

する論究は、吾人をしてかの假定の眞に近きものである事を認めしめたからである。宗教的經驗の特徴は、それが價值と實有との關係に付ての經驗であるといふ點にあり、宗教的信仰の特徴は、それが常に一つの確固たる連續的の情意傾向であるのみならず、又あらゆる動搖を貫いての價值の連續を主張するものであるといふ點にあるのだ。此二つの點は上來の論究によつて明になつた。吾人は後章第四章に於て再び價值保存の信仰に付て論じ、多くの著明な形の成立宗教は如何程迄此信仰に歸還し得らるか、かを調べて見やう。

## 第二章 宗教的表象の發展

人間の立てる段階の異同あるに従つて、宗教的象徴は種々同じからずと雖も、何れも皆優劣の差こそあれ、必ず神様のものを體現し得たるものなり。

カアライル

### (甲) 衝動としての宗教

第四十五節 宗教哲學は宗教の歴史的起原を詮索しなければならぬと云ふことなければ、又そんな能力もない。宗教哲學の任務は、現在の文化狀態の下に現はれ居

通りの宗教問題を討究すればよい。勿論之が爲めに宗教史を利用することはある。けれども宗教哲學は宗教の歴史的起原如何といふやうなことよりも、寧ろ宗教には其形式の變化にも拘らず、不斷に活動する基礎があるか否かを問はんとする者である。だから凡ての宗教の歴史的起原が闡明し得られたとて、それは宗教哲學の爲めには殆んど意義がない。凡そ一存在物の極初の起原が知れたとて、それによつて吾人は其者本來の性質に關しては、何事をも學び得るものでない。何となれば、初期に於ては知られなかつた幾多の性質が、後來の變遷發展の間に、生じてくるからである。蓋し一存在物の本來の性質とは、それが原始の形式から後來の形式へ發展する、其發展の法則の謂に外ならぬのである。

更に考ふるに、人類に於ける宗教の起原は、恐らくは宗教史でも、不可解の問題として、永久に存することであらう。今日吾人の知つて居る中で最も未開な蠻人でも、既に長年月の發展を経たものである。吾人がたとひ現存宗教の何れかの一つが原始宗教であるかの如くに思ふても、之れは唯々結び目を切つた迄のことである。よしかゝる原始宗教が見出され得たとしても、それを以て「本來」の宗教だとは云へない。例へば、よしや人類の宗教的發展の始まりは呪物崇拜であつたことが明示せられるにしても、それ

によつて凡ての宗教は、本來は<sup>○</sup>呪物崇拜であるとは断定できぬ。かゝる断定をするのは、ダーキン説によつて、人間は、本來は猿であると断定するのと同じだ。然るにかゝる斷案が、屢々神學的立脚地からも、はた非神學的立脚地からも、下されてゐる。凡て是等は皆發展といふことの性質を誤解して居るのである。神學者の多數は、極初の人類に原始天啓があつた、それが完全な宗教であつたのだが、後に至つて人間が之に背くやうになつたのだと云ふて、自分等の奉じて居る宗教から、所謂原始天啓なるものを組立て、自分等の宗教は是れを復舊したものであると唱へてゐる。かゝる説に比すれば、呪物崇拜の方が優かに自然的解釋に近いと云ふて可い。蓋し不完全なものが完全なものから起つて來たと云ふのよりは、完全なものが不完全なものから發展したと云ふ方が餘程理解し易いからである。即ち若しも完全なものが不完全なものゝ可能性、若しくは種子を含むで居るとするならば、かくの如きは既に完全なものとは云へない。(但し論者はかゝる論證を神に就ては許しながら、人間に就ては許すまいとしてゐる)。之に反して不完全なものは、補足若しくは變改によつて、完全なものになるやうに發展することが出来る。歴史の上には極初の宗教は見得られない、唯々或は高き或は低き種々の宗教形式の一系列を見るばかりである。即ち此系列は眞直に進んで行かない

で、左右に動搖して居るが、而かもそこにあらゆる動搖を貫いて、一般の發展方向が認められる、特に宗教の最も分り易き方面、即ち宗教的表象に關して、さうである。

宗教的現象に關する上來の記述を出發點として考察すると、何れの宗教も或實有解釋を基として、其上に發展するものであると論定せねばならぬ。人間は自己の世界觀を或度迄は組織し得るに非ずば、決して宗教的感情を有し得ない。宗教的感情は價值と實有との關係によつて定められるものであるから、實有が知られてゐるといふことを豫想する。が、さて宗教的表象の發展を研究するに就て、私は最も簡單な形の宗教的表象から始めて、漸次に複雑なものへ進んで行き、さうして私しが何處でも試みる如く、一つの段階から他の段階への遷り行きをば、純粹に心理學上の法則によつて説明しやうと思ふ。

**第四十六節** 吾人に知れて居る最低の發展段階の人類が有つて居る世界解釋は、タイラー(Tylor)に従つて、通常之を生氣説と名づける。生氣説はそれ自らだけでは、一つの世界解釋であつて、決して宗教ではない。併し之れは宗教が是迄使つて來た中で、最原的の世界解釋、最も簡單な表象圈であるから、宗教哲學には少からぬ關係がある。生氣説の特徴は、靈魂といふ一つの人格的の者を立て、出來事——特に著しき出來事——を

其者の干渉に歸して説明しやうとすることにゐる。生氣説は、其大部分は夢の表象の感化を受けて生じたものである。野蠻人は夢の中の經驗をば、醒覺時の經驗と同じく、確實なものと思ふ。夢の經驗の中では、己れ自らも他の者——人類及動物、生者及死者——も、醒覺時の經驗から推察しては不可能と思はれる程の自由自在の行動を爲し、時間や空間や物質的事情などの束縛から脱して居る。そこでこの夢の世界——疑ふべからざる實有と見做されてゐる此夢の世界は、醒覺時の世界を説明し補充するのに用ゐられる。特に彼等の意識は、死者の靈魂に向つて、願慮すること夥しい。是等の者は、其存命中には、出來事に多少深く干渉したものである。だから死んだ後でも、是等の者が猶ほ働いて居て、其感化を人々に與へて居ると信ずるのは、固より當然のことだ。蓋し人々は夢に依つて、彼等が引續き存在して居るのみでなく、更に一層完全な状態で生存して居る事を知るからである。勿論是等の表象のみでは、生氣説を構成するには、未だ十分でないかも知れぬ。併しかゝる場合でも、かの諸物をば吾人自らと同様のものと見、従つて自然過程を人格的の行動として説明せんとする無意的人格化の傾向が、此等の表象を助けてゐるといふことは、疑はれない。

生氣説は、低き發展階段の民族には、世界の到處必ず見らるゝ所である。生氣説は人類の最も原始的な哲學である。精密に且つ公平に研究するならば、最も高く且つ最も良く發展した宗教に於ても、此點の表象圈の痕跡の多くが、甚だ理想的な神の表象の傍に並存してゐることが、知れるであらう。

生氣説には——チーレ<sup>(1)</sup> (Tiele) 氏の説の如く——呪物崇拜<sup>(2)</sup>と精靈説<sup>(3)</sup>とを區別することができる。呪物崇拜は、特殊の物體に、一つの靈が多少の時間住して居たと想像して、その特殊の物體を以て、満足するものである。精靈説では、諸靈が單にある一定の物體に結付くのではなくて、随意に若しくは魔力の影響を受けて、其示現形式を變更すると考へるのである。呪物學科が精靈説と異なる所は、それが特殊の一定の對象を心活動の媒介物と見て、之れに特に甚しく重きを置くといふ點にあるのだ。

第四十七節 此處に豫想さるゝ最も簡單の心作用は、呪物の選擇といふことだ。此呪物は或一定の對象であつて、人々はそれに接すると、その中に、自分等に價值あるものが起るか否か、と氣を配つて居るやうな一の力のある事を、信するのである。かくの如き選擇過程によつて作られる宗教的表象は、吾人の考へ得る最も簡單なものである。此選擇は全然無意的で且つ原的のものである。それは恰も價值判斷の最も簡單な形式であるかの叫聲が、無意的且つ原的のものであると同じだ。

選ばれた対象は、情意に強く答へる程のものと如何様かの關係を有つてゐなければならぬ。それは或は其物が其場に現在してゐたり又は其事に與かつてゐた事のある過去の出来事を想起しめることがある。或は困厄から其人を救出したことのある事と幾何かの類似恐らくは甚だ遠き類似を有つて居ることがある。或は唯其人が緊張せる期待状態の時に最初に知覺した最良の対象であるやうなことがある。かゝる対象はよく其人の注意を捕へて、其當に生起すべき筈の事柄——望んだ目的を達し得ると云ふ其可能性——と無意的に結び付けられるのである。かゝる選擇をなすのには、希望も又恐怖も共に其導きとなることがある。併し始めは主もに希望である。それは人間が元來多血性のものであるからだ。かの恐怖のみか諸神を造つたのだといふ説の如きは、何等の根據も有つてゐない。勿論善神よりも寧ろ悪神の方が祈られるといふが通例ではあるが、之れもつまり其悪神の機嫌をよくして、人間を愛顧するやうにせしめようとの希望から來るのだ。

此種の現象に於ては、宗教は衝動として現はれて居るのである。先づ最初には表象(感覺と區別しての)が衝動之を只の本能とは別なものと見る用語法に従つての)の要素として現はれる。衝動には、必ず一つの欲求を満足せしめ、若しくは一般に快感を<sup>覚</sup>起し得るやうな或物の表象が含まれてゐる。故に此表象は、實行の上に、直接の意義を有つてゐる。渴者が有つて居る水の表象は、全く實行のもの、努力の目的物を表はし、欲求又は希望によつて保たれて居る。故に渴者の水の表象は、化學者や畫家などのそれには、異なつてゐる。宗教的表象も、そがよく宗教的たる所以のものは、實に期待と欲求との右の如き關係に由るので、換言すれば宗教的表象は衝動の要素としてのみ宗教的なのである。故に同一の表象も、宗教的立脚地から見るのと、理論的心理的若しくは歴史的批判的立脚地から見るのと、全く異なつた觀を呈する。而して宗教的表象の意義は、その本來の生地である衝動關係を離れては、決して理解し得られる者でない。特に呪物崇拜は、只かやうな仕方でのみ、理解することが出来る。印度の青年が己れの「御藥」己れの呪物又は御護符を彼れらはこう呼んでゐる)を選まうと思ふと、先づ幽寂の地に退いて斷食を行ふ、そうしてそれが濟んで其場を去つて家に歸らんとする途中で初めて出遭ふ動物が、彼れの「御藥」とせられるのだ。黒奴人は、遠地に行かふとして、朝早く我小舎を出づる際、日光中に閃らめく一つの石を見ると、それを無意的に我身に著けて、我護りにする。是等の例に於ては、宗教的表象は、一種の<sup>イデオロギイ</sup>即興によつて作られ、若しくは選まれるのだ。

かやうな宗教的即興は種々あるけれども、其間に關係は存して居らなくても可い。尤も間もなく習慣や傳承が出来て、かゝる關係をつけやうとするけれども、初の中では呪物は唯精靈が宿つた一時の住所に過ぎぬ。即ちウゼーテル (Hermann Usener) 氏が「みじくも」<sup>アウゲンリクク</sup>「刹那神」と名づけたものに外ならぬ。氏の言はれるには、特殊の現象が全く直接に神とせられるのであつて、其處には如何に狭き類概念も、それと關係せしめられはしない。唯眼前に見える其一つの物其者のみが神であつて、全くそれ以外のものではない。で、氏は其例として、古代のプロシヤ人及リタウ人の習慣を擧げてゐる。即ち彼等は田野に在る最初若しくは最終の藁束をば神の居所であるとして、善き收穫のあるやうにと、之れに祈りをする。又リタウの少女は、ヨハ子草を摘むで、房を拵へて、それを家の入口に立て、ある竿に挿して、敬ひ畏むで、之に祈をする。此束も、此房も、元來は皆呪物である。又希臘人にも、同様の事があつた。例へば、エースキロスが、一人の英雄に向つて、其劍をかけて誓はしめた如きは、之れである。

人間が外界の事物と活潑に交渉して、甚しく之れに注意するやうになる時には、無意的に人格化や象徴法が用ゐられるが、此作用に於ても、常に上述の刹那神形成の傾向が見られる。例へば、爐の中の火を赫々と燃やさうと骨折つても、もしそれがうまく行けば、

之れを我企圖の成功を豫告する前徴であるとする。是れはかの意地悪く燃えにくい薪を取扱ひつゝある其骨折の間に生ずる刹那的の期待が、感情膨脹の爲めに、其人が不斷に配慮してある更に大なる企圖の上に延及するのである。そこで其火が幸にして炎々と燃え上がれば、かゝる感情膨脹によつて、火の表象が我を助け我を鼓舞する神靈と思はれるのである。人が若し此種の屢々起る刹那的の神話形成に付て注意するならば、最も簡單な宗教的表象形成を理解するの鍵鑰を得るであらう。唯我等にあつては、意識の地平線内に於ける忽出忽没の流星が、生氣説の立脚地にあつては、司導星<sup>ライデン</sup>となるといふだけのことだ。

**第四十八節** 歴史の上では、純粹の刹那神といふやうなものはない、唯それに近いものが見られるばかりだ。併し人間は、同じ場合に處しては、いつも同じ神の表象に歸向するものであつて、此表象は、各の場合毎に(例へば新しき收穫時毎に)それ／＼新に作られるといふことは決してない。後代になると、諸神は各自或る固定した性質と或一定の領地の支配權とを具備することになる。一々の神は、此固定した性質と一定の領地とによつて、意識の中に、確定した形を取ることになる。個々の刹那を超越する爲めには、發展といふことが必要であると、同様に、個々の特殊の發表様式や個々の特殊の領地

を超越する爲めにも、發展が必要である。併し性質や領地が固定的のものとなつて、それが最も簡単な神の表象の利那的のものを超越するといふことは、矢張り之れも一つの進歩である。故に特殊神(Spatialgötter)ラング(A. Lang)の局部神(Lokalgötter)ウゼーテル(Zeu)の特別神(Spezialgötter)は利那神に比ぶれば、一段進歩したものに相違ない。然し茲でも、人間の思惟は、未だ多様と差別とを超越することができないで、特殊の領域毎に、それ／＼一つの原理、一つの支配力が假定せられてゐる。ニウジールランドの或酋長が或歐人に向つて、こんな言をいふた、曰く「歐人には萬物を作る唯一つの神が在るばかりであるのか。實は一つの神は大工であり、他の一つの神は鍛冶屋であり、而して第三の神は船工であるといつたやうなものはなからうか。太初にあつても、事全くかくの如くであつたのだ。一つの神が此れを作り、他の神が彼れを作つたのだ。タチ(Titi)は樹を作り、ルー(Ru)は山を作り、タンゴラ(Tungora)は魚を作つた云々」と。

ウゼーテルは、未だ希臘の影響を受けなかつた頃の古羅馬の宗教を、特に例として擧げて、それで以て宗教的表象の發展には、此段階のあることを證明した。で、氏の云はれるには、羅馬祭司の儀禮の書(所謂インヂギタメンタ in dismanita)には、特殊神の名が載せてある。是等の神は、太古から特殊の機會毎に、それらの神のそれ／＼の特殊の性質

に従つて、祈られたのである(dii propitii, dii eerti)。「當時の人間に重要であつた一切の行爲及状態に應じて、諸の特殊神が造られて、それ／＼明瞭な名が與へられた。且つ是等の行爲や状態は、全體としてかくの如くに神とせられたのみでなく、一般に如何様にかして起る各節目(Affektmomente)、各動作、各契機等が皆何れも神とせられた。例へば耕作に就ては、地の神(Tellus)及豊饒の女神(Ceres)ばかりでなく、其外に十二の神が拜まれた。即ち初めての開墾には一つの神、次ぎの鋤入れには他の一つの神、畝の起し仕舞には第三の神、種蒔には第四の神、出芽の時の鋤入れには第五の神等といふ風である。リタウ人や希臘人にも、又特殊の性質及特殊の領域に限られて居る特殊神のあつたことは明である。加之吾人は更に附言することができやう——かくる神は、全世界何れの自然人にも、必ずあつた。<sup>(6)</sup>

人間は己れの傍に己れを助けることを専務として居る一つの力があつて欲しいと思ふ。之れは宗教的意識の欲求であるが、上述の特殊神も——利那神と同様に——つまり此欲求に應じたものである。で、前代に特殊神であつたものが、其名丈けを變じて、新宗教の中へ移り入ることがある。基督敎の諸聖者の中にも、其元は特殊神であつたことの著しい性質や機能を具へた者が、少なくない。或聖者の拜せられてゐる場所が、古代

で之れに相當の特殊神が拜まれてゐた場所と全く同じ場所であつたことが、甚だ屢ある。諸聖者も、その先行者と同様に、それ／＼専門部面を擔當してゐる、而して又是等と同様に、つまり専門神を欲しがる欲求を満足させるものである。ベッ。ッ。チェル (Ludwig Bodelcher) が作つた以太利詩の一つの中に、或少女が「汝は地震を恐れざるや」との間に對して「惠深きマドンナは我小舎を護り玉はむ。災害近づかん時は直ちにエミヂウス (Emidius) 助け玉はむ」といつてゐるが、之れは實に此間の消息を的切り傳へ得たものである。聖エミヂウスは地震保護の特殊神であるのだ。——ウゼーネルは、宗教的表象の連續的發展に付て、一つの面白い例を擧げた。それは子を抱いてゐる一つの母の表象である。此母は始めにはクロトロフオス (保護者 Kinetrophos) ——固有名はなしで——てふ名の下に拜まれてゐた特殊神であつたのだが、後になつて此名 (クロトロフオス) は種々の女神 (Leto, Demeter) の副名となり、遂に此神の祈禱が中世紀になつて、子を抱いてゐるマドンナの禮拜となつたのである。かゝる連續は、蓋し母の愛を示してゐる此神の姿が正に特別な祈禱欲求を起したといふことを證するものである。

二三研究家の説によると、猶太民族の最古の神も、つまり殊特神として見るべきものであるといふ。「古代のヤーエー崇拜は文明に敵對する一勢力であつた。ヤーエーは

萬物の破壊者として現はれてゐる。自然界に於ては暴風の神、國民生活に於ては戦争の神であつた、故に此聖なる神の呪咀によつて勝利が得られた時に、一切の生物を屠つて此神に献じた。猶太の神の表象が宇宙的の意義を有つやうになり、ヤーエーが遂に文明國民の神格と迄なるに至つたのは、他の民族の神の表象からの影響によつて、種々の要素を採り入れたからだ。

## (乙) 多神教と一神教

第四十九節 衝動的な人格化は最原的な形の宗教的意識の特徴であるが、これだけでは、未だ本當の意義の人格的存在物の表象を産出するには、不十分である。凡そ人格的存在物は、諸の相異なる性質を同時に包含して居る者であつて、其生活は、是等諸性質及種々の諸契機を合一する統一帯として、展開するのである。故にかゝる者の表象形成は、小兒や小兒的段階には見るべからざる、或精神的發達を預想する。小兒や蠻人の表象には、一つの特徴がある。それは彼等は物の特殊の一面若しくは特殊の性質を捕へて、それによつて其物を再認することである。小兒や蠻人の言語に奇怪なる比較や許多の混同のあるのは、全く右の事から起つて來るのである。一つの人格的存在物は

其特殊の狀態や又は一つの特殊の性質によつては、括盡され得るものでないから、かゝる者の表象を作るのには、刹那的及特種的のものを超越して、個々の經驗を一つの全體に合成する程の能力を有つて居なければならぬ。類型的な個體表象を作る能力がなければならぬ。類型的個體表象といへば、其者のあらゆる種々の狀態にあてはまる表象でなければならぬ。かくの如き表象を作るのには、而して特にそれが絶えず發展する複雑な性質の者にあてはまらなければならぬとすると、それには大技術が必要である。かゝる表象の全然的終結は、いつも不可能である。通常人格的存在物に對する吾人の表象は、藝術的の圓成アウフゲヒンクを施したものであつて、かゝる圓成は、觀察によつて、其理由の證明し得られるものでは決してない。人格的存在物の性質に對する吾人の認識は、知識と云はんよりは、寧ろ信仰である。<sup>(4)</sup>

特殊表象及特殊觀察から類型的全體表象への遷行きは、心理學にあつては、表象生活上の最も重要な遷行きの一つであるが如く、刹那神及特殊神から本當の人格神への遷行きは、宗教史上の最も重要な遷行きの一つである。此遷行きは、總て生氣說から多神教への遷行を意味して居るのである。茲では神的存在物と、それに結付けられた自然現象との間に、判然たる區別が立てられる。而して諸神の姿には、前よりも豊富な且つ

前よりも深遠な内容が備はることになる。さうすると、始めて本當の意味の信仰といふことが、起つて来る。蓋しこゝに原始階段にはなかつた距離關係が對象神と其顯現(自然現象)との間に生じて来るからである。茲に宗教史の上に、科學と宗教とに向つて同時に利益となる一つの進歩がある。精神と個々の自然現象とが判然と區別されてゐる爲めに、自然現象は客觀的の觀察や研究を施され易い。若しも科學が宗教に對して何等か負ふ所があるとすれば、それは先づ第一に此呪物崇拜から多神教への遷行きから来るものであらう。從來人の思つてゐた如く、多神教から一神教への遷行きから来るものではあるまい。而して又かの遷行きは、宗教的信仰を裨益することが、他の何れの物にも優つてゐる。併し此遷行きによつて、諸神の姿は愈々深遠且つ豊富となることができる。従つてこゝでは最早自然現象は神の直接な且つ適當な顯現と見做されはせぬからして、神と感情生活との結合が、愈々内面的(精神的)となつてくる。今や人間は一つの不可見的世界に生活し始めたのである。

宗教史中の此時期の意義は、既にコムト(Auguste Comte)によつて、強く且つ適當に、説示された。近頃ではツゼーヘルが面白き歴史的及言語的研究を基礎として、此事に付て述べてゐる。此秀拔なる宗教史家は、從來の宗教哲學者は多神教を以て宗教發展の起



源とし居るといつて非難してゐるけれど、此非難の不當であることは、既にコムトの例に徴して見れば明かである。且つ氏が哲學者等は、概念形成と個物を種や類に收合することとは、人心の自明な且つ必然な過程であると見做して、種々の言説を敢てすると云ふた言も、上と同じく毫も根據のない説である。概念形成の問題は、既にプラトン及アリストテレスに於て現はれ、近世哲學に於ては、ロック (John Locke) 以來幾度もくも繰返し論究されてゐる。心理學では、個々表象(個々の特相、個々の性質に適合する)、具體的個體表象(複雑なる觀察、一群の性格に適合する)、類型的固體表象(同一現象に付ての種々の複雑なる觀察の一系列に適合する)、及一般表象(即ち種及類概念、互に類縁のある諸現象の觀察の一系列に適合する)と、此四つの區別をなしてゐる。されば此處にかのウゼーテルが力説した宗教史上の諸現象を分類配置するに足る程の十分の框が存してゐる。勿論一種の表象から他の種のそれへ遷り行く際には、必ず障礙に出會ふが常であるから、そこにはいつも内部及外部の好都合な條件を必要とする。

ウゼーテルは特に神に固有名が附けられるといふことは、或一定の發展段階即ち多神教發生の期間にあるといつて、その證明をした。以爲らく、特殊神はそれが有つて居る唯の一つの性質を表はす形容詞を其名とするのみのものだ。而して其例として

―上(第四十八節)に記したクロトロフオスの外に―アポロ (Apollo) を舉げて、此名は元は「善惡の防禦者」の義であつたが、後になつては、此神の人格の中へ、詩歌神、光神、拂清者、贖罪者、治療神なども、包容されることになつたと説いてゐる。

ウゼーテルは、諸神の固有名の形成は、刹那神及特殊神から人格神への遷行き、の條件として、非常に重要なものであると唱へてゐる。併しこゝにも他の何處でもと同様に、表象と語との間には、不斷の相互作用がある。多くの性質及状態が、唯一個の表象中に包容されるやうになつて、始めて固有名は理解され得るのである。表象生活で得られた結果を確保し發展させる爲めには、語は其助けとなり、支へとなる、併し其唯一の原因であることはできぬ。此處のウゼーテルの言説には、動搖不定の氣味がある。而かも氏は元來表象形成と語形成との間の相互作用は、よく認めて居るのだ。唯語のみが宗教史上の重要な一時期の始めをなすことはできぬ。語は始めであることも出来ぬ、いし、又始にあることも出来ぬ。

勿論多神教の起原は、判然と歴史的に證明することはできぬ。刹那神及特殊神は既に「人格化」をする傾向及能力を豫想する、而して―特に習慣と傳承との爲めに―純粹の刹那神及特殊神といふやうなものゝ存在は、到底證明し得らるゝことでないとするれば、

吾人が茲に只理論上相對立せしめる二個の段階の間には、許多の過渡員子ユニベルガングスクリーデルがあるといふことは明である。此事は多神教と一神教との關係に付ても言ひ得られるのであるが、それは又後に明になるであらう。

第五十節 表象發展も、語の形成も、各その一つだけでは、決して多神教への遷行きを完全に説明することはできぬ。此遷行きには、いつも感情生活からの感化が與つてゐる。宗教史家は、言葉を強ふして、儀禮といふものに保守的退嬰的勢力コンセルヴァティブ・レガシのあることを説く。が、是れも必竟感情生活が與へる感化を云ふのである。蓋し儀禮といふものは、感情の直接の隱家であるからである。或一つの地方又は民族に於て、一つの特殊神を中心とした儀禮が組織される時は、かゝる儀禮は、一層複雑な神の表象の形成に向つても、はたその認識に向つても、一つの障礙物となる。儀禮が宗教的表象の上に與へた影響は「ゴット」(神 God)てふ語に、著しく現はれてゐる。言語學から見ても甚だ確實らしく思はれる語原的觀察によると、此語は元は「犠牲を献せられる者」又は「祈られる者の義」であつたのだ。<sup>(60)</sup> 神の表象と儀禮との間には、かゝる關係があるから、その爲めに、前者は於ける根本的變化は、勢ひ後者の變化を引起さぬ譯にはゆかぬ。而して其際かの組織された儀禮は、甚だ強い時としては無理な抵抗をするといふのが、古今の常例である。古き表

象は、古き慣習と結付けば、愈々久しく保存せられる、而かも古き慣習は、それに結付いてゐる表象よりも、尙久しく保存されることが屢ある。或海國の村落の寺院で、人々が其壁の或一部を通る時、いつも其處で叩頭するといふ習慣が、十九世紀になつても尙行はれてゐた。併し人々は其何故に叩頭するかを知らなかつたが、偶々其壁土を剝き落したら、其處にマドンナの像を發見したとの事である。併し此習慣はカトリックのマドンナ崇拜が既に亡びて後尙三百年も生残つたのである。古き儀禮の一部が長く保存されて居つたのである。必竟是れは只の習慣に過ぎない。而かも感情生活といふものは、一度己れの巢を構へるといふと、もう容易には之を見捨てない、見捨てるにしても概して甚だ緩慢である。感情生活が既に傳承的表象に適應して居る以上は、今又更に新なる表象に接したとて、之に向つて適應を完成する迄には、そこに甚しい不安及不調和の一過渡期が經歷されなければならぬ。かゝる過渡期の間には、其古き巢に残らうとする傾向と、更に膨脹せんとする傾向第二十七節及四十七節參照との争が起る。或は寧ろ次の如くに云ふべきである、曰く、全意識に己を擴張し、之れに己の色を附けやうとする古き感情の傾向は、新しき感情中の矢張り同様な傾向と相争ふと。即ち傳承されたものに結合してゐる感情は、いつも膨脹する傾向を有つて居つて、全くおしのけて

しまふことのできないやうな新感情は、之に己の色をつけて變形しやうと勉める。——但し己むを得ざる場合には、古き表象は新表象と調和して、その爲めに變形されることもある、併しそれはさうでもしなければ己れを保存する事ができぬといふ時に限る。

表象生活の上に與へる感情の感化が、退嬰的防止的のものであるといふことは、是れは只事の一面に過ぎぬのである。時としては新經驗が甚だ強く働いて、爲めに選擇<sup>○</sup>理想<sup>○</sup>及結合<sup>○</sup>といふ此三つの作用によつて、表象の變化が起ることがある。——ツゼーネルは、他の所では、語及表象の發展といふことに重きを置いてゐるけれど、種々の相異なる特殊神は、意識の上に、同様の價值を有つてゐるものではないとして、かう云ふてゐる。曰く、「恵及生命を與へる天光の神、家及家の平和の守護神、救世主、害惡の防禦者等は、何れも皆かの雜草を抜き去る神や、蚊を逐ふ神などは、とても比較にならぬ程に高き重要<sup>ハシヒカイト</sup>さを有つてゐる」と。成程最も強い最も永續的な感情を刺激する特殊神は、他の神よりも一層大なる支配權を得ることになるだらう。——是等の神は格段なる注意の對象となつて、特別の地位を占めるやうになり、他の神との比較が遠ざけられることになる。概して是等の神を有限と見えしめるやうなものには、意識は長くは留まつては居らぬことになる。かくの如くにして、無意的の理想化といふものが起るのである。——選擇

及理想化と關聯して、自然に又結合といふことが起る。即ちあらゆる價值ある性質及作用が、若しもそれが一つの神の原的屬性と何か一つの類似點又は接觸點を有つてゐれば、それ等は皆此神に附着せしめられるのである。此神は前には一つの特に價值ある物の創立者であつたばかりであるに、今は新たに經驗せらるゝ有價值物が無意的に彼れに歸せられるのである。——大なる神といへば、何れも必ず右の選擇、理想化及結合の三作用が合同して生じたものである。此感情實驗に比すれば、かの表象や語は、只次的的關係があるばかりである。

光の神の歴史は、かゝる發展の一例として、頗る面白いものである。光は生活過程を有力に又強健に進捗せしめ、活動と安固とを助けるものであるから、一切生類に取つて甚だ重要なものであるが、此重要さと眞理及正義の象徴としての光の理想的意義との爲めに、表象が最も多様な種類の遷行きをなすのである。併し此等の表象は、いつも光及光を象徴として居る諸力の價值に對する直接經驗に維持せられて、遷り行くのである。

共同善の保護者——家族、種族若しくは民族の保護者と仰がるゝ諸神は、特に是等種々の過程の對象となるものである。人間が他人と共同して、若しくは己れ自らの内面に

於て善と惡との對立を経験し、而して此對立が意識中に主要の地位を占める時は、是等の表象は理想化された形で、神の上へ移し付けられる。理想化的人格化作用は、人生に向つて燦然たる神的模範を造るものであるから、其點で大なる道德的意義を有つてゐる。此作用によつて、自然教は倫理教へ遷り行くのである。此遷り行きは、全宗教史中の最大重要なものと稱せられてゐる。それは至當である。併し此遷行も、つまり他の凡ての遷行と同一の法則に従つて起るものであるといふことを忘れてはならぬ。人間が若しも雷の力を經驗したことがなかつたら、雷神の信仰はなかつたであらう。それと同様に、人間が若し生活の一實在として善を経験しなかつたなら、善神の信仰もなかつたであらう。若しも人間が存在の倫理的價値を有つて居る者としての神を表象することがあれば、それは既に此等の價値に付て學び知つたことがあることを豫想して居る。

感情は上述の如く、表象發展の上に、障礙、選擇、理想化、結合等の諸感化を與へるものであるが、此外に取り出で、此に述ぶべき程に重要なものは、感情の領域に於ける對照作用といふことである(第四十三節參照)。二個の情調の對照は、それ等情調の表現又は動機たる表象の上に反動する。例へば、茲に一つの理想的表象が作られたとすれば、其表

象された完全なものは、人間自らの有限なこと、對照されて、彼の理想は一層高遠となる、又之を逆にして、其理想の表象によつて呼び起された情調が、立派に照り輝けば、輝く程、かの自己の有限なことが、一層分明に表象される。故に此契機は神の形の發展の上に重要であるのみならず、かの多くの宗教に於て甚大なる役目をなす罪惡意識といふもの、發展にも甚だ重要である。

**第五十一節** 神の本來の表象圏の外のものではあるが、靈魂輪廻の信仰は、感情の選擇的及變形的感化の好例である。靈魂が人の死後他の身體へ這入るといふ表象は、其始めは宗教的の動機から生じたものではあるまい。此表象は通常の生氣説と關聯した者で、凡そ地球上到る所の諸民族に於て、其甚だ未開の發展段階には發生してゐる。東亞民族に於ては、甚だ屢々見られる、グイチア及ヅル人<sup>1</sup>に於ても、又グリーンランド及北米の民族に於ても、同じく見られる。

此表象はエーダ以後の印度教に於て、甚大な意義を有つてゐる。ウバニシヤッド<sup>2</sup>に於ては、特に甚だ重要なものである、但しかのエーダ詩中に見らるゝ印度の初期の宗教に於ては、此表象は見當らない。そこで或人の説に曰く、輪廻説は宗教的思惟が人間の中に道德上の素質及關係の大不平等があることを説明せんと試みた所から生じたの

である。即ちエドワードの思想家は、現世に於ける行爲の結果と見ては説明することのできぬものを、前世に於ける行爲の結果と見て説明しやうと思つたのだ。ピタゴラス及プラトン派が靈魂輪廻てふ神秘的の表象に到着したのも、之れと同様の道によつたのだ。<sup>(67)</sup> 是れはドイセン (Duisen) の説である。此説によると、印度人に於ては、解脱の欲求が、一方には内部及外部の關係の不平等を説明せんが爲めに輪廻の表象を産出し、他の一方には梵天との合一の表象(後には涅槃のそれをも)を發展せしめたのであつて、即ち是等兩個の表象は各獨立的に成立したことになるのだ。

