



始



112J-13

325-296

論新教督基



海老名彈正著







二  
 驗は僅に四十三年の經歷に外ならざれども、此間の實驗は我に取りて多大の價値を有す。この實驗は我が獨得のものであつて、我が基督教新論はこの實驗の上に建設せられたるものである。この意味に於て新論が創造的要素を有すべしは、自から信ずるのである。言ひ換ふれば、新論の地金は我が實驗であつて、論理の形式は歐米人の書籍より學びたるもの少からず。又この論理の形式が我れの人格的傾向の感化を受けて居るやうに、我れの實驗が歐米人の思想の影響を受くるもの少々ならざるを知る。分析して見れば、日本人としての我が獨得の要素は果して幾何あるや、自からも知り能はぬ所である。若し夫れ我が論斷にして誤謬あらば、それは基督教の誤謬にあらずして、我れ自からの誤謬である、幸にして眞理の一端を突きとめて居るならば、それは眞に基督教の恩賜である。故に新論は直に歐米より輸入したる基督教ともいはれないが、それとて亦日本の基督教ともいへない。二十年前までは主として日支人の思想の形式にて基督

教を説明せんと試みたのであるが、二十年此方は専ら歐米の思想の形式を採用して、自己の實驗を説明したのである。従つて新論の論理は主として東洋式にあらずして西洋式なることは論を待たないのである。新論を讀む人の爲めに、簡単に我が實驗と思想との經歷を陳べて見やう。  
 我が父は太陽崇拜者であつた。彼に取て旭日ほど尊いものはなかつた。彼は陽氣の人であつた。我は一回も彼が佛壇に親みたるを見なかつた。我が家に鱈汁の馳走ある毎に、父は祖母や母の反對をも顧みず、自から鱈汁を茶碗に盛り、小走して之を佛壇に供ふ、曰く父上は鱈汁を好み給うた、死後何故に之を厭ひ給ふことあらんやと。この陽氣に充ちたる父の側に侍つて、我は毎朝太陽を崇拜したのである。然るに我は八歳の夏母の死に遭遇し、全然悲觀の人となつた。この負傷は齡六十を超えても、未だ全くは癒えないのである。この負傷以來我には曉の鐘よりも夕暮の鐘の方が骨身にしみ、旭日よりも夕月の方が意味ある

やうに感ぜられた。之に加ふるに忠孝は武士の子として第二の性となつたのである。藩士としての忠孝には何等衝突を感じたこともなかつたのであるが、愛國と舊來の忠孝とは多大の衝突があつた、分けても愛國と孝との衝突は實に深刻であつた。この衝突の悲惨は母との死別に比して劣らなかつた。この二大悲境より我を救ひ出す何等宗教はなかつたのである。若し之れありとするならば、それは佛教にあらず、神道にあらずして、幼年の時は孝であり、青年の時は忠であつた。忠孝の倫理は我をして兎も角もこの悲境を通過せしめたのである。樂觀と悲觀との境を通過する間に、臆げに發したる神佛に對する宗教思想は三三四歳の時より漸く消え失せて、全く無神無佛の青年となつたのである。此の如き無宗教的の狀態より、我を覺醒せしめたるは、歐米の科學であつた。科學は我に取つて宇宙を見るの光であつた。この光を照らして、神佛の世界が果して迷信の世界であるかをも見窮めんと欲したのである。然るに科學は我をして

獨一眞神の實在に導いたのである。日を経ると偕に神はその威嚴を以て我が上に君臨し給ふやうになつた。従つてこの神に對する我が態度は一定せねばならぬやうになつた。十八歳の春一夕驚くべき出來事は我が心内に起つたのである。我が神に對する傲慢は神威の電光に粉碎せられて、我は主我主義より一變して主神主義となつた。我は神の忠臣となり始めた。幼少の時より第二の天性となつて居つた忠の精神はこの大變化以來我が神に對する生命となつたのである。この實驗は實に瞬間に行はれたるものにて、我はこの時機を以て更生の時機となす。この時より私の良心は全くその權威を確立するに至つた。我は之を以て我が心内の王政復古と認めたのである。長く私心の爲に捕はれ、幽閉せられて居つた我が良心は、始めて本來の王位についたのである。此の如くして神の權威によつて我が良心の權威は確立せられたのである。

この後二年を経過して、我は眼病の人となり、神經衰弱の人となつた。多年抱

六  
 懐したる多大の希望は皆悉く絶滅とならねばならぬと自覺した。功名の欲も、知識の欲も、大望の欲も、燃ゆる肉の欲も一として遂ぐべからざる悲境に陥つたのである、我は絶望の人となつた、悲哀の人となつた、厭世の人となつた。而して我中心に根を深うする慾それ自身が罪惡そのもの、根據であると斷定するに至つた。嗚呼我は絶望の人、悲哀の人、否我は罪惡の人、神に對する不忠不孝の人であると自からを審判した。しかも我に尙一片の至誠があつた、乃ち神想カミオモヒの一念であつた。この一念ばかりは確に神の聖旨に適ふものと自ら認めたのである。我は諸欲斷滅の爲めに全力を傾注し、猛奮勇斷したのである。二十一歳の秋、我は仙洞御所の池の畔、大樹の下、ゲセマネーに於けるキリストの祈を捧げた。この時恰も神の赤子が我が衷心に誕生し居るを自覺した。之より以前我は神の忠臣たらんと奮闘したのであるが、この時より我は神の赤子となつた。その後我は諸欲斷滅の追撃に従事したのである。此の生活は乃ち修道院生活で

七  
 あつて、厭世的ならざるを得なかつた。諸欲斷滅は取りも直さず罪惡の撲滅ならんと思ひきや、此間知らず識らず信仰上の傲慢は恐るべき權柄を以てその頭角を顯はし來つた。傲慢は有力である、人力の中未だ之れより偉大なるものなからうと思ふ。然れども之は恐るべき罪惡である、功名や、野心や、知識の欲などの及ぶべきものではない。日本の武士としては之を至上の徳と考へざるを得なかつた。之は富貴も淫する能はず、貧賤も移す能はず、威武も屈する能はざる力である。それでも之は罪惡である。否、之は罪惡中の最も大なる罪惡である。頌むべきかな、神は之を碎き給うた、我はキリストの十字架に付けられたのである。しかもこの死に由つて神の赤子は年を追うて發育した。我れキリストと偕に十字架に付けられた時に、諸欲は磔殺せられて了つたのである。然るに不思議なるかな、彼の斷滅せられたる諸欲は忽ち復活して、神の赤子の奴隸となつたのである。こゝに於て我は悲觀の境より脱離して樂觀の境涯に入り

始めたのである、我が消極的生活は、一變して積極的生活となつた。厭はれたる諸欲は聖化されて、神の赤子の義僕となつた。この時恰も我が眼病は年を追うて全快に近づき、盲者たらんと覺悟したる我は復た讀書の人となつたのである。

神の赤子は次第々々に生長し、改めてキリストとの關係を肯定せねばならぬやうになつた。聖靈は我が更生の時に賜つたものであるが、未だ嘗て我を離れたることはない、否、神の赤子はこの聖靈を呼吸して生育したのである。聖靈は神の赤子の生命である。この赤子とキリストとは同心一體たるべきものか、彼はキリストの祈を祈り、キリストの喜を喜び、キリストと偕に働くものである。我が従來の神學説は崩壊し始めた。我は多數の人々に異端視せられた。否、我は儒者といはれ、神道家といはれ、佛者といはれ、不可知論者といはれ、無神論者といはれ、唯物論者といはるゝに至つた。是に於て我は我が審判者たるキリ

ストに認へて自己の資格を知らんと欲し、特に四福音書を読み、自己の宗教的意識とキリストの宗教的意識との比較にかゝり、かたゞバウロの意識に質したのであるが、我はバウロと偕にキリストの兄弟たるを認めたのである。基督教新論はこの意識の上に建設されて居るのである、神の赤子は何時までも赤子として居るものにあらず、漸く生長して神の子となるべきものである。この神の子は奮闘努力を喜び、奮闘努力して生長したのである。この神の子は日常の間に我が實驗する所の實在であつて、一種の觀念ではない。之は我に取りて理想的現實、又現實的理想である、現實にして理想であり、理想にして現實である。我は個人として、家人として、國民として、又人類として基督教を生活しつゝある。この日々發展し行く生活の意識の上に我が世界觀も人生觀も建てられて居るのである。

以上の實驗は舊神學にては説明されないのである。我は神學を重んずべき



か、はた實驗を重ねべきか。私の實驗には深い根據がある、我が人格の存する限り、この實驗は取り去られないのである。是等多くの實驗を積み重ねつゝ我がクリスチャンたる人格は形ち造られたのである。我れ我が實驗に忠實ならんか、所謂オルソドック神學は、我れ之を棄てねばならぬ。然るにこのオルソドック神學は數百年繼承し來りたるものにて、その源を尋ねれば、更に一千年の古に溯らねばならぬ。この神學を放棄するは傲慢の罪を免れざるやうなれども、我れは我が實驗に忠實ならざれば、實に自から欺くものである。左らば我が實驗と歐米人のそれとは果して同一ならざるか否、是れ亦大なる問題である。思ふにクリスチャンの實驗は一世紀は一世紀より新になりつゝある、是れ神學上の意見に新生面を開く所以である。歐米人の實驗は近世に至つて、頓にその面目を一新しつゝあるは疑ふべからず、是れ新神學の起らざる所以である。我が實驗を検するに、東洋人として殊に日本人として新しき生面を開きたるのみ

ならず、又新時代の人として新しき生面を開くものと思ふ、何となれば我が實驗は歐米の舊思想にては説明し難き所多くあれども、歐米の新思想によれば、暗黒より光明に入るが如く、殆んど皆我が實驗を説明することが出来るからである。我は東洋人なれども、我が實驗は神儒佛の倫理又は哲學にてはその百が一をも説明することは出来ない、之に比すれば歐米のオルソドック神學はより多く我が宗教的意識を説明することが出来る。近世の新思想に至りては、恰も我が宗教的意識を説明する爲めに發見されたるかの如く思はるのである。是れ我が歐米の新思想に深い同情を有する所以である。且又我れ竊に自から思ふ、我が宗教的實驗は新時代に屬するものにして舊時代のものならざること。

小石川林町の破屋に於て

著 者 識

大正七年六月二十一日

基  
督  
教  
新  
論

自由意志論

自由は東洋人も望まなかつたではないが、古ながらの固陋なる階級制度に支配せられて、如何ともすることが出来なかつた。彼等は之も生れ付きたる運命とあきらめて、致方なしと屈服したのである。因襲的社會の組織は人々を堅く束縛して、毫も解放のゆるみを與へなかつた。支那の聖人は善政を施かんと志したなれども、未だ嘗て國民の自治政を施かうとは企てなかつた。印度の如きも外から征服せらるゝばかりであつて、自立の方法を講じなかつた。日本の如きは東洋に於て一種異様の色彩を放つたのではあるが、獨裁主義の政治は凡ての階級を通うして行はれ、自主自由を以てその面目を施すものはなかつたのである。その宗教を尋ねて見れば、自力宗もないではないが、他力宗が最も勢力を逞うし、而して人々の自力は輕視せられた、のみならず自力を高調すること

は寧ろ解脱の妨碍と厭はれたのである。その哲學の如きも必然的の理法を高調して、意志の自由を顧みなかつたのである。彼の因果律の如きはありとあるものを支配するが故に、人々は之れを超越すること出来ない。過去は現在を支配し、現在は未來を支配し、それからそれと因が果となり果が因となり、増すことも出来なければ、減らすことも出来ない。因果應報の理法は人間萬事を支配するが故に、何も彼も致方がないとあきらむるより外はなかつたのである。又物あれば必ず則ありといつて、一切萬事天則にて縛られないものはないと觀た。春夏秋冬の循環は如何に免れやうとしても免れない。陰陽の法則は人をも物をも國家をも天下をも支配して居るが故に、治まるも治まるにあらず、亂るゝも亂るゝにあらず、興廢存亡はこもく往來する筈のものである。榮枯盛衰はあざなへる繩の如く、人は如何に奮闘しても又努力しても、結局は天命に支配せらるゝが故に、如何ともすることは出来ないとなした。斯くの如き必然の理

法に支配せられて、自由の天地を見ることの出来ない人類を救はんが爲めに、基督教は此界に顯現し來つたのである。

基督教は因果律を認めないではない、惡因は惡果を結び、善因は善果を結ぶとは、基督以來その弟子等の高調した所である。それでもこの因果律は人間萬事にあてはまるものとはなして居らぬ。この理法の如きは正面から基督の十字架に衝突するのである。因果律に照らして見れば、基督の十字架は過去に於ける惡因の結果と認めねばならない。然るに此の十字架は多くの人々の幸福となりたる上より觀れば、又基督が復活して昇天したりと信ずる立脚地より觀れば、むしろ善因にして、斷じて惡因ではないのである。さて原因と結果とは結局同一の實質を有するものにて、因が果となり、果が復た因となるべき性質のものなれば、十字架の原因は惡因にして善因である筈はなからう。基督の十字架は到底因果律の説明し得べきものではない。又基督教の觀たる歴史哲學によ

れば、治亂興廢は永久に交付するが如きものではない。基督教の歴史観は「天運循環して往いて還らざることなし」といふ循環法の見地から観た所のものではない。人類開闢より基督教旺盛の時代にかけて、基督教は之を大観して三時代となす。第一を約束の時代となし、第二を律法の時代となし、第三を恩恵の時代となして居る。彼の盛衰榮枯交代循環の歴史眼とは、全くその趣を異にして居るのである。彼は歴史の繰返しのみを観て、毫もその進歩を観ない。是は歴史の潮流が大なる波瀾を起しつゝ進歩し行くと観るのである。一は人類が盛者必衰の法則に縛られて、奴隸の境涯に苦役するを悲み、一は人類が新らしき時代を造つて、奮闘勇進する自主の境涯を樂觀するのである。支那人の天道論はこの陰陽流行の見地を超越して、更に道義界の法則を認め、積善の家には餘慶あり、積悪の家には餘殃ありと論じて居る。基督教は之を否定する譯ではないが、更に高い道義の世界を啓示したのである。若し夫れ天道が依怙なくして

「能く恭しみ維れ親む」といふが如きのみならば、基督の十字架は如何にして之を説明することが出来るであらう。人生何處にか基督の十字架より殃なるものやある。之が基督自身の罪惡にあらざれば、その祖先の罪惡に歸せねばならぬ。さらば十字架の最も深い犠牲の意義とその價值は全く取り去られてしまふ。獨り基督の十字架の價值のみならず、多くの殉教者の價值は取り去らるゝのである。彼の天道賞罰論の如きは、基督の十字架に接して破滅を免れないのである。是れに由て觀れば基督教は因果律を破り、天道流行を破り、又賞罰論を破る一種異様の能力を持ち來したといはねばならぬ。この能力は基督の心源より湧き出づる靈能である。この靈能は偉大なる創造力である。この創造力は循環法をも因果律をも又賞罰觀をも超越する所の自由意志の力である。

基督教の歴史に就いては、人道の發展を觀るもの多いのであるが、嚴密に觀察するときは取りも直さず、驚くべき意志の勃發であつて、過去に於けるあら

ゆる束縛に對し、挑戦を肯んずる所の奮闘に外ならない。基督の生涯は殊にその三年の公生涯は何物にも拘束せられない自由意志の實證ではなからうか。彼が荒野の試練は乃ち自由意志の勝利を意味するものではなからうか。彼は律法の權威をも遺傳の權威をも恐れず、自己の是とする所を斷行して毫も憚らなかつた。彼が十字架の死を侵して猛進する意志は、何物も之を防ぎ止むることは出来なかつた。而してその意志は當初より純良にして神を愛し、人を愛する心源より發したのである。又パウロの生涯も活動の生活であつた。彼は自己の意志の薄弱なるを實驗したのであるが、彼れがクリスチャンたるの生活は意志の自由とその旺盛とを實證したるものに外ならぬ。我は基督に由りて何事をも爲し得るなりと、公言したるパウロの意志は如何に偉大であつて、又自由であつたらうか。ヤコブの如き律法を守るに努力したる人も、この嚴格なる律法を自由の律法というたのである。この律法は嚴格にも係らず、彼の爲めには何等束縛

する所なく、彼が自由の意志に由つて行ふ所のものであつた。若し時代時代の此種代表的人物を擧ぐれば、教父時代に於てはオリゲネス、羅馬教會時代に於てはオーガスチン、宗教改革時代に於てはルター、清教徒時代に於ては、ミルトン、リバイバル時代に於てはウエスレー、新英國時代に於てはチャンニング、又英雄を擧ぐれば、クロムウエル、リンコルンの如き、皆偉大なる意志の人物であつた。彼等はその時代々々の悪習に挑戦し、有らゆる誘惑と奮闘して凱旋したのではないか。基督教史は自由意志力の發展史である。此意志はその時代々々に於て新なる世界を創造し得る能力を證明したのである。この能力の發展に伴うて、意志の見解も亦大に變遷し來つたのである。

パウロはその道義的實驗に於いて肉欲に束縛せられ、その意志の自由が憐れにも奪ひ取られたるを自覺し、「嗚呼我れ惱める人なるかな」(羅馬書七の二四)と、悲鳴の聲を擧げて居る。この悲鳴の聲の中には意志の自由はない。彼は罪

の捕虜となつて居ることを自白した。又彼は斯の如き奴隷の苦境より救ひ出さんと豫定したる神、即ち慈母の胎内に在るときより豫定したる神の恩恵に哀訴したので居る。この豫定論は彼が師傳ラビのガマリエルより學びたる所の神學である。此豫定は神の主上權に基くものにて、人の如何とも爲すべからざる所であるとは、彼が論斷した所である（羅馬書九の六一―二四）。彼は自己の自由意志に重きを置かずして、偏に神の豫定とその恩恵とに重きを置いて居る。故にパウロはその實驗に於てもその哲學に於ても自由意志を認めざるかの如く認定されて居るのであるが、乍併彼れが羅馬書八の一五―一七に公言して居る所は全く自主の聲である、又同章の結尾に公言して居る所は、自由意志の凱旋の聲にあらずして何んであらう。彼れ又いふ「靈の在る所に自由あり」と。罪に惱めるパウロと靈に生きるパウロとは全くの別人である。意志の自由は彼處にあらずして此處にある。この自由は誰れも奪ふことは出来ない、パウロに取りて

は、神の恩恵はこの自由を奪ふものにあらずして、寧ろ之れを活潑ならしむるものである、神の豫定は之れを壓迫するにあらずして、之れを擁護するのである。意志は生長するものである、その自由も亦發展し來るものである。パウロの如きはこの自由意志の變遷を最も著しく實驗したる人にて、確實なる自由意志の實質を贏ち得たのである。彼を以て自由意志論の反對者であるかの如く論ずるは、皮相の見解といはねばならぬ。パウロの歴史哲學はこの幼稚なる自由の時代より自由なる福音の時代への轉化を論ずるものである、即ち奴隷の時代より自由なる神の子の時代に進化し行くを觀たるものである。（加拉太三の二二―四の七）

オリゲネスは意志の自由を高調したる人であつて、彼は高潔なるクリスチャンの家庭に生れたれば、その實驗に於てもパウロの如き悲觀に陥つたことはなかつた。彼は強く又清き意志を以てあらゆる難關に打ち勝ち、老死するに至る



まで強健なる意志を持ち続け得たのである。彼は人たる價値をその意志の自由に置いて居る。苟も善といふ善は、この自由意志の撰擇に基いて爲されたるものとする。彼は強く自由意志を主張して居る。オーガスチンに至りてはオリゲネスと大にその趣きを異にして、長く未信者の状態に居つたのである。しかし彼が宗教思想は漸く改善して基督教の眞理と合致するやうになつたけれども、其道義的苦悶は實に慘憺たるものであつた。彼はパウロの悲鳴を反復したのである。彼は自己の力によらず、全く神の恩恵に由つて餘儀なくせられたと自覺した。こゝに二個の人物が對照するに至つた。恩恵に由れるオーガスチンと恩恵に由らざるオーガスチンと、恰も黑白を見るが如くして對照せられたのである。後者は自由なきの人にして、前者は自由を保全する人である。改心後のオーガスチンは尋常の人の勝つべからざる肉情に打ち勝ち、超然として理想的生活に入つたのである。彼はパウロと類似の經驗を嘗め、同一の學說を繼承

して、神の豫定と自然人の意志の不自由とを肯定したのである。人類の始祖が未だ罪を犯さざる時には意志の自由を有したのであるが、罪を犯した後は性情一變して、全く意志の自由を失ふたと主張する。神は拒むべからざる恩恵を施して、人をこの不自由の苦境より救ひ出し給ふ。こゝに於て人は再び意志の自由を取り返すことが出来るのである。恩恵の偉大なるを高調したる爲めに、彼は殆んど人の自由意志を輕視した嫌ひがある。けれども實際に於ては彼の意志は自由となり、その良心の欲するまゝを實行することが出来るやうになつた。ルイテルもオーガスチン等と同じく意志力の薄弱なるを自覺し、罪の奴隷たるの悲鳴を擧げたのであるが、その苦悶苦闘は竟に彼の勝利となり、驚くべき意志の力を發揮し來り、歐洲の精神界を震撼せしめたのである。彼の意志は威武も之を屈すること能はず、富貴も之を淫すること能はず、貧賤も之を移すこと能はざる底の強健なるものとなり、その良心の是認する所を遺憾なく斷行した。

