

しきに至りては、基督には人間の身體が具備したれども、普通に云ふ所の人間の合理的靈魂(Rational Soul)がなき者となり、基督は動物的身體を有する點に於てのみ人間らしく見ゆるに至つたと云はれても、止むを得ぬ事となつた。然るに基督靈物論は基督の神性を否定してより後に生じたる説ではないから、生前存在を假定する點に於てはアライオス説と同じいけれども、之を主張せしめたる所以の氣分に至りては、大に之と其趣を異にして居る。

(B) ロゴス基督論 基督をロゴスであると判断したる者は、何れも基督の生前存在を假定して居る。即ち約翰にするも、將たユステノスにするも、アイレナイオスにするも、オリゲネースにするも、或はアライオスにするも皆な此點に就いては同様である。されどロゴス論者中にはロゴスを神と同一視する者もあれば、神より低く觀る者もある。ロゴスを神よりも低いと判する人に取りては、基督をロゴスであると判しても、又は基督を生前に存在して居つたと看做しても、ニカヤ神學に所謂同體論を承認した事にはならぬのである。ロゴスを神より低く觀たる學者を擧ぐれば、ユステノスやオリゲネースやアライオスは其が著しき例である。ロゴスを神と對等であると看做した例を擧ぐれば、約翰(是には多少の疑がないでもない)とアイレナイオスとが其例である。一體吾人が生前存在を假定すれば、斯る存在者が普通の人間よりも永續すべき價値を備へたと思はるゝのが普通で

ある。随つて此超人的存在者は、神性を備へたる神其者なるべしと推斷せられ易いのである。然れど太古の思想や信仰に於ては、超人的存在者は獨り神のみではない、其外に天使もあれば惡魔もあり、天使長もあるのであるから、生前存在を有せる者は、縦ひ人間以上であると確定したにした所が、必ずしも是が神であると定まつた譯ではない。又生前存在を有するにしても、其存在時間が神の存在時間と同一であると看做せるオリゲネースの如き人もあれど、アライオスの如く之を以て神の存在時間よりも短いと思ふて居る人もある。要するに生前存在説は、子が父と同體なりとのニカヤ神學を建設する爲めの援助とはなるが、之を決定的に確立せしめた所の者ではない。

(E) アライオスの基督論 (C) 狀態的獨裁論は後に之を説くべく、又(D)オリゲネースの永遠的生産論は既に論じたれば、今は之を措いて贅せず、直ちに(E)アライオスの基督論に進み、就中生前存在に直接關係ある部分を論ずる事とするのである。アライオスは基督の生前存在を許して居る。是れ彼の説を以て甚だしき矛盾に陥つたと批評する者あるも、之を辯解するに於て何等の辭もなき所以である。アライオスは其思想の系統より云へば、サモサタのパウロの門人ルキアノスの弟子であつて、基督を以て單純なる人間であると解釋した人である。故に徹頭徹尾人間として觀たる立場より、基督を論ずべき筈であつたのである。然るに彼は之を爲さずして、基督の生前存在を許したのである。

即ち超越的に判せられたる絶対神が、單獨にては世界を創造すべき何等の因縁をも有せざるが故に、神は世界を創造するに先立ち、子を産んだのである。或は子を創造したのである。されば子の未だ生産せられざる時には子は未だ存在せず。換言すれば、子は無始の存在者ではない。子には始めがある、始めあれども、世界よりも先に存在したのであると論じた。彼は此考を痛切に言明して『神は永遠に父たるには非ず。之に反して神は孤獨なりし時ありたり。彼は後に至りて父となりたれども、未だ父たらざりし時ありたりき。子も永遠に存在せるには非ず。何となれば萬物は有らざりし者より有るやうに成れる者なればなり……神のロゴスは曾て有らざりし者より發出せり。されば彼の在らざりし時は存したりき。彼は其成るまでは在ざりしなり』と云つたのである。

(πατρων……τηροισου ες ορκ οντων……και αυτου, ο του θεου λογος ες ορκ οντων γενομε, και ην, ποτε οντε ορκ ην, και ορκ ην πατρ γενηται.

アライオスの考に據れば、ロゴスは初めより神の衷に内在す。されど此の内在せるロゴスは未だ子ではない。子は他の受造物と同じく、此内住的ロゴスに與れ (Participation) とも、ロゴス其者に非ず。されど特に之を優遇して、子を呼ぶにロゴスの敬稱を以てするも苦しからずと看做したのである。一體基督を人間として論ずるのが、アライオスの趣旨たらんには、彼は毫も生前存在を假定す

るの必要はない。生前存在は勿論永遠性を假定するまでに経過すべき道程の一段であつて、永遠性を假定するは、神性を假定する斷案に到達するまでに経過すべき近道である。アライオスが基督の神性を立せんとする見込も立たずして、基督の生前存在を假定し、格別に宗教的價値を隱約せざる形而上學的空論に忙殺せられて、基督を以て神にも非ず、亦人にも非ざる一の幽靈然たる怪物と爲したのは、古代の偶像教を復興したる愚論であると批評せらるゝを免かれない。此點に於てはユニテリアン (Unitarians) 派の學者等はアライオスよりも條理一貫して居る。彼等は基督を純然たる人間として判断するが、基督の生前存在は之を認めぬのである。純然たる人間の生前存在を假定するは、印度の輪廻論や、プラトーンの靈想論 (Idea) には存する事なれど、基督教會に於ては一般に之を承認して居らぬのである。

(2) 基督を神と同一視したる思索、狀態的獨裁論 (Modalistic Monarchianism) は此思想傾向を遺憾なく言明した者である。此説は初め小亞細亞に存したれども、後ち羅馬と埃及とに於て勢力を逞ぶしたのである。其主唱者はブラキセアス (Praxeas)、ノエトス (Noetus)、サベリウス (Sabellius)、ヒピュモース (Epigonus)、クレオメネース (Kleomenes)、ウクトリヌス (Victorinus)、ゼフリヌス (Zephirinus)、カリクストス (Calixtus or Kallistus) 等である。教理史上に於て力的獨裁論を省略して

單に獨裁論 (Monarchianism) と呼ぶ事がある如く、狀態的獨裁論を省略して單に狀態論 (Modalism) と呼ぶ事もある。一體力的獨裁論は之を信奉する者の數夥しくはなかつたが、狀態的獨裁論に至りては其贊成者が極めて多く、一般の信徒は之を何の苦もなく認容したのである。されど哲學的素養のある者は、基督と神とを同一視して、其間に何等の差別を認めざる所の、粗笨なる想像に満足する事が出来ないで、狀態論を排斥した。若し當時の基督教會にして、多少の哲學的修養を積める學者を有せざりせば、惟ふに此狀態的獨裁論を採用するも、格別異論を挾む者がなかつたのであらう。此狀態論は其思想傾向に於て、我國の本地垂迹論などに類した點が著しい。されど斯る議論には、之を哲學的見地より判せば、條理一貫せざる缺點が随分現れて來るのである。固より此説を採用せる人々は其興味を哲學的思索に置くのが主でない。彼等の興味は専ら宗教的救濟の方面に存して居る。彼等は何れも實際家である。彼等は基督を神と同一視せざれば、精神の需要を満たし得ぬと信じたから、基督を神であると判断したのである。そこで哲學的素養に富める人々例へばユステノスの如き、又アレキサンドリヤのクレメントの如き學者は、此狀態論を奉するを能くせなかつた。オリゲネースも從屬説 (Subordination) を主張したる點に於て、狀態論と一致せなかつた。故にアレキサンドリヤに於ては、狀態論を旺盛ならしめんが爲めに、オリゲネースを破門するに至つたのであつた。此狀

態論は人によりて多少の變化がある。今之が代表的人物であると思はるゝノエタス、カリクスタス、及びサベリアス三氏の説の概要を述べる事とする。

(A) ノエトス (Noetus) の狀態論 彼の議論は最も單純なる狀態的獨裁論の例である。彼はロゴス論に反對して此説を立て、基督を以て父であると斷言したのである。ノエタス派の人々は『若し基督にして神たらんには、彼は父たらざるべからず。何となれば若し彼にして神ならざりせば、彼は父たり得ざればなり』と云つたが、是は勿論ノエタスの思想をも能く言明した者である。彼は基督を以て父が肉體と化したる者であると看做して居つた。彼の考に據れば、神は自己の意志のままに、或は死するを得べく、或は不朽なるを得べく、或は可見 (Visible) なるべく、或は不可見 (Invisible) なるべく、或は内在的なるべく、或は超越的たり得るのである。此説が變容して父受難説 (Patri-pasianism) となつた。父が受難せしとの説は、最初テルトリアヌス (Tertullianus) がブラクセアス (Praxeus) を駁せる論文中に現れて居るが、ブラクセアスは父が生れ、難を受け、而して死したと論じたのであると看做されて居る。

(B) カリクスタスの狀態論 カリクスタスの論敵はヒポルトス (Hippolytus) であるが、ヒポルトスはカリクスタスを父受難論者 (Patripasian) であると譴責し、カリクスタスはヒポルトスを二神論

者 (Ditheism) であると攻撃した。彼の説に據れば、父は自ら肉を取れるによりて子と成つた。故に子をして父より區別せしむる者は肉である。肉微りせば、父と子との間に何等の差別も存する事はない。父と云ひ、子と云ふは同一の實物を呼ぶに二様の名稱を以てしたる者である。神が不可見的 (Invisible)、不産的 (Ingenerate)、不可受難的 (Impassible) なる場合には、吾人は之を父と呼び、同一の神が可見的 (Visible)、所産的 (Generate)、可死的 (Mortal) なる場合には、之を子と呼ぶのである。肉は父を子と爲したる者であるが故に、基督の死せるは肉の死せる者にして、靈の死せるのではないから、是は父の死したのではない。死したる者は肉と成れる子である。されど彼は亦基督を以て父の全部が成肉した者であると看做して居る。父が全部成肉したならば、基督の死せる場合には、父の全部が死滅した筈であれど、彼の之を否定せるは茲に理論上の矛盾があると観ねばならぬ。

(C) サベリアス説 父と子との外に、更に第三の聖靈を加入して、基督論を作成したる者はサベリアスである。彼始めて父と云ふ *πατριον* 子なる *υιον* 聖靈なる *εσσηον* の三者を併立せしめて論を立てた。即ち *πατριον* (假面) の譬喩を藉りて、同一の實體が三様に現るゝ様を論じたのである。彼の考に據れば、父と云ひ、子と云ひ、聖靈と云ふは本體若くは實體が三個あると云ふのではなく、唯三種の異なる行動があると云ふに過ぎない。而して此行動は一つ一つ繼續的に交替す

るのであつて、決して三者が同時に俱存するのではない。即ち父働く時は父のみ、子働く時は子のみ、聖靈働く時は聖靈のみ行動するので、舊約時代には父働き、イエスの時代には子働き、イエスの死後は聖靈が行動して居るのであると論じた。

状态的獨裁論は基督を神と全然同一視したのである。基督と神とを同一視するまでに論が進めば、是が生前存在観と連結して、所謂三面一體 (Trinity) の教理が確立せらるゝに至るのである。

吾人は是よりニカヤ神學其者に論究を進めねばならぬ。吾人は先づニカヤ信條を構成するに至大の勢力ありしアライオスの基督論と、アサナシウスの基督論とを研究せねばならぬ。

第三節 アライオスの基督論

吾人はアライオスの基督論の要點を指摘して、之を論評する事とする。

- 一、神は其本性と人格とに於て、唯一にして不可分割的 (Indivisible) 不可受的 (Impassible) である。萬物は神に由りて造られたのである。而して神の本質 (*οὐσία*) は、到底之を他人に又は他物に傳達する事が出来ぬ (Incommunicable)。アライオスは神を超越的なる純有であると解したのである。
- 二、神には、如何なる時にも、理性と智慧とが備つて居る。ロゴスは一の力 (*δυναμις*) なれど、

人格 (Person) ではない。ロゴスは一の屬性たるに過ぎぬ。アライオスはロゴスを獨立せる實在であると思ふて居らぬ。此點に就ては彼はサモサタのパウロと全然其意見を同じくして居る。云ふまでもなく、アライオスはルキアノス (Lucian) を經由して、パウロの思想を繼承したのである。絶對神に存する此ロゴスは、基督と成れる人格的ロゴスではない。

三、神は其子を造るに、無若くは非有を用いた。而して後ち其子を以て世界創造の媒介者と爲したのである。茲に注意すべきは、アライオスが、神は無より其子を造れりと看做した事である。無より子を造れりと云ふは、アライオスが子を以て他の受造物と何等の異なる所なしと解したるを示すのである。之に反してアサナシウスは、神が自身の本體 (ousia) を以て子を産んだのであると主張した。そこでアサナシウスの見地より論せば、子は受造物 (Creature) に非ずして、父より産れたる者であつて、父と同質の者でなければならぬと云ふ事に成る。アライオスの所謂子は、子は稱するものゝ、其實父と別種の存在者にして、産れたるに非ずして、造られたのである。彼は之を判明にせんが爲めに、無より造られたと斷言して居る。無より造られたるが故に、其本質 (ousia) は神と同質 (homoousion) に非ずして異質 (heteroousion) である。アライオスは之を以て神と人、神と世界との間に介在して媒介の役目を演せしめんと試みたれども、實を云へば彼の子は受造物であつて、其本質は

遙かに神と隔たりて之に類する (homoioion) 程にも非ざるを以て、縦ひ茲に子が存在したりとて、之が爲めに格別神と世界との間隙が狭くなれりとも云ひ難き筈である。嚴正に論せば、アライオスは子を以てロゴスであるとは云へぬので、唯世の神學者等に讓歩して之をロゴスと呼ぶも、敢て妨げなしと云ふまでの事である。子と成れる此人格的ロゴスは、神の衷に内在せる非人格的ロゴス、即ち理性とは全然質を異にして居るのである。人格的ロゴスは有限の理性なれど、非人格的ロゴスは無限絶對の理性であり、νοηονである。

四、人格的ロゴスは神に創造せられたる者である。されど彼は普通の人間と異なりて、人間よりも高級に屬し、神と人との中間に位して居る。

五、此人格的ロゴスは神の子とも稱するが、奇蹟的に妊娠せられて肉と成り、人と成つた。彼は人間の身體を有したれども、人間の心意を有して居らなかつた。彼の心意は人格的ロゴスである。是れ基督の行動が普通一般の人間の行動と異なる所以である。何となれば基督の行動は、皆な人格的ロゴスの行動であつて、人間の靈魂の行動ではないからである。アライオスの基督論は稍々權現論の基督觀に似て居る。

六、基督は徳高かりしを以て、神は之に榮光を與へた。ロゴスは世に來る前にも、亦世を去りて

後にも、榮光を保有して居つた。さればロゴスは本來絶対神ではないけれども、吾人は便宜上之を神と稱し、之を禮拜するも妨げなしと思ふ。故にアライオスのロゴスは偶像教の半神(Demi-god)に當ると云はねばならぬ。

吾人がアライオスの基督論を通観するに、其缺點は彼の基督論が道德的熱心を喚起する力の弱きに存するを感ぜざるを得ぬ。彼の議論は純粹の思索上の作物たるに過ぎぬ。彼は其師ルキアノスに従ひ、サモサタのパウロの築きたりしロゴス論を採用して、神人間に一の新なる存在者、即ち神にも非ず、亦人間にも非ざる幽靈然たる媒介者を案出したれど、之に依りて彼が失ひたる損失を償ふ事が出来ぬのである。其損失とは、サモサタのパウロの場合には、彼が懐きたりし高邁なる道德觀と熱烈なる宗教的情操とが、其基督論中に活躍したりしも、アライオスの基督論には、此二要素が足らぬのを指すのである。若し夫れアライオスにして純粹の哲學者として立ちたらんには、兎に角に別論なれど、宗教家として之を觀れば、其論する所甚だしく空論となれるの嫌なきに非ずと云はねばならぬ。故にアライオスが遂に異端であると決せられたるにも拘らず、尙ほ教會内に勢力を有したりしは、アライオスの基督論其者に潜める宗教的價值が巨大であつたが爲めではないので、是は彼が當時正統派の論理の曖昧なるに反抗したると、政治的關係が當時の論争に混入したるとの

爲めであると思ふ。

第四節 アサナシウスの基督論

吾人がアサナシウスの基督論を研究して痛切に感ずるは、彼が其論を築くに當りて、之を純粹の思索上の問題と爲さなかつた事である。彼はオリゲネーの如き純粹の哲學者ではない、随つて思索の爲めに思索作用を運轉するを無上の樂みと爲したる人ではない。彼が興味を中心は宗教的生命である。故に彼の苦心せし所の中心問題は、基督が果して絶対の神なりや、將た單純の人なりやと云ふのではなくして、實に神の子は果して肉と成れりや否やと云ふ實際問題であつた。若し神の子が果して誤りなく肉と成れりとせば、神は最早空想ではなくして事實でなければならぬ。即ち神は人類の中に生きて居る者でなければならぬとは、アサナシウスの中心思想であると云つて宜しい。

次に注意すべきは、若し神の子が果して肉と成れりとせば、肉を有する人間は如何にかして神と成り得べき道ある事を暗示する者でなければならぬとは、アサナシウスの主張する所である。彼が基督の成肉を主張せるは、偏に人間を神とらしめんとするが爲めである。彼が人をして神と成らしむると云ふは、人間の意志と其品性とが向上改善して、神の意志と一致合體すと云ふのではなく

して、人の性質が變化して神の性と化するやうになるとの意である。即ち其變化は神化作用 (Deification) であつて、此神化作用は倫理的ではなくて、形而上學的であると云はねばならぬ。否な宗教的であるとも觀られぬ事はない。何となれば是は神人の融合を目的として居つて、人間が現状に満足せずして、彼岸の理想界に濟らんとて苦心するが故である。斯の如く人間の本性が變化するのを指して、之を救済であると看做すのは、アサナシウスの思想に根ざせる觀念である。蓋し此神化作用に就ける思想の萌芽は、最初パウロとヨハネとに發し、イグナシオス及びアイレナイオスに極めて著しく現れたのであつたが、暫時中斷して何人も之を繼續せざりしが、今やアサナシウスに至りて此思想は復興したのである。如何にして一の實體が他の實體に變化する事を可能なりと看做すべきや、其理由に就いては哲學者ならざるアサナシウスは毫も之を説明しない。然れど神子が成肉せりと云ふは、正面より之を觀れば、神が人と成り得べしと云ふに當るものにて、是は纏て人が神と成り得べきものであるとの思想を暗示したる者に外ならぬ。是故にアサナシウスは特に成肉を主張す。故に彼の立場は之をアライオスのに比すれば、遙かに宗教的需要に基ける神秘的要素を含んで居る。されど之をパウロの信仰觀に比すれば、稍々哲學的であつて、形而上學的變化、即ち實體の變化を重んじたのであるから、倫理的特徴が弱いと云はねばならぬ。パウロの神人融合論は、神の

意志と人の意志と和合して、茲に偉大の靈力が發展するを指したのである。然るにアサナシウスの成肉論は、神の實體が人間の實體と變じ、纏て之が逆轉して、人間の實體が神の實體に變化するに至るべき神化作用を指すのである。アサナシウスの救済と云ふは所詮此神化作用の事である。されば彼が救と云ふのは、有限の人が無限の神となるを指すので、悪人が善人となるを指すのではない。心の曲れる者が直き義人と變ずるを指すのではない。斯の如く實體の變化を以て救済なりと看做す考は、希臘には自然に發生し來りたる思想であつた。此の如き宗教は之を救済主義と云ふよりも、寧ろ解脱主義と稱するを至當であると思ふ。蓋し救済と云へば、倫理的改善の意に解さるゝを自然であると看做すべく、解脱と云へば現状を脱して彼岸の理想界に遷るを指すと觀るが、普通の習慣であると思はるゝからである。

是よりアサナシウスの神學思想を個條書にして表はせば、略ぼ左の如くなるべしと思ふ。

一、神は唯一にして自存、獨立、永遠、不變の存在者である。此點に於てはアライオスとアサナシウスとの間に、何等意見の相違する者がない。兩者共に神を以て超越的にして抽象的存在者であると觀て居る。

二、父と子の關係に就いては、アライオスとアサナシウスとは互に意見を異にして居る。今ア

アサナシウスの見解を、後に至りて區別したる語法を用ゐて云へば、父と子と聖靈とは三個の *ὁμοούσιος* (相若くは質と譯するを至當と思ふ) にして、何れも同一の *οὐσία* (Essentia 又は Wesen) に屬すと雖も、子と云ひ聖靈と云ふ點よりせば、此二者は父に從屬 (Subordination) するのである。アライオスの見解に據れば、父と子とは同一の *οὐσία* (實體) に屬するのでないから、アサナシウスと全然其見解を異にして居る。アサナシウスは三個の *ὁμοούσιος* 中に一個の *οὐσία* があると論じたのである。之を三質一體、又は三相一體 (One Substance in three persons) と云ふ定式を用ゐて其見解を發表したのである。元來此 *οὐσία* なる語の用法に就いては、史上に随分混雜なる跡を遺した。初めアリストテレスの之を用ゐたるは、質料 (Matter) と同意義に用ゐたのであつたが、後ち一定の形式を取れる質料の意に解せられ、更に轉じて抽象的質料の意に化し、後世に至りては、プラトーン派の人々は之を庶物に共通なる普遍體 (General Substance) 即ち屬 (Genus) の意に解したのである。彼のカパドキア (Cappadocia) の教父等の用ゐたのは實に此意にて爲したもので、是は普通の用法であると云つて宜しからう。 *ὁμοούσιος* の意義も漸次變化した。初め此語は *οὐσία* と同意義に用ゐられたのであつた。然るに後に至りて *οὐσία* が抽象的なる實體の意に解せらるゝに及んで、此語は具象的意義を帯ぶるやうになつたのである。一體アサナシウスは此二語を判然と區別して用ゐて居ら

ぬ故に、ニカヤ信條にては此二語は異名同義であつて、互に交換し得らるべく用ゐられて居る。是に區別を立てたのはナセアンゾウスのグレゴリオス (Gregory of Nazianzus) とニッサのグレゴリオス (Gregory of Nyssa) とバセライオス (Basil) とである。彼等は *οὐσία* を以て神の本質又は眞體を表はすに用ゐ、 *ὁμοούσιος* を以て父と子と聖靈との間に於ける相互の差別を表はすに用ゐる事と定め、三百六十二年アサナシウスと類體論者 (Homoiouians) との間に協議を遂げ、以て異體論者 (Heteroousians) たるアライオス派に反對したのである。西部即ち拉典文化の行はれたる地方に於ては、初めは *οὐσία* を譯するにも、亦 *ὁμοούσιος* を譯するにも、同一の *Substantia* なる語を用ゐたりしが、東部に於て二個の語の間に判然たる區別を立て、之を使用するに至りてよりは、拉典人も其譯語に區別を立つるの必要を感じ、 *οὐσία* を *Substantia* と譯し、 *ὁμοούσιος* を *Persona* と譯する事に一定したのである。本來の辭義より云へば *οὐσία* は Being, Sein に當り *ὁμοούσιος* は *Substantia* に全然一致して居る。東部に於ては初め父、子、聖靈の間に於ける相互の關係を描くに當り *ὁμοούσιος* を用ゐたれども、漸次此語を廢して、後代に至りては *ἰσοούσιος* を其代りに用ゐるを常と爲すに至つたのである。

アサナシウスは父と子とを以て同體 (*ὁμοούσιος*) であるを看做した。即ち此二者は同一の本體よ

り出でたる者であると論じた。此の同一體と云ふ思想は、アサナシウスに在りては、極めて嚴重なる意義にて同一と云ふのであるけれども、カバドキアの神學者等に至れば、其意義が『均等の本體』と云ふ義に變じたのである。即ち *ὁμοῦτος κατ' οὐσίαν* の意に *ὁμοῦτος* を解すべき筈であると看做したるのみならず、前者を後者の代りに用ゐるべき筈であるまで論じたのであつた。即ちアサナシウスに在りては『同じ』かりし者が、カバドキアの神學者等に至れば『等し』き者と云ふ意に解せられたのである。アサナシウスに在りては *ὁμοία* は單獨なりしが、バセライオスに至れば父と子と聖靈とは皆な神の *ὁμοία* に參與 (*μετέχω, Participation*) して、其本體を保有すと看做さるゝに至つた。而して此三者は孰れも神なれども、其個人的特質に於て互に異なれりと看做さるゝのである。斯くて半アライオス派即ちカイザリヤのユーセビウス (*Eusebius of Caesarea*) 派の思想と、アサナシウスの思想とが互に握手するを得るに至つた。かくてアライオス派は全く驅逐せられたけれども、此に起れる困難は、三者間の差別相は判明となつたが、如何にして此差別相が同一なるを得るか、之を解決するが容易ならぬ事となつた。而かも彼は此三差別相が同一體に屬すと主張して、毫も其理由を説明し得ざりしが故に、一方よりはサベリアス説に従ふ者であるとの譏を受け、之を辯明するに窮したのである。而して三面一體を主張する人は、今日に至るまでも、十分に差別相と統

一體の間に存する關係を解決し了つたとは云へぬ。

三、父は子を永遠に生産するのである。アサナシウスは父が無より子を創造せりとのアライオス説に反對した。天地間の萬物が皆な無より創造せられたりと云ふは基督教會に於ける古き傳説である。創世記第一章に於ける天地開闢説は必ずしも左様ではない。神が天地を造るに先立ち、既に『定形なき曠空なる黑暗』とか、『淵』とか、『水』とかいふ存在して居つたのである。されど基督教會に於ては、神の主權を高調せんが爲めに、諸物は其始めより終に至るまで、悉く神に依屬する者であるとの思想を顯著ならしめん事を努めて、神が天地を無より創造したと云つた。換言すれば、神がなければ天地間には一物として實在する者はないとの意である。然るに子を無より造れりと云ふは、子と受造物とを對等に取扱ふた事となる。アサナシウスは子を受造物より區別せんとし、且つ之を父と同體なりと云はんが爲めに、子は父より産れたのであつて、神に造られたのではないと云ひ、而して父は子を産むに當りて自己の *ousia* を用ゐたのであると斷じた。然るにアライオスに據れば、子は永遠の太初より存在せるに非ずして、或る一定の時に於て存在し始めたのである。アサナシウスは之に對して、子の存在を以て無始無終であると斷じたのである。

四、アサナシウスの見解に據れば、アライオスの企てし如く、個人的ロゴスと非個人的ロゴスと

の間に何等の區別をも設くべき必要はない。元來思想の系統を嚴重に吟味せば、アライオスはルキアノスの弟子であつて、ルキアノスはサモサタのパウロの弟子である。パウロは純粹の思索を嫌ひて歴史的、文法的、解釋法を尊び、ロゴス論を蛇蝎視した人である。彼は空想に耽るを惡みて、實踐道徳を重んじ、虚空の中を飛ぶが如きプラトーン風の靈想論を嫌ひて、アリストテレースの論理學を重んじた人である。此點よりせば、ロゴス論の如き實驗以上の思索を恣にするを避くるが、アライオスに取りては、洵に首尾一貫したる行爲であると云はねばならぬ。されど彼の師ルキアノスもロゴス論を採用して、神學說を弄したりし事もあれば、アライオスも之に従ふたのである。彼はロゴスを論ずるに當りて、ロゴスが神より後に存在したと云つたが、彼の茲に所謂ロゴスは個人的ロゴスを指すのである。然るに彼は神が未だ子としての個人的ロゴスを造るに至らずして、尙ほ孤獨なりし際にも、能く理に導かれたりと信じたれば、彼は此理をロゴスと呼びて、之を子としてのロゴスと區別したのである。個人的ロゴス(Personal Logos)は神より後に存在するに至りたれど、非個人的ロゴス(Impersonal Logos)は神と同じく無始無終であつて、神の衷に内在して居るのである。アサナシウスは此アライオスの論に反對したのである。彼は子とロゴスを同一視し、子を無始無終であると看做したから、アライオスの如くに、一方に於て神の衷に内在する非個人的ロゴス

と、他方に於て一定の時に至りて存在し始めたりと看做されたる個人的ロゴスとの間に、何等の差別あるを認め得ざるに至つた。何となればアサナシウスの見解に據れば、一定の時間に於て存在し始めたるロゴスなる者は、全く存在せぬからである。

五、永遠のロゴスは基督の身體に寄りて肉と成つた。而して此ロゴスは單に肉と成れるのみならず、永遠より人性を保有して居つたのである。肉となりて始めて人性がロゴスに附隨して來たと云ふのではない。さればアサナシウスの基督は、アライオスの想像したりしが如き、人間の身體のみを有して、人間の靈魂を有せざる怪物に非ずして、實に永遠のロゴスが永遠より具備したりし人性を、基督と成れる時に一層判明に世に現すに至つたまでの事である。故に基督はロゴスなれども、非人間的たるには非ずして、眞實に人間の身體と人間の靈魂とを有せる眞正の人間である。是を以て基督の或る行爲は之を人性に基きて發出したのであると看做すを得べく、亦或行爲は彼が保有せる神性に據りて營まれたのであるとの判断を下し得るのである。アサナシウスは、基督に神人の兩性が調和して俱存共在せりとの假定の下に、基督論を構成したのである。アサナシウスの基督論の長所は永遠の人性を主張したる點に存すると思ふ。彼が之を説ける動機は、明かに人性の神的價値を認めんとせる點に存したのであると云はねばならぬ。

アサナシウスは、斯の如くして、基督を神と同一視したのである。基督は之を子として観れば、父としての神の下に従属するのであるけれども、神として観れば、父と對等である。神たる基督は父より生産せるものではない。其の産れたるは、基督の神性に非ずして、單に其子性 (Sonship) のみである。吾人が父なる神に就いて云へる事は、父性なる一事を除けば、一として子に適用せられぬ事はない。子は父の懐ける目的が實現せられたる爲めに世に現れたのではない。寧ろ神は其本性上、父として存在するの必要あるが如く、亦子としても存在するの必要あるが故に、子として現れたのである。若し爰に人ありて、何故に斯の如くなるやと、アサナシウスに質すことあらば、彼は之を以て不可解の神秘であると白状したのであらう。アサナシウスの立場より云へば、神秘は父と子と聖靈との *oia* が一個なる點に存せずして、三個の差別ある點に存するのである。神秘的にして不可解なるは從屬的 (Subordination) なる點に存するのである。アサナシウスに取りては、人を神と爲さんとするが主要なる興味を中心點となるのであるから、彼は人性ある基督が神性を備へたと云ふ見地を以て、少しも心苦しく感じない。寧ろ何故基督が神に従属せざるべからざるかと、最大苦心の存する難問であつた。故に彼はオリゲネースと異なりて、世間の反對さへ微りせば、悦んで從屬説を棄てたのであつたらう。之に反してオリゲネースは、從屬説を重んじたれば、必要の場合

には父子同體論を棄つるを辭せなかつたであらう。表面上より云へば、アサナシウスとオリゲネースとは、此點に於て同一説を奉じたれば、一見する所、兩者の興味の存する所も一致するが如く思はるべけれど、二人の懐ける興味と宗教上の價值に就いて高調せる所とは、互に大に異なつて居る。オリゲネースは哲學的に萬事を解し、絶對神を以て萬事を解決せんとせるが故に、神は極めて重くして、萬物は至つて軽いのである。アサナシウスは人を尊ぶこと極めて深く、人を神と爲さんとして焦心するが故に、人性を評價するに當りて之を神性に照らして讀むに非ずば、遂に満足する所がないのである。此意味に於て、アサナシウスの興味は著しく宗教的であると云はねばならぬ。基督に神性ありと云ふが彼の主眼にして、神に人性ありと云ふは其主眼でない。偶々神やロゴスに人性ありと云ふも、是は全く人性が永遠の初より神の衷に存在する程、其價值の大なるを示さんが爲めに斯く言ふ者にして、敢て他意があるのではない。故に教理史上に於てアサナシウスの位置の重要な點は、父子間に存する差別を説ける點に存しないので、實に父子間の一致を高調したる點に存するは毫も之を疑へない。彼は神性の媒介を経てのみ人間の救はるゝ事のあるべきを信じたれば、彼は斯く立論したのである。彼は父子間の合一を高調したるを以て、サベリアス (Sabellianism) 説の追隨者であるとの批評を受けたのであつた。

第五節 カイザリヤのユーセビオスの基督教論

カイザリヤのユーセビオス (Eusebius Pamphili 二百六十六年頃生、三百四十年頃死) は思想家として、毫も獨創の意見を有したる人ではない。亦其宗教上の信念に於ても、堂々として異彩を放つ程の利器でもなかつたのである。故に教理史上特筆すべきものに乏しい。彼れ若しニカヤ會議の如き、神學界の亂世に遭遇せざれば、彼の名聲も世に響くこと比較的に狭かつたのであつたらうが、彼は此問題を決するに於て、其危機を制すべき役目を帯びて居つたのであるから、彼の名は廣く天下に知らるゝに至つた。其上、何と云つても、彼は當時にありて教會内の最大の博識家であるのみならず、コンスタンチヌス大帝の寵遇を受けたる學者であつたから、裸相撲を取るのみにては、到底獲得し得べからざりし勢力を有し得るに至つたのである。彼の價値は思想家としてよりは、寧ろ學者として敬意を受くべき意義を有して居る。其著書は左の如くである。

一、『*éckhlogiariachy taroia* (教會史)にして十卷より成り、基督教の原始時代より三百二十四年までの歴史を述べた者である。是が原始基督教を知るに於て、缺くべからざる史料を供給する事は云ふを須ぬ。

二、『コンスタンチヌス大帝傳』三百三十七年以後に執筆された者であるとの事である。大帝を激説したとの批評は免かるゝを得ぬけれども、事實を目撃したる人の作であるが故に、尊重せらるべき特權を有して居ると云はねばならぬ。

三、『バレステナの殉教者』是はデオクレシアン (Diocletian) 帝の時代に、迫害を受けて殉難せる人士の言行を記載した者である。

四、『キリストの繪畫に就きて』コンスタンチヌス大帝の姉妹に捧呈せる書翰。

五、『福音の準備』 (*Touranpaak ehy euryakhy*)

六、『福音の論證』 (*arobéteic tou euryakhou*)

ユーセビオスは、オリゲネオスの神學説を奉じたりし人々を率ゐたりし、中立黨の大將である。其思想の傾向より云へば、從屬説を主張して、サベリアス説 (Sabellianism) を最も惡める學者であつた。故に其が取れる大體の傾向より論せば、アサナシウスの同體説には賛成し難きを痛切に感じ、寧ろアライオス説に同情を寄せたる人である。されど中立黨の人々は、父と子とが異體 (*étepoóteoc*) なりと看做す見地に、同意し難きを感じたのであつた。況んや之を *abúpaoc* (不等) であること看做す所の見解に同意するが如き事をや。そこでニコメデヤのユーセビオス (Eusebius of Nicomedia) が

アライオス派を率ゐて立ち、*ὁμοιον* (類似) なる語を用ゐて、父子間の類似を説くに至るや、半アラ
イオス派 (Semi-Arianism) なりと云はれたるカイザリヤのユーセビアス一味の者は、*ὁμοούσιος* (類
體) なる語を用ゐて、父子の關係を解決せんと試みたのであつた。此派の人々は *ὁμοούσιος* (同體)
なる語が、曾て二百六十八年か或は二百六十九年にアンテオケ會議に於て、異端として否認せら
れたるを知れるを以て、殊に此語を用ゐるを嫌ふたのである。故にユーセビアスはニコメデヤのユ
ーセビアスがアサナシウス説の同體論 (*ὁμοούσιον*) に陥るの危険ありとて之を撃つを觀るや、此語を
用ゐずして信條を作成せば、以てアライオス派とアサナシウス派とを合意的に一致せしむること、
敢て難からざるべしと信じたのであつた。幸にも自己の教會に於て使用せし信條には *ὁμοούσιον* (同
體) なる語なくして、而かも正統派の信仰に低觸せざる信仰を言明したる者なるを以て、此信條を
議場に提出したのであつた。希臘原文は之を載せず、單に之が英譯を左に示す事とする。

I believe in one God, the Father Almighty Maker of all things, both visible and invisible, and in one Lord
Jesus Christ, the word of God, God of God, Light of Light, Life of Life, the only-begotten Son, the first-
born of every creature, begotten of the Father before all worlds, by whom all things were made; who for
our salvation was incarnate, and lived among men, and suffered, and rose again on the third day, and

ascended to the Father, and shall come in glory to judge the quick and dead. And we believed in one Holy
Ghost. We believe that each of these three is and subsists, the Father truly as Father, the Son truly as Son,
the Holy Ghost truly as Holy Ghost; as also our Lord, sending forth his disciples to Preach, said: "Go and
teach all nations, baptizing them into the name of the Father, and of the Son and of the Holy Ghost."
Concerning which things we affirm that this is so, that we so think, that it has long so been held, and that
we remain steadfast to death for this faith, anathematizing every godless heresy: That we have taught these
things from our heart and soul from the time we have known ourselves, and that we now think and say this
in truth, we testify in the name of almighty God, and of our Lord Jesus Christ, being able to prove even
by demonstration and to persuade you that in past times also thus we believed and preached."

