

といふことは考へられない、如何となれば、精神的存在とは自己以外のもの、内に自己を發見するものであるから、而して、それが眞に自己を發見し、若くは眞に自己であるためには、先づ自己即ち自己の孤立的個性を捨てなければならぬから。外的事物から借りて來た表象の内に、凡ての有限精神と神との關係の妥當なる表現を見出さうとする企圖は、更に一層徒勞に終る仕事であらう。宗教は有限精神と無限精神とが汎神論的同一に歸することではない、反對に、宗教に於てこそ凡ての人間精神の個性はそれの最も緊張せる特質を完成するのである。乍然、個人的人間精神の妥當なる概念はそれと他の有限精神との關係を離れては得られないと同じく、有限精神の如何なる表象もそれと無限精神との關係から離れては、不完全不適當なるものである。合理的精神的存在として私達は、私達の内に、普遍的無限理性に基くところの——あらゆる個人的生命を包攝し、超越し、個人的生命がそれと關係するといふことから離れては理解されない普遍的精神的生命に基くところの、一つの特質を有する。私達は有限のみの用語で有限精神若くは有限精神の宗教經驗を言表することは出来ない、何者、有限者に於ての最深、最眞實なるものを思惟することに於て、私達は同時に無限者を思惟せねばならないから。私達は純粹個別的なる事物の如何なる結合に依ても、個性の最も強き肯定と同時に、個性の絶對的放棄乃至犠牲を含蓄する一つの關係を適當に言表することは出来ない。宗教的關係は相互に他を

制限する二つの項の關係としては考へられない、何者、宗教の場合に於ては、二つの項の何れの觀念も互に他を含蓄するものであり、その二項の眞の關係は相互に制限するといふことが全く無くなつて仕舞つた状態であるからである。

尤も、有限的感覺的事物の世界に於ても、精神的世界に屬するところのより深き統一の反映が見られる——云はゞ、自然界の法則なる相互排他性若くは延長性から自然が自らを解放せんとする企圖の如きもの、精神的生命の本質的特色なる自己超越に近似せるものが、其處に見られる。例之、化學的融合、及更に多く有機體、動物的生命に於て、自然は無機物の條件たる空間的延長性を征服し始めかくして更に高等なる生命の存在を豫表して居ることは、私達の既に述べた通りである。動物に於ては物質の單なる機械的集合状態の統一は見られない。動物に於ては、有機的物質乃至單なる物質としては到底全然超越することの不可能なる空間的延長性と相並んで、あらゆる部分はその個別的孤立的存在ではなくして、凡ての部分が他の部分乃至全體との生きた關係に於てのみその存在の意義と生命とを有する底の統一が存在する。従て宗教的思惟が依て以て精神的觀念、關係を言表する表象を見出さんとする時、最も妥當に近い表象の見出されるものは、實に此の自然界の最高段階即ち精神の世界を境を接する有機的生命的の世界に於てある。蓋、精神的關係を有機的統一乃至生命の概念の言

表に用ゐる言葉で表象した方が、外的接觸とか、機械的構成若くは結合とかの概念と結び着いてをる言葉で表象するよりも不完全の度が少い。私達が私達と神との關係を言表するに、空間的距離や、外的力に對する服従若くは反抗や、物理的轉質若くは變形やを言ひ表す言葉を用ゐる時、即ち精神的存在の諸關係を以て、丁度建築物の石材が相互に關係する如くであるとか、建物と住人との關係の如きものであるとか思惟する時、——凡てかうした場合に於て、私達の概念の形式は、全くその内容とは別種なる事物から得られたのであり、從てその表象は必然的に甚だしく貧弱且不適當なるものである。されば、空間的標準は到底道德的精神的關係に適應されることは出來ない。空間的に距離があるとか、近接して居るとかいふことは、精神的存在の親粗の關係や、觀念の一致若くは不一致やとは少しも關係のないことである。さうして私達が是等二つの異質的事物(精神と事物)の關係をその内の方だけの言葉で言表しようとする時、それは表現せんとするものを甚だ不正確にしか表現することが出來ない。然し、精神的觀念を生命現象から得た形式に於て言表する時には——例之、未發展者と發展者の關係、有限者と無限者との關係を、種子と植物との關係、枝と幹との關係、生命原理と四肢五體との關係、といふ言葉で言ひ表す時、若くは心靈内に於る宗教を神的更生原理の浸潤として言表し、宗教の發達を神的永遠的生命が我が内に於て發達することであると言表する時、若くは新奇なる精神

