

哲學研究

第三百六十四號

第三十一卷
第七一冊

福音の論理

松村克己

福音の論理が語られうるとするならば、それは神人の對應ではなくして呼應といふ性格を貫徹しなくてはならぬ。その意味で中世スコラ學の提示した原理 *analogia entis* は、アナロギアの提示に於いて豊かな生産性を約束しながら、それを *entia* と規定した處に不充足さが、いな強いて云へば、教ふべからざる不毛性が存するのではあるまいか。さういふ疑問を懐き乍ら、福音の論理を求めつゝ、福音とは要するにイエス・キリストに外ならず、キリストが神の貌 (*forma dei*) と聖書に於いて呼ばれてゐる處から (コリント後書四の四、*コロサイ書一の一五*)、呼應の論理とも云ふべきものをば一應 *analogia entis, analogia imaginis* と名付け、それが根源的論理たるに果して堪えるものであるかどうかと云ふ問題を自らに提出して見た。それについて若干の考察、目論見とも云ふべき試みを併て本誌に發表し、大方の示教を乞うた事がある (第三三三號所載「神人呼應」昭和十八年十二月)。

この問題は依然として筆者の關心を去らないが、未だ決定的な發言をなすには到つてゐない。たゞその方向に向つての若干の考察をば、覺書きの意味で書き留めつつ、更に諸賢の教示を仰ぎたいと思ふ。この問題を再び取上げる機縁を與へられたのは濱田與助氏著「宗教的現實」であつた。(昭和二十一年十二月、培風館刊) この書については「基督教文化」第七月號に同じ標題の下に紹介と共に一文を寄せた。併せて讀まれるならば幸である。

一

眞理は自己を開示する。眞理自體といふ命題と共に、之は現象學派の立場を示す根本的主張の一つであるが、凡そ學問が成立する爲にはこの二つの命題は公理たる意義を有しなくてはならぬ。現象學が一の哲學體系であるよりも根源的な哲學を旨指す方法として、生産性と具體

性とを持ちうるとするならばそれが正しい出發點を確かと把んでゐる點にあると見なくてはならぬであらう。哲學が根源的な學であらうとする限り、その認識は根源からの認識でなければならぬ。根源は認識の横造に基いて二つの方向に求められる。對象に於ける根源性と主體に於ける根源性と、そしてこの兩者は別々のものではなく一つの事態の兩面をなす。「事態そのもの」(Zu dem *Stehen selbst*)¹⁾と現象學派のモットーは、その事に依つてこの兩方面に分岐して見られる根源性の追求をば一舉にして遂行せんとすものにならぬ。固よりその方法と手續は嚴密な學として哲學の内容を形造るものであつて單なる直觀に終始するものではない。現象學的直觀と云はれるものが綿密な分析・還元的路を経て行はれ、しかも直觀に依つて把へられた本質、そこに開示された真理の純粹な形相が、再び還想して綜合・構成の道に依つて知識の體系と學問論とを展開せねばならぬ事は周知の如くである。現象學的方法の具體性は茲に始めて證せられる。

眞理はまた之を認識する主體と相關的である。ボルツァーノの命題自體の思想から出發して、新カント派の價值論と論理的妥當性の方向への發展を他にして、カン

トの殘した物自體の課題をば眞理そのものの方向へと追求しつゝ、カントの認識論をばなほ心理主義的となし、新しい論理主義を樹立せんとしたフツサールの努力が、多くの協働者を経てハイデツカーに到り實存哲學として更なる發展を見た事は、根源への問が對象と主體との兩方向に分岐してしかもその綜合統一をば遂に主體の側より基礎付ける外なき哲學の宿命を示すものとして、吾々に色々の事柄を教へるかに思はれる。獨り哲學に限らず、凡ゆる學は所詮人間の營みとして人間の學を基礎とする外はない。ただこの事が夫々の學に於いて充分に自覺されてゐるかどうかの問題が残るのみであり、それに依つてその學の具體性と生産性とが何時の日に決審される事となる。たゞ哲學は根源的な學として何よりもこの事を明確に自覺したに留まる。宗教に關する學問と雖も、この根源的な自覺に出發しなくてはならぬ。宗教本質論は一方に歴史的形態を取扱ふ宗教類型論を要求すると共に、他方に哲學的人間學の基礎を無視する事が出来ない、と云はれてゐる。併し宗教にあつては、認識主體はその對象によつて既に著しく規定され様貌を受けてゐるのが普通である。宗教的人間はこの點に於いて、哲學的人間、經濟的人間、科學的人間等々と同日に談ぜられない。宗

教的眞理の性格といふものが茲に特に問題となり得ると思はれる。とするならば、宗教的眞理のみが諸他のそれと特に區別せらるべき著しい性格をもつと云ふに留まらず、諸他の眞理も亦それ／＼の性格と特性とを持ちつゝ、しかも何れも同じく眞理と呼ばれる事に於いて相通するものを有すると考へられるべきであらう。

種々の眞理がありしかも眞理たる事に於いて同一であるといふ事は一體何を意味するのであらうか。之は獨り今日の吾々の始めて當面した問題ではなく、既に古く、哲學が眞理の學として自己を自覺した當初より、人々の知つてゐた問題である。哲學史の跡を一一追ふ迄もなく、解答は恒に一つの方向に向つてゐた。種々の眞理が存在するといふことは事實に於いて承認される。それが如何なる意味に於いて承認されるかを權利付けるのが哲學の任務であり、その眞理の眞理性を明らかにする事が哲學の目的である。根源的な學である事を目指す哲學は、第一原理、究極の眞理を見出すことに依つて諸他の凡ゆる眞理をばこの原理の光に照して、夫々の眞理性を決定し相互の關係に於いて眞理の體系に於ける地位を指定する。根源とは究極の眞理に外ならず、之を出發點として知識の體系を形造る、系統の學が哲學であると永く考へられて

