

【翻訳】

F・W・シェリング

『啓示の哲学』第三書（15）

諸岡道比古

97

第二十八講

いままで私たちは『ヨハネ』による福音書』のプロローグに関する予備的な問いを長々と考えてきた。ho logos「ロゴス」が何を意味するかを知ってしまった今、福音書のプロローグにおいて主体について何が語られるかあるいは主張されるか、が問題である、すなわちプロローグそのものの説明が問題である。ところが、この冒頭の説明すべてにとって、文法的な解釈や文献学的な解釈が問題であるので、私は一般的な注意をあらかじめしておこう。

私が言語学的な知識や研究の軽蔑者ではまったくない、という証言をあなたがたから私は確かに期待してもよいであろう。その機会があつたところのどこでも、私はこれらの知識や研究の価値を強調してきた。いずれにせよ、これらの知識や研究は *conditio sine qua non*「不可欠な条件」であり、この条件無しには、何かある書物の意味に通暁することは希望されえない。しかしながら、ある作品が書かれている言語の最も基本的な知識それだけではま

だ、その作品の内容を理解するためには十分ではないということ、は、そのほか、一般的な理解力にとつてずっと身近な別なことがらでも、認められることである。というのは、例えば、ギリシア語のどんな初学者が、エウクレイデス『Euclides BC.300頃のアレクサンドリアの数学者』の『幾何学原論』を文法的にしかも文献学的に説明することができないだろうか、誰でもできるからである。それでもやっぱり、この初学者はその内容をまだ理解しない。数学の言語は非常に少ない言葉から成り立っており、極めて簡単な構文を持ち、しかも雄弁さすべてを放棄する。

しかしながら、フランス語を理解する誰もがラゲランジュ『Joseph Louis Lagrange 1736-1813 フランスの数学者、天文学者』をも理解するわけではない。それどころか、なおずっと一般的なことがらでも、単なる言語知識が誤解を防ぐのでもない。ノ何年も前に有名な多作家が、哲学の短い歴史が織り込まれているフランス語の作品を翻訳した。そこにはアナクサゴラス『Anaxagoras BC. 500頃-BC.428頃 ギリシアの哲学者』も出てきた。アナクサゴラス

について次のように書かれている。つまり、il etablit en principe le Nous「彼は原則としてヌースを確立する」彼は原理としてヌース、つまり悟性を立てる。これをあの人は、彼は原理として私たちを立てる、と翻訳した。ドイツのある哲学者が哲学の原理として自我を立てたのであるから「例えば、フィヒテ」、ギリシアの哲学者もおそらく私たちを立てることができたのであろうし、しかもこのことはその上ずっと社会的でいっそう利己的でない内容である、とあの人は考えたのかもしれない。チロル地方の町トリエントはフランス語で「Trente」「トラント」と言われる。まさにこの言葉は三をも意味している。「あの人と」同じ様な翻訳家がフランス語原典にIl faudrait un nouveau concile de Trente（新しいトリエントの公会議が必要であろう）という言葉を見いだした。これをこの人はためらわずに、三人の新しい公会議を必要とした、と翻訳した。文法的には何もこの翻訳に対して文句をつけれない。ところで、日常的なことがらにおいて、むしろ、新約聖書で問題であるような高次なことがらにおいてのように、たとえ言語の知識の他に専門的な知識が必要であるとしても、その場合の多くは、主な概念でさえもただ折りにふれて現れるだけだろうし、しかも主な概念は体系的には論じられない。あらかじめ、神の諸々の企てVeranstaltungenの連関を全体として把握することなしに、これらの本「新約聖書」の個々の表明はどのように理解されるのであろうか。これらの連関への洞察なしには、新約聖書の個々の表明はまったく理解されないままであるに違いない。例えば、新約聖書全体の中で、永遠の生命、zoe aionios「永遠の生命」という概念以上に重要な概念はない。キリストによる

企てすべてが、この永遠の生命、この神統記的な運動、そして神の誕生を私たちの内に回復すること、ということへと向かっているにすぎない。ある神学者にとってこの概念が完全になじみのないものであるならば、この神学者がひょっとして、私の言葉を聞く者は永遠の生命を持つ「ヨハネによる福音書」五章二四節・・・わたしの言葉を聞いて、わたしをお遣わしになった方を信じる者は、永遠の命を得・・・、というキリストの発言を、私の原則に従う者には精神的な働きが欠けることなく、しかもこの者の精神はつねに活動的できびきびとしている、と説明するとしても、驚かされうるであらうか。このような人は、彼が何も知らない、この神の生命から取り出されている新約聖書の言葉や表明すべてを、つまりこのような人は新約聖書の言葉や表明すべてを、ノものごとの一般的連関の中へは引きずり下ろし、そうすることで「新約聖書の」力と固有性すべてを奪わねばならないのだらうか。

神学的な正教Rechtgläubigkeitにとって、単なる文法的「文献学的な解釈に期待される援助あるいは庇護が、特にしばしば何と疑わしいものであるか、ということ」を、ひよっとすると「ヨハネによる福音書」冒頭の言葉より明白に証拠立てるものはどこにもないかもしれない。昔からこれらの言葉は、キリストの神性に関する教説の覆すことのできない支えと見なされてきた。しかもこの教説の反対者たちが、theos en ho logos「ロゴスは神であつた」の代わりに、それはtheou「神の」と書かれていなければならぬ、とあらゆる写本やあらゆる古い翻訳の一致している証言に逆らって主張することによって、この教説の反対者たちが読み方

の変更という絶望的な手段による以外に節の決定的ものをかわしえなかった時、なおさらのこと、これらの言葉が支えと見なされるのは当然のことであった。けれども、私は、最初の節を次のように読み説明しようとする時、単に文法的なしかも語法上の解釈という観点から、それに対して付けうる文句が何であるか、を知っているつもりである。その読みとは En arche en ho logos, cai ho logos en pros ton theon, cai theos En¹ 初めにロ「ス」が存在していた。そしてロ「ス」は神のもとに存在していた。そして神が存在していた」である。普通の分け方では最後の文は cai theos en ho logos² そしてロ「ス」は神であった」と書かれる。しかし句読法が新しいので、ho logos「ロ「ス」」を次のものに結び付ける」と、そしてそれに応じて、節を次のように翻訳することを妨げるものは何もない。すなわち In principio「初めに」(「」の en arche「初めに」は明らかに『創世記』「モーセ五書」内の第一書のこと)における Bereschit「フレッシット」。初めに「」へブル語訳聖書においては、五書の場合と同様に、その本文の最初の語をとって表題がつけられるが、bereschit という表題を付けられたのがいわゆる『創世記』である」(同じように考えられる)と、それゆえ In principio, h.e. antea quam quidquam esse coepisset, erat sive existebat ho logos「初めに、すなわちあるものが存在することを始めた以前に、ロ「ス」は存在した、あるいは現れ出た」と。今、想像しなければならぬことは、福音書著者自身が書き表してはいないが、しばしば他の著者たちにも生じたように、答えを通してのみ、察知させるある反論に取りかかる、ということである。すなわち At, inquires (だから異論が考えられるのである

「), antea quam quidquam esset sive esse coepisset, nemo erat praeter solum Deum「しかしながら、あるものが存在したあるいは、存在することを始めた以前に、動く何ものも唯一の神以外に存在しなかった」ところで、これに対する答えは Atqui ho logos erat apud Deum「それにもかかわらず、ロ「ス」は神のもとに存在した」である。福音書著者が言おうとしても、私はロ「ス」を神以前に定立することを決してしない。ロ「ス」が初めに存在した、と私は言うとしても、私がこのことを言うのは、ロ「ス」は神のもとに存在した、という前提のもとである。ところが、あらゆる誤解を断つために、この福音書著者はなお cai theos en「しかも神が存在した」： namque et Deus existebat「これに対して、しかも神が現れ出た」を付け足す。／この際接続詞 cai「そして」が与えられる諸々の意味内容は、用法によって、しかも非常にはつきりとヨハネの用語法によって、申し開きをする。この説明に対する文献学の側面からの唯一考えられる反論は、例えば theos「神」の前に冠詞が欠如することである。しかしながら、しばしば(冠詞を伴った) ho theos「神」が定立され、つねに例えば子との対比が考えられていることが事実であるに依拠して、それだけこのような区別が意図されていない場合「は、theos「神」は冠詞なのであることが事実である。これに対する証明は、この第一章そのものの六節「para theou」－三節「ec theou egenethesan」－八節「pote ton theou」にすべてに見いだされる。確かに私自身、決して引用された説明に賛成しているのではないが、この説明の支援になお特に引用されるのは、そうでなければまったく無駄に思われる、二節での再度の採用である。それが houtos (あるい

は私たちの句読法によれば、*ho logos houtos*〔このロゴス〕*en en arche pros ton theon*〔これは、初めに神のもとに存在した〕である。この再度の採用は実際たいそう無駄に思えるので、まさにそれゆえに、これは多くの写本で捨てられている。この繰り返しは、最初の節の終わりで主体の交換が生じた、ということによつてのみ正当化されうる、と言われうるであろう。主体の交換ということとは、与えられた説明によれば、*ei theos en*〔しかも神が存在した〕、*namque et Deus existerat*〔これに対して、しかも神が現れ出た〕という言葉の内で生じた。主体のこの両者間での交換は、ロゴスが主体であつた前の文章へ再び福音書著者をむりやり後戻りさせる。述べておいてよつに、私はこの説明に賛成ではない。同じことで私が言おうとすることは、新約聖書の解釈にも次の言葉が適応されうる、ということである。それは、最初に神の国を求めたならば、すなわち最初に全体を、新約聖書における神の企ての複合体を求めたならば、それから残りのものが自ずとあなたがたに与えられるであろう、すなわち神の真理の連関つまり全体が個々のものを決定する、という言葉である。

今や再び、とりわけ、ある種プロテスタントの一派である偏狭な敬虔主義者たちの中で、聖書の神的權威への無条件的な服従が大いに問題である。聖書の神的權威への無条件的な服従ということとを、彼らは個々の節への服従と理解している。したがって、私はこのような節の眞の猟官者と言いたいのだが、すなわち彼らが唯一の努力は、／＼ここはそつけない言葉で書かれている、と彼らが言つことができる諸節を見いだす、というものである。というのは、彼らにとつて、そつけなさと言葉が問題であり、理解力

が問題ではないからである。彼らは反駁するためにのみ諸節を欲しているのである。彼らが持ちたがつたような諸節は簡単には見いだされない、つまり最も重要な諸々の真理について納得するためには、全体を見なければならぬ、ということこそ、新約聖書の眞のイロニーである。そういうわけで、解釈は現存している学説にしたがつて調節される、ということを経法則にすること以外明らかに何も残つていない。しかもこの現存している学説は一六世紀に定められたものである。別の言葉で言えば、これは、言語の知識も解釈の技術も人間の精神そのものも一六世紀以来なんらの進歩もしていなかった、ということだけのことである。宗教改革者たち自身、個々の節を盲目的に範としたのではなく、キリスト教の精神を範としたのである。しかも、宗教改革者たちがその精神的確に捉えていたがゆえにまさに、彼らが勝利したのである。

キリスト教がもつばら理解されるあの偉大な歴史的関連は、ばらばらにされた諸節からいわば機械的なつぎはぎ細工によつて組み立てられえないように、同じく明らかにその連関は、歴史的なものすべてを自分から閉め出した哲学によつては獲得されえない。おそらく、まったく非歴史的であるがゆえにのみ、自らを哲学的と名づけるそのような諸々の解釈に吟味を与えるために、私は、あらゆる障害を避けるために、フィヒテが行つた『ヨハネによる福音書』の冒頭を自らの哲学と調和させる試みに遡つてみた。『フィヒテ』『浄福な生への指教』第六講息子編纂全集版四七五頁以下参照。フィヒテの哲学は、周知のよつに、すべてのもの、つまり外界すべてが知の中にのみ現存在するし、諸事物が意識の外ではいかなる実在性をも持たない、という主張にその本質があ

る。それにもかかわらず、後にフィヒテは、世界を何らかの方法で神と関連づけること、あるいはむしろ神そのものを再び導入することをせざるおえなくなった。以前には神についてフィヒテは、言葉「ロゴスのこと」に結び付けられる唯一の思想は単なる道徳的な世界秩序という思想である、と主張した「フィヒテ」神の世界統治に対する私たちの信仰の根拠について『全集版一八六頁』。単なる道徳的な世界秩序ということで、神は形而下的な意義と形而上的な意義すべてを奪い取られた。しかし同時に、自らの觀念論を保持するために、フィヒテは、すべてが単に知の中にのみ存在するが、／しかしこの知そのものが、神の存在から離れることのできない神の現存在に等しい、と述べた。フィヒテがいつその詳しく表明するように、神の内や神の外で何ものも生じないし、何ものも発生しない（神をかなり高く定立するために、フィヒテは神から最高の特権を奪う。これに *ex nihilo nihil fit* 無から何も生じない」という古い原理を反対に適用しうる。そのものから何も生じないそのものは、自ら無である。それゆえ、神から何ものも生じないならば、神は自ら無である）。神の内では永遠であるのは、存在しているもののみである。しかし神の内的存在と同じく永遠であるのは、神の現存在である、とフィヒテは続ける。この現存在は、存在と別のものであるが、しかし存在から離れることができず、その上まったく存在と等しい。存在とは別のものであるが、しかし存在と等しいものであるこの現存在は、知以外の何ものでもありえない（ほとんど進まないで、それゆえフィヒテは古い観点に再び立っている）し、しかも知あるいは理性、それゆえ *logos*「ロゴス」であるこの知の中に、つまりこの知の中

に世界が存在し、しかもすべての事物がこの知によつてのみ現実的になったのである。それゆえ、フィヒテはヨハネのロゴスの中に知を見ている。この知は、フィヒテによれば、神に等しい永遠な外的な存在、すなわち神の現存在である。しかもどんな知の内にも確かに世界は存在するが、世界の存在は神の存在には届かない。それゆえに、初めに言葉が存在した、ということは、初めに知が存在した、という意味である。言葉なしには何も生じない、ということとは、神の外の存在すべてが自らの根拠と自らの場所を知の内にのみ持つ、という意味である。以上、フィヒテ「淨福な生への指教」四八一頁参照。その上、知に関するフィヒテの理論に同意するであろう者は、はるかに随従することができるであろう。しかしフィヒテは、神の現存在に等しい知からつまりこの普遍的なものからある時代に現れ出た歴史的なキリストへどのようにして到るのであるのか。この移行をフィヒテは次のようにして媒介しようとする。つまり、絶対的に見れば、あらゆる時代に、自らの個人的な生を神的な生に委ねる誰においても、永遠なロゴスすなわち永遠な知が、イエスにおけるとまったく同じ方法で、人間本性つまり人格的で感性的な存在者を身につけるであろう。それゆえ、結局のところ、各人が人間になったロゴスでありうるであろう。以上、同書四八二頁。その限りで、すべてが哲学的である。キリスト教の固有なものは、特定の歴史的な人格つまりナザレのイエス、この者がまさに自分自身から自分の本性「自然」により、しかもあらゆる指示なしに、永遠な知のそれゆえロゴスのこのような完全な感性的表示であった、という主張にすぎないであろう。しかももちろんまた、知と神の現存在との絶対的な統

「性」へのこの洞察、つまりナザレのイエス以前にこの洞察がどこにも現存していなかった」以上、同書四八三頁参照」ということも本当であろう。なんと、この時代から今日まで（すなわちフィヒテの哲学まで）この洞察が再び隠されていたとは。けれどもイエスがこの洞察を明らかにしたし、しかも、まずもってこの洞察をあらゆる人間より先に持ったということ、は実際ものすごい奇跡であろう。その限りに、イエスが生まれながらのしかも最初に生まれた神の子であるが、その他のしかもその後の者すべては、イエスの媒介によってのみそうなる、ということ、はまったく真理であろう。確かにそうであったのだらう。というのは、彼（フィヒテ）が意識している限り、哲学がまったくキリスト教から独立に同一の真理を見つけ、そしてこの真理を、キリスト教からは私たちに少なくとも伝承されないような、一貫性と明晰さにおいて見通す、ということは確かに否定されないであろうからである。しかしながら、哲学者も一度はキリスト教の地盤の上に立っており、彼は、彼が自分自身に負うものとキリスト教に負うものとを厳密には区別しえないであろう。だからそれゆえ、キリスト教教義の第二の部分、すなわち哲学者たちも除かれないうあらゆる人間は、イエスの出現以降、イエスによってのみつまり彼の媒介によって、人間の知が神の現存在に他ならない、という洞察へ到達した、ということが存続したままなのである」以上、同書四八四頁。ヨハネの口ゴスに関するフィヒテの説明はこれだけである。

言葉を若干変更することで、つまりおそらくより少ない素朴さといつそう分かりにくい専門用語を付け加えることで、後期の哲

学も、より厳密に検討されるならば、この関係について同じことを表明するしかないであろう。この講義において私には、浅薄な傾向を引き立てることなどまったく問題ではないし、私はそもそも自発的な確信以外、何も欲しないし求めないのであるから、これに関して私はあなたがたに次のことを見ることを勧めておきたい。それは、自分自身を納得させるために、これらの対象が別の哲学的な見方、とりわけヘーゲルの合理主義的な見方からのように叙述されるか、フィヒテの哲学以降このヘーゲルの合理主義まで把握することがどれほど進んだか、そしてむしろまだ同じ観点に留まっているのではないかどうか、ということを見ることである。ただ啓発的でありうるのは、フィヒテの説明とヘーゲルの説明とにどんな隔たりがあるのか、今どんな隔たりが別の哲学を可能にするのか、を確かめることである。哲学が必然的にこの対象に取り組まなければならない、と私は言わない。しかしこのことは確かなことである。フィヒテ以降、それどころかカント以降、哲学はこの対象に取り組んできた。あの諸対象を獲得するためには、カントに由来する哲学とはまったく別なものに思える哲学が必要である、と結局は知るであろう。

このさしあたりの注意をした後で、私たちはヨハネ自身の言葉に取りかかることにしよう。あなたがたはギリシア語のテキストを手元においておくことが望ましい。あなたがたが自ずと把握することは、私にとってヨハネの言葉がテキストにすぎないのであって、このテキストにおいて、私が第二の人格の歴史をこの人格の諸時機の絶え間ない厳密な連続の中で展開する、ということである。

