HOKUGA 北海学園学術情報リポジトリ
学校法人北海学園
北海学園大学
北海商科大学

タイトル	シュライアマハー『キリスト教信仰』の翻訳と注解（その二）
著者	安酸，敏眞；YASUKATA，Toshimasa
引用	北海学園大学人文論集(63)：29-57
発行日	2017-08-31

Hokkai-Gakuen Organization of Knowledge Ubiquitous through Gaining Archives.

シュライアマハー『キリスト教信仰』の翻訳と注解（その二）

安　酸　敏　眞

二　敬虔共同体の差異一般について
── 宗教哲学から借用した諸命題 ──

第七項　歴史のうちに現れ，明確に限定された種々の敬虔共同体は，一部は発展段階を異にするものとして，一部は種類を異にするものとして，相互に関係している。

１．個々の家族の内部で家庭礼拝として形成される敬虔共同体は，内心のうちに隠れているので，正当には歴史的傑出と見なすことはできない。それにもかかわらず，ここから本来の歴史的出現までの移行は，しばしばまた非常に緩やかである。このような移行への発端は，すでに家父長的な家族制度や，並存しながら生きる息子や孫たちの家族の間の持続的結合という，大きな様式のうちに存している。すでに述べた二つの根本形態（第６項の４）は，たしかにそこからのみ発展することができる。複数のものを並列的に並べるとき，すでにこうした移行のうちに，二種類の相違が少なくとも萌芽的に含まれているといえる。

さて，まず種々の発展段階に関しては，歴史的傑出そのものはすでに高次の段階を意味しており，単なる孤立した家庭礼拝を凌駕している。それは市民的状態がその不完全な形式においてすら，前市民的状態に特有の形態なき共属性を凌駕しているのと同様である。しかしながら，このような相違は決して共同体そのものの形態にのみ関係するものではなく，あるいはその広がりにすら関係するものではない。そうではなく，それは共同体

の根底にある敬虔な心情状態そのものの性質が，感覚的自己意識の諸運動と意識的に対立するなかで明瞭性を獲得するのに応じて，そのような敬虔な心情状態そのものの性質に関係する。さて，この発展がまた部分的に精神的諸力の発展全体に依存しており，その結果 ── 例えば，多くの偶像崇拝が，たとえ高度の人間的器用さを要求することができるとしても，凡庸な学問的ならびに芸術的教育にすら耐えることができず，それらのなかに解消せざるを得ないように ── 多くの共同体がたんにそれだけの理由で長い間それらに特有の本質において持続することができないとしても，多くの共同体は部分的に固有の歩みをするものでもあり，そして全体的には敬虔が最高の完成に至るまで発展する。しかし他方で，他の精神的な生の諸機能がなおはるかに後退したままであるということは，いかなる矛盾も含んでいない。

しかしすべての相違は必ずしもそのような段階として把握されるべきではない。なぜなら，共通の敬虔には多くの形態が存在し，それらの諸形態は，おそらくギリシアやインドの多神教について言えるように，発展の系列において考察されたとき，一つのものが他のものとまさに同じほど多くの段階を上下にもっているように見えるにもかかわらず，それらは互いに明確に区別されているからである。もし同一の段階がそのように複数正当にも存在しているとすれば，それらをジャンルないし種類として表示するのが，つねに最も自然なことであるだろう。そして空間的に相互に区別された大半の共同体が，同時に内的な相違によって分離されているということは，最も低い段階においてすら疑問の余地なく証明され得るところである。

2．しかし，もちろんここで，発展段階とジャンルないし種類へのこうした二分的な区別は，一般的に歴史的領域においても，あるいはいわゆる道徳的人格の領域においても，自然の領域におけるほどには明確に保持されず，また確実に貫徹されもしない。なぜなら，われわれはここでつねに同じ仕方で再生産される不変的な形態に関わっているのではなく，むしろあらゆる個々の共同体も，大小の違いこそあれ，そのジャンルの性格の内

部で発展する能力を有しているからである。

さて，こういう仕方で，個人が不完全な宗教的共同体から高次の宗教的共同体へと移行することができるように，個々の共同体もまたそのジャンルとしての性格を損なうことなく，そのもともとの段階を超えて発展することができ，そしてこのことがすべてにおいて同様に生起することができると考えれば，当然のことながら，段階の概念はまったく後退することになろう。なぜなら，より低い段階における最後の瞬間とより高い段階における最初の瞬間は，一つの不断の連関を形づくり，その場合には，あらゆるジャンルは不完全なものから完全なものへと至る一連の発展によって上昇的に自己を形成すると言った方が，より正確であろうから。反対に次のように仮定したとしよう。すなわち，われわれが個人についてある意味で言うように，個人はより高次の宗教形式への移行によって新しい人間となり，かくしてその共同体がより高い段階へと高まろうとするとき，一つの共同体のジャンルとしての性格もまた失われざるを得ない。そうであるとすれば，そのときにはまた同じ段階において，内的な発展がそこで持続すべきだとすれば，ジャンルとしての性格は動揺するようになり，したがって決して固定した状態でなくなる。しかしいろいろな段階はますます強力かつ明確に区別されるであろう。

それにもかかわらず，この動揺はこのような二重の区別という現実を決して損なわない。なぜなら，歴史的に傑出するあらゆる敬虔共同体は，爾余のものに対してつねにこうした二重の関係に立ち，したがって，それは若干のものとは同列に置かれているが，他のものに対しては上位に，あるいは下位に置かれており，あるものからはある仕方で，別のものからは別の仕方で，区別されているからである。そしてもし，諸宗教の歴史と批判に最も多く従事している人々が，種々の形式をこうした枠に挟み込むことにあまり意を用いないとすれば，このことは，一部には彼らがほぼ専一的に個々の形式に留まり続けていることに，一部にはこれらの関係を突きとめて，同列に置かれたものや下位に置かれたものと正当に区別し，そして互いに分離することが，個々の場合に困難であり得るということに起因し

ている。われわれにとって，ここでは二重の区別を一般的に確定したことだけで十分である。なぜかといえば，キリスト教が二つの点で他の敬虔共同体や信仰形式に対していかなる関係にあるかということのみが，われわれにとって重要だからである。

3．キリスト教に対する関係が，それと同じ発展段階にあり，それゆえそのかぎりではキリスト教と同じ形式にある別の敬虔のごときである，別の形態の敬虔が存在することを，われわれの命題はなるほど主張しはしない。しかし暗黙裡にその可能性を前提しているとしても，このことはあらゆるキリスト者において前提されるべき，キリスト教の排他的優越性についての確信と矛盾するものではない。なぜなら，われわれは自然の領域においても，完全な動物と不完全な動物をさながら動物的生の異なった発展段階にあるものとして区別し，そしてこの発展段階の各々においてまた，同一の段階の表現として互いに類似している，種々のジャンルを区別するからである。しかしそれにもかかわらず，このことは，より低い段階において一方は他方よりもより高次の段階により近く，そのかぎりではより完全であるということを，妨げるものではない。同様に，キリスト教もまた，たとえ複数の敬虔のジャンルがそれと同じ段階を占めるとしても，それらのうちの何らかのものよりもより完全であり得る。

