なる個々人の死・永生の問題にとどまらぬ次元を有するからである。勿論、それは個々人の死・永生の問題と重要なかわりをもつてゐるに相違ない。しかしそれは問題の全體ではなくて、むしろ人類と歴史の全體にかかわる問題の一契機であり、或いはこれと相關的な問題でなければならぬ。すなわち終末というとき、それはやはりなによりも「世の終り」という客觀的事實にかかわつてゐると考えなくてはならない。今日、神學的に重要な問題とされる終末論なるものが、單に默示文學的な終末觀の神話的・空想的憧憬や最後の審判のヴィジョンやその叙述と類を異にするものであることはいうまでもないとしても、しかし例えばブルトマンのように、終末論についても彼のいわゆる非神話化を徹底して、「終りの日」の未來的性格を實存的決斷の現在性に全く解消せしめることは、新約聖書の正しい理解に即するものといふことはできないであらう。そういう點からいつても、クルマンの批評は正當なるのを含むといわなければならぬであらう。

しかし、きたるべき神の國が、世界と歴史の終りを意味し、そしてそれが未來の一時點に生起するものであるとしても、そのことは、クルマンの考えるように、時と永遠に關する一切の哲學的(ないし宗教哲學的)考察がいかなる

意味においても排除されなければならぬという必然性を意味するものではないと思う。クルマンの考えかたのうちには、神學と哲學との媒介を排するということが含まれているようであるが、そのことは神學にとつても必ずしも正しい態度であり實り多い成果をもたらすものであるといふことはできないのではないかと思う。

もとより、クルマンの考えるように、聖書の時間觀念とギリシヤ的時間觀念が、本質的に異なつたものであるといふことは、はつきり認識されなければならない。彼は、聖書の啓示の歴史における直線的な時間觀念とヘレニズムの圓環的時間觀念を對照的に考へる。(そしてこの點は單にクルマンだけではなく、多くの學者の等しく指摘する點でもある)。後者においては眞の時間は消失して空間化される。そこでは、すべてのものが回歸する時間の圓環のうちから脱却して、時の彼岸(永遠)のうちにのみ救いが見出されるのであつて、そこでは「いま」と「その時」という終末的歴史觀は問題とならず、ただ「此岸」と「彼岸」といふ空間的な表象が支配的である。時の圓環内に束縛された此岸的現存在から永遠なる彼岸へ移されるところに救いをもたらされると考へられるのである。

聖書の時間觀念、いなむしろへブライの宗教的時間觀念とギリシヤ人の時間觀念が根本的に異なつており、いわゆる歴史哲學的思惟はただ前者からのみ生まれたのに對して、後者にはほんとうの意味で歴史哲學が生じ得なかつたという點も、しばしば指摘されるところである。例えば、ギリシヤ人の時間觀は宇宙論的ではあつても、歴史的話ではないなどといわれる(N. Berdyaev, *The Beginning and the End*, Chap. VIII. 参照)。ベルディアエフによれば、古代ギリシヤ人にとつて、世界はなによりもコスモスとして見られるのに對して、古代へブライ人によつては、それはなによりも歴史を意味した。そしてそのことは両者が、異種的時間觀念をいだいていたといふことを意味する。世界をコスモスと見る見方は、宇宙中心であるのに對し、それを歴史的に考察するものは人間中心である。前者は人間の歴史を宇宙過程の從屬的部分とみなすのに對し、後者はかえつて宇宙過程を人間の歴史の從屬的部分とみなすのである。前者の世界觀は空間的・靜態的であるのに對し、後者のそれは時間的・動態的である。既述のごとく、前者からは歴

史哲學は生まれない。のみならず、歴史哲學の成立條件として、歴史の赴くべき目標——そこにおいて歴史の完成がもたらされるような——が未來に設定されるということがなければならぬ。つまり、それに向つて歴史が自己を實現してゆくと考えられるような目的論がなければならぬ。ギリシヤ人が歴史哲學をもたないということ、彼らが黄金時代を過去に描いたということは内面的に結びついている。歴史哲學は、ヘブライ的な——そこにベルシヤ的影響の存することは否定できないが——メシヤ的・終末論的思想的地盤の上において可能であつたと考えられる。メシヤニズムこそは歴史の基本的テーマであるとされるのである (Berdyaev, *ibid.* 参照)。

なお、後の敘述とも關連するので、ここで述べておきたいが、ベルディアエフが、前掲書において、三種の時間概念の類型を提示している點も、われわれの興味を惹く。それは、宇宙的時間、歴史的時間、および實存的時間の三つである。宇宙的時間は、例えば太陽の運行等を基準として數學的に測定されるが、それは圓環を以て象徴される。歴史的時間も、例えば紀元何世紀ということく、數學的な測定を排しないものであるが、その特徴は非回歸性(一回性)にあり、常に未來に向つて、新しきものを目指して進むのであつて、直線を以て象徴される。それらに對して、實存的時間は、數學的測定によつて關知されない内的經驗の強度に依存するものであつて、それは深さの次元にかかわるものであり、點を以て象徴されるといふ (Berdyaev, *ibid.* 参照)。

さて、それはとにかくとして、ヘブライ的・キリスト教的時間觀念が、本質的に、ギリシヤ的なそれと異なつてゐることは明らかである。前者においてのみ、歴史哲學が生じ得たという理由も首肯しえないものではない。ただ右に述べたベルディアエフの考えのうち、ギリシヤ人が宇宙中心であるのに對し、ヘブライ人の考え方が人間中心であるというならば、その場合の人間中心という概念は、かなり限定を加えて解する必要があるであらう。少くともそれは、歴史を——またそれに從屬する世界を——ひたすら人間の意志を中心として内在的に理解するという意味であつてはならないであらう。なぜなら、もしそうであるならば、本來的な意味での聖書の歴史觀も、したがつてまた終末論も成

り立たないであろうからである。そこでは人間中心的という言葉は、單に宇宙中心的ということと對照していわれているだけであつて、實は神中心的ということを撥無するものではなく、むしろそれを基底としているものであると解されなければならないと思う。より具體的にいえば、神中心的でありながら、神人の相關關係、ないしは呼應關係が歴史形成の中心軸になつていと解されうるのである。そしてそのことによつて、歴史がなによりも神と民との契約關係を中心とする救済史——救済史が歴史(世界史)の中軸である——であるという意味をもつことになるのである。

