

505  
35

9 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10<sup>19</sup> 1 2 3 4 5

始



505-35

吾等何學をへき乎

(II)

宗教の語

安島

健著

世界思潮研究會版

1023  
大正  
12. 1. 11  
内交

## 序

日本人に科學的精神がないといふ嘆を聞く。然らば哲學があるか、藝術があるか？斯う疊みかけて訊ねられると、一として即座の答は出来ないといふのが、悲しむべき目下の事實である。然しそれにも増して、日本の宗教を訊かれた時ほど困る場合は他にない。宗教は人間の生命と共にあり。宗教を伴はない生命といふものは、甚しく想像し難いものであるにも拘らず、日本人に宗教ありやと訊かれた場合、自信を以つて『有り』とは言ひ得ない状態である。即ち、引いては日本人の生命に對してさへ疑問を懸けずには居られないといふ、慚愧すべき有様にある。

或は言ふかも知れない。日本は世界一の佛教國である、と。然し例へ其れが事實であるにしても、専ら學者階級や、僧侶階級に於ける話であつて、一般民衆には何等關

係のない事柄である。正々堂々、自分は佛教信者である、名乗ることの出来る者は、實世間に果して幾何程あるであらうか。近頃、日蓮や親鸞の教説が幾分の普及を見たと思はれる節もあるけれども、世人は其を流行と稱して怪まない。流行は要するに一時的な好奇心に基く。所詮日本人にとつては、宗教そのものが好奇心以外の対象たり得ないのであるまいか。

佛教國を誇る必要はない。基督教を毛嫌ひする必要はない。その前に先づ自分の宗教心が健在なりや否やを猛省すべきである。凡そ、人に宗教心のないほき興醒めたものはあるまい。殺風景と言はうか無意味乾燥と言はうか、玉の酒杯に底なきの比ではないのである。憶ふに、凡ゆる人間味は、この宗教心より滲み出る微妙なる薫香である、自分は信ずる。性愛も固より人間味の源泉であるかも知れない。然し、宗教心に裏づけられない性愛など、これほまた淺ましいものはないだらうと思はれる。

宗教心とは何であるか？ 難しい定義や議論は別として、最も平易に言へば、神を衷心に置くことである。然らば神は何であるか？ 名は例へ何であつても、詮するところ人格的絶對者である。従つて宗教心があるといふことは、要するに衷心常に人格的絶對者を奉じ、その意を體して命を生きるといふことに外ならない。

既成宗教に満足は出来ない、さかしら人は言ひののしる。然し牢記せよ、それが宗教を有たないことの口實には絶對にならないといふことを。既成宗教に満足しない人は、須く自らの宗教を創るべきである。そして恐らく今後は、人は教權を離れて、人各々の宗教を持つべきであるかも知れない。自分は必らずしも其れを非とする者ではない。要は宗教といふものの有ることを以て、一先づ自分は満足したい。さういふ自由な、原始的な心持ちでこの書の筆が運ばれてゐる。幸ひに少しでも讀者の心を宗教といふものに傾け、人皆の持つ宗教心に覺醒の微力なる鞭を加へる事が出来れば、

序

全く望足る次第である。

大正二一、一二、二三

著者識

四

### 宗教の話目次

序	話	.....	一
一	宗教とは何ぞや	.....	三
二	宗教の概念と目的	.....	七
三	宗教學の歴史と根據	.....	二
四	宗教の發達とその法則	.....	三
	A 宗教の起原		
	B 原始的宗教		
	C 第一の階段		
	D 第二の階段		
	E 第三の階段		
	F 發達の法則		

目次

一

五 代表的宗教の概観……………二四五

A 總 説

B セム民族の宗教

(a) イスラエルの宗教(猶太教)——(b) 基督教——(c) 回々教

C アーリヤ民族の宗教

(a) 希臘羅馬の宗教——(b) 印度の宗教(1 吠陀の宗教——優波陀沙土哲學 2 婆羅門教 3 佛教)——(c) 波斯の宗教(拜火教)

D 支那の宗教

(a) 道教——(b) 儒教

E 日本の宗教(神道)

六 近代宗教思想の變遷……………一八〇

A 宗教改革

B 唯理主義

C 理 神 論

D 歴 史 學 派

E 主義的宗教觀

F 主情的宗教觀

G 生成止揚の宗教觀

H 唯物論及び實證論

I 活動的宗教觀

七 宗教の本質と根本問題……………九二

A 宗教の本質

B 宗教の根本問題

(a) 神の觀念——(b) 救済の觀念

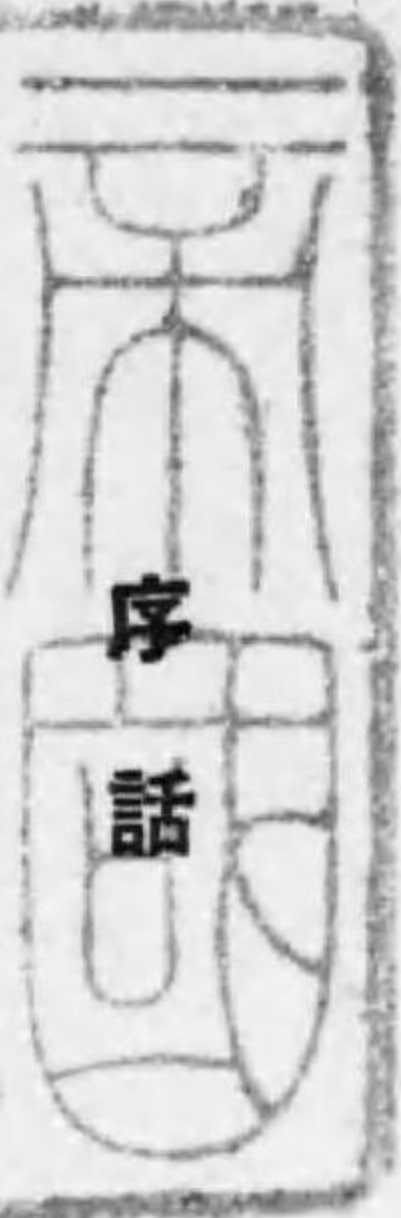
八 精神生活に於ける宗教の位置……………一〇四

A 宗教と藝術

目次

- B 宗教と科學及び哲學
- C 宗教と道德
- D 宗教と文化

# 宗教の話



B「今日は宗教に就いて、大體の話をして貰ひたいと思つてやつて來た。少しく感ずるところがあつたものでね。然し、説教はまだ聞きたくないのだ。まだ言ふと可怪しく聞えるが、要するにそれ程までにはまだ感じないらしいんだね、どうも。」

A「そこら邊の事情は、君よりも僕の方が反つてよく解かつてる。何れにしても結構なことだ、喜んで引受けませう。然し知つての通り、僕は僧侶でも牧師でもないのだからね、君をして合掌したり十字を描かしたりする力は逆もないよ。矢張り宗教に關する知識を話す外はないが、それで差支ないかね。」

B「寧ろ、それを願ふのだ。今言つたやうに、まだその合掌はしたくない方なんだから……。」

A「でも、やがて合掌したくなる前兆として、君が何かに感じたのかも、それは解からないさ。もしさうであるとすれば、生半可に知識なきを求めするのは、反つて悪い結果を來すかも知れないと思ふのだ。」

B「例ひ悪い結果になつても仕方がないさ。盲滅法といふことは、結果の善悪や功利的幸不幸の如何に拘らず、僕達にとつては到底できないことだ。無益であらうと乃至は害にならうと、先づ以て知り度いと願ふ。……憶へば、文字知る者の患かな!？」

A「……それこそ、時代の罪か。何れにもせよ、實は僕等も君と同じ心持なんだ。それでは先づ宗教學といふ話からポツ／＼始めて見やうか。」

B「でも、最初から難かしい理論で來られると、うまく理解しこなせるか如何か、自分で危いと思ふのだ。面倒でも極く大ざつばな序説プロレゴナを話してくれて、それから本論に這入つてはくれないか。何しろ志を立て、——も大袈裟だが——から、まだ幾らも時が経つて居らないのだから。」

A「それも尤もな話だ。それでは、「宗教とは何ぞや」といふやうなことで、極く掻い摘んだ話を先にして置くことにするか。」

B「持つて來いだらうね。是非、さういふことにお願ひしたい。」

### 一 宗教とは何ぞや

A「考へて見るのに、人は各々個性といふものを持つてゐて、この個性、即ち自分の特色を實行の上に現したいといふ要求を持つてゐる。言はゞ自己に生きんとし、自我を實現せんとする、根強い欲望を持つて居るわけである。けれども吾々の生命は、個人的であると同時に超個人的である。外觀は如何に無關係らしい對立をしてゐる個人的生命も、決して絶對的に孤立してゐるのではない。個人的生命の背後には、これを統一する更に偉大な生命があつて、個人的生命はその究極の根據をば、さうしても後者に求めなくてはならないのだ。」

B「それは確かにさうであらう。然し全くの孤立を好む隱遁者、修道僧、行者などいふ者も昔から可なり多いやうに思はれるが……。」

A「寧ろそれは、人の本然に具はる社會性の變態である。世を思ふ切なる情を満足させるものを



不幸にして見出し得なかつたが爲めで、反つて社會性の強く且つ純である故にさういふ結果を見たのであると言つてもいい。さういふ譯で、吾々には社會性といふものがあるから、現在のやうな共同生活を享示してゐるので、共同生活とは個人的生命が超個人的生命と融合し、己れの生命を他の生命の上に、他が己れの上に實現するところの生活である。そしてこの互に融合感化するところに、相互の生命の完成があるのであつて、基督が「主たらんことをする者は僕たるべし。」と言つたのも、全くこの意味に外ならないと思ふ。

B 「つまり利他はやがて自己を完成する所以である、さういふところだな。」

A 「さうだ。けれども問題は今は其處にはない。自己以外の生命の存在を自覺して自己の上これを實現せんとし、萬有を統一する生命を認めてこれを自己の生命の中に攝取し、且つ自己の生命をこれに托さうといふ要求、これが即ち宗教的要求であつて、今の當面の問題である。」

B 「なるほご。そして宗教的要求といふものは、歴史あつて以來常に人類の心の中に存在したといふ風に聞いたが……。」

A 「勿論、それは有つたらう。また無くてはならない筈だ。然し、少くとも人類は始めからこの

統一的生命を認めはしなかつた。始めはその生命の種々相を個別的に認めて、その間に何等の統一も聯絡もなかつた。それが次第にその各相を総合し、遂に全相を統一して始めて絶対的生命に到達したものである。さういふ譯で、宗教的要求は自己の生命の十全に對する、嚴肅にして必然な要求であると言へやう。」

B 「一步を進めて、「宗教」といふのは如何いふことを指すのだらうか？」

A 「宗教とは、いゝかい。この要求及びこれに伴ふ一切の精神現象、並びに社會現象を總括したものだ。そして宗教的生活に於いては、この超個人的、絶対統一的生命に對して、神といふ名をつけてゐる。だからして宗教的要求は、神人合一の要求、神と一致した生命に對する要求、神の完きが如く完からんことを要求であるといふことが出来るだらう。」

B 「宗教といふのは、英語では確かレリジョンか言つたつね？」

A 「さう。英語、佛蘭西語、獨逸語、みんな Religion だ。語原は羅典語の Religio だ。これは「恭しく營む」といふやうな意味を有する言葉だ、略々禮記の「禮祠」に當るもので、日本の「マツリゴト」といふ言葉の概念はこれと一致する。かういふ具合に、多くの國民は最初宗教の本質は

儀式にあるといふ風に考へて居つたが、それが尙ほ今日まで残つてゐる爲めに、往々にして宗教と宗教的儀式とが混同されてゐるのを見るけれども、シセロが「宗教は儀式よりも貴し。」と言つたやうに、儀式は單に宗教の被服にすぎないのだ。要するに、儀式は人心の内部に存在する宗教的衝動によつて惹き起された、外部的行爲に過ぎないからして、時と處によつて如何様にも變化する宗教の一次的要素であり、便宜上の手段であるのみだ。」

B「さう言はれれば、確かにさうだ。然もその混同は、豫想外に廣く一般に行はれてゐるね、例ひ無意識の中にも。僕等なんかも幾らかその組の方で、考へて見るに、宗教そのものには十分に懂れてゐるにも拘らず、外側の儀式の臭味に閉口して、兎角宗教そのものまでも敬遠するといふ傾向があつた。僕ばかりではなく、さういふ人は随分多いだらうと思ふ。何しろ、あの空々しく勿體ぶつた儀式は、とても現代人の趣味には合はないからなあ。……混同と言へば、もつと甚い混同、例へば宗教と道德との混同なんかも、確かに行はれて居るやうに思へるんだが、そんなことは無いものかしらん？」

A「いや、大いにある。宗教と藝術、哲學、科學、道德等との混同やら争鬭やら、いろく面倒

な状態になつてゐる。然し、それを説明する前に、肝心の宗教について確かりした話をして置かなくては口がよく動かない。それらは後に宗教との關係として、一括して詳しくやることに決めて、取りあへず先づ約束の本論に這入らうではないか。」

## 二 宗教學の概念と目的

B「宗教學といふ話であつたね。然し、それには宗教とは如何なるものであるかを、もう少し厳密に檢べて置かなくてもいゝのかしら？」

A「いや、及ばずながら今日の話の全體の結果からして、宗教の本質は眞に如何なるものであるか、明かになるといふ、さういふ仕組で話を進めて行かうと思ふのだ。……そこで問題の宗教學 (Religionswissenschaft) であるが、これは極めて若い名で、表面上は單に宗教を學的、方法的、科學的に研究することを意味するが、裏面には特別な含蓄を持つてゐる。即ち、特殊な宗教的立場から宗教自身を説明しやうとする神學と、普遍的原理を以て原教を律しやうとする哲學と、この二つに

反對して宗教學は成立した。で、これは神學の偏狹と附會とを除き、哲學の思辨と空想とを棄て、公平に經驗的に科學的に宗教を研究しやうとするものだ。換言すれば、宗教學の希望と範圍とは、宗教を人的に、従つて歴史的心理的現象として偏見なく研究し、宗教とは如何にして起り、如何様に發達し、且つその本質は何であるかを確めて、十分に宗教を理解しやうとするばかりである。」

B 「すれば宗教學者にとつては、特に或る宗教や宗派を理想的なものとして、他を異端や邪宗呼はりは斷じてしないわけなんだな。それだと非常に安心だが……。」

A 「勿論、さういふことはしない。それは護教者達に一任する。のみならず、宗教そのものを改善發達せしめやうとも企てない。それは神學者、豫言者の任務である。宗教學者は、全くの客觀的科學的態度を以て宗教に臨む。」

B 「宗教學はさういふ科學の一種であるとすれば、それが他の科學とどんな關係になつてゐて、どんな位地を占めてゐることになるのか……?」

A 「宗教學はその考察に材料を供給する特別な學科——例へば心理學や歴史等——及び神學を準備學科とする。そして其等の結果を受取つて吟味し、自己の目的に當籤めて存分に利用する。それ

から後に宗教學は、自己の研究の結果をば中心科學、即ち哲學に對して材料として提供する。」

B 「要するに、宗教的事實の蒐集と、その事實の整理と排列、及び説明といつたやうなものなんだな?」

A 「それも勿論ある。あるが、それ許りではない。寧ろ宗教的現象の研究の、哲學的部門であつて、その現象の根本を洞觀しやうとする研究だ。だから本當を言へば、宗教學は自然科學の中には這入らない。何故かといふに、なるほど宗教は人間の本性に根ざしては居るが、されば言つて全くの自然的產物でもなく、又全くの人為的產物とも言へないから、自然科學の方法をそのまま、宗教學に應用することができないのだ。また宗教學は普通の意味で歴史的學問でもない。勿論、宗教學は歴史的研究なしに成立することは不可能だが、その歴史的研究は宗教學の豫備行爲であつて、その研究の中に宗教學が含まれるものではない。」

B 「勢ひ、哲學的研究法を要する哲學的學科である外ないのだね。」

A 「さうだ。従つて記述と分類とばかりで説明する力のない經驗的方法や、地上に足場のない思辨的方法を捨て、宜しく演繹的推理の方法に就くべきである。然しその材料を與へるものは、歸

納法によつて得た結果であるのは言ふ迄もない。』

B『「ところでその材料だが、宗教的現象と言へば随分廣汎なもので、何等の豫定標準なしにこれを集める段になると、逆も大變だらうと思はれるね、要らざる心配かは知らぬけれど。』

A『全くさうだ。凡そ宗教に於いて主とするものはその精神で、吾々に對して最も光明を與へるものは教理である。だから吾々に教理を通してのみ、或る宗教の神に關する思想と神と人との關係についての考へを知ることが出来る。……要するに、宗教學に於いても宗教史に於いても、宗教的意義を追求し發見し得られる行事だけに價值がある。その發表の仕方が、神話的であること宗儀的であること、象徴的であること哲學的であることを論ぜず、宗教の本質たるその精神に關する吾々の知識の源泉となるものは、實に概念を除いて他にない。……これまでは僅んの序で、宗教學の概念と宗教學に適用すべき研究法、及び宗教學の目的とに就いて、極く大體を話したに過ぎない。そこで一轉して、宗教の學的研究の歴史を話さねばならない順序だが、恐らく餘り君の興味をそよる問題でもなからうと思ふから、精々簡單にやらう。』

B『さうしてくれ。一向に土地不案内だから、題目だけ見て興味がないから抜かしてくれといふ勇氣は出ない。思はぬ興味に打突かるかも知れないからね。だが、深いことは要らない。廣く全般に亘つて貰ひたいと思ふんだ。』

