

哲學研究

第三百六十五號

第三十一卷
第八冊

福音の論理

(承前)

松村克己

六

アナロギアとしてイエスの教説のうちに見出される比喩形式は多様であり複雑であり、特に譬話に吾々の注意は牽かれるであらう。彼は神の國の眞理を人々に向つて説くに多くの譬話を以てし「譬なちでは語り給はず」(マルコ傳四の三四)とさへ傳へられてゐる。譬と譯されてゐる *parabolai*, (*parabole*) のパラはパラドックスのパラと通ずるものであつて、他の者より離れつゝ、しかもその離れを距いで近く傍らに並んであるといふ在り方を示す。パラドックスでは離れ反對する意味が強く出てゐるに對し、パラブルに於いては「傍らに投げられたもの」として接近の方向が強く示されてゐる。がもとは別のものではない。むしろ兩者の本質的相關性にアナロギアの

ロゴス性格が見られる。パラブルにはアナロギアの兩性格、即ちパラドックスの有する消極的否定性と、狹義に於けるアナロギアの有する超越的志向性とが相表裏して存在する。新約聖書記者はパラブルをば寓話に類する一種謎めいたものと見てゐる。即ち「天國は：：の如し」と云ふ形式で語られてゐる一連のパラブルは、「人々の聽き得る力に従つて」(マルコ傳四の三三) 語られたものであつて、神の國の祕義を地上茶飯の出來事に依つて、それを通して指示し悟らしめんとする意圖に發するものであるにも拘らず、現實には人々の理解する處とならず、弟子たちすら之を悟る事難く、イエスより「汝らも悟なきか」(マタイ傳一五の一六||マルコ傳七の一八) との叱責を受けてゐる。ヨハネ傳に於いては、弟子たちの愚鈍さ

は定式化され圖式化されて一貫し、イエスの死後代りて「眞理の御霊」の來るまで、彼の語つた言葉の眞意は理解されなかつた事になつてゐる。之はイエスに依つて語られたパラブルが初代教會に於いて次第に、その當初の直接的明證性を喪失して、謎めいた性格を深くし寓話へと變質して行つた事を物語る。従つて之を解いて人々に説明する事が御業を受けた教會の任務となる。そしてこの事が、イエスの生前にまで溯つて、弟子たちはイエスから人なき處にて凡ての事の釋義明しを受けたといふ風に物語られるに到つた。(マルコ傳四の三四)その事からしてパラブルは却つて、一般の人々には天國の奧義を評さず弟子たちのみを知れる特權を許されるやうに(「マタイ傳一三の一」)、人々は「目にて見、耳にて聽き、心に悟りて救はるゝ事のなからん爲に、聞きて聞けども悟らず、見て見れども認めず、その心は鈍く、耳は聽くに懶く、目は閉ぢられてある」(同一四一―一五)といふイエザヤの預言(イザヤ書六の九―一〇)が成就するやうに語られたのだといふ理解が生じた。パラブルは舊約聖書のマシーヤルに當るもので、本來「智慧の言」を意味する。併しイエスの用ひられた譬話はマタイ傳十三章、マルコ傳四章等に見るやうに、その中に何等隱語や謎の如きも

のを含んでゐない。事柄は日常經驗に於いて親しい自然や實生活の斷面をクロイズアップして示したもので、表面的意味の理解は何人にも明白である。たゞイエスが之等に依つて示さうとされた處は、天國の秘義である。天國の秘義とは何か、地上の事柄と類比的に理解される何かではない。そのやうにして之を理解しようとする時、パラブルは何の意味をも持ち得なくなる。種播きの譬を釋いたイエスの言は恐らく彼のものではなく後の教會が彼の口に入れたものに違ひない。(マルコ傳四の一四以下、マタイ傳一三の一八以下)凡そ一見して之は説明にならぬ説明であり、弟子たちが之等の事を解し得なかつたとは考へられぬ。イエスのパラブルの目指す處はそんな處にはなかつた。それは前後の言葉が之を明らかにしてゐる。「されど汝らの目、汝らの耳は見る故に、聞く故に幸福なり、多くの預言者・義人は汝らが見る處を見んとせしが見ず、汝らが聞く處を聞かんとせしが聞かざりしなり」(マタイ傳一三の一六―一七)。弟子たちの見てゐるもの、聞いてゐるもの、彼等に他の人々と異つて許されてゐるものとは何か。外ならぬイエスと偕なる生活である。イエス自身が之等のパラブルを語つてゐるといふ事、入々の眼が耳が、この事實に對して聞かれ、語られた事

柄に注目してそれを理解しようとするのではなく、假令それを理解し得なくとも、語る者に注目し彼と共に歩む限り、神の國の現實はそこで開かれ興へられる。それがイエスの訴へんとする神の國の秘義的な現實である。福音の意味である。彼との人格的共同といふ事が凡ての焦點をなす。神の國の眞理は彼の人格と存在とに整つてゐる。之を明らかにしようとして語られるパラブルは併し現實にはその一つに於いて語られてゐるやうに「豚に眞珠」の様相しか持ち得なくなる。空虚にして意味なきものとなるか、強いてその意味を探らうとすれば謎めいたものとなるのは、何れも之を支へてゐるイエスその人を見失ふ結果に依る。茲に於いてパラブルの象徴性が顯著に注目される。象徴性は人格性の背面であり、人格主義の徹底と比例して象徴性は増大するからである。

「神の國は……の如し」といふのは多くの場合、神の國と人々との關係が色々の面から語られてゐるので、神の國と語られてゐる事柄との間に直接的な比が成立つてゐるのではない。例へば「神の國は、或人、たねを地に播くが如し」(マルコ傳四の二三)に於いては、種子を播く或人を支點としてこの比は成立つ。また「一粒の芥種の如し」(同三一)も同じく、茲には或る人が隱約されて

ゐるだけである。「パンだねの如し」(マタイ傳一三の三三)に於いては「之を取りて三斗の粉の中に入れる女」の立場に立つ事なしにはこの譬は理解されず、「畑に隠れたる寶の如し」も、畑や寶が天國なのではなく、之を見出して隠しおき、喜んで自らの所有を盡く賣つてこの畑を買ふ人の生き方に天國を迎へる者の態度が示されるのである。之等の事はその凡てのパラブルについて同様に云ふ事が出来る。對象的理解の方向を轉じて主體的理解への道を開かうとするのがパラブルの任務である。この事はまたかう云ひかへてもよい。對象的理解の立場に立つ限り、パラブルはナンセンスであり、パラドックスと同じ背理性・愚鈍を呈示するのみ。しかもこの愚さを通路としてのみ新らしいより高次の立場、人格主義的實在の世界として神の國は開示されようとする。パラブルとアレゴリーとを區別する重要な一點はその象徴性の差違にある。パラブルは強度の象徴性を持つ。といふ事は人格的世界の開示をその目的としてゐるといふ事であり、對象的理解の立場に立つ限り無意味となり、背理に墮るといふ事もそこに理由をもつ。アレゴリーは或る教説(A)を説明(B)する爲めに用ひられるものであつて、播種の譬とその説明に見られるやうに、A、Bを組成する諸要

