

504

59

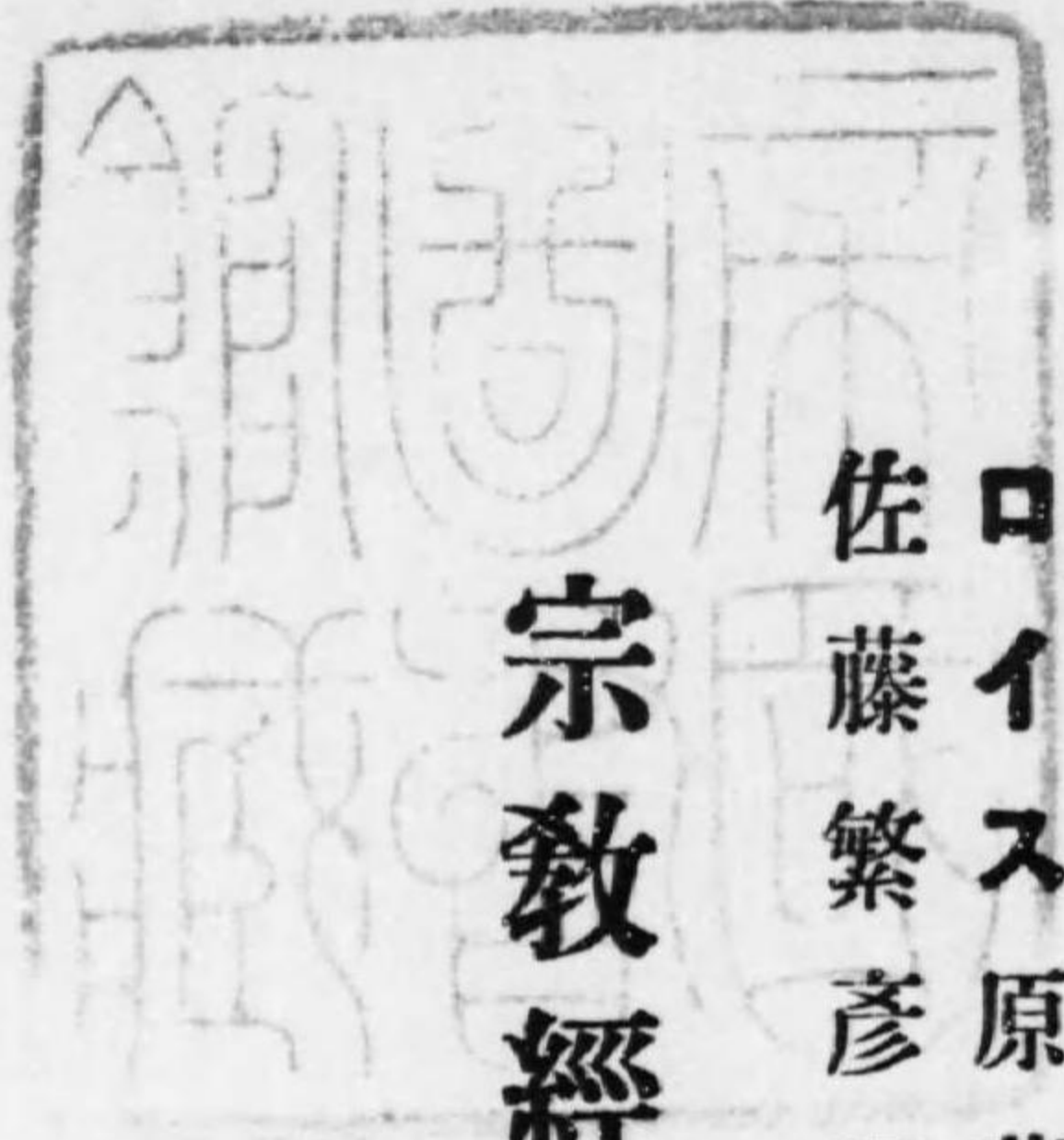
9 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10¹⁹ 1 2 3 4 5

始



FI 20-35

504-59



ロイス原著
佐藤繁彦譯

宗教經驗の哲學

叢文閣版

大正
11. 7. 18
内交

序

プラグマティズムの主張と、イデアリズムの主張とは、現代に於て最も力強く現はれて居るやうに見える。ウヰリアム・ジェイムズのプラグマティズムと、ジョサイア・ロイスのニュー・イデアリズムとは、最も鋭く對照される。而かも二人とも同じハアヴァト大學の教授であつた。殊に二人の論戰は、ジェイムズの『宗教的經驗の諸相』に對して、ロイスの『宗教的洞察の源泉』を以て、最も酣であつた。余の譯書は此書の題名を變へて、内容全體より『宗教經驗の哲學』としたのである。

ロイスはニュー・イデアリズムの最も優秀な學者の一人として囑目されて來た。ジェイムズと同じくもう故人とはなつてゐるが、彼の書いたものは、不思議なほど人を引着し魅了する力を持つて居る。ロイスは、自然科學及びその基礎の上に立つ哲學の發展が基督教會の傳承的信條と大衝突を來した時代の典型的代表者だ。彼は、一方には、教會の信條と儀式との多くを放棄して宗教を科學に調和せしめようとした。併し他方には、宗教を形而上學的洞察の中心根源とした。そして宗教を活かした。人間生活及び思想に於ける卓越なる事實として宗教をデヤステイファイすることは彼の渾身の努力であつた。彼は實に宗教味に最も富んだ學者であつた。彼の著述が倦かれずに長く讀ま

れるのはそのためにも思はれる。彼はジエームズのやうに天才肌の學者ではなかつたが、ソリッドな頭腦の所有者であつた。

彼の書きた『The Religious Aspect of Philosophy』や『The Problem of Christianity』や『The Philosophy of Loyalty』は、彼の宗教味を我らに知らしめる。殊に彼の主著と言はれる『The Word and The Individual』（世界と個人）は最も豊かな宗教味に觸れさせる。彼のイデアリスティックな傾向は、宗教に深い理解と共鳴とを持たしめたやうに思はれる。ミュンスタールビの『價値の哲學』を讀むと、彼の絶對主義の嚴肅な主張に我らは打たれる。彼は『超經驗』を説き、『確信』を説く。ミュンスタールビと往き方はちがふが、ロイスは著しいイデアリスティックな傾向に於てミュンスタールビと共通せるものを持つてゐた。併しロイスは經驗的事實に重きを置くことに於てはプラグマティストと共通した同感を持つてゐた。ミュンスタールビが『自然主義』や『相對主義』やを批判して、『絶對主義』を主張する論述のキビ／＼した點はロイスには求められぬが、ジエームズの『プラグマティズム』を批評する際の彼の主張は如何にも穩健にして而かも鋭い論理の閃きを見せる。余はロイスの『世界と個人』によつてどれだけ教へられたかしれぬ。緒言の『宗教的問題』や『思想に於ける實在論と神秘説』の如きは、余に實に深い考を示してくれた。

ロイスは經驗の事實を重んじながら、實に觀念を重んじた。彼の死後出版に爲つた『Lectures of modern Idealism』を讀むと、觀念論反對者が觀念論を駁そうとするほど、『ます／＼彼らは世界を考へる合理的な仕方に関する彼ら自身の理想の表現として、彼らの世界を明白に定義する』と言つて、觀念論反對者を痛快に反駁して一節を見出すのである。

ロイスは觀念を尊びながら、殊に社會的觀念を重んじた。『世界と個人』の一節に『我らは我らの周囲の者を意識することによつて神に關係する』とある。世界とのコムパニオンシップのより深い感念を養ふのが哲學の任務でまさしく此點に宗教と科學との調和が存すると信じてゐた。

はじめに戻つて、ジエームズの『宗教的經驗の諸相』を論敵として書かれたロイスの『宗教經驗の哲學』は、徹頭徹尾ジエームズを目標としての著述だ。ジエームズの此書を嘗て譯出した余が（前半）、再びロイスの此書を譯出するといふのは意味深いことである。ジエームズが『感情』を高調するに對し、ロイスは『理性』を力説する。ジエームズが個人を中心とするに對し、ロイスは社會を閑却しない。ジエームズは個人／＼の宗教經驗を中心として具體的例證的研究を發表したが、ロイスはもつと根本的に宗教經驗の對象、宗教經驗の源泉を論究して、實に宗教經驗の哲學を發表した。余

がロイスの『宗教的直覺の源泉』を『宗教經驗の哲學』と改題して出版するのは如上の理由に基づく。

一九二二年六月一日

佐藤 繁彦

内容の總括

序

第一講 宗教的問題と個人………

三

一、洞察の定義と宗教的洞察の定義。此處に問題になつて居る宗教の定義の任意の制限。此處に問題と爲つて居る洞察の源泉が光明を投じようとして居る主要問題として『人の救』の問題と傳承的に呼ばれた問題。………

五

二、普遍化された『救』の概念。此概念が定義され使用された形式の多樣。人間生活の意味を顧慮する結果として生ずる問題。………

九

三、此後の論議に於て續けらるべきプログラムの輪廓。………

一七

四、啓示の概念と『宗教的逆説』。此逆説の最初の記載。………

一九

内容の總括

一

五、個人的經驗と『内的光明』。かくして得らるべき宗教的洞察の種類。その制限。助けとして他の源泉への訴への見込。……………

三六

第二講 宗教的洞察の源泉としての個人的經驗と社會的經驗……………

三七

一、第一講に於て與へられたような、宗教的問題の定義は、我らの企圖を或方面に於て單純化する、併し他の方面に於ては複雑化するやうに見える。その事情の吟味。より以上の研究に對する大觀。……………

三八

二、現在の講演の企圖の輪廓。……………

三九

三、宗教に導く動機は自然的にして人間的である。それにも拘らず宗教的洞察の對象が、超人的として考へられる理由、また、我らの個人的經驗としては、神秘的として考へられる理由。……………

四〇

四、我らの社會的經驗が我らの知識に充分齎す實在として、若くは『價值』としてこれ

らの對象は定義され得るか。宗教的洞察の源泉としての社會的經驗。その範圍及び重要。……………

四一

五、宗教的洞察の源泉としての社會的經驗の不充分。近代の個人主義によつて、またウキリアム・ジェイムズによつて主張された反對。……………

四二

六、宗教に於ける必須なる要素としての社會的意識。孤獨の感念としての罪惡意識。救ふ所の神的の或物の一瞥としての愛。我らの社會的意識の神秘的な側。我らにより善き社會的生活の此神秘的側に拘らず、我らの文字通の社會的關係は宗教的要求に應ずるに充分でない、啓蒙のなほ遠い源泉に對する結果として生ずる大觀。……………

四三

第三講 理性の役目……………

四四

一、洞察の源泉としての理性に對する反對。直覺對理性。理性對經驗。理性の進行に於ける。『抽象的』及び『分析的』としての理性についての一般的見解。…………… 八〇

二、併し、普通の用法によると、『理性』といふ言と『理性的』といふ言とは、『抽象的思惟』や單なる分析に全く基づかぬ或物に屢々説き及ぼす。『理性の規則』。理性の具體的用法。經驗の連結の一瞥としての、綜合的としての、より廣い直覺を含むものとしての理性。『不明なる直覺若し然うでなくば無効な抽象的推理』といふ交互は、述べ方が謬つて居る。『經驗若し然うでなくば理性』といふ背反は、如何に兩者が結合さるべきかを知り得ない失敗を含む。目的に對する手段としての抽象的思惟。此目的は新しいより廣い直覺の到達である。『子供らしくなることと子供じみたことがらを棄て去ること』との區別。…………… 八五

三、理性の綜合的用法の例證。演繹的推理の生産力。純粹に演繹的な科學によつて發見された新しさ。その一般的關係に於ける理性と洞察。…………… 九〇

四、理性と『宗教的逆説』。宗教に特有なものとしての『逆説』。或意味に於て超人的な標準への訴へとしての常識。『人間の經驗』が、全き全體として思惟されたその特質に於て、確言するように假定されてるものを、どんな個人も、個人的に經驗し若くは驗證しない。眞理若くは誤謬の概念は、如何なる個人も未だ嘗て所有しない洞察への訴への概念に基づく。此後者の概念は『常識』の單なる世界に制限され得ない、普遍化されねばならぬ。有るが儘の事實の一切を知る理解の對象としての全實在界。さうでないと實在界に關する我らの意見は虚偽であり得ない。由つて生じて來る理性の綜合洞察力。神的智慧に現實の對象としての世界。…………… 一〇一

第四講 世界と意志…………… 一一二

一、哲學的觀念論の史的關係。此理論が宗教的關心に對する、また宗教史に對する一般的態度。…………… 一一〇

- 二、理性についての我らの議論に對して理性は人生に對して何らの價值をも有せぬといふ反對、また救の問題を解決することに對して助け與へ得ないといふ反對…… 二九
- 三、これらの反對に對する第一の答。問題になつて居る問題に對して、我らの理論の或關係を示す宗教的經驗の報告。…………… 二三
- 四、一般に智識と意志との關係。實際主義の位置の記載。理性の全體の理論に對して實際主義から生ずる反對。『効果』によつて吟味されたような真理。定義し難いものとしての絶對的真理。ジエームズによつて教へられたような實際主義は、宗教的洞察についてのそれ自身の形式や吟味やを定義した。洞察のこれらの形式や吟味は我ら自身のものに優るように確言されて居る。救ふものとしての、併しまたジエームズの意味する所では經驗的のものとしての、決して絶對的のものではないとしての宗教的洞察。…………… 二七
- 五、實際主義に對する答。その重要な位置の二三のものとの我らの一致。我らの動作

の勸告者としての我らの知慧。實際主義と我々が争ふ點。理性と意志。その一般的關係。以前の講演に於て取られた位置の辯護。…………… 二六

- 六、眞理の絶對性に關する問題。智識と動作の密接な關係は、此絶對性の上に疑惑を投じないで、寧ろ此絶對性を高調する。それは凡ての動作は個人に於て現はされ、絶對的に恢復させ難い動作であるからだ。これらの動作は、人生の實際的問題が鋭く定義されるならば、『的中』若しくは『失策』として『人生の記録』の上に恢復し難く留まる。我らの動作の此恢復し難い特質は、我らの個人的動作を指導する知力の『勸告』若しくは『觀念』が、これらが勸告する動作が『的中』若しくは『失策』である如く絶對的に『的中』若しくは『失策』であるといふ事實を保證する。その結果生ずる絶對的眞理の定義、それは全く具體的な或物であり、生命それ自身の如く近づき得べき或物だ。…………… 二四

- 七、此見解を實在の定義に適用すること。勸告及び動作の生命としての實在界。不可分離的としての神的智慧と神的意志。『無時間的』としてではなく、『時間抱括的』な

洞察及び人生の一瞥としての永遠。……………一六

第五講 忠誠の宗教……………一六

一、洞察の上述の源泉が不充分だといふ反對、——若し個々の源泉として考へられるならば——根本的な積極的な宗教に對する基礎を供給するには不充分だといふ反對。新源泉の要求。かくの如き源泉を供給すべき生命への訴へ。新源泉は義務の問題を解決する人々の努力に基づき、また宗教的動機や道德的動機やとの間の關係から生ずる。……………一六

二、宗教と道德との間の史的衝突。信仰と行との間の關係、神的恩寵と道德的奮闘性との間の關係。これらの衝突評論。或融合的動機の必要。……………一六

三、道德の基礎の分析。義務の觀念に於ける個人的要素と社會的要素。道德的原理に對する研究のよつて生ずる第一の記載。……………一八

四、道德的原理の定義に對する理性の寄與。かくして達せられた結果の實際的不充分。……………一八

五、説明された忠誠の精神。……………一九

六、分析された忠誠の動機。人をして忠誠ならしめる「大義」によつて何が意味されてゐるかの定義。記載に發展せしめられた「忠誠」の原理。忠誠の精神の宗教的側。大義を發見することは忠誠な者の意志に基づかぬ。忠誠者が大義に奉仕することは彼の意志に基づく。道德的動機と宗教的動機の由つて生ずる改造。恩寵の自由な賜としての大義。自分自身のものとしての奉仕。忠誠の精神の絶對性。『宗教的逆説』の解決。……………一九

第六講 悲哀の宗教的使命……………二四

一、「忠誠」の考慮は新しい問題に導く。宗教的洞察にまでの障礙としての『忠誠』。何

故これが、害悪についての我らの經驗に關する記載によつて導き入れられた場合であるかといふ理由。『害悪は存在から全然除かれなければならぬ』といふ原理の記載、またその理由の説示。『害悪の破壊者』たらんとする者としての人間。破壊的勇敢に於ける我らの自然的關心。……………

二五

二、宗教が置かれるやうに見ゆる由つて生ずる事情。宗教は(一)實在界に於ける害悪の廣大な範圍を假定し、ならびに經驗するように見える。(二)實在界の支配的原理が善なる確證に基づくように見える。(三)『害悪は存在から全然除かれねばならぬ』といふ原理を利用する點に於て道德と一致するように見える。由つて生ずる見掛け上の板挟み。宗教は贅澤であるかそれとも失敗に定められたように見える。……………

三三

三、實際的生活に現れるような、また宗教的生活の途上に於ける一つの柵門として此板挟みを説明すること。我らの情緒的混亂を割引する手段としての此板挟みの抽象的記載の必要。……………

三九

四、此板挟みに導いた原理の再考慮。凡ての害悪が同様に除かれるものではない。理想化された害悪。『悲哀』の定義。理想化の過程及び結果。害悪に打ち勝ち害悪を征服すること。かくの如き創造的综合の中に含まれた精神の力、それはその順序に於て、受動的ではないが、常に道德的に能動的だ。此板挟みの解決に近づく暗示。宗教的洞察の源泉としての悲哀。……………

四四

五、かくの如き洞察についての近頃の文學上の例證。……………

五〇

六、かくの如き洞察の可能的結果の總括及び暗示。……………

五六

第七講 靈の統一と見えざる教會……………

六一

一、宗教的對象が『超人的』にしてまた『超自然的』なる意味。我らの現在の『意識の形式』と靈といふ名辭が此處に用ひられてゐる意味に於ける『靈』に屬する『意識の形式』……………

六一

内容の總括

一、見ゆる教會と見えざる教會…………… 二七六

二、見えざる教會の會員…………… 二八七

三、見えざる教會との交通…………… 二九六

四、見えざる教會の靈的の賜。慈善。『靈』の果としての『寛容』及び『忠誠』。見えざる教會の事業。…………… 二九九

附録 個人の意義及價值…………… 三〇九

宗教經驗の哲學

宗教經驗の哲學

第一講 宗教的問題と個人

諸君は余の研究範圍について失望するかもしれぬ、それは豫かじめ余が断はつて置かねばならぬ點だ。僅か七講で廣汎な問題を論じようといふのだから、結果はいくら善くともしたものだ。余は余の講演に制限を置かうと思ふが、その制限の二三を始めに諸君に語りたい。

思慮ある諸君を一般聽衆として、哲學的探究者として余は諸君の前に立つ。此點から余の講演者としての役目は始めから甚だしい制限を受けることになる。哲學的探究者として諸君に講演するのではなしに、諸君自身の思慮に訴へねばならぬ。もう一度言ふと、「宗教經驗の哲學」に余の研究が關係する所から、余は宗教的理論の擴大された系統を諸君に提出しようとは思はぬ、かく解して貰ひたい。宗教的洞察の源泉に注意を集中したいのだ。これらの源泉からどんな洞察が得られるかを、

十分に講解するのではなしに、最も一般的な方法で説くだけにしよう。神學者の所謂教理の系統を定義しようとは思はぬ。哲學者の所謂宗教の抱括的哲學を發展させる餘裕は固より此制限された講演に望めぬ。宗教的眞理に近づき得べき方法に關しては多少の説明を余は加へねばならぬ。余の語らうとする源泉に諸君自ら訴へて戴きたい、その結果どんな眞理に近づき得るかを大規模に發見して戴きたい。

幾分か狹隘なこれらの制限にはそれだけの利益が、余の望むが如く、伴ふかもしれぬ。信條や哲學よりも寧ろ源泉を説かうといふのだから、人々の意見の相違を分ける動機に不當な注意を拂はずに、明白に違つた意見を有する人々に余は訴へ得るだらう。聽講者が信者の團體がそれとも不信者の團體か、それを氣にする心配もなければ、聽講者が信者としても如何なる派に屬するかといふことは少しも余の講演の現在の目的からは問題にならぬ。余は教理に關して人々を導かうとは思はぬ。寧ろ人々が忍耐さへしてくれば、教理の光明や一致に導く途を指示したいと思ふのだ。諸君が余の講演の後の方を聽かれるならば、余自身の信條に關して種々の質問を提出されるやうになるだらう。此講演で諸君の質問に答へることは試みないが、少しでも諸君自身の宗教的問題に對する解答を諸君自身に發見させることに諸君の一部にでも余が助け得るならば余は満足するだらう。

余の著述の制限をかくの如く説いて來たが、次に此書に於て諸君に理解して貰ひたいと思ふ意味の「宗教的洞察」といふ辭を定義しようとするならば、所謂制限は一層明白に爲ることであらう。

余は先づ「洞察」といふ言について簡単に言はねばならぬ。洞察の對象が何であつても、洞察とは或種の知識だと人は解して居る。併し洞察といふ言にはもつと深い意味がある、その點からは一般の知識から洞察は區別される。人は自己の事務を執る事務所へ往く途を知つて居る。若しその人が成功者であれば、彼は彼の事務の性質や事務の規則に對して洞察を有する。また成功を獲得する手段に對して洞察を有する。人は自己の知人の名や顔を知る。併し彼の親友達の品性に對しては或種の洞察を有するのだ。これらの例證が示唆する如く、洞察は、知識の或種類及び程度に對する名である。洞察は知識だ、範圍の或擴がり、熟知の或豊かさを、把握の或統一及び凝著や親密さの或親近やに融合させる知識だ、此親近によつて、洞察を有する人は彼の洞察の對象に接近せしめられるのだ。繰り返して言ふと、洞察は多くの事實の統一を一つの全體に於て我らに氣付かしめる知識だ、同時にこれらの事實、ならびにこれらの事實を融和させて居る全體と親密な個人的接觸に我ら

を齎す知識だ。洞察の三つの特徴は、範圍の擴がり、見解の凝著及び統一、及び個人的接觸の親近だ。諸君の好むだけの多くの事物の或種の視覚を得る人があるかもしれぬ。併し我々が洞察を有するならば、我々は事物を連結した或全體を見る、この全體は、藝術家の見るやうな、若くは旅行者が山嶺から見下すやうな景色であつても宜い、或は人生科學の研究者が此學問を理解しようとするやうな有機的過程であつても宜い、或は熟練な傳記者が描かうとするやうな人物であつても宜い。繰り返して言ふと、余の主張する如く、對象との熟知が凝著的であるだけでなく、親近的であり、且つ個人的であるとき、我らは洞察を有するのだ。洞察は間接に得られるものでない。反覆や又聞きによつて多くの事柄を諸君は學び得るが、若し諸君が洞察を得て居るとすると、諸君自身の個人的經驗の助けなしには、諸君は此洞察を得なかつた筈だ。併し經驗は、余が今しがた説いた凝著及び範圍の廣さが加へられるのでないと、それ自身で洞察を導き出すほど力強くはないのである。

洞察は、最も種々の種類の人々に屬し得る、また最も異なる種類の對象と關係し得る。甚だ無學な者でも、密接な關係ある事柄には、非常な洞察を有する者が多い。洞察は或専門的特殊の學者の特別な所有ではない、若くは或職業の特殊な所有ではない。科學者は研究の對象に洞察を得ようと試みる。實務家や實際的能力の人々は、その職業が如何に地味でも如何に貧弱でも、所謂既に説いた

た洞察の特徴を有する知識を所有する時は何時でも、即ち親密にして個人的な、且つ多くの事物の統一の廣い一瞥を含む知識を所有する時は何時でも、非常に高等な型の洞察を示し得るかもしれぬ。そこで、洞察は一般にかくの如きものだといふことになる。併し余は「宗教的洞察」を説かうとして居るのだ。宗教的洞察は、その對象によつて、若くはその種々の特徴ある對象によつて、他の種の洞察から峻別されねばならぬ。さて此第一講に於て、余は、「宗教」といふ名辭の充分な定義、若くは或對象をして宗教的對象たらしめる特徴の充分な定義を試みるやうな、餘裕を有たぬ。宗教には長年月の、また複雑な歴史がある、また信念の形式や對象やの悲劇的な變化がある。斯くして宗教は、その特徴ある形式に於て、時代から時代へ、人間種族の一部から他の部へ、一個人から他の個人へ、異常に變化する。文野を問はず、一切の宗教の形式に共通なものを單に主張するやうに宗教を定義し得るものならば、此定義は現在の簡單な研究の目的に對して殆ど無用と爲るほどの抱括的な稀薄的な定義と爲るだらう。反對に、信者各自が私のこの信條に於て懷抱するものを彼自身の宗教として單に現はすやうな風に宗教を定義するならば、余が宗教的洞察の最高の種類に根本的なものと思惟する見解の幅そのものは、最初から切斷されることに爲る。自己の宗教が唯一の眞正の宗教であると自惚れる人でも、充分には、宗教が何であるかを解さない。故に余は、事實、宗教を

組み立てるものや宗教的対象の性質やの、専門的定義を與へようとする努力を、さしあたり放棄する。余の此講演のさしあたりの目的から、宗教や宗教的対象やの——此講演が宗教を論ずる限り——本質的特徴と見做し得べき特徴を、實際的に有効に豫備的に説くことだけに留めて置かう。人類の高等な宗教——佛教や基督教の如き諸宗教は、此著しい特徴、即ち「人の救」の問題と關係して來たといふことを、共有して居る。次のやうにも言へる、これらの宗教は贖ひの宗教——不完全や不合理や害悪や悲惨や運命や無價値や罪惡やの、或廣大な普遍的な重荷から人類を解放することに關與した宗教であると。さて、さしあたりの目的から言ふと、人の救に於ける此關與は、宗教が此講演中に取扱はれる限り、宗教の本質的特徴と爲るであらう。宗教的対象は、宗教的対象でない場合にどんな対象に爲るとしても、次のやうな対象として定義されるだらう、即ち知るとき、また対象を知り得る場合に、対象を知ることが救の途を我らに示すに役立つとき、その対象は宗教的対象である。此講演中に我らが考へようとする宗教の中心の本質的假定は、人は救はれるを要するといふ假定である。そこで宗教的洞察は救の途にまでの洞察と爲る、また対象を知ることがやがて救に至らしめる対象にまでの洞察と爲る。

かくの如く幾分かだしぬけに述べられた此豫備的定義は、諸君の中の多くの人々の心に、重大な

疑惑や質問を呼び醒ますだらう。これらの疑惑や質問に對して余が諸君に提供したいと思ふやうな解答は講演の全體の後に始めて與へられる。併し全く預備的な説明の一二の言を更に加へると、それは諸君の思想が此點に従つて間違つた方向に轉ずるのを妨げるに役立つだらう。余は宗教的洞察を定義して救の途にまでの洞察であると言つた。併し諸君は、人の救とか若くは人が救を要するところ、かは何を意味するかと御尋ねになるだらう。此問題に對して簡単な豫備的な答を余は諸君にしなければならぬ。

二

救といふ言はおのづから先づ諸君の心に、基督教史に大なる役目を演じて來た或熟知の傳承を暗示する。余はこれらの傳承を輕視しようとは思はぬ、またこれらの傳承が屬する史的基督教の意義を輕視しようとは思はぬ。それでも、余が既に語つた如く、余の講演は教理的宗教的系統を講解する餘地を有たぬ、また此理由そのもので、基督教の或擴大された論議の重大な課程を試みようとは思はぬ。余は他日、此講演に於てはなしに、全く違つた機會に於て、現在の講演の基礎と爲る若干の原理を、基督教が宗教研究者に提供する特殊の問題に適用しようと思つて居る。併し此講演は、

基督教教理を講解し若くは解釋し若くは評價する特殊の仕事と直接に關係すべき講演ではない。余は繰り返して言ふ、余の制限された試みは、宗教的洞察の源泉を諸君と共に考へることであつて、或一つの宗教の内容を考へることではない。故に余が宗教的洞察を定義して救の途にまでの洞察と言ふとき、救といふ言を余が用ゐるのは、基督教の或傳承が諸君に熟知させた救といふ言よりも遙か一般的な意味で諸君に考へて貰ひたいのである、そのことは諸君に明白だらう。

佛教も基督教も共に人類の救の問題に關與して居ることや、人は救を要するといふ假定やを共有して居ることを余は既に説いた。同一の偉大な關與を特徴とする世界の高等な宗教は佛教基督教以外に尙ほ擧げられるかもしれぬ。時間に餘裕があり且つまた専門的の知識を余が持つて居るならば、人の救に對する此關與が、また救の途の知識に對する此關與が、遠く過去に遡つて極端に原始的に見ゆる宗教の或物の本質に深く根を下して擴がつて居る有様を、余は諸君に示し得るかもしれぬ。併し宗教は余の講演の現在の範圍内には入つて來ない。また宗教的理論の諸相に對しては説明として参照し得るだけである。併し斯る諸相を説くだけでも諸君に次のことを知らしめるに役立つだらう、それは全國民全種族及び無數の人々が救に對する彼らの要求を考へたことである、また救にまでの途を求めたことである、また而かも彼らは基督教教理については少しも知らなかつたことであ

る、人の墮落に關する教説や贖罪の過程や、諸君が救といふ言を聞くときに諸君の心に浮ぶ人の魂の未來の運命やによつては少しも影響を受けなかつたことである。

そこで余は救といふ言を一般化することに諸君に同意して貰ひたい、また諸君がこれまで救を考へて來た觀念の或物から救の觀念を分解して貰ひたい。救の觀念をこれだけにして置くと、誰の救の途觀が眞の見解であるかといふことに關して問題が無いから、これだけの一般化が一般化に於ける一時的努力に過ぎぬものとしても、諸君はかくの如き分解によつてのみ利益を得ることができるのである。救に對する人間の叫びは或時代若くは信仰の事柄でない。此叫びの表現は、何故これがかくも普遍的な叫びであるかを諸君が知るやうになるとき、ますます強くなるのみであらう。救の眞正の途に關する眞理——若し或る近づき得べき眞理がありとすれば——は、此世の暗黒に於ける彷徨者が如何に廣く隔てられた途によつて救の光を探したかといふことを諸君が御知りになるとき諸君にますます貴い眞理と爲るのみであらう。

故に余は充分に一般的な意味で救を定義しよう。人間は無限に貧窮な被造物だ。人間は無限に數の多い特別な物を要する——食物、睡眠、快樂、友情、プロテウス神の形に於ける力、飄箏の形式に於ける平和、無數の變裝に於ける愛——一言に言ふならば、要望の凡ての對象。併しこれら

無限に多様な要求の中で、救に對する要求は、それを感じる人々の心に、特に至高の要求として、際立つて居る、救の要求を感じて居る人々の人生觀に従ふと、救を求めるといふことは、大なる價の或眞珠を求めねばならぬことだ、此眞珠を求める爲には持てるもの一切を喜んで賣り拂はうとするであらう。人が救を要するといふことは、實に二つの單純な觀念に懸つて居る。主要な觀念は此二つの觀念から成立つて居る。第一の觀念は他の凡ての目的よりも重要な人間生活の或目的若くは目標があるといふ觀念である、その結果此目的に比すると凡ての他の目的は第二次的補助的と爲り、多分比較的には非重要と爲り、或は無益とさへも爲る。第二の觀念はかうだ、人間は現在の状態に於ては、若くは自然的の状態に於ては、此最高の目標を逸し、その結果彼の眞の目標を達し得ない爲、彼の全生涯を無意味の失敗たらしめる大なる危険にあるといふことだ。これらの箇條に於て人間生活を考へるやうに、即ち人間には或種の最高の善があつて、此善に比較すると凡ての他の善は比較的瑣々たるものであり、また人間は現在の状態に於ては此最高の善を失ふ大なる危険にあるから、彼の最大の要求は此危険から逃れることであるといふことを考へるやうに導かれた人は誰でも——かくの如く人生を觀る人は誰でも、余は言ふ、人間が救を要することを主張する。かくの如き人生觀は、報償及び責罰の未來の状態に關する、天國及び地獄に關する、人間の墮落に關する、若く

は特殊の宗教の傳承的理論の或點に關する或教理に少しも基づいてゐないことを諸君に知つて戴きたい。哲學者また預言者、乃至は皮肉家、學者また無學者、聖者また罪人、賢人また狂熱者、基督者また非基督者、靈魂不滅を信する者、また死が一切の終であることを信する者は、今説いた一般的精神に於て人間生活を見ることに一致するだらう。否な一致して來た。救に對する此要求が如何に擴がつて來たか、また此要求の變裝が如何に多様であつたかを示すには、只だ僅かの例證で充分だ。例として、又此例は、例として、佛敎の中心觀念は、諸君の知られる如く、厭世的だ。人間は、佛陀やその初期の弟子達の敎へた所では、本來悲慘な運命に定められたものだ。此運命は非常に滲通的宿命的であつて、僥倖によつて若くは言はゞ幸運の過剰によつて此運命から逃れようとしても、それは徒勞なものだ。玉座にある人も牢獄にある人も、富める者も貧しき者も、常に慾望の捕虜であり、憧憬の被造物である、情熱の火によつて焼き盡される——故に悲慘なものだ。そは人間の意志が充たされ得ないからだ、また従つて人間の意志は失望せしめられるからだ。我々は今此厭世主義を評價することに少しも此處では關係してゐない。此憂鬱な印度人の人生觀は諸君が望む如く間違つて居るかもしれぬ。併し無數の人々が此人生觀をもつた

