

Title	歴史の終わり：『人間の本性と運命』第二部「人間の運命」 第十章
Author(s)	ラインホルド, ニーバー 高橋, 義文・訳
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.59, 2015.3 : 140-179
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=5465
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

歴史の終わり

『人間の本性と運命』第二部「人間の運命」第一〇章

ラインホルド・ニーバー

高橋 義文・訳

《訳者まえがき》

* 本稿は、Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Vol. II: *Human Destiny* (New York: Charles Scribner's Sons, 1943), Chapter X: The end of history の全訳である。

* 最終稿に至っていない暫定的なものであるが、読者の忌憚のないご指摘・ご意見をいただいて、今後の修正作業に生かしたいと考えている。

* なお、邦訳されている文献については、それを使用または参照し、訳書の頁数を記した。聖書のテキストは主として日本聖書協会共同訳を用い、人名表記は原則として『キリスト教人名辞典』および『岩波西洋人名辞典』（増補版）によった。「」内はすべて訳者の補足である。

I. 序

人間の生と歴史におけるあらゆるものは、終わりに向かって進んでいる。人間は自然と有限性のもとにあるゆえに、この「終わり」は、存在する者が存在を止める一時点である。すなわち、フィニス「終焉」である。一方、人間には理性的な自由があるゆえに、「終わり」は別の意味も持つ。それは、人間の生と活動の目的であり目標である。すなわち、テロス「目標」である。フィニスでもありテロスでもあるという、終わりについてのこの二重の意味合いは、ある意味で、人間の歴史の性格全体を表すとともに人間存在の根本的な問題も明らかにする。歴史におけるあらゆるものは、成就と崩壊の双方に向かつて、また歴史の本質的性格のいつそうの具現化と死に向かつて動いているのである。

問題は、フィニスとしての終わりが、テロスとしての終わりにとって脅威であるということである。生は、無意味の危険にさらされている。なぜなら、フィニスは、生の展開がその真の終わりであるテロスに到達する前に、一見不意で気紛れに起こる生の終了であるからである。キリスト教信仰は、人間状況のこの特徴を受け止める。また、時間と永遠の緊張関係に関する理解を他のすべての宗教と共有する。しかし、キリスト教信仰は、時間の絶え間ない変化に服していると同時にそこからある程度自由でもあるという悩ましい問題を解決する力が人間にはないと主張する。さらには、悪が、この問題を人間自身の力量によつて解決しようとする人間の努力そのものによつて歴史の中に取り込まれたとも考えている。

このように人間の傲慢という「偽りの永遠的なもの」によつて取り込まれた悪は、歴史の成就の問題を複雑なものにしている。歴史の頂点は、ただ人間の不完全さを神が完全なものにすることだけでなく、神の審判と憐れみによつて人

間の悪と罪を追放することでもある。

われわれはすでに、歴史の解釈に対して、キリストにおける神の啓示がどのようなことを意味しているかについて検討してきた。また、キリストにおいてすでに来た神の国は、歴史の意味の開示を指しているが、その完全な実現を意味するものではないことを立証しようとしてきた。完全な実現が期待されるのは、来るべき神の国すなわち歴史の頂点においてである。忘れてならないのは、キリスト教的啓示の観点からすれば、生と歴史の意味についての理解には、その意味と矛盾することについての理解も含まれているということである。そのような矛盾に、歴史は絶えず巻き込まれているのである。

そのような信仰による理解は、世界がある意味ですでに「克服されている」ことを示している。というのは、信仰者は、歴史の墮落、その熱狂と紛争、その帝国主義的欲望と野心といったことによつて虚を突かれることはありえないからである。^① 生の意味を照らす啓示の光は、歴史の自己矛盾や歴史の意味の断片的な実現や歴史の未熟で偽りの完成の暗闇をも照らし出す。しかし、そのような信仰が、歴史の未完成と墮落が最終的に克服される終わりを指し示していることも明らかである。こうして、われわれが理解する歴史は、歴史の意味の開示と成就の間の「中間時」と見なされる。このことは新約聖書において、象徴的に、苦難のメシアが「大いなる力と栄光を帯びて」再び「来る」との希望で表現されている。^② 人々は、「人の子が全能の神の右に座り、天の雲に乗つて来るのを見る」のである。^③

II. 新約聖書の終末思想

新約思想におけるこのパルーシア「来臨」の希望は、時に、ユダヤ教的黙示思想における同種の要素の投影にすぎな

いと片付けられることがある。キリストの初臨はその投影に合致しなかったため、それを満足させるために「再臨」を創作しなければならなかった、というのである。他方、来臨の希望は、しばしば字義通りに受け取られ、教会の意識を混乱させてきた。キリストの再臨の象徴は、決して、字義通りに受け取ることもできなければ、取るに足らないこととして片付けることのできるものでもない。この象徴は、永遠と時間の関係に対応する聖書のさまざまな象徴に見られる全般的な特徴を帯び、制約されたものの立場から究極的なものを指し示そうとしているのである。この象徴が字義通りに受け取られると、時間と永遠の弁証法的概念が歪められ、歴史に対する神の究極的な擁護が歴史上の一点に還元されてしまう。この歪曲の結果は、千年王国の希望に明らかである。そのような千年王国の時代には、ユートピアの時代におけると同様に、有限性という執拗な条件をよそに、歴史は成就されると見なされる。一方、この象徴が、取るに足らないものとして、歴史的なものとの関係を理解するための絵画的で原始的な方法にすぎないものとして片付けられるとしたら、聖書の弁証法は、別の方向に向かって曖昧にされてしまう。厳密に分析するならば、これらの象徴を真剣に受け取らないすべての神学は、歴史を真剣に受け止めていないことが明らかになるであろう。そのような神学は、歴史的過程を成就するのではなく無効にする永遠を前提にしているのである。

聖書の象徴を字義通りに受け止めることはできない。有限な理性では、歴史を超越し成就するものを理解することは不可能だからである。有限な理性が用いることができるのは、永遠的なものの性格を表す象徴や示唆だけである。それにもかかわらず、そうした示唆は、歴史的存在の自己超越的性格を表し、その永遠的な根拠を指し示すものであるゆえに、真剣に受け止める必要がある。時間の絶え間ない変化の中でその完成を指示する象徴は、語の科学的な意味において厳密ではありえない。それらの象徴は、歴史の神的永遠の根拠を、単に時間的なものと対比することによって明らかにするような場合でさえ不正確である。さらに、象徴を理解するのが困難になるのは、時間的なものに巻き込まれるとともにそれを超越するような永遠をめぐる聖書の思想を象徴が表現しようとする場合である。

新約聖書の象徴における「エスカタ」すなわち「最後の事物」は、キリストの再臨、最後の審判、復活という三つの基本的な象徴で説明されている。それらを順次検討してみよう。

1. パルシア

勝利のキリストが再臨するとの思想は他の二つの象徴に優るものである。審判と復活は、キリストの再臨における神の擁護の一部だからである。苦難のメシアが勝利の審判者また救済者として歴史の終わりに戻つて来ると信じることは、存在はそれ自体の規範を究極的に否定することができないという信仰の表明である。愛は、歴史の中では、苦難の愛として存在せざるをえない。罪の力は、愛が単純に勝利することを許さないからである。しかし、この状況が究極的なものだとしたら、罪の力を世界における最後の力として崇拜するか、あるいは、罪の力を、勝利することはできないまでも敗北を避けることはできるほど強力な、ある種の第二の神と見なすか、そのどちらかが必要になってくるであろう。⁽⁴⁾

したがって、キリストとその勝利の再臨を擁護することは、世界と歴史に対する神の主権の十全性への信仰と、愛の究極的な至上性への信仰を表明することである。そしてその愛は、神の意志のもとにある万物の包括的な調和に一時的に反抗する自己愛のあらゆる力に優るものである。

このキリストの再臨は、時に、終わりが歴史における勝利であり、救われた時間的歴史的過程を意味するような仕方で、歴史の「終わり」に位置する。しかし、もう一つの、通常、後代の解釈によれば、歴史的な過程の完成もまた、量的な意味において歴史の終わりであり、歴史の救済はその頂点であるようにも見える。キリストの正当性を最終的に擁護することをめぐるこの二重の解釈は、聖書の信仰において、ユートピアニズムと極端な彼岸性がともに否定されてい

ることを意味する。ユートピアニズムに反対して、キリスト教信仰は、歴史の最終的な完成が時間的過程の諸条件を超越することを主張する。彼岸性に反対して、キリスト教信仰は、歴史の完成が歴史的過程を無効にするのではなく成就すると主張する。この弁証法的な概念を、その概念の解消の危険を冒さずに表現する方法はない。実際、この解消は、キリスト教史上繰り返し起こっている。歴史の単純な成就を信じる者は、歴史的存在は最後の究極の完成時にその意味を奪われると信じる者にこそ反対してきた。両陣営とも、論争には、その中途半端なキリスト教的確信を表現するためにさまざまなキリスト教的象徴を用いた。

「再臨に従属する「最後の審判」と復活という二つの象徴の意味を分析するならば、次のことが明らかになるであろう。すなわち、聖書の信仰によれば、他の歴史概念に比べて、歴史のいくつの特徴が否定されることは確かであるが、歴史的存在の意味それ自体はいつそう明快に確認されるということである。

2. 最後の審判

新約聖書の終末論における最後の審判の象徴⁽⁵⁾には、生と歴史に関するキリスト教的な見方について、三つの重要な相がある。第一の相は、歴史の審判者となるのはキリストであるという理解である。審判者としてのキリストが意味するのは、歴史的なものが永遠的なものに直面するとき、歴史的なものは、それ自体の理想的な可能性によつて審かれるのであつて、有限性と神の永遠性との差異によつて審かれるのではない、ということである。⁽⁶⁾ 審判は、罪に下されるのであつて、有限性に下されるのではない。この見方は、生と歴史に関する聖書の概念全体と論理的に調和している。その見方によれば、悪いのは、人間存在の部分的で特殊な性格ではなく、むしろ、すべての被造物が神の意志に従つていたから維持したであろう創造の調和を乱す自己愛である。