もちろん，キリスト教的敬虔と少なくとも大半の他の形態との関係は，真実なるものと虚偽のものとの関係と同じであるべきだという，頻繁に耳にするところのことのみが，われわれの命題と矛盾する。なぜなら，もしキリスト教と同じ段階にある諸宗教がまったく虚偽であるとすれば，それらはいかにしてあの立場が必要とするほど多くの類似性を，キリスト教ともつことができるであろうか。それに，もしより低い段階を占める諸宗教がただ誤謬しか含んでいなかったとすれば，ひとがそれらの宗教からキリスト教へと移行することができたということは，いかにして可能となったのであろうか。やはり，虚偽のもののなかにではなく，真実なるもののなかに，キリスト教の高次の真理に対する受容性が基礎づけられているからである。むしろここで導入される叙述全体の基礎には，誤謬はどこにもそ

れ自体としては存在せず，つねに真実なるものに寄生しているにすぎないという原則が，そしてひとが真理との連関を，そしてそれが寄生している真実なるものを見出すまでは，誤謬は完全には理解されたことにならないという原則がある。使徒〔パウロ〕自身が，複数の神々は原初的な ── そしてその場合に基礎に存している ── 神意識の倒錯であると述べるとき，この使徒の言表もまたこのことと合致している。そしてあらゆる文学的創作によって未だに充足されない欲求の証言には，真実なる神のおぼろげな予感が潜んでいる。

第八項　すべての敬虔な心情状態が，すべての有限者が唯一の至高者・無限者に依存していることを表わしているような敬虔の形態，すなわち唯一神教的形態こそ最高段階を占めるものである。そして他のすべての形態は，これに対していわば従属する関係にあり，人間はこの従属的形態からあの高等形態へと移行するように規定されている。

１．われわれはそのような従属的な段階として，一般的に偶像崇拝（これは呪物崇拝（フェティシズム）とも呼ばれる）と多神教を据えるが，前者は後者よりもはるかに低い段階にある。偶像崇拝者は，至極当然にただ一つの偶像を持つことができるが，この拝一神教（Monolatrie）が唯一神教と何らかの類似性をもつことはあり得ない。なぜなら，偶像崇拝者は限定された範囲の対象や変化に対する影響のみを偶像に帰すのであり，彼自身の関心と共感はその範囲を超えて及ばないからである。多数の偶像を併せて取り入れることは，偶然的なことに過ぎないのであって，通常は最初の偶像が無能力であることの経験に基づいている。しかしその際に，いささかの完璧さも得ようとはされない。むしろこの段階に留まることは，とりわけ全体性への感覚がまだ発展していないことによっている。ギリシアの原始部族の古い「木彫神（クソアナ）」（*ξόανα*）はおそらくまだ本来の偶像であり，各々が幾分単独で存在していたものであろう。これらの異なる崇拝物が統合されることによって，複数のそうした偶像に一つの本質が置換され，そして複数の神話圏が

成立し，それを通してこうした形成物が相互連関へともたらされたのである。これが偶像崇拝から本来の多神教への移行が辿る発展であった。しかしながら，そのようにして形成された存在に，多様な地方的な居住者の表象がまだいっぱい付着していればいるほど，多神教はそれだけますます偶像崇拝の気味を帯びた。本来の多神教は，地方的な諸関係が完全に後退し，神々が精神的に規定されて，相互に連関し合った部分からなる数多性を形成し，かかる数多性が全体としてはたとえ証明されなくとも，仮定されかつ得ようと努められるところにのみ，存在するのである。そののちこれらの存在の個々銘々のものが，それらの存在の全体の体系へと関係づけられ，他方またこの体系が一切を意識のうちに取り入れる存在へと関係づけられることが多ければ多いほど，あらゆる有限者が最高の一者だけでなく，この最高の全体性に依存していることが，敬虔な感情を掻き立てられた自己意識において，ますます明確に表明される。しかし敬虔な信仰のこの状態において，あちこちにではないが少なくとも高次の存在の数多性の背後に，至高者の唯一性が予感されることは間違いない。そしてそのときには多神教はすでに消滅し，唯一神教への道が開かれているのである。

２．唯一なる神を信ずること，すなわち，敬虔な人が神の面前でみずから自身を世界の一部として，そして世界とともに同時に，絶対的に依存しているものとして措定すること，あるいは一団の神々を信ずること，すなわち，敬虔な人がこれらの神々に対して，その世界支配の関与の仕方に応じて，またさまざまに関係すること，あるいは最後に，個々の偶像を信ずること，すなわち，敬虔な人が生きている家族や土地やあるいは個々の職業に固有な偶像を信ずること，これら三者の間にある相違は，なるほどさしあたりは表象の仕方の相違，したがってわれわれの見るところでは，派生的な相違にすぎないように思われる。そして直接的自己意識における相違のみが，われわれが敬虔の発展を測定するのに適したものである。しかしこれらのさまざまな表象が同時に自己意識のさまざまな状態に依存していることも，容易に指し示すことができる。

本来の偶像崇拝は人間の最低の状態を言い表す自己意識の混沌状態に根

ざしている。というのは，そこでは高次と低次の区別がほとんどなされていないために，絶対依存の感情も個々の感覚的に把握されうる対象に由来するものとして反省されるからである。多神教もまた，敬虔な感情の惹起が感覚的自己意識のさまざまな興奮と一体となっているので，絶対依存の感情が未だその完全な統一性において，あるいは感覚的自己意識のうちに入りうるすべてのものへの無差別において立ち現れることはできず，むしろ数多性がその出発点として措定されるような，このような雑多な状態が優位を占めている事態を証言している。しかし高次の自己意識が感覚的自己意識との相違において完全に発展させられると，われわれが一般的に感覚的に触発され得るかぎり，すなわち，われわれが世界の構成要素であるかぎり，したがって，われわれが世界を完全にわれわれの自己意識において受け入れ，この自己意識を普遍的な有限性の意識へと拡大するかぎり，われわれはみずからを絶対的に依存するものとして意識するのである。

ところで，このような自己意識は唯一神教においてのみ叙述され得るものであり，しかもこの命題そのものにおいて表現されているような仕方で叙述され得る。なぜなら，われわれがわれわれ自身をただちにその有限性において絶対的に依存するものとして意識するとき，同じことはすべての有限的なものについて当てはまり，そしてわれわれはこうした関係において，全世界をともにわれわれの自己意識の統一性へと受け入れるからである。絶対依存の意識が関係する，われわれの外にあるものを表象するさまざまな仕方は，一部には自己意識のさまざまな拡大可能性と連関しており── というのは，人間が未だ有限な存在の小さな部分とのみ同定されているかぎり，神は未だ呪物であるからであるが──，一部には高次の自己意識と低次の自己意識との区別の明瞭性とも連関している。多神教は，当然のごとく，二つの点で無規定な中間段階を表している。すなわち，あるときは偶像崇拝からあまり区別されず，またあるときは，「多」の取り扱いにおいて「一」を追い求める密かな努力が示される場合には，それは唯一神教にまったく密接に触れ合うことができる。たとえ神々のなかにむしろ自然の諸力が叙述されていようと，あるいは社会的関係において作用する人

間的特質が象徴されていようと，あるいは同一の祭儀のなかで両者が統合されていようと，そうである。もしそうでないとすれば，絶対依存の感情においてともに措定されているものが，いかにして存在の複数性として反省されるべきかは，それ自体としては説明されようがないであろう。しかしもし高次の自己意識が感覚的自己意識から未だ完全に区別されていないとすれば，それとともに措定されているものも感覚的に捉えられているにすぎず，その場合にはすでにみずからのうちに多様性の萌芽を宿している。

