

ので、斯かる心身の苦惱者の救済を拒絶する理由が何處にあるであらうか。信仰の産み出す所即ち信仰の對象の結果は、主觀的經驗であるとは云へぬ。前の例の様に信仰を起すことそれ自身は主觀的であつても病が癒されたことは客觀的經驗ではないか。

科學の取扱ふ様に自然現象を一方に制限してしまふことは適當のことと云へようか。自然といふ廣大漠々たるものに對しては、その含蓄の無限に豊富なる根源から吾人が出来るだけの利用と利益とを得んとする時自然の取扱方には従つて種々の取扱法があるのは當然のことではないか。

科學は自然の器械的運動としての特殊の要素の上に固執する。だから此の方法ではそれに從屬せる現象に制限せられる。宗教は別種の方法——それは同様に吾々の世界に有用な方法——を以て他の種類の現象を實現するものである。

併し乍ら宗教及び科學の範圍を峻別することは全然實際的であつて科學的見地からは、特に「實踐」(知識とは別のもの)と、「理論」(叡知の判断を仰ぎて決定される萬象の要素及び關係)とを區別することを必要とする。宗教的辯證家が唱導するそれ等の經驗に關して、科學が之を峻別するのは如上の理由からである。即ち一は主觀的で科學には關係なきもの、他は客觀的科學的で宗教

的意義には缺如してゐるものといふ風に區別を立てる。

斯様に實際と理論とを峻別することは、ジエームスに於ては明らかに斥けるところである。

凡て吾人の知識は意識から出發する。このことは確乎たる真理である。今や心理學には一新革命が行はれ、そしてそれが科學及び哲學にも波及して行かうとしてゐる。

即ち彼のロックが考へたやうに、心理學の與件は單純なる要素の一群——感覺、想像、觀念、感情——ではない。かゝる與件は、實に意識域と呼ばれるところのものに見出される。即ち全體の意識の状態で、それが特殊の場合には思考してゐる主觀に實現するのである。

此の意識域の縁邊それ自らが第三の領域と結合してゐる。その領域その深さは吾人の計り知ることが出来ぬ所である。かゝるものが、人心の活動が依つて以て行はれる所の原本的材料であるとするならば、宗教及び科學は相互に夫等に對して何の用をなすのであらうか。

宗教は人的自我の全き實現である。宗教は人格が他の人格性と密なる靈交をなすことである。宗教は吾人の物質的存在及び吾人の知識との狀況に順應して、理解の範疇に依り制限し統制し配置される前に自らその存在の理解を了するものであると云へる。

科學は之に反して何れの時にも、何れの人に向つても明瞭に且つ判然たる知識の對象であらねばならぬところの凡ての事物の選擇と分類である。是等の要素の總計を稱して吾人が客觀世界と呼ぶのである。

科學と宗教との相互起源が斯くの如き性質のものであるとせば、科學が宗教に代るといふことは果して可能のことであらうか。

宗教はその出發點を具體的經驗即ち思想、感情、及び恐らく宇宙の生命に參與するところの感覺を包容した全き事實に採る。科學の出發點は抽象である。其の要素を與へられたる事實から撰拔し又別々にそれを觀察し、かくて具體が吾人の要求である場合に、吾人は抽象を以て満足は出來ないのである。如何に獻立表が美を極めてもそれが人の味覺を満足せしめることは出來ない、人は科學を利用するが宗教に生きるのである。

部分は全體に代用せられない。象徴は實在に優ることは不可能である。宗教の土臺をなす主觀的實在を科學が除去することは出來ないのである。主觀客觀を峻別し、客觀とは非人格であると斷定して了ふのは、スコラ派の實在論の言ひごとである。

哲學上の見地からは、主觀客觀の間にはきつぱりとした區別が立てられる筈のものでなく、それは科學が自分の便宜上からさうするに止るのである。

所謂非人格的概念も主觀的實在と接觸して活氣を呈し來るので、さもなくば其の概念は科學の進歩に伴はざる生氣なきドグマとなつて了ふのである。人格性は非人格に比して科學上からは整頓されざる概念であるやうに見えようが、その實、科學は科學が依つて以て絶えず掘み出すその本源を豊富に嶄新にするのである。

宗教と科學との關係が相對比せらるゝ時には、主觀客觀と區別して考へられるが、かゝる對比は宗教科學を人為的に定義するから起るのである。即ち一方科學を物的科學と同一にし、他方は宗教を之を象徴するドグマであるとする、併し乍ら科學が事實及び條件の知識であるならば、物的科學の存在と同様の正當なる理由で心的科學も存在し得る譯である。

宗教は畢竟するに經驗——感じ、生きる經驗——である。だから經驗の或る解釋を試みる爲めに存在する科學とは反對のものだとする理由は何處にもないのである。

そこで一方には「意識我」が「潜在意識我」に迄擴がるのが心理學者に依つて承認され、

他方の宗教經驗に於てはその實相が何であるかの問題が提出されるのである。

かくて意識我と潜在我との關係が、宗教と科學とを結び合はせることになる。即ち科學も宗教もその活動の出發點は同一であることとなる。宗教は潜在意識の手段で意識を豊富にしようとするし、科學は潛存意識の領域から侵入し來つたものを、意識の形式又はその法則に迄整頓して行かうとしてゐる。かく考へ來れば神學者の根本の決定と宗教信念の建設に於ける彼れが一般の法とは、科學の方からも正當と認められねばならぬ。

神學者の任務は人とそれ以上の區別されたる大存在との關係を造ることにある。心理學者は種々の理由の下に潛在意識の領域に於ては、人の心靈はそれよりもより以上なる存在と交通することを主張する。

是に於てか吾人は神學組織の依つて以て結晶される大なる宗教的概念に到達する。此等の宗教的概念も畢竟するに科學者がその理論の上に立てる原理よりも他の方法で出来るものでない。此等は事實を整頓し、而して叡智や想像に都合好きやうに其の關係を表はすやうに整頓されたる假定である。神學者が科學の方法に倣ふからとてそれが悪いとは云へないのである。

たゞ彼等に對しては一つの保留がある。それは想像的理論や象徴は、宗教の眞諦ではないといふことである。それらは言語に依つて宗教を言ひ表はさうとしてゐるに過ぎない。科學も同様な語の使用が必要である。詰り宗教も科學も人間的經驗をその土臺としてその上に成立つのである。ウキリヤム・ジエームスの立場は要するに、宗教上の經驗は、科學上の經驗と同様、實用的で又實在的であると言ひ得よう。宗教的經驗はより以上、直接的、具體的、擴張的であつて又深甚である。

而してそれは更に科學的經驗に依つて豫定されることが出来る。而して科學を宗教的經驗の維持者とするこの出来るやうになつたのは、潛在意識の心理學的理論の結果に負ふ所である。かくて宗教と科學との調和が出来上ることになつたから、宗教は過去の遺物で最早人性に必然的要素を具備しないといふ議論は論據のない陳腐の論となつた。

結論——前數章に亘つて吾々は自然主義的思潮及び精神主義的思潮の二大傾向を考へて見た。それは五名の代表的人物の思想を辿つて見ることに依つてであつた。

思ふに是等の思想家は英佛獨米四ヶ國の國民性を、種々なる點に於て代表してゐる典型的思想

家と云ふことが出来よう。佛のコムトは自然科学の精神を最初に發揮した哲學者であつたが、徹底を缺いてゐるところの科學萬能主義であつたことは前述の通りである。

それは最初の思想家であるからとも言はれようがデカルトの合理論にしても又ターザンの折衷論にしては尙更のこと、佛國の思想家の多くは其の行く所まで行かなかつたのである。それが英國のスペンサーに至つては、英國の國柄を發揮して保守的な色彩を帯び、その不可知論は妥協的態度の説であつた。それが遂に獨逸のヘツケルの一元論にまで辿りついたのである。ヘツケルが自然主義の傾向を行く所まで進めたに對して、リチュルの様な正反對の行き方の主張が同じ獨逸から表はれたのは是亦興味あることである。

而して米のジェームスに至つては、その哲學のブラクマズムと謂ひ、宗教的經驗と言ひ何處までも米國氣質である。

如上の關係から前數章に亘つて是等代表的思想家に依つて近代思潮と科學宗教の相互關係の議論の狀況のあらましを考へて見たのである。ヴァント、オイケンなどに就いては更に後章に於て述べるために殘して置いた。

次に宗教に關する一般的の事件に就いて其の二三を記述して此の章を終らう。

凡ての現象はその相互の内的關係を究めなければならぬといふ近代の科學的精神が、遂に宗教現象をも心的現象の一種である以上は、之を科學に組織しようといふ所から宗教學が成立するに至つたのである。

世上の諸宗教を公平に取扱ひ科學的に此等を比較研究せんと試みたのは、宣教師等が東洋に派遣せらるゝに及び、その宗旨布教のために其の土地の宗教をも研究するの必要から、支那印度ペロニヤ、アツシリア等東洋各國の宗教事情が明瞭になつたことから其の動機が起つたのである。斯くて起つたものが即ち宗教學でその第一人者はマックス・ミュラー *Max Müller* である。

彼れはキリスト教のみを以て唯一の宗教とせず、凡ての宗教に向つて同情を以て眺めるやうになり、終に一般的に「宗教とは何ぞや？」の問題を攻究するに至つたのである。

科學の特色は事實を根據とし材料として、共通普遍の法則を發見するにあるのであるから、従つて宗教的諸現象の研究も、最後の判斷は之を宗教哲學に俟たねばならないことは言ふ迄もない。元來宗教學の研究材料は、一、經典、二、傳説、俗話、三、言語學上の材料、四、人類學上の材

料、五、心理學上の援助、六、社會學上の知識である。

要するに宗教學は、宗教的現象を他の科學殊に上記の諸科學の援助に依つて公平に取扱ひ組織系統の秩序を立て一般的法則を發見しようとして試みてゐるのである。

第十章 宗教と現代人

一言して言へば、宗教學は宗教的事實を觀察せんとしてゐるが、宗教哲學は事實の攻究以上に更に進んで價値の判斷、本質の研究にまで進まうとするのが其の主眼である。

然らば宗教哲學は在來の神學即ち *Theology* と何れだけ相違してゐるのかといふ疑問が起つて來る。抑々神學の組織は既に使徒パウロにその萌芽を發し、第四福音記者が之に次ぎ、オリゼンオーガスチンに至つては全くその形を成すに至つたのであるが、ブライデラーの如きは神學が宗教哲學に至る三階段をなしたとしてノスツク派、スコラ學派、合理論派としてゐる。

この三階段の各の態度は既に述べ通り歴史的觀察に依つて明瞭であるが、更に一言すればノスツク派では、宗教と哲學とを調和せしめようとして起り又此の派に刺戟されて起つたところの

教父等の神學も哲學と宗教とを混同したまでであつた。それがスコラ學派に至つては既に眞實なりと認められた教會の教義を合理的哲學の基礎の上に据ゑようとするのであつた。第三の合理論派は、宗教的教義を破壊しようとして哲學を使用したのである。併し乍らスコラ派が歴史的教義を眞實ならしめようとしたのと、合理派が理性の上に存する宗教を正確なるものとしたのとは、共に其の獨斷的假定の上に立つてゐる點が同一であると言へる。

然るに近世に至つて起つた宗教哲學は、自由なる批判的純哲學的態度に立つてゐる點がその特色である。又在來の神學がキリスト教を以て唯一の眞實なる宗教とし、専らキリスト教の教義そのものゝ哲學的解釋をなしたるに反し、宗教哲學にありては一般的宗教を以てその對象としてゐる點が宗教學と一致してゐる。

カントが實踐理性批判中の一部分及び宗教論に於て、宗教論を試みたのが、近世の宗教哲學の始めとも言ひ得よう。次にはヘーゲルであるが彼れは宗教哲學講義を出してゐる。またシュライエルマツヘルは宗教講演 (*Reden über die Religion*) を出した。それ以後宗教哲學に筆を染むるものが多くなつたのである。

近代的科學的精神は萬事を批判し比較せねば已まないものであつて、元來キリスト教の聖典なるバイブルは、神の言葉、神の直接の默示として無上の權威を有してゐたが、之に向つても犀利なる批評と比較を試みようとしてこゝに所謂聖書の高等批評なるものが十七八世紀の頃から表はれて來た。舊約聖書の内には先づモーゼの五書中には種々の時代の異なる文書が雜つてゐることが論ぜられた。フリーフェルド(H. J. F. F. F.)、フアトケ(V. C. K.)、ジョージ(George)クエネン(Kuenen)、ウエルハウゼン(W. H. W.)などの名は舊約聖書學者として有名なものである。

新約聖書にあつては、先づセムレル、セムレルの名が最初に著名であつて、ニアンデル(Neander)も次いで重きをなし、チュウビンゲン派の開祖パウエル(P. W. E.)に至つて歴史的批評の方法を採用し、新約聖書の高等批評の上に大なる貢獻をなした。

一方に聖書の科學的、批評的、歴史的な研究が試みられると同時に、又他方には聖書に記されてゐるキリストの言行に疑ひを抱くに至つて、イエス傳の研究が盛んになつて來た。

これは十八世紀頃から漸く始まつて來たのであるが、此の時代に至つてライマルス(L. M. L.)が出て聖書は神の默示ではないと論破してゐる。

抑々イエス傳の根據は言ふ迄もなく新約聖書であるから、イエス傳の研究は新約聖書の研究ともなりその高等批評と相俟つこともなる。そこでイエス傳の研究に刺戟されて新約聖書の研究も益々振つて來た。何事も破壊から建設と言ふのがその順序であるが、イエス傳研究に於ても始の内は殊にその破壊か盛んに行はれて、始めストラウス(S. M. S.)は千八百三十五年に「イエス傳」を著はしたが、彼れはイエスを歴史的人物であることを肯定した他に更に聖書中の奇蹟は無論のこと、その出生、試練に始まつて更生昇天に至る記事を片つ端から物の見事に否定し盡さねば已まなかつた。ウイルク(W. U. W.)、ワイゼ(W. W. W.)等は、聖書の比較研究に依つてイエス傳の研究に携はつたが、パウエル(P. W. E.)に至つては聖書の記事に否定に否定を加へた。又佛のルナン(Renan)の如きがあつて詩歌的キリスト傳(これは廣く行はれてゐる)を著したり、ホルツマン(H. H. M.)、カイム(Keim)、ハーゼ(H. H. H.)、メイシユラーグ(M. S. L.)、ベルンハルト(Bernhard)ワイス(W. W. W.)などが輩出し遂にヨハネス・ワイス(Johannes Weiss)に依つて、イエス傳の研究は一新紀元を開くに至つたのである。尚ブーゼ(P. B. Z.)、ウエルネル(W. E. N.)、ウエルハウゼン(W. H. W.)等も更に各自の研究を進めて行つた。

其の後十九世紀末から二十世紀の今日に至る迄に數多の學者出で、イエス傳研究に従事したが茲にはその重なる數名を掲げて見ればオスカア・ホルツマン (Oskar Holtzmann) シュワイツェル (S. Schweitzer) サンデー (W. Sanday) ハルナツク (Harnack) ドブシュツツ (Dobschutz) などがある。

茲では聖書批評及びイエス傳の研究の一々の模様を詳記することは目的でない。たと近代科學的精神の結果が宗教學を構成し宗教哲學を生み聖書の高等批評とイエス傳の研究の仕事が始まつたと言ふことを記すに止める。

その他宗教學の一部分として、宗教歴史の研究も進み多くの著書も出るやうになり、又組織神學も試みられるやうになつたことを述べて置かう。尙次に數種の參考書をも掲げて置くことゝしよう。

舊約聖書に關するものとしては、

- E. Kautsch : Die Heiligen Schriften des Alten Testaments
- E. Kautsch : Die Apokryphen und Pseudepigraphen den A, Ts.
- F. Giesbrecht : Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte.

K. Budde : Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung
未だ挙げれば最も有名なものばかりでも可なり多くあるがこれ位にして置かう。
新約聖書及びイエス傳研究に關するものとしては、

- R. Otto : Leben und Wirken Jesu.
- W. Buseck : Jesus.
- P. W. Schmidt : Geschichte Jesu.
- A. Harnack : Das Wesen des Christentums.
- H. Weinel : Jesus in 19 Jahrhundert.
- O. Schmiedel : Die Hauptprobleme der Leben Jesu-Forschung.

尙ほこの他に多くの著書があることは言ふ迄もない。

近代思潮の下に、科學と宗教とが相互に交渉し合ひ、其處へ様々な見方の哲學が現はれて三者交々相影響し來つた状態に就いて考へた後では、宗教の運命、科學の動向は如何に成り行かうとするのか? といふ疑念が出て來るのは當然であらう。宗教の現在及び將來は如何との問題は、

讀者の頭に往來するであらう。

要するに近代科學の發展に伴つて、科學萬能の思潮は宗教の存在と價值とを盡く消滅し盡さねば已まぬかの觀をさへ呈し來たつたのは事實である。在來の宗教は無用であると叫び自分の唱ふる人道教さへあれば充分行けると考へたコムトのやうな思想家もあつた。キリスト教にひどく當り散らしたフオイエルバツハ、ニイチエ、ヘツケルの徒も次ぎ／＼に輩出した。併し乍ら宗教の根柢は今に至る迄轉覆されなかつたことも事實であると言はねばならない。

此等多くの思想家哲學者達の様々な議論や、宗教そのもの、科學的研究——(宗教學、聖書の高等批評など)——は一面に於て宗教そのものを破壊したやうであつたが、其の破壊されたものは宗教の骨髓を包んでゐたところの形骸であり皮相であつと言ひ得よう。從來はさうした形骸や皮相も、宗教には必要缺くべからざる眞髓であるかの如くに思はれてゐたのである。

現今に於ては宗教學も尙ほ未だ幼稚な未成の科學であり、聖書の高等批評なりイエス傳の研究も初歩の階段にあるのであるから、宗教の眞髓そのもの、發揮は將來に於てなされねばならぬ運命を有してゐる。

併し乍ら近世並びに現代が、過去の歴史に比較して宗教的氣分の稀薄な時代であることは疑はれない事實である。それは唯物的科學萬能の思想の結果であるのだが、又一面現代人の生活そのものが昔のやうな宗教的生活を許さない事情にあることを認めねばならぬ。物質的文明の進歩は顯著なる慾望の増進を促し、現代人はその慾望的生活のために——衣食住を始め社交娛樂などのために——動きの取れぬみじめな生活を營んでゐるのだと言へる。生存競争、生活の壓迫、生活難動いて悶えて先き先きへと焦り苛だつて、心は少しも落ち着かない。一般の人々はもう靜かに考へることも出来ない有様だ。まして信することおやである。

物質的慾念的生活のために苦悶する現代人が、昔の閑散な宗教生活に復歸するといふことは思ひもよらぬことだと言ひ得よう。更に現代人は個人意識の自覺が覺醒されたので昔のやうに盲目的に宗教の權威に服することは出来なくなつた。

其處で一面には非宗教的思慮の跋扈と、他面には個人意識の自覺、現實的生活そして宗教は最早寺院や會堂の内に封鎖されて了ははしないであらうか。乃ちこの故に氣早い人々は宗教の死滅を唱ふるものもある次第なのである。

併し乍ら「人はパンのみにて生きるものに非ず。」吾々が現實の生活、慾望追求の生活に悶えて居れば居るほど、他面に於ける精神生活即ち考へる生活と信ずる生活が慕はしくなつて來ることも亦當然である。もし宗教が閑人の仕事であり、瞑想三昧に耽ることのみであるならば、宗教はその運命が既にないものであらう。併し吾人が生きること其れ自身が宗教の問題であるならば人間が生存してたゞ皮相の生活に慊らないことを感ずる間は、永劫に宗教の生命は存することであらうと思ふ。

現代の思潮は大なる變化を來した。而して現代人の生活は更に大なる變化を呈してゐる。かゝる思潮の内にかゝる生活を營んでゐる吾人が宗教的生活を營むには、宗教そのもの、内容及び形式に大なる變化を來すは當然の勢ひではあるまいか。而して現在凡てが其の過渡期にあるのではなからうか。將來の宗教は從來の宗教を變形して現代人の生活とし、つくり合つて行くやうにならうか。科學は職として現象を分析し綜合し連絡し統一して行き、宗教は矢張り吾人が生き働き信じ愛して行く處に使命があるのであらう。

理解は哲學及び科學の目的であつて、獲得は宗教の本領である。併し理解なしに獲得は出來な

いし、獲得すれば理解が伴はなければならぬ。従つて哲學科學宗教文藝と言ふものは何れも孤立することは不可能である。

此等の問題の歸趨を（了解する上から必然の結果として）決定するところに最後の宗教哲學の本領があり、又充實せる生を獲得せんとする所に宗教の權威が嚴存してゐるのではあるまいか。併し此等の問題を論ずるのは本書の主要目的ではなく、近代思潮が科學宗教の關係——哲學上から見て——を如何に見てゐるかに就いてその概觀を述べるにあるのであるから、此の點に關する詳説は他に譲ることにする。

第十一章 輓近科學の新發見

輓近に至つて物理學は其の他の自然科學と共に顯著なる進歩をなしたが、先づエーテル説が採用されてから從來の物理學説は、根底から轉覆された。次で電子説、ラヂウム發見と言ふことになつて物理學は更に一新紀元を劃するに至つたのである。現今科學界の狀態の一例としてこゝに科學者の唱ふる物理學上のエーテル、エレクトロン、ラヂウムとは如何なるものであるか。これ

に就いて一通り考察の目を通すのは興味あることである。

エーテル。——千六百七十六年オランダの星學者オラウス・レーメル(Oraus Roemer, 1644—1710)は
 巴里工藝會席上で、木星の衛星に關する觀測といふ論文を發表した。その論旨は光なるものは空
 間を通過するのに時間を要するものであつて、發光と同瞬間に吾々の目に映するものでないと言
 ふのであつた。

此の結論は實に怪物エーテルに關する假定を生み出した最初の觀測なのである。物理學の根柢
 は茲に一變し、ニュートンが光は發光體から生ずる微粒子の飛散であるとの説は忽ちに破壊せら
 れ、エーテルの振動が吾人の網膜を打つ時に茲に光の感覺を與へたのであることが確定されたの
 である。相次で電波及び磁波も同様エーテルの振動に依つて傳達されることが證明されるに至つ
 た。

實にこのエーテルの應用は十九世紀の末葉に其の全盛を極め今やその極點に到達してゐる。ラ
 ジウム、X光線、無線電信は蓋し十九世紀末葉の三大發見として世人の驚畏するところである
 が、これがエーテル發見後の產物である。

然らばレーメルの天文學上の觀測とは何であるか。大遊星木星は太陽の周圍を一周するに十
 一年と三百十五日を要するが、その悠然たる進行の途上木星は八個の衛星を率ひ、その急速なる
 ものは二日間に太陽を一週するものもあり或ひは二十日間で一週するものもある。ガリレオが初
 めて望遠鏡を製造したその翌年一六一〇年一月七日彼れは之を以て八個の衛星中四個を發見し其
 の他はそれ以後に發見された。

地球上の吾人には或ひは木星の蔭に隠れて見えぬ場合の他は、普通の望遠鏡でも凡てが觀望さ
 れる。また木星の回轉の週期及び此等の衛星の交感に依る不規則なる運動を知り得るが故に此の
 星蝕は豫め知ることが出来る。

天文學上では太陽が地球と木星との間に來た時に、之を衝の位置にありと言ひ、又木星が太陽
 と地球の間に來た時には之を交會の位置にありと言つてゐる。勿論全然交會の位置にある時は地
 球からは太陽を見ることが出来ぬのであるが、少しにてもその位置を離れると日没或ひは日の出
 に於て木星は明らかに吾人の目に映する。

レーメルは木星の衝の位置にある時よりも交會の位置にある時の方がその衛星の蝕が早く現は

れることを、衝と交會の中間にある時間の觀測から詳論したのであるが、その時間は凡そ千秒即ち大略十五分であつて、此の二つの場合に於ける地球と木星との距離の相違は地球の軌道の直徑即ち一六八、〇〇〇、〇〇〇哩に等しい。レーメルはこの觀測と計算との相違は光がこの距離を通過する爲めに要したもので、光の速度は一秒間一六八、〇〇〇哩であると結論したのである。世人はこの事を容易に信用しなかつたが、五十年後千七百廿八年ジェイムス・ブラッドレー博士 James Bradley は英國に於て新發見をなしてレーメルの説か愈々確實なものとなるに至つたのである。

ブラッドレーは恒星は一年間に天上に於て小さき軌道を畫いてゐる様に見えること云ふことを發見した。黄道上に横はる星即ち地球の軌道が星球を切る様に見える星は、地球の動いてゐる方向に平行に角測度で凡そ二〇、四秒移動される。これは地球から太陽や月を眺めた時の角度の凡そ九十分の一に當る。

此の奇怪な事實は、光の速度は地球の軌道上を走る速度に比して甚しく大なるものでないと云ふ假定の下に説明され得る。今吾人が地球の軌道の平面にあつて地球の軌道運行の方向に直角に位置する星を眺める場合に、地球の軌道上を走る速度は一秒間に十八九哩である。この星は眞位

置よりも進んでゐるやうに吾々には見える。然し今望遠鏡内に之を入れようとするに、地球と星とを連ねる直線よりも少しく前に望遠鏡を向けねばならないことになる。此の望遠鏡を向ける角度は極めて小さなもので前述した二〇、四秒といふ角度である。これは正しく光の速度は地球の軌道上を走る速度よりも一萬倍以上のものでない即ち一秒間に十八萬六千哩以下であるといふことを示してゐる。

これが即ち先行先差と稱するものでブラッドレーの新發見である。木星の觀測實驗から得た結果より引用した光の速度即ち一秒間十八萬六千哩を以てこの星の世界を走つてゐるといふ計算と此のブラッドレーの觀測の結果とが一致してゐる。嘗ては謬説として斥けられたブラッドレーの説は新らしく採用せらるゝに至つて千八百六十二年にはフィツォート H. L. Fizeau 及びフーカウー Foucault に依つて各々獨特の實驗裝置が考案され愈々その結果が確められるに至つた。

茲にフーカウーの裝置に就いて一言せんに、今鋼鐵片を六面體となし、その面を極めてよく磨いて垂直軸の周圍に回轉し得る様にして、その面の上には小さな間隙を通じて太陽の光線が這入り得る様にして置く。他に第二の鏡を或る距離を距て、固定せしめて、第一の鏡から反射した光

を之にあてる様にしておく。かくすると第二の鏡で反射された光は、又元の道を通つて戻つてくる。そして再び第一の廻轉鏡に中つて今度は望遠鏡に映するやうになる。若し観測者が望遠鏡をのぞくと六面鏡の各廻轉毎に或る一定點では四回づゝ間隙の像を見ることが出来る。今廻轉鏡を一秒間に二三回以上の速度で廻すと間隙の像が連続して走り出て少しも途切れることがない。若し廻轉が一秒間に數百回になると廻轉鏡の上に於ける最初の反射と次の反射とが極めて小角だけ違ふことが分る。非常なる速度に或る方向に廻すと間隙の像は偏倚されるもので各場合に於ける鏡の速度と像の偏倚の角度とを測つて廻轉固定兩鏡の距離の二倍を通過するに要する時間を知ることが出来る。

最も周到なるこの種の實驗は千八百八十五年にマイケルソン Michelson、千八百八十三年にニコラ・シムカ Newcomb の手に依つて米國に行はれ、千九百二年にペロツテイン Perrotin に依つてフランスに行はれたマイケルソンの實驗のことは三五七頁参照のこと。

是等の學者は眞空中に於ける光の速度を決定して極めて精確に一致した數即ち一九九、八六〇、九六〇、一八六、三二六哩を見出した。二種の天體觀測と全く異なる装置によつた實驗の結果は終に

光りの速度に關して殆ど同一の結果を齎し、眞空中に於ける光の速度一八六、三二六哩は、その眞價との誤差は二十哩を出でざることを知る様になつた。

今序だから光の速度に對比して天文界の廣漠たることを一言して見よう。光線が太陽から地球に達する時間は八分間である。天文家が天體の廣漠たる距離を説明するに光年なる語を用ひてゐるが、これは光が一ケ年間の時間に達する距離を意味してゐるので丁度六兆哩位に當つてゐる。

セシチユリーといふ星宿は吾人に一番近い星宿であるが、これでも四光年の距離にある。シリウスと稱する天體の中でも一番よく光つてゐる星は、八乃至九光年程の距離にある。若しそれ極星に至つては四十四光年、大熊星の中央の五大星などに至つては實に百八十光年を下らない。吾々の肉眼で見得る最小星に至るには千光年以上である。千九百一年にベルシヤス星座で一つの星が光を發したが又直ぐに消えてしまつた。諸種の觀測に依ると此の星は凡そ三百光年の距離にあると言ふ。すると此の星が光を起した最初の時は千九百一年から數へて三百年もの昔であつたわけである。その時バツと發した光りは三百年の間毎秒休む間なく急速度を以て走り續けてゐたのであるが、それが吾人の地上に於ては既に三世紀の長日月として經過しその間父祖子孫に至る人

生何代かゞ幾變轉してゐるのである。

此の不可思議なる光の感覺を起すところの働原の性質又光は何故に時間を要するか、如何にしてその傳播の状態が説明せらるべきものであるかに就いてサー・アイザック・ニュートンが二百年前に光學の研究中にこの問題を提起してゐる。

一物體が一地點から他地點に達するには二つの場合の何れかの状態に依らなければならない。即ち物體そのものが運搬される状態と次から次へと傳へられる媒質の状態とでなければならぬ。ニュートンは光なるものは發光體から極めて小さい微粒子が非常に大なる速度で射出されるのであつて透明體であると言つてゐる。併しこれは多くの點に於て事實に相違した所がある。

ニュートンの學友ヒューゲンス Huyghens (1629-1690) 及び有名な英國の哲學者トーマス・ヤング Thomas Young (1773-1829) 博士は、光と言ふものは物ではなくて至る所に彌滿した媒質に依る或る種の物理的變化が規則的に繰返されるのであるといふ思想を科學的に形成した。こゝに於てか彼の説とニュートンの説との可否に就き論争が始まつた。グリマルデイ Grimaldi, ヤング Young, フレーネル Fresnel, フーカウー Foucault 等の諸學者は實驗的にニュートンの説に挑戦して肉薄し遂に微粒説

はもろくも倒された。

グリマルデイ、ヤングの兩氏は次のやうに説いた。今若し太陽の光線を極く小さい而も接近した二つの小孔を通じて暗室内に導いて之を白い布の上に映すると、二つの孔から來た光は明暗の筋になつて見える。若し一つの孔を塞ぐと暗線はなくなつて一様に光る様になる。フレーネルは更に次のやうな實驗を行つて之を證明した。

