

キリスト教に於ける永生論の一考察

大塚 節 治

日野真澄先生逝去後本年は22年目に当たります。本日同先生記念講演をなすに
当り先生の高恩を感謝しながら卑見を述べたいと存じます。(注)

私は本日一般文化の世界に対してキリスト教永生論を述べるつもりで話をす
すめてゆきたいと思います。従ってキリスト教以外の事柄にも触れますから予
め御諒承を願いたいのであります。また本日の私の講演は何ら新しい意見を
公にするものでなく寧ろ私の信仰を整理告白するに過ぎません。唯彼岸の様相
についてのところで述べました時間論は私の試論として皆様の御批判を仰ぎた
いと思うのであります。

さて永生論を述べるに当り、それが含む問題点をあげると大切なものは次
ぎの四つになると思います。

第一は、永遠の生命を何処に何時求めるかと云うこと。

第二は永遠生命の内容は何かと云うこと。

第三は、それは自分で獲得すべきものか或は神により与えられるものかとい
うこと。

第四は、永生信仰の根拠如何ということであります。

第一から第三までの問題はこれと一緒に取扱い、第四は改めて別に述べるこ
とといたします。

I

永遠の生命を何時何所に求めるかについてはこれを大まかに別けると五つの
異った考え方があると思います。

第一は生物学的な考えであって、我々の生命は死後に於ても生物的生命とし
(注) 本稿は当日の講演を修補したものであります。

て子孫に残る。子孫をもたない者は別として子孫相伝える限り人類と共に永存する、即ち永遠の生命を後世に残し得る。この考えによれば健康にして立派な子孫を残すことが豊かな生命を永存せしめるわけで、それが人間の義務となるのであります。私はこれを生物学的永生論と呼ぶことといたします。永生の内容は生物学的生命であります。

第二は自分の事業や感化影響を後世に残すことにより自分の文化的生命が永久に人間の歴史に残ると考えるものであります。そこで、この考えによれば、立派な業績、立派なる感化を残すよう立派な生活をするのが人生の目標となるわけであります。私はこれを文化的、歴史的永生論と名づけることといたします。永生の内容は文化ということになります。

第三は現在いまここに永生を把握しようとする考えであります。これには哲学的宗教的な考え方と倫理的宗教的な考え方とがあります。

哲学的宗教的な考え方は総じて神秘主義と呼ばれるもので永遠なるものと一つになることによって永生を得るとするもので、その考え方にはまたいろいろありますが、時間と永遠との関係を論じ時間を克服することより或は時間を通し時間を充たすことにより現在に永遠（生命）を把握するとなす時間哲学から問題に接近するものと、時間をも含めた一切の差別相を超越することによって絶対者と一つになると考えるもの、また真善美聖等の理念と一つになることにより、永生を体験すとなす価値論的永生論などがあります。

時間論から接近するものには波多野博士や、ハンス・ウイルヘルム・シュミットの如く時間と永遠とを互に相否定するものとせず永遠は時間を通して時間を止揚し（或は満たし）ながら自己を実現すると考えるものや、カール・ハイムや超批判期のカール・バルトの如く、永遠は時間を否定して現在に自現するとなす考え等種々様々であります¹⁾。

時間をも含めた一切の差別相を越えて絶対者と一つになることによって永遠生命を現在に把握せんとするものは所謂神秘主義に見るところで禅宗やエックハルト等の考えはこれに属すると云ってよからうと思います。

更に後に言及する如く禅哲学では絶対者と合一するだけでなく自分が絶対そのものであるとの自覚に達するとなすであります。私は嘗て久松真一博士と、

龍谷大学で学生主催の講演会に出講した際同氏のバルトの絶対他者と仏教哲学に謂う絶対他者との相違についての意見をきき、更に、Tillich 博士と久松博士との対談を読んでこれを窺うことができたのであります。

この対談は Tillich 博士の日本印象記に載っております²⁾。

価値論的な永生現在論は Windelband の Das Heilige や Sub Specie Aeternitatis などに見える思想であり、Troeltsch が汎神論的内在的終末論と呼んだものがこれに属します。これによれば究竟なるもの永遠なるものは絶対的理念と結合するときに体験されるもので理論的に考えだすことはできぬ。この立場では永生の内容は究極的価値との合一にあります³⁾。

次ぎに倫理的宗教的永生現在論は永遠なる生命を倫理的人格関係又は交わり或は愛に存すると考える立場であります。

キリスト教に於ては現在神及びキリストと交わっていること、或は現在赦されて神によって義とされていること、即ち救いを現在の事実と考えることであります。これは所謂実現された終末論 (realized eschatology) と呼ばれるもので、福音書やパウロの書簡など到るところに示されている信仰であります。

これによれば永生の内容は可視的有形な善美の世界に於ける生ではなく倫理的精神的生命そのものであります。仏教の言葉をかりて言えば指方立相的ではなく無辺無相なるものであります。

仏教からキリスト教に転向した、道旗泰誠氏の「阿弥陀仏より基督へ」という小冊子にこのことが極めて巧妙に画いてあります。あまりにも適切に示してありますからここに借用することといたします。

白隠禪師が富士山麓の禅寺に住していた頃、一日西国の武士が尋ねて来て白隠に質問しました「禪師、地獄、極楽はあるものでしょうか。また仏とか鬼とかいうものはあるものでしょうか」と。白隠はこれをきいて困った。それはこの武士が仏教学をやっていないから教理の上から説明してやることは困難である。何かよき方法を以て教えてやらねばなるまい、と俯向いて考えていました。

然るに武士は質問の意味が通ぜぬものと思い再び「禪師、地獄、極楽はあるものでしょうか」と尋ねました。その刹那白隠は顔をあげたかと思うと言下に

答えました。「オーそういう手めえは武士か鯉節か、一体地獄極楽と鯉節とは何の関係があるのであろうか」と。武士はあまりの突飛さに面喰って、唯ニヤニヤと笑いながら「禅師何を冗談を御しやる。」と柳に風と受け流していたが、「ホントにてめえは武士か、鯉節かと問うているのだ。多分てめえは鯉節なんだろう。その証拠にてめえの刀をみろ、きっと赤鯉に相違あるまい」と罵られたとき、武士は始めてカット怒り、「己れくそ坊主、そこを動くな言わせておけば数々の悪口雑言もはや容赦はせぬ、その首ぶち切ってやると大刀をぬいっ斬ってかかりました。

白隠はヒラリと身をかわして逃げだし、「武士か鯉節か赤鯉か俺の首が切れるなら斬ってみろ」と散々悪口しながら逃げてゆきました。武士は始めの間はおどすつもりであったのですが余り悪口をいうものだから本当に怒ってしまい顔の形相ものすごく阿修羅の荒れたように禅師を追っかけてゆきました。そのとき白隠はフト後を向き武士に向って大喝一声「それそこに地獄の鬼がきた」と叫んだ。その声に武士はハット気がつき刀をさやに納め両手をついて「禅師わかりました」と頭を下げました。そのとたんに白隠は「ソレそこに極楽の仏が来た」と言いました。そこで、武士は仏教の教えがわかったのであります。