### 三 宗教學の歴史と根據

A『前にも一寸言つた通り、宗教學といふ名が新しいのみならず、種々の宗教を包攝する一般概念としての『宗教』といふ語も、漸く近世に到つて發生したものである。勿論、宗教的現象は太古からあつたが、中世までは人々は只管自己の信奉する宗教の中に立籠つて、それ以外の宗教の存在を認めず、注意をさへ拂はうとしなかつた。従つて宗教の研究も、特殊の歴史的宗教の下に發生して、その宗教自身を對象とする立場以外に出ることが出来なかつた。即ち、神學が唯一の宗教の學的研究であつたのである。それが文藝復興等によつて視野を擴大され、次第に宗教といふ普遍的概念が彼等の學問的意識に上つて來た。同時に偏狹な神學を離れて、世界及び人生の一般的研究に立脚して、宗教を考察しやうといふ傾向が著しくなつた。即ち、宗教哲學が生れたのである。けれど

もこれは、如何にも神學の偏頗と固陋とを脱することは出来るか知れないが、別の側の考察から定められた哲學上の原理を、宗教に適用してこれを解釋しやうといふのであるから、勢ひ牽強附會や不常な拘束の跡が無きにしもあらずであつた。そこで十九世紀の後半に殊に盛であつた經驗主義的、實證主義的風潮に勵まされて、一定の宗教的信仰と哲學的學說との、兩方の羈絆を擺脫して、自由に公平に事實を重んずる經驗的方法を以て宗教を究明する科學の必要を感じ、かくして宗教學は生れたのである。』

B 『つまり最初に神學があり、それに飽き足らずして宗教哲學が生れ、この二つに反對して實證主義的科學としての宗教學が生じたといふ譯だね。』

A 『さうだ。然し問題はその實證主義で、實證主義はたゞ事實のみを認めて、その經驗科學的方法による考察に終始し、認識の可能を與へられた事實の措定と、その關係の確立以外、一步も踏出すべきを許さない。けれども宗教の根本的な特色は超越的傾向の中にあつて、單に在るもの、與へられたるものに満足しやうといふはしない。然るに實證論者は、この宗教の永遠の本質をば最初から否定してかゝる。これでは陽に事實の尊重を口にしながら、陰に事實を無視するものではないか。』

宗教は現在と雖もなほ活きた事實であるが、吾々は何よりも先づ公平無私にこの事實を尊重せねばならない。そこで前にも言つた通り、宗教的現象といふ事實を研究するには、宗教の性質上自然科學的方法や歴史的方法を以てすることは出来ない。矢張り哲學的考察の對象とせねばならないのであるから、新しき宗教學は一種の宗教哲學でなくてはならない譯だ。』

B 『すると、凡ゆる宗教研究の結果に對して、その全體を統一する完成者として哲學を要するといふのだね。その意味で、新しい宗教學は一種の宗教哲學でなくてはならないのは、至極尤もな話であるが、言はゞ古き宗教哲學は一定の哲學說から、演繹的に宗教的現象を説明した獨斷的なものであるに反し、新しき宗教哲學即ち宗教學は、自然科學的方法によつて集められた宗教的現象に關する事實を、哲學的に説明するといふ丈の相違はあるやうだ。』

A 『さう、さう。けれども此所に第二の問題がある。それといふのは、哲學なるものは萬人が齊しく承認する唯一つのものに限られてゐるのではない。幾多の哲學說が幾多の人々に信奉されてゐる。だから同じく哲學的に言つても、吾々が實際に宗教學を取扱ふ場合に、果して如何なる哲學的見地に立つべきであるかと、極めて重大なる問題となつて来る。』

B「然し、いくら重大な問題になつても、さういふことであつて見れば、これこそ宗教學者の探るべき哲學說であるといふものも有り得ない譯ではないか？」

A「それは勿論さうだ。だから比較的古くから、専ら勢力のあつた宗教哲學上の代表的二傾向を檢攷し、最後に最も妥當であると信じ、且つ最も勢力ある現代の代表的哲學說であるところの、批判主義によつて論じて見やうと思ふのだ。」

B「なるほご、それより仕方あるまいな。でその第一は何といふのかね？」

A「主理主義的形而上學といふのだ。これは更に色々の小傾向に分れて居るが、全體に共通した特色として見るべきものは、理論的認識によつて實在を把握し得るとする點である。そしてかういふ實在は、宗教の對象たる神と同一視され、従つて宗教哲學の任務は、かういふ絶對者の本質を究明するにあると考へられる。然るにこの實在は經驗的なものではないから、その存在は理論的意識に對して自明の眞理ではない。然もその存在が確められなければ、宗教もまたその存在の理由を失ふから、神の存在の證明といふことが、宗教哲學の最も重要な問題となるのである。

ところで、經驗界を超越して樹てる概念や原理やは、存在の世界に對しては當爲の意味を有する

規範であつて、實在の模寫ではない。凡て經驗的内容を離れて、存在の學的認識は成立し得ないから、理論的認識によつて超經驗的實在を把握せんとする形而上學は誤謬であると言はねばならぬ。」

B「なるほど理論上、誤つてゐるやうに思はれる。然し、實際の事情は已むを得ないのではないか？ それなればこそ二千年の昔から、熾に論議されたにも拘らず、これぞ言つてそれに代るべき學說も出なかつたやうな譯で……。」

A「已むを得ないと言へば言へもしやう、適當であつたと言へばさうも言へる。然し主理主義的形而上學の立場から考へられる宗教と哲學乃至宗教哲學との關係は、結局宗教の獨立性を否定することになるのに氣がつかなかつたのは、随分迂濶を觀へば迂濶には相違なかつたね。」

B「ほほう。さういふことになるかね？ さういふ經緯でだらう？」

A「されば、だね。主理主義的形而上學は哲學の對象たる絶對的實在を、宗教の對象たる神を同一視する。哲學と宗教とは、同一なる眞の實在を理解する二つの仕方だとする。そして哲學はその對象を嚴密なる學的方法によつて、人力の及ぶ限り最も完全に認識するものであるとする。勢ひ、

宗教は劣等なる認識、低級なる哲學、ショーペンハワーの所謂「民衆の形而上學」といふことにならざるを得まい。然し、宗教は神に於いての人格的生活であり、絶對的實在の生きた體驗であるところに、哲學は獨立の特色があるのであるからして、眞の宗教哲學は生きた經驗としての宗教の眞理内容の究明に従ひ、進んで宗教の權利を基礎つけるものでなくてはならない筈だ。」

B「要り主理主義的形而上學は、結局哲學を以て宗教に代らせやうとするんだな。でも今言つたやうに、哲學と宗教とは別種の特色を持つてゐるものであるとすれば、これを混同しやうといふのも随分無理な企てだな。矢張り相互に利用するのが便利ではあつたらうけれど。」

A「確かに無理であつた。主理主義的形而上學は、純粹に觀念的に思惟し得るものと、それから論理的に導き得るものとに於いてのみ眞理を承認するものであるから、さういふ立場に立つ宗教哲學は、抽象的普通的内容のみを眞の宗教と考へて、具體的な生きた宗教の個性を無視したのは寧ろ當然である。だから宗教の特異性と獨立性を承認し、現實に存在するものは個性的な宗教そのものであることに氣がつけば、到底主理主義的形而上學を以て満足することは出来ないのである。」

B「そこで、怎んな説がそれに代つたのか？」

A「主理主義的形而上學と正反對の傾向に立つやうに見えるのは、超自然主義である。超自然主義に従へば、吾々の理性は所詮不完全なものでめつて、宗教的眞理は人間の理性によつて認識される以上のものである。それは人間の能力を超越した、超自然的な啓示や奇蹟によつて、超越的實在から直接に吾々に授けられるものである。そして啓示や奇蹟やは、豫言者や開祖の如き特別の人物又は特別の經典等に於いて行はれるのであるといふ。」

B「なるほぎ、それによれば主理主義的形而上學の二つの缺點、即ち宗教の個性と歴史の無視と宗教と知識の混同——理性を排斥することによつて——とは、如何にか免れてゐるやうだ。けれども……。」

A「……重大なる二つの難點がある。第一に、啓示を以て認識の特殊の根源と見做すのは誤謬である。何者、啓示的認識に普遍妥當性が有るならば、何等他種に認識から區別される理由がない。之に反して、啓示的認識に普遍妥當性が無いならば、宗教的眞理を哲學的考察の範圍から拉致し去ることを意味するから、結局は超自然主義が宗教哲學の立場となることが不可能となる。」

第二に、一步を譲つて宗教的眞理の認識の根據として啓示を認めるならば、更に一層困難なる問

題を惹起する。といふのは、苟も宗教である以上は、大抵は斯かる啓示を主張するからして、啓示に基くのを理由として特殊の宗教の絶対的真理性を主張することは不可能だ。それ故に超自然主義は、自己以外の宗教の存在を認めなかつた時代に於いて、特に密接に神學と關係しつゝ、宗教哲學上の一の立場としていくらか價值があつたに過ぎないのだ。』

B 『それでは、最も妥當な哲學說としての批判主義に就いて話してくれ。』

A 『批判主義は言ふ迄もなくカントに發するもので、その本質は、歴史の中にその具體的内容を實現する文化の諸範圍に對して、その各々に一定の意味と價值とを與へる原理を研究するといふ點にある。だから批判主義の宗教哲學は、前に述べた二つとは違ひ、宗教の對象の哲學的考察ではなく、宗教そのもの、哲學的考察である。』

B 『もう少し具體的にその長所を説明して貰ひたいな。』

A 『その第一は、批判主義は形式的理想主義であるといふことだ。つまり批判主義は單なる存在よりも當爲を、事實よりも價值を主張するが、かゝる當爲又は價值の能力を理性と名け、この理性の立場から凡ての問題を解決しやうとする批判哲學は、即ち理性の哲學であり、批判主義は即ち理想主義である。』

B 『なるほど。然しそれを特に形式的と言ふ理由は……?』

A 『それはかうだ。前の主理主義的形而上學は、やはり普遍妥當的な超經驗的な真理について語るのであるから、一種の理想主義であるのだ。で、この二つの理想主義を判然と區別するのは、主理主義的形而上學は内容的理想主義であり、批判主義哲學は形式的理想主義であるといふことだ。解るか?』

B 『さあ……?』

A 『それは、主理主義は超經驗的思惟の産物たる概念や原理やを、直ちに絶対的實在の模寫であり、自ら内容を有するものであるとする。そして従つて、さういふ概念や原理によつてのみ真理を認めるから、歴史や經驗の示す個性の如きものは、迷誤か無意味かとしての外に考へやうがない。然るにこの個性といふものは、單に偶然無意味な事實でないばかりでなく、哲學について言へば其の原理の究明の爲めに、又宗教について言へば其の本質の實現の爲めに、必要缺くべからざるものであるのだ。』



これに反して批判主義は、その合理的に展開する概念や原理やを、経験の提供する非概念的合理的な内容によつて實現されるところの、單なる形式に過ぎないと言ふ。即ち批判主義は、超自然主義のやうに歴史と個性との價値を十分に尊重するが、しかし超自然主義のやうに盲目的獨斷的ではなく、よくそれらの目的論的必然性によつて價値を不價値を取捨することができるのである。かやうにして批判主義の宗教哲學にあつては、凡ての宗教に各々特殊の意味を與へる價値又は原理は、理性の普遍妥當的抽象的形式であるけれども、生命と力とによつて充實した實在は、具體的非合理的個性であるといふことになる。』

B「極めて巧妙に前二者の長所を採つた説だね。けれども、先刻の話のやうに、批判主義哲學は理性の立場に立つて凡ての問題を解決しやうとするものであるとすれば、殊に宗教を取扱ふ場合には偏頗な處置に陥る危険が伴はないかしら？」

A「理性といふ言葉の意味から、それは尤もな疑念である。仍で、第二に批判主義は、反主知主義であるといふことを明かにしなくてはならない。この批判主義のいはゆる理性は、カント以前のやうに「知識の能力」——カントはそれを特に理論的理性と呼んだ——のみを意味しはしない。理性

とは「當爲若くは價値の能力」——普遍妥當的な價値の能因——の全體の謂である。だから、理論的でない理性といふものも十分に有り得る譯で、即ち宗教はかういふ理性の特殊の獨立した一領域であつて、決して主知主義の人々の考へるやうに、知識の變形や不完全な知識ではないといふのである。……要するに、吾々はこの批判主義の立場からしてのみ、一方に理性に基いた宗教一般の本質を正當に認めながら、他方に於いて宗教を低級な知識や哲學に墮せしめることなく、また宗教的本質の具體的實現として、個々の宗教の存在と意義とを認めてゆくことができるのだ。解つたかい？」

B「よく解かつた。宗教學に於ける哲學的立脚地としては、どうでも批判主義哲學を措いて他にないのだね。宜しい、これで先づ立場は極つたわけだ。そこで今度は、如何いふ風に話を進めてくれるかね？」

#### 四 宗教の發達とその法則

A「直ちに問題の中心に入つて、「宗教の本質」について話してもいい譯だが、さう急ぐこともあ

るまい。で、それは最後に廻して、先づ宗教の形式の方面、即ち常に變化するものゝ説明から片づけやうと思ふ。つまり「宗教の發達にその方則」といふ題になるが、この場合第一に問題になるのは

## A 宗教の起原

であらう。』

B 『それは人類の歴史と共に古い、さういふことを先刻聞いたやうだ。』

A 『さうだ、人類の生命と共に古い。更には、人類以前の高等動物の間にすら宗教があるかも知れない。サンダ島の猿は日の登る前に高い樹の上に坐つてゐて、日輪の現れるのを見ると共に、聲をあけて禮拜する習慣があると云はれてゐる。然し、動物に宗教があるさういふ説は、一の臆説に過ぎないけれども、とにかく宗教といふものは、人類と共に古く、人類と共に普きものであることは否めない。けれども、始めから今日現に見るやうな宗教があつた譯ではない。今日の如き姿を備へるまでには、神の觀念、信仰の性質、神人の關係、儀禮や教團等の上に、已む時なき變轉を経てきた

のであつて、フォーアロングが宗教を「生命の流れ」と呼んだのは、的確にその正鵠に中つてゐるのである。』

B 『そして宗教の形態が變化するにつれて、宗教そのものゝ面目が次第に發揮されて來たさういふのだね?』

A 『さう。言はゞ有機的進化を遂げたのだ。そこで、一切の歴史的現象に於けると同様に宗教の場合に於いても、十分にその意義と價值とを領會する爲めには、先づ以てその發達の跡を辿つて原始的状態を明かにしなければならぬ。だから吾々は、極めて低級な素朴的信仰をも、單に迷信として排することは出來ないので、反つてその中に現在の莊嚴なる宗教組織の萌芽を見出すのである。』

## B 原始的宗教

B 『で、その宗教の原始的状態は如何いふものであつたらうか?』

A 『さあ、それは。抑々吾々の原始人の生活についての知識が甚だ不完全であるから、況してその宗教的生活といふことになると、嚴密に言へば解からないといふ外はない有様だ。けれども、現存

の未開人種の生活状態は、種々の點から見て人類の原始的な生活状態と著しく類似してゐることが明かにされてゐるから、それら未開人の宗教を研究することによつて、間接にはあるが原始的な宗教を知ることが出来ると思ふ。そこで、かういふ原始的な宗教は大凡次の三種に分けることが出来る。

—第一、自然崇拜。第二、死靈崇拜。第三、呪物崇拜。』

B 『自然崇拜といふは、あの天體や木石などを祭るアレかい？』

A 『さう、さう。第一の自然崇拜から言ふは、未開種族の單純な意識には、自我と自我を圍繞する自然との間に何等の區別がない。彼等にまつては、自然は悉く生命を有するのみならず、彼等と同様な意志と感情とを以て活動する生物である。そして彼等の有する文明の程度が低ければ低いほど、自然は人間に對して偉大なる力を有つてゐるものであつて、彼等が生きんが爲めには是非ともこれらの自然——太陽、水、雷、風、早魃等——の力を藉り、またその怒りを和らげねばならない。さういふわけで、彼等よりもすぐれた能力を有つてゐると考へられた自然物は、悉く彼等によつて神として崇められることになつた。』

B 『するさまあ、自然界の殆んど全部が崇拜の對象となつたのだね？』

A 『日常手廻りの道具ぐるゐを除けば、殆んど全部と言つていい。これが即ち自然崇拜であるがレヴィユウは更にこの自然崇拜を分けて、大自然崇拜と小自然崇拜との二つにした。大自然崇拜といふのは、日月星辰等の天體や、降雨暴風雷電のやうな自然現象を崇拜する方で、小自然崇拜は動植物や泉や岩石やを崇拜する方である。』

B 『勿論、分けて分けられないこともないやうだが、區別せねばならない根本的な理由もないかと思はれるね。』

A 『いや、相當の理由はある。つまり前者はその性質上から普遍的であるが、後者は大抵地方的な色彩を帯びた局部的なものであつて、従つて發達の徑路にも自ら相違があるから、必ずしも無意義な分類ではない。』

B 『なるほごね。……では第二は？』

A 『第二は死靈崇拜だ。人間は肉體と靈魂とより成り、肉體は亡びても靈魂は存続するといふ思想は、野蠻人の間に普く行はれてゐる。但し彼等には未だ吾々の所謂「精神的存在」といふ觀念はないから、靈魂と言つても無形のものではなく、臍氣ながらも一種の形を具へてゐると思へてゐる。』

そしてこの靈魂は、人の死ぬと同時に空に脱け出て影の如く幻の如く存在を續け、一種超人的な能力を獲得するに考へられる。かく、靈魂は不可思議なる力を持つてゐるに似て、觀念が基礎になつて、その不可思議な威力を畏怖するの情が、死靈崇拜の最も強い動機を成してゐることは言ふ迄もあるまい。』