彼の意志は眞に自由の境涯に入ることを得たのである。カルツキンの如きは全く人の自由意志を無視した観あれども、神の豫定を信する人々が如何にその良心の自由を重んじ、あらゆる政權の壓迫をも恐れず、正々堂々その意志を貫徹したることは、史上に於ける大なる自由意志の光輝といはねばならぬ。カルツキンの豫定説と東洋の運命論とは其結果に見ても全くその性質を異にして居る。運命論は物質界の法則にその根據を有するのであるが、豫定説は深く神の絶對的自由意志にその根據を有するのである。前者は物質的にして後者は心靈的である。一は器械的にして一は人格的である。カルツキンの豫定説はクリスチャンの意志をしてその根據を神の意志に深うするものにて、人をしてそこに眞實の自由意志を見出さしめたのである。ウエスレーの撰擇の自由、シユライエルマツヘルの絶對的信賴、チャンニングの克己等、何れも小我を去つて大我を見出す關門に外ならぬ。結局贏ち獲る所の神は法則にあらず、又物力にあらず、

永遠なる愛の意志である。此意志に同化する所の人の意志は自由ならずとするも得ない、別言すればクリスチャンは何の方面より入るも結局は神の子となるのである。子は意志の自由なき奴隷にあらず、意志の自由を有する人格である。基督教は由來因果律と戦ひ、墮落説と戦ひ、罪惡と戦ひ、運命説と戦ひ、豫定論と戦ひ、天命説と戦ひ、併して別に自由の新天地を開墾せんと努力したのである。其勞力は徒爾ならず、自由意志論をして愈々その威力を逞うするに至らしめたるは、基督教徒の深遠なる實驗に基くもの甚だ多きを占むるのである。前段に於て述べたる如く人類は進化發展しつゝあるが故に、其意志も最初から判然その自由の性格を實證しては居らぬ。この自由は様々の奮闘を経て、辛うじて贏ち得たるものなれば、この自由意志の經驗は誰れにもあてはまるものではない。彼の理性が多くの失敗を重ねつゝも、又彼の良心が多くの行違ひを生じつゝも、次第々々にその光明を放ち、その力を獲得し來るやうに、人の意

志も幾多の蹉跎を重ねて自由の境域に進み來つたのである。故に今日とても人の理性は誤謬を生ずることを免れない。人の良心は行違ひを生ずることを免れない。そのやうに人の意志は全くの自由を贏ち得て居らない。けれども全き自由を有せざるが故に意志に自由なしといふは早計である。その理性が絶對的眞理に到達せずして折々誤謬を作るが故に、理性は到底眞理に達することは出来ないと論ずる懷疑論者は、その懷疑そのものがすでにその根拠を失ふて居るのである。人の自由意志も亦そのやうなものであつて、全き自由なきの故を以て、直ちに意志の自由を否定する譯には行かぬ。今一步を進めて意志の自由を論ぜん。

人の心は本來善もなく、不善もなく、一種の白紙に外ならぬ。故に善ともなれば、不善ともなる、善不善の別るゝ所は單に意志の自由撰擇によると論ずるものもあるが、果して然らば人の將來は全く偶然の出來事に因するものとい

はねばならぬ。斯くの如き意志は内容のなきものにて、その善不善を撰擇する能力すらなきものといつてよからう。我儘勝手なる意志は一見自由のやうなれども、斷じて眞の自由ではない。ペラギウスが人の自由意志論を以て、オーガスチンの非自由意志論に立ち向ひ、論辯かまびすしく力めたのであるが、勝利はオーガスチンの非自由論に歸した。オーガスチンは墮落以前の始祖アダムにはこの意志の自由があつたことを承認する。しかもペラギウスの自由意志論とは違ふ。アダムの意志は白紙ではなかつた、彼は性の善なるものを有して居つた故に、その意志は本來神の方に向つて居つたのであるが、誘惑に遭うて、神の命令に背き、遂にその肉欲の満足を撰んだ。故にその罪惡は重く且大にして、樂園より逐はれたのである。この犯罪の結果は人の性情に變化を來し、先づ意志の自由を失ひ、憐れにも外界の誘惑に支配せらるゝやうになつた。云はゞ人の慾情が強くなつて、意志は之れに支配せらるゝやうになつたといふのである。

之は深い經驗に基くものにて、白紙的意志論の及ぶ所ではない。又安全なる救の上よりいへば、この薄弱なる自由意志の上に安心立命の根據を置くよりは、神の變らざる意志の中に之を深うする方が遙かに安全である。故にオーガスチンの如きは偉大なる意志を獲得しつゝも、神の恩恵と豫定とを高調して、人の自由意志を無視したのである。けれどもオーガスチンとても人には神の恩恵を撰擇する自由意志あることは拒む譯に行かなかつた。之れは行ふ自由にあらずして、撰ぶの自由である。オーガスチンもパウロと同じく絶大なる神の聲を聞いた。この聲は彼れが拒まんとしても拒むことの出来ない權威であつた。しかしてこの聲は人を屈服せしむる所の威聲にあらずして、反つて人をして自立せしむる恩愛の聲であつた。この聲に聞き之れに信賴するとき、意志は驚くべき靈能を發揮し來るのである。意志は肉情の束縛より脱せんと欲して、空前の努力をあらはして來る、即ち理性に基く意志が自然界の發作的慾情を征服せんと

奮闘するのである。故にオーガスチンの所謂拒むべからざる恩恵といふは道義的意志に自由解放を與ふるのであつて、この恩恵は永久に自由意志の生命となるのである。この自由意志は良心と共に發達し來るのである。人は自然界より發生し來たのである。その道程は道義上の奮闘である。あらゆる生物の進化も種々の奮闘を要するのであるが、良心發生し又生長する道程は最も多く自然界を征服するの能力を要するのである。良心は自然界を超越せざれば止まざる強い動物である、而してこの良心の欲望を満足せしむる能力は、亦自然界を超越する力でなければならぬ、即ち人の意志であつて、之は人の良心を標準として自然界のあらゆる力を征服する所のものである。然るに自然界の勢力は實に強大であるが故に、人が之を征服するにはそれ以上の能力を要するのである。之を自由意志といふ。この意志は外界の支配を受くるもの多大であるけれども、人が自然界を超越し得るは、その意志が自然界に對してその自由を肯定するが

爲めである。人は外界の中に生活すると雖も、外界の奴隷とならず、自主として生きることが出来る。之れは基督教本來の主張である。

此自由意志は近世科學の爲め殆んど滅茶々に打ち壊されんとしたのである。近世科學は大に自然界の勢力を高調し、人は自然の子に外ならずと論斷した。博士加藤弘之は遠慮なく思ひ切つて其唯物主義の斷案を遣し去つたのである。博士は其最後の著書「人生の自然と吾邦の前途」の結尾に左の如き歌を書いた。

人間と云へば立派にきこゆれど遺傳應化の人形とこそしれ

自然てふ人形遣ひに遣はれて善くも悪くもなるやはかなき

博士の結論によれば、人は一種の人形であつて、取りも直さず器械である。

人は全く自然の子にして、自然の支配を受け、毫も自然の外に出ることは出来ない。従つて人には自然に對し、自己を肯定する自由がない。遺傳と應化とは

加藤弘之の「人生の自然と吾邦の前途」の結尾に左の如き歌を書いた。

絶對權を以て人を支配して居る。如何に自由らしい事實があらうとも、そは一種の妄想に外ならぬと云ふ事になる。こゝには因果律の外はない、物質と勢力との外は何もないのである。人は因果律に支配されて居る物質と勢力との結果に外ならぬ。之れは絶對的唯物論であつて、人の心理状態の如きは物質と勢力とに伴ふ一種の附加物に外ならぬ。固より自然意志のありやうはない。自由意志は唯物論の斷じて許さざる所である。若し聊かにても之を許すときは、唯物論は忽ち破滅を免れないのである。この自然界の因果律は精神界の何處にでも浸入し來つて、究極は意志の自由を奪はんとするのである。

人は自然界に生れたるが故に、變化力を感得することは實に多大である。けれどもこの力は人が撰擇して、取るべきを取り捨つべきを捨て、又之を善用して自己の目的の爲めに使役する所のものとなる。意志はこの應化力に對し、その自由を肯定することが出来る。遺傳力に至つては人の性格に關係を有するが故

に、之れに對して意志の自由を肯定するは甚だ六ヶ敷い。彼の原罪論の如きは、一種の遺傳論に外ならない。原因結果の理法はこの遺傳力を支配して居るのである。地上の人々は祖先代々の結果である、この家系、民族又は人種を通うして來る遺傳はその根深く源遠い。之は肉體をも性情をも支配して居る。故に人はこの遺傳の外に超越することは出來ないとは、遺傳論者の主張する所である。人の意志は凡てこの遺傳性格に支配せられて居るものであらうか。人は果して遺傳に現はれたる因果律を超越することが出來ぬであらうか。果して然らば、人には何も創造の力はないのである。若し何等創造力がないならば、無論人には自由意志はないのである。果してさうであるか。ベルグソンは此世界を以て創造的進化といつて居る。ベルグソンの聲には大に傾聽すべき深い意味ありと思ふ。世界には前代未聞の新しき力の發見し來ることは見遁す譯には行かぬ。この創造的の力は自然界の裡面に潜在する所のものであつて、時機に應じて顯

はれ來るのである。この力の顯現は尋常一様の因果律のみにては説明が出來ないのである。この創造力は人の意志を通して來る。ベルグソンはこの創造力に照らして意志の自由を論じて居る。遺傳に由つて來る所の勢力は多大ではあるが、絶對的に意志を支配するものではない。天才の如きは確に除外例として見る人もあらうが、その除外例が最も注目すべき事實である。兎に角こゝには遺傳以上のものがあるに相違ない。人の意志は尋常の遺傳を利用して、別に新しき天地を開拓することが出來る。一事實たりとも遺傳を超越するものが顯はれ來るならば、そこに因果律を超越することの可能性がある。吾々はこの可能性を意識することが出來る、又吾々は強き意志の自由を遺傳に對して肯定することが出來るのである。

然るに因果律は更に一步を進めて人の心理状態に入り、最も強き動機は原因となつて意志を支配し、之に相違する所の結果を生ずることは斷じて出來ない。

茲に動すべからざる因果律がある。之は内觀の心理作用であつて、意志も之に従はざるを得ないのである。故に意志の選擇は豫定することが出来る、斷じて自由意志はないといふ。之れは強い主張には相違ないが、意志の見方が違つて居る。意志は切り離して孤立させるときは、忽ちその力を失ふのであるが、謂ふ所の意志は人格の意志である、孤立の意志は妄想である。この人格を離れては、意志はない。人格は考へもすれば、望みもする。注意もすれば、透視もする。最初に強く感せられた動機も人格が考ふる間に弱くなることもある、又最初に弱く見えた所の動機も注意に由つては次第に強くなることもある。又動機の強弱のみならず、動機の品性に於ける優劣もあるのである。人格の品性によりては動機の強弱よりも其優劣に注意を拂ふのである。故に注意の用方により、考慮の仕方によつて、意志の選擇に大なる變化を生ずるのである。故に人格はその意志の自由を以て自由にその欲する所、又是とする所を選擇することが出来る。

る。宗教的人格は恩愛の神と深い關係を有するが故に、その裡面は神より來る恩恵に浴して居る。この靈的感應は人格の生命である。祈禱はこの生命を盛んならしむる道である。斯くの如き後援を有する人格は、その目前に輝く所の理想に向つて奮進するのである。斯くの如き人格は心から何等の束縛を感ずることなく、自由自在にその欲する所を斷行することが出来る。されば宗教的實驗は遺傳を超越する事實を造り得るのである。

基督教が無常觀よりも罪惡觀を高調するは、意志の自由を認めて居る實證である。僅に一個の樹の果を食ふたる爲めに永遠の刑罰に墮すべきものと主張するが如きは、意志の自由を極端と思はるゝ迄に認めたる證據である。小事といへども罪惡を犯せるクリスチャンの心裡には、堪へ難い苦悶を感ずるのであるが、之はその行爲が全く自由意志に基くと自覺するからである。又クリスチャンは善行を爲すときにも、我は正反對の事を爲し得る自由ありと自覺するので

ある。しかしこの自覺は吾等を欺くものではなからう。自由意志は神子の性格であつて、之れを失ふときは何物かの奴隷となる。又神の國は奴隷の國にあらずして、自主の國である。自由意志は基督教の一大要素である、否之を有せざる者はクリスチャンではない。非自由意志論者はあるけれども、實際生活には非自由意志の人はない、如何に恩恵を重要視する人も豫定説を固守する人も、その生活は確に自主自由の生活である。自由意志を高調すれば、勢ひ神の恩恵を輕視し、又神の全權を蔑視するかの如く思惟する人もあるが、クリスチャンの實驗によれば、自由意志は神の恩恵の中に發展するのである。恩恵より離るゝときは、自由意志もその眞面目を失ひ、何時とはなしに主我主義となり移るのである。若し夫れ神の恩恵が人の自由意志を傷くるが如く思惟するものあらば、吾々は正しく神恩の見解を誤るものと斷言するを憚からぬ。又神の全權は吾々の自由意志を抑壓するにあらずして、却つて之を鼓舞作興するのである。

しかして吾々の自由意志は神の全權を蔑視するものでない。吾々は神の全知全能と吾々の自由意志との調和を詳論すること能はざれども、之れを理解することを得ざるが爲めに、人の自由意志を否定せんとするは、之れ神の絶對權を肯定し得ざるものゝ所爲といはねばならぬ。何となれば自由意志の王國建設は神に於て不可能と論斷するものであるからである。基督教の啓示する王國は諸王の國、神の子の國であつて、神の絶對權と人の自由意志との調和を意味するのである。基督教は自由意志の事實を確立せんと奮闘する丈けにても、實に地上に存在するの價値あるものと思ふ。



自由意志論(つゞき)

近世の心理學者は人心の作用を智情意に區別すれども、智と情と意とが組合うて人心を形ち作つて居る譯ではない。同一の自我が智情意の作用を有して居るに外ならないのである。故に同一の自我が思慮分別するときに、智能ばかりが働いて居る譯ではない、同時に情も意も働いて居るのである。そのやうに情が働くときに智之れに伴ひ、意亦之に伴ふのである、意が働くときも同様であつて、智と情とは必ず之に伴ふのである。同一の自我は同時に智情意の作用を有するものである。然れども智情意の作用を比較的に研究するときは、意は確に自我の中心であつて、千差萬別の作用を統一する所の主宰者であること亦疑ふ餘地のないのである。基督はその福音の始めに悔い改めを要求されたのであるが、之は意志の轉換に外ならないと思ふ。パウロの高調した信仰もヨハネの

高調した愛も、神に對する善意志の確乎として動かず、飛躍して倦み疲れざるをいふのである。この意志は正しく自動的自由を有するのではないか。意志の自由は即ち自我の自由である。自我が自由を有するや否やは實に宇宙觀の鍵である。若し自我に自由がないとするならば、吾々は宇宙の眞體を唯物以上と観ることは出来ない、何んとなれば吾々は自我以上に超越することは出来ないからである。彼の意志の自由を否定する神學者は絶対的自由意志を有する神の實在を肯定することは出来ない。斯く論ずればアウゴスチン、カルピン、エドワルド等の自由意志否定論の存在する所以を訝るものあらんが、彼等は一面に自由意志を實驗し又その理想を有したるが故に、神を以て絶対的自由意志と斷定することが出来たのである。一體自由意志の理想を有するといふことが、乃ち自から自由意志の實驗を有する證據であつて、器械は器械以上のことを知るところとは不可能である。吾々は先づ人々の思慮分別に自由ありや否やを論じて見や

う。

人々はその思慮分別に自己の自由を認めて居るのである。様々の事件が眼前に提出された時に、その眞偽を判斷する上に於て、人は何等の束縛なく、自己の見識を開いて、自由に決定することの出来ることを意識するのである。故にその判斷が過りたる時は、自己の過ちと認むるのである。一體世の中に誤謬の存在するは、人に自由判斷の存在するを意味するのではなからうか。若し誤謬が人の自由判斷に基くものにあらざれば、之を宇宙そのもの、混亂に歸すべくして、固より何が眞やら、偽りやら分らなくなるのである。吾々が知識の根柢に尋ね入れば、吾々は自己に存する所の理性を信するのである、又この理性と宇宙とを成り立たしむる理性とは一致合體することを信するのである。然るに人々の知識に付いて考へ到れば、何んと誤謬の多いことか、吾々は之を數ふるに違ないのである。この誤謬の原因が人の理性の自由判斷に基かざるものならば、

そは宇宙の必要的理法に原因するものといはねばならぬ。さらば宇宙は全く混亂の状態と變ぜねばならぬ。何となれば吾々を真理に至らしむる所の理性そのもの、信仰がその根據を失ふものである。理性の化身と信じられて居る宇宙そのものが誤謬の充ち満る所となるのである。若し夫れ人に判断の自由があるならば、事々物々に付き、人は之を比較する上に於て、選擇する上に於て、判断する上に於て、自己の判断を過つことは有り得べきことである。こゝに於て多くの誤謬が生うじて來る、自由を有せざる動物は人の如き誤謬を造らないのである、是れ彼は必死の力に支配せられつゝあるからである。若し夫れ彼等にも幾何か誤謬ありとするならば、そこに多少の自由判断力がその萌芽を發するからであらう。兎に角人々が最も多くの誤謬を造る所以は、こゝに判断の自由があるからである。果してさうであるならば、誤謬は人に於ける理性の發達と共に減ずるものにて、終には消滅するのであらう。すると人の理想に對する信仰は

虚偽にあらず、妄想にあらず、確實なるものなること疑ひを入れないのである。

然れどもこの自由判断といふそのものが皮相の觀であつて、真相でないといふ人もあらう。何となれば人の理性的判断は飽くまで理性に支配せられて居るが故である。こゝには自由の見方に於て全く相違があるのである。一體自由といへば、勝手氣儘に行ふこと、思ふは大なる間違ひである。又理性といふが人性の外に在るものにて、人は之に由つて生くることを得ると考ふるは間違ひである。理性は自我そのもの、性格に存するものにて、之れなくしては道理を有する自我はないのである。故に理性に基いて動くは乃ち自我そのもの、要求を完ふする所以である。故に理性に従ふことが即ち自由であつて、判断が之れに従はずして、慾情の根據に存するときは、乃ち不自由である。理性を自我以外に見てその要求に従ふときは、自我の屈服と認むるも無理ならぬのであるが、苟も自我の眞體が理性に存することを意識するときは、理性に従ひ道理を確立

することは、自我そのもの、要求を満足するものにて、其處には何等判断の自由を意識しないのである。不自由を意識しないのみならず、こゝに始めて其の自由を自覺し、全く慾情の束縛を脱し得たりとして、悦樂に入ることが出来るのである。器械的理法と心靈的理法とは大にその趣きを異にするのである。前者の理法に従ふは外より制せらるゝことであつて、後者の理法に従ふことは内よりの自發である。彼は不自由にして此は自由である。この自由は人の道義的行動に於て最も著しく顯はれ來るのである。

人の意志に自發的一面のあることはゼームスやベルグソンの大に高調する所である。人の行爲は多く無意義に働くのである。斯る行爲には思想の聯結もあり、行爲の習慣もあり、人は恰も器械の働くかの如くして動くのであるが、大事に臨み自我の奥底なる至誠より發動し來るときは、平素に似合はない非凡の正氣を發生し來ることがある。凡人に於ても儘々徴すべきことであるが、天才

に至つては常規を以て測ることの出來ないものがある。之は其刹那に發生し來るものにて、豫め知ることの出來ないものである。この自我的意志の天真を實驗する者は雨雪風雷自然に發すと歌ひ、又は神機靈覺涌いて泉の如しといつて居る。ゼームスは極めて凡俗の言葉を捕へ來つて、偶然といつて居るのである。ゼームスの言は餘りに不合理的に見ゆるけれども、不測の力が何等の束縛なく自發的に發生し來るといふものとすれば、強ちに偶然といふ言葉に泥みて辟易する必要はないのである。此の不測の力が宇宙の奥底に潜在して、時に大なる動亂を生じ、波瀾を揚げて來ることは史上の事實である。歴史は必ず繰返すものとばかり思ふは間違ひである。時に空前の事實を造り來つて新紀元を生ずるのである。個人に於てもさうである、不測の靈能が發生し來つて、驚くべき人格を造ること決して怪むべきではない。之れは餘り著しからざる範圍に於て多くの人々が自から實驗する所である。この自發的不測の力が意志の行動に

