

F・W・シエリング

『啓示の哲学』

第三書 (14)

諸岡道比古

51

第二十六講

これまでのたいそう学問的な、けれども、あなたがた自身が気づいているように、欠くことのできない諸論究に続いて——欠くことができない「と言うが、それは次の理由からである」。なぜなら、キリスト教がまったく何も関知しないまったくキリスト教的ではない教説を、最近の多くの哲学者たちに生じたように、私がキリスト教的な教説として哲学的に演繹する、ということではまったくないからである——、それゆえ、これらの論究に続いて、私は再び哲学的な連関に戻る。私はここでまず以前のことを思い出さねばならない。

創造の根底や、また特に人間の意識の根底にされた原理は、人間の中で自分自身を回復した。その限りにおいて、〈自分自身を所有し意識している、したがって自らの力で存在している原理〉であるが、しかしまさにそれゆえに、新たに可能な運動の原理でもある。この新たに生じた、つまり自分自身を所有しているBは、このBが創造によって定立されていたその場所に留まりえた。正確

に言うと、その場所で潜在的になつていて、「自らを」所有するつまり保持するために、その場所に引き渡されていた原理は、再び作用することが出来た。人間によって解き放たれたこの原理は創造の根底にあったのと同じの原理である、と私たちは述べておいた。しかし、創造の始まり以前のものの *Vor Anfang* としてこの原理は、神の意志により、条件付きで、つまりこの原理を克服し変化させるという意図で、〈自分自身を所有している自由な存在者〉の中に定立された。神がこのことをなすのは、あの存在において現れ出る神が、ポテンツあるいは「権」力 *Macht* としてこの存在を克服しうることを心得ているし、しかも／解消しえない「朽ち果てることのない」生命（これも新約聖書の表現である、つまり *dynamis zoës acatalytou* 「不滅の命の力」である⁵²）によって、単にこの存在であるばかりでなく、つねに同時にこの存在を越え、この存在を支配していることを確信しているからである。人間は神と張り合おうとし、神のようであろうとする。しかし諸ポテンツの統一「性」は、人間のうちでは二次的で被造物的な、したがっ

て解消しうる統一「性」である。人間がBと等しくなるならば、別の諸ポテンツであることも人間には与えられていない。人間があの原理を解き放つならば、あの原理は人間にとって生命の始まりすなわち持続的な自由の運動の始まりではなく、あの原理は人間にとって死である。創造以前に、あの原理は「非存在すべきもの *das Nichtseynsollende*」として存在していたのではないが、創造によつて、この原理はそのようなものとして説明される。したがつて、人間がこの原理を再び高揚することによつて、人間はこの原理を「非存在すべきもの」としてのみ、しかもそれゆえ、神の意志に反しているものとしてのみ高揚しうる。ところで、この原理は神の意志に反して高揚された原理であり、それゆえ、神は自らの意志でこの原理の中に存在しえないが、しかしながらこの原理の中に存在しているに違いないので（というのは、神の力 *Kraft* が存在することは中絶しえないし、しかも神がそもそもこの原理の中に存在しないならば、この原理はまったくの無であろうからである）、それゆえ、もしもこの原理が存在するならば（この原理が存在しているように）、神は自らの意志、*Wille* を持つてではないが、しかし自らの不満 *Unwille* を持つてこの原理の中に存在している。その力で罪人が活動し、悪を犯すも、その力は依然として神の力である、ということが神学で教えられるように、神はこの原理の中に存在している。「邪な者たちにあなたは背を向けている」⁽²⁾。人間が諸ポテンツの位置を逆さまにした。だから神は果たせるかな、邪な者たちに背を向けて、すなわち、もはや父の意志としてではなく、不満として⁽³⁾ 作用している。つまり、背を向けられるこのことは人間の自然「本性」にとつて破壊的なことであつた。この場合そ

れゆえ、新たな媒介が見いだされたと言わないまでも、人間性そのものが賭けられていた。ところで、確かに容易に考えられることは次のことである。つまりこの媒介は、／＼この媒介する機能ですでに創造において持つていた、初めから媒介するあの「人格性」において以外のどこにおいても見いだされえない、ということである。しかもこの人格性はこの機能にとつて永遠な人格性である。しかしながら、この媒介にはあるもの、つまり次のものが対立している。本来非存在すべきであつたあの原理は、見てきたように、その実体から見ると、神の不満である。しかしまさに不満であるがゆえに、あの原理は、例えば、死という罰がそれ自身において「非存在すべきもの」であるように、「存在すべきもの」である。というのは、神の命令はそもそも「殺してはならない」『出エジプト記』二〇章一三節、と語るからである。しかし、死という罰の中に「聖なるものと見なされる律法」の不満が現れているのであるから、「この非存在すべきもの」はこのような方法では正しいものであり、「存在すべきもの」である。あの原理の中に神の不満が存在している、ということによつて、この原理は——その限りで——、神の裁可つまり神の正しさにすら、その根拠から見ても、耐えねばならない。この原理は自らを自らで定立したのではないが、人間によつて再び定立された。しかし神は、何らかの方法で正当にも存立している何かあるものを「単に外面的に勝利を得る権威」で暴力的に廃棄するには、あまりにも公平すぎる。——ところで、特に媒介するポテンツへの関係に関して、このポテンツは神に反する存在へのその自然な関連を保持するか、あるいは保持しないかである。このポテンツが神に反する存在への関連を保持するならば、

このポテンツは、同じく神から歩みでることなしには、少なくとも外面的に、神との関係を断つことなしには、この関連を保持することはできない——これ以後、このポテンツも神の外のポテンツである。けれども、このポテンツが関係を破壊するならば、どっちみち、もはや媒介は問題ではない。ある媒介が考えられる唯一の条件は、それゆえ、媒介するポテンツが、あの存在を失わないために、あの存在に従って神から遠ざかり、あの存在を追うことである。ところで、私たちがこのことを想定するならば、それゆえ、私たちが媒介するポテンツの〈神の外の存在〉を想定するならば、あの反対の原理（私たちが——その原理を非存在すべきものと呼ぶために——この原理を、無「秩序な」存在者 Unwesen が非存在すべき存在者であるように、無原理 Unprincip 名づけた）は、つまりあの無原理は、このポテンツが神の外にあり神の統一「性」から遠ざかっていることで、すなわち神の意志に反して、定立された緊張の中で、自己を主張する間ずつと、存在する権利を持つ。というのは、このポテンツがこの緊張の中で真の主ではないのは、54 / ああの無原理が真の主でないのと同じであるからである。したがって、今や、神話的過程において無原理は神の外にすら定立されたポテンツによって克服され、私たちが見てきたように、外面的に作用しないものにされたが、しかしその権利においては破壊されない、という事態が生じる。この過程において、媒介するポテンツそのものは神の外の単に自然的なポテンツとして作用するが、この過程は神にふさわしくない、ungöttlich 過程ですらあり、この過程は真の和解でもない。なぜならば、神話的過程は神に反する原理をその作用においてのみ破壊するが、その根つまりそのポテン

ツにおいて破壊しないからである。その結果、私は私に当然与えられるべき権利の行使を思いとどまる気にさせられうるが、だからといって私が依然として私の権利を保持しているように、この原理の権利はつねに残っている。これこそが全体の展開にとって最も重要な点である。これらのことはあなたがたには次の説明によつていつそう明らかにされるであらう。

(1) 『ヘブライ人への手紙』七章一六節「…朽ちることのない命の力によつて…」。

(2) 『詩編』一八章二七節「清い人には清くふるまい／心の曲がつた者には背を向けられる。」。

(3) 人間たちが神と和睦 Frieden をしているか否かに応じて、彼らの間でつねに区別がなされる。神に背いた者の中にも神は存在するが、しかし、神はその神性の外において存在する。この明白なことが示しているのは、神の中の諸ポテンツのまさにあの関係が次のことを説明するための手段をどのように提示するか、ということである。その説明とは、何か質料的なものが神の中に、しかしながらそのものとしての神の外に、どうして存在しうるのか、ということの説明するものである。例えば、今あるような全自然はそのものとしての神の外に存在している、と説明されるのである。

人間は、私たちが墮落と名づける、神によつて定立された統一「性」からのあの離脱 Abweichung ——それゆえ、人間の墮落——」において、人間が当然仕えるべき一人の主から、人間が継起的に仕えるよう強いられる三人の主を自らに設ける、と私は言いたい。人間が仕えるよう強いられる第一の主は、あの非存在すべき原理、すなわち、私たちがそれを一言でもって名づけたように、あの無原理である。この原理は、本来的に神を否定し、それゆえ意識の中の神的統一「性」を引き裂くものである。ところで、私たちが想定するのは、この無原理が意識の中で、継起的に高次のポテンツ（このポテンツにおいて、それゆえ意識は第二の主を持つ）によつ

て克服される、ということである。この継起的な克服に基づいて、私たちは神話全体を説明した。それゆえ、これまた同様に、神話の存在 Existenz もあの克服の過程に対する実際の faktische 事実的な証明である。それゆえ、意識の中のある無原理が現実的な克服の対象である、ということ、私たちは事実 Thatsache として認識した。けれども、この克服がどうして可能であるのか、つまり、あの無原理がどうして高次なポテンツに克服されるのか、このことを私たちは説明しなかった。あの無原理を現実的に克服すること、それゆえこの克服の過程を私たちはおそらく承認しなければならぬ。というのは、神話は別の方法では説明されないからである。

しかし、どのようにして、つまりどんな方法で、あの原理が高次のポテンツに克服されるようになったかは、／それでは説明されない。確かにこれらは、神Ⅱ宇宙進化論的な theo-kosmognisch 過程に関する私たちの以前の説明から、すなわち創造に関する私たちの以前の教説から帰結する、と思われるであろう。というのは、この説明においても、同一の原理がこの高次のポテンツによつて克服され、それゆえ、この過程が断然あのポテンツに対して優越を与えたように見えるからである。けれども、まさにここに難しさがある。もちろん自然も継起的に克服されたすなわち再び存在者へもたらされた無秩序な Unwesen に他ならない。それゆえ、創造において、高次のポテンツが決定的な優越を持つが、このポテンツが優越を持つのは、創造者が高次のポテンツの中に創造者の真の、つまり自らの本来の意志を置いたからにすぎない。というのは、創造者が自らの創造の始まり以前のもの Voranfang としてのみ意欲しえた無原理の中には、自らの真の意志ではなく、

見せかけの意志のみがあるからである。ただ神が本心を隠しているからこそ、この原理が存在するのである。つまり神の真の意志は高次のポテンツの中に存在している。なぜならば、あの原理は克服されるためにのみ、定立されているからである。ところがしかし、この同一の原理はこの第二の過程にはもはや通用しえない。というのは、この過程は神の意志なしに、それどころか神の意志に反して定立されたからである。結局のところ、以前に作用していた神性は諸ポテンツから身を引き、今や後に残った存在に対する神性の関係は——この関係は神性の意志 Wille との関係ではもはやありえないから——、今では神性の不満 Unwille との関係でありうるにすぎない。それゆえ、あの高次のポテンツは自らの外に定立されたものを引き戻すこと以外の機能を決して持たないのであるから、あの高次のポテンツが、その本性から見て、いわば、あの無原理を非存在 das Nichtseyn へもたらすこと以外の何ものをもまったく意欲しえないとしても、ここから帰結しないことは、あの過程において高次のポテンツにこうすることが許容される、ということである。なぜならば、それが、至高な者が人間の意識に向けた彼の神罰 Fluch であるからである。無原理は、まさに神のこの不満のために（先に説明した意味で）非存在すべきものである。それは、神が執行しなければならぬ、神の怒りという原理である。神は原理に対する意欲といういかなる関係も持ちえないのであるから、神はこの原理を神の不満として主張しなければならぬ。というのは、さもないければ、神はもはやこの原理に対していかなる関係をも持たず、この原理がまったく神の「権」力の及ばないところに定立されるであろうからである。しかしながら、このことは考え

られない①。／それでもやはり、神のこの不満は、人間の所行によつて神の中に引き込まれた、神自身、持ち合わせていない意志である。神の中に引き込まれたのは、不機嫌 *Unmut* という、神自身持ち合わせていない意志、したがつて本来神自身とは無関係な意志であるがゆえにまさに、神はこの意志を自分自身でも廃棄しえない。神自身としては、すべてのものは、それが現にあるように、あらねばならない。つまり神自身としてはあるいは直接的に、神は、自らがこの不満そのものを定立しなかつたように、この不満を廃棄することはできない。そういう訳でこれから明らかになるのは、神話の哲学全体が一つの問い、つまりどんな方法で、意識のあの無原理が高次のポテンツにそれでもなお克服されるようになったか、という問いに答えないままであつた（少なくとも私はそのことを暗示しておいた②）、ということである。それにもかかわらず、今、私たちはこの克服を事実として、さしあたり説明されなかつた事実としてはあるが、想定し、私たちは次のことを繰り返して言う。つまり、なんと言つても、神話はこのような過程、すなわち「第一の過程（つまり創造の過程）に類似した、意識の中の過程」によつて以外では説明されないもので、それゆえ私たちはあの無原理を意識の中で克服したのである——すなわち、人間の意識が完全には消えてなくなるべきではないならば、それゆえ、このことは当然であろうし、それどころか、必然的ですからある「——」。しかしながら、神との真の和睦に関して言えば、このことでは何もなされていないし、神自身に対する意識の根源的な関係も修復されていない。というのは、あの無原理が真の主でないのと同様に、神の統一「性」の外に定立された（第二の）ポテンツも真の主ではな

いからである。神の中に存在する限りで、神であるにすぎないこのポテンツは、神の外のポテンツとして、確かに *en morphe theou* 「神の姿において」存在するが、しかし神ではない。しかもこのポテンツは、神性が認められないものとして、「神性が認められないという」その罪はないけれども、同じく神のあの不満に関係させられる。このポテンツ自身（高次のポテンツ）が神の外のポテンツとして存在することを要求する間ずっと、無原理もある権利をつまり特別な原理としてしかもその特徴において存続する権利を持つ。それどころか、あの無原理は—— *rebus sic stantibus* 「どのような事情のもとで」——存続する高次の権利を持つ。ところで、無原理になるほど外面的には自分自身を廃棄しようとも、内面的には、自らの権利は自らに残っている。

（１）前巻の「第一七講」三七二頁を参照せよ。編纂者。

（２）『神話の哲学』第二巻第一四講「三三四頁。編纂者」。

／あの単なる自然的な過程の途上で生じる最高の宗教的意識ですら、意識の内容から見れば、空虚である。なぜならば、この宗教的意識は神や真の神的生活からの分離においてのみ生じるからである。（神話における）この神統記的な運動全体が単に公教的な *exoterisch* 経過であり、単に宇宙論的で自然的な運動が、まさにそれゆえに、私がすでにこの言葉に与えた意味での自然的宗教「第一三巻第九講一八九頁」を生み出したのである。この意識は、単なる必然的な関係にあるこの過程の中に存在する。ユダヤ教と異教は別の観点において互いを区別するけれども、それらは、両者が法則のもとにある——神はキリストを除いてすべてを罪と律法「法則」のもとに閉じこめた、と使徒は語る①——、ということにお