最後の審判の象徴における第二の相は、歴史における善と悪の違いの強調である。歴史が神に出会うとき、善と悪の違いは、無差異の永遠に飲み込まれることはない。もちろん、あらゆる歴史的現実には両義的である。したがって、その現実において、善と悪を絶対的に区別することはできない⁽⁷⁾。しかしこのことは、善と悪に対する最後の審判の必要性和可能性を排除するものではない。なるほど、義人は、最後の審判を前にして自分が義であるとは思わないが、そのような不安の中にある良心は、歴史の最後の問題が、神の前に「だれ一人として義とされぬ」「ガラテヤ二・一六」ということであることを証しするものである。この究極的な問題の解決は、神の恵みと「罪の赦し」以外にない。われわれはすでに、キリスト教の贖罪論の重要性を指摘してきた。この教理は、究極的な憐れみが、善と悪の違いを払拭しないことを確認するものである。なぜなら、神は、悪をご自身の上に負う以外に悪を滅ぼすことはできないからである。このように、歴史におけるあらゆる審判については最後の審判に終わるといふその厳しさこそ、善と悪の間にあるあらゆる歴史的な戦いの有意義性の表れである。それにもかかわらず、あらゆる他の審判に対する「最後の」審判の必要性は、こうした歴史的戦いの両義性から生じるのである。

最後の審判の象徴における第三の相は、審判が歴史の「終わり」にあるその位置に見られる。歴史の中には、いかなる達成や部分的な実現もなければ、人間がそれによって最後の審判から逃れることができるような、意味の成就や徳の達成もない。「最後の」審判の思想は、キリスト教がそれ以外のあらゆる歴史概念を拒否していることの表明である。そうした概念によれば、歴史がそれ自体の救済者であり、歴史の成長と発展の過程によって、人間は、その存在の善悪と罪から解放され、審判を免れることができるのである。

絶滅の恐怖と審判の恐怖が死の恐怖において複合されているという事実以上に、人間存在の不安定さと不安感を深遠に表現しているものはない。絶滅の恐怖は無意味性の恐怖である。生が、明白に完結する前に「断ち切られる」とき、また、フィニスが、テロス達成の可能性をあまりにも気紛れに挫折させるとき、ほかならぬ生の無意味性が問題として

浮上する。しかし、われわれの不完全さを完全にし、その罪を赦す神の憐れみを、信仰が捉える前に、生は、神の審判に直面しなければならぬ。その直面において現実的な危険として認められるのは、死ではなく、「死のとげ」「イコリント一五・五五」としての罪である。なぜなら、われわれが偽って自らを生の意味の中心に据えるようなことをしなかつたとしたら、生の終了がわれわれを恐怖に陥れることもなかつたからである。⁽⁹⁾

永遠に続くときれてきた地獄の火についての字義通りの概念は、しばしば、近代のキリスト者の心の中に、最後の審判の思想への信頼を失わせてきた。しかし、審判の思想の重要性を否定したのは、おそらくは、近代キリスト教における道徳的感傷性であった。たとえ、字義通り解釈する正統主義が、審判思想の否定を正当化しているように見えなかつたとしてもである。天国の調度品や地獄の温度についてのどのような知識であれ、それらを主張することや、歴史の完成である神の国の詳細がどのようなものであれ、それらを過剰に確信することはキリスト者にとって愚かなことである。しかし、審判の恐怖を認める心の証しを受け入れることは賢明である。人間が歴史を超越し、歴史の中で創造的でもあるのは自由によるが、その人間の自由のゆえに、あらゆる歴史的な審判を超える審判の恐怖は避け難いものとなる。世が下す多くの審判は、「忠実な良い僕だ。よくやつた」「マタイ二五・二一」という言葉でわれわれを免責するかもしれない。しかし、世が下す多くの審判が最終のものであると信じていたら、われわれは、自分自身を欺くことになろう。もし世が下す多くの審判が最終のものではないことをできる限り意識するならば、死の恐怖における審判の恐怖の強調を理解するであろう。死の恐怖は、すべての歴史的な存在に潜む《有限性と自由の両義性》から生じるものにすぎないが、審判の恐怖は、歴史の本質そのものである《罪と創造性の混合》を意識することによって引き起こされるのである。

3. 復活

からだの復活の思想は、近代精神が最も不快を覚える聖書の象徴であり、近代のキリスト教信仰のほとんどが、靈魂不滅の思想と入れ替えて久しい思想である。靈魂不滅の思想は、永遠の命の希望について、復活の思想よりも説得力を持つ表現と見なされている。もちろん、復活の思想が考えうる限界を超えていることは確かであるが、靈魂不滅思想についても同様に理解されているとは限らない。実のところ、統合体としての歴史的存在にとつて、それが自然に巻き込まれているとともに自然を超越しているにもかかわらず、永遠の完成へと変えられた自然的条件「復活」よりも、自然的条件から完全に自由にされた超越的精神「靈魂不滅」のほうが理解しやすいわけではない。他のあらゆる思想と同様にどちらの思想も、歴史を超えた究極的完成を指し示すものであつて、論理的概念を超えている。それにもかかわらず、復活の希望は、歴史的なるものについてのキリスト教思想の特質そのものを具現化するものである。復活の希望は、時間的過程が創り上げてきた豊かさや多様性を、永遠が成就し無効にしないことを示唆する一方で、歴史的存在の基盤をなす有限性と自由の状況が、いかなる人間の力によつても解決が見出せないような問題であることを示唆する。この問題を解くことができるのは神のみである。人間的な視点から言えば、それを解くことができるのは信仰のみである。人間の理性が構築するすべての意味の構造や一貫性の領域は、さまざまな意味の片鱗が存在の限界を超えていることを見出すとき、無意味性の深淵に直面する。信仰だけがこの問題への答えを持つ。キリスト教的答えとは、キリストにおいて啓示され、生も死もキリストの愛からわれわれを引き離すことはできない神への信仰なのである。

この信仰の答えにおいて、歴史の有意義性はいつそう確実に認められる。なぜなら、人間的な可能性としての歴史の究極的完成は否定されるからである。復活は、靈魂の不滅が人間的な可能性であると考えられるという意味では、人間

的な可能性ではない。靈魂不滅を支持するもつともらしい証拠やそうでない証拠はすべて、生の究極的完成を究め支配しようとする人間の知性における努力である。それらはみな、人間本性における永遠的要素が、死を超えて生き延びる価値と能力を有していることを、どうかして証明しようとする努力である。しかし、永遠的要素を確保しようするあらゆる神秘的ないし理性的手法は、からだと靈魂とを統合させてきた歴史の有意義性を否定しがちであり、それに伴って、その統合を限りなく豊かに展開させてきた歴史の過程全体の有意義性も否定しがちである⁽¹⁰⁾。このような靈魂不滅による生の究極的完成は、個人であれ集団であれ、歴史における人間の生の意味ある部分を維持することにはならないのである。

死に逆らう人間の能力を自らの力によって確認するために歴史における生の意味を否定するという、このような究極的完成の構想に対して、キリスト教信仰は、人間存在における自然的なものと永遠的なものとの間の調和と対立の状況を超越することが、人間にとつても人間のいかなる歴史的業績にとつても不可能であることを承知している。それにもかかわらず、キリスト教信仰は、歴史を完結へともたらず力を持つ神への信仰の視点から、この歴史的存在の永遠的な意義を認めるのである。

からだの復活の象徴において、「からだ」は、自然が、人間の個性やあらゆる歴史的実現に寄与しているということを示している。すでに述べてきたように、人間の個性は、精神の自己意識と有限な自然的有機体の所産である⁽¹¹⁾。同じように、歴史におけるあらゆる文化的精神的業績やあらゆる社会的政治的組織は、自然的条件と規範的概念の具現化であり、それらが展開する場である特定の独自の状況を超越しまた否定する。気候や地理的限界、貧困と豊かさ、生存意欲、性的欲望、あらゆる自然的条件といったことは、歴史の精神的な構造の上に消し難い影響を与えている。それにもかかわらず、歴史的業績は、程度の差はあれ、自由においてそうした自然的限界を超越する。靈魂不滅の教理が示唆しているのは、永遠的な意味が、有限な状況を超越する歴史的総合における永遠的な要素にのみ帰せられうるというこ

とである。もし、この意味合いを論理的に結論まで突き詰めるとしたら、特殊性や差異が全くない、未分化の統一体外に、永遠に残るものは何もないであろう。われわれはすでに、この結論が、特に仏教や新プラトン主義においてどのように厳密に引き出されているかを考察してきた。

からの復活の教理は次のことを示唆する。すなわち、歴史的成就という統合の全体があらゆる特殊なものを全体との調和へともたらず限り、永遠的な意義はその全体に属しているということである。このようにして、究極的完成は、神的なるものへの吸収としてではなく、神との愛の交わりとして受け止められる。そのような神との完全な関係は、人間の可能性ではないゆえに、神の憐れみと力による。キリスト教信仰は、罪の反抗と取り組むためには、神の憐れみに信賴することができるだけであるが、それと同時に、人間の有限性と自由の両義性を克服するために神の力を信賴するのである。

重要なことは、復活の教理においてわれわれが直面する理論上の困難が、すべてこの教理を字義通りに解釈するとう逸脱にだけ由来するのではないということを確認することである。したがって、字義通りの解釈を否定しさえすれば、それでこの理論上の困難が克服されるわけではない。たとえ、「このとき地は、預かったものを返し、黄泉は預かりものとして受け取ったものを返し、地獄は借りたものを返すであろう」とは信じないとしても、われわれはなお、論理的にありえないと思われる次のような主張に見られる非常な困難さに直面する。すなわち、永遠は、有限性を無効にするのではなく具現化するという主張、あるいは、フォン・ヒューゲル「フリードリヒ・フォン・ヒューゲル（二八五—一九二五）、英国のカトリック神学者」の言葉を用いれば、「神の完全な永続性」はわれわれの「部分的な永続性」を破壊しない、という主張である。

この理論的困難の原因は、一部、新約聖書の諸概念の背景となつてユダヤ教黙示文書の非一貫性にある。それらの文書は、歴史の完成を「時の終わり」の手前で起こるものとして表現することもあつた。その場合、「義人の復活」

は、この地上の千年王国の前触れになるものと信じられた。また、特に後期黙示文書では、歴史の終わりと成就是、復活と同時に起こると受け止められることもあった。すなわち、自然と時間の限界は、すべて究極的完成において克服されると信じられたのである。⁽¹³⁾

