

する基底であつて、直接に永久に神に依存するからである。人的靈魂は神の造つた仲介物に依存し、其の活動は神の活動によりて條件づけられる。然も心と物とは神の作用に對して同一關係には立たない。個人々々の心は神に依存すると同時に比較的獨立を有する。神は人類を單なる機械とはしない。人は自らの意志を有つ。從て宗教的思索家が、「神の生活に參與す」と語る時、それは「神的影響に對する反應」及「神と道德的交通をなす」といふことを意味するのであつて、神と同一になることではない。一神教者としては神と人との兩性質を融合渾一することは斷々乎として避けねばならぬ。人的意識は獨立存在者であるから、之を神の中に熔解して了ふことは許されない。余の意識は余自身のであると同時に大意識の一要素だといふことは解す可らざる所だからである。

内在に就て論じた所よりして、一神論者の懷抱する超越神觀の意義亦自然と明になる。神は物質或は個我の世界を超越する。神は個々の人間とは、個人的にも團體的にも同一でないからである。個人は密接に神に依存し、又個人に對して働きかけ

るけれども、神の自己意識は個人に依存しない以上、神は個人を超越するのである。時空の世界は神意の顯現である。けれども此の世界は神性 *Divine Nature* の實體内に入り込むことはない。けれども神を以て、我等個人と同様に一つの自我であると考ふるのは神の超越性を尊重する所以ではない。縱令それを以て中心自我、模範的自我と見るにしても、それを一つの自我と見做すのは、神を有限界に引下げる所以である。有限の自我は永久者でない。要するに吾人の主張する所は、有限的精神や物質は神の創造的自我に從屬する。果して然らば神は有限的系統の中には屬せず、却て、それ等有限のものを制 コンデイション 約する發動的原因である。神の超越性は、「神は自らの意志作用によりて、時・空に於ける全經驗界を創造した」といふ原理に基くのである。神は時・空的秩序を超越してゐる。神は全宇宙を超越せる根柢 グラウンド であつて、其の宇宙を統一する。宇宙の統一は、凡ての事物が神に從屬するによりて生起するのである。

以上はギャロウエーの説であるが、至難の問題丈に、獨斷もあり、晦澁な點もあ

すは基礎であつて、眞實に永久に神に依存するからである。人的靈魂は神の造つた
 他物に依り、其の活動は神の活動によりて條件づけられる。然も心と物とは神
 の作用に對して同一關係には立たない。個人々々の心は神に依存すること同時に比較
 的獨立を有する。神は人類を單なる機械とはしない。人は自らの意志を有つ。従て
 宗教的思索家が、「神の生活に參與す」と語る時、それは「神の影響に對する反應」及
 「神と道德的交通をなす」といふことを意味するのであつて、神と同一になること
 ではない。一神教者としては神と人との兩性質を融合渾一することは斷々乎として
 避けねばならぬ。人的意識は獨立存在者であるから、之を神の中に熔解して了ふこ
 とは許されない。余の意識は余自身のであると同時に大意識の一要素だといふこと
 は解す可らざる所だからである。

内在に就て論じた所よりして、一神論者の懷抱する超越神觀の意義亦自然と明に
 なる。神は物質或は個我の世界を超越する。神は個々の人間とは、個人的にも團體
 的にも同一でないからである。個人は密接に神に依存し、又個人に對して働きかけ

るけれども、神の自己は個人に依存しない以上、神は個人を超越するといつてあ
 る。時空の世界は神意の顯現である。けれども此の世界は神性 *Divine Nature* の實
 體內に入り込むことはない。けれども神を以て、我等個人と同様に一つの自我であ
 ると考ふるのは神の超越性を尊重する所以ではない。縱令それを以て中心自我、模
 範的自我と見るにしても、それを一つの自我と見做すのは、神を有限界に引下げる
 所以である。有限の自我は永久者でない。要するに吾人の主張する所は、有限的精
 神や物質は神の創造的自我に從屬する。果して然らば神は有限的系統の中には屬せ
 ず、却て、それ等有限のものを制約する發動的原因である。神の超越性は、
 「神は自らの意志作用によりて、時・空に於ける全經驗界を創造した」といふ原理
 に基くのである。神は時・空的秩序を超越してゐる。神は全宇宙を超越せる根柢で
 あつて、其の宇宙を統一する。宇宙の統一は、凡ての事物が神に從屬するによりて
 生起するのである。

以上はギャロウの說であるが、至難の問題更に、獨斷もあり、晦澁な點もあ

る。此の點に就て讀者自らの思索と工夫とを要すること、思ふ。

第三節 神の無限・永久・絶對性

經驗世界の事物は有限であるが、神は通常、無限・永久・絶對と言はれてゐる。是等の詞を神に適用する際には先づ其の意義を精査せねばならぬ。無限とは有限の反對だといふ風に、世人は得て消極的に表現する傾向がある。即ち無限とは、無制限、無拘束であると。けれども之はヘーゲルも言つた如く、分量的無限、虚偽の無限である。斯く言はゞ、只に道德的宗教的内容を有せざるのみならず、自覺といふ概念と兩立しない。分量的無限は空間的形像を有するが故に、本來空間的秩序を超越せる筈の心霊的存在者を表示する上には根本的に不十分である。此の分量的消極的意義とは反對に、性質的積極的意義があつてこそ宗教的價値を有する。此の性質的意義に於ては、無限は、パイクト完全、コンプリート充全を意味して、積極的に有限と反對する。有限者は其の存在の根據或は條件を自分以外に有し、言はゞ其の存在は外部から附與

されたものである。有限者は本來斯くして不完全なるが故に、永久に自己本來の源泉に依て自らを支持することが出来ない。此の無限といふ語を神に適用する際には此の完全、充全、自己満足といふ義に用ひられねばならないのである。神若し制限を受くるとせば、それは自分の意志から流出した制限であつて、毫も外から課せられたのではない。斯くして神は一切萬象の根源である。神は宇宙の萬象を自分の内に含むが故に無限である。そして造物者は、其の造物と同一ではなく、相對立するといふ點から言へば、前者は後者によりて制限されるとも考へられる。然し之が爲に造物者を不完全とか有限とか言ふことは出来ない。其の制限は自己制限だからである。よい意味にての自縛自縛だからである。

永エターニティ久といふ語も宗教上に一大意義を有する。之にも亦消極的意義があつて、一般には先づ此の（消極的の）意義に取られ易い。世人は曰く、永久とは、「時間の無限の擴エキステンがり、無盡の繼續である」と。勿論神を無始無終だと只消極的に言つた

丈でも、神の榮光を顯揚する上に多少の効果が無いでもない。然しそれ以上の意義を求むるを以て強ち不正當だとは言はれぬ。

カント以後、『永久』に就ての問題は新しい光明を現はして、「無時間」とか「時間を超越せる實在」とかいはれる概念が人口に膾炙する様になつた。曰く、「時間」は只、現象に就てのみ言はれることで、之を根源的實在者に適用することは出来ない。斯くして「永久」或は「無時間」は全然消極的に觀ぜられ、無時間といふ特質が、超越的自我乃至神に迄賦與される様になつたのである。

時間に關する、斯る不適切な表現は非難の焦點になる。若し永久が純粹に時間の否定であり、そして神が只此の意味に於て永久であるならば、次の如き二つの非難中の孰れかに當該せねばならないのである。即ち無時間的な神は、時間的経過によりて支配される經驗世界から絶対に除外されるか、或は又、無時間的實在のみが宇宙の眞理で、娑婆世界の時間的過程は單なる幻影であるかの孰れかなくてはならぬ。神の尊嚴と歴史的生活の價值とを支持せんとする唯一神論者は、上述の如き拙

いディレンマを承認することは出来ない。神は勿論時間的運動の奴となるものではないが、少くとも其の経過と函數的關係を有するに相違ない。時間的繼起は神に對して意義を有するのである。個人々々の有限的精神内に生起する時間的變化を知らない様な神は神として尊敬するに値しない。のみならず既に述べた如く、『變化』といふ事實は根本的であつて人と言はず神と言はず、變化する所の意識、状態を含まないものは、之を心として認知することが出来ないものである。神が若し絶対に變化といふことから除外さるゝならば、非人格的本體サブスタンスとなるであらう。それは生きた心靈的の神でない。神の心に變化する實在があればこそ、人間界に時間的過程が現はれるのである。要するに神は無限の時間を填充するといふ意味にて永久なのではない。之は自己矛盾であり又心靈的價值を缺くものである。或は又時間と無交渉といふ意味に於てゝもない。神は時間的過程以上に高擧さるゝが故に永遠なのである。神は斯る過程の存在に對する究竟的條件であり、從て神自らは其の過程に隸屬することがないのである。

時間の基因は變化といふことである。之なくば時間はない神は變化する、それ故、神にも人間にも變化がある。宇宙は寸時も同一状態を保つことがない。眼前の花の色は時々刻々に移つてゐる。「三日見ぬ間」といふけれども、豈三日を待んやだ。時々刻々に變つてゐる。詰り變化があるから、その跡を辿つて時間が生ずる。或は又、時間があるから變化が生ずる、前者が後者の條件であるとも考へられなくもない。それ程兩者は密接關聯を有してゐる。時間が先づ存して變化が起り得るのか、變化が先づあつて時間が意識されるのか、何の道水掛論の様に思はれる。それ程迄に兩者は密接な關係を有してゐて、其の先後を決することが六ヶしい。或は又不能決的な問題であるのかも知れぬ。斯様な場合に哲學者はよく「論理的に先つ」(時間的に先行するのではなく)といふ。變化は論理的に時間に先つのである。何れを先とも言はれない程密接關係を有して、謂はゞ同時的存在であるが、理窟の上では變化の方が先きだと考へられねばならないといふ意味である。リッカートが意味は實在に先
C Der Sinn liegt "über" oder "vor" allem Sein と言つたのも此の意味であつて、

意味と實在とは時間的に言へば全然同時存在であるが、論理的には先つといふことになる個人と社會の關係にしてもさうであつて、社會は論理的に先つのである。

絶対といふ語は從來哲學上の問題に關した詞であるから、之が宗教哲學上の意義を一言するのは決して無用の辯でないと思ふ。此の絶対を神と同一視するものは現代哲學者の中に少くはない。中には斯くの如きは誤解に導き易いから避くべきだといふ者もある。兩者を同視することは或意味にては許さるべく、他の意味に於ては斷然不都合である。茲には専ら後の方面を論ずることにしよう。

現代哲學では絶対といふ語は究竟實在を表示するもの、即ち凡てを包含して調和的充實的實在を意味するものとされてゐる。そして我等が此の實在を目がけて正しく歩むならば必然的に此の絶対體達し得らると信じられてゐる。けれども人は種々經驗する間には幾多の矛盾に遭遇する。吾人は一つの經驗から他の經驗へと移り行く間に、其の間に殆ど統一といふものを發見するに苦しむのを常とする。日常經

驗は斯くも矛盾に富むが故に、我等は完全、充足且内面的に調和せる絶對を希求する様になる。斯くして神を絶對と同視する様になるのは極めて自然的な思索的過程の様に思はれる。けれども斯る同視には種々なる困難が伴ふ。神と森羅萬象とは決して同一ではない、約言せば神は全體でなくして、全體は神に従屬する。詞の汎神論的使用は十二分に警戒せねばならぬ。萬物、殊に人類は共通仲介物の中に相互影響しつゝ、神に従屬する、別言せば宇宙は一體系としては絶對である。が神は宇宙と同一ではないのである。

斯く言つた丈では單に消極的な表現に過ぎない。けれども絶對といふ語を神に當嵌める時には有效なる意義を生ずる。神は凡て有限的存在者の無條件の根源との意味に於て、又只其の自ら創造した世界によつてのみ制限せらるるといふ意味に於てのみ絶對である。神はそれ故、世界の絶對的根源と言ふのが最も適當であらう。神は實に世界の存在する唯一にして且充分な理由となすからである。或は又神は調和的、自己充足的な存在者であつてその意識内に全宇宙を包含するといふ意義に於

て絶對と呼ばれ得るのである。

第六章 神の形而上學的屬性

前節に次で所題の如きものを論ずるのは極めて適當な順序だと信ずる。神學者は一般に是等の概念を積極的に論ずる。宗教哲學の立場からは今少し批判的に進まねばならぬ。是等諸屬性は寧ろ宗教的意識の要請であり、從て主もに實踐的目的を有する。詰り人間が自分の崇拜する對象をより多く具體化せんとする願望に基くのである。けれども宗教哲學者に在りても亦、單に批判的なるのみならず、能ふべくば宗教的概念を矛盾なく排列して一つの學を組織すべき任務を有するからである。

此の屬性問題は、批評や懷疑や反省を催す題材であつて、就中は、是等の屬性は單に、人間の性能を擴大して之を神に適用した迄ではないかといふ者もあり、之に對して色々異つた答辯を提出するものもある。有名な和蘭の神學者なるラウウェンホッフは是等を以て主觀的想像的なものだと言ひ、シ・ペンハワーは之に反して此の教理に客觀的意義を與へようとした。

神の屬性にも様々あるが、茲には只所謂形而上學的と名けられたもの許りをあげておく。是等は宗教史上有名なものたるのみならず、實際の宗教的經驗中には屢感じられる所だからである吾人の努力は、是等の諸屬性が、神の客語(屬性)として、何處迄、又如何なる形で、論證されたかを示さうとする點である。今其の形而上學的屬性の目を列舉せば、全能、遍在、全知がそれである。

第一節 全能

宗教發達の如何なる段階に於ても、人は自らの神を力あるものと思はぬはなからう。神は其の禮拜者の爲に、後者が到底成し得ないものを成し得ると信ずる。無力の神は尊崇に價しないからである。多神教から一神教が發達すると共に、神の超越的性質及其の力を承認する様になり、殊に此の「力」といふ觀念はそれが擴大されて、所謂^{オムニポテンス}全能の思想となつたのである。此の過程は眞に心靈的要求の表示である。一神教的宗教は神、「自然力を制御し、人生を指導して靈魂の運命を確保する所

の神」を要求する。神が若し人間と同様に、奮闘苦戦の結果、辛うじて惡を征服するが如き微力なものであつたら、大に我等の信仰隨喜の念を弱めるであらう。

けれども全能の意義果して如何。之を文字通りに解釋して、如何なることでも、世に不可能事なしといふ意に解すべきであるか。全能と制限とは兩立しないと見る學者も少くはない。ゼー・エス・ミルは、神は一目的を成遂する爲、一定の手段を用ひるといふのは全能でない證據だと論ずる。其の意は、神若し全能ならば、只だ單に自ら欲する所を詞で以て命令すればよい、「光出でよ」と言はゞ直に出づるの類をいふのであらう。それが出来ないのは神亦一定制限の下に作用するに過ぎないといふのである。答へて曰く、若し制限ありとしても、それが神自身によりて意味されたものであるなら、之が爲に其の全能を傷くるには足りない。仁愛なる神は世界を造り、無數無限數の存在者を其の宇宙に共存せしめる以上、其處に一定の規律がなくは一日半時も安んじて共存することは出来ない。神が萬物を造り、其の造物を繁榮せしめる爲に一定の規矩準繩をつくり、自らも亦之を遵奉する、所謂善意に解

した自縛自縛は毫も神の全能性を害しないのである。全能を「抽象的に解せられた可能」の混ざるが如きは誤解に陥らしむる源泉となる。アウグスチヌスが言つた通り、神は死ぬることが出来ない、一旦造つたものを無に歸せしめることも出来ない、眞理を非眞理たらしめることも亦不可能である。併し眞實矛盾なことを成し得ないのは全能の積極的意義を傷くるには足りないのである。神を出鱈目な力と見ることは何等其の尊嚴を加ふる所以ではない。人は得て、抽象的な可能、不可能といふ概念が、究竟實在或は神に先つと考へ勝であるが、之は人間に生得的な誤謬である。之に反して、可能・不可能といふ様な概念は、從屬的（神に從屬す）な、又發達的な世界と同時に出現する。そして「神が欲しない様な可能」の概念は、純然たる抽象的概念となるのである。神は自らの意志に内容を與へ、又人間を始め一切宇宙間の存在者は絶えず神の作用によりて支持せらるるといふ意味に於て全能である。神は、世界の實在者の獨立で充全なる根源であり、從て自らの意志から出ない、如何なる物によりても制限されないが故に全能である尙、世に罪惡の存するのは、神

の全能でない證據だとする反對意見もあるが、之は後の罪惡論の條下で詳論したいと思ふ。

第二節 遍在

遍在、是亦宗教的要請の一である。原始的宗教は地方的であつた。其の神々は特殊な故郷を有し、他國に移住せば人は又他の神に支配せられる。信ずる者の才能に依て必して一樣ではないが、多神教に於ては、一つの神は一つの地方によりて信ぜられるといふ傾向であつた。一神教に在りては全世界が唯一の神の支配を受ける。舊約に於てはヤーベエ（エホバ）は遍在的の一神であつた。「若し私が天に送られても、あなたは其處に在します。私が冥府に私の寢床を造つても、嗚呼あなたは又其處にゐらせらる。朝の翼に乗りて海の果迄往つても、あなたの御手は導き給ひ、右の御手は私を支ふ……」のがそれである。(Ps. CXXXIX) 舊約全書詩篇第八十九) 或は又、「主曰く、余は天と地とを充たすにあらずや」(Jer. xxiii) 舊約全書耶利米亞

記二十三)も同様である。精神的禮拜者は、其の尊崇の對象から閉め出される様な一つの防壁もない。神は常に其の心靈と眞理とを仰視する者の側にゐるのである。

宗教的意識は、神は遍在であることを確信し、如何にして現前するかの方法に就いては問ふ所がない。只宗教哲學者としては之を論究し説明しなくてはならない。汎神論は、一切は神であるが故に在さざる所なしといふけれども、一神論者はそれを承認することが出来ない。尙又神は兎に角如何にして空間に於ける凡ての點に現前するかといふ問題に答ふることは容易でない。只神は本來精靈であるから、之を空間的に説明することは出来ないといふことに歸着する。是亦例の「神に依存するものを、却て神に先つものと想像する」誤謬の一種である。(This is the another instance of a fallacy of supposing what is dependent on God to be prior to him. Galloway, The Philosophy of Religion. p.486)。神は空間の依て生ずる條件である。何者、神は凡ゆる個物個體並にそれ等が相互關係的に活動する舞臺としての仲介物とを有する世界を現前せしめる。そして空間的秩序といふ考への發展するのは是等一切造物の

共存共在に基くのである。従て神は空間に依て制限されない。後者は却て前者の特質乃至作用から導來された觀念に過ぎないからである。同時に又神の活動範圍は空間の隅々迄残る隈もなく遍滿せねばならぬ。神は凡ての存在者の根源だからである。遍在の觀念はそれ故、神の存在は自らの作用と相分つ可らざるものだといふ眞理を表示する唯一の方法に外ならないといふことである。神は自らの働きを、到る處に感知せしめるといふ意味にて、到る處に存するのである。神の活動は空間的秩序を超越する以上は、必しも空間を徘徊するの要もなく、人間心靈も亦、神に邂逅せんが爲に、凡ての空間を踏破するといふ必要にも迫られないのである。神は實に宇宙恒存の根源である。今此の遍在觀を如何に考ふべきかの一例として、一つの比喩をあげておく。靈魂或は心靈は全身到る所に活躍して居て、凡ての身體要素と直接の關係を有する。けれどもそれは一つの精神的原理であるから、或一つの身體機關或はその一部分（手又は足、腦髓又は心臟等）に其の所在を限定することは出來ないで、只到る所に瀾漫してゐるのである。同様に我等は又、神は自らの世界を

遍照し、（光明遍照十方世界）、其の世界を透して作用するけれども、神自らは空間に共存する一切萬象の秩序間に包含さるゝことはないのである。

第三節 全 知

ミルは、神の全知は證明することが出來ないと言つた。我等も人間的經驗からしては證明が不可能だとの意見に對して何等の異論を挾まうとは思はない。けれども一神論的信仰は、此の全知といふ概念は神の完全といふ概念中に包含されてゐることを知る。神學者亦無論さうである。茲に問題となるのは、宗教哲學は元來之を證明し能ふか否か、若し可能なりとせば其の方法如何といふことである。神の全知を論ずるに當りて、人間的經驗から比論的に之を推究する餘地は寸毫もない。神と人とは此の點に於ては全然正反對に立つてゐるからである。人間の經驗は常に部分的（世界の本の一部を經驗する丈）で、其の見識は斷片的であり、其の知識に對する制限は殆ど四面楚歌的である。人間は廣い外界の一員として發達するものである

が、其の外界を理解することも容易でない、悪戦苦闘の結果僅に不完全極まる認識を獲得するに過ぎない。人は自己の無識に妨げられて、知能の啓發殆ど見るべきものなきを自覺し、自然と神の全能なること推知する。神の全知の可能なる所以は、神が自らの宇宙と中心的關係を結び、之によりて、世界に於ける凡ての要素は造物主を其の活動の源流とし中心として其の周圍に輻輳するが故でなくてならぬ。主は斯くの如く、實在の全部と生きた關係を有するが故に、其の經驗は宇宙的であり、其の意識は全包含的である。神が若し自覺的意志であり、そして物質と精神とは固より、それ等兩者の相交渉關係する仲介物に至る迄の、永久の根源であるならば、此の複雑多様な全宇宙間に於ける凡ての事實と運動とは、神に關係し、神に對して意義を有せねばならぬ。人間の認識には一定の限界があつて、其の爲に知識の完成は到底望めない所であるが、斯様な制限は神に對しては毫末も存しない。其の宇宙的經驗は宇宙的認識の根柢を形成するのである。

神は凡てを知る心であるが、それは單に人間を擴大したものでない、約言せば人

と神とは其の意識の内容に於て、程度の差あるのみでなく、全然其の類を異にしてゐる。人は推論に依て知識を收得し、推論の過程は努力を意味し、又時間を要する。人は興へられたものを材料として、其の材料中に包含されたものへと推論して行く。そして實在の組織中に含まれた系統的聯關を思想の中に收得することに盡瘁する。併し人類の知識は、縱令之を系統立てようとする衝動をば自然に具へてはゐるものゝ、然かも常に斷片的、未成的である。實際全く進歩を圖らんとせば、人は其の注意を實在の一定方面に輻輳し、其の他の諸面を一切閑却せねばならぬ。斯くして人間的判斷の真相に於ては抽象或は捨象作用に流れるのは自然の勢である。斯くすることは必しも非眞理に陥るといふことはない迄も矢ッ張不十分であることを免れない。のみならず記憶亦不完全なる爲、その細節の大部分を逸脱せしめて了ふ。斯様に斷片的知識を收得して、人的制限の痕跡を意識の面上に押捺するといふことは、神に取りては思ひもそめぬ所と言はねばならぬ。神の心は人間のそれの如く、推理の繩で縛られる様な不自由を感じることがない。斯様なことは知識獲得の

爲に時間を要することであり、知識の少量より多量への發達、從て無知の克服を意味するのであつて、人間には兎に角、神として相應はしい業ではないのである。吾人が神の知識は人類に比して一段高次のものであることを要請する所以は、神と其認識の對象に對する關係が、人間のそれとは根本的に類を同じうせぬが爲である。對象は神に在りては外から與へられるのでなく、其の意志の表現であり、又此の意志に從屬するものである。從て神に取りては、實在の凡ての要素は親密に關係づけられ經驗せられ其の知識の收得法は、推理推論等の間接的ではなく、全然直覺的である。事物に於ける凡ての運動、人間精神に於ける凡ての思想は、神に在りては直接の經驗であつて、神は直に（直覺的に）それ等の各を分別することが出来るのである。

神の全知に對する難問の最甚しいものは、神は未來をも透見するや否やと言ふことである。宇宙に於ける過去に起つたこと、今現に起つてゐることのみならず、永遠無窮の未來に於て將に起らんとする凡ての出來事を、神は果して前知し得るか否かといふ問題である。前に既に述べた如く、神に取りては三世の區別なく、凡ては永久の今だといふ要請から見て、此の問題を肯定することは強ち難事とは思はぬ。併し之に附帶して様々な難問が伴生して來ることを思はねばならないのである。

宿命論者或は必然論者に取りては此の事は全然問題でない。凡ては豫め決定されてゐるのだから、神が之を前知するのは自明の事實である。反之自由論者即ち「人間界から『偶然』を取り去ることは不可能に屬する」といふが如き意見を有するものに取りては、未來透見説の説明は可なり骨の折れる業と言はねばならぬ。ソチニ派の學者、(Socinians 中世期末に於ける自由神學派の一)は、人間は自由なものであるから、神の全知は制限されねばならぬと言つて居る。神學者の中には、自身は宿命派に籍をおかないもので、即ち自由論的傾向の濃厚な者でも、多くはソチニ派の主張を斥けて、斯る意見は神の絶對性を傷けるものとした。其處で彼等は、神の全知と人間の自由と、其の孰れの一つをも捨つることを欲しない。然も只、此の二律背反は、目下の所解決することが出来ない。只將來學者の解決を催す問題だと言

つて、其の責任を回避してゐるのである。神學者は、元來矛盾を隠忍する性能に富んでゐるから、此の難問を未解決の儘にして満足するかも知れないが、哲學者は確に是れ以上の説明と論證とを要求するであらう。獨逸のニッツは其の著、『福音書の教義』四〇〇頁に斯んなことを言つてゐる。『神は人間の意志決定に迄の手段を助成する積で、人間に對して、將來の豫見を可能ならしめた』It has been said that God, in contributing the means to the decisions of human wills, has made it possible for himself to foreknow the issue. と。然し手段も亦決定の理由を要するのであるから、上記の如き説明は無限に後退せねばなるまい。

第七章 神は人格的・道德的なり

神が人格的であるか否かは宗教哲學上重大問題の一である。神を人格と見ると、非人格と見るのでは、宗教上に莫大な相違を生ずる。禮拜は人格相互の間に行はれるので、人と物との間に行はれるのではない。殊に進歩せる宗教、心靈的宗教と稱せられる段階に達すると、神を人格的・道德的に見る思想が漸次濃厚になつて來る。禮拜の對象を人格的存在者と考ふるのでなかつたら、禮拜祈禱などは機械的奉仕となり、感情・意志を捧げて之を行ふことは出來ないであらう。