いて等しい状態にある。異教的世界は必然的な過程という法則のもとにある。それにしても、ユダヤ教における、神に対する関係は、強制と結びついた単に外面的な関係であり、内面的で自由な無邪気な関係ではない。見かけ上の外的な和解は神との内的な敵対関係をつねに根底に置いてある。しかし律法のもとにある者たちは、奴隷たちであつて子供たちではない（『ガラテアの信徒への手紙』四章「三一節。わたしたちは、女奴隷の子ではなく、自由な身の女から生まれた子・・・」）。というのは、彼らは聖霊において——自由な認識において——父へ歩み寄らないからである（『エフェソの信徒への手紙』二章一八節「・・・霊に結ばれて、御父に近づくことができる・・・」）。神への彼らの関係は盲目的な関係であり、まさにそれゆえ、霊的「精神的」な父、つまりすべてのものを越えた父に対するいかなる関係でもない。

（一）『ガラテアの信徒への手紙』三章二二、二三節「しかし、聖書はすべてのものを罪の支配下に閉じ込めたのです。・・・神の約束が、イエス・キリストへの信仰によって、信じる人々に与えられるようになる・・・」。

それゆえ、この単なる見せかけの外的なものとは反対に真のもの、つまり内的な媒介と和解、すなわち神との本来の和睦はどのような可能なのであろうか。

媒介する人格性の作用が異教においては単に自然的な作用である、と私たちは言った。すなわち、単なる自然的な作用は反対のもの、つまり神に反する原理を克服する。それは、この原理がこの作用に対立しているがゆえに、しかも対立している限りにおいて、そしてこの作用がこの原理によって否定され、緊張させられている限りにおいてである。それゆえ、このことが生じるのは、単

なる自然的な意志——あらゆる「権」力はすでに *natura* 「本性上」自らに対立した「権」力を克服しようとする——によってであり、その際、単なる自然的な作用そのものは神の外に留まったままである。しかし、この方法で自然的な作用があつた無原理の主になり、この原理に対して *en morphe theou* 「神の姿において」存在する後に、今や、真の和解が存在すべきである。今やこの作用が自分自身を破棄する、ということが問題である。というのは、この作用は神の外において、／対立する原理が持たなかったのと同じように、存在する権利を持たないからである。この作用が神とは無関係に自分自身を破棄することによってのみ、この作用があつた無原理を内面的にもまたその権利においても破棄しうる。その結果、無原理の作用ばかりでなく、その「権」力も破壊され、そうしてのみ、神の不満そのものが和解され、真の父への道が見い出される。はたせるかな、これが、神話的過程における無原理の克服をその究極的根拠から見て初めて説明するものである。

私たちが、神に逆らう存在に対する媒介するポテンツという自然的な関係に基づいて説明した神話は、すでに、言うまでもなく神話そのものにおいて明かとならない、神話を越える意志あるいは決心によって可能であるにすぎない。媒介するポテンツは神に反する存在へ自然的な作用を及ぼし、しかも神話において私たちはこのポテンツに自然的な作用を付与したが、媒介するポテンツはこのポテンツが自ら神の外にある単なる自然的なポテンツとして存在へ及ぼすこの作用すら、父の意志なくしては、それゆえ、父の意志と和解し父の意志を取り戻すことなしには、及ぼしえなかつたであろう。ところが、このことによって、媒介するポテンツは

神の意志を獲得するが、このことは媒介するポテンツにおける神の外のものではなく、まさに神^{神的な}もののみでありうる。けれども、このポテンツにおけるこの神^{神的な}ものは、あの存在を克服するといふ意志であるばかりでなく、この——単に自然的な——意志をはるかに凌駕する絶対的な超自然的意志、すなわちまさに真に神の意志——つまり単にあの存在をその本質へ連れ戻るばかりでなく、神の外のものとして自分自身を神のために犠牲にする意志「——」でありうる。この意志だけが、神の意志を意のままに動かしうる、神があらゆる存在と人類そのものの上に置いた神罰を破棄するに、十分力強いものである。

ところで、以上のこのことは、私たちが実際また今まで啓示の根本思想のみを述べようとしたように、当然まず最も一般的な表現でのみ語られた。私たちがこれに付け加えるのは、最初のもの、つまり反対の原理を外的に自然的に克服することが異教の経過であり異教の内容であるように、／＼第二のもの（つまり異教において勝利するポテンツも、神の外のものとして究極的に自らを犠牲にする、ということ）、すなわちこれが啓示の内容でありキリスト教の内容である、ということであるとすれば、そのことで私は、多くの不備がなお個々別々に満たされねばならないように、特殊なことを説明することが依然として多く残っていようと、それにもかかわらず一般的に（以前よりいっそう明確に）真の思想を語った。

このことedyouやく、私たちが何はさておきキリスト教を見いだしたあの高次な系統に到達したのである。それは、私たちが、キリスト教はもはや必然的な過程からではなく、自由な意欲、自由

な所行に基づいてのみ説明される、ということを示したことによつてである。この自由な所行は媒介するポテンツに属する。媒介するポテンツはもはや（神話的過程におけるように）単なるポテンツではありえず、それが単なるポテンツから自由な人格性へと高まるのは、あの自己犠牲においてである。この所行は、ポテンツとして媒介するものの存在から自由な人格性として媒介するものの存在への、真に実際の *faktisch* 移行である。所行は自由に意欲せられた所行でのみありうる。この意志を所行は自由に把握しなければならぬ。所行はこの意志を把握しうる。なぜならば、所行は転倒により自立し自由になったが、緊張によつて自分の中ではつまり内面的には変えられたり変更されたりしなかったからである。所行は自らの運動によつては存在しない。所行は単に受動的な方法で、自らの意志なしに、それどころか自らの意志に反して、それゆえ自らの罪 *Schuld* なしに、神^{神的な}統一「性」から出て新たな緊張の中へと定立された。この緊張によつて神の統一「性」が外面的に破棄され、多神論への扉が開かれた。したがって、所行はこの状態において単に受動的に振る舞うので、それ自らの意志はあのかたstroフィーによつて手つかずのままである。このかたstroフィーは所行にむしろ自らの意志を初めて与える。所行は、所行の意志が父の意志にすぎなかった創造においては、所行自らの意志を持っていなかった。所行は、父から独立に意欲し行爲しうる自立的な人格性に初めてならされることを欲したことなしに、あのかたstroフィーによつて存在する——しかも所行が自らの意志なしに、この人格性になったがゆえに、そのことによつて所行自身汚されず、内面的にはそれがあつたところのままであ

る「――」。しかし、まさにそれ故に、所行は自らの根源的な関係の意識を保持し、この関係を再び回復するという以外のいかなる意志をも持ちえないのである。そうであるがゆえに、所行は／内面的には神の心術にとつてすら、意志から見れば、父と一つである。したがって私たちが所行の一つの面に見い出すことは、何をもって所行が存在つまり神と疎遠な存在に背を向けるか、ということである。自ら神の外にあり神と疎遠である限りで、この存在と緊張状態にあるが、しかし内面的には所行は目に見えない父との自らの関係を保持している。所行の他の一面は、何をもって所行が父に向けられ、自らの全意欲と全努力において正されるか、ということである。所行は、真の媒介者でありうるために、このように神の外の人格性であるが、内面的には神の人格性、すなわち父と親密な人格性でなければならない。父に対立している存在ばかりでなく、自分自身を神の外のものとして破棄するあの意志――所行がこれをいかに行うか、ということ、ここはまだ説明する場所ではない――、つまり神の外にある自分自身をも破棄するあの意志は、単に自然的な意志ではない（この意志を用いて、所行はむしろ自らに、対立する存在を単に破棄する）。あの意志は所行の根源的な神的本性「自然」にのみ由来しうる。それは、真の子の意志、つまり父と一つであり父の庇護のもとで、すなわち父と最も親密に心を合わせている子の意志である。そのために、子について言われることは、子は天から、やって来た『ヨハネによる福音書』六章三八節わたしが天から降って来たのは、・・」、ということである。天からやって来たこの者と神の外に定立された者とは、二人の異なる者たちではなく、一人のキリストにすぎない。天にいますこ

の者は、この者の単なる形式つまり形態、言い換えれば、神的な者によって破り開かれるためにのみ現存在する形式である神の外にいる者あるいは自然的な者において存在する。内面的であるのは彼自身ではなく、キリストが（『ヨハネによる福音書』六章五七節）*zo dia ton patera* 「父によって私は生きる」、私は父によって生きる、と言うように、彼のうちなる父である。この際、対格と結び付けられた *dia* 「によって」は、それが道具的な意義ではなく原因的な意義を持つていることを示している。すなわち、私は父によってのみ生き、父は私の存在の実体であり、それに引き換え、私自らの「神の外の存在」は単なる形式である、ということを示している。*dia* 「によって」は、キリストが私のうちに留まっている父（*ho pater ho en emoi menon* 「私のうちに留まっている者が父である」）――永続的に私のうちで私の真の実体である父――この父が業をなす（『ヨハネによる福音書』一四章一〇節）、とはつきり言っているように、内在性を暗示している。

それゆえ、神から離反した存在を連れ戻し、そして／連れ戻された存在を自らと一緒に神に返却するためにのみ、この意志によって、子は確かに神から離反した存在に従うが、――この意志によって、子は父からの分離においてもなお父と一つであるが、「――」へ対立する存在ばかりでなく、この存在とともに自分自身をも神の外の存在として破棄する、という意志、この意志は、墮落した時から、すなわち世界が神の外の世界（*extra* 「外」という意味で）になった時から、父が子にこの存在をまったく委ねる気になる原因である。つまり、このことで考えられるのは、子が父と支配を分かち合う（あらかじめ父のもとにのみ存在していた存在が、創造において、父

と子で共有された)ばかりでなく、ここではもはや共有が問題ではなく、むしろ子へ支配を完全に委譲すること(このことは、自立性なしには、言い換えれば、子が神の外に存在することなしには、まったく考えられないであろう)が問題である、ということである。それは、神が子をすべての存在の相続人にした『ヘブライ人への手紙』一章二節参照)、と言われることから明らかなようにである。というのは、相続人は、遺言人が所有していたものをすべてを自由に使える所有物にし始めるからである。このことだけはすでに十分明白であるが、しかしながらなお、何によつてこの関係が反対でなくなるかについて、使徒パウロの別の極めて注目に値する表明がある。私は『コリントの信徒への手紙一』の一五章のある節「二四節」を考えている。そこで使徒はいわば諸々の時代の最も遠い未来を眺めながら次のように語る。つまり、次に終わりが(来ます)。その時、彼(子)は国を父である神に引き渡すでしょう(*hotan parado tēn basileian tō theō cai patri*「私が父である神に王国を引き渡した時に」)、と。しかし人は、自らが独力で持っていたものを、しかもそのものを持っていなかった人へのみ、引き渡さうにすぎない。それゆえ、世界時間 *Weltzeit* の終わりまで子の国、すなわち子のあらゆる存在への支配、まったくもつて子の支配が存在した。この際ただ同時に考慮を要することは、これらの「引用された」言葉からすると、あたかも子が国を自ら保持してはいないかのような印象を与える、ということである。このことは次においてなお一層はつきりと言い表されているように見える。「というのは、彼(子)は、彼がすべての敵をその足の下に置くまで、支配しなければならぬからである」[同章二五節]。それゆえこ

こでは、子の支配が止む子の支配の *terminus ultimus*「究極的な終わり」が暗示されているように思える。さらにその時、さらなる説明で、「というのは、すべてを彼(父)がその足(子の足)の下に服従させたからである」[同章二七節]と言われる。すべてが⁶²彼に服従する、と彼「パウロ」が言う時、／明かであるのは、彼「子」にすべてを服従させた者が想定されている、ということである。しかし彼(子)にすべてが服従するであろう時、その時、子自身も、神がすべてのうちのすべてであるようにと、子にすべてを服従させた者に服従するであろう「二八節」。それゆえここでは、究極的目標として、むしろ父のもとへの子の純粹な従属が(同じ神性と栄光の代わりに)説かれているように思える。この点でこの節は、キリストの神性に関する教説の信奉者たちにも同じく反対者たちにも、特別な注目を引いた。しかも信奉者たちのうちの最も誠実な者たちは、これらの節を説明できないか、あるいは少なくとも子の父に対する関係に関して容認されている意見を著しく変更しなければならぬ、ということを告白している。ところで私たちがはなるほどこれらの節をここで単に、世界時間の間もつぱら子に支配が委譲されている、ということを証明するために引用した(と)いうのは、さもないければ子は世界時間の終わりに支配を父には返却する必要はなかったからである。始まつてすぐに示されたことは、父の作用はそれだけで、転倒に曝された世界を生み出すだけにまで到りえたこと、それゆえ、父は、(父が、人間の自由によつて父から遠ざかった世界を委譲しえた子)を見やる「予測する」ことなしには、この世界を生み出しえなかったであろう、ということである)。それゆえ、支配を子にこのように委嘱する、という私

たちの主張にとって、この節は極めて重要である。いったん私たちがこの節に言及するからには、〈使徒の言葉によれば、子の支配が世界の存続期間に制限された、有限な、それゆえ世界時間の後に途絶える支配であるように思える〉、というあの関係に関しても、私たちは少し意見を述べておきたい。

それゆえ、父なる神から遠ざかった神の外の存在を再び父と和解させるために、したがって、子が〈神の外の、父にとって承認しがたい存在〉として受け入れた存在を、〈再び父にとって承認しうる和解された神的存在〉として父に返却するために、この存在は子に委譲されている。ところで、「返却するという」このことは世界時間の終わりに初めて完全に生じるであろう。それゆえ、父の外の、父から完全に遠ざかっていた存在が、再び父の中に存在するであろう。しかしながら、この存在は、子によって再び父と和解させられ連れ戻されたものとして、父の中に存在するにすぎないであろう。／それゆえ、この存在を父は子の作用によつてのみ再び自らの中に含むのであるから、しかもこの作用は一時的な作用ではなく、永続的なもの、しかもこの作用は永続的な作用からつまり、この存在は子の作用によつて以外では決して神の中に存在しえないし存続しないのであるから、子によつて変えられ連れ戻された存在を父へ返却するというあのことは、子の側から「言え、この存在への子の作用あるいは支配を放棄することなんかではない。子は、彼（子）がこの存在に対してはよいかなる力も持たないであろうそのようなものとしてこの存在を、父に引き渡すのではなく、子は彼（子）に持続的に従属したものである」というのは、父に引き渡す——というのは、彼（子）が持続的にこの