著者は此信條を和譯したから、之を左に載する事とする。

『我は見ゆる物も、見えざる物も、凡てを造り給へる全能なる獨一の父なる神を信ず。我は神の言
にして光の光たり、生命の生命たり、獨生子たり、凡ての受造物の長子たり、萬物を造り給ひて、
凡ての世界の出づる先に父より生れ給ひ、我儕の救の爲めに肉と成り、人々の間に生活し給ひて、
苦みを受け、第三日に甦生し、父の許に昇り、活ける者と死せる者とを審判せんが爲めに、榮光の中

に臨り給はらんとする、一人の主イエス、キリストを信ず。又我儕は一の聖靈を信ず。我儕は以上三者中の各員は即ち父は洵とに父として、子は洵とに子として、聖靈は洵とに聖靈として存在し、且つ存續するを信ず。是れ猶ほ我儕の主が、其弟子をして教を説かしめんが爲めに、之を派遣するに當りて『爾曹行きて萬民を教へ、之を父と子と聖靈との名に入れて洗禮を施すべし』と宣べ給へるが如し。是等の事に就きては、我儕は事實此の如しと保證し、亦我儕も斯く考へ、亦永く此の如く保持せられたるのみならず、我儕も此信仰の爲めには死に至るまでも忠誠にして渝らず、神を畏れざる凡ての異端を誣ふ者なるを宣言す。我儕は自ら記憶の存する限り古くより、我儕の心と靈魂との底より此等の事を教へ、今も尙ほ眞實に之を思惟し、之を斷言する事を全能の神及び我儕の主イエス、キリストの名に依りて證言す。我儕は之を證明するを得べく、又過去に於て斯く信じ、且つ説教せることを爾曹に論明するを得るなり』

以上は、ユーセビアスがカイザリヤ教會に於て使用せる信條であつたが、『是等の事に就きて云云』以下は信條の一部に非ずして、ユーセビアス自ら附加せるか、若くは何人か信條に對して懐ける自己の決心を表白せる者なるが如くに察せらるゝのである。

第六節 ニカヤ信條

カイザリヤのユーセビアスの提案は、遂にニカヤ大會の採用する所とならずして、結局アサナシウス派の論勝を制する事となつた。而してニカヤ大會は、ユーセビアス案を修正して一の信條を複製し、之を通過せしめたのである。是は教理史上看過すべからざる重要な信條であるから、爰に希臘原文と其の英譯と著者の物せる和譯とを載する事とする。

Pistenomen eis hena theon patera pantokratora, panton horaton te kai aoraton. Kai eis hena kyrion Jesoun Christon ton hyion tou theou, gennethenta ek ton patros mongene, touteshin ek tes ousias tou patros, theon ek theou, phos ek photos, theon alethnon ek theou alethinou, gennethenta, ou poiethenta homousion to(i) patri, di' hou ta panta egeneto, ta te en to(i) ourano(i) kai ta en te(i) ge(i); ton di' haimas tous anthropous kai dia ten haimeteran sotērian katelthonta kai sarkothenta, enanthroposanta, pathonta, kai anastanta te(i) trite(i) hēmera(i), anelthonta eis ouranous, kai erchomenon krinai zōntas kai nekrous. Kai eis to hagion pneuma. Tous de legontas; en pole hote ouk en, kai prin gennethēnai ouk en, kai hōti ex ouk ontōn egeneto, e ex heteras hypostaseōs e ousias phaskontas einai, e kiston e trepton e alloiōton ton hyion tou theou,

anathematizei hē katholikē kai apostolikē ekklesia.

是が英譯を左に載す。

“We believe in one God the Father almighty, maker of all things visible and invisible: and in one Lord Jesus Christ, the Son of God, begotten of the Father, only-begotten, that is, of the substance of the Father, God of God, Light of Light, very God of very God, begotten, not made, consubstantial with the Father, by whom all things were made that are in heaven or in earth; Who for us men, and for our salvation descended and took flesh, and became man; He suffered and rose again the third day, ascended into heaven, and cometh to judge the quick and dead; And in the Holy Spirit. But those that say there was when He was not, and before He was begotten He was not, and that He was made out of nothing or of some other substance or essence, or that say the Son of God was liable to perversion or mutation, them the Catholic and Apostolic Church anathematizes.”

ニカヤ信條の和譯は左の通りである。

『我儕は見ゆる物も、見えざる物も、凡ての物を造り給へる全能の父なる獨一神を信す。我儕は父より生れ、獨生にして、即ち父の本體 (οὐσία) より生れ、神の神たり、光の光たり、眞神の眞神た

り、父と同一なる本體より生れて、造られたるに非ざる、神の子なる、獨の主イエス、キリストを信す。天に在る者も、地の上に在る者も、萬物は彼に緣りて造られたり。彼は我儕人間の爲めに、又救の爲めに下降して肉と成り、人と成り、難を受け、第三日に甦り、天に昇り給へり。而して生ける者と死せる者とを審判かんが爲めに降臨し給ふべし。又我儕は聖靈を信す。

されど『曾て彼の在さざりし時ありたり』と云ひ、又『彼が産れざりし前には彼は在さざりき』と云ひ、又『彼は有らざりし者よりあるやうに成れり』と云ひ、或は『神の子は異なる實體 (ὁμοῦτος) 又は本體 (οὐσία) より成れり』と論じ、或は『造られたり』とか、或は『變化す』とか、或は『不定なり』とか言ふ者は、公同的使徒的教會は之を詛ふべし。

吾人は是よりカイザリヤ教會の信條とニカヤ信條とを比較し、兩者の異同を指摘する事とする。概論すれば、此二個には大體に於て相等しき點の多きことが明かである。主要の差別は、本信條はカイザリヤ教會の信條の無邪氣なるに比すれば、痛くアライオスの基督論を排斥せんと努力せるが故に、其痕跡が處々に現れて居る。吾人は、特にカイザリヤ教會の信條に修正を加へたる諸點に對して、注意するの必要を感せざるを得ぬ。

一、カイザリヤ教會の信條は基督を『神のロゴス』であると云つて居る。ロゴスの意は固より約

翰傳福音書にあるが如き意義にて用ゐたる者なるべく、是が強ち知識派や、アレキサンドリヤの哲學者等の用ゐたりしが如き意義を隱約しては居るまいけれども、兎に角に之を用ゐたのである。然るにニカヤ信條は、論争の種となり易き此ロゴスを用ゐず、其代りに『神の子』を用ゐたのである。

二、カイザリヤ信條にある『凡ての受造物の長子たり』と『凡ての世界の出づる先きに父より生れ給ひ』との二句を削除して、其代りに『父の本體より生れ』と『父と同一の本體より生れたる者にして造られたるに非ず』との二句を用ゐて、基督の永遠的生産性と其受造物に非ざる事を主張して居る。

三、ニカヤ信條は基督を呼ぶに唯一回『神の神』と云ふ句を用ゐたるのみにて満足せず、更に『眞神の眞神』なりと、くゞくゞしくも附加して基督の神性を主張するに苦心した。

四、基督は神の屬性にも非ず、亦其能力にも非ず。亦神の目的の實現せるにも非ずして、神と其本體を同ふする者なる事を明かにせんとして、*ὁμοούσιον τῷ πατρὶ* と云ふ有名なる句を發明して、ニカヤ信條に挿入したのである。

五、『基督は肉と成り、人と成れり』と斷言して、アライオス派が基督には人間の肉體ありたれども、彼は人間の靈魂を有して居らなかつたらうとの想像に全然反對したのである。

六、詛の部分に於て『曾て彼の在さざりし時ありたり』とか、又は『彼の生れざりし先には彼は在さざりき』とか、又は『彼は有らざりし者より有るやうに成れり』とか云へるは、勿論アライオスの使用せる定式を指摘して、之を排斥したのである。又は異なる本體(*οὐσία*)或は實體(*ὄρθρωμα*)より成れり』とか、又は『神子は變化す』とか、或は『不定なり』とか云へるは、是れアライオスの使用せる定式に非ずと雖ども、孰れも彼の所論より當然論結せらるべき類の斷案を指して、之を排斥したのである。

七、ニカヤ信條には聖靈の句あれども、是は毫も争論の焦點とは成つて居らぬ。

八、ニカヤ信條は父と子との差別を否定せぬけれども、其同一なる事を高調したるを以て、兩者間の差別が輕んせられたる傾向あるは、之を蔽ふ事は出来ぬ。即ちニカヤ信條は絶對的無差別論の上に築かれたる思想である。新ブラトーン派の純有観や、超越的神觀には近づき易き思想であつて、經驗界の差別觀には遠ざかり易き見解である。随つて是にはサペリアス説と混同せられ易き危険がある。現にニカヤ信條を固執せるアンクラ(*Ancyra*)のマルケルムス(*Marcellus*)が、此信條をサペリアス風に讀みたりと判斷せられたるに依りても、之を推すことが出来る。

九、ニカヤ信條にては *οὐσία* (本體) と *ὄρθρωμα* (實體) との區別を立てぬ。此兩者は全く互に

交換せられ得べく使用せられて居る。予は、別に名案もなければ、一を『本體』と譯し、他を『實體』と譯して置いたが、是は此二個の譯語に判然たる意義の相違あるを假定して後ち、斯く譯したのではない。便宜の爲めに異なる語を用ゐたるに過ぎぬ。之を斯くも互に交換し得べく用ゐたるは、當時未だ術語の發達せざるに因るべしと雖ども、要するに當時は父と子との同體なるを高調したるの極、遂に兩者間に存する差別を説くのを必要を忘れたるが爲めである。ニカヤ信條は、無差別的平等の、即ち絶對永遠の眞理を明察したるも、個體の特質や差別を看過したる哲學觀に基礎を有して居る。ouata (本體) 及 *Enkratav* (實體) との別は、カバドキヤの神學者等の時始めて判明となつたのである。

ニカヤ信條が加特力教會の正統的信仰の告白なりと決定せられたる後ち、此信條は、基督教會に興れる諸種の信仰や、神學の果して正統なるか、將た異端なるかを辨別すべき、試金石として使用せられたのである。東部に於ては、既に論じたるが如く、種々異論ありしにも拘らず、稍々術策を弄して無理に之を決定したりしが故に、ニカヤ會議以後に至りても、正統派とアライオス派との間に激烈なる大争闘ありて、容易に解けざりしが、遂に紀元三百八十一年コンスタンチノポリスの會議に於て、ニカヤ信條(多少の修正を加へて)を以て正統教會の信條と定め、若し之に背く者あらば之を嚴刑に處し、以て羅馬帝國內に一樣の信仰を維持せしめんと欲し、之に皇帝の保護を與へて、

此信條を受容すべきを獎勵したのであつた。此に於て基督教は全然國教と化し、羅馬帝國の制度の一部と成り、其國家の中に没入し了つたのである。

次に考ふべきは、ニカヤ大會以後に至りて、基督教會一般の信念は、會議を開きて多數決によりて確定したる決議が、神旨を示すものであると判するに至つた事である。ニカヤ會議の開かるゝまでは、教會は神より受けたる傳説を保持するを以て、主要の本務であると心得、聖書中より種々の文句を引用して、其信仰を形成するに努力したのであつたが、今や教會自ら活動して衆人の意見を統一し、之を神の趣旨であると判するやうになつた。即ち單に傳説を維持するのみならず、多數の人々の意見の合一する場合には、神が其衷に活動するのであると信じ、益々會議の必要なるを認むるに至つた。

會議の衷に神親ら活動すべしと看做す所の信念と、同時に起れる信仰は、神が會議を經由して啓示せる眞理は終極的の者であつて、何人も之を變更すべきに非ずと看做す所の思想である。即ち眞理は、立法的事務の如く、會議によりて始めて有効と爲るべしと看做されたのである。而して有効と成れる眞理は、亦永遠に渝ることなく存續すべしと看做さるゝに至つた。即ち眞理は化石して固定する者なりとの見解が、漸次有力となるに至つたのである。

以上の如き歴史を有するを以て、ニカヤ信條は大に注意すべき史的價値を有して居る。予輩が茲に謂ふ所のニカヤ信條は、原始ニカヤ信條にして、世の所謂ニカヤ信條ではない。世の所謂ニカヤ信條は、其實ニカヤ信條に非ずして、之をニカヤ、コンスタンチノポリス信條と稱するが適當である。何となれば、世に所謂ニカヤ信條は、思想上より云へば、原始ニカヤ信條と左の二點に於て異なつて居るからである。

一、カバドキアの神學者等が、聖靈を以て子に従屬すべき者なるを説きてより後に作製せられたのが、即ち世の所謂ニカヤ信條であるから、原始ニカヤ信條に於ては、聖靈の個條は極めて簡短であつたが、所謂ニカヤ信條に於ては、聖靈の個條が餘程細目に涉つて叙述せられて居るのである。

二、カバドキアの神學者等が、始めて *ousia* (本體) と *hypostasis* (實體) との別を立てた。既に云へる如く、原始ニカヤ信條に於ては、此區別は存して居らぬ。然るに世の所謂ニカヤ信條は、混雜を避くる爲めに、此二語を用ゐぬ事と爲したのである。

然らば、何故此信條を指してニカヤ信條と稱するかと云へば、四百五十一年のカルケドンの大會に於て、之をニカヤ信條であると判断したからである。即ち此所謂ニカヤ信條なる者は、三百八十一年のコンスタンチノポリス大會に於て、原始ニカヤ信條に修正を加へて採用したのであると、カ

ルケドン大會の人々は信じて居つたのである。然るに實際歴史を調査するに、三百八十一年のコンスタンチノポリス大會に於て、原始ニカヤ信條を修正したと云ふ歴史上の證據に至りては、吾人は毛頭も之を發見し得ぬのである。又コンスタンチノポリス大會に於て『父の實體より』(ὁ πατήρ οὐσίας ἡγεμονίας) を削除したらうとは思はれない。然らば、此の所謂ニカヤ信條は、何時頃の作にして、何人の手に成れる者であるかと云ふに、此信條は四百三十一年以弗所の大會に於ては、何人の口にも上らなかつたのであるから、當時未だ一般に認められて居らなかつたと思はざるを得ぬ。されどエピファニアス (Epiphanius) が其著 *Anchiratus* に於て、此信條に類せる特徴を載せたる所より推せば、*Anchiratus* の著作年代たる三百七十四年より以前に、此所謂ニカヤ信條が作製せられて居つたと観ねばならぬ。現今史家の鑑定する所に據れば、エルサレムのクリルロス (Cyril) が、三百六十二年に、曾て己が黜けられたりし任地に復歸したる後、ニカヤ信條を研究したる結果として、豫てエルサレム教會に於て使用し來りし信條に、修正を加へたる者が、即ち現今世に所謂ニカヤ信條であらうと思はるのである。故に所謂ニカヤ信條を以て、エルサレムのクリルロスの作製せる者であると看做すが至當であると思ふ。兎に角に眞正の原始ニカヤ信條をニカヤ信條と稱せずして、後世の作を、斯くも誤りて、ニカヤ信條と云ふに至りしは、不幸と云はねばならぬ。

今世に所謂ニカヤ信條を和譯と共に左に轉載する。

"We believe in one God the Father Almighty, maker of heaven and earth, of all things visible and invisible; and one Lord Jesus Christ, the only begotten Son of God, begotten of the Father before all ages, Light of Light, true God of true God, begotten, not made, consubstantial with the Father; who for the sake of us men and for our salvation, came down from heaven, and was incarnate of the Holy Ghost, and of Mary the virgin, and became man; He was crucified for our sake under Pontius Pilate, and suffered and was buried, and rose on the third day according to the Scriptures, and ascended into heaven, and sitteth on the right hand of the Father, and cometh with glory to judge quick and dead; of whose kingdom there shall be no end: and in the Holy Ghost, the Lord, the Life-giver, who proceedeth from the Father, who with Father and the son is together worshipped and glorified, who spake by the prophets: and in one Holy Catholic Apostolic church. We confess one baptism for the remission of sins; we look for the resurrection of the dead, and the life of the world to come."

『我儕は、見ゆるも見えざるも、凡ての物を造り給へる天地の造主、全能の父なる獨一の神を信ず。又神の獨生子なる、即ち凡ての時代に先立ちて父より生れ給ひて、光の光たり、眞神の眞神た

り、造られたるに非ずして、父と本體を同ふし、我儕人間の爲めに、又我儕の救の爲めに、天より降り、聖靈とマリヤとに由りて肉と成り、人と成り給へる一人の主イエス、キリストを信ず。彼は我儕の爲めにポンテオ、ピラトの治下に十字架に釘けられ、難を受け、葬られ、聖書に應ひて第三日に甦生し、天に昇り、父の右に座し、活ける者と死せる者とを審判せんが爲めに榮光を以て來り給ふべし。而して其王國は窮りなからん。我儕は主にして生命を賦與し給ふ方なる聖靈、即ち父と子と共に禮拜せらるべく、榮めらるべき聖靈、預言者に託りて語り給へる聖靈を信ず。我儕は一の神聖なる公同的、使徒的なる教會を信ず。我儕は赦罪の爲め一の洗禮を告白し、死者の甦生と、來らんとする世の生命とを信ず』

吾人は、之を原始ニカヤ信條に比するに、此に現れたる論争點が、大に緩和せられたるを認めねばならぬ。而してマリヤとピラトの事が信條中に挿入せられ、又聖靈論が著しく現るゝやうになつた。今此に載せたのは、所謂ニカヤ信條の本文であるが、其序文に於ては、以下の諸説を擧げて居る。即ち Enochians, Anomoceans, Arians or Eudoxians, Semi-Arians, Pneumatomachoi, Sabellians, Marcellians, Photinians, Apollinarists を諷めて居る。云々でもなく、此等の諸説の多くは、三百二十五年のニカヤ會議開會の頃には、未だ存在しては居らなかつたのである。以て此信條に就いては、ニカヤ會

議の毫も與り知る所に非ざるを判するに十分であると思ふ。

ニカヤ信條に隱約せられたる宗教思想は、其源に溯れば、パウロやヨハネに萌芽を出せる基督靈物論が、行くべき所まで進みて、狀態的獨裁論となりて、普通一般の信徒間に傳播したりしが、少しく哲學的素養ある者は、之にて満足するを得ざりし所より、更に思索上の苦心を経て、遂に父子均等の形式を取りたる者である云はねばならぬ。アライオスの論は此大潮流に一致せなかつたが爲めに、敗れたのである。ニカヤ神學は平等無差別の方面より、神と基督との均しき點、即ち基督の神性を高調したが、さりとて其人性を否定したのではなかつた。故に後世に至りて、基督の神性と人性との間に存する、相互關係の如何なる者なるかは、喧しく論争せらるゝに至つたのである。されど希臘神學の絶頂點は、ニカヤ神學に於て到達せられたので、其後は稍々降り坂となりたるの觀あるを免かれぬと云はねばならぬ。

第十一章 三百八十一年のコンスタンチノポリス大

會よりダマスコのヨハネに至るまでの希

臘神學思想の變遷の概要

第一節 緒 論

ニカヤ大會以後に於ける希臘神學思想の發達は著しくない。其狀宛然暴風雨後に於ける自然界の光景の如きもので、如何にも寂寥の觀を呈して居る。固よりニカヤ神學以後、ダマスコのヨハネ(七百五十四年頃死)に至るまで、東方教會即ち希臘教會に於て、神學思想上多少の變遷はあつたけれども、所詮ニカヤ會議に於て決せる教義を組織するか、若くは此教義より論理上當然派生せずんば止まざる、細末の論議を爲したに過ぎぬ。例へばアポリナリス説(Apollinarianism)の如き、ネストリアス説(Nestorianism)の如き、カパドキアの神學者等の基督論の如き、或は基督の本性は果して單一なりや(Monophysitism)、將た二個なりや(Dyophysitism)と云ふ説の如き、或は彼の意志は單一なりや(Monothelism)、將た二個なりや(Dyothelism)と云ふ議論の如き、皆なニカヤ神學の餘波

であると云はねばならぬ。蓋し是れニカヤ會議には斯許りの大論戰を爲したるにも拘らず、偉大な思想家とか、獨創的卓見を有せる神學者とか稱するに足るべき巨人の存せざりしが爲めに、後に至りて倭小なる論客が崛起して、一種の神學を組織せんとして苦悶せるの結果、斯の如く雜多の説が現れたのである。最後に、希臘文化の感化を受けたる基督教神學は、ダマスコのヨハネに至りて組織せられ、其著者は希臘教會及び希臘教神學校の教科書となりて、周ねく使用せらるゝ事となつたのである。希臘教會の神學は爾來確定して動かないので、宛も約翰默示録の記者が二二一—二九に於て『我此書の預言の言を聞く者に證を爲す。若し此書の預言の言に加ふる者あらば、神此書に録す所の災を以て之に加へん。若し此書の預言の言を削る者あらば、神之をして此書に録す所の生命の樹の果と聖城とに與ることならしむ』と云ひたるが如く、彼の神學には後世の學者は何をも附加せず、又之より何をも削除する事を敢てなさぬやうになつた。故に今日の希臘教會の神學は、ヨハネの神學を以て標準と爲して居るのである。そこで希臘教會の教會史は、ヨハネの神學を以て終結したのであると鑑定しても大過なしと判せねばならぬ。今後希臘神學は如何なる發達を遂ぐべきや、吾人は之を豫測する事が出来ぬが、異常なる制度の變革と、精神的革命とが東方教會内に發生せざる限り、思想の發達は之を希臘教會に望むこと、猶ほ百年黃河の清からん事を待つゝの類であら

うと思ふ。予輩は是より、三百八十一年に開かれたるコンスタンチノポリス大會以後に於ける、希臘神學の變遷を叙述する事とする。

第二節 アポリナリスの神學思想

アポリナリスは賢明の開え高きアポリナリスの子であつて、ラオデキアの監督となり、三百九十二年頃死せる人である。彼はマニ派及びアライオス派の説に反對したのみならず、其正反對に立てるアンクラ(Ancura)のマルケルス(Marcellus)にも反對した。而して彼はアサナシウス及びカイザリヤのバセライオス(Basili)の説に賛成した。彼の立場は何處までも基督の神性を高調し、以てニカヤ信條の主張を貫徹せんとするにあつた。三百六十二年に開かれたるアレキサンドリヤの會議は、彼を無名にて譴責したと云はれて居る。三百七十五年頃より彼は正統教會を脱したのであらう。三百八十一年のコンスタンチノポリス大會は公然と彼の説を異端中に數へて居る。然らば彼の説が如何なる者であつて、何故異端であると判せらるゝに至つたか、之を研究せねばならぬ。

アサナシウスは基督の中に神性と人性と併存するを明言したれども、此の如き斷言は果して如何なる事に當るや、彼は之を精密に考ふる程の違を有せぬのであつた。されど正統派は基督に神人の

二性あるを主張するのみならず、此二性が完全に發達して基督の衷に存在して居つたと看做した。然るに、普通人よりは思想法の嚴正を守らんとする批評眼の一層鋭利なる、アポリナリス惟らく、完全なる人性と完全なる神性との全然融合するは到底有り得べからざる事である。神と人との間には無限と有限との差がある。此の如き兩極は本來相合はざるが眞正である。今本來合ふべからざる者を合併して一と爲すとは、口にこそ容易に云ひ得るのであらうけれども、實際は有り得べからざる事である。若し假りに兩極より成れる斯の如き一致ありとせば、基督には神なる子と、人なる子と二子が存在する筈である。此二子は、縦し相互間に幾何計り親密の關係ありとするも、是は統一、融合に非ずして集合である。是は二であつて、一とはならぬと論じた。されど彼の考に據れば、基督には確かなる統一がある。彼は統一を欲するの餘り、當時希臘の文化社會に普及したりし、人間三分説 (trichotomy) 即ち身體なる *soma*、又は *sympne*、心意なる *psyche* と、靈なる *neuma* の三部より成ると云ふ説) を取りて、基督の肉體 (*soma*) と心意若くは生氣 (*psyche*) とは、普通の人間の有する肉體と生氣と、全く同一の種類に屬する者なれど、彼の靈 (*neuma*) に至りては、普通人間の有する靈と全く類を異にせる高等の靈にて、是はロゴス又は *logos* (Nous 叡智) であつて。此叡智は神の有する完全なる智力と對等の能力である。而して此叡智は智慮と自決力との根底を爲す者

である。アポリナリスは、此の如き案に基きて、基督に神人兩性の存するを承認しながら、尙ほ全部の統一を確保し得るであらうと信じた。彼の考に據れば、基督は肉體と生氣とを有するが故に、人間の資格を十分に備へて居る。彼は神と等しきロゴスを其靈と爲して居るから、叡智なる神の資格をひとして備へざるはない。而して彼の有するロゴスは萬事を洞見する所の無限の叡智であるから、基督は惡靈に欺かれたり、判斷を違ひたりして、罪に陥るが如き事は決して有り得ぬのである。此點に於てアポリナリスはアライオスと其見解を異にして居る。アライオスの見解に據れば、基督の靈はロゴスであると云へぬ事はないけれども、其ロゴスは所謂造られたるロゴスである。個人性を帯びたるロゴスであつて、全能全智の神に備はつて居る所の、創造的ロゴス又は非個人的ロゴスとは、全然類を異にした所の者である。此ロゴスは基督が未だ肉體内に入らざりし時と雖ども、完全なる無限の靈ではない。随つて肉に入らざりし前にも罪に誘はれ、墮落し得べき危険に瀕して居つたのである。故にアライオスの基督は如何に觀ても、神性を備へたとは云へぬ。之に反してアポリナリスの案に成れる基督は、其靈のみより判せば、何處より觀るも、何等の申分なき完全無缺なる絶對神である。アライオスの基督は罪を犯し得べき危険に瀕して居つたが、彼は大に努力勉勵したりしが爲めに、罪を犯さずして済んだのである。故にアライオスの基督も無罪ではあつたが、其の此に到

れるは彼が智力の完全なりしが爲めではなくして、其意志力と克己心との絶大至強なりしが爲めである。故に此點に於て、アポリナリスとアライオスとの間には、霄壤も管ならざる相違があると云へる。アポリナリス以前には、神と人、随つて神性と人性とは、通約せらるべからざる (incommensurable) 兩極であると思惟せられて居つたから、此二者を結合せしむるは不可能なりとせられたのであつたが、今やアポリナリスの大膽なる思索運用の結果として、神人兩性を合一せしめ得べき道ありと云ふ事になつたのである。即ち人間を組成する三要素中、最も神に類すと看做されたりし靈 (anima) が、基督の場合には人靈に非ずして、神靈であること看做されたれば、基督には二性が混合的に併立保存するのではなくして、一性のみ、即ち神性のみ、存するのであると見ゆるに至つた。何となれば、勿論基督の肉體と生氣とは、人間と同類の肉體と生氣となれど、此二者は常に靈の支配を受けて、其命のまに動く者であれば、此二者が人的なればとて、基督を支配する大勢力には、何等の影響する所があり得ぬからである。君主を神とすれば、其從僕の如きは數ふるに足らぬ。アポリナリスの見解に類する意見は、曾てコンスタンチノポリスのユードクセウス (Eudoxius) が其宣言せる『基督は人の靈魂を有せずして肉と成りぬ……彼には二性存するに非ずして、靈魂の代りに神は肉の中に在したりき。而して唯一の全き合成的性存す』の中に之を表白して居つた。アポ

リナリスとユードクセウスとの相違は前者は人間三分説に基いたが、後者は人間二分説 (Dichotomy) を基礎として基督論を構成した事である。アポリナリス惟らく、人の靈は不完全にして、絶えず變更の虞れがある。随つて罪に陥る危険を有して居るが、基督の靈は神の叡智なるロゴスなれば、不變不易であつて、決して罪に誘はるゝが如き心配はない。此ロゴスは、アライオスの個人的又は人格的ロゴスの如く、受造物ではないから、永遠の太初より永遠の終りに至るまで、其本質上神と均しき叡智 (σοφία) であつて、如何なる時に於ても、又如何なる場合に處しても、過誤に陥る事はない。此に於て基督には二個の主 (Subjects) が存するのではない。二個の本性 (natura) が俱存して、或る場合には神性發言し、又他の場合には人性が發言したり、行動したりするのではなくして、一個の神人性 (theandropic life) が言行を爲す者であること看做されて居るのである。然れど、茲に注意すべきは、アポリナリスは基督に於て神と人とは合一したと説いたけれども、彼は主として重きを基督の靈の方に置いて、肉の方を高調せなかつたから、彼の説が人々に與へたる實効上の結果より論せば、彼の基督は人たる方面が餘り顯著ではないので、神たる方面が嶄然として突起して居ると云はねばならぬ。是を以て肉の基督は、光輝燦然たる靈の基督の爲めに、其微弱なる光を蔽はれて、遂に人間の肉體の如く見えぬやうに成つて來たのである。即ち彼の肉は、神性を有す

る靈の命するがまゝに動くのであるから、肉其者には獨立の價值としては毛頭も是れなきも、絶對的神命を奉ずるが故に、漸次肉までも神化せられたるが如き趣を呈して居る。されど茲に考ふべきは、現代の人や希臘人などが、物質的文明を重んじたり、或は藝術的趣味の上より裸體美を觀賞したりするが爲めに、肉を重んずるのとは異なりて、アポリナリスは肉其者を重んずる氣は毛頭も之を有して居らぬ。彼は肉の本質に何か尊重すべき價值が潜んで居ると思ふたから、肉の神化を説いたのではない。反て肉の力を輕んじたが爲めに、肉は常にロゴスなる靈の大能に壓倒せられて、ロゴスの命を遵奉するが故に、神化せらるゝのであると看做したのである。故に肉が神化せらるゝのは、猶ほ半開國の朝鮮が日本に併合せられて、其獨立を失ひたれば、其時より一足飛びに世界の一等國となりたりとて、激賞せられるが如き奇觀に類して居る。故にアポリナリスの基督論には、權現論の痕跡を留めたるの嫌ひあるは疑ふべくもないのである。彼が立論の動機は肉を輕んじたのであれど、彼が議論の結果は肉を神化せねば止まぬまでに之を尊重するに至つたと云ふ奇抜なる結論となつた。是を以てアポリナリスは、遂に、キリストの肉は既に神靈なるロゴスと合したれば、最早人間の肉と其本質 (ousia) が同じ (ousia) でないと斷言するに至つたのである。彼は時として、基督の肉を以て、彼の誕生以前にも存在したと思ひたるが如き、言を用ゐたることすらある。是が實に

當時に存在して居つた權現論的思想を、最も時代思想に合せて、奇抜に解釋した者であると思ふ。

基督教會はアポリナリス論を否認した。其の此に至れる理由は、蓋し左の如き點であつたらうと思ふ。

一、アポリナリスの基督論は、眞正の成肉 (incarnation) には當らない。何となれば、彼の見解に據れば、基督の肉はロゴスと合せざりし頃には、眞正の人間の肉であると看做すべき性質を、備へて居つたと觀るべき者なれど、既にロゴスと合して史的イエスとなりてよりは、化合の結果として人間の肉たる性質が消え失せたからである。

二、基督に於て神と人と合一したる部分は、神と等しき部分、即ち靈の方ではない。何となれば、基督の靈には神的成分のみ存して、人的要素が更に潜んで居らぬからである。基督の靈は人の靈ではない。故に神と合したる基督の部分は、人間と獸類とに緣故の近き部分、即ち肉體と生氣とのみであると觀ねばならぬ。是を以て基督の場合に於ては、其靈が救はれたと云ふ事は毛頭ないのであつて、其救はれたるは獸的肉體と生氣とである。然るに此二者は神的人又は神的基督とは、絶對的に没交渉である云はねばならぬ。是は基督には罪なく、隨つて毫も救はるゝの必要がないと看做すから、格別差支はないとするも、苟くも基督を以て人間の模範と爲す積りならば、是にては物足ら

ぬ感を起さしめざるを得ぬ。何となれば、人間一般の精神的要求は、肉體や生氣の救はれんとする事に非ずして、人靈が罪惡より救はれて、解脱と救罪との實現を確保せん事に存するからである。

三、アポリナリスの罪觀は、基督教會の信念に反して居る。教會の意識に據れば、罪は倫理的であつて、形而上學的ではない。人に罪あるは、人の靈が曲折して、天父に對して悖逆の心を起したり、其性情が腐敗して、害毒を周圍に流布するからである。故に人間の靈が救はれぬならば、人は罪より救はれたとは云へぬ。然るにアポリナリスの見解に據れば、基督の靈は人間の靈でないから、彼に罪がないと云ふのは、神に罪がないと云ふのと同じの議論であつて、平々凡々何等の刺戟をも獎勵をも與ふるに足らぬ。是では邪惡なる人間の靈が、罪より救はれたと云ふには當らぬ。彼のアライオスが説きたりし如き見解、即ち基督が神の感化を受けて、精勵事に衝りたればこそ、彼は聖善の人格を確保し得たりとの、動的視點と感謝の念慮とは、吾人之をアポリナリスの基督論中には露程だにも發見し得ないのである。是は救を以て神化作用であると解し、神化作用を以て、人間の本體が神の本體に變するのであると悟り、萬事を哲學的に判斷せんとする希臘神學の、遂に到達せねばならぬ必然の結論であつたには相違ないが、基督教本來の救濟觀、即ち罪を以て天父に對する叛逆の業であると解し、救を以て、天父より救罪の恩典に浴し、心中實に感謝と希望とに充され、

惡を避けて善に遷らんとする精神上の向上作用であると解する立場とは、大に異なつて居るのである。故に單に形而上學的立場より云へば、正統教會はアポリナリス説に對して、之を異端であると排斥する事は爲すべき筈でもなかつたらうが、宗教的に價值判斷を之に下すと云ふ一段になりては、遂にアポリナリス説に同意する事は出来なかつたのである。

されどアポリナリス説の優秀點を述べれば、彼が懐ける神觀の内在的(Immanent)なる事である。彼の觀る所に據れば、神は基督の衷に内住して居るのであつて、決して外部より亂力暴威を逞ふして基督を左右するのではない。彼は神と基督との關係を極めて順當であると觀て居る。是は今日の哲學問題で云へば、猶ほ精神と身體との關係の如き者である。次にアポリナリスの貢獻したる所は、神が人の上に働くのは、毫も奇蹟的ではなくして、自然的であるとの感想である。神を以て外的に看做して、其爲す所を奇蹟的に判斷し、神を以て能くも人事に干渉する不可測的暴力であるとは、當時の世に於て一般に想像せられたる所であつた。されば論理的には當然内在觀を主張すべき役目を有する、新プラトーン派の如き汎神論すら、神を純有(Pure Being)である概念として、神の性質上是が到底有限の差別界と合一し得ざるが如くに想像し、神を超越的に考へねばならぬと想ひたる程なので、神と現象界との間に巨大なる溝壑を設けるのが、當時に行はれたる一般の思潮の傾向であつた。