若し一原色が凸レンズの上に落ちる様にすること恰かも望遠鏡の對象ガラスに於けるが如くすると、光は一點に收斂されて而る後再び發散する。若しも此の光が極めて小角度に置いた二つの鏡の上に落ちる様にすると反射した後の光は恰かも極めて接近した二つの發光點から出た光と同じ様に發散する。布の上に受けると明暗の線が現はれて來るが二つの鏡を一平面に置くと暗線は消える。これはグリマルデイ、ヤングのそれと同型である。

今前に述べた方の實驗に就いて見るに、二つの小孔の中間に一點を撰んで、垂直線を立て、見ると、白布と出會ふ點は、この二小孔から等距離にあるのである。

今この等距離の一侧に一點を擇ぶと、それは二つの小孔からは等距離にないことが明らかであ

る。此の距離の相違が光の波長の半分に等しいか或ひはその數の倍數かになつてくる點では、波の山と谷とが打ち消し合つて所謂光の干涉といふ現象が起る。

之に反して波長に等しいか或ひはその數倍の距離の相違が出来るところでは非常に明らかに光る。若し光が果してニュートンの唱へるやうに微粒物質であるとするならば物質と物質と重り合つて光がなくなると言ふ理がない。これは必ず波動であるに起因せねばならぬと言ふのである。

フイツォー及びフーコー兩氏の實驗も亦微粒粒子説に反對を加へたものである。

光が一の透明物體から他の透明物體に入るに當りては屈折の行はれることは、現今の物理學では明らかな事實である。光が水に入る時、光線の入る點に於ける水面の法線が光線となす角を入射角と言ひ、屈折光線となす角を屈折角と言ふ。屈折角が入射角よりも小さいのである。

ニュートンは是は密度の大なる方の媒質は光微粒子の物質に及ぼす引力に起因するものであるとして、境界線に平行の方向には此の引力は働かぬものとしたのである。此の理に依つて光は水中に於ては空間に於てよりは速度が早いとしてゐた。

前に述べた固定及び可動兩鏡の裝置に依つて、フイゾーとフーカウーは平面で境したガラスの

管の中に水を入れて之を固定可動兩鏡の間に於て、水中に於ける光の速度を實驗した。然るに水中の光の速度は空中に於けるよりも小さいことになつた。その比は三と四の割合であることが確かめられた。これに依つてニュートンの光の微粒粒子説は非常なる打撃を蒙つたのである。

かくて空中と水中に於ける光の速度は、波動説で説明せらるゝ様になつた。その後光の波動を證する實驗は續々と試みられた。多くの實驗家が苦心研鑽の結果は終に光の波動説を承認するに至つた。然らば光は果して波動であると云ふならばそれは一體如何なるものゝ波動なのであるか。

この質問に答へる前に波動學の二原則を述べる必要があらう。

一、波長と一秒間の振動數との積は波の一秒間の速度である。音響の場合の如く常溫に於て一秒間千百呎の速度で傳播するが、ピアノやヴァイオリンで出す様なのは一秒間二百七十五振動を起すと、その時の波長は

$$1100 \times 275 = 4 \text{ 即ち四呎となる。}$$

光の波長もその測定法に種々ある。前述したヤング氏の干涉を利用した方法の如きは、最も簡

單なるものである。その装置で二小孔間の距離と白布の間の比は、二小孔間の中間に立てた垂直線の一側の最初の二つの暗線の距離が波長に對する比に等しくなつてゐるのである。

黄色の波長を測るには、ブンゼン燈の焰の中に食鹽を燃して上記の方法で測り一吋の萬分の一と言ふことが知れた。

光の速度は一秒間十億呎 (1,000,000,000) 即ち百二十億吋に相當するから、この振動数は實に 12,000,000,000 × 50,000 即ち 600,000,000,000,000 六百兆といふ莫大な數に上るのである。此の莫大な數字の回数だけ一秒間に振動しつゝ吾人の網膜を打つ時、黄色として感ずるのである。

二、媒質中に於る波動の速度は、媒質の彈性率の平方根と密度の平方根との比である。物體の彈性と言ふのは或る種の力を加へて之を取り去る時に此の形に於て、大きに於て原形に復し得る程度に於て、加えたる力が變形量に對する比で示してゐる。吾人が固いといつてゐるものは彈性率が大いのである。固體には三種類の彈性がある。今一つの固體があつて、之に力を四方から一樣に加へると、この容積が小さくならうとする。これは其の一である。同時に物體の組織は互ひに滑るやうな傾向を持つて來るがこれ又其の一つでこれは (Elasticity of Distorsion) といふ。前

のは (Compressional Elasticity) である。又長さに於て小ならんことが其の一 (Longitudinal Elasticity) である。液體や瓦斯體の如きは、此の三つの弾力性の内の第一のみを持つてゐて残りの二つは持つてゐないのである。固體に於ける最後の彈性は針金を引延さうとする時、又はこれを收縮せんとする時に見るものでこれはヤング氏係數 (Young's Modulus) と稱せられてゐる。

長さ百呎の鐵棒四分の一吋平方の切口を有するものに二噸の力を加へて引張ると長さに於て三吋即ち四分の一吋延びるが、この力を取り去ると又元の長さに復するのである。一平方吋の切口に對する力は $2 \times 10^8 \times 2.20 = 71,680$ 封で、その延長された長さは全長の四百分の一である。故にこの鋼鐵のヤング氏係數は凡そ二千九百萬となる。

上述した波動の法則は、數學的結論の結果であつて此の證明は數學の力を借らねばならぬが、兎に角波長は彈性率の平方根と密度の平方根の比であるから、固體には三種類の波動があることが明らかである。今非常に長い針金を空中に水平に置いて、その一端で力を加へて波動を起させる時に起る波動の計算はヤング氏係數を用ふれば良いのである。此の場合上述の鋼鐵を用ひたとすると其のヤング氏係數は二千九百萬であつて之を呎と封を單位にしたもので現す時はこの百四

十四倍となる。

之を絶對單位を現はすと一三四、〇〇〇、〇〇〇、〇〇〇となるから、其の密度五五〇封とを知つて上の法則の下に計算すると一五、五〇〇といふ數になる。即一秒間一五、五〇〇呎約三哩毎秒の速度であることが分る。之が鋼鐵に沿うての音波である。若し地球と太陽の間がこの鋼鐵の棒でつながれてゐるとするならば、この音響は一年を経ぬと達せぬ。然るに光はこの間を空間を通過して八分間で達するのである。

針金の振動でも、その振動の起し方に依つて傳播の速度が違ふ。それは押す時と捻るときとはこれに相當の弾性が違ふからである。地球は一つの弾性體であるから、其の内部で震動が起ると二種類の波が起る。その壓彈性に於ては一秒十軒即ち六哩四分の一である。第二の弾力即ち歪みの弾性では三哩八分の一で傳播する。

地球は鐵よりも弾性率が其の堅さの大なることを示してゐる。而も如何に堅いものでも光が或るものゝ波動であるとすれば、そのものたるや實に吾人が日常目に見、皮膚に觸れるところのもの即ち謂ゆる物質とは全く違つたものでなければならぬ。換言すればその弾力性は極めて

大なるもので又その密度は實に驚くべき程稀薄なものである。

今茲にその本體を論ずるに先ち一言せんとするは波動の種類であるが、空氣の波動は縦波なるに反して、光の波動は横波で進行の方向に直角に振動する。此の事實は極めて面白い實驗によつて證せられてゐる。例へば電氣石がその結晶の方向に二個併べられる時は光の横波は容易に通過せらるゝも之を直角に置く時は、光波の通過を行はざるが如きは世人の知る所である。

光は愈々波動説に依つて取り扱はるゝに至り吾人は未知の物體エーテルを想像せざるを得ないエーテルの振動が光の場合に見る所の速度と波の種類とを與ふる爲めに此の弾性は如何なる種類のものに屬すべきや、上記の波動の法則を學べる吾人は直ちに首肯せざるを得ない。

エーテルが上述せる如き大なる弾力率を有し、且その波動が進行の方向に直角なる方向に於てするといふ一事は、エーテルの特性を知る唯一の依頼者である。之によればエーテルの弾性の種類は瓦斯や液體のそれの如くあることは出来ない。何故かと言ふにエーテルの弾性たるや其の波動は進行の方向に於てせず、之に直角にして液體や空氣は單に壓縮に對する弾性のみを示し或ひは空氣のやうに縦波の特性の他示さないからである。

是に於てか物論學者は、エーテルは非常に大なる弾力性のある固體と同様な性質を持つたものであらうと結論しようとした。十九世紀の中葉は光學上の現象を此のエーテルの弾力性固體説に依つて説明しようとしたが、然しそれは多くの説明の出来ぬ問題を惹き起した。第一エーテルが固體であるとしても歪みの波動 *Distorsional wave* のみを現はして壓縮の波動 *Compressional wave* を現はさない。それは一體何うした譯であらう。

エーテルに關する第二の疑問は、弾力性固體であるエーテルは空間到る所を占領してゐて尙且つその中を通過する地球を初めとして諸星の運動に對して何等の抵抗をも示さないのかといふことである。

地球は太陽の周圍を一秒間約二十哩の速度で常に廻つてゐることに吾人は氣付かないけれども實は日出から次の日出までに吾人は百四十三萬哩の距離を旅行してゐるのであつて、斯くの如くして一ケ年には六億哩も走つてゐる。今若しエーテル内を通過つて行くに當つて地球に極微の抵抗でもあつたとしても直ちに分ることなのであつて、地球の速度はそのため減殺せられ吾人は太陽の中へ落ち込まねばならないことになる。然るに有史以來一年の長さは一秒と雖も縮められた

ことはなく凡て地球はエーテルの爲めに何等の抵抗をも受けて居ないことは明らかである。そこでフレネルやヤングなどの人は結論を下して、エーテルは地球の回轉に何等の束縛も與へないのであつて宛然疎林の中を風が吹き去るやうなものであるとした。

更に第三の疑問が科學者の胸に湧き出た。地球のやうな物體が運動する時は物體內及びその周圍のエーテルは共に運ばれ行くものであるか。或ひは砂床に水をかけた時に水が砂の隙間を縫つてしみ通つて行くやうに、エーテルもその中を物體の原子が通過する時には斯様に容易に通じてエーテルは静止してゐるものであらうか? といふ疑ひである。

光の速度は硝子の如き透明體内に於ては硝子自身の弾性率のみで計算せるものよりも遙かに大なるものである。夫れ故に光は硝子の中に含まれ而もそのために變成されたエーテルに依つて傳達さるゝもので之と雖も尙ほ硝子内部のエーテルに於ける波動であることは争はれぬことである併し今硝子が空間を通じて前に進めたとすると如何。硝子内に同じエーテルが残存するか或ひは硝子が運動するに伴つて静止エーテルが滑り行くか、これ甚だ空論の如しと雖も 物體とエーテルに關する是等の諸問題は自然の法則の理解の根本となるべきものである。

是は吾々は極めて精細な試験に依つて、プリズムを通して遠隔せる星を観測し實驗することが出来る。光の屈曲はプリズムを星から地球に光が来る方向に置くか或ひは之に反對して置くかに依つて知ることが出来る。佛國の哲學者アラゴ(Arago, 1786—1853)は極めて周到なる此の種の實驗を行ひ、次いで一八六七年にゼームス・マクスウエル James Maxwell も亦同様の實驗をなしたが其の結果は全く一致したのを發見した。

米國のミケルソン Michelson は微妙な装置を工案したが、一八八七年に之に依つて彼れとモーレイ Morley とがなした觀測は光線は地球の運動の方向に進みつゝある時と反對の方向に進行しつゝある時とは其の速度に於て相違を見出さざることを證した。

是等及びその他の精細なる實驗の結果は、凡てエーテルは地球に對して靜止しつゝある如き光學上の結果を齎らしたのである。

一方に於てオリヴァー・ロツヂ Oliver Lodge は銅鐵片を極めて速やかに回轉せしめて高速度の剛體の附近なるエーテルは動くものなるや否やを觀測した結果は同じく全く動かされざることを示してゐる。

フレイネルはアラゴに辯駁を試み、行先差の事實はエーテルが地球と共に伴はれざるに非ずんば説明し得ざることを言つてゐる。是に於てか矛盾を生ずるやうになつた。

一方精細なる實驗の結果は、地球表面に近きエーテルは地球と共に運ばれ、地球に關しては靜止してゐることを示し、他面では之と反對にエーテルは地球と共に運行せざることを假定するに非ずんば行先差の現象は説明し得られないやうになつた。又ロツヂの如き運動體のエーテルを動かす得られないといふ證明をするものも出て來た。

アラゴ、ミルケルソン、モーレイなどの得た説に依れば、今日の説明に於てはエーテル自身は地球の運動に預らざるものとなつてゐる。ストーカー Sir George Stokes はエーテルが地球を自由に通過することの假説を用ひないで、行先差の事實を説明しようとしてゐるが茲には之を省略することゝしよう。

要するに、エーテルの世界は神秘に満ちてゐる。

無線電信、無線電話は斯かるエーテル波動の一部を利用して發達したものであつて、之を空間に通じて實地に發射し得たのは今より二十六年程以前イタリアのマルコニー氏 Marconi に依つて

である。彼れは二つの球の間に火花を飛散させて振動電波を起し其の一球をアンテナと稱する空中高く掲げられた針金を接続し、他端を大地に接続して空間にエーテルの波動を起したのである。このエーテルの波動は夜間になると、數千哩の速きに達することが出来るが、適當なる装置を設ける時には何時でも感じ得るのであつた、實にこれは最近科學應用の顯著なる部分を形成してゐる事柄である。

無線電信はエーテル波の發射をなす際、發射中止との適當なる組合せに依つて通信符號を作るのである。今日世界的に行はれてゐるものは即ち萬國共通符號として一定せるものである。大洋を航行しつゝある船舶も陸上にある如く世界の事情を即知することが出来るのである。航海中の船舶は之に依つて船内新聞を發行し、天氣を豫報し時刻を確知することが出来る。數多の人命と財産とを積載せる航海中の船舶は、一度港を去つた上は暴風難破等の危險に遭遇した際にその救助を求むる方法は實に此の無線電信に依るより他に道がないのである。此の場合に發射する符號は極めて簡單で又頗る權威を持つたところのもので SOS と呼ぶのださうである。これは船舶の最大危險の信號なのであつて之を聞いた他の船舶は速やかに援助に向ふの義務があるのである。彼

のタイタニック號が沈没の際に効を奏した符號も亦これであつた。

無線電話は電波の形を聲音に依る空氣の變化に應ずる様に變形せしめて、之を遠隔の地に送るもので、有線電話と同じ様に談話した話が相手に聞き取られるやうに装置したものである。

二、エレクトロン——今一塊の食鹽を取つて二指の間に摘み上げて碎いて見よ。此の食鹽の結晶は極細かに粉碎されて肉眼の力に及ばなくなつた時之を玻璃板上に置いて顯微鏡下に照らすと、今迄有無の差別もつかなくつた此の小粒は輪廓鮮やかに吾々の眼底に映するであらう。然るに今一滴の水を此の玻璃板上に滴らして最大廉大度の顯微鏡を以て見るとするも板上には何物をも認めないであらう。實に吾人の目に映するにはその數百萬が集つて初めて映るほどの大きさになるところの分子といふものに分解されたからである。尙も食鹽の一分子は二つの原子から成り立つてゐることが證明出来る。一原子の大きさは實に最も強大な顯微鏡を以て見る事の出来るものゝ一兆分の一にも満たぬものである。而して此の原子よりも尙小なるものが、現今の科學が許容してゐるところの物質構成の原素であることを承知しなければならぬ、これが即ち電子 Electron と呼ぶところのもので、原子よりも小なることその二千分の一である。劍橋大學のトムソ

ン教授 Sir Joseph J. Thomson 其の人こそ吾人に此の電子を紹介した偉人である。

電子は凡ての物質が之によつて組成されてゐるものであつて、宇宙間今日迄に知られた最小の物體であるといふのが電子説の根柢である。

電子は眞空を通して電氣を通じた時に生ずる陰極線で見ることが出来る。陰極線と言ふのは陰極から逆出する電子の流れである。後に述べるラジウムが放射しつゝあるβ線と言ふのも之と同じである。物質が高温度に熱せらるゝ時にも電子は飛び出して来る。常温でも紫外線が金屬に衝突する時には之を見る事が出来る。氣體でも非常に強い電氣が通ずると電子が分離する。雷電が起つた時などには無数の電子が飛び出してゐるのである。又α線の支配下にある氣體及びラジウム放射線の一たるγ線の中つてゐる氣體は又電子を游離させる力を持つてゐる。電子なる語が初めて吾人に提供されたのは、電氣の源を解釋する爲めにストローネー Dr. Johnstone Stoney に由つて假定されたのである。之が物質構成の根本となつたことは如何にも不思議なことではないか。以下少しくその來歴を記すことにしよう。

電氣なる現象が封臘や琥珀などを摩擦することに依つて生ずることは、極めて古くから知られ

てゐる如何にも不思議なものとして長く學者の翻弄を受け來つたのであるが、一七三三年にフランシス・デュフエー Francis Dufay の陰陽二種の電氣の發見となり、一七九九年ヴォルタ Volta が動電氣に關する絶世の發明を發表するに至つてから、十八世紀科學者などが腦漿を絞つた靜電氣は茲に不可思議なる形となつて現はれ、十九世紀に及んではクリスチャン・エルステッド Christian Oersted(1771—1851)は電氣、磁氣の關係を論じて發見するところがあつた。一八三一年フアラデー Faraday は更に電流と磁氣の關係に根本的な解釋を與へ、一八七六年にはローランド H. A. Rowland が電氣と磁氣とその運動との關係を闡明することを得るに至り益々その歩武を進め、一面十九世紀は電氣の世界とまで謳歌さるゝに至り、枚舉に暇なき程の學者は續々輩出して來た。曰くロード・ケルビン Lord Kelvin, マクスウェル Maxwell, アンペア Ampere, オーム Ohm 等は何れも電氣の世界を構成するに與つて力ありし天才である。電氣の世紀は遂にこの大疑問電氣の元素に關する解釋を提供せざるを得なかつた。ストローネー博士は電子の名を電氣の無限の小量に名づけたのではなく、電氣の有限極微量即ち電氣の原子とも云ふべきものに命名したのであるが、併しその本體そのものは如何なるものか未だ知られてゐなかつたのである。

今から四十餘年の昔殆ど五十年前にウイリアム・クルックス William Crookes が高度の眞空管内に於ける放電の状態を研究し、所謂クルックス管を發表することゝなつた。硝子管内に封入せる二本の白金線の間に電氣を通じると、其の内部の空氣を逐ひ出して稀薄にすると、其の氣體は良導體となつて電氣が流れるが、若し此の氣體を十分に良く抜き取つて了ふ時には茲に驚くべき新事實が現はれて来る。今二本の針金が陰陽兩極の電源につながれてゐると、管内には陰極の方から小粒子流が飛び出して行くのである。これは金屬片を熱してダイヤモンド、ルビー等の物質に磷光を與へ又其の中途に小さい羽車を置くと廻轉し出す。彼れはこれをライダイアントマツター Radiant matter と呼んで、これは陰電氣をもつてゐる粒子だと言ふことを證明した。之が硝子壁を打つと螢光を發する事實をも知つた。これが所謂陰極線である。

斯くして電氣の粒子は漸く明らかになつて來た時トムソン Thomson は、劍橋大學の研究に獨り此の實驗を重ねてゐたが、數年後この微粒子の電氣量と大さと重量とを測定した。實に是こそは現今電子として吾人の驚畏してゐる所のものである。その結果は次のやうである。電量 は 水素一原子の充電量。質量は原子中最小質量を有する水素の千七百分の一。直徑は原子の十萬分の一。

トムソンは數學的計算の結果、帶電球の質量はその帶電に依つて、若干量だけ増加するゝことを知つた。丁度球を液體の中で動かすと液からその速度に應じて或る質量を取り其の質量を増すのと同じである。カウフマンは粒子の質量もその速度に應じて或る外見のものをもつて居つて少くともその或る部分は電氣量に依らねばならぬといふことを非常に微細な實驗に依つて實證した。トムソンは陰極線粒子の質量は凡て電氣的であつて粒子そのものは陰電氣のアトムに過ぎぬといふ事を證明した。換言すれば電子の全質量は電氣である。電子は電氣の單位である許りでなく、電氣そのものに他ならないことを證明したのである。

物質の窮極は分子である、原子であるといふ時代は最早過ぎ去つたことになつた。茲に電子説といふ新しい假説が生み出されたのである。否々電子とは單なる假説のものと言ふに止らずしてその質量までも測定されたのである。質量が測定されたと共にその大きさも計算されたのであるかくて其の次にはラヂウムなどの放射能物質が究明されるに至つて電子と共に物質構成の眞相を吾人の眼前に展開し、嘗ては物質の極限であると信じられた原子も遂に崩壊するに至つたのである。原子の崩壊に依つて原子は更に他の原素に變化するといふことが知られた。茲にラヂウムの

偉大なる神秘力が問題となつて來るのである。次にその大體の概念を記さう。

三、ラヂウム——ラヂウムが學術界及び醫療上甚大なる貢獻をなしてゐることは實に前代未聞の驚くべき事實である。ラヂウムの發見者はキュウリイ博士夫人であることは何人も知るところである。夫人は一八六七年にポーランドのワルソウに生れ同市に於て初等教育を受け、一八九二年パリ大學に物理學數學を學びマスターの學位を受け、一八九七年に當時パリ大學の物理學教授であつたキュウリイ博士と結婚し目下同大學の物理學教授の職にある。一九二一年パリ學士會院の一員に加へられた。婦人にして同會院の會員に擧げられたものはキュウリイ夫人を以て嚆矢とするといふ。

夫人が此の發見を爲すに至つたのは初め放射線に關する研究から出發したのであつた。大發見の前には必らず大なる準備を要する。即ちラヂウムの先驅をなせるものは α 線であつた。

硝子管内に電氣火花を散ばすと、その中に空氣がある間は、火花は少しも飛ばないが、空氣を抜き去ると火花が飛び易くなつて、空氣の量が著しく減ずると非常に綺麗な火花を放つやうになる。更に眞空にすると前の美しい光は見えなくなつて、硝子壁が僅かに黄色を帯びる事が認めら

れる。前述のクルツクスの陰極線といふのは是である。之を α 線といふ。螢光板といふ一種の藥品を持つて行くと肉眼で見得る光りに變つて來る。ダイヤモンドに當てると綺麗に光る。一度胸廓を α 線に曝せば肋骨の結構判然として吾人の前に提供される。財布中の金、銃丸の貫徹せる肉などは α 線に依つて明瞭に見透すことが出来る。これは既に何人も知るところであるが、此の奇怪なる α 線こそは記憶すべき一八九六年十一月八日レントゲン Röntgen 教授に依つてウルツベルグ大學の實驗室に於て偶然に發見されたものである。

α 線の發見に非常の興味を感じたるベクエレル教授は直ちに之に首肯し、自然界にも此の種の放射を出すものなきやとて探究を重ねたが其の結果直に三ヶ月の後に即ち翌年二月に至つて突然新事實が發見された。ベクエレル博士はその研究材料としてウラニウム化合物を採つたが、折悪しく曇天勝ちの天候が続いたために乾板の現象が出來ないので之を乾板と共に實驗室の抽斗に入れたまゝ忘却して了つてゐた。教週日を経過して不圖それに氣付いて之を取り出して見ると何等の幸で之の乾板はウラニウムの放射線を感じてゐたのである。乃ち自然界のウラニウムは α 線と同様な線を出してゐることが分明となつた。ベクエレル放射線とは即ち是である。

キュウリイ夫妻は共にウラニウム以外に尙も放射線を出す物があるに相違ないと考へて廣く研究の歩武を進めてゐた。

然るにピツチブレント Pitchblende なる礦物を研究材料とした。此の新礦物はオースタリーのヨハンゲオルゲスタアベから産出する鉛黑色の重い礦石で、ウラニウムの化合物である。キュウリイ夫人は鑛石の含有する諸原素を區分しようとして企てた。一八九八年苦心の結果遂に一新元素を發見し之を夫人の故國ポーランドに因みてポロニウム Polonium と命名し、引續きラヂウムが發見された。

然るにラヂウムの放射能は原鑛石ピツチブレンドに百萬倍するものであることを知つた。

夫妻が研究室に於て一々手を下して擇り分けるラヂウムの量は、原鑛の一千萬分の一以下であることを思へば、實に其の苦心の程が察せられる。

此の原鑛石はオースタリイ特産で他にも一二ヶ所あるけれども、到底埃國の産出とは比較にはならない。その極微量は地球到る處に含有されてゐるが、火成岩には平均十億貫中五匁五分、水成岩中には四匁三分の割合、岩石が風化して生じた土壤には之を含有するを以て井水、海水、泉

水、空中などにも極少のものが含まれてゐる譯である。

さてラヂウム及び他の放射性物質と稱せらるゝものは常に三種類の放射線を出してゐる。

之を線 α 線、 β 線、 γ 線と名づける。 β 線といふのは陰電氣を帯びた所謂電子であつて、非常な速度を以て奔出されるものである。これ彼のクルツクスの實驗したものと同一ものである。 α 線といふのは陽電氣を有する。その大きさは分子ほどもある極少微粒子でその電氣の性質の消滅したものが恐らくヘリウムと言ふ原子であらう。 γ 線は α 、 β 線の様に質量を有する粒子でなく α 線のやうに之はエーテル線である。

クルツクス管のその陰極板から發射する陰極線の速度は一秒钟二萬哩 大約光の速度の十分の一であつて之が硝子壁や金屬板に打ち當る時に起るエーテルの鼓動が即ち α 線である。

キュウリイ夫妻、トムソン、ソツデーなどの學者達は異口同音に、ラヂウム、トリウムなどの放射性物質は絶えず元素の崩壊状態にあると云つてゐた。今や原子の崩壊といふことが事實となつて、 α 、 β 粒子を一個宛破壊し去つて送り出し一破壊は一破壊よりも異なる原子を構成し或ひは瓦斯體をなし、或ひは液體をなしたものとなつて次から次へと連續した一群の生成物を得るの

である。

今ラヂウムの一原子が α 粒子一個を放射する時は、ラヂウムエマナチオン又の名ニトンと稱する不活潑なる氣體となり、ニトンが今一度 α 粒子を失ふと次の物質となる。かくの如く續いて長い群をなしラヂウムA、ラヂウムBなどと言はれてゐる。

斯くの如くして一元素は他の元素に變換せられることになつて來た。従つて此の勢ひでは昔の鍊金術師が夢想したことが事實となつて來さうに思はれる。

ラヂウムの齎らした貢献は種々の方面に甚大なるものがある。またそれは宇宙解釋にも非常なる影響があつたことを承認せざるものはあるまい。ラヂウムはその崩壊をなして粒子を放射し遂に自滅に陥るに至るには二千五百年を要すと言はれてゐる。然しまたその自滅の結果ラヂウムは全然失くなるかといふに否々然らずして、ラヂウムは又ラヂウムを製造しつゝあるのだと信じられてゐる。

かゝる研究の諸多の綜合の結果は、物質及びそのエネルギーの變化推移の法則を肯定するけれども、物質及びエネルギーが變轉推移の結局に於て全然消滅して空となることは肯定せず反つて

その否定の實證となるに至つた。かくて太陽熱も地熱も冷却するといふ杞憂は最早消滅し去つて茲に新希望が齎されるに至つたのである。

第十二章 科學的無神論

最もよく組織された宗教が、眞の神をば覆ひを以て障蔽し息詰らしてゐるやうに見えるのに引きかへて、眞面目な正直な無神論が、赤裸々な眞理に辿り就かうとの熱心な衝動を以つて、神を認めずその面影を再顯さしてゐることが屢々あるが、これは實に珍らしいことだと言はねばなるまい。こゝで一つの参考を提示して、絶對を否定するといふことが如何にあやふやなものであるかを證するのにも興味の多いことと思ふ。

例へばこゝにメチニコフ教授の意見がある。彼れはあらゆる宗教の反對者として最も代表的なる人物である。彼れはつい先年死んだばかりである。實際彼れは極めて偉大なる心理學者であつた。彼れはダーキンなどと同じ様な性質を持つてをり、同じ様な階級に屬すべき人間であつた。殆ど廿年前彼れは「人間の性質」といふ本を著はした。その書の内彼れは、生命に關する顯著

なる數々の事實を極めて明白に提示してゐる。それは非常に著るしい事實であつて、吾々の論争に於ても間もなく引用されるであらう。然し宗教的議論のために材料を提供するといふのがメチニコフの目的ではない。彼れの著書に於ける著しい點は、即ちそれに就いて余が今重きを置かうと思つてゐることは、神學は考へるべき權利をもちや持つて居らないといふ事實に就いて彼れが何等の意見さへも暗示して居らないといふことである。即ち彼れの科學の進歩がその權利を破壊したわけである。彼れは如何に深く近代の生物學が吾々の個生と種族との觀念に影響を與へてゐるか、また如何に神學の意義が、これらの變化に依つて改革せられたかと言ふことも悟つて居らない。彼れが彼れ自身の近代生物學の世界から宗教と哲學とに論及して來る時、彼れは過去に歸つて行く。

彼れは宗教を、五十年否それ以上も昔初めてそれと論争した時と同じ様に攻撃する。余はこゝで出來得る限り堅實に、生物學者が、吾々の思考の一般的方式の上に、殆ど目に見えぬ様に働きかけた是等の變化の性質に就いて述べて見よう。

思想の上に生物學が及ぼした感化は、概して、本質的に個生の重要視を排除して、而して種族

の實現を進歩せしめるにあつた。それは恰かも、超個生的なる種族、即ち變化しながら不滅なる超個別的なる種族が、その構成者たる個生の生と死に依つて外の世界に對抗しつゝそれ自らを持續してゐるかのやうである。かの博物學、それは種族は恰かも單なる分類のための區分たるに過ぎないかのやうに、個生を種族の中に配置することに依つて始まつた學問であるが、その博物學に於ても、種族はその發達の歴史と變化とに於て、個別的な冒險よりも、その興味と重要さとの點に於て、遙かに卓越した冒險を持つてをるといふことを發見するやうになつて來た。「種の起原」は生命の新しい物語を無數に發見するに到らしめた。その個生的生命とこの種族的生命との對照に就いて、余は出來るだけ明白に且つ確實に、次の如く述べて見る。吾々は暫らく以前までは流通的別個であつた。而して現在吾々は生きてゐる。この吾々なるものは、吾々二人の父母の間に分配せられたものである。それから一つ溯上れば四人の祖父母の間に分配されたことになる。かくの如くして過去に溯上つて行く時、吾々は恰かも一つの祖先から分れて出て來たものであるやうに、一ヶ所に集められるわけである。吾々現在の個生は、未だ生れ出ない子孫の群衆の中に他の個生となつて、再びひろがり混同しつゝある。

併し乍ら種族とは斯くの如きものではない。それは新しきものから新らしきものへと、着實に常に、統一を残しつつ、移つて行く。個々の生命の戯曲は、その種族の永續的冒險に於ける單なる有益な或ひは無益な一挿話たるに過ぎない。

