

文學士姊崎正治譯



宗
教
哲
學

東京博文館藏版



翻譯序言

ハルトマンが其大著不識哲學の初版を出だせしは實に其二十八歳の時なりき。爾後彼が思想家として又著作家としての活動は日に月に進み來りしが、千八百七十九年に至りて今迄は主として進化論、認識論の問題を論究したりし哲學者は其の道徳に關する大著を公にしたり。其よりして彼が思想は主として人生の問題に注ぎしにや、翌年中に宗教道徳に關する二書を公にしたり。即ち一は *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus* (最惡觀の歴史并に基本)にして、最惡觀に對する世間の誤解を辨じ、自己の最惡觀は其源カントにありて、個人的生存に取りては世は最惡の境なるも全般の進行より見れば却て最良なるべきを論じたり、是れ即人の稱して進化的厭世教と稱する者にして、ハルトマンが宗教觀の大本の依て立つ所なり。次は即 *Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie* (近世の神學に於ける基督教の危機)と稱し、ブマエル、フライテレル、リブシウス等所謂思辨的新教主義 (*Spekulativer Protestantismus*) 一派の自由主義神學は基督教の危

機にして、是れ基督教が最後をなし一新宗教を開くべき一機轉なるを論じたり。
 ハルトマンは先に其三十一歳のとき Die Selbstsetzung des Christenthums und die
 Religion der Zukunft (基督教の自滅と將來の宗教なる一書を著せし事あり、此頃に
 至りて其道德の著作に次ぎて人生に關する思想の益熟し來りしを見るべし。
 其宗教哲學は即前二書著作の翌年千八百八十一年と同年とに彼が宗教に關
 する考察審查の結果として出でし者なり。此宗教哲學は二部より成り、一を

Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung.

(人類の宗教的意識、其發達の階段)

と題し、一を

Die Religion des Geistes

(精神の宗教)

といふ。前者は人心に宗教觀念の發生より其發達の必然の順序に依りて東西
 古今の諸宗教を排列し、之が特性を評論し、一々之が發達の契機を指摘したる者
 なり。天然教、超在一神教、唯一神教と發達したる結果は必ず具存一神教となら

ざるべからず、具存一神教は即將來の宗教にして即所謂 Religion des Geistes (精神の
 宗教)なり、而して其精神教の宗教觀の何たるを系統組織的に論述したるは此第
 二部なり、ハルトマンは此二書を併せて後に之を宗教哲學 (Religionsphilosophie) と
 稱したり、今翻譯して公にするは即此第二卷なる「精神の宗教」なり、而して之を稱
 して單に宗教哲學と稱するは、其がハルトマンの宗教哲學の組織的部分にして
 宗教哲學の本部核實たればなり。今概見便宜の爲此卷の前部となれる歴史的
 研究の綱目を左に掲げ、又之が所説の梗概を掲ぐ。

第一部、天然教

第一章、宗教的意識の發現

- 一、動物に宗教ありや
 - 二、宗教的容体
 - 三、宗教的關係
- 第二章、天然の單一神教
- 一、三の主要なる諸神界
 - 二、一切諸神の本質致一

- 三、宗教的關係の道德化
- 四、單一神教の没落
- 第三章、單一神教の擬人的精神化
 - 一、希臘教に於ける單一神教の美的超越化
 - 二、羅馬教に於ける單一神教の實利的世俗化
 - 三、ゲルマン教に於ける單一神教の悲壯道德的深刻化
- 第四章、單一神教の神學的組織化
 - 一、埃及教に於ける天然的一神教
 - 二、波斯教に於ける半天然教
 - 三、天然教の結果
- 第二部、超天然教
 - 第一章、超在一神教即觀念的解脱宗教
 - 一、婆羅門教の無宇宙教
 - 二、佛教の絕對的迷妄教
 - 第二章、有神教
 - 一、原始の唯一神教

- イ、古代イスラエルの天然の單一神教
- ロ、預言者の唯一神教的改革
- 二、律法教即他律の宗教
 - イ、一神教
 - ロ、猶太教
 - ハ、律法教中に於ける改革の企圖
- 三、實在的解脱宗教
 - イ、他力的基督宗教
 - ロ、神子教と精神教

「宗教的意識の發達梗概」

宗教、否寧ろ宗教的基本は人類の天賦なり、其故は人には必ず惡毒の伏するあり、苦惱の纏綿するあり、人は此世界に生れて、全躰としても亦一々にも世界に規約せらるればなり。此く約束せられながら、暗に何かを渴仰し不識の中に神と人

と其躰一なるを感知するが故に、神に向はんとし神と合一せんとす、個人が自利的傾向を有し又主觀的慾望を有するも其形而上若くは神祕的意義を釋ぬれば全く此にあり。吾人が一切願望の客躰(其始は不識的)は常に神一、絶對にあり、此故に吾人が神々となす所の者は實に人間願望の投映にして、宗教的意識の高下に從て意識若くは不識的に此一絶對の觀念を基本とせる者なり。諸の宗教の宗教たる所以は此神格の百千の外形を一神として *eis (monos) にあらず* *Deos* として認識するが故なり。宗教の性質根源此の如く、宗教的客躰は此く解せざるべからず、即此れ彼の所謂單一神教にして實に宗教的意識開發の始終をなす者なり。單一神教は宗教發達の全躰を一貫せる精神にして、神の名は如何に種々なるも、皆一般に神を稱したる者にあらざるなく、宗教發達の程度階段多きも、其別は一に此絶對を觀する側面の異なるにあり、其高下に神格の本躰を認識したる側面の度に存す。かゝれば單一神教なる者は宗教的意識の全躰にして、其中の一種類をなす者にあらず、天然教と超天然教、一神教と多神教の如きも此單一神教的意識の諸側面にして、絶對を認識する種々の程度に留れる者なり。

絶對の概念は一般に思考の必至的根底にして又特に宗教的意識の根底をなす、但一般の考察には絶對とは無規定にして他を規定するに過ぎざるも、宗教的意識は絶對を觀じて一切存在の根底となすのみならず、又之を以て人を惡毒より解脱せしむる動力となし、之を神と稱す。宗教と道德との發達、即神なる觀念を深奥にし、意志を純自利の動機より脱化するは、直接に惡毒の觀念の深きに出づ、而して惡の觀念を進むるは精神全般の發達に伴ふ者にして、精神の擴張し、經驗の増殖し來りて、知力を意志より獨立せしめ、精神的動機に反應するに從て開發する者なり。

人が天然の惡毒即有形世界より出づる惡毒の外に惡毒を知らざる限は、直接間接に惡毒を除き、快樂(即幸福)を得んとするなる一切の願望は有形の外に出でざるべし、從て願望の權化たる宗教的客躰即神も亦、物質世界の中に止まり有形の性能を有する者たるべし。惡毒か物質世界に止まらんには、其解脱も亦有形にして感覺的に解釋し得べく、人類の行爲は單に物質的に自利的個人なる幸福のみを目的動機となすに至るべし。宗教及道德の開卷第一たる天然教の本

性は此にあり、彼は純粹なる幸福主義なり、其規律徳教は人性固有の必要に出づるを知らずして、自己以外より出でたりとなす、即其道德は他律的なり。此より、宗教が天然教より超天然教に移る迄の諸の狀態を念し、併せて之に相當平行する道德的意識の形態を観察せん。

天然教の先頭をなして、人類宗教の天然教時代中、最も明に前述の幸福主義的性質を有するは、天然の單一神教、即特に稱して、天然教なり、其大本は神を天然現象若くは天然物素と一なりとし、他を顧みず、只感覺的の幸福のみを道德の主義目的となす。吾人は宗教道德の發達する過程に結局目的の意義あるを認め、其間に攝護的慈愛の存するを了し、又人類の願望と宗教實行的關係とには必要の關聯あるを見るが故に、天然宗教の中には開發すべき萌芽を有するを疑はず。天然の單一神教は自ら自家撞着の地に立てり、神格を一般に拜せんと欲しなから、之を拜するは何れの所にも之を發見したる所に於てす、此の如きの矛盾は高等の宗教に至りて始めて解くべし、其之を除くに二路あり、其統一を揚げて其數多を抑ふるか、其數多を揚げて統一を無視するか是なり、後者を執れば多神教と

なり、他に依れば超在一神教となる。何れにしても天然教を脱すべし、超在一神教にては全く天然教を脱す、多神教は尙天然教の中にあり、而も其より高きか若くは低き地にあり、是れ特に注意すべきの點なり。

天然單一神教の主眼たる神の單一なる事は、宗教發達の後に附屬し來る神の精神的なる事と共に絶對の屬性なり、而して是れ神の本質の根本的直接の認識にして、高等の宗教にありても多少之を保存せざるべからず。多神教にありて天然教中に存せる多數なる契機より出立して、一々の神を精神的に化し、從て宗教的關係を道德化するや、實に精神的なる概念を宗教中に引導したる者にして、其進歩は著しき者なり、特に此の如き多神教にありては、希臘、羅馬、及ゲルマンの如き、其始は背後に隠れたりし單一の概念は再び、一定の度以上には出でざるも、主要神の形にて現はれ來るに至る、此の如き多神教は即單一神教の人格化なりとす。之に反して單一神教なる民族の文化が背進若くは滯停し、或は其劣等民族と接觸したるが爲に、神の單一の概念消滅し、又之に代はるに精神的に神々を化する事なからんか、此の如き多神教は天然教の墮落と稱すべく、信仰は迷信と變

種し、宗教的意識は下りて惡鬼崇拜、祖先崇拜、庶物崇拜等となるべし、庶物崇拜が單一神教より出でたる事は證憑不十分なる説明にあらざ、宗教なき状態より自發的に庶物崇拜が成立したりといふが如きは之を説明したるにあらざして、問題を解釋せんとして心理上有り得べからざる事を主張する者なり。

一般文化の進歩は人類の寫象、利害并に願望の進歩なり。願望が精微に赴くは即幸福衝動の精となれるにして、思慮なく純朴に感覺的なる幸福主義が理會的先見的に發達したるなり、此よりして自然不識の間に全く個人幸福主義を脱却するに至る、即個人幸福主義にありて、自己幸福の爲にも其間接の規約が重要なるを知り、終に之を自己幸福の手段としての外に獨立に客觀的目的として意義を有せしめ、此の如くにして主觀的自利的目的を脱するに至る。此くして高等なる道德主義に出づるや、宗教的關係は道德化せられ、天然教の中にて一方にては希臘、羅馬、ゲルマンに於けるが如く、擬人的精神化をなし、一方にては埃及、波斯に於けるが如く、單一神教を神學的組織化するに至る。

人的精神化に種々の特色あるは、其民族の種格的性格と、及其性格并天然境遇よ

り成れる文化の特質の反映なりとす。

即概言すれば、希臘教にては美的優越化として、羅馬教にては世俗的實利化として、ゲルマン教にては悲壯、道德的深刻化として出づ。此等宗教的世界觀より出づる道德は、固より全く天然教に於ける個人幸福的他律的なる根本性質を離れたる者にあらざ、然れども又自然の數として各其世界觀に相當したる特色を有し、形式のみにては高度の道德主義、正當の道德的動機に近づけり。希臘人の道德は美的にして美の原理に基き、莊大にして規律に順ひ、極端を避くる一切齊調的なり。此種の道德は、其が高度に進みて超天然の時代に進みて自律的なる、美的倫常の道德を開發するも、道德的の莊重深大を欠くを免れず、而も是れ永久滅すべからざる道德的の偉績なりしなり。

羅馬教に於ても亦道德は非常の進歩をなしたる者なり、廉耻の感情は羅馬に於て始めて道德の基礎となりしが、此と正義の感情、宇内民的意識と相合し、個人幸福主義の中より社會幸福主義を生み、此に依りて利己主義は其根底を斷滅せられたり、固より利己主義自家は此意義を知らず、社會幸福主義若くは愛國主義に

従へば以て己の利をなすべしと自得せしなり。

希臘の單一神教が後來の趣味的道德の萌芽を含み、羅馬のが理性的道德を有せしと同じく、ゲルマン教にては單一神教の精神化は明に感情道德の方向を取りたり。ゲルマン教の中樞たる罪過の意識と之が贖償の必要とは、此宗教に偉大なる宇宙悲壯的特色を與へ、以て天然教全軀の頂點をなしたり、ゲルマン教は自律的道德に進まんとし、他に勝れて感情的道德の範圍内に之を本能的に現化したり。然れども其道德は特に幸福主義にして形式は他律なりしが故に、其自律的の主義は只諸神界に行はれしのみ、其罪惡、罪過、及贖罪の問題も亦此神界に於て解釋せられしのみ。

神は精神的なりとの意識は益増長したるも、單一神教に於て神格の一致が多數の孤立したる人的形狀の諸神に濁らされ、實際の宗教的趣向が神界全軀に對せずして一々の神に對して發する間は、全然天然教を脱却して高等宗教に進むべきにあらず。擬人的精神化は宗教的意識を出路なき處に導きて自己の力のみにては復還る能はざらしめたり。人間は甚個人的に甚任意にして、其行爲は多

く偶發の性を帶び、天然の秩序を破るに似たり、此を以て吾人に對して人間的關係を有せる擬人的諸神の世界は吾人との根底を異にせる別世界となりたり、大宇宙と内部の結合をなす事なく、其天然的倫理的性能と交渉せず、從て形而上的並宗教的に神との合一を増進する事なし。天然教にありては、一切の天然的并に超天然的を説明し、規定し、聯結し、包括する主義として精神の概念を欠くが故に、擬人的精神化の爲に生じたる二元對峙(宗教的需要に背ける)的に神と人との間にある溝壑は、再び神格を天然に下すに非んば填むる能はず。此故に此後來の進歩をなすべき擔保は、之を尙神の動物形狀的表象に止まれる國民(埃及、印度、イスラエル)若くは少しも形狀表象に入らざる者(波斯)の間に求めざるべからず。神と世界との聯結は説明を要し、其神の多數なる場合には又諸神間相互の聯結を説明せんを要す。組織化は何れも冥想なり、此故に宗教的客體を組織化して神學的立脚地より世界を觀たるは宗教にして同時に冥想なり、之を完成するは國民の冥想的并宗教的興味を代表し擔任する人にして始めて能くすべし。此の如きは即僧侶の階級なり。其職を盡さん爲、其教ふる所はいふ迄もなく信な

くんばあらず、此を以て其聖知は神の啓示より出でたりとなし、其宗教は傳來に
あらず啓示的となる。啓示宗教にては一物の味中に隠るゝを許さず、世界の始
終、其發生其目的を説明し、宗教としては又必ず世界過程の根底を神的計畫と計
せざるべからず。此に於て、世界は其究竟目途に到る神の努力勵發の場となり、
人類世界は天國又神政府となり、此中にありて人類は神の奴として十分其目的
を増進す、其目的たる神が一人々の人々に置ける者の外又人類世界全躰としての
目途に向て勉む。此くして、客觀的、目的の觀念成立す、而して世間の生活、個人的
人間の目的は皆其が手段たるに過ぎざるに至る。天然教の地盤の上にては此
世界觀は十分發達して、埃及の天然的一躰教、波斯の半天然教となる。
天然教の中には一方にては精神化の傾向あり、他方には統一的傾向あるを見た
り。此く宗教的意識を高度に導かんとして試爲をなしたるも、此より以上の進
歩は天然教自力の及ぶ所にあらずるなり。其試爲は失敗したり、然ども宗教的
并道德的意識が此に依りて得たる所得は明なり。天然力を神として漸次精神
化の趨歩を進むるに従て、非精神的非人格的の天然力を精神的人格的となすの

撞着始は自ら之を知らざりしもは、益す顯れ來り、終に理會力は始め構想が合せ
觀し者を分割するに至る。天然教の宗教上に得たる所得は天然教の不可能な
るにあり、若し天然教にて成立せば、即自らの背後にも自らの内にも精神を有せ
ざる天然力が自己より精神を生ずる究竟の者なりとせば、宗教、即精神的にして
究竟と見るべき神格との關係は不可能ならずんばあらず、之に反して宗教を存
せしめんと欲せば、天然を神格とせずして精神を神格とせざるべからず、然らば
天然教及其結果たる多神教は超天然教とならざるべからず。
天然教の道德は全く主我的にして、天然を拜するは個人幸福の爲なり、即個人幸
福主義とす。然れども個人幸福主義は夫れ自身にて成立する能はざるものと
觀じ來るが故に此に一步を進めざるべからず。羅馬教が社會主義に移りしが
如き是れなり。天然教に次では精神的傾向發達し來り、神は精神的となる其極
は即有神教なり、然れども其一方には其當初の万有神の傾向を發達し來りて萬
有神教なるあり。天然教は單一神教即 Henotheismus なるが故に、其精神的に向
ふものは神即 Theos の方向に向て有神教即 Theismus となり、其の單一即 hen な

る統一的に向くものは万有を一として、抽象的に超在、一躰教に赴き、二者共に天然教の進歩として現はる。何れの宗教も皆天然教と離れて出づるものにあらず、然れども天然教の不成立不徹透を意識し來りて、天然を除くに勉めたる結果は超天然教を生じ、超天然教の二者の中超在一躰教は印度にて其頂點に達し、有神教は猶太にて頂點に進めり。超在一躰教は即觀念的解脱宗教にして、婆羅門教と佛教なり。此二教は一切の非神格的差別多數を超越したる神格的平等を神格として、神格と世界とは相容るべからざる對峙とし、婆羅門教は無宇宙論となり、佛教は絶対迷妄論となりぬ。

婆羅門教にては、吾人の經驗する有形の世界は全く迷より出でたる空華なり、吾人は之を存在と見るも之れ實は虛妄にして實有にあらざるのみならず、有るべからざる者なり、其虛妄の世界を實有と思考するは即迷なり、世界は無なり、然れども他に實體的に實有のものありと認めざるべからず。世界的事物に反對する性質を有するものは實有なり、世界の虛無に對して、神格的は實有なり、世界は差別なれども實有は平等の沒差別的なり、无限不變化のものは實有なり。此故に

吾人宗教上の安心は世界的性質以外に根底す、世界相のものは吾人を迷はすものなり、神格的は安心の基にして吾人に知識を與ふ、吾人解脱の目途は此虛無を脱して此實有に入るにあり。

婆羅門教は無宇宙論なり、而も虛無の世界と實有の實躰とを對立せり、而も如何にして此對立を説明すべきや。婆羅門教は種々此解釋を求めたり、然れども佛教は此有無の泥着を破し、其最終の結果を提出し、婆羅門の實有とするとする理想界其物本躰を以て無と斷し、此世界の無なるのみならず、理想の實躰を寂滅として之を安心の大本となしたり。此故に佛教は絶躰的迷妄教にして、理想を有すとするの迷妄を破して絶無に歸入したるものなり。

佛教、婆羅門教は共に世界を空と斷じて、世界は實有ならざれば其中に道德を有する能はず、實無の中の現象の道德は無なり、從て罪業の如きも嚴密には言ふ能はざるものなり。然れども宗教として此世に存し、萬民感化の職務を取る以上は如何しても道德に關係せざる能はず、故に二教共に實有にあらずとする道德を立てたり。婆羅門教の道德は元來の教は印度の習慣より出てたるものなれ

ば、其道德は印度社會的習慣の外ならず即ち社會的、他律主義なり之に反して佛教の道德は明に自律的立脚地に進みたり、即凡吾人が住する境界世界は吾人業因(Karma)の作す所にして、凡て吾人の状態は無始已來經來りたる結果に外ならず、而して此業の主幹は如何。佛教は無我と斷ずるを以て其主幹は吾人一個人にあらず、一個人にも亦其業果あると同じく、人間共通の業果あるを以て、衆生が共に存在することを得るなり、即個人は業因の積集にして人間なる境界は同じ業因を積みたる共通の世界にして、一切は皆業に成る。此を以て一個人の業果は一個人の責任にして、人類一般の業果は人類一般の責任なり。此の如く佛教の道德は客觀的にして又自律的なり。此故に個人は同一世界的根本より生じ、一切は同じく業因の顯現なり。故に佛教道德に最も重要なるは同情なり、世界は一の根本より出で、同じ業因に成りしものなれば、一切を愛せよとは自然の結果なり、一言にして云へば、佛教は客觀的、自律的、道德主義を感情的に、表明して之を慈悲に約したるなり、世界宗教中人類全體に通ずる道德を立てたるは佛教を始めとす、佛教が婆羅門の社會的、道德主義の國民的宗教を超脱して、字內的宗教

と化したるは此が爲なり。佛教道德は道德としては此の如く完全に達したれども、其理論的根底に至れば、非常の欠點あり、即ち其實無なる世界なれば、業因を立て慈悲を重んずるも、夢中現象の如く其實無くして意味無きものなり、佛教の道德は其形は完全に達したれども、其根底は超在一體教にあるを以て人類に於て大なる効益を爲す能はざりしなり。換言せば、世界の根本一なるを以て同情を重んずれども、其一なる者は無なるを以て、無の上に立ちたる道德なり。故に佛教は道德にて業因を説き同情に重きを置くも、解脱とは其業因を脱するにあり。其道德主義は明に一の客觀的實在的の形態を有するも、解脱に至りては觀念的に過ぎず、其理想は虛無なるが故に實在にあらざり、無なる觀念に入るなり。佛教は宗教上の主幹も無く、客體なる神も實在にあらざり、故に之が欠點を補ふには其の無に有を加ふるを要す、此くすれば道德も實在的の根據を得、解脱も實在となるを得ん。然れども實在を附加せんとせば、無神教にあらざりして實有の境界を以て解脱とするときは、實在的、解脱の教とならざるべからず。譬ふれば佛教と婆羅門教とは家を建つるに屋根より立てたるにて基礎なし、之れに反して

基督教の有神教は基礎より造りて屋根に達せざるものなり、即ち超在一神教は屋根より基礎に來りて宗教の主體と客體とを無にて説明せんとして其實在的關係を説く能はず、基督教は神を立て、其神と人間との關係を結ぶ能はざりしなり。故に此二より完全のものを造るには超在一神教の屋を下より支へ基督教に屋根を覆へば足る。之をなさんとするには神人の二を實有とすべし。然れども基督教の如く神人の二を離さずして、一體的に二者の根本を一として説明すべし、是れ實在的、解脱宗教にして即具存一神教なり。

吾人理想的宗教は二教調和したる所にあり、其の宗教的意識が人間の歴史上に事實上初めて顯はれしは神と人との媒介者即ち救世主なる觀念にして此觀念は實在的解脱宗教の萌芽なり。救世主とは基督教に神と人間の間に基督出で、一方には人間の性質を有し其根本は神なりとするにあり。基督教は猶太教より出でたれども二者全く異なり、猶太教はエホバと人間との二を説くのみ。基督教は基督教主の觀念に立てり。猶太教の道德は律法的、他律に依りて人間の幸福主義を打破し、基督教將來の宗教に自律の發達する源を爲せり。猶太教は他

律的道德の宗教なり、此を以て其宗教的意識は一に此神意を奉ずるにあり、即天父の宗教なり。猶太教にて此く神人を離したる間に一個媒介を出だしたる者、即教主の宗教にして、基督は神の子なりとの根本に立つ、而して解脱は救世に依りて天父に對する罪を赦さるゝにあるを以て純粹他力的解脱宗教なり。

基督教主に依る宗教は神と人との間に媒介を立て、人間にも亦た精神ありとの觀念に導けり、神と人間とは反對なるも、此媒介ありて之に依りて人間にも神の精神を宿すを得べし。故に此階梯として人間にも精神あり、實在的解脱を可能とする者は、即宗教的客體と共に宗教的主體も實在且同一本質なりとする具存の一神教にして、精神の宗教是れなり、此宗教は未だ歴史に現はれざるも吾人は之に進まざるべからず。

此宗教を形造るには、神自身は一の大なる絶對的精神なり、迷にある吾人も同じき精神を有し、此に依りて解脱すべし。此信仰によりて吾人に宿れる精神に依りて、罪ある状態を脱却して絶對的精神に入るとを得と信ぜしむるものなれば、精神教は一方には唯一絶對の精神を信ずる點にては唯一神教にして、他方には

一切衆生が絶對の精神と同じき精神を有するとの信仰より云へば万有神教なり。之を以て精神教は唯一萬有神教若くは万有單一神教(Pantheismus)なり。父の宗教より子の宗教を産み、子の宗教は精神の宗教に轉化すべきものなり、基督教が猶太教より出で、將來の宗教を出だすべき契機は其三位一體の教にして、此三位一體の教は猶太教の過去の有神教と將來の具存一體教を連絡する現在の者なり。而して其連結は一にセム民族の唯一神教と、印度ゲルマン民族の多神的單一神教とを合するにあり。三位一體の教は基督教に於て最重要なる意味深遠なるものなり、而して近世に三位一體の教を矛盾とする一派の思辯的基督教及唯一主義あるも、此等は只論理的に三が一なりとの説を矛盾とする者にして、却て基督教の進歩を過去の猶太教に返さんとする者なり。三位一體を攻撃する最大の根據は、之を一とするは言語を弄するものにして、考ふる能はざるものなりとするにあり、然れども是れ三位一體説の歴史的意義を知らざる者にして、三位一體の概念は實に其を轉進し得る契機にして、吾人は此に依て將來の宗教を開展すべし。然れども此如き冷索の攻撃あるは其罪攻撃

者にあらすして元來基督教中の人格(Persona)なる概念の不完全に歸す、即基督教は猶太教の人格的なる神を父とし、他の人格を並せ來りて、此不融通を合して三位を一體とするが爲なり。三位一體の教を解釋して其興味を味ふときは、現象界に過境的なるものと現象界に含蓄的なるものとが、共に絶對の中に致一の根據を有するとを示せり、一體が三方面に現はるゝは是が爲なり。而して其結果として如何に過境の絶對が現象界に現はるゝかを見んに、一切は即神の精神を宿とし、神の精神を有する人格なり、此人格は現象界の人格と神の神格とを哲學的并に道德的に合一せり。又若し之を動力的に見れば、神格は世界に超絶しながら又其過程即世界進化の間に唯一絶對の原動力として、三種の方面に働くなり、宗教上より云へば世界過程は解脱に向ふ進行なり、神は絶對として、一切の根本となり、基督として、解脱の媒介となり、精神として、世界過程の働き手となるなり。斯く三位一體を解し來れば三も一なり、一も三に同じ、豈之を矛盾といふべけんや。

羅句語にて Persona とは假面の義にして、希臘語の προσωρον なり、古人は果して

斯く考へしや否やを措きて、今日の三位一體は全く此三假面の義にして一人が三假面を有して三種に働く事は決して不可能にあらず。此く三位一體を完全に解釋し能はざるは基督教を唯一神教と見たるが爲にして、既に上述の如く三位一體を解釋すれば基督教は唯一神教にあらず、三神的、單一神教と見做すべきなり。斯く一步を進めて考ふれば、三位一體教は、唯一絶対の神が含蓋的に此世界に働くところが其宗教的意識の心髓となり、唯一神教にては唯一絶対の神が人格的に超越するを信するが故に、此人格の泥着を脱する能はず、若し人格の概念を排除すれば唯一の神格即精神にして、此精神の宗教にて精神を超越的に見るは基督教にして、精神を含蓋的に見るは佛教の世界觀なり。斯くなれば一個人格的の神を要せず宗教的意識は一の天父を要求せざるに至る、吾人は哲學上に認識す、此世界を支配する根本主義は必ずしも人格を有する神を要せず。故に一神を立つるも精神と見、天父も精神に攝收して差支なく、神子の基督も精神にして神子の名稱を附するを要せず、神子の職務は人を救ひ神人を合一するにあり。其職務たる濟度が何に由て生ずるかを考へ來れば、基督教にても基督が

神と人との兩性質を兼具するに由ると云ふなり、然らば其解脱は神の性質を有するに由る者にして、基督が有する精神に外ならず。故に基督其人が人を救ふにあらずして精神が人を救ふなり。而して人が此に救はれ解脱し得るも人に宿れる精神なり。此く見來れば基督教の三位一體は精神を三方面より見たるに外ならず、天父の神は精神の神格の本體を現はし、神子の基督は耶蘇と云ふ一人の歴史的人物の胸中に宿れる精神の神格なり、一般の精神は一切に存する神格なりとす。斯く解釋すれば、基督は十字架上に死して罪を償ひ人を救ひしも、一切の人も亦此と同じく精神神格の化現にして、十字架上の死は基督教に説く如く重きを有するものにあらず、唯他の多數の摸範たるに過ぎず、即精神を有する一人が十字架上に贖罪すと云へば、他人も之と同じく贖罪するを得べくして、基督の行爲は一切の人が當に爲すべき宗教的努力の摸範を示せりと云ふを以て足れりとす。然らば一切の人も此摸範の如く此贖罪をなさざるへからず、一人の精神が解脱するは小宇宙的解脱なるが故に世舉て解脱せんと欲せば、大宇宙的に基督の如く贖罪せば神に合一するを得と信すべし。即一切は皆精神

