

李鍾聲（イ・ジョンソン）の終末論⁽¹⁾

ナグネ（洛雲海）

はじめに

本稿の目的は、韓国の組織神学者、李鍾聲（イ・ジョンソン）^{イ・ジョンソン}（一九二二—二〇一一）の著作『春溪^{チュンゲ}（李鍾聲著全集）第13卷』^{李鍾聲著全集}『^{イ・ジョンソン}』と第14卷『^{イ・ジョンソン}』に表れた終末論を紹介することである。

李鍾聲の終末論は統全的 (holistic) かつ聖書的 (Biblical) である。このことは李鍾聲の神学全般に当てはまるが、それは終末論の内容と方法においても同様である。すなわち、李鍾聲の終末論は、一方で内容と方法において統全的なものであつて、そこで取り扱われる分野は必ずしも神学に限らず、哲学や宗教学あるいは自然科学等の諸分野までを射程に入れた広大な領域にわたるのであるが、他方で、聖書を正典として重視するものであつて、議論を展開する上での評価基準あるいは規範を聖書に置くという点は明確なものとなつていのである。このような意味で、李鍾聲の終末論に見られる神学的スペクトラムは非常に広く多様であり、聖書を判断評価の規範とする点を明確にして論を展開するものとなつていいる。

以上の点について、もう少し立ち入つて言及してみよう。李鍾聲は『^{イ・ジョンソン}』の序文で、次のように

記している。「われわれは終末論に関するあらゆる問題を多角的に検討し理解しようとしている」⁽²⁾。その予告どおり、本著の取り扱う諸問題や題材は非常に広範かつ膨大なものとなった。彼は終末論を二分冊として著したが、その本文だけでも第1巻は四五四頁、第2巻は五五七頁、合わせて一〇〇〇頁を超える大部なものとなっている⁽³⁾。そこでの言及内容は非常に多岐にわたり、創造論、神論、人間論、キリスト論、贖罪論、聖霊論、教会論等、慣例上は終末論とは独立した組織神学の各部門にまたがる言及や考察がなされている。しかしそればかりでなく、いわゆる組織神学の範疇を超えて、歴史神学や倫理学⁽⁴⁾などの他の神学諸科にまで及ぶものもなっている。さらには哲学、宗教(学)、自然科学等、その射程は神学以外の諸分野にまでまたがるものとなっている。このような性格からして、本終末論は、単に組織神学の一部門としての終末論として書かれたものであるというよりは、あたかも一つの「神学概論」ないしは、より広く言えば「キリスト教概論」を意識して書かれたような側面があり、実際そのようなものとなっている。したがって、本終末論に取り組む読者は、終末論を主題とした仕方でもキリスト教神学全般あるいはキリスト教そのものについての広くまとまった知識を得ることとなり、学際的な思索へと導かれることになる。

本書で扱われる問題のいくつかを具体的に挙げてみるならば、それは自己としての「我」に関する問題から始まり、宇宙、地球、人間、自意識、自我、神、死、国家、神の国、共同体、歴史ならびに歴史観、受肉(成肉身)、時間、空間など、その他さまざまである。また、各テーマについて、古代から現代に至るキリスト教思想家や哲学者、あるいは諸宗教の思想家たちがどのようなことを考えてきたか、整理紹介した上で検討するものとなっている。またその検討範囲も、西洋思想に限らず、東洋やアフリカ等の哲学思想や宗教思想、さらには他の人文科学や自然科学によって明らかにされてきた諸見解にまで及ぶものとなっている。

李鍾聲は、終末論を組織神学の中核として扱うべきことを強調する。彼によれば、大多数の神学者は終末論を組織神学の最終章に位置づけ、まるで終末論が組織神学やイエスの教訓においては些末なものであるかのように扱うことが

あるが、そうすべきではなく、むしろ「信仰生活や神学の本質的特徴は、そのすべての内容が終末論的性格を帯びており、そのようなものとして理解しなくては、信仰生活や神学的営みが不可能となる」(1:16)⁽⁵⁾と記している。ここで注目されるのは、終末論の重要性が神学的営みばかりか信仰生活にも該当するものと考えられていることであり、さらに信仰生活と神学的営みの両者を並存させる形で、その重要性が理解されている点である。このように、李鍾聲にとつて終末論は、神学のみならず信仰生活においても核心的なものである。しかも「信仰生活や神学的営みが」という順序で両者が書かれていることからすれば、本著はまさに「敬虔と学問 (pietas et scientia)」をスクールモットーとする長老会神学大学の精神をもつて取り組まれた著作であり、その精神を具現化するような著作となつていると見なすことができよう。

I 内容あるいはその構成と方法

既述のように、本書は二巻に分けて書かれた。第1巻は「伝統的終末論」という表題のもとに書かれたもので、ここでは主として教会とキリスト教神学者たちによつて論じられてきた終末論に関する諸議論を紹介・検討されている。他方、第2巻は「キリスト教歴史哲学」という表題のもとに書かれたもので、そこではいわゆる伝統的な神学議論はもとより、一貫して「歴史」を主題とした哲学的議論がキリスト教的観点から展開されている。李鍾聲は次のように記している。すなわち、第1巻は「伝統的終末論なるタイトルのもと、主に聖書によつて教えられ、神学において研究され、あらゆる教会に共通して信じられてきた世の終末と個人の死後に関する内容を、伝統的資料に基づいて」取り上げており、第2巻は「キリスト教歴史哲学なるタイトルのもと、一方をキリストと神の国、他方を時間と歴史というように分

けて、両者の躍動的関係を分析し、さらに歴史の方向と目的とを探求」して、それが「伝統的に信じられ教えられてきた終末論といかなる関係を持つかを追求」するものであるというのである(1:16-17)。

本終末論の方法において注目されることの一つは、李鍾聲がその方法的土台を聖書の教えと教会の伝統的教えだけでなく、「われわれの体験」をも土台とするところである。例えば、死後の生について、李鍾聲は次のように記す。「われわれは死後の生を否定したり疑ったりはしないが、聖書の教えや教会の伝統的な教えならびにわれわれの体験を土台として、この問題を信仰的に、神学的に、科学的に、論理的に、そして弁証法的に論究しようとするものである」(1:15)。しかし、このような方法や研究態度は、死後の生を論究する際にとどまらず、李鍾聲の終末論の全体に該当するのである。また論述の方法的特徴についても同様である。つまり、一つの問いあるいは項目を設定した際、それに対する答えとして、古代から現代に至るまでどのようなものがあつたかを列挙し、最後に聖書ではどう記されているかを確認して、そこに書かれていることを自らの答えの根拠とするという具合である。

李鍾聲は、自ら企てた終末論の内容構成が、これまでの西洋の神学者たちのそれとは異なるものであることを自覚していた。彼自ら「このような内容構成は、今に至るまで西洋の神学者たちが扱ってきた方法とは大きく異なる」(1:11)と述べているとおりである。李鍾聲はこの終末論の内容構成において、他には見られない独自色を出そうとした。では、その構成と内容はどのようなものか。以下、われわれはその内容を構成に沿って具体的に追ってみよう。ただし、われわれは神学的関心から李鍾聲の終末論にアプローチするため、第2巻よりは第1巻を重点的に扱うこととする。