顯はれて來ることは、言ひ消すことは出來ない。この自發的意志の行動は自由であつて、何等の束縛を受けないのである、一見我儘勝手の力かのやうなれども、斷じて然らず、天才の行動はまゝ軌道を外れて居るやうなれども、非常の軌道を取るものにて、斷じて無道の行動ではない。この自發的行爲は意志の眞面目を發露したるものに相違なからう。是れなくては人は忽ち器械的になる憂がある、歴史は模倣を繰返すのみにして、更に活躍と雄飛とを見ることの出來ない場所となる。歴史は斷じて此の如き機械工場ではない、遠大の意義を有するドライバーである。

意志は事物の撰擇に於て自由を有するものである。それでもこの撰擇は勝手氣儘に行はれざるが故に、之れも亦豫め決定せられて居ると主張するもの甚だ多いのである。人は遺傳性を有して居る、その力は實に驚くべきである、幼少より老年に至るまで、その力は衰へないのである。又人が教育及び習俗より受

くる所の感化力は偉大にして、身を終はるまで支配するのである。之に加ふるに社會に於ける利害得失、毀譽褒貶は人を支配する上に於て偉大なる魔力を有するものである。人は内外より是等の偉大なる勢力に支配せられて居るが故に、意志には撰擇の自由はないと斷言する學者も決して少くはない。又神の豫定説を高調する神學者も人の自由撰擇を否定するのであるが、これは餘りに法則や命令のみに拘泥して、自我そのものを見失うて居るやうに思はれる。遺傳や教育や習俗や社會の利害得失にのみ注目して、自我を赤裸々にして考ふるときは、この哀なる人の意志に撰擇の自由などがあらうとは思はれないのであるが、乍併自我は遺傳より全く取り離して考ふべきではなからう、又教育や習俗より抽象して見るべきではなからう、撰擇の自由は發展し來るものにて、誰れにも十分完備して居る譯ではない。多くの人々は是等の外物に全く支配せられて居るといつてもよからう。然れども之は意志の眞相を見たものとはいへな

い。自我は遺傳を消化して自己のものとなし、教育も習俗もその取るべきを取つて自己のものとなすことが出来る。又社會に於ける利害得失も毀譽褒貶も自我の藥籠中に入るゝことが出来る。自我は是等のものを收容して、自我そのものを豊富ならしむるのである。此の如き自我は是等の勢力を使役して、自己の欲する所を撰擇することが出来るのである。自我の最もよく發達したる者は、最も多くの自由の力を有するのである。偉人は時代の道具と見ゆるやうなれど如何に能く時代を利用することが出来るであらう。歴史の見方にも二種ある。人を客とし時代を主として觀るもあり、又は時代を客とし人を主として觀るもある。自我は偉大になる丈け、それ丈け、自我それ自身の目的を達する爲めに、あらゆる事物を利用し得るのである。是れは意志の自由撰擇にあらずして何んであらう、而してこの意志の撰擇は意志そのものゝ品性によることは間違ないのである。この品性までをも外物として意志より取り除くときは、意志とは抽

象的名目、觀念のみにして、斷じて活ける意志ではない。遺傳より、教育より、又境遇より受けたる自我の品性は自我そのものゝ品性であつて、斷じて外物ではないのである。故に十人が十人同一の撰擇を爲し得るものではない、そこには十人十色の撰擇あることは、自我の異同に基くものであつて、怪むべきことではなからう。抽象の自我はいざ知らず、活ける具體的の自我は確に撰擇の自由を意識するものである。

意志は果してその撰擇する所を實行し得るやとの問題に對しても、古來二様の相反したる答案がある。一は意志に實行の自由なしといふのである。パウロ以來多くの大宗教家にして、自由實行を否定するもの少くない。然れどもそれは自然人のとであつて、靈人のことではない。この答案は高い見地より編出したるものにて、一舉手一投足の自由を否定したものである。高い理性の立脚地に立ち、理性の要求する所は自から之を是とし、之を撰びながら、實行が伴は

ないといふのである。之に反してカントが我れ能ふが故に我れ爲さねばならぬといふも、固より一擧手一投足の自由をいふのではない、高い立脚地より見たる理性の要求に付いていうたものである。カントの主張は道德の原理より割出したるものなれば、全くの空論であるといふ人も多々あらうが、彼は確に自我に存する可能性を認めて居つたに相違ない。カント彼れ自身がこの可能性を自覺して居つたに相違ない。パウロの如きは一面この可能性を否定して居れども、而も一面之を肯定して居るのである。一は自然人であり、一は靈人である。カントはこの靈人の可能性を認めて居つたのであらう。この意志の自由實行も始めより完成したるものにあらずして、次第々々に發達すべきものである。人は自然人より漸く進化して、靈人となり得るのである。罪ある人の子より飛躍して、罪なき神の子となり得るのである。人がその理性に於て是とする所を實行することは、必ずしも自由の意志によるものではなく、外界の壓迫により已む

ことを得ざるに基くもの甚だ少くない。或は毀譽褒貶を顧み、或は法律上の刑罰を恐れ、又は未來の賞罰に鑑みて善行を積むもの甚だ少くはない。是等は意志の自由を旨とするものではない、全く外界の支配を受けて居るのである。然れども細に研究するときは、こゝにすら幾分かの自由は意識されつゝあるのである。その小なる自由が漸く力を増し加へ來りて、外界に頓着することなく、自己の理性の満足を得んが爲めに、自からその理性の欲する儘を實行することを得るに至るのである。殊に深く熱烈なる宗教心に勵まされて、理性が覺醒し來るときは、意志の力は頓に加はり、凡ての肉情より解放されたる自由の身となることが出来るのである。之を恩恵に生きる人といふ。彼の他力宗といふが若し夫れ他力の功德によつて救はるといふ義ならば、そこには毫も自由意志は見えない。基督教にていふ神の恩恵とは、斯くの如き器械的救済を意味するのではない、自我の靈能を活躍ならしむる所の神恩の力をいふのである。之は自



由を束縛するものにあらず、又抹殺するものにあらず、寧ろ活潑ならしむるものである。自我は孤立すれば、その力は自から萎微するのである、之れに反して若し純全なる自我に接すれば、驚くべき力を發揮するのである。神の恩恵とは自我をして生長せしむる神恩である。この神恩に生きる自我はその意志の力を自覺するものはない、パウロが靈の在る所に自由ありといふは、この邊の消息を意味するのである。カントの立脚地より人の罪惡を責むるは、餘りに苛酷かと思はるれども、人々はそれ相應の自由意志を有することは間違ない、故に各自がその力に應じて、責任を自覺することは事實である。若し夫れ實行の自由を有しないならば、人は自分から責任を自覺する筈はないのである。基督教が人の罪を高調するは、實行の自由を認むるが故である、又人の罪を高調して、人を壓服しながら、人をして卑屈ならしめず、却つて自立ならしめ、勇敢ならしむるは、自由實行の意志を自覺せしむるからである。人は自からその罪

を負ふ意識を有す、是れその自我に自發的原動力を自覺するからである。神の豫定を如何に高調する人とても、人をしてその罪を犯すことに於て無責任であるとはいひ能はしめぬのである。人には創造力がある、自由實行の意志は乃ちそれである。故に人は罪の原因を神に嫁せずして、自から負擔することを得るのである。甚だ苦痛ではあるが、責任を免れんが爲め器械となり又奴隸となるよりは、寧ろ責任を負うて地獄に入るを光榮とするのである。此の如き傲然たる人の態度は人の意氣を壯烈ならしむるものがある、蓋し人は自由實行の意志を自覺するからである。

人の自由意志をこの秩序正しき宇宙に於ける惡むべきアナルキストであるかの如く思ふもの決して少くはない。宇宙は理法の世界である、理法に由らざるものはない。此の如き理法の世界に於ける理法に縛せられざる自由意志の出現は、宇宙を攪亂するものにて、瞬間もその存在を許す譯には行かぬ。此の如き

出現は妄想である、斷じて事實ではない、それが事實であるかの如く見ゆるは迷ひである、誤りである、幻である、これは明確なる理性に照らして説き破らざるべからず。此の如き反對論の出づるは全く自由意志の見方が間違つて居るからである。自由意志は吾々の經驗によれば、無明の世界に之を見出すにあらずして、光明の世界に於て之を見出すのである。無明の世界とは道理を意識せざる物質界、植物界、又動物界といふのである。罪の自覺が無明の世界に見出されないやうに、自由意志は無明の世界に於て之を見出さんと欲しても得ないのである。さてこの光明界に於て始めて顯はれて來た自由意志は、一體何を基として活動するのであるかといふと、自我そのものを基として活動するのである。而してこの自我は前段にて述べたやうに理性の自我である、光明の自我である、無明の自我ではない。この光明の自我は自己の眞體を自覺する。眞體とは如何なる性質を有するものであるかといふと、それは光明である、理性を自識するも

のである。さらばこの自我はその理性に基き、活動することに由つて、始めて自我の完成を期することが出来るのである。若し夫れ自我がその本來の性格によらざるときは、到底自滅を免れないのである。故に自我には自我の法則がある、しかもそれは光明の法則である。自我は斷じて不規律なものではない。自我はその規律を自覺し、その規律を選択し、又その規律に由つて自から働くものである。苟も光明の自我といふべき自我は十人は十人同一の理由に由つて動くのである。而して此理法は外より自我を壓迫し來るものではない、自我それ自身の性格である、之を離れては光明の自我はないのである。一面より觀れば此の法則は神の法則なるが故に、神の命令として意識さるゝのであるが、顧みて自己の本體を案ずれば、何ぞ圖らん、是れは正しく自己其れ自身の法則である。故に神に對してすら、自我の意志は全き自由を有して居るのである。眞の自我は我れ自から法則に由つて、我れ自から行動するのであるが、それが同時

に神の法則であり、又神と行動を偕にするものである。基督はいひ給ふ「我が父は今に至るまで働き給ふ、我れも亦働くなり」(ヨハネ傳五の一七)又「父は自から生をたもてり、その如く子にも賜ひて、自から生をたもたせたり」(ヨハネ傳五の二六)と。

一面より觀れば絶對的に神に従うて、一毫の自由もないやうである、又「子は父の行ふ事を見て行ふの外何事をも行ふこと能はず」(ヨハネ傳五の一九)と基督はいひ給ふ。所が彼は直に言を續けて「凡て父の行ふ事を子も亦行ふ」といはれた此邊の消息を玩味するときは、神の豫定も意志の自由とは毫も矛盾して居らないやうに思はる。神の理性と人の理性とは一種異様のものではない、神の法則と人の法則とは二様のものではない。理性に於て完全なる神より觀れば、未成なる人の到達すべき所は豫知されない筈はなからう、又神に豫知されなからといつて、毫も人の自由は妨げられないのである。又神は世界の到達す

べきを決定し給ふといつても、人の行動の自由を奪はねばならぬ理由はない。人は自己の理法に由つて行動の自由を有するのであるが、之れが神の豫知や豫定に妨碍を與ふことはないのである。何んとなれば彼も此も同一の理法に基いて行動するからである。この同一の理法に由つて多くの自我は自由に行動するのである。こゝに吾々は道義界の成立を見出すことが出来る。自我はその個性に於て千差萬別なれども、同じく理性の法則を有するが故に、公明正大なる宇宙のハーモニーを造ることが出来る。之を神の國とはいふのである。こゝに存在するものは、皆自由の子である、神の子である。この道義界は吾々の實驗する所によれば、現在に於て造られつゝあるのである、創造的進化はこの新天地に向つて發展しつゝあるではなからうか。パウロは「萬の受造物は今日に至るまで共に歎き共に苦しむことあるを我等は知る、彼等は敗壞の奴隷たることを脱れ、神の諸子の榮ある自由に入らんことを許されんとの望をもたされた

り」(羅馬書八の二一—二二)といつて居るが、之はこの新しき天地の期待にあらずして何んであらう。

この有形の天地は太古より人心を壓し來りて、人は運命に歎き因果をかこち、盛衰榮枯の流轉に漂ふたのである。自由意志を有する人は此の物質界を離るゝにあらざれば、到底その自由を完うすることを得ないのであらうか。一面より觀れば、この有形の世界は奴隸の生存する所であつて、自由の人の住むべき所にあらずと斷定せらるゝのである。然れども更らに考へを深うし、又神の子の心を以て觀ずるときは、強ちに此の世界を奴隸の住所と考ふるは當らないのである。試に思へ、此の世界も亦神の世界ではないか、理性の實現ではなからうか。然らば光明を有する人より見れば、この有形の天地を無明といふは當らないのである。天地そのものからいへば、意識なきが故に、無明といつてもよからうが、苟も人の出現した以上は、最早無明の天地とはいはれない、宇宙の法

則は道理の顯現であつて、その内部に入れば、入る丈光明は輝き來るのである。宇宙が無明にあらずして、人自からが無明の中に徘徊して居るのである、又宇宙は古人の見たやうに火宅にあらずして、自由の天地でなければならぬ。之を奴隸の住所と觀たるは、人自から奴隸の境涯に居るが故ではなからうか。吾々は未だ宇宙の真相を徹底的に透視することは出來ないのであるが、乍併吾々の理性が明瞭になると同時に、吾々の意志は宇宙と調和が取れるやうになる。吾々が神を悦ぶに至る丈けそれ丈、宇宙を心から享樂することが出來るやうになる。吾々の意志は宇宙に壓迫さるゝにあらずして、宇宙の主人公たる資格を生じ來たるのである。嘗て我を壓制した宇宙の理法は、今や我が宇宙を征服する理法となりつゝあるのである。故に神に由つて自主なる人は宇宙に對してもその自由を贏ち得ることが出來る。基督に於て此の自主たる榮光を觀た所のもは、結局之が人類の所有たるべき希望を増し加へつゝあるではないか(希伯來

書二の五——一〇。榮枯盛衰の理法も生者必滅の理法も吾々が贏ち得る人格の自由を妨碍すること能はざる境涯に進むことは、斷じて不可能のことではない。之を要するに自由意志は之を抽象的に論ずるときは、多くの矛盾や撞着を見出すこととなるが、之を具體的に實驗するときには、そこに萬古を照らし破る光明を見出すことが出来るのである。死したる人體を解剖したればとて、活ける人體そのものは分らないのである。その如く人の意志を實生活より抽象し、又は智と情より抜き離して、赤裸々のものとするときは、眞實の意志は最早ないのである。然れども實生活より抽き去らず、具體的にその活動に徴して論ずるときは、躍如として意志はその眞面目を顯はし來るのである。而して人はこの意志の自由によつて始めてその眞價を顯はすのである。昔時の信仰生活は人を奴隸にし、人を殺し、人の自由意志を奪ふことに由つて、神の榮光を顯はしたのであるが、現代の信仰は人に自由を興へ、又人を活かし、人の品位を向上するこ

とによつて、神の榮光を顯はすのである。彼は消極的にして此は積極的である。新舊思想の別るゝ所蓋してゝにあるのである。而してナザレのイエスは自由意志に其福音の源泉を見出し給ふたのである、若し夫れイエスに歸れといふ新思想に顧みる所あらば、自由意志論こそはナザレのイエスに歸らねばならぬのである。こゝに神の子あり、又罪に勝ち世に勝つ所の靈能があるからである。

罪惡論

佛教は自然界の苦痛を高調し、基督教は超自然界の苦痛を高調する。釋迦が雪山に入った動機は生老病死を免れんが爲めである。パウロが神に對して絶叫したるは良心の自由を得んが爲めである。一方は人生の無常を厭ひ、一方は人生の罪惡を惡む。人生の無常が賢愚貴賤を選ばないやうに、人生の罪惡も賢愚貴賤を選ばないのである。無常は何人にも感ぜられ易いことなれども、罪惡はその根底が深いだけ、そう容易くは感ぜられない。けれども感覺の淺深はあれ、罪惡感は人類一般に普及して居る。幼稚なる人類は幼稚なるがまゝに、罪惡の感想を有して居る。この罪惡感は何時も宗教とは聯絡を有するので、古い古い神話の中にも罪惡感は徴せらるゝのである。素盞鳴尊の荒ら／＼しき動作は有りふれたる惡戯に外ならぬのであるが、大なる罪惡として追窮せられ、彼は遂

に高天原より放逐せられたのである。此の如き幼稚なる罪惡よりパウロの罪の自覺までには、大なる徑庭はあるが、之を要するに罪惡は叛逆の意志に外ならぬのである。罪の内容は複雑ではあるが、詮じ詰むれば、叛逆の意志に外ならぬのである。

幼稚なる時代に於ては罪と汚とは同一視せられて居つた。罪とは神の怒を招くものであるが、神の最も嫌ふ所のは汚れである。この思想によれば、罪とは、汚を加ふることである。この汚は物質的のものであつて、水にて洗ひ去ることも出来る。禊ぎの禮が行はれたるは、この罪を除く仕方である。或る地方にては火にて焼き掃らひ、又呪にて除き去ることが出来ると思つた。當時は罪の觀想が自然界を超越して居らなかつた。罪それ自身が物質的であつた故に、之を取り去る方法も機械的であつた。中臣大祓などに示してある所はこの幼稚なる時代の聲といはねばならぬ。この幼稚なる思想は一種の習慣となり、新ら

しき意味を加へて、文明人の中に持續し來るものもある。基督教の一大典禮として一般に行はるゝバプテスマの如きも、その一例といつてよからう。この物質的罪の觀想は漸く進歩して、人の禍福と深い關係を結び付くるやうになつた。神々はその心のまゝに、或る人には福を與へ、或る人には禍を與ふるのである。幼稚なる時代の宗教は人生の利益と深い關係を有して居つた故に、病氣、早死、貧困、天災等は神明の怒であつて、病氣そのものが罪であり、早死そのものが罪であり、貧困そのものが罪であり、天災そのものが罪であるかの如くに考へたのである。故に種々なる方法を用ひて神明の機嫌を取り、神明の忿怒を招かぬやうにするのが肝要であつた。この思想は深く人心に執着して容易に離れない、多くの宗教が無事息災を旨とするが如く、その罪惡觀も幼稚のまゝ持續し來つたのである。この利害關係の思想は却々取り除き難いものであつて、多くの宗教に結び付いて居るのである。斯の如き時代にはあらゆる損害は



罪と深い關係あるものにて、損害の多い所に罪も亦多いと思つた。損害は罪の結果であつて、罪それ自身ではない。けれども罪とは一種の病毒の如きものであつて、損害とは切つても切れない關係ありとせられた。

所が倫理思想が漸く發達するに従ひ、罪とは社會の風俗習慣を破ぶることであると思ふやうになつた。即ち風俗習慣の叛逆であると觀た。斯る時代の宗教は先祖崇拜であつて、其神とは鎮守の神である、社會を護り、法律を守る神々であるが故に、風俗習慣の叛逆者に對し、痛く忿怒し、之に報ゆるに必ず禍ひを降すのである。この時代は未だ倫理法と國法との區別を知らない。故に罪とは國法を犯すとであつて、竊盜をはたらき、兇殺を行ふは乃ち罪である。人も之を罰し、神も之を罰するのである。此の時代の宗教は形式を重んず、衣食住より様々の動作に至るまで、一々戒律を設けられ、この戒律を以て人々を訓練したのである。是等の細々しき戒律は神佛に對し、一々守るべきものと、人々は

自覺するが故に、之に違反するはそのまま罪である、即ち破戒である、破戒は即ち罪である。然るに人々の理性が漸く發達し來るに従ひ、自己の良心と神の命令とが同一視せらるるやうになる。するとこの良心の聲に違反することが罪なりと自覺するやうになる。この進歩したる時代に進むときは、身の汚れ、血・病、屍等を以て罪とは思はないのである。又様々の破戒を以て必ずしも罪とは思はない、のみならず國法に反し、風俗習慣に従はざるを以て、必ずしも罪とは思はない、反つて血を忌み、病を避け、屍を厭ひ、戒律を守り、國法に従ひ、風俗習慣に盲従するを以て罪とするやうになる。釋迦の立場より觀れば、父を棄て、妻子を棄てざるは罪である、パウロの立場より觀れば、モーセの戒律を墨守するは罪である、ルーテルの立場より觀れば、破戒者にならざれば罪人である、松蔭の立場より見れば國禁を犯さざれば罪である、龍馬の立場より觀れば、土藩を脱せざれば罪である。前者の罪と觀たるもの、後者之を罪と觀

ざるのみならず、之を守ることがそのまま罪となるのである。何んとなればその心頭に浮び来るものは、より高きものなるが故に、之を取らざるは乃ち罪である。故に後者は前者より犯罪者視せらるゝも亦已むを得ざる所である。ソクラテスが毒杯を飲ませられ、基督が十字架に付けられたるは、此罪惡觀の相違に由來するのである。

