

新に神觀の  
結果の當  
然の結果で  
あつた

故に神觀の  
三要素は基  
督教的生活  
の事實に基  
づく

基督教要義

見た。従つて基督は彼等の神觀と密接な關係を有つに至つた。彼等は基督に由つて神が人類救濟の爲に人間界に入り給うたと見た(一、後五ノ九、約一七)、そして彼等が猶太人と共に信じた所の聖靈は、彼等に取つては基督の靈となつた。(彼前二ノ一、一、羅八ノ九)

此變化は偶然なことではなくして、寧ろ基督教的經驗の當然の結果であつた。蓋し神が自己を顯現し給うた從來の方法、否な今後も尙ほ由つて以て神を知り得べき從來の方法と相並んで、彼等は歴史的基督に現はれた神の顯現に由つて自分等に來た所の、一種新しくして一層豊富な感化力の流れを覺知した。彼等は基督の一生涯とその事蹟との結果として、是迄に感じたよりも一層親密な神人の交通に入つたことを意識した。かくて神は彼等の經驗に於いて内心に住み給ふものとして知られ、而して萬有と歴史とに現はれた神の顯現が、心中に於ける其直接な顯現と相照應したのである。

斯ういふ風で、初代の基督教徒が基督教的な生活の全局を言ひ現さうとする時には、以上三つの要素——父なる神、子なる耶穌基督、聖靈——が悉く入つて來る。授洗式の文句の始まつたのは何時であるにせよ、使徒的祝禱の文句(例へば後十、三ノ十四、參照)は基督教徒の第一代に屬する、そして多くの他の文句も——その實際的性質の故に一層吾人に感興を興へる所の文句——又如何に三

者が基督教的な思想と實行とに於いて密接に關係して居つたかを示す(前二ノ一、五、前二ノ一、八、前二ノ一、六)。宗教生活の事實から自然に暗示される所の此關係が、取も直さず三位一體の教理の經驗的材源である。

然しながら之れ許りでは信條に現はざる三位一體の教理にはならない。此教理が成立つには、吾人の注意が基督及び聖靈に於いて現る、神の顯現より、未だ現はれざる神の本性に移り、そして吾人が經驗上神の外部的顯現に於いて見出す所の差別をば、思想上神の本體内の内部的差別に歸する必要がある。そこで、歴史を調べて見ると、此發展に五つの階段が認められる(聖書後)。第一に生前存在の基督が希臘哲學のロコスと同一視せられ。第二にオリゲン(二、五四年)の神子の永遠發生説が出で。第三にニカヤ會議に於いてアサネシアス(三、二九八年)の文句「Homo-ousios」が勝利を得。第四に第四世紀の末に「ヤシム」(三、三〇九年)又はカバドキアの神學者等が主張したやうな、父と子と聖靈との間を區別する定義が出來。第五に最後の階段として「オーゴスチン」(四、三〇三年)の勢力の下に希臘教會の教理を變更した結果、アサネシアス信條となり聖靈の二原發生説(聖靈は父と子との兩方より出るといふ説)となつた(參末の註三)

右はその最も著しい里程標だけを示したものであるが、此は頗る骨の折れる道行であるから、

第二編 基督教の神觀

聖書後に於けるこの教理の發展に於ける五つの段階がある

この教理の哲學的材源

然かしこの三位一體の教理は成立たない

この五つの

此處で委しく繰返へすべきものでない。唯この道行全體が如何に自然で止むを得なかつたかを認むれば澤山である。

舊式の教理を以て最初の單純な基督教の信仰に外物即ち希臘哲學が混合して出來た不純正な物と見るのは、今日の流行であるが、然かし事實は丁度その反對である。化合物の新原素は、哲學でなくて福音であつた、ロゴス説とそれに含んで居る凡ての思想は、當時の文化が一般に是認して居つた所であつた。但新しかつたのはロゴスと耶穌とを同一視したことであり、而して其必要に應じて神を解釋し直したことである。それで三位一體の教理を形成するに至つた所の階段は、要するに基督教的精神が當時存して居つた知識的境遇の中におのが住むべき家を造つた所の階段である。形式に於いては如何に理論的に見えても、是等の階段は一々實際的動機から來たのである。

是等の階段は、動的な實際的動機から來たのである。

此事の實證

基督教要義

此事はアサネシアス對アリアスの争論に關係して明かに見える。尤も言語上の議論たる Homousios 『同質』及び Hominous 『類質』に關する争論に於いて、將た又信條の中にアサネシアスの文句を入れた事に於て、希臘の形而上學的精神の勝利を見る事は容易であるが、斯ういふ判断は淺薄たるを免かれぬ。吾人が一たび其言語の裏面を窺ふ時には屢亂用された『同質』

アサネシアスの同質論の眞意

（註四）てふ語が、實は幾多の哲學上の困難あるにも拘はらず基督教の信仰の根本的事實を断定したものであることが分かる。死活の問題は神の性質及び神と救濟との關係である。神は世界の外に在まし、而して救濟の事業を一つの被造物に托し給うたと主張した人々に反對して、アサネシアスは成肉に（即ち）に於いて神御自身が活動し給ふ、故に基督の救濟に與かる人々は神との交通に入るのであると争つた。アサネシアスが觀する所によれば、基督の神たる教理は哲學の抽象で超絶的な神の代りに基督教の信仰が主張する所の現に活きて働き給ふ神を入れる事を意味するのである。

其後の凡ての階段に於いては、カバドキアの神學者等が「本質」と「異格」とを區別した理由を、ナゴスチンが「原發」の出発点を述べた理由

其後に續いて來る所の發展の凡ての階段に於いても悉く右にいふ所と同様の意味がある。第四世紀の末にカバドキアの大神學者等が主張した oumia 『本質』と Hypostasis 『異格』との區別は（註五）是迄の用語法に於いて危くされるやうに見えた所の基督の個別性を擁護する爲であつた（註六を參）。希臘教會に取つて非常な墮石となり、且つ東西の教會が最後に分離した原因の一つとなつた所の、オーゴスチンの二原發出説は、東方教會の信條が父子の間に本末の關係を附するので没却され易い所の、神の統一といふことを明白に發表しなかつた結果である（註七）。是等の決議をした人々の見地に吾人を置いて、そして吾人も同様の問題に遭遇したと

第二編 基督教の神觀

然し三位一體説は段々抽象的になつた傾向がある

アサネシアス信條に於ては益々抽象的になつて居る

アサネシアス信條後にも三位一體の理論的説明は段々ついに

基督教要義

想像して見ると、吾人も同様の答案を與へなければならなかつたであらう。

然かしながら究極する所、基督教的精神が希臘思想を征服するには多大の代價を拂つたことは、否定することが出来ない。吾人は三位一體説が形成されて行く一段一段毎に、思想が益々抽象的になつて行く傾向を認めざるを得ない。哲學的議論を経験的基礎に結付けて居る紐が益々薄弱になつて居る。尤もニカヤ信條(本章の註第一参照)はそれでも尙ほ、本來の動機(パウロやヨハネなど凡て新約時代の實際的動機)の痕跡を明白に示して居る。即ちこの信條は尙ほその中心に我等の爲に人となり、ポンテオ、ピラトの下に苦しみ、豫言者に由りて語り給うた聖靈によつて己が來ることを豫言された耶穌を置いて居る。が然しアサネシアス信條(本章の第二参照)になると、教理の基督を歴史の耶穌に結び付ける紐が切れて居る。そして舞臺は理性も經驗も入込むことの出来ない世界(形而上)に移された。眼點は肉と成つた道でなくて、太初より神と共にあつた所の神子である(絕對的の論となつた)斯くて三位一體説は神の内部的關係を説く一種の秘義となつて了つた。

此の抽象的超理的なアサネシアス信條は、三位一體の教理的形成の上からいふと結末であるが、其説明からいふと、此は神學的歴史の發端であつて、其後の歴史は長いのである。蓋し人心は決して合理的に説明の出来ない教理を以て長くは満足することが出来ない。神に關する秘

て居る

義は人の理性を超越して居る、之を言ひ現す爲に用ゐる言語は單に吾人の無智を蔽ふ符號たるに過ぎないと断言して居り乍ら、オーゴスチンの大膽な智力は奮然探險の途に進んで行つた。そして其後を多くの繼續者がついて行つた。彼は三位一體の教理に於いて、神の本體の中に人間の中にもあるやうな區別のあることが啓示されてあると見た。そして苟くも理論的興味を深く感ずる人々に於いては、斯ういふ神人の類似點を發見したいといふ大望が魔力の如くに其心を支配したのである。ヘーゲル一派の獨逸の唯心哲學に取つては、三位一體説は真理中の真理、教理中の最も合理的なるもの、神の本體を最も明白に發揮した哲學説である、ヘーゲルの感化が支配して居る處では、吾人は此説に對する興味が復活して、その理論的改造を試みる企圖が續々現はれるのを見るのである。

尙ほ三位一體説を解釋する第三の方面が、近世の歴史的研究に由つて持ち込まれた。蓋し基督教の發端を益々よく知つて見ると、ヘーゲル風の解釋は固と此説を形成するに至つた所の確信を適當に代表せず、又それが起つた所の動機を本當に了解して居らないことが明白になつた。初代の基督教徒が主として心に懸けたものは、經驗より離れた神をそれ自身ではなくて、寧ろ基督と聖靈とに由つて離れなくも自分等に自己を顯現し給うた神である。今日に於いて又三位一體

三位一體説を解釋する第三の方面

今日に於て

第二編 基督教の神觀

一はまた三位の  
高調な要素な  
うになつた

諸位三位一  
體の解に三  
種ある法

○説の根底に横はつて居る經驗的要素が新たに高調されつゝある。そして此説に特有な意義が歴史的耶蘇と關聯して發見されて居る。  
それであるから、神學の三つの違つた學風に相當して、三つの違つた三位一體説の解釋法がある。第一によると三位一體の説は理性を超絶した秘義である、第二によると、之は經驗より離れ又宇宙を超絶した神の本體に關する思索的理論である、第三によると之は啓示された神に對する基督教的經驗の解釋である。吾輩は順次に之を研究しやうと思ふ。

### 第二節 理性を超絶した秘義としての三位一體説

理性を超絶した秘義としての三位一體説は、アナネシアス信條に於て最も明かに説かれてある。此見解によると、神は一つの本質(註六)であつて其中に三つの異格(註八及び附録 一部の二參照)即ち差別の根本がある。此の異格は専門的に「ペルソナ」として知られて居るが、此語は三位一體論の通俗な解釋が屢誤まるやうに今日の「人格性」といふ語と混亂してはならぬ(附録一部の二參照)。是等の三つのペルソナは同等である、何となれば各異格は本質の全體を共有して居るからである。が又、彼等は相互に違つて居る、何となれば各異格に其々の特質があるからである。父は

### (二) 超理的の三位一體説

神は一本質にして其中に三つの異格がある。此の異格は人格性とは違ふ

ペルソナの相互關係

超理的三位一體説の現通色は三格共に居る

三位一體説の本源を失つた

此の形式の三位一體説の主に對する態度と新教

生む者であり、子は發生する者であり、聖靈は發出する者である(吾人が常に記憶して忘る可からざらざらに父と子と聖靈とは神の三位一體の神である。天父といへば父と子と聖靈とを包括していふ事である)。此等の内部的三異格の差別を示す術語の性質は、充分精確でないから説明し悪い。けれども吾輩は唯默して居る譯に行かぬから、是等の差別を示す術語を用ゐるのである。

此の超理的三位一體説の言ひ方が與ふる秘義的他界的印象は、三格共通論で一層深くされる。此論で三位一體説の教理的思想は其絶頂に達して居るのであるが、其論によれば、各ペルソナは他のペルソナの性質を共有する、従つて三格の中に前もなく後もなく始もなく終もなく大もなく小もない。此見解と共に父子本末論の痕跡は全く絶えた。而してそれと共に三位一體説の本源が耶蘇に由つて來た所の歴史的啓示にあるといふ面影が全く無くなつた。

三位一體説の此形式を受容する點に於いては、天主教も新教も同一であるが、然かしそれに歸する價值が非常に違ふ。此見解を受け容れる所の多くの新教徒に取つては、三位一體説は聖書に教へられてあると信するから權威に基いて受け容る所の秘義たるに過ぎない、そして直接に基督教的生活に影響を及ぼさないものとして一方に置かれてある。之に反して天主教徒中の聰明な人に取つては、三位一體説は教理中の教理であり、信條に於ける如く禮拜に於いても中

心となつて居る。これは最も著しく想像力に印象を與へるに適する形式で、天主教的信心の特徵である所の人智を超越したものと神を神秘的に観することが發現したのである。

この三位一體の形式は、歴史的に於ては、宗教的根柢に在る。

斯ういふ風に、三位一體説を説く形式で人間現在の生活に最も縁がないやうに思はれるのでさへ(アサネシアス)、其根柢は現在の宗教的經驗にあることが分かる。アサネシアス信條は、歴史的耶蘇との接觸が無くなつたと共に基督教に一般に及んで來た所の變化の一結果である、即ち社會的奉仕に由つて神との交通を實現する倫理的宗教の代りに神祕式の信心を入れたのである。此信條は語を以て現はされぬものを言ひ現はさうとするのであつて、名狀すべからざるもの、莊嚴完全なる趣が人間の言語で現はれた偉大なる讚美歌である。而かも神祕式の信心が繼續する所では、アサネシアス信條の三位一體説が依然として活ける信仰の對象となつて居る。

然かしこの經驗的基礎が缺けて居る所では、此の教理の價値が變はつて來る。吾人の最高の神觀は神祕的であるから秘義的教理を信ずるのは當然であるが、然したゞ神を合理的なものとして考へるやうになつた時に、矢張神祕的な言語で神を言ひ現はさうとするのは無理である。後者のやうな立場は思想界に極めてあやふやな状態を持ち込む。丁度家屋を支へて居る所の重なる柱が切り去られた後に屋根だけが尙ほ残つて居るやうな状態である。斯ういふ事情の下では、取る可き安全な道が唯二つある、即ちそれ自身の重味で地に墜ちない内に屋根(三位一體)を取り去るか、但しは又重味を支へることの出來るモット善い新基礎を與へるかである。後者の方法が即ち吾輩が次に研究する所の第二種の解釋法が試むる方法である。

### 第三節 思索的理論としての三位一體説

吾輩が理論的であるとして一種類に纏める所の諸説の特徴は、信條の三位一體説と同様に、その論ずる所は神の本體論であつてその歴史の顯現に關係のないことである。固より是等の思索的諸説も人間的經驗から借りる所の譬喩を用るけれども、其れは人間の經驗と全く關係なく生活すると觀せられる所の神の生活を例證する爲である。超理的三位一體説の立場と違ふ所は斯ういふ事にある、即ち前者は其證據として只管權威に訴へるけれども、後者は三位一體説を他の方面に於いても妥當と認める所の思想(理由)に由つて例證せられ得べき合理的眞理と見ることである。是等の思想中最も大切なのは人間の研究から來た、而してそれから起つた諸説は其材料が一個の自己意識を分析することから來るか、但しは社會的關係を研究することから來るかによつて心理的と社會的(以下參照)とにせられる。どちらも隨分古くして少く

### (三) 思索的理論としての三位一體説

此種の説が超理的點と異なる點と

此種の説が此の種の諸説と心理的的と社會的的との二つに分つ

先づ心理的の方面から述べ

ともオーゴスチン迄に溯る。

オーゴスチンは人の中に記憶と悟性と意志とを區別し、三者のどれにも全心が活動して居ると見た。彼は尙ほ進んで、心と、心がおのれを知る知識と、心がおのれを愛する愛とを區別した。是等の類推論に由つて、彼は神の自己意識の一種の三一といふことに達した。

近世に至つて心理的類推論はヘーゲルの感化に由つて廣く受け容れられた。ヘーゲルは三位一體説を基督教の中心教理と見、そして自分の哲學の根本真理を宗教的言語で言ひ現はしたものと解釋した、即ち終極的實在（即ち絶對）を論理上先立つ所の正と反とが總合せられるやうに觀しなければならぬといふ真理であると解釋した。それであるからヘーゲル式の三位一體説は、單に絶對者の意識を解するに凡ての思想には三段的性質があるといふヘーゲルの形式を應用したゞけに過ぎないのである。

此の方法の一例として、吾輩はクラーク博士の神學概論にある近頃の議論を提出することが出来る。博士は『我は我なり』と云ふ公式に現はれて居る所の自己意識を分析することを出發點とする。即ち此意識には、知るものとしての我と、知るゝものとしての我と、自己意識の働きの二つが綜合される事との三つがある事を出發點とする。固より吾人は充分に自分を知らぬから吾人に於いては此の三一作用が完全でない。吾人の主觀的自我觀と客觀的自我との間には何時も相違があるが、然かし神に於いてはそんな事はない。神は完全な人格であつて、彼に於いては何時でも自身に就いての思想と自身の實際とが合應して居る（我々は思想と實際ととが丁度合致しない）。それであるから神の自己意識に於いては、知る處の主體と知らるゝ所の對象とが全然一つである。神はおのが自我觀に於いて自我が完全に反照されてあるのを認める。それで圓環が完くなつて切れ目がない、そして神は意識的統一に於いて神に歸つて来る。斯くして（凡神教と違つて）心靈上の完全なる内部的働きが神の中に存するのである。

右のクラーク氏の議論には道德上別に不都合はないが（これ單に神の人格に關する一般普通過ぎ）然かし、此議論をその歴史的事實に關係つけやうとすると、殊に人なるイエス（三位一體説は此のイエスの顯現を解釋するものと思はれて居る）に關係つけやうとすると、困難が起つて来る。此關係をつけるには、思想の論理的差別（知るものとしての我と、知るゝものとの差別）から進んで實體上の形而上的差別に溯ることが必要である（註九）。それでクラーク博士は言を續けて『有限な不完全な心に於いては、是等の心的作用が（三つの差）半ば氣付かれずに經過する、否な全く氣付かれずに經過する方が一層多いが、然かし完全な存在者たる神のことを考へる時には、

クラーク氏の論に就いて

オーゴスチンの心理的三一論

ヘーゲルの心理的三一論

クラーク博士の心理的三一論

三者（知る我と知らるる我と二者を綜合する我とが夫々別々に意識的）が夫々意識的生活及び活動の中心となり、そして神は三者の何れにも相應した生活をなす事は、必ずしも不可能とは思はれない。神が斯ういふ生活をなし給ふと言ふ斷定は「三一論の主張する所である」（ツライニニチヤイ」と「ツリニ」の區別は註九を見よ）神は原始未發の神（父（即ち））としても生活し、既發顯出の神（子（即ち））として生活し、又第一と第二とが統一された神（聖靈）として生活し給ふ。神は當に以上の如く三様に生活し且つ意識し給ふ許りでなく、永遠より永遠に至る迄是等の三中心の一々から活動し給ふ。神の完全なる生活は是等三様の活動が合致した所にある。此の三者は今日用ゐる意味での人格者ではない、寧ろ一人格者の違つた方面である」と言つて居る（クラーク博士著『基督教』困難の始まるのは正に此處である。クラーク博士は右の三者を以て人格者でないとするけれども、どうして此の「意識的生活及び活動の中心」なるものと別々の人格者とを區別することが出来るか、分らない（人格者と如何様に出すことが出来ない。吾輩には）斯ういふ様な三位一體——三つの違つた自己意識の一致——に對して自己意識を有する心靈たる吾人自身の經驗は何等の類似した事實をも與へない（吾人は知情意の區の意識である）。若し比較點を是非發見しやうと思ふならば、吾人は一個人の心の範圍を離れて少くとも數人の社會的交際の現象を取り入れなければならぬ。此方法を他の説が取つて居るか

クラーク氏の論の難點

ら、吾輩は次にそれを研究しやう。

この心理的類推論と同様に、社交的類推論の起源もオーゴスチンである。久しい昔に彼は愛に於ける三位一體を認めた、即ち愛する者と、愛せられる者と、二者を聯結する所の愛とを認めめた。此點に於いて後世の神學者が多く彼れの例に倣つた。

近世に於いて社會的類推論を用いた一例は、フエフヘルン博士の著「現代の神學に於ける基督の位地」である。此書に於いて、非常に重きを置いて居る點は、父と子とを置く所の基督教の三位一體説の中には、社交的關係が神の本質の中に在るといふ思想を含んで居るといふ事である。曰く「神は愛である、然るに愛は社交的であつて、人が真空中で呼吸の出来ない様に單獨ではあり得ないものである。愛が存在する爲には、愛を與ふるものと愛を受けて喜ぶものとならなければならない。故に若し神の本性が愛であるならば、彼は又その本性に於いて社交的でないならばならぬ。それであるから、吾人は神を其中に父格と從つて又子格が内住して居る方と見るのである」と。

此説には大いに尤な所がある。此説は神を愛と見る基督教の見解から出發して、一個の孤立した人格を觀することの困難を解釋しやうと試みる。若し神が永遠の昔から道德的活動と道德

社交的三位一體論

オーゴスチンの説

フエフヘルン博士の説

此説の長所

フニアベル  
氏の説の  
難點

右の諸説に  
對する吾輩  
の立場

基督要義  
一九〇

的關係の對象(即ち)となるべきものを有ら給はぬならば、どうして神が正義であり愛でありその他吾人が彼に歸し奉る所の品性を有ら給ふことが出来やうか。三位一體説は斯ういふ對象を提供しやうとするのである。

然かし此の長所に鈞合ふだけの困難もある。たとひ三つでなくとも二つの異なつた自己意識が神の中にあるとするので、此説は三神教に陥り易い危険があるといふ事實は別としても、なせ神の愛が一個の對象だけに限られねばならぬかといふ正當な理由がない。なせ父格や子格と共に母格や兄弟格が神の中にならぬか。社交的類推論は、神の本體の中に多數の違つた中心を置いて、その完全な調和と同情とに神の完全な所があるといふ事に、進んで行くやうに思はれるが、之は果して正當であらうか。之に加へて此の類推論が聖靈に與へる位地が不足である。聖靈を神と基督とを聯結する紐を示すものと見るか、さうすると父子と同列に置く譯に行かない。さうでなければ、聖靈を子の例に倣つて第三の自己意識と見、そして神の救済的經綸に於ける特別な任務を之に與へるやうになる。

勿論吾輩は、自分の經驗に於いて三つの違つた人格者の働を區別することが出来ると思ふ人々のことを語るには、非常な尊敬を以て語りたいと思ふ。何となれば、經驗が限られてゐる人

誤れる三位  
論

ユニテリア  
ン教の抗議  
の理由

心理的類推  
論と社交的  
類推論との  
意見に關する

現代の著者

人は他人が超えることの出来ない制限を置く事は出来ないからである(自分に其の經驗がないからといふことは非法である。著者フランク氏に於てはクラウク氏やフニアベル氏のやうな經驗がないから斯ういふ)吾人は唯正當な範圍以外に斯ういふ區別を押し進めやうとしたことから、不幸なる結果が生じたことを心に留めて置けば充分である。例へば救贖を父子間に於ける取引の結果であるやうに言つたり、又は豫期された信仰復興のなかつたのを第三のペルソナに適當な尊敬を捧げなだ爲に其嫉妬を引起したからであると説明したりする時には、これが極く負けて言つた所で基督教的以下の神の觀念であることは容易く分かるのである。斯ういふ様な三神教、即ち獨立な權利と利害とを有つ所の三つの違つた神の三位一體説に對して、初代のユニテリアン教(附録五部七参照)は抗議したのである、そして吾人は其抗議が正當であることを許さざるを得ない。

以上述べたやうに、心理的類推論は一個の人格に過ぎない神を吾人に與へるが、社交的類推論は吾人をして三つ若くは少くとも二つの異なつた自己意識のあることを思はせる。どちらも歴史上の基督教的信仰に於ける要素を一つづつ保守して居る、即ち神の唯一な事と基督に獨特な意義のある事とである。而かも何れも兩要素に對しては正當の取扱をして居らぬ。

事實を言へば、現代の著者は多く兩種の類推論の間を往來して居る、或は甲を用ゐる或は乙を



の立場

基督教要義

一九二

用の或は甲乙共に用ゐて居る、而かもどうして之を調和しやうかといふ面倒な問題を論ずることを嫌ふのである。曰く神は人格である、而も人格以上である。曰く「人格」てふ語は他に善い語がないから神の性質を示す爲に吾人が用ゐるのに過ぎない。曰く神に於いては有限な人格に屬する制限はない。曰く神は單に個人の統一の模型である許りでなく、あらゆる社會的統一——家族、國家、社會そのもの——の模型であると。再びフエアペルン博士の言を引けば、要するに、神は「あらゆる道德的關係とそれに相當したあらゆる道德的活動との無限なる本家本元」である。此見地からすると、三位一體は神の生命の豊富なことをいふ別名たるに過ぎない。

(四) 經驗の解釋として

三位一體の  
本義

第四節 經驗の解釋としての三位一體説

歴史的批評的精神の發達と共に、歴史上の基督教的啓示に於ける其根底から離れて思辨的に構成した三位一體説の價值に對する懷疑的傾向が益々盛んになつた。是れは一つは一般に先天的思索が不信用になつた結果であり、一つは固と此説を形成するに至つた動機が段々善く知れて來た結果である。吾輩が既に見た通り、此説は耶蘇と耶蘇が造り出し給うた經驗とに現はれた神の啓示から出發したものであつて、此啓示によつて新たに得た識見の本源をば當時一般に行

一經驗的三位  
一體説の主  
張

吾人が神の  
事を考へ得  
る三つの方  
法

三位一體説  
の起る所以

はれて居つた哲學思想に由つて、神の中に尋ねやうとしたのである。此の歴史的啓示との接觸は尙ほニカヤ信條に見えて居るのであつて、經驗的三位一體説の立場を取る人々は、此信條が此教理を了解すべき本當の見地を吾人に與へると主張する。抑も此教理は啓示されない神の本体に關する教理でなくして、啓示された神に關する教理である。之は人が經驗に於いて神を知り得る種々の方法を概括したものであつて、從つて基督教に特有な神觀が發表され得べき骨子である。

此の神觀によると、人が神の事を考へ得る三つの違つた方法がある。即ち神を絶對者であり、凡ての存在凡ての生命の終極の本源であり、人智を以て全く了解することの出來ない者であると考へることも出來。又神を自己を顯現し給ふ者であり、萬有に於いて歴史に於いて殊に基督に於いて自己を顯現し給うたに由つて人々に知られ給ふ者であると考へることも出來。又自己を與へ給ふ者であり、人の意識に於ける直接の經驗に由つて精神的生命の本源として知られ給ふ者であると考へることも出來る。唯一神の是等の三方面の各が人の知識にはそれ々の要素を貢獻し又人の經驗にもそれ々豊富に寄與する所があるので、神學では之を三位一體のペルソナ即ち父なる神、子なる神、聖靈なる神と稱するのである。

第二編 基督教の神觀

一九三

然かし吾人が神を知り得る方面をなせ三つに限るかと思ふ者もあらう。なせ其上に萬有に於ける顯現、歴史に於ける顯現、教會に於ける顯現を認別して之に應ずる三つのペルソナを加へないか、若しそれが多過ぎるなら、なせ子若くは道といふ一個の觀念の下に、啓示された神に關する吾人の知識を悉く包括しないかとの疑問が出て來る。此の疑問に對して、前に心理的類推論と關聯して述べた所の意識の三一的性質(二八六)が其れの解釋を暗示するのである。之を神の自己意識に適用すると基督教的三位一體の教理を與へるに足らぬけれども、吾人の自己意識に適用する時は、此分析が深い意義を有して來る。あらゆる思想に含まれて居る所の主觀と客觀との區別に照らすと、吾人が神を觀するに方つて、歴史の耶穌に於いて絶頂に達する所の客觀的顯現を、信仰が聖靈の働として解釋する所の主觀的悟得から區別しなければならぬ理由が分かる。前者がなければ顯現はその一定した内容を失ひ、後者がなければ客觀的顯現が乾燥無味となる。段々に外から來る顯現を段々に内心が悟得して行くので、人智が何時になつても其偉大な所を知り盡すことの出來ない神(絶對)の性質が、其子供たる人間に知らされるのである。若し神の意向を明かにする所の一定の客觀的事實がなければ、種々な宗教の間に區別がなくなつて、そして宗教生活は漠然な感情若くは神秘的夢想となつて仕舞ふ。之に反して若し客觀的事實が悟得せられなければ、若し説教家の教訓を聞いたり聖書の文句を讀んだりしても、心中に燃える所がなく人間の口を通して語り給ふ神の聲を内から確信することがなければ、宗教はその人格的性質(形式的反對)を失ひ、そして唯一片の理論が傳説になつて仕舞ふ。

吾人の神觀は到底不完全な見がれぬ

三位一體の教理の特色

なせ此の教理の哲學的方面を高調するかと疑問

然かし客觀的顯現も主觀的經驗も、二者を通じて自己を現はし給ふ所の見えざる存在者の十全圓滿なる性格を盡すことは出來ない。此處には依然探求すべき智慧の富があり、尙ほ無邊なる真理の大海があつて、來り飲まんと思ふものほ之れから光明を受け平和の水を飲むことが出来る。是等の要素を悉く攝取する迄は、吾人の神觀は完全に言ひ現され得ない。斯ういふ風で意識の三位一體が神に關する凡ての知識を整理し得る所の骨子となる、而かも此の基督教的教理に其特色を與へるものはその哲學的組織でなく、寧ろ基督を客觀の方面に於ける神の顯現が絶頂に達したものと見る見方である。

然かし、若しそれが眞實ならば、なせ此教理の哲學的方面を非常に高調することが必要であるかと問ふものもあらう。なせリッナルと共に理論的方面を全く棄てて了つて、そして耶穌基督に於いて吾人は最も明白にして最も満足を得る所の神の顯現を見出すといふだけで甘んぜないか。是だけの單純な事實を示すために、ロコエスの絶對だの本質だの異格だのいふやうな

六ヶしい術語を用ゐることが果して必要であるか。是等の術語こそ歴史上教會に元氣と統一とを與へる本源とはならずして、寧ろ非常な誤解の種子となり又は嫌疑や分離の原因となつた。されば寧ろ一舉して哲學的哲學を廢止して、そして人の道德的意識が反響するやうな平易な真理だけを以て満足する方が善くはなからうか、と論ずる者がある。

之に對する答辯は、論者のいふ様な企圖が陥り易い實際的困難を擧げるだけでも足るであらうと思ふ。靜穩な書齋や教場の中では、神學から哲學的用語を放逐するなどといふのは譯のない話であるが、實際的生活に於いてはそんな事は不可能である。それを實行しやうと思へば、吾人の神學組織を改造する許りでなく、吾人の讚美歌も儀式も否な聖書すらも書き直さなければならぬ。なるほど完成した三位一體の教理は第四世紀の産物であらうが、然かし其萌芽は既に基督教の發端にある、而して其基礎を据ゑたものは、オリゲンやアナネシアスでなく、使徒保羅や第四福音書の記者である。新約書の基督は單にナザレの耶穌だけではない、又成肉せるロゴスであり世に來る凡ての人を照らす道である(約一)故に吾人は歴史的基督教と全く縁を斷つて、そして吾人の公共禮拜から新約書の大部分を排斥するか、さうでなければ初代の基督教的神學に哲學的要素のある事と、それが現今の教會生活に取つて價値のある事とを、何と

この疑問に對する答辯

神學から哲學的要素を放逐する事は出來ない

歴史のイエスから信仰のキリストに溯る

ロゴスの基督論

か合理的に説明の出來るやうにしなければならぬ。

然かし、吾輩は此問題を右の様に唯 利 害の上から許り論じなければならぬのではない。吾輩をして神學から哲學的要素を放逐するといふ提議に賛成せしめざる理由は、モット深い根底を有して居る、それらの理由は哲學的動機そのもの、性質にある。其動機は單に理論的許りでなく、又割切に實際的である。即ち統一した世界觀をほしいといふ願望が、哲學的哲學を要求する叫聲に現はれて居るのであつて、此動機に動かされて新約書の記者等は、歴史の耶穌から進んで信仰の基督に溯つたのである。彼等は信徒一般に承認せらるゝと共に首尾一貫した信仰の必要を感じた、この信仰は此の最後にして最高な顯現に由つて來た所の真理と共に、人々がそれ迄に神の働きを経験したことによつて得たあらゆる真理を含む所の信仰である。斯かる博大な世界觀をロゴスの基督論が可能ならしめた。此論によつて、ナザレの耶穌に於いて特別に現はれた顯現が、是迄見えざる父が人間に聖意を知らせ給うた所のあらゆる以前の顯現と聯絡が付いた。此論は耶穌に現はれた顯現が一種無比であるには相違ないが又決して孤立した事柄ではない、意識的生命が此の世界に始まつた以來進行しつゝあつた否な今後も尙ほ其終極まで繼續する所の斷えざる進行の一部分である、といふ基督教的信仰を告白したのである。ロゴスの

キリスト論は此の進行を道德的人格者が段々に自己を顯現するものと解釋したのである、蓋し此の人格者の本當な性格と此の進行全體に貫いて居る本當な經驗とは終に基督に於いて世に明かになつたのである。

統一した世界觀をほしいといふ同じ願望が、今日も繼續して勢力を有つて居る。吾人は吾人の祖先よりは慎み深い、そして抽象的理論が終極的眞理を啓示する力に對しては彼等程に信用を置いて居らない。吾人は最早、客觀的顯現の裏面にある神の本性をそのものを叙述する事が出来るかと、又は神の本體中にある三つの異格の關係を規定する事が出来るかと信じない、道といひ聖靈といふものは最早、吾人自身の經驗を離れて描くことの出来る神の中に在る異格者を示すものではなくて、寧ろ吾人の經驗そのものを解釋するものである。然かしそれにも拘はらず是等の語は、今日も尙ほ過去に於いてそれが現はした所の同じ確信を現はす爲に用ゐられる。此確信は、耶穌基督に於いて絶頂に達する所の歴史的顯現に由つても、亦彼を我が主として我が有とする所の内心の經驗に於いても、吾人の對象となつて居るものは、如何に高尚なりとも人間の理想のみではなく、如何に眞摯なりとも人間の向上心のみではない、又眞に恩寵深き父の愛を以てその難める子供等に自己を顯現し給ふ所の大御神自身であるといふ確信である。

三位一體説の經驗的根據

神觀

基督觀

聖靈に對する信仰

耶穌に於いて吾人が交通するものは、人でなくて神御自身である。幾十世紀の基督教的習慣に由つて神聖視された所のこの歴史的術語(神御自身)を口にする時に、吾人は過去の凡ての聖徒と共に、全地の神は自己を顯現し給ふ所の神である、何か客觀的な形式の顯現で自己を人々に示し給ふのが其の本性である所の方であると告白する、故に吾人は敢て哲學の無名な絶對をば、我等の主耶穌基督の父なる神となすのである。吾人は耶穌基督の出現は一個の孤立した現象ではなくて、他の歴史的顯現も悉くその一部分である所の世界大の經驗が絶頂に達したのであると告白する、故に吾人は彼を世に來る凡ての人を照らす所の光であつた神の道（道）の成肉と見るのである。吾人は神は自己を顯現し給ふ許りでなく又自己を與へ給ふ神である。人々の心に住んで彼等に神の眞理を見る眼識を與へ給ふのが其本性である、耶穌基督を主と告白するのは即ち多少の度に於いて常に人々に與へられた識見の最高の發表であつて、この發表は唯神が内住し給ふに由つてのみ可能である、故に吾人は父と子との告白に加へて、曾て豫言者に由つて語り給ひ今日も吾人の内心に語り給ふ所の聖靈を告白する。他の言語では斯くも適當に見えざる實在者の中に存する基礎を發表することが出来ない。この基礎は基督教的經驗の三一的性質に含まれて居り、且つその經驗にその最も充分な意義を與へるに必要である所のものである。

三位一體説の實際的價値

基督教要義

二〇〇

此の見えざる實在者に對して直接の關係があるといふ感念は、哲學的三位一體説にその實際的價値を與へるのである。過去に於いて三位一體論者は顯現上の三位一體で止まることを甘んぜなんだ、何となれば斯くすると彼等には此の教理を單に人間の經驗を分析するだけのことにして仕舞ふと見えなからである。人間のあり有限的であるものを悉く超えて、神の中におのが安心と平和とを見出さむが爲に、彼等は神の面前に呟尺せむ事を求めた。吾人も亦活ける神と交通したいといふ同一の渴仰を有つて居るが、然し吾人は神は世界の中に求むべきで其の外に求むべきでないといふ事と、吾人が神の有りのまゝの御姿を知ることの出来る唯一の道は神が御自身を人々に知らせ給ふ顯現の意義を開展するにある事とを信する。故に吾人に取つては、本體の三位一體と顯現の三位一體との對比がなくなつて了ふ。自己を啓示し給ふ神は眞實の神である、吾人が知ることの出來又は知る必要のある唯一の神である(註十を)

一言でいへば、三位一體の教理が基督教的信仰に對する意義は三様である。理論的からいふと、之は凡ての抽象的で乾燥無味な神の本體觀と違つて、神の中に豊富なる生命のあることを言明したのである、實際的からいふと、之は神の眞性が基督に現はれたその歴史上の顯現と基督に由つて來る所の信仰の經驗(靈化)とから學ばなければならぬことを言明したのである。

三位一體説の三様の意義

基督教的世界觀の特色

ニカヤ信條の性質(附録三部の三参照)

アサネシアス信條

基督の生前存在に關する基督教的及希羅的抽象的思議

此教理は二個の要素を含んで居つて、其を綜合したのが基督教的の世界觀の特色である——即ち基督が神の最高顯現であるといふ事を認める事と、進歩發展(世界及び人間界に於る)を経験する事とである。斯ういふ風で此教理は基督教的信仰を最も簡單に最も包容的に言ひ現はしたものであつて、只一句の中に基督教徒の救贖的經驗を通じて神觀の中に入つて來た所のあらゆる豊富な内容を纏めて居る。

註一 我々がニカヤ信條と稱するものを、カルセドン會議では(紀元後四百五十二年、附録二部の九参照)コンスタンチノール會議(紀元後三百八十一年)に出來たもので、紀元後三百二十五年のニカヤ信條を改正したものと見做して居る(附録三部全體参照)それで新譯本にはニカヤ信條としてあるが、然かし本當の所その著者は分らぬ。之はニカヤニカヤ教會で授洗式執行の節に用ゐる聖句(太二十八章の十九節)を改正して、ニカヤの基督論と聖經に關するニカヤ大會後の決議とを發表したものである。カルセドンの會議は之に形式上教會的認可を與へた。