にして、此精神によりて此世界の進化を擔任し、其最終の結果は世界全體の悲壯の最後、最終の解脱に到達すべし故に精神教の解脱は、自力的解脱なり。之に反して基督教は基督の力にて救はるゝが故に他力的なり、精神教の自力的解脱宗教にては、其目的個人にあらず、在來の宗教の如き個人の靈魂を如何にすべきやは心髓の問題にあらず。凡そ個人、靈魂とは身軀の組織より成る心の性能に外ならざる故に、此等は不死なりとも何とも云ふとを要せず、我精神教の解脱は身心を活動せしむる所以にあり、故に一個人を目的とせず、此神より離れたる精神が本の絶對に歸一すれば可なり、遠源すれば可なり。精神教の道德は、個人を目的とせざる故に、斷然個人の幸福を拒絶し、大宇宙の悲壯の最後を目的とす、即精神自ら罪を犯したるを十分に覺知し、自ら進て罪を償ふを以て足れりとす、其道德は同時に自律的なり（保羅の宗教を参照せよ）。現象界の差別を空無にして本界に皈し、一切は漸次進化して大宇宙の解脱をなす、一切は根底一なるを以て慈悲同情の行をなし、悲壯最後を甘んじ此世界にては自ら他の犠牲なることを覺悟すべし。慈悲と獻身は道德の基礎なり。

序言

此書題して「精神宗教」と稱する所以は、余が先年刊行せし「人類宗教的意識の發達」の最後の節に説明せり。此二書は各獨立の統一を有し別々に閱讀するを得べし、然れども二者は宗教哲學の歴史的と組織的部分とをなせるを以て、相互關聯して全躰をなすべし、而して余は之を余が第三の主作と稱せん。論究の形式は此組織的部分にても其歴史的部分に於けるが如く現象的なり。此書の研究は可成り精密に先入主なく宗教的意識を分拆するを以て始め、其心理的根據より始め超在一躰教と有神教との片面的設定を高等統合して宗教的意識の形而上の設定に及び、宗教的意識の實行的結果を開展するに終れり。此組織的研究の結果は歴史的同じく具存一躰教の宗教にして、只彼部分にては天然的、超在一躰的及有神的宗教の含善的批評よりして現今の歴史的题目として開展し來りしを、此部分にては其關聯的論究をなしたり。此研究が形式的に余の従前の宗教哲學著作と異なるは、余が立脚點を明にする

に要する批評と論難とは先の著作に委ね、此には自由に其對象に就きて積極組織的に開發するを勉めたり。叙述が積極的又組織的ながら尙宗義的ならざるは其の現象的勢地に立つを以てなり、此を以て讀者が自己の有する世界觀の標準は之を措きて、今宗教的意識の内容に就きて現象的に分拆したるを正當と信ずるや、又は終局に到りて宗教的意識の此理論的結果を真理とし其實行的結果に約束の力ありとなすか、將た又宗教的意識の内容を其設定及結果と共に迷妄なりと斷じ去るか、各位の任意なり。之を迷妄と斷じ去り、此書に宗教的并に倫理的趣向なしとするも、尙心理的趣向あるを主張し得ん、宗教は假令迷妄なりとするも、宗教は人類精神の産物中最も趣味あり最も重要なる者にして、心理学最高の問題たるべければなり。

宗教の内容を一定の宗教に關せずして純粹に宗教的意識より開發せんとしたる余の試作は斬新にはあらず、此の如きの試作は既に他人(カント、フヒテ、ヘーゲル、ヒューマン等)のなせし所なり、然れどもフライデレルも其の宗教哲學の始に論ぜし如く、此等の人は此問題を銳利に解視せず又純粹に透徹せずして、宗教

的意識の分拆を以て、一定の歴史的宗教を辯護すべき緒論の如くに用ひしなり。余は余が此題目を精細に確定し正當に其終局に透徹し得て、此に依りて形式の上にて先輩の上に出で、内容の上にて始めて印度并にパレスチナ歐羅巴の宗教發達を公平に參酌して、各其の對時的真理に於て之を止揚し得たる宗教哲學を出だすに於て成功せしならんを祈る。余は此上に、從來宗教的意識を言辭に表明するに就きても簡と明とに於て幾何かの進歩をなし得たらんを望むも、此點に關する困難は尙十分に脱却せしにあらず、此は余が繼續者の事業として殘し置かん。

誤解と邪推を防がん爲に、余は明言す、此著作は全く科學的目的の爲にせし者にして、決して實行的動搖の傾向を存する者にあらず。余は了知す、文化の進歩に遅れたる衆民と文化擔保の少數者との懸隔は、今日にては少くとも數世紀の差あり、此を以て國民の中に實行的に宗教的新構成をなすべきは幾何かの世代を要せん。此新構成が余の死後何れの時に來るべきや余は之を照鑑に委託し、其時に當りて科學は遙に余の上に進み、又而も余の一生の事業も其が基礎として

存せん事を希望す。

千八百八十二年九月

伯林にて 著 者

宗教哲學目次

第一部 宗教心理論

第一章 人間一面のみの宗教的機能

第一節 寫象としての宗教的機能

人と神との關係としての宗教的機能、一——神なる寫象が過境的に眞實なるを信するの必要、二——宗教的并理論的世界觀、七——二者合背の歴史的過程、九——媒介神學及其價值、三——信仰と確實、四——寛容と排斥、六——宗教に於ける偏頗なる知力主義の危險、一五——宗教と宗義學、三——宗義學と宗教哲學、三

第二節 感情としての宗教的機能

宗教に於ける感情の積極的意義、六——感情に於ける眞と非眞、六——宗教的感情と宗教的世界觀、三——感覺的宗教感情、三——美的宗教感情、五——眞摯の宗教的生活と其美的假象の餘裕、六——宗教の儀禮と宗教的美術の修養との分限、四——神祕的宗教感情、四——神祕主義、四——感情的宗教に於ける幸福主義の危險、四——感情、心情及情操、三

第三節 意志としての宗教的機能……………一五

宗教的生活過程の目的管轄としての宗教的意志、一五——スピノザとカントに於ける宗教的道德主義、一五——宗教的道德主義の偏頗と不通、一六——意志的宗教と感情的宗教、一六——完全なる宗教的生活過程、一六

第二章 神と人と二面の宗教的關係……………一七

第一節 恩寵及信仰概論……………一七

宗教的機能に於ける寫象感情意志の致一、一七——信仰としての致一的宗教機能、一七——宗教的關係の神の方面即恩寵、一七——信仰と恩寵との機能的致一、一七

第二節 啓示の恩寵と知力的信仰……………一七

啓示の恩寵と知力的信仰との機能的致一、一七——外部并内面の啓示、一七——傳承的及創親的啓示、一七——個人の啓示と人類宗教的意識の發達、一七——啓示の原道徳、一七——啓示の眞實、一七——感覺的直観としての啓示、一七——抽象的寫象としての啓示、一七——觀念としての啓示、一七

第三節 解脱の恩寵と心情的信仰……………一八

惡毒の解脱、一八——罪過の解脱、一八——罪過と惡毒との關聯、一八——天然的

の人は自ら解脱する能はず、一八——恩寵に依りての解脱、一八——歸命融合、安立としての心情的信仰、一八

第四節 靈化の恩寵と實行的信仰……………一九

消極的及積極的靈化、一九——道徳的自己離脱、一九——宗教道徳的情操、一九——解脱と靈化との致一、一九——啓示、解脱、靈化の致一、一九

第二部 宗教形而上論……………一五

第一章 宗教的客體の形而上論即神論……………一五

宗教形而上論と理論的形而上論、一五

第一節 世界依屬を脱却する契機としての神……………一六

實証論的證明、一六——宇宙論的證明、一六——終局目的論的證明、一六——絕對的實體格及其自己との致一、一六——神の動力的自在及其永恆なる精神的自己存在、一六——神の一切知應、一六——天然的及終局目的世界秩序、一六——神の一切能及一切應、一六

第二節 絕對的依屬を建立する契機としての神……………一七

理論的形而上論に於ける認識論觀念主義的證明、一七——宗教的形而上

論に於ける同一證明、一〇——心理的證明、一〇——致一哲學的證明、一〇——此等證明より來る神の定相、一一——絶對的觀念と絶對的意志、一一——神の一切知は不識的、一二——絶對的精神の概念と人的感情主義との分離、一二——意識は人的感情主義、一二——神の自覺、一二——神の感情、一二——非人格的不識的絶對精神としての神、一三——有神の解釋の宗教的動機及其自評、一三——神の不識的非人格的なるは宗教的意識の設定、一三、

第三節 自由を建設する契機としての神……………一六

神の中にての自由、一六——道德的世界秩序、一六——客觀、主觀、絶對の道德的世界秩序に依る宗教道德的證明、一六——神の客觀的正義、一六——神の神聖德、一七——神の主觀的正義、一七——神の恩寵と絶對的濟度秩序、一七——正義、神靈德、恩寵の關係、一七——再び神の非人格德、一七

第二章 宗教的主體の形而上論……………一八

第一節 宗教的人類論……………一八

一、解脱の要ある者としての人類……………一八
 最悪主義は宗教的意識の設定、一八——迷妄論と超在一教とは解脱宗教の基礎として不適なり、一八——心理的必至主義と具在一教とは悪

を可能にするの規定、一八——惡の遺傳的素質、一八——人の固有性として根本惡、一八——病的の惡、一八——瘴氣性の惡と團體的罪過、一九——定命論と非必至論とは責任を可能ならしむる能はず、一九——心理必至論の根底に立ちて責任を論ず、一九——主義的偽道德の根底にて責任の不可能、二〇——惡との健闘と責任との出づ點として倫理的情操、二〇——罪過の感情と解脱の要、二〇

二、解脱の能ある者としての人類……………二七

主我は道德的情操を生ずる能はず、二六——願動的の惡は理想の人にも欠くべからざる契機、二六——無罪過の位置は説明に用なき潛勢態、二七——道德的情操の發育、二七——願動的恩寵并に遺傳恩寵、二七——有神教と超在一教とは恩寵と信仰との機能的致一を説明するに足らず、二七——具在一教に依りて問題を解釋す、二八——人に於ける劣神的精神的及積極の協神的範圍、二八——神と人との分別、二八——神と人との致一、二八——宗教的關係の實在的致一、二八——解脱の主義として神との實在的致一、二八——不死の信仰と無益危險、二八——個人的并に宇宙的なる實在的惡惡解脱、二八

第二節 宗教的宇宙論……………二八

一、絶對的に神に依屬する世界……………三〇六

宇宙論的問題、三〇六——天然的一神教及工手と物質との二元論、三〇七——有神教、三一〇——超在と具存一神教、三一〇——世界過程の時間態と神の永恒態、三一〇——造作、三〇八——保存、三〇九——統治、三一〇——神的協力、三〇九——宇宙論的問題の含蓄的批評の結果、具存一神教、三〇九

二、解脱の要あり能ある世界……………三〇七

總壯は世界の規律、三〇七——宇宙的解脱、三〇七——幸福論の最悪觀と終局目的論の最良觀とは共に宗教的意識の設定、三〇八——有神教の神惡論は問題を誤れり、三〇七——具存一神教は此點にても有神教と超在一神教との高等統合なり、三〇八——一切能自家の境域は一切能、三〇八——意志は神に於ける開端の契機、三〇八——神の解脱の絶對的總壯、三〇八——超在及具存一神教に於ける絶對的のあるべからざる者、三〇七

第三部 宗教倫理論……………三〇九

第一章 濟度の主觀的過程……………三〇九

第一節 恩寵の喚起……………三〇九

宗教的濟度の唯一主義としての恩寵、三〇九——碎勵なく獲ると碎勵して獲べき恩寵、三〇九——恩寵と致一なる信仰は唯一の濟度主義、三〇九——喚起の規定、三〇九——少年の宗教的教育、三〇九——招喚と選擇、三〇九——喚起——主觀的濟度過程諸契機の常恒交錯、三〇九

第二節 恩寵の開展……………三〇〇

- 一、情操轉換の消極的方面……………三〇〇
- 罪過の認識、三〇〇——罪過の感情、三〇〇——惡に對する反感、自我滅殺の希求、三〇〇——真心苦悶と嘆息、三〇〇
- 二、情操轉換の積極的方面……………三〇〇
- 信仰の刷新、情操の革新即更生、三〇〇——罪過滅殺、三〇〇——神との實在的致一、三〇〇——靈化、三〇〇

第三節 恩寵の結果……………三〇五

- 一、改善……………三〇五
- 道德的自修、三〇五——恩寵に於ける退歩と進歩、三〇五——靈化と改善との關係、三〇五
- 二、客觀的濟度過程の協力……………三〇九

實行的信仰の結果としての事業、三九——客觀的濟度過程は一切主觀的濟度過程の目的三三

第二章 濟度の客觀的過程……………三六

不識に止まりしと意識に現はれし恩寵、三六——宗教的人文史及宗教的意識發達史、三三——客觀的濟度過程の成分として社會倫理的制度の發達史、三六——教會と神の國、三六——教會監督、三三——美的儀禮、三三——祈禱と供儀、三六——無爲主義と逃世、三三——機密の恩寵方便、三三——精神教の純粹に内面性なる儀禮、宗教的意識の其神との合一に深神、三三——言語奉仕、三三——宗教的生活の漸進非教會化、三六

宗教哲學目次終

宗教哲學

エドワード、フォン、ハルトマン 著

文學士 姉崎 正治 譯

第一部 宗教心理論

第一章 人間一面のみの宗教的機能

第一節 寫象としての宗教的機能

宗教は第一に人間の心理的現象なり、宗教を解明するには先づ此立脚地より始めざるべからず。動物は尙未だ宗教を有せず、他世界の住民は若し精神的面に吾人と同じき者あらんか、其限に於て宗教を有するならん。然れども吾人は只經驗に依りて得たる宗教現象に止まるを要す、而らば其の主幹は人間の外にある事なし。一切の顯動的宗教現象は總て人間の心理的機能なり、而して此

人と神との關係としての宗教的機能

の顯動的機能と共に若くは其前に存在する宗教の素質即傾向は此機能を知りて後始めて知り得べし。

宗教的現象は其機能を擔任する主體の外に其か向ふ所の客體ありて始めて生じ來る。一時の感動の如きは其のみにては宗教的特質を有すと稱すべからず、只其か客體との交渉に依りて宗教的特質を有すべき能機(機能)の誘因となる時には之を宗教的と稱し得べし。此故に其機能の宗教的なるを否とを判するの基は客體の有無にあらざりて如何なる種類の客體なるやにあり。

主體自己を客體とする機能例せば理論的自覺、幸福主義の主我、純粹に道德的、尙宗教的とならざる(なる良心の如きは宗教的にあらざり。若し又自己を客體とする者にして宗教的なるべき者あらんには、其は他の宗教的なる者の結果産物に外ならず、即宗教道德的良心が自己を宗教の見地より裁判決定するが如きは、單に自己が自己を客體とする者に非ざるや明なり。劣等の生物等か人間に宗教的客體となる能はざるは明なり、然れども動物、木石等を神聖として崇拜する場合は、其崇拜者は動物、木石其物を拜するにあらざりて其中に高尚なる者

の代表表象せらるると信ずればなり。宗教的客體は主體と同級ならず、其の人の宗教的客體とせらるゝが如きは、構想が此人を甚しく卓越せしめしが故なるか、若くは幸利の爲に眩まされて自ら欺けるに出づるなり。

此故に宗教的と稱すべき機能の客體は主體に卓越し、時に同等人類中の優劣の如き卓越にあらざりて、異等の本體に對する絶對の卓越ならざるべからず。即人類の宗教的客體たる者は人に卓越したる者なり、吾人は之を稱して神といふ、今茲に神といふも他の意義を混せざる神と知れ。宗教的客體は總て神なり。

神といふも理學的にいふにあらざり、只宗教的概念なり。之を理學的に論ずるは、理學が宗教を研究する時にして、其が神を論ずるは神其物即宗教的客體を研究するに、あらず、人と世界に對する其他の關係に於て神の何たるを研究するなり、即宗教學は宗教的客體を神として其性質を論ずる唯一の學にてあるなり。

宗教的機能は人の神に對する交渉即人の神に對する關係なり。此定義は佛教の如き無神教にして尙宗教なる者あるを以て見れば誤れるが如し、然れども是れ其神を一定に解釋するが爲に佛教の絶對迷妄教に適せざるのみ。佛教に於

ても、無は一に世界の絶對根本にして世界をなせる迷妄の積極的原因なり、二に現象世界の(虚無的)本體なり、三に世界經過の行くべく絶對解脱の終るべき世界目的なり、四に宗教道德的世界秩序の擔保産出者にして此に依りて迷妄の中に唯一の眞實常住なる者を表し、依て以て迷妄なる世界經過を實に濟度の過程となすなり。即其無なる者は何れにしても宗教的關係の對象たるに足れり。佛教の無神教なるは、其が宗教的客體なる神を否定するが爲にあらざりて、其が無を神となすが故なり、之を宗教とするは其の無を神とするか故なり、其の如何にして無を神となし得るやは此處に論すべき處にあらざり。

宗教的機能が人と神との關係なりとすれば、人の意識の中に宗教的客體たる神を存せざるべからず。特に宗教的なる現象起るには、其に先ちて常に不識の機能の存するあり。然れども宗教は意識的なる宗教現象に始まれりとするを要す、人なる主體が意識的に神なる客體と交渉するには、必ず如何様になりとも其客體を寫象せるを要す。即ち神の寫象なければ、宗教なきなり、神の寫象は意識的なる宗教機能の發足點なり。常に發足點規定なるのみならず常に其が要素

神なる寫象、
過境的に眞實
なるを信する
の必要

たり、宗教的機能を發揮し増進するの動機は神の寫象なるを以て、此機能即ち宗教的生活の性質は全く其寫象の性質に係て存す。

寫象の宗教機能の前提たるには、必ず過境的の意義と價值を有するを要す、即過境的意義にて眞理なりとせられざるべからず。若し其寫象が單に含蓄的なる意識の内容に止まりて、之に相應する過境的實在と交渉せず、又其の實在を信ぜずんば、決して宗教的關係を建立するに足らざるべし。若し人が其の意識の内容には相應の實在なきを知んには、此の如き主觀的産物に對して宗教的關係を結合する事なかるべし。若し此の如き主觀觀念的寫象の客體に對して宗教的關係を結合せんとはいは、即宗教的關係を迷妄に歸する者にして、悟性は之を掃除せざるべからず、若し又人が其心理的體制の爲に常に此迷妄なる關係を結合するの要ありといは、又一方にては此と同じく其の體制上の必須は其迷妄なる特質を明にして迷妄に立てる關係を破壊せん。此の如くにして代々宗教的空想と批評的悟性とが相闘はんには、空想は漸次悟性に地を譲りて其積集の結果は心理體制を變更して、終に宗教的機能の基本を識域以下に陥れて之を亡は

すに至らんのみ。

事態若し真に此の如くならんには、理性勝を占めて宗教的動機を殄滅するを促すは理性ある人の當になすべき處にして、宗教的寫象の迷妄的特質を辨護し其の終局を猶豫せんとするが如きは懶惰より出づる矛盾のみ。人の寫象が總て過境的の意義價值なからんには、如何に之を僭偷するも之を宗教的關係の基本となす能はじ、言を換ゆれば先天觀念論の宗義は宗教を不可能ならしめ、常に悟性に破壊せらるゝ空想迷妄に外ならざらしめん。

人は其の寫象が過境的に實在あらざるを知る能はざるも、尙其の實にあるを十分に信憑せざるとせよ、此の如き場合には其寫象を蓋然的に實なりとして之に對して宗教的關係を結合し得べきも、又之と同時に蓋然的に實ならざる者に弄せらるゝにはあらずとの決定信憑をなす能はざるべし。一點此疑あれば其の強度に於て性質に於て常に宗教的關係を麻痺せしめん。人は實在の確實ならざる者に對して愛情を永續する能はざると同じく、此種の宗教的關係は常に危懼を免れず。

宗教的寫象が單に人心必須の豫定に過ぎざらんには、又其が必須なりとの豫定も果して眞實なるか將又迷妄ならざるかを明にし難かるべし。

理論的思考に顧みず其の宗教的信憑の實否を質すまでに至らざる人にありては、宗教的需要といふ事のみにて十分に宗教的信憑の主觀的根據たるを得ん然れども、悟性が宗教的豫定と理論的認識と二者の別を認めざるに至れば、宗教的前提を理論的認識に依りて證明する能はずとの宗義は却て其の眞實なるや否やの疑を喚起し、從て思想は其が單に迷妄なるなきやに想ひ至り、益宗教的關係の正確なるを減退せしめん。先天觀念論も理論的懷疑論も共に、宗教的寫象と理論的認識とを剖判して、人の精神を二區に分ち相互に其信憑を打撃し時を経るに從て宗教を滅亡せしめん。若し彼等にして宗教の存在を救はんを欲せば二重眞理の説を執らざるべからず其が破壊的性質を蔽はん爲に理論的に宗教を亡びすべき立脚地を隠蔽せる遁辭なる事知るべきなり。

宗教的需要に出でし前提と理論的認識の内容と相背くべからずとすれば、二者全く同じからざる迄も、二者は相争はざるのみならず、主要の點に於て相照明

する者ならざるべからず。理論的意識は宗教的意識よりは其廣袤弘くして、後者の要せざる材料をも含有せり、又理論的意識が其經驗的材料の十分ならざるが爲に歸納的に明白に斷論し得ざる所の者をも、宗教的意識は希望の憧憬を以て雲霧の中にも闖入すべし。但二者は其核實に於て一致せざるべからず、又二者が互に相交渉せざる部分に於ても此共通の核實と背くとあるべからず。理論的認識にして宗教の本質ならざる部分と雖も、非宗教的若くは背宗教的ならずして、宗教を照明するを要す。此と同じく理論的認識を超越したる宗教的意識の部分も之に背かざるのみならず、之が統轉を助くるを要す。理論的認識は人心必需の天性と經驗的材料とを満足せしむるを期するやいふを待たず、然れども宗教的意識が直接に感情の壓迫の下に其需要天性に従ふを要するが如くに之を過重すべからず。理論的認識は常に宗教的意識を審査して其所謂需要とは單に迷誤に出でしにはあらざるか、將又其の進歩したる後には全く形を變して他様の寫象前提に従ふを要するに至るやを討究す、宗教的意識は之に反して、當時發達したる度に従ひて熱意を注ぐのみにて、其の如何の位置を占むるやの如きを論せず。

宗教的意識其最高の度に達して、理論的認識が其の決して迷誤にあらざるを許すや、即二者の全く合一したる者にして、此に至りては宗教的意識は必しも理論的認識以外に出でざるなり。宗教的意識の前提は盡く理論的認識の容るゝ處なるを以て宗教的世界觀は特に理論的世界觀より別に標置するを要せず、理論的世界觀は又宗教的意識の心理的事實より歸納して自ら強固なるを得ん。此に於て二者は相合一したるなり、固より理論的認識の各部分には宗教的興味を有するを要せず。何れの宗教も其盛時には即其國民の理論的世界觀と投合せしなり。宗教の創劫は必ず其國民の中にあらし理論的世界觀に結合せし者にして、新宗教が遇ふ所の困難は宗教の境界自家よりは寧ろ宗教的意識を昂めん爲に、前代より存する宗教的にして、理論的なる世界觀に新要素を入れ、從て之を變動するに出づるなり。其歴史の經過に於て宗教は機制的の種に同じ、其の應化の能の許す限り、其關係の變化に適應せんとし、其の變化應化の度を越ゆるや、終に一部に限られ

て、絶滅するに至る。

種が周圍に適應して生存せんとすると同じく、何れの宗教も理論的意識を自家に利ある様に導かんとす。始めには二者手を携へ、宗教と其代表者は認識と結構とを増進養成し、其の理論的認識に適應せんとするが爲に自家の價値を高め自家の生存を鞏固にし來る。然れども其の一旦頂點に達して凝固するや、認識の發達に背き終に之を仇敵視するに至る。

此に於て宗教は一切の文化の進歩又知力の進歩は其始は健全なるが如きも終には思むべき結果を呈すとなし、此思むべき者は只自然の進行にて健全なる衝動の之を壓服するあるのみと論ず、宗教は又此思むべき知力が病的に一般人民を惑はす事ありとし、之を蛇蝎視するに至る。凡そ精神發達上の病的流行性と健全とは其が一般進歩の方向に背けるや否やに依りて之を分ち得べきも、宗教家は飽くまでも此分別を容れざるなり。

是争は容易に決定を與へず、宗教が尙其信徒に満足を與へ、又永く感情に使はれし知力は依然として其罣絆に甘じ、科學の確實なる結果と自家宗教の設定との

衝突を免れん爲には種々の詭辯的通路を求め來るを常とす。然れども其宗教の内部の力衰へて如何にしても満足を與ふる能はざるに至りて、始めて進取的世界觀は明白に嬰守的なる宗教の世界觀に勝つに至る。理論的世界觀は宗教的需要に出でたる寫象の科學的結果に撞着するを明にし得るも、尙未だ其が其程度にある宗教的意識の結果なる事を破する能はざる限は、理論的批評理性の満足よりは感情の満足を冀ふ信者に對して其宗教を打破する能はず、然れども理論的批評が其の宗教的意識に親炙して、現今宗教が其の改革を要する事を知り、冥々の中に何か新しき高き者を憧憬するに至るや、現在の歴史的宗教は其根底より動かさる、此に至ては時代の問題は幾何の時を経れば、文化の指導たる小數が終に文化の上にて幾世紀も後れたる大多數を服し得べきかに歸す。此を以て文化を擔て立てる小數が既に不満を感ぜるの時、當りて、現在宗教の代表者が多數の信仰尙動かざるを以て自家の破るべからざるを主張するも、何等を證するの力なからん。

一宗教の代表者は自己程度の宗教を絶對の宗教なりと信ずるか故に、此状態を

見て宗教其物が危害に遭ふと見ん。歴史の過程を公明に觀取する人は、宗教的世界觀と理論的世界觀の離反は元來あるべき者にあらずして、一宗教が其有限相對の程度に執着し、歴史の進行に應じて超脱せざるか故に、此事あるを知らん、而して又理論的世界觀の進歩は一宗教をして進歩し圓滿に近からしむるのみならず、又終にはその不満足にして一步を轉進すべきを教ふる者なるを知らん。一宗教の不満足なるを感ずるは、其宗教に取りては苦痛にはあれど、是れやがて其が躍進の力を與ふるの源なり。理論的認識の進歩は此故に又寫象の材料を宗教的天才に供給して、彼が新なる宗教的世界觀を建立して、一躍進をなすの助をなす。

然れども未だ實に宗教意識の新程度に到達せざる間は、從來宗教の代表者は自己の宗教と其世界觀とを併せて如何にか之を舊の如く理論的世界觀と合一せんと種々の企圖をなさん。此企圖は形式の上にては宗教が進歩の路にある時に適合せんと勉むる努力に似たるも、其實は全く之に異なりて、前の如く其宗教の主義に成るべく完全の形を與へんと勉むるにあらずして、理論的世界觀と投

合せん爲に既に定めて圓滿となせし者を破滅し若く變躰し若くは衰弱せしめんとするに外ならず。

此種媒介神學とも稱すべき盡力は二種の結果を來さん、當代の宗教的生活を萎靡せしめ之に代はるの宗教的代償を得ざるに終るか、若くは前宗教を破滅して新宗教に路を拓きながら、出來得る丈之を古の形態にて蔽はんとせん。即古きを破滅するの路を進み、又之に加ふるに新生命の路をなすに過ぎざらん。新生活の方に向ふとは雖も、新酒を古瓶に注ぎ新精神を古形態に包むが故に未だ其中に撞着を存するを免れず、即是れ媒介神學が破壊刷新を進むるの路なり。

理論的認識は此時に當りては又宗教の發達を助け、此新生命を新主義として認識し、此新主義に依りて新に新宗教を生み出さしむ。而して此主義は其超過したる古主義とは全く異にして、一方にては當時の理論的世界觀と相同じ。

此の如くにして宗教的世界觀と理論的世界觀との争闘は進化的に調和に終らん。科學は其と同根底に出でし宗教を助けて其滿盛に達せしむ、而も其一旦共同の世界觀を越ゆるや直に之と衝突す。此争闘はその性質上科學が宗教を屈

服するものにあらざ、科學は宗教に手を借して其が新世界觀に進むを助け、常に宗教の良友として、其の照管的贊助として存す。

信仰と確實

宗教を其の一々の形態に通じたる普通の性質に於て見る事をなさずして、其の一定の現象形態のみに見る人は、理學を以て宗教の仇敵となさん。一定の歴史的宗教の立脚地より云はば、後に仇敵となるべき理學を友にせしよりは寧ろ其の助にあらでは得られざる盛運を庶幾せざるを宜とせん、然れども一歴史的宗教が此く科學の爲に盛衰するは即宗教其物の進歩を促す所以にてあるなり。宗教的世界觀は此に依りて宗教的關係を結ばんとする人には過境的に眞理たらざるべからず、固より宗教的世界觀は決して動搖懸旌の如くなるべからずと雖も、さりとて數學上の眞理の如く絶対なるを要せず。其要する所は實行に支障なき確實にして、其の不精確なる事、實際に害なき限に於てすれば足れり。精密なる實質科學、數學と論理學は此外なりの確定したる結果と雖も、決して絕對に眞理なるにあらざ、正確に近き蓋然にてあるなり、而して吾人か日常行爲の根底とせざる眞理は之を理學の確定したる結果に比せば些少の蓋然のみ、而も吾