來た。形而上學としての哲學がそれである。然るに周知の如く、この方向はカントに依つて轉回され、哲學の問題は認識の對象よりも前に認識の主體とその働きの側にある事が指摘され、爾來、批判哲學は哲學に従事する者の回避し得ぬ關門となつた。今日の哲學的課題はこの關門を通過して再び如何にして又如何なる形而上學を、具體的な哲學として立てうるかにある。それは兎に角として、種々の眞理がその固有性を歪められ若しくは無視される事なしに夫々の學問の領域を支へつゝ、しかも眞理たる名の故に共通の性格を持ち互の間に融通性をもちうる道は何處に求められるであらうか。凡ゆる學を統一綜合する學、乃至は基礎學の樹立といふ外に考へ得ないのであらうか。古くから學問の歴史に於いては、種々の學の領域を知りながらも恒に時代はそれらの中で代表的な學といふものを持つて居り、それを謂はゞモデルとして學問一般を考へるのが習慣となつてゐた。古代の哲學（形而上學）、中世の神學、近世の自然科學は圖式的ではあるが一應そのやうなものとして理解出来るし、近世の自然科學に於いては特に數學的物理解と云ふものがその發展の先頭に立ち凡てを代表してゐるかに見える。自然科學に對する歴史科學・精神科學・社會科學等の名

が既に稱へられてはゐるが、現代に於ける學のモデルはもはや簡單には定めがたい。具體的な學の追求はもはや從來のやうな學の形態と理解とを許さなくなつて來たとも云へるであらう。では一體どのやうにして學はその具體性を獲得して行くのであらうか。惟うにそこには二つの道が既に今日までの發展に於いて窺はれる。一つは、夫々の學は他に依つて基礎付けられ若しくは他をモデルとして成立するといふのではなく、夫々自律的に自らの原理をもちその限界を限り、それ自身で完結しつゝしかもその制限と相對性とを自覺する事に依つて、他の諸學との間に絶えず折衝と協力とを持つといふ事である。その事に依つて夫々の學は夫々の領域の事情を明らかにし、それに對して生産的に働く事が出来る。その前提となるものは學一般に通ずる方法といふやうなものを求めることではない。——學に従ふ者の心構へと學問の方法とは混同されてはならぬ。——夫々の領域の事態そのものが、夫々の學の課題と方法を規定してくるし、之に謙虚に耳を傾け、それに従ふといふ事が、學が具體性と生産性を得る道なのである。第二には、夫々の學がこのやうにして獨自の方法と固有の内容とを以てその學を形成して行くに當つて、等しく學としての存在と權利とを主張

する諸他の學との間の折衝・協力に入る場合、之を可能にする根據がなくてはならぬ。それは廣く云つて論理の問題である。夫々の學は固有の方法と共にまた異なる論理を持つとも云ふ事が出来る。また事實、歴史と共に、夫々の時代を代表する學問の論理は決して一樣ではなかつた。時間的變遷のうち存在した幾つかの論理は今日もなほ並存してゐる。それら種々の論理の展開の歴史に學問發達の歴史を見る事が出来る。同時にそれが今日なほ並存して、一が諸他のものを廢棄し盡してそれに取つて代るといふ事なく、せい／＼その契機として之を否定的に保存してゐるといふ事情は何を意味するか。時代と共に、換言すれば現實の進展と共に、論理も亦それに應じて展開して來たのであるが、現實が同質一樣なものでなくまた平面的ではなく謂はゞ重層性を持つてゐる事に應じて、論理も亦そのやうな構造をもつて現實に對應してゐると考へられる。夫々の論理が他との關聯を持つ事なしには種々の學の關聯は成立しない。そこには一の論理の中にも論理全體に連るやうな論理性といふものが存するのでなければならぬ。今日夫々の學が新しい出發と新しい原理を求めてその再建に努力してゐる事は歴史の轉形期に於ける當然の姿ではあるが、そこでは最

も根底的な問題として論理の具體性への問を缺く事が出来ない。論理とは一般的に云へば、眞理が自己を開示する仕方であり、その意味で現實の骨組を示すもの、また認識の従ふべき規範となるものだからである。現實が一樣ではなくその重層性に於いて夫々の領域をもちそこでその性格を他と異にするといふ事は、眞理が一つではなくして種々の形をもち、種々の眞理が存在するといふ事である。併し同時に現實は異なるものを内に含み乍ら一の現實の外にはあり得ないと云ふ事も亦吾々の確信であり要求である。抽象的な論理ではなく現實的な論理への要求は、このやうな一なる現實の論理としてまた夫々の特殊領域の論理たるにも堪える根源的な論理への要求でなければならぬ。併しそれは特殊な學問の領域に於いて見出され生産性の證をもつものを外にして何か別個のものに之を期待する事は出来ないであらう。今日神學の再建に當つても、このやうな根源的な論理への問を外す事が出来ないといふれば、神學の論理とは如何なるものであるか、また如何なる意味に於いて根源性を持ちうるか、といふ批制的な課題を考察する事は神學通論乃至教義學序説の最初に取上げらるべき任務であると思はれる。

二

福音とは、形式的に云へば、基督教が自己をば眞理として主張した提示する在り方である、と云つてよからう。それは多くの宗教に於いて見られまた期待されるやうな、救済に關する教説ではない。「福音」の語義は周知の如く「喜悅の福音」である。茲には二つの要素、二つの面が自ら注目される。第一に、それは「福音」として客觀的な内容をもつて語られる。教會の宣教乃至その言が福音と呼ばれるのはそれに基く。宣教の内容またその主題とは何であるか。イエス・キリストの名と彼の歴史とである。福音とは一の事實・出來事であり、宣教はこの事實を物語ることをその宣ぶべき教への中心的任務としてゐる。従つてまた、イエス・キリストを主題としてその生涯の事實を描いた文學的に特種なジャンルが「福音」。福音書と譯されてゐるが——と呼ばれてゐる。ところが茲に云ふところのイエス・キリストの事實といふのは、歴史學がその對象として取扱ふやうな純客觀的事實ではない。むしろ根源的な意味での事實を意味する。根源的な意味とは事實を意味するドイツ語が示してゐるやうに、認識の對象として客觀的に措定される單なる事柄ではなく、主體の行爲をまじへ之に媒介されてゐる一の出來事——事實 Tatsache といふ意味である。この

場合主體の行爲とは何を指すか。この音信を聴き、ここに神の呼びかけ・招きの音を聴きとり之に應へんとして立ち上る根源的な行爲をいふ。これが信仰と呼ばれるものに外ならぬ。それが根源的な行爲と云はれる所以は、一つ一つの諸他の行爲と相並ぶ特殊な行爲ではなくして、彼の全存在とその生き方とを、一回限り決定的に、神の意志に従ひ神と共に歩むといふ方向に規定する根本的な態度決定・決断であつて、むしろ諸他の凡ゆる行爲を根本的に規定する *Deity* であるからである。音信として語られる福音の内容が無記な歴史的事實ではないといふのは、既にこのやうな信仰に依つて把握され解釋されてゐる事實であるといふ事である。イエス・キリストといふ名が既にこの事を語つてゐる。それは、イエスはキリストである、といふ一つの信仰を告白しまたは主張する名である。イエスは歴史的な面を、キリストは超歴史的な面を指示し、兩者の結合に於いて福音の事實は成立つてゐる。福音は嚴密に云へば原始教團に於いて成立した事實である。イエス・キリストの名を呼ぶことは原始教團に於いて始まつた事であつて、イエスに依つて取上げられた名ではないからである。福音書に於いて描かれてゐるイエスの歴史は傳記ではない。記者がそこに材料とし