神を人格的だといふ意義は、第一、自覺的なること、即ち吾人人類が自己の存在を承知してゐる如く、神亦さうである。第二、自己決定をする存在者である。即ち意志的要素を具備することが、人格としては極めて重要なことであらねばならぬ。人格的、道德的といふ兩概念の間には密接關係があつて、一は必ず他を含むのである。自覺を有する個體にして、道德的屬性を有せず、又道德的關係の中に入り込

まないなら、之を人格者と呼び得ないであらう。他方又人格によりて支持されなかつたなら、道德的關係は實體のない空なものとなり了るであらう。以下先づ、神は人格的なることを述べ、次に其の道德的なることを論じたいと思ふ。

第一節 神は人格者なり

人格とは物件に對立する概念である。知り欲し、愛する心靈體であつて、他の人格と交渉することを要件とする。決して孤立することの出来るものでもなく、又さうすべきものでもない。『人格者であれ、そして人格者として他を尊べ』といへるは此の意に外ならない。

人格は又發達の結果である。最初から完成されたものではなく、民族は徐々に人格的自我(複數)を發展したもので、個人も亦同一過程を大體に於て反復する。個人は人格の進化する根柢であつて、何人も人格となる前に先づ個人であらねばならぬ。約言せば意志情感する個體的中心を形成し、此の基礎の上に人格を打立てねばなら

ないのである。そして、萬人必しも同一の發達程度に達してゐるといふ譯でない。のみならず、各人各様の程度に在る換言せば十六億の人間は十六億通りの人格を有すと見て差支ない程であらう。少くとも文化民族と半開人とは其の人格價値に程度の差がなくてはならぬ。同一社會に在りても亦、自己の地位を自覺して、其の責任を果たすことの有無多少は、人により各異なるのであるから、是以上は人格、是以下は非人格と、嚴重な境界線を引くことは出来ない。要するに人格は發達のもので、其の内容から言へば、其の發達は千差萬別であるが、之を形式上から概言せば、知り、欲し愛する心靈體で、他人格と交渉して之を愛し之を敬ひ、相助けて一定の目標に向つて進展する存在者の謂である。

我等人間の懷抱せる人格といふ概念は、社會的、道德的要素を以て連結構成されたものである以上、之を以て直に、人間を超越せる神格に適用することは不可能でないかと言ふ疑問の起るのは、強ち理由のないことではない。併し人格といふ語は、純然たる人間的範疇と限つたことはないのであるから、之を神に適用しても差

支あるまいとも考へられる。或者は又言ふ、神を人格だと言ふのは、社會的、宗教的文化が未だ低級な時代に考へられた自然的表現であつて、人間の自覺が向上し、自分等が如何なる制限の下に立つかを理解した曉には、斯かる幼稚な思想をば突破しなければならぬものである。他の者は又、神は又多數中の一個體ではない。従て又、地上の我等人類に於けるが如く、社會的關係の一中心だと見做すことも出來ない。例へば民衆的宗教では、「神は許し給ふ」といふ風なことを言ふが、許す、許さぬといふのは人間社會内のことである。然るに我等の社會關係中に發達した觀念を直に神に適用しても、それが有效だと斷ずることは出來ないであらうと。

神は人間を擴大したものでないといふことは争はれない事實である。人間には又様々な制限乃至限界があるけれども、神に在りてはそれが存しない。人的自我は不完全なる識見と記憶とを以て齷齪し、其の人格には鞏固と統一とがない。そして自分自身の人格的内容を完全に統制し洞見することも又不可能である。我等はそれ故、神は人間よりは一段高次の意味に於て人格者でなくてはならぬといふ時に、我等は

其の實、宗教的興味に依て之を要請するのだといふに過ぎないのである。精神的禮拜の對象は完全圓滿でなくてはならないからである。此の見地から見て、神は超人格的だとの提言も首肯されたくないのである。けれども他方又、神の本質が何であるにもせよ、少くとも意識的心靈、自己決定的意志でなくてはならぬ。若し然らずとせば、人的敬愛の對象となすに足りないからである。時には宗教から人格神觀を撤去せよと主張する學者もある。現にブラッドレーの如きは、其の著『現象』^{アッペリヤンスタント}と『實在』^{レアリテイ}の第一版四五二——三頁に於て、『過去、現在に於て、現に、一定の教義なくして繁昌してゐる宗教もあるのであるから、教義が宗教の精髓だと主張するは速斷であらう。そして別に精細な考察を用ふることなく、只獨斷的に、人格的な神が必要だなど、大膽な假定を以て出發するが如きは慎むべきである』と述べて居る。獨斷を警戒する點は誠に結構である。然し人格神を抜きにして、猶且宗教が繁榮するか否かは問題である。西歐諸國に於ては確にない。コントの人類教の如き、所謂實證的宗教がよい實例である。無神教と言はれる佛教は一見例外のやうであるが、そ

れすら猶、其の發達に連れて教祖を神格化する様になつた。宗教が人格的神觀を斥くることの出来ないことは之を確證して餘りありと思ふ。然るに哲學者の中には、宗教が人格神を要請するが如きは、空想の結果であり、之を批正するのが哲學の任務だと主張する學者にも乏しくない。神學者ヴィーダーマンの如きは、一方、宗教的意識は具體的形式を以て活動するが故に、人格的神を描くのは許さるべきことだと認めながら、他方又、思辯的に思索すると、是等の具體者は支持し難い。従てインパーソナル・スピリット非人格的精靈といふ概念によりて換置さるべきものである。のみならず、人格神が有限者の完成上に必要だといふことは證明さるべくもないと。

斯る意見に對しては、贊否勿論區々であらうが、それ丈に又精査する必要があるのであらう。人格神反對説は、「神は絶対である、凡てを包含する全體である」と見る。ヴィーダーマンとか、フォン・ハルトマンの如く、ヘーゲルの影響を受けた獨逸哲學者、同じ思想の脈を引く英國のバッドレーやボザンケットなどはかう主張する「人格は本來其の内容中に矛盾や反對を包含するものであるから、それを超越し、『絶対』

によりて變形されねばならぬ。換言せば、人格は全體(社會)の中で發達するもの、絶対を目標として進展し、結局それと合一せんことを理想とするものなる以上、人格を人格たらしめる條件以上に突破しなければならぬのである。従て絶対は、無論其の中に人格を包含するけれども、それ自身は人格でなく、矢ツ張精靈でなくてはならぬ。此の絶対即包含的統一體は個人の爲に存するが、個人は絶対の爲に存するのではない」と。けれども茲に注意すべきは此の思辯的哲學説を承認し若くは之に同情する學者が、必しも『絶対』の非人格性を肯定するのではないといふことである。ヘーゲル右黨の學者は絶対を神と同視し、更に進んでそれを人格者と見てゐる。ロツツエは又他の見地からして、絶対としての神の内のみ完全なる人格は存する。人間に於ける人格は單に神の人格の斷片的な又不完全な影像に過ぎないと見てゐる。ロツツエ以爲らく、「有限」は人格の決定的原理ではなく、却てその充全發展を阻害するものである。有限は不完全と同義だからであると。斯くして彼は、無限者と絶対とのみが完全なる人格となり能ふことを證明することに盡瘁した。然

しながら前に屢述べた如く、神と哲學上に所謂絶対とは決して同一視すべきものでない。ロッツエの考へは緻密で、啓發的であるにも拘らず、絶対の神格性を辯護せんとする努力には種々なる缺陷が伏在してゐる。其の最大なるものは、此の形而上學的方面と道德的方面とが破綻を生ずるといふ點である。即ち、形而上學的方面では、有情・非情凡ての存在者は、唯一存在者たる神の一部分となされ了つた。然るに其の道德的方面に在りては、神の外に、個人的心靈の存することを要求してゐる。即ち前者から見れば、我等個人は其の獨立性を失つて神の一部分に墮し了り、後の方面からは、忽ち獨立存在に迄高昇されたといふ様な矛盾に陥つたのである。勿論斯様な道德的要求は必要なるに相違ない。けれどもロッツエの建設した思辯的一元論の立場からしては許す可らざる要請と言はねばならぬ。若し唯一實在者があるとせば、有限的各個體はその單なる現象に過ぎないからである。

神の全包含的思想(絶対)を棄却することによりて、一つの困難から免れ得たが、更に他の困難が湧起する。それは結局、「神は一定の制限を以て煩はされることはな

いけれども、人格者はそれに拘束さるゝことを免れないのではなからうか」といふ、古い問題である。實際人間的自我は、世界の超越的根源たる唯一神格者に取りては、思ひも寄らない種々なる制限によりて拘束される。従て神聖なる超越者は人格者の蒙る様な條件や境遇を通り越してゐるのではないかといふことが暗示される。

殊に又、抑自覺とは、自我と非我との對立を唯一條件とするのではないかと絶叫される。換言せば「他」がなければ「自」は明にならないといふのである。此の點から見て、社會と個人との異同及關係を説くに際し、個人先在説の支ふ可らざることが分る。個人がある爲には、少くとも個人が自分を獨立の一存在者として自覺する爲には、既に他者が對立することを豫想するのである。所で、此の條件は人間には該當するが、神には適用されないとも考へられる。何者、神は他に從屬するものでなく、又發達するものでもない。常に自分以外の或ものに對立さるゝことによりて自らの存在を自覺するものでない。神は根源的存在者であつて、自餘一切の存在者は絶えず之に從屬する。併し斯く云ふことは、世に自覺的意志があつて、そは自分

以外の他者との關係によりて構成されるのではないといふことになる。斯る概念は支持し辯護し能ふものであるか。此の點に關してロツェの議論は重要なもの、一であり、若しそれが確立する、ならば、先きに言つた（ロツェに對する）非難は當然自滅することとなるのである。

一般に、自覺は非我によりて對立されずば生じないと主張されてゐるが、ロ氏は之を否定し、自覺者個體が、自分を他者と區別する可能性を自身の中に先天的に具備してゐると主張して、個物個我の先天獨立を論證しようとするのである。若し此の事に成功せば、ロ氏に對する先きの非難、即ち「個體が絶対に吸收され了るならば、個體の自由はなくなつて、道德の權威も責任もなくなりはせぬか」といふ非難は自ら消滅することとなるであらう。個人は他と獨立に、自覺力を有する自由體となるからである。以下ロ氏の解説と批評とを比較的詳述して見よう。

ロツェ先づ曰く、若し心靈的主觀が、自分自身の心的表象を形くつて、それを他の自我から區別する能力がないとしたなら、彼の自我意識は到底説明す可らざるものになる。何者、自我と非我とを區別する作用あるといふのは、自我の根源的意識が存在する（最初は未發達であるにもせよ）といふことを豫想するからである。そして此の根本意識が、それに對立するものを認識するに必要な基礎となるのである。此の自我といふ心像は既に自我感情の中に伏在してゐる。其の根源的自我感情こそは自我認識の原始的要素である。此の自己認識は又、非我の限定を可能ならしめる。勿論人間自覺の發展するのは、社會的交際を營むことによりて形成させられた概念的思惟の結果である。けれども概念的發達は其の基底として根源的自我感情の存在を假定する。そしてロツェが、一般的概念としての自我は、何人にも適用されるのであるから、それは「私」と「汝」「彼」と區別する根柢とならないと主張するのは正當である。其の一般概念の中に、我々を他の者から區別することが出来るのは、各個人に直接に與へられた特殊性あることに基因する。是れは唯一の自我感情であつて、之あるが爲にのみ、我等は我等の觀念を自分自身と同一視することが出来るのである。何者、ロツェが力説する如く、自我は單なる關係の總和に歸着せし

むることは出来ない。直接經驗の中心（自我感情）が先づあつて、それが條件となつて自他の關係を生起せしめるのである。

二つの概念は、兩者が相互に立つ所の關係のみよりして各自の全い意味を導き出すことが出来ない、又自我は非我に對する關係に依て構成されないといふ主張が許さるゝならば、次の問題は、自我に關する非我の職能如何、又それが神的自我に對する態度如何といふことである。此の點に對してロ氏は、「自我の位置は根源、獨立的なること、自我がそれ自身を意識する様になるのは、非我からの反映によるのではなく、却て自分自身の變化する状態を對立せしむることに歸着する」と述べて居る。ロ氏は又、經驗の主觀的方面を重視する結果、感覺或は知覺に於て、我等自身の内的状態以上以外を有することをさへ否定してゐる。けれども我等は之に答へて、以上以外を包含すると答へねばならぬ。勿論發達せる人格に在りては、自覺は強ち外的實在に依存しない、又自我は自らの變化する状態を支持し、斯く變化することによりて自我を主張する所の繼續的同一として認識されるといふことは争はれない。

けれども他方又、人的主觀の自己意識が發達するのは、非我の仲介を待たずして成遂し得られると言ふことは出来ない。有限なる精神が外的刺戟に依存するといふことを、ロツツェは無論承認する。只之を以て唯一條件とする意見に抗争する許りである。人間は自らの中に自身の存在する條件を完備しないが爲に、外的刺戟が必要なることは争ふの餘地がない。けれども神は完全圓滿なる人格體である以上、自身以外の或物に依存することを要しないのであると。

以上、ロツツェが、神的自我は他に依存することなくして人格たり能ふと主張せるに對して、通常二つの非難が加へられるのである。第一、孤立した自我は非我に依りて説明されないにしても、之が爲に凡ての自我が非我なしに説明し能ふとは言はれぬ。第二、自我は非我との關係以上以外の或人（自我感情）を要すといふ事實からして、直に關係其物が重要でないとは言はれぬ、といふのがそれである。此の非難其物は決して誤つてゐるとは思はぬ。併し斯る非難を發する限りは、未だロ氏の

眞味に味到したとは言はれないのでないかと思ふ。此の點を以下に細説して見よ。

難者の言ふ如く、自我の觀念は常に非我の觀念を伴ふことは眞實である。人的經驗は他との關係によりて明になることも亦争ふ可らざる事實である。併し一定の條件が存在せる間丈必要であつた所の物も、それ等條件がなくなつた後迄、依然それが必要だとは必しも言ふ事は出來まい。熱の高い時氷囊が必要であつたにしても、平熱になれば却て邪魔になる類である。尙今の場合に密接な場合をあげて更に詳説せば、空間的・時間的世界の内に發達する所の人格に含まれてゐる條件が、世界を超越せる、完全圓滿な人格（神）にも適用されるとは限るまい。人間の人格には何時も缺點がある。従て凡ての人格的生活の規範或は典型にはならないといふことを我等は常に忘れてならない。人的意識は聯關統一するものでない。そして有限な自我は自分自身の内容を完全に洞察することが出來ない。其の經驗の大部分は副意識界に落ちて、只部分的に又間歇的に意識の焦點に持ち來される許りである。吾人經

驗の内容中には、我等の心的生活の背後に隠れて了つて、再び憶ひ出されもしない迄に影の淡くなるものもある。他の方面のものは又、縱令活潑に發動はしてゐても、意識の中心から分裂して人格の體系と共調しないものもある。之が極端になると人格分裂或は多重人格症の如き異常的、病的状態に陥るのである。此の種の分裂は道德界にも現はれて、所謂理性我と自然我との衝突となる。是等の諸現象は人格的要素の統合或は組織が不完全だといふことを語つてゐる。斯る不完全は人間の人格が成長發達の過程であり、それ自身を超越せる要素の協力に待たざる可らざるが爲である。斯くの如く、人間の人格は或は其れ自身の諸要素に關する識見を缺き、或は又是等諸要素の統制を誤るを殆ど常とするものであるけれども、然し其の程度は十人十色で様々に異つてゐる。歴史を重ねるに従て心靈の活動が彌發達すると共に、人類に在りては其の人格の發展も著しくなり、内部的に完成され協調された人格其の物の進歩を將來するが常である。斯くして人間の心靈的自我意識が發達の頂點に達すると、人格的生活が内面的に統一されて、其の人自身の世界が比較的に外

面的印象から獨立する様になる（外界に隸屬する程度が減じて來る）そして若し人間に於ける人格的發達が、内面的獨立を目指して進展する運動だとせば、進歩の極、人間が若し神の様になつたなら、外界に從屬することは茲に其の終を告ぐるであらう。神自らは其の意識状態の充足的自己原因だからである。勿論我等は斯る完全者の精神状態如何に付いては、到底想像だも及ばないにもせよ、斯かるものを期待し要請することに何等の不都合もないのである。

上論は、神は無内容な純粹統一或は抽象的同一であつて、而もそれが自覺的且人格的であり能ふと言ふ様な思想に導きはしないかと言ふ者があつたら、それは誤解である。何者、神は少くとも自らの内に、其の永久不變の自我（形式要素）と意識の變化する状態（内容的要素）との對照の内に包含せる種々相を具有するからである。絶対に同一なる意識（毫も變化なき意識）と言ふが如きものは想像することが出來ぬ。縱令又斯くの如きものがありとしても、それは宗教的價値を有しない。完全なる人格といふ思想は、心靈的自我といふ思想と同様であつて、之は完全に自己

決定を營み、それ自身の内に、心靈的同一體に取りて必要にしてなかる可らざる内容を豊富に具備してゐるのである。

神は先に述べた如く、創造的である。自らの意志の容内に實在性を授與することが能き、其の實在は又偏に其の意志に從屬するのである。そして神自らは自覺的意志であり、而もそは神の創造的活動に依てさうなつたのではない。けれども、人間は神の創造せる世界に於ける意志の表現を通して神聖なる人格の、生きた具體的觀念に最もよく到達することが出来るのである。神の自己啓示がなかつたら、人間に對しては影のうすい、捕捉す可らざるものになつて了ふ。（天啓乃至啓示あるによりて人は神の本性を明にすることが出来る）。神は自らを啓示し、詞と道理ロジクスによりて自らの本性を明にする。神は親しく啓示することによりて其の人格性を我等に知らしめ、之によりて又此の娑婆に入りて世界と我等とを支持し掩護する。他人の性格を認めんとせば、動作を見てその意志の向ふ所を知るが如く、神の人格的性質を認知すること亦同じ方法に依るの外はない。神の造物たる世界と人間とを見ることな

くして神の永久性を知らんとする時は、形而上學的抽象に逆戻するを免れない。我等が「人格的神格」といふ語に、具體的意義を盛る爲には、神が我等に對する人格的關係を直覺的に悟入する以上の道がないのである。人格的なる神の愛は、所謂目的論的秩序に於て示現されてゐる。神の愛によりて人と萬物とは生きた統一の中に攝取されるのである。熟ら此の世界の状態殊に生物に就て考へて見ると、彼等は悉くよく生存の目的に適合してゐる。蜂蟻の營巢を始め、一切動物の諸本能は、一として生存發展の目的に適はないものはない。所謂目的觀は宇宙を斯く見るのであるが、それは偏に神の愛に依るのであつて、神が此の世界に對して斯くの如く意志し、斯くの如く攝理する、其の行動を見て其の人格性の傾向を見ることが出来る。神は到底愛である。尙此の點に關しては、後章罪惡論の條下を參照して貰ひたい。

高等なる宗教に於ける神格觀は形而上學的ではない。單に宇宙の本體だとか、根源だとか言つて、神を純理論的に眺めてゐるのでなく、寧ろ人間の心靈に神意を啓示することによりて自らの本性を表示するものと考へる。高等なる宗教は斯る點に

就て神の存在を直觀し悟入するのである。神は要するに斯く啓示することによりて我等の宗教的經驗中に活躍する。神自らが人格でなかつたら、如何で斯くの如きことがあらうか。

思辯的思索家の中には、擬人論（神人同形論——Anthropomorphism）に陥ることを恐れながら、然も猶且宇宙の心靈的であることを固執して、「心靈的」と「人格的」とは區別することが出来るかと主張するものもある。兩者は果して別物であらうか。人格神觀を採るものと雖も、神を以て肉體を具へ、從て我等人間の形を擴大した様なものと見る程幼稚なものは絶えてあることがない。人格論者も斯くして其の心靈乃至精靈を高調する以上は、パースナルとスピリチュアルとを峻別することがない、從て兩者は同一と見てよいのである。然るに神はスピリチュアルではあるが、パースナルでないといふのは、畢竟詞の争に過ぎないと思はれるのである。

思辯論者曰く、「絶對は心靈的であるけれども人格的ではない」。「絶對は人格的で

はないけれども心靈的であるが故に、我等の精神が要望する所の根本的願望と矛盾する所はない」と。(マクタガルト、『ヘーゲル派の宇宙論研究』九〇頁)。是等の言説に依りても心靈的と人格的との區別し難いことを知り得るであらう。勿論哲學上に所謂絶對を直に神と同視し、之に人格といふ述語を加ふるが如きは(絶對は人格なりといふ類)種々なる非難の標的になるであらう。併し人格といふ語の代りに心靈的と言つた所で、矢張同様の非難を免れまい。精神の發達段階を考へて見ると、未だ自覺と迄は進まない精神状態の持主が世界に澤山あるといふことは疑ふべくもない(動物等がそれ)。然も之が爲に心靈的絶對はそれ自身の分化物よりは低級だといふことは出来ない。(心靈的絶對者自身の分化物とは、單細胞動物たるアメーバから我等人類に至る迄を指すのであるから、其の根源たる絶對者は自分自らの分化物或は創造物より低級だといふことは出来ない筈)。若し然らずとせば、絶對は如何で我等人類の要求を満足せしめることが出来ようか。若し宇宙が究竟的、自覺的意志の顯現たる、目的論的秩序を有するにあらずば、宇宙は我等人類最深の要求を満足せ

しめることは出来ないであらう。何者、人類の根本的願望は、人格的心靈者に固有なものであつて、然もそれを満足せしめる主體は、非人格的のものであると證明し得るものは斷じてないからである。詰り、人格者の要求を満足せしむる者は、是等人格者でなくてはならないのである。人間の最高憧憬が結局満足され、強ち失望に了らしめられることのない所以は、世界の根源が自覺的、自己決定的心靈であるのによるのである。神は人格的であるといふ宗教的要求はそれ故、單に想像的或は象徴的に其の内的要求を表現したものでなく、全然事實的である、文字通りにさうである。宗教的經驗其の物が、神の人格的たることを確信せしめる。けれども、見方によりては又、神は超人格的だとも考へられる。即ち神は其の實、人間よりはより深く、より豊富に、より完全なる人格だからである。神は超世界的、超越的存在者である。我等人類の受くる様な制限、拘束から煩はされることは斷じてないのである。

以上の諸論は大體ギャロウエーの宗教哲學に據つたのであるが、神の存在を證明し

するに當りては、概ね獨斷に流れるか乃至は同語反復トートロジーの誤謬に陥るのであつて、一として吾人の論理的要求を満足せしめるものなしと言つても過言ではあるまい。ギャロウエーは只ツた今、「若し宇宙が究竟的自覺的・意志の顯現たる、目的論的秩序を有するにあらずば、宇宙は我等人類最深の要求を満足せしめることは出来ないであらう」と述べた。今之を逆に言ひ變へて見ると、「宇宙は目的を有するが故に、其の宇宙の一部分たる人類も亦目的を有する」といふに均しい。更に極言せば「宇宙は目的を有するが故に、宇宙は目的を有する」といふ命題になつて、模範的な同語反復となるであらう。氏は又「宇宙は我等最深の目的を満足せしめる」といふ風の口吻を漏らしてゐるが、それは果して自明のことであらうか。私の考では決してさうでなく、十二分に論證すべき所だと思ふ。論證すべきものを自明なるが如くいふ所に獨斷がはいるのである。勿論、只今掲げた命題即「宇宙は我等最深の目的を満足せしめる」と言ふ如きものは、證明し得らるゝものでないといふことは私もよく知つて居る。之を肯定すると樂天觀になり、否定すると厭世觀になる。然も此の兩種

世界觀其の物が、後章に論ずる如く、容易に、寧ろ斷じて證明す可らざるものである。

私が上の如く言ふ理由は、之を以て宗教哲學を否定しようとするのではない。宗教の事は畢竟信仰に關するものであつて、證明することの出来るものではない。寧ろ證明し得らるゝ程のものは、或意味に於て淺薄なもので、證明し得られない所に、深邃な意義があり、其所に直覺と信仰との餘地が存するのでないかを思ふ。單に理智的・形而上學的にのみでなく、全人的活動によりてのみ神を體得し得るのだと思ふ。或意味から言へばそれ故、宗教の價值ある所以は、不完全なる人知を以て證明することの出来ない所にあるのではないか、其處に全人的活動の餘地が存するのでないかと思ふ。尙此の點に就ては後に再び細論する機會が出て來るのである。

第二節 神は道德的なり

文化諸要素中で、道德は宗教と最も密接關係を有する。故に道德性を具備せぬ神

は宗教的價値を有するものではないのである。

世には「道德といふものは純粹人間の見地に立つ以上、超世界的存在者を論ずる宗教論に適用するのは不當である」と論ずるものもなくはない。余は先づ此の根本問題から論歩を進めて行かうと思ふ。

第一、最も簡単に、神を絶對と同一視する立場からは、道德を如何に見るかを説明して見よう。絶對は宇宙間の凡てを含むのであるから、善と惡とも含まねばならぬ。此の立場からしては、道德的惡は全然罪であり能はぬ又あつてはならない、惡ではなくて善である、善惡は共に絶對の内に於て變形される（止揚せらる。）絶對は斯くの如く善惡を超越する以上、之を超道德的と言はねばならぬ。是等の前提に基いて、フォンハルトマンが次の様に結論したのは正當である。「道德の進化には三つの段階がある。自然的、道德的、超道德的がそれである。そして第二は第三を目標として進み、絶對に到達して茲に道德的價値が超越されるのである。そして絶對を善と呼ぶ意味は、それが形而上學的に完全なる組織を有するといふに歸着する。

然し我等の世界は其の組織が完全でない爲、道德の見地は結局部分的・抽象的であつて、事物が只、我等の限られた展望に於て、善若くは惡と見えるに過ぎないといふことになる。我等若し此の絶對主義の原理を承認するならば、其の結果に就いて争ふ理由は更にない。假令所謂結果なるものが、倫理的精神的宗教の俗世間的・見地と調和しなくても、之を争ふ要はないのである」と。

「一神論の立場から見れば、絶對と道德的宗教との調和に盡瘁する必要は更にない。一方神は超越と主張するが故に世人或は此の超越神の道德性を疑ふものがあるかも知れない。道德は由來人格者に附帶するものであるから、先に神を人格的だと言つた點から見て、吾人の主張は神に附與するに人間的性質を以てしたといふかも知れない。反對論者は尙も追撃して斯ういふ。「善は惡から離れては其の意味がない、一は他に對して缺く可らざる相對語である。」故に善は常に征服せらるべき或制限或は抵抗を豫想する。そして其の反抗するものを我等は惡と呼び、その征服者を善と言ふ。故に道德的能力者が活動する世界は、其の反抗者を征服することによりて自