第1巻 伝統的終末論

第1部 時空の中に存在する我

李鍾聲が終末論において最初に問題とするのは、「我」に関する問題である。それも「時空の中に存在する我」である。李鍾聲はこの「我」という実存的問題を念頭に置いて、終末論の第1部を書き始めた。その理由は、終末という問題が、彼にとつては「我」と切り離せない問題だからであり、この「我」の問題が、そこに含まれる「人間の究極的問題としての死」(1:80)に結びつくと考えられたからである。しかし、この「我」の問題に入るために、李鍾聲はまず宇宙に関する考察から始め、その宇宙の中にある地球についての問題を考察する。その理由は、人間がいるところは地球なのであつて、その地球は宇宙の中に存在するからである。人間としての「我」を論究するためには、宇宙の中に存在する地球ならびにその地球の中に存在する人間についての問題が重要といふことである。したがつて、宇宙環境がいかなるものであり、時間と空間はいかなるものであり、そこでの制約された条件下に生きるべき人間はいかなる存在であるのかを問題とし、それらをまず考察することになつた(1:24)。李鍾聲は、それらの諸問題を、自意識を持つ「我」に関する諸問題、すなわち私は何者なのか、どこから来てどこに行くのか、なぜ私は存在するのか、何が私をつくるのか、といった諸問題と結びつけていくのである。こうした諸問題に基づいて、李鍾聲は人間を「問う存在」と規定し、人間存在と実存、人間の生とその属する共同体、社会、さらにその社会の属する時間と歴史、そして永遠の問題へと入つていくのである。

以下、この第1部で明らかにされる李鍾聲の主張のいくつかを整理し列挙してみよう。

*被造世界…李鍾聲は現代科学により獲得された被造世界に関する諸事実を認める(1:28)。

*人間の実態…無限に続く時間的連続と測量不可能な空間的広がりの中で、わずか七〇〇〜八〇〇年の時間と一坪余りの空間にあぐらをかいて、宇宙や永遠のこと等を云々しながら偉そうに生きているのが人間である(1:30)。

*人間の全人性…人間は肉体的存在であると同時に霊的存在であり、精神的存在でもある(1:33)。

*霊界…霊界というものは明瞭な仕方では認識できるものではないが、その実在を否定することは難しい(1:34)。

*地球…人が住むことのできる場所は地球しかない。そこは人間が生まれ、活動し、死んで埋葬される唯一の土地である(1:36)。

*戦い…地球においては、弱肉強食あるいは適者生存といった現象が道徳的批判の対象となつていているわけではなく(1:40)、自然の秩序が維持されるためには、地球上の生物界に闘争がないわけにはいかない(1:41)。したがって、戦いは自らを保護するための最も重要な武器であつて(1:41)、いずれにせよ戦わなければならないのであれば、その闘争には勝たなければならないのである(1:42)。

*原歴史…人類の歴史は、初めから反神的行動やねたみ、欲、そして「エロス」に基づく動機から始まつたのであり、また自己正当化の偽り、呪い、刑罰、殺人、そして苦痛というくびきを負う歴史から始まつたのである(1:45-46)。

*人間の存在理由…人間が生きているのは自己のため、親のため、国のため、人類のため、神に栄光を帰すためというように多様な見解があるが、それらのどれが悪く正しいと言えるものではない(1:64)。

*我を我とするもの…我を我とするものは、創造主なる神しかない(1:65-66)。

* 宇宙村共同体・共同体的生を営む人間が、その共同体概念を（地球村という概念を超えて）宇宙村にまで発展させる日もそう遠くはなさそうである（1:176）。

* 愛の倫理・われわれが追求し支持する倫理は、神の国を中心とし、キリスト中心的なもので、利他主義に基づき、価値創造的なものであるが、その倫理は愛（agape）の倫理と言わなければならない（1:179）。

* 信仰と歴史・信仰と歴史とを分け離して考えてはならない。それと共に、現在を終末の光において理解しなくてはならない。さもないと、現在に関する深い神学的意味を理解することはできない（1:83）。

第2部 個人の終末

ここでは、個人の終末が伝統的な方法によって取り扱われる。それは、個人としての人間の死と、その死後に起こること、天国と地獄はあるのか、あるとすればそれはどのようなものか、最後の審判あるいはイエスの再臨はいつのことか、その時、生きているキリスト者と死者はどうなるのか、そして救いに与る信者はどのような祝福を受けるのか、等に関する諸問題を扱うという方法である（1:87）。

李鍾聲はまず、死とは何か、という問いから始める。しかし、彼は正直にも、人間は「いまだこの問いに対する明確な答えを発見することはできないでいる。われわれにもやはりこの問いに対してすっきりした答えが得られるという自信や保証はない」と告白する（1:88）。そして、プラトンをはじめとし、キング（H. King）、ムーディー（R. A. Moody）、ハイデッガー、孔子、釈迦、ショーペンハウアー（A. Schopenhauer）、エドウィン・キョロス学派、ハイム（G. Heym）等の死に対する見解を紹介し、最後に死と生が不可分の関係にあるという現実を主張する。その上で、生と死の両者は弁証法的関係を持ちつつ、新しいことの創造についてはキリスト教が最も明確な世界を教えるものであると結論づける。李鍾聲はその理由を、キリスト教にはイエス・キリストの十字架と復活があるということに置く（1:93）。

次に、死の原因と死の意義、そして死の向こう側に関する諸見解に触れ、特に「靈魂不滅」の問題へと入っていく。その際、李鍾聲はクルマン (O. Cullmann) の見解を特に取り上げて、それと対決する仕方では議論を進めていく (I: 112-126)。周知のように、クルマンは「キリスト教における一つの最大の誤解」が靈魂不滅説にあるとし、靈魂不滅説を否定する立場であるが、李鍾聲はこれに対して疑問を呈し、むしろベルコフ (L. Berkhof) にならつて、靈魂の永存を信じる立場に立つ、ように思われる。ところが、注意して議論を読み進めていくと、この問題に関する李鍾聲の立場は曖昧なものに思われ始める。彼自身は、次のような微妙な記述をもつてこの問題についての論究を終えるからである。つまり、いろいろな角度から検討して「得た確信は、一部の唯物論者や合理主義者たちは靈魂の不滅を否認するにせよ、大多数の神学者はむしろこれを認めているのであり、聖書ならびに大方の信条もこれを教えていることを発見した」 (I: 125-126) と書いて締めくくってしまうのである。この記述は微妙ではなからうか。彼の得た「確信」は、「靈魂不滅の肯定」にあるわけではなく、大多数の神学者や聖書・信条が靈魂不滅を認め、教えていることを「発見した」ということだからである。もちろん、李鍾聲が聖書の終末論の構築を標榜する神学者であること、それに加えて「聖書……もこれを教えていることを発見した」と述べていることを併せて考えるなら、彼も靈魂不滅を認める立場にあると見てよいであろうが、靈魂不滅説を支持しない筆者としては、なお李鍾聲の立場に曖昧さが残るように見えることに、むしろ希望を見出したかと思うものである。

以上のような考察を経た後、李鍾聲は靈魂に関する問題をさらに深めることで、人間それ自体に迫ろうとする。そこでは古代宗教、ギリシヤ人、中国人、そしてユダヤ教の靈魂観が整理され、その後、主としてベルコフに沿う仕方では聖書に示されている靈魂観を明らかにしていく。李鍾聲は、靈魂の根源については、まず先在説と遺伝説それに創造説を採り上げ、次に靈魂の形体 (形體―本体) として「プシキケー―ネフェシユ」と「プニューマール―アハ」について考察した上で、人間に関する次のような結論を導く。すなわち、「人は一つの体を持つ (have) とか、一つの靈魂を持

つとか言えるものではなく、人は心体 (soul-body) である (5) と表現すべき」ものであり、「このような理解は、人という一存在が肉体的な死をもって終わるのではなく、死という形態を持つ別の形態存在の中へと入り行くのだとする (Bonhoeffer) キリスト教の人間理解と同一のものである」(I: 149) というのである。このような見解は、人間を全人的かつ統全的に理解するものである。李鍾聲は同様の人間理解を示すクリンガー (E. Klinger) の言葉をもってこれを補完する。「肉体と精神は、体と霊魂と共にいつでも人間全体を意味するものである」(I: 150)。要するに、人間は肉体からだ—霊魂—精神という図式により理解されるということである。李鍾聲によれば「これら四つの要素は、別々に分け離して個別に理解するのではなく、総体的に理解しなければならぬ」(I: 150) ものである。