て使用してゐるものは多く原始教團の生んだ口傳的斷片で、それはイエスの言行・説話を語る。ナゼンの人イエスの地上の生涯を宛らにありしがまゝに寫す事が記者の意圖ではなく、彼を救主(キリスト)と信する自己の、また背後に立つ教團の、信仰をば、一の教説といふ形に於いてではなく、その信仰がどのやうにして生まれ形成されたかを物語る。換言すれば、信仰の起源・根源をば一つの歴史的事實として人々の前に提示し、この證人等がイエスと共に歩んで彼に依つて示され經驗された救をば、讀者も亦之を讀み彼を知る事によつて自らの經驗とせんこと、記者たちは讀者にこの事、信仰の同感と共鳴とを期待して、地に在りし日の救主の人間的な姿を、種種の面からスナップして集めたものが福音書である。従つてそこには信仰の動機が既に色濃く裏打してゐるのであつて、たゞそれを表面に出さず、出來るだけありのままの姿で、救主の地上の生涯を示さうとしてゐるだけである。語られる事柄も亦、そこではその目的と意圖とに應じて偏向され、最後のエルサレムに於ける數日の出來事が特に詳しくやゝ纏つた形を以て「受難史」を形成する外は、斷片的な彼の教へと言とを、彼の爲した徴と不思議と呼ばれる異常な出來事とに恒に照應させつゝ、

兩者が互に他の意味を示し、證するといふ理解の下に之を物語つてゐる。之を要するに、福音は爲された歴史 (factum) と解釋された歴史 (verbum) 信仰) との結合に依つて成立つてゐる。むしろ一つの事實が二つに分岐し、兩者は一なしに他はあり得ないと云ふ循環的構造をなしてゐる。眞の歴史といふものは過去に於いては、はたなく現在に於いて成立すると云はれる。過去の出來事の凡てが歴史となるのではなく、現在に於いて語られるもののみが歴史となる。語られるといふのは語る者にとつて關はり、意味をもち、將來を望みつゝ爲される現在の行爲の内容となり契機となるといふ事である。福音はそのやうな本來的な意味に於ける歴史であり出來事である。それ故にその福音はいつでもよい福音ではなく、「喜悅の」福音として、語る者にも聽く者にも、異常な内的昂奮・感激とそれに基く斬らしい生活態度なしには授受する事の出來ない福音なのである。何故に然るか云へば、福音は「神の福音」(ローマ書一) と呼ばれてゐるやうに、神より人への呼びかけ語りかけであり、神が人と生を共にし交りを持たうとする愛の共同の意志を示すものとして受取られるからである。それ故にパウロはまた之を「わが福音」(同二の一六)とも呼んだ。茲に於いて福音は

神と人とを結びその間に交りを開き、兩者を媒介してその間に愛の共同を實現する「神の言」として理解される。神の言としての福音はその宜致の言を具體的に意味してゐるのではなく、右の如き象徴的な意味でその機能に即して云はれるのである。併し神の言は元來人の言と異り、聽き得ざる言でなければならぬ。見るべからざる神は直接に自己を見ゆる姿にて示す事が出來ない。造られたもの、自然と歴史とを媒介にし、それに依り、それを通して、僅かに知り得るもの (1ヨハネ一) である。神の言といふも、音聲を媒介とする事を必ずしも必要としない。言とは人格的共同の媒介といふ意味に於いて最廣義に解さるべきである。身振りも服装も廣義に於ける言である。聽く言だけではなく見ゆる言と云ふものが考へられる。神が人との共同を實現せんとして設定し給うた言は、福音の主張に従へば、イエス・キリストなる人格の事實とその事業、要するに彼の歴史に外ならぬ。彼はそのやうな意味で勝義の神の言である。絶對的な神は相對的な人間と交渉する場合、自らを制限し、相對者となつて相對者との交りに入らうとする。神の獨子・永遠のロゴスがナザレの人イエスに於いて肉をとり人となつたと云はれる所以である。福音の中心的主張と第一の眞

理はこの受肉(incarnatio)の事實を指示するにある。併し人間イエスは既にかくの如きものとして、單なる人間ではない。その事を彼の周囲の人々は臆氣乍ら感じ又この人と共に生きる事に依つて此の世ならぬ生命と祝福とを経験してゐた。その經驗は彼の死後復活せる彼に出會ひ、彼との生の共同をば永遠の生命として自覺するに及んで、彼の救主なる事は動かすべからざる眞理となつた。この經驗は地上に在りし日のイエスの生涯に源を發し、その歴史に基礎付けられてゐる。彼の生涯とその言行とを描いて、彼に於いて人間を超える神の姿、キリストを認めしめんとするのが福音書記者の意圖であつた。初代教團の語る福音とは、このやうにして内的事實として體驗された生命・信仰の現實の表白に外ならなかつた。福音は教説ではなく事實であり出來事であるといふ命題の意味は充分に且つ丁寧に理解される必要がある。何となれば正にこの點に、宗教としての基督敎の特質が懸つてゐるからである。事實とは既に觸れたやうに單に客觀的な外にある事柄ではなく、内と外、主觀と客觀との兩面に互つて一つの事態として成立する事柄である。内にも外にも眞實なるものとして、換言すれば出來事として成立するものが事實である。それは靜的な事態ではな

くして動的であり、絶えず動いて作られつゝ作り行くもの、恆に内からの創造的な働きを通して自と他とを變へて行く發展の歴史を持つものである。それが歴史的事實といはれるものの本來的な性格である。過去の出來事が單に過ぎ去つて今はない、若しくは完結してそれ自身に安らうてゐる、といふやう事態は勝義に於ける歴史的事實とは云はれない。それが過去の事實であり乍ら現在に生きて働いて居り、現在に於いて將來に向ふ行爲の主體と關はりを持ち、之に呼びかけ之を通して新らしい歴史を作つて行くもの、完結せるものとしてではなく絶えず自ら破れ、他に働きかけ、他を破る事の出來るもの、他と共に新らしき形成へと歩みを運ぶ事の出來るものが歴史的な事實である。福音はかゝるものとして、それ自身過去の特定の一箇「イエスの歴史に定位置しそれ自身一の歴史でありつゝ、その意味をば歴史の世界に展開し、イエス・キリストの事實としてその超越「内在的意義を顯はにしつゝ、更にかゝる呼びかけを以て凡ゆる時と處とを超えつゝ如何なる者にも、之を信する者のうちに信仰を喚び起し、信仰を通して更なる歴史を造つて行く處の事實である。この事は内容的に見るとき、福音の主體は神御自身であるといふ事を意味する。そして福音の働きは