右に述べたように、歴史を根本的に規定するものは神人の相關關係ないしは呼應關係であるということができる。すなわち、神の人格的意志の啓示とそれに對する人(或いは民族)の應答の仕方とが、歴史に方向と意味と目的を與えるのである。ヘブライ思想における神は、單にギリシヤ的な「存在」(존재)ないしはいわゆる「純粹存在」(純粹存在)ではなくて、ハーヤー(hayá)する神であり、それは存在と生成と活動との統一體としての人格的存在の在り方を示しているといわれる(Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 1952, S. 34 ff. 本書には植田重雄氏の邦譯『ヘブライ人とギリシヤ人の思惟』がある。なお有賀鐵太郎教授『有とハーヤー』「基督教研究」第三十卷第一・二號所載論文参照)。したがつて神は靜的存在ではなくて、動的人格的存在、不斷に自己を啓示する存在であり、またこのような神のハーヤーと民族のハーヤーとが直接に結びついて理解されなければならないといわれる(Boman, *ibid.* 参照)。とにかく、意志的人格的主體としての神の被造的世界に對する積極的關與ということが、歴史に現實的な意味を與え、したがつて時間に意味と方向と目的とを與えるのであると考えられる。

同くC・H・ドッドも『神の國と歴史』(これはThe Kingdom of God and History という標題のもとに C. H. Dodd ほか數人の人が執筆した論集、Church, Community, and State Vol. III, 1938 所收のものである)のなかで、出埃及三・一四において神がモーセに告げた神の名 'ehyeh 'asher 'ehyeh (これは邦譯聖書では、「私は有つて有る者である」と譯されているが、有賀教授も指摘される通り、このような譯語は極めて不十分であると思われる)——そしてこの言

葉がまさに神はハーヤーするものとしてある、という意味である——という語を説明して、そこに含蓄される神の名の意味が、單に「私が有る」という意味ではなく、それはなによりも、歴史の繼續のないしは繼起的過程において活動する者としての神を指し示しているものであるという。そしてそのことは、ヘブライ人が、神を本質存在 (essence) としてではなく、むしろ意志と目的をもつた人格的存在として把握していることを示すという。一體ヘブライ人は、少くともギリシヤの影響を蒙る以前においては、一と多とか、同一性と變化とか、存在と生成といったような形而上學的難問に對して興味をもたなかつた。彼らの問題としたのは、常に道德的問題であつて、例えば最も重要な問題は、人生經驗における惡の存在の事實がいかにして義なる神の普遍的支配と兩立するか、ということがごときものであつた。そして右のごとき問いに對して回答を與えうるものは、哲學ではなくて、ほかならぬ終末論である。豫言者や黙示録にあらわれる終末論は、神的活動の本來の舞臺である時間過程において、神の道について満足すべき説明を見出すためにとられた極めて現實的な解決の試みである。惡が究極的に除かれ、神的支配の完全な實現が、終に神の國に期せられるのである。そういう目的實現に向つて歴史は不斷に——反復不可能な事件を經過して——進展する (Dodt, *ibid.* 參照)。

上述のドッドの論文で注意さるべきことは、さらに次のような點に存する。それは、豫言者的「主の日」の希望が、なお終末を、他のもろもろの歴史の出來事と同様に、歴史に内在的なものとして考えるのに對して、いわゆる後期ユダヤ教の黙示録的終末觀においては、終末はもはや歴史に内在的な出來事とは考えられず、終末に際して現成する「新天地」は、時間的・空間的な秩序には屬しない超越的世界であると考えられるという點である。しかも、このような豫言者的終末觀から後期ユダヤ教の終末觀への發展——後者に内包される種々なる觀念が、どの程度までペルシヤやその他の思考法との接觸によつて影響を蒙っているかということについては確言することができないが——は、實は、すでに豫言者的終末觀のうちに或る程度内包されていた觀念の發展充實であるという意味をもつのである (Dodt,

ibid. 参照)。

なお、同じくドッドが論じているように、ヘブライ人にとつて、歴史は神の意志の啓示の舞臺として、それ自身神の意味をもつのであるが、豫言者の信仰の對象は、いうまでもなく、歴史内在的な神性ではなく、歴史に内在的でありながら、同時に歴史に對して超越的な神である。したがつて、歴史の意味も、歴史を超えたものによつて制約されているのである。それ故また、歴史の終末も、假りにそれが歴史の最終局面をなす出來事であると考えられる場合といえども、それは同時に超歴史なもの、歴史的なものへの究極的侵入という性格をもつのである。終末は歴史の終りとして歴史に内在的であると同時に、歴史の終りとして超歴史的なのである (Dodd, *ibid.* なお Emil Brunner, *Das Ewigkeit als Zukunft und Gegenwart*, S. 144. 参照)。

さて、以上述べたような點についてのドッドの見解は極めて穩當なものであると思われるが、そのような考えを容認しました徹底するならば、前に述べたクルマンの時間論の一面性がどうしても指摘されなければならない。ドッドが、歴史の終末を單に歴史内在的に考へ得ないということは、畢竟それが超時間的な永遠の歴史の現成にほかならないからである。しかるに、クルマンの場合、すでに述べたように、永遠は時の直線的流れに同質的に連續する終りなき時間と考へられるために、永遠の超越的性格が全く見失われ、永遠とは無限に延長された時間となるにいたるのである。クルマンは、時間と質的に區別された永遠——プラトニズムによれば無時間性——という概念が非聖書的であると斥け、「もしわれわれが、原始キリスト教的な永遠の觀念を理解しようと欲するならば、なによりもできるだけ非哲學的に考へるようにつとめなければならぬ」(Cullmann, *ibid.*, S. 55)と云へよう。この場合、時間と質的に斷絶的なものとして區別された永遠が、時間のうちに入りこみ、時間と媒介されるという考へが、哲學的な思惟として排されることは明らかである。しかしすでに見たように、ドッドの理解する「終末」とは、超歴史的(したがつて超時間的な永遠)の歴史の現成にほかならない。キリスト教における「永遠」の思想が、ギリシヤ的な無時間的な永遠の理

念と異なることはいうまでもないであろう。しかし神の屬性としてのみ可能な永遠——クルマン自身も永遠ないしは無限の時間は神の屬性としてのみ可能であるという——は、キリスト教信仰の對象が單なる内在神ではなくて同時に超越神であるならば、やはり時間に内在的であると共に超越的でなければならぬ。永遠と時間との二元論的な斷絶・離在という考えは、たしかに非聖書的であり非キリスト教的であろう。しかしまた、「われわれが時間と呼んでいるものは、永遠ないしは無限な時間の限られた部分にすぎない」(Cullmann, *ibid.*, S. 55-56) というような時と永遠に關する同一性的表現が、聖書ないしはヘブライ的・キリスト教的信仰に適合しないことも否定できないように思われる。時と永遠とが、斷絶・離在するのではなく、また両者が同一性的に連續するのではないからこそ、兩者の媒介ということがはじめて問題となるのである。エミール・ブルンナーも、神が時の創造者、支配者でありながら、時に關與し、時の充實を欲する生ける神——プラトンの永遠の神性は、時間的に生成するものに對してなら關與しない神性である——であるという神觀に即して、クルマンの時間觀念を批評している (E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott*, S. 287 Anm. 31)。

二

ワルター・アイヒロットも『舊約聖書における救濟經驗と時間理解』と題する一論文のなかで、クルマンの『キリストと時』によつて代表されるような時間理解——それは上昇的な直線によつて表象化される——に對して、最近色んな人が色んな見地から異論を提起していることを述べると共に、彼自身の批判的見解をも述べている。それらの人々とその引用されている著書ないしは論文は次の通りである。J. M. Marsh, *The Fulness of Time*, 1952. Th-orleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 1952; 2A 1954. C. H. Ratschow, *Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 51 (1954), S.