もちろん、後者の思想のほうが、前者の思想よりも説得力がある。しかし、もし、前者の思想が後者の思想に先立たず、その足跡を後者に残さなかったとしたら、後者の思想は、ギリシャ的靈魂不滅の概念と区別がつかなかったであろう。からだと靈魂の結合および歴史的過程の有意義性というヘブライ語聖書の概念全体のゆえに、後期ユダヤ教の知性は、この解き難い問題とこのように取り組むことにならざるをえなかった。新約聖書思想もまたその問題と取り組んだ。パウロはこう確信した。「肉と血は神の国を受け継ぐことはできず、朽ちるものが朽ちないものを受け継ぐことはできません」⁽¹⁴⁾。しかし、この確信が、パウロを、永遠の命が、「からだ」がその象徴となつて歴史的现实のすべてを無効にするという結論に追い込むことはなかった。パウロはむしろ、「自然の命の体が蒔かれて、靈の体が復活する」⁽¹⁵⁾。「1コリント一五・四四」こと、また、完成が「脱ぎ捨て」ることではなく、「着」ることを意味していると信じた。⁽¹⁵⁾

この簡潔な表現において、究極的完成は、歴史過程の全体を無効にするのではなく純化することであると聖書的希望が、完璧に表現されているのである。生の成就について、キリスト教的希望に意味されていることを、これ以上十分に納得のいく説明することはできない。それどころか、有限性の条件下では、究極的完成についてこれよりも明白な説明は不可能であることを十分に覚えておくべきである。したがって、キリスト教的希望について表現する場合には、品位を持ったある程度の抑制を維持することが重要である。信仰は、「自分がどのようになるかは、まだ示されてい」⁽¹⁶⁾「ない」ことを認めなければならない。しかし、それと等しく重要なことは、そのような抑制を、「御子が現れるとき、御子に似た者になる」ということを知つてい「る」⁽¹⁶⁾という希望の有効性について確信を失うことと混同すべきではないということである。生と歴史の究極的完成についてのキリスト教的希望は、人間と歴史に内在する何らかの力や能力に

よつて生の完成を理解し達成しようとする他の思想より不合理ではない。この希望は、生の意味に関する聖書的概念全体にとつて欠くことのできない部分である。意味とその成就是はいづれも、われわれ自身を超えた中心と源泉に属するものと見なされる。われわれは、その意味を傲慢のあまり自分の揺るがない所有物にしたり、その成就を自分の力によつて達成しようとしたりさえしなければ、意味の成就に与ることができるのである。

Ⅲ. 歴史の終わりと歴史の意味

もし、歴史の中に、意味の逸脱と歪曲だけでなく、意味の部分的な具現化もあつたら、真の終わりという観点からそれらを見分けることができるはずである。そうだとすれば、人間の運命をめぐるキリスト教的解釈は、歴史の意味に関し、究極的完成の性格について考えられていることを踏まえたさらにもう一つの見解を必要とする。もし、最終的な究極的完成が、歴史的な意味を無効にするのではなく成就するとしたら、歴史の意味の真の内実は、信仰の光に照らして明らかにされなければならない。さらに、意味の罪深い腐敗の特徴についても何らかの洞察を得ることができなくてはならない。というのは、特に、そうした腐敗のほとんどは、部分的な具現化を究極的成就と見なす誤りに起因しているからである。

このように、歴史を、終わりについてのキリスト教的解釈を踏まえて検討するには、永遠と時間の関係における二つの次元の区別から始めなければならない。永遠は、一方において、時間の上に位置するが、他方において、時間の終わりに位置する。永遠が時間の上に位置するのは、永遠が、どこからか派生し何者かに依拠するあらゆる存在の究極的源泉であり力であるという意味においてである。永遠は、存在から分離した秩序ではない。このゆえに、「超自然的」と

いう概念に含まれる伝統的な理解は誤りである。永遠は、時間的なものの根拠であり源泉なのである。神的意識は、自然の出来事を同時的に把握することによって、出来事の連続にすぎないそれらものに意味を賦与する。それは、人間的意識が、自然の連続の断片を記憶と先見において同時に把握することによって、それらの断片に意味を賦与するのと同じである。

永遠は、時間的過程がフィニスなしには考えられないという意味で、時間の終わりに位置するが、永遠がフィニスを持つと考えることはできない。たとえ、われわれが、世界の突然の終焉であれ、世界の自然エネルギーの段階的な枯渇であれ、それらについて何も知らないとしても、永遠は時間より長く続く。永遠と時間の関係を空間的に描こうとすると、その努力は、常にわれわれに、方向を見失わせ、未来の時間の中に特定の時点を推定させようとするが、その時点もまた時間の終わりとなる。時間の過程の内部から時間の終わりを捉えようとするこの努力は、大半、キリスト教的概念を字義通りに受け止める逸脱した解釈から生じるものである。

時間に対する永遠の関係についての二つの次元は、歴史の意味について二つの見方をもたらす。その一つの見方からすると、われわれは、歴史の連続性とは無関係に、絶対的な重要性を持つように見える歴史の資質や意味を判別する。殉教や完全な犠牲のような行為は、その歴史的结果を識別できるかもしれないし、できないかもしれない。また、そのような行為は、その結果と無関係に評価されるかもしれないし、地上で明白なかたちで記録されずに、「天に書き記され」る[「ルカ一〇・二〇」かもしれない。また、「最後の」審判を待たずに、ということは、すべての悪の歴史的结果が記録されるまで留保されずに、歴史における特定の悪に対する「決定的な」審判もあるかもしれない。他方もう一つの視点からすると、どのようなものであれ歴史的な事柄についての「決定的な」審判は、歴史における特定の出来事や行為や資質を、歴史におけるそれらの結果を踏まえて把握しようとする審判である。もちろん、有限な知性が、いずれかの見方から決定的な審判を下すことができるような有利な地点に到達することはできない。しかし、そうしようとする

る努力は、永遠的なものとの関係における歴史の二つの次元の説明には役立つものである。⁽¹⁷⁾

歴史の中で創造的であるべき人間の自由が、歴史それ自体を支配するような自由を意味する限り、そこには、永遠と直接的な関係の中にある自由の片鱗がある。歴史のこの次元は、時間と歴史の各瞬間は永遠から等距離のところにあるとのレオポルド・フォン・ランケ「一七九五—一八八六、ドイツの歴史家」の有名な格言を⁽¹⁸⁾正当化することを促しており、また、促しているかのように見える。しかし、この格言は、部分的に当てはまるにすぎない。というのは、歴史の他の次元を考慮に入れていないからである。歴史は、何らかの「最後の審判」からその全体を理解することを必要とする過程の総体でもある。⁽¹⁹⁾ あらゆる行為や出来事、あらゆる人格や歴史的構造が、歴史的な連続体の中に置かれている限り、歴史は、その意味をその過程全体から受け取る。もし、歴史を「上」からだけ見るとしたら、われわれは、歴史の「自己凌駕的發展」の意味を曖昧にしてしまう。もし、歴史を空間的に象徴される「終わり」からだけ見るとしたら、われわれは、歴史の多くの部分に表現されているその豊かさと多様性をすべて曖昧にしてしまう。

IV. 歴史の多様性と統一性

キリスト教信仰の視点から歴史の意味を把握する努力には、歴史の三つの相があるはずである。すなわち、(1)文明と文化の興亡に見られる部分的な成就と実現、(2)個人の生、(3)全体としての歴史的過程、の三つである。こうした三つの相を検討する際に明らかになってくるのは、最初の二つの相を検討する場合、「上から」の視点が、唯一ではありえないにしても支配的であるということである。「終わり」からの視点は、歴史を全体として見る際に、排他的ではないにしても支配的でないなければならない。

1. 文化と文明の興亡

歴史は、多くの達成や構築に満ちているが、それらには、「全盛の時があり、滅ぶ時もある」〔英国の詩人アルフレッド・テニソンの詩句〕。帝国や文明の興亡は、歴史の多元的な局面を最も明白に示す実例ではあるが、決して、この局面の唯一の顕れではない。ある文明における特定の統治や寡頭政治体制の興亡、特定の文化的伝統、共同体における名だたる家系、さまざまな形態の自発的結社、はるかに小さな歴史上の具体的な事物といったものの盛衰もまた、同様に歴史の多元性を反映するものである。

生と死を繰り返すこの歴史絵巻に見出される意味はどのようなものであれ、すべてではないにしても、主として、「上から」見分けられなければならない。それぞれの歴史形態はそれ自体でまとまった意味の領域と見なされることがあるかもしれない。というのは、それぞれの歴史形態の歴史過程全体への関係は、最小限であるか、あるいは、いずれにしても曖昧であるからである。

歴史の多元主義的解釈は、近年、オスヴァルト・シュペンゲラー〔一八八〇—一九三六、ドイツの文化哲学者〕や、最近では、アーノルド・トインビー〔一八八九—一九七五、英国の歴史家〕の文明の興亡についての記念碑的な探究によって、新しい刺激を受けてきた。²⁰これに類する多元的解釈は、あらゆる時間的出来事は永遠的なものから等距離にあるとの概念に要約されるランケの歴史解釈原理に一致する。しかし、歴史的多元主義でさえ、包括的な意味の問いから逃れることはできない。歴史の多元主義は、多様な文明の興亡に何らかの一貫性の原理を見出そうとする。シュペンゲラーは、自然の過程が、多様な世界の文化の盛衰の意味への唯一の手掛かりであると信じている。その命題によれば、歴史にあるのは、統一性ではなく、多様で不均等な文明という共通の宿命である。この共通の宿命は自然のさまざまな法則

によつて支配されている。すべての文明は春夏秋冬に類似した時代を通り抜ける。ということは、歴史的有機体は自然的有機体と同じであるということである。このようにして、歴史の自由は、全くの幻想か、あるいは少なくとも、自然に全面的に従属するものと見なされる。しかし、歴史の自由は、自然の必然性に基づいて生じるものであるゆえに、次の点は否定できない。すなわち、歴史的運命は、常に、ある程度、どの歴史的達成にも内在する、自然的諸要因の活力と衰退によつて決定されている、ということである。帝国や文化は、「老いる」であろうし、若い時に克服できた危険を乗り切れないこともあろう。