存在の神らしくなや *Ungottlichkeit* を克服したものである。父はこの存在を所有しうるからである「——」。父がこの存在を〈子によつてこのように支配されたもの〉として受け入れることによつて、父はこの存在をまさに〈子と共同してのみ所有すべきもの〉として受け取る。それゆえ、この節「二四節」から父と子の共同の栄光に反する、何ものも帰結しない。この節はまさに栄光のこの共同性を必然的な終わりとして教えている。この節は子の支配一般の終わりを教えるのではなく、世界時間の間父から子に委嘱されていた独占的な支配の終わりを教えている。それゆえ、この節は同時に、私たちが主張している世界時間の間の子の独占的な支配に対する、賛意を示している。

あの節（二五節）で、子は自らの敵すべてを自らの下に（その足の下に）置くまで、支配しなければならぬ、と言われる時、それゆえここでは明らかに、子の支配、まったくもつて子の独占的な支配が止む *terminus ultimus* 「究極的な終わり」が規定される。神に反した存在はこの、ようなものとして、もちろんもはや神の手の中にはない。というのは、父は、存在を根源的に定立するものだからである。ところが、父はそのようなものとしての神らしくないものを定立しえない。その点では、この存在は父によそよし、父が何も知らうとしないものである。この存在は子の手中にのみある。しかし、この支配は、子がこの存在の神に反するものすべてを克服してしまうまで、独占的な支配として持続しうるだけである。というのは、この存在が克服されるならば、この存在が父によつて再び受け入れられ、それゆえ、この存在が今や父と同様、子のものであるからである。そこで、すでに周知の言葉が統

64 く。つまり／彼すなわち子にすべてが服従するであろう時 (hotan

de hypotage auto ta panta 「すべてが子に服従する時」)、その時、子自身も、子にすべてを服従させた者に服従するであろう (tote cai autos ho hyios hypotagesetai to hypotaxanti auto ta panta 「子自身もすべてを自分に服従させた方に服従させられるであろう」)、と「二八節前半部」。それゆえここでは、存在の服従に関して用いられたのと同じ言葉が子の服従に関して用いられる。ところが、この服従がなんらかの意味を持つならば、先行する条件つまり服従の前提は、彼——子——にすべてが服従する、すなわち子が完全な栄光に到達する、ということである。それゆえ、子が父に従属させられるのは、まさに子自身神すなわちすべての主である限りによって、しかもその限りにおいてである。神の外の存在がそのものとして破棄されるならば、子もはや神の外にいかなる支配も持たず、子も神性のうちへ引き下がる。というのは、子自らの〈神の外の存在〉が、あの神の外の存在によって、条件づけられ生ぜしめられていたからである。cessante causa cessat effectus 「原因止めば、結果も止む」。存在に関してのみ、子は父の外に存在するが、存在が子自身によって神の外の存在であることを止めた後に、子はもはやまったく神の外に存在することはできない。存在と一緒に、子自身も父の中へと引き下がらねばならない。子が今まで神の外に持っていた子に固有な支配を、子はもはや固有な支配として所有することはできない。このことを子がしえたのは、存在そのものが父の外に存在していた限りにおいてにすぎない。子がすべての存在を自らに服従させたその瞬間は、まさに、すべての存在が父の中へと引き下がった瞬間である。この存在と一緒に、

子自身も、すなわち子もあの瞬間に自ら父の中へと引き下がらねばならない。——しかし、この意味について、いかなる疑念も残しておかないために、つまり、「——」あの従属が父への完全な移行、いわば父の中での子の消滅、滅亡であるかのように、この意味を解さないために、聡明な使徒は、神がすべてのうちのすべてであるようにと、あるいはであるために、あの従属が生じる、と付け加える「二八節後半部」。この最後の言葉は新約聖書の最も深いものに属している。というのは、この言葉は初めから終わりまでの全経過に最も明るい光を投げ返すからである。以前に①私が

65 言っておいたことは、創造の終わりに子は、／へ父つまり神の人格性でもあるが、父の外の人格性ではないものである、ということである。すなわち子が自分で所有する神性ではないが、子が父との統一「性」においてのみ所有しうる神性であり、それゆえ子は父のうちにいてのみ神であり、いかなる自らの意志も、父から独立のいかなる運動も可能ではない、ということである。この場合、つまり父のうちにのみ存在するものとして、子はもちろん父に従属している。創造の間、存在を克服するポテンツ(神の原存在 Urseyn のあの actus purissimus 「最も純粋な現実態」)との関係においてのみ、このポテンツは神の外のものであった)と同様に、父からほとんど歩み出ない存在、この存在が神から歩み出ることによって、この存在が初めて子を父から自由にし独立させ、その結果、子は父の存在から(実体的に)区別された自らの存在を持つ(それ以前には父と子の存在は一つの存在にすぎなかった)。神の外の存在は初めて、子が自らの意志を持つ、という原因になるのである。今初めて子は、父から——独立していない神である

が、「――」独立の、人格性である。子は、神に反する存在を克服した後、この独立の人格性を再び放棄することによって、子は再び父のもとでの従属へと戻るが、しかしまさにそのことで、子は父であるもの、すなわち神になるのである。それゆえ、子は、子が転倒以前にいたその、従属の中へと戻るにすぎない（使徒が終わりという言葉を使ったということは、始まりという言葉を使うことの――子は墮落以前に確かに神でもあったが、しかし父のもとに従属していた神であった、つまり父に、対する、自由なしに神であった、ということを行うことの「――」権力を私たちに付与する。というの、これが従属の意味であるからである）。しかしながら、終わりでのこの従属は、それゆえに、始まりでの従属とは別ものである。つまり終わりにおいて子は父の中へと帰るが、それは、子が始まりにおいてありえなかった自立した、人格性として帰るのである。子について言えることは第三のポテンツである精神「聖霊」についても言いうるのであるから、何はさておきキリスト教の三位一体の理念である。あの高揚した三性性が、ここで私たちに生じる。つまり単に三つの人格一般が存在するのではなく、すなわち神が単に三つの人格性において、存在するのではなく、人格の各々が神である三つの人格が存在するのである。創造においてのように、しかも神の外の（神の外に定立された）存在が生成する以前のように、すべてが父の中に含まれている限り、／その間、Hen to pan「一なるものがすべてである」、一なるものつまり父がすべてである。しかし、ここ終わりでは反対に、pan to Hen「すべてが一なるものである」、すべて、すなわち各々が一なるものである。つまり各々が神である。したがって使徒が、神がすべてにおいて

すべてであるために、子が神に従属する、と言う時、使徒がまさにこのことで言うのは、子の固有性から見れば、子がこの従属において活動を停止したりあるいは消え失せたりしない、ということである。というのは、そうでないならば、再びすべてが一なるものの中に存在するにすぎず、すべてがすべてにおいて『コリントの信徒への手紙一』一二章六節・・・すべての場合にすべてのことを・・・、すなわち各々において存在するのではないからである。ここで使徒は、神は終わりにおいて *panta en pasi*「各々においてすべて」である、と言うが、それゆえ、ただつねに汎神論をほめたり非難したりすることに価値を置いている神学者たちは、キリスト教的なあるいは少なくともパウロ的な汎神論をほめる最善の機会を持つであろう。しかし本来、この究極的な統一「性」は、私たちが今までの全展開の成果と見なしてもよい最も高揚した最も崇高な一神論にすぎない。同様にこの展開から明らかなのは、まずもってキリスト教的であるあの最高の三性性の理念が、あらゆる媒介なしに、たいそう非歴史的に純粋な論理学から展開されたり、また、単に形式的な正教でなされるように、たいそう硬直し教義的に提示されたりはしない、ということである。三性性の理念は三つの契機 *Momente* すら通り抜けていく。この理念は本来父のみが優勢である実体 *Usia* である場合――すべてが父の中に含まれている場合――、同一のもの、*Tautousie* から、すなわちこの理念は同一のものから、緊張している間、終極的な和解まで持続する異質なものの *Heterousie* を介して、同質なものの *Homousie*へと通り抜けていく。それゆえ、この同質なものはまずもって究極的な契機 *das letzte Moment* であり、この契機は先行する同一のもの

のと異質なもののな^しにはま^{った}く考えられない。この究極的な契機をアタナシウス [Athanasius 296 頃-373 アレクサンドリアの司教] は、思想が現実的に承認されることなしに、いわばカノン「教理典範」として提出しえた。というのは、本書で示された展開が欠如していたからである。しかしながら、すでに前世紀「十八世紀」の初頭、最も有名な神学者たちの一人であるクリストフ・マタテース・プファッフ [Christoph Matthaus Pfaff, 1686-1761 ドイツのプロテスタント神学者] は学識も正統である努力も欠けてはいないが、彼は次のような率直な告白を行っている。つまり、彼は三位一体論の中で確かに個別的に受け取られた各々の契機を理解することができるが、しかしながら、あらゆる契機とあらゆる規定とを用いて全体を／彼の頭の中で組み立てることは彼には不可能である、と。あの三つの契機に関して、同時にいわゆる諸々の異端説も真の理念そのものの必然的、^な諸契機として説明される(父がすべてであり、父の中にすべてがある場合) 同一のものはザベリウス主義「神は単一なる実体であり、父と子と聖霊はこの単一の神の三つの顕現様式である、という説」に相応する。異質なものは部分的にはアリウス主義「神は神だけであり、子は神と異質である、というアリウスとその追隨者たちによる説」に相応する。アリウス主義は、〈矛盾なしに子が父の外で神の外の人格性として認識される〉という新約聖書のあの節にのみ基づいている。アリウス主義は、子を被造物にしたという点のみ、行き過ぎてしまった。この最後の点を取り去るならば、アリウス主義は正しい考えの必然的な契機である、と言われうる。そうでなければ、どうしてアリウス主義が最近までたいそう多くの信奉者たちを見出しえ

たのであろうか。とりわけ、(どんな理由であるか私は知らないが) アイザック・ニュートン卿 [Sir Isaac Newton 1643-1727 イギリスの物理学者、数学者] がアリウス主義者に数えられていたイギリスにおいて、アリウス主義は、一定の時機 *den Moment* に対してのみ当てはまる、子の〈神の外の存在〉を、絶対的な教説つまり普遍的な教説と言明する。そのことによって、アリウス主義は異端説になる。というのは、異端説は、普遍的なものと現れようとする特殊な意見、すなわちある一定の、ある特殊な時機のみを表す意見であるが、しかし全体的なものである振りをしようとする意見の意味するからである。

(1) 上述の「第二五講」三七頁。編纂者。
(2) 前巻の「第二講」三三八、三三九頁を見よ。編纂者。

三性が究極的な契機において単なる名目的な三性になるべきではないとするならば、異質なものという契機は絶対的に必要である。三つが、決して現実的に、お互いの外で、互いに自立した三つでないならば、三性は単なる名目的な三性へ移行することを妨げられない。教会の教説において、父と子との実「際」的な *reell* 區別を意味する表現を、つまり別の面から多神論へと接近する見方を伴わずに、単なる名目的な統一「性」への移行を妨害した表現を見い出すこと以上に困難なことは何もない。この困難の理由は、従来の説明が子(と聖霊)の〈神の外の存在〉について何も知らない、ということにある。まさにこの実体的な差異が媒介するのは、やがてまた統一「性」において(この統一「性」は今やもう単に修復された最初の統一「性」ではない) 三つが互いに異なるばかりでなく、現実的に自立した諸人格性として考えられうる、とい

うことである。

68 / 十一世紀の終わりに、ロスケリヌス [Roscelinus 1050 頃 - 1124 頃 フランスのスコラ哲学者] が三つの人格を *tres res sive realitates* 「三つのものあるいは三つの実在」と名づけた時、アンセルムス [1033-1109 カンタベリの大司教] はロスケリヌスと抗争したが、しかしアンセルムスはロスケリヌスの三つの実在の代わりに三つの人格性を *tres relaciones in una substantia* 「一つの实体における三つの関係」と名づけたことによって『シェリング』『啓示の哲学原草稿』一九七頁参照、彼自身再び「異端という」嫌疑をかけられた。アタナシウスがすでに両者の障害の特徴を指摘したように、過多と過小との間で、中庸を保つことはたいそう困難なこととなった。結局ほんとうのことを言えば、今までこの関係に関する、一致するであろういかなる、学問的な表現もない。後の数百年に、少数の者たちがこれらの障害で難破の憂き目を見たならば、このことは、事柄をいつそう説明したり、いつそう厳密に規定したりしようとしないうちに、——沈黙して、いわば——折り合いがついていた、ということにのみ由来する。とにかく私が正直に告白しなければならないことは、区別立ての過多と過小との選択をするのであれば、学問のために私は相変わらず第一のもの「過多」を選ぶであろう、ということである。というのは、単なる名目的な三性はあらゆる現実的な数多性なしには何も説明しないからであり、それに対して、その上——それにしても確かに不正にそう名づけられた「——」三神論はなおいつそう早くに多くのことを理解させうるであろう。私たちが名づけるように、異質なものであるという契機は、この名（三神論）が付けられた特別な考えの中で、

それだけで際だったのである。というのは、この考えの信奉者たちは、彼らが〈三つの人格は実体から見るとではなく、ただ神性から見れば、一つである〉と教えることによって、諸人格の実体的な統一、「性」を拒否したので、彼らにとつてこのことは、〈彼らが神性という言葉を類概念と理解し、その下では三つの人格が同じ数の異なる個体として存立する〉とするのと同じように、解釈されたからである。彼らが、三つの人格は本質的に三つであり、ただ神性から見れば一つにすぎない、と述べた時、このことは、例えば、ヤコブ、ペテロそしてヨハネという異なる人間たちについて、彼らは本質的に三人であり、ただ人間性から見れば一つにすぎない、と言われる場合に理解されるように、理解されたのである。この表現が、ヤコブ、ペテロそしてヨハネが三人の人間である、ということとを必然的に伴うように、あの表現から導き出されたことは、父、子そして聖霊が三人の神である、ということである。それゆえに、この考えの擁護者たちは三神論者と名づけられた。しかしながら、／例えば聡明なアリストテレス主義者ヨーアンネー・ス・フィロポノス [Ioannes Philoponos ?-565 以降、アレクサンドリアのソフィスト、単性論を唱えた神学者]（六世紀末）は何よりもまず三神論をとがめられたが、このフィロポノスあるいは高名なフロリスの大修道院長ヨアキム [Jochim 1130 頃-1202 イタリヤの神学者、神秘主義者]（彼について私は後にもう一度言及するであろう）すらも、たいそう馬鹿げた人であったということが、どうして想像されうるであろうか。同じく想定されないことは、異端という罪を帰せられた有名なポアティエのギルベルト [Gilbert von Poitiers、ミテン名 Gilbertus Porretanus 1070 頃-1154 フ