このように極楽は10万億仏土の更に西方にあって迦陵頻迦の鳥が啼き八切徳水が流れている美しい場所ではなく、また死後行くところではなく今此処に慈悲の行われていることそのことが極楽であり、仏とはその実行者であります。

キリスト教でいえば神の国は此処に見よ、彼処に見よというべきものでものでなく神の国は汝らのうちにありと言われたこと、「わたしたちは兄弟を愛しているので死からのちへ移ってきたことを知っている。」(ヨハネ第一の手紙3の14。)等々神を愛し兄弟を愛することが即永生の内容であることを示すものが少くありません。

この考えからすれば神の国は水晶や宝石で築かれた都でもなく、必ずしも死後に行くところの天界でもなく、現に此の世に於て体験されるところのものであります。

これはブルトマンの非神話化に通ずるものでありますが、白隠は200年前に已に巧妙なる演出によって非神話化を行っております。

第四に永生をこの歴史の世界に求めるものとして私は社会的歴史的永生論をあげたいと存じます。これは第三の延長拡大でありまして其内容は殆んど同一であります。第三が人間の内面的精神的な事実に限って考えているに反してこれは人間の住む環境をも問題とするところに相違があります。第三のものが屢々瞬間的現在の終末論と呼ばれる如くにその Augenblick は時間的瞬間ではないにしても継続性は保証されないものであります。いま絶対者と一つとなったと云う自覚や赦されて神に摂取されたという体験も、次ぎの瞬間には已に消え去って罪に墮した自分を発見するというのが大体われらの実情であります。そこで第三にいう永生把握の状態の継続を念願するところから個人個人の内面的精神生活に適わしい外的社会的環境をも作り出し、それによって歴史の場面に理想状態を招来しようとするのがここにいう社会的歴史的永生論の目ざすところであります。地上神国を夢みる一切のユートーピア思想はこれに属するものであります。キリスト教に於ては近代の所謂社会的キリスト教と称するものがその代表的なものであります。

ところでこの種の考えは古くから千年福祉説の形に於て、或はキリスト、聖霊と共に戦う戦闘の教会としてキリスト教のうちに存したのであります。人間の歴史を神の救済史とみる考えにも相通ずるものがあります。この立場に於ては永遠の生命の内容は社会的に行われる道徳的愛の生活そのものであります。

以上は永遠の生命を死後彼岸の世界に求めるよりも現実地上の世界に求めるところのものであります。ここで一先ずこれらの考え方を評価して、人々はそれらに満足せずして、死後彼岸の世界にこれを求めざるを得ない理由を明かにしたいと思います。

II

先ず、生物学的、文化的、歴史的永生論を評価いたします。この両者は死後の生が明かでなくその詮索が無効であるとなす合理主義的立場から生ずる考え方で教養ある人々の多数がこのような考えに安住しているのではないかと思います。知的に割切ってしまえばそれも一つの人生観として成立つてあります。ところが情的にはそれでは満足できないのではありますまいか。告別式

に於て故人の冥福を祈るとか墓参して故人を追憶することは死後の人格の存続を信じない限り、虚偽虚礼となるでしょう。のみならずこの立場では人生究極のものに思到せずして途中で不可知の故を以て止まっているものであります。如何に自分の子孫や行蹟が歴史に残っても自分自身の個人としての存在がないとすれば、つまらないと感ずるのは自然の情であります。従って生物学的永生論や文化的歴史的永生論は言葉の本来の意味に於ける永生論とは云えないのであります。

次に第三の現在永生論を評価することとします。これはその立場の如何にかかわらず人間の実践的決断が現在の瞬間に於て行われる限り実践的には皆ここに立ち帰らねばならぬが故に宗教体験の中心点をついているのであります。私共は過去の罪を悔い、未来の希望に生きるとしても、それは現在と云う時点に於て把握され、現在を離れては存在しないのであります。

それ故にキリスト教終末論者の多くは終末或は究極的状况を死後彼岸の世界に求めると同時に現在にこれを求めるのであります。即ち永生は已に現在に与えられているが同時にまだ与えられておらず彼岸の世界に待望するという二者緊張がキリスト教終末論の特色であるとされるのであります。

アルトハウスは *Das Bleibende* と *Das Kommende* という言葉で、また、*haben* と *harren* という言葉で、これを示しております。ブルンナーもまた二者緊張を強調して居ります⁴⁾。

何れにしても現在に永生を把握する、或は救は已に現在に与えられているとなすことはキリスト教永生論または終末論の一要点であります。これが現在永生論の長所であります。

更に永生の現在体験は永遠者又は絶対者、または神と一つとなる体験である故に実践的には非常なる力が生ずるといことがその勝れた点であります。キリストを始め多くの殉教者が臆せず十字架についたのは神と共にあり、今永生に参与しているとの自覚からきた勇気によるものでありましょう。

禅家の強靱な精神力もまた、絶対者と自己との同一自覚から生ずるものでありましょう⁵⁾。

このように現在永生論は勝れたものであり、キリスト教信仰に於ても極めて

重要なものでありますが、それで満足するわけにはゆかないのであります。

物的環境に於て肉軀をもつ人間の生活は物理的生物的制約を蒙り、無常性にとらわれております。如何に記憶によって過去を保存し、希望によって未来を引きよせ、両者を現在という時点に於て把握し、しかもそこに永遠なる神と共になったとしても、それは時々刻々に流れ去る時間をせきとめることはできず、時と共に流転するのであります。即ち、今の救いの自覚感謝と法悦は次ぎの瞬間には邪念妄想と変化することを如何ともすることができないのであります。ウェスリーなど、キリスト教完全性の追求を企てた人々もありますが、所詮われわれは、義とされた罪人たることを免れ得ないのであります。同時に義人でありまた罪人である (Simul Justus et Peccator) と言われる所以であります⁶⁾。この矛盾から解放されて義人となってしまうのは彼岸の世界に於て以外にはあり得ないのであります。こういうわけで、現在永生論を肯定し尊重しつつも、私共は彼岸の世界に於ける永生を望まざるを得ないのであります。

次ぎに第四の社会的歴史的永生論の長短を少しく考えたいと思います。

これは先きにみたように第三の現在永生論の延長であります。これは更に個々人の内面の体験に加えてそれに適合する環境、即ち社会の在り方を問題とするのであります。神の支配し給う世界は唯内面的精神だけでなく、それが働くに適わしき外的条件をも含まねばならないと考えられます。その限り第三のものを一歩進めたものといつてよいと思うのであります。

事実キリスト教の歴史に於てキリストの支配し給う千年福祉の世界信仰が行われ、またそれが非神話化されて、聖霊と共に戦っている教会の信仰が生れ、更に救済史、契約史の信仰となり、歴史が悪の撲滅、救いの目標に向つて進むものと信じられるに至りました。

ここから地上神国の思想が生れコッエヌス、リチュル等を経て現代に至るまでに及びました。私はこれを以てキリスト教終末論又は永生論に於ける第二の要点と考える者であります⁷⁾。