素の間には夫々に同じ比をもつ對應が考へられてゐる。從つて $A : B :: a : b :: n : b' :: a' : b'' :: a + 2n : a'' : b + b' + b''$ なる方式が成立つ。ところがパラボレーにあつては、語られてゐる事柄とその意味する事柄との間にはこのやうな對應的な比、要素間の對應は存在しないのが普通であり、對應するものがあつてもそれは極めて特殊な一部分、一點に留まる。兩者は完結した量ではなく、その間に質的な差異が存在する。一は完結した量であり他は非完結的な無限定者である。たゞ語られた有限者の或る一點を支點として兩者の質的差異・斷絶をば飛躍的に超えて兩者を結合しようとするのみ。従つてこの結合は存在的なものではなく存在論的なもの、更に云へば質的な意味をもちうるにすぎない。兩者の對應は S は S 對應なき對應である。 $n : b :: a : b'$ と b も表現しうべき關係である。 S に依つて S を、従つてまた B を彷彿せしめる事は出來てもその比の値を決定する事は出來ない。對應といふ形をとり乍らしかも對應を否定して成立つ比、比を無視して成立つ比といふ背理を含む。それは數學的合理性、存在の比を象徴として之を超える高次の實在主義の立場、人格的實在の關係を指示する。扱つてパラボレーのアナロギア性格を右の如く注意したの

であるが、アナロギアはパラドックスを超えると云つても、之を離れては成立たず、それに於いて高次のロゴスが自らを新たに發言しようとする處に、或はかゝる言葉を發言せしめようとし、それを指示せんとする處にアナロギアは成立つ。それ故にアナロギアはそれ自身で完結したロゴスではない。換言すれば自律的理性のロゴスではなくして他律的理性のロゴスである。下より上へと溯るロゴスは上より下へと降り來るロゴスに依つてのみ喚び起される應答的ロゴスである。この應答のうちに関ひは宿され反映されてゐる。その限りに於いてのみアナロギアは自己のロゴスでありつゝ他者のロゴスである。

イエスの教への根源的形態はパラブルであるが、その二重性は分岐して明瞭なパラドックス及びアナロギアとしても亦屢、語られてゐる。前者の背理的否定の道を示すものとしては「幸福なる裁貧しき者、悲しむ者……」(マタイ傳五の三以下)の語や、神の國の眞理が悲き者、賢き者に隠されて嬰兒に顯はにされてゐる事に關する父なる神への感謝の語(ルカ傳一〇の二一以下)等がその例として思ひ浮べられるであらう。また、罪人・取税人・惡鬼に懲かれた者・賣笑婦の友となつて人々に嘲られ攻撃されつゝ「健かなる者は醫者を要せず、たゞ病める者の

み之を要す」(マタイ傳九の二二)と答へた言葉、また「われ地に平和を投ぜんために來れりと思ふな、平和にあらず、反つて劍を投ぜん爲に來れり」(同一の三四)の言

葉の如きも之に屬する。之に對して、「我は律法また預言者を毀つ爲に來れりと思ふな、毀たんとて來らず、反つて成就せん爲なり……汝らの義、學者、パリサイ人に勝らずば天國に入ること能はず」(汝らの天の父の完きが如く、汝らも全かれ」(同五の一七、二〇、四八)等は後者の超越Ⅱ完成の道を示す。しかも之等後者に屬する語についてはそれが果してイエスの口から直接出たものであるか否かを疑ふ學者も少くない。その事は充分の理由を持つと考へられる。何となれば、このやうな超越Ⅱ完成の立場は宗教的體驗の反省の立場で明瞭に出てくるものである。イエスの宣教の中心が神の國を主題とし、神の國が神の人格的愛に支點、根據をもつ交りの現實である限り、彼の教説の特色はむしろパラドックスの面に多く見られたに違ひない。パウロの教説に於いて、福音が律法と對立して語られる部分の多き中に、僅かに之が同時に律法の成就・完成だと教へられてゐる事情と軌を一にする。兩者はともに福音の表現形態に於ける本質的必然性をもち一なしに他はあり得ない。この方向の逆な二

つの事態をば一つの究極的事態の緊張的統一の構造として示すものがアナロギアである。

七

アナロギアの論理が形式論理のそれと全く異なるロゴス的性格を持つ事については改めて説く迄もあるまいが、辨證法の論理との關係については一應の考察をなす事が要求されるであらう。兩者は時に甚だ近いもの、同じロゴスの構造をもつものであるかの如く考へられる場合もあるからである。例へば神學のロゴスが辨證法的であり、従つて神學の方法も亦ディアレクテイシユでなければならぬと云ふ主張は、第一次世界大戦後に有力な學派を形成するに到つた辨證法神學に於いてのみならず、カトリック神學に於いても亦説かれてゐるからである。(アンワラの如き)。形式論理が悟性の論理として専ら存在をば空間圖式によつて秩序付ける論理であるならば、辨證法はその矛盾を克服して論理性を具體化しようとする理性の立場での論理を目指し、存在をば空間の圖式で把へようとせず、時間的存在の論理たらんとする處にその根本的志向が存すると云ふ事が出来よう。ところで勝義に於いて時間的存在と云はれうるものは人間であり、人間の世界である。時間的存在は單に消滅變化するとい

ふだけではなく、正に人間の世界に屬するものとして歴史的である。歴史的といふ事は、單に眺められる世界ではなく、自ら行爲する主體に依つて擔はれてゐる世界の性格である。従つて辨證法は歴史的な主體の自覺の論理であり、その意味で一般に歴史の論理であると云はれてゐる。歴史の世界の根本的の性格はそれ自身に於いては如何なるものも相對的の有限であり乍ら、しかもそれらの間に、各、が他に對する關係の中に、絶對的なものを宿しまた映してゐるといふ事である。従つて辨證法は、形式論理が概念の包攝關係を主たる關心として一般者と個物との關係を明らかにしようとするに對して相對と絶對との相即・貫入、乃至は相立・緊張をば、他を媒介とする行爲に依つて自證せんとする論理である。さう考へる時、ギリシヤの昔、ソピスト達から、ソクラテス、プラトンへとそれが哲學の主要な方法として認識論的な意義を擔ひ、カントを轉回點としてヘーゲルに到つて固有意義をもつに到つたこと、之を觀念辨證法として封けたマルクスが唯物辨證法を説へたこと、最近の神學に於ける辨證法の重視等を一貫して一つの性格が把へられるであらう。問題は茲で行爲と云はれるものが夫々に於いて如何に理解されてゐたかといふ點に種々の辨證法理解

が生れた。空間に對して時間の範疇的優先性が許されるとするならば、時間性が既に空間性を含み之なしには充分な意味を有し得ないやうに、時間的存在は空間性の契機を缺く事が出来ない。辨證法は形式論理を超えて之を生かすものでなければならぬ。悟性(抽象的理性)の立場に於ける矛盾、アンチノミーをば理性の立場では却つて之を思惟の原理として許容し、自らの中に包んで之を超える具體的な論理が求められる。併し矛盾の統一は必ずしもヘーゲルの考へたやうに理念に於ける和解として思惟の道に依るのみではあり得ない。そこに唯物辨證法の主張に正常な權利が生れてくる。同時に論理としての辨證法は更なる問題性を擔はされて今日の哲學の課題となる。辨證法は單なる論理・方法として形式的に取上げられる限り、觀念辨證法か唯物辨證法かの對立は避けがたいものであり、兩者を綜合する第三のものは他に求められねばならぬのではあるまいか。辨證法が形式的ではない具體的な論理であり方法であらうとする要求は辨證法が内容的に考察される事でなければならぬ。一般に論理とは人間思惟の法則として、思惟と存在との關係を突き留めようとする。目指されてゐるものは單なる一致・同一ではない。その一致同一と呼ばれるものが如何なる媒

介を有し如何なる構造をもつかを明らかにする事が論理の任務である。思惟と存在との關係は人間自身にあつては身心の關係として具體化され、自他の關係・交渉として展開され、茲で單なる（抽象的）論理の領域を超えて倫理と手を握り互に媒介されて成立つ根源的な倫理即論理のロゴスが求められてくる。唯物辨證法の主張はその極端化であり、反動的性格を多分に有するの故を以てなほ具體性を缺くとしても、その志向の存する處は明らかである。吾々は論理の具體性を問い來る時どうしても理性的活動の根本的機能と意義とについて考へざるを得な