己の發展を圖るといふ一種の修羅場である。従て我等が此の鬭争、發展の境地を脱した時に、我等は道德的性能が意義あり效驗ある世界を超越したのである」と（反對論者は斯くいふ）。

此の駁論に答ふる爲、今一度前言を繰返しておく、曰く、神の道德的屬性は、人間のそれよりも、より深く、より豊富な意義を有せねばならぬと。人間の善は長時間、奮闘して贏ち得た或ものであるが、神にありては本來固有、只自然にして善なるのである。別言せば神は故意に、目的的活動を營むことによりて善をなすのである、只其の意志の赴く儘に任せて自ら善が生起するのである。此の限に於て人間よりして神を比論的に忖度するのは其の當を失してゐる。けれども我等は道德的善が根本的範疇で、只それと關係せしめてのみ、惡が惡として決定される。何者、規範或は法則は先行條件で、それから外れると否とによりて善惡正邪を決定するからである。善の根本的原理がそれ故、善の條件である、惡を征服して自らを發達せしめる條件である。然るに今我等は、スコラ派及其後の神學論者によりて善争された

問題に直面せねばならなくなつた。『善は單に神がそれを意志する（欲求する）が故に善であるのか、それとも、善なるが故に神がそれを意志するのであるか』といふのがそれである。我等が若し、「善は神意の出鱈目な發動によりて構成される」と言はゞ、善は神に本來固有な性質でない（却て出鱈目な性質になる）といふ結論に達するのである。そして神は氣儘な意志によりて惡を善ならしめることも可能であらねばならぬ。併し又、神は善を、それが善なる爲に意志すと言はゞ、今度は又、善が神自らに先行するといふことを肯定することになる。孰れも共に支持す可らざる想像である。此のディレンマから逃れる唯一の道は、神の本質は自覺的意志で、此の意志は本來善であると主張する外にはない。善は神よりも高いといふことも、神は出鱈目に善を造るといふのも、共に反宗教的の立言であるが、前の様に解決するならば、此の反宗教に陥ることを免れるのである。

上來論じたる所に基きて、今や神と人との比論的研究が何の點迄效果あるかを述

べ得べき段階に達したのである。人間は勿論善を意志するけれども、其の意志は甚だ不完全・不十分である。完全なる善意は一つの理想、我等人間が發達の標的と仰ぐ理想である。そして、低い動機と衝動とを征服しながら、遅々奮闘の過程を重ねて漸く發達するのである。斯くして終生止む期がなく、然も完全に實現することは望まれないのである。我等人間は惡戰苦闘を重ねて僅に善の部分的獲得に甘んぜねばならないのであるが、神の善は完全である。金甌無缺、從て進歩といふこともない。斯くして神人比論の紐條は斷たれて了ふ。嚴密に言へば我等は神の善が如何なるものであるかは、人間的表現法によりては自分自らに體驗することは出來ないのである。今若し人間に於ける善意が其の極限に迄發達して、善に對抗すべき惡の要素を殆ど交へない、純粹の善、絶對至善の境地に達したとせば、此の状態に於ける人と神との比論は、恐く誤解の少い、可能的に近似せるものであらう。然し之とも亦、根本生具的の善と、發達の結果としてのそれとを比較するといふ缺點あるを免れないのである。

神人を比論的に研究する際には上述の如き難點を免れないのであるが、今少し神を非人格的存在と見る時に、神の正體の發見が又如何許り困難になるであらうか。道德的世界の秩序が非人格的、非道德的源泉から出たとせば、其の説明の困難は殆ど想像す可らざる所である。是れ吾人が神を完全なる人格、道德的心靈と見る所以である。斯く要請することによりて我等の道德的經驗は理解され、道德的目標は其の效驗性を贏ち得るのである。

神の人格に就ては、神が人間世界に入り込んで、相交通すると考ふる時、我等の心に現實となり又活躍する。道德的屬性に就ても同様である。宗教家は神の道德的屬性が下界の道德的秩序中に顯現されてゐることを發見するが故に之(屬性)を理解し得るのである。斯る示現を離れては、超越體に於ける至善・正義は抽象的觀念たるに止り、毫末吾人の興味と同情とを喚發するに足りないであらう。神の正義が我等人類に對して現實となり有意義となるのは、下界に之を確保する力だとして神を仰ぐからである。神が道德的人格であることをしみて感ずる爲には、神が我等の

道德的經驗を支持すると考へねばならぬ。宗教はそれ自身の最深なる必要に驅られて、道德的格を要請する。其の要請の真髓は實踐的目的である。神が人間と共に道德的關係を支持し、人間界の善の爲に作用することを要求するのである。若しも我等の經驗する世界に於て神の内在的作用がないと想像するならば、至善、正義、愛といふ如き神格の諸屬性は、潑瀾たる性格となることなく、却て抽象孤獨的のものとなり、我等の感情を喚起し我等の意志を刺衝することは斷じてないであらう。高等にして心靈的なる宗教——特に基督教——が、神は人間界に自らを示現することによりて其の性格を發揮するといふ思想を高唱するのは此の爲である。例へば基督教的信仰が「神は愛なり」を宣言するとせば、それは理知の立場からさうするのではない。神が古往今來絶えず人間界に示現を垂れて、人を救ひ、人を融和せしめた、其の歴史的顯現を確認するからである。基督教が神を「愛」として、その生々した觀念を抱き得るのは、神が其の愛を我等同胞に着々體驗せしめるからである。同様に主の神聖と正義とは耻蘇イリスに對する神の啓示によりて我等人類と密接に關係せし

めたからである。我等人間が神の道德的屬性を論議するに當り、若し之を以て、神が自らを表現する方法と見做さざる限りは、千百の議論も寧ろ無用の辯と墮し了るであらう。

宗教哲學は矢張哲學である。論證證明を試むべきことは言ふ迄もない。妥協的構成に努めて眞理を糊塗するよりは寧ろ批判的で、若し必要ならば破壊的でさへもあらねばならぬ。神の道德的屬性問題に向つても宗教哲學は批判の鋭鋒を向けて差支ない。批判は信仰を純化して低級な要素を淘汰するからである。一般人は單なる比喩を以て直に眞理だと速斷する。従て吾人は又、容易に不適切な擬人主義に陥り易いものである。けれども吾人は努めて此の弊に陥らざらんが爲に、神の道德的屬性を論ずる場合にも批判を用ひて、それを神に適用しても、一神教的思想と矛盾しないで相互に相容れる様論述することが出来る。そして吾人も亦上來其の點に留意した積りである。此の種の任務は決して之を忽にすることが出来ない。斯様な任務に奉仕する所の宗教哲學は神の矛盾なき概念を助長する上に貢獻する所が少くない。

そして心靈的宗教の要求する神は完全に人格的で真正に道德的でなくてはならない。宗教哲學は此の眞の神を合理的に論定して宗教其物の基底たらしむべき責務を賦課されてゐるのである。

今は本節の結果を總攬しよう。人間界で發達せしめられた人格並に道德的品性は一定の限界を含んでゐる。然し是等の限界乃至制限は、人格或は道德的品性の概念其物に必然的なものではない。只是等のもものが、下界の經驗といふ條件の下に實現さるゝ場合には勢ひ不完全に發育するを免れないのである。然るに斯様な條件は、神に對して適用する事が出來ない爲、主を完全なる倫理的な人格と見ることに何等の矛盾はないのである。他方亦、我等は、人間の制限の下に人となつたのであるから、純粹なる神の本質如何は容易に之を窺ひ知ることが出來ない。我等は只、心靈的宗教の經驗により、神人相交通することによりて其の眞面目に接し得るのである。

上來「神」といふ概念に就いて細論した。神格觀と宗教との關係に就ては嘗ても言つた如く、時間的に其の發生の先後を問ふことは能きない。詳言せば、宗教が先づ起つて神の觀念が之に繼起したとも、又其の逆も、共に考ふことが出來ない。神と宗教との概念の起源發生は、時間的には同時に存在或は出現する。然も只、約惟の順序、若くは理窟の上では、神格觀が宗教といふ概念に先たねばならない、約言せば、時間的にではなく、論理的に先行せねばならないのである。私が本著に於て、多くの頁を之に捧げたのも亦止むに止まれぬ必要に迫られたからに外ならない。今は暫く神格觀に就て一段階がついたのに際し、回顧的に補充的に、一言を加へておきたいと思ふことがある。

神格觀の研究法には、私の考では三段階あると思ふ。第一を批判的、第二を形而上學的、第三を信仰的段階とする。

批判的研究とは、又先驗的方法とも言つて、心理的方法或は發生的方法に對立す

る語である。此の批判的方法是最初に先づ、經驗的事實を豫想若くは承認して、一步と其の權利根據、即ち先驗的要素を探究することとする。例へば認識に就て言へば、それが如何なる順序、手續を経て我等の心に發生したかといふ其の心理的起源を問ふのではなく、認識の價值、規範、精しく言へば認識の普遍、必然なる條件を論證せんとすることである。

宗教の研究に就て言へば、シュライエルマッハーや、其の系統を引いた文化哲學派が、宗教的經驗或は體驗を先づ承認して、その先驗的要素に溯源した類である。ロイスは又、誤謬の可能といふが如き、經驗的事實、分り切つた事柄からして、神の存在を證明したやうな研究法が即ち批判的方法に屬するのである。そして單に個人の宗教的經驗のみならず、古來人類の經驗としての、宗教史から批判的に宗教の權利、根據を探るといふのは堅實な方法と言はねばならない。此の點に於て宗教哲學は宗教學と密接關係を有する様になる。宗教學の内容に就いては、多少の異説はあるにしても、宗教史と宗教心理學とを含ませるが、今日の略々定論と見てもよいからである。

第二の段階は形而上學的研究である。そして之は第一の結果、當然こゝへ入らねばならなくなるのだと思ふ。純粹哲學上に於ても、批判的研究は得て此の形而上へと導く。現にカント自身、『純理批判の先驗的演繹』の章に於て先づ認識に關して樹立し、道德、宗教、藝術の方面に於て純然たる形而上學に入つたことが、此の必要を雄辯に語つてゐる。のみならず、カント直後に、フィヒテ、ヘーゲル等の出てたのも決して偶然ではないと思ふ。

晩近、新カント派、殊に、獨逸西南學派の認識派、或は純論理派が、極端に批判主義を高調すると、それに不満足を感じて、同じく論理主義を高調するマールブルヒ派から、ニコライ・ハルトマンの様な新形而上學者を出すのも亦、人間の必然的要求に基くのだと思ふ。純粹哲學に於て既に然る以上、宗教に於ては況んやさうでなくてはならぬ。

元來形而上學を最廣義に解せば、存在 (Reality, Wirklichkeit) に關する究竟問題

の體系的研究といふことになる。そして此の存在を又最廣義に解せば、在るもの、^{ライグ}出來事、關係及妥當する眞理、約言せば有形、無形の事物、感官的、觀念的存在の凡てを包含することとなるが故に、リッカートの所謂、意味、價值並に概念以前、ポルツァーノの文章自體、表象自體、ナトルプのロゴスもそれが觀念的存在なる以上は、凡て之を形而上學といふことも出来る。ディルタイは、形而上學に極力反對するけれども、廣義に云へば、彼の體験説も亦一種の形而上學的存在と言はねばなるまい。此の意味に於て、哲學は凡て形而上學である。

存在を價值と相對するものと解せば、形而上學は價值又は規範即ち「あるべきもの」に對して、「現實にある所の事物」に關する、凡ての究極問題の研究即ち本體論並に宇宙論の兩者を含むことになる。結局、超經驗的對象の學といふことになる。要するに、現代に於て只管に排斥せられる形而上學は、超經驗的事物を、偏に思辯的、偏知的に思索する學問としてある。然るに批判哲學は、經驗的事實を直接に與へられたものとして、其の先驗的要素を求むるの結果、廣義の形而上學に入るの

は既に述べた通りである。純粹哲學ですら、認識論を以て満足することが出来ない。況んや事、實踐的問題、取り分け至善の問題と、その根源として至上絶對の人格的實在者を求めて、禮拜奉仕の對象たらしめんとする宗教的研究に於てをやである。ギャロウエーが、批判的方法に立たんとしながら、形而上學になつたのは、必然の課程を取るものと言はねばならぬ。併し形而上學的に發見された神は、未だ血の氣が少い。今一步進んで宗教は到底信仰の段階に入らねばならぬ、約言せば全人的經驗とならねばならないのである。ヴィーダーマンが「宗教哲學は、具體的形式を以て活動すべきが故に、人格的神を描くことは許さるべきことを一方で認め乍ら、他方又思辯的に思索すると、此の事は支持し難い」(再録)と言つたことは這般の煩悶を告白したものであつて、誠に止むを得ない所である。

信仰とは、目に見えぬ靈的事物を直覺して、之に信頼し感謝し、全人格に於てする、神との靈的感應等を意味する。パウロに従へば、「……自己の内に何等誇るべき

義もなく、行もなく、價值なきを痛感し、只謙遜と感謝とを以て、我に義を與へ、我を救ふ神の恩恵を享樂することが信仰である。信仰は神を知的に理解することに止らず、自分を神に依托する意志の作用である。保羅パウロに取りては又、神に於ける信仰と、基督に於ける信仰とは同一であつた。我等の罪を一身に負つて十字架にかゝり、死して蘇つた基督に、全人格を傾倒して信賴することが信仰であつて、『我生けるにあらず、基督我に在りて生けるなり』といふに至つたのである。何人も知る如く、基督教に於ける三位一體説といふのは、父（神）と子（キリスト）と精靈とは同一だといふ見方であつて、基督に信賴することは同時に神に信賴する所以なのである。或人は、『本當の佛教は淨土眞宗だ』と言つた。或意味に於て私亦之を承認する。（無論私は眞宗でないことを御承知願ひたい）。一念彌陀に信賴する、シュライエルマッハーの所謂絶對從屬の感情を捧げるといふ點に於て、宗教の本質に最も近いものと信ずるからである。

一般的、普遍的、理論的、歸一的宗教は、此の熱烈なる信仰心を喚起する點に於て、歴史的、既成的宗教に及ばないことを私は告白する。それでは教育上に、後者を導入せば如何といふことも一應問題にならなくもなからう。然しそれは、西洋諸國で夙に其の弊を體驗させられ、所謂倫理運動の勃興となり、教育上から宗教を排斥し又せんとしてゐる。私共は今に至つて其の覆轍を踏むことは出来ない。從て教育上に應用すべき宗教は、其の形式でなくて其の精神である。宗教一般の歸一點としての精髓である、從て其の効果には一定の制限がなくてはならない、換言せば既成宗教に於けるが如き、熱烈なる信仰心を喚起する上に遺憾の點が多いといふことである。併し歴史的、形式的宗教に據ることは、其の弊の大なるに堪へない所であるから（例へば狂信に陥る類）、私共は只此の制限されたる範域裡に於て最善を盡すの外はないと思ふ。私が本著を『宗教的教育論』と名けて、形容詞的に用ひたのは此の爲に外ならないのである。

第八章 悪の問題

第一節 問題の起源

文化が未だ低級な間は、悪の存在は人間の研究問題とはならない。人は自分の圍繞界に存在せる悪を承認して、事物の斯様な状態は、之を豫防する方法が有つたのか否かといふ様なことを追窮しようとは思はない。是等原始人が悪に對する主なる、又緊急なる關心は、彼等の生存競争を脅す様な悪を回避し或は征服せんと努むる位が關の山である。悪一般の存在といふが如きは何等彼の注意を惹く所ではなかつたのである。只反省力の向上、世界系統及び社會的秩序の觀念が形成される迄に人知が発達する様になると、此の秩序内に生起せる悪の起源或は意義に關して疑問を喚發される様になる。何故斯んなに困る様な事實が世界に闖入して來て社會の中に悲惨事を將來しそして人間の努力を妨げるのであらうかと怪しむ様になる。そし

て、凡て問ふのは容易しいが、答ふるのは並大抵でない、殊に此の罪惡問題はさうである。悪を説明するのは、一種の様式に於てそれを合理化することであり、そしてそれから荆棘を取り去ることである。ロツェは其の著『小宇宙』に於て次の事を言つた。之はよく學者に引用さるゝ所であるが、茲にも又繰返して置く、曰く、「罪惡問題に關しては、何人も吾人を此の困惑から救ひ出す様な意見を提供したものがなく、私自身亦さうすることが出来ないのである」と。無論徹底的に説明し盡すことは望まれないにしても、注意して此の難問を取扱つたなら、一道の光明を添へる位の事は強ち不可能でもあるまい。バークレー曰く、「目を長く使つてゐると、眞暗な洞窟の中でも少しは見える様になる。長く見つめてさへゐるならば、眞理の片光を認めぬといふ様な難題はない筈だ」と。そして悪の意味は確に、精々の所眞理の片光位な所に止り、完全に徹底的に明療痛快な理解を獲得し得る性質のものではないのである。

我等人類の經驗する所では、悪は主として善と相對的である。道德を考ふる爲に

は、その片割かたわれとして不徳を豫想するといふ風に、一つの觀念は必ず他の一を包含するのである。若し善が文化系統中に發達するならば、惡亦さうである。そして善が新しい形を取るならば不徳亦新規な形式で出現する。善惡の此の密接關聯は宗教的意識に於て十二分に經驗される。宗教上、人を益する様な善は、必ず彼を害する様な惡によりて激しく對立せられる。元來求道の精神若くは宗教心の喚發せられる最初の動機は、或は身體的疾患からの救助を要求するか、若くは又、道德的罪惡からの救濟を懇求するか、孰れかであらうが、何れにしても、人はそれに反抗する勢力との闘争に於て、宗教から助成乃至後援を求むるのである。此の際發心者或は信者が惡と考ふる概念其の物は正に宗教の意義、性質を定むるのである。原始的文化に於ては、専ら物質的の惡が考へられ、此の種の惡から救はれたいと考へてゐたので、宗教亦從て物質的であつた。尙又野蠻人は、惡の存在する理由の説明には別に困難を感じることがなかつた。善にも又惡にもそれに對する原因が精靈の世界に存したのである。即ち一方に人間を助くる善い精靈があるかと思へば、他方には又意

地惡いものがあつて敵對して來る。斯くして原始人は善惡の對照をそれ／＼の力の世界に基因せしめたのである。多神教に在りても亦、同一の原理が幾分發達した形に於て適用された迄であつたのである。此の時には、世界統一の概念は未だ背後に潜んでゐて、自然界の各部並にその種々なる勢力はそれ／＼自分の對應物を神々の世界の中に有つてゐた。人間に苦痛を興へたり、仕事を妨碍する様な自然的勢力は惡神の配下に屬すと考へられ、そして同一の神にして、或時は善の爲に、他の時には又惡の爲に活躍すと考へられてゐたのであるが、是等は其の禮拜者或は信者其の人に於ける、心の矛盾を反映してゐるのである。

此の時代迄は、惡は未だ人間思想上に特別の疑問とはならなかつた。當時は又諸惡があつたので、唯一の惡ではない evils であつて、evil ではなかつた。それ等諸惡はそれに對應する諸種の惡神から射出されるといふのであるから、説明に何等の困難をも感じなかつたのである。時代が進展するに連れて、世界の秩序或は統一といふ意味が考へられる様になつて一神教的信仰或は宇宙の一元的解釋が試みられる

様になつたのである。人類が自然界の全部を包含する秩序の概念を捕捉する様になつた時、彼は、此の自然界に於て此の秩序と衝突したり之を妨碍したりする勢力の意義或は起源を、問はざらんとしても能はぬ様になつたのである。ペルシャの古代宗教は、是等相拮抗對峙せる諸勢力を、事物の第一原理に迄溯源することによりて問題を解決しようといふ驚くべき企圖であつたのである。善惡の衝突は、最初は純粹自然的方法に於て理解せられ、そして光明神と暗黒神との闘争といふ形で表象され、歴史的事實は其の闘争の跡であり、説明であると見られてゐた。波斯人はオルムットを善神とし、アーマンを惡神とし、兩間の絶えざる戦闘と考へられた二元論は、漠然ながらも善の勝利を要望してゐた様である。ペルシャの宗教は人類の發達段階中には善と惡との觀念を一般化する時代かあるといふことを吾人に明示してゐる。然し此の種の最後の二元論は不満足不統一な世界觀たることを物語つてゐるのである。

一神教の信條は二元論を容るゝの餘地なく、從て罪惡論は此の種の宗教に取りて

喫緊の問題となつた。宇宙的秩序の根源は、善だと想像される唯一實在者に遡及せられ、從て此の不調和な要素の本質を理解する爲には多大の時間と努力とを要する事件である。此の矛盾要素の責任者は誰か。此の絶えず反復される罪惡は我等の出發點たる宗教的要請と調停し得るか。人間の苦悶と損失とは、より大なる幸福と相差引して剩餘あらしめるのであるか。此れ等の問題は一度猶太教によつて語られし以來、未解決の儘に傳はり傳つて、基督教に至り幾分の光明を認むる様になつた。「惡は存する、充滿してゐる。けれども征服し得られる。主は人と共に在まし、其の力は偉大なるが故に」と。此の實踐的希求は基督教的信仰の一特色であるが然も無難に解決さるゝ問題ではあり得ない。宗教傳來の遺産として、神學上に惡魔の存在が假定されて今猶此の思想は生殘してゐる只斯る概念は問題を解決しない許りか却て紛糾せしめる材料たることは想像するに難くない。

プラトンは、物質要素は必しも完全に精神の命を奉じない。斯くして身體は劣情や道德的混亂を勃發せしめると。新プラトニ派、特に其の代表者であるプロチヌス

は先師の暗示を展開して時に積極的に又明快に惡と物質とを聯關せしめたのである。セントオーガスチンは惡の源泉を意志の腐敗に歸し、罪惡と意志を關聯せしめる思想は、中世煩瑣學派によりて益進展せしめられた。此の派の神學者は性善を信じ、只自由の意志によりて惡が生ずると見る。然も此の説は神學一般に承認されな譯でもない。例へば改革派に屬するカルヴァンの如きは宿命説を主張して命數論 (The view of Predestination) を高調したのである。

近世に至りて、此の問題も亦進化論の影響を蒙ること甚しかつた。從て惡を只現在の立場のみから研究するのではなく、輓近の思索家はそれを發達の一部分として考へる様になつたのである。此の考は確に參照する價値を存する。一定の状態或は特殊の個人に取りては確に惡と見做すべきものでも、種族の發達といふ如き、大きな見地からしては全體の善と見做さるゝことも少くないからである。以下惡を分類して其の本質を明にしたいと思ふ。

第二節 自然的惡と道德的惡

古代の神學上では、道德的罪惡が時間的に先づ現はれ、自然惡は破戒違法の處罰として附加せられたと言ふ。「死、其の他凡ての災害」は、「人間の最初の違法」の結果であつたと言ふ。併し之は順序を顛倒してゐる。自然罰或は自然惡は、罪シ（神の法則に背ける罰）といふものが未だ知られてない以前から世界に充ち／＼てゐた。大づかみに言へば、自然惡とは自然的過程の中に含まれる害惡で、單り人間のみでなく、凡ての有限的生物に均しく課せられるものである（病・死等）。道德的罪惡は之と異り、直接・間接に、人的意志の活動から胚胎するもの、從て又、意識的存在者によりてのみ犯されるのである。故に此の兩者を混同するのは、縱令兩間に多少の連絡はあるにしても、背理の様に見える。そして人は道德的罪の存在に對して責任があるといふのは不似合でないにしても、自然惡に對して責任ありといふのは暴論である。

ゼー・エス・ミルは其の名著『自然論』に次の如く述べてある。『人間が其の同胞に加へたなら、死罪或は牢獄に投ぜられる程の罪惡を、自然は毎日・毎時犯行してゐる。殺人は法律上の大罪であるが、自然は必ず、生とし生けるものを一度は必ず殺す……直接其の場で命を取らない迄も、露命を繋ぐべき材料を奪つてゐる。然もそれを大仕掛に又最も殘忍な無頓着さを以て行ふことがある。颱風一過季節の希望を破壊(作物を害し)して、蝗軍、洪水は一地方を荒廢せしめ、食用植物の根に瑣細な化學的變化が起ると、人の幾百萬を飢餓に陥れる』と。ミルの畫像は幾分誇張に失するかも知れないが、所謂自然惡は多大の禍害を惹起することは明であらう。此の禍害が人類動物の全範圍に互れるのは注意すべき所である。例へば、死を違法の結果として説明する學説は、死が生物界に普く行はれるといふ事實に直面する時に破れて了ふ。苦痛、疾患、死亡……是等の大自然惡は凡て生物の運命に落ちかゝつて、苦悶の様々な形相を惹起するのである。之は單に偶然なる活動ではない。自然界の構造組織と必然的關係を有する。有機體の構造が微妙になると、苦痛の感受性亦

大になりて、從て有機體は結局解體せねばならぬ様に出てゐる。自然其物が又自ら微菌を造つて死と病の種子を廣く遙に撒布する。自然は又澤山の動物をつくり、他を屠殺することによりて自らを活かす様な武器を與へる。人間其物も亦他の肉によりて其の飢餓を醫する。のみならず所謂『自然法』は一舉にして大破壊を敢行する。海嘯、火山、地震。以上の諸事實を考ふる時、此の慘事の中に、如何にして善の要素を發見し能ふかと問ふのは自然であらう。人若し、「是等の來訪者は結局善の爲に働く」と言はゞ、「誰の爲の善か、斯る苦患は、被害者其の人の善か、次代の人を利する爲か」と問はねばならないのである。

恐く自然惡上の難點は此の禍害の分配問題に係つてゐる。世界は道德的秩序の表現だといふ豫想を以て眺める時、是等諸惡が正義の原理に依て分配されてゐるとは思はれない。盛衰榮枯は性格と殆ど何等の關係もなく、惡人榮えて善人却て滅ぶ。運命は實に吾人を齷弄する。才子多病、其の天賦を全うするに先ちて倒れ、庸愚の者却て其の壽を樂しむ。天道是か否か、其の配劑は何うなのであらう。死は一般原