ランスの神学者、ポアティエの司教」、この三番目の人も同じく馬鹿げた人でありえた、ということである。しかも、すでに言及された大修道院長と同じく、まさに名をあげられた司教ギルベルトが、このような意見を持つことで、いかにして厳めしい永劫の罪を下されることから逃れえたか、は最も理解されないのである。というのは、それはそうと二人とも彼らの教授法のために宗教会議に引き出されていたからである。へいわゆる三神論に対して持ち出された、第四回のラテラノ公会議の命題「やポエティエのギルベルト自らの言葉とを根底に置くならば、いわゆる三神論者たちの考え方から次の考えのみに得ることが出来る。彼らは数多性を最も重視しているし、私がすでに注意したことは、もしも「過多と過小という」二つの側面のうちの「過多という」一つの側面にしたがってしくじるならば、対立した側面にしたがう人以上にこの面にしたがいやり過ぎたその人は、依然としてキリスト教の意味や全配置のづつと近くに留まっているであろう、ということである。本来彼らはすべてに先立つて、すなわち先行する統一「性」なしに、それゆえ私たちの第一の契機（同一のもの）を閉め出すことで、すぐに数多性、つまり父、子そして聖霊を定立する。詳しく言えば、彼らはこれらの各々をへそれだけで存立し他のものに対して自立した存在者 *Wesen*」として定立するが、それだけで存立し他のものに対して自立した神、としては定立しない。第一の契機のみを彼らは実際に語り、彼らの反対者たちの一人は第二の契機を彼らには決して譲渡しない。それゆえ、彼らがまさに第二の契機をも否定し、むしろ次のように論証した、と私たちは考えねばならない。つまり父は子と聖霊なしに一人で神であるのではない

し、子は父と聖霊なしに一人で神であるのではないし、それゆえ、各々の神は他の神々と共同してのみ神であるから、神々は多くの存在者であるにもかかわらず、しかしながらただ一つの神である。そうであるから、このことを彼らはいっそう手短かに、神々は実体から見のではなく、ただ神性から見て一つである、と語ったのである。ところで、これはそれ自身において非のうちどころのない表現である、あるいは少なくとも、この表現に欠陥を見い出そうとするならば、／欠陥は、表現にぜひ必要な、彼らからは期待されなかった鋭さの欠如にある。三神論者たちの主要な欠陥は、彼らが主張したものであるのではなく、彼らが閉め出したもの、つまり、あの先行する統一「性」の中にある。この先行する統一「性」はそのようなもの（先行するもの）としてただ実体的な統一「性」と名づけられうる。この実体的な統一は、実体的な差異が生まれ出た後に、まさに生まれ出たことによって、しかもこれ——実体的な差異——に対する関係において、後に超実体的な統一「性」へと高まるけれども、それは次のようにしてである。つまり、おそらく最も古い教義学者たち並びに後年の教義学者たちのうちの多くの者たちが、実体的な差異を絶対的に否定することをあえてまともにはしなかったが故に、しかも、ある場合に備えてこの差異を残しておくために、この者たちも事実上すでに、統一「性」は実体的な統一「性」ではなく、超実体的な（*hyperousios*「超実体的な」）統一「性」であり、彼らが神の本質と名づけるものは本来的に実体という意味での存在者ではなく、*ousia hyperousios*「超実体的な実体」である、ということの説明する必要があると見なしたようである。しかしながら、このことも、ある特定の時点

に対してのみ、つまり諸々の人格性が本来的な実体的な差異において定立されている時に對してのみ、言われうることである。

事実また現代の哲學的な教義學者たちのうちの最も才氣に満ちた者「シュライエルマツハー」『啓示の哲學原草稿』二〇〇頁が、賞賛すべき率直さで、〈三位一体論といふこの教義の全面的な學問的改造を無敵の弁証法で行ふ必要があること〉を示したように、従来の三位一体論の表現すべては、諸契機がお互いに別れて存在すること *Auseinanderseyn* で初めて學問的な規定性と意義とを獲得する。實際、従来の教説の學問的な諸規定以上に絶望的なものは何もない。なぜならば、一方の障害に抵觸するために、他方の障害が避けられるのに引き換え、従来の教説のどれもが、本来的に信頼されえないし、確實性と危険なしに適用されえないからである。

同質なもの（第三の契機）において、異質なものがある必然的に把握されるし、異質なものなしには、同質なものとは単なる同一なものになるであろう。アタナシウスを最も嚴格に信奉する者たちは、このことを認めている。それどころかアタナシウス自身——彼の中に私は、ある時代の非學問的な浅薄さが好んで表そうとするような學問的に狭量な精神 *Kopf* を見出しえなかったし、特にレッツ⁷¹ シングも彼をたいそう尊敬していた——、彼自身／次の注意をしている。 *ouc auto te estin heauto homouousion* 「そして、それはそれ自身に同質なものではない」、それはそれ自身ではなく、ただ他のものと同質的でありうるし、それはそれ自身と同質的ではなく同一的である、と。このことは私たちの展開によつて達成された完全な緊張が破棄された後に、つまり今や子が父の中へあるいは父のもとへ立ち戻る時、まさにそのことで、父（そして同じく聖靈）

であるものが生じるが、この場合、三つの人格の各々が他のものと同質的である（なぜならば、実体的なものは各々の人格において同一であり、いわばこの実体的なものの代表的なもの *Exponent* が各々の人格において別なものであるにすぎないからである）が、同一的ではない。

私たちがここで到達した見方の極みに立つならば、三つの人格は今また繼起的な支配者、つまり相次ぐ諸時代の三人の支配者と考えられうる。以下のように言うことが容認されうる。つまり、〈創造以前の時代は特別な意味で父の時代である。というのは、存在がまだもつぱら父の手中にあるからである。現在の時代は卓越した意味で子の時代であり、子について、まさにそれゆえに最後に論じられた節において、ある時代の明白な徴候を伴つて次のように語られた。子は、子が自分に反抗するものすべてを自分の足の上に『使徒言行録』二章三五節、すなわち自分の根拠、自分の基盤、自分の基体にするまで、支配しなければならぬ、と。全創造の間中、未来の時代である第三の時代が聖靈の時代であり、この時代にすべてが行き着くべきである〉。それゆえまた、三つの人格を三つの異なる時代の繼起的な支配者と考えることが容認される。つまり偉大な時代あるいは世界時代—— *chronon aionion* 「永遠の時代」—— 1) 父の独占的な「権」力の時代、2) すべての存在が子に引き渡され、それゆえ、存在に對する子の「権」力が独占的な「権」力である今の創造の時代、3) いかなる時代ももはや存在しないであろう時代、それゆえ自ら永遠である時代「の繼起的な支配者と三つの人格を考えることが容認される」。自ら諸時代のこの偉大な系列における一つの項にすぎない、すなわち眞の絶対的な時

代の一つの項にすぎないこれら三つの時代は、一般に時代と名づけられるものとは対照的に——それゆえ、ある一つの世界時間Aの単なる持続的な繰り返しによって生じるあの単なる時間的な時代とは対照的に「——」、永遠な諸時代と名づけられうる。というのは、一般に言われていること、つまり時間は世界を越え出ない72／あるいは、時間は私たちの感性の単なる形式である等々でもってしては、啓示において示されるような神の配剤について、そしてそれゆえ啓示そのものについて、何も把握されえないからである。キリスト教によって明らかにされる、偉大な秘密へわけ入るために、これやこれと似た貧弱な概念を取り除かねばならない。

十七世紀の著者であるシレシウスと名づけられた高名なアングルス [Angelus Silesius 本名 Johann Scheffer 1624-1677 ドイツの神秘的な宗教詩人] は彼の霊的な格言詩の中にこれをも持ち合わせている。

父は以前に存在していた、子はお目下のところ存在している。聖霊はようやく栄光の日に存在するであらう。

『ケルビムのごとき旅人』 第三章二二五

新約聖書の箴言「私はアルファでありオメガである、始まりであり終わりである、最初であり最後である」『ヨハネの黙示録』一章八節は、〈始まりにおいて絶対的な未来である——存在するであらう——神〉——これが神の絶対的な名前である——、この神が、自らを啓示するために、端的にあるものを自らのうちで、区別し、自らを始まりと終わりとして定立しなければならなかったし、しかも『ヨハネの黙示録』(1)がそのことを同じく「私は、存在しているし、存在していたし、また来る者である」と表現するように、

いつそうはつきりと三つの時代を区別するということをすでに少なくとも暗示しているけれども、この格言詩は確かにほとんどあの最高の意味では考えられなかった。あの格言詩において、父が存在していた時代ということで疑いもなくただ旧約聖書の時代と理解され、子が存在している時代ということで新約聖書の時代と理解される。しかしこの特別な諸時代ですら、より狭い範囲でのみ、高次でより普遍的な時代を繰り返し返す。それゆえ、あの格言詩はある宗派の語る意味で、あるいはむしろ、〈旧約聖書が父の時代であったし、新約聖書が子の時代である、というまさにそのことから、第三の配剤つまり第三の時代が差し迫っている、すなわち永遠の福音をもたらすはずの聖霊の時代が差し迫っている、ということ》を推論した、中世におけるより深く考えるいくらかの人々の語る意味で、よりよく理解されうる。特に先に言及した大修道院長ヨアキムは、差し迫った永遠の福音という教説の信奉者と見なされた。しかも、ヨアキムが三つの人格をいわば三つの相次いで継起する時代の代表的な者たちあるいはポテンツとして表すことによって、彼が三位一体論について行ったこの適用が、おそらく／彼に三神論という罪を帰する機会を与えたのである。この教説の信奉者たちが差し迫った福音を永遠な福音と名づけた時、そうしたことは、もしもそのことで同時に、キリストの福音が一時的な福音にすぎず、まだ究極的で永続的な福音が存在していない、ということが言われたとするならば、もちろん感情を害することと思われるに違いなかった。ところで、これは、例えば教会のほかならぬ完全な状態によって生じたり誘発されたりした現実的な意見であったのかどうか、あるいは、その意味は、キリストの福音のさらなる

展開が差し迫っている、という意味にすぎなかったのかどうか、何によってキリストの福音が初めて聖霊の福音へと移行するのか、〈聖霊の圧迫と暗黒化によってのみ外的に与えられるが、しかしまさにそれ故に、内面的には暗くされ、新たに理解されない秘密になったキリスト教〉が〈完全に把握され理解された真理というまったき光〉の中でいつ現れ出るのだろうか、というこれらのことを、私はもちろんここでは未決定のままにしておかねばならない。私たちにとってあの継起はここでさらに広範囲で普遍的な意味を持つ。つまり、すべてが、すなわち全創造が、言い換えれば諸事物の偉大な全展開が父から——子を通して——聖霊へと到る、という意味を持つ。父は以前に存在していた、すなわち、あらゆる時代「時間」以前に存在していた。子は時代「時間」のうちに存在し、子は現在の創造の間中、支配する人格性である。聖霊は時代「時間」の後に〈時代の始まりにおいて、それゆえ父へと立ち戻る完成された創造〉の究極的な支配者として存在するであろう。その場合、父と子の栄光が止む、というのではなく、聖霊の栄光がただ父と子の栄光につけ加わる、というのである。このことでもって、この栄光が初めて完全に紛れもなく実現した栄光である。というのは、ヨハネが個々の人間について語ることは、すなわちへ人間のうちに神が宿ることは、聖霊が付け加わる時、初めて完成する〉ということは「参照『ヨハネの手紙一』三章二四節・・・神もその人の内にとどまつて・・・」、全体についても当てはまる。「栄光の日」は、父、子そして聖霊の共通の賛美の日である。

(一)第一章八節「神である主、今おられ、かつておられ、やがて来られる方・・・」。

74

第二十七講

ところで再び、私は話の続きに戻る。

分裂において存在に従うが、しかし終わりには存在と一緒に神の外の人格性としての自分自身をも破棄するためにのみ、転倒以來把握された、第二の人格性の意志——ただこの意志「——」が次のことの原因であった。つまり、父が媒介を想定し、子をその当時すでに主にしたことの原因であった(cyrion auton epoiesen ho theos 「神は彼を主とし、た」と『使徒言行録』⁽¹⁾で言われている——このことで彼は ho Christos 「キリスト」、香油を注がれた者、すなわち神によって香油を注がれて、すべての存在の主と王にされた者と呼ばれる「——」。あの意志は、父が子にへ盲目的で神に反する存在」に対する「権」力を与えたことの原因であった。この「権」力を子は、すでに暗闇が支配的である時代に、つまりすでに異教において、行使していた。ただこの意志に関してのみ父が承諾しえたことは、父がさもなければ自らの不満の道具 Organ と見なさなければならなかった無原理を、克服するための媒介をするポテンツに委ねることであった。それゆえ、すでに異教はその意志を見越してのみ可能なものであった。確かに異教において、媒介する人格性はただ自然的ポテンツとして作用したが、しかしながら、真の、子つまり本来のキリストは、自然的ポテンツの中にも存在しているので、キリストは、キリストとしてではないが、神話の中にすでに存在していたのである。それゆえ、異教徒たちは明らかに、choris Christou 「キリストなしに」⁽²⁾、キリストから、つまりキリストとしてのキリストから遠ざけられていた。／しかしながら、キリストの中で死ぬべきであったのはまさにこの自然

的ポテンツにすぎなかった。この自然的ポテンツによつてこそ異教徒たちは光を与えられ、このポテンツこそ異教徒たちだけに受け入れられたのであった。というのは、神の外の存在に近寄りがたく見える父が、〈世界の片隅に押し込められた小さなみすばらしい民族〉の意識の中へ、外面的に、引きこもつてしまつたからである。この民族についてタキトゥス⁽³⁾ [Cornelius Tacitus 55頃-115以降、ローマの史家] が語るところによれば、この民族は残りのすべての人類を敵として敵対的な憎しみに満たされており、まさにそれゆえに、それと引き換えにすべての民族に憎まれていた、と。そしてこの民族においても、父は持続的な和解を必要とする者としてのみ現れた。それに対して、キリストは——彼の単なる自然的な作用においてであるにもかかわらず——異教徒たちの光であつた。キリストは異教の本来的ポテンツであつた。異教の中にキリストは、いつの日にか、キリスト教の種を受け入れるはずである地盤を形成した。キリスト教にとつてユダヤ教はあまりにも偏狭であつたのであろう。異教とユダヤ教とは、キリスト教において初めて溶け合う二つの分離した配剤 *Oekonomien* であつた。