的觀念の活動を食物の攝取作用を言ひ表はす言葉で言表する時、神的實在をさへ、外的機械的力としてではないが、「生命のパン」「活ける水」として言ひ表す時、さうしてこのものを取て食するもの、本質内にそれが同化するといふやうな言ひ方をする時——凡てかうした場合に於て、精神的觀念は尙感覺的形式の外衣を着て言表されては居るけれども、是等の形式は、感覺が既に半ば精神的なる或者と成つて居る世界から派生するものであるから、私達はその形式の下に何が言ひ表されてゐるかを殆ど直覺的に認識することが出来る。その形式は精神的生命そのものとは一ではないし、また感覺的延長性の雜りものを全然脱却しても居らない、何者、有機體内に於てさへ、有機的生命の統一圏内に攝取せられ、融合されないものがまだ残つて居るから。然し、此の表出の媒介を用ゐることに依て、私達は少くとも一段高い理解の様式に近づいて行くのである。その一段高い段階に於ては、思惟は思惟自體の唯一の機關となり、それ自身に於て獨立し、觀念の純粹と自由との世界に於てその凡ての活動を營むのである。

三、此の半繪畫的認識時代の思惟に必然的に附着して居るものとして右に述べた缺點に密接に關係して、更に第三の缺點を此に注意しなければならぬ。即ち此の段階の思惟は、精神的世界の一見矛盾要素と見ゆるものを調和し解決すること不可能である、といふことは是である。若し、そが思惟の差

別的要素に對して統一を與へることが出来ないならば、況してや思惟の反對、矛盾要素を統一調和することの不可能なることは明瞭である。通常意識がその下に働く條件から見れば、精神的世界の中心生命たる自己矛盾的傾向なるものは、調和す可らざる反對要素としての外は考へられない。そして單純感情なれば或はさうした矛盾にも氣附かないかも知れないけれども、一旦反省によつてかゝる矛盾の存在に氣附いたならば、通常思惟がその解決案として執るべき手段は、狭き合理主義を以て、思惟の矛盾的假面の一方面を排斥し去るか、若くはその問題自體を不可解決のものとして放棄するか、の何れかであらう。

既に述べた如く、精神的世界が外的自然界と異なるのは、それが孤立的に存在し且單に外的に相互に關係する箇物から成り立つものとしては考へられない、といふ點である。精神世界の最低項は絶對孤立の單元ではなくして、種々の要素を包擁する統一體である。詳言すれば、精神世界の最低なるもの若くは最低級なる統一體と雖、一見反對、矛盾の要素と見ゆるものを包攝し解決する統一體——その要素は個々獨立にはその眞意義を理解することが出来ない、反てそれ自身を否定する方法によつてのみ理解さるゝ複合的統一體——である。かくして精神の世界はその調和と存在とが矛盾要素の不斷の葛藤と不斷の融合、反對の調和のうちにあるものとしてのみ理解される。蓋、私達が何等か眞の觀念

に到達する思惟の過程を反省するならば、それは必ず積極運動と共に、消極運動を含むこと、そして精神的眞理といふものは單なる肯定としては理解されない、必ずその内に否定と肯定との兩者を包含するものとしてのみ理解されることが明になるであらう。