理として人類幸福の爲に現前すると言つても、惜しい人を殺してやくざ人間に長壽を興ふる理由は更に分らない。一般原理は特殊の實例に對して何等の光明をも流さないものである。

自然惡と道德惡とは密接の關係がある。そして前者は後者の發達を催がす機會となることも少くない。飢渴窮乏は發奮の動機となり只それが一定特殊の形に陥つた時罪惡が露出する。自然惡がなかつたなら道德的違法の大部分は現出しない。意志を刺衝して惡に驅る丈の機會がないからである。然し苦痛、窮乏等の自然的惡其物丈では道德的罪惡は生じない。之が爲には人格的意志の活動を必要條件とする。單に感覺的なものを道德的活動に變ぜしめるのは、偏に此の自然的衝動或は欲望の上に添加せられた此の意志作用の賜に外ならないのである。人間本來の傾向は、例へば自己保存の如き、自然的衝動を満足せしめんとすることである。けれども人が社會生活を營む時、個人の自然欲を節して全體との調和を圖らねばならなくなる。斯くして社會には法則が生れ、それを蹂躪する個人は道德的罪惡に陥る。此の道德律が

神聖な力（單數）又は諸力の支配下におかるゝ時、此の道德的惡は宗教的意義を獲得し、普通に之を「つみ」といはれる。これは人爲法よりは寧ろ神意に反抗する意味となるのである。「つみ」の成立は人に合理的選擇をなし得る自由あることを豫想するのである。

人類種族の進化の如何なる階段に於て、自然惡が道德惡に變形さるゝ様になつたかといふ問題に對して我等は殆ど確答を興へることが出来ない。然しそれは實踐上必しも必要なといふ譯でない。罪惡が存するといふ事實其物が我等には必要なので、何時始つたかとの發生問題は我等の今の議論と直接の關係があるのでない。茲に必要なのは罪惡は社會内に生起し、從て最初から罪惡の概念は社會的意義を有するといふことである。社會は活動的乃至有機的實在である以上、個人の犯行は全體に影響する。そして道德的罪惡は社會の一勢力となつて思想の様式、生活の習慣に影響し、その印象を社會組織の上に留め、時代から時代に遺傳して、善の進歩に對して絶えざる反抗を提供する。尙又野蠻時代に德行であつたものが、文化人に對して

は不徳と豹變するものも亦珍らしくない。そして發展せる文化が新規な道德形式を
おぼし立つるならば、是等は又新しい形式の惡徳によりて平均せられる。善惡の
闘争は絶ゆることなくして、然もそれは殆ど倦怠に堪へないものである。善は惡と
は戦はねばならぬ運命を有するものであつて、然も其の敵手たるものは狡獪譎詐、
一部分で敗れたら一時潰走し、再び新銳の氣を養つて或方面で頑強に拮抗する。斯
くして長期戦に入り、時代の去來に従て其の形式と方面を新にする許りであり、最
後の榮冠に依て飾られることは殆ど望めないのである。

罪惡が廣く及ぼす影響、そのの人生に被らしめる悲劇的結果は勿論戰慄すべきも
のであるが、然も一つ一つの影響は見るべき程でなくとも、それが社會化すること
に依て一大勢力となるのである。従て只一つの方面とか一定點とかを襲撃しても其
の効果は案外著しくない。個人を救済するには先づ其の圍繞界から淨化廓清して、
其の傳染力を根絶しない間は殆ど無効と言はねばならぬ。一般社會が如何に惡罪の
宣傳所であるかは、現代人の一般に認むる所となつて居る。現代少青年はそれが罪

惡であるか否かが未だ分らない先からして、既に病は膏盲に入つて、惡に對し
て楯突く力をさへ養はれてゐないのである。社會の影響既に斯くの如しであるか
ら、それに對して個人に何れ丈の責任あるかを問ひ度い。罪惡が不知不識の間に注
ぎ込まれてゐるのである。其處で善境遇に人となつたものと、惡環境に育つたもの
とでは、其の精神態狀に霄壤の差がなくてはならぬ。此所に又、先きの自然惡の場
合に於けると同じく、道德的罪惡分布の問題が生起するのである。

道德的罪惡の起源問題に關しては、二様の解釋が可能である。第一は、如何にし
て罪惡が意識内に入り込んだかといふ問題、第二は、その究竟的起源或は原因の
問題である。前者は心理的發生的で、後者は形而上學的問題であると約言すること
が出来らうであらう。

第一問は第二問よりは容易で、其の大部分は既に述べた所で盡きて居る。道德
的犯行は自覺的主觀が理性と衝動との別を明にして、反省する力を有するに至らな
いは間は生起するものでない。従て自由選擇の意志が覺醒されてゐることをも其の

條件の大なるものに數へあげられるのである。罪の意識は又道德的規範を認識することを豫想する。原始時代は客觀的なる風習を規範とし、それに對する向背によりて善惡を生ずと考へられてゐた。然し個人にもせよ民族にもせよ、何處迄が自然的意識状態で、何處からが道德的意識状態だといふ風に時間的に劃然たる分界線を引くことは殆ど不可能である。只既に述べた如く、個人に在りては、道德的罪惡への傾向が、知らず／＼の間に現前してゐることは、悲しむべき限りではあるが、事實だから仕方がない。性惡説も此の點に於て一片の眞理を有して居るのである。

第二 形而上學的問題は道德的罪惡論上の一大難問である。茲では罪惡の起源が問題になるのではなく、抑罪惡其物が何故に世に存在するかといふ根本問題である。問題の要點を約説せば次の様なものになる。此の敵對する要素(惡)の存在するのは必然であるか偶然なのか、それは世界の組織中に包含されてゐるのか、外部から附加へられたものであるか。斯様な問題を發するものは、發題者自身に一種の要請或は假定を有つて居る。所謂要請とは、善は宇宙を支配して居る。地上の經驗は

此の全體と調和せねばならぬ。そして此の全體は凡て斯る反抗的勢力を排斥するものである。果して然らば新難問は、何故宇宙は其の最善である所のものに最初から一致し得ないのであるか。反抗的要素などは最初からなくしておくのがよいではないかと言ふことになる。斯る齟齬撞着を生ずることは宇宙その物に本質固有なものでないと思へば、神はそれを防止せんとしたけれども、さうすることが不可能であつたといふのであらうか。是等の諸難問は、各時代が自らに課したものであつて、能ふ丈完全にそれを解決しようと努めたものである。樂天論者は此の世界はよい世界、娑婆即寂光淨土である。罪惡は全く善に従屬してゐると。懷疑論者、厭世論者は之に反して、下界は凡て可能なる世界中の最善なるものではないと確言する。そして我等の幸福の爲、現世は遙に／＼よいものに改造されねばならないと。けれども少しく穩和な厭世論者は、現世界は、苦惱に充ちてゐるにもせよ、次第によくなるといふ信仰を固執してゐる。併し此の罪惡論が最も痛切に感じられるのは一神論者の右に出づるものがない。彼等は惡の存在を、自分達の要請即ち「宇宙は善な

る神の創造物である」といふ主張に調和せしめねばならないからである。一神論者は斯くして所謂辯神論なるものを提唱し、悪は結局善と調停し得らるゝとの旨を主張する様になつたのである。

第三節 一神論と悪の存在

無神論者や不可知論者に取りては罪惡問題は左程緊急なものではない。一神論者に在りては併ら致命的題材と言はねばならぬ。基督教では「天に在します父」といふが、若し斯る存在者が果して存するならば、彼は此の世界を今少しよいものに造つたであらう。斯くて此の一神教的要請に執着するの士に取りては、罪惡が現に存在するといふ事實は一種の挑戦である。一つの挑戦……之に對して彼等は回避することが出来ない、只懸命之に中るべきで挑戦ある。

ライブニッツは惡の形而上學的説明といふのを提唱した。其の『モナード論』の二四〇頁に曰く、『凡て造物は其の完全性を神の勢力より導いて來る。併し彼等の不

完全はそれ自らの本性即ち無制限者であり得ないといふ本質から來るのである」と。其の『辯神論』に於ては又有限者に固有な不完全は世界に於ける惡の根源であつて、惡は固より神の意志ではなから」と。

自然惡の存在理由は比較的の説明し易いと思ふ。極めて常識的な言方であるが、飢渴は勤勉の、身體的苦痛は攝生の原因となり、之が爲に進歩は催進されるのである。身體に苦痛もなく、外界も亦極めて處し易く、例へば些の奮闘なくして容易に衣食を得られる様では進歩の條件は殆ど皆無になつて了ふ譯である。勿論プラトンは何不自由なき貴族の家に生れて大哲と仰がれ、釋尊は熱帯に人となつて大聖の名を博し得たのであるが、是等は例外で、艱難汝玉をにし、或人は又「貧賤は無上の遺産だ」とも言つて居るのである。

私は今自然惡の最大なるものと見るべき、『死』の存在理由を説明して、自然惡全體の辯護者たらしめたいと思ふ。(ギロウエーに據る)。

自然惡の最大者なる死は、複細胞的有機體及生殖機能の當然の結果として來るものであつて、之なくば生活は不可能になる。青春の血涌く曉には、死は憶ひ出した丈でも苦痛であるが、競走が既に終つた後には、死は人生の平靜な又適當な最後として安易を感じしめられる。

森に於ける小鳥よ、 “die Vögelein in Walde.

只待て、暫し待て、 Warte nur, balde

汝も亦憩らふ。 Ruhest du auch”

此の穢土迷界（人間世界）で、死んではならぬと宣言されたら、死以上に悲惨な運命であらう。生物進化論の立脚地から見て、死は歴史的な生活に缺く可らざる手段である。老いるに連れて個體は次第に發達能力を失ひ、新しい思想に對して冷淡になる。固定は回避さるべく、そして發達は、若い後繼者に文化的遺産を傳ふることによりて各時代は確實に進展する。後繼者は又清新な心と疲れない力とを以て進歩

に貢獻するのである以上、發達は實に世代の繼續と死の法則とを要請するのである。自然惡は神によりて意志されたといふ主張は大體承認してよいと思ふ。之なくば人間界に於ける善は殆ど實現が出来ないであらう。併し自然惡の周圍には何等の神祕も集うてゐないと言ふものがあればそれは恐く言ひ過ぎであらう。既に述べた如うに、我等が一度、其れの一般的・客觀的方面から眼を轉じて、個體特殊の場合を考へた時に、此の問題は五里夢中に入つて了ふ。天才が天死したり、やくざ人間が長壽を保つたりする類である。我等が先に自然惡の配布に就て述べたことは正に此の不條理を論じたのに外ならない。我等は虚心坦懐、公平無私に告白するならば、此の自然惡は、より大なる幸福の手段だと、大びらに言ふことが出来ない。只可なり多くの例外を許すならば、大體之を承認してよいといふ位な、謂はゞ蓋然的眞理といふに過ぎないと思はれる。

道徳的罪惡と神の善との關係に對する考察は、自然惡のそれよりは餘程嚴肅になる。神を道徳的・人格的性質を有するものと斷言する一神論者は、神を罪惡に對す

る直接責任者たらしめるといふ考に對しては恐く戰慄するであらう。「神は善を欲する、そして又惡を欲する」と言ふのは、支持す可らざる矛盾性を神格者に負はしめる所以である。被造物者が間違だと正當に考へたものは、造物主に取りても確かに正當でない。然も猶、一神論的前提は、惡に對する凡ての責務から神を解除することが出来るのであらうか。(そんな道理はあり得ない、何者、人間が考へて正當なことは、神に於ても同様な筈だからである)。神は少くとも、道德的並に自然的惡を可能ならしめる様な條件を創造した、然も彼(神)は其れの結果如何を考へないで只輕率にさうしたとは言はれない。人はよく言ふ、神は單に惡の存在を許した丈か、或は罪を豫防し得たのではあつたが、それをさうしなかつたと言ふ迄であるから、惡の存在に對して神に責任を嫁するのは酷であると。斯様な立言は公正といふよりは寧ろ詭辯臭い點があるのではなからうか。自然惡に就いては、神により大なる善の爲に惡を條件的に意志したと言ひ得なくもない。今自然惡と道德的惡とは密接に聯關されてある以上、後者亦然りと斷言して差支ないものゝ様である。果してさうで

あらうか。神は善の手段として惡を意志すると言ふ主張が支持されるであらうか。以下此の事に就いて略論して見ようと思ふ。

ヘーゲルに取りては實在は合理的であり、事實は價值である。彼は、宇宙は本來善であり、罪惡は宇宙間に正當なる位置を有せることを證明せんと努めた。ライプニッツと同様に、ヘーゲルは、罪は有限者の性質に付きものであると考へたのであるが、之を發達といふ概念と密接に關係づけて、罪惡を正善の一要素だと説明した點は大に後進を啓發する所がある様に思はれる。ヘーゲルを理解する關鍵は、有限にして無限な主觀中に、善惡の如き對立のあるのは當然だといふ彼の主想を忘れないうやうにすることである。そして此の相對立せる矛盾要素の解決は發達といふ觀念の中に見出さるのである。天真爛漫な心が、罪を通して、人は自由な道德家に迄發展するといふのである。ヘーゲルは罪は意志によりて生起されることを確認し、縱令善行爲を行つても、只本能的に無努力無意志のものは賞賛に値しないと考へてゐる。無論罪惡と道德とを無差別だとは言はぬ。けれどもヘーゲルは、罪惡は道德

上正當な位置と任務とを有つてゐると主唱し、罪惡は自己決定的道德に對して必要な一段階だと言ふ。從て惡は其の實「發達最中に在る善」で、全體の調和と完全とに貢獻すると考へる。英國のブラッドレー、ボザンケットの二氏は、ヘーゲルと全然同一の精神を以て道德的惡の問題を取扱つてゐる。かくしてブラッドレーは確言すらく、罪惡は無論不調和である。而かも此の不調和は、若しも調和が十分廣汎にされた曉には消滅して了ふと。ボザンケット教授も亦、惡は悪い位置に於ける善である（同じ善だけれども、其の位置惡しきが爲に惡と呼ばれる）。惡は結局善に吸収されて之に貢獻するものであり、善並に價值と同一根源から流出したものであると。

ヘーゲル學派の罪惡論は確に一面の眞理を含んでゐる。惡を發達と密接聯關せしめた點は正しき方向への一段階である。尙又、罪は人的意志の前進的努力によりて征服さるべき或物だといふ見地も眞理に相違ない。他方、けれども道德惡の積極的に、そして本當に有害なる一面を正當に認め得なかつたのは遺憾に堪へない。罪は、ヘーゲル等の考へによれば、自覺的精神の進化過程中に於ける消極的暫有的要素であり、從て、決定的に必然的に、精神的生活の發達中に入り込むのであると考へられてゐる。道德への道は罪惡の廣原を貫通してゐるのである。罪が衝突する不調和物である様に見えるのは、低い、部分的な見地から考察する故である。要するに罪はヘーゲル派の立場から見ると、人生に於てそれ自身の位置を有するのである。此の點に於ては別に異存ない。

道德的惡がより高き善の發達中の一階段であるといふ意見は、一般的、客觀的地域に止まる間丈は有理しらく響くけれども、若し具體的事實を吟味する時は、彼の有理らしさは消滅して了ふ。此の際に於ける惡は抑又何人の善を助けるのであるか。犯行者は其の犯行によりて彼の隣人を助けることは出來ない。では犯行者自らの助けになるのであるか。けれども例へば茲に一青年があつて、從來取り來つた無邪氣な徑路を棄てて、放蕩、犯罪の淵に身を沈める。そして其の後彼の惡習慣を絶ちたりとせば、此の經驗に對して彼が善人であるとは、殆ど何人も承認しないであらう。彼は實際意志薄弱であつた爲に、彼の様身に身を持崩したのかも知れない。そ

して放蕩の経験から得た知識の價值などは疑はしいもの、一つであらう。のみならず、我等は惡に對する反抗力、眞面目な善行への刺戟になる反抗力を經驗するといふ丈の目的で、惡に深入するの必要を認むることが出来るであらうか。大都市には大抵何處にでも、不良少年團とか、詐僞師、スリ……などの犯罪や不徳が著しく存するのであるが、何人も眞面目に、當該社會に於ける個人や團體を益するといふ者が恐くあるであらうか。却て其の反對が眞理であらう。實際、惡は發達最中の善だといふ提案は、惡の性質を變更することである。之を改造して從來の惡と其の性質の異つたものをつくらうとする試みである。公平に社會に於ける、又個人に於ける罪の効果を精査する時は、それ等は概して、「善の手段として……」といふよりは、寧ろ積極的性質のものである、調和を將來する不調和ではなく、却て之を傷害するものだといふ結論に導かるゝであらう。

罪の概念を發達と聯結したのはヘーゲル派の一大貢獻である。けれども未だ之によりて道德的罪惡を説明するには足りなかつた。此の見地からいふと、發達とは、

心身何れの方向たるを問はず、事物が展開擴張する過程の謂である。そして此の發達は、出鱈目無鐵砲な變化でなく、一定の目標に向つて階一階と、連續的に向上して行く過程である。そして人間に在りては、此の過程の當初よりして、其の到達點が何處といふ事も、又其の發達が可能といふことも大體推し測られる。そして目的の實現はヘーゲル派にありては、個人の自由意志を假定するけれども、それは所謂理性的自由意志で、衝動の趣く儘に決定する心理的自由意志ではなく、合理的な、一定の目的を、他から強要さるゝなくなく、自發的に選擇するといふ意味での自由であるから、偶然的要素の闖入を許さない自由意志である。斯くして宇宙は、首尾一貫的な、合理全體だとせば、罪は人間的經驗に於ける合理的要素なることを、如何にもして證明せねばならぬ。けれども其の所謂絶對を完全に徹底的に合理的なものとするヘーゲル派の立場からしては、到底説明し得ないのである。

今や只、若し罪惡を吾人の自由意志と聯關せしめるならば、(神の合理性と聯關せしめるのではなく)、神に責任を歸すことなく、却てそれを人間の側に移しながら、

罪惡を説明し得られないであらうかといふ、一道の光明を認め得るのである。

第四節 人間の自由と罪惡

神が宇宙を創造したといふ一神論の立場は、神をして自らの所造たる宇宙に對して責任を負はしめることになる。罪惡を犯す可能性もあり、事實それを犯しもする存在者を、神が造つといふ以上は、神に其の責任を歸するのは明であらう。人間の本性は、罪惡を犯す様に本來造られてあるといふことになれば、罪惡の存在は、神の直接の働きに外ならない。縱令神其物は完全であり、神は又、善の手段として惡をあらしめるのだと見ても、何の道神に、惡の存在に對する責任を負はしめるといふ點に相違はないのである。斯くの如きは、道德的宗教の自ら屑しとする所ではない。斯くして我等は再び、古くて新しい自由意志問題を持出して、人間は何の點迄、宇宙に於ける道德的罪惡の存在に對して責任を負はねばならぬかを明にしたいと思ふ。自然惡に關しても亦、其の責任が我等人類の双肩に落つることは論ずる迄もな

るのである。

自由意志を論ずる前に先づ自由の意義を一言する必要がある。此の詞は古來曖昧多義に使用されてゐるからである。

自由に二義ある。一は非合理的自由で、他を合理的自由といふ。前者は所謂選擇の自由で、種々なる動機の中から、自分に會心のものを選択するといふ意味の自由を指す。

合理的自由とは實踐理性即ち、良心或は道德的意識の命令に従ふのをいふ。それを自由と呼ぶ所以は、他から強要さるゝことなく、自發自動的に、自ら善とする所を、然も最と容易に、奮闘努力なしに選擇し能ふといふ意味に過ぎない。自由な人とは詰り、自ら善を信ずる所を、他から強ひられないで、然も容易に選擇し得る人のことである。「義を見てせざるは勇なきなり」と言はれてゐる、義と見たら直に、寸の躊躇もなく之に就く、それが模範的に自由の人である。私共修養の途中に在る者は

善と知りながら、即刻それを選択することが出来ない。義を見て直に出来る人は最も自由の人、逡巡努力の末、出来る人は自由の程度が低い人、努力しても終に善と見たものに就き得ない人は不自由の人である。

自由を此の意義に解すると、矢ッ張性善性を豫想してゐるので、其の善性の奥には、内在の神といふ風の、貴い要素が潜んでゐる事を假定する。従て罪惡の責任は未だ十分明になつたと言ひ得ないかも知れないのである。

斯く解釋して見ると、自由は理想であつて完成された事實ではない。何者、人の全生涯に於て、完全圓滿な自己實現には到底體達し得ないからである。理想の上に理想を重ね、自らが自らに課題し、一題が解けたら更に又一題といふ風に、認識の側でも道德の方面でもさうである。パウルセンが、自由は教育の到達點であつて、其の出發點でないと言つた意も、自ら釋明せられるであらう。

自由の第二義は所謂選擇の自由と呼ばはれるものである。例へば惡を選んでそれを實行した個人は、其れの代りに善を選ぶことも出来たのだといふのが、第二義の

自由である。斯く見ることによりて、惡の責任が我々人間に歸することとなるであらう。

自由を否定する學説が意志必然論で、之にも亦二種ある。一は嚴正必然論で、^{ヘイド・デターミニズム}他は溫和派必然論^{ソフト・デターミニズム}とも言ふべきである。前者は選擇の自由ありと考ふるの^{一種}の幻想に過ぎないといふ。詰り、「人間の行爲は動機によりて決せられ、動機は又其の人の性質（先天的遺傳）と境遇とによりて定まる」といふに歸する。之は動機と品性とを別物と見るもの、結局、概念を現實と混同するものであり、又執意作用に於ける、吾人の自我の力を認めないものであるから取るに足らない幼稚な思想であることは、世に定評ある所だから、茲に詳論するの必要がないと思ふ。

第二は、故ゼームス教授がソフト・デターミニズムと稱したもので、自由と自己決定とを同一視するものである。畢竟意志決定の際に於ける自我の作用を十分に認むる。意志決定は自我以外の何物からも影響されないと主張する以上、此の意味から見て自由意志論だと見てもよいのである。只決定の主體たる、自我其物は自由

に、氣儘に造られたものでなく、必然さうあらねばならぬ様になつた、換言せば、出来上らねばならぬ様に出来上つたのだから、此の意味にて依然必然論に屬する詰り、人は必然、意志は自由といふことになるのではないかと思ふ。

右にて大體明になつたとは思ふが、此の派の主張點を、主張者自らの詞で簡単に述べておきたいと思ふ。(ギャロウエー、五三四——五頁より引用す)。「選擇の際に、人は其の品性全部を現はして特殊の場合に處する……」。此の意味に於ける自由は外から決せられたのではなく、個人が自己を決定したのである。此の際個人といふのは、單に抽象的な自我ではなくして、一定の内容を有つた、具體的の自我である。行爲はそれ故品性から流出するので、如何様にも東西南北勝手次第に行動し得るが如き可能性はあつることがない。併ら自ら決定せる通りに活動せざるを得ないといふのは、自由を犠牲にする譯ではない。それは自己決定であり、自我は具體的の自我である。自分自らの本性と無關係な自由を期待するが如きは、人間にとりて無益なことである」。

斯くて此の軟派必然論者、或は性格決定論者は、所謂無制限的自由論者に對して激しい批評を試み、それによりて自分等の旗幟を鮮明ならしめようとしてゐる。其の評の略に曰く、「純粹無頓着自由といふ如きものは世に存することがない。即ち或事をしようとして、止めようとして、甲を選ぼうが乙を取らうが、隨意氣任せといふ風のこととは斷じてない。經驗は此の種の要求を許さないのである。若し斯る要求が是認せらるるとせば、それは品性と行爲とが切斷されてゐることを意味する。何者、如何なる動様でもが、自由意志といふ神秘力によつて活躍せしめられるといふ背理に陥るからである。品性・行爲・動機は固く融合一體をなしてゐるものであるが、それ等が分裂される時は、人間相互の信頼も責任も其の根柢を失ふことになるのである」と。次には此の決定論を批評して見たいと思ふ。

(一) 單に性格と一致する様に行動するといふ丈では、自由の保證にはならない。即ち只之丈では、自ら自分の劣情を支配して自己の主宰者となる人格(理性的自由の人)と、單に感情に依て活動する人間との區別は立たないのである。眞乎惡習慣の奴

隷と呼ばれる人物でも、自分が形つた性格と一致して活動するに外ならない。自己決定論者の所謂自由は、如何様にも活動し得る可能性を許さない。人生の各瞬間に於て、人は其の時に爲し能ふ唯一の方法にて行動する、一定の瞬間には一定の行爲以上以外に出づることが出来ないといふのである。今若し諸君が此の人物の發達を追究するならば、彼の一舉一動は常に其の環境をと關聯した彼の品性から迸出することを知るであらう。今諸君が此の種決定論者の説に従つて、個人の發達を時間的に溯及するならば、道德的活動は漸次「常に自然的にして非道德的な段階から發達せることに心付くであらう。何となれば、個人から祖先に遡り、類人猿から獸類へと遡及せば、非道德の状態に達するであらうし、此の道德的ならざるものから道德が出て來たことになることを發見するのであらう。併し若し發達する所の自我が、決して自分の過去に於ける因果關係を免れ得ないものとせば、若しも自由の發動によりて新運動を創始することが不可能だとせば、如何にして道德が非道德から出て來て、その特質を贏ち得たかは、終に説明することの出来ない謎語となつて了ふであらう。約言せば、道德的性格は、自然的状態から湧起したといふ推論に歸着するであらう。

(一) 悔悟、後悔の念を生ずるのは、意志の自由なることを物語つてゐる。自己決定論者の立場からしては、此の感情を説明し得ないであらう。

(二) 自由意志問題に關して今や予の意見を發表すべき場合に際會した。吾人はかう言ひたい。即ち吾人が實際活動を楽しんでゐる其の刹那に於ける自由の直接意識を高調したいと思ふ。(ギヤロウエ)換言せば自由意志の問題は理知の問題ではなく、吾人の直接的悟入即直覺に依るべきものだと思ふ。フッサールなども此の直覺を重視して、エビデンツ・ゲフュール證明感情など言ふ詞を使つてゐる。日常習慣的のことは殆ど頭を使はないで處理するから、自由か必然かなど問ふ餘裕もない。併し動機や思慮の間に衝突が起ると、愈決定する際に、大多數の人は、様々な活動の中に選擇決行の可能が開かれてゐて、其の中の某一事を意志して其の他を抑制することが出來ると信ずる。活動的な自我が自由原因たることを直接に經驗する。そして品性が決定する