(1) 二章三六節「…イエスを、神は主とし、またメシアとなさつたのです」。
(2) 『エフエソスの信徒への手紙』二章一節「…そのころは、キリストとかかわりなく、…生きていました」。

(3) 『歴史』第五書五章 [Loeb Classical Library, No. 249, p. 180-2]。

人類を太古の時代の野蠻で動物的な規範のない生活から規範のある人間的な生活へと導いたのは、神の恵み *Wohltat* ではなかつただろうか。農作物に関する(『イザヤ書』のある節における(1))知識ばかりでなく、すべての知は、また異教徒たちの知も、『詩編』九四章「一〇節。人間に知識を与え、国々を論す方に…」にお

いて神から導かれる。そこでは次のように言われている。人間たちが知っているものを人間たちに与え、異教徒たちを指導した者は罰することができない、とでも言うのであろうか。異教徒たちのより人間的な生活はあの神話の神々のおかげを蒙っていたが、この神々をギリシア人たちは *soteres* 「解放者」、救済者 *Heilande* と名づけていた。そのうえ、神話の中で本来作用するポテンツであるあの自然的ポテンツは、終わりににおいて神的なものによつて破り開かれるために、人類への「暴」力を手にしていたにすぎないので、異教「が継続している」時代のあいだ中、すでにキリストはたとえキリストが時満ちて初めて現実的に到来するとしても、絶えず到来していたのである。このことはなお後に問題になるであらう。

(1) 二八章二四節以下「種を蒔くために／耕す者は一日中耕すだけであらうか／土を起こして、敵を造るだけであらうか。／…／神はふさわしい仕方

76
この見方に対しておそらく異教が感情を害すると異議が出されるであらう。しかし——そもそも旧約聖書の中で、私たちの考えからして、あらゆる感情を害することなしに収まるであらうか。「——」／果たせるかな、アブラハムは彼の一人息子を燔祭「神に捧げる生け贄」として供するよう誘われた『創世記』二二章二節。…彼を…献げ物としてささげなさい。しかし異教においても、人身御供をさせたのは、和解するポテンツではなくて、人間が再び呼び覚ました、人間の生に敵意を持つ原理である。しかも、かつて解き放たれていたこの原理は、自らが従属すべきものとしての人間を当然恨んでいる。むしろ、穏和な時代に子供

の供犠 Teknothysie、それどころか人身御供一般をまずもって阻止したのが、高次のポテンツであった。

はつきりとキリストによって推奨されることは、私たちがキリストにおいて、同情を持ちえないような大祭司ではなく—— me dynamenon sympathēsai tais astheneiais hēmōn 「私たちの弱さに同情することのできない者ではなく」、誘惑された大祭司、すなわち私たちと完全に等しくなるまで、罪だけを除いてすべてを経験した大祭司—— peptirasmenon cata panta 「あらゆる点で試みられた者」(1)を持つ、ということである。これは何も排除しない強い言葉である。それゆえキリストは、人間の意識が異教の中で蒙ったあらゆる苦悩とあらゆる誘惑とを経験した。すでにその当時この者は、新約聖書が描き出しているように、苦悩するメシアであった。——まさに欲していないから、苦悩するのである。」「——キリストは現在的に存在していたし、しかもその際、人間の意識のあらゆる状態において、それらの状態によってさえ汚されることなしに存在していた。キリストは人類の中に自ら現れ出ることににより、つまり人間として、自ら苦悩し死ぬことにより、媒介を成就した。しかしキリストは永遠の媒介者、つまり世界時間以来の神と人間との仲保者——それゆえ、すでに異教における媒介者である。この作用によって異教が生じたのであるが、この作用においては、キリストはキリストではないが、しかしながらこの作用を行使することによって、すでに彼はキリストである。というのは、彼がすでにキリストすなわちへ神によって相続人と主に指名された、神に選ばれた者である限りにおいてのみ、この作用(墮落した存在に対するこの「暴」力)が彼に与えられるからである。媒介する

ポテンツの単なる自然的な作用は、異教を説明するのに、まったく申し分ない。この作用そのものは、見てきたように、再びより高次の説明を必要とするし、この作用を越えて、行く意志によって制限されている。この意志に関してのみ、父は子にこのような「暴」力を与えたのである。

(1)『ブライ人への手紙』四章一五節「この大祭司は、わたしたちの弱さに同情できない方ではなく、罪を犯されなかったが、あらゆる点において、わたしたちと同様に試練に遭われた・・・」。『同書』五章二節を参照せよ。

77 / 異教の時代は盲目の時代と呼ばれる。異教はキリストとしての

のキリストに対して盲目であった。つまり盲人は太陽を見ないが、しかしながら太陽によって暖められ、太陽のありふれ広く行き渡った恩恵 Wohltun を感じる。聖書が異教徒たちについて、彼らは神を把握しもし感じもしないかのように、彼らは神を捜し求めていた、と述べている(1)。キリストに関して同じことが異教について語られる。異教徒はキリストについて何も知らなかった。しかしながら、異教徒はキリストの作用を通してキリストのそば近くにいた。キリストなしでは、人間の意識は不可避的な自己崩壊にさらされた。

(1)『使徒言行録』一七章二六、二七節「・・・彼らが探し求めさえすれば、神を見いだすことができるようにということ・・・神はわたしたち一人一人から遠く離れてはおられません」。

キリスト教は、普通考えられているものつまり異教を単に否定するものにほかならず、その結果、異教がキリスト教に対して寓話にすぎず、自らのうちにまったく、実的なものを持たないとするならば、すなわち、キリスト教が異教と共通に積極的なものを何も持たないならば、歴史は、お互いまったく触れ合うことのない

二つの部分に分解する。歴史のあらゆる連続性、あらゆる連関が中絶され、キリスト教は、それがそうである永遠なものとして現象しないし、しかもその限りで、すべてのもの、つまり異教においても現存在しなければならぬ永遠なものは、ある時代からのみ現存在するものとして現象する。しかしこのことは、キリスト教の下落である。あらゆる真の宗教の内容は、永遠な内容、それゆえいかなる時代からも絶対に締めだされえない内容である。この世のものとは思われないし、すべての時代を通しては存在しない宗教は、真の宗教ではありえない。キリスト教はそれゆえ異教の中にも存在していなければならないし、異教は同一の実体的な内容を持つていた（この実体的という言葉は以前の言葉と同じことを表す。つまりキリストは異教の中に——ただキリストとしてではないが「——」存在していた。これは、その真理においてではないが、ただ単に実体的に、ということの意味している。何千年もの間、ひとえに誤謬に基づいて生きることが、人間の本性からして不可能であつたであろう。実質のないもののみで満たされた人間の意識は持続しえなかつた。人類が、そこにおいてのみ救済があるその原理に、あらゆる関係を持たずに何千年ももちこたえていた、ということは考えられないことである。

78 旧約聖書における神の貶下を考慮し、／旧約聖書における神の諸々の現象を単なる寓話とも見なさない者は、異教での「神の」顕現からあらゆる実在性を奪いはいしないであろう。異教徒たちは父の面前からいわば追放されてしまったが、まさに彼らに父は、たとえキリストが彼らのもとで自然的ポテンツとしてのみ作用するとしても、キリストを主として贈った。異教は——まさに、キリ

スト教が異教の絶対的な否定ではなく、その真理であるがゆえに——自分自身のうちにも相対的な真理を持つている。

私たちが極めて重要な異教をキリスト教の背景にすることによって、キリスト教は、キリスト教の真理に関する通常の抜け目ない証明がキリスト教に与えることができる以上に、〈キリスト教の実在性に関するはるかに重要で強力な基盤〉を持つ、ということとをあなたがたは理解する。キリスト教は例えば一面的にユダヤ教から生じたのではない。キリスト教は、ユダヤ教と同様に、異教を自らの前提にしている。そう前提することによってのみ、キリスト教の成立が偉大な世界的な現象であるのである。しかもキリスト教の成立は、昔からそうであると見なされていた。

媒介するポテンツが、自らの人格の意志から見てそれゆえ自らの真の本質から見て、姿を現しえた以前に、媒介するポテンツは自らを——意識の中で——対立している原理の主にまづしなればならなかつた、すなわち *morphe theou* 「神の姿」を獲得していなければならなかつた。まず、神に逆らう存在がその作用において——その現実態において——克服されねばならなかつた。これが異教の内容であり、しかもこれは媒介するポテンツの単なる自然的作用によって生じうるのである。これが生じた時、つまり和解するポテンツが、〈ポテンツから見てつまり根底から見て、依然として神に反し、神の意志に反対して定立されたあの存在〉の主になつた時、その時、あの偉大な犠牲の時代が到来したのである。この犠牲において、媒介するポテンツは、自らに従属した存在とともに、同時にしかもその同一の所行において自らの〈神の外の存在〉をも破棄し、そうして真の和解を實現させながら、すべてを神に

連れ戻すのである。主になった時に初めて、媒介するポテンツが創造以来捉えていたあの意志が、明らかにうる——それゆえ、に見えるようになった、ということのことは、キリストがあらかじめ隠れていたにすぎない、ということ的前提している——。キリストはただあの意志の中においてキリストである、つまりあらゆる意志は所行を通して明らかにするにすぎない。だからキリストとしてのキリストは隠れていて、永遠なすなわち永続する和解という所行において初めて明らかになったのである。というのは、和解はユダヤ教においても異教においても存在していたからである。犠牲、とりわけ贖罪の犠牲という理念は、あらゆる民族に行き渡り、しかも異教においてはユダヤ教におけるのと同じく本質的な理念である。ユダヤ教の犠牲と同じく、異教の犠牲は、緊張の原因であるあの外的な原理を和解するということのみまず第一に関係している。真の、絶対的な和解はこのことによつてはもたらされない。なぜならば、あの無原理はただ外面的に克服されるにすぎず、そのポテンツにおいて、またその権利において、つまり無原理が人類の上に依然として残しておく権利において、克服されないからである。たとえば、無原理が権利の行使を中止するとしても、また異教において、たとえば媒介するポテンツの自然的作用によつて人身御供やその他の身の毛のよだつものが消え失せたとしても、克服されていないからである。それゆえ、ユダヤ教の犠牲と同様に、異教の犠牲も、へいずれの日に、永遠な和解に捧げられる偉大な犠牲の先行する徴にすぎない。というのは、これらの犠牲が人間に敵対する原理を外面的にのみ、しかも作用から見てのみ

破棄しただけであつて、内面的には破棄しなかったがゆえに、これらの犠牲が絶えず繰り返されなければならなかったからである。偉大な犠牲において以前の諸々の犠牲が初めて真なるものになるが、この偉大な犠牲は永久に一度だけでもたらされた。なぜならば、この犠牲において、すべての緊張が解消され、緊張は自らの根拠においてすら破棄されたからである。なぜならば、この犠牲のみが神を和解させたからである。この偉大な永遠に通用する犠牲は、*«en morphe theou* 「神の姿において」、神である代わりに、神のようであつた者、この者が神の形態を放棄し、自らの「神の外の存在」を被造物的存在として神に従属させ（というのは、これが受肉の意味だからである）、まさに自然的ポテンツのみが死ぬ死を蒙り、そして神的な者自身が自らの「神の外の存在」を破棄することによつてもたらされる。創造においてすでに媒介するあの人格性が、父の意志とはつねに「関係を保持している」であるが、神に反する存在への自らの関係を保持することによつて、この人格性は父の面前で自らの存在を、つまりこの人格性があらかじめ創造の間にも／創造の終わりにも持つていなかったものを受け取り、このことで、この人格性は自分自身を神の外に定立する。しかもこの人格性は父から自由で独立な人格性である。父に對立するこのような人格性としてこの人格性は、しかしながらまた、一人真の媒介に必要である位置と立場にある。この人格性は、神への自らの関係を外面的に少なくとも放棄することなしには、神に反する存在を引き受けることはできなかったし、この存在の中へ入って行くことも、自らをこの存在と等しくすることも、この存在との結びつきを絶やさないこともできなかった（ちようど、現象し

ているキリストに対して、後に、罪人たちと交際を続けることが非難されるように」。この人格性は、緊張の中にすら入り、そしてその限りで、神との対立の中へ入り、神の怒りを引き受け、そして「この人格性があきらめようとはしなかった、世界への純粹な愛」から、自らをあの存在の共犯者にし、そうすることで、無罪の罪人としてこの存在の罰すら自らに移すことなしには、神に反する存在との自らの関係を維持できなかった、と私は言う。

(1)『ヨハネの手紙一』三章八節「・・・悪魔の働きを滅ぼすためにこそ、神の子が現れたのです。」「同章」五節や『ヨハネの手紙一』一章二節と比較せよ。

私がまさに使用した諸々の表現は、たとえこれらの表現がまさに通常の表現ではないとしても、あまりにも冒険的な表現である、とは私は思わない。このことに関して、私はあこれらの表現の言葉どおりの意味を持ち続けたにすぎない。

啓示の哲学は正統主義的である、と人はこの哲学に対しておそらく非難するであろう（というのは、それは多くの人々にとって非難として通用するからである）。しかし正統主義が問題なのではない。——私に関するこの「正統主義であるという」ことを私が拒絶するのは、啓示の哲学に対するまったく誤った観点があるだろうがゆえにある。何らかの教義学が提示したり主張したりするものは、私にとって実際まったくどうでもよいことである。何らかの教義学と一致することは、私の課題でもなければ、哲学者の課題でもない。私にとつては、キリスト教のまったき固有性においてキリスト教を理解することだけが問題である。もちろん私たちは、半ば正統主義的な多くの見方以上に、キリスト教をかなり本来的

に理解し、同時に、まさに半ば正統主義的な多くの見方やその上へキリスト教の実在的なものを無に解消する、いわゆる純粹に理性的なすなわち合理的な諸々の見方」以上に、キリスト教をかなり理性的に理解することのできる立場に、私たちの哲学的理念によっておかれている。私があなたがたに、神話の哲学を通して、神話において、つまり言葉どおりの／あるいは本来的な（比喩的に理解されたのではない）——すなわち言葉どおりに理解された「——」神話において、真理を見ることを教えてきたように、私があなたがたを、啓示の哲学を通して据えようとするのは、啓示におけるすべての表現を最も本来的に理解し、しかも正教的と見なされる多くの見方以上に、いわんや、あらゆる半ば合理的なあるいはまったく合理的な見方以上になおいつそう本来的に理解することができる立場にある。

キリストは私たちのために自らを、罪人にし、私たちのために呪い、Fluchとなった(1)、ということがキリストについてはっきりと語られる。『ヘブライ人への手紙』（七章二二節）「イエスはいつも優れた契約の保証となられた・・・」ではイエスについて、彼はより優れた契約の保証人（神とのより優れた統一「性」）になった——彼は私たちのために、新しいより優れた契約が生じる、であろうことを保証した「——」、と書かれている。とりわけここからキリストの媒介する機能はキリストが肉において現象することにおいて初めて始まったのではなく、この機能は世界「の始まり」から——墮落とともに——作用していた、ということが明らかになる。