ら。この事については既に三に於いて簡單ながら觸れられた。理性とは自他の關係付けの能力であり、特にその消極的機能として自己否定の作用を本質とする。自他の關係付けに於ける積極的な機能が愛と呼ばれるとするならば、理性は愛と相即表裏の關係に立つて始めてよくその本來的任務を完うすると共に、人間と世界との實相を把握する事が出來ると云ふべきである。愛はすぐれて實踐理性の能力と考へられてよからうがそれは構想力（*imagination*）を媒介として理論理性との結付きをもつてゐる。問題は他者の具體性がどのやうにして確保されるか

といふ一點に懸かる。自己の具體的把握といふ事も亦ここに懸つてゐる。自己の實在性は他者の實在性と相關的な問題である。總じてギリシヤのイデアリスムに於いては、眞の存在を問ふことが哲學の使命であり、眞の存在は本質的存在としてイデアに求められた。イデアこそ他者であり、自己はイデア的他者に與る限りに於いて存在性を得る。現實存在は消滅變化の中にあるものとして眞の存在を持たなす。Dasein は Sosein に専ら依存する。デアレクティックは Dasein から Sosein への道であり、後者から前者を理解する道であつた。人間の自覚はイデア的な自覚であり、政治も倫理も宗教も總て認識に依屬する事となる。かくして觀想的生を理想とする知識人（*homo sapiens*）の類型が明瞭にされた。閑暇に於いて學問と文化の華は開いたが、觀念的世界は實在の世界に對して力を持つ事が出來なくなつて古代の世界は終熄した。之に代つてヨーロッパ中世の世界を擔つて登場した基督教は、宗教人（*homo religiosus*）の理想を以て古代の殘した歴史的課題を解かうとした。即ち觀念的世界と實在の世界との結合を企て、その成果はスコラ學として大成された。その結合の仕方は、觀念的世界の統體をば神となし觀念をば神の内容・屬性として理解す

るにある。茲では他者は實在する神である。しかも神のみが眞に實在する。一切のものは被造物として神の實在性に與る事に依つてのみ存在するのであるが、神との關係付けに關してはギリシヤのイデアリスムをそのまゝに繼承して、専らイデアを媒介とする道に依つて之を解かうとした。具體的なもの・個體が觀念的な世界に吸收され得ず飽くまでその實在性を主張する處に新しい課題が出發したにも拘らず、神を導入する事に依つてその問題をばかし、さうして再びイデア的なものに依つて存在の問題を説かうとする處に所謂 *essentia* と *existentia* の問題が提起された。ギリシヤにあつてはダイアレクティックは、相對的有限な人間の間には交はされる事に依つて、之を超えて絕對無限な永遠的存在たるイデア的他者に到る道として出發したが、茲では、精神^{II}魂の自己自身に於ける對話となり、觀念的存在者・概念の間の大小包攝關係として内面化される。ソクラテス、プラトンの對話に對してソピストのそれが所謂詭辯に墮したのとは、ダイアレクティックが内容的に實在する者の間の關係として把持されずに専ら形式的に運ばれたが故であり、アリ^{II}トテレスが之を却けた所以もカントが之を假象の論理とした理由もそこにある。中世スコラ學は之を神に

關係付ける事に依つてその安全性・内容性を保證され得ると考へたのであるが、その神は哲學の關する限り、アリストテレスの神と選ぶ處はない第一原因・究極實在者として形式的規定を許すに留まり、その實在的内容は信仰の領域に於ける神祕的體驗に委ねられる外はなかつた。トマスに於ける宗教性の形而上學的アプリアリを現はす原理は *analogia entis* と呼ばれてゐるが、之は神と人との間の實在秩序的絕對區別のうちに於ける内面的生命連關の神祕の論理であると云はれてゐる。即ちこの論理は神と人との神祕的な愛の交りに支へられてのみ成立つといふ意味であらう。本來は論理的なものであるよりも體驗的なものであり、アウグスティヌスの直觀の論理形式である、といふ解釋が認められるとしても、この原理はあくまでも論理として主張され、しかもその適用展開は飽くまでギリシヤの觀念論の立場で爲されてゐる。神學は哲學を婢として之に對する支配的位置を確保したかに見えて、實はヘーゲルの *Heir-Insichheit* の例そのままに、神學は實質的・内容的に哲學に吸收されてゐた姿がスコラ神學ではあるまいか。固よりこの事は簡單には云へず、スコラ學の矛盾にその偉大さは感得されるとも云へようが、論理と倫理との具體的媒介と統一とは未

だ茲に見出さるべくもない。茲では福音はまだ具體的に把握されてゐたとは云へない。

辨證法は一般的に云へば、否定對立を原理とする媒介の統一の論理である。否定に重點をおくか統一に重點をおくかに従つて異なる理解が生れよう。辨證法神學がキエルケゴールのヘーゲル批判に於ける所謂逆説辨證法の系譜をひいて、神と人との絶對對立、質的相違の原理の上に神の恩寵の絶對獨占活動 (Allerwirklichkeit Gottes) を以て宗教の基礎付け、延いては神人關係の理解を企てるに對して、アナロギア・エンテイスを原理とする新トマス主義を表標するカトリック神學者たちは恩寵に依る自然の完成 *humanisme integral* の立場に於いて神と人との結合・連結の面に強調點をおき、神の全能性 (Allwirklichkeit) と人間自由の固有活動 (*Eigenwirk-samkeit*) との結合に宗教の本質を見ようとする。固より前者に於ける有限の無限に對する無力性の原理 *finimum non cupit infiniti* はカルツマンの *Sohn-Des-Florus* の表明であつて、それは單獨に哲學的原理として意味をもつのではなく、その根柢には、無限なる神が有限なる人の貌をとる事によつて、人は神を知り之と交りを持ち得るに到つたといふ福音的信仰の告白があり、ルツターの

な *finimum cupit infiniti* の原理の上に立つものである。後者の連続・結合も亦この福音の根本的主張の上に立つものであつて單なる直接的同一・本質的同一を説くのではない事は、前者が絶對對立のみを説くのではないのと對應的な關係にある。何れも結合すべからざるものの結合、絶對矛盾的對立に於ける自己同一、斷絶に於ける連續を語らうとする處に辨證法は不可避的となる。併し辨證法的といふ事が眞理の標識ではない。辨證法に依つて眞理が如何に具體化されるかといふ事が問題なのである。そして吾々の場合、眞理は思辨的抽象的な眞理ではなくして、福音と呼ばれる具體的歴史的事實の眞理である。事實の眞理とは完結したものではなくして無限に開かれた發展を展望する。その具體的な把握とは従つて單なる對象的理解を以て終るのではなく、この發展をば主體的に自己の行爲を媒介として現成せしめ、そこに眞理の證を同時に立てる如きものでなければならぬ。ヘーゲルに於ける辨證法の意圖する處は、單なる圖式を超えてその否定と媒介とを徹底せしめる事にあり、徹底とは行爲を媒介として概念の現實性を自證する事に外ならなかつた。彼に於いては思辨こそ行爲の純粹なるものに見ならず、そこにギリシヤの精神との結合、その廻りが見

られる。否定の否定としての綜合は開かれた統一として無限に於ける有の統一であり、それが無と呼ばれ神と呼ばれるのは完結と停止とを防がんとするものと解すべきであらう。彼の思辨を内側から動かしてゐるもの、之を捉へようとして肉迫する精神、この呼應に哲學は息づいてゐる。それが論理を生み之を具體的にして行く。ロゴスを具體化するものはロゴスの分析ではなくして溯源的ロゴスとしてのアナログア、パトスに支へられたロゴスである。パトスこそミユトスとロゴスとを媒介して之を具體化する。アナログアはパトスのロゴスとして根源的なロゴスである。