それゆえ、初めは、初めに（この表現はこの場合厳密に考えられねばならない。この表現は、何かあるものが先行した、ということがないことを意味している）ロ「ス」が存在したである。この存在した、つまりこのen「存在した」は、アリウス「Arius 250頃」ギリシアの神学者「の考えとまったく対立している。アリウスは、キリストの受肉以前にすでにキリストの神の外の存在を暗に示す諸節によって、思い違いをしたが、アリウスが子について、en hote ouc en「存在しなかった時に存在した」子が存在しなかった時代が存在した、と言う時、行き過ぎてしまった。それどころか、子がex ouc ontan「非存在するものから」、非存在するものからつまり無から創造されたし、それゆえ被造物、確かに第一の最高の被造物であるが、しかしながら被造物にすぎない、と言う時、行き過ぎてしまった。この場合、あらゆる疑念を断つ単純なen「彼が存在した」、ロ「ス」が存在した、が、アリウスの考えと対立する。詳しく言えば、端的に何も、ロ「ス」に先行しなかったということ、つまり神が神として知れわたった以前にすら、ロ「ス」が存在した、が現れていた、ということが simpler「単純に」、アリウスの考えと対立する。 en arche en ho logos「初めにロ「ス」が存在した」は、そう考えられるので、en「彼が存在した」、ロ「ス」が存在した」、以外何も述べられていない。何かある限定が付け加えられることなしに、単に「ロ「ス」が存在した」ということである。それゆえ ロ「ス」は、純粹な存在において、つまり神の存在そのもののあの actus purissimus「最も純粹な現実態」において存在した。しかしまさにそれゆえに、特別なポテンツあるいは人格性として存在

したのではない。それゆえ、これらの言葉は極めて厳格に時機 Moment を示しており、／この時機において私たちはなによりもまず絶対的な始まりにおける ロ「ス」を考える。つまり、ここでの ロ「ス」は神の純粹に存在するものである。しかし話は、前思惟的な unvordenklich「思惟する以前の」存在というこの時機から直ちにさらに、初めに存在していたもの、つまりこの純粹な存在がすでに ex actu puro「純粹な現実態から」定立され、実体化され、ポテンツ化され、存在するものにされ、神のもとに、pros ton theon「神のもとに」、存在する時機へと進んでいく。こゝ、第二の時機に進まされたことを、主体の繰り返しが示している。「ロ「ス」が神のもとに存在した」が、ロ「ス」が神の中で永遠に存在していた以外の何も言つべきでないならば、話は単純に進んでいくであろう。こゝしたことの代わりに、en arche en ho logos cai ho logos en pros ton theon「初めにロ「ス」が存在した。そして、ロ「ス」が神のもとに存在した」と書かれている。ここには明らかに進展がある。en arche「初めに」存在したロ「ス」と pros ton theon「神のもとに」神のもとに存在した ロ「ス」は同一のものであるが、しかしある程度すでに別な ロ「ス」であり、すでに神とは異なっている特別なポテンツである。ロ「ス」が存在するのは、Ho theos「神」つまり区別されて名指しされる特定の神のもとにおいてである。この神の永遠な存在とは異なる別の存在が、この神の支配下にある。それゆえ、ho theos「神」は将来父と呼ばれるものである。「」」
主体（ho logos「ロ「ス」）は神のもとに存在する。つまり主体は、まず最初に神の表象の中に、まだ創造以前に、未だ實在的

reell)ではないが、しかし観念的にideell すなわち、神の表象

の中に 区別された特別なポテンツ として存在する。しかし次に、主体は、主体がすでに特別なポテンツとして(詳しく言えば、デミウルゴスのポテンツとして)作用し、しかももはや単に神の表象の中ではなく、まだ神のもとにおいてではあるが(自立的にはないが)、神から実在的に区別されて存在している創造の中にも存在する。この二つの時機が、「主体(ロゴス)が神のもとに存在した」という言葉の中で組み合わされている。

ところで、使徒は、*caī theos en ho logos*「そしてロゴスが神であった」そして、「同一の主体が神であった、つまり創造の終わりにおいてそうであった、と言つことによって、再び時機をさらにずらす。創造の終わりに主体は、主体がまず最初は父にすぎなかったのとまさに同じように、神性の所有において存在の主である。しかしながら、主体は神性をまず最初、特別な神性としてではなく、つまり、一人で、父の外に(父から独立に)ではなく、父の内にのみ持つ。したがって、主体は*theos*「神」にすぎず、*ho theos*「特定の神」、つまりただ父である神そのものでない。ノこのことすべては以前すでに説明された(前巻第一五講三一九頁)」。それゆえここでは単に繰り返さればよい。

あなたがたが自然と理解することは、私たちの説明によれば、節の中で次のことが区別されている、ということである。1)主体の永遠で、純粋な存在。いかなるポテンツも先行しないものは永遠である。永遠性にはいかなる「として」は存在しない。あるものとして、例えばAとして、いかなるものも非Aを閉め出すことなしには定立されえない。しかしここでは、主体はまだ純粋な存在にす

ぎない、すなわち 反省されない、直線的な*gradus gehendes*、そのようなものとして定立されていない存在 にすぎない。というのは、そのようなものとして定立されたあらゆるものは、反省 反省されること 、それゆえ、すでに反対なものを前提しているからである。それゆえ、ここまでは、主体(*ho logos*「ロゴス」)は純粋に永遠である。次に区別されるのは、2)Aとしての、つまり特別なポテンツとしての主体の存在である。純粋な実体から見れば、主体は永遠である。確かに永遠性についての、しかしながらただ 永遠性についての「神の表象の中の特別なポテンツとして、主体は永遠である。(永遠であること*Ewigseyn*と 永遠から存在すること*von Ewigkeit seyn* という概念は、決して同一の概念ではない。実在的には明らかに同一のものに立ち帰る。しかし3)作用するデミウルゴスのポテンツとして、創造の始まり以来、主体はまずもって存在している。というのは、相反する存在がもはや単なる可能性ではなく現実性である後に、主体は作用するにすぎないからである。それゆえ私たちは、創造の初めに主体は産出されている、と言わなければならない。というのは、創造の初めに主体は相反する存在によって否定され、それゆえ主体は、この存在が「主体を」克服することによって自らを現実化するために、没落させられる(この状態で或るものを定立することは産出すると言われる)」。それゆえ、子の産出は創造の初めと平行して同時に行われる。「すでに以前注意しておいたことは、(ここで)かつて少なくとも(主張された子の永遠の産出とこの見方がどのように折り合うか、という問いが生じる、ということである。しかしこの際、私たちはまずもって

どのような意味でこの永遠の産出が考えられているか、を問うことを必要であると見なした。永遠性がまったく無条件的な意味で考えられるならば、永遠性は、永遠からと言われる場合に考えられる、あの絶対的な「terminus a quo」そこから始まる限界」という意味である。まさに絶対的な出発点と考えられるがゆえに、この永遠性は端的に単純な思想、つまりあらゆるポテンツに先行する純粋なアクトウス「現実態」の純粋に単純な位置、Positionという思想である。／このアクトウスは生じたもの、先行したものに似た何ものも自らの内に受け入れられないものである。まさに、このアクトウスからすぐに立ち去られるがゆえに、このアクトウスは時機にすぎないし、瞬間の思想にすぎない。この瞬間は、すぐに見捨てられ、この瞬間から立ち去るためにのみ、定立される。神すら、遅滞なくこの瞬間から立ち去るために、この瞬間に、いるにすぎない。こうしたことが生じるのは、神が私たちが今言っているように 永遠から、つまり神が存在する時から、取り組むあの別の単なる可能的存在を認めることによってである。それゆえ、私たちが永遠性を抽象的ではなく神の存在として考察するならば、永遠性の純粋な内容は、神が存在する、ということ、つまりsimpliciter「単純に」、何かが神の前にあるいは後に考えられることがない、ということにまさにすぎない。というのは、この場合、私はすでに神から立ち去り、そして永遠からと言っただけである。ところで、子の産出がこの永遠性の中に定立されようとするならば、この端的に単純な思想の中には子の産出のためのいかなる空間も存在しないであろう、あるいは子の産出はこの難局においてなお純粋な論理的な関係としてのみ考えら

れうるであろう、ということをおなたがたはおそらく理解する。というのは、なお論理的なもののみがこのような難局において空間を持つであろうからである。ある存在者から永遠の方法で生じるものは、その存在者の概念から、それゆえ論理的方法で生じるものにすぎない。それは、ある三角形において三つの角の総和は二直角に等しい、という命題が、永遠な方法すなわち論理的方法で三角形の概念から何も生じることなしに帰結する、ようなものである。それゆえ、この意味での子の永遠な産出について語ろうとするならば、子はこのような単に論理的方法で父から生じ、子は父の単なる論理的な流出にすぎない、と主張されなければならぬであろう。これは、少なくとも神学者たちが同意しえないであろう三位一体の演繹へと向かわせるであろう。なぜならば、神学者たちが、産出という概念は単なる比喩的な概念である、ということを認めることになるであろうからである。比喩的な概念であることに反対して神学者たちは明白に意見を述べている。これらのことすべてを私はすでに啓示の哲学の一般的部門で詳細に説明した。同じくそこで私は、アリウス主義が最も厳密な意味での子の永遠な産出に関する主張に、どんな影響を及ぼしたかを説明した（本書第二六講六七頁以下。また前巻第一五講三二八頁を参照）。

（一）前巻「第一五講三二九頁以下。編纂者。

問題である節で、ヨハネは、ロゴスが初めに産出された、と述べるのではなく、ロゴスが初めに存在した、と述べる。／子の永遠の存在、詳しく言えば、子であることとしての存在ではなく、

単純な存在」 「について述べる。というのは、そのような存在としての存在すべてがすでに排除、区別、それゆえある活動Aktを前提しているからである。永遠の産出、つまり子の永遠の存在はまったくもって聖書「の教え」にしたがっていない。それに対して私は古代の神学者たちに有利になるように次のことを引き合いに出したい。つまり、古代の神学者たちはおそらく絶対に永遠なるものと、永遠から存在するものとのあの区別をそれほど厳密に考えなかったたので、彼らは永遠の産出ということとただ永遠からの産出、あるいはそれどころか、そもそもあらゆる時間以前の産出を考えていたにすぎなかった。というのは、永遠性の時間に対する関係、並びに時間の全系統学は以前にはそもそも最も漠然としたものであったからであるし、この最も曖昧な関係に初めて光が積極的哲学によってもたらされた、と私たちは言ってもよいであろうからである。というのは、昔から時間は、あらゆる空虚な形而上学のいわば疚しさであつたし、これらの形而上学が好んで避けた点であつた。純粹な永遠（私はここで部分的に以前のもの）を繰り返す、つまり絶対的な永遠性は瞬間の思想にすぎない。永遠から、すなわち神が存在するその時から（その結果、私たちは永遠性においてまさに神の存在のみを考える、詳しく言えば、actus purissimus「最も純粹な現実態」としてのこの存在を考える）、つまり、永遠から神すなわちあの産出するポテンツが現れ出る。この可能性に神は、自らの将来の所行と生み出すものすべてを予見する手段をもつ。それゆえ、この時機は、まだ時間ですらあることなしに、すでに将来の時間と将来の世界への関係を持つている。絶対的な永遠性から進んだこの時機を、私たちは

先時間的な vorzeitliche 永遠性と名づけた。絶対的な永遠性は、まったく時間への関係を持たない超時間的な überzeitlich 永遠性と名づけられるであろう。超時間的な永遠性自身、最初の時機ですらまったくなく、あらゆる時間を越えているし、しかも永遠から存在する最初の時機にただ思想の中で先行する。それ自身では依然として時間ではないこの先時間的な永遠性は、創造によつて過去として、したがって、時間として定立される。というのは、創造とともに、どんな新しい時間も現在である新しい時代「間」(新しいアイオーン「宇宙の一周期」)が始まるからである。

109 / 創造とともに、そもそも初めて時間が定立される、と言つてもよいであろう。というのは、過去、現在、そして未来が定立されたとき、時間が初めて定立されるからである。いかなる過去も存在しない限り、いかなる時間もない。時間の始まりを自らに定める唯一可能な方法はまさに、極めて重要なことであるが、あらかじめ、時間、Nichtzeitであつたものが時間として、したがって過去として定立される、ということである。時間のこのような動的な始まりのみが考えられるが、機械的な始まりは考えられない。それゆえ、創造とともに、初めて諸アイオーンあるいは諸時間の区別も始まる。つまり、1) 創造によつて、過去として定立される先時間的な永遠性、2) 現在である創造そのものの時間、3) 創造によるすべてのものが到達すべき時間、しかも未来の永遠性として振る舞う時間が区別される。いかなる誤解も生じえないために、私がここで注意することは、この「到達すべき」時間に世界あるいは創造は到達していないし、世界あるいは創造は第二の引き止められている時間の中で阻止されてしまつてゐる、ということである。

繰り返した自分自身を定立しうるが、しかし真の継続つまり第三の時間へと突き進んで行くことのできないこの阻止された時間、ただ繰り返し自分自身を定立しうるだけのこの時間、この時間の図式は $A + A + A$ という系列であり、この単なる見せかけの時間は、真の時間ではない。真の時間は、現在が未来へと突き進むうちに初めて作り出されるであろう。真の時代である代わりに、むしろ停止にすぎず、真の時間の *epoche*「中断」であるこの単なる見せかけの時間が、私たちが生きているこの世界の時間である。しかも普通この時間をもっぱら哲学では問題であり、この時間はこの世界を越えていかない、と言つ權利を人はもちろん持つている。この見せかけの時間、つまりこの世界の時間は、それゆえ、神の意図の中にあつた諸時間の偉大な体系の一つの項にすぎない、つねに繰り返される時間である。したがつて、それは、太陽のもとに、すなわち創造において何も新しいものが生じないし、ある日は他日のように、今日は明日のように、明日は今日のように存在し、すべてが一樣に反復する諸現象の悲しむべき円環の中で運行していく、という古い嘆き『コヘレトの言葉』一章九節など。・・・太陽の下、新しいものは何ひとつない。』である。自分の中に真の過去も真の未来も持たないこの見せかけの時間は、真の時間ではない。というのは、真の時間はつねに繰り返えされる一つの時間ではなく、諸時間の継続ですらある。『しかし諸時間の継続、それゆえ真の現実的な時間は創造とともに、つまり創造とともに初めて、』「定立された。したがつて、創造が定立される所行は、時間一般を初めて定立する所行でもある。時間一般を初めて定立する所行は、」諸

時間あるいは諸アイオンのこの区別が創造とともに初めて生じ、創造の所行そのものが初めて諸アイオンを定立するものである限りで、*pro panton aionon* あらゆるアイオンの前に「すべてのアイオン以前にすら存在する」⁽²⁾。創造の始まりは、子あるいは、後に子であるものであるものが、*ex actu puro in potentiam*「純粹な現実態から可能態へ」定立される、という始まりならば、子もまた *pro panton aionon* あらゆるアイオンの前に「定立される。というのは、子が定立されることによって初めて、それゆえ子自身によって諸アイオンが定立されるからである。このことによって予期せぬ光が『ヘブライ人への手紙』のあの節（一章二節）・・・御子によって世界を創造されました。』にあたる。ここでは子について、*di hou cai tous aionas epoiesen*「そして子によって、神が諸アイオンを作つた」子によって神は諸アイオンを作つた、と述べられる。世界時間、つまり諸アイオンという諸世界時間を定立する者は自らいかなる個々のアイオンにも属しない。つまり子はあらゆるアイオン以前に存在し、まったく被造物ではない。なぜならば、子が子としてつまり父から区別された特別なポテンツとして定立される時、初めて創造があるからである。

(1) 前巻、第一四講「の三」六頁以下を見よ。次頁で述べることと本書「第二七講」七一頁とも比較せよ。同じく、神話の哲学への序論「四九三頁とも比較せよ。編纂者。

(2) 見せかけの時間について古い東洋の箴言がすでに次のように述べている。つまり、この時間は、それが飛ぶことを止めることなくしに休らい、それが休らうことなくしに飛んでいく。この時間はつねにAに等しい同一のものであるがゆえに、それは休らい、しかしながらこの時間は、それがいつでも別の時間（つまり別のA）であるがゆえに、

飛んでいく。この時間は、それがぐずぐずし、つねにAのままであるがゆえに、休らう。この時間は、それがつねに過ぎ去り、しかもつねに自分自身を再び定立するように強いられるがゆえに、飛んでいく。世界の時間が各々の瞬間に全体的時間であり、全体的時間がつねに全体的時間にしがうことよってのみ、昔から時間と流れとを比較することよって表現しようとしたあの不確かさは説明される。しかしながら私が注意しておくことは、tertium comparationis「比較の第三点、比較点」が普通、流れの中に各々の個々の波が穏やかで気づかれずに次から次へと押し退けられるように、時間点あるいは時間の小部分が互いに流れ去る、という点に求められることよって、真の比較点が正しくは捉えられていない、ということである。けれども、そのようには考えられない。比喻は個々の波に關係するのではなく、あるいは総じて諸部分に關係するのではなく、流れの源からその出口までの川が全体として考察される。この全体、つまり流れそのものが各々の瞬間に別の流れである。というのは、各々の瞬間に、流れの塊の部分、つまり流れの中身の部分が流れから流れ出ていき、別の流れが流れの源から再び流れの中へ流れ込んでくるからである。流れはいかなる瞬間にも同一の波から構成されていらない。波はお互いに同一の關係にはないであろう。それゆえ、その限りにおいて流れは決して同一のものではなく、各々の瞬間に別の流れである。いかにしながら、流れはつねに同一のものである。この決して同一のものに留まらないものにヘラクレイトス(Herakleitos BC.500頃)のギリシアの哲学者「の洞察力のある言葉が關係する。つまり、誰も二度と同じ流れに入れない、あるいは、ヘラクレイトスが同じ思想を別な方法で表現したように、誰も彼が入った同じ流れから出られない。流れ全体は各々の時点で別の流れであるが、しかしながら各々の時点において同一の流れである。というのは、つねに流れ全体が流れ全体に従うからである。私がAということでは流れの部分ではなく、流れ全体を理解するならば、私がこの流れについても言いうことは、流れは絶えざる運動の中でA+A+A+A・・・であり、しかもつねに、この世界の時間のように、同一の流れである、ということである。(別の草稿より)