(1)『ガラテア人への手紙』三章一三節「キリストは、わたしたちのために呪いとなって、わたしたちを律法の呪いから贖い出して・・・」（『コリン

トの信徒への手紙一』五章二節を参照せよ。

他人を保証する者は、負債すらないが、すなわち債務者ではないが、それにもかかわらず、この者は債務者である。それゆえ、この者は無罪の（負債のない）罪人である。第二の人格性は、自らを外面的に神から分離することなしには、神に反する存在を引き受けることはできない。人間によって子は神から分離されたその限りにおいて、人間はキリストの敵と呼ばれる。というのは、私たちキリストの敵のためにキリストは死んだ、と使徒は語るからである⁽¹⁾。

(1)『ローマの信徒への手紙』五章一〇節「敵であったときでさえ、御子の死によって神と和解・・・」。「同章」六―八節も参照せよ。

キリストは人類のために自らを保証人にしたことによって、キリストは人類の維持を獲得したが、しかしそのことで、キリストは同時にこの維持の帰結を引き受けた。人類は維持されたが、しかし、むしろますます展開するに違いなかった、罪からは護られえなかった。キリストが人類の維持を請け負ったことにより、それゆえ、キリストは同時に人類のすべての罪をも引き受けたのである。それゆえ、この方法でキリストは永遠の和解者になったのである。キリスト自らが緊張の中へ入っていったことにより、キリストは自然的で宇宙的なポテンツになった——このようなものとして、キリストは異教の中で、神と人間とに敵対する、盲目的な原理を阻んだのである⁸²。「——」／自らの死において、キリストはこの宇宙的なポテンツとして死んだ。和解者の神的なものが自然的なものを折り碎き、そしていわばあの死において自然的なものを消耗させたのである。このことで、その時初めて緊張が完全に破棄される。

緊張は、〈誰かと仲が悪い、つまり、誰かと意見の不一致にあるのと同じにこの彼と緊張して生きるような〉不和である。媒介する人格性が自然的ポテンツとしての自らを廃棄するあの偉大な犠牲によって、全緊張が初めて、あるいは、人間の意識の中に定立された緊張が初めて、完全に破棄され、神のまつたき統一「性」が回復された、と私は言う。まったく統一「性」と私は言う。つまり、ここで私がただ思い起こさなければならないことは、Bが再び作用するようになることによって、まず第一にもちろん²Aが再び *actus purus* 「純粋な現実態」から、それゆえ緊張の中へと定立されたことである。しかしこの緊張は場合また間接的に同じく第三ポテンツあるいはむしろ第三の人格性に及ぶのである。（というのは、創造の終わりに、三つの人格は父の外でもなく、そもそもお互いの外でもなく、お互いのうちに存在しているにもかかわらず、神は同じように三つの人格、つまり父であり子でありそして聖霊であるからである）。ところで、聖霊は直接的には否定されず、神の存在に基づいて定立されるように、聖霊はまた直接的には自らを回復することができず、ただ子を通してのみ存在への回復が聖霊に媒介されるのである。まさに第三ポテンツは直接的には作用しえないがゆえに、第三ポテンツはここでも（ここで導入された新たな過程において）回復の過程にとつてただ推進する原因として現象する——預言者たちは聖霊によって（聖霊は〈存在すべきもの〉としての未来のポテンツである）駆り立てられて語った、と書かれている（『ペトロの手紙二』一章二二節「・・・人々が聖霊に導かれて神からの言葉を語った・・・」——。聖霊こそ、自らのうちで神の誕生の回復「第一三巻第一五講三三四頁、神の

誕生へと、すなわち神の存在の回復へと・・・」へと個々人をも
せき立てるのである。したがって、パウロは、神の聖霊が駆り立
てる者すべてが神の子である、と語るのである⁽¹⁾。聖霊は直接的
に作用する原因ではないが、私たちが聖霊を自然において浸透し
て作用する *durchwirkend* 原因として認識するように、終わりへと
追い立て浸透して作用する最終的原因である。すでに以前⁽²⁾ 注意
されたことであるが、／聖霊は本来、合目的なものとして現象
するものすべての原因である。というのは、聖霊の中にのみ、目
的と目標が存在するからである。ところが、聖霊は、人間の意識
の中で新たに生じた緊張によって——少なくとも第二ポテンツす
なわち媒介するポテンツによって「——」、神的統一「性」の外に
定立され、したがって単なる宇宙的なポテンツであり、そのもの
として、私たちが神話において見いだしたように、人間の意識の
第三の主である。新約聖書は非常に明確に、へ自然的で、技術的で工
夫に富んだものすべて、つまりこの世界についてのあらゆる知恵
が導き出される、世界の霊 *Geist*、*pneuma tou cosmou* 「世界の霊」
と神から来る「聖」霊つまり神の「聖」霊とを区別する。したがっ
て、使徒が自分自身について⁽³⁾、私たちは（緊張の中で作用する）
世界の霊を受け取ったのではなく、神から来る「聖」霊を受け取り、
それゆえに、人間の知恵という説得する言葉ではなく、聖なる「聖」
霊が私たちに教える言葉で語る、と言う。使徒は言う⁽⁴⁾。いか
なる目も見なかったもの（単なる外的な世界霊が認識することが
できなかったもの）、このものを神は自らの、すなわち聖なる「聖」
霊によって私たちに啓示した。というのは、「聖」霊はすべてを究め、
神性の深みにすら迫ったからである、と。それゆえにまた、聖な

る「聖」霊（聖なるものはまさに宇宙的なものに対立している）が、
初めてすべての真理へとすなわち全真理へと導くであろう⁽⁵⁾。最
高の教師と考えられる。この教師自身、子を越えており、しかも子
が世界から遠離つた後に、子が父のもとから遣わすであろう教師
である⁽⁶⁾。この聖なる「聖」霊は *cat' exochen* 「特に」真理の「聖」
霊と呼ばれる。ところが、第三の人格である「聖」霊は、キリス
トの業すべてがなされ、キリストの死において成就する以前には、
到来しえない。第三ポテンツは、すべてのポテンツから除外され
うるポテンツであるが、自ら閉め出しはしないポテンツである。第
二ポテンツについて、このようなことを言うことはできない。無原
理が克服されるまでの間、第二ポテンツはその特殊性を、したがっ
て第三ポテンツとの緊張を保たなければならない。／第二ポテン
ツそれ自身が第三ポテンツをも閉め出すということから説明され
るのは、キリストが新約聖書の業に取りかかった時、キリストが
なぜ聖なる「聖」霊を引き寄せ、この「聖」霊でもって香油を注がれ、
「聖」霊を受け入れねばならなかったのか、ということである。こ
のことは、もしもキリストがあらかじめ「聖」霊の外に存在しなかつ
たならば、それゆえ、特別なポテンツとして各々のポテンツが存
在しなかつたならば、可能ではなかった。だからこそ、天からの
声によってへ今まで神の外にいた者 *der bisher Außergöttliche* が
子として、説明される洗礼において初めて、「聖」霊が目に見えて子
の上に降りてくる。メシア「救世主」が（私が説明してきたこの
言葉のまつたき意義における）神の子と説明される瞬間に、「聖」
霊が降りてくるこの行為が示すことは、この瞬間から人間になっ
た者におけるまつたき神性が回復され、この者は、使徒が名づけ

るように、これからさき現^レ實的^ニ、^レ「eicon theou tou aoraton」[目に見えない神の像]、目に見えない神の目に見える像である、つまりま^レった^レき、神性が肉体的に、すなわち完全にこの者のうちに宿っている（これは、物的なものが第三の次元によって初めて完成されるように、^レ「somaticos」[肉体的なもの]を意味する^⑦）、ということである。それゆえ、「聖」霊を引き寄せることは、キリストも緊張の中に定立されていた、というその緊張に対する新たな証明である。しかもこの緊張は、キリストがキリストとして、現象する時初めて解消する。しかし一般的に、父が完全に和解する時に、「聖」霊が到来しうるにすぎない。使徒ヨハネが表現しているように^⑧、父は子とともに同時に私たちのもとに住^レみ^レうるにすぎない。すなわち、私たちが父から遠離つた後で、再び私たちに内^レ在^レするようになりうるにすぎない^⑨。それどころか、「聖」霊を受け入れることはまさに、父が再び私たちのうちに存在する、それゆえ、同じ使徒の言葉から明らかなように（『ヨハネの手紙一』三章二四節）：「神もその人の内にとどまってくださいます。・・・」、私たちと和解する、ということの印しである。その使徒の言葉とは、父は私たちのうちにとどまる、—— 私たちに宿る —— ^レ「hoti menei en hemin」[私たちのうちに彼が宿っていること]——であり、このことを私たちは ^レ「ec tou Pneumatos, hou hemin edocen」[彼が私たちに与えた「聖」霊によつて]、彼が私たちに与えた「聖」霊によつて認識する、というものである。「聖」霊は父と子によつて媒介されたものである。それゆえ、「聖」霊は父と子から出ている、ということが分かる。それにもかかわらず、このことをそう理解することは、「聖」霊は父から出るが、しかし子の媒介によつて、ということである。

85 / したがって、一般的に「聖」霊は、キリストがまったく栄光を讃えられた後に、すなわちキリストが神の外の存在からま^レった^レく解放された後に、あるいはイザヤが語るように『ヨハネによる福音書』二章四〇節、四一節など、不安と審判から、すなわち緊張から逃れた後に、到来するにすぎない。それゆえに、『ヨハネによる福音書』七章三九節「・・・イエスはまだ栄光を受けておられなかつたので、「霊」がまだ降つていなかった・・・」の中で、キリストがまだ栄光を讃えられ変容されていなかったため、「聖」霊はまだ現存在していなかつたし、まで到来していなかつた、と書かれている。

- (1) 『ローマ人への手紙』八章一四節「神の霊によつて導かれる者は皆、神の子・・・」。
- (2) 前巻『第一三卷第一五講』の三三四頁を参照せよ。編纂者。
- (3) 『コリントの信徒への手紙一』二章二・一三節「人の内にある霊以外に：・・・人のことを知るでしょうか。・・・神の霊以外に神のことを知る者はいません。わたしたちは、世の霊ではなく、神からの霊を受けました。・・・」。
- (4) 『コリントの信徒への手紙一』二章九、一〇節「・・・目が見もせず、・・・思いも浮かびもしなかつたことを・・・神が「霊」によつてそのことを明らかに示してくださいました」。
- (5) 『ヨハネによる福音書』一六章一三節「・・・真理の霊が来ると、あなたがたを導いて真理をことごとく悟らせる。・・・」。一四章二六節を参照のこと。
- (6) 『ヨハネによる福音書』一四章一六、一七節「・・・もうわたしを見なくなるが、またしばらくすると、わたしを見るようになる。・・・」。
- (7) 『ロサイの信徒への手紙』二章九節「キリストの内には、満ちあふれる神性が・・・見える形をとつて宿っており」。
- (8) 『ヨハネによる福音書』一四章二三節「・・・父とわたしはその人のところに行き、一緒に住む」。——前巻『第一三卷第一五講』の三三六頁と比較せよ。編纂者。
- (9) 欄外の註。私たちを越えたB。

新約聖書の中で聖なる「聖」霊に与えられる立場は、私たちが

諸ポテンツに与えた帰結に、いかに厳密にくみするか、そしてこれら諸ポテンツを継起的なものとしても考えることがいかに重要であったか、ということをお、あなたが、たは見て取る。

キリストは、キリストの死の近いことを説明されて悲しんでいる弟子たちを、私が去ることはあなたがたにとつて有益である⁽¹⁾、という言葉で慰める。というのは、私が去らなければ、*paracletos*「援助者として呼ばれた者」——普通翻訳されているように——慰安者、あの最高の究極的な教師があなたがたのもとには来れないからである。しかし私が去れば、私は慰安者をあなたがたのもとへ遣わすであろうからである。つまりキリストの死は、キリストの栄光を讃えることへの移行、すなわち、存在の転倒以来キリストがおかれているあの苦悩の状態からのまったき解放への移行と見なされる（栄光を讃えられることは、すでに以前示されたように⁽²⁾、*paschein*「苦しむこと」、苦悩することの反対である。したがって、キリストは父に、キリストが世界以前に、父のもとで持っていた栄光を請い願うならば、キリストは世界以降（この世界時間以降）苦悩の状態にあった、ということが帰結する）。それゆえキリストの死は、彼の栄光を讃えることへの移行である——その際キリストは緊張と、それゆえ苦悩の状態とからすっかり免れる「——」。したがって、引用された話の意味は、私が緊張し苦悩することの外に定立されない以前には、「聖」霊も、つまり真の「聖」霊、すなわち世界の霊ではなく聖なる、「聖」霊である神から来る「聖」霊も到来しえない、ということである。死において初めて、キリストが究極的な抵抗を克服した——その時、父との統一「性」が回復され、今やようやく「聖」霊が、（キリストが）昇天した後、

「聖」霊が弟子たちの上に注がれたように）*in locum Christi quasi succedens*「あたかもキリストのところへ降りていくように」到来しえたのである「——」。というのは、あるポテンツが自らの業をなした時はいつでも、この業を完成するために、／このポテンツに他のポテンツが従うからである。これが、いかなる哲学も説明できない関係である。この説明ができない単なる論理的な関係を知るだけの哲学「ヘーゲル哲学へのあてつけ」には、いかなる真の継起もなく、単なる見せかけの継起があり、この哲学は究極的な思想において再び破棄される。

(1)『ヨハネによる福音書』一六章七節「・・・わたしが行けば、弁護者をあなたがたのところへ送る。」。

(2) 前巻「第一三卷第一七講」の三七六頁を見よ。編纂者。

この観点から、異教の上にもなおはね返るのは、なぜ私が異教をその展開の最後まで追跡したか、を同時にあなたがたに説明するであろう光である。私が以前に言っておいたことは、異教の中では諸ポテンツの外的な統一「性」が修復されるだけであり、諸ポテンツを超越している精神的な統一「性」への関係、つまり真の神への関係が修復されない、ということである。すなわち、異教が達成するものが統一「性」の *simulacrum*「模倣」にすぎない⁽¹⁾、ということである。統一「性」が現実的で現在のな統一「性」としてまったく修復されえなならば、神との相互関係そのものも回復されるために、緊張は完全に破棄される。しかしまさに緊張が外面的にのみ (*actu*「実際に」) 破棄されるが、内面的に破棄されるのではないゆえに、第三ポテンツは現に存在すること *Gegenwart* にはならないのである。異教の中にも第三ポテンツは