といふことゝまた救を求めたといふこと——それで充分だ。といふのは初期の佛教徒が信じた如く人間生活の悪がかくの如く滲通的であり且つ至高的であるならば、かくの如く宿命的な悪から逃れる目的は特殊の要求を充たさうとする如何なる意向よりも如何なる經濟的目的よりも深く且つ重要なものであらねばならぬ。人間が本來悲惨な運命に定められて居るならば、此本來の運命から逃れることは人間の仕事の中で最も困難な同時にまた至高な仕事であらねばならぬ。初期の佛教は「慾望の消滅」にまでの途を教へて、また斯くして「一切の悲惨の根源」を襲撃して、此仕事を成就する。涅槃に於て此目的を達した人々は凡ての慾望を征服する。彼等は歸つて來ない。彼等は人間の生存の重荷から解放されて居る。かくの如きは救の要求や途についての一つの見解である。

全然違つた方向に轉ずるならば、「饗宴」の大なる神話に於て「共和國」の議論や神話に於て他の有名な種々の箇所にて、人間の魂の眞の目的として見做すものを定め、自然的には到底此目的を達し得ないものを描き、救の途を指示するプラトオを見出す。時代は違ふが、マーカス・アウレリウスは、生存に値する目的、愚かなる人が實際生きる束縛及び失敗、愚かさから抜け出す途等を説く目的で、彼の「冥想録」を書いて居る。併し初期の佛教徒や古代の道德家のやうに尠くも嚴肅なまた非世間的な人々にのみ救の途は與へられるだらうか。否な、近代に轉ぜよ。フイツゲラルドが

いと近代的な精神に於て、古代のペルシアの詩人——オーマル・カーヤムの表現を甚だ自由に翻譯した詩句を讀め。或は再び、「ザラツウストラ」以來僅か數年内に公けにされたニイチエの倫理的な宗教的な革命の大なるプログラムを讀め。若くはゲーテの「ファウスト」を讀め。バイロンの「マノンフレッド」を想起せよ、多くなり少くなり近代的な例證の廣汎な寶庫からのこれらの僅かな例證は、救の觀念及び救に對する搜索が信仰の、若くは詩の、若くは哲學の一つの型に屬さぬ事柄であるといふことを諸君に示すだらう。皮肉家と謀る人、古代の賢人と時代の眞先の階級にある人々とは、思惟し得べき、若くは如何に臆ろにしても評價し得べき人生の或目的があること——即ち或目標があつて、それが若し近づき得るものならば、我らの小さいその慾望を充たしましたそれを超越すること、若くは小さいその慾望に對する我らの束縛から我々を救ふこと、しかるに此目標は自然的には我らが逸する或物であり、逸する大なる危険に我々があること——その結果、他の何物を我らが必要にしても、此滲通的な掌握的な失敗の危険から我々が救はれるを要することを同意し得るのである、また同意して來たのである。

「オー愛よ、汝と余とは事物全體の

此悲しむべき計畫を把握すべく、

これを小片に打碎き、

心の儘に近く造り換へずや」

斯くフィツゲラルドのオーマルは、謀反的の言葉で、救の要求を現はす。「諸君の最大の瞬間とは何ぞや」——とニイチエのザラツウストラは人に對する彼の公開の陳述に於て語る。そしてザラツウストラは答へる、「それは汝の最大の輕蔑の時間である」——その時間は、彼の説明によると、單に傳承的、因襲的、尊敬的になつて、無限に微々たるものになつた道德及び宗教の一切の因襲的價值や些々たる箴言やを諸君が輕んずる時間である。聖保羅の羅馬書が、その全然違つた宗教的觀念に拘らず、同じやうに過去の社會を責めること、若くは自然的に現在あるが如き社會を責めることと共に始まることを諸君が認められるならば、救に對する要求が人々の意識に入る普遍的形式——如何に人々の信條が種々であつても——を評價することを諸君は學ぶでせう。スキンパーンの有名な合唱歌は現實の人間生活を綜括する、

「彼は機を織りながら嘲弄を以て着せらる、

蔭くことはするも刈り取ることは許されず。

睡眠と睡眠との間の

見張若くは幻影が彼の一生なり。」

さうすると、かくの如きが人の要求である。「此處に我らは繼續する都市を有せず、我らは見えざる所に都市を求めぬ。」今此處で、余が諸君に爲すことを求めることは、救に對する要求の此普遍的な形式の一瞥を捕へることである。諸君の知らるゝ如く、此要求の始めの概念の中には憂鬱及び悲劇の或要素が常に存在する。一切は、人の宗教的意識の更に進んだ運命に懸る、此要求の眞の性質にまで、要求された救に近づく途にまでの洞察を人が得ることができるかどうかに懸る。

三

さうすると宗教的洞察は、余の現在の目的からすると、救の必要また救の途にまでの洞察である。人間の救の問題が、人生及び經驗の眞正の問題として、諸君の心に入つて來ないならば、現在の講演が勝手に名辭を制限する意味に於ては何等の感興をも諸君は宗教に於て感じないでせう。反對に諸君の活き／＼した個人的經驗が諸君をして救に對する人間の哀切な要求及び叫びの此問題の或形式若くは相に親密ならしめるならば、そのときには余は、尠くとも此講演の始めに於て、此問題を諸

君が神學的名辭に於て若くは普通の名辭に於て、歡やかな若くは謀反的な、若くは皮肉な名辭に於て、考へられたかどうかを問題にしない、科學的方法若くは感情的方法若くは傳承的方法によつて此問題を解決するやうに試みたかどうかを問題にしない、革命の精神に於て若くは一致の精神に於て、懷疑的批判の若くは直覺的信仰の精神に於て、希望若くは失望の精神に於て取扱はるべき問題として、此問題が諸君の心に形を取るかどうかを問題にしない。我々が要するものは、救の途にまでの洞察だ。若しそれが可能ならば。これらの講演が取扱ふべき問題はかうだ、かくの如き洞察の源泉は何であるか。

此問題を取扱はうとする我らの努力の始めに於て、個人の經驗が我らの前にある問題と如何に係するかを示さうと思ふ。換言すると、此第一講に於てまた第二講の一部に於て、我らの各人の個人經驗が救の必要及び救の途にまでの洞察の源泉である意味を余は論じようと思ふ。これによつて間もなく我らは一層豊かな宗教的洞察の源泉として我らの社會的經驗に導かれるだらう。そしてこれらの端緒から、最初に説いた個人的源泉よりの發展でもある源泉や、同時に個人的源泉がかくの如き發展から引き離され得るならば個人的源泉よりは遙かに意味ある源泉やを研究するやうに進まう。種々なる意見に對する寛大の同一の精神に於て、また宗教的意識の大なる共通の特徴や起源

を理解しようとする同一の努力を以て——此緒言に於て諸君に既に語つたものに於て導かれるやうに余が試みた同一の精神及び努力を以て余の講演を諸君が聽かれんことを願ふ。併し余は人間の洞察が流れて來た間斷なき源泉に重きを置かうと思ふ。これらの源泉を理解することは、余は信ずる、信仰の一切の變化の間に共同することに對して、また洞察そのものや洞察の效果に對して、我々を助けるだらう。

四

個人的實在の經驗が宗教的洞察の源泉である状態を簡単に始め研究する余の企圖は、諸君の或人々が余の印刷したプログラムを讀まれて心に起されたかもしれぬ反對に應酬することによつて最も善く爲されるのである。宗教的洞察の源泉についての余の目錄は、此講演の問題に含まれた如く、諸君の或人々が首要な源泉として見做さうとする源泉、即ち、「天啓」に明白な参照をしない。諸君の或人々は言ふかもしれぬ、此處に非常に重大な脱漏があると。諸君は言ふだらう、救の要求及び救の途にまでの人の首要な洞察は外から、即ち救の神の能力が、聖書を通し若くは教會を通じて、それ自身で造る天啓から來る、また來ねばならぬと。さて此命題が特別な宗教の理論の部分、即ち、

諸君自身の場合に於ては、基督教の理論の部分形造る限り、余は此講演に於ては此命題の直接の論議を省略しよう。省略に對する理由を余は既に指示した。これらの講演は制限された課程を企てる、またこれらの講演が選べる制限によつて判断されねばならぬ。併し天啓が、神と人との間に如何なる交通があり得るかを意味する一般的名辭であるならば、宗教的洞察の源泉を取扱ふこれらの講演は、天啓の過程と交渉するであらう。そして如何なる意味で此確言が眞なるかは講演の進行と共に分るだらう。併し斯く始めて天啓のことを説くことは、余が今しがた説いた余のプログラムに對する反對を述べ反對に答へることを二つとも余に可能にする、またかくすることによつて宗教的の氣風のある個人の經驗に對して洞察の源泉としてのその眞の意義を證明することを余に可能にする。これによつて、余が望む如く、直ちに次のことを余は示し得るのだ、余の講演が熟慮的に制限した現在の試みが諸君の認めねばならぬ重要を有するといふことだ、天啓についての諸君自身の見解は問題にならぬ。

然うすると、宗教的洞察の首要な源泉として天啓を主張する反對者が次の如く簡単に彼の事件を述べるに假定しよう、「人間は、主として神の意志が何であるかを知ることによつて、また彼自身の性來の意志が神の意志に一致しないといふ徹底的な発見によつて、救に對する彼の要求を學ぶ。如何なる過程によつて人間を救はうとされるかを發見して救の途について人間は學ぶ。救の要求についての知識また救の途についての知識は、神御自身について、神の意志について、救の神の計畫について、主として神の啓示によつて仲介されねばならぬ。といふのは人間だけでは、到底人間はこれらのことを見出し得ないからだ。これらのことは天啓から離れては、神の秘密だ。故に宗教的洞察の首要な源泉は天啓であらねばならぬ。

かくの如く彼の事件を述べる人は、此點に於ける我らの注意を、余が敢て「宗教的逆説」若くは他の言を用ふるならば「天啓の逆説」^{ペラドックス}と呼ぶものに、齎す。單なる咎め立てや言ひ抜けの精神に於て此逆説に注意を余は呼ぶのではない。此事柄の重要はこれらの講演の進行と共に明かになるだらう。宗教的逆説は、我々がそれを定義する如く、凡ての宗教的歴史や經驗に於ける最深の事實の一つである。到る處我々は此逆説に遭遇する。また一切の敬虔な人々は此逆説に日々面に面する。そのうへ、後にわかる如く、宗教的逆説は我ら人間の洞察——それは我らに對するその意義に於て、我ら人間の知慧そのもの、如く、普遍的な滲通的なもの——に關する逆説の一つの特別な場合である。余はそれを此處で宗教的逆説と呼ぶ。それが常識の逆説、理性の逆説、知識の逆説、然り如何なる意味に於ても考へ深く生きて居る者の逆説と正當に呼ばれることを余は後に示すだらう。

宗教的逆説は、それが始め我々に來る如く見られると、次の如く述べられるかもしれない。次の如く人が言ふと假定せよ、「神がかくくのことを、即ち余に關する彼の意志や彼の計畫を、余に啓示し給ふたから、余はこれを有する、此宗教的洞察を有する。神は余が救を要することや救の神的方法を余に教へ給ふた。」

「人間は罪の故に盲目なり。」

天啓は彼をして確かならしめる。

天啓なしに内部を見る人は

見る所空し、一切が臆ろなればはり。」

人をして斯く言はしめよ。天啓を信する此人に直ちに問ひ質さねばならぬことがある、戲談の意味に於てははなく、論點について悲劇的な重要な最も充分な意味を以てある、「如何なる特徴によつて諸君は個人的に他の種の報知から天啓を峻別するか。」

暫くの間此質問が含む所のものを考へよう。銀行の預金者は、小切手に署名するとき、彼が既に銀行に預金した斯くく金の金額が或人の請求に拂つて貰ひたいといふ彼の意志を當該銀行に知らせ

る。預金者の意志の此通告を如何にして銀行は認め得るか。答はかうだ、普通の商事規則によつて營業する銀行は預金者の此告知を真正なるものと見做す、何故かといふと銀行の行員は十分な確證を以て預金者の調印を既に知るからだ、故に一瞥直ちに預金者の告知を認め得るのだ、勿論小切手偽造者からウツカリすると欺かれる危険はある。小切手に含まれた原理を天啓の眞正を承認する人の場合に適用しよう。「此啓示は神からであることを余は知ると確言する場合に、天啓論者は、或意味に於てまた或手段によつて、言はゞ、神の署名を個人的に知るといふことを、大體確信する。これは漠とした假定であつて、天啓論者は此假定の上に彼の確信を基づけるのだ。天啓論者は神の自筆を知る。さて、如何にして神の自筆についての斯くの如き知識が個人的信者の心に生じたか。實在の種々なる階級が如何に自己を表現するか、彼等の知慧や人性に於ける彼等の關心やの如何なる特徴を彼等が示すか、また彼等の中の誰が、若くは誰のみが眞に神的であるか、を學ぶ爲に天啓論者は先づ全世界を廻つたか。」

余は繰り返す——斯く暗示されたすばらしい問題は、咎め立ての精神に於て説くのではなしに、主としてもつと先に進む爲に、宗教意識に最も重要なものをあらゆる時代に基づかしめた事實に始めに注意を呼ぶ爲に説くのである。一切の啓示受納は、余は言ふ、個人の心に於て此受納に先立つ

べき筈の或物に基づくのだ。そして此或物は一つの確證であつて、その根本的特徴を天啓論者は既に知つて居る、此特徴によつて天啓は他の種の報知から峻別されるのだ。換言すると、如何なる理由からにもせよ、何の理由無きにもせよ、神の意志がその書面に歸する署名を諸君が既に熟知して居ること、神の意志がそれ自身を諸君に知らしめ得る或信憑すべき權威の記號を諸君が知ることを主張する場合に於てのみ、啓示は神の啓示として諸君によつて見られ得るのである。さうすると、一つの假定的の啓示をしてその保證として無限的系列に於ける他の啓示に基づかしめるのでなくば、諸君は何處かに啓示が見出されることを假定せねばならぬ、その啓示はその眞正なことを證明するに、諸君自身の内的光明即ち神の實在の性質と諸君が個人的に親しくなることが、諸君をして神にまでのより以上の諸君の一切の洞察の基礎として知ることを得せしめるものに訴へることを以てする。然うすると、案内として天啓に訴へる人は、救の必要や救の途が何であるかといふことについて、また神的性質や表現が根本的に含むものについて、個人的經驗を含む或物に彼の訴へを基づけることを避け得ないことになる。

そして斯く天啓論者を非難することは、天啓として通用するものについて哲學的批判が非同情的な論評を加へることだけではない。非難の眞理は凡ての人々に承認されて居る、その人々は心に於ける靈の證なくんば、如何なる外部的啓示も暗黒にある人を啓迪し得ないことや、休徴や奇蹟は、内的にはたらく恩寵が啓迪に對して準備しない人々には神の意志を教へ得ないことや、一言に言へば、近づき得べき何等かの宗教的洞察があるならば、それはその個人的基礎として我らの個人的經驗無しには我らに來り得ないことやを何らかの形式で主張した人々である。

さて宗教的逆説はかうだ、宗教的洞察の問題があるとき人が敢て知るといふもの若くは少くとも知らうと望むものは、人間の全性質や歸趣や義務や運命やと交渉せねばならぬ或物だ。といふのは我々が今語り合つて居る問題になつて居る事柄が、如何に生活を營むべきかとか、如何に世俗的繁榮を達すべきかとかういふことではない、我々が救を要することについて、また如何に救はるべきかについてとあるからだ。これらの事柄は非常に深いまた重い事柄で、これらの事柄について敢て知るといふことは事物の全體の性質について知ることを含むやうに見える。そして宗教的精神の人々が非常に一般的に考へるやうに、兎に角、我らにまた我らの救に關係あるものとして事物の全性質を考へるとき、我らは事物の此性質を、神といふ言の甚だ熟知な意味に於て、神と呼ぶ。従つて高等な宗教は、その主張の如く、一般に神を知らうとする、高等な示教の意味する神は、我らを救ふ若くは我らを救ひ得る或眞の力、若くは原理、若くは實在だ。併し如何にして此神は知られるか。天

啓によつてか？ が、天啓による知識は、個人的經驗に於て何處かに充分な内的光明を有する人のみを啓示し得るのだ、その光明は暗黒の中に輝く光明だ、また自然や休徴やと、言はゞ神の意志の署名との先驗的相知によつて凡ての啓示を吟味することを得しめる光明だ。故に問題が起る、余の如くに氣轉の利かない、無學な、誤り易き、値なき者が、如何にして一切の物の計畫や人生の意味や神やとのかの親密な相識——余を救ひ得る天啓が吟味さるべき特徴に余が宣告すべき場合に余が獲得せねばならぬもの——を有するやうに爲るか。逆説はかうだ、あらゆる點に於て案内を要する程自己の義務や自己の歸趣について無學な、救を要する程弱い者が、なほ、彼の間違のない經驗に於て、神的な何物かと接觸に入ることを見むといふことだ。如何にしてこれが可能かといふことが問題だ。かくの如く漠とした問題に余の個人的經驗はどんな光明を投じ得るか。

五

余は余が宗教的逆説と呼ぶものを述べた。これから諸君に語らなければならぬものゝ全體は、余が此處で、逆説の解決に投ずることを試み得るやうな光明を投ずる爲に必要とされるのだ。さうすると、斯く諸君の眼前に齎された問題に對する直接の答を諸君は要求しないだらう。それでも諸君

は我らの現在の事情を知る。即ち、我らが救を要するといふ事實と救の途また根本的に神的な過程を（若しかくの如きものがありとすれば、そのみが救ひ得るのだ）我らに認めさせる特徴とに尠くとも眞正な接觸に我らを齎す或物が我等の個人的經驗の中にあるのでないと、救の神的眞理が認識さるべき此内的光明の或物が我らのおのゝの衷にあるのでないと、余は言ふ、宗教的洞察は不可能であると、またそれが不可能とすれば單に外部的な天啓は我らを助け得ないと。さうすると、もはや躊躇せず、直ちに内的光明（若しかくの如き光明がありとすれば）に轉じよう、また傳承から離れ、外部的啓示から離れ、宇宙に關する明白な理論や報知から離れ、他の一切の源泉から離れて、救の必要及び救の途に關して、また眞の影響若くは神的實在が我らの要求に對して我らを助けるやうに干渉し得ることを我らが認める特徴に關して、我ら自身の個人的經驗が我らに語り得るものを尋ねやう。我らは此際此問題には答へまい、併し論點を明瞭にすることはやらう。

余の親友、故ウキリアム・シエムズは、「宗教的經驗の諸相」といふ彼の著述に於て、「神と獨り」として自らを見出す個人の經驗として、宗教的經驗を、彼自身の目的の爲に、定義した。「神」によつて彼が意味するものを描く際に、彼は、言葉に於ては余が用ゐてゐるものと違つてゐるが、今しがた余が余自身の方法に於て特徴を示さうと試みつゝあつた特徴そのものを宗教的經驗の對象につ

いて高調した。宗教的経験を有する人々は、ジエームズによると、彼等の生活に「新容積」(彼の言ふ如く)を與へる或物との接觸に入る。彼れらのより善きまた一層高められた宗教的経験の結果として、彼等は「より高き諸力」^{ちから}との合一の感じを得る、此力の現在には、要求されたる併し他の方法では達し難き靈的統一、平和、力等を彼等の生活に得させるやうに見える。此「神」はかくして、「神と獨り」なる個人が救はれるやうに感じ、必要と生れるやうに感じ、大なる價の彼の眞珠であるやうに感ずるものを、内的に成就する。宗教的経験の對象を定義するジエームズの風はこれだ。

さてジエームズの宗教的経験全觀は余のそれとは多くの點に於て異なる。併し我らの研究に於ける恰度現在の點で——宗教的洞察の最も初步的な親密な、併しまた最も未熟な最も移り氣な源泉と余が呼ぶもの、問題である場合に、即ち「神と獨り」なる個人の経験である場合に、余は余自身の記載がジエームズの記載に最も基づいて居ることを感ずる、また余自身の位置が彼の位置と最も殆ど一致して居ることを感ずる。

さうすると、此段階に於て、個人的宗教的経験の事實の、ジエームズの大なる蒐集及び分析に説き及ぼう。ジエームズが非常に巧妙に描く種々なる型の個人的経験を幾分でも個人的に諸君が経験して居られることを假定しよう。そこで、余自身の方法で、またジエームズの特種な理論にはできないだけ獨立して、諸君に語りたいたいものがある、それは、個人が個人自身の救の問題に没頭し、また救ひ得る神を知らうとする彼の努力に没頭するとき、個人に來り得るこれらの初步的な宗教的経験の根本的本質と余に思はれるものだ。かくの如く引き離された個人は、實に、洞察の眞の源泉に觸れて居ることを諸君に示さうと思ふ。これから後研究さるべき源泉とその必要な關係に於て此第一の源泉を見るやうに我々を準備させるやうなかの源泉の價値ならびに制限を余は示すやうに試みよう。

個人の宗教的経験は三つの對象に關係するだらう。第一に、個人の「理想」換言すると、個人が個人自身の個人的生活の意味及び價値を評價する評準。第二に、個人が救を「要すること」換言すると、彼が彼の理想に對し得ず、不運によつて若くは彼自身の意志麻痺によつて若くは彼の内的惡質によつて、彼の理想から引き離されて居る程度。第三に、彼の必要から彼を救ひ得る力として、若くは彼の暗黒を退け得る光明として、若くは彼にその途を十分に示す眞理として、若くは彼を助ける大なる伴侶として——一言に言ふならば、彼の「救者」として彼が見得る或物が現在すること、その或物が來ること、その或物を憧憬すること、若くはその或物と交通すること。「理想」、「必要」、「救者」——これらは個人的経験が、宗教的洞察の源泉として、常に現はすことを試みた三つの對象

である。宗教的経験の事實をジエィムズが蒐集したものは余が此處に思つて居ることを説明する。此蒐集に、また諸君自身の個人的経験に余は訴へる、洞察の第一源泉をかくの如く現はすことに對する余の保證として。此源泉が我らに真正の洞察を與へる源泉でありまた信賴される源泉である。我らは言ひ得るか。此源泉は實在的な何物かに關して我らを教へるか、若し果して然りとせば、洞察の此源泉は如何に遠く達するか。その範圍は如何、人がかくして得ることを望み得べき真理の制限は如何。

個人的宗教的経験の最初の二つの對象、即ち、個人自身の個人的理想。彼の必要についての彼の感念に關して、人の個人的経験が實に眞正な洞察の源泉なることに容易に諸君は同意するだらう。が、此洞察がまさしくどれだけ遠く擴がるかを定義することを諸君は始め困難に見出されるだらう。そは人の個人的理想及び評價の世界は貴き移り氣の世界であるからだ、何故かといふと理想や價値に關する一人の個人的感情や直覺は他人から異なるばかりでなく、必要といふ彼の感念は、彼の情熱の遊戯と共に、彼の一切の自然的力の消長と共に、彼の健康と共に、彼の年齢と共に、無限に變化するやうになるからだ。宗教的逆説の一つの形式は、事實、次の如く述べられるかもしれぬ。強烈な親密な個人的感情なくんば、人生に關して、その理想に關して、若くはその問題に關して、何ら

の價値ある眞理をも諸君は學ばぬ。が、反對に、諸君が感情を通してのみ知るものは海水の泡沫の如きものだ、不安定だ——過ぎゆく時間の如くやがて消え去る運命的なものだ。

ジエィムズは、心理學者として、個人的経験の價値や制限について此眞理を能く知つてゐた。併し彼の「多元的宇宙」に於て、他人の、更に他の個人——の新奇な経験を探がしつゝあつたといふことは、彼の敢爲な氣象の特徴であつた、併しこれらの熱烈な人々が探がしつゝあつたもの、即ち、靈の或眞正な郷里。個人は一切の感情や移り氣や憧憬や努力やが義とされ——やがて充たされることが啓示さるべき或場所若くは経験若くは洞察を定義することはできなかつた。

さて我らの理想や我らの必要やについての我らの内的経験が我らに示すものが何であるかといふことを定義する最も善き方法は、余の考へる所では、かうだ、我らは實に、また佛者が言つた如く、自然的には暫有的感情や、過ぎゆく移り氣や、種々なるまた氣儘の憧憬やの被造物だ。が、まさしく此事實の故に、一つの絶對的に價値ある理想にまでの洞察——それが斷片的な如く親密な——を得ることが出来る。「慾望の絶滅」といふ言によつて佛者が我らの理想を最も善く現はしたとは余は思はぬ。それは寧ろ我らの不合理の上に於ける勝利の理想だ。移り氣の領域が止まねばならぬといふことが理想だ、靈の傷が癒されねばならぬといふことが理想だ。一切の我らの移り氣の間に、然

り、我らの移り氣の故に、我らは一つの大きな靈的理想の價値を學ぶ、靈的統一や落ち付きやの理想を學ぶ。そして我らの理想と我らの必要とは二つ同時に意識に來る。我らは我らの移り氣を或種の調和に齎す必要がある、ジエームズが分割された「自我」と呼ぶものゝ傷を結び付ける必要がある、機會的情熱の彷徨を靈の郷里に齎す或物に變へる必要がある、人生の合一されざる目標を視覺に變へる必要がある。そして一切の大なる皮肉家、高尚なる叛逆家、豫言者、聖徒、殉教者及び賢人達が我々に教へたことも殆ど同じことである。ソクラテス、プラトオ、マーカス・アウレリウス、及び人生の知慧についての我らの近代の教師達、また最も高尚な言に於ける佛陀、また耶蘇も、我らの個人的經驗に關して最深なものを、我々凡ての者に啓示された理想及び必要として、宣言する點に於て同様に一致した。我らは人生に意味を與へねばならぬ、我ら自身の生涯を知り且つ支配せねばならぬ、自然的混沌を終滅せしめねばならぬ、秩序と光明とを我らの行爲の中に入れなければならぬ、自然的情熱の争を靈の平和及び力に従屬せしめねばならぬ。これが我らの必要だ。かく生きる事が我らの理想だ。そして此必要は急迫して居り、而かも此理想は生れつきの儘の人からは隔つて居るから、我らは救を要するのだ。

余は言ふ、我らの個人的經驗はそれほどのものを我らの前に齎し得ると。此理想と此必要とは、

それ自身では充たされざるが如く親密な、洞察の對象と爲り得る。此必要を、余は思ふ、凡ての信仰者は共有する、彼らの談話が如何に無學でも、彼らの精神が如何に素朴でも、彼らの信條が如何に種々であつても。「靈の統一」、普遍的「意志」にまでの一致、力を帯びた平和——これこそ我らの必要だ。個人的經驗は、我らの救者の現前、即ち我らが神として認むべきものゝ來ることを我らに示す(若しそれが可能ならば)責任がある、何故かといふと、神は、事物の眞の性質と我らを接觸させて、我らが必要とする充實を「自我」に、眞にまた權威的に啓示するからだ。魂に此統一と落ち付きとを與へ得る現前を見出すことを我らは必要とする。此現前は一切の高等な宗教が啓示することを求めるものだ。併し洞察のかくの如き對象について我らが學ぶべきものならば、我らは實に、或眞の意味合に於て「我ら自身にはあらざる」力」若くは「靈」と接觸するやうに爲らねばならぬ。さうすると我らは、單に個人的な經驗の境界を兎に角越え得なければならぬ。我らの個人的經驗は「他者」との或種の交通と爲らねばならぬ。そして此「他者」は或意味合では「人生の主人」、世に勝つ「力」、究極的眞理の啓示者であらねばならぬ。個人的親密的であることを止めることなしに、我らの經驗は實在の性質そのものと或方法で直接の接觸に入らねばならぬ。

神のかくの如き接觸は可能であるか。それが可能なことを凡ての時代の神秘者達は主張した。

彼らは正しいか。充分に此問題に答へることは宗教的逆説を解決することと爲らう。神と獨りなる個人は、その孤獨に於てさへも、その孤獨にも拘らず他の一切の靈との合一に、彼自身の上にまた上に横はる凡てのものとの接觸に、また實在の本質を組み立てる凡てのものとの接觸に入り得るやうになる。それが可能でないと、天啓は、我らが知つた如く、内的の光明にまで直接に神の靈が訴へることとして、その最も親密な意味を精密に失ふのだ。が、反對に、凡ての神秘者は次の如く告白する、即ち、若しこれが可能ならば、若しそれが彼ら自身の場合に起るならば、彼らの経験を單に個人的経験として見る彼らだけでは、どうしてそれが起るかを知らないで、どんな精密な意味に於てもそれが洞察であることを知らずに洞察として彼らの天啓を受け取らねばならぬ。

その結果、個人的経験は實際必要缺くべからざるまた根本的な宗教的洞察の源泉たることを失はぬも、個人的経験のみでは不十分で補充を要するといふことになる。諸君が内的に救の必要を感じるのでないと、靈的統一及び落ち付きを餓え渴く如く慕ふことを學ぶのでないと、宗教的洞察の餘の一切のものは、諸君にとつて封ぜられた書籍である。平和や、啓迪や、希望や、献身や、内的まろし幻の瞬間に、諸君の救者の現前を感じるやうに見えるのでないと、天よりの如く天啓によつて靈の郷里にまでの途が諸君の視覚に開かれたかの如く諸君に時として見えるのでないと、此権利が諸

君のものであるのではないと、洞察に於けるより高き生長にまでの途は遅々として諸君に不確かであらう。が、反對に、神にして救者の現前を單に個人的に経験することを以て満足する人は、一人として眞の洞察の全體を獲得してゐない。といふのは、我らは、事實、相互の一員であるからだ。かく相互の一員であることによつて、余が余の凡ての兄弟達の御蔭で救の途を學ぶのでないと、余は余の救の途にまで何らの洞察をも持つことができぬ。凡ての人々は、救の途を見、救の途を知り、救の途を愛する何時でも、救の途に入る権利があるのでないと、靈の統一が無い。

故に、個人的経験は、洞察の一つの首要なまた本源的な源泉として、我らの追求の目的そのものにまで我らと共に留まらねばならぬ。併しそれは「宗教的経験」の一方面に過ぎぬ。個人的経験が我らの「社會的経験」とのその一層深い關係を見出したとき始めて我らは個人的経験を理解し評價することを學ぶだらう。併し、我らの社會的経験に移るとき、我らは個人的経験を背後に残さないだらう。反對に、宗教的洞察の源泉としての社會的経験に移ることによつて、我らは始めて我らの個人的経験が何を意味するかを知り始めるだらう。

第二講 個人的經驗と社會的經驗

第一講の結果は、宗教的問題を考へようと試みる限り、此試みを或點では單純化し、他の點では非常に此試みを複雑化する位置に宗教的問題を齎したやうに見える。

一

或點では、余は言ふ、我らの試みは單純化されてゐる。そは、我らが宗教を定義した如く、我らの承認せんとする凡ての宗教の首要問題は、人間の救に關するからだ、また救の道を見出さしとするならば知ることが重要な對象若くは眞理に關するからだ。さて救といふ傳統的名で余が敢て呼ぼうとしたものを、我々が必要とすることを我々に教へる經驗は、余の見地からすると、人類の非常に大なる部分にまで共通の經驗である。かゝる經驗は大なる經驗である、また尠くとも或點では、單純な經驗である。諸君はかゝる經驗を所有し評價することができる、宗教的信仰の或形式に入らずとも、超自然的の事柄に關する特殊な信條を受け入れなくとも、救の途を發見することを望まぬ

やうなときでも。人が救を要することを發見する爲の根本的條件はかうだ、諸君は人間生活が或最高目的を有することを發見せねばならぬ、また諸君は人間が生れつきのまゝでは此最高目的を達し得ない大なる危険にあることを知らねばならぬ。諸君がこれらの二つの事實を發見するならば(その實在性を諸君が經驗し得る事實であると余は個人的に信ずる)、人間が救を求めるといふことは、諸君の關心のことだ、またそれは眞正に經驗的な名辭に於て定義されるのだ。此問題が今與へられて居るとすると、諸君は如何に此問題を解決すべきかを或は知り或は知らぬかもしれぬ。諸君を解決の道に導く啓示であると諸君が假定するものに諸君は訴へ得るかもしれぬ、訴へ得ないかもしれぬ。が、如何なる場合に於ても、これらの條件を假定せよ、諸君が救を要することを諸君の經驗が諸君に示したと假定せよ——然うすると宗教の問題は諸君の掌中にある。上より啓示の、科學的探究の、若くは哲學の、諸君の境遇を更に善くしようとする努力の冒險的系統の問題が、解けようが解けまいが、若し一旦宗教の問題が諸君の注意を捕へるやうになると、此問題は諸君をして宗教的探究者たらしめるだらう。そしてそれが此場合である限り、救の途を發見することに關する皮肉や失望の如何なる度合も、眞正な宗教的關心を諸君から奪ふことは無からう。その結果は生活經驗の事實に關する結果であるだらう。諸君にとつて危険のやうに見える關心は、全然人間的であるだ