而してメチニコフ教授は、種族が何時も動搖せる狀況に（その狀況のもとに種族は生存してゐる。）それ自らを適合せしめるために非常に悩みつゝあると云ふ事實に於て生命のなやみと悶へとを最も多く見出してゐる。生命の争闘は適合せんとする不斷の追求である。而して個々の生命に存する「生命の疾病」は、その「不調和」に基づくものである。人間は鋭敏に彼れ自身を個人的冒險家として自覺してゐる。が、種族としての彼れ自身に目醒てはゐない。而して人間は生命をば亂調な惱ましいものと見出し、死を敗滅として發見する。彼れの屬する種族は成功し勝利を得るかも知れないが、彼れは一個人として失敗し、衰亡する。彼れは争闘や勝利の性質を了解しない。然し乍ら、只彼れ自身の死に到る引力と個人的絶滅を了解してゐるばかりである。

次に、メチニコフ教授は反宗教的である。而して彼れが反宗教的である理由は、彼れに取つて、多くのヨーロッパ人に取つてと同様、宗教は僧侶の方便と獨斷とを持つてをり混濁してをり、愚

劣な抑壓と惑誘とであるといふ最初の嫌惡すべき印象が聯想されてゐるからである。

如何に彼れかこゝで宗教の本質を全然誤認してをるか、また如何に彼れが全然それを個人的事件としてをるか、彼自身の言葉が證明してゐるところである。

「宗教は未だに死の問題を以つて占領されてゐる。宗教が提供してゐるやうな死の解決は、満足なるものと認めることは出来ない。未來の生命は、それに就いて賛成の意を表すべき只一つの議論さへも有してゐない。而して死後に於て生命の存在してゐないといふことは、人間知識の全範圍とかたく一致してゐる。他方に於て釋迦に依つて説教されたやうな安心は、人間性を満足させるに失敗するであらう。それは生命に對するあこがれを持つてゐるからである。而して斯くの如き安心の教へは死の避くべからざる思想に依つて打ち負かされるのである。

さて茲で彼れが死を意味する時、個人的な死を意味し、而して未來の生命を意味する時、個人の伸長を意味してゐることは明白である。然し乍ら佛教は眞實そのことに關してゐたのだとは思はれない。而して近代の宗教的發達は、確かに、そのより狭い自我の偏執のもとにあるのではな

い。佛教が死に對して、「安心を説く」といふことは、實により偉大なる善を求めるといふことである。即ち死はしかく完全に「業」の個人的重荷から絶對に解放してくれる。佛教は個人の死からの解放を求め、吾々が深刻に宗教的思想を追求すればするほど、愈々近く、自己中心的生活と自尊主義とからの解放に對する欣求に接近してくる。而してまずメチニコフが目的とする其の主張と相違して来る。救ひとは實に人間の自己を失ふことなのである。然し乍らこれが事實ではないと云つて力強く否定するところのメチニコフ教授は、宗教生命の本質そのものを取つて、今こゝで言ひ表はして紹介したやうな風に、其等が恰かも宗教的生命に反對するものであるかのやうに打ち棄てつた。

彼れの著書を分析して見るに、それは正しく、その痛ましい、わざはひと個人的の悶へとからの解放を探求したものであることが分るのである。而してそれこそ宗教の極致なのである。ところが時として彼れは實に、彼れが書いて行つてゐるところの周圍にある眞の解決に殆ど故意に盲目であるやうに見える。彼れは人間の心の切望に對する最も望みある満足として、自己保存に對する本能が、心意の本能であるからといふ古風な、生命の科學的伸長を暗示してゐる。若しもそれ

にして、彼れが佛教の安心と云つた所の「安心」そのものでないとしたならば、余は「安心」の何たるかを知らない。彼れはまた充分に、完全に生存したところの個人は、その力の青春時代にその配偶者を抱擁するために示したと同一な本能的歡喜を以て最後の死を迎へるであらうといふことを信じてゐる。吾々は百二十五まで生きてをれば飽かされるであらう。われ／＼は最後には食卓から、最初に吾々が座した時のやうに喜んで、立ち去れるであらう。それと同じ様に、此の世を吾々は喜んで立ち去れる筈である。吾々は遊び疲れた子供が寢床に就くやうに、反抗するところなく死に就くであらう。人々は今、彼等の青春考へてをるところの距離をはるかに越えた生命を持つ筈である。而して科學的克己に依つて勝ち得たる彼等の老いた最後の時代は、熟したる知慧の時代（七十より八十、百二十と云つた風に）そして公の奉仕の時代であるであらう。（然し或る人は訊ねる。何故の公の奉仕か？ 何故書物の蒐集や、或ひは懷舊的單純なる娛樂が、老いたる自尊主義者に左程尊くないのか？ メチニコフは決してその問題には面接しない。

而して更に、三十歳にして正義のために死すべく要求されて居るところの人は何うなるのか？ 彼れのためになさるべき生命の伸長はどうなるのか？ 而して惱ましい疾病とか、或ひは手足を

失ふといふやうな不慮の災難に對する慰安は何處にあるのか？」

然し彼れの結論に於てメチニコフは、純真なる宗教性にだんくゝと移つて行くのである。生命の伸長は、根本的の「救ひ」として、全き自己犠牲に道を譲るのである。而して實に、生命百般の禍ひに對する救ひとして、その犠牲を他にして、これまで如何なる救ひの道が考へられたか？「他方に於て」と彼れが書く人間生命の目的は、人々の間に於ける一般共同の高き責任の發達に依つてのみ達し得られるといふ知識はお互ひの自尊主義を抑制するのであらう。

ソロモンの格言に依る生命の享樂——（傳道書九章、七——十）「汝往きて喜悅をもて汝のパンを食ひ樂しき心をもて汝の酒をのめ、其は神久しく汝の行爲を嘉納たまへばなり。汝の衣服を常に白からしめよ。汝の頭に膏を絶えしむるなかれ、日の下に汝が賜はるこの汝の空なる生命の日の間汝その愛する書と共に喜びてくらせ。汝の空なる生命の日の間しかせよ。是れ汝が世にありて受くる分、汝が日の下に働ける勞苦に依りて得る物なり」と言つた様な生命の享樂は、人間生命の目的に反對せるものであるといふ單なる事實は、豪奢から來るところの淫逸と罪惡とを減少するであらう。科學のみが人間制度の不調和を救済することが出來るといふ確心は、直接教

育の革新と人類の共同責任とに歸着するであらう。

「目的に向つて前進するに當つて自然は絶えず相談に預つてくれなければならないであらう。既に蜂蟻の場合に於ても、自然は自然的死に於て終る規範的生命の完全なる周期を作つてゐる。人間は彼自身の生命の運命に關する問題に於て、自然の恩恵に満足して居つてはならないのである。人間は彼れ自身の努力に依つて其等を支配しなくてはならない。恰かも彼れが動物と植物との性質を改良する如く、人間はその不調和を整理するために、彼れ自らの制度を改革するやうに試みなければならぬ。」

「人間性を改革するために、何よりも第一に必要なことは、理想を設けるといふことであらう。而して後、あらゆる科學の策略を以つて働き出すべきである。」

「若しも未來の宗教の一種として人類を結合することの出來る一つの理想が形づくられるとしたならば、その理想は科學的法則の上に基礎を置かなければならない。而して、もしもこれまで屢々斷言せられたやうに人間は信仰に依つてのみ生き得られるといふことが眞であるならば、その信仰は科學の力の内になければならない。」

「さて、人間の禍ひの救ひとしてそれよりも先から存在してゐた「宗教」と「哲學」との全的否認であるこれらの言葉は、詰るところ物質的科學の言葉に翻譯された宗教的生活の根本的前提と何等異るところはないのである。即ちそれは地獄は眞に利己主義であり、救ひは自己から生命のより、大なる存在への解放であるといふ前提に他ならない。

此の未來の宗教なるものは、吾々が、獨斷的宗教の混雜と不純とを洗ひ去つた時、既にその鉢の底に黄金の如く發見したところの神の指揮のもとに行はれる人類の冒險に對する信仰を外にして何であり得ようぞ？ 純真なる宗教的出發點から出かけた考究に依つて、吾々は既に極端なる物質論者の最後の隠れ家と同意義な結論にまで到達した。

彼れの未來に對するこの祭壇こそ、吾々が吾々の神に對する祭壇として要求することが出来る。——それは寧ろ朦朧と刻まれた祭壇である。

近代の信仰家と無神論者或ひは不可知論者との間に於ける實體の論争は——實體に於ける相異

を言ふのではない——時として殆んど、物理の研究者にとつて大切な、科學的「エーテル」が、實在してをるものであるか、或ひは形式的なものであるかといふ煩瑣な議論のやうに了解し難いものとなつて来る。あらゆる物質現象は、此のエーテルの意味を明確にせんとして一致し相助けてゐる。そのエーテルは透徹してをり又あらゆるものを支持してゐる。然かも感覺に依つて覺知し難いものであり、只理知的な方法に依つてのみ到達し得べきものである。多くの人は、このエーテルを實在として取扱ふ傾向がある。けれども鋭敏に批判的な心の人々は、單なる推理に依つて到達することの出来る斯くの如きものは、實在ではないと主張する。それは、「あらゆる現象を充分に理解せしめるための形式」と異なるところはないのであると云ふのである。

若し此處まで論及するならば、「我れ」は我れの意識の凡ての形式を満足に理解せしめる形式よりも偉大なる何ものかではないであらうか？ 知的に考へるならば、神が全く實在してゐるものだと知つてゐる宗教的な人間を、神は道德的なまた靈的な現象を満足に理解せしめるための單なる形式に過ぎないといふ間から區分するためには、或るものをそれはさうだと信じる或る意志よりも偉大なるものは存在してゐない。前者は神に遭遇する。

後者は、只歸するところなき衝動を感じるに過ぎない。前者はそれは神の意志であると信じ、後者はそれは正義であると言ふ。前者は神がこれをなし、或ひはそれを爲すやうに私を動かすのだと云ひ、後者は私があなたやあらゆる善い傾向の人と共に分有してゐる私の中にある善意志がこれを爲し、或ひはそれを爲すやうに私を動かすのだと云ふ。が前者は外にその關係を作つて、自己を義とする危険から逃れる。

ヂョセフ・マツカベイはその著「虚偽の暴政」の中で、極めて代表的に、神を汚した宗教の一種に對してこの奇妙な傾向を示してゐる。彼れの場合、實に極端なる興味あるものである。彼れはローマンキアソリックの僧侶の形式に倣つた記者であつた。而してキアソリック主義からの反動で、彼れはあらゆる宗教的な或ひは神聖なるものゝ存在を否定するためにメチニコフの場合よりも更に厳しい決心を發表した。彼れは幸福を他にしてこの人生に如何なる目的もなく、また「科學」を外にして如何なる指針もあり得ないと主張する。けれども——こゝで彼れは直ちに後をふり向いて——彼れは注意深く「個人の幸福」とは言はない。而して彼れは言ふ、「快樂はエビキユリアンの主張する如く、幸福の大なる理想の一部分たるに過ぎない。」かくて彼れは熱愛と犠牲

を制し込ましてゐる、而して彼れは生命の單なる物質的法則から逃るべき漠然たる可能性を示してゐる。彼れはかう書いてある。

「あらゆる文明の國民に於て、群民は懶惰で冷淡である。あるものは彼等の懶惰を正當である」と辯明しようとさへする。彼等は訊ねる。何故吾々はかりそめにも活動しなければならぬのか？ 世界を進歩せしめると云つた様なことが果して在り得るのであらうか？ 人生の意義と目的とは何であるか？ 或ひは人生に目的なるものが果してあるのであらうか？

「人々は一般に、斯かる種類の論辯が、單なる論争的競技の一片であり、怠惰のための淺薄なる口實であることを知つてゐる。人々は貴方がたに科學と宗教との争ひは、——それは寧ろ近代の文化と古代の傳説との争ひと言つた方が良いであらう。——人生からその明瞭なる意義を奪ひ去つたと告げるのである。トルストイの如く、この點を熱心に論ずる人々は、近代の人生觀を了解することに失敗する。確かに、近代の文化は、——科學も歴史も哲學も藝術も——人生に於ける目的を見出してはゐない。それは即ち、人間に依つて永久に固定せられ、人間に依つて發見せられる目的がないことを云ふのである。數年前、或る偉大なる化學者は、「幸福なる偶然の連」

を想像することが出来ると言つた。——或る化學的な様式に依つて原始が地球の水溜に吹き込む機會——彼れはそれを生命の最初の出現と見做す。而して人々は、幸福な偶然の同じ様な連続として、意識的存在者の高さにまで、それらの最初の胚種をひつ提げて來たところの勢力を、不正當に壓搾しはしないであらう。

「然しこれが吾々を沮喪せしめるといふのは、全く容體ぶることである。若しも宇宙に刻印された目的がないならば、まだ人類の發達の前に置かれたる目的がないならば、只人類は吾れ自らの目的を選び、吾れ自らの目標を創設することに努力すべきである。而して秩序の最も本質的な感覺は、吾々に此の撰擇は、單なる個人的なるものではなくして、社會的なものでなければならぬといふことを教へるであらう。

また或る程度に迄、不節制なる個人が、個人的衝動や、誘惑に従ふやうなことがあるにしても人類の目的は、集合的目的でなければならぬ。私は個人からの自己犠牲を峻嚴に要求することの意味するのではない。けれども一般的善の爲めに、個人的變化の——出来る限り快く寛大に——調整を求める。然らざれば生命は不調和な、そして無益なものとなつて來る。而して苦痛と

消費は相互の個性の上に反動し合ふ。そこで、吾々は再び二十世紀の今日に於て、「最大の善とは何ぞ」と言ひ度い問題を提出する。その問題は人々が、ストアポイカイルとアゼンス郊外の森とに於て、曾て論じたところのものである。また宮殿と貴族の立派な邸宅の冷たい室に於て、またアレキサンドリアの博物館に於て、またオーマーカイヤムが屢々訪れた學舎に於てまた中世期の藁を散らかして居つた學校に於て、更にまたコシモーダイメデシイの富裕な室に於てかつて論ぜられた問題である。」

「吾々の達し得る限り、人類の多くの心に幸福を持ち來らすために、生命を進歩せしめんがために、一致協力の努力を爲すといふ古き夢は、現今のあらゆる霧の上に輝いてゐるのである。久しい間それを輕蔑して來たところの信條と哲學との壊滅とを通して、吾々はその最高善の高さに向つて——正しく二千年の昔に於けるアゼンスの人々のやうに、吾々の歩みを再び辿つてゐる。それは形而上學に依るのではない。神聖なる聖徒傳に依るのではない。——そこには懷疑主義の腐蝕すべき何ものもなく、又進歩せる知識の顛覆すべき何ものもない。」而して更に「吾々の時代の健全なる文學の多くに於て燃え上つてをる反逆は、無私的な反逆或ひは忘私的な反逆で

ある。それは自己を一般の社會的有機體の一部分と考へてゐる。より大なる精神の成果である。故に、それは利己主義でもなければ利他主義でもない。それは新しき知識に於て是認を見出し、吾々の時代のより、美しき情緒に於て靈感を見出すのである。而も主として輝くところの光明は、より、幸福なる世界の偉大なるまぼろしの光明である。それは眞理と正義とに語り及ぶ。而して虚偽と不正とを攻撃する。何となれば、それは、社會生活の本質的原理であるからである。

それは人類の散らされたる子供を結合するところの暖き同情に對して、もつとく大膽に訴へる。而してそれは、苦難の制限と幸福の創造に於て、全てが一致協力するやうに激勵する。人類の前衛たる（精神的交りに於て美しい感情を以て相結合してゐる）男も女も、彼等がビスが阪まで達したと叫ぶ。而してその人々の數がますます増加して來る。男も女もそれが果して約束であるかを見るために押し合つてゐる。」

その「大なる精神」こそ神であると吾々は主張するのである。これらの「衝動」こそ神の力なのであると彼れは言ふ。斯くて彼れは彼れの拒んだ神に奉仕してゐる。彼れは、神はカンソリツク教會の三位一體の神であるべき必要がないといふことを充分に悟つた。

若しも無神論者と不可知論者が、彼等の内にある善意志を表現する時、神を形づくるのであるならば、次のやうなことも論せられるかも知れない。即ち若し彼等の正しき生活の觀念が明らかに一致するほど、すべてが完全に神の奉仕の觀念に合致したならば、その時こそ實に、神は科學的考究のエーテルの場合のやうに、もはや系統ではない。また人間個有の善意志の想像 外ではないといふことが論せられるかも知れない。

若し然りとすれば何故に吾人は神に關して此の上さらに煩らうのか？ メチニコフやマツカベイ氏の如き仁慈なる不信者と神を發見した人々との間には如何なる相違が存するのであるか？

その相違はこれである、仁慈なる無神論者は、何等の標準もなく何等の關係もなく、彼れ自身の道德力に倚り懸りながら、彼れ自身の善意志の上に只一人立つ。

其處には疑ひもなく無遠慮と自らを義とすることが、懸崖の如く彼れの頭上にかゝつてゐる。測られざる程の誘惑が、深淵の如く彼れの足下に待つてゐる。

彼れは眞に彼れ自らを與へてしまつてゐるのではない。又彼れ自身から去つてゐるのではない。彼れは彼れ自らを與へ得べき何物をも有つてはゐない。彼れは絶えず主人なしの人間である。彼

れの得意とするところは自己中心にある。それは自負である。また彼れの失敗は、何等外部の責任に依つて差し止められない。彼れの歸依するところは、只彼れ自らの内にある善意志のみである。即ち性癖である。で、それは變化するかも知れない一つの氣分である。何時それが變化するかも知れない。彼れは彼れ自らを、彼れ自身の誇りと名譽とにかけて保證するかも知れない。けれども誰れが彼れの契約に對して彼れを保證するのであらうか？ 彼れは彼れ自らの柔和なる情操以外には力の源を有たない。彼れの良心は語る時、誰からも賛成せられない、而して彼れが眠つてゐる間、誰も彼れを守るものはないのである。彼れは祈ることも出来ない。

彼れは只嘆息を洩らすことが出来るばかりである。彼れは他の善意志の人々と眞に生きた聯絡を保つことが出来ないのである。

而して單に智力のみでこね出した神の觀念に默從する人々は、全然神を否定した人々の場合よりも優れてゐるとは言へない、前者はあらゆる眞理の形式を持つかも知れないが、神性を持つては居ない。其の心に神の形の輪廓を持つてをる無神論者の宗教と轉心しないところの神學者の生活とは、二つながら點火されないランプのやうなものだ。點火されたるランプは、點火されない

ランプとその形に於ては何ら相異するところはない。けれども點火されたるランプは生きてゐる然し點火されないランプは眠つてゐる。死んでゐる。

轉心しないものや不信者と眞の神の僕との相異はこれである。後者は自己から全然轉心してゐることを經驗してゐる。これだけの相異が、この世界に於ける相異の凡てである。それこそ余が余の内であり、余と共にあり、寧ろ余自身がその上に擴つてゐると考へたところの善の實現であるのだ。それはまた余の外にあり、余の上であり、余よりか無限の大なるものであり、強いものであるのである。それは不死なるものである。然し乍ら余は死すべきものである。それは眼に見えぬものであり、確乎たる目的を有してをる。けれども余は弱く不安であり。余個有の著しき善からまた余の卓越した性質と余の心の慈愛から、他人の幸福と安寧とに對して時間と注意との夥しき量を與へるのは、もはや余ではない。——余がさうするやうに撰擇したからとしても。

それに反して余は、神の命令の許に來てゐる。余の抵抗することの出来ない召に従つてゐる。余は謙遜である。而して神の正義をよるこんで爲すところの僕なのである。メチニコフやマツカベーが、廣い自由な智力の終局を隠れ場として、吾々に認めしめることを慾するか、利他主義な

るものは、實に、吾々の宗教生活に於ける最初の單純な命令であるのだ。

さて、茲に「進化と戦ひ」といふ書物の一節を紹介したい。

これはチャルマース・ミツチエル博士の著で、メチニコフが翻譯してゐる。これに依ると、人間から不滅なる存在者が生じ、又それが一個の人間に對して客觀的なものであるといふ程、それ程吾々の神の悟通に接近してゐる。彼れはカントの有名な言葉で「余が考へを用ふこと愈々しばらく、且つ愈々深ければ深い程、益々永久に新しい驚異と崇敬の念を以て余の心を満たすものが二つある。——それは余の上にある星の大空と、余の内にある道徳律とである。」といふ一節を論じ來つたのである。

その議論からミツチエル博士は、直ちに次の最も確乎たる興味ある陳述をなしてゐる。

「固い貝殻のやうなグーキン學派の進化論者、解剖刀と顯微鏡とを好み、忍耐して彼の累ららしい觀察をすることを好む人々の如きは、あらゆる超自然の形式を嫌ひ、而して思想は丁度胆汁が肝臓からの分泌物である如く、腦からの分泌物であるといふ含蓄ある言葉にさへも、恐縮しな

い人々であると記して置いて、余は彼の道徳律を、丁度星の大空が人間にとつて實在的な客觀的なものである如く、一つの生物學的事實であるとして斷言する。

その道徳律なるものは、如何なる人間の内にも又如何なる國民の内にも、暢氣に生じて來たものではなかつた。それは人類の永き世紀を通じて克ち得たる血と涙との所産である。それは人の内にあるのではない。また生得のものでも固有のものでもない。けれどもそれは彼の傳説の内に彼の習慣の内に、彼の文學の内に又彼の宗教の内に秘藏されてゐる。その創造と支持とは人間の王冠的光榮である。而してそれに關する人間の意識は、彼れを動物界をかけた高き位置に置く。人間は生れ、そして死んで行く。國民は起り而して亡んで行く。然乍ら個人的生命の争闘と國民との戦ひは、彼等の直接の要求に依つて測らるべきものではない。彼等が人類の偉大な目的を失敗せしめるか或ひは成功せしめるかといふ問題に意を用ひて測るべきである。」

これは同一の實在である。これはこの書が主張するところと同一の指導者であり、同一の指揮者である。吾々が彼れを呼んで「人類の偉なる目的」と言ふか或ひに「人の子」と言ふか或ひは

「人類の神」と云ふか或ひは「神」といふかは、第二義的の問題であるやうに思はれる。人生の實際的な道德的な目的の關する限り、如何にそれを説明するとも、或ひは吾々の生活に於て、彼の存在を説明することを拒むとも、それは問題ではないのである。只そこにミツチエル博士の立場と、この書物の立場との間に残された隙があることだけは事實であると言つて良からう。

さて次にギルバード・ミューレー教授に依つてなされたストイツク主義の講演から、非常に美しい一節を引照して論じて見よう。

此の講演に於てもまた否定の形式で、神から造られてゐる同じ様た性^此を無意識の間に發揮してゐるのである。次の一節は、その良心を守りながら而かも斷乎たる不可知論たるを示してゐる。またそれは神の觀念から無限の存在者の觀念を全く完全に區別することが出来ることに氣付かない。それは單なる基督教神學に依つて、近代の人心のせめ惱まされてゐるところの目覺ましい一つの實例である。

ミューレー教授は、神に對するベバンスの熟語「現象界の背後にある友」といふ言葉を引照してゐる。而して彼れは、の友が現象界を支配することを信すべき如何なる必要も、この熟語が

持つてゐないといふことを實覺してゐるやうには思はれない。「彼れは恰かもそれが當然のことであるかの様に、神が支配してゐるものと想象されるやうなことを確言してゐる。

「實に吾々は」ミューレー教授は書いてゐる。「只、あらゆる宗教に於てばかりでなく、尙ほ又實際的にあらゆる哲學に於て、人間はこの宇宙間に只一人であるものではなくして、善に對して彼れが努力する時、何か外からの援助か同情かに遭遇するといふ信仰を發見するやうに思はれる吾々はあらゆるところに於て、偽りなき人々の裡にそれを發見する。吾々はそれを最も嚴しい而かも良心のある無神論者の（注意されてゐない）自己啓示の内に見出す。ストイツク主義は他の多くの思想の學派と同様に、全人類の此の輿論からその議論を推斷した。それは神や攝理の存在に對する絶對の證明ではなかつた。けれどもそれは明確なる兆候であつた。人間の心の内に共通の本能的信仰の存在するといふことを少くともそこに、その信仰に對して善き原因がなければならぬといふ推測を與へる。

「これは理性的な觀方である。そこにはかくの如き原因がなければならぬ。然し必ずしもその只一つの確乎たる原因が、信仰の内容の眞理であるといふ風には伴つてゐない。

私はこれがまさしくストイック主義が現今に至るまで、殆どあらゆる哲學と共に、その關係を不満足ながらも、自然の生物學的處産として人間の心の上に歸せようとして來た誤りたる一つの點であるといふことを疑はざるを得ない。

何となれば、此の問題に於て、謂ふ所の信仰なるものが、眞に全性質の満足するが如きの判知斷に依つて解せられるものでないといふことを知つて置くことは極めて大切なことであるから。

「心理學者が人間の内にあるこれらの力の（人間は普通之を意識してゐないが）驚くべき領域を實覺するやうになつたといふことは、極めて最近になつてからのことである。吾々はそこから容易に逃れることは出來ない。實に哲學から哲學へと、現象界の背後の友の（この證明せられぬ）信仰に落ちて行くのを見る時に、また私自身一瞬間の外また努力に依つてのみ、この同一の假定を下すことからまぬかれることの出來ないのを見る時、こゝで吾々もまた、古き絶やされぬ本能そのもの、呪文に縛られてゐるやうに見える。吾々は群居的動物である。吾々の先祖も數限りない時代を通して群居して來た。吾々は群居動物のやつてゐるやうに、此の世界を眺めなすいでは居られない。吾々はそれを人道と同情なる言葉を以て見る。動物學者は動物を飼ひ馴らす

ことに依つて、群居的動物の習慣の如何なるものであるかを吾々に示してくれる。

一匹の駄馬かその同類から取り去られた時、そこに、もはや居らない失はれたその駄馬を尋ねるため色々のことが起る。一匹の犬はその駄馬が外をうろついてゐる間、その足跡を嗅いで歩くその駄馬が危険に驚かされた時には、助けを呼び求める。その群居的動物が、そこに居らない友の群に對する永久の渴望は、不思議なそして諷示的な事實である。而して此の現象界の背後の友の場合に於ける吾々自らの渴望と吾々自らの殆ど絶やされない本能的確心とは、確かに理性の上にも觀察の上にも基いてゐるのではないから、それは星と星との間の大なる空間に於て淋しい魂の群居的動物が、その同類かその牧者かを捜し求めてゐることに起因してゐるのかも知れない。全くさうであるらしい。兎に角それは極めて除去し難い信仰である。」

ミューレイは此處でその講演を結んでゐるが、彼れは群居的動物に就いて恰かもそこに群居的でない純然たる獨立主義者、云はゞ「無神論者」の單獨動物が存在してゐるかのやうに書き、又恰かもこれがそれ自身を越えた生命に訴へるのは一般的性向ではないかのやうに書いてゐるのである。

彼れの古典的教養は彼れを個人的相異の實體論的誇大に傾けしめる。けれども殆どあらゆる動物は、而して確かにあらゆる心的に重視すべき動物は、繁殖するために、連添つて巢や枯草などの中で親としての世話をし始める。而してその生命を重んずるために相親しむ。大なる肉食動物に於てさへも、彼れが老いて、その壽命の大部分を過ぎた時でなければ、只孤獨で歩くといふことはない。あらゆる群れ、あらゆる連れは夫婦の時期から始まる。若し夫れ分れないで残る場合の如きに到つては、虎がその子を産んだ時に等しいものがある。而してアフリカの多くの地方に於て獅子や獵獸が、必要な條件のもとに、孤獨から群居生活に移るといふことは、人々の記憶の内に尙ほ生き残つてゐることである。それは即ち生命の家族的習慣の延長である。

人類もまた、もし彼の猿に似た方面に於て彼れが他のより高い似人猿に類似してゐるならば、もつとそれに劣らない様に、群居的になつて來る動物である。人類はその歴史時代に於て。部落的群居から殆ど世界的生活にまで發達して來た。人類は彼れの種族を彼れの周圍に持つてゐる。人類はミューレイ教授の暗示するやうな群を失つた孤立の動物の如きものではない。彼れが彼れの希望を飽き足らせる程ます／＼容易に増加しつゝある。彼れが家族と都市と社會と友と商業組

合と國家とを持つてゐる時、何故神に對する彼れの切望が、不満足な群居的本能の充溢にすぎぬと認められなければならないのか？ 更にまた何故群居が人間を三等馬車や公會堂等よりも寧ろ神に逐ひやらないではをられないのか？ 何故群居が人々をこみ合つたエジプトの都會から逐ひ放つて、シイペイドの穴の中に彼等は住はねばならなくするのか？ ショペンハウエルは、暖かみのために集まるところの蟻に就いて論じた記憶すべき一節に於て、明白にミューレイ教授に反對してゐるのである。而して彼れが人間の性質を不充分なる群居的と宣言する時にさへ、もつと遙かに尤もらしいことを言つてゐる。

眞理はむしろ孤獨の時ばかり本能的妄想の友であるといふその假定の中にあるのではないか？ 而してミューレイ教授の謂ふところの「本能」なるものは實に痕跡ではなくて、吾々の増加しつゝある了解から起つて來てゐる新しきものであり、人類のより大なる存在、即ち吾々はその一つの枝である葡萄の樹に對しての智的透徹力ではないのか？ 何故人類の魂が、實に多くその面に表はされてゐるにも拘らず、吾々自身の如き魂であり得ないと言へるのか？

茲に、メチニコフ教授の場合や他の多くの無神論者の場合に於けるが如く、少くとも、眞に神

の知的確認に到達する道を妨げてゐる所の單に個人主義的な不充分なる理解があるに過ぎないやうに思はれる。

第十三章 倫理と宗教

次に余が主知論者を論難してゐる間に、余をしてジョンストンの言つた興味ある言葉に注意せしめよ。讀者は余の議論に於て吾々が神といふ言葉を用ひる時、それは心の神 "God of the heart" を表はすものであることに氣附かれるであらう。が、ジョンストンは神を「宇宙神」"God of the Universe" の觀念として用ひる。それに就いて余は既に無限の存在者として語つたのであつた。

この神の言葉の使用は、最近の神學的起源である。「善」とか「神」とか、他の神々の物語りなど、起源を同じうするものは彼れに反對である。併しジョンストンは只了解せられない必要なことの中に限定して了ふために神を取り上げてゐる。彼れは次のやうに言つてゐる。

「吾々は、吾々が呼んで神となす力に關しては絶対に何もものも知らない。而して幾萬の星と、疑ひもなく幾千萬の遊星のあるこの宇宙に遍滿しつゝ嚴存してゐるかの如き智的支配力を假想す

るが併し吾々は如何なる條件のもとに、如何なる制限のうちにそれが働きつゝあるかを知らない。吾々は全く、斯くの如き勢力の目的は、混沌より秩序への意思であり、不完全と悲慘とより完全と幸福とへの意思であると假定するに眞價あるものとしたのであつた。