此の事は、例之、心若くは叡智其者の觀念に就て眞理である、自我の觀念は自我に反對するもの、即ち非我の觀念があつてのみ可能である、心若くは精神は非心的なるもの、若くは非精神的なるものとして考へられる存在に對立してのみ考へられる。外的客觀の世界なくして精神といふことを考へることは、精神なき外的世界といふことを考へると同じく、不可能である。唯物論も、又淺薄なる唯心論も物心の一方を否定することに依て、矛盾の解決を避けようとする空しき企圖に外ならない。眞の唯心論は物心二者の矛盾要素を認めながら、然もそれらの兩者を超越して、その矛盾を己がうちに融し込むより、高き原理を把握するものである。唯心論を以て單に外的世界といふやうなものを否定する學說であるとか、外的世界及それに於て眞と見ゆる一切は凡て心の幻影者若くは幻影的産物に過ぎないと爲す論議であるとかいふは、唯心論を謬るの甚だしきものである。眞の唯心論の意味する所は心と物質、自我と非我、叡智と其の對象は、その相對するから引離して考へれば單なる抽象に過ぎないこと、それらは相互に對立せずしては、從てまた相互に關係することなくしては、存在すると考へ

られないこと、それ自身を自我ならざるもの即ち非我に關係せしめない自我、及自我に對立しない非我といふ觀念は、**外例なき内例**、**下方なき上方**、**消極なき積極**といふ觀念と同じく、不可能なる觀念である、といふことである。^(例)かくして眞の唯心論によれば思惟若くは自覺は矛盾要素を認めると同時に一層高き統一に於てその矛盾を解決せんとするものである。

更に別な種類の觀念——**道德的精神的自由の觀念**を例に取て見よう。私達は此の場合に於ても矢張り、眞の自由はその内に表面的矛盾を含み、且それらを調和するものであることを見るであらう。若し私達が自由を得んとして、何等の條件、制限の無い、外からも、またそれ自身の本質からも、何等制約されない絶対自由といふものを考へようとするならば、私達は空想を追うて居るのである、かゝる自由の觀念は空想・非有にしか過ぎない。純粹に(非決定的)なるもの(the purely indeterminate)を考へることは、何者をも考へないことである。私達が自由に就て考へる時には、私達はそれを或る者の自由として、それ自身に性質を具へて居るもの、自由として考へる。而して此の性質は少くとも、單なる抽象上の無條件的自由に取ては一つの制限である。一般に、自由の觀念は、苟もそれが眞に把握されるためには、非自由の條件、制限の觀念を伴はなければならぬ。而して眞の自由の觀念は——それを或は自己決定、若くは自己活動、若くは法則に依る自由、若くは自己自身の法則乃至觀念の意

識的實現と名けてもよい——その内にそれ自身に反對なる原理即ち必然といふ觀念を含蓄し若くは包攝するものでなければならぬ。

同じ様に、有限・無限といふ言葉も相關的用語であつて、互に他に關係してのみ意味を持つ、無限・有限といふ觀念は表面的にはそれを否定するやの觀ある原理に依てのみ理解され得る。既に論じた如く、私達の有限といふ自覺は、私達が實質的に有限性を超越したことを含蓄するものである。凡ての宗教は有限者の不満足・暫時性・非實在性といふ意識から出立する。而して此のことは、若し私達の有限性の自覺そのもの内に、その有限性と衝突し之を否定するもの、意識が秘かに含蓄されて居らなかつたら、不可能なる經驗であらう。而して宗教がその最も高き、最も純粹なる形式、即ち人間精神の神的精神に對する意識的服従といふ形式、に到達した時、その状態を最も徹底的に説明するには宗教を以て有限者が自己自身の有限性を否定すると同時に之を肯定することであると爲す外はない、換言すれば、宗教の極地は自己を失ふことに依てのみ自己を全うするに在る、『吾生さるは、吾にあらず、神吾に在りて生く』といふ意識に在るとなす外はない、又他方に於ては、純粹單一なる無限者、それに矛盾する如く見ゆるものは少しも包含しない無限者、といふ觀念もまた同じく不可能である。單に宇宙に充滿して、それ自身の外には何者をも存在を許さぬといふやうな無限者は眞の意味の精神