したがって，敬虔な意識はそのようにいかなる区別もなく感覚的自己意識のあらゆる状態と結合できるが，しかしまた，感覚的自己意識からは明確に区別されて表出され，敬虔な感情の高揚そのもののなかに，喜悦あるいは落胆の雰囲気の相違以上に鋭い相違が立ち現れない場合にのみ，人間は幸運にもあの二つの段階を踏み越えており，彼の絶対依存の感情は唯一の最高の存在にのみ関係することができるのである。

3．それゆえ，いまや正当にも次のように言うことができる。敬虔がどこかであらゆるものを超越する唯一の神に対する信仰にまで発展させられるや否や，地上のいかなる場所の人間も低次の段階のひとつに留まらないということが，また想定されていると。なぜなら，この信仰はつねにまたいたるところで完全に卓越しており，たとえ必ずしも正しいやり方ではないにせよ，より広範に広まろうとし，そして人間の受容性を開発しようと努めるからである。このことは，われわれが見るところでは，究極的には最も粗野な部族においてすら，また多神教を通過することなく呪物崇拝（フェティシズム）から直接にも起こり得る。これに対して唯一神教からの後退は，われわれの歴史が及ぶかぎり，厳密に考察すればどこでも起こらない。迫害された際に異教に立ち返った大半のキリスト者の場合，このことはたんに見かけ上そうであるにすぎなかった。異教への復帰が本当に真剣になされたところでは，この同じ人々はかつてキリスト教へ改宗した際に，キリスト教信仰の本質を自分たちの個人的意識へと受け入れることなく，一般的な運動に押し流されて改宗したにすぎなかった。

しかし呪物崇拝（フェティシズム）の存在を説明するために，われわれがより低次の段階を，

つまりあらゆる宗教的興奮の欠如を利用せざるを得ないという結論は，ここからはまだ導き出すことは許されない。人間の原初の状態をそのような粗暴性として表現してきた人は少なくないが，にもかかわらず，そのような粗暴性の痕跡を必ずしも否定できないとしても，いかにしてこのような状態からある高次の状態へとおのずと発展したのかは，歴史的に証明されることも一般的に表象されることもできない。多神教がどこかで純粋に内側から真正の唯一神教へと改造されたということも，同様に証明され得ない。しかし上で示したように，少なくともこのことは可能であると考えることができる。一般的に，われわれがそのような段階づけを明確に呈示する以上，原初的な宗教状態をも明確に示さねばならないという要求に，われわれは抗議しなければならない。なぜなら，われわれは他の諸関係においてもどこでも原初的なものにまで遡りはしないからである。それにもかかわらず，もしわれわれがたんにわれわれの諸前提に留まり続け，完全に先史的な時代に関して歴史的に形成された言表を引き合いに出さないとすれば，われわれには二つの表象の仕方の選択肢が残る。例のまったく不明瞭で混沌とした敬虔の形態がいたるところで最初の形態であり，複数の小さな部族が集まってより大きな共同体になることを通して，多神教へと上昇していったのか，あるいは子どもっぽい唯一神教，しかしまさにそれゆえに，高次のものと低次のものが混沌として混在した状態に服している唯一神教が原初的なものであり，ある人々においては完全に偶像崇拝へと曇ってしまい，別の人々においては純粋な神信仰へと明澄化したのか，そのいずれかである。

4．唯一神教の最高の段階においては，歴史はわれわれにユダヤ教，キリスト教，イスラム教という三大共同体のみを示している。第一のものはほとんど風前の灯火であり，他の二つは人類における支配権をめぐって争っている。ユダヤ教はヤハウェの愛をアブラハムの子孫に限局することによって，未だ呪物崇拝（フェティシズム）との親和性を指し示しており，そして偶像崇拝の側への度重なる動揺は，ユダヤ民族が政治的に繁栄していた期間には，唯一神教的な信仰はまだしっかり根づいておらず，バビロン捕囚後にはじめ

て純粋かつ完全に発展したことを表している。他方でイスラム教は，厳格に保持されている唯一神教にもかかわらず，その情熱的な性格とその諸表象の強度の感覚的内実によって，敬虔な興奮の発揚に対して感覚的なものの力が強烈に影響を及ぼしていることがわかる。そのような力は別のところでは人間を多神教の段階に引き留めるものである。

キリスト教はこの二つの逸脱から自由に保たれているので，それゆえこれら二つの形式に優っており，そして歴史上に現れた最も純粋な形態の唯一神教として自己を主張する。かくして，大きな規模で厳密に考察しても，何らかの唯一神教的な宗教から多神教や偶像崇拝への後戻りが存在しないように，キリスト教からユダヤ教やイスラム教への後退は存在しない。個々の例外はつねに病的な心情状態と関連しているか，あるいはおそらく転向者において例外なくそうであるように，敬虔の代わりに不敬虔のある形式が別の形式と取り換えられるだけのことである。

そしてこのように同類のものとのこうした比較がすでに，キリスト教が事実上（七・三参照）最もよく発展した宗教的形式のなかで最も完全な形式であることを保証している。

補遺１　以上の叙述は，下位の段階の諸宗教のなかには断じていかなる敬虔も認めようとせず，とりわけその起源は恐怖のなかにのみあるとの理由で，迷信のみを認めようとする見方とは一致しない。しかしキリスト教の名誉は決してそのような主張を要求しない。なぜなら，キリスト教は全き愛のみがあらゆる恐怖を追い払うことをみずから主張するので（第一ヨハネ四・一八），不完全な愛は恐怖から完全には自由でないことを認めなければならないからである。そしてこのように偶像崇拝においてすら，いたるところでまた，偶像が守護神として崇拝されるだけで，悪しき存在の特質においてまったく崇拝されないときには，恐怖は愛のあらゆる発動から決して完全には分離されておらず，むしろ不完全な愛に応じて絶対依存の感情が歪められているにすぎない。これらの諸宗教のうちの多くが，恐怖から把握されることができるためには，あまりにも明朗であるということを別にして，もしひとがそれらに対してまったく別の起源を追求しようとす

れば，偶像崇拝を生み出し，そして宗教がそれに代わればふたたび消滅せざるを得ないような傾向とは，人間の霊魂のうちにある恐怖以外のいかなる種類のもの，またその目指す内的目標とは何であるかを証明することは，おそらく困難であろう。むしろわれわれは人間精神のこれらすべての生産物のなかに，同質性があることを否定してはならないし，また下等な展相にも同一の根源があることを認めなければならない。

補遺２　もし協和した響きがないとしたら，「汎神論」（Pantheismus）と呼ばれている表象方法について何かを語ることは本題とは関係ないということ，このことを明確に述べる理由はほとんど存在しないといってよかろう。なぜなら，この表象方法は歴史的に出現した敬虔共同体の信仰告白であったことは一度もなく，われわれがまさにここで関わっているのは，歴史的に出現した敬虔共同体にかぎられているからである。いやそれどころか，個人がもともと自分たち自身の見解を汎神論というこの名称で表示したことすらない。むしろそれは侮辱および揶揄の名称として忍び込んだものである。そしてこのことが事実である場合には，意味の統一性を堅持することはつねに困難であり続ける。ここで，しかもこのような本題とは無縁な場所でのみ，対象について論議され得る唯一のことは，この表象方法は敬虔といかなる関係を有しているか，という問題のみである。

