

【翻訳】

F・W・シエリング

# 『啓示の哲学』第三書（13）

諸岡道比古

3

## 第二十四講

私たちが今まで考察してきた諸対象と、私たちが今歩み寄る諸対象との間の特殊な違いについて、一般的に反省することで、啓示の哲学に関する（特殊な）講義を始めうるよりよいものはない、と私は思う。詳しく言つと、神話の根底にあり、神話を説明する諸々の原理は、一般的に、すなわち単に質料的に考察すると、啓示に基づく宗教 *die geoffenbarte Religion* の諸原理でもなければならぬけれども、確かに、神話から生じる諸宗教（野生の諸宗教）と啓示に基づく宗教とが二つの「種類の」宗教であるがゆえに、両宗教の大きな違いが認識されなければならない。つまり神話の諸表象は、必然的な過程の産出物 *Erzeugnisse* であり、単に放任された自然な意識の運動の産出物である。この運動は一度与えられると、意識の外、いかなる自由な原因も、この運動には新たな影響を与えない。一方、啓示は、意識の外の作用 *Actus* と関係とを前提にし、最も自由な原因つまり神を必然的に

ではないが、まったく自発的に人間の意識に与えるあるもの、あるいは与えたあるものと明確に考えられる、という違いが認識されなければならない。両者、すなわち神話と啓示とは、お互いに公教的な過程 *exoterischer Prozess* と内的な歴史のような関係にある。過程には単なる必然性があり、歴史には自由がある。神話はなるほど自分自身の中で秘教的なもの *ein Esoterisches* を産出するが（秘儀において）、この秘教的なものも外的な過程の産出物にすぎない。／それゆえ、神話から啓示へ移行する、という

4

形で、学問は完全に別の領域へ移行する。神話では、学問は必然的な過程にかかわったが、啓示では、絶対的に「自由な意欲の帰結として現に存在するにすぎないものにかかわる。

それゆえ、極めて自然な問いは、一方の領域の知は他方の領域の知にどのようにかかわるのか、というものである。

この問いに対する答えを見出すために、私たちは違いをなお別の面から考察することにしよう。

私たちは啓示の哲学についての話をしている。ところで、多く

の人々は哲学ということで、理性が純粹にただ自分自身から「発して」生み出す学問と理解する。この考えからして、彼らが啓示の哲学ということで、啓示に基づく宗教の諸々の理念を、必然的なものつまり諸々の純粹な理性真理として叙述する試み、あるいはこのような理性真理へ還元する試みと理解したとしても、自然なことであろう。ところが、それに対して、眞の啓示信仰者たちは啓示という概念と次の考えとを結びつける。その考えとは、啓示の諸対象というものは、それらについてのいかなる学問もないばかりか、その諸対象は啓示なしでは、端的に知られない、というものである。もしも私たちが別な方法で誠実であろうとするならば、この点において啓示信仰者たちの言うことは間違つてはいない、と私たちは判断することができる。これは、あらゆる学問において、とりわけ現在のような問いにおいて、各人が自分自身に対して要求しなければならぬ最初のものである。このものが私に強いるのは、啓示について誰に対しても語らないことである。けれども、啓示について語られるからには、誠実に、しかも啓示のみが考えられるようなその意味で、啓示について語ることは当然なことである」。

「私たちが啓示なしでも自ずから知るあるいは知ることができるもの、以外の何ものをも、私たちがこのような啓示を通して結局のところ受け取つたりあるいは知つたりしないならば、何のために啓示があるのか、あるいは、どんな目的のために、このような啓示という概念がそもそも維持されているのだろうか。

啓示を喜んで諸々の単なる理性真理へと還元したがる人々自身それゆえ、啓示の内容と彼らが理性と名づけるものとの間の違い

5  
をまったく廃棄したがる人々であり、明らかに彼らにとつてできないことは、あるもの *essences* を、極めて強引な手段を用いることなしに把握することである。／彼らに著しく似ている人々は、神話に固有で特徴的なものであるものを、剥ぐことが試みられねばならない単なる言い回しあるいは覆い、と言つことによって、まさしく神話に固有で特徴的なものであるものを単に偶然的なものにする、神話に関する多くの説明を、おこなつた人々である。

それゆえ、諸々の単なる理性真理を啓示の本質的で、不変な内容と見なす人々自身、彼らがひよつとして啓示という言葉に固執する原因を見いだすならば、例えば、キリスト教の創設者を、少なくとも神の摂理「予見」によつて特別に選ばれ、尋常でない天性を賦与された教師として叙述する原因を見いだすならば、つま

り、キリスト教の中に神の摂理という業を認める人々も、神の摂理というこのような特別な準備が何のために必要であつたか、という問いに対して、人類はこの方法である種のより純粹なあるいはより良い諸々の考えをいつ、そう、早くに、所有することができた、とだけ答ふるであろう。ところがしかし、この同じ人々がこれらの考えと、これらの考えは最初のあるいは初期の伝達においてはなお非本質的で事実を隠べいする覆いのなかに包み込まれ、彼らの意見によれば、この覆いを剥ぐために何百年も必要とした、という主張と結びつけるので、彼らはまさにこうすることで、あの特別な準備の唯一の利点、すなわちある種の諸々の真理がいつ、そう、早くに、公にされる、という唯一の利点を再び放棄する。むしろ彼らは矛盾のない方法でまさにこの準備を、純粹な理性の展開が人類において阻止される諸原因の一つと見なさなければならな

い。それどころか、彼らは、彼らが啓示と名づけるものを、その上この遅延　この阻止された展開　の最も主要な最も強力な原因と見なさなければならぬ。それゆえ、啓示という概念はまったく意味を持たず完全に破棄されねばならないか、あるいは啓示の内容は啓示なしでは知られないばかりか、決して知られることができないような内容である、ということを確認するのを強いるか、のいずれかである、ということが簡単に洞察される。(1)

(1) H. . . . . といふ人「H. . . . .」とは J.W.F. Hölling, 1802-1853 ドイツルター派の実践神学者。エアランゲンの実践神学教授」は彼の書物『神秘主義、真に歴史的な神秘主義そして今日誤ってそう名づけられた神秘主義』(その上、彼自身、神秘主義についての真に歴史的な概念を、いつでも私によってなされたのとまったく同じように説明する) / の三六頁で次のように述べている。「人間が単なる理性で知りうるもの以外のいかなる内容をも持たない啓示は、まさにそのことで、啓示であることを止める。啓示の功績は、展開する理性が自分自身から「発して」理性の知識を獲得するのであるよう、いつそ早くにある種の諸々の真理を人間に伝達する手段として、神の摂理は理性認識に役立つ、という形で、理性認識の何らかの先取り Anticipation にあるにすぎない、と言おうとするならば、このことではまったく何も獲得されないであろう。というのは、この説明が、何百年後によりやく再び剥がされえた非本質的な覆いを最初の啓示は纏っていた、という主張と結び付けられて現れるならば、まさにこのことで、啓示のいわゆる利点は再び破棄されるからである。それというのも、この見方からすれば、啓示は人間の理性の展開における加速手段ではなく、むしろ遅延の主要原因と見なされる、ということが明白である、ということによってである。啓示という言葉がまったく意味を持たず、啓示に関する概念がまったく破棄されねばならないか、あるいは、啓示は啓示なしでは知られえなかった内容を持っているということが容認され承認されねばならないか、のいずれかである。この人は次に(謝辞として) 六七頁で、「神秘的神学の性格は瞑想的で思弁的である。ヤコブ・ペーメを拠り所にする最近のドイツ哲学、それも特に想像力豊かな最新の自然哲学と、その神秘的神学の類似性是否認できない」と述べている。

／それゆえ、ここでは啓示がまずもって独自の特別な認識源泉と規定される。しかし、それにもかかわらず、啓示が特別な種類として包摂される普遍的な概念は存在しないのであるうか。それはそうと、認識というものにできる限り可能な統一を求める誰もが、あらゆる事物は同じ方法で認識されるのではないし、しかも特に、理性は唯一の認識源泉では決してない、ということを確認する。経験は純粋な理性に対抗せられるか、あるいは同列に扱われる。けれども、啓示によって獲得された学問は、経験によって私たちに与えられる知という一般的なカテゴリーに入れられる、ということを確認することは容易なことである。しかし、私たちが経験によってのみ、あるいは、よく言われるように「a posteriori」「ア・ポステリオリに」知りうる別のものが存在する。哲学がどんな方法で、神が存在する、という認識へ、あるいは、神とは異なる存在を生み出す者(創造者)である可能性が神の中にある、という発見へ進んで行くか、を私は今繰り返しはしない。神が創造者である、としたこと、というこの洞察へ哲学がどのように進んで行くにせよ、／神が創造者であるとしたことを私たちは、神が、所行によって、つまり神とは異なる存在が現実的に現存していることによって、現実的に創造したこと、まさにこのことによって以外で知るとは決して想像しないであろう。私たちがなおこの存在を単に可能な存在と、したがって未来の存在と見なした、哲学のあの点で、確かに私たちは諸々の根拠を申し立てるのである。これらの根拠によれば、神は、あの可能な存在を定立しないより、実際に、あの可能な存在を定立する傾向にあるであろう、と私たちには思える。しかし一面において、いつそ

厳密に探究すると、これらの根拠自身すでに、私たち自身がまさに a posteriori「ア・ポステリオリに」知るに至った神の諸々の特性に由来するものとして現れるであろう(“to gnoston tou theou”「神に関する知識」)『ローマの信徒への手紙』一章九節。・・・神について知りうる事柄は・・・はすでに道徳的な本性「自然」すら前提している。積極的な特性と消極的な特性とが区別されるならば、消極的な特性はア・プリオリな特性であり、積極的な特性はア・ポステリオリな特性である。しかしながら他面において、前提されたこれらの動機は、決して私たちに確信を何らの方法でも与えないであろう。世界という事実そのものが初めて確信を与える。そこで、この点から私たちは明らかに必然的な歩みに向かうことになる。ひとたび、あの決心により諸ポテンツの緊張と、それと共に、同時に宇宙論的過程として振る舞う神統記的過程とが定立された後に、私たちは、確かにつねに相対的で仮説的にすぎない必然性の領域の中にいるが、しかしこの意味で必然的な歩みの系統の中にいる。あの過程、詳しく言えば過程としてひとたび定立されたあの過程が、あれやこれやの時機を経めぐるであろう、ということを私たちは必然的なこととして洞察しうる。私たちに一度過程によって与えられた普遍的な概念の観点からすると、個々の諸時機に関する私たちの知は、いわば予見することであり、a priori「ア・プリオリな」知であろう。とにかく、過程そのもののこの内的な必然性は、もう一度私たちを、自由な所行に基づいてすべてのものが現れる点へと導く。過程の必然的で究極的な産出物は可動的なもの、つまり本性からして存在することも存在しないこともできるもの das, was es Ist,

8  
seyn und nicht seyn Könnende であり、最初の ursprünglich 人間である。この人間に委ねられていることは、創造を通して彼(人間)の支配下に入ったもの この存在「」を、永遠にしかも解消できない方法で神の存在と結びつけるか、あるいは、この存在をそれだけで考え、そしてこの存在を神の存在から遠ざけるか、ということである。／ここでも a priori「ア・プリオリな」知すべてが再び中絶する。私たちが人間の意識を経験的に知るのは、結果つまり状態においてであるが、この結果だけが、つまりこの状態だけが、何が生じたかを私たちに示す。例えば、人間にとって内的なもの、つまり人間に従属し支配下に入ったものであるはずの存在、この存在が人間にとって外的なものになり、そしてむしろ人間を自分に従属させた、ということ、この結果だけが私たちに示すのである。

あの以前の神統記的過程 これは間接的には宇宙論的過程でもあるが、この過程に類比的な、それどころか、この過程を人間の意識のなかで繰り返す過程を、私たちは神話を産出する運動の中にはつきりと見て取った。ところで、まったく主観的で単に意識の中にのみ生じるこの運動は、再びある種の必然的な諸時機を通して進んでいく。しかしこの運動自身、仮説的な運動であり、この運動は何らかの前提のもとでのみ可能である。つまり、この運動において想定されていることは、あの媒介するポテンツによって、すでに第一の創造においてすべてのものを食い尽くす「消耗させる」存在 が被造物の根底にされたこと、そして、この媒介するポテンツが過程の中に残り持続していること、とである。というのは、この媒介するポテンツなしでは、人間の意識す



べてが食い尽くされ「消耗させられ」、人間の意識として破壊されるであろうからである。ところで、私たちは、媒介するポテンツがこのように残っていることを、神話の過程という出来事、Faktumから推論した。けれども一体なぜ、媒介するポテンツが意識の中に残っているのだろうか、つまり、人間の意識に敵対する「権」力が再び高まった後に、なぜ人間の意識はとどまることなく自らを破壊しないのであろうか。ここからあなたがたが見て取るのは、神話が私たちに再び別な秩序のもとへ行くように指示し、神話はその存在Existenzからみて単に神話自身からでは理解できない、ということである。つまり神話の哲学によって後者（神話）はなるほどその内容からみて把握されるが、その存在Existenzからみては説明されない、ということである。言い換えれば、哲学が、再び高次な関連を神話そのものに指し示し、しかもこの哲学は、究極的な審級において神話そのものが初めて説明される関連を必要とする、ということである。ところで、この高次な関連はもはや神話の哲学の中には見いだされえない。この連関は啓示の哲学の中にのみ見いだされうる。それゆえ、神話の哲学そのものが、啓示の哲学に含まれている。人間の意識が自ら分離することで自らを維持し、自らを破壊しない、といういかなる必然性も現存しない。／このことは自由な意志の業Werkでありつるにすぎない。自由な意志はこの業をつしなわせようと、あるいは滅亡させようともしない。人間の意識を保持し救うというこの自由な意志はこの「人間の意識の」転倒Umsturzという危険を冒し、それにもかかわらず世界を欲したその意志の中にのみ求められつる。いずれにせよ、神話はこの意志からの偶然的な帰結でありつる。本来

の目的は神話では決してありえなかった」。「使徒が語っているように」『使徒言行録』一七章三節。さて、神はこのような無知の時代を、大目に見てくださいましたが、今はどこにいる人でも皆悔い改めるようにと、命じておられます」神は無知（異教）の諸々の時代を見通していた。すなわち神はこれらの時代を目的と見なすのではなく、これらの時代に生じたものを、「一緒に生じるもの（高次なものに由来する、一緒に生じるもの）とのみ、見なし容認していた。したがって、神話は確かに帰結であるが、神話は決して（人間の意識は見捨てられるはずがない、という）あの神の意志の本来の啓示ではない。この神の意志は神話を越えている。したがって、神の意志が初めて明らかになる「啓示される」のは、諸々の時代の順序において、異教の後に来るものにおいてである。私たちはおそらく神話から神のあの意志を推論しつるであらう（そして異教徒たちの内で最も思索し最も覚醒された者たちも、神話の背後に何かまったく別なものを彼らには探究しえない何らかの秘密を推測していた、ということがおそらく証明される）。それゆえ、私たちは神話からおそらく神のあの意志を推測しつるが、この意志の本来の効果的な手段Effektは神話ではない。