以下、この第2部で明らかにされる李鍾聲の重要な主張のいくつかを整理し列挙してみよう。

* 死の意義…死は、①生の終わりではなく、キリストと共にある生の始まりであり (E. Brunner) ②信徒たちにとっては義の冠を受ける瞬間であつて、地上のあらゆる戦いが終わる日であり (L. Berkhof) ③信仰生活に対しては最も困難な試みであり、その試みに耐えた人には勝利の確信が与えられる出来事であり (L. Berkhof) ④聖化を志す生活を完成させ、その時から平安な生活を送ることになるのである (J. Calvin) ⑤「古い自分」に対して繰り返し返される死が終わり、新しい生を始める出来事であり (M. Luther) ⑥神にお会いする準備をさせるものであり (H. Schwarz) ⑦地上におけるわれわれのあらゆる生に対する神の否定 (no) であり (ガラテヤ書 6:14、ヨハネ福音書 3:3、Iペトロ 4:7、1:14-15) ⑧約束された恩寵と生の最終的成就であり (エゼキエル書 33:11) ⑨生の一現象であり、こちら側における生の一側面であり、時間の中で直面する終末についての反応であり (N. Berdyayev) ⑩永遠に至る門であり (N. Berdyayev) ⑪キリストとの関係において二重の意味、すなわち神がキリストの死をもって人間の死を破壊

してくださったと同時に、われわれを罪から解き放ってくださいとしたことであり (N. Berdyaev)、『^⑫もつとも悪なることであるが、美しいことでもあり、ありがたいことでもある (N. Berdyaev)』。これらの諸見解を李鍾聲は支持する (1:102-106)。

*総体的・統全的人間観…旧約聖書ならびにユダヤ教は、人間を二元論的に考えることはせず、一つの総体的存在として考えた。また、人間の救いも全体的な救いなのであって、靈魂の救いだけをもって救いというのではなら (1:190)。

*キリスト教と勸善懲惡…勸善懲惡の大原則が最も明確に表出され、その原則の上に組織されたのがキリスト教と言える (1:201-202)。

*神の国の完成と終末…神はキリストを世にお送りになって、神の国建設を始められ、その国 (神の国あるいは天国) は今現在拡散しつつあり、完成に向けて成長しつつある。これが完成する時を終末と呼ぶのである (1:202)。

*聖書の終末論…いわゆる継続的〈徹底的〉終末論 (A. Schweitzer) か、実現した終末論か (C. H. Dodd) に関する論争をもって、互いに相反する解釈をすることは聖書的なものではない。むしろ、原歴史の中で神の国が始まり、漸進的に歴史の終末点に向かって進んでいるという歴史的終末論が聖書的な教えである (1:207)。

*天国・李鍾聲は、天国に関する深い研究を急がなければならないという。なぜなら、天国について具体的かつ組織的にこれを概念化する作業は、これまで全く試みられてこなかったからである。したがって、李鍾聲は終末論で扱うべき一つの課題として、「天国」が具体的にどのようなものかを研究する必要があると強調し、これを後の課題とした (1:212-213)。

*地獄・地獄についての詳しい説明は、どの信仰告白においてもなされていない。その理由は、地獄というものがあまりにも宗教的先入観や神話的幻想に依拠して理解されているために、それを詳しく説明することなどできないからである。イエスによる説明も詳しいものではなかったし、それ以上説明することになれば、人の考えがそこに注入されることとなり、そうすることはむしろ危険であつて、聖書の教えに反することにもなるであろう(1:216)。

*煉獄・プロテスタント教会の神学的見地からすると、煉獄説は根源的には原始宗教の素朴な来世観から来ているのであつて、実際にはローマ教会が信徒を統制するために作り出した支配者的作品である(1:221)。結局のところ、煉獄説は非聖書的で非神学的なものと規定されるものである(1:275)。

*再臨・結論的に言うならば、イエスの再臨は確かにある。しかし、再臨の時期は明確でなく、時間に対するイエスの推測には錯誤があつた。たとえイエスの再臨が現実化されることはなくても、信仰における現在とは、再臨されるイエスの未来によつて決定された現在なのである(1:233)。

*死者の復活・聖書は明らかに死者の復活を教えている。いつ、どのような姿で人は復活するか、ということについては多くの不明な点があるが、イエスは実際の蘇生という出来事と自らの復活を通して、復活を証明されたのである(1:242)。ここにも李鍾聲の強い聖書主義的姿勢が見られる。

*天の国・天の国を空間的特定域と考えてはならない。ただし、「その場」は現世においてわれわれの体験するいかなる問題も存在しない「場」であると理解され、そこでは時間の支配も受けないのである(1:273-274)。

第3部 宇宙的終末論

ここでは、一個人の死ではなく、人類の歴史の死と宇宙全体の死について検討される。李鍾聲は、まず主として神学的宇宙観を取り上げ、必要に応じて哲学的あるいは宗教的宇宙観も参考にしながら考察を進める(1: 279)。

終末論に対する李鍾聲の関心は人間とその靈魂だけにとどまらない。人間の居住空間としての地球にもとどまらない。それは宇宙にまで広がる。そのため、考察の範囲は宇宙の起源に始まり、その死(終末)にまで向かうのである。李鍾聲によれば、宇宙は可変的で、恐るべき速度で運動し続けているものである。したがって、いつの日か停止する時が来るであろうが、まさにその時こそが宇宙の終末なのである(1: 308)⁽⁶⁾。

終末論に対する李鍾聲の関心は宇宙空間にもとどまらない。それは歴史へと向かう。果たして歴史に終末はあるのか。「ない」と主張する学者たちは多いものの⁽⁷⁾、「ある」と主張する学者たちも多い⁽⁸⁾。こうした現実を踏まえて、李鍾聲自身はクロノスとカイロスをめぐる時間の問題に触れ、次のように結論づける。「宇宙には神が定め置かれた終末的『カイロス』がある。この事実は、被造者がこれを延期したり取り消したり現実化することをもって無効とすることはできない。これは聖書の教えるところであって、教会の告白であり、論理的帰結であり、実存的体験なのである」(1: 324)。

歴史の終末という問題は千年王国説と結びつけられる。驚くべきことに、李鍾聲はこの千年王国説だけで一四頁も費やして議論を展開している。その内容は、関連する聖書箇所を検討に始まり、千年王国に関するさまざまな思想、その変遷史、英国や米国を主とした千年王国運動史、またそれに関連する人物や教派の思想(Jonathan Edwards, William Miller, モルモン教やエホバの証人等)、そして千年王国説の種類等の紹介およびその検討である。ここでは、前千年王国説と後千年王国説に対する李鍾聲の見解にのみ注目しておこう。まず前千年、後千年、無千年と諸説ある千年王国説

の内、李鍾聲はどれか一つに軍配を上げるわけではない。「前千年王国説と後千年王国説という」二つの解釈は、両者とも聖書の教えから導き出されたものである。したがって、どちらか一方の解釈が他の解釈よりも聖書的により正しいものだとは言えない」(1: 369-370)⁹⁾。また、彼は「前千年、後千年、無千年王国説の間にある相違は、根本的なものではないと思われる」(1: 438)とも述べている。そして、本当に重要なことは、結局はいかなる千年王国説であれ、その有る無しではなく、現在の歴史と終末後の人間あるいは宇宙がいかなる状態となるか、ということにあると主張する。

われわれの問題は、千年王国があるのかないのか、それがイエスの再臨前にあるのか後にあるのか、ということではない。われわれにとつて最も重要な問題は、現在われわれが生きている歴史がどのようなものであり、その歴史に終末があるとすれば、それは自然法によるものなのか、さもなければ超自然的な、神の働きによるものなのかを追求することであり、終末の後に人間と宇宙はどうなるか、という問題が最も重要なものと思われるのである。(1: 456)

李鍾聲は、千年王国に関するさまざまな見解を究明しようと試みはしたが、どの説が正しく、どの説を採択すべきか、ということに関しては重要性を認めなかった。むしろ彼は、現在の歴史および歴史の終末の要因、また終末後の様態を追求することの方により大きな重要性を認めたのである。