人は一般に之に満足し敢て日常行爲に危険を感せざるなり。抽象的に絶対眞理にあらざるの故を以て人生實行上の關係を疑はんとするは此と、同じ意義に於て非なり、其の蓋然さへ度に於て眞實に近からんには人生には影響なく、行爲を支配する上に於ては絶対眞理と同じき價あり。

絶対眞理の到達すべからざるを稱ふるは少數の人のみ、多數の人に至りては理論上には正確に近き者を以て實行上には正確として容れ其の行爲を支配す。宗教的世界觀に關しては、眞理の主觀的承認即知力的信憑を以て信仰内容の絕對眞理なる保證となす、而して絶対眞理なる事はある者にもあらざ、又宗教上に要する者にもあらざるなり、宗教的意識の要求する所は宗教的關係を立つるに實行上十分なる丈の主觀的承認の外にあるなし。

一々の人に就きて云へば、其の信仰が絶対眞理なりとの迷妄にあるとも、又は此迷信を除きて宗教的信仰は宗教的關係の實行の動機に十分なる丈の蓋然の度あらば足れりとせざるも、共に差異あるなし、一般に云へば信仰が正確なりとなすは宗教的生活の爲には利益多し、されど此は只迷誤に過ぎずして實は其反對

にあり。非批評的に信仰の確實を信ずる人は此同定を除けば其の宗教的生活を損害するを怖れん、而れども不偏に此關聯を觀取する人は能く此の迷誤は確實に近き蓋然にして、心理上確實と同じ結果を呈するに起るより出でしを知らん。此故に確實といふも實行上は其に十分なる丈の蓋然に勝る事なし、之に反して宗教的信仰の絶対真理なりとの誤信は其宗教に危険を來す者にして、論理にて排除すべからざる排斥性を生じ、反抗性に一切の信仰一切の宗教を盡く迷誤的性情に出でたりと斷ずるに至る。

寛容と排斥

自家のみに完成し歴史發達上諸の關係に適應せざる宗教的世界觀は固定的にして、其一部を代へんと欲せば全部を破壊せざる可らざるに至る。一宗教の代表者が勉めて此宗教觀を完成するに勉むれば、從て其の一部は盡く其全軀の機制的局部にして宗教的意識の欠くべからざる分子として分割す可らずとなすに至る。宗義的に確定したる宗教的世界觀は自己の客觀的真理を以て宗教が客觀的に可能なるの保證とし、其主觀的信仰を即主觀的可能となすに至る、一言にて蔽へば、一定不變の宗教觀を主觀的并に客觀的に信ずる事を以て宗教の欠

くべからざる條件となす。少しく異なれる信仰は宗教的機能に支障を生じ、已に反對なる信仰は非宗教にして非宗教的行爲を生む者となす。

宗教を以て人類最美の善、最高の所有となし、一切の之を毀損する者を除かんとする人は、極力自己の信仰を保存し、唯一神聖の信仰、清淨無垢の教法を損せざらんと勉む。即宗教の保護者たる爲には信仰の保護をなし、一生不信に對して健闘し、信仰の障害を殄滅せざる可らず。宗教を以て人生の最大事となす人には不寛容即宗教に反する總ての信憑を排斥するを一生の目的とせざるべからず。之に反して人道博愛の名を以て寛容を望む者は、自ら爲す所を知らざる者なり、何となれば惡を排すると惡を容赦するとは相兩立せず、同胞を正路に導くと之が迷を許すは醫師が毒物をも容るゝに同じければなり。宗教的生活の力衰へて、宗教は最大事たらざるに至り、宗教上の他愛と其過敏の感情が自他を不靈福にするを叱咤せざるに至りて寛容あり。歴史の事實に見るも、一宗教の盛時には即其の嚴厲の不寛容排斥行はれ、寛容は其の衰頹の時であり。一宗教の立脚地に立ちながら寛容を唱ふるは到底詭辯たるを免れず、宗教と寛

容とを合一せん唯一の路は何れの宗教的世界観も皆相對的に真理なるを承認するに在るのみ。然れども此く承認するは宗教が絕對真理なりとの主觀的承認にも、其中に此と同じく相對的真理なる他の異なる世界観を容るゝを得る事を豫定する者なり。此他の真理は固より同等にして己を補ふに足るべき者にも、又己が曾て經來りし低度の真理に對しても許さざるべからず、寛容は此別を問はざればなり。一定の宗教を絕對の宗教となす者は其他に真理あるを許す能はず。然れども諸宗教の世界観を進化的に觀て何れの宗教にも其程度に相當したる丈の真理を許す者は、又自己の宗教的世界観も亦全躰進化過程の一員にして相對的真理なるを許さざるべからず。

此く認識するも、宗教的關係は絕對にあらずして實行に支障なき丈の蓋然なる事を明にせんには、決して此が爲に宗教的生活の熱活を害する事なし。此を以て粗朴に確實と蓋然を混合する事を廢すれば、自ら宗教を進化的に理會するを得ん、宗教の進化的見解は宗教と理論との争を和解すると同じく、宗教の熱信と寛容とを融和する唯一の途なり。粗朴の混同を明にするは宗教の重要事なり。

宗教に於ける
偏頗なる知力
主義の危険

宗教を絕對として他を仇敵視するは、宗教が自己のみにて餘り確實ならんと欲する者にして却て己に害あり、此かれば之に反對する者は宗教が寛容若くは科學と和せんとするを以て龍辯に過ぎずとし、若くは正統思想の如く科學と寛容とを排斥し、宗教を人文の敵なる迷誤なりと斷ぜん。宗教を絕對正確と稱するは永續する者にあらず、終には其の蓋然なるを知るに至るか若くは自信の迷信なるを知りて其信仰の内容を迷誤として放棄せざるべからざらん。

宗教の信仰は其の不動の真理なるに存し、此寫象ありて始めて其動機并に其宗教的機能を發し得べしとする見地より見れば、宗教的世界観は宗教の動すべからざる心髓なり、從て宗教的機能其者を明にするよりは、宗教的寫象を記載する事容易にして、一の宗教をいふには其の宗教的世界観を記するを以て重要となさざるべからず、其他の機能は皆此に出づればなり。

尙一步を進むれば宗教的機能は總て其世界観に附屬したる偶事にして宗教の本體は其世界観に外ならず。此に於て一定の世界観を信ずるは宗教態の標準となり、之が信仰を告ぐる事は即宗教的なる事の保證となる、正信は即虔信にし

て、神學組織の微細の點にも歸入依信するは即虔信の聖なるを表す。此に於て俗人の宗教信心は第二位となり、神學者のみ（パリサイの猶太教に於けるが如く）宗教中の優れたる者となり、宗教の熱情とは（古ルーテル派の正統派に於けるが如く）淨教に就きて神學的論争をなすを主とし、宗教的の歸托と獻身の精神は知力の範圍にて自己知力の犠牲（即天主聖教に於けるが如く）教會教權規定の世界觀に自己の理性を壓伏するに現はる。

此の如く宗教と其が寫象の根底とを混同するは常に宗教を害し、人生を總括すべき宗教的生活を極端なる知力主義に乾燥し、生ける宗教を文字議論に轉し、終には俗人の之に關せざるに至る、教權を握れる者は益此傾向を長じ、不寛容を極端に及ぼし、虔信に代ゆるに口舌の議論を以てして知らず、諷諷を組織するに至る。宗教の信仰を知力に限るは宗教を乾燥にし、宗教的世界觀を承認する事のみ重んぜらるれば、宗教的機能は偶事として排せられ、心情の宗教的生活は枯渇するに至る。

宗教の世界觀と宗教自家とを混同するは、同一の宗教的寫象は同様に諸人を感

宗教と宗義學

動すべしとすに出づ。是れ實に人々知力の基本素養性格性情其他社會上の位置に異同あり、また人々の觀る所の宗教の階段に異なる者あるを忘れし者なり。同一の歴史的宗教の中にも宗派、黨派、方向の異なるあるは人々の差異を示し、同一の宗教的寫象も人々宗教的意識の階段に應じて種々の果を呈し、或は之を解せざるあり、或は之に満足するあり、或は之を卑しとして顧みざるもあるは人々宗教の階段の異なるが爲のみ。

宗教の代表者が此の如く知力主義にて國民を誤謬に習らしたる處にて、他方に理論的世界觀の代表者は此誤謬を襲用し、科學の理論的世界觀を以て直に宗教に代はるべしとするに至るは驚くに足らず。宗教的世界觀の理論的世界觀と對立し得るは、其が宗教的生活と其の需要とが之を根底とする間のみ、然るに神學のみ重くして内部の宗教的生活は信ぜらるべき世界觀に附帶したる者に外ならずとならんには、宗教的世界觀は其が本部を失ひし者にして、理論的世界觀のみ横行して宗教的世界觀の地を奪はんのみ。理論的世界觀が此種の宗教的世界觀に代はらんには、理論的世界觀即宗教となりし者にして、少しも不當にあ

らざるなり。

理論的世界観は多くは哲學若くは哲學の容貌ある万有科學的世界観の形にて出て來る、而して哲學が宗教に代はらんとするも元は神學が宗教的世界観即宗義信條を以て宗教となせし、の誤謬を反復するに外ならず、兩者共に知力に宗教の主要なる部分を認めしなり。哲學若くは宗義學を宗教なりとすは、恰も經濟學を以て國家經濟に代へ、星學を以て星辰の運行に、美學を以て美術に、食料論を食料に代へんとすると異なるなし。宗教の世界観は宗教的生活に欠くべからず、少くとも宗教的生活の發足點として宗教的意識に必須なり、此故に宗教の爲に此を開發せんとする智力的機能は決して宗教的機能たるを失はず、然れども此は直接根本の宗教的生活を増進せしむる間接手段の機能にして、宗教の眞實不變の内容にはあらず。

哲學は二様に宗教に代らんとしたり。古ルーテル派の正統説が言語解釋と神學的理性主義に終りを告ぐるや、粗野なる刷新の哲學的理性主義は廢棄したる歴史的宗教に代ゆるに自明的なる「天然宗教即理性宗教」を以てせんと稱して起

宗義學と宗教哲學

れり、即其の説く所は人格的神、人格の不死、人格的自由意志の三觀念を旗幟としたる自然神教なりき、然るに佛國エンチクロペテ派の中にては既に此精神なき自然神教を唯物論に轉じたり、近世ストラウスが代表せる「新信仰」も亦此に過ぎず。此自然神教唯物論に對して、スピノザに發しフ、ヒテ、シェリング、シヨペンハウエル、ヘーゲルに發達せる形而上的一元論あり、其の考察は唯一神の過境存在に代ゆるに非人格的神の一元的含蓄にあり。此等の哲學思想は如何に高きにせよ、此等は宗教は一般人民には哲學の代理をなすも、哲學者にとりては哲學を以て全く宗教に代り得べしとす誤謬を抱けり、特にヘーゲル并に其徒に至りては此誤謬頗る明瞭なり、ヘーゲルは感情を宗教的生活の中に認めざりしにあらざるも、其實は其の用をなさず、宗教發達の事實的契機を只認識過程の階段のみに依りて解釋して知力主義に陥れり。ヘーゲル派にして此誤謬を摘發したるはヒーデルマンとす。

哲學若くは宗義を以て宗教に代らんとするは全く非なりとするも、哲學を以て宗義に代らんとするは果して誤なりや否や。此問題は半は理論的世界観と宗

宗教的世界觀との關係に關すれども、其よりは狭き意義を有す。即哲學全體を以て宗義學に代らんとするにあらず、其の宗教的機能を論じ其根底を研究する限に於て即宗教哲學として之に代らんとするにあり。一方にて宗義學も亦單に宗義信條を偏成するに止らずして、之を科學的に論究せんとするには宗教哲學たらざるを得ず、只其差別は哲學ならぬ宗教哲學は其論究の材料を一定宗教の宗義に取り、眞の宗教哲學は人類の到達したる最高の宗教的意識を取りて之を事實上の材料として論ずるにあり。

此く區別すれば、宗教哲學は宗義學が一定の宗義に固着して之を以て最高の宗教的意識の採萃となすの欠點を認めん、而して宗義學は宗教哲學に對しては其が歴史的に傳來せる宗義を顧みずして其宗教を實際に開發すべき教化の用に適せずとなすの外何等の非難をも加ふる能はざらん。宗義學は科學的目的と共に實際的に神學の目的を結合せし者にして、純粹に科學的なる宗教哲學よりは多くを有す。而して此の實行的目的は其宗教を以て最高の宗教的意識とし若くは之より勝れたる者あるも其は只此の形式と寫象材料とに依りて表し

得べしとなすにあらずんば、用なき者なり。

若し此假定が正しからんには宗教哲學は宗義學に代る能はざるべし、然らんに宗教哲學なる者は諸の宗教の宗義學者に刺激を與へ各自の宗義學を發達するの補助をなし、及在來宗教に自己の宗教的需要に應ずる寫象界を發見せざる學者に宗義學の代用をなすの外に用なからん。之に反して此假定非ならんか、宗教哲學は漸次一切在來の宗教の宗義學に代るを得ん、此の如くならば諸の宗義學が宗教哲學と共に存立するは獨立の價值あるにあらずして、先覺少數の外に多數の人民の後れたる者に對して科學が便宜の寛容をなせるに過ぎず。此の如き宗義學が理想的宗教的意識の寫象形式に關聯して價值あるは、只其が科學的には不十分なるも實用上に必要にして、在來宗教の情力は尙多數人心に存するが故に宗教々師は其の間に行はるゝ寫象信條の宗教的意識に結合し、此に依りて彼等を教化教導して理想的の宗教哲學が宣布する高尚清淨の觀念に列らしめざるべからず。即宗義學は僧侶(從て一般人民)に對する宗教哲學的入門にして、其の目途は根底宗教哲學たるにあり、即宗教哲學の内容を其中に寓して

明白の地に導かん様に傳來宗義の寫象形式を變形するにあり。歴史上、入門として宗義學の價值は大なるも、而も其が宗教哲學と相距る非科學的なる事は之を摘發せざるべからず、宗義學は宗教哲學の眞實金を掩ひ、發達并理性に反して既に超過せられたる宗教の宗義を強ひんとする者なれば、形式上にも非科學的にてあるなり。宗義學は如何に精微に赴くも宗教哲學に代わる能はざるが故に、宗教哲學は漸次宗義學を廣潤の方に導き、終には彼が入門の職を果せし後には全く之に代らざるべからず。

第二節 感情としての宗教的機能

宗教的關係には寫象を要す、而も此のみに成るにあらず、元來宗教的機能には寫象の基本を要すれども、宗教的機能は宗教的世界觀とは獨立せる者なり。宗教的寫象活動は宗教的關係を結ぶべき寫象の對象に對して起り、此に於て他の宗教的機能に依りて此關係を現實に現はし來る。此關係結合するや人は宗教的客體より自己に歸り、寫象にて得たる關聯を離れて宗教客體と交渉す。宗教的

宗教に於ける感情の積極的意義

機能にては、人は自己に密接し、自己本體の心髓に集中親炙し、神を自己意識の中に投じて之と一定の關係を結ばんとす。此を以て宗教的機能の本分は、人心活動の中其の最も自己に密接なる外部と離れたる機能即感情にありといはざるべからず。

宗教特有の精髓は之を感情の中に求むべきはシライエルマッヘル以來の定論なり、感情ありて始めて知力主義の冷索落莫に對して溫暖と熱中を作り、乾燥凝固なる道徳上の嚴肅主義に對して新鮮なる活氣を與へ、個人の活動と濃厚なる和順とを附與すべし。宗教現象の契機は總て之を感情に發見すべし、無限に對して自ら抑損し、神を畏敬し、心情が神の方を冀求するが如き、此等の肝要なる宗教的衝動の影響、又神に信賴し自己の人格を全く其中に没して之に歸托するが如き、又罪惡を知て之を苦み之を悔ひ、神より離れしを知て之に失望し、神の保證せる解脱を眞の解脱なりと感じ、甚深なる悲壯の感動を生じて自己の離脱自由を得、神と融和するの利樂を得、脱世專念の熱情を起し、又神的平和に内心沈靜なるが如き、此等幾多の機能は盡く心理上感情と稱すべき者なり。

感情は吾人に宗教的生活の最深底と最高頂とを示し、又其の最美にして香くはしき香なり、其の特性は以て宗教態の高偉なるか卑陋なるか清浄なるか不浄なるかを示すに餘あり。宗教の生活は特に感情の中に其の人格的活氣を備へ、各人の特色と離れ難し、一般に宗教の發達に於ても亦一個人が宗教發達の跡に於ても、感情の全く欠け、中心宗教生活の主動たざりし事あるなし。宗教的感情の性能は最も明に宗教的需要の性能を知らしめ、宗教的關係に於ける寫象の根底並に其實行道德上の結果を定むる基なり。感情は根本の宗教的機能にして、宗教上寫象の活動も此に出で、意志の活動も亦此より流出す、又若し前よりして一定の世界觀を具ふとすれば感情は此光を己の鏡に受けて此に依て一定の方向に意志の活動を反射す。

此くすれば或は心理學上感情を解して、不識的なる心的程過を受動的に意識に集中して心的機能の本源をなす者となす人あらん、然れども若し明に現はるゝ證候を以て不識的なる思想の原因を代表し得べしとすれば、必しも感情を見る此の如くなるを要せざるなり。若し感情を以て獨立的に宗教的機能を生ずる

感情に於ける
眞と非眞と

機能と見寫象と意識とを以て此に附隨し來る偶事若くは感情の一部となして見れば、此の見解の是ならざるを知らん。此の如く寫象と意志とが感情と關聯せるを措きて、感情のみを、宗教的機能と解するは種々の危險を來さん。感情は實に不識的なる寫象と意志活動の産物なるが故に、其動機は自ら一定の寫象界を作り又意志活動を發するを得ん、此關係を誤りて此等不識的活動の發表嚮道たる感情を獨立の者となさんには、此と共に又意識的なる寫象と意志を以て感情の結果となし、又受動的なる感情を過重し爲に宗教態に其定態と勢用を失はしめんのみ。

若し感情のみを獨立に見んには、眞も不眞もなく、善も不善も滅せん、是れ心理上單簡明白なる事實なり。感情に眞否をいふは其の本源たる寫象の眞否に關聯して始めていひ得べく、其善惡をいふは其と關聯せる意志の傾向の善惡のみ、感情は此二者を離れては何等の意義をも有せず。二者を離れては感情に眞もなく善もなし、即宗教的感情を眞善の上より價値の判断をなさんには到底二者と離れたる感情をいふべからず。若し感情に此等の價値をいふ能はずとすれば、

宗教的感情と他の卑下なる感情とを區別する能はじ。單に心理學上には感情を獨立に云ふべし、然れども感情は實に一個人が有する思想界と其の價値の寫象とを總括するが故に、高尚淨潔なる感情には價ありとし、卑下なる感情には價なしとせざるからず、又從て感情が内に不明不定に包括する者を外に明白にする爲には、必や此思想界に入て探求せざるべからず。

シライエルマツヘルは其の宗教談(Reden über die Religion)の初版には其相互の關係は明ならざるながらに感情と共に直覺を宗教的機能となせしが、後には此の原始の寫象なる直覺をも感情の中に編入して、感情のみを以て宗教的機能となしたり。此く何者をも混合するが故に諸機能の關係は明ならずして、頗る非科學的となれり、此立脚地にて異物をも一に混合するも尙、感情の眞否をいふには其の内容たる寫象に依らざるべからず、若し然らざらんには、感情は感情なるが故に眞にして、寫象は感情の一要素なるが故に眞なりといふに至らん、ヘーゲルは此の如きシライエルマツヘルの立脚地に對して、感情は卑下最惡なる者をも又高尚最良なる者をも其内容とし得べきを明にし、一度も寫象と發表せざる感

情は不明曖昧にして、決して寫象の高等に完成して明白となれる形式に就きて其價値を云々するの權を有せざるを論じたり。若し感情と其内容を其れ自身にて眞なりとすれば、宗教的感情と他の感情と區別なく、即感情には眞否を論ずべき者にあらず、此に依てシライエルマツヘルは感情自らにして、宗教的機能なりといふ事を證明するを得ざるなり。

宗教的感情は如何に宗教的機能の心髓なりとするも、宗教的感情は必ず宗教的寫象に依りて客觀的に眞理(絶對的たらざるもの)價値を判せざるべからず。宗教は其世界觀あるを要し、又其の過境的に眞理なるを要す、其世界觀の内容ありて宗教は其信者が眞理の全具となす所となる。宗教と理論的世界觀と相一致する時には宗教は即人生の實際に意義ある理論的世界觀なり、二者相背く時には一般人民の理論的世界觀を知る能はざる者には宗教其世界觀となる。世界觀のみにて知力主義に乾燥せる宗教は永存する能はざると同じく、感情のみに偏する宗教は國民に眞理を指定する能はず。眞理の總括をなさんには、不明の感情より其の寫象の根底を明にし、之が組織を

なすを要す、即ち宗教的世界観となるを要す、即ち是れ宗教的動機の要求する所なり。寫象は宗教的動機に依りて宗教的感情の興奮を表はして始めて宗教的となると同じく、感情の宗教的となるには宗教的關係となるべき一定の内容を有する寫象に依るを要す。感情は動搖常なし、之を防ぐには其をして明晰確定の宗教的寫象と確實明白なる關係を有せしむるを要す。確乎たる宗教的世界観を離れては、宗教的感情の生活は蒙昧となり、動搖變形雲霧の馳するに似ん。宗教的世界観を抜き去りて宗教を感情のみに限らんとするは、宗教が淘汰の結果確乎たる寫象を得しより前の動搖朦朧たる状態に歸せんとするに同じ。若し然らずとすれば、即其人が祖先よりの傳承と宗教的教育とに得たる自己の感情に依りて、自ら自己の需要に應ずべき宗教的世界観を形成せん。然れども是れ自己個體的發達の需要に應ずべき者にして、人類全體の民族的發達の沿ふべき者を蔑視したる者なり。此の如き宗教的意識は自然に祖先以來の發達に沿ふを得ば可なるも、此の如き個人的構成は多く主觀的にして純粹に客觀的ならざるを如何にせん。此を以

て此等は客觀的に真なる宗教的世界観を確定するに利益なく、又單に個人的に感情の朦朧たるに出づるも、而も客觀的の主張をなさんどす。感情は多くは個人的に偶然特殊の性質多く、ヘーゲルも曾て自己の感情を云々するは即人々の間に共通を斷つに同じと論じぬ。理性は人々に通有にして、異見を闢はすに於て共通の器具となり、汎く思想を支配す、之に反して感情を稱するは即根底を離れ相互の領會を斷つに同じ。宗教は一般に信仰を求むる以上は客觀的の根底を有し、客觀的に眞實なる世界観に立つを要す、固より宗教には個人的感情を容るゝの餘裕を有す、而も理性的思考の標準に規準せずして、宗教の全體を任意なる個人的感情に占めんとするは甚非なり。宗教的感情は獨立しては三種の方向に開發す、感覺的、美的、神祕的是なり。其の最も多きは何れの人にも通有なる感覺的なり。天然宗教の感情には感覺的分子多きは云ふを待たず、超天然的宗教にも此分子甚秀てたるあり。宗教的關係は幸福主義の根底に立ち、高等の宗教に於ても此特色を脱せず、其感情の感覺的なるは自然の勢なり、即人が神の助に依りて達せんとする幸福の願望に感覺的

性質あるが故に其感情亦感覺的なり、而して此種の信者は今日尙大多數に居るにあらざや。

此關係を離れて單に形式の上より見るも、所謂精神的感情の中にも其基本には感覺的混交あるは到底免るべからざる所なり。禮拜に當りて崇高に森慄し、悔悟に當りて切齒し、救済の慈悲に親接して融合の快味を覺え、贖罪を得て天に躍り地に喜び、慈愛を得たるを信じて愛情の最高なる妙樂を感ずるか如き、皆是れ感覺を離れざる感情にして、感情は其の要素なり。吾人は精神的感覺の本體として天然的感覺性を欠くべからざるか故に、此等の感覺的分子にして感情の精神的性能に害なき限は之を容るゝに害なし。然れども感情は其の精神的と感覺的とを分ち其感覺的濫溺を防ぐの指導なくんばならず。即知力は感情を指導せざるべからず。

感情は其刺激の度高まるに從て其感覺的分子増進す、從て宗教的感覚は昂進するに從て感覺的となる、然らば宗教的感覚を昂進せん爲には其感覺的成分を養成増進すべきか。歴史は教ふ、感情に偏したる宗教は常に此邪徑に進むを。宗

教上の同情は多く残忍淫好と親近し、宗教上の愛は性慾と伴ふ、基督の血と傷に於て信仰の熱を高め、メテオテ人のテオニッスの祭の如きは其一なり、信者が多く其他性の對象を求め、騎士及僧侶のマドンナを拜し、尼が天后の婚儀をなすが如きは其二なり。此の如き極端は宗教的感情的病態と稱すべく、感情に放任すれば規矩なき感情は自然に此傾向を呈す。假令此極端に走らざるも感情的宗教にては激情の感覺的混交を免れず。

第二の美的方向に就きては、其の美的直觀若くは感覺に入り來る感覺的分子は適宜なるが故に、感覺的感情的對する如き非難を要せず。感覺的感情的美的感情に入り來る事あるも、美的感情は之を精神的に誘進して感覺的に陥らしむる事なし、聖教の寺院に入りて、凄涼壓迫の空氣に觸れ、立ち上る香烟に精神朦朧となり、五色の窓の中に薄暗き間に宏莊盛立の楹柱穹窿を仰ぎ、沈靜の音樂に信仰的震慄を感せしむるも、此中にある感覺的の感情は皆崇高の美的感情に伴へるを以て、宗教的感情的感覺に卑下ならしむる事なし。

美的感情は一般衆民の未だ宗教的感情的に入神せざる者を接取するの功あるが

故に宗教的感化の端緒として用ふるに宜し。教會の讃歌が宗教改革の豫備をなせしと、又聖教の儀式が美的印象に於て新教に勝るが爲に今や新聖教主義の漸く盛ならんとするは人の知る所なり。且既に宗教に入神したる人と雖も尙之を増進し之を精微にする爲には其感情を練達するを必要とし、其の寫象を昂進するには其感情の反動感應に依りて刺衝するを要す。宗教的感情を精微ならしむるは、其と混交せる寫象の強く衝動する者のみならず、又弱き者にも反應して感情の中に裏面の弱き調を以て其表面の高調を支配して、複雑の調和を存するにあり、此の如くにして宗教的感情は複雑の音色を呈し又其中に個人的の特色ある宗教的生活をなす。此くするには宗教的感情を精練熟達するを要し、特に之を精微ならしむには美的儀禮を最好とす。

美的宗教感情は決して賤むべき者にあらず。特に宗教的世界觀と理論的世界觀と相闘いて、教育ある社會は宗教の理論教理と衝突するが如き時代にては、美的宗教感情は此衝突を和ぐるに於て最も功あり、能く此衝突を曖昧にし又不満なる人々の宗教的需要に一時の平和を與ふるを得べし。宗教の信仰確立して

質朴の中に偉大の信念と透徹したる信賴の中に不動の安立とを得る時に當りては宗教的美術の創作力は盛ならず、之に反して某宗教の墮落に近くに當りては技術は他の關係にては見るべからざる隆盛を呈するを常とす。今日の非教會的の時代に特に不信に困める人々の間には、最も盛に華文時代の教會音樂の行はるゝを見る。

當時の宗教が時代の精神と背馳して、詩的の朦朧界に遁れ美的感情に於て其満足を求め、此が爲に其宗教の活氣を呈するは即其墮落の結果宗教的需要か此方面に遁れを求むるを示す者にして、常人の見て表面よりは觀破し能はざる所なり、其宗教の代表者が此事實に依りて其の生氣の決して滅びざるを證せんとするも理なきにあらず。

直截の信仰力と宗教的感情を美的に儀禮化するとは此の如く相背反するが故に、或は美的感情は感覺的感情と異ならざるやを疑はしむる者あり。宗教的生活動か藝術の産物に其の活動を呈するは、儘に其生活動に餘裕の勢力あるを示す者なり、然れども宗教的需要が猥に宗教的技術に走るは其が天然の實質に満

眞摯の宗教的
生活と其美的
假象の餘裕

足を得べき源泉の渴れしを示す者なり。ロマン派に於けるが如き美的世界観か、藝術より宗教に移り、美的感情より宗教的感情に進まんと努力するが如きは實に進歩なり、然れども宗教が藝術に溺るゝは其の麻痺墮落を示す者なり。宗教は生活なり、藝術は生活の模寫なり、宗教は活ける現實を表し又之を要求し、藝術は現實に代ゆるに美的假象を供給す。宗教的直覺は其の過境的眞理即其客體の過境的實在なるを豫定し、美的直覺は只須然的現實の假設的形象に關し、其は只其が空想的寫象が現實の規定に背かざる限に於て實在的に眞實なるを得。此故に宗教的感情は眞實の寫象より發したる實有の感情なり、之に反して美的感情は有り得べき現實の理想的假象に發したる純粹に理想的なる感情なり。人は宗教的感情の中にては實在の中に生存彷徨し、美的感情の中にては美