註二 アサネシアス信條(附録三部の五を見よ)の著者が誰であるかも分らない。唯だアサネシアスが書いたのではない事だけは確かである。これは拉甸文の信條で、多分第五六世紀の頃(今日のフランス)で綴られたものであらう。これにはオーゴスチンの大著「三位一體論」の中に主張してある教説を發表して居る。

註三 基督の生前存在に關しては、我輩は他の處で言ふ積であるから、此處では之だけ言つて置けば充分である。此の既によつて、基督教的信仰と抽象的理論即ち猶太思想及び希臘思想との間に、一個の接觸點が與へられた。これらの抽象的理論は、絶對的な神と造られた宇宙との間に空際を橋梁を架する所のロムスの如き中間的原理を假定して、そして創造や啓示の問題を解釋したのであるが、然かし新約書そのものに於ては、實際上の趣味が第一であつて、理論上

第二編 基督教の神觀

二〇一

「オシアン」の神學に於ける神學家等

「オシアン」の神學に於ける神學家等

「オシアン」の神學に於ける神學家等

「オシアン」の神學に於ける神學家等

基督教の神觀

の神學はその次に置かれてゐる。ロムスといふ觀念は一般に承認されてゐる正當の觀念として用ゐられてあり、而して基督教の啓示の特色は、凡の時代に於て啓示の根據であつた所の道(ロムス)が歴史上のイエスに於て内となつて人間と共に住むといふ事實にあるのである。

「オシアン」の神學に於ける神學家等

「オシアン」の神學に於ける神學家等

「オシアン」の神學に於ける神學家等

基督教の神觀

あるとさへ言つた。然かし、この永遠創造説が排斥されたと同時に永遠共存説も立たなくなつた、そして争點が明白に、神子は嚴密な意味の神であるか但しは被造物として神に附屬するものであるかといふことに定まつた。これがアサネシウスとアリウスとの間に争はれた問題であつて、ニカヤ會議は(三二五年)アサネシウスの方を正しいと判決した。このニカヤ會議は基督教が被造物であること否な最高の被造物であることすら拒み、基督教は神の神であり、造られたものでなくして生れたものであり、父なる神と同質たるものであるとする。

基督教要義

カトリック派は又た聖靈論を發展させた。之に關しては此の頃迄非常に異なつた説が共に行はれて居つた。ナジアンゼンのクレモリスの言ふ所によると、當時或る人は聖靈を神であると思ひ、或る人は被造物であると思ひ、又た或る人は何と思つて善いか分らなかつたとのことである。他の言語でいふと一定の神學説がなかつたのである。所がハイオスタシスの定義が定まつたので、此の問題も確定した。即ち聖靈も子と同じく神のハイオスタシス(異格)である、神の中に於ける一の差別である。父から出て父と本質を共有するものである。此處で吾人は始めて本當の意味で實體論的三位一體説を見るのである。

註七 聖靈の二原發出説、即ち聖靈は父からのみ出て來るのでなく父と子から出て來るといふ説は、神學上からいふと東西兩教會の分界線であつた。どうして入つて來たか分らぬが、此の説が西方のニカヤ信條の中に入つて來たので、東方教會は形式上抗議を申込む種子となつた。そして他にも種々の原因があつて遂に東西兩教會の分離となつて仕舞つた(八八二年)。子も聖靈も神であると認むるにも拘らず、東方の神學者等は父に對する關係に於ては第二段に位する氣味合があると主張した。希臘神學では、父なる神が神格の唯一の源である。彼から子も發生するのである。又た彼から吾な彼からのみ聖靈も發出するのである。所が羅馬神學ではさうでない。此方ではオーゴメンチンの感化を受けて、神の三ハルソナの統一を非常に重んじた結果、殆んど三者間の、異格を滅却する程であつた。父は神格の唯一の源でなく、子と共に此の神格の源である役目を共有するのである。聖靈は父から出ると同時に子からも出る。そしてこの事を認めると共に、子が父の次に位するといふ思想は跡方もなく消えて仕舞つた。

註八 ハイオスタシスといふ語は、字義上からいふと根本實在の意で、即ち凡そ物の根底に據つて居てその物を實在せしむる所のものである。之は本當の實在であつて只の觀念と違ふ、故にウツプ即ち實質と同じ意味に用ゐられるのである。然し、之を三位一體論に用ゐる時には、實質といふ意味でもなく、又た人格化するばかりでもなくして、個別の原理を指す所の一の専門的術語となるのである。(個別の原理とは個性を起す所の原理、即ち一の根本にして同一のものゝ異なる別個のものとする所の原理をいふ。例へば、背推動物は根本に於て皆な同一であるが、其中には牛もあれば馬もある、この牛と馬との個別を生ずるのは、何かの力の働きに因る。又例へば、吾人の心は根本に於て同一であるが其中には知情意の異なる働きがある。斯様に、ハイオスタシスは裏面に於て統一して居るものに差別を起すものを指す語となるのである。)

近代の三位一體論者は、ハイオスタシスを英語に譯する時はパーソンと譯して、充分なる人格性を有する者と見做す者が多いが、然しそれは必ずしも今日我々が用ゐる人格といふ意味でもない。ハイオスタシスを英語でパーソンと譯する様になつたのは、拉句語ではヘルソナといふ語を以てハイオスタシスといふ語に當てたからである。元來このヘルソナは演劇の語で假面といふ意味で、一人の役者が種々の假面をかむつて演ずる數多の役割を示す語である(根本は一人であつて面かも其の現れが種々である)。それでハイオスタシスを譯する時に此のヘルソナといふ語を用ゐたのであるが、我々が今日用ゐる人格性(パーソナリティー)は丸で違つた意味を與へる、そして是迄屢言ふに言はれぬ混雜の原因となつた。即ち人格といふ語は神の統一を分解して三個の別々な自己意識にしてつて、そして諸所三神格的の神觀を與へるやうになつた。故に我々は三位一體論でいふパーソンといふ語はパーソナリティーの意味でないことを記憶するのには肝要である(附録人格性を参考せよ)。

註九 クラック博士は、神の三格の圖現(父と子と聖靈)を示す爲に普通使用されるツライニチーと區別して、實在論上のツライニチー即ち本質の三重(知る我と知らるゝ我と二者を結合する我)を現す爲にツライニチーといふ語を用ゐて居る。(思想上の差別の本源に溯つて實體上の差別に到り、前者をツライニチーと稱し後者をツライニチーと稱す)。

註十 以上の議論に照して我々は始めて三位一體説とニチーアン説(附録五部の七を見よ)との間にある争點を解する

第二編 基督教の神觀

ことが出来る。是等の争點は、半ば理論的で半ば實際的である。理論上の問題には、ヒカキ信條や殊にナサネオナスの信條に發表されて居るやうな形而上學的教説に關係がある。ユニテリアン説は昔のも今日のも、斯ういふ教説は空當を缺ぐもの混亂せるものとして反對する。そして信條中の込み入つた形而上學を押分けてモット原理でモット倫理的なイエスの教訓に達せやうとする。昔のユニテリアン説では、その抗議は神の抽象的唯「神」と關係して居つたが、此の神觀にも批評を受けるだけの弱點がある。然かしながら、マルチノイやウイグスタッドなどに由つて代表される今日のユニテリアン説では、此の弱點を避けて、そして三位一體の信仰が代表して居る真理の要素を同情的に認識することを許すのである。マルチノイは、三位一體に關する争論を免るべき道を提唱した自著の小冊子に於いて、次のやうな事實は讀者の注意を請ふて居る。即ちユニテリアンの徒は是迄實際交といふ名稱の下に三位一體論者が基督といひ予といひて居る所の達人を、獨り自己を顯現する神を禮拜して居つたのである。尙ほ此頃になつて、ロー、ユチ、ウイグスタッド等は神學としてのユニテリアン説の價値を發揮した所の有名な論議で、三位一體論時に神を觀する結果として、經驗が事實に對してなつたことを描いて居る。それで、三位一體論者の方でも亦だユニテリアンの抗議の比較的正確であつたことを認め、そして人たる基督の中心的位置を承認し且つ基督の教訓は合致させて自分等の神觀を構成するに方つて、ユニテリアンの徒と提携すべき時が地に來たのである。

尙「層層要」なのは、一派のユニテリアンの人々が近頃提起した所の實際的問題であるが、是等の人々は宗教史上に於ける基督の中心的位置を否定して、そして基督中心でなくて寧ろ神中心である神學を要求するのである。此の立場の根據が各個人の神性と人間に於ける神靈の働を強調したいといふ所にある範圍では、多少適當な理由を有つて居る。そして三位一體説そのものが主張する真理の二方面を降擧するものと見て宜しい。然かし此の説が基督の獨特無比な事と其の法として中心的位置を有る給ふ事とを否定する段に於ては、基督教の實際に於ける根本的要素を看過して居る。従つてユニテリアン徒も三位一體論者も共に是迄維持して來た所の獨特な真理を放棄することになる。若し過去の經驗の中に我情を導くべき光明がありとすれば、三位一體の教理の哲學的方面を以て神を知り得る各方面を便宜的に總括したものとて此の見解を喜んで受け納れたとしても、歴史的耶穌の人格と啓示とを第二位に下げる方法を取るならば其の方法に必然伴ふ所の明瞭を缺く事とインシロレンションを失ふ事とを償ふ事は出來ないと思ふ。



第三編 基督教的宇宙觀

第十一章 基督教的宇宙觀の本源

爰に一つの神觀があるならば、必ず之に相應した宇宙觀があるものであるが、基督教的宇宙觀は、イエスの説き給うた馬太傳第六章第廿五節以下第卅二節迄の中に顯はれて居る。今此聖句を解剖して見ると、此中に(第一)此世界は神の世界である、(第二)神の支配と思慮とはいと小さき事柄にすら及んで居る、(第三)殊に人間は神の念頭に懸け給ふ目的物である、(第四)萬物が向ふ所の歸趣は神の國であるといふ四個の思想が含まれて居る。吾輩は是れより順序を追うて、斯かる確信の本源と其歴史とを研究しやうと思ふ。

第一節 本源の大體に就いて

基督教的宇宙觀の本源は、基督教的の神觀の本源と同一である。これは獨り基督教のみの事でない、どの宗教に於いても同じ事である。宇宙の現象を研究すれば其現象の裏面に在る神に到達するが、其神に關する思想は世界に關する思想を定むるものである。その神を人格性者と認

神觀には宇宙觀が伴ふ基督教的宇宙觀及び其内容

(一) 本源の大體

宇宙觀と神觀との關係

基督教的宇宙觀に含るる三要素

基督教的宇宙觀を研究するに就いての要件

宗教と哲學との關係

める所の宗教家は、神が念頭に懸け給ふものは實在するものである事を勿論の事として前定する。神を絶對なりと認むる所の哲學的識見を有する人は、自然の結果として被造物は依存的のものだと見做す。世界を造り給うた絶對の神は耶穌基督に顯はれて居るといふ基督教的實驗を有する人は、その世界は基督が啓示し給うた目的に適合するものだと確信する。さて基督教的宇宙觀に含まるる三箇の重なる要素は、世界は眞實に存在する事と、その依存的なる事と、その基督教的目的に適合する事とであるが、是等の思想は之に相應せる神に關する確信(七章の「者、人格者及び基督に現はれたる神とあるを參考せよ」と同じ本源を有するものである。

されば基督教的宇宙觀を研究するに方つて、吾人は基督教に特有な要素と、基督教が基督教以前の思想から受けた要素及び他の宗教と共有する要素とを區別しなければならぬ。此區別は神學の何れの方面に於いても必要であるが、基督教的宇宙觀の問題に於いては尙更必要である。なせなれば神學が當時の哲學論や科學說と最も密接に交渉して來るのは、宇宙觀に由るからである。尤も、哲學論や科學說の由つて起る所の動機は、宗教的宇宙觀の由つて起るところの動機と異なるのは勿論であるけれども(前者は學問知識の爲に宇宙を了解せむとし後者は宗教)實際二者を分離することは出來ない。宗教信者が宗教生活を營む世界も、科學が研究し哲學が解

基督教的宇宙觀に於いては、個の危険に陥り易い。

基督教的宇宙觀に於いては、個の危険に陥り易い。釋する世界も、固と同じ世界である。宗教家も己が信仰を以て解釋しやうとする事實に關しては科學の力を借り、その解釋を可能ならしむる思想に關しては哲學の力に依る。神學に於いて重要な位地を占めつゝある宇宙觀なるものは、比較的後に顯はれて來る哲學思想であつて、之には博大な實際と深遠な思考力とを要する。哲學や科學の結論に關係のない神學などといふは、言辭の上からいつても矛盾である、而して斯かる神學を構成しやうと試みるなどは、其極自らを欺くに至るのみである。

基督教要義

二一〇

斯様に神學は哲學や科學と必然の關係あるが故に、宗教殊に基督教が宇宙觀に對して趣味ある所以が明白に妥當に言明さるゝとは尙更必要である。所が、基督教的思想の歴史は此の宇宙觀を現はすに於いて神學が陥り易き二個の危険を示して居る。即ち第一は、何等の批評をも加へないで、或る不完全なる科學說と基督教的宇宙觀とを同一視する事で、第二は、調和圓滿と思はれた哲學(其の哲學說は其の時代に於いて完全圓滿なるものと思はれたが、其を保存する爲め云々と讀續けて解すべし)を保持する爲めに基督教に缺くべからざる真理の一部を犠牲にする事である。前者の例は、長らく戦はれた所謂科學と天啓との衝突(地質學と創世記との衝突)に於いて見ることが出來、後者の例は、基督教の或る根本的真理を拒む所の哲學說を以て基督教の内容を説明せんとすることに出来る。斯かる妥當ならぬ哲學說

## (二)ヘブル人の世界觀

舊約聖書に於いては、宇宙觀

の例は凡神說と二元說とである。是等の説はどちらも基督教が承認する經驗の一要素から出發するけれども、圓滿な真理を得るに等しく必要なる他の要素を排斥する迄に、一方の要素のみを甚だしく高調するのである。凡神說は神の内在性を主張するけれども其弊や神と世界とを同一視するに至る。二元說は惡てふ不可思議の現象より出發しながら、神の善徳を擁護せむと欲するの餘り、遂に惡を以て獨立絶對なる宇宙の根本義と見做すに至つた。凡神說(附録一節の四の第六項參照)は神の人格性を滅却する憂があり、二元說は神の主權を危くする傾がある。之に反して基督教は兩說の主張する真理を包容する有神說を執るものであつて、その宇宙觀は固とイスラエル人より譲り受けたものである。

### 第二節 ヘブル人の世界觀

歴史的に言へば、基督教的宇宙觀に對して最も直接な準備を與へたのは、イスラエル民族の宗教である。吾人は舊約聖書の中に基督教に取つて最も大切な二個の確信が明かに顯はれて居るのを見る。第一は、此宇宙は神によつて造られ、且つ神に始終支配されて居るといふ事で、第二は、此宇宙は神の經綸企圖の實現さるゝ舞臺であつて、其企圖の目的は義しく且つ贖はれ

第三編 基督教的宇宙觀

二一一

創世記の天地開闢論がアツスリヤ人やバビロン人の創造論と異なる點

聖書の創造論を正當に了解するに於ては其の實際に於ける性質を知らねばならぬ

基督教要義  
二二二  
たる社會團體の建設であるといふ事である。ヘブル民族の宇宙觀とその近隣の諸民族の宇宙觀とを比較すれば共通な所が多いが、この二個の點に於いては異つて居る。

科學上の知識に就いて言へば、創世記の天地開闢論のも、アツスリヤ人やバビロン人の創造論のも同類のものであらう。何づれの宇宙觀も地球中心説であり、萬物の創造さるゝ順序も非常に類似して居る。然かしアツスリヤの天地開闢論に於いては、宇宙が今日の形を取るに至つたのは、善の力と惡の力との激戰の結果であるが、創世記の第一章によれば、創造は全く神の働きであつて、其結果たる天地は善きものである（創世記第一章の第三節）。故に此の物質的宇宙はヘブル人に取つては倫理的意義を有つて居る。こゝは他の民族の思想には見えない。ヘブル人の思想によれば、宇宙は神の被造物であつて、神の智慧に由つて形成せられ、神の力に由つて維持せられ、そして神の目的に役立つべきものとなつて居る。

聖書の創造論を適當に了解しやうと思はば、その實際上の關係を記憶せねばならぬ。此創造論は王政時代の末期及び囚移時代の實驗から出た所の、より廣大になつた神觀の反映であつて、イスラエル人が信賴すべき（賽四十三章の十二—十三）唯一の神は、その救贖の企圖を實現し得るものであるといふ事の保障である。これは少しも理論的の動機はない、物質の終極的起源に關する問題などは提起されて居らぬ。創世記（第一章）詩篇（四篇）にある創造論に於いて、描かれてゐるのは世界形成の事で、素質創造の事ではない。其後に至り太初の混沌界の起源に關する問題の起つて來た時に、イスラエル人の見地から自然に出で來る答案は、固より二元論的答案ではなかつた（マツカビ後書第七、七章の第十八節）。

それで、ヘブル人の觀る所によれば、神によつて造られた宇宙は、神の攝理の行はるべき舞臺である。エホバ神は唯一にして而かも洩らす所なき經綸に従つて萬物を統御し給ふ。此經綸の中心は人間であつて、此人間は神の肖像に似せて作られた者である（創世記第一章）之をモット適切に言ふと其經綸の關する所はイスラエル民族であつて、此民族は神が特別におのが民として撰み給うたものであり（申命記第三十二章）神の救が全世界に傳へらるべき機關であつた（イザヤ書第二節）。

斯様に經綸の中心はイスラエルであるが、然しイスラエルに限られたものでなく、其範圍は凡ての人間凡ての民族に及ぶのである、而して、其經綸を阻碍し得るものは物質界に於いても道徳界に於てもないと彼等は思ふた（二二四）。彼等は我が民族が戰に於いて敗を取り敵をして自分等の拜する神々はイスラエルの神エホバよりもエライと思ふに至らしめたのは、我がエホバの神が我々に對する審判を實行し給ふ手段たるに外ならぬ（イザヤ書第十節）。

第三編 基督教的宇宙觀  
二二三

神の經綸の範圍は凡ての人間に及ぶ

神の經綸とヘブル民族との關係

この創造論の性質

ヘブル人の  
害悪観

敵の勝利は、畢竟エホバの愛の徴證である、其愛は常に赦罪を與ふることのみならず、道徳的訓練に必要な時には、刑罰をも與ふる方法を知り給ふ所の愛であると思ふた(マホス書第一三章の二節)。

ヘブル人の思想に於いて一種特色のあるのはその害悪観である。害悪が事實であり恐るべきものであるといふ事は聖書の到る處に承認されて居るが、其根源は物質にあらざりて不従順な反逆的意志にあるとして居る。エホバの心を傷め奉り、イスラエル民族の刑罰否その滅亡に瀕したる彼のイスラエル史の悲劇を造つたものは則ち罪惡であるとする。而して人間の責任と罪過は、最も強き言辭で言明されており、人間がおのが力を亂用した事は、此世界に滿ちて居る害惡の出で來つた理由とされ(創世記第三章。申命記第三十章の第十。九節。イザヤ書第五十九章の第十二節)。

然かし之には又他の方面がある。即ち害惡はエホバの好み給はぬ事であるけれども又エホバの支配外にあるものではないといふ方面がある。委しく言へばエホバは善の方便として苦痛を利用することが出来る、否な罪惡すらも利用することが出来る。イスラエルの不信も敵の反抗も、エホバの經綸の成就するのを遅くするかも知れぬが、然かし到底之を沮得する事は出来な(二二三)。

この害惡観  
の反面

なかつたならば其を知ることが出来な(二二三)。

い(真參照)げに妙しくもイスラエルは其非行の結果として神の聖と愛とを知つた(若し非行が

斯くの如き  
思想は基督  
教的宇宙觀  
の準備であ  
る

べき「難める僕」となつた(イザヤ書第四十二、五、及五十一)といふやうな方面がある。豫言者等が描ける畫幅の最後の光景は、何時もエホバの王國の勝利である(イザヤ書第四二章の第一節)。

斯様に歴史の道行は道徳的であつて、其終極の目的は義しく且、贖はれたる社會團體の建設にあるといふ見解は、基督教的宇宙觀の準備である。神の國といふのは、始めはイスラエルが舊時の敵國を征服して建設する世間普通の王國を意味したものであるが、後の豫言者等は之に道徳的心靈的内容を與へて、以てイエスの説教に適當な出發點とならしめた。例へばイスラエルが全世界を征服するのは、單に槍劍による許りではない、又真理の力によるのである。又は舊時の壓制者たるエジプトもアツスリヤも、何時か相携へてエホバを禮拜するに至り、神の撰み給へるものとしてイスラエルを認むる時が來るとか(イザヤ書第十九章の第一。廿四節より廿六節)又は將來の王國に於いては異邦人もユダヤ人と肩を並べて立ち、シオンの市民と見做さるゝやうになるとかいふ(詩篇の第一八十七節)。

斯様な理想は、基督教的世界平等主義を距ること遠からぬものである。

神と世界との關係に對する以上の見解は、明かに神の超絶性といふことを看取して居るが。此の超絶といふ語は二様の意味に取ることが出来る。即ち第一は世界と區別せらるべきものであるといふ事であり、第二は世界と離れて縁が遠いといふ事である。前者の意味は、神人の人

ヘブル人の  
神觀には超  
絶的な所が  
ある

超絶の二様の意義

豫言者等の神は超絶的である

斯る意味の神の超絶性とは一致する

格性といふ中に自然に含まれて居り(人格性ある者は世、且つ神人間の交通に缺くべからざる条件であるが。後者の意味は、神の絶對といふ事を誤まつて取つた結果であつて、神人間の交通などを不可能の事にして丁ふ。兎も角 此二様の意味はイスラエルの歴史に於いて其例を見るこゝが出来るのである。)

豫言者等の神は、第一の意味に於いて超絶的である。例へば神は世界の中にあると同時に、又世界の上にあるとか、神の生命は宇宙生命の根源ではあるけれども、宇宙生命が神の生命の全體ではないとかいふ思想が現はれて居る(詩篇第九十篇の第二節、列王紀上第八章の第二十七節)。此の意味の超絶は、神の自由の現はれである、即ち神が經綸を立て給ひ得る事と、又その經綸を實現し給ひ得る事との現はれである。而してこれは神が世界の主宰たることの一方面を現はして居る。神は吾人が服従せねばならぬ主であつて、吾人は粘土が陶器師の手にある如くに、神の手にある(イザヤ書第六十四章第十八章、羅馬書第九章の第二十一節)。神は安心して信頼し得る父である。斯かる意味の神の超絶性は、その内在性と充分に一致するのである(附録一部、此の内在説に關聯して居る理論的問題は、舊約聖書中に殆んど顯はれてないけれども、其末期の書中には、此説が代表する實驗を實際認めて居る所が見える。例へば外部から人間の上に働き、且つ奇跡的非

この前に基督教的聖觀がある

其後神と世界との關係に陥つた

この誤つた超絶觀の結果

常手段を以て其現在を證據して居ると屢見做されてある神靈(超絶的)は、他の處では、斷えず世界の中に働いて居り、物質的生命の根源でもあり又道徳的生命の根源でもあると認められて居る(即ち内在)。前者の例は詩篇第一百四篇であり、後者の例は詩篇第五十一篇である。この第五十一篇は、神の内住的聖靈が人間の正しき生活の根源であることを認めて居るが、やがて來らむとする基督教的聖靈觀の前提をなすものである。

其後の猶太教の神學では、神と宇宙との間に區別があるといふ思想は、神と宇宙とは無關係であるといふ思想に陥つて居る。即ちエホバ神は地の正反對なる天に住み給ふ方であると考へられ、而して彼は最早豫言時代のやうに直接に人間に語り給はないで、啓示された律法といふ機關を通じてのみ御自身を顯はし給ふと考へられてある。この誤つた超絶觀からして、啓示も創造も疑問となつて來る。そこで創造者と被造物との間に横はれる空隙を滿さんが爲に、哲學的に傾いた神學者輩は、神の使、神の言葉、神の智慧、神の靈などの媒介物に由つて、神は世界の上に働き給ふものと思ふやうになつた。ヘブル人も他の古代民族と同じやうに眼に見えない靈物どもの存在を無論のこととして信じて居つたけれども、是迄は斯る存在物の起源とかそれと神との關係とかいふ事を考ふる必要がなかつたのが、今や之を意識的に考察することになり。

是等の無形な存在物は、幾多の階級に配列せられ、エホバの政治機關に於ける各種の役目を與へられると考ふるに至つた。善靈は神の使者として惡靈より區別せられ、惡靈はサタンの指揮の下に一の王國を組織する者と思はれた、然るに此のサタンなるものは、古代の文學では神の使者として見えて居る(ヨブ記第一章の第六節より第十二節、第二十章の第一節より第六節)。斯くて善惡起源問題は天使の世界に引上げられたので、罪惡に對する神の責任はそれだけなくなつた。又神の性質に就て意識的に考察せねばならぬ事情に驅られて、智慧文學中に詩的に擬人視された神の諸性質(智慧、慈悲)は、一變して實體化された。即ち神の本體の中に在て人格的に區別あるものとなつた。殊にアレキサンドリアの神學(附録四部)がこの好適例である。此神學は希臘哲學の影響を蒙つて、ロゴス説なるものを發達させた。此のロゴス(附録六部)は天地の創造を司る神的實在者であつて、之に由つて神と世界との關係問題が、嚴密なる神の超絶性や絶對性と調和し得る解釋を得たと信じられた。此觀念はフアイロー(基督教前凡そ二十年より)に由つて最も明瞭に發揮せられて、希臘思想とユダヤ思想との接觸點となり、次で此の兩思想と基督教思想との聯結點となつた。

(三) 希臘人の宇宙觀

希臘思想とユダヤ思想との接觸點

ロゴス説の發達

第三節 希臘人の宇宙觀

希伯來思想に著しく缺けて居る理論的興味は、希臘人の宇宙觀には最初から現はれて居る。

基督教に及ぼした影響を及ぼした希臘思想の重要な希臘思想(プラトーン)及びアリストテレスの二元説とストア哲學の神學の凡神

抑も希臘哲學の始まりは萬物の起源を解釋したいといふにあつて、宇宙論的趣味はその哲學史全體に通ずる特色であるが、古代に於ける粗雑な思想は別として、基督教に影響を及ぼした方から最も重要な思潮は、プラトーン(紀元前四百二十年—三三八年)アリストテレス(紀元前三八四年—三二二年)の二元説と、ストア哲學(附録四部)に最も善く現はれた凡神説である。前者は終極の實在即ち神を靈として、神の思想の不完全な模寫である物質世界(希臘語のハイル)と對比し、後者は、神は世界を活かす所のものとして、其中にあるのは、恰も靈魂が人の身體の中にあると同じであるとする。前者は神の超絶性を高調して居り、後者はその内在性を高調して居る(附録一部)。兩者ともロゴスの觀念を有つて居るが、ストア哲學の方ではロゴスは神の内在的理性であり、プラトーンの哲學ではロゴスは創造的思想である。此の創造的思想はおのれに反對する物質を理想化しやうと斷えず努めては居るが、而かも全くその反對を征服して了ふことが出來ないのである(卷末の註二を見よ)。

プラトーン哲學の二元的性質は、その善惡觀に最もよく現はれて居る。希伯來思想に於けるよりも大なる程度に於いて、希臘思想に於いては善惡てふ思想は宇宙開闢に關するものである。即ち善惡の起源は物質にある、委しく言へば、萬物の材料となつて居る所の反抗的(ロゴスに反抗し又相互に反抗)

希臘思想の善惡觀

この善悪實  
在に基督  
教の影を  
及ぼした  
大影響を  
及ぼした

基督教神學  
に影を及  
ぼした他  
の善惡の  
觀望

基督教要義

二二〇

（未熟でまだ形状を具へた物にならない素質にある。さうして此の物質たるや其根本が靈的でなく理性的でない爲に、ロエスがどうしても全く之を征服することが出来ないのである。其故に罪惡より救はるゝには、出来るだけ物質に觸れないやうにするの外はない。所謂聖者と云ふのは、節制で質素で遁世的な人、己が肉體を壓伏して其の主たることの出来る人、丁度暴ばれ馬を自由に制する騎手の様な人であると見られて居る。

此の善惡を實在であると見る見解は、基督教神學に多大の影響を及ぼした。初代の基督教倫理に於ける著しき特色であり、今日も尚ほ天主教の理論と實行とに残つて居る所のかの遁世主義若くは傳説的神學に於いて重要な役目を務める所の彼の罪惡を半ば物質的實在の如く見、個々の罪人と離れて客觀的實在を有するものと見る見解、若くは希臘教會に於いて著しき思想である所の、彼の罪惡を罪責(罰すべきもの)と見るよりも寧ろ腐敗と見、救済を赦免と見るよりも寧ろ神聖化と見る觀念などは、其根源を此處に有するのである。且つ又聖餐禮を一つの秘義と見る、即ち物質的方法によつて新らしき神性を附與する道と見る説も、重もに此感化を受けて起つたのである。

然かし善惡を實在と見る見解のみが、希臘人の抱きし見解ではない。之と相違んで、吾人々々之れと區別の出來ぬ程混和して、尚ほ一つの見解がある。其見解に従へば、善惡は消極的のものであつて積極的のものではない。詰り其は實在が缺乏して居る事に過ぎない。即ち善惡は主として無智であり迷想であるからして之を救ふべき眞正の道は知識である。吾人が眞に善惡の實相を知つた時には、善惡は既に消滅したのである。であるから聖者たるものは、智者であり賢者であり哲學的識見を有する人である。之がストア派の凡神哲學に於ける罪惡觀であるが、此見解も基督教に傳つて、他の見解と結合して、共に基督教神學を建設するに與つて力あつた。

其の外基督  
教神學は希  
臘人から科  
學的興味を  
受けた

以上述べた所の哲學說の外に、基督教神學は希臘人からその科學的興味を譲り受けた。アリストテレス(紀元前三八四—前三二二年)の著書の中に、精密なる觀察に基いて宇宙全體に組織的見解を與へたいといふ企圖が始めて見えて居る。従つて、彼と共に哲學的世界觀と異なれる科學的世界觀なるものが始まつて居る。基督教神學は、是等古代の科學的研究の結果を譲り受けた許りでなく、又之を刺激した所の動機をも譲り受けた。それで初代神學者の神學組織は重もに、今日自然科學に關する論文に見るやうな事柄に關して居る。例へばオリゲン(二八五年—三五四年)は其著「テ、プリンシピアス」即ち原理論に於いて、長たらしき宇宙論的考察をして居り、オーゴスチンは天

之に據つて  
基督思想が希  
臘思想を如何  
に取扱つたか  
が分る

基督教要義

地創造論を解釋するに、アリストテレスの説に極めて類似せる説を應用して居り、ダマスコのヨハネ(凡そ七〇〇年)は、正統的信仰の内容に當時の自然科学全體を入れて居る。

以上述べた所によつて、基督教思想が古代希伯來の幼稚な世界觀から移つて、希臘の一層複雑にして一層秩序ある宇宙觀に入つたことが分る、而して基督教的精神が希伯來の宇宙觀を基督教化せし如く、イエスを萬有の主とする爲めに希臘の宇宙觀をも基督教化せむと努めつゝあることが分る。斯くする爲め的手段はたとひ屢誤つた所があるにもせよ、其目的は正當であり其企圖は必要であつたのである。

(四)基督教に由て輸入せられた新分子

基督教の宇宙觀は舊約聖書の宇宙觀と異なるが、この差異は基督教に由つて

第四節 基督教に由て輸入せられた新分子

基督教はイスラエルの宗教からその宇宙觀を譲り受けた、其の宇宙觀は此宇宙を神の救贖的經綸の實現さるゝ舞臺であると見たものである。然かも基督教の神觀及び目的觀がイスラエルの神觀や目的觀と異なる如く、基督教的宇宙觀は舊約聖書の宇宙觀と異つて居る。是等の差異は、神の最高顯現たる基督に與へられた一種無比の位地と關聯して居る、基督が神の性格を啓示し給ひ、又神の經綸を明かにし給ふ如くに、彼は又此の世界と其歴史とを解釋する所の鍵である。

で起つたものであるが、基督教に對する確信の二様の形式

第二の形式は基督の生前存在説と關係がある

新約聖書の記者等のイエスに對する確信(その實際的方面)

歴史的に言へば、此確信は二様の形式を取つて現はれて居る。第一は基督を以て神の攝理の中心となし、又世界存在の目的たる神國の啓示者となし主人公となした事。第二は基督を創造や默示を司る所の神の原理と同一視した事、即ち舊約聖書での神の智慧、エホバの使、ファイロの所謂ロゴスなどが有つて居つた位地を取るに至つた事である。此の兩様の解釋は新約聖書の中に現はれて居るが、後者は基督の生前存在説と關係があつて、基督教的思想と當時の哲學の宇宙論との接觸點を與へたものである。

吾輩は先づ實際的方面から始めやう。新約聖書の記者等は皆イエスを人類歴史の中心と見るとに於いて一致して居る。イエス自らメシヤであると主張し給うた事に照らして過去の歴史(舊約聖書)を顧みて、舊約の豫言を悉く成就した者は此のイエスであると見た。彼等はまた將來を望んでイエスが人類社會を全然統御し給ふ事は、全宇宙が待望む所の歴史上の最大事件であると見た(羅馬書第八章第十八節以下、哥林多前書第十五章の第十八節)。彼等は自分共の世界觀に統一と調和とを與ふる思想を求めては之をイエスの十字架に見出した。此の十字架に由て猶太人と異邦人との間にある藩屏が取り毀たれ(エペソ書第二章第十四節、此に由つて全宇宙は遂に神と和らがるゝと見た(エペソ書第一章))

第三編 基督教的宇宙觀



イエスの神  
國觀念の時  
人の神國  
念との差

基督教要義

二二四

若し此解釋の意義(如上)を充分に了解しやうと思ふなら吾人はイエスが宣傳し給うた王國とその當時の人々が豫期して居つた王國との差が何處にあるかを知る必要がある。イエスの説教に於いては、豫言者の描いた理想中の心霊的分子を取り、その一時的地方的分子を棄て、ある。外形的で國民的でその上段々超絶的に末世的になつた王國の代りに、イエスは靈の王國を説き給うた。此王國には悔改むる者、謙遜なる者、信賴する者は誰でも入ることが出来る、否、イエスの教を受けて彼が啓示し給うた天父に信賴するもの、身には、既に此王國が現存して居るのである(イエスの末世的王國觀は十二章の第三の註二四八頁を参考せよ)。イエスは兵力を以て勝利を博する所の征服者や、奇跡に由りて信仰を強ひる所の奇術者の代りに、唯心霊的手段のみを用ひて他人の心を獲、十字架の道に由つて主權を掌握しやうとする難める僕であるといふ思想を執り給うた。此の思想の中に絶大の變化が籠つて居るといふことは、イエスの弟子等の多くが彼れの福音を解することが如何に不充分であつたか、又基督教會の中に於いてすら如何に久しい間、舊式の理想が基督の肉體再臨説(二三頁以下の註)となつて繼續したか、といふことを考へると略推測される。基督教が信仰上イエスに與へて居る位地を實際上彼れに與へるといふは(信仰を實際の生)彼が現はし給ふ力こそ眞に人類歴史を征服する力であるといふ事、換言すれば献身的の愛は世界最高の力である

イエスの神  
國觀念の中  
變化が籠つ  
て居る

許りてなく又世界最強の力である事を意味するのだと、人々が氣の付くやうになつたのは、長い時を経て段々にさうなつたのである。

新約聖書記  
者等のイエ  
スに對する  
確信的理論  
的方面(基督  
教の生)存在  
説

基督の主たる地位を承認する實際的方面に對して、新約聖書の中に現はる、理論的方面は基督の生前存在説である。保羅の書翰、希伯來書、約翰の書翰などに於いては、基督を以て宇宙の生命活動を維持したり新にしたりする所の神の活動と密接の關係があるものとして居る。基督は神の子が人間の形狀を取つて現はれた者であるが神は此の子に由つて諸の世界を造り又之を維持し給ふ(希伯來書第一、彼は本初よりロゴスとして光と生命の源として此世界に現はし(約翰第一の第一)、舊約の豫言者等に靈動を與へ(彼得前書第一)、而しておのが肉體となつて來る準備をなし給うた方であると觀て居る。此等の處に於いて生前存在の基督は、創造啓示救贖の働きをなし給ふ見えざる神の代表者たる一つの宇宙原理として見られて居る(哥羅西書第一章の第十六十七節)。

新約書のロ  
ゴス觀と希  
伯來人のロ  
ゴス觀との  
類似と差類

斯様な思想が、前に述べた宇宙論(アリの宇宙論二)に類似して居ることは明かである。基督の生前存在の觀念がユダヤ人の獨創であつたかどうかは倍て措いて、希臘人のロゴス(附録六部)と第四福音書のロゴスとの間に、初代の基督教神學が例へばデヤステンなどがつた關係は、已むを得ぬことでもあり又自然なことであつた。然かし兩者の間に差のあることも同様

第三編 基督教的宇宙觀

二二五

基督生前存在の  
宇宙観が基督存  
在の教理的宇宙  
観に及ぼす結  
果

基督教要義  
に明かである。希臘思想の方では理論的動機が主であるが、基督思想の方では、宗教的動機が重みである。哲學者はロコスで觀念から出發して、宇宙を解釋せむが爲に之を用ゐたが、ヨハネは人なるイエスから出發して、哲學者が其存在を信じながらも其性質を發見することの出來なかつた所の、宇宙創造の原理がイエスの身に顯現されてあると斷言した、言語(ロコス)は同一であるけれども、新しき意義が之に加はつたのである。此變化は丁度メシア觀念の場合に見た變化と類似して居る(二三頁、二七五頁)。