神が人に呼びかけ人と交りを開く事に依つて御自身を闡示し給ふ啓示として語られる。啓示は之を受ける人の信仰と相關のあり、それに依つてその要求を實現し貫徹する事が出来る。福音はそれ自身のうちに信仰への要求を含み、信仰に依つて現實となる。現實となるといふのはそこで、福音は神の眞理として人に眞實となり、同時に之を體驗する人間の眞理をば眞實として開示するといふ事である。しかもそれに留まらぬ。神と人との眞實を開示する福音の眞理は更に、信仰者の信仰といふ實存に媒介されて、歴史と世界の眞實を開示する眞理となる。福音は人間がそれに依つて世界と歴史の中で神と邂逅し、神を知ると共に自己を知り、同時に世界と歴史とを眞に知る邂逅の眞理として成立つところの一つの出來事である。「神の福音」として普遍的客觀的でありつゝ、我一人といふ信仰の自覺によつて「わが福音」として之を自己に證すべき實存的個別的な眞理である。このやうにして福音は一方に啓示として、他方に信仰として語られる。何れも他を豫想し一は他を自らの中に映してゐる相關者である。福音がこのやうにして自己の眞理を開示する仕方はその故に、啓示と信仰の兩面に於いて相關的・對應的な姿をとるわけである。此の一貫せる構造を示すもの

は福音の論理と呼ぶべきものであつて、それは一方に信仰の論理を示すと共に他方に啓示の論理でなければならぬ。換言すれば信仰の體驗に於いて握み出される福音の論理は人間のロゴスに於いて表現されそこで成立つものながら、同時に啓示の論理としては神のロゴズであり、本性上はそれに規定されてゐると考へなくてはならぬ。神のロゴスと人間のロゴスとは相異りつゝしかも同一といふ解しがたくまた困難な事態を要求してくる。この問題を掘り下げ、神學のロゴス、神學の論理の固有性と、論理たる限りに於いて含有する普遍性への要求、その融通性ととの關聯・構造を明らかにする事が本稿の目的である。

三

一體、論理とは何かと云へば、要するに自他・内外・主客の根本的關係を云ひ表はしたものと考へる事が出来る。この兩者は相關的であつて、一なしに他はない。何故に然るかと云へば、それが人間存在の、或は精神とカ理性とか呼ばれるものの構造であり機能であると云ふ外はない。論理はこの構造・機能の自覺に外ならぬ。ロゴスは言葉乃至理性若しくは精神としてそれ自身客觀的存在として考へられると共に、それは働きに於いてのみ

それであることの出来るやうな存在である。即ち言葉は、單なる存在として、語られて靜止せる言葉ではなくして、語りに於ける言葉として現實であり、それが語られた言葉として二次的な存在をもつ。語りに於ける言葉はロゴスの時間的存在を示すと同時に、語る者と語られる者との間の關係を規定する。逆にこの關係に支へられてのみその言葉は一次的なロゴスである。語られた言葉はこの關係を捨棄され空間的に固定される事に依つてそこから生じた二次的なロゴスである。理性も亦、その諸々の働きに附せられた名であつて、その働きの根本的性格は否定（嚴密には自己否定）の作用にあると考へられる。即ち自己を否定して他を立て、或は他に移り、自と他との間を驅馳して兩者を關係づける働きをする。自己同一を否定し之を破つて自他の對立を生むといふ分割の働きは判斷の作用を基礎付けるものであつて、この動性は否定性の背面である。しかもこの否定性は徹底的な否定として、一回限りの否定に安らふことなく、自己を否定して他に移つた理性は更に否定の否定として自己に歸る。之が反省といふ事であり、反省は更にこの自己を否定して他へ、かくして反省は無限な自己反省へと深化される。自己を否定して他に移り行くといふ事は、自他の對話

(Hilfsbew.) に依つて高次のロゴスの立場に達せんとする事であり、反省に依つて自己のうちへと還歸せるロゴスは他の媒介に依つて具體的とされ展開せしめられたロゴスである。論理はこのやうに元來辯證法 (Dialektik) 的である。自他の間を驅馳する (überwinden) 理性の働きは空間的であると共に時間的である。この理性の働きは獨り理論性に於いてのみならず、實踐理性の場合にも本質的には何等變りはない。この場合他者は實在として、より適切には人格的實在として、自他の關係はより具體的に且つ實在的な關係として展開されるわけである。理論性の抽象性は他者の本來的な實在性が捨棄されて、單なる認識の客體として、自己の表現の契機と化せられる處に始まる。従つて、原本的根源的なロゴスとは論理のロゴスであると共にまた論理のロゴスでもなければならぬ。換言すれば根源的な論理といふものは客觀的（普遍的）妥當性を有するのみならず同時に實在的妥當性をも有するものでなければならぬ。理性の實體化的概念としての精神は、物體若しくは自然の對立概念として、自己に對する他者を有する事に依つて却つて自己を具體的ならしめる人間存在の原理に外ならぬ。精神的存在としての人間は、常に人間となる動性に於いて、單なる存在

である自然、慣性の法則に従ふと考へられる物體、ものから區別される人間は他者との共同に於いてのみ人間となるのであつて、精神はもと共同態の原理と考へられなくてはならぬ。とすれば精神の本質は理性であるとしても、その理性が單なる比喩的思惟 (Iskniwises Denken) 乃至抽象的能力を基とする理論理性に盡きざる事は云ふ迄もない。共同の本質的事態は愛と云ふ語を以て示されるのが至當である。精神の本質は原本的には理性であるよりもむしろ愛でなければならぬ。従つて原本的な論理は相距てゝ對する者の間に成立する共同の論理として、單なる理性の論理ではなくして愛の論理とも云ふべき性格を持たねばならぬ。