さてこれは上述の偶像崇拝，多神教，唯一神教の三者の如く，敬虔な興奮からそれを直接的に反省したものとして成立するものではないことは，すでに承認されている。しかしそれがある違った仕方で，つまり思弁の途上で，あるいはまたただの理性的判断の途上で，成立したとしても，はたして敬虔と調和するかどうかを問うと，この問題はおそらく問題なく肯定されるであろう。つまり汎神論とは何らかの種類と仕方の有神論を表現したものであって，この語が，単にまたいたるところで，仮面をかぶった有神論の唯物論的否定にすぎないものでないとすれば，そのかぎりでは問題なく肯定されるであろう。われわれが偶像崇拝を観察し，それがいたるところできわめて限定された世界知識といかに結びついているか，そしてその際にあらゆる種類の魔術や呪術にいかに充満されているかを考えると，

この段階において何が世界として，また何が神として措定されるかについて，明確な区別をすることは，ごくわずかの場合にしか考えることができない。このことはおそらく非常に容易に理解できるであろう。それにまた，古代ギリシアの多神論者は，完全に人間的な形姿をした神々に当惑を覚えていたのであるから，なぜ神々にそこで語りかける神をもともに受け入れることなく，ただ必然性の支配のみを受け入れて，自らの信奉する偉大な神々をプラトンの説く生成した神々と同一視することができなかったはずがあろうか。その場合，彼の敬虔は変化しなかったが，彼の表象が汎神論化されたということであろう。

しかしわれわれが敬虔の最高の段階を考え，それにしたがって汎神論をまた「一にして全」(Eins und Alles) という通常の公式に結びつけるとしても，その場合神と世界は少なくとも機能上分離されたままである。それゆえそのような汎神論者はまた，みずから自身を世界のなかにともに含めることによって，この全（Alles）とともに，「一」(Eins) がそのためにあるところのものに依存していると感ずることができる。そのような状態は多くの唯一神教徒の敬虔な興奮から区別されるのが難しい。少なくとも，世界の外なるあるいは世界を超えた神と，世界の内なる神との間の，つねに幾分奇妙な，わたしなりに言えば，粗雑に示された区別は，本題にとくに的中するわけではない。というのは，神の全能と遍在性とを何らかの仕方で危険に晒すことなく，内外の対立にしたがって神について語ることは，厳密に考えれば，まったくできないからである。

第九項　敬虔な興奮に関して相対立する敬虔の形態 ── 一つは人間的状態における自然的なものを倫理的なものに従属せしめる形態，他は倫理的なものを自然的なものに従属せしめる形態であるが ── は，種類を異にするものとして相互に最も遠く隔たっている。

1．われわれはさしあたり，キリスト教のため，したがって最高段階に対してのみ，同等の位置にあるものを概念的に区分しようと試みるもので

ある。したがってこれは，全領域の区分に対して，横の区分のような関係にある。この区分が下位の段階にもあてはまるかどうかは，ここでは全然本題に属さない問題である。しかし最高の段階に対してこのような試みをなすことは，われわれにとって必要なことである。なぜなら，たとえ上に示された三つの共同体によって歴史的に尽されるとしても，われわれはキリスト教をそのなかに位置づけて理解するための，より詳細に規定された場所を必要とするからである。というのは，そうでないとすれば経験的な方法によってしか，キリスト教を他の二つから区別することができず，その場合にはさらに本質的な相違が取り出されるか，あるいはおそらく単なる偶然性が捉えられているだけかについて，何ら確実性が存在しないからである。それゆえこの試みは，われわれがキリスト教を単独で他の二つのものから明確に分離されるか，あるいはまた二つのもののうちの一つと一緒にしてのみ，第三のものから明確に分離される，そのような区分を見出すときにのみ，成功したと見なすことができる。

さて，絶対依存の感情はそれ自体として考察すればまったく単純であり，そしてその概念はいろいろな種類が存在するための根拠を提示しないので，われわれはこの概念を以下の事実からのみ手に入れることができる。すなわち，絶対依存の感情はある瞬間を満たすためには，自己意識が感覚的に惹起されることとまず一体化しなければならないが，しかしこのような感覚的興奮は無限に多様なものと見なされ得る，という事実である。ところで，絶対依存の感情は，もちろんそれ自体として考察すれば，あのようなすべての興奮とひとしく親和性があり，すべての興奮によってひとしく強く惹起されることができる。それにもかかわらず，類比によって仮定できることは，このような親和性は実際には個々の人間においてのみならず，より大きな集団においてもさまざまに分化しているということ，したがって，ある人々においては，一定の等級の感覚的感情が容易かつ確実に敬虔な興奮へと形成されるが，それと対立する別の等級の感覚的感情は，困難を伴うかあるいはまったく形成されず，これに対して別の人々においては，まさにこれが逆の関係になるのか，それとも同一の感覚的自己意識

の状態が，ある人々の場合はある条件下で，別の人々の場合は反対の条件下で敬虔な瞬間へと形成されるのか，そのいずれかということである。

前者に関しては，ひとはまずこの状態をより身体的な状態とより精神的な状態へと，すなわち，人間とその行為の影響によって成立する状態と，外的な自然の影響によって成立する状態へと区分することができるであろう。だが，このことはただ個々の人間についてのみ妥当するであろう。つまり，ある人々は外的な自然の印象によってより容易に敬虔な気持ちにさせられるが，別の人々は社交的関係とそこから成立した気分によってより容易に敬虔な気持ちにされる。しかし敬虔な交わりと別な交わりとの相違は，ここからは説明がつかない。なぜかといえば，各々のそのような交わりはこれらすべての多様性を包含しており，そしてそのいずれもあれこれの種類の興奮を自己の領域から排除しないか，あるいはある興奮を重要視して，別の興奮を背後に押しやるからである。

ひとはさらに次の事実に注目することができるであろう。すなわち，人間の全生涯は能動（Thun）と受動（Leiden）の相互浸透と相互継起であるように，人間自身も自分自身をあるときは受動的なものとして，またあるときは能動的なものとして意識しているということである。人間が自分自身を能動的なものとして意識している場合には，自己意識の能動的形式はより容易に敬虔な興奮に上昇し，受動的形式はより感覚的な段階にとどまる。これに対して，人間が自分自身を受動的なものとして意識している場合には，その関係が逆転するということは，むしろ大きな集団に共通の体質として考えられている。但し，言うまでもなくこのことは，きわめて単純に理解されたときの，たんに両者の多少を区別する程度の流動的相違にすぎない。したがって，同一の瞬間も，一方と比較されるとより受動的な瞬間として把握され，他方と比較されるとより能動的として把握され得るのである。

さまざまな形態の敬虔の間で大きな，そして全体的に適用可能な区分がなされるべきであるとすれば，流動的な相違は，本命題が示唆しているような従属関係へと，姿を変じなければならない。この従属関係は，快・不