有名な印度哲學の精通者にして、かゝる説ある所以はと云へば、蓋し彼れがかのさしにも壯嚴なエドワード教の中にも、慥に認め得られる生氣説の思想の餘響を看過した罪に座するのである。ウバニシヤドにも生氣説固有の根本思想の一つが存してゐるといふことは、ウバニシヤドが夢の状態に甚だ重きを置いて居るので分かる。ウバニシヤドに曰く、睡眠中は精神は肉體的の凡てのものを離れて、自ら上下に浮動し、神の如くに自ら種々の姿をなすと。否、之れに止まらず、更に其生氣説式の夢論トウマクテリから來るかの素朴的な結論迄も掲げてゐる、即ち眠れる者は餘りに早く覺まさぬようにするが、いゝ、何となれば精神未だ歸り來らずば、其人を治する能はざればなりと。<sup>(68)</sup> 斯の如くエド

トクタ教には、輪廻の表象と親縁のある原始的の表象の痕跡が、明かに含まれてゐる。されば輪廻説が、或時期より後、特に甚しく重んぜられるやうになつた所以は、唯次の如くに説明したが最も正しい説明であらう、曰く、此説は人爲的の思辨によつて造られたのでない。從來はさほどに重んぜられては居なかつた表象(恐らくは征服された民族から傳來した)が、宗教的の表情生活の變化の爲めに、本來の宗教的の表象圈内に採用されて、宗教的の經驗の表辭として解釋されるやうになつた所から生じたのであると。生活の苦惱や安息のない云爲の力強き印象の下にあつては、不幸な生活状態は、唯是前世の結果と見るより外には、解釋の道がない。彼の民族の信仰は、實に之が證をなすではないか。且つ此世界は甚しく悲觀せられて、其極有終的の新生活は決して再來せぬといふ保證が得られぬ限りは、死といふものすら平和を與へるものでないと印度人は考へたのである。それ故にガールベ (Richard Garbe) 氏は、其著「サンクヤ哲學」中に、輪廻説が、かほどの意義を有つことになつたのは、古印度人全體の生活感情上に起つた著大な變化と關係があるとして、かういふて居る、曰く、古エドワ時代トウマクテリの印度人は、快活なる人生觀を有せりき。當時にありては、かの後世全國民の思想を支配し壓迫したる表象の如きは、其萌芽だに之れ有らざりしなり。生活は重荷とは見做されずして、寧ろ之を以て諸善

中の最大のものとして觀じ、死後の存續をば敬虔なる生活の褒賞として希望したるなり。然るにかゝる無邪氣なる生活喜悅に引換へ、個人の存在は死より死に行く苦しみ苦しみ彷徨なりとの信仰が著しき推移段階なしに、いつの間にか卒然として出で來れり(1)。此說明が果して正しいとするならば、吾人は茲に如何に感情の變化が表象の上に選擇的、理想化的、威服的の作用をなすものであるかの一つの古典的の實例を見るのである。且つそれと同時に、茲には一つの對照作用が明かに現はれてゐる。即ち不安や苦痛を伴つてゐて、且つ死の爲めにも中絶されない永続生活過程と對立して、有終的時間的存在の滅却といふことが、當の目的とせられなければならなくなつたのである。エダーンタ教及佛教に見ゆる解脫説は、輪廻説と分명한對照關係をなしつゝ、發展したものである。

此發展過程と著しく類似してゐるのは、ホメールとプラトンの中間時代の希臘宗教の發展である。茲にもかの輪廻の信仰は、一つの幽鬱なる新人世觀の感化の下に、宗教的表象の圏内に採用され適用されて、遂に他界へ行つてからの靈魂の運命に就て配慮することが、一般社會の重要事となつた併しかゝる配慮は、ホメールは少しも知らなかつた。人格不死の表象は、其始めは概して何等宗教的意義を有つてはゐなかつたので

ある。此表象は生氣説から來たもので、後に至つて、一つは生活感情の變じた爲めに、一つは道德的觀念の感化の下に、遂に宗教的表象發展の動機となつたのである。

印度人及希臘人にあつては、輪廻説は宗教發展の或時期には深大なる意義を有つたのであつたが、埃及人にあつては、事情全く異なつて居つた。勿論彼等も靈魂は死後種種の形で他の生物の内へ這入るとは信じて居たには相違ないが、此輪廻は決して倫理的觀念と結合されはしなかつた。<sup>(2)</sup>印度人及希臘人にあつては、此信仰は甚だ大なる効果のある動機となつたのであつたが、埃及人には斯る動機は毫も用ゐられなかつた。

第五十二節 吾人は茲に又も多神教へ歸つて來て論じやうと思ふ。多神教の發展は心理的及宗教史的過程の上の一つの難關である。宗教史も之が解決の材料を供給することができぬ、又心理的分析も、よしそれが今よりも一層完全に施されるにした所で、恐らくは之を解釋し得ないであらう。但し宗教的領域に於ても、他の心生活の領域に於てのとは異なつた心理則及論理則が決して行はれないこと丈は、吾人の察知し得る所である。

人間が種々の多くの相異なりたる神に依屬して居るやうに感ずるといふことは、ありさうには思はれぬのである。是れは多神教の含める心理的背理であるかのやうに

思はれる。かゝる神の一つは、他の神の障碍となることもあらうし、又甲の神に付ての思想が、乙の神に就ての思想をおしのけることもあるやうに思はれる。特殊神や刹那神を拜む衝動宗教ですら、既に是事に就ては疑を生せぬとも限らない。——之を解釋するには下の如くに云ふより外はなからう、曰く、其人は其實験及情意運動の刹那には、其時の表象に現はれて来るものに全く囚はれてしまつて、他の神々を照合したり比較したりすることは勿論、恐らくはそれ等を想ひ起すことすらもなからうと。概して心生活に於ては、直接的の囚はれと思慮との間には、律的交替が行はれるものである。深く且つ強い情調の刹那に跋扈して居た諸表象が、思惟の刹那に照合され比較さるゝといふことがある。其際或は漸じて滅却されんければならぬ程の矛盾が現はれ出ることもあらう。かゝる場合に於て、吾人が新しき實驗に囚はれてしまつて、爲めに思惟の難點や問題を忘れ去る程までに至らない以上は、いつもそれらの矛盾を滅却しやうと努めるものである。此事は宗教發展の凡ての階段に付ても、はた凡ての宗教的立脚地に付ても、あてはまる。併しこの律的交替の間には、一の波が他の波に影響を與へることはあるだらう。若し思惟から生ずる難點が實際のものであるならば、それが爲めに實驗は徐々と其性質を變ずることもあらうし、又之と逆に、思惟の方がその刹那の經驗の

爲めに變せられることもあるだらう。が、常に諸の表象間には——之等は種々の實驗の爲めに感情對象の表辭として存する者であるが、之等の間には、調和が生ずる傾向がある。だから茲に多神教の表象内で出來得る解決の道は、神族若しくは神界——各神がそれ／＼一定の住處を有つて居る——の表象に存することだらう。そこで人間的の事情が之に手近い類比を提供してくれるから、此解決は愈々以て容易である。即ち家族や國家などは、人格的存在物の調和的共働の良き例證であるから、かゝる類比によつて、道德及社會上の發展が、神の表象の上に少からざる感化を與へるのである。猶ほ諸神と人間との關係も、此類比によつて表示せられる。例へば、神が人間の父又は君と呼ばれたり、世界が神及人間に共通な大邦國として表象されたりするのは、即ち是れである。

宗教的表象過程が、其民族自らの經驗のみの感化の下に、經過するといふやうなことは、何處にも絶えてないことである。是過程には、必ず平和の交通によつてか、又は征服の結果として、他民族の表象が與つかり働くのである。是等民族の間に衝突があると、諸神界にも亦衝突がある。一宗教史家の立てたる法則に曰く、宗教的發展を見るは、種種の諸宗教の接觸したる場合に限ると。かゝる接觸があると、宗教的表象は愈々紛糾を來たして暗黒となり、結合や、同化や、對照作用や、膨脹等の可能が無限大になる。此處

に將來の宗教史及宗教心理學に向つて、多くの問題が伏在してゐる。

**第五十三節 神界及神國の表象は、多神教から一神教への途上の一驛である。**多神教から一神教への遷行きには格段なる難關があるとやうに云ふのは、是必竟皮相の見に過ぎぬ。多神教に於ても、既に實踐上及理論上の集中欲求は、屢々現はれてゐる。此欲求の徹底的な歸結は、即ち一神教に外ならぬ。而してかの衝動宗教をして多神教に到らしめる心理學的法則が、正しく又多神教を一神教に到らしめるのである。——但し世に宗義的思辨の外(否其内にでも)に、嚴密な意義での眞の一神教といふやうなものがあるとすれば。

一神教への遷行には二つの形式がある、但し其間には多くの色別カラダマがあつて相交渉してゐる。——第一には、諸神界に一つの特別の神があつて、それが主權を握ることによつて、凡ての他の諸神及他民族の諸神の上に位して、遂に唯一神となつてしまふ。通常はかゝる結果として、神の表象は愈々純潔深遠となる、又は之と逆に、神の表象が純潔深遠となつたが爲に、一神教の方へ近かづくといふこともある。——第二には、深遠になり豊富になつた或一つの神の姿を基礎とするのでなく、凡ての神の神たる所以のもの、即ち諸神をして諸神たらしめるものを基礎として——之は種々の神に於て種々に顯現して

は居るが——之を基礎として、一神教の表象が發展することもある。

第一の方向の發展は、アッシリヤ、バビロン、埃及、イスラエル等の民族に於いて、見られる。猶太の豫言者の宗教は、最も徹底した且つ最大の歴史的意義のある一神教的發展の過程を示すものであるといふことは、人々の普ねく知つて居る所である。

猶太の一神教の發展は、つまり元は一つの特殊神國民神であつたヤーエーが、遂に宇宙神となつた迄の歷程である。此發展は、歴史的出來事が豫言者の情意の上に深き感動を與へた所から、起つたのである。豫言者等もやはり其民族の間に狭きままり、其傳承の埒内に在つたのである、併し彼等の眼からは、其民族は、其民族の理想的本質に照らし、又其現前以上の永遠の存續といふことに顧みて、轉た苦痛の對象であつたのだ。此點が即ち彼等の見解の其民族并に其世間的及出世間的指導者等の見解と全く反對してゐた所である。彼等は其民族及其民族の意義を歴史の上から看取して理想の見解を取り、之を有力な圖像に作り上げる程の能力を有つてゐた、而して彼等は此能力とかの大なる歴史的出來事によつて受けた恍惚的感動とを結合した。猶太の一神教の發展は二個の相異なる考へ方に基づいて起つたのである、一つは主にも世界史的の考方で、一つは主にも倫理的の考方である。但し傳承した宗教的表象を新なる事情の下にも



他迄保存して、之を更に高く更に理想的に開發しやうと努力するといふ點は、二者の共通である。即ち甲はヤーエーが國民神ではなくなつて世界神となつた時に於てのみ、ヤーエーはよく其民族の將に獨立を失つて顛覆せんとするの運命から免れることができるかと考へ、乙は從來のヤーエーの表象に結付いて居たのよりは更に高尚な道德的觀念の保護者としてヤーエーが君臨した時に於てのみ、ヤーエーは其の本質を深遠にして、從來國民神であつた其國民の運命とは全く反對な優れたものになることが出来るかと考へたのである。

右の歴史的考察は、ホゼア及アモス(約紀元前七六〇)に於て始めて見られる。彼等教ゆらく、アッシリヤ人が勝を得たのは、其彼等自らの神の助けによつたのでない、ヤトエーが彼等の軍勢によつて、此等従順な民族を誨しやうと欲したのだと。其本名は知られないが、通常は第二のイザヤと呼ばれてる一大預言者は、更に一步を進めた、曰く、イスラエル民族の苦惱は己れ自らの罪の故でない、之れによつて彼等が清められ、又之によつて他の凡ての民族に平和と救済とが與へられんが爲めである。で、預言者の求めて居る眼には、甚しき沈淪と屈服とを経て、最高のもを持つて來ると云ふやうな一の神の姿が、圖像となつて現はれたのである。蓋し内面性と同情とには、世界を征服する

程の民族の勢力展開よりも、更に大なる價值があるからである。此處に於て、歴史的考察と道德的の考察とが、相合致してゐる。道德的考察は特にエレミヤ(約紀元前六二〇)によつて發揮せられたのだが、實はアモスも既に知つて居つたのである。彼等以爲らく、ヤーエーは正義の神である。苟も正義の行はれ居る、若しくは行はるべき所ならば、そは何處でも必ずヤーエーの支配して居る所である。故に彼れは全世界の神である、國民的界域によつて限らるべきものでない。而してヤーエーとの眞の關係は、内面的の心胸の關係でなければならぬ。故に外面的の形式や其異同などには、何等の意義もない。各人が其胸の中に律法ミツツを有するの時期が、必ず到來するであらうと。そこで預言者は、他の國民が其國の神に忠實であるのを、イスラエル人がヤーエーに對して不忠實であるのと比較して、盛に稱賛した。道德的觀念の普遍性と、其觀念が要求する所の内面性とが、國民的界限を破つて、之を超越したのである。

ナザレの耶蘇は、是等大預言者が唱導した神の概念と比べて、別に新しいものを提出したのでない。唯彼れは預言者等が夢想的に看取した時期——神との内面的な且つ無終の關係が實行される時期が、既に到來したといふことをば、彼れ自らの人格によつて、保證したのである。耶蘇の人格の圖像は、當時の人心に深遠な感動を與へた、それが爲

めに、あらゆる外面的關係や差別は皆其價値を失つて、其一神教は更に大規模の民族宗教となり得たのである。實にや耶蘇程の人間を其證人とし、其使者としてゐる神こそは、唯一の眞神であると思はれたのである。

印度人及希臘人に於ての發展は、右のとは異なる方向を取つた。——印度人は唯一個の神に一切の支配權を握らすといふやうなことはせず、凡ての神をして神たらしむる所以の力、即ち祈禱や供養となつて迷出する内面的な渴仰と欲求とに、根據を求めた。人間をして神に祈るに至らしめる所以の者、其もの自らが、眞の神の力となつた。是れは最も注目すべき思想發展の一つである。ブラフマー(Brahma)は元は魔力のある祈禱の言葉といふ程の意味のものであつたが、後には存在の原理、其の者を意味するこゝとなつた。是れは表象が運動から其標的へ、即ち祈禱から其對象へ、移り行いたのである。人が若し(ウパニシヤド)の中に諸神自らが問ふて居る如く(ブラフマー)とは本來何の義かと問ふならば、それはアイトマン、即ち人間が自己の内面から認知する所の精神と同一であるとして、外への答へはないのである。是れこそ(紀元前約八〇〇)吾人が前に述べた如く(第十九節)形而上的唯心論の最初の試みである。民間宗教の諸神は、ブラフマーの顯現の諸形として、其下に位してゐる。併し此從屬關係は烈しき争の後始め

て是認されたのであつて、始の内はかの一神教的の傾向は、秘教(所謂ウパニシヤド)とは正に此義であつたのだ。ドイセンの説によると、此の教義は刹帝利の階段から出た思想家が開發したのであつて、婆羅門共は甚だ久しき間、只從來傳承の典儀(リツヤル)を文字通りに理解し墨守してゐたのが、後になつていやくながら、遂に此比喩的解釋を容れるやうになり、漸くにして新説と舊儀禮との調和を見るに至つたのであると。

希臘人に在りては、一神教的の傾向は、特に哲學者の中から出た。クセノフアーツス(紀元前約五〇〇)は或は希臘諸神を他民族のそれらと比較したり、或は神人同形説を批評したりして、以て酷く多神教を攻撃した。以爲らく、各民族は各自の姿に従つて其神を造る。黒奴人の神は黒く、トラーク人は銅色である。若し牛にも神があつたなら、怒らくは牛の形に表象されたものであらうと。彼れはかく一切の有限的の卑陋な表象に向つては熱心な攻撃をなすつゝ、己れ自らは一つの統一原理の思想に到達して、之れは直觀的には表象され能はざるものであると唱へた。併し彼れは又多神的の民間信仰に向つて道徳上からの批判を下した、而して其後プラトンは彼を續いで、特に此方面から種々論難をなした。

印度に於ては、思想家の屬つて居たかの統一を求むるの努力は、民衆の有つて居た多

くの神的代表者を欲するの欲求の爲めに歴伏されたが、希臘に於ては、又同じく思惟の結果が、民間宗教の内容となるといふやうなことは、不可能であつた。此事の可能なのは、按ずるに唯下の如き場合に限る。曰く、——猶太の預言者の宗教及其結果たるナザレの耶蘇の場合の如くに——其思想が其民族自家の經驗に依つて其民族自家の運命を發展させることになり、且つそれが一人格の圖像中に鑄入せられると云ふやうな場合に限る。かゝる場合では、此人格は至高な内面性と愛との顯現となり、従つて此人格が得んと奮闘して居た思想の價値の象徴となるのだ。

宗教心理學は、此處では他の多くの點でと同じく、唯單に多神教から一神教への遷行きを理解し得べからしめる觀察點を指示する迄であつて、それ以上に深入りすることはできぬ。併し此處には、屢々人々が事々しく誇張し、いふ如き、格段な心理的秘密といふやうなものが、伏在して居る譯でない。されど正に其故に、此處には、心理的并に歴史的の謎が、十分残り得るのである。

併し多神教から一神教への遷行きは、何時完成されるだらうか。純然たる一神教は、何時見られるであらうか。否、概してかゝる教義が可能であらうか。神格は多くの「人格」で現はれるものと表象して、其神格はその制限となり障礙となる一つの「世界」と對立

して居るものとするならば、かくの如き神の概念は、果して純然たる一神的のものとして得るであらうか。「世界」は神以外に在る一つの別物、一つの眞の實在であつて、無ではないとするならば、其世界は神的の力と比して、決して消滅的ではない程の或力を有つてゐるとなる。従つて世界其自らが其範圍内の神である——恰も神が其己れの範圍内の神であるに過ぎぬのと同様の譯だ。此事は所謂自由意志形而上學的の意味で自由意志と云ふので、心理的若しくは論理的の意味でしか云ふのではない。説に就いても、又惡魔信仰に就ても、云ひ得られる。然るに是等の假定は何れの民間宗教にも含まれて居るのであるから、屢々人々がなす如く、多神教と一神教との相違に多大の重きを置くのは、更に理由のないことと云はねばならぬ。多神教の中にも一神的傾向がある如く、一神教の中にも多神的傾向がいつもある。

一神教を徹底しやうと甚だ有力な試みをなした哲學者は少くない。エーダンタ哲學者、エレーヤ派、スピノザの如きは、何れもそれである。存在の統一と多様との關係如何の問題は、其の關係の兩方の員子中の何れか一つを唯一のものとして立てることによつては決して解決し得られるものでないといふことは、正に是等哲學者のなした思索の試みが證明してゐる。魔術でも使はなければ、一方だけを特に揚げることは出来ない。

二三神學者の所謂再生リネーション的認識といふやうなものは、果して此點に於て、自然的認識よりも好都合のものであらうか。是れは其所謂高等認識の論理が書物になつて出る迄は——今日迄は未だ出てゐないが——何とも決せられん。——併し此問題を今一層精しく論じやうとすると、認識論的宗教哲學へ立戻ることになる。

第五十四節 是等の二傾向は何づれの宗教的表象圏——多神教にても、又一神教にても——にも多少分明に、且つ種々の相互關係に於て、現はれてくるが、それは當然である。それは宗教的感情の性質に二つの異つた傾向があるからである。此二傾向の事は、吾人の既に言及した所である(第二十三節)。

即ち一方に於ては、自己を凝聚しやう、集中しやう、全然歸順しやう、我れは一切の争、抵抗、變化を超越した優れた力に保ち支へられてゐると確知しやうとする欲求が、起つてくる。此欲求が開發すれば即ち神秘説及一神教となる。此欲求は一つの絶對的の統一原理で終結を付けやうとする智的欲求と相一致する。

然るに宗教的意識には、之れと同時に、又他の一つの欲求が、多少強烈に、而して第一の欲求と律的交替リズミクをなしつゝ、現はれてくる。即ち戦争の直中にあつて己れを助けてくれる味方——苦惱とはどんなものか、抵抗に會ふとはどんなものかを、其自らの經驗から

よく知つて居る味方が、ほしいといふ欲求である。かゝる欲求は一神教の徹底とは相容れざるものであるが、他の種々の動機があつて支持されるのである。此欲求から直觀的表象の欲求、圖像欲求が起る。其欲求は神的の者を有限的の表象に作らうとする——否寧ろ神格を有限なものとなしやうとする者である。蓋し圖像に作られ得るものは、有限なものばかりであるからである。無限なもの崇高なものが有限の形に表はされるのは、是れ即ちかの所謂宗教的感情の矛盾アンタゴニスムである。圖像欲求が甚だしく強くなると、無限に對する臆病と變じてしまふ。従つて第一の欲求とは判然反對のものとなる。

此對立は何故にいつも注意されないのであるかといふに、其理由は吾人は既に承知してゐる(第五十二節)。宗教的意識は其一々の情調の爲めに囚はれる、而して此情調は出來得へきだけ完全に展開し表出される。想起や照合や比較ができる様になる迄は、たとひ種々の表象間に屢對峙や矛盾があつたればとて、それは決して目に止まらぬ。一神教の品に於ても、衝動宗教や多神教の品でのごとく同様の宗教的經驗が起つて来る。此際宗教的信仰が其種々の批判に對して有つてゐる最良の——屢唯一の——武器は、照合や比較を遠ざけ様とする要求である。宗教的情緒アフェクトの當初に、純全な情調に、立ち戻りた

いといふ要求である。例へば「屢々要求された如く」拜跪しつゝ聖書を讀むやうな心得の人ならば、よくかの批判の難關から免かれる事ができるであらう。かゝる人は個々の記事や個々の内容にのみ囚はれて、それらから只己れの使用し得るもののみを抜き取る。かゝる人は耶蘇の復活に關する種々の記事などがあつても、それらはよく相一致するか否かを検査しやうとはしない。又神の全能は人間の自由意志と調和され得べきであるか否かの問題に就て云ふも、若し人が此二つの事の一つのみを眼中に置くばかりで他を毫も顧みないならば、其人に向つてはかゝる問題は決して成立たないのである。又ニールゼン(Rasmus Nielsen)やマンセル(Henry Mansel)が試みた如くに、若し神學と宗教を別なものとすることに就て云つて見るならば、かゝる區別は諸種の大差別が忘れ去らるゝやうな状態と、それから照合され比較さるゝやうな状態と相對立する時に、始めて可能であらう。併しかゝる對立は、智力的禁欲がなければ、貫徹せられることはないだらう。斷して拜跪といふやうなことはせず、直立して自由の世界を詠め廻はさうと思ひ、而かも其己れの知つて居る最高のものは、此地上に於て、決して惱みはせぬと信じて居るやうな人も、世間にはいつもある。東洋主義イニエンタリズムは人に拜跪を迫るものである。希臘人の嫡裔たる吾人は、生活の最も重要なる疑問に於ては、直立的態度の

可能なることを確信するものである。

併し上述の種々相異なれる状態の對立には、悲劇的葛藤の源泉が伏在してゐる。知力は發育して居るが又激情的の性質をも具へて居るやうな人が、若しよかの相反目して居る諸傾向の極端に達した形を表はした諸表象を相照合するといふやうなことがあると、そこにかのバラドツクスの癡癡的固守といふことが起つてくる。此固守は、頗る溫和な形を取つて無意的に働いてゐることがある。私しが「宗教的羞恥感」と名づけるものには、慥かに之れがある。何となれば、所謂宗教的羞恥感情は自己の最も内面的な實驗を現はすのを嫌ふ自然的の臆病から來るのみでなく、又或る一つの漠然たる豫感プレシジツからも來るのであるからだ。即ちこゝに豫感と云ふのは、最高のものを表はすのに用ゆる一切の圖像や一切の言語も、實は何れも有終的、有限的のものゝみを表はし得るに止まる、従つて他人から批判を招く——尤もこれは大したこともないが——のみでなく、己れが是迄最高と思つてゐたものゝ妥當性や價値に就ても、心中に疑を生ずる——と云ふやうな豫感を指すのだ。此際にあつて、最後の説明を決了するといふことは、多くの人に取つては、隨分の苦痛であらう。特に傳來の形式に對するの敬虔心が、さなきだに容易に起らんとする照合や比較を避けしめんと共働する時は、甚しき煩悶となるで

あらう。

吾人が若し以上の事情を眼中に置くならば、吾人は批判といふものゝ到底避け得べからざることを知ると同時に、其淺漫なる感化をも會得するであらう。茲には恐らくは永久的の戦争がつゞくことであらう。されど此戦は存せなければならぬ、——且つ其戦には終局がないとしても、——いつも同一の地に於て、同一の武器を以ては戦はれないであらう。戦が永久に續くといふことゝ進歩といふことゝは必ずしも相容れないものではない。アインヘリール(オデンの大將)等のする戦はいつも同一の戦であつたが、茲に云ふ所の戦はそんなものでない。それ故に是戦はかのワルハラワルハラの戦よりは一層高等なものである。戦が常に繰り返される所以は、蓋し表象生活の變化は感情生活の變化よりも更に速に起るものであるからだ。故に宗教的表象に向つて純理的の批判を下すといふことは、其問題の根柢に觸れたものでない。宗教的表象の基礎になる諸の感情を評價するといふことが、大事の點である。蓋し此等の感情は、各批判の攻撃を経る毎に、いつも新たに其宗教的表象を幹として、それに芽を出して來るものであるからだ。心生活の諸の軸極カクの間には、不斷の動搖去來、相互作用の關係がある。——宗教的感情の評價の事に就ては、後に倫理的宗教哲學の條下に述べることにする。

第五十五節 かゝる不斷の相互作用は、一定の解決を不可能ならしめる所以のものではあるが、かゝる作用があるといふことを認知すれば、それが既に一つの進歩であらう。宗教的説明はかゝる經驗を閑却するものでない以上は、已成的の一神格の表象といふやうなものは不可能であらう。併し宗教的意識が神格の表象——已成的でなく又終結的でなく、いつも轉化し發展するやうな(これは宗教的意識其物も變つたことはい、只それが宗教的意識と違ふのは、規模が大きいと云ふばかりだ)神格の表象と融和することが出来るならば、こゝに希望の宗教が成立し得るだらう。此宗教では常に新しい問題が出て來るが、又それ等の問題を新しく處分することが出来る。かゝる宗教にありては、各の状態は一時の假りのもの、路上の一驛——大にしては存在の道路、小にしては個體の道路上の——と觀せられるであらう。さうなると、古き問題が新しき形で現はれる時いつも免れないかの「小魔の潛入」てふものも、もはや何等驚くに足らず忌むにも足らざることゝなるであらう。其小魔と共に吾人の住む家は、實に良き住所となるであらう。して見れば、其小魔は決して恐ろしいものとは云はれまい。かゝる状態は蓋し吾人の思惟の一法則(第十八節参照)否恐らくは存在の一法則を表はしたものであらう。神の不變とは、凡ての變化は一定の法則に従つて起るもので、發展の法則そのも

のこそ、正に存在の根本則であるとはどの謂であるとするならば、若しくは神の不變は、正に此の事に於て告示されてあるとするならば、變化と不變と間の矛盾は亡びてしまふ。即ち變化の法則其物が不變的のものであるのだよしや個々の法則は變化するところがあるにしても、其變化は更に高い法則の爲めの故に起るのである。吾人の思惟は無限のものである。全階梯の只の若干段を登り得るに過ぎぬ。併し只それだけでも登り得る能力は、一つの終結的希望——價值保存の信仰、大なる且つ更に高きもの確守を喚起するには十分である。此信仰、此確守こそは、只宗義的型式が之を妨げさへしなければ、正に一切の高等宗教共有の最も貴き要素である。吾人の作り得る終結が終結的希望、主觀的の終結より以上のものですれば、世には絶間のない更らに高いものとは決してあるまい。併し吾人の經驗も、はた思惟も、吾人を一つの客觀的終結に導き得ないとするならば、其理由は正に存在其者が終結せられる時がないからであらう。之れこそ、正にどんな宗義もどんな圖像も到底十分なものでないといふことの根本的説明であらう。

かゝる考へ(すつと前から述べて來たこと)と一致して居る此考へ——第十節、第十五節、二十二節を見よは正當に宗教と名づけられるもの、範圍外に脱して居るといふ非

難が或は起るかも知れん。が、之れに付ては、私しは争ふまい、寧ろ只其語を捨てしよふと思ふ、若しも其代りに適當な他の語を與へてくれる人があるなら猶更のことだ。吾人は自由の身だもの、語の奴隷となりたくはない。

### (丙) 宗教的經驗と傳承

第五十六節 宗教的信仰の形式と内容とは、單に其人の宗教的經驗からばかりでは、到底理解し得られない。といふことは既に上述の研究によつて明かである。即ち衝動的宗教が多宗教を経て一宗教に迄發展するには、随分と長い時間、多くの年代を要するもので、各個人は必竟是等發展中の或點の上に立て居り、過去によつて定められながら、又後代を定めつゝあるのである。價值と實有との間の關係に就いて、最も深い且つ最も獨立的の經驗をなしたといふやうな場合でも、彼れが此經驗を發表し説明する其様式は、彼れが現下使用しつゝある表象圏の爲に規定される(この事に、彼自らは氣附くこともあり氣附かぬこともあるが)のである。諸の表象は彼れが實驗し感得する者と無意的に相混交する、その爲めに、それらの内容は、恰も直接に實驗されたものゝ如くに見えることがある。直接に與へられた要素とそれらに混合した要素との區別が発見

せられるのは、精細な研究の施された後である。

此事を尙精しく明める爲めに、私は茲に歴史上の實例若干を掲げる。

**第五十七節** 個人の實驗(特に恍惚状態間)と傳承との關係は、既に自然民族に於て明かに看取し得られる。或シベリヤの民族では、若者が若し自らシャーマンとならうと思ふ時は、必ず幽寂の地へ退隱して、夜間は山林の中に彷徨してゐて、其種族の諸神や祖先の魂が啓示する諸現象を其處で目撃する。かくて彼れは今從來噂でばかり知つてたことを眼前に見るのだ。シャーマンが烈しい眩暈の爲めに意識を失つた場合にも、右と同様のことが起るのである。即ちかくの如くにして生じた恍惚状態の間に、彼れは是迄傳説からばかりで知つてた事を既に目撃するのである。

恍惚及幻想(Vision)の此最も低い段階に付て云ふた事は、其根本義に於ては、高級階段に付ても同じくあてはまる。高揚した感激状態にある人の見る幻想は、委曲の點に於て、彼れが從來有つてゐる表象に依て定められるのである。催眠状態に在る人は、後の瞬間には或一定の對象を見よと命じて置くか、又は或一定の感覺印象(色、音、味等)によつて刺激するかすれば、或一定の種類の幻覺を起さすことができる。シャルユー(Charcot)とジャンチー(Pierre Janet)は、かゝる方法で、患者の幻覺を定めることが出来た。又幻想の基

礎になる幻覺は、甚だ屢々不定且つ原的なものであるが爲めに、それが定まつた意義を得るやうになるのは、大抵はそれが其の人自らの過去の記憶から無意的に取り出された諸表象と結合した後、又はそれらの表象によつて解釋された後である。例へば其の人が光點若しくは光閃の幻覺を得た時は、其の人は之れによつて無意的に一つの白い姿を作つて、後には之れに向つて話しかけやうとすることがある。ルールドのマドンナを拜む儀禮が起るやうになつたのは、農夫の娘ベルナデットといふものゝ幻覺が其の縁となつたのであるが、是れは幻覺が不確定のものから確定したもの、鮮明なものに遷り行く一つの例である。此の特徴の尙は著しく現はれて居るのは、スエーデンボルグ(Swedenborg)が見た幻想の一つである。或朝のことであつた。彼れは甚しく宗教的の煩悶に陥つて居たが、不圖眼を上へに擧げて見ると、天に赫々と光るものがある。彼れは之をちつと視つめてゐると、それが次第々々に傍の方へ去つて、青天が彼れの眼前に開けた。夫から彼れは數々の不思議を見たが、中に天使共の會話もあつた。何事を談じてゐるのかと、其知らまほしさの念已みがたかつたが、漸くにして其願は許された。始には唯天の愛の表現たる或音(sons)を聞いたばかりであつたが、後には天の智慧の充ちくた言語(loquela)が聞えた。かくの如く、幻想の展開し行くにつれて、聽覺及視覺上



の幻覺は愈々鮮明アラタカシクとなるのである。で、天使等の言語はとても人間の言語では表はし得べからぬやうなものであつたさうだけれど、幸ひと、スエーデンボルグは前々からの幻のお蔭げで、やつと幾分かは解することができた、即ち天使の述べたことは一種のユニテリアンの神學であつたさうだ。思ふに彼れが若し正統派の神學者であつたならば、天使等の談話は必ず他の神學上の見説であつたらう。—純粹に原的の幻覺といふやうなものは、通常人の思つてより遙に多いものである。が、是等が本當の幻想となるのには、格段なる條件を必要とする。即ち意識に強度の緊張と激動とがあつて、それが感情の充滿した強勢な表象の感化を受けて、そこで始めて本當の幻想となるのである。是等幻想の價値は甚だ種々で、甲乙大に異同があることがあるが、其心理的説明は、根本に於て、全く同一である。幻覺は或一定の表象を有つて居る時に限りて幻想と名づけられるのであるが、心理學の上から見ると、其本質上には決して差別のあるものでない。凡て幻想は、之を見る人物の性格、記憶及び其立つて居る文化段階の如何に従つて、各其特征を異にする。其以前に活潑に働いてゐる表象が如何に幻覺を定め且つ之れに其意義を附與するかの一例として、私は茲に(上記の「スエーデンボルグ」のもそれだが、尙其外に)ポール(Vincent de Paul)が其女友のシヤンタル(Mme de Chantal)といふ至