ヘーゲルの辯證法の論理が、和解の論理・愛の論理と呼ばれることは右の考察からしても理解し得るところであらう。併しヘーゲルの論理が觀念辯證法と云はれ、唯物辯證法をその對立物として呼び出した事態は、既にその論理の辯證法的眞實を證するとしても、その愛の論理たる具體性について吾々の疑惑を誘ふに充分である。唯物辯證法は彼の論理の非生産性・非實踐性に對する不満から起つたと考へる事が出来る。眞理が生ける眞理である限り、論理は事態を把握し説明する點に於いて力を發

揮するのみならず、更に吾々の行爲を實踐的に喚起し促進せしめる處にその威力を發揮するものでなければならぬ。蓋し行爲とは、自己が實在的に他者と關はる處に、自己を出でて他者となり、他者に依り、他者に媒介されて自己の生を展開して行く處に、換言すれば死を經て甦る復活の生命の經驗としてのみ眞實には成立するものだからである。依つて具體的な論理は對立を和解するだけではなく、再び之を對立と戰ひとに展開するものとして、絶對的矛盾の自己同一といふ姿を徹底的に保持するものでなければならぬ。このやうな根源的な論理に直面しその對決を迫られる場所は宗教的體驗の自己理解といふ場所である。蓋しそこでは絶對他者との共同が現實として與へられつゝ、論理化し得ざるものの論理化が要求されてゐるからである。若し神學が具體的な學であり、根源的な學である事を證示しようとするならば、それはその内容的展開にあるのではなくしてむしろ形式的とも見ゆる論理の具體性を示す處に存しなくてはならぬであらう。

四

福音といふ事實の眞理性を闡明にせんが爲めに、教會の歴史はどのやうな道を辿つて來たであらうか。吾々が最初に見出すものは二世紀の前半から三世紀にかけて革

出した護教家 (Apologeten) と呼ばれる一群の思想家たちである。彼等の間から神學の形成が始まつた。その眞理性を基礎付けるものは合理性と道德性にあると考へられた。理論的な面と實踐的な面とが同時に顧慮されてゐた事は注目に値する。併しその合理性とは要するにギリシヤ哲學に於けるロゴスに據えるといふ事の外にはなかつた。福音の主張はギリシヤの哲人たちの説いた處と矛盾しないのみならず却つてその實現であるといふのがその辯證の根本主題である。それは初代教會が宛かもユダヤ的地盤に於いて、教會は眞のイスラエルであり、福音は舊約の豫言の成就であり律法の完成である事を主張したのと同じ道を、ギリシヤ、ローマの世界に於いて、ギリシヤの古典と思想的傳統とを舊約と見て遂行したものに外ならぬ。基督敎こそ眞の哲學である。これが智慧を求むるギリシヤ人に對する彼等の辯證であり、その立場は哲學的ロゴスの立場である。福音の立場の固有性と云ふものは充分に自覺されてはゐない。ましてその論理に於いてをや。福音の立場の固有性はむしろ論理的な形こそ取つてゐないが、新約聖書の著者たちに依つて固く確認されてゐた。パウロは最も有力な「福音の使徒」(ローマ書一の一)であつた。彼は、福音の言は十字架の言

であつて(コリント前一の一八)、ギリシヤ人には愚と見え、徴しるしを求め律法を誇るユダヤ人には蹟しるしとなる、といふ事を充分に自覺してゐた。従つてその宣敎は美はしき智慧の言に依らず(同二の四)、十字架にかゝりしまゝなるキリストを提示して(ガラテヤ書三の一)、この事實のうちを籠められ働く神の智慧と能力、この事實を通して救へ人々の内に成らしめる御靈みたまの證あかしに頼つた。福音を生命の經驗として力説したのはヨハネである。福音の威力はその事實に於いて示されてゐる。併しながら、この事實が内側から曇らされ崩されてくる事態が起つた。この事は既にパウロの時代にも、福音を律法的に理解しようとするユダヤ主義者たち或は福音を密儀宗敎の秘義の如く解して放恣な自由を主張する無律性主義者たちが存し、彼はこの「異る福音」に對して果敢な論争を以て正しき福音を闡明せんとした。併しそれらは何れも外から持ち込まれたものであり、福音の理解の不充分さに基くものであつて、初期の教會はそれらを踏みこえて、生命的形成を進めて行く程に強力であつた。然るに危険は教會が強大となるに従つて内から起つた。護教家たちの活動は空として外に對する論争 (Apologetik) であつたが、これが一應の役割を果すや次いで内に對する論争 (Polonik)

が起つた。そして固有な意味での神學形成はこの過程を通じて行はれたのである。それは福音の固有性をば思想として理論的に自ら探求し把握しようとする自主的な要求に依つて貫かれてゐるからである。發端は外からの異教徒の論難や内から脅かす異なる福音の主張に依つて惹起されたものであるにしても、もはや之に應へる事に留まらず、自己の依つて以て立つ真理の確信をば、論理的な媒介を経て鮮明な自覺にまで齎らさねばならぬ。その場合に彼等の反省と探求とを導く手段となつたものはやはりギリシヤ的な思惟と論理の外にはなかつた。

對象は云ふ迄もなく神であるが、福音に於ける神は、人と成り給ひし神、受肉のロゴス、救主なるイエス・キリストを中心とする。神はこの御子に依つて御自身を啓示し、彼に依つて人の救済を遂行し、人との交りを持たうとする。しかもこの事を真理として、生命の經驗として信する者の衷に證するものは聖靈である。啓示の神が御子に由つて御靈に於いて御自身をば父として啓示し給ふ神であることは、既に新約聖書の明らかに示す處である。啓示の神は三一の神である。之に應じて、信仰も亦、信・望・愛の三一的構造をもつものとして語られてゐる。神と人との關係が、信仰論・人間論・罪論等として、人