らう、また日々の生活の一切の關心と密接な接觸にあるだらう。

この如き方法に於て宗教の使命を考へることは、それが宗教を疑はしい教理や奥妙な思辨と結び付けぬばかりでなく、寧ろ個人的な實際的な利害や凡ての眞面目な努力の精神やと結び付く限り、我らの試みを單純化する。

他方に於て宗教を定義するかやうな仕方は、實に、我らの現在の仕事の或方面を複雑にする。それは、我らの見地から、斯くして宗教が、或方法若くは他の方法で、人生には最高の目的があつて我々凡ては生れつきのまゝでは此目的を逸する大なる危険があるといふことを一度知つた凡ての人々の關心となるならば——宗教的洞察の性質をなほ研究しようとする努力が我々に要求されるやうに見える。人間生活の最高目的が何であるかに關し、また一旦此目的を定義した後此目的に達する途に關して人々の意見が無限に分れることに對して、所謂努力が兎に角正當であるためだ。或意味では我らのもつと進んだ研究に於て、人間的な何物も我々に疏遠ではない、それが人間の生活目的の或深い經驗を含む限り、若くは彼の目的の到達を求める追究者としての人間の危険の或深い經驗を含む限り、若くは人間自身の靈的生活の或種の合一に入る現前若くは力に關する或確證は、その人には彼の惡しき状態からの適當な救者に見える、彼の生活に於ける眞正の救の原理に見える。

第一講の結論が我らに示した結果より生ずる複雑——我らの研究を脅かす——は如何にも偉大に見える。無數の人々は、彼らの個人的經驗に信賴して、此前の時間に我らが示した如く、彼らの理想と彼らの必要とを定義することを學んだ、また時々、彼らの救の原理であると彼らが思つた力——彼らの救者を發見することを學んだ。彼ら凡ての中で誰が正しかつたらうか、彼らの必要に關する彼らの判斷に於て、若くは平和、勝利、人間生活の目的との合一に導く途を發見したといふ意識に於て。彼らの凡ては多いなり少いなりに正しかつたか。彼らの或者は全然欺かれてゐたか。人々の求める宗教の數だけ救の道はあるか。また、如何なる手段によつて我らは斯る問題を決するか。これらの諸問が惹き起した結果は重大に見える、また無限に複雑して見える。

然うすると、一方に於て、我らの問題は、哀切的に單純であり、人間的であり、平凡でさへもある。眞面目な心の人々に於ける日々の經驗がそれを説明する。我らの生活の最も平明な事實もそれを例證する。それは生れつきのまゝの人間の失敗の悲劇以上に奥妙な物と少しも關係しない、此悲劇は諸君の衷でなくとも諸君の周圍に絶えず諸君が目撃するものだ。他方に於て、失敗の最も急迫な危険から免かれ得ることに關して、人々の最深の要求や人々の希望や信仰やの名辭に於て上述の如く定義されたときの宗教問題は、人々の意見の混沌的變化や全宇宙の複雑やに最も近づく問題である。

第一講は我らの問題の主要な定義の此單純さの一瞥や、問題の特殊な構造とその解決に對して爲される衝突的な提案に關して我らの問題の錯綜してることやの一瞥を我らに與へた。我らは今や我らの問題の一切の解決が基づく筈の洞察の源泉を進んで研究せねばならぬ。

二

第二講は三つの仕事に向けられる。第一、人類の宗教的意識は、それが救の必要や途と關係するとき、必然、多くの種々なるまた見掛け上衝突する形式に於て現はれねばならぬ、それにも拘らず、これらの衝突は我らを沮喪せしめるには及ばぬだらう。そのことを示さうと思ふ。といふのは、なほ進んで説明しようと思ふ如く、高等な宗教の基礎的動機は、畢竟するに、信條の多岐や宗教的經驗の見掛け上の混沌やが我らを想像に導くよりも遙か一致するのだ。人類の高等な宗教生活の此深い統一を明白にするため、第一講に於て示したよりも十分に、如何に自然に個人の經驗の裏に人生の理想の意識や救の要求の意識やが生ずるかを示さう。宗教的逆説は、第一講に於て此逆説を定義した如く、主要な宗教的動機は實に完全に自然的な人間の諸動機——それらは我らの生活に於けるそれらの現前を説明するため他界からの神祕的な運動を要せぬ——であるといふ事實に基づく。

然るに、他方に於て、これらの動機そのものは、一旦現はれると、靈的源泉からの救助を求めるやうに我らに迫る、此源泉は我らの自然的な人間の生活標準以上に遙か出るのでない——換言すると、或定義し得ない意味で超人的であるのでない、満足しない源泉だ。併し超人的の事柄については次のことは驚くべきことではない、それは我らの一切の高尚な宗教的要求の基礎と爲るより、深き一致に拘らず、無學の人々が非常に相違するといふことだ。

かくして人類の宗教的關心の統一は人々が信仰に於て非常に異るといふことと完全に適合する。宗教の神祕は、容易に宗教的對象を考へ此對象を十分に把握しようとしても出来ぬ自然的失敗に屬する。併し我らの宗教的要求は神祕ではない、我らの宗教的關心は我らの無學が自然な如く自然なものだ。宗教的意識の高尚な形式は完全に人間的な動機に基づいて居る。併し超自然者に對する頑固な要求に導くことができる。高等な宗教が何處から活動原理を得るかを理解するには、自然的生活を、そのあるがまゝに、その哀切的な困窮的な一切の誤り易きことに於て、一瞥すれば足りる。併し高等な宗教がその求めるものを發見しようとするならば、そのあるがまゝの人間性を超越する實在を知り得るのでない——人間以上の靈的な領域との真正の交通に入り得るのでないと、諸君が定義し得ない洞察源泉を高等な宗教は要求する。宗教的動機の此自然性、宗教的對象の此超自然

的な、自然的には挫じける特質を、第一講の時よりも進んで詳しく説明し得るのである。

斯くして、余は次に、第一講の終に諸君の注意に向けた宗教的洞察の源泉を説くこと即ち社會的經驗を説くことに導かれるだらう。社會は、或意味では、個人を包含もし個人を超越もする。然うすると、多分、我らの社會的意識の宗教的意味を考へることによつて、宗教的逆説の問題解決に或物を寄與し得るのである。また宗教的意見の相違を調和することに對して或物を寄與し得るのである。宗教的逆説は、窮乏な無學な生れつきのまゝの人が彼自身の高さ以上の實生活と眞正の接觸に入る爲めには靈的の力を獲得せねばならぬ。若し彼が救はれるものならば、神的な或物が彼の貧弱な自然的生活の謙遜な馬槽の中に生れなければならぬ。人間に於ける神の出現、自然に於ける超自然の此出現は如何にして考へられるか。それは就中人々を種々の宗教的宗派に分つ問題だ。我らの自然的には狹隘な利己心を高尚な靈的形式に屢々變へるやうになる我らの社會的經驗を研究することは、多分、此問題に光明を投ずることに爲るかもしれぬ。そこで余は、第二講の後半に於て、宗教的洞察の源泉としての我らの社會的經驗に對する場合を述べるだらう。併し、我々が此場合を述べるや否や、充分な宗教的洞察を與へるには我らの普通の社會的經驗が如何にも不十分なことを知り始めるだらう。故に第三に余は、宗教的光明の此第二の源泉の功績ならびに不完全を評價しよう

と思ふ、またかくして終に第三の源泉のことに説き及ばう、此第三源泉から、余が主張する如く、我らの助けを得て居らぬ個人的經驗も我らの普通の社會的經驗も十分には示さぬものを我々は學ぶことができる。

三

余は直ちにこれらの三つの試みの第一のものに進まう。余は一方に於ては、宗教的動機の統一及び自然性を進んで説明せねばならぬ、他方に於ては宗教的對象の神祕的な外觀を高調せねばならぬ。そして余はかくして、人々の信仰が甚だ多岐にして而かも人々の宗教的要求が尠くも殆ど共通な理由を示し得るのである。

第一講に於て、余自身の名辭で、人間生活の至高目的が何であるかを、換言すると、我々凡てが非常な危険にあつて此危険から救はれる必要を逸するやうな最高善とは何であるかを、諸君の爲に定義しようと試みた。余の定義はかうであつた、我々は生れつきの儘では狐疑し衝突する動機、情熱、欲望等の被造物だ。人生の至高目的は此自然的混沌に打勝つにある、人生の或一の計畫を他の一切の物の上に置くにある、我らの欲望に統一を與へるにある、我らの活動を組織するにある、實

に涅槃の情熱無き平和を得ることではなく、我らの引き離された情熱のおのゝの狭さの上にある靈の力を得ることである。我らはかくも勝利的な融合された人生を考へ、それを巧に生きる必要がある。それが我らの目標だ、即ち落ち付き、統一、平和、人生の一切の混雑を通し而かもそれを超えること——世に勝つところの勝利。

さて理想的人生の此定義は諸君の中の或人々には餘りに單に哲學的な公式に見えるかもしれぬ。諸君は言ふだらう、これは普通の人々が、神の助けを求めるとき、彼らの罪を泣くとき、慰安の爲に宗教を求めるとき、志すものではないと。

余は此講演に於て哲學と關係してゐるのであつて宣傳と關係してゐるのではないから、勿論、余の現在の目的からは、反省的名辭に於て、思想的な名辭に於て、人生の理想を形造ることを選ぶ。とはいふものゝ、普通の人々が、彼らの宗教的氣分に於て、余がかく反省的に形造る人生の理想と關係して居らぬことを認めることはできぬ。余の見る所で一切の高等な宗教の基礎となる人生の理想を余は形造らうとして居る。興味を感じるのと、その興味の意味を意識するのは別のことだ。人の要求の感念は、如何に不明瞭であつても、此感念は、それが深くして眞正ならば、それを講解する爲には倫理學や形而上學やの全體の組織が要求される人生觀を含み得るだらう。哲學は、多少専門的

な言語を用ゐる爲には、考へ深くなければならぬ、しかしそれかと言つて不人情であるに及ばぬ。哲學の關心は常識が意味しはするが、明瞭な意識的名辭に於て現はしはしないものに對してである哲學はその公式を人生に代へるに及ばぬ。哲學は人生の大たる關心の強度にその考へ深さを加へようと願つて居る、また人生が如何なる目的を常に眞に追求しようとしたかに關して我々を啓發しようと願つて居る。

人生の至高目的を定めようとする余自身の努力は、余にとつては、常識に縁遠いものとは思へぬ人生の目的を記載するかくの如き仕方は、最高善が何であるかに關する人間の意見の見掛け上見込の無い程の分岐の多くを見通ほすことを我らに助けるやうに余は考へる。

此講演の見地からは宗教の基礎なる救に對する憧憬を次の如く記載するのが習慣だ、それは、宗教的關心を得ようとする人が、彼自身に放任されるとき、ジエイムズが所謂『高等なる力』と呼ぶものと、基督者が神と呼ぶものとが調和してゐないのを見出すと言ふことだ。換言すると、普通の公式が此場合を叙述するが如く、宗教的氣質の人は、彼の存在の首要目的が神の意志と調和に至ることだといふことを學んで、開始する。そして此發見は、かくの如き見解が假定する如く、人生についての宗教的氣質の人の目的が何でなければならぬかといふことを始めて彼に教へるのだ。故

に、多くの人が言ふ如く、外部からの不思議な啓示の性質を有する或物が、宗教的過程を開始すべく、また我らの目標を我らに示すべく、要求される。反之、外部的啓示の名辭に於てよりも寧ろ個人的經驗の名辭に於て宗教を解釋しよう（それが可能なる限り）と主張するジエイムズの様な著者は、それにも拘らず、啓示論者の多くの人と次の點に於て一致した、『高等な力』に對しての我らの不調和の此感じを、根本的に超人的な源泉を有すべき筈の或物と見做す點に於て、ジエイムズにとつては、宗教的必要といふ我らの感じは、次意識的自我から、我ら自身の下意識の無限の深さから神秘的に膨れ上がる經驗である。故にジエイムズは次のことを有り得べきことと考へる、それは次意識的自我若くは下意識的自我を通して、我らが實際靈的實在によつて宗教的關心にまで高められるといふことだ。その實在の水準は我ら自身の水準よりも高い、またその實在の意志は——宗教的な人々が感ずる必要についての臆ろな併し屢々強烈な感じを通して我々に啓示されたる——我らの自然的欲望よりも大なる價值ある理想的仕事を我々の爲に置く、そして此理想的仕事は、我々が次意識的影響の助けによつて、所謂高等な力と調和に入り得るとき、新しい意味を人生に與へるものだ。

さて實に宗教の開始なる必要の此深い感じの起原に關するかくの如き見解と反對に、余は次のこ

とを主張せねばならぬ、宗教的關心の基礎は、我らの次意識的自我を通して『高等な力』といふジエイムズの所謂假定的作用よりも遙かにもつと神秘的の點の少い或物であるといふことだ、また或一つの啓示の影響の下に入るべき機會よりも遙か普遍的に人間的な或物であるといふことだ。基督敎について何も聞かなかつた人々、上よりの外部的啓示を氣付かなかつた人々、ならばジエイムズの所謂『宗教的天才』が報告したやうな自分自身の下意識的性質からの急劇な突進を持たなかつた人々が、眞正な宗教的關心を得るやうになり、救に對する強烈な要求を氣付くやうになり、余が余自身の仕方と定めようと試みて來た人々を、どんなに臆ろな仕方にしてせよ、彼ら自身の前に置き得るやうになる。要求と理想とは幾分か現れるやうになることができる、少しも御互に排斥しない若くは一つ或は二つの傳へられた天啓に於ける信念を要求しないといふやうな風ではなく、少しも不可思議ではない紐によつて要求と理想の二つを我らの普通の個人的經驗に結びつけるやうな風で。然らば、如何にして個人が、救についての個人の要求と余が呼んだものを、自然に經驗するかを、第一講に於て示したよりもつと善く諸君に示さう。

我らが一般に制限をうけて居る眼界の狹隘といふことは、我らの生活の自然的進路について最も明白なことだ。我らは衝突的動機の様態であるばかりでない、これが眞なることを知るには餘りに

狹隘である。我らの種々なる生活關心を、言はゞ、一時に、見るからだ。我々は他方に奉公してるときに一方を忘れる。またかく我らは兎角多くの生活を生きようとするが、如何にこれらの生活の調和が悪いかといふことには氣付かぬ。例へば、家庭生活は一つのことであり、實務生活は原理に於て家庭生活とは異なる。遊戯若くは社會的大望はまた違つたものだ。そしてこれらの違つた生活は相互に一致しない計畫の下に生きられるだらう。我々は我らの一時的夢中に於ける我々自身の一部を或他の部分に於て忘れる。そして、我らの自然的に複雑な、また屢々衝突する動機が決定する如く、これら種々の我らの生活が相互に不調和であるならば、我らは此不調和の結果を高調し永續させる恢復し難い行爲を絶えずするのだ。我々が年取るほど我らの動機は變はる。それでも關心について我らの生れつき狹隘の故に、我々は屢々その變化を認めない。従つて青年は年の割には貧弱な基礎を据ゑる。或は多分我らの成熟した生活は我らの青年の向上心を無効にする。我らはかくして、我らのうつり氣の結果によつて我々自身を妨げながら、而かも我々を妨げるものが誰であるかといふことを知らぬのだ。我々は愛する、ジグフリードの如く我らの以前の愛人を忘れる、多分我ら自身の過去に對する我らの謀反を復讐する致命的な槍の衝擊を感じる。人生のより深い悲劇は我らの此狹隘な見解から來る。

併し我らの普通の活動の此狹隘に對して、或瞬間が立つて居る、そのときは我々自身についてより廣い見解を得るときだ、人生を吟味するときだ、廣き大觀を以て人生を豫知するときだ。これらの瞬間は、實に、洞察の瞬間だ。我々凡てはこれらの瞬間が屢々悲劇的であることを知る、何故かといふと、右の手の工を左の手が無にすること、愛して忘れたこと、多くの主人に忠義を誓つたこと、また他方の主人に仕へて居る間に一方の主人を忘れたこと、事業に専心するの餘り家庭について我らを資格なくさせたこと、賭博に勝つ爲に友人を理由なく犠牲にしたこと、吟味して見ると魂の損失と言はねばならぬものによつて此世の少しばかりのものを得たことなどを、一瞥の中にこれらの瞬間は我らに示すからだ。洞察のかくの如き瞬間は時として我らの友人が死ぬとき來る、忽かせにしてゐた愛の負債や、此負債に對する感謝やを、記憶が我らに想ひ出さしめるときに來る、結局得ようとしても得ることの出來なかつたことを爲すために我々が放棄した長く忘れてゐた世間的の憧憬を、世間的失敗が呼び醒ますときに來る。これらの瞬間は余は繰り返へすが、屢々悲劇的な瞬間だ。併しこれらの瞬間は啓發する。そしてこれらの瞬間は我らの要求を我らに示す。そしてこれらの瞬間は合理的生活の他の出來事に劣らぬやうに自然に生ずる。

如何なる要求をこれらの瞬間は示すか。余は答へる、單なる自然によつては決して所有するやう

にはならぬもの、即ち『人生をしつかりと見人生を全體見る』力、やがて此まぼろしの光明に於て
 勝利的に生きようとする力を持たうとする要求であると。哲學者でない普通の人が此要求を感じ得
 るか。余は答へる、然り、彼がまぼろしの彼の瞬間を有する何時でも。清澄な、眞直な、確乎たる
 意志に對して、衷心からの全生涯に對して、憧憬を感じる何時でも。彼が彼のむら氣を見てそれを
 悔ゆる何時でも、何故かといふとそれは自らの失敗を意味するから。彼が彼自身にまで眞實であら
 うとする何時でも。かくの如き瞬間に於ける彼の最高の目的は人生に最高の目的が有るといふ目的
 だ、また此目的はその求めるものを獲得するといふ目的だ。彼は、靈の完成に對し、また完成の効
 果を得る成功に對して、憧憬(如何に不明瞭であつても)を有する。

余がかく現はさうと試みるものを、普通の人が感ずるとき、どんな風に彼は彼の憧憬を、現はす
 だらうか。彼は、勿論、余の現在の表現を川ぬだらう。彼は彼の種族の信條若くは言語が彼に示
 唆するかもしれぬ如何なる表現をも捕へるだらう。彼の言ふかもしれぬ、また多分眞實に、『これは
 神が余の前に置く理想である。これは余の生涯を顧みる神の意志である』と。そはかくの如き場合
 に最も廣いまぼろしを有する者として彼を最も能く知る者として神を彼は考へる。故に彼は彼自身
 の合理的計畫の充實として神の計畫を考へる。併し神の意志に關する普通の人の見解の内的源泉は

單に、彼の生涯の意味のより善き彼のまぼろしである。全體のものを彼が忘れぬ瞬間に來るまぼろ
 しである。そのとき彼は一人の愛人に誠實を誓はうとしない。ジークフリードの如く、他の愛人を
 求め他の愛人を獲なければならぬ。そのとき彼は彼自身の全體に眞實であらうとする。人生の此至
 高目標を、彼自身の個人的意志よりも高い或意志によつて彼の爲に置かれた目標として、實に彼が
 考へるといふことは、不思議でない。彼は正しい。そは我らの後の方の研究を通して、我らが知る
 如く勝利的生活の我らの此個人的まぼろしを、また靈の統一の此個人的まぼろしを、我らの前に保
 つこと、若くは此まぼろしを實際的實在に轉することは、完全に眞正な意味で超人的であり、同一
 の意味で超自然的であるから、慥かに我ら自身の自然的自我ではない靈的存在の秩序と接觸し、此
 接觸を續けるのでないと、所謂まぼろしを保つこと、また轉することは不可能だ。

併しどんな場合に於ても、普通の人は是非とも、理想の彼のまぼろしを、神・勝利の生涯。若く
 は靈的能力の概念の名辭に於て、解釋せねばならぬ、此概念は個人的發展についての彼の傳承や彼
 の段階が彼に示唆するものだ。從て宗教的理想の現はし方には無限の變化がある。より廣いまぼろ
 しの彼の瞬間に於て、一つの律法若くは一つの動機として何が彼に示唆されても、若しそれが人生
 をして一貫的全體たらしめる支配的動機若くは至高法則であるならば——これを彼の意志、若くは

救が實に可能ならば、彼を救ふ眞理であると信ずる。

五二

宗教的動機の源泉についてのこの記載が正しいならば、上よりの勝手な侵入の結果として宗教的關心を見るに及ばぬ——神が我らを擾し我らの平和を破るのを愛したかの如く。また我々は、我らの自然的意識の水準の下から不思議なむら氣な突進を、ジエイムズと共に語るに及ばぬ。それでも實に超人的なものとは何らの關係をも持たぬものとして宗教を考へることは少しも必要が無いのだ。宗教は、實に、我ら自身の事柄だ。何故かといふと、宗教は、我らの自然的生活を理解し、一瞥し調和し、此生活に打勝つところの、神的に擴大された能力が、與へる轉化の個人的まぼろしから生ずるからだ。此まぼろしは、瞬間に、一瞥に於て、我らに來る——また暗い硝子を通して見られる我らの要求は斯くして發見さるべき光明に面接することだ、また此光明に生きることだ。また斯く生きるのが救であるだらう。救といふ言が適切だ、何故かといふとその轉化は非常に深奥であるからだ。此一つの理想や救の過程の性質やについての無限に種々な解釋は、人生の富贍さに基づいて居る。また宗教的意識が考へねばならぬ動機や經驗やの著しい許多に基づいて居る。が、宗教的經驗の凡ての變化の下にまた上に、調和的勝利的生活のまぼろしが明瞭さの我らの瞬間に我らの示唆するものを實際獲得しようとする努力が横はる。我ら自身の性質は、此目標から絶對的に遠くに我らを

殘して置くに反し、靈的調和及び能力についての我らの一瞥は此目標の貴いことを我らに示すから、我らの宗教的要求は至高なものだ、また完全に善く保證された確言を伴つて居る、それは、我ら自身の生活よりも無限に富贍な實生活——完全な確乎たるまぼろしによつて導かれ、兎に角一切のむら氣や衝突や隔離を征服する生活の或種の交通に入るのではなくば此目標を達し得ないといふ確言だ。かくの如き生活は、若し苟くもかくの如き生活がありとすれば、見解のその廣さに於て、またその靈的の能力に於て、當然超人的であるやうに我々に見える。かくの如き生活が無いとしてもそれがためにかくの如き生活を我らが要求することは減じはしない、またかくして我らは救を求め、救が可能ならば、我らを知る或實在、また人生のおもなる或實在が宇宙に存在することになる。そして我々が知られてゐるときさへも知らうとする、また、賢人が我々を生きさせた如く生きようとする。

かくして宗教的動機は、單純である。またより廣きまぼろしの折々の瞬間が來る凡ての人には普遍的である。我らの自然的自我に對する、次意識的自我若くはその超人的支配の或むら氣な干涉の中に宗教的動機をジエイムズが求めたとき、彼は間違つてゐた。所謂むら氣の干涉は我らの自然的生活に於てむら氣な我々だ、また狭くしく我々自身の自由に干涉する我々だ。それは我々自身の

平和の攪亂者たる我々である。宗教的理想は、自然的には我らのものでない靈的自由や平和のまぼろしから生ずるものだ。全く同一の方法に於て此まぼろしは僅か二人にさへも生じない。併し此まぼろしの凡ての形式は同一の遠く輝く光明を我々に示す。宗教的洞察の問題は此光明が迷景であるかどうかといふ問題だ。

かくの如き問題を解決しようとする特殊の努力に關して人々が意見を異にするのは決して不思議でない。併しもつと深く洞察の源泉を研究するのが我々の仕事だ。

四

上述の論議は、宗教的洞察の源泉としての社會的經驗の研究から遠くに我らをそらしたやうに見える。併し事實、それは斯る研究に必要な段階だ、またそれは斯る研究に甚だ近く我らを導く。

救の要求の一つの主要な源泉が、我ら自身の目的や動機の意味についての我らの見解が自然的に狭いことであるとすると、またその結果のむら氣や忘却的な矛盾であつて、それによつて我々が普通に日々を送つてゐるとすると、救に導く途を探がす際に、普通の社會的經驗が與へ得る指導を求めて此經驗に注意するとき、救の途を探がす助けを我々が得るといふのは正當に見える。社會は衝

突に充分充ちてゐる際でも、廣い。社會はあらゆる方面に於て我らの眼界を廣くする。人は周圍の人々の見解に與からうと試みることによつて自分自身の偏狹を矯正し得る。我らの社會的責任は我らのむら氣に制限を置くやうに爲る。社會的訓練は、むら氣を恣にしないことを我々に教へて、我らの内的衝突の或物を除き去る。人間の交際は、我らのまぼろしを確かにする、人の次意識的自我よりも遙か一般に優つたものとの交通に我らを齎す、即ち彼の公共的な、人情ある、より大なる社會的自我との交通に我々を齎す、此社會的自我の中に彼は彼の魂を見出す、また此に魂の關心は大なる經典を見出す。然うすると、多分、究竟の目標、即ち自然的自我の分離から脱け出す途、即ち我々が要求する神的洞察や能力に近づく途は何であつても、それは我らの社會的經驗を通して存在するのである。

さうすると、今日の時代の宗教的論議に於て我らの社會的經驗は、專問的の宗教上の教師と否とを問はず、大多數の教師が最も屢々主張する洞察源泉であることは恠しむに足らぬ。現代は社會問題や社會改革に對する大なる關心の時代だ。さうすると、人を孤立的に見ようとするならば、人は到底理解され得ないまた指導され得ない實在だといふことを記憶して、我々が我らのまぼろしを擴大し、我らの氣儘を支配することを我々凡てが學んだといふことは恠しむに足らぬ。救に關しては最

も勢力ある指導者の多くは今日の問題が救の問題であることを教へる、それも個人としての個人の救ではなく、全體としての社會的階級の救だ。政治界に於て最も潜勢力あるやうに見える二つの傾向はデモクラシーや社會主義といふ臚ろに承認された名によつて知られて居る。ソリグリーチー、集合全主義、共同生活——これらは我らの時代の最も廣く影響する運動の或物の合詞だ。

そしてこれらの合詞は、我らの多くの者にとつて、政治的意味を有するばかりではなく、宗教的意味を有する。余は『The Serpent in the House』『家に於ける僕』のやうな戯曲や、宗教を説くことが主として博愛的社會改革を説くやうに爲つた宗教家の多數やの世俗的人氣を、諸君に想ひ出させるに及ばぬ。斯くして、大體より見て、社會的安寧の増加に近づく運動として宗教を見る教師達が、個人の救に關して個人に與へる勸告は何であるかを聞かれるとする、教師達は答へるだらう、『若し諸君が救はれやうと思ふならば、諸君自身の外に出よ』と。彼らの或者は附言するだらう、『汝自身を忘れよ』と。併し極端に曖昧な疑はしい勸告形式の『汝自身を忘れよ』を彼らが用ふるか否かに關せず彼らは甚だ一般的に次のことに同意する、單に若くは主として内的な、非社會的な過程によつて諸君自身の魂を救はうとすることは滅亡を保證することだと、『救ふものは愛である』、かく彼らは喜んで我らに語る。そして我らの近代的社會運動の光明に於て解釋されたやうな此理論に於て

多くの人々は現在の事情に適合した基督教の全體の本質を見る。

また此處に問題になつてゐる傾向は、余が今しがた諸君に想起させた實際的勸告に制限されてはゐない。凡ての時代の宗教の全體の本質、宗教的信念及び實行の全體の意味が、これらの實際的勸告が體現しようとする純粹に人間的なまた社會的な名辭に於て餘蘊なく且つ正確に記載されることを考へやうとする學者が心理學や宗教哲學方面にある。宗教心理學に關する近頃の一著者は、宗教を定義して、人間の最高の社會的價值を人間が意識することだと言ふ。また主張して言ふ、凡ての宗教的信念は、交明の或與へられたる段階が自然的にし可能的にする或名辭に於て此意識を現はす試みだと。

かくの如き著述が覗つた事實の或物を、一般的歴史の研究者に容易に人は示唆し得る。神々は屢々種族的神として考へられなかつたか、また個人の我儘やむら氣に對抗する團體の安寧及び意志の代表者として單に考へられなかつたか。多神論から汎神論や一神論やの種々なる形式への推移は、王國や帝國を形造つた社會的過程によつて決定せられなかつたか、またそれは終に、理想的に融合された人性についての共通の關心の價值を近代的に評價することに導かなかつたか。イスラエルの豫言者達は社會改革家でなかつたか。耶蘇の事業は、人類の愛好者が今日人類を同胞と解する如く

人類の同胞たることについて来るべき意識の豫期及び豫言ではなかつたか。かくの如く人を人として愛するといふことよりも寧ろ救ふ所の、融合する所の、支持する所の、何を宗教は我らに教へなければならなかつたか、或人は固執的にかく問ふだらう。

諸君の知らるゝ如く、かくの如き見地からすると、我らの社會的經驗は宗教的洞察の主要な源泉だ。そして此洞察が我らの知識に齎す救は人類の同胞たる觀念を涵養することに由る救である。かくの如き救は、人が人に仕へることに自らを放棄する限り、個人に生ずる、また人々が孤立的でなく集合的にのみ救はれ得る限り、人類に生ずる。

現代に於て、種々異なつてゐる如く潜勢的の、またその理論に於て未決の、ものであると諸君が知る宗教的問題の解決に關する見解を、余は今正に叙述してゐるので、判斷してゐるのではない。此見解は満足し得るか。事件をかくの如く述べることは宗教的洞察の充分な源泉を我々に眞に示すか我々が人の眞の救を定義し得る途を眞に示すか。

五

此問題に答へ得る爲には、宗教的對象や價值に關するかくも純粹に社會的な理論に對して實に衷

心から不満を示す近頃の見解を述べねばならぬ。今しがた述べた宗教論に不満を表する人々が、能く知られた宗教的傳承を信する人々の間に見出されることは、詳しく論ずるに及ばぬ。世界の大宗の傳承は今しがた述べたやうな風には古い信仰を解釋しない、何故かといふと、これらの宗教的傳承は、根本的には超人的秩序の爲に存在する或物として人間社會の秩序を見做すことに於て一致するからだ。これらの種々な信仰が確言する如く、人間は純粹に人間的な方法によつては救はれ得ない。これらの方法を豫防的醫術と呼ぼうが、社會主義と呼ぼうが、世界同胞主義と呼ぼうが、乃至は愛が單に人間の愛を意味する限り愛と言はうが。基督教について言ふならば、基督教は一切のその古い形式に於て、人の愛を高調した、併しそれは常に神の愛と融合したものだ、近代の社會運動の名辭に於て充分に現はし得るやうには、傳承は、神の愛を考へ得なかつた。『家に於ける僕』は近代的な基督出現であると想像されて居る。併し彼は明かに教會の古い信仰に關しては異端者だ。併し、傳承としての傳承に對しては、時折の説明の序に、此講演は關係するのみだ。我らの現在の目的からして、それ以上に我らの問題となるものは、余が今しがた諸君に想ひ出させた宗教の社會的解釋の優勢に拘らず、我らの社會的經驗は救の途を充分には我々に示さぬことを頑強に主張する論者が近頃も尙ほ存在することだ。

故に余は先づ、我らの指導者の中で、最も多く近代的に、最も少く科學的に考へる人々の或者に即ち個人主義の最も著しい近代的形式を高調する人々に、顧慮せねばならぬ。余は第一講に於てニイチエを説いた。儘かに彼は傳承に反對して居る、また彼は今日潜勢的な傾向を現はす。併し彼が生きて書いてる間に、彼は一種の反基督者であらうと欲した、また彼の主張する如く、自我の要するものは力であるから、また力は奴隸の世界を喜ばすことを試みては得られないから、愛の宗教は救ひ得ないといふ理論を宣傳した。ニイチエは、多くの人に然う見えた如く、諸君にも、希望の無い畸形に見えるかもしれぬ。併し彼の超人主義は、事實、英雄主義と斷然たる意志とが人間によつて最初發見されてから何時でも、救の追求に於て最も著しい役割を常に演じて來た動機の我儘な近代的な表現であるのだ。ニイチエの洞察も亦、事實、社會的洞察だ。個人が恩寵の手段としてまた救にまでの入口として、彼の社會を必要とするならば、社會的秩序の方では救ひに値する個人を要すること、また自我の威嚴を、また独自の、強烈に意識的な人格的な生命を、深く意識してゐる魂の動作や内的生活を通して社會的秩序が現はれるのでないと社會的秩序は救はれ得ないことやを注意することによつてニイチエの洞察は生ずる。