* ロマン派の詩人に聖教的傾向あるが如き、又ロマン派の哲學者の一部分が基督教に傾き(フヒテシニラング、ヘーゲル)、一部分が印度の宗教に傾き(シロマン、ハウエル)が如き、又ロマン派の音樂者が一部分は聖教風のオフトロウラムに傾き(リスト)、一部はゲルマン教の宗教的悲壯に傾き(ワグネル)が如き皆此努力なり。

的直覺の假象的對象が實有として現はるゝに依りて生ずる理想的感情の理想的形象の中に處るゝなり。此を以て宗教は最實有なる感情の中に住する眞摯の生活なり、藝術の快樂は理想的なる感情の形象に對する浮華の遊戯なり、又眞摯の感情が美的假象の中に反映する場合に於ても比較的浮華なり。此故に美的宗教感情は眞摯にあらざ、或は眞摯なる宗教的感情の端緒となるべきも之に代るべき者にはあらず。美的宗教感情は宗教的感情の端緒としての外、獨立の價値を有す(美的感情其物の頂點として)るも、而も若し之を以て宗教感情に代はらんとし若くは其最高の精練なりとなすは概念の混同にして、又宗教を害せんのみ。美的宗教感情は眞摯なる宗教的感情に附屬して其宗教上の價値を保ち、其眞摯なる生命は宗教的寫象ありて美的假象の根底となり、又其過境眞理の信仰を此假象と對映するに依りて始めて得べきのみ。若し過境的眞理の信仰なきが爲に美的假象に逃れしならんには、此美的感情は宗教上に何等の價値なからん。宗教的生命全く消滅せざるも其信仰既に浮動せる時には、眞摯と浮華とを混同し、只殘存せる眞摯をも美的感動の遊戯となし了らん、此くなれ

ば美的假象は欠乏せる信仰の補助に用ひられ、自己が尙教會の中に生存するを辨解し、遊戯となり了れる宗教的生命が只諂媚に過ぎざるを蔽ふの具となりん。

美的假象に就きて美的「真理」を云ふは其の現實にあり得べき規定に適順するを云ふ。宗教的美術に於ける美的直覺に就きては美的「真理」を過境的實在に關聯すべからず、只現象的實在を以て満足すべし。闘ひて倒れし人の像を見んに、其眞實とは即ち闘ひて倒るゝ人あらんには此の如き姿勢なるべしと信ずるにあり。之に反してオリュンポのツォイスの像を見んに、其眞實とは天と驟雨の神は實在として此くあるべしといふに存せずして、希臘人はフヂアスの時に當りて天と驟雨の神に就きて實に此の如き觀想をなせし其の宗教的直覺と寫像とを理想的に表象するにあるのみ。此と同じく基督像若くは聖母像若くはベツハの教會音樂の眞實なりといふは、基督若くは聖母が實に此の如き容貌を有し、又は天上の天使が神の前に此の如き歌を歌ふといふにあらざりて、此等の像又歌は其時代の聖教若くは福音派の共同的宗教意識が實に抱きし内容を其儘に表出

せしといふにあり。

民族心理學上の意識現象の歴史的事實は現實の範圍にして、此事實は即宗教的美術の眞實の依て立つ所なり、而して歴史の觀想に富みたる現今の時代は、美的宗教直覺に就きては此現象上の眞實を以て足れりとし、所謂實在主義の藝術の如きは此範圍に望むべからず。過去の基督教藝術を修養するは、今の人は其が生ける宗教的實質には全く無縁なるに關せずして、過去の宗教的感情を美的に觀取入神するに十分なる同情と理會を有するが故なり。基督教藝術の内容に對して積極的關係を見んとするが如きは今日にあり得べからざる事にして、今日は其に客觀的歴史なる美的價値を附するのみ。異教徒の神像に對すると同じき宗教美的觀想を以て其教會の聖徒の像を見、或は同じ熱崇の心を以て今日はベツハ若くはヘンデルのオラトリウムを聞き、明日は同じ専念を以てワグネルの「神の曙」を聞ん人は、此般の美的宗教感情は美的假象より出づる美的感動と同じく遊戯にして、過境的眞理の信仰に出づる眞摯なる宗教的生命にあらざるを知らん。

宗教の美術を美術として獨立に、養修するは固より不可なく、又美術を以て眞實の宗教的生命の端緒とし、又其精華となすは必要なり、此と同時に此二者を混同して宗教的感情と美術の遊戯とを亂らざるに注意せざるべからず。此混同は理論の上にも亦實際の上にも勉めて排斥せざるべからず、即實行的には特に眞實なる宗教的感情と美的宗教感情とを混ぜずして、神に奉仕するには只眞摯なる感情の激動に依らざるべからず。即言を換ゆれば、神事の爲に美術の養修をなすは不可なり。美術の宗教に利するは神事以外に於てすべし、美術の快樂に依りて神事に入らんよりは寧ろ神事に遠かるべし。吾人が此混同を排斥するは、皆に此が爲に注意を分ち散らし、又美的感情を感覺的感情に近くるを怖るゝが爲のみならず、其主要の點は若し此く混同せんには宗教の眞摯を眞實なき浮華に解軀するが爲なり。歴史は常に教ふ、何れの宗教にても其最熱誠なる部分は宗教の儀禮及美術を排し、一般の視聽快樂の爲に此の如き行をなすを非とせり。全く美術を滅するは粗野に流れしむるの基なるが故に、今は神事以外に宗教的美術に價値を附するに至れり。

宗教美術の修養は其が廣濶の現象を包括し、諸宗教の各相對的に眞理なるを知らしむるの具となるや、特に一般宗教に人を導くに最も利あり。何れの宗教も各絶對に眞理にあらず、此の間に進歩をなすは、知力の上にては歴史の方向に従て發達するにありと同一く、假象を對象とする美術は多方面より此間の斡旋をなすを得べし。希臘宗教の塑型的なるは基督教の繪畫的なるにて補ふべく、バレストリナ、リスト等の聖教風の感情はヘンデル、バッハの新教風を以て完からしむべく、ワグネルの音樂戯曲に於て音樂的に復活せられたる古ゲルマン宗教の宇宙悲壯的感情は基督教の教主に於ける個人悲壯に依て大に擴張せらるべし。宗教史上の特殊の宗教美術を發揚したる諸の時代は皆宗教美術を直覺豫想するの料となすべく、又宗教的感情の諸の方面を各其特殊の美術に依りて發達し精微にすべし。宗教美術は決して全く排斥すべき者にあらず、諸時代の宗教美術は各宗教感動の普遍性なるを示し、各は一切の關係的眞理を包括せる最高の宗教的意識の一部なるを明にす。感覺的并に美的宗教感情既に宗教的感情の中に存し、其が理想的模倣たるべし。

とすれば、宗教的感情其物は此よりも一層深遠ならざるべからず、而して神祕的感情は此に當らんとする者なり。神祕的宗教感情は一切宗教態の最深の源泉にして、一切の宗教的生活は此より出で此に英氣を得來る。神祕的感情は美的感情と同じく感覺的ならず、然れども美的感情の如く理想的感動に止まらずして實の中情の生活にして、内部の熱熾活氣なり。宗教的天才が其現在の宗教的意識を跳躍するは此感情に出づ、宗教的世界觀を深遠にし其眞理を確立するには神祕的宗教感情の清淨幽玄あるを要す。神祕的宗教感情は獨立不動の根底に立ち、宗教に於ける本性の創造力なり。此く見れば、宗教を感情に限るの說を是認するに似たりと雖も、仔細に觀すれば一方神祕に偏するの欠點を見るべし。神祕的感情は感情の中最も不定最も不明なる者なり、不可言不可說なる感情の性質を最も多く有する者なり。神祕的宗教感情に沈める者は暗冥の中にあると同じく何物をも認識判別する能はず、若くは光明普曜の中にあつて眼眩するに同し。神祕的感情は一切の宗教的眞理を包括せるを意識す、是迷誤にあらず、

然れども其の眞理とは只感情を動かす者として、即感動に依りて不識間接に意識せるに過ぎず。此故に其の一切眞理を包括せる上より云へば最豊富なるも、其の眞理を明に意識せず宗教的認識に對しては空漠なる點より云へば最も貧しき者なり。其をして眞理を確有せしめんには之を分析し其の寫象の根底を明にし、其の不識を意識に轉せざるべからず、而して此の如く闡明するは實に人類宗教的意識の發達と伴ふべき者にして、神祕的感情以外の過程なり、此過程に依りて始めて神祕的感情の偏頗空虚を完補すべし。神祕的宗教感情は此く其を完全に爲には認識の衝動を要し、當時の宗教的認識を容れざるべからざるが故に、其れ自らにては宗教的機能を盡すに足らざるを知るべし。然れども宗教を感情のみにて説かんとする人は此事實を看過し、宗教を神祕なりとするの結果は終に一切の認識を拒絶し、感情の空漠を越えて神祕主義となり了るに至る。神祕主義は寫象に依りて神祕的感情の不識の源泉を闡明するを嫌ひ、感情の媒介たる思想を放棄し、認識と其結果が時に誤るを怖れ、寫象の偏頗不全を恐れ、

思考の有限なる分子が神秘的感情の直入無限を害せん事を忌む。空漠の無限より確定の無限に入るには又無限なる局部の確定を経過せざるべからず、此を以て神秘主義は自ら其偏局を打破する爲に此路をたどり、寧ろ其空漠たる無限に止らん事を欲す、彼は卵より生長して着々發達するを欲せず昏沌たる鷄子の狀に止る者なり。

神秘的感情の朦朧たる空漠裏に止住するは、單調倦厭を惹き易く、人は之に堪えざるか、若くは其の靜安無爲の無精神的倦怠に陥りて一切の心激動を殺し了るに至らん。神秘主義は主觀に起り夢裡の空想に耽り認識の嚴肅なる過程を踏まず、然れども人の情は空想に空想を生み、任意の方法を以て其の單調を破らんとす。神秘家は多く其空想を結構して、認識より出でしにあらざる世界觀を組織す、其の世界觀は任意なる空想の所産なるが故に之を他人と共同して其宗教的生命を支配する能はず。或は神秘家は他人をして自己の空想結構をなさしめ、相通せざる神秘主義の簇生する事あり。

神秘家は皆各己の空想のみを信じて他を斥け、他の世界觀をも皆自己のと同種

と断定す。神秘主義は何れの世界觀も同源に出づるとなすが故に之か差別を嚴にせず、爲に寛容の狀を呈すと雖も、其は真理の判断を離れたる恬澹に外ならず。

若し神秘家にして其主觀的なる世界觀を構成するの空想を欠かんには、永く其不定空漠に止る能はず、彼等は又無差別なるが故に多くは己に近き他人の世界觀を信ずるを常とす。即彼等は當時の宗教を信じ、其正統説に委托す、彼等は認識に斯へず、又空想をも天才をも有せざればなり。

而も其の正統説の信仰には眞摯なきが故に、其の局限一定の感情に服する事となさず、自家は依然として不定空漠に住するが故に、此にも永く安んずる能はざるに至る。世界觀の構成、信受にも満足する能はざる神秘主義は、感覺的、美的感情に歸りて之を以て自家の落實を蔽はんとす。神秘家は其感熱するに従て、其感覺の熱を高むるに感覺的混合物を養ひ、他の世界觀に無頓着なるに従ひ、遊戯空想に成れる美的假象に走り、美的感動の外一物なきに至る。

任意空想の主觀主義に陥り恬澹主義に流れ、正統の教權に服し、感覺的及美的感

情と合葬する、是れ皆神祕説の結果にして、其が宗教的意識の發達中の迷路たる所以なり。神祕説は其最幽玄最精神的の形に於ても宗教的機能の全軀を盡すに足らず、其の欠を補ふに正路を棄て、迷路に陥る。

宗教的感情は認識と離れて一方に偏すべからず、其の宗教的世界觀を幽玄にする爲に其の幽玄と、其の潜勢的の普遍とを利用するを要す。感情は獨立に自家確實なり、此故に此確實を以て輕侮若くは寛容の放任に流されず、自家見解地の自由に依りて、教權の信仰を離れ、眞と非眞とを判ち革新の要と其の當に取るべき方向を指導するを要す。宗教的感情にして此の篤高なる使命に順はんには、以て人類宗教の改革の源泉たるを得ん、何となれば現在の宗教に不満を感じ而も否定するのみの理性主義は宗教態を欠き、積極に革新を遂げ得べきにあらざ、只感情之を助けて優れたる宗教態を示すに依りて始めて革新の可能を示すに足るべし。

然れども宗教的感情は認識の方法にあらずして、認識を其の手段とするが故に、宗教を正路に道き定むる者にあらざ、而も感情と寫象とのみを以て宗教的機能

感情的宗教に
於ける幸福
の危険

を盡せりとせんには、感情自家は目的とならんのみ。感情的宗教は其の寫象の必要を認むると否とに係らず、自ら目的となりて危険に陥るを免れず。

感情は個人精神の本能、衷心の本質、自己のみの閉鎖孤立の機能なり。感情の苦と樂とは外物を自己に包容して之を享受せるなり、故に若し感情自家が目的とならんには、自己と外界との關係を判定するの規準は一に意識内の苦樂に存せんと。主觀的快不快の感情を以て内外關係の標準となすは個人的幸福主義を以て實踐宗教上の規準となすなり、即宗教的主我を以て宗教道德的主義となすなり。此故に宗教的感情が特に感覺的興奮に止るか將た美術の享樂にて美的空想の遊戯に耽るか、將た又神祕的凝神の微妙なる樂に沈むか、若くは此等を合せたるかは、第二位の意義にして、其中心は感情の興奮と其の満足とに存す。宗教を感情と見る者は宗教的個人の幸福を以て一切宗教の目的とせざるべからず、此と同じく宗教を個人の幸福にて解釋せんとする者は必ずや宗教の感情本位を主張せん。

信者個人の幸福を宗教の目的とするが如きは最も非宗教的なる立脚地にして、

其幸福が神の恵に依りて有形の財寶にて得らるゝ(モセ教に於けるが如く)と、過境感覺的なるホリス、ベツフスの樂園に得らるゝと、感覺的興奮、美的遊戯若くは神祕的震慄にて得らるゝと、又は全く消極的に個人苦痛の消滅(涅槃)に求めらるゝとを問ふを要せざるなり。主我的幸福主義の内容は、此境か彼岸か、感覺的か精神的か、積極か消極か、健全か病的か、粗野か精微かは之を問ふを要せず、要は宗教が個人的幸福の増進を目的とする限は、其高偉純潔は到底害せられざるを得ず、假令如何なる言語を以て此動機を蔽ふとも。

宗教が幸福主義を以て人を誘ふも、其の宗教の目的を知らざる若くは誤れる人々に對して爲すべきのみ。第一に宗教の個人に對して求むる所は自克なり、自克を知らざる者は宗教を語るべからず、此故に自克を口にしながら個人の幸福を目的とするが如きは思慮なき若くは思考すべからざる事なり。宗教が時に其信者に相對的靈福を與ふる事あるも、其は偶事に過ぎずして其存在元來の目的にはあらざるなり、此關係を知りながら尙宗教の目的に代ゆるに感情を以てするは、一切の惡、非宗教態の根源にして、幸福の自利主張、虛偽寛容に流れ、劣等宗

教の幸福主義を保存して宗教の開發に大なる妨害をなす。

自利幸福は感情必然の結果なり、宗教を感情とすれば外面には自利を表さるも、内部に其害を及ぼすは避く可らず。此故に何れの神祕も、其知識インテリゲンツと伴ふと否とを問はず、皆幸福主義の傾向を有し、感情の興奮にのみ耽る。感情的宗教は感情を其當に在るべき冥暗の深底より現はし來り、其幽玄なるべき本分を捨て之を明白の表面に出だして放逸の惡事を營ましむ。凡そ感情の貴ぶべきは其抑損にあり、若之を人工的に重要ならしめんには放逸に走るを免れず。自己感情に溺れ、之に微妙の樂ありとするは常に不健全の現象なり、其感情が高尙、謙讓、神聖なるべき者即特に宗教的感情の如きを其幽界より露出する時には特に然り。感情を宗教の目的として之に濫溺するの風一般に行はるゝに及びては破廉耻と稱すべく、其の感覺的混淆と、現存の宗教并其德教に無頓着なるよりして、肉慾沈溺とならん、又其の私に行はるゝも、其の内密の濫溺、淫行、不徳は特に恐るべくして、其の一般に公に行はるゝよりも甚しき者あり。何れの時代の正統派も皆此惡結果を以て個人的に正統に背くの結果なりとして神祕説と孤立主義とを

非とし、神祕説の非を明にせり然れども其實神祕主義の非なるは其の正統より流れて個人的に孤立するが爲にあらざして、其因は一に宗教を感情とする之に依て出づる幸福主義とにあるなり。神祕主義は特に宗教的に眞摯なるが故に、感情本位の頂點となるなり、彼は只正統説が究竟に及ぼさざる感情本位説の結果を終極に及ぼしたる者のみ。

感情、心情、及情操

此に於て感情を補ふべき者は、感情の手段たる認識の外に尙、感情をして自家目的たるの位置を失はしめ、感情を他の手段とする者を要するを知るべし。此くすれば感情を表面にする事なく、感情を修養するは、其の目的の爲の故にのみ認むべきに至らん。宗教態の理想は感情自家を十分に發達せしむるにあらざり、其の目的の方法に用ふるにあり、之をして其の抑損の徳を守らしめ以て後來の目的に備へざるべからず。

感情は心情の根底として内部に潜むべく、其の表面に出でざる文具に深く實に永きを得ん。表面に出でたる感情は特に美的感動と混同し易く、一時偶然の湧動として忽に消滅し易し。感情が實際に結果を呈するは、其が時々、の感動に揺

動せずして、其の根底となりて、確立永久なるにあり。即是れ心情にして、ヘーゲルが心情には性格の存するを以て心情の宗教が感情の宗教よりも大なるを稱したるは此が爲なり。確乎たる世界觀に依憑して常住なる方向の感情を有する之を情操といふ、情操は感情、心情の空漠潜勢的たるに反して顯動的なり、一々の感情の變轉に反して普遍常住なり。此故に宗教に用ふべき感情の形は情操にある事云はずして明なり。

情操は一々の感情と異にして、常住にして、直に行爲に轉ずるを得。宗教的感情の價値は感情其物にあらざり、其が意識の證候的集合として表示する不識的動機の活動にあり、而して此動機過程の價値は其が出す所の事實結果にありて存す。宗教的寫象の價値が其の動機としての性能にあると同むく、感情の價値は寫象が動機として成せし事實を表するにあり。此故に宗教的感情を養修するは感情を興奮するにあらざりして、興奮の能を開發練達するにあり、而して感情の意識集合を活潑ならしむる證候たる興奮の能が盛なるは、動機昂進の行爲として表はるゝにあり。即感情の意義は不識なる動機が定れる寫象を定れる意志に

轉ずる點を意識中に印するにあり、此故に既に意志の契機を包有する情操は宗教的感情の最完全なる表彰なり、情操に依て感情を意志となす、即感情的宗教は意志的宗教となる。

第三節 意志としての宗教的機能

意志は宗教の始終なり、不識の意志としては其最初の根底となり、意識的意識としては其最後の目的なり。不識の意志が世界依屬より神の中に於ける自由に進む衝動を與へ、不識の冀求が始には宗教的關係に不適當なるながらの神的に向ふにあらざれば、宗教は興らざるべし、此は宗教の目的を迷とする人も許す所なり。主觀的なる宗教的意識の内容を客觀的に現はす衝動なく、宗教的關係に依りて個人的并社會的生活を實際に形成するの欲望なくば、内面の宗教的生活は總て不結果にして又客觀的に無目的とならん。行爲と行爲の意志とは宗教的機能の價値を定むべき結果なり、宗教は特に其結果を認識するを要す。宗教的寫象と感情は其の結果たる意志に於て、即其が人を神聖にする度の如何に依

宗教的生活過程の目的管輪意志として宗教的

りて之を判ずるを要す。

寫象を動機とし、感情を其代表證候として、表はるる意識的なる宗教的意志に依りて、宗教の衝動力たる不識の宗教的衝動は、實際の意識内容として其現實具象を得來る、即宗教の過程は此二者に順環したる管輪を有するなり。此順環的管輪は靜止せずして、宗教的意志の新しき結果は又新しき不識的衝動を養成精練するの具となる。宗教的生活は複雑なる螺旋的順環を以て進行す。

宗教に於ける意志の重要なるは多く人の認むる所、而も其の寫象と感情とに對する交渉は之を見ざる事多し。宗教的生活の目的標準たる意志は時に孤立的に見らるゝ事少からず。此が爲に宗教的世界觀を理性的批評の範圍以外にありとして只意志の興奮に必要及なるのみとし、若くは意志自家が此興奮の材料の満足究竟なる認識の根據なりとし、其外なる世界觀を無用とし若くは意志に依りて認識すべき者の豫程に過ぎずとなす。甲は即スピノザの立脚地にして、乙はカントの立脚地なり。

スピノザは神學と理性と(即宗教的、と理論的世界觀を判ち、一は真理と智慧に關

スピノザは神學と理性と(即宗教的、と理論的世界觀を判ち、一は真理と智慧に關

し、一は虔信と順従に關すとし、聖書中の啓示は只人の意志に關して其の神意に服従すべきを教ふとなせり^(三)而して此必要なる神の性能は存在、唯一、一切知、正義（賞罰に關して）、及忍容の愛に外ならずとなせり。スピノザは其寫象の豫定を當時の英國自然神教の度に止め、猶太教の律法教を其純潔に復せし者なり、此故に彼は彼の形而上學の宗教觀念に不要なる猶太の啓示的律法の文字教權を捨てたり。カントはスピノザに於けるか如き啓示的宗教と道德的宗教との兩立を離れて、道德の宗教のみを立てたり、故に前者を立つるも後者の一部として投合するを要す。兎に角宗教に於いては何事も行爲即善良なる生活に歸す、此外に神意を伺て行ふか如きは曲事なり。宗教は神命として吾人の義務を總括せし者なり、其實質は道德に外ならず、只形式を異にするのみ。律法結構の宗教は影榮賞鑑の信仰に外ならず、が故に非なり、宗教の有すべき最小限の寫象の根底を約すれば、神の存在するといふ事はあり得べしといふに歸せん、道德に神命の形式を附加するには此にて十分なればなり^(四)。スピノザとカントには少異はあれど、此く宗教を道德に歸するは刷新時代の通俗教師の用ひて傳播せし所に

して、常に眞正の宗教は正義に外ならざるを稱したり。事實に於て宗教は其實行に現はす方面にては道德よりも弘き範圍を有せず、カントは其宗教の定義に、宗教を特殊に直接に神より出でし義務なりと見る誤を排除したる（全集十卷一八四頁脚註）は是なり。若し宗教的機能を特に意志に求むる以上は宗教と道德と一致し、假令二者は其價值の上にて形式上の差あるも、實際には何等の差なきは自然なり。カントの道德的意志は自家獨立に精確なり、故に道德的意志と神の意志とが一致し、又此が爲には神の存在を要する事も、皆道德意志の獨立精確なるに出でたる結果なり。故に宗教は道德に依て存し、宗教の透視的遠景あるは道德に含蓄せる觀念の過境的投影に外ならざるなり。果して然らば一切の律法結構の宗教は、自律的に人の精神より出でざる限り眞正の道德を立つるに足らず、其宗教の墮落する時に道德は宗教より離れて永く存すべく、又始には自律的命令を律法にて表はすを疎外せし宗教は一度其他律的の時期を過ぎて其の自律的努力に歸らざるべからず。此見解の誤れるは、實に道德に宗教より離れたる存在を與ふるのみならず、又道德中にある宗教的契

機を道德の恩恵に成りたる宗教に歸するにあり。是れ明に眞の事實關係を顛倒したるものなり。

一切の道德は歴史上何れも宗教より開發せり、此く開發したる人類の道德に關する精神的の基本は一時其源を離れて獨立に生存し得べしと雖も、此獨立の生存の能は有限にして、次の時代には明に道德墮落の證候を呈するに至る。範疇的命令は、人の幼時宗教態の素養と祖先傳來の宗教態を心理的根據として、自家確實をいふは是なり、然れども此心理的根據を離れて之を獨立にし、又其の宗教的形而上的の源由を遠け、自家自らにして形而上の眞理を認識する唯一の根據となすは誤れり。

道德が臆測の自家確實に依りて、理論的には證明を得ざる薄弱なる形而上學を作り出し、此に依りて實行のみならず理論の方面にても宗教を補綴するに至らば、宗教は冷索無味となり、之を補はん爲の道德上の嚴肅主義は一層此相を助けて凝固、苛酷を増長せん。スピノザの道德主義は尙神命に従順なるの點に於て宗教と關聯すと雖も、カントの宗教的道德主義に至りては、純粹の理性主義なる

宗教的道德主義の偏頗と不通

が故に此關聯をも絶ち、全く道德を以て宗教全體となし終れり。

刷新時代が自家の自然神教を以て宗教的道德主義の理論的根底となし、カントとスピノザの中間を取りしは此の冷索を醫せんが爲なり、此の如き冷索なる宗教上の知力主義が乾燥なる宗教上の道德主義と結合して復刷新する能はざるに至りしかば、フガヒテはスピノザの含蓄主義に遷りて此の万有神教を宗教哲學の基として、新なる發達をなさしめたり。即宗教上の道德主義を維持せんには理論的世界觀は獨立的に道德と並び存すべき事は此く二面より明にせられたり、即宗教的意識に對して道德主義の有すべき價値は、宗教的世界觀に依屬する其宗教の價値にて判せらるべきなり。

道德主義が宗教に代はらんとするに二様あり、即自家の確實を主張する道德主義が宗教と全く關聯なき主義に立てるか、若くは不識の間既に其宗教の道德的原理に立てるか是れなり。前の如くならば其が理論的世界觀を伴ふと否とを問はず宗教を廢するなり、後の如くならば其は既に内部に宗教的契機を含有する者にして、其限に於て之を宗教的道德といふべし。眞に道德を宗教に代ゆる

には宗教を滅すなり、然らざる者は其道德既に宗教にてあるなり。此の如き宗教的道德には必ず其世界観のあるあり、此の如き道德は宗教の全躰なりといふも不可なし。

道德的意識が其要求の確實を得べき心理的源泉を良心と稱すべくんば、良心は宗教の心理的源泉なりと稱すべし、シエンケルの如き是なり。此くせんには、良心の中に既に宗教的内容の存すとなさざる可らず、此に於て問題は如何にして此宗教的内容が良心の中に入り來れるかにあり。人類の宗教外なる純粹の道德的意識は宗教的意識の衝動に助けられて生ぜし、民族心理的生産なりとすれば、宗教的道德に立てる道德的意識も亦固より然らざるべからず。不識なる宗教的衝動は常に宗教的寫象感情に先ちて其内容の意識なく、良心は始めて之を精確にす宗教的良心は其人類的并に個人的發達に於ても常に其に先づ宗教的過程の結果なり。宗教的良心の概念を豊富にするに従ひ、宗教的道德主義は其内容に眞理に従ひ、其心理的成立を形式的に轉換するも自然に背かず。宗教的意志は宗教的生活の結果を包括す、故に此中の一切の發達を認識し得べし。

意志的宗教と感情的宗教と

包括的なる此道德主義は一定の世界観を構成するに足るべく、此良心より出でし確定は自家確實なりといふを得べし、然れども此語を用ふれば、屢此良心が其精神的發達の積集結果なるを忘れ、從て又偏頗不十分なる個人的發達と誤り易き怖れあり。道德主義は自己の主觀的確實を客觀的と混亂し易く、從て自己良心の内容を以て他人を推す事多し、此故に道德主義は感情の恬澹寛容に反して嚴肅なる不寛容に陥り易し。良心より世界観を構成する道德主義は多く此世界観をも良心に振込むを免れず、道德主義の宗教家は其理論上の不一致より又實行意志の方向を争ひ易し、是れ其の喜ばしからざる結果なり。

道德主義の感情的宗教に對するや、彼は感情を看過し得るを以て、其争鬭は理會的宗教に對するよりも小なり。宗教的道德主義は他の思考を抱ける者にも其智を犠牲にして其德行を要求し、世界観に對して積極的位置を取りて破裂を來たし易し、之に反して彼は又宗教的感情に對しては時に過多に輕蔑の風を取り、又其の主我的欲望病的濫溺に對して嚴格の態度を以て之に臨み、之を癒治するに足れり。宗教的道德主義は眞理を活動的に保存し、人の宗教態を判するに、其

完全なる宗教的生活過程

世界觀の正統なるか又は其感情興奮の有形に現はるゝかに依らずして、其の寫象感情の呈する道德的結果のみに依り、其の完全なる理想的宗教態は宗教的寫象が深底に潜める感情に觸れずして真正の宗教的意志を動かす所にありとす。深き水は静なりとは特に宗教に就きて云ふべし、感情を外に表はし興奮を呈するの度は決して宗教態を鑑定する所以にあらず。