斯くの如く罪の觀念が變遷するは、人々の理性が啓發せられ、その理想が高遠に進むからである。神の命令と自己の良心とが同一視せらるるときは、宇宙の倫理法を犯すほど大罪はない、之を犯すときは、最早如何ともしやうがないのである。孔子が罪を天に獲れば、禱る所なしといったのは、この邊の消息をいつたのであらう。斯の如くなれば、罪の感想は愈々熱烈となり、深刻となるのである。孔子が徳の修らざる、學の講ぜざる、義を聞いて移る能はず、不善改むる能はず、是我が憂ひなりと長大息を發したるは、實に孔子の孔子たる所、

神？  
彼れならざれば、この悲痛の言を發することは出来ない。パウロが驚くべき内觀の衝突を實驗し、壯烈なる健闘の極み、嗚呼我れ惱める人なるかなと、壯絶悲絶の聲を發したるは、罪の最も恐ろしきを自覺したるものといはねばならぬ。完全なる神そのものを希ひ、神の國の實現を期する所のクリスチャンは、普通人の毫も知り得ざる所の罪を自覺するのである。基督教によれば、神は一民族の神にあらず、萬民の神である、一視同仁を以て、萬人に臨む所の天父である。その恩愛は限りなく、基督の十字架に於て觀るべき所の親心の神である、一點の邪なきのみならず、至善至愛の神である。此尊き神に對し孝子の心を有するのが、乃ち人の神に對する態度でなければならぬ。この神に對する純一なる至誠の態度に一毫の純良ならざるものあり、違反の傾向を有するときは、それが乃ち罪と自覺せらるるのである。宇宙の間何ものたりとも、神に對する愛を分つことは出来ない。若し夫れ知識の欲が聊かにても我が神に對する態度を

動すことあらば、それは罪である、或は功名利達の欲が我が心頭に立つて、聊か  
 にも我が神に對する愛慕の情を薄くすることあらば、それは罪である、家庭の  
 愛も國家の愛も如何なる公明なる理想も、若し我神に對する至誠を傷けんとす  
 るときは、それは乃ち罪である。神は我々に絶対の愛を要求する。この至誠の障  
 碍となるもの若し我が内觀に存するときは、それは乃ち罪である。しかして又俯  
 して地上を觀るに當つて、我等の眼前に横はるものは神の國である。この神の  
 國の實現に熱中し全力を盡す、是れクリスチャンの職分である。この國は吾々  
 の眼前に愈々明確になればなるだけ、我等の職責は明確になつて來るのである。  
 若し夫れ目前のことに聊にても蔽はるゝ所あつて、精神の怠慢を來すことあら  
 ば、それは罪である。若し凡てのものよりもこの神の國を求むるにあらざれば、  
 乃ち罪である。我は罪人の中最も大なるものなりとは、その神に對し、神の國に  
 對し、至らざる所あるを自覺するときの聲である。クリスチャンは自己の價値

を自覺するだけそれだけ、責任の自覺を深うする、責任の自覺を深ふする丈そ  
 れだけ、罪の自覺が加はるのである。罪は理想の後に影の如くして従ひ來るが  
 故に、理想の發展し行くと同時に罪も亦發展し來るのである。乍併罪は理想の  
 實現と共にその力を失ひ、次第々々に薄くなつて遂に其跡を絶つに至るのであ  
 る。

罪の原因につきては古來より種々の學説がある。永い／＼間罪の原因は物質  
 にありと考へたのである。物質は無明であつて、こゝに罪の由つて來る所の原  
 因がある。人の肉體は物質の變形である。故にこの肉體を有する人は罪の汚れ  
 を免れ得ない。従つて罪を滅す道は禁欲主義を取り、厭世主義を取り、肉欲を  
 撲滅することであるとした。此の如き禁壓主義を實行することに由つて靈は自  
 由となり、罪の羈絆を脱することが出來ると思つたのである。この方法とは正  
 反對なれども、放欲主義により飽くまで欲情を恣にして、その勢力を絶つことも

亦罪の根を絶つ所以と思つた。故に極端なる放欲主義は罪の根を絶つことに於いて禁欲主義と同一の功能あるものと考へたこともある。宗儒が佛教を批評して枯稿せざれば、必ず放肆すといつたが、枯稿と放肆との兩極端に陥るは、畢竟するに罪の原因を物質にありと觀た結果といはねばならぬ。又罪の原因を大惡魔に歸する倫理宗教もあつた。ペルシャ教の如きは乃ち是れである。この罪惡觀によれば、宇宙の根本を宇宙の二大靈と觀たのである。二大靈とは善惡の二大靈である。この二大靈は本來正反對のものであつて、争鬪は暫時も止まないものである。宇宙はこの二大靈の争鬪場裡であると考へた、故に人間の靈能もこの善惡の二要素があつて、調和すべからざる二主義となり、而してその争鬪は聯々として止まる所を知らない。罪の原因は斯の如き深い靈能に由來するが故に、之を撲滅すること殆んど不可能である。惡神が降服するまでは罪は存在するのであると觀た。罪の原因を物質又は惡神にありとすれば、その撲滅は不

可能である、何んとなれば永遠の實在の中にその根據を有するからである。而して罪それ自身が實在である、始なき無限の實在の中にその根據を有するとすれば、罪は偶發的のものではない、眞實の實在者である、無始且無終の實在である、若し幸にして之より免るゝ道ありとすれば、そは遠離の方法を取るより外はない、即ち肉體より離れ、惡神より別離するにあらざれば、到底罪より脱することは出來ないのである。

さらば罪の原因は何の處に存するのであるか。アウガスチンの如き大神學者は之を祖先よりの遺傳性に求めたのである。之は深い理由の存する所であつて、かの哲學的又は神話的の説明とは大にその趣きを異にするのである。アウガスチンはその深刻なる實驗に照して、罪の原因を搜したのである。彼の心底には神の命令を是とし、又之に従はんと欲する誠意はあつたけれども、その意志が薄弱にして之れを決行することが出來なかつた、畢竟するに神に對し叛逆の傾

向が強くして之を壓倒することが出来なかつた。別言すれば人には神に叛く性僻があつて、神の意志に順應することが出来ない。この性僻は祖先傳來の繼承であつて、人としては如何ともすべからざるものである。然れども彼はこの遺傳の事實にて満足すること能はずして、人類の祖先そのもの、罪惡に論及したのである。人類の祖先は如何なる性格を有して造られたるか、彼は罪惡の原因を物質に求むることは出来なかつた、何んとなれば彼は物質の無窮なる實在を是認しない、彼は唯一神論を信奉する人である、物質は神に全く造られたるものと信ずる人である。若し物質に罪惡の原因が存するとすれば、窮極は之を造りたる神を以て罪惡の原因とせねばならぬ。是れ純全なる唯一の神を信ずる彼には認許することの出来ない所である。又彼には純全なる神の外には別に神として畏るべきものはない。彼は純乎たる一元論者であつた。さらば罪の原因は何の處に存するのであるか。物質にある筈はない、又斷じて神の内性にある筈

はない。彼は遂に人の自由性にありと觀たのである。人はもと／＼善性を與へられたのである、神の命令に順應すべく造られたのである。然るにその道義的自由の特權を濫用して、神の命令に違反したのである。この違反に由つて人の善なる性情は全く變化して惡なる性情、即ち叛逆の性格となつたのである。斯の如くして人は自由そのものすら之を失ひ、叛逆の奴隸となつたのである。こゝに救濟の必要があるのである。ペラギウス一派の人々が人性は善でもなく不善でもなく、その自由の意思にて善ともなられ、不善ともならるゝと主張するとは大なる相違がある。アウガスチンは人の惡化したる遺傳性に最も重き税をかけ、こゝに救濟の基礎を堅固にしたのである。罪の本源を人間の自由意思においたことは、その説明の仕方にては不十分なれども、基督教に包藏する一大真理の根據を衝きとめたるもので、その功績は永久に没すべからずと思ふ。然れども罪の原因は斯の如く單純に論斷すべきものではない。進化論の勃興

以前の人々が考へたやうに、人類は始めから完全に造られ、罪を犯して以來次第に墮落し、基督に至つて始めてその面目を一新し、新人類の紀元を造るに至つたとは考へないやうになつた。聖書にも明かに示してある如く、約束の時代より進化して律法の時代となり、律法の時代より更に進化して恩恵の時代となつたやうに、人類は驚くべき進化の道程を通過して居る。第一のアダムと第二のアダムとは如何に隔絶して居るか分らない。パウロは靈の者は先にあらず、反つて血氣の者先にありて、靈の者後にあるなりといつた。(哥林多前書一五の四六) 幾千歳の後に現はれたる第二のアダムに比すれば、第一のアダムは極めて幼稚なものであつた。第一の幼稚なるアダムが罪を犯したから、それで直にその子々孫々が罪の人類と變性したといふことは、餘りに第一のアダムに重きをおき過ぎたのである。又死は罪の罰として世界にあらはれたとは、長い間神學者の考へた所であるが、死は罪のあらはるる遠い以前に地上にあつたの

である。或る神學者は罪の現はるゝを豫知して、神は人類以前に生死の世界を造り給うたと論じたなれども、之は愈々以て受け入れられない論斷である。獨り死のみならず、吾々が罪の行迹と認むる如き行動も、既に動物界に廣く行はれて居つたのである。人類から觀れば、不慈不孝と思はるるもの、残忍暴虐と感ぜらるゝもの、強盜掠奪、姦淫兇殺と思はるゝものは、遠慮なく動物界に行はれて居つたのである。人類は斯の如き恐ろしき野獸の仲間より進化し來つたのである。この進化し來りたる方面は一にして足らないのであるが、是等野獸界の動作を否認するやうになつたことは、實に驚くべき進化といはねばならぬ。吾々が知り得る限りの野獸はあのまゝにして幾千年幾萬年經過するとも、その獸的行動を否認するに至るべきは、斷じて望むべからざることである。然るに人類は野獸の世界を超越し、又遠く超越しつゝあるのである、そは野獸の有せざる靈能を有するからである。

靈能は野獸の有せざる知識を人に與ふるのである。この知識は臃ろげながらも人生の理想を示す。此理想に照らして野獸の動作を批判すれば、人として之を爲すを不快とするのである、即ち人そのものの資格を辱かしむるのである。野獸は此知識なきが故に、その動作を恣にして毫も不快を覺えないのであるが、理性を有する人には堪へられない。故に知識は罪惡の本である、知識なければ、罪惡はないのである。古人が聖人生れて大盜起る、聖人死なざれば、大盜止まずといったが、果してこの知識を惡んだのであらうか。之は知識が野獸の動作を非とするのみならず、又様々の惡しき知識を人に加へて、人を益々無邪氣の世界より遠ざからしむるを惡んだものであらう。蓋し知識の加はる所に罪惡はいや増しに加はるから、知識を以て罪の本源とするのである。けれども之は淺薄なる見方である。この見解によれば、罪を脱するの道は無知の時代、即ち野獸の時代に歸るより外に仕方はない。徹底的にいへば知識は罪の本源ではない、

罪の觀念は知識の對象なる理想より發し來るのである。パウロが律法によつて罪は知らるゝといひ、又律法なければ罪は死ぬるものなり、我れ昔し律法なくして生きたれど、誠命來りて罪は活きかへり、われは死ぬりといつたが、(羅馬書七の七一—二) 眞に至言といふべきである。律法とは理想をいふのである。理想が明確になればなるだけ、野獸の動作は惡むべく、恥づべく、厭ふべきものとなる。故に或る哲人は知識即ち罪惡といふ議論に對し、全く正反對の見解を立て、人は無知なるが故に、無理想なるが故に、その惡むべく、恥づべく、又厭ふべきを知らずして野獸の動作をなして毫も顧みない。罪は無知より發するのであると主張する。之れも一應最もと思はるれども、その所謂無知とは比較的にいふものにて、野獸ほど無知なるをいふのではない、果して野獸ほどの無知を意味するならば、最早人類にはあらずして、取りも直さず野獸である、罪の有無を論ずべき價値なきものである。理想を知るに知識の必要なるはいふま

でもないが、知識さへ増加すれば、罪は消え失すると思ふは間違つて居る。世の中には知識の多い悪人は甚だ少くない。さらば知識は罪の本源でもなければ、又罪の撲滅でもない。けれ共知識が罪の發し來る機會となるべき理想を認むることは眞理である。是れ強ちに知識を以て罪の本源とする意味ではない。既にこの理想が示されるれば、靈能の人は之を執らんと欲する所の意志を發するのである。幸にして之を執ることを得れば罪なく、内省して毫も疾しからざるのみか、大に意氣の發揚を自覺するのである。不幸にして之をとらざるときは、忽ち恥辱の念を發し、自からその腑甲斐なきことを責め、神明に對し恐懼の情を起す罪人となる。人はこゝに罪を自覺し、自から罪人たるを認むるのである。人類はもとゞ野獸と生活を同らし、野獸の動作をなし、野獸の快樂を實驗しつゝあつた。然るにこゝに一種の理想は示された、之を執るべき意志は發生した。此意志はそこに權威ある存在となつて、自覺さるゝやうになつたが、

しかれども從來の經驗によれる意志は、その經驗を重んじ、その確實なることを看過することが出来ない。こゝに經驗我と理想我とが對峙して、その利害得失を争ふこととなる。經驗我は理に於ては劣者なれども、勢ひに於ては優者である。理想我は理に於ては優者なれども、勢ひに於いて劣者である。利得は經驗我の方に扇を擧ぐる、人は經驗我のなすまゝに一任する。こゝに人は罪の自覺を發するのである。さらば罪は肉欲にその原因を有するのであらうか。昔よりしか考へたのは最もなることといはねばならぬ。けれども罪の原因はこゝには存しない。飲食の欲、男女の欲はそれ自身に於ては惡でもなければ、善でもない。唯理性の立つる理想に較ぶれば、劣等なるものである、人生の理想とすべきものではない。さらば罪の本源は人の自由撰擇の意志に存するのであらうか。この自由撰擇の意志といふは、深く考究を要すべきものである。人の意志はあらゆる對象物に對し、公平無私の態度を取り、勝手にその意志の向ふ所に



決意するのであらうか。斯くの如き勝手氣儘なる又内容のない意志は吾々の實驗以外であつて、考へ得らるゝ所ではない。人の意志は此の如き勝手氣儘なる能力にあらずして、理想に向つて決意すべき傾向を有するものなるに、その力の薄弱なる爲めに、罪を犯すものならば、罪の本源は意志に存するといはねばならぬ。さらば罪の本源は明かに人そのものにおいて、斷じて他に求むべきではない。野獸ならば兇殺を恣にしても、問はるべき罪はないのであるが、人はその勿殺の理想が示されたる以上は、若し野獸の欲に驅られて兇殺を恣にすることあらば、忽ち犯罪の責を受けねばならぬ。故に罪惡の原因は理性を有する人そのものに存すること明白である。

とはいふものゝ更に精細に考察を進むるときは、アウガスチンの所謂祖先の罪なるものに歸すべきもの、強ちにはない。何んとなれば人々がその目前に示されたる理想を撰ばずして、野獸の欲望を撰ぶは、意志そのものゝ性格

に原因するといはねばならぬ。罪の原因が意志にありとはいへ、意志そのものゝ性格に依つてその撰擇は定まるのである。意志が善良なる性格を有するとき、その理想に向つて發動し、不善なる性格を有するときは、理想に對し叛逆の態度を取りたがるのである。さらばアウガスチンの遺傳説は深き實驗に基くものといはねばならぬ。吾々は罪の遺傳とはいはない、何んとなれば動物には罪なきが故である、吾々は寧ろ遺傳性といふべきであらう。凡て自然界にあるものは人類に遺傳し來るべき理法がある。殊に野獸性は確に人類が繼承し來つたのである。所がこの野獸界を超越するには、人類に野獸性以上の靈能あるが爲めなるは前にも論じた通りである。この野獸性を實現する意志と理想を實現すべき意志とは、同一人格の内に衝突を免れないのである。この衝突は凡ての人類の實驗する所である。人々はその性質によつて理性を野獸性よりもより多く有するものもあるであらう。然れども多數人は野獸性をより多く有して生れ

て居る。人の賢愚によつてこの優劣はあれども、内觀の衝突を自覺することの一事は、萬人同一である。故に罪が普及性質を有するは亦動物進化の理法に基因するものといつてよからう。

罪惡は恐るべきものには相違ないが、吾々唯一の神を信ずるものには、その由つて發したる所以が亦餘儀なきことと諦むるにあらざして、却つて理性の發達上必要であるといはざるを得ない。神を信ずる者はパウロ以來アオガスチンの如き、罪の最も悲觀すべき暗黒の方面を衝きとめつゝも、その存在の必要を認むるは、矛盾の如くにして決して矛盾ではない。罪の自覺は各自の理想が上進するほど明確となり、又熱烈となるのである。斯の如く罪の自覺が明確になる丈、自己の經驗我と理想我との衝突が深刻となり、此衝突が劇烈となる丈、吾々の苦痛を増加するのである。神と人との遠離は愈々甚しくなりて、竟に人をして嗚呼我れ惱める人かなと號叫せしむるのである。この道程は極

めて悲惨なるものなれども、此間に人の到達すべき理想は益々明確となり、又上進し開展し來るのである。この理想は始に於て外部より壓迫し來ると思はるゝのであるが、次第々々に自分自からの眞體であることが自覺されるのである。之に對する自己の罪が重くなる丈、自己の職分の念慮は明確となり、剛健となり、我良心の權威は神聖にして犯すべからざる威嚴を示し來る。而して我れそれ自身は頭髮の末より足爪の尖先に至るまで罪惡の凝結と感ずるやうになる。其生活の價値なきを自覺し、全く自己の死を願ひ、十字架に顯現する基督と共に死し、天父に信賴するやうになる。茲に吾々の抽象的理想は轉化して恩愛の具體的天父となり、遙に理想したる神の國は義と和と聖靈によれる悦樂となつて我が實驗となり、我を捕へて、擒としたる罪は撲滅せられ、自然界は潔められて悉く我が所有となるのである。斯の如くして罪は理性の開展にて始まり、理性の完成にて終るのである。罪は宇宙に於て斷じて永久なるべき者ではない。

復  
生  
論

復生はクリスチンたるものが必ず一回は通過せねばならぬ關門として、聖書に斷言してある(約翰三の三)。之は内觀に於ける精神の一大變化である。クリスチャンは十人が十人此著明なる實驗を自覺して居る譯ではないが、或るクリスチャンは驚くべき變化を實驗したことを永久に忘れないのである。使徒ペテロを始め十一の使徒に如何なる復生の實驗があつたかは、吾々之を徵することは出来ないが、パウロの實驗は著しきものである。先づ彼の實驗を適例として考究して見れば、その變化は固より學說の變化に限るべきものではない。學說に變化の起つて來たことは明白であるが、彼の感情も意志も大なる變化をなしたのである。彼はその内觀に神の子キリストが實現し來れるを自覺して居る(加拉太一の一六)。パウロが彼(キリスト)を我心に示し給ふといふは、明確に基督

がその心裡に實現し來るを認めたるをいふのである。彼はいふ、「我は基督と偕に十字架につけられたり、もはや我れ生けるにあらず、基督我にありて生くるなり」と（加拉太二の二〇）。傳によれば（使徒行傳九の四）彼は電光に打たれて地上に仆れたとあるが、思ふに彼は久からずしてその内觀に神子の誕生を自覺し、神をアバ父よと叫んだのであらう（加拉太四の六）。之は唯一神教のユダヤ人がクリスチャンとなりたる實驗であるが、異邦人が幾多の疑問を解決し、自己の内欲と奮戦し、蹶起してクリスチャンとなりたる事跡は、吾々聖オーガスチンに於て之を見るのである。彼は當時の才子であつて、學識に於て雄辯に於て到る處殆んど天下に敵なく、しかも彼は哲學問題に悩まされ、賢母の敬虔に鞭撻せられつゝあつた。一時マニキズムの善惡二元論に安住を求めて居つたのであるが、之は竟に彼を満足せしむること出来なかつた。さりとて彼は直に聖書にその安住を求むる譯には行かぬ。聖書は彼の哲學的思想の傾向には餘り

に小供らしく見えただのである。彼は先づプラトニ行き、プローチナスに行きて、歩一歩づゝ約翰傳の思想に近き來つたのである。彼はその思想に於て大に基督教に接近し、ほゞ之に満足を表し始めたのである。けれども彼れの肉欲はその根柢甚だ深く、其勢力甚だ強く、その功名心も亦甚だ盛んであつた爲めに、彼はその肉的欲情を繼續して、之より解脱することが出来なつたのである。時に彼はその研究を進めてパウロを學ぶことゝした。而して彼れその研究を進むれば進むほど、其心腸を神に見透さるゝ心地した。一日來客があつて、その改心の實驗談を聞き、彼はその自己の腑甲斐なきことを自覺し、友人アリピウスと庭園に出で、煩悶憂愁以て其理想と自己との調和を求めんと欲したけれども、之を得なかつた。友人も彼を慰藉する能はず、援助する能はず、彼は獨り樹下に懊惱しつゝあつた。彼は慟哭し始めた、竟にアリピウスより離れ、無花樹の下に倒れ伏した、恰も少年の聲の如きを聞く、曰く取りて讀めと。彼れそ