三位一體の教理に取つて基督の生前存在の肝要なことに就いては、吾輩は前に之を述べたから(註七頁)、其は略して今は基督教的宇宙観に及ぼすその結果を考へて見やう。偕てこの結果は二重である、一方に於いては、之は神學の中に希臘の宇宙論を持たんで、それが爲に最初の基督信徒の單純を没却する折となり、他方に於いては、基督が顯現し給へる神と哲學が信するに至つた創造の靈と同一であることを言明して、二元説に對して最も有効な障壁となつた。救贖の神は同時に創造者であるといふ悟得は、現在の宇宙が神から出たものであることを確め、そして基督思想に統一と調和とを與へた。それで必要な問題は、屢人々が唱道する如くに、ロコス説を取るか單純な信仰を取るかではなくて基督教的の神を世界の主宰とする哲學を取るか、又

ロコス説の  
實狀

基督教的の  
宇宙観の實狀  
的要素と實際  
的關係を  
論理的に  
考察する  
に當り  
なつた

は神と世界とは對立して相競争するものと見る哲學を取るかであつた。吾人が初代基督教に於いて二元論的傾向が(理論的にはマルシオンやノスチック派の神學に現はれ、實際的には僧院ものに關する教理に)如何に盛んであつたかを思ふ時には、ロコス説が基督教的の世界観に及ぼした結果に就いて、感謝に堪えないのである。

其所で、前に讀者の注意を促した所の基督教的の世界観の二重の意義(實際的の意義と理論的の意義)は、その全歴史を通じて現はれて居る。此の世界観に於いて、實際的要素と理論的要素とが密接な關係を斷えず有つて來た。此兩方面は哲學の變遷すると共に變遷したけれども、全く兩者を離縁させやうといふ企圖が長く成功したことはない。希臘の宇宙論を排斥するに一步も假借せない所のリッチルの説にすら、理論的要素がある。例へば基督教に於ける創造と救贖の關係は必然の關係であると許し(神の創造的働きを充分に解するには救)且つ基督は矛盾なき哲學的世界観を可能ならしむる所の唯一の統一的原理であると見て居る。(矛盾なく統一せる哲學的宇宙観は唯基督)。

註一 ロコス觀念に含まれて居る此の兩方面、即ち内住的理性たる事と創造的思想たる事とは、此觀念の殊に有効であつた際であり、そして深い感化影響を及ぼした際である。此の觀念は後年の希臘思想の特徴たる混合主義の中核たるに最も適して居つた。アレキサンドリアの諸派に於る如く神の超越性が極端に離脱された所では、此の觀念は神と世界との間に

ロムス觀念の兩方面及び其の影響

基督教要義

三三八

橋梁となるべき中間的觀念となつて現れた。フアイローに於ては、ロムスは創造者であると同時に被造物である。神と等しくあると同時に神より低きものである。神性を有しながらも亦おのが個別的な存在を有つて居る。そこで此の觀念は、世界から神を放逐する爲に用ゐることも出来れば、又神の現在を確める爲にも用ゐられる、そしてどちらになるかと言ふ事は、全く此の觀念に進んで来た方面の如何によるのである。救済的動機が主である所では、ロムスは神を我等に近づけたが、理論的動機が著しい所では、却て神を我等より遠ざけた。之に反して、ストイツクの感化が及んで居る所にあるやうに、神が世界の中に内住して居ると考へられた時には、ロムスは事物自然の成行變遷の狀態に現れて居る神の思想の内容をいふのである。このロムス觀が凡の生命に神の意義を與へ、凡の歴史を神の支配に歸する役に立つた。これは特別な風龍の啓示と區別して萬有の啓示を指すのである。之はプラトーンの意味に取るゝ啓示神學の基礎となるやうに、三位一體説に於ける如く、ストイツクの意味に解すると凡の自然神學の基礎となる。吾人は以上兩方の意味に於けるこの觀念の感化を基督教神學の中に進めることが出来るが、二元説の方面からのみ之を解せやうとする企は——近世神學には此の例が非常に多い——必然に歴史上からも哲學上からも妥當を缺いた批評となるのである。

註二 例へば、神の遣り給うた事物は完成したものでなくして、寧ろその中に發展の可能性を有つて居る種子であるといふ觀念。

第十二章 世界に對する神の經綸即ち神の國

基督教的信仰は神と宇宙との關係を、一方に於いては主權、他方に於いては依存の關係と見

神の豫定と首尾一貫せる道徳的經綸といふ

神國の意義

るが(註未の註)、此主權は宇宙に限なく及んで居るので、神學では豫定説として知られて居る。豫定とは一個の首尾一貫せる道徳的經綸にして、之に由つて宇宙のあらゆる事件が決定せられる事を意味する。之を目的に就いて言へば、宇宙の萬事萬物は此經綸の實現であるが、基督教的信仰は此經綸を神國の建設にありと認むるのである(註未の註)。

神の國とは贖はれた人々の團體にして、此團體の理想であり仲保者たるものは基督であり、之に屬する各員が相互に對し神に對して神聖なる愛の交際を以て一致和合するといふことが、段々に歴史中に實現せられて來て、世界存在の目的となつて居るのである。吾輩はこれから此觀念の起原及意義に就いて少しく研究して見やうと思ふ。

(一) イエスの

教訓に於ける神國の位地

ユダヤ教の神國觀

第一節 イエスの教訓に於ける神國の位地

神國といふ觀念は基督教が猶太教から譲り受けたものである。之はメシヤの教諭に由て開始せられる正義と幸福とに満てる團體を意味するのであるが、内容の委細は一定して居らない。時にはメシヤ時代に設けらるべき制度や之と共に來るべき繁榮などが高調せられ、時には贖はれたる團體の道徳的宗教的性質に重きを置かれて居る。古代の文學(アモス、イザヤ、エレ)では此

地球が神國建設の舞臺と見做されて居り、後代の文學(エゼキエル、ダニエル、列傳などを指す)では、全宇宙が神國の榮光を發揮すべき機關となつて居る。時にはイスラエル人のみが畫面の中央を占めて居り、時には異邦人も畫中の人となつて居る。時にはメシヤ王が自身に政治を運轉して居り、時にはエホバが裁判官として直接に其民を支配して居る。斯く委細の點に於いては種々異同があるけれども、左の點に於いては不變の要素が見えて居る。即ち神の國は義しく且つ賙はれたる社會團體であつて、神がイスラエルの爲に計畫し給へる恩深き經綸の絶頂である。而して此の理想は同時に社會的であり道德的であり宗教的である。

後の猶太教(舊約聖書後の啓示文學を指す。附録六部の五卷照)では、神の國の理想中で超絶的未來的分子が重要になつて來た。バビロンから本國に歸つて來る時の豫期が外づれたので、熱心なる少數者は此世の現状のままでは、イスラエルの希望が達せられるのは六ヶ敷いとあきらめた。虔信なる個人としては靈を以て直接に神と交はるといふ意識の中に慰藉を求めた。團體としては、終極の理想は此世の大破滅と共に來るべき新時代まで延ばされた。そして此時になると、メシヤは天使の軍勢を率ゐて雲に乗つて降臨し給ひ、天地の面目は爰に一變するといふのであつた。此思想は先づダニエル書によつて豫期せられ(第七章の第十、三節第十四節)、『エノクの啓諭』によつて喝破せられ(エノク書三十七章)、遂に新約聖書にすら其の痕跡を残したのであるが、之がイエスの教訓の背景となるのである。

(エノクの啓諭に就いては附録七部の四を見よ)

イエスの神國

イエスは神國に對する猶太民族の希望を矢張おのが希望となし給ひ、又自分が彼等の待望んで居るメシヤであると公言し給うた。然かし彼は神は父なりといふ新しい經驗に照らして、從來の神國觀にもメシヤ觀にも變革を加へ給うた。此經驗は彼れの意識を支配して居る最大要素であつた。豫言者の教訓中に含まれては居るが、而かも後の猶太教の儀式主義や他國排斥主義の爲に殆ど没却されて了つた所の人靈主義世界主義は、イエスの教訓の先頭に現はれて來た、イエス意中の神國は取りも直さず、神と御自分との間に存して居ると同じ性質の關係が残る限なく支配して居る社會であり、是迄人の靈が神に近づくのを妨げた所の國民的律法的障壁が取り毀れ、父子間の信託と兄弟間の友愛とが神國民たる表證であり又一致團結の紐である所の社會である。それであるから、理想の終極の實現はたとひ遠き將來にあるにもせよ、其れが實現される條件は今此處にあるのである。種子が地中で膨れる様に又は醱酵が粉の中で擴がる様に、人には見えぬけれども、神の國はイエスと共にあり且つ其福音を受けた人々の心の中にあつたのである。神の國は何時來るか尋ねたパリサイ人(附録七部の一卷照)に對して、イエスは「神の國は顯は

れて来るものに非ず、此處に見よ彼處に見よと人の言ふべきものにあらず、夫れ神の國は(既に)爾曹の間に在り」と答へ給うた。(この「爾曹の間に在り」といふ代りに「爾曹の間に在り」としたのは、)

此の新教訓をイエスは當時の人々が聞慣れた言葉や分り易い形容を以て説き給うた。福音書中にある啓示文學的形容語(附録七部)がどれだけイエスの口から出たものであるかは、學者の研究する問題に屬するが、彼が斯かる形容を用ひ給うたことは全く事實らしい、而かも彼れの福音の精神主義世界主義として決して矛盾するものでない。吾人が彼れの教訓の特色を見出すのは、前代より譲り受けた形容的言語になくて、その教訓中の新しい革命的分子にあるのである。吾人の爲すべき事は、此の新しい教訓を受けて、前代の人々がその當時の思想に適切な言語で之を顯はした様に、今日の思想に當てはまる言語で之を顯はすことである。そこで我々が神國觀の簡短な歴史を研究するならば、此點に益する所があるたらうと思ふ。

### 第二節 イエス後の神學に於ける神國の解釋

神國に關するイエスの教訓に對して、歴史上三種の解釋があるが、各吾人が取るべき眞理の一方面を含んで居る。吾輩は是等の解釋を呼んで末世的(キリスト教的)神國說、教會的神國說、個人的神國說

といつてもよい。

(甲)、末世的(キリスト教的)神國說。此名稱は、奇跡的に急激に此世の現状を打破することによつて、超人間的に勝利と榮光とを獲得する王國の來らむことを待望し種々の說を總括するのである。(英語では之を)英語のキリアストなる語は、希臘語のキリア(千)から來たので、其れは拉句語のミレに當る。キリアスト即ち千年期論者は嚴密に言へばブリーミレネリアン(ブリーは前の意味でミレは千の意味である)であつて、世の終末千年前に基督の再臨し給ふことを待望し人をいふ。彼等は之を待望んで居るが爲に、此基督の再臨迄は此世の進歩改善は望ないとあきらめて居る。然かし廣い意味で用ゐると、心靈的でない未來觀のあらゆる種類を指すのである。是等二種の意義は屢々伴聯することもあるが、何時でも伴ふ譯ではない。此處では此語を以て、今日の世界が神に屬することを拒み、その救はるべき望を——その救が精神的なるや否やを問はず——將來に期する說を指す積りである。此說の起原は餘程古い。之は後の猶太教の特色であると言つた所の、超絶的末世的理想が基督教の中に復活して來たのである。之は初代の基督教信者の間に猶太人の啓示的文學が廣く行はれたが爲に盛んになつた。此等の文學が多くは、好悪なる現世と之に繼で來る所の榮光ある來世との間に、幸福と勝利との時期が途中に狹まることを豫期して居る。斯かる期望は默

イエスは己が神國觀を當時の言葉で現はされた

(二) イエス後の神學に於ける神國の解釋

イエスの神國に關する三種の解釋 (甲) 末世的 (キリスト教的) 神國說の意

この說の由來

示録の千年期に見えて居る(第廿章の第五七節)。此處には二重に復活と審判とがあるといふ説が書いてある。基督の再臨の後に豫備的審判があり、殉教した聖徒の復活があつて、彼等は基督と共に千年期此世を治め、それから後に全體の復活と審判とがあるとしてある。

此の千年期を信する信仰は、初代教會の全體とは言はぬが、随分に廣がつた。而して或は比較的に形式的な形を取つて現はれ、或は比較的の心を以て現はれた。ヂヤスチン(凡そ一六四年)は之を基督教に大切な個條として擧げて居り、テルツリアン(凡そ百五十年より一四四年)は之を基督教に大切な個條の一つとして居る。然るにモンタニ教徒(附録四部の)が此説を極端に唱へた爲に、一般の人には不信用な説となつた。且つ基督が早速に再臨し給ふ希望が段々に消え行くと共に、此説も後方に退き、オーガスチンが此の千年期王國を教會が現世を支配する事であると解釋したので、此説は全く教會に於ける立場を失つて了つた。

斯く末世的神國説は信仰せられなくなつたけれども、尙ほ全くは教會の中から消え失せなかつた。物質上なり心靈上なりに、困難とか失敗とかある時には必ず頭を擡げて來たのである。之は今日でも尙ほ少なからぬ熱誠篤信の人達の信仰であつて、此の信仰を鼓吹する通俗文學は廣く行はれ、活潑な而して可なり有効な傳道を着々やつて居る。それであるから、此信仰の基

初代教會に於ける此説の勢力

此説の勢は段々衰へた

然も未だ可なり有つて居る

末世的神國説の聖書註釋上の基礎

て居る根據と、それが思想上實行上に及ぼす實際の結果とを知ることは大切である。末世的神國説の聖書註釋上の基礎は、イスラエルが現世に於いて榮光と隆盛とを獲るといふ聖書中の豫言を、文字通りに解釋することになる。即ちこれはイエスが排斥し給うた猶太的理想の復活に外ならぬ。蓋し當時のメシヤ的希望は、イスラエル民族の勢力が超自然的に恢復するであらうといふ事に集中して居つたが、イエスは之に代へて精神的理想を申込み給うたのである。之が爲めにイエスは、猶太人に棄てられ給うたのであつた。然るに、末世的神國説を主張する註釋は舊式の理想を復活して居る。曰く「基督時代の猶太人は正當に豫言を解釋した、彼等の有して居つたメシヤ理想は真正である、彼等の誤つて居るのは唯時日の問題である、彼等は第二の降臨に宜しく歸すべきものを第一の降臨に歸した、第一と第二との降臨を區別さへすれば凡ての困難は悉くなくなる」と。

末世的神國説のモ一層深い原因は、現在の諸勢力を如何に働かしたとて社會の進歩改善は到底見込がないといふ厭世的世界觀であるが、之は一層由々しき誤謬である。吾人が既に見た通りにイエスに取ては此世界は神の世界であり、神の國は既に種子として現存して居るのであるが、多くの末世的神國論者は、此世界はサタンに渡されたもの、やうに言ひ、進歩發達の觀

末世的神國説の更に深い原因

念は人を誤謬に導くか又は危険に陥れるものとして排斥し、世界が善くなる迄には一應はモツト悪くなる筈であるといふ。それであるから、此説を抱く人達の中には来りつゝある降臨の休徴として今日の不幸や災難を歓迎するものゝあるのは珍らしくはない。

此種の思想が基督教徒の實際生活に及ぼす結果は二様である。一方に於いては、實際生活が非常に嚴格になり眞面目になり、又個人々々の救済と聖潔とに對する熱心が益々加つて来る。が他方に於いては、若し此説を矛盾のないやうに應用するならば、現在社會の諸勢力を用ひて人類を改善しやうとする廣い社會運動に對して、積極的に反對せぬ迄も、甚だ冷淡であるといふことになる。此説を執る人の基督教徒の義務に關する見解は大體に於て、ジョン・バンヤンの『天路歷程』にある傳道者が、『將に來らむとする怒より逃れよ』と言つたのと同じである。其傳道者の證明の叫びに耳を傾けて悔改むる者が、恰も火の中から救出される燃杭のやうに、其處此處に起る事もあるであらうが、然かし人が聴いても聴かんでも宣傳さへすればそれで義務は済んだので、詰りは、神に撰まれたものゝ數が満つれば、基督は降臨し給うて、その王國は開始されるのである。之が基督教徒の期望と祈禱の大目的でなければならぬ、と斯ういふやうな態度を有つて居る。

末世的神國  
觀が實際生  
活に及ぼす  
結果

(乙) 教會的  
神國の意

羅馬教會徒  
の教會觀

此説の實際  
上の結果  
(利害)

(乙)、教會的神國説。此名稱は、基督教會の政治と支配との下に人類全體が漸次に統一した社會を形成するといふ事に、人類歴史を解釋する鍵を見出さうとする種々の説を總括するのである。オーゴスチンの著『神の都』に於いて始めて明白に發表された此思想が、具體的に現はれたものゝ中で、羅馬教會が比較的に完全である。此世界は試煉の場所であつて、人類は靈的生活をなし得るやうに訓練されて居るのであるが、教會は此訓練を施すべく神から指令された制度である。之が爲めに神は必要ならゆる權威を教會に授け給うた。そして進歩發展を計る標準は、どれだけ教會が此世界に於いて其權威を有効に用ひ得るかといふことにある。思想界に於いても實行界に於いても教會の權威に反抗するものは惡であり不敬である。故に教會が使用し得るあらゆる力を以て之を鎮壓すべきである。と斯様な見解を執るので、教會と俗界との差別が生じて來て、前者が靈的價值を測定する標準となる譯である。

吾輩は他の處で(五章の四節)既に羅馬教會の教會觀を論じたから、今爰に之を繰り返す必要はないので、唯それが基督教的宇宙觀に及ぼす實際上の結果を見さへすれば充分である。我々は此説の長所として現世の事柄を宗教的考慮の中に含めるに與つて力あつたといふ事實を認めねばならぬ。此説は、末世的神國説が悪分子として棄て、了つた所の世界の諸相や人間の實際の

諸方面に（例へば國家及びそれと共に發達して來た種々の社會制度等）神の意義を與へて之を利用することゝした。此説は現在のまゝの人世に神の代表たる教會の地位を確立し、而して確立しただけは現世が神に屬することを證明した。然かし、之をなすに方つて倫理的價値を紊亂することを顧みなんだが爲に、前の説に劣らぬほどに由々しき新弊害が續々湧いて出た。宗教の進歩と教會の進歩とを同一視した爲に、進歩發達を計る最終の標準が道德に關係なきものとなつた（これ即ち權威、そしてイエスの福音中、その特色であり革命力である所の分子を、全く排斥もしないが、之を没却するやうになつた。イエスの所謂神の國てふ言辭は、彼れが新意義を之に吹き込んで其意義を一變し給うた言葉である。彼が建設せむとし給ふ政治は父の行ふ政治であつて、其模型は國家でなくて寧ろ家族である。然るに羅馬教徒は教會を以て政治的意義を有する王國と見做して、法王を以てカイザルの如き地上の主權者と見做す。これが政治的權力の爭奪が法皇政治の歴史に於いて顯著なる所以である。宗教改革は教會を地上の王國と見る見解を有する人々の救済策として起つたのである。

(丙) 個人的神國説の意

(丙)、個人的神國説。神が個人に對し給ふ關係に基いて、神が世界に對して抱き給ふ經綸を妥當に言ひ現はすことが出來るといふ説を、吾輩は名けて個人的神國説といふ。この關係の見

此説と宗教改革との關係  
(此説の歴史的起源)

此説の長所

方は種々あつて、或はアルミニアン主義の如くに、神の個人に對する試験的關係と見る事が出來、又カルヴィン主義（附録五部の）の如くに、神の個人に對する豫定的關係と見る事も出來るが、然かし何れにしても、人生の意義は神が個人に對し給ふ態度の如何によるのであつて、世界の意義は個人々々に對する神の經綸が成就する、舞臺であるといふ事實に存すると見る。

此の個人的神國説を一個の明白な神學説に組織する事が宗教改革の事業であつた。プロテスタント教は個人の權利を主張するものとして始つたのであるが、羅馬教に對する抗議は種々の形を取つて現はれた。ルーテルは信仰に由れる義を高調し、カルヴィンは神の法律を高調した。然かし其主義は同一であつて、何づれも、教會が中間に立つ必要を否定し宗教の要は個人と神との關係にあると見たのである。

斯く個人を高調したことは此説の長所があつた。此説は宗教中の倫理的心靈的要素に對する注意を新たに喚起して、天主教が排斥したもの、中に神的分子の多くあることを新たに主張した。又此説は個人に取つて聖書が真理の唯一の標準であると主張したので、聖書に描かれて居る所の基督の面影が再び人類社會に發揮さるゝ助となつた。殊に大切なのは此説が世間生活の神聖なことを主張した事であつて、其は信者は悉く祭司であるといふ教理に現はれて居る。



此説は人類  
を三種に分  
けた

基督教要義

二四〇

所が、此説は古い區別(俗界と非俗界)を棄てたけれども、其代りに新しい區別を持たんだ、即ち撰まれたものと撰まれぬものとの區別を付けた。そこで人類は二つに分たれ、一方は救はるべき筈の人々で、他方は滅ぶるに定まつた人々といふ事になつたのである。但しどちらの場合に於いても萬事を決定する所のものは神の豫定であつて、其目的は神の榮光の顯はるゝ事であつた。而して世界の意義の存する所は、此の二重の目的が成就さるゝ舞臺であるといふ事實に在つたのである。カルヴインに對するアルミニアスの反對は意思自由説の上には重大な影響を及ぼしたけれども、根本の思想(救はるゝものと、救はれぬものとがあるといふ事)には左程の變更を加へなかつた。カルヴイン(一五六〇年—一六〇九年)にもアルミニアス(一五六〇年—一六〇九年)にも、此世界は神と個人との關係が最も重要な事柄である所の世界であつた(註四を)。

此説の實際  
(利害)

此説の實際的結果は、**強固な個人的獨立を貴んだ人物**(ビユーリタン式の人物)を産み出したことである。或る場合に於いては(例へばゼネバ、スコットランド、新英洲のビユーリタン社會に於いては)道徳的に非常に嚴格で清潔な幾多の小團體を形成することが出来た。然かし此説は、天主教よりも一層容易に世界二分説に賛成した、(教會と政府とで世を支配する事、又は救はれるのであ)として此説が主權を握つた時代には、基督教の偉大なる特色は傳道的宗教たるにあるといふことを認め得なかつた。

極端なる個人主義に對する反動

### (三) 現代思潮

に於ける  
神國觀  
現代思潮が  
神國觀に貢  
献した點  
人格は社會  
的觀念であ  
る  
人格は社會  
的觀念であ  
るといふ意  
味

### 第三節 現代思潮に於ける神國觀

吾人は今日此の極端な個人主義に對する反動を目撃して居る。即ち神の政治は個人的意義を有すると同時に社會的意義を有するものであるといふことは、現代思潮の定理となつた。而して初期の新教によつて没却された神國といふ觀念が(註五を)再び神學思想の先頭に現はれつゝある。此の觀念の内容は何であるか、如何にして昔日の解釋の缺點を避くると同時にその眞理である分子を攝取することが出来るか、吾輩は今之を考究せねばならぬ。

現代思潮が神學觀に貢獻した點は、**重もに人格の社會的性質を一層明白に悟つたことである**が、之は近頃人生の統一といふことを認めた一方面たるに過ぎない。蓋し今日の心理學の見所では、人格てふ觀念は根本的に社會的のものである、そして個人がその境遇から受くる所の感化勢力によつて形成せられ訓練せられる行程は更に大いなる宇宙發展の一部分である。吾輩が人格は社會的觀念であるといふ時には、**(一)人格は其存在を社會的感化に負ふといふ事**と、**(二)人格は社會的關係に由つて其本性を實現するといふ事**とを意味する。世には孤立した個

第三編 基督教的宇宙觀

二四一

人といふ様なものはない。思想に於いて愛情に於いて、己が他人の爲に盡す程度に於いて真正の自我が發揮せられるのである。個人の特色といふものは、彼がその同胞から斯く／＼の感化を受けて斯く／＼の反應をするといふ事にある。故に個人と社會とは思想中に分かれたるべきものでない、兩者は社會的觀念の兩極であつて、一方を缺けば他方は不完全である。どちらも人格的生命の完成に必要な許りでなく、其存在にすら缺くべからざるものである。

之を基督教神學の言辭に言ひ換へると、神の國は萬事を包括する所の神學的觀念であるといふことになる。蓋し個人に對する神の關係は、基督教的團體(神國)に對する神の關係を離れて存するものでなくて、寧ろ之に由つて實現さるゝのである。一個基督教徒の性格が形成されるのが神國の興ふる感化勢力に由る様に、其性格が發揮さるゝのも神國が可能ならしむる所の諸々の關係に由るのである。故に非社會的基督教などといふは言辭の上から矛盾である。所謂教會主義は要するに此の平凡な眞理を誇張したものに過ぎない(註六を)。

斯様に神の經綸を見る見解は、神學にも倫理學にも深い影響を及ぼす。先づ(第一)に、神國の建設を離れて個人の救済だけを目的とする事は出来ないといふ事になる。蓋し基督教的理想は一種の團體組織、即ち吾人が他人に對し神に對して一定の人格的關係を有する所の團體組織

右の觀念は神國の中に居る現はれて居る

神の經綸は社會的であ

この經綸は神學に及ぼす影響は、其が救済の教理に及ぼす影響に及

この經綸は倫理思想に及ぼす影響

然も如上の見解は社會的個人の價値を輕視し

を目的とするからして個人は此の團體の一員となる時に始めて救はれる。即ちおのが同胞と正當な關係に立入り、斯くて宇宙に對する神の經綸に参加する時に始めて救はれるのである。

(第二)、之にも劣らぬ程大切な事は、此見解が基督教の倫理的理想に及ぼす影響である。此見解は、人格完成の理想を唯個人と神との關係のみで言ひ現はす所の倫理主義は、どんな形式のものでも排斥する。我々は個人が同胞に對する態度を、自分の道徳發展の方便とのみ考へてはならぬ。否な自分が神に近づく助とすら考へてはならぬ。又完全なる神聖の域に達した以上は人と人との關係は無用である、唯神のみ存するといふ様に思つてはならぬ、斯ふいふのは神秘家の理想であつて、基督教徒の理想でない。基督教に於いては、人と人との關係は人と神との關係の中に、今日にも永遠にも必然缺くべからざる要素として存するのである(弗二ノ十九、羅四ノ十三、殊に帖前二ノ十九及び哥後一ノ三、四、弗四ノ一、十六、哥前二ノ十二、十三)

然も此見解は、個人の價値を重んずる方の半面の眞理を排斥しない。基督教は他の宗教が曾て高調したことのない程に個人の尊嚴を認めたい事歴史上の事實であつて、其理由は明白である。蓋し基督が要求し給ふ様な愛と奉仕とは、倫理的人格の間にのみ、即ち各人が自分の價値を意識すると同時に他人の尊嚴を認識することの出来る所にのみ可能である。一體、社

會の價値はそれを組成する男女の品性によつて測られるのであつて、神國に現はれて居る基督教的理想は、イエスの品性が人生の價値を測定する標準である所の社會を憧憬する。此の眞理を新に發揮して之を埋没して居つた非倫理的標準に反對したのは、新教の無上なる功績であつて又神國の理想に對する不朽の貢獻であつた。

吾人は此點に於いて基督の福音に於ける革命的分子に觸れる。其はイエスの品性によつて人間一般の到達し得らるゝ可能性を悟得するので、人類中の最も不幸不運なものに迄も、進歩發展し得られ又社會の一員と認め得らるゝといふ希望を普及させる事である。此の深遠な變革は、神の父たる事に關するイエスの教訓より直接に生ずる結果であつて、此處に個人の價値を信する基督教的信仰の眞の根據があるのである。人が墓なき一時的の位地を去つて宇宙に於ける永遠不朽の位地に就くのは、自分は神の子であるといふ實驗に據る如く、人が其同胞に對して同様の價値判斷を下すのは、彼等にも同様の可能性があると認むるからである。價値なきものゝ爲に自己を犠牲にするは、愚な許りでなく間違つて居る。神が父であるといふ教訓の最高の意義は、其が凡ての人を愛と犠牲とを捧ぐべき價値あるものとする所にある。

神の恩給は

個人の價値に關する信仰の根據

社會的であると同時に個人的である

社會と個人との關係

神國の理想は政治的、経済的、智識的、倫理的の相異及關係

みでもなくして、實は、社會に於ける個人の充分なる發展と實現とである。廣い方から言ふと、社會は個人よりも大切である、何となれば神の經綸を形容するに足るだけの廣い言葉は社會的でなければならぬからである。然し深い方から言ふと、其の反對である、何となれば社會の價値のあるのは個人の品性を教育する學校だからである。個人たるイエスが眞正の社會的理想を吾人に啓示し得るのは、此の相互的關係があるからである。イエスは狭い區域で活動し給うたけれども、その親しく接し給うた人々に對する處置振は、國の東西時の古今を問はず凡ての人々の關係を規定すべき精神を示して居る。

神學は心靈的普汎的理想として、局部的一時的な凡ての目的、例へば經濟上の理想、政治上の理想、知識上の理想と對して居る。經濟上の理想は生産の増加と富の普き分配とを目的とし、政治上の理想は國家の發展と完成とに關係し、知識上の理想は人智の進歩によつて文明の進歩を檢定する。然るに心靈的宗教たる基督教は是等の目的と直接に關係せないので、個人々々を造り上げることこそその主一の目的として居る。品格の形成鍛鍊に關係ないものは基督教にも關係ない。が其に關係あるものなれば悉く基督教と縁のあるものである（經濟、政治、智識も品格の形成に關係ある以上は基督教に縁がある）。

末世的神國  
政治及經濟  
態度に對する  
二種ある

この二種の  
態度に對する  
評論

政治經濟の  
神國に對する  
無關係の  
態度

基督教徒の  
宇宙觀

基督教要義

二四六

以上述べた見解の實際に及ぼす結果は、今日の神國觀と末世的神國觀を對比すれば分かる。是迄の末世的神國説は、社會の經濟組織、政治組織に對して二つの丸で違つた態度を取つた。一方では、政治經濟の方面に非常に重きを置いて、基督教の理想は政治經濟の兩組織にあると見、神の國は此世の國家であると見た。但し此の國家では自然の方法で達せられぬ幸福と正義とが奇跡的に持込まれるのである。他方では今日の社會制度に對して極端な反對の態度を取つて居る。即ち世界の害惡の根本は、人々が基督教の心靈的理想と世間の局部的な從屬的な目的とを混合し、救済を求むるに内心の改革に由らずして外界の改革に由るといふ事實にあると見、そして之が爲に生じた災害を救済するには、社會組織そのものと之に附隨する一切のものを破壊するの外に道なしと見て居る。

どちらの説も今日の人士は妥當だと見て居らぬ。蓋し基督教の目的が末世的神國觀の前者の素朴的の外的なるに反して、純粹に心靈的である事は明かである。基督教は一種の政治組織や經濟組織と同一視すべきでなく、又一定の哲學説や科學説と同一視すべきでない。併しながら、後者が理想する様な絶對の分離が可能でないことも亦明かである。何となれば品格は複雑なものであつて、之を形成するには多くの勢力が働いて居るからである。狭い誤つた思想のみならず、

不都合な經濟組織政治組織が、世人の道德的改善を助くる吾人の努力に對して、由々しき否時としては如何ともし難い障害を與ふることは、吾人が普通に經驗する事柄であるが、其場合には、苟も基督教の理想に忠實なるものは、必然斯かる障害物を取り除けることに従事する。それで政治運動も經濟上の改革も知識上の研究も、方便としては相當の位地を與へられる。そして神國が人類の間に建設さるゝ複雑な方法の一部となるのである。理想の社會に於いては、正當な人間の要求は悉く満足させられ、正當な人間の向上心は凡て發揮する途がある。此事を肯定すれば、末世的神國觀が代表する眞理を肯定する事になる。

あらゆる種類の人間の活動を包容するこの廣い神國觀は基督教的世界觀を解釋する鍵である。基督教徒に取つては、宇宙の意義は神國の段々に實現さるゝ舞臺であるといふ事實にある。此の宇宙觀は一方に於いては神と世界とは別であるといふことを含み、他方に於いては世界は神に依存して居るといふことを含んで居る。尙ほ進んで之は、基督教徒が世界に對して取る所の一見矛盾して居るやうな態度を説明するのである。其は世界が基督教の理想を實現して居らぬだけの分は惡であり、戰ふべき敵であり、出來得べくば征服すべき敵であるとし、世界が基督教の目的を實現するに適して居るだけの分は善であり、神の啓示であり、神の所産であるとす

第三編 基督教の宇宙觀

二四七

神の主たる事とは矛盾しない

神の經綸に關する相異

神國の現在の意義と未來的意義

る。後者は基督教徒の根本的確信であつて、之は創造及攝理の教理を以つて言ひ現はす。如何にして此の根本的信仰が害惡の事實と調和さるべきかといふ事が、次章に於いて論せむとする害惡攝理論の問題となるのである。

基督教要義

註一 カルヴァイン主の極端なのに反動して、近來の或る神學者等は神の主であるといふ觀念を全く棄て、その代りに神の父であるといふ觀念を入れる。此代用は主たる事と父たる事とは相容れない觀念であるといふ誤つた思想に基いて居るが、然かし實際はさうでない。主權とは唯だ統治する權力をいふのであつて、其の性質の如何は主たるものの性格如何に由つて非常に違ふ。それは壓制者の勝手氣儘の發現であることもあり、又た父の如き慈悲深きもの、首尾一貫した經綸の發現であることもある。基督教徒の信する主權は、父たるもの、有する權力である。之は宇宙全體が聖潔にして愛深き意志の統治する所であるといふ基督教の信仰の發現である。

註二 神の經綸を斯ういふやうに觀るのは、舊式な新教神學の見方と違ふ、即ちそれは半はその統一の點で違ひ、半はその明瞭な點で違ふ。この見方は神の榮光とか被造物の幸福とかいふやうな抽象的觀念の代りに神の國といふ具體的觀念を用ゐる。そしてカルヴァインの豫定説に現れて居る二重の目的(神の榮光と被造物の幸福)を立てずに、神國を建設するといふ神の經綸を以て世界の意義を充分に説明することが出来ると思ふ。

註三 神國を現在の事實のやうに言つてゐることは、イエスが此の語を原本來の事として用ゐ給つたことと全然合致する。神國の十全な完成が未來にあるといふことは、基督教的理想の性質が社會的であり世界的であるといふことから自然に出て來るのである。故に、近頃の學者がイエスの説き給つた神國の福音に於ける未來的方面(附録六部の五を見よ)に重を置くのは實に正當なものである。けれども、この重を置くことが極端に盛せて、イエスの教團の現在の方面をたゞと全く否定せなくても、之を過小視するやうになると、我輩は此の説も前説と同じやうに人を誤に導く所の謬誤説であると感ぜざるを得ない。此の點に於てはハルナツクの『基督教の眞髓』に於ける公平な批評を參考なさい。(原書の第三章の終りの方に在り)。

新教神學の觀念の入りつて來た原因

教會即神國

教會即神國の失敗の理由

註四 アルミニアン派の爲に次の事を一言せざるを得ない。新教神學の中へ、神が世界を統治し給ふには唯だ個人々々のことを考へ給ふ許りでなく又た社會のことをも考へ給ふといふ觀念が入つたのは、アルミニアン派の一人であるヒウエー、グロシーニウス(一五八三年—一六四五年)の賜である。所謂政治的神人和合説の根本に横つて居る此の觀念は『サテスフアクシヨネ、クリスチ即ち基督の満足と題する論文に見えて居る。之は其後の新教神學に於ける有効なる分子が発生して來た種子である。然かしグロシーニウスが發表した所だけでは、唯だ神人和合といふ一問題だけに限られて居るので、神が人に對し給ふ關係や世界に對し給ふ經綸に關して、盛に行はれて居つた個人主義的思想は依然として變らなかつた。其は、人格は社會の製産物であるといふ現代の思想に氣付くには時機が未だ然しなかつたのである。

註五 初代の新教神學の中に神國といふ觀念がありとすれば、それは舊教の意味でいふので、有形的教會を指すのである。(「ウエストミンスター告白文」の二十五章の二節を參看す)。

註六 教會即神國説の失敗の原因は、我輩が既に見たやうに、社會と社會が産する所の制度とを區別することが出来ない所にある。此の説は社會的生命の外部的機關に對する熱心の餘り、社會的生命の倫理的基礎を輕視し、そして習慣的になつた行爲そのもの自身を神聖なもの見做して、固とさういふ行爲を誘起した所の倫理的心靈的意義と離して、イエスは凡て人と人との間の正しい關係を誘起する事柄は神聖であると教へ給つた。彼は人間のあらゆる種類の行動に神の意義を與へ世間で世俗的と呼ぶ所の行爲をも、天國の外へ置き給はずに入へ入れ給つた。

第三編 基督教の宇宙觀

### 第十三章 神國實現の舞臺たる世界

吾人は既に基督教的の世界觀に於ける三個の要素は（第一）世界が實在して居る事であり、（第二）世界が神に依存して居る事であり、（第三）世界が基督教的の目的に適合して居る事であると見たが、今は一々此等の要素の内に含んで居る所をもつと委しく研究すべき時である。

#### 第一節 世界は實在する事

基督教は凡神説に反對して神と世界とは別であると主張する。世界は單に神の一部分たる許りではない。又神に對する實在であつて、神が念頭に懸け愛情と苦心とを傾け給ふ對象物である。

これは哲學にも宗教にも共通な眞理である。世界が實在して居る事は、半は吾人の意識が主觀と客觀との區別を有する事により、半は吾人の意思に反抗する物が外界に在るといふ經驗によつて思想上確定した事である（人間の意思に抵抗して思ふ通りになまじめざる物が外）。而して宗教上の實験に於ては、吾人が義務及び借債といふ感じと人は神の子であり番頭であるといふ感じとを有する事によつて、其證據を與へる。若し自身の實在と責任とを有する人が神と別でないなら、基督教的の生活は九で無意味になつて了ふであらう。

右の一般的考察は害惡存在の事實に由つて一層確められる、即ち此の事實に於いて神と世界との對比が最も著しく現れて居るのである。基督教徒の有する罪惡の自覺は、造物者たる神の意思と被造物の意思との間に反對が實存せることを假定して居る。たとひ其存在が結局解釋されたに於て、之は人に取つても神に取つても同様に事實であつて、神が不斷の努力を以て取り除けむとなし給ふ所の障害物となつて居るのである。