以上の論究を経た後、李鍾聲は第1巻の最後に宇宙の終末自体を叙述することになる。ここで注目されるのは、李鍾聲が天上の実相に関する神学的幻想を描くことである。すなわち、李鍾聲は新しい天と新しい地に関する神の約束をそのまま受け入れるような信仰を前提とし、聖書に基づいて一つの神学的「イマジネーション」を紹介するのである(1: 465)。

以下、本著第3部で明らかにされる李鍾聲の重要な主張のいくつかを整理の上、列挙してみよう。

*中間時と再臨・李鍾聲はクルマンに基づいて、「すでに」終末的狀況が實現した時間と「未だ」完成し得ないでいる時間の間にある「中間時」としての現在の生の重要性を強調しながら、次のように述べる。「誰でもであろうと、この中間時を正しくまっすぐ全的に生きることなくしては、イエスの再臨を迎えることはできない。また、歴史の終わりの救済的意義もわからなくなる」(1:335)。

*宇宙の起源・宇宙の起源についてはいろいろな見解があるが、その中で最も正当なる説は神学的起源説である。すなわち、宇宙は偶然に生成したのではなく、絶対者により創造されたものであり、被造物の置かれた制限性において存在するものである(1:465)。

*行動し給う神・聖書において証される神は、自己満足的な存在であつたり、非活動的存在であつたりするのではなく、人格を持った存在であり、知恵と義と愛において無限なる存在として、必ずや行動し給う神なのである(1:460)。

*独裁者の神・神は唯一無二の独裁者ではあるが、誰も対抗し得ない愛と慈悲といつくしみと知恵が豊かな独裁者である(1:468)。

*地獄・すべて相対的なことは「地獄」に集められ、そこで自分たちが行つた行動に対する応分の罰を受けるのである(1:475)。

*宇宙の神学・これまで、キリスト教神学は宇宙の神学について深く真剣に研究することはなかった。ただし、著者は「宇宙宣教」と「統全的キリスト論」という言葉をもって、神学の宇宙的関心を促したことはある。……キリスト教神学は、神学的な理由からこの問題を深刻に研究すべきである。聖書では被造物という

言葉よりも「万物」という言葉の方がより多く使われている。……そのため、一つの神学的要請事項として、宇宙人とその実際に対する神学なりの研究をすべきであると考える (1:479-480)。

第2巻 キリスト教歴史哲学

ここから第2巻に入る。この第2巻は、「キリスト教歴史哲学」という副題から明らかなように、「終末論」についての神学的論究をするものというよりは、歴史哲学的観点から一貫して「歴史」問題ならびに終末運動等に関する「歴史」を扱うものとなっている。そこで、その内容については簡単に触れるにとどめ、ここではむしろ李鍾聲に独自の歴史観である「螺旋的歴史観」を重点的に取り上げることとしよう。

第4部 神の国と歴史

第4部の主題は「神の国と歴史」である。ここではキリスト教国の概念とその形成、その功罪、そしてその没落について、倫理的視点から通時的方法を用いた歴史的記述がなされている。内容は、キリスト教国という新概念をキリスト教神学に導入したアウグスティヌスの教会論から始められ (3:22ff.)、歴史上形成されたキリスト教国がキリストの名のもとに犯してきた、とてつもない罪や過誤が指摘され、ついにはキリスト教国が没落していくこととなった理由が明らかにされるのである。

李鍾聲は、キリスト教没落の原因をインゲ (W. R. Inge) の見解にしたがって、五つにまとめた。すなわち、①地上にキリストの王国を建設しようとしたこと、②地上に存在する特定の教会を神の国と同一視したこと、③旧新約聖書を神の言葉と信じた結果、そこに見出される暴虐な行為までも認めるようになったこと、④性生活の乱れ、そして最後

に⑤地上の国の政治にキリスト者が直接介入したこと、これらの五つである(2:56)。李鍾聲によれば、キリスト教国なるものはすでに滅亡したのだが、その理由は「本来、キリスト教国は神のご意志と目的とを地上に正確かつ正しく誠実に伝えるためのものであったにもかかわらず、人間(教会)の誤解により、神の経綸・摂理に合わないことをキリスト教国が引き起こしたため」であるとす(2:56-57)。李鍾聲は、キリスト教国が没落し、世がポスト・キリスト教時代となった転換点を一九四五年と見なし、その時代以来、キリスト教国なる概念は消えたとす(2:57)。

次に李鍾聲は「アメリカにおける神の国運動」を考察する。その記述は、まさに一七世紀以降の米国教会史とでも言うべきものであつて、「地上に神の国を建設せんとする意欲と、神の国がイエスの再臨と世の終末との密接な関係のもので発展した」(2:58)という意味のことを明らかにするものとなつてゐる。ここで重要なことは、これまで神の国の地上形態として教会が建設しようとした「キリスト教国」の試みは、二度とも失敗したという点である。李鍾聲によれば、一度目の試みはローマ・カトリック教会によるもので、それは約五百年にわたつて「万能の権勢」を振るひはしたものの、宗教改革によつて崩壊したのであり、もう一つの試みはプロテスタント教会によるもので、それは帝国主義的植民地政策の採択をもつて神の国を世俗化させ、国際的犯罪の主導者となつてしまつたのである(2:109)。

続いて、現代神学における神の国論争が紹介される。こゝで李鍾聲は「連続的終末論」(A. Schweitzer)、『実現された終末論』(C. H. Dodd)、『実存論的終末論』(J. A. T. Robinson, R. Bulmann, J. Moltmann, R. Shaull)、『救済史的終末論』(O. Culmann, W. G. Kümmel)、『二重の終末論』(G. E. Radd)を整理し、その特徴を比較する。そして、結論的に次のように述べる。「このように、いろいろな学者たちが諸側面・諸次元から神の国を解釈し理解しようとしたものの、神の国は未だわれわれにとつて解き明かしたい神秘のまま残されている。……神の国の神秘は、これをいつそうよく理解できるようにと願うものである」(2:143-144)。

第5部 キリストと歴史

ここでは、人間であることと人間としての生とを共に果たしたイエス・キリストは、あらゆる人間の生の場としての歴史と具体的にはいかなる関係を持つか、という問題を中心に記述される。一つ注意すべきことは、李鍾聲はここでキリストという言葉の代わりに「インカーネーション」という言葉を使う点である（以上、2:147）。⁽¹¹⁾ まず扱われるのは、インカーネーションの歴史的出来事（事件）性である。この出来事を李鍾聲は救いの出来事という側面から検討し、永遠と時間の出会いという問題へと入っていく。そこで論述されるのは、時間と永遠の問題である。特に「時間の聖化」という問題において、インカーネーションすなわちキリストによる時間の聖化が主張されるのである。李鍾聲はこの問題を通して一つの警笛を鳴らす。教会は「キリストが聖化した時間を再び世俗化した。教会や神学はもうこれ以上そのようなことを犯してはならない」（2:183）と。キリスト者なら肝に銘じるべき一言である。

次に、李鍾聲は「インカーネーションの拡散」という主題により、歴史の中に起こった「インカーネーション」の出来事が人間の歴史に対していかなる関係を持つこととなったかという問題についての歴史を段階的に考察する（2:183）。それは、李鍾聲自身が整理したところによれば、次のとおりである。

弟子たちの証言活動やパウロの伝道旅行をはじめとし、ローマのキリスト教化をカエサルの子ルビコン川渡河の故事に照らして、ルビコン川の逆流という角度から考察し、その福音が東洋にまで伝播したその経路を古代のシルクロードになぞらえ、シルクロードの聖化という小題をもって東方伝道の意義を考察し、最後に現在のエキュメニカル運動の世界史的意義を考察しようと思うものである。（2:183）

李鍾聲は、本章最後の部分でエキュメニカル運動に言及する。彼はエキュメニカル運動を通して「インカーネーション」が世界規模で拡散してきた現象を評価し、特にWCCを中心とするエキュメニカル運動の可能性に期待して、WCCが本来の目的をうまく成し遂げる時に「インカーネーション」は宇宙的次元にまで拡散され得ると見ている(213)。