B「然し、親や愛するものゝ靈を祭る場合などには、必ずしも畏怖の情ばかりが動機ではないだらう？」

A「勿論、畏怖ばかりが動機といふのではない。死者の崇りを免れんとする利己的打算から供養する場合もあるし、死靈の加護を得んが爲めに行ふ場合もある。それに今君が言つたやうに、信頼相愛の念の加つてゐる場合も極めて多い。例へば散度と愛慕のこころから、子はその亡父の死靈を供養し、彼は死してその自分の子によつて同様に供養される。かくて死靈崇拜は父祖と子孫とを結びつける絆となり、家族はその家の墳墓を中心として相集まる。更に多くの家族が共同の祖先を崇拜することになれば、家族は種族にまで發達して、死靈崇拜は別に祖先崇拜と呼ばれるやうになる。』

B「考へて見れば、それに違ひはないね。そこで今度は第三だ。』

A「第三は呪物崇拜だが、前二者は何等かの意味で人間よりも立勝つたものを對象とする崇拜であつたが、この呪物崇拜は、それ自身では無價値なものを、その中に有力な精靈が宿つて活動してゐるに似て信仰の下に崇拜するのである。これは一切のものに精靈が宿つてゐるに似て觀念と、誤つた因果關係の認識。』

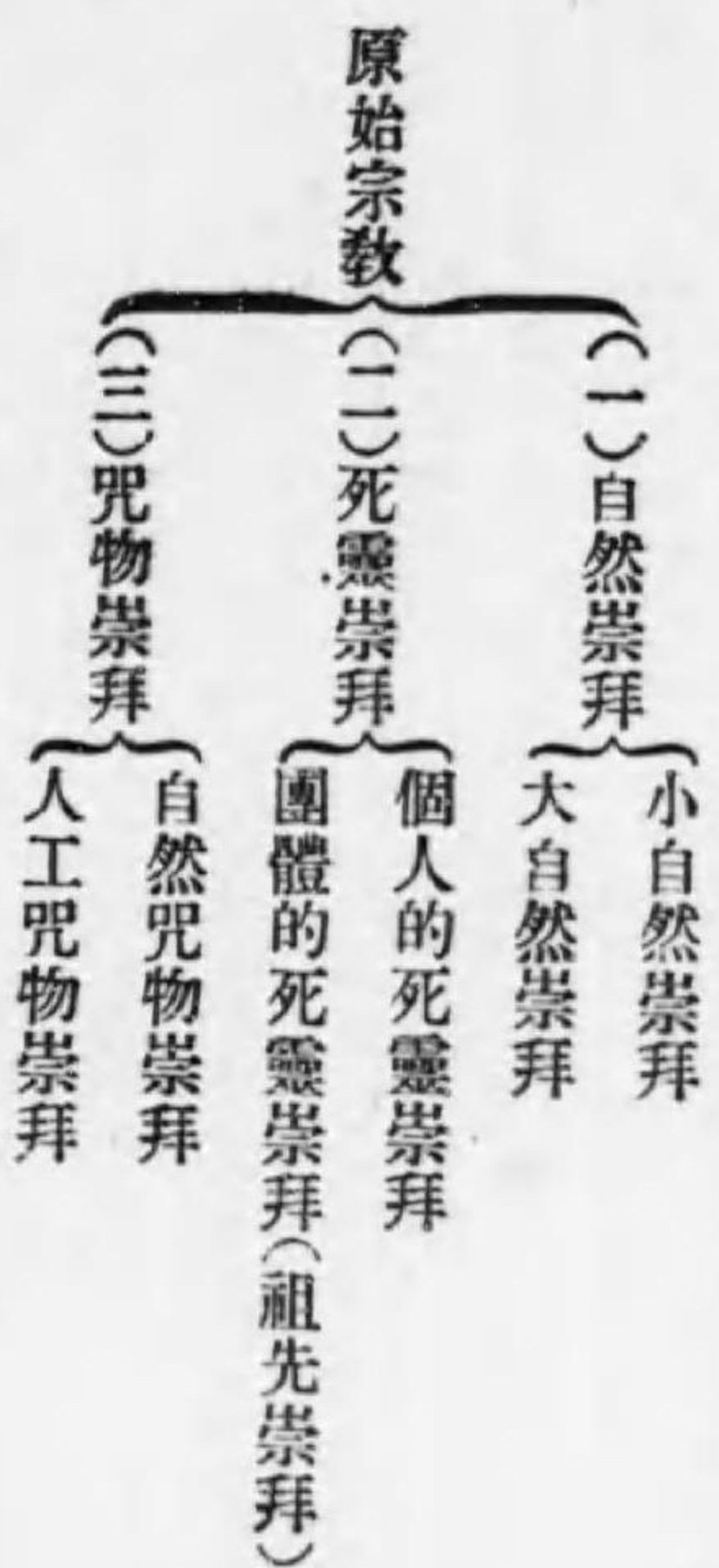
B「それは如何いふことだい？」

A「例へば、高い崖から石が落ちて來て、偶然その下に居た人を殺した場合、未開人はこれを自然力の偶然な作用と見ずに、その石の中に宿つてゐる精靈の爲せる業であると考え、——かういふ二つの觀念を基礎とする宗教であるが、これには自然呪物崇拜と、人工呪物崇拜との二つがある。』

B「人工呪物といふと、人工で呪物を作つて崇拜するんだね？　つまり偶像崇拜ではないのか？」

A「いや、まるで違ふ。偶像崇拜の方は遙かに高い階段にある。人工呪物崇拜といふのは、例へば小供の帽子で人形やうのものを作り、これを持つて寺の周圍を九度まわれば、それに精靈が宿る

ミするフィンランドの土人の信仰のやうなもので、崇拜の対象に何等一定の形式を要求するものではない。反之、偶像崇拜の場合は、対象の形態とその形態の表現する意味が最も重要な要素を成してゐる。——以上の三種が、原始的信仰として認められてゐるものであるが、その信仰が多少の變化を加へた形式をミつて、今日もなほ存在を續けてゐることは、少しく注意すれば誰にも解かることであらう。便宜の爲に、以上の種類を表にして置かうか。』



C 第一の階段

A 『未開人の生活そのものが、刹那々々の現在に生きる果敢ない生活である如く、原始人の神々も信仰も時と機會に從つて起伏常ないものに過ぎなかつた。原始的人類は彼等の感覺に訴へるもののほか、自然以上又は自然の背後に潜むものを認めることが出来なかつた。彼等は自然を活物として見ては居つたが、精確に人格者としては考へて居らなかつたから、未だ一神教でも多神教でもなく、漫然たる自然崇拜に過ぎなかつた。それが轉じて多神教となり、第一の階段に止るやうになつたのは、神々に固有の名前がつけられた時に始まる。』

B 『固有の名前?』

A 『例へば、原始的宗教の対象としては、單に「太陽」であつたものが、「天照大神」とか「ジュピター」ミかの名で呼ばれ、單に「月」であつたものが「月讀命」とか、「セレーネ」とかの名で呼ばれるやうになつて、宗教は確乎たる第一歩を踏み出したのである。それと同時に、その名を基礎として人間の想像や推理が活潑に活らき、神々は次第に人間化されて、各々一定の性格を有するものとなつた。更に一步進んでは、それらの神々の本來の基礎であつた自然そのものは次第に忘れ去られて、自然的基礎とは關係のない獨自の性格ミ歴史とを有する神格ミなつたのである。即ち、神

々が自然物へは自然現象を離れて、独自の性格を具へ、一定の能力あるものとなるに及んで、漠然たる大自然崇拜は多神教に發達したのである。」

B「いよく多神教か。然し、その固有の名前が幾通りもある通り、多神教そのものにも種々の種類があるのではないかね？」

A「それはある。先づ大自然崇拜から出でた多神教には、第一に純粹多神教がある。これは一切諸多の神々をば、平等に信仰するもので、目的と感情とによつて時には甲の神を、時には乙の神を崇拜するといふ種類である。第二は單一神教と呼ばれるもので、多くの神々が存在するけれども、實際の崇拜の對象となるものは、そのうちの一つの神格に限られてゐる場合である。(イスラエルのエホバ神等) 第三は交替神教で、前の單一神教の場合の代表的至高神が、時によつて替る多神教である。(印度の吠陀教)」

B「なるほどね。だがそれは大自然崇拜から發達したといふが、矢張り小自然崇拜から發達した宗教もあるといふのかしら？」

A「あるともさ。先づ大自然崇拜はその性質上から言つて普遍的であるからして、人は隨所にこれを拜し、これと交ることが出来た。然るに小自然崇拜は、性質上局部的であり地方的である。或る地方の山や川を、他地方に持つてゆくことは出来ない。然し、かういふ地方特有の小自然崇拜は、太古の世界の到るころに行はれて居つた。そしてこれも後には大自然崇拜と同じく、その自然的基礎を離れて一の神格を形成するやうになり、河や樹や泉等の精を崇拜する精靈崇拜になつたのである。」

B「動物なんか小自然崇拜の對象であつたらうが、動物崇拜といふことは今でもあるやうだね。」

A「さう、動物は元は人間を凌駕する力の故に崇拜されたが、一面には人間の生命を養ふといふ點からも崇拜された。その思想が一轉して、自分達の生命の根原といふ信仰となり、ここに或る種の動物を以て自分達の祖先とするトテム崇拜といふものが生れた。そしてその祖先として崇拜される動物をトテムと言ひ、現にアメリカ・インディアンの間に盛んに行はれてゐるが、凡ての民族は一度はかういふ崇拜を有して居つたと見るべき痕跡が、到るころの神話に残つてゐる。」

B「さうかも知れないね。然し、小自然崇拜の特色は地方的なところにあると聞いたけれども、以

上の二つは必ずしも或る一定の場所でなくては崇拝の意義を失ふといふやうなものにも見えないが……?」

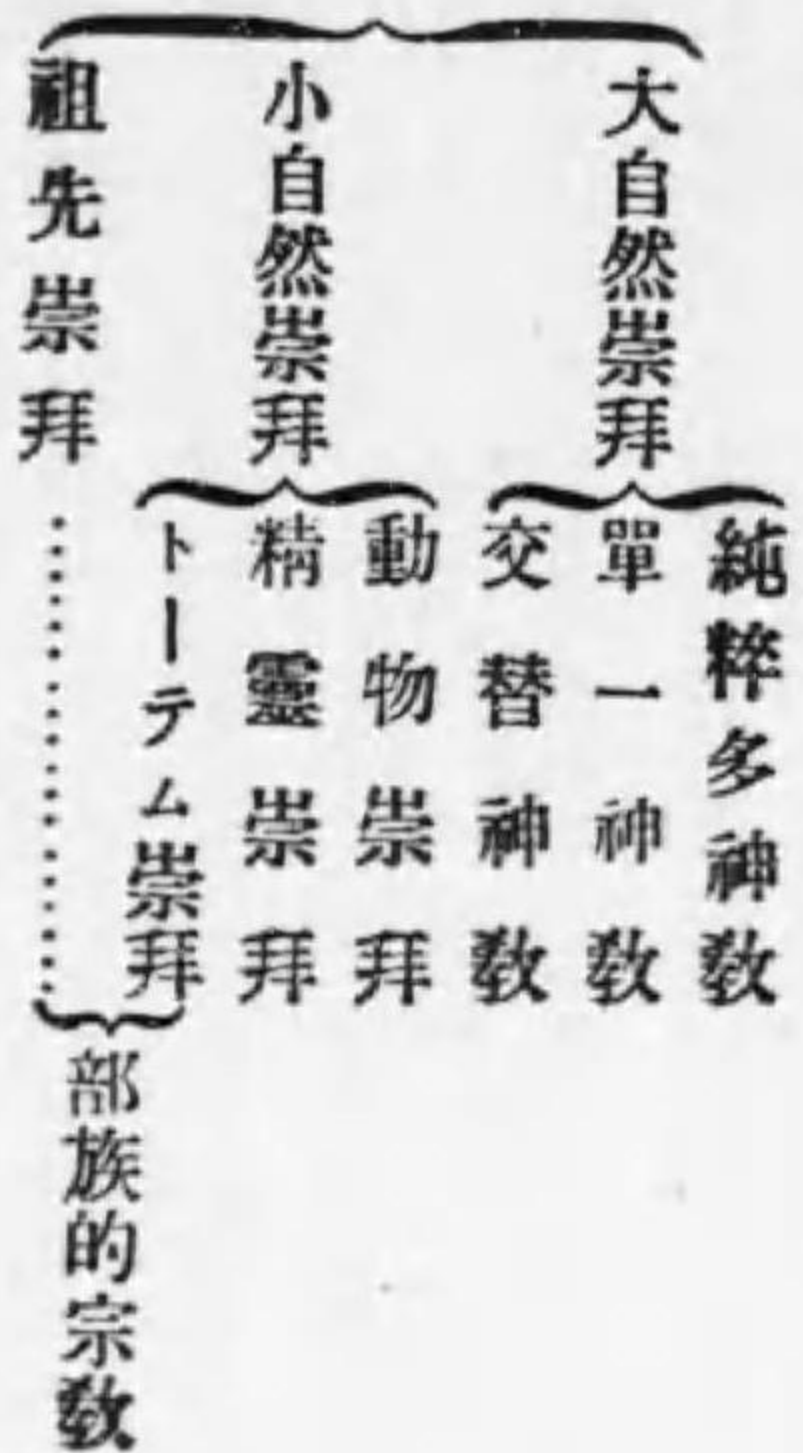
A「さうだ。けれども飽くまで地方的な點に特色があるので、一定の場所を住居とする神は、その周囲に住む人民の歸依をうけて、各地方々々に夫々の神を中心とする宗教團體を生ずる。それが祖先崇拝やトーテム崇拝と相結んで、同一の神を頂く宗教團體は血族關係によつて結ばれる一族であるといふ信仰を生み、ここに部族的宗教が生れるのである。」

B「つまり宗教が共同になつた譯だな？」

A「さう、さう。事實は大なる種族が悉く血續關係によつて結ばれてゐる譯でもなく、また個人的信仰や家族的祖先崇拝も共に行はれて居つたけれども、共同の信仰が次第に勢力を得て來たのである。かくて多くの自然神は、その自然的基礎を離れて部族の守護神または氏神となつた。」

B「なるほご、それは發達には違ひない。然しさういふ宗教は、その信者等をして自己の部族又は國土に對する執着を強大にした結果、別の守護神を持つ他の部族と人交りをしてない結果、甚だしく文化の進歩を阻碍したといふことも随分あつたやうだ。」

A「さういふ悲むべき結果も確かにあつた。けれども部族的宗教は大自然崇拝から來た單純な多神教に比して、神々の關係が遙かに密接であり、また神々も社會的生活との交渉も遙かに緊密になつて、言はば始めて宗教らしい宗教になつたのである。更にこの階段に來ては利己的打算よりも、獻身的精神が鮮かに現れ始め、その結果人身御供や節操犠牲や、或は異なる守護神を有する部族間の慘憺たる争鬪の如き戰慄すべき現象も現れたが、然もなほこの中に輝かしい絶對歸依の感情が閃き、個人は團體のために存在するといふ感情に伴ふ義務の觀念が動き始めてゐる。だから結果はとに角として、宗教も茲に到つて一定の發達の階段に達したものと云つていい。今までの部分を表にして見れば、



さういふやうな関係になる譯だ。然し、部族的宗教は小自然崇拜から發達したものであることは、纒々話した通りだ。』

## D 第二の階段

A 『部族的宗教に到つて發達の第一段に上つた宗教は、司祭的宗教に及んで第二段の進歩を遂げた。共通の部族的宗教を有する多くの部族は、餘儀ない必要に迫られたり或は強大なる酋長に強制されて、孤立的團結を放棄して各部族共通の政府を戴くことになり、即ち多数の部族を合せた國家を形成するに及んで、元の部族的傳説や習慣は依然これを維持しながらも、國家の意志の發現たる法律が國民の行爲を規定するやうに つた。だから國民的生活の統一さういふものは、有るにはあつたけれども、他方には様々な神々が雜然として存在することになつた。』

B 『それを統一しなくてはならないことになつたのだな？』

A 『さうだ。そしてその統一の最初の現れは「神國」の建設であつた。これは人間の世界に行はれた秩序を、そのまま神々の世界に當て簞めたもので、即ち神々の間に親子兄弟の關係や貴賤上下

の區別を立て、一個又は數個の至上神を奉戴する神國を形成したものである。(バビロン、埃及、希臘、印度、波斯、日耳曼人等の宗教)』

B 『それにしても、さういふ神國の至上神は如何して選り出されたのだらう？ 部族間の不平もあつたことだらうし……。』

A 『だから、勿論それは殆んど例外なしに當時の最も有力なる種族又は都市の神であつた。かくして人々は、曲りなりにも宗教的中心を持つことが出来たのである。……然し、やがて神々の原始的意味が人々の記憶から忘れられ、地方的部族的色彩が褪せてゆくに従つて、神々は國民的生活の各方面を支配する神格となり、即ち神々の分業——軍神マース、美と藝術の神ヴェーナス等——さういふことが起つた。これ次いで起つた現象は、偶像即ち神像の流行である。』

B 『偶像か。偶像さういふのは舊約や新約からは随分手酷くやられてゐるやうだね。』

A 『うん、あれは當時の状態が、他の宗教から自己の信仰を守る必要が急で、公平な歴史的判斷を下してゐる邊がなかつた爲である。然し、名もなく形もなく、人格をも具へなかつた漠然たる精靈が、生命あり形相あり人格ある神々なる際に、最も多くその發達を助けたものは偶像であつた。』