103 ff. (W. Eichrodt, Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament: Theol. Zeitschr. 12 (1956) S. 103 ff.).

私自身は、このアイヒロットの引用するもののうちで、ラッチュオウの論文は見る事ができなかつたが、これらの人々は、少くとも、計量的時間理解クロノロギッシュが、聖書の時間観を説明するのに不十分であると主張する点において一致しているという。以下このアイヒロットの論文から學ぶところを述べると共に、さらに進んでできるだけ包括的・統一的な聖書の時間論について考えてみたいと思う。(なお、舊約聖書の時間論について、淺野順一博士『イスラエル豫言者の神學』第一部「歴史」は、時、歴史、終末等の問題を詳細綿密に論述しており、それによつて教えられるところも少くなかつたことを書き添えておきたい)。

さて、舊約聖書に關していえば、彼ら(マーシユ、ポーマン、ラッチュオウ)は、それにおける計量的(年代記的)時間観になつている役割を認めないわけではないが、舊約聖書記者の本來的な關心は、それとは全く種別的に異つた時間概念において表現されていると考えるのであつて、そこではむしろ實在論的な時間(マーシユ)とか、心理學的時間(ポーマン)とも呼ばれうるような時間観が本來的であるといわれる。實在論的リアリスティックというのは、時の規定が抽象的形式的ではなく、内容的具體的であり、したがつて現實的という意味であるが、實際多くの場合、舊約聖書におけるものもの出來事は、年代記的な尺度にもとづいて記入されることによつて秩序づけられ區分されるのではなくて、時とその内容をなす出來事とは全く同一視せられる。例えば、聖書記者が「收穫の時」を語る場合でも、それは收穫を形づくつている農學的・社會的・宗教的なあらゆる活動のことを考えているのであつて、一年のうち第九月とか第十月のことを考えているのではない。ヘブライ人の最古期のものもの月の名前はすべて實在論的リアリスティックであつて、それは農耕的に著しい出來事、熟した穂(Abib)、花(Ziv)、涸渇しなう流れ(Ekhanim)、雨(Bul)などと呼ばれる(Eichrodt, *ibid.*, Marsh, *ibid.*, p. 21)。しばしば、時を示すに用いられるヘブライ語のエート(eth)とゾウ言葉は、ラッチュオウも強調するように、年代記的な時を指示する語として用いられる場合は稀れであつて、なによりも、一

定の行爲ないしは出來事にとつて適切な時點を指示する所有格の語と結合して用いられる（收穫の時、愛の時、結婚の時、王の出陣の時等）（Eichrodt, *ibid.*）。要するに、エートは、抽象的に時一般を指すものではなく、「なにもものに對して適切な時」をいうのである。豫言者たちも、歴史のうちに、神によつて獨特な内容をもつて満たされ、正しい應答を要求するところの時の繼起を見ているのである。したがつてこの場合、時は年代記的な連續量としてあらわれるのではなくて、それによつて歴史が組成されるもろもろの出來事の神學的系列としてあらわれるのである（Eichrodt, *ibid.*, Marsh, p. 22, 28 参照）。またここで注意しておかなければならないことは、*’eth* の用法が新約聖書における時（*καιρος*）の用法と極めて類似しており、むしろ、新約聖書は舊約聖書の時間觀を再現しており、いずれの場合も、時（エート、カイロス）の内容は神によつて與えられ、それに對して信仰の應答を要求するものであるということである。（またカイロスもエートの場合と同様、*the right, proper, favorable time* という意味に用いられる場合が多いことも注意されなければならない。例、ガラテヤ六・一〇、マタイ二四・四五、ルカ一二・四三等。またエートが舊約の終末的信仰の用語として用いられる點においてもカイロスの意義をもつという點について淺野順一博士、前掲書三三頁参照）。

へブル語の時をあらわす語には、エートのほか、イヨーム（*yôm*）、モーエード（*mo'ed*）、パーム（*pa'am*）、レガ（*rega*）等が擧げられる（淺野博士、前掲書三六頁以下参照）が、前掲のアイヒロットの論文で特に注意されているのは、「永遠」をあらわす語オーラーム（*olām*）である。このオーラームという語が用いられる場合でも、それはクルマンが考えるように、無限に持續する年代記的クロノロギカルな時間直線を意味するものではなく、種々の非常に異なつた時間の持續を指示する不明確な用語であるが、しかも神と神の行爲とに結びつけられることによつて、超時間的で永遠な性質を獲得するといわれる（Eichrodt, *ibid.*）。また新約聖書のアイオン（*aiōn*）はへブル語のオーラームに相當する譯語であるが、マーシュが論じているように、新約聖書でアイオンという言葉が用いられている場合でも、それらは、時が終

りなきものであることを示すものと解せらるべきではなく、神の時はわれらの時と異なるものであることを示すものと解せらるべきである (Marsh, *ibid.*, Appendix Prof. Cullmann's *Christ and Time*, p. 175 参照)。

とにかく、アイヒロットにしてもマーシュにしても、新・舊約聖書の時間観をできるだけ統一的に理解し、且つクルマンの直線的時間観を一面的な理解として排する点において一致している。特にその際マーシュは、彼の著書名が示すように「時の充満」(fullness of time)と云うことを強調し、またそれと結びついて「時の同一化」(ないしは「同時性」)と云うことを重視していることが注目される。

次にできるだけ簡略にマーシュの考えを摘記していこうならば (Eichrodt, *ibid.*, Marsh, *ibid.*, 参照)、時が實在論的に考えられるということは、すでに述べたように、時がその内容——そしてその内容は神によつて満たされる——によつて規定されるということであり、かくてまたその内容は、計量的な時間繼起に依存しないものとなるのみならず、そのような計量的な時間繼起の法則性を廢絶することによつて、あらゆる時代に對して同等の意義と支配力を要求するものとなるということである。そしてそのことによつて人は神に聽従するか否かの決断の前に立たされるのである。

それは別の言葉でいえば、時の不可逆性が裁断され、時が脱自性ないしは超越性をもつということであり、かくて過去も將來も現在のことができると同時に、現在も過去に現前することができるのである。そしてそれは、時が神によつて充實された内容をもつこと、すなわち時の中に侵入した永遠が實在となることによつて時の充満がもたらされること、そして何人も信仰によつてそのような満たされた時と同時的になりうるということを意味している。