存在するが、しかしこのポテンツは異教にとつては未来の中に立ち止まっている〔第一三巻第二三講五二〇頁以下参照。このポテンツはデーメーテルに抱かれたイアッコつまり未来の神で示された〕。異教ではその限界が神話的すなわち自然的な過程に設けられている。神話的過程までで、それ以上ではない、ということである。神話内部で可能な究極的な意識にとつても、第三ポテンツはただ未来のまま、すなわち秘儀のままにとどまる（というのは、単に未来的なものは、その限りで隠されているからである）。私たちが見てきたように、異教は、異教が未来へ定立するあるもの、それゆえ、本来自身自身の内に含んでいないあるものによつてのみ、完成する。異教は終了するが、しかし異教は、おそらくキリスト教の予告と名づけられうる予告でもつて終了する。というのは、キリストそのものによつて初めて、第三の人格が現に存在する *gegenwärtig* 人格になるからである。

(1) 『神話の哲学への序論』〔第一巻〕二二二頁「神話の究極的意識においても真なる神の像が修復されているにすぎないことを指摘している」。編纂者。

最後にあなたがたに私がなお注意しておきたいことは、この媒介と和解によつて、以前のあらゆる関係がいかに高められ、それらの関係がどんなふう^にに把握されるか、ということである。

キリストは、自らの中の神的なものによつて、あるいは自らの中に存在している、（つまり内面的に存在している）父によつて、ただ人間になりえたがゆえに、まさに人間になったことにおいて、まったくもつてキリストの神的なものが明らかになるにすぎない。しかし、子に指定されるこの者は、／この際もはや、創造におけるよう

に、〈父の中に存在し把握される者〉ではなく、〈もちろん父の外に存在している者〉である。それゆえ、父の外に存在している者が〈父と一つである子〉と説明されるならば、このことで定立されるのは、創造において存在していたより、ずっと高次の、したがって同時にずっと分かりやすい媒介である。それは、神は子を〈通して〉世界を創造した、と言われる場合よりも、神はキリストを〈通して〉世界と自分を和解させた、と言われる場合の〈通して〉が、ずっと多くの媒介された意義を持っているようにである。つまり、ここ（創造において）では、子は父の外で、自分で、自立的に作用する人格性ではない。しかし救済において、子は自立的に作用する者であり、たとえ、子が別^の関係では父そのものにすぎないとしても、すなわち自分の外に、つまり第二の人格性の中に定立された父にすぎないとしても、父の外に存在する者である（私を見る者は父を見る）『ヨハネによる福音書』一二章四五節など。わたしを見る者は、わたしを遣わされた方を見る・・・」。そしてこのことが、子を通して生じる父の意志にすぎないとしても——父は世界をたいていそう愛したので、父は世界に一人子として生まれた子を与えた——いわば委ねた——、つまり世界が見捨てられていない、という父の意志にすぎないとしても、そうである。その限りで使徒が言いたことは、神（がキリストにおいて存在していた、そして神）が世界を彼（自ら）自身と和解させた（1）、ということである。

(1) 『コリントの信徒への手紙二』五章一九節「・・・神はキリストによつて世を御自分と和解させ、・・・」。

ここでは、あの関係がなんと高度に高められて反復されているかを、あなたがたは理解する。あの関係のおかげで、父は創造に

において直接的にBとして現れるが、しかし父は自らの真の意志を子の中に置き、父が父として定立し肯定するその存在を、子を通して克服し否定する。純然たる父として、世界すなわちへ父から背反した存在」と絶対に和解できない者、この者が子としてまさにこの存在を自分自身と和解させる。しかもこの媒介において、まさに、へ人間の裏切りによって引き裂かれた、神の自分自身との最高の統一「性」が回復される。

もちろん、心の確信が心をわがものとするのに必要であるように、この関係を全力で保持することには思考のある種の勇気が必要である。

これでもって私は、啓示の根本思想を完全に述べ尽くした、と思う。これとともに同時に、すべての啓示の原因が説明される。

88 / 真の子、つまり単なる自然的ポテンツの中に隠されていた人格性、すなわち初めからすでに——父との合意の上で「——」、神から墮落した存在を連れ戻すという意志を持っていた人格性は、まさにこの人格性が単なる自然的ポテンツとしてすべての神話の原因であるのと同様に、すべての啓示の原因である。ところで私たちが二つの時代、つまり単なる目論見の時代と現実的な所行の時代という二つの時代を区別するならば（目論見は人間の墮落からすでに定立されていたが、神の先慮においてはすでに創造以前に定立されていた。使徒が名づけるように、「prothesis」[意図]、『エフェソの信徒への手紙』三章四節。・・・キリストによって実現されるこの計画を、・・・」、すなわち、彼つまり父が自分自身の中には保持しえなかった世界を子を通して連れ戻すことは、世界の基礎付け以前にすでに理解されていた。というのは、この媒介を

見通すことにおいてのみ、父は根源的に世界を欲することができたからである）、現実的な所行の時代以前にも人間になるはずの者は、すでに啓示の原理である。それは、旧約聖書におけるように、明らかにまだ隠されていて、単に印しと予言とによって語る啓示の原理にすぎない。

啓示と自然的宗教（あなたがたは私がそう名づけるものを知っている「第一三巻第九講一八九頁」）とを区別するのは、実体的なもの（これは両者において同一のものである）ではなくて、作用するものにすぎない。一方「自然的宗教」において作用するものは単なる自然的ポテンツであり、他方「啓示に基づく宗教」において作用するものは人格性そのものである。しかし、人格性は自然的ポテンツから分けられないのであるから、*implicite*「暗黙的に」異教の中にも、キリストとしてではないけれども、すでにキリストが存在している。旧約聖書の中でキリストはすでにキリストとして把握されているが、しかしなお、ただ到来することにおいて把握されている。新約聖書の中では、キリストはキリストとして明かでもある。それゆえ、キリストは以前に到るところで現存在していないわけではなかった。キリストは、異教の中では二重の幕によって、ユダヤ教においては、私はそう言いたいのだが、一重の幕によって、ただ隠されて現存在していた。エルサレムの主の神殿には、二連の前庭「——」それらの最も外側の前庭が異教徒たちの前庭と呼ばれていた「——」、並びに聖所があったが、この聖所のほかに、大祭司のみがしかも一年に一度だけ、偉大な和解の祭の際に「あがないの日、チスリの月の十日」、入ることが許された至聖所があったように、異教、旧約聖書、そして新約聖書

がそれぞれ段階をなしている。

89 / キリストが現実的に到来すべきであるがゆえにのみ、すなわちキリスト教が存在すべきであるがゆえにのみ、ユダヤ教が存在した。ユダヤ教はキリスト教のためにのみ現存在するし、キリスト教は本質的なものであり、ユダヤ教は偶然的なものである。キリスト自身が現象しえた以前に、まず時が満ちていなければならなかった、すなわち、媒介するポテンツが存在の主としての自分を—— *morphe theou* 「神の姿」にまで——現実化した異教の時代が過ぎ去っていなければならなかった。というのは、〈神の外の存在〉の主である者のみが、神の外の存在としての自分とともに同時に神の外の存在を破棄しうるし、そうして神の外の存在を神と再び一つにしうるからである。

ところで、さらに私たちの責務であるものは、いままで単に一般的に述べられてきたものを個別的に、詳論することである。そしてそこで、特に次の点が強調されるであろう。つまり1)すでにキリストが現象する以前に、キリストの作用が人類に及んでいること、2)キリストの受肉、3)受肉の結果、キリストによって媒介と和解とが成就されることである。

それゆえ、まずキリストの先在 *Präexistenz* (キリストが肉において現象する以前のキリストの実存) が問題であろう。そういう訳でここでは、展開の手段として、まさに先在が問題であるがゆえに、昔から特に価値があり聖なるものと見なされてきた『ヨハネによる福音書』の冒頭以上に完全なるものは何も提供されない。それゆえ、まずもって私たちはこの冒頭に取り組むであろう。それにもかかわらず、私たちに避けられないであろうことは、まず

予備的な問いについて意見を述べることである。

詳しく言うところ、キリストはこの節において、しかもこの節においてのみ、*"no logos"* 「ロゴス、言葉」として示される。Logos 「ロゴス、言葉」というこの言葉について、何と多くの解釈の試みがあるのか、をあなたがたは知らなくてはならないであろう。その上、ペルシアにまで出かけて行ったのは、当地で説明を見つけたためであった。以前、その表現はアレクサンドリアの哲学に由来する、ということがありうると見なされた。実際のところ、フィロン、*Philon* BC 30 頃—AD 45 頃ギリシアのユダヤ人哲学者、キリスト教とヘレニズム思想を和解させようとした」は *logos theou* 「神のロゴス」について多くを語っている。時にはフィロンにとつて神のロゴスは、神における手本とすべき世界、世界の原構想 *Urentwurf*、⁹⁰ 世界についてや世界における秩序と調和 *Symmetrie* についての神のすべてを凌駕する考えであり、時には彼にとつて神のロゴスは原理であり、*di hou* 「それによつて」、その原理によつて、すべてが生じた。その限りで、神のロゴスはデミウルゴス「造物主」的なポテンツとまったく同一であるが、このポテンツについてヨハネは、*panta di autou egeneto* 「すべてがそれによつて生じた」『ヨハネによる福音書』一章三節。万物は言によつて成った。・・・』と語る。けれどもフィロンはどのようにして *logos* 「ロゴス」というこの表現に到るのであるのか。この答えは難しくはないように思える。すべてが主の言葉によつて作られる、と旧約聖書において語られる『詩編』三三章六節。御言葉によつて天は造られる／・・・万象は造られた。『知恵の書』九章一節。・・・あなたは言葉によつてすべてを造り」。その際、言葉は命令と同じである。

ところで、以前にもう、神のこの言葉は自立的なものとして考えられていたそうであったが、しかしフィロンは、*logos* 「ロゴス」というギリシア語が同時に理性の概念、悟性の概念を表すのにふさわしいし、それゆえ、神的なヌースについてのプラトンの考えと同一視される、という所見を述べていた。このロゴスは実際にフィロンにとって、質料と目に見えない神とを直接接触させないために、彼が創造された世界と目に見えない神との間の媒介項と考えることができた神の悟性であった。ヨハネのロゴスとフィロンのロゴスとを比較すると、1) フィロンは、ヨハネのように、このロゴスについて決して絶対的には語らず、つねに *ho theios logos* 「神的なロゴス」、*ho theou logos* 「神のロゴス」、と付加語を付けるが、ヨハネは単に *ho logos* 「ロゴス」と語る、ということ、2) この「フィロンからの」由来はすでに歴史的にまったく疑わしい、と二様に概観される。 *ho theou logos* 「神のロゴス」というこの表現がアレクサンドリアの哲学において一般的に使われていた表現であった、ということは証明したいことである。それゆえ、ヨハネがフィロンの諸著作の隅々まで知っている読者たちを前提しえたならば、その読者たちは、フィロンがその他の点ではしかしながら同時にまったく別の事柄に対して用いたであろうこの表現を、ヨハネに認めたであろう。(というのは、フィロンが彼のロゴスを世界創造に際し作用するポテンツとしてかつて思い描いていたかどうか、単に手本とすべきポテンツとしては考えなかったかどうかは、なお重大な問題であるからである。けれどもヨハネにおいて、*logos* 「ロゴス」で考えられている人格性は、断固として、デミウルゴスのポテンツ、すなわち創造において作用するポテンツである)

——どうしてヨハネが、〈フィロンの諸著作をたいそう知っていて、ヨハネにこの表現を前もっていわば認め、この表現を理解していたであろう読者たち〉を前提しえたか、は把握されない「——」。フィロンの諸著作が広く一般的に知られ読まれていた、ということとは確実ではない。私がフィロンのなロゴスのこの由来について言及したのは、このロゴスが最新の流行だからである。この由来の他に、私はすぐになお別の由来について言及しよう。*logos* 「ロゴス」は理性に等しいし、その場合、理性は知恵に等しい。この知恵について、旧約聖書の以前引用した節は次のように言う。主は主のすべての業より以前に私を所有していたし、主が作ったものすべてにおいて、私は存在していた、と『知恵の書』九章九節。知恵はあなたと共にいて御業を知り、世界をお造りになったとき、そこにいました。・・・」。ヨハネにおいてこれにまったくぴたりと対応するのは、*choris auton egeneto oude hen ho gegonen* 「生じたもので、それを離れて生じたものは何一つなかった」『ヨハネによる福音書』一章三節。・・・成ったもので、言によらず成ったものは何一つなかった。である。すでに『旧約聖書における』諸々のことわざの中で神性の第二の人格に関する知恵が「ロゴス」ということで「理解されうるか(これは古い考えである。つまりこれはすでに否定され、そしてあの節での知恵はまったく別の原理である、ということが証明された)、あるいは、少なくとも、この場合ロゴスということで同じく、〈世界創造において活動し、その後でキリストにおいて現象したと考えられた知恵〉が理解されうるかのいずれかである」。

(1) 別の仮説は、ヨハネがこの表現をケリントス [Kerinthos 一世紀

のユダヤ人キリスト教徒。キリスト教と混合主義的なユダヤ教とを同一視するグノーシス派で、ケリントス派を創始した。ケリントスの考えを否定するためにヨハネによる福音書が書かれた」の教説を通して知ったと決めてかかったものであった。ケリントスがヨハネの同時代人であるとするならば、確かにすでに彼の時代に、キリスト教とともに同時に高まったあの哲学——グノーシス説（グノーシス説はキリスト教に平行して生じた症状であり、動きのないユダヤ教への異教的な原理の食い込みである）の最初の痕跡が現れたのである。しかしながら、1)ケリントスは、彼が説いた宇宙的な諸「権」力を越えた精神「霊」、キリストあるいはメシア「救世主」の「聖」霊に *logos* 「ロゴス」という名を与え、ということとは証明されえない。2)私が告白しなければならぬことは、『ヨハネによる福音書』が持つと当時假定された論争的な傾向が、私には疑う余地がないものでは決してなかったように思えた、ということである。すでに自ずと、しかも明確な意図なしに、ヨハネの物語は、グノーシス派の人ケリントスの体系に対するのと同様に、ヨハネの時代以後に生じた別のグノーシス派的な諸体系に対する諸々の反対命題を含んでいるに違いなかった。しかし、私には危険なことと思えるのは、ケリントスの諸教説について持たれている混乱し部分的には矛盾する諸々の報告から、ケリントスの様々な考えの体系が構成され、そしてそこで、ヨハネの多くの節がケリントスの様々な考えに何と明らかに向けられているかをまさに示すことである。ここには容易に *circulus vitiosus* 「循環論法」が存在しうるであろう。一度ヨハネの反ケリントスの傾向が前提された後で、『ヨハネによる福音書』の諸々の節から初めて推論された多くの意見が、おそらくケリントスに帰せられたのである。『ヨハネによる福音書』がそのほかの福音書と異なっている性格や、特に歴史的な表現法で書かれているけれども、しかしながらまったく教理的な『ヨハネによる福音書』の冒頭の特異さを説明するために、論争的な意図一般というこの前提におそらく訴えられたにすぎなかった。