では、一体、この意志はどのようにして認識されつるのであろうか。この意志は、神話のこのような原因としては本来認識されず、それゆえ、神話の中では本来認識されえない。それにもかかわらず、私たちは、神話をその究極的な根拠へと還元するために、この意志を必要としている。

あのカタストロフィーによって、自然の中で征服された原理が、

すでに現存している人間の意識を我がものとするために再び高揚するが、私たちがあのカストロフィーをひとたび 神の意志に對抗して生じたカストロフィー と認識した後に、もちろん自然に考えうることは、神がすべてのものを存在させたが、この存在が神から遠ざかったことによって、神は「遠ざかった」この瞬間にこの存在を回復するという思想をすでに懐いていた、ということである。それどころか、すでに以前述べたように、／神があのカストロフィーを必然的に予見していたので、神がこの思想とこの思想に見合った決心とを、世界を基礎づける以前にすでに懐いていた、と私たちは想定せざるをえない。さらに、この思想、この決心は、異常な出来事に、つまり、人間の立場から言えば、いかなる理性も予見しなかったし、それどころか可能とすら見なしえなかった出来事にふさわしいに違いなかった。というのは、創造者が 一方で被造物に創造者自らの業を疑う「権」力を被造物に与えたことを、どんな理性が可能なことと見なしたであろうか、ということであるからである。 私は、そもそも被造物に、と言うが、それは、感傷的な哲学者たちが心中を表現しているような、この取るに足りない地球 *Erdsphäroid* に対してのみ意義をもつ被造物ではない。というのは、人間を *a priori*「ア・プリオリ」に「すでによこしまで卑しいものに十分しえない意見（なぜならば、明らかに人間は *a posteriori*「ア・ポステリオリ」に十分よこしまであるからである）や、そのうえ好んですべての星々に人間を見ようとする意見は、ずっと以前から長編小説の中へ追放され、真面目な哲学者たちにとっては顧みる対象ですらないからである。 それゆえ、ひとたび、この異常なものを認めた者（し

かも、あらゆる人間は自分の内と自分の外のより深い経験から十分に、この異常なものを認めることを強要する諸々の理由を見出しうる）は、つまり一度あの異常なものを認めた者は、神の決心が人間の理解力をどんなに越え出ているようにとも、神の決心が異常であることをことさらに訝しがるはずがない。この者はあの最初のことを認めることによって、この者は、他のものがどんなに驚くべきものであるようにとも、他のものを信じない、というあらゆる掟を課した。 私たちが創造者を前提し、あのカストロフィーを前提するならば、なおそこまで行くことができる。ところで、私たちがいかなる場合にも、最初の転倒でもって、確かに定立され表現されたものとして考えざるをえない神のこの意志、つまり現実的なものとしての神のこの意志は、最も顕著な意味で 啓示なしでは 端的に知りえないものであり、この意志は *ca. coachen*「優れた意味で」秘密であり、私たちが語れる最高の意味での啓示はこの意志の啓示のことである。けれども、いかなる意志も所行を通して、つまり実行 *Ausführung* を通して以外では明らかにならない「啓示されない」。それゆえ、最高の啓示は人間のカストロフィーと同時に表現されたあの意志の実行、すなわち神の決心の実行のうちにまさに存する。／意志が意志にすぎず、所行へは移行しなかった限り、その間、意志は秘密である。しかし、所行は意志の表明であり、それゆえ、この表明によって意志は秘密であることを止め、意志は単に認識されうるばかりかその上熟慮と連想とによって把握されうる。したがって、啓示に基づく宗教の秘密についてなされる明らかに誤った考えは、諸々の真理あるいは諸々の事実が啓示された後でも、それゆえ明らか

になった後でもなお、秘密のままでなければならぬ、すなわち認識されない、あるいは少なくとも把握されないままでなければならぬ諸々の真理あるいは諸々の事実が、啓示に基づく宗教の秘密ということで、考えられることである。ところが、使徒パウロは、キリストによって明らかにされた、世界時間 *Weltzeiten*「創造以降の子の時代のこと。本書第二六講六一頁参照」以来隠されていた神の計画について語っているが、いたるところでパウロは、最も生き生きとした喜びの表現でもって、次のことを語っている。つまり、以前のすべての時代に、しかも父祖たちにすら隠されていたもの、神とキリストの秘密、すなわち父とキリストとの間で秘密であったもの「」がキリストの現象によって今や全世界に明らかにされた、ということを語っている」エフェソの信徒への手紙「一章九節 一三節参照。秘められた計画をわたしたちに知らせてくださいました。これは、前もってキリストにおいてお決めになった神の御心によるものです。・・・時が満ちるに及んで、・・・キリストにおいて、真理の言葉、救いをもたらす福音を聞き・・・」

これらすべてのことから明らかにすることは、啓示の哲学が、神話の哲学のように、必然的な過程を描き出さない、ということである。というのも、啓示はむしろ完全に自由に定立されたもの、つまり最も自由な意志の決心や所行からのみ把握されるべきものである。啓示の究極目的は人間を連れ戻す *Wiederbringung* であり、人間を連れ戻ることによって究極的に創造「物」全体を連れ戻ることである。それゆえ、啓示の究極目的は、この連れ戻ることが『新約聖書』においても表現されているように「コリン

トの信徒への手紙」二五章一七節。・・・キリストと結ばれる人はだれでも、新しく創造された者なのです。・・・」新しい創造つまり第二の創造であるから、おそらく啓示によって新しいつまり第二の創造過程が導入される。神学そのものにおいて復活の過程について語られているけれども、しかし啓示そのものは必然的な過程ではなく、最も純粹で最も自由な意志の事柄 *Sache* である。それゆえ、啓示について語る時、何が問題であるかを知っている者は誰でも、啓示があたかも *a priori*「ア・プリオリに」把握されるべきものであるかのように、思いこまないであろう。かつて、啓示の哲学が啓示について語りうるものすべては現実的に生じたものの結果としてのみ語られる、ということに啓示の哲学はとりわけ満足する。啓示の哲学が自らの仕事と定めるであろうものは、啓示が必然的な出来事 *Ereignis* ではなくして、ノ神性の最も自由な、それどころか最も人格的な意志の表明である、ということを示すことである。一つの面からはそうである。ところが同じく、神が世界を創造しなければならなかった、ということとを証明しうるであろういかなる哲学も確かに存在しない。けれども、創造が最も自由な決心の業でありうるし、哲学はこの決心の諸々の動機を考え、しかも所行つまり実行そのものを理解させることができるかと思いつく、ということが認識されるならば、啓示において実行された、神のあの意志を *a priori*「ア・プリオリに」しかもこの意味で純粹な理性に基づいて認識することと確かに満足する哲学がもちろん考えられる。しかしそれに対して、この意志がひとたび説明され明らかにされている以上、この意志がそれ自身において人間の理解をどんなに越え出していよう

とも、まさにこの意志のある部分では理解させ、ある部分では意志の実行の本質的な部分で納得させることが可能と見なす哲学が考えられる。この意志が人間の考えに優っているが、しかしこの意志は、この意志の偉大さが神の偉大さに等しいものであるにすぎない限りで、再び理解される。この点で、この神は、私は人間ではない『ホセア書』一章九節。・・・わたしは神であり、人間ではない。・・・』私の思いはあなたがたの思いではなく、あなたがたの道は私の道ではなく、天が地より高い限り、私の道もあなたがたの道が高く越えているのであり、私の思いはあなたがたの思いを高く越えている『イザヤ書』五五章八節 九節」、と自らについて語る。人間がこの点でなさねばならないものすべては、自らの思想の狭さと小ささとを神の思想の偉大さへと拡張することである。

今まで様々な注意をしてきた意図は、啓示の哲学が前提する方向につまり立場にあな<sup>13</sup>が<sup>14</sup>た<sup>15</sup>を<sup>16</sup>そも<sup>17</sup>も<sup>18</sup>先<sup>19</sup>ず<sup>20</sup>据<sup>21</sup>える<sup>22</sup>こと<sup>23</sup>にあ<sup>24</sup>つ<sup>25</sup>た<sup>26</sup>。同じ意図で私はなお一連の類似した個別的な注意を続けるであろう。

13 哲学者の情緒 (to pathos tou philosophou [知恵を愛し求める者の情]) は驚き<sup>27</sup> to thaumazein [驚くこと] である、はプラトンの有名な言葉である<sup>28</sup>。この箴言が真理で意味深いものであるならば、哲学は、単に必然的なものとして洞察されるべきものに制限される代わりに、むしろ、哲学が必然的なものとして洞察することができるもの、しかもその限りで、いかなる驚きをも引き起こさないものから、あらゆる必然的な洞察や認識の外にあり、しかもそれらを越えているものへと歩みを進めたい

衝動を感じるであろう。哲学はその上、哲学が絶対に驚くべきものへと歩みを進めるまでは、いかなる休らいをも見い出さないであろう<sup>29</sup>。あらゆる運動は本来休らいを求めるものにすぎないし、学問における運動もそうである。したがって、あらゆる運動は、精神が絶対的に休らうことができるそうしたものが見いだされない限り、持続する。精神が絶対的に休らいうるそうしたものは、その本性<sup>30</sup>、自然により、それ以上の思惟すべてを破棄する。なぜならば、このものはすべての思惟に優っているものだからである。決して中断することのない歩みという理念は、本来、目標のない前進という理念である。けれども、目標のないものは意味のないものでもあり、それゆえ、このような果てしない前進は同時に最も慰めのない最も空虚な思想である。すでにソロモン、すなわち、ソロモンという名前で彼の諸経験を伝えている哲人は次のように語っている。つまり、私は諸事物の原因を徹底的に究明し、天の下に生じたものすべてを探究することに、私の心を捧げた。このような呪つべき骨折りを神は人の子たち Menschenkinder に与えたので、人の子たちはその中で苦しんでいる。私は太陽の下で生じるものすべてをこのような方法で見えてきたので、すべてのものが虚しく、精神の消耗<sup>31</sup>であることを、私は理解した、と<sup>32</sup>。というのは、ソロモンが、彼に知られていた何においても休らいの目標を見いださなかったし、一定の目標なしに存在するもの、あるいは生じるものすべてが空虚であるし、このような終わりを見い出さないあらゆる思惟は、精神が自分自身を消耗することにすぎないからである。

(1) 『テアイテトス』、一五五頁 D「・・・驚異の情こそ知恵を愛し



求める者の情なのだからね。つまり求知（哲学）の始まりはこれよりほかはない・・・」

(2) 『これと』フリードリッヒ・ハインリッヒ・ヤコビ氏の神的事物に関する著作に対する、F・W・J・シェリングよりの「記念」一九一頁を対比せよ 息子編集版全集二二四頁 二二五頁、編纂者(3) 『コヘルトの言葉』『伝道の書』一章一三節 一四節「天の下に起こることをすべて知ろうと熱心に探究し、知恵を尽くして調べた。神はつらいことを人の子らの務めになさったものだ。わたしは太陽の下に起こることをすべてを見極めたが、どれもみな空しく、風を追つようなことであつた」

知の究極目標は、あるものを獲得し、このものによつて知それ自身が休らうことでのみありうる。運動が依然として生じている限り、疑いが生じる。というのは、運動の内部では、見出されるものが、存在しないとともにもた、つねに存在しているからである。時点として存在しているし、存在していないからである。「」なぜならば、存在しているし存在していないのは、まさに時点つまり通過点にすぎないからであり、それゆえ、必然的にまた過去になるからである。したがつて、あらゆる疑いは究極的なものにおいてのみなくなる。この究極的なものについて、私は今では、このものは存在する、と言いつただけである。思惟すべての休らいというこのような状態を、すなわち、まさに休らいでもつて、知のあらゆる働きに終わりをもたらす確信というこのような状態を信仰と名づけようとするならば、そうしても良いかも知れない。しかしその場合、1)信仰をそれ自体根拠のない認識と見なす必要はない。究極的なものにおいて、あらゆる知が休らう。この究極的なものが根拠なしには存在しえない、ということにすでに矛盾するのは、究極的なものが、究極的なものであるその限りで、それゆえ、むしろ最も根拠づけられたものである、と

いうことである。つまり、究極的なものは再び歩み続けることの根拠になることすらできない。というのは、そうならば、それはいかなる終わりでもないであらうからである。それこそまさに、学問の歩みにおける学問の苦勞である。「言い換えれば、こういうことである。」すなわち、学問が究極点と思われる何かある点に到達した時（しかも、歩み続けるあらゆる運動において、この歩みの線上に在るあらゆる点は一度は究極点である）

「」学問は、なるほど何はさておき非常に喜び、学問が獲得したりあるいは見出したりしたものを鋭く注視することによつて、学問が今や留まることがあるであらう瞬間を思い浮かべる。それでも、学問の弁証法は獲得したりあるいは見出したりしたものに再び、非存在を、つまり次の位置によつて再び破棄されるべき否定を発見する。そしてそこで（次の位置で）学問の弁証法はおそらくまた同一の発見をする、つまり新しい歩みの可能性、それどころか転倒の可能性を発見する」。これが学問の苦勞である。「この可能性を学問の弁証法は自らに隠してはならない。というのは、すべての可能性は現実性にならねばならないからである。それは、すべてのものが明白で紛れもなく明確であり、いかなる秘かな敵もあとに残らず、究極的な敵も克服されるためにある。

このあるものを現実性において詳しく明示するならば、神自身が休らうあの時点 人間を産出する時点 「以上の高次の何ものをも、学問は獲得しえないように思える。しかし、まさにこの点において学問は、神の業の運命が被造物の自由の内に据えられていることによつて、完全な転倒という最高の危機を認める、

というわけにはいかない。理性 望めばそう言えるが、一般的な理性」 「は、しかしながらつねに、この場合必ず創造者に干渉するようにさせ、なぜ神がこの転倒を阻止しないのか、としばしば実際に提出された問いを問ひかけるようになる理性である。けれども神は私たちが考える以上に偉大であり、恐れるべき何ものをも持たない。つまり神は、生じうる最も極端なもの、*Außerstes*」、他の最も極端なもので対抗することができるし、それゆえ、世界は消えゆくことがないであろう。むしろ世界は単なる被造物的意志によつて確立されなかつたので、世界は高次の段階において、／＼すべての疑いをなくす所行によつて、つまり超被造物であるがしかし同時に人間の意志の所行によつて 第二の人間によつて」 「確立されるであろう。