的無限者ではない、何者、それは精神の最高屬性たる諸性質——同情・愛・自己啓示・他の存在と生命のうち生きる生命——を缺く無限者であるから。換言すれば、愛を可能にする一條件に依て制限される無限は、單に何等の制限をも持たない、といふに過ぎない無限よりは、より高い、より多く無限的であると云へようから、又單に無限を有限世界から無制限に超越せしめ、此等の二者を相互一致する事なき對立に於て存在するものと考へることに依ては、決して眞の無限の觀念を握ることは出来ない眞の無限はその無限の觀念其者の内に、有限者の存在を含蓄し包攝するものでなければならぬ。

楮、精神的事物に此の特質あるが故に、(即ち精神的事物は、矛盾要素を包攝し解決するところの思惟に依てのみ把握さるゝといふ特質を有するが故に)通俗的意識に取ては、之を單に比喩的若くは繪畫的に言表する外、言表の仕方がないのである。既に論じた通り、通俗的意識の言語は時空の條件下に在る事物の性質を言表するに適當したものである、そは從て世界を以て各自獨自的自給自足的存在を有する個別的な存在から成り立つものと爲す思想方法に對しては大いに役立つ。乍然、一朝私達が事物に就て精神の見界を探る時、あらゆる對象を、單なる獨自的單位ではない、その各々を(言はゞ)同時に自己であり且自己以外の他であるとして、理解することが必要となつた時、そして私達が同時に否定することなくしては肯定することが出来ない、肯定することなくしては否定することが出来ない

肯定することなくしては否定することが出来なくなつた時、表面的矛盾要素が相互融解し合ひ、相互に實在性と生命とを附與し合ふ時——かゝる世界に於ては通俗的思惟の方法では到底是を完全に理解することが出来ない。此の際、此の精神世界に對する敬虔感情が本能的に迸發して、その矛盾要素を實踐的に解決することもあらう。そして私達が感情の領域に停り、若くは通俗的意識の到達し得る認識の程度に満足して居る限りは、その矛盾が意識されず、そしてその間に含まるゝ矛盾要素は宗教的經驗が自らをその内に包む逆説的神祕的言表の形式に依てのみ時々表出されるに止まることもあるであらう。「己が生命を失ふものはそれを得べし」。「吾弱き時、吾強し」。「吾神を識る、否、吾神に識らる」。「吾生はに^{あらず}ならず、基督吾に在りて生くるなり」。「吾、彼等のうちに、汝、吾うちにあるは、これ彼等みな一つにならんためなり」。「吾等生くる間は常に死にまで誘はる、之イエスの生命吾等のうちに明ならんためなり」。「欺く者の如くして然も眞實、知られざるが如くして然も善く知られ、死ぬる如くして、見よ、生き、悲むが如きも然も常に歡喜す」——かうした言葉を語るものは、必ずや彼自身のうち、精神的生命がそれに依て自己を維持する矛盾要素の劇烈なる不斷の闘争を體驗し、又それと同時に、その精神的生命の統一性と恒久性とに於て、それら矛盾要素の實際上の調和を發見したものであらう。乍然、反省の結果、理性が此の矛盾の解決を追求するに至るや、最早、單なる敬虔なる感

情とか、普通の非學的意識の表象の方法とかに依る解決では到底満足出來なくなる。宗教的信條の多種にして一見矛盾せる諸要素に内面的統一乃至連絡を與へんとする企圖に於て、私達の自然に採る第一歩は、論理的組織的理性の力を藉りて、それに依て神學上の定義や教義やを定め、これらを論理的矛盾に陥らぬやうな組織に組み立て以て知的要素を充たさんとすることである。乍然、かくする事に於て、私達はやがて、精神的世界の統一といふことは形式論理學の範圍外に屬することであり、私達の理知的努力なるものは、私達の調和せんとする差別を調和することなくして、反對にそれらを以前にまさる嚴格なる對立・不調和の内に置くに過ぎない、ことを知る。さうしてそれは事の性質上極めて自然な結果である。若し精神的實在の世界といふものがそのうちに一つとして獨自的實體 (self-identical entity) といふやうなものを許さないとするならば、同一律 (law of identity) を以て根本原則とする形式論理に依て精神的世界を理解せんとするの根本的に謬れるは明瞭である。又、凡ての事柄の眞否を檢査するのに所謂矛盾律 (law of contradiction) に依てしようとする形式論理の抽象的分析の方法に依て、一見反對と矛盾とに充ちて居る精神の世界 (その矛盾・對立はより、高き原理に依て始めて綜合統一される) の眞相を説明せんと企てる時、非常な誤解を招き易いことは、是また明瞭である。此の際、理知が強いて矛盾なき體系を創り出さうとするためには、眞理の一面を他の之と對立する一面