とはいえ、トインビーが指摘するように、文明の失敗は、常に、時代の単なる弱さ以上のものに関係する。文明が減るののは、文明が、歴史の新たな挑戦や歴史の複雑さへの対応を誤つたからである。あらゆる文明は、最後には何らかの致命的な誤りを犯して滅びるのである。しかしそうした誤りは、自然的必然性の法則のもとにあるのではない。個人の生と異なり、歴史の集団的社会的有機体は、理想的には、絶えず、新しい命と力によつて活性化されるのである。しかし、そのためには、そうした社会的有機体が絶えず新たな歴史的状况に適應していくことが求められるであろう。有機体がその適應に最終的に失敗するのは、常に、有機体がそれ自身の自由によつて唆されて陥る宿命によるのであつて、自然の必然性によるのではない。⁽²¹⁾ 集団的社会的有機体は、権力の傲慢によつて人間の可能性の限界を超えて自らを拡大させるよう駆り立てられることで滅びることもある。また、社会を組織する手段となつた寡頭政体が、全く抑圧的になり、自ら造り上げてきたものを破壊することもある。過去の戦略や技術が、それが適合しない新たな状況や問題に誤つて適用されることもある。この誤りは、歴史における偶然的な要素を、偽りの絶対的なものの卓越さへと不当に引き上げる知的傲慢の一形態と見なされるであろう。文明は、それが「超然」⁽²²⁾の哲学によつて騙され、滅びることもある。文明の精神的指導者たちは、早まつて、歴史を超えた平靜さと沈着さといった幻想の領域へと逃れ、歴史における責任に背を向けてしまふ。⁽²³⁾ 近代の技術文明は、技術革新を最終的な善として不当に崇拜することによつて、滅びるか

もしれない。技術社会のある部分は、技術を使って破壊の目的を果たし、その猛威を文明の他の部分に向けるかもしれない。そしてその猛威は、多大な豊かさの中で、技術時代によって生み出される快適さを最終的善と見なすことによって、穏やかなかたちで増大しているのである。

もし、われわれが、衰退のさまざまな可能性や腐敗の原因のすべてを完全に公平に評価しようとしたとすれば、われわれは、人間の罪の多様な型を単に要約してにすぎないことに気がつくであろう。⁽²⁴⁾ そうした型は、肉欲の罪と傲慢の罪という二つの一般的な範疇に分類されるであろう。肉欲の罪では、歴史の自由が否定され、人間はいつの間にか自然の無責任性に戻る。傲慢の罪では、人間の自由が過大に評価される。人間は、文化や文明について、個人であれ集団であれ、自己の偶然的で有限な性格を考慮に入れずに歴史を完結させようとする。人間は、そのような文明や文化を、自分たちの思い上がりの基礎に据える。これは帝国主義の罪である。あるいは、人間は人間の自由を歴史から抜き取るうとする。神秘的彼岸性というこの傲慢は、人間の精神を、歴史の支配者にするのではなく、自らを歴史から解放する主体にしてしまうのである。

こうした歴史的衰退と破滅の多様な型のすべてに、一つの共通する特徴がある。そのような衰退や破滅は単なる生物学的死ではないということである。「われわれは、死によって罪を犯すのではなく、罪によって死ぬ」とのアウグスティヌスの格言は、個人の生に当てはめた場合、全面的には正しくないであろう。というのは、個人の存在は、有限性の条件に服する自然の有機体に根ざしているからである。⁽²⁵⁾ しかし、この格言は、文明の死についてはきわめて適切な説明である。「文明が死ぬのは罪に」よるのである。絶対的な自然の必然性によって決定されるのではない。文明の過誤は、文明の創造性がそこから生じるその同じ自由において引き起こされるのであって、決して単なる無知によるのではない。罪の「むなししい思い」「ローマー・二一」は文明の中にあるのである。

しかしながら、世界の多くの文化と文明の歴史を、衰退の視点からだけ見ることは不適切であろう。文化や文明は最

後には死ぬ。しかし、文化や文明は生きもするのである。文化や文明の営みは歴史の創造性の証しである。それは、文化や文明の死が歴史における罪の証拠であるのと同じである。歴史的有機体の巨大な多様性、人間の潜在力が造り上げたものの豊かき、多くの文化形態や社会形態の富といったことは、文化や文明がそのもとで発展してきた神の摂理の証しであることは確かである。そのことは、文化や文明の死が永遠の審判の裏付けであることと同様であり、文化や文明が、何の罰も受けることなく、永遠の審判に逆うことはできない。文化や文明は、生のあらゆる危険に逆らって歴史の中を前進するとはいえ、その弱さとして、地位のある者を無力な者とするため、世の無に等しい者……を選ばれた⁽²⁶⁾神の力の啓示である。悪の崩壊がその営みの中にすでに見えているにもかかわらず、究極的な破滅がなお長く先に延ばされているとき、文化や文明の運命は、その壮観さにおいて、神の憐れみの「忍耐」「IIペトロ三・九」を明らかにする。というのは、神の審判は決して突発的なものではなく、悔い改めと悪の道からの転向の可能性が多くあるからである。文化と文明は、そうした再生の可能性を受け入れる度合いに応じて、その活動を確定できない仕方でも拡大する。しかし、文化と文明は、どこかの時点で、ある死活的な過ちもしくは一連の非常に多くの死活的な過ちを犯す。そのとき文化と文明は滅び、その滅びにおいて、神の尊厳が擁護されるのである⁽²⁷⁾。

文明における創造性の時期と衰退の時期を単純に区別することはできない。なぜなら、あらゆる文明と文化、あらゆる帝国と国家は、衰退期にも創造的な要素があるのと同じように、その創造期に破壊的要素も示しているからである⁽²⁸⁾。しかし、われわれは、創造性が支配的な時期があり、墮落と破滅が支配的な時代があることも知っている。

もし、歴史全体を、創造の時代の内側から見たとしたら、歴史には偽りの意味が与えられる。なぜなら、歴史の過程全体は、誤って特定の文化の特定の時代におけるある意味の片鱗と同一視されてしまうからである。もし、歴史の全体を、衰退の時代を視点としてそこから見たとしたら、歴史は無意味性に脅かされることになる。というのは、歴史の経過が、誤って特定の文明の破滅と同一視されるからである。文明の興亡における意味がどのようなものであれ、意味は

「信仰によつて」初めて知られるものである。なぜなら、文明の盛衰は、歴史を超える永遠という視点から見なければならぬからである。その視点を所有する者はいない。それは、ただ信仰のみによつて得られるのである。そのような地点から見ると、歴史は意味を有する。たとえ、歴史の継続的な過程に何らかの統一性を見分けることができずともである。歴史が意味を有するのは、永遠的な諸原理が、興隆する文明における死を克服する生においても、死にゆく文明における傲慢な生を襲う死においても、ともに擁護されるからである。⁽²⁹⁾

2. 個人と歴史

歴史的過程全体との関係における個人の窮境は、歴史的過程に対する個人の二重の關係に由来する。個人の創造性は、歴史的共同体の確立と持続と完成に向けられている。したがって、個人の生の意味は、歴史的過程に対する個人の關係に由来する。しかし、この創造性を可能にする自由は、あらゆる共同体の絆を超越するだけでなく歴史それ自体さえ超越する。というのは、個人は、たまたま生きて死ぬ過程におけるどの時点においても識別可能な、意味の断片的な実現を超えて、自らの生の意味の完結を探求するものだからである。個人の生の終わりは、個人にとっては歴史の終わりであり、あらゆる個人は、約束の地の外で死ぬモーセのようである。しかし各個人は永遠と直接的な關係も持つている。個人は、歴史的な責任を真摯に受け止める限り、成就の問題を、究極的な最後の「終わり」の視点から見なければならぬ。⁽³⁰⁾

もし、個人の生の永遠の成就が単に「上から」だけ受け止められるとしたら、生の社会的歴史の意味は破壊される。そのような受け止め方は、まさに、成就についての神秘主義的教理だけでなく、多くの正統的プロテストアントの終末論の特徴そのものでもある。そこでは、「終わり」はただ歴史の上にあるものであつて、「終わり」についての聖書の思想

は曖昧にされている。⁽³¹⁾

他方、こうした「彼岸性」のキリスト教的（ときには非キリスト教的）形態に反対する近現代の抗議は、生の意味を、歴史的過程それ自体の中で実現させようとする誤りを犯している。そうすることによって、この抗議は、歴史を超えるその超越性における個人の自由の事実を曖昧にするだけでなく、歴史的過程の有限な性格をも否定しているのである。

その最も露骨な形態では、生に関するもっぱら社会的で歴史的な解釈は、個人にその生を共同体の中で成就させるように迫る。建前としては、共同生活の広がりやそれを持つ力の尊厳が、個人の部分的な関心や不十分な力を完成し、成就すると言えるであろう。共同体が持つ相対的な不滅性には、個人の生のはかなさを埋め合わせようとするところがある。この答えに伴う困難は、個人一人ひとりとは、たとえ共同体よりはるかに劣るとはいえ、実は共同体よりはるかに優っていることにある。個人の年月はその共同体よりも短い、個人の記憶と期待はいずれも共同体よりも長い幅を持っている。共同体が知っているのはそれ自体の始まりだけであるが、個人は、自らの文明以前の諸文明の興亡のことを知っている。共同体は、勝利を期待し、歴史の敗北を恐れる。しかし、個人は、その先の最後の審判を見分ける。仮に国家もまたその最後の審判の前に立つことがあるとすれば、それは、国家が、個人の鋭敏な良心と精神においてそのようにするということである。しかし、共同体は、個人の生の実現であると同時に、挫折でもある。共同体の集団的利己主義は、個人の良心を傷つける。共同体の組織的不正義は、正義の理想を否定する。共同体が達成する兄弟関係は、民族的地理的境界によつて限定される。要するに、歴史的共同体は、個人が、時間の過程を超え、またその終わりにある永遠と絶えず対峙しているのと比べて、個人よりも自然と時間に深く巻き込まれているのである。

以上の形態よりも洗練された形態では、社会的歴史的救済の構想は、個人に、特定の歴史的共同体との関係ではなく歴史的過程それ自体との関係によつて、生を成就し人生のはかなさを埋め合わせるように促す。⁽³²⁾