八

アナログアとはトマスに依れば次の如くに考へられてゐる。アナログアとは事物の間に存する比乃至對應を意味する。二つのものが同一であるか或は矛盾對立の關係にある場合にはアナログアはない。兩者がその本質を異にしてゐながらしかも同一の名辭を以て呼ばれる場合、それは或る點に於いて、換言すれば或る比に依つて類似的 (*kat' analogian*) だかゞである。 *simpliter diversis, secundum quid tamen eundem, id est per aliquam proportionem*. 神と人間とは本質的に異なる存在者であ

り、そこには無限と有限、絶對と相對といふ如き區別がある。等しく「存在者」といふ名辭を以て呼ばれるにしても、兩者は存在性を本質的に異にしてゐる。人間は被造物として存在を有する。かゝる意味に於いては神は存在しない。神の存在は創造者としての存在である。兩者、有限と無限とを含む概念は存しないが故に (*incommensurable*)、有限的存在に對する無限的存在の存在性は類を絶する仕方 (*anterior*) でのみ理解される。この關係をアナログアと呼ぶ。従つて人間は神に就いて充全的に語る事が出来ない。さりとてまた不可知論の立場も正しくはない。それは素朴な擬人觀が却けられるべきであると同様である。そこではある點に關して、部分的には類比的に語る事が出来るからである。例へば被造物人間のうちに見出される完全といふ點を考へて見ても、存在についてと同じ事が云へる。創造者なる神は被造物の原因であるが故に、結果のうちに見出されるものは原因のうちになゞ名目的に存在し若しくは想定される——*equivoce* に存在する——だけではなく實在しなくてはならぬ (*via causalitatis*)。併し同時に、被造物のうち存在する完全はそのやうなものとしては神には存在しない。單に程度の差、或ひは種に對する類といふやうな

關係に於いてさへ存在しない (*vin negationis*)。神にある完全は獨自な仕方で—— *unicoque* —— 存在する。有限者のうちに見出されるものは無限者にあつては正に無限に超越的な仕方で (*quintanter*) 存在する。吾々はこのやうにして (*vin antinomie*) アナログイに依つてのみ神に於ける完全を考へる事が出来る。類比が成立つ「ある點」とは右の如く實體に對する屬性といふ性格をもつものであり、比は兩つの實體の對應によつて支へられて成立つ。存在とか完全とか云ふのは神と人間 (被造) とを包む第三のものではない。ous とはもはやギリシヤ的な觀念的イデア的な存在者ではなくして、實在する實體を意味する。アリストテレスが主語となつて述語とならぬものと云ふ規定を興へたヒュポケーメノンに外ならぬ。人間と云ひ被造と云ふも實は一般的に云はれてゐるのではない。被造的人間としての我と神との交り、對立に於ける共同、それがアナログイを可能にしてゐる。にも拘らずこの事が捨象されて、若しくは別の事柄として *analogia entis* が依然としてイデアリスムの立場で語られてゐる處に、この原理が具體的な論理を旨指し乍らそれを實現し得ぬ禍根が横はつてゐる。アナログイが溯源的ロゴスたる本質的性格を徹底せしめる時、それは

福音の論理 (承前)

entis と云ふ規定を破つてそれを可能にしてゐる根源へと肉迫しなくてはならぬ。實在的自覺に於いて我と神との對立に於ける共同を實現せしめ、そこを支點として世界の實在的統一理解を開示せしめるものは何であるか。福音の中核としてのイエス・キリストの事實である。キリストとの共同が神との共同の實質的内容であり、世界と歴史との中心を彼に於いて見出す事に依つて理解と實踐とが二つながら開かれてくる。キリストの「原」性格がアナログイを可能にする。

キリストの「原」性格とは何か。その「神性」に外ならぬ。キリストが神そのもの、*Gott an sich* ではなくして神の子、*Gott für sich* であり *Gott für uns* であるといふこと、その神性がアナログイの根源であり、その意味でもキリストは根源的なロゴスであると云はれてよい。神性は人性の基礎・基盤を有してのみ語られて意味をもつ事が出来る。神そのものに於いて神性を云々する事は無意味である。人間イエスの自意識を探るべき手懸りとなる福音書に於ける彼の自稱「人の子」は、アラマイック語の用法に於いては單に「人」を意味する。何故そのやうな一般的名辭を用ゐたかについてはグニエル書その他の黙示文學との聯關を度外視すれば、彼が一般

人と全く同一の立場に立つ事を強いて表明せんとするものと解する外はないが、その事は彼の「遣はされた者」として神との特殊な關係の意識、「神の子」の意識を却つて消極的に開示してゐる。イエス・キリストは神性と人性との結合「眞の神にして眞の人」として古くから教會は之を云ひ表はして來た。之は形式論理の立場に於いては理解すべからざる事である。併し理解の可能如何を越えてイエス・キリストの事實は存在する。むしろこの事實を理解する論理が要求されたのである。

キリストの神性は認識の事柄ではなくして信ぜられる外はない事柄である。人間イエスを神の子キリストと信ずる事は一般的な事柄ではなくして特定の人々に於いてのみ見出される事である。その根據をば智慧に求めるギリシヤ人には愚と見え、徴（不思議な事象）に求めようとすユダヤ人には蹟物以外の何ものでもない。キリスト信仰とは人間イエスに於いて神を見る事である。この見る眼が信仰と呼ばれる特殊な感覺である。イエスは神を示せといふ弟子の要求に應へて「我を見し者は父を見しなり」（ヨハネ傳一四の九）と答へたと云ふ。また彼がその教へを宣べて人々に求めたものがその眼の開かれん事であつた事は既に注意した如くである。見られるもの

は何等かの意味に於ける「かたち」でなければならぬ。しかしその「かたち」は形相 (eikon) ではなくして形象 (eikōn) である。觀念的なものではなくして具體的なものである。神は見るべからざるもの (ἀόρατος) の二〇、コロサイ書一の二五形なきものであつて見る事が出來ない。神を見てなほ生くる者はない（出埃及記三三の二〇）といふ舊約以來の傳統はこの場合にも嚴密に保持されてゐる。見られてゐるものは人間イエスであつて神ではない。では信仰は一體何を見るのであるか。彼に於いて神を見るとは何を意味するのか。外ではない。人間イエスをば「神の像」(eikon tou Theou) と見る事である。彼の「すがた」をば神に屬するもの、神の寫し (Abbild) として見る事である。この場合の見るは既に象徴的な含蓄に於いて用ひられてゐる。Abbild は Urbild と相關するのである。兩者は同じではないが無關係の別物では更がない、類似をもつてゐる。そこには何等かの關係、或る比が存在する。併しその比の値を決定する事は出來ない。何となれば Theōtia はこの場合吾々には興へられてゐないからである。ヨハネ文書に於いて、見る、知る、信ずるの語が一連の相通する含蓄を以て用ひられてゐる事に注目する時、茲に見られるイエスのすがたは岡より身體

的外的形態ではない。身體と行動とに依つて知られる限り具體的と云はるべきであるが、そのすがたは、彼との生の共同に依つて知られる内的形態、その人格的把握に依るもの以外ならぬ。既にして生活を共にする人格的共同に於いて把握される形態であるとするならば、それは共同の仕方如何、その深淺廣狭に應じて差違と發展とを有するすがたでなければならぬ。換言すれば信仰者に依つて捉へられるイエスのすがたは一義的固定的なものではなくして、正に信仰の量に従つて、信仰のアナログアに依つて (Kant's Analogie des Erkenntnis) 二の六) 變化する函数的性格を持つてゐる。信仰といふ生き方、在り方に依つて可能にされるアナログア analogie fakti に依つてイエスのすがたは把へられ、しかも「見るべからざる神の像」と規定される。従つてそれは云はゞ形なき形であり、この形を可能にする信仰のアナログア的性格