つて敬虔な婦人と死別れた時見た幻想を掲げる。彼れは此時一個の光の塊が高く上つて他の一個の光の塊と結合ツクいて、やがて此二つが尙一層輝いた光の塊になつたのを目撃した。其時聲があつて彼れに向つて曰ふには、これはかの敬虔なる婦の魂なり。今正にかの先きに死したるサール(Francois de Sales)の魂と共に神に合一ツクするなりと。—是れで知れる、幻想前には如何な表象が強勢であつたかは甚だ重要な關係があるといふことが。で、是等表象が既に形成され組織されたものであれば、其宗教的領域に於ける幻想的恍惚的激動を、解釋することもできるし、鎮靜することもできるのだ。此類の現象は、宗教生活の歴史の上に、いつも繰り返されて居る。

恍惚オウロケル的なチオニス儀禮がトラキヤから希臘の地へ侵入した時、デルフイの神宣オウロケルは其當時既に成立してゐたアポロン儀禮と結合して、その野卑亂暴なる運動を組織することができたのであつた。從來は是等動亂的のアペレ者は、只狂熱的感情の衝動に従ふのみで、それ以外何かの規律も知らなかつたのだが、今やこの判然と形成された調和的圖像圏の支配の下に、立つ事になつた。一般にデルフイの神宣即ち他語で云へばデルフイの祭司組織が一種の教權となつて、宗教生活の運動を解釋し、秩序を立てたのである。プラトンは、デルフイの神オウロケルをば祖先傳來の解釋者と呼んだ。希臘の諸邦は何れ

も皆儀禮の秩序の爲めに、擧つてデルフイの神宣に咨詢したから、デルフイの傳承は希臘宗教の上に著しき感化を與へた。

**第五十八節** ヨシヤ王(紀元前約六二〇)の治下に律法書(Deteronomimus)が其殿堂内に發見されたといふことは、實に猶太宗教史上の一大事件であつた。之れで儀禮生活及豫言者の宗教の領内に於ける自由なる個人的運動に對して、一つの完了した組織が出て來たのである。從來は家父が己れ及其家族の爲めに一切儀禮の事を處理して居たのに、今や専門の祭司が宗教的生活の上の標準となつた。僧と俗との區別が著しくなり、豫言者の宗教は祭司組織の内から除かれた。猶太教は今や一つの法典、即ち傳承の成文的發表を得て、茲に典籍宗教とはなつた。後來基督教と回々教とが、此點に於て猶太教に模倣した。

**第五十九節** 基督教の成立には、其民族及其時代の宗教的傳承が大に與つて働いて居る。其創立者は是等傳承の真中に現れ出たものである。ナレザの耶蘇が公に歩み出た前の其内面的生活は、如何であつたらう。吾人は之を知ることとはできぬ。

彼れの感情生活は、如何にして發展したのであるにせよ、彼れが之れを解釋し形成するに付ては、其民族の傳承を利用したといふ事は争はれぬ。山上の説法に於ては、彼れ

は其道德の教をモーゼの律法書をば内面化し精神化した者として居る。彼れは歴史中に於ける己れの地位及事業を自覺して、其表現をメツシャの觀念に於て見出した。彼れは人類に一大希望を注入したが、之を表はす爲めの形式と圖像とをば、千年說的期待、即ちこれは未來の完成の國を希望すること、恐らくはペルシャ教から猶太教へ這入つたのだらうに於て、之を見出したのであつた。この古今未曾有の偉大なる宗教的人格も、かくの如く、傳承との相互關係を以て發展し活動したのである。但し之れが爲めに彼れは自家の獨立を失ひはしない。古きものも、獨創的の大天才の手裡に用ゐられる時は、新しいものとなるからである。

使徒等が其師の人格、生活、及死から受けた影響を解釋し表現したのと、耶蘇が其己れの宗教的觀念を形成したのとは、其事態甚しく類似してゐる。徒從等は或は彼をば彼自らが自らに下した解釋と殆んど同じくかの待ちに待つたるメツシャであるとし(最初の三福音書)、或は彼をばロゴス、即ち永久の語であるとし(ヨハネ傳)、或は贖罪者とし(パウロ)、或は精神的の至高祭司であるとした(ヘブル人に達するの書)。是等の説は、つまり師の何者であるかを明かにせんと試みた種々の仕方、に外ならぬのである。

**第六十節** 吾人が使徒等の書翰から推測して作り得る最原始の基督教會の圖像で

見ると、それには決して何等確定した組織は認められぬ。之れには感應と恍惚とが自由によつ強烈に活動してゐたのだ。併し若しかゝる團體よりして一個の生命が開発し來らねばならぬとすれば、常に個人々々が各自々々に己れの内面的實驗に依憑してゐる許りで足りない。蓋しかゝる實驗は、其時の激動が甚しい爲め、とても之を一定の思想及言語に形成する譯けにはゆかぬ、従つて其表出は他人には不可解であるのだ。所謂方言(舌)語とは鮮明ならざる從て解すべからざる言表しの謂に外ならぬ。精靈の働きが非常に強くて、爲めに意義は話せないのである。故にパウルスはコリント人を戒めていふには、我等仲間の恍惚状態は、必ず一つの解釋者が居つて之を檢查し之を解釋し得る場合に限るが、さうすれば、それ等の状態間の實驗された事が他人を利益することができると。コリント前書第十四章は實に此間の消息を傳へて甚だ明白である(又後者五章十三節を見よ)。思ふに此際解釋者は、恐らくは己れ自らを其方言者の状態に置いて見て、此状態間に心中に浮んだことを言表はす思想と言語とを發見しやうとしたのであらう。蓋し他人の容貌や身振を見て其心中を判斷しやうとする場合には、いつも必ず直接の同情と誤つことなき老練な類推が、其解釋の必要條件であるのだ。併し其際一つは舊約書、一つは使徒等の教説、この二つが解釋の規準と

なつたことは疑を容れない。羅馬書の中(十二、七)には、預言の能力は、信仰に從つて使用せよと要求してあるが、是れは(其所謂信仰とは信仰内容の謂であるならば)上述の理由によるのである。かくの如くに、個人々の内的實驗は、既に早くからして、傳承的規準に従屬せしめられてゐた。

後に、教會の組織が愈々強固となり愈々進歩するに隨つて——個人的感應の潮流は、愈々防止される事になつた。使徒時代では、特に只他人の信心如何を顧慮することばかりが、其の制限となつてゐたのだが、今や傳承との一致を保ちて異端を排斥するといふことが大切となつた。個人的自由運動は、若しそれ自らの疲勞から滅亡しないかぎりには、甚だ危険なものであるとして排斥せられた。だから自然の勢として、先づ第一に亡び失せたのは俗人間の幻想及方言の能力で、次ぎは修道僧や牧師の能力である。今や人は批判的懷疑的となり始めた。もはや直接の感應に依憑してゐる譯にはゆかぬ、必ず是等を諸種の規準に照らして檢查しなければならぬ。而して其規準は常に益々精細となつて行く。所謂牧者書簡(テモテ及テトス宛の)の中に、既に「健全なる教説をば異端的誤謬と對立せしめて、其間に甚しき區別が附けてある。教會史は幾百年の經過中に宗義の組織及確定が如何に進歩したかを示してゐる。組織と鮮明が膨脹に代つ

た。蓋し一つの法典の確立は(新約書の結集)此發展過程中の最重要の契機であつたのだ。此發展中の或時期に於て、何れの書を以て眞の教の眞の證と見るべきかを全く一度に決定したものは教會であつた。

從來は天啓は個々人の内面に於て不斷に存續して居たのであるが、之より後は、教會の教權ばかりが、宗教的表象形成の妥當性を決定することになつた。教會は恩寵力グナデ・カウフの保護者となつた。茲では其事態が全くかの奇蹟の場合と相似てゐる(第八節)。即ち奇蹟の在否を決するのは只教會あるのみであつたが、それと同様に、宗教的眞理の在否を決する者は是非教會でなければならぬ事になつた。又宗教的生活上の行動に關する事柄に付ても、教會はいつも先づ傳承を遵奉せよと要求した。アッシシ(Trank von Assisi)が使徒的生活を(馬太傳第十章に従つて)再始しやうと企てた時、教會は凡そ一派派を立てるのには必ず古宗派を模範(Exempla Antiquorum)とすべしと云つて、其旨を實行した。が、かやうな事は屢々あることで、つまり教會は、原始のものゝ再始をも、若しそれが其迄の教會内で形成された傳承に背くに於ては、拒絶したのである。

併し又カトリック教會は、宗義は新たに作つてもかまはぬと主張するものである。

宗教上の要求から或表象が作り出されて、それが完成すると、教會の首長は、其表象の内

容をば之れは教會の宗義だと宣言する。即ち此新宗義は、教會が元來信じてゐた(而かも今始めて自覺したのだ)物を適當に言表したものだと云ふのである。マリヤの無垢懐妊の宗義が愈々宣言されやうといふ其の前に、ピウス第九世は此宗義は果して諸の教徒等の望む所であるか否かを知らうといふ爲めに、一つの回章を發した。其結果として、後に「法王は此宗義の宣言によつてカトリック界全體の望を滿したるなり」といふ旨の揭示がペテロ教會に出たのであつた(Colius: orhis catholici desideria explevit)。又カトリックの學者達は、時として、教會の宗義の確定をば——第十九世紀に宣言された宗義をも——耶蘇が其復活から昇天迄の四十日間に弟子等となした談話の敷衍と見做すこともある。此宗義の歴史は宗教心理學に向つて面白い材料を興へるものであつて、感情上の欲求(Desideria)と表象との關係は如何に現はれる者であるかを明かに示してゐる。即ち耶蘇は神と迄崇められたから、彼れと人類との間(第二十三節及五十四節参照)に、仲介者の必要を感じたのである。又此外女性の要素(特に母の愛の要素)も宗教的表象圈内に代表されてありたいといふ欲求は、甚だ著しかつた(クロトロフオス表象参照、第四十八節を見よ)。

他の心理上の過程に於けると同じく、こゝにも亦甚だ多くの因子が共働する。直接

の宗教上の欲求ばかりでは、何れの宗義をも説明することは出きぬ。殊に之に大に關係のあるのは、教會の内部及外部の事情である。教會は或は習慣上傳承に盲從する事がある、或は已成の表象に類比し若しくは是等を補足する新表象を作り出すこともある。兎に角教會は其傳承(教會自ら)が解する如き(の爲めに束縛されて居ることを自ら)知つて居るのである。教會の攻撃する敵は所謂誤説(misbelief)である。教會は之を出來得る限り手痛く排斥しやうとして、それに役立つ定式(formulae)を求めるのである。教會は狡猾なる調和時としては狡猾なる不定若しくは曖昧によつて、敵者を併呑しやうと勉める、或は現下の發展程度の儀禮に相當の表象を作り出さうと勉める。ハルナツクは第一世紀間の宗義の發展(即ち現時の正統派の宗義學の内容の發展)には、十一個の相異なる因子——即ち本來の宗教上の欲求以外に尙十個——が與つて居ることを發見して、其著宗義史の中に數へ立てた。

第六十一節　かくの如くに宗教團體の歴史に現は(て)れるものは、個々人の宗教的生活に於ても、苟も其人にして己れの内的發展を描くだけの能力と欲求とを有つてゐる以上は、必ず更に分明に現はれて來る。アウグスチヌスの「懺悔録」は、其の最もよい例である。彼が此作をもつた當時は、教會の傳承は動かす事の出來ない者であると考

へて、此地盤の上に立つて居た。彼自らの告白によると、彼れが福音書を信じた所以は、全くそれが只教會の所傳であるに由るとのことだ。併し彼れに於ても、かの宗教的過程の中心部——即ち一つの表象内容に於て己れを發表せんと求むる感情——がよく認め得られる。殊に懺悔録第十卷は、此點を以て特色としてゐる。その中で、彼れは己れの最内奥の欲求の對象は何者であるかを知らうと勉めてゐる。で、彼れは其神に向つて問ふて曰く、我れ汝を愛する時、我は何を愛するなる乎と。彼れは經驗が示してくれるあらゆる形式及實在物の長い——系列を涉獵し盡した。併しその何れも皆彼れが感情の渴仰を満足せしめ得るものはなかつた。が、遂に彼は己の精神の中に一の用ゆるに足る類比を發見した。彼れは最も深い意味のある、且つ心理上の根本概念の歴史に取つて最も興味のある一大發展をなして、精神生活固有の特徴は、記憶であると悟つた。神は吾人の記憶の中に働いて居る力と似た作用をする實在物でなければならぬ。神は吾人の最も内面的な魂の中で働いて居る。我自らの知つて居る最も内面的なものよりも、猶ほ——遙に深い所に居る。真理は人間の内面に住んで居る。併し(今や彼れは心理的觀察を離れて教會的觀察に移つて行く)神はかくの如く只内面に於て働いて居るばかりのものでない。神は殊に記憶の對象——教會の報告(ministerium praedicationis)に

對する記憶の對象である。吾人は元來かゝる報告によつてのみ神を知るのである。<sup>(28)</sup> 深遠な個人的經驗と、力のある思惟と、大膽な教權信仰との三つが互に結合して、而かも其結合に一種特色のある所は、此教會の大學者以外には何人にも見られない。併し彼れに於ても、自己への没入と外的傳承への依屬との對立が、明に認められる。「汝自らを出づるなかれ、眞理は汝の内面に住すればなり」と彼は叫んだ。けれども、又一切の者は教會の傳承に由來して居るかの如くにも考へてた。而かも其傳承は外面から來る者とは思はれなかつた。傳承への依屬はかくの如くに強固であつたが、併しその爲めに、感情と表象との間に存する宗教特有の心理的根柢關係は、埋没されてはゐない。特に本書宗教心理學第一章の題言として掲げた言葉に、此根本關係があらはに露出されて居る。即ち彼れは其感情中に働いて居るものを規定し得る一つの資辭をと求めたのである。彼れは青年時代に懷疑に陥つて、其煩悶の心的苦戰の極、遂に教會の教權に馳け付いたのであつた。又後に教會の擁護者となつた時は、此教權をば所謂「分解要素」に逆つて、何んでもかでも主張せねばならぬといふ程の甚だ強き欲求を感じたのであつた。若し彼が教權に對してかくの如き關係を有つてゐなかつたならば、彼れの内的生活の激動は、今一層自由な且つ一層普遍的な効果を齎らしたであらう。加之彼れが

住んでゐた時代は、世界が既に——彼自らの語を借りて云へば——老衰した時代であつたのだ(Scitise jam mundum)。内的生活を自由に且つ獨立的に形成せんとするやうな大膽な心は、かゝる時代には、決して成長しない。

アウグスチヌスの懺悔録第十卷に見ゆる發展と相類似して居るのは、ウバニシヤドの思想經路である。アウグスチヌスが我れ汝を愛する時、我は何を愛するなる乎と問ふた如く、ウバニシヤドにも、プラフマーとは何ぞやと問ふてある。其答に、曰く梵はアトマン(息氣、精神、魂)なり!(第十九節參照)と。全存在を擔つてゐる原理は、梵とは本來は祈禱の力の意味であつたのだから、第五十三節を見よ、必竟感情欲求の投射に外ならぬのだが、これが精神生活から借り來つた表象に於て、其最も適當なる表現を得たのである。<sup>(29)</sup> 古代印度の思想家が其傳承に對するの地位は、之をアウグスチヌスに比べると、遙かに自由であつた。故に其心理的過程も、彼等に於ては、彼れに於てよりも、更に一層分明に露はれてゐるのだ。

第六十二節 感情と、表象形成と、傳承と、此三者の相互作用に關する面白い例が、中世紀の神秘家に於て見られる。彼等は「意志(彼等の屢々用ゆる用語法に従へば)即ち愛は記憶及悟性に反對な者であると考へた(第三十六節參照)。最高状態の間は、意志は溢る

るばかりの悦樂の爲に壓倒されて居るので、凡べて此等の能力は眠つて居る。あらゆる苦惱も忘れられ、此等状態の原因の探究も、また他の状態との比較も、不可能である。最高の恍惚的刹那間には、幻想すら起らない。此の状態の間は、常人も他人に之れを傳へることができぬ。此の状態に於ては、意志の態度が記憶や悟性の態度よりも長くつづく。記憶や悟性が働くことができると、直に表象形成や傳達が可能となる。この時に至れば、神秘家は己れの経験したと思つたことを記録することもできる。併し實際に實驗したものと、其の發表である言語的思想と、此二者は差別せんければならぬと、力を入れて唱導してゐる。聖キクトル、ユゴ（Hugo v. St. Victor）の曰く、之れを感ずるを得、されど表はす能はずと。彼は又ソロモン頌歌中の譬を持ち出だした。曰く、汝の愛人の來るや視るべからず、彼れは隠れて來る、彼の來るや解すべからず。彼は汝を抱かんが爲めに來る、汝に見られんが爲めにあらずと。— フオリニョ（Angela di Foligno）も己の幻想に付て、こう書いてゐる。曰く、我は何を見しか？ 神其者を！ とより以上、それに就て我は何事も語る能はず。言語も比較も及ぶ能はざる充滿なり、充滿せる内面の光なり。凡ての唇を閉ぢしめ、而かも最高の善を含める最高の美なりき」と。彼女は己れの實驗したものを記録せしめた後、之を讀むで、屢々それを再認することができな

かつたそうだ。

神秘家達は實驗と記載との差別を甚だ力を入れて揚言してゐるが、又彼等は己れ等の實驗は聖書や教會の教説と一致して居ると、力を入れて主張して居る。若し實驗と記載とは左程に差別があるとするならば、如何にして彼等は己れの實驗と教會の教説との一致を確知し得るのであるか。之は心理的の謎である。蓋し實驗と教會の教説との比較は、唯記載の助けによつてのみ、出來るからである。猶ほ教會の教説との此一致には明に意志の働いて居るので、唯單に一致があると知つたばかりではない。彼等は其實験を解釋し記載するに當つては、聖書や教會の教説と矛盾するやうな者は毫も混じないと勉めて注意を加へたのである。之に就ては、中世紀の最もえらい神秘家の二三が明了な説明を與へて居る。スローソは自身の事に就て次の如くに語つてゐる、自分は自分の主著（永久智の書）をものしつゝあつた際は、能働的の記録者の状態ではなく、全く或神的實在物に壓伏されてる人の如き状態であつた（*divina patiens*）。が自分は其吹き入れられたものを書き終つた後、漸くにして、己れに立歸り（*ad se revertens*）、其記録の内には諸教父の言説と齟齬してゐるやうなものはありはせぬかと、注意して調査した（*ligenter rimatus est*）と。茲には壓伏と、自己思惟と、教權に對する苦しき服従と、此三者の差

別が現はれてゐる。但し彼の自己思惟は、アウグスチヌスの自己思惟とは、全く其用ゐられ方が違つてゐる。己の實驗したことを表はす言語を見出さんが爲に、自己思惟の道を辿つたのではない。主として唯教會との一致を保たんが爲に、自己思惟を用ゐたのである。女の神秘家に於ては、教會の教權に對する服従が、男の神秘家に於るよりも、今一層分明である。使徒パウルスは教團内に婦人の談話を禁じて、凡て宗教上の事柄に關しては、男子に諮詢せよと告示した。蓋し婦人は男子の如くにスコラの教育を受け、けるものでないから、自ら不安心を感じ易い。婦人は己の實驗は神から來たものであると信じながら、而かも教會の教權を以て標準と認めてゐる。フォリニヨの幻想や實驗を記録した僧の言に曰く、予は何事をも附加せざりき、されど、餘りに崇高にして、予の偏固なる悟性の理解し能はざるものは、幾多之を除去せりと。その上に該書は尙幾度も有識の僧の檢閲を経たものであるのだ。又聖テレーズは誤謬を避けんがために、己を教ゆるに耐ふるほどの人々には、悉く諮詢したとの旨を詳記して、さて曰く、我は我信に依憑すること確然たり。故にたとひあらゆる天啓の我に示現することあらんとも、よしや天の開くを見んとても、我信は教會の教と、瑣細の點に至る迄も、毫も違ふことあらざらん。若しそれ我聞きたる所は諸教父の聞きたる所と同じく眞なるべしなど、

の考が、一瞬だも浮ぶことあらんか、是れ確に悪魔の我を試みたるなりと。而して彼女は、其書が教會の教説と果して一致して居るか否かの判定に至つては、全く之を有識にして且つ敬虔なドミニカ派の僧の手に一任したのであつた。<sup>(50)</sup>

茲に一つの相互關係のあることが見られる。即ち實驗は傳承の助けによつて、解釋され檢定されるのであるが、又それと同じく、傳承的表象の中へ没入することによつて、實驗が呼起されることもある。此際に其神秘的の没入や實驗を生せしめるものは、讀書である。故にユーゴーもテレーズも、共に讀書の大切なことを云ふてゐる。吾人はこゝでエイク(Éc)やメムリン(Mélin)の宗教畫中の人物は、何れも周圍のあらゆる人も物も忘れる程に書物に耽つて居るやうに畫かれて居ることを想ひ出さずには居られない。<sup>(51)</sup>

然るに神秘家達は、己れの實驗の確否を判定するに付て、一つの純乎たる主觀的の標準をも有つて居たのだ。それは衷心の平和と安靜とであつた。聖書と教會とに對する服従の欲求が、強く且つ分明である間は、内面の平和と安靜とを得るの道は、唯己の表象を傳承的の教説と一致せしめるにあるのみであつた。が、内的經驗に對する直接の信頼と、此等經驗を思想の形に作る其所作問の智的活動との二つが、甚だ強くなつてく



ると、最早傳承に服従してゐることはできなくなつて、古い**舊**は新しき酒の爲めに壞はされてしまふ。

かくの如くにして、大なる宗教的葛藤の道が開かれるのである。而してあらゆる宗教の教祖及改革者は、何れも皆此道を歩むたのである。但し大抵は先づ始めは古き形式に於て満足を得やうと忠實に試みをなした後、漸くにしてどうしても神格には一つの新しい活ける衣裳を作らねばならぬことが發見されるのである。

**第六十三節** 個々人の直接經驗は教會の傳承と照合され、それによつて形成され、又制限されるものであるが、此心理的過程は改革者達に於ても、よく認め得られる。

ルッテルが—アウグスチヌスと同じやうな行き方で—如何様に我心内の激動を發表せんと求めたかは既に(第三十九節)述べた。併し彼れが己れの神の概念を尙ほ進んで發展せしめ得たのは、全く古き教會の教説を採用することによつてである。彼れはその自己の實驗と直接の關係を有つて居る宗教的表象には、彼れ固有の特色を附與したにも拘らず(例へば信仰に依つて義とせられる事、及舊教の見解に近似した形の聖餐式の如き)三位一體説に至つては、スコラ派の説を其まゝに許してゐる。ルッテルが其自己の實驗に適合せるもの以外の者をも採用したのは、實に徹底しない事であつた。

是れは全く教會に對する信仰から來たものであるには相違ないが、後の新教主義の發展の上に大なる害をなしたものである。蓋し新教主義が一つの徹底せる明瞭な主義たるを得るの時は、唯々自己の自由の良心と實有間の關係に對する個々人自からの經驗とを基礎として、立つのみに限るのである。

此宗教的見解の心理上の基礎は、ツキングリに於ては、ルッテルに於けるよりも、尙一層明に現はれてゐる。ルッテルは神は最も高き信頼の對象であると定義した迄であつて、それ以上には自家特有の思想系列を續けなかつたが、ツキングリは尙一步を進めて、絶對的の豫定觀に到達した。彼は個々人が我れは福樂を獲ると信仰する、其信仰には絶對的の確實があるとして、ルッテルよりも尙強く此確實を唱導した。で、神の選擇の信仰もつまり此主觀的の但し動かすべからざる確實と適合したものである。若しも此神の選擇が果して其目的を達するに相違ないとすれば、それは如何なる抵抗をも障礙をも物ともせぬ程の一つの力、換言すれば絶對無限の崇高なる一つの力から生ずるものでなければならぬと論じた。ツキングリが此思想徑行を全く徹底し得たのは、彼れの哲學的研究プラトン及ストア派の)に負ふ所甚だ多いには相違ないけれど、抑も此思想徑行を取るに至らしめる最初の衝動を與へたものは、全く彼れ自らの個人的經

験であつたのである。かゝる思想徑行を導き來ることは、只ツキングリがなしたやうな經驗のみの能くする所である。<sup>(82)</sup>

宗教てふものを全く自家の情意の經驗のみに歸し、一切の宗教をば唯心の儀禮としてしまふとする試みは、改革派によつてよりも新教派によつて、更に分明になされたのである。ルソーとシュライエルマツヘルとは、蓋しかゝる努力をなした最も重要な代表者である。併し彼等と雖も、己の實驗を思想や言語に形成しやうとする際には、いつも己の現に住しつゝある心的雰圍氣中の表象を採つて來て用ゐたのである。而かも彼等はかゝる表象をば、その實驗と同様に、直接に與へられたものと見做さんとする傾がある。ルソーは、自然的宗教の眞理を直接に感じた」と云ふてゐる。シュライエルマツヘルはルソーよりは一層優れた心理的活眼を具へてゐたし、また一層批判的な考察をも加へて居るが、それでも尙感情の表現とその原因とを混同することを免れなかつた。

傳承した表象や形式は、取も直さず舊時の宗教的欲求の表現に外ならぬのだが、個人的經驗は、大抵之に對する態度が直接的であり朴素的であつて、之れを元の儘に受け取つて居るかのやうに思つてゐる。が、少しく精密に觀察すれば、此處にも變遷推移が

絶えず行はれてゐるのである。同じ表象生活中の員子でも、舊來のとは別な員子が重きを置かれるといふことは、既に一つの變遷である。藝術史中にも同様の事がある。後世の藝術家が一圖像の模型を採用する際の趣が之に似てゐる。ランゲ(Julius Lange)は古代伊太利畫家と傳來のピサンチン式マドンナの模型との關係に付て、彼等畫家は俄然として革命家流に此模型に反對したのでない、漸々に之を反對の方向へ導いたのであるとした。曰く、傳來の者は只是死せる假面なるのみ。然れども彼等は此假面の根本相に附與するに、神母たるに相應しき溫雅なる美を以てし、之れに生命を注入したるなり。而して是れ皆彼等自家の識見に出づ。例へばシエナ(Siena)のガイド(Guida)を見るに、其像の頭骨の輪廓の如き尙殆んど球形をなし、其顔面も細長き卵形をなす……されど此マドンナの眼光の如何に新鮮なるぞ、如何に愛らしく、如何に活躍せるぞと。但し宗教史に於ては、かほど分明なる變遷は指摘し得られぬ。唯々或は特に其感情に投合するやうな傳承的表象が、前面に現はれ出でゐることもある。或はある要素が無意的に意味を變へられ、若しくは詩的に、若しくは象徴的に、若しくは合理的に解釋せられ、又は時としては全然除去されることもある。而かも之れが爲めに、傳承の本來の意義の齟齬を來たすことのあるのは氣附かない。

アウグステヌスは、其幼時、聖書の中に、神に形體的の言語の用ゐてあるのは、比論的に解すべきであつて、純粹に文字通りに解することはできぬといふ説を聞いたことであつたさうだが、此事は彼の爲めには大なる助けとなつた。後に至つて、彼れが教會の教説中には他の解釋法を以ては毫も宗教的價値の認められぬやうなものとあることを發見した時、彼れはかの比論的解釋をば大膽に甚だ廣く應用した。で、彼れに従へば、世界創造の時、神の靈が水の上方に浮んだとあるのは、人間が神から賜はつた神に對するの愛によつて、己れを形體的のもの以上に高めたといふほどの意味で、また、神が天も地も造つたとあるのは、教會には精神的の解釋 (serena intelligentia veritatis) も文字通りの解釋 (fides simplex parvulorum) も二つながらあるといふことを象徴的にはめかしたのであるとのことだ。神秘家達は此道を續けて——いみじくもさる人の評した如く——彼等自らと聖典の内容との間の垣を破りて、聖典に誌されてある凡べてのものをば、いつ迄も現在のもものと認めやうと思つた。例へば、エックハルトは或る説教の中のかのナインの一穿婦の子が蘇生したといふ譚を解釋して、其穿婦とは靈魂のことで、子とは理性のことであるとした。凡そ何れの時代にあつても、篤信な宗教的講話は、右と同様の軌路を行くものである。蓋し宗教的講話てふ者は、數百千年以前の出來事の報告中に、現時の

精神生活に對する直接の滋養物を見出さうと勉むるものである。其の際に古話には二重の意味があるとして、而かも其二つの意味の關係に就ては、明かに意識しないのである。十九世紀の宗教哲學者——シユライエル、マッヘル、ヘーゲル、ユレリッヂ等の如き——も尙ほ教會の傳説の内容は、之を己れ自らの感情生活及思想生活と一致する形に改造しても、其内容の原的意義は變じはせぬと確信してたやうである。キールケガルドは宗義的内容を思辨の蒸餾から免れしめんと欲したものであるけれども、而かも尙客觀的の宗義内容を制限せずには居られなかつた。兎も角彼れは常に己れの激しく緊張した感情生活に必要なものゝみを採用した、特にそれを只己れの利用し得る意味にのみ解した——屢曲解もして。

かくの如き適應化の不可能な場合には、古き形式は必ず破壊せられる。而かも若し宗教的生活は尙ほ存続せなければならぬとすれば、そこに新しき形式が作り出されなければならぬ。是に於てか——先に述べた如く——或る新しき事の出で來る一大破裂が起る。然らば、かゝる破裂や、豫言者の人格に對しては宗教心理學は如何なる處理をなすべきであるか。是れが今の問題である。

併し私は此問題に這入るに先ちて、宗教界に於ける感情と表象との關係に就て、精細

なる觀察を施さんければならぬ。

第六十四節 宗教的判斷が——美的判斷及倫理的判斷と共に——他の判斷と異なる所は、茲には感情要素が全く格段に現はれるといふことである(但し如何なる種類の判斷にあつても、此要素が全然缺如してゐる譯ではないが)。宗教的判斷は價值判斷である。私の論の基礎をなして居る假説に據ると、凡そ宗教的判斷は價值と實有との關係に關する經驗を表はした者で、此關係其者が直接價值を有つてゐるのである(第三十一節)。最も簡單な形の宗教的判斷は叫聲となつて現はれる、而して之れによつて驚訝、愛、希望、若しくは恐怖等の内的状態が發散されるのである。我れが若し我が經驗しつゝあるものは本來何物であるか、我が嘆稱し、愛し、望み、又は恐るゝものは何物であるかを明かに意識しやうとするならば、そこに更に鮮明(具節的)なる判斷が起る。此時起る疑問は例へば、此驚くべき出來事は、そも何を意味して居るのか、かくも我生活に侵入し來る此人は何者であるか(第五十七節—六十節参照)の如きである。かくて意識的な判斷が起る。凡そ判斷とは概念の結合であつて、此結合は注意が一の不定形の表象から出發して、更に其精細な規定を得んとする所から起るのである。出發表象は其判斷の主辭となり、而して其判斷の賓辭となる斷案の表象によつて、更に其精細なる規定を得るのである。

る。判斷形成の心理的過程は、前の表象より後の表象への遷行きによつて起るのである。

價值判斷に於ける出發表象は、他の判斷に於けるよりも、甚だ暗い不明な者である。是れは感情要素が甚だ強勢であるからだ。基礎となる感情が新鮮であり原的である時、又は其他の原因から其感情が格段に強烈に運動する時などには、認識的要素が全然缺如する事もある。凡そ烈しき情意運動の特徴といへば、表象が愈々益々意識から消失し去ることである。前に述べた諸例は、如何なる分析も鮮明も、従つて如何なる判斷も、不可能な場合のものであるが、かの原始基督教の所謂方言や神秘的恍惚状態の如きも、皆此例である。蓋し只出發表象さへあれば、よしそれが甚だ暗い不明なものであるにせよ、判斷は必ず作り得られるのだ。宗教的判斷は烈しき情意運動の間に實驗せられたものゝ表現であるが、之れが形成されるのは、後の刹那に至つて、其運動が靜かになり和らかになつて、其當人が己れに立歸りて、其實驗したものを記憶から呼起して、之を他の實驗と照合し、其人格生活の上に有する意義に付て熟考するやうになつた時、漸くできるのだ。

偉大な宗教的人格が、己れの最初の信頼及愛の對象を神と名づけたとすれば、この神

てふ概念は、必ず實有中の價值保存の原理を意味して居るのだ。最も深き感情の對象は、必ずや凡ての價值を有つて居り、之を己れに採り集めて居り、且つ一切の價值の源泉及完成と思はれる底のものであらねばならぬ。無意的に最も原的に發し來る宗教的判斷は、何づれも這般の意味を表はしてゐる。實有界に一切の價值を有つて居る一つの力がある、我れがこゝに經驗しつゝあるものは此の力の唯一の發表、唯一の證據である。故に我れがこゝに經驗しつゝあるのは正に此力である。神概念は凡ての宗教的判斷の根本賓辭である、宗教的思想が價值と實有との關係に就てなした經驗から出發して求めた賓辭である。若しも宗教的思想が終結せられるなれば、此根本賓辭は完全な規定を得るであらう、従つて價值實有間の關係は、明瞭に洞見し得られるであらう。かくの如きことは、特に價值保存の原理と存在の法則的關係の原理とが、唯一つの原理に合一され得る時、見られるであらう。併し科學的思想を満足せしめ得るやうな形では、かゝる終結は儘に不可能である。宗教的の賓辭概念を保持せんとする努力の存する限り、従つて宗教的疑問が心理上可能である限り、宗教問題は存続するであらう。之を宗教及哲學の歴史に徴して見るに、宗教的賓辭概念(カントの用語に従へば、宗教的範疇)は、大抵は傳來の圖像や形式の助を藉りて、一層精細なる發展を遂げるのだ。個々人

が各獨立的に圖像を形成し思索するの能力と勇氣とを有つてゐる場合に限つて、新方向の發展は起るのだ。而してかゝることは、特に一般の宗教的發展中に一つの大破裂が起る際に見らるゝ事である。