例えば、出埃及のもろもろの出來事(エジプト脱出、荒野の旅、シナイ山の契約、カナンの占領等)は、後代のイスラエル人によつて絶對的に充實した意味をもつ出來事であつて、彼らは信仰によつて「かの時」と同時的になるのである。このような満たされた時としての歴史的カイロスは、計量的時間の限界内に閉じこめられないで、すべての時代をば、神の民の永遠な神的使命を絶對的に義務づける啓示の前に立たせるのである。

しかもこの一定の時と同時的になるということは、單に過去におけるエート（或いはカイロス）との同時性ということにとどまるものではない。豫言者たちにとつて、終末史——彼らはそのとき全世界を超出する主の國が建てられるのを見るのであるが——は遠い未來のことではなく、目前に突入しきたるべき出來事であつて、そこにおいて創造の原初の出來事と出埃及の奇跡が回歸すると考えられる（イザヤ四八・二二—二三 参照）。かくて過去・現在・未來の三分節は主の救いの業のうちに止揚され、唯一の救いの出來事のうちに融合するようにみなされるのである。豫言者たちの意識にとつては、未だきたらざる大いなる世界終末は、現在的な審判と結合してすでに遂行され、しかもまた過去のな選びの救いを現在化するものである。そこにいわゆる「時の收縮」がある。

すでに述べたように、マーシュによれば、もろもろの時は、その内容によつて規定されるから、その内容が等しければ同一化される。過ぎ去れるものも現在のな所有となり、將來的な經驗となりうるのであつて、内容的な規定に即して實在論的な時の理解がなされるのである。そのような時の理解は、圓環的、螺旋的、直線的な時間像のいずれをも正當と認めることができない（尤もマーシュといえども、年代記的ないしは計量的時間の秩序を無視するのはなく、聖書的ないしは神學的時間が、前者を超出すると共にまたそれを前提することをも明らかにしている（Marsh, *ibid.*, p. 158））。それらはいずれも歴史的出來事が時の中における神の啓示に對していかなる意義を有するかを明らかにすることができないからである。それを明らかにしうるのは、永遠の内容を以て満たされた「時の充滿」という範疇にほかならない。すべての時代は、この「時の充滿」——歴史のうちに入りこんだ永遠——に對する直接的關係にもとづいて、年代記的（計量的）時間の限界から解放され、永遠的な意味にまで高められるのである。そしてこのような「時の充滿」の究極的實現がキリストにあることはいうまでもない。時満ちて來臨したキリストにおいて、天地萬物はその中心を見出し、歴史の究極、時の終りが現成するのである、とされる（Marsh, *ibid.*, p. 170 参照、なおエッセ

マーシュが、聖書の時間をなによりも實在論的として規定するのに對して、前にも述べたように、ポーマンは、マーシュと種々なる點において共通性を示しつつ、それを心理學的であると規定する。ポーマンもまた「同時性」という概念を重視するが（その際特にこの概念のもつ意義を強調したキルケゴールのことが想起されている）、同時性は畢竟心理學的の同一性にほかならない。「同時性とは年代記的な時間、すなわちヨーロッパ人のいう意味での時間はいいあらわすものではなく、心理學的時間、すなわちイスラエルの意味での時間をいいあらわすものである。従つて嚴密な意味での同時性は、二つの心的内容が一致することによる心理學的の同一性と異ならない」といい、また「或る一定の行動との同時性を體驗する能力が、歴史的な了解にとつて最も重要な前提をなすとするならば、イスラエル人こそは歴史の民族として生まれついていた。そして決定的な啓示の出來事との同時性が、信仰の最も重要な條件をなすとするならば、イスラエル人こそは啓示の民となるべき最善の自然的諸前提を具えていた」といつている(Boman, *ibid.*, S. 128)。

われわれはいまポーマンの聖書の時間論について立入つて考察する餘裕をもたない。しかし、マーシュの實在論的な時間把握といい、ポーマンの心理學的の時間把握といい、いずれも聖書の時間が、ベルディアエフのいわゆる實在的時間を中軸として理解さるべきことを、それぞれの觀點から主張しているものと解することができるであろう。ポーマンは、クルマンの時間論に對して、必ずしも激烈な批判を加えず、むしろ同情的な見方をさへ示し、クルマンの主張の眞理契機は、聖書が歴史の目的を知つていふという點にあること、すなわち、イエスが舊約聖書の啓示とメシヤ待望との實現であり、さらに最後にはキリストの再臨と神の國の到來とが究極目的であることを明らかにするものであると考へている(Boman, *ibid.*, S. 141 参照)。クルマンの上界的直線を以て聖書の時間像が示されるといふ考へにおける眞理契機が、右に考へられたごとく、聖書の時間の目的論的構成にあることはたしかに首肯されなければならない。しかしそれと同時に、ポーマンの所論によつて、クルマンの時間論が補正されなければならないことも疑を容れ

ないところである。現にボーマン自身も、その心理學的時間が、量的なものではなく質的なものであり、それはまた直線的でも循環的でもなくて、律動的であることを主張している (Bonan, *ibid.*, S. 114 ff. 参照)。しかし彼は、目的論的な直線像として表象される時間観と、このような律動的時間観との關係を十分具體的に展開しているとはいえない感みがある。

三

(二)においては、アイヒロットの「前掲論文に従いつつ、随時マーシユ、ボーマン等を参照して、クルマンの時間論に對するそれらの人々のとつて異なる異なつた見解について見てきた。しかし、最後に述べたように、目的論的に直線的な時間観と、ボーマンの「いえば心理學的な律動的時間観との關係が、具體的にいかに考えらるべきか」ということが問題にされなければならない。そしてそれは、根本的にいつて、年代記的な時間繼起とカイロスの意味における時間との關係を問うことでもある。ところで、アイヒロット自身、そのような問題について、極めて示唆的で有力な考えを提示している。従つてわれわれはなお彼の考えに學びつつ、しかも聖書の時間の考察について、できるだけ前進を試みたいと思う。

この場合、アイヒロットが特に注目しているのは、新約聖書における救いの奧義をなす神の計オイッパツシヤと畫オイッパツシヤという概念である (エペソ一・一〇、三・五、コロサイ一・二六参照)。神の計オイッパツシヤと畫オイッパツシヤという思想は、過去・現在・未來のあらゆる出来事を組織的構成をもつものとして理解し、そこから神的行为をその内的連關において把握しようとするものである。そしてそれは舊約聖書においても、たとい明白にあらわされていなくても、中心的な理念をなすものであると考えられる。救済史は、神の計畫オイッパツシヤに従つて、人類の將來の完全な救いの實現という目標に向つて進行する。そういう究極目的に支えられて、歴史におけるあらゆる神の啓示は、それぞれの時代や狀況によつて特殊のでありながら全體とし