吾人に有心者の世界のみが實在でない、有心者が接觸しておのが生活を實現する所の物質的宇宙も矢張實在である。物質的宇宙が神に對して實在である事は、それが吾人に對して實在であるといふ基督教的の信仰の中に最早含まれて居る（神に取つて物質的宇宙が實在である事は、其が吾人に取つて凡神説のいふ如く物質的宇宙と吾人とが同一物であるならば、神が吾人の有りの儘の様子を知り給ふことなく、又吾人が物質的宇宙と衝突する爲に苦痛を受けて居る事に對して同情し給ふ事はない筈である。果して吾人と宇宙とが別物であるといふ事を神が認め給ふならば、神と宇宙とは）。若し神が吾人の有の儘の實狀を知り給ひ、又吾人の苦痛や重荷や心配に對して同情し給ふものとすれば、吾人が棲息して居る此の世界、此の具體的な物質界は、神の眼からも實在であるに相違ない。そして之がイエスの教訓である。彼が啓示し給ふ

基督教的の世  
界觀に於ける  
三個の要素に  
對しての要  
細説

(一) 世界の實在なる事に就ては別物である

之は哲學にも宗教にも共通な眞理である

之は又害惡存在して居る事實に由つて確められる

吾人に有心者の世界のみが實在である

但し吾人の知覚するものにのみ有限の意義をなす

全宇宙が人間の創造されたものに誤り考ふるは

基督教要義

神は、人間の爲に勞苦し給ふのみならず、又鳥の爲にも花のためにも勞苦し給ふ方である(聖書一参)

然しながら、吾人が若し人間の經驗する世界は神に取つて實在である意義があると主張するならば、吾人の知覚するものに許り實在の意義を限らないやうに注意せねばならぬ。全宇宙が唯人間の爲に創造されたと見る倫理上の地球中心説は、基督教的の神國觀を誤つて解釋した結果である。初代基督教徒の信仰に於ては、人類は多くの他の靈的存在物に圍まれて居ると見た、而して基督に依つて神に和ぐ所の道德的の有心者の中には、人間の外に天使をも含めた(福音一十)吾輩は初代の人士のやうに、獨斷的に見えざる世界の存在を輕々に信せむとする者ではないが、然し神を除くの外は人間のみが此廣い宇宙の中に唯一の道德的合理的存在物であるとか、宇宙が有する唯一の精神的意義は神と人間との間に現れて居る意義だけであるとかいふ假定ほど、獨斷説の甚しい例は慥にないと思ふ、近代の科學が吾人に知らせた所の此の無限の空間と時間を有する宇宙に於ては、神が人間以外の存在物に對してどんな經綸を抱きどんな交通をして下さるか、其れは吾人の得て知らざる所である、唯吾人の信する所は、總ての生物の生命の意義は、宇宙何處へ行つても、基督が啓示し給うたやうな、智慧と聖潔と愛とに富める天父と生物との間

この世界實存は神の伴ふものではない

超絶性の意味

の關係に存する事と、而して吾々人間が萬有と交通する際、所謂下等な動物と關係する際に、吾々の狭い眼識と不完全な能力とを以て感ずる所の趣味驚愕喜悅等は、神に取つても大いに有るに相違ないといふことである(吾人は廣大無限の宇宙と神との關係を知ることには出来ないであつて、唯宇との關係に存する事だけは信することが出来る。而して吾人が萬有に對して趣味驚愕喜悅を感じる如く、神も御自身が造り給うた萬有に就て同様の感じを起しなされるであらうと考へることが出来る。果して神と生物との關係上に生命の意義があり、又神が萬有に對して新機な感じを抱き給ふとするならば、世界が神に對して實在であるといふ事は言ふまでもない事である) 神に對して世界が實在して居るといふ説は、神の超絶性を伴ふものである。所謂超絶性(附録の二を)とは、吾人が前に研究したやうに(二一六)神の人格性(附録一)の別名たるに過ぎないのであつて、之に依つて神は世界の内に在し給ふけれども世界と同一物ではない、神は萬物の生命と力の本源である許りでなく又人間の標準と理想との本源であるといふ事が現はされる。この超絶觀は、世界を常に神の活動の場所と見ずして、神の經綸の舞臺とも見る。然かもこの世界が不完全に見ゆる譯は、神の意思がまだ實現されず神の經綸がまだ成就されない舞臺であるからだと見るのである。

(二) 世界は依

第二節 世界は依存的なる事

存なる  
事に就て

神は世界を  
己が目的に  
従つて支配  
し整理し給  
ふ

この認識は  
哲學と宗教  
と共通であ  
る

依存はまた  
人間生活の  
特徴である

基督教要義

基督教的世界觀の第二の要素は依存である。基督教は二元説に反對して、世界を造り給うた神は、己が目的に従つて之を支配し整理し給ふことが出来る」と主張する。

これを認むる事もまた哲學と宗教とに共通であつて、哲學が萬事萬物を絶對に歸するやうに、宗教(附録一部)は之を神に歸するのである。哲學者が現象の相關とか法則の普汎とかいつて現はす所の眞理は、宗教は絶對的依賴の感なりといふシュライエルマツヘルの定義に於いて、若くは神は凡ての事柄を己が思ふ儘に又一度定めたる事は變へぬやうに豫定し給ふといふウエストミンスター信條(附録の三)の神命説に於いて宗教的に唱破されて居る(同信條三)。

哲學的に依存を認むるのは、萬事萬物が關係的であるといふ經驗から來る。吾人の思想が時間的に幾ら昔に遡つても、事物の原因は尙ほその昔に隠れて居り、空間的に幾ら遠くに行き詰めても、矢張同一の相關と依存とを見るのである。例へば太陽が支配する遊星の運行が法則に支配されて居る如く、太陽其物の運行も又法則に支配されて居り、望遠鏡が発見した一番遠い星も、木から林檎を落す所の同じ勢力に支配せられて居るのである。

この依存といふ事はまた人間生活の特徴である。蓋し人が生活する所の境遇は自分の撰んだものでなく、人が受くる所の感化は自分の造つたものでない。人が己を善く知れば知る程、益

明白に己は遺傳により境遇によつて限られて居るものであることを認識する。人間が自然と異なる性質と思はるゝ自由も心理學の爲に段々と狭い範圍内に押込められた。げに依存といふ觀念は、最初心内の經驗に由て發見されたものであつて、其れを後に外界に及ぼしたものであるから、人は内外共に依存して居るものと謂はねばならぬ(吾人は一般に、外界に於いては依存するけれども、内界に於いては自由があると考へるが、然し依存といふ觀念は元來内界から始まつたものであるか)。

依存に就いての哲學の斷定は、宗教的實驗によつて確められる。保羅がアテニス人に訴へた眞理、即ち使徒行傳第十七章の二十八節に書き現はされてある所の『我等は神に頼て生き動き又あることを得るなり』といふ眞理は、凡ての大宗教に於いて多少明白に認められて居るが、殊に基督教は、吾人が斯く依存して居る所の神の性格を啓示することに由つて、此の古き眞理に新しい意義を與へるのである。基督教は天の父なる神はその子供なる人間を常に愛護し給ふ事を教へ、そして其の天父に服従して完全なる自由を得ん事を勧める。基督教的實驗に最も進んだ人々は、自分が常に神に依存して居ることを最も善く意識し、而して自分の送つて居る生活は自分の生活でなくして内に住み給ふ神靈の生活であることを最も容易く證明する(加二ノ二〇、一七)。

宗教的實驗  
殊に基督教  
の實驗は依  
存の觀念を  
確める



神の遍在性  
及其の意義

基督教要義

二五六

吾人はあらゆる生命の中に神が現在し給ふといふことを覺ると共に、神の遍在性を認むるのである。超絶性と同じやうに、遍在性にも道德的意義と哲學的意義とがある。基督教神學で此の語を用ゐる時には、神は物質の如くに到る處に存在し給ふといふ意味ではなく、寧ろ人格の如くに知識として能力として残る限なく存在し給ふといふ意味である。(喩へば心靈の作用が肉體の全部にゆきわたる様なものである)この遍在觀に由つて、世界は意義に滿ち美に滿てる所となり、生命は喜悅に滿ち希望に滿てる物となり、廣大なる宇宙の何處に於ても極小さい分子にも最も遠い星辰にも、最下等の生命にも、最高等の生命にも、殊に要求あり願望あり可能性ある人間の靈に於ても——吾人は基督が啓示し給うた大能の天父が現存し活動して、智慧と聖潔と愛とに富める經綸を實現し給ひつゝあるのを見るのである。

第三節 世界は基督教的目的に適合して居る事

基督教的世界觀の第三の要素は適合である。即ち神に依存し且つ神の經綸の舞臺である世界は、又その經綸を實現するに適して居る、換言すれば基督教的目的に適合して居ると觀るのである。

(三) 世界は基督教的目的に適合して居る事に就て

物質界は基督教的目的を實現するに必要である

物質的宇宙は善である

人は基督教的目的を實現するに適して居る

適合の法則

これは物質世界に於いて然りである。物質界はそれ自身目的でないかも知れんが、然かし基督教的目的を實現するには必要である。蓋し人格的生命が發展するのは、自然と接觸するからであつて、吾人は自然から最も高尚な靈的價値のある教——法則の教、秩序の教、謙遜の教など——を學び、自然を通して美感や神秘感を養ふのである。熟ら／＼自然の不思議を思ひ廻らせば、畏敬の念が喚起せられ深くされる。カントは星辰燦爛たる天界を見て、道義の法則に對する恭敬の念にも劣らぬ畏敬の念に打たれたのである。

されば物質的宇宙は善であり、精神上の目的に資するものである。故に基督教は物質は根本的に惡であるといふ説を悉く排斥すると共に、凡ての遁世主義を排斥する。克己と献身とは基督教の道德であるが、其根據は二元説以外に存する(前八、十四)。この適合といふ原理は人生に於いても亦然りである。何となれば、人は基督教的目的を實現するに善く適して居る者であつて吾人は人に於いて始めて此目的に接觸するのである。自然は神の機械たるに外ならないが、人は其れに止らずして神の僕であり又子である。人の靈に於いて信仰は始めて、眞に神らしい性質と能力と、而して神の子たるに由つてのみ満足し得る所の願望とを見出すからである。

加之適合の法則は凡ての人的關係の特徴である。人間社會に存する諸ろの大制度は神の眞理

第三編 基督教的世界觀

二五七

は凡ての人の  
特徴である

基督教要義

二五八

を教ゆる爲めの學校であつて、家庭に於て吾人は従順、忠信、信任、慈愛を學び、國家に由つて吾人は大規模で互に相助け兄弟の如くにして協同一致することを教へられる。斯くして、人は自身以上に否な血肉以上に一の目的を發見し、而して神國で最高目的の爲めに訓練を受けるのである。家庭國家の教ふる處は、教會に於いて一點に集中し、教會に於いて家庭や國家の關係の神的意義を現はし、人の思想は忽ちに現れ忽ちに消えるものから永遠にして見えざるものへ向上する。斯くの如く人倫の關係を経験するによつて、人は己れが神即ち天父の子であることを知るやうになる。

苦惡も又基督教的  
目的を  
増進する  
ものである

吾輩は尙一步を進めて、世界に存する害惡は、基督教的目的を増進する爲に神が之を用ひ給ふことは眞であるといふ事が出来る。害惡の存在を説明するのは、如何に困難なるにもせよ、其れが現在あるといふ事は依然として事實であつて、而も之が善の爲めに支配されて居るのである。之れは物質上の惡に於いても道德上の惡に於いても異なる所はない。人は苦痛や罪惡と接觸することに由つて、自分に無上の價值ある教を學び、而して神國の働に参加するに適するやうになる。人は苦痛や罪惡と奮闘するので、己が品格に於いて發達する許りでなく、又神の性格を一層明かに知るやうになる。よし委細な事は分らず解釋は不明である時下さへ、基督教

的信仰はその最後の善き結果を疑はない。カルビン主義(附註五部の)の人とアルミニアン派の人と説は違ふであらうが、然かし目的が達せられた曉には、最も非基督教的と見える所の經驗でさへ、基督教的目的を達するに與つて力あつたことを見出すであらうといふ確信に於いては同一である。

害惡問題と  
共に吾人は  
基督教の根本  
問題に觸れる  
のである

この害惡問題と共に吾人は基督教の根本問題に觸れるのである。即ち理論上善き神の支配の下にある、宇宙に於いて、どうして害惡が斯くも到る處に頑張つて居るやうになつたか、而して斯かる世界が眞に我等の天父の世界であり又彼れの目的に役立つものであるといふ吾々の信仰を、どうして辯明することが出来るかといふ事が、害惡論理論の問題である。之には物質的方面と道德的方面、即ち苦痛問題と害惡問題とがある。

害惡を神以外の力に歸する二元説は別として、苦痛問題の解釋には二つの種類がある。第一即ち應報的解釋は、苦痛を個人なり人類全體なりの罪惡の結果即ち正常な罰であると見。第二即ち教育的解釋は、神が始めには下等動物を後には人間を訓練し給ふ機關と見る。

應報論の最も單純なのは、個人の苦痛を個人の罪惡の徵證若くは結果と見るものである。例へば舊約聖書の諸處に於いて苦痛は現實罪惡の徵證であるといふ假定が現はれて居るが、少し

二五九

第三編 基督教の宇宙觀

苦痛問題の  
解釋に二種  
ある

單純な應報  
論

此説の誤謬

基督教要義

二六〇

他の應報説

く注意して考へると、斯かる幼稚な假定は立たなくなる。何となれば、吾人の経験が證明する如く義人が悪人と同じやうに苦しみ、又悪人の或るものが少しも苦しまないやうに見えるからである。之れが約百記や詩篇の多くが論じて居る問題であつて、現世だけを見る時には、個人的見地からは解釋が出来ぬやうである。そこで來世の信仰は起つてから、其道路を死後の應報説に見出した、即ち解釋の出来ない問題を悉く審判の日に歸して了ふ事が出来るやうにした。もう一種の應報説は、**人種の罪惡**で個人の苦痛を解釋する方法である。即ち子供は親の罪惡の結果を遺傳するに由て苦しみ、人類全體は始祖アダムの墮落に與るに由て苦しむとするのであつて、之が羅馬書に於ける保羅やオーゴスチンやカルヴィン等の解釋法である。此説は遺傳てふ事實を計算の中に入れて居り、又苦痛問題は個人的であると共に**社會的**であることを認めて居るから、個人的應報説が見落して居る眞理の一方面を高調するものであるが、然し之が充分な解釋であるかといふに、之も又妥當ではない。何となれば（第一）先祖の罪惡の結果として子孫の苦痛を解釋する時は、甲の困難を避けやうとして却て乙の困難に陥るからである（罪惡でない者が之を受けるのは不當でないかといふ困難）。（第二）經驗上實際に苦痛の中にはどうしても刑罰とは見る事の出来ない意味があるからである。

此説の難點

苦痛問題の教育的解釋

206

前に言つたやうに、苦痛問題の第二の解釋は、教育説即ち苦痛を神が始めには下等動物を後には人類を訓練し給ふ手段と見る説である。此説の支持されるのは、一は人生の觀察に於いて人が苦痛に由て自分の幸福と發達とに最も大切な教を學ぶことを見るからであり、一は基督教徒の實驗に於て基督の十字架を苦痛が人を癒やし人を高める最高の例證であると認めるからである。

苦痛の教育的意義が教育の明かた所か

苦痛の必要及び其利益

苦痛に教育的意義があるといふ事は、近世科學が最も明白に教へた教訓の一である。勿論一方の見地からは、科學は苦痛が久しき年代の間此世界にあつた事を示すから、苦痛問題に火の手を添へるが、他の見地からは、科學は苦痛と境遇との關係を示して苦痛の意義を明かにするから、境遇と分離して見ると苦痛が取る所の無意味な性質を取り除けて苦痛問題の壓迫を和げる（苦痛を境遇から離して抽象的に考へると、其意義が不可解であるから、苦痛問題は益々吾人を壓迫するが、境遇との關係上より考へて見ると、苦痛の意味が解つて來るから、之に耐へ忍びよくなつて壓迫が和ぐのである）。近世の心理學が教へる所によると、苦痛を感じる能力は意識の要素であり、吾人が生活し得る資格の缺くべからざる條件である。對比の法則に由つて苦痛は吾人の最高快樂を可能ならしめる。苦痛に由つて吾人は己が**缺乏**を意識するやうになり、又危険が近きにあるといふことを警告される。若し苦痛がないならば、吾人は生存競争の巷に於いて如何ともし難き状態に陥るであら

第三編 基督教的宇宙觀

二六一

う。進歩發展の度が進めば進む程、苦痛を感じる能力が愈増せば増す程、苦痛が働く役目が益  
大切になつて来る。

以上の考察は動物界に於ける苦痛を観察して起る處の難問を悉く解釋し盡さぬにしても、多  
少之を和げることが出来る。たとひ動物は人間が常に經驗するやうな激烈な苦痛を知らぬにし  
ても、苦痛が動物界に有りふれた肝要な事實であるといふことは拒むことが出来ない。此の事  
實に對して應報説は何等の満足な説明を與へない(章末の註)。教育説は苦痛が人間の發達にも動  
物の發達にも同じ様に必要であると教へるのである。斯くて人類に於いて其絶頂に達する所の  
神の政治の複雑な組織の中に、苦痛は其一要素として相當の地位を有することになる。

苦痛問題は人類の發生と共に新時期に入るのである。即ち肉體の苦痛に精神の苦痛が加はり  
良心が覺醒して來た爲に罪惡が日常ありふれた事實となり、又苦痛は動物界に於いて肉體の訓  
練の方便である如くに道德訓練の方便となり、教育的であると共に應報的(良心覺醒のため)であると認  
めらるゝやうになつた。此の見地からして苦痛問題は罪惡問題と錯綜して來た、前者の基督教的  
解釋は、後者の基督教的解釋に照して始めて了解されるのである。  
罪惡と共に吾人は宇宙の根本問題に接觸する。蓋し苦痛の方は一層高尚な目的に照して解釋

教育説は苦  
痛の難問を  
和らげる

動物に苦痛  
ある所以

苦痛問題は  
人類の發生  
と共に新時  
期に入る

苦痛問題は  
罪惡と共に  
接觸する

罪惡と共に

吾人は宇宙  
の根本的問  
題に接觸す

如何にして  
罪惡を神の  
善徳と大能  
とに調和せ  
しむべきか

自由意志説

自由意志説  
の困難

が出来るかも知れぬが、道德上の惡に至つては理論上神の善徳及び大能と調和し得られない永  
久の矛盾があるやうに思はれる。

そこで多くの神學者輩は一種の二元説に通路を見出したが、其最も普通な説は、自由意志即  
ち反對の方を選択し得る自由意思の事實によつて罪惡を解釋する説である。此見解に従ふと、  
神は自由意思を有する行動者を創造して自己を制限し給うたのであつて、道德的存在物を創造  
するに必要條件である神の自己制限といふことが、罪惡の可能をも實在をも解釋し得ると見做  
すのである。

此の說に於ける困難は、若しこれを極端まで推し詰めると、神の主權を傷け、從つて基督教的  
目的が儘に實現され得べき見込を弱くすることである。若し神が人を創造するに方つて罪惡  
を犯さないやうに豫防し給ふことが出来なかつたのなら、神が未來何れの日にか人の罪惡を犯  
さないやうにし給ふことが出来ると思はれる理由が何處にあるか、神學に普通見る所であるが、世  
界に罪惡を入れる爲に人の自由意思を用ひ(神の能力が實際制限された意味で)そして一旦罪  
惡が世界に入るや否や神に故の主權を回復するといふ解釋は、論者の理論的智性よりも寧ろそ  
の宗教的感情に受け入れられ易いのであるが、然し神が今日自由意思者の自由を傷けず其行

此故に多数の神學者は、罪惡問題を適用するに

罪惡は正義と恩寵との性質を必要とするといふ説

救の経験を実際上の問題として説明する

基督教要義

勳を支配し給ふことが出来るなら、創造の昔に於いてもさうし給ふことが出来た筈である(クリ  
の「五〇頁参照」。果して然らば、罪惡が入つた事に就ては、自由意思以外に他の理由があつた  
に相違ない(これ即ち後段に述べる所の教育説である。勿論著者は自由意思説を)  
それであるから、多くの神學者は罪惡問題にも教育説を適用する。彼等は純粹な凡神説(純神  
神説は罪といふ意識は人の迷  
誤に由て起るものとする)に反對して罪惡の非常に惡むべきことを主張しながら、又罪惡が神の  
經綸の發展に必要な役目を有つて居ることを公言する。此説によると、神の道德的教育に必要  
な要素であるのは、罪惡の可能といふ事、即ち罪惡の行はれ得べき事許りでなくして、實際に  
行はれる所の罪惡そのものである。此等の事を共通の基礎として、而かも異つた見解を有する  
二種の思想がある。第一は歴史上に名あるカルヴァン主義の善惡論であつて、罪惡を永久に存  
すべく定められた根本的事實である見、それが正義と恩寵との神の性質を發揮するに必要で  
あると解釋するのである。第二は吾人が既に學んだ所の性質觀(第八章)と一層適合するものであ  
つて、罪惡によつて他の方法で達せらるゝよりも、一層親しき神との交通に入ることが出来、  
而して一層高い種類の品性が造らるゝといふ事實を以て、世界に罪惡の存して居ることを辯明  
して居る、他の語で言へば救の経験で罪の事實を説明して居るものである。

これは理論的の解釋でなくして實際的の解釋、即ち實際有りの儘の生活状態に基いた解釋で  
ある。若しなせ生活状態が現在あるやうにあるのかと問はれるなら、苦痛問題の場合よりも罪  
惡問題の場合には尙ほ更ら答へることが出来ないであつて、現在吾人が知つて居るやうな此  
の世界では、罪惡は吾人の知れる限りの最高の目的を來すに與つて力ありと言ふより外に道が  
ない、吾人は思想上世界から罪惡を取り去ることが出来ない、若しさうすると、同時に非常に  
貴重と認めらるゝ所のもの迄も共に取り去られることになる。  
罪惡の教育的結果に就いては、宗教生活のあらゆる方面に例證がある、罪惡は吾人の神人  
交通の意識、吾人の奉仕觀、吾人の神觀に影響を及ぼす。罪惡と其が吾人の身の上又吾人が  
愛する人々の身の上に及ぼす結果とに由つて、他の方法では悟られぬ程に、吾人に取つて神  
の必要な事や吾人が救と力を得るには斷えず神に依り頼むべき事を悟るのである。罪惡とそ  
れが世界に持込んだ荒廢とが最も優しい同情と精一杯の献身とを要求するので、基督教的奉  
仕の意味とその犠牲とがどれ程でありその報酬が何であるかを悟るのである。殊に罪惡とそ  
れに打勝つた所の十字架とに由つて、基督に現れた神を見、又神の愛の廣さ深さを學ぶのであ  
る。

實際の問題は

罪惡の教育  
的結果

これは理論的の解釋でなくして實際的の解釋、即ち實際有りの儘の生活状態に基いた解釋で  
ある。若しなせ生活状態が現在あるやうにあるのかと問はれるなら、苦痛問題の場合よりも罪  
惡問題の場合には尙ほ更ら答へることが出来ないであつて、現在吾人が知つて居るやうな此  
の世界では、罪惡は吾人の知れる限りの最高の目的を來すに與つて力ありと言ふより外に道が  
ない、吾人は思想上世界から罪惡を取り去ることが出来ない、若しさうすると、同時に非常に  
貴重と認めらるゝ所のもの迄も共に取り去られることになる。  
罪惡の教育的結果に就いては、宗教生活のあらゆる方面に例證がある、罪惡は吾人の神人  
交通の意識、吾人の奉仕觀、吾人の神觀に影響を及ぼす。罪惡と其が吾人の身の上又吾人が  
愛する人々の身の上に及ぼす結果とに由つて、他の方法では悟られぬ程に、吾人に取つて神  
の必要な事や吾人が救と力を得るには斷えず神に依り頼むべき事を悟るのである。罪惡とそ  
れが世界に持込んだ荒廢とが最も優しい同情と精一杯の献身とを要求するので、基督教的奉  
仕の意味とその犠牲とがどれ程でありその報酬が何であるかを悟るのである。殊に罪惡とそ  
れに打勝つた所の十字架とに由つて、基督に現れた神を見、又神の愛の廣さ深さを學ぶのであ  
る。

苦痛の教育  
的新意義

基督教の  
完全な精  
神の實現  
を待たね  
ば來るな  
らぬ

靈魂不滅の  
根柢

基督教要義

二六六

斯かる經驗に照して、世界に満ち居る苦痛を單獨に引離して考へず、神の教育組織の一部として考へると、茲に一種の新しい意義が現はれて來るのであつて、其の苦痛は世界が神のものでないといふ證據となるどころではない、寧ろ神が最も深遠な真理を吾人に教へ給ひ、又吾人を御自分と交通し得るやうに仕立て給ふ方便となるのである。之に由つて吾人が基督に於いて見るやうな性質の品格が吾人の中に造られつゝあるのであり、而して又之に由つて吾人は最高の同情から出て來る所の最高の喜悅を經驗することが出来るのである。斯くて基督の十字架は基督教徒に取つて「神の智慧」を示す最上の證據であるといふ事は文字通りの意味に於て眞實である。

茲に残る所の困難は、凡ての人が基督教徒でないといふ事である。基督教徒の經驗は凡ての善惡が善き目的の方便になるかも知れんと信仰を可能ならしめるが、然かしそれだけでは證據にならぬのであつて、之を證據するのは、將來の事である、即ち人生の一部分に於いて基督教的精神が實現した所の變革が、その全部に於いて實現せらるゝ時を待たねばならぬ。此處に靈魂の不滅を信する基督教の信仰の根柢があるのである。若し基督教的世界觀が正當であるならば、今日吾人が目撃する所のものは更に大なる進行の一部分に過ぎぬ、従つて今始まつては居るがまだ完成して居らない事業が何時かは成就されるであらう、而して現世の狭い經驗と眼界とが來世の更に大なる生活と更に廣い知識とに由つて補充されるであらうと思はれる。

此希望が現れた種々の形式と、それが基く所の根柢とは、吾輩之を後章(三十五章)に論ずる積りであるから、此處では唯來世の信仰を喚び起し又之を維持して行くに少からず力ある所の勢力は、善惡論の内容である苦痛及び罪惡の經驗であるといふことを一言して置けば充分である。此の點に於いても宗教の他の點に於けると同じやうに、吾人は信仰の大飛躍なるものを見る、其中で神は基督のやうな方であるといふ信仰はその最高なるものである。

註一 言ふ程の必要もないが、此説は相互に甚しく異なつて居る哲學上の實體論の何づれを取つても差支ない。吾人は舊式の實體論に従つて、實在をそれ自身自立するものと見てもよい、又は一層批評的な認識論に於けるやうに、實在を唯心的に存在するもの、即ち人の心意そのものが之を構成するに與つて力あるものと見ても差支ない。何づれの場合に於ても、要點はこれだけに過ぎない、即ち知覚する、外界は知覚する心意に取つては實在を有する、従つて思想の對象となり行動の目的となるに過ぎぬものと見做されるといふ事に過ぎない。

註二 輪廻説の場合に例外としなければならぬ。此の説では、凡ての生物が一社會をなして、一樣な倫理律の下に支配されて居るものと見做す。此の律の下に個々の生物が無限の生存的段階を経過し、そして各段階に於て自分の道徳的功罪に相應しい身體を取つて、前世にした行爲に相當する報を受けると考へる。此説の見地からすると、下等動物の苦痛問題は、我輩が是迄考へて來た道徳的存在物の苦痛問題の一方面である。

第三編 基督教の宇宙

二六七

外界の實在

輪廻説は例  
外である

### 第十四章 神と世界との關係

是迄の議論に照して、吾人は神と世界との關係に就いての神學上の教理を解せなければならぬ。これには創造論と攝理論と奇跡論との三つがあつて、其各が基督教的の世界觀に缺くべからざる三要素に一々當るのである。即ち創造論は神に取つて世界が實在であることを確め、攝理論は世界が神に依存する事を示し、奇跡論は世界が基督教的の目的に適合して居る事を證據する。吾輩はこれより順次に是等の教理を一々研究しやうと思ふ。

#### 第一節 創造論

吾人が神は世界を創造し給へりといふ時には、吾人が棲息する此宇宙も其中にある一切の物も、其起源は基督が其性格と經綸とを啓示し給うた所の人格的な神の智慧あり分別ある働に在るといふ意味である。之は吾人が現在見るやうな此世界を支配して居る道理と經綸とは、太初から存して居つたといふ基督教的の信仰を現はしたものであり、又同じ道理と經綸とは尙ほ終末まで此世界を支配し續けりといふ確信を示したものである。

神と世界との關係を説明する三論

#### (一) 創造論

創造論の意味

之は二元説とは反對である

創造の年代と方法とに關する解釋は區々である

舊式の創造論に激しい議論を引起した

創造論を全く省くことが出来るや否やの問題に就いて

舊來の神學で論述した通りに、創造論は重もに自然界の創造に關するものであつて、精神世界の創造即ち人の心の新生に於ける神の創造的活動は別に救贖論の下で論述されるのであるが、之は二元説に反對して、神は世界の實質をも形相をも造り給うたといふ事（虚無より創造した事）、又物質界をも精神界をも造り給うたといふ事（神は見える物と見えざる物との總てを造り給うた事）を明言するものである。但し創造の年代と方法とに關する解釋は非常に區々であつて決して一樣ではない。オリゲンの永遠的創造説（創造は無窮にわたるもの）を取る神學者は多くないけれども、創造を永い時期に亘れる作用であると見たオーゴスチンの説に賛成するものは随分多い。一代以前まで一般に行はれた説、即ち昔し創造の一日は今の二十四時間づつであつて、神は一週間で世界を造り給うたといふ説の採用されたのは、宗教改革が助長した所の聖書解釋法、即ち聖書を文字通りに解釋する風の結果であつて、之が前に吾人が學んだやうな不穩當な啓示觀と相携へて、天主教に於けるよりも一層激烈な神學と科學との衝突を新教の中に引起したのである。

そこで、基督教神學は舊式神學の宇宙論に反動して創造論を全く省くことが出来るかどうかといふ問題が提起された。或人は、宇宙が現に存在して居るからは、其れが神の支配の下にあ

るものだと許さへするならば、何人が世界を造つたか又世界は全體造られたのかどうかといふやうな問題は、不必要ではないかと論じた。吾輩も基督教の信仰に大切なのは、神が世界を支配し給ふといふ事であつて、世界がどうして出来たかといふ事でないかと許してもよい。然かし創造論が發揮したい點は、正しく此の神の最高主權を信仰することである（即ち創造なくして創造の事實であると許してもよい。然かし創造論が發揮したい點は、神は世界を支配し給ふといふ最高主權の信仰である。この最高主權を保證するために創造論が起つたのである）。此問題に於いて基督教徒が關心する所は、前に吾人が神の全能性全智性に關して見た所と同一であつて、論争の問題に對する吾人の態度を定むる所の原理も同一である。此處に於いても前の場合と同じく、重にも哲學的科學的である問題と特に宗教的である問題とを區別することが必要である。基督教神學が主として論ずる所は後者のみである。

哲學的創造論が關係する所は、創造の性質問題である、即ち創造は時間的作用であるか但しは永遠的作用であるか、又は創造は虛無からであるか但しは何物か以前に有つて其の上に神の働きが加へられたのかといふやうな問題である。例へばマルチノーの創造説（マルチノー著「宗教研究」一巻の三八二頁）に於ける空間の如き（働きの加つて宇宙が出来たと考へた。又或人は、既存の物質の上に神の働きの加つて宇宙が出来たと考へた。凡て是等の問題それ自身は基督教に左程の關係はない。但し虛無創造説が基督教徒に取

哲學的創造論が關係する所は創造問題である。此問題に於いて基督教徒が關心する所は、前に吾人が神の全能性全智性に關して見た所と同一であつて、論争の問題に對する吾人の態度を定むる所の原理も同一である。此處に於いても前の場合と同じく、重にも哲學的科學的である問題と特に宗教的である問題とを區別することが必要である。基督教神學が主として論ずる所は後者のみである。

つて實際的に重要な譯は、其れが宇宙實在説や宇宙依存説や、従つて又宇宙が基督教的目的に適合して居るといふ説に矛盾するやうな説、例へば二元説若くは發出説（宇宙萬物の創造作用が無意識に神から自發するといふ説）などを否定する點にあるのである。

次に科學的創造論が關係する所は、創造の順序問題即ち天地開闢論である。過去の基督教神學が此問題に對して間接の利害を感じたのは、此問題が聖書の權威に影響を及ぼすと想つたからであるが、然かし一步進んだ啓示觀を有つに至ると、こんな事は最早なくなつて了つて、神學は世界進化の研究を安心して科學に任せて置いて、自分は世界の意義目的といふ様なモット重要な問題を保有することが出来る（三九一）。世界が基督教の教ふる神に依存して居る事とそれが神の經綸に適合して居る事とに矛盾さへしなければ、どんな世界起源論でも發達論でも、基督教の信仰の要求を満たすのである。

基督教は哲學説や科學説そのものには直接無關係であり、而して經驗上多くの異つた天地開闢説と調和することが出来たけれども、然し又此教が其信者の棲息せる知識的境遇と調和せなければならぬといふ事は非常に大切である。蓋し今日の科學が假定して居るやうな統一のある廣大な宇宙に於いては、創造を離れづの獨立な働の一團と見ないで（二七九）、それを物質界

科學的創造論が關係する所は創造問題である。此問題に於いて基督教徒が關心する所は、前に吾人が神の全能性全智性に關して見た所と同一であつて、論争の問題に對する吾人の態度を定むる所の原理も同一である。此處に於いても前の場合と同じく、重にも哲學的科學的である問題と特に宗教的である問題とを區別することが必要である。基督教神學が主として論ずる所は後者のみである。



この創造論は、知識の上で、利便と満足とを兼ねて、宗教と神とを満足させる。

基督教徒の生命の観念は、神の創造者である神を信ずる。

基督教の創造論の特色は、神の創造の目的を、神の栄光とする。

創造論は、神の栄光を、神の創造の目的とする。神の栄光は、神の創造の目的である。

## (二) 攝理論

攝理論は、神と世界との関係を論ずるものである。神の栄光を、神の創造の目的とする。

舊式の新教神學の攝理論は、神の栄光を、神の創造の目的とする。

### 基督教要義

二七一

の諸現象とその精神的基礎(即ち神)との間にある不調の關係を現はす所の永久的作用と見るのは最も自然な事と謂はねばならぬ。此の不調の關係は唯心哲學(唯心哲學は現象と現象との關係を觀する所の形式である。斯様に一つの永久的作用と見た創造觀は、舊式の神學に於いても保存論として暗に現れて居るものであるが、之は單に知識上一層都合よい觀念である許りでなく、又宗教上一層満足を與ふる觀念である(舊式の創造論は、神が最初完全に創造し給うた物を永久に保存するとして永遠にわたるものと主張するが、何れ)。吾人の信念が切望する所の神は、過去に於いて一度活動したけれども其後は活動を止めて了つた神ではなくて、寧ろ斷えず働いて居る所の神、而かも吾々がその生命を與へ變化を與ふる方に對つて何時でも信頼求願することの出来る神である。斯く神を創造者として見る基督教徒の觀念を最も強く支持するものは、基督にある新生命の實驗であつて、この新生命は吾人が日々基督の靈によつて受けつゝある所のものである(弗四、二三、一)。

基督教の創造論の特色は、世界の根源である神を觀する見方と、世界が造られた理由である目的を觀する見方とである。而して此目的は善き神に肖たものを産出する事、及び其等の物と神とが神聖な愛を以て一致和合する事である。基督教の信仰は見るのである。吾人が此の世界は基督が啓示し給うた神聖にして愛に富める天父の意志から生じたと信ずる所以は、現在の世界が斯かる精神的の役に立つからである。即ち神學の他の點に於けると同じく、此點に於いても目的觀が萬事を決定するのである。それで此の創造論の主題たるものは、出来上つたものとして見らるゝ所の、此の苦痛あり罪惡ある現世界ではなくして、基督の十字架によつて面目一變しつゝある世界である、而して此世界は神國を建設する爲の學校であると吾人の信仰は見るのである。

## 第二節 攝理論

創造論が神と世界との關係を論ずるやうに、攝理論は神と現在の世界との關係を論ずるのである。吾人が神の攝理といふ時には、宇宙全體も其中にある一切の物も、基督が啓示し給うた様な睿智神聖慈愛なる目的の爲に、神によつて支持せられ且つ按排せられつゝあるといふ事を意味するのである。

舊式の新教神學は、神の攝理的行動を、半は保存の行動で半は政治の行動であると見た。保存の方では神は己が造り給うた物——精神的なものも物質的のものも——の存在を支持し給ふ

第三編 基督教の宇宙觀

二七三

のであるが、政治の方では神は、己が定め給うた目的に向つて萬事を按排し給ふのである。保存は創造作用の繼續であつて、力の働であるが、政治は創造の目的を實現するのであつて、智慧の働である。この攝理の兩方面は萬事萬物に顯れて居るのであつて、神の支持、按排し給ふ働きは、大きな物にも小さな物にも善い事にも悪い事にも及んで居る。然かし、神は道徳的に悪い事をも賛成し給ふとか、神は罪惡に對して責任を負ふべきであるなどと思つてはならぬ。

右に述べたやうな大體の點に於いて一致せる中にも、神と世界との關係に就いては種々の異つた解釋がある。即ち一方の極端である超絶神説(附録一部の(四)を見よ)から他方の極端である殆ど凡神説(附録二に等しい説に至る迄、種々様々の神學説がある。其の一方の説に於いては、神は創造の際に萬物にそれらの力を附與し給うたので、萬物は自から其力を用ゐて創造後の活動を繼續して行くと言つて居るが、此説によると、人間の行動は自由であり、且つ神が特に奇跡を以て世界に干渉し給ふの外は、世界に生起する一切の事柄は神が創造し給うた第二原因(附録六を見よ)の働きに由つて説明することが出来るのである。他方の説に於いては、神は萬物を保持し給ふ許りでなく、又萬物と共に働き、萬物を通して働き、而して萬物の行動を悉く決定すると唱へるのであるが、此説によると、第二原因は唯だ神の活動の形式たるに過ぎないものであり