快にかかわらず，外的な自然が誘因であるか社交的関係が誘因であるかにかかわらず，受動的状態が自発的能動性に関係づけられるかぎりにおいてのみ，絶対依存の感情を惹き起こすときに，一方の側へ向けて最も力強く特徴づけられている。すなわち，何かあるものは ── われわれは存在の全体性との関係のうちにあり，この関係は受動的な状態において表現されている，というまさにその理由で ── われわれによってなされなければならず，したがってその状態と連関し合い，そこから発生した行動は，まさにこの神意識をその衝動として有しているということを，われわれが知っているかぎり，この従属関係は最も力強く特徴づけられている。それゆえ，敬虔がそのようにして形成されるところでは，受動的な状態は敬虔な興奮へと高められて，そのように限定された神意識からのみ解明され得る一定の能動へと発展するための機会となるにすぎない。そしてそのような敬虔な興奮の圏内において，世界に対する人間のあらゆる受動的な関係は，能動的な状態の全体性を呼び起こすための手段としてのみ現れるのである。これによって感覚的な快と不快との対立は，そこにおいて克服され，背後へと退く。これに対して，感覚的な感情が敬虔な興奮へと高められない場合には，この対立はもちろん支配的であり続ける。

われわれは〔受動が能動に従属する〕この従属関係を，もちろん余所で幾分異なった仕方で用いられている，目的論的な敬虔（teleologische Frömmigkeit）という表現で言い表す。しかしこの表現は，倫理的課題への支配的な関わりが敬虔な心情状態の根本類型をなすということを意味するにすぎない。さて，敬虔な興奮のうちで予め形成された行動が，神の国の促進に業として能動的に貢献するものであれば，その心情状態は，そのきっかけとなる感情が快であろうと不快であろうと，精神を高揚させる状態である。しかしそれが自己自身への退却であるか，あるいは高次の生活の目立ってきた障害物を破棄するために，何かの助力を追い求めることであれば，その心情状態は，そのきっかけとなる感情が不快であろうと快であろうと，ひとをへりくだらせる状態である。

正反対の方向においては，〔能動が受動に従属する〕この従属関係は，能

動状態の自己意識が絶対依存の感情のなかにのみ関係づけられるとき，例えばその能動状態そのものが主体と爾余の全存在との間に存在する諸関係の結果として現れるとき，それゆえ主体の受動的側面に関係づけられるとき，その完全性において示される。だがしかし，個々の能動の状態は，主体のうちに存在しつつ主体の個人的特質を形づくる共通の人間的諸力の関係の特殊な表現にすぎない。それゆえ，この種のそれぞれの敬虔な興奮のなかに，その関係そのものが，最高の存在によって秩序づけられた，あらゆる事柄の主体に及ぼす影響作用の結果として，したがって精神を高揚させる状態においては，個々の生活の調和として，すなわち美として，不快なあるいはひとをへりくだらせる状態においては，不機嫌あるいは嫌悪として，措定されるのである。

さて，自発的能動性のそれぞれの瞬間は，個人が有限的存在の総体によって規定された存在であることとしてのみ，したがって受動的側面に関係づけられて，絶対依存の感情のなかに受け入れられるとすれば，われわれは敬虔のこの形態を美的な敬虔（ästhetische Frömmigkeit）と名づけたいと思う。二つの根本定式は，両者のなかに同時に措定されたものの正反対の従属関係ゆえに，相互にまた明確に対立している。そしてあらゆる敬虔な共感は，人格的共感と同じように，おのずとこの二つの定式のなかで形づくられる。前者はたんに拡張的な自己意識であり，後者はたんに収縮的な自己意識だからである。

２．歴史的に現れる信仰方法がなかんずくこの対立にしたがって区別されるかどうかに関する一般的証明は，一般的・批判的な宗教史のみがなし得る仕事であろう。ここでは，この区分がキリスト教をそれと対等なものから区別し，そしてキリスト教の占めるべき場所を詳細に規定することによって，その固有の本質の選別を容易にするかぎり，この区分が果たして正しいと実証されるかどうかということのみが重要である。しかしながら，この点でキリスト教と鋭く対立するものとして，最もありありとわれわれに思い浮かぶものは，キリスト教と対等なのではなく，より低い段階に属するもの，つまりギリシアの多神教である。ギリシアの多神教におい

ては，目的論的な方向は全面的に後退しており，倫理的目的の総体の理念および人間的状態一般とこの理念との関係について，その宗教的象徴のなかにもその密儀のなかにすら重要な痕跡は存在しない。これに対して，神々は人間霊魂の能動のなかにもとくにさまざまな関係をもち，それゆえ内的美の特有な形式を表すように定められている以上，われわれが美的な見方と名づけるものが最も明確に支配してきている。さて，キリスト教はそれがより高い段階を占めていることを別としても，こうした特徴に最も鋭く対立しているということは，おそらく誰でも容易に否定できないであろう。いやしくもこの領域において神意識となるものは，神の国の理念における能動状態の総体にも関係しているが，これに対して，あらゆる自然および世界の影響作用の結果として考えられるような，霊魂の美についての表象は，それが非常に早期にヘレニズム文化を大量に摂取したにもかかわらず，キリスト教にとってつねにきわめて疎遠なものであり続けたので，それはキリスト教的敬虔の領域においては，一般的に通用している表現の圏内には一度も受容されなかったか，あるいはキリスト教倫理の何らかの取扱いにおいて主張されなかった。しかしキリスト教においてきわめて重要であり，それどころかあらゆるものを包摂している神の国のあの心像は，次の事実を一般的に表現したものにすぎない。すなわち，キリスト教においてはすべての苦痛と喜びは，それが神の国における能動と関係づけられるかぎりにおいて敬虔であるという事実，そして受動的な状態から発するあらゆる敬虔な興奮は，能動への移行の意識に帰着するという事実である。

ところで，目的論的方向と美的方向との間の上記の対立は，それにもかかわらず，二つの段階の相違と必然的な関係にあり，その結果，あらゆる多神教は必然的に美的な側に属し，あらゆる唯一神教は目的論的な側に属しているのではないのか。このことをまた決定するためには，われわれは最高の段階自体にのみ留まり続け，そして他の二つの唯一神教的信仰方法がこの点でキリスト教とまさに同じかどうかを，問わなければならない。

さて，ユダヤ教は受動的状態を要求および教育手段の形式に含めるよりは，むしろ神による裁きと報いという形式における能動的な状態に関係づ

ける。それにもかかわらず，神意識の支配的形式は命令的なそれであり，それゆえ，たとえ受動的な状態から出発しても，必然的に能動的な状態へと向かう。

これに対してイスラム教は，同様の仕方で受動的状態を能動的状態に従属させることを決してしない。むしろこの敬虔の形態は，不変的な神の定めの意識において完全な平安へと至り，その結果，自発的能動性の意識もまた，その規定性があの神の定めのうちに基づくものとして措定される仕方でのみ，絶対依存の感情と一つになるので，このような運命論的な性格のうちに，倫理的なものが自然的なものに従属する関係が最も明確に示されている。

したがって，唯一神教的段階は次のように区分されるであろう。すなわち，目的論的類型はキリスト教において最も完全に特徴づけられるが，ユダヤ教においてはそこまで完全ではなく，これに対してイスラム教は唯一神教としては完全であるものの，間違いなく美的類型を表現している。したがって，われわれは目下の課題に対して，すでに一定の領域に向かうよう指示されている。そしてわれわれがキリスト教の固有の本質として提示しようとするものは，唯一神教的な段階から引き下げられてはならないように，目的論的な方向からも逸脱させられてはならない。

第一〇項　共同体的敬虔の各々個別の形態は，一部にはある一定の発端から出発する歴史的活動として外的な統一を有するとともに，一部には同一種類，同一段階のあらゆる完成された信仰形式においても現れるすべてのものの固有の修正として内的な統一を有する。そして各々の形態の固有の本質は，この両者を総合したものから見てとられるべきである。