B 『さつき、偶像崇拜と咒物崇拜とはまるで違ふと言つたが、恰度いゝ機會だから其の區別を話してくれ。』

A 『咒物のことはその時に言つたから繰返す必要もないが、抑々この偶像は、決して崇拜の対象たる神そのものではないのであつて、單にその象徴だ。人々はその信仰を生々させる爲に、早くから「見えぬ神」を「見える姿」で現はさうと努めた。その結果、未だ神格の漠然として居つた時代には天然のままの木や石で神を象徴せしめ、神々の性格がはつきりして來るに共に石塊や木片に目鼻や手足がつく。そして神像即ち偶像が完成するのであるが、然し始めは多くは人間の姿ではなく、動物又は半人半獸の姿でこれを現はした。これを神相イモフェイス、エニエ獸視時代モルフェイス、クニエといふ、神を人間の姿で表はす時代に到つた。』

B 『あの美しい希臘の神々の像が、つまりそれに當るのだね？』

A 『さう、さう。それから神像の出現に伴ふ必然の結果として、神殿の建造が生じた。神殿の現出によつて、人間の藝術的生活に如何に入なる貢献がなされたかは言ふ迄もないが、更に注意すべきことは、神像及び神殿を中心として司祭の現れたことである。』

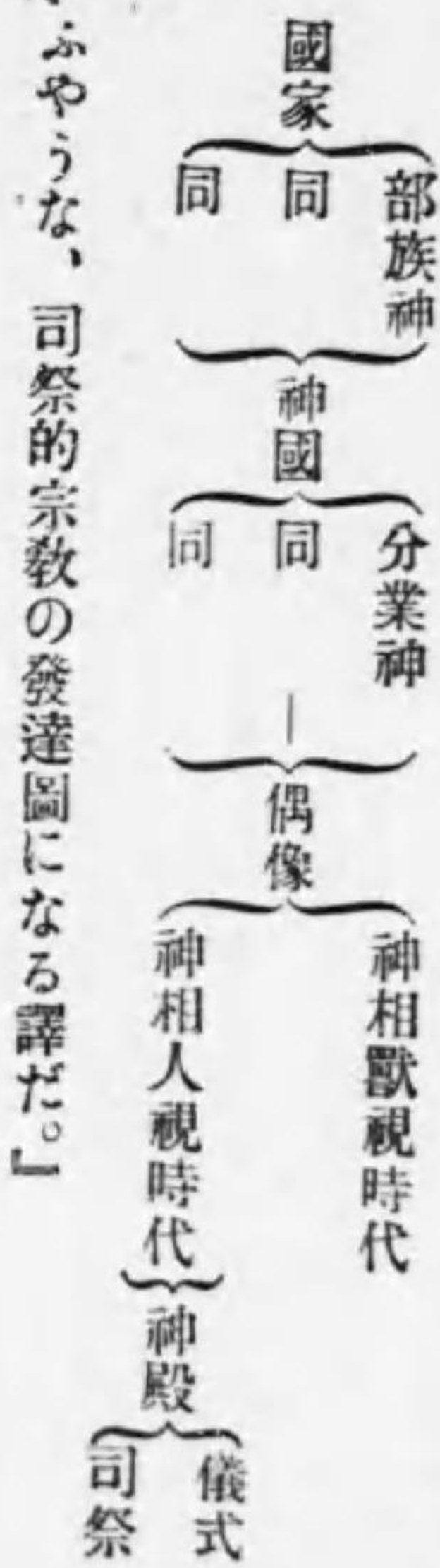
B 『言はば宗教の専門家だね。』

A 『さうだ。始めは練達堪能の士が國民的生活の宗教方面の要務を分擔したのだが、後には一の階級にまで發達して、神と國民との仲保者を以て任じ、遂には神と人との交通を獨占するやうになつた。ここに於て、始めて宗教家とその他の俗人との區別が生じたのである。そして司祭制度の發達と共に、宗教的生活の中心は儀式に移るやうになつた。これは即ち當然の勢ひであつて、俗人が物質的欲望の奔命に疲れてゐる間に、司祭の一團は從來の宗教的傳説を集め、儀式に關する規定を研究し、神々についての説明を試み、名實共に宗教的生活の指導者として俗人の信仰を誘掖し鞭撻したのである。』

B 『それにしても、司祭や司祭的宗教には何か重大なる缺陷がありさうに見へるが……？』

A 『勿論ある。重大なる罪過の一は、神の前には萬人が平等なることを忘れて、司祭階級が専ら人間的優越を誇つたことで、その二は神を擅有して神と俗人との間に溝渠を設けたことである。従つて些細なる祭祀をも秘密にして俗人の近き難いものとし、僧侶の宗教は比較的高い階級に上つて居たにも拘らず、殆んど故意に民間の信仰を低級な地位に彷徨せしめたのが、罪過の第三である。』

のみならず、餘りに實生活より離れ、餘りに形式の整備に走つた爲に、司祭自身の宗教も遂には墜落した。かういふ風にして司祭的宗教は、一面には外部の儀禮を繁雜ならしめて國民生活に無用の束縛を與へ、他面には全然主觀的な神秘主義に墮して、病的閑寂や病的興奮の享樂を主とするやうになつた。宗教的生活は、どうでも新しい一生面を開かざるを得ない機運に達したのである。この分は格別表にする必要もあるまいが、ミにかく例として書いて見れば、



E 第三の階段

B 『それでは、司祭的宗教に代つて、その廢頽を救ふ役目をした宗教は、何こいふ名前なのか？』  
A 『それを普通の宗教こいふ名で呼ばう。然しそれに入る前に、もう一度司祭制度の功過を檢べ

て見やう。蓋し、それは宗教的意味を離れても、今日の文明に多大の關係があるからである。で、古代の社會の中で最も早く文明の發達したのは、司祭制度の行はれた國々であつた。こいふのは、司祭達は常に宗教の専門家であつたばかりでなく、學藝の範圍の狭かつた昔の時代では、凡ゆる學藝の専門家であり、即ち司祭階級は知識階級であつたのだ。學問の王と呼ばれる哲學も元は宗教の子で、始めは宗教意識に何等かの理屈をつけやうと試みた司祭達によつて起されたものである。パピロンの司祭達は人間の運命の支配者ミ信じた星辰を観察して、天文學ミ數學ミの根柢を築きあげ、ひいて農業及び航海に大なる貢獻をなした。古代印度の司祭階級であつた婆羅門族は、四吠陀の講究に對する豫備學科として、聲明（音韻文法の學）、巧明（工藝技術の學）、醫方明（醫藥治療の學）、因明（思索論理の學）、内明（宗教々義の學）の五明を必ず修得せねばならなかつた。それが爲めにこれらの學術は驚くべき發達を遂げ、諸方に傳播して世界今日の文明の大方の基礎となつたのだ。』  
B 『さうだつたね。何でも亞拉比亞數字といふのも實は印度から輸出したものだし、草根木皮以外に始めて藥物性の藥品を使用したのは印度だこいふことを聞いた。』

A 『あの歴山大手が良醫を印度に求めた事實からでも、印度醫學が當時の世界に冠絶して居つた

こころが分る。……それらは司祭制度の功の部だが、罪の部は神と人民との仲を疎遠にした點にある。彼等は靈性といふ金庫の前に頑張つて、儀式といふ合鍵をば及ぶ限り複雑にし、且つ神の名によつて煩瑣嚴酷なる律法を人民の上に課し、飽くまで盲目的隨順を強いた。』

B 『つまり司祭制度の發達は、宗教をして形式主義に壓制主義とに墮せしめる結果を馴致したといふわけだね?』

A 『さうだ。そして其の弊の極度に達した時に、神を司祭者の手より奪ひかへさうとして、一群の人々が殆んど時を同じくして奮ひ起つた。それは紀元前六世紀及び五世紀の頃で、さういふ宗教的改革者達をば普通に豫言者と言ひ、豫言者の宗教を普遍的宗教といふのである。』

B 『一群の人々といふこと……?』

A 『波斯に於けるツアラツストラ（ゾロアスター）、イスラエルに於ける豫言者達のイザヤ、エレミヤ等、希臘のソークラテース、支那の老子、孔子、印度の佛陀がそれである。彼等に到つて、神の家族、部族、國民との關係であつた從來の宗教が、始めて神と人間との關係になつた。すべて彼等は、風俗習慣儀式傳承等の外面的束縛から宗教を解放せんとしたからして、司祭者及び人民が

ら激しく抵抗されたのは當然である。然し誠實純一な心を以て、直接に神と交るこころを得た彼等は、宗教的生活に於ける一切の仲保者を無用として、牢乎たる自己の内證によつてこれを萬人の前に説いたのである。從來は神を歡ばすものは正しい形式を具へた犠牲の儀式であつたが、今やそれは善なる行爲、誠實なる言語、無垢なる意志といふことになつた。』

B 『それらの宗教の一端について、もう少し委しい話を知りたいものだね。』

A 『それは、しなければなるまい。然しこころは宗教の發達とその法則といふ題下であるから、最後に發達の方則を話して一先づ切りあげ、項を改めて代表的な普遍的宗教の話をするこころにしようではないか。』

#### F 發達の法則

B 『例に洩れて表がなかつたが、司祭的宗教が豫言者の改革によつて普遍的宗教に發達したといふ筋であつたな?』

A 『さう、それだけであつた。……發達の法則の話に進むが、一般に他との智的交通は發達を助

長し、智的離隔は發達を妨害し、往々にして停止せしめるのは確かだ。そしてその交通にしても、進歩した高等のものばかりでなく、自分より劣等なものとの接觸も、それによつて自分の潛勢力の發見と利用とに刺激される點で、また發達の有力なる原動力となるのである。』

B『するに實際について言へば、發達する可能性はどんな宗教のどんな場合にあるのかね？』

A『第一に、最高の發達を遂げるべき宗教は、他の宗教の形式中にある眞に宗教的な要素を、最もよく感受する宗教でなければならぬ。第二に、宗教の發達は、發達の徑路と程度との異つた他の宗教及び文明と、自由に接觸することによつて最もよく助長される、といふのだ。約言すれば、宗教の發達は同化によつて増進せられる。』

B『同化といふ……？』

A『例へば一般文化の中にある善にして眞なるもの、他の宗教の中にある善にして眞なるものを、自己の生長に資し、自己の精神的所有を増加する爲に、自由に執つて自用に充てることだ。だからその發達は、純粹に内的過程である譯だ。』

B『それはさうかも知れないが、その同化といふことが反て宗教を危険に陥れる場合も有りはし

ないかな？』

A『危険はどこにでもある。然し、それは弱者、宗教的確信のないもの、信仰に根據のないものに對してのみである。尤も宗教的生活にも、一時孤獨である方が得策であり必要であるやうな状態と時期とはあるものだ。けれども凡そ生きてゐる宗教ならば、一般文化との接觸と人類の宗教的發達とを要求せずには居られないのである。』

B『宗教の發達には、今言つた同化も必要であらうが、それよりも豫言者とか開祖とかいふ、個人の力が一層重要な要素ではないかしら？』

A『言ふ迄もなく、個人的影響といふことも見逃し得ない。然し先づ火がなければ煙は擧らないといふ關係で、宗教が一定の高さに發達しない中は、さういふ人格も現れて來ないとも見られる。で、とにかく宗教の發達に參する個人に關しては、次のやうな分類をすることが出來やう。第一、新しい秩序を創めて新時代を開いた人、即ち教祖と有力なる改革者、第二、彼等の先驅(豫言者)と理解者並に宣傳者(使徒及び説教者)、第三、自己の生死によつて新信仰を確立する聖徒と殉教者、第四、舌や筆の教訓によつてさうする大思想家、第五、自己の生活と事業によつて日々の世界に新

信仰の證言を與へる實際的性格の人々といふやうなものにならう。』

B『それでは眞摯な性格を有するものは、全部さうだとは言はねばならぬさうだね。』

A『宗教が人の必然的要求であるさすれば、また實際に於いてさうだらうからね。つまり宗教は人類の最も人格的な屬性であるから、人格の仲介によつて發達するのだ。そして上にのべた第一の如き創造的宗教的精神の人々が、宗教の發達の長い時期に天才の印象を残すのであつて、宗教生活はその天才に集中して一新され、そこから次の時代に燦然たる光茫を放射する。これが先づ宗教の發達に於ける連續の法則である。……で、愈々最後に發達の本質を話すことにする。』

宗教の發達は分化、即ち混沌たる原始的統一から出る、連續的分離にあるので、それは豊富にして個性の鮮かな多くの異種の構成と、精神活動の各部門の獨立に顯現する。そしてその分化と同時に、現に外面的には分れてゐるものを内面的に、即ち本質的に統一しやうといふ熱心な努力が行はれるのである。寧ろ自然に行はれざるを得ないのである。かういふ一見矛盾してゐるやうな二重作用の行はれる理由は何であるかといふに、即ち人類の宗教的自己意識が發達するからであるといふ答を以て、最も適切なものとしなければなるまい。そしてこの答は、やがて宗教の發達の本質如何に對する答でなければならぬ。つまりは、新しい酒は新しい革囊に盛られなければならないといふのである。』

## 五 代表的宗教の概観

### A 總 説

A『では、約束の代表的宗教に及ぼうと思ふが、選擇は必ずしも嚴密ではなく、たゞよく耳にするものについて概略を述べるだけに止めやう。そしてその大分けを、セム民族の宗教ミアリヤ民族の宗教ミにしたが、これは單に地理や人種の上からのみの區別ではないのであつて、それは實に宗教の二つの傾向を代表してゐるのである。二つの相異なる傾向といふのは、主として神と人との關係、神と世界との關係についての概念の差に基くもので、セム民族の宗教は神人懸隔即ち神が人よりも優越せる點に重きを置く傾向があり、アリア民族の宗教は神人同格即ち人間に存する神性に重きを置く傾向がある。』

B 「面白い関係だね。そしてそれは一番最初からずうつと續いて来た傾向かね？」

A 「さう、だらうとは思ふが、原始的宗教時代は何とも言へない。恐らく漠然とした未分の状態であつたらう。けれどもそれ以後はこの兩傾向が明かに看取され、普遍的宗教の時代に入つては、愈々鮮かに現れて来た。それらは追々に檢證してゆきしやう。」

### B セム民族の宗教

#### a イスラエルの宗教

A 「自らエホバの寵民を以て誇つてゐたイスラエル南北兩朝のうち、北方のイスラエル王國は紀元前七二二年に、アツシリヤ王サルゴンの爲めに滅ぼされた。南方の猶太王國も紀元前五八六年にバビロン王ネブカドネザルの爲めに征服されて、人民は悉くユーフラット河畔に連れゆかれた。これが有名なバビロン虜囚である。然し五十年後には波斯王キロスによつてバビロンは滅ぼされ、キロス王の慈悲の下に彼等は故土に歸還するを得、エルサレムを中心として特殊の宗教的發達を遂げたのであるが、この虜囚より歸還して後のイスラエルの宗教が即ち猶太教である。」

B 「言はゞ舊約の宗教だね？」

A 「さうだ。尤も舊約書にはそれ以前に關する記事もあるが、さういふ歴史は今はない。彼等が虜囚から歸つて、先づ第一にエルサレムの神殿を建立し、再びこれを中心として祭事と司祭とが中心勢力とならうとする勢ひを示したか、色々な事情から極端に陥るやうなことはなく、宗教の根柢をば祭事ではなく國民的風習の上に置くやうになつた。即ち律法が生じたのだ。」

B 「律法は法律とは違ふんだな？」

A 「勿論、神によつて制定された規律として、宗教的な意味で服膺せねばならない規則であつた。この律法は、自然の勢として次第に複雑になるにつれ、特にこれを研究する學者階級が生じ、これが司祭的宗教に於ける司祭と同様、猶太教に於ける最高權威となつたが、同時に學者の指導の下に最も嚴格に律法を遵奉しやうとする一團の宗教専門家、即ちパリサイ人を生じた。」

B 「新約では、よくパリサイ人が干乾びた杓子定規家として叩かれてゐるが、つまり魂のない形式主義者であつたさ見えるね。勿論それが當然だらうけれど……。」

A 「彼等にまつては、神の命令さういふ形式ばかりが重んぜられて、内容の價值如何は重要な問題

ではなかつた。彼等にこつては神は警察官であり裁判官であり、かくしてエホバは峻厳にして近づくべからざる世界の主宰者といふことになつて、神こそ人の温き交りなどは夢想さへ及ばなくなつた。』

B『それでは恐らく宗教が宗教の用をなすまい。何ぞか生面打開の改革が行はれでもしなくては……。』

A『そこで、この餘りに甚しき神人の懸隔を融和するために、一般の信者は天使といふ仲保者を立て、學者や宗教専門家は、ロゴスといふ媒介者を立て、は見たが、素より彌縫策だから十分の満足は得られなかつた。……かういふ風にして、猶太教は彼等の生命を豊富ならしめずに反つて萎縮させる力となり、その中で學者とパリサイ人は自ら義人を以て任じ、一般の民衆を輕蔑して居つたのである。』

## b 基督教

B『そこで愈々基督教が現れたのか？』

A『その前に、基督教の出現の先驅をなした、偉大なる豫言者のことを話さねばならぬ。昔、豫言者イザヤが、「主の道を備へ、その路すぢを直くせよ、荒野に呼はる者の聲す。」といつた言葉に對應するもので、「なんぢら悔ひ改めよ、天國は近づきたり。」といふ嚴肅なる叫びが、警鐘の如くヨルダンの野に響き渡つた。』

B『ヨハネだね？』

A『さうだ。彼はアブラハムの子孫として神の選民であると自負する國民に對つて、「神はよく一個の石をもアブラハムの子となし給はん。」といふ大膽な言葉を投げつけて、新しい信仰を得た人々に對して新しい宗教的儀式、即ち洗禮を施したので、洗禮のヨハネと呼ばれた。多くの人々がヨハネについて己が罪を悔ひあらはし、ヨルダン河で彼から洗禮を授けられたが、その一人にナザレの大工ヨハネの子イエスも交つて居つたのである。』