神と世界との關係に就いては種々の異説がある

道徳上の一難問  
神人共働説

所で此處に道徳問題が起つて來る、即ち神自身はどうして罪に與かることなしに罪のある人を通して働き給ふ事が出来るかといふ難問である。此難問に答へんが爲に神人共働説即ち人の凡ての行動に於いて神と人と共に働くといふ説を提出した。其後の新教神學は此の働を定義して、神が第二原因の行動と結果とに對して一般に働き給ふ攝理的活動であつて、而かも其結果は神許りで生ずるのでもなく人許りで生ずるのでもない、又半は神により半は人によつて生ずるのでもないが、然かし離すことの出来ない一體の動力によつて、人と神とから生ずる底のものであると言つて居る。此の神秘的な共同作用に於いて、神の働は凡ての結果に及ぶが、然かし行爲中の惡には及ばぬといふのである。

攝理論に於いても創造論に於けると同じやうに、哲學的方面や科學的方面を宗教的方面から區別せねばならない。前者は基督教徒にも又他の凡て教育ある人にも共通の問題であつて、宗教には間接の影響を及ぼすだけの事であるが、後者は人々の生活實行に直接影響を及ぼす限りは神の政治的原理に關する問題である。然かし實際に於いて此の區別線は常に動搖して居る、なせなれば科學が宇宙の法則に關する吾人の知識を増すと同時に、神政の方法に對する識見を

攝理論に於いても科學的方面や哲學的方面を宗教的方面から區別せねばならない

攝理論と關  
所の哲學問

此等の問題  
に對する現  
今哲學の見

神が世界を  
取扱ひ給ふ  
行動に關す  
る四つの原

(一)神の方法  
は規則的で  
ある事

基督教要義

吾人に與へ、而してその識見が常に意外な實際上の結果となつて現れるからである。

攝理論と關聯して起り來る所の哲學問題は、吾人が前に創造論と關聯して研究した問題と同性質である(二七五)之は超絶説と遍在説との間に有ると思はれて居る所の反對を調和する事や、神と被造物との關係や、被造物が有する獨立の性質とその程度や、人間の自由と神の主權との關係や、奇跡の性質とその可能性即ちその先在の事物(先行條件)に由つて説明の出來ない新たに創始された事物や、一言でいへば個性の諸方面に關する問題を論せねばならぬ。舊式の神學は抽象的な純正哲學の範圍で是等の問題を解釋しやうと試みたが、現今の哲學は是等は人格に關する問題であつて多くは倫理的根柢を有つて居るから、之を眞に解釋する道があるなら其れは倫理學や目的論(二七八頁三)の範圍にあると教へる。

偕て觀察と實驗とに據ると、神が世界を取扱ひ給ふ行動に關して左の如き原理が分かる。(第一)世界は規則的である。(第二)世界は進歩的である。(第三)世界には衝突がある。(第四)世界は犠牲を要するといふ事である。

(第一)神の方法は規則的方法である、即ち不規律でなく勝手氣儘でなく、常に首尾一貫して居つて、大原理に於いては一定不變である。

法則の普通といふ事は神學にも科學にも共通な確信である。然かし此原理の價値は神學と科學とで違ふ所がある。即ち科學はそれが事物を説明するに都合がよいから之を採用するのであるが、神學はそれが基督教的の神性觀に基いて居るから之を受容れるのである。

所で此の後の方面は屢見落されて居るから、之を高調することが大切であると思ふ。人格と氣隨氣儘な意志とが同一視される時には、法則の道德的意義が没却され又は否定される。さうして宇宙の法則は神を啓示せずして反つて神を隠蔽するものとなる。のみならず、神は宇宙の法則を通して御自分を啓示し給はずして寧ろこの法則に反する非常手段を振廻はし給ふことによつて、御自分を啓示し給ふことになる。さうなると、前に示した様な自然と超自然との間の非常な對比が生じ、而して奇跡は法則に由つて未だ説明されてないのみか元來說明の出來ない事件であるといふ定義が出て來るのである。

然し一層進歩した人格觀によると、吾人は此の不都合な二元説から救はれるのである。法則なるものは、人格性を制限する所ではない、寧ろ道德的に首尾一貫して居ることの發現であり従つて啓示に缺くべからざる條件である。科學に於いて終極的觀念である所の法則を、吾人は神の性格の發現と見る。而して自然界の規律整然たる眞の基礎は神の道德的不變に在ると見る

一層進歩した人格觀による結果はか

人格と氣隨氣儘な意志とを同一視する

神學の方面を高調することが大切である

法則の普通といふ事は神學にも科學にも共通な確信である

基督教要義

この真理が  
なかつた理  
由なきが  
なかつた理

(二)神の方法  
は進歩的で  
ある事

進歩といふ  
は進歩的  
な事

然るに此の真理がなせモット一般に知られなかつたかと云へば、世人の法則観が重きに物質界の研究から来た事は其の理由である。この狭い意味の自然則なるものは、科學が認める所の法則の一部分に過ぎないのであつて、物質に法則のあるやうに精神にも法則がある。例へば宗教に於いて非常に大切な意志の自由と創始の力とは世界を組成して居る現象の一部であるから、局部に偏して居らない哲學は、之に相當の位地を與へなければならぬ。此の事は吾人の思想をして。

(第二) 神の方法は進歩的方法であるといふことに進ましめる、即ち最初から定まつて居る理想に従つて、不完全より完全へ段々に生長し發達し變化するといふ方法である。

進歩といふ語は人格に關する語であつて、之には價値の比較といふ事——目的論——が含まれて居る(物の價値は之をかり知る者がなくてはならぬ、故に之は人)神の方法は規則的であるけれども、世界は停滞不動ではなくして、或る目的に向つて發達し活動しつゝある。此の信念を言ひ現した科學的理論は所謂進化説であるが、此の思想は何れの説よりも一層廣く行はれ、現代の思想及び生活のあらゆる方面を支配して居る。例へば、天文學者は此の物質的宇宙を定形なき混沌界から天空に整然羅列せる幾多の太陽や遊星の組織によつて徐々と進化して來たものと見、生物學者は同じ進化の法則を有機世界に適用して、比較的複雑高尚な生物は一層單純劣等な生物から徐々に發達して來たものと見。歴史家は漸次に野蠻状態から文明状態に進み入る道行として人類の歴史を書き。道德家はピロピ書第三章の第十三節にある保羅の進歩的主義を人間の品性上の法則として承認し。神學者はイエスがガラリヤ湖邊で説かれた譬喩の教を復興し、神の國は生長するものであつて、其始は一粒の芥種の如く微々たるものであるが、遂には大木となつて、人々が其枝の下に宿るやうになると考へて居る。

靜止の完全  
に去つて  
目的論的  
な事

神の經綸の  
進歩發展を

斯くて萬物を始めから完成したものとして考へる靜止の完全觀の代りに、萬物の眞正の意義を最終に求むる所の目的論的完全觀が入つて來た。そこで神の活動を一團の離れ々の干渉(例へば創造、啓示、新生、聖化など)に限つたり、又は是等の各は一時に完全に出來上つた結果例へば聖書、教會、教理、完全な道德的人格など)として現はるゝものと見たりする代りに、吾人は神が御自分と一致和合せしむる思召である所の道德的人格を形成し訓練し完成せんが爲に常に働き給ひつゝあると考へる(以前には神の活動を連續的永久的のものとして考へずして、別々離れ々のものであつた。而して又一時的のものであつて、一活動毎に完成せられたものと考へた。宇宙の創造も天啓の教も人の精神を一變する事、人心を聖化する事、事もみな一時に別々に完成されるものと思つたのであつた。二七二頁)。而して又吾人は、科學が認むるやうに、

第三編 基督教的宇宙觀

四〇

この進歩  
の物が存在  
する理由が  
解つて来る

新しい物  
が生ずる事  
は事實であ  
る

之を説明す  
るには神の  
創造力を以  
てせねばな  
らぬ

基督教要義

二八〇

劣等より高等へ單純より複雑へ漸次に發達して行く事に於いて、神の攝理的經驗が徐々に發展するのを見るのである。尤も科學は進化の目的を指し示しては居るけれども、其性質に就いては唯だ漠然と推量して居るばかりであるが、吾人は其目的が神の國の中に現はれて居ると見るのである。

此の進歩觀と共に例外特別な物の存在する意味が解つて来る。

(個物は人に就いて、例外物は出來事に就いていふたのであらう。詰り之は要であるといふ文意である)

蓋し進歩と云ふ事は、或る物が他の物よりも急速に進歩し普通の模範から飛び離れて思想上生活上の新標準を與へると、他の物が後からこの新標準に則るやうになるので始めて行はれるのである。

是迄にないものが新たに出來ることは、神の特別創造を信する人にも進化論者にも同じやうに事實であり。又生命の起源、人格の起源、品性の起源などは、是等の中間にある無數の段階の起源と共に、進化論に取つても特別創造論に取つても依然として神秘であるが、之を説明するには活ける神聖な人格の神が創始力を有し給ふといふことを要するのである。吾人が新原素と認むるものは、舊原素に聯絡せられる事は、虚無からは等の原素を造ると同じ様に創造の作用であるが、之は神が始終爲し給ひつゝある事である。(例へば炭素、水素、酸素、窒素、糖素、蛋白質の類は、舊原素から新原素を造ると同じ様に創造の作用であるといふやうなことは、六元素の造られたものと違ふ。三節参考)

220

然かし進歩は規則的でなくして、不規則もあり又退歩もある。生物學にも倫理學にも、退化や衰滅は普通の事實である。之が吾人の思想をして、

(第三) 神の方法は衝突の方法であるといふことに進ましめる、即ち進歩は障害物と戦ふことに由つて來るといふ方法であつて、之には試練に堪へることの出來ないものが失敗破滅するかも知れぬ恐れが伴ふのである。

これも亦非常に廣く行はれて居る原理であるやうに思はれる。之は凡ての生物界則ち植物界、動物界、人間界に於ても認められるが、礦物界にもこれに似たことがある。科學は吾人に教へて、今日吾人が見る種類は是迄存在した澤山の種類の中から僅に生き遺つたものに過ぎないといふ。各種類の中の個體に於いても同じ事であつて、世界に生れ出る無數の個體の中から唯だ一部分だけが生遺り、その中で又少數のものだけが成熟期に達する。吾人は自然界に到る處に高等生物にも下等生物にも、同じ奮闘の行はるゝのを見る、其奮闘は始めは生存の爲めで、次には豊富な生活の爲めである。

下等動物界にあることが同じ様に人間界にもあるのであつて、人間が今日到達した様な進歩

第三編 基督教の宇宙觀

二八一

(三) 神の方法  
は衝突的であ  
る

之は又廣く  
行はれて居  
る原理であ  
る

人間界の衝  
突

精神的生  
活に於ても  
衝突がある

これらの衝  
突は既明に  
は色々ある

(四) 神の方  
法は犧牲的  
である

之も又一般  
に適用し得  
る原理である

この原理は  
世界一般に  
適用すべき  
規則として  
基督教的に  
教である

この原理は  
神の選擇と  
新舊を與へ  
るに依る

基督教要義

はこの衝突の結果である。弱い人種は比較的強い人種に負ける。あらゆる職業に於いて成功は少数者の手に歸して、多数者は後に殘されるか若くは途中で斃れる。

精神的生活ですら此の例に洩れない。此處でも又進歩は衝突に由つて來るのである。新約聖書には、競争や仕合や戦争の譬喩が澤山現はれて居る通り、基督信徒も他のあらゆる人と同様に内外の障害物と戦ひ、之に打勝つて方も品格も生長するのであつて、イエスはその一大模範である。

此の衝突といふ事實からして、或るものは、功業や品格に於いて一步先に進み、他のものは後に殘され或は全く斃られるといふ事が起つて來るのであるが、是等の事實を説明するに方つて、人々の意見が分れる。或る人々は生存競争を以て生物界を解釋し盡したと考へ、少数者が勝利を占めて多数者が絶命の境に陥るといふは神の思召であると思つて居る、この説を神學上の言葉で現はせば所謂神の選擇であつて、哲學に於いては、権力は正義なり世界は強者のものなりといふニーチエの教訓に此説が現れて居る。然るに他の人々は、自家發展の爲に奮闘するのは神の政治の一方面だけに過ぎないのであつて、之に對する他の半面は自家犧牲の原理であるとして居る。これが基督教的の見解であつて、吾人の思想をして

(第四) 神の方法は犧牲の方法であるといふ事に進ましめる。即ち高等なものが自ら進んで自己を棄て自己を與へることが、劣等なものゝ安寧と進歩とを増進する道であるといふ方法である。

これも亦一般に廣く適用の出来る原理である。動物界に於いてはこれが母性の現象となつて現れて居る(ドラモンドの所謂他者の生存の爲の奮闘。彼の著「人間上進論」の二一五頁)、が然かし人間界に於いては、義務の念兄弟の感と共に、これが動物のやうな無意識の本能から進んで道徳的原理となつて居る。人間が品性や識見に於いて進めば進む程、他人の爲に自ら進んで自己を棄與するといふ意味で、犧牲は一の義務と認められるやうになる。古代未開の社會否な多くの文明社會に於いても、その行はるゝ範圍は家族種族或は民族の間に限られて居るが、然かしこの原理は豫め舊約聖書に於いて暗示せられ、基督に於いてその活模範を示され、神の性質に於いてその根據を有するので、基督教は之を世界一般に適用すべき法則として推し出したのである。

此の原理は神の選擇といふ事に一種の新らしい意義を與へる(此處に神の選擇といふは、或者に特に授けられた天賦の才能を意味するもの)。或者が他の者よりも多く天賦の才能を有つて居つてそして其才能を十分に働かすのが其

へる  
天賦の才能  
が變つて  
來る

犠牲の法則  
は人格の社  
交性から生  
ずる結果で  
ある

この法則の  
根據は人間  
の關係的の  
ものである  
といふ事實  
に存する

利己主義者  
も又無意識  
的にこの法  
則を適用す  
る

犠牲の法則  
に於て個人  
の幸福の秘  
訣を見出す

者の義務であるといふ事實は依然として變らないが、然かし其動機が全く變つて居る。即ち其天賦の才能は最早自己を擴張する爲のものではなくて、他人に一層有効に奉仕し得る爲の手段である。人が強ければ強い程、豊富なればなる程、愈多く他に與へなければならぬ。

犠牲の法則は前に述べた人格の社交性から生ずる結果であつて、其根據は、人は離れ々の個體でなく、又各人の利害は他人の利害と絶縁し得べき關係でなく、寧ろ人間相互は物質上精神上種々様々の關係に結ばれて居るから、一人の成功が多くの人々の進歩する方便ともなり一人の犠牲が人類全體を幸する手段ともなるといふ事實にある。吾人は此法則の例證を、民族の歴史(例へば美術に於ては希臘の歴史、法律に於ては羅馬の歴史、宗教に於てはイスラエルの歴史)にも、個人の生涯(あらゆる時代あらゆる事業の英雄及び殉教者)にも、澤山見ることが出来る。彼の利己主義の説の如く多數者が少數者の爲に犠牲となることを賛成するものも、畢竟犠牲の法則の一部の適用を承認したものと謂はねばならぬ。基督教が多數者の爲に少數者が奉仕すべきことを命ずるのは唯だ之に一步を進めたゞけの事である。

犠牲の法則に於いて、社會進歩の手段が見出される許りでなく、又個人の幸福の秘訣も見出される。蓋し克己(此處に克己といふは、爲し得らるべき事を忍ぶといふより、爲し得られぬことを餘儀なく忍ぶならぬといふやうな意味である)と苦難とは人間が到底免るゝことの出來ないことであつて、之に抵抗するのは唯その必然の事を一層自立たせ一層苦しくするだけであるから、基督が苦痛と不自由とを喜んで受ることが愛心を深くし多くするの道であると見給うたのは、畢竟吾人に一層優れた方法を教へ給うた譯である。自己犠牲(太十、三九、十六、二五。可八、三五、路九、二四)に由つて自己實現を全うするといふ教を以て、基督は神の法則(第四の法則即ち犠牲の法則を指す)のみならず、又神の性格に關する最高の知識(神は人の爲に喜んで犠牲となり給ふといふ慈悲深き御性格に關する最高の知識)を吾人に示し給うたのである。

(三) 奇跡

奇跡觀

基督の教を以て性  
神の靈性を以て  
法則の神性を以て  
關する最高の知  
識を給うた

奇跡といふ  
語の哲學的  
用法と宗教  
的用法とを  
區別せねば  
ならぬ

第三節 奇跡

奇跡は自然界及び人事界に於ける異常の出來事であつて、宗教的信仰は之を啓示と關係のある神の特別な經驗として解釋する。人格的神を信する宗教は凡て斯かる出來事を承認し、之を以て神が人間を念頭に懸けて苦勞する徵證と見るのであるが、基督教も其の例に洩れぬ。

奇跡を論ずるに方つては、此語の哲學的用法と宗教的用法とを區別せねばならぬ。第一の場合に於いては、出來事の例外的性質に重きを置き、第二の場合に於いては、その啓示的價値に重きを置く。哲學的意義の奇跡は不思議(希臘のテラス)であつて、人の知つて居る自然的原因

奇跡觀は人の知識と信仰との間に由りて種々に變化するものである

古代に於いては奇跡の信仰は一般に居る

奇跡は宗教的觀念でなくして哲學的觀念である

奇跡の宗教的意義

奇跡の如何に神の如何による

奇跡觀の變化

奇跡觀に對する基督教的の貢獻

基督教要義

で説明の出來ぬ事であるが(ミードの「超自然的宗教」の九七頁、又はホッゲの「組織神學」第二、宗教的意義の奇跡は徵證(希臘語のセーマイオン)であつて、特別な方法で神を啓示する出來事である(「神學概論」の二三三頁)。兩方の意義は無論密接な關係があるに相違ないが、必ずしも同様でないことは明白である。哲學的意義だけで宗教的意義のない奇跡もあり、又その反對の場合もある。加之、兩方の奇跡觀を立てしむる所の見解は、知識的境遇と宗教的識見の如何に由つて種々に變るものである。

古代に於いては奇跡を信する信仰は一般に行はれて居つた。人は澤山の目に見えない善靈惡靈に圍繞されて居ると信じ、斯かる靈の働に自分が説明することの出來ない自然界人事界に於ける異常なる出來事を歸して了つた。奇跡とは斯かる靈や又は彼等から超自然力を貰つた人の行ふ働をいつたのである。聖書の記者等はその當時の希臘人羅馬人と共に、斯かる働の可能を無論の事と考へ、何時でもあり得るものと信じて居つた。舊約書に於いても新約書に於いても、法則の一定不變に基ける今日の科學的疑惑の痕跡は、少しも見えない。

斯様に奇跡を釋義して見ると、奇跡は宗教的觀念でなく、寧ろ哲學的觀念であることが明らかになる。法則の一定不變が近世科學の世界觀の一部分であるやうに、奇跡は古代の世界觀の一部分である。元來哲學的觀念である奇跡が宗教的意義を有つやうになるのは、人々がおのが目撃する異常の出來事を自分等の生活に直接關係ある神の告(啓示)と見る時である。かうなると奇跡の如何は神の見方次第であり、又神から豫期する交通の性質次第である。神を氣隨氣儘なものと思れば、出來事が不思議なれば不思議な程、それが益神の働だと感ぜられるが、然かし神は一定の目的を有する道德的存在者であると見て來るに従つて、奇跡中の不思議的分子は後方に退いて、奇跡が吾人に教示せんとする道德的教訓に注意を集めるやうになる。吾人は舊約書中にこの奇跡觀の變化が既に始まつて居るのを見るが、基督教に於いては其變化が完成されて居るのを見る。

そこで奇跡に對する基督教の特別な貢獻は奇跡の哲學的方面でなくその宗教的方面である。之は第一に不思議的分子を従として道德的精神的分子を主とした事。第二に他の靈がどんな力を有つて居るにもせよ、結局の支配は基督が啓示し給うた善き神に存することを明白に悟つた事である。この變化はイエスの教に於いても(太十一の二五、十六の二四、路十一の二九)使徒等の教(哥前章、十四、十五)に於いても其例を見ることが出来る。而して新約書中には尙ほ古い奇跡觀の痕跡が残つて居るので(太十二)此の新奇跡觀が尙更吾人の注意を引く譯であるが、之は皆イエスが



信仰は知識  
に先だつて  
居る

聖書記者の  
素朴な奇跡  
観と今日の  
哲學的奇跡  
観とは區別  
せればなら  
ぬ

後者はスコ  
ラ哲學思想  
の結果であ  
る

奇跡論の誤

基督教要義

二八八

神觀に輸入し給うた變化の結果である。此點に於いても亦他の場合に於けると同じく、宗教的直觀は知識的悟得に先鞭を着けて居るが、之を哲學的に辯證し組織することは數百年後の業として殘されてある。

右の様な次第であるから、聖書記者の見解の哲學的背景となつて居る所の素朴な奇跡觀と、今日吾人が知つて居るやうな一層進歩した哲學的奇跡觀とは區別しなければならぬ。後者は中世から始まつたもので、スコラ哲學者(附註四部の十二見)が自然と超自然との間に判然たる經界をつけ、且つ其の超自然を定義する道德的精神的なものを表はす言辭を用ひないで氣儘なもの超絶的なものを表はす言辭を用ひた結果である。例へば、トマス、アクイナス(一二七四年)は、奇跡を神の直接な働と見做して、凡ての從屬的な靈の働と區別し、『奇跡は凡ての被造物の力を超絶したもので、神のみ爲し得るものである』と言つて居る。斯ういふ風に奇跡を見て、奇跡は神の最後の證據であり、其保證を受けると如何なる眞理も習慣も神から出たといふ間違のない證據になると考へられた。此見解がスコラ哲學者から宗教改革者を経て新教に入り、そして今日の神學が譲り受けた遺産の一部となつて居る。元來教會の權威を確立する爲に用ひられたものが、新教の辯證論者によつては聖書の神靈感化説を證據する爲に用ひられ、そして之が近頃の基督教

教的啓示の賛成者も反對者も共に議論の基礎として用ひた前提であつた。

斯かる奇跡觀に據ると、一の出來事の宗教的價值は、それが法則や理性の支配を遠ざかる度に正比例する事になるのであつて、之を一層科學的に言へば、神を氣儘なもの不規則なものとする素朴的神觀が爰に再現したと言つて宜しい。之は是迄の經驗が法則の下に編入の出來ない事に逢つた時には、慥に神の面前に咫尺したのであるといふやうな論法である。斯ういふ論法が從來の辯證の大前提なのである。

所が、現今では二個の原因が相合して此の奇跡觀を不満足にした。第一は科學上の原因であつて、第二は宗教上の原因である。近世科學の結果として起つた一層廣い世界觀の爲に、舊式の神學が必要とした區別、即ち自然と超自然との區別をなし得るといふ人々の確信は根底から弱くなつた。曾て狭い意義で奇跡だと思はれたものが澤山法則の範圍内に入れられた。之が爲に、凡ての出來事は被造物の力を超絶して居るといふこと、換言せば是迄の經驗は其の出來事を法則の下に編入することを得させないといふ事を信じ得べき理由がなくなつた。此困難は舊式の辯證論者の中最も論鋒の鋭き人々も認めて居るが、然かし彼等は此困難を排せんが爲に、たとひ多くの場合に於いて奇跡に大小の經界をつけることが困難であるにもせよ、兎に角大奇

誤れる奇跡

この奇跡觀  
を不満足に  
した二原因

此困難に對  
する舊式の  
辯證論者の

第三編 基督教の宇宙觀

二八九

この解は  
最早成立した

今日の世界  
に於ては自然  
然と超自然  
の地位が居  
る。自然と超  
自然との真意

の性質は及  
び心霊性に  
適合せられ  
ならぬ

今日の奇跡

哲學的意義  
に於ける奇  
跡の問題の奇

基督教要義

二九〇

跡なるものは間違のある筈はないといふ確信を以て直覺的に承認せらるゝと主張する。然しな  
がら、斯かる確信は今日近世科學が示すやうな廣大にして且つ多方面な宇宙に於いては最早可  
能と思はれない。吾人の知つて居る自然界は不思議な事に充満して居つて、吾人はどんな事柄  
に對しても、之は法則の範圍外であるなどと敢て言ふことが出来ない。  
それで今日の世界に於いては、自然と超自然との是迄の地位が丁度轉倒して居ることが分か  
る。最早是迄のやうに自然界は狭い限りある世界であつて、廣い限りのない超自然界がその周  
圍を圍んで居るとは思はれない。反つて全體を包容して居るものが自然であつて、超自然とは  
この廣い範圍の一部分に與へた名稱である。若し吾人が超自然といふ語をその哲學的の意義に  
取つて例外の事である法則外の事であるとするならば、之は自然界の中で吾人がまだ知らない  
否な將來も多分知ることの出来ない部分を指すことになる。之に反して若し之をその廣い歴史  
的の意義に取つて啓示された事であるとするならば、之は自然界の中でその精神的意義が段々  
吾人に知れて來た所の部分を指すことになる。

此の精神的意義のことを言ふと、前に一寸言つて置いた第二の困難が思ひ浮べられる(五四頁  
參)。これは神の啓示の證據の性質に關する問題であつて、其證據は、存在と活動とを啓示す

るのが目的である所の其者と性質上類似せねばならぬといふ事は前に吾人が學んだ所である  
(啓示の證據は啓示する神と性質を同ふせられねばならぬ。啓示の證據の性質は、唯神の全能の  
性質に類似するばかりでは足りないで、其愛と善との性質に類似して居なければならぬ)。然るに舊式の意義の  
奇跡は、之を證據することが困難であるのみならず、神は理性的に又道德的に首尾一貫して居  
るといふ見解によると、縱令それが證據されたに於いて、唯の力業の中には宗教的意義を認  
める事が出来ない。吾人が信する基督教の神のやうに、道德的精神的の神は、又道德的精神的  
の證據に依てのみ自身を啓示することが出来るのである。

右に述べた二つの原因の結果は、初代基督教に於いて既に見えて居つた筋道を辿つて、奇跡  
觀を一變することゝなつた。今日の辯證論者は舊式の辯證論者のやうに、奇跡を自然に反對す  
ることを見ないで、自然の中に一層高等な法則の啓示された事と見る(章末の註、そして奇跡の  
存在に伴ふ所の哲學問題や科學問題は哲學と科學とに任して(二七二)奇跡をして基督教に取  
つて永遠の意義あらしむる所の道德的精神的の性質に彼等の注意を集中して居る。

哲學的意義に於ける奇跡の問題は、創造論や攝理論に關聯して吾人が既に考へた所と同一で  
あつて、之は創始(發生)の問題である、委しく言へば、新たに起り來る事物の中、どれだけ  
迄がその先在の事物(先行條件)に由つて十分に説明され得るか、又どれだけ迄がそれを説明す

近世科學が  
中世の奇跡  
に及ぼした  
影響の影

奇跡の範圍  
は狭くもな  
り又廣くも  
なつた

然かも之は  
新事物の發  
生に於て同  
等である  
ない意味と  
生命は創造  
の靈の現存  
ある

超自然の範  
圍は一方か  
ら一方か  
ら廣くな  
つた

自然と超自  
然との眞意  
義

神の存在と  
超在

この超自然  
觀に啓示の  
價值を正當  
に判断する

基督教要義

二九二

るに創造力の假定を要するかといふ問題である。此點に於いて近世科學は二様に中世の奇跡觀に影響を及ぼした。即ち一方に於いては、一の出來事を全くその先在事物や四圍の境遇と引離して、唯之を新しき創造力のみの結果と見る事を益困難にし。他方に於いては世界の一事一物と雖もその先在事物のみに由つて全く説明せらるべきでない、却て舊物を變じて新物となすに方つて吾人は必ず創造作用を自擧するといふ事を愈明かにした。そこで一方の見地からは奇跡の範圍が狭くなり、他方の見地からは其區域が非常に廣くなつた。それで科學は全世界が奇跡となつた爲に一個の特別な奇跡を認めないやうな次第である。

斯くいへばとて、新しき事物の發生が悉く科學に取つて同等の價值あるものといふ意味ではない。下等なる存在から高等なる存在へ移る事、例へば無機物から有機物へ、下等動物から人間へ移る事などは、今日の思想に於いても依然として卓越した問題たるを失はない。而も進化説に由つて創造作用の中に持込まれた幾多の段階は、却て生命を生ずる爲に死物の無力なること、理性を生ずる爲に理性なきもの、無力なることを益明にするのである。而して又科學は科學自身の大變動を説明しなければならぬが、哲學はこの變動を以て創造の靈が現存して居る最大の證據と見て居る、蓋し凡ての生命を有する者は此の靈が斯く活動して居るといふ證據である。

斯くて、若し一方の見地からは、近世科學の結果が、自然に比して超自然の範圍を著々狭めて來たとすれば、他方の見地からは、丁度それに相當する超自然の範圍の擴張を來したのである。法則が宇宙に遍滿して居るといふ識見に對して、吾人が其法則を發見するのは唯意識に於いてのみであるといふ一層高い識見が立つて居る。そこで超自然の眞正の意味は人格的の意味だといふことが明かになり(二九四)そして自然と超自然とを間違つた對立が消滅して丁度、超自然は自然の精神的意義から見た自然であり、自然は超自然の永久的意義及價值を發見せしめ得る所の形象で現れた超自然である。自然としての神は、彼れの活動を支配し彼れの性格を發揮する所の法則に於いて世界に永久に存在し給ふ、語を代へて言へば神は遍在し給ふのである(之は神以外に法則があつて其が神を支配するといふ意味ではなく、法則は神の常の働きであつて自然としての神の性格を現はすといふ意味である)。超自然としての神は、丁度人格が常にその最高なる所産からすら超絶して居る如くに、世界に超越して存在し給ふ。

此の超自然觀は昔から神の啓示の特徴と見られた所の例外特別な物の價值(二八〇)を落さないと同時に、如何なる種類の現象に斯かる啓示的價值が眞に存するかを示して、無暗に何でも啓示と見ないやうに用心させる。啓示的價值の存するものは、最も不思議不合理の觀を呈する所の

第三編 基督教的宇宙觀

二九三

超自然に於ける神主の求むべきものである

超自然の眞正の意義は人格的である

宗教的意義に於ける奇蹟問題の性質

は、何れも奇蹟的生活に於ける要素である

聖書の奇蹟と其後の奇蹟とを区別するやうな別当でない

然かも之は、超自然の奇蹟に於いて同等である

基督教要義

ものではなくして、爾後の經驗に據て確めることの出来る永久的原理を啓示して、最も人生に秩序と統一とを來す所のものである。であるから超自然は主として精神界に於いて求むべきもので、物質界に求むべきものでない。吾人が世界の秩序と美麗とを發見し人生の意義と價值とを發見するのは、人格的經驗を通してである。又吾人が神の心に最も近く咫尺し得るのは、大人格を通してである。それであるから吾人が宗教的意義に於ける奇蹟を發見するのは、人格的生命（附錄一節）に於いてである（二九三）。

宗教的意義に於ける奇蹟の問題は、人が神から新らしい知識と生命とを受けたと感ずる意識、即ち靈的高尙な創始（發生）に就いて研究するのである。此問題は根本に於いて人格的宗教の問題である。語を更へて言へば、神と人との間に於ける人格的交際の可能及特徴に就いての問題である。苟くも人が神との交際に由つて新しい悟得と能力とを受けたと意識する所には、既に宗教的意義に於ける奇蹟がある。若し外界の出來事に超自然の意義があるとすれば、其れは唯だその出來事に由つて斯かる悟得と能力とが人に與へられ得ると信ずるからである。故に神の啓示の方便であるか但し其結果である所の物質的現象のみが、宗教的意義に於ける奇蹟と呼はるゝのである。

此見解が本當であるならば、奇蹟が眞の宗教的生活には必ず屢起るべき要素であることは明かである。故に聖書の奇蹟と其後の奇蹟との間に判然と經界線を劃するやうな事は、理論上からも正當でなく、經驗上からも維持し難い。新約書の記者等はそんな區別を少しも暗示して居らぬ。第二世紀の人々も之を意識して居らず、天主教も之を認めない。新教は今日の基督教生活の超自然的性質に關する教理に於いて理論上此の區別を容れないのみならず、實際上に於いても特別な攝理のあること、又祈禱の答へらるゝことを認むるによつて此の區別を承認しない。若し神は基督の啓示し給うた人格的の神であり、我等はその子供であるならば、今日も我等に語り給ふことが神に取つて可能であり、又神が語り給ふ時に之を聞くことが我等に取つて可能である筈である。同じ様に若し此世界が我等の父の家であり、彼が斷えず念頭に懸け給ふ所の舞臺であるならば、過去に於ける彼の働によつて彼を認むることは、吾人に取つて可能でなければならぬ。之が今日の新教神學に於いて愈明かに現れつゝある所の確信である（フシニナルの「基督教の教訓」一八九頁）。

然かし奇蹟を以て宗教の永久的要素と認むると言つても、其れが必ずしも信仰者が奇蹟と稱する所の事件が悉く價值に於いて同等であるといふ意味ではない、其れは丁度生命を有する者

第三編 基督教の宇宙觀

意味ではない

意に個人  
的奇蹟  
と廣き  
社會的  
的意義  
を有す  
るもの  
を區別  
せねば  
ならぬ

此處に使徒  
の時代と其後  
の時代とを  
區別する理  
由がある

聖書の奇蹟  
を正當に解  
釋するた  
めに必要  
な問題

基督教要義

を以て永久的創造と認むると言つても、其れが新たに始まつた現象は悉く同等の價値を有つて居るといふ意味でないのと同様である。故に奇蹟に於いても啓示の場合と同じやうに、單に個人的意義を有するものと廣く社會的意義を有するものと區別しなければならぬ。即ち或る事件は唯私だけに語るものであるが、他の事件は多くの人々に神の存在と愛心とを公告するものである。或る經驗はそれを實驗した人だけに意味があるが、他の經驗は人類歴史に於ける新時期を劃する。此處に使徒時代とその後の時代とを區別することが是認する理由がある。基督及び基督の感化を直接に受けた創始の大人格との周圍に集中する所の事件と經驗とは、其後の人々に取つて同等の程度で見られぬ所の宗教上の意義があるのである。

此事は聖書に書いてある奇蹟を研究するに於いて手引となるべき原理を吾人に與へる。蓋し聖書の奇蹟を正當に解釋せんが爲には、種々の區別をすることが必要である。第一は、記載されて居るやうな事件が實際あつたか否かの批評的問題があり。第二には、さういふ事件が實際あつたとした所で、其れが科學的意義に於いて果して奇蹟であるや否やの哲學問題があり。第三には、一歩進んで、其事件の意味に關する宗教問題、即ちそれが教へる積りの真理が重にも個人的・一時的の意義を有つて居るか但しは一般的永久的の意義を有つて居るかといふ問題がある。

題がある。

批評的研究は  
必ずしも奇  
蹟の價値を  
破するもの  
ではない

奇蹟中の一  
時的個人  
的分子と永  
久的一般  
的分子とを  
區別するこ  
とは肝要で  
ある

舊式の辨證家の見地によると、最初の二問題のどちらに對する反對の答も、奇蹟の辨證的價値を破壊することになるが、然かし現代の見地からすると必ずしもさういふ結果にならない。例へばヨナの話(ヨナが神命を逃れんとした爲に大魚の腹中に三日三夜葬られて居たといふ話、委しいとは舊約書のヨナ記を見よ)は、たとも其れが一の譬喩であると解釋されるにしても、其事件が實際歴史にあつた事と見るのと同様に、神の啓示たるを失はない。之と同じやうに會て哲學的に嚴密な意味で奇蹟と思はれた多くの事が(例へば醫療の奇蹟、惡鬼を追ひ出した事、紅海を渡つた事の如き)法則の範圍内に入れられたからとして、之が會て神と人との間の人格的交通を來たし且つ人類に永久的價値のある宗教的教訓を教へた所的手段であつたといふ事實、否な今日も尙ほさうであるといふ事實は少しも變らない。

但し前にもいつた様に、奇蹟中の一時的個人的分子と永久的一般的分子とを區別することは肝要である。といふのは、一はそれが聖書解釋の上に光明を與へるからであり、一はそれが現在の基督教的生活に影響を及ぼすからである。例へば神がイスラエル民族を教育し給うたことに關聯した事件は吾人に對して啓示の價値を有する、何となれば、是等の事件は基督に現はれた一層豊富なる神の啓示を準備した所の段階を示すからである。然れども舊約書の始に書

第三編 基督教的宇宙觀

吾人は基督  
が現はし給  
うた啓示の  
光明に依つ  
て凡ての事  
を明瞭すべ  
きである

基督は最大  
の奇跡であ  
る

基督教要義

いてあるやうな神人間の關係觀(創世記二)が吾人の知つて居る最高の見解であるとか、吾人も吾人自身の生涯に於いてそれに書いてあると同様な神の交渉の徴證を希望し且つ要求しなければならぬとかいふことは必ずしも主張するに及ばない。吾人は基督の現はし給うた啓示の光明を充分に受けて居るから、彼れの現はし給うた原理によつて過去も現在も吟味しなければならぬ。基督の身に於いて吾人は神が人間に語り給うた最も明白な言語即ち最も卓越した奇跡を見出すのである、其の事件が今日眞に神の啓示であるといふ終極の證據は、それが吾人が基督に於いて見ると同一型の品性を人々の中に進め且つ堅くするといふ事實である。

註一 ヌョーレンズの『今日の神學』第六十三頁に「奇跡は神が萬有の眞秩序を回復し給ふことである」と言つて居る。

舊式の神學  
に於ける人  
間の項目に  
分れてあつ  
た

舊式神學の  
區分法は非  
歴史的であ  
る

吾人は人間

第四編 人間とその罪惡  
第十五章 基督教的人間觀

基督教的世界觀に關聯して既に吾人が前編で見た様な思想上の變化は、人間觀に於いても同様の改造を要するのである。舊式の神學に於ては、新教神學の方も天主教神學の方も、人間論は長短等しからざる二個の項目に分かれてあつた。即ち第一項の完全状態の條には、墮落以前の人間の狀態が神聖正善なものとして短かく描かれてあり、第二項の腐敗状態の條には、人間の現在の狀態が罪深く腐敗したものとして長く描かれてある。此區分の實驗的基礎は、基督に現はれた所の神聖な理想と、人間の過去及び現在に現はれた所の腐敗の事實とを對比するにあるが、然かし舊式の神學が是迄取つた所の區分法は非歴史的である、何となれば之は歴史の終局に於いて始めて可能である筈の充分な實現と完成とを歴史の發端に置くからである(註一を)。