て普遍的な意味の統一をもつと考えられる。そのような救済史的時間においては、過去・現在・未來に分節する計量的時間の繼起は必ずしも止揚されないが、しかも歴史の中におけるもう一つの時^{カイロイ}は、その都度永遠の現在（したがって終末の現實化）として信仰的實存にとつて決定的な意味をもつのである。とにかく、アイヒロットが神の計畫^{オイコノミア}という概念を重視するとき、それは一面において神の救いの計畫によつて貫かれた救済史の目的論的な上昇的直線の時間像を重んずることがあると同時に、他面その中に生起する啓示のもう一つの時^{カイロイ}のもつ永遠性——そこにかの「同時性」の問題がある——がまた極めて重視されているのである（Eichrodt, *ibid.* 参照）。そして、われわれもまたこのような考えを尊重しなければならないと思う。

アイヒロット、マーシュ、ポーマン等は、いずれもクルマンに對して批判的でありながら、その時間論の眞理契機を生かそうとする點においても一致している。それでは、クルマンの時間論の眞理契機がいかなる點にあるかという点、それはその直線の時間像のうちに内包される救済史の神的オイコノミアにもとづく目的論的構成にあるといつてよい。しかも彼らはまた一様に、計量的時間を超出するカイロイ的時間、時の充滿、同時性の概念等を尊重し、またそれと結びつく信仰的實存の意義を重視することによつてクルマンの時間論を補正しようとするのである。そのことは畢竟前に述べたベルディアエフの言葉でいえば、直線を以て象徴される歴史的時間（救済史的時間）と點を以て象徴される實存的時間との具體的關係を問うということでもなければならぬ。すでに一言したように、マーシュの實在論的時間といい、ポーマンの心理學的時間といい、いずれも聖書的時間が、ベルディアエフのいわゆる實存的時間を中軸として理解されるべきことを、それぞれの觀點から主張しているものであると解することができる。ただしこの場合のいわゆる實存的時間の規定は、單に心理的・内面的時間と解するのみでは著しく不十分である。ベルディアエフの實存主義が眞に信仰的實存主義であるならば、それは、彼の本來の思想がそうであるように聖靈主義ないしは聖靈中心主義（*Parakletismus od. Pneumazentrismus*）と結合したものでなければならぬ（*Berdajew, Existentielle*

Dialektik des Göttlichen und Menschlichen, XIII Die Religion des Geistes 参照)。したがつて、實存的な時間は、信仰的實存の時間として、單なる心理的時間ではなく靈的に精神的な時間ではなければならない。永遠が時となるそのカイロスと同時的になるといふ信仰的決断は、單なる内在的・心理學的意識の地平でなされるのではなくて、むしろベルディアエフのいわゆる超意識 (Überbewusstsein) の領域でなされると考えられなければならない。そこにおいて人は單なる主客對立の世界の彼岸に移されるのである (Berdajew, ibid. 参照)。そしてそこに眞に脱自的な自己が存するのてなければならない。「かの時」と同時的になるといふ信仰的決断は、たしかに往時的には自己の實存的決断であるが、しかも同時に還相的には靈的な絶對受動的な聽從にほかならない。それ故、ポーマンが實存的に聖書的な時間を單に心理學的的時間と解するのもしその言わんとする意味を汲み取ることに吝かであつてはならないが——甚だ不十分であるといわざるを得ない。

また實存的時間が單なる主觀的心理學的的時間ではなくて、主・客の對立を超えた實在的世界の出來事——神の啓示——と結びついた時であるとするならば、時がその内容をなす出來事と結びついて實在論的であるとするマーシユの規定は、マーシユの見解をそのまま受け取る場合よりも遙かに深い意義をもつことになるであろう。それは高次の實在論 (höherer Realismus) とでも呼べるべき眞に現實的な聖書的世界の實在論にまで透徹して理解されなければならない (ここではそのことについて論究することができないが、いわゆる信仰的實存主義——例えばキルケゴールの思想——が、右に述べたような靈的な實存主義であると同時に、高次の實在論でもあることがあきらかにされなければならないと思う)。

さて、ベルディアエフによれば、實存的時間は點によつて象徴されるという。それは、ポーマンがヘブライ的時間を線としてでなく律動として把握しなければならぬと考へるのと相通する意味をもつている。(なお、ブルトマンにとつても本來的な意味での時間は、現在の決断の時にほかならないが、それは明らかに點的性格をもち、そこにおい

て過去から未來へと延長する線、的時間は止揚されるような意味をもっている。Heinrich Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie* Rudolf Bultmanns, S. 116 ff. 参照。カイロスの點的性格は、キルケゴールの時間論（『不安の概念』参照）においても、時と永遠とが時において交わる永遠の原子としての瞬間という思想において明白にいいあらわされている。時が律動的であるということは、時の流れにおいて不斷に神的永遠の内容をもつたカイロスが常に新しく回歸するということであり、そこに時の流れを斷絶する時が時の流れを形づくるといふ逆説が見られなければならない。そしてそこに目的論的な直線によつて表象される救濟史が成り立つと考えられる。幾分單純化し過ぎるがいはあるが、救濟史は、目的論的な直線の旋律を奏でつつ、しかもこれを斷絶的收約的にまた隨時反復的に刻む律動を内包する音楽にたとえることも或る程度の妥當性をもつものとして許されるであらう。

先に述べたように、アイヒロットは、新約聖書における神の救いの計畫という概念を重視し、救濟史の目的論的構成ともろもろの啓示の時とを統一的に把握しようと努めている。事實、マーシユの強調するような「時の充満」といわれる神的啓示の内容に満ちた時と目的論的直線的構成をもつたオイコノミアにもとづく救濟史の流れとは相即的なものであることが、エペソ一・一〇のテキスト自體のうちに表示されている。それによれば、キリストによる神の御旨の奧義の啓示は「時の満ちるに及んで實現される計畫にほかならない」。時が満ちること(τὸ πληροῦν τῆς καινότητος)とオイコノミア(οἰκονομία)が實現するということが相即的なのである。オイコノミアにもとづく時間線のなかで時が満ちるのであるが、同時に、時が満ちることによつて——キリストにおいて——はじめから終りに向う時間直線が意味に満ちた神のオイコノミアないしは攝理としてあきらかになるのである。

しかしいうまでもなく時が満ちるということは、單に時の流れの中で時が前進し發展し完成するということにすぎないものではない。そうではなくて、超時間的な永遠が時の中に侵入し、現成するということではなければならない。「時が満ちる」ということのなかには、時の流れの中にありながら、過去・現在・未來の不可逆性を内包する時間性