われわれはすでに、なぜ歴史を救済的なものと見なすことができないのか、また、なぜ歴史の過程における個人の生についての適正な審判と十分な成就の希望がとりわけ悲惨な幻滅に至らざるをえないのか、その理由について考えてきた。ここでは、この問題について、先になされた分析を、次のように簡潔に例を挙げて説明し要約しておけば十分であろう。すなわち、われわれ自身を一八世紀が期待した「後世の人々」であると想像し、われわれが、「献身した信心深い」者で「抑圧されている者の支持者」「デイドロの言葉。注32を参照」と見なされること、つまり、われわれの前に死んだ人々の最終的な審判者ないし救済者に値するか、もしくはそうなりうると見なされることがいかに不条理であるか、ということに留意することである。加えて、われわれは、自分自身の困惑にあまりにも深く巻き込まれそれに気がとられすぎているため、自分が無価値であるゆえに、神の代理者として行動することに積極的にはなれないのである。それにもかかわらず、生の成就としての歴史に訴えるそのような単純な見方には、常に幾分の真理もある。というのは、生の意味の幾分かは、歴史的な責任や義務への人間の関わりの中に見出されるものだからである。

個人の問題への新約聖書の答えは、歴史の「上」にある永遠と歴史の終わりにある永遠の双方の観点からなされている。歴史が成就する前に滅びたすべての人間が最後の勝利に与るために復活させられるという「万人の復活」は、個人の生の価値と、個人にとつての歴史の過程全体の意味の双方をもとに正当に評価している。個人の生なしに歴史の成就是不完全になり、歴史の過程なしに個人の生は成就されえないからである。⁽³³⁾

からだの復活の象徴は、たとえ歴史の終わりに起こる万人の復活という概念がなかったとしても、その意味合いにおいて、他の可能性である靈魂不滅の思想よりも個人的でもあり、社会的でもある。からだの復活の象徴が個人的であるのは、現実の自己に真に関わらない何らかの非人格的ヌース「理性」においてではなく、からだにおいて存在する自己にとつて永遠的な重要性を主張しているからである。この自己は、一方において、有限な存在であることに由来する不安感と不安定感を自らの内部で担い、他方において、永遠の領域に触れる能力を持つ。復活の希望は、有限性が究極的

に不安から解放され、自己が有りのままの自己自身を知るようになることを支持しているのである。

復活の思想が靈魂不滅よりも社会的であるのは、人間存在の構造、文化と文明、帝国と国家など、最終的には歴史の全過程が、個人の生と同じように、自然の諸条件と自然を超える自由との間の緊張の所産であるからである。復活の思想は、創造の豊かさの歴史的な入念な展開が、そのあらゆる多様性において、歴史の完成に参与するということを意味している。復活の思想は、人間が文明を維持し、歴史において善を成就することに従事する際の苦闘を、変わることなく意味づけるものであつて、永遠の中に何の反響も起こさないような無意味の絶え間ない変化に人間を追いやるものではない。⁽³⁴⁾

ユートピア的な成就の概念も、純粹に彼岸的な成就の概念も、いずれも、歴史過程と個人の逆説的な関係を正當に扱っていない。個人は、その生のあらゆる瞬間とあらゆる行動において永遠なるものと対峙し、自らの死によつて歴史の終わりと直面する。個人の自由の次元は、あらゆる社会的現実を超越する。個人の精神は、歴史の最高の達成においても成就されない。個人の良心は、歴史上の法廷における最も明確な無罪判決によつても和らげられないが、歴史上の有罪宣告によつて最終的におびえさせられる必要もない。他方、個人の生は、歴史的な共同体や責任や義務に対する有機的な関係において初めて意味づけられるのである。

親であることと生の意味の関係は、個人の生のこの二重の次元を表すささやかな格好の例である。どの親も、子どもたちとの関係の中で自分の生の意味を完全に満たすことはない。親であることの召命にあまり関連しない意味の相は無数にある。しかし、他方において、生の意味を、親であることの召命から引き離すことはできない。両親は、その子どもたちの生において「義とされる」に違いない。しかし、子どもたちは、未来に囚われている人質である。両親の生の成就是、その子どもたちにおける品性の実現次第である。このように、親は、その最終的な成就のためには将来を待たなければならないのである。

3. 歴史の統一性

「上から」、すなわち、意味の永遠的な源泉や目的との直接的な関係の視点から正当に評価されるさまざまな型や形態を持つ個人や集団において、生がどれほど有意義であろうと、歴史それ自体は、その究極的なテロスの視点から把握されることを求める一貫性を持つ領域の総体である。

たとえ、いかなる明白な認識原理も適切な歴史哲学や歴史神学もないような最もいい加減な歴史評価でさえ、何らかの一貫性の片鱗を生み出すであろうし、統一性との最低限の関わりを明らかにするであろう。徹底した多元的歴史概念は、支持できないし妥当でもない。アリストテレスが指摘したように、歴史の経過の中で、芸術は、繰り返し失われたては見出されるであろう。ローマ文明のような文明は、バビロニアやエジプトにおける社会的基準の達成を参考にしてりそれらに頼ったりすることなく、一定の社会的基準を全く「新たに」(de novo) 実現しているように見える。しかし他方で、一つの文明によつて蓄積され他の文明によつて使用された、社会的文化的経験の最小限の残余というものは常にある。エジプトの祭司たちの数学と天文学から始めずに、科学の歴史をたどることはできない。西洋文明の科学と哲学がギリシャを土台としているのは明らかであるし、西洋の政治世界は、そのローマ時代のストア哲学の前提なしに説明することはできない。われわれが本書で説明しようとしてきた、歴史のヘブライキリスト教的解釈の源泉は、バビロニア、エジプト、ペルシャ等の形態のメシア信仰にある。要するに、歴史には累積的影響があるということである。シュペングラーでさえ、新しい文明が古い文明の廃墟の上に立てられるとき、その文明の特徴は部分的には、新たな命が古い廃墟を吸収し、それに適応し、その周辺で発展するというかたちによつて決定されるものであることを認めざるをえない。

継続する諸文明の内的相互関係は、「長さにおける統一性」すなわち時間における統一性と表現でき、同時代における諸文明の内的相互関係は、「広さにおける統一性」すなわち空間における統一性と表現できよう。前者の統一性は後者の統一性よりも明白である。たとえば、西洋文明の歴史は、それと同時代の中国との関係より、ギリシャやローマとの関係のほうがはるかに明白である。それにもかかわらず、「広さ」においても、最小限の相互依存は存在する。西洋世界は、科学や技術を東洋世界よりもはるかに発展させてきたが、東洋の種々の科学的発見が西洋の科学的発展に果たした貢献を理解しないで、われわれ西洋の発展を捉えることはできないであろう。⁽³⁵⁾

おそらく、われわれのこの時代の最も重要な展開は、歴史の《長さにおける統一性》の蓄積された効果がその《広さにおける統一性》を絶えず増大させていることである。近代の技術文明は、あらゆる文明と文化およびあらゆる帝国と国家の間に、相互のより密接な並置関係をもたらした。このより大きな親密性と近接性が、文化の何らかの単純で緩やかな相互浸透ではなく、むしろ二度にわたる悲劇的な「世界戦争」を引き起こしたという事実のゆえに、われわれは、「普遍的な文化」や「世界政府」を、歴史的過程全体を意味づける、自然で不可避的なテロスと見なすことを断念しなければならぬのである。

しかし、他方、明らかかなことは、近代世界の技術的相互依存によって、われわれには、そのような新たな親密性と相互依存を維持することができるような政治的手段を入念に作り上げる義務が課せられるようになったということである。この新しく差し迫った責務はそれ自体、歴史の蓄積された効果の証拠である。その責務によって、われわれは、徐々に困難さを増すさまざまな責務と直面させられ、ほかならぬわれわれの生き残りは、そうした責務の解決に左右されることになる。このように、《広さにおける統一性》は、歴史における《長さにおける統一性》の一側面なのである。こうした事実は十分に明らかであるゆえに、たとえそれらの解釈に影響を与えている前提が多様であっても、そこに何らかの合意がもたらされているように見える。歴史が、成長を意味するということには合意があるに違いない。

たとえ、その成長の型が文明の興亡によつてどれほど曖昧にされているとしてもである。一つの時代が、以前の時代が知りまた忘れてしまったことを再利用しなければならぬかもしれないとしても、歴史は明らかに、より包括的な終わりに向かつて、また、より複雑な人間関係に向かつて、さらに、人間の力の技術的な強化と知識の蓄積に向かつて動いていることは明白である。

しかし、「成長」の概念の持つ多様な意味がより明確になるとき、人間の運命をめぐつて、キリスト教的解釈と近代の解釈との間には決定的な相違が明らかとなる。すでに指摘してきたように、近代世俗文化（およびそれに依拠する近代のキリスト教文化）は全体として、成長が進歩を意味するということを前提とする。この文化は、成長の概念に道徳的意味を賦与する。この文化は、歴史がそれに内在する力によつてカオス「混沌」からコスモス「調和」へと動くものであると信じている。われわれは、この結論が歴史によつて支持されていないことを証明しようとしてきた。自然の調和と安全に基づいて人間の自由が構築する、いつそう高度で複雑な秩序の陰には、それだけ明白な無秩序の危険が潜んでいる。「文明化した」紛争における精神的憎悪と致死効果は、部族間の武力衝突や動物世界の闘争と比べて、新たな成熟段階の上に生じる多くの新たな悪の一例である。

歴史のこの局面について、他に二つの例が挙げられよう。成熟した健全な個人は、精神的な複雑さや緊張を、幼児の単純な統一性よりはるかに豊かで洗練されたある程度の統一性の中に取り入れている。しかし成熟した個人はまた、子どもにはその影響が見られないようなさまざまな倒錯にもさらされている。子どもは正常でない場合もあるが、通常、狂気に支配されてはいない。大きな国家や帝国といった共同体の政治的な凝集性には、原始部族の凝集性を超えた広さや規模がある。その上、そのような共同体は、部族的共同体が知らないような社会的な複雑さを抱えている。この複雑性の内部における統一性の達成は、「成熟」への成長を意味する。しかし、政治的秩序のそのような領域はすべて、注意深く「管理され」なければあからさまな紛争になりかねない緊張関係に満ちている。歴史のさまざまな共同体は政治

の所産である。それらは、自然の保証がなく、人間的な過ちや人間の自由の逸脱にさらされている。したがって、考えられうるいかなる歴史的發展も、将来の世界政府を国家共同体の秩序のように安定した安全なものとすることはできない。それは、いかなる国家共同体も、家族や部族と同様、無秩序の影響を免れないのと同じである。