吾人は最早人間の神性を一時に與へられた賜とは見ないで、歴史に於いて段々進歩發展すべき能力と見る。

吾人の祖先等は神に背るといふ事を人類の幼稚時代に繰り上げたのであるが、吾人は之を吾

第四編 人間とその罪惡

の神性は過去に完成されたもので、来に進歩発展するものとする。今日の神學の研究問題に獨り基督教的でない研究問題ではない。故に基督教的に特有の眞理を殊別することが必要である。基督教的特色は皆基督に集中して居る。此の信仰に照して人間の起源性質を研究し得べきものと云ふ。

(一) 人間の起源

基督教要義

人が將來に於いて到達せむと勵む所の理想として舊説を改造したのである。

この改造が神學研究法に及ぼす結果は明白である。即ち今日の神學は人間の原始状態を明かにしやうと求めないで、基督の啓示に照す時には人間の性質と運命とはどんなものであるかを研究する。是等の問題を起して來ると、是迄入つて居つた様な領分に入つて、長い間既に人々の腦漿を絞つた所の問題(例へば意志の自由、靈魂の不滅など)を研究することになる(人間の運命如何といふ問題を起して來ると、基督教に於ても又他の宗教に於ても、是迄長く研究した問題例へば意志の自由、靈魂の不滅などに入る事になるから、基督教特有の眞理と他宗教にも共通である眞理とを區別することが必要である)。それで基督教特有の眞理と斯教にも他の宗教にも共通である眞理及び基督教信者の間にも異説のある所の哲學說や科學說とを區別することが必要である(又基督教が取る所の特有の眞理と、基督教信者學說とを區別)。此點に於いても基督教神學の他の點に於けると同様に、基督教の特色である部分皆基督に集中して居ることが分かる。人間の本當な性質、人間が倣ふべき模範、人間が他日到達し得べきもの、保障、是等は皆基督の身に啓示されて居ると吾人の信仰は見るのである。此信仰に照らして吾輩は之から人間の起源性質及び歸趣に關して研究したいと思ふ。

第一節 人間の起源

人が天父と同類である。人間は宇宙が神から出たといふ證明である。人間は被造物である。世界進化の各段階は倫理的進歩の目的を發見する。

人は被造物なるのみならず神の子である。

人が神の子

基督教的信仰に取つては、人間の起源と其歸趣(若し運命)とは離すことが出来ない。世界が基督教的目的に適合して居る事は、世界が神から出たものである事を證據するやうに、人の性質に基督に肖た能力と理想とのある事は、人が天の父——基督が自己の出て來た本であると意識し給うた天父——と同類であることを證據する。げに吾人が宇宙の中に人間をも含めると始めて、宇宙が神から出たといふ證據が全幅の力を以て現はれて來るが、人間を別としては、唯世界の依存的な事と秩序のある事だけを證據し得らるゝのが山々である。人間に到達すると始めて、世界進化の行程中に見える凡ての中間の段階に倫理的進歩の意義を與ふる所の萬物を包含する目的が發見せられる(世界進化の行程中に見える中間の段階、例へば下等動物から人間に進化するまでの間に現はるの進化に大なる意義目)。故に人格に由つてのみ創造力が考へられるやうに、人格に由つてのみ被造物の與ふるものである。吾人は宇宙の終局であると共に宇宙の解釋者である、この無比な人間の位地を示す爲に、人は被造物である許りでなく又神の子であるといふのである。被造物としては、人間は自然界の一部分であつて其れの不完全な依存的な性質を共有して居るが、神の子としては、自然界以上に超越して居つて神と共に理性と自由とを共有する。

人は神の子であるといふ断定は、人類全體にも其中の各個人にも適用される。イエスが神人

てある事は、最も墮落したものにさへ其物を引上げて進めることの出来る精神的能力が有ると認め給うた事は、イエスの一大特色である。而して人類が皆相互に兄弟であることの特徴であり證據である萬人共有の精神的能力は人類が皆同じ父なる神の子供として共通の起源を有する結果であると、基督教の信仰は説明するのである。

基督教要義

三〇二

間の眞の關係を没却する所の罪惡を充分に認めながらも、最も墮落したものにさへ其物を引上げて進めることの出来る精神的能力が有ると認め給うた事は、イエスの一大特色である。而して人類が皆相互に兄弟であることの特徴であり證據である萬人共有の精神的能力は人類が皆同じ父なる神の子供として共通の起源を有する結果であると、基督教の信仰は説明するのである。

歴史的に言ふと、個人が神の子であることを認めたのは、社會團體が神の子であることを認めたとよりも後の事である。神人の關係は個人が屬して居る所の家族や種族や民族を通して間接に實現さるゝものと思つたのは、原始的宗教の特色であつて、個人が個人として神の前に價値を有つて居り、且つおのが偶然的に屬して居る社會團體と離れても獨りで神に近づく權利を有つて居ることを認めたのは比較的後世に始つたのである(ユダヤ國に於いてはエゼケルの時、代であらうと思ふエゼケル書參考)。故にイスラエルの宗教家がイスラエルの民族はエホバに對して特別の關係があると深く信じたと同時に、人類の一なる事とそれが神から出た事との教理を堅く執つたのは意味深長と謂はねばならぬ。

此眞理は凡ての人類が一對の夫婦の子孫であるといふ創世記の記事に現はれて居り、而して又基督教の世界主義に殆ど先鞭を着けて居る所の大預言者の精神的理想の前提となつて居る。此

基督教會の傳道的活動に基くは、この眞理は下層社會に光を與へた。而して基督教の宗敎たる世界に於いては、神人同質説は基督教神學の本質に於いて大に切實である。

第四編 人間とその罪惡

三〇三

眞理はイエスの教訓や實行の中に含蓄せられ、其れが新約書に於いて(七節は使徒行傳第十、七章の第二十六節)に理論的に現はれて、保羅の神學論の基礎となつた(所謂二個のアダム)。

基督教會の傳道的活動の基く所は、神は地の表面に住める凡ての人民を一つの血脈より産み出し給うたのだから苟くも基督教の宣傳される所には必ずその反響があるといふ確信である。即ち人の靈魂は生れながらに基督教であるといふアルトリアンの名言に現はれて居る所の此確信は、希臘の精神的哲學すらも宣傳すべき福音を有たなかつた所の下層社會にさへ、福音の入り込むべき道を開き、そして基督教をして最も嚴密な意味での世界的宗教たらしめた。基督教を信奉するものには、賢きもの力あるもの徳あるもの許りが神の子でなくして、凡そ人たるものは皆神の子である。

神の性質にも人の性質にも共に自由と理性とがあることを土臺とした神人の同質説は、基督教神學に取つて根本的に大切である。蓋し之が罪惡の意義を計る標準となり(基督教に依て人類全體が全體に遠徴して居るといふ事を以てして居る)。之が人は品性上終には神に肖ることが出来るといふ信仰を可能ならしめ、之が靈魂の不滅を信する基礎であり、之が基督教の成肉説の前提である。耶蘇基督は眞に人であるけれども神を啓示することが出来る、何となれば人とその創造者たる神と



宗教的的確信  
と哲學的的確信  
を區別せしめ  
ればならぬ

哲學的科學  
の說明は學  
神學的科學  
の利害に接  
するに過ぎ  
ない

科學が從來  
人間起源の  
説を變更す  
る二種の傾  
向がある

然し科學の  
根本的確信  
を破らない

基督教は科  
學的に非  
常に價値あ  
る證據を與  
へる

個人の靈魂  
の起源に關  
する創造説  
と遺傳説

基督教要義

の間には父子の關係を以て最も善く現はさるゝ所の靈的類似があるからである。

然しながら人は神から出たものだといふ確信と、その出て来た有様に關する古來の種々の説とは區別しなければならぬ。即ち萬物創造論の場合と同じやうに、此場合にも、その宗教的方面とその哲學的科學的方面とは判然區別しなければならぬ。人間が生起した有様や人間とそれ以前の動物との關係などに關する問題は、哲學者や科學者に取つて、どんなに大切であるにもせよ、神學者に取つては、單に間接の利害を有するに過ぎない。人間の起源に關するどんな説でも、人が神の子たる事及び之を完成するために不巧の運命を有する事とにさへ衝突しなければ、基督教の要求を満足させるのである。

人類に關したいけの所で、科學は人間の起源に關する是迄の見解を二様に變更する傾向がある。即ち一方に於いては、人類は舊來の年代記が示すよりもズット遙かに古いものであるといふ事と、他方に於いては、特別創造説の代りに進化説を持ち込む事である。此の進化説によると、人間が下等動物から變遷して來たのは下等動物の時代に於いて、既に全體若しくは一部分存して居つた材料から、吾人が今日明かに人間の特徵と認める諸能力が漸々少しづつ發展したのであるとする（進化説に據ると今日人間の特徵である諸能力は、其全部が若くは、一部分が人間の遺傳なる下等動物の中に含んで居たものとす。）

これは人間と下等動物との關係に關して面倒な問題を引起す、そして之が爲に是迄下等動物を評價して居つた所をあちこち變更する必要があるかも知れぬ（平末の註）。然し科學が明かにした所だけでは、人類が一である事やその各員が心靈的能力と神に肖る運命とを有つて居る事に關した基督教の根本的確信を維持されない程にしたものはない。是等の眞理なることは、教會内若くは教會外に起る所の起源論によつて定まるものでなくて、寧ろ現在有りの儘の人間を研究するによつて定まるのである。此點に就いて基督教はその宣教師の手に由つて、宗教的に價値あるばかりでなく科學的にも非常に價値ある證據を提供して居る。基督教は科學が人類の一なることを信する基礎となつて居る所の萬人の肉體の構造と心的能力の類似して居るといふことに加へて、萬人が共通の宗教性を有つて居ることを證明する。この宗教性あるが爲に人は、神即ち絶對者と同質なことを意識し、又最も下等な墮落した人種も福音の聲に感應することが出来るのである。

個人の靈魂の起源に關するだけの所では、何れの説も廣く行はれなかつた。プラトーンの哲學からオリゲンに傳はつた靈魂の生前存在説は別として、基督教の神學者は創造説と遺傳説とに分れた。前説によると、神は各個人の爲に一々新しい靈魂を造り給ひ、そして其靈魂が普通

第四編 人間とその罪惡

如何にして個人性を養成し、個性を表現し、個性を社会に貢献せしむるべきか、此の根本問題である。此の問題は、神學の根本問題である。神學の根本問題は、個性の養成と表現と貢献とである。神學の根本問題は、個性の養成と表現と貢献とである。神學の根本問題は、個性の養成と表現と貢献とである。

の生殖作用で出来る身體と生まるゝ時に合して爰に新しい人格を造るのであるが、後説によると、人はその身體も靈魂も共にその先祖から遺傳するのである。大體から言ふと一般に行はれたのは前説であるが、其は人の個人性と自由とを高調する人々に取つて最も自然な説と思はれた。後説は固とテルトリアンに始まり後オーゴスチンに依て盛んになつたのであるが、其は人類は一であるといふ事に就いての一種の實在論を根據とし、そして原罪に關する教會の教理に於いて假定せらるゝ所の事、即ち人間が全然腐敗して居るといふ事を説明するに用ゐられる。どちらも經驗の一方面を代表して居る事は吾人が今日認むる所であつて、それを調和するのが哲學の根本問題の一である。蓋し一方に於いて、人はおのれを他人と區別し且つおのれに獨立と自家の價值とを興へる所の個人性を意識して居るが、他方に於いて、人は遺傳の紐に由つて人類全體に繋がれ全體の性質と能力とを共有して居る。

個人であると同時に人類の一員であるといふ、この人間の二重の地位は、神學に二様の影響を及ぼす。即ちこれが基督教的理想の性質を定め、又その理想を實現すべき手段を定める。委しく言へば人の造られた目的は單に個人々々の救済許りでなく又贖はれたる團體の建設であるやうに、此理想を實現するに用ゐる手段も性質上個人的であると共に又社會的である。神が人々を訓練し給ふに方り遺傳と境遇とが有力な要因であつて、神學は神の擬理を解しやうとする。個人問題と共に人類問題に觸れるのである。

基督教要義

この個人問題、即ち神學の根本問題である。神學の根本問題は、個性の養成と表現と貢献とである。神學の根本問題は、個性の養成と表現と貢献とである。神學の根本問題は、個性の養成と表現と貢献とである。

斯く示された問題の大切なことは、早くから神學者に由つて認められた。基督前百年にエゼキエル(以西書三十三)は既に遺傳と吾人の責任との關係問題に困つて居る。新約書の神學者たる保羅は、始祖アダムの罪の傳はつたことを普通の事實として認定して居り、而して此事を以て第二のアダムなる基督に由つて人類全體が救はるゝといふ彼の大思想を反映させる背景として居る(神と同質な人間は、神を完全な理想とすべきであるから、この理想に違ふことは則ち罪である)。然るにその後神學者等は保羅の罪惡遺傳説に従ひながら、救済を全く神と個人との間の事柄と見做し、而して遺傳を惡が波及する方便と認めながら、それが同じやうに善を傳達する機關であることを否定した。斯く神の方法を事實が是認するよりも狭く見た爲に、彼等は此方法が實現する積りの目的をも正當に見ることが出来ない結果に達した(神が人間を訓練し給ふ方法は、常に個人的でなくして又社會的事實が示すよりも狭く考へたから、隨つて神が此の方法を以て實現せんとし給ふ)。然るにパウロ後の神學者等は、この目的(即ち個人的であると共に社會的である)を正當に見ることが出来なかつた。

第四編 人間とその罪惡

居ることな  
心に留めな  
ねければなら  
ぬ  
神學の混亂  
と失敗との  
多くは人間の  
個人性と  
人間性の  
區別を見  
失つた爲め  
である

りでなく基督教的神學の凡ての方面に於いて、吾人は人間が個人として又人類の一員として二重の地位を有つて居ることを心に留めなければならぬと、附言するの必要があるだけである。蓋し神學の混亂と失敗との多くは、此區別を見逃した爲である。即ち此の二重の關係の一方面に於いて、人間に正當に適用さるべき判斷と經驗とが、批判を加へずその儘他方面に應用された(例へば靈魂傳説を取る人が、個人性の一方面のみを重んじ、其方面に於ける經驗と判斷とを、直ちに其まゝ何等の批評研究を加へずして、社會的の方面に應用した。それが爲に大なる誤りに陥り、神學の混亂を來したたのである)

(二) 人間の性質

被造物として  
の人間  
子としての  
人間

第二節 人間の性質

人間の性質コンスタチエーションは(人間の成立といふ意味を含む)、一面に於いて神の被造物としての由來に應じ、一面に於いて神の子としての由來に應じて居る(人間は、一面に於いては、他の物質や他の動物と同じ様に製造せられ又發た其由來に相應じて、神の子たる性質がある)。即ち被造物としては、人は依存的のものであつて有限物の不完全を共有して居るが、子としては道德的人格であつて、理性あり責任あるものとして、己れを自然から區別する。一見すると人は自然の一部分のやうではあるが、己れは自然を支配しつゝあるといふことを自由に據つて意識する。

自然の一部分であると共に自然と對比すべき自由の靈物であるといふ、この人間の二重の位

人格の成立  
と其要素と  
に關する問  
題  
身體と靈魂  
との三要素  
が如何に  
結合して  
いるか  
この三分論  
は如何に  
自然な人間  
の分け方  
と區別と  
を分ける  
本である

人間の靈魂  
も身體も神  
の賜である  
人間の不完  
全な理由  
人間の依存

地は人格の性質(若くは成立)と其要素とに關して面倒な問題を引起す。多くの神學者は普通の經驗から人間を分けて、身體と靈魂とするを常として居るのに、少數の人々はプラトーンに倣つて身體と靈魂との間に第三の要素として動物靈魂なるものを入れて居る、之は動物的生命の基礎であつて、之に由つて人の神的部分である靈魂と罪深き情慾や誘惑などの座である肉體とが接觸するのである。此の三分論は固と二元哲學から來たもので、聖書に訴へても實驗に訴へても根據が頗る薄弱である、而してそれが解釋する積りの問題を解釋するに少しも効能がない。それで神學にも科學にも常識にも、自然な人間の分け方は矢張靈魂と身體とに分ける事である。然かしどれだけ此の區別法が人格の永續とその充分な實現とに於いて必要とする人性中の永久的な差別を示して居るかは、靈魂不滅説(第三節を見よ)と關聯して論ずることにして(此の區別法、即ち靈魂と身體とに分ける事、何處まで人性の永久的差別を示すに必要であるか、例へば、死後に於いて、人格の永續と此の人格を、此處では充分に實現する事に就いて、どれほどの區別が必要であるかは、靈魂不滅論の場合に論ずることとする)唯だ、基督教の見解によれば人間の靈魂も身體も神から出たものである。而して神と比較して人間の不完全なのは人性が有有限で依存的であるが爲であつて、物質と接觸した爲に人性の自由が不自由になつた結果でない、一言すれば澤山である。

この依存は、  
な事には心  
に於ては現  
はれて居る

然かし心  
物的依存は  
本質的の依  
存と根本的

この依存は  
自由の否定  
自由を實現

體は物質的宇宙の一部であつて其法則の支配を受けて居る。化學は之を其原素に分析し、物理學生物學は其運動を支配し其生長を支配せる所の法則を組織するが、三學共に唯既に物質界で有効と認められた規則を人間の場合に適用したに過ぎない（人體は物質的宇宙の一部であつて其法則の學や物理學や生理學などが證明して居る。三學共に、物質界で有効な規則）。この依存的事は人間の心霊に於いても同じやうに見えて居るのであつて、此點に就いて心理學と宗教とは手を携へて證明して居る。心霊としての人間も、自分以外のものから出て來り、自分の造らない法則に従つて生活を營み、そして自分の理想をば自分の經驗中最も善きもの、總てを與へたと意識する所の一層高き權威に服従することに由つて實現する。

然かし人間が心霊として斯く意識して居る依存は、物質界の一部として彼が受けて居る依存と根本的に違ふのである。心霊は理性の領分であり、自由の領分であつて、それが爲に盲目的服従は變じて喜んで承諾し、事理が分つて奉仕することになる。即ち神の子たる人間は、おのが受くる制限の理由を解することが出來、そして喜んで之を承認することによつて之を己がものとする事が出來るのである（例へば家賃として逐日に勉學の出來ない青年も、斯く制限せられた天意を了解する即ち其制限を利用して已）。奴隷の依存と子の依存との間には千里の差があるが、基督教徒の依存は後者の種類に屬する。この依存は自由の否定ではない、寧ろ自由を實現させる條件である。

多々の神學  
者は人間の  
自由を制限す  
るものと主張  
したるが、  
アルミニアン  
派とカル  
ヴィン派と  
の異説は、  
兩派の神學  
は人格の成  
立に關する  
大問題の中  
に於ては、  
意志自由論  
者と意志決  
定論者とを  
此に於ては  
如何なる影  
響が及ぼす  
かの問題で  
ある。

所で、多くの神學者は神人間の關係に關する一般の見解に就いて是迄論じ來つた丈の所を眞理と認むると同時に、其れ以上に進んで、人間の自由は少くとも一部分だけ神の力を限るのであると主張した。彼等は選擇力に由つて人間は依存的位地を超越し而して反對の方を撰む力を與へられたので、其方の働く範圍内では人間は神と同様に第一原因であると信ずる（これ迄に述べた感化との制限を受けずして、絶對的に反對の方を撰む力）。アルミニアン派の神學者はペラギアスの傳統を受けて、斯かる自由を人格に缺くべからざる要素であると見做すに反して、カルヴィン派の人士はオーゴスチンに従つて、斯かる自由を墮落以前のアダムだけに限つて居るが、既に研究した筋道を辿つて人間の原始的状態に關する説を改造すると、斯くアダムだけに自由を限ることは之を維持するに非常に困難になつて來る（人間の原始状態に於ては、新學問に由つて改造された）。從來の形式に於けるカルヴィン派（附録五部の）とアルミニアン派の神學は、意志決定論者と意志自由論者との間に論議さるゝ所のより大なる問題の中に入れこめられた。之は人格の成立（性質）に關する問題である。委しく言へば、道徳的撰擇に於いて意志が如何なる影響を品性に及ぼすかの問題である（カルヴィン派は、人間の墮落後は全く自由を失つたといひ、アルミニアン派は墮落後自由があるといふので、互に論争をして居たが、この論争は、より根本的な大問題、即ち人格の成立の問題に入れ籠められて、所謂、

意志決定論と意志自由論とに分れた。意志決定論者は、吾人が意志を決定するには必ず其の據所がある。即ち今日迄に造り成した我が品性と神の感化との影響制限を受けて決定するのであると主張する。自由論者は之に反して、吾人は我が品性と神の感化とに係らず、自由に決定することが出来ると主張する。即ち一は條件付きの自由で、一は無條件絶対的自由である。それで両方とも人間の自由を主張するのであつて、其主張の仕方を異にするものと知らねばならぬ。

意志自由論者のいふ意味の自由問題は、常に吾人の熱慮的決意の原因と見做さるゝ自我なるものは、厳密に一定した道徳的性質を有する自我であるや否やである。語を代へて言へば、一つの選擇に際して人の行動は全然彼れの品性に由つて決定さるゝものであるか（此處で品性は彼が半はその父祖から遺傳し、半は千變萬化する境遇の影響の下に自身が過去の選擇に由つて造つた性質のことである）、但しは意志の中におのが品性を超越して勝手に選擇する力を有つて居るかといふ問題である。意志決定論者は前説を取り、意志自由論者は後説を取る。今この兩論の差を示さんが爲に、決定論者が責任の基礎として居るもの、即ち意識中に現はるゝ道徳上の自由、自由論者は己が品性に反對する方を選擇する力があるといふ意味の形而上學上の自由を附加したと言つてよいと思ふ。

所謂道徳上の目的は、二個以上の道があつて、其中の一が正義と見える時に、人が自己以外の何等の原因にも由らないで己が行動を決定する事をいふのであるが、所謂形而上學上の自由

此問題の主要點

(A) 兩論の差 (B 参考)

然も決定論者は品性を一定不變のものとするのではない

(B) 兩論の相違 (A 参考)

兩論の差は

は、少くとも或場合には人に自己を超越する力があることを含んで居る。自由論者は第一義の自由、必然第二義の自由が伴ふものと見て居るが、決定論者は第二義の自由は第一義の自由から不正當に演釋されたものと見て居る（道徳的自由があるとすれば、必ず絶対的自由もなければならぬ。それだからと言つて、決定論者は品性を一定不變なものとして居るといふのではないので、反つて品性を断えず發達するもの（若くは墮落するもの）と認め、而して選擇と及び選擇より生ずる賞讃又は非難の判断とが、品性の發達若くは墮落を決定する原因であると認める（他人若己の賞讃非難をいふ。決定論者は品性は教育訓練によつて造らるゝものだが）、決定論者の主張する所は、單に此ら一定不變のものでなくして、進歩もすれば退歩もするといふのである。）

決定論者の主張する所は、單に此の人類訓練法は（苦痛又は苦楚を以て神が）、全局に於いて法則の下に行はれて居る。故に若し吾人にして一の選擇をなすに與つて力ある凡ての感化力を知ることが出来れば、間違なくその選擇を前以て豫言することが出来るといふことだけである。之に反して自由論者は、凡ての選擇中に豫言の出来ぬ分子がある。換言せば任意が道徳方面に於いて人格上の必要分子であると主張する（決定論者は、吾人の選擇行為には其々原因があつて、この原因に従つて定めらるゝものであるとするが、自由論者は、新様な因果的の選擇行為は必然的のものだから道徳上の責任はないとする即ち必然的のものには自由がなく、自由のないものには道徳はないと主張する。）

右の兩説に於いて吾人が二個の相反對して居る所の人格觀に關することは明かである。即ち

相反對に基  
人格觀に基

基督教要義

吾人は兩説  
するもの  
ある

然かし神人

自由論者の人格觀は個人的であつて、個々の道徳的人格の獨特なることを主張し、各人の品性を他に關係のない道徳的創作物と見る。之に反して決定論者の理想は社會的であつて、人間の廣き關係を高調し、個人的發達の目的は他人との協同によつてのみ實現されるものと見、品性の起源と成長とを、社會となつて最も充分に現はるゝ所の、而して神に於いて終極の源泉を有する所の、道徳的關係の組織によつて説明する。自由論者は神人間の關係を試練と應報に關係ある言葉で最も妥當に言ひ現はされるものと見るが、決定論者は之を教育と訓練とに關係ある言辭で極めて適當に道破されるものと見る。(自由論者は、人間の絶對的自由を主張し、各人の品性を他に關係し給ふやうな事はなく、唯各個人が受くる試練にまかせ、其結果に隨つて應報し給ふと考へるが、決定論者は、神人間の關係に就て前者は王と人民若くは裁判官と罪人と、此兩説は長い年月と廣い邦國とに亘つて對峙して行はれて居るから、吾人は此根本的に相違する兩解釋のある問題に關係を有する者と思はれる。蓋しこの兩解釋は人間の經驗の永久の分子に其根據を有するので、人間の續かん限りは消滅しないに相違ない。故に之を決定するのは、各人の判斷に任せねばならぬと同時に、他人の説の權利をも充分に認めなければならぬ。吾人が是迄に學んだ神人の關係に就いての見解は、決定論の言辭で最も妥當に言ひ現はされ

同の關係に  
決定論を以  
つて適當に  
言ひ現はさ  
れると思ふ

宗教上の意  
志決定論は  
宿命論と根  
據を異にし  
て居る

る。蓋し神の完全は氣隨氣儘な力を有する事に在らずして、その道徳的性格が首尾一貫して變らない所に在り、而して又人は單に孤立した個人である許りでなくして人類社會の一員であり、その人類社會に對しては種々の關係で結付けられ、且つ彼等と接觸することに由つて神と交通し又神に背るやうに訓練されて居るから、吾人は此の訓練法の全部を神の法則と支配との下に行はれるものと見なければならぬ。さて此の訓練に用ゐる手段は自由の感、義務の感、責任の感、罪責の感等を有する道徳的意識である。自由によつて人は盲目的必然の世界を超脱して精神的感化力に反應することが出来る。然かし精神的感化力も物質的勢力と同じく神の手中にあるものである。斯ういふ神の精神的支配は宿命論と九で違ふ。然るに世人が屢之を同一視するのは誤りである。凡ての現象は歸する所機械的因果律で説明されるといふ説は、自由を破壊する許りでなく又凡ての道徳的精神的生命をも破壊することになる。宗教上の意志決定論は之とは全く違つた根據を有して居るので、之は人間の理性から演釋したものである(人の選擇が氣隨氣儘でないやうになるといふ事は、即ち理性の發現である。人間の選擇は、品性に、即ち首尾一貫した性格の發現となるよつて行はるゝものであるから、決定論を取らねばならぬ)。即ち人の選擇が氣隨氣儘でないやうになり、

首尾一貫した性格の發現となる度に從つて、其人の眞正の理想を實現するのであるといふ悟得

第四編 人間とその罪惡

自由論が一  
應尤もに考  
へらるゝ理  
由

自由論の誤

不完全な人  
間を本にし  
て意志を自  
由に立てた  
るは誤りた  
る

所が自由論を成程と思はせるのは、大抵の人に於いて此の首尾一貫した性格が未だ出来て居らぬといふ事實である。吾人の選擇作用は多くは尙ほ不合理的であり、氣隨氣儘である、そして道徳的生活の新危機に會する毎に其結果は何とも豫言が出来ぬのである。然しながら之は人格發展の途に伴隨する事であつて、人間中の心靈的分子が全く動物的分子を支配する迄の長い道行に於ける必然の段階である。然もそれだからとて、道徳的發展の不完全な今日の狀態に伴ふ所の感覺、即ち反對の事を選擇する力を有つて居るといふ感覺が、道徳的意識そのもの、永久的特徴であるとするの要はなく、又人間の極めて無知在弱であつた時代にあつた選擇の上に、責任、罪責の重荷全體を負はすの要はない、たとひ性格の形成に方つて個人の選擇が演ずる役割がどんなに重要であるにせよ、それ許りが計算に入るべき要素ではない。責任、罪責はそれによつて現はれる人格と同様に深い眞正な意味で社會的產物である。而してこの責任、罪の威が啓發せられ強くせられる複雑な道を通して、基督が現はし給うた見えざる神が、断えず働き給ふのである（責任、罪責の感に醒覺せられ強くせられる複雑）。若し成熟した基督教信徒が天父に全然信頼することによつてのみ己が眞正の自由を實現することが出来るのなら、吾人は全智にして恩恵に富

基督教界の  
大神學者は  
以上を以て  
論じ終つた  
のである  
自由論者で  
も人が神が  
主として出  
て来たとい  
ふ事を主張  
した事な  
高調した人  
がアダム、  
エバの時に  
は自由があ  
つたと許し  
た理由  
オーゴスチ  
ンもカルヴ  
ンも罪惡の  
問題を客観  
的に解釋す  
ることが出来  
なかつた  
罪惡問題は

める神が御自身のかよむき小供達をその道徳的生活の力ない歩き初に於いてよろめくがまゝに  
獨り棄て置き給はなんだと信せざるを得ないのである。

全體から見ると、以上述べた所は基督教界の大神學者等の結論であつた。希臘人の重なる代  
表者であるオリゲンは自由を彼れの神學組織の隅の首石としたが、然かも彼は神が人間に選擇  
力を與へ給ふに方つて創造者と被造物との間に一條の紐を聯結し給うた、此の紐あるが爲に色  
々と流浪するにも拘はらず途には放蕩兒が家に歸るに極つて居ると主張した。而して絶對的豫  
定論を主張する迄に高調せられた神の主權は、西歐神學に於ける大勢であるオーゴスチン主義  
カルヴイン主義の隅の首石であつた。尤も是等の學說に於いて、アダム、エバの時には暫時の  
間自由論者のいふやうな自由があつたとして例外を許すのは、唯罪惡の輸入の爲に、神は其神聖  
を決して讓歩し給はぬ事を明かにする爲である（罪惡輸入のため、神の神聖は潰されぬ事を）。然かし  
ながら、アダムの罪惡も神の支配外でなかつたと主張するに方つては、オーゴスチンもカルヴ  
インも罪惡の起源に含まる、眞正の問題はさう容易に解釋が出来ないことを認めた。思ふに、  
罪惡論の最後の解釋は、神政の方法に一時的例外があつたといふ事に求むべきでなくして、  
神の性格が尙ほ一層明かに啓示され従つて神政が到達せむとする目的の尙ほ一層明かに啓示さ

神の性格を明かにするに由つた。此處に於ては、神の性格を明かにするに由つた。此處に於ては、神の性格を明かにするに由つた。

(三) 人間の歸趣

死後の生命が、神の性格を明かにするに由つた。此處に於ては、神の性格を明かにするに由つた。

基督教要義

る、事に求むべきである(神の性格が明かになり、其性格に據て人間の)。此處に基督を信する信仰の最も深い意義があるのである。基督に於いて神の性格も人間の中に神が實現せむと思召し給ふ所の目的も共に啓示されて居る。基督に於いて神と全然一致合體せる生涯が、如何に罪科や苦痛を利用して最高目的を達し得べきか、見えて居る。基督に於いて人間の理想と共に其理想が遂に實現せらるべき原動力が與へられて居る。(人間の性質若くは成立ての解釋は甚)

第三節 人間の歸趣

基督教的人間觀の絶頂は靈魂不滅説である。此説は死後の生活を信する信仰と判然區別せねばならぬが、之は随分多事な歴史を有つて居る。復活に就いてのヘンライ人の希望、及び高尚な靈性の不滅を信するプラトーンの信仰が前觸となつた此説は、基督教思想に於いては、基督の復活(附録六部)を出発點として居る。そして基督の啓示し給うた神人の關係觀とその運命を共にして居る。基督教徒に取つて死後の生命が必要である所以は、嘗にそれが人の願望を満足させ、且つ神の公平無私を擁護するからといふ許りでなくして、又神がその小供等に對し給ふ目的は、彼等が全然基督に侍ることによつて實現せらるべきものであるからである。

未來を信する信仰に三個の異つた形式がある。第一は善人悪人の區別なく幽界に於いて生存を繼續するといふ期望。第二は死後の審判賞罰を信する信仰、第三は嚴密な意味の哲學的不滅觀、即ち靈魂は(少くともその高尚な部分)は元來破滅すべきものでないと見る説である。基督教は其歴史を通じて是等の形式に悉く出會したから、是等の説の起源と意味を知ること、基督教が此問題の如何なる點に特に貢獻して居るかを明かにするに與つて力あるであらうと思ふ。

(第一)、善人悪人の區別なく幽界に於いて死後生存するといふ説。人は死後も尙ほ生存を繼續するといふ信仰は、人類の信仰中最も古く最も廣く行はれて居るもの、一つであつて、原始民族の間では、幻影又は幽靈として實質のないフワ／＼した形で、個人が生存を繼續するといふ信仰となつて現はれて居る。多くの古代宗教は斯かる幽魂禮拜をやつて居るが、其後死人は幽界(希臘説から出たヘーデイス、希伯來語から來たシール)に住んで居つて、希望もなく喜悅もない夢のやうな影のやうな生活を送り、時とするに稀にいや／＼ながら此世に居る仕合な友人に現はれたりすると思はれた。斯ういふのが最も古い希臘宗教にある觀念であり、舊約

未來の信仰に三個の異つた形式がある。第一は善人悪人の區別なく幽界に於いて死後生存するといふ期望。第二は死後の審判賞罰を信する信仰、第三は嚴密な意味の哲學的不滅觀、即ち靈魂は(少くともその高尚な部分)は元來破滅すべきものでないと見る説である。基督教は其歴史を通じて是等の形式に悉く出會したから、是等の説の起源と意味を知ること、基督教が此問題の如何なる點に特に貢獻して居るかを明かにするに與つて力あるであらうと思ふ。



この信仰と  
基督の異  
同

(第二)死後  
に審判があ  
るといふ説  
エザブト人  
の説

ペルシヤ人  
の説

イスラエルの  
歴史に於て  
現はれる  
方

イスラエルの  
復活の起原  
及變化

二重復活説

この復活説  
は最初の復活  
不滅的魂の  
式な與へた  
形式

復活説の宗  
教的內容と  
歴史的形態  
を區別せね  
ばならぬ

兩者を必ず  
しも結合す  
るの要はな  
い

復活説を原  
始の形式に  
於いて維持  
するに及ば  
ない

此事は死後  
の中間状態  
に於ける現  
在に於て居  
る

基督教要義

○の所々に見えて居る信仰であり(三六の五)、又基督教がその宣教師に由つて接觸するに至つた多くの未開人種の間には遺存して居る所の見解である。此の見解と基督教の不滅觀との間の共通點は、唯だ死後に生存を繼續するといふだけである。

(第二)、死後に審判があるといふ説(○道德的性質を帯びて居る未來觀は前のと餘程違つて居る。之に重なる種類が二つある、(甲)はエザブト人の説であつて、幽界を神が此世の行爲に従つて審判する場所であるといふ説、死者の状態は其審判による幸福或は不幸に在ると見て居る。(乙)は、ペルシヤ人の考へであつて、未來の生命に復活を聯結させて、義人の勝利は彼等の試練の場所であつた同じ此世界にあるものと見て居る。

イスラエルの歴史にはどちらの例もあるが、殊に比較的早く、又際立つて居るのは第二の方の例である(三を見よ)

個人的復活説は四移後のイスラエル人に始めて見えて居るが、之はペルシヤの感化に基くものかも知れぬ。最初の中それは義人だけに限られて居る(例へばイザヤ書第廿六章第十九節)。その後には(例へばダニエル書第十二章第二節)善人も悪人も甦へるといふ二重復活説が見えて居る。アポロニウスの文、學(附録七部の三を見よ。啓示文學は、當時秘密にして一般の人に傳へず、唯之を)では

此の二重復活説が一般に普及して居つて、メシヤの降臨天國の建設と關聯して居る。この復活説はパリサイ黨(附録七部)の特色たる個條の一であり、イエス時代の最も篤信なイスラエル人の希望であつた。これが猶太人から基督教に移り、而して之が基督教的靈魂不滅の信念が始めて現はれた時、其形式を與へたのである。

この復活説を評價するに方つて、吾人はその宗教的の内容とその歴史的形態とを區別しなければならぬ。前者は人格の全體と其あらゆる能力とは、死後生存すべきものだと主張するもので、此は個人の獨立的意義と價值とを發見せしむるに至つた道德的宗教的復興の結果である。後者は血肉の身體を有する事が人格の充分なる發展及表現に必要であるといふ素朴的哲學の結果である。此二個の信仰は必ずしも聯合するに及ばない、寧ろ個人的生命の繼續は必ずしも現在の肉體が生存を繼續することに依らないといふことが斷定されるならば、復活説をその原始の形式に於いて維持しやうとする宗教的動機はなくなる譯であらうと思ふ。

死後人格の充分な發展の爲には現在の肉體の存続を必要としないといふ事は、事實上、中間の状態に關する説と關係して基督前一二世紀の間に起りつゝあるのを見る(中間状態(中間時期の意)なく唯靈魂のみであるけれども、矢張り審判の状態にあるもので)。蓋し個人の價值を新たに認めたる事が、遠き

將來に陰府から救はるゝといふ希望となつた許りでなく、又死んだ直ぐ後の生活の状態と意義とを見る新しき見方ともなつたのである。それで陰府は最早恐ろしい單調な場所ではなくて活潑な道德的復活の場所となり、エチプトの宗教に於けると同じ様に、幽界は神の審判の場所であつて、其處で人々の靈魂は肉體に宿つて居つた時の行爲に従つて應報を受けると思はるゝやうになつた。其處には善人がアブラハムの懷に抱かれて居るバラダイスもあれば(路廿三ノ四三)、悪人の靈魂が最後の破滅を待つ間は、鐵鎖に繋がれて居る牢獄もある(猶ノ六)。斯くて最後の審判日の賞罰が死んだ直ぐ後の生活に前以て見らるゝやうになつた。ホーマーの陰府(附録七部の五)とプラトーンの陰府とを比べると希臘の宗教にも同様の變化が見えて居る事が分る。