といふのは、意志する所の自我に依つて決定されるといふ意味に取らなかつたなら、品性が云々といふことは無意義になつて了ふのである。品性はその所有者たる自我から切離して了つたなら、一つの抽象に墮して了ふ。我等が或事を意志し實行した後で、その事を反省して思想上に再構成し、それを概念的空間・時間に嵌めて見る時には、我等は生氣に充ちた直接の経験を、血の氣のない概念的思惟に變化した譯である。ベルグソンの語を用ひば、具體的持讀の流れの代りに、結果が原因に繼起する、抽象的時間の繼續を表象してゐるのである。此因果關係には更に他の因果が相次いで、吾人が自然界に附與する因果律の形式に従つて思惟すると、なり了るのである。世人は得て、意志するとは前方の目的を目がけてそれが實現を努力することだと説明する。之れ生きた意志過程であらう。然るに、反省的觀察者は此の過程を顛倒して、如何なる動機が活動を推進したか、如何に動機が品性によりて影響されてあつたか等々と問ふ。斯る方法は無限に後退する。そして因果的系列は方便的意識で、之を利用して経験を解釋するけれども、それは決して十分な真理とは言

へないのである。結局、我等は自由或は原因なき原因を豫想せねばらぬ。之が即ち我等の行動の根柢である。人的意志其物が自由原因で、再構成さるべくもなく、それ自身（意志其物）を超越した要素によりて説明すべくもないのである。

(四) 自己決定論者は、意志は因果關係に依つて活動する以上は、只一條の過程ある許りで其の外に出づる、多方的可能性がなく、従つて又世に偶然といふものがないと主張するのであるが、それは精神的發達の眞義に徹底し得ないもの、意見たるに過ぎない。彼等の所謂發達は展開を意味する迄はよいが、其の過程の各段階には確定的聯關があると主張する。彼等が若し、意志自由論には因果的説明が缺けてゐるといふならば、我等は答へて、精神自我發達は時間に於ける因果の系列を超越すると言ひたい。發達の新生論的概念——發達の過程の内に新しい物の生起することを承認する所の概念——は、自然的精神的進化の事實と遙によく一致する（此の方に眞理が多い）。有様に言へば此の新生説は理知的に證明することは出来ないのである。然し此の新生説の如きものを主張することは、經驗界に非合理的要素を持ち

込むものだと非難するかも知れない。けれども宇宙には理外の理、道理以上のものがある。そして何人も完全に経験を合理化することは出来ないものである。我等は経験界に於ける合理的關聯を要請する。そしてそれが見出される限りは探究する。けれども非合理要素は永久に残當する。人間其物が既に叡知以上である。我等は活動的能因である。然かも意志の作用は理知の詞を以てしては充分に語ることが出来ない。若し自由の意識と經驗の事實が、オイブン・ボシヒリチユース 多方的可能性の世界、其處では自我が新しいものを創造し得る様な世界を要請するならば、予は此の要請が、非合理的だといふ理由の下に、言下に否定して了ふ様な輕舉には決して出でないのである。そして若し、之によりて予は因果關聯の原理を犠牲にするものだと非難するものがあらば、予は答へて、因果關聯には自ら其の通用範圍がある。自由意志の境地には「自由の因果律がある」と。

ギャロウエーは更に語をつづけて曰く、人間的自由に關する私の意見を述べて見たいと思ふ。自由論にも色々の種類があつて、其の中に、無頓着或は無根據的自由

The liberty of indifference と云ふのがある。意志活動は品性動機其の他の事情に頓着なく、思ふが儘に發動し得となすもの、約言せば、何等の先行規定根據を有たない無原因的意志發動、所謂絶對的自由意志説である。私の謂ふ自由は此の無頓着自由でない。何者價値に無頓着な自由、從て善であれ惡であれ容易に無頓着に意志する意志は道德的意志ではないからである。自由意志は盲目意志でない。そして價値判斷と取離すことが出来ない。尙又人は其の活動の内に自分の品性の何等の方向を表現するのでなかつたなら、人格的或は責任的活動者といふことは出来ない。人間執意の活動が品性と無關係であるなら、それ等活動が道德的意義を有しないことは、猶呼吸の如き生理的活動と異なる所はないであらう。意志と品性との間に何等の關係もないものとなせば、人間は測り知る可らざる存在者となり、道德的に評價することの出来ないものとなつて了ふ。此の問題解決の關鍵は根源的自我と品性との關係を明らかにすることである。自我は其れの内容から區別されねばならぬ。自我は自分の品性を有してゐるけれども、兩者は同一視すべきものではない（自我即品性ではなからぬ）。

動機は品性即自我によりて形成せられた品性から湧出するもので、彼の根源的自我は自分に會心な動機と自分とを同一化する。そして意志活動が或は善となり悪となるのは、一つの動機或はそれとは別種な他の動機を實現することによりて異なるのである。そして自我は品性を通して己れ自らを表現するものではあるが、此の品性は決して固定不動のものではない。それは多いか少いか可塑性を有し、且つ絶えず發達してゐるものである。従て此の品性は完全に統一された、些の矛盾もなき全體でない以上は、確にその内に多樣的可能性を保つて居り、従て色々異つた活動を誘起することが出来るであらう。

以上、ギャロウエーの説は、自我・品性・意志・動機などいふ詞の異同と關係とが必しも明瞭とは言へないが、自我の中に品性、品性の中に意志、意志の中に動機があると見てよいであらう。最も是等の四者は渾然たる一體で固とく實際は分析すべからざるも、研究の便宜上、概念的に區別し能ふ許りである。其の單なる概念に過ぎないものを、事實存するかの如く誤解する時は、所謂概念を實體化する誤謬に陥

るのである。従て四者は勿論別々の存在ではないが強ひて區別せば、自我は比較的到一个體或は個我の最大固定的な統一體であり、意志は比較的に斷續去來の頻繁なる要素である。そして品性は自我の中に、動機は意志の中に各包含せられる。そして包含するものはされるものよりは比較的固定のものである。例へば自我を完全なる一樹木とせば、幹あり枝あり梢あり若芽あり、其の根にしても主根、枝根、根毛あるが如く、一個體中に比較的固定したものとしなないものがある如く、一個人の中にも同様の區別ありと見られるであらう。斯様の比論は固より嚴密な眞理を現はすものではないが、然も幾分諸君の理解を助くるであらう。私の説明は要を得ぬであらうが、之に基いて諸君に獨自な意見を定めて貰ひたいものである。

行爲者自身が、品性中に含まれた凡ての可能性を自覺する譯でなく、時としては又、激しい誘惑の爲に、立たんと期待してゐながら却て倒れるといふ様なこともある。然し兎に角、斯様に多樣的可能性があるが爲に選擇的行爲が其の選擇となり、そ

して行爲者をして、自分がしたより以外のことも出来たのであつたとの確信をも起さしめ得るのである。又余（ギヤロウエー）は大體に於て自由論に賛成するものであるが、極端無頓着的自由を取るものでないといふことを明にする爲、二つのことを高調しておきたいと思ふ。

（一）多樣的選擇の自由（澤山な可能性ある内から選擇する自由）は、精神的發達が一定段階に達した時に始めて出現する。自己意識と思考力とを獲得しないものには此の自由がない。尙又神の如く完全なる人格者にして、罪を犯すことの不可能なものには此の自由を要せぬのである。

（二）又、自覺的人格に於ける選擇の多様性は人によりて異なる。從て此の意味に於ける自由は程度の問題である。此の種々なる方向を選擇する自由は、其の當事者が感情の影響に依て、或は又機械的習慣が固定することに依て自我意識を減少されるものである。のみならず、品性が倫理的に發達するに連れて、多方的可能性は限定される傾がある（斯くて發達の極神と同様になるならば、選擇は全然無用になる）。

品性の可型性が多くなればなる程、内部的統一と融合とが彌大になる。品性の變化性が少くなればなる程新要素の創造は益小になるのである。修徳の理想は、善意が優越して完全なる自己決定を贏ち得ることに外ならない。併し此の高等なる自由は、人に取りては道德的努力によりて獲得すべき業である。人は此の目的に對して只徐々に近づくことが出来る。そして人は彼の多樣的可能性の段階を通過して此の目標に近いに行かねばならぬ。其處に誤謬と失敗とが潜んでゐるのである。

ギヤロウエー又曰く、吾人は今や此の自由論の結果を概括し、そして惡の存在に對する人間の責任問題と（此の自由論と）の關係を明にしたいと思ふ。此の穩健な意志不決定論（自由論）は、道德的罪惡に對する神の責任を輕減し得るものと考へられるのである。

自覺的意志を有する人間が、善或は惡を選をぶことが可能であり、そして惡を選ぶことによりて罪惡を世界の一分子とする以上は、神はそれに對して直接の責任はな

い。結局、神は造物の發達を可能にし、其の可能の内に道德的惡を可能として包含せしめたが、其の可能性を化して現實たらしめるのは吾人人類である。斯くして罪惡に對しては、人間が交渉し參與して居ることを看過する様な學説は、事情の重大要素を無視するものである。然し之にも又二三の重大な難點がある。第一、意志が發達の一定時期に至り、それ迄は曾てなかつた、此の道德的罪惡を如何にして絶對的に創造することが出来たかといふことであるが、事實の起源は何事によらず其の説明が容易でない。又惡の起源を超越界におくのは、其の實何等の説明にもならず、却て此の假定其物が又多大の説明を要するのである。併し先に述べた如く、自然惡と、道德的罪惡との關聯といふことは十分に記憶すべき點である。前者は後者に、時間的に先つのである。無制約的な願望、快樂、感情の如きものが一種の自然惡であつて、(前に言つた自然惡即病死等とは別の意味の自然惡。「一種の」といへるに注意すべし)それが道德的惡の温床となるのである。詰り道德的惡の萌芽が人間の感官的性質中に伏在するといふ事實も説明し難い難問の一である。(道德惡は自然的

に發生したる觀あり)。他方又、人間は其の意志を自由に働かせることによりて是等の可能性を現實化して、之を世界に於ける一勢力たらしめたのである。自然惡は斯くして道德惡の存在を可能なしめる。けれども、偏に人間の自由活動が罪を詞の十分なる意味で發達せしめるのである。此の連鎖、自然的道德的罪惡の兩者を聯關せしめる此の連鎖は、道德的惡に對する下述の二學説を相互に補充せしめることが出来る。(1)道德的惡は人間の如き有限な存在者の本性に絡まつたものである(2)これは偏に意志と其の自由選擇力とから流出したものである、以上兩者は何れも側面觀たるに過ぎない。従て兩者を結合することによりて罪惡問題は大に光明を投げられる。人間の有限的本性から迸出する自然惡は、縱令それが直接に道德的惡を創造しない迄も、少くともそれを可能ならしめる條件を提供する。他方又「つみ」其物の特質は人間意志の發動に歸するのである。要之、道德的罪惡の起源には二説あつて、一は人間の自然的本性から自然に生起するといひ、他は人的意志其物から來るといふのであるが、孰れも一面的眞理で、眞理の全面は兩者結合の上に出現すると

よのである。

最後に、神は道德惡に對して間接責任を、自然惡に對して直接責任を有せねばならぬ。我等は勿論、惡は假裝せる善だといふ思想に裡書することを拒むけれども、惡が世界に存することは宇宙を支配する善の目的と必しも矛盾するものではないのである。兩種の惡は善に取りて必要な機械だといふのは言過ぎであらうけれども、自然惡は吾人の目的を妨碍し、吾人の必要を深刻ならしむることによりて吾人の勢力を集注せしめる刺戟となり、道德的惡は精神生活を襲撃することによりて精神力の發達を激勵する。

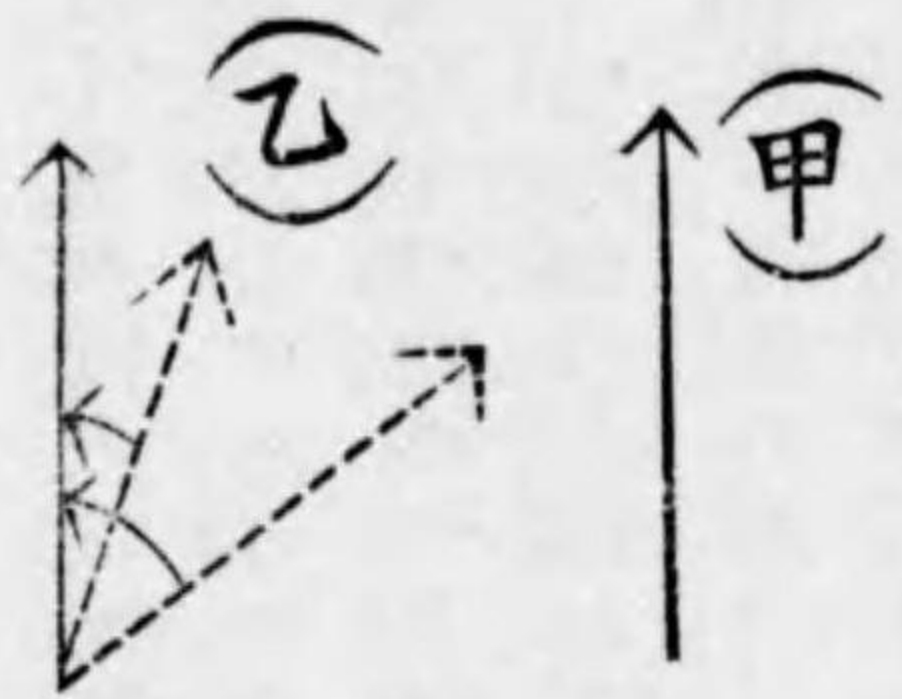
若し精神生活が發達の過程であり、從て小善から大善に進展する要素たるべきであるならば、道德的惡の可能性は當然其の内に含まれてゐる。精神的發達は自動的過程でない、即ちそれは自由に根ざした運動であり、惡を捨て善を選ぶことによりてその目標に近邇せんとする運動である。發達進歩、それは自然の法則ではな

く、自由精神の努力である所では、惡が善に反抗し、誘惑や危険に面することがなかつたら、彼の進歩發達は殆ど解す可らざるものとなり了るであらう。障碍や危険を征服するによりてのみ、人間の功績は顯揚されるのである。此の種の進歩は、不慮の災害によりて包圍され、一時的錯誤や失敗を含んでゐようとも、神の眼には、杓子定規な自然的進化よりは遙に偉觀と觀ぜられるのである。果して然らば「つみ」の存在は高等なる善への不可缺の條件である。吾人自身に取りては、自由に選び、冒險を敢てし、誘惑に對して抵抗するといふことは、彼の自然的進化の機械となり了るよりも遙に高等な、よりよき善への道を辿るものである。

罪は征服される爲に存し、それを征服するのが我等人間の任務である。吾人が從來述べた思想の系列によりて、惡は結局征服せらるべきものたることを要請する。若し然らずして惡は永久に、善に對抗するものとして此の世に殘當するものとせば、惡の存在と神の道德的性質とを調和することは非常な困難に陥るのである。「つみ」は獨立なる原理、それ自身存在の權利を有するものでない。それは只手段物、方

便物として存する假現物である、進化を一時障碍しつゝ、却て之が向上を刺衝する興奮劑である。本當の惡が出現した瞬間、其の眞の瞬間からそれを征服すべき宣戰が布告される歴史の課程は、惡が其の勢力を一點に集注して、其の勢侮り難く恐るべきものになると、其の反動として卓越なる善の力が蘇生されて、結局勝利を占める。善惡の衝突は長期戦に互つても、概言せば有望なる戦闘である。斯くして歴史的生活は、我等の奮闘努力によりて吾人の神聖なる任務を自由に成遂する爲の機會を提供するのである。惡は自らの損傷力を以て嚴存するにも拘らず、樂天觀を承認するの餘地が存するのである。

私（著者）一己の考では、惡は根本的存在者でない、善と同一の存在權を有するものではないと思ふ。善の「出來損ね」が即ち惡と稱せられるものではないかと思ふ。人間の辿るべき道は一見幾筋もあるやうなれども、其の實只一條しかない、少くとも最も短い捷徑は只一筋しかない。二點間を連結する線は無限に多數あるであらうが、直線は只一條のみあるの類である。約言せば理性の示す道途は只一條の外にない。然も此の道は難行道である、得て踏み外し易い。それを踏み外した時、それを惡といふ。甲乙兩圖とも、其の黒線は理性の指示する難行道、合理の過程で



あり、乙圖の破線は非合理性の指示する易行道であるが、其の正道を距るの程度を異にして居る。從て之を合理の道に引き直すのには、大か小か努力を要する。換言せば非合理の合理化は、非合理的行動が其の中心の正道から脱逸する距離の大小、即ち黒線と破線との造る角度の大小に準じて、或は大なるか、或は小なるか、所謂モア・オア・レス、或は又メーア・オーダー・ウェーニゲルの努力を要するのである。詰り私共の進むべき道は只一筋であるが、進む可らざる道は無數に澤山ある。（其處に自由選擇の餘地も存する譯であらう）。其の進む可らざる道を進むことによりて大小様々に程度を異にする罪惡が生ずる、右傾的左傾的諸惡

が頻々として群り起る。然し是等の諸惡即非合理性は合理化の可能なるもの、即ちイルラシナル（非合理的）であつて、アラシナル（無合理性、濟度す可らざる惡素質）ではない。此の意味にて私は「寧ろ惡は假裝せる善」といふ古い提言を承認したいのである。

斯く言へば人は又斯う言ふかも知れない。神は何故に脱線しない様に人間を造らなかつたのであるかと。此の非難は、「人間を本能的に善の出来る様なものに何故つくらなかつたか」といふに等しいものと思ふ。孔子も「只上知と下愚は移らず」と言つてゐる。上知とは生知安行の、先天的聖者であり、下愚とは釋尊のいふ、度す可らざる無縁の衆生、俗にいふ、つける藥のない馬鹿者のことで、此の上知と下愚とは共に少數乃至絶無僅有な例外の場合で、私共人間の大々々多數は、脱線しながらも復た本道へ立戻ることの出来る造物である。私の反問せんとする所は、本能的に善をなすことは第一、可能であるか、第二、願はしい状態であるかといふことがそれである。一善既に實現し終らば更に他の善が生ずるといふ風に、認識方面でも

實踐的方面でも、所謂無限の課題である以上、寧ろ無限に課題すべきものであるから、苟も小善小成に安んぜざる限りは、課題すまいと思つても、其の實不可能である。本能的な生活は又動物的生活である以上、本能的に善の出来る状態を希求するのは、動物時代に逆戻せんとするものである。勿論第二の動物界は從來のそれよりも、内容に於て遙に優れてゐるかも知れぬが、本能的に出来る善は善とも稱し難く、世界は趣味も悦樂もない、或意味にて荒涼寂寞なる境地と化し終るであらう。

結局私達は、本能的・無意識的に理性の道を進むよりは、意識的・奮闘的に乃至試行錯誤的に、一種の意味にて右傾し左傾しつゝ、自ら正道を探り求めて的確に向上することを望む。此の意味にて惡はなくてならない、正善を體驗するの手段として惡を要求するのである。

或は言はん、果して汝の言の如くば、結局吾人は、目的への捷徑を通らないで、故意に右傾左傾し、迂徑や敗路に迷ひ入つて、究竟地への到達を遅延しようとするのであるかと。

於て顯現されてゐると言はねばならぬ』(リブシウス『教義論』三六二頁)。

我等は現世に於て統一的生活を送ることによりて刻々存在の意義を果すならば、それは宗教を生活することであり、煩惱即菩提的なる、即身成佛である。

第九章 進歩と人類の運命

第一節 人類歴史の目標と進歩

惡は結局征服されつゝあつて、其處に人類の進歩がある。然し進歩は人生の運命或は歴史的運動の目標のあることを豫想する。人生は個人的にも團體的にも破綻があり不完全であつて、勢ひそれ(人生)を超越した或物の存することを暗示してゐる。人生を研究して見ると、それは何處から來つたかと問ふのみならず、何處へ行くかと問はねばならぬ。發達過程の眞義はその目的或は完成から離れて論ずることは出来ない。發達は單なる變化以上の或物だからである。

然し人生の究竟目的を論定するには其の材料が誠に少い。過去と現在の資料を以てして將來に關する合理的判斷をなすには誠に貧弱を感ずる。此の人生究竟目的に對して從來提言された意見も少くはないが、多くは一片の信仰、願望、要請に過ぎ

ないもの許りと言つても強ち過言ではない様である。

人生が進歩するか否かに關しては、科學殊に進化論の上からは可なり手痛い反證があげられてゐる。以下ギャロウエーに據りて略論して見よう。ロイス亦之に關し、數十頁を費して詳論してゐるのであるが、ギャロウエーの述ぶる所は頗る簡明であるから、今は専ら之に據ることにする（五五三頁以下……）。

自然主義の立場から云へば、人生は長き進化、境遇と生存競争とによりて惹起された過程たる、長き進化の産物である。勿論進化の起源は神祕であるが科學者が其の發達を追求溯源し能ふ限りに於ては、常に自然的條件と宇宙的勢力とに依存するのである。何れ丈長く進化の過程は繼續するであらうか、此の發達の運動は退歩の一種に依て換置せられるのではなからうか、凡て是等は結局自然法の作用によりて決定されるのであると科學者は言ふ。有機體が何時迄繼續するか明確に豫言することは無論不可能であるが、然し科學者は可なり確實に次のことを信じてゐる。勢力分散の原理によりて地球は固より太陽系全體が死滅するであらうと。（けれども最近

には又、物質や元素を精査することによりて、世界や有機物の繼續期間を獨斷的に豫言する科學者の傾向は漸次減少する様でもある）。此の立脚地から見れば、人類的運命の最後の把握者は宇宙間の諸勢力と其の諸條件とでなくてはならぬ。果して然らば人間の發達は中止されて結局は死滅して了ふのである。進化説は耶蘇再來の期待を裡切り、幾百萬年間向上の道を辿つた我等の地球は、何時か其の頂點に達し、頓ては下り坂になり始めるのであらう。ハックスレー曰く（『論文集』第四卷八五頁）各時代の努力・貢獻、凡ての靈感、人間の天才の陸離たる光輝は太陽系の大死滅によりて消盡に歸し、人間の建設に係る有形無形の凡ての殿堂は宇宙殘滓の下に埋没せられる……之は勿論自明のこととは言はれないが、然も一片の空想ではなく、之を否定せんとする如何なる哲學も、批評の鋭鋒に堪へ得ないであらう」と。科學者の斯る結論は悲慘であり厭世的であるが、然も其の豫言に對して證明を與へ得るものはなからう。科學者は又、自然界の諸勢力は、將來に於ても又過去と同様に作用するといふことに就ては可なり確實だと感ずるであらうが、然も斯様な確説は是又其

の實一片の信仰に外ならないのである。のみならず、上述の如き豫言は、過去の事實を基礎とし根據としての話であるが、其の過去の解釋其の物が可なり間違つてゐることも少くないのであるから、彼の如き豫言は不確實なる根柢の上に築かれた、謂はゞ砂上の樓閣であるかも知れない。豫言の誤り、即ち當該問題に關する要素といふ要素の凡てを一つ残さず考慮するといふ條件を充たさなかつた爲、其の豫言の誤謬に陥つて了つた例は、科學史上敢て珍とせざる所である。最近の例で云へば、自然主義者は確に重大なる考察點を誤つてゐる。即ち是等の科學者は、自然界の機械的概念は完全に眞理だといふことを不正當に假定してゐる。實際斯様な方法は事物を抽象的假設的に考察するものであつて、一定の目的、例へば實利實用といふが如き目的には合するかも知れないが、精密なる思想上に適用するには餘りに粗大である。のみならず人間の精神的な生活は本來自然界の産物でないとせば、その運命が物質的條件に依て決定せらるると考ふるのは僭越であらう。自然的秩序が創造し得ない所のものは、同様に又破壊することも出来ないものである。自然科学にして若

し、自己の天職を自覺するの明あらば、人間の運命問題は毫も解し得る所でないといふ謙遜に告白すべきである。然るに若し科學が自分の分限を越えて、厭世的斷案を抽出するならば、問題に含まれた原理を理會し得ないといふ理由の下に、斯る結論の效果は割引されねばならないのである。

以上科學、殊に生物進化論者が、宇宙退化説の立場から、人類の進歩を否定する厭世觀を高調すれども、容易に其の信す可らざる旨を述べて人生の進歩を高調せんとした様である。然し只消極的に述べた許りである點は聊物足りない感じがする。

次には哲學殊に歴史哲學上よりして人類の進歩を力説してゐるのである。

(二) 歴史學上で人類の進歩に對する見方が二つある。一は、進歩は歴史其の物に内在せる一定の法則によると見る見地である。之は恐く人類社會は神によりて支配されてゐる。從て神の法則が人類の背後に行はれてゐる爲、人類發達の記録たる、歴史其の物に神の法則が内在してゐるといふ、形而上學的假定或は信仰の下に

のみ言ひ得るのであらう。

今一つの見方は、所謂英雄崇拜論の見地であつて、歴史其物に人類進歩の法則は内在してゐない。人類の進歩は英雄偉人が抱ける劃時代的思想とその實現に對する努力とによると見る立場である。ギャロウエーは自由意志論の立場よりして、大體は英雄崇拜説を高調しながら、更に又第一の立場をも捨てぬと言ふ態度を取つてゐる。然し此の哲學的方面に於ても結局人類進歩觀を高調することは、科學方面に於けると同様である。

ギャロウエーは先づヘーゲル派の内在觀の批評から出發して居る、曰く、ヘーゲル派に従へば、歴史的發展は、縱令それは精神的であるにもせよ、矢張嚴重に決定せられて、如何なる點に於ても斷じて偶然的要素はない。歴史の過程は意識的であるが、而も機械の如うに規則正しく進展すると言ふ。然し斯うなると歴史は興味と價値のないものとなつて了ふ。歴史的事實は宛ら劇の如く、俳優は自分等の爲に作られた科白を只機械的に暗誦する許りになり了るであらう。従て英雄偉人の創意は

