

C・S・ルイスの終末論（一）

——〈再臨〉の教義をめぐって——

竹野 一雄

はじめに

筆者はこれまでに伝統的神学の枠組を用いてC・S・ルイスの神論ならびに聖書論¹⁾の体系化をこころみ、キリスト教弁証家としてのルイスの核心に迫ろうと腐心してきた。ここでは、その探究の一環として、ルイスの終末論の体系化に向けての一步を踏み出すことにしたい。

体系化の資料として特に重要なものは『キリスト教の精髓』、『痛みの問題』、『キリスト教的省察』、『被告席の神』、数編のエッセイなどの解説的著作、そして数冊の想像的作品である。解説的著作のうち、たとえば、天国と地獄に關しては『痛みの問題』で考究され、天国への憧れは「栄光の重み」に吐露され、復活については『マルコムへの手紙』の最終章で論じられている。他方、想像的著作においては、「マタイによる福音書」に見られるイエスによる世の終わりの出来事に関する予言内容が、ほぼそのままの出来事の順序で『ナルニア国年代記物語』の最終巻にある『さいごの戦い』に描かれ、天国と地獄への関心は神学的ファンタジーと呼ぶべき『天国と地獄の離婚』および『悪魔の手紙』で余すところなく提示されているのである。なお、解説的作品と想像的作品はともにルイスの思想を反映するとしてもその直接的吐露と想像次元での思想表現の違いがあるので、当然のこととして、そのことを

踏まえて考察していかなければならないであろう。

とはいえ、筆者にはルイスの終末論の体系化の全体像は明確なかたちではいまだ見えてはいない。したがって、本稿においては、ルイスの終末論の体系化にとって必要最小限の終末論の歴史的展開を略述したのち、伝統的神学の範囲内における終末論の内容の一部を構成する〈再臨〉の問題に関するルイスの主張を整理しつつその特徴を明らかにすることだけにとどめることにしたい。

I 終末論の定義および歴史的展開

〈終末論〉の定義については様々な見解が見られるのであるが、〈終末論〉とは、個々の人間（死、復活、審判、死後の生などを含む）と世界に関する〈最終の事柄〉の教説²を意味する、という定義に筆者は依拠することをあらかじめ述べておきたい。

さて、〈終末論〉にはその強調点と理解において時代的变化が見られる。³ 旧約における初期の終末論はイスラエル民族の解放と祝福を待望するものであったが、記述預言者たちにおいては、審判及び救いが歴史の主ないし支配者としての神信仰に基づいて考えられ、終末論が成立していた。

新約ではイエスにおいて〈究極的なもの〉ないし〈永遠なるもの〉が現在に啓示されたという信仰（〈現在の終末論〉）とイエスの再臨が近いという信仰（〈終局史的終末論〉）が混在していた。ここで福音書、「使徒言行録」、パウロ書簡、「ヨハネの黙示録」に見られるイエスの再臨に関する記述を数例取り出してみる。

私の父の家には住む所がたくさんある。もしなければ、あなたがたのために場所を用意しに行くと言ったであろうか。行ってあなたがたのために場所を用意したら、戻って来て、あなたがたを私のもとに迎える。こうして、私のいる所に、あなたがたもいることになる。（「ヨハネによる福音書」一四・二、三）

……「ガリラヤの人たち、なぜ天を見上げて立っているのか。あなたがたから離れて天に上げられたイエスは、天に行かれるのをあなたが見たのと同じ有様で、またおいでになる。」（「使徒言行録」一・一一）

また、再臨の徴に関する弟子たちの問いに対し、再臨の前兆の状況は「大きな苦難」の時期となることをイエスは予言する。

「その苦難の日々の後、たちまち太陽は暗くなり、月は光りを放たず、星は空から落ち、天体は揺り動かされる。そのとき、人の子の徴が天に現れる。そして、そのとき、地上のすべての民族は悲しみ、人の子が大いなる力と栄光を帯びて天の雲に乗って来るのを見る。人の子は、大きなラッパの音を合図にその天使たちを遣わす。天使たちは、天の果てから果てまで彼によって選ばれた人たちを四方から呼び集める。」