にと問題は溯及してくる。信仰のアナログア的性格とはキリストと信徒との交り、互の愛の共同に於ける呼應關係に究極する。パウロは信徒に於ける信仰の形成と生長とをば内容的に「汝らのうちにキリストの形の成ること」(ἐπιπέφυκεν ὑμῶν ἐν ἐσὶ Χριστῷ) ガラテヤ書四の一九)といふ言葉で云ひ表はしてゐる。λογος とは外に現はれた姿 (Gesicht,

sicht, äußere Erscheinungsform) を云ふのであつて、信徒の裏に形をとるキリストとは、信徒が精神的内面性に於いて直観するキリストといふやうなものではない。彼との生の共同に於いて信徒を動かしその裏に生きてゐるキリストの生命、見るべからざる靈なるキリストが、信徒の具體的な生活に於いて自己の表現をとる事、換言すればキリストに倣ふ生活の形成に外ならぬ。「汝らの裏」も強いて解すれば *intim* よりは *annon* に重點がおかれ、キリストの具體的表現は信徒の交りの現實としての教會に於いて實現され見られるものと解すべきであらう。

神の像としてのキリストは右の如く、神の創造的形成作用をうつすものとして充分な理解を要求する。キリストは神の Bild, Abbild, Ebenbild と考へられるのであるが、この場合 Urbild たる神は、キリストと信徒との交りに依つてのみ解かるべきものであり、

神 (Urbild) キリスト
キリスト (Abbild) 信徒

なる比例式によつてその關係は示されよう。キリストと信徒との關係にあつては、キリストこそ、獨自な Bild として Urbild の性格をもつてくる。自らのうちにキリス

トを映し宿して彼に倣ふ事に依つて、彼との生の共同に深まるに従つて、自らに於ける *Ab* の性格に應じてキリストの神の像たる *Α* の性格は顯著になると共に、他方に、自己とキリストとの共同・一致の實現に應じて、キリストと神との同一が *Ab* を媒介として *Υ* の性格に於て明瞭となる。トマスはアナロギアをば *proportio* のそれと *proportionalitas* のそれとの二つに分けた。*proportionalitas* とは謂はゞ *proportio* の *proportio* である。そして固有の意味に於けるアナロギアを後者に求めた。6:3 は前者であり 6:4 || 3:2 は後者の例である。數値の場合には比例式は等號を以て示されるが、アナロギアの比は嚴密には $\text{Α}::\text{Β}::\text{Γ}::\text{Δ}$ の如くにして示される。前掲の神・キリスト・信徒との三項から成立つ比例式に於いてもその意味する所は複雑である。先づこの式を支へてゐるものが中項たるキリストである事は改めて云ふ迄もない。之は詳しくはイエス・キリストとして *Υ* に書き表はさるべきである。眞の人間にして眞の神といふ一信仰の告白一を意味するこの名がアナロギアの根源である。彼の人格に於いては神性と人性とは一つの人格に於いて結合され釣合つてゐる。結合すべからざるものが結合して調和と均齊を保つてゐる。

古代教會はこの關係をば父と子との同質 *ὁμοουσία* として理解した(ニカイヤ信條)。內在的三一論としては當然の理解であり、信仰の對象のもつ神性の確保としては正當な表現であるとしても、この面からして福音の論理としてのアナロギアの生産性を望む事は出来ない。內在的三一論は云ふ迄もなく *Substantia* の論理に立つ。 *materialibus* に於ける *ess* も亦、その當然の意圖を裏切つて *substantia* と解された處に不幸の源が存する。この面からする理解を以てしては前掲の比例式すら既に成立の餘地はなく理解の道は閉される。宜なる哉 *analogia* *coelestis* は神人關係をば *Substantia* の立場で解かうとするものであつて、キリストの中項たる地位は殆んど無視されてゐる。之に對して形の論理として *analogia* *economica* を試圖する所以は中項たるキリストの媒介性をば、専ら神の像と呼ばれる意味を解きほぐす事に依つて、具體化しようといふにある。

九

アナロギアは對立に於ける結合・矛盾の同一といふ構造に於いて成立つ論理、むしろかゝる構造を成立たしめる論理であつた。

神::キリスト::キリスト::信徒

なる比例式に於いてこの構造は重々三段の類比を示してゐる。第一にキリストと信徒との關係は信仰と呼ばれる交り・共同關係である。茲ではキリストと信徒との關係を同質として説明する事は適當ではない。キリストと信徒とはむしろ本質的に異りつゝ、しかも信仰といふ結合の仕方故に等しく神に對して「子」と呼ばれる。子はキリストと信徒とに於いて同一と共に差別を有する。共に神の子と呼ばれたがらキリストが特に御子、*υιός* と呼ばれたがら猶子と呼ばれるのはそれである。信徒が神の子と呼ばれるのは正にアナロギアに基く。人間が一般に神の子と呼ばれるのではない、神の子たるべきものではあるにしても。信徒は信仰に於いてキリストとのアナロギアをもつ。キリストと信徒との結合・一致は信仰に於ける限りに於いて成立する事態であつて、信仰とは自然的體體的關係ではなくして倫理的質的な關係である。信徒のキリストとの生の共同は地上の生を歩む限り未だ不完全であり斷片的であり、絶えず破れては回復される繰返しに於いて營まれて行く。完全なる共同は彼方の世に於いて、世の終末を経て肉體が贖はれ榮化される日までには希望の内容として留保されてゐる。信仰者の信仰に於ける存在は靈に依る (*κατὰ πνεύμα*) 在り方・生

き方であるが、同時にそれは肉に在る (*ἐν σαρκί*) 存在を離れる事は出来ない。肉に従つて (*κατὰ σάρκα*) 歩んではならないが、靈に従つて肉と戰ふ生活に「キリストの形成」が行はれる。「キリストと併に」といふ事は靈に於ける信仰者の現實である。併しそのキリストは地上に在り地上を歩みし人間イエスに基底付けられてゐる靈的存在者であつて、之あるが故に信徒の生活はキリストとの共同を具體的に展開して行く事が出来る。イエス・キリストといふ共同の相手たる人格の二重性が信徒の存在をば肉と靈との重層的存在として規定し、キリストと信徒との關係は

キリスト 靈(内)なる人(我)
 イエス 肉(外)なる人(我)

としてよりフルな比例式に於いてそのアナロギアを展開する。

第二に右の關係に對應する神とキリストとの關係は、信仰に對して啓示の内容を形成する。啓示とは嚴密に云へば二重の啓示である。子に依つて神は父たる事が示されたと共に、その子は父なる神に依つて、子たる事を示される(復活の事實)。この事を證するものは靈である。かくして啓示は三一の神の啓示である。之に對應する信

仰も亦従つて信望愛の三一的統一といふ形をもつ。之がアナロギアの第三の關係である。扱て神はキリストに於いて父と呼ばれ、イエスは神に對して子たる。忠信と信賴・從順のうちはその生の共同を完うした。この倫理的宗教的な關係は信仰と呼ばれてよい。吾々のキリスト信仰はイエスの神に對する信仰と相關的であり對應をもつ。即ちアナロガスである。福音とは、イエスが神との間に有した父子の交りの中に、凡ての人々が彼を媒介者として招き入れられる事の告知に外ならぬ。イエスの信仰と吾々の信仰との間のアナロギアは啓示と信仰との間のアナロギア、その對應的相關關係に基く。吾々の神はイエスの父たる事によつてまた吾々の父となる。そしてこの場合、媒介者は仲保者たる事に依つて、更に進んで贖罪者たる事に依つて媒介の役割を果す。アナロギアは單なる對應若しくは感應と云ふよりも呼應として考へられねばならぬと云つた。それは相互關係である。キリストと神との間に存するアナロギアは子と父との關係として示される人倫的な愛の關係である。父に對する子の恭順と愛とはイエスの姿に見る事が出來るとしても、子に對する父の愛は如何にして知り得るか。之に對してはイエス自身の言が答へる。「子を知る者は父の外になく、父