事實、個人主義は、今しがた述べた集合主義の如く、今日の生活に於て潜勢力ある倫理的動機だ

これらの傾向のおの／＼は、我らの現在の社會秩序に於て、他方を養分としまた他方を強くする。惱ます束縛として社會的結帯を感じる個人の目的に社會主義は反對する、而かも必然社會主義は個人の此目的を奨励する。社會主義は、ソリダリティーや同胞主義や愛を説く、併し心任せにせんとし、且つ『善惡の彼方』のニイチエの超人の如く——勝利を得るデモクラシーの來るべき世界に於ける支配者と爲らうとする手段として主としてこれらの傾向を見る人々から共鳴を得るのだ。我らの時代の社會的經驗は曖昧な教課に充ちて居る。救に向つての社會的經驗の途は「困難の丘」に導くばかりではない、丘の周圍の二つの途に導くのだ。此途は平和にまでの一直線の狭い途を示さぬ。此荒野を横ぎり、救に達しようとする人は、他の、またもつと深い源泉を用ゐて彼の社會的洞察を補はねばならぬ。

そして洞察のこれらの深い源泉が何であるかに關して、余が已に屢々引用した學者——ウィリアム・ジェイムズは——一つの理論を確言する、諸君が既に知らるゝ如く、余は此理論を充分のものと思はぬ、併し此處に再び余はその理論を高調せねばならぬ、余が今しがた説いた宗教の社會的理論とのジェイムズの理論との對照が甚だ著しいからだ。

ジェイムズは、彼の『宗教的經驗の諸相』に於て、信仰の相違に近づく極端の自由を示す、また

彼の書の第一章に於て、宗教的經驗が一つの分野——其處では人は鋭い境界線を定義し若くは誤れる排他性を示すことを戒しめねばならぬ——であることを主張する、それでも一つの境界線を最大の鋭さを以て彼は自ら定義する。また一つの事柄の點に於て、彼は嚴重に排他的である。彼は主張する、宗教的經驗は諸君が第一講から記憶せられる如く、『神と獨り』であると自らを感ずる個人の經驗だ。そしてジエイムズは宗教的經驗の社會的の型を、彼の注意して『諸相』から除く。此處置に對するジエイムズの理由は明白だ。宗教はその社會的の方面に於て、常に因襲的に爲る、若くは既になつて居る、かくジエイムズは主張する。ジエイムズはもはや、團體の宗教的生活に於て、彼が珍重するまぼろしの新奇さや獨立を見出さぬ。眞の宗教的經驗の本質は、彼から見ると、その獨創に存する、その自發性に存する、またかくして、救ふ所のものを發見する條件たる（ジエイムズにとりて）孤獨そのものに存する。

『獨創』と『自發性』といふ言は、余の思ふ所では、ジエイムズが最も高調しようとする特徴を高調する。救の問題は、ジエイムズには、根本的に個人的問題であらねばならぬ、他の何人も救を諸君が必要とすることに面しなかつたからだ、若くは他の何人も解決すべき諸君の個人的問題を持たなかつたからだ、諸君が宗教的洞察を得るならば、諸君は——獨りで、死ななければならぬほどそれ

ほど宗教的洞察を得なければならぬだらう。勿論ジエイムズは、宗教的經驗の價値を、その社會的結果ならびに個人的結果によつて、彼の實際主義的な風に、吟味することを躊躇しない。靈の結ぶ結果は一般の利益に寄與する。そして聖徒は、ジエイムズの意見では、彼自身のみではなく、彼の周圍の者をも啓迪するやうに實に試みねばならぬ。併し宗教の効果はその源泉と混同されてはならぬ。ジエイムズは主張する、宗教的源泉は、主として個人から生ずるもので、單に偶然的に社會的であると。宗教的發見は詩的創造と共通の事實を持つてゐる、即ち宗教的天才は、藝術家の如く、彼のまぼろしを見る、また孤獨の中に彼の靈的奇蹟を生ずる。

ジエイムズが取る此位置が彼自身の個人的意見以上のものであるかどうかを諸君が尋ねるならばまたそれに對する彼の根據を知らうとするならば、何故彼が根本的に社會現象として宗教を近頃よく解釋する解釋に故意に反對するかといふ理由を、彼の著書を能く御讀みになれば分るだらう。ジエイムズは、因襲的宗教の信仰箇條に一致に於ては無いが、かくの如き信仰と共通に、對象と能力との交通として宗教的經驗を常に考へたからだ。能力といふのは、我らの日々の、世間的な、明白な人性に於ては自らを充分に現はさぬもので、その深い基礎が下意識的自我にあるからだ。因襲的のことが支配し、人が人を模倣し人と争ひ、群衆が騒ぎ、くだらぬ話やその日の無我無中の奮闘

やが心を充たし、愛する者が愛される者を追ひ求め戀の敵手を嫉み、労働者が辛勞し、世間的權威がその華觀を表示する我らの社會に於て、諸君は人生の解決に遇はないで、人生の問題に遇ふ。ジエームズは、人として、社會的關心に充ちてゐた、また心理學者として、社會的過程を研究することを好んでゐた。併し人が平知や靈的勝利やを愛するとき、ジエームズは次のことを認める、社會過程を、經驗的事實として、市場に於て、若くは戰場に於て、若くは戦死に於て容易にジエームズは見出さぬ、聖徒達が屢々荒野に於て若くは冥想に於て見出した光明に既に充ちて居る場所に彼が來るのでない。要するに、ジエームズは常に宗教の神祕的要素を高調する、また宗教がその食糧を平凡なものの中に見出し難いことを能く確言する。しかるに我らの社會的生活は平凡なものが支配する領域だ。或は再び、全然超人的な水準の實在との交通として信者がその宗教的經驗を考へたとき、實に信者はその信條に於て間違つて來た、併し社會に生きてゐるやうな人は人を救ひ得ぬことを主張する點に於ては正しかつた、かくジエームズは主張する。我らの社會的意識は餘りにむきだした。凡庸と哀切とがそれに融合して公開されて居る。救ふ力として我らが要するものは、ジエームズのやうな論者には、寧ろ神祕的な、深い、下意識的な、若くは超意識的な或物である、また此意味に於て、實に、超人的だ。

それでも余は叙述しつゝあるので、判断しつゝあるのではない。余は今簡單に、宗教的洞察を社會的名辭に於て解釋する意見に賛成するものと反對するものを述べた。併し此問題の功績は何であるか。如何なる意味に於て社會的意識の宗教があり得るか。

六

此問題に對する答は、二つの考慮を含むやうに思はれる、二つとも此處に問題になつて居る種々の見解によつて例證される、二つとも能く知られたものだ、二つとも容易に誤解される。二つの考慮の第一の方は、愛による救の一般論者が最も主張する考慮だ。我々は第一講の終に於て此考慮に來た。如何に多く孤獨が洞察に向つて時折人を助けることがあつても、人は獨りでは實に救はれ得ない實在だ、といふのは人は破られ難い靈的な鎖によつて、彼の周圍の人々に結び付けられて居るからだ。第二の考慮はかうだ、人が彼の周圍の人を單に周圍の人として見る限り、人は彼の問題を複雑にするのみだ。それは彼と彼の周圍の人は同様に救を要するからだ。彼らの状態は共通だ。彼らが救を要するといふそのことは人間悲哀の牢獄の中に彼らを一緒に鎖で繋ぐからだ。我らの場合に昔の物語の象徴をあてはめて、愛の天使が彼らの牢獄の中に現はれ、彼らの鎖を解き放ち、戸を開

くとすると、愛が現はれねばならぬといふことは、兎に角、單に人間的な現前としてではなく、天使としてとなければならぬ。

多分、宗教的案内としての我らの社會的經驗の長所及び短所、即ち社會的經驗の不可抗的權威及び哀切的制限が何處に横はるかを示す最も善き方法、また個人の宗教的經驗に對する社會的經驗の眞の關係を示す最も善き途は、甚だ僅かな能く知られた場合を我々自ら想起することだ、それは個人が次のことを見出す場合だ、救に近づく彼自身の途は——若しかくの如き途が苟くも存在するとすると、彼の周圍の人の助けなくんば救はれ得ない程——彼の社會を通して横はることだ。

第一の場合は極端な場合だ、要求の感じが強いまた救に對する憧憬が鈍い場合だ、併し救の途を見出す見込は殆ど無い場合だ、全く無い場合だ、途さへ見出されるなら、それは人間の交際の新しい型に人を接觸させることを人は知つてはゐるが、如何に罪の感じが壓倒的淋しさの感じの形式をとるかといふことを我々凡ては知つて居る。さて罪の感じは、深く、滲通的で、情熱的であるならば、或中心的な人生目的があるといふ、また人は此目的に達する見込がなかつたといふ醜ろな承認を少くとも含むものだ。余は失敗を悔ゆるかもしれぬ、それでも融合された至高な人生理想があるといふ暗示を持たなかつた。それは失敗は一つの特種な事柄で、或特別な目的を逸したことを含んで

居るからだ。余は一つの過誤をばげしく悔ゆるかもしれぬ、それでも、或一つの引き離された道德的目的——行爲の此の格率若は彼の格率の違犯として——此過誤を考へるかもしれぬ。併し罪がより大なる罪に現れる罪の眞の意味は懺悔を含む、それによつて全自我は色づけられ、全生涯は、さしあたり、破壊される。併し自我の破産は、自我にその價値を與へる。一つの最高の目的があることを含む。全體的失敗の感じは、それ自身、失はれしもの、價値の啓示だ。従つて道德的受苦の大なる經驗についての非常に理想化的傾向だ。此經驗は此の特種なる善若くは彼の特殊なる善を我らに考へさせるのではなく、此經驗が人生に對する一般的态度に於ける救や破滅を我らに考へさせる失望の深さは失はれたもの、壯嚴さを示す。故に此種の經驗が、非常に多くの人にとつて、宗教的洞察の開始であつたといふことは怪しむに足らぬ。人が救から切り去られてゐることを信ずることは、終には救ふ所の危機そのものであるかもしれぬ。

さて彼らの罪の此壓倒的な力を感じる人々の中の或者は、彼らを神が罰し給ふたといふ彼らの確言に最も重みを置く。そして宗教的傳承は勿論その場合をかくの如く叙することを高調して來た。人が人間の同情から棄てられた者であり、また見込なく孤獨であるといふ信念の形式に於て先づ罪の感じを感ずるといふことは、全く自然的な經驗であり、また健かに人情的な經驗である。神經病

的患者に於けるもつと異常的な罪惡型は、屢々淋しい魂の此恐怖を例證する、悔悟して捨てられた者の家の無いことを悲しむ此内的の悲しみを例證する。併し實際の罪は、今説いたもつと異常的な神經状態と共に現れることもあり、かゝる状態なしに現れることもある、前者の場合には、實際の罪は、覺醒された併し捨てられた罪人の失望を、悔悵者に親しく感ぜしめる。また此失望を罪ある孤獨の感情の形式に於て齎す。

かくの如き情調の有名な表現を、『迷つた憐れな小さき羊』といふキツプリングの抒情詩に於て、諸君は見出すだらう。これらの詩句に於て、棄てられた善き家庭の子供らは、『紳士下等者』は、共通の淋しさの苦痛的友情に於て一緒に住んで居る。彼らの罪と彼らの失はれたる家庭とは彼らに分け難く結び付いて居る。

或は再び、コリーヅヂの『老水夫』といふ狂想的な幻像の下に、不思議なことについての彼の物語をして、その一切の不可能な事柄に拘らず、人間的にさせ尤もらしくさせる手段として罪の感念の完全に承認し得べき型を詩人は用ゐる。出來事は魔術的夢の奇蹟だ。併し描寫された人間性は、罪ある良心の苦痛が實在的な如く、實在的だ。兎に角——無條件的に、若くはどんな勝手な條件の下にも——主人公は犯罪であることを精密には欲せずして一つの犯罪を犯した。詩人の物語は青年

の冒險的傲慢の物語だ。彼の行爲は我儘な青年の模型的罪の、餘りに能く知られた一切の特質を有する。彼——水夫——は彼の青年時代に只だ少しばかり放埒であり殘酷であらうとした。彼は、多くの輕躁な青年が後に醒めると同じやうに、醒めて、事實、兎に角人生の中心そのものに、愛の心髓に、世界と一緒に結び付ける法律に、世界の靈にぶつかつた。人が斯くして醒めるとき、彼は自然と彼とが彼に反對して居ることを知る。併し最も悪いことには、彼は彼の周圍の人に呪詛と爲つて居る。周圍の人も彼を呪詛する。そこで彼らは此上もない、孤獨の死に於て夢魔の生を以て彼を獨り残す。彼は『死せる人の眼に於ける呪詛』を彼の周圍に見るだけだ。どんな人生を彼がなほ見得てもその人生は、もはや、彼の病める眼には、眞に人間的ではない。

『多くの人々、かくも美しくしき！』

而かも彼らは死んで横はつてゐた。

千の、千の粘土のやうな物が

生きてゐた、余もかく生きてゐた。』

此失望の恐怖からの老水夫の遁れ、彼の救の始まりは、一切の生ける實在に對する彼の心に於け

る愛の始めての衝動から日付を數へられる。彼の救は、彼が教會に於ける善き仲間と共に、遂に、神を見出すとき、獲得される。簡單に言へば、彼の罪の呪詛は『獨りで廣い、廣い海面に』あることだ。彼の救は、愛と友情とを宣傳することに於て、大なるものにして、小さなものにして、一切の物を愛する神に自らを融合することに於て、生ずる。

さて人は『老水夫』を宗教的經驗の詩として屢々考へぬ、自然的魔法を有するその榮爛たる劇から離れて、その人間的魅力は、實際、罪の淋しさや、人の親切と愛する合致によつて此淋しさから逃れることやの、能く描かれた描寫に基づくのだ。そして詩人は熟慮して、救の宗教的過程の形式や感念やを此描寫に與へる。

コロリヅヂの青年時代の想像から近代文學の正反對の極に諸君が轉ずるならば、ロシアのドストウスキの最も印象的なロマンス『犯罪と罰』の基礎に於て殆ど同一の動機の場合を見出す。ドストウスキは、シベリアに於て、彼が『死人の家』と呼んだものに於て長く住んでゐた、それは如何に彼が彼の傑作を書くべきかを知る前であつた。彼は最も種々なる階段の罪の間に留まらざるを得なくされた。彼はこれらの經驗を普遍化しなければならなかつた、また救の問題の一つの形式と自ら闘はねばならなかつた。ダンテの如く地獄を見做した人々は、時としては實に、我らに

語るべき不思議なことを有する。ドストウスキはかくの如き個人描寫に於ける罪から救の全問題を短縮する。主人公のラスコルニコフは、思慮深く考へた彼の犯罪の後、また自ら義とすることに於ける彼の骨の折れる努力の後、人々の間に只一人で歩いてるといふ單に壓倒的な感念の餌食が自分だと氣付く、また都會の人通の多い街道に於て、幽霊の間に死せる一人のやうに自分を氣付く。余は思ふ、大なる罪の淋しさについてこれ以上有力な描寫はないと。ラスコルニコフは、コロリヅヂの「老水夫」であつたとしても、より以上に超自然的な力の犠牲ではあり得なかつたらう。「老水夫」の如く、ラスコルニコフは、結局、愛による救にまでの途を見出す——愛、それは殉教者と爲つたソニアが彼に教へたものだ——ソニアはドストウスキが最も有力に彼女を描く如く棄てられたものであり同時に聖徒である。著者は、古代的でもあり、また用法に於ては非因襲的な宗教的概念を用ゐる。併しこれらの概念の中心概念は能く知られた概念で、救は社會的秩序に對しても神的秩序に對しても和解を含むといふ概念だ、その和解は愛と受苦とによる和解だ——淋しい罪の荒野から人が相互を理解し得る領域までの逃れだ。

かくの如き初步的方法に於て救の過程は根本的には社會的過程として現はれるやうにされる、何故かといふと救の反對即ち滅亡が人々の間からの消滅を意味するやうに見えるからだ。

救にまでの手段としては人間的交際を求めると同一の要求が場合の他の群として我々に現れる、し愛を通して始まる救の愛嬌ある粧ひで現れる、主要なる重みは前の失望に置かれないのだ。かくの如き場合に失望を説かれるかもしれないぬが直ちに救はれるだらう。友情や愛の宗教は能く知られた人間経験だ。ジェイムズは、ロマンチックな聯想や粗大な聯想によつて宗教を論ずることを恐れて『諸相』の彼の研究に於て友情や愛の宗教を不當にも看過して居る。事實、諸君の理想化の友人若くは愛人の人格に於て神を見出すやうに見えることは、恩寵の手段と近づきになる完全に常正な方法だ。諸君は會する、諸君は愛する、そして——諸君は神を見出しつゝあるやうに見える。若くは、神を啓示するものゝ我らの現在の解釋を用ゐるならば、愛は完全な人生のまぼろしを諸君に供給するやうに見える、諸君自身の生活の意味の全體的一瞥を諸君に提供するやうに見える、如何に勝利を得べきかを諸君に示し始めるやうに見える。諸君は言ふ、神的生活があるならば、これはその生活の美及び調和についての余のまぼろしであると。かくの如く神はブラウニングの後期の抒情詩の一つに現はれる。

皐月の晨、蒼天が

池をよぎつて走るまで

岸邊の苔は死んでゐた。

スマイレが今や生れた！

空——光彩ある衣裳が

をちこちに光を放つて裂けるまで

雲は何といふしんがら盛顔しんがらをしてるだらう。

一つの星！

世界——神御自身の微笑みが來るまで

世界は如何に人生を

恥辱を以て壁の如く包んだらう。

それがなんぢの顔であつた！

シェイクスピアの短詩に於て、友情の此宗教は、その最も完全な表現の二三を持つて居る。

偶然余は汝を、やがてまた余の状態を、

黎明と共に陰氣な地球から起き出で、

天國の門で讃歌を歌ふ天鵝ひばりの状態に等しく考へる。

そしてまたブラウニング夫人の『ホルトガル人からの短詩』に於て、愛の宗教は、強烈に個人的な、好愛的な、親密な言を用ゐるばかりではない、反省的な形而上學から、若くは神學から、出た言やを考へ深く伴ふ、また感情の最も近い感動の事柄は靈界の最大の力の啓示であるといふ奇蹟を現はさうとした言を伴ふ。

如何に余は汝を愛するか。余はその方法を數へん。

實在の目的に對し、理想的の恩寵に對して感情が見えぬ所にあるとき、余の魂の達し得る深さ廣さ高さまで余は汝を愛す。

日々の最も靜かな要求の高さまで、

日光や燭光によつて余は汝を愛す。

人々が「正義」に對して努力する如く余は自由に汝を愛す。

人々が「讚美」から轉ぜる如く余は純潔に汝を愛す。

余の何時もの悲哀に用ゐられた情熱を以て、

余の子供の時の信仰を以て余は汝を愛す。

余の失はれた聖徒と共に余が失ふやうに見えた愛を以て——余の全生涯の廣さ、微笑み、

涙を以て余は汝を愛す！——神許し給はゞ、

余は死後一層善く汝を愛せんのみ。

儘かに人は、此短い詩が現はす以上には、宗教的動機其自然性——宗教的對象の神祕性を現はし得ない。

そして最後に、これらの場合からもつと大なる意味に於ける社會的な場合に轉じつゝ、自分の國を神化するあらゆる愛國的歌は、愛國主義の宗教のあらゆる他の形式は、打ち込んだ愛國者の經驗

を例證して教ふるには、彼の社會的生活が彼の生命の犠牲を彼に要求する場合には『安全であることは』『人間の亡びる』ことであることを以てする、また救は奉仕を通すことを以てする。

ジエームズは、人が神的なりとするものゝ經驗に導びく社會的途を閑却するとき、間違つて居る眞の愛があるとすれば、救の途は愛を通してその愛する者に開かれるやうに見えぬ程、それほど無邪氣な愛といふものは無い。

併しこれらの場合を吟味すると、次のことが分る、これらの場合が我々をして救を求めさせる社會は、その本質が愛によつて、また愛する者には神秘的に超人的に、また我らの文字通のまた普通の社會が例證するもの以上に見ゆる或物の中へ愛のまぼろしによつて、轉化される社會である。かくの如き感激を現實の社會的生活に於て見出し得なかつた人々は、典型的の神秘者が一般に試みた如く、彼らの知つてゐるやうな社會のことに於てよりも何處か他の處に、神についてのまぼろしを探がさねばならなかつた。そしてかくの如き人々は、實に、救についての彼らのまぼろしを孤獨の中に求めるだらう。彼らが彼らの經驗を我らに語るとき、社會的熱誠家や愛する者に、次のことを想起させる、それは尤もだ、それはかうだ、愛の宗教は、その人間的對象を、此被造物として、若くは貧窮な男女の此集合としてだけでなく、神的過程の、暗示として、若くは啓示として、若くは成肉

化として、思惟するのではなく、少しも宗教でないといふことだ——神的過程は人的であるのみではなく超人的過程だ、「酒店」に於ても神に會するやうな十分神秘的な魂か、それとも人間生活が實に超人的でもある或物の啓示であるといふことを知るやうに充分啓蒙された魂によつて理解されるのではなく、「市場や群がれる街路」では理解され得ない過程だ。

さうすると、余はさしあたり次の如く結論する。社會的經驗は救の途上に横はるやうに見える。常正的には、救の途は、若しかくの如き途がありとすれば、社會的經驗を通して導かなければならぬ。併し我らの社會的經驗が救に近づく途を我らに示すとき、社會的經驗が眞に我らに救の途を示すものならば、かくの如く示すのである、何故かといふと、人間的社會的生活は、我らの現在の人間的存在の彼方にまた以上に横はる生活の暗示であり類似であり成肉化であるからだ。そは人間社會は現在それが如く、憂患の此世に於て、要求の混沌であるからだ、そして全社會組織は今に至る迄救を求めて呻き苦んで居るからだ。社會的組織は個人が救はれ得る如く救はれ得るのだ、我らの一切の騒動や我らの社會的争闘を通して、我らの最も明瞭な瞬間が我らに齎す統一のまぼろし及び沈着が單にまぼろしと爲るばかりでなく充實と爲り、また靈の力が勝利を占める領域まで導く途がある場合には、社會的組織が救はれ得るのだ。かくの如き領域について愛人は夢み宗教は語る

我らは洞察のもつと深い源泉に進まう。我らが要求する實在に關して、我らは次に我らの「理性」に謀らう。

第三講 理性の役目

此處まで我らは、必要な併し精密に吟味するや否やその不十分なことを告白する宗教的洞察の源泉を取扱つて來た。個人的經驗は、大なるまぼろしのその瞬間に、我らの理想を我らに示すことができる。また失望や向上や若くは自己吟味のその瞬間に、我らの要求を我らに示すことができる。併し個人的經驗が救の途を我らに熟知させようとする何時でも、その救ひは個人的むら氣や個人的情緒の霧によつて曇らされる。社會的經驗は、その宗教的相に於て、大なる眼界を個人に得させる人生の全體に對するとがや失敗から逃れる途を發見させるやうにする、そして愛による救を約束する。併し個人的經驗の如く、所謂宗教的逆説によつて圍まれて居る。そして社會的經驗は此逆説を解決しない。それ自身の缺點を告白しつゝ、それはなほ如何にして此缺點を征服すべきかを認めようとする。それが單に社會的經驗である限りに於て、それは弱き人間の、價值なき爭議の、此世に於ては眞の愛する者を神化するも決して此愛する者を見出さない愛の、世界と交渉する。かくの如く轉化的な愛によつて、社會的經驗は我々に暗示を與へる、それは今人間が經驗するよりも神的な

或生活の現象若くは化身が社會であるといふ暗示だ。併しかくの如く無知な人間が如何にして神的に高められてゐる何物かにまで洞察を得ると敢て言ひ得るか。

斯くして、我々が此處まで考へて來た洞察の二つの源泉はこれらの源泉以上の所を指示する。各人は言ふ、『救が可能ならば、人間生活超人的意味を有する生活と接觸し得るやうにならねばならぬ』と。此問題を取扱ふ爲に、我らは洞察の尙ほ他の源泉、即ち、我らの「理性」に謀らうと決心した。現在の講演は洞察の此源泉を取扱はねばならぬ。

—

『人間の理性をどう解するか？』 理性と宗教との關係を示さうとする特別な努力を以て此問題に余が答へようとする時、先づ諸君に想ひ出させて置く方が余の助けになるものがある、それは人生もしくは世界への或著しき洞察の源泉として 理性を信じない傾向が 現在擴がつて居るといふことだ。此傾向は何に基づくかといふと、一方には直覺と理性とが、他方には理性と常識上の經驗とが鋭く對立するやうに理性を定義して居るからだ。換言すると、近頃の學者の或人々は、宗教に於て役立ち得る洞察の唯一の種類は直覺によつて得られ、これらの學者の所謂抽象的理性によつては得

られぬと言つて居る。これらの學者が、尠くとも宗教的範圍に於ける直覺をどう解するかといふと事物の本性を直接に感ずる或種のもの、若くは神秘者が知らせたやうな經驗、若くは専門的神秘者と否とを問はず多くの宗教的人々が信仰による啓迪と呼ぶやうな經驗を指して居る。これらの學者は言ふ、此種の直覺は宗教的範圍に於ける我らの唯一の案内者であると。若しかくの如き直接の理解に理性が反對するものとして理性を用ふるならば、それは公式によつて、明かに述べられた抽象的原理によつて演繹の過程によつて、計算によつて、若くは論理的論證によつて、指導される努力を意味することになるだらう。斯くの如くに抽象的な理性を直覺の啓示に反對させる人々の中で最も著しい人は、ジェイムズである、そして殊に彼の近頃の著述に於て、宗教的洞察のわれらの凡ての最深の源泉の言語に現はし得ない特質を高調して少しも倦む所を知らぬ有様だ。眞の宗教的洞察に達すると、これらの事物はかくの如しといふことを確信的に感ずるのみである。斯くジェイムズは説く。若し我々が我らの信念に理由を與へようと試みるならば、ジェイムズの主張では、理由は不適當な追想である、詭辯の結果である、若くはいくら善く見積つても記録の爲に若くは教授の爲に我らの確信を便宜な順序に置くととき有用なのみである。此處に問題と爲つて居る對照をジェイムズの言であらはすと、理性論者は彼の所謂『無効な主知主義』の辯護者と同一なことに爲る。彼

は言ふ、宗教は理性的の人々によつて助けられるよりも寧ろ妨げられて居ると。「無効な知力」が十分な記載を與へ得ない過程によつて諸君は、確信を達する。宗教的事柄に於ける確信は、ジエムズによると、余が此前の講演で幾分か説いた下意識の神秘的深さから發射する。そして斯くして生ずる確信は確信を有する人々に壓倒的に感ぜられる。かくの如き確信は多くの人々が「直覺」といふ言によつて現はすものだ。諸君の確信を眞なりと主張する理由として、抽象的な原理を定義しようとする努力は、宗教的事柄に於てジエムズが認める理性の唯一の役目を組織する。ジエムズによると、かくの如き推理過程は必然的に惡である。また事實、或神學者若くは哲學者が彼の經驗を論證したと敢て言ふからとて神を眞面目に信する者は一人もあるまい、かくジエムズは言ふ。反之、神に於ける信仰は直覺的か、然らずんば無價値だ、かく彼は言ふ。そして理性がかくの如き事柄に於て用ゐられるのは、抽象的概念を屢々餘りに好愛するからに過ぎない、若くはいくら善く見積つても公式が宗教的傳統の教師に對して有用なからに過ぎない。

對照の他の形式、またジエムズも屢々主張する形式は（ジエムズとは關心を異にする他の多くの近頃の著者が同一の事柄を主張する）、理性を一般經驗に對立させることに基づく、經驗といふ言の中には信者の直覺が含まれるばかりでない、經驗といふ名によつて普通の言の中に入る何物で

も含まれるのだ。我々は見聽き觸れる、またかくの如き手段によつて經驗を得る。併し我々は假定を造りまた假定の結果を演繹する。我々は前提を假定する、そして結論を論證する。そしてかくの如き論者に従ふと、そのとき我々が爲すことは我らの理性の模型的のはたらきを組み立てる。理性の特徴は、理性が或確言の意味を説き明かすやうに試みるか、若くは問題になつて居る命題を驗證することを經驗に訴へることなしに、或命題が眞なることを證明しようと試みるかといふことだ。そして理性のかくの如きはたらきは、これらの著者が我らに語る如く、案内者としての我らの直接經驗の利用に比較すると、非常に制限された利用的のもだ。經驗的吟味によつて眞なりと見出されるものは正しく吟味される。抽象的推理によつて眞なりと證明されるやうに假定されるものは、その明白な保證として、推理過程に用ゐられた前提の假定的眞理に従屬せしめられる、それ位のところがある山だ。或は時として言はれてゐる如く、理性は根本的に新しい物を少しも發見し得ない理性はその前提を幾度も轉がす、そして既に前提の中にあるものだけを前提から得る。經驗は、反之、無數の新奇に充ちて居る、そは諸君が觀察や經驗によつて見出し得るものは以前の假定に基づくだけではなく、探究者の技術や幸運に基づくからだ、また人生の富や實在界の富やに基づくからだ。

簡単に言へば、理性をかくの如く考へる人々からすると、理性を用ゐるといふことは、假定された前提から必然な演繹を引き出すことに過ぎなくなる。そして如何なる前提も、かゝる論者が主張する如く、言はゞ前提そのものゝ中に既に隠されてゐる結論の演繹以外には、演繹を保證し得ない。斯くして理性は、彼らが我らに語る如く、靴の中に隠された猫を、即ち前提の中に隠された猫を、演繹された結論に於て、靴の中から放りだすだけの過程である。故に理性は實に、新しいものが求められる所では無効である（かく斯る論者は確言する）、理性は公式の爲にのみ有用である、また經驗的吟味に對する道を準備する手段として、演繹にそれだけの位置を與へる抽象的科學の或部分に於てのみ有用である。人生に於ては、經驗が、眞の新しさにまでの案内者である。故に若し宗教的洞察が苟くも達せられ得るものならば、それは理性に基いてはならぬ、或種の宗教的經驗に基づかねばならぬのだ。

宗教的領域に於ける理性の用途に對するかくの如き反對は、諸君も知らるゝ如く、推理過程を、二つの能く知られた心的過程の結合と同一視することに基づく。二つの過程は抽象的概念を形成し使用する過程である、他の過程は、確言の意味の中に既に含まれて居るものを、更に明瞭ならしめるため、確言を分析する過程である、若くは確言の聯結である。我らの次の問題は當然次の如くに

爲る、理性の仕事をかくの如く記載することは、常識が理性といふ名について造り慣れて居る實際の用法に對して果して正當であるか。

二

此問題に答へる爲には、理性といふ言を、一つの過程若くは一組の過程に對する名として、我々が日々用ゐて居ることを直ぐ答へなければならぬ、所謂過程は抽象的觀念を造つたり用ゐたりする單なる力や、既に豫かじめ決定された記載の意味やを、分析する單なる力に還元され得ぬ過程である。悪い氣質の人や偏見の人を『非理性的』と我々が言ふとき、我々はその人が抽象的觀念を造つたり定めたりすることができぬと言ふのではない、若くはその人が自ら記載したことの意味を分析し得ないと言ふのではない。といふのは所謂非理性的の人が論争的に思慮があつたり、餘りに一方に偏した抽象的のことを用ゐるのを好んだり、また餘りに激烈に一緒に議論することに熱心であつたりすることが時々あるからだ。斯る人を非理性的と我々が呼ぶのは、彼の狭い人生觀若くは義務觀若くは周圍の人々の利害を、彼が狹隘に見て居ることなどを意味するのではない。簡単に言へば、彼が、眞の關係に對してまた事物の全體の價值に對してヴィジョンを缺いて居るといふこと

とを意味するのである。此種の非理性を矯正しようと試みる時、焦燥する人若くは一方に偏した人に向つて、『辭書に就け、そして汝の抽象的名辭の定義の仕方を學べ』とは言はない。また單に分析の習慣を造るやうに強いて奨めもしない。否、我々は『理性的であれ』と彼に言ふのである。併しその意味は『廣きヴィジョンをとれ。事物を見るには一時に一事でなく、同時に多くを見よ。廣くあれ。一つの側よりも多くの側を見よ。汝の觀念を結合せしめよ。一言に言へば、洞察を得よ』といふことだ。余が公開講演に於て洞察として余が定義したものは、精密には、かくの如き場合に理性的であるやうに人に勧告するとき、心に浮べるものだ。故に、理性といふ言を斯く用ゐるときには、抽象的觀念を造る力が、直接のヴィジョンによつて事物を見る力と對立するやうにジエイムズに假定される如く、理性は直覺に對立するものではない。否、斯くの如き場合には、理性は單に一層廣い直覺を意味する、多くの見解を一つの見解に把握する見方を意味する、その見方は言はゞ人生を上より見下す見方である、旅行者が山頂より一層大なる風景を見るやうな見方である。