（「マタイによる福音書」二四・二九―三一）

パウロは「ペロウシア」、ヘアポカリプシス、ヘエピファネイア」という三つの言葉を用いてキリストの再臨を述べているとの指摘^④がなされている。それによれば、ペロウシアは、死者を甦らせるために（「コリントの信徒への手紙一」一五・二三）、力と栄光のうちに（「マタイによる福音書」二四・三九）、時代の終わりに（「マタイによる福音書」二四・三）、キリストが直に（「使徒言行録」一・一一）、自分の民をご自身に集め（「テサロニケの信徒への手紙二」二・一）、悪を滅ぼすために（「テサロニケの信徒への手紙一」三・一三、同四・一五）再臨する、などにおいて用いられている。ヘアポカリプシスは、部分的に隠されている神の力が世界に開示され、世界は必然的に神の主権を認識するという意味で、「フィリピの信徒への手紙」二章一〇―一二節に、また、ヘエピファネイアは

受肉をも指し示し、キリストの贖いのみ業の中心的要素としてキリストの受肉と再臨という二つの出来事を結び付ける仕方、「テサロニケの信徒への手紙二」二章八節でキリストの目に見える帰還を意味する言葉として用いられている。

「ヨハネの黙示録」は、人間の歴史の結末に関するパトモスのヨハネのヴィジョンであり、それは、「然り、私はすぐに来る」と言われる「以上すべてを証する方」の約束と、それに対する福音書記者の「主イエスよ、来てください」（「ヨハネの黙示録」二二・二〇）との反応をもって閉じられる。

さらに、イエスの昇天と再臨のあいだの密接な関係は使徒信条やニカイア信条など主要な信条⁵⁾に反映されている。使徒信条には「主は……三日目に死人のうちよりよみがえり、天に昇り……かしこより来りて、生ける者と死ねる者とを審きたまわん」と記され、ニカイア信条では、「また主は……我らの救いのために降り、肉をとり、人となり、苦しみ、三日目に甦り、天に昇り、生きている者と死んでいる者とを審くために来り給うのである」とあり、アタナシオス信経には「また我らの罪のために苦しみを受け、陰府に降り、三日目に死人の中から甦り給うたのである。天に昇り、全能の御父の右に座し給う。そこより、生きている者と死んでいる者とを審くために来り給うのである」と宣言されているのである。

ところで、イエス再臨の期待は、初代キリスト教徒たちのあいだに行き亘り、彼らの多くは生存中にキリストの再臨が起きることを期待していた。だが、それは起こらずに、紀元七〇年のエルサレム神殿の崩壊後に再臨が起こらなかったとき、彼らはキリストの再臨の日と方法に没頭することを止めて、「その日、その時は、だれも知らない。天使たちも知らない。ただ、父だけがご存じである」（「マタイによる福音書」二四・三六）というキリストの言葉を遵守することになる。

アウグスティヌス以後紀元千年までは、『神の国』に見られる見解を受け入れ、キリストの再臨の時期に関する推定よりも最後の審判が強調されることになる。

最後の審判が、それゆえに、聖なる書物で予言されているとおりにイエス・キリストによって施行されるであろうということは、だれによっても否定されたり、疑問視されたりすることはない。ただし、すでに聖書の真理が全世界に示されているのに、信じ難い悪意と無知により聖書を信じることを拒否する人々は別である。その審判のときに、また、それと関連して、私たちが学んだように、つぎのような出来事が生起するであろう。エリアがやって来、ユダヤ人が信じるようになり、反キリストの迫害が起こり、キリストが審判を行い、死者たちが甦り、正しい者と悪しき者とが分離され、世界が燃やされ新たにされる。これらのことすべてが起こると私たちは信じる。だが、どのように、どの順序でか、人間の理解力は完全にそのことを私たちに教えることはできない。ただ分かるのは、出来事それ自体の経験だけである。だが、私の考えでは、私が述べた順序で出来事は生起するであろう。^⑥

紀元千年が近づくにつれて、千年間つづく最後の時代という歴史観が差し迫ったキリストの再臨に対する期待を促進させたが、再臨の教義内容の強調点は依然として「ヘパロウシア」それ自体よりも最後の審判におかれていた。紀元千年にイエスの帰還が起こることなく過ぎたとき、他の期日が「ヘパロウシア」の実現する日であると考える人々が現れた。なかでも、フィオーレのヨアキムは一二六〇年をイエス再臨の年として重んじ期待したのである。一二六〇という数字は、「マタイによる福音書」のイエス・キリストの系図を根拠にした彼独自の解釈により、アブラハムからキリストに至る四二世代を三〇倍した数に相当するもので、彼は一二六〇年を契機に聖霊の時代が始まり世の終わりまでつづくと考えたのである。

中世カトリック教会成立後は、終末意識は来世の教義となり、天国と地獄と煉獄が信じられた。その最高の文学的表現はダンテの『神曲』にみられるとおりであるが、宗教改革の時代には終末論において新たな関心が喚起され、