斯る時代に於てアポリナリスの説ける内在観は、洵に異彩を放てる卓論であると云はねばならぬ。以上述べたるが如きアポリナリスの基督論の現るゝや、最初に之に反對したる者はナセアンジーヌのグレゴリオス (Gregory of Nazianzus 三百八十九年死) とニッサのグレゴリオス (Gregory of Nyssa 三百九十四年死) とであつた。彼等は *oiaia* と *dyotavac* との區別を立て、前者を以て父子間の平等相を、後者を以て其差別相を、言明する爲めに用ゐるを可と爲すとの案を立て、三百六十二年アレキサンドリヤの會議に於て、アサナシウスと類體論者 (Homoeousians) との間に協約を結んだのであつた。彼等は斯くしてアライオス説を倒すに於て成功したのである。爾來神學者間には、*oiaia* を以て抽象的真髓 (Essence 又は Wesen) と、具象的個人との間に位する程の實在であるとの意に解し、*dyotavac* を以て人格 (Person) と、状態 (mode) 又は偶性 (Accidentia) との間に位する程の特質であると云ふ意に解する事が多いやうになつて來たのである。カバドキヤの神學者等は、神には一個の *oiaia* (本體) と、三個の *dyotavac* (状態) とが備つて居ると云ふ定説を立てる事と成つたのであつた。

ナセアンジーヌのグレゴリオスはアポリナリス説に反して、基督は神であると同時に人であつたが故に、彼の死には贖罪の意義が潜んで居るのであると痛論し、人性の必要を説いた。又ニッサの

グレゴリオスは更に説を立て、惟らく、基督に於ける神人二性の關係は、猶ほ一滴の醋が大海に没入したるが如き者であると看做し、基督には人性あれども、其人性は少量薄弱であつて、多量強大の神性に併合せられたのであると説いたのであつた。故に彼の見解に據れば、基督の神性は何人にも著しく現るれど、其人性は普通の凡俗眼には看破せられぬ程微弱である。されど彼は、時として、基督にも人性の微光が幽かに見ゆるを許して居る。故に彼は説を爲して惟らく、ラザロの墓にて哭ける基督は人性に支配せられたるものであつて、ラザロを甦らしめしは基督の神性である。されど熟ら考ふるに、此二人の見解に據るも、基督の靈はロゴス其者であつて、人間ではない。故に彼等の基督論はアポリナリス説と五十歩百歩の差別があるのみである。されば此二人は基督に神人兩性の存在するを説いたけれども、アポリナリス説を撃退せんが爲めには、甚だしく之に近似して居つたのである。然るにアポリナリス説に痛切なる打撃を加へたる者は、實に歴史的、文法的解釋法を主として立てる、アンテオケ派の人々の建設したる基督論であつた。

第三節 アンテオケ派の基督論

第三世紀より第四世紀に亘りて、二個の異なる神學思想が、基督教會を震動せしめた。一はア

レキサンドリヤ派の正統論であつて、他はアンテオケ派の自由論である。此二派は、互に相對峙して論陣を張つたのである。基督の性質に就ける議論の沸騰せる時に際しても、アンテオケ派は自由論を主張して止まなかつた。此系統を引ける人にして、著名なる者が二人ある。一をモブシューエスタア (Mopsuestia) のセオドロス (Theodore) とし、他をネストリアス (Nestorius) と爲すのである。

A、モブシューエスタアのセオドロスの基督論

セオドロスはアンテオケ派の創設者たるデオドロス (Diodorus) の高弟であつて、四百二十九年頃死んだ人である。彼の主張せる要點は(1)神の不變性、(2)人間の意志の自由なる事、(3)イエスの人的生涯の實在なる事である。彼惟らく、吾人は以上の三點より出發せば、如何にしても神人の合一は道德的作用以外に存し得ない。而して是れ彼が最後に到達したる所の斷案であつた。彼が基督に於て重しとせる所は、基督には人間の模倣し得べき道德性の存する事である。故に彼は基督を以て人間の模範であると看做した。彼の考に據れば、基督には神人の二性が完備して居つた。而して此二性は獨立して互に相侵すべからざる者である。故に兩者の結合は、其本性の上に於ては (κατὰ οὐσίαν) を實現し得ぬ。唯恩寵の上に於てのみ (κατὰ σὺνδοκίαν) 能くすべきである。そこで二者の結合は、道德的意志の一致以外に、成立する事は有り得ぬのである。神が基督の衷に存するは、猶ほ預言者

や聖徒の衷に在すが如き者である。其相違は、預言者の場合にありては、神は完全に彼等の中に内住しないのであつたが、基督の場合にあつては、神の内住が十二分に充實したまでである。是を以て基督は努力奮闘の結果として日々徳に進み、智能も月と共に上達したのである。受難は基督の神性とは没交渉であつて、唯彼の人性を苦しめたるに過ぎぬ。基督の地上に於ける生涯は、精進向上の生涯であつて、神人兩性は、基督の地上に於ける生活に於ては、未だ完全に融合せなかつたが、昇天の時に至りて完成したのである。

セオドロスは斯の如き説を唱へたけれども、是を毫もニカヤ信條に背くとは看做して居らぬ。されど彼の中心思想は、イエスの中に存する神的要素に非ずして、自ら精進努力して止むことを知らざる、修養を怠らざりし、人的方面であつた事は明かである。そこで彼が、イエスに神人二性あるを説ける點は、ニカヤ信條に表面上一致するけれども、彼が内心の精神的同情は、著しくサモサタのパウロに向ふべき者なる事は、當時の神學者等と雖ども之を看取するに遅緩ではなかつた。要するに彼の見解に據れば、基督に於ける神人の一致は、性の融合に非ずして、意志と目的との一致するが爲めに、神と人と協力したのに外ならぬのである。

B、ネストリアスの基督論

ネストリアス (Nestorius) は四百二十八年コンスタンチノポリスの監督長 (Patriarch) となり、徳望の大なる人であつた。當時教會に於て、處女マリヤを呼ぶに、*Theotokos* (神母) なる敬稱を以てしたりしに、之を以て不精確にして、曖昧なる言なりとて論難する者があつた。ネストリアス大に之に同意し、『神の母』なる句を用ゐるの不可なるを主張した。されど此語は當時一般に使用したる所の者であつて、セオドロスの如き人すら之を用ゐたのであつた。ネストリアスは之に反して『マリヤは神性を産まずして、神性の機關たりし人を産めり』と云つた。彼はマリヤを呼ぶに『神の母』(*θεοτοκος*) を以てせずして、『基督の母』(*χριστοτοκος*) を以てすべき筈であると主張した。然りと雖ども茲に注意すべきは、『神の母』なる句は、當時アライオス説を駁する爲めの標語として、永く用ゐられて居つた事である。故に此句を使用するに反對すれば、一般の人々よりは、アライオス説に賛成して、アサナシウス説を排斥すると同様であると解せらるゝ危険が存したのである。然るにネストリアスの反對せるは、基督の神性を主張する事其者に非ずして、マリヤを神の母と呼ぶの結果として、之を女神と看做すの弊を矯めんとする事であつた。即ち偶像教に著しき、女神禮拜を撃たんとするが彼の動機である。彼は此點に於て、二百年以後に現れたる、モハメットと同様の精神に動かされたと云はねばならぬ。『神の母』(*θεοτοκος*) たる語は、アサナシウスも之を用ゐたのみなら

ず、オリゲネースも之を用ゐた事があるかも知れぬと思はるゝ程である。神學者等は、縦ひ此語を用ゐたればとて、單にマリヤを尊敬したるに止まり、之を神と看做したと云ふ程の事は勿論なかつたが、普通の信徒間に在りては、此語は、縦しマリヤの女神たるを明言せずとするも、之を隱約する者として理解せられたる事は明かである。故に此語を用ゐるに反對すれば、隨分危険の伴ふべきを察せざりしに非ざれども、ネストリアスは民間より偶像崇拜の弊を根絶せんとの目的を以て、此語を使用するに反對したのであつた。されど彼の反對せる動機は此の如くであるから、彼は晩年に至りて、此語がマリヤを女神であると看做さずして、使用し得らるべしとならば、敢て之を使用するに故障を云はじと斷言したと傳へられて居る。

されどネストリアスは、ロゴスなる神とイエスを峻別した。彼曰はく『我は着用する者の爲めに、着用せられたる彼を禮拜す。隠れたる者の爲めに、顯れたる彼を崇む。神は之を現るゝ者より區別すべきに非ず。是故に我は區別すべからざる者の榮譽を離別するを敢てせず。我は性 (*ουσια*) を分別すれど、禮拜を結合す』と。彼は、神人の兩性は最初イエスの一身に結合 (*Conjunction*) したりしが、甦生以後に至りて、其結合は完成したのであると看做したのである。彼はアレキサンドリヤのクリルロス (*Cyril*) より猛烈の反對を受け、多くの苦き迫害に遭ひ、遂に異端者として正統教

會より驅逐せられた。即ち四百三十一年以弗所大會に於て、正統派は『二性の結合』を議して、ネストリアス説を譴責したのである。

第四節 カルケドン大會(四百五十一年)の神學及び其以後

カルケドン大會とは、羅馬皇帝マルキアヌス(Marcianus)が、四百五十一年十月八日より同三十一日まで、天下の監督約六百三十人をカルケドンに召集して、基督の複性論(Dyophysitism)を確定したる大會を指すのである。吾人は是より此大會の召集せらるゝに至れる顛末と、複性論の如何なる意義を有するかを述べねばならぬ。

東方の教會、殊にアレキサンドリヤの教會に於ては、基督の神性を高調するの餘り、其人性を輕んせんとする傾向があつた。是はネストリアスの敵となつたアレキサンドリヤのクリルロス(三百七十六年生、四百四十四年死)の議論に著しいが、現に彼の稱讃者たるコンスタンチノポリスのユートケス(Eutyches)に露骨に現れたのである。彼は基督の神性を高調するの餘り、基督の肉體までも人間の肉體と異なつたと論じたのである。是は、一方に於ては基督の神性を尊重し、他方に於ては基督の諸能力の統一を重んじたる點より、生じて來たのであるけれども、是は動もすれば基督

の肉體を普通の人間の肉體と異なつた者であると看做すのであるから、基督の受難を輕んずるに至る虞れがある。随つて受難を以て人間の救に濃厚なる因縁を有すと看做す所の人々は、容易に承認し難き見解を主張すると云ふ事になつたのである。そこでユートケスの議論には、先づコンスタンチノポリスの監督フラビアヌス(Flavianus)も反對するし、羅馬の監督レオ一世も之に反對した。殊にレオは大に之を憂ひて『唯一の基督に二體若くは二性あり』と云ふ句を作りて、複性論を主張し、時の皇帝マルキアヌスに迫りて、カルケドン大會を開かしたのである。大會はコンスタンチノポリスに隣りせる地に開かれたれども、西部に隆んなりしレオの意見が勝を制して、ユートケス説は譴責せられ、複性論が確立せらるゝに至つたのである。然れどもクリルロスの説は、此大會に於て、公然とは撃たれなかつたのである。

カルケドン大會の複性論とは、如何なる者であるかと云ふに、基督は其神性に於ては父と同體(Consubstantial, *divinorac*)であり、其人性に於ては吾人々間と同體であつて、二性中一個の人格があると看做したのである。而して此二性は混亂する事なく、又變化する事なく、又不可分割的に、又不可分離的に(Inconfusely, Unchangeably, indivisibly, Inseparably)融合したものであると主張して、世に所講單性論(monophysitism)に反對したのである。左にカルケドン會議の決議文を載

せて、其意を判明ならしむる事とする。

“Therefore following the holy father we all with one consent teach man to confess one and the same Son, our Lord Jesus Christ, the same perfect in Godhead and the same perfect in manhood, truly God and the same truly man, of a rational soul and body, co-essential with the Father according to the Godhead, and co-essential with us according to the manhood…… to be acknowledged in two natures, without confusion, without mutation, without division, without separation; the distinction of natures being by no means taken away by the union, but rather the property of each nature being preserved and concurring in one person and one hypostasis.”

是が和譯を左に載す(是は著者の譯文である)。

『されば我儕は聖なる教父等に從ひ、皆な一致して、同一の子たる、我儕の主イエス、キリスト、即ち神性に於ても、亦人性に於ても完全なる存在者、眞に神にして、眞に人たり、合理的靈魂と身體とを有し、神性に依れば父と本體を同ふし、人性に依れば我儕と本體を同ふし給へる主イエス、キリストを告白すべきを教ふ。彼は混亂することもなく、變化する事もなく、分割する事もなく、分離する事もなくして二性を備へ給ふ。此性の差別は、融合によりて除去せらるべきに非ずして、

寧ろ二性の特質が之が爲めに保存せられ、一個の人格と實體(*dyotaxis*)の中に合致すべき者と看做べし』。

ニカヤ會議の時は *oikia* (本體)なる語は大問題となり、カバドキヤの神學者等に至りては、*oikia* の平等相と *dyotaxis* の差別相とが高調せられたが、今やカルケドン大會に於ては *dyotaxis* (性)なる語が争論の種となつた。*oikia* と *dyotaxis* の區別は、縦し判明なりとするも、*dyotaxis* と *dyotaxis* とは、果して其間に幾何計りの差別ありや、吾人は之を識別するに苦しむ。而かも識別し難き程の區別を以て、神學上の議論を戦はしめざるべからざりし、古人の苦心は一通りでなかつた事を察する事が出来るのである。

複性論は、宗教經驗を重んじたる人々の間に主張せられ易く、單性論は、形而上學的絶対論を尊ぶ思索家の間に、尊重せられ易き傾向を有して居る。されば複性論は西方なる羅馬地方に隆んに行はれ、單性論は東方なるコンスタンチノポリスや、アレキサンドリヤの地に傳播したのである。複性論の長所は、人間の神的(宗教的)要求と、非權現的(*antidogmatic*)人性の實在とを高調する點に存する。其短所は、神と人との統一を圖る事の困難なるにある。アレキサンドリヤのクリルスの如きは、形式上より之を論せば、彼は基督を以て、神人の兩性より一個の神人性(*theanthropic life*)

が現れ出たのであると看做したから(*de deo genitum etc.*)、一見する所複性論者であるが如くにも見えぬ事はないが、彼は基督の人性を尊ぶことが餘り強くないので、之を以て非人格的(*anhypostatic*)であると看做し、之を無意識的成分であると斷じたのであるから、彼の説は實質に於て單性論と成ると云はねばならぬ。要するに彼の説に據れば、基督の人性は其神性に壓倒せられたのである。ユートケスも、大體に於て、クリルロスと同一の立場を保持し、『我神は我儕と類體なるには非ず、神體は人體なるべからず、唯之に類するのみ』と云へるに徴するも、彼の同情がクリルロスに向ひたる事が明かである。後ユートケスは種々の批評を受け、『我が主は合一以前には二性より成りたりしが、合一以後は一性なるを告白す』と云ひて、基督は誕生以前には神人兩性より出来たのであるけれども、成肉以後には神人兩性は合して一となり、決して二でないとの意を述べて居る。以て彼の高調點が統一的方面に在りて、差別的方面に向つて居らぬ事を推すに難くはない。一體神人兩性が成肉以後合して一性と成つたこの思想は、實に東部に於ける一般の信念であつたと云へる。故に東方にありては、其學說上の形式は如何に變ずるにせよ、實効の上より云へば、始終單性論に執着したと云はねばならぬ。是れは、當時に行はれたる希臘哲學の傾向より云ふも、避くべからざる當然の結論である。何となれば、當時の希臘思想は、差別論を無視して、絶對論に傾いて居つたから

である。

然るに羅馬及び古典文化の普及せる地方に於ては、人々に複性論に賛成せんとする傾向を有して居つた。羅馬のレオ一世(四百四十年より四百六十一年まで在位)が『唯一の基督に二體若くは二性あり』(*Two substances or natures in the one Christ*)と云つたのは、能くも思想上の此傾向を代表したる者であると云はねばならぬ。吾人若し東方に於けるが如く、基督の人性を輕んぜば、勢ひ一種の權現論に陥るの虞あるが故に、複性論を唱へねばならぬとは、西部に於ける宗教家の苦心せる所であつた。殊に動もすれば、基督の受難を輕んせんとする傾向を示せる單性論は、レオの排斥した所であつた。そこでレオの同情は概して之を云へば、アレキサンドリヤ派に對してよりも、アンテオケ派に對して深かつたのである。彼はカルケドン大會に贈れる書狀に於ても、アレキサンドリヤ派の末流たるユートケスを撃つたけれども、アンテオケ派に屬するネストリアスの説は、之を撃たなかつたのである。然るにカルケドンの大會は兩人の基督論を譴責したのである。

カルケドン大會終了してより後、アライオス派はオリゲネスを引用し、單性論者はアレキサンドリヤのクリルロスを引用して、互に論陣を張りて譲らなかつた。前者はルキアノスを宗とすれば、後者はアポリナリスを本尊として戦ふ有様であつた。一體カルケドン大會の決議は、東方に

於て開かれ、之に出席したりし監督等も、大多數は東方の人々なりしにも拘らず、羅馬の監督レオの意見が勝利を占たのであるが故に、大會終了後に至りて、東方の諸教會は之に安んぜず、埃及やパレスチナやスリヤに於ては、多少の騷擾があつた程である。如何にしても、文化の上に於ては、羅馬に優れりと自覺したりし、東方の諸教會は、全然羅馬の感化によりて成れる信條を受くるを屑とせず、多く單性論を主張して、カルケドン大會の決議に反對したのであつた。單性論者は遂に二派に分れ、一はアンテオケのセヴェルス (Severus) に依りて代表せられ、他はハリカルナッサス (Halikarnassus) のユリウス (Julius) に依りて代表せられたのである。セヴェルスは、一人の基督の中に存する、神性と人性とを區別せんと努め、特にイエスの人性に制限ある事を説き、イエスの知識も有限にして、其の完全ならざりし事をも指摘し、レオの説を以て、ネストリアスの説にも劣る者であると痛論した。ユリウスは、之に反して、基督の人性が其神性中に併呑せられたるを否定すれども、基督の人性は、普通一般の人間の人性と同様でないを論じたのである。即ち基督の人性は、其神性に接觸したるが爲めに、其感化を受けて、不朽にして榮光燦爛たる者と化し了れりと判断せられたのである。而して兩者孰れもカルケドンの複性論を悦ばず、大に單一の神人性 (Θεός καὶ ἑνὸς ἁπλοῦς) を主張した。セヴェルスとユリウスとは、均しく單性論を唱へたれども、前者

は何處までも歴史的、文法的なるアンテオケ派を代表し、後者は絶對的、無差別的なるアレキサンドリア派の主理的思潮を代表して居る事は明白である。そこでユリウスは基督の人性を否定せざれども、之を普通一般の人間の性質と異なつたと看做したるのみならず、此の異なる人性が甦生以後に生まれりと云ふのではなく、實に成肉の當初より異なつて居つたと論じたのである。

カルケドンの複性論に對して、單性論の反對は猛烈であつて、容易に論争が止みさうに見えなかつたが、遂に第六世紀に至りてブザンテウム (Byzantium) のレオンテウス (Leonius) 四百八十五年頃生、五百四十三年死なる人起りて、彼が多年アリストテレスの哲學を研究したりし素養に基づいて、一の案を立て、此問題を解決せんとした。彼は *εὐνοουμένη* 又は *εὐνοουμένη* (Eunhē Postasia) 基督の人性は、單獨にては實體を有せず、唯個人的ロゴスと融合して、始めて實體を有するに至るとの説。假りに之を未成果の實體と譯す) なる語を作りてカルケドンの複性論をクリルロス式に解釋せんと努めた。彼の考に據れば、基督の人性は、成肉以前は、單に潛勢状態、若くは可能状態に於て存在したので、顯勢状態、若くは現實状態に於て存在したのではない。是が現實状態に於て實在するに至つたのは、成肉以後の事である。而して成肉以後に於ては、基督の人性は、常に神性の威力に壓倒せられて、獨立の意義を有せぬのである。故にレオンテウスの考に據れば、基督

に二性ありと云ふは、表面上の名義のみであつて、其實は單性論であることが明かである。そこで彼は、基督の人性を以て、非人格的 (anhypostatic) であることは云はぬけれども、さりとてアンテオケ派の人々の如く之を以て、獨立の人格であると斷じ、道德的意識の中樞を成す者であるとは看做さぬ。彼は基督の人性を以て、ロゴスと偕になりてこそ始めて人格を有するのであると云つた。之を未成果の實體 (ἐπιδημιος) と呼ぶのである。彼は此巧妙なる哲學案によりて、カルケドン大會の決議たる複性論を骨抜きにしまふたのである。而して彼は單性論を取らざれば、結局安んずるを得ざりし人々、即ち希臘文化の下に育ちたる東方の神學者等に満足を與へたのである。然るに彼の神學説は、五百五十三年にコンスタンチノポリスに開かれたる大會に於て、正統論として採用せられたのであるから、カルケドンの複性論は、爾後、アンテオケ派の解釋せるが如くに理解するを得ざらしめ、之を全然クリルロスの解釋したるが如くに、理解すべき筈の者である事を確定したのである。更に其意を布衍すれば、基督は唯一あるのみ、唯一の基督は、奇蹟を行ふが如き、神的所業を爲すと同時に、亦人間の如く苦難をも受けたのである。ロゴスは人間となり、イエスとなりて史上の事實となつた。神人の二性は、學理上に於てのみ之を區別し得べきも、實際の基督に就いては、此の如き區別を認むる譯に行かぬ。史的基督には、人的人格は存在して居らぬと云ふ事に

なつたのである。是を以て東方に於ては、形式上カルケドンの複性論、勝を制したるが如くに見ゆるけれども、實質に於ては、何事も絶對的視點より事物を判せずば安んずること能はざりし希臘の思想界は、遂に勝利を單性論に捧げたのである。

五百五十三年のコンスタンチノポリス大會以後に至りて、單意論 (monothelism) と複意論 (Dyothelism) との争盛んなりしが、是は結局單性論と複性論との延長であると観るべき類の者であつて、性の範圍を縮小して、之を道德的行爲を左右すべき、中心能力たる意志に應用したまでの事である。是には特に獨創の見地と稱すべき程の者はない。當時一般の神學者等の理解したる所に據れば、意志は性の屬性の如き者である。基督の性を單一とすれば、其意志を一であると観るべく、其性を二個とすれば、其意志をも二個あると看做さねばならぬ。そこで單性論を好める東方にては、概して單意論を取り、複性論を好める西方にては、複意論に傾いたのは無理もない事である。而して愈々兩者中孰れを正統論と看做すべきか、之を決せんとして、皇帝コンスタンチヌス、ポゴナトス (Constantinus Pogonatus) が、六百八十年より翌年に亘りて、大會をコンスタンチノポリスに開くや、羅馬の監督アガン (Agatho) が書狀を贈りて、複意論を勸誘しければ、其効果直ちに現はれ、此大會に於て、複意論が正統的信仰であると云ふ事に確定したのである。されど大局より之を達觀す

れば、此決議は、カルケドン大會に於て決せし、複性論の論理的應用に過ぎぬのであると云はねばならぬ。

以上論せし所に由りて之を觀れば、希臘神學の大問題は、結局基督論に集中して居る。而して基督論に於ては、神性と人性との關係が中心問題となつて居る。是は哲學問題より云へば、實體と現象との關係、無差別相と差別相との因果關係、絶對と相對との交互作用 (Reciprocity) 等の問題であつて、結局絶對論が勝利を得た事になるのである。而して此勝利は、五百五十三年に開かれたるコンスタンチノポリス大會に於て、事實上基督の人性を否定するに依りて、其頂點に達したのである。其後希臘神學には何等の進歩もないと云つて宜しい。絶對的視點に立てる主理的、靜狀的 (Static) 一元的宗教哲學が希臘神學を支配したのである。爾來希臘教會にては不變 (Immutability) と普遍 (Universality) とは宗教的眞理の特徴であると看做され、此の二個の特徴は何よりも尊重せらるゝ事となつたのである。

第五節 ダマスコのヨハネの神學

ダマスコのヨハネ (Johannes Damascenus) は、第七世紀の末葉か、第八世紀の初かに於て、ダマ

スコに生れた。彼の死せる時は詳ならざれども、吾人は之を七百五十四年以後と見ば、大差なからうと思ふ。彼は格別獨創の見を有しては居らなかつたから、教理史上に於て特に其動功が赫々として居る譯でもないが、プザンテウムのレオンテウス (Leontius) に依りて案出せられたる基督論が、五百五十三年のコンスタンチノポリス大會に於て、採用せられたるによりて、茲に希臘神學が論理的に行くべき處まで到達せるを觀たりし彼ヨハネは、過去の結果を集めて、希臘教會の組織神學を書いたのである。而して彼の神學書は希臘教會に於ては、宛もトマスの『基督教制度論』が羅馬加特力教會に於けるが如く、一の教科書として周ねく用ゐられたのである。彼自身の議論は、何も格別獨創の成分を藏して居らぬ。其議論は、主としてカバドキヤの神學者の思想やアポリナリスの説や、又はレオンテウスの説を祖述した者である。故に悪しく云へば、彼の神學は先人の意見を展覽したるに過ぎぬと思はるべけれど、善く評價せば、希臘神學は彼に至りて大成したのであるとも看做され得るのであるから、吾人と雖ども全然彼を忘却し得ぬのである。彼の著書中最も著名なるは *πρὸς ἑκατὸν ἑτάτους* (知識之泉) であるが、此書は左の三部より成つて居る。

第一部 アリストテレスの論理學を神學問題に適用する事

第二部 異端の評論

第三部 *Ἐκδοτικὴ ἀκριβὴς πρὸς τὴν ἀποδοτικὴν* (正統的信仰の正確なる解釋)

ヨハネが哲學をして神學に事へしめんとせること、猶ほ侍女の其主婦に對するが如くであらねばならぬと看做したるは、能く中世紀のスコラ哲學の有する態度に類して居る。洵にスコラ哲學は彼に濫觴したと云ふも不可ならぬのである。兎に角に彼は哲學を以て、獨立的價値を有する者であるとは考へて居らぬ。

ヨハネの神觀は、新プラトーン派の神觀に類して居るので、彼は神を不可知的存在者として考へて居る。彼は神を以て、其本性上人智を以て測り知るべからざる者であると判じて居る。故に吾人は、神に就いては單に消極的名辭を用ひて、之を形容し得るに過ぎぬ。例へば神を無限なりと云ひ、不可解なりと斷じ、不可受感なりと云ふが如き類である。彼の神觀は全く靜狀であつて、彼は之を動力的生命として考ふる事を爲さぬ。彼の基督論も、之に準じて靜狀的で、超時間的である。彼は基督を以て、毫も精神上の發達を遂げたる人であると云ふ考を懐かざりしのみならず、寧ろ斯る意見に反對して居る。故に彼の見解に據れば、基督が祈禱を爲したと云ふは、稍々不可解的現象たるを免がれぬ。基督が祈禱を爲したのは、自己の爲めに之を爲したのではなく、全く不完全なる人間に向ひて、有限なる人間の爲めに其の爲すべき範を垂れたまでの事であるか、然らずんば神に對する

敬畏の念を示したかに止まり、決して、自己の足らざるを感じて、救助を求めんとしたのではないと判じたのである。故に彼は基督の祈禱を以て、普通の意義に於ける祈禱であるとは思ふて居らぬ。

ヨハネは、基督の事業を以て救に在りと看做し、救を以て罪惡の破壊する所を舊に復して、之を建設的に修理するに在るのであると看做した。罪は人間の意志の自由なるが爲めに起る所の精神的現象であつて、人間に特有なる事實である。犯罪によりて人の失ひたる所は、永生にして、決して意志の自由ではない。彼は他の希臘神學者等と等しく、意志の自由を否定せぬ。彼は此點に於て大に拉典神學者等と異なつて居る。

彼は刑罰を以て、一方に於ては不正の行爲に對する懲戒であるとも觀て居るが、他方に於ては之を以て教育的であると看做して居る。彼は基督の死を以て、神がサタンに渡せる代贖金であると看做して居る。彼の考に據れば、サタンは基督の死を要求する權利を有して居る。故に神は之を支拂はざるを得ぬ。神は之を支拂ふに當りて、同時に人類に對する愛情を示したのである。吾人若し是より生ずる恩恵を受けんとせば、宜しく己の自由意志を運用して之を選ばねばならぬのである。吾人は聖靈の恩化を受けて、基督の事業が吾人の心内に繼承せらるゝやうに努力し、以て救を完ふすべきである。

聖餐に就いてヨハネの觀る所は、葡萄酒とパンとが其本質を變じて、基督の血液と身體とに化し、繼で之を受くる信徒の身體及び靈魂の一部と成るべしと云ふのである。されば彼の説は、大體に於て變體説 (Transubstantiation) に近いと云はねばならぬ。

ヨハネの基督論は全然靜狀的立場に在りて、永遠不變と云ふ視點より萬事を判斷した者である。故に彼は露程も史的イエスの存するを見ぬ。一體イエスを史的に批判する事は、第二世紀より漸次勢を失ふに至つたのであつたが、イエスをロゴスであると看做すに至りて、主理的思想が痛く優勢となり、隨つて作用、變化、動力、時間等の範疇を之に用ゐる事を全廢するやうになり、不變不易を以て眞理の特徴であると看做し、進歩を以て不完全なる存在者の象徴であると思ふやうに成つた。而して此思想傾向は、基督をして全く歴史と没交渉たらしめ、神の觀念のみを以て基督を解釋するの鍵と爲したのである。此思想傾向が、遂に五百五十三年のコンスタンチノポリスの大會に於て、其頂點に達し、其結果として巨大なる神性をして微弱なる人性を併呑せしめたのである。此に於てか歴史觀は絶對的に滅亡して、希臘神學界より葬られたりぬ。而してヨハネは此の如き歴史觀の滅亡を最も痛切に悦んだ學者の一人である。

希臘神學は、五百五十三年以後は何等の變遷もないと思はれ、其組織神學もヨハネ以後は不變不易

であること云ひて、希臘神學者等は自慢して居る。勿論不變不易なる程其神學が完全であると云へば、結構のやうにも見ゆるが、之を裏面より判すれば、是は希臘神學が全く化石作用を卒へて、其生命が消えたのではなからうかと思はるゝのである。今や露西亞を中心として、東歐と西亞とに廣がる希臘教會の神學は、全く陶治性 (Plasticity) を失ひ、時代の變化と殆んど全く没交渉になり、常に神秘の中に没頭し、莊嚴なる儀式を勤行するに其勢力を傾注して、能事了れりと爲し、以て其心を安んせしむるに至つたのである。されば希臘神學の系統を直接繼承せるハリストス正教會 (Orthodox Church)、即ち我國に於てはニコライ氏によりて露國より傳播せられたる基督教は、其思想に於て全く不變不易なる永遠の眞理を説くに熱中して、宗教現象中に潜める時間的、歴史的方面を無視するに至り易いのである。されば吾人は現今存する基督教諸派の中に在りて、其教義と宗教生活の態度とに於て、最も佛教に近き者を探れば、先づ指をハリストス正教會に屈せねばなるまい。其思想の傾向の無差別的、絶對的なる點より云ふも、其汎神論的傾向を帶べる神學より云ふも、其宗教生活の神秘的にして、半偶像教的なる點より云ふも、又其儀式的趣味の莊嚴美を表はして、幽玄の情操を喚起する點より云ふも、又は甚だしく熱狂的ならずして半倫理的なる氣分より云ふも、ハリストス正教會は佛教に縁が近いと思ふ。予輩が斯く云ふは、兩者間に何等かの史的關係があると云ふのではない。

唯だ其精神と態度とに於て、兩者間に共鳴一致すべき點が夥しいと云ふまでの事である。されど若し基督教の本質を以て、人間が倫理的罪惡より自ら救はるゝにありとせば、希臘教は之を原始基督教に比較して、其倫理的色彩が大に稀薄となつたと云はねばならぬ。何となれば、希臘教は宗教的趣味を高調する點に於ては、基督教内の孰れの教派にも譲らざるべしと雖ども、倫理的熱心の著しく缺如せる者なる事は、何人も到底之を掩ふ事を能くすまいと思はるゝからである。

第二部 拉典基督教教理史

第十二章 拉典神學思想の特徴

第一節 緒論

吾人は拉典基督教（羅馬加特力教）の教理史を論ずるに當り、先づ拉典神學が、基督教の思想史上に於て、如何なる位置を占むるやを知るの必要がある。云ふまでもなく、拉典神學の起原は、希臘神學よりも後代に屬して居る。随つて其思想は、希臘神學より培養せられたる事も少からず存して居る。されど既に拉典民族間に其根を下してより以來は、羅馬の文明と勢力との強大なるに連れて、其の社會民心に及ぼせる勢力と感化とは、遙かに希臘神學よりも強大にして、且つ後世までも永く傳はつたものである。固より希臘神學と雖ども、現今尙ほ基督教會の一部に其餘命を保留して居るのであるから、多くの民衆の宗教的生活を援助せざる譯ではないけれども、如何せん希臘神學は、第八世紀のダマスコのヨハネの頃より、更に進歩發展の觀るべき者なきを以て、現代に於ける多數の文明國民の生活と、縁故遠き思想となつたのである。又現代の文明國民中に於て、偶々露西亞國

民の如く、希臘神學と密接の關係を有する者なきに非ざれども、如何せん露西亞は、現今歐洲文明の指導者を以て任ずる歐洲西北の諸國よりは、未開國若くは半開國にてもあるが如き、待遇を受くるを常とするのであるから、希臘神學は、現今の文明諸國に對しては、激甚なる感化力を及ぼし得べき契機を把握して居らぬのである。之に反して羅馬教會と拉典神學者とは、紀元四百七十六年西羅馬帝國が滅亡してより以來、羅馬帝國に代りて、文化保存の大能を一手に掌握して、歐洲の西北方より羅馬帝國內に侵入し來れる北狄(Balthians)を教育したのである。拉典教會と其神學者等は、現今の歐洲人の祖先を教化したのであるから、拉典基督教は今日に至るまでも、歐洲人の國家及び社會生活と、密接の關係を有して居る。云ふまでもなく、中古の初期は、世人往々之を暗黒時代と稱するが、是は西羅馬帝國の滅亡以後、數百年の間、歐洲の西部には、社會の表面に嶄然として突出したる、顯著なる出來事が生起せなかつたからの事であるが、此際何事も生起せざりしやと云ふに、實は然らず。基督教會は此間に於て、修道院を組織して、蠻民教化の爲めに、隱微の裡に於て、大なる精神的貢獻を爲したのである。即ち此時に際して北狄蠻民に羅馬帝國の文明と制度とを紹介するの勞を取りしは、實に基督教會であつた。而して或は教會の爲すべき事業の立案者となり、或は之を遂行する爲めの獎勵者となりたる者は、率ね神學者であつた。吾人は中世紀の文明が、其の宗教的氣分に於

て、如何に濃厚なりしかを觀るも、當時の神學思想が其文明を指導するに於て、幾何計り強大なりしかを知るべきである。更に近世に遷りても、基督教が歐米の社會生活に接觸せる事の著しきを知る事が出来る。而して近世の基督教を支配したる勢力は、之を大觀すれば、拉典神學と其感化の下に養成せられたる拉典系統の神學とである。然らば、拉典系統の神學者は誰ぞと云へば、其代表的巨人はアウグステヌスである。彼の神學思想が、初代の西部諸教會を支配したる事の大なるは、今之を贅するを須るぬ。然るに後世に至りては、彼の神學は、其時代の需要に應ずべく、多少の變容を爲したと云へ、大體に於ては原のまゝにて、トマス(Thomas Aquinas)の神學となりて、中世紀の思想界に於ける規範となつたのである。而してトマスの神學の中心的思想は、宗教改革時代に於ては、カルヴン(John Calvin)に傳はつたのである。カルヴンの神學は、獨逸に於てこそ其感化を施すこと著しくはなかつたが、スコットランドに於ては、ノックス(John Knox)を経て、其國立教會たる長老教會(Presbyterian Church)の思想と信仰とを支配し、更に英國に入りては、清教徒(Puritans)の勃興となり、三十九個條の(Thirty-nine articles)信條となり、國立監督教會(Episcopal Church)となり、佛國に入りては、ユージェノーの徒(Huguenots)を起し、和蘭に進みては、改革派(Reformed Church)を産むに至つた。而して是等は皆なカルヴン神學の感化によりて成つた者であ