或ひは又吾々は、それを原始宗教の擬人化した悪魔と共に、残忍なる自然の反逆力と同一視しまた光の力に反抗する暗の力と同一視するに價値ありと考へた。けれどもこれらの邪推に於て、吾々は確かに、吾々が「神」と呼ぶ理論的機能は、限りなき試みと、無益なる失敗とに終るのみだといふ結論に來らざるを得なかつた。恐龍（中生代の爬虫）と彼等の殆ど信ぜられない程の肉體的進化に到つた創造的勢力の消費のことを思ひ見よ。

「吾々が假定するやうな斯かる神の力に對してはこの遊星の上に於ける生命のあらゆる進化も完成も人類のあらゆる生産も、吾々の誰れかと消失され放棄され、切り放たれ、その寶玉を磨滅されつゝあるのと同じやうに見えるかも知れない。吾々は散らされたる塵や破片に對して殆ど何等の憐れも情けも感じないが、それと同じ様に、測り知るべからざる廣大なる宇宙の創造的勢力は、この遊星の上に、完成せられたる生命の散らされた手足 (disseminated members) に對しても、何等

の憐みも情けも感じないのである。……」

然し、其處から彼れは、あたかも彼れが或る暖かみある人道主義者と同様に主張してゐるかの様に、人類の神の奇妙な不完全な取扱ひに論及する。然し、ジョンソンの考へは全く、既に述べた懐疑的著述家の思想と異なるところはない。その説明に於て彼れの考へは、恐らく一層代表的なるものである。彼れはあたかもキリストを單なる卓越した然しわる評判せられ嫌はしく奉仕した倫理の教師であり、然も只一人の正しき理想と倫理との教師であつたかのやうに語る。彼れは又あたかも宗教を倫理的運動に過ぎざるもの、やうに語る。またキリストは恰かも、單に誰れかと輝ける衝動を以て、あらゆるものが單に恐るべきものであるといふ事を説いたのと毫も異らなゝかの如く語る。而して彼れは「吾々をして第一原理として愛する親切を持たしめよ」といふ。

然し彼れは、宗教の根本的本質なるものを全然無視してゐる。即ち、その根本的本質とは、悔ひ改めをしない生命の愈々紛亂し衝突せる動機を開發せしめ統一せしめることである。更に又、神の永久の目的に個人の生活をして合致せしめることである。彼れは、宗教の觀念を、その無意味と對象せしめて人間の奉仕に對する（宇宙的愛隣に依つて多く示唆されるけれども決して勝つ

手段のない）輝かしい小さな一個人の快活な自己決意として現はす。彼れがそれを現はしてゐるやうに、それは外的なるものである。それは彼等の生命の心底へは殆ど達しない。それは恰かも彼等が相當に熟考した後、赤十字戰地病院へ義捐金を送ることに同意したかのやうに、或ひは、アルメニア人虐殺に對する公けの示威運動に加入したかのやうに、或ひは又他の寧ろ美しき精神の外面的なことを爲したかのやうである。

彼れはいふ。「余は未來の宗教が、それ自身全く人類への奉仕に忠實ならんことを望むものである。それはキリスト教の倫理とかけ離れることなくして、始めて爲し得ることである

それは只馬鹿らしい論争の凡てから離れる必要があるのみである。而して何處に於ても重要でないキリスト教神學——キリストの直接的な教訓からは、實質的に缺けてゐる神學——から退くべきである。

更にまた、あらゆるユダヤ教文學、即ち攻撃することの出来ない眞理に依つてまた科學の確認に依つて、彼等の述作に不滅性を持つてゐないところのユダヤ教的教訓から離れる必要がある。今尙ほ宗教にからみついてゐる無意味なるものに對する卓越せる救済は、次の二つの書物の

内に見出される。その一つは、コックア・モリソンの著した「人間の奉仕」であつて、一八八七年に公表せられ、その後、主知論者の協會で有名な六片文庫の内の一冊として再び出版されたものである。

他の一つはチェー・アランソン・ピクトルの「人と聖書」である。同じやうなもので神と人間との關係の眞面目な見解を得たいと欲する人々は、キンウッド・リーデスの著はした「人間の順教」は讀むべき價值のある本である。」

ジョンストンは、事實に於て極めて巧妙に、神に對する根據を明かしてゐる。而して何も無き空間に於て意味ある身振りをしてゐる。神かそこにゐるのでなければ、彼れの身振りには何らの助も力もない。神を外にして「人間の奉仕」を説くのは、死すべき生命の混亂せる牢獄に於ける道樂か、感傷か、或ひは偽善と同じことであるではないか。

新しき宗教は、政治的宗教であらう。

若き元氣に充滿せる神、力と智慧とに於て成長しつゝある見えざる王、その王は男女の人々を彼れへの奉仕のために召集し、而して彼への奉仕のためになす自己犠牲を通してのみ、自己と死

滅とからの救ひを與へるといふこの神の觀念は、必然的にその改心者の新しき方針と全き改革とに對する要求を包含してゐる。

神は暗黒なる草叢を通して、偉大なる勝利にまで人類を、導くものとして、未知の暗黒と生命の盲目なる歡樂と慘忍と混沌とに對抗する。彼れは休息を人類に與へはしない。けれども刃をもたらず。彼れの要求する世界に、分割せられたる支配を許すことの出来ないことは明白である。彼れはカイザアに對して何もものも讓與しない。

吾々の哲學に於ては、人間のものにして、一つは神に付き、他はカイザアに附くといつたやうなもの存在しないのである。新しき思想の人々には、神に附けるものは神に返し、カイザアに附けるものはカイザアに返すといつたやうなことは出来ない。神の意志の外に於て、カイザアが人々の生命を支配し人々の運命を指揮するといふことは、それが如何なる要求であるにしても、それは篡奪である。如何なる王も如何なるカイザアも、彼れが神のためにまた神の配下に勤めてをるものとして要求する以外に、税を課し、或ひは奉仕せしめ或ひは寛恕すべき何らの權利も有つてはゐないのである。青年の神の祭壇への階段は、王の聖なるものを竊取せんと企てるものに

とつては、安全な場所ではない。「神聖なる権利を」要求するところの王は光を以て活躍してを
る。

新しき觀念は、王政であらうが、貴族制であらうが、民主政であらうが、それらを黙認すること
は出来ない。その黨員凡てに對する絶對の命令は、世界的神聖政治に到る道を明らかにするにあ
る。その生活の法則は、神の意思の發見とそれへの奉仕とにある。その神の意思は人々の心の内
に宿つてゐる。而してその意思の遂行は、信者の私的生涯に於てばかりでなく、彼れの屬する國
家と國民との秩序と法令に於て行はれる。余は斯々の理由に依つてのみならず、また余は人類で
あるといふ理由に依つて、余自身を神に捧げる。余は人間の世界に於けるあらゆる惡に對して幾
分かの責任を感じて來る。余は神に奉仕する武士となつて來る。余は余の王の責任ある使者とな
つて來るのである。余は不正と不秩序とに對して反抗する。

而してまた神の支配と奉仕とをないがしろにしてゐる有ゆる此の世の王や皇帝や君侯や地主や
株主に對して反抗する。王や地主や又は此の世の事件を支配せんと要求する有ゆる人々は、彼等
自らが信者と同輩の僕となるか或ひは彼れと相容れざるものゝ敵對者となるかの何れであるかを

明らかにしなければならぬ。

こゝに此の近代の宗教心を説明するところの人々が、質問者に對して最も自分勝手なやうに思
はれるやうな問題がある。何となれば彼等は、神に就いて述べる時、人々がその親しい友に就い
て述べるやうに、神の氣質や、彼れの判然たる意志や、彼れの王たることの目的を述べるからで
ある。而して、彼等が神を體驗してゐるといふこと以外に神の存在に就いて如何なる證據も提出
しないのと同様に、神の性質や氣質に關しても、彼等が深い確信を有してゐること以外に、殆ど
議論を有してをらない。彼等の云ふところはこれである。——もし貴方が、神を感じるならば、
貴方は益々明らかにそれを悟るであらう、たゞこれだけのことであつて他に方法や意見は別にな
い。

神が有限であるといふ陳述の全き意味を理解する人々にとつては、神の第一の目的が明瞭なる知
識の上達であると斷言されるのを聞いても、さほど驚く事ではないであらう。その知識の上達の
爲めに、神は人間の眼と手と頭腦とを使用しなければならぬ、

而して神が力を集中する時、彼れはそれを、彼れが理解し始めてゐるに過ぎない一つの目的に

向つて使用する。かくして彼れは進むに連れて、もつと完全に理解するであらう。然し彼れが追求する知識の大まかな輪廓を定限することは出来ないことではない。それは死の征服である。然りそは死の征服である。何より第一に、不死の目的の内に個人の生活の動機を結合せしめることに依つて、個人の内に於て死に打ち勝ち、而して第二には、冷却しつゝある太陽のもとに、冷却しつゝある此の遊星に住める吾々人類を脅喝するかのやうに思はれる所の死の打破である。神のあらゆる形で死に反抗して戦ふのである。

人類の大なる死に反抗して、また懦弱や不足や卑劣や誤解や邪惡と云つた風のものに對しても反抗して戦ふ。「此の死すべきからだ」から吾々を救ふことの出来るものは實に彼れであつて、彼れ以外の誰れも爲すことは出来ないのである。これは益々明瞭に成りつゝある戦ひである。

これこそ飲食と肉慾と争闘と嘲笑と號泣と恐怖と失敗と而して間もなく疲勞して死滅すると云つた様な動物的な哀れな實際（それは神なくして生きるあらゆる生活が吾々に負はすものである）から神が吾々を呼び出す目的なのである。而してこれらの偉大なる前提から、神に奉仕する人々に對して、多くの明確なる生活の法則が擧げられる。それに就いては次ぎに考察をめぐらし

て見度い。

然し初めに、茲で青年の神の禮拜とキリスト教の曖昧な一種の中間的信仰の類ひを抱いてをる人々に就いて數言述ぶるところあらしめよ。

其處には新宗教を發見した人々に近く接觸してをる幾らかの人々がある。その人々はキリスト教とは餘りに完全なる分離をしてゐるといふ心配に依つて、恐らくは偏見から、ノスチツクカボ
ーリカンかキヤサクストか或ひはそれに類似した宗教（それらに就いての暗示は既に述べて置いた）を思ひ出させるやうな神學に歸せられる。

茲で神と呼ぶところのものを、彼等は神の子とかキリストとかロゴスとか呼ぶであらう。

また茲で暗黒或ひは覆ひせる存在と呼ばれるところのものを彼等は父なる神と呼ぶであらう。而して茲で吾々が生命として語るところのものを、それが死滅すべき憐れなる動物であることを恐らく無視しながら人間と呼ぶであらう。而して彼等は、新信仰の吾々が、深い無智を辯明した上斷言も否定もしないところの彼の暗黒を、其處から生命と神とが産出したのであるが、それが生命と神とを産出した故に、それを絶対に同情的なものであり、生命と神と同じやうな性質でな

ければならないと斷言するであらう。而して絶對に人間は、キリストに依つて贖はれ導かれ、彼れに依つて死から救はれた故に、その父なる神と和解されるであらうと斷言する。(これは恐らくスピノーザの思想だつたに違ひない。彼れにとつてキリストは萬物の内に、特に主として、人間の心の内に啓示されたる神の智慧であつた。彼れを通して吾々は神の直觀的知識の祝福に達する。救はれるとは死すべき人間の人格の不完全なる觀念から神の完全なる永遠の思想への解放である。)

而して人間の心から出でたるこの偉大なる冒險を彼等は、エルサレムにて十字架に釘けられた彼のガラリヤの教師に依つてなされたものと同一なるものとして擧げるであらう。

さて、新しき途上の吾々は、吾々の信仰と世間一般の宗教との間にあるこの表面的な折衷説に、次の如き批評を提供したい。

吾々は吾々の神がプロメトイスの如く叛逆者であることを感ずる。彼れは親不孝である。而して柔和な屈從に満ちた姿として受け入れられてゐるイエスの姿は、吾々の禮拜の目標ではない。吾々の神が百萬度死することは免れ難いことである。けれども問題とするところは死ではなくて

永生である。或る人格がタロツスに架けられたり、或は腐肉を食する兀鷹ハゲタカに引き裂かれる爲に岩の上に鎖で繋れたりすることは免れ難いかも知れない。これらは、戦争の時に於ける飢渴と同様に必然的に來る苦難であるかも知れない。然りそれらは必然的であるかも知れない。けれどもそれらは光榮ではないのだ。十字架の象徴と萎縮とキリストの苦痛にうなだれてゐる姿や、「わが神わが神なんぞわれを棄て給ふや」といふ父に對する彼れの悲痛なる叫びや、是等のものは吾々の精神と調和しない。吾々弱小なる人間は失敗し後悔するかも知れない。けれども吾々の神は、吾々も彼自身も失敗させないといふのが吾々の信仰なのである。吾々はキリスト教の言ふ十字架を受け容れることは出来ない。また憐み深き神に祈ることも出来ない。また吾々は、恰かもそれが痛ましき死に對する後思案の様に思はれる復活も承認することは出来ない。吾々の十字架は、(もし貴方がたが十字架を持たなければならぬといふことならば)、手や足は既に爪を引き剝がれ、眼は下を向かず、斷乎として大空に向つて見張つてゐる神を示すであらう。此の神の顔には苦痛の色はなく、溢るばかりの戦ひの光輝と、生きんとし打ち勝たんとする不屈不撓なる意思の中に苦痛は失はれ、忘れられてゐる。

併し乍ら吾々は、彼れが萎縮しない限り、如何に長びくか、如何にその瘡が悲惨であるかは意にとめない。神は勇氣である。神は考へ得べき如何なる苦惱をも超越する勇氣である。

然し吾々が全きこれらのことを言つた時に、これらは只キリストの姿が神の姿を表はしてをりまたその十字架が只神の行爲を代表せるものとしての範圍に於てのみ表はれるところの問題であることを附言して置かなければならぬ。十字架に掛けられたキリストの姿を、吾々がイエスの悲劇的な紀念と同様なものとして考へ始めるや否や、即ち神の愛を宣傳し又個人的生活を支配する神の王國の優越權を宣言した人間として更にまた彼れの苦痛と疲勞と苦悶の極みに於て彼れが棄てられたことを絶叫した人間として考へ始めるや否や、神學的象徴とは、全然區別せられた或るものとなつて来る。而して吾々が禮拜することを止めるや否や、吾々は他を愛し憐れみ始めることが出来る。こゝに極めて柔和にして濃厚、絶大の勇氣に充ち無限の寛容と鋭敏なる同情をもてる人間があつた。無抵抗主義の聖者があつたのである。

新しき信仰の吾々は無抵抗主義を拒絶する。吾々は戦ひの神の戦使であり參與者である。吾々は、神學者達が、彼れの卓越性を商標とせるこの柔和な人間としてのキリストの偉大を會得しま

た尊敬することが出来る。けれども屈從は吾々の神のあらゆる性質から全く掛離れてゐる。病的な姿は、吾々の知つてゐる神の面影に全然相反してゐる。その日々の象徴としてキリストが破壊されたる十字架の上に勝ち誇つて立ち、それを踏み付けてゐる姿を示す別種のキリスト教はもつと遙かに吾々の禮拜の精神に近いものである。

さて、無限の勇氣と生長と勝利との無限の可能性とを有する神、その神は死に對して競争し、また吾々を受け入れ吾々を用ひ、利己主義の煩悶から吾々を救助し、而して吾々を彼れの不死の冒險に參與せしめん爲に吾々の内なる存在者と相接して立つてゐる。かう云つた様な神の觀念から、吾々は直ちに次の様に推論することが出来る。即ち吾々が神を體現し悦んで吾々自身を彼れに與ふるものは、それと同時に吾々の精力を、彼れと共に參與してゐるその仕事に與へ、また知識を増進せしめ、秩序と明瞭さとを増進せしめ、怠惰と空費と混亂と惨忍と害惡とに對して戦ひ、また有ゆる形式と吾々の敵とに對して戦ひ、更にまた吾々のみならず全人類の最も恐るべき死に對して戦はんため、更にまたこの世界に神の眞の目に見ゆる王國を建設せんため、喜んで吾々の最善を盡すべき用意と自覺とがなければならぬ。

而して全世界の見えざる王としての神の觀念は、單に神が全世界の王とされ、またかく宣言せられるといふことを意味するのみならず、尙ほ又神の王國は世界のあらゆる家庭を通じて嚴存すべきことを意味する。

即ち神の王國は、村の學校に於ける教場にも、町のほとりにある鐵道の工場にも、また勞働者の働いてゐる建物の發動機の混雜の内にも在るべきことを意味する。それは詰り吾々の貨幣や切手の如きものを醜きものとする差出がましい王や皇帝の偶像を意味しないといふことである。神自身が（使者でなく）人々が賣買する所には何處にも、手紙や受領書の上に永久の證人として永久の立會人として出現する。其處には意味のない仕業といふものは皆無である。どんな卑しい力でも、神のために或ひは神に對して用ひられないといふ心配はない。それ自身神にまで昇つて行くことの出来ないといふ生命はないのである。人々の心の内に神を體現することは、彼れに奉仕せんとする欲求を充たさせることである而して彼れに奉仕する方法は、根元からその人の生命を引き抜くことでもなければ、その本質的な全てをそのままに繼續せしめるでもない。然し彼れを轉心せしめることである。人の内のあらゆるものを神の道に回轉せしめることである。

神に奉仕するところの人々の外的な義務は、彼等の所有する能力と彼等自らの現在の地位とに依つて、様々の變化を生ず。けれども、全ての人々に對してそこには根本的な義務がある。即ち彼等自らを全く眞實たらしめんとする絶えざる努力、彼れ自身を神の奉仕のため相應しからしめ輝かしめ、また自らの知識と力とを増進せしめんがための絶えざる精進、そして自らの低劣な動機に對する人知れない不斷の警戒、即ち恐怖と怠惰と虚榮に對し、貪婪と肉慾とに對し、嫉妬と怨恨と無慈悲とに對しての警戒である。眞に神を發見したといふことは、それだけで、その人の本質的動機に於て、神に奉仕をしてゐるのである。けれども、これらの害悪は、影の中に、倦怠と等閑との間に匿れてゐる。誰れしもそれから全然逃れることは出来ない。が、その不完全のために悲劇的に憂ふる必要はない。吾々は仲間を失ふことなくして戦ひに勝つことの出来ないと同様間違ひや蹉きなくして神に奉仕することは出来ない。

然し乍ら斯くの如き損失が減少して行けば行くほど、それはますます／＼良いことである。神の僕は丁度手術をしてゐる外科醫が、出来る限り彼れの神経と筋肉とを整へ、彼れの手を清らかに保たなければならぬやうに、更に又出来る限り精神を廣潤に又健康にし、彼れの動機を潔白に保

持しなければならぬ。手の場合の如く心の場合に於ても正しく、練習と規則正しい洗淨とを避けることは出来ない。彼れの自己と彼れの思想の間斷なき警戒、そして怠惰と偏見とに對する戦ひ、注意深き眞實、習慣的な正直、用心ぶかい實直な働き。これらは眞に神の意思にまで來らんとするあらゆる人々の彼れ自身の前に置かれた當然果さなければならぬ毎日の根本的義務である。

さて、信者の更に精しい個人的な生活に關しては、もう少し後に於て述べる方が都合が良いであらう。

でその前に、その建設のために吾々を召集する此の神の世界的王國の觀念に就いて、考究するところあらしめよ。此の王國は、或る確かな神の目的のために、全人類の平和にして平等なる活動を必要とする。斯くの如きは人類の生命を支持すべき第一の條件であると吾々は考へるものである。而して第二は、現に存在してをりまた過去に於て曾て存在してゐた自然の外的存在の探検である。即ち科學と歴史とがそれである。第三には、人間特有の可能性の審檢である。藝術が即ちそれである。第四は思想と知識との澄徹である。哲學が即ちそれである。而して最後には、こ

れらの光のもとに人類の進歩的擴張と發展とである。かくして神は、人類のより良き身體を通して更にまたより良く用意されたる心を通して、不斷に働くことが出来る。而して神と人類とは生命力の發展のために無窮に働きながら、又空間の廣さを貫く盲目なる物質力を支配しつゝ、永久に増進して行くことが出来る。神と吾々は共に開始した。吾々は吾々自身と、吾々の世界と又星の世界とに打ち勝つべく促進せしめられる。而して星の世界を越えて、吾々の眼は未だ何ものも見ることの出来ないやうに、吾々の想像は達しては又墜落する。吾々の了解の限界を越えてそこには運命の覆面せる存在がある。而してその顔は、吾々から隠されてゐる。

間もなく吾々の間に出現する心が、その知られざる意思の顔を全く隠されないやうな性質を持つてゐるかも知れない。

けれども吾々のやうな凡庸の生命の仕事は、此の地上的な神の王國を建設することにある。それこそ吾々の生命が落ちて行き、吾々の良心がそれ自ら適合しなければならぬ様式である。

此の信仰はそれと一緒に、殆んど必然的に此の地上に神の國を齎らすといふ觀念を伴つてゐる。各々の信者は、彼れが神の生命に來だといふ此の信仰の自然なそして直接な結果を掴むと同

時に、神の目的の支配のもとに變化して來た此の世界の理想學的觀念を抱くに至るであらう。その幻は必然的な第二の階段として神の眞の性質と目的との實現に續いて來るであらう。而して彼れは彼れ自身の内に潜伏せるこの世界的國家の市民權を開發せしめるであらう。彼れは現在の戦線の上に布かれてゐる新しき秩序につける世界大の正義の理想を握り古き關係から新しき關係に這入てくる人々となるであらう。多くの男女は、既に今日本質的に神の王國に屬する仕事を働いてゐる。その仕事は、もしも世界が今神聖政治であるにしても、それと同一の本質的性質のものであるであらう。例へば彼等は科學的探究や教育や、或ひは創造的藝術に従ひまたそれを持続しつゝあるのだ。彼等は人々を一ヶ所に集めるため道路を布きつゝある。彼等は世界の健康のため働いてゐる醫者である。彼等は家屋を建築しつゝある。彼等は人々の力を援助し又増進せしめる爲め機械を組立てつゝある。

かくの如き男女は心を打ち開けて悔ひ改めたる神の僕となる爲めに、只彼等の方向を變更する必要があるばかりである。それは恰かも人々が、暫く以前から這入つてをつた光線が、今は主に西の方から這入り始めたといふ時、彼れの仕事臺の向きを變へると同様容易いことである。彼等

が野心のためになしてゐるところの是等の仕事即ち人間の愛や知識の愛や或ひは仕事それ自身に對する固有の衝動や、或ひは金錢や名譽や國家や王などのために働いてゐるこれらの仕事——彼等は此等の仕事を神の力に依つて、神のために働いてゐるのであるといふことを悟るに至るであらう。神の王國の市民としての自己變容と、あらゆる政治の新しき實現とは、神と信者とが相會し、相互に抱き合つたその瞬間から、何ら新しい靈的衝動の必要もなく、踵を接して來るのだ。此の世界を神聖政治に變化するといふことは一般の神學的準備を度外視して、新しく始めてそこに思ひ到るところの人々にとつては單なる空想的觀念と見えるかも知れない。

けれども固着せる生存の強迫觀念からほんの些かでも彼れの心を離れさせようとして苦しんだことのある人々にとつては、それが單なる暗示ではなくなり、そして益々明らかに人類の眞實の未來となつてくるのである。

彼等の心は「さうあるべきである」といふ状態から極めて迅速に「さうあるであらう」と思つてゐることの實現にまで移行行くであらう。

これに向つて人々の間にある眞つ直ぐな意志は、永き世紀を通じて、益々堅實に、愈々明確に

逆流や妨碍も次第に減じて、今々まで押し流して來たのである。人類の目的は必ずしもさほど混亂したものでもなければさほど断片的なるものでもない。意志の力のこの傳播は、その一面を示す。百世紀もその上も昔に始まつた民族と王國と帝國との戦ひの時代は、今や終局に近づきつゝある。地上に於ける神の王國は比喻ではない單なる靈的の國家ではない。夢でもなく不確實なる計畫でもない。それは吾々の前にあるものである。それは手ぢかな避けることの出來ない人類の目的なのである！ 六七十年にして眞の神の信仰は、全世界に擴張せられるであらう。曉の前に聞える小鳥のさゝやきの様に今日此處にも彼處にも人々の囁きがする。神に對してためらひながらなされてゐる小さな告白は、やがて合唱の一致 協和にまで膨脹するであらう。僅か數世紀にして全世界は、公然と明白に王國のため準備をなす様になるであらう。然り數世紀にして神は吾々を、此の現在の戦亂と混沌の暗黒なる森から、彼れの支配する公然たる同胞主義にまで導くに相違ない。

渾沌として利己的な虚榮的な黨派的な而して國家主義的な現代の人間生活に於ける生命消費の大混亂の幾千の情態を、神の世界的王國の團結的擴張 變更せんとする人類の總體的生命、此の

觀念は、神の知識に到達せる全ての人々が自然に彼等のあらゆる思想と行動とを適合せしめようとして追求してゐる一つの様式を提供する。物質的貪慾と恐怖と競争と不秩序なる世界の卑賤なる野心とは「神の王國に於て吾は如何なるものなりや？」といふ一つの一般的な疑問のもとに反省せられた悔蕪せられるに到るであらう。

既に神の國に屬する業務が存在してをり又その數が増加しつゝあることを暗示して置いた。即ちそれは探索や教育や創造的藝術や行政や耕作や建築や扶養や、正直な實際的人間生活の缺乏に對する正直なる救済などである。かくの如き人々にとつて神の奧義にまで轉心するといふことは主として彼等の仕事の精神の變化を意味する。その勢力を清新にしてその了解を明白にし新しき熱心を増し、營利と名聲と昇進とを全く意としなくなるのである。報酬や名譽やさう云つた風のもののは努力の誘引手段となくなるとなる。奉仕！ 然りたゞ奉仕ばかりが鼓舞されたる良心の承認する標準となる。

斯くの如き人々の多くは、より低劣なる種類の混じてゐる奉仕の状態に、彼等自ら見出をすであらう。即ちその状態に於ける奉仕は、古き傳説と習慣とに依つて、營利的な商人的思案に依つ

て、或ひは目的を墮落せしめるやうな生來的な特殊のものに依つて、多少曲げられ片寄つてゐる。神の靈は、その信者の生活が矯正せられこれらの低卑なる慰藉から出来る限り遠く逃れるまでは、彼れに休息を與へないであらう。例へば、偉大なる疑問に依つて鼓舞せられ輝かされてゐる科學の探究者にしても、「實際的」結果の外觀をやかましく言ふところの教授の地位や研究協會の條件に依つて妨げられてゐる。

或ひは又彼れに餘義なく講演をさせたり、教室を受け持たせたりもせねばならないかも知れぬ。彼れは彼れの眞の才能の働きに對して爲し得べき天分の僅か半分しか與へることが出来ないかも知れない。而して近眼的な社會に在つては金錢と名聞との犠牲は僅か同時代の人々に影響を與へるに過ぎないかも知れない。然し、若しも彼れが生來の探究者であるならば、その探究は、神が彼れに要求し爲さしめるものであることを知るに至るであらう。假りに、若し彼れが彼れの位置を去るならば、彼れはちつとしてゐることは出来ない。彼れは殘餘の生涯を救ふべく彼れの天分を消費せざるを得ない。が若しも、もつと貧しいもつと謙遜な暗示が彼れにもつと良い機會を與へたならば、其處には神の爲めの彼れの仕事が存在してゐる。其處に人々の生活に於て彼

等が神の直覺の俄然たる體驗に依つて輝やかされた時起つて來る問題の極めて一般的な單純な型がある。

その場合と類似したものは、一方に於て、知識や公けの幸福の増進と、他方に於て、富める人々の間に介在してゐる或る成功した醫者の當惑である。かれは中古風の法典に依つて不具者にせられたる職業に屬してゐる。即ち彼れは、公衆の健康の一般的利益には盲目であつて、單に個人的疾病を「癒する」ために備はれた熟練した開業醫として認められて居つた職業に屬してゐる。極めて徐々に又曲り途をしながらではあるが、彼等も人類の健康のために、神のもとに全體として働くといふ信仰ある人々の團體の新しい觀念に、彼等自らを適合せしめるやうな職業の方針を取りつゝある。而して、その空涙と瓶と象形の文字の處方とをもつてゐる「醫者」のむさ苦しい魔窟から、公共の食物や住居や經濟生活を處理しようとする人々と共に、熟練した輝ける一致協力にまで解放せられつゝある。

而して更に全くこれらの人格的問題に併行せるものは、一方に於て、市場と野卑な名聲と、他方に於て、神聖なる衝動の感情との間に狭まつてゐる藝術家の苦悶である。

神の現在は、これらの多少曲げられてゐる男女に依つて爲されねばならぬ有ゆる決斷の上に絶えざる光明となり援助となるであらう。また、職業の場合に取つては、(神の現在は)尙更根本的に有益となり正義となつて來るであらう。

製造人とか貿易商とか營業の財産管理人とか大きな財産の持主とか言ふ人々の場合には困惑はもつと著しくもつと苦しくなる。此の世界は、製造主と分配せらるべき商品とを要する。土地は管理せられなければならない。新しい經濟的可能性が開發されなければならない。

事物の趨勢は國家の所有權の指揮と管理との手中にあるけれども、多くの場合に於て國家は斯くの如き計畫に對して未だ成熟して居らない。それは充分な德義を命令するのでもなければ充分な能力を掌握するのでもない。そこで會社や商店や信用取引や土地の所有者が、神のために信頼すべきものとしてそれらを掌握しなければならない。そしてその所有を續けなければならない。而してその所有が彼れの掌中にある間は、更により大なる神の管理に依つて彼れが代はられる準備をなしつゝあるのだ。かくて彼れは不用に歸せられることになる。新宗教は責任からの如何なる逃避をも許さない。

新宗教は曠野と不毛の道德に馳せ集まることを許さない。それは逃亡者がかくれる様に洞穴の中の虫の間に固着せる遁世者を數へてゐる。それは躊躇するところなく如何なる富める青年にも、彼れが持てる凡てを賣つて貧しきものに施せと命ずる。彼れ自身と彼れが持てる凡てのものとは同じ様に神に獻げられなければならない。

彼れが神に氣附くや否やは、彼れが爲すべき義務に對する彼れの態度如何に依つて大方察知することが出来る。土地の所有者や公けに必要な業務の所有者などに依つて理解されなければならぬ明白な義務は、最大の産出額で而も最小なる私の利益を以て、出來得る限り有効な最高額を得るやうに、彼れの所有を管理することである。彼れが彼れの生活のための奉給を差引いて置くことは良いことであらう。が其の殘餘を彼れは公の務めの如く取り扱はなければならない。而して若しも彼れが、その事業が彼れ自身の手よりも他人の手に依つて管理せられる方がより良いと認めた時には、彼れの務めは、それを少しも遲滞するところなく、最少の利益で他人の手に渡すことである。