の斷絶という時の脱自性が含まれている。いうまでもなく、新約聖書では、時が満ちるといふこととキリストの出來事とは本質的な結びつきにおいて理解される（エペソ一・一〇、ガラテヤ四・四）。時の充滿としてのキリストの出來事こそは新約聖書の決定的な使信であるといつてよい。そしてキリストにおいて、今まで隠されていた奧義としてのオイコノミア（救いの計畫）があらわになつたといふのである（エペソ三・五、コロサイ一・二六）。そしていかなる時代の人も、時の充滿としてのキリストと同時的になりうるのであつて、そこに彼の信仰的決斷があり靈的聽従があるのである。キルケゴールはキリストとの同時性が、あくまで躰きを超える信仰的決斷であることを強調した。しかしこの躰きを超える信仰的決斷の可能性は自己としての實存の内在的可能性のうちには存しない。同時性の根據はキリストが永遠の時間化（Intemporation）であると同時に、時間性の制約を超越して永遠に現在的であるといふいわば超越的根據にもとづいている（拙著『信仰と倫理』のうち「キルケゴールにおける同時性の問題」参照）。

しかしそれにもかかわらず、時の満ちるといふことはあくまでオイコノミアにもとづく救濟史の直線上において考へられなければならない。イエス・キリストは舊約の豫言の、メシヤ的待望の成就である。舊約と新約との間（したがつてまた律法と福音との間）には、いわば非連續の連續という關係がなければならない。しかしさらに進んで、時が満ちるといふことのうちには、單に狹義の救濟史の線においてのみ考へられるにとどまらないもう一つの意味、すなわち世界的な意味があると考へられなければならない。つまり、キリストが來臨したといふことは世界的な意味で好機熟して（*ex aequo*）來臨したといふことである。「時の満ちるに及んで」（ガラテヤ四・四）といわれる場合の時は、單にユダヤ人にとつての時であるにとどまらない。それはユダヤ人にとつても異邦人にとつても共通な待望の時であり、祝福の及ぶ時である（ガラテヤ三・一四参照）。「いわゆるこの世のもろもろの靈力の下に縛られていた者」はユダヤ的な律法の下にある者であるのみならず、また「本來神ならぬ神々の奴隸になつていた」者であり（ガラテヤ四・ミハ）、むしろパウロが「律法の下にある者をあがない出す」（ガラテヤ四・五）といふときの、「律法の下にある者」は、

人類の初歩的未成年の段階に屬する宗教的知識、すなわち「この世のもろもろの靈力」(τὰ πνεύματα τῶν αἰώνων)の下に縛られているユダヤ人ならびに異邦人を包括すると考えられる(International Critical Commentary, Galatians, by Burton, p. 514 ff. 参照)。なほ E. Brunner, Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung, S. 272 ff. 参照)。その故にこそキリストの十字架は、單にユダヤ人の救いのためというにとどまらず、同時にまた「アブラハムの受けた祝福が、イエス・キリストにあつて異邦人に及ぶため」(ガラテヤ三・二四)である。

ブルナーがいうように、時満ちてイエス・キリストが來臨したその時は、キリスト教會の世界的擴張にとつて好機の熟した時であつた。それは世界史が、例えば次のごとき諸條件を具備するにいたつたからである。一、アレクサンダー大王の遠征とローマ帝國以後の(ヘレニズム的)世界において、個々の民族の宗教的閉鎖性が破れ、宗教が諸民族の枠を超えた普遍的運動となりつつあつた時代であつたこと。二、ギリシヤ哲學とローマ文明とによつて、これまでの閉じられた宗教的諸體系を内からゆるがす不安定性がもたらされ、高次の救いの待望が湧然として起りつつあつた時代であつたこと。三、小アジア、ギリシヤ等にシナゴグを形成しつゝあつたいわゆるディアスポラ・ユードントウムの強力活潑な運動があつたこと(キリスト教の急激な擴大は、ユダヤ教のミッシヨンの強力な豫備工作なくしては正しく理解することはできない)。四、ローマ文明とローマ法とによつて作られた普遍的な世界交通の自由と安全。新約聖書がそれによつて書かれてゐるギリシヤ語(コイネー)が、世界語となつてゐたこと等(E. Brunner, *ibid.*, S. 275 ff. 参照)。歴史的な出來事は、救済史と世界史とを含んだ全體性において神の攝理或いはオイコノミアにもとづいており、神の意志のうちに措定されている。そしてそのような歴史的全體性に即して「時が満ちること」の意味が考えられなければならない。

先に述べたように、時が満ちるといふことと神のオイコノミアが實現するといふこととは相即的であると考えられる。そしてそれは救済史の意味においてのみならず、同時に世界史の意味において理解されなければならない。な

せなら神はイスラエルの神であるのみならず、諸民族の神であり、救済史が神の業であるのみならず、世界史もまた神によつて支配されているからである(Brunner: *ibid.*, S. 274 参照)。

救済史と世界史との關係についてはここで深く立ち入つて論究することはできないが、極く簡単に次のごとくいうことができるであろう。先ず兩者は明確に區別されなければならない。救済史においては神の啓示の働きが不斷に明示され、またそれは直接的に神の救いの計畫(オイコノミア)によつて規定されている。しかるに、世界史においては、それもまた神の支配のうちにあることを失わないが、神の啓示は蔽いかくされ、神は「知られない神」(*Ignoratus Deus*)にとどまり、それとオイコノミアとの關係は間接的である。世界史のうちには、神の意志に背反する現世的力が絶えず働いており、神から疎外されてさえないといえるところのものがある。しかしそれにもかかわらず、救済史と世界史とは別箇のものとして區分さるべきではない。救済史も外延的には世界史の中に含まれ、その部分をなすが、それは救済史の中に世界史が入りこんでいるということでもある。のみならず、内包的な意味の統一という點からいえば、かえつて救済史のうちに世界史が含まれ、前者において後者の意味が開示され、その都度の世界は救済史の枠内にあるといえる。それ故クルマンも次のごとくいう。「信者は次のごとくにして世に生きてゐる。すなわち彼は、この世が過ぎ行くであろうこと、しかもこの世は、救済史の枠内にあつていまなお神の欲し給うものであり、キリストの支配のもとにあることを知つてゐる。世が過ぎ行くことを知る限り、彼は世を否定する。それが、神の定められた救済史的現在の枠であることを知る限り、彼は世を肯定する」(Culmann, *ibid.*, S. 188 前田護郎氏譯二一九頁)。またすでに見たように、時が満ちるといふことは、救済史的線上において起る出來事であるが、それが同時に世界史的な意味をもつことも否定できない。いな、兩者は抽象的に分離されうるものではなく、二にして一である。それ故マーシュも次のごとくいう。「舊・新約聖書の豫言者たちが見たように、世俗的歴史それ自身が(時の充滿といわれるような)『充滿關係』(Fulfillment-relation)のうちに收拾される。そしてこのような充滿—關係は福音の決定的な出來