宗教改革以後、プロテスタント神学は煉獄の概念を排除し終末論の個人的側面に力点を置くこととなった。「マタイによる福音書」二五章一一―三節に基づく「花婿の突然の到来」というテーマがルター派の牧師フィリップ・ニコライによって一五九九年に創作され、それがメンデルスゾーンの『エリア』に用いられていることは宗教改革の影響が見られるところである。また、カルヴァンは至福千年説に辟易していたので、「ヨハネの黙示録」に関するいかなるコメンタリーをも執拗に回避し、正典性にとつての黙示録の価値を個人的には疑問視していたのである。彼は、キリストの王国が地上の千年王国において実現するであろうという中世後期のカトリック教義を捨て去るだけでなく、「マタイによる福音書」二四章二九―三二節を比喩的に解釈することによってキリストの再臨に関する歴史的推測から注意をそらそうと奮闘し、この世の教会の歴史全体と歴史の贖いの完成を待つことに意を注いだのである。

ジョン・ノックスは『スコットランド宗教改革史』において、再臨に対するイギリス改革派の積極的側面を表現し、再臨を宇宙的回復の時と見た。また、ラティマー司教はイギリスの宗教改革時代の著作家の中で、再臨についてもっとも広範囲にとり扱った人物であるが、彼にとって重要なことはキリスト再臨の日時について推測することではなく、キリストの模範について考えることであった。

だが、キリストの再臨に対する日時を求める本能はイギリスの宗教改革の伝統において根強いものがあつたし、合衆国に渡ったピューリタンたちはアメリカにおける千年王国の開始としてキリストの再臨を期待した。一八世紀の英国におけるウェスレー派のリヴァイヴァルの宣教の強力なテーマは、「主の日」は「怒りの日」として原理的に考えられるべきではなく、むしろ解放と贖いの日として考えられるべきであるということであつたが、アメリカ合衆国においては一九世紀に書かれたJ・W・ハウの『リパブリック讃歌』においても千年王国の再燃を依然として見ることができるとはいふものの、一九世紀の神学は総体として終末論を軽視し、一種の現世主義に傾いたと言えらるるのではあるまいか。

二〇世紀における〈終末論〉復興の先駆けはJ・ヴァイスとA・シュヴァイツァーによる共観福音書における神の国の終末論的解釈である。彼らはキリストにおいて終末は実現したと考えた。第一次大戦後のブルンナー、ティリッヒなどは、終末が歴史の終局においてではなく、現在において成立すると考えた。キリストにおいて永遠と時間とが出会い、キリストにおいて〈現在〉は即〈終末〉であると見なしたのである。この現在の意は、〈啓示〉の現在性のことであり、それはその成就であるところの〈終局史的終末論〉を呼び込むものである。バルト、カール・ハイム、クルマン、モルトマンなどに見られる〈終局史的終末論〉は〈現在の終末論〉を排除するものではないのであり、〈既に〉と〈未だ〉の緊張関係こそが聖書的な終末論に他ならないと思えるからである。

二〇世紀には、W・B・イェイツが「再臨」を書いて、文明の崩壊とそのあとに來る事態を予言する終末論的考察を志向しているが、そこに見られるのは終末の希望ではなく、反キリストと苦難の到來のように思われる。これと対照的に、C・S・ルイスやJ・R・R・トルキーンはファンタジー形式で、また、チャールズ・ウィリアムズは劇や小説のかたちでそれぞれ終末意識に基づきキリスト教的ヴィジョンを提示していると言えよう。

以上、〈終末意識〉の歴史的展開を簡略に記したが、〈再臨〉の教義との関連で見た場合、イエスの再臨の特定の時期に対する関心、千年王国説に対する諾否、再臨に付随する最後の審判の強調などが前景化してくる。これらのことを念頭に置きながら、ルイスが〈再臨〉の教義についてどのような問題意識を抱いているかを見ていくことにしたい。

II 〈再臨〉について

1 ルイスが再臨を受け入れる理由

〈再臨〉とはイエス・キリストが世の終わりに再び來られるという教義である。ルイスは「平信徒にとって、〈自由主義者〉と〈モダニスト〉に反対する福音主義者とアングロ・カトリックを結びつけるのは、実に明確で重要な

もの、すなわち、両者は徹底した超自然主義者であり、創造、墮落、受肉、再臨、四つの最後の事柄を信じているという事実です」^②と述べ、〈再臨〉の教義を受け入れていることを明言しているが、超自然主義者ルイスが〈再臨〉についてどのような思いを抱いているかは「世の終わりの夜」^③に余すところなく提示されているとあってさしつかえないであろう。