を知る者は子また子の欲するまゝに顯はすところの者の外になし」(マタイ傳一の一七)と。父を知る者は二者である。第一は子即ちイエスであるが、吾々はイエスの意識と全く同一に神を父として知る事は出來ない。その子に依りて父を知ると云はれる場合の如きを出でないであらう。然るに茲に今一つ、子がその父を知らしめようと欲する特定の人々がある。それは、その子を知るによつてその父を知るといふやうな外的な知り方ではない。子を鏡として、子を見また理解する己の判断に依つてその父を想像するといふのではない。子と共に生き、子の心に立入り子の心となつて、その父をまた己が父として知る。そのやうな知り方を目指して子が己を投げかけて交り求めてくるところの人々がある。このやうなものを彼は友と呼び又兄弟と呼んだ。信徒はイエスの友となり兄弟となる事に依つて彼の父なる神をばまた自らの父として知る。この場合、イエスの友また兄弟となつて彼と同じ生を歩むといふことのうちには重大な一つの問題が含まれてゐる。罪の問題がそれである。

イエスは罪を知らざるもの、罪なき者として神との間に無比なる仕方に於いて、父と子との關係を完全に保持してゐる。吾々が神を父と教へられても直ちにイエスの

如くに神との間に全き共同を實現する事を得ないのは之を阻み遮つてゐる罪があるからである。罪とは己を求め己を義しとして他を拒否する心、或は己を主張して他を従はせんとする傲慢・不信・不順の心である。自己に籠り閉す心、孤在性・非社會性を本質として、他を充分に他として承認せずまたその要求に従はざる心である。この心はどうして開かれまた打破されるであらうか。罪なき者に出會ひ、その私なき愛の呼びかけに心奥の震撼されて自己の罪に目醒める處に、悔改は始まる。悔改は宗教的な概念であつて道德的な領域に於ける後悔とは異なる。懺悔 *Reue* でさへなほ充分に宗教的とは云へない。

懺悔は悔改に含まれる一つの姿ではあるが懺悔は直ちに悔改と同じではない。後悔は突きつめれば、誤つた、詰らぬ事をした、損をしたといふ感情であつて、低き自己が高次の自己へと昇り行く段階である。懺悔にはその誤謬を責任として他に向つて告白する志向は存するにしてもなほ自己中心の意向は拂拭されず、その罪責は充分ではない。罪が宗教的に充分の意味を持ちうるのは、對者他者が明瞭に意識せられてその前に立ち得ない、相濟まないと云ふ心に迫られる時、己が死を願ひ亡びに戦きつゝ己の無を質感する時である。己の行爲に對する罪責では

なくして己の存在そのものをば相手の前に責として感ずる時である。従つて宗教的に深い罪感といふものは交りの意識を持ち愛の共同を自覺せる中でのみ起りうるものである。完全なる生の共同とは等しき者の間にのみ成立つ。生の共同を實現しようとする愛の關係は相互的である。そこでは恆に内容的な不等があり愛の落差が存する。それが愛を展開し人格の形成を推進せしめる動力となる。愛が恆に喜びと充満の感情のみならず犠牲と忍耐とによつて支へられるといふのは、高き者は低き者を忍びその罪を自らに負ひ憐む事なしには愛の共同は維持されず、又その事に依つてのみ低きは高きに化せられ引上げられる。この場合、己の罪と惡とを負はんとして、否負ひつゝ、自己を興へて迫りくる相手に對して人は己そのものをば罪と感じ、その愛に應へ適はしきものとならんとして、相手に向つて己を投げ出し投げかけて行かうとする。その時に愛の共同は固くされ高められる。悔改は己に於けるその消極面であり、その背面であつて之を推進するものこそ、相手への信頼・信仰に外ならぬ。

人々はイエスに出會つてこの人の無罪に驚いた時、己が罪を本當に自覺した。彼と對して、その罪を神に對して自覺した。そこにイエスの人格に於けるヌミノーゼ性

格(神性)が顯著にあらはれる。彼の教へが單なる教師の教説としてではなく、權威ある教へとして人々を驚かせた(マルコ傳一の二三)のは、それが一般的な事柄の眞理として語られたのではなく、聽者に右か左かの決斷を迫る人格的な呼びかけとしてその心を打つた事を物語る。彼の親切・善き業も亦、一般的な慈善事業でもなければ、單に彼の親切として受けらるべきものに留まらず、それを通して相手の心を揺り動かし目醒ましめるやうな權威の所在を開示した。權威とは超越的なものから来る。人々は彼の業に、彼自らの爲す業に留まらず、彼をして爲さしめる者の業を感得した。それはまたイエス自らの表明し且つ人々に訴へた處でもあつた(ヨハネ傳五の三六その他)。之等の業に依つてイエスはその相手の心に迫る。己自身を與へんとして、交りを開かうとして。この求め・呼びかけに應じて彼を受けた者、彼に己を委ねて歩まんとする者に罪の意識は割然として開けた。それは既に己の罪と惡とを自らに負うて来る者であるが故に己が心を聞いて之に己を委ねる事が出来るのもあつた。信仰はこのやうな罪の自覺と信頼との矛盾の統一に於ける交りの關係また經驗であるが、それはこのやうな應答を喚起する者が既に贖罪者たる資格に於いて近付き

呼びかけてくる事に依つて可能になる。信徒はこのイエスの贖罪の愛にそれを神の愛として知り之を父よりの愛として知る。イエスに對する信仰といふ態度がそのまゝ神に對する神に向つての態度として表明される。イエスをキリスト(救主)と呼ぶ告白はかくして生れる。イエスの十字架の死は、彼の生涯が神の贖罪の愛を啓示する任務を以て果された事の證であり完成であつた。弟子たちはこの事を彼の死後、その復活を経験して知る事が出来た。復活の經驗は、彼との愛の共同が一度破れて再び回復され、しかもより滿された充實的なものとして、換言すれば永遠的なものとして、神との生の共同として確信された事に外ならぬ。

他の罪を負ひ徹底的に之を處理し得る者は自身罪なきものでなければならぬ。他の罪を贖ひ得る者は自ら罪なくしてしかも他の罪の爲めに罪となるのでなければならぬ。しかも人の罪を赦し得る者は神の外にはない。罪を贖ふ者は神御自身であつて、神は何者かの業によつて他の者の罪を贖ひとして受取るのではない。「神は罪を知り給はざりし者を吾等の代りに罪となし給へり。之我らが彼にありて神の義となるを得ん爲なり」(コリント後書五の二一)とパウロは語つてゐる。贖罪者が「人の子」と

自らを呼ぶに勝つた表現は見出されなかつたであらうし、彼を信徒が救主と呼び神と仰ぐ事は當然でなければならぬ。之等の反省とそれに基く言表、イエスをキリストと呼ぶキリスト信仰は初代教會の福音の中心主題であるが、それはイエスと地上の歩みを共にした人々の間から、彼の神の國の福音に根ざし之を基礎として生れたものである事は既に述べた。歴史的にはイエスの宣べ傳へた神の國の福音と初代教會のキリスト信仰とは一應區別さるべきであるが、それは本質的な一致と發展とをもつ。イエスの人格の祕密は教會の祕義として茲に再びアナログアが見出される。そしてそれが福音の歴史的形原動力となる。その事情を吾々は次の如くして述べる事が出来る。