注　『宗教論』376頁以下参照。

1．この命題の最初の部分は，もしひとが，キリスト教的敬虔はキリストから発した衝動とのあらゆる歴史的連関のまったく外のどこかで，いわ

ばおのずから成立することができたということを，証明することができるとすれば，あるいはまたそれのみが可能だと考えるとすれば，間違いだということになろう。その場合, 同じことはモーセとマホメットに関連して，ユダヤ教とイスラム教についても言えるであろう。しかしこの可能性を誰も認めないであろう。もちろん，このような外的統一性は下位の段階ではそれほど確定したものではない。その一つの理由は，モーセ以前の唯一神教的なヤハウェ崇拝にもまたあてはまることであるが，発端となる点がしばしばまったくの先史時代にあたるからであり，もう一つの理由は，ギリシアの多神教やさらにはローマの多神教のようなこうした歴史的形式の多くは，非常にさまざまな出発点から徐々に編み合わされたか，あるいはおのずから合わさって一つになった全体を表しているからである。類似のことは北欧の体系やインドの体系にも確実に主張できる。しかしこうした一見した例外は，むしろわれわれの命題の規則性を証明するものである。なぜなら，外的統一性が明確に証明されることができないとなると，内的統一性もますます動揺するからである。そして自然の領域においては，下位の生命段階では種属が判然としないように，この領域ではまた，外的統一性と内的統一性の均衡のとれた完成は，高次の発展にのみ留保されているように見える。したがって，最も完全な形態においても ── われわれはあらかじめキリスト教をそのようなものとして表示したいと思う ──，内的な特質は外的統一性を歴史的に基礎づけられるものと最も密接に結びついていなければならない。

この命題の第二の部分は，もしひとが，さまざまな敬虔共同体は本質的に時間と空間によって分離されているにすぎず，本来内的な相違はない，と主張できるのであれば，間違いだということになろう。しかしこのためには，次のことが必要となるであろう。すなわち，もしこうした敬虔共同体の二つが空間的に接触したとすれば，それらはまた自分たちを同一なものと認識し，それゆえ一つに合流しなければならず，そしてこのことは創始者の名前を断固保持しようとする，理解しがたい我意によってのみ，ある程度まで阻止されることができるということである。したがって，各人

は何らかの内的変化をみずからに被ることなく，たんに一つの歴史的結びつきを解消し，別のものに結びつくということを通して，みずからの敬虔共同体からまったく別の共同体へと移行することができるのである。しかしこれはあらゆる経験に矛盾するであろう。いやそれどころか，このような前提の下では，一つの宗教共同体が別の宗教共同体の内部で成立し，そののちそれから分離することは不可能であろう。なぜなら，新たなものが付加されなければ，同一要素がすでに存在しているところに，新たな開始もあり得ないからである。

２．さて，各々の敬虔共同体の固有の開始に関しては，これ以上討議する必要がない。絶対依存の感情の新たな変種がまず一人の人においてのみ形づくられるのか，それとも同時に複数の人において形づくられるかどうかは，どうでもよいことである。但し，前者よりも後者がより起こりそうでないことは誰にでもわかるであろう。共同体は伝達と伝承によってはじめて成立するのであるから，そのような新しい形成が霊魂のうちで成立することができるさまざまな仕方を区別しようとすることは，それゆえ無用なことであろう。しかし内的相違には本命題において述べられたような事情があるということは，さらに討議される必要がある。

すなわち，本命題はわれわれの目的にしたがえば，最高の段階の敬虔共同体にのみ適用されるべきであるが，この命題は，たしかにすべてのもののなかに同一のものがあるが，すべてのものはそれぞれ別の仕方によっている，と主張するものである。これに対して支配的な見解は，最高の段階のすべての共同体においては大半のものが同一であり，そしてこのすべてに共通なものに各々においてのみ若干の特殊なものが付け加わる，というものである。したがって，たとえばほんの大雑把に叙述すれば，唯一の神に対する信仰は，それに付随する一切のものとともに，これらすべてのものに共通であるが，あるもの〔ユダヤ教〕においては律法に対する従順が，他のもの〔キリスト教〕においてはそれに代わってキリストに対する信仰が，そして第三のもの〔イスラム教〕においては預言者に対する信仰が付け加わるというのである。しかしもしキリストに対する信仰が，その信仰

なしにそしてそれ以前に存在していた神意識に対して，あるいはその神意識が感覚的興奮と一体となる仕方に対して，いかなる影響も及ぼさないのであれば，それは敬虔の領域のまったく外部に存在するか，したがって── この信仰に対して他のいかなる領域も指し示すことができないので── 何物でもないか，あるいはキリストとは，少なくとも神意識と合体できるという印象をももたらす，単なる一つの個別の対象にすぎないかのいずれかであろう。だがこの場合でも，キリストに対する信仰について語ることはできないであろう。しかしこの見解が，キリストに対する信仰はもちろん一定の影響を及ぼすが，それは二，三の敬虔な興奮にかぎられており，キリスト教においても大部分のものは，他の唯一神教的信仰方法においてとまったく同じ仕方で形づくられているというのであれば，ここには次のような主張が含まれていることになろう。すなわち，この信仰は同じ時代の同じ人々のすべての敬虔な興奮において，それが同じ敬虔共同体に属しているかぎり，同一でなければならない神意識にはあまり影響を及ぼさず，むしろ感覚的に惹起された自己意識に，それゆえ固有の信仰方法を基礎づけることのできない自己意識に，影響を及ぼすにすぎない，という主張である。

かくして残るのは, ただ本命題を受け入れることだけである。本命題は, あらゆる現実の特有の敬虔共同体においては，神意識そのものは異なった仕方で規定されたものでなければならない，ということを含んでいる。なぜかといえば，この条件の下でのみ，すべての敬虔な興奮もまた異なった仕方で規定されたものであり得るからである。さて，一つの信仰方法においても他の信仰方法においても，あるまったく同一のものが存在し得るというのは見かけ上のことにすぎず，神意識そのものは両者において異なった仕方で規定されているということが，個々それぞれの事例によって示されなければならないように，他のものにおいては完全に欠如しているものが, あらゆる信仰方法のなかに存在するというのも単なる仮象にすぎない。なぜなら，もし他の信仰方法においても神の受肉が起こり，聖霊による伝達が起こるとすれば，キリスト教の絶対的な新しさとは一体何なのであろ

うか。しかし同じことは一般的にも見て取れる。すなわち，完全にひとしく規定された神意識という前提の下に，他の信仰方法のなかにないあるものが一つの信仰方法のなかにあるとすれば，これは異なる経験の領域に基づいてのみ可能なことであり，これらの経験が調整されると，すべての相違は消失せざるをえないであろう。

３．さて，われわれはわれわれの領域では種類の概念をあまり判然としない意味でしか提示することができないにもかかわらず，個の概念はここでもより確固としており，そしてわれわれの命題において提示された定式は，同一の種類と種属の内部におけるすべての個別の相違にあてはまる同一のものである。なぜなら，各々の人間は他の人が持っているものをすべて持っているが，しかしすべてのものを異なった仕方で規定しているからである。そして最大の類似性はせいぜい減少しつつある，ないしは消失しつつある相違にすぎない。かくしてすべての種類は，その種属の他のすべてのものが有しているのと同一の特質を有しており，そして本来的意味で付け加わるすべてのものは偶然的なものにすぎない。特有の存在物のうちにこのような区別を見出すことだけでも，一つの立派な課題であるが，この課題は言葉と命題において完全に果たすことはできず，ただ近似によってのみ解決され得る。