B『すると耶蘇は約翰の弟子であつたのかね、最初は？』

A『さうではない。元來ヨハネは人々に一種の衝動的靈感を與へる覺醒者ではあつたが、別に教義といふものを持つては居らなかつたやうである。だからイエスもヨハネの悲壯な叫聲に共鳴し、

心の奥底から震撼させられた。そして自分の使命について新たに自覚させられたと見るべきである。かくて彼はヨルダンの岸を去つてから、一人人里離れた野原に退いて、食ふものも食はず飲むものも飲まずに嚴肅に反省し且つ思索した。』

B 『基督教だの、イエス・キリストだのといふ、キリストといふのは……？』

A 『あれはイエスの苗字でも名前でもない。救世主といふ意味である。それを希伯利語でメシア、希臘語でキリストといふのであるが、彼が数々の誘惑を退けて、全き確信を得てガラリヤ湖畔のカペナウンに現れ、救世主としての神聖なる仕事を始めたのである。』

B 『では、先づそのイエスの仕事について話して貰ひたい。業績ばかりではなく、どういふ意味でどういふ教を説いたかを聞きたいと思ふ。』

A 『宜しい。』期は満つて、神の國は近づけり、汝等悔ひ改めよ。』これが實に耶蘇の宗教の出發點であり根柢であつた。そんならば「神の國」とは如何なるものであつたか？ 耶蘇によれば、それは將來地上に現れるべき有形の國であつた。然しイスラエルの支配や異邦人の滅亡を條件とする政治的意味は少しもなかつた。それから彼の神の國は、當に來るべき審判の日を意味してゐた。従つ

て、人々に悔ひ改めを勧めたのは、その審判の日に神より義しく裁かれる準備のためであつた。』

B 『その點ではヨハネも全く同じだね。』

A 『たゞ異なるところは、彼の神の國はヨハネに於けるやうに、單に將來に待ち望むべき審判の日たるに止らずして、彼等の間に現在するところのものであつた。彼は當時の猶太人と同じく、悪魔の存在を信じて一切の禍惡を悪魔の仕業に歸して居たが、彼が約束に應じて神より遣はされたメシヤであるといふ自覺を以つて起つたときに、一切の神の敵を克服して天國を地上に成就すべき無限の力を與へられたものであると信じた。彼は天國がいつ來るかミパリサイ人に問はれて、それは既に汝等の間に在る、即ち自分こそは汝等の待ち焦れた神の國であると答へた。』

B 『何だか少し分らなくなつて來た。もう少し具體的に説明してくれ。』

A 『つまり耶蘇の神の國とは、神の支配の完全に行はれて居る國——範圍といふと分りいゝ——の謂である。だからそれは、身の罪を悔ひ改めて神の力と生命とを體感した人々の、精神の中に實現せらるべきものである。だから神の國には一切の罪や悩みといふものがなく、一度悔ひ改めて神を體感すれば、何人も直ちに悪魔の支配を脱して神の國に入るこゝが出来る。』



B「なるほぎ、大凡は解かつた。けれども神の力と生命を體感するといふ、その神をば如何いふ風に考へたらいいものか？　なほ耶蘇は神についてどんな觀念を有して居つたらう？　それを是非知り度いと思ふのだ。」

A「耶蘇の神の觀念を分析すれば、その總ての要素は既に在來の猶太教に存在して居つたものであることが分る。その要素を列べて見れば、一、唯一全能の活きた精神的存在、二、本質的に善と義に徹した神、三、審判の日の長、四、父なる神、五、愛と憐憫の神、等で何等新しい要素がなかつたが、それにも拘らず耶蘇の神は全體としては全く新しくかつた。」

B「ではその新しい耶蘇の神は、どんな輪廓と内容を持つて居るのか？」

A「一言にして表せば愛の神である。けれども愛といふのは、數ある神の性質の中の一つであるのを耶蘇は特に其性質を強調したと見るべきではない。耶蘇の神は、一切の諸性質の根原として、本質として愛を持つてゐる。それ故に、神を呼ぶに特に父といふ名を以てしたのである。凡そ世に親の愛ほぎ強く純粹で、親心ほぎ行届いたものはあるまい。それと共に彼は、猶太教に於ける父の意味とは異ひ、全く家族的な意味で父と呼び做したから、神と人との關係は極度にまで密接にされた

譯である。」

B「それにしても、先刻義に徹した神であると聞いたが、その義と愛との關係はどんな具合になつて居るだらう？」

A「彼は神の審判を信じた。そして耶蘇の神は罪惡と相容れない義の神であつたから、審判の日の爲めにパリサイ人の義しさよりも、更に義しき生活を送らねばならぬと訓へた。そんなら義とは何であるか？　耶蘇によれば、それは神の意志に悖らぬことであつた。」

B「でも、耶蘇の神の本質は愛であるのではなかつたか？」

A「愛であつて差支がないではないか。つまり神の本質は愛であり、神の意志に従ふことが義であるから、一切に對して愛を行ふことが即ち義であるのだ。愛と義とは一致するのである。だから神の子としての人間の生活は、父なる神の心さながらに「愛せんとの意志」に終始する生活でなければならぬ。かの「汝の敵を愛せよ。」との鐵案は、この精神によつて下されたものである。……筋道だけは分つたらう。それから神と人との關係を、特に父と子との關係にしたことは甚だ重大な意義のあることなのだ。」

B「單に親密の關係を表はす爲めばかりではないんだな？ さういふ點で重大だね？」

A「人に於ける神性、神に於ける人性を明かにして、人間の尊嚴を極度にまで認めたのであつて、嚴正なる意味に於いての人格を始めて發見したのである。耶蘇に於いては、神は最早や人間と懸絶せる超在者ではなく、彼の精神には神人歸一の意識が烈々として燃え立つてゐた。……だから、神の國に入る唯一の資格は、たゞ父なる神の愛を體得することである。のみならず子は父の産を繼ぐ特權があるやうに、神の子たる人間の本分は、親さながらの十全なる人格を成就するにある。さうすれば天國、神の國は即ちその人のものである、かう彼は言ふ。だからして人の天國に入ることは、神の子としての權利であると同時に絶對的義務であるといふことになる。」

B「なるほど、さうなる。で、耶蘇はさういふ天國に入るに適ふ人格を成就することに、何か方便を教へては居らないのか？」

A「汝等神と財に兼ね事ふること能はず。」と言つてゐる。この場合、財といふのは明かに利己心の意味で、利己心を亡ほさねば神の愛を知ること、従つて神の國に入ることも出来ないといふのである。更に進んでは、父母妻子兄弟姉妹、自分の肉體、自分の生命等、自分の精神以外の何

物に對しても心を惹かれるものは、凡て天國に入る資格が得られないと言つてゐる。」

B「随分烈しい激勵だね。して、天國に入ればさういふことになるだらう？ 天國とはどんな所だらう？」

A「利己といふ心中の強敵を破つて、限らない神の慈悲に浴する人の生活は、即ち悠々たる歸依信樂の生活である。有限に即して無限に生き、神と共に榮える生活、それが即ち天國の生活だ。……要するに、耶蘇の福音は人々の自覺を促して神の意をわが意とする神子たらしめ、父に背ける子と呼ばれて父に於いて子の人格を成就せしめ、これによつて萬人に究極の平安と十全の幸福とを與へやうとすることになつた。この耶蘇の畢生の努力は、ナザレの耶蘇をして、「基督」たらしめたのである。」

B「それも従には、宗教改革によつて改められたのだね？」

A「それは、長い間に教會と法王と儀式との殻が出来て、耶蘇の宗教の鮮かさがかくれた爲めだ。十六世紀のルツテル等の宗教改革の結果、所謂「新教」——プロテスタント——が現れたが、それは教會の權威に代ふるに聖書の權威を以てしたのである。然しこの聖書萬能の信仰も、十九世紀以

後に到つて破れてしまつた形だ。かくして基督教そのものは、やがて滅ぶかも知れない。いや、嚴密な意味では既に滅んでしまつたのかも知れない。けれども、ナザレの耶穌の信仰は永久に亡びはしないのだ。何となれば、神に連る耶穌の生命は永遠に不滅であるから……。」

c 回々教

A 「然し、教會の歴史は今には必要ではない。進んで回々教（回教、馬合默教、モハメット教）に移らう。回教は紀元六 紀にモハメットの創めたもので、可なり基督教の影響が見られる。これは全然セム民族の宗教で、その特性たる偏狭主義を持しながら國民的宗教を脱して世界的宗教となつた唯一のものである。」

B 「基督教はさうではないのか？」

A 「基督教は斷じて偏狭主義ではない。猶太教にはその特性があつたが、基督教に地位を替へる迄は世界的宗教とはならなかつたのだ。」

B 「それでは、その回々教の特色を話して貰はうか。」

A 「『コーラン（回教の聖書）か、劍か。』を真向に翳して、燎原の火のやうな布教をした丈けあつて、回教の弘通の神速であつたことは驚くべきもので、僅々五十年間に亞刺比亞全土の宗教となり、更に進んで世界的宗教とまでなつたのは歴史上に他に類例がない。」

B 「回教の教祖はマホメット、聖書はアル・コーラン、で回教の神は……？」

A 「アルラーミいふ。これは人類の主であり、創造者であり、裁判官である。アルラーは恵の神、同情の神である。そして人類はアルラーに對しては、絶対服従の義務を負ふとする。回教が早く偶像崇拜を排して、唯一眞神を教へて同一主の信仰の下に統一を企てたのは壯舉であつた。けれども、その思想が非進歩的で偏狭であつたのは重大な短所であつた。」

B 「さういふ風に？」

A 「儀式なごもマホメット時代に既に化石し、道徳も戒律的な嚴格主義、天國はアルラーの道のため殉死した信者勇士の、死後に赴くところであつた。總體に不自由な道徳主義であつたが、これは皆アルラーの性質によるので、それは元來消極的であつて人の理想を鼓舞するに足らず、人類以上の過境的超絶體であつて吾々の内存的關係者ではなかつた爲めである。然しその回教徒の信仰

の烈しい心は、真に世界に冠たるもので、何だか本統に宗教らしい宗教さいふやうな気がするね。」

### C アーリヤ民族の宗教

#### a 希臘羅馬の宗教

A 『希臘の宗教の開祖はホメロス——ホーマー——だ。彼は當時の人民一般に共通して居つた宗教思想を材料として、希臘諸神の神統記——詩篇——を作つて神々の統一的關係を叙述した。それでホメロスの詩篇が一般に愛讀されるに共に、それが次第に國民的宗教として崇拜されるやうになつたのである。』

B 『ではホメロスの宗教には、如何いふ神々が居てどんな關係を形造つて居つたのか？』

A 『先づ、神々は皆人間的性格に人間的弱點を持つて居つたが、同時に超人間的能力と神徳とを持つて居た。だから神が人間と異なる唯一根本的な差異は、たと神が不死であるといふことだけと言

つてもいい。ホメロスの思想によれば、始め劣等な蠻神が世界を支配して居つたのだが、ツオイス一族の爲めに征服されたとするのである。』

B 『するに、そのツオイスが元首で、その下に諸々の神が隸屬するのだね？』

A 『さうだ。クロノスの長子ツオイスは天界ミオリンボス山を領し、次子ボサイドンは海を治め、三子ハデスは下界に主たり、ツオイスはオリンボス山上にあつて諸神を會して政治を議し饗宴を共にするといふ具合だ。』

B 『ツオイスはどういふ神であつたらうか？ また彼の外に、どんな重要な神々が居つたか？』

A 『ツオイスは正義と慈恵と全知の神だ。外にアポロンはツオイスの子で、父の命を忠實に實行する孝子、アテネは戦争を掌る女神、アフロデットは愛の神、ヘルメスは神々の使者となるのが職である。外に陪臣格の神々が居て、三人の美神グレースはアフロデットに扈從し、九人の文藝女神ミューゼがアポロンにつき従つた。』

B 『それらの神々を祭るには、やはり儀式や司祭等があつたのかしら？』

A 『神は直接に人間の目の前に來るものであるから、司祭さいふものがなく、また禮拜の式も極

めて簡單で誰でも行ふことが出来る性質のものであつた。外に供犠の式も行はれたが、これは饗宴の一種で贖罪の意味がなかつた。』

B『やはり悪魔といふやうな觀念もあつたかね?』

A『希臘ではツォイスが絶対勢力を有する神で、善神悪神の對立がないからして、善悪禍福ともに同一神格から出なければならぬ。で、人の仕事は何でも神の冥加を必要とするから、人は神の氣色を損じないやうに中庸を守らなければならぬ。……要するに、當時の希臘人は自然力を人化し神視して崇拜したが、自然力以上のものをば意識するに到らなかつたと言ふべきである。後に到つて秘密修法といふことが行はれて、幾分宗教的需要に應ずることが出来たが、それも究極の功を奏せずして哲學時代に入り、プラトン、アリストテレス等はみな極力唯一眞神の本性を眞善美に認めて、從來の非道德的多神教の妄を辯ずるに努力した。その點で希臘哲學は、基督教の爲めにその弘通の教田を開拓したものであるとも言へやう。』

B『では今度は、羅馬の宗教について聞かうではないか。』

A『元來、羅馬人は世界の人民の中でも宗教及び哲學の才に乏しく、法律に長所を有するといふ

點で有名だ程あつて、羅馬の宗教と言つても甚だ貧弱粗末なものに過ぎない。けれども往々誤解されてゐるやうに、羅馬は希臘の宗教をそのまま踏襲したものでなく、全然二者が融合調和したものでなくて、やはり羅馬には羅馬特有の宗教思想が終ひまであつたのだ。』

B『では、その羅馬特有の宗教思想を簡單に話して貰はう。』

A『羅馬の宗教が歴史的事實となつたのは、羅馬といふ一大都府の勃興した時からであつて、信仰の神デウスはそれだから各部族の同盟を神化したものであつた。當時最も勢力のあつたのは軍神マースであつたが、後にはヂュピターを至上神として信奉した。最初羅馬に於ては政教一致が行はれて居つたから、國王は祭祀の長であつた。それがやがて司祭といふ専門家を生じ、次に卜筮にたづさはる占者が中々勢力があり、その下に神書の解釋者が居た。けれども司祭は神事人事の判官で、世襲ではなく選舉される一種の事務官だから、特別の階級が發達するといふやうなことはなかつた。要するに羅馬にあつては、宗教も國家統治の一手段にすぎず、その神も法治的實際的であつて、人民の行爲を制限する監督官であつたのだ。だから羅馬人の宗教的感情は愛でもな、美でもなく、一に恐怖心にあつたから、神の忿を避ける爲めに厳格な儀式の發達したのは當然の歸結であらう。』

B 「一口に言へば、羅馬人の宗教の長所と短所とは何處にあるかね？」

A 「個人に克己と義務を教へたのは長所と言へば長所だが、人間の自發性を阻んで人間以上の勢力の強制に終始せしめんとするのは明かに短所だらうね。」

B 「やはり、希臘あじりの宗教から影響された事實も少くはないだらう？」

A 「アポロンはアペルタとして、アフロデットミアスタルテーとの二女神はヴェヌスとして、その他澤山輸入されたけれども、その性質は全然變化されて居つた。それはもう言ふ迄もあるまい。」

## b 印度の宗教

### 1 吠陀の宗教—優波陀沙土哲學

A 「吠陀といふのは印度の宗教上の古典籍の名だが、凡て四吠陀のうち梨俱吠陀十卷は最も古く最も貴重である。で、吠陀の宗教は光明の崇拜である。一切の光明ある自然現象の中に、偉大なる何者かの存在を認め、これを神として崇拜した。だから神々の數も固より極めて多かつた。」

B 「主としてどんな神々が信奉されたのだらうね？」

A 「火神アグニ、一切の創造者保存者にして、善と智と愛の神インドラ、大空の神にして正義の神ヴルナ等で、それが時によつて一つづつ至上神として崇められた。前に話した交替神教といふ種類で、崇拜の對象となるのは常に一神であつたから、恰度一神教の觀がある。」

B 「さう、さう。交替神教といふのがあつたね。でも、やはり多神教ではあつたのだな？」

A 「それは勿論さうだ。けれども、次第に個々の自然現象を超越した普遍的神格を求める傾向が生じ、萬物を貫く光明の原理を認めて、早くも梨俱吠陀の中に、諸神のうちの神は一つで、賢者は唯一の實在を多様に言ひなす、こいふやうな思想が見え始めてゐる。」

「それは哲學的な考へ方だ。」

A 「然し、それは抽象的に唯一實在を考へ出したのではなく、宗教的經驗からさういふ普遍的實在に觸れたのだ。で、一旦それに觸れた以上は、實在の觀念を闡明するために思考の全力を擧げて哲學的研究に没頭した。即ち、印度宗教史の第二期、優波陀沙土の哲學的思索時代が開けて來たのである。」

B 『優波尼沙土といふのは、一體何のことだらう？』

A 『多分「表面下」で、「形而上」を「神秘」とかいふ意味だらうといふことだ。紀元前千年から八百年に到る時代の大凡六つの學派の哲學者の、百四十五篇に及ぶ論説を結集した古典に與へられた名だ。然し、これは六派哲學を言つて哲學の部類だから割愛しやう。』