のために犠牲にして仕舞ふか、さもなくばその出立點として何か根本的原理とか教義とかいつたやうなものを立て、一切の思惟世界の事柄をそれに強ひて結びつけるかしなければならぬ。換言すれば論理的推理が依て以て統一に達せんとする唯一の方法は、抽象と概括とのそれ——差別の調和にあらず、寧ろ、差別の排斥に依て進む方法——である。例之、哲學に於ては、此の推理法は、意識の内容をなす不可分離的二要素即ち客觀と主觀との何れか一方のみを擱めば、他の同じ様に必要な要素は之を排斥して仕舞ふのである。かくてそれはあらゆるものを客觀的要素から演繹せんとしては、唯物論若くは感覺主義といふ體系を作り、或は反對に、あらゆるものを單なる主觀的要素から演繹せんとしては、淺薄なる一種の觀念論に陥るのである。倫理的論證に於て此の方法に従へば、自由と必然といふ二概念は矛盾對立して調和すべからざるものであり、一方、單なる抽象觀念に過ぎない無制約的自由といふやうなものを立て、それに協はないものは一切排斥しなければならぬとなすか、他方、かかる自由の觀念の難點や不可能に氣附くや、反對に、それは一切の自由を否定し、向きの無制約的自由の觀念と同じ程度に單なる抽象に過ぎず、且、精神を物質にまで引き下げる機械的必然を主張するに至る。又、宗教及神學の領域に於ても、あらゆる事柄を狭い推論式的論理の節にかけようとする同じ傾向は、同じ様な結果に導く、即ちかゝる方法に依て考へ得る唯一の無限な有限の否定である。かく

してかゝる論法に依る哲學に取て可能なる唯一の宇宙觀は、人と世界とを一の夢幻となす一種の汎神論(Pantheism)か、或は神の存在を許さぬ唯物論(Materialism)若くは個人主義(Individualism)かにならねばならぬ。かくして、かゝる論法に取ては無限絶對なる叡智及意志に依て規定さるゝ自由にして有限なる叡智及意志といふことは矛盾した觀念であり、從て私達は神の主權・豫知といふ觀念から出立して人間に何等の精神的生命の獨立をも許さない神學を取るか、さもなければ、反對に、人間に責任性を與へるために、神の觀念に實質上の制限を加へる神學を取るか、その何れか一つを選ばなければならぬ。神・人といふ二概念は兩立することの出来ない矛盾した概念であり、その矛盾から免がれるためには、此の論法に従へば、神的なるものを制限し、非神化するか、さもなければ、人的なるものを全く否定するか、その何れかに依る外はない。かくして、此の論法の導くところは、一方に於ては、單なる抽象觀念に過ぎない神の概念に囚はれて居る淺薄なる理神論(Deism 或は超越神論)をあり、他方に於ては、基督の人格と神との一致の可能を證明せんがために基督の人間性を單なる神の權現に過ぎないとまで論じ去らうとした教父神學者達の數百年に亘つての論議である。最後に、その深遠・奧妙を計るに不適當なる論法を精神界に適用せんとする同企圖の好適例は、かの神學者達が神のいろいろの屬性の調和を保たんがために工夫した「圖式」論である。彼等の考案に従へば、正義・慈悲の如