併し賓辭概念、若しくは賓辭範疇は、最初のものでない、原的に與へられたものでない、今正に求めらるゝものであるといふことを認知して置くことは、心理學上大切な事である。吾人の求むる宗教的範疇(神)の規定は、個々の實驗が此範疇に歸せられるやうな、云はゞ其實驗が此範疇の妥當なることを示す一例と見做されるやうな、若しくは詩的に人格化して——其實驗が神の一行爲と見做されるやうな、そのやうな規定である。最初の宗教的判斷は、神を賓辭としてゐるもので、主辭としてはゐない。宗教的範疇、即ち神概念も、他の一切の概念や範疇と同一の法則に従ふものである。凡そ概念といふものは、主辭として用ゐらるゝ前に、先づ賓辭として役立つものである。最も簡単な判斷は賓辭判斷である。判斷が形成される間でも、はた既成の判斷が式に作られる時でも、主辭賓辭の間には、いつも一種の相互作用がある。即ち主辭が今附與された賓辭によつて規定されるのみでなく、賓辭も又此主辭との結合によつて規定されるのだ。私は茲に嘗て他處<sup>(3)</sup>で擧げたことのある一例を示さんに、私が若しも兩棲動物は有脊動物

であるを知つたとすれば、私は管に兩棲動物に就て或智識を得たのみでない、有脊動物の概念に就ても或智識を得たのである。例へば腦のあるといふことは、必ずしも其内容の成分ではないといふことをも知つたのである。是れと同様に、宗教的範疇(神概念)も其適用によつて、換言すれば此概念を設けしめた種々の機縁コンテクスチュアによつて精細に規定せられるのだ。併し此概念が他の明晰なる概念と同じ様に扱ひ得られる程に十分に出来上がる時節はあり得るだらうか、是れは大疑問である。

正統派の宗義學や思辨的宗義學は、宗教的賓辭は管に宗教の本質を解するの鍵であるのみならず、存在全體を解するの鍵でもあると信じて、是等の終結されてゐない又終結すべからざる表象によつて、一つの高等科學を建設しやうと試みた。猶ほ他の方面からも、宗教的賓辭の性質を誤解した。かの一時宗教學界に於て勢力のあつた宗教歴史學派は、只宗教的名稱、殊に諸神の名の語原的研究のみを以て、宗教の本質を捉へるに十分なる方法であると信じた。で、本當の宗教哲學は語原學であらねばならぬことになつてゐる。勿論此の方法によつて、隨分面白い發見に出遭ふことはある。例へば、神てふ語を調べて見れば、宗教的の原的賓辭は儀禮行爲リトニクの感化の下に生じたもので、そは此行爲に關係のあるものを示したものであることが知れるなんかは頗る面白い(第五

十節參照)。併し此例が又正に此方法の不十分なことを示してゐる。何となれば、實際の事實を見ると、宗教的の原的賓辭は、儀禮行爲の關する範圍以外にも、遙に廣く用ゐられてゐるからだ。兎も角も神てふ語に含まれて居るものを十分に理解する爲めには、儀禮の概念が著しく擴張せられなければならぬ。宗教の發展は、純粹の言語發展よりも、遙かに複雑で、多様で、且つ深遠なものである。宗教的領域に於ては、内的狀態と其表現との關係が、他の心的現象と其言語上の表現との關係よりも、更に複雑である。且つ相異なれる民族で異なれる幹語から出た語で表はした相異なれる神表象の間にも、内的及外的類縁の存して居ることがあるし、又之と逆に、單に言語上から見れば同類に屬さるべき神の名稱が、全く異種類の神の名稱であることもあり得る、之れは現に證明された事實であるのだ。蓋し言語上の名稱は、宗教發展の某點に於て獲られる一つの支へに過ぎない。併し此支へには、その宗教的表象生活が其語を形成した時代の發展階段とは甚しく隔つた諸の表象が結び付き得るのだ。苟も宗教が存続する限りは、新過程は必ず行はれる。此新過程は其宗教的賓辭概念に於て只假りの一時の終結を求めやうとするから、此概念は常に新なる仕方規定せられるのだ。

此處に或物——人間精神が古より今に至る迄常に多少内面的に且つ力強く求めんと

欲したが、而かも未だ嘗て得たことのない、若しくは言表はし得たことのない、若しくは形式に作り得たことのない或物が存しては居なからうか。此處に一つの謎、一つの秘密——人間精神が常に解かんと苦心したが、而かも常に——經驗の變化と人格の相違とに従つて——新しき仕方に入り込で来る一つの秘密、一つの謎が存してはゐなからうか。

#### (丁) 宗教心理學の科學的終結

第六十五節 吾人は上章に於て、心理學的方法の効力を判然試験する一つの點に達した。宗教的感情の發生と其表現たる諸表象とが、歴史的關係によつて明に規定せられる限りは、此心理學的方法が、一般に精神科學界に於て有効であると同樣に、有効である。併し何等か質的に新なるものが發生する所でも——更に深遠な原理、若しくは感情膨脹が現はれる處でも、若しくはかゝる感情が全然新規の色別を帯び来る處でも、さては感情を表現する爲に新觀念が形成される處でも、尙ほ心理學的の説明を残す限なくどこ迄も與ふることが出来るだらうか。——此疑問は特に上述の所謂大破裂の事に付て起つて来る。かゝる破裂は、只個人的經驗と傳承との間の不斷の相互作用といふことのみによつては、十分に説明し得られぬやうに思はれる。かの新經驗をしたり、新象徴

を造り出したりする豫言者の人格の如きものは、心理學的方法を以ては説明し得られぬやうに見える。唯々かの相互作用の存する限りに於て、此方法は幾分か有効であるに過ぎぬ。此種の人格は一定の中心のある有界限の圓周内に運動するものでなく、解線ゲルの方向に逸し去らんとするの觀がある。彼等は吾人を驅つて精神界に於ける一別天地に入らしめるものである。

此事は甚だ興味がある。即ち最近の神學は、科學的の觀察法に甚だ近い方向を取つて、方を入れて次の如くに揚言するからである。曰く、凡ての啓示(天啓)は預言者の人格の心中に起るもので、宗教的經驗の極めて活々した且つ原始的な所が、即ち啓示である。彼等の思想や的徴が廣く一般社會の上に明瞭と平和とを以て弘布し得る所以も、全くそれ等が極めて原始的であり活々して居るからだ。古神學は信仰と信仰の對象との間に甚だ皮相的の區別を立て、居るが、今日ではかの最大な奇蹟、本來の啓示も、正しく心内に信仰の發生するのと同じであると見る傾向がある。若しくは少くとも此信仰の發生も啓示に屬するものだと言張して居る。此に於てか、神學は心理學と非常の密接に關係する事になつたのである。かくの如きはシユライエルマツヘル以來未だ見られぬことである。併し之が爲めに、宗教心理學の科學的終結は果して可能であるか

否かといふことが、愈々緊急な問題となつてくる。

私は此問題に對する心理學の態度を定めんと試むるに先ちて、此點に關する從來の宗教心理學者の立脚地を評隲しやうと思ふ。

**第六十六節** サバチエ (Auguste Sabatier) は其著「心理學的及歴史的方法に據れる宗教哲學要領」(L'acquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire) に於て、其の書名の示す如く、全然科學的な立脚地を取らうとしてゐる。彼れは一般心理學的及歴史的方法を用ゐんと欲する者である。故に彼れの立脚地及其研究結果は、上章の論述の根本思想と多くの點に於て近似してゐる。彼れに取りては、宗義は宗教の原的のもので、また基本的のものでもない。之れは比較的後來に於て宗教中に發生したものである。預言者はラビに先つものである。宗義は凡ての教會的慣習や形式と同様に、宗教的感情と比しては派生的のものである。宗教心理學の問題は、かゝる派生は如何にして起るかを示すのにある。先づ第一に神概念は宗教的感情を表はした一つの象徴に外ならぬ。

サバチエは此心理學的歴史的方法を實行しつゝ、主張して云ふには、或一々の或現象を理解せんとするに當つて、神の干渉といふやうなことを擔き出すのは、それは決して併しサバチエは困難に臨むと、宗教心理學に神學的説明を用ゆることを辭せない。彼れの說に従ふと、神が宗教的感情を作つて、此感情が表象生活を活動せしめ、而して之れによつて象徴や宗義が生するのである。彼曰く、神は人間の精神と相交渉し相接觸し (en commerce et en contact) 之をして或一ツの宗教的經驗をなさしめる、而して此經驗から思索を経て宗義が發生する。吾人が生活の規範となる啓示を作る者は、預言者や救世主や使徒等の精神内に於てなされた豊富な獨創的の宗教的經驗である」と。私は是に於て次の如く斷案を下すより外はない、曰く、此佛國の宗教哲學者は自家の奉する科學的の主義に對して矛盾に陥つたと。即ち彼れは茲に一つの特殊の心的現象を説明せんとて、神を擔き出してゐる。而かもかゝるものを擔き出すといふことは、決して一つの特殊現象に關する説明とは云はれぬとは、彼自身の言ではない乎。而して神概念は感情生活の經驗に基いて作つた一つの象徴的表現に外ならぬとするならば、かゝる概



念によつて宗教的感情を説明するのは、只象徴的の説明に過ぎぬ。されば之れによつて、宗教心理學上の缺陷若し缺陷ありとせば、を填充する譯にはいかぬ。何れの宗義も宗教的感情を豫想する。故に後者の説明に前者を用ゆることはできぬ。<sup>(57)</sup>

人が若し心理的(及之に相應する生理的)現象の系列中に缺陷があるとして、之れは神學的概念を用ゐないでは填充する事ができぬと云ふならば、此人はかゝる缺陷が何處にあるかを指示する義務を負ふてゐる。超自然的干渉があつたとせらるべき點は、何處にあるのであるか。總べて一切の心理的發展は相互に密接な關係を有つて居り、其諸要素は密接な相互作用をして居るのであるから、凡ての遷り行きを追究し、一々其條脈を分擔分擔することの困難であると同じく、一つの新奇の作用が侵入し得る程の缺陷を見付け出すことも甚だ困難である。此事は心的發展に就て研究すればする程愈々認知されるのである。此連續中に一つの中斷があると假定するの難きは、一つの中斷なき完全な連續を假定するの難きに譲らない。連續に中斷ありと主張する人々は、己の義務を十分に盡さないのが通例のやうだ。かゝる中斷點は何處にあり得べきかを、キールケガードや古のカトリック神學者程に、熱心に研究した者は、稀である。キールケガードは、所謂自由が意志生活の何れの點に於て行はれ得るかを知らるが爲めに、*Begrünet*

*Angst*(苦惱概念)を研究した。古の神學者は處女マリヤを無垢ならしめたかの超自然的作用は、彼女の懐妊の際に入込んで來たのであるか、但しは彼女が胚胎生活をなす様になつてから漸つと入込んだのであるか、若しさうであるとするならば、其中の何れの時期であつたかに付て——全く徹底的な但し稍々没趣味な深遠な研究をなした。サバチエや近世の神學的宗教哲學者の如き立脚地を取る人は、如上の研究をなすの義務がある。併し今日迄の處では、斯る研究は行はれてゐない。又疑もなく望みのないことでもあらう。而かも尙且つ夫はかの立脚地を取る人の免るべからざる必至的義務である。

神學的宗教哲學は、唯物論と同様に、認識論上の循環論法の誤りに陥つてゐる。物質概念は感覺を基礎として思惟により形成されたものである。然るに唯物論は感官知覺及思惟を説明する爲めに、此概念を獨斷的に用ゐて居る。感官知覺と論理上の原理とは、存在に對する吾人の理論的見解が依つて立つところの假定であるから、此の見解に依つて彼の假定を立てんとするのは、不可である。是れと同様に、宗教的感情は宗教心理學上の一つの假定であるから、之を説明せんが爲めに、之れによつて形成される表象を用ゆるのは不可である。—神學と唯物論とは、其各と批判哲學とよりも、一層よく相

聯盟し得る所以は、思ふに二者の間には右の類比があるからであらう。

**第六十七節** サパチエの著が出た五十年前に於て、既にフ。オ。イ。エル。バ。ン (Ludwig Feuerbach) はかう主張してゐる。宗教的領域に於ては、心理的方法のみで十分である。宗教は一つの心理的産物に外ならぬ。何れの神學もつまりは心理學であると。心理的宗教哲學が彼れに負ふ所は蓋し非常に多いのである。彼れの鋭犀なる分析と批評とに至つては、今日に於ても、其右に出づることは、甚だ難いのである。而かも其研究方法及其の結果の批評的限定に關しては、争疑の容れ得べきものが少くない。

彼れは寸鐵殺人的の論法を好む。従つて彼れは心理學者といふよりも、寧ろ煽動家の態度を取らなければならなかつた。彼れが宗教心理學に於て其特有の要素を發見したのはよいが、彼れは之を以て唯一のもの、又凡てのものとなさんとする傾がある。例へば、欲望は、それ自らから、唯それ自らのみからして「神表象を産出するものである」として、欲望を神發生の原理と立てた。で、彼れは此處に宗教的表象が形成される時に起る複雑なる事情の上には、一顧だも拂はないで居る。勿論感情は偉大な力を有つて居る者であることは明ではあるけれど、宗教的領域に於ては、感情は認識に對して單に能動的であるばかりでない、又之に依屬することがある。實に認識が冥々の裡に感情の

上に與へる感化は、宗教發展の重要ある方面である。此兩者の間には、前章に於て既に示さうと試みた如く——不斷の相互關係がある、但し感情要素の方が大勢力を有つてゐることは勿論である。

かゝる相互關係がなかつたならば、宗教は人間に向つて毫も實踐上の意義を持つことはできぬであらう。然るに事實は反對である。自然に關する見解や大人格に對する追憶は、神話及傳説の形となつて其民族に感化を與へるし、又重大な生活經驗は、凝集集中して宗義といふ一種の象徴的言語となつて、後代を利益する。

凡ての神學は心理學であるとの立言は、よし如上の訂正を加へるにしても、尙嚴密には證明を得べきでない、それは恰も凡ての物質的現象は物質的原因から來るといふ主張が、證明し得られないと同様である。併し心理學的歴史的方法は吾人の用ゐる唯一の方法である、それが個々の場合に用ゐられ得る處に於ては——眞實の説明を與へ得る唯一の方法である。此方法が適用を得られぬ處に於ては、説明はなし得られぬのである。此の方法をもつて説明し得られないものは、只の事實——記載することだけでは、できるが説明することはできぬ只の事實として、存するのみである。従つてかゝる場合に於ては、人は「記載」を説明として、潜かに挿入するやうなことをないやうに注意しな

ければならぬ。一切の宗教的現象は心理的法則に従ふものであるとの主張は、全く心理的に説明し得べからざる現象があるとの主張と同様に、獨斷論である。心理學は吾人に有用なる假説を授け得る、吾人は他の尙良き有用な方法の示される迄は、是等の假説を決して捨てない。併し假説と證明を経た眞理とは混同すべきでない。私は上來宗教的表象の發展を研究するに就て、いつも此精神を以てすることを勉めた。此の意見を固守してゐると、時としては、吾人は今は已に、只の事實に面接して居るのだと、如何しても白狀しなくてはならぬ事がある。併し吾人は敢て茲に附言して置く、所謂「只の事實」も正當に理解され記載されるならば、それが他の諸現象と密接な法則的關係があるとせられる迄は、矢張り一つの問題に外ならぬと。

**第六十八節** 然るに宗教的範圍に於ける新形成——例へば特に預言者の人格に於て起るやうな——に關する問題の如きは、全く宗教的範圍にのみ存する問題でない。之は凡ての經驗界に於て、種々の程度と色別とを以て、現れて來る問題の一の特別の形式に過ぎない。一の現象を他の諸現象と關係せしめて、茲に科學的理解の條件たるかの連續關係があるとするに付ては、其現象が質的に新しきものであり、個性を有つてゐる者であれば、それ丈愈々益々困難となつてくる。連續と質若しくは個性と、此二者の對立

は蓋し何れの領域に於ても、認識に其問題を課するものである。されば宗教問題は全く特別の問題ではなくて、他の思惟の問題と一定の類比を示すものである。

人格の概念は、二種の問題を與へるものである。第一には、各個々の人格が作つて居る各個々の小世界中にある連續を發見すること(何となれば、内面的連續なくば人格も亦あるべからざれば)次に、各個々の人格が——それ／＼の特相を具しつゝ——自餘の存在と相なせる連續を發見することである。是れは勢力及物質の質的特性に關する自然科學上の問題と類似してゐる。併し人格概念が精神科學に向つて呈出する困難は、質概念が自然科學に於ける困難よりも、更に遙に大きいといふことは争はれぬ。人格其者は正に吾人に知られたる質中の最も判然たる質である。故に精神科學が其問題に對する地位は、自然科學が其問題に對する位置よりも、更に困難である。<sup>(80)</sup>

特に此問題は、かの特別に新たなものを産出する人格——尤も廣き意味での天才的の人間に——關する時に於て、益々困難となる。斯る人格に於ては、一種特別の天才が活動してゐる——換言すれば無意的且つ半意識的の心生活が、明瞭な意識や眞面目な動作が生ずる事の出來る効果よりも、一層優れた効果を産出するのである。預言者の人格は此種に屬する。即ち彼等の宗教的經驗は活々として居り、且原的であるからである。

此處に生活の問題が特殊の形で出て来る。其人格は佛陀、ソクラテス、耶蘇、何れにせよ吾人は茲に常に同じく難問に接するのである。

併し問題は如何に困難なればとて、それが爲に、吾人の是れ迄用ゐて居たのより全く別な研究方法を採らんければならぬといふ譯はあるまい。若し他の方法を用ゐなければならぬとするならば、一つの新奇の方法——全く新奇の認識を持出さねばなるまい第五節——第七節、第五十三節結論参照。只々驚訝に陥るといふばかりでは、何の益もない。實に此驚訝と歎賞とは、人格界中に出来得るだけ多くの心理學的及歴史的關係を發見せんと苦心する人々に於ても、此點に關して從來のとは異なる認識原理を採用せねばならぬと思つてゐる神學上のローマン派の人々に於けると、少くとも同大であるだらう。吾人が認識の界限を認知する事は、自然科学の領域に於けるよりも、精神科學の領域に於ける方が遙に多い。吾人は之を常に宗教研究に就て知るのみではない。且つかゝる界限のある事は、獨り吾人人間の不完全の爲のみでない、特に存在の豊富存在内面の豊富な啓示の爲である。茲には吾人は常に研究の限界のみを見出すのである、其材料の限界も問題の限界も發見するのである。何か新しき物が現はれ出るのは、從來の經驗が教え得るよりも外の隱密な力が存在して居るといふ證據である。吾人

がたとひ此の新しき物を連続的系列——それを作ることが即ち吾人思惟の理想であるが——の中に編入れることが出来ない時でも、此證據は依然として其價值を有つてゐる、殊にそれに何等宗教的型式モチフメツクが附けてない時には、最も價值がある。されば或意味では、宗教心理學が「啓示」の概念を解するのが、かの宗義上の概念と直接に且つ現實に與へられたものとを常に混同して居る正統派の神學者よりも、優に眞摯であることが分るだらう(第二十八節——第二十九節参照)。存在それ自らが進化する者である限りは(存在の進化することは、自然界に於ても、精神界に於ても、全然不變のもの及靜安なものゝないことから結論することが出来る)、少くとも當分假りに——パラドックスとも見る程の新しい事物が發生することもあり得る。併し之が爲めに、吾人認識が存在に對しての地位は、認識の方法若しくは人格生活の關係などゝ同じく、其根本義に於ては、何等の變化をも受ける氣遣はなからう。一切のものを説明し得なければならぬとか、又は一切のものを説明し得るでなければ生活ができぬなどと、言はなくてもよからう。

且つ彼の破裂や預言者の人格が有する價值は、常に其新奇といふことにのみ存するのでない、其の價值は此新形成が齎らし來る内容の爲めに、精神生活が受ける全體の感化にあることを忘れてはならぬ。だから若し其新形成が從來の心理學的及歴史的發

展によつて説明し得られたならば、其價值は消滅しやうと云ふ理由は少しもない。併し有價値物をば、世界を内面に於て動かすものと出來得る丈け密接に關聯せしめることが、この際の理想でなければならぬ。而して宗教的感情は、それ自らの本性上益々此理想を認知し行くことであらう。かゝる理想は宗教生活の現象を心理學的及歴史的に理解せんと勉める際に默許されて居る假定である。

### 第三章 宗義と象徴

汝精神を言語に幽閉せんとも、かの自由なるものは奮ひ  
躍つて出で去らん。

シルレル

第六十九節 感情が宗教的表象發展の上に選擇的、助長的及防壓的の感化を與ふることの深大であることは疑を容れない。宗教的意識は、不斷の質選擇によつて、其内容を得るのである。併し諸表象相互の間に起る關係も、此過程に與づかり働くのだ。それで新たに得られた表象内容に附與せられる實在性も、種々相異なる類のものであり得る。神話と傳説との異なる所以、此二者が宗義と異なる所以、さては宗義と象徴との區別せられる所以も、何れも皆這般の關係如何によるのである。宗義と象徴との區

別は、今日にては宗教問題の上に極めて大切ではあるが、宗教心理學の上から云へば、此二者と神話及傳説との關係を觀察することも重要である。

神話體系と宗教とは、全然一致せるものでない。宗教的地盤の上に神話體系が發展することはある、併し宗教は——其心理的性質を前節に述べた通りに解するに於ては——必ずしも神話形成に到るといふ譯はない。又一方に於ては、毫も宗教的の意義を有つてゐない、若しくは後に至つて始めて之を得るやうな神話もあるのだ。神話は無意に形成される一つの形式であつて、此の形式で、人間は世界、特に外界に於ける出來事や關係を、直觀的に現はすのである。神話は生氣説的性質のものであつて、出來事をば人格的存在物の間に起る歴史に作るものである。神話體系が宗教に使はれることがある、即ち宗教的感情が其爲めに喚起される、此喚起された感情は更に其神話の成分を高調して、多少之を變形する。又神話體系は、宗教的の動機によつて、全くそれとは別に、藝術に使はれることがある、此場合には、想像が始めには粗雑であり、朴素であつた姿形及特相を分명한個性を具へた生物及動作に仕立て、其物語に一定の動機のある連絡が存するやうにする。

傳説の宗教に於けるは、神話の宗教に於けるよりも、更に密接である。

傳説は宗教的の説話である。其中心核子は、人間生活の中へ深く侵入した一人格——鼓舞を與へ、模範を示し、新行路を開いた優秀な一人格の表象である。先づ記憶の作用で強い感情膨脹が生じ(第二十七節)尋で直観及解釋の欲求が起つて、そこに圖像形成の過程を生ずるのである。此圖像形成の過程の一々の點に於ては、歴史的傳承や神話形成も共に與づかり働いて、屢々甚しき亂雜を醸すことがある。

神話に於て著しく勢力のあるのは、出来る丈け多くの個々の特相を結合して、圖像を作り出さんとするの欲求である。神話形成は生長繁茂の特性を有つて居るもので、接近聯想の法則に従つて傳播する。傳説に於て主勢を張るものは、材料に對する中心的興味である、即ち朴素的の人格化や描寫よりも、寧ろ内向的記憶に基く求心力である。傳説は結合作用によりも、寧ろ類比作用に負ふ所が多い。——神話に於ては、事物や關係が人格化されてゐる。傳説に於ては、一つの人格の表象が出立點となつてゐる、而して其人格は他の領域からの特相や事情によつて照明せられ、此照明によつて其價值が表はされてゐる。——神秘説ミステイクに於ては、最高者との直接の統一感情が主勢を張つてゐるが、神話や傳説に於ては、想像が主位を占めてゐる。但し其統一感情との關係を云へば、傳説の方が神話よりも更に密接である。蓋し神話は生活の中點よりも、寧ろ外部の環界

に對する方向や經路を取るものである。併し傳説は神話に遷り行き得る(但し一切の神話が何れもかくの如くにしてできたのだとは云へぬ)が如く、神話も傳説の爲めに利用されることがある。殊に傳説的人格の運命や其性格の個々の特相を詳述する爲めに使はれる。

神話や傳説に於て、主位を占めて居るものは直接的直観である、而して無意的に表象聯合が行はれてゐる、但し材料に對する興味——即ち傳説にあつては、傳説的過程を起さしめる個々の人格に對する興味が、幾何か此聯合を制限することはあるが。宗義ウチノチが神話及傳説に對する關係は、本來の思惟が直観及表象聯合に對すると同じである。宗義は分析——比較、特に區別を豫想する。諸種の關係が照合され、其個々の特相が摘出され計量されてゐる。一つの圖像は他の圖像と全く一致するか、若くは衝突なしに合一されるか、何れにせよ、兎に角二者の間に調和が保たれなければならぬ、刹那神及特殊神から本當の人格神が作られる際、——多神教が一神教に遷り行く際——神格の種々の特性や種々の啓示が發展する際には、何れも右の思惟過程が用ゐられるのである。哲學的の觀念や思索も、——多少意識的に——此思惟過程の間に利用せられる。で、此處が即ち哲學的成分と宗教的成分と相羅織される點である。此二者は極めて密著に相抱合するも

ので、後に至ると、其個々の成分を分解する爲めには、批判的研究の大扼介を煩はさねばならぬやうなこともある。此過渡期の中に、宗教的意識は宗義的思惟過程の結果の中に染み慣れて、恰もそれを自家の直接経験の結果であるかの如くに信することが屢々ある。かくの如きは、已成の宗義が(特に儀禮行爲と相結合して)惹起する感情と其宗義的過程を始めしめた其當時の感情とを混同するものである。其宗教元始の時に起つたものを、宗義的に規定された自家の経験に於て、再び實驗するかの如くに思ふものである。

宗義は神話及傳説の藝術的應用及<sup>ベアルトイウング</sup>整正と類比をなしてゐる。併し吾人の屢々云つた如く(第六十節)宗義の成立に與づかるものは、決して純乎たる理論的興味のみではない。宗義は神話や傳説の如き屢々變轉及推移を免れないやうな形式とは別な確乎たる表象を得たいといふ欲求から、發生する者である。かゝる欲求は、必ずしも各個々人に於てのみ、起るのではない。此欲求は一つの團體が成立した場合に於ては、特に強盛であつて、或一定の表象を擁護して、異端を排斥せんと求めるものである。こゝに於てか、從來は其必要もなく又理解することもできなかつた區別が、必要となつてくる。で、こゝに人は從來は出て來ることのできなかつたデレンマを出して來て、論理的思惟の

道をたどりつゝ、傳承の解釋によつて、此デレンマを裁斷しやうとする。其解釋が若し其宗教團體の首領の裁可する所となると、乃ち其宗義は完成を告げるのである。故に宗義の概念は教會を豫想し、且つ思索と教權との一種の混合物を基として、立つて居るものである。

宗義に生命のある間は、それが豫想して居る神話若しくは傳説形成の當時活動した感情的興味は、いつも其痕跡を保つてゐる。一つの宗義が作り出されて主張される時か、又は他の宗義から導き出される時に、下される斷案は、全然興味の關しないものでない。多少判然と宗教的な且つ教會的の興味がいつも與かつてゐる。宗義學の理想を云へば、恐らくは一々の宗義が何れも直接に宗教的感情から發出した者であると同時に、凡ての宗義が互によく美はしき論理上の調和を保つといふ事にあるであらう。かかる理想は、十九世紀に於てシユライエルマツヘルやニユーマンが立てた所であるが、是は新心理學が認識と感情との間に立てた區別を基としてのみ、始めて可能である。之を宗義史に徴するに、嚴密に論理的な思惟と純粹の宗教的感情とのみが、凡てを定めるのではない。宗義發展の方向は、一は只の表象聯合によつて、一は教説や儀禮の整一を助け保たんとする教會的興味によつて、定められるのである(尤も之には、人爲的動機

が多く與づかるのであるが、今は之を論じない。されば宗義は甚だ多様な諸成分の合果であるのだ(第六十節参照)。

出來得べき丈け直接に宗教的經驗を表はしたものが第一次の宗義、第一次の諸宗義を相互に聯結せしめ或はそれ等を外部世界の事情と關係せしめるやうなものが第二次の宗義と、かやうな區別を宗義に付けた人がある。尤もなことである。で、例へば基督教の三位一體説の如きは、第二次の宗義である事になる、即ち是は神と耶蘇と教團を支配する靈との三者の表象を連結するものであるからである。——又第三次の宗義を立てたのもいはれの無いことでない。第三次の宗義とは、第一及第二類の宗義が眞理であることを保證するやうなものを云ふのだ。例へば教會の宗義、法王と聖書とは無過誤とする宗義等が、此類に屬するものである。然るに是等第三次の宗義は、前の二類を侵略して己れを擴張せんとする、少くとも次第に前面に出でんとする——心理上に容易く説明し得べき——傾向を有つてゐる。で、その爲めに、人は第三次を通してにあらすば、前の二類に接することができぬことになつてゐる。

第七十節 神話及傳説と宗義との相違の基づく所は、上來の所述に従へば、宗義は思索と教權とを豫想するといふことにある。併し此相違は全然然のものではない。思索

の痕跡は、神話や傳説に於ても、既に認め得られる、只それが次位的、朴素的、散在的に表はされ居るといふ迄である。又神話や傳説にも、教權的要素が全く缺如してはゐない。只神話及傳説は、傳達の欲求が現はれて、それが想像力に直觀的の形式を生すべき生命と力とを與へるやうな社會に於てのみ、生長するものである。神話及傳説は、代々の傳承の中に存して居るのであるから——其材料に重きを置くのを特徴とする外に——人の尊重を引起すやうな格段の相貌を具へることになる。だから直接に同化し得べきものは之を同化し、若し又歴史的批判が是等總體の心的過程の起原を詮索せんなどする場合には、神話及傳説は極力之に反抗するのである。

また他の側から見ると、宗義にも、かの神話や傳説に著しく現はれてる直觀性といふ特徴も、全く缺如してはゐない。圖像欲求は元來一切宗教の本質の中にふかく入りこんで居るものである、只時としてはそれが都合よく外部的の藝術的の圖像に作られることがあり、時としてはさうなつてゐないこともあるばかりである。宗義に於ては、此の欲求はいつも概念によつて確定と限界とを附與せんとするの欲求と相共働してゐる。何づれの圖像も(之を論理的に見れば)、自己以外のものを指示して居り、又(心理的に見れば)他の圖像を己れの背後に引き付けんとする傾向を有つてゐる。且つ如何なる



圖像も、若し見渡すことの出来ない程の内容を表はさんとすれば、必ず不足を感じる、何れの比喩も必ず跛足である。そこで神話及傳説の内容は宗義の形で確保されるのである。圖像的のものが全然消滅に歸すといふことは決してない。是れは何れか一つの宗義的概念を取りて之を研究して見ると明かに知れる(第二十二節参照)

されば神話と傳説と宗義との間の根本的區別の如きは、只かの職業的神學のみは其立脚地として之をなさねばなるまいけれど、宗教哲學の上からは決してなされ得べきでない。併し此等三形式中で最も重要なものはと云へば、それは必ず傳説であらう。蓋し傳説の核實をなすものは、かの純潔且つ深遠なる精神生活によつて群を抜く模範的人格が、人心の上に興へた効果である。宗義は枯死し去り、神話は只御伽文學の中に其痕跡を留むるのみとなつた後と雖も、傳説は尙長くそが凡ての個人的の眞摯な生活行動の上に有する價値を失はぬであらう。福音傳はそれに基づいて立てられたと信せられる、宗義が排斥された後にも尙永く傳はり残るであらう。

されば宗教的表象が結晶して宗義となり、宗義は其傳承の威嚴とそれによつて起された經驗とによつて、確然と其根を固め了る時は、宗教的意識はかゝる結晶作用を廢止しやうと苦しみ勉めるといふ其理由は解し易からう。宗義が見捨てられ、若しくは只

の象徴とのみ見られるやうになると、完全な終結だの、明了なる規定だの、堅固な隠れ家などは亡くなつてしまひ、人は眼の前に唯不定なもの及流動するものゝみを有つ事になる。象徴が宗義と異なる所は、前者に於ては、本來の原的な宗教的實驗と其表現である表象との區別が、後者に於けるよりも、明白に見得られるといふ事にある。是れは哲學上より見れば、慥かに一つの卓越である、勿論通常は宗教的意識が認知せざる卓越である。が、或はかういふ事も主張し得られると思ふ、宗義と象徴とは一見思はれる如く、大に異なるものでない、此の事は宗教的意識自らも能く認める所である。蓋し宗教的意識は、宗義的眞理には科學的眞理や日常の經驗などにはない一種の妥當性があるかのやうに思ふものである。宗義的眞理は例へば日曜日ソニデーの思想の如きもので、人は時々それが常日の思想とは異なつた領域に屬して居ると思ふ事がある。常日の生活が散文とするならば、日曜日ソニデーの思想は、只詩歌なるかの感がある。且つ宗義的表象が實際の宗教態の上に如何に適用せられるかを研究すれば、かゝる適用はいつも象徴的のものであることが知れる。殊に奇蹟の記事に付ての説教に於て然ることが分る。併し如何によく宗教的意識が——或は散文的日工的の形で、或は理想的の形で——宗義的象徴的性質を認め得るにしても、若し此の象徴的性質が判然と主張される時に於ては、驚

きもし怒りもするであらう。かゝる主張は界限のある確乎たる地平線を破壊するものである。實驗其物と其表現との間に區別を立てるといふことは、疑惑や煩悶や不安を引起す種である。さうなると安固は消え失せてしまふ。人は恰も糸に結目を付けず、裁縫せねばならぬかの如くに感ずる。啓示の概念すらも倒れねばならぬかに思はれる。蓋し此概念は圖像と物如とが全然相一致する(大なれ小なれ)一つの領域のあることを豫想するからである。

されば唯象徴のみが行はれて、宗義は一つも行はれぬと云ふやうな宗教的立脚地があり得るだらうかは、争ふ迄もなく甚だ疑はしい事である。が、若しかゝるものありとせば、そこに所謂象徴とは、常に歴史的に傳承されたものゝみの謂でなく、自由に選ばれたもの——宗義の桎梏を脱した個人的經驗が己れを表現するに用ひ得るもの——新酒を盛るの新革囊——をも含むことになるだらう。こは勿論一大疑問である。——されど大疑問も時としては肯定的の答を得ることがある。此答は一切宗教の本質は謎の解決といふことにあるのでない、價值保存の信仰にあるといふ吾人の假定の到達する結果如何によつて定まる。