十分の承認を受くることなくして、單に社會的集合意志の機械となり終るであらう。(二二三頁)と。我等は又歴史的發展を保證すると言はれてゐる、彼の内在的原理に信賴することが出来ない。然るに或者は、人類の進歩は宛ら自然界の現象に於けるが如く、一定の法則によるかの如く喋々する。然し歴史を公平に研究する者は此の意見に贊することが出来ない。文化は擴大し發展することはあるけれども他方又衰退し瓦解することもある。顯著な利得は同様に顯著な損失によりて平均されることもある(必しも常に進歩のみを成遂しない)。過去に於て確に進歩の認むべきものはあつた。然もそは法則の結果ではなく、却て人類の爲に献身的活動を遂げた人的意志の賜である。發達は法則の產物ではなくして人格者の努力に俟つ。そして精神的自由が其れの基底をなしてゐる。進歩は實に人的能力とその實現とを要請する。(二二七—八頁)要するに、進歩は嚴格なる法則でない。歴史的生活に内在して、誤りなく繼續的發達を將來する原理ではない。反之人類の發達は人格的精神の努力に根ざす。發達を圖るのは個人々々の任務であり天職であつて、凡てが服従

せねばならぬ一定不動の法則といふ譯ではないのである、從て進歩は必しも連續的の運動ではない。時には阻止され拘束され、就中は一定期間中却て退歩することさへあつたのである。

吾人若し、凡ての段階を通じて、歴史の運動を統制（制御）する内在的必然性を棄却するならば、歴史の目標或は人生の究竟目的をも棄却することゝはならないであらうか。歴史の決定的進展に代ふるに、完全に可型的な、不定的可能性に充ちた過程を以てすることにはならないであらうか。吾人は又從てベルグソンと同一の立場を取ることはならないであらうか。ベルグソンは、「宇宙は絶えず創造的な過程で、未來の門戸は決して鎖されてはなく、却て普く開放される」と言つたが、我等は果して、人類の目的を捨て、之に代ふるに單なる冒險や偶然を以てすべきであらうかと。ベルグソンは人も知る如く、創造的進化を説けども其の目的を示さない。「門戸を鎖さず」、「普く開放……」と言へる如く、只「知られざる未來に向つて進化する」と言つた。是れ氏が心理主義の哲學者たる所以である。ギャロウエーは此の點に於

てベルグソンを排斥し、行く手定めぬ航海者にも比して人類には一定の目的あることを明言してゐる。只それが歴史其物に内在することを拒む迄である。（曰く五五六頁以下）。

歴史が内在目的を藏してゐないといふのは直に以て、歴史は無形式・不定形にして、何時何處、只出鱈目に終始するといふことを意味しない。歴史の構成者は自由の人格であるけれども、可能即自由の範圍は一定の制限を有する。そして此の制限が又發達の方向に對して統制的影響を與へる。第一、發達が生起する所の形而上學的基底に注意せねばならぬ。此の基底は孤立した個人の無限に多數な複數ではなくて唯一真正の統一體である。我等は社會無數の個人、歴史的成員としての個人々々をそれ／＼孤立した中心を有つたものとは見ず、それ等が唯一渾一體に統合された一全體、唯一中心を有する一全體として見る。そして此の有限的存在者の一大系統は結局「優越原因」即神に依存するものである。故に如何なる方面の發達でも、第一は神に依存從屬し、第二、成員相互、第三、社會全體に對する關係によりて各人

の自由は必ず制限せられるのである。故に人間發達の境遇たる所謂自然界の中に在りては、其の成員の自發力は、言はゞ其の全體の底深くに沈められ、其の動反動は機械的統一體の一要素であるかの様に見える。自覺的存在者が發達する時には、其の自由は只全體との調和を破らぬ限りに於て活動せしめられるのである。

人間の發達は又、個人の發達に根ざしては居るけれども、同時に又目的論的運動である。然し其れは自由に實現される自覺的な目的論であつて、無意的なそれではない。各成員が此の目的を自覺し、個人の意志が自覺的に其の目的に向けられるにあらずば進歩は斷じて起らないのである。然し人間の本質と調和する目的或は理想は出鱈目な創造物では斷じてない。之は神から與へられた人間の本質から湧起する。従て社會の各成員は、自分自らに忠實ならんと欲せば、此の全體の目的にも亦忠實でなくてはならない。そして結局神の理想に従ふことが、一社會に貢獻することとなり、同時に又當該個人を満足せしめることとなるのである。そして實際、單に目的を認識するといふ丈ではそれを實現することの保證とはならない。我等が目的を

確實に達成し得る爲には人間的努力は、神のより廣くより深き働きによりて支持、補充されるといふ確信によりて助成さるゝことを要するのである。

歴史に現はれた大運動を回顧せば、精神的能力がいやましに發達してゐるといふ意味に於て、人生が進歩することは拒まれない事實である。然し其の方向如何。世人の行動を評價する標準たらしむべき人生の目的は何處に伏在するかこれ等は容易に答ふ可らざる問題であつて、中には、進歩其の物が理想だと主張するものもある。絶えざる發達それ自身が歴史的究竟目的だといふのである。けれども少しく考察せば此の説は批評の攻撃に堪へ得ない謬説である。進歩とは説明を要する概念であり、しかもこの概念それ自身を超越した或ものと關係せしむるにあらずば之を説明することが出来ないのである。若しそれを評價する標準がなかつたなら、進歩或は發達は單なる變化と區別することの出来ないものとなるであらう。所謂標準は人生の目的を措いて他に之を求むることが出来ないものである。一定の目的に近づくこ

とを意味しないならば進歩は其の意義を失つて了ふ。ベルグソンの弱點はこゝにある。然るに進歩それ自身が目的だといふものは、歴史的價値を判断するに當りて相對的隨意的批判に墮し了らざるを得ないであらう。同一事實を、或史家は進歩と見、他は惡變と認めるであらう。之は一定の標準を有しないことに坐するのであるが、若し斯る批判法を詮じつめると、一つの歴史的現象を他の物の評價標準となし、後者が又更に他のものに對して同一任務を果たすといふ風になつて、一定の鑑定的原理を缺如するが爲に、結果は動搖不定のものとなり了るであらう。心理主義者の弱點がこゝにある一時代は一標準を他時代は他のものを有することになつて一致が更になくなるのであらう。オイケンがいしくも言つた如く、「純粹歴史主義の無精神的相對」に墮して了ふのであらう。

此の目的或は標準を靜止的・固定的・閉鎖的完全體と考ふべきであらうか。併し一度其の境地に達するならば、向上の道が絶える様な境地は願はしいものでない。斯る生活は倦怠に堪へない生活であるのみならず、此の價値靜學觀、或は閉鎖說に對

しては更に大なる困難が横はつて居る。此の完全圓滿といふ理想が最後に實現されるものであるとせば、それを享樂するものは、其の最後の時代に邂逅し得た、凡ての時代の最後の嗣子たる、少數幸運兒のみに恵まれた慶福となるであらう。それ以前の大々の群衆は、壕の埋草となり了るのであらう。無數の時代は、自らに分配を拒まれる至善の踏石となつて去來せねばならぬといふ思想は倫理的矛盾である。確に社會の各個人各時代は、至善に對する單なる手段といふ以上の精神的價値を有する。約束の境地が最後に横はつてゐて、それに迄の準備となる大群衆は、途中の荒野で斃れる——斯くの如きは正義と言はれぬ。

斯かる弱點を救済する積りでもあらうが、更に又他の極端說に陥るものが現はれて來る。曰く、歴史に手段と目的の二元觀を搬入するのは大きな間違ひである。歴史的生活の段階は、斯様な仕方では區別し對照されてはならない。例へば之を個人的に見て、青年期は壯年期の後者は又老年期の手段だと言はれないと同様である。一般に言へば生活はそれ自身の内にその目的を内在して居る。故に歴史上の各時代

はそれ自ら以外に目的を有するといふことは出来ない。彼等は實にそれ自身の価値と目的とを有するのであると。

各時代がそれ自らに完全せる目的を有すといふ考を承認することは出来ない。各時代はそれ〴〵缺點を有し、事物のよりよき状態を實現せんとして斷えず奮闘してゐる。各時代に人生の目的が實現されてゐるといふ主張は、その内に缺點や罪惡が潜伏してゐるのを無視しての話である。勿論惡や罪が善の異名だといふならば自ら別問題であるけれども此の反對する勢力は斷乎として征服せねばならぬ。此の危急の場合に、地上的發達の各段階に於て真正の完全を宣揚するが如きは淺薄な樂天觀と言はねばなるまい。斯くして吾人は、次の結論を餘儀なくさるゝものゝ如く見える。「目標は人間界を超越してゐる。従て人類生活の現状は之に變形を施さねばならぬ」と。

社會は心靈的組織體で、その材料は人格的生命である。そして完全なる世界が實現されねばならないものとせば、今現にあるよりもより高くより善き或物と豹變せしめねばならない。此の問題に迄の關鍵はそれ故、各個人の心靈と高等なる精神的秩序との真正なる關係の内に發見されねばならない。此の關鍵に於て個人は心靈的價值の中心であつて、社會的善の爲の單なる手段以上のものたる事を忘れてはならないのである。吾人が人格の意義並に價值から抽出した推論は斯うである。「人は純然たる地上の存在者であり能はぬ。彼の運命は超世界的範圍に横はる。そして歴史の目的が理想的社會を形成することであるならば、此の超越的社會の秩序は、何等かの形で人格の不死といふことを要請するのである。此の要請なしには、地上から天國への移り行きは確保されないのである」と。

第二節 天啓と人類の宗教的發達

宗教の發達は其の進行が中斷されることもあり、其の運動が必しも首尾一貫的に向上するものとは限らないけれども、全體を大觀すると一般的進歩が認められぬでもない。基督教の如き心靈的・宇宙的宗教を、文化最低時代の心靈說（肉體と精神

とが別々だと見るものなどに比べると、宵壤の差あることに徴しても明である。宗教は一般文化の進歩に參與し、他に影響し他から亦影響された。殊に倫理的意識の發達は宗教の向上と純化とに著しく貢献したのである。のみならず、世界文化の發達と共に一般思想界が向上して世界觀と人生觀を深邃にし、それが又宗教に反動して其の教理が深邃ならしめられたことは夥しい。縦令古い教義が表面上其の儘残つてゐても、より廣大なる眼識を以て達觀される様になるのである。本來精神界のこともでも自然界の事でも、世に完全に固定して了ふものはない。宗教は河流の如く、矢の如く奔流する時期もあり、淵の如く淀むこともある。甚しきは又逆流することさへもある。けれども河流に浴ふて深く其上流に溯ると、下流の廣潤なりしことに一驚を喚する。要するに宗教史は人心を物質主義から解放して精神的觀念へと進展せしめてゐることを示して居る。約言せば宗教達はそれが漸次内面的心靈的になりつゝあることを示現するのである。

天啓とは 吾人が直接に神の活動に關する所を理解せしめられることと解する。經驗の凡ての中心は常に世界の神聖なる根源（神）に依存し、そして又神聖なる意志によりて支持せられることを考へる。けれども只人的精神を具備する者のみが此の神聖なる動作及指導を理解することが出来るのである。故に天啓又は啓示とは要するに、我等精神的存在者が、神意其物と其の活動の性質状態とを、直接・間接に理解せしめらるゝとの意味である。啓示は斯くして廣義のものと狹義のものとの二つに分れ、前者を一般的、後者を特殊的啓示と稱するのである。此の啓示を最廣義に解せば、自然界の秩序は即ち啓示の一種と見ねばならぬ。自然界は神意の展開と見ることが、出来るからである。均しく廣い意味ではあるが、前者よりも一段高い意味に解すると、人的經驗に於ける道德的秩序の發達、並に歴史に於る宗教的意識の種々なる表現は、是亦啓示である。何者、凡てそれ等は神と人との關係であつて、此の關係を離れては、凡て彼等は存在し得られないからである。別言せば道德の全體系並に宗教的現象は、人間界に顯現されてゐる神意の顯著なるものであつ

て、是等を経験することによりて我等は其の神聖なる天分を果たすことが出来るからである。此の意味に於て宗教は其の最高なるものから最低なるものに至る迄、凡て啓示といふ範圍内に落ちる。何者、凡ての宗教は其の内容の如何に拘らず、神聖なる世界計畫の中に其の立場と意義とを有するからである。如何なる宗教でも、神靈的意義を有せぬものはない。フェティッシュやトーテムの崇拜でも、人的精神に無關係なものはないのである。是等の低級な宗教でも、信者は自分以上の力を認め、それを崇拜の對象とするからである。

上述の如く、地上の人事事物は神の顯現である以上、見るもの聞くもの何れか神意の顯現即啓示ならざるはなしといふことも出来るのであるが、それ等は言はゞ間接的であるから、吾人が直接に神の心靈と交通して、靈的眞理を授受することは出来ないものか否かといふ問題を生ずるに至るのは極めて自然である汎神論的宗教系統に於ては此の問題は起らない。汎神教の神は純粹に内在的な力であつて、到る所に出現し、到る處に活躍してゐる。けれども、何處にもあるのは、何處にもないの

と同じであつて、汎神論に従へば、神は某一定點に於て、進化に影響し干渉するといふことがない。大づかみに概括して見れば、此の派の所謂神は、何處でも何時でも其の全力を盡してゐるのである。けれども一神教的宗教で所謂、超越的で然かも内在的な神に關しては、前と大に其の趣を異にする。此處では少くとも神が、特殊の個人に自らの眞理を傳達することが敢て不可能ではないのである。併し此處に又難問が起る。一般的啓示と特殊の啓示とは如何に區別されるかといふのがそれである。詳言せば、同一の人物が宗教的經驗を重ねる内に、それが直接なる神意の傳達であるのか、間接にそれを悟入したのであるのか、其の區別を如何にして立し得るかといふのが難點なのである。併し苟も啓示たる以上は、單に宗教的眞理を靈感させて貰ひたいといふ個人的要求以上の或物、即ち客觀的に傳授する所の神其物がなくてはならない。若し然らずば、偉大な豫言者も野蠻時代の魔術師と何等選ぶ所がなくならぬ。特殊啓示はオウリタチーフ・キヤラクター教權的性質がなくてはならぬと言はれてゐる。併し此の問題を正當に解決する爲には、此の教權的性質の何たるかを明にせねばな

らぬ。此の問題に就いて様々の流派や論争のあつたことは言ふ迄もない。そして、「聖書にあるから」とか、「教會がさういふから」とかいふのが、古い時代の教權であつたが、最近にはそんな教權説を持出すものは漸次なくならうとしてゐて、それ以上の説明が要求される様になつたのである。

「啓示される」といふ概念は自然的知識の反對に立つものであつて、他の助けなしには到底體得することの出来ない眞理を神と直接交通することによりて獲得せられるといふ思想を包含してゐる。古い神學は、宗教的教義は此の超自然的方法によりて傳達されたといふことであつた。併し之は宗教の心理學的性質や歴史的發達が些つとも理解されなかつた時代の産物であつて、現代では殆ど支持されない形式である。宗教的教義其物は決して外から心に興へられるものではない。是等の教義は、人間の宗教的に經驗した事物の上に人的思想が働き、其の上に向種々なる動機、特に社會的併に理知的環境から湧起した動機から影響されて出來たものだといふことを教義それ自らの性質が證明してゐる。其の發端となるものは又、精神的經驗で、そ

れよりして教義が湧起し、後者が前者の解釋を要求することである。直接啓示は只宗教的經驗のみから確められる。教義は元來派生的（宗教的經驗から導かれた産物）のもので、時としては只不完全に宗教的經驗の意味する所を物語るに過ぎないのである。以下此の特殊啓示に就て述べんとするのであるが、予はそれを獨斷するよりは、寧ろ只二三の暗示を提供するに止めたいと思ふ。

特殊的天啓は先づ第一、人格的にして且内面的なる心靈的經驗でなくてはならぬ。聖經及宗教的律令などは、只第二義的に啓示されたものに過ぎない、何となれば、第一義的なる體驗に基いて生起したといふ意義にて、謂はゞ間接的なる天啓だからである。是等の天啓的經驗が最確實に考へられるのは心靈的、人格的宗數の範域に於てであらう、天啓は人格的心靈的だからである。夢だの幻想だのは、古い宗教では天啓だとされてゐたが、それは必しもさう言はれる程の資格を有するものでない。啓示又は天啓は宗教の中心が確立し、其の宗教的經驗が高度に進んだものに

して始めて之に接することが出来るのである。そして宗教的經驗が何處迄進んだら、此の天啓に接する資格を得るのであらうか。此の問題に對しては、宗教史家は答ふることが出来ないであらう。歴史家は自分自らが天啓に接した體驗を記録するのではなく、他人のそれを記述するのみであるから、眞實此の天啓の内面的過程をも又其の内容をも説明することは出来ないのである。事情斯くの如しであるから、天啓と、單なる主觀的の感じとを區別することは頗る困難である。從て此の天啓を眞乎に批判し評價せんとするに際しては、諸君は是等特殊の經驗を超越して一段高い見地に立ち、それ(天啓)が要求する所の内容を精しく檢して見なくてはならぬ。此の際若し吾人が、宗教の中心目的(即ち中心の善)に關する定見を固持してゐなくてはならぬ。實際此の中心の目的或は中心善は心靈的意識がそれを把握せんと努力する對象であり、それを目指して宗教的發達が進動する目標である。此の善、此の至善は、神聖・超趣的であつて、之を基準として凡ての現世的時間的善が其れの實現と完成とに到達するのである。

既に屢述べた通り、宗教的發達は絶えず其の目標に對して規則正しく進動するものではない。凡ての精神的發達は人間的自由の要素を包含し、人は屢自己の天職を忘れて、あられぬ方面に自らの善を探究したりなどするものだからである。我等人間が精神的巡禮に勤しむ間に、時に失望したり、時に又轉迷開悟したりなどして、悲喜交至るもの之が爲である、嘗ては活躍し成長しつゝ、あつた信仰が頓に衰頹することのあるもの之が爲である。同じく宗教的體驗の一である、彼の一般的天啓の内にも、一定時に、一定の方法で活動する、神の指導的影響、謂はゞ特殊天啓に類するものを包含することが珍らしくない。斯くして、宗教的究竟善、超越的目標に向つて人間の精神的發達を導く様な影響と感化とを賦與せられ、之によりて我等の靈魂に精神的究竟地への意識が覺醒せられるのである。是等の理由によりて、所謂一般的天啓と特殊のそれとは、畢竟程度の差であつて類の差ではないとも考へられる。後者は神が個人に對して、一層深刻に又一層特殊の計畫を以て活躍することを現はす様にも感じられる。此の種高等なる天啓は、種々なる時代の種々なる個人に

よりて様々に體驗せしめられる。靈火が燃やされて、其の舌を以て其の時代の國語で之を傳播する時等特殊の天啓は常に、人をして神聖なる真理を、新に有効に體得せしめるのである。天啓を靈感せる人々は、一般普通人よりも遙に高遠な宗教的真理を體認し、人類に於ける宗教的發達を指導する先達者となるのである。此の様に、人が神を求むるならば、神も亦人を導いて精神的職を完成せしめる。神が信者の天成的體驗を通して其の人の内部から宗教的發達を導く——之が即ち特殊的天啓であつて、世界に於ける神的秩序の一要素である。

特殊的天啓は、その本質から見て、團體的體驗でないことは明かである。之は神の感化を媒介する丈の資格ある少數個人の經驗に外ならない。人類進歩の源泉は、凡庸なる民衆に在るのではなく、却て一般衆愚よりはより廣く見、より深く感ずる所の、是等卓越せる人格によるのである。山の頂は昇る旭の靈光に先づ浴するが如く、豫言者は一般民衆を傑出して、先づ神の啓示的光明に接し、扱後之を多數同胞に反射せしめる。豫言者や高僧聖者は、此の高等なる天啓の機關となつて、彼

等自らの體認體得し得たる神聖なる真理の佛を、自分等を圍繞する一般社會に布教する。宗教的生活が沈滞し優り、禮拜が機械的に墮する時、人の心が現世的願望に捕へられて、上天の目標を忘るゝ時、是等の高傑な心靈即豫言者高僧等によりて信心が蘇生され、世人は自家天職の達成を催進されるのである。人類精神的發達の危機が覺醒せられて、新しい運動に移り行くのは偏に是等の特殊的天啓に接觸した聖者の賜である。斯くて人類社會の宗教には盛衰浮沈あるを免れないけれども、高僧聖者の庇護によりて、心靈界に於ける真正の理想は、結局高昇して止まないのである。此の意味に於て、舊約時代に於ける豫言者の宣傳や、基督の詞などは、模範的なる特殊的天啓と言つてよいのであらう。

以上ギャロウエーの天啓に關する問題は之を以て超越的神格の直接の授與と見る様でもあり、被啓者自身の心の聲を聞くとするもの、様でもあつて、聊徹底を缺く様な感がする。現代合理的に神學を解釋するものは後の解釋を取る様である。ギャ

ロウエー氏は最初の解釋に出でんことを要求してゐる様であるが、其の説明は却て第二に傾いてゐる様である。

神を超越的存在者と見る時は第一解釋は可能であるが、人間に内在すと考ふる時には、第二の解釋を以て甘んずるの外はない。一神論者は、超越的にして又内在と信ずるが故に、此の不徹底に陥るのは止むを得ない所である。要するに天啓を超越者が人間に對して直接に傳達すると見るか、人が自らの聲を聞くと思ふべきかの根本問題は、神を超越的に見るか内在的に見るかに依るのであるから、少しく此の根本問題に就いて考へて見ようと思ふ。

先づ内在神觀に就いて略論して見よう。個人の内部には不完全なる我がある。然かもそれを不完全だと判斷する我も亦同一個人の中に包含されることを知る。カントは之を「より善き人格」といひ、ヘーベルリンも亦「よりよき自我」と言つた。宗教上では之を形而上化して神と言ひ得るならば、神は各人の内部に存するといふことになる。

山上十訓とは基督がシナイ山上に於て瞑想を凝らしてゐた時、神が直接に十訓を口授したといふのが古い神學の解釋である。然るにナトルプの如きは、天啓又は啓示なるものは、人語を以て傳へられるのが常である。して見れば超越神の聲ではなく我が我の聲を聞くのだと解釋してゐる。然し茲に考ふべきは「我が我の」といふ表現であつて、此の二つの我は各々意義を異にしてゐると思ふ。最初の我は個我であつて、後の我は一般我である、カントの意識一般、ヴィンデルバンドの規範意識に相對せるものである。ヘーベルリンは之をイデーとし、イデーを神と呼んでゐるのである。兎に角之を神と呼ぶ、呼ばないは別問題として、個我の中には一般我即ち大我が含まれてゐること丈は明であらう。若し、さうでなかつたなら、個人の判斷には妥當性がないこととなつて了ふであらう。此の個我に含まれる大我を宗教化するに内在神觀になる。パウルゼンも此の意味にて内在論者といふことが出来よう。曰く、「道德的命令は超越的神意から來るのではなく、却て人間自身の本質中に其の根柢を有する。人類の本質は凡ての本質と同根であつて、人間の最深根柢には全宇宙の

本質的根源が宿り、吾人は漸次此の事を悟る様になる。一旦此の域に體達すると、山上十訓の如きものを以て「馬鹿げた觀念」として一笑に附することなく、却て斯くの如きは最深最奥の眞理が燦然たる詩的、神秘的服裝に於て感知せらるゝものなることを悟了するに至るであらう」と。オイケン亦「吾人精神生活の深所に主觀客觀の普遍的統一の世界乃至根本生命の世界が展開してゐて、個人の精神的諸活動の上位に其の位置を占め、其の統一的全體としての精神生活の最後の深義を藏してゐる。斯る全體は超越の彼岸から吾人に臨むのではなく、吾人の中から、諸規範の特殊の統一として發展して來る。茲に精神生活が統一せられる。斯る神明、斯る全的統一を直覺的に觀照するのが宗教の特質である」としてゐる。以て其の内在神觀を窺ふことが出来るのである。

基督傳の見方に就いても、内在觀への傾向が分る。古來基督傳に就て二つの見方がある。一は傳説的見方で、他は歴史的見方である。後者即ち新しい見方による

と、「基督は羅馬帝アウグススの治世に、バレスチナの小邦ガリラヤの僻村ナザレに生れた。父はヨセフといふ大工で母はマリヤといふ貞婦であつた」と。然るに傳説派では、基督を以て、アブラハムの後裔、ダビデ王の子孫たるヨセフとマリヤとの間に生れた。二人は只結髮の間柄で、未だ同棲しない。純然たる處女のマリヤが神の靈に感じて生れたのが、神の子基督だと言つてゐる。當時東方の博士が星に導かれて彼を拜みに來たとか、彼がヨルダン河でヨハネの洗禮を受けた時、神の靈が鳩となつて降つたとか傳へてゐる。のみならず、其の死するや、三日にして復活昇天したと稱するのである。

前者は基督を普通の人間とし、只宗教的天才であつて、自己に内在せる神性を發揮したものと見る様である。

佛教亦長い間に發達した宗教であるから、一概には言へないが、要するに内在神觀に傾いてゐる。斯く超越神觀を高調しない爲に、佛教は一般に無神教だと言はれ

てゐるのである。涅槃經に、

一切衆生

悉有佛性

如來常住

無有變易

華嚴經には又、

奇哉奇哉

此諸衆生

具有如來

知慧德相

迷惑不知

往生集には、

諸作莫作

奉行衆善

自淨其意

是諸佛教

右の外王陽明亦、「人心是天淵、原是れ一個の天、唯私慾の爲に窒塞せらるれば則ち本體失了す。如今念々障碍窒塞を以て一齊に去り盡くさば則ち本體既に復して即ち是れ天淵となり了る」と言つてゐる。山崎闇齋が、「上古の神は眞の神にして人

にあらず。然れども人を離れて神なし。人々、欲を去りて本性に復すれば神人唯一の妙境に達す」と言へるなど、孰れも内在神觀を豫想してゐるのである。

内在神觀説を採るものでも、各個物各個體に別々の神が宿るものと見る人はあるまい。例へば現今人類の数が十六億あり、過去の人類、將來のそれを計上せば數千萬億、殆ど無數であらう。既に個物個體が無數だとせば、そして各自相異なる神を宿すとせば、神亦無數でなくてはならぬ。斯る意味に於ける内在神觀を取るものは恐くあるまい。謂はゞ更科田毎の月で、同一玉兔が各水田に宿るとの意味に於ける内在觀に外ならない。此の意味にて、内在觀は其の實超越的一神觀を豫想して居るのである。