事において啓示されたのである。そこでわれわれは、究極的にいつて、歴史が最後に過ぎ去るとき、すべての時とすべての歴史の出来事とは、かの一つの「時の充滿」においてその完成を見出すことになるであろうという結論に到達する。聖書の歴史觀が、他のいかなる歴史觀もなしえないような仕方では、あらゆる歴史的存在に究極的意味を賦與するのは、このような仕方においてである。かくて『萬物はことごとく、キリストにあつて一つに歸せしめられる』(ヘブソ一・一〇、コロサイ一・一六、二〇)。しかもキリストは歴史の中心であるのみならず、歴史の終りであり、さらに「初めに神と共にあつた」(ヨハネ一・三)ものである (Marsh, *ibid.*, pp. 169-170)。

このように、救済史が世界的場面においてあり、世界史が救済史において自己の眞義を見出すということは、舊約聖書においても新約聖書においても、キリスト以前においてもキリスト以後においても變りがない。しかし救済史と世界史との關係が、眞に具體的になり對自的になるのは、かの一つの「時の充滿」としてのキリストにおいてである。この意味で、時満ちてキリストが歴史のうちに來臨し、歴史の中心に立つということは、單に舊約と新約とを內的に結合するのみならず、世界史と救済史とをもまた內的に結合し、前者を後者において自覺的に理解せしめるにいたるものである。オイコノミアという概念も、救済史と世界史との內的な連關において考えられなければならない。なぜなら、キリストにおいて世界史は救済史のうちに包まれるからである。クルマンのいうように、世界史的現在としての世界(この世)は救済史の枠内にある。

しかし、右に述べたように、救済史と世界史との內的連關を具體的に考えれば考えるほど、救済史はもはや單に直線を以てのみ表象することができないことがいよいよもつて明らかになる。オイコノミアは、御國の福音が、すべての民に對してあかしをするために、「全世界に」(ἐν ὅλῃ τῇ αἰουμένῃ) 宣べ傳えられる——そしてそれから最後がくるのである(マタイ二四・一四)——こととして、文字通り世界的(occumiental)であり場所的でなければならぬ。オイコノミアにもとづいて展開さるべき救済史も、世界に向つて開かれ、世界史と世界とを包むものとして時間的・空

間的でなければならぬ。(パウ・リックが考へるように、信仰的實存のカイロスにおける決断も、救濟史的決断であると同時に世界史的決断でなければならぬ)。

しかしすでに述べたように、救濟史と世界史とは決して自然的に調和的なものではない。世界史のうちには神の意志に背反する現世的力が働いており、そこには神から疎外された暗黒面がある。その故にこそ、オイコノミアの完成は、救濟史と世界史との完全な調和統一にあるのであり、御國の福音が全世界に宣べ傳えられた後にきたる究極目的の實現に見出される。それ故、そのようなテロスの實現以前においては、すなわち「きたるべき」世 (3rd or 4th aeons) ではなくて「いまの世」(3rd aeon) においては、救濟史と世界史との統一は、不調和、矛盾を媒介した調和統一であるほかはない。

先に、救濟史は、目的論的な直線の旋律を奏でつつ、しかもこれを断絶的收約的にまた隨時反復的に刻む律動を内包する音楽にたとへることもできるであろうと述べた。しかるに、救濟史が世界に向つて開かれ、世界と世界史とを包むものとして時間的・空間的であるとするとするならば、それは旋律と律動の二要素に加へるに第三の要素、すなわち諧音の要素をもつものとして理解されなければならない。第一の旋律の要素は救濟史の目的論的直線の象徴に類比的であり、そこでは終末としての永遠はあくまで將來的なものとして待望されるであろう。第二の律動の要素は、前に述べたごとく、救濟史に内包される實存的時間の契機を示す點的象徴に類比的であり、そこでは終末としての永遠は時間軸に對して超越的であると同時に、いわゆる「上から垂直的」(senkrecht von oben) に時間内に在的であり、したがつて現在在的である。(C・H・ドッドの現實化された終末論、ブルトマンの終末論的現在の強調はこの間の消息を示す)。第三の諧音の契機は、救濟史の目的論的・實存的な時間構成が同時に空間的・場所的契機と不可分に結びついていることを意味するものである。諧音は本來目的論的でも實存的でもなく、對位法的な多聲を不可缺とする點で社會的性格を具へている。それは終末即永遠の象徴としての神の國に類比的であるということができようであろう。し

かしようまでもなく音楽において旋律と律動と諧音とが三一的統一を形づくるように、神の國の象徴も目的論的・實在的な時間契機と無媒介には成り立たない。それ故、神の國は將來的であると同時に、超越的でありまた現在のである。そしてそれは、いわゆる將來的終末論 (futurist eschatology) と現實化された終末論 (realized eschatology) とが排他的ではなく、かえつて相補的に結びついていることを意味する (ヨハネ一・三・三二五、一二・四八五〇、三・一八等参照) ものもある (なほ P. Althaus, Die letzten Dinge; E. Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart は終末論の兩義性を統一的に把握しようとする代表的な試みといいうるであらう)。

時満ちて來臨したイエス・キリストにおいて、終末は現在のであり、神の國はすでにきたつてゐる。そしてそこでは、救済史と世界史は一つに結びつけられ、諧音を響かせ、福音がエキメニカルであることが告げられている。しかしすでに示唆されたように、その諧音は單純明瞭なものではなく、神の意志に離反し、それから疎外された世界を包むものとして、徹底的に不協和音を媒介した諧音であるといわなければならぬ。「今の世」においては、矛盾と不協和音とを含まない調和的統一は存しない。それは「かの世」のきたるまで待たなければならぬ。その時はじめて「神がすべての者にあつてすべてとなる」(第一コリント一五・二八)であらう。A・シュヴァイツァーが『使徒パウロの神秘主義』(Die Mystik des Apostels Paulus)において強調しているように、パウロにはキリスト神秘主義はあるが、神—神秘主義は存しない。パウロの神讃歌「萬物は、神からいで、神によつて成り、神に歸するのである……」(ローマー一・三六)は、ストア的神讃歌「萬物は、汝からいで、萬物は汝のうちにある、萬物は汝に歸する」(マルクス・アウレリウス『自己省察録』第四の二三)と酷似し、しばしばパウロにおけるヘレニズム的要素の例證とされる(例へば E. Norden, Agnostos Theos, S. 240-250)が、この二つの神讃歌には深淵的相違が横わつてゐる。というのは、ストア的神讃歌の第二句は「萬物は汝のうちにある」といわれているのに對して、パウロのそれは、ただ「萬物は彼によつて成り」といわれている點を指す。つまり、この「うち」(ἐν)と「よつて」(ἐκ)との間に深淵的相違があるとい

う。そして、その點がパウロにおける神・神秘主義を推定する根據たらしめてはならない所以である、とされる (Schweitzer, *ibid.*, S. 10 ff.)。