歴史的現実のこの側面、すなわち、善のあらゆる新たな段階における悪のこの新しい危険を表す新約聖書の象徴は、《反キリスト》なる人物である。反キリストは、歴史の終わりを告げるエスカタすなわち「最後の事物」に属する。歴史の規範についての最もあからさまな拒絶は、歴史の最も究極的な展開の中に予期されるはずである。⁽³⁶⁾ 歴史の終わりにおける最終的な悪についてのこの概念と密接に関係しているのは、歴史の過程における全般的な悪の予測である。信仰者はこの予測を理解しているが、世界はそれによって虚を突かれることになる。

反キリストという新約聖書の象徴は、カトリシズムによって、主として、教会の強力な反対者を特定する目的に使用された。この象徴をどのように論争に用いるのは、究極的な悪が究極的な真理の拒否ではなくその墮落であるという事実を曖昧にした。この点は、プロテスタント宗教改革が、教会をそれ自体に逆らう反キリストであるとの非難を浴びせられたとき、その非難に反論する際に主張したことである。しかし、カトリック教会も宗教改革も、反キリストの象徴を一般的な歴史解釈の原理として効果的に用いることはしなかった。また、近代のプロテスタンティズムが、この象徴の意義を理解してこなかったのは自明のことである。それゆえ、この象徴は、主として直解主義者たちによって用いられ、また、誤用されてきた。かれらは、ナポレオンやヒトラーやカエサルのような当代人気的人物が反キリストの預言と一致していることや、それらの人物が、六百六十六の数字を強引に引き出すことができるような文字をその名に持っていることを証明しようとしてきたのである。⁽³⁷⁾

現代の何らかの悪の化身を反キリストと見なす現代の千年王国的直解主義の傾向は、すべての黙示文学において繰り返されている傾向と調和している。一つの時代が、その時代に闘っている悪のことを悪の最終形態と考えるのは、お

そらく、ある時代が具現化する善を究極的な善と見なす間違いを犯すことと同様に自然なことであろう。³⁸⁾一つの時代が歴史の終わりに到達していると確信することは、理解できるとはいえず哀れである。もし、われわれがそのような幻想を持たねばならないとしたら、その黙示的な説明には、少なくとも次のような利点はある。すなわち、歴史を、頂点に向かって動いているものとして描き、単にその究極的完成を悪に対する善の勝利として明示するだけでなく、善と悪の間には死に物狂いの戦いがあると見なすという利点である。

しかし、適正なキリスト教的歴史哲学は、反キリストの象徴を、直解主義的な幻想に散在する、同時代の敵に対する論争の武器として、あるいは不用意な洞察の伝達者として受け止めることより、もつと有効に活用することを要求している。新約聖書において、反キリストの象徴は、まとまりを持つ一貫した歴史観にとつて不可欠である。この歴史観によれば、未来は、決して、現在よりはるかに安全な領域や高い徳を保証するものではない。反キリストが歴史の終わりに立つのは、歴史が、人間存在の本質的問題を解決するのではなく、それを積み重ねるものであることを示すためである。

このことは、悪が、反キリストという最終的な偶像や神聖冒瀆において頂点に達するというような、悪独自の歴史を有することを意味するものではない。アウグスティヌスが述べているように、「キヴィタス・デイ」「神の国」と「キヴィタス・テレナ」「地の国」は、双方ともに歴史の中で増大するのである。しかし、それらがそれぞれ別の歴史を持つわけではない。歴史の終わりに現れる悪は、最終的な善の墮落か、それとも、善と並置されなければありえないような、最終的な善のあからさまな否定と公然の無視か、そのどちらかである。ということは、悪は、たとえその悪の影響が確かで、その力が緩慢な抵抗以上のものであるとしても、元来、否定的で寄生的であるということである。近代の専制政治は、古代の専制政治が、現在の徹底した悪に向かって意識的に洗練されてきた、その長い専制政治の歴史の最終的な生成物ではない。むしろ近代の専制政治は、産業技術の手段が、その体制の目的を果たすため道具としてより効果

を表してきたその成熟した文明に特有の墮落である。自分自身への宗教的礼拝を要求する「獣」「黙示一三章」や、「選ばれた人々をも惑わそうとする」「偽メシア」「マタイ二四・二四等」といった象徴と完全に一致する近代の偶像礼拝的な宗教は、偶像礼拝独自の歴史の最終的な結果ではない。それらは、自分より高い宗教的・道徳的規範に故意に挑戦することによって自らの権力を獲得する自己崇拜のあからさまな形態である。現代の国際的な政治的混乱は、無政府状態の長い歴史の結果ではない。むしろ、秩序の制度が墮落し崩壊した姿である。そうした混乱は、それが潜在的ないし現実的な大規模な相互性を前提としているゆえに、これまでの諸文明においてもたらされたものよりはるかに悲惨なものとなっているのである。⁽³⁹⁾

このように、最終的悪は最終的善に左右されているのである。最終的悪は、故意にまたあからさまにキリストを拒否するか、それとも、究極的な善であることを主張する比較的小さな善であるか、そのどちらかである。前者の場合、キリストを引き立て役として必要とし、後者の場合、キリストを口実として必要とする。一方は、罪人たちの反キリストであり、他方は、宗教的な者たちの反キリストである。しかし、どちらの場合も、反キリストの力は、元来、寄生的で否定的であるにもかかわらず、あまりにも明白な効果とあまりにも頑迷な目的を持つため、それを打倒することができるとような、歴史に内在する力はない。歴史の終わりに現れる反キリストは、歴史を終わらせるキリストによって初めて打倒されるのである。

歴史の知られている事実はすべて、新約聖書の終末論に示唆されている人間の運命の解釈を立証している。それにもかかわらず、ほとんどの歴史哲学は、古代も近代も、聖書の終末論が明らかにしている歴史の特徴のどちらか一方を曖昧にしようとしてきた。古代の歴史哲学は、歴史の有意義性を全く否定するか、それとも、その主張によれば反復するとされる歴史の循環に一定の限定された意味だけを見るか、そのどちらかである。近代の諸歴史哲学は、歴史の統一性と歴史が蓄積される傾向を強調してきた。しかし、そうした哲学は、歴史が蓄積されることにおいて、危険と悪を曖昧

にし、否定しようとした。そのようにして、それらの哲学は、歴史それ自体を《救済神》と見なしたのである。

なぜこのような誤解がなされたか、その理由をさらに綿密に尋ねるとしたら、人間の運命の終わりについての考察は、われわれを最初の問題「人間の本性の問題（第一巻）」へと引き戻す。というのは、その最も妥当な説明が、そうした誤解は、人間の運命を完結させる道すなわち人間の終わりを人間自らの支配と力のもとに置こうとする道を見出そうとする欲求によって引き起こされた、ということだからである。古代世界は、その欲求を、人間の精神を有限性の過程から解放するか、あるいは人間の自由をその過程に従属させるか、そのどちらかによって満たそうとした。一方、近代世界は、歴史それ自体の過程を人間の生の成就の保証人と見なすことによって、救済を探求してきたのである。

いずれの場合も、人間の傲慢の「むなししい思い」「ローマー・二二」が古代世界や近代世界が抱いた予測に入り込み、その結果を決定した。「素朴な」誤解が何らかの混乱の原因となることもある。人間の自由は、精神を自然という外皮から完全に切断するという希望が当然幻想であると見なすことで、自然の流動性を超越するのである。さらに、近代の誤り、すなわち、歴史におけるさまざまな発展過程があまりにも明瞭であるゆえに、発展を進歩と混同してしまう誤りは、不可避的な間違いと見なされることもある。とはいえ、こうした間違いはいずれも、何らかの明白な証拠を意図的に無視することに依存してもいるのである。明白なことは、人間には、古代の理想主義者や神秘主義者さらには近代世界が信じたような、自分自身を流動性や有限性から解放するような力はないということである。同様に明白なことは、歴史は、人間存在の基本的な問題を解決するのではなく、むしろその問題の徐々に新たに現れる層を頭わにするということである。人間は自らの問題を、歴史からの逃避か、歴史的過程それ自体か、そのいずれかによって解決できるという信念は、あらゆる「イデオロギー的」汚染の中で最も普遍的な汚染によって、すなわち、特定の人間や文化の傲慢によってではなく、人間そのものの傲慢によって、引き起こされるのである。

このゆえに、人間の傲慢を原理的に否定する宗教的信仰に基づいて、人間の運命をより正確に分析することは可能で

ある。もつとも、どの特定のキリスト教的分析も、原理的に否定してきた傲慢を實際の場場で表に出すようなことはないなどと考えるはならない。しかし、もし、キリスト教信仰が、歴史のあらゆる安全や不安を超える歴史の究極的な安全を真に見出すことができるとしたら、また、キリスト教信仰が真に、「死も、命も、天使も、支配するものも、現在のものも、未来のものも、力あるものも、高い所にいるものも、低い所にいるものも、他のどんな被造物も、わたしたちの主キリスト・イエスによつて示された神の愛から、わたしたちを引き離すことはできない」と「確信」するとしたら、⁽⁴⁰⁾キリスト教信仰は、人々に、生と歴史における誤った安全や救済への偶像礼拝的な探究を断念させることができよう。それでもなお、このキリスト教信仰は、人間と共に人間のために苦しむまさにその地点を目指す人間の歴史的な努力に深く関与する《存在の永遠的根拠》への確信によつて、自らの歴史的責任を喜んで受け入れるように人々を鼓舞することができる。このような信仰の視点から見ると、歴史は、歴史それ自体を完結することができないからといって無意味ではない。たとえ、人間がいつも中途半端に歴史を完結させようするゆえに、歴史が悲劇的であることを否定できないとしてもである。

こうして、われわれの運命についての知恵は、われわれが自らの知識と力の限界を謙虚に認めることができるかどうかにかかっている。われわれが最も信頼できる知力には、「恵み」の果実である。この恵みにおいて、信仰は、その確かな根拠を知識として所有していると偽らずにわれわれの無知を満たし、この恵みにおいて、悔い改めは、われわれの希望を損なわずにわれわれの傲慢を緩和するのである。

注

(1) 1テサロニケ五・三一六参照。「人々が『無事だ。安全だ』と言っているそのやさきに、突然、破滅が襲うのです。ちょうど妊婦に産みの苦しみがやって来るのと同じで、決してそれから逃れられません。しかし、兄弟たち、あなたがたは暗闇の中にいるではありません。ですから、主の日が、盗人のように突然あなたがたを襲う、ことはいけません。あなたがたはすべて光の子、昼の子だからです……従って、ほかの人人のように眠っていないで、眼を覚まし、身を慎んでいきましょう。」