それゆえ，自然科学者も歴史記述者も一定の特徴のみを目印として際立たせるのが常であり，彼らはこれが他から区別し特徴づける特質を表現するものだとは主張しようとしない。そして宗教記述者もまた大抵の場合，これで満足しなければならない。しかしながら，個別の信仰方法の弁証家が処置を誤ることがより少なくなるために，試みにある一般的なことが述べられるべきであれば，われわれはあくまで以下のことを主張する。すなわち，あらゆる特有の信仰方法において，それ自体としていたるところで同一の段階で同一の神意識は，自己意識の何らかの関係に卓越した仕方で結びついており，かかる神意識は自己意識の他のすべての規定性と自己意識によってのみ一つになることができ，したがって他のすべてのものはこの関係に従属しており，この関係が他のすべてのものにその色彩と音調と

を伝えるものであると。これによって形式や内実の相違以上に，敬虔な瞬間の結合のさまざまな規則が表現されるにすぎないように見えるべきだとすれば，すべての瞬間そのものは移行，つまりそれ以前の瞬間からその後の瞬間への移行としての結合であり，そして敬虔な自己意識が異なった結合方法のもとに置かれる場合には，それはまた異なったものにならざるを得ないということのみが，述べられなければならない。

補遺　われわれの命題の両方から提示された点からのみ，つまり各々の敬虔共同体が立ち返る特殊な出発点と，それぞれの共同体における敬虔な興奮とそれについての言表が取る特有の形態からのみ，「積極的」（positiv）と「啓示された」（geoffenbart）という周知の表現の言語の慣用も自己規制され得る。これらがかなり混乱した仕方で用いられるということ，あるときは個々の教理に関して，またあるときは信仰方法一般に関して，そしてあるときは自然的なものに対立して，またあるときは合理的なものに対立して，しばしば同じ仕方で用いられるということ，このことは良く知られている。それゆえ，学問的神学の領域でこれらの用語をバランスよく使用することができるように，これらを首尾よく確定することは，難しいかもしれない。

第一の表現に対しては，法律学の領域でなされるうまい使用の実例があり，そこでは実定法（das positive Recht）が自然法（das Naturrecht）に対して用いられる。この二つを比べてみると，自然法は決して実定法と同じ意味で，つまり市民的共同体の基礎として，用いられていないことがわかる。父親的名望や婚姻の交わりのような最も単純で原初的な事態ですら，すべての社会において特有の仕方で規定されており，国家においては文字によって作成された立法によって，それ以前だと支配的な慣習によって，規定されている。しかし自然法はあらゆる社会の律法から同一の仕方で抽出されたものにすぎない。たしかに，自然法は純粋な認識として，別の方法によって成立したとしても，その応用が問題となるときには，それはまずより詳細に規定されなければならず，それゆえ実際に応用し得るものとして，同様にこのより詳細な規定という行為に遡り得るということは，誰

しもが認めるであろう。

かくして自然宗教の場合にも，それ（第六項の補遺参照）は宗教共同体の基礎であったことは一度もなく，むしろ最高級のあらゆる敬虔共同体の教えから同様に抽出されるもののみが，すべてのもののうちに存在しているが，ただそれぞれにおいて別様に規定されているものである。そのような自然宗教とは，教会共同体のなかに存在するすべての敬虔な心情状態に対する共通の場所を書き留めたものであって，もしひとがあらゆる敬虔共同体をすでに与えられたものとして考えるのであれば，そしてまたそのような教えの術語に関して，さまざまな哲学的体系を相互に調整されたものとして考えるのであれば，それはいたるところで同一であり，またあらゆる時代に自己同一的でなければならないであろう。しかしそれはまたいついかなるところでも単なる個人の所有物であろう。というのは，それは敬虔の一定の仕方と方法および教えにおけるその表現であるのと並んで，さまざまな宗教共同体に育まれた次のような個々人が所有するものだからである。その個々人とは，みずからの立場から爾余の共同体をそれの一体性において認めつつ，現実において分離しているものを，高次の統一性において概観できるような人々のことである。

ひとつには，ひとがこうした名称で表示するものが，実際にもこうした方法で成立したということ，もうひとつには，この二次的な産物を教会共同体の基礎にしようとする個々の試みが，つねに不首尾に終わったし，またつねに不首尾に終わらざるを得ないこと，これらのことを証明することは困難なことでもなかろう。しかしこれはわれわれの当面の仕事ではない。したがって，単なる教理命題の寄せ集めにすぎないものとして，そのような自然宗教というよりも，むしろより本来的に言えば，自然的な信仰論が，たとえ異なった仕方で成立したものであったとしても，いずれにせよ，あらゆる唯一神教的信仰方法の共通要素にすぎないものであるとすれば，その場合には各自の積極的要素は個性化された要素であることが実証されるであろう。この個性化された要素は，上で示したように，たとえば各自においてここそこにあるというだけでない。それは場所によって現出

の多寡はあっても，厳密に考察すれば，つねに遍在している。もしひとが実際に存在する敬虔共同体を，あるものにおいては積極的要素をここに，他のものにおいてはそこにもっているということによって，たとえば，積極的要素はキリスト教においては教理であり，ユダヤ教においては誡命であるということによって，相互に区別しようとするのであれば（S・M・メンデルスゾーンの『イェルーザレム』），それもまた誤解にすぎない。なぜなら，ある共同体においては誡命がより多く，そして教理はより少なく剔抉され，別の共同体においてはその逆であるとすれば，一つの事例においては，教理は誡命のうちにただ象徴として潜んでおり，他の事例においては，教理そのものがそれを言い表わし告白すべく，誡命として登場しているのである。キリスト教倫理の命令が積極的であることを否定するのは，ユダヤ教においてヤハウェに関する教理が積極的であることを否定するのと同様，また正しくはない。いずれにせよ，共通の行動の仕方の表現としての誡命も，共通の表象の仕方の表現としての教理も本源的なものではなく，むしろ両方とも敬虔な興奮の共通の特質のうちに基礎づけられている。

さて，この共通の特質なくしては，明確な共同体そのものは成立し得なかったであろうが，しかしこの特質は共同体の起源を表している事実に依拠し，この事実との関係に存している以上，敬虔な興奮に特有な特質もまた同一の事実に基づいていなければならない。だから，この特有の特質が「積極的」という表現によって表示されるべきである。つまり，一つの宗教共同体の内部のすべての敬虔な生活瞬間の個的な内実は，共同体そのものが連関し合った歴史的現象としてそこから生じてきた原事実にそれが依拠しているかぎり，「積極的」という表現によって表示されるべきである。

「啓示する」「啓示された」「啓示」という表現は，さらに多くの困難を提供する。なぜかといえば，これらの表現はもともと，あるときは曖昧で，混乱し，誰にも気づかれないものを明らかにすることをより意味しており，またあるときはそれまで隠されており，秘密にされていたものを暴き暴露することをより意味しているが，なおそれ以上の混乱が間接的啓示と直接的啓示との区別によって入り込んでいるからである。しかし経験の領域で