ところがこの考えは兎角人間の努力によって神の国が招来されるかの如き趣きを呈し、キリスト教の本来の考えから逸脱し易き弊があります。勿論これはこの考えに本質的に存するものではなく、かかる考えを抱く人々の足らざると

ころから生ずるものでありますが故に、致命的欠陥と私は考えません。それよりも流転極りなきこの世は如何に道徳的によくなり、また社会的福祉が行われたとしても、その無常性を免れることはできないことは明かであります。のみならず仮りにこの世に神の国が招来されたとしても、そうしてそこに賞罰が正しく行われたとしても、この神の国到来前に死んだ人間の賞罰はどうなるか、後期猶太教の如く甦りによりて、それに与るとせば、死後の存続が認められねばならぬわけであります。このようにして社会的歴史的永生論もまた中途半端な考えといわねばなりません。

以上の如くにして現実の世界に永遠の生命を求める考えは悉く彼岸の世界にこれを求める本来の永生論に追いやられるのであり、ここで私は死後の世界に於ける永生論にはいることといたします。

III

さて死後彼岸の世界に永生を望む信仰はいろいろと多くの問題を含んでいますが、先ず第一にこれは靈魂不滅の信仰と甦りの信仰とにわかれるが、キリスト教の永生信仰はその何れであるか、両者の関係如何という問題が起る。第二に死は消滅であり、甦りは再創造であるか、それとも死は肉体と靈魂との一時的分離に過ぎないかという問題が起る。これは人間が靈肉一元的であるか、それとも靈肉二元的存在であるかという問題と連関しております。第三に死と甦りとの間に中間状態と中間期間があるや否や、これに伴うて甦りは個別的異時的であるか、或は同時的であるかという問題が起ります。第四に凡ての人間が救われるか、或者は亡びるか、即ち人類の運命に関する問題、第五に永生の状態如何、有形有相であるか、無辺無相であるが——これは時間空間の問題を含んでおりますが——であります。第六は自然と歴史の運命如何。第七に彼岸永生の理論または信仰の根拠如何等の問題が起ります。ここでは第六までの諸問題に簡単に答え、第七の問題はとりわけて述べたいと存じます。

第一に不死即ち靈魂不滅の思想はギリシア思想であってキリスト教の甦りと異なるという説がこの数十年来強調されるに至りました。

元来ギリシアの靈魂不滅論は体なき靈魂だけの存在を肯定するものであり、

キリスト教の甦りは体をもった存在であって両者の区別は聖書、殊にコリント人への第一の手紙15章をみれば明かであり、昔からわかっているのですが、近年に至り靈魂不滅論がキリスト教神学で否定されるに至ったわけは靈魂は肉体の死と共に無に服するもので、たとえ一時的たりとも靈肉分離して存在しないと云う人間構造の一元的見方が強調されるに至ったからであります。これはルッターにせよ、カルヴァンにせよ、皆二元的な考えに立っていたのでありますが、カール・シュタンゲとシュラッターによってこの伝統が破られたといわれます⁸⁾。

シュタンゲの立場では、死は消滅を意味し、甦りは再創造となるわけですが、それが不徹底で、死は消滅(Vernichtung)ではなく、虚無(Nichtigkeit)であると考えております。この虚無とは神から疎外されていることがあらわになることであるといっております。

アルトハウスも体を離れて魂の存在することを否定しますから、死は当然無に帰すると考えるべきですが、それは不徹底で、Tod-SeinはNicht-Seinではなく、甦りは覚醒であって無からの再創造ではないといっています¹⁰⁾。

この点波多野博士の考えは徹底しています。博士によれば、死は無に帰することであり、甦りは再創造であります¹¹⁾。

死を以て無に帰するとすることはキリスト教神学では理論よりも信仰的動機によるもので、本来の二元論は神の審判の意味を軽くすると共に、甦りに於ける神の恵を半減するとなすところから来るものであります。死を以て神の審判とみて、それが魂が裸にされるだけでは極めて軽いものとなるが、それが全く神から疎外されるもの、即ち虚無の状態におかれ、しかもそれが甦りによって全人格的に回復されるところに神の恵の高大さがあるとなすのであります。

私はかかる信仰上の動機を尊重するにやぶさかではありませんが、聖書に示された明かな考えを変更することには賛成できず、依然伝統的考えに賛同するものであります。以上永生に関する諸問題のうち、第一と第二に答えたことになります。

第三の問題は死と甦りとの間に中間期をおき、中間の場所を想定する考えであります。これはキリスト教史の初期から漸次に発生し、紆余曲折の後今日も

なお意見は様々であります。

中間期の場所は旧約に於て Sheol とよばれ、新約に於て Hades といわれているものであります。Sheol は墓場が延長拡大されたもので、死者のいる場所であり、日本語で黄泉または陰府といわれるものに相当します。これは初めは善悪無差別の場所で、神の審判が行われていない虚無の場所と考えられたのが後になり、善悪の区別が生じ、パラダイスとゲヘナにわかれるに至ったといわれます¹²⁾。この考えが初代からキリスト教の来世観にとり入れらるに至りました。それにキリストの再臨がおくれ、最後の審判を待つ死者は何処に如何になっているかという問題が起ったからであります。キリストの再臨と最後の審判に至るまで死者は Hades (黄泉) に於てこれを待つ、正しきものは或程度の祝福を蒙り、悪者は或程度の刑罰を受ける。終りに甦って最後の審きをうけ、両者は天国と地獄とに別れてゆく。この考えが多少の相違はあるにせよ多くの神学者によりとられたといわれます¹³⁾。

更にこの中間期は漸次に靈魂浄化の時と考えられるようになり、遂にカトリック教の煉獄思想となり、また旧約時代の聖者の行く Limbus Patrum (師父の辺土)、洗礼を受けざる小児のゆく Limbus Infantum (小児の辺土) 等の考えが行われるに至りました。

プロテスタン教では正統派と称せられるもの、例えば改革派は中間期は認めるが、中間的場所は認めておりません、即ち、救われる者は死後直ちに天国にゆき、魂のままで祝福を受け、亡びる者は死後直ちに地獄に行き、魂のままで咀いを受けて、終りの甦りのとき、それぞれ適わしき体が与えられ、本格的な祝福と咀いの生活に入れられるとするのであります¹⁴⁾。

プロテスタント教のなかにも千年福祉説の如く、分派と称せられる人々はキリストの再臨と最後の審判に至るまで死人は黄泉に於て待つと考えるもの、また死後福音に接し救いの機会が与えられるとする未来の試練 (Future Probation) を信ずる人々もあります。これらの思想は聖書に多少の根拠をもちますが、寧ろ側流であって、確かな聖書の証言は死後直ちに天国又は地獄にゆくことを示して居ります¹⁵⁾。なおルッターは中間状態を認め、それを眠りと考えたといわれます¹⁶⁾。