き神の屬性は相互に獨立した實在であつて、各一定の存在と獨特の意義とを持つて居るものである。而して、かくの如く抽象的に考へられれば、勢ひ、惡の罰を原理とする正義と、その赦免を原理とする慈悲と、この二つの屬性は互に衝突せざるを得ないこととなり、その結果、二屬性のうち一を立て、他を排斥してその矛盾を避けんとするに至る。乍然、此の場合に於ても亦、此の如き方法に依て得たる統一は差別の眞の調和に依て得られた統一でなく、複合的眞理の一面だけを立て、他の一面をば棄てゝ顧みないといふ無理な方法に依たものであることは明瞭である。

之を要するに、私達の到達する結論は次ぎの如きものである。單なる論理的推理は精神的世界に屬する差別要素に眞の統一を與へることをしないのみか、そは益々それらの對立を明白にするに止まる論理的推理は、有機的全體を構成する眞理の種々なる部分を、絶對孤立的要素にまで解體し分析するけれども、かくして解體された要素を再び原の眞理の有機的統一にまで組み立てことは出来ない。恰度解剖學者が一旦解剖した有機體のばらになつた部分を再び原のまゝの調和と生命力の漲る有機體に組み立てることが出来ないと同様に――。

然らば、何らかより高き調和の方法が無であらうか。思惟は、精神的世界の差別要素や矛盾やを明示するのみに止まらずして、それらの差別・矛盾をより豊なる、より深き統一に於て調和する機能

を有しないであらうか。私達は一つの見地に達することが出来ないであらうか。——即ちその見地から眺めるならば、一切の精神的觀念が、その本質上、差別要素の統一態であることが理解される、換言すれば、精神的觀念といふものからは、それに特有なる先天的必然性に依て、差別的矛盾要素が生れ出でるが、再び同じ必然性に依て、それら矛盾對立的要素は一層高い觀念の内に溶し込まれ、そこに統一される、といふことが理解できる。——此の如き見地に達し得ないであらうか。要之、思惟には神的眞理を、一つの有機的全體として、而してそれに屬する一切の要素を、相互孤立せる概念としてなく、一つの有機體内に統一された部分として、把握することが出来ないであらうか。即ち一つの要素もその屬する全體の他の要素から獨立し若くは對立するものとしては考へられない、獨立といふことの許されるのは、一切の獨立といふことが消え失せるまでの過程の一階程としてのみであり、對立といふことの許されるのは、普遍的調和に於ての表面的不調としてのみである、といふやうな見地に立つて、思惟が神的眞理の全體を認識することが出来ないであらうか。かゝる見地を探ることの可能な所以を説くことが、次章に於ての私達の仕事となるであらう。

第八章 宗教の哲學的(思辨的)觀念

宗教的認識に於て、通俗的思惟だけでは充分でない所以は、主としてそれが有限世界に屬する外的、偶然的關係を超脱した世界を思惟するに堪へない處にある、而して、それが一步を進めて、論理的悟性の範疇及方法の援を藉りて之に當る時、その結果は私達の通俗概念若くは信條に潛み匿れて居た矛盾を明みに引き出し、之に明瞭なる表出を與へるに停つて、矛盾其者には何等眞の調和を與へ得ない、といふことが前章に於て明瞭にされた。偕、悟性の概念は、見方によつては、私達の最初の宗教意識の單純にして非推理的なる觀念に一進路を開くものであるとも云へようけれども、また他の見地からは、精神生活に於ての一退歩であるとも見られる。悟性の概念は私達をして思惟の必然的運動に於て一步を進めしめる。乍然、その思惟の運動が、直接經驗の世界より一步を進め得たのみで、全然其處で休止するならば、悟性は一方に於ては、無批判的單純信仰の満足を破り、他方に於ては、理性の追求する一層深き満足を私達に齎すこともし得ないといふことにならう。認識の最高理想、換言すれば思惟がその内に己の全要求の實現の満足を感じ得る唯一の認識は、かうした矛盾の無い認識、それに於て形式と内容とが一致調和し、その理想的要素が自らの純粹を失はず、而も相互整合調和を保つて把握される認識である。換言すれば、認識の最高且唯一妥當なる形式は必然性を特質とするものである。蓋、必然的眞理とはあらゆる外的、若くは與へられたる、要素を脱却せるもの、それに於て私