一人の人によって暴かれ，別の人によって伝承されたものも，一人の人によって熟考を通して考え出され，他の人によって習得されたものも，啓示されたものとして表示されないということについては，おそらくすべての人の意見が容易に一つにまとまるであろう。その際，神的な伝達や告示が前提されないということについても，まったく同様であろう。ところがわれわれはごく一般的に，啓示という表現がこうした意味で敬虔共同体の起源に適用されているのを見出す。なぜなら，ギリシア人の場合でも，エジプト人の場合でも，インド人の場合でも，いかなる宗教的密儀や特殊な神崇拝であれ，それに関してそれらがもともと天に由来するものであるか，あるいは人間的事柄の連関の外にある何らかの仕方で，神によって告示されたものである，と主張されなかったことがあっただろうか。否，われわれは市民共同体の起源もまた ── というのは，そこでは最初から政治的なものと宗教的なものとがしばしば未分化のまま現れるからであるが ──，その部族を一つの市民的団体へと結集せしめた神によって与えられた使命に遡り，それゆえ新しい生活秩序は啓示に基づいていることを見出すことが稀ではない。したがって，われわれは次のように言うことができるであろう。すなわち，この概念は，それが共同体のなかに現れる敬虔な興奮の個的な内実を制約するものとして，それ自体はより古い歴史的連関からふたたび把握されることができないかぎり，一つの宗教共同体の基礎にある事実の本源性を言い表していると。

ところで，ここで本源的なもののなかに神的な因果律が措定されていることは，それ以上の論議を必要としない。それが人間の救済を目指し，かつそれを促進する働きであることも，それ以上の論議を必要としない。但し，それが認識する存在としての人間に対する働きかけであるというについては，わたしはそのような規定を受け入れたくはない。なぜなら，その場合には，啓示は本源的かつ本質的にも教理だということになるからである。そしてこの場合，わたしはこの立場にとどまり続けることができるとは思わない。われわれがこの概念の全領域を見ようとしても，この概念をあらかじめとりわけキリスト教に関係づけて規定しようとしても，そうで

ある。なぜなら，一つに結合された諸命題が他の諸命題との連関から理解することができるとき，それを生み出すためにいかなる超自然的なものも必要なかったし，またそうでないときにも ── これに関してはわれわれは解釈学の第一の原則を引証するにとどめるが ──，それはさしあたり他の全体の部分として，一つの思考する存在の生の瞬間として，捉えることができるからである。この思考する存在とは，その全体的印象を通して，特有の存在として本源的にわれわれに働きかけ，しかもこの働きかけはつねに自己意識に対する作用である。本源的事実はそれゆえ，つねにそのような存在の登場であり，そして本源的作用はつねに，そのような存在がその生命圏へと入ってくる者の自己意識に及ぼす作用である。

これによって教理が排除されるのではなく，ともに措定されるということは，わかりきったことである。ちなみに，この表象を明確に限界づけることは，そしてもしそれが明確に捉えられるのであれば，それが現れるいたるところでその成立を説明することは，つねにきわめて困難であり続ける。いやそれどころか，それはほとんど不可能である。なぜなら，神話的領域のいたるところにおいて，つまりギリシア，東洋，および北欧においても，こうした神的な伝達と告示は英雄的ならびに詩的感激の高次の状態にきわめて接近し，その結果，この両者を相互に分離することは困難だからである。そしてその場合，この概念の拡大的適用を阻止することはほとんどできない。つまり，霊魂のうちに立ち現れるすべての原像は，それが行為についてであれ，あるいは芸術作品についてであれ，模倣として把握されることも，外的刺激やそれ以前の状態から満足のいく仕方で説明されることもできないときには，啓示と見なしても差し支えない。なぜなら，一方がより偉大であり，他方がより卑小であることは，ここでは両者を区分する限界を何ら形づくらないからである。そして霊感を受けて内的に生み出される新しい特有の神々の像と，独自の神崇拝の成立とは，しばしばおそらく同一のものにすぎなかった。

実際，啓示されたものと自然的な方法で霊感によって明るみに出たものとの間に，確実な限界を設けることは，もしひとが次のような立場に立ち

返ろうとしないときには，一般に困難であろう。すなわち，啓示は，一つの個別の瞬間ではなく，存在全体がそのような神的な伝達によって規定されているところでのみ仮定されることができる。そしてその場合，そのような伝達によって告示されるものが，神によって啓示されたものと見なされ得る，という立場である。さて，多神教的宗教においては，一定の聖なる場所と結びついており，特別に選び出された神の定住地として告示されたところの，神的な告示および神託のみならず，神に由来するがゆえに，歴史的連関からは把握されない本源的な仕方で，神的なものを人間的生において模範的に告示する，そのような諸人格が，そのような啓示である。パウロ自身は同じ意味で，世界を本源的な神の啓示と名づける（ローマ書1：19)。しかしまさにこのことが，個物はつねに世界に属している以上，それ自体としては神的啓示と見なされてはならない，という結論へとふたたび導くことができる。なぜなら，個々の霊魂における原像の芽生えは，たとえ霊魂のより以前の状態から把握できないとしても，問題の個人が属している社会の全体連関から把握されることができなければならないからである。それと同じように，神的血統が付与される人々もまた，つねに民族的に規定されて現れ，それゆえ，彼らの存在において民族の総力から理解されるべく定められてもいる。したがって，われわれが歴史的に存在する敬虔共同体の全領域のために，啓示ならびに啓示されたという概念と積極的なものという概念の関係を，すでになされたような仕方で，確定することが許されているとしても，われわれは当然のことながら同時に，この概念を特定の敬虔共同体の基礎になっている事実に適用すると，それぞれの共同体はそれをおのが根本事実に対して要求するが，その反面あらゆる他の共同体によって論難される，ということを見出さざるを得ない。

最後に，次のこともさらに付け加えられなければならない。すなわち，ある信仰方法が自己の啓示概念の適用を爾余の信仰方法に対して妥当ならしめようとするとき，自分たちの神的伝達は純粋かつ全面的な真理であるが，爾余のものは誤りを含んでいるという出張によっては，決してこれを成し遂げることができないということである。なぜなら，完全な真理であ

るためには，神が即自的にいかなる存在であるかを，神ご自身が告示されることが必要であろうから。しかしそのような真理はまた何らかの事実から外的に生ずることはできない。いやそれどころか，たとえそのような真理が理解しがたい仕方で人間霊魂に到達したとしても，それは人間霊魂によって捉えられず，思想としてしっかり保たれることも決してできず，そしていかなる仕方でも知覚されず確保されないとすれば，その場合にはまた作用を及ぼすができない。われわれのうちで作用を及ぼすべき神の告示は，神のみがわれわれとの関係において言表できるものである。そしてこのことは神についての下等人種的な無知であるのではなく，神との関係における人間の制約性の本質である。しかし他方でこのことと連関していることは，完全なる粗野と零落の領域では，そこで成立する神の意識が本当に啓示であり得ても，その成立の座である人間の心情の罪責ゆえに，理解され確保されるや否や，不完全なものになってしまうという事実である。かくして，不完全な形態の敬虔に関しても，それ自体が完全にあるいは部分的に個々の出発点に遡源され，そしてその内実がその出発点を超えたところにあるものからまったく把握されないかぎり，そのなかで不正なるものがいかに多く真なるものと混ざり合っていようとも，それは掲示に基づいていると正当に言われ得るのである。