以上の考えに対して先きに述べました人間の一元的性格を強調する人々は中間の場所は勿論のこと、中間の時期も認めず、死と同時に甦りがあり、審判があるとなすのであります。この考えに於ては各個人の死、甦り、審判と一般的同時的甦りと審判とを如何に調節するかということが問題であります、これは現実の世界に於ける異時的個別的死も彼の世に於ける永遠という時に於ては凡て同時である。そこでは凡ては永遠の瞬間 *alles ein ewiger Augenblick* であなすことによって解決するのであります¹⁷⁾。シュタンゲによれば、ルッターも同様な考えをもっていたとなし、シュタンゲ自身も同様中間態を否定しております¹⁸⁾。

第四は人類全体の運命に関する問題であります。死後人間が存続すとせば凡ての人間が救われて祝福の状態にいれられるか、それとも一部は地獄に落ちるか、或は更に、一部の人間は消滅に帰するか、という問題が提起されるのであります。ここで従来、天国に行く者と地獄に行くものとの二様に別れるとする二元的不死、または甦り、凡ての者が究極に於ては天国に行くとする一元的不死、又は甦り(Universalism とよばれる)、更に救われる者のみ永存するとなす条件的不死、又は甦りの三種の考えが行われました。

このうち、二元的不死観はマタイによる福音書25章31節以下等に基き、正統派の考えとして伝えられました¹⁹⁾。神学者としては古代、中世に於てはテルトゥリアヌス、アウグステイヌス、アキナス、近代に於てはヘンリー・ニューマン、ブセイ、スエーデボルグ等、教会の考えとしては *Augusburg Confession*, *Westminster Confession* 等にみえます。

これに反し、凡ての人間は究極に於ては皆救われるであろうという考えは個人的には広く行われているのではないかと想像されます。

この考えは二つの理由によっております。一つは神の支配し給う世界に限りなく地獄や刑罰が残存することは全能にして至愛なる神の支配に属する世界としては適わしくなりということ、二は、さりとて神が創造し給うた人間が悪しきが故に消滅してしまうということも神の失策となり、理窟に合わぬ、ということであります。つまりこの考えは合理主義、自由主義的な信仰からくるものであります、聖書の根拠としては *Rom 11³⁶*, *Eph. 1¹⁰*, *4¹⁰*, *Phil 2¹⁰*, *Col 1²⁶*

等で、これらは万物の回復、アポカタスタシスの思想を示すもので、この立場の有力な根拠となります。古いところではオリゲネス、ニッサのグレゴリウス、近世では Lessing 以来進化的理想主義哲学の流れに倣す多くの神学者にみるところであります²⁰⁾。教派としては十八世紀の半ば英国の説教家 James Rely に始まり、John Murray に伝わり、Murray は 1770 年米国に渡り、Hosea Ballou によって教派として飛躍をとげたといわれます²¹⁾。

この信仰は神論からの当然の帰結として趣旨一貫矛盾なきため、二元論に対立する有力なる信仰となっており、ブルンナー、アルトハウスの如きも二者緊張のまま、何れとも決断を控えております²²⁾。

以上の如く人類は天国と地獄の二つに別れるか、それとも結局は万人が救われるか、容易に決定されないが、いま一つその中間をゆく考え方があることは已に述べた如くであります。これによれば、どうしても頑強に神に反抗する者は神によって無に帰せしめられる。換言すれば、神に帰順する者という条件のもとに永生が与えられるというのであります。それが即ち条件的不死論と呼ばれる所以であります。

この説は古いところでは四世紀の初めに於けるアフリカの弁証家 Arnobius といわれます。それからほとんど近世のソチヌス派、政治学者、哲学者 Thomas Hobbes (Leviathan, 1651), John Locke. (Reasonableness of Christianity, 1695, §1), ずっと下って英国では Edward White, J. B. Heard, 受祿牧師 Constable 及び Row, 米国では L. C. Baker, L. W. Bacon, Huntington, McConnell, C. E. Hudson, フランスでは Armand Sabatier, スイスでは E. Petavel, Ch. Secretan, 独乙では R. Rothe, H. Schultz, Albrecht Ritschl, 及び Ritschl 学派の Reischle, Th. Haring, H. H. Wendt, Kirn, Fr. Traub 等をあげることができます。またカール・シュタンゲもこの立場を示しております²³⁾。なお米国では進化論の立場から精神界にも自然淘汰が行われ劣等な者は亡んでなくなると考えた人もあります²⁴⁾。ところでこの立場を示すような聖書の証言は私の知る限り見出せません。Matt. 7¹³, 10³⁸, John 3¹⁶, Rom. 6²³, 8¹³, 2 Thess. 1⁹ 等が引用されますが、何れも決め手とはなりません。

さて以上三つのうち、おまえは何れに賛するかときかれるならば、私は普遍

的救さいの立場をとります。これは聖書の証言が一層有力であるというのではなく、私の理性と感情によるのであります。

第五に永生の状態如何という問題があります。通常永生といえば、救われた永生をさしますが、ここでは天国地獄両方に関し、彼岸世界の状態が問題となります。黙示録21章10節以下には新天新地の都の有様がえがいてあります。様々な宝石、純金、真珠などでできていて、都の大通りの中央には生命の水の川が流れ、川の兩岸に生命の木があって、12種の実を結び、その実は毎月みのり、その木の葉は諸国民をいやす。のろわるべきものは何ひとつない。神と小羊の御座は都の中にあり、その僕たちは彼を礼拝し、御顔を仰ぎ見るのである。夜はもはやない。あかりや太陽の光もいらない、主なる神が彼らを照らし、そして彼ら（聖徒）は世々限りなく支配する。これは天から地上に下る神の都であるが、その前にこの天と地とは消えさり、新らしい天と地とに変えられ、海もなくなってしまう（21²²）。このほかに第二の死に於て亡びる者が投げ入れられる火の池がある（21¹⁴）。

これ以外に来世の光景をえがいたものは聖書にはないであります。唯、イエスの言葉として、天国では人々は天使の如くで、嫁かず、娶らない、とあり、（マタイ22章30節）、また父の国で、新らしく飲むとか（同26章29節）というイエスの言葉から、また甦りが体をもった存在であるとされることなどから、彼岸の世界が、具体的な有形有相の世界であることだけは想像ができます。

しかしダンテやミルトンの如き文学者は別として、神学者は概して来世の様相を憶測することをさけています。唯トマス・アクィナスは、甦り身体、性の区別、年齢その他動植物のなきこと等々かなり詳細に記しています²⁵⁾。

IV

さて私はここで私の時間に関する試論を述べて皆様の御批判を仰ぎたいと存じます。

永遠の生命というとき、その永遠というのは如何なるものが——これは古来の時の問題とあわせ考えられました。時の考え——には大別して四つの考え方があると思います。一つは無限に連続する直線的時間であるとなすもの、二は

周期的に無限にくりかえす円環的時間と考えるもの、三は無時間的今となすものであり、第四は内面的体験的時間であります。第一は常識的時間観念であり、本来は日常の体験から起ったものであります。