かつての思考にとつて、諸事物の今の秩序以前に生じたものすべてが永遠と呼ばれる、ということよって、私たちが納得した古代の神学的な諸規定に対する私たちの關係については、これ

だけにしておく。ところで、第二ポテンツをデミウルゴスのポテンツとして定立する活動も、その創造以前に存在しているし、それゆえ、この意味で、もちろん永遠な活動である。世界に先行するものすべてを永遠と考える習慣は、世間一般の考え方に極めてなっているし、この考え方に神学者たちばかりでなく、新約聖書そのものも同意する。

ヨハネのテキストにおいてen arche「初めに」は、節の三つの句で繰り返されるが、しかし各々の句において別の意味を持っている。「初めにロゴスが存在した」。ここでは「初めに」は、端的に永遠な存在を意味している。「初めにロゴスは神のもとに存在した」。ここでは「初めに」は、永遠からロゴスは神のもとに存在した。そして同じく、「初めに」、すなわち転倒によつて定立された現在の秩序以前に、つまり、この世界とともにロゴスは神の外の人格になったが、この世界以前に、「ロゴスは神(theos「神」)であつた」。ロゴスが神である、と言われているのではなく、ロゴスは神であつた、と言われている。しかもここにある歴史的な契機は消し去られてはならない。ロゴスは神である、と言われるならば、それは固定していて、まさにそれゆえに理解しえない教義である。ヨハネが自らの物語の冒頭で立つたその観点で、ロゴスは神であつたし、神であるであろう者であるが、しかしロゴスは神ではない(これはアリウス主義ではない)。というのは、en hote ouc est「何も存在しなかった時に存在した」、ロゴスが存在しなかつた時間あるいは時機があつた、と言つのがアリウス主義的であるからである。しかし私たちの見方からすると、たとえあらゆる時機においては、ロゴスは

神である、つまり現実的に神である、と言うことはできないけれども、ロゴスが存在しなかつたいかなる時機も存在しない。というのは、natural「本性上」ロゴスは明らかにあらゆる時機においてそうだからである」。

キリストの眞の神性に関して、最も厳密な規定は、争う余地なく、子が本質的に神であるので、父そのものは子なくしては神ではないであろう、という規定である。ところで、一般的に承認されるのは、純粹に絶対的な永遠性における神は認識されないし、それゆえ、神として認識されない、ということである。というのは、そこ「絶対的永遠性において」では必然的な存在以外の何も認識されないからである。まったくもって神は本質的に自由であるが、しかし神の原存在に対する自由において、(というのは、原存在においてのみ神の自由が成り立ちうるからである)、つまり創造者である自由において、神はまず自らを見、そして神にとってもつばら創造を可能にする子を神が持つことによって、初めて神が存在する。なぜならば、神は子においてもつばら別の存在すなわち相反する存在(必然的な始まり以前Voranfangつまり創造の必然的なhypoecimenon「基体」)を持ち、神は子によってその存在を再びポテンツへ連れ戻しうるからである。それゆえ、子を持つ者が初めて現実的に神である。つまりこの者が、天においてすなわち自由において存在し、しかも自らが欲するものをなしうる神である。すなわち、この者は自ら、少なくともあらかじめ認識される最愛の子とともに、初めて現実的に神ですらある。その限りで言いうることは、子が同時に神の本質、つまりそのものとしての神の本質に属するし、本質に属するというその限りで、

もしも神の本質ということ、単なる実体としての神ではなく、神の神性が理解されるならば、子がもちろん神の本質によって(necessitate naturae divinae「神の本性の必然性によって」)定立される、ということである。

『ヨハネ』による福音書のプロローグに関する今までの私たちの説明は、その説明がプロローグの冒頭に単なる同語反復を見るのではなく、ho logos en「ロゴスが存在した」(ロゴスはあらゆる規定なしに存在した)からho logos en pros ton theon「ロゴスは神のもとに存在した」へ、そしてtheos en ho logos「ロゴスは神であつた」へと何か進展していくものを見る、というまさにそのこと自身を通して、思考する者に好かれるであろう。このことは私たちだけが読み取る些細なことではないこと、特により深い概念についての解釈者たちがしばしば出会うもの、あるいはヨハネが「theos en「神であつた」で、その前のho logos en pros ton theon「ロゴスは神のもとに存在した」とは何が別のものをそしてより多くのものを言つたと思つたこと、が明かとなるのは、ロゴスの創造への関与について語るつもりで、ヨハネが「前の文章」ロゴスは神のもとに存在した」を再採用する必要を見出ししている、ということからである。というのは、創造において、ロゴスは単に(ポテンツとして)神のもとに存在したが、神ではなかつたからである。それゆえに、第二節においてヨハネは、hous en en arche pros ton theon「初めにそれは神のもとに存在した」ロゴスは初めに神のもとに存在した、という言葉で、前の節に立ち帰る。第三節において創造におけるロゴスの機能について語るために、ヨハネは第二節を移行として必要とする。「すべてはロ

ゴスによつて生じたし、ロゴスなしでは、生じたものの何ひとつ生じなかった「三節」。これはさらなる説明を必要としない。これでもって、主体がデミウルゴスのポテンツとして規定される。

ところで、ロゴスの中に生命が存在した、en auto|zoe|en|その中に生命が存在した」で始まる第四節が次に来る。普通、ロゴスの中に生命の原因が存在した、と解されている。意味はそれ自身において私たちの見方とおそらく一致するであらう。というのは、媒介するポテンツなしには、そもそも、いかなる生命も存在しないからである。しかしながら、それらの言葉は、ロゴスの中にその生命が存在した、と書かれているのではなく、ロゴスそのもの（主体）の中に生命が存在した、と書かれており、次のキリストの言葉と極めて類似している。つまり、父が自分自身の中に生命を持っているように、父は子にも、自分自身の内に生命を持つようにさせた。hōsper ho pater echei zōen (tēn zōen dēnā) en heautō, houtōs edocei cai tō hyiō zōen (tēn zōen dēnā) echein en heautō「ちやうど父が自らの内に生命（その生命ではなく）を持つように、子にも自らの内に生命（その生命ではなく）を持つようにさせたからである」¹¹⁴ En auto|zoe|en|その中に生命が存在した」はそれゆえ autos eiche zōen en heautō「自らの内で自分から生命を持った」とまったく等しい。「ロゴス自身の内に生命が存在した」という言葉で、それゆえ物語は再び一歩を押し進めた。それは、子が今や自分自身の内に生命を持った自立した人格性として父の外でいかに存在しているか、という子の問題である。en auto|zoe|en|その中に生命が存在した」はいわば theos en|それは神であった」（ロゴスが

神であった）と対比をなす。神の外の存在が考えられていることは、なおいっそう次の文から明らかである。それが、そしてこの生命が人間たちの光であった、cai he zoe|en to phōs ton anthrōpon|そしてその生命は人々の光であった「四節後半」である。というのは、まさに父が子に父の外に存在するように仕向けたことによつて、父は子を人類に与えたからである。この自立した生命は、人類の救いであり救済であり光であった。このことによつて、人類は暗黙のうちに光を必要とするもの、暗闇の手に帰属したものとして説明される。／それゆえ、話は、またこの光は、実際に暗闇の中で輝いている、cai to phōs en tē scōtia phainet|「またその光は闇の中で輝いている」に続く「五節」。暗闇は異教に等しい。輝いていることは何か心ならずのこと。単に自然なことである。まさにこのことが現在形と非人称動詞 phainet|「輝いている、phainōの三人称単数現在形」によつて表現されている。その意味は、et haec quidem lux natura sua lucet in tenebris|そして少なくともこの自然の光は暗闇の中で輝いている」である。これらの言葉で表現されるのは、それゆえ、この光の単なる自然的作用、つまり異教の中でこの光の作用である。単に輝いていることの中には、まだ人格的なものは何も無いし、意志が関与するであろうものは何も無い。媒介するポテンツの単なる自然的作用は、光は暗闇の中で輝いているという言葉によつて以上にはつきりとは表現されないであらう。「私はあなたを異教徒たちにとつての光にする。あなたが、ヤコブの諸種族を立ち上げさせ、イスラエルの浮浪児たちを連れて帰るために、私に仕えることは、些細なことである。むしろ私はあなたを異教徒

たちの光にした」と、神は『イザヤ書』で語る²。それどころか、媒介するポテンツの作用における心ならずのもの（つまり、異教におけるその作用の心ならずのもの、盲目的なもの）がたいそうはつきりと表現されているので、『イザヤ書』四二章一九節はその上、そうでなければ、いかなる方法でも説明されない言葉を書き留めている。私の奴隷ほど誰が盲目であるのか、私が遣わした私の使者ほど誰が耳が聞こえないのか。完全な者ほど誰が盲目であり、主の奴隷ほど盲目であるのだろうか、と。

(1)『ヨハネによる福音書』五章二六節「父は、御自身の内に命をもつておられるように、子にも自分の内に命を持つようにしてくださったからである。」

(2)四二章六節「…諸国の光として/あなたを形づくり、あなたを立てた。」四九章六節「…わたしはあなたを国々の光とし…」

『ヨハネ』による福音書』においてさらに次に、そして、闇間は、それ（光）を把握し、理解しなかつた、*cai he sotia auto on catelabē*、そして闇はそれを理解しなかつた、「五節」と書かれている。これは、私たちが異教について語ったことと同じである。つまり、異教の中にもキリストは存在するが、しかしキリストとしては存在しない。換言すれば、キリストがそこに存在しなかつた、というのではないが、キリストはキリストとしては理解されない、ということである。異教徒たちにとって、キリストは単なる自然的ポテンツであり、単なる自然の光である。

使徒はあのまだ規定されていない人格性の歴史を異教にまで続けてきた今、使徒はキリスト教へ移ることができる。このことも、使徒がまずキリストの先行者であるパテスマのヨハネについて言及することで、まったく歴史的な順序において行われる。それ

115

は次のようにである。神から遣わされた一人の人間が存在した。その名前は/ヨハネであった。彼は証言するためにやって来た。彼は光について証言するために、また、すべての者が彼を通して、彼が光ではなく彼が光について証言した、と信じるために、「やつて来た」というものである「六節から八節」。ヨハネ自身は光ではなかつた。彼の全使命は光についての証言をすることだけであつた。

ここまで、つまり、暗くなつた意識における主体の作用にまで、不断に前進した。暗くなつた意識において主体は、この意識の光であることを確かに廃めないが、しかし主体の本来的自己 Selbst はまだ理解されていない。これらの中間状態がキリストの人間性を初めて理解させる。ヨハネは、純粹な神性から人間の形態へのあの直接的な移行を説きはしない。この直接的な移行を普通の考えは採用し、したがってこの考えは、すでに第四節から人間になつた者についてのすべてを理解するよう強いられる。特に、光は闇間の中で輝いている、という節「五節」を理解するよう強いられる。しかし、第三節のデミウルゴスの機能からすぐに人間性における現象へと移行することは、なんという飛躍であろう、と誰もが感じる。その間に位置を占めるのが、ユダヤ教と同様、あらゆる異教である。光が闇間によって理解されなかつた、ということは、その場合、キリストが人間として現象する際に見いだした抵抗から説明されねばならない。これに矛盾するのが *phainēi* 「輝いている」という現在形である。肉におけるキリストの現象はたいそう明白な時間上の出来事 *Factum* であるので、ここでは端的に、持続ししかも同時に自然な状態を暗示するものが輝いてい

るのではなく、光が現象した、つまり光が暗闇から登った、と書き留められていなければならなかったであろう。したがって、聖書のヨハネの言及によれば、キリストの現実の到来が記述される表現は、まったく別の言葉になっている。それは、『En to phos ton alethinon, ho photizei panta anthronon erchomenon eis ton cosmon』光は真実の光であった。その光は世界の中へ現れてすべての人間を照らす。それは、真の光であって、まさに世界の中へ到来した「九節」である。真の光であり、もはや単に自然の、輝いているだけの、それゆえ見せかけの光ではない。『

phos alethinon』真実の光』はパプテスマとの対比で理解される時以上に浅薄には解釈されえない。パプテスマは単に輝いている光でも真の光でもなかった。彼はそもそも光ではなかった、ouc en eceinos to phos』彼は決して光ではなかった。彼は光に

116

ついて証言するためにのみ、そこに存在した「八節」。真の光は、真の光があらゆる人間を照らす光として、ho photizei panta anthronon』それはすべての人間を光で満たす「九節」(他動詞としての photizei)それは光で満たす』は非人称動詞 phanein』輝いている』と明らかに対照的である)として記述されることによって、単に輝いている光と対立する。つまり、もはや単に輝いているのではなく、あらゆる人を実際に照らしている光、単に自然的な作用を持ち、その中に人格的な作用が隠れていた、暗闇の中で輝いているあのもののように、誰かある人が理解しえなくはもはやない光、あらゆる人を実際に照らす光は、まさに世界に到来したのである(後でヨハネについて、en baptizon』洗礼を施す者が存在した)彼がまさに洗礼を施した、と言われるように、

en erchomenon eis ton cosmon』この世の中に到来しつつあるものが存在した)。真の光が世界に到来した、という表現は、使徒をして、真の光として世界に到来した者がすでにそれより先に世界に存在していた、ということを出させる。したがって使徒は、彼は世界の中に存在した、en to cosmo en』世界の中に彼が存在した「一〇節」と続ける。これはなるほど普通にはまさに人間になった者のことと理解され、したがって、jam inter homines versabatur』すでに人間たちの中に滞在していた」と翻訳される。しかしながら、cosmos』世界』はここでは、すぐ後に続く『en to cosmo di autou egeneto』そして世界は彼を通して生じた「一〇節」におけるのは別のいかなる意義を持ちえない。ところで、「二〇節」では、彼を通しての彼は「単なる人間性とは理解されえないのであるから、そこでも」先の世界の中に彼が存在した」そうとは理解されえない。したがって、en to cosmo en』世界の中に彼が存在した」という文章は、まだ主体の一般的な現存在のことと理解されうる。つまり彼はすでにつねに世界の中に存在した。というのは、その上世界が彼を通して生じたからである。それゆえ、彼は「ミウルゴスのポテンツとして世界の中に存在した」。彼は世界の中に存在した。世界は彼を彼のあ一般的な現存在においては見分けなかった、mundus eum ignorabat』世界はその人を知らなかった」。

今や初めて(一一節)使徒は彼の特別な現象を語るために登場する。彼は自分に属する者たちのところに来た、つまり彼をすでにそれより先に知っていた人々のもとに、しかも世界には属さな

かった人々のもとに來た。その世界とは異教の世界にすぎない。

ユダヤ人たちは世界の民ではない。ユダヤ人たちは彼をすでに知っていた人々である。Eis ta idia「自分たちの中へ」は、言葉通り「自分の種族へ」、ad familiam, ad gentem suam「自分の家族へ、自分の種族へ」、彼があらかじめ同化していたユダヤ民族へ、を意味している。ユダヤ民族のもとで、彼は到來するキリストとして理解され、それゆえ、すでに前もって、たとえただ単に未來のものとしてであれ、知られていた。／しかしほi idoi「自分たち」、自分に属する者たちは彼を受け入れなかった、彼らは彼に反発した。それより先に世界について言われたように、彼らが彼を見分けなかった、というのではない。それより先に暗闇について、彼らは彼を理解しなかった、と言われたように、彼らが彼を理解しなかった、というでもない。ou catelabon「彼らは理解しなかった」ではなく、ou paralabon「彼らは受け入れなかった」ということである。彼らは彼をよく見分けたが、彼らは彼を現にある彼として、つまり神の子としてよく認めていたが、彼らは彼を受け入れなかった。彼が人格として現象した今、理解したい作用の時間が過ぎ去る今、理解し、それゆえ、自由に受け入れる時間が到來していた。異教徒たちは、まだ理解しがたい単なる自然的作用の中の光に反撥しなかった。彼らは光をただ理解しなかった。しかしユダヤ人たちは理解された光に反撥し、その光を受け入れなかった。

しかし彼を受け入れる者たち（彼は今やまったく人格的なものへ移行する、と使徒は続ける）、つまり、彼を受け入れるこの者たちに彼は神の子たちになる「権」力（可能性）を与えた、「一二節」

すなわち墮落によって中断された神の誕生を自らのうちで回復する「権」力を与えた。終わりは、初めに存在したものを明らかに「啓示」する。すべての話がここまで未來にかかわっていた。すべてはすべてを決定する究極的な出來事まで、いわばin suspensio「未決定で」あった。この出來事でもって使徒も話を終わらせる。それは、使徒が次のように言うことによってである。つまり、そして、あの主体が、ここで使徒はho logos「ロ」ス」という抽象的な關係を再び取り上げねばならない。今までの展開のあらゆる述語をすでに賦与されたこの主体、この主体において、今まで説明されたものすべてが一つに纏められる、と使徒は言おうとする。

、つまりこの主体が、肉になり、私たちの中に住んでいた、そして私たちは見た(etheastemetha「私たちは看取した」、これが重きをなしている「言い換えれば」、主体は最初は隠されて、そして到來しつつあった後に、私たちは「主体の栄光を、父から生まれた子の栄光として見た（私たちは子に、子の根源的な神性、つまり子が父と一つであることに由來する同一の栄光を見た。私たちは子のうちに、父と一つであり、しかも、子のうちで本当に父そのものにすぎない者を見た」と。というのは、彼が意志により人間の本性「自然」を受け入れるが、その意志は単なる自然あるいはポテンツの意志ではなく、真の子の、／つまり父の懷の中にいる者の、すなわち父が信頼している者の意志である。天に、すなわち根源的な神性そのものに由來するこの主体は、この、つい今しがた人間になった者として自らを啓示する。その結果、まさにそれゆえに、人間になった者を見る者は、神の子、真の子、それゆえ父そのものを見るのである。これが、ヨハ