何れの偏頗をも退け、寫象と感情の獨立的價値を承認し、而も意志の之よりも貴重なるを知る宗教的道德主義は、實に最も眞實最も高尚なる宗教現象なりといふべし。只之を道德主義と稱するは元偏頗なる道德主義より出でし開發結果なるを忘れ易きを以て甚適當なりといふべからず、普遍に云はゞ、一切心理的機能も宗教過程の中に各適當なる位置を與ふる立脚地は、其中の何れを名稱とも定めず、又其の何れをも他の手段ともなさず。道德上の意志は宗教的寫象を動機とし宗教的感情を其意識の集合となして始めて宗教的と稱すべし。此故に何れの機能にも適當の地置を與へ何れの心理的契機をも偏重せざる立脚地のみ、宗教的生活を完全に表し得べし。

宗教的機能に於ける寫象、感情、意志の一致

第二章 神と人間と二面の宗教的關係

第一節 恩寵及信仰概論

上來人間一面としての宗教的機能を三種の方向より説明し了れり、此より此三種の方向は實は同一過程の異契機、同一根底の順環表現し來る發達の階段同一動機の異なる活動方向なるを明にせざるべからず。此三活動が元心理的結合なき者として、宗教的機能を竹木相接せるが如くに觀るは全く誤なり。

宗教的關係の容鉢に關する寫象は宗教的寫象なり、然れども此關係に關しなから又永く之にせまらざるは寫象自家の性能に存するにあらず。寫象は宗教的關係を結ばしむる助成規定なり、然れども又注意が此種の寫象を作るに向ふは不識なる宗教的衝動の發表にして、此の最先の衝動は其需要を滿たすに適當なる寫象を求め、此に依りて發達す。意志も亦宗教的關係より出で、始めて宗教的意志となる、單に道德は單に形而上學と同じく非宗教的なり、假令其に感情の結合はあるも、其感情亦宗教的にあらざるが故。感情も亦宗教的道德若くは

形而上論と結合して始めて宗教的なり。

此故に此三機能は皆同一なる宗教的根據の人心の異方面に表はれし者なり。三者は宗教的素質が發表する心理的方法にして、宗教的生活の全軀なり。不識的なる宗教的衝動の朦朧たる冀望の中に既に多少寫象が神宗を憧憬する

先驅として微光を放つあり、また冀望の中には自ら感情のあるあり、寫象は自ら宗教的客體を印し、從て宗教的に感情に接觸し、感情の中には個人の宗教的世界觀の内容を包含して情操を宗教的行爲に衝動し、宗教的意志は宗教的生活の熟したる結果をなし、其發達中の契機を自己の中に含有し、最も把持し易き形にて宗教的生活を包括す。宗教の範圍にては不識的と意識的と常に相伴ひ、又不識的機能常に重要な活動をなす、寫象、感情、意志の三機能は常に合一して此中あり。

吾人は左の如き定義を下し得ん、宗教的機能は致一なる宗教的素因が寫象、感情、意志の致一的行動に於て活動する機能なり。然らば此致一的顯動を致一に表するには何の名を用ふべきか、信仰是なり。若し宗教なる *religio* を *religare* より

信仰として致一的宗教機能

出でしとして之れを宗教的關係の結合を意味すとすれば、信仰は全ぐ此と同意義なり、只習慣上宗教は宗教的生活の主觀客觀兩面の成分を包括し、信仰は其人類一面の機能を表するに至りし差あるのみ。信仰とは人が宗教的客體に信頼歸依し常に此關係に依りて意志を支配するなり、故に宗教的關係の人類の方面を指すに外ならず、其が宗教的客體に信頼し從て其の真理の客觀的存在に關聯せるは偶事のみ。宗教を聖教的に偏頗表明し知力的に把持せしより、理性主義正統説に於けるが如く信仰の知力的方面秀で來りて其深奥の意義を蔽ひしなり。

宗教的素因は人類をして宗教的關係を結ばしめ、而して人類一面の宗教的機能たる信仰は此關係を人の中に投影せし者なり。此關係が迷妄にあらざる限は、信仰は即實なる宗教的素因の投影なり。而して此關係の現實なるは只其客體の現實なるにあり、若し此客體が空ならんには、其より生ずる關係、此關係の投影たる信仰も亦客觀的に價值なからんのみ。現實の關係の生ずるは其兩造が同一の機能にして兩面に現はるゝならざるべ

宗教的關係の
神の方面即恩
寵の機能の致一

からず。凝然不動にして我に交渉せざる客體に對して我は關係を結ぶ能はず、之に關係を結ばんとするも徒勞のみ。此を以て宗教的意識にては宗教的關係は單に一面的に觀念的なるべからず其關係は神と人と二面にして而も同一機能の二面なるを要す。今は此事實の眞否を問はじ、只此關係なくんば宗教なきをいふのみ、其の客觀的規定の如きは之を後にして、此處には此關係が神の方面と人の方面とにて心理的事實として各如何の機能を呈するを見んのみ。

人の宗教的致一機能たる信仰には、又神の方面に之に相應する機能なくんばあらず、又其の寫象、感情、意志の三能に關しては之に相應する方面あらん。神の方面の此機能を全體に表するには恩寵の一語最適當なり。啓示は特に知に關するを以て全體を包括するに用ひ難し。恩寵とは神より人に對する自動隨意の恩惠の義にして、其他の意義は偶然の附加のみ。恩寵は信仰と相對し、二者相合して宗教的關係を實現する完全の宗教的機能をなすべし。

人の方にては信仰、神の方にては恩寵、之を致一的に觀すれば宗教的行動は皆信仰恩寵の行動にして二者一なり、而も此中自ら二方面の分つべきあり。二者の

信仰と恩寵との
機能の致一

致一にして是れ即宗教的關係が不可割的に具象實現せし者なるを認めつゝ、其中の差別を明にするは宗教的行動を理會するの路なり。

宗教的關係には信仰と恩寵と何れ一面を活動とし他を受動となすべからず。二者の間には活動を分割すべからず、二者は共に活動的にして、宗教的關係を切那毎に實現する同一行動の分割すべからざる二面なり。神の方面より云へば恩寵なるは即人の方面の信仰にして、此實の致一あるが故に此顛動的關係は神と人とを實に致一的に結合するに足るなり。

若し二者を分割孤立せしめんには宗教的意識は終に此關係の二面を合一する能はじ。同時に人の信仰にあらざる神の恩寵は人と其精神的な生活以外の者にして、外より魔術的超自然的に其中に入り來る者とならん、此と同しく、同時に神の恩寵ならざる信仰は、純粹に人の天然に存する者にして、此に依りて其天然の局限を越ゆる能はざるべし。一面に偏したる魔術的超天然主義は他の一面に僻したる人類理性主義と同じく、宗教的關係を實にする能はず、甲は關係以外なり、乙は實の關係にあらざる空望のみ。信仰ならぬ恩寵は人に親炙聞入する能は

ず、恩寵ならぬ信仰は到達する事なき神のを空に望むのみ。さりとして又之を研究するに同時に二面より着手するを要せず、二面を別に認識し得る限は、此く合一するは却て究明の路にあらざ、一手を以て長き者の兩端を一時に押ゆるの愚なるに同じければなり。恩寵の行動は人が信仰に依りて之を得んとすると否とに關せず、人には過境超性たるに同じ、又信仰の行動も恩寵が彼岸より之を助くると否とを問はず、人の範圍を出づるに力なし。魔術的に超天然なる恩寵は人如何に之に達し之を獲得せんとするも能はざるべく、又一方人のみの信仰行動に依りて理性に依りて神と顯助的關係を生せんとするも、之に對する恩寵の之を攝取する事なき以上は結果なかるべし。明晰ならざる思想には或は、一面のみにて成立せざる解釋を併せて何物かを得るが如く見えん、されど明晰なる思想は此く解釋の方面を二重にするは困難を二重にする事を見る事容易なり。此の偏僻を避くる唯一の解釋は宗教的關係は迷妄ならぬ實にして、其時々之實現は同一不二の機能にして、信仰と恩寵は只其關係の比較的に主體若くは客體に關聯する兩面を區別したるに過ぎずとす

(五)
るにあり。

何れの宗教的意識發達の程度に於ても、虔信が之に従て開展すると否との別なく、又其世界觀の之と合すると否とに係らず、深奥なる信は皆此事實上の眞理に合せしなり。信者は常に其宗教的意識には現實に神と關係せりと信ず、即其意識の人的範圍を超え、本能的に考慮をなさずして、自己の信仰の中には神が神に己を攝せりと信受せり。始にありて信は此事實の心理的若くは形而上的規定を考察するの要なきなり、然れども考察が此問題を提起し來て、一定の宗教的世界觀を作り、宗教的意識の根本事實に背て、宗義を確定するに及びて、粗朴なる信者若くは宗義を顧ざる神祕家の宗教的意識は此が爲に動かず、只考察に背く能はざる識者の宗教的意識は此解釋を宗教的意識の事實に和合すべき世界觀に求むるに至る。粗朴の信者は其需要なく、神祕家は之れを看過するも、不十分の世界觀と宗教的需要との分裂を脱却せんとする識者は益す多くなり、粗朴の信者と神祕家との宗教的意識が有するものは信仰と恩寵との機能的致一にして、此根本事實は宗教的關係の必要規定なるを承認するを要するに至る。

啓示の恩寵と
知力的信仰との
機能的統一

第二節 啓示の恩寵と知力的信仰

宗教的意識は宗教的關係の客體が實行に十分なる蓋然の度を有し、其關係の過境の實在なるを證するを要す。此證明は其對象を科學的に認識するに先て存し、従て必しも科學的認識を要せず、他に認識の源泉を求めんとす。心理的に觀れば此證明は宗教的意識の設定、宗教的需要の投影、宗教的衝動の産物なり、其成立と性能は宗教的素因と其不識的潛勢的内容に歸するを以て、宗教以外なる人の精神容質に交渉せざるを得ず。此を以て宗教的意識が此證明は宗教的關係以外に出で、而して己と共に生長繁成する者となすは是なり、故は宗教的素因自らは宗教的關係の内容を不識の中に憧憬しつゝ、此關係を得んとする衝動にして、常に其の一層高き度の宗教的意識に向て進む者なればなり。されど又宗教的意識が此證明を以て宗教的關係より出で、自己と共に發生生長する者となすも是なり、即此を以て宗教的關係を成せる分子より出で、神より人に賦せられたりとすればなり、即宗教的意識は此を以て恩寵の惠賜とするなり。人が宗

外部并内面の
啓示

教的客體并に關係の本質意義に悟達し、其の過境的真理なるを證明する限に於て、恩寵は即啓示なり、而して人此啓示を自己意識の内容にして自己の機能なりと知る限に於ては知力的信仰なり。此故に啓示と知力的信仰とは同一機能を神と人との方面より見し者なり、啓示の神惠は其が宗教的關係の實現として人の精神に含蓄せられたる限にても、只人の信仰の原因方法たるに止らず、人の精神の知力的信仰なり、但し神的规定の下に立てる信仰行動なり、而して他方にて人の信仰的行動が實在的宗教的關係の實現を表する以上は只人のみの機能にあらずして、神人兩面を有せる機能を人の方面より見たる者にして、之を神の方面より見れば啓示なり。

啓示と知力的信仰が機能的に致一なる此關係は、啓示を其要素のみにて理會せば自ら明ならん。同時に人の精神に含蓄的なる思想行動ならざる一切の神的顯現は世界過程の外面的契機にして之を啓示と判つを要す、此等は即神が天然并歴史に現はるゝ普遍的啓示にして一方より云へば人の耳目に感覺的に現はるゝなり。

天然の并に歴史的過程は人に取りて外部の事實にして、其のみにて人の思想を交えざれば決して神の存在を證するに足らざるなり、人の思想之を採り之を歸納的材料として其内面的關聯に侵入して、始めて神の存在眞實を證するに用ふべし。此結果は單に其經驗的材料を思想にて精練するより出づるか、若くは然らざるかは、其材料のみならず又人の思考力の性能然らしむる者あり、即啓示は其の材料に存するにあらずして、人の思考に存し、即天然と歴史とは思想の先天素因が依て以て啓示となすべき外部の裝置に外ならざるなり。諸神が人の醒境夢界に現るゝといふも此に同じ、其顯現の知覺が他人の謀計に出でしと、自然の錯覺に出でしと、病的若くは神來の妄覺なると、通常若くは神來の夢像なると、若くは其の神が超天然的に物として現はれしとを問はず、知覺自らは何等の判斷を與へず、之を内外の事情狀態に照らして其を審查するは思考のなす所なり。其事實を内面的に解釋して始めて眞個の啓示となるべし、其外部の裝置の如きは心理的解釋をなさしむる神助に過ぎず。此故に其の神の現化顯現は光線音響に依りて感覺に入り來ると、神が人の内部に起さしめたる幻

傳傳的并及前親的啓示

覺より起るとは、啓示の宗教的價值に對して何等の別なく、内面の啓示を解釋せしむべき外部の機會が、此等の感覺的現象若くは他の精神的作用に出づるとも亦何等の別なし、何となれば一旦内部に精神的啓示となりし以上は既に人の精神の所有にして、其の心理的解釋の事情の如きは敢へて關する所にあざればなり。

宗教的關係の實現を信仰證明すべき精神の一點を啓示とすれば、其が成就を益すべき外部の事情の如きは啓示の外にありとせざるべからず。此故に内面的啓示と外部の啓示の如き、又特に傳承的、躬親的の別を立つるは非なり。

外部とは物質界并に他人の精神界の全體と其變化を指すなり、他人の心に起りし事は我以外にして、認識論的に云はゞ過境的なり。此故に他人が啓示に攝したりとて我には啓示ならず、又我が彼の啓示に攝せし事實を信認するも、其は彼にの啓示にして我にのにはあらず。若し啓示と知力的信仰とが二の異物ならんには、或は他人の啓示を己に傳ふべく、其人が偽り若くは誤らざるを知る以上は其人の啓示をも己に得ん。然れども啓示と信仰と一なる以上は啓示は此く

傳承すべき者にあらず、彼人が己の啓示を信仰するは彼人の信仰にして我には信仰ならず。啓示の要は自己の信仰が之を信受するにあり、如何に他人は之を信ずるも、自己亦同様の信仰なき以上は己には啓示にあらざるなり。

他人が億万の富を有する事を知るも、己貧寒ならば到底富めるにはあらず。但他人が此の如き啓示を有するを知り信すれば、己亦躬ら此に攝せんと希求を増進し、啓示の入り来るに利ある性情を養ふを得べく、又他人啓示の内容を知る事は己の精神に刺激を與へて、同様の啓示を得るの豫地因縁とならんのみ。

此故に傳承的啓示は自己躬ら啓示に接するの助勢たるべし。此種の啓示を信受せざれば、其は眞の精神的信仰ある啓示にあらずして、教權文字の死信憑のみ、躬親の啓示ありて、基督教にて信者が精靈の感化に接せしが如く始めて眞の啓示と稱すべく、而して此啓示は假令其が親親的啓示の入來内容を教導助成せしとはいへ、既に傳承したる者にはあらざるなり。此故に一個人の宗教的精神生活即宗教的關係の活動にありては躬親の信仰と同一なる自己躬親の啓示あるのみ。

個人の啓示と
人類宗教的意
識の發達

一個人の宗教的精神生活と共に養ふべきは、人類全體の宗教的意識の發達なり、即是れ一方にては又各個人の精神的過程を總合せし者にして、一方にては又各個人精神の規定根底にして、個人的發達の養分刺激となれる者なり。個人が其中に成長生活する宗教的意識發達の階段は個人の宗教的世界觀を規定するのみならず、又其宗教的生活の模範となる、即客觀的發達の階段は主觀的啓示の性能を支配する最も重要な外部の事情なり。

此點より見れば、現存の宗教が其到達したる宗教的意識の客觀的發達階段に置く價值は必しも過大にはあらず、但其が主觀的啓示を誘導する方法に過ぎず、又此發達の階段は其前の發達中に得たる啓示の結果にして決して一個多くは少數の人の結果にあらざるを忘るべからず。第一の事態を思はずして、過去の啓示の客觀的羈束を以て、活ける躬親的啓示を死せしめんとするが如きは非宗教的なり、第二の事態を誤りて、全人類の發達が微妙の趨歩を進むを一二人士の啓示に壓伏せんとするが如きは非歴史的なり。

自己(即云は、祖先傳來)の宗教にのみ啓示ありとして、他に之を拒むは、啓示が信

仰と協同すべきと、宗教的意識の發達とを知らざるなり、又自己宗教の宗教的意識發達の階段を其師主の主觀的啓示に歸するは、宗教が特に民族心理的の不識的精神過程に依屬するを知らざるなり。固より、以賽亞、保羅が新しき光明を宣布したるが如く、宗教的天才の事業は拒むべからず、但宗教にありては特に人民の精神は其文化發達の自然の變遷を一人の精神に歸せんとするの傾あるを忘るべからず。一人の精神が一宗教の祖たるを歴史批評の前に主張せんとせば、多くは彼のモハンメットの如く創作的天才の光輪を取り去られて、傳來の觀念を蒐集せしに過ぎざるを暴露せられんのみ、多くの場合に於ては或は基督の如く其人格は後來の解釋が構成せし者となり、或は埃及のトート、波斯のザラトストラ、印度の摩拏及佛陀、イスラエルのモーセの如く全く存せざりし神話的人物となり、或は其事實消滅して構想のみが之に結晶附加せしを明にするに至らん。何れの宗祖も其前よりある國民宗教の改革即洗滌復古をなさんとせしに外ならず、彼等は原造的ならんとせざりしが故に、又其國民の精神にある者を明にするを以て満足せしが故に、彼等は新啓示の宣布者として尊崇せらしなり、此を以

啓示の原造態

て眞實原造的に新路計畫したる宗教的天才は、以賽亞、保羅の如き却て國民に近親ならず、一般人民は其尊崇すべきを知らず。此處に注意すべきは、啓示は其形式上は其内容の原造的なると傳承的なるとに關せざる事なり。人に對する神に關しての思考の内容が、少しも宗教的啓示の性質を帯びずして、宗教的關係以外なる若くは關係ありとする人の理論的思考の中に生じ來る事あり、而も此は原造的に人類宗教的意識の發達を助くべし、即或は直接に宗教に影響する事もあるべく、又は間接に科學に影響して宗教に及ぼす事もあるべく、又は二様相合する事もあるべし、原造的なる者も必しも啓示とならず、原造的ならざる者も其れが宗教的關係に出づる限りは啓示たるを失はず。信仰と致一なる啓示は宗教的過程のある其人にのみ限れり、曾て他人にありし啓示も其人に取りては新なり。啓示の内容は此より進て第二次に始めて個人生活以外に出で從て全軀に宗教の發達に入るべし、而も其が既達の階段にある人々の精神に共有なる者に同じきと、若くは之を豊富深遠にして發達に助くる

啓示の眞實

とは、此の第二次の發表に何等の影響もなし。只後の場合の如く眞に發達に助くる處あらん爲には幾干かの原造あるを要す、然れども各個人は各特異なる處ありて、其の共通の者を反復するにも各其特有の才に依るにしなければ、何れの人も全く原造なきはなし。多くの人にては此個別特色は只既達の宗教的意識を精練するに過ぎず、少數の人のみ之を富豊にし増大し眞に發達に助くるなり。此の如き個人的啓示の總計は即國民精神の性情となり、此性情は宗教的進歩を需要せしめ、而して終に其々の特に「恩寵を被りし個人宗教的天才の啓示に依りて其希望を實に表明し得るに至るなり。合理的に云へば、實にある諸の啓示の内容が相異なるは、其が神的啓示として絕對に眞理なるを疑はしむる者あり。神の啓示を魔術的に超自然的に神の一方より出づるとなす神學は、神は絕對眞理を啓示するも之を受くる人の把挂に依りて此異同を生すとなさん、然れども此辯護は神の方にも人の方に困難を來さん。即ち若し此の如くなれば神は其外部の事情に依りて自己の絕對なる事を絕對に眞理ならざらしめ、又其形式の上にては其機能の片面的なるは其絕對

ならざるを示さん、又人の方より云はば、神の機能が斯く矛盾せるにも係らず、自己の天然心理的規定以外なる内容を外より超自然的に入れらるゝなり。啓示の内容の眞理なる事を個人精神の心理的成立より疑ふは是なり、然れども信仰の行動に神の方面を等閑にし人のみの方面を見るは理性主義の非點なり。之に反して超自然的神學は偏に神の方面より見たる啓示が形式的にも内容的にも必しも絕對的に表せらるるにあらざり、又其絕對的に表せられざるも心理の方面に反對して人の精神に表せらるべき者なりと謂ひ得べし、而も之を證明し得じ。

啓示と信仰の機能的致一は此困難を排除すべし。機能は人の精神内のみ動きて其自然の規定に従ふべき限にて理性主義は是なり、又此天則的なる精神的機能は同時に宗教的關係の實現として神に依屬し、之を神の機能とも人の機能とも稱すべしといふ限にては超天然主義は是なり。神は偏頗の機能に依りて神的性能を否定し比較的眞に陥るの點は神學の適應説の難點なり、而も若し此機能が人の精神を材料として其中に起るを知らば、此困難は消滅せん、神の機

能が自己を發表する適應は即ち神人兩面の機能にありて正當自明天則的の經過なり啓示は獨り人の精神の中に行はるゝ者ならんには其に機微相應あるべきにあらざ、啓示の材料なる精神機能が有限なる意識に附着せるが故に、其を絕對的に真理なりといふべからず、而も其相對的に真理なるをいふべし。此相對的真理は宗教的關係を實現するには多少用をなし得べし。神學が神の啓示は絶對なるも人に應じて不圓滿の形を著すといふは、即ち相對的真理の依て立つ所の絶對真理が「相對的真理」の中にも存するを謂へる者にして、發達の度異なる宗教の真理に差別ある所以なり。

感覺的直観としての啓示

此より神の啓示が表明せらるゝ人の精神的機能の形式を觀ん。精神の内容は其知覺たると追想たると空想たるとを問はず、第一に直観として意識に入り來る。此等の直観に通有なるは感覺的なる事なり、されど其形式と内容は感覺的のみにはあらず。追想寫象が空想寫象に進むは即構成に依りて經驗的感覚性を脱しつつ、原造的能力の活動せるなり。感覺性は單に感覺の境界なり、知力は其先天的活動に依りて感覺より直観をなす。直観が精神的に進

み終局の目的に助くるあるは此が爲なり。

經驗的知覺(天、日の如き)、記憶心像(夜に日、晴天に電の如き)、若くは經驗の材料より混成したる空想(翼ある牛、人頭の獅子の如き)は宗教的客體を表すと雖も、其の感覺的なるは直観の未だ十分に真理を表するの具たる能はざる所以なり。直観の感覺的なるは、感覺的内容を表し、而も此に依りて高尚なる内容を憧憬せしめ、絶對の真理に到るべき相對の真理を得るなり。人は此中に超感覺的に進まんとす。直観に現はるる感覺心像は終には其が感覺心像たるを知らしめ、此意識に到達するや、人は其真理を把持するに不十分なるを知り、他に其方を求む。直覺的感覚性を超ゆれば抽象的寫象に移る。色彩燦爛たる感覺的直観より、其通有の分を抽象すれば普遍的寫象即概念に到らん。而して精神は漸次其寫象を真理を表するに足らずとして其抽象を進むるが故に、寫象に於ける省慮は漸進にして説話的なり。抽象には種々の度あり、概念は漸く感覺的を脱して進み、之を言語にて代表す。寫象は直覺より觀念に移るの階梯にして、此階梯を目的と誤るべからず、是れ言語に執着するは人の墜陥り易き誤なり。

抽象的寫象としての啓示

觀念としての啓示

直観は具象的にして一時總括的なり、寫象は抽象的にして連續説話的なり、此は感覺的と超感覺的との衝突に依りて常に進み、彼は自己の中に満足して靜止す。此を以て寫象の内容を其材料に存する舊分子、若くは言語の代表に求めんとすれば、終に具象的直観の靜安なる思慮なき状態に還らん、シライエルマッヘルが宗教を感情と寫象に定めしは此が爲なり。之に反して寫象に其舊分子を認むると共に、其中に超感覺に言語に表せらるゝ高度の心像あるを認むる人は、寫象の前進を進めて終に感覺的に把持したる寫象より觀念に移らん。冥想が直観を超えて又省慮を超ゆれば觀念あり。直観にては其直接なる意識の内容を盡く意識し、省慮にては理會を以て之を解拆し、冥想は此分拆の光線を總合し其燒點に生したる映像を透観す。寫象の中に其感覺性を排除して概念を清淨にし、其言語を以て一切を集中し、而して之を合一表白すれば觀念なり。即冥想的觀念は直観の如く總括、一時具象にして而も感覺的ならず、空想寫象の如く總合的にして而も任意空想ならず、概念の如く超感覺的にして而も偏頗説話的ならず。冥想觀念は一の理想なり、之に近くに從て知力的の價値を失ふ。

若し寫象が觀念に近くにあらざれば直観より寫象に進むは直観的眞理に遠かるなり、又若し觀念が直観の中に伏在し信仰が之を憧憬希求するにあらざれば直観は不識的心象たらざるべし。

冥想的觀念が人の精神に絶對を表する最適當なるはヘーゲル之を明にせり、然れども彼が宗教は只寫象を以て眞理を表すとすは非なり、何となれば是れ絶對が明に表せらるゝ處には宗教的關係を止むとなす者なればなり。寫象若くは直観の中に絶對を知るも宗教なり、而も絶對が最も明に人の精神に啓示せらるる處に宗教的關係の止るとするの理なく、却て是れ其最完全に開發したる者にてあるなり。直観と寫象とが宗教的關係を結ばしむるは其が觀念の一片を得て多少宗教的意識の爲に觀念を代表し得るが故なり、而して冥想的觀念に近づくに從て宗教的眞理は絶對に近づき、知力的根底は其翳障を除て完全なる宗教的關係を結ぶに近づかん。ヘーゲルは觀念に依つて絶對を把持するを宗教的關係に適用すべからざとせり、是れ宗教を相對的眞理の上に立てんとするにあらざして、寫象の宗教的不眞理に立てんとするなり、即經驗的直観的に寫象

に深高の意義ありとなすを空想なりとする非冥想的經驗派と同じく宗教を妄想となす者なり。ヘーゲルは此が爲に其派の中に左派を生ぜしめたり。

第三節 解脱の恩寵と心情的信仰

悪徳の解脱

若し人にして解脱を要せず自ら苦痛不靈福と知り而も之を脱するに自己天性の及ばざるを知らざりせば、恩寵は解脱の行動として表はるゝ機會なからん、生の苦は人の天然力にて治する能はずとの意識即最悪観は一切の解脱宗教の根底にして又其の起り來る心理的根本なり。最良観は常に知力主義、道德主義として多少宗教の風采を有し得べしと雖も、決して心情の宗教たる能はざるべし、心情の宗教は必解脱の宗教なればなり、而して心情は宗教的生活の中心なれば、最良観が宗教たらんとするは撞着にして、又其の知力主義、道德主義が宗教の風采を帯ぶるは幻影のみ。

解脱の何たるを明にするには、先づ人は何より解脱すべきか、即其不靈福は如何なるやを明にせざるべからず。人の苦は其悪徳と罪惡とにして二者共に世界

に依屬するの結果なり、我を壓抑する世界依屬の苦惱は、實際幸福主義の意識には悪徳と現はれ、道德的意識に映じては罪惡と現はる。

人は實行的關係にては本能的に主我的にして此目的の爲には全力を注ぐ。世界は彼が時々願望の満足を與ふべき舞台として之が材料を與ふるを以て、世界を慈愛ある力と觀ず、而も人は其幸運を求むるに従て之を捕捉し難く、世界依屬は到底打破し難くて常に己に障礙をなすを知らん。此苦を悪徳として、此悪徳の解脱を諸神に求む。人が幸福主義の度に止まる間は、其解脱を神の助力の外に考ふる能はず、神の助力に依りて障礙を除き目的に到らんとす、此觀想の粗朴なるを知るや、彼岸高遠の別世界を構想し、其中には一切の障礙なしとす。此觀想にありては、其前提として、現世界の規律秩序は之を中止すべく、人の精神天性には解脱の障礙あるにあらずとするを要す。

然れども天則の意義能く認識せられ、人心の天性闡明せらるゝに及びては、此豫定の妄を知り得ん。此く世界過程の中には天則は變すべからず、人心の幸福に達する能はざる性あるを知るに及びては、先の粗朴なる宗教的意識の妄想なる

を知り、此理を觀破すれば生の苦は特に全意識を占め、解脱の要其頂點に達す。神の助が惡毒を除くに足らず、精神が幸福に達すべからざるは天則なる世界の性能に依屬するにあるを知り、此依屬即惡毒なるを知るや、眞の解脱宗教は成熟を始めん。此に於て解脱の概念變轉し、從來は惡毒と見し個人の死、世界の消滅は即唯一の解脱となり、宗教的意識に豫想せざりし意義を生ず。