の残し置きたる聖書のある所に到り、之を披き見るに、乃ち「夜すでにふけて日近けり、故に我儕暗昧の行を去つて光明の鎧を衣るべし、行を正しくして晝歩む如くすべし、饕餮醉酒又好淫好色又爭鬪嫉妬に歩むこと勿れ、唯爾曹主耶蘇基督を衣よ、肉體の慾を行はんが爲めにその備へをなすこと勿れ」(羅馬一三の一二—一四)とのパウロの言を読み、忽にして淨き光明その心を照らし、疑惑の暗みは全く消滅し去つたのである。是れ彼が三十一才の時であつた。我は固よりパウロやオーゴスチンの復生に比すべき實驗を有するものにあらざれども、同じく基督信徒の數に加へられたるものなれば、日本人の實驗として聊か陳述して見よう。我は幼少の時主君の馬前に打死すべき職分を有する武士の子たることを自覺したことがある。而して十六歳の春愛國の至誠我が衷心に發生したるをも自覺したのである。是等二様の自覺は我が新しき精神の勃發を意味するものにて、爾後益々勢力を加へたのである。我はこの二自覺を根柢として

誠心誠意の修養をなし始めたが、如何に困難であつたか分らない程であつた。四書を読む傍に聖書を読み始めたのは十七歳の秋からであつた。我は基督教の博愛主義と日本の忠孝との衝突を看取して、基督教を邪教と見たのである。又儒教の現實主義は我をして基督教の來世觀を迷信と罵らしめたのである。基督教は利を以て人を導き、儒教は義を以て人を導く、基督教は奇跡を信じ、儒教は怪力を語らず、基督教は祈禱をなし、儒教は正道を賤み、人事を盡して結果を顧みない。而して基督の神が不可思議にして、人事に没交渉と認められたのである。聖書は一種の古傳説にして、信するに足るもの甚だ少しと思つた。然るに是等の問題は常に我が念頭を襲うて、その解決を求めたのである。我は是等の調和し難き幾多の問題を胸中に藏めて、苦慮したること實に二箇年であつた。然れども研究を積むに従つて、是等の正反對と思はれた思想は漸く調和し始めたのである。基督教の神は儒教の上帝、天、活ける天と大抵一致したやうに考

へられた。靈魂の不朽も道理に相違なからうと理窟が付きかゝつたのである、然ども祈禱ばかりは不合理である不道德である、士君子の爲すべきことではないと、之ればかりは實行する譯には行かなかつた。聖書は基督の弟子等が眞面目にその信ずる所を論述したるものにて、虚偽を設けて、その宗教を擴めたるにあらざることが分つた。基督教は智識的に一通り解決せられたものではあるが、神に向つて祈禱を捧ぐるといふことは不合理である、卑屈である、神に訶諛するのであると見た。我は眞面目に吾が心を研ぎ吾が徳性を明にするにあらのみ、是れ取りも直さず天に事ふの道であると心得たのである。然るに一夕聖書論讀に際し、我師大尉デュニスはその權威と確信とを以て我れ祈禱するが故に、汝等起立せよと命じた。之を聞きたる我が胸中の煩悶苦痛は言語を絶す、先生の威嚴は我れ之を拒絶すべからず、しかも之に服従するは私の虚偽を示すものである。此時會衆皆起立した。眞に瞬間の消息なれども、我は半日をも要

したる心地した。我れ獨り躊躇して起たなかつたのであるが、この時一片の思想突如として我が心頭に浮んだ、上帝には感謝すべきではないか、天恩に對し感謝するは人類の爲すべき所である、然りと一決し我れ起立して上天に感謝すべしと、おくれながら起立して獨り胸中に感謝したのである。祈禱終つて聖書の論讀となり、三十分を要せずして讀み了つた。デュニス大尉儼然として祈禱の理由を語つた。曰く第一、祈禱は受造物の造物主に對する職分なりと斷じた。職分の一言我が心底に徹し、電光石火は天上より來つて、我を打ち倒したる心地した。我れは平身低頭して職分を怠りし罪人であつたかと恐縮した。職分ならば膝をも屈すべし、腰をも折るべし、我れ受造物にして、之れまで造物者の聖旨を伺はなかつたのは、實に職分を怠つたのである。この刹那自己中心主義は全く粉碎せられて、我は主神主義、尊神主義となつた。我が精神状態は全く、主客顛倒したのである。神は中心にして我はその周圍となつたのである。第二、

祈禱は神との交りである聞き、職分の一言に打ち倒されたる我は、またこの神との交りてふ一言にて慰藉され、助け起された、恰も慈雨の降り來る心地が、した。恐懼戰慄と欣喜踴躍とは我が内觀の状態となつた。我は寄宿舎に歸り、始めて心からの祈禱を神に捧げたのである。神は我が爲めに大なる磁石となり給ひ、我は神に磁化せられたる小なる鐵片となつた。私欲私心の爲めに幽閉せられて居つた我が良心は解放せられ、その尊嚴なる主權を肉欲の壓倒より免れて獨立せしめたのである。爾後我が良心は事ごとに上天の神に伺ふこととなり、又我が内觀には未曾有の道義力を自覺し始めた。我は正しく自由となり自主となつたのである、それでも物欲との戦闘は更に激烈となつた。この改心後外觀の敵は漸く之を退治し得たれども、内觀の敵は愈々猛烈を極めたのである。虚榮の欲、知識の欲、美名の欲、偉業の欲はかほるく、我に決戦を挑んだ。この戦闘を繼續したること三年有半、明治十一年の晩秋のたそがれ、仙洞御所の

池のほとりバラ／＼と落葉する大樹の下に打伏して、父よ聖旨に任せ給へと、吾は神の純然たる赤子の心を發露して祈つた。神の赤子は此時より呱呱の聲をあげ、神の父たることは最も明確に我が内觀に意識されたのである。けれども我の復生は明治八年初春の一夕の變化であつたと思ふ。この復生あつた爲めに、三年有半の激烈なる戦闘は繼續せられ、最後に赤子の一呱呱によつて決戦的勝利者たるを得たと信ずる。

復生とは果して何んであらうか。淺薄なる悔改とは大にその趣きを異にする。基督の所謂悔改は一事一行について悔い改むるをいふものではない。主義方針の全き轉換をいふのである、主義方針の轉換をいふのみならず、意志の態度を一變することである、意志の態度を一變するのみならず、新しい赤子の心を發生せしむることである（馬太一八の四）。基督がその弟子に要求し給ふ所は新しき人にあらざれば出來ないことである（馬可一〇の一七—二二、四一—四五）。新



しい人とは何んである。基督彼れ自身をいふのである。パウロが基督を衣るべしといふは、乃ち此新しい人をいふのである。誠にパウロの人格について見るに、改心以前の彼れと改心以後の彼れとは乃ち舊人と新人との相違である。彼は此の宗旨より彼の宗旨に轉籍したるにあらず、彼は眞に別人となつたのである。彼は改心後偉大なる靈能を自覺して、その自然的肉欲より全く解放せられた、彼は不倶戴天の敵を有したのであつたが、凡ての人類を同胞とする博愛の人となつた、時代の悲觀的風潮に犯されつゝあつたものが、勇敢なる強健なる樂觀の人となつた。彼は義と和と聖靈によれる悅樂の人となつた、その人類に對する同情、その人類を救濟せんと欲する熱誠、その高山流水的精神の活躍、前日のソウロとは全く別人となつた。復生の人は靈能の人である。この大なる變化は單に氣質の變化したるものに外ならぬのであらうか。

人類始祖の墮落説を保守する所の人は、復生を以て人類の本性に立ち戻るも

のとなしたのである。本性は主神主義であつたが、墮落以來人類は主我主義となつた、利己主義となつた。故に道義的意志は薄弱となつて、その良心の示すまゝに決行することが出来ない、人の意志は善より遠ざかつて惡に傾くやうになつた、否更に語を強うすれば、惡をなさねばならぬやうになつてしまつた。復生は乃ち心意の顛倒である。墮落説の立脚地より觀れば、復生をかくの如く論斷するは、至當のやうに思はるれども、墮落以前の人性は我々が實驗しない所であつて、よくは分らないのである。クリスチャンが理想する所の人格を以て、墮落以前のアダムの人格と見做さねばならぬ。之は獨斷に過ぎない、寧ろパウロのいふやうに、「血氣の人先に在つて、靈の者後にある」(コリント前書一五の四六)と見る方が分り易い。進化論が果して眞理ならば、人は下等動物より進化し來りたるものであつて、靈的圓滿の人より墮落したものではない。さらば復生は人の性善の本來に立ち歸るにあらずして、血氣の人性より更に一步を

進めて靈の人格に上達するものといはねばならぬ。パウロもヤコブもペテロも又ヨハネも復生を以て復古といはない、彼等は誕生といつて居る、新生といつて居る。復生とは自然的肉の人の誕生に對照して、靈の人の誕生といふのである。肉の人の誕生は皆人の實驗する所であつて、之を第一の誕生といひ、しかして靈の人の誕生を第二の誕生といふのである。パウロは舊人を脱ぎ去つて、新人を衣よといつて居るが、この舊人は罪を犯したるアダムであつて、新人は乃ち耶蘇基督である。假令墮落以前のアダムの性格が善良であつたとしても、その墮落したるは、正しく人性の弱點を告白して居る。然れども耶蘇基督は凡ての誘惑に勝ちたる戦勝者である。彼れと此れとは日を同うして語るべからず。されば復生以後の生活は、人類始祖の本性に立ち歸るものにあらずして、戦勝者たる基督の性格を實現し來るものとなさねばならぬ。何んとなれば復生の人はその内觀に基督を自覺し、基督をその身上に實現するを旨とするが爲め

である(エペソ書四の一三一—一五)。さらば第二の誕生とは何ものが生るゝのであるか。神の子が呱呱の聲を揚ぐるのである。パウロはいふ、「汝等既に子たることを得しが故に、神其子の靈を爾曹の心にちくり、アバ父と呼ばしむ」と(加拉太四の六、羅馬書八の一五)。この神子は地に屬ける肉の人の子にあらず、天に屬ける靈の神の子である。故に第二の誕生によれば、復生の子を慕ふこと肉の人の父母を慕ふよりも深く切なるものがある。天地の主を父よと呼ぶは、只冥助を上天に求むる意味ではない、神の孝子として神の如くならんと欲する至誠の祈りである、即ち神の聖なるが如く、自からも聖ならんと奮闘する向上の精神である、即ち天父との靈交を求むるのである、神なくしては、一日も生きることの出来ない生活である。天の父の全きが如く全くなるべしと要求せられて、欣喜し、踴躍し、本望とする所のものである。この神の子は基督の言を聞いて、彼に従ふことを歡喜とし、光榮とするのである。神の子は天父の外に並

べ唱ふるものを持たぬ。故に心を盡し、智恵を盡し、精神を盡し、力を盡して神を愛することは、その衷情の本願である。若し萬一心を盡し、智恵を盡し、精神を盡し、力を盡して神を愛することを拒絶せらるゝならば、眞に絶對絶命である、若し神を愛することを得ざらんか、寧ろ我に死を與へよとは神の子の絶叫である。この深甚なる愛は乃ち博愛の源泉である。此の如き愛は自然的肉の人の知り得る所でない、彼等は之を愚となし、偽りとなすのである。神の子は基督山上の聖訓を以てその衷心の奥底より發し來るものとし、又その良心に適合するものとなす。復生は斯る神の子の誕生をいふのである。之は新しき生命である、此生命を有する者を新しき人といふのである。この神の子の生命は自然的肉の人の生命と對照して永生といふ。ペテロはいふ、「爾曹が再び生るゝことは朽つべき種に由るにあらず、朽つべからざる種、即ち限りなく保つ神の活ける道によるなり。それ人は既に草の如く、その榮は凡ての草の花の如し、

草は枯れその花は落つ、されど主の道は限りなく保つなり。爾曹に宜へ傳ふる福音は即ち此道なり」と(彼得前一の二三—二五)。永生とは即ち此神の子の生命をいふのである。肉の人の生命は復活すべきものにならず、復活すべきものは此の神の子の生命である。故にパウロはこの永生の誕生と基督の復活とを結びつけて居る(羅馬書六の四五)。ヨハネはこの新生命の立脚地より論じて、クリスチャンは「既に死より轉じて生に移れり」となし、(約翰五の二四)、更に語を強めて永遠まで死することなしといつて居る(約翰二の二六)。

この神の子は如何にして生れたるか、是れ我々が知らんと欲する所なれども、未だ知り得ない所である。之は血氣の人より生れ來れるものではない。肉に由て生るゝものは肉なり」とあるが如く(約翰三の六)、血氣の人は肉以上に超越することは出來ない。ヨハネは之れ「血筋によるにあらず、情慾によるにあらず、人の心に由るにあらず」といつて居る(約翰一の二三)。ヤコブは眞の

言に由つて（ヤコブ書一の一八）、ペテロは神の活ける言に由つて（ペテロ前書一の二三）、ヨハネは靈又は神に由つて（約翰一の一三、三の六）、神の子は生るゝといつて居る。之を要するに神の子は天來の子である、地に屬けるものではない。

この神の子即ち復生の人と耶蘇基督とは如何なる關係を有するのであるか。パウロは「凡そ基督の靈なきものは基督につかざるものなり」といつて居る（羅馬八の九）。この靈は神の子たる靈であつて、之れあるが故に、「基督と偕に神の後嗣」たるを得るのである（羅馬八の一七）。又この靈を有するが故に、基督と偕に苦しみ又基督と偕に榮を受け得るのである（羅馬八の一七）。彼は更に語を強めて、「基督我に在りて生くるなり」といつて居る（加拉太二の二〇）。之に由つて觀れば、基督の生命とクリスチャンの生命とは同一源にして、又同一であらねばならぬ。是れ彼がクリスチャンの兄弟にして、その長子たる所以で

ある（羅馬八の二九）。ヨハネは基督を以てロゴスの實現と觀たのであるが（約翰一の一四）、凡てのクリスチャンも同じくこのロゴスの實現と觀て居る。基督を葡萄樹に比し、其弟子を葡萄樹の枝と觀た所は、その生命の同一源に基いて、同一命脈に由れることを説明したものと斷言せねばならぬ（約翰一五の五）。又基督が世のものならざる如く、その弟子も世のものならざることとは明に示してある。約翰傳の基督はその平和もその喜悅もその知識もその生命も又その榮光も、一切萬事その有する所のものは盡く之をその弟子に與へてやぶさかならぬのである。約翰傳第十七章の祈禱はロゴス實現の絶頂に達したるものと觀ねばならぬ。その祈禱の終局に至つて、基督は左の如く祈つた、曰く「父よ、爾の我に賜ひし者の我が居る所に我と偕に在りて、我が榮即ち爾が我に賜ひしものを見んとを願ふ」と（約翰七の二四）。罪に苦しむ肉の人と基督とは天地霄壤の懸隔ありといはねばならぬが、靈の人と基督とは一心同體である。彼等が靈的向

上心の飛躍したる時、基督と同感同情となるではなからうか。基督を吾々より遙に異りたるものと観ねばならぬと思ふは、罪の人の見地より觀たる所であつて、深い基督教の靈的實驗に基くものではない。ルーテルの如く最も深く罪の自覺を取り、又最も大なる罪の苦痛を實驗したるものと雖も、その信仰に由つて基督と一體となり、全く赦罪の恩恵を蒙りて、靈的生命に生きたる時の向上的意識には、我は即ち基督なりと心得たのではなからうか。パウロもその靈的生活の完全は自から許さなかつたけれども、そが神我れと偕ならば、誰れか我に敵せんやと凱歌を歌ひたるとき、又我は我に力を與ふる基督に由りて凡ての事を爲し得ると揚言したるとき、彼は基督を去ると遠くない、否彼は同一の立脚地に立ち居るものといつて差支なからう。クリスチャンは確に基督の位地に立つことの出来る權利を有して居るのである。ヨルダン河畔天來の聲あり「爾は我が愛子、我が悦ぶ所の者なり」との聲は基督の専用物であらうか。然らず、

之れを人類の所有となすが、乃ち基督の福音である。「その時耶蘇答へて曰けるは、天地の主なる父よ、此事を智者達者に隠して、赤子に顯はし給ふを謝す、父よ然り、それ此の如くなるは聖旨にかなへるなり、父は萬物を我に與へ給へり、父の外に子を識るものなく、子及び子の顯はす所の者の外、父を知るものなし」と。而して基督はその眼を轉じ、地上の人類に向つて曰く「凡て疲れたる者又重きを負へる者は我に來れ、我れ爾曹をやすません、我は心柔和にして遜るものなれば、我が軛を負ひて我にならへ、爾曹心に安きを得べし、そは我が軛はやすく、我荷は輕ければなり」と(馬太二の二五—三〇)。基督を引き下さんと欲する不虔不敬の論斷は我れ痛く之を排せざるを得ない、然れどもクリスチャンをして人類をして高く基督の位地に引き上げしむるは、基督の待望したる所ではなからうか。基督と神の子等との間に近くべからざる差等を立るは、基督教の眞髓を看過するのである、基督の聖旨を取り違へたるものであると、我は



脈を同うするを説明する所の彼の葡萄樹の比喩の如きは、その眞義を失ふに至るのである。故に基督の靈が同時にクリスチャンの靈にあらざれば、基督とクリスチャンとは相互に異郷人であらねばならぬ。又聖靈がクリスチャンの上に降するが如く思惟するは、未だ實驗の至らざるものにて、果して復生の事實を贏ち得たるものなるや否や疑ひなきこと能はぬ。眞にクリスチャンとなりたるものは聖靈がその外部より刺激を與ふるにあらずして、その人格の根本要素たるを自覺するのである（約翰傳三の六一八加拉太五の一六一二五、羅馬八の二一—一六）。この神の靈は自然界を超越する所のものであつて、神の子をして神と偕に生き、又神と偕に永遠に生きながらへしむる所である。此靈は神聖にして犯すべからざるものである。又自から罪を犯すことをなさないものである（約翰第一書三の九）。此の如き靈は種子としてクリスチャンの心内に住して居る。この靈は神其れ自身の内在にあらずして何であらう。之れあるが故に吾々の救ひ

は間違ないのである（コリント後一の一〇二）。クリスチャンが世に對して必勝の生活に入りたるは、此聖靈を有するからである。この神靈が吾々クリスチャンの内觀に住居するが故に、基督が神の子たるが如く、吾々も神の子たることを得るのである。吾々は之れあるが故に、基督と偕に祭司たり、又王たるを得るのである。神の國は黙示録の著者がいふ通り（一の六、五の一〇）、奴隸の國にあらず、自主の國である、王者の國である、祭司の國である、神子の國である、神が萬物に充滿し給ふ國である。言ひ換ふれば神の國は人々が神化されたる國である、即ち人が神の中にあり、神が人の中に在つて、人をして全く聖化し給ふた國である。古代のクリスチャンが三位一體の教義を立てんと熱中し、父とロゴスとが同一性格なるを證明せんと欲し、その智能を盡したるは他にあらず、此の聖靈の性格を確實にせんが爲めであつた。又このロゴスと耶蘇とが一體即ち人にして神、神にして人といふ一見矛盾と思はるゝ教義を確定せんと骨折りた

るは、結局聖靈と吾々との一體不二なるを確定する基礎を作りたるものに外ならないのである。復生は乃ちこの新しき生命、神たる性格、神人合一の事實を造る所の誕生である。復生の人が再び墮落して死亡することあるや否やは、我れ未だ之れを詳にすることを得ない。けれども昔時より神に選拔されたる者は必然救はるゝことを信じ來つたのである。パウロ之を信じ、オーガスチン之を高調し、ルイテル、カルヱキン之を確守して、不動の信を贏ち得たのである。是れ復生の人が必然その神聖なる目的を達すべきことを裏書するものではなからうか。我れ四十年前復生の實驗を爲してより、未だ嘗て我より聖靈の離れ去りたることを意識しない。聖靈は晝夜を分たず、造次にも顛沛にも時々刻々我れ衷心の尊位を去り給ふたことはない。聖靈は獨り我衷心の本尊たるのみならず、之は我を潔め、我を勵まし、我を慰め、我を教へ、我を導き、我が理性を照らし、我意志を聖ならしめ、我をして博愛的ならしめ、我に永遠の希望を懐かし