また、李鍾聲は「インカーネーションの受難」という主題のもと、これまでキリスト者たちが被ってきた迫害の歴史にも言及する。そこでは、ユダヤ人、ローマ人、サラセン人、日本人、ローマ・カトリック教会、そしてウガンダのトゥアレグ (Tuaregs) 族とムワンガ (Mwanga) 王による迫害の事実が明らかにされ、最後に北朝鮮の河川、大同江上で起きたトマス宣教師 (R. J. Thomas) の殉教事件を記録することで、ついに「迫害ある所、『インカーネーション』はいっそう力を発揮し、迫害する民族とその人々を悔い改めさせ、彼らを救いに至るようにした」という現実が強調される(2:222-223)。

ここまで李鍾聲は「インカーネーション」という出来事の発生、拡散、受難について考察してきたが、その後「インカーネーション」の勝利を主題とし、勝利した人々の事例を具体的に提示する。その事例とはパウロの回心、コンスタンティヌスの屈服、アウグステイヌスの回心、インドにおけるトマスの伝道、中国におけるキリスト教、共産党体制下で闘争したワームブランド (R. Wurmbrand) 等による勝利の事例である。これらを通して知ることになったのは何か。李鍾聲は次のように記す。イエスを通して現された「インカーネーション」は「いつでも勝利から勝利へと続く足どりを歩んできた」のだと(2:260)。

第6部 歴史観の形成

ここでは、「歴史観の形成」という表題のもと、四つの根本的な歴史的要素の役割が論究される。それは時間と永遠、

人間とその歴史全体を統べ治めるヤハウエ神についての論究である。本章における李鍾聲の関心は、「人は歴史をいかに理解しているか」にある (2: 263)。まず李鍾聲は、歴史上現れた永遠についての諸概念を整理する。すなわち、聖書的概念、プラトンとプロティノスの永遠観、東洋人の永遠観⁽¹²⁾を整理し、さらに永遠の实体としての二元論的永遠観(プラトン)、時間の無限的延長としての永遠(アリストテレス)、永遠回帰(インド宗教、仏教、Nietzsche等)、反対者(対立するもの)の一致としての永遠(N. Cusanus)、人格的存在としての永遠(新旧約聖書)等を紹介する。しかし、李鍾聲自身の念頭にあるのは、イエス・キリストにおける「インカーネーション」を念頭に置いた永遠者としての神である。彼は結論的に次のように記す。「時間は永遠といつも対立関係にあるわけではない。それは永遠に向かい、永遠のために存在するようになるものなのである。時間は永遠の中でその本質が認められることとなり、永遠はヤハウエ神の中でのみ永遠となり得るのであって、神を離れるや否や、永遠は時間へと墮落するのである」(2: 284)。

永遠の次に扱われるのは時間である。李鍾聲は「時間の出現」という主題のもとで、アルケーに関する諸見解、時間の種類とその構造、中でも、特に空間的時間を「宇宙的時間」「歴史的時間」「実存的時間」の三つに分けて考察し、次に「カイロス」と「クロノス」の機能に言及した上で(2: 285-303)、ついに本『終末論』第2巻の主題である歴史そのものの問題へと入っていく。それは「歴史と歴史観」の問題である。李鍾聲はこの問題についても多様な諸見解を整理するが、そこでは「時間においてのみ存在」し、「時間なくして歴史を構成する出来事が起こることは不可能」であり、「時間が歴史を全的に支配」するものであることを前提として議論を展開していくのである(2: 373)。

「歴史と歴史観」の次は、「歴史の目標」の問題である。李鍾聲は、歴史の目標に関する代表的学説を五つに分類して検討する(2: 375)。すなわち、「輪廻による運命論的歴史観に基づく歴史の目標」(インド宗教、仏教、ゾロアスター教)、「進歩主義的・樂觀主義的歴史観に基づく歴史の目標」(T. Troeltsch, A. J. Toynbee, K. T. Jaspers)、「理想主義的歴史観に基づく歴史の目標」(ユダヤ教、Hegel, K. H. Marx, E. Bloch)、「進化論的歴史観に基づく歴史の目標」(P. T. de

Charidin, K. Heim)、「救済史的歴史観に基づく歴史の目標」(アウグスティヌス、プロテスタント教会、現代救済史学派：O. Cullmann、歴史のオメガポイント)である。これらの諸学説を検討した後、李鍾聲は次の言葉をもって第6部を締めくくる。「人間存在は無情な『クロノス』という、創られた時間の支配を受ける。この『クロノス』に打ち勝てるものは『カイロス』しかない。その『カイロス』を続べ治め給うお方がヤハウェ神なのである。この神が歴史の『オメガポイント』においてわれわれをお待ちなのである」(2:428)。

この後、付録として「中国人の歴史観」という項目が加えられてある。そこでの目的は、二〇世紀以前まで中国人が考えていた個人・社会・歴史の関係を概観することであり(2:430)、具体的には老子、孔子、朱子学派と王陽明、そして二〇世紀の中国人として康有為、孫文、毛沢東の思想が取り上げられる(2:429-440)。

第7部 歴史観の七類型

いよいよ最終章である。ここで改めて、李鍾聲は七つの歴史観を取り上げる。すなわち、「輪廻説による歴史観」(Pythagoras、Platon、インド宗教と仏教、O. Spengler)と、「これを受容不可とする理由」、「決定論的・運命論的歴史観」(Herakleitos、ストア学派、Leukippos、Demokritos、T. Hobbes、ギリシヤ人、天命説、F. Nietzsche)と「これを受容不可とする理由」、「二元論的歴史観」(ゾロアスター教、ミトラ教、マニ教、陰陽五行説、Platon、R. Descartes、I. Kant)と、「これを受容不可とする理由」、「直線的終末期についての歴史観」(ユダヤ教と直線的歴史観)とそれに対する評価⁽¹⁴⁾ならびにキリスト教の歴史観との根本的相違(2:504-506)⁽¹³⁾、「中心的歴史観」(O. Cullmann)とそれに対する評価⁽¹⁴⁾、「重複する歴史観」(G. Ladd)とそれに対する評価⁽¹⁵⁾、そして「螺旋的歴史観」の七つである。李鍾聲は、これら七つの歴史観の内「螺旋的歴史観」こそが「最も聖書的かつ実際的で、歴史の本質を最も正確に分析し、正しく理解するものと判断」されると考える(2:444)。そこで、ここではこの「螺旋的歴史観」を取り上げ、整理してみよう。

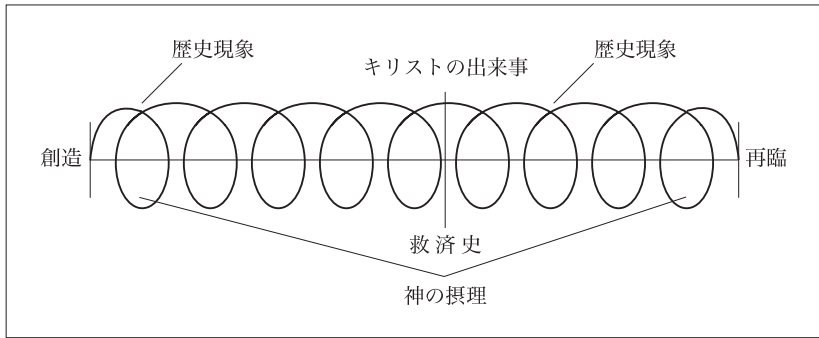


図 螺旋的歴史観⁽¹⁸⁾

李鍾聲の歴史観の特徴は、螺旋的歴史観を採択するところにある⁽¹⁶⁾。彼は、歴史哲学の父ヴィーロ (G. Vico, 1668-1744) やクーゲル (G. W. F. Hegel, 1770-1831) 等に見られる螺旋的歴史観を受容し、その歴史観の当為性を主張した (2: 533-539)⁽¹⁷⁾。この歴史観は、李鍾聲自ら「これまで歴史神学者たちの間で螺旋的歴史観に言及したのは、本著者の私が初めてである」(2: 539) と書きおくほどに自負を持っている歴史観である。