信仰の問題に立ち戻れば、信仰は、それゆえに、根拠のない知と考えられるには及ばない。むしろ信仰は最も根拠のあるものである、と言われねばならない。なぜならば、信仰だけがあるものを持ち、このものにおいて疑いすべてが抑えられるからである。そのあるものとは、絶対的に積極的なものであるので、別のものへのさらなる移行すべてが遮断される。まさにここから同時に明らかになることは、2) 多くの人々が教へ説くように、学問を信仰でもつて始めることはできない、ということである。というのはあらゆる疑いをなくす確信(そしてこの確信のみが信仰と名づけられる)は、学問の終わりであるにすぎないからである。先ず律法があり、その次に福音がある。理性は律法に等しく、信仰は福音に等しい。使徒が、律法はキリストのもとへ導く養育係 *Zuchtmeister* である」『ガラテヤの信徒への手紙』三章二四節。

こうして律法は、わたしたちをキリストのもとへ導く養育係となつたのです。わたしたちが信仰によつて義とされるためです」と言うように、学問の厳しい養育は信仰に先行しなければならぬ。たとえ私たちが信仰によつて初めて、すなわち疑いすべてをなくす確信を所有することによつて初めて、正當に評価される、つまり本来的に完成されるとしても、そうである。使徒は次のように言つ。つまり、知恵という宝はすべてキリストの中に隠されている「『コロサイの信徒への手紙』二章三節。知恵と知識の宝はすべて、キリストの内に隠れています」と。すなわち、宝はキリストの中に取り入れられ、キリストの中に含まれている。それゆえ、キリストは、キリストの中の認識「知恵」という宝すべてが同時に把握される時にのみ、把握される。「捜しなさい、そうすれば、あなたがたは見い出すであろう」『マタイによる福音書』七章七節など。それゆえ、信仰は捜すことをやめるのではなく、捜すことを必要とする。それは、まさに信仰が捜すことの終わりであるからである。けれども、捜すことの終わりがなければならぬ。

ある意味において、つまり、あらゆる始まりあるいは始めることすべては本来、未だ見られていない終わりへの信仰である、という意味において(というのは、私が信じなかつたならば、私はまったく始めないであろうからである)、すなわち、この意味でもちろん言われうることは、学問の始まりからして信仰である、ということである。しかし、この信仰は、自らを知へと駆り立て、まさに現実的な知において証明される。その結果、最も信仰深い人が最も知る人であり、反対に、最も知を信頼する人が最も信仰

深い人である。それゆえ、その限りでは、始<sup>は</sup>まりとしての信仰（しかし、この信仰自身、知<sup>ち</sup>への信仰にすぎない）と、ノ<sup>の</sup>終<sup>は</sup>わりとしての信仰とがある。しかしこの終わりとしての信仰は、休<sup>やす</sup>らいを手にした知にすぎない。聖書が何を述べようと、経験は、信仰が誰でもものではないことを示し、したがって、あの究極的なものも、私たちが主張してきたような、疑いすべてをなくすものであるはずがない、と究極的なものに対して文句をつけることができる。しかしながら、どんな意味で私たちはこのことを主張するのであろうか。それは、それ自身においてつまり客観的に考えられたあの究極的なものは、いかなる疑わしいもの（さらなる歩みへの根拠を含むもの）でもない、というその意味においてにすぎない。けれども、このことと言われなかったのは、多くの人がまったく疑いなく、あの疑いすべてをなくすものを容認しうる、ということである。もちろん、誰かが究極的な認識へ突き進んだとしても、その時、この人が究極的な認識を捉え容認することができかどうか、この人がこの究極的な認識を信頼するかどうか、問題であるであろう。というのは、対象が過剰であるために、信頼はもちろんこの究極的な認識に必要であるからであり、しかも、まさに疑いすべてをなくすために、信頼は過剰なものではなければならないからである。人間の生<sup>いのち</sup>「活」において、なるほど稀ではあるがしかしながら、人間が、目の前にある突然の予期せぬ幸せを訝しく思い、その幸せをあえて捕まえようとせず、その幸せをあえて確実なものと思えないそのような場合がある。それゆえ、この場合、疑いは一面において事柄の偉大さから生じ、また他の面では心情の狭さから生じる。なぜならば、私が間

違っていないならば、シラー「Johann Christoph Friedrich von Schiller 1759-1805, ドイツの詩人、劇作家」がこのような小さな懷疑家に、

信じよ、

汝の小さき胸がしがみつくことを認めないものと呼びかけるように、臆病で小心な靈魂の持ち主が存在し、また高潔で英雄的な靈魂の持ち主が存在するからである。それゆえ、この場合、信仰はもちろん主観的なものであり、信仰は、ただ疑われるにすぎないものを捉える、信用、確信、信頼、勇氣である。なぜならば、そのものは、私たちのいつもながらの概念には、あまりにも超越的であるからである。引用された例が示しているのは、見ていない諸々の事物ばかりでなく、見ている諸々の事物においても、疑いは起こりうる、ということである。ヨハン・ミラー「本名Johann Müller 1436-76 通常レギオモンタヌス Regionontanusと呼ばれる。ドイツの天文学者、数学者」も引用したマルシリオ・フィチー「Marsilio Ficino ラテン名 Marsilius Ficinus 1433-99 イタリアの人文学者、哲学者」の生<sup>いのち</sup>「活」において物語られていることは、フィチーノが自分の友達アンジェロ・ポリツィアーノ「Angelo Poliziano ラテン名 Angelus Politicus 1454-94 イタリアの文学者」ノ（コジモ・メディチ「Cosimo de Medici 1389-1464 イタリアの財閥。彼の時代に全盛期に達する」の別荘で、プラトンを共同して崇拜することを最も親密な友情「の証」とした人々の内の一人）と、最初に死んだ人は自らが存続していることの徴をもつ一人にわけ与えて欲しい、ということとを約束したということである。ところで、アンジェロ・ポリツィ

アーノが最初に死に、残された人に実際姿を現し、ポリッティアノが残された人に、ただ信ぜよ、ただ信ぜよ、存続していることは確実である、と呼びかけたということである。それゆえ（この話を本当のことと認めるとしても）ポリッティアノが前提していたのは、彼の友人がポリッティアノを見、しかもポリッティアノの言うことを聞き分けるにもかかわらず、彼の友人が信仰を必要とする、ということである。この意味で、それゆえ、信仰はもちろん誰でもものではない。この意味で、啓示そのものが人間に、ただ信ぜよ、ただ信ぜよ、すなわち、あえて真と見なせ、と呼びかける。この意味で、学問ですら、学問が高次な領域へ足を踏み入れる限り、信仰を要求する、すなわち、異常なものが現れるならば、この異常なものを真と見なしうる勇氣と能力とを要求する。

若干の靈魂（私たちはそう考えなければならない）にはこの信仰が直接的に与えられる。これらの靈魂自身、直接的に与えられることをただ幸運と、つまりこれらの靈魂に与えられた身に余る恩寵とみなす。『他の靈魂は、これら他の靈魂が自らの靈魂に対するいかなる他の休らいをも見い出さないという形で、諸々の生「活」経験を通して、そこへと連れて来られる。ところが、ここでこの信仰は学問と関係づけられる、すなわち自然的な諸事物、神的な諸事物そして人間的な諸事物に関する私たちの別な方法の認識と関連づけられる。

しかしながら、この連関はあらゆる哲学から見い出されない、ということを知り、経験も示すので、さらなる論究に先立って、私は哲学の性質に関してなお幾らか注意をしておきたい。

この哲学は学問から啓示への移行を、つまり自然の国から、すなわち、ライプニッツが述べるように、必然性の国から、恩寵の国への移行を媒介するものである『ライプニッツ』『理性に基づく自然と恩寵の原理』、特に一五節参照』。というのは、ここでは本来このことが問題であるからである。

哲学が客観と名づけられたものすべてを無視することで単なる主観から純粹に展開されればされるほど、哲学がますます純粹にしかも完全に叙述されうろと思われた時代があった。しかもこの時代が長く続いた。私たちがこの講義の初めに見たように「本書第三講五二頁以下参照」、相変わらずフィヒテが企てたことは、自然すなわち彼が名づけたように非我、しかも moi「自我」と non-moi「非我」と「いう単語」で少なからず自分を知るように思うフランス人たちが目下採用したもの、このもの「非我」をまったく「非」存在するもの nicht-existent として定立し、そしてこのもの「非我」をようやく後になって、つまり、このもの「非我」を理性の作用の必然的な対象として無しでは済まされなかつた実践哲学のなかで、いわば、ex speciali gratia「特別な恩寵によって」、再び導入することであった。すでにカントは理論哲学において、ヤコービの良き着想にしたがって、それ自身における事物「物自体」を「名譽に満ちて引退させ」、名譽ある年金生活へと移し置いた。カントの『単なる理性の限界内における宗教』、あるいはフィヒテの『あらゆる啓示批判』の試み』を読もうとしさえすれば、簡単に納得できるように、事実また、この時代、哲学は啓示との関係において本当に遠日点にあった、つまり神の国から最も遠く離れていた。別の時代が到来したのは、哲学がま



さに現実性そのものにおいてのみ展開しうることを、すなわち哲学が現実の世界においてのみ哲学自らの展開と高揚の素材と手段とを所有することを、人が認識し始めた時であった。ところが、このことは明らかに一度にはしかもいわば一気には実現されえなかった。生「活」や運動の要素として哲学に取り入れられなければならない最初のものは、あらゆる現実的なものの内で最も古いもの、すなわち自然であった。あらゆる現実的なものからまず自然のみが哲学の運動の中に取り入れられ、しかもその点に、「時代の」一部の人があらゆる宗教の没落、それどころか無神論を見ていた当時すでに、時代のその他の部分の人はいわば本能的に反対の帰結を予見していた。自然哲学は宗教に、しかも特に歴史の別の見方に還元しうる、ということが恐れられたがゆえに、確かに自然哲学はすぐに多方面から敵視された。ところで、自然が確保する人間からの独立性にもかかわらず、自然そのものがあの主観的な哲学を困惑させなかったとするならば、この哲学が歴史をますます不可能にしたのである。しかもこの歴史においてはただ産出物　しかしながら、この言葉すらまだ良すぎる。人間の自由の作りもの、すなわち　何によっても規則づけられない、制限の無い、人間の恣意の作りもの、と言わなければならない。「」が見られた、あるいは見られつると思われた。しかしながら、哲学が歴史に向かったとするならば、／＼哲学はここでもまた最初の最も古いものを出発点にしなければならなかった、すなわち、この面でも再び最初の最も古いものであるもの　このものがまったく完全に無視された神話であって、この神話なしには歴史に始まりを見出すことも、キリスト教への移行を見出す

こともできなかった」を出発点にしなければならなかった。これについてはなお次のこと」を参照して欲しい」。

歴史の中にも、諸々の現象があり、これらの現象に有名なシェイクスピアの言葉を適用しうる。つまり、学校で得る知識が夢想さえしない諸々の事物が太陽の下にはある『ハムレット』第一幕五場1697、小田島雄志訳、白水社刊。この天と地のあいだにはな哲学などの思いにもよらぬことがあるのだ・・・」と。詳しく言えば、あの知識は、時代遅れで、過去に対して現在以外のいかなる尺度も持たないもの、あるいは人間の今の諸々の関係を永遠の関係つまりつねに存在していた関係と見なすものである。「」したがって、真の歴史哲学が特に、なかでも古代と近世とのあの偉大な対立を一部では認識し、一部では説明しなければならぬとするならば、この歴史哲学は、諸々の神話の生成も導出されるあの深みからのみ、初めてこの説明への手がかりを見出すであろう。しかし、過去　私たちがとつて総じてたいそうよそよそしいままである古代　に対する手がかりがただ神話の中にあるばかりではない。現在は過去という土台の上のみ築かれているので、人間の現在の精神的状態を規定することに対して、神話は必然的で、看過しえないし、閉め出しえない要因Momentである。明らかに、人間の意識の現在の状態は、完全にキリスト教によって規定されている。けれどもキリスト教も歴史的な現象である。キリスト教が、その源泉、その究極的な起源から見て、一般にまったく納得いかないと見なされたものへと遡る、と想定しても、しかしながら、キリスト教の作用は歴史的な説明から逃れえない、それゆえ歴史的に説明されなければならない

い歴然たる作用、つまり外面的な作用そのものである。キリスト教が出現しただけで、異教が色あせ、自らの内で無力になり始めた時、つまり異教の堂々たる権力が軽蔑していた十字架に屈服し、異教の寺院が倒され、異教の神託が黙り込んだ時、世界のあの驚くべき、いわば突然の転覆が生じたが、この転覆はどのように理解されるのであろうか。／もしも異教の、それゆえ神話そのものの本性「自然」の中には、異教がキリスト教のあの影響を快く迎え、したがってこの内部の崩壊と破壊を可能にした原因が見い出されなかつたとするならば、あらゆる革命の内の最も偉大なこの革命はどのように理解されるのであろうか。キリス

ト教の最初の最も明かなで最も直接的な作用、つまりキリスト教がもつばら自分自身のせいになっているその作用は、あの暗闇の「権」力から人類をまさに解放することであつた。この「権」力は、異教において、その支配を世界へ広げていた。すでにここから帰結することは、キリスト教の実在性（しかもそれが問題である。というのは、ある理想的な意義を誰もが、最も偏狭な人でもキリスト教のせいにするからである。今日この意義はもはや何ものとも交換されない）、私はキリスト教の実在性と言つが、この実在性は、あらかじめ異教の実在性がある種の方法で認識されていないことには、根本的には認識されえない、ということである。なぜならば、私が以前に述べたように、解放の実在性は、この実在性が解放されるものの実在性に従つあるいは規定されるからであり、それゆえ、キリスト教を真に把握すること（しかもキリスト教が把握されない限り、キリスト教に賛成あるいは反対を語ることは何の役に立つであらうか）は、先行する神話の哲学がな

くしては、まったく可能なことではない。それゆえ、このことは単に神学者たちとのみ関係している、ということが、ここで感じとられるかもしれない。しかし決してそうではない。キリスト教はただ単に神学者たちと親しい関係にあるばかりでなく、同じく真の歴史研究者とも親しい関係にある。それどころか、キリスト教が、神学者たちの諸々の学派において、もうとつくの昔にある共通の現象に貶められているとしても、すばらしい歴史研究者はキリスト教を依然としてその崇高な歴史的な意義において記録しておくのであろう。例えば、ヨハン・ミューラー「レギオモンタヌス」は、このことを浅薄で皮相な啓蒙主義の時代のただ中に行つた。

キリスト教が異教からの解放として現れるという形で、キリスト教そのものに自らを委ねる、前提としての神話を探究することの一般的な重要性は、特に、異教が決して過ぎ去つた時代の単なる現象ではない、ということからも生じる。というのは、異教が今でも存続している、詳しく言えば、依然として非常に多くの人々のあいだで現実的に存在している *essence* からである。多神教徒たちの数、すなわち、自分たちの宗教が何かある神話に基づいている人々の数は、／相変わらずキリスト教とユダヤ教の信奉者たちの数をはるかに越えているばかりでなく、一神教徒にイスラム教徒たちを含めたとしても、一神教徒たち一般の数をも越えている。最近の算定によれば、一神教徒たち、それゆえユダヤ教徒、キリスト教徒そしてイスラム教徒たちの総数は三億四千四百万人、多神教徒たちの総数は六億五千六百万人である。この数にたとえ誤りがあるとしても、つまり、最新の主張、例えば、バルビ「Adriano Balbi 1782-1848 イタリアの地理学者」の主張に