め給ふのである。若し聖靈我を離れ去り給ふならば、我は忽ち自然界の人となり、更に墮落して、それより以下の人となるであらう、否我は凡ての意味に於て死するより外はないのである。聖靈は基督に在る我が存在の生命そのものである。我は斷じて之を疑はぬ。基督教徒とは基督教主義の學説を取り、その倫理を取り、又その信仰を受けたるものにあらず、果して然らば基督信徒たることをやむる時もあるべけれども、既に復生したる者は如何にしても信徒の資格を奉還することは出來ない。神は外より我を捕へ給ふにあらず、我が衷心に内在して去り給はないのである。復生の人が若し萬一その聖なる目的を達し得ないこともあらば、それこそ基督の示されたる聖靈を瀆すといふことであらう、即ち永遠の刑罰とは之をいふのであらう。然し聖靈を瀆すといふことの如何なる意味かは我れ之を知らず、若し夫れ聖靈を瀆したと思ひ恐縮するものあらば、未だ聖靈を瀆すに至つて居らざるものにして、罪の赦を受け、未だ向上の路が



塞がれて居らざるを自覺すべきである、斷じて失望するを止めねばならぬ、我が復生論を讀むクリスチャンにして、吾れと共鳴する者少からざるを信ず、而して聖書は乃ちその裏書をなすものたるを信じて疑はぬ。

人格不滅論

人格は永久なるべきかの問題は靈魂不朽のそれとは、大いにその趣きを異にするのである。古人の想像したる靈魂は身體の影法師に等しきものであつて、果して實體であるや否や判明しない。遊魂といつて身體より脱出して、世界に徘徊するかの如く想像されたのである。人が死すればその靈魂は數十日、その住み慣れたる人家の周圍に徘徊し、又その人體の葬られたる墓地にあるかのやうに想像せられた。斯の如きものと人格とは全く較べ物にならない。人格ほど明確なものはない、吾々が直覺するものである。人格は吾そのもの、眞體である。智と情と意とが最も明確に活動する生命そのものをいふのである。人格は自識を有す、又自動、自斷の能力を有す。人格は自己そのものである。この人格は永久なるべきか、はた暫時なるべきか。吾々は人格の永久なるを信ず、果して

そこに信賴すべき論據があるか、試みに之れを論じて見よう。

人格は如何にして地上に顯はれ來つたのであるか。人格は萬物進化の最高生産物である。萬物の進化は幾十萬年幾百萬年を経過し來りたるか分らぬ。生命あつてこのかた未だその幾年なるを論證し得るものはないが、その長い／＼星霜を閲し來つたことは、學者の一致する所である。而してこの進化の經歷を見れば、萬物の奮闘努力なるものは想像の及ばざる所である、或は優勝劣敗といひ、或は適種生存といふ道程を経て、最高に向つて進化し來つたのである。斯の如くして果して何を生じたのであるか、乃ち人格である、吾々の人格が宇宙の最高生産物たるは斷じて疑ひを入るゝ餘地がない。人格あつて始めて萬物進化の經歷も理法も明白となつて來つた。人格は宇宙の光明である、之れなしには宇宙は無明である。人格は疑もなく萬物の靈長である。熟ら進化の理法を案ずるに、宇宙は優秀なるものを保存して、劣悪なるものを捨て去るのである。宇

宙がその生じたる最優等の人格を保存するは至當のことではなからうか。若し進化の理法を信じて過ちなからしめば、人格の保存は疑はれないのである。又やゝ之に似たる見方ではあるが、價值判斷によりて見れば、人格ほど價值あるものはなからう。宇宙は價值ハきものを捨て去つて、價值多きものを保存しつゝあるのである。人格は宇宙進化を援助する一大勢力ではなからうか。草木も禽獸も人格を待つて始めてその變遷を盛んならしむることが出来る。而して宇宙は人格を以て地上にその創造の目的を達しつゝあるではなからうか。人格の消滅は取りも直さず萬有進化の消滅である。人格は宇宙に於てその量の大量なるを以て誇るにあらず、その質の優秀なるを以て誇るのである。斯の如き價值ある人格の消滅は宇宙進化の理法に矛盾するのである。宇宙の理法が自家撞着せざる限り、人格の保存は疑ふべからずと思ふ。宇宙の顯はれたる理法は様々あるが、就中道義法より高等なるものはない。此理法は人格を待つて始めて

顯れ來たるのである。この理法はあらゆる自然界の理法を超越するのである。道義法は自識、自立、自斷、自由の人格の法則である。さらば道義法が凡ての自然界の理法を超越して居るやうに、人格は凡ての自然界の存在を超越して居るのである。此の如き人格は既に自然界を超越して居るが故に、自然界の理法は之を束縛することが出来ない。生者必滅の理法は人格に當てはまらないのである。人格は自然界に生れて、自然界を超越した。人格の世界は超然として自然界の羈絆を脱す。既に造られたる人格界は自然界より侵害せらるべきものではない。人格の興廢存亡はその理法に由るべきものにして、自然界の理法にて律すべきものではない。人格の世界は宗教の世界である、その生活は神との深き交感に由るのである。神と人とは人格的關係を有する。二者のうちその一を缺くときは、宗教は成り立たない。神が人の對象であるやうに、人は神の對象である、神が人の父であるならば、人は神の子である。神人父子の親しみは宗

教の眞髓である。二者の關係は永遠の愛である。この愛の冷却するときはないのである。神の死は即ち人の死である、之は毫も疑ひを入れぬ。人の死が神の死であるとは、容易に斷言すべからざることなれども、神が斷じてその子の死を欲し給はないとは斷言することが出来る。この深い愛に由れる神人の關係を極言すれば、人の消滅は少くとも神の負傷である。人格の價値は神にして始めてよく之を知り給ふ。人もし全世界を得るとも、その生命を失はゞ何の益あらんやとは、神の子にして始めて言ひ得べきことである。基督はその前途を遮ぎる死の蔭を見ると同時に、その復活の光榮を見給ふた。この見識は深き神人交情の至誠より喚發したるものである。この深き宗教的實驗に信賴すべきものあらば、人格の保存は斷じて疑ふことは出来ないのである。人格は宇宙の最高生産物であるが、未成品である。人格は最も優れたる人に於ても完全の域には達して居らぬ。基督は天父の全きが如く全くなるべし（馬太五の四八）といはれ

たのであるが、人格の前途は尙遠慮である。人格は尙深くその潜勢力を貯へて居る、この潜勢力は實現すべき運命を有するのである。人生の五十年や七十年の日月にては、人格の潜勢力はその發達の目的を達することは出來ない。草木も鳥獸もその能力の凡てを發揮し得るのであるが、獨り人に至りてその人格の力の發揮に於て、未だその半途にも達しない。人格の苦悶奮闘はその達すべき所に達せんと欲する欲望にて滿さる。この欲望が果して宇宙の衷心より發し來るものならば、その欲望の空望ならざるを信ぜざるを得ない。人格の生命は地球が太陽の周圍を一週するを以て量るべきではない。之は太陽系を超越するものである。人格の保存は深き靈能の確信によるものにて、科學的にも又哲學的にも證明せられたるものではない。吾々が以上論じたる所は、吾々の確信が空漠たるものにあらず、背理的妄想にあらざることを論じたるに外ならぬ。故に吾々の論辯を反駁する所のものも、決して少くはない。左に之を論じて見やう。

自然進化の理法によれば、種族の存在の爲に個々の存在はあるのである。個々は種族の爲めに生くる、故に個々の生存は暫時的にして、種族の生存は永久的である。その如く個人々々は民族の爲め、人種の爲め又は人類の爲めに生くるものである。民族の永久的生存、人種の永久的生存、人類の永久的生存は肯定すべしとしても、個人の生存は斷じて永久でない。個人は個人として永久なること能はず、民族の生命の中に於て始めて永久なるを得るのである。之れは最も見易い道理である。個人は刻々に死しつゝあるのであるが、民族は刻々に發展しつゝある。民族にも衰頽死滅はあれども、健全なる民族は盛んに永遠を期して發展しつゝあるのである。此の論證は自然界に成立すべきものにて、人格界には當て簞らない。種族と個人との關係は、種族を主位とし、個人を客位として論ずることも出來るが、之れをあべこべにして個人を主位とし、種族を客位として論ずることも出來る。細かに考察すれば、前者よりも後者の方に眞

理が多分に含まれて居るかと思はるゝ。種族は大なる人格を造らんが爲めに奮闘しつゝあるではなからうか。ギリシヤの歴史を見るに、ソクラテス、プラト  
 ン、アリストートルの如きはギリシヤ民族の精華ではなからうか。民族は斯の  
 如き偉人を生ずる爲めに生存したのではなからうか。若し是等の偉人を生ずる  
 事がなかつたならば、ギリシヤ民族の存在は餘り多くの價値を有しない。又ユ  
 ダヤ民族の使命は基督を生じたことではなからうか。古の豫言者はこの理想的  
 人格にあこがれ、その出現を豫言したのである。基督教會は由來この人格にユ  
 ダヤ史の燒點を見出したのみならず、人類史の絶頂を見出したのである。しか  
 して又よしやユダヤ民族は滅亡に陥つたとしても、基督を生み出したことに由  
 つて、その生存の目的を達し得たといふことが出来やう。之に由つて觀れば、  
 人格は種族より尊く、人種よりも尊いのである。こゝに人格の價値がある、人  
 格は強ちに種族又は人種の爲めにのみ生存するとはいへないのである。又個性

を造るは萬有進化の一大目的であるかと思はる節がある。物體は下等なる丈を  
 れ丈個性はなくなる、それに反し高等になる丈個性は發達し來る。人類の進歩  
 に徴するも、文明は個性の發達と伴ふのである。進化は單純より繁雜に進み行  
 くのである。個性の最も能く發達したる國民が文明の最も多くを有するのであ  
 る。偉大なる詩人、哲人、宗教家、政治家、美術家は他に分與することの出来  
 ない獨得の個性を有す。人格は普遍性と特別性とを有す、偉大なる人格は、種  
 族より多く普遍性を有すると同時に、種族の有せざる個性を有するのである。  
 此に由つて觀れば人格が種族の爲めに生くるにあらずして、寧ろ種族が人格の  
 爲めに生くると見る方が、より多くの眞理を有するといはねばなるまい。人格  
 は人格として獨得の價値を有する、之れが人格の人格たる所ではなからうか。  
 この人格主義を非難して國家に害ありとか、利己主義とか誹謗する人々も少く  
 ないが、その論據はつまり人格の何たるかを知らざるの致す所である。若し夫

れ人格が種族の爲めに奉仕する所があるならば、種族もまた人格の爲めに生存する意味があるのである。種族は種族そのものが其生存の目的ではない、人格界を造らんが爲めに生存するのである。人格は種族を超越して人格界を形造くる資格を有するのである。故に種族は暫時的にして人格は永久的である。人格がその種族に對してその個性を肯定することは、斷じて利己主義とはいへない、何んとなれば人格は人格界を造るべき公明正大なる大目的に向つて自から生くるのみならず、種族をしてその使命を全うせしめんために奉仕するからである。人格は種族の精華であり、至寶である、假令種族は滅亡するとも、斯の如き精華、至寶は永久に保全せらるべき價值を有する。

人格を目して偏狹なる我執と考ふる者は、人格の破壊を以て倫理の目的となし、又宗教の目的とするのである。之は彼の汎神説より割出したる謬見である。人格を殺して民族又は人類の爲めにするとは、此の上もなき犠牲と認む

るのであらうが、若し夫れ人格の生活が利己主義ならば、一個の人格のみならず、多くの人格の團體的生活もまた利己主義といはねばならぬ。さらば凡ての人格は悉く虚無に歸した方が、宇宙の爲めに仕合といはねばならぬ。人格は宇宙の最高生産物である、之を否定して非人格を高調せんとするは、自業自得といふにあらずして何んであらう。人格抹殺主義は乃ち倫理界の叛逆者にして、自滅はその運命である。又宗教の目的は神や佛となることであると主張するものが多い。神とは多神の神であるか、佛とは多佛の佛であるか。果して然らば神佛とは異名同物にして、個々の存在を有するものである。この神佛と人とは同一種の性格を有するものであるか、又は全く性格を異にするものであるか。異性のものならば、人が神佛になるとは何の意味であるか甚だ分り難い、又同一種のものならば、神佛は人の上達したるものと、いはねばならぬ。さらば神佛になるとは、人の上達聖化したるものにて、人格の完成を意味するのであ

る。之は自我の撲滅にあらずして、反つて自我の肯定である、人格の完成である。然るに神佛が宇宙の非人格的唯一遍在の靈能といふことならば、神佛になるとは川々の水が一大海洋に注ぎ入るやうなものであつて人格の消滅を意味する。宗教の本義は自我の撲滅である、而して無限の靈の中に生きることである。故に死は乃ち佛の懷に眠るをいふのであると主張す。何と人格的思想に捕はれたる言葉であるか。宇宙遍在の非人格的靈氣には何等懷などと思ふべきものはない、又眠るといふが如きものはない。分り易くいへば、彼等の人格は死するときに消滅する筈のものである、宗教はその消滅を願ふを以て最上の境涯となす、自己人格の存在を望むが如きは、矢張私欲に捕はれて居るものにて利己主義である、流轉の繩に繋がれて居るのである、未だに解脱を得て居らないと云ふであらう。神佛になるといふは如何にも有難いやうであるが、人たる性格は全く消滅するのである。宇宙の最高精華である人格を抹殺して、宇宙の非人格的

靈能に没入することが、最も宇宙を尊重する所以であると高調するは、それを根柢より誤れる謬見にあらずして何んであらうか。この謬見は汎神説に過られたものである。若し夫れ汎神説が眞理ならば、この種の諦めを至當といはねばならぬ、それとも此の如きは宇宙精華の抹殺である、宇宙至寶の消滅である。吾々の理性が我を欺かないならば、之は宇宙の撞着であり、又矛盾である。之に反し宇宙の神を人格視するときは、人は固より神にならるゝものではないが、人は聖化せられて神の子となり得るのである。神を愛するは必ず自己を神の中に没入して人格を抹殺することではない、反つて神の愛し給ふ所の人格を完成して、神の意志と調和する自己を肯定することである。此の愛は淺く見れば自己の抹殺を意味するやうなれども、實は自己の復活である、その生命を棄つるものは之れを得るとあるが、神を愛するは自己實現に外ならないのである。敬虔なる自己は神の中に消ゆるにあらずして、生くるのである、神の一部となる



にあらざして、神を自己の中に生かしむるものである。人格の終局は本來の虚無に歸るにあらざして神の國を造ることである。故に自己實現は宗教の眞諦である、人格の永久的存在を希望するは、神の聖旨にして又敬虔者の祈りである。以上は理想的高い立脚地に立つて論じたのであるが、問題は低い／＼脚下にあるといふものがあらう。そは他にあらざ、人格界とは果して宇宙の何處に存在するのであるか。人格界は小さき地球の極めて狭き一小都市を占めて居るではないか。自然界は極めて廣いのである、限りなき日月星辰の世界より顯微鏡の世界に至るまで、同一の自然法が支配して居るではないか、何んで人ばかり自然法に支配せられない理由があらうか。人は本來自然界より生れて來たではないか。人の心は身體の健康状態によるではないか、人の喜怒哀樂は五臟六腑の状態に深い關係があるではないか。人格は肉體の生長發達に伴ひ、肉體の衰弱病死に伴ふではないか。人格はそれ自身何等かの活動をなすことが出来る

か。人格は身體五臟六腑大小腦髓の運動に由來するものにて、寸時も獨立の出來るものでない。故に人格は一種の影法師である、影の形に伴ふ如く肉體の存在とその作用とに伴ふ影法師である。腦髓の研究によれば腦の部分々に、心意の作用が存在するのである、その部分の作用を止むれば、それだけ心意の作用が減るのである。心意が腦の作用に外ならぬとは明白である。腦髓は或る時期を限つて働き、而して死滅するのである。人格は斷じて永久の性格を有するものにあらざと、論斷するもの甚だ多い。是れ最も受け取り易い論證である。之れは確に一面の眞理に相違ない。けれども仔細に考ふるときは、またその半面、乃ち最も深い半面が認めらるゝのである。先づ知識は如何にして得らるゝかといふと、必ずしも外界より入り來るばかりでない、内に在るものがその理法に基いて外界より來る感覺を説明することに由つて得らるゝのである、外界は客にして内界は主である、この主人公は外界から與へられたものではな

い。又五臟六腑大小腦の働きは千差萬別であるが、之を統一する一種の力は、彼の外界に向つて應接する所の主人公そのものであるとは、吾々の意識が自覺する所である。この自覺の主人公より見れば、五臟六腑も外界となるのみならず、大小腦それ自身が外界となつて來るのである。吾々の意志は肉體の欲情と戦ひ、之を征服することが出来る。この内界に在る權威ある本尊は大小腦そのものを研究し、その作用を支配することが出来る。腦の部分的作用は絶對的に限られるものではない。左手が負傷してその用を爲さざるときは、右の手がその代用を務むることが出来るやうに訓練さるゝ如く、腦の部分がその働を爲し能はぬやうになれば、他の部分がその代用を務め得るやうに訓練せらるゝといふ。さらば心意は腦の諸作用を束ねたるものにあらずして、之等を支配する所の靈能である。之れに由つて觀れば心意と腦の作用とは同一視すべきにあらず、又必ずしも兩立せねばならぬ筈にもあらず。彼の以心傳心の如きは最早科

學的に證明せらるゝのであるが、乙の心の作用は甲の心が乙の腦を刺激するのであるか、又は甲の心が乙の心に觸るのであるか、又は甲の心が丙の心を介して乙の心を動すのであるか、明白には分らないのであるが、百里を超え又は千里の外に通ずることになれば、腦と腦との接觸にあらざることは明白である。故に以心傳心は腦を超越したる作用と見る方が相當であらう。腦と記憶とは密接の關係あつて、腦が疲るれば、記憶もまた衰ふることは普通のことであるが、之れ必ずしも絶對的といふ譯には行かぬ。人はその終焉に臨みて不思議にも其記憶が明瞭となり、壯健なる腦ありしときに人の有せざりし驚くべき記憶力を示すことがある。又彼の天才の非凡なる直覺力の如きは、超自然界の閃めきと見るより外はないのである。心意が腦の作用そのものにあらざることは、極端なる唯物論者にあらざる以上之を否定せぬのである。而して斯の如き唯物論は今や既に過去に葬り去られたのである。

茲に於て精神と物質と、即ち心と腦との兩立並行を認むるやうになつた、精神が身體を造つた譯でもなく、又身體が精神を生うじた譯でもなく、一方を主とし、一方を客とする譯でもない。二者の並行を主張する論者が起つて來た。之は必ずしも最近に始まつたのではない、第十七世紀に於てスピノザが之を論斷して居る。心意の作用と腦髓の作用とはその趣きを異にして居る、その作用の法則も亦自から異なるのである。然れども不思議なることは、心意がいろはの作用をするときに、腦髓は a b c の作用を爲すのである。それは能く並行するといふのである。之れは甚だ不思議ではあるが、事實である、さりとて一を原因として、他を結果とする譯にも行かぬ。けれど腦髓が a b c の作用を爲す時に、心意は必ずいろはの作用を爲すとすれば、腦髓が原因にして、心意が結果といふ譯でもなく、又心意が原因にして、腦髓が結果といふ譯でもないが、實際は腦髓が a b c の作用を取るときに、心意はいろはの作用を取らざるを得

ぬといはねばならぬ。さらば腦髓がその作用を停止するときは、心意もその作用を停止する譯になる。すると死即ち腦髓の作用の停止は取りも直さず、心意の作用の凡てが消滅する時といはねばならぬ。故に死は凡ての終りであるといはねばならぬ。こゝに肉體復活の教義に一の活路を見出さんと思ひ付く者がある。物質に由つて形成せらるゝ腦髓の復活は、同時に心意の作用を復活せしむる所以であるといふ。けれども斯の如き復活論はパリサイ派の主張したる所であつて、基督教の主張する所ではない。基督教の主張する靈體は果して腦髓を有するものであるか、吾々の知らざる所である。この心物作用並行論は心靈の實在を認めて居るが、結局唯物論と同一の結果を生ずるやうになる、少くとも來世の希望を起す餘地はないのである。どうやら基督教の復活論に左袒するやうであるが、基督教の深い實驗を説明するには餘りに唯物的である。さはさりながら心物並行論は果して眞理として受け入るべき價值を有するのであらう

か。之は甚だ疑はしい、人の脳髓には様々の部分があつて、心意の作用と相呼應するといふ學説は一應實證されたやうであるが、一部が負傷し又は停止した際は、他の部分がその代用を務むるといふのである。之れは脳髓の一小部が無能となつても、心意の作用は必ずしも停止しないとを意味するのである。又心腦並行論によれば腦の働きに並行する心意には自主の性格なく又自動の能力がない、腦が外よりの刺激によつて、様々の作用を始むれば、心も亦その様々の作用を始むるとすれば、心は是等様々の作用そのものとなるのである。此の二種の作用が相互に原因でもなければ結果でもなく、銘々その獨得の法則に由つて、一方が活動を始むれば、他方も活動を始むるといふは、物質と心靈との二様の存在を立つるにあることはさることながら、心意の作用が身體を支配する事實の意識は兩立することが出来ない。又心意はこの學説が容忍せねばならぬやうな器械視すべきものではない。心意には自己意識があり、自己反省があり、