久しい以前のことではないが、有名な判決に於て、合衆國の大審院が、『理性の規則』と名づけたものに世人の注意を喚起し、此規則によつて近代の有名な事務上の方法の運用を審判する意向を宣言したとき、大審院は慥かに、『理性の規則』によつて、『取引制限』の中にあると言はれた動作が抽

象的觀念を造る過程若くは確言の意義を分析する過程によつてのみ審判されなければならぬといふ要求を宣言しはしなかつた。否、大審院は謬れる抽象的と見做した評價の或方法に公然と反對したのであつた。またこれらの謬れる抽象的の事柄に對しては、全努力を傾けて能きる限り廣い、具體的な、また實際的な見解をとることを含む或取引結合の運用を審判する仕方を以てすることを提言した。大審院の宣言を讀んだ凡ての人々は、此場合に、大審院が要求したものは、精密には『取引の制限』として専門的に定義された或物の單に抽象的な概念に最高權を與へることではなく、全體の結果を、また所與の種類の法人的結合を、公平に觀察する一層廣い直覺に従屬させることであると解した。『理性の規則』は、無効な抽象的の事柄の領域から、また單なる分析の領域の外へ、全體の問題を引き出して、公平な人々が熟練した觀察から、その場合を、決定するまで層一層——事實、直覺の領域まで層一層、問題を近づける意向を有した。只だ決定的な直覺は、廣い、遠くを見る、総合的な、正しい或物であらねばならぬ。

さて理性といふ言をかく解するのが諸君凡てに全く熟知であることを余は述べる。理性は、此見地からは、廣く、堅實に、結合的に見る力である。理性の眞の反對者は直覺ではない、我らの眼界を狭からしめるもの、従つて我々自身の移り氣の餌食とならしめるものが理性の眞の反對者なので

ある。非理性的の人は二つ若くは多くの事物を一緒に見なければならぬときに、一時に一物しか見ることのできぬ人である。觀念の綜合が要求されてゐるとき、一つの觀念のみを握み得る人である。理性的の人は、總括や、一つの問題の二つの側若くは多くの側を見ることや、種々の動機を比較することや、散り／＼になつた多様性に於てよりも寧ろ一つの全體性やに興味を持ち得る人である。

諸君は、勿論、理性といふ言をかく用ゐることが熟知なことを認め得るだらう、それにも拘らずなほジェイムズの議論が健全なことを言ひ得るだらう。事實、諸君の確言し得る如く、抽象的觀念を造る熟知の過程が存在する、また假定された前提の意味の中に既に含まれて居るものを分析して結論を引き出す過程も存在する。これらの二つの過程を、その普通の結合に於て、推理といふ名によつて人が呼ばうが呼ぶまいが、抽象することが、また心に抱く様な純粹に分析的な抽象的な推理の或種類が、我らに宗教的洞察を與へ得ぬとジェイムズが言ふのは正しくない。そしてジェイムズも理性を具體的經驗に對立させる他の人々も、單なる抽象の事柄によつては、若くは單なる分析によつては、少しも諸君が新しい洞察を得ないといふこと、また諸君の知識の進歩は經驗に基づくといふことを確言するのは正しい。故に諸君がなほ續けて言ひ得る如く、ジェイムズや他の經驗論者の産み出す結果は、理性といふ言を臆ろに使用することによつて見逃がされてはならぬのだ、常識若

くは大審院がかくの如き特殊な表現形式を是とすることが偶然生ずることがあるとも。

かくの如き註解の重要またかくの如く叙述した結果の重要に充分余は同意する。余は今此結果を考へようと待ち構へて居る。併し余はまた理性の全體の用法をその正當な前後の脈絡に於て評價することを主張する。ジェイムズは、宗教的事柄に於て直覺を主張する他の無數の人々と共通に、我らの一切の高尙な直覺や我らの一切の深奥な信仰が、その基礎に於て內的に迫るものであること、併しそれは明瞭には現はされ得ないことを好んで主張する、また抽象的名辭に於て直覺や信仰の意義を定義しようとするとき、若くは信仰や直覺やを辨護する爲に明白な論證の過程を用ゐるとき、信仰や直覺やを助けるよりも寧ろ墮落させることを好んで主張する。ジェイムズはまた、多くの經驗論者と共通に、一般經驗を一切の推理過程に對立させ、推理は新しき何物にも我らを達せしめぬことを確言する。故にその結果は、公平に考へると、全く單純なものではない。知識を獲得する二つの方法——その一方を我らは選ばねばならぬ——が、實際用ゐられてゐる唯一の仕方であるかどうかといふ問題を、此結果は含む。ジェイムズやその他の人々は、抽象の或過程と分析の或過程とを、直覺と一般經驗とに對立させて居る。抽象の或過程と分析の或過程とは、それ自身としては、根本的に新しい或直覺を我々に與へぬから、抽象の力や分析の力を用ゐることを全體として諸君が

止めねばならぬといふことが指示される。教授や記載の目的だけの場合や、計算や分析の過程等の如き専門的な目的だけの場合は例外だ。尠くとも宗教的事柄に於ては、諸君の下意識から躍り出てくるもの、若くは信ぜざるを得ないやうな風に何とも明かには語り得ぬ他の或物に、依らねばならぬ。故に二者擇一が斯くして遺漏なく記載されて居るかどうかといふ全く當然な問題が生じて来る。人は分明に現はし得ない信仰と果を結ばぬ抽象との孰れを擇ばねばならぬか。人は次の二者擇一に向はねばならぬか、即ち推理の無い直覚か若くは直覚の無い比較的無効な分析か。多分第三の可能性がある。我らの人間的種類の意識によりては、或他の方法によりては、接近し得ない或分明な高尚な直覚の爲の一種の準備として、人は抽象の過程を用ゐ得るかもしれぬ。多分、分析は論證を決定する全體の過程ではない。多分、綜合——多くの事實や原理や關係やを或種の統一及び全體性に於て見る所の——多分、種々の分明な真理の共観的一瞥は、我らを新しい洞察に導き得るのだ。その場合には分明に現はし得ない直覚と果を結ばぬ抽象とは、我らが擇ばねばならぬ唯一の器關ではない。といふのは、その場合には他の種の助け、もつと明白な種類の直覚、我らの生活やその意味のもつと思慮ある見解が有るからで、これらを我らは採用し得るのだ、これらはまた新しい結果に我らを導き得るのだ。そしてこれらの結果は分明なばかりでなく救ふ所の結果であるだらう

此結果をもつと一般的に述べて見よう。或種の新しい真理を求めるときに、一方には感覺若くは感情の與件の經驗と、他方には抽象的な觀念及び確信の分析との間のみ我らは選擇を有するか。他の源泉の知識が有り得ないだらうか。此源泉は、多くの事實をその統一に於て見る総合的な見方に——複雑な關係をその全體の意義に於て把握する點に、成立しないだらうか。そして此源泉はまさしく、推理過程として普通知られてゐる過程の多くのものに用ゐられてゐる洞察の源泉ではないだらうか。抽象的な觀念を造ることは、それが賢く用ゐられる時には、事實の一層大なる、統一の一層容易なる見解に對して、我らを助くる手段に過ぎぬではなからうか、此補助的計畫なくんば、我らの現在の種類の人間意識は、それほどの見解を把握し得ないのである。分析は我らの活ける思维の一方面一部分ではないだらうか。凡ての眞正の論證は分析と同時に綜合、古き確信の解剖と同時に新しき構造の形成を含むのではなからうか。若し然うとすると、ジェイムズ及びその一派によつて現はされたやうな結果は、その前後の脈絡の根本的部分が忽諸に附せられてゐる理由で、叙述の仕方が正しくは無い。抽象的觀念は、事實、思想の活けるまた眞面目なるはたらきに於て抽象的觀念から離れて我々人間が達し得る水準よりも高い水準に横はる直覚や經驗やに對する單なる準備である。推理過程は、それなしには諸君が達し得ない經驗の種類、直覚の形式を含むが故に、有効なのである。一

言に言へば、理性と直覺とは對立しない。不分明な直覺と分明な直覺との間には對立がある。或種の比較的盲目的な經驗と比較的に合理的な經驗との間には對立がある。このやうな對立觀からすると分明な洞察——部分よりは全體への洞察を得る力として、理性を定義することは全く正しいことだらう。また大規模に連結された經驗を得る過程として推理過程を定義することは正しいことだらう。事柄をかく見る人は、斯くの如く定義された推理過程の一方に偏した主張者であるには及ぶまい。彼は先づ、抽象的觀念を構成することが目的にまでの手段に過ぎぬこと、また此目的は我らの經驗の連結についての我らの見解の範圍擴大であることを充分認めるだらう。彼は次に、抽象的觀念を構成する過程がそれ自身に於ける目的として追求されるや否や、街學や形式主義が繼起することを充分認める、題目が宗教的であらうが、科學的であらうが、——若くは此世の日々の仕事のことであらうが、それには關係がない。彼は更にジェイムズと、また一般經驗論者と一致する、それは單に分析的な推理が、——若しかくの如き推理が他の推理から離れて可能なものならば——實に『無効な主知主義』だらうといふことだ。そして最後に、彼が賢明ならば、彼は更に論を進めるだらう。彼は本能や、感情や、信仰のはたらきや、不分明な直覺やを輕蔑しないだらう。それはこれら凡てのものが、人的であり、缺くべからざるものであり、理性の眞正の仕事や人生の一

層廣い見解がその實現に向つて運ばれなければならぬ基礎であることなどを知るだらう。山嶺から風景を最も能く一瞥し得る人は、先づ山嶺まで辿りつく途や間道やを彷徨したに相違ない、また谷や隱場を能く知るやうになつたに相違ない。熟した洞察を得ようとする人は先づ嬰兒に爲らねばならぬ。

併し童子の如く爲ることについて新約の言を想起して、宗教的洞察の唯一の源泉として不分明な直覺を一方に偏して辯護する人は、聖保羅の言を想起するだらう、『われ童子の時は語ることも童子のごとく、思ふことも童子のごとく、論することも童子のごとくなりしが、人と爲りて童子のことを棄てたり』。

理性の役目は、童子の如き人の、また信仰ある人の、缺くべからざる直覺を輕視することではなく、直覺の方に向はしめて、若し此直覺を獲得したとすれば、『我らが知られたる如く知る』やうにさせることだ。此世に於て弱き者は實に智者を辱かしめる。併し弱者が眞に賢者の權化と爲ることには何の反對も無いのである。それはかく爲つてこそ始めて誤れる知慧を辱かしめ得た理由が分るからだ。

三

凡てこれらの考方といふものは諸君の多くの人々には、分りきつたことで、何も與へる所はないやうに見えるかもしれぬ。余がこれまで説いた所だけでは、余が今實際理性と呼んだものが如何にはたらくのか、理性が如何に經驗に關係するのか、事物の一層廣い見解に對して如何に理性が我らを助けるのか、人生の連絡を如何に理性が明白にするのか、如何に理性が我らの直覺を一層高い水準まで高めるのか、恐らく諸君には分らなかつたであらう、諸君に分らせるにはこれらの問題を説明すべき具體的例證を挙げねばならなかつたのだ。そして不幸にも、「論理學」と呼ぶ學問——此學問の本來の使命の役割は余が今理性と呼んだものゝ性質や役目を定義することである——に關して諸君に語る時間が無いから、此簡單な總括に於ては、洞察の此源泉に訴へることによつて成就され得るものを充分此處に記載し難いのだ。此場合余が與へようと試みることがある、それは推理過程によつて一層高い水準に於て我らがこれらの直覺を實際に得る甚だ僅かの例證を諸君に説くことだけだ、その中の或物は比較的に言ふに足らぬことでもある。かくして余は、余の所謂綜合的推理過程を甚だ不完全ながらも例證したから、終に、如何にして理性は宗教的洞察の源泉であり得るか、また源泉であるかを、諸君に示唆するだけにしよう。

近頃の或論理的論議に於て、殊に余の同僚のヒヅバン教授の論理學教科書に於て、それ自身では些々たるものではあるが、それ自身の方法に於ては模型的な例證——儘かに推理といふ名に値しながら、抽象的觀念を構成する單なる過程でもなく、また假定された前提の意味を單に分析することでもない——勿論抽象も分析も此過程に於て從屬的地位を有する——心的過程が存在する事情を示さうとする例證が用ゐられてゐた。此例證に含まれた推理は最も極端に單純な種類のものである。それは諸君の多くの人々が既に聞いた昔の物語の中に現はれて居る。

此物語によると、話好きの記憶の善い老祭司が、或社交的會合に於て、彼の長い間の、また献身の生涯に於て彼に生じた經驗を語つた。懺悔者の秘密を秘密にしようとは充分思ひながらも、ツイ口をすべらしてしまつた、『嗚呼——不思議なことだ、時としては恐ろしいことだ、かういふやうな職業に居ると、さういふことを聴いたり考へたりしなければならぬのだ。諸君よ、余が最初に聴いた懺悔者は——殺人者！であつた。余は驚いてしまつた。』老祭司の話が終ると、人々はその地方の年老いた有名な貴族の傍に集つた、集つた凡ての人々は彼に甚だ丁寧に挨拶した。かの貴族はかの祭司に懇懇に挨拶してから、集つた人々に向つて靜かな無意識に於て言つた。『諸君よ、諸君は知ら

ねばならぬ、祭司が只今話された、祭司が聴かれた最初の懺悔者は、實に余の青年時代であつた。さて注意せよ。かの祭司は最初に懺悔を聴いた殺人者が誰であるかを言ひはしなかつた。かの貴族は祭司の物語に對する禮儀として自分が殺人者であるとは言はなかつた。またかの祭司は用心深く殺人者を洩すことを避けた。併し凡ての出席者は、祭司の言も貴族の言も正しいものとして、貴族が殺人者であるといふ道理ある結論に直ちに達した。勿論、我々は、此結論に同意しなければならぬ。さて此結論は、單なる分析の結果であるか、それとも二つの所與の確言の單なる分析の結果であるか。また此結論は抽象的觀念を構成する我らの力から單に生ずるか。明かに結論は、綜合を造るべき、若くは人が時として言ふ如く、二と二とを一緒にする凡ての出席者の力に基づく。どんな抽象的觀念が此處に用ゐられても、物語の全體の意味から貴族の立場如何を知る理性的の人間の重要なはたらきを造り出すものは、決してこれらの抽象的觀念ではないのである。祭司も貴族も述べなかつた新しい事實を理性は此處に發見する。此發見は一人の人が他の人に實際殺されるのを觀察するにも等しい經驗である。而かも此發見は意味の綜合の中に含まれた關係の發見に過ぎぬ。此發見は直ちに經驗的である（然り、その言の一層廣い意味では直覺的である、また此發見は必要な連結の發見である。此發見は單なる分析に基いてはゐない。此發見は無効な主知主義の一片ではない

此發見は非實際的な註解ではない。それは貴族の名聲を轉覆するかもしれぬ發見である、また多少間接には、最も重い人殺しといふ罪を負はねばならぬといふ確信に貴族を導くかもしれぬ發見である。さて、此例證は、單に逸話として見るならば、全く些々たるものではあるが、洞察の源泉としての理性の綜合的建設的用途の模型的例證である。

初め一寸見た所では些々たる場合に見える他の例に轉じよう。英國の論理學者デユ・モルガンがその當時まで論理學者が不當にも見逃がして來た推理の一形式に注意を促がしたことがあつた。『馬は動物である』と假定すると、『馬の所有者は動物の所有者である』といふ結論を當然引き出し得るのである。『馬を愛する者は動物を愛する者である』といふやうな結論を無限に引き出し得るのである。要するに、諸君が直ちに知る如く、『馬は動物である』といふ一つの確言から、『馬とRの關係にある何物も動物との同一の關係にある』といふ形式の可能な演繹の無限の數が當然続く筈である。余が今言つた如く、かくの如き推理が比較的些々たるものであるやうに初め諸君は想像するかもしれぬ。併し些々たるやうになるのは全く問題に爲つて居る對象に基づく、これらの對象に於ける我ら自身の利害に基づく、事情に基づく。これらの對象は或は甚だ重要なものかもしれぬ。『タフト氏は合衆國の大統領である』といふ確言から、此種の推理によつて、『タフト氏の友人である者は誰で

も合衆國の大統領の友人である』といふ確言が繼起する。そしてかくの如き結論を諸君に引き出させるのを甚だ喜ぶ人々があるかもしれぬ。斯くの如くにしてまた、タフト氏の家庭の、若くは家族の、若くは倶楽部の、若くはタフト氏が學位を得て居る大學の一員である何人も、若くはタフト氏と同じ時の人である何人も、同じ地方の人である何人も、若くはタフト氏の味方の何人も、若くは反對者の何人も、若くは敵の何人も、タフト氏の演説に共鳴する何人も、彼とゴルフをやる何人もかゝる關係がどんな關係であつても、恰度その關係に於て合衆國の大統領と關係してゐるのである。そしてかくの如き合理的演説が或人の實際の情況に、また動作に對して、如何に重要に現れるかといふことは、全く問題に爲る人々や利害に基づく。まさしくかくの如き演説は、或人々には、或瞬間若くは他の瞬間には些々たるものに見えるだらう、かくの如き演説を造るに値するだらう、斷じて無効な主知主義の偉勳ではなからう。首要な目的に無關係な題目に關して、更に堅くるしい演説を諸君に研究して戴く時間はないが、かゝる推理過程が單なる分析以上に進むといふこと、また經驗の新しい相の合理的なまた分명한直覺を含むといふことを諸君に注意して貰ひたい。といふのは『タフト氏は大統領である』といふ確言の單なる分析によつて、友人に關する、家庭に關する、演説に關する、また政治に關する、その他今説いたやうな風に此最初の確言から一つの事實として合理的に繼起することに關する無數の確言を諸君が発見することを余は要求する。經驗の統一について

廣い見解をとると此新しい結果を諸君は見出し得るのである。かくの如き綜合を最も一寸したはたらきで完成し得べき、かく秩序ある直覺に導き得べき、またかくの如き新しい事柄の無限の源泉であり得べき理性は、洞察の源泉として甚だ見込のないやうにジェイムズが説く所謂理性ではないといふことを諸君に注意して戴きたい。理性は新しい洞察を産み出し得るものであり、理性なしに我らが觀察し得るよりも廣い範圍の經驗を把握する際に建設的に綜合的なものであるといふ命題をかくむきだしに説明したから、余は次のことを加へて置く、それは精密な科學に於て、また殊に數學に於て、余が今説明した様な綜合のかやうな形式を用ゐる推理過程は、最も異つた、また新しい発見に絶えず導く研究者であるといふことだ。チャールズ・ピヤースが好んで指摘する如く、數學に於て、また純粹に合理的な過程によつて爲された新発見は甚だ數多く、一年の研究の新しい結果を抱括する論文のホンの概略を載せるだけでも毎年數百卷を要するといふわけで、それも活字の組み方を細かくして、而かも巖密に専門的な簡略を以てしてのことである。然うすると、理性は單に無効ではない、主として生産的な分析と關係するばかりではない、經驗の全觀、經驗の統一及び經驗の意義を我らの爲に豊富にしてくれるのである。若し余がこれらの例證によつて暗示されたやうな

名辭で理性を定義するならば、理性といふ言を『洞察』といふ言と同一の意味のものとする、危険がありはせぬかと余に反對する人もあることだらう。といふのは洞察といふ意味は、余が第一講に講演した如く、或種の統一の中に多くの事實を確かと見ることであるからだ。そして此場合に、諸君が今問ふ如く、何故二つの言(理性と直覺)を用ふるだらうか。余は答へる、事實、一切の眞の洞察は、余の考からいふと、合理的實在と爲る我らの力の發展の或水準に於ける合理的洞察である。併し諸君は次のことを注意するだらう、洞察は、余が定義した如く、親密な多様な知識、ならびに事實と關係とをその統一に於て見る知識をも意味する。直覺といふ言と經驗といふ言とは、多くのまた種々の事實に親密にさせるか、若くは斯る事實に接近させる我らの洞察の方面に重きを置くやうに屢々用ゐられて居る。そしてそのやうな用法が習慣となつて居る。理性といふ言は、その一層綜合的な意味を余が今しがた明かにした如く、我らのより善き洞察の方面に精密に我らの注意を呼ぶその方面は多くの事實をその統一に於て把握し、經驗の、一致や内的關係や一組の全體やを見る我らの力の中に含まれる。さて洞察が一層高い段階に達するとき、我らの知識のこれらの種々の方面は分けられない。併し一層高い洞察に進むほど、我の知る所は部分であり、我らの豫言する所は部分であり、完き者が未だ來ない限りに於て我らは子供の様なものである。

このやうな不完全な生長段階に於て、時とすると、我らの知識は親密さを有する、併しもつと深い意味のもつと不分明な把握を以て、暫くの間、我らは満足してゐなければならぬ。かくの如き場合に、ジエイムズの所謂直覺、若くは屢々盲目的信仰と呼ばれてゐるものが問題と爲る。そしてこれは實に洞察への途に於ける一段階だ。我らは一致を感じるも未だ一致を見ない。併し、時として我らの多くの普通の經驗と同じやうに、我らの精神状態は違つて居る。我らの知識は、人生の事實の無限の變化や、多様性を喜ぶ、若しそれを喜ぶのでないとそれと争ふ、そして我らの知識は人生の事實の統一を把握して居らぬ。此場合には我らの洞察は屢々『單に經驗的』と呼ばれる。我らは經驗を有する、經驗を有するだけ我らの知識は榮える。併し我らは事物の全體の意味を臆ろにも感じない。また明かに見ることもない。そして斯る場合には我らの洞察は餘りに多忙であつて。一層高等な洞察に對して時間の餘裕を與へぬ。獨逸人が云ふ如く、我らは樹木の爲に森を見ないものだ。部分的洞察の第三段階に於て、例へば精密な科學の學者達の立つて居る所に我らは立つことができ。そのとき我らは支配し得べき經驗のより大なる統一を明瞭に把握する。我らは我ら自身の靜觀の觀念界に於て、數學者のするやうに、對象を造り出す。そして我らのこれらの觀念的創造は、實に、見掛け上、非人格的な若くは超人格的な實在の世界に關する永遠の眞理を啓示する。我らが

此實在について學ぶのは我らの觀念的構造の論理一貫的綜合によつてである。我らの直覺は、此場合には、直ちに經驗的であり、分明的であり、事物の眞正の關係の廣い風光を見渡す所のものである。併し嗚乎！大抵のかやうな場合に於て、我らの對象は、我らの合理的直覺に實に現はれはするが、その見掛けに於ては充分抽象的なことが屢々である。かやうな對象は數や系列のやうな對象だ。また非常に觀念的な實體の順序よき整列である。斯る場合には理性はその模型的な仕事をする、併し屢々我らの洞察の對象は人生の一層強烈な要求に應じ難いのである。

さうすると、かくして、不分明な直覺、普通に若くは時としてもつと科學的に人生の詳細を觀察すること、また數の如き非常に觀念的な對象の連結に關する數學的推理は、我らの經驗に於て、不完全な洞察の多いなり少いなりに鋭く分けられた段階として立つやうに爲る。かくして我らは自然に、我らの理性の模型的到達を、離れた或物として、見るやうに爲る、そして合理的若くは精密な科學を、子供の直覺的信仰からまた常識の人々や自然科學の人々やの富麗な經驗から遠いものとして見るやうに爲る。事實、洞察の凡てのこれらの段階は大審院が、『理性の規則』に當て蔽めたときに意味したものゝ暗示である。眞の洞察は、若しも充たされるならば、經驗的であるだらう、といふのは此洞察は事實に面しようとするからだ。眞の洞察は、また直覺的であるだらう、といふのは事

實を一瞥し事實を把握し、事實と親密になるからだ。眞の洞察はまた合理的であるだらう、といふのは事實をその統一に於て見るからだ。

四

理性の仕事及び位置を定義しようとする我らの長い努力は、我らが探がしつゝある宗教的洞察に對するその關係を評價する闕に我らを齎した。

救を探がす際に、我らが見出すものがある、それは我らの以前の二つの講演が取扱つた個人經驗及び社會的經驗の側によつて、我らの仕事が我らに定義されるといふことだ。これら二種の經驗の研究から我らが學んだことがある。他の何物を救の爲に要するとしても、我らの要求の一つは、一つの生命と接觸するに至ることだ、その生命はその統一に於て、その意味に於て、その完成に於て我らの現在の人間的型の生命に最も甚だしく優つて居るといふことだ。かくして次の問題が現はれて来る。かく超人的な型の生命は世界に於ける眞の事實であるといふ證明を我らは有するか。神秘者や信者の多くは此問題に次の如く答へる、『然り。我らはかやうな證明を有する。此證明は、我らが直覺によつて、感情によつて、思想が止む或瞬間に、また傲慢な知力が黙する時に、また神が受

働的な謙遜な魂に全く直接に語られる時に、我らに啓示され光明によつて我らを得る確信である。さて不分明な確信のかやうな瞬間の證明を靜かに考へるとき、かやうな瞬間は所謂宗教的逆説を強く我らに印象する。また信者の受働的神秘的直覺は、我らが生れながらにして盲目であり助けなく且つ無學で、我ら自身では救の眞理を知る價値なき者であるといふことに先づ基づくやうに見えるそれにも拘らず知識の甚だ高尚な型の一つについて我らが可能であるといふこと——即ち神の聲を聽くときに神の聲を知り得るといふこと、凡ての他の報告から天啓を區別し得るといふこと、我ら一切の値なき無知に拘らず直覺の我らの瞬間に我らに語るやうに見える神的な高等な生活は、それがそれ自身であるやうに宣言するものだといふことに確かであることを主張することに基づくやうに見える。そのとき知力の傲慢があるならば、同等の信仰の傲慢があるやうには見えぬだらうか同等の誇示があるやうには見えぬだらうか、それは分明の度の最も少い直覺の或ものでも無謬であるといふことを判斷する試みの中に含まれた誇示だ。

慥かに此處に眞の問題がある、そしてそれは理性に對する問題である。人々は信仰に於て違ふことを我らは知つて居る。救の途に關する一人の人の直覺は他の人には單なる幻想、虚偽の夢であるやうに見える。宗教的經驗の報告は我々に教へる、それは、時としては最も有名な聖徒でさへも神

についての彼らの最も信じ得べきまぼろしの或物が、畢竟彼らの多少迷信的に恐怖した魂の狡猾な虚偽に基づくのではないかと疑つたといふことだ。救といふことは常識上興味あることではあるが、常識からすると私的な、虚しき想像の物語に過ぎぬやうに屢々現はれた。そしてこれは、余の見る所では、理性に對する問題だ、斷片の評価よりも全體の評価——色々の感情の評価よりも若くは人生の分離に於けるエクスタシーの瞬間の評価よりも寧ろその全體に於ける人生評價を形造ることと交渉すべき自然の側に對する問題だ。

故に、暫くの間、如何に他の人々が——例へばジェイムズ自身の如く——我らの宗教的直覺の價値の合理的評價の問題と交渉するかを論ずることを試みないで、如何に理性が宗教的逆説の上に光明を投ずるかといふことに關して、余自身の意見を諸君の爲に略叙するならば、余が第一講に論じた、また甚だし、閑却されてゐる事柄を余は再び高調しなければならぬ。宗教的信仰は、實に、救を要する人間の無知(承認された)を超越する企圖(見掛け上は逆説的な)を含む。かやうな人間は自分自身では救の途に關して殆ど何物をも知らぬことを認めながら、尙ほ生命の眞の君の聲を聞くとき、彼の救者の聲を認め得ることを主張する企圖を含む、若くは譬喩から離れて——彼自身の生活ではない神の生活のどんな啓示が、その啓示を彼が得るやうになるとき、眞の啓示であるかといふ

とくに、彼が確かであり得ることを主張する企圖を含む。併し宗教は謙遜の此逆説的矜示のみに存するのではない。科學と常識とは同様に、一方には我らの人間が誤謬に陥り易いことや我ら人間が無知であることやを同等に承認することを含む。またこのやうに我らの経験の斷片的なことにも拘らず、我らが欺かれ易いことにも拘らず、而かもなほ、経験が眞理を全くは未だ驗證しないとき、併し眞理に達するやう充分我らを助けたとき、我らは眞理を承認し得るのである。そは、我らは絶えず、個人として、それ自身として考へられた我らの現在の経験が、我らに明瞭に啓示するもの超えて信じて居るからだ。例へば、我らは個人的記憶が一般には轉倒的に誤謬に陥り易いことを認めながら、單一な場合に我らの個人的記憶を信ずる。周圍の一人の人若くは最も親しい友人さへをも精神若くは経験について、如何に知る所が少いかといふことを認めねばならぬ瞬間でも、我らは人間の経験の一般のまた普通の結果と當然接近するものとして、我ら自身を絶えず見て居るのである。例へば、我らの意見の或物は、人類の常識によつて保證されて居ると我らは言ふ。即ち人類の共通の経験が何であるかに關して、我らは一齊にかなり多く知つて居るやうに敢て言ふ。併しもつと精密にその事柄を見ると、我らの各自が自分自身のものに見做す私的自我以外には、人類の何人もの眞の内の生活を直接には知り若くは経験しないといふことを知る、併しもつと精密に此事柄

を見ると、我らの各自が自分自身について知ることが、如何に少いかといふことを容易に認め得るのだ。所謂常識に訴へるとき、我らは我らが言ふ如く、人類の精神が眞なりと見出すものを敢て知ると言ふ、併し個人の眞の状態を評價することを請求されると、その状態は如何にも神秘である！簡單に言ふと、我ら自身の判断に信用を感じる逆説は、人間の一切の意見を甚だ誤謬に陥り易いものと見做す間も、宗教的逆説であるばかりでなく、我らの全社會的、個人的、乃至我らの神學的型の意見に滲通する。我ら自身の個人的意見の中に所謂道理ある信用を持たぬといふことは弱者の特徴だ。併し一般に、我らの個人的経験が重要な事柄に關係する場合には、少くとも他の人々の意見の或物と多少重大な衝突に我らを齎すものだ。衝突は諸君の意見が諸君の所有に値する一つの記號だ。衝突が起るときには、我らは普通他の人々が如何に誤謬に陥り易いかといふことを教へられる。彼らは誤謬に陥り易い、何故かといふと彼らは人間であるから、かく我らは言ふ。憐れな人間の知る所は如何にも少い！然り、若し此原理が眞ならば、我ら自身の意見はどんなに疑しくなるだらう！それでも若し余が此反省を以て余の心を充たすならば——他の一切の道理ある考慮を除いて——余は單なる誤謬に陥り易いといふことに對して、余自身を咎めない、或失敗に對して余自身を咎める。此逆説は普遍的だ。此逆説は人間の研究のあらゆる形式や活動を含む。此逆説は、人間の意見の

範圍を一瞥するとき、理性の第一の総合的觀察だ。我らの前にある證明が、或一瞬間に、直接にまた無謬に保證するものを意見に於て超越することを試みて、我らは到る處生きて居る。併しかくすることは合理的であるか。若し合理的とすると何故さうか。

答はかうだ、人間世界には甚だ不合理な假定や信用し過ぎることがあるのに、なほ完全に合理的な原理もあつて、それは我らが判斷する瞬間に直ちに提出された證明を、我らの意見に於て斯く超越する形式や方法を保證するものだ。此原理は、それが一般に閉却されるほど、世界的だ。此原理は、正しく解釋されると、我らの住んで居る眞の世界を、諸君の爲に諸君が全體的に見ることに轉化することに過ぎない。

諸君の意見は眞であるかもしれぬ、若くは謬つて居るかもしれぬ。併し諸君が一つの意見を形造るとき、諸君は何を爲さうと試みつゝあるか。廣い見解や、諸君の現存の事情の大なる經驗や、諸君の現在の觀念にまでのまたかやうな觀念が意味するものにまでの充分な洞察やが、今假りに諸君が此廣い見解大なる經驗を持つたと假定して、此見解が今でも示すものを豫期しようとするかやうな努力は、一般に理論的興味と呼ばれてゐるものと、ジエームズ自身の様な實際主義者が實際的興味として屢々特徴を示したものとを含んで居る。人は此事柄を次のやうに言へば能く現はし得るの

だ、即ちより大なる洞察が、假りに諸君に今有るとして、示すもの若くは見出すもの、即ち經驗するものを、諸君の意見によつて、諸君が豫言することを試みつゝあるといふことだ。諸君はまた次のことを言ひ得る、諸君の現在の目的、意向、興味、及び行爲の、またこれらの結果の、またこれらのものゝ人生に於ける位置の、一層充分な理解及び一層公平な評價が、諸君の眼前に何を齎すかを定義することを諸君が試みつゝあると。簡単に言へば、(諸君が行爲やその結果に、經驗やその内容に一層多くの重要を置くか否かに關せず)、或時間に爲された意見の表現は、その瞬間の自我が判斷されるやうに提言する光明に於て、その判斷にまで、その評價にまで、より大きくより善く報知された洞察の經驗にまで、その瞬間の自我が訴へることだ。諸君の瞬間的意見が吟味される特殊な標準は諸君がその意見を造る際に、諸君の情調と共に、諸君の訓練と共に、諸君の感情と共に、また諸君が興味を感じるやうに爲る話題や課題と共に、無限に變化する。併し意見が諸君の意識へ來て、諸君自身の心で諸君の意見と爲る普遍的形式は、把握に於て、統一に於て、粘着に於て、道理ある點に於て、諸君の瞬間的洞察に優る洞察に訴へる形式だ。