人間の見たる善惡は、神の眼から見た善惡とは非常に異なつてゐる。神の眼から見れば、彼れ

の土地を貸す権利を持てる地主もなければ利息を取る権利を持てる高利貸しもない。人間は利益ある協商から儲けることを正義ともせられなければ、彼れの欲する如く投機の利益を消費する自由もない。神は節約に注意もしなければ禁欲に氣をとめもしない。彼れは「禁欲の報酬」に對する権利も認めなければ、如何なる報酬に對する権利をも認めない。是等の利益や快樂や慰安は靈的に盲目なる眼の前にぶら下つてゐる誘惑なのである。富は宗教家に取つて迷惑なものである。何となれば神は彼等をその富を勘定するために召集するのであるから。神の僕には、富や權力に對して、それらを直接神の奉仕のために用ゆることを外にして何等の用もない。彼れの中に是等のものを見出す時に、彼れは神の奉仕のためそれらを献けなければならない。

新宗教の此の傾向は、初代基督教徒の述べた社會共產論を遠く越えてゐる。また學者やパリサイ人の十一献金をも遙かに越えてゐる。神は全てを取る。神はあなたを——あなたの血と骨と家と土地とを取る。彼れはあなたの熟練も勢力も期待をも取る。あなたの生涯の残れる全てに對して、あなたは只神の代理者たるに過ぎない。若しもあなたがそれ程完全に服従の備へをして居らないならば、その時あなたは無限に神から遠ざかつてゐるのである。

あなたはあなたの道を歩まなければならない。今こゝでは、あなたは單に奇妙な邪魔者たるに過ぎない。恐らくあなたは、これまで經驗として神を求めて來たことであらう。或ひは所有しようとして渴望しつゝあつたことであらう。併し、あなたは未だ理解し始めては居らなかつたのである。

第十四章 最近の文化主義

最初文化主義を提唱した人々の説は、哲學上カントの批判主義に立脚し、特に現代の西南ドイツ學派に由つて代表せらるゝカント主義を基調としたものである。

併るに今日に於てはそのことは殆ど忘れられてゐる傾きがある。それは、今日に於ては文化なる語に極めて多義曖昧なる内容が盛られ此の語を使用する人々か勝手に自己の思想に依つて變更して來たからである。これに就いて左に考究して見るとしよう。

文化、文化生活乃至文化主義などの語は果して如何なる内容と意義とを有してゐるものであるか、それらは輓近の生活現象と生活の目的と如何なる關係にあるか。

元來是等の語は、相當に深い哲學的傳統を負つてゐるものである。吾人は従つて之を無批判的に使用するのを避け以上の質問に就いて一應究明するところがなければならぬ。

さて此の文化なる語は、その概念が極めて深遠幽玄で又廣汎であるので、これを眞に良く理解するためには、哲學の殆ど大半が包含されることを要するであらう。

此の語の最も無批判的な卑近なる使用は、物質生活の展開を意味するが如き場合である。即ち吾人の物質生活に自然科学の研究結果を應用して之を安易にすることを意味する場合である。例へば吾々の生活に電力を應用すること多くその便宜の度の進めば進むほど文化が進むと考へるが如き人が意味してゐるのが即ちこれである。

その他一般に衣食住の改良を文化生活の要諦とするが如きも亦この考への外に出でない。吾々は之を物質主義に於ける文化の意味といふことが出来よう。

若し斯かる意味を以て文化の内容概念とするならば、それは從來「文明」といふ語を以て吾々が意味した所と何等異なる所はないわけである。所謂物質文明即ち文化であつて、たゞ古き内容を新しき語に盛るのみに過ぎないこととなる。近代の文明が、中世の宗教的束縛を脱して人性の自

由解放に其誕生を祝つた時、「知は力なり」の標語を唱へて人知に依る自然の征服利用を新しき學藝の使命と認めたペイコンの精神は、即ち此の意味に於ける文化の源泉といふべきであらう。併し乍ら自然科学の法則的知識を應用し、諸種の發明を按配して吾人の物質生活を安易にすることは、如何にして客觀的の價値を要求することが出来るか。假りに文化といふ概念の意味する所の内容が種々あり得るとしても、それは必ず普遍妥當的の價値を有するものでなければならぬことだけは否定することが出来ない。

若し然うでないとするれば、之を以て吾人の生活の目的とし、それを追求することを人生の指針となる主義として掲げることが意味をなさないからである。

今、右の如き所謂物質文明も文化の内容を成すことが出来るとするならば、それは何等かの點に於て普遍妥當性を要求し、客觀的の價値を有するものと認められ得るのでなければならぬ。而してこれを可能ならしむる道は、人間が本來勞少くして効多き生活方法を望むものなること、換言すれば苦痛を避けて快樂を求むることをその通性とするといふ事を前提するより外に無いやうである。

このことは一見何等の疑ひも容るべき餘地のない程明白な眞理であつて、それに依り所謂物質文明の客觀的價値を基礎付けるに足る如く思はれる。

併し乍ら人性を斯くの如く苦痛煩勞を避けて快樂安易を求むるものとするのは、人間を單に自然といふ見地から見たる場合の設定である。此の立場に於ては、人間もその利用する所のものと同じく自然の成員に外ならぬ。如何なる理由を以て自然の一部たる人間が自己と全く對等の關係に立つ自然の他の部分を利用する權利を有するか。宗教的の心情深きものにとつては凡ての被造物が兄弟の如くに思はれるであらう。

斯かる心情の薄きものにとつても尙且つ生ある者を自己の用に犠牲とすることは忍びざる所がある。況や心情を離れて論理の立場に立つ時、生物は元より、如何なる自然をも、同じく自然の一成員としての人間が自己のために利用することを權利付ける根據は到底發見せられない。民族の競争に於て、或ひは階級の競争に於て或る民族なり或る階級なりが、他の民族或ひは階級を自己の利益のために壓迫酷使することが許すべからざる不正義であるが如く、單に自然として見られたる人類が他の自然を自己の利益のために犠牲にし、之を使役することも亦不正義でなければ

ならぬ。

これが正義として許されるためには、必らず其處に何等か別の理由がなければならぬ。併し乍らその様な理由は、人間を單に苦痛を避けて快樂を求めざる自然的生類とする立場から與へられるものではない。

所謂物質文明を文化の内容とし、その客觀的價値を基礎付けるに人間の自然的傾向を以てせんとする試みは、到底徒爾なることを免れない。

固より斯くの如く言ふのは、迂濶にも物質文明の價値を輕視して、それが眞正の文化に寄與する所無しといふ如きことを意味するのではない。唯之を以て文化の唯一眞正なる内容となし、又その價値を單に人間の自然傾向の満足に基かしめようとする主張を排せんと欲するのみである。

是に於て第二に文化の意味として考へられるのは、前の場合の如く吾々の物質生活に對する自然の利用といふ限られたものでなく、廣く精神的物質的の兩面に亘つて吾々の生活内容を豊富にし、心身の活動を阻害するものから之を解放して、自由にその要求を満足せしめる内容の創造を文化とすることである。之を一般に生命主義の立場に於ける文化の意味といふことが出來よう。

此の立場に於ては第一の場合に意味せられた物質生活に對する自然の利用も、それが吾々の生活の方法を安易にしその内容を豊富にする限り包含せられ、尙ほその上に吾々の生活を拘束し停滞せしめる如き因習制度を打破して、常に現在の要求に適應する合理的の生活方法を社會制度に建立することが其の内容を成す。今日文化生活と呼ばれてゐるのは、重に此の意味の文化を目的とし又内容とする生活を謂ふのであると思ふ。此の意味に於ける文化は確かに第一の意味に於けるものよりも其の包括する所が廣く、且つ何程か深い所のあることは争はれない。殊に吾々の心身の自由なる活動と、それによる豊富なる内容の創造とを重んずるに於ては、第一の物質的生活に對する自然の利用が、とかく受動的で享樂的の消極的方向に傾き、却て人性の活潑なる發展を妨ぐる弊あると異り、積極的に生の展開を促進せんとする功のあることは明らかである。

ベルグソンが、實在を生を躍動と觀、その力の發展が緊張を失つて弛緩するとき物質の世界現はれ、人間の理智は唯之に由つて行動を支配する爲め的手段たるのみ、生活の眞正なる意味は理智の外本能に依り、緊張せる生の流れに身を投じて、所謂創造的進化を遂ぐることに由つて體驗せらるるとし、リツケルトなどの名づけて生命主義と呼ぶ立場を主張したのは其の獨創的なる直觀

の分析と相俟つて、此の様な文化の解釋に哲學的基礎を供するものと云つて良い。

ジエームスの徹底的經驗論を背景とする實用主義もその精神に於てはベルグソンと相ひ通ずるものがある。現代の思想を支配する基調として生命の創造的活動を重んずる傾向の存在することは争はれないことであり、文化を此の活動の創造する内容の意味に解する文化生活、文化主義なるものが現代人の心に訴へる所多き標語となるも怪しむに足らないことである。勿論此の意味の文化生活、文化主義なるものも徹底せる社會主義の人々から見れば、ブルジョアの哲學であり、或ひは少くともブルジョアに由つて養はるゝ知識階級の哲學である。

吾々の問題は「如何に生きるか？」でなくして先づ「如何にすれば生き得るか？」である。生活の内容を豊富にすることを要求する前に、吾人は先づ生活そのものゝ可能を要求しなければならぬ。斯かる文化主義を背景として唱へらるゝデモクラシーも、ブルジョアのデモクラシーに過ぎないと非難せられるであらう。實際プロレタリアに取つては、哲學は無用の空理である。空論畢竟何するものぞといふ主張には否定すべからざる深刻の眞理が潜んでゐる。

社會主義の忠實なる信奉者が哲學に對して抱くところの反感には、吾々の充分なる尊敬を以て

對しなければならぬ或るものが含まれてゐると思ふ。プロレタリアに取つて無用だと思はれるのは此の種の文化主義哲學に限るのでなく、如何なる哲學でも左様であるといふ點を除いても尙ほ當面の文化主義、或ひはその目的とする文化生活がブルジョアの特有物であるといふ批評は、事實上肯綮に當つてゐる所があることは否定し難い。

今日文化生活を説くものは、衣食住から社會の習慣制度に至るまで、人間生活の自由なる創造的活動を促進することを目標として改造革新を主張するのであるが、併し其の説は生活そのものゝ維持をさへ脅かされるゝ無産階級を度外視して、現存の經濟組織の下に支配階級たる位置を占める有産階級のみを爲めに説かれるのであるかを疑はしめるものが多くある。

併し乍ら翻つて考へると、社會主義はたゞ手段としてのみ意味あるものである。過去の歴史を理解する場合にのみ重要な説明の原理となる唯物史觀論を、自由なるべき人類生活の將來の進行に適用すれば、社會主義を主義として宣傳することそれ自身が自家撞着を含むといふ如きマルキシズムの論理上の矛盾を度外視して、ともかく現在の資本主義的經濟組織に遍滿する社會的不正義を除去することを其の含む眞理内容として認むるも、社會主義的經濟組織の實現せらるゝ

時代に主義としての社會主義が、用に歸することは疑ふべからざる所であらう。

斯かる經濟上の公正の行はれる社會に於て人類の生活を指導する原理は、何か他のものでなければならぬことは明らかである。社會主義は唯此の状態を實現するための手段としての指導原理たるに過ぎない。其れ故社會主義者も一歩進んで其の主義の目標とする經濟組織の下に於ける社會生活の指導原理如何を問題とする時、單なる享樂主義が人類の生活を廢類に陥らしむることを認める以上、自ら生活の自由創造的なる活動を終極の目的とするに至る。吾々は事實社會主義者の言論の中に此のこの説かれるのを見ることも一再ではない。

此の點に於て第二の意味の文化主義が、其の本質上社會主義と矛盾するものでなく、却て之を補ふものとなることも出来るのを看過してはならない。生の創造るいふ標語は、單なる物質生活の維持増進から一步を進める時、直ちに吾々の視界に入つて来るものである。眞に社會的不公正から解放されたる第二の意味の文化生活は、ともかくも第一の意味のものよりも積極的に深き内容を有することは認めなければならぬやうに思はれる。

併し乍ら生命の創造的活動増進と言ひ、其の内容の發展といふが如き概念は、一見吾々の心を

惹くものであつて、其の意味も明瞭に規定せられてあるやうに思はれるものであるけれども、少しく深く考へるならば吾々は種々の疑問に蓬着せざるを得ない。

先づ生活の創造的内容増進といふも、已に述べた如く一切の社會的不公正から解放せられたるものならんがためには、一人或ひは一階の生活々動増進のために他人或ひは他階級のそれが手段に供せられ犠牲に供せらるゝことの許されざるは固よりのことであるから、其處には人と人、或ひは階級と階級との宛も契約に由れるが如き、制限し制限せらるゝ關係即ち法、有態が成立しなければならぬ。(此の點から考へて社會主義が現在の經濟組織の不完全を打破する指導原理たることを認めても、それは法的社會主義であり、従つて少くとも差當り國家社會主義でなければならぬと思ふ。)

之に由り右の意味に於ける文化生活は、法といふ價値を普遍妥當なる規範として承認し實現するものでなければならぬ。非法的なる文化生活なるものは全體から見て自己崩壞の禍源を藏するものである。

然るに法は、必ずその規範性拘束性の承認を含まなければならぬ。然らざれば法はその法たる

實を發揮することは出来ぬ。然らば法の規範性拘束性を承認するといふことは如何なる意味を含んでゐるか。カントは、動機に拘はりなく行爲が法則に一致することを合法性と呼んでゐる。而して之を彼れば自律的をる道徳性と區別したが、法を法として承認し之を遵守する意識には、已にカントが對象の性質に由つて規定せられたる意志の屬性とした所の他律ならざる而して理性自身が自己を規定するといふ意味の自律が備はらなければならぬ。法は單に他律的なる合法性としては成立しない。單なる合法性は、貫は法の精神を失へるもの、法は法を承認して之を遵守するといふ所に已に自律的なる實踐理性を含蓄しなければならぬ。即ちその限りに於て、カントの意味に於ける實踐的自由を要求するものであつて、其の根柢には道徳的意志が働くことを必要とする。茲に於て生命の創造的活動を目的とする文化主義も、それが全體としての矛盾を含まざるためには、單に生命の創造的活動を増進するのではなく、實踐理性の合法的活動といふ限定の下に生活内容の發展を目的とするものでなければならぬ。次に此の限定を暫く度外視して考へるも、生活内容の増進といふことはそれだけでは少くも概念上の明確なる目的を意味することは出来ないやうに思はれる。

如何にも、生の創造といふ如き語は吾々の心に訴ふるところが多く、曖昧ながら或る種の意味内容を有するやうに思はれることは争へない。併し論理的に反省すると、若し其の内容の如何を問はず生の自由創造を目的とするのが文化主義であるならば、それは唯生の自由創造を排除するための消極的主張たるに止まり、此の消極的條件の満たされた曉には無用に歸することを免れな
いであらう。

何となれば事實上吾々の生活々動の内容の創造である以上、其の内容の如何に價値の別を認めない限り、其の活動の障害を排除することこそ主義として掲げる値打ちがあれ、積極的に生活々動を指導することは此の主義の能くする所ではないからである。如何なる場合にも事實上しかあるものを規範の内容とすることは意味をなさない。

右の如き文化主義は、決して積極的指導原理たることは出来ないと言はなければならぬ。實は生活内容の創造そのものが價値があるのではなくて、其れ自身有價値な内容の創造に價値があるのである。單なる生活の増進でなくして、其自身妥當する價値を實現する如き生活の増進が目的なのでなければならぬ。唯自由に生きることが問題ではなく、如何なる目的に向つて自

由に生きるかゞ問題なのである。

既に第二の意義に於ける文化主義が、人生に對する積極的なる指導原理として掲げられるとき實はそれ自身價値ある内容の創造といふ目的が暗に含蓄せられてゐるのでなければならぬ。

茲に於て、文化生活なるものは單に生活内容の創造を目的とする生活を謂ふのではなく、其れ自身に價値ある内容の創造を目的とする生活を謂ふのでなく、其れに生活内容として其れ自身價値あるものは千差萬別である。真正に其れ自身の價値を有す内容の創造は個性的であることを必要とする。其れ故それ自身に價値を有する内容の創造を人生の目的として文化主義を唱へる時、其の主義に於て云爲することは個別的なる内容に關してではなくて、普遍的なる形式に就いてはなければならぬ。既に價値の形式を文化主義の目標とすれば、如何に個別的なる内容を以て、此の價値形式を實現する人生の過程を追ふも、其の實現に終局はない。常に現實なる生活過程に對して窮まる所なき價値形式充實の當爲が對立する。即ちそれ自身に有價値なる内容の實現すべき形式は理念として永遠に現實を指導するものとなる。是れ第三の意味に於ける文化主義の概念内容であつて、それは理想主義の根柢に立つものである。

さう考へる文化の意味は批判主義的といふことが出来よう。カントの精神を底して現實と價值、存在と當爲とを峻別し、前者を後者に由つて根據附けん、するリツケルトの如き人が、第二の意味の文化主義を生命主義として排し、それが人生の指導原理たるに足らざることを指摘して、之に代へるに理想主義を以てせんとする論理には何人も正當に反對するを得ざる眞理がある。文化主義はそれが主義としての意義を全うせんがために少くとも批判主義的理想主義的にならなければならぬ。

既に述べたやうに、文化主義を主義として主張する以上は、文化が何人に由つても當に希求せらるべき有價值内容なることを前提とする。文化にとつては普妥當遍的價値の體現といふことが其の本質を成す。然るに普妥當遍的なる價値は唯先驗的なる形式に依屬するものでなければならぬ。何となれば若し内容を含む現實的なる對象の客觀的性質に着目し、それが同じく現實的なる人間精神との因果法則的交渉をなす所に價値の遍性が成立するものと考へるならば、その因果法則、交渉の認識が眞理として普妥當遍的の價値を要求し得るために、認識の先驗、價値形式を豫想するといふ循環論に陥ることとなり、又若し形式内容未分の體驗が其れ自身體驗であるの故

を以て普遍的に妥當する價値を具有すると考へるならば、全然論理的の根據なき獨斷的假定に立つこととなるばかりでなく、眞の意味に於て價値と反價値との對立を認めることが出来なくなるからである。普妥當遍的なる價値は先驗的なる價値形式に由つてのみ成立する。斯く考へて第三義に於ける批判主義的文化主義を採る人は文化の諸領域に對し夫々固有の形式的價値原理即ち所謂アブライオリイを立て、此の形式と結合し、之に由つて合理化せられたる内容が價値を實現するものであるとするのである。其所謂文化主義は斯かる價値實現を人生の目的と主張するのであつて、その實現の過程が文化生活である。而して文化生活は各民族が夫々の時に於て個別的なる内容を以て形式上普遍の理想を實現する協同生活の時間的連續を成すに由り、其の窮極する所は即ち人類の歴史を形造る。歴史は理想主義の立場に於ける文化の實現過程としてのみ、意味がある。同時に又文化は形式上永久に充たさるゝことなき價値實現の過程として、歴史に於てより外現れることは出来ぬ。其の實現すべき價値、從つて之に相應する文化の領域も唯歴史に於て之を知ることが出来るのであつて、如何なる價値及び之に相應する文化領域があり得るか乃至ある可きかは、一定の根本原理から之を演繹的に導き出すことが出来るものでない。此處に文化と歴史

との極めて密接なる關係がある。哲學に於て明らかにせられる價値の體系は、將來に於ける文化の歴史的發展に由つて現はれ得べき諸々の價値に餘地を残すところの開放體系であつて、其體系としての完結性は唯純粹に形式的なる立場から見たる價値の種別と序次にのみ成立する。即ち論理上相互拒斥の關係或ひは正反合の關係に立つ如く價値を形式的に排列して、其の排列が内容上如何なる價値の出現するも、之に動かさるゝことなき超歴史的の圖式を形造ることに依り價値の體系が成立すると認められるのである。今之をリツケルトの近著「哲學體系」第一部に依つて實際に例示するならば、彼れは先づ文化に於て實現せらるべき妥當價値をその實現の文化財の性質に、つて人格的と非人格的、或ひは人格的と物件的とに分ち、而して之に對する吾々の態度は前者の場合に活動であり、後者の場合に觀想であるとした。人格の對象として活動に由り實現せられたる價値形象に於ては、形式は内容を浸徹し、兩者は一つに融合せられる。之に反し物件を對象として觀相的に實現せられる價値形象にあつては、何處までも内容が形式に對して獨立性を維持し、形式は内容を單に包圍するに止まる。尙ほ人格は必然「汝」に對する「我」としてのみその本質を發揮するのであるから、人格に於て實現せらるゝ價値は社會的であり、之に反し單に物件

に於て觀相的に現すられる價値は其自身に於ては非社會的である。而して社會的なる活動的人格の價値は、何處迄も、個性的なる人格に於て實現せられるといふ點で多元的であり、觀照的に形式が内容を包圍することにより實現せられる物件的價値は、如何なる内容觀想を許さないものはないといふ意味に於て一元的であると云はれる。斯くて先づ價値は一方人格的活動的浸徹的形式的多元的社會的なるものと、他方物件的觀想的包圍形式的一元的非社會的なるものとに分れる。次に彼れは、此の兩種の各に於てそれに屬する價値の間に序次を立てようとした。それに根據とせられる原理は完結——一層精しくは完全終結——といふことである。如何なる哲學もそれが哲學である以上、萬有全體の學として「完結の哲學」でなければならぬ。然るに現實は、その本性上完全終結を容れざる無際限のものである。それ故完結といふのは、現實に見出される概念でなくして、唯價値形式としての理念に止まる。理念とは部分的なる實現内容に於て實際に成立する關係が、現實の終結することなき全體に由つて充たされんことを求めるとき、その充實の到達すべからざる目標として極限となつたものを謂ふのである。今此の完結の理念に照し合はせて價値實現の主 に於ける諸種の價値に序次を附けようとするのがリツケルトの旨意である。

即ち氏は今述べた兩種の價值に就き第一、現實の内容全體を價值形式に由り浸徹或ひは包圍せんとして終結に造する能はざる無終結的全體性の段階、第二、無際限の質料から其の有限なる部分を引き出し、此限られたる内容に於て完結的に價值の實現をなす完結的特殊部分性の段階、第三、前兩者の綜合として全體に於ける價值の完結的實現に相當する完結的全體性の段階を區別した。

第一の段階は、完結を將來に期するものであるから未來價值と名けられ、第二の段階は現在に於て完結してゐるものであるから現在價值といはれ、而して第三の段階は有限なる現實主義の、現在はもとより將來に對しても、其の感性的地上的生活に於ては期望すること能はざる超時間的超越的存在に於ける價值であるから永久價值と稱せらる。尙リツケルトは、第一第二の兩段階を此の第三の超越的存在に於て綜合するのではなく、内在的存在に於て結合する中間範圍を考へて、之を第四段階としてゐる。此の様に於て二種別階段、即ち都合八級の價值、從つて之に相應する文化領域が形式的に規定組織せられ、而してそれは全く論理的の對立乃至正反合の關係に從つて形式白の統一完結を保持することに由り、内容上開放的なる體系を形成すると認められる。その體

系を内容的に充實する價值は、全く歴史的に現實化せられた文化財に依據して發見排列せられる外無いのであつて、リツケルトは今日までに實現せられつゝある價值を上八級に次の如く配當した。

即ち第一物仰的觀想的非社會的種別中の無終結全體性の段階に認識の價值眞を、第二、同種別中の完結的特殊部分性の段階に藝術の價值美を、第三、同種別中の完結的全體性の段階に神秘的汎神論的宗教の價值たる非人格的聖を配し、次に第四、人格的社會的種別中、その無終結的全體性の段階に道德の價值善を、第五、その完結的特殊部分性の段階に人格の愛に於ける自足的生活の價值幸福を、第六、その完結的全體性の段階に人格神論的宗教の價值たる人格的聖を配したのである。

而して最後に内在的の中間範圍に對し、第七に、人格的活動的社會的方面に於ては男女の性愛に實現せられる價值が、第八に、物件的觀想的非社會的方面に於ては哲學體系に實現せられる價值が對應するとしてゐる。文化は是等のそれ自身妥當する價值を實現する内容の總括に外ならない。今述べたリツケルトの説は、カントの立場を徹底して、文化を何人によつても承認せらるべき

普遍妥當の要求を有する價值實現の内容と考へ、その相ひ異なる種々の領域に應じて現實に對する關係の如何に拘はらず、其れ自身に於て妥當する超越的の夫々特有なる價值形式を對應せしめ、而して之を主觀の作用に内在する意味の理解といふ立場から組織統一したものである。惟ふに先驗形式主義としてのカントの批判論的立脚地から文化の概念を規定するものとしては、氏の説は論理の精緻と齊合とに於て代表的なるものと云つて良からう。併しながら此の立場に依れで文化を普遍妥當なる價值實現の内容として基礎附けするものは形式的なる價值概念であつた。それは唯現實なる内容の要求する意味から、遡つて之に根據を與へるために缺く能はざる先驗的の條件として設定せられるものたるに過ぎない。之に關して與へられる規定も右の價值體系組織の原理が示す如く全然外面的なる論理的の規定であつて、それを體系に統一するといふも唯論理的に關係を附するに止まり、夫々の價值を本質上理解して、之を内面的に統一するものではない。例へば藝術の價值美を物件的觀想的非社會的なる完結的特殊部分性の階級に屬するものとし、また道德の價值善を人格的活動的社會的なる無終結的全體性の階級に屬する價值と規定するも、それによつて吾々は、美や善の本質を理解し、其の内面的關係を知ることが出来ない。文化は唯此の

様な立場から、形式的に組織せられた其れ自身妥當する價值の内容といふだけで其の意味を明らかにせられるものではない。唯前述の第一第二の意味に附隨した困難を論理上脱却するだけで、積極的に其の概念内容を示すに至らない。

併し眞に文化の意味を理解するためには論理上之を基礎附けする妥當價值の本質を明らかにし、其の内面的相互關係を統一的に把握しなければならぬ。此處に第三の批判主義的先驗形式的意味から尙ほ第四の意味に進まなければならぬ要求がある。

併し乍ら翻つて考へると此の如き要求はカントによつて其の學的認識としての可能が否定せられ、今日リツケルトの如き人が極力哲學の範圍から排斥しようとしてゐる形而上學を復興するものではないか。實際形而上學なしに此の要求は満たされないのであつて、而も形而上學は認識の立場でなく唯信仰の立場に於てのみ可能であるとするならば、それは畢竟客觀的妥當性なき獨斷的一家言に止まらなければならぬではないか。嚴密に客觀的妥當性を要求し得る文化の意味は左の如き先驗形式的規定以上に出ることが出来ないものではあるまいか。

實に此の様な異論乃至疑問は批判主義を採る人々の一致して提出する所であらう。併し乍ら形而

上學が哲學の冠りをなすものであつて、世界觀の學としての哲學が何等かの形に於ける形而上學を缺くことの出来ぬものなること、而して文化の哲學的理解も必然に形而上學を要求するものなることを信ずる。文化の眞の理解は形而上學の基礎に於て始めて可能となると考へる所から、余は敢て第四の文化の意味に形而上學の意味の名を命じようと思ふ。固より形而上學には信といふ要素を含むことは否定出来ない。

併し若し一切の信を掛するならば所謂批判紅學と雖も果して可能であるか疑はしい。リツケルトも明らかに認めたとやうに、理論的價値は之を否定することによつて自家撞着に陥るに由つて間接に其の妥當を證することが出来るけれども、一切の非理論的價値は到底此の様な理論的證明を容れるものでない。其等の價値の妥當は唯之を信する外無いのである。

而して若しそれに相應する現實の内容に含まるゝ意味を認めないものがあるならば、到底論理を以て之を説服することは出来ないのである。而して極端にいふならば、普通に其の妥當が間接論證に由り確立せられると考へられてゐる理論價値さへ、所謂「認識論の循環論」なる概念が云す如く、それは論理的價値の妥當を豫想するのであつて、之を信ぜざる絶對の懷疑論者を説破す

ることは出来ないのである。一切の知は信の根據に立つ。批判哲學と雖も全く信を離れて成立するものではない。形而上學が信の要素を含むといふも直ちに其の理由を以て認識たることを拒むことは許されない。次に批判哲學も若し「認識論の二途」として區別せられたる先驗論哲學と先驗心理學との中前者のみを採る如き立場を徹底して凡て認識のみならず一切の文化領域に就き唯超越的に妥當する價値形式の理解を其の内容とするに止まるならば、假令其の内容が如何に貧弱に終らなければならぬとしても論理の一貫を誇ることが出来るけれども、實際に行はれる如く夫々の價値に對する立觀の態度作用を考慮し、それ等の作用が同一主觀に統一せられたる體驗の領域を認め、價値と現實との分裂以前の融合として、普通に現實の彼岸に思念せられる形而上域と區別する爲め之を形而前域と稱してゐる。唯氏は飽く迄此の領域を朦朧混沌と考へ、哲學は明確なる概念を以て之を分別し論理的に組織するもの、主觀の作用に内在する意味の理解の如きも分析によつて成立した概念を以て迂回に由り此の未分の領域を概念化して出来るものと見做してゐる。併し已に此の様な分析の源となる未分の領域は概念的分別をこそ含まざれ、其の源となる内面的關係を藏する以上直ちに之を以て朦朧混沌とすることは出来ぬ。それは未だ概念的に固定

分別せられざる内面的動的統一を成すものでなければならぬ。概念に依り之を 解するとは此の原體驗の内面的統一に無限に接近することであらう。凡て認識の前に與へられたものは、それの解くべき問題を課し進行の目標を示すものである。先に進むとは基に還ることではなければならぬ。所謂形而前域の理解は混沌ならぬ内面的統一に接近することである。然るにリツケルトは此の様な體驗を唯出發點に於て認めるのみで、それを分析した要素に直ちに論理の範疇を適用し之に由つて意味理解の立場から價値の體系を造らうとした。その結果が外面的形式的の規定に止まり、内面的本質に徹しないのは當然の事である。氏の立てた價値の種別序次が一見極めて嚴密なる論理の整齊を具へるに拘はらず、少しく價値の本質に省察を加ふるとき多くの疑問を起させるのも怪しむに足りない。例へば氏は價値を人種の活動的浸徹形式的なるものと物體的觀想的包圍形式的なるものとに分つたが、果して純粹に物體的觀想的包圍形式的なる價値があるであらうか。價値は常に何等かの意味に於て人格的であり活動的であり浸徹形式的であることを要しはしないか。例へば藝術の觀照をかけても創作に於ける美の價値の如き斯かる規定に由つて充分に理解せられるか。又認識の場合に於ては何如にも物件的觀想的包圍形式的といふ如き規定が當嵌まる