よれば、十億人という総人口の一般的推定があまりに多すぎる程度において、誤りがあるとしても、多神教徒たちの数が一神教徒たちの数をはるかに越えている、という結果はつねに残るであろう。明らかに、いまだに存続している異教は、その根において麻痺し萎びれ衰弱し、新しいものをもはや何も生み出せないものであり、異教徒の諸民族は、歴史にとつて、いわば死んだ成員であり、もはや生きた者として活動的に歴史に關与する成員ではない。いまだに生きて動くもののみが、連続した過程を通して他のものに移行しうるが、死んで動かないものは抵抗する。死んで動かないものは、単に受動的なものであるがゆえにまさに、克服されない。それゆえ、異教を死んだ塊、したがって克服しえない塊として対面しないために、異教をとにかく再び元気づけるか、あるいは少なくとも、異教がなお現実的な真の宗教と關係しているそのような点を異教の中に見いだしたり発見したりするすべを心得ることができなければならない。私たちの時代の注目すべき道徳的な諸現象にふさわしいことは、疑いもなく、諸々の伝道を大いに一般的に推奨すること、すなわち、今なお異教に固執している諸民族をキリスト教的な考え方や確信へと導いていくことを試みることである。しかし、もしも、この功績の多い、しかもあらゆる賞賛に値する企てが、今までの諸々の経験からして、伝道師たちの大部分の場合より一層深い洞察、つまり、神話の、それゆえ異教の源泉への一層深い洞察によって支持されているとするならば、まったく別の成りゆきがこの企てから期待されるであろう。伝道師たちの大部分は、若干の伝道師たちが告白しているように、異教徒の靈魂「心」の中へ、あるいは、例えばインドのバラモンの

思想連関の中へ自らをまったく置きえない。しかも伝道師たちの大部分は異教的な考え方の中にたゞ迷妄やたゞまやかしを見ることのできるだけであるので、／彼らはこれらの人間の想像力を理解するすべを見いだしえない。しかもこれらの人間にとつて、自分たちの側でも、「伝道師たちの」教会の正統的な信仰の単なる文字どおり形式的な内容は、絶対的によそよしいものであり、よそよしいままであるに違いない。もしも、才気ある明敏なインド人たちが、彼ら自らの信仰において彼らと何にも關係しないし、何においても彼らの世界觀、彼らの哲学、彼らの知恵と關係しない儀式書への信仰を持っているふりをするに抵抗するとしても、彼らにとつては彼らの想像力が特に曲解されうることにはならない。

現実性それ自身に対するいかなる感覺もいかなる余地も持たない哲学は、歴史に關して結局、あるべき歴史を自分に与えることになる。この歴史は、その場合ただ現実の歴史に対して消極的でそつけない關係を持つだけである。例えば、キリスト教はどの様なものであるか、という類のものは、本来まったく存在してはならない。それゆえ、キリスト教はまた、真の歴史の外に存在するものとして、すなわち、キリスト教は非存在するものとして、詳しく言つと、自らの根源を良識の無さ、恣意的な錯覚あるいは恣意的でない錯覚にのみ負っている現象として表されるに違いない。歴史のこのような叙述は、生じたものを生じなかつたものにするのが好きである。この叙述は、自らの極めて偶然な概念に過去がふさわしくない限り、過去を非存在するもの nicht-existent として定立する、すなわち現在に対する作用と意義すべての無いもの

とする。このような手続きが形成の連続性そのものを破棄し、現在からその根拠や基盤を取り去り、それと共に、また未来を完全に疑うことによって、このような手続きは単なる理論的な見方という制限を越えていく。しかるべき首尾一貫性において、原始時代のどんぐり食にまで立ち戻らねばならないために、私たちは世界をもう一度最初からあらためて始めることはできない。私たちはあらゆる技巧をもつてもキリスト教を世界から取り除くことはできない。私たちはキリスト教そのものを生じなかったことにすることも、キリスト教の結果として生じたもの、つまり、かつて世界が証人であつたあの最も偉大で最も深遠な変革も生じなかったことにすることはできない。私たちは、私たちが自然のあらゆる構成を維持しなければならないように、キリスト教を存在しているものとして承認しなければならぬ。私たちがキリスト教を諸事物の系列から閉め出しえないのは、ノ私たちが私たちとしてはまさにあればいいと思わないだろう多くの植物の仲間があり、しかもそれらがいないことがおそらく私たちの常識には欠け目とも思われなにもかかわらず、私たちがたくさん植物の仲間の一つを消し去りえないのと同じである。

ところで、理性がすべての存在であり、したがって神は存在する理性にすぎない、と語る人々について私はこの講義が始まってすぐに十分に説明しておいたので、このように考える人々について私はなお語ろうとは思わない。私がただ述べておきたいのは、理性がすべての存在である（したがって、反対に、すべての存在が理性である）ならば、現実の世界を説明するのに必要である無分別 *Invenunt* を案出する少なからぬ困難を伴う、ということ

である。というのは、諸事物をもちろんある方法で支配しているように見える権力のある力強い理性と共に、すべての存在には無分別という偉大で権力ある部分が混じりあっている、ということこそを誰もが見て取るからである。しかし理性は永遠に理性でありうるにすぎない。理性は自分から他のものになること、あるいは自らの反対のものになることはできない。理性の第一の性質は、変わらないもの、自分自身に等しいものであることである。それゆえ、自分を自らの反対のものへと変える能力はどこから来るのであるうか。他の者たちが、神の存在は理性の存在にすぎない、と言うまでにはいたらないとすれば、彼らは少なくとも理性的な神を欲している。すなわち、彼らは、神が理性を越えては行為することができない、ということ欲している。しかしこのことで彼らは、彼らが人間に承認するほど、神には承認しないことになる。というのは、人間にすら承認されるのは、人間が理性を越えて行為することができ、ということだからである。理性的な人間と言うことは美しい褒め言葉である。しかしながら、こう言うことで、多くのことが語られていない、と誰もが感じている。このことについても合意されているのは、信仰が誰でものものでないように、英雄主義が誰でものもでないが、しかし理性はまさに誰でものものであるものである、ということである。自らの敵を憎んだり責めたたりしないばかりか、彼らに親切にしたり、それどころか彼ら「」を愛したりすることは、理性を越えたことである。人間が理性を越えては行為することができないならば、高潔で人間を高める道徳論の最高の命令は実現不可能であろう。それゆえ、なぜ神は理性を越えては行為する



ことが出来ないであろうか。この意味で、ノキリスト教の秘密あるいはむしろ対象であり、まさにそれゆえに啓示の唯一の原因であるあの一つの秘密「つまり神の意志が、神から離反した人類との関係において、理性を越えている、と言うことは決して無分別なことではない。しかし、啓示において自らを明らかにする」「啓示する」神のあの決心は、この決心が理性を越えているがゆえに、すぐには理解できない、というのではない。というのは、この決心は、神の偉大さに対してと同様に、この決心が関係する出来事の異常なものに完全に比例しているからである。

端的に理性的であることを装ったりあるいは装おうとしたりするものに対して、よく無分別さという抗議が用いられる。しかし、それは、あらゆる理性を越えていることや、もしも内容が人間に明らかにされなかつたならば、すなわち、現実性によって示されなかつたならば、どんな人間も思いつきえないであろう内容を保持つことを、自らで説明するものに対して、それどころか、自分自身を愚鈍と、つまり人間の判断方法のある観点からして、愚鈍と説明するものに対して用いられるものではない。

理性的にしよとするあらゆる種類の合理主義者たちの仕事、つまりあらゆる理性を越えている自分自身を装うことほど、悲しいことはない。深遠な弁証家とも認められている、使徒たちの内の最も大胆な人「パウロ」は、まさに神の愚かさと神の弱さについて語り、しかも、これらは人間の知恵や人間の強さ以上に強い能力がある、と彼は言う<sup>(1)</sup>。強さだけが弱さでありうるし、あるいは弱さであってもよい。彼らの意味で、まったく理性的な神を持つとした温厚な人々に対して、人はJ・G・ハーマン

「Johann Georg Hamann 1730-1788 ドイツの哲学者」と共に、次の問いに答えようであろう。その問いとは、彼らが理性的あるいは無分別と名づけるものを、ほとんど意に介さない神は、天才である、ということとを彼らが一体いまだに気づいていないかどうか、というものである。神が行為する仕方すべての深いイロニーを把握することは、誰にでも与えられているというものではない。しかも、このイロニーを初めから、つまり世界創造においてすでに把握しなかつた者は、明らかに後から、例えば救済論において、このイロニーをおそらく把握しないであろう。ノある同

一の者が *uno edengue actu*「同一の運動によって」或るものを肯定ししかも否定することは、あらゆる一般的な思惟にふさわしいことでもないし、この思惟には奇異なことと思われるに違いない。またこのことは、一般に理解されている矛盾律に反している。しかしながら、まさにこのことは、神は、神自らが直接的に再び否定するものをまさに定立する、という創造における神の状況である。神は、Bを定立しBを肯定するものとは別のものであり、Bを否定するものとも別のものである、と明らかに私たちは言わねばならない。けれども私たちは、Bを肯定するものとしての神とBを否定するものとしての神とは別な神である、とは言わないが、神の神性(すなわち絶対的な自由)はまさにこの矛盾というならば、同時に肯定し否定する神であること、しかもその際お互いに分離するのではなく、神が現にあるままである、というこの不条理「力の内に成り立つ、と言う。それどころか、単に神においてさえ、創造力のひらめきが授けられている限りでの人間においてすら、私たちは同一の状況、同一の矛盾を

見いださない。つまり私たちは、同一の主体の中で、盲目的で、その本性「自然」からして制限の無い産出力に對立している。思慮深い、この産出力を制限し形成する、それゆえ本来的に否定する力を見い出さない。しかもその上、あらゆる精神の作品が思慮深い専門家に示すことは、その作品があゝの活動「Tätigkeiten」の調和のとれた均衡から生じたのかどうか、あるいは、両者のうちの一方であるかどうか、しかもどちらが優勢であつたか、である。形式が内容に對してあまりにも弱く現れたり、内容が形式を部分的に圧倒したりするところには、産出活動の優勢が存在する。反対のことは、形式が内容を抑制したり、作品が充実しそこなつたりするところで生じる。様々な瞬間ではなく同一の瞬間に、陶然とすると同時に素面であること、これが真の詩の秘密である。このことによつて、アポロ的な恍惚「靈感 Begeisterung」が単なるディオニソス的な恍惚から区別される。無限な内容、それゆえ本来形式にそわないし、あらゆる形式を無に帰するように思える内容、このような無限な内容を最も完璧な、すなわち最も有限な形式において描き出すこと、このことが芸術の最高の課題である。

(一) To moron tou theou sophoteron ton anthropon esti cai to asthenes tou theou ischyroteron ton anthropon esti. 「神の愚かさは人よりも賢く、神の弱さは人よりも強いからである」『コリントの信徒への手紙一』一章二五節。

神は決して有限性の反対ではない。神は、考えられているように、無限なるもののみを楽しむのではなく、神が有限なるものを求め、しかも、神がすべてのものを最も分かりやすい最も納得のいく最終的な「最も有限な」形式にもたすらすまでは、いわば休

らわれないことによつて、神は最高の芸術家的な本性「自然」として現れる。／多くの者が語る、キリスト教の偏狭なものは、まさに目的であり、意図である。

神がそもそも世界とかかわりを持つていることに、すでに神の愚かさを見て取ることができる。というのは、永遠に自己充足している神は、神によつて可能な「在りうる」世界を、単に観照して楽しんでいことができるからである。けれども神の弱さ

to asthenes tou theou 「神の弱さ」は特に人間に對する神の弱さの中に認められうる。しかし、この弱さにおいて神は人間よりも強い。神の心胸はすべてのこと、をなしうるほど偉大である。創造において神は特に自らの精神の「権」力を示し、救済において自らの心胸の偉大さを示す。このことは、私が、啓示、あるいは、啓示の内容であるその所行、は神の最も人格的な所行である、と言つた時、考えられていた。なぜならば、例えば、私たちが人間の精神のみを知る時（というのは、精神は強くなればなるほど、ますます、ある意味で非人格的なもの、すなわち精神やその意志に依存しないものであるからである）、私たちが、人間の本来的な自我 Selbst からはその人間を知らないと思つように、つまり、私たちが人間の心胸の様々な表白を知つた時、私たちは初めてその人間そのものを知ると思つように、神は人間にとつて本来、啓示において初めて真に人格的になるからである。ここ「啓示」において神は人間のように人間と對峙する。しかもモーゼについて語られること、つまり神は幻と夢を通してモーゼと語るのではなく、『民数記』二二章六節 八節・・・主なるわたしは幻によつて自らを示し夢によつて彼に語る、一面と向かつてモーゼ

と話し合つて『出エジプト記』三三章一節。主は人がその友と語るように、顔と顔を合わせてモーセに語られた。・・・』ということ、啓示一般に当てはまることであるし、啓示における関係は直接的で人格的な関係である。

しかしながら、これまでは、偉大な所行は人間のあらゆる想像を越えている、と言つことによつては、偉大な所行が貶められると思われてはいない。だからまた、啓示の内容も、人間のあらゆる想像を越えていることによつて、貶められはしない。誰もが理解しない、人間の諸々の行動 *Taten und Handlungen* すらある。ソクラテスのように、死ぬことが出来たであろう何と多くの人間がいることであろう。かなりの確実性をもつて想定してもよいことは、ソクラテスの同時代人たちのかんりの部分にとつて、ソクラテスの告訴人たちがソクラテスよりもはるかに理性的な人々であつた、ということである。彼らは、生命が問題である同じような場面で、確かにノ裁判官たちの前でソクラテスとはまったく別様に振る舞うけれども。繰り返し打ち負かされた後で、ダ

レイオス *[Dareios Kodomannos]* 在位 BC.336-30 ペルシア帝国最後の王がアレクサンドロス *[大王 Alexandros BC.356-23 マケドニア王]* に大いなる条件のもとで講和を申し出た時、つまりアレクサンドロスにタウルス *[トルコ西南部の山脈]* までの自分の国のかんりの部分を割譲することや、アレクサンドロスと自分の娘を結婚させることなどを申し出た時、パルメニオン *[Parmenion BC.ca400-330 マケドニアの貴族、アレクサンドロスの大遠征時の副指令官]* は、彼がアレクサンドロスであつたならば、これらの条件を受け入れるであろう、と考えた。アレク