「少年は老い易く学は成り難し」

「一寸の光陰軽んず可らず」

のように再びくりかえし得ない不可逆的な時であり、従ってまた一回的性格をもつものであります。聖書に於てはこれがキリストの死が唯一回だけである (ephapaks, hapaks) こととして強調されております。この限りに於て不可逆的直線的时间は体験された時間で普通は無常性と結合されております。しかるに聖書に於ては唯一回の出来事のうちに永遠の贖のあることを強調し、寧ろ直線時間を永遠なるものと結合しております。(Rom. 6¹⁰, Heb. 7²⁷, 9²⁸, 9¹², I Pet. 3¹⁸) クールマンは聖書の時間論は徹頭徹尾直線的であるとしておりますが、この一回的出来事を中心として歴史をその前後の延長とみるからであります。それは肯けるのでありますが、彼が時間は創造の前から神とともにあるとする点は賛成しかねます。それは神と時との対立を生じかねないと思えるからであります²⁶⁾。さてそれが無限に細分され得るものであり、無限に連続するものであり、時計によって計り得られるものであると考えられるときそれは已に理性によって考えられた時間となっております。物理的時間というのは即ちこれであります。ベルグソンが真の時間でないと批判したのはこの物理的時間であります。直線的时间が切断できない時続 (duration) であるか否かは別として、この無限に連結する直線的时间は凡ての時間をのせる思惟形式となります。

第二の周期的時間は大はストア哲学の宇宙周期論にみる如きものから、小は昼夜、四季の循環の如く何べんでもくりかえさる時であります。これも實際体験の結果生じた時間観念であります。その特色は直線的时间が通常は無常性、流転の面のみを告げるに反して、これは流転とともに恒常不変の性格をも示す処にあります。これは張若虚の「春江花月の夜」という長い詩の一節がよく示しております。

皎々たる空中の孤月輪 / 江畔何人か初めて月を見る。

江月何れの年か初めて人を照らす。 / 人生代々窮り已む無く

江月年々望み相似たり。/ 知らず江月何人をか照らす。

江水のほとりで最初に月を見た人は誰であろうか、勿論遠き昔に死んでしまっている。人間は代々相伝えて極りはない。その限り生命は無限である。江月もまた年々歳々同一不変である。唯その間に無数の個人は生れては死んでゆく。天体の恒常性と個人の無常性、人類生命の永久性と個人の生命の果かなさの両方が歌われています。その意味でこれは直線的時間と永遠の今との中間に来る時間観念であります。

この周期的時間も人間の自然に対する経験から生れた体験的時間であります。私共は毎日、朝昼夜24時間毎に周期的時間のうちに生活し、また春夏秋冬を毎年くりかえしてあります。そうして時を計算し得るのはこの周期的時間によるもので直線時間だけでは時を計ることはできません。一日は一昼夜により、1年365日は四季の変化により、1カ月は大体月の盈虧により、即ち天体の周期的運行によって計算されております。その限りに於て周期的時間は人間の時間観念の始まりであり、また具体的な基礎であります。これに反し無限にのびる直線的时间は理性の抽象的所産に過ぎません。それにもかかわらず、周期的時間も直線的时间に乗り、無限の彼方へと走り去るものであります。周期的時間は同一事実をくりかえしますから全く過去へ流れ去らず、幾度でも同一事を呼びかえすので、先きにも指摘しました如く、准永久性を含んでいるといえます。ところがそれを全体としてみるときは直線的に過去へと去ってゆくものであります。それは恰かも地球が自転により昼夜をくりかえし、公転により季節を反復し、太陽系全体が銀河の周辺を何べんでも廻転するとしても銀河宇宙そのものが一定方向に向って直線的に飛び去っているといわれるのと同様であります。

第三の永遠の今という時は時の流れをせきとめんとする、或はそれを解脱せんとする願望から生れた人間願望の所産であります。それが客観性をもつのは永遠恒常の存在と結びついているがため、それ自身独立の存在をもつものではありません。従ってまた、他の時を産みだす根源ではありません。

さてここで彼岸の世界に於ける時について憶測することといたします。

第一直線的时间にせよ、周期的時間にせよ、流れ去る時間は妥当しないこと

は明かであります。

ここで私は時間と空間とを共に実質的存在でなく、実質的存在に伴う条件的形式的存在たることを指摘したいと思います。

元来この世界に於ける時間と空間とが支配的力をもつ如く感じられるのは同時に同一の空間を二つ以上の物体が占領することができないからであります。車と車が衝突して事故を起すことも、この物体の不可入性(碍竄性) *impenetrability* のゆえであります。斯様な場合、僅かな時間の差によって、事故の生否がきまり、また物体の不可入性の故に生ずるのであります。若し仮りに同時に同処を二つ以上の物体が占め得るとせば、時間や空間の意味は大半なくなります。また、人間が無常をかこち、時の力を感じるのは我らの体や生命が生老病死の苦悩にされされているからであります。病気にもならず、老衰もしない身体と生命が与えられたとすれば、時間はあっても殆んどその経過は意味なきものとなりましょう。

甦りのキリストは閉鎖された弟子たちの室にX線が物体を貫通する如く何らの抵抗も感せず入り、今エルサレムに居たかと思うと、次ぎの瞬間にはガリラヤに行っているという具合に、距離(空間)も時間もなきが如くに動いています。

我らがキリストと同じ像に化するとすれば、彼岸に於ける躰や物は不可入性と無常性をもたないものと想像されます。従って流れる時は止まるが如く、距離の大小は問題ではなくなります。しかし運動や位地の変化は時間と空間を離れては考えられませんから、来世に於ても運動即ち位置の変化が想定される限り、時間の観念を全く取り去ることはできないと思います。従って持続 *duration* ということも体験されると思います。

元来第四の内面的、体験的時間は現実の世界で味えるものですが、それはたえず客観的時計時間や周期的時間で修正されてゆきます²⁷⁾。問題は彼岸の世界に於ける物や甦の体が可入的(*penetrable*)であるか否かということであります。その如何により時空の力を変ってきます。トマス・アクィナスは、一般的には不可入的であるが、神の奇蹟によりて可入的になり得ると述べております²⁸⁾。彼岸の世界でこのようにして客観的時計時間は無力になりますから、反対に主観

的体験の時間が著しくなります。但しそれは持続体験ではあっても、流れ去る体験ではありません。永遠の今というも動かないのではなく、変化にあっても流れ去らないのであります。これは永遠という時のためではなく、存在そのものの性格が恒常でありそれによって流れざる時間が無意味にされるからであります。更に夜がなく神自らが光の源となり、太陽が不用となれば、昼夜四季の周期時間もなくなります (Rev. 22⁵)。