B 『……でもあらうけれど、せめて中心思想だけでもお願ひしたいねえ。』

A 『さうか。では……吠陀の詩人が「神々のうちの最大なる神は一つである。」といつたその至高神を、優波尼沙土の哲學者はブラーマン——梵——と呼んだ。梵は宇宙に超越し、同時に宇宙の一切に内在する唯一普遍の實在である。換言すれば、梵は即ち至高我であるが、それは一切に内在するから差別的な生活我との間に本質的相違はない。だからこの個人精神も、自己の本體を知り至高我を知りさへすれば、直ちに梵と合一することが出来る。この梵即我、我即梵といふのが、吠陀宗教から出た最高の思想であつた、優波尼沙土哲學の中心觀念である。そしてそれがまた後代の諸種の婆羅門哲學に對して、甚だ頼母しい土臺となつたのであつた。』

## 2 婆羅門教

B 『それでは、婆羅門教の話に進んでくれ。』

A 『婆羅門教の勢力を張つた時代は、印度宗教史の第三期に屬する。紀元前八百年から五百年に亘る時代で、當時にあつては人民に四階級があり、婆羅門族が最高位を占めて教權を獨專し、彼等の仲介なしには神人の交通を不可能にした。』

B 『所謂、司祭階級、僧侶階級だね。』

A 『何しろ婆羅門は神の口から生れた至尊階級で、彼等を侵すは神を侵す所以とされ、王者も彼等に課税することが出来ない有様であつた。然し彼等の宗教思想は、根本に於いては優波尼沙土の哲學と異るところがなかつたが、たゞ世界の成立を惡なりとする厭世觀と、輪廻の思想が宗教と道徳との根柢となつたこととは大變化であつた。』

B 『輪廻といふと、あの何度も生れ替つて生活の苦をうけるといふ説だね？』

A 『さうだ。そして、輪廻轉生を解脱する爲には、作法の解脱と智慧の解脱との二道あるが、前者は吠陀の教に従つて正行を修め、次善に果報をうけて次第に上位の生活に入るもの、後者は差別現象の世界を超越して梵に歸一する眞の解脱である。けれども智慧解脱は婆羅門にのみ限られ、』

他の三族は先づ善果を積んで婆羅門に生れ、それから究竟の解脱を得なければならぬといふ。』

B 『随分不公平だね。それでは婆羅門以外のものは厭になつてしまふ。』

A 『實際だ。そして婆羅門は自らが自らを破滅させる結果を招いた。先づ、思想界の一角に極端な懷疑主義を喚び起し、更に放縱な快樂主義——順世外道——を生んだ。それと並んで眞摯な宗教的人格は、相率ゐて出家遁世して修行生活に入つた。』

B 『教権から懷疑、懷疑から快樂主義と克己主義、これは極つた筋道だが見えるな。』

A 『希臘にもさういふ歴史がある。……でさういふ隠遁求道の人々は、沙門（即ち隱者）又は牟尼（即ち聖者）と呼ばれ、その人を中心として婆羅門教以外の宗教團體が形成されるやうになつた。さういふ牟尼達の數ある中で、恒河中流の刹帝利族（武士階級）の釋迦種から出て佛陀（一切智を得た覺者）になつた悉達が一頭地を抜いた。即ち、釋迦牟尼佛の「佛教」である。』

3 佛 教

A 『さて、愈々佛教に來たが、悉しく話し出したら際限がないから、釋迦の生涯等は省いて、先づ佛教の根本教理から話さう。』

四諦——佛陀の最初の福音は四諦の說法であつた。第一は苦諦で、これは世界に人生を多苦の火宅であるとする厭世觀で、即ち佛陀の警告であつた。第二は集諦で、一切の煩惱は貪瞋痴から生じ、その三悪は意欲から生じ、意欲は我なきに我ありとする無明から生ずる。さういふ、多苦の人生を形成する一聯の過程を集といふので、つまり集諦とは世界人生の成立原因を尋ねて、その實相を明かにする分析だ。第三の滅諦は、苦界の根原たる意を斷じ、小我に對する執着を減する解脱の理想を説いたもので、第四の道諦は理想實現の方法だ。』

B 『どんな方法を必要としたのか？』

A 『それは八つある。』

八正道——で、即ち正信（正しい信仰）、正思（正しい意志）、正語（正しい言語）、正業（正しい行爲）、正命（正しい生活法）、正精進（正しい努力）、正念（正しい考察）、正定（正しい三昧）である。そしてこの正道を得るには、戒（行爲の軌範たる戒條を守ること）と定（四禪を修して精神を修養すること）と慧（悟達して事物の真相を究めること）の三學の修得に俟たねばならない。』

B 『五戒といふことも有るやうに聞いたが……？』



A 『僧侶と俗人との間に、戒律の難易の別をつけて、俗人には不殺生、不盜、不姪、不妄語、不飲酒の五戒を課したのだ。然し僧侶にはこの外に、更に不著香華鬘不香塗身、不歌舞倡妓不往觀聽、不坐高廣大牀、不時非食、不捉持生像銀寶物の五戒を加へた。勿論性慾は嚴禁されて居つた。これ等は消極的な道德的規定のやうにも見えるが、佛陀は別に明かに道德の自律的ならざるべからざるを教へ、眞に煩惱を斷つた者は生きながら涅槃に達したものであると言つてゐる。』

B 『その涅槃といふことが問題だな？』

A 『佛陀は煩惱我欲を熱火に譬へて、これを斷離した解脱の状態、又多苦の現實界を荒海に譬へ、信心修行して理想の彼岸に達することを、即ち

涅槃——と名けたのである。一切存在の根本を心の本性と認め、一切現象の起伏を意欲の作用と認め、た佛陀は、涅槃とは意欲を滅却した状態であつて、主觀的には現實の煩惱を解脱した心の状態、客觀的には差別現象を超越した無爲の世界とした。この無爲は、然し單なる消滅息止ではなくて、一切生滅の最も根本的なもの、即ち哲學でいふ究極的實在であつた。従つて生死を超越した解脱の絶對境であつたのである。けれども、それに對する佛陀の説明が充分であつた爲に、涅槃境に關

する見解の差異から、佛教には顯著な三つの宗派を生ずるに到つた。』

B 『どんな宗派だらう？』

A 『それは……少し深入りしすぎるがね、現實界の超越に重きを置いて、一切否定に及んだもの（般若系統、三論宗、禪宗）、現象の中にあつて愛着を斷じ、諸法の中にあつて實相を觀じ、その實相に従つて生きることを究竟の解脱とし、佛陀を以て實相を體現するもの（妙法蓮經、天台宗、法華宗）、及び解脱成佛を容易の業ではなく、現世に於いて善根を積めば來世には阿彌陀佛の佛國なる極樂淨土に往生するもの（無量壽經、淨土宗、眞宗）の三種である。』

B 『考へて見るに、佛陀の宗教には神といふものがないね。』

A 『無い。純然たる自力教で、外界の神を頼んで涅槃に到達するのではなく、各個の自力修行の結果のみであると教へる。だから儀式といふものは一切ないのだが、在來の儀式は別に攻撃もしなかつた。』

B 『でも、お釋迦様といつて、佛陀そのものが崇拜の對象になつても居るやうだが……。』

A 『それはまあ自然の數だが、嚴密に言ふといふと、佛教徒の崇拜すべき對象は、因果の大法の

下に信賞必罰の必ず行はれる一大道徳法あるのみだ。けれども教祖の滅後、人格的統一を失つてからは、法身佛陀の思想を生じて、元來無神教たる佛教も有神教となるのは、當然の歸結であつたのだらう。』

## C 波斯の宗教

B 『波斯の宗教といふと、何といふ宗教だらうね？』

A 『色々の面倒なこゝは抜きにして、拜火教（ツアラツストラ教・マツダイズム）であると言へる。即ちツアラツストラの宗教で、彼の思ふには世界の始めに精神と事物との二大原因があり、その協力で世界は出来上つたが、この二つは人類を規定して善人には心の樂地、即ち天國を與へ悪人には心の痛苦、即ち地獄を與へる。然しこの二者は世界創造以後は職を退き、二大原理の善惡が各々領域を分治するに及んで、世界は正邪の争鬪の地になつた。即ち世は善神アウラと惡神デエヅの争だといふのである。』

B 『純然たる二元論だが、その善神も主上神ではないわけだな？』

A 『さうだ。従つて自家の宗教をのみ眞と見て、他の宗教を拒否するのは理の當然で、その點では猶太教に先鞭をつけたものであると言へる。』

B 『ところで、拜火教といふ意味は未だ解らないが……。』

A 『ツアラツストラの没後に、善神はアウラ・マツダと呼ばれ、全智の主といふことになつた。そしてアウラを火と同一視し、星辰を以てその體として拜した。従つて火は極めて神聖なものとなり、自然に火をも崇めるこゝになつたのである。……これでは説明にならないかも知れないが、これ位で勘辨して支那の宗教に入らしてくれ。』

## D 支那の宗教

## a 道 教

B 『支那の宗教といふと、さしづめ儒教と道教かな？』

A 『さうだ。けれども老子は孔子よりも五十年の長だから、先づ老子の宗教から始めやう。……反省的ではあるが哲學的ではなく、思慮はあるが形而下的であつた支那人の間に、突如として――』

少くも歴史の上では突然に見える——老子の現れたのは紀元前六世紀の中葉であつた。老子は先づ宇宙の本體を認めて、これを道と呼んだ。道は絶対であり無限であり、且つ普遍である。そして従つて超感覺であつて人間的意志を有して居らなかつた。』

B 『恰度、優婆尼沙土の梵のやうなものなんだな。』

A 『さう、さう。そしてこの道が、世界の構成的原理であると同時に世界の規定的原理でもある。のみならず一步を進めて、それを世界の究竟目的として居るところに、涅槃を想起させる佛がある。』

B 『では、その道と人間との關係は如何いふ風に説かれてゐるのか？』

A 『老子は世界を天、地、人に分ち、更に天地と人間即ち自然と人生とに分つて、人生の模範は自然にありし、人間最後の理想は自然、詳言すれば自然の生命たる道に合致するにありし。』

B 『人間は如何して道を知り、道に合致することが出来やう？』

A 『曰く、人間は内的直観によつて實在たる道を認識することが出来る。下手に巧知を弄して、所謂學問に頼れば道はかくれてしまふと言つてゐる。言はば純粹經驗、體驗の哲學だ。……それは

兎に角、直観によつて認識し得た道を、如何にして現實生活の上に實現するかが問題で、それに対して老子は三寶を教へてゐる。』

B 『三寶とは？ 佛法僧ではあるまいし……。』

A 『勿論、全然別物だ。一に慈（慈悲）二に儉（節制）、三に不先（謙讓）だ。但し慈とは、「仁を絶ち義を棄てなば、民孝慈に復らむ。」で、差別的愛即ち善を愛し美を愛する類のものではなく、善惡美醜を平等無私に愛被するのだ。彼は明かに「怨みに報ゆるに徳を以てせよ。」と教へて居るのである。』

B 『やはり無抵抗主義なんだね。』

A 『さうも言へるが、抵抗とか對立とかを絶して居るのだ。加之、この慈から勇を演繹して、眞勇は愛より來る、こゝを教へ、「慈を棄てて勇なる者は、」「是の如きは死なん。」「痛快に喝破して居る。』

B 『しかし勇を棄てて慈なる者も、亦死なん、ではないかね？』

A 『混ぜ返しては不可ないよ。然し勇は慈より出るから、慈にして勇ならざるものは無いのだよ。第二の儉は所謂儉約ではない。思慮、感情、意志を自制することで、言はば小我の否定を意味

するのだ。私智を持って天地の作用に何物かを作爲せんことをなく、思慮を制して天地の經營に没入することだ。それが即ち無爲自然の教で、決して懶惰の生活を勤めるものではない。』

B 『第三の不先とは？』

A 『敢て天下の先と爲らず、といふことで、前の險と略同様だ。他に對して自己の才を示し、他に對して自己を主張するのは、ただ禍を招く所以であるから、人々はその天分を十分に發揮する爲に、先づこれを發揮しやうといふ意志を放擲せねばならない。謙讓は高きに登らしめられる原因、無欲は與へられる原因、不爭は勝たしめられる原因だといふのである。……さういふ譯で、吾々は三寶を修することによつて道を體得實現することを得、諸々の人生の苦樂の煩ひから超越し、解脱するこゝが出来ろ。これが老子の傳へた福音である。』

B 『老莊の學といふこゝがあるが……。』

A 『莊子は老子の後繼者、或る意味で大成者である。彼は光焰萬丈の名文章を以て老子の説を敷衍し、徹底した無差別觀を展開せしめた。この老莊の宗教は、全く迷信といふものを含まない、極めて高い階段にあるもので、優婆尼沙土や佛教に比して多く遜色を見ないものであるに拘らず、後

には迷信の淵藪となつて愚にもつかない仙樂や仙術の本家なる道教となつたのは、どういふ譯か甚だ不思議であるが、また頗る遺憾に堪へない。

B 『すると、道教となるともう宗教として取扱はれる資格のない淫祀邪教であるといふんだね。では儒教に進んでくれ。』

### b 儒教

A 『孔子は普通の意味の宗教家ではなく、最後の目的は政治にあつたやうだ。然し政治に於ける彼の失敗は、幸か不幸か波をして前古未曾有の大教育家にしたのである。教師としての彼は、哲學をも宗教をも説かずして、たゞ人間としての實踐道徳一點張であつた。』

B 『然し、孔子に哲學がなく宗教が無かつた譯ではあるまい？』

A 『それは勿論あると見るのが本統だ。孔子は天を信仰の對象とした。天は彼にまつては、人格的な最後の審判者であり、一切の監視者であつた。且つ、彼は天を以て宇宙に於ける一切の秩序の維持者であると信じてゐた。そして禮、即ちこの秩序は彼の最も重んじた觀念であつたのだ。』

B 『さう、禮といふ言葉は論語の到るところにあつた様だね。然し、それよりも問題の仁といふのは如何いふ觀念だらうか？』

A 『孔子は狭義の仁と智と勇とを人間の道とし、廣義の仁を以て三者を抱擁する至高善とし、更に孝・即ち子の父に對して行ふ仁を以て一切徳行の基本とした。で、然らば仁——廣義の——は何ぞやと言ふならば、色々に説いては居るが「仁は己に克ちて禮に復るこゝ」を見ることが出来る。』

B 『克己復禮か。それはまた如何いふ意味のことになるのかしら。』

A 『小我の執着を離れ、一切の主我的要求を否却して(克己)、萬物を統治する天の活動に合一した場合(復禮)、吾々の人格の最深處に湧く統一的意識状態が即ち仁だといふのだ。これは個人的自我意識から生ずる凡ゆる矛盾を棄てて、宇宙の調和を一心に實現して始めて得られるもので、自他合一の感情即ち一種の愛である。かういふ心的状態を體現するに及んで、吾々の精神活動に固有な秩序は始めて完全に保たれるのであつて、心の欲する所に従つて矩を超えずといふのは、實にこの境地であるのだ。』

B 『すると孔子には、天といふ崇拜の對象はあつたんだね？』

A 『さう、孔子は唯だ自己に忠實に生きる人が、當然到達すべき境地に到着したまでである。けれども、自己の完成を欲する自己内心の要求に忠實なる人は、誰でも何等かの超個人的實在を認めて、自己の生命をこれに歸一せしめることによつてのみ、自己の完成が遂げられるこゝを悟るに到るであらう。』

B 『孔子の後継者といふものは誰だらう？』

A 『基督にポーロあり、佛陀に龍樹あり、老子に莊子あり、而して孔子の死後二百年にして孟子がある。孟子は人間孔子を聖化し、人間の極致とし、行爲の完全なる規範とした。それによつて孔子の教徒は渴仰の情を満足させられたのである。その後、孔孟の教は形式的になり、靈鬼を信じ自然現象や英雄崇拜と混じて、種々の弊害を生じたけれども支那の儀禮は今日でも殆んど悉く儒教の教に従つてゐるのである。』

## E 日本の宗教

B 『日本の宗教と言へば神道だらうねえ。』

A 『日本固有の宗教と言へば、天孫降臨の信仰を繼承して打立てた神道より外にない。これは古來の神話を一の事實と見たものであつた。即ち我國太古の宗教は神話的宗教といふべきものである。』

B 『それに自然崇拜も行はれて居つたやうではないか？』

A 『日神・月神の崇拜、動物崇拜等の大小自然崇拜も合せ行はれて居つたのであるが、格別の發達を遂げない中に儒道佛教の影響を受けて道徳的になり複雑になつた。』

B 『それ等の影響を受けない以前の、日本固有の宗教思想はどんなものであつたらうか？』

A 『一寸希臘に似て居るやうに思はれる。それは古事記に現れた神話的信仰で、天孫降臨の信仰は祖先を崇拜して神となしたものであるが、神に人格があり戦争があり生死賞罰があるといふ思想は、日本人の如何に現實的であつたかを示すものだ。またその信仰によつて日本民族が血族關係をなしてゐるとする點で、それは部族的宗教であつた。』

B 『天國といふ觀念もあつたんだね？』

A 『あるにはあつたが、重んずるところは寧ろ現實界の幸福であつた。だから神前に捧げる祈文や願文やは、悉く現世の福祝を乞ふて居るのである。』

B 『日本の現状は何ぞ見たらいいものだらうか？』

A 『さあ、所謂混沌だらうね。日本は恐らく宗教の榮える土地ではなからう。然し印度はあの通りだし、支那もあの通りだから、現在に於いては日本が唯一の佛教國であると言つていい。然し佛教も僧侶間には正當に理解され信仰されてゐるかも知れないが、一般民間には殆んぞ正しい佛教は行はれて居るとは見えない。尤も基督教國に於いても事情はやはりそんなものらしいから、何か事があつて凡ての潜在意識が顯はれて來なければ、如何なる程度まで日本人が佛教を攝取してゐるかは分らない問題だ。……これで不充分ながら宗教の概観は終つたこゝにして、簡単に近世に於ける宗教思想の變遷を話すことにしやう。』