サンドロスは答えた。 *Et ego, si Parmenio essem, [もしも私がパルメニオンであつたならば、私もそうしたのである]*」 *[「ブルタルコス」英雄伝]*、アレクサンドロス二九章。岩波文庫版第九卷四六頁』と。アレクサンドロスの行為の仕方はパルメニオンやその上彼の最も親しい友達の想像を越えていた。『しかし、人間が心術の偉大さによつて他の人間に優る以上に、神ははるかに無限に人間に優つてゐる。それゆゑ、この意味でのみ、啓示における神の諸々の行為は、あらゆる人間の想像を絶している。私たちがそれらの行為を把握しえないのではなく、私たちが、それらの行為を把握するためには、人間の普通の尺度すべてを上回るある尺度を把握しなければならぬからである。それゆゑに、私がすでに述べたように、この把握によつて、驚くべきものはこの特性を何も失わないのである。このような絶対的に驚くべきもののみが、人間の精神に長く続く休らいの無さに休らいをもたらず。私たちが、 *quo majus nil fieri potest* *[それ以上に大きなものは何も生じることが出来ない]*、それ以上に端的により大きなものが何も生じえないそのものを、生じたものとして認識しなければならぬ時にのみ、そのものだけが私たちを静止させる。このものが *finis quaerendi et inveniendi* *[求め、そして探しあてることの目的]*、目標でなければならぬし、ここで、決して休らわない精神が休らう。というのは、そうでなければ、すべての知が空虚、すなわち目的のないものであらうからである。それゆゑ、歩み続け運動することへのあくなき衝動を内に秘めている、人間の知が、それ以上歩み続けることが出来ないことを認めねばならない場合、それゆゑ人間の知が黙り込む場合、諸事物の展開のな

かに或ものが現れねばならない。

それゆえ、啓示の哲学の眞の対象は、ひとつには、あらゆる必然的な知を越えているこの観点へとにかく考察を高めることでのみありうる（これが啓示の哲学の特殊な部門に関するこの最初の講義の主眼であった）。この観点でのみ啓示が問題でありうる。

私は、この観点一般にあなたがたが習熟することに成功してくれることを願う。啓示の哲学の意図は、ひとつには、ノ本来の対象であり、その限りであらゆる啓示の唯一の原因でもあるあの決心を確かに a priori「ア・プリオリに」ではないが基礎づけることでのみありうる（というの）は、この決心がすでに現存在し、

すでに明白であるのでないならば、いかなる理性もこのような決心を可能なものと見なすことをあえてしないであろうし、あえてしえないだろうからである。しかしながら、この決心が現存在する後に、この決心を一部では一般的に、一部では詳細に、明らかにすることはおそらく可能である。それゆえ、これが啓示の哲学における第二のものである。ところで、このことが無条件的ではなく、あらゆる前提のもとで試みられうるであろうことを、私は十分に示しておいた。

啓示を把握することは、あらゆる哲学に認められているわけではない。主要な前提は人間存在 menschliches Wesen の神に対する関係、つまり理性によって媒介された単に理想的な関係ではなくて、実在的な関係である。人間が認識という関係以外で神に係しないとするならば、啓示の最高の意図はおそらく教えること、でありうるにすぎない。事実また、ますます一般的になっている考え方によれば、啓示の全目的は教えることに限られている。し

かしながら、すでに存在しているものについて教えることが、つまり、おそらく説明され、より明らかにされるすでに存続している関係について教えることが、単に可能であるにすぎない。それゆえ、啓示が単に教えることであつたならば、啓示は人間の神への関係において何も変化させないであろう。というのは、啓示の意図が、以前の関係の代わりに別のあるいは新しい関係を定立することであるならば、以前のこの関係がまず定立されねばなら

なかつただろうし、しかもこの関係は現実的なアクトゥスによつて、つまり莊嚴なあるいは厳然たる所行によつて生じえたであろう。その場合、まさに啓示は単に教えることではありえなかつたであろうし、さらにこのアクトゥス、つまりこの所行が啓示の主要な事柄ですらあつたであろう。啓示の意図を単に教えることに置くこれらの見方すべては、したがつて、教えることの内容として、あらゆる啓示以前にすでに存続し、その限りで自然的と名づけられるべき、人間の神に対する関係をのみ述べることにへと不本意ながら至る。それ自身でいかなる新しい関係をももたらさなかつたあるいは設置しなかつたこの教えることは、いずれにしても、すでに現存するいわゆる普遍的な宗教の内容をただ繰り返すし、おそらくより明らかに、より明確に、より強烈に描き出しうるにすぎないであろう。ノしかしながらまた、このことで、啓示そのものが特別な内容を持つことを止める。すでに存続している関係、つまり普遍的な宗教の内容を新しくただより強烈に描写すること、というこの目的、この目的はすでにまた一般的な予見という途で達成されたであろう。それゆえ、啓示を何か特別なものとして保持しようとし、しかも、たとえば卓抜した出来事であれ、



## 第二十五講

さすがにただ共通な歴史的な出来事には解消しようとしなければ、単に観念的な *reelle*、あるいは教訓的な目的ではなく、實在的な、*reelle* 目的を啓示に付け加えねばならない。しかし、實在的な目的は神に対する人間の意識の根源的で實在的な関係を必然的に前提する。人間が一般に純粋な認識、という関係による以外の方法で神と関係しなかつたならば、啓示において人間に神を与えることが試みられる特別な實在的な関係は、完全に根拠のないしかも不可解な関係であろう。ところが、人間存在の神に対する實在的な関係は、すでにあらゆる啓示以前に神話の哲学によって明らかにされており、しかもたいそう広い基盤に基づいて据えられているので、私はこの関係を不動の強固なものとして想定してもさしつかえがない。それゆえ、啓示の哲学の主な根拠はすでに置かれ、啓示はもはや一般的に不可解なものではないであろう。すでに人間の神に対する根源的な関係が媒介された関係である、ということによつてのみ、啓示は特に、また詳細に明らかになる。父は直接的にはないが、子を通して世界を創造した。したがって、同一の媒介が啓示においては、高次な段階においてのみ、しかもなお一層規定されなお一層人格化した意味においてのみ繰り返される。子を通してのみ創造された、したがって子を通してただ返却されるべき、あるいは再び修復されるべきこの存在は、しかしまたすでに私たちに以前のものによって与えられているので、私たちは直接啓示の哲学の詳述へ取りかかることができる。

啓示の内容は、諸事物の始まりにまで引き返し、そして諸事物の終わりまで歩んで行く高次の歴史に他ならない。啓示の哲学はこの高次の歴史以外の何ものをも説明しようとしないうし、この高次の歴史をこの哲学にすでに別の面から知られ与えられている諸々の原理に還元しようとする。すでに述べたように、啓示の哲学はいかなる固有の教説も、例えば思弁的な教義学もうち立てようとはしない。というのは、啓示の哲学はそもそも教義的であろうとしないからである。ところでこの際、啓示の内容に関して概して教義的である他の諸々の叙述と、啓示の哲学がどのように一致するか、に啓示の哲学はかわらない。啓示の哲学自身が、教説であることを放棄する限り、私たちは、すでに打ち立てられたあるいは現在通用している教説とのあらゆる争いの外に置かれていると考えてよいであろう。私たち自身教義的には振る舞わないので、私たちはかつて定立されたあるいは受け入れられた教義に対するいかなる反対命題をも立てることはできない。啓示そのものはいかなる教義よりも古いものである、という事柄、つまり私たちは、単に事柄にのみかわり、この時代にあるいはあの時代に影響を現していたような様々な主観的な見解にはかわらない。キリスト教の諸啓示の内容を、右にも左にも避けることを許さないある一定の範式に還元する、どんないわれを教会が持つかは、誰にでも知られていることである。どんな諸事情によつて教会がこのような範式を取り入れるようにされたかを知っている者は、これらの範式が必ずしも教会の幸福な状態の徴あるいは標識には

数え入れられない、ということをも分かっている。／この範式がいつでもこの時代の学問的な意識に対してのみ適合しえたというのは、避けられないことであり、まったくその通りでありうる。ところで、啓示は、その全内容のために、以前のいかなる哲学もその当時与えられていた諸々の手段によっては把握しえなかったような、人間存在 *menschliches Wesen* と神との関係を前提する。けれども、啓示の内容が、この内容を根源的に評価するのはまったく別の観点で貶められ、そして、あらゆる点で過剰な事柄が、有限な諸関係や諸事物にのみ適応される単に抽象的な概念の諸規定へと引き落とされるならば、啓示の内容は歪められ、しかも、この内容にまったく適切でない観点での置き換えによって、完全に理解されなくなるに違いない。教説は秘密であるという理由でこの理解できなさを弁解することは、何の役にも立たない。なぜならば、教説が実際に秘密であるか、ところでその場合、そもそも私たちはこの教説について語ることを控えねばならないし、少なくとも、この教説を確固たる固定した概念の諸規定の中にしまい込もうとしなければならぬであろう。」「あるいは、教説が公然の秘密、すなわち、私たちにとって秘密であることを止めた秘密であるかのいずれかである。後者の場合、教説は、私たちにとって或もの、それゆえ現実的に啓示された教説であるために、必然的に理解できなければならない。以前の時代の学問あるいは哲学は、それが自然にかかわる、それどころかあらゆる現実性にかかわる関係以外のいかなる関係においても、啓示の内容にかかわりえなかった。ところでこの場合、この学問あるいは哲学が自然的、論理的として取り扱いつつと考えた

ある普遍的な諸概念を探したように、まさにそのようにこの学問あるいは哲学は、啓示の内容を言い表し理解させる手段を、啓示そのものの中にはなく、啓示の外にあるその時々々の哲学の中に求めた。そうして今でもなお教義的哲学はスコラ哲学的な諸規定を帯びている。このスコラ哲学的な諸規定はずっと以前に過ぎ去った時代に属し、もはや私たちが生きている今世紀の哲学には属さない。本来のスコラ哲学は、神学をその自然的な基盤から、つまり歴史的な基盤からまったく引き離し、神学をほとんど完全に非歴史的な教理 *Doktrin* に変貌させてしまった。ともかくも、宗教改革と共に再び歴史的な精神が、／特に啓示との関係において目を覚ました。それというのも、宗教改革が諸源泉に遡り、それらを唯一の権威と認めたことによってである。それにもかかわらず、宗教改革はあらゆるスコラ哲学的で教義的な諸規定をすぐには払いのけることができなかった。しかしながら歴史的な精神がますますスコラ哲学的な諸形式を軽んじ、これら諸形式からの完全な独立を要求したその時、神学は、逆の意味で、単調な別の取扱いという極端へと押しやられた。つまり、同時に、真に学問的な方法でもあるあの深い内面的で歴史的な方法をまったく分かつていなかったことによって、単に外面的に歴史的な、その限りであらゆる学問を欠いている取り扱いという極端へと押しやられた。この単なる外面的に歴史的な取扱いという手続きは、おおよそ次のようなものであった。自分自身をキリストと名づけたイエスという人物の信奉者たちによって書かれたある種の書物が存在している *existieren*、と人が言った、と。それらの書物の真理性つまり、それらの書物が直接の弟子たちに由来している、という

ことは疑われない。これらの証人たちの真実性と同様、彼らが私たちに自らの師の性格について語ることからして、神の使者であること、それどころか、どんな人間も出来ないが、ただ自ら神である人格 Person「位格」のみが出来る、神との交わりを結んでいることを主張したキリスト自身の真理も疑われない。それゆえ、私たちはキリストと使徒たちの証言を信用しなければならぬ。この証明が導かれるような方法は、法廷で弁護士たちによって導かれるのがつねであるような証明をあまりにも思い起こさせるであろう。何と言っても、この「信用する」という「点」が達成され、しかも使徒たちやキリストを信じるに足ることが証明されるならば、個々の教説に関して、新約聖書の諸書のこの章句あるいはあの章句がこの教説あるいはあの教説を含んでいる、ということとを文献学的や文法的に示すこと以外もはや何も必要としない。それがここにある、と言いつることで満足するであろう。ところが、そもそもどのようにそれを理解させ、あるいは納得させようとするかは、各人自身に委ねられていた。

これら二つの取り扱い方、つまり、1)スコラ哲学的な取り扱い方と2)単に外面的に歴史的な取り扱い方の他に、わずかに第三の取り扱い方、すなわち神秘的な取り扱い方があるにすぎない。この取り扱い方において、真に内面的な理解の必要性の兆しが見える。／この取り扱いが事柄の内面的なものそのものに向けられている限り、この取扱いはもちろん最初の二つの取扱いを越えているものである。しかし、一つには、この取扱いがこの内面的なものそのものを、明瞭な学問的認識という道ではなく、むしろ敬虔の念を引き起こしたが、度を失っている感情の影響の下での

偶然的な照明という方法によって求めた。この感情の諸表現は、客観的に説明し、内面的なものを解きあかす代わりに、むしろ、神秘的で、すなわち不明瞭ですらあって、少なくとも一般的に心服させるに足るものではなかった。もう一つは、神秘的な神学によって、探究の外面的で歴史的な側面があまりにもなおざりにされた。それは、神秘的な神学が啓示の内容を外面的な手段すべてなしに内面的な照明から純粹にあたかも生み出そうとするものであるかのようであった。しかしながら、キリスト教は直接的にまづもって事実 Tatsacheであり、この事実は他のあらゆる事実と同じく、純粹に歴史的に突き止められねばならない。実際啓示の体系を当然含んでいるあらゆる叙述にとつての基本は、学識と学識ある探究とである。厳密で厳格な批判によって素材 Material が確認された時初めて、キリスト教の真正な文書の中の至るところで前提だけされるが、しかしどこでも完全には語られていないあの体系を見つけることが、考えられてもよいであろう。というのは、その体系はまず、書物「聖書」の個々の暗示 Finzerzeige を Fingerzeige と読む]あるいは表現すべてを、それらの一つも閉め出すことなしに結びつけ、しかもまさにそれらを結び付けることによって、それらすべてを説明する真の体系であるからである。その際なおその上求めねばならないことは、できる限り、これらの表現の平明さ Einfachheit に忠実であり、多くの神秘主義者たちによってなされたようには、キリスト教とは完全に疎遠な誇張をその体系の中へ持ち込まないことである。神秘主義は、合理主義と同様に、歴史的なものをほとんど理解しない。神秘主義が目的としているものこそ、諸々の寓話的な説明である。この場