性論的に究明され始めたのは恐らくアウグスティヌス以後の事であつて、初期三世紀の神學的興味は専ら信仰の對象たる神論に向けられてゐた。その問題は二つ、一は媒介者たるイエス・キリストの人格の問題、即ち彼に於いて人性と神性とは如何なる關係にあるかといふ事と、二には、唯一の神のうちに如何にして三位の神がありうるか、三一の構造如何の問題であつた。そして之等は何れも單に思惟の問題ではなくして救済の基礎的經驗と基礎的構造とに關する問題である。換言すれば基督論は單に基督論としてのみ解けるのではなく、神論・救済論と深く關係をもつものであり三一論も亦單に神論のみの問題ではない。信仰論も亦三一的構造をもつ事はさきに述べたが、福音そのものが論理的に三一的構造をもつと云はねばならぬ。併し三一論のこの根源的論理^{II}倫理性は宗教改革者たちに到るまで充分には理解されなかつた。ギリシヤ哲學の傳統に立つて神學を形成した之をスコラ學として發展せしめな古代から中世にかけての教會は所謂三一の問題をば専ら「內在的三位一體」(immanente Trinitas)として、永遠なる神の「内に向つての三位一體の行爲」(opera trinitatis ad intra)としてのみ追求した。之に對して「外に向つての三位一體の行爲」(opera

trinitatis ad extra) 即ち人間に對する神の啓示の働きは愛の行爲としての三位一體を重視したのはアウグステイヌスである。父・子・靈の三ペルソナをば實體論的ではなく、吾々に對する神の働きの姿として理解し、その働きの不可分性 (inseparabilis operatio trinitatis) に神の唯一性を理解しようとしたのは彼であり、この主題は經倫的三位一體 (ökonomische Trinität) と呼ばれる。宗教改革者たちが教義の理解に當つて、スコラ學を離れてアウグステイヌスに多くの源泉を汲んだことは周知の如くである。

扱つて三一論 (Trinitätslehre)こそ福音の論理に外ならない、とは多くの人々の豫想し且つ主張するところである。併し吾々がいま問題にしてゐるのは福音の論理の構造と性格とであつて、その圖式に留まらない。三一論は確かに福音の論理の圖式であり枠ではある。併し福音の論理の主張する内容的具體性は單に三一性といふだけでは不十分である。むしろ三一論をば福音の論理たらしめてゐるものはより根源的なものに求められねばならぬと思はれる。三一と云ふならば、所謂形式論理に於ける綜合論法 (Synthetismus) も、ヘーゲル辯證法に於ける正・反・合の圖式も、何れも三一的である。福音の三一論的

構造が如何なる論理に依るかを問ふことが吾々の問題である。ところで、プロテスタント神學に於いてこの問題はどうかと云ふに、既に述べたやうに殆んど原理的な何もをもそこには見出されないのである。福音の眞理の體得といふ點については、ルターは確かに革命的な時期を劃した。併しその體験の理解の學的形成といふ段になると、改革者たちは何れも依然としてスコラ概念と論理しが知らなかつた。一世紀内外にして神學が再びプロテスタント・スコラ神學、正統主義神學として行き詰らざるを得なかつた所以である。シュライエルマツヘルに始まる後期プロテスタント神學は近代神學の名を以て呼ばれるやうに、近代思潮と歩みを共にしてその中で學的努力を續けて來たと云ふに留まり、福音の眞理を解明すべき論理の固有性と一般性とを未だ明確にしてはゐない。吾々はむしろスコラ學のうちに、不十分とは云へ特色ある一つの論理に出會ふ。存在の類比 (analogia entis) と呼ばれてゐるものがそれである。吾々はそれが何を意味し、何を目指し、如何なる點に於いて不十分であり具體性を缺いたかを明らかにする事に依つて、問題を展開して行きたいと思ふ。

アナロギアは普通に考へられてゐる處に依れば、極めて論理性の脆弱なものである。例へば推論に於いても、類推 (analogical inference) は演繹推理や歸納推理に對して、原理的には意味を持たぬ不確かなものだとされてゐる。原理的に意味がないと云ふのは何故か。蓋し推論とは二つ以上の判断からして新しい判断を導出する事であるが、一般に判断とは概念の包攝作用に基くと考へられてゐる。その場合、演繹推理は一般的命題から特殊の命題を導出するものであり、歸納推理はその逆である。この場合、包攝作用は前者に於ては *explicit* であるが後者にあつては *implicit* である。ところが類比推論は前者の場合のやうに共通な媒介概念を持たず、また後者の場合のやうに論據となる命題の特殊性をば多數性に依つて補代せしめるといふ事がない。自己に於ける既に知られてゐる一つの特殊な命題を出發點とし、不明確にして漠然とした類似といふことを手懸りとし根據として他のうちに之もまた特殊な一つの判断を導き出さうとする。いはゞ論理的な必然性を缺き、想像に多くの働きの餘地を残すだけ恣意的である。原理的に意味をもたないといふのは、その判断が正しい場合にも偶然性に依るものであつて、論理性を持たないと云はれるからである。

併し果してさうであらうか。判断は概念の包攝關係を示すだけではなく、また實體的關係をも示す。判断の眞偽は概念的妥當性と共に實在的妥當性を問題としなくてはならぬ。所謂形式論理學と呼ばれるものがアリストテレスの名を冠せられ乍ら、實は彼の哲學に於ける具體的内容、即ち實體的關係をば捨象し、思考の形式だけを取扱はうとした中世の産物にすぎない事は注意されなくてはならぬ。綜合判断にせよ分析判断にせよ、凡そ推論が現實性をもち生産的であるためには、即ち實質的に意味をもちうる爲には、その判断は何等かの意味で經驗に基礎を持たなくてはならぬ。單に合理的であるのみならず實證性を持たなくてはならぬ。數學や形而上學に於いてもこの事は變らない。具體的な論理とは文字通り體を具へた論理でなければならぬ。そのとき、アナロギアの論理性は決してさう軽く見る事が出来ない、寧ろ演繹推理や歸納推理の基礎にあつてそれを支へてゐる根源的な論理こそ、アナロギアであるとは考へられないであらうか。

アナロギアは論理以前の論理だとも考へられる。呪術の根柢にある原始人の思考の原理はアナロギアだと云はれる。そこでは、二つの事柄の間に存する因果關係を論

理的に洞察する事が未だ出来ないで、兩者の間に存する類似から直ちにその因果關係を想定しようとする。ここでは類推は論理的媒介に依らずファンタジーによつて導かれ、自他の關係は論理的に媒介された交互關係に依つてではなく、無媒介な一方的方向をとつて、自他の直接の關係によつて規定される。茲にアナロギアの實踐的性格とも云ふべきものが顯著に見出される。論理的といふ事はロゴスの理性的といふ事であり、それは媒介的として云ひ換へられるとするならば、アナロギアは論理以前のロゴス、ミュトスのロゴスであり、勝れてバトス的であると云ふ事が出来よう。そして確かにロゴスはミュトスの論理的自覺から誕生して來たと見られ、技術が呪術から解放されて自然科学の基礎となつたと考へられる限り、アナロギアは本來のロゴスの不完全な前段階と考へられることも亦充分の理由を持つてゐる。併し同時に、自然科学の論理・所謂歸納法と呼ばれるものが多分にアナロギアの性格を帯つ事も見失はれてはならぬ。そして、アナロギアが元來溯源的論理としてカタロギアと相即的であり、むしろ之を内に含み、ギリシヤ哲學に於いて根源的論理性を有する事情も茲に併せ考へられるとき、論理以前は單に廢棄さるべき低價值を意味するだけではなく、