カントは時間空間の形式は現象の世界には妥当するが、物自体の世界、即ち英知の世界 (Intelligible World, Noumenal World) に妥当しないとしたにかかわらず、やはり英知界に於ては、英知的持続 (duratio noumena) があるといい、また意志の神聖性に達するため無限の進歩があるとなして、時間観念を導入して居ります²⁹⁾。これは彼の立場では矛盾ではありますが、私のように考えれば決して矛盾ではありません。甦りの世界に於て直線の時間はあるにしても無意味でなきにひとしく、事実永遠の今となるのであります。また天体運行による周期的時間もなくなれば、時の計算の必要もなくなりましょう。併し運動がある限り持続があり、前後左右があることは否定できません。要するに時の本来の姿は随伴的条件的なものであり、無常なる存在に伴うとき流れ去り、周期的運動をなす天文現象に伴うとは時の計算の基礎となり、恒常不変なる存在に伴うては永遠の今となるのであります³⁰⁾。

V

さて終末に於て自然と歴史の運命は如何になるかという問題が残っております。これは先きに示した順序によれば、第六の問題であります。自然の運命は別として、歴史や文化の運命については、この世に於て我々が一生懸命にそのために努力しているので、世の終りとともにそれが全く無に帰するとせば、何のための努力かという疑問が起りますので、この問いは唯象牙の塔のなかの問題でなく、凡ての人の関心事であるはずであります。勿論、一切の文化が世の終りとともに無に帰するとしても、われらの努力は神への応答であって、文化の運命に関りがないという信仰も可能であり、且つそれが本当でありましょう。がそれにしても人類の努力の成果が無に帰するということは淋しい感じが

いたします。

これに関して聖書は積極的肯定的な発言をせず、寧ろ黙示録や福音書の黙示的教説にみるように、この世の一切は焼き尽され更新されてこの世の文化と来世の状態との間に連続性はないように思われます。この問題は人知を越えた問題であり、私には全く定見がありませんが、ここに現代思想家の意見を一、二紹介してこの問題の研究は将来に残すことといたします。

聖書に私共が窺い得ることは一方に於て Matt. 24^{29, 75}, Mk. 13^{25, 31}, Lk 21^{26, 33} 2 Pet. 3¹⁰, Rev. 21¹ などにあるようにこの天地自然は滅亡するとなすが、他方 Ehp 10, 22, Col 1^{16, 20}, Rom. 11³⁶, 1 Cor. 15²⁷ などのように天地万物がキリストにより神と和解され、神の経綸の歴史のうちに完成されるという信仰を示すものがあります。ブルンナーはこの後者により宇宙を歴史のうちに抱摂する立場をとって、自然も現実の姿、秩序は消滅するが歴史と共にキリストによる神との和解の完成に於て究極に達するとみて、その積極的完成を主張しています³¹⁾。彼はここで彼岸完成の世界を愛と交わりと父なる神の讃美の世界と解し顔と顔を合わせて相見るであろう (1 Cor. 13¹²) と空間的に解してはならぬとします。従って完成究極に於ける宇宙と歴史が如何になるものであるかは憶測の限りでなく、強いていえば無辺無相なるものとして残するというのほかありません。

ミュミットは宇宙の行くえについては彼の「時と永遠」(Zeit und Ewigkeit) には述べておらず、唯歴史についてのみ述べております。彼によると個人の救いは歴史の救いの内にあり、歴史即ち救済史の完成と個人の救いとは一体となります。そこで死後甦りに至るまで個人は完成に向かって進み、彼岸に於ける歴史を作るのであります。而してこの彼岸の歴史とこの世の歴史とは終末に於て合流するのであります³²⁾。

シュタンゲは創造から終末に至るまでを救済史的に考えていますが、歴史や宇宙の運命が如何になるかははっきりつかみ難いのでありますが、彼の「万物の終末」(Das Ende aller Dinge) の最後に、この人格生活の世界が、その凡ゆる可能性に於て現実となるとき、世界史の目標に達する。この意味で、神の国は神の行為によってこの世から発生すると述べていますから、この世の結果が

彼岸に残ると考えていると思われます³³⁾。

波多野精一博士は自然も文化も壊滅するが、それは創造の恵によって無から有に呼びもどされ、神と人、人と人との共同を豊かにするようなものなるだろう。但しその内容が如何なるものかは全く想像を絶すると述べております³⁴⁾。

アルトハウスは終末のとき、この世は消滅に帰するのではなく、変革によって完成されるとなすのであります³⁵⁾、然らばこの世と彼の世との間に連続性があるかというに、文化については文化の成果が彼の世に持ち込まれることを否定しております³⁶⁾。両者の連続性は約束と約束の充足との間にあるだけだと述べております³⁷⁾。宇宙、自然は永遠世界の写しの如きもので、神の栄光のために存するので、彼岸に於ては更にそれが完全な形に変えられるであろうとする。その限り両者の間に連続があるわけであります³⁸⁾。尚彼はルッターの立場がこの世の消滅と再創造の信仰であること、その後のルーテル派神学者のこれに関する思想が推移せる状況を述べております³⁹⁾。

宇宙や歴史の運命についてはこの位にして、初め第四の問題としてあげました永生の根拠について略述することといたします。

VI

死後に於ける我々の人格が存続することについての理論的根拠は従来靈魂不滅の論証として取扱われたのでありますが、それは独断であるとして、カントにより終止符を打たれたのであります。ところが其後も様々な学説や意見が出て、今日でもそれは絶えてはいないのであります。いまここに一々それを論評することはできませんが、その企ての名前だけを示すことにいたします。私の視野に入ったものは次ぎのようなものであります。

第一、死者との霊交による実験的証明⁴⁰⁾、第二、心塵説(Mind-Stuff Theory)と呼ばれるウィリアム・ジェームスなどの説⁴¹⁾、第三、科学的立場からの立言⁴²⁾、第四、宇宙進化論の立場からするもの⁴³⁾、第五、人格的唯心論(Personal Idealism)と称せられるもの⁴⁴⁾、第六、唯心論の立場から立論するもの⁴⁵⁾等があります。何れも人格存続の可能性蓋然性を立論し得ても確實性、必然性を立てることはできないのであります。キリスト教は勿論このような理論的論拠にて

なく、キリストに於ける神の歴史的啓示に立脚して人格の存続を信ずるのであります。

ところでそれにはまた信仰の論理ともいうべき理由があります。以下最後にそれについて卑見を申し上げたいと存じます。

人格不滅の信仰といっても、人間人格がそれ自体の力によって永存するということをいうものではありません。それはどこまでも神の恵によって与えられているもの、或は救に於て与えられるものと信ずるのであります。このような意味で、人格を不滅と信ずる信仰を反省しますと、そのうちにはそれを構成するものとして次ぎの五つの理由があることを発見します。

第一は因果報応即ち神の審判の信仰であります。第二は善の勝利即ち神意の勝利の信仰、第三は人格完成即ち神の目的の成就、第四は価値論的論拠であり、第五はキリストの甦りの事実であります。第一から第四までは信仰体験の理論的回顧ともいうべきものでありますが、第五のものは唯信仰の論理でなく歴史的事実であり、それが同時に永生の内容となっているのであります。