合、むしろ重要なのは、歴史的なものを歴史的なものとして把握することである。真の専門家たち、例えばパスカル<sup>1623-62</sup>フランスの科学者、哲学者」によって、すでにずっと以前に気づかれていたことは、キリストや使徒たちが最も崇高なものとについて極めて平明で極めて自然な諸々の表現でのみいかに語っているか、ということである<sup>『フランシユヴィック版七九七』</sup>。キリストは、重大なことを、・・・単純に語ったが、・・・よく人にわかるように明瞭に語った。・・・松波信三郎訳『パンセ』河出書房刊。三―四頁。その上、凡庸な思慮深さが非難されうるある著述家「啓示の哲学原草稿によるとエーベルハルトの名が挙げられ、初期の作品として『ソクラテスの新弁明』、後期の作品として『原始キリスト教の精神について』をシェリングは取り上げている<sup>『Johann Gottlob Eberhard 1739-1809 ドイツの哲学者』</sup>は、初期にはソクラテスを弁明することによって合理主義的な思考法を促進したが、／後期の作品では原始キリスト教の精神について次のような思想に思い至っている。それは、キリスト教が東洋の諸理念を東洋風に何ら飾りすぎることなしにアテナイ風の明晰さと平明さとして述べるという形で、キリスト教がいわば東洋的な教養と西洋的な教養との間の仲介として現れた、というものである。実際のところ、新約聖書の多くの部分で、そのような表現の明晰さと自然な落ち着きRuheとが、測りがたいように思える深みと結び付けられている。この表現の明晰さと自然な落ち着きとは、文学が提示しうるものすべてのうちで、何にもまして古代の古典的な諸作品の中にあるあの静かではあるが深い水を思ひ出させるほどのものである。ところで、キリストや使徒たちの話の中では、

最も崇高なものもまったく自然に現れるように、真の啓示の哲学の意図はまさに、諸々の学問的な叙述において超自然的なものとしてばかりでなく、たいいて同時に不自然なものとして現れる啓示の内容を、可能な限り自然にしかも理解しうるよう叙述することですらありうる。それにしても、このことはいつそう偉大な連関の中でのみ生じうるにすぎない。この連関において、キリスト教は確かに最高の最も卓越した現象であるが、しかしながらすべてのものを終わらす究極的な構成要素Gliederであるにすぎない。キリスト教においても、キリスト教を何かある哲学と一致させるために、私はキリスト教をどのように解釈しなければならぬかが、問われるべきではなく、反対に、キリスト教をも取り入れ把握するために、哲学はどのような性質のもでなければならぬかが、問われるべきである。その上なお私がはつきりと説明することは、私たちが事実として、明らかに、とにかく誰によつても認められねばならない全歴史の最高の最も決定的な事実として、前提する、キリスト教の証明ではなく、キリスト教の説明が問題である、ということである。しかしながら、キリスト教は事実としてのみ考慮され、教説としてのキリスト教は本来問題とならない。とにかく私は、私が神話を考察したように、つまり、私が神話自らの諸前提条件からできるだけ理解させる現象として、それゆえ私が本来神話自身に説明させようとする現象として以外では、キリスト教を考察しないであろう。すでに説明したように、私が何か教義的なものを提出するといふいかなる要求をも持たないことによって、なおさら私は／無邪気に、しかも誤解されることを心配することなしに、意見を述べてよいことを希望するし、



今すぐ本題にはいることにする。

\*

\*

\*

啓示の内容が高まれば高まるほど、そして内容が複雑さを呈すれば呈するほど、ますます私が第一に心がけることは、展開を主要な事柄から始め、いの一番にキリスト教の根本思想を条件付きで述べ、それからキリスト教のあらゆる個々の規定を説明し証明することである。つまり、私たちが神話あるいは異教の対立物と見なす啓示を、私たちはキリスト教と理解せざるをえない。というのは、旧約聖書的な啓示は予感と予言 *Ahnung und Weissagung* におけるキリスト教にすぎないからである。その限りにおいて、啓示そのものはキリスト教においてしかもキリスト教によって初めて理解される。けれども、キリスト教の本来的な内容は、まったくもってキリストの人格に他ならない。同時にこの人格は、旧約聖書と新約聖書とを結び付けるものである。なぜならば、旧約聖書の唯一の究極的な内容も、メシア「救世主」であるからである。それゆえ、啓示の哲学において、キリストの人格を把握することのみが、あるいはとりわけ把握することが問題になる、と言われうる。キリストは、一般に言われているようにには、教師ではなく、キリストは創唱者でもない。キリストはキリスト教の内容である。

新約聖書の極めて明瞭な意見の表明に無法な圧力を加えることに慣れてしまっていない誰もが、新約聖書におけるキリストの人格には単に人間的なすなわち一般的な歴史的な意義より高次の意義がまったくもって帰せられる、とおそらく告白するに違いない。

36

他面、誰にでも困難であるに違いないことは次のことである。つまり、人間の形態において現れ出た瞬間以前には誰にも知られていない人格性、この人格性は誰にとっても単に歴史的な人格性であるが、このような人格性に後から前人的な *vormenschliche* 人間の形態を取る以前の「それどころか前世界的な実存 *vorweltliche Existenz*」世界創造以前における実存」を帰することは、誰にでも極めて困難であるに違いない。誰もが当然ただこれを一つの考えと見なしがちであることに気づくであろう。「この考えに關して言えば、」さらに進んで、この考えで、偉大な宗教創唱者の人格が包まれ賛美される。超歴史的な歴史について何も知らない者はキリストのような人格性を据えることができるいかなる空間をも持たない。しかし私たちは、このような人格性が理解され把握される世界からやって来ている。私たちは世界時間 *Weltzeiten* から「デミウルゴス」造物主」的人格性を、つまり自らを創造の終わりにおいて存在の主へ、したがって神の人格性へ具体化する、創造を媒介するポテンツを知っている。人間によって、この人格性は、再びこの具体化の外に定立され栄光を奪われる。確かにこのことで、この人格性は自分自身の中で、神の人格性であることを止めないが、つまり、内面的にはこの人格性は変化させられないし、この人格性の意志や意識は同一のものである。しかし（存在すべきでない）新たに呼び起こされた原理に対して、この人格性は再び否定され苦悩する状態にある。この人格性がともかくまた服従させねばならないこの存在に対して、この人格性はもはや主ではなく、さし当たり単に自然的に作用するポテンツにすぎない」。「というのは、存在すべきでない原理は、もちろん、

この人格性に再び服従させられるために、まさに、この人格性が人間の支配下にあるがゆえに、この人格性が逃れえない過程によって、「高揚しているにすぎないからである。つまり、この人格性は、この人格性なしでは人間の意識がまったく放棄され、滅ぼされ破壊されなければならない」ということを、拒みえないからである。しかし、このことは、世界が失われることを欲しない父の意志に反するように、この人格性自らの、なるほど隠されてはいるが、依然として神の「意志である」意志に反している。ところで、この人格性が再び人間の意識の中で自らをあの存在の主にした時点、つまりこの人格性が再び栄光を持ち、それゆえ、その限りでは（外面的に）再び神の人格性でもある時点がやってくる。けれども、この人格性は、父がこの人格性に与えなかった存在。この人格性が父から独立に「父とは関係なしに」所有した存在。「」に対する主としての神の人格性である。このことによって、この人格性自身が父から独立して、いるし、したがって、この時点において、人格性の存在から見、この人格性は神の外の *außergöttlich*、神の人格性と規定されうる。つまり、この人格性が存在の主であるがゆえに、神の人格性と規定されるし、この人格性がこの存在を、神によって自らに与えられたのではない、それゆえ、父から独立の存在として所有するがゆえに、神の外の人格性と規定されうる。それゆえ、神の外の人格性は父から独立の存在で、自らが欲するものを始めうるし、このものを父から独立のものとして持続的に所有しうるであらう。この点に、この人格性の自由がある。このことを知らなければならぬのは、たいそう問題であり、同時にたいそう重要であるキリ

37 ストのあの服従、を理解するためにである。ノ子は父から独立に自らの栄光において実存した。子は明らかに父の外では真の神ではないが、しかしながら、子は父の外で、しかも父なしに神でありえた。つまり、子は存在の主であるが、なるほど本質から見ではないが、しかし *actu* 「現実」から見て神でありえた。しかし、子が父から独立に持ちえたこの栄光を子は拒絶した。拒絶することにおいてこそ、子はキリストである。これがキリスト教の根本理念である。

私はこの根本思想とその前提についてもう一度説明しよう。媒介するポテンツがキリストとして、現象するからには、この移行において特に問題であるのは、媒介するポテンツが置かれている状態を規定することである。最も重要なことは、独立性つまり自立的な実存 *die selbstständige Existenz* を把握することである。この実存において、媒介するポテンツは神と向かい合う状態にあるのである。

私たちが第二の人格性として規定した神のこの人格性は、産出されたものが自らを現実のものとしなければならない間は、産出されたものもポテンツにすぎないように、創造において単にポテンツであった。存在は根源的には父のもとにのみ存在した。したがって、父のみが根源的に神であり、子の神性はいつでも父から派生した神性として承認される。キリスト教神学はこの意味で父を *fontem et principium divinitatis* 「神性の源泉にして原理」と名づける。けれども創造の終わりにあって子は、父であるものである。というのは、子は存在を所有するからである。子はなるほど、父のように、根源的には存在を所有しないが、子は存在を、

子に与えられた存在として、すなわち子として所有するからである<sup>(1)</sup>。しかしながら、この存在は父から独立の存在でもないし、父固有の存在でもないし、子が父の外で、しかも自分で所有する存在でもない<sup>(2)</sup>。つまり人間の罪によって、創造において克服されたあの原理(この克服において子は現実のものとなった)が再び刺激され、それと同時に新たな緊張が定立された。この新たな緊張は、この緊張が神による緊張ではなく、神の意志に反した緊張であり、しかも単に人間によって定立された、という点で、(創造における)以前の緊張とは区別される。人間は神の独占的な権利をわがもの顔に振り回した。ノその権利とは、すべてのものの根底にあり、すべてのものを始めかけるあのポテンツ、すなわち創造そのものの始まりを再び内面的で隠されたものから呼び起こすこと、いわば創造の神秘を再び外面的にすることである。しかし、人間はこの方法で産出する(父の)ポテンツをわがものとすることによって、人間は自らを、父に、すなわち「子を定立する者にした」<sup>(3)</sup>。まさにこのことによって、子は、自らが以前持っていなかった父に対して自立した存在の中に定立される、つまり、子は父の依存性の外に定立される。それは内面的ではなく、外面的にある。子が内面的に、つまり自分自身の内で、自らの神性の意識を失うこと、あるいは、自らを神の人格性または人格性一般として承認するのを止めることは考えられない。しかし、子が内面的にまだ父に依存している自己を認め、父の意志以外の何ものをも欲しない、ということとは、子の外面的な独立性において何ものをも変化させない。父から独立したこの存在において、子はまず持つてポテンツとしてのみ振る舞い、そし

てそのようなものとして作用しなければならない。ポテンツはポテンツの本性「自然」の内的な必然性によってポテンツにあらはじめ指示されたものを果たさなければならぬ。というのは、あなたがたが知っているように、BとA<sup>2</sup>の関係は次のようなものであるからである。つまりBが単なるポテンツの状態と考えられるならば、A<sup>1</sup>はactus purus「純粹な現実態」であるが、しかしBが自らを高めるか、あるいはBがad actum「現実態へと」高められると、その場合、A<sup>2</sup>はポテンツに、詳しく言えば、直接的ポテンツになる。すなわち、A<sup>2</sup>は一つの意志のみを、つまり、対立しているものを克服することによって、actus purus「純粹な現実態」へと自らを回復させる、という意志のみを持ちうるポテンツになる。それゆえ、子は、創造におけるのと同じように、再び作用しなければならない者になる。つまり新しい過程が、それも人間の意識の中の過程が定立される。というのは、すべてのものがこの意識の中で生じ、この意識のみが問題であるからである。なぜならば、この意識においてのみBが再び高まったからである<sup>(4)</sup>。ところで、この過程 神話の過程 の終わりににおいて、媒介するポテンツがex potentia in actum「ポテンツからアクトウスへと」修復し、しかも同時に存在の主(まず第一に人間の意識の、しかしそのことによって存在一般の主)として自らを修復した。しかも存在の所有において 栄光において であるがゆえに、媒介するポテンツは自らを再び自らの神性へと修復した。ノ真の神性において修復したのではない というのは、真の神性を、媒介するポテンツは父との共同においてのみ所有するからである」『媒介するポテンツは父から依然として分

離されているが、このポテンツは、少なくとも、ある使徒「パウロ」の表現をまさに用いるならば、*en morphie theou*「神の姿において」「フィリピの信徒への手紙」二章六節」真の神ではないが、神の形態において」「存在している。なぜならば、形式から見て、媒介するポテンツは主であり、*actu*「現実態において」「神でありうるからである。媒介する人格性がキリストとして現象する以前に、この時点でこそ、私たちは媒介する人格性を把握し、しかも、この人格性を考えなければならない。

(1) 前巻「第一五講」三二七頁以下を見よ。三三三頁以下を参照せよ。編纂者。

(2) 第二六講の初めである前巻の三三七頁を参照せよ。編纂者。

(3) この表現は前巻「第一七講」の三七二頁（三六七頁を参照せよ）から明かである。編纂者。

(4) 前巻「第一七講」の三六九頁と三七七頁を参照せよ。編纂者。

キリスト教を理解するために、まったくもって必然的で、しかもキリスト教の真の意味を突き止めることの *conditio sine qua non*「不可欠な条件」は、子が父からこのように切り離されていること、つまり自らの形態における、したがってまた父からの完全な自由と独立性における子のこの存在が、把握されることである。（すぐ後で問題になるであろう）新約聖書の多くの章句や表現ばかりでなく、新約聖書の配剤すべても、つまりキリスト教の催し *Veranstaltung* の意味すべてが、キリスト教（第二ポテンツのキリストとしての「現象」）に先行する、父の外の、しかも父から独立の、子というこの定立された存在なしには、まったく理解されない。というのは、キリストが父から独立の実存を持たなかったならば、つまりキリストが父から独立に実存し

えた栄光を、すなわちキリストが自らで主張した神性を持っていなかったならば、例えば、キリストの功績 *Verdienst*、自発的な卑下 *Erniedrigung*、父の意志への服従、自分自身の否認、従順等々がどうして、問題でありうるのであるうか」。問題にならないからである」。それゆえ、キリストが栄光をはねつけ、栄光の代わりに十字架を選んだ、ということの中に、キリスト教の根本理念がある。この根本理念を私は今まず最初に聖書そのものの中で後づけたい。

文字どおり古典的な節は「フィリピの信徒への手紙」二章六節八節「現行聖書では五節から八節まで」である。最も深い秘密を解明するあのすばらしい節は次のような文句である。あなたがたの各々は、イエス・キリストがどのように考えていたかを考えて欲しい。イエス・キリストが神の形態をしていた時、彼は、神と等しいこと（文字どおり、同じ身であること）を戦利品「手放したくない宝」と思わず、自分自身を捨て去り、奴隷の形態になり、／これまでとは違って人間と同じようになり、人間の姿で現れ、自ら卑下し、死にいたるまで、それどころか十字架で死ぬまで従順になった。私たちによって想定されたあの中間状態なしに、この節はどのように説明されるのであるうか。通常の説明は、1) イエス・キリストの卑下以前の状態、つまり純粋な神性における状態と、2) イエス・キリストの卑下の状態のみを識別する。私たちは、イエス・キリストが神の外の人格性として定立された時の、それゆえ、確かに人間ではない第三の状態を識別する。通常の教義学によると、ここで、受肉以前のキリストが問題であるならば、すなわち、未だに父と一致しており、それゆえに、真