まず、ルイスは再臨の教義を受け入れる理由をこう述べている——「約束された脅威的な再臨を捨て去りながら、あるいは執拗に無視しながら、キリストの神性とキリスト教の啓示の真理を、ともかく信仰と認められるような形で保持することは不可能であるように思う」(九三頁)^④。このようにルイスにとって再臨は信仰の内実のきわめて重要な部分である。彼はこのように述べたあと、使徒信条を引き合いに出し、復活の後に昇天して神の右に座しているキリストが、世の終わりの時に、「かしこより来たりて、生ける者と死ねる者とを審きたまわん」と言っていることを挙げ、続いて、再臨の聖書的出自として「イエスは、天に行かれるのをあなたがたが見たのと同じ有様で、またおいでになる」(「使徒言行録」一・一一)と「あなたがたはやがて、人の子が……天の雲に乗って来るのを見る」(「マタイによる福音書」二六・六四、「マルコによる福音書」一四・六二)を挙げ、再臨の教義の信ずべき根拠と見ているのである。

2 人々が再臨に感う理由およびそれに対する反駁

ところで、現代人が、キリスト教徒も含めて、再臨ということに戸惑いを覚える理由はなにか。これについて、ルイスは理論的理由と実際的理由があることを指摘する。

(1) 理論的理由

- a キリスト自身の教説が黙示的であるということ。

キリスト再臨の教説に多くのキリスト教徒や神学者たちが距離を置くのは、アルバート・シュヴァイツァーの名と結びつく一派の思想に反撥を覚えるからである。この派によれば、神学者が黙示的と呼ぶところのキリスト自身の再臨と終末に関する教えこそ、キリストの告知の真髓であり、そこから、その他のすべての教説が出ていとうものであった。ルイスは、キリストの黙示のうちはその教えのすべてを読み取る人は間違っていると確信するが、或る教説を誰かが誇張して言ったからといって、それが消え去るわけでも信用がなくなるわけでもなく、まったくもとのままであると主張する（九五頁）。問題視されるのは、キリスト自身の再臨と終末に関する教説が黙示的であるという点なのである。これに関する論理の筋道はこうである。再臨という教説が黙示的であることは主の再臨の予言をひとつの部類に組み込むことになる。すなわち、それは「バルク書」、「エノク書」、「イザヤ昇天」などと同類ということになる。キリスト教徒もそれらの書物を聖典とは見なさないもので、再臨についての主の予言もこれらの書物とほぼ同類であるから信用ができないという気持ちになるというわけである。

無神論者はこう言うであろう——「いいかね、結局、君の自慢するイエスは、他の黙示的文書の書き手たちと同様、変人か山師だった」と。また、モダニストたちはこう言うであろう——「すみやかで破滅的な歴史の終焉に対するイエスの信念は、偉大な教師としてではなく一世紀のパレスチナの農夫としてであった。それは回避できない限界の一つであって、忘れ去ったほうがいいのだ。一世紀のパレスチナの他の農夫と彼を区別するもの、彼の道徳的、社会的教えに私たちは関心を寄せなければならぬ」（九六頁）。これらの批判に対してルイスは論駁を試みるのであるが、無神論の見解よりもモダニストの見解に対して反駁の矛先を向けている。これは、周知のごとく、ルイスが『キリスト教の精髓』の中で無神論を「子どもの哲学」⁽¹⁰⁾ と言い切り、また、『痛みの問題』においてイエスを「偉大な教師」と言う人々の見解は的外れであり、彼を狂人か彼が言った通りの存在であるかのいずれかであるという二者択一の対象とみなさなければならず、聖書が語るイエスの言動から彼を人となられた神であるキリストと見なすべきであると主張⁽¹¹⁾ していることと呼応すると言える。ルイスにしてみれば論敵は無神論者ではなくモダニスト

なのである。

再臨の教説が黙示的であることをもってそれを拒絶するモダニストは問題を回避しているとルイスは見る。黙示というものが一世紀のパレスチナに共通のものであったというだけでキリストの黙示を拒絶するということになれば、それはとりもなおさず、一世紀のパレスチナの思想は黙示的である点が間違いであると決めつけている場合に生じる錯誤だからである。問題は再臨が黙示的であるか否かではなく、真実か虚偽かということである。もしも再臨が真実であるとするならば、そして事実としてユダヤ人が彼らの信仰によってそのことを期するように訓練されていたのであれば、ユダヤ人が黙示的文書を生み出すことはきわめて自然なことである。そうであるとすれば、イエスが彼の時代に他の黙示的文書と類似したことを語ったということは、彼が時代の誤りに呪縛されていたということではなくて、むしろ彼の生きた時代におけるユダヤ思潮の健全な要素を神が巧みに用いられたということになるのではないか。そもそも受肉が行われた時と場所が一世紀のパレスチナであったのは、その時その所に黙示的要素が存在したからであり、再臨という教説を盛り込むのに最も適していたからではなかったかとルイスは考えているのである。「なぜなら、ひとたび受肉の教義を受け入れたならば、私たちは、一世紀パレスチナの文化環境が彼の教えを妨害したり、歪めたりするような影響を及ぼしたと思ひそうなき、心してかからなければならぬのである。神の地上のいのち舞台が、でたらめに選ばれた——どこかほかの場所の方がはるかに良かった——などと思うであらうか」(九七頁)。