宗教を論ずるに當りては、「自然界」「發達概念」「宗教的眞理」といふが如き諸項目に就いて特に留意すべきである。是等の提供する眞意によりて印象さるゝにあらずば、何人も宗教的諸現象を研究することは出来ない。人生の眞意義を發見する

のは宗教に優るものがない。宗教の重要なことは、個人は固より稀には一時代の凡ての人々によりて忘却されることさへもないではないけれども、必ずや頓ては其の勢力を再興する様になる。只管、現世的事物や興味に沈湎する時は、結局失望か墮落かに終るを常とする。或は又懷疑の時代は必ずや信仰の復興を結果するのである。人類社會の凡ての變遷を通じて宗教が其の勢力を持続するといふ一事は、此のものが人的心靈の不斷の要求に深く根せることを證明してゐる。

人間は秩序正しい世界に生を享けた。世界の各要素は神によりて創造し支持されたものであつて、交互に相關聯してゐる。そして宗教が発生し成長して、神人の關係が益密になるのは、人類が自らの不完全を自覺するが爲である。此の不完全の故に人類は二つの必要を感じず、一は同胞人類を、他は自己の完成を助成する神を要するのである。斯くして宗教的紐條は一面人類相互を、他面人類と神とを結合するのである。従て宗教は一つの組織的團體的奉仕であり、他面又内面的個人的經驗的である。そして是等の主觀的客觀的要素が又相互に動・反動する。客觀的秩序は宗

教の繼續を助け、内面的體驗はその向上に資する。宗教は又人類全文化の一面として發展し、斯く發展する間に、他に影響し又他から影響せられるのである。人類は又、内外両面から制限されることを免れないものであるから、従て又必要と願望との無限の系列が湧起する。是等は漸次、社會生活の發達によりて純化し向上せしめられる。そして此の發達の一般的傾向は、感覺的から心靈的へ、外面的から内面的へ、現世的から超現世的目標へと向ふのである。

宗教的發達の發端よりして、人類禮拜の對象物は、直接可感的環境を超越し、そして何等かの形に於ける信仰によりて此の對象との交通を達成する。此の信仰の要素は心靈の深き要求に驅られて、漸次超感覺的境域に高昇せしめられ、最後に超越的神格に於て人類的禮拜の本當の對象を發見し、従て此の超越的世界に於て自らの運命乃至究竟目的を發見するのである。斯くして信仰は大に想像的思索を働かし、神を自らと比較しつゝ、體認するといふ、所謂比論的方法に據ることは明である。斯くして當然哲學者から激しい批評を浴せかけられる様になる。けれども所謂擬人論

乃至神人同形論は決して完全に撤廢することは出来ない。それは神と人とが心靈的性質性を有することによりて正當の見とされるのである。尤も原始的宗教は、事物の精靈を濫し偶像化したものであるが、斯る幼稚な擬人法は漸次廓清され、現今では真理の象徴化として僅に其の俤を留むる位になつてゐる。斯る表象化の方法は漸次舊式のものとなりて殆ど餘喘を保たないのであるが、其の心靈的價値は今猶殘存してゐるのである。

宗教的真理の中心問題は、神格の效驗性（ヴァリディテイ）に關するものである。神の存在を嚴格に證明することは到底不可能であらう。然し我等の経験を統一的ならしめる爲に、二つの要請が必要なることを熟く感ぜしめられる。一は世界の究竟的根源者で、他は究竟的價値である、前者は形而上學的、後者は認識論的要求と言つたらよいであらう。是等の要請は共に、道德的・人格的なる神といふ概念によりて遺憾なく満足される。神意は實に、萬物を創造して之を支持し、そして神自らが究竟的至

善即ち究竟價値であつて、我等造物が均しく仰視し禮拜する對象なのである。そして此の超越的至善或は超越的神格といふ思想は、難澁困亂を極むる、現世の道德的問題を解決する上に多大の光明を投げるのである。

人類の起源と歸着點とは現世に在るのでない。然も此の事は理論的に證明することは出来ない。只宗教的修養を積み、宗教的経験を重ねることによりて體驗・體得・體認すべきである、斯くして神の天啓にも接することが出来るやうになる。宗教史を繙きて宗教發達の跡を辿ることは比較的容易のことに屬するのかも知れない。宗教哲學を讀んで宗教的真理を捕捉することも、難は難なれども必しも不可能でない。然も神を信ずることは難中の至難と言はねばならぬ。之が爲には親しく宗教を生活し、宗教的経験を積んで體驗體得するの外に其の道はないであらう。信仰は到底理知の問題ではないのである。

神を信ずることは容易でない。大聖釋尊を以てして六年の難行を積ましめ、面壁

九年にして漸く其の堂に入る。凡んや我等凡夫に於てをやである。然も物質主義や懷疑論を以て安立の道を求めんとせば、人生の疑問は却て更に蘇生するであらう。一神論者は吾人人類の本質に關して堅實なる信仰を有してゐる。彼等は宗教の發達に顧みて、人類は彼等自らの存在意義と、宗教的經驗が指示する目標とを次第々々に自覺する様になつた。人は之が爲に遙遠にして險惡なる道程を辿らねばならなかつた——一度求道の精神が萌して來ると、如何に其の道が遙遠にして險惡なるかを悟ることが出来る。動物的本能にのみ支配せられた獸的無知の生活から、理想によりて制御せられた合理的自覺的生活に至る迄の道途は如何に悠久であらう。そして此の間に宗教心亦同一文化過程の内に同様な長途を辿つたのである。宗教的憧憬は、プラトリーの言へる如く、人間が其の精神に於て最善なるものとして信ずる絶對者の性行を、如實に實現しようとすることである。如實に實現されたる宗教的對象、是れぞ即ち超越的神格である。我等は萬難を排しても、神を求めて突進しよう。そして人生究竟の立命地に安住しよう。プラトリーンは、『造物主は其の性善良、

毫も嫉妬心を抱藏することがない。そして凡ての造物が能ふ丈自らに近似することを願つて止まない』と言つた。神は愛である、攝取不捨である。然も無縁の衆生は神と雖も濟度することが出来ない。我等は求道の念と懇求の情とを盛にして、刻一刻と神を目指して向上せねばならないのである。

第十章 概 括

第一節 絶對目的と相對目的

前章第一節に於て論じた如く、人類は惡を征服して、結局は進歩する。歴史は進歩の跡であり、歴史的運動には目標がなくてはならぬ。人生は何處から來たかと思ふのみならず、更に又何處へ行くかと問はねばならないのである。ベルグソン流の心理主義者が、人生の目指す標的を問はないのは誤つてゐる。然も此の目標は無限の彼方に横つてゐて、我等人類は何うしても到達することが出来ない。パウル・ヘルツが言つた様に、當爲と能力との間には越すべからざる溝渠があつて、此の人生目的を完全に遂行する力を具備する人間は絶無であり、然かも教育は此の力を發展せしめる任務を有する以上、其處に一種の悲劇が存する。従て又各人は完全なる意味に於ては教育が可能でなく *nicht Jeder in vollem Sinne erziehbar* だとヘルツ

ルツは言つてゐる。

絶對價值、諸價値の統一たる無上至善は、「全知全能であり、現實と可能の別なき、永久の今なる神」に在りては完全に實現し盡されて、一絲一毫の加ふべきものはない。然し、神とは其の類を異にする我等人間に在りては、價値は動的にして窮極する所なく、善の上には善が生じ、理想の上に理想、目的の上に目的を生ずる。人は自ら課題し、自ら之を解決しつゝ、無限の目標を目指して向上すべきである。ナトルプの言つた、理性的意志の示す方向に向つて幕進すべきである。無限の彼方に在す神は、我等を助け、我等に天啓するといふ確信を以て勇往邁進すべきである。

私は嘗て、極限に於て神即絶對價値に到達することが能きと言つたことがある。(拙著『ヘルツの批判的教育思想』二六二頁) 極限とは、無限に之に近くことは出來ても、何うしても到達し切ることの出來ない、無限に遠い位置である。實際、神自らは超越的實在であるが、人類から見れば極限であり、超越

的實在者である。

ヘーベルリンは、人生究竟目的實現の不可能といふ思想に基き、人類の目的を三段に區別してゐる。絶対目的、相對目的、前階或は暫有目的がそれである。曰く、『到達し得らるゝ目的は一般に——吾人がそれを自覺すると否とに拘らず——絶対目的ではなく、單に教育の相對目的たるに過ぎない。然も後者は常に絶対目的と同方向に横はつてゐねばならぬ。凡ての相對目的は絶対目的の前階である。勿論實際は、此の相對目的を突破してそれ以上に出づることが出来ないにしても、絶対目的は依然として目的の重大部たることを失はない。同時に又、人類として、到達し得る見込のある目的は、それが如何に立派なものであつても、矢張相對目的であつて、之を絶対と稱することは出来ないのである。』

前階或は暫有目的は、矢張相對目的の一種であつて、尙其の前に横はるものとヘーベルリンは見てゐるのである。

絶対目的は極限的目的であり、絶対規範即ち神の境地であつて、永久に到達する

ことができない。相對目的は之に反して、例へば孔子が堯舜を理想としたといふ類である。謙遜な夫子の目から見て、堯舜には到底なり切れないと思つたのかも知れないが、舜何人、吾何人で、理論上にも實際上にも體達し得られない限でない。從て又相對目的である。孔子は之を絶対目的であるかの如く誤解した爲、述而不作など言つたのであらう。堯舜が完全なる人格だとしても、矢張人間であつて、神ではない。それを絶対完全なる目標と見た故に、夫子の言は支那を、延いては東洋を禍したのである。偏に過去を理想とし、創造創作をきらつたからである。

前階或は暫有目的 (Das vorläufige Ziel o. l. Vorziel) は未だ此の相對目的にも達しないものである。儒教では、聖人・亞聖・賢人といふ段階を附け、孟子は賢人、顔回は亞聖、孔子は聖人だとしてゐる。儒教から言へば孔子といふ様な具體的の聖人が絶対目的でもあらうが、ヘーベルリンの立場から言へば、それは相對目的たるに過ぎない。そして、ヘーベルリンは三種に分つたけれども、理論上から言へば、絶対、相對の二種で澤山だと思ふ。

此の絶對目的は、縦令到達し得らるゝにしても、一躍して達し得られざるのみならず、相對的目的といへども又同様であるから目的を斯く幾段にも區別することは、教育の實際上には極めて重要である。教育は此の各種の段階目的を突破しつつ、歩一步究竟最後の目的へと向上せしむべきものだからである。

此の絶對究竟目的は、人間としては到底到達することが出来ないことの悲惨から救はんとして、前章第一節にも述べた如く、進歩其の物が目的だと提言するものもある。然も斯くの如きは、相對目的即絶對目的だといふ逆理に歸着する。後者は神の境地であつて、縦令人類の靈魂が不滅だとしても、盡未來際到達することが出来ない。縦令到底達し得ないとしても、吾人人類は無限にそれに近き能ふといふ意味に於て究竟目的であり、従て又實際到達し得る相對目的とは峻別されねばならない。然かも私共は此の相對目的を單なる手段以上の或物と考ふことが出来ないであらうか。

嘗て私は、人生は活動主義、過程主義だといふことを提唱しておいたが、多少の註釋を加へた上で、若くは幾らかの條件付きで、此の事は許されねばならないと思ふ。人生究竟の目的は無限の彼方に嚴存する。然かもそれは世を換へ、代を重ねても、よしんば靈魂が不滅であつても、結局到達は出来ないものであるから、理想を現在に置いて、時々刻々意義ある生活を送るならば、換言せば、神の指示する正しき道に従つて、凡ての衝動欲望を之によりて統一しつゝ、俯仰天地に愧ぢない生活を送つて、文化の向上に應分の貢献をなすならば、刻々時々理想は實現されるのである。若しさうでなかつたなら、人生は實に、單に無意義であるのみならず、未來永劫、目的に對する手段となり、恨を呑んで何人も瞑せねばならないといふ慘狀を呈するに至るであらう。之に反して、時々刻々理想が實現され、自らの實現した文化材を個人的遺傳と社會的遺傳とによりて、兒孫と全社會とに、文化發展能力と其の結果たる文化材其のものを傳へ、安んじて世を終るならば、個人としての目的はそれで達せられた道理であらう。此の悟りが開けたなら、今日只今瞑目しても敢て

遺憾とする所はない筈である。孔子は朝に道を聽いて夕に死すとも可なりと言つた。朝と夕との間には、約十二時間あるが、夫子は悟を開いて後、十二時間丈命を惜んだわけであらうか。朝といひ夕といふのは修辭上のあやで、「直に」の意だと私は解釋する。一旦、人たるの道が分つたなら、即刻死すとも可なりの意である。

進化論者のいふ様に、太陽系は破壊するかも知れない。ギャロウエーは多少詭辯的に之を否定しようとした様であるが、私共は之をしも承認する。太陽系其の物も、全宇宙から見ると、神の一細胞である。そして新陳代謝は全生命の發展を助くる以上、我等はそれに關して何等の恨を抱く必要はない。我が地球の生命があらん限り、文化を發揚せば、それ自身の目的は刻々に果されてゐるのである。

佛教では世界の生成發達を四期に分けてゐる。成・住・壞・空がそれ。成は成立、住は比較的固定の状態、壞の段階に至つて退化の域に入り、最後に分散して空になる。そして宇宙間には此の過程が反復されて三千世界が顯滅消長するのだと説く。そして各期間を一劫ごうといふ。一劫の長さは、千萬億年といふ如き、人間の數單位で

は表はすことができない。茲に四十里四方の大磐石があつて、天人が三年に一度づつ來降し、天の羽衣を以て軽く撫でる。そして彼の大磐石が磨滅し終る間が世界發生の一期間で、それを一劫といふのである。そして地球の現在は「住」の期に在ると言つてゐる。私共は地球の現状が一劫續くか否かは知らないが、自然科学者、殊に進化論者のいふ所は否定することが出來まいと思ふ。即ち太陽系統は早晚滅却して無に歸し、再び他の世界が生ずることは拒み得ないであらうと思ふ。然も個人の死が人類發展上に必要なりとせば、世界の生死も同様に必要なる宇宙現象の一として、何等恨みる所はないのである。

以上の如くして、私は或意味から言へば、目的が歴史に内在して、進歩其物が目的だといふ見解にも、多大の眞理があることを承認する。然もそれは眞理の全部を掩ふものでない。此の意味にて私は、神を内在的に見る、倫理主義的宗教（オイケンを代表者とする）に、多大の眞理を認めながら、猶且全部を承認することが出來ない。神は到底内在的にして然かも超越的でなくてはならないのである。倫理主義

的宗教の細評は、河面教授の『現代宗教哲學問題』（『哲學講座』第六卷所掲）を参照されんことを望む。

以上、人類の進歩は一定の目的を追つて向上することである以上、目的其物が過程其物に内在するといふ見解は許さるべきでない。其の目標は超越的なる神其物である。然も人類の歴史過程は單なる手段以上で、一種の意味にて、目的即神の内在観は許されねばならない。神は到底超越的と同時に内在的である。

第二節 天啓の概念に就いて

天啓或は神明の示顯は、主觀的宗教的經驗の不完全を補はんが爲の要請であつて、宗教哲學の範圍を脱し、歴史的既成の宗教の教義を論ずる神學の研究問題である。そして之は全然信仰に屬するものと言はねばならぬ。

合理的研究の立場から言へば、神は消極的に隠れたものであり、その内容が積極的に規定されないものであるが故に、全く客觀的超主觀的なる境地から其の内容を

得んとする超合理的な要請を提起することとなるのである。

天啓にも色々ある。自然的示顯といふのは、普通一般の、或は異常な自然現象は、神明の意志表示であつて、咒術、占術者が斯る自然現象よりして神意を諒解し能ふといふ考であるが、是は餘りに幼稚な見方であらう。

特殊的天啓は、歴史的生活を營む個人に、神が自らを啓示するといふのであつて、舊約全書にある、豫言的示現は其の著名なる實例である。

特殊的天啓の體驗者たる個人は、インスピレーション即ち、神來或は天籟と名けられる、一種の神祕的受動的な精神の緊張が基礎となつてゐる。従て、天啓に依て獲得する知見は、示現體驗者自身の宗教的意識から生れ出たものでないとされるのである。示現體驗者自身の、潜在意識とも名けられる、意識の一隅から生れたのではないとされるのである。

近代の考方は、天啓を主觀的に解釋して、宗教的意識の深底から湧き出づる確信或は見性自覺、悟道、得正覺と同一に解釋せんとするのであつて、一見、天啓の意

義を深刻ならしめる観はあるけれども、示現の観念は之によりて廢棄さるることとなるのである。

絶対規範としての神明が、歴史の一點に於て、一人の全精神生活が體得的に示現されたと考へられる場合がある。基督教の「神の子基督」といふ考が之であるが、人心を熱烈に感動せしめんとする。宗教に在りては、此の種の見解を必要とするのである。

第三編 方法原論

本著の第二編即ち宗教原理論に於ては、第一、宗教研究上に要請の必要なる所以、及び要請定立上の注意を述べ、科學も亦、一種の要請或は信仰の上に立つことに關説した(第一章)。

第二章に於ては、専らロイスの説に基き、宗教の主體たる、神の本質に關して、如何なる要請或は假定を立つべきかを、具體的に細論したのである。此の際、パークレーの觀念論に改造を加ふることによりて、神格の性質或は内容を細論し、次章に於て證明すべき問題を提起したのである。

第三章に於ては、誤謬の可能といふ、自明な事實に基いて神の存在を證明せんとした。

第四章に於ては、ギャロウエーの説に基いて、神格觀の發達を述べた。理神論、

汎神論、人格神論がそれである。

神格觀の發達といふ用語其の物に對し、世の誤解を避くる爲に、一言辯じておく必要がある。神其の物は發達するものでない。可能と現實との別なき、永久の今である神は發生もせねば消失もしない。只人類の意識に、神といふ觀念が如何に現はれて來るかといふことを、時間的に、歴史的に探究して行くのが此の章（第二編第四章）の目的とする所であつたのである。

第五章に於ては、神と經驗世界との關係と題し、其の第一節には又造化主としての神と題して、創造作用に二種あること、神の活動が時間の起源なること等の大問題を解決しようとした。此の外第三節には、神の無限・永久・絶對性と題して因果律やら時空の觀念は、神の作用が根源であるといふ難問に觸れたのであり、勢ひ難解でもあつたと思ふが、篤學の士は反復玩味し、之を暗示として自己の定見を堅むべき大議論を述べておいたのである。

第六・七章に於ては、神の諸性質即ち、全能・遍在・全知等より、神の人格性、道

徳性等に關して詳述した。

第八章は、惡の問題で、之を自然惡（病、死等）と道德的惡とに分類し、凡て惡は善の手段だと論結したのである。

第九章、人類の進歩は、目的追求による向上であり、目的には如何なる種類あるか等に就いて論じ、更に又天啓論にも關説したことは讀者の記憶に新なる所だと思ふ。

第十章は、第二編全體を概括したのであるが、寧ろその補遺といふ點に重きを置いたのである。

此の外、新生説を應用して、道德ならぬものから道德が出たと説き、自由意志論に於て自由は理論的に證明することは出來ないが、吾人人類は其の自由なることを直覺すると論じた、ギャロウエーの識見は、多少獨斷の嫌あれども、大に參考すべき點だと思ふ。

本編以下に於て宗教教育の方法を論ずる積りであるが、研究の日が浅い爲、極め

て大要に過ぎない。諸君と共に段々と具體的研究を續けて行きたいと思ふ。本編に於ては専ら方法原理を説き、次編に於て、稍具體的に方法を講じたいと思つてゐる。

第一章 宗教と自然科学

第一節 文化の諸相

宗教的要素を教育上に應用するに際し、宗教が教育、殊に道德教育、從て修身教授並に訓育と密接關係あることは、殆ど自明の事柄に屬するであらう。所で私は、獨り道德教育許りでなく、知育上にも美育上にも、將又體育上にも、一言せば教育上の全般に亘つて、宗教的色彩が濃厚でなくてはならないと思はれるのである。

宗教と科學・藝術・道德との關係問題は、文化が比較的進歩した後起つたのである。即ち是等四つの者が分化して、各自獨立する様になつたのは、比較の後世のことと言はねばならぬ。けれども一旦分化獨立する様になると、相互に相關係することも亦密接になる。是等の四者は孰れも人間精神が經驗的事物に對して働き掛けた

結果として生起したものであるから、其の間に密接關係の生ずるのは、極めて當然のことと言はねばならぬ。併し是等四價值中の或一つが時間的に先づ發達し、其の他の三者が之に相繼いで興起したといふのではない。無論宗教が、道德・科學・藝術の根源だといふ要求をなす學者も少くはない。即ち後の三者は宗教的動機から始り、宗教的奉仕に役立つ爲に漸次發展し、後には分化獨立して、最後には其の根源が宗教に在るといふことさへ忘られる様になつたのだと主張する學者にも乏しくはないのである。併し斯様な要求は必しも支持されない。事物を科學的に説明し、藝術的に表現しようとするのは人類に本來固有な衝動であつて、未開人と雖も或程度迄は之を有してゐる。必しも宗教といふ存在がそれに先たねばならぬといふ道理は更にない。是等の二衝動は宗教其の物と同様に、人的本質の必然的要求から起つたものである。宗教の特質から考へて見ても、此のものが文化の諸相に先つたとは言はれない。文化の發達を時間的に溯源して見ると、宗教に特得なる分野は段々と不明になつて、結局、文化の諸相が融合した、渾然たる一全體に歸着して了ふ様である。

勿論宗教が原始時代に於て最早く、比較的に定形を取り得たことは、殆ど争はれない所であるにもせよ、其の爲に文化の諸方面が之によりて創始されたといふのは大早計たるを免れないであらう。是等諸價值の根本は、既に／＼人類社會生活といふ土壤の中に存して、適當な條件に際會するや否や、芽生えんとして待構へてゐるのである。

第二節 宗教と科學との異同

先づ宗教と科學との關係から考へて行かうと思ふ。科學的研究の衝動は實用的要求に基因する。「科學は手工的技術から始つた」と云はれるのもこの爲である。人間が立行する様になつてからは第一に手の使用が始つた。そして所謂「手に手を接ぐ」といふ道具をも使用する様になると、それに依て手段を目的に順應せしめて生存競争場裡の優者となり、從て又腦力に於ても凡ゆる生物中の最優位置を占める様になつたのである。人類は斯くして燧石を削りて武器を造り、之を以て其の餌食たるべ

き他動物を捕獲する様になつた。

斯く手段を目的に順應せしめるといふ習慣は、勢ひ反省思考の精神を養ひ、のみならず、「生活せんとする意識」よりして事物を理解しようとする科學的精神が養はれることゝなつたのである。人間の欲望が増すに従つて、それを満足せしめる手段の研究も益擴大され、事物の活動に對する洞察も亦従つて廣汎になり、諸事物諸現象間の因果關係を明にすることを努める様になつた。之によりて凡ての出來事を前知し、あはよくばそれを人類に有利な様に變更せしめる様盡瘁したといふことも亦想像するに難くない。科學的精神の發達したのは此の實利的根柢によるのであつて、之に依りて事物相互の關係を一般公式に表はさうとしたのである。

科學の目的は外的經驗によりて與へられた諸要素間に連絡を付けることである。此の目的を達成する爲には偏に因果律に待たねばならない。此の因果律は「諸現象は實際相互に關聯されてゐる。そして世に偶然といふことは斷じてない」といふことを豫想する。宇宙は本來支離滅裂なものではないが、其諸現象間に連絡を付ける

ことの出來ないのは人的思考が不完全だからである。科學の目的は實に此の聯絡を闡明せんとする點に存する。斯くして自然法が發見される。自然法とは科學者が之に依りて自然界の活動を一般化する上に役立つ公式のことである。斯く考ふる時、自然科学は宗教的でもなければ又反宗教的でもない。科學は實に外界的事物相互間の關係・秩序・相關的變化過程を研究題目となし、最初は専ら實用功利の爲であつたが、次第に知識其の物を楽しむ様になつたのであらう。それにしても矢張何等宗教的起源を有するものでない。科學者は宇宙諸現象間に含まれる量的關係を闡明し得るならば其の目的は達成されたのである。事物の性質的關係並に目的の世界（宇宙に目的がありとする目的觀）に就いては毫も問ふ所がない（偏に機械觀的に論定する）。人格的價值並に其の理想の探究は、宗教的精神が生命とし呼吸する雰圍氣であるけれども、自然科学に取りては全然門外的な事柄である。畢竟、自然科学は外面的經驗に就て研究するので、吾人の内的經驗に關しては措いて間はない。故に科學が只それ自身の範圍内に止まるならば宗教とは沒交渉である。併し神學家が色眼鏡

を以て全宇宙を宗教的に眺め去らんとする偏見と同一程度に、科學者の或者は唯物觀を以て全宇宙の目的觀をも釋明し去らうとする。ヘッケルの如きは確に其の代表者であらう。けれども宗教は斯る物質觀、唯物主義を承認することが出来ない。何となれば極端なる唯物論は宇宙を精神的に見る見方を一種の幻想だと喝破し、それが爲人類の理想を低下せしめて、動物界に墮し了らしめねば止まないからである。之に反して宗教の要求する所は自然界の秩序を超越してゐるのである。

自然科學が服る唯物觀を高調するならば、宗教に取りては生らの怨敵と言はねばならない。一が肯定する所をば、他は之を否定するからである所が幸にも多くの科學者は斯様な要求が不合理なることを自覺してゐる。少くとも自然科學が人生究竟の目的を研究する上に二つの制限があることは明である。第一、其の機械的實在論的立場からしては、意識即ち精神の起源及發達を十分に研究することが出来ないといふことがそれである。物的要素の機械的交互作用と、生きた精神的作用との間には架橋す可らずる溝渠がある。従て物質が思惟の原因だと主張する學者は現今甚だ

稀少であつて、大部分の科學者は只、物心兩過程の間には相關關係或は併行があるといふことを假定する丈で満足する。斯く考ふると宇宙、殊に其の目的觀を説明する上に、自然主義は大なる限界を感じずにはゐられないのである。