る。又米國に於ける新英州神學 (New England Theology) の如きも、原と英國々立教會の制度に反して、思想と信仰との自由を標榜して立ちたりし、清教徒の子孫の間に、發育したる所の神學思想なるが、是もカルヴン派の神學を、稍々極端なりと思はるゝまでに厲行したる所の神學である。而して明治の初年より明治三十五年頃まで、米國より我國に渡來せる宣教師の大多數は、實に此思想系統の感化を受けたる人々である。而して現今我國に於ける米國宣教師の數は、外國宣教師總數の約七割程に上るべしと思はる。以て拉典系統の神學思想が、單に歐米の主要なる諸國民間に勢力を逞ふしたるのみならず、手近き我が日本帝國の基督教界にも、偉大の感化を有せる事を知るに十分であらうと思ふ。

第二節 拉典人及び拉典神學の特徴

拉典教理史を述ぶるに當りて、吾人は拉典人の特質と、其神學組織の特徴とを概論するを以て、有益であると思ふ。特に之を希臘人の特質及び希臘神學の特徴と比較せば、拉典人及び其神學の特徴が、一層鮮かになるのである。

A、概して之を云へば、拉典人は、希臘人の智的なるに對して、意志的である。哲學は、云ふま

でもなく、希臘に始まりて彼地に昌へたれども、拉典民族間には哲學と云ふ程の者は、殆んど成立せなかつた。偶々哲學に類する者の存する事があつても、是は希臘思想を拉典の民情に順應せしめたる、折衷派の學説か、然らずんば、實踐躬行を主とする、マルクス、アウレリウス (Marcus Aurelius) 帝一流の道德論のみである。故に神學思想の方面に於ても、希臘人は基督の先在論や、三面一體論や、成肉論等の如き思索を爲すを樂みたれども、拉典人は此の如き問題に心を勞さなかつたのである。拉典人にして、偶々此の如き純粹なる思索上の問題を弄ぶ者があつても、是は、要するに彼等が希臘より學びたる結果、止むを得ずして、斯る點に觸れたるまでである。拉典人は、決して、獨力にて斯る問題を創始する類の性質を有して居らぬ。彼等は概して、實行上の問題と縁遠き、空理空論を弄ぶべき興味を有せなかつたのである。故に彼等が、神學問題に於て、心を勞したるは救濟問題であつた。然り、此問題は、拉典神學の本家本元たる、アウグステヌスに著しきのみならず、トマスにも、カルヴンにも、亦アルブレヒト、リッテル (Albrecht Ritschl) にも、其論せし神學論の最も顯著なる主題と成つて居るのであつて、是は亦彼等銘々の神學思想の中心を成して居るのである。然るに、基督教の本家たる猶太人の宗教思想は、如何であつたかと云ふに、彼等も本來は意志的である。常に實行を主として、國を成立せしめたのである。此點に於て、拉典人は猶太人と一致して居る。隨

つて彼等の基督教の本能的特質を直覺するに於て、希臘人に優ることあるも劣る事はない。希臘人は神を道理であると悟つて居る。而して此道理が現象界に現れたる時、之をロゴスであると看做して居る。然るに拉典人は、猶太人と均しく、神を動力的に批判し、神の作用の世に現れたるを、救又は恩寵であると解して居る。以て希臘的天才と拉典的天才との間に、著しき逕庭あるを知るべきである。

B、次に羅馬人（拉典人）と希臘人との間に存する差異を比較せんに、前者は萬物を判するに當りて、利用の方面より之を觀察するを常とするが、後者は、之を美の方面より爲さんとする傾向を有して居る。羅馬人は事物を判するに當りて、是が何の役に立つかと云ふ目的觀（teleological view-point）より出發するに、希臘人は、之を醜美の方面より觀賞せんとする傾向を有して居る。之を道徳論に適用するも同様である。希臘人は善と美とを混同する性癖を有して居る。彼等の善と云ふや、何かの爲めに役に立つとか、或は用を辨するとか云ふよりも、之が、觀賞に値ひする程、美麗であるとの意となり易いのである。故に希臘の思想界には、*kalokathubon* 即ち *kalos*（美）と *ayathos*（善）とより成れる熟語『美善』なる者すら、存在して居る程である。故に希臘人の目より觀れば、惡人は美ならず、換言すれば、惡人は不具であるので、有るべき筈の機能が缺けたり、成熟すべき筈の能力が萎縮したりするが如き者である。即ち當然有るべき筈の者が缺損して居るが故に、調和が破れて、

如何にも不始末千萬で不完全であるとは、希臘的天才の取れる態度である。故に希臘式立場より論せば、惡人の惡たる所以は、結局其人の性質如何によりて決定すべき筈の者である。是は所詮意志鍛錬の強弱によりて、彼此と論すべきではない。然るに拉典人より之を觀れば、人の善惡は意志の問題によりて決定せらるべきである。吾人が、一個の人を捕へて、之を惡人なりと判するや、彼が惡事を避くべき能力を其身に備へぬと思ふが故に、斯く判するのではなくして、實に彼が惡を避け得べくして、而かも之を避けざりしと思ふが故に、斯く判斷するのである。拉典人は己の意志を鍛錬せんとて、能く心作用を内省（Introspection）するが故に、拉典神學者間には、著しく心理學を發達せしむべき材料が出來たのである。之に反して、萬事を靜的に判せんとする希臘人間には、格別心理現象の研究に熱心なりし人は、なかつたと云つても謬言ではない。彼のアウグスタヌスの『罪の懺悔』を讀む者、誰か彼が心作用に對して、内省的注意を向けし事の深大なるを感せぬであらうか。隨つて羅馬人は、之を希臘人に比するに、彼等が罪に對して懐ける感想は、遙かに深刻である。希臘人は、罪を以て不完全である、不具であると思ふ程にて事済みたれば、罪人に對しても、恰も天災に遭ひたる不幸の窮民に對して懐く感想の如くに、何とはなしに哀れなりとか、不憫なりとか、云ふ一種の慈善的同情心の喚起せらるゝによりて、事了るかも知れぬが、羅馬人は斯く容易くは行かぬ。罪を以

て、全然道徳的の心作用なりと看做し、人として爲すべからざる事を爲したのである。濟まぬ事を爲して申譯がないとの感を懐くを常とする。英語にて *evil* と云ふは、蓋し此意に外ならぬのである。此點に於ては、羅馬人たるアウグステヌスは、希臘人たるオリゲネスよりも、基督や使徒等の道徳意識に共鳴する事が遙かに多いのである。現今基督教會に於て罪を論じ、其教に入るに當りて、必ず各人が過去の罪に對して悔改を爲すべきを論ずるは、是れ畢竟するに猶太人の宗教意識が、以心傳心的に基督教會内に傳承せられたること多きは勿論なれど、亦羅馬人が之を鼓吹したるが爲めである事も之を疑ふべきではない。希臘人と拉典人とは、斯くも其見解を異にするのであるから、彼等の懐ける救濟論にも、此特徴が著しく露出して居る。希臘人は、救濟を以て永生であると解し、更に永生を以て神化作用 (*Deification*) であると解し、神化作用を以て、人間の實體が神の實體に轉化するものであると云ふ、半ば哲學的なる見地を取れど、拉典人は、救濟を以て神より罪を赦さるゝのであると悟り、其結果として神人間の和解成り、人は青天白日の身となりて、宛然子の其父に事ふるが如く、喜悅と希望とを以て、神に奉事するに至るを救濟の眼目と爲して居る。故に拉典人の見地は全然倫理的である。彼の晩餐式に用せらるゝ所のパンと葡萄酒とが、基督の血肉と化すべしと看做すが如き、更に之を飲食する者は、漸次其血肉變じて、神の實體と同一なる實在と成るべしと看做す

も、何故然るか毫も其理由を説明し得ざるや、之を神秘 (*μυστήριον*) なりなど論ずるが如きは、到底羅馬系統の思想界に於て、創始せらるべき類の議論ではない。是は云ふまでもなく、元と希臘人間に發生したりし者が、何時の間にやら、拉典神學の中に匍匐し來りたる思想である。拉典人は、其態度が根本に於て倫理的なるが故に、徳に對して懐ける思想も、之を完全なる性質であると看做すよりも、社會に効果を齎らすべき勳功 (*merit*) であると感じたのである。例せば、基督の死を以て勳功の無窮倉庫 (*Treasury of merit*) であると解したるが如きは、遺憾なく拉典人の氣質を表明したる者であると云へると思ふ。是は治國平天下を終身の要道と考ふる傾向を有する、巧利派 (*utilitarian*) の人々には、極めて順當なる思想であると云はねばならぬ。

C、拉典人と希臘人との間に存する、思想上の第三の相違點は、希臘人間にては、基督教を以て永遠の理であると看做し、之を一種の哲學にてもあるが如くに取扱ひたるに反し、羅馬人の間にては、之を制度化して、社會を治むべき一の要具と爲さんとする傾向の存する事である。前者は學者の立場を代表し、後者は政治家の態度を代表して居る。前者は主觀的、感情的なるに、後者は訓練的 (*Disciplinary*)、將た行政的 (*administrative*) である。故に拉典神學に於ては、思索的方面に於ける獨創の見少なきが如く、希臘人間には、教會政治論 (*Ecclesiology*) なる者が全く存して居らぬと云つ

ても宜しい。熟ら基督教會の歴史を稽ふるに、基督及び其使徒等は元來樂天的の性質を備へ、其意志剛健にして、凡ての困難に勝たんとするの氣宇強大にして容易に抜くべからざる氣魄を有して居つた。随つて彼等には、世を厭ふが如き心的態度は、存して居らなかつたけれども、彼等は、當時何れも、現世の終末が近づきつゝありと信じたれば、概して世事には淡泊にして、無頓着の態度を取つたのであつた。吾人は、彼のモンタヌス派の人々を觀て、之を知る事が出来る。然るに第三世紀頃より、此世界終末觀 (Eschatology) が漸次衰退するやうにはなつたけれども、世事に淡泊なりし希臘神學者等は、依然として舊態を改めず、毫も現世を料理せんとするの雄圖を懐けるを觀ない。随つて當時の基督教會と國家との間には、何等の法文的關係の存するが如くにも見えぬ程に、教會内の人々は、現世に對する熱心を缺いて居つたのである。然るにアウグステヌスに至りて、此態度は一變したのである。彼は羅馬帝國の瓦解日に月に逼迫せるを觀て、憂國の念禁する能はず、蠻族の帝國を滅ぼす曉には、羅馬帝國政府に代りて、天下を統御し得べき實力を備へたる者は、基督教會を措いて何處にも存する事なきを察し、基督教會をして、天下を支配せしめんとする雄圖を懐いたのである。彼が胸奥に懐ける鬱勃たる雄大の壯圖と、希望滿々たる熱心とは載せて其著『神の都城』(Civitas Dei) に詳である。固より彼が最初心中に懐きし基督教會は、精神上の自由團體と稱すべき筈の者であつたけ

れども、其教會は何時までも斯く靈的の者ではなく、終には時の政府よりも其位置高く、又其權威も重くして、實に神子基督の代理者として、政府を監督すべき性質の制度と成りつたのである。是れ基督教が拉典民族に入りてより、政治と全然分離する事がなくなつた所以である。固より政治と宗教との混同は、云ふべからざる混雜を醸し、名狀すべからざる弊害を産みし事もあれど、羅馬加特力教會が政治に深き縁故を有する所以は、基督教會を以て、出世間的の修道院と看做さずして、神と基督とに代りて、政府と國家とを監督せんとする雄圖に出でたからである。故に今日に至りても、國家に大事件ある場合には、之に何等かの關係あるを示さんとする氣魄は、基督諸教派中獨り羅馬教會にのみ存して居る。例へば、我が今上皇帝陛下が即位式を擧げらるゝや、基督教會にありては、孰れの教派も之に對して祝賀の意を堂々と發表すべきに氣附く事なかりしに、獨り羅馬法王は使節を我國に派遣して、森嚴莊重なる態度を持って、賀表を捧呈し、以て列國の大使にも譲らざる程に、國家に對する敬意を示したのであつた。又現今の歐洲戰爭に對しても、平和の仲裁と云ふが如き事は、羅馬法王は無効ながらも彼此と斡旋する事あれども、他教會の大監督や教長等に至りては、斯の如き事を聞かない。是は確かに、當然拉典人の宗教觀より割り出したる所業であると云へる。斯る態度は、羅馬教會が凡ての點に於て、政府よりも其實力が強大であつた場合には、諸國の政府を指導し、之

を監督する事も能くしたが（例へば第十三世紀に於けるインノセント第三世の治世中の如き）、後ち教會の勢力が弛み、尋で封建制度起り、自由都市の數も増加し、各地に王國、殊に立憲的王国の生ずるに及んでは、此の如き羅馬教會の態度は、宛然老朽事に堪えざる元老が、政府の責任者に干渉するが如き者であるから、世には政治と宗教との分離を説く者漸く多くなつて來たので、遂に英王ヘンリー第八世の羅馬法皇に對する挑戦となり、次で清教徒の勃興となり、更に清教徒等が、自由を標榜せる國家を創建せんとて、北米に移住するに至つた。而して彼等はプロテスタント教會内に於ける、最初の政教の分離を實現したのである。然るに宗教家が、政治に懸々として、之と絶縁するを厭ふは、羅馬加特力教會に於ては、今日に至るも珍らしからざる態度である。之に反して、希臘教會が今日に至るまで、政治に對して懐ける趣味は極めて淡泊である。

拉典人は宗教を制度化せんと努めた。故に之を法律化して、教會を諸官省の如き役所と看做さうとして居る。随つて法王を以て基督の代理人 (Vicar of Christ) であるとして看做し、救を完ふすべき作用や、手續を以て、教會以外に於ては之を受附くべき者でないとして判断し、神の恩寵は、法王の任命せる監督によりて、制定せられたる聖奠 (Sacraments) を適法的に執行するに非ざれば、無効であると看做すに至つたのである。

D、次に拉典神學に著しきは、神の超越觀 (Transcendence) である。超越觀の拉典神學に著しきは、何人も之を否む事は出來まい。然れども、熟ら拉典神學の本能的氣質を考ふるに、此見解は、必然的に、拉典神學に固有せる者であると觀るべきではない。拉典神學本來の性質より云へば、神が現世に在すと判する事、又神が萬物の中に在りて活動すべしとの思想は、單に純粹なる思想として之を觀れば、之に何等の不都合もない。又拉典神學者等は、單純なる哲學問題として之を觀れば、敢て内在論を排斥して、其代りに超越論を主張せざれば止まぬと云ふが如き程の思索家ではない。然らば何故彼等は超越觀を唱ふるに至りしかと云ふに、是れ蓋し彼等が基督教を制度化したる結果、止むを得ず茲に至つたものであると云はねばならぬ。拉典神學者等は、教會を以て世を訓練し、之を統御せんと努めた。而して之が爲めには、教會を以て救済專賣局にてもあるが如くに考へ、教會以外には、斷じて、救済を受附くべき場處がないと云ふやうにせねばならぬと考へたのである。而して此思想を實際的に有効ならしめんが爲めに、神の恩寵が教會所定の機關を経ずしては、由りて以て下降すべきの道なき所以を論せねばならぬ。此に於てか、使徒相傳論 (Apostolic Succession) を立て、羅馬法王を以て基督の代理人であると看做し、神は決して基督の代理人の手を経ずしては、何事をも直接に親裁することがないと判せねばならぬやうに、教會の制度を編成したのである。神

は何時も代理人を經由してのみ事を處理して、自身にては何事をも親裁せざるべしとの行政的思想は、之を神學的、將た哲學的觀念に翻譯せば、神の超越性と成ると觀て差支がないと思ふ。予は拉典神學に著しき超越觀は、宗教を制度化せるに伴ひたる、派生的又は從屬的思想であると思ふ。故に拉典神學に於ても、教會を統治する上に於て、從來と異なりたる行政案や、人生觀やが生起せば、此超越觀にも變化の生ずるは止むを得ぬ事となるのである。プラトーン哲學の隆盛なりし時代には、超越觀も大に高調せられたけれども、第十三世紀に至りて、神學者等が教會の定めたる制度の中に神在し給ふて、之を神聖ならしむべしとの思想の必要なるを悟りたると共に、アリストテレースの哲學が漸く勢力を得て、遂にトマスの神學が教會内の覇權を掌握するに至り、且つ自然科学研究の端緒が開かれて、實驗によりて事物の真相は始めて知らるべき者なりとの思想の萌芽が現れ出づるまでに、思想界の大勢が變化するに至りては、時代精神に縁遠きを常とする羅馬教會と雖ども、累世固持したりし超越觀を幾分か弛めて、神の内を觀を許容せねばならぬ事となり、遂に神が法王をして基督の代理者たらしめ、彼の定めたる聖奠擧式中に、聖靈の恩寵の活動するを許すは、是れ即ち神が教會の制度中に内在するの證左であると論ずる者あるに至つたのである。彼の羅馬教會の御用神學者たりしトマスの如きは、實に此の如き内在觀を取れる人であつた。

第十三章 アウグステヌス以前の拉典神學者

第一節 テルトリアヌスの神學

A、テルトリアヌス (Quintus Septimius Florens Tertullianus) の生涯。テルトリアヌスは、百五六十一年の頃亞非利加のカルサヨ (Carthage) に生れ、二百二十年より二百四十年に至る間に於て彼地にて歿した。其父は、亞非利加駐屯の羅馬軍營に於て、榮職を占めて居つたとの事である。彼幼にして、當時の社會に於て受け得べかりし最高の教育を受け、深く法學を研究したのである。彼が基督教に歸依したりし時と其事情とは、今日より之を詳に知る事が出来ぬ。されど彼は、基督教に入りてより、大に斯教の爲めに力戰苦闘したのであつたが、晩年羅馬加特力教會内に於て、罪惡漸く猖獗となり、動もすれば世と妥協せんとする弊風の、教會内に強かりしを觀て、之を憤慨したる爲めにや、遂に羅馬教會を脱してモンタヌス派 (Montanism) に入るに決した。吾人は彼の脱會せる年を判然と知り得ないけれども、多分二百七年か二百八年かであると思ふ。

テルトリアヌスは博識の人であつた。彼は單に拉典文に巧妙であつたのみならず、亦希臘文にも堪能であつた。不幸にして、彼の物せる希臘文は、一として今日まで吾人に傳はつて居らぬ。彼は單に聖書を研究したりしのみならず、ヘルマス(Hermas)、ユステノス、タシアン(Tatian)、ミルチアデス(Miltiades)、メリト(Melito)、アイレナイオス、クレメント、マルキオン等の著書を研究した。彼は斯くて得たる博識を以て、基督教を論議したのである。洵に、拉典文にて基督教文學を創始せる者は、テルトリアヌスであると云はねばならぬ。彼の後に、クブリアヌス(Cyprianus)起りて、拉典の基督教文學は一段の雅致を備ふるに至つた。最後にアウグステヌス起りて、テルトリアヌスとクブリアヌスとを大成し、以て基督教的拉典文學の華を開かしたのである。

B、テルトリアヌスの神學 は之を左の三點に分ちて叙述するを便とする。

- (1) テルトリアヌスの神學思想の特徴
- (2) テルトリアヌスの終末論 (Eschatology)
- (3) テルトリアヌスの教會論

(1) 彼の神學思想の特徴 アウグステヌス以前に於て、彼に比すべき偉大なる思想家は、拉典教會中に於て、吾人は、不幸にして未だ一人も之を發見し得ぬのである。洵に、羅馬加特力教會

の學理的基礎は、不十分ながらも、先づ彼に由りて据えられたと云はねばならぬ。彼の思想の特徴は、實に能く拉典人の氣質を代表して居る。吾人は彼の立論を概観するに、其傾向は明かに實際的にして、且つ法律的である。實際的なるが故に、彼は思索の爲めに思索せず、主として、基督教を拉典民族の間に樹立せんが爲めに、立論したのである。故に彼の議論は、常に道德と社會の幸福とを増進せんが爲めに、立案せられた結果である。而して彼は道德的熱情を懷きて、能く基督教を辯護したのである。彼は亦法律的である。そこで彼は、神を以て、終極の立法者であると看做して居る。随つて神を以て、善人を賞し、惡人を處罰し給ふ審判者であると感じた。神の道德律は果して正なりや、或は邪なりやなどは、虚弱不明の人間の問ふべき限りでない。人間は、唯之を信じて、之に従へば足るのであるとは、彼の論じた所である。彼の考に據れば、信仰は從順なる心を指すのである。無條件的に神に従順なるは、是れ正しき順當の信仰である。法律家の資質と教養とありし彼が、斯く感じたるは、無理もない事であること云はねばならぬ。彼は、宗教を以て、法律的關係によりて成立するが如くに判斷して居つたのである。即ち神は法の執行者にして、法を守るべき運命を有する人類の監督者なるを以て、人間の神に對して取るべき態度は、敬畏の念を懷く事である。神に従ふべき人間が、神の定めたる律法に對して、是が果して善なりや、將た惡なりやと問ひ、又

其適否如何を質さんとするが如きは、不敬の甚だしき者であるを看做した。彼は此點に於て、何處までも非合理的、否な背理的であると云はざるを得ぬ。彼が放膽的に『不條理なるが故に我は信するなり』(Creo quia Absurdum)と揚言せるは、實に能く彼の氣分を表明した所の者であると云はねばならぬ。宗教を以て、此の如く法律的に解したる彼は、救を以て、刑罰より赦免さるゝ事であると解したのである。彼は能くも、主流派の宗教哲學などにあり易き見解たる、彼の救を以て腐敗や、死や、無學や、暗黒などより解脱する心作用であると云ふ意には解さなかつた。以て彼の立場が、痛く知識派 (Gnosticism) のと異なるのみならず、亦希臘神學者等の思想傾向とも著しく異なる事を觀るに十分である。宗教を法律的に解したる彼は、神の法を犯せる人間に對して、制裁を加ふるの必要を感ずる所より、茲に教刑 (Penance) の思想を、神學的思想界に提出したのである。教刑とは、己が犯せる罪に對して悔改すべき、主觀的心理状態と、亦刑罰として課せらるべき、客觀的所業とを指すのである。故に是は半ば宗教的にして、亦半ば訓練的 (Disciplinary) 將た法律である。後世に至りて、彼の満足説 (Satisfaction) なる者起りて、教刑觀を一層徹底的とならしむるに至つたのである。

彼は法律的に宗教を解したるを以て、其立場は一面には背理的であつて、他面には保守的となる

を免がれぬ。彼の立場より云へば、信仰とは毫も神命を疑はずして、之を遵奉し、絶對的に神に從順なるに在るのである。神の命令は正しきが故に之に從ふべしとか、善なるが故に之を奉すべしとか、利あるが故に之を重んずべしとか論ずるは、純粹にして眞正なる從順ではない。吾人は、何等の疑問をも挟まずして、單に法なるが故に之を堅く恪守すべしとの態度に出でざれば、之を眞正の信仰であるとは看做し得ぬのである。吾人の研究すべきは、單に其法の、果して神より出でたるや否やを判明ならしむるにある。若し其法にして、果して神より出でたる事さへ明かならば、其法の正邪、眞偽、適否等の如何は、之を詮索すべき限りでないとは彼の主張せる所であつた。

テルトリアモースの見解は、法律的事であつたからして、亦保守的となつたのである。何となれば、何處の法律にも、理論より派生せざる非合理的要素が、之に混入して居るのが普通であつて、過去に於ける歴史的事情と、多年の間襲用し來れる習慣とによりて定まつた者が少くないからである。一體歴史や習慣によりて定まれる制度に對して、一々理性に満足を得るやうに、其存在の理由を問ふは、必ずしも賢明の業であるとも云へぬであらう。而かも、習慣に依れる法律は、縦ひ是が存在の理由に至りては判明ならずとするも、吾人は容易に之を變更し得ないのである。祖先の遺法は、吾人、多くの場合に於て、之を敬重し、以て其破滅するを未然に防がねばならぬ。さればテルトリ

アモースが、基督教を法律なりと解したる結果として、之を保守的に解したるは自然の勢であると云はねばならぬ。此立場より判すれば、彼が異端者を譏めて、正統論者と對等に聖書を使用すべからずと斷せるが如きは、頗る奇抜なる見解であるには相違ないが、是にも幾分か法律的理由がある。彼の考に據れば、聖書は正統教會内の産物であつて、當然正統教會に屬して居るのである。然るに異端論者が自己の所有に屬せざる聖書を、自己の便宜の爲めに使用するは、是れ正しく他人の所有權を蹂躪するに當るのであるとは彼の取れる見解であつた。彼は神の律法を信するを以て、是は吾人が宗教的生活を構成するに當り、缺くべからざる終極の假定であると悟つて居る。此假定は之を國家に譬ふれば、猶ほ天皇の大權の如く、吾人は之を疑ふ譯に行かぬ。吾人若し之に對して疑を挟むことあらば、神の制度は立所に破壊するに至るであらう。神の律法の眞なるは、斷じて疑ふを許すべからざる所の前提であるとは、テロトリアモースの確信せる所である。此前提は人力の如何とも爲し得ざる事實である。人間の爲し得べきは、單に此前提を基礎として、之より正當なる結論を推理する事のみである。故に彼の見解に據れば、理性とは創作的思索作用の如き、高等なる心作用を指すのではなくして、極めて狭くして、且つ極めて低級なる智力作用のみを指すのである。吾人は、彼が之を論理的推理作用と同一視したのであると判せねばならぬと思ふ。彼は確かに、之を彼の希

臘哲學者や神學者の用ゐたるロゴスや λόγος (叡智) よりも、遙かに狹義に解して使用して居る。されば彼が偶々理を重んずるが如き態度を其著作中に示す事ある場合には、其眞意たるや、決して、吾人が終極の判斷を下すに當りて、理性の裁決を仰がねばならぬと云ふ程の意ではなくして、單に推理作用を蔑にしてはならぬと云ふ程の輕い意である事を忘れてはならぬ。彼は非凡の論客である、彼の文は、龍躍り虎疾驅するが如き勢を示して居る。彼は熱ある議論を戦はすので、其氣魄の雄大なる、洵に讀者をして快哉を喚ばしむるに足るものがある。彼は斯の如き意義に於て、理性を重じたる神學者であるとも云へぬ事はないのである。

(2) テロトリアモースの終末論 彼は晩年に至りて世の終りの近づきたるを信じ、遂に斷然意を決して、加特力教會を脱し、モンタヌス派 (Montanism) に入つた。此派の人々は、『天のエルサレム』が直ちにフルギヤ州 (Phrygia) のペプザ (Pepusa) に建設せらるべきを信じ、基督は此に都を奠めて、千年間天下を統御するであらうとの信仰を懷きて、當時の宗教界を風靡したのである。世に chiliasm とか、millennium とか、millenarianism とか云ふは即ち之である。吾人は今モンタヌス派の説を詳細に論ずるの遑なきも、僅かに之に著しき特徴點を指摘して、其が如何なる史的意義を有せるかを明かにしやうと思ふ。

第二世紀の中葉に當りて、フルギヤにモンタヌスなる人現れ、二人の婦人預言者プリスキラ (Priscilla) とマクシミラ (Maximilla) との補助を得て、大に聖靈の活動と宗教界の民主思想とを鼓吹し、以て地中海の東南岸に於ける民心を激勵したのである。其主張せる所は左の數點である。

(A) 聖靈は絶えず萬人の心中に降りて止む時がない。聖靈の活動を以て、基督の時代や使徒の時代にのみ限るのは理の許すべからざる所である。聖靈は、今日と雖ども、萬人に下りて止まぬので、或は個人を啓發して、預言を爲さしめ、或は特殊の人を選びて、之を恍惚状態に入らしむるのである。モンタヌス派の考に據れば、聖靈の活動は、使徒時代に於て終熄せぬのみならず、將來に至りて益々發展進歩すべき者である。

(B) 制慾主義を高調せる事。モンタヌス派の思想傾向は、大體に於て知識派と一様であつて、肉體の慾望を輕蔑し、斷食を勧め、獨身主義を鼓吹した。甚だしきに至りては、夫婦の解放を主張した事もあつた位である。婚姻したる人は婚姻の關係を廢棄すべき道德上の義務があるとは云はぬにしても、再婚は堅く之を禁止したのである。

(C) 彼等は嚴正なる訓練を重んじ、信徒は何れも謹直にして清純なる生活を營むべきを主張し、基督時代の原始状態に還るを以て理想とすべきを主張した。彼等は第二世紀に於ける清教徒 (Puritan)

であると云へる。

(D) 男女の平等的祭司主義を主張した。モンタヌスは男子なれども、彼を助けて大業を成就せしめたる者は二人の婦人である。モンタヌス派の信する所に據れば、萬人皆な神の前には平等であつて、何人にも神の恩寵と聖靈とを享受し得べき天賦の權利を保有して居る。彼等は、千四百年の後に至りてルーテルが唱へたりし、萬人祭司なりとの説を、斯くも古き時代に於て主張したのである。彼等は基督教會内に於ける最初の民主主義者である。

(E) モンタヌス派は、基督の再臨の近き將來に於て起るべきを信仰した。彼等が聖靈の活動と平等的民主主義とを信するの猛烈なるや、基督の唱へたる神國が遠き將來に至らざれば成立せぬと云ふ事を信じない。基督が直ちに來りて神國を地上に建設すべしと信じた。冷靜なる理性にのみ動く人は、基督の再臨の近きを信するを以て一の迷信であると悟つて、之を一笑に附すべけんも、人々が神國の近づくを信するは、彼等が神と其義とを愛する熱情の如何にも猛烈なるが爲めなる事を忘れてはならぬ。而して再臨論に反對する人の往々之を忘れるのは遺憾と爲さざるを得ぬ。

テロトリアヌスは、此の如き猛烈なる信仰を有するモンタヌス派の人と成つた。彼の熱心なるや、自ら確信せる者は何にても、例へば觀念にても信仰にても之を具體化せずんば満足しない。

而して彼は此具體化作用 (Veranschaulichung) を、遂に物質化 (Materialization) せすんば止まぬのである。故に彼は、基督の國と雖ども、單に之を純粹なる精神上の事柄であるとのみ看做しては、満足せなかつたのである。神國は遂に地上の國家として實現せらるゝに非ざれば、空想の如くに思はれたのである。故に彼の考に據れば、靈魂も一種の物體を有して居るのである。靈魂に物性 (Corporeality) ありども云ふべきである。是故に彼は、個人の靈魂は肉體と共に父より子に遺傳さるゝ者であると思ふたのである。彼には此の如く、其の信する事柄の基督の再臨であらうが、其統治であらうが、亦人間の靈魂であらうが、悉く之を物質化せすんば止まざるの概あるは、畢竟するに一方に於ては彼の法律的精神が發現した爲めであるが、他方に於ては彼の所信が何時も徹底的ならずして其熱度の高きが爲めであると思ふ。彼は此點に於て、希臘精神の權化とも云ふべきオリゲネースと、全く反對の立場を取つて居るのである。オリゲネースは唯心的にして、動もすれば、其所説が知識派の主張と混同せらるゝも、辯解の辭なかるべき程の思想上の傾向を示して居る。然るに、テルトリアヌスは、プラトーンの先在論 (Pre-existence) を排斥し、又ブサゴラスの輪廻説 (Metempsychosis) をも棄て、只管ら唯物的に事物を考察して、所謂罪の遺傳説 (Traducianistic view of Hereditary sin) を主張し、人間の身體と精神とは同時に發生すべき者であると論じたのである。彼は極力知識

派に反對し、大に希臘哲學の空理に馳せるを嫌ひ、マルキオンの宗教觀にも反對したのである。故に彼は宗教思想や信仰の具體化すべきを冀ひ、基督の再臨を確信した。基督の再臨觀を此の如く物質的に理解せんとする思想傾向は、東部に於ては第三世紀の初に當りて略ぼ消滅したが、西部及び亞非利加地方に於ては、稍々後代に至るまでも永續し、アウグスタヌスの教會論によりて始めて破壊されたのである。

テルトリアヌスの終末觀は、知識派に反抗して建てられたる者である。知識派の思想に傾ける人々の中にも、マルキオンの如きは、其行端正謹嚴にして制慾的に傾いたのであるけれども、知識派の人々は、概して自由を説きたれば、動もすれば其素行修まらず、其意志軟弱なる者が多かつたのである。テルトリアヌスは之に反して斷食を奨励し、再婚を嚴禁し、初婚をすら奨励せず、痛く教會内の訓練を嚴肅にし、技藝裝飾等、凡そ人生に優雅の念を供給するに於て益ある者は、之を排斥したのである。又彼は、當時の基督教會が世と妥協するの弊あるを觀て、之を憤慨し、教會の中心は聖靈たらざるべからずと論じて、監督統治論に反對し、殉教を以て基督教に於ける諸徳の冠である、看做し、大に教會を聖化せんと努力した。彼の制慾主義は、モンタヌス派の持論と全然一致して居るが、是は一面に於ては彼の倫理觀より發生し、他面に於ては、彼が當時の教會に行

はるゝに至りし世俗主義に反抗したるが爲めに、生起した者であると云はねばならぬ。

テルトリアヌスの懐ける罪の起原論は、知識派の意見と全然異なつて居る。知識派は、人間の罪の生ずるは、第一人間の靈魂が肉體に幽閉さるゝが爲めで、第二には肉體が物質に關與するが爲めであると信じた。然るに彼は罪の起るのを以て、意志の悖逆なるに因ると信じたのである。彼は罪の生ずるは毫も肉體其物の咎であるとは思はない。彼は救を以て能く意志の訓練を成就して、罪惡發生の源を涸らすに在りと看做したのである。彼は肉體と靈魂とが同時に發生したとは信じたけれども、決して、肉體其物を以て直ちに惡の本源であるとは看做さなかつた。此點に於て彼は、新プラトーン派の見解と大に異なる意見を懐いたのである。彼の考に據れば、罪は肉體的現象に非ずして、靈魂的現象である。而して靈魂の中樞は意志に根ざして居ると判じたのである。故に彼は罪をも意志に根ざすと判せざるを得ぬに至つたのである。人は專横氣儘なるが故に罪を犯すのである。アダムの罪深きは、肉體ありしが爲めではなくして、彼が自己の意志を用ひて神より分離し、自己を滅亡の領域内に誘ひ、罪の種を植え附けたが爲めである。最初人類が神より受けたる本性は、合理的にして従順なる性質であつたが、偶々犯罪のあるありて、爰に第二の惡しき性質が發生して來たのである。然るに基督によりて神の恩寵現れ、第二の惡しき性質を阻止排斥すべき能力が發現

するに至つたとは、彼の懐ける見解である。彼は、基督によりて、單純なる啓蒙作用が個人の心に發現するのみならず、個人の犯罪によりて生せる惡辣なる性質を變更せしむるに足るべき、強大なる力が現れて來たのでなければならぬと悟つた。即ち神の恩寵が痛く人心に活躍して、人の性質を改善するが爲めに、遂に人間は衷心より義を行はんことを冀ふに至る程に、人心を感化する者でなければならぬと感じたのである。