死後の状態の此の新しい見方に伴うて、復活説に同じ様な變化が現はれて來た。即ち復活は個人が此の現在の肉體的状态に歸るのでなく、一層高尚な精神界の必要に相應する機關を供せらるゝ手段であると思はるゝやうになつた。斯かる新説の著しい例は、哥林多前書第十五章にある保羅の説である。此處では甦へらされる體は此の血肉を有する現在の體でなくて、違つた別の體である(丁度植物がそれが固と出て來た種子と違ふ様に)。

此歴史に照して吾人はイエスの復活(附録六部)の眞意義を解する覺悟である。此眞意義は死後

死んだ直ぐ後の生活状態は大體と判別した。死んだ直ぐ後の生活状態は大體と判別した。死んだ直ぐ後の生活状態は大體と判別した。

此の死後復活の變化は復た活版に變化した。

イエスの復活

活の眞意義を存する所

此確信が新約書の未來觀の最も著しい特徴の一である。此確信の結

(第三)哲學的意義の不滅説

に生命があるといふ事實を證明する所に存せず(なせなればイエスの復活以前に人)、況や又それが死後の性質及び状態をハッキリと啓示するといふ點にも存せずして(なせなれば此事に關後にも以前と同様に解)、それがイエスは實際御自分が要求し給うた方即ちメシヤであるといふ釋が區々であるから)從つて彼れの教訓理想約束に關する新しい確信を可能ならしめた所に存するのである。此確信が新約書の未來觀の最も著しい特徴の一である。斯くて前に信仰し希望した所のもが今や實現され、恐怖と不思議との感は消え失せ、未見の世界にイエスが居り給ふといふ事が、見ず知らずの國を變じて父の家となし、死といふものは唯此世の悲痛から慕はしい善く知つて居る方との交際にうつること過ぎないと思はしめた。

(第三)、嚴密な意義の靈魂不滅説◎神と其子との間に存する個人的關係に基ける宗教的不滅説は、哲學的意義の不滅説即ち嚴密に無限な存在と見る説と區別しなければならぬ。後者は希臘哲學の貢獻する所であつて、就中世人の最もよく知る所のものは、プラトーンの述べた所である。プラトーンに従へば、靈魂は理想界に屬するものであつて、此の理想界こそ眞正な意味で實在を有するものである。靈魂は神的存在であるから、其中に生命の基礎を含んで居り、従つて破滅すべからざるものである。之は近世科學が教ふる微分子の様なもので、他物から出で來ら

斯かる觀念  
に基督教的  
の中に入つて

基督教的に  
不滅の基礎と  
變化する二  
の様

不滅の信仰

又分析して他物にも變化すべからざる終極的存在物の一である。其故に、一方にはその生前存在があり、他方にはその死後不滅があるのである。希臘思想と接觸した爲めに斯かる觀念が基督教に入つて来て、そして斯教がイエス・ヘルムから遺傳した一層古く一層單純な信仰に深く影響を及ぼした。之が爲めにオリゲンの時迄に（殊にオリゲンの勢力に由て）基督教的信仰の理論的基礎が地を易へて、靈魂の性質上當然とする自然的不滅説は基督教が承認するの教理の一となつて了つた。

基督教要義

所で基督教に採用せられた希臘風のこの不滅説は二様に變化された。即ちプラトンは不滅を靈魂の比較的高等な部分だけに限つたのに、基督教の神學者等はそれを靈魂そのもの、固有性質と見、従つて善人の靈魂にも悪人の靈魂にも等しく適用するものと見た。

（プラトンは靈魂の不滅であつて、所謂動物靈魂といふ劣等な部分は消滅するものとしたが、基督教の神學者等は、不滅は靈魂の固有性であつて、其劣等な部分は勿論、悪人の靈魂も消滅しないものであると見た）又プラトンは不滅の基礎を原素的で不可壊的である靈魂固有の性質に置き、従つて死後存在と同様に生前存在もあるものと見たのに、基督教の神學者等は不滅を神が創造の時に靈魂に與へ給うた賜と見、従つて靈魂は時間上始があるものと見た。斯くて死後存在てふ狹義の意味で（凡ての人々は嚴に存在する）不滅の信仰は正統神學の根本的前提の一つとなり、且つ其の無限刑罰説の基礎となつた。之は第十八世紀の唯理的批評に於いてさへ問題とならないうで済んだ少數な真理の一つである。

正統神學の  
根柢となつた  
不滅の基礎と  
變化する二の  
様

正統神學の  
根柢となつた  
不滅の基礎と  
變化する二の  
様

以上述べた差別のある各種の思潮は、凡て傳説的神學の未來論に現はされて居る。イスラエル人からは復活の觀念を譲り受け、希臘人からは自然的不滅説の思想を譲り受けた。傳説的未來論（附録六部）は初代教會と共に死後存在を二つの時期即ち中間状態と終局状態とに分けるが、然かし初代の基督教徒と違つて、後者よりも寧ろ前者に注意を集中する。此の中間状態の説明の仕方は異つて居るけれども、此説を取る事は天主教も新教も同様であつて、兩教とも、中間状態に於いて靈魂は肉體がなくとも尚ほ自己意識と記憶とを充分に有ち、而して現世に於ける行爲に由つて定まる所の幸福若くは苦痛を受けるといふことを承認する。但し天主教では此の中間状態の中に煉獄なるものを置く、之は即ち死後の靈魂が深められ訓練される所で、其處で自分又は自分に代はるものゝ苦痛に由つて、また罪責の全體若くは部分が購はれずに残つて居る靈魂が、漸次に潔められて、最後に天國で幸福を受け得る準備をなすのである。新教神學は之に反して、死の刹那、即座に潔められるが但しは罪せられるが定まるといふ説を取つて居る。

第四編 人間とその罪惡

此の新教の  
説は終局状  
態の獨立な  
意を没した  
して了つた

歴史的に言へば、此の新教の神學説は天主教の弊害に反對したことは正當視すべきものであるが、實際の結果からいふと、之は中間状態と終局状態との經界線を毀つて、従つて後者の獨立な意義を没却したものである。蓋しウエストミンスター(附録三部の六参照)の信條が教へる様に、若し死ぬ時に義人の靈魂は完全に潔められて最高の天に受けられ、其處で光榮に満てる神を見る事が出来、悪人の靈魂は陰府に投入せられて長く苦痛と暗黒の中に居るものならば(第三十二條第一項)、贖はれた義人が尙ほ待ち望んで居る所の『肉體が充分に贖はるゝ事』に由つて彼等の幸福にどれだけ増す所があり得るか、又た悪人が受けて居る目的である所の『大いなる日の審判』に由つて、彼等に加へらるゝものは何であるかを知るに苦しむのである。斯かる關係からして、最後の審判は明かに裁判所的意義を有するに過ぎなくなつたので、之は唯既に久しい以前から効力を有して居る所の判決を公けに登錄するだけの話である。それと同様に基督の再臨と之に伴ふ所の復活も期望の中心となり歴史の轉機となるやうな事はなく、唯その成行が久しい以前から既に定まつて居つて、而かも其結果を善にもせよ惡にもせよ人々が既に大抵受けて居る所の、その道行を最後に完成するまでの事である。力の籠め所が變はるといふ事は屢神學の歴史で見れる所であつて、吾人は此處に其の一例を見る。斯かる場合には、恰も磯邊に残る海草の如

く、過ぎ去つた思想が古き言辭を殘して置かれども、其の言辭が由つて以て始まつた所の元來の動機は、久しい以前に既に消え失せて居るのである。

終局状態の  
名はあつて  
も其實はな  
い

今日に於いては多くの原因が相合して靈魂不滅の信仰を弱くした。例へば批評哲學の勃興は、從來の自然的不滅論の理論的基礎となつた所の形而上學的實在觀の聲價を墜す事となり(現象的裏面に物質的實體がある如く、心靈的實體があるといふ説は、カントの批評哲學によつて其聲價を墜した)、近世科學が明にした所の廣い宇宙に於いては、人間のやうな滄海の一粟を殊に撰み出して永遠の存在を有つて居るなどといふのは、輕卒の至りに見える様になり、又社會的理想が段々に重味を有するに従つて、多くの人々の眼には個人(現象的裏面に物質的實體がある如く、心靈的實體があるといふ説は、カントの批評哲學によつて其聲價を墜した)の運命が比較的大切でない事になつた、即ち社會のため人類のために盡すといふ事で、彼等は個人的不滅の信仰を失つた代りを見出して居るし、尙ほ是等に加ふるに不可知説が流行して、現在經驗の出来ないものは何でも知る事が出来ぬとあきらめて居る。斯うして見ると、今日信仰が缺乏して居る理由を知る事が困難でない。

然しながら、始め此信仰を起さしめた所の原因は、今日でも尙存して居る、そして終には又強く現はれて來る筈である。今日も尙ほ人は、此現世の短い時期が満足と與へない所の能力と理想とを意識し、且つ公平無私の感情は、人間の運命に於いて痛ましく現はれて居る所の不公

然かも靈魂  
不滅の信仰  
は減すべから  
ず



觀は是迄と全く異つた何か新しい生活状態の入つて来る事を現はすものでなくて、寧ろ基督的理想の充分にして究極的な實現に就いての信仰を現はすものである。基督教徒に取つて死は基督及び自己より前に此世を去つた基督の弟子等と一所になる事を意味するやうに、天國は凡ての人類を統合して基督の主義が常に到る所に行はれて居る一團體を建設する事を意味するのである。

死後の状態に關する問題よりも一層大切なのは、死後の生命に就いての信仰の基づく所の證據の問題であつて、吾人は此點に於いて基督教の特有なる貢獻を見るのである。勿論科學は死後の生命のあり得べき事を否む所の種々の反論に答ふる爲に多少の助を與へ得るであらうが、然し基督が持ち込み給うた所の人格の價値に對する新感覺のみが來世存在の事實を吾人に保證する事が出来る。之が近頃の條件附不滅論(附註六部)に由つて明瞭にせらるゝ一つの眞理である。尤も此論者が唱ふる多くの點に於いて(例へばその意志自由説に於いて、又そ)、正當な批評を入れるべき餘地はあるが、然かし靈魂不滅の證據問題を、靈魂の不可分性のやうな抽象的議論から神と人との性質が相近似して居る所以の道德性、心靈性に移した點に於いて、非常な功績がある。而して此論は基督御自身が力を籠め給うた所、即ち彼が死に對する己が勝利の確信の根據

死後の状態よりも死後  
の生命を信  
する證據は  
更に大切で  
ある

靈魂不滅論  
に對する基督  
教の貢獻

靈魂不滅の  
信仰の確證

を神の子たる實驗の上に置き給うた所に靈魂不滅説の根據を置き歸へしたのである。神の子たる此實驗に於いて、吾人は靈魂不滅を信する信仰の唯一の確證を見出すのである。之れ以下の實驗では、個人の生命が無窮に永續することの期望を保證するに足る程の尊嚴と價値とを個人の生命に與へない。この世界は滅することもあらう、又神は其代りに他の世界を造り給ふ事が出来るが、然かし父の心中に於いてどうして一つの子が他の子の代りとなることが出来るやうぞ。此點に於いても何時もの様に吾人は基督に歸るのである。即ち基督のやうな生命が全く暗黒中に没して了つたとは到底信せられない事である。而して吾人自身の永生の希望は吾人も亦此の基督の様になれるといふ信仰の中に包含して居る。

完全的原人  
觀

原人の状態

註一 人は固と自由であり聖潔であつたといふ原人觀を支持するやうな聖書中の文句は、一は創世記第一章二十七節であつて、此處では人は神の肖像に似せて造られたと云つて居る(神の品性をも指すものと解釋して)、一は新約書中の文句例へばエペソ書の第四章廿四節、コロサイ書の第三章十節であつて、此處では基督にある新しき人はおのれを造り給へる者(神)の肖像に似せて知識と聖潔とに於て改造されたものであると云つて居る。然かし此の原人觀の本當の基礎は、抽象的な神の完全説、即ち神の擢理中に進歩といふものが演ずる役目を無視し、そして神の造り給へるものは悉く最初から充分完成したものであるとして神の手から出て來ると思ふ點にあるのである。此の見地からすると、我等が教理歴史で見るところの意見の差は容易く分つて來る。希臘神學とアルミニアン派の第二期の神學に於ける如く、人に對する理想は一時に啓

示された倫理律に従つて自由な自己發展をなすことであると考へられた所では、原人の状態は無邪氣の状態であつて種  
 傳的の聖潔状態でないと思つて居る、そして神の肖像に似るといふは正しい擲擲を可能ならしめる所の理性と自由とを有  
 つて居るといふことである。オージェンソンの神學や新教改革者の神學に於けるやうに、人に對する理想は神靈の内住によ  
 つて神と合一することであると考へられた所では、第一の創造は(アダム)の創造、最初から第二の創造(基督教者の創造)  
 の特徴である聖潔をも含むものと見て居る。又今日の羅馬教の中ヘラキアス風の神學に於けるやうに、神に對する人  
 の眞關係は自然の能力に超自然の能力が加はるに由つて實現されると考へられる所では、原人の状態は同じやうに二種  
 の性質が結合した有様と見て居る、そして救といふは人がその自由を正しく用ゐることに由つて墮落の爲に失つた超自  
 然の恩寵を回復することであると思はれて居る。

註二 進化説は人間と下等動物との關係に關して幾多の興味ある問題を提起する、先づ兩者の重なる相異點は明白である。  
 人間に於ては思考力が他に於て見られぬ程に發達して居り、そして理性が大抵本能に代つて生活の指南者となつて居る。  
 人間のみが器械を發明し、農業に由つて土地の生産力を増加した。人間のみが言語と文學とを發達させた、そして不  
 なる美術品の中におのが理想を發揮して後代の人々を感化して居る。人間のみが段々に道德的宗教的に向上して行く力を  
 有つて居るやうに思はれる、此の向上奮闘に於て過去の經驗が將來の人々を尙一層高い階段に引上げる。  
 然しながら他の方面を視ると、多くの點に於て人間と動物との劃然たる境界線がなくつたやうに見える。動物學者が  
 所謂下等動物の解剖生理を研究して人間の身體の歴史を辿つて行くやうに、比較心理學者は高等動物の意識的生活の中  
 に、人間に於て倫理となり美術となり又宗教とさへなるべきものゝ大部或は全部の萌芽を見出すのである。是等の萌芽が  
 人間以外に於てどの位發達して果を結ぶべきものであるかと問ふことは出来ない、何となれば我々は直接に彼等の心  
 の状態を観察する方法を有たないからである。然かし斯ういふ萌芽の現にあるとは、是迄基督教神學が一般に考へて居

つたよりも、下等動物の可能能力はより高いものであることを認する。動物も人間と同様に獨立な靈的存在と運命とを有  
 つて居るといふことは、人類の大部分に由つて種々な形式の下に信ぜられて居つた。此信仰が靈魂の輪廻説と關係せる  
 部分は、其の理論的基礎殆んど無きか如くに頗る微かであるが、然し此の信仰は又た凡の生命は神的であることを認め  
 る基督教神學が許容してもよい眞理を示して居るかも知れぬ。若し最下等な人間の精神的可能能力が彼れの不窮なる運命  
 を信ぜしむる理由となるものなら、高等動物も死後存在を繼續して發展するかも知れぬと信ずることが、なぜ不合理で  
 あらうか。又若し下等動物の意識は人間を産出する迄の埋草たるに過ぎないとするなら、人間中の劣等なるものゝ職  
 分は高等なるものゝ役に立つにあると論じても、同様の理があるではないか。之は現に條件的不滅説(附録六部の十を  
 見よ)を主張する人々の多くが取つて居る立場である。

註三 尙ほ第三種の報復説は、東洋に於ける輪廻を信する信仰の中にある。此の信仰では死後の審判は此の地上で起るの  
 であるが、然かし丸で違つた境遇の下に起るのである、成程復活はあるけれども、それは同じ身體に廻へるのでなくて、  
 別の身體に廻へるのである。

### 第十六章 基督教的罪觀

我々が神の子であり神の國の相續者であるといふ理想を現はす所の經驗は、又我々が其理想  
 を實現することが出来ないといふ事を現はす。之を神學的の言葉でいへば、我々をして罪あり  
 と確信せしめるのである。それで我々は此確信の性質及其の起源と意義とを次に研究しなければ

(一) 基督教的罪觀の本

源  
罪の意義  
(三四六頁)  
罪は道徳的標準と神觀とに由つて定められる  
高等な宗教と下等な原始的宗教との相違して居る  
罪と惡との區別は基督教的に於いて居る所がある

第一節 基督教的罪觀の本源

(一) 罪といふ語は道徳的意義と宗教的意義とを有つて居る。之は神に對して爲すまじき事を爲したといふ事を示すものである。故に何時でも何が罪を構成するかといふ見解は、半は當時行はれて居る道徳的標準に由つて定まり、半は一般の人を支配して居る神觀に由つて定まるといふとは明白である。猶太教や基督教のやうな高等の宗教では、神と最高の道徳原理とは同一視されて居るから、罪はあらゆる種類の道徳上の惡を含んで居るが、然も神は不完全な存在物であつて人生の一部分だけを支配して居ると觀る原始的宗教では、さうでなくして、(一) 罪は『爲すまじき事』てふ屬の中の一に過ぎない。丁度非行といふ言葉が人々に對してすまぬ事を現はすやうに、罪といふ言葉は神々に對してすまぬ事を現はす、故に凡ての罪は惡であるけれども、凡ての惡は罪でない。基督教に於いて此區別は理論上撤去されたけれども、實際上或る程度迄は今日も尙ほ残つて居る。(二) 即ち狭い意義での宗教的罪と俗事に關する廣い道徳律で禁せられて居る所の罪とは區別して居る(章末の註)。

道徳上の罪の意義は倫理學の變遷の影響を受ける

罪論の基礎と理論的基礎とを區別することが大切である

實驗上の基礎は何處に

實驗上の基礎は特に基督教的に接觸する事によつて見出される

道徳上の語たる罪の意義は、當時の倫理學のあらゆる變遷の影響を受けるのである。前章に於いて自由と責任との性質に關して考究した問題の解釋は、必然罪の性質とその意義とに關する人々の意見に影響を及ぼすが、然し神學說に影響を及ぼす點から言つてモット大切なのは、政治的境遇經濟的事情が断えず變はると共に變はる所の當時の道徳的標準である。神學歴史の大部分は、變り行く是等の勢力が生じた所の種々の解釋の記録である。故に罪論の研究に際しては、其論の實驗的基礎と理論的發達とを區別することが一層大切である。そして後者に於いても基督教の特有な貢獻とその貢獻から生じた所の廣い問題とを區別することが大切である。基督教の罪に就いての觀念の實際上の基礎は、半は個人の道徳的意識(良心)と、これより起る所の非行又は罪責の感てふ事實に於いて見出され、半は人類歴史の研究に於いて見出される。此の人類歴史の研究に依つて非行罪責の感は一時的局部的現象でなくして人間的實驗の不變な要素であり、個人的判断と共に社會的判断の必要條件である事が分る。然しながら、特に基督教的罪觀の實驗的基礎の見出されるのは、耶穌基督と個人的に接觸する時である。此の方の神聖にして愛に富める性格に於いて人は己が眞正の理想を認め、此の方と對比して罪の罪たる事が始めて現はれるのである。



基督教的罪  
に準備も直  
接な準備も  
イスラエル  
の歴史から  
得た  
イスラエル  
の歴史から  
得た  
イスラエル  
の歴史から  
得た

罪論に對す  
る基督教的  
の歴史から  
得た  
イスラエル  
の歴史から  
得た

基督教要義

三三六

一の神學說としての基督教的罪觀は、その最も直接な準備をイスラエルの歴史から得たのである。此の歴史に於いて吾人は左の條々を見出す、第一、道德的罪觀と宗教的罪觀との一致した事。第二、神の要求し給ふ律法の中に人と人との間に存する正しき倫理的關係を含めた事及び此關係を定むべき所の根本原理の發達した事、第三、罪の觀念を個々の行為に許りてなく其行為が由つて以て生ずる所の性質性向にも及ぼした事、第四、此性質は全く當人に許り歸すべきでなく父祖からの遺傳にも歸すべきことを認めた事、それと關聯して罪は個人的意義を有すると共に社會的意義をも有することを認めた事、第五、人間全體を一人種と見做して、前項の社會的判斷を廣く及ぼし、罪を人間界に共通普遍のものとして斷定した事、第六、罪は個人的なると社會的たるを論せず如何なる種類でも悉く惡であつて、刑罰すべきものであり、又儘に刑罰を蒙るに極つて居ると同時に、之とても全く神の支配外にあるものでなく、終極には神の爲に打勝たれ、そして無に歸せらるべきものであると確信した事などである。

罪論に對して基督教が特別に貢獻した所は、罪に關する何か新しい眞理を明かにした點よりも、寧ろ基督と接觸した爲めに人々が是迄意識して居つた所の罪の意義を新しく感じた點にある。此感覺が從來の説に反應して之一層深い意味を與へた。基督に於いて人々はおのが送ら

ねばならぬ等の生活を啓示された、従つて彼等はおのが神的思想を距ることの遠いことを一層明かに知ることが出来た、基督に由つて人々は神の性格とその經綸とを洞察することが出来た。而して此の神に對して罪を犯すは誠にすまぬ事であると覺つた。従つて彼等が是迄神の要求を計り知らむが爲に用ゐて居つた所の外形的標準が如何に不適當であるかを覺るやうになつた。殊に神の愛に就いての基督の教は、人々の思想を驅つて、外形的一時的であるものを越えて品性の内心的源泉に到達せしめた、而してイスラエルの後世思想の特色である所の、人間の全性質を罪深きものと見る傾向を助長した。尙進んで神の國は相協同して互に愛し互に事ふべき兄弟の團體であるといふ基督の教は、殊に基督が他人に對する行動に於いて是等の原理の根本を實際に示し給うたことは、弟子等をして現在組織されて居る社會は其根底から利己的であることを深く感せしめた、而して現在の社會は根本的に惡であるといふ信仰を助長した。最後に宗教生活の幸福を新たに洞察した事が、人をしてそれに達し得ない事を一層恐ろしく感せしめた。而して人々の思想をイスラエルの初期に著しい一層外形的な刑罰觀から、神より離れ天國より排斥されることを最大の刑罰と見る所の一層精神的な見解の方へ向けたのである。凡て是等の感化力の結果が相合して、初代基督教徒の中に世界に是迄知られなかつた程の深い強い罪の

右の如き深刻なる罪感に對する感興を増した

罪に就いての理解

近世世界觀の變化は従來の罪觀を變更した

基督教要義

自覺を生ずることになつた、而してあらゆる種類の苦痛より救はれることではなくて、唯罪惡そのものより救はれることを福音の與ふる無上な祝福となすに至つた。

此の深刻になつた罪感は、其結果として罪の起源その繼續その終極などに就いての問題に對する感興を増した。是等の問題は既に猶太教神學者の注意を引きかけて居つたもので、罪の一般に存在して居ることを説明するに、或者は人性中に元來惡に越く傾向があるからだと得心し、或者はアダムの墮落した爲めであると解釋した。其アダムの墮落と其子孫の墮落との關係は、羅馬書に於いて保羅に由つて更に主張せられたので、其思想が基督教會に入つて來た。又希臘人は罪を主として腐敗と觀たが、羅甸人はオーゴスチンに従ひ之を罪責と觀てその道德的性質を高調した。其オーゴスチンは罪を人の全性を侵して居る所の本來固有の道德的腐敗と觀たのであるが、彼から遺傳的罪責と見る原罪説なるものが改革者等に傳はつて、正統的新教の神學的傳説の一部となるに至つたのである。

前編で見たやうな近代世界觀の變化は、従來の罪觀を色々に變更した。近世神學は罪を何時でも又何處にでも同一である所の絕對惡であると抽象的に見ないで、その心理的原因及狀態を指示し、其の歴史的發達の段階を辿り、今日人々の中にそれが現はれて居る所の種々の形式を

近世神學の罪論の趣向

(二) 基督教的罪性觀

罪といふ名辭に二方面がある  
絕對的方面  
相對的方面

絕對的方面に於ける基督教の罪觀の特長點は

第二節 基督教的罪性觀

分類しやうとして居る、殊に舊式の神學がなしたよりも一層明白に、個人が答むべきであると見る罪の個人的方面と神の國より遠ざかつたのであると見る罪の社會的方面とを區別する。是等の變化が神學の罪論構成に對して如何なる影響を及ぼすかは、之から研究する積りである。

凡ての倫理的名辭と同様に、罪といふ名辭にも二方面があつて、絕對的方面と相對的方面とに區別し得られる(又は形式的方面と)。絕對的の要素といふのは、凡ての罪的行爲若くは狀態に存して居つて、其れをして罪たらしむる所の分子をいふのである。相對的の要素といふのは、何時でも倫理的行爲が由て以て判斷さるゝ所の積極的標準をいふのである。絕對的要素は不變であつて、罪を犯すのは神の意志に反するから己がしてならぬ事をするのであるといふ事實に存して居る。相對的要素は變遷するものであつて、半は外界の境遇により半は當人が達して居る道德的識見の度合によつて色々である。

右の絕對的方面に於いて、基督教の罪觀に特有な所は基督教の神人關係觀から來る。人は父なる神の子であるから、罪は單に法律を犯したといふ許りでなくして、その子の最上福を求め

神人の關係  
から来る

基督教倫理  
が内心に重  
きを置くに  
由は茲に在  
る

基督教倫理  
が不信仰な  
りとするに  
由は亦在る

基督教要義

三四〇

給ふ天父の意志と合致して居らぬ爲に（或は故意に或は無意識に）、人たる者の本性を實現する  
ことが出来ないことである。

是はなせ基督教倫理が人々の内心及び性向にさう重きを置くかといふ理由を説明する。蓋し  
人倫の最も親密にして最も神聖な場合になると、動機は行爲よりも大切である。近隣の人や縁  
遠い知己に對しては、其外部に現はるゝ所を見て澤山であつて、彼等が習慣の要求する所を悉  
く實行しなへすれば、それで吾人は満足するのであるが、然かし吾人が愛する者に對しては、  
其と事柄が違つて来る。即ち外部に現はるゝ行爲の裡面に立入つて行爲を催進した所の愛心を  
見、其行爲の價値をば唯内部の愛心の表象と見るだけに置くのである。故に神が動機に由つて吾  
人を判断し給ふといふ事は、神が吾人に與へ給ふことの出来る最高の名譽である。其は神が吾  
々を僕と見給はずして子と見給ふ、故に孝行でなくては満足し給はぬことを證明するのである。  
是は尙ほ進んで、なせ不信仰（即ち信心の缺乏）が基督教の罪の表中にしかく重き位地を有  
して居るかを説明する。蓋し信心は凡ての人々の眞實な關係の根本に横はつて居るもので、  
之がなければ精神的交通は成立たぬ。故に信心的態度は神人間の正しき關係の第一條件であ  
る。

故に法律的外  
形的の目的  
は實現す  
るに不足  
である

相對的方面  
に於ける基  
督教の理想

基督教の品  
格は無比な  
るに於ける  
主我心のな  
き事である

基督教の個  
人的理想及  
社會的理想

第四編 人間とその罪惡

三四一

以上の結果として、罪の性質を外形的法律的の言辭で現はさうとするのは満足の方法たるを  
得ないのである。尤も法律は（外形的規則の意味での）神が人間の道徳的教育を施すに用ゐ給  
ふ所の方便の一つであるが、神人間の關係を現はすべき最高最眞の範疇ではない。そして之に  
由つてのみ刑罰の救贖に關する問題を解釋しやうと試むる説は必ず失敗するに極つて居る。  
右の相對的方面でいふと、基督教徒の見る罪なるものは基督が示し給うた理想を實現しない  
ことである。此理想といふのは、個人に取つては基督の品格のやうな品格であり、人類に取つ  
ては基督の主義精神に叶つた社會的組織即ち神の國である。  
基督の品格に一種無比の特色を與ふるものは、それに全く主我心のないことである。之は單  
に彼れの生涯が他人に對する義務の感から私慾私心を全く取り去つた生涯であるといふ許りで  
なくして、彼が他人に奉仕する所にその眞我の實現さるゝのを見出し給ひ、他人の缺乏や苦痛  
をおのが缺乏苦痛とする溢るゝ許りの同情のある所にその最高の幸福を見出し給うたことをい  
ふのである。そこで個人に取つて基督の完全な如くに完全になるといふのは、其人が基督の人  
々を愛し給うたやうに人々を愛せねばならぬといふ意味である。又社會に取つて基督の王國の  
理想を實現するといふのは、基督のやうな愛心が凡ての人倫の特色とならねばならぬといふ意

人たる理想  
を實現する  
ため神に背  
て來るの  
であらう

然も吾人の  
理想は吾人  
の経験は吾  
人の経験は  
吾人の経験  
に於いては

基督は己が  
理想の適用  
を信者の進  
歩に與へた  
任務の増進  
に與へた

基督教要義  
味である。

三四二

この理想は人に取つてのみ有効な許りでなく、神に於いても同様であつて、神の道徳的完全はその溢るゝ愛心にあるのである。人がおのが人たるの理想を實現するだけ、それだけ同時に段々神に背て行くといふのは、基督教の神人同質觀から自然に出て來る考である。であるから、『基督が啓示し給へる汝自身の本性を實現せよ』てふ道徳的格言は、『汝等の天の父の完きが如く汝等も完くなるべし』てふ宗教的格言でも同じやうに言ひ現はすことが出来る。

無私の愛である基督の品性に於いて、吾人は二度とはない萬世不磨の標準に會したのであるが、然かしその充分な意味は吾人の経験が益廣くなるにつれて漸次に了解されるのである。これは半は人性が生長發展する爲であり、半は道徳的生活が營まるゝ外界の事情が斷えず變化しつゝあるが爲めである。基督も個人としては、道徳的にも知識的にもその境遇事情に由つて限られ給うた。彼は一千九百年の昔ユダヤに生まれ、一種無比なる事業をなささんが爲に神の召を受けたと意識した者が送るべき完全無私の生涯は如何なるものかを人々に示し得るのみならず實際に示し給うたが、然かし彼は後世に起るべき新事情新境遇におのが主義を如何に適用すべきかを先見し給ふことも出來ず又實際先見し給はなかつた。彼はこの適用を弟子等が聖靈に導かれて、段々見識が進み經驗が増して行くのに任かせ給うたのである。基督教倫理の歴史は新時代に起り來る所の新しい實際問題に基督の道徳主義を適用する努力の歴史であつて、其れは丁度基督教神學の歴史は、それに相當する知識問題に基督の宗教主義を適用する努力の歴史であると同様である。

基督教の倫  
理の歴史は  
この適用の  
記事である

基督教の理  
想が段々と  
了解せられ  
る個人の例

社會の例

基督教の標準を段々に了解して行くことは、個人の場合にも團體の場合にも認められる。最も深くおのが不徳を感じるものは、基督教的生活を始めた許りの人々でなくして、寧ろ最も進歩した人々である。之を證明するのは何も六ヶ敷い事でない、即ち後者は他の人々よりも一層明白に基督教の理想を解するやうになり、それが爲に一層嚴密な標準で自己を判斷するやうになるからである。人が善くなればなる程、益明白におのが當にあるべき善の状態を見、従つて益おのが現在の有様に對して不満を感じる。斯くの如くにして基督教の個人生活に於ける進歩は必らず道徳的標準の斷えざる改正に依て其特徴を現はすのである(章末の註)。

右と同様な事が社會的標準の發達にも見られる。社會の道徳的進歩は、是迄道徳的に正しいと見られた否な少くとも何とも思はれなかつた風習や事情に迄も(即ち奴隸制度、多妻制度、残酷な風俗、給金を取る奴隸等)、道徳的非認の判斷を及ぼすことを其特徴とする。斯様に現行

第四編 人間とその罪惡

三四三

罪感は基督教的進歩の永久の伴である。その模範である。

然も罪感の現れは何時でもあらわれない。総ての人は内心の要求に従って行動する。

基督教要義

法律を批評する事は覺醒した社會的良心の結果であつて、此の社會的良心は基督教的兄弟主義の内容を益明白に了解する様になり、現在の様な社會が此主義を實現し得ない度合を益深く感ずる様になつた。此の自己非認は社會墮落の表象でなくて寧ろその進歩の表象である。

それで罪感なるものは、個人的のものも社會的のものも、基督教的經驗の一時的現象ではなくて寧ろその永久的特徴であり、基督教的進歩に必ず伴ふべきものであることが分かる。個人に取つても社會に取つても、罪感を失つたといふ事よりも絶望的の事はなく、何時もの如く此點に於いても、基督は最大の模範である。基督は完全な人であつた、そして之れが爲に罪の認識が最も明瞭であり、罪の判定に最も森嚴であつた所の人であつた。

然し罪感が眞正な基督教的生活に缺くべからざる要素であるからといつて、罪感の外部に現はるゝ形式が何時でも同様であるといふ譯はない。或る舊式神學者は罪の自覺に伴ふ正當の現象として、總ての人々から、己は全く値打のない者だといふ感じを要求するけれども、之は心理的法則の作用を無視することである。昔日の大リヴィエル家に由つて實行されたやうに、青年の心中に斯かる種類の罪感を生せしめむとの努力は、屢由々しき弊害を來たした。保羅やオーゴスチンに於いて見るやうな罪感には、道德的神經が非常に鋭敏な表證であつて、これには

通常の生活に於ては、漸次に發達する。罪感の深さは、個人に依りて異なる。唯己の罪を認むるに由りて、他人の罪を認むるべきではない。

永い間の道德的訓練を前以て要するのである。而かも之は基督教徒ならぬ生活を永く經驗した後で成年時代に基督教徒となつた者だけに見る現象である。尋常の基督教徒の生活に於いては、罪感には漸次に發達するものであつて之は段々に基督教的標準を了解する結果である、そして常に此の感に相當するだけ神の恩寵を洞察することが伴はなければならぬ。此洞察が罪に打勝ち得る道を示すによつて、罪の發見と同時にその恐怖がなくなるのである。(章末の註三を見よ)

又罪感の強さは、必ずしも唯自分一個の罪感の程度によつて測るべきものではない。舊式神學が個人の罪感に非常に重きを置いたのは、個人主義を誇張した結果である。此の個人主義に於いては、おのが靈魂の救はるゝ事が人の最大目的と見られたが、然かし道德的進歩を測る試験石が基督に倣ふといふ事に在るならば、自個の罪責の感じだけが罪感の取り得る唯一の形式又は最高の形式でないことが分かる。人には自己の思煩を忘れる程に同胞の必要の爲に奔走することもあり、保羅の如く若し己れの滅ぶる事によつて同胞が救はるゝならば満足であると思ふこともある。斯く他人の幸福の爲に自己を思ふのを忘れるのは、自分の救を一生懸命に渴望するよりも却て神の思召に叶うであらう。此見地からして、吾人の祖先が取つた極端な個人主義を捨て、社會的正義の増進するのをおのが最上の樂とし、社會的不義の繼續するのをおのが最上の憂と

第四編 人間とその罪惡

我々の現狀を社會の現狀に許すことが出来ない

以上述べた事に依つて基督教的の普遍主義の理由が解る

基督教の意義の罪とは何ぞや

最大の罪

基督教要義

三四六

する所の廣い見地を取るのには、悲しむべき事柄ではない。基督教の良心の忍ぶべからざる、而かも主基督の精神と衝突する一事は、社會の現狀を黙許することである（賛成的態度にもせよ、無頓着の態度にもせよ、又失望的態度にもせよ）。

以上述べた所に照らして見ると、基督教が罪の普遍を主張するのが了解せられる。此の主張は、單に道德的秩序が到る所に亂れて居る而も之を確實に證明する所の事實があるといふだけでなく（是も含まれては居るが）又基督教的標準に照らしてこの秩序紊亂を解釋するのである。即ち基督教的標準を段々に了解して之を我が有となすによつて、今日不完全ながら基督教徒の中にのみ見出さるゝ所の罪を経験し得る能力が、人類全體にもその各員にも存して居るといふ事を主張するのである。然かし個人も社會も自己を非認し且つ悔改する様に、この罪の経験が充分發達する事は、基督主義の勝利と彼れの王國の確立とに必要な條件である。

之を要するに、基督教の意義で罪といふのは、個人にもせよ人類にもせよ、父なる神の意志に叶はない又は従はないことである。神は基督の様な愛心と奉仕と禮拜とを以て萬人が共同一致することを望み給ふのであるから、最大の罪は自我心である。即ち自己の慾望を満足するが爲の動機から、神の王國よりも寧ろ何か下等な目的を撰み取ることである。

(三) 基督教的罪原觀

罪原問題に二個の意義がある

罪原の心理學的解釋

罪原の三要素

第三節 基督教的罪原觀

272

罪の起原に關する問題が提起さるゝには二個の意義がある。第一は必理學的であつて罪惡の意識が如何にして起つて來るかを論ずる。第二は形而上的であつて、此意識の事實に就いて根本的説明は何であるかを論ずる。

第一の問題に對する答は比較的單純である。即ち必理學的にいふと罪は自由の亂用から初まる。人が誘惑に會つた時に善よりも寧ろ惡を撰んだ意志作用に由つて、始めて罪の存在を知るのであるが、之には内部的と外部的との先在物がある、即ち内にある誘はれ得る性質と外から來る誘ふものとである。然かし對象物を私用に供する事が撰擇作用となつて現はれなければ、之が罪として認められ且判定されないのである。

であるから、一の意識的經驗である罪の起原に入つてくる三個の要素がある、其は即ち誘はれ得る性質と其性質に訴ふる誘ふものと誘ふものに屈服する意志とであつて、これが今日罪が個人の生活に始まる道である。吾人はそれが又人類の生活にも同じ様に始まつたと見ねばならぬ。

創世記第三章は  
罪原の三要素は  
罪原をよく描  
いて居る

基督教要義

三四八

創世記第三章に非常に深い意義があるのは、それが古風な筆法で犯罪の三要素を描いて居るからである。此處にも何時もの如くに、外から人に迫り来ると同時に内なるものに訴ふる所の誘ふものがあり、誘惑が手をかけて己が根據地を造る下地である自然の衝動や慾望、即肉慾(食ふによき)、觀美欲(見るに美はしき)、知識欲(賢からんがために慕はしき)とがあり。又最後には誘惑に敗けた意志があつて、其終極は外部的行爲となつて現はれて居る。此記事は、犯罪を全く故意に熟慮してやつたものとして描いてないので、尙更吾人を啓發する所がある。之には人間の經驗によく符合して居る所の自欺の分子(創世記三の四、)も含んで居る(卒末の註。行爲が既になし遂げられその結果が明かに現はれた時に始めて、其充分な意義が明かに悟られ、自己非認と罪責の判定が續いて起るのである。