さて諸君は實に言ひ得る、『余が意見を造り意見を現はすとき、余は可能なりしかの如く余の見る或一層廣い洞察に余の經驗から訴へる。余の意見が確かめるものがある、それは、余がまさしく今

直接に経験しないものを見るやうに許されて居ると假定するならば、事實はかくくである。余が見出すものだ。併し事柄をかくの如く記載することは全く完全ではない、諸君が可能として見做す一切のものは、兎に角、諸君が現實として見做すものに基づくものとして、思惟されねばならぬ。かくして、事實、諸君の意見は常により廣い若くはより大なる若くはより深き若くはより豊かな洞察に訴へて居る、その洞察は、諸君がそれに訴へる際に、現在の實在として、若くは過去の實在として、若くは將來の實在として、見做すものだ——簡単に言へば、活けるまた完全に具體的な洞察——その判断に諸君は訴へる——として見做すものだ。哲學者は屢々これを現はして居るが、その現はし方は、凡ての意見は経験の眞の内容を表示する努力に過ぎぬといふ言ひ方である。此見解を余は採用する。

さうすると、次に、余の主張する如く、諸君の意見が何であつても、諸君の意見の現はし方は、諸君が實在として見做す或廣い洞察に訴へることだ、諸君の觀念を含み、また如何にこれらの觀念が眞の経験に關係して居るかを知る活ける洞察として諸君が見做す或廣い洞察に訴へることだ。これは、余の確言では、凡ての意見が取る普遍的形式だ。眞の意見が眞であるのは、それが事實、廣き洞察の確言するものを現はすからだ。謬れる意見が、謬れるわけは、それが此同一の廣き見解の

光明によつて否定されるからだ。かやうな大きな見解の光明に於ける肯定若くは否定から離れては眞理や誤謬の概念そのものは——意見が形造られ若くは表現される瞬間の即刻の證明によつて全くは肯定されてゐない若くは否定されてもゐない意見に適用されたものとして——何等の意味をも持たぬ。大なる見解によつて肯定される判断——その判断はかやうな見解に訴へる——は眞である。かく肯定されぬ確言は妄である。かやうな判断に眞理や誤謬の概念そのものが基づく。かやうな概念がないと眞理や誤謬は何の意味をも持たぬ。若しかやうな概念がそれ自身我らの事情の眞の見解でないならば、即ち、若し廣い洞察が無いならば、我らの意見は眞理をも誤謬をも持たぬ。我らの意見はどんな意見であつても、一樣に無意味である。諸君が無學な時、諸君は廣い見解がそれ自身の洞察に對して明瞭にするものについて無學である。諸君が蹟くならば、若くは欺かれるならば、諸君の蹟きは廣き見解が確言する理論に缺點があるからだ。そしてかくして諸君が無學であるか、蹟いて居るか、賢明であるか若くは暗愚であるかに拘らず、一つの現實性が、諸君の凡ての意見が参照する現實性として、その光明に於て諸君が意見の意味を有する現實性として、同等にまた合理的に假定されるのである。これは或廣い洞察の現實性であつて、此現實性に参照して諸君自身の意見はその眞理若くはその虚偽を得るのである。

此廣き見解に諸君は常に訴へて居る現在あるが如き經驗の、現實あるが如き事實の、常に假定されたまぼろしに諸君は常に訴へて居る。確信の諸君のあらゆる動作は、訴への真正さを現はす、またそれ自身實在なる洞察に此訴へが爲される確信の絶對的合理的必須を例證する。

屢々諸君は實に、此洞察を人類の常識と呼ぶだけだ。併し言ふのも不思議だが、人類の此常識は或人の、若くは凡ての單に個人的な人々の疾過の見解から此常識を區別する名辭に於て、諸君によつて常にまた必然考へられて居るのである。人々は——若し余が余自身の場合によつて、また余が他人の告白するのを聽くことによつて人々を余が判断し得るならば——單に個人的として考へられた人々は、常に瞬間から瞬間へ動搖的な仕方生きて居る、なるほど普通の場合には自信があるも或一瞬間を明かに見ると、或時は甚だ自信が乏しいのである、人々はもつと直接な洞察の範圍に於て狭い。彼らは少し宛與件を把握する、また洞察の即刻の閃きに於て、觀念を極めて僅かの部分や觀念の極めて僅かの束を理解する。諸君に今語る余は、余の引き續く文章の二三に於て余が現はさうと試みる意味の凡てを直ちに余の眼前に明瞭に瞬間的に保持することはできぬ。余は前を見渡し後を眺め、未だ存在しないものを嘆きつゝ、統一を求めつゝ、生きる、そして余は各瞬間が飛び去る毎に斷片に分れるのを見出す、余の談話の思想や文章は、その過ぎ去りゆく構造を余が注意深く

築きあげるや、否や、瞬間的の忘却の中に落ちてしまふ。かくして我らの生活に於ては萬物が流れる。我らは洞察の一つの閃きから他の閃きに飛ぶ。

併しそれにも拘らず、我らの意見は人類の常識を時として反映する、かく我らは言ふ。我らの意見は人類の判断に一致する。併し我らの中果して誰が、人類の常識を反映することを斯く堅く信じつゝ、先に進むだらうか。我らの中誰が、人類の判断によつて與へられた確信を、或瞬間に個人的に人格的に經驗するか。人類の判断か。此判断の基礎となると言はれる與件の全體性が、自分自身の個人的洞察に直接に現はれて來るのを、どんな人が見出すか。人類の常識か。人類の此常識若くは啓蒙された人類の此常識が所有すると言はれる靜かな安全な洞察が、個人的經驗の動搖的な、疾過的な、蹉跌的な、狭い瞬間に融合されるのを見出す人間が果してあるか。

否な、人類の常識は、我々凡てにとつて、一種の超個人的洞察である。我らは此洞察を充分持たない時でも此洞察に訴へるのだ。人類の此『常識』は、まさしく、我らの何人も未だ嘗て個人的には所有しない感念だ。我々凡てにとつて、此感念は、實に、超人的な或物である。此或物の確言を報告しようと幾分か誇示的に試みて、我らは我らの急がしき生活の分け前を費す。併しそれは、廣い洞察が融合せしめられるやうに我らが考へる無数の形式の一つに過ぎない。我らの此自信に對す

る眞の合理的保證は、他の何物が實在であつても、斯る廣き洞察の或形式が、或根本的に超個人的な超人間的な形式が實在であるといふ事實に存するのである。といふのは若しかやうな形式が實在でないならば、我らの有し得る或意見がその實在性を疑ひ若くは質し若くは拒むことを含むから、我らの意見はどんな意見でも無意味であるからである。かくして我らが常識に訴へるときでも、我らは眞正の、併し超個人的な洞察に眞に訴へるのだ。

併し、一つの特別な目的若くは他の目的に對して、廣き洞察を考へるやうに慣れてゐる此特別な形式若くは他の特別な形式を分析することに時間を費すことは止さう。我らは絶えず、またあらゆる意見に於て、無學のあらゆる告白に於て、かやうな洞察に訴へる、それは明瞭だ。かやうな洞察が實在的であるといふことは、我らの現在の意見が誤謬であるといふことを確言する爲にも假定されなければならぬ。全體の實在的世界が他の何物であつても、實在的世界は、それが對象であり、またかやうな洞察の、かやうな抱括的な經驗の、存在するものゝかやうな見解の、實在そのものである場合にのみ、存在するといふことは、我らに最も興味ある點だ。それは、實在界に關して、何らかの意見を諸君が保持するとき、若くはその内容、特質、價値の或物について意見を保持するとき、諸君の意見は眞か妄か孰れかであるからだ。また諸君の意見をして眞若くは妄ならしめるものを經驗

し、從て畢竟實在界は何であるかを經驗する活ける洞察に經驗が實際一致することによつて諸君の意見は眞若くは妄であるからだ。若しかくの如く世界所有的な洞察が無いならば、世界に關する諸君の意見は眞でも妄でもない、若し別な述べ方をすると、若しかくの如き抱括的な洞察が無いならば、世界が無い。然うすると、世界を抱括する、また眞なるものを眞なりと知る、また世界に關して妄なるものを妄なりと知る此洞察に實在界は屬するのである——余は言ふ、此洞察に實在界は屬すると。そして全世界は、此洞察に屬し、また此洞察の對象及び本質である。實在的なものは此洞察の故に實在的である、また此洞察の經驗に於て實在的である、また此洞察の所有として存在する、また此洞察の能く知られた善く解せられた内容として存在する。また此洞察の像及び表現及び意味として存在する。

余がかやうなことを言ふのは、諸君の注意し得る如く、余自身の個人的意見の或物を高く評價するからでない、現在あるが如き事實の、かやうな一切を知る理解の光明に於ての外は、世界に關する我らの個人的意見でさへも誤謬であり得ないからに過ぎぬ。といふのは、意見は、その疾過的盲目に於て、また移り氣の人的混沌に於て、審判者に、豫言者に、標準的經驗に、現在あるが如き事實の知覺者に、より廣い見解に、斷然たる洞察に、間斷なく訴へることであるからだ。實在全體に關

する、世界に關する、一切に關する意見は、凡てを判断する洞察に、凡てを知る見解に、事實の全體性を把握する知識及び經驗に、最も廣き大觀に、最も深き洞察に、絶對的に合理的裁斷に訴へることだ。若し果して然うであるならば、このやうな最も廣いまた最も深い洞察は存在しない、またこのやうな究竟的な見解は存在しないといふ意見は、それが實在に關する意見であるからといふ理由だけで、究竟の洞察にまでの、所謂訴へである。最高の見解の無いといふこと、究竟の洞察が無いといふこと、絶對的な經驗が無いといふことを確言することは、最大の見解が無いといふことを最大の見解が認めること、究竟の洞察が無いといふことを究竟の洞察が認めること、最高の經驗が無いといふことを最高の經驗が氣付くことを確言することになる。そしてこのやうな確言は實に矛盾である。

このやうな確言は、余の主張では、意見や眞理若くは誤謬や、従つてまた實在やの性質を記載する唯一の合理的方法だ。このやうな確言は、我らの最も動搖的な誤謬や不確かな意見の性質や錯綜やを理性が正當に認めるとき理性が必然成就する綜合である。我らは諸君が意志するものに關して誤謬を犯し得る。併し我らが誤謬を犯すならば、我らは我らが一致しようと目指す洞察に達し得ないに過ぎない、此洞察の光明に於て我らの觀念は觀念の意味の一切を絶對的に得るのである。あら

ゆる誤謬に於て、あらゆる失敗に於て、あらゆる暗黒に於て、あらゆる我らの無知に於て、我らはなほ永遠の洞察と接觸して居るのである。我らは常に我らが知られるが如きほどに知ることを常に求めて居るのである。

余はこの略叙に於て、單に瞬間的な若くは斷片的な直覺に反對するものとして合理的洞察の一般的權利を示さうとした。余はまた理性の綜合が眞正の宗教的洞察を我らに與へるものを諸君に示さうとした。

我らの物語中の祭司は語つた『余の最初の懺悔者は殺人者であつた』と。物語中の貴族は答へた『そして余が此祭司の最初の懺悔者であつた』と。

『余は廣大なまた神秘的な實在世界に關して無知である』——合理的案内者の必要を我らが先づ氣付くとき、我らの人としての脆さ弱さの感念はかく言ふ。此言ひ方は眞である。神秘は驚くべきものだ。『余は實在世界のことについて無知である』。然り、意見の、眞理の、誤謬の、無知の本性及根本的意味に關して反省する理性は、我らに此命題を指示する、即ち『余が無知であるものは、余が誤謬を犯し得るものである。併し誤謬は、余が意味するまた余が終始訴へる洞察なるものに余の

瞬間的意見を一致させようとする失敗である。此洞察はその合理的明瞭さのそれを以て余の誤謬を覆ふのである。余の誤謬が誤謬たることを氣付かぬときも、余の暗黒の中に輝く光明そのものを把握する失敗が誤謬だ。さうすると余の無知なものは根本的には超人的なまた神的洞察の對象だ。』

『余は世界に關して無知である。無知であるといふことは凡てを抱括するまた神的な洞察の對象を把握する失敗である。』これは我らの事情を現はす現し方である。理性は、かの祭司やかの貴族を考へるとき、適當な綜合を容易に造る。余は世界や神的洞察に關する類似の綜合を造ることを諸君に奨める。此場合の此綜合は凡てを抱括するまた神的な洞察——それはかくして至高な實在である——の對象たることを結論する形式をとる。

余は諸君の爲に我らの研究に對する理性の寄與を略叙したに過ぎぬ。此寄與は、諸君の多くに、宗教的要求に應ずるには餘りに抽象的に餘りに靜觀的に見えるだらう。事實、余の語つたものはそれが如何に我らの能動的な生活に於て充分な表現に翻譯され得るかを諸君が知るやうになるのではないと、諸君に意味する所は少いだらう。生活の案内者としての理性の役目を進んで解釋する講義として余は次の講義を宛てよう。

第四講 世界と意志

余は此前の講義に於て、どんな洞察を、理性の正しい用法の最も重要な結果として、見做すかといふことを略叙せずには、宗教的洞察の源泉としての理性の役目を論じ得なかつた。此略叙は、勿論余の心の中にあつた、それは哲學的理論の延長體の一部であつた。それにも拘らず、余は此講義を始めるに先立つて、諸君の凡てが聽かれた或宗教的意見や哲學的意見に對する余の此前の論議の關係について數言を費さねばならぬ、また此前の論議が閉ぢた哲學の單なる暗示を諸君に注意する必要を示した上で、余は此講義を進めてゆかねばならぬ。我らの首要な目的に對して缺いてはならぬやうに余が見出す一般的理論の簡單な講解を諸君に見て貰ひたいと思ふ組立方向をかくの如く示したから、我らの研究の首要な目的即ち救の性質及び途を知らうとする企圖と、理性が我らに與へる洞察とを結合する課程とに、余は此講義の殘餘の部分捧げるだらう。理性は、理性が我らに示すものが我らの意志を指導し、常に理論的なばかりでなく實際的でもある眞理と一層密接な接觸に到達せしめる限り重要である。

故に我らは、我らの能動的な生活に對する我らの合理的知識の關係や、若し救を造り出すことが可能ならば救を造り出し得る世界に對する我らの合理的意志の關係を、多少論じて見よう。

—

人間の理性の性質や理論は、殆ど哲學的研究の開始の當初から、哲學者達の興味を惹いた。此問題に關して此前の講義で余が諸君に語つたことは、非常に古い意見——繰り返して吟味され、矯正され、攻撃され、且つ防禦された意見を、斷然と近代的に翻譯することを傳へる。余はその歴史に關して一言して置かう。

プラトオの主張では、我らは我らの理性によつて、觀念的に意味のあるまた永遠的な實在の領域と交通し得るのだ。プラトオの意味した觀念的領域とは何であるか、またプラトオが永遠の實在、形式若くは觀念と呼んだものゝ世界は、どんな意味で、その價值に於てまた威嚴に於て、神的世界であり得るかといふことを、後の時代の哲學は繰り返して把握しようとした。

かやうな哲學的思惟の結果は、宗教史に影響した、今日も諸君の凡ての宗教的興味に影響する。プラトオの思想に淵源する哲學的傳承の一つの翻譯——後の時代の翻譯、またプラトオが彼の時代

に何も知らなかつた要素によつて非常に變化された翻譯は、此前の講義で余が序に説き及んだものに對する能く知られた翻譯である——即ち第四福音書に對する序言だ。此序言が宗教的洞察を記載することを試みることは諸君の凡てが同意する所だらう。かくの如き新約の世界觀が、なほ後年基督教界の神學者によつて形造られるやうになつた教理に對する關係を、余は今論ずる暇を持たぬ。我らの分명한理性、ならびに信仰の一層不分明な直覺は、『ロゴス』の世界に或種の接近を有し、神的生活の眞正の理解に或種の分け前を有するといふ意見は、諸君の凡てを訓練して來た宗教の部分形造るやうになつた。然うすると、その程度に於て、理性は、それを哲學者が定義した如く、宗教的意見及び宗教的經驗の現實であつたといふことを確かにしたい。

近代に於て、また殊にカント以來、哲學は、人間の理性の昔の理論を、人間の理性が神を知る昔の理論を、斷然と新しい種々なる見地から、見るやうに導かれて來た。余が與へた洞察の源泉としての理性論の略叙は、人間の經驗の性質及び統一に關するカントの有名な理論によつて影響された。カントは此理論を、一切の我ら人間の知識は彼が『統覺』の統一と呼んだものゝ光明に於て我らの感官の與件の解釋を含む理論として、述べた。もつと平易な言に直すと、カントの意味は、人間の經驗が智識を得ることのできる凡ての事實は我らが有効に洞察であると考へる洞察の可能的對象と

して、我ら自身の眞に知る所の自我の洞察として、我らのどんな意見も参照を缺くときは、少しも意味を持たぬ洞察として、我々に知られて居る。此一つの認識的自我は、カントに従ふと、思惟された假の主體だ、若くは我らの經驗として我らが見る一切の所有者だ。そして此假定的の統一は凡ての我らの知識の條件だ。

併しカントの理論は、彼がそれを述べた如く、多くの點に於て問題的で不満足だ。余自身が辯護する哲學的觀念論の形式は、或點に於ては、カントの位置より遙か進む。カントに従へば、苟くも可知的として我らが考へる或事實に對して我らが位置を見出す『一つの經驗』は、假の洞察として、言はゞ、活ける具體的な意識としてではなく、定義されて居る。カントはまた此經驗を純粹に人的のものとして見出す、現象の智識と見做す——究竟の實在の智識とは見做さぬ。余が此前の講義に略叙した哲學的觀念論の形式は、カントの所謂「自我の概念」、統一的經驗の概念（それに我らは訴へる、またその光明に於て我らの意見はその意味を達する、また眞なる若くは謬れる意見としてその特質及び價值を達する）を單純に普遍化すること、また活き／＼と具體的にすることに懸る。此「一つの自我」經驗の此統一——それに我らは常に訴へる——は、單に我ら自身の個人的な若くは私的な自我として、若くは單に人的な自我として見られ得ないのだ、論理的には然うだ。またそ

の洞察は、現はれて居るものへの、即ち眞に實在的ではないものへの洞察として單に解釋されてはならぬのである、合理的には然うである。また此統一は假の或物として——できることならば常に我らが訴へようとする、經驗の可能的統一として單に見られ得ないのだ。余自身の意見では、疾過期な人的經驗の過ぎゆく瞬間のどれよりもつと活き／＼せる、實在的な、具體的な、意識的な、眞正なものとして、此統一は考へられねばならぬのだ。此統一は凡ての事實をその統一に於て意識する現實的な抱括的な神的なものとして見られなければならぬのだ。事實の性質そのもの、事實としての實在そのものは、此世界抱括的な洞察の經驗に於ける對象としての事實の現在によつて決定されなければならぬのだ。これは余が以前の講義に於て略叙した哲學的理論であつた。これは理性が教へるものについての余の見解だ。

さて此命題、幾分かプラトオの理論から出た此理性機能、我らの普通の人的經驗の『暗黒の中に輝く』光明としてロゴスの概念をかく近代的に翻譯すること、カントの智識論をかく恢復し轉化する事は問題になつて居る理論の長い歴史によつて、哲學的命題として此命題が基づく困難な考慮によつて、非常に専門的な特質を有するのである。問題になつてゐる理論の此専門的な方面は、余の講義では、充分な講解や批評や、哲學系統に對する基礎として此問題の辯護や此功德の辯護やを

禁ずる。かく専門的な複雑な結果を、理性機能の研究が實に含むといふ事實は、不自然には見えぬだらう。これらの結果に對して、現在の講義に於て、どれほどまたどれほど深く我らが關係してゐるかを言ふだけの範圍で、これらの結果を余は述べる。

我らは救の途を求めて居る。そしてこの問題に於て余は主として救の途が何であるかへの洞察の源泉に關係して居る。余は、諸君の前で、系統的哲學を造り出さうと試みてゐない。然らば何故に余は、哲學的觀念論の此單なる略叙を、避け難く群がり來るプログラムの中へ導き入れたか。余は答へる。余がかく導き入れたのは、如何に余が此事柄を見るかを余自身の方法で諸君に語ることによつて理性の役目を解明しようと思つたからだ。理性は、事實、その解放を哲學者が反省することを求めるやうには反省しない多くの人々に宗教的洞察の源泉である。また余自身の哲學的意見について講解すべく余が説いた所に同意を表さない多くの人々に宗教的洞察の源泉である。かくの如き人々が哲學的名辭に於て何を眞に意味するかを語るのが余の努力であつた。

かくの如き人々に於て理性は甚だ屢々、間接にまた具體的に、それ自身を示す、即ち理性の果によつて、またかくの如き人々の行爲によつて、彼らの目的によつて、一言に言へば、彼らの意志によつて。如何にしてかくあり得るか、またどうしてかくの如きがその場合であるかを我々は久しか

らずして知るだらう。理性はかくの如き生活に現はれかくの如き生活を鼓吹する。凡ての眞理の或靈に對する眞正の關係、分명한普遍的な洞察との完全に眞摯な接觸、人生は根本的に合理的であり従て根本的に神的な企圖であるといふ的確な實際的な標準にまで綜合的理性の教課や意味を翻譯すること——かくの如きを余は多くの眞面目な人々の宗教的洞察の本質であるやうに見出す。かくの如き人々に人生が歸する實務に對する彼らが熱誠な献身の傍には、哲學者の單なる理論は充分蔭に見える。そしてかくの如き人々が余の哲學を聽いて分らぬと言つても、余と一致するかどうか分らぬと言つても、それが爲に彼らのことを少しも余は、つぶやかうとは思はぬ、若くは理性が彼らに宗教的洞察の源泉でないといふことを確言しようとも思はぬ。併し、余の見る所で、余の具體的の意見と彼らが一致し、その一致を余が余の専門的名辭に於て表はし得るよりも彼らが彼らの宗教的生涯に於て遙か優つて現はし得ることを見て、余は愉快に思ふ。これらの人々が余の名辭が意味するものを、把握する上にどれほど失敗しても、余の公式を受け取る上にどれほど失敗しても、それは問題ではない。諸君の理性の最も善き表現は、上より啓迪せられた人が生きねばならぬ如く生きるならば、諸君の生活だといふことだ。諸君は此公式の精神を諸君の日々の生活に於て體現する爲に専門的公式を受け取るやうに迫られては居らぬ。余の現在の人間生活に於て、眞の合理的洞察の奉仕

者と余がなることに成功するよりも遙かかやうな奉仕者でありながら、あらゆる哲學的理論には堪へ難い多くの人々、若くは哲學的に訓練されるならば、余の哲學に反對する多くの人々を余は知る。

それにも拘らず、余は余自身の方法に於て、まさにかくの如き人々の生活の髓に眞に存する洞察が何であるかを現はさねばならぬ。余が高調することに始め興味を感じたものは勿論、余の見る所で、理性をその源泉とする洞察についての余の解釋が、神的理性の眞の奉仕者として余が見做す人々が生きて居る靈の一つの重要な側を實際現はすといふことだ。併し此事柄に於ける余の興味は此處で中絶しない。勿論、余に、訴へる名辭に於てのみ余の意見を現はし得る。併し諸君が余の公式を何と考へても、かくの如き人々の生活が示す如く、理性が彼らに宗教的洞察の源泉であつたことまた源泉であること、また我らの哲學的相違は、この源泉の意味についての我らの解釋を公式に現はす方法にのみ關係することを諸君に知つて貰ひたいと余は甚だ願つて居る。

理性は洞察のかくの如き源泉であつた、それは史的事實のやうに眞だ。宗教的價値を有する洞察を含むものとして諸君に訴へるプラトオの會話篇に於ける何物かを諸君が発見し得るならば、諸君は此眞理を認めねばならぬ。今日の我々にまで語り傳へられて來た基督教がプラトオの影響によつて深く影響されたといふことは歴史の事柄にすぎぬ。洞窟に於ける人々の神話『プラトオの共和國』

に於ける人々の神話、プラトオの『饗宴』に於ける神話——それは魂が天上の生活からまた觀念的世界との交通から追はれたことについて語る、またそれは魂の神的郷里に向つての魂の憧憬としての人間の一切の高尙な愛を解釋する——これらの神話は、理性が我らに教へるものについての彼自身の見解をプラトオが説明しようとした諷諭だ。これらの神話は、實際今日諸君自らの宗教的興味に影響する哲學を譬喩的な言語に於て現はす。例へば、此哲學は神についての諸君の傳承的概念に影響する。また魂の不滅についての諸君の觀念に影響する。そして第四福音書の序言が或眞理を含むやうに諸君に見えるならば、諸君の宗教的觀念は、自然や理性の洞察やと交渉する古代の哲學の形式に再び像どられる。近代哲學についての余自身の略叙は、古代の哲學が描かうとした眞理そのもの、解釋の仕直しに過ぎぬ。さうすると、歴史的には、諸君の宗教的意見の或物は、實際理性のはたらきに基づく。余の哲學は此仕事を諸君に解釋しようとするに過ぎぬ。

そして理性はかくの如き洞察源泉であつたばかりではなく、今も洞察源泉である。そしてこれは、諸君の生活の或問題に『理性の規則』を適用しようとする諸君が試みる何時でも、またこれによつて、できるだけ合理的であり正當であることによつて、諸君の假定する如く、非常に賢い神がその意味を與へられる見解に諸君の生活を一致させることを諸君が學びつゝあるといふ確信を得る何時でも

その場合である。余の哲學を諸君が何と考へても、理性の役目についてのかくの如き事實を諸君が認められることを求める、余はかく言ふ。そしてこれは、理性の役目を單に説明する爲に余の哲學を用ひるとき、余の目的だ。それは、個人的宗教的經驗は、その感情の一切のむら氣に於て、缺くべからざるものであるが——人間の愛や人間の宗教的會合に對するその一切の主張を以て、社會的宗教的經驗として缺くべからざるものであるが——理性の綜合的用法——、即ち『人生を堅實に見人生を全體と見る』系『的努力も缺くべからざるものだ。理性のはたらきを輕んじようとする近頃の努力——此前の講演に於て、余が諸君の注意を向けた努力は、その努力だけにまかして置く宗教を不分明な神祕學に基づけることになるだらう。隙見をしたり不平を言つたりするかもしれない何物かを、神祕者がその意味するものを語り得ぬかもしれない何物かを、人生を一瞥して我らの途を照らすべき筈のより廣い洞察にまでの眞面目な遠くを見る献身の或形式よりも見込のある宗教的案内者として、魂の啞の叫びが頑固に不分明に留まる何物かを、顧慮する一種の心的研究に宗教に基づけることになるだらう。

さうすると、諸君が余の公式と一致しなくとも、神祕學や宗教的洞察の不分明な源泉に極端に打ち込むことやに對する余の反抗として、哲學に對する余自身の訴へを立たしめよ。より多くの子供

らしい直覺がその眞の位置を占めるとき、かゝる直覺の全く缺くべからざる役目を余がまた評價することは、余の最初の二つの講演から諸君は既に知つた。我らは我らの現在の生活に於てこれらの子供らしい直覺無しには濟まし得ない。これらの直覺を超えて生きるようにまた子供らしいことを捨てるやうに目指すのでないとこれらの直覺に對して正しい關係にあり得ないのだ。

二

神的理性の奉仕者が現實にまた實際的に人生に翻譯し、彼等奉仕者の靈を通し行爲を通して現はす見解を、一つの公式によつて、理性が單に説明しようとする事實から、理性についての余の解釋の仕直しがその價值を得るとするならば、諸君は此點に反對して、宗教的洞察の源泉としての理性についての余の見解はなほ人生に翻譯するに容易でない見解であるやうに見えると言ふかもしれない諸君は言ふだらう、一切抱括的な神祕的な洞察に現はれる對象として全世界を見るといふことは何を人に與へるか。かくの如き見解はかくの如き見解なしに生きるよりもどれほどより多く合理的に生きる能力を人に與へるか。萬物をその統一に於て見る世界抱括的な理性は、寧ろ單純な宗教的洞察が欲望の自然的混沌からの我らの「救者」としての求めることを我々に要求する生命の君である

か。かくの如き神的理性に奉仕する爲に全生涯を捧げて居る人々のあることを余は今しがた確言した。併し神的理性が永遠にして完全ならば、またそれが一切の實在を一つの統一として見るならばまたかく見ることが神的理性の唯一の役目であるならば、どうして人は神的理性に奉仕し得るだらうか。諸君は主張するかもしれぬ、永遠のものは助けを要せぬと。また見掛け上我らに何の關係も無いと。我らは我らの救として、眞の確言を現はすばかりではなく、價值ある生活を生きたることを我らに教へ得る或物、若くは或人格的救者を要する。此點に於て、理性の洞察は如何に我々を啓迪するか。神的ロゴスに對して、一切を觀察し一切を抱括する豫知者に對して、人は何を爲すだらうか。人はかくの如き實在を生き得るだらうか、かくの如き實在の完全な、併し運動の無い智慧と交通し得るだらうか。哲學についての余のスケッチに於て、講解した如く、理性の洞察が熱心な献身的な人々（その人々の靈を余は現はさうとした）を眞に鼓吹するといふことは、余が眞なりと主張した如く、眞であるか。彼らが余の哲學を何と考へても、彼らの實際的の熱情に對して、また彼らの力強い献身に對して、余は正しかつたか。彼らは單に言ふか、神は全能だ、故に我らの生涯はその目的を定めた、そこで我らは救はれてゐると。

要するに、理性の洞察は、余がその定言を述べつゝあつた如く、諸君には、高々、一種の天を我々に示すやうに見えるかもしれぬ、その天は、余が言つた如く、その星の明かるさを以て我らの不知を上から覆ふものだ、併しそれは、諸君が今附言するかもしれぬ如く、我らの達し得ない、用ひ得ない、我らの能動的生涯の合理的感激として見做し得ないものだ。それが實在ならば、それは一切の實在を觀察し得る如く、我々を觀察し得る。併しそれは我らを救ひ得るか。それは我らの上に高まり得る。併しそれは我らの意志の中に入り人生の計畫を我らに與へ得るか。我らの此前の講演に於て略叙された議論の妥當性を許すとして、眞理を凡て賢く知る者は我らの救に對して何を爲さねばならぬか。

これらの反對は余の見解の如き見解に對する能く知られた反對だ。ジェイムズは、嘗に虚妄としてのみでなく、無用として、若くは彼が言つた如く、理性の世界の觀念論的解釋の『薄さ』として彼が見做したものに關する彼の講解に於て、かゝる反對を繰り返して論じた。同様な反對は、余の意見と類似の意見の非難者の多くによつて論ぜられた。これらの反對は正しいか。

三

これらの反對の複雑な所に徐々に近づいて始めて余はこれらの反對に答へ得る。我々を覆ふ天を

指示するばかりではなく、我々を内的に轉化し得る影響を啓示するのが理性の洞察であることを余は示したい。此目的の爲に余は次に、人生から取つた例證によつて、或人々が彼らが神的理性であると信するものに對する彼ら自身の個人的關係を如何に見るかを示さうと思ふ。余はかくして如何なる方法に於てかくの如き人々が、彼らの根本的のものと思ふ彼ら自身の個人的要求に此神的理性を結び付ける事情を示さうと思ふ。それから余は、これが或人々の生涯に於てかくあるばかりでなく、我々は凡ての者の生涯に於てかくあらねばならぬ理由を余は示さう。結果として我々は忽ち次のことを見出す、それは、理性の洞察についての我らの最初の記載が（若しそれが實に眞の記載であるとする）、世界が實在なる意味についての我らの見解を變化する如く、動作に對する洞察の關係のより深い研究は、理性そのもの、人生に於ける理性の役目の、理性が啓示する眞理の、我々の最初の粗笨な概念を變化するといふことだ。

余は人生から取つた例證を以て始める。余の以前の大學の一學生が彼自身の宗教的經驗を書いた彼の手紙の或物を餘り久しい以前のことではないが讀んだことがある。彼は此手紙文の一つに於てその當時に於て、彼自身の生活に於ける祈禱の位置を如何に見たかを説明しようとした。彼は一方に於ては深い情緒や、豊かな内的生活の可能な人であつた。併し他方に於ては、非常に批判的な、

疑惑に傾き易い人であつた。宗教に於ける幾分か豊かな早くからの興味の後、家庭の訓練の後、また個人的經驗の結果の後、彼が研究を加へるほど、彼の世界をより多く批判的に眺めるほど、宗教的事柄に關する積極的信仰と殆ど全く絶縁するやうに爲つた。彼の子供の時代の信仰は剝落してしまつた。疑惑と不信とがそれに代つた。彼が余に書いた時の意見では、彼は主として純粹な自然主義に傾いてゐた。過去の神々は彼の生涯から全く消失した。