(3) テルトリアヌスの教會論 彼は、確かに、信仰規則 (Regula fidei) の教會内に使用せられて居るのを知つて居つた。信仰規則とは、勿論後世に使徒信條と命名せられたる者を指すのである。而して彼は信仰規則を承認するを以て、救済に至るべき唯一の條件であると看做した。其故如何と問へば、信仰規則が永遠の眞理であると云ふ理由によりて然るに非ずして、單に教會が之を規定したるが故に、然らざるべからずと斷じたのである。此點に於て彼は、最も正統的なる加特力教會の忠實なる信者であると云へる。是も萬事を法律化し、制度化せんとする彼の立場としては、正當の見解である云はねばならぬ。茲に注意すべきは、彼が使徒信條を承認するを以て、救済に到るべき唯一の條件であると看做したけれども、未だ監督の命令に服従するを以て、唯一の救済條件であると看做さなかつた事である。是は畢竟するに、彼が教會の眞髓を以て聖靈に在りと看做したが、未だ

決して監督に在るのであると看做すに至らなかつたが爲めである。此點に於て彼はアイレナイオスと其見を異にして居る。アイレナイオスは、監督に叛く者は殆んど教會に叛けると同様であると判じ、而して教會に叛く者は、即ち基督に叛く者に外ならぬとの意見を懐いて居つたのである。然りと雖ども、テルトリアヌスとアイレナイオスとの意見の合一する點を指摘せば、兩者は共に教會を離れては救済が絶對的に不可能であると看做した事である。アイレナイオスはテルトリアヌスよりも監督に重きを置きたれども、未だ監督即ち教會なりとの純官僚式の見解には到達せなかつたのである。此兩人は斯の如く教會以外に救済が存し得ないとの前提を置きたりしを以て、後に至りて加特力教會内の行政家等は、此前提より演繹して教會と監督とを同一視し、進んで使徒相傳説 (Apostolic succession) を唱へ、神の恩寵が、使徒相傳以外の機關を経ては、決して人類に下降する事のあるべからざるを結論するに至つたのである。

第二節 クブリアヌスの神學

A、クブリアヌスの生涯 クブリアヌス (Thascius Caecilius Cyprianus) は、第二世紀の末期か又は第三世紀の初に當りて北亞非利加に生れた。其家富裕であつたから、彼は當時の世に於て受く

べかりし最高の教育を受くるの幸運を負ふて居つた。彼は凡ての點に於て貴族的人であつた。其邸宅も壯麗にして廣大、其所有に係る土地の如きも實に莫大であつたとの事である。彼は坐作進退に於て貴人の風が隠然として望見せられたと云はれて居る。長じて美辭法を學び、之を人々に教ふるを以て樂みとなしたりしが、カイキリウス (Caecilius) なる人の誘導によりて基督教に歸依し、永く其恩を記念せんが爲めに、其名を取りて自己の姓と名との間に挿入したのである。彼が基督教に歸依したりしは果して何時なりしや、之を確定し難いけれども、彼が領洗せるは二百四十五年か二百四十六年かであらう。領洗後、彼は私有財産の幾分を捐て、窮民を賑した。彼は深く第二世紀に於ける基督教の文書を研究し、殊にテルトリアヌスの辯證論を熟讀して、己が精神の修養を怠らなかつた。二百四十八年カルサゴの監督職空位となるや、其教區民彼を選んで監督と爲した。彼大に民衆の間に人望を博し、己が教會をして益々堅固となるに至らしめた。二百五十年デキウス (Decius) 帝の迫害起りたる頃、彼は多艱の中に身を以て逃れたけれども、二百五十七年ヴァレリアン (Valerian) の時、迫害復び起り、彼は捕へられて獄に下り、遂に二百五十八年九月十四日死刑に處せられたのである。

B、クブリアヌスの神學 之を左の三點より考察しやうと思ふ。

(1) クブリアヌースの思想の傾向

(2) 彼の教會論 (Ecclesiology)

(3) 彼の聖奠論 (Sacramentalism)

(1) クブリアヌースの思想の傾向、クブリアヌースは天才肌の人ではない。彼が享樂せる高等の教育と、其所有せる富と、社會的位置と、雜多の經驗によりて學び得たる道德的判斷と智慮とは、彼をして過たざる中庸主義の君子然たる人格を實現せしむるに成功した。彼の性格は平凡なるが如く見ゆれども、極めて健全であつた。彼は此點に於て大にテルトリアヌースと異なつて居る。彼には是ぞと云ひて格別奇抜なる議論もない。彼には何等獨創の見解と稱するに足るべき程の者はない。彼は實務家であり、行政家である。随つて當時の教會を統治せんが爲めに、最も有効なる方法を案出せんとて努力した。彼は希臘神學者の如くに、基督論を機として、自己の懐ける高遠の哲理を説かんとするが如き企圖を有する類の業を爲さぬ。彼の神學思想の特色は、實に教會論に集注して居る。而して彼の教會論は、統治者の位置に立ちて判じたる者であつて、決して被治者の立場より觀たる者ではない。蓋し彼自ら貴族式の生活を爲し、幼時より統治者としての習慣を學び、能くも統治者の風格を其身に備へたからである。論するまでもなく、加特力教會の特色は、救はれたる民衆

即ち被治者の團體であると云ふよりも、神の恩寵を多くの民衆に向つて給與すべき執行官、即ち統治者たる監督の結社であると看做す點に存するのである。故にクブリアヌースによりて説かれたる統治者の團體としての教會觀は、最も能く羅馬教會の肯綮に當れる名論であつて、最も有効に加特力教會の特徴を活用し得べき、理論上の基礎を据えた者であると云はねばならぬ。而してクブリアヌースの教會論は、決して一時の奇警なる着想によりて作られたる議論ではなくして、彼が多年の經驗に依りて學び得たる所、多くの事實に徴して後ち漸く到達せる、而かも思慮分別の結果に成れるものである。故に其論や毫も隙間なく、亦之には格別指摘すべき程の缺點とても莫いと思ふ。されば彼の文章と雖ども、略ぼ之に準じて居るので、圓熟せる雅麗端正なる言であるとの評がある。アウグステヌスは彼の文體を評して『歳の邁むと共に圓熟し、基督教の眞理を表彰するに於て、簡潔にして高貴の風格を示し、遺憾なく其目的を果たすを得たり』と云つたのも、蓋し宜なりと稱すべきであらう。

(2) クブリアヌースの教會論 彼には思索を主とする議論は一も是あるを觀ぬ。神論や基督論は彼の全く觸るゝを敢て爲さぬ所であつた。彼の苦心焦慮せるは、如何にして信徒を訓練し、又如何にして教會を統治すべきかと云ふ問題であつた。彼の時代には、羅馬教會は漸く天下に重きを爲すに

至りたれども、未だ各地に散在せる諸教會に對して、號令を發し得るまでには其勢力が強大ではなかつた。又羅馬以外、何處にも、中央集權を實現し得たる程の教會の存したりし痕跡は今日残つて居らぬ。されば羅馬の監督ステパノ第一世 (Stephen 一五五三年より一五五七年まで在職) は、クブリアヌスを尊稱して父 (Pater) と云ひたれども、彼は羅馬の監督に對して同一の敬稱を返さず、りしを以て之を觀れば、當時未だ法王制 (Papacy) は存して居らなかつたと云はねばならぬ。クブリアヌスは斯る時代に生存したのであるから、彼の教會論は、後世法王制を布く上に於て強大なる刺戟と成れるは之を疑へぬ。彼は高教會派の人 (High church man) であつて、十二分に純然たる正統派の氣質を備へ、僧侶制度 (clerical sacerdotalism) の張本人であると云へる。宗教を制度化せる者、吾人は實に彼に於て絶好の模範を觀るべきである。

クブリアヌスの教會論は、使徒相傳論を根本原理として組み立てられた者である。彼の使徒相傳と云ふは、世々の監督等が使徒の位を相續したと云ふの意ではない。又は使徒より救済執行權の讓渡を受けたとの意でもない。唯監督等は使徒より基督教に就ける傳説を繼承したとの意である。彼の考に據れば、基督教は、人間の工夫工面を凝して都合能く發明せられたる一種の社會的產物ではなくして、洵とに神と基督とによりて人類に授けられたる賜物である。故に何人にも其傳説を

誤ることなく受容せる者は、正しき基督教を有する者でなければならぬとは、クブリアヌスの懐ける見解である。彼の考に據れば、教會を組成する者は信徒でなくして監督である。是はカリクスタス (Calixtus 一五十九年より一五二三年まで在職) の頃より、既に羅馬教會内に於て確定せる議論であつた。彼等監督等は神の眞理と恩寵、殊に恩寵とが監督に由りてのみ人々に傳達せらるゝものであると信じて居つた。而してクブリアヌスは此考を一層判明ならしめたのである。彼の有名なる言に『母として教會を有せざる者は父として神を有し得ざるなり』と云ふのがある。彼は監督を以て即ち教會であると斷じたから、教會以外に救済なる者の存し得べき筈に非ざるを痛論し、更に監督の承認を経ざる儀式や行爲は、一切救済に無効であると云ふ議論を立てたのである。蓋し是れ彼が、監督以外に如何にするも、神の恩寵の傳達し得べき道があるとは考へ得ざりしが爲めである。そこで救済は教會の獨占事業となり、教會は監督の壟斷する所と成り了つたのである。

教會を以て恩寵の一手取次所であると看做し、隨つて救済の專賣局であるが如くに看做したるクブリアヌスは、痛く異端 (Heresy) と分派 (Schism) とを排斥したのである。彼の此に到れるは、全く當時の教會をして時の艱難より救ひ出さんと苦心せしが爲めである。一五五十年デキウス (Decius) 帝の迫害起るや、其難を避けたる者の數少くはなかつた。當時の教會は、是等の避難者に

對して應分の同情を表して、痛く之を譴責せざりしと雖も、迫害を免がれんが爲めに、進んで偶像教の儀式を守りなごして、教會より遠ざかる事を敢て爲せる者に對しては、其背徳と不信とを譴責せねばならぬやうになつたが、斯る人々の數も決して少なくはなかつた。此種の落伍者を通常 *Lapsed* (墮落者) と稱した。斯の如き人々が復び教會に入らんことを冀へる場合に、之を入會せしむべきや否やとは、當時教會内の難問と成つて居つた。之に對しては、一方に於て之を姦淫せる者や、殺人罪を犯せる者や、偶像崇拜者等と同一に處分すべしと主張せる硬派と、他方に於ては過去の過失を不問に附し、之を其儘にて教會に復歸せしむるも不可なかるべしと論せる軟派とが現はれて來たのであつたが、クブリアヌスは其中間を取りて、墮落者は故意に墮落したのではない。迫害の爲めに不本意ながら、暫時自己の立場を曖昧にしたのである。今や彼等が復歸せん事を冀ひたるに、之を排斥するは冷酷である。さればとて何等の條件も附せずして、直ちに之を入會せしむるは宜しからず、之に相當の訓練を課して後ち、之を正會員と爲すを至當であると主張した。此に於て教刑 (*Penance*) の觀念が勃然として起つて來た。幸にしてクブリアヌスの説は、北亞非利加地方に於ける諸監督の賛成する所となり、墮落者 (又は落伍者) の多くは、漸次教會内に復歸するに至りたれども、羅馬に於ては、ノヴァシアヌス (*Novatianus*) 一派が之に頑強なる反對を試みた。而して彼等は、遂に軟派の

論を持して平然たりし、羅馬教會より脱出したのであつた。斯く如き硬派を西部にてはノヴァシアヌス派と稱したが、東方にては之を *Katharoi* 即ち清教徒と呼んだのである。

落伍者に對して、クブリアヌスの取れる態度は、頗る穩和であつた。彼は之に對して最も當を得たる處置を取つたのであつたけれども、分派と異端とに對してクブリアヌスの懐ける決意には、頗る強硬峻烈なる者があつた。落伍者は自己の罪を悟りて謙遜の態度を持せるを以て、彼は之を寛大に待遇したのである。然れども分派と異端とは、之を唱ふる者が孰れも傲慢不遜にして、皆な一種の主張を有するを以て、彼は之に對して強硬の態度を取つたのである。此點に於て彼と羅馬の監督ステパノ (*Stephen*) とは一致せない。ステパノは縦ひ異端者よりなりとも、一旦洗禮を受けたる者は、之に再度の洗禮を受けしむべき必要がないとて、直ちに之を入會せしめたが、クブリアヌスは之に反對して、異端論者は元來教會に屬せざるが故に、異端者の施せる洗禮は無効 (*Invalid*) であるとし、異端者より領洗したる者に對しては、宜しく悔改を勸告し、更に改めて洗禮を授くべき筈の者なるを主張した。彼は又教會より分離せる者に對しては、彼等は基督の軀より分離したる者なれば、如何にしても之に救済の道は存し得ぬと斷言した。是は彼の著書『加特力教會の統一に就きて』 (*De Catholicae Ecclesiae Unitate*) に於て堂々と論じた所である。其要旨に曰はく、神は一であつて

基督も一である。故に神は其教會をも一個たらしめんと決意し給ふた。而して此統一は始めて使徒の中に實現せられ、後ち世界の各地に散在すれども、相互の交りを絶つことなき監督等の中に實現せられたのである。然るに今や此監督の團體より分離する者あるは、自ら好んで基督教と其救済とより離るゝ者なれば、彼等は態々教會を去りて禍を招くに等いのであると。此に於てか、曩きにアレナイオスとテルトリアヌスとに依りて説かれたる教會論が、更に一段進みて加特力教會主義となり、曾て監督カリクスタスによりて行政的意義に於て採用せられたりし者、今やクブリアヌスによりて深く論理的根據を有するに至つた。

(3) クブリアヌスの聖餐論 (Sacramentalism) クブリアヌスは、以上述べたるが如き教會論を爲すや、勢ひ恩寵の方法 (Means of Grace) の如何に就いて考へざるを得ざるに至つた。恩寵の方法とは、元來、神を概念するに當りて相當の手續を履まざる者に對して、神は其恩寵を自由に下すことあるべからずと想像したる結果、恩寵拂下の手續は何々なりやと思案して、遂に到達したる所の結論である。古來基督教會の歴史を通觀するに、爰に顯著なる儀式が二個ある。一を洗禮と爲し、他を晚餐式 (Eucharist) と爲す。クブリアヌスは、此二大禮典を以て、神が其恩寵を人間に給與するに際して、必ず經由すべき方法であると看做した。換言すれば、神は此二大禮典を執行する場合

にのみ其恩寵を人間に給與するけれども、其他の方法に由りては、決して之を下賜する事がないと看做したのである。斯く論じてクブリアヌスが此二大禮典に對して、從來よりも一層深き意義を附加するに至りたるは、大に注目に値するのである。

人若し篤く洗禮を尊重して之を受くる際には、父と子と聖靈とにより特別の感化を受くべき者なりとは、當時の教會に於て一般に信奉せし所であつたが、クブリアヌスに至りて此感化が一層強くなつたのである。彼の考に據れば、洗禮は過去の罪惡を洗ふべき作用の象徴であるのみならず、實に新しき生命を創造し得る者である。

彼の晚餐論は、僧侶主義又は祭司主義に向つて、大に其歩武を進めた者であると云はねばならぬ。一體第二世紀の初頃より、晚餐式を以て洗禮式よりも一層神秘的なる意義を其中に包藏するならんとの考を懷きたるが爲めに、基督の永生が此媒介によりて信徒に給與せらるゝのであらうと云ふ思想が、教會内に普く擴がつたのである。然るに、クブリアヌスに至りて、此思想は一層明瞭となつたのである。乃ち彼は、晚餐式を以て教刑 (Penance) と聯想し、又之を司る監督を以て祭司であると看做し、更に進んで監督が晚餐式を執行するは、祭司が犠牲を神に獻する者であるとの考を有せるが爲めに、彼の晚餐論は、從來のよりも一層抹香臭き僧侶主義 (Priesthoodism) を助成する事と成

つたのである。元來、教刑の觀念は、クブリアヌス以前に全く無かりし者ではない。例へば、テ
ルトリアヌスの如きは教刑を説きたれども、彼の所謂教刑は、犯罪者が自己の良心を満足せしめ
んが爲めに、克己と謙遜との生活を爲すを指すのであるから、其教刑は全く個人的の者で、而かも
主觀的の者であつた。満足(Satisfaction)なる語も、テルトリアヌスが始めて之を用いたのである
と思ふが、是も全く自己の良心を満足せしむる作用と云ふ意義にて使用して居る。然るに、クブリ
アヌスに至れば、満足とは犯罪者が教會の定むる所に従ひて種々の務めを爲し、十分に教會の要
求を満足せしむるの意である。彼は、之を以て神を満足せしむると云ふ意にも用ひなければ、亦自
己の良心を満足せしむべしと云ふ意にも用ひて居らぬ。クブリアヌスの考に據れば、人は縦ひ幾
何計り、教刑と慈善と祈禱とを實行するも、若し之を行ふに當りて、能く教會の規程に準ずる事な
くば、何等有効の結果を産む事がないのである。されど若し教刑が教會の意志を満足せしむるやう
に行はれば、教刑は、神より恩寵を下賜するに當りて、必要なる媒介と成るのである。而してク
ブリアヌスに據れば、晩餐式を守るは一の教刑(Ecclesiastical Penance)である。即ち監督は一種
の祭司であつて、彼が一定の規程に準じて晩餐式を司るは、明かに犠牲を神に獻する事に當るので
ある。彼は晩餐式を以て、一面よりは之を犠牲を獻する者であると看做し、他面よりは之を教刑で

あると看做して居る。而して彼は、教會を以て、恩寵を信徒に附與すべき爲めに、必要なる制度で
あると看做して居る。然らば神は如何にして恩寵を賜ふかと云ふに、神は洗禮と犠牲と教刑とを執
行せしむるに由りて之を能くすべしとは、クブリアヌスの答である。彼が犠牲と云ふは、論ずる
までもなく、晩餐式を指すのである。晩餐式を犠牲に比するは、稍々變調子なるが如くに見ゆべ
れども、パウロは哥林多前書五七に於ては基督を逾越節の羔に比したのであるから、基督の晩餐を
犠牲と聯想するも、是が即ち自然の行路を辿れる者であると思はるゝのである。クブリアヌスは、
晩餐式を以て、吾人が神に對して負へる借債を返却する教刑の一であると判じたのである。彼は晩
餐式と祭司との關係が極めて密接であるとの考より脱出する事が出来なかつた。彼は之を負債償却
の一法であると看做したのみならず、亦之を和解(Propitiation)の一法であると看做した。彼に由
りて聖餐制度(Sacramental System)は大に高調せらるゝに至りたるが、道徳上の訓練も一層嚴正に
行はるゝ事となつた。

以上論ずる所によりて明かなるは、人の救はるゝは神の恩寵が人の上に降るからであるとの事
である。然れど恩寵の下降するのは、全く教會に於て適法的に聖餐を執行するが爲である。而してク
ブリアヌスの考に據れば、若し異端論者や分派せる人々が聖餐を執行する時は、其人は縦ひ如何計

り高德の士君子であつても、其聖奠は更に効力がない (Invalidi)。之に反して聖奠執行者たる監督が、縦ひ幾何計り不徳の人なりとするも、若し教會に於て相應に資格ある監督であると承認せられたらんに、其人の執行する聖奠は屹度有効にして、神は聖奠の行はるゝ時に、必ず其恩寵を下賜すべしとの心構を爲すのであると看做した。此の如く教會を官僚的に考へたる以上は、教會を神聖であることと看做すにしても、最早其神聖は精神的、主觀的にのみ考ふるを許さない。彼が教會を神聖であること云ふは、聖者や高德の士が教會内に存するが爲めではなくして、實に教會内に於て聖奠が執行せらるるが爲めであると云はねばならぬ。されど彼が此の如き結論に到達せるは、洵とに窮せる次第である。宗教を制度化すること甚だしきに至れば、之に伴ふ弊害の生ずること多きは亦止むを得ぬ。彼は教會の眞理を判するに當り、第一、神聖即ち二大禮典を執行する事と、第二、普遍性即ち同主義の教會が世界到る處に遍在する事とを以て試金石となし、以て異端論者と、分派論者、殊にドナトス (Donatus) 派、を排斥したのである。

第三節 アンブロシウスの神學

A、アンブロシウスの生涯、アンブロシウスは三百四十年頃トレヴス (Treves) に生れ、三百九十

七年四月三日か四日此世を去つたのである。其父はゴール (Gaul) の總督 (Praefectus Praetorio) であつた。彼は法律を學んだ。學成りて仕官し、リギウリヤ (Liguria) 及びエミリヤ (Aemilia) の總督 (Milan, Liguria, Turin, Genoa, Bologna 等の地を統轄する長官) となり、大に治績の觀るべき者があつた。三百七十四年ミランの監督アウクセンテウス (Auxentius アライオス派の人) の死するや、其後繼者を得るに頗る苦しみしが、民衆の輿望はアンブロシウスに集つて居つた。而して彼等は彼を此位置に推さざれば其心安んずるを得ず、遂に彼に向つて監督たらんことを懇請せるも、アンブロシウスは當時未だ何等の教職に就きたる事なきのみならず、未だ洗禮をすら領せざる身分なりければ、固く辭して之を拒みたりしも、衆人の懇請は遂に彼をして其意を翻して監督に就任するを肯ふに至らしめた。爾後二十三年間其職に在りて精勵事に衝りしが、彼は徳望と力量と位置とを以て、令名一世に高く、當時廣大なる羅馬帝國に於て、彼と肩を比するに足るべき程の宗教家は居らなかつた有様である。彼は一般の民衆より敬慕せられたるのみならず、亦朝廷よりも信任極めて厚かつたのである。ヴァレンテニアヌス第一世 (Valentinianus) の死するや、其子幼弱なりしを以て、皇后ユステナ (Justina) 攝政たりしが、皇后は指導をアンブロシウスに仰ぎたりしを以て、彼は懇ろに之を教導して、身親ら天下の政に參與したのである。又テサロニケの暴民等が羅馬より彼地に駐屯

せる總督を殺すや、皇帝セオドシウス (Theodosius) 大に憤りて、テサロニケの住民約七千人を塵殺せしめたりしが、アンブロシウスは帝の非行を諷めて彼に悔改を迫り、其實の天下に表白せられざる間は、皇帝の聖餐式に列するを禁じ、八ヶ月間の教刑を命じたのであつた。彼は實に羅馬帝國唯一の毅然たる大丈夫であつたと云はねばならぬ。

アンブロシウスの教會史上に於ける位置は、固より思想家として著しいのではない。實に實際家として基督教を天下に重からしめたる點に存して居る。彼の説教の堂々として、衝るべからざるの威風を備へ、偉大の感化力と燃ゆるばかりの熱心とを包藏せし事は、彼が古今の偉人とも、絶世の聖者とも稱すべき、アウグステヌスを悔改せしめて、基督教に歸依せしむるに至りしに徴しても明かである。又彼は、禮拜式を莊嚴雅麗ならしめんが爲めに、音楽を奨勵したのであつた。爲めに基督教會堂は、天下の大典を行ふにも相應しき殿堂として、衆人より仰がるゝに至つたのである。アンブロシウスが、實に、當時の羅馬帝國内に於ける基督教を一身にて代表せるの概ありしこと、宜なりと云はねばならぬ。

B、アンブロシウスの神學思想 アンブロシウスは、テルトリアヌスやクブリアヌスの孰れよりも多く、希臘思想の影響を受けたのである。例へば、彼の罪惡觀の如きは、著しく希臘風の調

子を帯びて居る。彼の文中には、罪を以て、肉の中に腐敗作用の發生するのであると看做したる事が少からず存して居る。即ち實體の不全なるが故に、不都合の結果が生起するのを罪であるとする看做すは、彼の罪惡觀に潜んで居る思想であるが、是は其視點が倫理的なりと云ふよりも、哲學的であること云はねばならぬ。然れどもアンブロシウスの神學思想の全班を大觀すれば、彼の思想は希臘式であること云ふよりも、矢張り拉典式である。随つて其罪惡觀も、拉典式の成分が優勢であると云はねばならぬ。彼は、テルトリアヌスと等しく、罪を以て意志に根ざす者であると看做して居る事は明かである。

次に彼の懐ける原罪觀 (Original sin) は、之をテルトリアヌスのに比すれば、大に希臘風の色彩を帯びて居ると云はねばならぬ。テルトリアヌスは、各人の經驗せる事實上の罪より推して、原罪に論及して居るのであるから、其論の進み方は、明かに經驗主義の順序を辿つて居る。之に反してアンブロシウスは、先づアダムの原罪を假定し、而して後ち之より事實上の罪を推斷するのである。彼の考に據れば、吾人の罪の深きは、アダムが會て罪を犯して其結果が吾人に波及したからである。彼は未だ世に所謂他より我に轉嫁せしめたる罪 (Imputed sin) の有るを説かない。而かも彼は、吾人子孫もアダムと均しく罪を犯したのであると看做した。彼曰はく『我儕はアダムの衷に

棄てられ、アダムの衷に罪を犯せり』と。彼惟らく、アダムの後裔たる吾人は如何なる状態にてか、アダムの衷に存したるのみならず、亦アダムの犯罪中に其罪に與つて居つたと。是は云ふまでもなく、プラトーン哲學の關與論 (Participation) より、縦ひ直接に受けたるに非ずとするも、間接に感化を受けたる事は之を疑ふべきでない。

アンブロシウスの恩寵論も、其進行法は大體に於て演繹的であつて、歸納的でない、理論を前にし、實際を後にしたる所の論である。彼の考に據れば、人間が其身に恩寵の降らん事を冀ふが故に、恩寵が其身に臨むに非ずして、神の恩寵が先づ人心に加はりて之を刺戟し、茲に始めて神の恩寵と人の意志と共働 (Synergism) するに至るのである。彼は神より出で、人に終るべき論法を營みたれど、人より神に到る所の論法を用ひない。故に原罪を論じて、現實の罪に及び、恩寵を説きて、神人間の協同行爲に及ぶのである。而かも彼は、決して、單に原罪のみを説かず、亦恩寵のみをも論じないのである。要するに彼は首尾一貫せる論客である云ふよりも、寧ろ實務家である。實務家なるが故に、多少は妥協的とならざるを得ないのである。彼は原罪を説けども、未だ意志の自由を否定するに至らない。恩寵を説けども、未だ其恩寵の不可抗的 (Irresistible) なるを主張する程には進まない。唯恩寵先づ人心に臨みたる時、人の意志が之を迎へなば、神と人と互に共働するのである。

と云ふのみである。彼の考に據れば、神人間に於ける交渉の順序は、之をテルトリアヌスのに比すれば、全く轉倒したのである。テルトリアヌスに據れば、人間が先づ神靈の己が身に働かんとを冀ひたるが故に、神靈が人心に活動するのである。人間の意志が最初に働きて、後ち神の恩寵が之に加はるのである。以てアンブロシウスの立場が、テルトリアヌスとアウグステヌスとの中間に位するを知る事が出来ると思ふ。

アンブロシウスの信仰觀は、拉典神學者間に於ては、一種の異彩を放つて居る。信仰を以て、智力的に解して、承認作用であると看做すか、或は意志的に解して、從順であると看做すは、拉典神學者間に有り觸れたる見解である。然るにアンブロシウスは、パウロの見解を取りて、基督が信徒の衷心に内住するを以て信仰であると斷じたのである。彼は大にパウロを研究して、之に私淑して居つた。拉典人間に在りてパウロの信仰觀を能く理解したる者は、實にアンブロシウスを以て嚆矢とせねばならぬ。故に彼の信仰觀は、稍々神秘的色彩を帯びて居る。此點に於て彼は、希臘的なると同時に亦靈的である。彼より教を受けたるアウグステヌスが、其信仰觀に於てパウロと一致する所の多きは、強ち偶然の暗合のみ斷すべきではない。ルーテルの信仰觀も、大體に於てパウロやアンブロシウスのご同一の系統に屬する者である。

以上論せる所より推して、之を稽ふるに、アンブロシウスに希臘風の思想の痕跡の著しく混入せるは明かである。是は、新プラトーン派の思想が、漸次西歐に侵入して致せる結果である。此思想傾向は、元來希臘の地に發生したのであるけれども、プロタイノス (Plotinus 二百四年生、二百六十九年死) も、羅馬に於て哲學を講じたる事もあつたのである。第四世紀に至れば、新プラトーン學派は、東歐に於ては稍々衰微の徴候を呈したれども、西歐にては其勢力稍々強くなり、且つ其感化も東歐に於けるよりも永續したのである。中世の神學が、大に新プラトーン派の思想に感化せられたる事は、到底之を蔽ふ事が出来ぬ。而して之を西部に移殖するに於て、最も力を副へたる者を希臘地方より西部 (羅馬) に歸化したりしヰクトリヌス (Fabius Marius Victorinus) であると云はねばならぬ。彼は原と新プラトーン派に屬せる人であつたから、廣く其派の諸書を涉獵したので、基督教に歸依してより後も、新プラトーン派的臭味を脱せず、努めて之を西部に輸入したのである。アウグステヌスも、ヰクトリヌスの感化の下に、一時は新プラトーン派の學徒となり、大に其神祕論に己が精神上的の饑渴を満さんとて、苦悶したのであつた。ヰクトリヌスに由つて西歐に輸入せられたる新プラトーン主義は、アウグステヌスの巨擘によりて、一層深き根底を有するに至つた。法律的にして、論理的、將た數學的なりし拉典人間に、新プラトーン派の神祕主義が行

はれたと云ふは、吾人をして如何にも奇異の感想を懐かしめぬ事もないが、法律的なる人や、物理學者や、數學者等の間にありては、往々宗教を以て超理的であると譁むるが故に、反つて彼等の間に神祕論が大勢力を扶殖するに至る事があるのは事實である。アンブロシウスや、アウグステヌスの如き、法律的に萬事を觀んとするの傾向を有せる人が、同時に神祕的なりと云ふは、吾人をして幾分か奇異の感想を惹起せしむべけんも、吾人若し、人生の單調ならざるを思はば、強ち之を驚くにも足らぬのである。

第十四章 アウグステヌスの基督教

第一節 アウグステヌスの生涯

アウグステヌス (Aurelius Augustinus) はアンブロシウス、ゼローム (Eusebius Hieronymus) は省略せざる名 Jerome は省略せる者)、及びグレゴリオス大法王 (Gregory the Great) と共に、拉典教會に於ける四大教父の一人であつて、其思想はアンブロシウスよりも獨創的であつて、且つ深遠である。彼はゼロームよりも、組織の井然たる思想を有し、グレゴリオスよりも、遙かに秀逸せる智力を備へて居る。彼が拉典神學史上に於て占むる位置は、略ぼオリゲネースが希臘神學史上に於て占むる者に似て居る。オリゲネースは異端として教會より怖れられたれども、アウグステヌスは然らず、基督教會には東西の別もあり、新舊の分ちもあるに拘らず、皆な均しく彼の感化を受けて、痛く之を敬し、拉典神學の最大權威として、現今に至るまでも、彼を尊重し來つたのである。

アウグステヌスは、三百五十四年十一月十三日、ヌミヂヤ州 (Numidia) の一邑タグASTE (Tagaste)

に生れ、四百三十年八月廿八日亞弗利加のヒッポ (Hippo Regius) に於て死んだのである。父をバトリキウス (Patricius) と云ひ、母をモニカ (Monica) と云ふ。彼齡十六にしてカルサゴに遊學し、在留三年學大に進む。當時キケロ (Cicero) の Hortensius を讀み、痛く眞理を愛するの念を起したと云はれて居る。後ち聖書を學びたる事ありしかど、其文體が意に満たざる者ありとて、之を棄て、復た顧なかつた。されど眞理を追求するの念深き彼は、何をも信することなくして、永く其心の安かべき筈なく、三百七十三年マニ派 (Manichaeism) の聽講生となり、其教を學ぶこと十年に及ぶ。即ち彼は三百八十三年まで、之と關係を續けたのである。されど彼は、此派の達人と稱する輩が、其素行修らざるのみならず、其派の取れる學說の極めて淺薄なるを觀て、失望の餘り、此派を脱し、一時懷疑の状態に在りしが、遂に新プラトーン派に身を投じて、小康を得たのであると云はれて居る。アウグステヌスの思想が、幾何計り新プラトーン的なりしかは、彼の懐ける神觀に就いて之を觀るべきである。彼は斯の如く眞理追求の爲めに、甲の學派より乙の學派に放浪せるに方りて、彼が常に修得するを怠らざりし者は美辭法であつた。學成りて後ち、彼はタグASTE、カルサゴ及び羅馬等の諸市に到り、美辭法を教授し、以て衣食の資を得たのである。彼は此術に於て、敢て衆を凌駕するに足る程に妙を得たと云ふのでもないが、元來英雋の質であつたから、羅馬の知事 (Praefect)

センマカス (Symmachus) 其大才を愛し、之をミランに遣して、美辭法の教師とならしめたのである。彼此地に滞留中、アンブロシウスの説教を聴き、痛く之に感ずる所あり、三百八十六年九月翻然として大悟し、遂に意を決して、三百八十七年四月廿五日 (復活祭の前夜) アンブロシウスより恭しく洗禮を受けたのである。彼と同居したりし母モニカ歡喜の餘り、亞弗利加に歸省せんとて旅行せるに、偶々病に罹りてオステヤ (Ostia) に於て客死した。享年五十六。彼女將に瞑せんとし、其子を諭して曰はく、『我が遺骸は何處になりとも之を葬られよ、汝之を意に介する勿れ。唯一事の汝に請はざるべからざる者あり。汝何處に行くとも、神の祭壇に於て我を記憶せよ』と。賢母聖婦の龜鑑として、永遠に芳名を基督教會の内外に垂れたる彼女が篤信の様、之によりて察すべきである。

アウグステヌスは、基督教に歸依してより、其生活状態を全然一變したのである。彼は多情多感の質を以て生れた。されば十六歳にしてカルサゴに遊學するや、多くの誘惑に圍繞せられて、之に敗れ、遂に一婦人と稱讃すべからざる關係を結び、十九歳にして、私生兒アデオダトス (Adoedatus 神の賜物と云ふ意) を産ましむるに至つた。彼は此婦人と十二年間同棲したのであつた。斯の如きは、當時青年間に行はれたる、一般の習慣であつて、敢て珍奇なりと看做すに足らぬのであるけれども、以て彼が青年時代に於て、謹嚴の念に缺くる所ありしを推し得るであらう。然るに、彼悔改

して以後は、極めて嚴肅なる制慾主義の生活を營んだ。三百八十八年彼その郷里タガステに還るや、斷然美辭法の教師たるを罷め、所有の資産を賣却して、世より退隱し、以て瞑想の生涯を送らんとしたりしが、當時宗教界の事情は之を許さない。三百九十一年彼はヒッポ、レギウス (Hippo Regius) 教會の長老に擧げられ、三百九十五年には、其監督助手に選ばれた。三百九十六年監督ヴァレリウス (Valerius) の死するや、彼は推されて監督となつた。彼此職に在ること三十八年、偶々ヴァンダル (Vandals) の蠻族が來襲して此市を攻撃せる際、即ち四百三十年八月廿八日、死したのである。是より吾人は、アウグステヌスの身を持つること、幾何計り謹直嚴肅なりしかを觀んと欲す。三百八十七年彼が道に入りてより、一身を全く宗教の聖業に委ねんと決し、翌年郷里タガステに歸り、私産を投じて一種の修道院を興し、三百八十八年より三百九十一年に至るまで、聖者として瞑想の生活を營んだのであつたが、當時教界の人物拂底せる、到底彼が如き偉人をして、永く閑散の生活を爲さしむるを許さぬのであるから、彼はヒッポの監督と成つたが、さりとして之が爲めに彼の曾て定めたりし制慾主義は、毫も弛まなかつた。彼は一個の家屋に住して、數名の聖者 (僧侶) と共に共産的生活を營み、婦人を遠ざけて、己が住せる家屋内に入らしめなかつた。其姉妹と談話する時にすら、人の見る事を得ざる處にては、敢て之を爲さなかつたと云はれたる程であつた。彼は殆