ネが『ヨハネによる福音書』の冒頭で即座にしかも穏やかに、しかしながらかなり断固とした筆致で描き出す。諸事物の、それどころか存在そのものの初めから始まるあの歴史の驚嘆すべき終わりである。私たちのうちなるものを他のあらゆるもの以上に拡張する歴史を知ること（しかもあなたがたは、私が知ることと名づけるものを知っている。それは、それを通して、何も、つまり新しいものも、積極的なものも経験されない、あのいわゆるそうしたものではない。それは、私たちの意識に対して本来的な充実、つまり現実的な拡張が与えられることなしに、単なる合理的な知すべては結局無知の *nichtwissendes Wissen* にすぎない、私たちが以前にいた場所に私たちを再び据えるものではない）、それゆえ、このことが歴史の終わりであり、歴史を知ることが他のあらゆる知以上に価値があることである、と私は言う。

第二十九講

私たちが最後に説明を試みた偉大なテキストの中で、明らかにキリストの一般的な作用と人格的な作用とが区別されているが、しかしそのことで二つの作用が承認される。キリストの一般的な作用（キリストがキリストとしては行使していない作用）の領域が異教であり、キリストの人格的な作用が啓示における作用であり、まさにそれゆえに、キリストは同時にすべての啓示の人格的な原因である。その限りにおいて、媒介するポテンツの二重の歴史、いわば、媒介するポテンツの作用の *historia sacra*「聖なる歴史」*historia profana*「世俗的な歴史」とがある。とある。

すでに後者の歴史は私たちに知られている。私たちは単に自然的に作用する媒介するポテンツの歴史を、このポテンツそのものが対立した原理と結びあはゆる関係を通して追い続けてきた。神話を生み出す過程の諸時機 *die Momente* は、媒介するポテンツが自然的に作用するこの作用の異なる諸々の時機にすぎない。これらの諸時機の各々において、抵抗する原理に対する諸時機の関係は別種の関係である。ところで、私たちは媒介するポテンツの自然的な歴史を神話全体を通して追い続けてきたので、旧約聖書的な著作の中で、媒介するポテンツの人格的な作用の歴史をも究明しようとするのが重要である。（私は「旧約聖書的な著作」というこの言葉を最も広い意味で考える。この著作はモーセの律法で始まるのではない。この著作そのものは、媒介するポテンツがイスラエルの民の先祖と結んでいた、すでに以前に同意した関係、つまり人格的な関係の結果にすぎない。）ところが、どうしてその媒介するポテンツが旧約聖書的な著作の中で作用したのか、と私たちが問うならば、私たちがすでにこのことをより以前の機会に見ておいたように、ここでも、あらかじめ保持されうること、媒介するポテンツがつねに、媒介を必要とするあるものを前提し、媒介を必然的なものにする、ということである。それゆえ、私たちを除外し取り除く人類のあの残された部分の根源的な意識は、人類の他の大部分の意識が服従している原理の「暴」力を考えられないどころか、それはむしろこの原理とまったく同じ関係において考えられうる。 *terminus a quo*「そこから始まる限界」つまり出発点は、媒介するポテンツが単なる自然的な関係の中にある人類の大部分にとってと同様に、媒介するポテンツが人

類のあの部分に関して人格的な関係の中へと定立された、と私たちが想定する人類のあの部分にとって、同一のものである。全人類は直接的な関係を持つ。それゆえ、全人類は、例えばアブラハムにおいて、一面的なつまり偽りの一なる神に対するにすぎない意識を持つ。イスラエルの意識（私は短く言うためにイスラエルの意識と名づけるが、この意識について語られることは、つねにイスラエルの民の父祖たちについても当てはまることであり、それは、私がイスラエルということで祖先と子孫とを含めた種族全体を理解するのと同様である、という注意付きで、そう名づける）、つまりイスラエルの意識の直接的な神は、それゆえ真の神ではなく、その唯一性が後に独占的な神として現れる、そうした神である。この神は（存在の独占を）嫉妬する神として現象し、しかもこの神は自らの他にいかなる神をも許容しないし、またこの神は食い尽くす火として記述される。しかしまさにこの神に、

別の人格性は、対立するというよりは、むしろ現実性においてこの神を真の神に媒介するのに役立つ。この別の人格性は真の神の中にはいない意識に対して真の神を示すか、あるいは、閉め出す。その結果、この概念、つまり真の神という概念は、根源的な概念では決してなく、産出された概念であり、/しかもこの概念が啓示された概念であるとしても、そうであるに違いない。啓示は確かに一般的な表現であり、したがって、この表現は様々に適応しうる、すなわち別なものに拡張される。しかし、この言葉がここで用いられる特定の意味で、しかもこの言葉がそうでなければ通常使用される特定の意味で、この際、理解されるのは、真の神こそが自己を啓示する、ということである。あらゆる啓示は行為

Actus、詳しく言えば、表明された行為であり、この行為において、まさにそれゆえに、ある移行「変更」が生じる。したがって、この行為はより以前の状態を前提する。このより以前の状態において、したがって啓示の前提として何が想定されるか、が問題である。例えば、まったくの無知、つまり自らの中に神についてまったくもって何も持っていない意識が想定される。それは不可能なことである。というのは、人間の意識が、自然に神を定立する意識であることを、私たちは見ておいたからである（前巻第九講一九一頁）。それゆえ、啓示は意識の中に神を見出し、しかも、その啓示が真の神の啓示であるならば、その啓示がある別の神、たとえば必ずしも偽りの神ではないにせよ、しかしながら少なくとも真の神ではない神の代わりに、真の神を定立するという方法においてのみ、その啓示は真の神の啓示でありうる。啓示された概念が産出された概念でのみありうる、ということが、啓示された概念の本性「自然」にすでに属することである、と私は言った。しかし、啓示された概念が産出された概念であるならば、啓示された概念は、すでに現に存在しているあるもの（いわば *materia ex qua* あるものための質料）、つまり、そこからあるものが生じる基礎）を前提とする。しかも、このすでに現に存在するものは啓示によって変えられ、それゆえ、いずれにせよ、このすでに現に存在するものは、このものがあらかじめ現に存在しているあり方において、否定され破棄される。それゆえ、このものとは反対に、真の概念が産出されるのであり、このあらかじめ現に存在するものはまさにそれゆえに真なるものではありえない。ところで、このことは一般におそらく誰にでも納得のいく

ことである。しかしながら、どうして特別な場合が生じるのか、とりわけ旧約聖書の啓示は()というの、この啓示が問題であるからである()どついつ事情にあるのか、は厳密に説明されなければならぬ。そこで、この講義では最短距離をとるために、私たちがはある特別な事件 Ereignis における関係を、つまり旧約聖書的な啓示の全帰結にとって典型的なものとおそらく見なしうるそうした関係を明らかにしようと思つ。

(1) このことを「神話の哲学への序論」第七講一四四頁以下と比較せよ。編纂者。

122

モーセの第一書『創世記』のことが物語っているように、この物語によれば、ノ神(エロヒム)がアブラハムを試して、彼にこう言つた。あなたが愛している一人息子イサクを連れて、モリヤの地に行きなさい。そして私があなたに告げるであろう山の上で、燔祭のためにイサクをそこで生け贄として捧げなさい(『創世記』二二章一 二節。本書二七講七六頁参照)。今の時代のいわゆる教養ある多くの人々のもとで、宗教の唯一の内容を構成する諸概念にしたがつて、もう理解できないことは、どうして神が人間の個体と直接的な関係を、つまり神がある個体と話をし、この個体にあるものを要求する、というこのような直接的な関係を結びうるか、ということである。しかしながら、この際、いつそう多くのことあるいはいつそう規定されたことを考えることなしに、この物語やこれに類似した物語に感情を書さないことを原則にする人々も、ある人間を、特に完全に神に帰依した人間を、こうした方法で試すことが神の尊厳と一致したものとどうして考えられるか、ということを説明するのが必要と見えず。というのは、

この場合、この人間が自らの心術「心的態度」を揺らすことなしに、苦悩つまり苦難を引き受けることが単に要求されるのではないからである。この場合、行為 Handlung つまり所行が問題であり、この所行に対して人間の最も純粋な感情が反抗するし、しかもこの所行にはなおその上カインの兄弟殺しの際の最古の呪いが置かれる。それは、ノアの大洪水の後に、第二の人類に与えられた最初の諸々の命令の中に、「人間の血を流す者は、その者の血が再び流されるべきである。というのは、神が人間を神の形に作つたからである」(『創世記』九章六節)という命令があるようにである。しかしながら、考えられないことは、ノアの大洪水の後に私はあらゆる人間に人間の生命の賠償を要求する(『創世記』九章五節。・・・あなたがたたちの命である血が流された場合、わたしは賠償を要求する。・・・人間どつしの血については、・・・人間の命を・・・要求する。)と述べた同一の神がアブラハムに彼の息子の生命を要求することである。ところが、およそこの時代に自らの子供たちのうちの最愛の子供を、つまり唯一の子供を、言い換えれば、一人子として生まれたあるいは最初に生まれた子供がある場合に生け贄として捧げるときを、神の命令と見なす全民族、詳しく言えば、アブラハムと同系の諸民族がいた、と私たちが解釈するならば、私たちは少なくとも歴史的に確かであると思われることすべてを無視しなければならぬであろう。もしも私たちがそうは想定しないならば、アブラハムをあの行為へと直接に誘つたあるいは請つた原理が、あれらの諸民族をも誘惑したのと本質的に同一の原理であつたのである。もちろん、このことはノアアブラハムにとって、真の神の啓示が偽りの神の原理に結び付

123

この場合、この人間が自らの心術「心的態度」を揺らすことなしに、苦悩つまり苦難を引き受けることが単に要求されるのではないからである。この場合、行為 Handlung つまり所行が問題であり、この所行に対して人間の最も純粋な感情が反抗するし、しかもこの所行にはなおその上カインの兄弟殺しの際の最古の呪いが置かれる。それは、ノアの大洪水の後に、第二の人類に与えられた最初の諸々の命令の中に、「人間の血を流す者は、その者の血が再び流されるべきである。というのは、神が人間を神の形に作つたからである」(『創世記』九章六節)という命令があるようにである。しかしながら、考えられないことは、ノアの大洪水の後に私はあらゆる人間に人間の生命の賠償を要求する(『創世記』九章五節。・・・あなたがたたちの命である血が流された場合、わたしは賠償を要求する。・・・人間どつしの血については、・・・人間の命を・・・要求する。)と述べた同一の神がアブラハムに彼の息子の生命を要求することである。ところが、およそこの時代に自らの子供たちのうちの最愛の子供を、つまり唯一の子供を、言い換えれば、一人子として生まれたあるいは最初に生まれた子供がある場合に生け贄として捧げるときを、神の命令と見なす全民族、詳しく言えば、アブラハムと同系の諸民族がいた、と私たちが解釈するならば、私たちは少なくとも歴史的に確かであると思われることすべてを無視しなければならぬであろう。もしも私たちがそうは想定しないならば、アブラハムをあの行為へと直接に誘つたあるいは請つた原理が、あれらの諸民族をも誘惑したのと本質的に同一の原理であつたのである。もちろん、このことはノアアブラハムにとって、真の神の啓示が偽りの神の原理に結び付

けられていた、あるいはこの原理を前提にしていた、ということと同時に想定することなしには、想定されえないであろう。あの原理はそれだけでは、もちろん、非神的な *ungöttlich* 原理である、それどころか、反神的な *widergöttlich* 原理である。しかしこの原理は、物語の経過が示しているように、それだけでは作れない。というのは、アブラハムが、息子を屠るために、手を用いた時、エホバの天使がアブラハムに呼びかけ、少年「息子」に手をかけるのを阻止するからである。それゆえ、ここではエロヒムとエホバの天使 *mal'ak yehowāh*「エホバの天使」とが区別されている。アブラハムに彼の息子を生け贄として捧げることを命令するエロヒムと、アブラハムがそうすることを引き留めるエホバの天使すなわちエホバの現象 *Erscheinung* との間の関係は、それとは別に考えることが困難である。エロヒムと名づけられる者は意識の実体であり、エホバの天使は実体的なものではなく、意識においてただ生成するもの、まさにただ現象するものにすぎない。エホバの天使は *substantiā*「実体」ではなく、つねに意識の中で、ただ *actu*「現実態で」現存在しているにすぎないし、つねにただ *mal'ak yehowāh*「エホバの天使」すなわち、まさにエホバの現象、エホバの啓示にすぎない。したがって、エホバの天使はエロヒムを実体として、自らの現象の媒体として、不断に前提している。エホバの天使はそれだけでは現実的な天使ではない。というのは、今ここで問題になっている場合には、エホバの天使が自らを現実的な天使として示すのは、まさに先の請願の破棄によつてにすぎないからである。それゆえ、エホバの天使はこの請願の原理そのものを自らの現実性の条件として前提する。それに

124

よれば、本来、両者のどちらもそれだけでは真の神ではない。というのは、真の神は、先行する神が真の神でない限りで、先行する神を廃棄することによつて、現象するにすぎないからである。したがって、真の神は先行する神から分離されない。真の神はそれゆえ旧約聖書の中では偽りの神によつて媒介され、いわばこの偽りの神に結び付けられている。これは旧約聖書的な啓示一般の制限である。あらゆる啓示の原因である高次のポテンツが、対立する原理を克服することによつて、この高次のポテンツはこの原理の中に、真の神を現象するものとして産出するのである。それゆえ、啓示は、神が意識の中で直接、別の、それどころか自身自身と等しくない神であることなしには、神の側からは不可能である。しかし、神が自らをこの直接的な存在において廃棄することによつて、自分自身を／自分自身に媒介し、そして実際に意識の中でそうしたものを産出する。「」意識の中で自己を産出するそうしたものなしには、まったく神の啓示は存在しないであろう。たとえ外面的な告知が考えられたとしても、単に外面的な告知はそうしたことをしないであろう。外からは、いかなる意識も浸潤されない。人間が概念として自らの中に受け入れるべきものは、人間自身の中で産出されねばならない。詳しく言えば、産出すべきもののポテンツとして振る舞う、人間の中に内在しているつまり人間の中にすでに存在している原理によつて、産出されねばならない。したがって、旧約聖書的な啓示は緊張を不断に前提する。それどころか、モーセ的な慣行や宗教組織全体は、私たちが相反する原理すなわち反神的な原理と名づけたあの原理の**実在性**を承認することのみに基づいている。この啓示はこ

の原理を自らの前提としてそのままにし、だいじにしているに違いない。旧約聖書的な啓示、そのものの中にこのような前提がないとするならば、旧約聖書的な著作がキリストによって異教の、うに同じく廃止される、といういかなる原因もないであろう。両者が同時に、しかも uno eodengu actu「一つの同じ作用によって」廃棄される。まさにこの関係のゆえに、異教の原理が異教そのものに劣らずモーセの宗教の根底にある（根底にある。というの、この原理はまさに、モーセの宗教において絶えず支配され、制限され、そしてある種の法則に従属させられたものであるからである）がゆえに、まさに「旧約聖書は特に暗闇にする原理を前提とする神の啓示の一時代 Periode である。キリストは、彼が異教の終わりであるように、啓示の終わりである。キリストは、言っておいたように、暗闇にする原理をつねに前提とする啓示に、異教に終わりをもたらすのと同様に、終わりを作り出す。キリストの現実的な現象は、まさにそれが啓示の前提とそれとともに啓示そのものを破棄するがゆえに、単に啓示以上のものである。私たちがあらゆる宗教の三つの偉大な形式として異教、ユダヤ教そしてキリスト教を定立するならば、旧約聖書の啓示は神話を通して有効に作用する啓示にすぎず、キリスト教はこの覆い（異教）を突き破り、それゆえユダヤ教と異教とを同時にしかも同じように破棄する啓示である。

125
／前提がだいにされ保持されねばならなかったことに、旧約聖書の慣行と著作すべての謎めいたものが大部分基ついている。しかしながら、ここで区別がなされねばならない。イスラエルの民は、人類の残りの部分が自らを諸民族と規定し、それととも

に多神論「教」に帰属した一方で、諸民族の外で自らを維持し、しかもかつて全人類に共通の神であった神に固執したある種族に由来する。自らと並ぶ別の神を持つことなしに、根源的にただ一人崇拜されるこの神は、サバ教 Zabismust「星の宗教。前巻一八講三八七頁」を論ずる際に私が示しておいたように、未だ質料的な神ではないし、しかも後のあらゆる神々とは対照的に、アブラハムの神とはつきりと名づけられるように、つねに精神的に、天と地の主と考えられる。神のこの一性と精神性はアブラハムの末裔の人々 Abrahamiden の種族ではつねに第一の命令「あなたは私と並ぶ別の神を持つべきではない。あなたはいかなる像も作るべきではないし、上には天にあり、下には地にあり、地の下の水の中にあるもののいかなる似姿も作るべきではない」『出エジプト記』一章三、四節のままであった。つねに神のこの一性と精神性とは主要教義であった「ストラボン」Strabon BC 64-21 以後、ギリシアの地理学者で歴史家がモーセについて語っている『地理書 Geographia』の「第一六書の有名な箇所」第二章三五節。Loeb Classical Library, No. 241, p. 282」で、彼はこの面からモーセの宗教を理解している。ストラボンが言うには、モーセは、動物たちや家畜（これはアビス「古代エジプトにおいて神と崇められた聖牛」を暗にさしている）とそっくりに神を形作るエジプト人たちも、同じくリビア人たち（アフリカ人たち）も、人間的に造形された（anthropomorphous）人間の姿をした「神々を作り出したギリシア人たちも正しく考えていない」と語り教えた。というのは、私たちがすべてを取り囲むもの、地と海、私たちが天と名づけるもの（旧約聖書では、極めて多くの場合に天

が神と同義である、あるいは世界あるいは諸々の事物という自然、これのみが神であるからである。しかし人は神について、私たちが見慣れているものの中の何かあるもの（具体的なもの）に似ている像を作りたがるものである。それゆえ、止めねばならないのは、あらゆる神像彫刻であろう。しかし人は神殿を限定しなければならぬであろうし、そして神殿の中の壮麗な聖域で形態のない（*choris eidous*「姿なしに」）神を崇拜しなければならぬであろう、と。そこまでストラボン⁽²⁾は記している。けれども、アブラハムの末裔の人々がエジプトに留まっていた間にすでに、ノ