象徴は一種の感情類比によつて生ずるものである。價值と實有との關係が實驗せ

られると、之に規定せられて宗教的感情が起る。此感情が何處かに表現せやうと務めて居る中に、此實驗に類似した經驗の表現として現存する表象につき當る。でこゝには殊に第一價值判斷と第二價值判斷との類比が行はれる(第三十一節を見よ)。即ち宗教的經驗は、自己保存及歸順の領域から取つて來た表象に依て表現されるのである。人間は其實際的關係に於て、生活の第一價值の爲めに戦つて居る間に、自個の表象圈を作る。而して宗教的經驗は此表象圈に依つて形成せられるのであつて、自ら全く新しい表象を作らない、或は作ることが出來ないかも知れぬ。かの親父表象は一の象徴で、之を用ゆるやうになつたのは、存在が人間的の有價物に與ふる保護と進捗との經驗の感化に由るのだ。悪魔の表象も一の象徴で、前のと反對な經驗の感化の下に用ゐられるやうになつた。凡て象徴化の際には、狭範圍の但しより直觀的な關係から生じた表象が、崇高性と理想性との爲めに、直接には表示し得られない底の關係を表はす爲めに用ゐられるのだ。宗教的象徴法に於ける類比は、感情との關係如何によつて左右される。かゝる類推では、とても直接の積極的の規定は達し得られぬ。「只詩歌と迄はなれるが、客觀的の敎説と迄はなれない——茲に所謂「只てふ語は、宗義的立脚地から用ゐられたものと思つて貰ひたい。私自らの立脚地から云ふと、詩的形式のみが出來得べき

唯一のものであると云ふことは、正に其最高者たるの表號になる所以であると云はんければならぬ。

若し純眞の象徴であるならば、それは必ず直接經驗とそれによつて起された欲求とから生じたものである。象徴は人間の經驗の手の届き得るあらゆる領域から採り來るものであるが、殊に自然と人生との根本的大關係——光と暗、心と物、善と惡、生と死、力と無力——が象徴形成の媒となるものである。存在の個々の要素が高められて、全存在の標幟とせられるのである——全存在が人間の經驗に示される價值實有間の關係中に包括されるものとせられるのである。象徴的の見解は存在を觀するのに、恰も存在の本質が價值實有間の調和的若しくは不調和的關係に關する個々の經驗、個々の要素で盡くされて居るかの如くに、觀するのである。此處に宗教的詩的象徴法と科學上の類比法との類縁が(前に第二十節に述べた差別と共に)ある。

自由な象徴形成を促す欲求は、古くから人間の中に働いて居る。是れはかの生氣説の基礎をなせるもので、神話、傳説及宗義の中にも、御伽詩の中にも、はたあらゆる藝術の中にも、働いてゐる。宗教的意識は、あらゆる宗教的表象の象徴的のものを認知することによつて、甚だ藝術的の見解に接近するのである——藝術的の見解には一々の個體的現象

が類型的のものと見える、即ち世界内容の含蓄されて居る皮殻と見えるのである。併しかうなると、宗教的意識は宗教的生活の原始的發表たる神話や傳説に甚だ接近して來る。宗教的意識が此原始的發表と共通な點は、經驗及感情に對して直接的關係を有つて居る事である。然るに又他方では、それは宗義の思索的及教權的性質の爲めに、宗義と異なつて居る。それは無意的の宗教的表象形成をば、宗義學を嫌ふ程には嫌はない。圖像形成に於て、直接性と人格的純眞とが十分に保たれて居れば、象徴的の見解は決してかの神話形成及傳説形成を以て危険なものとは見做さぬ。蓋し神話及傳説は或る一定の發展階段に於ける人間の精神生活の自然的形式であるのだ。否、尙其上に——恐らくは此二者は、人心が純科學的領域外に於て、産出し得る最も力ある産物の現はれる形式であらう。總じて意識的の技術や思辨は、其初は神話と云ふ形の下に成立せる内容にて養はれる——即ちそれを分析して、其要素を新形式に作るのである。それ故に宗教的象徴法が、宗派的及宗義的の桎梏から脱却せやうとするならば、神話及傳説に沈澱して居る寶物の中から、絶えず其養分を採り來らねばならぬ。いつでもかゝる寶物は新象徴の産出(其可能なことは拒まれない)と相伴つてゐて、決して其の傍を去らぬであらう。新象徴形成の能力が、今日甚だ微々として振はぬ所以は、一つはそれが從來宗

主義の爲めに奴隷にせられてゐたからで、一つは宗義主義の批判が分析や懷疑を増長せしめて、かの大膽な積極的の産出作用を害したからだと説明することが出来る。宗義上の戦争は甚だ久しく打續いた。其爲めに、敵も味方も、自己の重要な精神力を殆んど消耗し盡した。されば當に生活の最高疑問の中にあつて直立の態度を保つ(第五十四節)のみでなく、更に此態度を以て偉大なる精神的の所業をする——即ち最も内面的な最も根本的な経験を、力のある不朽な圖像に作る——ことのできる程に十分な精神の自由と精神の力とを發達せしめる爲めには、尙多くの時日を要するであらう。併し此時の來る曉には、かの神話及傳説の中に小兒らしき仕方働いてたものが、大人の姿で現はれ出るであらう。——思ふにかくの如きは、價值保存を信じて、宗教的現象の中には、必ず諸の價值が含まれて居ることを見よしや、其等の價值は從來着けて居た形式は失はれても、更に新たな形式の下に保存せられねばならぬと考へる人々の希望でなければならぬ。價值保存の信仰は、宗教界に分業が行はれ従つて宗教問題の發生を促かすやうなことがあるにしても、其分業以前の精神生活が有つてゐた眞の價值は、決して消滅するものでないとして、頑として動かぬ者である。此信仰は竹馬の友人に對するの信仰と酷似してゐる。吾人は彼れが大人期に於ける事業の既に破壊せられたこと

且つ破壊せられつゝあることを見ながらも、尙且つ彼れが青年理想の本質は、よしやそれが經驗てふ煉獄火裡に如何に屢々變體の苦を受けても、依然として保たれて居て決して抛擲されはせぬと、確く信ずるのである。

**第七十一節** 宗義の發生及それが象徴へ遷り行くことをば更に精しく明にせんが爲めに、吾人は茲に宗教的表象形成の實例の一系列を掲げやう。此等の表象は實に感情の不斷の感化の下に生じたものには相違ないけれど、又表象それ自らの法則によつて規定されるものであることも、極めて明白である。特に此等の例は、其始めには甚だ狭く低き形で現はれた表象が、變化し、擴張し、推移して、遂に倫理的若くは宇宙論的の意義を得るやうになるといふ趣きを示すものである。

此種の變化は、如何なる事情の下にも、起ると云ふ譯のものでない。このことは宗教史に徴して明である。羅馬人と希臘人との特徴的差別は、實に此點に關して著しく現はれてゐる。羅馬人は其特殊神を固守して、其表象の上にも、名稱の上にも、大古よりして殆んど毫も變化を加へなかつた。彼等は其拜する諸神に、或る確な名稱を附けることだけで、満足してゐた。彼等の宗教的想像は鮮明でなく、又多産的でなかつた。従つて傳承された確定の儀禮以外に出づるの必要を感じなかつた。彼等の神話體系が稍々

豊富となつたのは、全く希臘の感化によつたのである。希臘に於ては、宗教的想像が甚だ富豊かな生長を遂げた。其想像は儀禮を支持として保たれ、儀禮によつて整理せられた(第五十七節参照)。併し總じて儀禮慣習といふものは、想像の爲めに利用されて、新表象形成の動機となるものである。——古慣習が説明を要する如くに思はれる時、または古慣習が廢止に歸した所以を説明するの必要ある時に於て、特に然るのである。プロメトイヌ神話では、彼れ自らは供犠の獸の肉の部分を取りながら、ツオイスには奸計で頭骨を取らしめてゐるが、此神話には、何故に人間は自ら供犠の最良部を食ふのであるかを説明せんとする慾求が、よく認め得られる。希臘、羅馬、印度、猶太等の神話の或一系列は、何れも古代の人身供犠の廢滅に歸した所以を説明して、神自らが獸肉を好むだからだとしてゐる。動物崇拜は、神の性質は人間のとは異なつたものであるから、其姿も人間のとは異なつたものでなければならぬと云ふの意味を表はしたものである。併し動物の姿は、漸次其位が低くなり、遂に神の眞の圖像ではなくなつて、唯神の従者とせられてゐる。神が動物的の機官や性質を具へてゐることのあるのは、是れは全く動物崇拜の痕跡である。而して其際には、必ず其等に象徴的の解釋が附けられて居る。後代の段階に於ける天光崇拜及太陽崇拜は、光をば清淨、眞理及救濟の表現と見んとする

る象徴的解釋から起つたものである。

典儀が宇宙論に遷り行く其の遷り行きの一例として、興味のある——恐らくは宗教史中最も興味のある——のは、上第五十三節に記した梵を全存在の原理と見る説である。梵とは祈禱、即ち活潑なる願望に具つて居る魔力を意味したものである。典儀を宇宙論へ遷り行かした動機は、祈禱にありとせらるゝ此魔力である。以爲らく、正しく祈禱し得る者は神を左右し得る——故に祈禱若しくは祈禱に於て現はれる力は、本來の世界力であらねばならぬ。是れは諸神すら認めてゐる。それ故に彼等は強力なる祈禱者を恐れて、自らも祈禱を行ふのであると。かくて祈禱の力は凡ての神の中の神となつたのである。——後來になつて(ウパニシヤドに於て)各人自ら知る所の精神は梵と同一物であるとせられて、宇宙論は心理學に遷り行つた(第六十一節参照)。——此兩個の遷り行き、即ち典儀から宇宙論にのち宇宙論から心理學にのち、此の何れものの中に働いて居るものは何であるかといふに、それは世界の最も内面的な根底は凡ての努力の最高目的と別なものでないとして、即ちそれをそのまゝ一つの努力として表象せんとする欲求である。——印度宗教が最後の進歩をなした時、即ち如何なる表現も思想も不十分であると、揚言した時は、正にかの自由なる宗教的象徴主義と接してゐたのである。只

彼國の文化には特殊の事情が存してゐたが爲めに、此の主義は入り來ることができなかった。此代りに起つたものは、一つは嘗て一度出たことのあるもの、只の繰返しと、一つは萎靡と、一つは呪物崇拜及多神教への墮落と、此三つの者であつた。蓋し象徴主義は、如何なる歴史的の事情の下にも、行はれねばならぬといふの必然的理由は、決してないからである。

二三研究家の説によると、崩因後の猶太教に、世界審判や未來神國の觀念のあるのは、波斯的觀念の感化によると見るより外には、其由來が説明し得られぬとの事である。是れは最近に於て、スターツニ (E. H. Stave) が詳論した説であるが、よしや之は誤りでないとしても、是等觀念が採用せられる際には、當時猶太國民の既に有つてゐた見解、即ち世界に於ける惡と人間の地位とに關する見解の爲めに、甚しく其意味も形式も變改されたことは疑はれない。勿論波斯的の二元論は、倫理的性質のものであるに相違ないけれども、其所謂倫理的のものは、多くの外的要素と結合して、いつまでも離れなかつたのである。波斯教に所謂對惡戰爭は、それが祈禱、供犠、さては拂淨等によつて行はれた所を見れば、少くとも一部は典儀的若しくは魔術的戰爭であつたことは争はれぬ。併し其大部分は、自然的害惡をば耕作、牧畜、肉食獸の狩獵等によつて排除せんとする人文的戰爭であつた。

であつたのだ。而かもかのイスラエル國民の上流の中に——既に波斯的觀念採用以前に見られるやうな純粹の倫理的要素は、遂に波斯教の中には見出し得られない。當時イスラエル國の靜思家の頭腦は、内的生活界の問題を以て占領せられ、純粹の精神的解脱といふものを愈々益々翹望した。神國の思想は愈々益々倫理的思想となつたのであつた。

此思想は漸次に發展して、全くの世界觀となり、遂に國民的及倫理的意義のみならず、又宇宙論的意義をも得ることになつた。が、これはラビ的及希臘的思辨の感化の下に、さうなつたのである。又基督教會の宗義も、それが判然確立せられるに就ては、希臘的思辨から、而して一部はハルナツクが指摘した如く、羅馬の法律から、其概念と形式とを得て來たのである。勿論プラトンやアリストテレスが再生して、かの教父やスコラ學者の用ゐた儘の概念を見たならば、恐らくはそれを己れのものとして認めることは難しいであらう。併し基督教會が、當時の興へられた事情の下に、其智的欲求をばかの「異教的思惟」(若しくは、しか見做されたもの)によつて満足さして居つた事は明かである。此宗義發展の全過程には——或觀察點から見ると面白い所もあるにはあるが——かの印度にあつて典儀を宇宙論に、宇宙論を心理學に移らしめたやうな雄大で且つ深遠な思惟の

勢力は、全く缺如して居る。「基督教的思惟」に於て殊に著しく目立つことは、その利用した思惟形式が外來的のものであるといふことである。此折衷主義、外面的の選擇及適應化は、今は既に宗義史上に其弱點を暴露されてはゐるが、併し是れのみが批判を招く種ではないのである。今の批判的宗義史は、古代の觀念を材として形成し建設せんとしたかの觀念の研究に迄、其歩を進めてゐる。即ち神の本質及神の時間的及永久的作用に對する或思辨的の見解と、救世主の歴史的人格に對する信仰とが、必然的關係を有つて居ると云ふ觀念の上に、及んでゐる。然るに批判的神學はかゝる關係を承認しないで、基督教の道德的宗教的要素を飽迄も發揚せやうと云ふ復舊事業を企てつゝあるのである。——が、此點に付ては後に再び論ずるであらう。

宗教的表象形成の最後の實例として、且つはそれと宗義的表象形成との關係の一例として、私は茲に所謂「自然的宗教」の歴史に就て述べる。——所謂「自然的宗教」なるものは、何時でも、成立宗教に對して試みられた復舊事業の結果であつた。即ち昔のストア派、古代の通俗哲學者、さては十六、十七、八世紀の所謂「デイスト」等の企てたものがこれである。彼等は何れも宗義的に作られた個々の表象(特に人格神及人格不死の表象)を固守して、之を合理的即ち直接經驗と見做した。凡ての宗教的表象は何れも象徴的のもの

と見ること——カント及其派の如くには、大進歩には相違ない。然るに是等の人々に於ても、尙宗義的の傾向が存してゐて、或一定の象徴、特に通常所謂「自然的宗教」の表象を表はした象徴をば、唯一の許された必然的の且つ「正しき」ものと見做してゐる。併し自然的宗教も、其根柢に於ては、成立宗教と同様に、一つの問題を面前に控へてゐる。それは宇宙的實在と倫理心理的觀念との關係、即ち價值と實有との關係の問題である。或象徴が他のよりも一層「正しい」といふことは、徹底的に云へば、只其象徴は一層我等に近き類比を基にしたものであるから、我等に向つて一層大なる價值を保つてゐるとの意味である。

宗義が象徴へ遷行くことは、感情と表象とが愈々分明に區別せられることと、密接に關係してゐる。此區別は(おぼろげながら既に新プラトン派やアウグスティヌスや神秘家等も認めた所である)人間の精神生活の分化係用と關係を有つてゐる。而して此分化作用は、正に宗教問題存在の主なる原因と思はれる。で、今では存在の評價と説明とは、もはや直接には一致しないことになつてゐる。説明は評價から直ぐには出で來ないし、評價も又説明から直ぐには出で來ない。

此分化作用は、又主にも、近時の科學的世界解釋によつて規定されてゐる。コペルニ

クス説の結論として、世界體系は無限に擴張せられた。それが爲めに、今はもはや是迄の如くに、人間生活及其理想を存在の中心と観することができなくなつた。又デカルト哲學は、精神的のものと物質的のものとを極めて分明に區別した。此考へ方はかの是れ迄いつも宗教の支持となつて居た生氣説に對しての大打撃であつた。而して最後に、認識の性質と界限とに付て批判哲學のなした研究は、宗教の知的要素に關する一大回點となつた。

是に於てか、宗教の本質は何ぞや及宗教は新なる精神的條件の下に如何程迄生命を保ち得るかといふことが、更に愈々緊急な問題となつてくる。

#### 第四章 價值保存則

實在は永久なり、一切を飾れる活ける實は、法則之を守護すればなり。

ゲーテ

第七十二節 吾人は上の諸章の多くの個所に於て、あらゆる宗教的神話、傳説、宗義及象徴の本來の内容に關する或一の假説をほのめかしたのであつた。吾人は凡ての宗教の最も内面的な傾向を表はしてゐる宗教的根本則は、價值保存の法則であると論じたのであつた。若し此見解が正しいならば、宗教問題は凡ての他の根本問題と、一ツの

面白き類比をなしてゐることになる。諸種の領域に於て、人間の思惟を働かせるものは、いつも統一と數多との間、若しくは連続と差別又は變化との間の關係である。宗教問題は——若し價值保存は主張され得べきものであると云ふことが、其内容であるならば——かの特殊の領域の上に、特殊の形式で、分裂して現はれる一大謎の一ツの特殊の形式に外ならぬ。兎に角價值保存則は、存在連續の原理の一形式である。價值保存則は、あらゆる差別と變化の裡に、存在の内面的關係の存することを——自家の様式で——主張するかの因果律と類比をなしてゐる。特に價值保存則は、自然力の變動の裡に、自然界の關係の存することを主張するかの勢力不滅の法則と類比をなしてゐる。勿論かくの如く、此法則が他の諸法則や諸問題と類比をなしあるといふことでは、彼の法則が眞に宗教的公理であることを證明するには足りない。然しかゝる類比は、かの見解を應援するのである。蓋し人間の意識は、一切の領域に於て、常に同一性を保つ者であるが爲めに、人生の問題には凡べて共通の特相があると考へられるからである。併し吾人が價值保存則は宗教的公理であるといふ主張の證明として、上來叙述した事は、啻に右の點からのみ考へて云ふたのでなく、寧ろ心理的性質の上から論じたのである。即ち吾人は宗教的經驗及宗教的信仰の記述と分析とによつて、かの法則は宗教的欲求



に適合せるものである事を示さうと試みた。即ち宗教的欲求は經驗から生ずる桎梏を脱し、經驗から生ずる變動に頓着なく、最高有價物の保存を確保せんとするのである。或は前に述べた如く、信仰は忠實である。信仰の内容は、存在の中には忠實が行はれるといふことである。而して忠實とはあらゆる變化を通じての保存である、連続である(第三十四及第四十四節参照)。此證明は宗教的經驗及宗教的信仰に付て私が與へた記載と分析とは正しいものであることを豫想する。併しよし之れを正しい者であると許すとしても、尙且つかの證明は不完全のものだと云ふことができるかも知れぬ。そこでこゝに客觀的な歴史的證明といふものが必要となる、換言すれば實際上に現はれた諸の宗教形式、特に大なる成立宗教は、其固有の内容から見ると、何れも皆價値保存則を其最終假定として、其上に立つて居るものであるといふことを示さねばならぬ。私は今やかくの如き歴史的立證を試みようとするのである。が、之れに先ちて(宗教的經驗及宗教的信仰に付て第一章に述べたこと)の續論として、かの法則をば尙一層精しく規定し置かんければならぬ(甲)。——若し純粹の心理的研究から假定するものをば、歴史も亦之を證明し得たならば(乙)、私は尙ほ進んで、凡ての成立宗教以外にある立脚地上でも、尙かの價値保存則は維持され得るか否かを論究しようと思ふ(丙)。

### (甲) 價値保存則及それと經驗との關係を詳論す

第七十三節 宗教は人が何等かの有價物のあることを經驗したといふことを豫想する。宗教を如何様なものと解するにしても、宗教はトツ始から一切の價値を産出するのではないと云ふことだけは許さねばなるまい。例へば茲に一人の人があつて、其の人が若しも善又は惡の充ちて居る來世があるといふ信仰を有つて居るとするならば、其人は必ず善及惡の存在を、己れ自らの經驗から、知つて居なければならぬ。さうでないならば、彼れは其信仰に何の意味をも附けることができぬ。之と同じく、人が若しも諸神には或る秀でた性質があると信じて居るとするならば、彼れは己れ自らの經驗から、それらの性質及其價値を學び知つたことがなければならぬ。若しかやうなことがなかつたならば、其人の宗教的狀態と他の状態との間には、何の連絡もないことになる、従つて人生全體の關係といふものがなくなる。宗教の内容はいつでも其人の經驗の如何に依る、特に其人が有價値と認められたものゝ如何なるものなるかに依る。人が如何なる價値を認めるかは、其人の心を支配して居る評價動機の如何に依る。評價動機は或は利那的の欲求として現はれることがあるが、かゝる場合には、直ちに他の欲求の

爲めに取つて換へられる。評價動機は或は自己保存の本能と同一な強烈なる不斷の欲求の中に存することがある。或はそれは人間を個々の孤立的存在物と観することによつて規定されることがある。此時はそれは個人的な恐らくは寧ろ利己的の性質を帯びることになる。或はそれは人間が自己を周囲の群衆中の一員と見、其大なる共同の利害に與づかるものであると感じて、自己の事、自己の休戚を其大關係から離す事ができぬといふやうな所から起ることもある。其保存を信するやうな價值は、其人に取つて最高價值であらう。併しそれらの價值は、人により、歴史的事情によりて、甚だ異なつた者である。グリーンランド人の有つて居る價值保存の信仰は、希臘人の其とは痛く異なつて居り、印度人のそれは基督教徒のと甚しき差があらう。利己主義者や貪慾者流にも、それ／＼その天國があり得る、美に囚はれてゐる人や道徳的理想家にも、それがあり得ると一般である。が、併しそれら天國の姿觀は甚だ異なつてゐるだらう。嚴密に云ふならば、實は是等の差別は、吾人の今の所論には無關係のものである。只一切宗教に共通なものを發見すること——グリーンランド人にも、印度人にも、基督教徒にも、宗教があると吾人に思はしめる所以のものを探り出すことが必要である。「低き價值と高き價值との區別は、宗教の上には、大切な區別であることは勿論である。自然教と倫理教

との別も、又後者の内の高下の差も、つまりかの區別に基づくのである(第三十二、及三十五節參照)。併し此區別は、本來の宗教的公理に取つては、大切なものでない。

宗教は諸の價值が經驗されたことがあるといふことを豫想するが故に、或意味に於ては、宗教的價值は派生的のものであると云はねばならぬ(第三十一節參照)。換言すればそれは吾人が生活經驗で知り且つ主張するやうになつたかの第一價值に對する興味に依つて規定されるものである。宗教は世界事物の進行裡に於ける價值の運命に付ての特殊の經驗を豫想する。最も原始的な種類の精神生活は、宗教的價值を少しも知ることができぬ、最も簡單な形の自己主張と歸順以上に出づることはできぬ。動物に(恐らくは)宗教のない所以は、(恐らくは)彼等が世界に於ける彼等の價值の運命に付て、少しも格段なる經驗をなし能はざるによるのだ。

併し——上にも述べた如く——宗教的價值は、他の價值に比すれば、派生的であるといふことは、必ずしも宗教的價值が現はれる經驗と第一價值が知られる經驗との間には、いづも時間的距離がなければならぬといふことを含んでは居らぬ。第一價值がトツ始から宗教的の形で生ずること、換言すれば、此等二種の經驗が同時になされるといふことも屢々ある。此區別は抽象作用若しくは分化作用から來るものであるが、かゝる

作用は必然的に起るものとは限られない。私は私には新たな一つの自然美をば、存在の光榮を表はすの現證として補足することがある。此の際には、第一價值と宗教的價值——美其の者と、其美を可能ならしむる所以の者としての存在と——此の兩者が同時に、一瞥の下に、私に現はれるのである。——第一價值と宗教的價值とが充分に區別される時でも、宗教的價值は其直接性と獨立性を保有して居る事がある。信仰の對象は必ずしも第一價值を存在の中に生せしめる爲の手段としてのみ現はれなければならぬと云ふ譯はない。最高美として出現して、直接に嘆賞、感應、信賴、愛等の對象となる事もある。宗教に下等及高等の別ある所以は、其宗教的價值が間接價值としてのみ現はれるか、若しくは直接價值として現はれるかによるのであらう(第三節參照)。下等の形式から高等のそれへの遷り行きは、他の領域上にあつてと同じく、動機推移及價值推移によつて起ることがある。始めには唯手段としてのみ價值を有つてゐたものが、後には目的として價值を得ることがある。始めには或原因から價值を有つてゐたものが、後には全く他の原因から價值を得る事がある。又始めに究意目的として立てられたものから、それよりも遙に價值の優れた結果が出てくることもある。此類の推移は道德界に於てのみならず、宗教界に於ても極めて重要なものである。人間の宗教的發展に連

續のあるのは大部分此等の推移に負ふものである。太古の猶太人のヤーゼー崇拜が進歩して、親父としての神を信するやうになつたのは、甚だ重要な歴史的及個人的實驗があつた爲めに、大なる推移過程が起つたからである。宗教的意識は間接價值と直接價值との間に動搖出來ることが屢々ある。アウグスチヌスは其神に向つて云ふた、「我は我魂の活きんが爲めに汝を求むるなり」と。是れは己れの信仰對象に唯間接價值をのみ附するものである。然るに彼は他の所では、神は最高若しくは唯一の善なり、善其物、真理其物なりといふた。是れは其信仰對象に直接價值を認めたのである。スピノザにあつては、其所謂神に對しての智的愛の生ずるのは、自我と全存在との完き調和一致が深き智的喜を惹き起し、此喜が神(即存在の統一原理)を原因とするやうなかの表象と結合するからである。併しかゝる思想に没入すること愈々深くなると、かの理解や、智的喜や、智的愛の中に、神自らが現存して働き居ることになり、唯の間接的關係は消滅し去るのである。神祕主義は總じて——通常の宗教態が只外面的な機械的二元的性質のものであるとは違つて——宗教的價值の直接的性質を發揮して居る。終には存在に於ける價值保存の原理を最高有價物と見做す程にも至つて居る。宗教が他の精神界の上に反動して、是等と多少分명한對立をなすことのある所以は、全く茲に基づく

のである。第一價值と第二價值との間に相互作用が起り、爲めに宗教が甚だしく錯雜となつてくる。一々の場合に於て、何れが原的のものであるか、はた派生的のものであるかを明かにするのは、困難である。殊に若し價值保存の現はれる形式、其者が現に直接價值を有つてゐるならば、其保存される價值の總量が増加するであらう、さうなると其宗教の保存が正に宗教問題の一部となるであらう。若し成立宗教は人間の精神生活から消え去つても、精神生活は少しも之れが爲めに損失を感ずることはない、と主張しやうと思ふならば、只第一價值は其宗教の消滅の爲めに何等の損害を蒙るものではないといふことを示すだけでは足りない。其宗教の消滅と共に直接價值も亡び去るか、らして、それに對する均等關係のあることを示さんければならぬ。かゝる均等關係のあることが示されるならば、是れは取りも直さずかの宗教的公理の妥當性に對する一つの立證であらう。さうなると價值の連續が保たれることになるであらう——而して此連續が正に本來の宗教的のもの、宗教の精醇であるとするならば、よし成立宗教は亡びるとしても、宗教といふものは永く存続するであらう(第三十一節結末參照)。是に於てか、現下の宗教は如何なる形式のものであるかに拘らず、宗教問題は不可避的であり且つ大重要なものであることが知れる。

第七十四節 吾人の所持せる有價物は、多くは中斷なしに享樂される者でない。吾人を幸福ならしめる状態は、必ずしも中斷なく全強度を保つてゐなければならぬとは限らぬ。そこには或は蹉跌があることもあらう、併しそれは必ずしも諧音の中止を意味しないで、只ほんの假りの終結、休息、又は豫備段階たるに過ぎない。かゝる際には、休止それ自らが諧音的順列の中の一員子であつて、其順列に大なる効果を與へるのである。が、かゝる休止の眞價は、其先行のものとの連續を知ると同時に、其後繼のものを實驗する程の人ならば、覺る事はできない。休止の始まる時に這入つて來る人には、何も分らない。かゝる人に向つては、其休止は零である。休止が新調音と入れ換はる前に出で去る人に向つては、かゝる休止は絶對的の終結と全く同意義である。世界經過中の或休止は、甚だ長く續くこともあらう。之を過去のもの、及後來のものに内面的に連絡せしめ得る人のみが、是等休止の價值を解することが出来る。かゝる人には、それ等は唯の中斷ではなく、それよりも以上のものであることが分るだらう。一々の場合に於て、それが果して休止であるか、或は絶對的終結であるかは容易に分らぬ。恐らくそれは不可解の疑問として永存するであらう。故に若し連續が維持されなければならぬとすれば、それは只信仰によるの外はない。絶對的の價值消滅であると思はれ

るやうな場合がないとも限られぬ。

吾人は茲に連續を確保しやうと思へば——潜在的價值と顯動的價值とを區別するの必要がある(第三節参照)。價值保存の信仰は、必ずしも存在には常に同一量の顯動的價值があるといふことを豫想しない、只價值發生の可能性が常に同大であれば足りる。併し若しも凡ての價值が潜在的となるとすれば、それは全くの死滅的狀態となつたと異なる所はないのである。可能性が不可能性となつたのである。宗教的信仰は、其豫想する存在の價值が潜在的のものと顯動的のものとの間に、種々の關係を有つて居るから、此關係の異なるに従つて、其一々の形式は、種々の異なつた性質を有することになるのだ。潜在的價值が餘りに苦がき抵抗なしに解放アウフヘーレンされ得ると信ずる宗教的信仰は、快活なる樂天的性質を帯びることになるが、之に反して存在は悲壯的喜劇の性質を有つてゐるから、それ自ら持つて居る豊富な潜在的價值は、決して解放することはできないとか、又は各個々の解放過程は他の點に於て比較すべからざる程の大なる價值損失を生ずるであらうなどと信ずる宗教的信仰は、陰鬱な厭世的性質を帯びることになるだらう。

價值保存則が完全に徹底され立證されんが爲めには、世界經過の中には、何物も只の手段、若しくは只の可能性としてのみ存在してはゐない、ましてや只障害としてのみ存在してはゐない、間接價值を有するものが同時に直接價值を有つて居り、凡て障害は同時に手段であるといふことが必要であらう。勿論吾人は何れかの歴史的宗教がかの法則をばかゝる絶對的の形で表はして居るとか、若しくは暗に假定してゐるなどと期待する譯にはゆくまい。併し若し理想の宗教は必ずや此思想を基としたものであると主張し得るならば、それは取りも直さず吾人の假説の一つの證明となる者である。若し又諸宗教の評價はかゝる理想を標準として行はるべきものであること——さては秀でた宗教的人格は、己れの宗教がかゝる理想を満足せしめてゐないことを見て、それをその宗教の最も重大なる弱點と認めたことなどが知れるならば、それは何れも吾人の假説を證するものであらう。吾人は歴史的宗教の中にかかる理想を満足せしめんとするの希求よりも以上のものがあるとは、期待することができない。併し若しも是等宗教中の或一つは絶對的の宗教である、換言すれば、それは宗教の本質中に含まれて居る者を悉く完全に表現してゐるなど、思ふ人があるとするれば、其人は何を以て其主張を立證する積りであるか。或は其人は其宗教は價值保存則を完全に満足せしめて居ると思つて、即ち其宗教は常に他の何れの宗教よりも更に完全に此法則を貫徹し居

るばかりでなく、猶ほ其宗教の内容は何れの點に於ても、此法則と一致して居る、若しくは此法則の要求から來てゐないものはないと思つて、それを證據としてゐるのではなからうか、是れは須らく研究すべきことである。

價值保存則の理想的の形式は、最高の倫理的原則と類比をなして居り、且つ或範圍に於ては、全く一致して居ることを見るのは、格別の興味を感ずる。道德的理想——例へば普遍的同情を基とした如き——は、人道の國てふ思想の中に現はれてゐる、此國に於ては、各個々の人格は常に目的として存在してゐるもので、決して只手段としてのみ存して居るのでない、故に直接價值のあるものとして存して居るので、只間接價值若しくは潛在的價值のみのあるものとして存して居るのではない。此道德的理想は、個々の倫理原則の中に、及其種々の發展階段に於て、豫想若しくは少くとも傾向として、多少分明に現はれてゐる。が之れと同様に、かの價值保存則の理想的の形式も、個々の宗教形式の中に、豫想若しくは傾向として、多少分明に現はれてゐる。若し後の論究に於て、あらゆる宗教の價值を計るの最後の標準は、道德的性質のものであることが知れるならば、右の宗教的公理と最高の倫理的原則との類比は大に重要なものとなるであらう。即ちこのことは、宗教が道德の投射<sup>プロジェクション</sup>として存せんとする傾きのあることをしめすからである。

各個々の宗教の教説や儀禮は、つまりかの宗教的公理が現はれる形式に外ならぬのであるから、各宗教が加ふる形式に重を置かんとするのは、自然の勢である。併し各宗教は人間と衣服とを混同する、若しくは少くとも衣服を以て人間の一部と見做さんとする傾きがある。だから個々の宗教は、他の諸宗教も、それ／＼の仕方、此同一の價值保存則を尊奉し發表する者であるといふことを認むるを欲しない。併し之が爲めに、かの法則が宗教的原則であると云ふ事は、少しも動かされない。此法則は多くの種々の様式で、換言すれば、甚だ異なる種類の神話、傳説、宗義さては象徴によつて、形成され表現されるものである。併し——哲學の上では——法則其者と法則が表現される二々の様式とは、區別されなければならぬ。若しもかの法則は、或一の仕方でのみ表現され得ると主張する人があるならば、其人は必ず其主張の證明の義務を負はねばならぬ。かの法則は宗教のあらゆる種々の形式の下に、宗教の本質を表現するものであるから、それが抽象的性質のものであるのは、自然である。故に宗教哲學上の法則は、之をかの宗教的意識の中に直接且つ明瞭に發生し、且つ行はれる諸表象と混同してはならぬ。宗教的意識は、通例かの法則を抽象的の形で知り、はしない、寧ろかゝる形はその排斥せんと