b イエスの予言の誤りと無知の告白

再臨の教義が黙示的であることをもってそれを拒絶することは問題回避であるとの指摘をモダニストが認めるか否かは定かではない。モダニストはつぎのように言うかもしれないからである——

なんと言おうが、一世紀のキリスト教徒たちの黙示的信念は、明らかに、間違っていたことが証明されているのだ。彼ら全員が彼らの生存中に再臨を期待していたことは、新約聖書からはっきりと見て取れる。しかもまずいことに、彼らには理由があった。それは当惑するような理由である。彼らの主が彼らにそう語ったのである。彼は彼らと妄想を共有したし、実のところ、彼がそれをねつ造したのだ。彼は実に多くの言葉で語った——「これらのことがみな起こるまでは、この時代は決して滅びない」と。彼は間違っていたのだ。彼が世の終わりについて、ほかのだれとも同じように知らなかったことはあきらかである。(九七—九八頁)。

こうした批判に対して、ルイスは新約聖書の信憑性を指摘することから反駁を開始し、イエスの無知は、彼の人性を私たちのそれと近しくする要因になると強調するのである。

「はっきり言っておく、これらのことがみな起こるまで、この時代は決して滅びない」(「マルコによる福音書」一三・三〇) という記述と、「その日、その時は、だれも知らない。天使たちも子も知らない。父だけがご存じである」(「マルコによる福音書」一三・三二) という言葉は、終末に関するイエスの予言の誤りと無知の告白を露呈するものであることは確かである。だが、この聖書の箇所(「マルコによる福音書」一三・三〇、三二)と「わが神、わが神、なぜ私をお見捨てになったのですか」(「マルコによる福音書」一五・三四)こそ、新約聖書が歴史的に信頼に値するもつとも強力な証拠であるとルイスは言う(九八頁)。なぜなら、福音書記者ならびにその後の編集者たちに、真実を正直に伝えようとする意図と意志があったからこそ、イエスの予言の誤りと無知の告白が聖書に記されたままになっていると見るからである。

さて、ここでの問題はイエスの無知をどのように考えればよいのかということである。ルイスは「しかも、神性が肉に變つたために、一つであるのではなく、神のうち人性をとり給うことによるのである」⁽¹²⁾と宣言するアタナシオスの受肉の教義を引き合いにだし、それに立脚してこの問題を論じモダニストたちに反駁する。受肉を信じ

るとは、イエスが神であることを信じることであり、イエスの無知は、神が無知になることもあるということである。それは理解しがたいことであるが、同時に、イエスを信じるなら、彼が自分の無知を告白している以上、事実としてイエスがそうなりうることも確かなことになる。これに関し、神学の提示する答えは、神である人は、神のように全知で、人のように無知であるということである（九九頁）。これは想像しがたいことであるが、真実である。とルイスは主張する。想像しがたい多くのことを提示するのはなにも神学ではなく自然科学もそうである。だから、想像しがたい空間の歪み説さえ認めている現代人が、受肉した神の意識を想像できないと言ってもべつにあわてる必要はないのである。神の意識においては、時間的なものと無時間的なものが統一されていた（九九頁）。ただし、神の無時間のいのちを単に別な種類の時間として想像することから生じる誤りに陥らないように注意しなければならぬ。なぜキリストは同時に無知でもあり全知でもありうるのかという問いや、なぜキリストは眠っている間も眠ることもしない神でありうるのかという問いは誤った問いであり、いずれも、キリストの神としての無時間のいのちと、人としての生涯の間に時間的関連付けをしようとする錯誤である。なぜなら、受肉は神の生涯のうち起こった一つのエピソードではないからである（一〇〇頁）。ルイスにしてみれば、イエス・キリストの誕生、成長、十字架、復活の出来事は永遠において定められていた事柄なのである。