たしかに、シュヴァイツァーの論ずるように、パウロにはキリスト神秘主義があるのみであつて、神―神秘主義は存しない。この世の萬物は直接的に神のうちにあるのではなくて、ただキリストを通して神のうちにあるということが出来る。そしてそれは十字架を通して神のうちにあるということにはかならない。同様に、救済史と世界史との間に響きわたる諧音は、その間に存する徹底的な矛盾と不協和とを、キリストによつて媒介され、キリストの十字架に擔われることによつて、終末の時、「神がすべての者にあつてすべてとなる」時を待ち望みつつ、神讃歌を奏しているということが出来る。

以上のような考察を経て、ひるがえつて顧みるならば、クルマンの『キリストと時』における聖書の時間を原初より終末にいたる上昇的直線として表象する時間理解は、聖書の時間觀の一つの重要な契機ではありえても、その全貌をあきらかにするものではないといわなければならない。聖書の時間觀の特色は、すでに述べたように、超時間的な永遠が時間のうちに内在しつつ、救済史即世界的な時間を成り立たしめているところにある。神の屬性としてのみ考えらるべき永遠は、神が時間の流れに超然たる「變化とか回轉の影とかいうもののない」(ヤコブ・二八)存在である限り、また超時間的である。しかもこの超時間的な永遠が時間のうちに内在し、神と共に「ハイヤー」するところに時の充滿がある。しかるに、クルマン的な無限に永續的な時間としてのみ考えられる永遠という觀念は、それ自身いわゆる「悪しき無限」(schlechte Unendlichkeit)として永遠を形を變えた有限性に化するのみならず、神を單に時間に内在化し、そのことによつて不變なる時の支配者としての神の超越性を奪うものですらある。クルマンは、時に關するあらゆる哲學的思索を排撃する餘り、特にギリシヤ的存在論、理念論と結びついた時間論を排撃する餘り、

反動的に、永遠を單に時間に内在的と考えるにいたつたのは行き過ぎであり、少くとも聖書の時間の全貌を把握したものとはいえないであろう。永遠は時間に内在的であると共に超越的であり、超越的であると共に内在的である。またそのことによつて、永遠（即終末）は將來的であると同時に現在のであり、現在のであると同時に將來的であるであろう。またそれに應じて、永遠が永遠の世であり神の國を意味する限り、神の國もこの世から超越的であると同時に内在的であり、キリストにあつて現前するものでありながら、同時に世の終りにおいて到來するものであるといわなければならない。

以上のような考えは、決して聖書の・神學的思惟と相容れない抽象的・哲學的思辯として斥けらるべきではない。なぜなら聖書の中には、たとひ暗黙的にもせよ、斷片的にもせよ、また背後的思想としてであるにもせよ、以上のよくな時間論が示されているからである。そしてそれを明瞭なまた統一的な實存的自覺にもたらずところにわれわれの任務があるからである。聖書の・神學的であるということは、哲學的であるということといかなる意味においても結合されえないものではない。ではそれがいかなる意味において、またいかなる仕方において結合さるべきかということには、なお大きな困難を孕んだ問題があるけれども、そのことを方法論的にも、また具體的な問題に即しても、深く廣く追究していくところに、狹義の神學的領域に限局されない基督教學の一つの任務があると思う。

(了)

（筆者 京都大學文學部「基督教學」助教授）

could also be known not to exist, both by imperfect minds, and also by a perfect mind; but the non-existence of perfection must be strictly unknowable, whether by a perfect mind (tautologically impossible) or by an imperfect one (also, in a less obvious way, tautologically impossible).

The author is convinced that the only reasonable criticism of the argument is the simple positivistic one: We may not have an idea of perfection that has a consistent meaning. But the force of this positivist objection depends upon how perfection is conceived. Anselm's conception, the common one for nearly two thousand years, cannot it is conceded, be successfully defended against positivism; but an alternative conception has been developed in modern times, especially recently, which has not been shown to imply any contradiction, and which there is reason to regard as having meaning. However, it is necessary, and the new idea of perfection makes this possible, to insist upon a real distinction between existence and actuality, the former being *that* an individual exists in some concrete actual form or forms, the latter *how*, in what particular concrete states or experiences, it exists. Actuality is always empirical, but in the one case, that of perfection, existence need not and cannot be empirical. And yet it has not been shown meaningless or contradictory. Hence the proof stands, not as wholly conclusive, but as one of the most cogent and acute of all philosophical arguments.

Zeit und Ewigkeit

—Eine Betrachtung über die biblische Zeitauffassung—

von Kazuo Mutō

Oscar Cullmann wollte in seinem vortrefflichen Werk „Christus und die Zeit; Die christliche Zeit- und Geschichtsauffassung“ (1945), beweisen, daß die Eigentümlichkeit der hebräisch-christlichen Zeitauffassung in der Vorstellung eines aufsteigenden linearen Zeitbildes liegt, im Gegensatz zum zyklischen Zeitbild der Griechen. Obwohl durch diese Auffassung

Cullmanns ein Moment der Sache unleugbar ans Licht gebracht worden ist, kann ich nicht umhin, in einigen Punkten doch ihre Schwäche zu bemerken. Daher habe ich hier versucht, eine umfassende und einheitliche, biblische Zeitauffassung auszuarbeiten, wobei ich die Abhandlung von Walter Eichrodt „Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament“, die eine kritische Studie zu Cullmanns Auffassung ist, benutzte und auch die Abhandlungen von John Marsh und Thorleif Boman, auf die Eichrodt hinweist, heranzog. Das biblisch-christliche Zeitbild ist nach meiner Ansicht als ein Zusammenhang folgender drei Momente aufzufassen: (1) das Moment der teleologischen, linearen Zeit, (2) das Moment der existentiellen Zeit, das man wohl durch einen „Punkt“ symbolisieren kann, (3) das Moment des räumlichen, bzw. sozialen Zeitcharakters, das sich aus der Betrachtung des inneren Zusammenhangs der Heils- und Weltgeschichte notwendig zu ergeben scheint. Die hier dargestellte Auffassung kann wohl auch zum Verständnis des logischen Gefüges der Eschatologie beitragen, in welchem die Ewigkeit als das Eschaton ankommt, und zwar das Eschaton *qua* (1) Zukunft, (2) Transzendenz und Gegenwart, und (3) Reich Gottes.

Über die „Anschauung“ bei Kant

von Setsuyō Miyama

Der vorliegende Aufsatz ist ein Versuch, die Strukturanalogie, die sich zwischen der „reinen Anschauung“ als Form des *intuitus derivativus* und dem *intuitus originarius* findet, zu zeigen, und dadurch den Zusammenhang der ontologischen und der erkenntnistheoretischen Seite der Kantischen Philosophie anzudeuten.

Die reinen Anschauungen Raum und Zeit werden „ursprüngliche Vorstellungen“ genannt. Der Ausdruck „ursprünglich“ entspricht dem „originarius“ bei dem *intuitus originarius*. Raum und Zeit sind nie das Allgemeine des Begriffs, sondern gleichsam das Formal-Materiale, das die reine Man-