又自己決斷がある。斯の如き心意はこの器械的説明とは兩立を許さない。

之れを要するに心意が身體を超越する所の事實は、文明と共に愈々著しくなりつつある。人格はあらゆる奮闘を以て自己の存在と、その價值とを實證しつゝある。之は一面その地盤とする自然界と戦ひ、又その建設せんとする靈界の誤謬と戦ひ、以てその權威と價值とを確立しつゝあるのである。靈界の實現はこの人格の自己實現に外ならぬ。宇宙の進化若し吾等を欺かざれば、人格の永久的保存は最も堅く信ずべき價值あるを疑はぬ。

有神論

吾々日本人の腦裡には古來三つの神觀が往來して居るのである。一は太古より繼承し來れる多神教であるが、之は儒教や佛教の爲めに打破されなかつた。その譯は儒教にも佛教にも多神教の思想が依然として残つて居るからである。彼の鬼神といひ、百神といひ、佛菩薩といひ又神佛といふが如きは、多神教の思想に外ならぬ。日本の神々に加へて支那印度の神々が輸入されたのである。儒教と佛教は日本の多神教に種々の解釋を與へたけれども、古來の神々に加へて、更に支那印度の神々を輸入し來つたのであつて、日本の多神教は益々複雑となつたのである。如何に多神教の思想が日本人の腦裡に深く存して居るかは、近世の科學教育を受けたる青年がその印象を脱し得て居らぬことで分る。さる大學生はいうた、神を考ふるときには、白髮にして、又長い白髯を有する

神々しき老翁を思ひ起すと。之は日本式の神の觀念のやうである。又或る高商の學生がいうた、神を考ふるときは不動明王の姿が忽焉として現はれるのであると。之は外國輸入の神の觀念である。其他彌陀、觀音等の印象が深く腦裡に映じて居ることは今更いふまでもない。是等は多くの神佛中最も深く日本人の腦裡に印象をのこすものである。

佛教は本來多神教を打破し去つて、現はれ出でたるものなれば、その本來の面目よりいへば無神論、虛無論でなければ、汎神教であらう。この汎神教は日本人の腦裡を支配する一種の高尙なる思想として貴ばれたのである。汎神教の思想は多神教よりも、より多く知識ある日本人の理性を満足せしめつゝあるは、吾々の疑はぬ所である。然れども汎神教は多神教と正反對のものではない、多神教を前面とすれば、汎神教はその後面と見てもよい。多神教が通俗的ならば、汎神教は哲學的と斷じてよからう。汎神教の立脚地より觀れば、汎神は多神

の本體であつて、多神はその作用である。多神は人格的であつて、汎神は非人格的である。若し人格が汎神の作用に外ならないならば、人格そのもの、價値も従つて大に減ずるのである。彼の本地垂跡の哲學の如きは、取りも直さず、多神と汎神との調和を計つたものに外ならぬ。斯うなると日本の神々よりも印度の佛の方が尊くなる譯になる。そは兎も角も本地の佛は非人格でなければならぬ。佛といふも複數にて佛々、又諸佛といふときは神々といふと同様であつて、矢張多佛教となる、故に神佛といふときには多佛多神を意味する、又は漫然として多佛多神の本地を意味するかの如くも考へらるゝ。さらば佛を本地と觀るもよし、神を本地と觀るもよい、結局一方は非人格的にして、一方は人格的といふまである。彼の天地神明といふ言葉も非人格の一神とも考へらるれば、人格の神々とも考へらるゝ。本居宣長が

神といへばみなひとしくや思ふらん鳥なるもあり蟲なるもあり

いやしけどいかづちこたまきつねとら龍のたぐひも神のかたはし

と歌つたのであるが、この多神教はやがて凡神教である。彼の禍津之神も直毘之神も同一の本體より發したるものとすれば、善も惡も汎神の中に潜在して居るといふ譯になる。日本の多神主義は善惡を一如と觀る汎神主義を去ること遠くない。この倫理的思想の明確ならざる汎神主義の神は斷じて道義的の神ではない、蟲とも鳥とも狐とも化身する所の神である。この非道義的汎神觀は仁人義士の心から尊信すべき所のものではない。由來日本人の宗教思想が深刻ならざるは、神觀の朦朧なる爲めであると思ふ。

是等二神觀と並べて論ずべき超絶的神も日本人の腦裡に映じなかつたではない。此神は上帝といふ言にて言ひ表された。抑も帝は地上に於ては統治者であつて、一國には二つなきもの、二つあるべからざるものである。帝はその國に於て絶對權を有するものである。この地上の帝に對して上帝とはいふのであ

る。この上帝は宇宙に於ける絶對權を有する宇宙の統治者であれば、彼の多くの神々や佛々の如きは、畢竟するに天使の如きものに外ならぬ。上帝は主宰である、さらば人心がその四肢百體の身に於けるが如く、上帝は森羅萬象、千狀萬態の宇宙を主宰するものである。之は主宰の權能より論じたるものにて、その統治の道は之を名づけて天道といふ、流行の一方より觀たる天道に加へて、更に高尚なる善惡賞罰の方より觀たる天道をもいふ。彼の罪を天に獲れば禱る所なしといふが如きは、乃ち絶對の上帝を畏るゝをいふのである。彼の天の命令を顧るといふが如きは、乃ち上帝の命令を遵守するをいふのである。この上帝は諸神の神、諸佛の佛たるべき權威を有するものにて、この上帝と並べ稱すべき神は一もないのである。この上帝は正しく人格的である。けれども上帝を稱して天帝といふに至つては、その所在すら、或は北極星にありといふものあつて、上帝はいつとはなしに多くの神々の中の一ツであるかの如く思ふやうに



なる。すると尊い神には相違ないが、外にも神と稱すべきもの幾何もある譯にて、一宇宙、又は一世界、又は一天の主宰に外ならぬ。そうなると上帝の觀念は絶対的一神教といへない。況んや宇宙と上帝との關係が治者と被治者とのそれのみにして、それより以上ならざるときは、その絶対統治權すら果して確立し得るや否や分らないのである。この上帝と天照太神と結び付け、又は天之御中之神と結付けて、造物者たり統治者たりと論斷せんとしたのもあるが、天照太神の所在を日輪といふが如き見解もあれば、到底全宇宙に於ける唯一の神とは觀じ得られないのである。

此に由つて觀れば、日本人の神觀は未だ混沌たるを免れて居らぬ。多神教が汎神教ともなり、汎神教が多神教ともなり、或は多神教が一神教となり得べき要素もある。結局多神教は知識の開發と偕に進化せねばならぬ運命を有する、それが汎神教となるか、又は一神教となるか、問題である。佛教は千有餘年日本

にありながら、日本古來の多神觀を徹底的に變化せしめ得なかつたのは、佛教の神觀そのものが明確でなかつたことを證する、佛教は無神教のやうにも觀ゆるが、その哲學はいざ知らず、その宗教は有神教に相違ない、然れどもその本地は汎神と觀ねばなるまい、従つて多神主義を絶対に否定する譯には行かぬ。如何にも包容的のやうなれども、その實はその宗教の内容が明確でないことを暴露して居る。一面殆んど唯一神教を造りつゝも、直にその人格的なる性格を斷定し得ない所がある。故に日本古來の多神教と妥協して精神界に於て僅にその一地方を領するのみである。

此の如き混沌たる神觀の行はるゝ精神界に基督教は輸入されたのである。ことに尙いふべき一事がある、それは歐洲より輸入された無神主義の科學であるが、その傳播の勢ひ實に破竹の如く、さながら傍若無人の體であつた。日本在來の神觀の如き、その根據は極めて淺薄なるが故に、科學の前にはひとたまり

もなく、散々に打ち散らされたのである。基督教はこの矢先に輸入し來つたのである。基督教はこの無神主義の科學に對して、有神主義の科學あることを主張した。之は單純な論争ではない、歐米にて戦はれた論争を日本にて再び演じたのである。けれどもこの戦ひは歐米に於ては大抵勝負が分つた。既に決戦的戦争は戦はれたのである、しかしてその軍配は有神主義の科學の方に揚げられた。基督教の有神主義は戦勝者の月桂冠を贏ち得たのである。日本に於ける其戦ひ振は勇ましきことは勇ましけれども、決戦までには前途尙遼遠である。けれども基督教の勝利となることは時間の問題に外ならぬ。基督教は多神教に對して唯一神教を持ち來つた。基督教は古來多神教と戦つて、未だ嘗て戦勝者たらざるはなかつた。日本に於てのみ勝利者たらざる理由は無いのである。宗教進化の理法に照しても多神教が汎神教又は唯一神教に進化し行くは、理性の發展に伴ひ必ず有り得べく、又有らざるべからざる進路である。基督教と上帝

觀とはその思想に於て貧富、淺深、廣狹の別あるのみ。上帝觀は基督教神觀の一部である、故に上帝觀は基督教に併合さるべき運命を有する。汎神教に至つては一見甚だ深遠の神觀であるかのやうなれども、多神教の差別を取り去り、打つて一團となし、平等無差別となしたるものである。その神の遍在を肯定する所は、一見基督教を超越するやうに見ゆれども、その内容は極めて朦朧である。神祕主義は或はこゝに没入することあらんも、苟も堅實なる倫理思想を有するものは、この汎神の中に埋没することは不可能である。基督教の神は上帝であると同時に造物主である、造物主であると同時に遍在者である、この神觀は日本在來の神觀を破壊する事業に於て、歐米の科學と行動を同うする、しかも同時に多神教の人格主義を復活せしめ、汎神教の遍在主義を攝受し、上帝教の主宰主義を保全するのである。故に基督教に由つて日本在來の混沌たる神觀は愈々明確となり、又その獨特の眞理が保全せらるゝのである。基督教の神觀

一三三  
は神儒佛の神觀を包容して、更に大なるものである、吾々をして基督教の神觀を論せしめよ。

基督以前のイスラエル民族の神觀は三時代を經過して居る。第一はモーセの一神教である。この一神教は第一にイスラエル民族の一神教であつて、(出エヂプト記二〇の三)、他民族にもそれ／＼に各自の神あることを承認して居る。この一神教を基礎としてモーセの法律は綴られ、モーセの國家は建設せられた。故にモーセの神は凡ての社會道德の統治者である、従つてその性格は尊嚴なる社會倫理の基礎たる丈けに道義的であつた。第二にイスラエルの豫言者はこの神の道義的性格を高調すると同時に、神がイスラエル民族の神なるのみならず、萬國民の神たることを主張した、此神は哲學的に研究せられたる觀念にあらず、世界民族の興廢存亡と深い關係ある道義の力として觀想せられた。因てその神觀は抽象的ではない、具體的であつた。従つて特にイスラエル民族に接近

し利害を有する神として畏敬せられたのである。神は超自然の能力を有するものと觀想せられたけれども、全く無形の靈能としては畏敬せられて居らなかつた。第三の時代に於ては神の超自然的性格が殊更に高調せられ、その靈たる性格が分明になつたけれども、餘りに天地人と隔絶するやうに觀想されたことは、甚だ一方に偏したものと見ねばならぬ。此の如く崇高に神の上帝たる所が高調せられたけれども、そのイスラエル民族との特別なる關係は依然として従前の如く思惟せられたのである。

以上の三時代を通過して、さて新約時代の神觀は何であるかといへば、乃ち基督の宗教的人格に基因するものにて、そは千萬年を経て開展すべき神觀の種子となつた。基督は父といふ名を假り來つて、その神觀の内容を言ひ表はされたのである。神の父たることは一方に人の子たることを意味する。基督は父我に在り、我れ父に在りといはれたのであるが(ヨハネ傳一〇の三八)、この神を

父と叫ぶ心靈の内容には、神と人が父子の親しき關係あるを意味する。こゝには神の超在たると内在たるとの二方面を含蓄するのである。神はユダヤ教の主張するが如く、超在の性格を有するのみならず、又内在の性格をも有する。又彼の汎神教の主張するが如く、神は宇宙人類に内在するのみならず、又宇宙人類を超越する性格をも有するといふのである。基督の天父は獨り彼れのみ天父たるにあらず、又イスラエル民族のみの天父たるにあらず、世界人類の天父である。之は基督の意識中に明確に發生し來りたるものにて、使徒パウロが最も力を入れて宣傳したる所の神觀である。基督に由つて地方的神觀は全く取り去られ、その宇宙的なる眞面目が發揮せられたのである。この宇宙的神の性格は左の宇宙的二性格が高調せられたることに由つて明確になつた。二性格とは即ち神の靈なる（ヨハネ傳四の二四）と愛なる（ヨハネ第一書四の八）とである。基督は神は靈なりと斷言せられた。物質ならば二個の物體が同時に同一の場所

にあることは出來ないのであるが、靈はこの物質の原理を超越することを得る。靈は既に場所を超越し又時間を超越するのである。故に靈は在らざる所なきことを得るのである、有限の靈はその力に限りがあれども、無限の靈はその力に限りがないから、在らざる所なきを得る。故に靈は地方的分限を打破し超越することが出来る。基督が神は靈なりと斷言されたとき、凡ての地方的性質を帶ぶる神觀は打破された、崇拜は場所を擇ばないやうになつた。神は靈と眞とを以て拜する者を受け納れ給ふことが分つた。神と人とは同じく靈なるが故に、人は神の中に居り、神は亦人の中に居り給ふことが出来る。之は議論を以て立つる所の眞理にあらず、基督はその人格、即ちその宗教倫理的な生活に由つて、之を確立し給うたのである。又愛は本來世界的のものである、彼の父母の愛、兄弟の愛、夫婦の愛、君臣の愛の如きは甚だ地方的にして狹隘であるが、凡て是等を超越する所の愛がある。之を博愛といふ。ヨハネは神は乃ち愛なり

(ヨハネ書四の八)といふ。この愛は世界的である。あらゆるものを超越する所の靈能である。この愛は基督に由つて世界に紹介された。この愛は宇宙に遍在する所の神靈の性格であるが故に、その愛が世界に紹介せらるゝと同時に、地方的の神觀は全く打破せられたのである。乍併天父といふ名が含蓄する所のものは、以上陳べたものを以て盡きたりと早合點してはならぬ。

天父は本源を意味する、宇宙人類の本源を意味する、分けても人の靈性の本源を意味するのである。天父は造物者である。萬有と神との關係は一言にていへば、神は原因にして、萬有は結果である、けれどもこの原因結果は物理學にていふ原因結果の理法にて説明し得べきものではない。その關係は複雑にして又微妙である。兎に角神は因にして萬有は果であることは基督教の主張し來りたる所である。天父は主宰を意味する、上帝教の主張する眞理を含蓄するのである。けれども神の萬有に於ける主宰の權を以て天父の意義の凡てを語るとは

いへない。神は人類に對してはその主宰なると同時に、又恩愛の父である。神と人とは同じく靈性を有するが故に、人は神の子なり、神の友たることを得るのである。基督が我父は今に至るまで働き給ふ、我も亦働くなりといはれた所は(ヨハネ傳五の一七)、人が天地の經營に與することを意味するのではなからうか。この神人父子の關係は深遠にして容易く論斷されないのであるが、兎に角基督に由つてこの深遠なる神人の關係は持ち來られたのである。基督教の神觀は高明なる啓示にして、法令の下るが如く天より授けられたかといふと、それは授けられたには相違ないが、その方法は人の性格を根據として啓示されたのである。そは他にあらず、基督の性格に實現したる人格そのものから呼び出した所の神觀である。神を知らんと欲する者は先づ基督を知らねばならぬとは、眞に神を知るの道を言ひ得たるものといはねばならぬ。基督が我を見し者は我父を見しなりといはれた所(ヨハネ傳十四の九)、基督教神觀の妙處を穿ち

得たものといつてよからう。

一三八

基督が神の顯現たる所は果して何處に存するのであらうか。之を知らざれば神を知ることが出来ないのである。基督論が基督教の大問題となつて、久しき間解決のつかなかつたのは至當のことであつて、毫も怪むべきことではない。基督教の神觀はユダヤ民族より受けたるものもある、ギリシヤ民族より受けたるものもある、一方は倫理的にして一方は哲學的である。この二大要素が重に基督教の神觀を造り來つたやうに見ゆるけれども、之は寧ろ輸入物といつた方が至當である。基督教の神觀は特別に基督教の立脚地を有するのである。基督の教訓はこの神觀の成立に多大の感化を有すること、今更論ずるまでもないのである。けれども基督教の神觀基督の人格そのものにその根據を有するのである。基督が神であるか、又は人であるかの問題はしばらくおき、基督の人格そのものを闡明にするを要す。この人格はその根據深く又その價值多く、果して

神の悦び給ふ所のものならば、之れこそ全世界とも易ゆべからざるものである。この價值ある尊嚴なる人格を目安として神を觀るのが、即ち基督教が神觀を立つる方法である。故に基督教は人格を以て宇宙の至上者と斷定するのである。基督教が人格を以て宇宙解釋の最善規矩となすことは、果して至當であらうか。東洋には之を否定する人決して少くないと思ふ。けれども此位至當な考へはなからうと思ふ。一體宇宙を唯物的に解釋する人は何を根據となして居るのであらうか。自己の身體を離れては分らないのである。唯物論者は宇宙を人體視するといはれても仕方なからう、又宇宙の本體は物質にあらずして、靈なりと觀る所の人は、果して何を根據として居るのであらうか、自己の靈能を根據となして居るに相違なからうと思ふ。此の如く唯物的に又は唯心的に宇宙の本體を解釋することは、餘りに宇宙を人間視して居ると非難するものがあらうが、然らば如何に解釋すべきであらうか。人間の宇宙觀は人間を離れては、人

間に分らないのである。宇宙の本體を物體と見るも靈能と斷ずるも人間から割出した斷言である。さらば宇宙の本體を人格視することのみが不當な譯ではなからう。宇宙の本體を物體視するも、靈能視するも、人格視するも等しく人間を目安としての論斷である。物體を目安として宇宙を論ずるときは、靈能は如何にして之を説明することが出来るのであらうか。こゝに唯物主義の缺陷がある。靈能を目安として論ずるときは、物體は之を論ずること不可能ではない、けれども非人格の靈を目安としては人格は如何にして之を説明することが出来るか。こゝに汎神論の缺陷がある。人格を目安として論ずるときは、靈能も物力も二つながら比較的善く之を説明することが出来るではないか、神は最も高貴なるものでなければならぬ。若し吾々の實驗上人格を以て至上者とするならば、神は人格以上たるも、人格以下である筈はない。然るに人格以上のものは吾々の實驗し能はない所である。此の如きものゝ存在は否定する譯には行か

ないが、それとて肯定することも無論出来ないものであるから、勢ひ不可知論に陥らざるを得ない。しかして又吾々の知り得る限りの知識は、この人格を通じて來るではないか。故に人格的に神を觀するより外、人格以上のものを知ることは出来ないのである。吾々は我が崇拜する者を人格以下と觀想することは不可能である。故に神を人格視するは人間に取りては最も高尚なる見解といはねばならぬ、基督教は人の知り得べき至上者は人格的ならざる可らずと斷定するのである。吾々をして更に進んで人格の神を論せしめよ。

人格は果して何の性格を有するのであるか。吾々の實驗する限りに於ては人格は人の中に於て始めて之を徴することが出来る。人は我れといひ得る所の自覺を有する。この自我は人の靈性に於て始めて明確に意識されるのである。自識といふも自我そのものゝ知識である。この自我の中には自識があるのみならず、自から企圖する所の意匠がある、獨りこの意匠を自から造營するのみならず

之を實現せしめ得る所の自己の決斷を有する。この自識、自營、自斷の活力あるもの、吾々は之を名づけて人格といふ、換言すれば靈の人格、又人格の靈といふのである。吾々の實驗する所の靈といふは、この人格を有するものである。自識もなく、自營もせず、又自斷もなき所のは、吾々之を名づけて物質といひ又物力といふ。内容なく形體なきものを靈といふならば、それは物質又は物力に對しての否定といふに外ならぬ、寧ろ虚無といふ方が至當である。苟も我々が物力に對して更に偉大なる力を自覺するならば、それは乃ち自識の力、自營の力、自斷の力である。この力は形の見るべきなく、手を以て觸るべきものでなく、唯吾々が自識する所のものである。吾々は之を名づけて靈といふのである、若し夫れ靈なるものがこの自識自營自斷の内容を有せざるものならば、靈といふは一種の虚無である、否定である、然らざれば物體の影法師である、物體に附加する所の又は物體が造り出す所の現象に外ならぬ、之は唯物主義に