人性が、その無知と限界のすべてとともに神性のうちに摂取されるということとは、そのように摂取される人性が私たちの人性と同様、時間のうちに生き、また死ぬものではあるとしても、それ自体は時間的な出来事ではない。また、もし限界が、そしてそれゆえに無知が、このように摂取されるならば、その無知がいつかは現実実際に露呈されることを私たちが期待するのは当然であろう。イエスが、真正な問い、すなわち答えを知らない問いを一度も発しなかったとは想像し難いことであり、想像したくもないことである。イエスはご自身の問いに対する答えを常に知っていたというのであれば、彼の人性は私たちのそれとは似ても似つかない得体の

知れないものになってしまおうであらう。(一〇〇頁)

このように、ルイスはアタナシオスの受肉論に依拠し、イエスの無知の告白をもって再臨の教説を拒否することは早計であると言っているのである。

c 近代思想の進化論的あるいは発生論的性格

再臨の教義は近代思想の進化論的あるいは発生論的性格全体と相容れないものであるとルイスは見ている。なぜなら、世界は、ゆるやかに完成に向かって成長するもの、〈進歩〉あるいは〈進化〉するものと考えるように私たちは教えられてきたが、キリストの再臨はそのような見解とかけ離れているからである。近代思想から見れば再臨の教義は途方もない謬見に他ならないのである。これに対して、ルイスは、一般に考えられているような進歩ないし進化という近代の思想はたんに一つの神話にすぎないのであり、なんの証拠もないのだと反論する。

さて、ルイスが反論するのは生物学上の原理としてのダーウィニズムではない。彼はこの原理を正しいと仮定した上で、生物学上のダーウィン理論の進化論的、その発生論的ないし進歩一般への、現代の不法な神話化を問題視しているのである(一〇一頁)。彼が第一に注目するのは、その神話の発生がその理論よりも早く、あらゆる証拠に先んじていたということである。キーツの『ハイペリオン』とワーグナーの『ニーベルングンの指輪』は、〈高等なるもの〉が常に、ある固有の必然性によって、〈下等なもの〉にとって代わる宇宙という観念を体現した偉大な芸術作品であり、いずれも『種の起源』以前のものである。ルイスが言うに、ダーウィニズムの魅力はすでに在った神話に必要な科学的裏付けを供給したことにある、その神話の真の源は一つには政治的なものである。それは宇宙大のスクリーンに革命の時代が胚胎させた感情を映し出したものと彼は考える。第二に、ダーウィニズムは突然変異に基づく自然淘汰には改良を生み出す一般的傾向があるという信念を支持してはいない、とルイスは言う。その信

念は幻想であつて、それは以前よりも良いものに変化した数少ない種に注意を限定することから生まれてくるのである。進化が生み出した変化のほとんどは、どのような尺度に照らしてみても、向上とは言えないと見るからである。生存競争において、種は、時に応じて増殖あるいは削減により、みずからを守る。生物の歴史に進歩というよ
うな一般法則は存在しないのである。第三に、そのような一般法則がたとえあるとしても、倫理、文化、社会の歴史に進歩の法則があるということにはならなし、実のところ、これらの場合にはそれが無いことは明白である。ルイスは主張する。進歩の信念に凝り固まった先入見なしに世界史を見るならば、その中に着実な右肩上がりの勾配をだれしも見出すことができないからである。「世界はゆるやかに完成に向かつて熟しつつある」(一〇四頁)という観念は再臨の教義に真つ向から反対する見解であるが、それは一つの神話であつて経験の積み重ねによつて導き出された結論ではなく、いわば「ドラマの登場人物がドラマの筋立てを憶測しようとする企み」(一〇四頁)である、なぜなら、私たちは舞台に立っている登場人物であり、私たちにはドラマの全貌は分からないからである。自分が第何幕に出演しているのか、誰が主役で誰が端役なのかも知らない。分かっているのは作者だけ。私たちの知っているのはごく少数の同じ場面に出る登場人物だけで、他の登場人物には会ったこともない。分かっているのはドラマはいつかは終わり、終われば分かるだろうし、私たちが演じた役割に対して作者は何か言ってくれるのではないかとということである。重要なのは、私たちが登場する各場面を立派に演じきることであり、後続場面をあれこれ憶測することではないということなのである。再臨の教義はこの世のドラマが終るときを私たちは知らないし、知ることができないということを教える。それゆえに、この教説が進歩という現代神話と折り合わないという理由で斥けられてはならないのである。むしろ、再臨の教義が現代神話と相容れないからこそ価値があり、思索の対象となるにふさわしい主題なのであり、現代人に必要な解毒剤なのである(一〇六頁)。