如く思はれるけれども、併し仔細に考へると認識の客觀となるものは主觀がその原理に従ひ思惟活動に依つて形式的に生産したるものであつて、決して與へられたる内容を形式に依つて包み、何處迄も自己に對立するものとして之を觀想するといふ如き性質のものでない。リツケルトよりも遙かに深い解釋をカントの認識論に對して下し、之を對象生産の論理に發展せしめたニーエンの思想などに依るならば、リツケルトの規定は到底そのものとの意味に於て維持せられることは出来ぬ。實は氏の爲したの價値二種別は單に對象構成の作用に實現せられる價値と、具體的な人格の作用統一に於て實現せられる價値との對立に外ならない。

前者は抽象的であると同時に、その構成作用に規範となる其自身妥當する意味形象が存立し、之に反して後者に於ては、自由なる作用の具體的結合のみが價値を荷ふ所から、氏の立てた如き區別も一應外面的には現はれるのである。併し眞に價値の本質を理解し、その内面的關係を明らかにすることは斯かる規定の能くせしむる所でない。氏は意味の内在といふことを説くに當つても、内容と離れ同時に作用の内面的具體的結合としての人格から抽離して、單なる作用に意味の内在于るかの如き説き方をしてゐるが、内容の自らなる發展を離れて作用の意味なるものは成立

することが出来ず、又人格の統一を去つて現實的に作用が意味を内在せしめることは出来ない。氏か所謂形而前學の體驗段階を哲學の出發としながら、其の内面的本質に徹することを試みずして、外面的論理的形式的規定を之に加へることに哲學の職能を認めようとしたことは極めて不満足に思はれるところである。氏が哲學の中心に置かうとする意味理解といふ概念の如き、深く考へると果して氏のやうな立場で出来るものか何うか疑ひなきを得ない。

併し乍ら翻つて考へると文化を普遍妥當的價值實現の内容の總括として、其の豫想する超越的價值をリツケルトの如く論理的形式的に規定することに満足せず、その本質を理解し相互の内面的關係を明らかにしようとして企圖する爲めに、學としての立場を去り形而上學的信仰の立場に移るのは獨斷主義の復興を意味し、其の立場から價值の體系化を試みることは、宛もヘーゲル哲學に於けるが如く哲學の進歩を現在に止めて將來の進歩を無意味に歸せしめる恐れが無いかといふ異論は極めて重大なるものである。余が敢て第四の文化の意味を形而上學の意味と稱へる以上、此の異論に答へて余の主張が單なる臆見に止まらず哲學的の根據を有することを示さなければならぬ。余は此の意味に於て古風なる思想を今完全に確立することが出来るとは思はないが、或る程

度の基礎附けをすることは必ずしも不可能ではないと考へる。已にリツケルトが明らかに説いた如く今日價值の相互關係或ひは段階を説く以上、ヘーゲルの困難に再び陥らない爲めに價值の開放體系の立場に止まらなければならぬことは何人も異論の無い所であらう。然らば開放體系の立場に止まりつつ内容上文化の本質に就いて窮化的の規定を與へることが如何にして出来るか。若し歴史的制約の下に現はれてゐる文化の領域に對應する價值を考へて、其の相互關係を現在其等の價值の有する本質の上から段階的に規定し、之を以て文化の單に形式的ならざる規定をなさうとするならば、それは全く哲定的のものたるに止まり哲學的の根據を要求することは出来ないであらう吾々は飽迄文化價值の體系が開放的でなければならぬことを認め、現在存する價值が歴史的の制約に依屬することを承認しなければならぬ。

將來如何なる價值が現はれるかは豫測を容れざるものなることを承認しなければならぬ併し乍ら若し價值が凡て此のやうなものであるならば、哲學的でなしに窮極的に價值を考へ、之を以て本質内面的に文化を規定することは全然出来ないことになる。果して左様であらうか。余の思ふ所は之と異なる點がある成程個々特殊の價值は歴史的であつて將來を豫測し得ざるものであらう。

併し普通に他の價值と並んで特殊なる價值と思はれてゐるもの内に、妥當價值實現の本質に關係する所の價值がある。この様な價值はたとへ他の價值の總體が如何に歴史的に制約せられ將來如何なる新らしきものを附け加へるにきよ、

一般に妥當なる價值の實現、換言すれば文化が過程として存続する以上、如何なる場合にも生變に累せらるゝことなく、文化そのものの必要條件として永久不變なものでなければならぬ。他の凡ての特殊的價值が如何にその總體の統一を變ずるも、此の様な價值は凡てそれ等を文化價值たらしむるための豫想乃至根據として缺く能はざる本質的の意義を有する。余はかゝるものとして特に道德的價值と宗教的價值とを考へることが出来ると思ふ。此の二つは他の價值の如く特殊の主觀作用に關聯して、他と對立するものとして存立する價值ではない。如何なる妥當價值でもそれが文化に實現せられんとする時、必然に之を豫想し又根據としなければならぬ價值である。他の價值のやうに、存するも存せざるも文化そのもの、成立を本質的に動かすことなきものでなく、其れ自身妥當する價值の實現としての文化の成立に對して缺く能はざるものである。余は第四の意味の眞正の文化は、此の二つの價值を中心にして成立するもの、之を唯他の文

化價值と同列に考へては文化の形式的規定以上に出ることは出来ぬと信ずる。

或ひは斯くの如きは今日普通に解せられてゐる前述第一以下の文化の意味とはかけ離れた解釋であつて、甚だ固陋なる思想と思はれるかも知れない。

また道德的と宗教的と二つを並べて兩者を如何なる關係に置くかといふ疑問も提出せられるであらう。凡て是等の疑ひを解くためには道德的價值及び宗教價值として余の解するところのものゝ本質を出来るだけ明らかにすることが必要である。

リツケルトは如何なる價值でもそれが本來其れ自身に於て妥當する價值として吾々の主觀を超越し、當爲として吾々に對立して現實に於けるその實現を要求する場合に、其の當爲を承認して之を實現することを一般に道德と稱するのが過度に失することを指摘し、前述の如く人格が自律的自由を以て意志活動に依り協同生活に於て自己の義務を遂行することのみを道德と稱した、

併し乍ら凡ての價值實現はさきに述べた如く具體的には皆人格に屬するものであり、人格の意思活動、離れて價值の實現といふことはない而して其の價值が其れ自身妥當するところであり、普遍妥當性を要求する價值である以上は假令當爲と意志との距離が事實上意識せられると否とに

拘らず、一方に於ては當爲と他方に於ては之を他からの命令でなく自己が自己に與へる命令として自律的自由に其の活動に由り實現せんとする意思が對立することは、リツケルト自身認識に關して説く所からも明らかである。此の場合所謂行爲といふ如きものは少しく深く意志活動の本質を考へるならば所謂道德的行爲の場合に限らず認識に於ても藝術の制作に於ても同様に存するもの、一般に價値の實現には必らず含まれるものなることを觀取するに兩くないと思ふ。又道德が社會的であつて協同生活に於て始めて實現せられるといふことも、具體的な人格が自覺ある主體とあるためには、「汝」に對する「我」といふ協同關係に入らなければならぬから正當なる規定といふべきものであつて、此處に抽象的な認識や藝術の主體と異なる道德的主體の特色があるのであるけれども、道德に於ても自己に對する義務あり、又認識や藝術でも之々文化の内容として具體的にその主體たる人格を考へるときは社會的となる。而して道德に於て義務をその中心とするも、元來義務といふのは正當には形式概念であるから、その内容となるのは凡ての他の價値ある内容が主體たる人格に相對的に一義的な秩序をなして實現せられることより外にはあり得ない。其れ故道德の價値は他の價値と同列に對立する一つの特種なる價値ではなくして、凡て

の價値が一つの具體的な人格に於て實現せられる場合にその人格の個性に應じて個別的な内容を取る高次の價値である。同時に他の價値を離れては道德の内容は無に歸するのであつて、義務は空虚なる形式となることを免れない、カントや之を繼承するリツケルトなどの道德に對する考へが抽象的形式たる嫌ひを免れないのも此の方面に少くとも説き方の不備があるためではなからうか

或ひは人格に對する尊敬が義務の内容となるといふも、人格は自律的自由の立法者なるが故に尊敬を要求するのであるから、その自ら課する道德法或ひは義務の内容として自己の個性に應ずる他の價値の實現といふことを豫想しなければ依然として空虚に陥ることを免れない。而して人格の個性に應じて道德的義務の内容となる價値もリツケルトの考へたやうな其れ自身妥當し他に依屬せずして價値性を要求するものゝみでなく、此の如き價値、リツプスの語を借りて理「價値ともいふべきものゝ實現に對して、人間の本質上手段として缺くべからざる價値即ちリツプスの所謂利用價値に屬するものと雖も、それが人間の本質上に根據を有する限り普遍妥當的價値として義務の内容となることを認めなければならぬ。

今日社會問題、勞働問題に關聯して極めて重要な意味を有する經濟生活の價値の如きかゝる普遍妥當なる利用價値に屬する。此等の價値はそれが利用價値として他の理想價値の手段たる限り價値を有するものたる以上、即ち

文化の全體に對して後者よりも從屬的の位置を占めるものなることは否定出來ない。經濟問題の解決を以て文化の問題を完全に解決し得となす如き思はざるの甚だしきものである。

併し同時にそれが手段として、本的に重要な意味を有するものであり、斯かる普遍妥當的利用價値の實現に従事する人格或ひは其の階級も文化の實現に對して缺く能はざる獨得の役前を獲するもの、而してその主觀的態度が當爲と意思との一致といふ形式を有する限り、理想價値の實現に従事する人格或ひは其の階級と全然同一の道德的尊敬を要求し得るものなることを認めなければならぬ。然らざれば所謂道德的民主主義は失はれて一種の貴族主義となる。

前に述べたやうに、經濟問題社會問題を以て文化に關する問題の全部とする立場にも、所謂生活内容の豊富を以て文化の眞諦とするブルジョアの立場にも余が反對しなければならなかつた理由は、此の點から考へて明らかであらう。

眞の文化は其れ自身價値ある普遍的理想價値から、之に對する手段として人間の本性上普遍妥當的と認めなければならぬ利用價値に至るまで各人格が自己の個性に應じて義務の自覺の下に自律的に創造的活動をなす、その普遍妥當的價値實現の内容全體を謂ふのでなければならぬ。其の場合に人格活動の目的として如何なる特殊價値が存立するかは歴史に於て知られるのであつて、之を何等かの原理から十全的に演繹するとは出來ぬ。又その間に立てられる關係も内容上の規定は一定の原理から導くことは出來ぬ。併しリツケルトなどの顧慮しなかつた所謂利用價値も理想價値と同様に人間の本性に根據を有する限り普遍妥當的の文化價値と認めなければならぬ。

本來認識の理論價値以外凡ての非理論的價値は、とへそれが理想價値に屬するも、その必然的存立妥當を論證することは出來ないのであつて、唯歴史的に有意味なる文化の成立から之を前提しなければならぬのであるから、利用價値と雖もそれが文化に體現せられ、

又人間の本性上必然的なることが要求せられるならば、之を普遍妥當的の文化價値と認めるに妨げ無い。唯何處までも文化といふ立場からはそれ自身に妥當する理想價値に對して手段たる利用價値は從屬的の位置に立たなければならぬ。その文化價値たる資格は、前者に依つて賦與せら

れるものたることを忘れることは出来ない。それ自身妥當する理想價値の手段としてのみ意味ある物質生活の價値を以て文化の全内容とする如き思想の維持すべからざることは明らかである。

併し同時にそれにも拘はらず道德の立場からは、如何なる文化價値の實現に従事するものも、又天分素質の如何に由り其の實現の程度に千差萬別あるも、その文化に寄與せんとする本分の自覺、それに基く心情の善良なることに依つて人格としては道德上同等の尊貴を有すると云はなければならぬ。斯かる道德的人格の夫々の本分を内容とする活動の協同體が文化社會たるに外ならないのである。此の社會に於てのみ所謂道德的民主主義が實現せられる。文化の原動力たるもの夫々の個性に従ひ本分と定めらるゝところを以て普遍妥當的價値の實現に貢献し、窮極に於て宛も個人や階級の夫々自己の個性に應ずる寄與をなす如く、民族國家が其の國民性の發揮伸展を以て却て人類社會の文化建設に貢献し得るものこれが民族國家の本分なることも疑ひを容れることが出来ぬ。文化の要求する價値の普遍妥當性から内容の無差別平等を結論するのは極めて普通にして而も重大なる過誤であると思ふ。今日唱へらるゝ文化主義の主張が一方人格の個性を重視しながら、直ちに人類主義の一面に馳せて、他方に民族性の尊貴を無視し國家の重大なる意義を忘

れることの屢々なるを見るは誠に遺憾に感ぜらるゝ所である。

以上に述べた通り道德は文化に於て實現せられんことを求める彼是れの特種的價値の如何に拘らず、凡そ文化が普遍妥當的價値の實現を意味する以上、文化そのもの、本性上之を貫通する普遍的・高次的の價値領域であるとしても、文化の本性上豫せられる所の普遍的・高次的の價値領域は單に道德のみではない。右の如き意味に於ける道德は必然その根據として宗教を要求するものであつて、文化は道德の外に宗教をその基礎とすることに依つて始めてその必要條件を満たすことが出来るのである。抑も道德を形式的・一般的に規定すれば已に述べた如く本分の自覺の下に義務を自律的自由に遂行すること、即ち約言すれば當爲と意志との一致といふことが出来る。

併し乍ら吾々は果して常に此の當爲と意志との一致を實現するものであるか。否、吾々は使徒パウロの歎きの如く、吾が好しとする善を行はずして吾が憎むところの惡を行ふものである。明らかに義務の何たるかを知りながら尙ほ慾念にほだされて邪惡に陥るものである。誰か眞に嚴肅に生きるものにして、道德的生活に於ける義務と傾向、當然と自然、靈と肉との矛盾葛藤に惱まざるものがあらう。まことに道德的生活は二元葛藤の生活である。血と涙との戦の生活である爲

すべき所を爲し能ふ自由は道德の要請であつて之を否定することは出来ないけれども、同時にそれは實際上非帯に多様な段階を有するものであつて、その完成は與へられたるものでなく課せられたるものであると考へなければならぬ而も吾々にとつて道德の假現ならざること、即ち自分の自覺の下に義務を遂行して文化を建設せんとする努力奮闘の徒爾ならず、必ず其の完成の理想の實現が約束せられてゐるものなることを信ずるは人生を有意義ならしむるために缺くべからざる制約である。此の信仰がなければ生なるといふことは全く意味を失はなければならぬ、此のやうな一方に於ては自己の無力、罪深さの意識と他方には當にあるべき一切のものゝ本來的なる實現に對する信仰とが如何にして結び付き得るか。此の一見、理論的には兩立せざる二つのものゝ結合こそ宗教核心を成すものであつて、實に否定すべからざる人間内奥の體驗に屬するものである。此の現實の世界に於てはたらく吾々の意志は、常に不善罪惡のほだしに苦しめられ、僅かに時あつて幸にも葛藤を切り抜けて吾が爲すべき善をなし得るに過ぎないけれども、而も善の完全なる勝利、價值に依る反價值の完き克服は、超越的絶對者に於て超時間的に無始無終に本來實現せられぬもの、此の絶對者の時間的相對的現實界に於ける示現こそ吾々の價值實現に由る文化

の建設に外ならず實は吾々の價值實現といふも絶對者を離れた吾々の自力に依るものでなく絶對者そのものの力に依るのであつて同時に吾々のもがき苦しむ道德的努力にも拘らず沈淪する罪惡の惱みも絶對者に於ては淨化せられてゐるといふ信仰が宗教の要諦を成すといふべきであらう。

此の信仰に由つて絶對者に冥合すれば聖と稱せらるる價值が成立する。聖はヴィルデルバンドなどの明らかに指摘した通り他の彼れ是れ區別せられる特殊の價值の他に之と並立する價值でなく、凡て文化の豫想となる普遍妥當的價值が超越的絶對者に結合せられるとき其等の價值の獲得する普遍的高次の價值に外ならない。而して道德をさきに述べた如くに解するとき、その價值善は明らかに宗教の價值聖に於て完成せられるといふことが出来る。宗教は道德の完成でありそれに保證を與へる根據である。否加之、道德は前述の如く凡ての普遍妥當的價值の實現に對する人格の態度に成立し、而して聖は如何なる普遍的妥當的價值に由つても獲得せられる高次の價值であるから、聖そのものが道德の範圍内容となるわけであつて、宗教こそ道德の内容を終極的に形成するものといはねばならぬ。このことは人格の協同關係に於て最も明かに示されると思ふ。宗教をはなれて單に道德に於ては、人格が尊敬の對象となるのは唯自律的立法をなす自由の主

體たる限りに於てである。然るに自由はむしろ與へられたものでなく課せられたるものなることは已に述べたる通りであつて、吾々人間は不自由の罪惡状態に沈淪するものであるとするならば單に人格の尊敬といふことは人間の協同生活に決して充分なる相愛平和の状態をもたらすに足らぬものでないのである。

然るに宗教に於て自分の無力罪障を深く意識し、而もそれが超越的絶對者に於ては淨化せられ救済せられたることを體驗するものは、如何で自分の力を誇り、他人の罪を咎め責任を鳴らして人格の尊敬に値ひすると否とを云爲することが出来よう。

たゞ無力なる有限者の相互の同情、超越的絶對者の部分的顯現としての同胞の愛に相擁して一つの融合を遂げることが要求せられるばかりではないか。宗教をはなれた道德は所謂パリサイ主義の偏狭に陥る。それは一種のエゴイズムであると云はれる道德は宗教に由つて始めて、根據と完成と高揚とを得ることが出来る、而して余は道德と宗教との中間に昔のプロテイノスの所謂叙智美といふ意味に於ける人格的美の領域を考へることが出来ると信ずる。

道德的善は、二元葛藤の世界に於ける價值であつて、それにはリツケルトの所謂無結的全體性

の規定が當嵌まる。

之に反して宗教の價值聖は、本來的價值實現の完全絶對者に於ける價值であつて、リツケルトも之を完結的全體性の規定に配してゐるのである。

併し乍ら吾々有限者に於ても極めて稀れに部分的の當爲と意志との本來的融合を體驗することがないとは言はれない。所謂欲する處に従つて則をこゆることなき聖者に近づけば近づくほど此の體驚が多いのであらう。併しながら有限なる人間である間、換言すれば宗教的の無限絶對者でない限り、全體的の聖に達することは出来ぬ。

唯部分的に道德法と意志との本來的一致を體驗し得るのである。これが人格的美といふべきもので、恰かもリツケルトの完結的部分性の規定に當るものである。

それが道德と宗教との中間に過渡の段階を爲すところから、特に獨立した文化の領域を形造らないのも自然にははれる。善美聖は右の如く解するとき一貫した段階を成すものであつて、而もリツケルトの考へたやうに單に外面的形式的圖式の内容的實例たるに止まるものでなく、文化を普遍妥當的價值實現の内容全體を考へるとき之に對し本質的關係を有し彼此の特殊價值の歴史

的實現の制約をはなれて必然的に要求せられる高次の價值である。

文化とは、實に此の三段の價值體驗を含む處の内容でなければならぬ。殊にその完成が宗教的體經に存する以上、有限なる小我を没して絕對者の内に甦ることを求められるものである。自然も、此の立場に於ては單に利用せられ或ひは克服せらるべく人生に對立するものでなくして新たな意味に攝取せられる内容となるのである。

次に文化に至大なる關聯を持つ「法」に就いて述べて置かう。

さて「法」の概念を理論的に決定すれば、第一に人格相互の外的實行的關係に存し、第二に、一人格の意欲と他人格の願望などでなくして其の意欲との關係に存し、第三に、意欲の實質ならずして單に其の形式に關するものである斯くして之から、法の定義を下せば

一の意欲が他の意欲と一般的自由法則の下に合一せらるべき條件の總括を云ふ。とすることが出来る。

而して行爲の法的なる場合とは、其の格率に従へば各人の意欲の自由が各人の自由と一般的法則に従つて共存し得る場合を言ふ是が法の一般原理であるが、此の原理そのものを吾が格率とす

ることは出来ない。何となれば 人の自由は必ずしも吾が自由を須たないから。

故に法的行爲を吾が格率とすることは倫理の要求である。斯くして法は萬人に對する効力を有し來り、而して又其に背反して人の自由を妨害するものを禁壓する權能が之に附帶せられる。

かゝる法に於て遵守すべきものを要約すれば、結局ローマの法學者ウルピアヌスの格言に歸する所謂ウルピアヌスの格言とは「正直に生活し何人をも害せず各人に其の所有するものを與へよ。」といふことであるが、カントは之を解して、一、正しき人となれ。二、何んに對しても不正（不法）を爲すなかれ三、他人と共に社會生活をなし、各人をして其の内に於て自己の事物を保持するを得るやうにせしめよ。と言つてゐる。

而してこれは又自ら法的義務の三種となるもので、即ち內的、外的、及び內的義務の原理より外的義務を演繹する場合である是等の義務を組織する法に二種ある。即ち一は自然法で一は制定法である。前者は先天原理に基づくもので、後者は立法家の意志より生ずるものである。即ち前者が當然法律哲學の問題となるべきもので、後者は之より演繹應用せられたるものである。此の他に生得法と獲得法との別を立てるものがあるが、法は本來皆意志に依り、隨て各人の外的

關係に依つて生ずるもので何れも獲得せられたものである。生得なるものは、法的關係に存在し得ること即ち自由の状態に他ならない。故に暫くこれを除けば法律哲學に於て論ずる所のそれは獲得せられたる自然的法に法レならぬことになる。

言此の自然法は、法に關係する人の如何によつて、私法と公法とに分れる。前者は個々の人々との間に於ける法的關係を規定し後者は共同團體に於ける人々の關係を規定する。前者は自然的狀態に於て人々の獲得するものに關し、後者は單に社會のみならず、國家生活をなすところの公民に關するものである。而して公法が單に社會的法律に止まらずして公民的法律となるのは、自然的社會に於ては未だ眞の法的關係が生じないからである。斯くて公法は常に國家を豫想するものであるが、併し私法も亦その完成のためには國家生活に入らなければならぬ。要するに自然的生活に於ては法は皆準備的動力を有するが、國家に至つて始めて之を確定的なものとするのである。

これを見るに、法律は國家を俟つてその意義を保つものであるが、然し之を逆にして又國家は法律に依つて始めて其の意義を確定するるとも説かれるのである。

私法は二人の關係即ち外的の私と汝との獲得關係から生ずるものであるが、其れを質料即ち對象から區別すれば物體若しくは他人の業績若しくは他人その者の三となり形式よりすれば、物權人權物人權の三法に分れ更に又その理由から見れば一面的二面的及び冷面的となる。今此の内形式上の區別を標準として其の特質を挙げれば、物權法とは字義的には物體を所有することに關する法であるが、實際には吾が他と共通に所有する物體を私有することであり、人權法とは他人の意欲を所有することに關するもので、即ち契約に關するもの終りに物的人權法とは外部の對象を一つの物體として所有し、其を一の人格として使用することで、夫婦、親子、主従の家族的關係に屬するものである。

これが私法である。これに對して公法が存する。公法は凡て法的狀態を生ずる爲めに一般的布告を要する法律を總括するものである。かくて其れは多數人即ち國民に對する法律若しくは國民の間の法律である。國民間の各個人の狀態を公民的と稱し、その全體は國家に關するものであるが、此の場合には之を國法といふ。然し國家國民は種々あるから是等の間の法的關係も存し、之に對して國際法の名稱が生じる。更に其の國際關係が一の法的團體を組織するものと見れば、

世界民の法が生ずる。斯くの如くにして公法論は法律的方面から國家其れ自身及び諸國家の關係に就いて説くものである。而して吾々の問題たる政治哲學は即ち此の内に含まれてゐるのである。國家は法的法則の下に於ける一群の人間の合體である。此の合體が先天的法則として必然的である限り、即ち外的一般の概念から其れ自身に生ずる限り、其の形式は國家一般の形式である。即ち共同體を現實的に合一することに對するの準準となるべき、理念に於ける國家である。——カントの持つた國家概念は即ちこれであつた。即ち經驗的事實に依らず、先づその理念に依り、そのあるべき状態等に依つて國家の本質を法的關係に求めたのである。既にかく法的である。従つて、各國家は此の法的關係を實現するために三様の權力を有する。即ち三様の人格に現はれる所の一般的合一的意志であつて、立法者に於ける統治權力、執政者に於ける行政權力裁判官に於ける司法權力の三者に分れる。之を實踐理性の推論式に於ける三命題に比すれば、意志の法則たる大前提、法則的手續の命令たる小前提、裁判の判決たる斷案に相當するものである。云々即ちカントはモンテスキュ等の所謂三權分立説を執つて國家の本質を説明するのみならず、更に之を其の道德説の形式に比較したのである。此に多少の牽強附會を認め得ると共に、それが體系

構成の上に注意したことを觀取せられる。而うして此の三權を考察すれば自ら國家の本質を分析することになるのであるが、その内治論として最も主要なるものは國家を構成する法律を規定する意思と之を行使する組織との問題である。即ち立法行政の二權に關するもので、法を維持する爲めに刑罰などを行ふ場合の司法權のことは、今吾々の論究中からは省畧することを得るであらう。「立法權はたゞ人民の合一的意志に附するを得るものである。何となれば此の權力から一切の法は生ずるものであるから、それは法則に依つて絶對的に何人にも不正をなし得ないものでなければならぬ。」

而してかゝる關係は一切の意志の合一する場合に於て初めて可能であるからである。かくして立法のために合一せる社會即ち國家の部員は公民と言はれる。此の如き公民は自由平等、獨立の三性を具へなければならぬ。即ち自己の法則にのみ服従するもので、法律の前には同等の待遇を受け、その存在のためには何人の意欲にも服従するを要せざるものでなければならぬ。是等の性質を發表する方法としては、國家の立法に關して投票發言權を有することを擧げられるが、此の如き權能を有するものが眞の公民で、即ち能動的なものである。之に反して是等の權利を有せざ

るものは所動的と稱せられ、公民即ち國家市民に非ざるもの即ち國家屬員である、此の點に關してカントが佛國革命の際の標語を意識してゐたと想像せられるや、同時に國民中に差別を設ける點は、ギリシヤ、ローマに於ける思想を踏襲してゐるやうに考へられる、殊に女人の公民權を拒む點は又古代思想にも關聯するところがあつて、今日から見ればやる隔世の感がないとは言へない。是等三權が分立して國家に存し、而して國家は自己の品位を保ちこゝにその主腦となるものと之に従屬するものとの絶對的關係が生ずるのである。此の關係は本來契約に依つて生じたもので、一切の人々は其の自由を提供して國家の一員となり、こゝに放縱なる自由を棄て、眞正の自由を得るやうになつたのである。既に此くの如くして成立した國家三權を比較すれば第一は道德的人格の共存に關し、第二は相互の從屬を定め、第三は各員に法を分配することになる。斯くして其の有する所の品位から見れば、立法者の意志は不可諍議的で、最高行政者のは不可抵抗的、最高裁判官のは不可變更的でなければならぬ。是に於てか是等の三權の合同分離の論が國家構成上重要なこととなるのである。

三權の分立は國家構成の必要條件である。その最も完全に行はれた所は、十八世紀の吸治理想

を實現せんとした北米合衆國に於て見ることが出来る。

カントは此の新勃興國を熱誠を以て讚美し、歐洲の舊國が多く皆その理想に遠く殊に英國が表に自由を唱へて實は專制的なることを非難してゐる。蓋し三權が相分離せずして一人格に結合する時には專制政治を生じ而してその專制は必ずしも君主のみには存しないからである。國君の君主は執行權を有する（物理的或ひは道德的の）人格である。而してその代理者即ち官吏に依つて各人をして川則に従つて行動せしめる。此の君主を道德的人格即ち謂はゞ法人として見れば政府であつて、その國民及び官吏に對する命令を訓令と稱して法則とは言はない。といふのは、それは特殊の場合に於ける裁決に關するもので變化し得るものであるからである。此の如き行政權を代表する政府がもし立法權を有すれば專制的となる。此の場合は政府と國民とが父子の如き關係を有するが、之に對する祖國的國家に於ては、國民は自立的國民となつて政府に對し得るものである。

然し斯く行政權が立法權を兼ねるべからざるが如く、立法權が行政權を兼ねる場合も亦專制的となるのである、蓋し君主は法則の下に存するもので、立法的主權に義務を負ふものである。立

法的主權は最高行政權を改廢することが出来るが、之を罰することは出来ない。何となれば此の責罰は、法に従つて強制する能力であつて、是は最高執行權に屬するものであるから、執行權そのものを強制することは矛盾だからである。是英國に於て「國王は不法を爲すを得ず。」といふ語のある所以である。

同様に又立法的主權も行政的權力も司法權を兼ねることは出来ない。そのためには別に裁判官を定めなければならない若し人民が參與すれば陪審官に依つて代表せしめるのである。而して最高行政者が若し裁判官を兼ねれば不正不法を行ひ得る機會に陥るに過ぎないのである。

斯くして三權各々分立すると共に、各々相合同して作用すればこゝに國民の幸福を生ずるが、然しこれに依つて必ずしも各々の公民が幸福を得るとは言へない。何となればルツソーが言つた通り、自然の状態の方が或ひは又時としては（フリードリツヒ大王の治下に於けるが如く）專制政治の下に於ける方が、反て愉快なる生活を與へることがあるかも知れないからである。「憲制が然し●的原理に最大の一致を得る場合には、理性が斷言的命令に依つて之を追求すべき義務ありとする者もあるのである。

如くの如くして三權分立はカントの國家構成論に於ける第一要件となるものである。然し是を以て現實の公民に利益を與ふるを必せざるものとなす所に、一方に於てはその國家が理想的性質を帯ぶる規管たることを示し、而して一方には其が道德上の斷言的命令論と密接なる關係を有することを想はせるのである。かゝる國家觀はその統治權の起源を論じ、これから君民關係を説く所に於て更に良く現はれてゐる。彼れの考へに依れば、統治權の起源は研究することの出來ぬものである。即ち臣民はその起源を究め、その服従の義務に對して、之を疑はしき法なりとして詭辯的に論議すべきでない。即ち臣民は絶對服従の義務を有するものである。それは何に依るか。蓋し人民が最高國家權力に就いて判斷するだけの力を有するだけの力を有するためには、既に一般の立法的意志の下に合一せられるものと見られねばならず、而してそれがためには結局現在の國家主權の意志に従つて判斷せねばならぬからである、斯くして人民が自ら判斷したと思つても、實はその判斷せられるものゝ意に従ふことゝなるに至るであらう。其故に國家權力が契約から生じたか、權力が豫め存在してゐたか、などの問題を穿鑿して見ても、結局國家の法律に従つて其の埒外に出る意見を生ずることは出来ない。即ち此の様な穿鑿は全く目的なきものなので