螺旋的歴史観とは、歴史を「前進的で成長的で、しかも前方に動き行く歴史」(2: 547) と見なす歴史観である。李鍾聲がこうした螺旋的歴史観を主張する理由は、神が生きています給うことへの信仰にある。生きています給う神が歴史を支配していただき給うが故に、歴史は一つ所に留まり続けることはできず、常に動くのであり、動くが故に成長と進歩と未来があるというのである (2: 547)。したがって、漸進的でも未来志向的でもない輪廻的歴史観や中心的歴史観のようなものを、李鍾聲は強く批判するのである (2: 544)。

しかし、李鍾聲の歴史観はやはり統全的である。彼は、右に掲げた螺旋的歴史観以外の六つの歴史観を、ただ排斥したり無視したりするのではなく、むしろ肯定できる要素についてはできるだけ螺旋的歴史観の中に吸収しようとするのである。すなわち、際限なく廻り続ける輪廻説的車輪はこれを前進する車輪に置き換え、決定論的・運命論的歴史観に示される歴史の管理者はこれを非人格的・盲目的な支配者から人格の管理者へと解放し、二元論的・

多元論的歴史観の対立的闘争関係は神の唯一の主権下にある二つの現象へと置き換え、直線的歴史観は螺旋的歴史観へと変更し、中心的・過去回想的歴史観は漸進的・未来志向的歴史観へと再解釈し、重複する歴史観は単一の歴史観へ修正するといった具合である(2:555-556)。

要するに、李鍾聲によれば、歴史は神の終点に向かって進んでいるのであり、その終点にイエス・キリストがおられ、そこにおいて人間の歴史は全宇宙の歴史と共にイエス・キリストの再臨によつて終わりを迎え、その時から、歴史はイエス・キリストの王権の下にあるようになる、というのである(2:555)。

それなら、歴史の最終目標とは何であろうか。李鍾聲によれば、それは神の国である。特に、詩編103・19の「主は天に御座を堅く据え、主権をもつてすべてを統治される」(新共同訳)が挙げられ、これこそは「人間の全歴史が向かい行く最終目標」であるとされるのである(2:566)。

II 特徴と評価

李鍾聲の終末論に見られる特徴とそれに対する筆者の評価を、以下、いくつか整理してみよう。

(1) 曖昧性…本終末論に取り組んでいると、時に百科事典を読んでいるような思いになることがある。それほどに、本著ではこれまで世に出現したさまざまな時代のさまざまな人物とそこに表れた多様な思想がまとめて紹介されているのである。紹介される思想や見解は、たとえばどのようなものであれ、李鍾聲が一方的に批判することはまれである。李鍾聲の博識と公平性、それに学問に対する真摯な姿勢が深く実感される場所である。「いろいろと多様な見解がある。一律にどれが悪くどれが正しいと言うことはできない」と記されるように、李鍾聲はいかなる見解にもそれぞれ長所と

短所があることを認め、それを指摘する公平な態度で問題に臨むが故に、時として彼自身の見解あるいは結論はいささか曖昧なままに残されてしまうといった印象が残ることがある。しかし、それこそが統全性を重視標榜する李鍾聲神学の特長かつ重要な特徴の一つであると言えよう。

(2) 柔軟性…統全的ということは思考様式に柔軟性があるという面を持つようである。このことは李鍾聲の思考様式にそのまま当てはまる。つまり、ある問題に取り組むとき、始めから特定のドグマをもって臨むのではなく、まずはじっくりその意見に傾聴し、咀嚼し、それから考えるということである。こうした態度は柔軟性を持つものとして高く評価されてよいであろう。しかし、李鍾聲の場合、時にその柔軟性は特異な好奇心と合わさることがあり、結果として、彼の関心はいわゆる客観的かつ理性的な学問の範疇を超えて、超自然的世界へと入っていくように思われるときもある。

例えば、宇宙の問題を扱うとき、李鍾聲はUFOとか宇宙人の問題、あるいは「宇宙宣教」等を神学において取り扱うべきことを真剣に主張したり(1:479-480)、宇宙には人間の持つ理性の限界を超えた世界があること、また人間は肉体の領域を超えたある種の世界とも関係すること、さらには人間の靈魂は肉体が分解した後も残るということを主張したりするといった具合である(1:166)。霊界の問題を扱う際には、李鍾聲はこれを人間にはわかり得ない問題であるとしながらも、決して非科学的で主観的などと一蹴するようなことはせず、むしろある人々の霊的体験についても開かれた態度でこれを受容しようとするのである。李鍾聲自身も「一部の神霊運動家たちは自分たちが霊界に行き、そこで体験したことを語りもし、霊との対話体験を語りもする。われわれは、自らの経験を無視することができないのである」(1:33)と述べている。

(3) 統全性…李鍾聲は東西の多様な思想を非常に広く知ったが故に、またその長所短所を知つてなお公平に評価しようとする度量があつたが故に、そして諸思想を受容する柔軟性があつたが故に、終末論に取り組む際にも統全的態度

でこれに臨むことになったとは言えないだろうか。李鍾聲が統全的神学を標榜し、終末論においてもこれと統全的に取り組もうとした理由をここに見出すことができよう。

李鍾聲は東洋人としてキリスト者となり、牧師・神学者となった人物である。彼はキリスト教神学をはじめとし、西洋思想を広く学ぶことになった。しかし、彼は西洋思想の枠の中に留まることに満足できなかった。彼は、西洋思想という枠の外にも東洋をはじめとした豊かな思想世界があることを知っており、キリスト教の他にも諸宗教があるという現実世界から目をそむけはしなかった。そればかりか、神学の営みを深める中で、キリスト教思想自体にも多様な見解があることを知ることとなった。そのため、どの思想にもそれぞれ長所と短所のあることを認め、実際に長短が認められたときには、柔軟な態度で諸思想と対峙し、そうすることが正しい態度であると考えたことであろう。また、彼は東洋人としての誇り、韓国人としての誇りを持っていた。それは自己の東洋人・韓国人としての出自を誇るものではない、むしろ東洋人・韓国人であることも神から与えられた感謝すべき恵みと受けとめることから来る信仰的誇りであった。したがって、彼は西洋思想の盲目的な信従者とはならず、またその一方的な排斥者ともならず、西洋思想にも東洋思想にもその他のいかなる思想にも長所と短所のあることを正直に認め、長所は長所として受け入れようとする態度で神学を営んだのである。こうして李鍾聲の神学は統全性を志向するものとなった。李鍾聲の神学に見られる統全性は、自身の出自や成長過程、また多様な留学経験やそれによって培われた思考様式、さらに靈性をも含む李鍾聲の全人格に基づくものであり、それゆえ統全性は彼の神学の核心として、本終末論にも大きく反映されるものとなったのである。

おわりに

冒頭の「はじめに」において言及したように、李鍾聲の終末論は統全的かつ聖書的である。統全的であるが故に、李鍾聲は可能な限り、さまざまな見解や諸主張を先入観なく取り上げ、虚心坦懐に紹介すべく努力した。ただし、聖書を神学的判断と評価の規範としたため、聖書に現れた歴史観が李鍾聲の終末論を支えることにはな⁽¹⁹⁾った。では、聖書に現れた歴史観とは何であろうか。それは、李鍾聲の場合、「救済史」として現れた歴史観である。「新旧訳聖書を注意深く読む者は誰一人、救済史を聖書の一字一句の中に発見せずに読むことはできないであろう」(2: 573)。このように、李鍾聲は聖書に現れた歴史を「救済史」と見なしたのである。