此立脚地の變轉につれて實在的解脱の外に理想的解脱の概念を生ず、即世界過程中心にて一人生活の間には全躰及個人は實に惡毒を脱する能はざるを以て、若し世界依屬を惡毒と觀ぜしむる實際上の主義を脱すれば是れ理想的解脱なり。此實際上の主義とは即自己の幸福を世界生活の目的方法となす幸福主義なり、此主義あるが故に幸福を障礙する世界を惡毒と觀す。故に此主義の橫梁を脱すれば即理想的に惡毒を解脱せしなり、固より世界の障礙と其より生ずる不快は實に脱すべからずと雖も、而も此障礙が世界人生の目的を沮障する者なりとの誤想なく、個人的の不幸苦惱は客觀的の惡にはあらで、主觀的の惡毒なるを知らん。

罪過の解脱

此に至るも主觀的に惡毒を感せざるにあらざらん、然れども其が現存目的に欠くべからざるを觀するが故に、理想的には之を超越せしなり、此故に幸福主義を打破して眞の宗教が要する高尚の立脚地に移れば、固一人一生の中にも既に理想的に解脱を得しなり。此に至るも、何故に宗教的客躰は絶對なる世界根底として多くの個人に多くの主觀的苦惱を與ふるやの困難は尙排除する能はず、之を排除するは一步を進むるを要す、先には主義の人は何故に神か世界を以て己の目的を妨ぐるやを恨み、今は自克宗教の人は何故に神は既に現存目的を達したる己を他の人と共に生存せしめて苦惱を負はしむるやを訝らん。

惡毒解脱の概念發達すると共に罪過解脱の概念發達す、宗教道德的立脚地は主我幸福の立脚地に代りて、惡毒解脱の意義薄弱なるに從て罪過を解脱するの希望重要となり來る。人生の目的幸福にありとして道德の活動を其副目的となす限は、宗教道德的意識は主我的意識に勝つ能はず、然れども絶對客觀的目的を求め、神意の目的とするに至れば、此目的は主要の位置を占め來る。此に至て理想的に惡毒を超越するに從て罪過は愈感せられ宗教的意識は強固

完全に赴く。

悪毒を苦惱するは本能的に主我的衝動なり、罪過の意識は宗教的意識發達したる後に出づ、始は自己努力を障礙する者あれば直に之を悪毒を感ずるも、罪過の感情生ずるは義務と欲向、即道德的世界秩序と我意的行爲との間に隙あるに依りて始まる。悪毒が人の目的を妨ぐるを思ひては神を恨むも、罪過が實に人生の障礙たるを思はば、神に背きしを感じ、若くは神の怒を招けるを感ず。實の悪毒は尙存するも悪毒を解脱すれば神を恨まらず、罪過に出づる行爲意志あるを免れざるも、罪過を解脱すれば神を怒れりとは思はず。

罪過は悪毒と同じく世界に依屬するより生ず。人に罪過の感情ある限は善を欲し、道德的世界秩序に服し、神意に吻合せん事を願ふ、而も其意志は自己の心髓たる目的に背き、人の本質たるべき天然並に其規律を我以外として之に對抗せんとす。善を現實せんする積極的意志は安逸愉安の爲に萎靡し、彼の意志刺激は縱出奔逸して、目的に背きて不徳に陥り易し。惡に對する消極的意志は人の好て就かんとする刺激誘惑と闘はざるべからず、誘惑に感ふは人の本能的幸福

悪毒と罪過との關係

主義と稱すべき者にして、之を超越すれば即悪毒を解脱するなり、而も此傾向は常に生活の基本となりて生存す。

悪毒は人性の中に盡くる事なく、人は爲に到底幸福を得難きと同じく、罪過は人性自然の性能にして之を滅絶する能はず、人の本能的幸福主義は到底彼をして圓滿の道德に到達せしめざるを見る。人は外界に誘惑せられ、多く幸福の衝動に制せられて罪過を生じ、此意欲行爲の墮落は又彼の意志と相背馳す、彼は物の客觀的性能并に人の衝動本能の主觀的性能を包括する天然の天則的規律に服し、世界に依屬するが爲に思はずも罪過に陥る。

道德的立脚地より墮落すれば、其結果は直に悪毒の理想的超越を失ひ、罪過の結果を得、解脱の目途は此が爲に失敗し、理想的解脱の効果は行爲の結果たる悪毒に亡びされ、主觀的に實なりし悪毒は客觀的の悪毒として、罪過に依りて示さるる人生の目的は此が爲に妨げられしを感ず。宗教道德的意識は此別を知り、悪毒を感ずるは罪過の結果なるを認識するが故に、罪過の意識重く、神と離れしを痛む事益大なり、然れども此惱悞の大なるは一方に於て罪過并其に關聯せる惡

毒を解脱するの指南車となる。

寫象は神人致一の解脱過程を二分して、宗教的關係の分裂を神の怒とし、罪過の爲に悪毒を感ずるを神の罰となす。然れども是れ既に罪過(幸福主義に墮落して)と悪毒との解脱(此立脚地を否定して)を失ひし内部關聯を示す者にして、只之を遠く投影し、天然の世界的過程に神の干渉すとなす者なり。

何れにしても罪過と悪毒の増長とが相關聯せるを寫象すれば、罪過の解脱亦惡毒の解脱と同じく世界依屬特に主我的幸福主的を超越するにあるを示す、主我的幸福主義は特に個人の機制心理に於て世界依屬を表する者なればなり。惡毒解脱は理想的脱却にて足れるも、罪過にありては世界的動機を打破して眞實の解脱を遂ぐるを要す。惡毒を解脱するには、惡毒を見るに本能的幸福希求の眼を以てせずして、自ら果すべき道德生活の天職の光明に照すにあり、罪過を解脱するには、安逸と惡とに導く動機勢能を離脱し罪過の源なる情操を轉換して、破れし宗教的關係を更新するの立脚地を得るを要す。

天然的人人は自ら解脱する

然れども此の如きの成功は天然本能的の性能に止まれる人類の成し得る所に

能はず

わらず、天然的人類の意識は最も高く、最悪觀に到達し主我幸福主義の破滅を悟るに過ぎず、眞に世界依屬を脱するが如きは其の能くする所にあらざるなり。失望の立脚地は空虚なり、其が反對の方に積極的希求に向ふに至りて始めて道德的價値あり、而して是れ幸福主義の能く開發する所にあらず。人は或は主我的衝動に従ひながら知らず識らず、我以上の目的に副へる事少しとせず、幸福主義の偽道德は偶然の爲に若くは幸福と道德との要求が終局目的にて調和せるが爲に、此觀を呈するのみ、然れども眞正の道德出で來れば之と衝突す。眞の道德の成立するは、超天然主義若くは超個人主義の勢力即不識の理性の如き者が人の希求、感情、思想に浸潤し、人をして超個人的客觀的目的に従て自己天然の利害傾向に反抗するに依て始めて生ず。此の如き勢力が人の本質に存する上より云へば、人として其天然の利己より蟬脱せしむるは人性なりと謂ひ得べし。人が其天然の立脚地を脱するは其中に存する超天然の勢力の結果にして、其の此に至らしめ人の道德的本能を開發せしむるは此超天然の分子が不識に行はるゝに因るなり。

天然的世界依屬を超越するは、世界以上なる即天然世界と其規律とを生ぜしむる過境的主義のなす所なるが故に、其勢力は世界にあらずして世界の根底にあるなり。科學的に云へば、此超越は現象的にあらずして形而上的分子のなす所なり、而して宗教的意識にては世界の絶對的根底は即宗教的客體即神なるを以て、個人ノ精神に存する機能は即恩寵なり。此を以て宗教的意識にては人が世界依屬を脱し、惡毒と罪過とを解脫するは即恩寵の行動にして又解脫の行動なり。此故に解脫は決して人間一面の機能として解すべからず、神の恩寵之に入り來るにあらずんば不可能なり、其機能は神人致一にして宗教的關係の實現なり、而して解脫は特に此二面致一の神の方面を表す。

解脫は人が中心統一根本形而上的に神に依屬して以て表面分割現象的なる世界依屬を脱するにあり、而して若し形而上絶對的に世界根底に依屬すれば即現象的依屬を脱したるの感情を得。現象世界にて我は相對有限の因果關聯に對立し、有限の力を以て之と闘はんと欲す、然ども有限の因果も無限に重れば我の抵抗力の微なるを知り、特に我に敵する者は外物のみならず、自己機制の中にも

敵の存するあるを以て、此健闘は殆ど望なきに似たり。此を以て自己一個の的を目的とし自己の力量のみに依らんには、此健闘は到底望あるなし、自ら定むる我に自由ありと思へるは全く天然の動機衝動の規律的に動けるに外ならざらん。此を以て、我は現象世界の因果に對して超天然的世界根底の力に依るべきを知り、世界根本の目的を目的として其の照管の風に帆を揚げて此海を航せんには、解脫の望始めて生ずべし。即是れ天然機制の我を離れて、其中に存する絶對の觀念に眞の我を發見する者にして、即宗教的意識が恩寵とする精神的徳道的人格の中に我を置くなり、自己に含蓄せる神的機能は自己以外の者にあらざるを以て之を眞實最深の我と稱すべし、從て絶對の目的に服するも他律的にはあらずして、眞の我の自由自律なり。此故に解脫の恩寵は一の依屬に代ゆるに他の依屬を以てするにあらず、不自由なる有限の依屬に代ゆるに、自由なる絶對的依屬を以てし、絶對的世界根底即同時に自己の眞髓に入り、自由を神の中なる自由として知り又感ずるなり。

此より解脫の人の方面を見ん。人の此方面は信仰の某の種類ならざるべから

ず。即心情的信仰と稱せん。神より賜はる解脱の恩寵は人の心情に來りて心情的信仰をなす、而して恩寵と信仰とは致一なるを以て恩寵の開發は即信仰の開發にして、不識に與へられしを意識に表し來るなり。感情は宗教的機能の精髓なるが故に、解脱は恩寵の中心にして、心情的信仰は信仰の本體中心なり。信仰とは全幅の心情と全幅の人格とを神に歸托するにあり、即此消極的方面を云はば主我的なる我を棄て、而して轉じて其積極的方面に移るにあり。心情的信仰とは感情が天然的の幸福主義を去て、宗教道德的立脚地に移るに合意するにあり、相對の依屬を脱し、絶對的に神に依屬して同時に自己の絶對的自由に達するなり。

若し信仰を表して單に歸命と云はば其心髓を把持せるなるも、尙其第一着歩を表し得たるのみにして、完全なる把持といふべからず、此くすれば解脱は神一面の恩寵となり、其人に入り得る規定として歸命信仰を人一面の機能となさざるべからず。歸命は信仰一般の形狀にして、特に人の感情が神の解脱恩寵に應じて昂進する高潮なり。心情的信仰は其高潮に際して、人の感情は神の恩寵と相

投合す、即融合なり。人は天然の人としては解脱の主體たる能はざると同じく、神は融合の主體たらず、此く觀せんとするは尙神を人的に見るの程度にあるが故なり。神は人と離れたる事なく又離るべからざるが故に、神は又人と融合するを要せず、只自己の意識にて神と離れし人は神と融合するの要あり、神より惠まれし解脱の恩寵に依りて之れに達すべし。此故に人を惡毒と罪過とより解脱するは神なるも、始に背反せしと感ぜし神と融合するは人なり。若し神の解脱行動が同時に人の融合ならざれば神は人を解脱し能はざると同じく、人の融合が同時に神の解脱の恩寵ならざらんには人は神と融合する能はざるべし。解脱と融合との機能的に致一なる事は、其時に當りて人の心情の狀態は、之を解脱の結果といふも、融合の結果といふも同じきにて知るべし。

心情的信仰と之に對する恩寵に關しては、解脱融合の感情に及ばず影響に就きてのみ云はん。人の解脱せんとするは世界依屬より生ずる不靈福の感情なり、解脱の行動は此不靈福を除き、不靈福の感情より靈福の感情に移る契機なり。不靈福を排除すれば則人は靈福を感ず。此を以て融合の狀にあれば、不靈福の

感情なく、意志の静安は不靈福状態の排除として意識に現はる、既に不靈福ならざる感情状態は、其が先の不靈福が意識に残存する限は、相對的に靈福なり、絶對に云へば融合は靈福にあらず、本體を云はば、宗教的關係の破れしを回復せしは積極的所得にあらずして損失の回復のみ。此を以て前の不靈福と相對の情想とが消滅すれば、感情には消極も積極もなきなり。

此種恬澹の感情状態は始の恬澹とは何か異なる者あり、健闘後の静安は前の静安と同じからず。此眞の恬澹は即安立なり。人と神との融合より來る安立は即神に於ける安立なり、即理性的に神に於ける自由と稱する者と同じ。歸命は融合の前驅にして安立は融合の餘響なり、此三者相合して心情的信仰として解脱の恩寵の行動に相當す。

第四節 靈化の恩寵と實行的信仰

第三は意志に對する恩寵なり。此恩寵の目的は意志を宗教的關係と其結果とが相戻らざる状態に向くるにあり。宗教的關係は世界の相對的依屬より絶對

消極的及積極的
靈化

的世界根底の絶對的依屬に進み、同時に神に於ける安立を求む。解脱には世界依屬を脱すると絶對に依屬するとの二契機あると同じく、靈化にも消極と積極との二面あり。世俗的情操、世界的動機、主我執着を宗教的關係に適せざる者として排除するは即其消極の極方面なり、絶對の目的を自己の目的とし、我意を神意に服して、其衝動を照管的世界過程に向くるは其積極の方面なり。消極的靈化は人の意志に其照管の具たるを妨ぐる者を除くなり、積極的靈化にては神の觀念に依て意志の行動をなすにあり。

人の方面より云へば、消極的には道德的自由なり、積極的には道德的力行なり。天然的精神生活を超越して道德力行の障害を除くは道德的自由なり、道德的力行は道德的目的に従て意志の動くなり。道德的自由は漸次自克に依て進むべき理想にして、之を現實にするは道德的力行に依りて常に道德的自己離脱に進むにあり。道德的自由と道德的力行とは即個人の道德態を成す。

自己離脱の力以て積極的に道德的力行を開發するに足り、墮落の患なきに至れば、即此道德態を徳と稱す、即是れ靈化なり。徳とは鞏固なる道德態に外ならず

而して靈化は宗教的關係に出でたる徳に外ならず。此を以て道徳の修煉と行動が人に於て宗教的關係として實現する所は即神の方面にては靈化なり、而して靈化の結果は即靈格にして、心情の神に於ける安立に相應する意志の状態なり。故に靈格といふも徳より高き者あるにあらず、只其別は性質の別にして宗教的關係に出でたる道徳は即靈化なり。此に於て問題となるべきは、永く眞の道徳を維持増進するには宗教を要せざるなきか、又一人にとりても宗教的關係に入るは道徳開發に最利あらざるか是なり、此の間に答ふるは大抵之を宗教的道徳主義の條下に述べたり。

道徳的自己離脱

道徳的自己離脱の修煉は道徳的力行を消極積極に發表するにあり、而して此過程は全く精神生活の規律に従ふべき者なるを以て、經驗的にも過境的にも不定の意志自由に餘地を與へず。靈化の恩寵も亦少しも之を變更する能はず。若し之を單に神的機能として含有的に解すれば、其過程は人の精神に依て開發すべきものにして、人の意志自由を許さざる限りは恩寵を不定となす能はざるべし。之に反して恩寵を魔術的超自然的に過境的の神より人の精神に入り來る

者として、過境的に解すれば、人の方面には一の定規なきに至らん。人に不定の自由あらば恩寵來るに由なし、何となれば若し之を含蓋的に見れば此自由は人の精神生活と結合するを要し、若し之を過境的に見れば一種の神憑に同じくして其結果は外來他律の規定を容るゝに均しきなり。此故に靈化の恩寵が動くは人の精神以外にあるにあらずして、全く其の規定的動機活動の中に求むるを要す。

意志の自己決定は動機より出で、非道徳的方面に向ふ動機を打破するに在るを以て、其目的を達するは自ら制して世俗幸福的動機を超越すべき寫象を十分活潑に興すにあり。即道徳的力行の機を逸せずして適宜の寫象を生ぜしむるにあり、此心理的立脚地より見れば、罪過とは此進取を怠るにあり。然らば天然の安逸に反して意志をして此努力をなさしむる者は何ぞや。道徳的力行を欲し、注意此目的に達せんと望み、不注意の之を逸せん事を畏れ、此くして漸次之を鞏固にするは即其方法なり、即是れ躬ら道徳的觀念を實現せんとする一般願望なり。此願望は即道徳的動機の最上衝動にして、之を道徳的情操と稱すべし。

宗教道德的情操

而して此は宗教的關係より出づるを以て特に之を宗教道德的情操と稱す。宗教道德的情操は宗教的機能が感情より意志に轉換する契機なり、即其が潜勢力の状態にて感情として表はれしを轉換して其の本質たる意志の性を顯はすにあり。宗教道德的情操は信仰が感情より行爲に移る點なり、即實行的信仰なり。道德の修養と道德的行動とが宗教的精神生活の中に存すれば、實行的信仰は此過程の心髓動力なり、而して宗教的關係の實現を感知する宗教道德的情操として實行的信仰は、神の方面に於ける靈化の恩寵の人の方面に於ける機能に外ならず。實行を除きて信仰を見るは偏見にして、實行的信仰以外には信仰と事業との争闘を止むる能はず。知力的、心情的、實行的信仰一致して信仰の全き概念に達し、啓示、解脱、靈化の恩寵一となりて恩寵の概念を盡すに足るべし。人間一面の觀察に宗教的機能最終の目的は意志にして、寫象は其動機にして、感情は之を意志に轉する不識的轉換の意識集合なるを明にしたり、此より神の方面にて靈化は啓示、解脱の目的なるを明にせん。靈化は解脱を豫定し、解脱は其結果靈化たらずんば實の解脱といふべからず。尙解脱を要する者に就てのみ

靈化と解脱との致一

靈化の意義あり、然れども若し解脱を靈化の方便となすにあらざれば、解脱は客觀的に目的なき感情の遊戯たらんのみ。

神に背くを知れる人自ら其不靈福の感情を脱せん爲に解脱を欲す、然れども是れ主觀的に立脚地を撓振せしのみにして、其の相對的靈福を以て永久となすが如き、多く偽宗教的幸福主義に墮するを免れず。此の如きは其實幸福主義の外貌を變ぜしのみにして、眞解脱にあらず、其實現したる宗教的關係は幸福主義に支配せられて終に得る所なからん。眞の解脱は、一切主我的の幸福衝動を脱し解脱に依りて得らるべき幸福をも離れ、而して自制自克絕對的世界根底に歸命して其絕對的目的に服するにあり、即解脱自らを目的とせずして靈化と結合し神に捧げたる新生命に入りて始めて眞の解脱と稱すべし。客觀的に見れば、解脱は靈化の消極的前程にして、人をして先の天然的生活を脱せしむるなり、神の方より云へば解脱は靈化の外に存せず。二者は一なりと雖も、其の人の感情若くは意志に及ぼすに至て此別あり、此別ありと雖も、其恩寵は同一の機能なり。之と共に此機能の人の方面に於ける區別を看過して之を混

消するも亦非なり。此致一(神の方面にて)と區別(人の方面にて)との致一は解脱と靈化とが常に合一して出づるに依て見るべし、感情の解脱は意志の靈化之に伴ひて始めて實なると共に意志の靈化は天然的生活の殘存せる限り其活動を止めざれば始めて實なり。解脱と靈化は宗教的過程の種々の階段にて相連て出で、其時に從て其面目を異にす、然れども二者全く相離るべきにあらず。解脱と靈化とに關すると同じき理論は之を啓示にも適用すべし。啓示自家は目的にあらず、解脱と靈化の前程なり、宗教的關係の主とする所は實行的の職務にあり、知力に關する恩寵は此實行的天職を果す爲の知力的豫定として必要なるのみ。人類の理學的意識が理論的に發達して神に關しての知見を與ふるは即神が自ら人の精神に表現するを見るべく、此發達は宗教的啓示と相輔けて生長す、但此理論的意識を以て直に宗教的啓示と混同すべからず。神が理論的に表現するは之を啓示に包括すべしとするも、亦宗教的啓示と共に宗教以外に理學的啓示あるを忘るべからず、而して言語の上よりは宗教的なるをのみ啓示と稱するを是とす。

啓示、解脱、
靈化の致一

宗教啓示は宗教的關係の實行的實現を外にして考ふべからず、而して此實現は感情には解脱として、意志には靈化として現はる。此故に啓示は常に解脱及靈化と合一して出で、其内容は二者の性質に規定せらる。啓示の初發は解脱の要に出で宗教的希求の憧憬として現はるゝを以て、啓示は實行的宗教關係と共に發達す、啓示は心理上常に心情の問題に依りて進められ、如何なる宗教的客體は我が希求する如き解脱と靈化の主たるを得るかを問ふに依て發達す。啓示は解脱靈化と共に進むのみならず其規定に進められ、而も其人は知らずして此發達をなす。然らば此三機能は神の方面にては致一にして、人の方面に於て異様の効果を及ぼすなるは明なり。此故に恩寵は一にして、人の宗教的精神機能は之を三様に受け、人の信仰も亦人類の同一宗教的根底の開發にして、其時々機能に依りて知情意三様の信仰となる、而して恩寵と信仰も其概念に於ては相判つべきも其機能に於ては一なり。此神人兩面の機能は宗教的關係の實現にして宗教的生活の統一的中心なり、此中には宗教的關係の統一常住を含有し、複雑なる宗教的生活が諸種の形を以て

出づる源泉にして、又其の歸入する極致なり。

宗教形而上論
と理論的形而上論

第二部 宗教形而上論

第一章 宗教的客體の形而上論即神論

理論的形而上論は科學的歸納の路を取る、宗教形而上論は宗教的意識の設定にのみ據り、宗教心理論に明にしたる宗教的關係に必要な形而上的根底を明にす、是れ二者の異なる處なり。宗教形而上論は宗教的世界觀の形而上的部分にして、又理論的形而上學と投合するを要す。此投合は宗教形而上論と理論的形而上論とが發達の相平行するにても知るべく、此が爲に學者にして此一方より他方を推さんとするを得べし、此くいふのみにては讀者或は先入主の爲に幻影に迷へる者となさん。

科學的見解より見れば宗教形而上論の發達は、宗教的意識の事實より歸納する結果なり、然れども若し其のみに一任せば其が心理的に必至なる妄想の集合に非ざるを證し難きが故に、此外に弘潤なる基本に立てる形而上論に依りて之を

確證するを要す、此と同時に宗教形而上論は又歸納的形而上論の經驗的基礎を弘潤にす。科學にても諸の異方面よりして同一の結果を證明する事少からず。心理的事實に基く形而上學は又宗教的意識なる心理的事實を等閑に附すべからず、但此一部の事實は特異にして自家のみにて其の形而上論を完成し得べき性質を有するを以て、之を他類の事實と混淆せずして發達完成せしむるを要す。科學的意識にては宗教的形而上論は形而上學の一部にして、宗教的事實より歸納し而して他の事實證明より建立し得たる形而上論に依て之を確定するを要す、之に反して宗教的意識にては自家は自家のみにて避くべからざる實行的設定に立ち、只理論的形而上學にて之を保證するを要するのみ。

第一節 世界依屬を脱却する契機としての神

宗教的意識は宗教的關係の中に神を我が有となし、又其の我が有たるを知る、故に神は宗教的意識には直接に確實にして其存在を證するを須ひず。然れども宗教的關係の成立の爲に神は如何の性能をすべきやは之を明にせざる可らず、

實証論的證明

而して其本體が種々の方面に開發するに從て宗教上之に應じて神の存在に關する諸種の證明を生ず。此證明は宗教的意識の實行的根底に平行して、神の本體を一定の方面より各證明し來らざるべからず、宗教的意識に關係なき證明は其の要する所にあらず。

宗教的客體の第一に成すべきは、人をして絶對的に神に依屬するの意識に依て相對的なる世界依屬の意識を脱却せしむるにあり、此をなす爲には、世界事物の相對的依屬は、盡く一切が神に絶對的に依屬するに依りて立ち、又之に依りて打破せられざるべからず。此思想の中には其の意識に現はるゝに從て三種の方面を區別すべし。

初には絶對と相對、無規定的と規定的との別を觀察せん、而して此關係に於て宗教的意識は其客體の絶對ならん事を要求す。^(六)此根底は演繹的なるが如きも、歸納的なり、歸納的には物の存在といふ經驗的根據に立つが故に甚薄弱なるの觀あり。嚴密に云へば此斷案は、何物も存せざるにあらずして、何物か存すとすれば其は絶對なり、何物も存せざるにあらずして何物か存す(即ち少くとも思想存す)

るが故に其は絶対なりと云ふに歸せん。故に先づ此第一の命題を確立するを要す。何物か存すれば其は自己にて絶対なるか、若くは他より規定せられざるべからず。若し規定の關聯を追求せば終には規定するなる無規定的に到達するか若くは然らざるなるべし、到達すれば其は即絶対なり、せざるとするも此相對的規定状態の總括は絶対なり。此故に絶対を否定すべきの思考あるなく、之を否定する人も却て之を確立せり、即シヨペンハウエルの意志、唯物論の物質、感覺論の感覺、絶対迷妄論の迷妄の如き是なり。

絶対ありや否やは問ふを要せず、唯此絶対が相互相對の規定の總體の中に求むべきや、將其以外に相對を規定せる無規定に求むべきやにあり。甲は世界其物を絶対とし、乙は其背後に立てる絶対を取る。單に絶対を證明するに止まる實體論的證明は此點に於て何等の光明を與へず。然れども宗教的意識に對しては、此問題は既に決定せり、世界が絕對的に絕對に依屬するに事に依て其相對的依屬を打破すべき宗教的客體は世界其物たるべからず。世界其物を以て絶対となすは宗教を廢するなり、然らざれば自己の世界觀に矛盾して世界の背後に

絶対の力(ストラウスの理性の如き)を立てざるべからず。

此に於て吾人は實體論的論證の眼界を轉じて、絶対と宇宙とを對峙する宇宙論的證明の思想界に入れり、理論的形而上論の宇宙論的證明は曰く、絶対とは世界の事物が相對的に相互規定する絶対的根底ならざるべからず、何となれば相對的規定は偶然にあらず、規律的統一的の秩序を有し、自己より生せずして秩序の高等なる根底に依りて初て説明すべければなり。宗教的形而上論の宇宙論的證明は説明の爲にあらずして解脱を目的とし、天然秩序の規律的因果の上に立てる絶対を設定し、此に依りて吾人を世界より解脱せしむ。絶対にして世界の因果と同等の原因ならんには、此と併馳し此と争闘し、又此に局限規定せられざるべからず、然らんには是れ絶対にあらざるなり、此故に天然的多神教に於けるが如く、諸神を天然と同等として之と闘はしむるが如き宗教的世界觀は低度の宗教的意識に屬す。又絶対を以て一切を包括する唯一の天然とし、其の本體を規律的天然秩序に發表するとすも、此の如き宗教的世界觀は天然的唯一主義の程度に止まる者にして、埃及教に於けるが如き神話的形狀にて、將たスピノ

終局目的論的
證明

サに於けるが如き哲學的形狀にても、將た又近世の機械的世界觀に於けるが如き自然科學的形狀にても、低度の宗教的意識たるを失はず。機械的因果の盲目的規律を一切の根底となすは、終に其實行的方面に於てエビクロスの幸福主義か若くはストア的離欲無我の外に出づる能はず、此に於て自家の立脚地に撞着して、何か宗教的關係を要求し、天然秩序を最後絶對となす能はざるに至る。埃及に於けるが如き神話的宗教に於ては、尙天然規律の概念を有せず、其の絶對なりとする天然の一部分を心意あり感情ありとなすが故に、幾分か宗教的なり、然れども天然を絶對として且天然規律の破るべからざるを承認する以上は到底宗教をなす能はず。世界にて新に發見せられし天然を過重し、天然的の決して破るべからざるを信じ、天然と現象的宇宙とを絶對にするは、近世に宗教が危害に遇ふ原因なり、然れども天然は必ず超天然と連結すべきを示すは甚容易なり。天然原子は皆其超天然に出でたるを示し、機械的過程は時々刻々其の目的を定むる内面感覺の存するを示せり。此に於て吾人は宇宙論的より、終局目的論的證明に移れり。世界過程の中に機

械的物質的規定のみ流行するにあらずして、動力的理想的の存するは事實なり、意識を有する個人は皆其目的に従て自己の關係を定め、又其の精神の範圍に上らざる前には、不識的に動機の活動を呈し、此不識なる個人的目的を、其の天然生活の重要なる要素となせり。個人は各其目的を有し、各個人の目的は互に相交渉争闘し、此個人的利害の渦中にありて個人は孤立にして相對的に無力なり、此に於て神に依りて此孤立無力を脱せんとす。而して神が此解脱を果さんには二の規定あり、即神は自己の目的の爲には其優勝の力を以て個人の目的を壓倒するか若くは個人各箇の目的は表面は孤立の如きも、内實は統一的なる終局目的的世界秩序の一部なりとなすかにあり。若し前者の如くならば神は絶對にあらずして、又た其目的の爲には天然規律を破らざるべからず、此故に後の假定のみ眞とすべきなり。