一〇

イエスの生前を知らず、之と人格的な折衝を有しなかつた二代目以後の信徒、使徒その他イエスを直接知らないう一般信徒はどのやうにして信仰の交りを持つのか、それは彼等少數者のそれと同じであらうか異なるのであらうか。イエスの神の國の福音は、彼と父との交りの中に人を招き入れる事であり、それは彼と共に生き歩む事のうちに遂行され成就されるもの、彼との交り、信頼と愛

との關係に於いて彼に従ふ事を通してのみ、彼の如く神を父として知り且つ信する生活に生きうる事、それが救の經驗であり内容である事を既に述べた。神との交り、父と子との關係規定はイエスとの人格的共同といふ事に専ら媒介されたのであるが、初代教會以後、即ちキリスト教の成立後の事態に於いては、イエスの媒介性は更に教會に依つて媒介される。パウロに依つて教會が「キリストの體」と呼ばれるのはその事を云ひ現はうとしてゐる（コロサイ書一の二四、コリント前書二の一以下）。教會の二代目に當る年代に成立したと考へられるペテロ前書一・八には次のやうな言がある。「汝らイエスを見しことなけれど之を愛し、今見ざれども之を信じて、云ひがたく且つ光榮ある喜びを以て喜ぶ」と。また三代目に當る成立にかゝると見られるヨハネ傳二〇・二九には、イエスの復活を信ぜぬトマスに對するイエスの言として「汝われを見しに依りて信じたり、見ずして信する者は幸福なり」との言を記してゐる。同じ年代に屬するヘブル書は「信仰は望まるゝもの實體、見ぬものを眞實とするなり」（私譯、一一の一）と註釋してゐる。見ずして信するの併し理由のない恣意を意味するのではない。願望の内容を實體となし、主觀的な想念を眞實と主張する

のではなくして客觀的な根據をもつてゐる。證と呼ばれてゐるものがそれである。初代教會に於ける福音の宣傳者は自らを「主の復活の證人」と呼んだ（使徒行傳二の三二その他）。イエスの復活の證人は自らが彼に依つて死より生命に移され（ヨハネ第一書三の一四）、復活の生を永遠の生命として經驗してゐる事を證言する。（同五の一、一三）これは愛の事實である。イエス・キリストにある神の愛（ローマ書八の三九）、イエスに依つて啓示されし神の愛に人々が直接に觸れる場所は教會である。制度としての空間的場所としての教會を指すのではない。彼を救主と告白する信徒が夫々その肢として一體を形造つてゐる有機的な愛の共同體、その首にキリストを戴き、彼の靈にて生かされて生きる體として、キリストの體と呼ばれる教會である。彼を信じて神との愛の共同のうちに生きる信徒は、彼の如く、彼の神に對したやうに、また人々に對したやうに、神と人々とに向つて彼との生の共同を實現し完うしようと願ひまた努める。それが信仰生活の現實態である。その時、彼に接する人々は、丁度イエスの善き業に於いて當時の人々の感得したやうに、彼の背後にある超越者をば、彼の中なるヌミノーズとして感ずる。彼の生の祕密が彼の主と仰ぐキリストとその生命で

ある事を知る。そして彼と共に歩む事によつて、彼の主と仰ぐキリストに向つて次第に眼を開かれてくる。彼の生は彼一個のものではなくして兄弟と呼ぶ同信の人々との共同のうちに營まれて居り、それは一つ主を生命の君・生命の源として告白してゐる。此の群の中に身をおきその生に做ふ事に依つて、彼等の中に生き支配するイエス、キリストとの人格的な折衝は次第に強められて、教會の交りを通してキリストとの交りへと導かれる。それは肉に依つて知つたイエスではなくして純粹に靈に依つて知られたキリストである。最初の人々は教會を通じて到る。或る意味に於いては後代に到るほど、イエスの人格の本質は客觀化され歴史化された眞實として、誤なく把へる事が出来るかと考へる事も出来る。

このやうな事態の生起とその現實とは、信仰が倫理に媒介されて具體的な告白となるといふ福音の構造に基づいてゐる。信仰が倫理に媒介されるといふ事は、靈は肉を執り、肉を通してのみ自己を貫徹し實現するといふ事である。信仰は靈に於ける、靈に由る、靈的な交りである。神は靈なりとは、信仰に由つてのみ知られ、信仰に於いてのみ交りを持つ事が出来るといふ事であり、神は

愛なりとは、このやうな信仰に於ける靈的共通としての
 み現實的であるといふ事である。然してこの交りは肉を
 執り肉を通して貫徹されることに依つて吾々の經驗とな
 り歴史的な創造の業として具體的となるといふのが福音
 である。福音が福音となる爲めには「肉の貌にて」
 (Incarnatio) 神は人間の間に降つて來なくては人間との
 間に交りを持つ事が出來ない。人間の側から云へば、神
 の意志(律法)を知りつゝも之を爲し能はぬ弱さ、肉に
 宿る罪を取去られる事なしには神との交りに入る事が出
 來ない(ロー書八の三)。福音はかくして受肉と贖罪・救
 罪の福音として内容づけられてゐる。神は神たるまゝで、
 換言すれば *Gott an sich* は肉を執る事が出來ない。神
 自身でありつゝも他なるもの、神の御子、神の言が茲に
 於いて肉を執る。*Gott für sich* は受肉のロコスとして
Gott für uns となる。ナザレのイエスに於いて受肉せ
 る神の子、キリストはかくて必然的に「罪の肉」を負ひ、
 罪の爲に苦しみ、十字架の道を盡して人間の罪の贖主と
 ならざるを得ぬ。贖罪なくして受肉といふ事は意味がな
 い。彼に依り、彼を通じ、彼に於いてのみ人間は神との
 交りに入る事が出來る。信仰に於ける認識の順序から云
 ふならば、神はイエスに依つて父たる事を啓示されたの

であるが、福音の事態の本質から云ふならば、神は永遠よ
 り永遠に互つて父であり、子との交りのうちに愛そのも
 のであるのでなければならぬ。ニカイヤ信條が明確に之
 を表明してゐる如くである。その子に依つて、言に依つ
 て萬物は創造られ、之を内より動かし生かすものとして
 神は靈なのである。靈は父と子とより出で、被造物を媒
 介として父と子との交り、愛の共同を成立たしめてゐ
 る。之が内在的三一論の本來の構造であり意圖する處で
 ある。併してこの三一の神はその外に對する働きに於いて
 は飽くまで一なる神である。Open trinitatis ad extra
sunt indivisa。御子に依つて聖靈に於いて神は父として
 啓示されると共に、聖靈に依つて御子に於いて神は父と
 して啓示されると云はれる。吾々の衷に來つて福音の眞
 理を、神のこの秘密を開示し告知する證示者なる聖靈の
 神 *Gott in uns* はかくして、父なる神と子なる神とを
 同一の、しかも吾々を救ひ天地を創造し支配する具體的
 な神として證する處の、*Gott an und für sich* と云ふ
 べきである。