これらの説明は結局ただ一つの根拠を持っている。このような世界創造以前の *vorweltlich* 「ヒュルゴスのなポテンツ」は、そもそも考えられえない——それゆえ、このポテンツはいかなる客観性をも持たない。このような人格性には「存立する」いかなる余地も存在しないし、それゆえ、このような人格性はヨハネにおいても偶然的なものにすぎないし、フィロンから借用されるものである「——」。

ディオニニューソスの観念が偶然的な観念とのみ考えられうるので、ギリシアの神話において、／この観念がインド人たちから取って来られるように、ここではロゴスがアレクサンドリアの哲学に由来するのである。しかしフィロンの説明は、多くの別の説明（例えば人格化された創造する言葉 *Schöpfungswort*）と同じく、これらの説明が現存在していない第二格をつねに前提している、という一つの欠点を共有している。決して *ho logos tou theou* 「神のロゴス」ではなく、まったく抽象的に *ho logos* 「ロゴス」と言われる。[*tou theou* という] 補足は単に恣意的なものである。 *tou theou* 「神の」が補足される以前に、 *ho logos* 「ロゴス」が実際にはまったく抽象的に考えられないで説明されうるかどうか、が試されなければならない。それになお次のことが加わる。つまりヨハネは、第一節と、そしてさらにヨハネが、 *cai ho logos sarx egeneto* 「そしてロゴスが肉となった」、言葉が肉となった、という第一四節において以外ではこの言葉を用いていない「邦訳聖書では一節から四節までも使われているように見えるが、ギリシア語訳では一節と一四節のみである」。その次に、しかも言葉のまったく抽象的な配列に初めて気づかされた時、極めてよく洞察されることは、なぜヨハネがこの教理的な解説の初めに、キリストの人格についての自分の考えをまったく *in abstracto* 「抽象的に」述べ、普通の呼称あるいは名称を避けることを必要と見なしたか、ということである。それなら、ヨハネは、初めに存在していた者をどのように名づけるべきであったのだろうか。イエスと名づけるべきであったのだろうか。けれども、イエスは人間になった者の名前である。しかしこの者は初めには存在しなかった。キリストという呼称を同じくヨ

ハネは使用しえなかった。というのは、またこの人格性は *Christos* 「キリスト」ではなく、神から世界が墮落した後初めて、キリストであるからである。つまりヨハネはキリストの人格をまったくの始めからあらためて説明しようとする。ヨハネは、すでに初めに存在していたこの主体をその始めから説明しようとする。それゆえ、ヨハネが彼の解説の初めにこの主体をできる限り一般的に示す、というのは当然のことである。しかも私たちが *ho logos* 「ロゴス」という表現を抽象的に説明すればするほど、ますます私たちは福音書著者の意向に近づくことを希望してもよいのである。

問題である、つまり *de quo sermo est* 「話題になっている」まさに主体そのものの以外の何も意味しない、ということを経験者が想定するならば、最も抽象的な説明は、問題である事柄と同様に、言葉、話題を示すヘブライ語の *dabar* 「ダーバル、言葉」の用法と類似しているであろう。私は類似していると言う。それゆえ、私が主張しないであろうことは、*logos* 「ロゴス」がこの場合ヘブライ語 *dabar* 「ダーバル、言葉」の翻訳である、ということである⁹³。

／それに応じて、福音書の始まりが次のように説明されるであろう。すなわち、主体つまり私たちが論じる対象は、初めに存在していた、まさにそれは、別の教師も彼の講義を始めたとように初めに存在していた、と。すなわち、私たちが論じる対象はそうした性質のものである。そういう訳で、このことで、明らかに *ho logos* 「ロゴス」という言葉は、この言葉でいままで考えられてきた秘密に満ちた神秘的なものを失う。しかしながら、この言葉はこの初めにおいて十分深みを持続しているので、もっと秘密に満ちたものを持ち込むことは必要とは認められない。—— *ho logos* 「ロゴス」

のこの意味と完全に類似のものは、*hassem* 「ほかならぬその名前」(名前) と言い、そしてこの名前でエホバそのものを考えるユダヤ人たちのあの使用法である。ここではその名前は、すべての名前を凌駕した名前、*cat' exochen* 「特に」すべてを凌駕した者そのものが考えられる名前を意味するように(それどころか、これが実際の名前にまったく取って代わったので、ユダヤ人たちは、エホバが私たちを悲しませる、あるいはエホバが私たちを懲らしめた、と言おうとした時、彼らは、名前が私たちを懲らしめたあるいは慰めた、と言う)、現にここでは、特定の名前の代わりに一般的な名前が、詳しく言えば、ほかのすべてを凌駕した名前の代わりに強調された冠詞を持った名前が定立されるように、ヨハネによる福音書の冒頭の *ho logos* 「ロゴス」はまずもって、すべてを凌駕した言葉であり、この言葉はすべてを凌駕した事柄あるいは人格と理解される。私はすべてを凌駕した事柄あるいは人格、と言うというのは、*ho logos* 「ロゴス」を人格的に理解する必要は決していないからである。同じように *ho logos* 「ロゴス」は *abstracte* 「抽象的に」事柄と考えられる。この場合、まったく普通の言語用法にそって *ho logos* 「ロゴス」は考えられる。例えば、*tis ho logos houtos* 「事柄はどんなものであるか」、これはどんな種類の事柄であるか、である。

(一) プラトンは *logos* 「ロゴス」という言葉を事柄、特に話されている事柄という意味で用いる。例えば、『プロタゴラス』三一四頁C [Loeb Classical Library, No. 165, P. 110]. *peri tinos logou dielegometha* 「ある事柄について私たちは話しあった」、『ピレポス』三〇頁A. *to tas hēdonēs logo* 「快楽という事柄に」[*hēdonē* 「快楽」という事柄]。

人格的なものを抽象的に表現することも、新約聖書にとつては

まったく異例なことというのではない。というのは、詳しく言う
と、ここ（『ヨハネによる福音書』のプロローグの場合）のように、
無規定であることが意図される場合、著者がまさによりびつたり
とした規定すべてを自由に取っておこうとするからである。だか
ら告知の際、天使はマリアに、あなたから生まれる聖なるものは
神の子と名づけられるであらう、と語るのである。『ルカによる福
音書』一章三五節。・・・生まれる子は聖なる者、神の子と呼ばれ
る。』／＼ここで無規定なことはいわば必然的である。というのは、
未来のものについて語られるからである。この聖なるものはまず
神の子と名づけられるだろうが、このものはまだいかなる名前も
持っていない。それゆえに、in abstracto「抽象的に」このものに
ついて語られる。同じくここでは、いわば、肉において現象するも
のの全歴史を最初からあらためて、つまり始めから与えることが、
ヨハネの意図である。ヨハネが第一節で、それゆえ初めに立つそ
の観点から見ても、ヨハネがこの歴史の主体について語るであらう
ことすべて、あるいは、この歴史の主体が身を捧げるであらうも
のすべては未だ未来のことである。それゆえに、ヨハネはここで、
例えば、初めに神の子が存在していた、とはまだ言うことができ
ないのである。というのは、ヨハネがこの者を一四節で記述する
ように、神の子として、この者はこの者の受肉において初めて明
らかにされ、説明されるからである。継起的にのみ姿を現すものは、
初めにはまだ規定されていない。それは、私がずっと遠くに見え
るものをすぐに人間と認識しないで、したがってまた、このもの
を中性的に語り、そして例えば、そこに誰がいるのですかではなく、
そこに何があるのですか、と語るようにである。

使徒がのように規定していないことは、キリストの人格が継
起的に啓示されることを示すための彼の計画に極めてふさわしい
ものである、ということをおぼろげにあなたは見て取る。だからヨハネ
はまた、生命を与える、あるいは光を与える者と言わずに、生命
——光——とまったくin abstracto「抽象的に」言う。抽象的なも
のを人格的なものへと翻訳することは、聖書釈義家の不適切な熱心
さである。特に、『ヨハネによる福音書』と『ヨハネの手紙一』と
の間の構想におけるある対照がすでにいつも気づかれて来た。と
ころがヨハネは、私たちの説明による福音書と同じく、この第一
の手紙を抽象的に始める。冒頭はこう書かれている。つまり、初
めから存在していたもの、(ho en ap' arches「初めから存在してい
たもの」——これは『ヨハネによる福音書』の冒頭 en arche en
ho logos「初めにロゴスが存在していた」にまったく対応している。
福音書の ho logos「ロゴス」は、それゆえまったく、手紙の中性名
詞つまり ho「quod」[「ところのもの」である「——」]、初めから
存在していたもの、私たちが聞いたもの、私たちが見、しかも私
たちの目で見つめ私たちの手で触れたもの——つねに「ところの」
もの、と。まさにこの冒頭『ヨハネの手紙一』一章一節末。・・・
すなわち、命の言について。』に、peri tou logou tes zoës「生命の
事柄に関して」という表現が現れる。多くの者はおそらくこも、
生命あるいは生命の原因であるロゴスについて、と翻訳する。し
かし／＼とにかく he zoe「生命」が繰り返されている帰結が示すこと
は、ho logos tes zoës「生命の事柄」が he zoe「生命」についての
書き換えにほかならず、それゆえ、ho logos tes zoës「生命の事柄」
が生命である主体以外の何ものをも意味しない、ということであ

る。ここで私はなお別の類似に言及しよう。この類似から判明するのは、『ヨハネによる』福音書の冒頭の *ho logos* 「ロゴス」がまったくもって単に主体という意味の中に何も特異なものを持たないであろう、ということである。福音書の中で最も謎に満ちた *ho logos* 「ロゴス」を説明するために、昔からあらゆるものを探し集めた解釈者たちは、旧約聖書のカルデア語の翻訳 (*Targumim*) 「タルグム。旧約聖書のアラム語訳をさす名称」の中で、神あるいはエホバという名前の代わりにしよっちゅう、*Mimra da Jehovah* 「エホバの言葉」 「アラム語」が書かれている、ということにも言及していた。*Mimra da Jehovah* 「エホバの言葉」が文字どおり翻訳されると、神の言葉、ということになる。若干の者はこの中に神とは異なる人格が示されているのを見い出そうとした。しかし、カルデア語の翻訳の中の *Mimra da Jehovah* 「エホバの言葉」が神についても用いられ、主体の婉曲表現 *Circumlocution* (書き換え) に他ならない、*ho logos* を示すために、私はすでにシェトゲン (*Johann Christian Schöttgen* 1687–1751 ドイツの文献学者) によって伝えられた次の節に言及したい。この節『列王記上』一五章一九–二二節』では、ユダの王アサ [*Assa* BC.913–BC.873 ユダ王国の第三代の王] がシリア王ベネハダデ [*Benhadad* 一世、 Damascus のアラム人の王] のもとへ遣わし、彼に対して次のようにと言わしめる、と書かれている。つまり、あなたと私の間には同盟が結ばれていると。これをカルデア人が *ben mimri* と *ben mimrech* とつまり *inter verbum meum et verbum tuum* 「私の言葉とあなたの言葉の間に」と翻訳する。それゆえ、まったく明白であることは、*verbum* 「言葉」あるいは *logos* 「ロゴス」を意味する「――」

カルデア語の単語が主体の名称にすぎない、ということである。さらに理解されることは、まさにこの単語が単に神について用いられるばかりでなく、人間の人格にも用いられる、ということである。それゆえ、ここから完全に明らかになるのは、『ヨハネによる』福音書のなかの *logos* 「ロゴス」に *tou theou* 「神の」を補足することが何とまったく *gratuit* 「根拠のない」、根拠のないことであるか、ということである。カルデア語の翻訳の中の *verbum dei* 「神の言葉」は神と異なる人格ではなく、まさに神そのもの (神の主体) を意味するにすぎないならば、絶対的に定立された *verbum* 「言葉」あるいは *ho logos* 「ロゴス」は主体一般を意味するだけであり、それ以上ではない。

ところで、ここでもなお、*ho logos tou theou* 「神のロゴス」が実際に、詳しく言えば人格性の名前として現れる、新約聖書でのただ一つの節が言及されうる。すなわち、それは『ヨハネの黙示録』(一九章一三節「また、血に染まった衣を身にまとっており、その名は「神の言葉」と呼ばれた。」)であるが、この節で問題なのは「秘密に満ちた、キリスト自身にのみ知られた彼の名前」である。この名前が *ho logos tou theou* 「神のロゴス」である。それゆえ、ここでは第二格が添えられており、/ ここでも *logos* 「ロゴス」は主体を意味するにすぎず、それゆえ、*ho logos tou theou* 「神のロゴス」は神の主体を意味するだけである。というのは、実際 (私たちの考えによれば)、子は *primum subjectum divinitatis* 「神性の第一の主体」と等しいからである。神はまずもって単に実存するもの *das bloß Existierende* という形式において以外ではまったく現存在しない [第一三巻第八講一五七頁以下参照]。神の本質は、私

はそう言いたいのだが、神の存在の後で初めて存在する、と。つまり、本質に先立つまさにあの *actus purus* 「純粹現実態」は、後に第二ポテンツにおいて表現される。それゆえ、子は神の根源的な実存の始まりに等しい。名前がこのことを意味するならば、名前は確かに秘密に満ちた名前と記述された。というのは、誰がこの関連を予感しただろうか、「誰も予感しないからである」。もちろん、このことはなおいつそう明確に『ヘブライ人への手紙』（一章三節「御子は、神の栄光の反映であり、神の本質の完全な現れであつて……」）の中で表現されている。ここでは子は *character* *tes hypostaseos autou* 「実体そのものの写し」と記述されている。*expresa imago* 「明白な似姿」——その基体の、すなわち *actus purus* 「純粹現実態」の、もちろん基体の特色ある存在者 *Wesen*、つまり神性のプリウスは以前説明された意味において存在する（1）。

（1）前巻「第三卷第八講」の一五九頁を見よ。編纂者。

さて、『ヨハネによる福音書』の冒頭のロゴスに関する私の説明を十分基礎つけたと私は思う。『ヨハネによる福音書』の冒頭、特に *logos* 「ロゴス」という表現、つまり「言葉」は昔から神学者でない人々の間ですらたいそう一般的な関心を引いていたので、私は、神話の哲学における多くの以前の論究との関係で、この表現についてたいそう詳しく論究したことを余計なことと思わない。

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』（一八四二年）第三書第二部の第二六講と第二七講である。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。（13）以前については弘前大学文学部紀要第一三号を参照されたい。

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