んど肉食を断ちたる程にて、野菜を以て主要の食と爲したのである。斯の如く單純質素なる食物を用ゐて、彼は毫も不快を覺えず、食事中友人と共に愉快なる會話を交換するを以て、最大の藥味に均しと稱し、歡喜の中に生を養ひ、友を愛し、神を讚美したのである。彼が謹嚴にして精勵なる、其身監督の榮位に在り、其名聲と徳望とは、當時地中海の兩岸にありて、一人として彼と肩を比すべき程の者なかりしにも拘らず、七十二歳の高齡に達するまでも、一人の助手をして、己が側に待せしむるを肯せず、獨力以て雑多の事務を處理したと云はれて居る。以て彼が克己努力の尋常ならざりしを推すに足るであらうと思ふ。

吾人は、次に、學者としての彼が素養の如何なりしかを觀る事とする。彼は固よりオリゲネースの如き純然たる學者ではない。其學びし所は、主として美辭法と法律とであつて、之に加ふるに、ヅキクトリヌス (Victorinus) の手に成れる、拉典譯の新プラトーン派の著書である。彼は希臘の方面にてはプサゴラス (Pythagoras)、プラトーン、アリストトレース、プロクティノス、ブルフォリオス (Porphyry) 等より、又拉典の方面にてはキケロ (Cicero)、セネカ (Seneca)、ホレス (Horace)、ヴェルギル (Virgil) 等より、多く辭句を引用して居るけれども、彼の希臘語に就ける知識に對しては、之を拉典文に對すると同様の信用を置けぬと云ふのが、一般學者間に於ける定評である。實に

彼が希臘學者に就いて有せる知識は、主として之を拉典譯より得たる者らしい。此點に於て彼は到底ゼローム程の博識家ではない。彼は希伯來語を毫も理解せなかつた。されば彼の聖書に關する註釋や説明の過てる事あるは、彼が語學の素養の不完全なる所ありしに因ること少くはない。概して之を云へば、彼は學者と云はんよりも、密ろ思索家であると云はねばならぬ。然り、彼は思索の材料を客觀界に求めずして、之を己が心内に搜り求めたのである。彼の銳利なる智力は優かに彼の學識よりも秀でて居つたのである。

○彼は一身に學者の要素と宗教家の要素とを備へたのであつた。故に後世に至るまで彼はスコラ學派よりも、亦神秘論者よりも、等しく敬慕せられたのである。彼は、教會の制度を發達せしむる爲めにも十分努力したが、使徒パウロの神人合一主義にも熱中したのである。理論と感情とは彼に於て一致し、哲學と宗教とは茲に相融合したのである。彼の思想には矛盾が多く存したれども、是は畢竟するに彼が多方面の興味を一身に集めたからである。

第二節 アウグステモースの著作

彼の著作は頗る多い。之を左の七種に分つことが出来ると思ふ。

A、自叙傳の類

Confessions は懺悔録である。アウグステヌス自ら、自己の生涯の内的経過を叙述した者で、此種の述作では古來此右に出づる者はない。是は三百九十七年頃の作であると稱せられて居る。是は彼の著作中最も廣く世人に讀まれたる者で、宗教心理研究の爲めには無上の材料である。

Retractions は、アウグステヌスが自己の物せる著作を記述論評したる者である。

B、哲學的著作

Contra academicos Libri tres 三百八十六年の作であらう。新アカデミー派の蓋然論と懷疑論とを駁したのである。

De vita beata 三百八十六年の作にして、神に就ける完全の知識を以て、至高福祉と爲すべきを論じたのである。

De Ordine 三百八十六年の作にして、神の定めたる世界の秩序と惡との關係を論じたのである。

Soliloquia 三百八十七年の作にして、自己の靈魂が神と交はりて得べき至高善や眞理や靈魂不滅等を論じたのである。

De immortalitate animae 三百八十七年の作にして Soliloquia の續篇である。

De quantitate animae 三百八十七年の作にして、靈魂の容積、起原、其非物質性等を論じたのである。

De musica libri vi 三百八十七年より三百八十九年までの作である。

De magistro 三百八十九年の作で、神言の重んずべき事や、基督の不可謬的教師なる事をアウグステヌスが其子アデオダトス (Adeodatus) に論じたのである。

De anima et ejus origine 四百十九年の作にして、標題の如く靈魂の起原論を載せたのである。

C、辯證論に屬すべき著作

De Civitate Dei アウグステヌスは四百十三年ゴス王アラリック (Alaric) が羅馬を侵せし後に筆を執り、四百二十六年に至りて擱筆した。二十二卷より成れる浩瀚なる著作である。是は古代に於ける歴史哲學の最も優秀なる例である。アウグステヌスは、歴史を以て惡の力たる此世と、善の力なる神の國との二勢力の争闘より成れりと看做して、論を立てたのである。是は羅馬教會に於て最も尊重せられたる書であつて、羅馬教會の俗界に對して懐ける抱負を遺憾なく、堂々と發表した者である。

D、神學的著作

De utilitate Credendi 三百九十二年の作にして、知識派の知識主義に反して、信仰の尊ぶべきを高調したる者である。

De fide et symbolo 三百九十三年ヒッポの監督の請に應じて、ヒッポ會議に提出したる。アウグステヌスの使徒信條論である。

De doctrina christiana 三百九十七年の作である。唯第四卷のみは四百二十六年に至りて附録と爲した者である。吾人は是に由りてアウグステヌスが懐る聖書註釋法に就ける意見を窺ふ事が出来る。此外多少の注意を要する書は

De catechizandis rudibus 四百年の作

Enchiridion 別名 *de fide, spe et caritate* 四百二十一年の作である。又 *manuale ad Laurentium* とも稱せらる。

E、論争的神學書

De haeresibus ad Quodvultdeum 四百二十八年より四百三十年に涉りて、八十八個の異端を論評したる書である。

De vera Religione 三百九十年の作にして、眞理は加特力教會内に於てのみ發見せらるべき者なる

を論じたのである。

アウグステヌスの論争的著述は随分多いが、今之を多少分類して述べれば、以下の如くなる。

(1) ペラギウス (Pelagius) に反對せる者 此部に屬する書冊は、アウグステヌスの晩年の作に係るを以て、其論ずる所が極めて圓熟して居る。随つて最も吾人の精讀に値するのである。

On the guilt and the remission of sins 四百十一年の作にして、罪感と赦罪に就いて論じた者である。

On the infant baptism 四百十二年の作にして、標題の如く、當時教會内に行はれたりし、嬰兒の洗禮に就いて論じたる者である。

On the spirit and the letter 四百十二年の作

On nature and grace 四百十五年の作

On the acts of Pelagius 四百十七年の作

On the grace of Christ and original sin 四百十八年の作にして、アウグステヌスの原罪觀を知らんが爲めには必要なる材料である。

On marriage and concupiscence 四百十九年の作にして、性慾問題を論じたのである。アウグステヌスは、原罪の始祖より後世子孫に傳達するは、性慾に聯關する所深いと信じて居つたのである。

On grace and free will 四百二十六年の作

On discipline and grace 四百二十七年の作

Against Julian of Eclanum 四百二十一年及び四百二十九年に執筆したので、第一巻が完成したけれども、第二巻は終結して居らぬ。故に opus imperfectum (未完稿本)とも稱せられるのである。

On the predestination of the saints 四百二十八年の作

On the gift of perseverance 奉教後墮落する者は當時の大問題となつたのである。故に持久忍耐の必要を説いたのである。是は四百二十九年の作である。

通俗にアウグステヌスの神學と稱する者は、主としてペラギウスに對して彼の發表せる意見を指して云ふのである。固より此中には、彼の教會論は含んで居らぬ。後世に至り、アウグステヌスの神學が彼のルーテル派、殊にカルツヰン派、の神學を感化したと云はれるが、是は主として反ペラギウス派の神學思想に就いて云ふのである。佛國のヒューゲノ (Huguenots) や、英米の清教徒 (Puritans) や、Covenanters や、米國に移住せし巡禮祖先 (Pilgrim fathers) 等の信仰は、實に此反ペラギウス論に含める、アウグステヌスの神學によりて痛く感化せられたのである。故に吾人若し新教の運動と其精神とに精通せんせば、矢張りアウグステヌスのペラギウスに反對せる文書を一讀

するの必要がある。

(2) ドナトス (Donatus) に反對せる書 此部類に入るべき著述は、三百九十三年より四百二十年に至る間に於て出来上つた者で、アウグステヌスの教會論と聖奠論 (Sacramentalism) とを載せて居る。之にて吾人は教會の行政家としての彼の本色を窺へるのである。

Psalmus contra Partem Donati 三百九十三年の作であつて、ドナトス派に於て用ゐたりし歌を駁するの目的を以て作れる歌である。

Contra Epistolam Parmeniani 四百年頃の作である。ドナトス派の監督にして、カルツゴに於てドナトスの後繼者となれる人を駁したる文である。

De baptismo contra Donatistas 四百年の作であつて、異端論者の施せる洗禮の、有効性 (Validity) を有するや否やの問題に就きて論じたる文である。アウグステヌスは、是が有効であるとの意見を持つて居つた。

Contra literas Petiliani 四百年頃の作であつて、聖奠の有効性の當否は司式者の人格によりて決すべしとの説に對した文である。

Ad Catholicos Epistola contra Donatistas 又は De unitate ecclesiae 四百二年の作にして、教會の統一

を主張し、分派の害を示したる文である。

Contra Cresconium grammaticum Donatistam は四百六年の作である。

Previculus collationis cum Donatistis 四百十一年アウグステモースが、ドナトス派の人々と三日間會見して、得たる印象を載せたのである。

De Correctione Donatistarum 四百十七年の作である。

Contra Gaudentium, Donatistam Episcopum 四百二十年の作である。

(3) マニ派 (Manichaeism) に反対せる文 此種に属すべき文書は、孰れもアウグステモースが壯年時代の作である。然るに、アウグステモースは、晩年に至りて、壯年時代の説を変更した。アウグステモースは少壯の頃、マニ派に反対せんが爲めに、意志の自由を主張したのであつたが、晩年に至りて、神の恩寵を高調せんが爲めに、意志の自由を否定するに至つたのである。故に彼は、晩年に至りて、曩にマニ派に反対せんとて自由意志を肯定せるを、思慮の足らざりし結果なりと看做して居つたのである。

De Moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum は、三百八十八年羅馬にて認めし者である。

unde malum, et de libero arbitrio は、三百八十八年より三百九十五年に至るまでの作で、三卷より出来て居る。マニ派が悪を以て、物質に根ざして、意志に根ざす者に非すと看做せる説を駁したるのである。

De Genesi Contra manichaeos 三百八十九年の作にして、聖書に載せたる天地開闢論を辯護したのである。

De duobus animabus は、三百九十二年の作にして、マニ派の心理學的二元論に反対したる文である。

Disputatio contra Fortunatum 三百九十二年八月ヒッポに於て、マニ派の僧と論戦して、勝利を得たる時の文である。

Contra Epistolam Manichaei quam vocant fundamenti 三百九十七年の作である。

Contra Faustum Manichaeum は、四百年より四百四年に至るまでの作であつて、三十三卷より成れる大作である。

De natura boni 四百四年の作である。

以上マニ派に反対せる著述中に論議せる所は、主として惡の起原、自由意志、舊約書と新約書と

の調和、自然と天啓との一致、二元論と物活論 (Hylozoism) とに對して、神が無より萬物を造れりと看做す基督教の創造觀、信仰を知識の上に排置する事、聖書と教會との權威、眞僞二様の制慾主義等に就ける問題等を論じて居る。吾人は之に依りてマニ派の知識主義の概要を知るに難くはない。

F、註釋書類 は極めて多い。

De genesi ad literam は、創世記第一、二、三の三章に對して註釋を下したる者であつて、十二卷より出來て居る。アウグステモースは、歴史的、文法的なる科學的註釋法に依らずして、神秘的であつて譬喩的 (Allegorical) なる解釋を下すを悦んで居る。彼は希伯來語を解せざりし故に、不完全なる解釋を取るの止むなきに至れる場合が随分多いのであつた。

此外に、アウグステモースは、詩篇に就いて説教を爲して居る。約翰傳福音書に就ける百二十四個の説教がある。又約翰第一書に就ける説教十個、山上の垂訓に下せる註釋、福音書調節 (Harmony) 加拉太書註釋、羅馬書註釋 (未成稿) 等今も猶ほ保存されて居る。

G、倫理上の著作

三百九十六個の説教

De continentia 二百九十五年の作

De mendacio 三百九十五年の作

De agone Christiano 三百九十六年の作

De opera monachorum 四百年の作であつて、修道院内に於ける僧侶の怠惰を論じたのである。

De bone conjugali adv. Jovinianum 四百年の作

De virginitate 四百一年の作

De fide et operibus 四百十三年の作

De adulterinis conjugis 四百十九年の作

De hono viduitatis 四百十八年の作

De patientia 四百十八年の作

De cura pro mortuis gerenda 四百二十一年の作

此外

De utilitate jejunii; De diligendo Deo; meditationes 等博く世に知られて居る。

以上列擧せる多くの著作中、普通一般の人々に最も能く愛讀せられたのは、『懺悔録』と『神の都城』とである。前者は純粹なる聖者の宗教的生活を知るに於て無上の寶であり、後者は宗教的事業

家の氣魄を示して居る。アウグステヌスには、聖者としての一面と、行政家としての他面とがあつた。故に此二者は、アウグステヌスを知る爲めには、必ず熟讀玩味すべき書である。

第三節 アウグステヌスの神學

A、緒論、アウグステヌスは、希臘教會の方面には格別感化を及ぼせる痕跡を遺さぬけれども、
 拉典神學、即ち羅馬加特力教會の教義と、プロテスタント新教の神學とに對しては、多大の感化を遺したのである。彼は羅馬加特力教會よりは、聖號(Canonization)を賜はり、新教徒よりは、聖者中の聖者として、至高の尊敬を受けて居る。然り、彼は何れの教會にても専有し得べからざる程の巨人である。彼が後世に及ぼせる感化は、夫れ斯の如く著しかりしと同時に、彼が彼以前に存したりし諸勢力を一身に集めて、思想界の大活劇を演じ得たりし妙技も、實に至大である。即ち彼は、マニ派、新プラトーン派懷疑派等の思想を一纏めとして、之を消化し、過去に存したりし諸般の宗教的傾向や哲學的思想を能くも操りて、之を綜合したのみならず、彼の時代に存在せし、種々の精神的勢力を巧に按排したのである。例せば、彼はペラギウスと戦ひ、半ペラギウス派やアライオス派とも論陣を張りたるのみならず、ドナトス派の如き實行主義の人々やプリスキラ派等とまで、眞理の黑白

を判別せんとするに於て、激烈なる論戰を爲すを辭しなかつた。一言以て之を云へば、彼は多方面の人である。人世の全部に誇りて興味を感じたる人であつた。彼は萬事に精通して、凡てを神の榮光の爲めに獻せんとする、雄心勃勃として禁じ得なかつた。斯の如く多面多様な人に有り勝ちなるは、能く其の説く所に矛盾の多く存する事である。アウグステヌスの所説に矛盾の多いのには、何人も驚かざるを得まい。教會行政家としての彼は、教會以外に救済の存し得ざる理由を述べれども、天才肌なる彼は、此の如き間接的媒介に重きを置くを以て、其心が安んずる譯に行かぬので、彼は直接神と交らんと努めて居る。論理的なる彼は、動もすればスコラ風の死せる儒者たらんとする傾向なきにあらねども、情熱燃ゆるが如き彼には、神秘論の眞髓を味はすんば止まざる概がある。彼に斯の如く矛盾あるは、彼が一方に於ては、雑多の思想と勢力とを十分に消化し得なかつた點にも因れど、他方には彼が、時日の経過するに連れて、己が意見を變更したが爲めでもある。斯る例は大思想家や、偉大なる人物に往々觀る所の者である。此の如きは實に、興味廣くして進歩の實を擧げんとする人には、當然生じ來る所の事實であると云へる。是は單に彼に存するのみならず、彼が精神的發達を完ふする爲めには、恰も師父の如き關係ありとも云ひ得べきプラトーンに觀るも、亦彼の精神を鼓舞する上に於て、無上の力を有したりしパウロに照らすも、同様であつて、彼等は

其興味が廣きのみならず、常に前にある者を望みて進む事を忘るゝ譯には行かなかつたからである。矛盾其者は固より尊ぶべきではないが、矛盾ありたればとて、之を補ひ得て餘りある信仰や主張や熱心があるならば、矛盾の存するが爲めに、萬事を弊履の如く棄つるは、決して、識者の取るべき所ではない。吾人は固よりアウグステヌスに存する矛盾を讚美するものではない。唯矛盾あるにも拘らず、彼の標榜せる大真理と大主張とが、彼の神學に嚴然として存するが故に、アウグステヌスを徳とするのである。吾人は是より、矛盾に満てる彼の神學論を叙述するのであるが、之を左の二方面より論ずるを以て至當であると信ずる。即ち

B、救濟論と

C、教會論とである。

B、救濟論を叙述せんとせば、吾人は勢ひ彼の懐ける(1)神観と(2)其人間觀と(3)其恩寵論とを論せねばならぬ。先づ神観より出發する事とする。

(1)アウグステヌスの神観は、新プラトーン派の神観と、自己の宗教的經驗より學び得たる確信との融合より成つた者である。此二者中孰れが優勢であるかと云ふに、宗教的經驗の方が勝てる事が明かである。故に彼の神観は、單に先人の精粕を嘗めた云ふのではなく、全く自己の經驗に

て料理し了りたる結果に成れる者である。されば吾人は、若し此二者に對して同情を有せぬならば、到底彼の神観を解し得ぬのである。彼は神を新プラトーン派の哲學流に解して、之を絶對的存在者であると看做した。而して彼の解する所に據れば、絶對と云ふは第一に有限界に超越せる者であつて、言辭の得て如何とも限定し難き純有(Pure Being)であるとの意である。而して第二には、真正の實在性を有する者は唯神のみであるとの意である。以上二個の意義は、新プラトーン派の思想中に含まれたりしが、就中第一の意義は特に著しき點であつた。然らば、アウグステヌスによりて純有であると看做されたる神は、絶對的に、何等の性質を以てするも、之を限定し得ぬのであるかと云ふに、彼は決し斯く嚴重には斷言しない。彼は神を善であると看做して居る。蓋し是れアウグステヌスの本性が善良であるから、善の全く虚空皆無なるを、眞實であると思像し得ざりしに因らねばならぬと思ふ。故に彼の考に據れば、絶對的善として存在し得る者は、獨り神あるのみである云はねばならぬ。又惡とは、善の缺乏せる事を指したのである。故に惡其者は毫も積極的意義を有して居るのではなくして、單に消極的、若くは不具的(Privative)或は缺陷的とも云ふべきか)意義を有するのみである。換言すれば神の裏に存在せざる者が即ち惡である。惡は非善であると云ふ事に成るのである。故に人若し善ならんと欲せば、神と聯結して神の裏に住む事を努めねばなら

ぬ。至高善 (Summum Bonum) とは、己を忘れて絶対的に神に親しみ、之より離れぬ事である。人若し神に親まずば、人の衷には何等の善も存し得ぬのである。惟ふに、アウグステヌスは、曾て己が墮落せる時代の内的生活を反省せるに、胸中に己の悪しきを感じしむること痛切なるものがあつた。而かも彼は其衷心に於て善を欲し、饑ゑ渴くが如くに、之を求めんとするの熱情あるを否み得なかつたのである。彼は之を以て、神が自己の心中に内住するが爲めに然るのであると信じた。されば人に若し善を求むるの心微りせば、人は神と何等の關係をも有する事なく、全く實在し得ぬ者となるのである事を悟つた。

アウグステヌスは、神を以て唯一の實在者であると看做した。然らば神以外の物は全く存在せないかと云ふに、否らず、彼は他の相對的存在者のあるを許したのである。是は明かに徹底せざる議論であるけれども、猶ほ彼が一方に於て、神を以て、如何とも名狀し得ざる又限定し得べからざる、純有であると稱するに拘らず、他方に於ては、善を以て神の性質であると許せしが如き者である。彼の考に據れば、世に相對的存在者あればこそ、現實世界に惡の存在するを可能ならしむる理由が成立する事になる。猶ほ惡なる者が消極的意義を有するに止るが如く、相對的存在者も決して實在界に真正の積極的意義を提供するのではなくして、唯從屬的意義を與へるのみである。アウグ

ステヌスの思想は、此點に於て著しく統一的、無差別的であつて、多元的、個別的ではない。凡ての實在と善とは、皆な神より來らねばならぬ。斯く云ひたればとて、彼は流出論 (emanation) を取つたのではない。彼は神が無を以て萬物を創造したと看做したのである。彼は此點に於て、新プラトーン派の實體對現象の相互關係論とも異なる意見を有し、亦オリゲネーヌの永遠の生産論 (eternal generation) と異なる見解を有して居る。何となれば、アウグステヌスの所謂創造は、永遠無始の作用でなくして、時間内に發生せる作用であるからである。兎も角も、凡ての相對的善と實在とは神より來るものなれど、是は神の無意識的作用でもなく、始めなき永遠の時より存するのでない。人間は神より離れて何等の獨立的意義を有せぬ。随つて人間は獨立的に何等の善をも有して居らぬ。然り、彼は時としては人間に善が全く缺乏して居るが如くに論定して居る。人は善ならんが爲めには、神に結ばねばならぬ如くに、實在せんが爲めには、亦神と交らねばならぬのである。即ちアウグステヌスは、絶對者と純有と神と善とを均等であると看做したのである。此思想は彼の神學全部に遍通して居る。故に彼の考に據れば、人は全く神に信賴依屬してのみ、始めて、存在と善との實を完ふしたる者であると云はねばならぬ。是は云ふまでもなく、シユラエルマヘル (Schleiermacher) が宗教を概念して、神に對する絶對的依屬 (Absolute Abhängigkeit) であると看做し

たのと、略ぼ其揆を一にして居ると云はねばならぬ。古今の神秘論者等が、痛くアウグステヌスを稱讃するもの、實に此點に其根據を有して居る。故に彼の考に據れば、人は神と融合し、之と交るを以て畢生の目的と爲すべき筈である。神と融合するは、神を享樂するに當るのである。而して神を享樂すと云ふ考は、實にアウグステヌスに於て極めて著しく現れて居る。彼は實に、神を樂しみて之を愛すべきを高調したのである。吾人は、之を以て彼が單に新プラトーン派の恍惚状態に入るべきを學びたるの結果に過ぎぬと論すべきではない。彼は自己の宗教的經驗に照らして、人格神の必要を切實に感じ、自ら神を愛するを得べしと信じたるが爲めに、斯く考へたのである。彼がパウロの書翰を愛讀して、其宗教的思想に共鳴したるは、彼自ら熱血男兒であつて、慈眼愛腸の人なりしが爲めに、單純なる抽象的實在論のみにては、到底満足し得なかつたからである。彼は枯木に非ず、又蛇の如く冷靜なる智者でもない。即ちアウグステヌスに於ては、哲學的思索より來れる抽象的絶對者と、宗教的經驗より來れる人格神とが一致融合して、彼の神観を産むに至つたのである。換言すれば、アウグステヌスに於て、希臘風の哲學思想と拉典式の人格神とが、何時とはなしに結婚したのである。蓋し東部に在りては、概して、人格神に對する信仰は、高調せられなかつたのである。彼のオリゲネーの如きは、人格神を否定する事はなさぬけれども、決して之を高

調はしなかつたのである。随つてオリゲネーの神観は、之をアウグステヌスのに比すれば、人類の、殊に熱情家の、宗教的需要を充つことが少ないと云はねばならぬ。是を以て、今日に至るも、アウグステヌスの著書は、文化と教養との豊かなる通俗の家庭に於てすら、愛讀せらるゝこと夥しきに拘らず、オリゲネーの原理論に至りては、専門の神學者以外に、之を繙く者が極めて少ないと思ふのである。彼は此點に於て、前にはパウロ、後にはルーテルに類する事が著しい。若し彼にして、教會論を構成すべき必要に迫らるゝこと微りせば、彼の深き宗教的經驗と、高くして清き神観とに對しては、苟くも宗教的性情を備へたる者ならんには、皆な厚く之を欽仰して止む時なかるべく、亦之を産めるアウグステヌスの人格の奥床しきを感じて、彼を敬慕せざる者とはあるまいと思ふ。

(2) アウグステヌスの人間論 アウグステヌスの神観が、新プラトーン派の哲學思想と、自己の嘗めたる宗教的實驗と、相互に錯綜して生れ出でたる結果なるが如く、彼の人間論も希臘風の哲學と、拉典風の宗教的經驗に基ける彼の見識とより成つたのである。哲學的に人間を判すれば、人は相對的存在者にして、唯絶對的存在者たる神に關與して (Participation) のみ、始めて、實在するに至るのであるから、若し神と離れて獨立したらんには、到底存在する事が出来ぬ筈である。故に

アウグステヌスの考に據れば、人間が神より獨立して存在せんと努むるは、是れ何よりも愚かなる事にて、甚だしき心得違ひである。何となれば、如何なる者と雖も全然神に關係せずしては、如何にしても存在し得べき理由がなくなるからである。而かも人間は相對的存在者にてあり乍ら、尙ほ自己の意志を運用して絶對者より分離し得るのである。アウグステヌスの觀たる人間は、猶ほ封建制度の下に成れる家族に於て、四男や五男の占むべき位置の如きものにて、人間は必ず無ければならぬと云ふ程の者ではないのである。勿論四男や五男は存したりとて、敢て格別惡いと云ふのではない。されど四男や五男は、長男と異なりて、自己が存在せずば一家が滅亡するであらうなどは、夢想だに之を爲してはならぬ。斯る場合に於て、四男や五男の探るべき途は他なし、偏へに父兄の命を守りて、己が意志を父兄の意志と一致協同せしめんことに精勵すべきである。人間も之と同様であつて、自己の相對的存在者なるを知り、謙虛以て世に處し、神に事へば、是にて己が本分を盡したる譯なれど、不幸にして人は神に遠かり得るのみならず、實際神より分離してしまつたのである。神が初め人間を創造するや、人の意志をして罪を犯さざるを可能ならしめた。故に神は、人をして死せずして事を濟ます事をも能くせしめたのである。斯の如き原始時代にありては、神の恩寵は遍く人間の上に降つたのである。而かも人間が神より受けたる天賦の意志は、神に抵抗して惡を爲し、遂に

神より遠ざかるを能くせしむるのである。されどアウグステヌスより之を觀れば、此の如きは自由なる意志より起る當然の業であると云はねばならぬ事になる。彼は露骨に斯くは明言せぬけれども、畢竟するに彼の立場は之と同意義に成るのであらう。人間には洵とに惡を遂行し得べき意志があるにも拘らず、之を抑制して其反對に出で、斷えず善を爲さば、神より稱讚を受くるであらうとは、一般の信する所であつた。故に人は善を爲さば、彼は神と偕なる者であつて、神と等しく永遠に滅ぶる事はないのである。若しアダムが罪を犯さずして、神と偕なりたらんには、彼は勿論永生に到るべかりしに、彼は不幸にして罪を犯した。故に人間は神より離れて、辛ふじて相對的存在者の性質を有する事と成り、曾て實在たりし人間は、此に於てか非有と成つたのである。乃ち犯罪者は、其實在性を失ひて、死滅するに至つたのである。此點まではアウグステヌスの議論は純然たる哲學的視點より論斷したる者である事が明かである。

然るに、彼は此哲學論に加ふるに、自己の宗教的經驗を以てしたのである。彼論じて曰はく、アダムは罪を犯したるが故に、彼の意志は曲折し、又其性情は腐敗したと。アウグステヌスの此議論には、拉典風の思想と希臘風の思想と錯綜して、随分思想上の混雜を來たせるを觀るべきである。大體より云へば、彼は拉典式の意志論者にして、希臘式の哲學論者ではない。されど彼が希臘式の

思想に痛く感化せられたるは、之を蔽ふべくもない。彼は本來意志論者である。故に彼は萬事を動観して、之を作用の方面より判断するのである。そこで彼は、アダムの何をも爲すことなく、安閑として月日を空費すべしとは想像せぬ。随つてアダムの意志が創造せられたる儘にて、善とも着かず悪とも着かず、中立状態に存するであらうとは想像しなかつた。人は必ず善悪孰れかに決定すべしと斷じ、アダムは實に罪を犯して其意志が曲折したのであると斷じた。是は彼が懐ける拉典風の思想の發露した者である。人を説明せんが爲めに意志を以てするのが、是れ既に拉典風である。更に進んで、意志的人間を動観するは、拉典風の見解を一段と顯著ならしめたのである。されど彼の間観には、著しく希臘思想の入り來れるを觀る事が出来るのである。彼が人罪を犯したれば、其性情が腐敗したのであると看做せるは、明かに希臘式の考へ方である。人間が腐敗したと云ふ考へは、罪の由りて以て起れる原因を、意志の上に置いたが爲めに生じた所の思想ではない。是は實に罪の起原を實體の不完全なるに歸せしめたる思想より生じた者である。罪の起原を意志に置けばこそ、犯罪の責任を、自由の選擇を爲し得べき意志に歸せしむる事が出来る。然るに人の性情が既に腐敗したつたと論斷し、殊に祖先アダムより其の腐敗せる性情が、後世子孫に遺傳したと看做せば、吾人は如何なる理由を以て子孫の犯罪を諱る事が出来やうぞ。純潔正直なる者が惡事を爲せば

こそ、罪の怖るべきを痛切に感ずるであらうが、腐敗したつた者が善を爲し得る筈がない。随つて如何なる惡を爲したればとて、之に對する責任の感は毫も起らぬであらう。故に人性が腐敗したとて思想は希臘式の思想である。責任を痛切に感ずる所の罪深き人(sinful man)と云ふ思想は、罪の所在を意志に置いて、自ら善を爲し得べき能力ありしにも拘らず、實際は善を爲さずして、遂に惡を爲したのであるとの自覺ある者にのみ、適用すべき筈である。故に是は拉典式の思想である。而して、アウグステヌスが、此の拉典式の思想に支配されたのは、彼の本性が著しく宗教的にして、且つ倫理的たるの致す所であると云つて宜しい。彼の人間論は、概して拉典式の宗教的經驗を背景として立つた者であつて、此要素は、彼の神學思想に於て、希臘式の哲學的理論よりも遙かに優勢である。さればアウグステヌスは、罪を以てアダムの肉體の不完全なるが爲に生せりと説かざるのみならず、亦之が責をアダムの靈魂の有限なるにも嫁せずして、其原因を偏に人間の意志の薄弱なるに歸せしめたのである。

アウグステヌスは、罪觀を構成するに、希臘式と拉典式と二様の思想を混合せしめたるが如く、死に就ける見解に於ても、亦希臘拉典二様の思想を混合せしめたのである。希臘風に云へば、死は相對有限なる者が、絶對無限の實在より分離したる時に生ずる自然の結果である。故に此立場よ

りは、死を以て刑罰であるとは云へぬ筈である。然るに、アウグステヌスの性情の倫理に根ざす事の深きや、此の如く單純にして淡泊なる哲學論にて、満足し得ないのである。彼は之に情熱を加味し、更に道德的宗教的趣味を副へて、深く考察熟慮したのである。而して彼の拉典的氣質は、死を以て神の刑罰であるを悟らば、遂に満足し得なかつたのである。彼は罪を犯せる者に對して、死は永遠に彼の上に加はり、苦痛も永遠に連續し、刑罰も亦永遠に續く者であると判断したのである。苦痛が永遠に續くべしとの思想は、相對的存在者が罪を犯したる結果として、無又は非有に歸すべしと看做す所の希臘思想には、不釣合の甚だしき思想である。無となれる者に苦痛はあり得べからざる筈である。故に犯罪者に苦痛が續くべしとの思想は、人間を倫理的に判断し、尋で苦痛を以て刑罰であると看做した所の、拉典式の人生觀に相應しき思想である。云ふまでもなく、後世に至るまで基督教會を動かしたる思想は、アウグステヌスの取次げる希臘的哲學思想ではなくして、實に彼の本性に根ざして、能く彼の心中に發達したる、拉典式の宗教觀である。

アウグステヌスの宗教觀は、彼自身の嘗めたる宗教的實驗に基いて居る。彼は、固より普通人よりも惡しき人ではなかつたけれども、青年の頃には、彼も自ら墮落せる事ありし故に、痛く人間の意志力の微弱なるを感じた。人間は其内心に於て善を欲するにも拘らず、尙ほ自ら之を實踐し得

ざるを意識するに至りては、如何にも己が意志の薄弱なるに愕然たるざるを得ぬであらう。アウグステヌス此に於てか、此薄弱なる意志は彼一代の產物に非ずして、祖先より傳はれる歴代の虚弱なる意志が、疊み積りて、現状の如く虚弱なる意志となつたのではなからうかとの疑問を放たねばならぬやうに感じたので、此に彼の有名なる原罪論を案出すべき手懸りを發見したのである。彼は之を構成するに當りて、一はプラトーン風の實在論、即ち個物の實在するは全く之が靈想(Idea)に關與 (Participation) するが爲めであると看做す見解より、影響を受けたのであらう。之を今の場合に適用すれば、アダムの罪の裏に、後世子孫の犯罪せんとする意志が、隱約されて居つたこの思想が乃ち原罪論 (Original sin) を構成せんとするに當りて、大に之を助長したのであらうが、要するに斯の如き思想は副因であつて、主因若くは本因ではない。彼をして此に到らしめたる主因は、己が意志の薄弱なるを痛く感じたのが爲めである。而して彼の意志の薄弱なるは、是れ自己一代の罪に非ずして、祖先以來累代の失敗と遺傳と之に與りて責があるを看做したるに因らねばならぬ。アウグステヌス此に於てか、彼より以前に在りし拉典風の原罪觀を大成して、世に名高き遺傳論 (Traducianism) を建て、創造論 (Creationism) や先在論 (Pre-existence) に反對したのである。されど彼の之を建つるや、純乎たる思索作用の爲めに之を爲せるには非ずして、全く道德的需要的

爲めに爲せる者である。そこで彼が遺傳論を主張するに當りて、最も注意せる所は、靈魂と肉體とが父母より子女に傳ると云ふ思想に對してよりも、性交に伴ふ猛烈なる情慾其物を媒介として傳る者あるべしとの思想に對してある。人間に此の如く激烈なる情慾あり、故に由りて以て子孫に原罪を傳へ、其意志を曲折せしむるに至るべきは、固より自然の理であるとは、アウグステヌスの意見である。何人にも子孫の爲めのみと思ふては如何にも不釣合なる程に屈強なる性慾が具つて居る。今や原罪の子孫に傳るを防禦し得べき何等の力も人間には存して居らぬ。故に彼は、人間の意志は一人も残らず、皆な悉く曲折したのであると判断したのである。而して此の如く曲折せる意志は神より刑罰を受くべき筈である。彼は遂に小兒すらも、自然の儘に放任せば、永遠の刑罰を免かるる事は不可能であると斷じたのである。

人間は此の如く弱いのである。人の衷には、善もなければ、美もない。故に人は神に依頼して、初めて其救を完ふすべき者であるとは、アウグステヌスの痛論せる所である。彼の思想が宗教的意義の深いのは、實に此點に存すると云はねばならぬ。彼は此の如くして意志の自由を否定したのである。彼の之を主張せるは、全く人間の傲慢なるを矯め、人をして常に謙遜にして忠實に神に事へしめんが爲めである。アウグステヌスは、少壯なりし頃には、曾て意志の自由なるを信じて居つ