個體は各自ら目的なりと觀ずれども、實は絶對目的の方便のみ、自己目的としての外觀と、絶對目的の方便としての天職とが一致する限は可なりと雖も、若し外觀と天職と衝突するに至れば、自己目的は之を不道德、有るべからざる者と斷せ

ざるを得ず。此關係を明白にすれば、前にも述べし如く、即個體が理想的に惡毒を脱せしなり、之に反して個體の目的を方便のみならず眞に目的となし外觀を實となすは、其論理的矛盾は暫く措き、到底惡毒を脱する所以にあらず。此故に有識不識の個體的目的を有知無知と好むと嫌ふとに係はらず、普遍の世界目的に服従せしめ、絶對の目的に對して争鬭するとも又好て之に服するとも、並に此絶對目的の實現を助くるに至れば、宗教的關係始めて成立し得べし。

終局目的論の證明にても宇宙論的と同じ關係あり。理論的形而上論は、機械的過程の中に終局目的を求め、機制的個體が不識的に目的に向て動き、自己目的を追へる意識的個體が不識的には終局目的の爲に勤め、各個體の行動が盡く全體の目的系統の方便をなすに據て、世界の終局目的の秩序を歸納的に證明し、此に依て世界過程の中に含蓄せる終局目的の理性あるを斷ずべし、絶對を以て含蓄的なる終局目的の主義となすにあらずんば、特殊の目的が普遍の目的と協同するを説明する能はじ。之に反して宗教的形而上論は又特殊目的を説明するを求めず、只此が依屬を解脱するの可能を求め、致一的秩序の始原又擔保たる一神ありとして、一切の特殊目的を自己の中に止揚すべき終局目的の世界秩序に依て解脱の可能を求む。

絶對の實格
及其の自己
の致一

りとして、一切の特殊目的を自己の中に止揚すべき終局目的の世界秩序に依て解脱の可能を求む。

實格論的證明は宗教的客體の絶對なるを明にし、宇宙論的は之を超天然超世界の境界に上ぼし、之を世界と其の天然規律の高等なる根底となし、終に終局目的論の證明は之を終局目的ある統一的世界秩序の始原又擔保となし、世界に含蓄せる終局目的の理性なりと斷ず。此三證明は只神は吾人を世界より解脱せしむる者なりとの同一思想の三面たるに外ならず、此故に三者は互に相補ひ神の本質に對して諸種の定相をなす。吾人は此説明の程度に於て一旦如何に神の本質を定むべきかを明にするを便とす。

絶對なる者は必ず實格にして自己と致一なり。實格とは絶對が自己の中に其實格を有するの謂なり、之に反して相對は規定の中に其規定的存在を有し、絶對に依て其實格を有す。絶對が他に依て存在するといふは矛盾にして、從て又自己に依屬すといふも不可なり、自依態といふは絶對を他に依屬せしめざるも自己に依屬すとなす者にして、無規定なる概念に矛盾す。此故に絶對は之を實

躰格と稱すべし、只此實躰といふも形而上論の實躰にして、認識論又論理的の實躰なる概念と混同すべからず*。

實躰とは何れの意義にても自己と致一なるを表す、只論理及認識論の境界にては、此致一は他に規定せられ他に依拠する相對的なり、形而上論にては他に依拠せず、無規定に自己と一なるをいふ。自己と一なる者は、有より無に轉ぜず、不滅不變なり。相對的なる者は其規定の變轉に従て變ずるも、絶對には此定規なきが故に變轉なし。

實躰の自己致一なるは絶對の本質に就きていふのみ、其の顯現の形式方法に就きていふにあらず。論理學の實躰が其屬性の變化に動かず、認識論の實躰が其主觀の變動に伴はざると同じく、形而上論の實躰は其の客觀的現象に従て動か*。
論理學にて實躰なる範疇は文法上の主に對する者にして、客觀の變化に獨立一貫する主の謂なり、認識論にていふ實躰の概念は、此に依て喚起せらるゝ主觀的現象の變轉種別に關せずして、一貫獨立の存在を有する先天的客體なり、形而上論にていふ實躰の概念は自己の中に自己の實躰を有するの謂なり。

ず。實躰の不變と顯現の差別とは證明すべからざるも亦否定すべからず、若し之を否定すれば即實躰を否定する者にして、實躰といふは此意義に於てのみいふ者なればなり。實躰の不變と現象の差別とを否定せば、殘る所は根據なき現象の差別のみを設くるか、若くは絶對のみを設けて現象を幻影とせざるべからず、即無神の多元論若くは無宇宙の超在的一躰教に陥り、共に宗教的關係を不可能となし了らんのみ。他方にて、致一の實躰と變化の顯現との對峙を否定し、絶對の中に實躰と顯動との差別なきを主張し、而も世界の根底をも又世界の實在態をも棄てざれば、是れ又絶對の中に本質と顯動との差別を認むる者にして明白なる自家撞着なり*。

絶對の中にて本質と顯動とを同一とするは、絶對を單純とする者にして、超在の一
* 新カント學派三四六一五〇頁本質と顯動の章參照せよ。神の中にて本質と顯動と同一なりとの既、新プラトーン學派の超在的一躰論より基督教の神學に入り、治すべからざる紛亂に陥らしめたり。ピーテルマンの宗義學も此誤をなし、リプシウスの宗義學は此の紛亂を脱せんが爲に、新カント學派の懷疑論に陥りたり。(基督教の危機九三―九四頁參照)。

神論自然の結果なり、絶對を單純とするは其の致一なるを極めて有限抽象的に領會し、絶對が其中に多數の差別を有して、之を眞實具存的致一に包括するを會し得ざる狹量のなす所にして、又全く空虚となすにあらざれば致一といふ能はずとなす者なり。宗教的思考の神を絶對に豊富にせんとする者は神の内面に充實せる差別相と共に、其の眞の具存的致一を保つに足るを信ず。神に多くの屬性ありとし、本質と顯動とを差別するは、神の致一を害する者なりとの恐は古代幼稚の考察にして、顯著なる對峙を多く其中に蓄へ、而も之を自己の中に具存的一致を有せしむるは、即神の高等なる所以なるを思はざるに坐す。絶對的に自己と致一なるは、死的凝固の義にあらざ、宛も才能ある人の確乎たる性格が其一定不變なるに係はらず、敢て人をして國家の爲に、家族の爲に又時には職業の爲に動くを妨げざるに同じ。絶對の中には一切の定相、本質と顯動との差別もなしといふは、偽の絶對化の爲に定相意義の規定を没し去るが爲にして、自家は終に恬澁に陥るか、無意義を誇るに至らん。此に云ふ對絶とは、定相なしには無意義となるべき一切概念が、原始に無定相的に存するのみにあらざし

て、無定相を自己の中に含有し、此より一切の定相を生ずべき無規定をいふ、此故に絶對の原定的定相として存する定相は、十分概念を明晰にして之を絶對に屬せしめざるべからず、決して意義を組織すべき概念的交渉より抽象し、絶對の定相に對するを止めて、只に意義なき空虚となすべきにあらざ。本神本質の概念は、機能、顯動、顯現、客觀的現象より分離すべきにあらざ、又二者の對峙は之を滅すべきにあらざ、本質の概念は此の對峙あるが爲に其概念を定め、此なくんば空虚に歸せん。絶對の概念を明にせんとせば、此別を明にして又之を絶對虛無となすべからず、絶對は思考を絶すとす人も、尙此絶えたる思考を他に傳ふるの已むを得ざるに至らん。

實神格と自己致一とを以て絶對の概念より開發せし定相なりとすれば、此絶對を宗教的客神に要求する宗教的要求の需要は、此定相に相當して、其客神の實神格と自己致一とを設定せん。實神格即他に依て存立せず自己にして存立するは、一切の有限存在の依屬態、規定態に對して、宗教的意識が宗教的客神の絶對超絶を要求するに相當す、少くとも實神格は此要求の消極的方面に相當し、其積極

的方面は一切を規定する絶對力に於て之を發見すべし。自己致一即不變は神の中に現象界の安靜なる彼岸、心情の碇泊地を求め、其の常住なる事に依りて生滅世界に眩惑せらるゝ心情の安慰を求むる宗教的需要に相應す。

實験論的證明より來る定相は宇宙論的證明の結果に依りて擴張すべし。宇宙論的證明に據れば、絶對は天則的世界秩序の絶對的根底にして、現象界に動ける因果の上に立つ原因なり。此故に神の本質は天則的世界秩序を規定する形式、即時間態、空間態及時間空間的因果より出づる物質態を超越せり。神の本質は此等の上に超越せり、然れども其活動の之を超越せるにあらざ、若し其活動が此等形式を擔保するにあらざんば、世界存立の此形式と其過程は説明すべからざる幻影とならん。

神の動力可選
在及其の永恒
中、精神的存在
自在

時間態、空間態、物質態を超越するは其中に消極と積極の二面を含む。消極的には神の本質は非空間的、非時間的、非物質的にして、即神の活動は一切動力の中に存して之を一に包括し、遍空間態、遍時間態、遍活動態なり。之を積極的に表すれば、自在存在、永恒精神態是なり。自在存在とは神は空間の中にあらざ、外にもあ

らず、只自己の中に即其活動の主體の中に存立するの謂なり、空間を造り出だす活動の主體は即一切空間態の本源にして、自己の中に觀念的に其存在の位置をなせり。永恒とは時間の無限にもあらず、尙更有限にもあらず、積極的に時間なる形式に反對する者なり、又時の經過に對し、現存内容の時間的連続に對する、非經過的現在即絶對的同時態なり。精神態とは其本性として必しも凝固無生の不動たるを要せずして、自ら出で、活動を呈し、永恒に其存在本體の中に活動して空間時間の形式を生産し、實の生活をなさしむべき自在存在なり。

宗教的意識は神の永恒なる精神的自在存在なると共に、その動力的遍在を要求す、神に絶對に依屬するには少くとも前者を要し、物質的現存が擾々併立起伏するの上に宗教的客體を立たしむるには後者を要す。神の動力的遍在に依りて宗教的意識は、何れの時何れの處にも神の中に存し、常に其の活動(即恩寵)に近きを知りて安立を得、又同時に時と場所を更えても神を離るゝ能はざるを知らしむ。神の永恒なる精神的自在存在は其の絶對的不變なる實體格の定相を完全にする者にして、常住なる神に信賴するを増進し、此と同時に神の本體を何れか

一の物質的存在の中に發見せんとするの誤を防ぎ、神を求むる精神をして神の精神的啓示を其の本質に適したる唯一の啓示に求めしむ。

宇宙論的證明にては神は天則的世界秩序の根本なり、故に世界に存在起伏する一切は其源神にあるを示す、然れども此處に存する某の物を以て直に神に出でたりとはなさず。無形式の物材は神と共に永恒にして、神は秩序を立つる唯一の工手にして世界を混沌の中より造りたりとすれば、世界依屬を解脱するは、物材の人に對する活動が初に天則的世界秩序に依りて與へられし活動なる限に於て可能なりといはざるべからず。此くすれば神は絕對にあらず、物材の性能活動に限らるゝ者とならん。即神と物とが互に規定するを合せて始て絕對といふべからん。此の相互規定に於て神のみを活動的なりとすれば、物材は被動的にして虚無に歸し、只だ寫象せられたる無となり、世界は無より生じたる者といふに歸せん。神の中に一切活動の源泉を求め、神のみに於て絕對を見る宗教的意識は神より出でざる世界物質あるを否定し、神は世界の現相に於ても實相に於ても其の唯一根底なるを知らん。如何に此思想を作るべきやは後に宗教

宇宙論に至りて之を説明せん、只此處には實験論的と宇宙論的證明とは何れの點にも神を世界の絕對的根底となすといはんのみ、何となれば神と對して物質の存せんには神は絕對にあらずればなり。即希臘哲學が工手と物質 (Demiurgos と Hyle) との二元論に止まりしは、其の宇宙論的證明の外に實験論的證明を知らざりしが爲にして、又絕對の概念なく、神を絕對とするを解せざりしが故なり。

絕對の概念と世界根底の概念とを結合して、絕對的世界根底の概念に到達すれば、宗教的意識は一切を包括して餘さざる力即一切能なる宗教的概念を得。神の力に出でず又之に擔保せられざる者は全く無なるをすれば、宗教的容体の超越は無限にして、解脱の力に無涯の信頼をなすに足り、此と共に個人の我意を以て、無限優高の一切能と其の目的とする所とに反抗するの全く痴なるを知らしめ、一切能の理性に信賴歸托するの唯一巧法なるを見ん。神を一切能となさしむる宗教的動機の存するは、又實験論的并に宇宙論的證明を宗教的に確實にするを示せり。

天則的世界秩序とは疑もなく、雜多を統一的規律に總括する秩序にして、此秩序

は一切上下の關係を規定する統一的系統なり。此の如き統一的秩序あるは其に理性の存在あるを承認せしむ而して此理性は非理性無規律的分子が偶然に衝突して生ぜし結果にあらずして、此秩序を起こせし根底が物の中に留め置きし者ならざるべからず。神を世界の絶對的根底となし、現存の存在を其の性能なりとすれば、神は又此物に理性的規律に従て動くべき定相を附せしならざるべからず、而して其の開發活動に依りて世界の理性的秩序を生ずる以上は、此定相は又理性的ならざるべからず。此かれば物に此の如き理性を植え附くる神自身は理性ならざるべからず、而して是れ亦た宇宙論的證明の幾分か論證する所なり。此天則的世界秩序自家は又終局目的のある世界秩序の方便なるが故に、其中に存する理性の度は其終局目的に副ふの度に於て之を見るべし。此に於て宇宙論的證明より出でし相定は終局目的論的證明に移れり。終局目的論的證明は、神が世界過程に含蓄なる終局目的秩序の根底なるを論證す、此がために神に智慧の定相を附加し、一切を開展し休止なく一切に洽き一切慧ありとなす。世界の終局目的秩序に現はるゝ理性は、只天則秩序に現は

るゝよりは高等なり、即統一的系統の秩序の外に、目的あり、此目的を現實にする爲に之に副ふべき方便を擇ぶの選擇あればなり。説話的思考にては此二理性を分別すと雖も、其が絶對理性の中に一なるは謂ふ迄もなし。神的理性は目的を抽象的自存的思想として孤立せしめず、常に方法の中に含蓄せしめ、其の一切慧に依りて最も目的に副へる方便の外何物をも取らず。目的は一にして世界の過程は變轉するが故に、世界進化の諸の階段に對しては其の最上適當の方法亦從て異ならざるべからず、即世界過程の時々の内容は終局目的のみに規定せられずして、又其に先だつ時に於ける世界の内容に依りて、終局目的に規定せらる、此に於て一切慧態と一切知態とは一にして、世界の現狀を開展し又進て既置原因の將來の結果を生せしむべき知なり。若し神と世界とを特立に存在し活動する別の實體なりとすれば、神が現在を透知するは奇妙なりといはざるべからず、然れども若し世界の現狀は即神の思想が實現したる者にして、神の思想内容は即世界の内容なりとすれば、神が存在する者を了知透視するは自然のみ。將來を透見するも亦此に同じ、終局目的は其

の中間目的の關係に依りて時々目的に副ふべき其時の方法を撰定し、其撰定は論理的必至に其の方法を執るべければ、將來の透見とは世界に含有せるを知る豫知なりとすべし。神が將來を知るは實行的にして、現在に依りて將來を終局目的に従て見るより來る者なり、神の理性は受動的に省慮するにあらず、産出的に豫考する者なり。豫知は現在に含蓄せる終局目的に副ふべき定規に依り、現在に依り又其中に將來を見るなり、若し神の豫知が含有的に定規に依りて將來を開展するより以外の豫知ならんには、其豫知に相當する豫定は、個人が依りて以て自ら定むべき規律的豫定にあらずして、定命的宿命となり、個人を自己の規律に依りて自ら定むる能はざらしめ、從て罪過なく、脱解の要なく能なきに至らしめん。此故に終局目的論的證明は、世界を超絶せる彼岸の神を云はず、世界に其活動を寓する神なり、若し神を彼岸に超絶せしめんか、一切慧と共に來るべき一切知は不思議力として世界經過に魔力的干渉をなす者とならん、然れども神の活動は含蓄的なるが故に、其の一切知は自然の結果にして、又神は何れの時にも世界現存を其の一切能より生ず。

天然の及終局目的世界秩序

規律的の天然秩序も終局目的の世界秩序も、宗教的意識には同じく神の理性より出でしなり、此故に二者は協和せざるべからず。理論的形而上學の言にて云へば、因果と目的とは共に非時間的理性の時間的現象形式にして、思考が現實の過程を前より後に見又は後より前を見るに從て此別あり、後のを前のにて論理的に規定すれば因果なり、前のを後のにて規定せば目的なり。因果より云へば世界の終局目的は天則秩序より生じ、目的より云へば天則は終局目的の方便なり。若し此二者を絶對理性の中にて其の發生の根底より見ざれば、二者は相異なるの觀あり。終局目的の解釋は理性に近きを以つて、因果機械的解釋よりは高等なり。若し規律的世界秩序が世界に含蓄せる理性の發表なるを知らば、規律的秩序は即終局目的を生み出すを知るべく、若し終局目的の秩序も神の隨意を稱するにあらず其論理的理性に出づるを知らば、天則の秩序も終局の目的たるを知らん。宇宙的論證明に得たる神の定相は此の如く終局目的論的證明の光明に依りて眞實深奥の意義を得たり。

神の一切能及一切慧

神の目的に信賴し、其最良の方法に依りて之を實現するを信ずる宗教的意識は、

之に次ぎて直に神の一切慧たらん事を要求す。神の一切能に依頼するは之に對抗する能はざるか爲なり、然れども此消極的の依頼を轉じて積極的進取的信賴となさん爲には、其目的には最高の價値あり、其實現の過程には最良の方法あるべき一切慧の存するを要す。

固より一切慧なる設定は終局目的の世界秩序及其を支配する理性にのみ關していふ、宗教的意識は終局目的論的證明に依りて、人格的過境的の神を確定せんとするにあらず。近世の神學が理論的に人格的過境的の神を明にするの論證を非とするが如きは理論的證明と宗教的とを別かたざるが爲なり。

以上三種の證明が得たる最高の定相は、一切能、一切慧なる精神なり、但此精神の人格的なるは一も之を謂はず。實験論的證明にて絶對的にして自己致一の實體は、宇宙論的證明にては非物質的にして永恆なる自中存在と定まれり、而して自の中に存在する本質は同時に遍空間遍時間なる機械的活動即動力的遍在の主體なるが故に、非物質的といふ消極的定相は、積極的には精神態とならざるべからず。此く精神を形式的に差別規定すれば、既に宇宙論的證明が幾分か與へ

し一切能、秩序的理性に依りて一層其の内容を充たすを得ん、而して之が眞の意義を明にするは終局目的論的證明に依りて、秩序的理性を終局目的の理性即ち一切慧に上ぼすにあり。

精神が其の本質と顯動とを自己の中に合一し得るは、其の一切能と一切慧とのあるに依り、此二屬性あるが故に精神の本體は其の純粹なる自中存在より顯動態に轉じ得べし、即其慧は現存の理想的内容を理性的に定め、其の能は動力的に之を現存に轉ず。客觀的證明に依りて一切能、一切慧の定相を明にし、吾人は人格的精神の本質の中心を衝きたり、然れども此と共に其證明の範圍は盡きぬ、尙一層精神的本質を明にせん爲には、他の主觀的根底に立ちて、歸納を積みざるべからず。

第二節 絶對的依屬を建立する契機としての神

今既に神を世界依屬を止揚する契機とするの要求より起りし三の證明をなしたり、此より進で神を以て人の世界依屬を止揚し絶對に依屬せしむる契機とな

す。宗教的需要に從て同様の證明をなさざるべからず。此依屬に二様あり、客觀的に間接なると、主觀的に直接なると是なり、此二様は共に絕對的依屬に包括すべき者にして、其の現象形式なり。此故に證明亦之に副ふ、即認識論觀念論的證明は、人の客觀的に神に依屬するを、世界生活が觀念的に影響せらるゝに依りて承認し、心理的證明は、人の主觀的に神に依屬するを、宗教的・關係の表明に於て承認し、致一哲學的證明にては、客觀的及宗教的依屬が神に絕對的に依屬するの致一的根源より出づるを證明す。

世界は先づ我か寫象なり、然れども吾人の認識は又吾人の主觀的寫象より獨立して存在する過境的世界の存して、其の内容は吾人の寫象に相當するを承認せざる可らず。而して此の相應は完全にあらざして、實在世界の意識寫象は主觀的に着色拗振せらる、感覺的には單純の感覺も實在の現存界にては非常に複雑なる順序運動より成り、感覺には混成の形狀なる者も、現存界には空間的秩序を有する點の運動なるが如き是れなり。物材の固形不可貫なるは吾人感覺の感ずる所にして、其實は力の投合に成る、而も吾人は之を固形と見又觸るなり。

理論的形而上
論に於ける認
識論觀念主義
的證明

人が外界に依りて經驗する因果的活動も亦規律的に勢力の活動せる者にして、感覺的直觀は之を物材と見るも其は力の動けるなり。吾人が因果活動を實在と感ずるは活動せる力の意志的性格に存し、此活動に依りて吾人が觀念的寫象を得るは、其の力の理性的定律に依りて動ける觀念的内容に存す。

若し客觀的實在の世界にして、我が直觀が再現する儘の凝固物材ならんには、世界は如何にして、我が中に觀念的寫象を定むるを得ん、只其の實質觀念的にして、意志の力が論理的規律に從て之を實現するが故に、人の意識に主觀的觀念の寫象界を再現し得るなり。客觀的實在世界は直に主觀的觀念世界と致一なりとし、而して此致一の爲に(主觀的觀念論の信するが如く)客觀は觀念的なりと斷ずべからず、又觀念的なる意識の内容と全く異種にして(純朴の實在論が信するが如く)物材的なりとなすべからず、客觀界は絕對の客觀觀念的なる状態にして、時に應じて論理的規律に從て變化し、動力的に其變化を實現す。因果を説明するは之を動力的に實現する論理的規定なりとなすにありと同一く知覺を説明するは因果的交渉に依りて現する外界の觀念的實質を、主觀的に着色して再生す

るとせざるべからず。(11)

此の如く、客觀實在の世界は、把持する思考より見れば、常に意志活動に依りて實現せらるゝ客觀觀念的(不識的)寫象の實質となり、個體は何れも皆、其時に實現する絕對的觀念の觀念的に特殊なる一員なり、而して個體の意志は局部意志として其の局部觀念を實現するを務とす。宇宙として云へば、客觀的實在世界は、其時に實現せる絕對意志の統一的總體なり、而して此時に實現せる全觀念の主體として、永恒、自中存在、非物質的なるは即神なり。此證明は形式的には認識論の唯一正當なる根據に立つが故に認識論的と稱すべし、而して事實的には主觀的觀念主義を客觀的に擴充するが故に、之を觀念論的と稱すべし。此の認識論觀念主義的證明は從來之れを用ひし者少き⁽¹²⁾を以て、尙詳細に宗教的證明に於ける同一思想の進行を明にせん。

領會と説明とは宗教的意識の要求する所にあらず、解脱は其の主なり。若し世界が凝固物材的にして神の本體と離れ、神の實在と孤立して自家特有の實在を有する者ならんには、神に絕對に依屬すると共に、必ず、相對的に世界に依屬せざ

宗教形而上論
に於ける同一
證明

るべからず、然らば神に依屬するも其依屬は絕對なる能はず。只世界を絕對意志に依りて實現せる客觀觀念的存在なりとすれば、神の力に依りて全く世界の羈絆を脱し得べく、又神が世界に依て人に及ぼす活動も觀念的として觀念的目的の用をなし得べきのみ。神の人に力を及ぼすを以て、天然の進行を破る干渉なりとするは甚簡單にして困難少きに似たり、然れども是れ神の働きを絕對とせず、神を一切懸とするを知らざる者なり。若し神にの依屬が絕對にして、又世界過程の更に改善する能はざるを知らば、此に於て世界に依て人が神に依屬するは絕對的又觀念的にして、世界と其の活力とは又神の設けし觀念的なる力の總合なるを知らん。

世には純朴の實在論多くして、世界を神と異なる凝固物材となし、世界の神に依屬せるを説明するには奇蹟的干渉の外になきを以て、有神教の中には超自然魔力的奇蹟の觀念多く行はる、之に反して世界過程より神を放棄し、神は只其の始をなせしとする自然神教にては、機械の如く擾々として動ける世界經過の中に神の智慧を認むべき觀念理想なきが故に、宗教的意識を満足する者にあらず。

此故に純朴の實在論を脱したる(印度人の如く國民の外は、盡く有神教に傾けり、此を以てパーケレー、カント以後近世の認識論が一大飛躍をなしたるは宗教に取りても重要な事實にして此に依りて世界は絶対に神に依歸するも、決して其の奇蹟的干渉を信ずるを要せざるを教へたり。

人が世界に諸種の相對的依歸をなすは即神に絕對的に依歸するなり、一事に就きて見れば偶然の世事と見ゆる事も、之を世界全經過の關聯より見れば神の賦命する所なり、宗教的意識は此事實を自明として承認す。若し世界の相對的依歸を絕對的依歸に依りて脱却するにあらずんば、二種の依歸は永く相併て存せん。此く宗教的意識が自明とする所の事實は如何にして神の絕對格及一切慧能と調和すべきか、一切の世界經過は其の内容にては神の思想に、其形式にて實在的現存としては神の意志に定めらるゝ者にして、其が世界的現存として凝乎物質たるは只幻影にして、其の存立は神の本質の客觀的現象に過ぎずとなす、是れ唯一の解釋なり。

局部意志に就きて、只た局部觀念が超然孤立に實現したる者と見れば、其觀念は

獨立にして他の世界は多少此に依歸し、此に關係する個人は又之に反應し得ん、然れども、時々の状態を宇宙に依て最高個體の觀念實在として見れば、其より以下なる一切個體が之に依歸する之に反應するとは、總體觀念の理性的内容と之を實現する意志との止揚契機たり。吾人が受くる影響は高卑の個體の性格と其の規律的性能より出づる者なるが故に、是れ皆世界に相對的に依歸するなり、然れども此等の受動は絕對觀念並に意志の中に於ける論理的定命を有する一部分なるが故に、神に絕對的に依歸するなり。吾人は啓示に依りて吾人の相對的に世界に依歸するを宗教的關係の光明中に見ると同じく、絕對的に神に依歸するを認識し、此に依りて相對的依歸を吾が意に反すとして、其の吾人に及ぼす壓抑を解脱す。

然れども此く神に依歸するも、其の世界的依歸に依る限は絶対にあらず、世界的依歸に依りて神に依歸すれば、自己の有識精神的人格を全世界と對峙し、神にも獨立したる本質となす者にして、實際にては此人格に依て威力ある世界並に神と健闘する能はずと雖も、尙之をなして倒れて止むを得べきなり。此を以て人

心理的證明

をして絶對的に神に依屬せしめんには客觀的と共に内部主觀的依屬を加へざるべからず。人が主觀的に神に依屬するも、超自然魔術的に内部に力を及ぼすにあらざるは既に之を明にしぬ、又自然神教が世界の始のみに神の力を認むるも非なり。宗教的意識は百年前に活動したりしも今は其の影響なくして恰も無に均しき神に満足する能はず、宗教的關係の兩方面は共に顯動的なるを要するが故に、常に動き常に活きたる神を要求す。故に自然神教、有神教の超自然教に代はりて適當の神を求めざるべからず。

觀念論的證明が永恆不斷に顯動せる世界根底を要求すると同じく、心理的證明は神を己が意識精神的人格の不斷顯動なる根底となすを要求す、此の如くにして神は人の精神に含蓄的となりて神憑的性質を有せず、此の如くにして神は人の神に絶對的に依屬せるを宗教的關係に依りて人に啓示し、而も此啓示は人心生活の天然經過を破りて入り來るを要せず。神を意識精神的人格の不斷顯動せる根底となすは、科學的にも宗教的にも満足の説明なり、科學的には此に依りて神が人心に交渉する宗教的事實を説明し得べく、宗教的には此に依りて神は常

に人の活動を規定して絶對的に之を從屬すと信じ得べければなり。科學は意識精神的人格を説明するには、之を生ずる精神的根底を要し、宗教的意識は人が直接に絶對的に神に依屬すととなすにあらずんば、精神的人格が相對なる世界依屬を解脱すととなす能はず。科學は人の精神的人格が絶對的に神に依屬するは、世界が絶對的に神に依屬する全体の一部なりとす、而して此局部の特例は外界の經驗が間接に示すよりは直接にして勝れたるを以て、思想の人は最近く之を感ず、宗教的意識は一思想も神の意志に出でざるなしとし、雀の屋より落つるも神の意志と信ず。