啓示がつねに平行していた、前進する普遍的な神話的過程の結果として、最初はまだ自らの外のいかなる別の神をも知らなかったあの普遍的な神が、彼らにとつても、より独占的な王的な神へと規定されていった⁽³⁾。前巻第一八講三八七頁以下。このことから、エジプトにおける彼らの関係、この土地から彼らが追い払われること（世俗的な三文作家によって書かれる出発のようなくすなわち、モーセの諸書によって描かれているような、彼らの「エジプトからの」脱出が、おそらく普通よりも何かいっそう明瞭に説明される。遊牧民たちはエジプトにおいても、エジプト人たちの目にはぞつとするものであった父性的な生活様式に忠実であったが、ファラオたち「古代エジプトの王の称号」は彼らのもとのみ尊重されていた生活様式、つまり農耕と都市計画を遊牧民たちに強要しようとする。すなわち、エジプト人たちは容赦なくイスラエルの子たちに農耕するよう強要したし、（都市計画のために）粘土で瓦を焼く重労働で、そして畑でのあらゆる種類の賦役で（農業をするよう強いられた）彼らの生活をつらい

ものにした⁽⁴⁾。『エジプト記』一章一三節、一四節。旧約の何箇所から想定しなければならぬことは、エジプトで遊牧民たちがテュポンの信奉者で崇拜者と見なされていた、ということである。テュポンはエジプトの神論ではあの盲目的で独占的な食い尽くす原理である。この原理は、別のより温和な神オシリスに席をすずに譲り、今ではわずかに、自らの制限された「暴」力を示すより小さな神殿の中で崇拜されているにすぎない。しかもこの神殿は、他の神々の偉大で壮麗な神殿のそばに設けられている⁽⁵⁾。プルタルコス⁽⁶⁾「*Putarchos*」46頃-120以後、末期ギリシアの道学者、史家」は彼の書物 *Iside et Osiride*「イシスとオシリスについて」⁽⁷⁾（三一章）で次のように述べている若干の部分を用いている。つまり、テュポンは支配権を奪われたので、七日の間、彼は逃走していた。そして救出された後に、テュポンは二人の息子ヒエロソリュモスとユダイオスとをもうけた、と。このことをプルタルコスはロゴグラポイ⁽⁸⁾ヘロドトス以前の古代ギリシアの歴史家、年代記筆者たち⁽⁹⁾から手に入れたが、このロゴグラポイは、それゆえ明らかにユダヤの宗教についての観念、つまりユダヤの宗教が逃走したあるいは追い払われたテュポンによって設立された宗教あるいはテュポンと関連している宗教である、という観念を持っている。タキトゥス⁽¹⁰⁾「*Cornelius Tacitus*」55頃-115以後、ローマの史家」は、彼の *Historiae*「歴史」第五書の有名な箇所「二章。Loeb. No.249, p.176」で「ヒエロソリュモスとユダヤ人たちの軍指令官と呼んでいる。彼は次のように言つ。つまり *Regnante Iside exundantem per Aegyptum multitudinem, ducibus Hierosolymo ac Juda, proximas in terras*

exoneratam」統治しているイシスにより、エジプト中にあふれている民衆は、ヒエロソリュモスとユダイオスという指導者たちによって最も近い国へと運び去られた」と。テュボンの逃走の七日間も意義がないわけではない。七日目にテュボンは逃走を止め、休息した。そのように、七日目の安息日が説明される。タキトゥスも休息するよう定められた七日目と七年目の祝祭年について言及している⁽⁹⁾。若干の者によれば、これはサートウルヌス「ローマの古い農耕神」(クロノス・ウーラヌスとガイアの息子)に示された崇拜である。なぜならば、ユダヤ人たちはクロノスとともに同時にユダヤ人たちの最も初期の居住地から追い払われたからである、とタキトゥスは言っている⁽¹⁰⁾『歴史』第五書四章。Loeb, No.249, p.180⁽¹¹⁾。したがって、ユダヤ人たちは、クロノスの信奉者として、しかもクロノスがその他の世界の支配権によって排除された時代に、エジプトに來たのであろう。しかし、クロノスはローマ人たちやギリシア人たちの考えではテュボンに対応する存在者である。偶然であるかもしれないが、しかしながら注目すべきことは、イスラエル人たちの逃走中、彼らの最初の宿营地あるいは最初の宿营地の一つがテュボンの聖域であった、ということである。この聖域で彼らはファラオたちによって襲撃され、彼らには紅海を渡って行く以外、助かる道はなかった。Baal-Zephon「バアル・ゼボン」。「北のバアル」の意味。エジプトを脱出したイスラエル人たちが紅海を渡る前に宿営した地。タパネスに近い所。『出エジプト記』一四章二節参照⁽¹²⁾(その場所はそう呼ばれている)は疑いもなく Beht Baal Zephon「ベート バール ゼボン。Beht は bayit 家であり、北のバアルの家という意味である⁽¹³⁾」つまり

テュボンの家あるいは神殿あるいは町の省略である⁽¹⁴⁾。それどころか、なおいっそう奇妙なことに、預言者、詳しく言えば、ヤラバアム「Jeroboam」二世、イスラエル王国第一三代の王、王位 BC.786-BC.746⁽¹⁵⁾の時代にすでに生きていたアモス「Amos」最初の文書預言者⁽¹⁶⁾はある一節を記している⁽¹⁷⁾。その節では、エホバはイスラエル人たちに、あなたがたが荒野にいた四年間イスラエルの家から私に、生け贄の動物と供物を捧げたであろうか。それどころではない。あなたがたはあなたがたの王(モレク)「イスラエル人たちが人身御供を捧げていた異教の神」の小屋(御輿)「やあなたがたの偶像であるキウン」土星神であり、戦いの神「ニブ」と同一⁽¹⁸⁾。つまりあなたがたが自分自身に与えた自分たちの神である星を担ぎまわっていた、と語る。文献学的に確かであるのは、キウンが土星あるいはクロノスに他ならない、ということである。真なるものは偽りのものから身をふり離しえなかった。というのは、真なるものはまさにこの偽りのものを自らの前提にまだしていたからである。真なるものと偽りのものは意識の中でもつれ合っている。原理の中に神は自らの真の神性から見て存在していないが、そうした原理は、それゆえに実在的な *real* 原理であり、/ しかかもその原理がもちろんそれだけではないが、つまりそれ自身ではないが、しかしこの結合において啓示に役立った限りにおいて、神の原理、つまり神の配剤の真の原理である。

(1)『神話の哲学』一七五頁以下。一九七頁以下を参照せよ。編纂者
『『啓示の哲学』第一八講、特に三八五頁以下に神話についての簡潔な
要約がある』
(2)『神話の哲学』四 一二頁を参照せよ。編纂者。

(3) 同書『神話の哲学』、三八九頁。編纂者。

(4) 同書『歴史』第五書第五章、實際は四章。Loeb. No.249, p.180⁷

(5) シャンポリオン「Jean François Champollion 1790-1832 フランスのエジプト学者」のDescription de l'Égypte [1822] 卷八「Pharaons」アラオの支配するエジプトについての記述(二卷八七頁以下)、「エジプトの記念碑にある名前OTARIの由来を参照せよ。OTARIはmaledictionem faciens, impium, 呪いを生じさせる極悪なもの」を意味する。

(6) 『アモス書』第五章二六節、實際は二五、二六節

たとえ、さらに後の預言者エレミヤ「Jeremia イスラエルの後期預言者の中の最も偉大な人物の一人」は、ユダの子供たちがヒノムの谷にトフェトの祭壇を築き、彼らの息子たちと娘たちを火で焼いた、ということに神に彼らを非難させ、しかもエホバが、こうした「焼き殺す」ことを私が決して命令もしなかったし、私の頭に思い浮かんだこともない、と付け加えるとしても、エレミヤが前提していることは、ユダの部族がこの命令も神の命令とみなし、もちろん、異教徒たちをしてこのような犠牲をなさしめたのと同じの原理がユダの部族にもこのような嫌悪を覚えさせるようにした、ということである。アブラハムの物語の中で、天使すなわちエホバの現象は、イスラの犠牲を要求した者を自分と同一の者と認識し、しかもアブラハムが天使の命令を実行しようとしたがゆえに、アブラハムを祝福する。このこと、つまり啓示は自らの前提を絶対的には破棄する必要はない(このことが初めて生じるのは、すべての啓示の終わりが到来した時である)ということをしつかりとつかんでいる者にとって、多くのことは、旧約聖書において一部では神にふさわしくないものとして、一部ではまさしく異教的なものとして私たちに現象しなければならないもの

によって、理解できるようになるであろう。それは、モーセの律法によって命じられた多くの慣習が明らかに異教的なものであるようにである。

(1) 『エレミヤ書』七章三節(二節)「わたしはお前たちの先祖をエジプトの地から導き出したとき、わたしは焼き尽くす献げ物やいけにえについて、語ったことも命じたこともない。」を参照せよ)そして三三節、三五節「ルター訳聖書には該当節なし」。

しかしながら、このことについて話をする前に、私は旧約聖書的な啓示についてすでに講義したことに、もう一つの注意を今ではしなければならないだけである。すなわち、多くの神学者たちは「malak yelowah エホバの天使」つまりエホバの天使の中に直接神の第二の人格を見ようとする。したがって、私が注意したいのは、これは私の意見ではない、ということである。確かに第二のポテンツこそ、啓示の本来の原因、すなわちエホバの現象の原因、意識のBにおけるエホバの現象の原因である。しかし、第二のポテンツはこの現象そのものではない。第二のポテンツによって真の神の現象媒体になるもの、しかも第二のポテンツによって同時に自らの現象媒体になるものこそが、Bそのものである。つねにノ次のポテンツは、先行するポテンツを自らのhypophyses「代弁者」つまり自らの気持ちを表現する者、告知する者にする。これが天使の意味である。全体として旧約聖書の中では父が子について、新約聖書の中では子が聖霊について予言するように、原ポテンツ「potenz」そのもの、あらゆる宗教的な意識の根拠そのものを破棄することなしには、意識の中で破棄されえないであろう原神「Urgott」は、第二のポテンツの器官であり、しかも第二のポテンツによる真の神の器官である。真の神は

旧約聖書全体を通して未来の神であり、この未来の神について説教され、この神についてただ告知され、ただ未来を意味しているだけのこの神の名前、そのものが呼ばれたにすぎない。真の宗教は未来の宗教である。さらなる前進において、とりわけ預言諸書

において、第二のポテンツそのものが、再び第三のポテンツの器官と同様に対象になり、その結果、mal'ak yehōwah エホバの天使」という概念も「意味内容が」ずれていく概念であり、異なる時期 Zeiten に異なる概念である。しかもまさにこのずれの中に、以前間に合わせてきた単なる外的な印し以上に、様々な記録文書の相対的な時代 Alter のいつ、その確実な徴標が示されるのである。

諸ポテンツがこのように継起していることが、旧約聖書の理解にとつての最大の鍵となる。この鍵で驚くべきものが発見され、特に旧約聖書的な諸々の表象の実在性、つまり旧約聖書的な宗教の中に受け入れられた関係すべての相対的な真理の実在性についての確信が獲得される。神話の諸々の表象の中にすでに真理と実在性とが存在するならば、神話的な諸々の表象がすでに根底にあり、単なる質料つまり素材になっている旧約聖書の諸々の表象

の中になおまったく別の実在性と真理が存在する。しかし、まさにそれゆえに、旧約聖書的な諸々の表象は、単に神話的な諸々の表象としてすら扱われうるどころではなく、神話的な諸々の表象よりもはるかに具体的な実在性を持つ。旧約聖書の啓示全体は、神話を通して作用する啓示にすぎない（キリスト教がこの覆い突き破った）。高次の意志こそ、旧約聖書においても、あの諸ポテンツを自らの道具にし、諸ポテンツの中で自らを／表そうとするものである。今までの諸研究すべてにおいて、一部は、最後

の現象に対する共通の説明が三つのポテンツの必然的な継起の中に見いだされたように、この鍵は旧約聖書にも適応されなければならない。

(1)『神話の哲学への序論』一六四頁註一を見よ。「同書」一六一頁と比較せよ。編纂者。

(2)それゆえに、まず『創世記』と『歴代誌』上『歴代誌』下（において）Malach Jehovah マラキエホバ。エホバの使者。マラキは「わが使者」の意は^Aによって規定されたBであり、第二のポテンツこそ、第一のポテンツを自らのMalach マラキ。使者に「するものである。これはそのように理解される。旧約聖書的な宗教の出発点は、自らをまっとうな精神性のうちに保っていた最古のサバ教、星の宗教。本書本講「二五頁」であった。しかもそれは、El Olam エルオラム。永遠の神。カナンの神の名こりであるが、後にヤハウェの属性に包摂された神の名前。『創世記』二二章三三節参照であり、意識に最初は与えられず、それゆえに啓示もされなかった神であった。アブラハムの前思惟的な unvordenklich 思惟する以前の「神は質料的な天ではなく、天と地の主である原理である。しかしこの原理は、アブラハムの子孫たちの意識の中で、自然な変化に従う。この変化は、この原理が人類の普遍的な意識の中で蒙るものである。この普遍的な意識にとつて、この原理はいまだに、自らと等しいものを知らない普遍的な神である。」アブラハムの子孫たちにとつてこの原理はすでに特定のポテンツに自らを集中させ、前進しながらますます、この原理はBという自然、つまり自らの一性をねたみ続ける独自のな原理、という自然を受け入れるが、しかしながら、まさにそのことでこの原理はすでに自らの外に別の原理を、つまり私たちが^Aによって示すあの原理を認識している。啓示はあの変更とこの前進とを妨げることではできないが、しかしまさにあの原理（B）は、この原理が諸民族の意識の中で、単なる自然的宗教、つまり神話の宗教を生み出す、自然的な過程の素材と基体になるように、同じく啓示の基体、基礎素材、媒体となる。啓示において自らを啓示すべきものは、真の神つまり yehōwah エホバであるが、しかしこの神も、自らの現象においてあの諸ポテンツの帰結を示している。それゆえ、まずより高次のポテンツ、あるいはむしろ、より高次のポテンツを通して作用し続ける第二の人格性（というのは、旧約聖書において、ポテンツは依然として人格性によって突き破られていないし、ポテンツはポテンツを通してのみ作用し続けるからである）、それゆえ、第二のポテンツ

ツにおいて作用する「人格性」。「は、まずあの第一の最深の原理Bを、真の神であるエホバの現象媒体、mal'ak yehovah「エホバの天使」つまり神にふさわしいものすべてが帰せられるエホバの天使にする。それに対して、単なるエロヒムには、例えば、アブラハムの誘惑や偶像崇拜への誘惑すら帰せられる。この原理も、啓示がこの原理を自然の中で自由にさせておくように、啓示の邪魔をしないで自由にさせておく。というのは、自然の中においても、多くのものは、モーセの物語そのものの中でエホバに帰せられる多くのものにおいてのように、私たちの考えからして神にふさわしくないものであるからである（というの）は、あの原理はいわばエホバの外に向けられた側面つまりエホバの周知の側面であるからである。エホバはその限りでつねに二重のエホバとして、つまり彼の一面から、復讐し、嫉妬深く、見境なく罰し、しかも「すべてを」食い尽くすエホバとして、他の一面から、慈悲深い、寛容な、不正を許すエホバとして現象する。前者に関して、『ヨシヤ記』(七章)のような物語を念頭にあげばよいであろう。ここでは、イスラエルの子たちがとりこにされたもの、すなわちエホバのためにとっておかれた戦利品を横領する」と、ということが述べられている。そこで、エホバの怒りがイスラエルの子たちに対して爆発した。そして罪を犯した者(横領者)が発見され、全イスラエルによって石を投げられ、そして火で焼かれるそれ以前には、イスラエルの子たちには再び敵に対する勝利は与えられない。

「神のこの面は顔と名づけられる。なぜならば、この面は前面先行するもの、つまり真の神の神の前提であり、この神はこの前提を通してのみ現象しうるからである。この顔についてエホバ自身が、どんな人間もこの顔を見て生きていくことはできない、と語る。なぜならば、顔はまさに神の絶対的に食い尽くすものであるからである。この顔に関して、エホバはモーセに『出エジプト記』三三章三節(次のように)言う。つまり、私はあなたとともに(乳と蜜の流れる土地へ)上っていないのである。というのは、あなたはたかなな民族であり、私はあなたを途中で滅ぼしてしまうかもしれないからである、と。これに対して、エホバの顔が同行する、ということがモーセには重要であり、しかも天使(だけ)が同行するはずである、という知らせが民族を狼狽させる(四節)。「あなたの顔が行かないならば、私たちを上らせないでください」(一五節)、そしてエホバがそこで答えていった私の顔が同行するはずである。このことで私は、あなたに休息を与えよう(あなたに休息をもたらそう、と(一四節)。これは次のように理解される。つまり、神が途上で見いだす諸民族に対して、神は自

らの顔を向け、突然の驚愕で彼らを打のめすであろう(ある節で印象的に語られているように)が、しかしエホバの天使はイスラエルの人々を導くはずである。けれども、それは、イスラエルの人々が従順である時のみである。』(というの)は、別の節(『レビ記』二六章一七節、実際は一四節から一七節までの句を使っている)で天使がイスラエルの人々を次のように脅すからである。あなたがたが私の掟を軽んじ、私の戒めすべてを守らないならば、私は私の顔をあなたがたから背け、そしてあなたがたはあなたがたの敵に打ち破られるであろう、と。『出エジプト記』三三章二節、そうならば、私(そうならば彼、つまり天使ではなく)はあなたの敵に敵対するであろう、や二三節、ところで私の天使があなたの前を行き、あなたをアモリ人、ヘト人等々のところへ連れて行く時、私は彼らを根絶やしにする。での「神の二面に関する」あの区別は明白である。この根絶やしにする者が本来の神であり、この神のもと「権」力と強さが存在する。しかし、この同じ者の名前が天使の中にも存在する(二三節)・・・彼はわたしの名を帯びているからである。』(この区別に対する可能な反論は、『列王記下』一九章三五節・・・主の御使いが現れ・・・彼らは皆死体となっていた。』しかし、ここはmal'ak yehovah「エホバの天使」が区別されて記述されていないであり、正しいものである。『列王記下』一章三節・・・主の御使いは・・・イスラエルに神がいなくても言うのか。それゆえ主は言われる。』では、しかしながらももちろん天使であるまさにその者が破壊者でもあるが、けれども同一な者としてつまりeodem respectu「同じ者に関して」そうであるのではない。顔と呼ばれるものは、まさにそのものは、神の栄光(kabod yahweh「主の栄光」と名づけられる(というの)は、このものによって神が主であるからである)。なぜならば、モーセは、主に主の栄光を見せてくれるように依頼するから『出エジプト記』三三章一八節、それにヤハウェが答えて、私はあなたの前に私の善きものすべてを通らせ、そしてあなたの前にヤハウェという名前を告げ知らせる、と(一九節)「それゆえ、ここではエホバそのものの中にエホバを名前で呼ぶ原理、すなわちエホバが現象するよう呼びかける原理が存在している。しかしあなたは私の顔を見ることはできない。というの)は、私を見るいかなる人間も生きないであろうからである。』(二一節)。さらにそこでヤハウェはモーセに、モーセの前を通り過ぎ、彼をしかりつかむことを約束する。その結果、モーセは、顔がそばを通り過ぎる時、この顔を見ないが、モーセは顔を見送るはずである。』(二二節)は、私の背(aharay「後ろ」)をあなたは見ることができる