では、李鍾聲が考える「救済史」とはどのようなものであろうか。それは、いわゆる救済史学派の語る救済の歴史と見なせる。李鍾聲は救済史について、次のように述べている。

歴史は、時にサタンの勢力が力を得て勝利することもあるようだが、全能者でいまし給うヤハウェが主となられ世を支配されるため、歴史そのものが神の支配圏の外へと脱出することはできない。このような歴史の進行を通して神は限りない栄光をお受けになり、神の民は地上において、歴史において、能動的かつ積極的に、神の救いの働きに参与するのである。これが救済史を主張する人々の歴史観である。(1: 523)

歴史がいろいろあるというわけではない。歴史は神の救済史一つしかない和李鍾聲は述べる。これこそは李鍾聲が終

末論を論究することにおいて最後に到達した結論である。

歴史というものがあるとするなら、それは一つしかない。その歴史は神が人類を救うためにイエス・キリストを世に送り給い、彼の生と十字架と復活とを通して明らかにされた神の救いの歴史である。われわれはその事実を知っているが故に、世界の歴史は一時的に世の勢力者たちにより、時に墮落の歴史として、時に混乱の歴史として、時に悪しき歴史として現れるとしても、歴史の主は神であり、歴史を主管され、統治される方は一人しかおられないことを確信するため、少しも動揺したり、焦つたり、不安に思う必要はないのである。時が満ち、キリストが栄光のうちに再臨されるなら、まさにその時が神のすべての約束が成就する時であり、神の国が完成する時であり、全てのキリスト者が渴望していた信じる者たちの「ユートピア」が現れる時であり、すべての信徒が栄光の真ん中へと (*communio gloriae*) 迎えられる時だからである。(2)

574、 傍点は筆者による。(6)

このように、李鍾聲の終末論は、帰するところ救済史的歴史観に支えられて展開されたものであると言えよう。李鍾聲は歴史に対して楽観的展望を持つていたのである。世界の歴史においてどんなに暗い現実が見えようと、歴史を統べ治め給うお方は歴史の主なるひとりの神しかおられないとの確信が、李鍾聲には強くあるのである。

ただし、ここに言及される「ユートピア」という言葉には注意が必要である。それは通俗的な意味における「ユートピア」とは異なり、聖書的な「新しい世界」を意味するものなのである。李鍾聲はマンハイム (K. Mannheim) にならつて、「ユートピア」思想の類型を四つに整理した。すなわち、①千年王国説的ユートピア思想、②自由主義に根差すヒューマニズム的ユートピア思想、③保守主義的ユートピア思想、④社会主義に根差す共産主義的ユートピア思想の

四つである。李鍾聲によれば、これらはどれも世俗的なユートピア思想であるため、容認も受容もできないものである。それらはどれも結局は「人間による人間のための……人間の理想主義によるものであるが故に、いずれも実現不可能なもの」であって、人間の有限な能力によって作られたものであるが故に、自らを擁護する能力を持ち得ないものである(2:570)。李鍾聲はこのような考えを持ちながら、それでもここにあえて「ユートピア」という言葉を使った。他方で、李鍾聲は次のようにも述べる。「聖書は『ユートピア』という言葉の代わりに、新しい天、新しい地、あるいは天国とか神の国という言葉をもって、全ての歴史が統合され、あらゆる不義や悪のない理想的な新『世界』に言及するの『ある』(2:570)。(11)から明らかとなるのは、李鍾聲が「神の国の完成」時に出現する「ユートピア」について述べる時、それは聖書に指し示された「新しい世界」を意味するということである。

注目すべきことは、その「ユートピア」があらゆる歴史の単なる終わりを意味するわけではなく、「新しい世界」を意味するという点である。このことについて、李鍾聲は「その『世界』は歴史の『オメガポイント』であるイエスの再臨を通して始まる」(2:571)と記している。彼にとつて終末は、あらゆる歴史の「オメガポイント」であり、あらゆる歴史の向かい行く最終目的としての神の国の完成の時であるが、その時がまさに「新しい世界」の始まりであり、新しい天と新しい地の始まる時なのである(2:571)。これと同様のことが、個人の終末としての死にも当てはまると李鍾聲は考える。彼は「死は信徒たちの生の最後なのではなく、完全なる生の始まりなのである」(1:104)²⁰と記している。

ここでひとつ考えておきたいことがある。これまでの引用文において、李鍾聲は「われわれはその事実を知っているのだ」と記したり、「確信するため」と記すことがあった。「その事実」とは歴史が神の救いの歴史であるという「事実」であり、「確信」とは歴史の主が神しかおられないということを信じる「確信」であった。しかし、そこで語られる「事実」とは、果たして事実と言えるものであろうか。むしろその「事実」とは、理性や論理に先立って李鍾聲が信じることとなったものであって、先に信じることになったが故に知ることとなった「真実」のことではなからう

か。そうであれば、彼の使う「事実」とか「確信」という言葉は、いずれも信仰に基づく「事実」であり「確信」であるということになるであろう。

李鍾聲の終末論は、要するに聖書信仰に基づいたものなのである。彼は、キリスト教神学者のみならず哲学者や宗教家たちによつて考究されてきた膨大な議論について、できる限り耳を傾け整理し検討した。しかし、彼の終末論を究極的に支えるものは、結局のところ聖書に記録された御言葉とその御言葉に対する信仰だったのである。李鍾聲自身は、このような発言を明瞭な仕方では記さなかったが、この終末論を締めくくるに際し、最後に記した文章は、彼の考える事実というものをわれわれに知らせてくれるものとなっている。李鍾聲は終わりの部分に、ヨハネが啓示を受けて記録した御言葉を書きおいた。

聖なる都、新しいエルサレムが、……天から下つて来るのを見た。……この都には、それを照らす太陽も月も、必要でない。神の栄光が都を照らしており、小羊が都の明かりだからである。諸国の民は、都の光の中を歩き、地上の王たちは、自分たちの栄光を携えて、都に来る。都の門は、一日中決して閉ざされない。そこには夜がないからである。人々は、諸国の民の栄光と誉れとを携えて都に来る。しかし、汚れた者、忌まわしいことと偽りを行う者はだれ一人、決して都に入れない。小羊の命の書に名が書いてある者だけが入れる。(黙示録21:2、23-27、新共同訳)

この黙示録からの引用は、「聖書にはこのように記されているのだから、われわれはこの御言葉を信じようではないか」ということ、あるいは少なくとも「私はこの御言葉を信じる」という李鍾聲の信仰告白的メッセージなのである。

李鍾聲は、全ての歴史が到達する最後の時が描写された聖書の御言葉をもって自らの終末論を擱筆した。その困難な内容に関する解説は一切なしにそうしたのである。このことは、彼の著した終末論の基礎と到達点が、共に理性と論理をもつてしては証明困難な信仰の事柄にあること、特に聖書に対する全的な信仰にあることの証左と見なし得よう。

以上、李鍾聲の終末論に関する考察を終えようと思うが、最後に李鍾聲が終末論との関係で韓国教会のために残した言葉を記憶しておきたい。李鍾聲はこう書いた。

韓国教会では、アメリカから海を越えてもたらされた終末論と千年王国説が韓国の民俗的末世思想と融合し、非常に多様な終末信仰が持たれるようになった。また、中には『鄭鑑録』のような奇怪な末世思想と融合したものもあり、非聖書的・非神学的な末世運動が起きている。したがって、われわれは聖書の教えに堅く立ち、神学的に健全な終末信仰を持たなければならないのである。(1:361、傍点は筆者による)

ここで強く心に留めおきたいことは、「聖書の教えに堅く立ち、神学的に健全な終末信仰を持たなければならない」と強調されていることである。問題は、「神学的に健全な」とはいかなることか、である。これまでわれわれが考察してきた李鍾聲の終末論の性格をここでもう一度思い返すなら、それは明白であろう。繰り返して述べてきたように、それは「統全的かつ聖書的」ということである。