罪原の形而上的解釋

之に三つの重なる點がある

罪原の心理的解剖は、吾人を驅つて必然その裡面に横はつて居る所の形而上の問題に至らしめる。これは主觀的經驗と見た罪とその内外の先在事物との關係を研究するのである。之には三個の重なる説があつて、それ／＼前の心理的解剖に由つて明かになつた三要素の一を出發點として居る。第一の説は罪を有限者たる人間の性質によつて説明する。第二の説は罪の起原を人間以外に認めらる、即ち既に神に反對して存在して居る所の惡靈から來る誘惑に於いて認め

める、第三の説は罪の起原の充分なる説明を神から與へられた選擇力を有する意志の性質に出す。

(一)人間の性質に據つて罪を説明する點

第一の説によると罪は熟慮的選擇の結果である積極的の惡でなくて、寧ろ人間固有の心靈的性質及能力は人間をして神の子たらしむるに適して居るのに、そこまで上らなかつたといふ消極的の惡である(即ち發達の未然である)。その譯は半は人の知識が不完全で己が眞正の理想を見る事が出来ない爲であるとし、半は彼れの祖先たる動物から遺傳した是迄の傾向や習慣が遺つて居るからであるとする(真參考)。是等の傾向そのものは全く正當であり必要なものであるけれども、若し適當の時期を経過しても尙保存されると、進歩の障礙となり従つて惡となるのである。進歩は人間の中の心靈的分子が次第に現はれて、それが段々動物的分子を征服して行く所にある、そして罪感はこの道行に伴ふ所の意識である。斯う定義をつけると、罪は人間進化の缺く可からざる段階であり、神が人間を教育して高等なるものとなし給ふに必要なる分子である。

此説の長所は誘惑が附け込んで來て力を得る所の自然的衝動(例へば食慾又は情愛の如き)なるものは、其ものだけ考へると正當のものであり無邪氣なものであるといふ點に存する。蓋し罪は總て何か善きものゝ極端に馳せるか横道に入つたものに相違ないのである。然し此解釋の弱點は、罪の

第四編 人間とその罪愆

三四九

此説の長所と弱點

積極的方面を認めないといふ點にある。意識に於いて知らるゝ如く、罪は單に善に達することが出來ぬ事はかりでない、又屢故意に惡を撰擇することである。罪の此の積極的方面は「誘惑」といふ言辭の中に現はれて居る、蓋し吾人が誘惑に負けたといふ時には、吾人は罪が既に他の人格者を通して形體を現はす所の社會の存在を許して居るので、此人格者を通して罪が吾人に加はつて來るのである。罪を犯すといふは單に動物的生活の水平に止まるといふ許りでない、之は善に反對して盛んに活動して居る所の惡者の仲間入をすることである。此の社會的罪惡が吾人の周圍になれば、今日吾人が知るやうな罪は成立つて居らぬのである。之が二元説が出發點とする經驗上の事實である。

嚴密に言ふと、二元説は罪の起原を説明する説でない。之は寧ろ罪に起原があることを否定する説であつて、罪をそれ以上に由來のない終極の事實となすのである。即ち太初から世界は善惡てふ相反せる兩勢力の争闘場裡であるとか、善神オルムヅドに對して、之と戦ひこれの經綸を打破せんと力むる所の惡神アールマンが居るとか、アダムの墮落以前に罪は天使界に存し、既に神に反對して居つた所の惡魔から人間に罪を入れた所の誘惑が出て來たとかいふのである。

(二)惡靈に據つて罪原を説明する

(三)意志の自由に據つて罪原を解釋する説

斯かる二元説は今日行はれて居る思想の傾向に非常に反して居り、又それが歴史上に現はれた多くの形式は餘りに想像的であり不合理であるので、兎角この説が代表する眞理を看過し易い。此眞理といふのは、今日吾人が意識的であり熟慮的であると知つて居る所の罪は、その存在を社會的境遇に負ふものであつて、(三五三)此境遇に於いて相反對する所の兩理想が形體を取つて現はされる、(相反對する善惡の理想に由つて善惡の別が生ずる) として此境遇から罪の心理的起原に於いて重大な役目を演ずる所の誘惑なるものが出て來るといふ事實である。

右に述べたやうな罪の起原に關する今日の事實を二元説は永遠より永遠に亘る事實と見るのである、而して之を基礎として宇宙に於ける神の力は有限であるといふ結論をするのである。

第三説即ち形而上的意志自由説は、善惡の絶對的對立を保守しやうと力むる所から起る。此對立は同じく二元説(附録一部)の主張する所であるけれども、二元説のやうに神の終極的主權と支配とを否定しない。此説によると、凡ての罪の起原は天使に於いても人間に於いても神が植付け給うた撰擇力にあるのである。故に罪はその内外の先在事物に由つて説明せらるべきものでない(慾情や道徳や誘惑物等に由るもの)、これは絶對的に新たに始まるものである、天が下に起る純粹に新しいものである。(三五三) (頁參照)。



吾輩は既に前章で形而上的意志自由説を研究し、且つそれが陥る所の哲學上の困難を見た。天性と境遇とに全く關係のない純粹の意志が罪を造り出す事の出来ないのは、意志を離れて天性と境遇と許りが罪を造り出す事の出来ないと同然である。神學上の墮落説に由つて前提されるやうな急激の變化は、心理學的には思ひ浮べられない事である、之は人をして神よりも大ならしめるものである、何となれば一瞬間に人は神の活動が幾千年かゝつても取返す事の出来ない仕事を仕遂げたからである(一朝人間の始祖が罪を犯した爲に、絶對的自由を有する意志の外に到る所有限的であり關係的であることを特色として居る此世界に於いて、斯う絶對的に新しい事が始まると考へられ難いことは、近世の思想家例へばカント、ジュリアス、ミューラーの如き人によつて強く感ぜられた。そこで彼等は責任の由つて生ずる所の選擇決定を全く現象界以外に歸して了つて(自由意志は人間が神から受けたのだ)吾人が知つて居る條件は無効である實體界に置くこと)に由つて、此困難から免れやうと力めたが、然し此方法はその實全く解釋の望を失つて、而かも一層抽象的で一層擁護し難い形式で復び故の二元説に歸つたのである。

然かも此説の中葉つへからざる眞理がある

然かも尙此説が第一説第二説と同様に經驗にその根據を有つて居る事は眞實である。此説は一つの事實、即ち罪の説明に於いて他にどんなものが必要であるにもせよ(内部の傾向又外部の境遇)罪が罪

眞に罪原を充分に説明する分には諸説の眞理を認めねばならぬ

として知られ判定されるのは、選擇作用となつて現はれる所のこと、即ち人が自己を對象物と一致させることに由るといふ事實に根據を有するものである。選擇する人格がなければ、罪は存在することが出来ない。吾人が抽象的に罪といふ時は、凡ての間違つた選擇の總體と、是等の選擇を來した所の複雑な諸勢力と、是等の選擇に由つて生じた所の諸方面の結果とを、悉く指す便宜な方法たるに過ぎないのである。

斯く形而上の見地から見ると、罪の起原を説明するとの説でも眞理の一方面を含んで居るが一つだけでは不充分であるから、苟くも完全なる説明を求めらるなら諸方面の眞理を認めなければならぬ。人間進歩の途中に於いて是非共起る所の、人性の高等分子と下等分子との戰爭を以て、罪が入り來る機會と見る進化論者も間違つては居らず。又罪の起原に於いて社會的諸勢力が演ずる役目に注目して、純粹な個人的説明の妥當なることを拒む二元論も間違つては居らぬ。且又動物の性質も社會的境遇もそれだけでは罪を説明するに足らぬとして意志の自由を唱ふる所の歴史上に名ある神學も間違つては居らぬ。意志自由論者のいふ人間の心裡の秘密な所で無道徳が不道徳となる奇妙な變化が起るのであるが(例へば動物の愛憎の如し)此處に吾人は説明の出來ぬ而かも亦拒むことの出來ぬ秘義(形而上的の秘義)に會するのである。之は大小に拘はらず凡て新しい者(意識であれ眞

罪の問題に對する基督教的の特別な貢獻

基督教要義

心であれ又は物質であ)が始めて生ずる時に伴ふ秘義である(二八〇頁の終り參見)。  
それ故、吾人が罪の問題に對して基督教が特別に貢獻した所は何であるかを尋ねるのは、形而上的思索の方面でなくて、寧ろ實際的方面である、即ち罪が存する此世界も固と基督が啓示し給うた善き神から出て来たといふ信仰、及び基督が成就するために來り給うた目的を達する役に立つことが出来るといふ信仰を可能ならしめる點にある。基督はこの罪觀を可能ならしめ給ふに、凡神論のやうに罪を幻想と見做し給はず、又二元論者のやうに之を終極的存在とも見做し給はず、寧ろ彼は始めて罪の真相を發揮して愛に富める天父に對する反抗と見なし給うた。此天父こそ常にその子供の最高善を求め給ひ、又此の天父の愛(基督の身に於て最)こそ罪が終には打ち勝たれるといふ信仰の根據となるのである。

(四) 基督教的罪果觀

罪の結果につきては種々の言ひ様がある

第四節 基督教的罪果觀

罪の結果はその見様の如何によつて種々にいふことが出来る。道德上の見地から見ると罪の結果は罪責である、宗教上の見地から見るとそれは神人の離縁である、人の品性習慣の上から見ると其は腐敗である、神の政治の上から見るとそれは刑罰である。

此等の言説は方面觀現は

此等の用法を區別せなかつた爲に神學上の混亂を來した

罪の結果を個人と社會の方面と社會の方面とを混

腐敗の意味及び状態

以上の言辭は明白に區別しなければならぬ罪觀の諸方面を明かに高調して居る。罪責や刑罰は固と法律上の語であつて、人が道德法の根原であり擁護者である神に對する關係を示す。腐敗は道德上の語であつて、永久的な習慣又は傾向を有する罪に固有なる弊害を現はす。離縁は人倫上の語であつて、罪の結果神なる父と其子とが分離することを指す。以上の用法を區別せなかつた爲に且つ罪の甲の方面にのみ當然適用すべき語をその乙の方面に適用した爲めに、神學上多くの混亂を生じた。

罪の結果を研究するに方つて、個人のこと許りを考へる譯には行かないで、又社會の結果をも勘定に入れなければならぬといふ事實の爲に困難は愈々大きくなつて來た、罪の起原が個人にあると共に社會にもあるやうに、其結果も個々の男女に影響を及ぼすと同時に其男女によつて成立つて居る社會にも影響を及ぼす。之はどの見地から見てもさうである。

罪の社會的結果の最も著しい例は腐敗である。神學者は此語を以て過去に於ける非行の長さ經歷の結果として、惡を許容し若くば之に服従するに至る所の状態を意味するのである。個人の場合では、腐敗とは人倫間の行爲に在來の習慣(之は一個人の起した習慣ではな)を適用したゞけに過ぎない。一度した事は二度する傾きになる、そしてする度毎に容易くなる。始めは努力と奮

闘と苦痛とを要したのが、後には自然になり愉快になり殆ど止を得ることになる。斯く惡を保守する事から生ずる腐敗は、道德的の凡ての方面に影響を及ぼす。眼識が暗んで来て、眼前に現はるゝ基督教的標準に反應する事が出来ず、感情が遲鈍になつて、善に對して容易く熱誠を發揮することが出来ず、意志が薄弱になつて、最早義務の要求に應ずることが出来ず、遂に正義を行ふ能力がなくなつて了つたやうに見える。之が聖書に於いて盲目、暗昧、頑固、束縛、死などと形容される罪の方面である。

罪が波及して行く傾向は社會に於いても亦認められる。直接の遺傳により又罪が造る境遇の感化によつて、罪の結果は個人の範圍を超えて續いて來る人々に影響を及ぼす。悪い方面だけをいふと、社會今日の狀態は澤山の勢力の總結果であつて、その多くは久しい昔に其起原があるのである。而して社會にある弊害の一部分だけが、今現に生存して居る人々の意識的經驗の範圍内に入る所の撰擇作用で説明が出来るのであつて、その裡面には社會的罪惡の遺傳があつて、遠く人類歴史の源頭に遡り、あらゆる時代あらゆる人類の關係に現はれたのである。之が墮落説の根底に横はつて居る經驗的事實である。

『道傳的腐敗』といふ名辭の下に、凡ての神學者は(極端なペラギアス)此の罪深き遺傳を認め

社會の罪

道傳的腐敗  
の眞の意味

て居るが、其度合と其意義とに關しては説を異にする。或者は道傳的腐敗は全部のことと見るが、他の者は之を唯一部分のことと見る。或者は之を罪責と見做すが、他の者は之を本當の罪責と見做すことを拒む、目下の處、後者の問題は後に譲つて、前者の問題に關して數言を費す積りである。

全體腐敗説は屢誤解された。最も極端なのでさへ、(ウエストミンスター告白九章) 人間は一人も残らず全く腐敗して居るとは斷言しない、唯彼等は神の靈から離れて居る時にのみ左様であるといふだけである。此説は、神の恩寵に關係ある爲善方の總てを取り去つて考へた時に、人類の有様はどうなるかを示すものである。斯う見ると此説の眞正の意義が出て來て、少しの檢束もなく罪を恣にする時の必要免るべからざる結果を示す事になる。而してこれは人類中の最も善く最も清い人々の中にも惡をなす能力が潜んで居ることを思ひ起させ、又吾人が誘惑に負けて神の愛心が吾人を包み給ふ所の向上力を離れる時に陥るべき危険を警告する。

此傳來の教説に於ける困難は、それが右に述べた範圍に止まることを甘んじなかつた事である。此説は、人が神を離れると全然惡であるといふ斷定に加へて、神は專斷にも人類の一部を彼等の好むがまゝに棄て給うたと斷定した。而して聖靈の働は教會内の狭い範圍に限られて、

全體腐敗説  
の眞の意味

前上の意味  
以上に出で  
た事が傳來  
の腐敗である  
の點を缺

惡の遺傳と  
共に善の遺  
傳があるの  
は事實であ  
る

所謂腐敗と  
は状態より  
味す  
其傾向の度  
合及び全滅

基督教要義 三五八

人類の他の部分は心靈的生命を全く缺いて居るものと見做された。惡の遺傳は認めるけれども、之に對する善の遺傳が認められず、基督以外の歴史が示すやうな善徳は否認され、若くは神に撰まれたる者のために、此世界をして居るに堪ふる所たらしむるための只の方便として説明された(基督教外の者が凡て感しければ神に撰まれたる基督教徒は此の世界に居るに堪えないから)。

所が幸にも人生の事實が此やうな制限を許さないのである。惡の感化が流れて行く道である遺傳の法は同じく又善の感化が波及する方便ともなる、否實際なつて居る。アントニーの主張にも拘はらず(「ユリクスピアの戯曲」ジュリアスシーザの第三段の第二幕に於て、アントニー)、「人々が行ふ所の善はその後に遺るものである、そしてアダムが張本人として代表する社會惡の遺傳に對して、耶蘇基督に於いて絶頂に達した所の社會善の遺傳があるのである」(前十五の廿二)。

されば吾人が腐敗といふ時には、腐敗の状態よりも寧ろ腐敗の傾向を意味するのである。之は多少の度に於いて凡ての人間に否最も善い人にすらも存じて居る傾向であつて、其強弱は基督教的生活に於ける進歩の各段階に従つて違ふ、唯神靈の働きが全くなつた人々(若し其様なすれ)だけには其傾向が全然であるが、然し人々を動かして善をなさしむる動機が全く勝利を得て惡行を爲すことを實際上に不可能となすやうになる時に、始めて其傾向が全く征服せられるものである。

腐敗の基督  
教的意義は  
神人の分離  
である

個人の腐敗  
社會の腐敗

吾人が勝つ  
事に打ち勝つ  
困難なる理  
由

基督教の見地から見ると、腐敗の意義は腐敗して居るだけそれだけ神と人との間に分離を生ずるといふところにある。個人の場合に於いては、此分離は眞の宗教的生活の特色たる同情信愛心の缺乏となつて現はれる。社會の場合に於いては、利己的衝動のために存し之を満足させるために計畫される所の種々の關係や種々の勢力を以て結ばるゝ組織となつて現はれ、殊に之は、自分の欲望を満たす事が最高の法則であつて、社會問題を解釋するに基督の献身愛人主義を適用する企圖を夢である不可能であるとして排棄する説が廣く受納せらるゝ事となつて現はれる、社會に斯かる主義が透入すればするだけ、社會は神と分離して、そして己が動機に由つて支配せられ己が目的を追求して、神の王國と競争する國を成立するのである。

吾人は斯かる境遇に圍まれて居るから誘惑に打ち勝つことが非常に困難である、若し吾人が獨で己が欲望を満たさうとするならば直にそれに飽いて了ふであらう。然かし吾人は自分許りでない、吾人は一大團體の一員であつて、快樂を求むるといふ共通の紐で繋がれ、他人の爲に自己を棄てよと吾人に命ずる所の高尚な聲に反對する事に於いて、相互に扶け合ひ勵まし合つて居る。之が罪をしてかくも誘惑的ならしむる所以である。罪は吾人の社會性に訴へて來る、そ

社會改良の必要は茲にある

基督教は此の最深の缺乏に應ずるものである

儀式上の罪と倫理上の罪との差別

基督教要義

三六〇

して罪の満足を書い事の中に求める(例へば金。これの支配を免がるゝ爲には、個人と神との關係を實現するだけでは充分でない、吾人は現在の境遇を易へて違つた勢力が支配して居る境遇を取らなければならぬ、實に吾人は境遇を易へなければ、神と人との關係を實現することが出来ない。

此處こそ基督教が吾人の最も深き缺乏に應ずる所である。即ち神の國といふ事を以て吾人の要求する新境遇を與へる。基督と直接に接觸することに由り、基督の精神に感化された男女に由つて、基督教は神の子たる生活が如何なるものであるかを吾人に教へる。是に至つて始めて吾人はおのが是迄送りつゝあつた主我的生活の意義を意識するやうになる。此意識より生ずる神人分離の感、吾人の靈を神に向ける第一歩であり、此の神に向くといふ事こそ事實上の分離を消滅させるのである。

註一 儀式上の罪と倫理上の罪との差別は、世間の好く知つて居る所で、古代宗教の價値を批判するに大切なことであるが、此の差別の根源は此の點にある。倫理上の罪と區別した儀式上の罪といふのは、神は人と人との間に於けるやうな共同の權利關係——之に由つて社會が成り立つのである、そしてこれが普通にいふ倫理の主題である——を維持して行くことを願ふ給はずして、たゞ己れ自身の權利を主張し給ふ個人の人知く見做して、單に神に對する關係だけに盡きて居る罪とのである。我々に取つてなせ宗教に於ける儀式上の分子が衰退し、若くは唯だ心算的關係の替りだけになつて了

宗教に於ける儀式上の分子が衰退した理由

羅馬教神學の二様道徳論

つたかといふ理由は、神は他人の權利に對抗しておのれ自身の權利を主張する個人であるといふ見方が大方廢れて、おのが建設した道徳的關係の全組織におのれの意志を發表して居る道徳的統治者である。モット適切に言へば、神は人々を己が子供と思ひ給ふ天父であつて、神自身の満足は人々の安寧幸福と密接な關係があると見るやうになつて來た結果、人々の需要を無視するやうな儀式に由つてはどうしても其神に喜納せられて近づくことが出來ないからである。此高のい見地から古代の宗教道徳を見返へると、我々はその條項の多くを單に儀式的、即ち一時的譬喩的として無用視するのである。然かも古代法典の見地からすると、斯ういふ區別がまだない、なぜなれば此の區別が基づく所の神觀に達しないからである。儀式律も道徳律と同様に大切である、否な時によると此の方が一層大切である、なぜなれば、神が立て給うた同胞間の要求即ち道徳上の義務に比すれば、此の方が却て個人としての神が特別に人々に要求し給ふ權利を示したものであるからである。

註二 羅馬教神學はその二様道徳觀に於て此の差別を認めて居る。此の觀は通常の人に適用する標準よりも一層嚴密なる標準を以て、聖徒ならむと欲するものを批判する。

註三 これはブシエネルがその著「基督教徒の修養」に於て有力に論じた點である。

註四 第一節「神眞に言ひ給へり」を第四節「汝等必ず死ぬることあらじ」と比較せよ。

第十七章 罪惡に對する神の審判

第一節 罪責と刑罰

神政の見地からして、罪は罪責(即ち罰を受くべきもの)と審判せられ、其結果として刑罰が來るのである

第四編 人同とその罪惡

三六一

(一) 罪責と刑罰

罪責及び刑罰の性質に異見があるの罪責といふ語の變遷

罪責と刑罰との意義  
罪責と刑罰との性質は法律の觀念に變ると共に

基督教要義

が、是等の名辭を解釋し適用するに方つては、神學者間の意見に最も重大な相違がある。

抑も罪責は法律上の語であつて、歲月を経るに従つて道德的意義を有するに至つた。此語は固と負債の意味であるが、之が負債のために捕へらるべき人の状態を意味するものとなり、其後廣く何んでも法律を破ることに適用されて犯則を意味するやうになり、従つて犯則した人の状態を指すやうになつた。罪責の人は(即ち罰を受べき人)其法律の如何に拘らず之を破つた人である。従つて法律違反に必ず伴ふ所の結果たる刑罰を當然受くべき人である。神學で吾人が論ずるのは神の法律であるから、罪責の人は神の法律を破つた人で、従つて正當に神の刑罰を受くべき人である。

斯くて罪責と刑罰との兩觀念は相關的のものであることが分かる。即ち罪責は刑罰を受くべき状態を意味し、刑罰は罪責から生ずる結果を意味するもので、何づれも同様に犯則の結果である。故に法律の觀念が變はると罪責及刑罰の性質も變はつて来る。法律を專擅的のもの若くは外形的なもの(成文律、戒律)と思ふ所では、刑罰も又專擅なものであり、罪責も斯かる刑罰を受くべき人の状態であるが、之に反して法律を内部的なもの個人の良心に對して相當の理由あるもの(單に法律的名辭でなく、又道德的名辭である)と見る所では、刑罰は非行の自然にして免るべからざる結果となり、罪責若しくは正當に刑罰を受くべき状態は、前の場合に缺けて居る所の個人的に非難すべきことと分子を含むことになる。倫理上の議論では罪責は此の狭き意味であつて道德的に非難すべきことと同意味に普通用ゐられて居る。

倫理上の罪責の意味

神學に於ける罪責の用方は神觀の關係と神人の關係と共に變はる

道德的に見たる罪責

個人の意義と個人が直接に神に對する責任とを益認識するに従つて、罪責を法律的に見ることが道德的に見る方に變はつて来る。罪責は故意に不從順である結果として個人的に非難すべきこととなり、刑罰は斯かる道德律の違反に對して正義公道が要求する所の必然の満足となつた。これも最初は唯だ個々の犯則にのみ人々の注意が限られたが、然かし神人間の眞の關係が益深く悟られ、神の要求し給ふもの、性質が益明かに知られると共に、斯かる制限の不可能な事が分明になつて来る。そこで個々の行爲許りでなくして、利己的な氣儘勝手な人の全性情も

音に個々の  
行爲のみに  
なくして其  
人の全體に  
及ぶに於て  
進んでは更  
全及び更に  
る全體に類  
は類に其

罪責は學究  
人の道徳的  
状態と其結  
果との關係  
を現はすも  
のである

「罪の判定」  
の意味

基督教要義

道徳的非難の問題となり、罪責の審判は廣くその人全體に加はり、尙ほ進んでは彼れが屬する社會や彼れの根據たる人類に迄も及ぼされる。例へば保羅の書翰中に見える見解なども斯うである。然し委細の點に於ける差違はどうであらうとも、何れの場合に於いても罪責の觀念は人の道徳的狀態とその個人及社會に及ぼす結果との關係を顯はすもので、此結果は神の政治の下に罪責から出て來るものと見られるのである。之がこの結果を解釋して刑罰と見る、即ち報償及び訓練の爲に神が指定し給うた方法と見るのである。罪ある状態とその刑罰的結果との此關係を、神學では屢罪の判定といつて現はすのである。

『罪の判定』てふ語は都合の悪い聯想を有つて居る。多くの人々には、罪に定むると云ふことは無實なことを人に被せることである。この意味で屢神學上に用ゐられたこともあるけれども、之がその主要な意味でないことを記憶することが大切である。定むるとは批判すること、眞實の判定にも無實の判定にも適用される。之は或る行爲が或る状態に下さるゝ道徳的判斷を示す語であつて、リッチルの所謂價値の判斷である。之は神の道徳的政治に照らして行狀の意義を解釋することである。斯ういふものと見ると、之に關係する問題は基督教神學に於いて永久の位地を有すべきものである。

罪と其結果  
との關係に  
就て研究す  
べき二問題

(二) 刑罰の性質

刑罰の定義  
刑罰の意義  
を定める二  
要件

神政觀と善  
惡觀との變  
化に從うて  
刑罰は變

神政觀と刑  
罰觀

罪とその結果との關係に關して問ふべき二個の問題がある。第一、罪の結果中どれだけが刑罰と見るべきであるか。第二、罪とその刑罰の結果との關係は如何なる關係であるか。第一は刑罰の性質論で、第二は刑罰の職能論である。

第二節 刑罰の性質

刑罰とは、神がその道徳的政治の目的を進捗せんが爲に、罪の避くべからざる結果として罪に結び給うた害惡(又ハ)をいふのである。故に、刑罰的の出來事若しくは經驗に意義を與へるには、第一にそれが愈害惡であると判定されることが必要であり、第二にそれを神の道徳的經驗の一部として神の意志から生じたものと見ることが必要である。

故に何が刑罰を構成するかといふ見解は、神政の性質の見方と害惡の見方との變化に從うて變化するのは自然の結果である。神の政治が主として個人々々に關するものと見られる所では(個人賞罰説、各人應報説に於けるやうに)、刑罰は個人の罪の直接な結果又は正當な應報と見ることの出來る害惡だけに限られるが、之に反して神の政治が個人的意義を有すると同時に社會的意義も與へられる所では(所謂公衆賞罰説に於けるやうに)、刑罰は個人の非行以上に及んで





るといふ考  
は刑罰の要  
不変の要素  
であつた

基督教要義

三六八

ら。ない要素であつた。基督とその王國から全く離れるといふことは、利己的生活に一身を任せ  
た結果として避くべからざるものであつて、基督教の神學者は常に之を罪惡の最上刑罰と見た。  
若し陰府が一個の場所と見られるなら、それは神の臺前から發射する愛の光線が少しも透徹せ  
ぬ場所である。若しそれが一種の状態と見られるなら、其れは神靈の最後の光が人の胸中から  
消え失せた後の状態である。どちらの場合にしても、現在生活の中に其前兆と見るべきものその  
類似と見做すべきものがあるのである。

### (三) 刑罰の職能

二個の刑罰  
職能

### 第三節 刑罰の職能

神の道德的政治の性質を見る見方につれて、刑罰の職能を見る見方に二個の重なる説があ  
る。神政の目的は神の正義性と恩愛性とを發揮するに由つて神の榮光を彰揚することが主であ  
ると見る所では、刑罰の職能は應報的であると見られる、何となれば其れが發揮しやうとする  
正義は個々の非行に對して精密に過不及なく報償を按排する所に現はれるからである。之に反  
して神政の目的は凡ての道德的存在者が愛を以て一致團結する所の神國の建設であると見る所  
では、刑罰の主なる目的は訓練的である、何となれば斯かる訓練を施すかゝるこそ神國に入れ  
るやうに人を道德的に教育することが出来るからである。

289

然もこの兩  
説を極端に  
對比させる  
のは誤りで  
ある

兩説の差異

此の差は原  
罪の説を解  
し得る例證

原罪の説の起  
源は個人的人  
社會を以て解  
釋せむとす  
るに在つた  
舊式の原罪  
が二個の中  
に假定は

然かし此兩説を極端に對比させるのは間違である。蓋し應報は前説の主であり訓練は後説の  
主であるけれども、兩説は少すしも相容れないものではない。刑罰の應報説が序ながら訓練の容  
るべき餘地を與へると共に、訓練説は應報が道德教育に必要な分子であることを明かに認めて  
居る。それで兩説の本當な差は、第三の分子を勘定に入れて見ると始めて明かに示すことが出  
来る。即ち應報説に其特色を與ふるのは、それが神の正義を限る所にある、而して其の結果神  
の刑罰を主にも神と個人との關係で規定する所にある。然るに訓練説は神の政治をその一層廣  
い社會的關係から見て、其の結果刑罰の職能は個人的賞罰では現はすことが出来ないといつて  
居る。吾輩は此の差を原罪説の從來の解釋と關聯させて例證することが出来る。

原罪説の起源は既に墮落論の場合に述べた所の社會惡を個人的責任を以て解釋しやうと試み  
るにあつた。原罪とは道德的腐敗を意味すると共に罪責即ち當然刑罰を受くべきものといふ意  
味である。舊式の原罪説の裏面には(一)凡ての社會惡は刑罰と見做すべきもの、(二)凡ての刑罰は  
個人的賞罰と見るべきものといふ二個の假説が横つて居る。所が個人が少しも關係のない行爲  
に對して個人が正當に責任を負ふ譯のない事は明かであるから、自由撰擇に由つて始めて罪を

第四編 人間とその罪惡

三六九

墮落説は人類の祖先の罪に起因する

これに二種の説がある

世に入れた所の人類の祖先と其の子孫との聯絡を付ける爲に、何か方法を見出さなくてはならぬ。これがオーゴスチンやカルザインの神學(附録五部の一参照)に於ける墮落説が重んぜられた譯を説明する。

兩説とも取らぬとすれば道がある

此處がアル

兩者聯絡の方法として提出されたのに二種類ある。第一の實在説によると、人類は全體として單に可能的に許りでなく如實的にアダムの中にあつたと見る、故にアダムの墮落した時に、吾人は單に譬喩的に許りでなく文字通りに「一同罪を犯した」のである、故にアダムから腐敗を遺傳して居るとはいふものゝ、其の實吾人はおのが生前の行爲に對する正當の結果を受けて居るのである。第二の聯帶説(附録五部の一参照)によれば、遺傳は法律的假定條件に由るのである、即ち個人たるアダムは神によつて人類の代表者と認定されたのであつて、それは若し彼れが試験に落第するならば、彼れの所行の結果は彼れの子孫に歸すべきであり、而して子孫は自分が罪を犯したと同様に取扱はるべきであるといふ默契の上で認定されたのである。若し吾人が此の兩説とも取る氣がないとすれば、吾人は己が内にあり己れの周圍にある社會惡は刑罰と見做すべしといふ假定を放棄するか、さもなければ個人的應報説が許すよりも更に大いなる意義を刑罰てふ語に與へるかせなければならぬ。前者の道を取つたのがアルミニアン派の神學者で、後者の

の途を取つたのが新派のカルザイン派である(附録五部の一参照)。

アルミニアン派の見方

アルミニアン派の神學によると、刑罰を受くべき資格は個人の非行以外に及ばない。即ち祖先の罪の結果として我が性質が汚がれて居り我が自由が制限されて居る範圍に於いては、我は責任を負ふべきものと見做さるべきでない、そして祖先の罪惡の故で我が苦んで居る範圍に於いては、我が苦痛は刑罰と見做すべきものでない。それであるから、アルミニアン派の解釋は刑罰の見方を狭くし、そして世には刑罰によつて説明の出來ない善惡が澤山あると許すにある。

アルミニアン派の困難

アルミニアン派の神學に於ける困難は、個人的責任の界限を定め難いことである。近世思想の傾向は道德的生活に於ける偶然的分子を減ずる方、又罪惡の中の社會的分子に段々重きを置く方に着々向うて居る。個人的選擇の結果として説明の出來ない凡ての善惡から刑罰的意義を取り去るといふことは、神の道德的政治的範圍を狭はめることになり、而かも經驗上道德的訓練に於いて非常に有力な分子である所の社會一體の感を鈍くすることになる。

そこで吾人が取り得る第二の説、即ち罪責及び刑罰の概念を推し擴めて、個人の罪のみならず社會の罪の結果をも取り込む所の説が残つて居る。これは近世のカルザイン神學が取る見解であつて、舊派の各人應報説に代へて公衆的若しくは政治的應報説を取り、又實在的にもせよ

近世のカルザイン派の見方

此説は全體として最も善く経験上明するものである

基督教要義

聯帶的にもせよ直接に罪を被せることの代りに、間接にも罪を被せる事として罪責を惡しき所業又は惡しき状態そのものに聯結させるのである、然もそれがどういふ事情で起つたかは問はない(章末の註)。

此説は一見奇妙に思はれるかも知れず、又吾人は是迄教育して來た所の個人主義には嫌はれるけれども、全體として最も善く経験上の事實を説明するやうに見える見解である。蓋し罪惡を研究するは一の社會的現象を研究するのであつて、之を神が人類を進歩的に教育し給ふといふ見地から見ると、始めて妥當に説明が出来る。斯う見ると、罪責は墮落又は分離と同じやうに、個人的意義を有すると同時に社會的意義を有するのである。此説は神の道德的政治の見地から判斷すると、人の利己的な事と神を離れる事の本當な意義を示す。此説は自分を罪ありとする個人的判定を暗示して居る、此判定は今日知らずして或は無頓着で暮して居る人々が始めて基督教的标准に接して、是迄自分等が送つて居つた生活の眞意義を遂に悟つた時に起るものである、又此の説は罪の社會的結果を悉く道德的に正當であり必然な事として承認することである、是等の社會的結果は個人的倫理説の見地からは非常に六ヶ敷い問題であるが、之は(社會的)人の眞正の理想が個人的でなくて社會的であり従つてこの理想は自分もその一部分である所の全體を包含する救贖に由つてのみ實現さるゝといふ事を最も有効に證據するのである。

罪と罪感との區別

罪の個人的意義は益々社會的意義となつて來る

基督の十字架に於ける見

社會的贖罪

吾人はそれであるから罪と罪感とを區別する。前者は客觀的であつて、非行と其結果(個人的なると社會的なる)とを問はず、又人が(この結果を意識して居るや否やを論せず)との間に神が定め給うた關係である。後者は主觀的であつて、罪の道德的意義を段々に深く悟ることである、即ち個人的の方からは自分の非難すべき事を悟り、社會的の方からは神國の實現が出来ぬ事を悟るのである。吾人が基督教的生活に於いて進めば進む程、又吾人の判斷が福音の主義に由つて支配されることが充分なれば充分な程、罪の個人的方面は益々となつてその社會的意義が益々となつて來る。そして個人的過失を心配することが段々に少なくなつて、人類の爲に神が愛心を以て計り給ふ經綸が妨げられるのを益深く悲しむやうになる。

基督の十字架がその眞相を見られるのは唯この見地からのみである。個人説の見地からは正義に基いて基督の經驗を説明することが出来ない、そして吾人は舊式の贖罪説(附録六部)で見らるやうな種々の法律的假定條件を持たなければならぬやうになるが、然かし神の政治が個人的でもあり且つ社會的でもあり、且つ正義が個人々々の幸福のみならず又人類全體の幸福を進めることに關係があるならば、無罪なものが自から進んで社會非行の結果を受けるといふこと

第四編 人間とその罪惡

は、人類の道徳的進歩と終極的救済とを來たすべき方便となるかも知れぬ。

吾人は今や刑罰の中に含まれて居る異つた要素の間に存する眞正の關係を見るべき位地にある。之を苦痛と損失との二要素に區別されるが、此の二要素は果して必然缺くべからざるものであるや否や、又若しさうとすればどちらが主であるかといふ問題が自然に出て來るのである。

報復説ヴェンゲトリアとも名づくべき一説に従へば、刑罰中の主なる要素は苦痛であつて、其中に含まれて居る損失の主なる目的は苦痛を生ずるにあり、而して眞正の刑罰はこの苦痛にあるのである。眼界が現世だけに限られて居る時には、神の刑罰は此世界で人の上に落ちて來る所の種々の不幸や悲哀にあり、そして最上の刑罰は肉體の死である、何となれば（昔の説によると）これは人をして現世の愉快な生活を去つて恐ろしい幽界に赴かせるからである。シール即ち幽界が道徳化されて未來が欲望すべきものとなつた時に、同じ原理が死後に及ばされ、而してゲヘンナ即ち地獄は此世で適當な報償を受けなかつた悪人がその罪に相當するだけの苦痛を蒙るべき場所であると見られた。罪が無限であると思はるゝ處では苦痛も無限に續くものと思はれる、そして悪人の最後の運命は永遠の苛責である。これが從來の陰府觀の起原である。

此の刑罰觀に於ける大困難は、それが罪を終極の事實と見做すことである。信仰に取つて最

今や刑罰の二要素である苦痛と損失とに就て研究すべき時である

報復説の見

の大困難

も解し難いものは、苦痛の無限ではなくて罪の無限である。神若し基督のやうな方であるならば、此の神の宇宙に永遠までも神の愛に反抗して神國の生命から遠ざかつて居る男女があるといふことが、どうして神の失敗の徴證でないと言はれるか。さすれば神は眞に萬人が終に救はるゝ事を望み給はないのか但しは罪は神を負かすと言はねばならぬのか。ジョナサン、エトワーズの有名な説教を解釋するものは、即ちこの雙關論法ダブルエンディングを彼が斷然是認したことである。そして彼は後者の途を取つて、前者の途を取つた。エトワーズの見るところでは、罪の存在は、神の榮光に積極的に貢獻するものである、罪は神の正義が凡ての被造物に顯はれる方便である、そして陰府で悪人が苦んで居るのを觀望することが贖はれた者の幸福の一要素となる時が來るであらうと考へられるが、吾人の神性觀からすると、斯ういふ善惡論は最早成立たぬのである。

報復説が陥る所の困難は、訓練説に由つて避けられる。此説によると、刑罰の重なる目的は犯罪者の回復であつてその滅亡ではない。罪惡の最も由々しき結果はそれより生ずる苦痛ではなくて、寧ろそれの避くべからざる結果たる品性の墮落と、その必然の結果たる神から離れることである。刑罰は神が此事實に對して人の注意を喚起し給ひ、そして時の遅れぬ間に彼

訓練説の見

刑罰は恩寵である