あらずして何であらう。苟も靈なるものが實在するものならば、獨立自在の實在に相違ないならば、物體以上のものでなければならぬ。自識、自營、自斷の力が物體以上の實在に基因するものにあざれば、唯物論そのもの、價值が消滅するのである。否凡ての論斷はその權威を失ふのである。神が若し自識なきものならば、自識を有する人に及ばないのである。神が若し自營の力を有しないものならば、彼は造物者にあらずして、受造物でなければならぬ、神が若し自斷し能はざるものならば、彼は宇宙の主宰たる權能を有しないのである。神は此の如き虚無即ち否定をいふものではない。神が果して物質にあらずして、心靈ならば、彼は人格即ち自識、自營、自斷の靈でなければならぬ。基督が神は即ち靈なりといはれた所の意義は、斯くの如き人格の靈であつたことは疑ひない。何となれば彼れはこの靈を仰いで父と叫ばるゝからである。この自識、自營、自斷は孰れを取り上げて、特別に論ずる譯はないのであるが、吾々はそ



の自斷の性格に最も重きを置かざるを得ない、自斷は取りも直さず、意志である、この意志は果して何の性格を有するものであらうか。ヨハネは特別大書して「神は乃ち愛なり」といつて居る。ルーテルが愛の意志といつたのは乃ちこの自斷の神をいうたのである。この愛の意志なる自識自營の神は宇宙を造り出し、又心靈の世界を造りつゝあるのである。

此の如き思想は果して神を聲も無く臭もなき天上より卑しき人間界に引き下して、人間視するものといふべきであらうか。人間の人格は未成品であつて、固より不完全なる所が多い。この不完全なる所を指摘して人格そのものを非難するは誤謬である。人間の人格は完美せるものではない、今や生長發達しつゝあるのである。彼の自識の如きも未だ全きを以て論ずる譯には行かぬ、又その自營力も極めて不完全である、その自斷の力に至つては、それが完備するまでには、前途尙遠遠といはねばならぬ。故にこの不完全なる人格を應用して、直に

神は即ち未成なる人格と同一なりといふは、確に不敬たるを免れない。然れども自識に於て完全であり、自營に於て完全であり、又自斷に於て完全であることは、決して期待せられないことではない。人格の完全、完全の人格は、吾々之を神に於て始めて理想することが出来る。神は人に似るべきにあらずして、人こそ神に似るべきである、神に自識の性格あるが故に、吾々も自識を有することが出来る、神に自營の力あるが故に、吾々にも創造又は自發の力が存するのである、神に自營の力あるが故に、吾々にも自斷の靈能があるのである、神は愛なるが故に、吾々も愛の世界を經營することが出来る。吾々はこの大我の世界に於て自我を見出すことが出来る。パウロが吾々は彼に由つて生き彼に由つて動き又彼に由て存することを得るといつたが、吾々の人格は神の人格に由つて生き動き存し、又永遠に向つて發展することを得るのである。

此の如き人格の神觀は日本の精神界に何の革新を起すべき靈能を有するであ

らうか。之は日本の精神界に於ける最も大なる價值を有するのである。この神觀を了得せんには、先づ從來の神觀を打破し去らねばならない。然らざれば人格と人形とを混同する憂がある、天父と祖父とを混同する憂がある。名高い日本の哲學者が人格といへば、必ず個體を意味するといったこともある、故に人格といはずして靈格といったことがある。又吾々天父といへば、忽ち人をしてその祖父を思ひ出さしむるのである、高名い禪僧が此の形體に捕はれて、基督教の神を認め得ない例もある。況んや多神教の人々は基督教の神觀にまで達するには、幾多の修養と發展とを経ねばならぬ。けれども一たび人格の神靈を發見し、之と倫理的關係を自覺したる以上、各自の良心は忽ち覺醒し來り、大なる職分を感得するのである。既に覺醒したる良心は或は神の前に戰慄し、或は神の前に奮起し、或は神の前に活躍し、或は神の前に飛躍し、空前の新しき實驗に入るのである。人は人格の神を自覺することに由つて、その責任の尊嚴なる

ことを自覺し得るのである。罪惡も之に由つてその真相を顯はし來り、神の恩惠も之に由つてその妙力を示し、人の心内に潜在するあらゆる靈能は忽焉として覺醒し開展し來るのである。國民の精神狀態は爲めに一變して、新しき歴史を造るに至らんこと、吾々の信じて疑はない所である。この根本的神觀の大革新をゆるかせにして、新社會を造らんとするは、是れ砂上に五拾層の大厦高樓を造らんと企圖するものと何の異なる所があらう。基督教が日本に貢獻する所多々あれども、その最も大なるものはこの神觀の思想である。

有神論(つゞき)

神の造物者たると主宰たるとは、古の豫言者が明に啓示した所の眞理であつて、基督に由つて始めて教へられたのではない。又神がイスラエル民族の父として、之を愛護することも、彼等の豫言者が教へ示したる所にして、基督は改めて之にその意見を附し、更に新なる方面を開かなかつた。のみならず神の道義的性格についても、既に舊約聖書に示してあつて、基督に由つて授けられた譯ではない、又神が宇宙の大原因にして、同時に宇宙の生命たることは、ギリシヤの賢哲が教へ示したる所にして、基督以前既に哲學上の大問題として考究せられたのである。基督は哲學上の問題として、又は神學上の要件として、神を説かず、吾々の生活の根本義として、活ける經驗の要素として、具體的に神を證明したのである。基督は教訓的にあらず、又は研究的にあらず、人をして

實驗的に神を直覺せしめたのである。

基督は神をよぶに、エホバといはず、父とよんだ。エホバは民族的意義を有して一般的ではない。父といふも一民族の祖先といふ譯ではない。萬民の父といふ意義を専らとす。この父といふ言葉は當時識者の間に用ゐられては居つたが、基督はその深遠なる宗教的實驗に根ざす生命として語り出られたのである。父といふ意義は基督彼れ自身の存在の本源であつて、その日常生活の生命を保ち養ふ道義的實在そのものといふのである。この神と基督との關係は造物者と受造物とのそれといふよりも、父と子とのそれといふ方が至當である。基督の意識には然か識認されたのである。造物者と受造物とは案外に隔離して居ると見らるゝのである。人形と人形作とはその關係を時々刻々維持するとはいへない。然るに神と基督との間には時々刻々間斷ない靈交が通つて居る。基督は「父我に在り、我れ父に在り」(ヨハネ傳一〇の三八)といはれたが、二者

の靈交は寸時も絶ることなく、同一靈脈が通うて居つたのである。又この靈交は愛の命脈であつて、一方に愛護と他方に恭順とがあつた。この深い關係の實驗の要求が基督をして神を父と呼ばしめたのである。彼のイメラエル民族は民族の神として神を父と唱へて居つたのであるが、基督の意識には基督彼れ自身の父として神を意識されたのである。すると神は民族の父のみならず、個人の父である。而して個人の父は各自の意識には民族的意識よりは、より確に、より深くより明に實體として意識せらるゝのである。この父は基督に由つて各個人の子として啓示せられたのである。この敬虔なる基督の實驗と天地の主宰として神を尊崇するパリサイ人の實驗とは、固より日を同うして語るべきものではない。又彼の哲人がその智的研究に由つて發明したる神の概念に比すれば、基督の父は活ける身體と死骸との相違である。父とは一種の概念にあらず、思愛の生命である。しかしてこの父は各個人の父なるが故に、既に民族を超越し

て居つて、實に世界的である。基督はこの生命を彼れ一人の秘密となさず、萬人の所有たるべしと宣傳したのである。この血あるが如く、肉あるが如く生々として恩愛限りなき神は、各自の深刻なる實驗を離れては存在せざるものである。(ヨハネ第一書四の七)此の如き活ける神は父の名を以て人類に紹介されたのである。

この父は獨り人類にのみ接近するにあらずして、又萬有にも接近して、一羽の雀をも(馬太一〇の二九)一莖の百合花をも(馬太六の二八―三〇)その恩愛の手にて養ひ保つのである。此の如き恩愛の父は基督教の神なれども、之は基督の敬虔なる純全の意識に發顯し來りたるものにて、基督教史は之を體得するには多くの奮闘と遠き迂回とを實驗したのである。例へばパウロの如き、新約書の大部分を書きたるもの、又基督教の創立者とまで歌はれたるが、基督の天父にまで到達するには、深刻の實驗を嘗めたのである。彼は負ひ難きの罪惡

を自覺した。この罪惡は彼をして直接に天父に近づかしめなかつた。彼は罪惡の爲めに苦しめられ、戰慄して天國の門前にたゞずんだのである(羅馬書七の七―二四)。彼は基督に紹介され、その罪の贖ひを受けて、辛うじて神に近くことを得た(羅馬書七の二五)。彼は傳承の律法に死し、罪の赦しを自覺し、聖靈の感化を蒙り、始めて「アバ、父よ」と、神を呼ぶことを得た(羅馬書八の一四―一五)。基督の比喩にある放蕩子は何等の紹介を受けず、直に恩愛の父にいだかれて、自家に入つたのであるが、パウロは基督に抱かれ、擁護せられ、辛うじて天父に達したのである。パウロの道程は多數人の通行すべき所である。何んと天父に達することの困難なるを。故にパウロに及ばざる多數人は漸く基督にまで達し、又は基督にも達し得ず、聖母マリヤに祈願し、或は聖人の功德にあづかり、辛うじて救助船に乗つて居るのである。此の如き人々には天父は遠くして、又高くして見えないのである。一面より見れば基督教史は人々が天父に

達する嶮はしい嶮はしい遠い遠い旅行日記といつてもよからう。

又基督が直覺的に自得したる真理は、哲學的に論究されねばならなかつた。人々は此の如く迂回せざれば満足しないのである。基督が實驗的に直覺されたる天父は、哲學的に論究せらるゝやうになつた。この迂回は甚だ遠く、同一真理に到達するまでには、幾世紀を要したか分らぬ。三位一體論の如きは、この大迂回の記念碑といつてよからう。この神論によれば、天父は遠く、高く、殆んど近くことは出来ない。クリスチャンは先づ基督の人格に於て神を認めねばならぬ。血あるが如く、肉あるが如き、生々としたる恩愛限りなき神を意識しやうとするには、基督彼れ自身を神として信ずるにあらざれば、不可能であつた、即ち血あり肉ある基督に由て基督の天父を體得することが出来た。されば先づ基督が神であることを肯定せねばならぬ。基督論は信仰上の一大問題として顯はれて來たのである。この基督は神であるか、人であるか、將又神人一體

であるかは容易ならぬ論究であつた。こゝに基督教の中心義があるとは、多くの人々が思惟したる所にして、クリスチャンは鮮血を流すをも厭はず論争したのである。この論題としてロゴスは一大要素として持ち出され、ロゴスと父との關係論が中々の難題となつた。この論争によつて多くの異端者を出さねばならぬ程に、信仰の事は面倒となつたのである。同時にこのロゴスとナザレの耶穌との關係論が起り來つて、復々多くの異端者を生ずる迄に議論は壯烈を極めたのである。かくして神人一體論が確定せらるゝは多くの人々が中心から熱望した所である。そは別義にあらざ、基督の天父を認めんが爲めであつた。けれども基督に於ける神人一體の事實は獨り史上の一事實として看過されぬのである。若し之れ單に史上の一事實のみならば、それが如何に偉大なる又神秘なる事實とはいへ、人生には深い關係ないのである。故に各個人と基督との關係を論究せねばならぬ。如何にして彼れと此れとを結び付くことが出来る

であらう。クリスチャンには深い心底に聖靈の實驗がある。この聖靈はクリスチャンの人格がその根本を据ゆる所であつて、之れとクリスチャンとは切つても切れないものである。この靈は吾々をして神を父と呼ばしむるものであつて、この靈の神たるは乃ちクリスチャンの意識に満足を與ふるものである。先づこの靈と基督との關係は確定せられねばならぬ。クリスチャンの深奥なる實驗を確立せん爲めに、三位一體論は論議せられ、論斷せられたのである。三位一體論は乾燥無味の數理論に變化したのであるが、之は悲むべき脱線であつて、眞乎の目的は基督の神觀を確立せんが爲めであつて、こゝには血もあり又肉もある活ける信仰の要求がある。古人がこの論究の爲めに生命をも惜まなかつたのは、獨り智識の要求を満さんが爲めにあらずして、深遠なる又生命ある宗教的要求を満さんが爲であつたことは忘れてはならぬ。

近世に至りては神の外在と内在との議論が囂しくして、多くの人は後者に重

きを置くやうになつた。之もクリスチャンの宗教的實驗を明確に説明せんと欲する要求である。神の外在は舊約時代より傳へ來りたるものにて、之を基督教が繼承して秘寶とする所である。太古より多神教といはず、一神教といはず、神と世界とを混同する憂がある。イスラエルの豫言者は神の倫理的性格を高調した。従つて神の超絶的權威を高調するに至つた。この見地を確定するからには、神の外在を認めねばならぬ。神が宇宙の主君であるといふ信仰は、絶對的に神に信賴することの出來る所以である。けれども之れにては宗教心の要求は満足されない。クリスチャンは基督に於て神を觀る。又自己の心奥に神の實在を自覺する。神の内在を肯定せずしては、この實驗は説明せられぬのである。又クリスチャンは基督教會を以て基督の身體となす。この身體は死骸ではない、活ける神の宮である。神の内在はこゝにも認めねばならぬ。

神が絶對にして、無窮なるは、クリスチャンの信仰であるが、之は哲學の主



張する所と一致する。然れども絶対といひ無窮といふは、一種の信仰であつて、人の智力は之を肯定することも否定することも出来ないのである。口には絶対といひ無窮といへども、この限ある人の心には絶対も無窮も包容され得べきものではない。故に之は人の斷言すべき限りではない。吾々が絶対を前提に置いて、天地萬物の状態を考ふるときは、種々の疑惑を生ぜざるを得ないのである。神は地上に神の國を建設する意志を有すとは、クリスチャンの主張する所であるが、天地開闢以來幾萬年幾十萬年又は幾百萬年を経來りたるや知れない。しかも神の國は未だ顯はれないではないか。何故神は此の如き迂回の道程を通らずして直に神の國を造らざるかとは、多くの人の怪しみ疑ふ所である。しかして又その道程は頗る残忍殺伐を以て汚されて居る。神が絶対であるならば、此の如き道程を取る必要はなからう。神は何故に罪惡の存在を許可するのであらうか。この罪惡は受造物を苦しむるのみならず、神そのものをも苦しむ

るのではないか。此の如きは絶対の神に不似合なことであるとは、誰の心にも浮び來る所である。既に絶対の神を前提に置いて居る人は、容易にこの問題を解決することは出來まい。然れども絶対の神は吾々の信仰に根ざす所の直覺にして、未だ論斷し得べきものではない。唯この直覺、又は信仰は深い根據あるものにて、之れなくては、吾々十分の安心を自得することは出來ないとは、吾々が斷定し得る所である。この斷定は果して真理であらうか。宇宙の研究は一步は一步より明にこの斷定の虚偽ならざるを證するのではなからうか。世界發展の幕は幾重もあつて容易にその真相は顯はれないのであるが、しかし發展は一幕は一幕ごとに吾々の希望に近づきつつある。是れは世界進化の教ふる所である。故に神が絶対的善であることは次第々々に分明になつて來るのである。クリスチャンは基督の人格に於て、その良心に於て、又その自覺する聖靈に於て神の絶対善を自覺するのである。宇宙の發展と人類史の開展とは、この良心の

種子のそれに照合して観るべきではなからうか。この聖靈の生命が宇宙の真相であるとは、クリスチャンの信仰である。この信仰は世界人類の開展と偕に人類の知識となりつゝあれども、未だ將來の希望の中に包まれて居る。故に神の絶對力と絶對善とは未だ知識を以て争ふべき所ではない。疑ひを入れるれば入るゝ餘地は幾何もあるのである。獨り直覺と信仰との見地より觀るときは、凡ての疑惑は霧の如く晴れて青天白日を見ることが出来るのである。

クリスチャンの實驗によれば、神は人格的である。吾々と神との交渉は人格的に實驗せらるゝのである。神を父と呼ぶその意識の内容を檢すれば、神は人格的でなければならぬ。クリスチャンは神の中に自己を見出し、又自己の中に神を見出すのであるが、その己れといひ、神といふは人格的のものである。之は毫も疑はれない。吾々の人格は何の處にその中心義を有するであらうか。吾々は之を自己の意志に見出すのである。この意志に自己決斷の能力が宿つて居

る。この能力は生きんと欲するのみの力ではない、權威を恣にせんと欲する力のみではない、神と神の國とを愛せんと欲する力である。言ひ換ふればこの力は善意志である。この善意志は智能を參謀として自から元帥の權威を有するのである。意志と情感とは古來之を動力として同一視したのである。近世に至つて之を區別し、二様の能力となした。この情感を含有する意志が智能を參謀とし自から元帥たる所に、吾々は人格なる語を以て言ひ顯はし得る權威を肯定するのである。この人格と人形とは全く別種のものであるが故に、人形を離れては、人格を肯定すること不可能であるとはいへない。この人格は萬有の中にも、獨り人間に於て之を徴することが出来るのみならず、人間の中にも獨り道義的に卓越したる人物に於て之を認むることが出来る。しかもこの人格は人間中の卓越したる人物に於てすら完成するとはいへない。この人格は更に高い靈能に存するものにて、人に於ける人格はその肖像又は影法師と見ざるを得ないのであ

る。「天父の完きが如く爾曹も完くなるべし」(馬太五の四八)との基督の言は、天父の完き人格をいふのであらう。人の人格には缺點もあれば附着物もある。舊約時代の神はこの不完全なる人格を有するのであるが、之れあるが故に、神より人格を取り去り、神を非人格視する必要はない。之に反して、この附着物を人格より取り去るときは、それが爲めに人格に缺陷を生ずる譯ではない、反つて之れが爲めに人格はその光輝を放つて來るのである。又人格の缺點を取り去るが爲めに、人格そのものがその性格を失墜するのであらうか。然らず、この缺點を取り去る丈それ丈、人格はその眞價を顯はし來るのである。宇宙の眞相を理性とのみ觀た時代ならば、神を人格視することは、頗る六ヶ敷いのである。けれども宇宙の眞相を意志と觀、殊に善意志と觀る時代に取りては、神を人格視することは、決して六ヶ敷くはない、却つて神を人格視するにあらざれば、正當の説明とは思はれないやうになつて來た。近世哲學は基督教の神觀に

向つて更に一步を進めたものと見ねばならぬ。人格はこの善意志の自己決斷に存するのである。この人格は人物に徴して見ても、その發展の程度に従ひ、愈々獨立の態度を示すのである。獨り外界に支配せられざるのみならず、外界に超越することが出来る。獨り外界に超越するのみならず、外界を支配することが出来る。人が神に似るといふは、それが獨立自在の性格を顯はし來る所に存す。又この人格は個性を肯定し、他を排斥するやうに見ゆれども、そは人格發展の途中にある現象にして、その眞相をいへば、人格ほどよく外界を包容し、又人格ほど能く外界に侵入し得るものはない。別言すれば、人格は外界を吸収する丈それ丈、又自己を外界の中に侵入せしむる丈それ丈、偉大になるのである。偉人は最もよく多く容れ、最も多く施すものである。大人格は自己を家庭と同一視し、國家社會と同一視し、人類と同一視し、宇宙と同一視するのである。又同時に家庭、國家、人類、宇宙、否自己それ自身をも超越するものであ

る。此の如き人格ほど吾々が神として崇むるものに類似するものはない。クリスチャンはその信仰の始めより、その地上に於ける最後に至るまで、神と人格的交渉をなすのである。それが神と接する心情と宇宙又はその萬象と交渉するとは、全くその趣きを異にする。人はその人格の金剛力を注いで神と交渉するのである。生は生を生み、人格は人格を生む。クリスチャンの神に對する人格的交渉はその人格を造る至大なる道である。神は果して吾々を欺くのであらうか、斷じて然からずと思ふ。

神は宇宙の中に於ては大能である、遍在の理性である。人類の中に於ては人格である、恩愛の意志である。人類は宇宙に於ける一小部に外ならずと雖も、自然界を超越するものである。人類は能く宇宙を研究し、宇宙を知り得るのである。神が自然界に於て大能たることが眞實ならば、それが人類界に於て人格たるも亦眞實ではなからうか。若し神を人格視することが、神を人間化することなら

ば、神を大能視することも理性視することも、亦神を人間化するのではなからうか。何んとなれば能力も理性も人格も人間から割出し、推測したるものであるからである。のみならず或る哲學者の如きは動物に存する本能性を捕へ來つて、神を無意識の意志と斷定したのではないか。之は人間化するは愚か、神を動物化するのではなからうか。此の如き神は人類と人格的交渉をなし得ざるのみならず、遠く人類に及ばないのである。固より人類の神として崇むべきものではない。此の如き神は自然界の神たることは出來得べしとするも、斷じて人類の神でない。

新約聖書には、神は乃ち愛なりと、特筆大書してある。基督の父たる性格の本質を最も能く明言したものといはねばならぬ。この愛は意志の根本義を言ひあらはしたものである。この愛は己れ自からを他に與へんとする所の生命であつて、宇宙のありとある生命はこの生命に由つて支べられて居る。この愛は果