彼は彼の記載に於て言つた（余は彼の精密な言を辿らぬ、大體の意味を辿る）、「併し昔からの一つの宗教的實行を余は全く捨ててゝは居らぬ。それは祈禱であつた、また祈禱である。かなりの間、余は祈禱の一切の因襲的な形式を捨てた。昔の仕方では余は祈禱を捧げなかつた。そして余が祈つたとき、自然の進路若くは余の幸福の進路が余の爲に變へられるやうになりつゝあることを想像した。若くは余の祈禱が余の愚かさ若くは余の無智の結果を避けることを余に助けることを想像した。余は余が要求した事物を余の爲に得るやうに、余の事件の中に何人かを入れることを祈らなかつた。併しこれは、祈禱に關する余の感情であつた、また感情である。事物が餘りに余の手に餘るとき、余が不運に沈みつゝあるとき、そして一切の物が暗黒であるとき、余は獨りで進む、余の手の中に余の頭を埋める、神がこのこと一切を知らねばならぬこと、また神が如何に事柄が眞にあるかを知

らうとすること、また神が余を解すること、また恰度それだけその方法に於て、余を解することに
よつて、余を助くることを余は熱心に考へる。かくして余は余自身を統一しようと試みる。そして
それが、余にとつて、祈禱である。』

余は余の學生の精密な表現形式を反覆し得ない。彼が書いたものゝ靈を諸君に余は現はしたい。
どんな場合にも、祈禱の此形式はその人に特有ではない。どんな方法に於て神の智慧といふ思想が
彼に實際的な思想と爲つたか、合理的にして、それが進む限り、同時に救の思想と爲つたかを諸君
は知る。人生が彼の小さな人間的計畫を粉碎したとき——よし、彼は彼の手を山に向つて擧げる。
彼は一切を知る生命との一種の意識的な合理的融合に入る。彼は善き運命を與ふる者としての神の
助けを求めなかつた。彼は忍耐して光明を待つた。さて余はそれが理性の全體の洞察の表現である
とは思はぬ。併し、それが進む限り、その種類の祈禱は根本的に宗教的な動作であつた。そしてそ
の青年にとつてそれはまた甚だ實際的な動作であつた。

余は他の例に轉じやう。餘程以前のことであるが、夙うに死んだ、余自身よりも遙か年の多い一
人の人を余は能く知つてゐた。靈的の事柄に大望ある、非常に賢い彼は、健康の或缺陷や多くの世
間的の心遣ひで惱まされた。彼の健康の缺陷は、彼の肉體的弱さが屢々惹きつけた種類の觀察に彼
を鋭敏にした。そのうへ、彼は敵を持つてゐた。彼の名聲に關する公開的攻撃の長く續いた試練
——遂にはそれから勝利がでて來たが、長い間の受苦なしには無かつた攻撃——を嘗ては忍ばねば
ならなかつた。余は嘗て彼が彼自身の宗教について語るのを聞いたが、それは甚だ獨立的精神の信
仰であつた。『余の神觀について余が最も價値を置くものは』、彼は實際言つた、『全然我らを知る者と
して、また我々が見ゆる如くではなく我々があるがまゝを評價する者として、我々を判断するその
判断に於て絶對的に公平な者として、神を知るといふことだ。』余の友人は未來の報酬や責罰に對し
て何らの關心をも持たなかつた。彼が訴へた神の判断、また少しの虚飾もなく、彼が喜んだ神の判
断は單に正しい眞なる判断であつた。我々凡ての者がある如くまさしく我々凡ての者を神が知り給
ふことであつた。

さて諸君は此種の宗教を有する人々を知らぬか。宗教のかくの如き形式は、かゝる形式が進む限
り、實際的でないか。實在的な或物として、凡てを知る洞察を認めることは、それ自身に於て靜化的
であり、支持的であり、合理的でないか。此洞察は、我らの此前の講演で余が反覆して説いた理
想を、我々が知られるが如くさへも我々自身を知り、我々自身についてのかくの如き見解の光明に於
て我らの生涯を指導する理想を、少しも我らの衷に呼び醒まさないではないか。かくの如き理想は

全然理論の事柄に止まり得るだらうか。かくの如き理想は其本質そのものからして意志に訴へるものではなからうか。余よりも年の多い友人は彼が屢々誤解された世界に於て動作の指導原理を見出しつゝあるのではないか。勇氣を以て世界に面しようとする人の能力を絶へず新たにせずしてこれらの條件に於て人は堅實に神を考へ得るだらうか。

慥かに彼らが神を定義する如く神を評價する多くの人々を諸君は知る、その主要な理由は彼らが「大なる伴侶」と呼ぶものとして神を考へるからである。そしてかくの如き多くの人々にとつては彼らが彼ら自身を最も多く評價するやうに見えるといふことは、此伴侶についての親密に完全な洞察である。此伴侶の途は彼らには神秘的だ。併し彼らの伴侶はこれらの途を知る。「彼は余が取る途を知る」といふ言を彼らは反覆する。彼はこれらの途を知る。彼はこれらの途に近い。彼はこれらの途を評價する。かく彼らは事柄を見る。かくの如き概念はそれを所有する人々に對して動作の根本的に重要な源泉でないだらうか。

これらの例證は、理性の洞察が意志と極端に密接な關係を持つことを知らぬ人が、此前の講演に於て余が非常に不完全に且つ一方的に略叙したやうな、理性の洞察を惡しく評價することを暗示する。

四

我らの説明は、我らの理性と我らの意志の間の關係の一般的吟味に對して途を準備した。我らは遂に、理性の或洞察、世界若くは人生の性質及び統一の或一般的見解が、恐らく單に理論的な洞察であり得るかどうかを研究しようとして待ち構へて居る。そして我々が此問題に正しく答へ得るならば此前の講演の理論に従つて、我らの無學を覆ひ、その對象として一切の實在を有する神的洞察が、純粹なる知識の、生命の無い、若くは實行不可能の、若くは單に遠い型であるといふ反對に答へる準備が我々に必要だらう。

此問題を取扱はうとする我らの企圖は、諸君の中の或者が、此前の講演の全體の議論に對する凡ての反對の中で最も恐るべき反對と假定するかもしれないものを直接に利用して最も能くなされ得るのである。理性の哲學についての余のスケッチに於て、諸君が余に傾聴したときに諸君の多くが心の中に持ったかもしれないもの、即ち、我らの知識に關する、また眞理に關する、また我らが眞理に近づく方法に關する理論、今は實際主義の名によつて行はれてゐるものに觸れることを、余は今迄

注意して避けて来た。此處に我らはもう一度、ジエームズ晩年の好愛の題目の或物を取扱はねばならぬ。實際主義といふ名と實際主義者の最も能く知られた根本的題目との二つに關係する限り、余が現在の聽講者が恐らく熟知して居る筈の見解を取扱はねばならぬ。そは余は近頃の實際主義運動の最も有名な城寨の一つの直接の近傍に於て語るからだ。其處に我らの企圖に關係する實際主義のこれらの側を余が如何に見るかを説明する課程に對して、余は余の制限された時間の比較的の小さな部分のみを與へ得る。併し此總括的議論は、余は望む、理性と意志との間の關係を余が如何に見るか、またどれだけ我らの意志は宗教的洞察の源泉であるやうに余に見えるかを示すに甚だ役立つだらう。

人間の知識は、人間の經驗によつて供給された範圍にまで制限され、此經驗を超越するやうには用ひられてならぬといふことは、近代の論議に於て、殊に最も近代の論議に於て、廣く現はされた意見だ。余が理性に参照する洞察についての余自身の記載は、我ら人間の智識の制限に關する此一般的理論を單に無視することに基づくのではなく、人間の經驗によつて我らが意味するものが何であるかについて合理的智識を得ようとする努力に基づくのだ。余の結果は、余がそれを述べた如く、遊説的に見えたかもしれぬ。余の簡単なスケッチが此逆説的見掛けを除き得ること、若くは一切の反

對に答へ得ることを假定しようとは余は斷じて思はぬ。余の題目は根本的にはかうだ。人間の經驗が何であるか、何を意味するかを合理的に考へる爲には、我らの經驗よりも無限に豊かな、組織の世界總括的統一や完全やを所有する經驗の斷片として、人間の經驗を見ねばならぬといふことだ。此題目に對する余の議論は、或意見が眞であるか偽であるかの意味についての確言に基づき、また我々がある意味ある確言をなす何時でも我々が訴へる洞察に關する理論に基づいた。

さて此議論は、實際主義が近頃主張してゐる判斷の、確言の、これらの眞理若くは虚偽の、性質の記載によつて全然除かれたと諸君の或人々には見えるだらう。諸君は言ふだらう、眞理の新しい定義——若くは、復興し修正された古い定義と。哲學の古い問題に關する新しい明瞭さ、自然科学に於て長い間優勢であつた方法にまで哲學的方法を同様に新しく近頃類化すること——これらのものは、現在の瞬間に於て、哲學に於けるプラトオの傳承やカントの骨折れる演繹や、ならびに後カント派の觀念論者の推理を、もはや興味なきものとするやうに結合した。諸君は主張するかもしれぬ。理性の觀念論的理論の余の古風の翻譯を提出する前に今述べたやうな所謂結合の事實を余が注意せねばならぬと。余は眞理に關する實際主義者の理論を正しく考へねばならなかつた。かく考へた上で、我々人間の經驗が、普遍的な若くは一切抱括的な若くは神的な洞察の觀念から何らの助け

なしに救にまでのそれ自身の途を戦ふやうに、安全に残されるかもしれぬといふこと、若くは合理的に残されねばならぬといふことを余は知つたかもしれぬ。

かくの如くに遠くに達する結果にまで余を導いた我ら人間の意見の眞理や誤謬についての問題そのものを、如何に實際主義は見るか。第一に、實際主義者が『具體的事情』と呼ぶものと、好んで彼らが交渉するといふことは彼らの誇りだ、そして實在と交渉する人間としての我らの『具體的事情』は、實際主義者が主張する如く、神的洞察の觀念論的理論よりも甚だ遙か容易に理解し得べき或物だ。眞理と誤謬とは、これらを明瞭にすべき、上から覆ふ天上的洞察を必要としない理性に對する我らの確言に屬する特質だ。要するに、實際主義者が我々に語る如く、眞理や誤謬やの性質の物語はかうだ――

確言、即ち判断は、常に人の能動的態度で、彼が此確言をなす瞬間は、彼は彼のより以上の活動の進路を彼の此能動的な態度によつて指導する。『森からの余の最も善き方向はかの方向に横はる』と言ふことは、森の中に失はれた彷徨者にとつては、動作の規則若くは計畫を指摘し此計畫に従つてゆく所から生ずる或結果を豫期することに過ぎぬ。森に於ける人の此例はジエイムズに由る。類似の原理は、實際主義によると、或確言に對して進むことだ。判断することは活動の或形式から續

く或具體的な結果を豫期することだ。確言は、それが經驗的名辭に於て定義され得べき或對象に参照する限りに於てのみ意味を有する。また直接若くは間接の吟味を遠く導く爲に從はせられ得べき或對象に参照する限りに於てのみ意味を有する。かゝる吟味によつて我々自身の活動に對する對象の關係は的確になり得る。さうすると、かくして、判断、意見は、若しそれが具體的な或物を意味するならば、常に、多いなり少いなりに近づき得べき人間の經驗に訴へることだ――そして、余が確立しつゝあつた如く、上から覆ふ所の高等な洞察に對する訴へではない。諸君が或意味ある確言を爲すとき、諸君は具體的な人間的觀察、實驗、若くは可能若くは現實の與件の他の發見物に訴へることができる。諸君は意見が求める吟味を供給することができる。『明日雨が降るだらう』といふことを余が確言するならば、その確言は、瞬間から瞬間まで、まさしく生きて居るやうな人々の經驗によつて、驗證され若くは反駁され得るのである。

人間の經驗が要求する此經驗的驗證若くは反駁が何處に存するかを、もつと精密に定義することが残る。意見は、正しく言はれた如く、的確な意見だ。何故かといふと動作の或的確な進路にまで意見を保持する人の意志を導くからだ。さうすると意見は、それが眞摯であり意味あるものならば結果を有する、行爲に導く、行爲を變更する、そしてかくして意見を保持し、それに隨つて行動す

る結果として人が得る経験の源泉である。要するに、意見は實際主義者がその『効果』と呼ぶことを愛するものを持つ。さて所與の意見の効果が（意見は我らの動作を通じて經驗的結果に導く）意見を保持する人の豫期と一致するとき、その意見は眞と呼ばれ得る。若くは、今有名な語句を用ひると、『觀念（若くは意見）は、それが効果を有するならば、眞である』といふことになる。ムーア教授が繰り返した例證を用ひると、或齒痛が與へられた齒に於ける現在の状態に基づくといふ意見は一つの手術がその齒の上に爲され、その意見の結果として爲され、その手術が齒痛の治療に對して豫期された如くはたらくとき、眞である。それは動作そのものは問題に爲つて居る意見のはたらくの一つであるからだ。

さうすると、意見を確かめるといふことは、根本的に優れた洞察に訴へることではなく、諸君が具體的生活に於て此意見に隨つて行動するとき此意見から生ずるはたらくに訴へることだ。他の種の眞理は知り得ない。

實際主義者によつて屢々主張されたこれらの見解の結果はかうだ。眞理は、生ずる種々なる『具體的事情』に關係ある眞理だ。故に絶對的若くは究極的眞理は我々人間によつて定義し難い。従つて一つの意見は與へられた目的に對して、若くは一つの事情に於て眞であるかもしれぬ（此事情に

於て實際のはたらくが豫期された如くに爲るから）勿論此意見は或他の事情に適用されるとき、若くは經驗の或廣い範圍に適用されるとき、比較的に虚妄だ。絶對的眞理は、物質界に於ける絶對的の位置若くは絶對的の運動の如く、我らは經驗上觀察し得ない。一切の眞理は或人の意向・動作・成功若くは失敗に參照して定義し得る。これらの事柄は人から人に、時間から時間に、計畫から計畫に、變化する。余の計畫の見地から眞なるものは諸君の見地から眞であるに及ばぬ。意見のはたらくは關係せる事柄の豫期に對する此事柄の意義に於て變はる。絶對的眞理は高々單なる理想である。此理想は實在界の性質に關して何らの光明をも我らの爲に投じない。

かくして、現在に於ける實際主義の代表者によつて理解されたやうな、實際主義は、大體、微妙な、また、實際主義者の言ふ如く、空幻な、狂熱的考慮——此前の講演に於ける哲學的觀念論の余のスケッチは此考慮に基づく——を無にするやうに假定される。眞理は完全に人間的なものであつて、我々人間には少しも超自然的な事柄ではないと、實際主義者は言ふ。我々は、我らの觀念が導く經驗された効果を辿ることによつて、できるだけそれを吟味する。これらの効果がこれらの効果であるやうに我々が意味するものならば、我らの意見は恰度證明されただけの程度で眞である。意見の効果の人間的な經驗的な吟味が我々に近づき得るならば、その意見はそれだけ無意味に残る。

具體的吟味が我々人間の豫期を失望させるはたらしに導くならば、我らの意見はそれだけ虚妄である。そのうへ（そしてこれに凡ての實際主義者は大なる重みを置く）、眞理は我らにとつて一時的の事柄だ。眞理は變はる、それは流れる、それは生長する、それは腐敗する。眞理は、與へられた目的の爲に、我々が勝手に要求する抽象的觀念にまで、數理的定義の如く、不變に留まることを我々自身求めることによつてのみ、永遠的だ。かくの如き觀念さへも、かくの如き觀念が置かれ得る用法を離れては何の意味をも持たぬ。具體的眞理は、我らの經驗を支配する我らの成功が、我らの信念に従つてはたらくことによつて、生長し若くは減退する如く、生長し若くは減退する。眞理は我らの具體的生活の發展の凡ての過程に服従して居る。永遠のものは我々にとつて活ける現在であり得る何物でもない。我々が交渉するものは、我々自身の如く、流れる如き、生長や腐敗に服従せる動的な、決して靜的ではないものだ。實際主義者は恐怖や娛樂の或混合物を以て凡てを抱括する神的洞察の概念から退却する。かくる概念は靜的な或物であるだらうと、實際主義者は言ふ。絶對的實在についての神的洞察の概念の世界は『魂の世界』であるだらう、またそれ自身まさしく此魂の一部若くは全體の單なる相であるだらう。その假定上の眞理はそれ自身の如く靜的であるだらう。従て死んで居るだらう。

併し實際主義は宗教的洞察を持つことを我々に禁ずるか。否な、諸君が繰り返して余が説くのを聞いた如く、人が宗教の最も善き種類であるやうに考へるものに對して、即ち彼が精神の『戲曲的氣質』と呼ぶものに適した宗教に對して、充分な餘地を實際主義が残すことをジエイムズは主張する。眞理は我々人間がそれに達し得る限り、實に充分人間的であらねばならぬ。併し何物も次のやうな信念を抱くことを我々に禁じない、それは超人的な超自然的な實在、實在の形式、活ける靈格の人格、若くは諸君が好む如く種々なる高尚なる超人格があるといふことだ。これらのものがこれらのものゝ實在の證明をして人間的な經驗的な方法に於て定義し得るやうに我々に近づき得べきやうなものでありさへすれば、即ち、かくの如き實在に關する我らの信念の眞理は、我ら自身の具體的な經驗の名辭に於て我らによつて吟味されねばならぬ。かくの如き信念は、他の信念の如く、眞であるために『はたらかねばならぬ』。換言すると、これらの信念は、どういふ風に生じても、行爲に導かねばならぬ。そして此行爲の結果は、我らの宗教的慰安、感情の我らの統一、我らの平和、力、聖者的品性、若くは靈的完成の他の形式に導く筈だ。靈の果は宗教的理論の經驗的吟味だ。そして我々が以前の講演に於て語つた下意識からの信仰の突進から離れては、ジエイムズには、宗教的確定の眞理の吟味は靈の果以外に無い。宗教の眞理はその成功する『効果』に基づく。

併し、従つて、宗教はその意見を人生に於て實行することによつて常に新しくされた意味の吟味に基づく。洞察は我らの意志を通して促進され實行されるのではないと無効であるだらう。ジエイムズには、我々が既に知つた如く、理性は、そのものとして、宗教に於て殆ど役に立たぬやうに見える。併し斷然と活ける、諸君の信仰を諸君の効果により信仰自身の効果によつて吟味する動作、これが宗教だ——無限に休むことなき戲曲的過程、目標の絶對的到達と決して融合しないこと。

五

さて、これらの印象深い、多くの近代の論者には斷然たる、實際主義者の考慮に對して、どんな風に余が答辯することを望み得べきかと、諸君は尋ねるかもしれぬ。余の答は、余自身の觀念論形式についての余の上述の記載の如く、極端に單純な考慮に基づく。我らの論議に對する實際主義者の關心は、彼らが理性と動作との關係、實在界と人間意志との關係に對して爲さねばならぬ事實に基づく。事實、意志ならびに理性は宗教的洞察の源泉だ。如何なる眞理も救ふ所の眞理ではない——然り、如何なる眞理もそれが人生を案内し指導するのではないと少しも眞理でない。その點に於て余は衷心から流行してゐる實際主義やジエイムズ自身と一致する。他方に於て、意志は、それが合

理的理想によつて融合されるのではないと、休むことないむら氣の集合だ。また如何なる眞理も、實際それが効果を有する程度に、永遠の眞理であるやうにそれ自身を示すのではないと、少しも効果を有することはできぬ。そして進んで、理性が我々に與へる洞察について余が確言したものは、實際主義者の事實、即ち實際主義者が定義する眞理の型のあらゆる合理的考慮が、絶對的眞理の考慮や一切を抱括する洞察の確言やに我々を導く事實に反對するものでは斷じてない。只だ、此一切抱括的な洞察を、實際主義者が今高調する見地から見るとき（そしてそれは余自身が近頃の實際主義運動を遠い日附の過去から高調したものだ）、理性の洞察についてのかくの如く正しき評價は、此洞察の性質・意味の我らの始めのまた皮相な意見を變化する。理性の洞察は合理的意志の洞察となる。合理的意志の表現は世界だ、そして世界の生命は、我々が生きまた動き有る所のものだ。

余が此處に考へて居る考慮のおの／＼を簡単に余は説かう。哲學者としての余には、これらの考慮は新しくない。そは、余が反覆する如く、近代の實際主義的論戰が始まる前に、何年か先んじてこれらの考慮を余は主張したからだ。

さうすると、先づ、余が近頃の實際主義と充分一致する或點がある。あらゆる意見は、意志の態度、動作に對する準備、一つの觀念に應じて動作の計畫を案内しようとする決定等を現はすことに

余は同意する。森からの途について、若くは齒痛の原因や可能的治療について何物かを確言する人は、或目的と一致して動作の進路を定める、そして他の事物の間に動作の此進路の可能的結果を豫言する。彼が豫言する結果は經驗の名辭に於て定義される、またそれが可能な限り、人間の經驗の名辭に於て定義される。そして今これは齒痛に關する意見若くは確言についてだけでなく眞だ。それはまた天若くは地に於ける一切の對象に關する確言について眞だ。動作の要素を漂はせぬ純然たる知的確言形式の如きものではない。意見は一つの動作だ。それは他の動作を指導すべく意向された動作だ。それは實際主義者が『効果』と呼ぶものを持たねばならぬ。即ち、それはその意見を確言する人の生活を指導すべく試みる。その意味に於て、凡ての眞理は實際的だ。諸君が數學に於ける一つの命題を確言するならば、或數學的對象に興味を有する人の推測若くは他の綜合的過程を指導することを諸君は提言する。『神がある』と諸君が言ふならば、また諸君が『神』といふ名辭によつて意味するものを知るならば、諸君は神の實在や意義の適當な承認を含むものとして動作のかくの如き形式に對する或種の規則を書き下ろす。さうすると、それだけ余は、全然、實際主義者と一致する。純然の知力はない。或種の動作にまでの案内者として存在しないやうな眞正の洞察といふものは無い。

更に進んで、確言の適當な『効果』此意見を人生に適用することの合理的結果は、その確言が眞ならば、確言を定義する人の豫言は定義する人の豫期と一致せねばならぬ。そしてこれらの『効果』は、實に、現實の、また具體的の經驗の領域に屬する。此經驗が全然人間的であつても、若くはそれが、或點に於て單に人間的な經驗よりも高等な豊かな經驗であつても、意見は眞の人生に對する——我々が常に我々自身を整合するやうに求めつゝある、また我々が常に我々の位置も見出さうと眺めつゝある人生に對する能動的の訴へだ。救そのものに對する追求は世界の生命に我ら自身の生命を整合させようとするやうな努力だ。そして世界の生命が、世界の現實な、また完全に具體的な經驗に對する我らの關係を定義しようとする我らの努力を不充分に見出すならば、そのときは我らの確言は恰度それだけ虚妄だ、我らの確言は失敗せる動作にその場合を導き入れる。我々は失敗する。そしてかくの如き場合に於て、我らの意見は、實に『効果を持たぬ』。

凡てこのことを余自身主張する。併し次に余は諸君が次のことを注意することを求める、それは人間生活の意味そのものが、我々が常に我々自身を一つの生活にまで整合させるやうに着手しつゝある事實に基づくことだ、また具體的實在的ではあるが、純粹に人間的な經驗の名辭に還元されぬ經驗の型にまで我々自身を整合させるやうに着手しつゝある事實に基づくことだ。これがその場合

でないならば、あらゆる意義ある確言が何人も未だ得ない人生や経験やの型や形式やと關係してゐないならば、我らの一切の動作が單に人間的な名辭に於ては充分に現はされ得ない觀念や理想によつて導かれるのでないと、余は言ふが、これら凡てがその場合でないならば、——そのときは——科學も宗教も、世間的慎慮も道德的理想も、自然的な常識も靈性の最高の形式も可能でないだらう此處に余は只だ反覆し得る、併し我らの意見や経験やの能動的相に参照して、余が余の以前の講演に於て爲した註解に参照して反覆し得る。有るが儘の人間は瞬間的に經驗する。此處にまた今あるもの、未來のはたつきではないもの、過去の經驗ではなくして、現在の經驗——これが彼がより多く直接に得また驗證するものだ。彼のこれらの瞬間的經驗、知覺のこれらの苦痛及び與件は、彼自身の爲に個人的に驗證し得るものだ。彼自身の人格的個人的經驗が關係して居る限り、彼は各瞬間此生涯に閉ぢ込められる。併し人は人生を意味する、人生を評價する、人生を審判する、或一瞬間に彼に現はれる如くではない、併し、『結局』若くは『人類の常識として』の如く、若くは『合理的見地』からの如く、彼は人生が審判されねばならぬことを主張する。さて余は再び主張する——人類の所謂常識さへも驗證すと言はれ眞なりと發見すると言はれるものが何であるかを、彼自身の人格に於て直接に觀察する者は一人も無いと。『人類』が所有すると言はれる經驗

は、諸君の若くは余の、瞬間的感情や知覺ではない。それは如何なる個人も彼の前に達しない所の思惟された完全な經驗だ。我々がそれを思惟するとき、我々は始めそれを非人格的な或物として取扱ふ。それが人格的ならば、それを彼の前に達する人は何人よりも偉大だ。それでも或かくの如き經驗が、實在な人生の如く、諸君と余とが瞬間より瞬間に導く人生にも劣らぬほど具體的な眞正な事實でない、所謂『常識』は無意味だ。併しかくの如く全き經驗が實在的となると、我らの私的な個人的な意見の實際主義的『効果』が吟味される筈のもの、また吟味されるものは、我々が生きまた動きたることを得る人生の或完全な全體だ。併しそれは斷片的經驗や變はる情調の浮沈や我らの瞬間の單なる堆積や集合でない、諸音が紙の上の音符や掻き鳴らされた糸や、震へる管や空氣の波動や、若くは個々の音樂家の動作やの單なる集合でないと同じだ。

さうすると、人生、經驗、具體的全體——その中に我らの確言はその効果を有し、それに對して我らの能動的觀念は同意するやう働いて居り、それに對してそれ自身を整合さするやうに無限に我らの意志は努力し、それに於て我々は救はれ若くは失はれる——は、一つの生命であつて、我らの努力との此生命の接觸は、單に人間的な我らの狹隘に對する此生命の優秀が具體的に能動的に勝利的であるだけ密接だ、かく勝利的な時には我らの瑣々たるものがより高い合理性にまで像られる。

そして我らの個人的水準以上のかくの如き生活が實在的であるのでないと、我らの人間努力は何らの意味をも持たぬ、そして混沌が實際主義者の意味と觀念論者の意味とを同様に溺死させる。併しどんな効果によつて我らの意義ある確信が判斷されるかを人が問ふならば、余は、より大なる人生の見解から經驗され評價されたやうな確言の効果によつてと答へる。より大なる生命といふのはその意志に一致し若くはそれに達せざるやうな、我らの救に導くやうな若くは我らの救から外れるやうな生命だ。それはまさしくかくの如き大なる生命こそ、これによつて判斷されることを我ら凡てが提言し意向するものであるからだ、人生に我らの能動的な訴へを爲すとき或眞面目な確言の形式を取るものであるからだ。人が彼の觀念をして彼の瞬間的むら氣によつてではなく、經驗の或瞬間的與件によつてではなく、『結局に於ける概念の効果であるやうになるもの』によつて、吟味されることを提言するならば、そのとき彼は既に經驗的吟味や評價の根本的に超人的な型に訴へつゝあるのである。それは個人として考へられた何人も未だ嘗て個人的には『結局』、即ち、全き進路及び意味、經驗及び行爲の長き系列の正しい評價及び作用を経験しないからだ。それは人は個人的には今此瞬間を観察してゐるかと思へばやがて他の瞬間を観察するからだ、決して瞬間の融合を意義ある人生の單一な全體に於ては觀察しない。

人間の觀念の効果が『科學的經驗』によつて吟味されるといふことを人が言ふならば、そのとき再び人は人間的觀察者の判斷に訴へないで、成全された普遍化された、比較的に非人格的な超人格的な、無數の觀察者の結果の綜合に訴へる。

かくして諸君の觀念の効果の眞正の吟味として諸君が見做すものは我らの個人的人間生活の或一つの水準以上の經驗の或活ける全體だ。此全體に諸君は實に能動的に訴へる。此訴へは意志の動作だ。そして、此處は、諸君自身の經驗の如く正しく活ける且つ具體的な、經驗として、諸君自身の意志の如く衷心よりの意志を以て諸君の努力の鼻を折り若くは諸君の努力を歓迎するそれ自身の意志を遂行する經驗として、諸君が訴へるものを諸君は顧慮する。それは諸君の行爲を評價し諸君の行爲にその意味を與へるものは、諸君の生活の如く眞正な生活であり、諸君の活動の如く實在な活動であるからだ。實際主義は、全體の過程を、單なる靜觀としてではなく、受身の觀念が運動しない洞察に對する單に休息的な若くは靜的な一致としてではなく、反對に、生活が生活に對する、意志が意志に對する意味ある相互作用として、見做す點に於て全く正しい。併し過程が根本的になるほど、我々が生き又存在を有する人生に對する意見の目的の一般若くは非一致を通して我らの能動的意見を吟味することが實際主義的になるほど、我々が救はれて居るか失はれて居るかに關せず、我

々は世界の生命に屬するといふ、また我々は世界の生命の部分であるといふ事實は、まさしく根本的になる、然るに、此生命は、具體的意味のその合理的豊かさにて單に人間的以上であるのでないと、我々人間は何の意味をも持たぬ、そして常識や宗教の確言は矛盾に陥る。

六

此より大なる生命に對する我らの關係を正しく評價する爲には、近頃の實際主義が非常な重みを置く、題目——意見の眞理はその經驗的效果がかゝる効果の結果と一致するか若くは一致しないかに基づくが故に、一切の眞理は一時的でもあり比較的でもあつて、永遠的でも絶對的でもあり得ぬといふ題目を、簡単に再び吟味しなければならぬ。余は次に眞理の絶對性に關して一言しよう。

凡ての意見の能動的性質や實際的意味やに關する實際主義の題目は、一つの明喩によつて説明されるかもしれぬ、それは實際主義そのものは眞の理論だと余が主張するやうな意味を、余が考へるやうに能く明かにする明喩だ。眞面目な意見は、或方法に於て、眞の對象に對する或目的に我々自身を整合させる動作の計畫を宣言する。即ち、或意見は、或形式に於て、或種の行爲に對する規則を、書き下す。此規則は勿論、問題になつて居る對象に於て或特殊の關心を有する人にもみ妥當だ

そは諸君は諸君が案内する人の意志に訴へることによつてのみ動作を導き得るからだ。これは凡ての確言や意見やの性質についての實際主義者の見解だ。そして、諸君が既に知るだけ、それだけ、余は實際主義者と一致する。此記載は正確だ。

かくの如きわけであるから、我々は明喩の爲に、指導を與へられる競技者に競技指導者が與へる勸告に、的確な意見を比較することが出来る。競技者は『競技を演じ』ようとする。故に彼はその規則を受け取る、また彼は實際主義者が『具體的事情』と呼ぶものに於て彼の關心を有する。競技者は、競技者としての彼の訓練若くは彼の活動に於ける或點に於て、競技指導者の指導を受けるだらう。また彼自身を競技指導者の下に置くのだらう。此時、競技者が指導者の命令に一致して動作するならば、指導者の指揮は『効果』を有する。指導者の指揮の『効果』はその程度に於て競技者の行爲だ。これらの動作は、遊戯の結果が鋭く定義されるならば、我々が的中若くは失錯と呼ぶものだ。即ち、これらの動作のおの／＼の一つは、遊戯や競技者の目的から言へば、それがあらねばならぬもの、若し然うでなくばそれがあらねばならぬものではないものだ。競技者の各動作は完全に客觀的な意味に於て的中若くは失錯だ、遊戯の規則や出來事によつて、また競技者の全群の目的によつて決定される關係を有する世界に屬する眞の動作として。

此明諭を確言の場合に適用して、我々には次の如く言ひ得るかもしれぬ、「確言は、我らの行爲が一種の指導を以て供へられる動作だ。生活そのものは我らの遊戯だ。意見は能動的動作の行爲を如何に爲さしめるかに關して能動的意志を指導する。意見が充分的確であり、能動的意志が指揮に従ふとすると、意見は『効果』を有する。これらの効果は我らの伶俐及動作で、それは我らの意見を新しい生活に翻譯する。我らの目的が充分確であり、生活の結果が我らの爲に鋭く定義されると、これらの行爲は、我らの目的に關して、的中か失錯だ、成功的動作か不成功の動作だ、勝利に近づく段階か不成功に近づく段階だ。これら一切のことは慥かに充分具體的だ。そして、實生活に於て、此記載は工場若くは市場の實際の事情に、救を求めぬ宗教的な人の觀念や動作に同様に當て筈まる。