認識論觀念論的證明は神を以て一切世界の現存經過の直接なる根底となすも、此と共に此現存經過は嚴に天則的秩序に従ひ、個々相互の交渉に依りて動くを否定せざるのみならず之を嚴守す、此と同じく、心理的證明にては神を一切の意識精神の内容と經過の直接の根底となすも、此内容經過は精神生活の天則に従ひ、其所屬機制の天然過程に規定せらるゝを説く。心理的證明の否定する所は、機制の生理的過程のみを以て精神生活の充足根底となすにあり、固より生理的

過程は個人的精神生活の基にして、其助成規定たるは謂ふ迄もなし。即生理的過程は助成規定に過ぎざるを以て、其充足原因は之を神に求めざるべからず、何となれば此複合現象の結果たる意識精神的人格態は直接に神に絶對依屬せざるべからざればなり。

此に於て、天然の機制の規定の下に眞の精神的生活を生ぜん爲には、此意識的精神生活の生成統一根底は亦自ら精神的本質ならざるべからず、從來の四證明は神の精神的性能に就きて多少説き來りしも、心理的證明は神と人との精神の直接の交渉より、直接に神の精神の本質に入りぬ。意識精神生活の過境的根底としては、神は之を展開する可能と動力とを自己の中に有せざるべからず、又人の精神中に其形式規律を支配する不斷活動の根底としては、其活動を以て其中に入り來らざるべからず。意識的精神生活の過境的根底は其形式を自己の中に有せずとするも、尙精神の原因たるには其本質明に精神的ならざるべからず、意識精神的形式に依りて其本質を顯現する事、神が宗教的關係にてなすが如きは、自家の本質自ら精神的ならざるべからず。宗教的關係に於ける精神の同一機

能恩寵と信仰とは同時に神と人との機能と稱すべくんば、神は其形式の差別は暫く措き、必や人の精神と本質を同じくせざるべからず。精神の本質に就きて幾分か一致あるは宗教を可能ならしむる必至の狀件なり、人の精神の性能を神に移すの誤は、神が精神的なるの止むを得ざるより、遂に不當にも人の意識的精神を神に附加するに至りしなり。二者の間は明に之を區別して其別を明にせざるべからず、此の區別をなすべきや否やは今日の問題にあらずして、何れの處に區別すべきやは今日の爭論なり。

心理的證明は各自意識の經驗之れを示せり、而して個人の意識は他と同じきを知り進て、人類の精神生活を以て歸納の發足點となさば、其の基礎は一層大なるを得ん。人類の精神的生活は又動物のをも包括すべし、何となれば動物精神は尙未だ宗教的關係を開發し得るに至らずと雖も、人類と同じき形式規律に従て意識的精神生活を營む者なれば、二者の根底は一なるを以てなり。動物の劣等なる者にては感覺と反射運動あるのみにして、心理的内性にては植物と大差なし。此の如くにして進めば、心理的内性は機制的個體を超えて無機的天然に入

致一哲學的證

り、原子にも亦(不識の)感覺意志を有せん。即意識の境界は天然即現存の全體に擴がりて其の内面には多少の意識あるべし。然らば二者は如何に關係し、又其根底の關係は如何。

意識の境界は何れの人も少くとも一點にて直接に接する所なり、現存の境界は何れの人にも過境にして、意識の内容より推論して認識するの外なし。此心理的關係よりするも、神は吾人が直接に依屬する根底なり、之に反して認識論的證明は吾人が世界に依りて神に依屬する間接の關係を示せり。此より此二論を越えたる證明に進み、現存も意識も共に同一の過境的根底の平行顯現する方法なるを證せざるべからず、言を換ゆれば、外界も内界も現象にては異なるも根底にては致一にして、又現象に於けると同じく不可割なり。是れ即致一哲學の内容にして、前の二證明を合したる此證明は即致一哲學的證明と稱すべし。

理論的形而上論は現存と意識との本質同一なるを論ず、二者の現出が離るべからざるの事實と、此二面を包括せる宇宙の統一的なる事が之を證するのみならず、意識の觀念的内容と現存が實現する方法とが致一なる事は特に之れを證せ

り。現存の内容は意識のと同じく觀念的にして、其の實現の種類は共に意志の活動なり、現存の觀念的内容が運動する規律形式は意識の内容のと同じ、此協和あるが爲に認識の可能あり、又た實在世界の經過を一々に豫想するを得るなり。物質が其の存立と運動とを開展する現存の形式は、意識が現存世界の主觀的寫象を開展するの形式、即時間態と三廣の空間態とに同じ、此と共に外界の因果と内部の動機とは同一にして、意志の行動が觀念的寫象の内容に依りて定まる形式なり、故に動機は之を内より出づる因果と稱し、因果は又外より來る動機と稱すべし。

致一哲學は明白なる事實なり、而も二者の本質同一なりとて、其の現象の異なるを看過するは非なり。現存の觀念的寫象内容は觀念的寫象内容なるが故に尙未だ意識的内容とならず、只だ其の外部に動く効果即意志活動が其の動力的に實現するに當て、他の寫象の内容を論理的方法に從て變動するに依て其の觀念的なるを知る。觀念的なる意識内容は意識なるが故に尙未だ現存ならず、只だ他の現存に對して、意志の行動に依て動力的に變化を實現して始めて現存に轉

ザベシ。シェリング及ヘーゲルの致一哲學は二個の誤謬あり、一は不識の寫象と思考とを意識的の混じ、一は觀念的(不識若くは意識的)なる寫象と思考とを意志にて實現したる寫象思考に混同せり、此誤は主觀的と客觀的即人と神との寫象及思考を混同し、終に人の觀念的思考は思考するの故を以て天然を生すべしとなすに至れり。此の如くにして一切理性主義に依りて意志の實在主義なるを否定し、又意識と不識との寫象思考を混同して其極に達したるが爲めに、致一哲學は過重の伸張に折れて、致一哲學的證明は其の正當の權能を及ぼす能はずなり^(二三)

宗教的意識より見れば致一哲學的證明は甚單純なり、世界に依りて自己の意識に直接に經驗する絕對的依歸は二にあらざして、同一依歸の結合せる二面に過ぎず、若し之を二とすれば共に絕對にあらざ、從て絕對的依歸に依りて相對を解脱する能はざるべし。此故に宗教的意識は理論的意識と共に、世界現存の境界にも意識の境界にも不斷に活動する統一的なる過境的世界根底を要求す、宗教的意識は解脱の要の爲に之を要求し、理論的意識は世界説明の爲に之を要求す。

此等證明より
來る神の定相
絕對的觀念と

人の意識は主觀一面の現象なるを以て、直接にも間接にも神の一面を求め得るのみ、但省慮に依りて説話的に分拆したるは、之を總合的冥想に依りて直觀的に總括し、此に依りて致一哲學的證明の始めより求めし統一的絕對的根底に到達するを得べし。此の如くにして宗教的意識は内界にも外界にも顯はるゝ、絕對的依歸を確認するを得、我が心の中に語れる神も外界に顯はるゝも同一の神にして、世界を設けて常に之を活動するを知り、此を以て宗教的意識の要求は終局目的世界秩序と一致するを信す。

此より以上三證明が神の本質に就きて得る所の定相を考察せん。

觀念論的證明にては、顯動的世界状態は絕對的意志に依りて實現せられたる顯動的觀念なり。觀念は唯一にして一切を包括す、而も其中に複雑なる者を有して之を開展し、此統一的全體の觀念的局部は意志に依りて實現せられて有機的世界の個體と現す。此個體の一を把持するには局部觀念の多數を現し來り、而も其聯結と統一とを失はず、神より見れば實現せる觀念の全體内容は一の統一不割なる寫象活動の統一的內容なり。神の觀念は常に統一的にして而も多數

を同時に開展する行動なり。觀念内容の變遷は論理的に必至に行はれ、世界の見地より見れば因果となり終局目的となりて現はる。

過去も未來も此の顯動的觀念の内に存し、必至的の進行は前後相規定して其の内容を含蓄す。外面より見れば、絕對觀念は現在のみにして其内容は意志に實現せらるゝ現在現實なり、若し神にして何か他の者を寫象せんと欲せば即現在となるなり。此故に絕對的觀念は意識的思考にて意志行動の觀念的一内容と他とを對照すべき、省慮的又説活的局部を有せず、絕對的觀念の中には意志内容の外に一物なく神の一切の寫象は直に其の實現なり。

此を以て絕對的觀念は同時なるのみならず、又意識的直觀の感覺的形式を脱して直觀的なり、現實は觀念に相當し、觀念又現實に相當し、二者相背く事なし。觀念の内容は純粹に論理的なる規定に依りて變轉するが故に、神の寫象は全く理性的なり。神の寫象が全く眞實直觀的、同時的なるは即吾人が先に稱して一切知能と稱せしと同一にして、其の内容の變轉が全く理性的なるは一切知能に相當す、觀念の全内容を不斷に實現する意志は即一切知能なり、力と能力と意志と

神の一切知能は
不識的

は同一なればなり。觀念論的證明は神の定相を定めて一切知能一切慧なる概念を一層直觀的に明確にし、從て一切能なる不定の概念を絕對的意志として一切實在の唯一根底となしたり。

神の一切知能一切慧は固より意識的にあらず。世界に就きて神の觀念は其實在の建設と同一にして、其の世界知は世界作なり。神が原始造作の世界觀念の外に他の世界を知る事あれば、此の第二の知は其の一切能に依りて既に造作的に實現せられ、二の世界あらん。世界につきて生産的なる觀念の原像の外に神は受動的に世界に就きて摸映を知らず、投映せんと定めたる世界觀念の外に、意志に依りて投映し終りし者を反射的に第二次に觀ずる事なし。若し此の如くならんには此反射的再映の觀念は原始の觀念よりも遅く出で、原始觀念より續ける觀念と交叉錯雜せん。又若し此反射に時間を否定し、又内容的にも時間的にも世界状態の反射的模像は其の造作的原型と同一なりといはんか、是れ觀念變轉の時間的性質に背き、又神の意志より造られし内部複雑なる觀念は神の外に獨立して、神より出づるにあらずで神に集まる者とならん。兎に角此の如き世

絶對的精神の
概念と人的感
情と主観との分

界説明は世界の狀態の本原を説明するにあらず、其の現状を見たる者にして始より存在する觀念に何物をも附加せず。觀念論的證明も終局目的論的も又二者の合併も、神の智慧即觀念の意識的なるを證せず、其の此ありとなすは心理的證明のみに依りて人的感情主義に陥りし者なり。

心理的證明は人の意識的精神の比論に依りて神を精神的と定めたり、然れども有限なる人類の意識は精神的なる要素にあらず。此故に機制的生理的の根底に出づる精神的活動即記憶、性格、心情の如きは之を神の精神より分たざるべからず、記憶とは寫象に依りて印象せられて之と同様なる寫象を再生せしむる腦髓分子の素養なり、性格とは一定の動機作用に依りて印象せられ之に相當する動機過程を起さしむる腦髓分子の素養なり、心情とは一定の感情に印象せられて同様の感情を再生する腦髓分子の素養なり。此三の概念は機制を離れては無意義なり、故に身體を離れたる純粹なる精神にては此等の腦髓に殘留せる者の爲にあらずる自發的機能のみを有す。

人の精神に存する者盡く絶對的精神に附屬せず、只精神の概念に欠くべからざる

る要素のみ之に存す、但人の精神にては此等の精神の根本機能も機制的根據に依りてのみ生じ來るなり。例せば大抵の感情は皆複合の機能はして、意識的及不識的願望、満足、不満足等及意識的及不識的寫象より成り、動機及之に隨伴せる寫象の集合なり、而して此等の成分は人の機制に出で其の混成の結果なり。此を以て吾人は意識的精神の成立根底の機能を探求し、不要附加を絶對的精神に附加するを避けざるべからず。^(一四)

根本機能は三なり、寫象、願望と不快感、及第二の從伴たる願望の不満足是れなり。^(一五) 快感即満足の意識は既に混成結果にして、不快不満足と對比して始めて意識に上るべき者なればなり。不快は獨立的に生ずるを得、意志ある所には不快あり、之に反して快感は意志の外に意識的寫象少くとも知覺及分別力ある所にのみ生ずるを得。此故に神の精神に欠くべからざるは意志と寫象となり。神に快感なりやは、其に意識的寫象及省慮のあるや否やに歸す。

此問題の解答如何に關せず、意志と寫象にて精神となすに十分に於て、精神は此二屬性の致一的主體たれば可なり。人の精神の連續的、説話的、抽象的、省慮的を

去りて直観のみを存し、又直観の中にも機制的規定に出づるを除く。人の意欲よりは熟考と決意豫考と實行意志と事業とを除き、又欲せし者を機制の方便に依りて實現するの経過を除く、即ち神の意欲とは考へしを實現するの外にあるなし。此と同じき結果は觀念的證明にても得べし。

以上の定相は大抵の宗教にて一致する所なり、只意識、自覺、人格は精神に欠くべからざるの規定なりや、將有限の機制のみに屬するやに至りては一致せず。超在一體的宗教にては後者の決定をなすに躊躇せず、有神の宗教にては其の前者を取ら、而も其の人格の概念は今も甚動搖を免れず。是れ有神の宗教の意識は、恩寵と信仰とを二の機能として人と神とに分離するが故に、人と神とを合一せん爲に其の失はれし宗教的關係を回復するを人と人との間に於ける人格的關係に比論するが爲なり、此の如く此境の人と彼岸の神との間に代償の關係を作れば、又神の精神に人々の間に於けるが如き心情的性質を附加するの要あり、其關係を説く爲には意識自覺ある人的人格の比論を欠くべからず。此宗教的動機は人の精神に意識的機能のみを認めしが故に、理論的に之を承認するを得

意識は人的感情主義

しなり。然れども宗教的意識の事實を深く領會すれば、此の如き動機の要なく、其に反對の結果を呈し、心理學も亦論理的に之を反證せり。

一切の意識は知覺に規定せられ、其内容は感覺的形式を離れず、外界より受けし印象も内部にて活動する再演も皆然り。神の意識に感覺的分子なきは皆人の承認する所なり。而して人は感覺的形式なき意識を神に假定せんとす。此可能は争ふべからず、然れども是れ特に人の感覺性に就きてのみいふべき者にして人の感覺性は天然機制的規定に従ひて開發すべき受感性を表するを忘るべからず。此の如き感覺性は必ずしも意識の規定にあらざ、受感性即外界より來るに反應し、意欲なしに精神自家の意志状態に把持するは意識の規定なり。

神に此の如き受感性ありとなすは、神に感動すべき外界ありとなす者にして、科學的にも宗教的にも許すべからず。神は絕對産出にして受感性あるなく、俗語にていへば未知の者を經驗する事あるなし。

若し人の精神活動は意識に始めて始まるとすれば、神を精神的となし難し、其定相を表すべき他の語を擇ばざるべからず。若し然かすれば、超精神的なる神が

精神的なる人に力を及ぼすの困難あり。然れども人の精神は意識に盡きず、意識的活動の背後には常に不識的活動ありて知覺にも記憶、寫象にも存し、又意識の内容并に形式を生ぜしむるに意識前の精神機能あり。感覺の材料即感覺の根本成分も、直觀の形式も其の感覺的印象に誘起せられたる腦髓の振動に依りて生ずると、又た従前の腦髓素養が今の活動に誘起せられしとの別なく、皆先天的に即意識前に生ずるなり。意識の内容を追想に依て其原形に再生する精神的活動の外に、此内容を變形修成分離結合する活動特に論理的に推論する活動の一切の形式は皆不識的なり。思考作用は何れの處にも不識に行はれ、其痕跡は意識に現はれ、又時としては痕跡の躍て現はるゝが故に其間を知らざる事あり。一切の産出的精神活動特に技術に關するは、不識の摸範に従ひ、此範を形成すべき適當の記憶材料に據て意識内容を求む。

精神の受感性は受動的なる限にて意識的なり、然れども自發的反應として活動性ある限にては不識的なり、受動的にして自發的反應の力を借らずして起る意識の形式は、受動的にして意識の力を借らずして起る内容を包有し、而して産出

神の自覺

的なる不識的活動は此内容を其の材料として統轄す。感覺的形式に入れる意識内容は有限なる個人の産出的活動に材料として欠くべからざるのみ、之に反して神の不識的産出活動には、其の絶對的觀念を直接に實現すべき偉大、自在、豊富なる者と有するが故に此の如き材料を要せず。世界の現存と世界に於ける意識は絶對的世界精神に取りては即材料にして、此の中に其の精神の産出力を展開す。人の精神を精神たらしむる者は意識の内容を形成する活動にして、神の精神亦此活動に成り、而も其の産出に當りて意識の内容を要せず。此を以て神の本質には意識なきも之を人のと同じく精神と稱すべし、神は人的精神の粹を有し、其の意識に代はりて造作的産出力と産出的一切知を有す。

神には一定の内容を有すべき意識を附加すべからず。一切の自覺は世界意識の中に生ずべく、我を意識せん爲には其對比たる非我を意識せざるべからず。神は世界の意識を有せざれば、又自己の意識を有し得ず、一切を包括せる一切なる本質の神には非我を有せざるか故に又我あるべきにあらず。神は顯動せる限は不識的に自己を直觀し、自己本質が世界に開展するを直觀す、而も神には省

慮なきが故に、直観したる者が即投出したる自己なるを省慮せず。絶對的觀念の時々の内容中には外面的に只現在の世界状態あるのみ、而して内面的には一切の過去未來を含有せり。之を比論的に言説すれば、神は絶對的觀念の内容中に自己自らを此内容の産出者擔保として直観せりといふべく、又其の不職的一切知能は内面的には其の外面的なる世界顯現を包括する事、恰も圓あれば必ず其中心るに似たり。若し之を自己を知るといひ得べしとするも、其は形式的には意識的にして内容的には外面的丁知といふべからず、人の省慮の如き自覺は決して其の有せざる所なり。^(一六〇)

神の感情

神の精神が不快の感を有するやは、其の意志が不満足に會ふや否やに係りて存す。然り、意志の不満とは局部的意志の方向のみに關する事にして、絶對的主體は其の有限なる個人的意志としてのみ此の如きの意志あり、絶對的意志は絶對として其の觀念内容の總體と觀念より開展せし局部の争闘とを實現するが故に、其の局部には我欲的意志の各個の苦惱はあるも、全體としては不満ある事なし。觀念を實現するの絶對的意志としては此の如し、然れども若し神にして欲

するの意志あるのみにして其の何を欲するやを發見せざらんには、此の意志は其一切能に關せずして、不満を感じ不快感を生ぜん。意欲の方向は無限にして而も時々觀念内容は有限ならんには、神の現實意欲の可能と現實意欲の方向とに無限の差を生じ、此間に不満あらん。而して絶對的意志の時々現實の内容は無限開展の可能はあるも、無限なる能はず、是れありとするは一時に無限完成の無限にして自家撞着なればなり、之に反して現實意志の傾向は兎に角無限にして、觀念を充實したる現實意欲は尙未だ實現せずして、興奮せるのみの潜勢力なり。^(一七七)此を以て未満足の意欲努力に無限の距離ありとすれば、又神には無限の不快感、即超世界の不幸福を生ずとせざるべからず。

絶對的主體が有限なる個人として世界にて感ずる快感は暫く措き、神に快感ありとなすには、省慮的意識ありて意志の満足と不満との對比を知覺する者となさざるべからず。然れども神には意識なく又決して省慮せざるを以て、其意志の満足を意識する事なく、從て快感は相對的にも絶對的にもあるなし。此故に神の意欲は統一的全體として世界にて常に一定の意志を得來るも、此意欲の満

足は全く不識的なり、但絕對的意志は多數の相争闘する局部意志的行動と分れ、其不満足は不快感を起こし、此の諸の意識的不満の總計は全體の擔保たる絕對主體なり。神は世界内の不滿の總計を擔て立つも、之を省慮せず、又個人として有する個々意識の外に之が意識を有せず。世界と差別しての神は一種の不快即世界外の無限の不靈福を有し、一も快感と意識的寫象及欲望を有せず。既に欲望なければ意識的精神中に感情の豊富なる世界を作るべき材料なきなり。一定の快不快の感覺なければ感情あるなし、通常は快不快は意識的意志努力の成者と混合すれども、感情の特性として意識的寫象感覺的感覚を欠く事なし。神には此等の成分あるなし、有神教は其神に感情ありとし、而も其には感動の感覺的混淆なしとし、特に持重なる意志方向の之に伴へるを主張す、即人の精神生活にて強烈なる感情湊合に出づる好意、矜哀、慈愛等ありとす。然ども此等の意志に於ける感情湊合は機制的基本に出で、對等なる機制的心理的個人の交通に依りて生ずる者にして、從て神には此の如き者あるべからざるを知らず。例せば愛は其の對象を得て、父母兄弟朋友親族夫婦等の愛となりて始めて感情

非人格的不識
的絕對精神
としての神

の特性を有す、全く抽象的なる愛は概念にして感情にあらず。何れの感情も其の對比なくんば出でず、憎悪ありて慈愛、不忍に忍容、惡意に好意、殘忍に矜哀の如し、此故に神には其對比の一面なしとすれば、即此の如き感情なきを承認したる者なり。若し又其感情に人的意識を除き、人類の感情湊合を意識的なる倫理的意志方向として神に附加せんとすれば、是れ神に感情の方向を除き去ると同じく、又種々の困難生じ來らん。神には一定の對手となるべき意識的人格を有せず、從て感情の根底なし、神の意志方向は不識的なるを以て人の精神にて感情の中心となるが如き意志方向なし、神には願望と意志、意志と行爲の如き分離なきが故に、假令意志方向ありとするも、人に於けるが如き行爲と離れたる獨立の意志あるへし。

此故に神の精神に人的感情の比論をなさんとするは全く誤れり。神の精神は意志と寫象とのみより成る。

此く説明し來れば、神の精神に人格的定相を與ふべからざるや明なり。記憶、心情、性格、意識、自覺、感情なければ、人格と稱すべからず、故に絕對と人格とは兩立せ

ず、其一にて精神をなすべきや明なり、^(一八)而して絶対は解脱の能ある神には欠くべからざる概念なるを以て、人格は到底之を神に否定せざるべからず、其の此ありとなすは有限なる個人精神を絶対精神に及ぼしたる者なり。宇宙論的證明は此點にては心理的證明に勝れて人的感情主義を批評せり。
 致一哲學的證明亦然り。意識は物質的現存よりも出でず、又物質は意識よりも出でず、故に唯物論も、主觀的唯心論も、又精神を意識的となす從來の精神論も誤れり。此故に外面内面二者の根底として之を産出する神は物質にもあらず、意識にもあらず、意識は其の有せざる所にして、物質的現存と現ざるには不識的とならざるべからず。若し神にして意識を有せんか、不識的なる物質を産出する爲には其意識を中止せざるべからず、絶対純粹の精神が此くの如くに自己の意識を發表するといふは考ふべからざる事にして、有神教に於て自然界不識態に下りし原意識と相對して神の自覺と世界意識とを常住なりとするも亦考へ難き事なり。^(一九)神は自然界を出だす爲にも亦意識ある精神を出だす爲にも、始より不識的精神ならざるべからず。

致一哲學的證明は、外界現象界の根底も内部の根底も並に不識的なるを求む、二者の統一的根底は二者の上に卓越して、其の何れか一に悶着すべからざればなり。只人は自覺を誇り又死物的機械的造化の概念に誤まられて、此二面の平行を忘れ、二者は共に現象の形式にして、絶対的根底は其一に偏すべからざるを知らず。絶対的不識的精神の意志と寫象、即一切能と一切慧とを有する者が物質現存の外界を造り得るは、觀念論的證明も亦認むる所にして、絶対には此の如きの根底あるを許せり、又絶対的不識的精神が意識を生じ得べきは、心理的證明も亦許す所にして、人の精神も不識的機能より出づるなり。^(二〇)此二項の詳論は宗教哲學の題目にあらずして形而上論に屬す。
 觀念論的證明と心理的證明とは神の本體に關して同一の結果に到達し、致一哲學的證明は此同一結果の決して偶合に非ざるを示す。神は内外二界の要素的定相を自己の中に有するが故に二界の根底たり、而して神の本體を定むる爲には其二界の根本特性を取りて其個性を去るを要す。内外兩界は神の本質の顯現なる統一的世界の離す可らざる二面なるが故に、其本質定相に於ては致一に

有神論的解釋の
其自評

して、即神の本體の致一定相ならざる可らず。致一哲學主義が事實として吾人に示す此結其は、亦反對に間接に其根底となる此主義の存在を證する者なり。此三證明は宗教的意識に出でし者なれば其結果は其の満足する所なるは勿論、又其の論理的結果は理論的形而上論の確定する所なり。此三證明は事實上宗教的意識の要求に直接に適合し、之に反對なる有神論の所執は之に適合せず、有神論の宗教的意識が心理的事實とする所は先入の有神論的信認より造出變形したる者なるが故に、宗教的意識に相當するが如きの偽相を呈するのみ。宗教的意識は示せり、神と人との致一は宗教的意識の中に完成し、實の宗教的關係は全く神的に又全く人的なる機能の唯一なるが、二として意識せらるるなり。有神論は始に先づ此根本現象の事實に依りて如何に之を説明又證明すべきやを問はず、始より神と人とは異なる人格なりとの神學的偏見より出立したり。此の如き形而上の先入主は、宗教的關係を神と人とを二方に分割するが故に、二者を一ならずとし、其關係を相互影響に外ならずとするなり。而も有神論は神との致一の失はれしを償ひ回復せんとする宗教的需要の爲に、神と人との相互

神の不識的、非人格的なるは、宗教的意識の

影響を人々との關係にて表し、信順、感謝、忠順、慈愛等とし、特に主従、君民、夫婦、父子等の關係を以て之に比するに至る。此の如き關係を生ずる爲には、神は心情と精神の性情剛と柔、怒と喜、嫉と忍、信と慈、寛と愛を有し、特に我と彼とを相對せしむべき自覺的人格を具ふるを要す。然れども此の如き社會的、政治的、家族的關係は、宗義的に神に人的感情を附して神と人との致一を離したるが爲に、已むを得ず此の如き窮策を施したる者なり、此に於て人が現實に有する所の者を愛なる憧憬にて表するに至れり。若此の如き愛の望を失はんに此の如き抛涙嗚着は存立する能はざるべし、有神論は人と神との致一を此生にて否定したるが爲に、其宗教的意識は之を彼岸の生活に懸れる報償となし、此に依て此世にて奪はれし代償をなし、人の間に於ける愛の關係に依て豫て此世の満足を買ふなり。有神論は神との致一を過境的に透視し、又其致一なる者は此境にても彼岸にても何れにしても有神論の豫定に撞着するを知らず、眞の宗教的關係を宗教的關係に非ずとし、彼岸にて神と致一して始めて宗教的關係ありとなせり。若し先入主なく人に於て實現する宗教的意識を見んには、有神論に於ける過境

的理想の真相は此の如し、而も有神教は其神學的豫定の爲に此く觀察するを得ず。先入主なしに探求すれば、有神教の形而上的豫定は宗教的事實の經驗に適合せず、宗教的意識の事實を可能ならしめ撞着なく説明すべき望を完からしめん爲には、他の形而上的豫定を要するを見ん。宗教的意識の事實を可能ならしめん爲には、人に如何なる性能あるべきやは後に之を論ぜん、此處には先づ神に就きて其性能を論じたり。而して其結果は、宗教的意識の設定として、神は精神的作用を人に生ずる爲には積極的に精神的ならざるべからず、而して其精神的機能は人と致一ならざるべからず、又信仰と恩寵との致一を維持せん爲には、神は自家の意識、自覺と人格とを有するを得ず。

若し神が自家の人格的意識を有せんには、其恩寵は此意識の中に止まり、信仰は人の意識中に止らん、而して人の意識に於ける恩寵の寫象は恩寵其物にあらずして、其の人的主觀的摸寫となり、神の意識に於ける信仰の寫象は神的主觀的摸寫とならん。此に於て信仰と恩寵とは實の機能としては各異なる人格的意識の中に止まり、互に摸寫を寫象するのみにして機能的致一ある事なけん。機能

的致一は只意識の統一に依りて生ずべく、意識を二に分離すれば機能も亦二に分離せん。意識の統一には二種の可能あり、神のみに意識ありて人の人格的意識は只其の非實の幻影なりとするか、若くは人には實に意識ありて神自家には之なしとするかにあり。前の場合に於ては人は無にして、宗教的關係に人なかるべし、此に於て後の如く、非人格的の神の不識的たる恩寵の機能に對して人の人格的意識ありとなさざるべからず。此故に宗教的意識は、其設定として恩寵と信仰との致一、神の精神が不識的非人格的なるを定めざるべからず、不識的機能に依り人の精神生活に入り、其人格意識の要部をなす者は又自ら不識的非人的精神なるを要すればなり。

表面のみを見れば、不識の機能は神のにして、其の意識的となりし者即人のとするを以て、此關係の説明十分なるに似たり、然れども是れ非科學的、又非宗教的なり。科學的に云へば、完成したる意識の内容のみ人の精神をなさず、其には不識的の發育あり、又不識より意識となるも神の機能たるを失はず。宗教的意識は又意識前の成立のみならず意識の中にも亦神の機能たるを要求す。故に此