## 六 近代宗教思想の變遷

B 「それは大問題だね。一寸やそついで話し切れるかしら？ 随分、聞きたいには聞きたい題目だけれさ……。」

A 「迎もデテールまでには手が、いや舌が届くまい。のみならず世界中といふことになれば文献を集める丈でも大仕事で、それに僕は坊主でも袈裟でもないんだからね、恐らく勞して自他共に益なしだらう。で、まあ歐羅巴といふことに制限して貰ひたい。それから時代の方から言つても、世のあのややこしい甲論乙駁にまで手を著けることは、第一僕の根氣が許さない。そこでこれもルツテル以後に制限して貰ひたい。」

B 「何事も君に任せる。適當だと思ふところで遠慮なくやつて貰はうではないか。」

A 「宜しい。それでは宗教改革から始めよう。」

## A 宗教改革

A 「原始基督教が羅馬教會として整然たる組織を得るに共に、形而上學的教義を形式墨守との内外の束縛によつて、神は耶穌の信仰に見るやうな慈悲深き天父の面影を失ひ、法王と教師を通じて人間を支配する上帝となつた。教會を儀式を仲介しなくては神を交れぬことになつた。そこでこの法王中心主義、教會萬能主義に反抗して個人の宗教的自由を高調する運動が起り、十六世紀初頭に到つてルツテルの宗教の改革となつて現れた。」

B 「言はば原始的信仰を取戻さうといふ運動だな？」

A 「さうだ。そしてその運動は功を奏して、ここに新教——プロテスタント教——が生れたのだ。ルツテルは、「自由を心靈の宗教は再び現れた。」と言つたが、正にその通りで、基督教はそれによつて新生面を開いたのであつた。けれども、新教は法王を教會との權威を否定したが、在來の神學は殆んどそのままに踏襲し、教會の權威に代ふるに聖書の權威を以てした。所謂絶対的權威を有する「紙の法王」を立てたわけだ。」

B 「それによつて何か重大な不都合でも生じて来たのかね？」

A 「聖書を直ちに神言として、推理や判断を棄てて事實として受入れるさいふのだから、天地創造とか原罪とか、天國とか地獄とか、聖靈受胎とか處女出産とか、奇蹟とか復活とか、かういふ荒唐無稽な事柄をそのまま事實として信仰せねばならなかつた。それで不都合を感じなければ、感じない方が餘程不都合ではないか。」

### B 唯理主義

B 「尤もだ、尤もだ。それでなくては僕には話が分らないのだ。」

A 「大いに賛成したね。まあ、待ち給へ。宗教改革的革の行はれる一面に於いて、中世紀に於いて「神學の奴婢」と言はれた哲學は、新たに舊絆を脱して理性的な自由な研究に發程した。然るに解放せられた理性にまつては、大部分は舊神學より或る新教神學が、決して承認されやう筈がなかつた。先づ近世哲學の父と呼ばれるデカルトだが、彼は一切を疑ふことを以て出發點とした。彼は無限完全さいふ觀念を吾々は有してゐるが、吾々は有限不完全であるからして、本來ならば吾々の心にさ

ういふ觀念の湧く道理がない。然るに現にそれのあるのは、即ち神が存在するからであると論じた。」

B 「完全さいふ觀念は、完全なる存在者がなくては……。何だか可怪しいね。」

A 「それは確かに獨斷だ。それから彼は、物質と精神とを互に獨立せるもので、何等共通の性質がなく、たゞ兩者を造つた神によつてのみ連絡と影響とが可能であるとした。」

B 「それも何だか變だ。兩方とも神によつて造られながら、全く別物で共通點がないさいふのは……。」

A 「不可解だ。それを解決したのはスピノザである。彼は物心を以て實在の二屬性とし、凡ての事物は神さいふ實在の現れであつて、従つて神と自然とは同一であるとした。即ち汎神論となつて當時の教會から異端として迫害された。然るに一方に於いては、デカルトの合理説をスピノザには反對の方向に發展させた哲學者がある。即ち獨逸のライブニッツである。」

B 「すると、自然と神との合一の反對だから、自然を獨立の實體たとする方だね。」

A 「さうだ。自然及び精神の世界を造る獨立自全の存在「モナド」を主張した。そしてその個々



獨立のモナド全體、即ち世界に秩序を與へるものは神で、所謂神の豫定調利だと言ふのだ。……これ等の哲學者の説は、哲學者としては兎も角、人間の理性を以て宗教的真理の審判者たらしめんとする傾向をば、歐洲の精神界に喚起したのである。』

C 理神論

B 『つまり理性の許さない信仰は認めないといふのだね?』

A 『さう、さう、それが理神論だ。理神論の主張は、理性のみ萬人に共通であるから、理性に基いた宗教のみ眞の宗教であるとし、眞の宗教の内容として神の存在、意志自由、靈魂不滅の三要素をあけ、この外的内容を有するものは眞の宗教ではないとした。そして不合理な教義や信條や儀式の爲に墮落せしめられた基督教を純化すべく、佛のデイデロー、ヴルテール、獨のライマルス、英のコリンズ、ウルストン等は盛に且つ眞面目に破壊的思想を宣傳した。』

B 『だけさ、さういふことを言つたら所謂眞の宗教のあつた例があるまいと思はれるが、』

A 『全く。それは單に理論的抽象的たるに止つて、實踐的具體的には殆んど價值のない論だ。そ

こで、同じ唯理思想の上に立ちながら、抽象的な理神論を補ふ爲に獨逸の

D 歴史學派

が現れた。代表者は、*レツ、シング、ミヘル、デル*の二人で、彼等は現存の宗教は悉く不完全なものではあるが、決して虚偽の宗教ではなく、更に完全なる宗教に達する段階であるといふ、つまり發達さういふ概念で宗教を説明しやうとしたのである。』

E 主意的宗教觀

B 『宗教さういふやうな問題を捉へて、理性でばかり取扱うとするのが抑々如何いふものかな?』

A 『そこだよ。前の二人までは皆唯理主義で説明しやうとしたが、彼等と時を同じくして出た獨逸の偉大なる哲學者、*カント*は、宗教の根柢を人間の實踐的要求に求めた。そしてそれは人間の純粹理性即ち理智の上にあるのではなく、實踐理性即ち意志の上にあるとした。カントによれば、吾々の意志は形而上からは「爲すべし」も「爲すべからず」の二つ限りで、それは道德の根本として絶

對的斷言的であるから、これを實行する爲には爲さんとする自由意志と、爲し得る可能性がなければならぬ。これがなくては道德律に根柢がなくなる。けれども道德律は人間の普遍的必然的要求だから、従つて先驗的信仰の要求として、必然的に自由意志が無きを得ない。ところで、吾々の道德的意志は徳を求め、感覺的意志は幸福を求める。けれども徳福の一致は經驗的には期待されないから、そこで時間的存在を超越した人格、即ち不死が信仰の必然的要求となる。同時に斯かる道德的世界秩序が成立する爲には、それを可能ならしめる最高理性、即ち神の存在といふことが信仰の必然的要求となる。さういふ譯で、カントによれば宗教とは吾々の本務を神の命令と見たもので、従つてカントの宗教は寧ろ一の道德神學の觀がある。』

B 『それでは神は單なる命令者だね。それでは親みがない。宗教的要求はもう少し温味のある神でなくては満足されないだらうと思はれる。』

#### F 主情的宗教觀

A 『そこで宗教學の天才シユライエルマツヘルが出て、主情的宗教觀を鼓吹した。彼は宗教を、

行爲と知識とより解放して、神に對する絶對的な信頼の感情であるとした。教理や儀式は宗教の結んだ果實で、宗教の最深の根は自己以上のものに頼れりとの純一な感情であるといふのだ。』

B 『さうなくてはならないな。然し彼にあつては、知識や道德はどんな風になつて居るのだらう?』

A 『彼自身の言葉で言へば、「人が無宗教で有徳者又は學者であることは、到底不可能である。眞の學問は仕上をかけた直覺である。眞の德行は自然に湧出る美術である。眞の宗教は無限者を感じ得し享受することである。三者のうち唯だ一つのみを得んご望み、またこれを得た如く思ふのは、粗笨なる空想に外ならない。……如何だ。顔色ありや?』

B 『少々こたへるね。……だがその三者は、どんな有機的な關係をなしてゐるのだらう?』

A 『例へば宗教と道德との關係は、宗教は神の賞罰を餌にして人間を道德的善行に釣るのではなく、それは人間の本性全體を擴充することによつて、即ち人間を無限者に歸一せしめることによつて、更に言へば自己が一部となつてゐる全體といふ意識を喚起することによつて、また従つて人間の更に高貴なる本能を覺醒せしめ、人間をして卑く且つ利己的な生活を續けるに堪へざらしめるこ

こによつて、以て道徳に資するのだと言ふ。』

## G 生成止揚の宗教観

A 『シユライエルマツヘルも同時代に出て、彼と全く異つた立場をこるものは、ヘーゲルである。彼は一切の宗教を同一の目的に進みながら、互に内面的必然性を以て關係しつつ發展史的序列をなしてゐるものである。』

B 『前のレッシング、ヘルデルの亞流だ。』

A 『亞流ではない。從來の宗教哲學の成し得ないこを成した、一流の哲學者だ。先づ、ヘーゲルの考によれば、吾々の精神に或る積極的思想(正)が起れば、これに對立する消極的思想(反)が起る、次いで兩者を統一(止揚)する綜合的思想(合)が現れる。してこの合がまた次の正になる、こいふ順序で、これは思惟の法則であるが同時に實在の法則だから、宗教もこの過程を免れないと言ふのだ。』

B 『すると絶対こいふものは無いこになるのではないか?』

A 『無い譯ではないが、一個の實體ではなくて發展そのものが絶対だこいふのである。彼によれば、宗教的意識は感情に始るもので、神は端的に感情に現れるから、吾々は神の何たるを知らずに神の存在を知ることになる、だから感情そのものには内容もなく價值もない。これに内容を與へる爲には、考へなくてはならない。神を知るとは單にこれを感じるこではなくて、これを考へるこであり、従つて宗教はその至高の段階に於いては知識である。』

だから種々の既成宗教は神の知識の發展の段階を示すもので、一切宗教は部分的眞理を含んで絶對的宗教への段階をなす。神は萬世に通じて自己を顯現する。』

## H 唯物論及び實證論

A 『ヘーゲルの死後、基督及び基督教に對する新しい解釋を公にして、非常なる反響を喚起したのは、ヘーゲル左黨のストラウスであつた。彼によれば、福音書は歴史的敘述でもなく、意識的に詩化された物語でもなく、これは無意識の詩即ち神話であるこいふのだ。そしてそれは同時代及び基督教園に行はれた宗教觀念を象徴的に表現したものに外ならないから、その中にあるものは理想

であつて歴史的真理がないと言ふのである。』

B 『象徴的理想的表现か。さうも見れば見られやうな。』

A 『ところが、このストラウスの見解を極端に押詰めたのは、フ、オ、イ、エ、ル、バ、ッ、ハである。彼は宗教を人間の心理的迷妄とし、神は自己の願求の反射であり、獨り神の觀念のみならず、一般の宗教的觀念は、凡て人間の願望と回避とに成立するといふ、唯物論的傾向の説を立てた。』

B 『なるほご、それは極端だ。矢張り時代の所産といえるな。』

A 『當時、英佛には實證論が勢力を得て來た。つまり事實を基礎とする哲學の意味で、主唱者は言ふ迄も、コ、ム、トだ。この思想は英國に渡つて、ス、ペ、ン、サーの不可知論となつたのである。彼等に從へば、究極の實在は不可知のものであり、また知る必要のないものであつて、科學はたゞ實在の經驗界に於ける状態を理解するを以て満足し、その解釋は宗教に譲るゝした。即ち、宗教は科學の範圍を犯すゝこゝなく、たゞ不可知なるものゝ信仰に安住し、科學との調停を續けてゆくべきだと言ふのである。』

B 『これも少しく自暴氣味だね』

### I 活動的宗教觀

A 『さういふ無宗教的傾向が盛になつた時に、衰頹した宗教を恢復して、新しい基礎の上に神學の殿堂を築かうとしたのは、リ、ツ、チ、ルである。……彼の根本主張は、宗教を以て現在活動する經驗だゝする點にある。彼によれば、宗教的經驗とは罪を赦されて神と和けりといふ感情、及び罪の束縛より脱して特別なる道德的能力を得んゝする意志を意味する。この經驗は神の力から起るもので、それによつて無力なるものは力を得、罪に苦む感情は神に合致する喜悅となる。だから吾々が福音書の記事を信するのは、事實よりも何よりも、自己の心内に實際的經驗があるからだ。教會はこの經驗ある者の團體であり、またこの經驗を傳へる機關だといふのである。そして教會はこの貴重な宗教的經驗を廣く永く傳へる義務があるから、信者は救済の爲めに働くのが義務で、自他共に救ふゝこゝに努めて始めて眞の救ひが得られる。だから救ひゝは神旨を行ふゝこゝ、即ち神の意志を吾が意志ゝするゝこゝであるといふ。』

B 『つまり宗教の根柢を意志の上に置いたのだね?』

A 『さうだ。彼の説には少からぬ缺點もあるが、シユライエルマツヘル以来の神學者として偉大なる影響を與へ、建設的思想を喚起した功勞者である。……史的概観はこれ位にして、取急ぎ次の題に移らう。』

### 七 宗教の本質と根本問題

#### A 宗教の本質

A 『宗教の本質を論ずる場合には、勿論事實を尊重しなければならない。然し、宗教の永遠なる本質、普遍妥當的なる真理内容は、事實の如何によつて定まるものでもなく、また動かさるものでもない。』

B 『では、事實と本質との關係は如何いふ風になつてゐるのか？』

A 『本質は事實に内在して、その事實に意味を與へるものである。けれどもその本質は、理性が事實を超越して理性自らに還り、その自らの本質を自覺することによつて、始めて認識し得られるのである。』

B 『けれども、事實を超越したものが如何して事實に内在し、それに意味を與へる原理となり得るだらうか？』

A 『それは難問である。恐らく理論的には解き得ない問題かも知れない。寧ろそれは、宗教的意義を有する人生の神秘で、生命の深い體驗に屬する確信である。然もこの確信こそは、凡ての意義ある生活の根本豫想であるのだ。』

B 『すると宗教の本質も、嚴密に言へば證明することの出来ないものなんだね？』

A 『さうだ。けれども理論的證明が不可能だから言つてそのものゝ價值までを否定するのは主知主義に基く謬見で、寧ろ證明の不可能なことが、却つて宗教が知識と區別される特異性と獨立性を持つてゐることを示すものだ。』

B 『知識の限界を覺らずに、多くの宗教學の試みた過去の神の存在の證明は、悉く失敗すべき運命を持つて居つたわけだ。』

A 『さうだ。そしてこゝまでは豫備條件であつて、これから宗教の本質そのものに就いて話さう』

と思ふのだが、一番最初に言つた通り、私は批判哲學の立場から話をするのだから、外に見方もあらうがこゝでは批判哲學の見地から見た宗教の本質であるこゝを承知してゐて貰ひたい。實際から言ふと、シユライエルマツヘルの宗教論なきの方がより以上に身に沁みるが、然しこの立場に立つた方が明快に理屈がたつ。何しろ話をするといふ責任上、なるべく理路の整つた説をこゝの方が、利益でもあり心丈夫でもあるのだ。私の説明で満足されなかつた節は、後に参考書をうんこ舉げて置くから、それでも御随意に……。』

B『いや、有難い……やうな、迷惑なやうな。とにかく早く君の説明を聞きたいものだね。』

A『承知した。先づ最初に宗教の本質の定義を擧げるならば「理性の普遍妥當的價值をば、その價值内容を實現する超越的絶對的實在の顯現として、吾々の中に體驗するこゝに宗教の本質は存する。」といふのだ。これを解きほぐして説明してゆかうと思ふ。』

B『なるほご。先づ普遍妥當的價值といふことから始まるのかな？』

A『凡そあるものを價值ありと判斷する場合、その價值を評價する當人、即ち吾々に對する價值の意味から、その判斷に二種類ができる。一は快不快に基いて、吾々の自然的欲求が満足されるか

否かによる價值判斷で、かういふ判斷が普遍妥當性を有しないことは言ふ迄もあるまい。それ等の判斷によつて定立される價值は、感性的價值である。これに反して、事實上の承認如何に拘らず、萬人の同意を要求する判斷がある。さういふ普遍妥當的な價值の意識は、即ち理性に外ならないからして、私達はかういふ種類の價值を理性的價值と言ふこゝが出来やう。宗教の哲學的考察の出發點とするのは、かういふ理性的價值でなければならぬ。』

B『然し、理性的價值の普遍妥當性は、實際に於いて一般に承認されることは限るまいと思ふが……。』

A『承認される、されぬは問題ではない。理性的價值の妥當性は、主觀的ではなく客觀的、相對的ではなく絶對的、現實的ではなく超越的である。言はゞ理性的價值は、その超越性、絶對性との故に、自己の普遍妥當性を主張し得るのである。』

B『するこゝ、價值の本質は妥當するにあるといふ譯だね？』

A『さう、さう。そしてそれだから價值は現實的具體的主觀に對して妥當し、従つて當爲として實踐上の承認を要求し、また具體的個體的な現實的内容を以て充されるこゝを要求する。』

B「さういふ關係で、さういふことになるのだらうねえ？」

A「それは人生の秘義、神秘だ。然しそれは理性意識、即ち人間の精神の根本的事實で、苟も意義のある生活をなし得る爲めの根本的條件である。宗教はこの神秘に對して如何なる光を齎さんとするか、即ち宗教學の根本問題である。」