(2) マタイ二四・三〇。

(3) マタイ二六・六四およびマルコ一三・二六。

(4) ユダヤ教とキリスト教を除けば唯一の歴史的宗教であるゾロアスター教では、実際に、この二元論的な結論が引き出され、歴史は、善の神と悪の神の間の同等の戦いとして受け止められている。しかし、ゾロアスター教においてでさえ、最後には善の神が勝利する。

(5) 以下を参照。「人の子は、栄光に輝いて天使たちを皆従えて来るとき、その栄光の座に着く。そして、すべての国の民がその前に集められると、羊飼いが羊と山羊を分けるように、彼らをより分け、羊を右に、山羊を左に置く」(マタイ二五・三一以下)。

「なぜなら、わたしたちは皆、キリストの裁きの座の前に立ち、善であれ悪であれ、めいめい体を住みかとしていたときに行ったことに応じて、報いを受けねばならない」(IIコリント五・一〇)。

(6) アウグスティヌスは、われわれは「キリストの裁きの座の前に立たされ」なければならぬという考えを、次のように解釈している。「父なる神は、その臨在そのものにおいて何人も裁かれない。しかし、神は、ご自身の裁きを御子に委ねられた。御子は、ご自身を、世を裁くために人として示されるであろう。それどころか、御子は、ご自身を、世を裁く人とし、

て示されるのである」(Augustine, *De civitas Dei*, Book 19, ch. 27「アウグスティヌス『神の国』5」(服部英次郎、藤本雄三訳、岩波書店、一九九一年)第一九卷第二十七章)。

(7) これが、麦と毒麦のたとえの要点である。麦と毒麦は両方とも収穫(最後の審判)まで成長させなければならぬ。なぜなら、いつでも両者を区別することができるわけではないからである。マタイ一三・二四—三〇。

(8) 『人間の本性と運命』第一巻、第二章参照。

(9) 後期ユダヤ教の最も深遠な黙示文学の一つである第四エズラ記では、絶滅の恐怖が審判の恐怖と比較されている。審判は、単なる絶滅よりも好ましいものとされているが、それは、審判が生完成の一部であるからである。「今、また、わたしにこの夢の解き明かしをしてください。わたしが思いますには、その日まで残された人々には不幸ですが、残されなかった人々にはもつと不幸です。残されなかった人々は、終わりの日に備えられているものを知りながら、それに達しえないと分かかって悲しみを味わうからです。しかし残された人々も、不幸なのです。というのも、この夢が示しているように、大きな危険と多くの苦しみに遭うのですから。それでも、雲のようにこの世から去って行き、終わりの日に起こることを見ないよりは、危険に遭いながらも、終わりの日に至る方が、まだましです。」(第四エズラ記「新共同訳旧約聖書統編エズラ記」(ラテン語)一三・一五以下)。

(10) ジョン・ペイリーは、永遠の命のキリスト教的希望についての優れた研究において、次の事実注意到を促している。すなわち、プラトンの概念である靈魂不滅は、死後の非現実的な命についての原始的でアニミズム的な意味を持つ哲学的表現以外の何ものでもないという事実である。ペイリーによれば、そのようにして生き延びることは、人を納得させるかもしれないが、慰めにはならないであろう。John Bailie, *And the Life Everlasting* 『永遠の生命を』, Ch. 4.

(11) 『人間の本性と運命』第一巻第三章参照。

(12) エノク書五一・二の例え『聖書外典偽典』4、旧約偽典II「エチオピア語エノク書」五二章、村岡崇光訳(教文館、一九七五年)、二一四頁。

(13) エドウィン・R・ベヴァンはこう述べている。「時の経過とともに、また、宗教的ユダヤ人が円熟していくに従って、地上の生の本質的な条件によって限界づけられた神の国は、人間の精神を満足させることができないうことが、ほぼ認められるようになった」(Edwyn R. Bevan, *The Hope of the World to Come* 『来るべき世界の希望』, p. 26)。

R・H・チャールズは、同様の点を指摘し、次のように確信した。すなわち、終末論的思想は徐々に、「地は、どれほど聖化されようとも、永遠のメシアの国にふさわしい場所ではない」という確信に譲るようになった。R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of the Future Life in Israel* [「イスラエルにおける来世の教理の批判的歴史」], p. 220.

(14) I コリント一五・五〇。

(15) II コリント五・四。

(16) I ヨハネ三・二。

(17) ここで、次の点について考えておくのは良いかもしれない。それは、「神の国」についての共観福音書の象徴が、「永遠の命」についてのヨハネ的概念やギリシヤ的概念よりも「実存的」である、ということである。「永遠」と「時間」を並置することは、主として、過程の経過とその根底にある原理とを区別することである。「神の国」と歴史を並置することは、その関係のより宗教的で実存的な特徴を明らかにすることを意味する。あらゆる被造物の意志を超える神の主権には、永遠が時間に対して持つのと同じ二つの関係がある。一つは、いかなる瞬間においてもすべての命を支配する、命の源泉をめぐる権威であり、二つは、「終わり」において、最終的に擁護される主権である。

(18) Cf. Leopold von Ranke, *Ueber die Epochen der Neueren Geschichte* [「レオポルド・フォン・ランケ『世界史概観——近世史の諸時代』鈴木成高、相原信作訳(岩波書店、一九六一年)】。

(19) ベネデット・クローチェは、歴史的なものの二つの次元を正当に評価しようとして、こう述べている。「あらゆる行為は、全くそれ自体との関係の中にあり、全くそれ以外の何かとの関係の中にある。あらゆる行為は、休息地でもあり、前進のための踏み石でもある。そうでなかったとしたら、歴史の自己凌駕的發展を捉えることは不可能であろう」(Benedetto Croce, *History as the Story of Liberty* [「ベネデット・クローチェ『思考としての歴史と行動としての歴史』上村忠男訳(未來社、一九八八年)】, p. 90)。行為は、それ自体との関係の中だけで存在することはできない。それは、ある意味の領域との関係の中にあるに違いない。しかし、行為は、歴史的過程の意味を超えることができる。

(20) Oswald Spengler, *The Decline of the West* [1918-22]。[「オスヴァルト・シュペングラー『西洋の没落——世界史の形態学の素描』全二巻、村松正俊訳(五月書房、二〇〇七年)】。Arnold Toynbee, *The Study of History* [12 vols. 1934-54, 59, 61]。[「アーノルド・トインビー『歴史の研究』全二五巻、「歴史の研究」刊行会訳(経済往来社、一九六六—七二年)】。

(21) シュベングラーが歴史的有機体の有機的成長と衰退だけを見ている歴史の中に、悲劇的な運命のこの要素を理解していることは、トインビーの偉大な功績である。以下を参照。The Study of History, Vol. IV, particularly pp. 260ff. 「歴史の研究」刊行会訳『歴史の研究』8、(経済往来社、一九七〇年)、特に二八頁以下。トインビーは、創造性の時代における少数者の役割について、また、挫折の時代において、少数者が、抑圧によつて維持される「支配する」少数者へと頹落していくことを、不必要に強調している。そのような少数者があらゆる社会的政治的有機体に存在することは言うまでもない。また、失敗と挫折が判断と行動における誤りによつて引き起こされる限り、その失敗と挫折は、特に、共同体の意志や精神を明確に示す、共同体のその部分の責任にされるに違いない。しかし、挫折の理由は常に多い。現代「第二次世界大戦中」のフランスの衰退は、特定の少数者だけの責任にすることができらうか。歴史は、そのような破綻についてはるかに複雑な源泉を指し示しているのではないだろうか。

(22) この「創造性のネメシス」についてのトインビーの分析はきわめて説得的である。トインビーは、偶然的なものとの絶対的なものの混同を、「一時的な自己」や「一時的な制度」や「一時的な技術」の「偶像化」と見なしている。Ibid., Vol. IV, pp. 261ff. [同8、三二頁以下参照]。

(23) ローマの衰退期におけるマルクス・アウレリウスの支配の弱点はこの部類に属する。ローマの皇帝たちの中で最も「有徳な」皇帝が、ローマの衰退を、「アパテイア」「非情念性・超然性」を究極の善とするストア的理想主義の影響の下で、加速させてもよかつたということは重要である。もつとも、アウレリウスが衰退を主導することがなかつたことは言うまでもない。歴史の悲劇的な事実と問題に全く無関係な神の国を夢見る、今日の一部の「キリスト教理想主義」は、西洋文化の衰退に対して同様の態度を取っている。われわれが直面する困難には他にもつと深遠な原因がある。しかし、近代の「理想主義」が、われわれが直面する諸問題をいつそう悪化させていることは確かである。

(24) 『人間の本性と運命』第一巻、第七章および第八章参照。

(25) 同、第一章および第二章参照。

(26) I コリント一・二八。

(27) ここで、帝国の盛衰と帝国の衰退が、偽りの尊厳という偽装に対して神の尊厳を擁護しているとの信念について、預言者たちの思想の妥当性を思い起こす必要がある。以下のエゼキエル書二八・一七―一八を参照。「お前の心は美しさのゆえに

高慢となり栄華のゆえに知恵を墮落させた。わたしはお前を地の上に投げ落とし……わたしは見ている者すべての前でお前を地上の灰にした」。さまざまな帝国の破滅についてのこの預言や同様の多くの預言の後にはいつも次のような反復句が付けられている。「そのとき彼らは、わたしが彼らの神、主であることを知るようになる」〔エゼキエル二八・二四など〕。

(28) 民族主義的メシア信仰への傾向はその典型である。ある時点におけるあらゆる文化は、メシア信仰的な偽装を露呈し、その文化自体を普遍的共同体の中心に据える野望を抱いている。このメシア信仰は、特定の間共同体すべてに隠されている傲慢のあからさまな形態である。時に、このメシア信仰は、衰退する世界にあつて、生の最終的な把握ともなる。文化は、この偽装によつてその道德的宿命を覆い隠そうとする。それゆえ、最も極端なメシア信仰的帝國的偽装を引き起こしたのは、衰退期のエジプトの宗教国家（紀元前一六〇〇年以降）であつた。神聖ローマ帝国についてのダンテの夢は、ギベリーニ党（皇帝派）帝国主義の終わりを告げる歌であつた。「キリストを負う者」としてのロシア民族の理想のメシア信仰的偽装は、ロシア教会が、国家の政治的権力意志を適切に抑制することを止めてから表面化した。ロシアは、その失敗を無意識に隠そうとした。