た。彼がマニ派に反對せる頃は、彼は實に意志の自由なるを信じて立つたのである。然るに、彼は後に至りて之を棄てたが、彼の之を棄てたるは、純粹なる思索の爲めではなくして、全く宗教的需要の爲めである。爾後意志の自由を否定する事は永く基督教會の輿論となつたので、實にアルミニウス (Jacob Harnhansen Arminius 一千五百六十年生、一千六百九年死) が現れて自由論を唱ふるまでは、何人も之に對して異論がなかつたのである、而して近世に至りて、識者多くは事物を観察するに當りて、之を神の方面より爲さんとするよりも、人の方面より爲さんとする傾向を著しく助成せしめたるが爲めに、何時とはなしに意志の自由を否定する見地が漸く跡を收めて、自由論が隆んるに至つたのである。今日となりては意志の自由なるを否定する者は、唯物論者にして器械的説明を萬事に適用せんとする人か、若くは自己の道德的行爲に對して、毫も責任を感せざる人なるが如くに解せらるゝに至つた。而して自由意志を否定するは、希臘神學には存せざる所であつて、是は偏に拉典神學、殊にアウグステヌス以後の思想界に特有なる見解である。彼の説ける自由意志論は、後世に至りて一層積極的色彩を帯び、人類の全然墮落説 (Total Depravity of the Human Race) と成るに至つたのである。

(3) アウグステヌスの恩寵論 相對的存在の意義のみを有したる人間は、絶對者より分離して、

既に非有の界に入つたのである。如何にして之を實有の世界に戻すべきや。意志を濫用して惡を爲せる人は、否定的、消極的意義のみを有する罪惡の世界に墮落したのである。今之を如何にして善と義との世界に復歸せしむべきや。是がアウグステヌスに取りて大なる問題である。人間は累世惡を遂行したのであるから、現今は自ら善なる神の實有界に復歸せんことを冀ふの願望だに、之を其心に懷いて居らぬ。善を爲して見たいとの考は、人間より全く消滅し了つたのである。今吾人は如何にして人々自ら神に歸らんことを冀ふの願望を、其心に發生せしむる事を能くすべきや。是れアウグステヌスの苦心焦慮せる大問題である。彼は此問題を解決せんとして、恩寵論を案じ出したのである。アウグステヌスの所謂救済とは、神より離れたる人を復た神に歸らしむるを指すのである。然るに、人間が神より離れたる後に至りて、之を自然の儘に放任せんか、人の神に歸順する事の難きは、猶ほ百年黄河の清からん事を望むが如きものである。故に神は人心を成るが儘に放任せずして、之に干渉し、人間の願望を變更せしむるに努力するであらうと判じたのが、アウグステヌスの所謂恩寵論である。

人は神と一致結合してのみ善を爲し得るのである。然るに、人は實際神より分離したのである。今や人心内には寸毫の善も潜んで居らぬ。抑も善は元來神にのみ屬したる者である。相對的存在者とし

てのみ意義を有する人間は、勿論善を創造し得るの能力を有せず。人の存在と善とは、本來唯一の善にして絶對的實在たる神より出で、神と偕に存すべき筈である。然るに、今や人は神を離れて善と絶縁したのであれば、其心に神を欲するの願望もなく、亦善を慕ふの念慮とても露程だに存せぬのである。而してアウグステヌスは、斯る思を人間の心の中に起さしむる所の力を恩寵と稱して居るのである。然らば恩寵とは神の人間に對する慈悲心を指すには非ずやと質すに、アウグステヌスは、敢て之に反對せずと雖ども、彼が此語 (gratia) を嚴密なる術語として用ゐる場合には、之を慈悲心と云ふよりも、人間をして、惡を去りて、神と善とに一身の方向を轉換せしめんとする、神的動力を指して居るのである。此動力は何處までも外的、客觀的であつて、曾て人心に無かりし者が、今神によりて人心に加へられたる一種の偉大なる怪力であると云つても宜しい。人間は既に墮落して、善を欲するの心根を缺くが故に、今や人を救ひて之を神に復歸せしめんとせば、神は先づ之に恩寵を賜ひて其心を改革せねばならぬ筈である。彼は之を先行恩寵 (Prevenient grace, gratia Praeveniens) と稱して居る。換言すれば、人間が恩寵を欲するが故に、恩寵が人間に下降するのではなくして、先づ神が人を救はんと其意志を決定したからして、神自ら恩寵を之に賜ふのである。神先づ恩寵を賜ふことが微つたならば、人は決して恩寵を欲求しないのである。神は人心の好惡の如

何に拘らず、自ら其心にて救はんと定めたる人々には、否應なしに、其恩寵を賜ふのである。此恩寵の下賜は救済作用中何よりも先に起らねばならぬ事である。即ち信仰の生ずるに先立ち、此恩寵の下賜せらるゝ事がなければならぬ。故に神親ら或る人を救ふべしと決定せざれば、何人とも雖ども救はるゝ事の斷じてあるべき筈はないと看做されたのである。

然らば神は其恩寵を施すに當りて、如何なる標準によりて之を決定するやと云ふに、是は全く不可解であると看做されて居る。神が其恩寵を果して如何なる人に下賜すべきやは、全く神の任意に依る者であつて、他より彼此と容喙すべきではない。神の選擇は全く自由にして、無條件的である。然らば神は、人間の勳功や其中に潜める可能性の巨大なるを察して、恩寵の給與を受くべき人々を選擇するに於て、其意志を決定するやと云ふに、アウグステヌスは然らずと答へたのである。彼の考に據れば、人は皆な神より刑罰を受くべき類の罪人であつて、決して、恩寵の特典に與るべき内の價值や勳功を有して居らぬ。アウグステヌスの斯く考へたるは、神を以て專斷的意志 (coercive will) であると理解したるに基く所の自然の結果である。彼には神を理として考ふことが極めて少ない。彼は何よりも先づ神を全能の意志として考へ、次に聖善の力又は意志として考へた。彼若し神をロゴス (Logos) 又はヌース (Nous) として考へたらんには、何故彼は甲を選びて特に之に

恩寵を施し、乙を放任して之を滅亡に到らしむるやと思索を營みたるべきに、彼の之を爲さざりしは、是れ全く神を以て全能の意志であると看做したりしに因らねばならぬ。アウグステヌスが、神の選擇を以て斯くも不可解的であると判断するに至つたのは、此に宗教的理由も潜める事が莫いでもない。即ち人間には恩寵を受くるに足るべき、何等の價值も勳功も存することなきにも拘らず、神より此殊遇を辱ふるのであるとの思より湧き出でたる感謝の念が是である。彼に若し此宗教的情操が微りせば、彼が神を以て全能の意志であると看做す所の見解が幾何計り強きにせよ、決して、

此先行恩寵と不可解的選擇とは、遂に考へらるゝ事がなかつたであらうと思ふ。

恩寵は先行的なるのみならず、又神の選擇の標準が不可解的なるのみならず、恩寵は必ず常勝的 (Prevailing) であると看做されたのである。神は一定の人に見込を着けて之を救はんと目論めば、必ず之に恩寵を下すのである。而して其下賜せる恩寵は、必ず人間の曲折せる意志や腐敗せる性情に勝ちて、之を救はんとする神の目的を果し得ぬ事は決して無いのである。故に常勝的恩寵は、亦豫定的 (Predestination) 力を有して居る。アウグステヌスの考に據れば、恩寵の人心内に働くや之が人間の意志と共働 (Synergism) して救済作用が起るのではない、幾分たりとも人間の意志が神又は其恩寵に影響を及ぼすのではない。人間の意志は、神の恩寵に壓倒せられて、恩寵の命するがま

まに如何様でも動くのである。此點に於て彼の見解は、彼のアンブロシウスが唱へたりし共働論 (Synergism) と大に異なつて居る。アンブロシウスの神學に於ては、人間は可なり活動して居るが、アウグステヌスの神學に於ては、神のみ活動して居つて、人間はあれども殆んど無きが如くに微弱である。故にアウグステヌスの見解は、之を獨行論 (monerism) であると言はねばならぬ。アウグステヌスは、恩寵が常勝的であつて豫定的であることを、更に猛烈に言明して、之を不可抗的恩寵 (Irresistible grace) であると斷じたのである。此に於てか、曾て專斷的意志として觀られたる神は、今や殆んど盲目的意志と變じたと評しても決して過言ではない。アウグステヌスが神の恩寵の力の強きを感じるや、個人は此恩寵に抵抗するも、到底恩寵に勝つ譯に行かぬ、人間は必ず神の恩寵に服従せねばならぬと思ふた。神の恩寵は、此に於てか、地震か、火山か、將た蒸氣力か、或は電氣力の如く、人力の以て如何とも爲し得べからざる所の強大なる力であると看做された。故に神若し甲の人を救はんとて之に恩寵を下賜せば、人焉んぞ神意に抵抗して此恩寵を排斥する事が出来やうぞ。人間は否應なしに必ず救はれざるべからざる破目に陥るのである。是を以てアウグステヌスの神學に於ては、人間には殆んど個人性が存在せぬも同様であつて、人は神の目的を實現せんが爲めの一手段たるに過ぎぬのである。故に人若し己が救済を完成して、神より賞讃の辭を受

くべしとせば、是れ神が人の行爲を嘉稱するのではなくして、神は自らの行爲を稱讃するに當ると批評するも、敢て不當でないと言はねばならぬ。されど吾人が若し、人を軽く評價し、而して神を高く且つ重く評價せば、吾人は結局アウグステヌスと同一の結論に到達するを避け得ぬであらう。斯の如く、神は萬事を計畫通りに遂行するを得べしとせば、神の企圖と、即ち神の智慧と、行爲とは同一となるであらう。現にアウグステヌスに在りては、豫知 (Foreknowledge, Prescience) と豫定 (foreordination, Predestination) とは同意義である。彼の議論は絶対的豫定 (Absolute Predestination) である。人間の救済に係する全部は、神悉く之を決定するのである。救は、單に相對的存在者たるに過ぎざる、人間の力にては如何とも爲し得ざる作用である。故に彼の考に據れば、救はるべき人間の數の如きも、神の經綸中には一定して動く事はない。彼は、墮落せる天使の如きは、到底救はるべき見込がないと斷念した。彼は此點に於て、サタンとても遂には救はるゝに至るであらうと考へ、人間一人として救に洩るゝ事なかるべしと判斷したりし、オリゲネースと其見解を異にして居る。オリゲネースは希臘的、樂天的であつたが故に、神の造れる天地を不完全であると考ふる事を敢て爲さぬ。随つて此天地に、永遠に到るまでも救はれざる者が遺つて居つて、神の創造の目的が幾分にも破壊せらるゝ事あるべしとは思はなかつた。故にサタンの如き惡の權化の現世に於ては到底

救はるゝ事が不可能であるとしても、若し之に藉すに永遠無窮の時を以てせば、遂にはサタンとても救はるゝに至るであらうと判断した。然るに、アウグステヌスは、其根本性情が倫理的であるが故に、罪惡の怖るべきを痛切に感じたので、世には道德的奮闘に於て失敗せる者の數夥くあるのを親しく知つて居つた。故に彼は遂に救はれぬ者も少からずあるべしと判断せざるを得なかつたのである。彼は斯の如く豫定論を主張したれども、決して、神は或人を滅ぼさんとして其自由意志を剝奪し、之を墮落せしめたのではないかとの非難に對しては、同意し得ないので、極力斯る想像の妄なるを辯じたのである。彼の考に據れば、人の滅亡するは神が之を滅ぼすのではなくして、人類の始祖アダムの罪を犯したるによりて、其意志が曲折し、而して其原罪が子孫に毒を流したるが爲めである。そこで人間の滅ぶのはアダムの犯罪に伴ふ當然の結果であつて、是には神の方に於て何も慘酷なる處置のある譯ではないのであると論じた。然らば神は或る不可解的理由によりて、特に或人を選びて (Election) 之に恩寵を下すと云ふは、不公平の甚だしき者に非ずやとの質疑に對しては、アウグステヌスは毫もさる事がないと答へる。何となれば、罪を犯せる者の滅ぶるは當然であつて、當然なることを斷行するは、最も公正を重んずる神の處置であるを觀ねばならぬからである。當然値ひすること (Deserve)、即ち受くべき分を其人に受けしむるは即ち公正にして、受くるに値せざる過分の恩恵を之

に施すは、慈善の業と稱すべき者であつて、是は決して不公平であるとか、又は不公正であるとかは云へぬ。神が或人を選ぶは、之を恩恵の業である云ふべきであつて、毫も公平を缺いて居らぬ。多くの人が滅亡に陥つたからとて、神は之を虐待したのではない。唯神は滅亡に行くべき者を妨害せなかつたまでの事である。アウグステヌスの考に據れば、公正とか公平とか云ふは、萬人を平等に待遇する事を指すのではなくして、所謂適材を適處に任用するを指すのである。而して人間は當然皆な滅ぶべき者であるが故に、之を滅ぶが儘に放任するは、極めて公平なる處置であると云はねばならぬ。神が特に或人を選びて之を優遇するは神の隨意である。他より之を彼此と誹議すべき筈の者ではない。彼の考に據れば、人を其が當然受くべき筈の價值以下に虐待するは、勿論不公平なれども、之を價值以上に優遇するは、毫も神の徳を損傷するに當らぬのである。

然りと雖ども、熟ら考ふるに、神の處置に對して此の如き判断を下すは、随分無理なる談である云はねばならぬ。アウグステヌスにして、若し神を以て理であると解したならば、彼は如何にして此の如き解決にて満足する筈がない。彼は第一に神を以て全能の意志であると解し、次に之を至善の心を備へたる者であると悟つたからして、神の勅選 (Election) を不公平であるとも思はなかつたのである。彼の考に據れば、勅選は其選に入るべき人縦ひ少なきにせよ、神が罪人を優遇し

て之に恩寵を賜ふが故に生せる結果なれば、是れ正しく神の心が善にして其恩寵の裕かなるを證する者である。此の處置は決して公平を缺くと云ふべきではない。

然らば、勅選 (Election) を受けて救はるべき人の數は、人類の多數を占むべきや否やと云ふに、アウグステヌスは之を極めて少數であると看做したやうである。然らば神の勅選を受けて、自ら救はるべき者なりとの保證、若くは確信 (Assurance) は如何にして之を得べきやと云ふに、アウグステヌスの考に據れば、斯る保證は如何にしても個人の心中には存し得ぬのである。故に個人は戰慄して己が勅選せられたるや否やを毛頭意識する事なくして、換言すれば、絶えず何等の平安と慰藉とを受くる事なくして、不快の中に日々を送るより他に何等の策もないのである。アウグステヌスは、神が恩寵を下賜すべき人を選択する場合には、全く不可解的の理由に基きて處断すべしと斷じたるを以て、救の確證 (Assurance) としても不可解的であると看做さねばならぬ事と成つた。而して是が不可解なれば、結局亦是を非合理的なりと云はねばならぬ故に、救の確證は遂に存し得ぬ事と成り果てたので、是は止むを得ぬのである。此點に於て、アウグステヌスとカルヴン (John Calvin) とは大に趣を異にして居る。カルヴンは『召されたる者』(即ち教會に入りたる者) は皆な救はれたる者であると云つたけれども、アウグステヌスに據れば、召されたりとて、即ち教會に入り

たりとて、強ち救に入つたとは限らない。何となれば神は何時にても其下賜せる恩寵を撤回 (Withdrawal of Grace) するやも測り難いからである。聖書に於て召さるゝ者は多いけれども、選ばるゝ者は少ないとあるは之を指したのである(馬太傳二〇一六参照)。アウグステヌスが斯の如き結論に到達せるは、畢竟するに彼が、恩寵の下賜を受くべき人を選択するに於て、其理由を全く不可解であると看做したる前提より來れる當然の結果である。カルヴンの考に據れば、召されたる者は必ず救はるゝのである。彼が信者の持久 (Perseverance of the saints in Jesus Christ) を説けるは此意に外ならぬのである。そこで一度信者たらば死に至るまで基督教徒たるべしとはカルヴン神學を奉じたりし彼のクロムウェル (Oliver Cromwell) の主張したる所であつた。此に於てか、問題の起るは、所謂墮落信徒の心理状態に關する解釋の如何である。アウグステヌスは一見する所善良にして誠實なる信徒が、忽ちにして墮落する事ある場合に際し、之を觀て同情の念に堪えず、何故に誠實善良なる人が豹變して罪を犯すに至るや、其理由を知るに苦しんだのである。彼は、如何にしても斯る人の墮落以前に於ける精神の善良にして誠實なるを疑ひ得ぬので、同情の餘り、墮落の責任を全部人間に負はしむるに忍びず、是は神が其恩寵を撤回したのであらうと想像した。故に是は奇妙なる論法であるけれども、彼は人間の墮落の責を神に轉嫁したのであると批評せられても致方がない。要するに

是れアウグステヌスの人間に對する同情の濃厚なるに基いて居るのである。之に反してカルヅンは極めて冷靜なる頭腦の人である。彼は、墮落せる信徒が、教會に入會せる當初より、眞正の信徒であるとは信じて居らぬ。彼等は偽の信者、即ち偽善者であると看做して居る。カルヅンは、彼等が墮落以前に爲せる善行も、盡く偽善の行爲であると判じた。斯くて彼は、墮落の責任を神に歸せずして、全く墮落せる人間の罪に歸せしめたのである。彼は元來アウグステヌス程の熱情を有して居らぬ。随つて人間に對する愛情を懷いて居らぬ。斯く觀じれば、彼の恩寵撤回論は、一方に於ては神を專斷的意志 (Arbitrary will) であると看做し、他方に於ては彼が厚く人間に同情を寄せたるが因を爲して成立したる議論である事を知るべきである。千有餘年間、アウグステヌスが多くの民衆に對して深大の感化力を保有し得たる所以のものは、全く彼の性情が温かい爲めであると云はねばならぬ。神を全能の意志であると看做したのみにては、吾人は之を宗教的であると云ひ難い。全能の意志は巨大なる蒸氣力の如き者である。不慮にも人畜を傷ひて、何等顧慮する所がないかも知れぬ。又神を全智であると判じたのみでは、吾人は之を宗教的であると云へぬ。全智の存在者は猶ほ數學や論理學などに就ける智力の巨大なるが如きである。全能も全智も夫のみにては、毫も温き人情に對して何等の價值と趣味とを提供する事がないのである。然るに、今假りに此

全能の意志、全智の存在者を以て、絶對的善であるを想像せよ、茲に始めて宗教的意義と温き情操とが湧き出で、來るのである。アウグステヌスは、神を縦ひ一方に於て專斷的意志であると看做したりと雖ども、アウグステヌス自身は温き性情を備へたる人であつて、凡ての人に對して同情を懷いて居つたと同時に、亦神を以て絶對的善であると假定したりしを以て、彼の專斷意志論は結局善を排斥したる盲目的意志とは成り了らなかつた。所謂專斷作用の中に、何處となく人間に對して愛情の濃厚なる點あるを隠すことが出来ぬのである。されど其本性に於て稍々熱情の缺けたるカルヅンとなれば、絶對的意志としての彼の神觀は、アウグステヌスのよりも論理上行くべき所まで行き詰りて、神の中には、慈悲の面影も、物の哀れを感ずる事も、潜んで居らぬやうに成つたのである。アウグステヌスは、人情に妨げられたるが爲めに、絶對的意志論を其が到着すべき點まで進めて行けなくなつたのであるけれども、カルヅンは敢て之を爲したのである。然りと雖ども、此の絶對的意志論は弱き人情の能く堪え得べき所ではない。虚弱なる人之を觀て其身戰慄し、狼狽して爲す所を知らぬまでに至つたのである。彼の天資剛毅にして果斷、毫も人を怖れざりしルーテルすら、深くアウグステヌスの絶對的意志論を味ひては、遂に心中不安の念猛烈となりて之に堪え得ず、他に慰安の道を求めて止まなかつたのである。而して此不安の念を醫さんとの努力が動機

となりて、遂に宗教改革の大業が生起するに至つたのである。是を以て、アウグステヌスは、絶對的意志を以て善であると解し、善神より賜はるべき恩寵は必ず信仰を産むべき者であつて、信仰中最も尊貴なる者は愛であると斷じたのである。故に救済の事業は詮する所善であつて、且つ愛に充てる絶對的意志の獨占事業となるのである。即ち此救済の聖業は神に創始せられ、神に繼續せしめられ、遂に神の完結し給ふ所となるのである。

斯く觀じ來れば、救済事業は全部神の掌ごれる聖業であつて、人の爲すべき業ではないやうである。果して然らば、人間は自己の救済せらるゝ作用に對して、安閑として袖手傍觀するも差支なきや。人間の救済に對して、吾人は何を爲さずして高見の見物を爲す事が、道徳上果して善き事なるや、否や、是は姑く措いて問はずとするも、斯る事は心理作用上果して可能なりや。之を可能なりと看做すは、果して常識の許す所なりや。是れ吾人が問はざらんとして遂に避け得ざる所の質疑である。流石のアウグステヌスも遂に救済を以て、神人間の協同事業であると看做す痕跡を此處彼處に残して居る。彼論して曰はく、救済の條件に二個あり、即ち神の働きと人の働きとである。神の働きは、恩寵を人間に賜ふ事であつて、人の働きは信仰を懐く事である。而して信仰の果として、人類に對する愛心を示す所の慈善事業と、克己の精神を示す所の制慾主義 (Asceticism) とを最

も著しき例であると看做して居る。吾人若し此二者を能く行ふを得ば、其結果として第一に神の幻象を得、第二には神の意志と人の意志との間に、完全なる一致融合を實現する事が出来るのであるとは、アウグステヌスの懐ける思想であつた。云ふまでもなく、神の意志と人間の意志との間に調和の存するは、即ち兩者間に永遠の平和ある事を示す者であつて、基督教會は此思想より深大の影響を受けたのであつた。之を要するにアウグステヌスの救済案には、神と其恩寵とが最も顯著であつて、人の努力と其信仰とは從屬的位置を占むるに過ぎぬ。然りと雖ども、人間の働きが絶對的に虚無となるのではなくして、吾人は是にも多少の役目を演ずべき割前あるを知るべきである。

次に考ふべきは、アウグステヌスの救済案に據れば、基督の演ずべき役目は果して何ぞやと云ふ問である。若し基督の爲すべき役目が何處にか存すせば、其役目は果して何なりや。アウグステヌスの考に據れば、救済の聖業は全く神の賜ふべき恩寵によりて完ふせらるべきである。故に神の恩寵にあらば、其他の勢力が入り來りて恩寵の缺けたる所を補ふが如き必要は毛頭も存して居らぬ。何となれば神の恩寵には、何も不足なる所は無いからである。随つて恩寵以外に、基督の働き得べき間隙は何處にも存し得ぬやうに見えるのである。有り體に之を云へば、アウグステヌスは基督を救済事業中に編入するに随分苦心したと云はねばならぬ。彼の考に據れば、神は最早慈

の神ではない。神は犠牲によりて融和せらるべき類の神ではない。神は愛心を懐ける父なれば、何人も之を宥むべき必要もなく、此には何等の犠牲をも要せぬのである。故に基督の死は神に獻じたる犠牲であるを解せらるべきではない。然らば是は悪魔に對して支拂はれたる代金なりと観るべきやと云ふに、然らず。斯る考はオリゲネヌスの神學中には散見したれども、アウグステヌスには見當らない。何となれば彼の説に據れば、悪魔は實在し得ぬからである。蓋し惡は單に消極的意義を有するのみにて、絶對的善たる神より獨立しては何等の積極的意義をも有して居らぬ。人間には、何も、無なる悪魔より解放せらるべき必要とては存して居らぬのである。故に理論上より之を云へば、神に對しても、將た悪魔に對しても、基督の爲すべき業は毛頭存し得ざる事となるのである。然りと雖ども、アウグステヌスの篤信なる、基督が人間の救済に對して何を爲さざりしと諦むる譯に行かぬ。彼は基督が何かを爲した筈であると思ふた。然らば其爲せる所果して如何。アウグステヌス惟らく、基督は曾て人類の歴史に例なかりし程尊き行爲を完ふし、以て模範を後世に垂れたのである。神は基督の殊勝なる心懸けに感激し、大に恩寵を萬人に施さんと決するに至つたと論じたのである。故に彼は時として神の恩寵と基督とを同一視して居るのである。されど此の如き見解は、彼の思想の全系統に亘りて著しく現れて居らぬので、是は寧ろ例外であると觀ねばならぬ。一體基

督の事業は何であつたかと云ふ問題は、基督教會に於ては、アンセルムス (Anselmus 一千三百三十二年生、一千九百九年死) の贖罪論 (atonement) が出づるまでは、議論が區々として更に定まらぬ。或は神の怒を宥むる犠牲である云つたり、或は悪魔に罰金を支拂ふたのである云つたり、或は基督が人間の身代りとなりて神の刑罰を受けたのである云つたりして、甲論乙駁更に決しなかつた。而して孰れの説明も、基督の如き壯絶なる悲劇、純白無垢の崇高なる精神、寛宏偉大なる氣魄を説明する者としては、甚だしく小兒らしく、極めて拙劣なる小細工としか思はれなかつた。然るにアンセルムスの贖罪論は、之を今日より批評せば、随分不足を云へぬには非ざれど、之を彼以前に存したりし難多の拙劣なる神學的贖罪案に較ぶれば、之には天下を統治せる仁君の氣宇と、名譽と義氣とによりて支配せられたる士風 (Chivalry) の俤が仄かに見ゆるので、茲に始めて人をして幾分か基督の氣概が反射せられたと思はしめたのであつた。さればアウグステヌスのみならず、凡ての人々は、アンセルムス以前には基督の事業を重んじたけれども、然らば基督の爲した事業は何なりや、之を具象的に述べよと逼らるれば、皆な窮したのであつた。

斯の如く、基督は救済の聖業に於て果して何を爲したりや、是はアウグステヌスの立場よりは一方向判明して居らぬけれども、彼が基督を尊重することの深くして、之を愛慕欽仰することの熱烈

なる、到底基督が何を爲さぬとは信じられない。彼は基督に忠節を竭さんとして粉骨碎身したのである。故に彼は深く基督の神性を信じ、基督を神と同様に禮拜したのである。彼は基督が當代に於ても生きて存在するのであると信じ、千年統治期 (Millennium) が既に始まつたと信じたのであつた。而して此信仰は、彼が羅馬帝國の滅亡の遠からざるを信じたるによりて、一層堅められたのである。

C、アウグステヌスの教會論 教會を以て救済專賣局の如くに看做して、教會以外にて考へたる法案にては、如何にするも救済を實現することが不可能であると看做したる思想が、アウグステヌスの懐ける教會論の主要である。彼が本來の性質より云へば、彼は勿論此の如き教會論を案出すべしと思はれない。然るに事の此に到れるは、是れ全く彼が教會を堅牢なる制度と爲さずんば、當時の天下を救ふに由なしと信じ、以て教會に忠義を竭さんとしたるに因らねばならぬ。アウグステヌス本來の氣質より云へば、彼は痛く個人の情を重んじたのである。而して彼は極めて平民的人であつた。加之哲學的傾向より云へば、彼は懷疑論者であつた。故に絶對的統治權を有する獨占制度としての教會論の如きは、彼の工面すべき類の案とも思へぬ程である。されど彼は他面に於て實際家である。彼は多くの民衆を救済せんとせば、民をして外形の制度及び制度より生ずる無限の權威に頼らしむるの必要を感じ、何等の制度もなくして、精神的事業を成就するの困難なるを痛

切に感じたのである。加之當時ドナトス (Donatus) 派の分争ありて、一方ならずアウグステヌスの心を悩ましたのである。ドナトス派は其信仰や神學思想より論せば、大體正統派 (Orthodoxy) に屬して、加特力教會と異なる所はなかつたのである。されど彼等は、當時加特力教會の風紀弛みたるを概し、痛く訓練を重んじ、神聖を尊び、迫害に遭ふを以て之を至上の榮譽たりと心得、凡ての艱難に遭ふを悦びと爲したのである。而して彼等は罪ある監督には斷然制裁を加へて、彼等をして聖奠を司らしむべからずと激論した。何となれば、彼等の信する所に據れば、神の聖靈は、決して不潔なる監督の手を経て、一般の平信徒に其恩寵を下すことはあり得ないからである。彼等は斯くて加特力教會より分離して、獨立の教會を創建し、加特力教會より自己の教會に入らんことを冀ふ者に對しては、之に再び洗禮を施したのである。云ふまでもなく、彼等の主張せる嚴正なる宗教的訓練には、痛く稱讃すべき點が少からず存したりと雖ども、之を甚だしく主張せば、教會の分裂を來たし、教會の權威を毀損することが極めて重大なる者あるべしとは、アウグステヌスの憂へたる所であつた。アウグステヌスの心配は遂に事實となりて、ドナトス及び其隨喜者は結局加特力教會を脱出したのである。アウグステヌスは、此脱出分離 (Schisma) を以て何よりも惡しと看做し、之を以て其罪殺人罪よりも重いと判断したのである。此に於て彼は、ドナトス派の人々をして、加

特力教會に服従せしむべき案を考へ出したのである。是が即ち彼の教會論である。彼の考に據れば、眞正の教會には四個の特徴があらねばならぬ。而して是はドナトス派に於けるよりも加特力派に於て顯著なのである。

(1) 教會の特徴 (A) 統一 (Unity) アウグステヌスの考に據れば、眞正の教會には統一がなければならぬ。何となれば教會は基督の妻であつて、其妻は一人以上あつてはならぬからである。異端者と分派者とは、既に加特力教會の規則を破棄したる者であるから、眞正の教會に屬して居らぬ。分派せる人は悉く失はれたる人 (Outcast) である。彼は分派を嫌ふた。故に如何なる理由にて分かるゝとも、既に分派せる以上は其上に神の恩寵は決して存する事がないと斷じた。是は随分思ひ切りたる官僚式思想であると云はねばならぬ。されど是は苟くも制度本位の視點に基きて立論せば、到底避くべからざる結論である。アウグステヌスは此議論を以てドナトス派に對抗したのである。兎も角も此連中は自ら任意に教會を去りたるを以て、彼等は加特力教會より失はれ、隨つて救済より失はれたる者であると看做されたのである。されば茲に統一と云ふは、決して精神上の統一があると云ふのではない。唯全教會を統轄する法王が一人居りて、教會政治を處理して行くと云ふ意である。

(B) 神聖 (Sanctity) とは基督教會に屬する會員が、其徳高くして何等汚穢の點なく、純白無垢であるとの意ではない。是は教會が基督の新婦として獨り聖奠執行權を有し、且つ之を執行するが故に、神の恩寵が教會にのみ下り得るのであるからして、之を神聖であると看做したのである。アウグステヌスが斯く論じたるは、敢て徳其者を輕じたのではない。亦教會内に於ける訓練を無視したるが爲めでもない。彼と雖ども、教會内に高德の君子を集めんことを冀はなかつたのではないけれども、有徳の君子のみを以て教會を組織せんことは是れ云ひ易けれど、實際は行ひ難い。教會内に不徳の雜輩の混入すべきは、是れ避け難き所である。然るにドナトス派の人々の如く神聖を高調するの結果、墮落者は云ふに及ばず、多少心の如何はしき者をも悉く排斥したらんには、是れ猶ほ角を矯めんとして反て牛を殺すが如き不幸を見るやも測り難ければ、アウグステヌスは餘り細密に涉れる論議を爲さずして、洗禮は何人より受けたる者にも、之に拘泥せず、大目に見て皆之を正當 (Valid) なりと看做し、ドナトス派の教會より加特力教會に轉入せんとする者に對しても、再び之に洗禮を施す事を爲さなかつた。彼は、ドナトス派の如く、若し極端に神聖を主張して、他派より轉入せんとする者に對して一々改めて授洗を厲行せば、是れ必ず教會の分裂を來たすに至るべきを懼れ、其統一を保持せんが爲めに聖奠論を組織し、聖奠を経由してのみ始めて恩寵の下降すべき者

なるを痛論した。彼は當時の教會が、善良なる信徒と、不良なる信徒とより成つて居るを知つて居る。而かも彼は、教會を以て唯一であると斷じたのである。是れ彼の議論に困難の宿る所以である。吾人若し信徒に二種あるを許さば、理論上教會にも二種類あるを許すに至當とせねばならぬ。然せば其論議する所に於て何等の矛盾する所なく、首尾一貫せる案が成り立つのである。而して之を敢てせるは、英國のウックリフ (John Wyclif 一千三百二十四年生 一千三百八十四年死) と、第十六世紀の宗教改革者とである。ウックリフは眞正の教會と現實の教會との別を指摘し、改革者等は教會を可見的教會 (Visible church) と不可見的教會 (Invisible church) とに分つた。彼等は、信徒に召されたる者 (the called) と選ばれたる者 (the chosen, the elect) との二種あるを認めたるのみならず、教會にも可見的と不可見的との二種がなければならぬ事を痛論したのであつた。彼等の考に據れば、可見的教會は、世俗に所謂羅馬加特力教會とプロテスタント教會とであつて、其會員は召されたる者より成り、眞偽二様の信徒、善惡二様の人々より成つて居る。然るに不可見的教會は眞正の信徒より成る者であつて、現今地上に於て組織せられて居る者ではない。唯理想上誠意を以て基督に事へんと欲する輩、即ち選ばれたる者 (the elect) より成る者である。故に可見的教會には玉石混淆して誤謬も雜つて居るが、不可見的教會には何等の過失も缺點も有り得ないのである。故に改革

者の考に據れば、眞正の基督教徒にして、地上に組織せる可見的教會に屬せざる人は、決して鮮少なからぬのである。唯實際問題として窮する事は、經驗上此の如き完全なる教會は何處にも存在しないのであるから、之を適用するの途が無い事となるのである。アウグステモースは信徒に眞偽の二種あるを認めたるにも拘らず、教會に二種ある事を許し得ざりし所以の者は、實に彼が一方に於ては民衆を救済せんとの眞心があるのと、他方に於ては教會其者を愛するの熱心があるのことに基くのである。彼は若し假りに教會に二種あり得べきを許さば、一般の民衆は斯る教會を輕んじて、救済を之に仰がんとするの信念を懐くことがあるまいとの杞憂を有して居つた。此に於て彼は、外的權威を重んじ、命令の二途に出づるを禁遏せんと努めたのである。彼は可見的教會と不可見的教會との間に境界線を劃する事を敢て爲さず、地上に存する加特力教會を以て唯一の眞正なる教會であると判じ、之を基督の唯一の正妻であると解し、之に入らざる者は基督の正嫡たるを得ぬとの斷案を下したのである。故に彼の見解に據れば、加特力教會に入らざる者にして、眞正の救に與り得る人としては一人も莫い事に成るのである。さりとて此教會に加入せる者は悉く救に入るべき保證を得たのではない。蓋し教會に入りたるは召されたるのであつて、未だ必ずしも選ばれたりと速斷し得ないからである。アウグステモースの教會と云ふは、空論や想像にて創作せられたる觀念や思想ではない。現實地上に組

織せられたる制度であつて、彼は之を神の國とも稱して居る。要するに彼の神聖論は、理論的思索の結果に成れる者には非ずして、全くドナトス派の論争に遭ひ、痛く實際上の必要に迫られて案じ出されたる者である。彼が本來の氣質より云へば、信徒の眞偽を判するに於ては勿論の事なるが、教會の神聖なるを否とを判するに於ても、其標準は之を倫理的生活の純と不純と、精神生活上の理想の高低如何によりて決すべきであつた。然るに事此に出でずして、制度や儀禮、式典の有無によりて之を判せざるべからざるに至りしは、當時の實際問題の壓迫が如何に烈しかりしかを推知せしむるに足ると思ふ。

(C) 使徒相傳 (apostolicity) とは、一には使徒の文書の傳承せるを指し、二には使徒以來神の恩寵が正統に加特力教會内に繼承せるを指して居る。彼の考に據れば、羅馬教會は最も大切なる教會である。蓋し前二者が其中に傳はつたからである。彼は正式に教會無謬説を主張するには至らなかつたけれども、彼の神聖論は當然此に到達せねば止まぬ筈の者である。正統教會には神の恩寵が絶えず下降すべきを以て、公式的には誤謬や過失は、到底加特力教會に存在し得ぬのである。宗教改革論者と彼とは、此點に於て大に其意見を異にして居る。改革家等は皆な可見的教會に過失あるを許せども、不可見的にして眞正なる教會は決して謬ることが無いと斷じたのである。アウグステヌー