が、私の顔（panay「顔」）を人は見ることができないからである「二三節」しかしながら理解されることは、この節がたいそう曖昧であり、ここではエホバの二つの面、つまり、人が自らでは見ることができないエホバの前面すなわち先行する面とエホバの後ろの面すなわち随従する面とが問題である、ということである。この後の者こそが、まずもって慈悲深く寛大で寛容で大いに思いやりがあり誠実である神、本来のエホバである。しかし後に、預言者たちにおいて、第二のポテンツが第三のポテンツによって自らのマラキ「使者」にされた時、未来のポテンツ²にとつてこそ、²そのものが客観的になる。

しかし、旧約聖書的な啓示や著作についてここで提示されたような見方や、個々のものを貫き通すために、その限りで一貫した基礎付けのためにまさに講義されたような諸理念¹を説明する」には、私たちの意のままにならない時間が必要であろう、ということをおなたがたは理解する。したがって、旧約聖書の啓示が根拠と、この啓示を確かに制限し、ある限界の中に閉じこめうるが、しかし破棄しえない直接的な前提、とを異教と共有しているという一般的な命題を基礎づけることのみで今私は満足しなければならぬ。そう基礎づけることによってのみ、隠そうとしてはならないし、むしろ承認すべきである明らかに異教的なものや特に、たいそう多くのモーセ的な制度や慣習の謎めいたものが明らかに、と私は言いたい。それは、この著作や厳格なモーセ的な礼拝規則の固有性を自由との関係において理解するためである。しかも、この自由へと人類はキリストによって解放されたモーセ的な儀式を説明することが意図ではありえない。これは、現在の講義の目的とはあまりにもかけ離れた課題であろうし、この課題を解決する力が私にあるとは思わない。イスラエルの民に課せられたこの謎めいた慣習のいくつかがああ関係から、つま

り、単なる啓示（というのは、キリストにおいてはもはや単なる啓示は存在しないし、キリストにおいては実在性、現実性、事柄そのものが存在するからである）が、思うに、異教的なものの根拠を絶対的には破棄しえない、ということから、言い換えるならば、あれらの慣習の最も説明しえないもののいくつかの関連がこの関係で示されるならば、現在の目的にとつて十分である。

イスラエルの民の宗教的な諸制度の中には、イスラエルの民がまさに異教の諸民族と共有していた多くの制度がある、ということとは周知の事柄である。私はこのような制度として割礼だけを挙げておこう。／割礼は確かにまずモーセの律法制定による制度とは見なされえない。というのは、周知のように、すでにアブラハムは、自らと自らの男の子孫すべてに割礼を施す、という命令を守っているからである『創世記』一七章九節 一四節。神はまたアブラハムに言われた。「・・・男子はすべて、割礼を受けろ。・・・」つまりモーセはこの戒めを追認し、しかも生後八日目に男の子すべてに行われるべき割礼がモーセの律法の最も欠くことのできない最も拘束力を持つために属している『レビ記』一二章三節。八日目にはその子の包皮に割礼を施す。』ところで割礼は多くの民族の共通な慣習である。詳しく言えば、割礼はたいていの場合、神話的過程に関して最古の人々、つまりアラビア人たち、フェニキア人たち、エジプト人たちの、それにヘロドトスはエチオピア人たちも挙げているが『ヘロドトス』歴史二卷一四。Loeb, No.117, p.392』彼らの慣習である。しかも問題は、割礼がアブラハムに命令された時代に、割礼がすでに他の諸民族によって受け入れられていた慣習であつたか、どうかにすぎ

ない。しかし、アブラハムが割礼を命令されることによってすでに、この切開が周知のものとして前提されている。さらにヤコブの息子たちは、もしもアブラハムの家族が世界で唯一割礼を施された家族であつたならば、割礼を施されていない者に私たちの娘を与えることが私たちにとって恥辱になるであらう、とどうして語ることができたのであろうか。『創世記』二四章一四節。「割礼を受けていない男に、妹を妻として与えることはできません。そのようなことは我々の恥とするところです。』それゆえ、割礼がすでにアブラハムの時代以前にしかも異教的な諸民族の間で広く行われていたならば、割礼はその根拠を異教の原理の中に持っていたのである。しかも私たちがアブラハムと同様にモーセの中に想定する高次の原理が、この同一の原理の諸々の別の請願を破棄したあるいは拒否したように、この要求を是認したにすぎなかった。けれどもどこに、この慣習に対する本来の最初の根拠あるいは誘因があるのだろうか。割礼は、ある種の病氣に対する予防として、清潔さを保つために、しかもなお別の同じような医学的な見地において得策であつた、とフィロン〔Philon BC.30頃-AD.45頃、ギリシアのユダヤ人哲学者〕が述べている〔De specialibus Legibus〕特別法について。第一巻二章。Loeb, No.320, p.104-6〕国王の命令でデンマークから中近東へ派遣された旅行者たちに、ゲッティンゲンの王立諸学問学会が付託した問いの中には、割礼の医学的な効用に関する問いもあった。旅行者たちの中の唯一の生き残りニール〔Carsten Niebuhr 1733-1815ドイツの旅行家、デンマーク国軍に勤務。同国王フレデリック五世の派遣したアラビア探検隊に加わり、一人生き残る。『アラビア記』『アラビ

ア旅行記』は今でもアラビア研究の基本文献である」はこの問いに答えたが、しかし、彼が慣習の医学的な効用について突き止めたものすべてが、たいそう些細なことであり、局所的な場合に限られているので、このような事由から、たいそう一般的に／＼ももたいそう多くの民族に広がっている習俗である、と導き出すことは不可能である。それゆえ、異教徒たちの間でも、すでに根源的に宗教的な意義すらこの慣習と結びつけられていた、ということに疑いはない。どんな意義かが問題である。一般に正確なことを洞察した最初の人はイギリス人のスペンサー〔John Spencer 1630-1693 イギリスのヘブル語学者〕である。彼の著書 de legibus Hebraeorum ritualibus〔et earum rationibus, libri tres, 1685〕『ヘブライ人の慣習、宗教的儀礼そして彼らの思考について』を、神学あるいは宗教史を根本的に研究する者すべては当然知っているべきである。それはそうと、私はモーセの儀礼の規則についての彼の説明体系を後で詳しく述べるであらう。スペンサーが考えたことは、割礼の制定が異教徒的諸民族のファロス〔男根〕儀礼（ファラギア Phallagogen〔ファロス行列。前巻第一九講四二三頁参照〕）に係属していた、ということである。そうであるから、一般的に彼の考えは確かに正しい。しかしその場合、スペンサーが、割礼はこの部分を切除することでファロス行列を阻止するために取り入れられた、と考えるならば、彼は思い違いをしている。というのは、割礼はファラギアよりはるかに古いからである。エジプト人たちについてヘロドトスが証言していることは、エジプト人たちのもとの割礼の習俗が aparches〔昔から〕最古の時代から由来している、ということであ

る⁽¹⁾。エウセビオス〔Eusebios 260-339 カイサリアの主教、最

初の教会史家〕のサンフアーン〔Sanctionation BC.14-BC.13 世紀頃、フェニキアの歴史を書いたと伝えられる人物。「神サンフンは与えた」の意〕に関する以前に引用した諸断片の中で⁽²⁾、割礼はクロノスから導き出されている。それゆえ、割礼は神話の「段階で言えば」クロノスの時代に由来している。このことを前提すると、最も真実らしいことは、割礼がウーラノスの去勢「ウーラニア化すること、女性化すること、前巻第一八講三九頁」に関係している、ということである。というのは、それ以前の支配的な原理を衰弱させることを、この原理の去勢として表すことは、一般的な考え方であるからである。同じく私たちが以前見てきたように、あらゆるこのような移行と、熱狂的なオーギー「狂喜・乱舞を伴う集団の激しい興奮・陶醉・忘我の状態」の諸現象が結び付けられていたので、その結果、例えば、キュベレー「豊饒多産の女神」の神官たちは聖なる熱狂の中で自分たち自身を去勢した。それは、大勢の中で少年たちを去勢し、そして少年たちをある種の神々に奉仕のために聖別する、東方の嫌悪すべき習俗⁽³⁾がその最初の誘因を同じくこの神話的な表象の中に持っていたようにである。ところで、より温和な、より人間的な方法で、去勢が、すなわち以前の、詳しく言えば、最古の原理の克服が、割礼によって祝われたのであろう。というのは、ノ意識を捉えていた神話的な諸々の表象や関係は、多くの慣習の象徴的な意味が存する、模倣したり物まねをしたりする諸々の行為の中で表現された、ということ、私が『神話の哲学』の中でいくつかの決定的な実例で証明しておいたからである。この立場 すな

わち、割礼が野蛮な原理の制限を表す、ということ」⁽⁴⁾。これは、

モーセの律法書そのものの中で割礼が心臓「の包皮」の割礼あるいは野蛮で野性のままの強情で圧倒的な者の靈魂の割礼としてある程度道徳的に解釈されることより⁽⁵⁾、『申命記』一章一六節「心の包皮を切り捨てよ……」⁽⁶⁾、三章六節「……あなたの子孫の心に割礼を施し……」⁽⁷⁾、はるかに真実らしいことである。預言者たちもこの意味で割礼について語る。例えば、『エレミヤ書』四章四節でエレミヤは、エホバ（真の神）のためにあなたがたに割礼を施しなさい。そしてあなたがたの心の包皮を取り去りなさい。私の深い憤りが火のように常軌を逸し燃え立たないために。燃え立つと誰も消せないであろう、と語る。ここで怒りと名づけられるものは、異教においてと同様、啓示においても、うまく克服されなければならない。異教における克服と啓示における克服とは別物である。割礼についてはこれくらいにしておく。」「

(1) Lib.「歴史」第二巻一四節……明らかに古い風習である
……⁽¹⁾
(2)『神話の哲学』三二二頁。編纂者。

私たちの考えからすれば、それに続いて、ある種の食物の禁止、⁽⁸⁾や純な動物と不純な動物との区別が注意を引くことである。不純な動物に多くの動物が入り、不純な動物から（そうでなければ考えられないように）人間は自然な嫌悪の念によってさえぎられたりあるいは後づさりさせられたりしない。動物たちの単なる外観と関係するのではなく、自然の原理と動物たちの様々な関係を理解し、そして様々な動物たちによって表される内的、⁽⁹⁾いけば道徳的な 諸状態を把握するのであろう自然史だけが、ここ

ではおそらく解明を与えうるであろう。しかし、ほ乳類の中では最古の時代から豚以上に普遍的に追放されたものはない。ボシャル[Samuel Bochar 1599-1667 フランスの改革派聖書学者]によれば、豚はフェニキア人、エチオピア人、インド人そしてエジプト人たちにとって同じ禁忌の対象である。この嫌悪の念がいずれにせよ極めて古いものであり、異教からモーセの律法制定の中へ採用された、ということは、豚がエジプトにおいてディオニウソスに生け贄として捧げられた、ということから、それと同様に、ローマ人たちにおいてケレス[ローマの古い豊饒の女神]あるいはより後の意識に属する別の神秘的な神々、ノ例えば、誰もがホラティウス[Quintus Horatius Flaccus BC.65-BC.8 ローマの詩人]から知っているように、⁽¹⁾ ラール[ローマの下級神]に生け贄として捧げられた、ということから推論されうる。コマナ女神[ストラボンが戦いの神と名づけた女神のこと]⁽²⁾「あなたがたが知っているように」⁽³⁾ この女神はウーラニアの時機に相応する(の)神官たちは豚肉を食べてはならなかったし、その上、彼らにとって聖別された町の中には、このような動物は入ってはならなかった。

(1) Satyrus[『風刺詩』第二巻第三章、一六四、一六五] Loeb, No.194, p.166]

(2) 『神話の哲学』二五一頁。編纂者「ストラボン『地誌』二二巻参照。 Loeb, No.211, p.344ff.」

この解明の折りに私が言及したいのは、モーセが記しているような『出エジプト記』二五章「幕屋建設の指示」参照「幕屋の構造が、最近正確に知られるようになったエジプトの聖殿と、際立って一致している」⁽⁴⁾ *Description de l'Egypte*

「sous les Pharaons」[ファラオの支配する]エジプトについての記述」]の中のただ図解を調べる者は、幕、ケルビム「契約の箱などの警護をし、有翼の人間あるいはライオンなどの形で示される天使」、いわゆる契約の箱のふた、供物のパンをのせた机について、モーセによる諸々の指定や記述の原型であることを容易に認めるであろう。契約の箱は、ある古人が名づけるように、聖なる箱 *plenas sacra formidine cistas*「驚くべき完全な聖なる箱」を思い出させる。この聖なる箱は、異教徒の諸々の慣習の中でたいそう重要な役割を演じ、しかもすでにフェニキア人たちと同様にエジプト人たちのものでも、後にはギリシア人たちのものでも広く通用していた。「話の」素材は「こでも神話的である。

供儀に関して私はまずもって、異教的な要素をまったく否認しない⁽¹⁾、三特別な供儀に言及しておきたい。ここでは私は、死者でもって汚れてしまった人々すべてが清められる赤毛の雌牛の供儀を特に考慮に入れる。完全にすなわち別の毛が一本もないし欠陥もない、しかも軀にまだ繋がれたことのない赤毛の雌牛がこの供儀にふされるべきである[『民数記』一九章二節]。赤色はテュボン「エジプトのロバ神セトのギリシア名」の色であり、はつきりとブルタルコスが言っていることだが、⁽²⁾ 彼らはテュボンの供儀に赤い雄牛を (*ton boon tous pyrrous*「赤毛の牛を」) 捧げるし、しかもその際、たとえ「一本の白い毛あるいは黒い毛が見なされる、というような人念さを守っている。この赤毛の雌牛は最初の祭司(アロン)「モーセより三才上の兄」によってではなく、彼のすぐ後の者「エレアザル」によってほふられるべきであ

り、この者もこの雌牛を自らほふるべきではなく、この雌牛をこの者の目の前でのみほふるべきであり、宿营地の中ではなく、外の野原でつまり広々としたところでそうすべきである。雌牛は皮と毛と排泄物すら一緒に焼かれねばならなかった。それから雌牛の灰が保存され、そして灌水に用いられた。この灌水でのみ、死者に触れた者が清められた。その上、雌牛をほふらせた司祭、雌牛を焼いた者そして灰を集めた者すら（ちなみに、このために身の清い男がえらばねばならなかった）すべてが汚れ、そして彼らの衣服を洗い、彼らの身体を水で沐浴しなければならなかったが、夕方までは汚れたままである（『民数記』一九章一節以下）。

（一）de Isid. et Osiri.『イシスとオシリスについて』二節「テュポンは赤ら顔でホロスは色白・・・岩波版四七頁」

モーセの宗教的な律法制定の中のこのような明らかに迷信的な要素すら、この律法制定の神的性格 *Göttlichkeit* に、反対する、何もをも証明しない。むしろ律法制定がこの実的な要素の何ものもまったく含んでいないとしたならば、この律法制定自身、本来の意味で啓示された律法制定ではありえなかったであろう。その場合まさにこの律法制定は単なる人間の創作物であろう「」。

別の制度（『レビ記』一六章「贖罪日について記されている」）、つまり偉大なる贖罪日（私たちの暦では九月一日にあたる）に、二匹のそっくりな雄山羊が幕屋（聖なる天幕）の入り口の前のエホバの前に引き立てられた「同章七節」ということは少なからず迷信的に思える。それから二匹がくじで決められ、一方のくじは

エホバに、他のくじはアザゼル（私はすぐにこの名前について説明するであろう）にかかわった、すなわち、二匹の雄山羊のどちらがエホバの燔祭にされ、どちらが自由にされるべきか、をくじが決定した。まず、自由にされる雄山羊は生きたままエホバの前に引き立てられ、それから、アロンが両手を雄山羊の頭の上に置き、イスラエルの子たちの罪責すべてをこの雄山羊の上で告白し、罪責すべてをこの雄山羊の頭に移した後に、この雄山羊はある特別な男に引かれ荒野で自由にされた。それは、それゆえ、雄山羊が彼らの罪責すべてを不毛の地へ運んでいき、そして永遠に荒野に留まるためである。この二元論は十分風変わりと思われる。

138
というのは、明らかに一方にはエホバが、他方にはアザゼルがっているからである。二、三の者がアザゼルという言葉そのものを荒野と説明している、ということを私は確かに認めなければならぬ。この説明は（この説明が例えばアラビア語との比較によつて正当化されるとして）、しかしながらすでに、明らかな対立に矛盾する。一方の雄山羊は *Layhowah*「ヤハウエに」（ユダヤ人たちが発音するよう）、*Ladonai*「ラドナイに」。ユダヤ人は主をアードナイと発音していた。それゆえラドナイとなる。意味は主に、*la*は英語の *to* に属するのであり、他方の雄山羊は *la'azazel*「ラアザゼル」。アザゼルに「アザゼルに属する。エホバは一つの人格であり、それゆえ、アザゼルも一つの人格でなければならぬように思える。なにゆえに、荒野という、さもなければどこにも現れないこの名前がまさにここで用いられたのが理解できないであろう。というのは、荒野に対する別の言葉がヘブライ語に欠けているわけではなく、しかも一方の雄山羊が荒野（*laasaset*）