しかし、他方、きわめて若々しく創造的なアメリカ文化は、神の国についてのキリスト教的展望を「アメリカの夢」と混合させた。アメリカ文化が、アメリカの地における歴史の成就を望むことによつて、「頹廢的な」ヨーロッパに対する軽蔑の念を表現したのは、一九世紀前半（一八〇〇—四〇年頃）のことであつた。

こうした若者の偽装と老人の偽装の間に、大英帝国を「神の国」と同一視するライオネル・カーティス（Lt. Curtis, *Curtis' Day* 『神の国』）のような倒錯があつた。アングロサクソン帝国主義的メシア信仰的偽装（これは、しばしば、英国よりアメリカにおいて顕著である）が、滅びゆくアングロサクソン世界の最後の作品であるのか、それとも、世界共同体を組織するというこの世界の創造的な働きにおける利己主義的墮落なのか、そのどちらであるかは、これまで以上に歴史的な視点を持つようになつて初めてわかることである。

(29) われわれは今、西欧文明史上、死の断末魔の苦しみの中にあるのか、それとも、新しい命の産みの苦しみの中にあるのか、いまだ不確定であるような時代に生きている。そのような時に、文明の生と死について書くには、人間の運命をめぐるキリスト教的解釈のわれわれ自身の状況への妥当性に特に言及しないわけにはいかない。キリスト教信仰には、文明の試練や混乱を第三者の立場から無責任な平静さで眺めることも、生の意味をわれわれの文化と文明を維持することと同一視す

ることもできなくする特質がある。

われわれは、目下、有毒な墮落形態「ファッシズム」がわれわれの文明の残りの者に挑んだことから生じた大きな危険を回避するという限定的な責務に従事している。この毒と、この毒をばびらせた固定された墮落状態との関係についての理解の鈍さ、この危険への対応の遅さ、共通する危険に対する一致した行動を困難で不完全なものにする国内の不協和や民族主義的偏見といった、われわれのあらゆる弱さは、限定的な戦いの成果をも疑わしいものにしてしまう。しかし、それよりもっと大きな課題が、さらにいつそう疑わしい結末をもたらす。果たして、西欧文明が、技術時代の相互依存性を用いて世界共同体を形成するために、民族主義的狭量さを克服することができただけの十分な手段を持ち合わせているかどうか、あるいは、この文明が、技術的に進歩した生産過程を原動力として国内経済の諸問題を解決することができるかどうか、われわれにはわからない。

そのような文明の内部にいるわれわれの責任は明らかである。われわれは、神の国の兄弟愛にいつそうふざわしくなるために、共同的生の形成に努めなければならない。歴史的な義務からあえて眼をそらせるような、「永遠の相のもとに」ある歴史観というものはない。しかし、もしわれわれが失敗するとしても、またその可能性があるとしても、少なくとも、その失敗をキリスト教的視点から理解することはできる。われわれがその失敗を理解する限り、その失敗に完全に巻き込まれることがないどころか、その失敗を超える視点を手にするであろう。われわれは、自分たちが理解する失敗の悲劇的な性格を否定することはできないにしても、失敗を無意味なものと思わず誘惑に駆られることはないであろう。

(30) エズラの黙示(第四エズラ記)は、個人の生のこの問題を明白にこう述べている。「主よ、終わりの時に、居合わせる人々にとって、あなたは主人となられるでしょう。しかし、わたしの前の人々やわたしたち自身、あるいは、わたしたちのすぐ後の人々は、どうしたらよいのでしょうか」(新共同訳続編エズラ記(ヘラテン語)五・四二)。さらに次のように書かれている。「わたしたちに不死の世が約束されていて、いったい何の役に立つでしょう。わたしたちが死をもたらす悪行をしているのですから。永遠の希望が約束されているとしても、わたしたちは最悪なことに、むなしい存在になっているではありませんか」(同七・一一九—一二〇)。

(31) 宗教改革の神学には、全体として、終わりに関する聖書概念を維持しそこなっているという欠陥があるが、現代のバルトの終末論はこの欠陥を際立たせている。その神学は、持続体としての歴史が持つ意味に関心を払わず、時間のあらゆる

瞬間に突入する永遠の観点から終末論について語っている。

- (32) 一八世紀のある歴史家は、一八世紀思想では、永遠の代わりに「後世」の概念が用いられていることを次のように説明している。「かれらが、神の愛を人間の愛に代え、代償的贖罪を自分自身の努力による人間の完全になりうる能力に代え、来世における不滅の希望を将来の世代を憶えて生きる希望に代えた……後世という思想には、一八世紀の哲学者や革命の指導者たちから、高度に情緒的で本質的に宗教的な応答を導き出す傾向があった」。Carl L. Becker, *The Heavenly City of Eighteenth-Century Philosophers* [カール・L・ベッカー『一八世紀の哲学者たちの神の国』] p. 130.

この後世の人々に期待することの本質的に宗教的な性格は、次のデイドロ「ドゥニ・デイドロ（一七二一—一七八四）、フランスの哲学者」の言葉に完璧に表現されている。「ああ、献身した信心深い後世の人々よ。抑圧されている者と不幸な者の支持者よ。正しい者である汝、朽ちることのない汝、善人に報い、偽善者の正体を暴き、励ましに満ちた確かな思想を明らかにする汝よ。わたしを見捨てるな。哲学者たちにとって、後世は、宗教者にとつての彼岸に相当するのである」。

- (33) 新約聖書の復活概念が基としている後期黙示文学における万人の復活の思想は、時々誤つて、生の成就について、それ以前の部族的ないし民族主義的思想に対する個人主義的宗教の勝利と見なされることがある。R・H・チャールズの著作はこの点で誤りを犯している。それさえなければ、この書は、この分野における信頼できる著作である (R・H・Charles, *Eschatology: The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity* [『終末論——イスラエル、ユダヤ教、キリスト教における死後の生命についての教理』参照)。ユダヤ教の黙示文書では、復活に与る最後の勝利の前に滅びた者たちを受け入れる、《万人の復活》という思想は、生の社会的意味が成就する前に死ぬ個人の問題を認識している。しかし他方で、この思想は、個人的な成就と社会的な成就の間の相互関係をも意味し、それらを相互に依存させてもいる。

- すべての時代の個人が成就の時代に参与するということは、字義どおりに受け止めるとしたら信じ難いことであるが、象徴的には深遠である。それは、時間の各瞬間を超える永遠を、時間の過程が成就される永遠に関係づけているのである。(34) 急進的セクト主義がしばしば、個人的すぎる正統主義キリスト教に反対する議論の中で、復活思想の妥当性と意味を認めたことは、重要である。これについては、特に、一七世紀レヴェラーズの指導者であったリチャード・オーヴァトン (Richard Overton) の *Man's Mortality, Amsterdam, 1643* [『人間の道徳性』] を参照。

- (35) Lewis Mumford, *Technics and Civilization* [ルイス・マンフォード『技術と文明』生田勉訳 (美術出版社、一九七二年)] 参照。

(36) 「反キリスト」という明確な用語が見出されるのはヨハネの手紙だけである（Ⅰヨハネ二・一八、四・三、Ⅱヨハネ七）。ここでは、この象徴は特に終末と一体化されていない。しかし、ヨハネの手紙は、多様に表現されている新約聖書の全般的概念を表す明白な用語を用いている。終末についてのイエスの展望には、「わたしがメシアだ」と、「わたしの名を名乗る者」が現れる（マタイ二四・五）ことが含まれている。また、「大きなしるしや不思議な業を行い、できれば、選ばれた人たちをも惑わそうとする」「偽メシアや偽預言者」たち（マタイ二四・二四、マルコ一三・二二）の出現についても言及されている。非常に明白な傲慢の形態だけでなく、最終的な争いや戦争もまた歴史の終わりの一部とされている（マタイ二四・六）。

新約聖書の手紙の黙示部分では、キリスト者たちは、歴史への洞察を持っていて、他の人々が「無事だ、安全だ」（Ⅰテサロニケ五・二）と言っているそのやさきに、「突然、破滅」が来ることを理解することができると考えられている。また、「困難な時期」が到来するのは、人々が、「自分自身を愛し、金銭を愛し、ほらを吹き、高慢にな」るなどしている時であると予告されている（Ⅱテモテ三・一、二）。さらに、黙示一六・一六―一八、一九・一九を参照。

(37) 「賢い人は、獣の数字にどのような意味があるかを考えるがよい。数字は人間を指している。そして、数字は六百六十六である」（黙示一三・一八）を参照。黙示録の「獣」は、キリスト教終末論では、反キリストの概念と関係があることは確かである。「獣」は、自分自身を拝むという神聖冒瀆を要求する悪の最終形態の象徴でもあるからである。黙示一三・四参照。このように、ダニエル書は、次のような確信から、バビロニア帝国を究極的な悪に位置づけている。「その帝国の邪悪さが、それ自体を神格化し、何であれその帝国より高貴なものに対する尊崇をすべて拒否するまでになった時、その邪悪さは、神の介入を必要とし、また、それを来らせる。神が介入するその《時》は、その《時》によって、世界の救いの時を知らせたのである」（Adam Welch, *Visions of the End* [アダム・ウェルチ『終末のヴィジョン』, p.124]）という確信である。

後期ユダヤ教とキリスト教の黙示文書では、この好ましくない立場をとるのは、バビロニア帝国ではなくローマ帝国である。エズラの黙示文書における「驚の幻」では、ローマの罪は、それ以前のあらゆる悪を具現化し倍加させ、そのようにして歴史の終焉を指し示すものと見なしている（旧約聖書統編エズラ記〈ラテン語〉 一一・一五参照）。

資本主義が最終的な悪であり、その敗北は歴史における悪の滅亡を意味するとのマルクス主義の黙示思想は、この同じ幻想の世俗版である。

(39) パウル・アルトハウスは、その著『最後の事物』でキリストと関連させて反キリストの否定的性格を強調している。Paul Althaus, *Die Letzten Dinge* 『最後の事物』, p. 273.

(40) ローマ八・三八―三九。