論理の根柢・根源の問題とを含むものとして、改めて考慮を促す問題となつてくる。Vor-Logik ist Metalogikに通ずる。原始人の論理としてレヴィ・ブルジョール等の社會學者に依つて注目される分有の論理(Le de partiel, *le partiel*)の如きも亦アナロギアの論理と見られる。

以上に關説した處は夫々に興味ある獨立の主題として探求されるに適はしい問題ではあるが、吾々の主題は、福音の論理としてアナロギアが何を意味するかを問うにある。従つてアナロギア思想の周邊を顧慮しつゝも中心は自ら中世スコラ學に於ける理解と、聖書そのものの中に見出されるこの論理の驅馳の姿とに集注されざるを得ない。福音の論理として何故にアナロギア思想が取上げられるに到つたかを先づその言語の意味に即して考察して見よう。アナロギアは *analogia* といふ解され *analogia* に對する語であると云ふ解釋は最も素直な理解であるに違ひない。併し素直な解釋が必ずしも真理の保證とはならない。餘る哲學者たちは素直でない事を本來的に運命づけられてゐる者の如くである。理性が否定を原理として働く限り、理性的である事は恒に否定を通して裏を覗く事を避け得ない。アナロギアを *analogia* と理解する事が言語學的に假令無理だとしても、一概に之を

こじつけとして排し得ない理由がそこにある。こじつけを敢てしてなほかゝる解釋を採らしめる動機、或ひは事態の要求に耳を傾けねばならない。況して *anthropological* な説明と云ふものは解釋に於ける決定的な根據となるものではなくして、高々解釋への通路を開くにすぎぬ場合の多い事を考へるとき、アナロギアについての右の二様の分解の仕方は、事態の本質に肉迫しようとする者にとつては五十歩百歩の差にすぎない。眞理とは *analogia* の義で、氣付かれず、見られずにある、蔽はれてゐる、と云ふ事態の本來性の否定態が再び否定された姿、事態の顯はな姿、蔽ひが除去られて自己を開示する態、を云ひ表はすとすれば、アナロギアが常識的用法を多少とも離れて學問的な意識の下に齎らされる限り *analogia* なる解釋は無下に却けられるわけには行かないであらう。すでにこの語が宗教的領域に移され、その働きが宗教的表現の具とされるに於いてをや。宗教とは本來、超越的無限者が内世界的有限者と關係を結び、前者が後者に影を落し若くは働きかけてゐる處に成立する。少くともそのやうな意識なしに宗教は存在しない。従つてそこでは見るべからざるものを見、語るべからざるものを聴き、且つ之を語らざるを得ぬといふ矛盾に當面する。神話と

はもとこのやうにして、譯する外なき (*missa*) ものをなほ語らうとし語らざるを得ぬ處に生れ出た。ミュトスはロゴス以前であり同時にロゴスの根源なのである。神學 (*theologia*) はキリストの自覺を經、哲學の媒介に依つて成立つ學であるがなほ神話の有する本來的性格を失つてはゐない。人間のロゴスを以て神を語り、人々をして神の語りに與らしめようとするとき、人間のロゴスと神のロゴスとの質的差違を、夫々の固有性を明確にしつゝ、しかも兩者の接觸・融合・結合を認容しなくてはならぬ。神學が象徴的であらねばならぬ必然性が茲にあり、その論理たるアナロギアは當然に象徴の論理でなければならぬ。福音の信仰の最も單純な併し本來的な表現形態が象徴 (*Symbolum*) 〓 信條と呼ばれてゐる事も注意すべき事柄である。信條はまた主體的には信仰告白 (*confessio Bekanntnis*) と云はれる。福音の論理は象徴 〓 信條 〓 信仰告白の論理でなければならぬ。之等の豫想された課題を心に留めて次々にそれに應へて行くであらう。

象徴とは存在が自己を超えて實在的他者を指し示す處に成立する。換言すれば、互に超越的なるものの共同、互に相距てゝ立つ獨立な主體が對立しつゝ接觸し實在的な關係交渉に立つ場合に、表象内容が己自らを呈示する

のではなく、奥の中心・核より發する主體の表現として、この主體的實在を指示する處に成立つ。このやうな實在する主體は人格的存在に外ならぬ。従つて人格と人格との共同態に於いてのみ、世界の眞の實在的内容は成立つと共に、凡ての存在は象徴的となる。福音の齋らじ且つ要求するところは絶對他者たる神と人との間に人格的な生の共同を開くことに依つて凡ゆる人と人との間に交りを樹立し、それを通して神と人、人と人との共同を相即・表裏の關係に於いて實現するにある。この眞理は従つて象徴の論理を貫徹する事に依つて實現される外はない。象徴の語源をなす *symbolon* には、語り合ふ、熟考する、比較する、出會ふ、争ふ、等の意味がある。之等の意義を貫いて見られる性格は對立に於ける結合、分離に於ける統一とも云ふべきものである。そしてこの性格はまたアナロギアの根本的性格であつた。

いまアナロギアを *analogia* と解するとしても重要なのは *ana* の意義を突きとめる事である。この前綴詞は三つの用法をもつ。第一には *ana* の「上から下へ」に對して「下より上へ」と云ふ溯源の意、この意が轉じては「後へ」ともなる。第二は「反對の事を爲す」(*an*) 解

く)に對して *anabion* (結ぶ) の例に見る如く。第三には「新たに爲す」*anabion* (甦る) の例の如く。一般に言葉に於ける意義の別は氣分の推移に基くと解せられるならば、之等三つの意義を蔽ふ共通の氣分ともいふべきものがあり、その一つにも他の意義は含蓄されてゐると考へなければならぬ。さうするとアナロギアをカタロギアと對してのみ解かうとする方法の不充分さが氣付かれる筈である。宗教に於ける言語は既に日常性に於ける言語ではない。日常的な普通の言葉もそこでは特殊な含蓄と意義とをこめて用ひられるのが普通である。さうでなければ、完教的生の現實を表現する事が出来ないからである。それらは云はゞ生ける言 *logos* された言、古くしてしかも新たな言である。單語が然るのみでなく、そこで語られる表現一般に就いてこの事は當蔽まる。その言は單なる人間的 *logos* ではなくして神的 *logos* を映すものであり之を宿すものである。否、神の *logos* であることさへ云はれる。それは人間の *logos* を媒介として、之を否定しつゝ神が自らの言をば言ならざる言、言以上の言としてそこで語るからである。之等の事情が顧慮されるるとき、アナロギアは、宗教的立場に立つ限り、本質的要求としては *analogia* の解釋へと傾かざるを得ない。