スは、使徒以來の傳説を以て、更に誤謬なき者であると看做したるが如くに思はる。故に彼は傳説に大なる權威の宿るべきを説いたのである。彼は此點に於て、純然たる加特力教會の忠義なる家來であつた。故にアウグステヌスの考より推せば、使徒より傳説を受け、且つ恩寵を専らにせる教會は、少なくとも其意見を公式に發表せる場合には、例へば會議を開きて決議を爲すが如き場合に於ては、誤謬は生じ得べき類の者でないと看做さるべき筈であると論じ得るであらう。然りと雖ども、彼は此點に就いて何とも明言して居らぬ。吾人は單に理論上斯く成らねばならぬと云ふまでの事である。一體教會無謬説は、アウグステヌス以前より存したりし説であつたが、彼の頃に至りても未だ之を公式に決議するに至らなかつた。されば縦ひアウグステヌスは、教會無謬説を公然と主張せなかつたにしても、彼が此説を成立せしむるに於て、有力なりし事は明かである。彼はドナトス派の論争によりて、殆んど之に到達すべき必要に迫られたのであると云へる。

(D) 普遍性 (Catholicity or universality) 此議論は、アウグステヌスがドナトス派に對して用いたる得意の論法であつた。ドナトス派は三百一十一年頃より發生し、三百十五年ドナトス (Donatus) がカルサス (Carthage) の監督となるに及んで、大に威勢を張つたので、一時亞非利加に於て隆盛を極めたる時には、彼地の一部に於ては、加特力派の信徒にはパンを賣り渡すことすらなからしめし程で

あつた。然るに四百十年ホノリアス (Honorius) 帝が之を禁止するに及んで、速に勢力を失ふに至つたのである。此派は其信念に於て高潔、其訓練と氣概とに於て肅然として襟を正さしむるに足る程のビュリタンの氣魄を懷いて居つたので、洵とに一時代を風靡するに足つたけれども、其傳播せる範圍は、僅かに亞非利加の一部に止まりて、世界の廣きに達し得なかつた。故にドナトス派には、如何にしても普遍性を適用する譯には行かなかつたのである。アウグステヌスは、眞正の教會なる者は古今東西の別なく、遍く世界に通すべき者であると論じた。而して加特力教會は小亞細亞にもあり、スリヤにも存し、希臘にも散在し、埃及にも、ゴールにも、亞非利加にも、羅馬にも存在したのであるから、先づ普遍性を備へて居つたと云つても、敢て誇張の言であるとも云へぬのであつた。

以上四個の特質は、加特力教會が之を保有して居るとは、アウグステヌスの意見である。故にアウグステヌスは、加特力教會を以て眞正の教會であると看做した。眞正の教會に於て爲すべき、最も重要な任務は、民衆を救済する事である。而して民衆を救済するに於て、缺くべからざる方法は、神より下賜せらるべき恩寵を受ける事である。而して恩寵を受けんが爲めに缺くべからざる必須條件は、聖奠を嚴守する事である。此に於てか、アウグステヌスは聖奠論を案出したのである。

(2) 聖奠論 アウグステヌスの頃には、聖奠の數は未だ確定して居らぬ。彼は明かに洗禮と晚餐式とを其中に數へたけれども、其他の聖奠に就いては明かに之を告げない。彼は往々按手禮 (ordination) を以て聖奠中に數ふる事なきに非すと雖ども、之を洗禮と晚餐式との如くに重要視せなかつたやうに見ゆるのである。云ふまでもなく、中世紀に至れば羅馬教會の聖奠は七個と成つた。アベラルドの頃には五個であつたが、之に教職就任式と末期の塗油とを加へて七個と爲し、之を公然斯く斷言したるは、ピーター、ロンバード (Peter Lombard 一千百年頃生一千百六十年死) を以て嚆矢と爲すであらう。一千四百三十九年のフロレンス (Florence) 會議は之を七個に確定し、且つ洗禮と、堅信禮と、按手禮とは、之を再度受領するを禁じたのである。七個の聖奠とは、即ち洗禮晚餐式、堅信禮、教職就任式又は就職按手禮、婚姻、教刑 (Penance) 及び末期の塗油を指すのである。然りと雖ども、アウグステヌスの時代には、其數が斯く多くはなかつたのである。而して此聖奠は、獨り按手禮を受領せる教師若くは僧侶のみ、之を執行するを得る者にて、按手禮は之を何處に於て受領するも、有効 (Valid) であると看做した。換言すれば、之を正統派の教會に於て受くるも、或はドナトス派の教會に於て受くるも、一向之に拘泥せず、皆な有効であると看做した。是はアウグステヌスの襟度が如何にも寛宏なるを示して居る。随つて按手禮を受けたる人の施す聖奠は、其人の信仰の深

淺、徳行の清濁、人格の高低如何に拘らず、執行者と受領者とさへ其儀式を誠實に守る積りならば、必ず有効に作用する者であると看做した。之を術語にて云ひ表はせば、"Ex opere operato"と云ふのである。

加特力教會の有識者は、洗禮を改めて二度も執行するを嫌ふた。蓋し是が人をして危懼の念を起さしめ、隨て教會より分離せんことを申込み者の夥しく出でんことを憂へたからである。一體洗禮を二度執行する事は、ステバノ監督(Stephen、二百五十三年就位、二百五十七年退位)の頃より、之を避けやうと努めた所であつた。故にアウグステモースの頃、之を避けやうとした者があつたとて、何も不可思議はないのである。彼は二度も洗禮を行ふ事の行政上不得策なるを感じたのである。要するに斯る事は洗禮を輕んじ、教會の權威を蔑にする傾向を助長せしめ易いのである。アウグステモースの考に據れば、按手禮を受けたる教師が加特力教會に存したりし當時より、恩寵は加特力教會内に下降して止まぬのである。隨つて所定の教師の施せる聖奠は有効である。聖奠の執行には必ず以下に述ぶる二個の意義を隱約して居る。

(A) 一度按手禮を受ければ、此禮は永遠に有効である。一度洗禮を受けたる者は、永遠に之を受けたる者である。故に按手禮と洗禮とは之を重複するを要せぬ事。

(B) 教會内にのみ神の行爲は作用する事。

第二點は、神の行爲を全く政治的、將た行政的に判じたる者であつて、相當の手續を経ざる請願や交渉は、一切之を受附けぬと云ふも同様であつて、極めて事務的、至つて官僚式である。是は教會を以て救済專賣局の如くに考へたる自然の結果である。而して神は其位極めて高きが故に、決して直接に民の訴を聴くが如き事のある筈はないと思はれて居る。之を哲學的に云へば、神は全然超越的に判断せられたのである。即ち神は現世より缺席して居るので、直接之に關係しないと看做され、人は神に直訴するを得ず、神は亦何事をも親裁することがあるまいとは、アウグステモースの聖奠論に潜める根本の思想である。

神人間の關係を、此の如く行政的に觀じたるアウグステモースは、遂に恩寵を物質化して考へるやうに成つたのである。彼の考に據れば、聖奠は神の恩寵の象徴、記號たるに止らず、實に人をして救に到らしむる爲めに必要な作用であつて、神と人との間に關係を結ばしむべき、唯一の媒介又は橋梁である。之を執行する時は、何か的確なる實物が、神より人に、否な人間の身體に傳達せらるべき筈であると看做した。然らば此の傳達せらるべき實物は果して何なりや。アウグステモースは之を明言せざれども、彼は恩寵を以て單純なる精神的感化とか、徳とかと云ふのみにては、滿

足せなかつたのである。此の如きは、彼の神秘主義より推せば、固より矛盾の甚だしき者であると云はねばならぬ。然れども彼は神聖論に於て、既に神聖の標準を聖職執行の上に求め、遂に此論に基きてドナトス派と戦ひ、愈々となれば、之を壓迫するに、政治上や兵力上の権柄を弄する事すら、之を辭せなかつた程である。彼は路加福音書一四二三に『道路や藩籬の邊に行き強ひて人々を引き來り、我家に盈たしめよ』とあるを引用して、ドナトス派の人々を強ひて加特力教會に入らしむるも不可なしと看做したのである。而して分派の生ずるが爲めに、社會上の秩序を亂すが如き虞れある時は、権力を用ゐて分派者に壓迫を加ふるをも避け難き方法であると考へたのである。彼は萬事を政治的に應用するの必要に迫られたるが爲めに、遂に恩寵をも成るべく具體化し、物質化せんとするの結果、遂に恩寵を以て一種の物理的勢力にてもあるが如くに考へ、何か身體に影響を及ぼすべしとまで想像するに至つたのである。アウグステヌスによりて物質化せられたる恩寵は、遂に後世に至りては、魔術化せらるゝに至つたのである。乃ち知る、アウグステヌスに於て、萬事が皆な制度化するに至れる事を。

(3) 教會と國家との關係論 アウグステヌスは教會と國家との別を立て、一を神聖なりとし、他を世俗的 (Profane) なりと解し、前者を以て恩寵の充てる制度であると斷じ、後者を以て滅亡すべき運命を有する制度であると判じたのである。彼は羅馬帝國の滅亡が遠からず來るべきを信じた。

殊に彼の住めるヒッポ市は彼の存命中既にヴァンダル人に圍まれたる程であつて、當時北方の蠻族は羅馬帝國內の處々に侵入し來りつゝあつたのである。アウグステヌスは、自己の住める時代には基督が既に地上の統治を始めたので、千年間統治 (Millennium) の一部が既に成立したと信じて居つた。彼は、此統治を以て、基督の誕生に始まつたと看做したのである。而して彼の宗教上の信念と、時勢に對する識見と相結んで、茲に教會の主權論なる者が産み出さるゝに至つた。彼惟らく、天下に二個の王國あるを許すべからざること、猶ほ地上に二個の教會あるを許し得ぬと同様である。随つて教會と國家とは、兩々相對立して存續すべきではないと。彼は此に於てか、教會を以て國家を統御し、之を監督すべき者であると看做した。此考は、後世に至りて著しく發達し、第十三世紀に至りて愈々其絶頂に到達し、遂に法王インノセント第十三世をして、皇帝は羅馬法王の命を奉じて行動すべき者であると論せしむるに至つたのである。法王を以て、皇帝の上に位すべき者なりとの見解は、今日に於ては、國家の方より之を云へば、勿論全く破壊せられてしまつた空想たるに過ぎぬけれども、之を羅馬教會の方より云はしむれば、今も尙ほ法王や其幕僚の固執する所の説である。アウグステヌスの教會論は、左の二假定により當時の社會に重きを爲し得たのである。

(A) 神の恩寵が人の上に下降するに際して、加特力教會のみが恩寵の經由すべき道を保有する事。
 (B) 加特力教會は、理性と權力との兩界に跨りて、至上至高の權威を保有する者なる事。
 此に於てか、アウグステヌスの教會觀は、單に精神上の訓練を民衆に施すのみを以て満足せず、學問の世界をも之を管理し、理性を以て信仰の奴隸と爲し、哲學を以て神學の侍女なりと看做し、(Philosophia est ancilla theologiae) 更に國家の政治をも教會の榮光を彰さんが爲めに奉事すべき者なりと斷じ、帝王を以て法王の爲めに用を辨すべき者であると論じ、以て純然たる神政論(Theocracy)を建設するに至つたのである。アウグステヌスは、此點に於ては極めて頑固なる加特力教徒にして、何處までも教會の命を尊重し、其傳説を神聖視したのである。哲學思想に豊富なりし頭腦を有せる彼、神祕主義の極意を體得せる大聖彼が如き者、此の如く官僚式にして制度を神聖視する教會論を構成するに至れること、洵とに驚くの外はない。而かも人間には、神秘的方面と制度化作用を重んずる行政的方面との存する事は、之を蔽ひ得ない。一般の人に在りては、此二方面の一方のみが偏重せらるゝを常とすれど、アウグステヌスに在りては、此二方面は能くも調和して、不偏不黨の權衡を保つて居つたのである。而して是が彼の衆人に卓越したる所以であるとも云へるのである。

以上アウグステヌスの神學思想を通觀するに、彼には救濟論と教會論との二要素のあることは、火を睹るよりも明かである。此二者の中今日の宗教家に尊重せらるゝは、教會論に非ずして救濟論である。彼の教會論の真相の如何は、吾人之を其後歐洲の政治界に發達したる國家論や、帝王無責任論や、行政論や、軍國主義等に照らせば、一層徹底的に其歸着すべき真相を窺ふ事が出来る。アウグステヌスの救濟論に於ても、後世の學者や、宗教家を益したる所は、其の神秘的方面であつて、神の主權を高調したる方面ではない。殊に彼の心理作用を内省し、之を分解したる智力の銳利なる點は、今日の如く心理學の發達したる時代に於てすら、驚嘆するの外はあるまいと思ふ。現今宗教心理學を研究するに於ても、彼の懺悔録は實に不朽の材料を供給する者であると云はねばならぬ。彼は洵とに宗教界の偉人であつて、前にありてはパウロ、後に在りてはルーテルと併んで永遠に人心を指導するに足るべき泰山北斗であると云ふべきである。

第十五章 ペラギウス派の神學

第一節 緒論

アウグステヌスの教會論は、ドナトス派との論争によりて生起した者であつたが、彼が意志の自由を否定せる論と、恩寵論と、罪惡論とは、主としてペラギウスとの論争によりて構成せられたる者である。吾人は先づペラギウスの神學思想の大綱を知るの必要がある。

アウグステヌスの神學思想とペラギウス (Pelagius) の神學思想とを比較せば、前者の見地は宗教的なるに、後者の倫理的である。前者は萬事を判するに神の立場より爲すに反して、後者は人の立場より之に對して判断を下すのである。彼は教會の立場より萬事を觀るを常とすれど、此は個人の見地より事物を論断せんとする傾向を有して居る。前者は絶對論の見地より判定するに、後者は相對論、作用論の見地より論歩を進めて居る。而して此二者は、今日より之を觀れば、必ずしも互に矛盾するが如く、之を判断するの要がないとは云へ、當時にありては、兩者間に相容るべき餘

地なき者として、互に激烈なる論争を續けたのである。

第二節 ペラギウス對アウグステヌスの論争の史的顛末

ペラギウスの生涯に就いては、吾人の知る所極めて多くない。世の傳ふる所に據れば、彼はアウグステヌスと同年同月に生れたのである。今日に至りては、固より之が眞偽を確むべき材料が十分に存して居らぬ。彼が元來はブリテン (Britain) の僧であつたが、後ち故國を辭して羅馬に來りし人なる事は明かである。彼の羅馬に來りしは何時頃なりしや、之を詳にする事が出來ないが、多分四百年頃であらう。彼の滞在期は相應に永かつたと見え、彼が、當時羅馬に於て希臘神學に精通したりし、ルフキウス (Rufinus) と交つた事のありしは明かである。四百十一年頃、彼は其友ケレステウス (Coelestius) と同道して亞非利加に到つた。而して後ちペラギウスの神學說なる者が世に現るゝに至つたのである。世に所謂ペラギウスの論争なる者は、最初ペラギウスとアウグステヌスとの間に起つた者ではなくして、其實ケレステウスが嬰兒の洗禮に就いて論じたりし者を、ミラン (Milan) のパウリヌス (Paulinus) が捕へて、四百十二年カルサゴ (Carthage) の會議に訴へ

たるが其濫觴であると傳へられて居る。固より所謂ペラギウス説の起原に就いては、ペラギウスは本であつて、ケレステウスは末であるけれども、ケレステウスはペラギウスよりも極端なる激論を吐きたるが故に、世より始めて攻撃を受けたのは、ケレステウスであつた。四百十二年ケレステウスの主張したる點は以下の如き者である。

- 一、アダムは、縦ひ罪を犯さなかつたにしても、必ず死したであらう。即ち死は直接罪に對する刑罰ではない。
- 二、アダムの墮落は彼一人にのみ關すべし。彼の子孫の與り知る所ではない。
- 三、嬰兒の生るゝや、其心理状態は全くアダムの墮落以前と異なる事がない。故に嬰兒死せば、其兒は、縦ひ洗禮を受けざりしとすも、永生に入るであらう。
- 四、律法も、福音と均しく、人をして天國に入らしむるに於て有効である。
- 五、基督が肉體を以て地上に現れし以前にも、亦其以後にも、罪を犯さざりし人は此世に生存して居つたのである。

六、遺傳せる罪 (Tradux peccati, hereditary sin) が果して存在するや否やと云ふ問題は、直接に教會が一般に奉ずる所の信仰と何等關係する所あるのではない。是は全く神學上の思索たるに過ぎぬ

のである。

ケレステウスは、四百十二年のカルサゴの會議に於ては異端であると決せられ、エペソに流刑に處せられたのである。此事件が斯の如く亞非利加に於て進行しつゝありし間に、ペラギウスはバレステナに旅行したるが爲めに、異端者として譴責せられなかつたのみならず、彼はバレステナに於て、エルサレムの監督ヨハネニス (Johannes) の款待を受けて居つたのである。蓋し彼の説は、拉典風の思想に對してこそ反對する者であれど、希臘風の思想傾向には一致する點が極めて多いのであつたからである。されどゼローム (Jerome) は、之を以てオリゲネーの異端を復興する者であると看做し、之に反對したのである。四百十五年アウグステヌスは、スペインのオロシウス (Orosius) を東國に遣して、西部に於ける教勢の模様をゼロームに通知せしめた。ゼローム乃ち *Dialogi Contra Pelagianos* (ペラギウスに反對せる對話) と題する一書を著して、大にペラギウスを攻撃したのである。彼は此書に於て、罪なきの人果して此世に生存せし事ありや否やの難問を詮索したので、物議稍々騒然たるに至つた。そこで監督ヨハネニスは、其論争の曲直を決せんが爲めにエルサレムに會議を召集した。オロシウス此會に臨み、亞非利加に於てはペラギウスの説は、既に異端であると決議せられたのみならず、アウグステヌスの如き大家すら、此説を以て不可と爲す旨を報告したるにも拘ら

す、監督ヨハンネスはペラギウス説に賛成すべき趣旨を發表したりしを以て、オロシウスは狼狽して、遽かに一策を案じ、ペラギウスは羅馬教會に屬するの故を以て、彼が奉せる學説の曲直は之をエルサレムに於て決すべきに非ずして、羅馬に於て決すべき性質の者なるを主張し、遂にエルサレム會議に於て決議するを延期せしむるに決したのであつた。然りと雖ども、ペラギウスの反對者等は、斯くも長引きて忍耐するを苦しむるに感じたりけん、遂に四百十五年カイザリヤの監督ユーゲニウス (Eugenius) がデオスポリス (Diospolis) に於て會議を召集せるを觀て、好機逸すべからずと爲し、ペラギウスを此會議に訴へたのである。然るにゼロームの豫想に反し、此會議に於ては、ペラギウス説は正統であると決議せられたのである。更に今一つ不可思議なるは、ペラギウスが正統であると看做されたる此會議に於て、ペラギウスの弟子なるケレスタウスは異端であると決議せられた事である。吾人は之に依りて兩者の意見に硬軟の別あるを知る事が出來ると思ふ。ペラギウスは此の如く意外なりし決議を見て、格別ケレスタウスの爲めに辯疏の勞をも執らずして、沈黙を守りたりければ、後に至りて、彼は痛くアウグステヌスの爲めに攻撃せられたのであつた。

四百十六年カルサゴに於て會議開かるゝや、ペラギウスとケレスタウスとの兩人が譴責せられた。加之此會議の結果として、書を羅馬法王インノセント一世 (Innocent I) 四百二年より四百十七

年まで在位) に贈りて、獨力にて罪に勝ち、能く神の命令を遵奉し得べしと主張する者を、又は洗禮によりて嬰兒の滅亡より救はるべきを否定せる輩を咒ふべきを請願したのである。後ちヌミヂヤ (Numidia) の五監督 (アウグステヌスをも含めて) も、同様の訴を羅馬法王に提出した。法王乃ち自己の尊敬せらるゝこと大なるを觀て、痛く悦び、亞非利加人の願に對して同意の旨を表明したのであつた。ペラギウスも亦情を具して法王に訴ふる所があつた。然るに、インノセントは之を觀るに至らずして死んだが、其後繼者たるゾセムス (Zosimus) 四百十七年より四百十八年まで在位) 之を觀て、大にペラギウスに對して同情を表した。然るに、ケレスタウスも又法王に向つて自説を辯疏したりしを以て、法王ゾセムスは亞非利加の監督等を譴責する事と成つた。亞非利加の監督等は、此奇態を觀て、其意平なる能はず、四百十八年會議を召集して、ペラギウスを譴めたのである。其攻撃せる個條は左の通りである。

- 一、人間は罪の有無に拘らず、死すべき運命を以て創造せられたる事。
- 二、故に人は、縦ひ犯罪せざる事ありとするも、必ず死すべき者なる事。
- 三、嬰兒は罪なくして産れたれば、贖罪の爲めには洗禮を受くるの必要な事。
- 四、恩寵は既に過去に於て犯せる罪より人を救はんが爲めにのみ効力ある事。

五、随つて恩寵は、犯罪の危険を避けんが爲めには、何等の助ともならざる事。

六、恩寵は神意を人間に啓示する爲めにのみ助けとなる者なる事。

七、恩寵は罪に抵抗せんが爲めに力を人に給與する者に非ざる事。

是に由りて之を觀れば、恩寵は、力的、意志的に考へられずして、智的に理解せられたる事が明かである。又是に由りてペラギウス派の意見の趨勢が判然と窺はれるのである。斯の如き決議を爲せる亞非利加の監督等は、遂にホノリウス (Honorius) 帝に實情を具陳し、帝の賛成を得たる結果として、四百十八年四月三十日勅令が發布せらるゝやうになり、ペラギウス及び其徒黨は國外に放逐せられたのである。此に於て羅馬法王ゾセムスは、己が懐ける意見を取消して亞非利加派の意見に同意すべきを、西部諸州の監督等に強迫的に勸告したのである。然るに之に應せざりし者は僅かに數名のみであつた。就中著名なる人をアブリヤ州エクラヌムのユリアヌス (Julianus of Eclanum in Apulia) とせねばならぬ。彼は大にペラギウス説に賛成し、之が爲めに其監督職を剝奪せられた程であつたが、之が爲めにペラギウスの説は、一層精確なる條理を備ふるに至つたのである。其後コンスタンチウス (Constantius) 帝に至りて、ペラギウス派に對する迫害の度は益々苛刻と爲り、ペラギウスは四百二十年以後、史上に何等の痕跡をも留めず消え去りて、人其の終る所を知

らない程である。

ペラギウスは、資性極めて端正嚴肅であつて、身を修むること至つて謹嚴莊重であつた。されば其論敵たるアウグステヌスすら、彼に於て品格上一點の非難すべき所あるを觀なかつたやうである。唯不幸にして彼は、當時の基督教の大勢と歩調を一にせざりしを以て、遂に敗北するの止むなきに至つた。アウグステヌスは、之に反して、當時の宗教界の大勢に順行したるのみならず、一般の宗教的興味を代表し得たるを以て、勝利を博したのである。アウグステヌスは宗教、恩寵、啓示、感謝の念等を代表せるに、ペラギウスは道德、自由意志、理性、克己の精神、自尊心等を代表したのである。ペラギウスは、其身を持つること極めて嚴正にして、殆ど何等の瑕瑾もなきまでに修行を積みたる人であるから、彼がブリテンより羅馬に到るや、其地の信徒が徒らに信條を重んじ、漫りに聖奠を尊びたれども、進んで徳を積み、品性を高邁ならしめんと努力するの一事に至りては、之に留意すること至つて薄きを觀て、彼之を憤慨し、人間には善に進み、惡に勝つべき能力の具備する者なる事を高調したのである。彼揚言すらく『我にして若し爲さざるべからずば、我は之を爲し得べし』(“If I ought I can”) 云々。以て彼の氣概と自尊心とを知るに足るであらうと思ふ。加之彼の氣質は、之をアウグステヌスに比すれば、平坦にして熱と深さとを缺いで居つたが如くに思

はるゝのである。彼には天才肌の氣分存せず、随つて突飛なる經驗は彼の味ひ得ざりし所であつたらう。随つて彼の宗教觀は、稍々外面の訓練や誠律を嚴守するを主として其中に内面的奮闘を幾分か看過したと云ふべき弱點は存して居つたのであるから、稍々淺薄であるとの讒を免かれ得なかつたのであらう。是れ即ち彼の説に潜める弱點であつて、當時の深き宗教上の經驗を嘗めたる人士を満足せしめ得ざりし所以であらうと思ふ。故に、四百三十一年のエベソに於ける大會 (Ecumenical Council) に於て、ペラギウス説は異端の中に數へられた。曾て西部即ち羅馬及び亞非利加の地方に於てのみ不評判なりし彼の學説は、此に於てか、延びて、東部に於てすら不評判となるに至つたのである。固より、エベソ大會に於てペラギウス説の眞意が幾何計り了解せられたりしや、又幾何計り論議せられたりしや、之を知り難いのである。されど兎も角も、ペラギウス説は、他の諸説と列記して異端であると數へらるゝに至つたのであるから、縦ひ是が教會より一般に嫌はるゝに至りし事情も、敢て西部に於けるが如く深入りせざりしと共に、其憎惡せらるゝ程度も西部に於ける程には猛烈ではなかつたらうが、不評判となつた事だけは之を蔽ふ事は出来ぬ。蓋し希臘神學思想の感化浴ねき地方に於ては、堅く意志の自由なるを高調したのであるから、ペラギウスの説は希臘教會にはさまで嫌はるゝ等がなかつたのである。

第三節 ペラギウスの神學思想

以上叙述したる所に由りて之を觀れば、ペラギウス派對アウグステヌス派の議論の焦點は、結局左の三個に歸するであらうと思ふ。

A、自由意志論

B、恩寵論

C、アダムの原始狀態論附嬰兒の洗禮問題

吾人は、先づペラギウス派が以上三點に就いて懐ける意見の概要を研究し、而して後ち之をアウグステヌスの意見と比較する事と致さうと思ふ。

A、ペラギウス派の自由意志論 此説は最初ペラギウス之を唱へ、後ちケレステウス (Coelstinus) は之を論理上進むべき點まで疾驅し、最後にエクラーヌム (Eclannum) のユリアヌス (Julianus) は細目に涉りて之を論じ、特に情慾 (Concupiscentia) に就いて、以前よりも一層哲學的傾向を帯べる解釋を下すに至つたのである。ペラギウスとケレステウスとユリアヌスとの三人は、其意見を悉く同ふしたと云ふのではないけれども、其思想の傾向は、大體に於て同一である。ペラギウスは、ア

ウグステヌースに反して、人間の意志の自由なるを主張したのである。彼の所謂自由意志は、後世英米の神學界に於て論じたりし『不偏不黨の自由』(Liberty of Indifference)、又は『反對の選擇を爲し得べき能力』(Power of contrary choice)の意である。即ち兩者の中孰れにても選擇し得べき心理學的意義の自由で、*alternative choice*を爲し得ると云ふ意である。其意は、人の生るゝや全く何等の品格をも有せずして、世に出でたのであつて、人間の意志は絶對的に平衡(*Equipoise*)を保ち、善と惡との間に於き、正と邪との間に立ちて、任意に孰れをも選り得るのであるから、善惡正邪の孰れを取るも、全く本人の勝手であるを看做したのである。吾人人類は、祖先アダムの罪によりて何等の害をも受くる事なく、自己の意の趨くが儘に、事を處理し得るのである。アダムの犯罪は、全く吾人に一の惡例を示したに過ぎぬ、是は決して吾人の行爲を拘束すべき力を有しては居らぬ。(Non propagand sed exemplo)。斯くてペラギウスは、アウグステヌースに反對して、原罪論を棄つるに至つたのである。彼は萬人が悉く平等の性質と自由の意志とを有して生れるので、祖先とは何等精神上の聯絡を有せずして生存する者であると看做した。乃ち各人は、意志の努力の強度如何によりて、己が將來を決定する者であると看做して居る。故に人間は誰彼の別なく、皆な自己の道德的生活を創造した者でなければならぬ。ペラギウスの人生觀は、精神界の平等的、孤立的、アトム論であると斷せ

ねばならぬ。一體意志の極めて剛健なる人の懐く人生觀は、能くも此の如き孤立的自尊主義に終ることが多い。彼が原罪論を棄てたるは、一は彼の意志が剛健であつたからであることは以上述べた通りであるが、尙ほ其他の理由は、彼が罪を以て意志の問題であると看做して、之を天性の問題ではないと斷じたりしに因らねばならぬ。蓋しペラギウスの考に據れば、吾人の性質は祖先や父母より之を遺傳し得るであらうけれども、意志に至りては個人の特有に係る者であつて、祖先も父母も之を與へ得ぬ者であると信じたからである。ペラギウス惟らく、若し罪にして人間の天性の一部として遺傳する者たらしめば、斯の如き組織の責任者は、原罪を受けたる子孫に存せぬは勿論、之を傳へたる祖先にも存せず、實に此の如き性質を人間に與へ、且つ原罪が祖先より子孫に遺傳し得るやうに、人間社會を組織せしめたる神其者に存せねばならぬと。原罪は縦ひ存在するとするも、其性質上遺傳する事が出来ぬ。人に遺傳し得べきは、洵に自由なる意志のみである。善にても、亦惡にても、自由に選り得る個人の意志こそ、實に天賦の遺傳的賜物であつて、是は異教徒の間にも、基督教徒間に於けると同様に存在して居るのである。是故に異教徒間にも、何等の過失なく完全に神の律法を嚴守したる人すら生存したる例があるとは、ペラギウス派の見解であつた。而して彼等は、アベルや洗禮のヨハネは罪なくして一生を終へたる人であると看做したのである。ペラギウスは、

大に意志を尊重して、道徳上の訓練を高調したりしを以て、意志其者が曲りて生れたりとか、腐敗して世に現れたのであらうなどは夢にも想はなかつた。人間の意志は、如何なる場合にも、善悪二者中孰れにても、決意次第にて選擇し得べき自由を (alternative choice) 保有せざる事なしとは、彼の確信する所であつた。果して然らば、現在の事實問題として、人間の多くは自由なる意志を濫用して、罪を犯しては居らぬかと云ふに、ペラギウスは罪惡の世に蔓延したる事を充分に認めて居る。されどペラギウス派の人々は、異教徒間にも罪を犯さざりし清淨無垢の聖者もあつたと信じて居つた。

此の如く、罪を以て意志に根ざす所の心作用であると看做せるペラギウス派の人々は、肉體の死を以て意志の誤用に基く者であるとは考へず、之を人の本性に基く者と做し、生理的過程として之を判断したのである。故に死を以て犯罪の結果であるとは斷じなかつた。彼等は、罪は縦ひ生起せざるも、人間の肉體は死するやうに定まれる者であると悟つて居つた。

B、ペラギウス派の恩寵論　ペラギウス派の意見に據れば、人間には誰にでも善を爲し、又己が義務を遂行し得る能力がある。即ち『能力は義務を制限す』("ability limits obligation")。換言すれば、能力の存せざる所に義務の成立すべき謂れはない。故に人に何か義務ありと云ふは、纏て之を行ひ

得べき能力の其身に備れるを隱約して居る。人間の意志は決して腐敗したのではない。人性は全然墮落したのではない。而かもペラギウスは、屢々恩寵を口にする。若し人に善を爲し得べき能力ありとせば、恩寵の効用果して何處にかある。彼の所謂恩寵とは、果して如何なる意義を有するや、其意義がアウグスタヌスのご如何なる差別を有するや、吾人は之を明示せねばならぬ。アウグスタヌスの恩寵は、一種の外的暴力であつて、人心を變更せしむべき一種の魔力の如き者である。ペラギウスは、果して此の如き意義にて恩寵なる語を用いたのであらうか。何人が觀ても、ペラギウスの恩寵には此の如き意義は潜んで居らぬ。然らば如何なる意義であるか。蓋し恩寵は左に論せんとする三種の異なる意義にて使用せられたる事が多いと云へると思ふ。

(1) 惡を去りて善を選擇し得る天賦の能力 (Natural endowment) を指して恩寵と稱する事、ケレステウスの恩寵は、全く此意義に限りて用ゐられたるが如くに見ゆるのである。然るにペラギウスは之よりも廣義に此語を用いたのであると思ふ。ペラギウス曰はく『吾人は三個の事柄即ち能力 (Power) と意志 (Will) と行動 (Deed) とを區別す。能力は天性に存する者なるを以て、其責は之を受造物に與へたる神に歸せねばならぬ。意志と行動との二者は、自由意志の源より湧き出でたる者なるを以て、其責を人に歸せねばならぬ』と。此場合に於ける恩寵は、明かに能力を指すのであつて、意志と行動

を指すのではない。而して其能力とは、云ふまでもなく、善を選び得る能力を指すのである。されど彼の所謂恩寵は、斯る狭義にのみ理解すべきではない。是が第二義は

(2) 神的啓發作用を指すのである。即ち神の黙示や基督の教訓や行爲を指して居る。ペラギウスの考に據れば、以上の如きは光明であるけれども、勢力ではない。故に蒙昧なる人心を明照すれども、之を強迫せぬ。第一に於ける恩寵(即ち能力)は救に必須缺くべからざる者なれど、第二義に於ける恩寵(即ち啓發作用)は強ち必要であると云ふのではない。此意義の恩寵は、人を救済に到らしむるに於て補助となれども、此補助が微りせば、人間は自力にて神の律法を完全に守り得ぬと云ふのではない。畢竟するに、此啓發作用は、救済作用を幾分か容易ならしむるに過ぎぬのである。ペラギウスが更に第三の意義にて恩寵を用ゐたる事あるは、吾人之を否み得ぬのである。

(3) 救罪の意に恩寵を解する事 罪を犯したる者に神の救罪があれば、人間は之によりて希望と喜悅を得るが故に、救罪の意義にて用ゐらるゝ恩寵が、救済を進むるに於て有効なる事は明かである。されどペラギウスが此意義にて恩寵を用ゐたる例は、其數最も少ないのである。彼は第一義にて最も夥しく之を用ゐたと云はねばならぬ。

ペラギウスの用ゐたる恩寵の意義は一樣でない。随つて之を神より人間に賜はれる恩恵であると

云ふ意に解し得ぬ事もない。現に第三義の救罪の觀念には、多く此の意を隱約して居る。されど是はアウステラスの用ゐたる恩寵の如くに外的の異質(Heterogeneity)と強烈なる不可抗の勢力とを缺く事が明かである。故に此の如き恩寵を受けたる人は、之を以て自然の所産であると早合點して、敢て是が神より降れる賜物たるに氣附くことなく、己が一生を無意識的に送るやも測り難いのである。特にペラギウスの恩寵觀に就いて注意すべきは、之には救済に到らしむべき初發の決定的行動(Initial determining movement toward salvation)の存するを認めぬ事である。彼は人間の意志を以て如何なる時にも善を選ぶべき能力を失ふた事があるとは信じなかつたが故に、救済に到らんとする第一衝動は必ず先づ人心に開發し、次に神の祐助が之に加はるのであると看做したのである。彼は人間の意志を以て基督の救を受容する事も、亦之を排斥する事も、均しく可能であると看做したのである。是れ彼がアウステラス及び當時の加特力教會と信仰を異にしたる主要の點である。彼は共働論(Synergism)を許せども、彼の救済論は、人間の意志を主とし、神の恩寵を従として構成したる議論である。是れ彼が當時の敬虔なる宗教家に嫌はれたる所以である。彼は神の恩寵を以て萬人の爲めに計畫せられたる者であると看做したれども、人間が神の恩遇を受くるに足る丈の價値ある者と成らずんば、其恩寵を無にするに至るであらうと看做した。而してペラギウス