の神ですらあるキリストが問題であるならば、その場合どうしてキリストについて、キリストが神と同じ身であることや神性を独り占めにすることを戦利品、手放したくない宝」と思わなかったと語られうるのであるうか。というのも、ある人が所有しているものを、その人はまったく独り占めするには及ばないからである。

しかしながら、この節は単なる語法上の観点からしても既にまったくそのようには理解されない。「」このために私はギリシア語を引用しなければならない。すなわち、hos en morphē theou hyparchōn ouch harpagon hegēsato to einai isa theu「神の姿において存在しているが、神と等しくあることを手放したくない宝と見なさない」と述べられている。使徒パウロが最も深く最も秘密に満ちたものに触れる場合、まさに最も鋭く最も厳密に自分の心中を表現する、ということがパウロの特徴である。そうであるから、パウロの言葉遣いを厳密に調べることにより、最も不明瞭な諸々の節においてすら、その意味をつまく手に入れることができる。誰もが思い描くだろうことは次のことである。つまり、通常の考えは、受肉する時まで子を父と本質的に一致させるが、パウロが本質的一致、Wesenseinheit について語ろうとしたならば、彼がこの本質的な一致を表現しようとしたならば「」どうしてパウロがほかでもない morphē「姿」という言葉を使用したのであろうか、ということである。その言葉は、その他の場合いつでも、その派生した諸形式においても、例えば、morphosis「外観」、すなわち外面的な形式である信心づいていう形態を身につけているが、しかし本質を欠いている諸々の人間について語られている別の節においてのようにな、むしろ本

質の反対を意味している。morphē「姿」という言葉はそれどころかすぐ後でも再び使用される。それは、morphēn doulou labōn「奴隷の姿を身につけていること」である。しかしながら、子が受け入れたこの奴隷の形態は、本質的で固有な形態ではなく、ただ受け入れられた、したがって現実的ではあるが、偶然的な形態にすぎなかった。ところで、ある同一の時代に、同じ言葉がどうしてまったく異なった意味に取られうるのであるうか。どうして、morphē theou「神の姿」が本質的な神性を意味しえて、すぐ次の morphē doulou「奴隷の姿」が、どうして、単に受け入れられた一時的な奴隷の身分を意味しうるのであるうか。これらすべてのことは、解釈について健全な考えを持っている誰もが考ええないことである。それに反して、子が父から独立し、父なる神から離反した存在の主であったので、最も偉大で最も厳格な本来性（しかもこれがパウロのような作者においては一貫して解釈学の、つまり説明の規則を与えるに違いない）を携えている、あの中間状態にあった子について、すなわちあの状態における子について、次のこと以上に本来的に何も言われえなかった。つまり、子は en morphē theou「神の姿において」存在した、あるいは、en morphē theou「神の姿における」状態であった、すなわち、子はなるほど真にしかも本質から見て神ではなかったが（というの、子は父との一致においてのみ神でありえたからである）、しかしながら、specie「外見において」、actu「現実態において」神であった。子は少なくとも神の外観を持っていたし、この外観の本質はまさに栄光にすなわち存在の支配にあった。ところでまた、このことと、使徒がここで使用している第二の言葉が

まったく一致する。使徒は *hos en morphē theou on* 「神の姿において存在する者」とは言わぬに *en morphē theou hyparchon* 「神の姿において存在している」と言ひ。ところが、より厳密な言葉の使い方、特にパウロの使い方では、さらに、一般的に知られているように、この言葉の使い方に関して最も明確にパウロと一致しているルカの使い方では *hyparchein* 「存在する」とであることは本質的な本体的な *essentiell* 存在について決して使われず、単に現実的で *aktuell*、その限りで偶然的な存在について使われる。この言葉は例えば、偶然的な肉体的な欠陥についてつまり生まれながら欠端であつた人について『使徒言行録』(一四章八節)「…生まれつき足が悪く…」においてすら用いられる。それは *cholos ec coilas metros hautou hyparchon* 「生まれた時から欠端で存在する。欠端である」のようである。同様に *hyparchein* 「存在すること」は諸々の一時的な状態について用いられる。それは、天が開いているのを見たステファノについて、『使徒言行録』七章五五節「ステファノは精霊に満たされ…」が *hyparchon de plēres pneumatōs c.t.l.* 「しかし聖霊で満ちて存在している云々」と用いているようにである。パウロがまだキリスト教徒の迫害者であつたその時代について、彼は、*zelotes hyparchon* 「熱心に存在する、熱心である」(『ガリラヤの信徒への手紙』一章一四節「…人一倍熱心で…」)と語っている。『ルカによる福音書』九章四八節「…あなたがた皆の中で最も小さい者こそ…」におけるキリストは、あなたがたすべての内で最も小さい者、その者が最も偉大な者である *ho mikroteros en pasin hymīn hyparchon*

42 「あなたがた皆の中で最も小さい者である」(「」)では、その言葉は、それゆえ本質からではなく心術から見、ある者が持っている存在について用いられている *houtos estai megas* 「この者が最も偉いである」(「」)では、*einai* 「である」が真の存在つまり本質的な存在について用いられている。その意味は、自らを最も小さい者にする者、その者が本当に最も偉大な者であるだろう、である」と語る。『使徒言行録』(一七章一四節)「…この神は天地の主ですから、手で造つた神殿などにはお住みになりません」の中で、パウロがアテナイの人々へ語りかける時、パウロは次のように言う。つまり、世界を造つた神、この神は天と地の主であり、*ouranou kai gēs kyrios hyparchon* 「天そして地の主である」手で造つた諸々の神殿の中には住まない、と神が天と地の主であるという関係は、本質的な関係ではなく(というのは、そつであるならば、この関係は必然的な関係である)おそらく現実的で *aktuell* しかも高次な意味で偶然的な関係である。ところが、子の本質的な神性がどうして *en morphē theou hyparchon* 「神の姿において存在している」というこれらの言葉で表現されるであらうか。それに対して、この表現は子がキリストとして現象する以前に持つていた、父から独立の栄光、というあの中間状態を完全にびつたりと言ひ表す。この状態は、単に一時的な状態であり、高次な意味で偶然的な状態であつた。しかしながら、何ものもこの状態を持続する状態として自分ものとしたり、主張したりすることを妨げない。

(一)『テモテへの手紙』三章五節「信心を装いながら、その実、信心の力を否定するようになります…」

しかし、それだけではない。通常の解釈が誤っていることを疑わせないために、あたかもすべてが一致するかのようにな、使徒は続ける。to einai isa (ison はなく) theo「神と等しくあること」を(注意せよ。彼は to theo「一なる神と」とも言っていない)ouch harpagnon hegēsato「決して手放したくない宝と見なさなかった」彼はそれを戦利品「手放したくない宝」と見なさなかった。と。あるものを戦利品「手放したくない宝」と見なさないことという表現が、例えば、美しいあるいは機知に富んでいる人物について、彼女は美しいが、人を引きつけない、と語られる一般的な意味で、既に所有している或ものについて用いられるとするならば、もしそうであるならば、harpagnon hegeisthai ti「いわば、手放したくない宝と見なすこと」という表現は、言葉どおりに、誰かが偶然に差し出されるあるものに関してのみ用いられる。なるほど厳密には同じ表現ではないが、しかしながら完全に同等の表現がヘリオドロス Heliodoros 三世紀のギリシアの物語作家」の中に見いだされる。(つまり harpagnon「手放したくない宝」の代わりに harpagna「強奪品」が見いだされる。ここでは、ある賢者について、彼が受け取った名声を harpagna「強奪品」ともあるが hermaion「神の贈り物」ともすなわち戦利品「手放したくない宝」とも掘り出し物とも見なさなかった、と語られている。ここでは、一緒に用いられた hermaion「神の贈り物」も、別なものであることを明らかにしている。hermaion「神の贈り物」は最良の作家たちによって、例えばデモステネス Demosthenes B.C.384-322 ギリシアの雄弁家、政治家」(九八六頁一七行) Loeb, No.318, p.424.『ナウシマクス

に対して『第三八巻』によって、そのように用いられている。つまり hermaion nomisantes ten hemeteran aporian「彼らが私たちの困難を神からの贈り物と見なした」と。彼らは私たちの困難を何か掘り出しもののように見なした。問題の節に適用されれば、私たちはこの節を次のように翻訳することができる。つまり、彼は、彼がその状態にあった morphen theou「神の姿を」彼が利用しえた思いがけない獲得物あるいは思いもよらない利益のような何か掘り出し物とは見なさなかった、と。正しく理解されたものが、いかに私たちの見方にのみ適しているか、ということを私は言う必要がない。しかし、偶然的にはなく本質的に所有しているものに関しても、その言葉が用いられることができ、それゆえ、ここでもキリストが本質的に神と等しいこと Gottgleichheit について用いられるとするならば、その場合使徒は、彼が表現するようには、この神と等しいことを表現しえなかったであろう。つまり使徒は、彼、キリスト」が神と同じ身であることを何とも思わなかった(ouch harpagnon hegēsato「決して手放したくない宝と彼は見なさなかった」と言うことができない)であった。といふのは、そのようにのみ、to einai isa theo「神と等しくあること」は翻訳されるからである。isa「等しい」という[isos の]複数形の中性はここでは副詞の意義を持っていて、isos theo「神と等しく」と同じである。使徒が、本質的に神と等しいことを語ろうとしたならば、どうして使徒が、いずれにせよ、この珍しい表現方法を選ぶことができたのであるのか。それに対して、私たちの見方によれば、神と等しいことが完全に明らかとなる。それは、子が父から独立に持っている

て身につけることができた栄光を、子が現実的に身につけていた場合でも、つまり、その場合でも子は、それにもかかわらず、決して *isos theo*「神と等しい」つまり形容詞的にはなく、すなわち、本質的に神と等しいのではなく、つねにただ *isos*「等しく」同じ身であった、すなわち神と外面的に等しいことへと到りえたということを使徒が感じたからである。その節のあらゆる言葉が私たちの説明に見方している。En *morphe theou*「神の姿において」は、彼が真の神であったので、ということの意味しえない。*morphe theou*「神の姿」は *morphe doulou*「奴隷の姿」のように何か偶然的なものである。この同じ偶然性を動詞 *hyparchein*「存在する」が表現している。真の神である者の存在は、同様に単に *isa theo einai*「神と等しくあること」ではない。この表現は単なる外面的な等しさを表している。

(一) トウキニディテス『戦史』第三巻一四節 Loeb, No.109, p.22」における *isa* の使い方を参照せよ。en hou (des olympischen Jupiters) to hiero isa cai hictai esmen「(オリンポスの)*イシタル*「ゼウス」の)神殿の中で私たちはまさに哀願者として存在している「哀願者と同じでいる」』この *isa* は同じ権利で、同じ方法でを表している。

44 / ところで、なお一つ可能な別の説明が残っている。つまり、それは、すでに人間になったキリストからその節を説明するものである。しかしその場合すぐに、最大の矛盾が明らかとなる。というのは、同一の者が同じ時間に神の形態と奴隷の形態において存在することは、不可能であるからである。キリストが奴隷の形態を取ったならば、同じことであるが、キリストが人間と完全に等しくなったならば、キリストはまさにそれゆえに神の形態にお

いては存在しない。この矛盾を避けるために、幾人かの者は *en morphe theou hyparchon*「神の姿において存在していること」を *cum in forma Dei esse posset*「たとえ神の姿において存在しえたとしても」と翻訳しようとした。というのも、キリストは人間としても、依然として自らの神的な栄光を示しえたであろう (*divinitatem prae se ferre potuisset*「神性を誇示しえたであろうこと」)からである。それにもかかわらず、キリストはそうすることを望まず、むしろ奴隷の形態を取った。しかし(1)この説明のわざとしさは、この説明が単なる間に合わせであることを示している。2)現勢を表す動詞がある場合に潜在的な語義のみを持ちうることも、しかしながら *hyparchein*「存在する」はそうではない。彼が「神で」ありえた、は「彼が、本質的に神であった」と等価であるであろう。しかしまさに、*hyparchein*「存在すること」は、見てきたように、偶然的な存在について、つまりある人が偶然そつであるものについて用いられる。3)そつ説明する言語学的な可能性が、たとえあったとしても、それでもやはり逆さまの意味が生じるにすぎない。なぜならば、*en morphe theou*「神の姿において」存在しえた者が人間になった、という最も重要なことを使徒が見落としたとするならば、反対に使徒は、受肉への意志を前提したからには、もはやまったく特殊なものでないものに言及したのである。というのは、人間になることをひとたび決心した者は、神として光り輝くために決心したのでは当然ないからである。それは、僧になった者が結婚しなかった、ということを賞賛しようとするようなものである。というのも、結婚するために、誰も僧にならないからである。ひとたび神



の形態を放棄した者にとって同じく利益となりえないことは、この者が放棄したこの状態において神性をあえるいは神性の外面的な性質を再び求めたり手に入れようとしたりすることである。このことをどんな場合にも、この者は矛盾することなしになしえなかったであろう。それゆえ、あの potuisset「しえたであろう」はまったく人を欺くものである。 非常識に行動する人間が或ることを今日決定し、明日にはそれとは反対のことをしうるように、

45 「この者はそのことをしえたであろう。／しかし、この者はそのことを神的存在者として、それどころか理性的存在者としてなしえなかったであろう。キリストの最高の放棄は、キリストが人間になることを決心したということに、その本質があつた。この放棄を使徒は当然賞賛しようとする。というのは、使徒がキリストの心術を模範とするからである。ひとたび人間になったキリストが神の形態を再びわがものにしなかったこと、このことを使徒は例証としてのみ示した。それは、たとえ使徒が自らの読者たちに、一度決定された否認を後悔することではなくその否認を守り続けることに気づかせようとしたとしても、そうである。しかし全体の連関の中では、このことは問題ではなく、キリストのように、誰もが自分ではなく他の人々に注意を向けることは問題である」。

(一) 第三 講の後の方の註「本巻一六一頁の註」も参照せよ。編纂者は長い間この節にかかり合ってきた。それというの、この節が本来決定的な節であるからである。それは、キリストが自らの受肉以前に神とは別なものであり、それゆえ、人間でもないにもかかわらず、神ですらないこと、それゆえ、キリストが、

神そのものであることなしに、instar Dei「神のよう」(このように en morphē theou「神の姿において」はラテン語に翻訳される)あつた中間状態にあつた、ということ的前提することなしには、この節がまったく理解されないからである。キリストは instar Dei「神のよう」であつた。なぜならば、キリストだけがなお、神つまり父から離反した存在の主であつたからである。

『フィリピの信徒への手紙』の中の節に関する私たちの説明が正しいものであるならば、承認せざるをえないであろうことは、別の節、つまり『ヘブライ人への手紙』二章二節「・・・このイエスは、御自身の前にある喜びを捨て、恥もいとわないうで十字架の死を耐え忍び、・・・」にも同じ思想があるということである。