(2) 實際的理由

a 〔再臨〕が過去においてキリスト教徒たちを数々の愚行に導いた事実

多くのキリスト教徒たちにとって、再臨の教義を信じつつもその日時を憶測しないでいること、また、どのような山師や狂人の言う日時を確実であるとは思わないでいること、それは難しいことかもしれない(二〇六頁)。原始キリスト教の時代にもそのようなことを言う者たちがいたし、その後も、その日が迫ったと言う人々がいた。近代において最も有名なキリスト再臨の日時に関する予言は局地的な恐慌を引き起こしたウィリアム・ミラーのそれである。ミラーは一八四三年三月二日にキリストが再臨すると予言した。その日、数千人もの人々が集い、キリストの再臨を深夜から明け方まで待っていたが、主は来られず、人々は遅い朝食時頃に散会したのである。このような集団ヒステリーを生起させるようなことをだれしも言いたくないことは明らかであろう。

そこでルイスは、再臨の教義に纏わるキリスト教徒たちの愚行を回避させるために論を展開する。まず、彼は再臨に関するキリストの教えを明確に提示する。(一)キリストは確実に再臨されること。(二)私たちはどうしてもその日を知ることができないこと。(三)そしてそれゆえに、私たちは常に主に向かい備えねばならないこと。以上の三点である。もっとも重要なことは、その時を知ることができないからこそ、まさにそのゆえに、私たちは、常に備えなければならないという点である。まるで再臨の約束は「常に備えなければならない」ということのためになされたかのように主は何度も言われた。なぜなら「盗人が夜やって来るように、主の日は来る」(「テサロニケの信徒への手紙一」五・二)と言われているからである。だから、ウィリアム・ミラーのような人物が再び出現しても、彼に耳を傾けてはならないのである。彼にすこしでも耳を傾けるといことは彼を信じる愚行とほとんど変わらないのだ。彼が知っているふりをする、あるいは知っていると言っている事柄は、元来、誰にも知ることのできない事柄だからである(一〇一頁)。

b 〈再臨〉について、絶えざる恐怖をかきたてようとするこの問題性

〈再臨〉は、それが私たちの人生の刻一刻に、ジョン・ダンの「今の今が世のおわりの夜であるなら何としよう」という問いがおなじように当てはまるのだということをお私たちに分からせるのでなければ効力を失うことになるのだとルイスは言う（一〇九頁）。そして、この問いは恐怖をかきたてる意図をもって私たちの心に押しつけられてきたものである。恐怖に対する対応措置として、「完全な愛は恐れを締め出す」という「ヨハネの手紙一」四章一八節に則して、人々がもはや恐れのない愛の完成へと進みゆくのであればそれは真に望ましいことである。だが、完全な愛の段階に到達するまで、無知、酒、激情、厚顔、愚蒙などの手段によって恐れを締め出そうとするのは決して望ましいことではない。このように、再臨の教義による恐怖の喚起は愚かしい反動を生み出すことがあるかもしれないということである。

だが、再臨の教義について絶えざる恐怖をかきたてようとする企てにルイスが反対するのはそれとは別の理由からである。すなわち、恐怖の絶えざる喚起などということは成功しないことが確実であるというのが彼の反対理由である。なぜなら、恐怖は一つの感情であり、なんであれ、或る感情が持続することは不可能だからである。再臨に関する恐怖あるいは希望の、絶えざる興奮も同じ理由で不可能である（一〇九頁）。要するに、大事なことは、再臨の教義によって危機感を覚醒させることでもなく、常におわりを恐れたり希望することでもなく、終わりを常に忘れず、考えに入れることなのである。

3 〈再臨〉の教義の核心

さて、世のおわりを常に忘れずそのことを考えに入れるということだけであるのなら、子孫のためにいろいろと努力しないでもよいと思われるかもしれない。だが、盗人のように来る主の日は、たんに世のおわりではなく審判の日である。ただし、〈審判〉という言葉はかつて〈処罰〉という意味で慣用的に用いられたが、ルイスは、それを

宣告や報償としてではなく〈評決〉として受け取ると事柄が明確になるであろうと言う（一一二頁）。いつの日か、絶対的に正しい、完全な批評と言ってさしつかえない評価が、私たちひとりひとりが何であるのかについて下されるということである。

それは無謬の評価になるであろう。……審判者の述べたそのとおりの自分であると信じるだけでなく……完全に知るであろう。その時、おぼろげな私たちでそのことを早くから知ることができたであろうということも知るであろう。……各人についての自明の真実が皆に知られるであろう。