ある。是れ「凡ての義務は神より來る」といふ語のある所以である。即ち此の格言は歴史的事實を言ひ現はしたものでなく、たゞ理想として國家の規範を示したものに他ならないのである。國民に統治權を論ずる資格がないと共に、統治者は被治者に對してたゞ權利のみを有して義務を有たないと言へる。而して統治機關即ち君主が會々法に背いた行爲をなすことがあつても、臣民は之に對して訴へ（ベンシュウエルデン）をすることは出來るけれども、抵抗することが出來ない。憲法中にも、統治者が之を破つた場合に之に抵抗し之を制肘する規定を設けることは出來ない。何となればそれは國權を制限する力を有するものでなければならず、従つて此の如き同等の權力者を有するものは、早最高權力者といふことが出來ないからである。

是に於て立法的主權者が屢々政府中に入つて大臣となり、結局立法行政二權の合一によれる專制政治を生ずるから此の如き方法は一種の詐偽に他ならないのである。——斯くカントは、英國の憲法政治に對して論理上の非難を揚げてゐる。

憲法の改廢、三權の合同などに依つて英國の政治に嫌らなくなつたカントは、殊にチャールス一世時代の革命を非難してゐるが、然し一方には佛國革命の精神を喫賞し、殊に米國の獨立戰爭

には非常に同情してゐる。然も一面にはプロシヤの現政府に忠實であつて、殊にフリードリツヒ大王に對しては其の專制主者が反て理想の政治に近かつたことを追慕してゐる。

それ故に單に論理から見れば一貫する所を缺いて、多少曖昧矛盾を免れないやうに思はれる。クローネ・フィツシャアの注意した通り、其の論はカントの心中に於ける共和的（後に述べる如く立憲的の意）思想家と忠誠なる公民との衝突を示したもので、更に詳しく言へば、プロシヤ的愛國心を有しつゝ自由主義を唱へ、米國を賞讃して英國を憎惡し、佛國の正義に同情して然も無政府の狀態に嫌壓する。此くの如くして諸思想混雜する上は筆端箝束せられて言説明瞭を缺く已むなきに至つた。其故に一面に於ては可なり極端に人民の權利を主張するかと思へば、他面に於ては殆ど人民の盲従を強いるかの如き觀がある。然し更に考へれば、カントの所論は本來國家の現状を説くのではなくして、其の本質即ち先天基礎を説くものである。隨つてその説は其の理會する所の人生に基づいて實踐理性の斷言的命令が如何にして社會的外部的に現はれ得るか、といふことを示すものである。其れ故に斷言的命令を代表する法の絕對性を認める結果として一面には其の法を維持するものとしての人民及び國家權力を尊重すると共に他面には其の法を遵法す

るものとしての人民及び國家權力を制限しようとしたのである。故にフイツシャの所謂矛盾は、カントの特色たる批評的方法を考慮すれば、或ひは容易に解除し得るものであらうと思はれるのである。たゞ主權が界して全く立法權と一致するか何うかに就いては、其の所説が多少誤解を招かないとも言へぬ。法は絶対である。故に國家に於て此の法を與へる最高機關に對しては、人民から合法的に抵抗することは出来ない。何となれば、合法的といふことは一般立法の意志に服従する場合に生ずることであるからである。斯くして一揆反亂の權は人民に存しない。況して君主の身體に危害を加へることは恕すべからざることである。苟しくも是等のことを行ふものは皆謀反を以て祖國を亡ぼさんとするもので、悉く死刑に處すべきものである、要するに人民は如何なる場合にも國家の最高權力に對して不滿を懷き、之に抵抗し、之を破壊することを圖つてはならない。何となれば、其は自ら法に従はざることにあるからである。若し法を代表する最高權力を否定すれば、何物に依つて人民と主權との間の合法性を判斷することが出来ようか。斯くしてカントは現實的歴史的問題として、チャールス一世やルイ十六世を斷頭臺に上らしめたことを極力非難してゐるのである。此くの如く人民の絶対服従を要求することはホツプスの論を想起せし

めるものであるが、然しもし此の説の如く、如何にしても國家の法律を改めることが出来ないとしたならば其は、全く進歩も改良も説くを得ないであらう。然らば如何にして憲制を改正することが出来るか。カントは、之を主權其自身からの改革に依つてなすべきもので、人民から革命を起してはならぬとして、而して其はたゞ行政者の方に存するもので、立法者には存すべからざるものとしてゐる。然もなほ此の機運を導くものがなければならぬ。其は人民から選出せられた代議士の會合に於て不法に對して法律的に抵抗する方法であるが、此の場合も狹義の抵抗即ち能動的抵抗は必ず避くべきものであつて、たゞ所動的抵抗即ち拒絶といふ形を取るべきものである。所謂拒絶するとは何ぞ。納税を拒絶することである。即ち豫算を協賛せぬことに當るであらう。たゞ此の道に依つてのみ人民は國家權力の濫用若しくは不正を矯正することか出来る。人民が若し革命を起し、憲制の改變を企て、或ひは又君主の廢立を謀るなどの如き舉に出れば、公民は反て許多の不法に苦しむであらう。即ち廢主は再舉を謀り、僭王は諸所に起り、爲めに困難なる國際關係をも惹起するに至るのである。國家權力は此くの如く絶対である。然しその絶対なのは其が法の代表者だからである。故に其の作用は一切の法を確立するを得ると共に、其の權能は法を

表すに足るべきものに限られてゐる。既に述べた通り私法が眞に決定的に法となるのは公法に據るのであるから、團體は先づ此の私法に所謂所有權を確立しなければならぬ。

此に起る問題は國家の立權が國家の土地を所有するものであるか、或ひは所有關係に就いて最高命令を與へるに過ぎぬものであるか、といふことである。蓋し土地は一切外的物件を所有する場合の基礎となるものであるから、土地の君主としての主權者は最高所有權を有するものとして一切の權利を之より導いて來なければならぬ。但し人民は此君主の所有物ではなく、たゞ其の命令を受くるものなのである。即ちこゝに、主權は土地を所有し、人民は命令するものであると云へる。然し此に所謂最高所有權はまた一つ理念である。故に單に私有權を集合して成すものではない。随つて事實上に於ては最高所有者は何等の土地をも有することは出來ない。即ち所有は各人に屬するもので主權は最高所有權を有する限り、此の私有を保護するものなのである。此の如く主權にも私有がないとすれば、國家内の特殊の組合、例へば僧團士族等が恣に土地を私有することとは出來ない。

君主は其の命令を實行するために官吏を任命し、人々の功績を表彰するために爵位勳等を授

け、法を破る者に對して刑罰を課する。然かも此の場合に於ても其の根柢に存する權力の源泉は法そのものである。故に君主は其の官吏を任命した上は之が合致的行爲となるのでない限り、恣に之を罷免することは出來ない。位勳等に就ても同様である。即ち是等は 其の能力功績に對してのみ合法的に存在するもので隨て功のある所には必ず存せねばならぬ、而して力のなき所には決して存することが出來ない。世襲の官吏とか貴族の特權とかいふものは凡て不法である。刑罰に就いてもこれと同様のことが言はれるが、その細論は法律上の問題に屬するから茲には論及しないこととしよう。

此の如く國家權力は法の代表者として國民の外的行爲に關しては絶對の權威を有するものであるが、然し各人の内的状態にまで干渉することは出來ない。故に宗教上の團體が土地私有その他に於て國法に背く場合には之を禁止し得るがその内部に於ける信仰個條等に就いては、其れが法律上の意義を有たぬ限り何等の抑壓をも國家から受くべき理由はない。その他言論思想の自由の如きも、國家は合法的に之を尊重する所がなければならぬ。蓋し外部意義を有する法がかゝる内面の問題に入ることは矛盾に他ならないからである。斯くしてカントは論理上政治權力の範

國を制限したが、その中には彼れの宗教論のために蒙つた筆禍を追想して憤慨する所があつた點もあらうと思はれる。然し論據は飽くまでも國權の先天的基礎たる論の觀念に存するのである。斯くの如くして國家の本質を論じ、其の作用を説いて終に其の範圍に論及した。國家自體の論は此でつきである然らば此の國家が他の國家と對立する場合には如何なる關係を生ずるか。之を規定するものは即ち國際法である。國際法は諸國家間の關係を規定するものである蓋し一國民を構成する人々は一國家に生存するものとして共通一系の父祖を有する家族と考へることが出来るが、是等諸家族は自然狀態に於ては恰かも自然的個人相互の様な關係を有するものである、その内に法的關係が生ずるものである。その内に法的關係が生じ、各家族は公民として存在するを得るやうになればこゝに其の諸公民間に法的關係が生ずる。是が即ち國際法の起る所以である。而して諸國家の間に於て法的關係の行はるゝと否とが重要な意味を有することは實に戰爭であるから、國際法の主要なる問題は戰の前、中、後に於て如何にすれば法的關係が成立し得るかを定めることに歸する。此の故に國際法の原素は次の四點である。即ち諸國家相互の外的關係を見れば自然的には非法的常態にあること。此の狀態は戰爭の狀態である。尤も必ずしも實際の戦闘とい

ふことに限らないこと。本源的社會的契約の理念に従へる諸國民間の同盟が必要であること。此の如くしてカントは國際關係に就いても亦先天的基礎を説き、斯くして國家の對自他的性質を示し政治の對外的作用を規定したのである。

國際的關係は固より戰爭と平和との問題のみではない。然し公法的關係から見れば其の最大なるものが結局之に歸することは疑はれない。而して當時の國際關係が權謀術數、侵略奪掠の弱者征服主義に依つてゐたことが、會カントをして人類の自然狀態に想到せしめ、之に對する法的廓清を思はしめたものである然し其の論據は既に述べた通り飽くまでも先天的基礎を離れない。從て其が事實に歴史的な如何なる事實に根據を有するか、といふことは問題ではない。このことは特に彼れの平和論に於て顯著である。然し之と共にカントが國際の自然關係を戰爭と見た點に於てホッブスの「萬人相戰」の原理を豫想したことを發見するが、彼れの道德觀が峻嚴なる義務尊重主義に依つて人々の性情好惡を抑壓する思想に傾くことゝ相呼應する所めることを覺らしめるのでめる。カントの先天的道德主義はその性惡論に經驗的根據を有するものである。而して法律論も凡て皆此の根據に依るものなのである。さて國際關係を主として戰爭の方面から考察すれば

之には先づ戦前即ち戦争の原因に關する論議が考へられる。何の理由に依つて國家は其の國民を他國家に對する戦争に加はらしめることが出来るか。蓋し人々は其の所有物に對しては之を自己の意志のまゝに使用することが出来る。故に若し國家が國民を其の戦争に使用するならば暗に之を假定するやうに思はれるであらう。然し國家の國土内に發生する植物動物などに就いては斯くの如きことが言ひ得るであらうが、公民に對しては其の意志を恣に抑壓することは出来ない。其故に國家戦争に参加するためには先づ國民の意志か之に賛同するといふことを豫期しなければならぬ。然し是は國家對國民の關係である。次に國家が國家に對して戦を宣し得る理由を尋ねなければならぬ。其の點に於ては又法的關係の侵害を基礎とする他に途はない。所謂法的關係の侵害とは一國家が自國の法的存在を他國に侵害せられ其の絶滅の脅威を受ける場合をいふ。要するに戦争前の萬件としては一民の合意に防禁戰との二點を擧げることが出来るのである。次に戦争中に如何なる態度を取るべきか。之に就いては戦争は常に刑罰即征伐であつてはならないと云へる。此の國家を征伐するとは即ち之を刑罰することの意味であるが、罰は上より下に對する法的制裁であるから、本來同等なるべき國家の間に存する理由はない。隨て責前の意味に於て他國を

絶滅し若しくは征服することはならない。之と共に戦争中敵國を掠奪することを禁じなければならぬ。是等は彼れが平和論の内にもその準備條項として述べてゐる。終りに戦後の法としては即ち適當なる時機に於て戦争者が戦敗者に對して講和の談判を開始する時に生ずるものであるが此の場合に勝者は自己の優勝者たる地位を固守してはならない。例へば戦費を賠償せしめるやうなことは不法である。何者その場合には敗者に對して刑罰戰を行つて形になるからである。同様に敗者も之に降伏する形を取つてはならない。何となれば其の場合にはやはり征服せられたやうになるからである。戦ひが終結すれば平和が生ずるこの平和の法にも三様の様式がある第一は、隣國が爲ひをなす時に平和を保つこと即ち局外中立となること、第二には締結せられたる平和條約の繼續をなさしむる保證、第三には諸國家が聯合して共通して共通の敵に對して保護することである。而して此の點から不正なる敵といふ語の解釋を爲して來る。蓋し不正の敵なるものがあるらば何等假借することを要しないものである然し自然的状態には正不正の別はない。而して戦争の状態は即ち自然状態であるから、此の状態から不正といふ語を用ひることは自家撞着と云はなければならぬのである。故に國家の戦争關係に於ては常に自國をのみ正しとする觀念を棄てね

ばならぬ恒久平和を得る根本の要求は即ちこゝにあるのである。

彼れの論は實に之を基礎としてなつてゐるものであるが、その内特に決定條件の第二として掲げてあるものは此の國際法の基礎となるべきものを規定したるもので、即ち各國家の聯盟を説いてゐる。曰く、國際法は自由なる國家の聯合に基づくものたるべし。

彼れの政治論國家觀は此の平和論に至つてその最高潮に達したのである。然し彼れ自身は彼のルソー等の平和理想が終想となつた事實に鑑みて、平和が直ちに實現せられ得べきものとは思はなかつた。其れ故に恒久平和は國際法の終局理想ではあるが併し到達し難き理念であると言つてゐる。然し政治の理想は其處にあらねばならぬ。各國家は努めて之に接近するの義務を有するのである。之がためには各國家は相合同して平和を圖るべきために永續的國家會議を開かなければならぬ。カントは十八世紀の初めに海牙に開かれた此の種の會議に於て歐洲各國の使臣が參集し一時は歐洲全國が一聯盟國家を構成する觀のあつたことを指摘し、その後これが空無に終つたことを慨歎し、なほ之が今なほ之が今後不撓の精神を以て企圖せられねばならぬと説いてゐる。カントの祖國が誘致した最近の大戦争の終に其の祖國が征伐戰に敗れた如き運命を招來すると共に

一方にはその百餘年前に説述したものと殆ど符節を合するやうな意味に於ける國際聯盟が唱導せられて、續て平和の最も重要な準備條件たる軍備縮小が世界の問題として會議に上ることを想へば、哲學者の理念の意外に早く現實界に移り來れるを思はざるを得ないのである。國際法は實際を友誼有する國家相互の關係を規定するものであるが、未だ此の如き國交を生じないが而も相互に平和な關係を維持する地球上諸民族間にも亦法的關係が生じ得る。之を世間民間の法と稱するものである。國際間に於てすら戦争の如き自然状態が存在するのであるから、此の如き世界民の間に厳格な法が生ずることは一の理念と思はれるが然し理念としては存在し得る。彼れは、恒久平和論の決定條件第三に之を説いて各人を好遇すべきことを擧げてゐる。曰く世界民法は一般的好遇の條件に制せらるべし。謂ふ所の國際法と世界民法との區別は理論上不明なるを免れない所もあるが要するに直接親密なる關係にあるものゝ間に於けると否との法律規定をいふのである而して主として歐洲各國をのみ國際法の下に置くと思つたカントの時代に適應せる解釋は世間民法を以て海洋を隔つる國との法的關係を示すものとしてゐた。

海洋を以て隔せる國々には言ふ迄もなく米國があるが、是は一部分は既に國際法の支配を受け

てゐることは言ふまでもない。たゞ其の他に於ては單なる交通關係の存するのみである。此の點からは濠洲其の他の諸群島や亞細亞諸國、從つて日本支那等何れも世界民法を以て支配せらるべきものである。即ち此の場合に於ても國際の平和關係が世界民法に於ても先天的基礎たることを示すものである。カントは一方に海洋の隔離を以て世界民法の特質を説いたが、同時に海洋が航海によつて反つて諸國土を接近せしめるものであることを述べ、交通の利便と共に事實上海洋を以て遠隔せる土地の間に反つて惡風の感染し易きことを述べ、更に未開人の土地を占領することの可否を論じて、苟しくも土人の生存するところは文化を名として漫りに之を掠奪すべからざることを痛説し、全然法の立場から歐洲の世界政策を非難してゐる。かくの如くして彼れは、國家がその内政に於ても外交に於ても常に戰爭を起らざらしめるやうにすべきことを切言して、平和は即ち單に國法の一目的たるに止まらず實に全目的であると結論してゐるのである。而してこの平和即ち全法的關係を各人の間に於て完全に履行する場合に生ずるもので、或は之を以て迂遠若しくは空想なりとするものがあるとしても實は反て日常人々の説く所と多く異つてゐないのである。彼れの「最良の憲制は、人に非ずして法が威力を有する前に存す」といふことは即ち此の意

に他ならない。即ち國家政治の理想は法に從つて平和を圖ることに他ならない。而して恒久平和を政治的至善として之に接近することを圖らねばならないのである。以上はカントの政治哲學の大要を主として其の道德哲學に依つて敘述しながら、法律の本質と人類平和との關係を考察したのである。彼れの思想が此の問題の範圍に就いては最も根本的な考察を與へてゐるからである。

第十五章 新宗教に就いて

東洋の宗教的傾向は全く來世的で、此の人生を惡の係累として取扱ひ、死を救ひと祝福として取扱はれる事が餘りにしばしば想像せられて來た。東洋の教訓が全然、單に自我のみならず、生存その物をさへ否定せんとし、又有ゆる種類の努力から高貴なる虛無への解放に就て語つてゐることは極めて容易に確められる。

これは實に支那の精神でもなければ、マホメツト教國の精神でもない。また世界に於ける如何なる國民の日常生活でもない。それはシク教徒の精神でもなければ、印度の思想の新しき開發的精神でもない、それは又決して日本の精神でもなかつた。今日アジアに於ては昔程は、生命と生

活の努力との放棄に心を向けては居らないらしい。正にヨーロッパ人の用意せると等しくアジア人もまた、われわれの生を得るより、完全なる生活に、またわれわれの自我から解放せられることに依つて克ち得られる生存のより大なる世界に、彼等の腕を差出してゐる、今凡ゆる人類は神を認めつゝある。現今此の地球上に於て、人々が神の發見に到達するため、神の靈に依つて促されてをらない國民や都會は皆無であるアジアに於ても他の全世界に於ける如く、今は絶望の時代ではなく、希望の時代なのである。マホメツト教は、基督教の探索に極めて類似した改正の道程に蓬着してゐる。傳説と中古の教訓は同一の仕方であらうと放棄せられつゝある。開祖の精神と目的とに對して新規の吟味がなされつゝある。

コーランはヨーロッパ人には殆ど讀まれてをらない。彼等は無學にもコーランが含んでをらない多くのものをそれが含んでゐるかのやうに想像してゐる。その原文とその追従者達に依つて保有された古代セミチツクの傳説や習慣等の事に關しては、人々は多くの混濁した考へを抱いてゐる。此聖典は野蠻的な形をなしてゐない箇所が處々に見受けられる。けれども、コーランが主として語らなければならなかつたところは、只一人の戦ひの神の指揮に就いてゐあつた。その神は

全世界の支配を要求し、階級や人種を顧みず、人々を正義へと導かうと欲する神である。それは基督教の聖餐主義や、古代に於ける犠牲の流血の痕跡や昔の僧侶の同盟の方略などよりも遙かに自由なるものである。將に人類を振動しようとしつゝあるマホメツト教は、その出立點から、三位一體の混沌たる神學の神秘からよりも、遙かに易しく目的地に達することが出来るであらう。マホメツト教は決して信條の重荷を背負はされなかつた。イスラム——それは「神に服従するといふ意味である——といふ名そのものから考へても、新しき信仰を持てる人々の間に於て相争ふことはないわけである。

全世界を擧げて、そこには古き信仰の枯れきつた骨のうごめくのが見える。そこには、その近代主義とそのブラモ、ソマデと、其の「神學なしの宗教」と、その古き形式と窮痛な同盟とから、彼の人心が殆ど本能的に憧憬せる生命ある世界大の靈的實在へと解放せられんとする試みとを有せざる宗教は殆どない。吾々萬人の求むべき神は同一の神である。その神が同一の神であることは、ます／＼明白になりつゝある。

故に今日に於ては、しかく多様にして、偶發的で、分離的で、混雜的で、全く効果の無いあら

ゆる此の宗教的動搖は、恐らく、否殆ど確實に、茲數年内に宗教的一致の大洪水となり、而してあらゆる人間的事件を洗淨し變改し、古き僧侶と會堂と信條と社と、生贄の最後の一片と、セラビムの最後の弊衣とを悉く掃蕩し盡すであらう。

彼等へ戻つて來た復興の宗教なるものゝ、相異の點と同一の點とを理解し初めたところの人々の間に於て、組織と會合との問題が論ぜられつゝある。あらゆる新しき宗教的發展は、それが復歸し行く宗教の先例に依つてなやまされる。而して彼等の信仰を回復したところの人々の間に於て、使徒とか弟子とかの探索がなければならぬ。そしてその原因を極め、本源的組合を形成せしめんとする試みがなければならぬといふことが只管期待せられそれがヨーロッパの傳説を有してをる人々の間に於ては特にさうであつた。此等の性癖は理解から再び邪道に導く。彼等は模倣的である。新宗教の此の場合に於ては、そこにもこゝにも默示があつたといふのではなかつた。そこには單に、神が見ゆるに到るといふことの外默示に對して何等の要求もなかつた。人々は何時となく陳腐なる神學の迷霧が晴れて了ふまで、只考へ求めて來た。で特異の點を主張するため特別なる教師や特別なる宣傳の必要もなければ何等の儀式や典禮の必要もない。教會の基督教

的先例は、特殊なる欺きである。二三の疑はしき補充記録を除いたならば基督が、血の犠牲や僧侶の秘密を默認したといふ證據は何處にもない。一切の是等の古い愚鈍さは、基督の殉教の後に添加せられたものである。彼れは祭典を教へなかつた。けれども福音を説いた。疑ひもなく凡ゆる信者は神に對する使徒的奉仕を負うてゐる、彼等は自然に使徒的となつて來る。

然し人々は神を體現するに従つて、彼れ自身の流儀で彼れが經驗したところの事實に、隣人の注意を呼び求めるに至るであらう。宗教の必至的要素は端書の上にも認めることが出来るのである。此の論文は小さくはあるけれども、その大部分はそれが積極的に語らうとする事に依つて満たされてゐない。それは誤れる觀念を取扱つたことに原因してゐる。吾々は、誤謬に就いて討論し、虚偽の觀念の荒地を排除し、自由の聲を維持し、迫害者の企圖を抑制するため特別なる宣傳と組織とを要するであらう。

然し乍ら吾々は、吾人の信仰を守るために教會を守る必要はない。否教會そのものは不要である。吾々は吾人の信仰の擴がらうとすることを欲するが、併しそれがために正統主義や言論の抑

制的組織などを必要とはしない。其は各人が彼れ自身の感激に従ひ、彼れ自身の流儀に依つて、彼れの好むが儘に語るべきである。人々が眞の神の名に依つて形づくる宗教的會合が何であるにせよ、それは彼等自身のためでなければならぬ。決して宗教そのものを玩弄してはならない。獨斷主義と慣習に於けるその外皮と窒息とを所有せる基督教の歴史——その不信仰者に依る信仰者の悲惨なる迫害と、潤ひ無さと、その醜汚なる腐敗と、その禮服と、儀式と、キリストが大いに嫌し惡非難せしパリサイ人のあらゆる惡計と惡弊と、かう云つたものに依つて充滿せる基督教の歴史は教會なるもの、危險に對する警告に満ちてゐる。

組織は人間の物質的要求の爲めには、即ち都會の排水や、貿易の調節や鶏卵の聚集や、手紙の運送や食料の分配や、癩疹の布告や、衛生學や經濟學——さういつた風の事柄に對しては組織は有效なるものである。かくの如きものをより善く組織すればする程、より高尚なる目的のために（即ち生命の實在たる神の目的に對する此等の冒險と試みとの爲めに）人々の心を、益々自由に愈々準備をととのへて託することが出来る。けれど凡らゆる組織に對して警戒しなければならぬ。何となれば、何ものでも組織されるところのものは、束縛され又濫用され易いから。加之改

悔は最初の事、また宗教的生活の本質である。然るに組織——彼等の秘書役と事務員とに依つて活動せる組織は決して改悔めさせない。神は個人的な歸依のために、只個人を取扱ふのみである。彼れは委員會の職務に携はらない。

生ける宗數の實質内に最善に生きてゐる人々は、此の會合的傾向を最も信じてゐない人々である。一緒に集めるといふことは、より偉大なる價値を失つて、一つの安價な利益を追及することである。あなたがあなたの立場を明らかにするに先立つて、あなたは *Droit de eoris* 集合體の活氣ある靈を、神の靈と交換すべきである……一つの信條に依つて意味せられるが如き組織でさへもそれを避けなければならない。何となれば、如何なる生ける信仰もあなたがそれを信條化する時はそれは凝固するからである。これら全ては教會形成の惡癖に對する極めて正當なる反抗である。併し尙ほ茲に多くの不満が残つてゐる彼等は神に就いて絶叫し度いのである、彼等は此の絶大なるものを全人類に分たうと欲するのである。

彼等をして彼等自らの流儀に依つて、彼等が云はんと欲するところの全てを云はしめよ。或ひは又彼等が欲するがまゝに彼等の友と團結せしめよ。若し又彼等が、さほど氣が向くのならば、

彼等をして、一緒に叫ばしめよ。彼等をして一團となつて働かしめよ。若しかくすれば、彼等は更によりよく働くことが出来るけれども彼等をして、斯くの如き如何なる了解に就ても、彼等が殊特的に或ひは獨專的に神を所會してをるといふやうな觀念に對しては彼等自身を警戒せしめよ即ち彼等をして、彼等自身よりも寧ろ神を表はすことが出来るやうに警戒せしめよ。

思ふに、斯くの如きは即ち教會の觀念に對する近代精神の態度を示してゐる。人類は永久に祭壇の偶像から過ぎ去つて行く。——割禮と象徴的殘忍の淫猥なる儀式から遠くはなれ、典禮的祭司の權威を越えて、永久に過ぎて行く。然し近代の精神がその宗教を擱んだにしても組織化することは出来ない。また神と人との間にもたらずべき何等の媒介もない。けれどもそれは神の配下と宗教の範圍とに於ける組織と集合的行動の無限の可能性を妨げない。宗教家がよりよく特別な目的を達するためには彼等自身を團結せしめてはならないといふ理由はどこにもない。英國の政治的術語を借りて言へば「組織を設くることに關しては反對せず」である。反對は奉仕のための援助的組織に對して存在するのではない。けれども了解せられんことを要求する組織に對する反對である。

例へば、吾々が宗教的觀念の批評のために、それを極めて敏速に宣傳されるための事務として組織し或ひは團體に加盟してならないといふ理由はどこにもない。——多くの場合に於て彼等にはさうすべき正當の理由があるのである。

多くの人々は、彼等自身の内にある惡に反抗し、その心の内に神聖なる感情を保持するために祈りの必要を感じるのであらう。而も多くの人々は形式的な祈りと、一緒に祈りに依る他人の加勢との外、純眞な祈りを欲しない。著者は此の欲求或ひはその集合的祈禱の必要をよく了解することが出来ない。けれども、世にはさうするらしい人々がある。けれ共その目的のために彼等が集合してはならないといふ理由はどこにもない。而して疑ひもなく神聖なる詩篇、神聖なる格言美しく表現せられたる宗教的思想が、聽衆の耳に入り、暗誦せられ蒐集せられ、出版せられ、かくして會合に依つて充實せられる。表現の要求は、或種の會合を、少くとも一人の演説者と同時に一人の聽者とを包含する。

而して表現には多くの様式がある。強い藝術的衝動を持てる人々は、宗教が彼等に觸れた時、藝術に依つて彼等自身を表現することを必然的に欲するであらう。

藝術の多くは、例へば建築や繪畫の如きは集合的理解である。余は神の配下に於て大會堂や、さう云つた様なもつと莊大な美感を以て人に迫るやうな場所——そこへ男女は終日の騒然たる混雑から休息を求めて行く——を建築する爲に人々が聯合しては不可ぬといふ理由を知らない。余は人々が、彼等の神聖なる感懐を表現して、莊嚴な伽藍を建築したり美しい繪畫を創造したりしては不可ぬといふ理由を知らない。また、彼等が奇妙な混雑した場所に詰め込んで働くよりも寧ろさう云つた様な企てに向つて一致團結してはならないといふ理由をも知らない。余が豫想するやうな宗教的復興や宗教上の改革などは、確かに其と一緒に偉大な藝術の復興を伴つて來るに相違ない。即ち宗教的藝術や音樂、歌や演劇や、あらゆる種類の著述や、教會の建築物や、祈禱所や寺院や、避難所や、繪畫や、彫刻などの創造の復活を伴つて來るに相違ないのである。然しその様な目的のために宗教的方便だの、組織された教會だのを持つ必要は別にない。斯様な感情や思想などを豊富にすることは即ち神に對する奉仕の本分であらねばならない。(以上は英の近代的思索家ウエイルズが力説した處の宗教論の要旨である。)

第十六章 アインスタインの相對性理論

本章では、相對性理論の新しい主張者として近時科學界と云はず一般思想界の視聽を惹いてゐるアインスタインに就いてざつと述べて置かう。

アルベルト・アインスタイン Albert Einstein に對する吾々の興味は何處に在るかといふと、從來の相對性原理の内容が彼れの自由な新たな思索考究に依つて更正擴充されたといふ點に在る。

何故なら相對性原理その物の創始は既に夙く第十五世紀の前半に於てニコラス・クサアヌに依つて、「運動」に就いて先づ爲され次いでコペルニカス。ジョルダノー・ブルーノー。ガリレオを経てニュートンに至つて明確な原則的形式を與へられてゐたのであるから。(本書第二章、「古き綜合の分解消滅」第十九頁以下参照)アインスタインは現在ベルリン大學の教授として、ベルリン郊外にあるカイゼル・ウイヘルム研究所の教室内で研究に没頭してゐるが、只に獨逸學界に於て重きをなしてゐるばかりでなく新原理の組織者として世界の視聽を惹いてゐるのである。猶太人の血統を引いて、一八七九年南ドイツの小都市ウルムに生れた。家は餘り裕かな方ではな

つたと云はれる。彼れが小學校時代は一家ミュンヘンに移住してゐる間に過され、中等學校時代にも家族はイタリイのミラノへ移住したと傳へられてゐる。瑞西のチューリツヒにある國立の高等學校へ入つて物理學を修める様になつたのが十六七の頃であつた。二十一歳でこゝを卒業し物理學を専攻しようと決心し其の後は家庭教師などを勤めながら研究に取りかゝつた。其の頃から物理學に關する重要な論文を發表し初めてゐた。ベルンの町で特許局の技師を勤めてゐたのは一九〇二年から一九〇九年まで、その後チューリツヒ大學の助教授、オースタリイのブラーグ大學の正教授などに招かれ、一九一二年にはまたチューリツヒに歸つて母儀の教授となつた。その間に彼れの名聲はだん／＼と四方に喧傳されて行つた。現在彼れが研究に従つてゐるベルリン大學へは一九一四年に招聘されたのである、併し一方では、ユダヤ人の血統を引いてゐるといふところから種々の反對や困難にも會はされなければならなかつた。さて、彼れの「相對性理論」は之を二段に分つて見ることが出来る。即ち「特殊の若しくは制限的相對性原理」と彼れ自身呼んでゐるのが其の一段で、此の原理が更にその内容の更正を受けて一層廣く普遍的に當て彼まるものにされた原理が「一般相對性原理」と呼ばれてゐるもので即ち第二段の方の原理である。