第一、人格永存の信仰の生じた理由の一つは因果報応の信念からであります。凡そ善因善果、悪因悪果ということは人類普遍の觀念であります。それは現実の世界だけでは正しく行われてはいません。それでその調整は彼岸の世界に於て行わらるべきである。ここに人格永存信仰の生じた一つの理由があります。これはキリスト教以前の信念であり、またキリスト教以外にも広く行われているので、キリスト教永生論に入れるべきではないという意見もあると思いますが、併しこれを除くとキリスト教に於ける神の審判、殊に最後の審判というもののは成立せず、またキリストの贖罪ということも無意味となり、神の赦しも不用のものとなります。

第二、善の勝利の信仰も同様に人格永存の信仰の大切な一要因をなしております。第一の賞罰審判は唯幸福追求、浄福の念願と結合しているのではなく、寧ろ善の勝利、神の勝利の信仰と結んでいるのであります。正邪善悪が正しく裁かれることは、即ち善の勝利、悪の敗北、神の勝利、悪魔の敗北を意味するのであります。それが此岸の世界で全うされないが故に、彼岸の世界が懇求され、人格永存の信仰が生ずるのであります。

第三は人格完成の願求から、その永存が待望されるのであります。人格の完成といえば倫理学の考えでキリスト教とは違うようにきこえます。しかしキリストが、汝ら天の父の全きが如く全くなれ、といわれたのは出鱈目の発言で、単に民衆にハッパをかけたに過ぎなかったのでしょうか。私はウエスリーが完全性を目ざして精進したことを忘れることができません。これは神の命令として真剣に受取るべきだと信じます。それが出鱈目の発言でないとすれば、神は必ずその実現の時と所とを備え給う筈であります。それが現実のこの世でない限り、彼岸の世界に我らの永存が許される筈であります。

第四、価値論的信仰であります。これも哲学や倫理学の観念で、キリスト教と関わりなきが如くにきこえますが、実は聖書には、屢々人間の価値意識に訴えて、神国のことが教えてあります。そうして人間の生命が全世界よりも優るものとして教えてあります。ヘルナックが、人間の魂の無限の価値をキリストの本質の一に加えたことはいろいろの批判がありますが、私は尤もなことだと思ひます。

その尊い神の作品たる人間の人格がその完成を見ずしてこの世だけで無に帰することは神の失敗であります。ここに人格存続の信仰がある理由があります。

明治の晩年、雑誌「太陽」であつたと思いますが、靈魂不滅について学者、宗教家の意見を求めました。多数の人々は我何処より来りしを知らず、また何処に行くを知らずという様に、不可知論な返事をしたのでありますが、海老名弾生先生は一人「物質すら不滅、況んや靈魂をや」といって極めて簡単明瞭に肯定的返事をされたことを覚えております。

以上は人格の永存と来世の存在を信ずる信仰の論理でありますが、第五のものはキリストの事実に立脚するものであります。実はこれが、永生信仰の中心であり、本来の根拠であります。キリストの事実というのは十字架の死により、死に勝つたこと、その証として甦つたことであります。それが肉体であつたか、霊体であつたかは別として死して三日目に女たちや弟子らに現われ、イエスには面識のなかつたパウロにも数度現われ、四十日の間度々弟子に現われました。それは幻覚や錯覚でなかつたことは、五旬節の日に約束の通り聖霊を送り給ひ聖霊は五百人以上の人々に降りましたことより明らかであります。聖霊の降臨

は永遠生命の保証であり、キリストの甦りの証しであります。

以後聖霊は教会に臨在して千数百年の隔りを越えて今も私共に臨み給うのであります。私共はキリストの甦りに与り、永遠の生命が与えられておりますが、それは神のうちにかくされおります (Col. 3³)。しかしその片鱗は現在心に味うことができるのであります。

さきに永生を現在に体験するという考え方を述べましたときにも触れたのでありますが、キリストという歴史的事実との結合により、永生を現在に味うのであります。

更に五旬節以後聖霊は教会という群に宿り、教会に於て世の悪と戦い、神意を地上に実現し給うのであります。ここに社会的キリスト教の根拠があります。

然るに永遠の今にせよ地上神国にせよ、やがては過ぎゆくもので、これは彼岸の世界をさし示すものに外なりません。

私共はキリストの十字架と甦りのキリストと五旬節に於ける聖霊の降臨という歴史的事件によりキリストの死に対する勝利を信じ、そのキリスト一つになることにより、彼と同様な永生に入ることを信ずる者であります。

キリストは私共の初穂であります。われらこの世を終るとき、キリストと同じ霊の体に甦らせられる事を信じ得るのであります。

我は復活なり、生命なり、我を信ずる者は死ぬとも生く可し (John, 11²⁵)。

注

- 1) 波多野精一：時と永遠，昭和18年6月。

宮本武之助：波多野精一，昭和40年。

Hans W. Schmidt: Zeit und Ewigkeit. 1927, Karl Barth: Der Römebrief, 1922.

Karl Heim: Zeit und Ewigkeit, die Hauptfrage der heutigen Eschatologie, Z. Th. K. 1926, Eng. tr. by Dickie: The New Divine Order. 1930.

Heim は時間を呪いの形式と見る。これはキリストによって破壊され、人間はそれから解放される。但しそれは、今は、かくされている。なお Heim は時間の世界を一階に、永遠の世界を二階にたとえ、終末に於て二者統一され、一階は二階にのまれる。それは時間の破壊と同時に時間の充満である。更に Heim は Der Glaube an ein ewiges Leben, 1926 (Glaube und Leben 中にあり) には永生を聖書に即して論じている。

- 2) Puul Tillich: Informal Report on Lecture Trip to Japan, Summer 1960.