で荒野(hammidbar) 荒れ野。midbara 荒れ野に定冠詞haがついたもの)へ追いやるべきである、と言われたならば、最も耐えがたい同語反復が生じたであろうからである。それゆえ、アザゼルはnomen personae「人格の名前」であるのはまったく明らかである。しかし、このことが確かであるならば、認められなければならないことは、アザゼルがエホバに対立している人格性であること。私は確かにスペンサーと一緒にあって、それは悪魔Teufelである、と言いたくはない、しかしながら、theos antitechnos「対抗する神」、つまりその住処が荒野であるデーモン「鬼神」である、ということである。スペンサーはその言葉をfortem abeuntem「勇敢に立ち去る」とによって説明する、つまり「az」強さ「強さ」と、本来は消える、消え失せると同じことを意味する動詞「azal」なくなる「それゆえ、後の「権」力に対していわば消え失せ、過去へと退いた以前の「権」力あるいはポテンツについて用いられる動詞「azal」から説明する。その言葉は消え去って過去のものとなった「権」力について明確に用いられている(『申命記』三三章三六節……彼らの力が失せ去り……)『三ツ記』一四章一一節を参照せよ。いずれにせよ、ここにはまったくの神話的な関係の痕跡をはっきりと見て取れる。あるギリシア語の翻訳はその言葉をton cecratemnon「活発な者」によって示す。それは、テュボンについて、ecratethe ho Typhon「テュボンが征服された」テュボンが圧倒された、と言われるのとまったく同じである(『荒野は、後の、都市住民的な生活へ移行した東洋人たちにとってあらゆる驚きの所在地である。すべてが荒野であった、という以前の状態についての考えと直接恵の

観念とが、後の時代には、結びついた。それゆえ、都市住民的な生活への移行が、婚姻の成立の際一般に用いられた周知のギリシア語で、悪から身を離すことと表現された。つまりEphrygon cacon, heuron ameionon「悪から逃れているより善いこと」と表現された。人間は社会的な生活に赴くように言われるが、人間がこの生活を避け、絶対的な孤独の状態に入るならば、人間の社会の中で、いわば沈黙し、意見を述べないある種の諸々の関係、つまりその人間にとっての人間関係が生じるのは自然なことである。というのは、人間は最も深いものと同じく最も高次なものへ関係するが、しかし高次の人間関係は人間の中の低次なものをいわば抑圧するからである。以前、悪魔や魔法とのかかわりの罪を帰せられた不幸な人々は、多くは孤独で孤立して生き、瞑想的な状態に身を委ねた人々であった。自らの仕事によって荒れ地での孤独な生活を送るよう強いられた人々すべて、例えば、夏の間中自分たちの「羊の」群れを野原で放牧する羊飼いたちは、牧羊地が大規模にずっと以前から導入されている土地、例えば、ヴェルテンベルクの地では、民衆の見るところからすると、一種のlevis notae macula「軽い汚名の符丁」をしょいこんでいる。民衆の自然な感情には、普通に語られているように、あたかも彼らが別の人間たちがする以上に多くのことをすることができるかのようにな、彼らに対するある種の危惧の念がある。したがって、彼らは多くの場所でもべりの医者としても薬剤の助言を与えた。プリニウス「Plinius 23-79 ローマの著述家」が自らの『自然誌』第七卷二章三三節。Loeb. No.352, p.526」の中でアフリカの荒野について、In Africae solitudinibus hominum species subinde funt,

momentoque evanescent「アフリカの荒野では、人間たちの種族がすぐに生じるし、また瞬間に消え失せる」と語っている。このことは聖アントニウス「Antonius 251頃-356頃 エジプトの隠修士、聖人、獣皮を纏って修業していた人」という森の野蛮人 Waldmensch を思い出させる。諸事物の現在の状態の「権」力や騒音が未だ到達していなかった、過去のものの住処としての、人気がない場所へ、ギリシア人も自らのパーン「アルカディアの牧人と家畜の神」やパーンに属する存在者たち「前巻第一九講四三九頁以下参照」を、すなわち以前の原理の憂鬱な残滓を追放した。イスラエル人たちの創造力も、明らかに一種のパーン、サテュロス「快楽を好み、野獸的に行動する山野の精」あるいは概してパーン的な存在者である Schedim「シェディム。鬼神、霊」と Seirim「セイリム。鬼神、妖精、悪霊。『詩編』一六編三七節。彼らは息子や娘を悪霊に対するいけにえとし」をそこに置くし、しかも彼らの住まいは荒野の中と考えられた。それゆえに、イスラエル人たちにはいかなる供犠も野外では許されなかった。あらゆる生け贄は、荒野においても、聖なる天幕の前に連れてこられなければならないかった。野原あるいは広いところは普遍的な制限のない神に属していた。名前のない神ではなく、一つの名前を持ち、しかも、まさにそれゆえに、野外あるいは広いところではなく、すでに家の中で、あるいは荒野では少なくとも天幕の中で（その分かりやすさを暗示するために）崇拜されるエホバは、このような普遍的な神ではなく、人格的な、まさにそれゆえに、分かりやすい理解できる神であった。／野外で供犠を行った者は、モーセの律法のはっきりとした説明によれば、²² あたかも彼が

Schedim「鬼神」つまりあのパーン的な存在者に供犠を捧げようとした者であるかのように見なされた。くじがアザゼルにあつた雄山羊は、言っておいたように、その上、民族の罪を忘却の地つまり荒野へ運ぶために、自由に生きたまま放された。それはそうと、アザゼルということで何が考えられようとも、アザゼルは住まいを荒野に与えられた、ということによってまさに、過去の存在者と見なされる。それはまさにアザゼルの名前が暗示しているところである。雄山羊が荒野に送られた、と単に書いてあるならば、このことは罪を単に単純に取り去ることと考えられうるであらう。けれども、雄山羊は同時にそのアザゼルに送られ、しかも自由にされたのであるから、おそらくこの慣習の中に古い迷信の名残が推測されるに違いない。たとえ、アザゼルという名前が説明されず、その民族に周知のものと前提されるとしても、そうである。アザゼルはイスラエル人の意識にとって過去の存在者である。しかしながら、それだからといって何でもないものではない。それは、荒野にいるのがふさわしいし、克服された者と見なされるが、しかしなお個々の供犠によって崇拜され、「その上」小さく制限されたものであれ、自分の神殿を持っていたエジプトのテュポンのような者である。別のあるいは真ではない神々の啓示に関する見方は、最近の解説者たちの見方ではまったくない。私が神話に対するキリスト教の見方を話題にするならば、私がなおいつそははっきりと示すであらうように、啓示は異教の実在性をまったく明瞭に承認する。

（一）『神話の哲学』三八七、四三七頁を参照せよ。編纂者『イシスとオシリスについて』四節。Loeb, No.306, p.96. . . . 完全に滅ぼされ

たわけでは・・・」。

(2)『レビ記』一七章七節「・・・あの山羊の魔神に二度と献げ物をさ
やうにはならぬ。・・・」。

癲病の浄めの際にも、似たようなことが観察された。二羽の鳥
が連れてこられ、その一羽がほふられ、他の一羽はほふられた鳥
の血の中に浸され、そして自由な野原に放たれた(『レビ記』一四章
「清めの儀式について記されている」)。古い自然神たち、つまり
都市住民的な法律もないし、すべての者にとってすべてのもの
が共通であった、あの依然として憧憬をもって考察されている前
史時代 Vorzeit の存在者たち、このような神々に対して、古代に
おいては様々な場所で、自由にされた群、つまり自由に草をはん
でいる動物たちが捧げられた。ブルタルコス(ルクルス Lucius
Licinius Lucullus BC.117-56 ローマの將軍)の生涯二四章の中
で『英雄列伝』二三巻)が語るところによれば、ユーフラテス川
の向こう岸では、ペルシアのアルテミスアルメニアの女神アナ
イティスである聖なる雄牛が自由に、しかも牛飼いなして、
草をはんでいたし、ノ女神の印であるたいまつ烙印を押されて
いた、と『岩波版『英雄伝』七巻七一頁』。聖なる雄牛の七つの群
れが有名であるが、それらは『オデュッセイアー』によれば、
ヘリオス(太陽神)のためにシチリアで草をはみ、オデュッセウ
スの部下たちによってほふられた。カエサルが生漕『ローマ皇
帝伝』第一巻。Loeb. No.31, p.108. 岩波版上巻八四頁)の中で
(八一節)スエトニウス[Gaius Suetonius Tranquillus 69-140
頃、ローマの文人]が物語るには、ユリウス・カエサル[Gaius
Julius Caesar BC.102-44 ローマ最大の政治家]がルビコン川を

宿命的に渡る際、馬の群れを捧げ(consecrassel 神に捧げた)「原
文では consecrat」そしてそれらを牧人なしで自由にさまよ
い歩かせ去らせた、と。これらの馬が誰に、つまりどんな神に捧
げられたのか、しかもこの解き放しは何を意味しているか、をこ
の著者は述べていない。人間が偉大で危険に満ちた企てを試みる
際、たいていその暗い「権」力を思いおこす 名前のない、すべて
を統治する者 に、この解き放しは向けられていたのであるつか。
人間によって飼ひ慣らされた動物たちを自由にすることとは、
諸々の法律によって制限された都市住民的な生活が始まった後に、
自由な自然の生活の神 『ヨブ記』三九章五節。誰が野生のろ
ばに自由を与えノ野るばを解き放つてやったのか。」の中で書か
れているように、野獣を自由にしておいた神」 「が和解され
るはずでの慣習であったのだろうか。私には分からない。しかし、
ユリウス・カエサルがあの自由にすることで、王の即位の際に広
く行われている王室の習俗 Site を遵守しようとしたならば、注
目に値することであろう。少なくとも、今日まで見出し出されてい
る似た習俗にこんな風に意味を与えるのは確かに大いなる古代で
ある。フランス王の戴冠式の際、広く行われていたのは、ライ
ンの聖堂の中で王冠が王の頭にのせられる瞬間に、鳥かごに入れ
て運ばれて来た何羽かの鳥を自由に飛び立たせることであつた。
それは、例えば、自由な自然の生活の思い出として、あるいは、
今日では失われてしまった考え、つまり都市住民的な社会の必然
的な制限の内部で、真の王が結び付けられたあらゆるものを解放
する、「言い換えれば」真の王がすべてを自由にする原理である、
という考えを表現するためである。

「1」『オデュッセイアー』第二卷一二七節以下と三四 節以下」岩波版異訳上巻三七―頁と三八四頁」。

142

イスラエルの古代ように、古代のいかなる宗教によっても、ある民族が、その行為すべてにすなわちその立ち振る舞いすべてに及ぶたいそう耐えがたい隷従に服させられなかったので、この宗教の律法が命じたことすべてがいつでもいつの時代でも遵守されている、ということとは、ほとんど信じられないことである。イスラエルの儀式の中で極めて厳格に命じられたたいそう多くの慣習のうちにあるこの明らかに迷信的なもの、同時に端的に非合理的なもの、しかも神にふさわしくないように思えるもの／＼が、昔から感情を害してきた。今までのところ二つの説明体系がある。最初のもはスเปนサー的なものである。スเปนサーが想定するのは、モーセの多くの慣習の中で神がイスラエル人たちの考え方にまで降りてきた、それどころか、神があれこれの異教の儀礼をイスラエル人たちにいわば大目に見、許し、そして真の宗教とのみ結び付けようとした *ad Israelitarum modulum se attemperasse et nonnullos ritus indulsisse* [イスラエル人たちの規範によって彼らを試し、そして多くの儀礼を承諾した]、ということである。別の説明体系は、世間でいうところの典型的な神学である、はるかに一般的に受け入れられた説明体系である。この神学によれば、モーセの律法によって命じられた数多くの行為は、特に供犠は、*typi* 諸々の模範]すなわち諸々の手本であるはずである。しかもこれらの行為はその真理を行為自身の中ではないが、それらの行為を通して手本とされるものの中に、つまりキリストの中に、とりわけ新約聖書の偉大な犠牲の中に持ってい

た。

スเปนサーの体系に関して言えば、スเปนサーが述べているような方法では、この体系は明らかに擁護されえない。スเปนサーは異教そのものの中にいかなる必然性をも見ていない。それゆえ、当然であるが、私たちの見方のように、スเปนサーはモーセの教えの異教的な根拠の中にいかなる必然性をも見ることができない。少なくとも異教的なものを多くの儀式や命令の中に認めたこの体系は、この体系が典型的な意義を閉め出しているがゆえに非難されるならば、それは別の面からの偏狭さであった。そのように明らかに判断されねばならなかったのは、異教をキリスト教とのあらゆる関係の外で考えることに慣れていたからであった。しかし、キリスト教はユダヤ教の未来であるのに劣らず異教の未来でもあったし、ユダヤ教だけが手本とすべきものであるのではない。

異教も、自らの真理の中にキリストによって初めて現れ出る関係の手本を含んでいた。それどころか、モーセの教えの中の文字どおり典型的なものは、モーセの教えの中のまさに異教的なものである。まったく忘れられていることは、あらゆる啓示は、啓示自身が破棄するには及ばない、意識の根源的で実体的な内容をすでに前提しなければならぬ、ということである。なぜならば、啓示はこの内容においてのみ、しかもこの内容の中でのみ、真なるものの意識を産出しうるからである。言っておいたように、これはすべての啓示の必然的、制約である。この制約は、／＼そもそもすべての啓示がキリストにおいて廃棄されたけれども、啓示そのものが廃棄されることなしには、なくならない。

モーセの律法の内容をユダヤ民族の歴史の内容と比較するなら

ば、実際には存在し *existent* なかったような、宗教組織の単なる理想と、あの律法を見なしがちであろう。律法から見れば、イスラエルの子たちは理論において一神教徒であり、実践においてほぼ絶えず多神教徒である。彼らの意識の実体はまったく異教であり、真の宗教は偶然的なものにすぎない、すなわち、まさに彼らの意識を啓いたものにすぎない。また、イスラエルの子たちは多神論のほとんど全部の段階を走り抜けた。すべての現実的な多神論が始まる *melaeth haschamaim*「天后、エルサレムの市民によって、またエジプトに逃れたユダヤ人によって崇拜された金星を神格化した女神」つまり天の女王から「パール」古代セム族の主「やアスタルテ」パールの妻、星の女王とも言われる」から、フェニキア人たちがカナンの諸民族の身の毛のよだつような嫌悪まで、その上、神話の第二の転換点キユベレー（キユベレーも、明らかに女性の名前である *Miplezeth*「*l' miplezeth*」恐ろしいもの。一五四五年版ルター訳聖書で *Miplezeth* とされるものが現代語訳ではアシラの憎むべき像と訳されている」という名前で知れわたっている）前巻第一八講三九五頁」まで、神話的な段階のいかなる段階も欠けてはいない。普通に言われているように、偶像崇拜への性癖によって、あたかも一神論が根源的なものであつて、多神論が偶然的で二次的なものであるかのような、仮象が生じるが、それにひきかえ、事情は本来その反対であり（多神論が根底にあるもの、根源的なものであり、あの提示されたものとは反対に、一神論が二次的なものである）、このいわゆる性癖は単に民族の自然なままの部分にあるのでは決してない。先行する者こそ教養ある人々、つまり諸王であり、彼ら自身の中に、その統治がへ

ブライ文学や芸術の黄金時代と見なされ、その知恵が今なお東洋すべてで諺となつてゐる者「ソロモン」が存在する。多神論が実際に古代の宗教の素朴さ以上に、外面上洗練され展開されたものでなかったならば、王がソロモンの知恵に魅了されることは、どうして可能であつたであろうか。多くの箇所から推論しうるように、その民族全体は、この民族が他の諸民族のようにはしないこと、すなわち、新しい神々と名づけられた、つまり後のいつそ展開した時代の神々を崇拜してはならないことを不自由と感じていた。しかしながら、確かにエホバがある偶像のもとで崇拜された、という別の欠陥は、本来の偶像崇拜から区別されなければならぬ。これはヤラベアム「*Jerobeam*」一世、BC 922-901 即位、北王国最初の王」の罪である。ヤラベアムは、王国の分裂後、イスラエル人たちにエルサレムでの大祝祭への参加をさせない、という政治的な理由から、ベテルとダン「古い聖所」に二匹の黄金の子牛を造らせた。ちなみにベテルとダンでは真の神が崇拜されるはずであつた。ここは今や、異教的な基盤が明らかであるし、この基盤はすでに荒野で勢力を得ていたし、しかもエジプトからもたらされたものであつた。この偶像崇拜は確かに罪と呼ばれるが、しかしながら本来の偶像崇拜から区別される。言われているように、偶像崇拜への性癖はユダヤ人たちの間では、彼らがバビロン捕囚から戻ってきた時、突然消え失せた。このことは普通、ユダヤ人たちが（ちなみに捕囚から戻つたのは、周知のように、二つの部族ユダとベニヤミンだけであつた。アッシリアへと連れて行かれた部族がどこへ行きどこへ消え失せたかは、今まで決定されていない）が捕囚の間、より精神的な宗教、つまり一種の一神

論が支配していたペルシア人たちと接触していた、ということから説明される。しかし、この現象での注目すべきことは、あの発作つまり多神論へのあの傾向がユダヤ民族のもとで消え失せたのが、神話的な過程が人類一般の中でその目標に到達したまさにその時代においてである、ということである。このめぐり合わせは多神論が偶然的なものではないこと、つまり多神論が一種の普遍的な病気であり、一定の経過を辿り、しかも単にある一つの民族あるいは個々の諸民族ではなく、その過程が残りの人類においてその力を失うまで、人類全体が罹患し、選ばれた民族も逃れえなかった伝染病のような、長患いであつた、ということの証明である。

(1)『歴代誌』下「一五章一六節」…母マアカがアシュラの憎むべき像を造つたので…『列王記』上「一五章一三節を参照せよ。(2)『列王記』上「一六章三二節」…進んでバアルに仕え、これにひれ伏した。」を参照せよ。ここではアハブ[Ahab BC.874-852在位、オリム王朝の創始者オリムの子でその後継者。イスラエルの王としては第七代]について、彼がヤラベアムの罪から、その上さらにバアル崇拜(現実的な邪神崇拜)にまで進んだ、と記されている。アハブの息子であるヨラム[Joram BC.849-842在位]について、彼は少なくともバアルの立像を再び取り除いた、と言われている(『列王伝』下「三章二節」父の作つたバアルの石柱を取り除いた。)。