以上、科學が人生究竟目的を説明し得ぬ二理由中の第一即ち科學の機械觀的釋明からしては、意識の起源及其の發達を説明し得ないといふことを明にした。次に第二の理由に就て述べたいと思ふ。科學者は往々唯物論を主張するけれども、其の研究は極めて粗笨である。(一)事實は如何にして興へられるといふことを問はない。科學者の考では、吾人の外界には有情非情の萬物が最初から興へられてあつて、人間はこれを自己心鏡の上に模寫するのだと考へてゐる。けれども科學的事實界は精神がそれ等事實相互を關係づけ、一般化する結果として生起する、別言せば所謂科學的事實界或は天地間の森羅萬象は概念的思惟作用によりて構成されたもの、換言せば是等の萬象が存在する爲には、認識主觀の構成作用を豫想するのである。固より或一定目的の爲に暫く服る構成觀を故意に閑却することはあり得るとし

ても、其の（萬象）本質を明にする段になると、此の構成觀を顧慮せずにはゐられないのである。然るに科學は斯る重大方面を捨象して顧みないのである。

（二）單り認識の主觀的方面の分析研究が不完全なるのみならず、其の對象方面に在りても亦、考察が甚しく不精密である。科學は實際事物即認識の對象を其の全性質に就て洞察することなく、只其の狭少で明瞭な方面のみを見るに過ぎない。即ち科學は對象を只量的に研究して之を質的に精査することがない。例へば色彩はエーテルの振動數如何によりて生起するといふ。けれども只それ丈では色彩の全性質を説明したといふことは出来ないからである。

尙ほ又一つこの事實は、蜘蛛手傳ひに、薯蕷式に、全宇宙との關係に立つてゐる。パウルゼンが言つた様に、塀の上の一枚の煉瓦が落ちるなら、それは地球に引付けられると同時に、それも亦地球を自分の方へ引付けて、地球其物の位置を變更せしめる。既に地球の位置が變更せば、太陽系全體が動き、延いては全宇宙の關係的位置が變更する道理であらう。詰り各事實は其の背景に凡ての他の事實と關係を有す

るのである。科學は然るにそれ等すべての關係中で、只當該科學自身に興味あるもののみを選び、只其の研究と密接關係ある方面のみを高調するに過ぎないのである。けれども差當り當面の目的に關係しないものが必しも重要でないと云ふことは出来ない。然も科學は自身の便宜の爲に、それと縁遠いものは一切切犠供して問はないのである。斯る峻酷なる選擇或は抽象の結果、科學が形成せる公式或は法則は、具體的事實に絶對的具體性を與ふるといふことをなし得ないのである。是等の法則はそれ故、其一定の假定の下にのみ有效なといふに過ぎない。詰り科學の法則は實在をありの儘の姿で記述し説明するといふことなく、却て具體的世界の眞只中で、抽象的殘骸を表示するといふに過ぎないのである。上述の理由により科學は宗教の本質と價値とを識別することが出来ない。

反之、宗教は其の見解が一層包容的であるから世界を更に組織的に釋明することが出来る。宗教は哲學と同様に、世界觀を提供する能力を有するからである。けれども科學と宗教の兩見地は決して相反對するものではなく、却て相補充する。一は

部分的因果的であり、他は全體的、目的論的であるからである。

科學は徹頭徹尾因果の範疇に是れ據るのであるが、それが如何に必要であるにしても、只それのみでは世界と人生とを徹底的に研究する事は出来ない。徹底的研究は到底經驗の機械觀的範疇を超越してその目的論的組織を要請せざるを得ないのである。宇宙と人生との本質は『結局原因』或は『目的觀』と言つて單なる因果律以上以外の原理に據らずしては説明することが出来ないのである。そして目的といふ概念を純粹理論的に考察するのは哲學の任務であるが、それを實踐的に使用するのは宗教の中心的本質的任務に屬する。

科學と宗教とはそれ故その論究する範圍を異にして居り、宗教は前者よりも一層高等なものであつて、科學が理論的に提供した問題を實踐的或は道德的に解決する。之が爲宗教は様々な要請をするのであるが、(神の存在靈魂の不死等)、それ等諸要請が當面の問題を解決する力ありや否やは、科學によりて決定すべきものではないのである。

前節に述べた如く、眞善美聖の四價値は、孰れが其の根源だといふことなく、それ／＼人生に潜んだもの、顯現である。宗教は斯くの如く、自餘の文化價値と同様、人生に根ざしたものであるのに、從來我國の教育上で殆ど之を度外視したのは甚だ謂れなき所と思ふ。尤も自然に根ざしたものの必しも價値あるものとは言はれないが、之は教育上の根本原理とする價ありといふことは、上來論じた所によりて明であらう。

科學の起源は利用厚生であり、宗教は道德目的の爲に起つた。従て科學は因果律萬能となつて世界と人生とを機械觀的に説明せんとし、宗教はそれを目的觀的に見る。故に後者を以て前者を補ふにあらざば、全的世界觀と人生觀とは養はれ得ないのである。

科學の研究は又、一見精密な様であるけれども、認識の主觀の側でも、對象即ち客觀の方面でも、共に抽象的であつて之を全的といふことが出来ないものであるから、完全に世界と人生とを釋明することは出来ない。是亦哲學的に宗教的に補充す

る所がなくてはならないのである。

第三節 機械觀と目的觀

機械觀とは、凡て事物は何等究竟的目的を有することなく、只因果關係によりて盲目的に進行すると見るもの、從て宇宙及び人世に何等の意義をも認めない哲學說である。目的觀は之に反して、人世の歸趣と宇宙の理想とを高調する哲學說であつて、宇宙萬有は一つの究極的目的を有し、此等（萬有）は此の目的又は理想を實現する爲に存在すると考へるのである。

此の場合目的概念を超越的に見るか内在的に見るかに從つて二種の世界觀即ち超越的目的觀と内在的目的觀とが成立する。神が一定の目的を以て世界を創造し且之を支配すると見るが如きは前者に屬し目的が事物其の物に内在して事物の發展は此の目的の實現に外ならずと見る見解は後者に屬するのである。

又目的觀念の妥當範圍に就ても種々なる區別が生ずる。世界全體が目的論的に見

られることもあるが、又其生物の如き或一部の現象にのみ目的論的見方が許さるゝこともあるのである。

一 生物教材と目的觀

機械觀は物理的法則即ち因果律に基く哲學說で原因と結果と變化が時間的に繼起して行くことを豫想する。然るに生物現象は必しも之によりて説明し盡すことの出來ない場合が少くない。例へば、「魚類は鰓や鰭を有するが故に水中に棲む」と言ふ時は、魚類の機關の順應作用が原因で、水中に棲息することが其の結果の様にも思はれる。然も又上述を逆に、「魚類は水中に住むが爲に鰓や鰭を以て其の身を裝ふ」とも言へる。先に原因であつたものが今の場合では結果であるかの如く見える。

生物現象に在りては、原因が原因であるのかそれとも結果が原因であるのか、殆ど解決に苦しむ様な感がある。人若し「一の動物は其の餌食を獲得することが困難になればなる程、感覺機關が從來よりも必要の程度を増して來る。必要になればなる程益鋭敏になり、鋭敏になるに從て構造が繊細化し、益繊細になれば彌破壊し易

く、破壊し易くなる程、より多く保護されなくてはならぬ」といふ時、茲に普通の意味に於ける因果關係が成立するであらうか。破壊し易くなるといふ事實は、自然必然に保護の手段を喚起するであらうか。詳言せば無機物の間にも同じ事實が行はれるであらうか。例へば岩石が雨ざらし日曝しになつた爲、破壊し易き虞れがあるといふので、それを防禦する或一種の組織が岩石其物に生起するであらうか。斯く考ふると、無機物、非情のものは機械觀に従て變化するけれども、有機物、有情のものは、目的觀に従つて活動してゐると考へられないであらうか。上に例示した動物の例に依ると、當該動物は、自己と種族との生命を維持し發展せしめようといふ、究竟最後の目的を有してゐる爲餌食が少くなれば感官を鋭敏にし、破壊し易くなればそれを保護する手段を講ずると考ふべきではなからうか。遺傳の法則に於て、梨子の胚細胞中には梨子の木になる要素を具備してゐる。何故に具備してゐるかは、目的觀的に考察するにあらずば説明することが出来ないのではなからうか。生物進化論の主張する所によると、アメーバの如き單純非分化の單細胞動物からし

て、生物は今日の如き多種多様のものに迄發達したといふ。

而もその事實、疑ふことの出来ない、吾人の眼前に顯現せる立派な事實である。此の進化といふ事實を説明せんが爲に二つの根本原理が假定されてゐる。遺傳と順應の法則とがそれ。各種子は兩親よりして、完全の度に迄發達する力と方向とを與へられた。そして此の生物の發達は無機物を自身に同化し、之を有機物質化するこゝとによりて成遂せられ、其の能力が又後昆に遺傳するのだといふ（ユンゲ）。更に又、地球表面上では、氣候其の他のものが段々と變化するに従て生物の生活條件も亦永久に同一とふい譯には行かぬ。生物の或物は其の變化する境遇に順應する。只斯る順應をなし得ないものは死滅の運命を免るゝことが出来ない。於是乎次の諸問題が起つて来る。何故に性質や能力は遺傳するか。何故に無機物を有機化するか。又如何にして此の力を稟賦として子孫に傳ふるか。如何にして一機關は異なる境遇に順應するか。何故に又如何にして異なる環境は異なる機關を生ぜしむるか。上述の目的觀に訴ふるならば、以上の諸難問は容易に解決されるのである。

而も此の目的觀其の物が果して如何程信賴すべき學說であるかといふことが次の問題であり難問である。勿論科學としては之に答ふるの義務を有せぬ。只私共は根本の根本を究め、確信を以て教壇に立ちたい爲、言はゞ求めて苦勞するのである。

二 機械觀と目的觀との意義及關係

機械觀にせよ目的觀にせよ、孰れも事物が時間的に生成展開して行くといふ事實的過程に基いて立てられた議論、或はその過程を説明せんが爲に案出せられた見解であらう。

事物が時間的に生成發展して行く過程は二様に解決することが出来る。

第一、物の始が終を規定するといふこと、

第二は第一と正反對に、終りが始めを規定することである。第一の場合ではAがあるならば必ずBが続いて起ると見、第二はBをあらしめんとならばAが之に先行しなければならぬと見る。先に擧げた例を箝めて見ると、「魚類は鰓や鰭を有するが故に(A)水中に棲む(B)は第一。「魚類をして水中に住むことを可能ならしめる爲に

(B)をあらしめんとならば)、鰓や鰭を以てその身を裝ふ」となるのが第二である。

前者は機械的後者は目的論的解釋である。

一體私共は物理的又は化學的方面は得て機械的だと言ひ、生物學的方面では目的論的だと言ふ。「酸素と水素とが一と二の割合で化合したら水が出来る」といふ立言は前者であるが、之を轉換して、「水がなければならぬなら、右の割合に化合しなくてはならぬ」とも言へる。之は目的觀的立言である。之と同様に、「或有機體に、分化した光の感覺があるべきならば、其の有機體には眼といふ如き末梢神經がなければならぬ」といふ。但し此の際斯く因果律を轉換するのは、「只……のみ」といふ風に言はれる場合でなかつたら、斯る正反對な換位轉換をしてはならないのである。

例へば今「適當な氣温の下にのみ有機物は生存する」といふ立言或は命題よりして、「有機物を得んとならば、氣候が適度でなくてはならぬ」といひ得るのである。

以上は機械觀的立言も、一定條件の下に目的論的命題に轉換し得るとの旨を論じた。前者は自然天然の成行を示し後者は私共の目的或は希望を示すものである。之

にて大體機械觀、目的觀といふ詞的義丈は明になつたと思ふ。

三 部分と全體との關係

有機體の生活活動並に形態は其の部分たる機關並に其の機能によりてのみ可能である。換言せば全體は部分によりて形成され、活動せしめられる。同様に又此の部分たる各機關や其の作用は此の全體としての有機體によりて始めて可能となる。斯くして全體は各部分に、部分は又全體に相互依存する。此の全體と部分との交互的從屬といふ點に着眼して、カントは有機體に關する模範的な定義を與へて居る。時計は人間が既に完成せる齒車等を組合せて造ることの出来る全體である。有機體は之に反して、自分に缺く可らざる各部分を、有機體自身が造出せねばならぬ。斯くして一つの全體が形成せらるゝことに關して二つの相異なる根本的形式が生ずる。

一は機械的で、他は有機的である。前者に在りては部分が全體に先行し、單にそれ等各部を接合して製作するのであるが、有機的全體は之に反し、部分其の物が全體によりて制約せられ、只全體に據りてのみ部分其の物が可能となる。此の有機的

生成に於てはそれ故、其の目的と仰ぐ最後のものが其の最初のもを規定するのである。結局、有機體に在りては、其の全體の目的が何時も働いてゐて、それが一擧一動の因となる、所謂結局原因といふのがそれである。未だ實現されない未來の目的が現在を規定するといふが如きは、一寸逆理の様であるが、アリストレスやシエリングは之を以て避く可らざる要求とし、フィヒテの如きも亦最と鮮に、實在の根柢として當爲を考へてゐた。換言せば一切萬物は其の根柢に當爲即ち理想を有するといふ目的觀を採つてゐるのである。それと同時にフィヒテは又、その目的觀に反對する者の偏見（或は誤謬）が何處に存するかを指摘して次の様に言つて居る。彼等及目的論者は、古い形而上學的遺物である。所謂實體概念とか、それと聯關する假定、即ち或物が生成する爲には他の或物（即ち實體）がなければならぬといふ様な、古風な形而上學に捕はれたものであると。斯くしてフィヒテは靜的・固定的な實體といふ概念を排斥し、眞の目的論は源^{ウァシユプリユンクトリフヘス・ツリン}本^ワ的行爲といふ活動者が進行して一切萬象を生成發展せしめ、然もそれが當爲又は理想に適つて行く^ワと見るのが、目

的論の眞諦だと論じてゐるのである。

フ氏の見解は恐く、内在の目的觀と稱すべきものであらう。そしてファイヒテの根本思想は勿論形而上學的ではあるけれども、古風のその様に實體を靜的、固定的に又理論的に見ないで、それを活動的なる事行として、立言せる所に、新形而上學の異彩が仰がれるのである。

四 目的觀と信仰

此の根源的活動或は事行が理想を包藏して當爲的に進展するといふ見方は、言ひ換へれば神性を内在してゐる根本的活動と見るべきであらう。然もそは認識論的に換言せば有限なる知性の一つの考へ方に過ぎない認識論、(知識一天張な哲學說)によりて證明することは出來ず、從て唯知論者は斯る主張を見て自ら安んずることが出來ない所であらう。

カントも其の理性批判を固守する限りに於ては、「アルス・オプタかの様に」といふ疑問的解釋を以て満足せねばならなかつた。

ハンス・ファイヒンガーは、カント研究者として著名の學者であるが、その宗教觀なるものを見ると、宗教とは最高實在者があるといふ確信によつて成立するものではなく、それがあつかひの如く思つて人生に處する方法の上に成立する。之がカントの宗教觀を徹底したものだといふ意味のことを述べてゐる。カントの目的觀に就ても同じことが言へるだらうと思ふ。

人間の意識は知性によりて獨占されるものではない。感情もある意志もある。其の局限された知性によりて證明されないものは悉く虚偽だといふことは出來ない。宇宙が目的に從て展開するといふことは、縱令證明することは出來ないにしても、止むに止まれぬ吾人の要求であり信仰である。

ファイヒテは目的は根源的活動たる事行に内在せるものと見た、即ち内在的目的觀を採るものであらう。超越的目的觀を採るものは更に進んで、「世界は一定の計畫者(神)によりて創造せられた機械であつて、而も最も完全なるもの、機械中の機械であるにもせよ、時には破損して、大か小か其の運轉を亂さるゝことがあり、其の

爲神的技術者の手によりて修理せられ援助さるゝことを要するのである」と。

私は嘗て、修身教授の根柢として、私自身の宗教觀を述べた時、内在神觀を以て究竟最後のものと見た。然し其の後の讀書や思索により、超越神觀に迄達せずしては、眞の宗教を體認するものと言ひ得ないのではないかといふ疑を抱く様になつた。従つて上記の様な超越神觀に對しても之を迷信とか淺薄とか言つて一笑に附し去るには忍びない様に思はれるのである。

グインデルバンドは、(其の著『哲學概論』の第一卷第八章第七節に據ると)、此の問題に關しても亦、氏一流の二元論、即ち一方自然界に於ける沒價值的因果的機械觀を肯定し、他方自然的過程の合目的性に對する信仰を尊重する立場よりして、宇宙には機械觀と目的觀とが兩々相併立すると見てゐる。其の結果、「公平なる研究家は自然過程の合目的性は只部分的に妥當すると見るが故に、其の極辯神論に傾く様になる」といひ(辯神論とは、世界の害惡の故に神を辯護すること、換言せば、害惡の存在が神の全能・善良・正義とに矛盾せざることを辯明せんとする試みであつ

て、世界に於ける善惡の二元の存在を肯定するが爲に斯く辯護せねばならなくなるものである)「宗教上では奇蹟に依りて補修することを要求す」といひ、「世界は機械で、時々其の破損を神の手によりて補修されねばならぬ」と結論する様に至つたのである。『哲學概論一七三——四頁參照)。約言せば、機械觀と目的觀とが共存して前者が後者を掣肘妨碍するが故に補アウスベツセルンガ修を要すると見るのである。

之に反して西田博士は『自覺に於ける直觀と反省』の三〇二頁に、次の如く述べて一元論を徹底せしめてゐる。『……物力の破ることの出来ない、否物力を其の一面として含めるロツェの所謂自身にて目的を達し得るものは自然全體の生命でなければならぬ。宇宙進化の目的力でなければならぬ……我々の「我」(個人我)はロツェの所謂永遠の泉より流れ出づる間歇的旋律 *eine Melodie mit Pausen* に過ぎない。従つて大なる人格的統一の一面たる自然力に對しては、個人的生命は葦の如く弱きものといふことも出来るのである』と。

博士が、「自然全體の生命」といひ、「大なる人格的統一」といはれたのは、宇宙の

根本實在、即ち自覺體と呼ばれたものである。そして博士は此の著の終りの部分では全然宗教觀に入り、先きの「自然全體の生命」とか「大なる人格の統一」などは、直に「神」と呼べる、様になつたのである。斯る立場よりして、目的觀が如何に徹底せるかは想像するに難くはあるまい。

五 概 括

以上目的觀と、機械觀とを略述した。以下キユルベの説を參考して概括し輔遺しておかうと思ふ。知能的教育と宗教的教育との相接觸する契機が此の點に存すると信ずるから、比較的鄭重に取扱ふ次第である。

イ 形而上學と兩觀

機械觀及目的觀は事物の生成に關する問題であつて、機械觀論者の主張によると、事物の生成進化は何等の目的を追ふて向上するのではなく、偏に因果關係に基き、只盲目的必然的に變化するといふのである。花の開落するのも、乃至人間の一生涯、人類全體の歴史的發展も、何等理想とか目的とかを追ふて向上するのでな

く、偏に因果關係に驅られて、自然にさうならなければならぬ様に成る丈で、理想だの目的だのといふのは一種の迷妄である。因果關係の研究が不十分だから、斯様な幻想に陥るのだといふことになるのだ……と主張するのが、機械論者の意見である。斯る主張は従つて又唯物論と密接關係を有する様になる。

佛國のラ・メツリーが、『人間機械論』を著はして、人間は、例へば時計……それよりは遙に／＼精巧ではあるが、矢張一種の機械、物質を集合して組立てた機械に過ぎないと主張してゐる。他の學者は又、腦髓から思想が出るのは、肝臟から膽汁が分泌されるのと同じだと言つたが、斯る人生觀は凡て唯物論に屬し、従つて當然機械論に傾くのである。

機械論は古代に於て夙に原子論者によりて唱道された。ロイキワブやデモクリットに従へば、凡ての事物や出來事は、原子といふ物質微分子の運動の結果として生成するのであつて、是等物質原子が或は單獨に或は相互關係的に衝突したり壓迫し合つたりすることにより、無機有機物から一切の物的、精神的現象が生起するの

で、精神現象といへども、畢竟微妙な物質運動だといふのである。近くはホッブスや『自然界の組織』(Système de la nature)の著者などもさう信じてゐる。獨り唯物論者のみならず、精神的一元論にして、此の機械觀を信じてゐる學者も少くない。

例へば、スピノザの如き、其の極端なる機械論の辯護者たる點に於ては敢てホッブスにも譲らない。ス氏に従へば、彼の因果關係を攪亂する自由意志と稱すべきものもなく、一切の事物や出來事は、各自の目的を追求するといふこともない。要するに決定的自然因果律と、それに基づく一元論的自動説の成果である、彼の機械觀は、假令多少の制限はあるにもせよ、之を以て殆ど一切萬象の生成發達上に應用されてゐるのである。

目的觀は、宇宙間の森羅萬象は何れも目的に向つて向上發展すると主張する。而かも徹底的な目的説は哲學史上に見ることが出來ない。換言せば如何なる目的論者でも、其議論中に、多少は機械觀、殊に因果律を包含してゐないのではない、詰り目的觀を主とし機械觀を従とし、補助概念たらしめないものはないのである。哲學史

上に於ける最初の目的論者と言はれてゐるプラトーンの考が既にさうである。氏に據れば、凡て事物或は模範的形像、乃至イデーに従つて、自ら生成し發達する。換言せば萬物はイデー即ち完全圓滿な、模範的形像を目指して進みはするが、それ到達する各段階は、嚴密なる因果關係によりて進動する、只イデーは理性と目的とによりて、物質は専ら盲目的な必然性によりて支配されてゐると説いてゐる。

アリストテレスは、此の機械觀が目的觀によりて支配されるといふ見方を、プラトーンよりも一層明白に主張してゐる。即ち一方、事物は運動によりて自身を實現し、其の方法は純粹機械的法則に支配される。他方併ら、凡て事物は目的を目指して進展すと。斯くして目的觀は機械觀的法則性の上位を占めるのである。ア氏の意を忖度して見ると、自然物は決して無目的には働くものでなく、自他に役立つ様に活動してゐる。少しく注意して觀察する者は、萬物が如何に目的的行動を營んでゐるかを知らる事が出來るであらうと。そして其のつゞの活動は因果律によるのであるから、之は目的實現に缺く可らざる條件或は補助手段であると然もアリストテレ

ースは、此の目的實現の爲の因果律を、目的原因或は究竟原因 (Cause finalis) と呼んで、それを期成原因即ち自然的因果と區別してゐる。ア氏の目的觀は此の同じ思想の元祖となり模範となりて長く後世に影響し、ライプニッツやロッセの繼承する所となつたのである。

以上専ら形而上學の立場から機械論を目的論の中に攝取し隸屬せしめんとした試みを、歴史によりて大觀したのである。

□ 批判哲學と兩觀

前述の形而上學的考察を排して、批判的經・驗論的に兩者の關係を論じ、之を主從的ではなくして、並立的に秩序立てんとしたのがカントの試みである。カントに従へば、合目的とは、自然現象の各部分がその全體によつて規定せられるといふ様になることである。斯かる目的觀は、形而上學的、超越的目的を立つるのではなく、對象自身の認識論的、内在的關係を反省し表現したのである。

斯かる目的觀に出發點を與ふるものは有機體であつて、其の各機關、並に作用が個體或は種族の保存上に役立ち、又各部分は相互に協同する所に目的論的關係を見出すのである。併ら目的觀は、此の有機物に對する考を直に全自然界に擴張して、宇宙を目的の法則に従ふ一大系統と見るのである。そして道德的主觀が、最も著しく此の目的論的發展を營むものであるから、これ以上に目的手段の關係を明示するものはないと言つてゐる。

斯くして兩者は相補ひ、相助け進む。何となれば、目的論は、因果關係の方向を示す上に役立つ故である。此の立場からせば、兩觀の對立は斷然消失して了ふ。機械觀は一つ／＼の條件相互の關係を規定し、目的觀は部分と全體との關係を規定するからである。

ハ 活力論と兩觀

デカルトは意識現象を純粹自動的機械的のものと見て、別に靈魂といふが如きものを假定することはなかつた。活力論 (Vitalismus) は之に反して有機體は生活力によりて支配せらるゝが故に、之を生命なき機械的のものとは異ると見たのである。魯

漫派と言はれた、シェリング一派の學者は、一步進んで、無機物をも含める、一般自然現象をさへ活物と視る様になつた。併し斯様な説明は、害にこそなれ、何の益もない。斯様な見方は畢竟、本來不可知的な或物に、生命といふ名前を與へたに過ぎないからであつて、其の非科學的なることは、十八世紀に於ける、能力心理學の非理にも類してゐるのである。

斯く活力論の排斥さるゝに連れて、機械論が心理學の範域に迄侵入して來た。ヘルバルトの心理學などがそれである。其の後ダーウインの生物進化論亦、其の説明に機械觀を用ひた。此の説に従へば、一種族中の或一員が、偶然或機關に變化を生じ、それが自然淘汰によりて合目的になると、永く後裔に遺傳し、長年月の後には適者となりて存続すると言ふのである。けれども斯る説明は目的觀を豫想してゐる。故にダーウイン主義の説明し能ふ所は、「新しき合目的有機體が、單純非分化のものより複雑分化的となることによりて發生する」と言ふ丈に止り、本來何故に有機體が生命を有するに至つたかといふ根本問題に就ては何等の光明をも與へない

のである。

ダーウイン主義の斯様な弱點ある所よりして新活力論は生起した。併ら舊活力論とは全然其の趣を異にしてゐる。特に因果律を排することなく、却て之を利用したといふ點を大なりとする。ドリーシユは此の主義の驍將であつて、殊に生活過程に於ける「自動的方面」を、精叙したのである。ドリーシユは此の際、アリストテレスの「エンテレヒー」の考に立返り、生活力は可能性の圓現だと言つた。そして古代の靈魂説を復活せしめ、之を以て生活現象に於ける目的の運載者と見、或一つの發達段階は後の段階の條件となり、方向をふるものと見たのである。

ニ 兩觀の異同

目的觀が現今其の勢力を失ふと宣言するものは歴史を知らぬ罪に坐する。何となれば、機械觀が現今よりも遙に勢力を有して居たと考へらるる往時に於てすら、ライプニッツもカントも之を承認し、ロツツエは又機械觀を力説せるにも拘らず、依然として目的論を高調したからである。