この報告は未だ公にされない前に、私がハーバード大学に同博士を訪ねたとき同博

士から貰ったものである。

- 3) Windelband: Präludien Band II. 12,13, 参照。
Troeltsch: Eschatologie (dogmatische) R.G.G. 1910¹参照
この立場と時間論とを組合わせたような現在永生論は、基督教研究創刊号に浜田与助博士が「永生に関する哲学的考察として」として詳述している。
- 4) Paul Althaus: Die letzten Dinge, 1922¹, 1924², 1926³, 1933⁴. 彼は第三版まではAxio-logische と Teleologische という言葉で示していたのを C. Stange の評により、第四版では上述のように表現をかえ、哲学的用語を捨てたのであります。なお Emil Brunner: Eternal Hope. tr. G. Harold Knight, London 1954. も同じように、現在と未来との緊張を強調して居ります。それはその原文のタイトル Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, Zürich, 1953 が示しております。
- 5) 武田勝頼が亡んだとき、スパイを庇護したとの理由で、織田勢に焼打ちをかけられた恵林寺の僧快川が楼門に座禅し、安禅必ずしも山水を要せず、心頭滅却すれば火も亦涼しと云って、その姿勢を崩さず焼死したと云う話は有名であります。
- 6) John Wesley, Plain Aceount of Christian Perfection, 1766
- 7) Augustine はその「神の都」の最後に於て神の一日は歴史の一時代と考え、神がアダムからノア、ノアからアブラハム、アブラハムからダビデ、ダビデからエキザイル、エキザイルからキリスト、キリストから現在と支配し給い、今は第六日目、活動の最後の日に居給い、終末を経て第七日の休みに入り給うとした。このなかに教会と共に戦い給う神の信仰、教会がある目標に向って進んでいるとの信仰がある。社会的社会的永生論はかかる活動に参加することに生命を発見するものであります。これは千年論の合理化、非神話化であります。なお黙示録や第二エノクはキリストの支配を千年とし、エコデモ福音書は五百年とし、第四エズラは四百年としています。
- 8) Paul Althaus, Die letzten Dinge, 1933⁴, S. 89 参照
併し July 1, 1965 の Signes of the Times に於ける LeRoy Edwin Froom の Life, Death and Inmortality という論文によれば英国に於ては、1643年に Richard Overton が死は消滅であり、甦により存在が与えられると称えたとある。
- 9) Carl Stange, Das Ende aller Dinge, 1930, S. 198 及び Die Unsterblichkeit der Seele, 1925 参照
- 10) Paul Althaus, op. cit., SS. 81, 108 etc.
- 11) 波多野精一: 時と永遠, 昭和18年, 46-48節, 宮本武之助: 波多野精一, 昭和40年, 258頁参照
- 12) 詳細は Charles, A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism and in Christianity., 1899; 1913², Leckie, The World to Come and the Final Destiny 参照
- 13) 例えば Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian, Novatian, Gregory of Nyssa, Am-

- brose, Augustine 等。併し死後直ちに天国又は地獄に行くとして中間的场所と時とを否定した人々も若干あったと云われる。例えば Gregory of Nazianzus, Eusebius, Gregory the Great. 等。L. Berkhof, Systematic Theology, 1963, pp. 680ff. 参照。
- 14) Heidelberg Catechism, RQ 57, Westminster Confession, XXXII, I, Second Helvetic Confession, Chap. XXVI. etc.
 - 15) 中間の場を示すと思われるものは I Pet. 3¹⁹, 4⁶, II Pet. 2⁹, Matt. 12³² etc. これを否定すると思えるものは II Cor. 5¹⁸, Phil. 1²³, Lk 23⁴³ で、これらは確定的証言であります。
 - 16) Paul Althaus, op. cit., S. 140
 - 17) Paul Althaus, op. cit., SS: 148-152
 - 18) Carl Stange, Das Ende aller Dinge, 1930, SS. 188 ff. 先きにルッターは中間期を認めたと述べましたが、この考えによれば凡てが同時で中間期の意味もなくなります。或時は現実時間の立場から述べ、或時は永遠の立場から述べているところから一見矛盾したような結果になっていると思います。
 - 19) 人類運命の二元的な考えを示すものは、その外 Ee. 27, Rom. 2^{5-10, 12} Lk. 14^{11, 24} 20¹, 12^{47, 48}
 - 20) Schleiermacher, Christliche Glaube, §§ 118-120 はその代表的なもの、その他 O. Pfleiderer, Grundriss der christlichen Glaubens-und Sittenlehre, 1898, S. 225, E. Troeltsch, R. G. G.¹, II S. 629ff., R. Seeberg, Christliche Dogmatik II, S. 626, H. Ludemann, Christliche Dogmatik II, S. 622ff. 等もかかる考えを示している。尚 W. Michaelis, Versöhnung des Alles, 1950 参照。
 - 21) 英米に於ては Theodore Parker, G. H. Emerson の如き、この立場にあるといわれます。Schaff-Herzog, Real Encyclopaedia of Religious Knowledge, "Universalism" 参照
 - 22) E. Brunner, Eternal Hope, tr. Harold Knight, 訳 1953, pp. 15³ ff., P. Althaus. op. cit., S. 186 ff. 188-189
 - 23) C. Stange, Das Ende aller Dinge, 1930, SS. 147, 158, 184 参照。
 - 24) John Fiske, Destiny of Man, 1884. The Life Everlasting, 1901 参照。なお普遍的不死観と条件的不死観との批判については、聊か無理解と思える点もありますが、Salmond, Christian Doctrine of Immortality, 1895. BK. VI, chap. II, III 参照。
 - 25) Thomas Aquinas, Summa Theologica, Part III, Sup. Questions, LXIX-XCIX, Summa Contra Gentiles, IV ; LXXXII-XCVII 参照。
 - 26) クールマン：キリストと時、前田護郎訳、47. 51頁 etc. 参照。
 - 27) 私は1964年3月手術を受けたとき、手術後の12時間全身の苦痛を覚えたのであります。その時の1時間は10時間の如く長く感じました。早く時がたち、苦痛状態が早く去ればよいという念願の結果でした。これが体験された時間であります。
 - 28) Thomas Aquinas, Summa Theologica, Part III, Q. LXXXIII, art. 3)

- 29) Immanuel Kant, *Das Ende aller Dinge*, 1794, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788
- 30) 時間論については Hans Wilhelm Schmidt, *Zeit und Ewigkeit*, 1927, Karl Heim, *The New Divine Order*, 1930, 波多野精一：時と永遠，昭和18年，クールマン：キリトと時，前田護郎訳，1954等参照。尚極楽浄土の相につき，戦前耶仏座談会で梅原真隆氏からきいたところによると，無辺無相は弥陀の智見であり，有辺有相は凡夫の思念であり，双方同時成立するとのこと，天国の様相も同じように考えることはできないだろうか。
- 31) Emil Brunner, *op. cit.*, pp. 155 ff. Brunner は宇宙と歴史の関係につき，宇宙に歴史を従属せしめ，歴史の意味をなくする実証主義及び認識主観を重んじ，宇宙の意味をなくする観念論を批判し，宇宙を歴史の内にとり入れる第三の途が聖書的でありとする。ここで序に宇宙を問題とせず，歴史のみを考えんとする神学的実存主義を排している。
- 32) Carl Stange, *Zeit und Ewigkeit*, S. 344 ff.
- 33) Carl Stange, *Das Ende aller Dinge*, 1930, S. 242
- 34) 波多野精一：時と永遠，49節，宮本武之助，前出，263—4頁参照。
- 35) Paul Althaus, *op. cit.*, S. 335
- 36) *ibid.*, S. 347
- 37) *ibid.*, S. 349 この点，彼が文化的活動は神との生の共同の先行条件であるとせる点と矛盾するようであります (S. 331)。
- 38) *ibid.*, S. 335
- 39) *ibid.*, SS. 337 ff.
- 40) Myers., *Human Personality and its Survival of Bodily Death*, 2 vols., 1903
- 41) W. James, *Human Immortality*, 1904
- 42) O. Lodge, *Science and Immortality*, 1908, Fechner, *Life after Death*, 1906
- 43) John Fiske, *Destiny of Man*, 1884, *Life Everlasting*, 1901
- 44) B. P. Bowne, *Personalism*, 1908 E. S. Brightman, *Personality and Religion*, 1934 A. C. Knudson, *Philosophy of Personalism*, 1927
- 45) Royce, *The World and the Individual*; 1901, Vol. II, X 参照。