このやうな三一論はアナロギアの論理の圖式として理
 解さるべきである。父と子との區別に於ける結合として
 の交り(靈)、之を明らかにする論理がアナロギアに外

ならぬ。神とキリストとの關係は聖靈に依つてのみ知られる。聖靈は信仰に關する限りに於いて凡ての事を教へるものであり（ヨハネ傳一四の二六）、聖靈に感ぜざれば誰もイエスをキリスト、神の子と告白する事が出来ない（コリント前書一二の三）。新約聖書に於ける聖靈は漠然たる神の靈を指すのではなくして明確な規定をもつ術語である。即ちイエスの死後、彼に代つて、彼を信する者たちの間に彼等を助け教へ導くべく父より遣はされて來る彼の靈、他なる彼、靈なる彼であり、キリストの御靈と呼ばれるものに外ならぬ。（ロマ書八の九、ヨハネ傳一四の一六以下）そしてこの靈は體なくして浮游する幽靈の如き存在ではなく明確な體をその對應としてもつてゐる。信する者の群、教會がそれである。教會をキリストの體と呼ぶのは、聖靈がキリストの靈であるといふ事柄の眞理の反面に外ならぬ。それ故に「聖靈の交り」の現實態とは教會の交りに外ならぬ。教會の交りに於いて、それに與る事に依つて信徒は互の間に兄弟としての交りに生きる事に依つて、それを通して、各自はキリストとの共同を経験しただそれを通して神との交りを與へられる。アナロギアが單なる對應ではなくして呼應の論理であると云はれるのはそれが發展・展開をもつからである。或はそ

の對應と見ゆるものが閉ざれ固定されたものではなくして開かれ流動するものとして、^{重々}無限の構造を開示するからである。神とキリスト、キリストと信徒との區別に於ける結合を可能にしてゐるものは聖靈であるが、それに依つて啓示と信仰との間の對應・結合が成立つてゐると共に、更にキリストと信徒との交りは聖靈に於ける、聖靈に依る交りとして、教會の交り、兄弟の交りといふ具體的な展開をもつ。聖靈は受肉者の靈であり、神の子の受肉を證し、更に受肉に於いてのみその眞理を證しつゝ、受肉を貫徹し、徹底的な歴史化を可能にする靈だからである。歴史化は倫理化といふ事であり、倫理化しに歴史は成立たぬ。聖靈は倫理化の靈として本來聖潔の靈・潔めの靈と呼ばれたのであつた（テサロニケ後書二の一三）。信徒の交り（*communio sanctorum*）としての教會がキリストの體と呼ばれることは、福音にとつて教會が不可缺の構成要素であること、基督教は教會なしには存在し得ぬこと、またそれなしには意味を持ち得ぬ事を示すものに外ならぬ。イエスをキリストと信する信仰は同時に教會を信すとの告白を缺く事が出来ない（使徒信經）。そしてイエスをキリストと信する事なしには福音信仰も基督教も存在しない。パウロを超えてイエスに還れ、イ

エスの主體的信仰の立場、自由人の信仰に立つ事こそ福音信仰の捉はれざる具體的立場であるとの主張は一再ならず繰返されてゐながら、それが單なる叫びに終つて歴史形成的な力とならないのは、それが本質的に福音信仰の否定に外ならないからである。兄弟愛を媒介とする事なしに隣人愛が可能であると考へるのは福音の浪漫主義的若しくは論理主義的轉釋であつて、理想主義が遂に歴史を救ひ得ざる事實に依つて證明されてゐる。預言者はイスラエルの危機を遂に救ふ事が出来なかつた。イスラエル宗教史の發展は預言者の宗教から直ちにイエスを経てキリスト教へと連るのではなく、その間に教團宗教としてのユダヤ教が存在する。イエスの宗教はユダヤ教を否定して預言者の宗教に歸る事ではなかつた。イスラエル宗教史に於ける預言者と祭司と王との職分をば一身に三一的に擔ひ得た人格としてイエスは始めてその傳統を破つて之を生かす者となり、その宗教をば世界宗教へと超出せしめたのである。イエスの福音に於ける倫理は兄弟愛を否定して隣人愛を説いたのではなく、兄弟愛の陥る封鎖的固定性に基く非生産性をば、隣人愛として開放し生産的たらしめようとするにあつた。従つて彼はバリアサイのセクシヨナリズムを排しつゝも世界主義をとらず、

福音の論理 (承前)

自らの遣はされし使命をばイスラエルにと限定した(マタイ傳一五の二四)。肉のイスラエルが神のイスラエルとして靈的に再生する事を通してのみ福音は異邦人に及ぶ。萬人の救の爲めに流された血、罪の贖ひの爲めの十字架の死は、少數の彼を信する人々の爲めであつて、彼等の信仰を通じ、彼等の信仰に依つてその意味は闡明にされまたその眞理性は證されるに到つたのである(ルカ傳二二の一九、二〇)。最後の晚餐は同時に盟約の式を意味した。今や地上より姿を消す彼の肉體は、新らしき形を以て、教會として、世の終りまで、福音の體として、存続すべく、茲に新しき契約が興へられたのであつた。教會は新らしきイスラエル・眞のイスラエル、靈なるイスラエル等と呼ばれて、一面信仰を同じうする者の同志的結合であると共に、その交りは開かれた交りとして、凡ての人々に向つて福音を訴へ證する主體また場所となつた。福音の倫理は教會の倫理である。基督者の實存は教會の實存に支へられてゐる。福音の論理はこの教會的實存の倫理をば論理として解明しなくてはならぬ。(未完)

註

(1) 譬喩は比喩形式の一つである。比喩の最も簡單なもの
は simile (直喩) 又は metaphor (隱喩) と呼ばれるも

- のであつて、天を神の御座、地を神の足臺(マタイ傳五の三四)と呼ぶのは前者の例、ヘロデを狐(ルカ傳一三の三二)と呼ぶのは後者の例である。多くの場合比喻は一語と以て云ひ表はされしる(Butmannの云々 Bilderwört.—Geschichte d. synoptischen Tradition. 1931. S. 179 ff.)。第二のものは普通に云はれる狹義の比喻(similitude, Gleichnis)であり、一身の燈火は眼なり云々(マタイ傳六の二三以下)〔synecdoche 提喻〕「豚に眞珠、眼に梁木(同七の六、四)〔hyperbole 誇張〕」等の中でも特殊な例に屬する。第三は之等を含む物語形式で、固有名意味でのパラボレーとアレゴリーとが之に屬する。ところで兩者の間には後述されるやうに著しい差違が見られる。この兩者を區別してイエスの Parable の特性を力説し、寓話の存在を否定したのは A. Fichtner (Die Gleichnisse Jesu. 1886. 1910) である。部分的に訂正さるべきものはあるにしても大綱に於て彼の見解は決定的である。詳しくは H. T. D. Smith: The parables of the synoptic Gospels. 1937. C. H. Dodd: The parables of the kingdom. 1935. 等を参照。
- (2) 前號一八頁上段参照。
- (3) E. Przybara: Religionsphilosophie Katholischer Theologie. 1927. 但しシムマラは辯證法といふ言葉は用ひてはゐない。

- (4) 吉滿義彦「型トマスの立場の理解のために」(上智大學論叢第一輯)。
- (5) 同「カトリシズム、トーマス、ニューマン」。
- (6) P. Fr. R. Garrigou-Lagrange: Dieu, son existence et sa nature; solution thomiste des antinomies agnostique. 1933. p. 331ff.
- (7) 六節参照。なほヨハネ傳九章の物語もこの事を象徴的に示さんとしてゐる。
- (8) 汝らのうちが問題とされる重要な個處の一つにルカ傳一七の二一「神の國は汝らの中にある」とある。釋義は具體性と共に統一性を持たねばならぬ。
- (9) イエスに罪の意識の存しなかつた事は福音書を読んで承認しなくてはならぬ事であるが、この事は驚くべき事柄であると云はねばならぬ。ヨハネ傳八の四六参照。
- (10) Karl Barth: Credo: S. 25. 27. なほ信仰認識の原理たる聖餐についてはコリント前書二の一〇以下を参照。
- (12) 最近では展望六月號に於いて田邊元博士がこの事を力説されしる——「プラトニズムの自己超越と福音信仰」。
- (13) ヨハネ傳一五の一五、マタイ傳一二の五〇参照