……日々、私たちが言ったり行ったりあるいはなしえずにいた事柄が、その上に抗しがたい光、この世の光とはまるで異なる光が注ぎ込むとき、どのような姿を露呈するか、そのことを折に触れて考えるよう自己訓練することはできるであろう。それはこの世の電灯の光に対してではなく、来るべき世の日の光にたじろがないように魂の身仕度をするのである。なぜなら、その光はさらに永続するからである（一一三頁）。

結 語

イエスの再臨をめぐるルイスの論述から浮かび上がってくることを整理してみるとつぎの七つになる。一、キリストの神性とキリスト教の啓示の真理は、イエスの再臨の教義を捨象するなら、信仰と認められるような形で保持することはできない。二、キリスト自身の教説が黙示的であることをもって再臨の教義を拒絶することは問題回避である。三、イエスの予言の誤りと無知の告白こそ、聖書が信頼するにたることを証明するものであると同時にイエスの人性が私たちにとって近しいものとなる。四、再臨の教義は近代思想の進化論的性格と相容れないが、進歩の信念は現代の神話であり、それゆえに再臨の教義は現代人にとって必要な解毒剤なのである。五、再臨の時は誰も知ることができないがゆえに、終わりの日を憶測することは愚かなことであり、世界の終わりを説く人々に耳を

傾けてはならない。六、再臨の教義による絶えざる恐怖の喚起は反動を生み出す恐れがあるが、危機感という感情もまた感情であるかぎり長続きはしない。従って、大事なことは、常に終わりを恐れたり希望することではなく、終わりを常に忘れずにいることである。七、再臨の時は私たち自身に対する完全な評価が行われる時である。そのことを覚えて、自己訓練しなければならない。

このように再臨の教義に焦点を合わせてみると、ルイスの終末論の一端が明確になると思う。まず、ルイスはいわゆる千年王国説の信奉者でないことが見て取れる。また、彼は〈現在の終末論〉を意識しながらも〈終局史的終末論〉ないし〈救済史的終末論〉に傾いているということが言えるであろう。さらにもうひとつ付け加えるならば、ルイスの終末論は倫理的性格を帯びているということである。〈完全な評価〉を待つ魂の身仕度とは、対人関係において、また自己自身の内部の欲求の調節において、そしてなによりも神との関係において、責任的に関わることを要請するものだからである。その意味で、彼の終末論は現世蔑視や現世否定とは縁遠いものであり、この世の文化に対する積極的な関わりを保持するものであると言えるであろう。

註

- (1) 「C・S・ルイスの信仰論」ならびに「C・S・ルイスと聖書」、竹野一雄『C・S・ルイスの世界——永遠の知恵と美』所収、彩流社、一九九九年。
- (2) Walter A. Elwell ed., *Evangelical Dictionary of Theology* (Grand Rapids, Michigan: Wm. E. Erdmans, 1985), p. 362
- (3) 終末論の歴史的展開の記述に関しては David Lyle Jeffrey 責任編集 *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature* (Grand Rapids, Michigan: Wm. E. Erdmans, 1992) 所収 'Second Coming' の項目に依拠し、その他『*Evangelical Dictionary of Theology*』桑田秀延「終末の希望」(『*基督教神學概論*』所収、新教出版社、一九六六、

七版)、『キリスト教大辞典』(教文館、一九六六)、『キリスト教人名辞典』(日本キリスト教団出版局、一九六六)を参照。

- (4) *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature* p. 688.
- (5) 「使徒信条」、「ニカイア信条」、「アタナシオス信経」(『信条集』「後篇」所収、新教出版社、一九八二)三頁、五頁、一一頁。
- (6) Marcus Dods tr., *The City of God, Vol. II* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1871) p. 411.
- (7) Walter Hooper ed., *God in the Dock* (Grand Rapids, Michigan: Wm. E. Erdmans, 1970) p. 336.
- (8) C. S. Lewis, *The World's Last Night and Other Essays* ed. by Walter Hooper (A Harvest/HBJ Book, 1973)
- (9) 以下、本文中の括弧内の数字は前掲書のページを示す。
- (10) *Mere Christianity* (Fontana Books, 1956, rpt. of 1945) p. 42. なお、ルイスが単純すぎる「子どもの哲学」と見なしているのは無神論のほかに「水割りキリスト教」がある。彼はそれを「善なる神が天にいまし、よろずのものすべて良し——と言って、罪、地獄、悪魔、購いなどに関する難しくかつ恐ろしい教義を無視する見解」と説明している。
- (11) *The Problem of Pain* (Macmillan Paperbacks, 1962) p. 24.
- (12) 「アタナシオス信経」(『信条集』「後篇」所収、新教出版社、一九八二)一〇頁。