日常的人間のなロゴスを否定して成立つロゴス、それがミュトスのロゴスであれ、哲學的理性のロゴスであれ、それをも更に否定して、再び新たにより根源的（神的）な言葉を語り出さうとして語られるロゴスが宗教的ロゴスの自覚態としてのアナロギアでなければならぬ。ロゴスに反して語られるロゴスは *shovita* である。之は積極的には日常的なロゴスに對して之を否定して成り立つ哲學的なロゴスを意味するであらう。消極的には語られざるロゴスとしてしかも語られてゐるロゴス、ミュトスであると解する事も出来る。宗教的ロゴスとしてのアナロギアは神話・哲學のロゴスを更に否定せんとする處に成立つ。併しアロギアは原本的には理性的ロゴスに反する言・背理を意味する。一次的なロゴスが日常的な語り

意味をもつ。このやうなパラドックスは既にアナロギアの前段階でありむしろその背面に外ならぬ。兩者は別ではない、廣義のアナロギアは狹義のアナロギアとパラドックスとに分岐する。前者は後者を背面に擔ひ、後者を地盤としてのみ始めて意味をもち、かくして本來的なアナロギアはその指向を實現する。パラドックスは更に自己を超えてより高次のロゴスを指示する。之を語らうとする處にアナロギアの面目がある。人間のロゴスに對して高次のロゴスは神のロゴスである。人間のロゴスを以て神のロゴスを語らうとする時、ロゴスはそれ自身破れる外はない。自らの破れに於いて他者を指示する處にパラドックスの面目がある。ルターがカトリックの神學をば「榮光の神學」(theologia gloria) となし、自らのそれをば「十字架の神學」(theologia crucis) と呼んだのはこの自覺を云ひ表はす。スコラ學の根本的前提は、信仰の事は凡て人間の言により、哲學として汲み盡される、且つ哲學は眞理問題たる限りに於いて宗教の完成態である、と云ふにあつた。ルターの宗教改革、福音の根源的理解はかゝる實念論的理解の暴慢と誤謬とを唯名論を通して脱却した處に始まつた。アナロギアが下から上への道として、人間のロゴスを以て神のロゴスを語らう

る所以のものは、それに先立つて既に、神のロゴスが人となり、神が人間的に、人間のロゴスに於いて語りかけ給ふといふ福音の事實に基づけられてのみ始めて可能であり又許される道であつた。アナロギアは愛肉の恩寵と事實とによつて成立つのであり、むしろ *incarnatio* を人間のロゴスとして語らうとする論理に外ならぬ。狭義のアナロギア、人より神への類推は古くより *via eminentiæ* と呼ばれるのであるが、それは *via negationis* としてのパラドックスに依つてのみ可能なのである。この事に就いては新約聖書自身が多くの證明と實例とを供給してゐるし、何よりもイエスの神の國の説教が之を明らかにしてくれる。アナロギアのロゴスは質料的には人間のロゴスであつても、もはやそれを留まらずして神のロゴスを指示し且つ之に肉迫しようとする、換言すれば神のロゴスであらうとする。が之は人間のロゴスの立場に立つ限り原理的には不可能でありまた許されぬ事は飽くまで忘れられてはならぬ。パラドックスに於いてより高次の言、より根源的な言を語らうとするのは、この高次の言、より根源的な言も既に語られてゐるといふ事實、その現實を知る者に於いて起るのである。飽くまで、語らうとするといふ動性に力點と注意とが置かれるのであ

つて、語る、語られると云ふならば既に行き過ぎなのである。アナロギアは哲學としては多くの問題と困難とを含み乍ら、神學としてはその外に道を持たぬロゴスなのである。神學者は哲學者のやうに自由に・自發的に・自律的に語る事が出来ない。人間の質存として内面的には眞の自由を有してゐようとも、ロゴス面に於いては被縛された自由を有するのみ。福音について直接語る事はなくとも、福音からしか語る事が出来ない。しかもそこに依然として論理は嚴存する。

(未完)

(註)

- (1) 波多野精一「宗教哲學」序。
- (2) E. Brunner: Wahrheit als Begegnung. 1938.
- (3) K. Barth: Die kirchliche Dogmatik. 1939. I/r. 2 r
- (4) コリント前書一三の四一六、同後書一三の三一三。(イタイ傳二八の一九)、マテロ前書一の二、コリント前書一三の一一三。
- (5) 北森嘉藏「福音の三一論的構造」——「哲學研究」第三一二號所載——参照。
- (6) 土井虎賀壽「原初論理學」一〇〇頁、一六一頁以下。同上三八頁。
- (7) 同上三八頁。
- (8) 山内得立「アナロギア思想の位置」(體系と展開、所載)。

波多野精一「宗教哲學」改訂版一五四頁。

同上 一六四頁。

山内得立、前掲論文参照。

カトリック哲學に於いては、具體的な神學は哲學と一致すると考へるが故に、神學をば *theologia positiva*, *negativa*, *eminentiae* の三に分ち、第三のものは前者を綜合する具體的立場とする。(E. Przywara: *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, S. 45) の三形態は教義神學、神祕神學、宗教哲學と云ひ換へてもよいであらう。神祕神學とは倫理神學に當る。教義神學に於いて與へられ示された眞理をば自己に實現せんとして之を否定し乗り越えてその背後にあるものに肉迫しようとする。自己を啓示する神は同時に隠された神である。内在し超越の緊張に於いて神は具體的に信仰者たる人間と關はる。人より神への道は無限なる神が人となり給うた恵みに對應する道である限り無限に開かれた追求の旅でしかない。このやうな「連続に於ける不連続、等似に於ける不等似、認識に於ける非認識、宗教的エトスに於いては、愛しつゝの畏れ、畏れつゝの愛、内なる神と外なる神との一の關係」このやうな緊張的統一關係を可能にする原理が *analogia entis* であると解釋されてゐる。(Przywara, 吉満義彦「カトリシズム、トーマス・ニコイマン」「聖トマス世界觀の根本概念」)