145
/それゆえ、それらすべてから明らかにすることは、モーセの諸律法と諸制度の中の異教的なものに類似なものを説明するために、スペンサーが想定するような神のいかなる貶下も譲歩も必要としない、ということである。むしろ、モーセの律法そのものが異教の実在性に対する最大の証明である。異教の実在性が認められず、しかも別の面では異教の中の現実的な啓示が認められないならば、モーセの教えは同じく理解できない。啓示は、かつ

て客観的に定立された緊張(神話的過程は「人間が引き起こした」緊張から生じた)を直接的には破棄しえなかつた。立腹した神を供犠で宥める必要、この必要は啓示によっては呼び起こされない。モーセの指図は供犠一般も個々の供犠すら制定しないが、供犠に対する直接的な定めを与える。すでに未来のポテンツつまり聖霊が語っている「五書の」後の諸書、つまり預言諸書において(モーセの律法はディオニウソスの時期に相応する 預言主義 Prophetenhum は律法を越えて、律法に対して、秘儀が神話に對するように關係する)「秘儀が考慮されないならば、古代ギリシアの宗教を立派にしかも全体的に把握した、とは考えられないのに応じて」前巻第一 講四四二頁以下「旧約聖書的な宗教組織は、それとは別の必然的で補完的なしきも初めて完全に説明する側面をつまみ預言主義をなしには理解されえない。それは、確かに一時的で部分的な、すなわち、つねにある諸時機に、別の諸宗教のもとにもある制度であるが、しかし、モーセの宗教とのように、持続的に、本質的に、不可分離的にいかなる宗教とも結びつけられない制度である) それゆえ、預言諸書において「エホバ自身が自らによって欲せられたものとしての供犠を自ら退けている。お前たちの供犠の多くが私にとって何である。私は雄羊の燔祭や子羊の脂肪に飽いている。若い雄牛、子羊そして雄山羊の血を喜ばない。私はそれらに飽き飽きしているし、供犠を認めるのにうんざりしている」(『イザヤ書』一章一一節、一四節)。モーセの律法の典型的なものを否定するどころか、私はむしろ典型的なものを異教そのものの中に承認されたものと見たいし、ましてや私は典型的なものを旧約聖書の中に承

認する。しかし、典型的なものは意図的には入れ込まれていない。／このことが部分的に最もつまらない解釈に導いた。特定の目標を持ったあらゆる運動において、この目標は必ず *causa finalis* 「目的因」として自ら共に作用する。運動の初めから存在すべきものが一緒に定立され、存在すべきものがすでに存在でもある。自然全体の目標は人間的なものである。その限りで、人間的なものがすでに自然の中で (*causa finalis* 「目的因」として) 作用している。したがって、人間の道徳的な諸関係の前成 *Präformationen* が自然の中に、例えば、当然国家と名づけられる群蜂の社会組織の中に見出される。そうであるから、実際にすべての供犠は、異教とユダヤ教とを同時に廃棄するはずのあの究極的で偉大な犠牲を目標としている。記されているように(『ヘブライ人への手紙』九章一三節、一四節……雄山羊と雄牛の血……まして……キリストの血は……いける神を礼拝するように……)、牛や雄山羊の血と焼かれた雌牛の灰は外的な浄めのみをもたらした。聖霊(キリストに続く第三の人格)の力において自分自身を、つまり汚れない犠牲を神に捧げたキリストの血は、内的なものつまり良心そのものを死んだ業の必然性から解き放ち、生ける神に仕えるようにする。これらの供犠は神との不和の本当の理由を廃棄しえなかつたので、したがって、絶えず繰り返されねばならなかつたのであるから、これらの供犠は、まさにそれゆえに、気配 *Schatten* にすぎなかつたが、しかしながら、将来の偉大で絶対的な和解の気配、つまり旧約聖書の中の直接的な手本であり、明らかに異教の中での単なる間接的な手本であつた。しかし、単に未来的なものの気配や手本ではあるが、それゆえに、あるいはむ

しろ、まさにそれゆえにこそ、旧約聖書の供犠は旧約聖書の時代には実在的な *Real* 意義を持つていた。この実在的な意義はより新しい時代にはもはや理解されえなかつた。しかし、もしもこれらの供犠がいかなる実在的な意義をも持たなかつたならば、その場合それらの供犠が手本にするものも必然的にその実在的な意義を失つ、とは考えられなかつた。このことは、すぐさま十分すぎるほど生じたことである。それは、端的に実在的でなく、客観的でないものの、理念が結び付けられた和解一般の理念、それゆえ、キリストによる和解の理念も、結局単に異教的なものと説明されたことによつてである(1)。

(1) H H、私の聴講者のひとり書面で、すでに以前になされた表明(ユダヤ教において、神との関係は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。神との外面的な和解の根底には依然として不和がある)を旧約聖書と矛盾しているものとして私に示した。ところで、あの主張、1) 単なる外面的で奴隸的な関係についての主張に関して言えば、著者氏がおそらく要求しえないことは、この関係について私の観点からは、私が、著者氏や私以上にユダヤ教への深い洞察をおそらく持つていたし、しかもユダヤ教の奴隸的な精神について語る使徒パウロ以外を考えると、ということである。それは例えば、パウロが次のように語る場合である。パウロは(『ローマ人への手紙』八章一五節)、あなたがたは、あなたがたが重ねて恐れねばならなかつた奴隸的な霊ではなく、無邪気な霊を受け取つた、と語る。そのパウロはガラテア人たちに(『ガラテア人への手紙』五章一節)、だから自由の中に留まりなさい。そのためにキリストはあなたがたを自由にした。あなたがたを再び奴隸的な軛に繋げてはならない、と勧告する。パウロが奴隸的な軛ということでは理解しているものはすぐ次のものから見て取れる。その節でパウロは、私パウロがあなたがたに言う。あなたがたが割礼を受けるならば、あなたがたにとってキリストは何も役に立たない。というのは、割礼を受ける者は、律法すべてを行う義務があるからである、と続ける。それゆえ、あの奴隸的な軛はモーセの律法の全体に他ならない。2) 旧約聖書の中の和解が、内面的な仲たがい、つまり内面的なものにお

ける神との不和を廃棄しなかったそのような和解であったということは、同じく使徒の教えであり、しかもそれは、供儀がつねに繰り返されねばならなかった、ということからまさに明らかである。律法に極めて精通した著者を暗示している『ヘブライ人への手紙』全体が、この意味で書かれている。それに対して、私は私の聴衆者氏にももちろん認めることは、神への愛つまり自発的な服従を要求する諸々の節が旧約聖書の中に十分見出しされる、ということである。高次の和解のいくつかが光線がもちろん現れ出ている、特に預言諸書や預言的な諸々の節の中に現れ出ている。このことは、私たち自身が旧約聖書的な著作の中で証明したその対立からまさに説明される、つまりその著作の中で啓示の前提として啓示から独立であるものと、本来の啓示であるものとの対立から説明される。本来の啓示は、特に預言諸書においては、現れ出るものとして、律法の中に隠されているにすぎない。預言主義はそれ自身すでに、本来、律法に対立したポテンツ。いわば旧約聖書の中のディオニューソスのもの」。「であった。ユダヤ人が律法によって定められた供儀を捧げたことによって、ユダヤ人は本来、異教徒たちが彼らの供儀において従ったのと同じの必然性、同一の衝動に従ったのである。ユダヤ人の供儀が異教徒たちの供儀と区別されるものすべては、それらの中の預言的なものであったし、供儀が暗示した未来であった。

使徒パウロは、彼が異教にも帰した以上の実在性をモーセの教えに残さない。そうだから、『ガラテア人への手紙』(四章一節以下)で、相続人が未成年である限り、相続人は父によって予定された時まで後見人たちや養育者たちのもとに在る、と記されている。それゆえ、私たちが未成年であった時、私たちも宇宙的な諸要素(単に宇宙的な諸ポテンツ *stoicheia tou kosmou*「宇宙の諸原素霊」)のもとにとらわれていた。しかし、時が満ちたので、神は、女性から生まれ、ノ律法にすら従った彼の子を遣わした。それは、子が、律法のもとにいた私たちを救い出し、私たちに無邪気な関係を回復させるためであった。パウロはここで異教徒たちとユダヤ教徒たちを区別することなく話をする(私たちはと私

たちを「区別することなく話をする」。つまりガラテア人たちは以前異教徒たちであった)。あなたがたが神を知らなかった時にあなたがたは、本性「自然」からは神々でない者たちに仕えた。神を知る今、あなたがたは再び弱くて貧弱な諸要素へ(*epi ta asthene cai ptocha stoicheia* 弱くてしかも貧しい諸原素霊のところへ)向かう、とパウロは言う。この弱くて貧弱な諸要素がユダヤ教的な要素であった。

他の民族すべての中で、どうして、まさにイスラエル民族が神の啓示の担い手に選ばれたのか、という問いに、おそらくここは答える場所であろう。歴史的にこのことは、もちろん彼らの祖先の人格的な才能とすでにアブラハムのもとに生じた約束とに由来している。しかし、絶対的に見れば、イスラエルが選ばれる理由は、イスラエル民族が他の諸民族の尺度からして自らの歴史を持つよう最も規定されていなかったし、偉大な君主国を設立するために他の諸国民を拉致し去るあの世界精神に最も占有されていなかった、という理由以外見出しされない。世界史の中で、つねに持続する偉大な名前を獲得することができないこの民族は、まさにできないというこの理由から、(世界史との対比において)神の歴史の担い手であることに一層ふさわしかった。というのはこの民族はたいそう無気力で軟弱であることを示していたので、この民族は、厳然たる神の命令にもかかわらず、この民族に定められた土地を一度も完全に獲得したことがなかったし、この民族の神が孤高であつたように、この民族も孤立して住むように命令されていたが、そうする代わりに、偶像崇拜をする諸民族と接触したままであつたからである。同じく注目に値することは、この

民族が偶像崇拜をする他の諸民族の誘惑の影響下にほとんどいつもあった、ということである。それに対して、この民族が自らの著作と自らの神礼拝とによって何かある宗教的あるいは道徳的な影響を他の諸民族に与えた、という痕跡はほとんど立証されない。この民族が最も恵まれた民族であるように思いたなれば、別の面からこの民族は、この以前の利点のために後で痛い目にあつたのである。ユダヤ教は本来積極的なものでは決してなかった。ユダヤ教は、阻止された異教としてか、あるいは潜在的な未だ隠されたキリスト教としてか、のいずれかとして規定されうる。ノシかもまさにこの中間性がユダヤ教をだめにした。ユダヤ人たちの中の宇宙的なもの、つまり彼らが他の諸民族と共有していた自然的なものが未来的なもの、超自然的なものの覆いになったが、しかし、まさに覆いになったことによって、自然的なものも神聖なものにすらされた。ユダヤ人たちにとってますます困難になったことは、彼らの儀礼的な律法やこの本来単なる宇宙的な要素から逃れることであつた。まさにキリスト教の中に受け入れられた異教的なもの 神である人の子 は、ユダヤ人たちにとってキリスト教を難しいものにしたし、異教徒たちには近づくことをいっそう容易にした。使徒は『ローマの信徒への手紙』九章一節 五節の中で悲哀に満ちて語る。つまり、私はキリストにおいて真理を語る。私は私の心の中に深い悲しみがあり、絶えず痛みを感じる。私は、私の兄弟たちのために、つまり肉から見て私の同胞である者たちのために、自ら追放され自ら破門されたい神の子であること、栄光、契約、律法、礼拝そして約束は彼らのものである。祖先たちも彼らのものであり、「肉から見れば」キリ

ストも祖先たちに由来している、と。同じ悲哀に満ちて、彼は同じ手紙の中で語る「一章二五節、二六節」 暗愚さがイスラエルのある部分に与えられるのは、多くの異教徒たちが「救いに」到達するまでの間である、と。それゆえ、ここではつきりと言われていることは、イスラエルがキリスト教を承認するだろうより以前に、異教徒の全体がキリスト教へ近づくであろう、ということである。しかも別の節で『コリントの信徒への手紙二』三章一節、二二節「モーセが読まれる今日まで、覆いが彼らの心にかかつており、彼らが旧約聖書を読む時、旧約聖書には覆いがかけられたままであつた、と語られている」 もちろんキリストはある意味でユダヤ教徒たち以上に異教徒たちのために存在していた。このことを、ノそれゆえユダヤ教徒たちは感じていた。こうした方法で啓示や約束の分け前をもらつた異教徒たちへのキリストの影響がユダヤ教徒たちの嫉妬を引き起こした。ユダヤ教徒たちはキリストを、異教徒たちのために送られた者と単に見なし、後の時代のように、詐欺師としてではなく、ひよつとすると異教の原理からの流出と見なし、しかもキリスト教そのものを異教の修正とのみ見なしたのかも知れない。ユダヤ教徒たちがキリスト教への移行を見誤り、移行しそこなつたことによって、彼らは歴史の大いなる歩みに関与しなかつた。彼らは一つの民族であることを止め、他の諸民族のもとへ分散されて散り散りにならなければならなかつた。彼らは未来の担い手としてのあるものにすぎなかつた。目的が達成されるや否や、手段は目的のないものになる。殻をつけている生ける穀粒が芽を出す時、殻が風によって吹き飛ばされるように、ユダヤ民族はお互い吹き流され、以来、自らの

独立した歴史をもはや持たない。本来の意味で、ユダヤ民族は歴史から閉め出された。

(1) 異教徒たちは、キリスト教によって本来連れて来られたのであるから、キリスト教はある程度まで異教(異教のポテンツ)をモーセの教えの中へ導入するものであった。キリストはユダヤ教それだけからでは理解されえない。ユダヤ教はキリストの実存に質料を与えるが、しかしキリスト自身は本来、ユダヤ教とはなじみのない、異教のポテンツである。それゆえに、ユダヤ教徒たちはその質料を破壊しなければ(滅ぼさなければ)ならなかったし、そして破壊された質料から初めて、異教のポテンツが自由に立ち上がった。それは、キリストが終わりに初めて、*panta ta ethne* 異教徒たちがすべてである」と言ったようにである。同じことが、夕食の際に、しかも多くの実りをもたらすために、地上に落ちねばならない穀粒についての言葉の中で語られる『ヨハネによる福音書』二章二四節・・・一粒の麦は、地に落ちて死ななければ、一粒のままである。だが、死ねば、多くの実を結ぶ。』三三節を参照せよ。特にこれに三五節 *et micron chronon to phos en hymn estin* 短い間、光はあなたがたのもとに存在する』も属する。『ヨハネによる福音書』七章三五節はおそらく、キリストがユダヤ人たちには属していない、という彼らの意識を意味している。(本巻第三講「一八九頁以下参照」)

(2) あなたがたは異教徒たちに由来する者である彼を崇拜することを好む、とユダヤ人のタルフオン(Tarphon 2123頃、ユダヤ教のラビ、学者)は言う。しかし、この者(キリスト)そのものを造った神の崇拜者である私たちは、この者を信仰することを告白したり、崇拜したりする必要もない。ネアンダー(Neander, Johann August Wilhelm 1789-1850 ドイツの教会史家)『教会史』第一巻の第一章、三八頁。

イスラエル人たちに父系的な宗教 *die väterliche Religion* の代わりに、いわゆる普遍的な、すなわち絶対的に非歴史的なしかも単に有神論的な宗教を与えるために、彼らを父系的な宗教から離反させるのは、確かに非常に間違った道であろう。イスラエル人たちが彼らの父系的な宗教に固執している限り、彼らは依然として真の歴史との関連、つまり同時に真の生活であるとともに、

誰も罰せられることなしには奪い取られない、神に欲せられた真の過程との関連を持つている。この関連を完全に断たれ引き裂かれると、イスラエル人たちは決して二度と連結点を見いださないであろうし、しかも別の具合の悪い方法でのみ、彼らが現にあるものである。つまり、同様に歴史とのあらゆる関連を失い、しかも彼らつまりユダヤ人たちのように、*exores* 故郷を捨てた者たち」と *essene* 追放された者たち、すなわちどこにも休らいいを見いださない故郷のない追放された者たちである私たちの時代のたいそう多くの者たちのように、存在するであろう。

ユダヤ人たちが単なる有神論あるいは純粹ないわゆる理性宗教へと普遍的な改宗をすることは、ノ期待することの困難なことである。ユダヤ人たちは今も 別な意味でのみ 残された民族である。彼らは、ここでもあの崇高な神のイロニーが主張され、最初

の者たちであつた者たちが最後の者たちであるように『ルカによる福音書』二二章三 節参照。最も遅くに入るよう定められている神の国のために残されている。しかし、遠い未来にユダヤ人たちに与えられる諸々の約束が決して間違つはうがなくなりたいそう確実であるように、彼らが再び神のあの配剤において、しかもあの配剤の中へ取り入れられる日が確実に来るであろう。しかし彼らは今あの配剤から閉め出され、忘れられたように存在している。いつこの日が到来するか、このことは、キリスト教そのものの究極的な展開のように、現実的な秘密に属する。それにみかわらず、彼らに必然的な権利をもちや渡さずにはおかぬ、ということは、より善い思慮にふさわしいことである。その上、この国民にとって最も人間的に考えられたものに対して、究極的に

ある希望が残っているにすぎない。その他の点ではほめるべき価値もない教皇ヨハネス二三世〔Johannes XXIII 1370頃-1419対立教皇。ローマにいた教皇グレゴリウス二世とアヴィニョンにいた教皇ベネディクトゥス三世の対立教皇〕が公会議〔教皇庁大分裂の解決、フスの異端審問などを目的とし、ヨハネス二世がスイスとドイツとの国境にあるコンスタンツで1414-1418に開いた会議〕のためにコンスタンツ市〔Konstanz 旧 Konstanz のこと。ボーデン湖畔の都市〕に入った時、教皇は、教皇を出迎え、彼らの律法書を教皇のところへ持って来たユダヤ人たちの話にこの希望でもって返答した。 *Auferat Deus omnipotens velamen ab oculis vestris*〔全能の神はあなたたちの目から覆いを取り去るであらう〕と。

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）第三書第二部の第二八講と第二九講である。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いたします。（14）以前については弘前大学人文学部紀要第一四号を参照されたい。

なお、「」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付け加えたものである。欄外の数字は原文のおおよそのページ数である。

ヘブライ語のアルファベット表記に関して、同僚の山本秀樹氏にお世話になりました。