さへする所である。それは丁度通常の人間の意識は、表象聯合の法則ツてなものは少しも知らぬけれど、その知らぬといふことは、その人の意識の中に、表象結合が此法則に基づいて行はれるといふことを妨げないのと同一である。又吾人は通常呼吸の生理的法則ツてなものは毫も存じないけれども、矢張り吾人は呼吸して居るやうなものである。

或個々の宗教は、その自家の主張に係る以外の價值保存の形式を承諾することを欲しない。このことは其宗教の特徴の一として、指摘するに足るほどのものであらう。宗教哲學者は此特徴を捉へて、其宗教の價值を判する際の参考とする。併し彼れが他の方法によつて、一切宗教の原則に關して得られる確信は、その爲めに、少しも動搖されはせぬ。

**第七十五節** 全存在が其保存と其一々の形式とを最高有價值物によつて規定されるといふ信仰は、價值保存の信仰からは、必至的に出て來るものでない。價值保存の信仰は、價值と實有との關係に付ての思慮から來るのであつて、實際上の關係を直接に經驗する所から起るのでない。實有が價值を産むのであるか、はた實有は價值の爲めに存するのであるかなどを豫め思辨するやうなことがなくとも、尙其保存されると信せ

られる價值其者は事實上に存し得るのである。

價值から實有を導き出さうと試みると、宗教問題は甚だ困難となる。あらゆる障礙及あらゆる抵抗は、有價值物の發展及保存に必須の手段であると知れたとしても、何故に一般に其手段てふ如きものが必要なのであるか——何故に有價值物が直に存在し支配せぬのであるか——何故に價值と現實との間には、差別又は衝突があるのであるかなどいふ疑問は、いつも其頭を持上げるであらう。されば宗教的意識は、惡の問題に於て、是等の困難と絶えず戦はねばならなかつた。而して若し宗教哲學が價值保存の根本則は一切宗教の豫想若しくは傾向である<sup>アシデンス</sup>と論定しやうとすると、それらの困難は——後に明となる如く——愈々増加することになる。

價值保存の假説は、厭世的的人生觀とは、一見相容れざるが如くに思はれる。だから若し厭世觀が兎も角も一種の宗教であるならば、彼れは吾人の宗教哲學上の假説を破るものであるかも知れぬ。

厭世觀は、價值と實有との間には、根本の不均衡<sup>イコノミヤクニ</sup>不調和があるとするものである。併し不均衡といふことも、一つの關係である。故に若し宗教的經驗は——上來の記述に従つて——價值實有間の關係に關してのものであるとするならば、厭世觀も宗教的經驗に

基いたものに外ならぬ。唯其經驗から生じた信仰が、かの宗教史上に最も展現はれるやうな信仰とは、異なつたものであるといふ迄のことだ。故に厭世觀も、價值保存に關しての或信仰が、基をなしたものに違ひない。若し一切の價值が消滅したならば、おのづから價值實有間の關係も消滅するであらう。厭世家も世界には或有價值物があることを許さねばならぬ。併し彼は此物は唯劇烈なる戰闘と不斷の苦惱との續く限り保存されるのであるとして、他の何事よりも、先づ此の戰闘と苦惱との上に眼を注ぐのである。戰闘と苦惱とは、生活と自己主張の欲求とを豫想する。若し凡ての生活、凡ての欲求が、存在から除去されるならば、厭世觀といふ語は成立たぬ事になるだらう。レオバルデ (Leopardi) の詩ラジネストラ (La sinistra) (草の名) は、人間と無慈悲な自然との關係を、ジネストラとそれが生へてる溶岩との關係に依つて描寫したものである。溶岩が若し一朝其ジネストラを焦盡、若しくは覆没するやうなことがあれば、そこに戰争は御仕舞となるのである。併し其植物の生活といふことが、有價值のものであつて、それと殘酷な實有との對立が、此詩人の情調を喚起し、若しくは之を言表はして居るのである。レオバルデは——シヨールペンハウエルや佛陀と同様に——價值實有間の不調和を方説したに拘らず、生活の絶滅、即ち有價值物の抛棄といふことを以て、其不調

和から脱するの方策とはしなかつた。是れは有價值物が不斷の戰闘と苦惱との裡にあつて能く保存されるといふ信仰が、其心にあるからである。如何なる宗教に於ても、如何なる哲學に於ても、絶對的の厭世觀が唱へられたことは未だ曾てない。佛は涅槃に達し得られると教へた、此涅槃は絶無と同意的のものではないのである。シヨールペンハウエルは藝術的及科學的活動、同情及宗教的禁欲に於て、かの不調和のなくなることを認め<sup>(99)</sup>た。凡そ何れの厭世觀にも、自ら存続し、自らを主張し、又恐らくは之を増大する或有價值物が必ずある——絶對的の厭世觀は、只かの二三の宗教を永久的苦痛と呪咀する輩に向つてのみ、妥當であらう。併し如何なる宗教にあつても、永久的苦痛のみが其唯一の内容となつて居るといふやうなことは、決してないのであつて、——後に見らるるが如く——最高有價值物は、存在の一部にかゝる永久的苦痛があるにも係らず、否撃る此苦痛のあるが爲めに、よく保存されることを示さんとして著しく努力して居る。かかる努力は判然たる宗教的性質の人の煩悶から出て來るものであるが、かかる努力は正に吾人の宗教的公理が歴史的に妥當であることを證するものである。

存在に於ける價值は、絶えず減退すると見るやうな厭世の見解も、考へ得られないものではない。若しもかゝる見解があるとするならば、それは或は宗教的信仰が缺けて



ゐるかも知れぬ(第三十一節を見よ)。が併しそれは必ず宗教的經驗によつて定められて居るに相違ない(第三十四節を見よ)。價值減少の不斷の傾向といふ點に重きを置いて見れば、此種の厭世觀は、消極的標幟を取つた宗教と名づける事ができるであらう。かゝる主義は常に値價實有間の關係によつて定められるものであつて、決して宗教と全然的對立をなせるものでない。一切の宗教と全然的對立をなせるものは、樂天主義でもなく、厭世主義でもなくして、中立主義である。此主義では、一切の評價が人間行動の埒外へ去つてしまふから、人間は唯看客としてのみ世界の進行を見て居て、所謂價值と名づける凡てのものに對して、絶對的に無頓着で居るのである。かゝる主義は果して實際にあり得るであらうか否か、それは私しには甚だ決定し難いのである。よしや唯の看客であるにしても、苟も其心が智的若しくは美的に(況んや道德的に)働く間は、必ずそこに宗教的色彩を帯びた情調があるであらう。換言すれば、理解又は觀眺が我れに喜びを與へてくれる所からして、存在に格段の價值が認められることになり、己れの世界觀も、かゝる智的若しくは美的價值の進退如何によつて、知らずく着色されるであらう。

## (乙) 價值保存則の心理學的歴史的論究

第七十六節 價值保存の信仰は、歴史的宗教中には、二個の相異なれる形を以て現はれてゐる。それは吾人が先きに宗教的經驗及宗教的信仰に付て記載したる際に(第四十三節)一寸瞥見した主形式である。是等形式は、其本質上から見れば、決して全然的對立をなせる者ではなく、却つて歴史的に相影響してゐる所が甚だ多いのである。それらは歴史の上に、二個の類型として現はれてゐて、宗教の個々の諸形式及種々の宗教的立脚地は、何れも多少判然と是等二個の何れかの一つに近い者であるといふ風になつてゐる。一々の宗教形式、宗教的立脚地を盡く残す限なく觀察することは到底不可能であるから、吾人は宗教的生活は此等の二類型に依つて其著しき特徴を表はしてゐると定めて置いて、而して唯此二者の研究を以て満足しやうと思ふ。——が、各を別に觀察するに先ちて、茲に此二者の特徴點を略述する。

甲の類型が唱へる所に従へば、最高有價値物はつねに顯動的に現在してゐるのである。が、さてそれが何故に人間の眼に見えぬかと云ふと、それは經驗的の雜駁な多様性と、其不斷の變動と、之等の爲に人間が感覺的のものを實在と執する迷妄と、此三つのも

の故である。若しもかゝる迷妄が消え去るならば——思惟及意志の眞摯なる活動の存することは、此消滅を豫想するものである——人間は永久的の實在を認めて、それと己れとは直接一體であると知るやうになるであらう。一切の多様性(少くとも外面的感性的多様性)は消滅し、時間關係は意義を失つて、かの有價値物が、無始以來常住なる唯一のもの、唯一の實在として、現はれて来る。

乙の類型の云ふ所に従へば、有價値物は、只それを碍げ、それを亡さんとする諸力との不斷の戦闘によつてのみ、保存せられ得るのである。且つ此物が全く充實豐滿の狀とならんが爲めには、それに先ちて發展が經過されねばならぬ——即ち此者には歴史がある。歴史的世界經過が其終りに達した時、始めて有價値物のみが一切人間に存する事となるので、此類型にあつては、時間關係は大切な實在的の意義を有つてゐる。時間關係は甲類型が思へる如く、眞の理解の曉には消滅するといふやうな迷妄ではない。實際に新なる價値が発生して来る。而してかの存續して行く有價値物に與づからんが爲めには、所業が必要であるが、此所業も、それによつて達せられる目的と共に、同じく實在であるのだ。

第七十七節 甲類型は、歴史の上には、印度のゾロアスター教、佛教、プラトンの哲學、中世

記の神秘説、及スピノザの哲學に於て、現はれてゐる。彼等の考へに依ると、價値は、時間の中では、多様に散らばつてゐる上に、漸次の發展を経て、漸く現はれて来るのであるが、永久の中では、絶對的統一に集注せらるべきであるとのことである。故にこゝでは、價値の保存は、時間を越へて、永久の中に入ることに依りて、主張せられるのである。併し永久は時間の後にあるのではなく、時間の中にある。永久は人が自己思惟の最深所に達すれば、其意識の内部に現はれて来る。故に徹底的に云へば、此類型も、時間と永久との間に、均等關係エライゼンツがあることを許さなくてはならぬ。併し此類型にて云ふ均等關係には、歴史はないであらう。即ちこゝでは、一切の時間的區別は意義を失ふからである。猶ほ此類型では、永久的のものに與からんと、の力行は、毫も實在性がないであらう。

此類型は、民間宗教にはないものと思はれるかも知れぬ。所がホメール時代の希臘宗教は、其本質上慥かに此類型とすることが出来る、只それが小兒らしき形で現はれて居ると云ふ迄である。當時の希臘人の眼には、かのオリムプ山は、生活の勤勞及争闘の直中に、永久的晴朗の狀を持して、泰然と屹立してたのである。此地上は、風雨の爲めに侵されるのに、かの山のみは超然として、常に赫々の光輝に包まれて居て、諸神のゐます永久確固たる住家であつた。かくの如く、希臘人は此光に滿てる圖像に於て、有價値物

の永久的實有性が表はれて居るのを見た。其光榮の爲めに、己が生活の慘澹たることを忘れた。若しくはオリムプ的のものと此地上のものとの對立は、どうもすることのならぬものと諦めて、悲哀の涙に沈んだのである。

希臘人は永久的と時間とを素朴的に對立せしめて、その對立を打勝つことのならぬものと觀じたのではあるが、二者の對立關係は、ゾーダグタ教、特に佛教の涅槃教義に於ては、一層内面的なものとせられ、更に深遠に思惟せられた。既に屢述べた如く、涅槃は決して絶無でない。平和と崇高の状態である、感性的迷妄の世界が跋扈せる貪瞋痴と對立したものである。梵行は己に成じ、所作は己に辨じ、生は己に盡きた状態である。が、かゝる状態に達せんが爲めには、各人は通常の人間の關係から離脱せねばならぬ。併し是れは最も内面的な感應によつて得られるのである。

さがしき人は世を厭ひ

淨を立ち去る鴨の如

家をも宮も捨つるなり。

空なる室に打入れば

心はいとゞ靜にて

さやかに法を觀すれば

比丘や此世を離れたり。

生死流轉の此世をば

深く究めんその時

とはを悟れる喜びは

彼が心に充つるなり。

希臘に於て、之れと同類の思想徑行は、プラトンに現はれて居る。彼れ以爲らく、只觀念界のみが眞の實有である。故に觀念(物の本質眞體及模型)の認識に達することが、人間には必要事である。人間は之れによつて、あらゆる不和及不完全から自由となることができると。此類型は、對話篇「ファエドン」の中に、殊に著しく露はれてゐる。此類型は、又基督教の發展の中にも、這入つて來て居る(但し基督教は此點以外は重もに乙類型に屬する)。約翰傳の中には、甲類型、即ち印度希臘的類型と同式の特相が、現はれてゐる。但しそれは甲類型からの直接感化によりて生じたのであるか否かは不確である。併しかゝる感化は、アウグスチヌスに於ては、甚明であるのみならず、確かでもある。彼れ

にあつては、プラトンの「永久概念は、不變者の概念となつた (semper stans aeternitas)」。此不變者は常に同一の度量を保つて存し、又此者の中では、何物も生じもしなければ滅しませぬ。此概念は、又中世紀の神秘説に於ても見られる。例へばエックハルトは「永久とは何者ぞや、永久とは時間と少しも關することなき現在の今なり。千年前の某の日も、永久と距つること、我れの今茲に立てる時よりも、遠きにあらず。千年後に來るべき某の月も、永久を隔たれること、我れの今話しつゝある此時よりも、遠きにあらず」と云ふた。又ベーム (Jacob Böhm) の警句「時間を永久の如く永久を時間の如く思へる人は、一切の争より免れたる人なり」と、スピノザの深旨ある言物を永久者の光にて觀する等は、何れも此類である。

凡て是等種々の立脚地は、所詮一切の價值は決して消滅するものでないとの旨を、それ／＼己が仕方、主張したのであることは疑はれぬ。併し「時間」と「永久」との關係を今一層精しく觀察すると、一つの困難が出てくるのである。若しも價關係保存則が嚴重に維持されねばならぬとすれば、時間と永久とは均等關係を有たなければならぬ、換言すれば、損失なしに轉換され得る二個の價值形式でなければならぬ。併しこゝではさうはゆかないのである。是等の立脚地に於ては、時間は迷妄の上に立て居るのである。眞

の價值が——發生はしない、只——露現される時は、必然絶無に歸入する迷妄の上に立つて居るのである。故に時間の中での所作や發展は——如何にそれらは必然的なものであるにせよ——決して眞實の意義、即ち實在性を有つてゐない、夢中の云爲と同一視すべきものに過ぎないのである。又其迷妄を破壊する爲めに用ゐられる所作も、夢像を絶無——夢像は吾人が實在中に生活する爲めには正に絶無である——に歸入せしめる爲めに用ゐられる所作も、一の迷妄に過ぎぬ。いや最も高く買つて見ても、かゝる所作は、目的が達せられた曉には、忘れ去られる手段である。登り了れば、捨て去られる階梯に過ぎぬ。かるが故に是等の立脚地から見ると、所作や發展には——従つて時間の世界が齎らし來る善物問題には——毫も直接の獨立の價值はないことになるのである。

且つ又此等の立脚地にあつては、個々人が自ら迷妄から離脱することが唯一の目的であるから、此の目的以外の目的を立てる自然的の動機はない。個々人がかの迷妄の霧を拂つて完成に達したる以上は、よしや他人を助けて自己の得たると同様の完成に達せしむることができにせよ、彼れは何故に尙ほも此迷妄界に彷徨ふてゐなければならぬだらうか。何故に鴨は其澤に立ち還らねばならぬのであらうか。——佛陀は惡魔 (マーラ佛敎のサタン) が試みた一切の障礙を排して、完成に到達したのであつた。然る

に其際惡魔は佛が此完成した道を他者には知らしめぬやうにと要求した。佛は之を許さなかつた。それは一ツは一切衆生に對する慈悲からの故で、一つはよし之を他人に知らずとも、それが爲めに佛自らの完成は傷つけられなかつたからであつた。が併しこゝにかの佛自らも云つたし、佛敎の詩篇法句經(眞理への道)中にも書いてあるやうな斷案が直ぐ自づと出て來なければならなかつた。所謂斷案とは、曰く、最高のもの、即ち苦と恐れとからの離脱を得んと思ふ輩は、須らく人を愛せぬが可い、何となれば愛者から離れることは苦の囚であるからだ。(譯者曰く、著書は佛經の意を誤解せり。愛別離の愛と人に法味を分つての慈悲とは其意異なる。)

此立脚地に於ては、時間と永久とを別と見る二元論の外に、尙他の一つの二元論が現はれてゐる。即ち凡ての者が盡くは涅槃に達しはしないといふことである。佛敎の地獄説は、自ら開發してできたのであるか、又は民間宗教から採用したのであるか、それは何づれにせよ、佛敎にかゝる説のあるのは、自然の勢と云ふべきである。プラトンの所謂永久の觀念を認識することや、若しくはスピノザの所謂「永久者の光で物を観する」の能力を有つ如きは、凡ての者の出來る所でない。永久的に輝けるオリムプ(涅槃、觀念界、永久者の觀察點等と同類のもの)と陰鬱な人間界とを相對せしめた古代の希臘的對立

は、いつも如何様かの形で行はれてゐる。諸神の寵兒たる人々のみが、かゝる對立から超脱し得るに過ぎぬ。それ以外では、何處にあつても、價值消失があるのである。

故に甲類型の所説を詮するに、價值保存則は其默許せる豫想ではあるが、併し此立脚地が尙ほも開展され行く間は、かの法則は全然徹底的に行はれる譯にはゆかない。されば此類型に付て起る非難——價值保存則が完全には行はれぬと云ふ——は、決して外來の非難でない。かゝる非難は、此類型自らが認めた標準の適用から起るのである。然るにオリムプや涅槃以外の人間的生活も、決して絶對的に無價值ではないのである。それ故に希臘人も、人生の中に、小兒らしき喜びを感じた。又佛敎徒も、少くとも時間を超越して涅槃に達せんとする希求には、眞實の價值を認めなくてはなるまい。さればオリムプも涅槃も、此有終世界の出來事と少しも觸れない獨占的の唯一の地位にあることはできない。否、それ等も、只此世界に對して活ける積極的關係があるが爲めに、最高價值を有つことが出来るのだ。

さて吾人はこゝでは宗教を測るのに、其宗教自らを以て測つて居るのである、即ち一つの宗教的立脚地の個々の性質をば、其立脚地自らが立てた究竟目的と照合して居るのである。所が、宗教は外部からも侵襲することができ、換言すれば、其最内部の究竟

目的、其本來の傾向とは全く没交渉の立脚地からも、批判を加へるのである。併しかゝる批判は、吾人が宗教的公理、即ち宗教が之を否定すれば自己を否定することになる底の根本原則を求むるには、何の役にも立たない。若し價值保存則が、何づれの宗教も之を否定すれば自己を否定することになる底の法則であるとするならば、此法則はやがて宗教上の根本原則でなければならぬまい。

**第七十八節** 乙類型の著しき特徴は、蓋し其歴史的性質にある。そは世界史を信ずるものである。此歴史的性質は、波斯教に於て、始めて判明な形を以て、現はれた。善と悪との戦は、全自然界に於ても、人生に於ても、行はれてゐる。人々は此一大世界戦争の上に着眼して、それが終れば完成が生ずるだらうと豫期した。猶太の豫言者等も一つの獨立の歴史的信仰を有つて居た。是れは國民の將來に對する希望と、其國神は如何なる境遇の下にも約を違へるものでないとの確信とを固守せんとする内面的な欲求の威化の下に、生じたのである。彼等は其當時の窘迫、數寄の運命の中から、未來には必ず「見よや、こは我等の待てる我等の神なり、彼れは我等を救はん——主なる神は永久の岩なり」イザヤの書二五ノ九——二六ノ四と呼び得るの目がある事を洞見したのである。虜囚後の猶太教のメツシヤ期待と、神國は近けりといふ基督教の教義とは、同一の歴史

的信仰を表はしたものである。此信仰は歐洲人の思想經行に、其重要なる特相を授けたものである。アウグスチヌスの著「神國」(civitas dei)と、ボスエの「世界史論」(Bossuet: "Discours sur l'histoire universelle")とは、後來の所謂歴史哲學、社會學若しくは文明史と稱するものゝ楷梯をなしたものである。

是等に於ては、時間的關係は、大切な積極的の意義を有つてゐる。即ち過現未の區別は、迷妄に基いたものでない。所作と發展とによるにあらずば、果たし得べからざる任務が生じて來る。「尙未だ」も「既になし」も共に實有的のものである。最高のもものは、遷移と發展の局面とを経て、實現せられることゝなる。ウバニシヤドと新約書とを比較するならば、此點に於て、學ぶ所が多いであらう。彼方にあつては、時間と永久との間に均等關係が成立することはできぬけれど、此方にあつては、過去と未來との間に均等關係が存してゐる、即ち生命はその失はれる時に穫られ、犠牲にされたものは其千倍を贖はれ、耶蘇は疲せんが爲めに來たのではない、充さんが爲めに來たのである。神國は世界の初めから用意されたけれど、而かも此遺産は今始めて渡されたのである。苦惱や没落は價值保存の反對を證するものでない。即ち苦惱は最高者の爲めの苦惱であつて、苟も眼を此最高者に着くる間は、それは其勢能を證するものに外ならぬ。「汝は勝者なり、

汝自らを犠牲となしたればなり」(Victor quia victima) とは、アウグスヌスが其教主基督に向つて叫んだ言である。

且つ「當來の神國」の觀念に於ては、常に歴史が意義を有つてのみでなく、共同といふこと、即ち社會生活といふものも、意義を有つて居る。そこでかの人類に對しての愛が——佛教も徹底的に云へば、愛を包容することが出来るが、其愛よりも更に積極的の形で——可能となるのである。個々の完成は、他者の完成と關聯したものである。此類型には、第一類型よりも、更に實在論的特相がある。従つて價值保存を遂行することの可能が一層大である。蓋し之れにあつては、經驗界及其關係は、只の渣滓<sup>カ</sup>即ちそれからはもはや何等有價物も採出されない底のものとは見做されてゐないからである。乙類型の甲類型に勝れる所以の特質は、價值保存則が完全に遂行されるといふ點にあるのだ。

此類型に於て、かの法則の證明の上に、何等かの難點があるとするならば、それは第一に此類型では、時間の中の所作や發展が實在と見做されながら、而かもそれ等は只の手段としてのみ存するとせられる點であらう。即ちそれ等には、只間接價值があるばかりで、毫も直接價值はなく、單に當に來るべき者の準備と見られてゐることである。當

來のもの——神國——は、發展所作の自然的必然的結果として來るものとはせられず、超自然的に時間の中に現するものとせられ、従つて過去と未來との連續が、中斷されることになつてゐる。又兩者の間に、内面的均等關係も生じない。蓋し人間の所業は當來の大なるものと比較しては、消滅的意義のもの、否寧ろ障害となる者であるからである。されば所作は自ら消極的のものとなる、即ち人間的關係、人生の善物及任務の中に、深入りすることが、大切なことゝはせられずして、覺醒だの祈禱だのといふかの約束の充されん日の準備が、大切な事となるのである。時間の中の生活が、期待の中での生活となつて、只來世の準備となり得る事のみが、價值あることゝなるのである。之れが爲めに、基督教(原始の)は佛教と或類似を有つことになる。何となれば、過去と未來との本質的連續が不確なりとせられる點、及び一般に時間關係は迷妄であるとせられる點に於て、彼れと之と同一の結果に歸着するからである。

併し此類型に於ては、價值保存則は、右の點以外に於ても、難點がある。而して此等の難點に付ては、格別の興味がある。蓋し宗教的意識自らが此等の難點に着目して、それに打勝たんと勉めたからである。此等の難點に打勝たうとする試みは、正に價值保存則の爲めに企てらるゝに至つたのであることが見られるのは、宗教哲學上大に興味あ

ることである。此試みを企てたのは、基督教史中の最大學者アウグスチヌス其人である。

先づ第一の點は、かの「永久刑罰」の宗義である。此宗義は果して新約全書から導き出し得べきであるか否かの如きは、今茲に論ずるの要はない。唯正統派の教説——プロテスタントのも、カトリックのも——は、何れも皆此宗義を辯護して居るといふことだけ認めて置けば、十分である。勿論若し凡ての人間は終には幸福となると云ふことが、新約全書の説であると知れたなら、基督教も矢張り價值保存の假定を基として居るものであるといふ説は、大に證明され易くなるだらう。併し茲に吾人に甚だ興味のあることは、幸福者と所刑者との別を立てる二元論その者が、正に價值保存からくる必然的歸結であると思惟する宗教的意識には、思はれたことがあるといふことである。——勿論茲に云ふ價值は、其當の意識が最高價值と認められたものを云ふのだ。さて基督教的意識は、世界經過は其終りは如何様であるにせよ、兎に角神の榮譽及光輝を表彰する所以のものであると信じて居る。アウグスチヌスは更に之を證明しようとして求めた、以爲らく、惡人は其所業に應じて處分せられ、下界に落され、其處で相當の刑罰を受ける。是れは神の正義の要求であると。アウグスチヌスは此二元論を倫理上必然のものであるとし

て辯護するのみならず、審美上にも必然であるとした。多くの者が永久の刑罰を受けると共に、世界經過は終結するとすれば、其時の存在の確定状態は、一見不完全のものであるかに思はれる。然るにアウグスチヌスは曰く、個々の部分から眺めては不完全であつて厭ふべきものも、全體から見れば完全なものであるかも知れぬ、蓋し調和といふことに必要なのは、凡てが各其正當の位置に居るといふことで、かの幸福者と所刑者との對立も、所詮全體の美を増すが爲めのものである (*omnes ita ordinantur…… in plenitudine universitatis, ut quod horrenus in parte, si cum toto consideremus, plurimum placeat*) と。かやうにかの基督教の弱點として屢非難される二元論は、アウグスチヌスに於ては、最高の倫理的及美的價值の保存の現證となつてゐる。彼の思想經行には、價值保存則を固守せやうとする努力が、明かに現はれて居る。——而かもそれは其同一原則に基いた非難に對しての主張である。彼れは非難の論據となつて居る者を轉じて、己れが論の證明となさうと欲したのでだ。但し茲にアウグスチヌスが用ゐた價值概念は、如何程迄妥當であるかは、別問題である。神の幸福及榮譽は、かの二元論と啻に相容るゝのみならず、寧ろ之を要求するといふことは、アウグスチヌスの心には、露疑なきことであつた。此アウグスチヌスが作つた前提から、近頃神は幸なることを得ず、世界經過が果してアウグスチ



ヌスの云ふ如き性質のものなりせばとふ斷案が下されたが、かゝることはアウグスチヌスの思も寄らぬ所である。又それと同じく、若干の人が凡ての者は悉く幸福であるのではないと知つても、それらの人は尙よく幸であり得るかといふやうな難點も、彼れの眼には觸れなかつた。此非難に對しては、私しの知つてゐる限りでは、彼れは一句も言及していない。然るに其後になつて、トーマス、アクイナスが之れに答へた。此大スコラ學者は曰く、勿論アリストテレスは何人も己れの周圍に己れの愛するものを居らしめなくては、幸なることが出來ないと教へた。併し是れは唯此地上の生活に關してのみ云つた言である。永久的生活(永生)に於ては、各人は神と面のあたり相對してゐて、此無終的對象に對する愛で充されるが故に、有終者を受するの必要を感じない。幸福状態に缺くべからざるものは、只神に對しての愛のみである、隣人に對する愛の如きは、必ずしも須要でない。若しもたゞ一つの魂のみが神に近侍するの樂を享けて居るとするならば、彼れは隣人を愛することができないでも、尙幸福であり得るといふ。

如上の思想終行に於て注意すべきことは、價值保存の信仰が個々の場合に於て有する意義は、それが知り且つ豫想して居る價值は、如何なる價值であるかといふ點に存して居る事である。右に述べたやうな立脚地では、人類に對する愛は、最高價值の部類に

は這入らぬ、従つて信仰の内容が定められる時も、之に與らない譯である。で、此處にも宗教の本質に關する私しの見解が、一つの證明を得たのである(第七十三章及彼所に示して置いた諸章參照)。—此外に又トーマス、アクイナスはこんなことを云つてゐる。人間が尙巡禮者(viator)として、此現世に彷徨つて居る時に、有つて居る感情と、人間がかの幸福に入つて、明かな關係を理解する時に、有つて居る感情(理解者としての)とは、大に異つたものであらう。地上の人間にあつては、所刑者に對して同情を有つといふことは賞むべきことであるけれど、かゝる感情は、すでに神の裁判を了解した幸福者の心中には、生じ得ないものであると。併しトーマスも、他の何づれの神學者も、彼れが茲に暗示して居るやうな「高等」心理學及倫理學を、吾人に授くることに於て、成功せなかつたのは、誠に遺憾な次第である。が、それは丁度前章中の或個所で、彼等の立脚地に必要であつた「高等」認識論を吾人に與へることができなかつたのと同様である。如何にして巡禮者は其所謂「高等」の立脚地に、實有的の意味を結び付け得るのであるか。之を示し得た者は未だ嘗てない。—少くとも、倫理的の意味は結び付け得られない。—但し先きにも云ふた如く、此事は一般の宗教的公理とは元來關係のあることではない。

今茲に述べた神學的立脚地を主張する上に難關となる今一つの點がある。それは

「創造」の宗義に關するものである。——佛教は「世界發生に付ての説明に立ち入らうとはしないが、基督教は價值減少の假定を含んで居るかの如くに見える所の説明を下してゐる。被造物は創造者よりも小さい。被造物は有終有限であつて、創造者の永久な理想的の實有性の中にはない。被造物は墮落の可能性を有つてゐる。然るにアウグスチヌスは、此處にも正義といふ概念を提げ來つて、價值保存を救ふの策を講じてゐる。曰く、作品は作者と、建造物は建造者と相等しからざるべからずと要求する者は、狂にあらずして何ぞや」と。又曰く、神が無より作りたるものと神の本體より發生したる者と其性質相同じからざるべからずと云ふは、神は無と等しとするなり。かくの如きは神を累するの不敬に不ずして何ぞや」と。是は正義が行はれるから、被造物の爲めに價值に減少を來たすといふやうなことは決してない、正義によつて連續が保たれるといふのである。私が宗教的公理であると假定したかの原則が、矢張り此宗教的思想家の見解の基礎となつて居るのだ。然るにアウグスチヌスの思想徑行は、遂に佛教(及一般に甲類型が歸着したのと同一の結果に達せねばならぬのである。即ち神は不變的のものである、被造物からも、罪惡墮落からも、ばた幸福者と所刑者との對立からも、何等影響を受けないと考へたのである。以爲らく、神は世界を要しない、神は世界が變ずる爲め

に、自らも變せられるといふことはない。神の善は欲求や依屬を引起さしめない、何となれば彼れは完全なる存在物であつて、其完全さは何等の附加をも許さぬ程のものであるからだ。故に神の善は他の存在物なしに成立し得るものであると。然るにかゝる斷案は、トーマスも又下したのである。曰く、彼の善は他のものなくて存するを得べし」(bonitas eius potest esse nihilis)。但しかくの如きものは、果して正當に善と名づけ得べきであるか否かは、別問題であるが。唯茲に言明し置くべきことがある。曰く、是等二個の宗教的類型は——疑もなく彼等は價值保存を維持せんと勉めてゐるにも拘らず——自ら打勝ち得ざる困難に陥つてゐる、従つて彼等は彼等自らが認めた宗教的理想の不完全なる表現に過ぎないと。

**第七十九節** 上來二個の宗教主形式に就て、吾人のなした研究結果を約言すれば、つまり是等二個は價值保存を主張せんとする分明なる傾向を表はしてゐるが、此傾向は、特に價值減少に關する難點を除去せんとする試みの中に、著しく出て居るといふことである。

是等二個の主形式の何れもが價值保存則を固守すること能はざる所以は何ぞやといふに、それは歴史的の生活形式は不適當なる要素や事情の爲めに妨げられて、其元來

の本質若しくは觀念をば完全に表はし得ないといふことの爲めばかりではない。猶ほそれは宗教の本質(價值保存の信仰が宗教的公理であるとした上での)と密接の關係を有つて居る一つの事情の爲めである。即ち價值保存の信仰は、或力と或興味とを要求しなくてはならないから、此力と此興味とは、これが爲めに、此世界に於て價值を發見し産出するの任務を免れることとなるのは明である。そこで宗教と他の精神界との間には、常に多少の對立關係が起ることになる。さて宗教的關係其者は一の評價動機となつて、諸價值を建設するといふこともあり得るのであるから、此の對立關係は第一價值と第二價值との對立關係と稱することができ(第三十一節及七十三節參照)。かかる事は倫理と宗教との間の關係に於て特に著しく見られるが、それは後に倫理學的宗教哲學の所で、更に精しく論明するであらう。併し宗教的公理の遂行は何故にいつも不完全であるかを了解せんが爲めには、價值に對する信仰は、價值の發見及實現の爲めの所作と容易に對立を作すに至るものであるといふことだけは、既に此處に指示し置くの必要があるのである。此事はかの二つの宗教主形式と時間的發展との關係を見ると明かに知れる。彼等は時間的發展には、十分の積極的內面的妥當性を與へないで、時間の中での生活は迷妄である、若しくはほんの消極的の意義を有つてるばかりの

實有であるとしてゐる。

又右の事と關聯してゐることが今一つある。宗教が餘りに偏狹な價值概念を出發點とする傾があること、精しく云へば、宗教は諸價值の全内容は全く一度に發見せられたと考へて、それを出發點とするから、その後は只之を保存すること、若しくは其保存の信仰に於て生活することを、只管大事と心得て居ると云ふ事である。新しく經驗の來る限りは、新しき價值も來り得るのであるが、宗教は幾何かの抵抗の後でなくば、此新價值を己れが其保存を信する價值圏の中へ採用すまいとする。