B「そこで問題は、當爲の承認の方面と、價值實現の内容との二方面になるやうだね。」

A「さう。その第一から言へば、理性的價值は當爲を要求し、また理性的價值は絕對的價值であるから、従つてそれは人々に對して無制約的當爲なる。」

B「無制約的といふは、自律的に意志的に爲すべきことを爲すといふ意味だらうね？ さうではないかしらん？」

A「まあ、さうだ。そしてさういふ當爲を承認するところのものは、普通に良心と言はれる。つまり、絕對的價值は良心を通じて、無條件服従を要求するんだな。」

B「その要求の權利、良心の可能、はどこから出るだらう？」

A「價值が存在の世界に對して、單に命令するばかりでなく、その存在を支配する實力を有する

こと、即ち實在的連絡を保つことが豫想されるならば、この要求の權利は確保される。また價值は眞の實在と同一であるとしなければ、良心の事實は不可解不條理である。然し、價值が實在に根柢をもつといふことは、學問的には證明することが出来ない。」

B「つまり價值と實在との合一の承認は、確信又は信仰に屬するといふのだね？」

A「それに違ひはない。ないけれども、苟も人生に意義のあることを否定しない限りは、必然的な普遍妥當的な確信である。そこで、この理性的價值と絕對的實在との合一を體驗——頭でなく身體で覺るのだ——し、従つて理性的價值を絕對的實在の内容として顯現して體驗する、それが即ち宗教である。即ち、宗教意識が神聖と呼ぶ所のもの、哲學的基礎は實にこゝにあるのである。」

B「宗教の理性に於ける必然性は、それで大凡解づた。では第二の價值實現の内容の方面を説明してくれるか。」

A「よし。凡て理性的價值は現實的存在に移されて、始めてその價值が實現される。」

B「一寸待つてくれ。現實的存在の形になることは、一體さういふことかしら？」

A 「例へば、真といふ価値は真なる判断即ち學問となり、善といふ価値は善なる行爲即ち道德なるといふ類だ。然し価値と實現との間には何等必然的な連絡がある譯ではなく、価値は實現を要求するが、現實はその實現に對して無頓着であり、反對さへもする。こゝにヂレムマがあり、苦惱がある。この當爲と存在との乖離、理性の要求と現實に對する能力との不均勢の意識は、理性を以て現實以上の實在と同一視することによつて、始めて除かれることが出来るのだ。そしてさういふ實在をば、私達の理性に於いて、またそれを通して、實在自身を實現する無上の力として體驗する、それが即ち宗教である。」

B 「その實在は、宗教意識から言へば勿論神なるのだな？」

A 「勿論さう。さて其の神聖な實在に對しては、吾々人間の無能力は罪惡の意識となる。その意識からして解脱又は救済の要求が生れる。けれども吾々自身では、さういふ要求を充すことが出来ないで、それは絶對的實在そのものが、即ち神そのものが吾々に對してその極りなく尊い自己を與へることによつてのみ成し遂げられる。こゝに宗教的意識が愛か慈悲か恵かよぶ、宗教的經驗の哲學的基礎があるのである。そしてそれが亦看過することの出来ない宗教の本質を成してゐる。」

B 「つまり言はゞ、畏怖すべき實在即ち神をば、同時に最も親むべきものとして體驗するところに、宗教の本質があるわけだ……。」

A 「要するに、理性的價值を絶對的實在の顯現として體驗すること、この絶對的實在に於いて神聖と名くべき方面と、愛と稱するべき方面とを合せて體驗すること、並びに吾々は吾々自身に於いて、超越的にして然も内在的な絶對的理性そのものを體驗すること、——この三項が批判哲學の確立する宗教の本質である。そこで宗教の根本問題を、二三檢攷して見ることにしよう。」

## B 宗教の根本問題

### a 神の觀念

A 「神の觀念が宗教的である爲めには、それが理性的價值の承認と實現、即ち人格的生活と密接な關係を保つことが必要である。神をかういふ風に見るのは、人格神論であつて、それは神を世界の原因と見る理神論、及び神を世界の實體と考へる汎神論と區別されるが、批判主義の取る神觀は必



ず人格神論でなくてはならない。』

B『つまりそれは、神を以て吾々の人格的生活に對して最高の理想たる實在であるとする立場であるのだね。』

A『さうだよ。神の人格性を唱へるのだ。尤も、神を人格として表象することは、凡ての生きた宗教に共通の特色で、苟も人々の慰み力みの源である限りは、宗教は躊躇なく神の人格性を主張する。』

B『でも……、人格は個性、つまり有限性を有する筈のものだが、神は絶対性を有するものであると言ふんだから、神に人格性を強ひるのは一種の矛盾ではないのかね？』

A『人格をさういふ風に解釋する以上、その矛盾は避けられない。けれども批判的宗教學が神に適用する場合の人格は、多かれ少かれ象徴としての意味を含んでゐるのだ。』

B『それは如何いふことか、ひつくるめて人格といふものを説明して貰ひたいな。』

A『先づ、個性と制限とは經驗的には人格を離すべからざるものであるが、然しそれらが人格の本質的特定とは言ひ難い。人格の見地から見た個性は、單なる制限を意味するものではなくして、

それが理性的價値の實現の爲めに缺くべからざる素材たるところに意味がある。つまり、超個人的理性的價値が、個性に於いて具體化されて生命を得るところに人格は成立する。言はゞ個性は經驗的な現實に於いては制限的意味をも有するが、それを人格の實現様式として見れば、その意味は人格の制限にはなくて、生命にあると言はねばならない。然らばだね。吾々が神を絶対的人格を考へる場合、同時にそれを絶対的個性を考へたところで、一向差支がないではないか。』

B『ウム……。やられたね。では、それから。』

A『かく、私達の人格的生活は、絶対的實在の最も直接な顯現であり、その絶対的實在(神)は吾々の人格的生活の根源、支持者、理想として、始めて宗教的意義を獲得するのである。』

B『するに吾々は、人格的であればあるだけ神に接近し、神に類似することになるやうだな。』

A『更に言へば、神こそ眞の人格、神こそ完全なる人格だと言へやう。……要するに、吾々人間が不完全なる人格として、完全にして絶対的な人格——神——に對立し、それと人格的な交通をなして其の力と本質とに與り、結局それと精神的合一を成し遂げることが、宗教の本質の最も純粹な實現様式であると言ふのだ。神の人性の問題は、大抵解つたかい？』

B「理路がけはついた。それを基にして後でよく考へて見やう。」

A「それがいゝ。それではその問題と聯關して、神の超越性、神の内在性を説くべきであるがそれは宗教の本質のところで大略ながら話をしたから、その結論だけこゝで言はう。……神に近いほゞ吾々は自己に近く、自由であるほゞ吾々は依屬を感じる。こゝに宗教的體驗の神秘がある。然し神秘はこればかりではない。前にも言つた通り、超越的價値の實現の可能が既に神秘である。更に、當爲の承認、普遍者の個體化、永遠者の時間化、超越者の内在化、これ等は凡て神秘ではあるけれども、悉く人格的生活の根本事實であつて、これを確信するのではなくては意義ある生活が不可能となるところの、人生の根本豫想である。」

B「で、宗教はその神秘に對して光を投ずるものであるのだね。」

A「さうだ。要するに人生は神秘である。この神秘を神秘として自覺し、それを超越的絕對的實在の個體に於ける内在として、また神と人との交通合一として體驗するのかが宗教であるのだ。」

#### b 救濟の觀念

A「今言つたやうに、神秘の體驗は宗教に於いて本質的な意味をもつて居るが、その神秘の中、最も重要なのは救濟である。然しこの救濟の觀念の現れる爲めには、先づ廣義に於ける惡の存在を豫想する。然るに絕對的實在が絕對的價値であるならば、如何にして惡は存在し得るか。これが極めて困難な問題である。」

B「困難でも、とにかく理論的解決が出来るものか知らん？」

A「それは出来ない。従つて救濟の可能の問題が解決されないのは明かである。然しそのまゝに差置いていゝ譯のものではないから、何等かの解決がなくてはならない。そこで、惡といふこゝが解すべからざる根本的事實である以上、その克服は論理的必然性を有しないのであつて、救濟は惡に於ける絕對善の内在を意味するのである。」

B「言はゞ、氷炭相容れない筈のものが、融合してゐると考へるのだね？」

A「さうだ。そこで宗教的意識はこの最も深い神秘を言ひ表はさうとして、受ける權利なきに與へられる賜物、又は恵と言ふのである。要するに救濟は、理論的には解するこゝの出来ないものであつて、唯だ生の發展そのものによつてのみ體驗さるべきものなのだ。」

## 八 精神生活に於ける宗教の位置

## A 宗教と藝術

A 『まあ、これは殆んど言はなくても解つてゐる事柄ではあらうが、順序として簡単に言つて置かう。第一は宗教と藝術だが、或る一部の人は宗教的生活を以て、一種の享樂的生活であると言つて、宗教と藝術とを混同しやうとする。』

B 『それは酷いが、さりとて淺くない關係もありはしないかしら？』

A 『勿論、關係はあるたらうけれども、混同するのはよくない。そして宗教が藝術に溺れるのは言ふ迄もなく宗教の墮落である。けれども尙ほそれが行はれ易い譯は、宗教的世界觀と理論的世界觀とが衝突する場合に、美的宗教感情が最もよくこの衝突を和け、曖昧にし、且つ不満足な人々の宗教的需用に、一時の満足を與へ得るが故である。だから知識と信仰との間に起つた嚴肅なる衝突を、眞摯な努力によつて調和することをせず、宗教が詩的な朦朧界に遁れて美的感情によつてそ

の不満を充す如きは、嚴肅なるべき生活を浮華なる遊戯化化する、悲しむべき墮落でなくてはならない。』

B 『して、さういふ墮落の原因は何處にあるだらう？』

A 『言ふ迄もない。宗教が全人格の要求に出たものであることを知らない爲めである。』

## B 宗教と科學及び哲學

A 『宗教の教義と科學的知識との矛盾は今更言ふ迄もない。然し、哲學や科學はその性質上決して宗教の敵ではなく、宗教を助けて新しい且つ完全な世界觀に進ましめる良友である。』

B 『では、それ等の間に行はれる争闘は、どこに原因があるであらう？』

A 『それは宗教的世界觀と、宗教そのものを混同することに起因する。然しかういふ誤解は、人生を統一すべき宗教的生活を極端な知力主義に陥らしめ、生きた宗教を空理空論に終らし一般の實生活と没交渉のせのたらしめるのである。……凡て分り切つた話で、』

### C 宗教と道德

も大約は前に話した。宗教は即ち完全なる生命に對する要求であるから、道德と宗教とが密接なる關係を有するのは當然のことであるが、また實際に於いて宗教がその實行に現れる方面は、道德よりも廣い範圍を有しては居らない。』

B 「範圍が同じでも内容が異なるのだな。』

A 「宗教的生活に於いては、道德的生活には存在しない、また必ずしもその存在を必要としない表象と感情とが含まれてゐる。若し道德上の意志が、宗教的表象をその動機とし、宗教的感情をその意識の集合とするに至るならば、その道德は既に宗教となつたもので、斯くの如き道德は宗教の全體であるといふことが出来る。』

### D 宗教と文化

A 「さて、最後に宗教と文化との關係を話さうと思ふが、一見するにこの兩者は相並んで存し、

また密接に關係するかのやうに見えるが、實は全く別々の範圍に偏する獨立的存在である。』

B 「すると、宗教には一種の反文化的傾向があるのだね?』

A 「さうだ。この兩者の間に、何等かの必然的關係があるとするのは、唯だ宗教を以て人間の知的教養的範圍の活動として解釋する場合にのみ可能である。やはり宗教をその實際の有様に於いて理解する爲めには、文化生活と連關せしめることの代りに、それを獨立せしめて、その本來の素朴な姿に還元して眺めなくてはならないのである。』

## 宗教の話 畢

参 考 書

【洋 書 之 部】

宗教學一般に關するもの。

H. Siebeck—Lehrbuch der Religionsphilosophie.

R. Eucken—Der Wahrheitsgehalt der Religion.

英譯 Truth of Religion.

E. Troeltsch—Wesen der Religion und der Religionswissenschaft.

derselbe—Religionsphilophie.

derselbe—Die Selbständigkeit der Rel.

I. Kaut—Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.

E. Schleiermacher—Reden über die Religion.

derselbe—Der christliche Glaube.

G. Simmel—Die Religion.

W. Bonset—Das Wesen der Religion.

W. Mayer—Wesen der Religion.

K. Schwartz—Das Wesen der Religion.

Caird—Introduction to the Philosophy of Rel.

Ladd—Philosophy of Religion.

Hegel—Philosophie der Religion.

Lotze—Philosophie der Religion.

Höfding—Religionsphilosophie.

Santayana—Reason in Religion.

Rauwenhoff—Religionsphilophie.

宗教の歴史の關係に關するもの。

論 考 集

- Scheibe—Philosophen der Gegenwart in ihrer Stellung zur Religion.  
 O. Siebert—Die Philosophie der Gegenwart und das Problem der Religion.  
 B. Kellermann—Der wissenschaftliche Idealismus und die Religion.  
 G. Wobbermin—Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft.

宗教の歴史的研究に関するもの

- E. Hardy—Was ist Religionswissenschaft?  
 derselbe—Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung.  
 J. Reville—Les Phases successives de l'histoire des religions.  
 C. Clemen—Allgemeine Religionsgeschichte in Schul-und-Universitätsunterricht.  
 Lehmann—Religionsgeschichte.  
 Sanssouye—Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube.  
 M. Rade—Religionsgeschichte und religionsgeschichtliche Schule.

宗教史の一般的叙述に関するもの

- Tiele—Kompendium der Religionsgeschichte.  
 Beville—Préface de l'histoire des religions.  
 Orelli—Allgemeine Religionsgeschichte.  
 Söderblom—Religionen der Erde.  
 Max Müller—Natural R.; Anthropological R.; Physical R.  
 Sonnenschein—Religions System of the World.  
 Farrbairn—Studies in the Philosophy of Religion and History.  
 Menzies—History of Religion.  
 Tylor—Primitive Culture; Anthropology.  
 Zeller.—Vorträge und Abhandlungen.  
 Tubbock—On the Origin of Civilization and Primitive Condition of Man.

宗教の心理的研究に関するもの

- E. Murisier—Les maladies du sentiment religieux.
- Grasseri—De la Psychologie des Rel.
- Leuba—The Psychology of religious Phenomena.
- Coe—The Psychology of Religion.
- Schmidt—Die verschiedenen Typen Religiöser Erfahrung und die relig. Psychologie.
- Mayer—Das Psychol. Wesen der Religion und die Religionon.
- Wobbermin—Psychologie und Erkenntniskritik der rel. Erfahrung.
- derselbe—Religionspsychologie.
- Jam s—The Varieties of religious Experience.
- James—The Psychology of Belief.
- James—The Will to Believe.
- Starbuck—The Psychology of Religion
- Platt—Psycholgy of Religious Belief.

Kirkegarl.—Zur Psychologie der Sünde, der Bekehrung und des Graubens.

Ribot—Psychology of the Emotions.

神學に關するもの。

Briggs—History of the Study of Theology.

Wobbermin—Theologie und Metaphysik.

Söderblom—Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgesch.

【邦書及び翻譯書之部】

- ハルトマン 『宗教哲學』 姉崎 正治 譯
- サバティエー 『宗教哲學』 波多野、村岡 共譯
- ヘフデング 『宗教哲學』 姉崎、清水、鈴木 共譯
- オイツケン 『宗教の眞諦』 三 並 良 譯
- シユライエルマツヘル 『宗教論』 石 原 謙 譯
- メンジース 『世界宗教史』 加藤 玄 智 譯

参 考 書

參考書

- チーレ『宗教學原論』
- トレルチ『宗教哲學の主要問題』
- ゼームス『宗教的經驗の種々』
- スターバツク『宗教心理學』
- 『宗教哲學の本質及其根本問題』
- 『宗教哲學』
- 『宗教原理學講話』
- 『世界之宗教』

一二四

- 鈴木、早船共譯
- 佐野勝也譯
- 佐藤、佐久間共譯
- 小倉清三郎譯
- 波多野精一著
- 石原謙著
- 大川周明著
- 大日本文明教會

圖書總目錄—御入用の節は—

往復ハガキにて御申込次第送呈いたします

大正十二年一月五日印刷  
大正十二年一月十七日發行

〔定價金壹圓貳拾錢〕

宗教の  
附 奥

發行所

編纂者 平 栗 要 三  
 發行所 東京市本郷區弓町一ノ二五  
 發行所 茅 原 茂  
 印刷者 東京市本郷區湯島六丁目十九  
 中 村 利 七

日本評論社出版部

振替東京九六七八番  
電話小石川(一九七一番)



# 吾等何を學ぶべき乎

第一期刊目次・毎月一回刊行

全卷十二冊の詳細なる内容見本御入用の節は二錢切手封入御申込下さい！

(6) 理學士 進化の話 大久保昶彦著 既刊 (人類篇)	(5) 理學士 進化の話 大久保昶彦著 既刊 (生物篇)	(4) 松本悟朗著 哲學の話 既刊	(3) 納武津著 社會の話 既刊	(2) 文學士 文化の話 淺野利三郎著 既刊	(1) 文學士 宇宙の話 淺野利三郎著 既刊
(12) 法學士 經濟の話 早坂二郎著 二月刊	(11) 安島健著 宗教の話 一月刊	(10) 理學士 化學の話 大久保昶彦著 既刊	(9) 文學士 心理の話 淺野利三郎著 既刊	(8) 理學士 科學の話 大久保昶彦著 既刊	(7) 理學士 遺傳の話 大久保昶彦著 既刊

◇ 錢五十冊各料送・一均錢十二圓一金冊各價定 ◇

505  
35

終