李鍾聲は終末論を叙述するに当たって、若干些細とも思われる事柄や、時には考慮するに値するかどうか疑問に思われるようなことにも関心を向け、それを真摯に問い、追求し、答えを得ようとした。既述のように、UFOとか宇宙人の問題、あるいは「宇宙宣教」等の研究の必要性を訴えたことなどは、その好例である。しかし、こうした態度は、神学の営みにおいて子供のような好奇心と謙虚さ、そして神秘⁽²¹⁾に対する恐れ無くしては不可能であろう。われわれは李

鍾聲の終末論から、そこで論究されたことだけでなく、神学を営む際に必要な態度をも学ぶのである。

注

- (1) 本稿は、二〇一三年九月二五日にソウルの長老会神学大学校（以下、PUTS）で開催された春溪李鍾聲学術大会で発表した韓国語論文を日本語に翻訳したものである。翻訳の過程では日本で発表することを念頭に加筆修正を加えた。元となる韓国語論文は、마음의 영이와〈春溪李鍾聲博士の終末論〉, “춘계 이종성 박사님의 영이와”〈春溪李鍾聲博士の生涯と思想〉(서문: 장모회신학대학 교 출판부 〈ソウル: 長老会神学大学校出版部〉, 2014), 288-311として刊行されている。
- (2) 李鍾聲『春溪李鍾聲著作全集13』[이근하의 영이와 終末論 〈春溪李鍾聲의 영이와 終末論〉(1)](서문: 장모회신학대학 교 출판부 〈ソウル: 長老会神学大学校出版部〉, 2011), 15. 以下、全集13を『終末論(1)』、全集14を『終末論(2)』と表記。以下、『終末論(1)』、『終末論(2)』からの引用箇所は本文中に(1:16)・(2:36)のように該当頁数を記す。
- (3) ここに記した頁数は、序文、目次、巻末の参考文献、年譜ならびに著書目録を省いた本文のみのものである。
- (4) キリスト教倫理学を組織神学の中を含めるか否かという問題がある。PUTSではキリスト教倫理学という言葉はもはや使われておらず、むしろ「キリスト教と文化」という範疇の中でこれを扱っているが、以前の神学的慣例に従って、依然としてキリスト教倫理学を組織神学の中に位置づける神学教育機関もある。例えば、李鍾聲が最初に神学を学んだ日本神学専門学校（現東京神学大学）では、現在もなお教義学、倫理学、弁証学が組織神学の三本柱として位置づけられている。
- (5) 終末論が神学の核心であるということについては、序文の注14においても次のように記されている。「我々は終末論を人間論や宇宙論において扱うのではなく、神学の核心部分として扱うのであり、人間論や宇宙論や未来学として扱うのではなく

く、神の救いの御業の完成として扱うのである」。

- (6) ここに見られる「宇宙の運動停止」という論理には飛躍があると指摘できよう。これは「運動しているものはいつか停止する」という命題に支えられた論理であるが、ここでは客観的根拠が提示されて本命題が証明されているわけではなく、一切の説明なしに宇宙の運動停止という論理のためにその命題が利用されていることに注意が必要である。同様のことは、四五九頁で展開される論理についても言える。「動くということは動力あつてのことであるが、それは停止から始まり、停止へと戻るのである。したがって、激しく動く地球や宇宙には必ず停止する時が来るのであつて、その停止の時まさに宇宙の終末を意味するのである」。このような物言いは李鍾聲の信じる経験則に基づいてのことであろうが、反例が一つでも見つければ論理は崩れるという曖昧さを内に含むものであることを認めておく必要がある。しかし、問題は終末に関わることであるが故に、幸か不幸か終末が来るまでは反例が見つからない可能性は残り続ける。それは終末が来て初めて確認できることだからである。なお、李鍾聲の論述法には螺旋的なものが感じられるが、後に四六五頁では、宇宙の終末の理由とその原因について言及される。そこでは自然法による被造性消滅という本質と、神の約束という二つのこととが挙げられている。

- (7) クローチエ (B. Croce)、『プラトン』、アリストテレス、『トレルチ (E. Troeltsch)』、トインビー (A. J. Toynbee) など。
(8) シュペングレー (O. Spengler) やバルト (K. Barth) など。

- (9) なお、前千年王国説と後千年王国説の相違については『終末論 (1)』、四三四頁以下を参照。

- (10) 李鍾聲は、終末論においてモルトマンの『希望の神学』には多くの失望を感じるという。李鍾聲によれば、モルトマンは未来的終末論(終末論の未来性)を弱めた。『Theology of Hope, pp. 265-272. 一五六頁を読むと、モルトマンは彼の終末論において、終末に関する内容を現歴史における希望の刺激剤と考えており、そのことは、聖書に記されていることがそのまま現れるとは考えないものであつて、未来に約束された終末の出来事は現在の生においてすでに体験され得るとモルトマンが述べたというのである(『終末論 (1)』、二五一頁)。しかし、われわれはこの評価がモルトマンの『Das Kommen Gottes (1995)』や『Im Ende - der Anfang: eine kleine Hoffungslehre (2003)』などが出版される前の批評であつたことを加味して聞く必要がある。

- (11) 李鍾聲は、韓国で普通「成肉身(受肉)」と翻訳される言葉よりは「インカーネーション」という言葉の方が、語感の上か

らして本来の意味をよりよく伝えるものと考えられるため、この言葉を使うのだという。

- (12) 東洋人の永遠観を取り上げる部分で、特に日本人の歴史観に対する李鍾聲の批判は辛辣である。「日本人にとって永遠なる理念や終末論なるものは、極めて弱いものである。……国家のために命を落として靖国神社に神として祭られることが、人生における光栄であると彼らは考えるのだ。それゆえ、日本人にとってはギリシヤ哲学やキリスト教で語られるような洗練された永遠観が無い」(『終末論(2)』、二七五頁)。


- (13) ここで李鍾聲は、ユダヤ教の歴史観の特徴を八つに整理することで、キリスト教の歴史観との根本的相違を発見したというのだが、その根本的相違を李鍾聲はユダヤ教の「メシア無きメシア観」に見出す。

- (14) 李鍾聲は、クルマンの主張した中心的歴史観には聖書の歴史観を理解するための助けとなる点はあるものの、それにもままして問題を内包しているものだとこれを断じ、クルマンの中心的歴史観には留保的立場を取ることしかできないと評価した(『終末論(2)』、五二三頁)。

- (15) 李鍾聲は、ラッドの重複した歴史観が公的に認められてはいるものの、これを受け容れるにはあまりに多くの問題点を内包しているという(『終末論(2)』、五三〇―五三二頁)。なお、この「重複した歴史観」という言葉は「Two-Fold Dualism」の訳語ということである。

- (16) 李鍾聲は「螺旋形的歴史観」と「螺旋的歴史観」との二つの表現を使う。両者の意味は同じと思われるため、以下、本稿では「螺旋的歴史観」という表現を使うこととする。

- (17) ただし、李鍾聲はこれらの思想家たちが提唱した螺旋的歴史観を単に評価して受け入れただけでなく、そこにある問題点を指摘もし、批判もする。例えば、ヘーゲルの歴史観については次のように批判した。「ヘーゲルは、歴史が螺旋的に進むものだと述べたことで、ある程度、彼の歴史観は聖書の歴史観に近いものと考ええることもできよう。しかし、歴史の主流を、人間精神における自我の発展と表現することで、実質的には神から歴史支配の主権を剥奪してしまったのである」(『終末論(2)』、五六二頁)。

- (18) この図表は『終末論(2)』、五五五頁に掲載された、をまねて筆者が描いたものである。

- (19) 「救済の歴史」という言葉について、李鍾聲は時に「救済の歴史」と表現し、時に「救済史」と表現する。両者とも同じ意味である。

(20) また、一〇二頁も参照。

(21) 李鍾聲は神秘と関連して、「人間はことごとく神秘の中に生きており、神秘に囲まれているものである。そのため、人間はこの神秘を暴き、その神秘の本質と意義を理解することで、自我の生の意義を探ろうと絶えず努力してきたのである。終末論というものは、こうした努力の一つの主題として登場したのである」(『終末論(1)』、三六頁)と述べている。