併し今や人生に關する中心的事實の一つは嘗て爲されたあらゆる行爲が實際回復し難いといふことだ。即ち、或瞬間に、諸君は與へられた動作を爲す、若くは爲さぬ。諸君がそれを爲すならば、それは爲され、爲されないことができぬ。爲されてなるものと爲されずに残されてゐるものとの相違は、實在界及び經驗界に於ては、完全に絶對的な相違だ。所與の個人的行爲に對する機會は戻らぬ。そはその個人的行爲が爲され得る瞬間は再び起らないからだ。此處に一つの場合があつて、其處では全宇宙の合理的組織が我らの瞬間的經驗に對する確な關係に入る。そして或人が『絶對と

の——實際主義者が特有に遠くまた抽象的であると想像する實在との關係に於てあることを欲するならば——彼をして單に個人的行爲を爲さしめよ、次にその行爲を打消すことを試みさせよ。その實驗をして、人が絶對的實在と呼ぶものによつて意味するものを彼に教へしめよ。經驗が合理的實在に教へる眞理をして絶對的眞理によつて意味されるものを彼に示さしめよ。

生活に還つて、我々は言はねばならぬ、我らの確言が的確な意味を有するとするなら、我らの確言はその具體的な効果を、的確な個人的行爲にはかることによつて、得ると。個人的動作としての各動作は、回復し難く、また絶對的にそれがあつた所のものだ。生活の合理的一瞥——我々が我らの意見を造るとき、我らの意見に従つて動作するとき、我々が訴へようとするやうなかくの如き生活の一瞥の光明によつて判断された我らの行爲は——的確な目的に對して、的中若くは失策だ。我々が動作するとき問題になる生活の結果が充分的確であるならば、生活の遊戯の規則の下にある我らの行爲は、問題になつて居る目的から見ても、また實生活に於ける行爲の實際の位置からして、正しい行爲若くは悪しき行爲たる此特質を避け得ない。通り言葉の句に、『行爲に附著した紐と共に』とある如く、行爲が爲されるやうに動作する人は——即ち、彼が好むならば想起され得るものとして只だ比較的な實在を有するものとしての彼の行爲は、眞面目に動作されてゐない。彼は、彼らが言

ふ如く、實は『遊戯を遊んで』はゐない。彼は眞面目でないばかりではない。彼は實生活をこれが絶對的に存在しない如く見る。そは彼が實際爲すどんな個人的動作も絶對的に回復し難いからだ。彼がそれを想起することを欲しようが欲しまいが、一度爲された行爲は世界の記録に永遠に残る。

さて余は主張する、それ自身人の意志の表現として見做された確言、若くは意見は、その意向された効果として、これらの回復し難い動作の一つを有することだ、またかくの如き確言若くは意見は、それが勸告する個人的行爲が要求された目的に對して全く回復し難く正しいとき——此行爲が此目的に参照してまた此行爲が入つて記録と爲る生活に参照して評價されるとき——それだけの程度に於て、眞である。即ち、意見は、それが勸告する効果が、生活の選ばれた遊戯に於てその遊戯の規則の下に事實一つの的中である、行爲である限に於て眞である。此意見の効果として、生活の遊戯に於て失錯である行爲を勸告する意見は、虚妄の意見だ。そして、次の如く余は主張する。個人的行爲を勸告する意見の眞若くは妄の間の此區別は、生活の遊戯の記録に於て一度爲された行爲の位置が絶對的にして回復し難い如く、絶對的にして回復し難い。

此位置を否定する人は誰でも、經驗の凡ての個人的事實の性質そのものと單に闘ふ、また生活や我ら自身の斷然たる意見やと闘ふ。あらゆる眞面目な人は彼の日々の仕事を或確信を以てする。そ

れは、彼の行爲が回復し難いから、彼の個人的行爲に勸告する彼の指導的意見は、同様に回復し難い方法に於て、正しい指導若くは誤れる指導を與へる意見がその効果を個人の行爲に於て具體的に表現させる通り、精密に。そして生活に關する此見解は哲學者の抽象ではない。此見解は眞正に具體的な唯一の見解だ。此見解の矛盾は單に非論理的であるばかりでなく、實際的に空だ。余は行爲を爲し得ない、そこで行爲を爲さぬ。故に余は、此行爲を、的確な目的から見て、人生に於ける此點に於て正しい個人的動作であると宣言し得ない、またそれから、單純にまた從て絶對的に眞なるものとして此勸告が考へられることを實は意味しなかつたと余は言ふ。抽象的實在（即ち、回復し難い行爲に屬する實在の種類）、絶對的眞理（即ち、事實に於ける行爲が要求されし目的に合するとき與へられた目的のため、個人的行爲に勸告する意見に屬する眞理の種類）——これらの二つは『無効な知力主義』の爲に哲學者によつて發明された遠い事柄ではない。かく絶對的な實在及び絶對的な眞理は最も具體的な實際的なまた能く知られた事柄だ。近づき得べき絶對的眞理の存することを否定する實際主義者は、合理的意志の最も特徴ある特徴そのものを正しく考へなかつた、即ち合理的意志は常に回復し難い行爲に勸告しつゝあること、また從て常に、その勸告が的確な勸告である限りに於て精密に、それ自身の的確な目的に對して回復し難く正しい若くは間違つて居る勸告を與

へつゝあることを考へなかつた。

近頃の議論の中で獎勵を受ける點の最も少いものゝ一つは、常に『具體的』特質と『實際的特質』とを宣告しながら、凡ての有意的生活の最も根本的な具體的な特色を無視する哲學的意見が著しくなり且つ人氣あることだ。それは意志の本質は、動作の各瞬間に於て、それが絶對的結果を決定するからだ、何故かといふと意志は恢復し難い行爲を爲すからだ、また従て意志は、それが賢いならば意見の意向された効果が恢復し難く絶對的に眞若くは妄である意見によつて指導されるからだ。余は繰り返す、絶對的眞理が何であり、絶對の虚妄が何であるかを知らうと思ふならば、何事でも爲せ、それから諸君の行爲を止めることを試みよと。止められ得るものとして此行爲を見做すことを諸君に勧告する意見は、生活の遊戲に關して單純にまた絶對的に誤れる指導を諸君に與へることを諸君に見出すだらう。諸君の行爲を中止せしめようとする一切の努力は愚な間違だ。諸君が行爲を中止し得るといふ一切の意見は些々たる、また絶對的に誤れる矛盾だ。まさしくかくの如き些々たることや矛盾は、絶對的眞理は實行し得ない近づき得ない抽象だといふ題目に屬する。

七

絶對的眞理の性質についてのかくの如き見解と共に、一全としての世界に關する我らの意見が眞若くは妄であり得る意見を評價するために振り返へるならば、理性の洞察や世界の性質やについての我らの記載が、意見の性質の此全體的分析によつて豊かに爲ることを我々は今知る。世界に關する意見は、諸君の生活が屬する生活の全體の一瞥が眞正に合理的な目的及び要求であると示す目的や要求に諸君の行爲を整合すべき方法に關する勧告だ。さうすると、あらゆるかくの如き意見は、眞であつても妄であつても、價值を決定し、人生の規則を樹立し、完全な洞察の光明に於て目的を評價する至高意志の意向に諸君の意志や諸君の行爲やを整合させる努力だ。即ち、諸君の意見が訴へる洞察は、諸君が具體的になす如く、價值を與へ、評價し、樹立し、決定する眞の實在の、また従て非常に賢いばかりでなく一つの意志に占領されてゐる眞の實在の、洞察である。救に對する諸君の追求は此至高意志に諸君自身を整合させることだ。かくの如き意志が實在的であるといふことは、實在界に關して諸君が形造り得るとんな意見でも眞若くは妄であるといふことが眞な如く眞である。さうすると、諸君はどれほど無學であつても、生命の君との不斷の接觸に於てあるのだ。といふのは、實生活の全體に面する洞察の見地から、また全宇宙をその表現とする意志の目的に參照して、始めて、その究極の價值、その現實の全體の成功若くは失敗が、讀まれ得る若くは知られ得

る恢復し難い行爲を、絶えず諸君は爲しつゝあるからだ。

併し諸君が、實際主義者と共に、『全體的世界は無い、完全な見解は無い、世界を意志する意志は無い。何となれば一切は一時的であつて、時間は流れ、新しいものが絶えず現はれ、世界は恰度今不完全で、永遠の物は何もないから』と言ふならば、そのとき余の答は完全に確だ。勿論、恰度此瞬間に、完全な世界は無い。勿論、あらゆる新しい動作は一時的の世界の中に新しいものを入れる併し、反對に、これを確言することは、未來、また事實一切の未來が、その一切の個人的詳細さに於て、實在に屬し、實在の全體の部分を形造ることを確言することだ。これを認めることは、眞の洞察また神的意志が、未來の時の無限の全體、ならびに過去時の無限の全體を、實生活の全體を含む一つの、時間無しではなく、時間を抱括する一瞥に於て、洞察や神的意志の前に、獲得すること認めることに爲る。そしてまさしくかくの如き一瞥、またまさしくかくの如き生活は、時間無しではなく、時間抱括的で、永遠のものを組織する、此永遠のものは實在的であつて、時間から離れてゐない、また我らの生活から離れてゐない。我らの一切の個人的生活の中に、生活を通して、また生活の上にある。神的意志は、我々の中に、また全世界の中に、その無限の過去と共に、同時にまたその無限の未來と共に、意志する。神的洞察は生命なくはない。神的洞察は一切の生命を抱括し

一瞥する。一切はその間斷なき流に於てまた個人的行爲のその結果に於て一時的だ。一切はその意味の統一に於て永遠的だ。

これを確言することは、余は主張する、我らの自由及び創始を否定することではないと。余の個人的行爲のおの／＼に於て、余がそのときまた其處に余自身の独自の、またそれだけ自由な、選擇を現はすことを、神的意志が意志する限りに於て精密に、神的意志は余を意志する。そして、神的意志が『一齊』に意志することを、余が確言する如く、確言することは、神的意志が時間^の或瞬間^にに於て凡てを意志することを確言することではなく、時間の凡ての瞬間に爲される神的意志の全體に於て神的意志が現はされることを確言するだけだ。

併し、これは未だ哲學であつて、普通の人がその宗教として要するものではないと、諸君は言ふだらう。洞察の如何なる源泉によつて我らは我らの日々の生活を此神的知慧にまで又此神的意志にまで整合し得るか。余は答へる、最も普通に最も單純に合理的にして眞摯な人間に近づき得る洞察の源泉によつてと。それでも我らの研究に於ては未だ明白に名ざされぬ洞察の此源泉は、美はしい靈的の統一に於て、我らの個人的經驗の、我らの社會的經驗の、我らの理性の、我らの意志の眞の意味を含む。そして我々に充分眞正の宗教を與へる。此新しい源泉を我らは次の講演に於て研究しよう。

第五講 忠誠の宗教

我らの最初の二つの講演は、諸君の凡てが能く知つて居る宗教的洞察の源泉を取扱つた。如何にも不満足に諸君は此二つの講義を見出したかもしれぬ。我らの第三第四の講演は、我らを哲學的論議に導いた、諸君の多くは此講演を満足にも親密にも見出さないかもしれぬ。かくして、今まで擧げて來た洞察の源泉が實に我らが有する一切であるならば、宗教的眞理はなほ甚だ遠くにあるといふことを諸君が宣言するやうに想像される。余は諸君が言ふのを聽く、「聖徒は、彼らの個人的な私的な直覺を我らに語るとき我らを慰め得る、併し彼らは彼らの經驗の撞着的な多様を以て我らを惱ます。社會的熱誠家は愛によつての救にまでの道を我らに示さうとする。併し彼らが我々をして神を求めるところを命ずる人々の世界は、本來、我々自身が救を必要とするごとく救を必要とする世界だ。賢人達は、彼らが主張する如く、我らを覆ふ理性の星の天を指示する。併し此天は冷めたく見える。そして此天の星は我らの入用た世界から遠くに現はれる。そして、此反對そのものに答へて、實際主義者の理論にも答へて、理性の此天の世界はまた活ける神の意志の表現でもあると或人が主張するとも、神の意志が天に於て成さるゝ如く地に於てもなされるのを知るのが我らの最深の要求

であるといふことを我らはなほ想起する。そしてこれは我々が未だかく知ることを學ばぬものだ。さうするとこれまで論じて來た源泉は、畢竟、活けるまた積極的な宗教に我らを觸れさせぬ。

一

かくして諸君の或者は此點に於て諸君の不満足を現はすかもしれぬ。若し諸君が不満足を現はすならば、此不満足は正當だらうと思ふ。これまでの講演が接近し得べき宗教的洞察源泉の記載を餘す所なく盡したとするも、直ちに、救に對する個人的要求や、我らの兄弟達との融合によつて我らが救を求める社會的要求や、眞理の粘着の見解やに對する合理的要求や、我らが融合されるのを必要とする人生の主人の法則にそれ自身を一致させようとする意志の目的やを満足し得る宗教を見出すことは見込が無からう。換言すると、引き離された源泉として考へられた上述の洞察源泉の一切は、これらの源泉が解決しない問題を我らに提供する、また無知の霧によつて曇らされた救の過程の眞の性質を我らに成す。此點に於て最も我らが要するものは、これまでの源泉が供給した課業を如何に融合すべきかを示す洞察の或源泉だ。現在の講演はかくの如き源泉の記載に缺げられなければならぬ。余が此新しい着手に従事することは、人間の最も善き奴隷や友人やの靈的生活が長い以

前から此點に於て我らの現在の研究を惱ます困難を如何に征服すべきかを我らに示した事實の爲めでないならば、全く見込の無いことだらう。人類のこれらの友人や奴隷は、事實、此前の講義の終りの言に於て余が説いた洞察の源泉を用ひた、個人的經驗の、社會的經驗の、理性の、また意志の結果や運動原理やが或一つの創造的統一——我らの世界の最も高尚な或靈的な到達はそれに基づいて居る——に齎される源泉を用ひた。故に此講演に於て我々は、推理から生命にまで戻るだらう。また我らの案内者は、哲學者ではないだらう、不分明な宗教的直覺の天才でもないだらう、直覺と思想とを有しながら、實際また靈に於て生きる人々であるだらう。

それでも、我らの目的からすると、我らの題目に近づく上述の方法は、義とされた、それを余は望む。我らは源泉を知らうとする、各源泉が値するものを見ようとする。故に我々は各源泉を他からそれが違つて居る點に於て考へねばならぬ。さうして始めて我らはこれらの源泉を高等な宗教的生活の中に一緒に齎すものが何であるかを知り得る。我らは、宗教それ自身が反省によつて何處に達するかを反省せねばならぬ。此講演が始まる我らの研究を、洞察の此新源泉を直ちに理解しようとする努力と共に我らが始めたとするならば、此新源泉の組織の中に入る動機を識別し此新源泉の到達を評價し得ることは恐らく減じたであらう。光明に對する人間の奮闘の歴史に於て、人々をし

て最も能くこれらの困難に勝利を可能にした洞察の此源泉の研究に對しての道を準備する爲に我らは困難を高調せねばならなかつた。

此新源泉は、宗教（宗教といふ言の我らの所謂現在の意味）の問題ばかりではなく、義務の問題を解決しようとする努力と親密な關係に於て人々の生活の中へ入つて來た。故に余は先づ、如何に義務の問題が宗教の問題から殊別されるかを諸君に語らねばならぬだらう。次に、これらの問題の各々を解かうとする努力が如何に他方に光明を投じたかを余は諸君に示さう。

義務と宗教とは、諸君の凡ての心に於て、密接な關係を有する。兩者は我らの理想、我らの要求、我らの生活を我らの理想に一致させることに關係する、また或種の善の到達と關係する。それでも一方に於ては義務と道徳との關係、他方に於ては宗教と救との關係が、全くの明瞭さを以て容易に定義すべき關係ではないことを、諸君はよく知る。諸君の知る如く、我らの時代に於ける或人々は彼らの現在の精神状態に於ては、宗教から多くの助けを得ることは出来ぬと諸君に語る。そして宗教的問題が何らの解決をも與へぬことを主張する或人々は、熱誠にまた眞摯に、靈に於て忠順だ。反之、實際義務の召命を輕んずる程、若くは義務といふ考の中に救があるといふことを少くとも殆ど見ない程、救について確かだと思ふ人々がある。非常に多くの人の意見では、義務の生活を導か

ぬ努力は、上よりの無代價の賜なる或種の神の恩寵が救の過程を成就するやうに干渉するのではないと、救に導き得ない。さうかと思ふとかういふ人々がある、義務の生活がそれ自身で救に導くやうに爲ることを宣言するばかりでなく、間斷なく義務を遂行することは精密には救を組織するもの、全體だといふことを宣言する。

諸君は容易に知るだらう、これらの講演の計畫が工に對する信仰の關係について、神の恩寵が人間の義務的なことに對する關係についてのパウロの理論の直接の研究を禁ずることを。併し、歴史に於ける多くの時代に於て、殊に今日、單なる工の無効に關するパウロの教訓に拘らず、義務の宗教以外に宗教が無いといふことを想起せしめる人々と相並んで聖パウロを單に説くことは、重大な問題が此處に含まれてゐることを示すに役立つだらう、また宗教と道德との眞の關係は斷じて自明ではないといふことを示すに役立つだらう。

宗教的關心と道德的關心との區別を簡單にしよう。そこで如何に両者が密接に關係してゐるかを認め得るだらう、また或状態の下に如何に両者が離れ去るかもしれぬかを認め得るたらう、また如何に鋭く両者が時して對抗するやうになるかもしれぬかを認め得るだらう。

二

道德と宗教とが人生の問題を考へる見地の間には明白な對比がある。諸君の義務が何であるかに關する諸君の見解が何であつても、義務の此觀念に道德的關心が集中することは明白だ。換言すると、道德的關心は正しい行爲を定義することを求める、また正しい行爲がなされることを主張することを求める。道德的關心は人間の或理想に參照して行爲の正しさを評價する。併しどんな風に道德的關心が此理想を考へても、道德的關心はその首要な訴へを能動的な個人に訴へる。道德的關心は言ふ、『これを爲せ』と。反之、宗教的關心は、必要の感念を漂はす、若くは此必要が充たされたことを發見することに宗教的關心が成功するならば、宗教的關心は必要を感じてゐる人々を彼らの危険から救ひ出した知識に集中する。宗教的關心は助けに向つて訴へる。忍耐して「主」を待つて居る、若くは救の現在を喜ぶ。故に宗教的關心は義務の問題に對する多くの違つた態度の或一つを取るかもしれない。宗教的關心は行爲による救を求めるかもしれない。或はまた宗教的關心は、或人々の考では、何か或力強き方法に於て能動的な性質に訴へるかもしれない。或宗教的情調は受動的だ、靜觀的だ、受納的だ、奮闘的よりも崇拜的だ。故に宗教的關心は多くの熱烈な魂の義務的焦燥を疑はし

く感ずる宗教的關心の存在と全く一致して居る。

『只だ立つて待つ者のみが奉仕し得。』

かくの如きは、時として多くの者に宗教的關心を現はすやうに見える慰安の言だ、時としては警戒の言だ。

二つの關心の間の此一般的對比は、道德家が——義務の召命を殊に力説する教師達が——我らが知つた如く、高等な宗教がその訴へを基づける二つの後準に、どんな風に關係して立つたかもしれぬことを考へるとき、多くの特殊の形式を取る。宗教は、宗教といふ言の我らの意味に於ては、次の二つのことを確言することに懸る、(一)存在の或一つの最高の目的、人生の或目標、或首要な善があること、(二)生れつきの儘な人は此善を達するに全く失敗するやうな大なる危険にあり、その結果彼は此危険から救はれるを要すること。

さてこれらの二つの後準の第一のものを、宗教は、必ずしも常ではないが屢々、道德家と共有した。即ち正しく行爲する仕方を我らに教へるやうに専心した人々と共有した。例へば、アリストートルは、彼の倫理的理論(道德の歴史に於て最も影響ある書の一つ)を、一つの最高の善があると

いふ後準に基づけた。道德を論じ若くは説いた多くの他の人々は、一切の義務が一つの究極の義務——それは最高の善に参照して動作すべき要求だ——に服従して居ることを確言した。それでも最高の善に關する此一致は、人が一方に於ては宗教の教師の意見を、他方に於ては道德家の意見を比較するとき、全く普遍的ではないやうになる。一般のまた傳承的道德は屢々正しき動作に關する格率の小さな蓄藏の形式を取る——即ち相互にまでの關係や人生の最高の或一つの目標に對する關係やが朦朧に止まる格率の小さな蓄藏の形式を取る。各格率は一つの義務を定義するやうに假定される。勿論各格率は如何にして或特殊の善を得べきかを我らに語る、若くは如何にし、或特別な惡を避くべきかを語る。併し或一つの最高の善を得ることに關して何を此特殊の義務が爲すべきかはかくして明かにされぬ。そして傳承的道德を心の中に生活の中に著しくする多くの人は、余の主張する如く、凡ての眞面目な努力の基礎となるより、深き靈を氣付かないから、これらの人々は、彼らの道德が或宗教的動機を有すること、若くは救の問題と交渉して居ることを氣付かない儘で終る。義務を説く或職業的教師さへも彼らが教へる律法を(或合理的統一にまで)還元することに於て成功しない單なる律法者なのだ。そしてかくの如き人々にとつては宗教をして隅の首石とならしめる後準は寧ろ躓きの石なのだ。最高の善若くは大なる値の眞珠が有るかどうかを彼らは疑惑し質問する。

それでも彼らは或行爲が爲されなければならぬことを主張して道德の根本的特徴を説明する。

併し宗教的教師と義務の教師との間に存するやうな關心の相違により、大なる餘地を開放するものは、どれほど宗教的後準の第一のものと共に存し得ても、それは第二のものだ（我々は生れつきの儘では人生の眞の目標を逸する非常に大なる危険がある）。一つの最高の善があるといふことを主張する點に於て我々凡てが一致して居ると假定せよ。それにも拘らず、どれほど人間は生れつきの儘では此至高目標を逸する危険にあるかといふ問題は、我々凡てが誤り易い人間である所から、色々相違した意見に餘地を残す。余自身がどういふ風に此事柄を見るかを、余は第一講に語つた。そして余の見所では宗教的要求は間斷なきまた明瞭な要求に見える。併し多くの道德家は宗教の補充として義務に賛成する論者だ。そして彼らは人間の性質に關して余よりも遙かに樂天的だ。彼らの意見では、行爲に於ける單なる義務的なことにより、我らの救に導く他の動機から何らの助けなしに、人生の目標は達せられ得るのだ、若くは少くとも間斷なく近づかれ得るのだ。

さうすると、大なる値の眞珠がある。併し——かくの如き教師達はかく主張する——道理に協つた努力によつて此眞珠を生れながら得られるとき、此眞珠を買ふ爲に持てる凡てのものを賣るかと義務的なことはかやうな努力に導く靈に對する名である。これらの教師達は言ふ、或他の常正の機

能と同じやうに自然的であると。彼らは主張する、『一般の災害は我らの義務を脅かさぬ』と。『何故正しいことをしないか。正しいことをすることは諸君自身の個人的能力の中にある、またそれは諸君の最深の要求に對して充分だ。諸君は上よりの助けを呼び求めるに及ばぬ。諸君は選びさへすれば救はれる。救の暗黒な問題は無い』と。

かやうな樂天家に對しては強烈に宗教的な人は屢々奇異な恐怖や嫌厭——それは非常に密接な同意のみが可能にするもの——を以て反應する。近い靈的な同族は相互に他人である人々が共有し得ない苦がさを以て一緒に争ふことができる。此場合に於て、諸君の知る如く、目標は論争して兩派に同一だ。兩派とも或最高の目標を達しようとする。愉快な樂天家は、熱心な信者が信仰の助けによつて激しく求めて居るものを、行爲によつて達し得ることを確かに感ずる。それでおの／＼の側は神聖な嫌厭の深い感念を以て他方を見るかもしれない。義務論者は宗教論者を『狂熱者』と呼ぶ。宗教論者は應酬する、『單なる道學者』と、そしてどんな悪しき名もこれ以上能く組み立てられた醜陋を擔ひ得ないことを感ずる。その中に含まれた論點は微妙でもあり重大でもある。

同一の論點は、一つの與へられた場合に於て、宗教的人と道德的人とが宗教の首要な後準の兩者に關して一致し、その結果兩者からすると求むべき最高の善があり避くべき最大の危険がある

やうになるとき、論點の強さに於てますます重要になるばかりだ。といふのは今次の問題が起るか
らだ、如何なる途が救に導くか。

此質問に對する答は、人間の洞察の發展に於ける或點に於て、單に疑はしく見えることを假定せよ。宗教的探究者と道學者との兩者の前に横はるそれ以上の途の上に神秘が張り出して居ることを假定せよ。かくの場合場合に於て宗教的關心は少くとも一時的失敗に遭遇する。宗教的探究者は負かされてゐることを承認せねばならぬ。併し宗教的關心のまさしく此敗北は屢々道徳論者の機會であるやうに見える。(そのとき道徳論者は言ふ)。汝は汝の要する超人的眞理を發見し得ない、汝は天に觸れ得ない。汝は單なる人に留まる。併し兎に角、人間の仕事を、汝は爲し得る、その仕事が多
んなに困難でも、その仕事は汝の生れつきの怠惰や頹廢にどんなに對抗してゐても、滅亡の危険がどんなに大きくとも。多分何人も救の途を知らぬ。併し人は一日／＼の義務を知り得る、また一日／＼の義務を日々に爲し得る。彼は如何にして此目標を達すべきかを知らぬ。併し彼は目標が何であるかを知る、また天を眺めて怠惰に暮すよりも目標に向つて努力しながら死ぬ方が優つて居ることを知る。』かくの如き場合に、救を我らが必要とする深さや、その危険の大きさを道學者が十分認めるにしても、なほ義務の奮闘的追求は屢々宗教に對する必要な補充であるやうに彼に見える。さ

うすると道徳論者は眞理を愛する人に相當する唯一の人として彼自身の位置を見做すかもしれぬ。そして遠いまた見込の無い神秘に注意を定めるやうに見える宗教的關心は、打ち込んだ道徳的生活にまでの障碍と彼に見えるかもしれぬ。一切の危険や疑惑に對して彼は『永遠の否定』を投げる。彼の唯一の解決は努力的な點に横はる。彼は『父』の家から遠い。彼は父があるかさへも知らぬ、靈の故里があるかさへも知らぬ。併し彼はあるがまゝの眞理に面することを提言する、そして義務の爲に戦ひつゝ、戦勝者が死するが如く死ぬことを提言する。併し勿論、多くの人々には、全然違つた結果が人生の眞の教訓だ。宗教的の人は救の途が彼に實に知られてゐることを確かに感ずるやうになるかもしれぬ、併しそれは道徳的個人の努力によつては開かれぬ途のやうに彼に見えるかもしれぬ、併し人類を救ふ爲に、それ自身の感動で、選擇する或神的能力のはたらきによつてのみ開かれる途のやうに彼に見えるかもしれぬ。此場合に、恩寵のみが救ふといふ古典的な教理、またかくの如き恩寵なくんば、夫は單に空しきものに過ぎぬといふ古典的な教理は、或形式若くは他の形式に於て道徳論者との論争に於ける宗教的教師達に於て高調される。基督教の歴史は、神の恩寵が救に必要であり、その結果單なる道徳は救ひ得ないばかりでなく、それ自身では不確かな滅亡にさへも沈むものだといふ理論の數多の型を説明する。そして北方佛教の歴史に於て基督教のこれらの

福音的形式に密接に類似の教訓が現れる。そこで此處に問題と爲つて居る宗教的關心は甚だ人間的で且つ廣く擴がつて居る。救の途をかくの如くに見る人は誰でも、我らの問題を取扱ふ唯一の正直な仕方を奮闘的生活の中に見る人々に反對する彼の反對を支持するため、個人的でもありまた社會的でもある宗教的經驗の廣汎な群に事實訴へ得るのだ。或境遇の下に、正しきことを爲すべき無力を一度感じた人は、恩寵を必要とするかくの如き宗教的經驗が何を意味するかを知る。故に生れつきのままなる人の要求に關してまた危險に關して、宗教の熱心な歸依者達は自分達と一致する道學者を如何に非難し得べきかを知ることが容易だ。事實二つの黨派は兩派とも救に對する要求が基づけられる二つの後準を取り入れるだけです。他を非難し得るのだ。

併しこれらの形式さへも、兄弟達の間此悲劇的衝突が屢々現はれる唯一の形式ではない。余はもつと他の形式を説かねばならぬ。或宗教の歸依者の言ふ如く、嘗に救の途の知識が開かれて居るだけでなく、目標の到達、休息に入ること、享受が、聖徒にとつて若くは啓蒙された者にとつて、現實の經驗でもあることを假定しよう。さうすると、最高の善を完全に獲得するやうなことが存在する。故に道德論者は、或絶對的な實在との現實の接觸にあるやうに自ら思つた入々に反對する際にジェイムズが屢々用ひた句を採用し得るかもしれぬ。かくの如き人々の意見の唯一の用法は、それ

が彼らに『道德的休日』の一種を與へるものだ、ジェイムズの意味の要領はかうだ。それはジェイムズは、全く誤つて、次のことを假定したやうに余は思ふ。最高善が現實の世界で或方法に於て實現されたことを信じた人々は、それによつて義務の召命から意識的に免除され、單に次の如く言ふ必要がある。

『神天にいます、

一切は此世と可なり』

即ち、かくの如き世界に於ては、ジェイムズが假定した如く、義しき人が爲すべきことは何物も無いだらう。唯一の途、それによつて神が天にあり得るか、若くは一切は此世と可なりオムニテラリア二者擇一は義人によつての努力的行爲の動作を含む、それはジェイムズが頑固に無視したものだ、かくの如き二者擇一は彼自身の實際主義の精神に近いものではあつたが。

それにも拘らず、宗教的な精神の人々の間に、最高の善を、生命の君との或靜かな交通の形式に於て、若くは單に或種の美に於ける靜觀的喜悦として、考へた多くの人々があつたことは眞だ。またこれらの中の或人々が次の如く言つたのは眞だ。『聖徒、若くは鬼に角啓迪された者は、現在の生

活に於てさへも、此休息に入る。そして彼らには實に爲すべく成された何物も無い。』勿論、道德論者はかくの如き人に答へるかもしれない、『啓迪された諸君は諸君自身「道德的休日」に値するやうに考へるやうに見える。我々奮闘的な者は諸君の怠惰を人に値しないものとして退ける。諸君の宗教は無益の審美主義だ、それが禁欲的な又非世間的な靜觀の形式を取らうが、藝術の爲に單に藝術を喜び義務については何も知らぬ非常に致養された快樂追求者の仲間の形式をとらうが、諸君の宗教は無益な審美主義だ。』平和の單なる到達による救をかく信する者に對して、ジェイムズの批判は當然當てはまる。此講演に於ては諸君に注意を求めた如く、余はかくの如き名辭に於て救を定義しなかつた。救は勝利と平和とを含む、併し平和は靈の能力や奮闘的活動の生命やを通しましたその中のみ來る平和だ。

併し余が説いたやうな靈的怠惰の宗教に屬する人々は、道德論者の侮蔑に拘らず、侮蔑に報ゆるに侮蔑を以てする。彼らが若し藝術の爲の藝術の、最高善としての單なる美の辯護者であるならば彼らは道德論者の焦燥を異端的若くは野蠻的と見出す。彼らが若し神秘的な靜寂教徒であるならば彼らは單なる道德主義を救はれざる魂の奮闘と見做す。若し道德的努力が最後の言であるならば、我ら凡てはシスフスの陰府の中にあるだらうと彼らは主張する。そして疑もなく彼らの侮蔑はよし

んば悪く組み立てられたとしても、考慮に値する。それは靈的眞理の或方面を最も一方的に主張する主張でも、諸君の眼が開かれさへして居るならば、教訓的であるからだ。

このやうなのは、人間歴史の進路に於て、宗教的の考の人々と道學者とが區別された方法の若干だ。總括すると、宗教好愛者の或人々は、時とすると、或最高善を知らぬ律法者として、時とすると、滅亡の危険を無視する空しき樂天家として、時とすると、靈的平和の野蠻な妨害者として、道學者を非難した。或道學者達は、此度は宗教的の人々を非難する立場に於て、また宗教的關心が基づけられてゐる後準を無視するか受納するかに従つて、時とすると、我らの健全な人間性の誹謗者として、時とすると、徒らに輝かない光を求める者として、時とすると、自ら獲得すべき勇氣を持たぬ賜を恩寵から得ることを希望する奴隸的な人々として、時とすると、『道德的休日』を餘りに好愛する怠惰者として、信仰者を非難した。そして、道德論者としての、彼らの共通の叫びは、アモスの時代以來常に、『シオンに於て樂める者は禍なる哉』であつた。

我々は、かくして、これらの衝突の若干を既に吟味して來た。どんな一般的な論點にこれらの衝突が同じやうに向いてゆくかを諸君が知ることを余は希望する。道德論者は根本的には行爲の與黨だ。彼らは善を求める。併し彼らの大なる後準は我らにとつて爲すべき正しい或物が有るといふこ