經驗の不可終結も、亦以上とは別の仕方での宗教的公理の遂行を妨げる。新しい經驗があれば、此の公理はそれによつて試験されねばならぬ。價值の全内容は全く一度に終結されたものと考へるにしても、此終結せられた全内容は、變化した關係に相接することは出来るだらう。だから從來の經驗が遷移する間は、價值保存を表現することが出来た宗教的表象も、其の經驗の性質が異なつたものになつて來ると、そのまゝでは不充分になる。此點に於ては、宗教的公理も、他の公理と同一の運命を有つてゐる。

最後に、同じく又此事に大關係のあることがある。それは宗教的意識が多少圖像的の表象によつて表はされるといふことである。彼の原則を吾人が茲に論究しつゝあ

る如き形で示すのは、只宗教哲學的の思索ばかりである。宗教的意識では、此の原則は具體的圖像的の形式で表はされるが、此形式は、多かれ少かれ限界のある事態關係から、類比で取つて來たものだ。種々の神表象、例へば化身說、贖罪說、不死の表象等を一瞥すれば、是等は何れも皆特殊の經驗範圍(例へば家族關係又は權利關係)から採つて來た諸の圖像を結合したものである事が知れる。されば是等圖像が若しも其本來の關係からもぎ離されて、全く他の關係中の要素と結合されるといふ場合には、その思想徑行には無理があり、矛盾があつて、徹底的にはゆかぬといふ事も、怪むに足りない。若しこゝで強いて思想建設を試みようとする、爲めにそれ等の圖像の本來の詩的意義と効果とが失はれて、思想の徹底を得た位では、かの損失に對する贖をつけることは出來ぬ。

以上で價值保存の信仰が宗教の本質であると云ふ假定は、思つたよりもよい證明を得たのである。此假説は、既に認識論的宗教哲學の中に、間接ながら準備されたのであつた。認識論的宗教哲學は、存在の科學的認識を授けることは、宗教の本義であり得ないといふことを明かにした。若しも宗教的表象に何等かの價值があるとすれば、それ等表象が知的ならぬ他の心生活の方面の發表であり圖像的形式であるといふ點に於て、存するのであると決したのであつた。

此の假説は、積極的には、宗教的經驗及宗教的信仰の心理的研究によつて、證明せられた。即ち宗教的經驗は、他の經驗が或は只價值のみに若しくは實有のみに關係して居るのとは違つて、價值實有間の關係を其家としてゐるといふ事が分つた。又宗教的信仰は、其性質上價值實有間の恒常的(不變的)關係を求むるものであるといふことが分つた。云はゞ宗教的信仰は忠實(忠實)其者であつて、それは存在の中に忠實と類似せる或者の存することを豫想して居る。だから一方には宗教的經驗及宗教的信仰と、他方には價值保存の假定と、此兩方の間には内面的關係がある。

さて此純粹の心理的證明は、二個の歴史的宗教形式の分析によつて、いよゝ確められたかの如くに思はれる。

### (丙) 價值保存則の一般哲學的論究

第八十節 若し價值保存の信仰は、凡ての宗教、特に凡ての成立宗教の本質であるとすれば、かゝる信仰は嚴密に科學的の世界解釋と如何程迄に調和され得るやを研究するのは、大に興味のあることであらう。但しかゝる信仰は科學的研究と相調和され得べきかと云ふこと、其研究から導き出され得るかと云ふこととは、區別されんけ

ればならぬ。蓋し先きに論じた如く、吾人が價值保存の信仰を起すのは、純乎たる認識的欲求に由るのではなく、認識(科學的の意味の理解)と評價との間、即ち價值と實有との間に、調和を保たんとする欲求に基くのである。認識の動機と評價の動機とは相異なつたものではあるけれども、二者の結果は必ずしも調和し得られぬものでない。若しも科學的研究が考へ出し、證明し得るより外の存在觀を奉ずる事はできない、又奉じてはゐけないといふやうなことであれば、無論價值保存則は倒れねばならぬ。科學は自ら何等の宗教的信仰を産出し得るものでない。科學は存在の凡ての變化は一つの存在形式から他の存在形式への變換、一定の量的關係に従つて起る變換であると見て、此考へを目標にして、絶えず此方向へ進み行くものである。で、新しきものは古きものゝ一形式であることが、日に益々よく認められる。新しきものは古きものから推定される。各新現象にはそれ〴〵其先行現象のあることが指示されて、兩者間の關係は果と因との如くに見做される。同一性も合理性も因果性も、一々の場合に付て、益々明かにせられる(第五節—六節参照)。存在の大連續が愈々益々眼に這入つてくる。併し吾人は科學の此理想が完全に實現せられたと想像するとしても、かの價值保存に關しては、そのために、何事も明かになりはしないのである。價值の連續はなくても、存在の過程

は連續的であり得る。其價值物は例へば一つの旅客—大發展過程中の特殊の驛では出遇ふが、其他の所では其面影だも認め得られぬ程に消えてなくなるといふやうな奇妙な旅客の如きものであるかも知れぬ。若し人が存在の最も内面的の本質は、同一、合理、因果等の關係に従つて作られた經驗的内容を以て竭きて居ると考へたならば、そこにはもはや信仰を容れる餘地はあるまい。併しかゝる考へは、證明し得られるものではない。科學が次第に發見する合理及因果の大關係は、價值ある内容の展開に對する框若しくは基礎であつて、此展開は正にかの科學的研究で明になつた法則や形式を手段として起るとは、云ひ得られぬでもあるまい。價值保存則とは此ことを云ふに外ならぬ。

第八十一節 價值保存則は、科學上の根本則とは異つたものである(但しその爲めに、直に兩者は調和し得ないものとは云へぬ)。併し此法則は、其經驗との關係に於て、科學的諸原則に類した所がある。科學的原則は嚴密に證明し得られるものでない。只根本的假説たるに過ぎぬ。即ち如何様の疑問を出し、問題を掲ぐべきかに關して、指導を與へて、吾人の探究及欲求の案内となるやうな原理たるに過ぎぬ。否概して疑問し、問題を出すといふ事が、既に同一性、合理性、因果律等の科學的原則を多少意識的に認知し

て居る所から起るのである。例へば因果律が非常に重要なものである所以も、吾人が各出來事に遭ふ毎に、其出來事の生起は如何なる他の出來事を豫想するかと尋ねるのに基くのだ。因果律が凡ての吾人思惟の根柢に無意的に存してゐないならば、吾人は其生起したものをば、只寫取し記載すること——即ち存在の變化の略表を作ることだけで満足するであらう。科學の上では、因果律が特に自然的原因の原理と稱されてゐるが第五節第六節、是れは一つの新出來事がそれと同様に疑ふべからざる程に確實な從來の諸出來事と不可避的關係を有つてゐることが分る迄は、吾人は其出來事を理解したとは思はないと云ふほどの意味である。特殊の諸法則例へば勢力不滅則の如きも、亦之れと同様の關係を有つてゐる。自然研究者が勢力の新發表に接する時は、いつも他の何種の勢力がそれと均等關係をなして居るのであるか、此新勢力の一定量に相當する他種勢力の量は幾何であるかと尋ねるのは、全く勢力不滅則に由るのである。科學的根本則は、假説であると同時に豫知である。即ち吾人は疑問と憶測とを以て自然經過に一步を先んずるのである。吾人の認識は此の憶測の試験と立證(實證)によつて、進歩するのである。或哲學派(先天論、觀念論)は此の豫知に重きを置き、他の或哲學派(經驗論、實在論)は立證に重きを置いてゐる。併し認識のこの二方面は、只それ自ら丈

けでは、決して互に撞突するものではない。

さて根本則即ち根本的豫知の立證が完了する時節としては、決してあり得べき事でない。そも立證とは何であるかと云ふに、かの根本則に従つて、吾人が抱いて居る期待は、凡ての新經驗によつて、如何程迄満足せしめられるか、研究の進むにつれて、明かになるといふことに外ならぬ。然るに經驗が續く限り、研究も終結しない。且つ吾人が夢と實有とを區別する最後の標準は、諸の變化の中に在る確乎たる因果關係以外には決してないから(第六節參照)此事が益々重要な意義を有つて來る。一つの事物の實有性が疑はしい場合には、吾人は實有性が既に確知されてゐる他の現象とそれとを一つの不可避的關係に持つて來ることが出来るか否かを試みる。若しそれが不可能であると知れると、其現象は錯覺若しくは幻覺と見做されるのである。但し其既に實有と見做されてゐる事物が疑はれるやうな場合は、此限りでない。かゝる場合には、吾人は其事物と(更に)實有性を疑ふことの出來ない他の諸事物との關係を検査せなければならぬ。——次々にかくの如くにしてどこ迄も追つて行く。實有性の標準は、實際上にはいつも唯唯接近的のみ適用せられ得るに過ぎないのであるから、實有と云ふ概念其者が、元來一つの理想的概念であるのだ(第十七節參照)。かく此概念は未了的性質のものである

に拘らず、他の種々の概念と同様に、無造作に平氣で取扱はれてゐる。存在は完結した  
ものとして吾人の前に横つてゐるのではない——誰かそれが一般に完結してゐるか否  
かを知り得やう。恐らくは存在は絶えず轉化しつゝあるものであつて、其新しき經驗  
的内容が間斷なく浮み出るのは、偶然ではないだらう。されば吾人の認識は如何に長  
大の進歩をせしやうとも、存在は吾人の認識を以ては測るべからざるものであるといふ  
ことが合點されるだらう。

存在理解の原則に付ては、今述べた通りであるが、倫理的判斷の基となる原則に付て  
も、之と同様の性質を有つてゐる。吾人が人間行爲の評價をなす際に、吾人本性の最も  
内面的なもの、中心的なものと相一致せやうと欲するならば吾人の指南者となる規則  
がなくてはならぬ、かゝる規則を倫理的原則と云ふのだ。故に此原則は、吾人心内の中  
心が變るに従つて變ることになる、従つて之を経験に適用して立證することは完全に  
なされ得ることでない。蓋し人間の行爲が其中で發生し、又其中へ落ち込むといふか  
の大關係は、吾人には之を見通すことも出来難く、且つそれは絶えず發展しつゝあるから  
である。——倫理的觀察點から見れば、存在の不終結的性質は、格段なる意義を有つてゐ  
る。若しも存在が己れ自らだけで既了のものであるならば、そこには倫理を容れる餘

地も理由もない。世界經過が未完であつて、其接續が一部は人間の意欲及行爲によつ  
て行はれるといふのであればこそ、倫理的努力といふことも語り得るのである。宗教  
と倫理とが互に衝突する理由の一つは、慥に宗教には一つの已成的な全く絶對に完全  
な存在原理を信せんとする傾があるといふことにあるのだ(第七十九節參照)。

宗教的意識は科學及倫理の諸原則に準じて、價值保存の原則を一つの豫知として設  
立することができらう。——但し其立證は智的及倫理的領域のものよりも、更に甚だ  
困難であり、且つ不完全であるには相違ないが。もとよりかゝる豫知を設立するの動  
機は、價值と實有との關係の經驗によつて、喚起された實踐上の個人的欲求であるだら  
う。此法則は時間の遷移と諸變動の經過の間に、價值保存の核實が存續して行くとい  
ふ期待を表はしたものであらう、而してかゝる期待は、更に又存在の新形式及新現象の  
中に、舊價值に著ける新衣を求めんとする努力を産み出すであらう。是は如何なる宗  
義的教權にも、拘束さるゝを要せざる期待である、努力である。是は又如何なる科學的  
豫想とも、はた科學的研究結果とも、衝突するを要せざる期待努力である。

何れの領域に於ても、生活は經驗に先つ。生活は力の餘剩を以て始まる。例へば鳥  
の胎兒の成分の新陳代謝は、親鳥の成分のそれと同じく、劇しいのである。生長は保存

よりも多くの要求をなすものである。生活は其發展と維持との障礙に打勝つほどの力の一大蓄積を以て始るに違ひない。此事は心的生活に就ても、はた純粹の物理的生活に就ても、言はれ得るのである。此事は思惟生活の特徴たるかの大膽なる表象形成、即ち無意的先取フレイクツライムといふ事と關聯がある。吾人は記憶に於て生活する前に、期待に於て生活する。吾人は後方を見るに先ち、前方を見る。吾人は信仰に於て生まれ、確實な豫知から始める。それから先き、立證や誤謬で此初の豫知を制限したり規定したりするのは、經驗の仕事である。若し吾人の前に得た表象と新しい經驗との間に矛盾があるとするならば、それは吾人の經驗の餘りに狭い爲めか、但しは吾人の表象が誤つて居る爲めである。何れの領域に於ても、如上の矛盾の發見は、一大危機を齎らし來ることが屢々ある。此際に必要なことは、精神的彈力の存在である。それさへあれば、それによりて或は其新經驗を擴張して、之をかゝるの觀念として有つて居る豫知に適應させることもできるし、又は其觀念を改造して、之をそのまゝの經驗の現證と一致させることもできる。蓋し生活の大技術は、此處に存してゐるのである。

價值保存則は、價值が變せらるゝの故を以てのみ、若しくはそれが從來のとは異なる經驗の中に出て來るといふの故を以てのみ、維持され得ることが屢々ある。故に價值

保存の信仰は、唯一つの豫想の下にのみ保たれるのである。所謂豫想とは精神的所作が切れずに續いて居つて、それが存在の生ずる果樹——單に古い已知の果樹のみでなく、新しい果樹のも、其の核實と皮殻とを區別することが出來ると云ふこと即ち是れである。初めには皮殻であつたものが後には核實となる場合もあれば、また之れと逆な場合もある。

併し茲では、經驗は制限と規定との外に出づることは、出來ないものであらうか。經驗は價值保存則を設立させるやうな欲求をば全く滅してしまふ事はないだらうか。今試みに因果律が何等の立證をも得ない爲めに、出來事の原因を發見する欲求が、絶えず欺ダマされると想像して見るがよい。かゝる次第であつたならば、此欲求は終には滅してしまはないであらうか。凡そ精神的欲求は、或條件の下にのみ活動するもので、此等の條件がなくなれば、其欲求も共になくなる。各個人の欲求も、一般にあらゆる生活と同様に、己れの存在の爲めに戦はねばならぬ。宗教的欲求も、又此班を漏れないことは疑はれぬ。宗教史に徴して見れば、或信仰の死滅は、元來唯其生活條件の缺乏からのみ來るのであつて、烈しき理論的の攻撃を受けた故ではない。コムトが言ふたごとく、かのアポローやミネルヴは攻撃されたことはないのである。是等諸神の姿を保持せん



とする欲求が生長することの出来た唯一の地盤が、全く變つてしまつたのである。諸神も養分の缺乏の爲めに死ぬるのである。而して其養分は活潑々地たる精神の欲求から來るのである。宗教史上の經驗で見ると、宗教的信仰の個々の形式若しくは對象が消滅に歸することはあるけれども、信仰發生の活源泉は涸渴したゞめしが無い。併しかゝる涸渴が、遠き將來に於て起ることはないであらうか。それは吾人の知り得る所でない。併し今暫らくはかゝる事があると憶斷するの理由はないのである。吾人の今當に臨みつゝある宗教的危機は、或は一つの變革の過程であるかも知れぬ、それを死戦と定めにやならぬといふ譯はない。

第八十二節 かゝる宗教的危機は、之に類似せる多くの場合に於けると同じく、一朝夕に起つたのではなく、一々取つて見れば、えらく重要でもないやうな變化がいくつも集つて、其準備をなしたのであつた。前世紀の中程から此方、宗教の意義は、それが存在に與ふる科學的理解に存するのではない事が、益々明かになつて來た。之を消極的に證明するものは、科學は宗教とは全く異なる仕方及形式で理解を授けるものであるといふ事である。之を積極的に證明する者は、宗教の本質に關する進んだ心理的洞見、即ち宗教の本質は感情要素及意志要素に存して居るのであつて、表象の如きは比較的、に次

位的意義を有つてゐるに過ぎぬといふ洞見である。此等變化の全系列をたどり行くならば、其歸結は何づれの宗教的表象も象徴的若しくは詩歌的性質のものであるといふ假定に達するの外はない。

價值保存を維持せんとする欲求は、一切の神話的及宗義的表象は詩歌的性質のものであるといふことが知れた後でも、尙よく存続するものであるならば、人間の精神發展の連続は、甚だ主要の點に於て、保たれることになる。此爲めに、宗教の代りとして來るものは、哲學ではあるまい。信仰の一種を代償するものは、矢張り信仰の一種でなければならぬ。信仰はいつも哲學の對象ではあり得るが、其産物であることはできぬ。若し強いて云へば、哲學が或精神生活條件の下には、或信仰は心理的に成立し得ることを證明することが出来る限りに於てのみ、唯信仰は哲學の産物である。宗教哲學は各種の信仰が従つて居る認識論的、心理學的、及倫理學的條件を研究するものである。けれどもそれは信仰を建設し得るものでない、唯諸種の立脚地で、生活其物から發展し來る信仰を、記述し、分析し、評價し得るに過ぎぬ。宗教哲學は一の比較科學である。それは諸種の信仰立脚地及信仰形式をば、其精神的、生活條件に對する關係及戰爭の點から研究するものである。このことは、比較生物學が諸有機體をば、其物質的生活條件に對す

る關係及戰爭の點から究究するのと同様である。而して宗教哲學は——私しの見得る限りに於ては、——神話もなく、宗義もなく、儀禮もない宗教的立脚地が成立し得る事及びかゝる立脚地が絶えず發展しつゝあることを教へるのである。かゝる立脚地は個人的經驗の産出物であつて、生活詩となつて表現される、但し其形は各個人の特性に從つて相異なつてゐる。此立脚地の上には、成立宗教の古典時代に生じた圖像や象徴が保存されてゐることもないではないが、それには歴史的及心理的の相當の理由があるのだ。第一には成立宗教に於ては、其必要に從つて、絶えず異解が施される。第二の理由は神話及宗義の中に屢沈澱し居る大詩歌は、個々の國民若しくは個々の教會又は宗派の專有物ではなく、人類一般の所有に屬せるといふことである。だから何人でも若し己れの經驗が、かの圖像の最初の發生若しくは形成當時の經驗と同一若しくは類似の方向のものである以上は、此大詩歌を採つて、己れが用に供することが出来る。但し二三の人々にあつては、圖像若しくは象徴形成の過程が、極めて獨創的に自由に起る事もないではない。故に其結果が或は唯其一個人に向つてのみ意義を有つてゐるのであるか、或は其人以外の人々に向つても意義を有つてゐるのであるか、その處は分らぬ。

第八十三節 上來屢々用ゐたところの「成立宗教」といふ語は、更に精しい説明を要す

る。恐らくは「成文法」といふ語と同様に解すべきであらう。さうすると、一定の傳承、共同の形式及習慣を以て、成立せる宗教の謂となる、從つてそれは一定の規範を有する社會團體を豫想することとなる。成立宗教は、個々人が己れ自らの確信の道をだとして、到達し得るかの「自然的宗教」の反對と見ることが出来る。このことは「成文法」が、社會生活の條件と個人對社會の關係との考察から得らるゝかの「自然法」の反對であると同様である。だから「ポシチーフ」といふ語は、「一定の形式に固められたもの」(quod positum est)と云ふ意味になるのである。

歴史上に知れて居る成立宗教の特徴は、概して其内容が神話、傳説、宗義から成立つて居つて、其等が絶對眞理の妥當なる表辭と見做されてゐる點にあるのだ。且つ是等の神話及宗義は、二つ若しくは多くの「人格的存在物を世界の原動者、若しくは少くとも世界に起る最も著しい出來事の原動者」と見るのである。純粹の歴史的考察から云へば、此の特徴を成立宗教の定義中に加へてよからう。私しは拙著「倫理學」(第三十二章)に於ても、此歴史的定義を出發點としたのであつた。併しかの書にも注意して置いた如く、何等の宗義的斷案を掲ぐることなく、唯其信仰を詩的、象徴的に表はすやうな宗教的團體も成立し得ることは争はれぬ。實際には恐らく共通な象徴主義が生ずるだらう。

或は又共通の廣大なる生活經驗を中心にして、人々が集まるかも知れぬ。かゝる場合には、其等經驗の一々の形成は、個人の自由に放任されるであらう、従つて其經驗の象徴が、一般には如何程迄意義を有ち得るかといふことは、個々の人格の獨創性と産出能力の如何に係るであらう。尙進んでかゝる立脚地を基として、一つの組織を作らうと試みるのは、恐らくは徒勞であらう。若しそのやうなものが出て來る事があるとするならば、それは生活がそれ自らの仕方では産出するのであらう、——丁度古き成立宗教も矢張り生活其者が産出したのであつた如くに。併し其時は、成立宗教と云ふ概念は、純粹の歴史的思考のみが與へ得るよりも更に廣き範圍(従つて内容は乏しい)のものとなるであらう。

心理學的に考察すれば、歴史上に知られた成立宗教は、人間のなした最も深い生活經驗と人間の作つた存在の表象との共働混和して生じた集中、總合と見ることができらう。吾人はこゝ暫らくは批判及分析の時代に生活して居るには相違なからう。併しこゝに云ふ精神的集中の時代は既に過去に屬したとは、證明し得られないのである。又それと同様に、今後生ずる集中は、必ず從來の成立宗教の同一の神話的若しくは宗義的性質のものであるとも、證明し得られぬのである。吾人の最高觀念は唯比喩

に過ぎないと云ふ確信を基として、其上に生活せんが爲めには、精神の自由と力とが必要である。從來の諸事情は、かゝる精神能力の發展には、餘り都合よくはなかつた。併し誰かかゝる自由と力とが、人類中に發展し得るには、界限があると主張し得るものがあるであらうか。

されば成立宗教の概念を狭少にして、神話的及宗義的人格化を其必須的附屬品とするやうに考へるのは、不當であると私は思ふ。特に上來の心理學的研究が正當であつて、表象は宗教界にあつては、只派生的意義のものに過ぎぬといふことが、明かだとしてれば、かの考へは甚しく不當であらう。成程所謂「自然的宗教」も通常はかの附屬品を携帶してゐるには相違ない。併し若し人が如上の人格化を一切宗教——成立宗教であるにせよ、はた然らざるにもせよ——の必須の成分と見るならば、かゝる考へは愈々以て不當であらう。「人の信ずる人格的存在物があるといふこと、及人がそれを信ずるといふことには、如何なる價值があるだらうか」といふ疑問は、如何しても避けることは出來ないであらう。さうすると、價值保存の觀念は根本的の宗教的觀念であつて、此觀念のみが人格的の諸神に實有的内容と實有的意義とを授ることが出來ることは、明となるであらう。且つ凡ての人格化が只象徴的妥當性をのみ有することになる時でも、はた人間

的生活及人間の姿形から借り來つた象徴以外の他の象徴が行はれる時でも、此根本的の宗教的觀念は其の重要なことを決して失はないであらう。さうなると、人間の精神生活が成立宗教の立脚地を捨てる時にも、精神生活の連続は保たれる事になるであらう。併し成立宗教が捨てられたときに、達せられる立脚地は、實際それよりも一層高等のものであるや否やは、別問題である。神話、傳説、宗義を廢止したとて、只それ丈で、其立脚地は直様高尚なものとはならない。私しが他所でも述べた如く、或人が唯或事を信じないといふことばかりからは、其人に就て、殆んど何事も推知し得られないのである。一つの立脚地の否定、即ち一つの立脚地を捨てるといふことは、新立脚地の價值に就て、若しくは一般に新立脚地が達せられるか否かに就て、何事をも語る者ではない。成立宗教から一つの自由なる宗教的立脚地へ移り行く階段に付いて、その「高下」を判するの標準は、諸宗教の高下を定めるに用ゆる標準と同一の者でなければならぬ。尙此點に就ては、倫理的宗教哲學に於て、再論することにする。

既に屢々述べた如く、私しは、宗教てふ名に、餘り多く重きを置くものでない。宗教てふ語を廣義に用ゆるの危険は、蓋しそれによつて不正直なる適應化が庇護されると云ふ點にあるのだ。且つ他の一面から見れば、現代の宗教生活は宗教てふ名を捨てるとも、眞に多くの遺憾はないと思はれるやうな形を採つてゐることが屢々ある——自ら宗教家と稱する特權を有せるかの如くに思つて居る人々の中にも少くはない。

併し價值保存の信仰を、何等の宗義的形式を着することなしに、固守するやうな立脚地は、如何なる名を附けらるゝにせよ、かゝる立脚地は可能なるや否や、及それは如何なる困難と戦はねばならぬか等を、尙進んで論究せんければならぬ。是れは宗教哲學の問題である。

第八十四節 凡ての評価は——凡ての理解及説明と同様に——存在に於ける人間の立場から、打算されるのであつて、人間の生活關係によつて、定められるのである。けれども此立場、此關係は有限の者であつて、それ等と自餘の存在との關係は、吾人の決して見渡し得ることのできぬものである。此困難の存せぬのは、只、人類及地球が存在の中心と考へられる時のみだらう。然るにコペルニクスの世界解釋が地平線を擴大した爲めに、價值保存の問題は、從來よりも遙かに——紛糾を來たすことゝなつた。吾人の最高價值の歴史は、かの見渡す事の出來ない大關係の中に、編み込まれて居るのである。このことは、常に價值保存則の客觀的證明を不可能ならしめるのみでなく、價值保存の信仰が一定の形式(況んや直觀的の形式)を與へることをも不可能にするのである。眞

の有價値物は、存在中に働ける諸力と甚だ内面的な關係を有つてゐるから、それは如何様かの形で、存続するであらうといふ漠然たる一般的思想以上には、吾人は決して到達し得ないのである。―右は一切の宗教が共有する難點である。併し成立宗教は存在には狭き界限があるやうに見るのが御定まりであつて、かゝる狭き界限が亡くなつた爲めに起り來る疑は、何れの成立宗教も、未だ嘗て之を解決し得ないのである。

兎も角も地平線の擴大は、吾人の價値概念は終結的のものではあり得ぬといふ確信に導くものである。最高價値は、第一原因と同様に、決して證明し得られる者でない。吾人は原因探究の際に、或一つの原因に迄溯つて、さて其原因の原因がもはや發見し得られない時は、そこに止まるべく屢々餘儀なくされるのである。之と同様に、評價の場合に於ても、吾人に向つての最高價値といふ者で、止まるべく餘儀なくされるのである。従つて其等の價値が、吾人の發見し得る他の凡ての價値の直接若しくは間接の基礎と見做されるのは、避くべからざる勢である。併し吾人が若しその價値概念は人間的存在以外にも尙ほ意義を有つて居ると信じやうとするならば、吾人は先づ次のことを知了し置かんければならぬ。即ち吾人の最高價値そのものが、一層廣大なる事物の秩序中の或要素であること、換言すれば、それは其根本原則及其範圍の表象し得られないや

うな價値國の或要素であることを、知了し置かんければならぬ。このことは科學の發見する自然法則性が、表象し得られないやうな自然の一層廣大な秩序の只一斷片に過ぎないのと同様である。されば價値保存の信仰には、勇敢なる諦テマツが必要である。吾人の經驗が其界限に達した爲めに、吾人の評價能力も界限に達したと云ふやうな場合に於ても、尙且つかの信仰が維持され得る所以のものは、全く此諦に依るのである。

人間界の埒外の事は暫らく措き、その埒内だけの事にしても、價値の未來の形式に就ては、吾人は其一定の直觀的表象を作り得ないのである。其理由は解し難くはない。經驗に依れば、價値推移といふことは絶えず起る。此事は既に第七十三節に述べた。即ち始めには只手段としてのみ價値のあつたものが、後には目的として價値を有つやうになることもあるし、又初めには目的として價値を有つたものが、後には前に知れて居なかつた新しい且つ一層廣大な價値の案内となり準備となることもある。かやうに評價動機自らが變じた爲めに、主觀的の價値推移が起り、又全く新しい價値が發生した爲めに、客觀的の價値推移が起るのである。實にかゝる推移が、經驗上知らるゝ第一の價値保存の形式である。それは人間歴史の本來の内容であるのだ。併し之と同時に、是等の推移は或一定の特殊の價値のみが保存されるではないと云ふ事を示すの

である。價值が保存せられる爲めには、自ら變化を受けなければならぬ。このことは種子が植物となる爲めに、自ら變ずるのと同様である。解剖學に於て、所謂豫形の反對は後生と稱するものであるが、吾人は價值の領域に於ても、茲に之と類比の存するを見るのである。生長の際には、全體に渡る變化が起るのであるから、種子は單に小規模の植物、若しくは動物ではないと同様に、吾人の前の價值の中に、後の價值がそのままに豫め形づくられてあることを認むることは出来ない。價值が何んな新しい形を取つて來るか、只經驗のみが能く教へ得るのである。而して此經驗の範圍は、個人や時代が見渡すことの出来ない程に遙に且つ廣いのである。——又此處に他の一つの自然科学上の類比がある。勢力保存といふ一般的觀念からは、其一々の變形を推測することは出来ないと同様に、價值保存の觀念からは、價值が何んな新形式を取つて來るか、推定することが出来ない。此二つの場合に於て、新形式の性質に就て、吾人に教へ得るものは、唯經驗のみで、而かも其經驗は決して終結されないものである。

上來吾人は價值保存則を宗義的の形としないやうに多少警戒したつもりであるが、猶ほかの推移の法則は、之に對して有力な警戒となるのであらう。保存されると吾人が信じ得る經驗的價值は、決して固定的の價值ではないのである。

茲に吾人は更に一步を進めねばならぬ。凡ての感情の性質(質)及強度は、以前若しくは同時の状態及要素との對立に依つて、定められるといふ心理學上の關係則から推すと、凡ての價值は關係が變ずるに従つて變ずるものであつて、不變的の價值は決して價値でないといふことが分る。感情の背景が變ずるときは、感情も亦變せんければならぬ。若し其背景が單調で且つ不變的であるならば、其感情は鈍くなつて、終には消滅するであらう。價值は變化と改造とに依つて、保存され得るのである。このことは時間關係の實在性、猶ほ一般に差別の實在性と關聯して居る。事物の此秩序を看過するといふことは、唯純粹の神秘的の道——此道は終には恍惚状態になる——に依つてのみ達し得られるだらう。併し關係の法則から、變化と差別とに大なる意義のあることは、明である。即ち此二者は價值發生の條件であるからである。成立宗教は、時間關係の意義を認知した時にあつてすら、此事を看過せんとする傾きがある(第七十七節——第七十八節参照)。彼等は價值の源泉や價值の條件が、變化性と差別性とに存する事を殆んど注目しなかつた。彼等は心が憶して之を見ぬ振りをした。彼等は實有の此至要の方面から逃げ去ることに依つてのみ、有價值物の保存が維持され得る如くに思つた。此點は正に重要な經驗がなされ、新しい精神的邦土が開拓されなければならぬ所であるの

だ。

永久的價值と特殊の或價值とを混同するのは、非宗教的である。併し此の非宗教態は、大抵の宗教が共有する所である。で、彼等の宗教的設定は、次ぎのやうな形のものである。曰く、我れの知つて居るやうな種類及形の價值が存続するのでないのなら、價值の保存といふことは我れは毫も配慮しない、或は寧ろ我は其存続して行くものが價值であるとか、若しくは價值を有つて居るとは認めないと。かやうな主我的の宗教態は、決して珍しいものでない。特に人格不死の信仰は、こんな風に論證される事が屢々ある。かゝる論者は、我若し不死でないなら、存在は何等の意義もないといふ風に考へてゐる。個々の人格と價值の大國との關係に付ては、どんな表象も作り得られぬ。之れに付ては、其肯定も否定も證明し得られぬ。此問題に對しては、唯眞の價值あるものは如何様かの形で存続するであらうとばかり言ひ得るに過ぎぬ。若し個々の人が作る特殊の表象が、右の漠然たる一般的思想以外に出づるならば、直ちに詩歌及象徴法の領域に陥るのである。勿論かゝる詩歌的衣服も、それが人格不死の問題を肯定的に答へるにせよ、若しくは否定するにせよ、大なる意義を有つて居ることもあり、又缺くべからざるものであることもある。併しよしや人は衣服を缺く譯にはゆかぬにせよ、衣服が

人を作るといふことは嘘である。福音書中の戒に、他日の事を配慮せざれとあるのは、現世生活の明日に關して用ゐられたと云ふよりも、死後の生活に關することだと見る方がよい。吾人の知つて居る價值形式が保続されるか否かは、經驗が教へて呉れるだらう。

**第八十五節** 上來の觀察は、専ら價值概念の圈内を去來して、敢て其域外には出ないのであつた。併し實を云ふと、こゝに疑問が起つて來る。價值と實有とは全然區別があり、又區別されなければならぬのであるが、さてかゝる全然的區別は、人間的の立脚地以外にも、尙ほ妥當であるか否か。是れは唯單に人間的の區別に過ぎぬのではあるまいか。實に此區別は、吾人の價值概念も實有概念も、未終結で且つ不可終結のものであるといふことに、關係があるらしい。吾人の價值概念は、經驗的のものである。然るに吾人の實有概念は理想的のものである(第八十一節及第八十四節參照)。吾人は價值から實有を導き出し得ぬが、又實有から價值を導き出すこともできぬ。宗義學や思辨は、此種の導き出しを種々に試みてはゐるが、何れも精確なる批判に耐へ得べきものでない。さて吾人は價值譯者曰く、原文には「世界の」(des Welt)とあれど、是れ恐らくは「價值の」(des Wertes)の誤りならん、若し然らざれば意味透徹せずの發生及保存の根源になり、且

つそれと同時に、實有の關係の根源にもなるやうな一つの原理の可能であることを思はずには居られぬ様な氣がする。併しかゝる思想は決して科學的の形で徹底し得られるものでない。

然るに價値が保存されやうといふ爲めには、人間生活を超越して、靈魂生活が連続されねばならぬやうに思はれる(個々の有靈魂物も保続されるか否かは何れにもせよ)。何となれば、價値は靈魂生活との關係を豫想するものであるからだ。若し價値と實有との差別がないやうな存在形式が吾人に知られるとすれば、右のやうな大問題は存せぬであらう。併し苟も經驗の埒外に逸せざる限りは、價値と實有とは別物であり、又實有の中にも、精神(靈魂生活)と物質との別があることを閑却してはならぬ。