ここでは次のように述べられている。anti tes prociemens hautō charas hypemeine stauron「自らに期待されている喜びの代わりに、彼は十字架に耐え忍んだ」彼の目の前にあるいはすでにある喜びの代わりに(彼はこの喜びを受け取るあるいは選ぶことができた)、彼は十字架を耐え忍んだ、と。しかし、そもそも受肉以前のキリストの立場についてのあの考えがまず把握されたならば、この考えは新約聖書の多くの節によって、それどころかキリスト自身の話によって裏付けられているのが見いだされるであろう。それは例えば、キリストが父に向かつて、私があなたのもとで持っていたその栄光でもって、私を賞賛してください、と言うキリストの最後の祈りによってである。とここで期待されるべきことは、私が人間になった以前に、持っていたのであるが、

46 世界が存在した以前に、私が持っていた、とキリストは言う。それゆえ、キリストが認識していたことは、／キリストは

世界が存在して以来、というのは、世界が存在するや否や、転倒 *Umsturz* も存在しているからである、すなわちキリストはこの時以来、世界が存在した以前に、(cosmos)「コスモス、世界」ということで現在の世界が理解される、しかもキリストがまだ父のもとに、それゆえ父から分離されていなかった時に、キリストが持っていた栄光をもはや持っていない、ということである。キリストは次のように言つ。それゆえ、父が私を愛する、だから私は自らの生命を捨てる。誰も(それゆえ、神も)生命を私から奪い取るのではなく、私が自ら生命を捨てる。私は生命を捨てる力を持つているし、再び生命を受け取る力を持つている(2)、と。キリストは、父に対する完全な自由を感じとることなしには、こう言うことはできない。キリストが父に対して完全に自立した存在において存在するのではなく、神へ実体的に依存して存在しているならば、この自由は考えられない。この存在をキリストは自分自身からも神からも受け継いではいない。キリストはこの存在を人間から受け継いだ。それゆえキリストは、この存在から見ると、人「間」の子と呼ばれる(3)。

(1) 『ヨハネによる福音書』一七章五節「・・・わたしに栄光を与えてください。世界が造られる前に、わたしがみもとで持っていたあの栄光を。」

(2) 『ヨハネによる福音書』一章一七節、一八節「・・・それゆえ父はわたしを愛してください。だれもわたしから命を奪い取ることはできない。わたしは自分でそれを捨てる。わたしは命を捨てることもでき、それを再び受けることもできる・・・」

キリストに関する多くの話は、この見方をして初めて一定の理解を得ることになる。例えば、キリストがユダヤ人たちに向かつて、そもそもアブラハムが生まれた以前に、私は存在してい

る(1)、といった場合がそれである。この私は存在しているをキリストの永遠な神的存在から理解するならば、これらの言葉の中には人を欺く意味がある。つまり、キリストにおける「存在している」とこと、アブラハムにおける「生まれた」とことは同じ意義を持たねばならないが、神としての自分についてキリストは同一の意味では、アブラハムについて「生まれた」と言うように私は存在していた、と語ることはできなかった。このことで、

(神の外の)特別な人格性が理解される。それゆえ、キリストがアブラハムが生まれた以前に、私は存在している、と語るならば、キリストがこう述べることで語ろうとすることは、私は、そもそもアブラハムが生まれた以前に、私が今存在している者として、つまり神の外に定立されたこの者として、言い換えれば神とは異なった自立したこの人格性として存在している、ということである。キリストの神性のみを知る者は、多くの節を最も不自然な方法でのみ説明しうるだけである。「キリストが、すでに言及された最後の祈りの中で、永遠の生命とは、あなたがたがあなた(父)を唯一真なる神と認め、そしてあなたが遣わしたイエスを Christon「キリスト」(聖別された者、救世主)と認めることである、と語る時」『ヨハネによる福音書』一七章三節「

Christos「キリスト」つまり神の外の存在 *außergöttliches Seyn* の主と規定された者であるこの者に対して、目に見えぬ神がもろろん唯一真なる神 / *ho monos aethtinos theos*「唯

一真なる神」」である。それはこの神を使徒パウロ自身がかさねて私たちの主イエス・キリストの神と名づけ、しかも *ho theos cai pater*「神にして父」と名づけられるいたる所で、*ho*

theos「神」という名が父ひとりに、その上、子と対比された父に与えられるようにである。キリストが現存在することに異なる時機を設けないとするならば、これらすべての節はキリストの永遠な神性に反して使用されている、つまりこれらの節はキリストの永遠な存在ではなく、永遠な関係ではありえない Christos「聖別された者、救世主」としてのキリストの存在に關係している。なぜならば、「永遠な関係ではありえない」キリストの存在は人間の墮落によつて初めて定立されるからである。同じように説明されるのは、キリストが最も明確な表現で父への從屬を示す諸々の表明、例えば、父は私より偉大である、とキリストが語る時<sup>(1)</sup>の表明である。キリストは確かに偉大であるが、しかし父はなおいつそう偉大である、ということがこの表明の中にある。

(1) 『ヨハネによる福音書』八章五八節「……アブラハムが生まれる前から、『私はある』」。

(2) 『ヨハネによる福音書』一四章二八節「……父は私よりも偉大な方だからである。」。

福音書著者マルコだけが完全に保存しているこの種の最も決定的な言葉がある（何と早くにこの決定的な言葉が欠落しているかの証明として、マタイがすでにこの言葉を省略していることである）。たしかにマルコにのみあるこの言葉が、私をしてすでに何年も前にこの考えにさせている他の諸々の確実な根拠なしに、私に確信させたであらうことは、マルコの福音書が最初で最古の福音書である、ということである<sup>(1)</sup>。『マタイにしたがえば、あえて誰もこの言葉を物語の中に持ち込まなかったのであろう』。

マルコによる福音書<sup>(2)</sup>においてキリストは 天と地は滅びるのであろう と語る。これに関して、キリストは続ける、しか

し、その日と時間について誰も、天の天使たちも、子ですらも知らないが、唯一の父のみが知る<sup>(3)</sup>。『マルコによる福音書』一三章三三節<sup>(4)</sup>と。キリストがつねに自分自身を父に從屬させる、という自らの關係に關するあの深い感情をこめて、キリストがここで語るのは、将来世界が没落する日と時間とは誰にも、天使たちにも子にすら知られていない、ということである。ここで再び、キリストがこのことを自らの人間性に関してのみ、つまり自らの人間性から見て、彼には日と時間とがもちろん知られていなかったと語る、と考えられるとするならば、こう解釈することは、私たちが神の本性「自然」と人間の本性「自然」との關係について意見を發表しうる場所であつて初めて問題でありうる他のすべてを無視するとしても、ノすでにこの節における歴然とした高まり「天使たちの上位に子が置かれること」ゆえに不可能である。

48

天使たちもその日を知らないし、子ですらも知らない。それゆえ、ここでは子は天使たちの上位に置かれている（というのは、人間たちがその日を知らないということは、いずれにしても自明なこととしてまったく言及されていなければならない）。しかし、新約聖書によれば、天使たちの上位に存在するのは神にすぎないし、それゆえ、ここでは子は神と見なされているであらう、

それにもかかわらず、子もその日について何も知らなかった。ここで極めて明らかなことは、ある考えが前提されている、ということである。この考えの結果として、子は天使たちの上位に存在するが、しかしながら 神ではないのである。その上、都合のよいことは、神の外の存在の経過と終わりとを決定することが、そもそも存在が委ねられる者のもとにのみ存在し、自ら神の

外の存在にかかわる者のもとには存在しない、ということである。

(1)『マルコによる福音書』一三章三節「天地は滅びるが、わたしの言葉は決して滅びない。」

キリストが昇天の直前に弟子たちからイスラエルの国の未来について質問されたように答えた時<sup>(1)</sup>、キリストの表明はまったく似ている。それは、父が自らの権威 *Macht* に残しておいた時期 *Zeiträume* ある<sup>(2)</sup>は時 *Zeiten* を *hous ho pater etheto en te idia exousia*「父が自らの権威の中においたそれら」を知ることはあなたがたにふさわしいことではない、というものである。*idia*「自らの」という言葉は、ここでもキリストが自分自身を排除している、ということを疑わせる余地をまったく残していない。*he idia exousia tou patros*「父の自らの権威」が父にとって固有の権威である<sup>(3)</sup>というとは、父が *privative*「欠如的に」すなわち、父が確かに外面的な存在をまったく委ねた子を排除して、所有する権威である。しかしまさに、このことを規定するために、世界時間つまりこの世の時間がそもそもいつ止むべきかを神は自らの手に残しておいた。これは、その者のもとの根源的にすべての存在がまったくもって存在しているという、そうした者の特権である。*he idia exousia*「自らの特権」という表現は、人間になった子ばかりでなく、また受肉以前の子のあらゆる参与を閉め出す。

(1)『使徒言行録』一章七節「……父が御自分の権威をもってお定めになった時や時期は、あなたがたの知るところではない。」

私が繰り返すことは、子に、それも、世界「時間」以降の子に（というのは、世界が存在するや否や、転倒が存在するからであ

49

る）、父の外の (*extra patrem*「父の外の」)しかも父から独立の実存 *Existenz* を譲り渡すことなしには、新約聖書全体が理解されない、ということである。新約聖書の個々の表明ばかりでなく、事実的な内容もまた、この前提なしには理解されえない。この事実的な内容というところで私は、特に新約聖書の偉大な事実 *Thatsache*、つまり私たちがすぐに語るであろう媒介と和解の事実と理解する。とはいえ、このような関係なしには把握されえないであろう個々の物語もある。それは、例えば、キリストに対する誘惑 *Versuchung* の話である<sup>(4)</sup>『マタイによる福音書』四章など。誘惑そのものは、誘惑される者の本性「自然」を極めて明るく照らし出す。誘惑の目的であったものを、結末が示している。私は物語、あるいは文字どおり物語られた出来事 *erzähltes Factum* の真実性について語るのではない。たとえ物語られた出来事が創作されたものであったとしても、少なくともキリスト教教的な見方という意味で「一貫している。しかもこの見方のみが問題である。同じく私はここで、誘惑者の本来的な本性「自然」について詳細に意見を述べることはできない。つまり、新約聖書の中でたいそう問題であるこの敵<sup>(5)</sup>というのは、敵はサタン、*diabolos*「悪魔」という言葉と等しいからである<sup>(6)</sup>は、特別な研究のために残されておかねばならない<sup>(7)</sup>「本巻第三三講、特に二四三頁以下」いずれにせよ、私たちは敵を、人間によって再び引き起こされたあの権力 *Macht*、その限りにおいて、もちろん被造物的な、創造をすでに前提している、暗闇の権力<sup>(8)</sup>「」の代表者と、つまり神を否定するあの原理の代表者と見なしてよいであろう。この原理を私たちはすでにたいそう多くの



形で知っている。ところで、この敵が自らの誘惑を終わらすのは、彼がキリストに世界のすべての国とそれらの栄華とを示すことによってである。というのは、この敵に、それらは委ねられていたし、この敵は彼自らが欲する者「キリスト」にそれらを与え、もしもキリストがこの敵の前にひざまずき崇拜するならば、この敵はそれらをキリストに与えようとしたからである。ここで洞察されることは、誘惑者が何を欲していたかである。「つまりそれは、」キリストが、神から離反した、それどころか神に対置されたあの権力の手から、世界への権力と栄華を受け取るはずであるし、あの権力自身、自らが世界に対して持っていた力 *Gewalt* を放棄し、キリストがその力をあの権力からのみ受け取るうとするならば、その力をキリストに委ねるのである」と、ということである。「それゆえ、このことが前提している可能性は、キリストが存在を自らのために所有し、存在を自らで利用し、そして、父から独立の完全な栄光の中に実存した、ということである。それが、キリストは自らを神と同じ身にした、と使徒が言うことである。誘惑者は自らが何を欲しているかを知っている。キリストが自らで、そしていわば、あの盲目的な宇宙的原理との契約の結果として、存在を利用するならば、/世界と神との統一は永遠に引き裂かれ、世界はもはや神と関係するいかなる可能性も持たなかった。唯一の紐帯によって、(Bと等しい)あの原理はいまだに神と結びついていたが、その紐帯がまさに媒介する人格性であった。この媒介する人格性が父との連関を放棄したならば、実際のところ神からまったく独立した世界が存在した。墮落によって人間は、自らが仕えるべきであつたひとりの主から、自分自身に三人

の主を作った。人間が仕えた最初の主は、人間が呼び起こした、が、しかし再びその潜在状態へ戻しえなかつたあの盲目的な権力であつた。この権力はすでにたいそう広がっていたので、この権力はキリストつまり第二の主(第二の主において、この権力はこれまでの勝利者であることを認識し、この権力を完全に破るべき勝利者を予感する)にすべての存在への支配権を提供する。それは、もしも第二の主がこの権力を同時に神として認め、この権力を崇拜し、しかもこの方法で第二の主自身を真の神から引き離そうとしさえするならば、この権力が第二の主に支配権を提供するというものである。けれどもキリストは一言で誘惑者をはねつけた。その一言とは、あなたは神つまりあなたの主を崇拜すべきであり、主ひとりに仕えるべきである、と書かれている「『マタイによる福音書』四章一節など」というものである。それゆえここで媒介者は、自らが何を自らの使命にするかということをつまり墮落した存在を多くの主からひとりの主へ、つまり父へ連れ戻すということを示している。それに対し誘惑が示すことは、すでに人間になった後でも、キリストが父から独立の栄光を引き寄せる可能性を持っていた、それゆえ、なお一層のこと、あの栄光、すなわちキリストが受肉以前にすでに手に入れていたあの *morphe theou*「神の姿」に固執する可能性を持っていた、ということである。

それゆえ、通常想定されているように、父の外の存在を受肉によって初めて手に入れる、という代わりに、子がまさに受肉によって断念する、受肉以前の子の父からまったく独立した外面的な実存に関しては、ここまですておく。この神の外的実存

だけが子を真の媒介者にするのである。というのは、真の媒介者の本性「自然」は、二つの部分から独立な立場にあるということであるからである。ところで、私たちの次の課題はまさにこの媒介である。つまりどの程度、そしてどんな方法で、この媒介がこの人格性によって成し遂げられたか、という課題である。

## 註

ここに翻訳したものはフリードリッヒ・ヴィルヘルム・フォン・シェリングの『啓示の哲学』（一八四一年）第三書第二部の第二四講と第二五講である。本書全三七講すべてを訳すつもりであり、紙面の関係上とりあえず二つの講を公表した。訳者の能力並びに本邦初訳故の誤りをできる限り少なくするために、忌憚のないご批評・ご指摘をお願い致します。（12）以前については弘前大学人文学部紀要第一二号を参照されたい。

なお、「1」の中はすべて訳者の補いであり、は文章を明確にするために訳者が適宜加えたものである。欄外の数字は原文のおよそのページ数である。