此の「特殊相對性原理」は彼れかそれ迄の多くの論文に發表した思案を纏め上げたものであつて、一九〇五年に「物理學雜誌」に發表したところの「Zur Elektrodynamik Bewegter Körper」運動物體の電氣力學に就いて」と題する論文の内に説かれてゐる。光速度不變の假定、ローレンツの轉換式の演繹、時間及び空間の長さの判斷に關する考察、電磁現象の法則などが此の論文で完全に説かれてゐる。此の原理は光速度不變の場合即ち萬有引力の場が存在せぬ場合だけに成立する眞理であつたが、これから光速度變化のある一般の場合に成立する原則が引き出され更に擴張された「一般相對性原理」となつたのである。

此の「一般的相對性原理」の方は一九一五年に獨逸物理學會の會報に發表した彼れの論文「Über die Grundgesetze der allgemeinen Relativitätstheorie und Anwendung dieser Theorie in der Astronomie」一般相對性原理並に之が天文學に於ける應用」の内説かれてゐる。

無論此の二つの論文の他に彼れの發表した論文は非常に澤山あるが、この二つが大體最も重要なものと見て良い。本章に於ては彼れの理論に對する管見を爲すに止めて置くことにする。彼れの理論を眞に理解するためには非常に深遠な數學の知識を必要とするのであるが茲ではたゞ最も

興味深い重要點に就いて平易な言葉で一通り述べるだけにする。

初めに、彼れの理論に包含されてゐる重要な斷定の幾つかを列記すれば、先づ吾人の驚嘆に値ひすべきものは、エーテルを否定して了つたこと、絶對空間及び絶對時間を否定して了つたこと、宇宙を有限であるとしたこと（茲で有限といふのには深遠な意味がある。それは後で述べることにする）。速度又は方向に變化のある運動も一様の進行運動と同様に相對的には知られるが絶對的には知られないとしたことなどであるが、無論未だ此の他にも色々重要な革命的斷定が彼れの手によつてなされてゐるのである。

物體の運動、空間、エーテル、光、電子、これらのものは相互に密接な關係の内に考へられてゐるものである。分離して考へては各々の現象もその意味が明確に捉へられないことになる。これらのことに就いては既に一般的に常識になつてゐることであるから詳述するにも及ぶまいが、アインシュタインの理論に入る便宜上何うしてもこれらの話から初めなければならぬ。先づ物體の運動といふことから考へて行つて見よう。

物體は靜止してゐるか運動してゐるかの何れか一つの狀態に在るといふのが吾々がニュートン

以來持つてゐる知識である。その物體は何處に在るかといふと空間に在る。ニュートンの考へに依れば、空間は超感覺的實在であつて絶對に靜止してゐる。此の絶對靜止の空間の内に物體は靜止して即ち絶對靜止の狀態にあるか、でなければ變化して即ち運動して——絶對運動の狀態に在るか何れかである。此の絶對運動の内に二種ある。即ち一様ならざる運動と、一様なる運動とである。前者の一様ならざる運動といふのは、即ち速さなり方向なりを變化する運動は、絶對的に即ち他との關係なしに知ることが出来るが、一様なる運動は絶對的には知ることが出来ないとした。前者の場合には原因結果の法則が絶對的であるから運動の變化を絶對的に知ることが出来るとするのである。即ち重力、引力、斥力、車の場合などに用ひられるブレーキの力、摩擦力、抵抗力等が働くので運動に變化といふ結果が現はれる。是等の原因力を認識することに依つて結果たる運動變化を絶對に知ることが出来るといふのである。後者の運動即ち一様な進行運動と靜止とはその物體自身だけでは（即ち絶對的には）判定出来ない、が他との關係に於て（即ち相對的に）知ることが出来るとした。例へば一様な速度で進行してゐる船の中とか汽車の中とかではその進行運動が全く認められない。たゞ窓から外部の世界の狀態を眺めてそれと船又は汽車の動止

とを對比して見て初めてその動止——動いてゐるか靜止してゐるか——を知ることが出来る。また進行してゐる船とか汽車とかに乗つてゐる場合に自分が其處に坐してゐるとすると、其處らを歩行してゐる他の人に對しては自分は靜止してゐると考へられるが、外部の世界に在る人家や草木や山などに對しては自分は船又は汽車と一緒に動いて進行してゐると考へられる。その靜止してゐると思はれた山や草木や人家などは今度は地球と一緒に廻轉しながら太陽の周圍をめぐつて動いてゐると考へられる。そして太陽はまた天空の或る星に向つて移動してゐると考へられる。かういふ風で相對的に考へなければ此の種の運動と靜止とは判定が附かない。かう考へたのがニュートンだつたのである。そして吾々も亦これを信じてゐるのである。これが即ちニュートンの力學的相對性原理であつて、彼れは、これ以外の運動は絕對的に知ることが出来るといふ絕對論を主張したのであつた。

ところがアインスタインは此のニュートンの相對性原理を凡ての運動に當て蔽まるものだと考へたのである。即ち一樣の速度の運動だけに限つて成立してゐると考へられてゐた相對性原理を更に擴張して凡ての運動に於て成り立つと斷定したわけである。

こゝまでアインスタインが進んで行くまでには無論順序があつた。一度に其處へ達したのではない。即ち彼れが先づニュートンの相對性原理を、等加速運動の場合にも當て蔽まることを證したのは一九〇七年であつた。即ち速度が一樣の割合で増加して行く運動例へば石を落した場合の運動の如きであるがこれに等速運動の場合の相對性原理が當て蔽まることを斷定したのである。それから單なる等加速運動の場合ばかりでなく、廻轉運動のやうなそれ以外の凡ての加速運動をも相對性原理の内へ包含させることに成功したのが一九一三年頃から一五年にかけてであつた。これで、今迄ニュートンの力學に於ては運動の相對性原理は運動に關する絕對性原理の例外の様に取扱はれてゐたのが、全然地を換へてニュートンの絕對論が居所がなくなつて相對性原理の方が凡ての運動を支配するやうになつたのである。茲にアインスタインの獨創力の偉大さがあると言はれる所以である。

さて、アインスタインは何ういふ風に考へて行つて此の原理を立てたのであらうか？ 彼れは先づ最初に、運動が行はれ物體が靜止するところの絕對空間とは何ういふものかと質問したのである。絕對空間はニュートンの力學の最初の假定であつた。ニュートンはそれを感覺を超越した

實在とした。カントはこれを先驗的觀念とした。然るに斯様な超感覺的實在なるものは自然科学では問題とならないと考へられ、又ニュートン等の考へた空間はユークリッド幾何學に當てはまる空間形式であるが、空間形式はたゞユークリッド幾何學の原則に當てはまるものだけに限られてゐない。地平面上に小さな三角形を描いて其の内角の和が二直角であるといふことを吾々は實際に經驗する。これはユークリッドの幾何學に従へば確かに眞である。然し地平面をだん／＼押し擴げて行けば終ひにはユークリッド幾何學の平面ではなくつて了ふのである。即ち平面でなくて球面になる。其處では非ユークリッドの幾何學が支配することになる。だからニュートンの考へた空間ばかりが眞であるとは云へない。況して全宇宙を包んでゐる空間としてはニュートンの考へた空間は不合理である。

ところで光の現象であるが光りが、空間を傳はるためには空間に何か媒介物が存在しなければならぬとしてエーテルといふ不思議な怪物が考へられるやうになつた。一六七八年にオランダのフインゲスが、光はエーテルの波動であると唱へてから後、多くの物理學者はエーテルの性質に就いて様々な説を立てたのである。このことは既に充分知られてゐることである。吾人の理

性の満足のためには、光りが何もない空間を傳はるといふことは許されないから自然エーテルといふものゝ存在を必要としたのであつた。光ばかりでなく電氣の傳はるためにも無論エーテルの存在が必要と考へられたのである。多くの實驗の結果、天體の運動はエーテルが存在してゐるのに殆ど少しも抵抗を受けないと知れてそれではエーテルは稀薄な氣體のやうなものであらうとされてゐた。又それは空間に瀰漫して絶對に靜止してゐる筈だとされた。更に又それは横波として光が傳はるには固體的の彈性を持つてゐるものであるに相違ないとされた。然るに果して其の様にエーテルが空間に絶對に固定してゐるのならば、エーテルに向つて運動する物體の速度といふものが何かの實驗で測定することが出来る筈である。茲であの米國の有名な學者マイケルソンとモーレーとの二人の實驗が行はれたのである。地球は靜止してゐるエーテルの中を進行してゐる筈であるから、エーテルは地上では吾々の方へ逆流することになるわけである。此のエーテルの流れに眞直ぐに逆つて（即ち地球の進行運動の方向と同じ方向に）之を往復させる。同時に此の方向に垂直の方向へ相等的距離を光を往復させる。前の場合には光はエーテルの逆流に眞向から進むから後の場合よりも時間が幾分か長くかゝる筈である。マイケルソンは初め一八八一年に

かういふ實驗を自分でやつて見た、それからモーレーと一緒に協力して又やつて見た。一八八七年であつた。ところが兩方の場合——地球の運動の方向と之に垂直な方向と兩方の場合——の光の往復時間が毫も異ならなかつた。これと似た他のものゝ實驗なら確かに差が現はれる筈なのである。例へば一定の速度の飛行機を、何米かの速度で吹いてゐる風の中を右のやうな二方向に往復させて見れば、風に向つて往き風の方向に従つて歸つて來る方が時間が長くかゝる筈である。或ひは廣い河の流れで一定速度の船を用ひて見るとしても良い。その結果はたしかに兩者間にやはり差があるに違ひないのであるが、然るに光とエーテルとの場合には其の差が毫も見出せないのである。

茲に光の性質とエーテルの性質とが眞に正しい姿で見出されるのを待つてゐたのであつた。注意深い考察の後にアインシュタインは遂に大膽な斷案を下した。

「光の速度は、如何なる觀測者に取つても即ち靜止してゐるものに取つても非常な速度で運動してゐるものに取つても常に絶對に同一である。」

これがアインシュタインの相對性原理の最初の根本假定として置かれたのである。この光の獨特

性を出發點として彼れの原理は四方に發展されて行つたのである。

抑々エーテルは光現象や電磁現象を説明するために必要な媒質として假想されたといふ點で重大な意味を持つてゐるばかりでなく、更にエーテルはそれが絶對空間を標示するものとして非常に重要な意味を負うてゐるのである。空間にエーテルが瀰滿して靜止してゐるとすれば、エーテルに對する運動とは即ち空間に對する運動といふ意味になる。果してエーテルが空間に媒質として存在してゐるのならば、その中で一定の速度の光が進行する時には、これに向つて運動してゐる觀測者には、光の速度が違つて見えなければならないわけなのであるが、その相異が見えない以上は即ちエーテルの存在は否定されなくてはならない。光現象の法則とエーテルの物質的性質の假定は矛盾することになつたのであるから光の獨特性が勝つてエーテルは否定されて了つたのである。

エーテルが在つて空間が在つたのであるからエーテルが否定された以上、絶對空間も亦否定されて了つたのである。絶對空間を標示するものが何物もなくなつて了つたのであるから絶對空間そのものも亦存在しないのだと考へられることになる。茲で凡ての觀測者は空間の中で互ひに運

動してゐるとしても、その何れが空間に静止してをり、何れが動いてゐるか無差別となり、何方が静止に近いなど、いふ考へは全く無意味となり、兩者の關係は全く相對的にだけ意味があるといふことになつたのである。抑々そんな差別をつけるやうな標準たる絶対空間なるものが全然認識され得ないのである。

「エーテルは否定された。」「絶対空間も否定された。」「凡ての運動は何れも同等の權利を與へられ全く相對的にのみ意義を持つのである。」といふことになつた。

これには尙ほ時間の判斷が加へられなければ完全な相對性原理として成り立たない。抑々、時間の概念は空間と同様に絕對的に考へられて來た。空間の凡ての場所に於て同一の普遍的な時間定められると考へられてゐたのである。だから或る一定の出來事に於て其の原因と其の結果との時間的距離や、或る出來事が初まつて終るまでの時間的連續の長さなどは、凡ての觀測者に取つて同一であるとされてゐたのである。然し時間を測定するためには、空間内に起る運動現象を媒介として用ふることが必要だといふことは認められてゐたのであつた。のみならず實際に斯かる媒介に依つて時間の測定が行はれて來たのである。空間内に何等の變化も起らなければ、時

間的經過は何うしても知ることが出來ない。此の意味から、時間と空間内の運動現象との間には非常に密接な關係の存在することは明らかである。然るに從來は、たゞ同一の普遍的な時間が凡ての場所を蔽つてゐると考へられ、此處も彼處も今同じ時刻だといふやうな判斷が行はれてゐたのである。それは即ち絶対時間であつた。

先づ此の媒介として用ひられる運動現象の性質に就いて考察されなければならなかつたのである。アインシュタインは即ち此の點に注目して、從來の時間判斷が正當でなかつたことを明らかにし、絶対時間を否定し、時間も亦相對的にのみ判斷すべきものであると斷定したのである。先づ彼れは離れてゐる二つの場所が同時刻であるといふ判斷をなされるためには此の二つの場所の間に信號として傳達せられる何等かの物理的現象が媒介として用ひられなければならないといふことを明白にした。そして其の物理的現象として彼れは光を用ふべきであると斷定した。

何故彼れが光を此の場合に用ひて音響を用ひなかつたかといふ疑問を持つものがあるであらう音響も大低の場合或る範圍内では自由に空間を傳達するから此の場合の信號としてこれを用ひても良さうなのである。然るにアインシュタインは光のみが此の場合の信號として妥當であると

したのである。それは光が既に述べたやうな獨特な性質を持つてゐるからである。光の速度は如何に早い速度で光の方向に又は反對に動いてゐるものから見ても毫も變化がないのである。如何なるものも光ほどの速度に達することは出来ない。どんな力を加へて走らしても光ほどの速力で走るものはないのである。これは言ふも愚かなことであらう。如何に早く走つても光の速度に對しては比ぶべくもない。數學の上で言ふとすれば、光の速度はこれに如何なる數を加へても減じても變らない量だといふことになる。普通の加減法で言ふところの無限大の數が光の速度だと云へる。けれども光の速度が一定の數値を持つてゐることは既に誰れでも知つてゐる筈である。即ち光の速度は一定の有界數なのである。だから通常の加減法の無限大の數に代つて或る有限の數が役をつとめるわけなのである。

此の光を甲地點から乙地點へ向つて送り出す。乙地點で直ちに鏡で反射して送り戻す。光の進行速度が往復とも同一だとすれば、光を送り出した時と再び受け取つた時との中央が、乙地點で光を受けた時に當る筈である。これで初めて兩地點の時刻が同地刻だと判斷されるのである。これに時計の進み様を合はせれば良い。

若し此の場合往きと復りとで光が異つた速度で走つたとしたならば何うか。此場合にはその速度の相異程度に應じて、兩地點の同時刻といふ判斷が適宜に變更されなければならぬのである。信號として用ひられる現象が如何に空間に傳達するか。この點に關する一定の法則に依つて、異つた場所の同時刻の判斷が決定されるのである。即ち同時刻の判斷は絶對的に決定されてゐるのではない。

「斯くして絶對時間是否定されて了つたのである。」「各々の觀測者は銘々に自己に固有の時間を判斷してゐるので、必ずしも他の判斷と合致してはゐないのである。」

此の結果。——同時刻といふ判斷の相異は空間の長さに對する判斷の相異を自然に伴つて來る。また空間の長さの判斷の相異は時間の長さに對する判斷の相異を結果する。

萬有引力。——アインシュタインは萬有引力に就いて何う答へたか。彼れの理論に於ては、萬有引力は光の速度と同じ速度で空間を傳達するといふ考へが導入された。此の考へは彼れ以前に既に實驗的に證明されかかつてゐたのを彼れが自分の相對性原理を完成するに當つて明確に引力の速度を斷定したのである。

吾々が今日非常な恩恵を受けてゐるニュートンの物理学の諸法則の内でも最も精妙な法則は萬有引力に關するそれであらう。諸多の天體の運動、軌道の大きさ、彗星が何年目に何處に現はれるといふことや、日蝕や月蝕の起る時日とか、種々なる天體の様々な力學的現象に就いて、測定したり説明したり豫言したりすることの出来るのは、ニュートンの萬有引力の法則の應用のお蔭なのである。

然し乍ら此のニュートンの法則の内には、引力が傳達するものであるといふ考へは全く無かつた。彼れの法則はたしかに自然のありのままの實在の姿を假定することに成功してゐるのであるが併し單に自然法則が事實と一致してゐるといふだけでは、認識論的には不満足な隙間があるわけである。自然法則はその内面的關係が思惟の必然性に依つて完全に連結され、全體の體系が認識論的な立場から見ても少しも隙間のないやうなものにならなければならぬのである。

其故ニュートン萬有引力の法則は實在の假定として遇然的に事實と一致してゐるに過ぎない一つの命題だと言はれ得る。どんなに精確に月蝕の起る時日を豫定して的中し此現象を説明しても其の内面に於て尙ほ考察を要する所が残つてゐるのである。それは遇然に事實と一致してゐるに

過ぎないと言はれても仕方がないのである。自然法則の必然性は内面的な論理形式の内に生れなければならぬからである。

さて、ニュートンの萬有引力は何うであつたか、物理的作用は、空間を遠く距つてゐる場所の間に、直接的に及ぶものであらうか。遠く離れてゐる物體と物體との間の引力は、最初から存在してゐるのであらうか。ニュートンの法則では、最初から引力は與へられてゐるとして其處に何等の問題は無いとされてゐたのである。接近してゐる物體と物體とがその距離を變化すると其れと同時に引力の大きさも變つてゐるとされた。併し果して引力はその様に絶対に與へられてゐるのであらうか。

此の問題は、初め電氣力に就いて研究された。それが磁氣力と關聯して色々な關係が明らかにされるに至つて、電氣力や磁氣力が有限な或る速度を持つてゐることが斷定され、十九世紀の終末には、これらの力は光速と同じ速度を持つてゐるといふことが實證されたのであつた。これが萬有引力の場合の豫想の根柢となつて、引力も多分一定の有限速度を持つてゐるであらうとされた。そして空間を傳はるのだらうと推察されてゐたのである、それがアインシュタインに至つて

初めて萬有引力は光速度と同じ速度を以て空間を傳達するといふことが明確に斷定されたのである。此の場合彼れはその一般相對性原理に複雑なるリーマン幾何學（最も一般的にされた非ユークリッド幾何學のこと。リーマン等の數學者がその解析的理論を發展させたのでさう呼ばれる。）を用ひ、その内へ此の引力論を導入して矛盾なく説明することが出來たのである。茲にニュートン以來の絶對として考へられてゐた引力は否定されたのである。

宇宙論。——

アインシュタインの萬有引力論から、新しい宇宙論が矢張り彼れの手に依つて導き出された。

先づ吾々の驚くべきことは、彼れの宇宙は有限であること、物質があつてそこに初めて宇宙が在るとした事、（宇宙の構成は物質の存在に依立するとなした事。）宇宙空間と宇宙内の物質總量との必然的關係などであるが次にボルツマンの宇宙論やニュートンの宇宙論に對比して述べて見よう。

自然に於けるエネルギーは凡て、摩擦や抵抗のために熱のエネルギーに變化して行く。而して熱は常に平衡状態を作らうとする傾向があるので、高い温度のところから低い方へと移動する。

斯様にして凡てのところへ熱が行き亘つて平均されて了つた上は、最早エネルギーの平衡運動は起らない。エネルギーそのものは失はれなくとも、自然はそのために終に死滅状態となつて了はなければならぬのである。かういふ自然の死滅説は、熱力學の經驗から結論されたのであつた。

併し乍らこれは自然の死滅に就いては語るけれども、自然創生の因由に就いては毫も説明するところがない。否、何等これに觸れたところもないのである。自然は如何なる原理に従つて今在るやうになつたか。今のやうな状態に導かれてくるためには如何なる原因と原理とがなければならなかつたのか。

若し斯様な原理や原因が引き出されたとしてもそれは此の熱力學の熱平衡の法則と矛盾しはせぬか。物理學には非常に困難な問題が多いがこれもその一つだつたのである。

ところでボルツマンは、自然の非可逆性を「偶然」の法則に依つて説明しようとしたのであつた。すべての物質は多くの分子の集りから構成されてゐる。それらの分子が相互作用のもとに自由動き得るとしたならば、それらの取るべき位置や運動の状態は全體を見互すならば、偶然の法則に支配されて行くのであらう。若し最初の状態が著しく偏極的であつても、それは漸次平均

されて行つて、遂には一樣の状態になるであらう。熱平衡といふのが即ちこれであるが、此の見解を以てすれば熱力學の法則は、自然が偶然の法則に導かれると言つて良い。自然現象がある一定の方向にだけ經驗的に現はれるといふのは、それが凡ゆる可能の變化の内で最も多く實現し易い偶然さを持つてゐるからなのである。この偶然さの實現する程度は現象に與る個々の分子の數が多ければ多いだけ、非常に増大する譯である。實際に分子の數はその分子量を九に假定すれば九瓦中に一千億兆個もあるのであるから右のやうな偶然さはその度を驚くべく増して殆ど必然的に現はれると云つても良い位なのである。

これが熱力學の第二法則、自然現象の非可逆的である。この意味である。個々の分子間の現象が悉く可逆的であるに拘らず、この多數の集合體系の上に於てのみ非可逆性の現はれるといふことを極めて自然に説明したのである。併し乍ら熱力學の法則は、要するに偶然の法則に従ふものである以上は、たとへその實現する偶然さが非常に確かであると云つても、尙ほその本質上他の物理學の法則の絶對に必然なるものとは性質を異にしてゐるのである。

或る極めて稀な場合には之に反する現象が實現し得ることを許さなければならぬ。之れは偶

然の法則からの當然の結果である。如何に稀有の場合だとしてもそれが起る偶然さは矢張りいくらかは存在してゐるのである。地上の人間凡てが同時刻に自殺して了ふといふ様な偶然さでも決して絶對にないとは斷定出来ないわけである、分子の數の極めて少い部分を觀察するならば、熱平衡の状態から外れる事實をいくらかも目撃することが出来る筈である。水を充した器のなかで其の平衡状態では到る處温度も密度も等しくなければならぬのに、その極めて小さな各部分を取ればそのなかに密度や温度が平均の値から外れてゐることは、敢て驚くには足らないのである。ブラウン運動の現象や蛋白光の現象の如きは之を明確に證明するものである。廣大な宇宙を目に入れる時、その内の個々の要素が老大なだけに之が全體として偶然の法則に支配されて、一定の熱平衡の状態に向ふことは益々確實になるけれども併しそのいろ／＼な部分に於て、平均状態から外れる様なことの起り得る偶然さは決して絶對にないとは云はれない。従つてそれはどんな稀有なものであつても、何時かさう云ふ場合が實現しないと限らない。

ボルツマンはこゝに世界創生の因由が横つてゐるとしたのである。限りない大宇宙の何れの所かに或る偶然さを以て平衡ならざる状態が現はれてゐるならば、それは一つの自然現象の世界が

そこに發生したもののなのである。その世界に生存する知的生物はそのなかの現象を觀察して、現象が平衡状態に近づくやうな「時」の方向を過去から未來への方向と判斷するであらう。斯くして各々の可能な世界の内で自然現象は、常に一定の平衡状態に向つて進むやうになる。そこに熱力學の法則が成り立つのである。

かうした大宇宙は時の始終を超越したものである。此の内に自然の創生と死滅とは偶然の法則に従つて現はれるのである。

ニュートンの宇宙に於ては、萬有引力が諸天體を結び宇宙の全天體がその或る一點を中心として集團をつくるとした。

此の中心を遠ざかるに従つて、空間に於ける天體の密度は漸々に減じて行くと假定されなければならぬ。若しさうでなければ萬有引力の強さが無限の遠方で無限に大きくなつて了ふのである。その結果は或る場所で引力の大きさが不定になるであらう。併し之れを避けるために前述のやうな集團を假定するとすれば、それは何故に宇宙の無限の空間のなかに孤立してゐるかといふ疑問に對して、答へに窮しなければならぬ。何故ならこの集團が若しボルツマンの大宇宙のなか

に於ける一つの世界であると解するならこれだけが宇宙の全物體でなくて尙他にも同様な集團が多く存在してゐることを許さなければならぬからである。而して更にそれらの全體を考慮した時に、矢張り最初に於けると同様の困難に衝き當るのである。之に反して若し全宇宙の中に吾々の天體の集團だけが孤立するとする時には、たとへそれが偶然に存在してゐるのだとしても、矢張り永久に持たるべき筈がないのである。集團の外方にある天體の内にはその自分の運動のために永久にこの集團を去つて遠く散逸して行くものがあるに相違ない。斯様にして凡ての天體が宇宙に一樣に散つて了ふより外はないことになる。これがボルツマンの理論に合する平衡状態なのである。ニュートンの萬有引力論で云はれたやうな天體分布の密度は限りなく宇宙の空間に平均した時に無になつて了はなければならないのである。

然るにアインシュタインの宇宙論では天體を全宇宙に一樣に散在してゐるものと考へる時に其の平均密度が零でなくて有限の値を持つてゐることが許されるのである。それにも拘らず萬有引力の強さは凡ての場所に無限大にはならない。この結果が何處から來てゐるか。こゝに彼れの宇宙の他のそれと異つて重要さが潜んでゐる。

それは、物質の存在する場所ではその空間がある曲率を有するやうに歪むからだとしたのである。物質の平均密度に應じて宇宙の全空間は一樣の曲率を得るから、恰度二次元の球面のやうに宇宙は平均に於て三次元の球面空間を作る。従つて宇宙は有限の體積を持つてゐて、その内の一點から引かれた直線（最短距離を現はす線）はこれを延長すれば、有限の長さで元の點にまで戻つて來る。尙ほ彼れの理論から計算すると、この球空間の曲率の半徑は宇宙の全物質の質量に比例するものであつて、夫れ故もし物質が存在しないとすれば球空間は凝縮して一點に歸してしまひ、また物質が多ければ多いほど、之を容れる空間が大きくなるのである。

彼れの宇宙論では、空間は球狀性を持つてゐるとされてゐるが、時間の方は直線的に無限に長く續くと假定されてゐる。

此のアイNSTAインの宇宙の諸性質に就いては尙ほ多くの議論もあつて、或る點を更正することに依つて更に別な宇宙論を作つたものもある。併し乍ら全體としてそれは實に驚くべき完美さを以て合理的に宇宙を説明してゐるのである。

アイNSTAインの萬有引力論の最も有力な證明は水星の運動に就いて爲された。從來のニュート

ンの引力法則は天體現象を精妙に説明し豫言することが出來たに拘はらず、たゞ水星の運動に就いては説明が出來なかつたのである。水星軌道の近日點は移動するのであるが、此の移動の内では原因の不明なのがあつた。それは毎百年毎に四十三秒の角度の移動であつた。アイNSTAインの複雑な引力論からこれを明確に説明し得たのである。この他彼れの理論は驚くべき結果を多く生み出したのであるが光が太陽の近傍を通過する時に屈曲するといふ事實を豫言したのである。それは太陽の周圍の空間が歪んでゐるためであるとなした。この事實が一九一九年の五月廿九日の日蝕の際に、英國の天文觀測隊がブラジル及びアフリカ西海に於てこれを確めるに至り茲に彼れの理論は學界から全き肯定を受けるやうになつたのである。

宇宙の擴りは何處まで達するのか？ この問題は吾々の直接的經驗からは判斷が出來ない。併し吾々の思惟の力は或る程度までの解決を與へる。先づ吾々は、宇宙は無限に擴つてゐるのではないかと思ふ。吾々は宇宙の限界を見出すべき理由を全く知らないから。併し無限であるといふことに就いては色々の疑ひが出て來る。星辰は宇宙内に多様に分布してゐるが、充分大きな範圍を包んで見れば、物質の平均程度は何處でも等しい筈なのである。

然るに此の假定はニュートンの法則とは矛盾する。若しその様な分布を星がしてゐるとすれば無限の遠力では引力の強さは無限大になつて了ふからである、前にも述べたやうにニュートンの理論に従へば、宇多の全體には中心があつて、其の近傍に凡ての星が集つてをり、これから遠ざかるに従つて星の質量が平均に減するやうになる。そして限りの無い空間かの中に星の世界は局部的の集群を成してゐることになる。ところで、多くの星から發する光りは限りなく諸方に散布し擴がつて了つてもう二度と戻つて來ないわけである。星から遠ざかつて限り無い空間の内でははれて了つた。その空間のなかにも星が散在してゐるとすれば、その光りはその星に吸收されて結局相互に平均を保つことが出来るであらうが、全く其處には星がないのであるから失はれた光は全然遠い空間の内に没消して了つて再び吾々の星の世界には戻らない。それは永遠に失はれたのである。この様に光が次々に全く消滅として逸散して了ふとすれば結局安定な宇宙は考へることが出来ないわけであらう。

然るにアインシュタインはその理論で吾々の思惟の要求を充たるやうな宇宙を築くことが出来たのである。彼れの理論は宇宙の完全な姿を吾人の眼前に彷彿たらしめることが出来る。吾々は彼

れの宇宙論に於て殆ど凡ての疑問の氷解を得たのである。

「星は全宇宙に平均に分布されてゐる。」「この故に、空間全體は球空間となる。」「物體の重力の及ぶ空間は歪む。」（即ち此の空間は非ユークリッド幾何學の空間である。）（空間が歪むが故に宇宙は有限である。）（球空間はユークリッド空間と同様に限界はない。けれどもユークリッド空間のやうに無限に擴がつてはゐない。球空間では最短距離をあらはす線があるからである。）「此の場合の空間は、時間の概念が融合的に含まれてゐるところの空間である。」

アインシュタインの相對性原理に固く結び合はさつてゐるところの數學がある。それは空間の三次元に時間の一次元を加へた有名な四次元の世界といふのを立てたゲッゲンデン大學の教授ミンコフスキーが用ひた數學であつた。ミンコフスキーは一九〇八年にその四次元説に依つてアインシュタインの相對性原理に數學的な形式を附與したのであつた。アインシュタインは其の後一般相對性原理を完成するに當つて、初めて此のミ教授の四次元説を採用し更に自分の同窓の友人で數學者であるグロスマンの助力に依つて自分の望むやうな數學的形式を引き出し、遂に確實なる數