それに付て肝要なことは、物質的のものから精神的のものを導き出すことは、不可能であるといふことである。此事は諸種の唯物論に對する批判によつて、十分に明白である。靈魂生活は、よしそれは他の存在方面と如何様なる關係を有つて居るとするにせよ、一つの還元すべからざる格段なる存在方面である。かく物質的のものを精神的のものから導き出すことが出来ないと同様に、又精神的のものを物質的のものから導き出すことも出来ないから、此兩者の根源になる共通な地盤(吾人には知られないが)

あつて、此地盤では連續性の可能が存するかも知れぬ。併し此連續性は吾人の經驗の示すやうな此世界の靈魂生活の限りある範圍を越へて居るのであるから、此世界では其現はれる特別な形式を表象することは出来ない。要するに、靈魂生活は存在の獨立的要素として存して居るのであつて、餘計な附屬品でもなければ、又存在の他の要素と内面的關係のないものでもない。併し唯物論的世界觀にあつても、若しそれが物質は常に從來の生活發展を接續する靈魂生活發生の必要條件であると許すとすれば、價値保存の信仰は保たれ得るのである。

然るに此處に吾人の忘れてはならぬのは、經驗の有限といふことである。存在には、經驗が提示する二つの方面——即ち精神的のものと物質的のものとの二者以外には、何等の方面若しくは屬性もないとは、決して保すべからざる事である。それ故に唯心論的世界解釋も、唯物論的世界解釋も、共に徹底されることは出来ぬ(第十九節——第二十節参照)。今之を價値問題に就て云ふならば、かの事情即ち存在の根本形式(屬性)に關する吾人の智識は完全なものでないといふことは、次の如き結論に導くのである。曰く、地平線が擴大されて、價値の推移及其保存の方法と様式とは、諸推移の間に、愈々豊富となつて來た。従つてかの精神的のものと物質的のものとの對立は、二者何れかを選ばね



ばならぬと云ふ如き所謂矛盾のものと見做すことはできぬと。かく擴大された地平線は、頑冥な懷疑をも、はた頑冥な獨斷をも、許容しないのである。

此點を明にせんが爲めに、今一つの類比を用ゆることを許されたい。硫黄が其状態の形式を變ずる時、即ち固體から流體に、又流體から瓦斯體に遷り行く時は、それと同時に、其色をも變ずる。併し色は状態形式から説明することはできぬ、又其逆も不可能である。吾人が若し硫黄に付て、其状態形式と色との外に、何事も知らないならば、形と色との間の内面的關係は、不可解の問題であらう。併し吾人は硫黄の溫度が前後各異同あることを見て、熱するといふ事が、状態及色の變化を引起すのだと知るのである。併し吾人は全存在を觀察するに當つては、かくの如き第三者を知るといふことはないのである。かゝるものが知らるゝ時にのみ、靈魂生治の問題、特に價值問題は解決し得られるのである。價值の運命は、一般靈魂生活の運命と同様に、事實の上には唯斷片的の形でのみ吾人に現はれるのである。かゝる斷片的の形は、價值保存の信仰を不可能ならしめるとは必ずしも云へぬが、さりとて此信仰を信仰以上のものたらしめる力をも有つては居らぬ。

第八十六節 茲に科學的世界解釋に就て、一言しやう。所謂一般的自然法といふも

のは屢々甚しく重きを置かれて居るが、特に近時の世界觀と古代の世界觀とが照合される時に、それが最も目立つのは左もあるべきことである。併し是等の法則は、元來が抽象的のものである。彼等は存在の運動及發展の形式と規則とを言ひ表はしたものである。併し其の要旨を叩けば、つまり運動及發展は精神界に於ても、又物質界に於ても、常に或一定の方向を取り、従つて或一定の個體的性質を有つてゐると云ふことに歸着する。存在は一つの大なる團體のやうなものである。それは無數の可能の中の一つとして、吾人に現はれてゐるのである。個々の人間は、常に一の普遍的法則の個々の事例よりは以上の者であるが、吾人は之を解する如くに、存在を解せんければならぬ。個體は諸法則の合同作用から成立つてゐる。個體は(エルステット [H. C. Oistel])の言を借りて云へば(一)の總體(單一)及多様の反對としての(二)であつて、吾人は經驗の提供するがまゝに之を取らねばならぬ。如何に大膽な憶説を振舞はすにしても、或一定の力が或一定の方向に働きつゝあるといふこと又は、拒むことはできぬ。吾人には、原的の見える力及方向から、後來の力及方向が導き出し得られるとしても、さて其原的の力及方向は、只の事實として吾人に現はれて居るのであるから、吾人は之を其儘に事實として受け取らねばならぬ。これは人間生活の始をなす原的素質が、各々個體的に確定せられ

て、只事實上現に存在して居ると解せられなければならぬと同様である。存在は唯一のもの (Unicum) であるが、若し之を戯曲に比することが出来るならば、それは或特殊の序幕及場割のついて居る戯曲であつて、吾人は其序幕や場割をそのまゝに受け取らねばならぬ。

自然科学の研究も、歴史の研究も、皆此戯曲の進行を解釋せんと求めて居る。然るに吾人の經驗する所は、此一戯曲中の一齣アクト或は寧ろ只一場スケッチに過ぎないのであるから、吾人は到底其全曲を構成することはできぬ。よしや之を試みるにしても、吾人の構造した戯曲は、更に一層大なる戯曲の一部分であることが、知れるだらう。如何なる神話も、宗義も、はた形而上學も——其構造の各部には、果して皆内面的連絡があつて、首尾一貫してゐるか否かは、暫く別として——その自らの畫いた戯曲の先行物の起原に關する疑問や、又は其團圓以後の事に關する疑問に至つては、何等の答へも與へずに残つて居る。其基礎もはた結末も、究盡さるゝといふことは決してない。

人間的個體にも各其特色があつて、中々究盡し得られるものでない。其凡ての要素を發見し説明して、所謂「總體」の特性を露現するといふことはできるものでない。此事は、存在に就ては、尙ほよくあてはまる。存在にあつては、有限の個體の場合の如くに、それと其外界との相互作用といふやうなものは、決して知り得られない。成程吾人が存在を全體として把握グリップ解釋せんとする時は、存在がいつも個體的の性質を負びてくるのは、免れ難いところである。併しかやうに吾人が存在に附する個體性は、他の凡ての個體的存在形式に於ける如くに、それとそれ以外のものとの關係によつて、定められてゐると見做す譯にはゆかないのである。是等の事は存在の問題を愈々益々困難ならしめる。

此事は、一般に理論的及實踐的原則の上に、重要な關係がある。若し是等原則の妥當性が安全に證明されなければならぬとすれば、存在は是等諸原則を其内面の法則として居る一つの個體的全體として、現はれて居なければならぬ。若しも因果則が嚴密に證明し得られなければならぬとすれば、それは凡ての現象が、一つの大きな全體の中に、それ／＼一定の位置を有つてゐるといふことが、明示され得る時に限るのである。此事は、又正にかの勢力不滅則に於て、よく見られる。即ち此法則は、完結孤立せる全體に關してのみ、證明し得られるに過ぎぬ。諸原則が證明し得られぬといふことは、前第八十一節に示した如く、存在が——吾人に取つて、又恐らくはそれ自らでも(第十八節)——終結し得られぬものであるといふことゝ關聯してゐる。價值保存則も他の諸原象と同一

の運命の下に立つてゐる。存在が其總體に於て把捉され得る時に於てのみ、かの法則の妥當性の程度が分かるのである。かの法則を主張するに付て忘れてはならぬことは、總じてかゝる一般法則てふものは、實在の個々の一方面的把捉若しくは瞥見を言表はしたもので、決して究盡的の完全な規定を示したものでないといふことである。存在の個體的性質は、其無限性と共に、吾人に向つて一つの塔を建てるものである。

第八十七節 自然法といふ概念は、屢々諸現象の流の上に浮んで居る一つの神秘力なるかの如くに見られ、而して原子といふ概念は、此神秘力の支配して居る此流の中の絶對的不可分的一成分を言ひ表はせるものとせられてゐる。此見解が若し妥當であるならば、價值保存則は打ち勝つべからざる難點の上に座するのである。蓋し一般に信せられて居る如くに、若し吾人の世界體系が原子の混沌に分解される時節—世界創作の際に、其建造に用ゐられたと同數の原子に、分解される時節が到來することがあるとすれば、是等原子は上述の假説に従へば、其分解の後には、此世界體系の始まつた時と同様の性質の者となるであらう。果してさうだとすると、諸原子は何事も學びもせず、又何事も忘れもしなかつた事となるであらう。果してさうだとすると、茲に行はれた全世界過程は何等の意義があるのであらうか。全くの徒事ではなかつたらうか。成

程何物かは儘かに存続して居るだらう。併し其の物は價值を有つて居るだらうか。又世界體系が發展をなしたといふことは、各の場合に於て、何等の價值があつたのであらうか。

此事を明かにせやうとするならば、先づ「吾人の世界體系は、全世界でない」と云ふことを記憶せんければならぬ。「吾人の世界體系の生活及運動が何時かは中止されるだらう」と云ふ前提からは、無數の世界體系から成立てる存在總體も又中止されるだらう」と云ふ斷案は、必ずしも出てこない。恐らくは種々の發展段階に在る種々の世界體系が存在して居るのであつて、其等間の相互作用の爲めに、今運動を中止した其一世界は、自餘の存在の發展過程中に攝入されることとなるのだらう。

尙進んで、原子概念に付て論じて見るに、是れも宗教的表象と同様に、獨斷的に解してはならぬのである。此概念形成の基礎はと云へば、種々の「根本物素」が集まつて複合物素を作るといふこと、一つの複合物素の重量は、それを作つて居る根本物素の重量の和に等しいといふこと、及是等重量は、複合物素分解の後も、其複合前と同一であるといふこと、此三事實である。併し是等の事實の中には、原子は絶對的不可分解的でないならぬといふことが、必然的に含まれてはゐない。原子は只吾人の知れる自然力では

不可分だと云ふ迄の事である。故に或は複合物であるかも知れぬ。泥んや原子には若干の延長があるをや。只其延長は、感覺的延長と比しては、甚だ小であるといふに過ぎぬ(第十六節参照)。されば個々の原子は各本來は一つの全き小世界であつて、其中に於ては、吾人の大世界に於けると同様の一切の問題が、成立し得るだらう。吾人の此大世界も、見渡すことの出来ない全宇宙と比較しては、實に只の一原子に過ぎぬ。

かるが故に、諸原子の内面には、それらが會て與づかり働いた前の世界過程の結果が沈澱して居るだらうと假定しても、差支はない。若し果してさうであるならば、よしや一個の世界體系が分解して、原子の混沌に歸し終るといふやうなことがあるにしても(勿論こんなことはそれ自らだけでは起り得ると思はれぬが)絶對的の分解といふやうなことは決してあるまい。蓋し、其體系が發展の高頂にある間に成立した世界秩序よりも、尙一層原的の世界秩序が、かの分解の終りをなすといふことも、あり得るからである。されば混沌の中にあつても、それら原子は學びもし忘れもしたことになるのだ。果してさうだとすると、よしや純乎たる唯物論的見解から見ても、こゝに種々の世界時期の間の連続性は、可能となるのである。實際には、先行の世界時期は、後繼の世界時期の基礎となり、又起點となるであらう。

**第八十八節** されば宗教的原則の妥當性は、屢々人の信するよりも、其可能が多いのである。經驗説も、獨斷説も、同じく共に思惟を阻止するといふことがあり得る。併しかの原則の主張に對する最も大なる困難は、存在が餘り僅かの可能を提供するといふことよりも、寧ろ餘り多くを提供するのに存するのである。存在の中には、その諸の要素や、個體の間に、不斷の争闘がある。無數の種子が散布されては、あるけれども、よく根を卸ろして生活と發展とを續けて行く者は、其數甚だ僅かである。發展は相互の妨害驅逐、排斥の下に進捗されるのである。發展は種々の起點が相雜居するといふことから始まるのであつて、それら起點が有つて居る發展傾向は、其當初にあつては、決して相調和するものでない。最も多くの場合にあつては、一つの點に於ける成果は、他の點に於ける成果の失はれることによつて、得られるのである。勿論抵抗や障礙にも大價値のあることもある。若しそれがなかつたならば、眠つてしまふやうな諸勢力を、解放する分解力となるからである。併し經驗が吾人に示す抵抗や障害が、皆かゝる作用をなすに限つたものとは云へない。

存在の生計費が収入よりも多額であるかの如くに見えるのは、總じて發展と云ふものは、散在的性質のものであるからである。存在は浪費的のもので、従つて殘酷でもあ

るかに見える。而して此浪費は價值亡失を來らしめるものであるかに思はれる。存在不調和の問題は、統一、數多の問題に立ち戻らしめる(第十六節—第十八節)。統一から數多を導き出す事の不可能は、已に明となつて居る。よしやそれが可能である場合に於ても、不調和問題は、其爲に愈々顯著となるに止つて居る。若し數多—多くの散的起點—が眞に統一原理から發生したのであるならば、何故に數多の要素や個體の種々の發展傾向の中に、いつも調和のみが存してゐないで、屢々不調和を生ずるのであるかといふことは、全く説明し得られない。成程統一原理から數多が發生する際に、其等要素及個體間に、摩擦が起り得るであらう。併し此摩擦は諸勢力を開放するに要する程のものであらう(是で不調和を説明することは出來ぬ)。又此處に罪惡墮落の説明を擔き出したとて、それは何の効もない。只一つの謎に代へるに多くの謎を以てするに過ぎないのである。若し存在の各要素及個體が、果して其當初には一つの調和的原理から發生したものであるならば、如何にして墮落といふやうなことが可能であるか。罪惡墮落の説は十分甘くいつた所で、只人間界の不調和を説明し得るだけで他の存在の不調和を説明し得ないだらう。人間は一つの人格である、かゝる人格は諸の可能中の選擇によつてのみ發展し得るものである、故に墮落は可能であるといふやうに

論ずる者もあるが、かゝる人は神に人格を附與して、而かも此神格には墮落の可能を許さないのである。何たる大なる自家矛盾であらうか。因に云ふ、元來墮落の可能といふことは、既に一つの不調和を言表はしたものである。私しが若しも明日盜をなし得るとするならば、私しは今日既に盜であるのだ。若しも墮落の可能は、創造の時に既に定められてゐると云ふならば、是は不調和が創造によつて産出されたとするのである。かくの如きは、他の觀察點から見れば、必ず價值減少と見做されなければならぬものである(第七十八節參照)。如何なるスコラ派と雖も、此斷案を避けることはできない。

此問題を論究する際に、通常看過される一方面的事實がある。人々は存在の全體、即ち全體原理は己れ自ら、正當權を有つて居るが、個々の要素若しくは個體は、此全體の統一を破らんとする發展傾向を有つてゐるから、不正であると言頭から定めて置いて、論に入らうとする傾きがある。併しかくの如くに、全體原理と個々の要素若しくは體個とを對立せしめるのは、大なる抽象的の論である。是等の要素及個體の中に働いて居る力は、全體の力の一部である、而して個々物の中に、總體的に働いて居る諸法則は、存在の一般法則の合同作用の個體化したものである。其限りに於ては、各個々の要素も全體と同一の「正當權」を有つてゐる。だから個體が己れ自らの法則、己れ自らの發展傾向

に順從するからと云つて、それが爲めに、反賊視さるべきものではない。不調和の根元を諸要素に於て見出しながら、而かもそれと同時に、之を全體原理に於て見出さうとしないのは、東洋的思想經行の現はれたものに外ならぬ。ゲーテは、其雄篇「プロメトイユ」に於て、かゝる思想經行に反抗してゐる。彼は通常の外面的の神概念を攻撃して、個々の有根物にも、内面には神的素質があると主張しやうとしてゐる。此詩は唯二元論的立脚地から見ると、或は非宗教的とも見えるであらうが、神自らが苦惱してゐるといふ考は甚深の意味のあるもので、實に「其事柄は神話的若しくは宗義的に説述してあるにしても」かの二元論に向つて致命の痛捧を與へたものである。但し彼れ自らはそれを知りもせず、欲しもしないではあらうが。「併し有根的の調和と不調和との交互作用によつて、一つの全體調和が成立し得ると考ふるのみでなく、更に眼を轉じて、或地域には不調和が主として行はれて居るが、そこでは其不調和がどうして更に廣大な調和に融合せれるだらうかも分らないなどと考ふるならば、全説明の終結といふことは愈々困難となるであらう。恐らくはかゝる地域は存在の一つの獨立的部分であらう、而かも決してそれが次位的の組合を代表して居るものであることに妨げはないのである。唯東洋的の超人最近時に建設された超人も、必竟此超人を標榜したもので、それが只甚

だ弱々しく出来上つた迄の者である)のみは、自ら己れの天に座してゐて、是等の條件の下に、己れの存在を調和的のものと観することができてもあらう。ゾオルテールやシヨールペンハウエルは、極力之に向つて反抗の聲を擧げたが、其聲は右の點に於て頗る至當であつて、且つ有益な効果を與へた。

存在の不合理的若しくは未成的であることは、己に只科學的理解をのみ求むるやうな純粹の智的理論的立脚地からも、分ることであるが(節十八節)このことは評價の立脚地から見ると、又同様の次第である。この點から見ても、宗教は科學の解き得ない謎を解き得るものでないことは明かである。此處に宗教が科學に勝れて有つてゐる利益は、宗教は容易に思惟を不可解の謎から離れ去らしめて、其刺の痛さを多く感せしめないうやうにすることができるといふ點にある。是れは意欲を以て獲得せんければならぬ利益——是が爲めには奮闘を辭する事なく、勇氣を振はんければならぬ利益である。此の問題の含んで居る刺を避けやうと欲する人は、——ヘイル(Hail)の比喻を用ゆれば、——ブケファロスの如くに、自己の影を見やうとする考は禁せねばならぬ(ブケファロスとは歴山王の馬である、傳ふらく、此馬は地上に落つる自己の影に恐るゝ時のみ、能く御することができた)。自己の努力が、存在の暗黒且つ不調和なる方面の爲めに、妨げられ

ないことを欲するの人は、或一つの光輝ある思想を中心として、之れに凝念し、理想的内容を以て、意識を充たしめねばならぬ。是れは暗黒及不調和と戦ふ爲めの必要條件である。併し眼を問題から避けしめるといふことは、問題を解くとは稱せられぬ。だから此際に最も至當の斷案は、其問題の不可解であることを許容することである。特に人は一切の謎を盡く解き得ないでも、尙よく偉大なる美なる生活をなし得るのであるから、かゝる許容は愈々至當の事である。努力的存在物として、吾人の正に顧慮すべき事は、存在全體の事實上の性質如何といふことにあるのでない、存在が後來の發展に關して提供して居る諸條件を知ることにあるのだ。勿論抵抗の強弱と不調和の度合とは、價值實有間の關係に對する吾人の經驗の性質を定めるであらう。併し價值保存則は、元來存在に含まれて居る價值の大小如何といふことには關係はないのである、唯現存して居る價值は存續され行くといふだけの事である。若しも實有は價值から發生するとするならば、其時に於てのみ、かの問題の刺の痛さは耐え得べからざることであらう(第七十五節參照)。若しも存在に含まれて居る價值が維持され(又恐らくは増加され)得る可能にあらば、それで宗教的公理はよく立し得られる。

世界の不調和といふことから生じた問題に對する吾人の態度の上に、深大な意義の

ある二つの思想がある。

第一には、吾人の經驗てふものは、かの見渡し盡すことの出来ない存在と比しては、甚だ有限的のものであるから、經驗を擴張したならば、又異なつた結果を見ることはないであらうかと、間斷なく検査するの要があるといふ考へである。此考へは純乎たる理論的問題に關しても、根本的に重要である。若しも吾人の經驗が嚴密な推論をして行くと、内面的矛盾に逢着するといふやうな場合には、吾人は之が爲めに論理上の原則の妥當性を疑ひはしないで、却つて此矛盾の原因は吾人の經驗が餘りに狭かつたことにあるのではないかと検査する。蓋し經驗が擴張され得る場合には、矛盾が消滅することが屢々ある。之れと同様に、是迄は價值保存は不可能であると見えた場所に於て、新價值が産出若しくは發見されることがあれば、吾人の地平線が擴張せられて、價值保存の上の難關も、爲に無くなつて仕まうといふこともあるであらう。ライブニッツが樂天的世界解釋を主張せんとして、なしたる有名な試みに於て、最も重要な殆んど無類に有益な考は、吾人が存在無限てふ觀念の爲めに、かの不調和問題に對しては、古代の思想家(プロチノス、アツグステヌス)よりも、更に好地位に在ると云ふのであつた。

第二には、生活は常に若返るといふことである。各の年には各の春がある。各の時

代には各其青年期がある。かくて新素質は、いつも幾度も現出するのである。世界は老衰するであらうなどとは、全く考へ及ばれない。存在歴史の各章は、いつも新たに始まる。實有の價値に對する吾人の判断の基礎であつた舊來の經驗系列は、此新しき章の爲めの前史をなすものである。舊戯曲は其全部とも今や更に大なる一戯曲の序幕となるのである。存在は見渡し盡すことの出来ないのみでなく、又無究盡である。かかるが故に、價値保存の信仰は、いろ／＼な難關はあつても、心理上可能である。それが果して實際に見出され得るか、又如何なる形式、如何なる範圍に於て見出され得るかといふことは、經驗が教へてくれる。

**第八十九節** 存在不調和(吾人の内面並に外界中の)の活々した感情は、大抵は對照作用に基づいてゐる。理想は裁判官である。實有と自己の遠大なる目的との對立は、實有に對するの判断を規定して、之を安く評價せしめる。始めて實有の頑固な抵抗に接して、而かも其抵抗其者にも價値があり得るといふことを知らない青年は、驚き訝つて問ふて曰ふ、生活とはこんなものであるかと。併し人間の要求が大きくなればなる程(此要求は自己の名で現はれるばかりでなく、又人の知れる最高者の名で現はれて来る)、大きな暗黒が自己を包んで居ることを發見する。尤も調和及理想に對する感覺が偏

狭で且つ鈍つて居るならば、不調和の發見は容易に避けることが出来るであらう。偉大なる事物や廣い範圍の利害關係に對して、快樂を得やうとしない人は、多くの苦痛を免かれるであらう。

されば苦惱を感じ得るといふことは、正に人間の尊い所である。是れは人生は如何に大なる對立を包容し得るかを示すもので、人性には深く強い統一のあることを證するものである。苦痛其者は分解の徴候である。而して分解といふことは、只自己の本質中に統一を有つて居るものゝみに起ることであつて、此統一が今正に危險に臨みつゝあるとの感情が、取りも直さず苦痛であるのだ。若し精神生活が、其苦痛にも拘らず、よく合同して分裂することなく、集中した形を保ちて、存續して行くならば、それによつて、精神生活の有つてゐる勢力の如何が明かに知れる。

されば不調和が感ぜられるといふことは、正に存在には價値があるといふことの證據である。厭世觀は其背後に樂天的の要素を具備してゐる。但し對照作用が激甚となつて、其の爲めに其背後のものの價値に對する感覺が、全く失はれる事もないではない。併しこんなことは純然たる受動的の狀態に陥る時にのみ起るのである。

茲に論じた問題に關して、最後に占められる所の立脚地は、宗教と倫理との境界線上



にある者である。價值は自己の保存に絶對的に依存してゐるのではない。吾人が善とか美とか評價するものは、よしそれが如何なる運命に遭ふことがあらうとも、はた其途上に如何なる陰雲が横はることがあらうとも、よく其價值を保ち得るのである。時代に負ふ所があるからと云つて、それが爲めに、思想は少しも其眞を減じないし、又感情は必しも其純と尊とを失はない。價值は時代を標準として計るべきでない。善なるもの、眞なるものが、覆没の運命に出會はねばならぬとすれば、其爲めに其善と其眞は減ずるであらうか。生活の内容が豊富となればなる程、愈々吾人は時代を忘れる。價值發見及價值産出の爲めの所作の中には、正に此價值保存の信仰が含まれてゐる。即ちかかる所作は、其豫想として、價值は解放され得るもので、且つ如何なる質及如何なる大さの存在の中でも、自己の位置を占めるといふことを含むからである。若し價值保存の信仰が果して一切宗教の核實であるならば、價值を發見し産出することばかりを務めるやうな立脚地も、一つの隠れた宗教を有つてゐるのである。人は宗教を有つてなくとも宗教的であることは出来る、即ち宗教の状態に住することは出来る。之れを逆に云ふならば、たゞ有つてると云ふことだけの宗教は、其の人格に對しては甚だ疎遠な關係に立つてゐるのである。若し神は存在に於ける價值保存の原理であると定義する

ならば、存在に於ける價值の維持の爲めに所作をする人は、誰でも其宗派の如何に拘らず皆神の子である。

第九十節 精神的現象を理解し評價することは精神科學の問題である、而してこの爲めには、其現象の全然發育した形を觀察するのみでなく、之を發生せしめる元になる諸力を探求して、是等の力は新事情及新形式の下にも亦活動を續け得るか否か、それに必要な條件は現存し居るか否かをも、研究しなくてはならぬ。外部の自然界に於ては、外形の轉變の裡に内面的關係が存してゐるが、精神界に於ても、愈々自由に愈々深く研究すればする程、又かゝる關係のあることが明となる。若しも上來の研究結果が正しいとすれば、宗教界に於ける諸表象は、變轉的形式に屬するもので、決して本來の核實に屬するものでない。只それ等は當時の精神生活の全段階に適合して居る間、核實の状態の上に大影響を與へる事があるばかりである。吾人の研究結果によれば、宗教的生活は、宗教的表象よりも、遙に大なる連續を示してゐる。宗教は存在を理解し、世界の謎を解かんとする試みとしては、失敗に歸した。併し宗教は人間の感情及欲求の中に生存してゐる、而して此處から意志を活動せしめて、價值を發見し産出せしめ様とする。之れと同時に、宗教は又想像力を助けとして、圖像や象徴を形成して、凡ての最高の生活

詩を造り得るのである。

然るに此處に價值保存の問題が、特殊の形で還つて来る。宗義から象徴へ遷り行く際に、價值消失が伴つて來るといふことはないのであらうか。併し若し精神生活の知つてゐる最高の表象——或は寧ろ精神生活が知つてゐる最高者の表象——が實在性と妥當性の少しも疑はれないやうな直觀的の形で現はれて來て、凡ての個人若しくは少くとも多數の輿衆に奉せられることになるならば、精神生活は一つの全く異なつた終結と集中とを得るであらう。宗義主義の立脚地から生活詩の立脚地に遷るに際して、伴ひ來る多くの用心と批判的躊躇とは、生活に必要な集中を弱めしめる様に思はれる。表象の意義が根本的に變ずれば、其結果として感情生活及意志生活の上に深大な影響のあるといふことは免れ難き勢である。

近時の精神發展の中には、右の疑問の至當であることを證するものが少くはない。ハムレットの姿が、最近迄文學の一標本であつたのは、故なきことでない。併し此姿は漸次に其形を縮少した。且つ此シエキスピアの主人公が本能と思索との境界線上に立つて經驗をした苦の分解過程は、次第に自ら好んで墮落の途に就いて、泡沫をば價值ある波浪の産物と觀するに至つた。實に泡沫には、泡沫の美があるけれども、眞の文化

は單に泡沫であるのみでなく、又波浪である。それは結果であるのみでなく、又原因でもある。

茲に第一に注意すべきことは、分解が(若しかゝるものが現存するとせば)既に成立宗教中にも、古典期の終るや否や、始まつて居るといふことである。教會に於ては、既に宗教的生活は統一を失つてゐる。宗教は吾人に天文學や物理學や自然史(博物學)を授けるものでないといふことは、漸次に許容せられねばならなくなつた。聖書批評(若しくは適切なる語で云へば、聖典書類の文献史)は、漸次に吾人を導いて、聖書は歴史をも教へてゐるものでないといふ知見に達せしめた。且つ山上の教訓が倫理學を教へて居ることによつて——許容されてゐるのだ。此處に既に蛇は樂園に這入つて居る。分裂は宣言され、問題は苟も思惟し居る人には、誰にも提供されてゐる。古典時代に萬能であつた宗教は、今や最後の慰藉とならうとしてゐる。其古典の形は、今や——活眼者から見れば——唯塵撃的緊張によつてのみ、漸く維持されてゐるに過ぎぬ。是れはかゝるものを中心としての集中は、もはや從來の如く、自然的のものでないといふことの證據である。若し教會が近世の舊約文献史を撲滅し果さないならば、それは象徴的表象を使用して

進むよりほかに、致し方がなからう。さうなると、諸教父の姿は歴史ではなくなつて説話又は傳説となつてしまふだらう。茲にそれらの宗教的意義を新しき形で定めることが問題となるだらう。教會はいつも少し宛しか仕事をやらない。だから自然科学の獨立が認容される迄には、二百年かゝつた。更に科學的歴史の獨立が認容されるのには幾歲月を要するであらうかは、時が教へるであらう。而して其次ぎには心理學と倫理學との番である。

獨立的の研究が重要となるや否や、直接的の安固は消滅する。其限りに於て、新教——其初期に於ける——は既に一つの分解を表示したものである。但し後に至つては、それも事實上の安固を得たのであつた。宗教が人間の所信には左右されない客觀的の力として、人間をあらゆる側から包圍して居るやうな處に於てのみ、完全な安固は存在する。自己活動の痕跡が分明に察知される處や、自己選擇が判然主張される處では、完全な安固は決して得られない。されば宗教は人が己れ自らで獲得若しくは産出し得るものでないとの説も、尤もな所のないでもない。魯西亞の或農夫は、其村仲間の韃靼人が自分等とは異なつた宗教を奉じて居るのを見て、それを至當として、却つて自分等の宗教内の或派のものに不興を感じて云ふには、韃靼人は其宗教を其皮膚の色と共に

神から授かつたのである。然るにかのモロカ人(魯西亞の新教派)はさうでない。其信仰は魯西亞人が發明したのであると。確固な傳承的秩序に於て神を見出すことは、之を自己の內面的欲求に於て見出すよりも、遙に容易である。蓋しかゝる欲求は、其人を外部的史的關係の埒外に脱せしめるであらうし、又皮相的に見ると、かゝる場合には一の人格は全く孤立の觀があるからだ。

自ら獲得した人生觀は、其堅固の度に於ては、傳承的信仰に及ばない。此傳承的信仰で最も重要な所業の成されたのは、多くの昔になつて居るが、此中には數百年の經驗が、代々の精神的欲求を實行し若しくは使用するに適して居るやうな圖像と云ふ形で、保存せられて居る。轉化及新形成は、其新形式が未だ十分に熟していないことと未だ試験を経てゐないこととの爲めに、不安と動搖とを伴つて居る。舊形式は從來の生活を擔つて來たもので、偏狹ではあるが、確固なものである。之を離るれば、其結果として眩暈の來るのを免れぬ。新しき精神的關係を深く內面的に了解すれば、やつとかゝる眩暈を漸次に治し得るのである。

多くの人々にあつては、——精神生活の上に極めて重要な一つの推移によつた——批判と否定とが、常に自由を得るの一策であるのみでなく、主要の事にされてゐる。彼等に

は核實よりも、それを露現せしめる器具たる碎種器クラムツケルが、大切にされてゐる。其結果は冷罵的自負的態度となる、而して此の態度は、最も進歩した立脚地の標幟と見做されてゐる。併し此種の形式は俗物共の取る形式で、新生活階段への遷行を助けるものでない、是れには發展の望みが絶えてないのである。眞の新しいものは全く別の地方から來ねばならぬ。さればとて、舊形式にかちりつくといふことも、それが既に殆んど生命を失つて居る時に於ては、全く徒事である。さうなると、人は自己の周圍に出來た新世界に於ても、宿なし者となるのである。人はハムレットとなるを恐れて、ドンキホーテとなるのである。

第九十一節 疑難の煉獄を通過して、自由人間の立脚地を獲得し、之を調和的な生活歷程に於て、實現し得るといふことが、即ち生活及思惟の術である。此術に長けた模範的人物も世には少くない。スピノザ、ゲーテ、フイヒテ、及スツユアート、ミルの如きは是れである。而してかゝる類の人々の數は増加せぬであらうと信ずる理由は決してない。且つか程迄に有力な調和に達し得なかつた人物にも、かの模範的人物の取つたと同じ方向で、一つの新たな人格的理想を指示し、暗示して居るものがある。オイゲン、ヂューリングやフリードリヒ、ニーチエや、又カーライルからも、學ぶべき所が多い。内面及

外部の關係が都合の好くない爲めに、自己の能力では不充分であるといふやうな場合に、あつても、欲求は活動して、生活の方向に其證言を與へるのである。

宗教的偏狹と批判的自負とが、同時的若しくは繼續的に相影響するやうなことが消滅する場合には、調和的集中の新形式が獲られることであらう。之を疑ふの理由は決してないのである。生活てふものは如何に不可思議なものであるか、如何なる對立を包容し得るか、又如何なる戰爭を挑發するか、といふことが、新に緊切に經驗せられる時に於ては、已に成立宗教の神話的及宗義的埒内にあつても、非常に強度に發展した想像力が、自由に自己特有の形式を形成することが出来るであらう。

偉大な過去の模範的人物は、其痕跡がもはや吾人の指導とはならなくなつたからと云つても、それが爲めに、滅亡したとは云はれない。舊代の生活の全部を充して居たものが、後代になつては、僅に新全體の一成分となつてしまふのが常である。併し價值保存を可能ならしめる最も重要な形式は、正に初めには全體であつたものが後には一成分となるといふことである。かやうな方法で、基督教的人生觀は、猶太及希臘の精神生活を利用した。之れと同様に、新しい人生觀も亦基督教を利用することであらう。新人生觀の統一帯は未だ成就しない。併し隱密の間に、かゝる統一帯は作られやうと