達が單に事物のかくある姿を見るに止らず、それらが必然かくあらねばならない姿を見究め得るものである。更にそれは、認識の構成要素を個別的證驗に依て採用する孤立獨立せる概念としてでなく、相互に密接不離の有機的關係にあるもの、即ち、一が與へられれば、二が必ず生じ、かくして認識の全體が一有機的組織を成すものとして、融合統一するものでなければならぬ。

私達は、前章に於て、通俗論理が認識の最高機關としては充分でない所以を概観し、精神的實在は形式論理の形式・方法の到底把捉し得ない微妙なる方法に於て相互關係して居ること、從て思惟の究極問題は到底形式論理の範圍外にその解決を求めなければならぬ所以を明にした。私達は更に進んで此の形式論理の不充分をもつと仔細に考察し、論理的思惟の到達し得なかつた認識の最高完全なる形式に到達する事の出来る他の適當な方法あるか、を研究して見なければならぬ。

認識の究極機關としての悟性の缺點は、それが認識の統一を不可能ならしむる前提から出立する所に在ると云へる。即ち悟性は世界を飽迄分解するけれども、悟性にはその解體した部分を再び統一する力がない。悟性は凡てのものに自同性・排他性を假定する、然し、外的關係から出來上つた如何に巧妙な機械を考へても、悟性の力では到底凡ての要素を一つの合理的組織に於て統一することが出来ない。此の悟性の見界に従へば、あらゆる事物の真相は、その一つ一つが自己自身としての存在を永久に保

ち、一切の他のもの、外に自己同一性を維持するが故に、私達がその一つ一つを考へる時には、それを獨自存在として、一切他のものから引き離して考へなければならぬ、即ち、自然・人・神若くは、物質・精神若くは有限世界・無限絶對世界といふものも、各獨自の自同性・獨立存在を有するものであり、それらの一つが他の存在に如何なる關係に在りとするも、私達は、先づ第一に、かゝる關係から離れて、それ自身に於てそのもの、本質を考へなければならぬ。乍然、世界に於ては差別と共に統一がある。個別的存在は凡てそれらの多種多様な形式・機能に依て、相互に、また全體に對して、斷えず關係を繋いで居るものであつて、それらのどれか一つでもを一切の關係から引き離して個物自體に於て考へるといふことは到底出来ないことである。かくして、普通意識でさへ、雜多なる對象を考へる時に、その對象の一つ一つを個物自體に於て考へるやうなことはしない。況んや、反省の進んだ睿智者に取ては、かくの如き企は益々困難を増すのみである。そこで悟性は、何等かの方法に依て、統一と差別とを一致せしめ、個別的存在をそが斷えず變化するにも拘らず之を一個獨自の存在として認め、神の統一性は彼の本質に歸せられねばならない無限に多種なる變化と調和することを明にし、かくして、あらゆる有限精神はそれ自身の存在を保ち、而もそれが神の無限性の觀念と衝突するものではないことを明瞭にしなければならぬこととなるのである。私達は暫く、悟性が一方に個物の同一律の

根本法則を固守しながら、個別的存在と全體としての世界と、の認識に統一と整合とを與へんとし、案出する方法を吟味しよう。

一、思想的反省なき者に個々獨立せる存在單位として見ゆるものゝ多くが、實は單純單位ではなく複合的存在であることは、論ずるまでもないことである。それらの複合存在は、空間的に相互的に存在する諸要素から成立つ。それらは永久に絶對的に同一物であることは出來ない。それらの要素が互に新しき關係に入るか、外界との關係が變るかに從て斷えず新姿態を示す。生命・叡智を有するものは勿論、如何なる下等なる無機物でも、決して絶對的に自同的單位であるものはない、必ずそのうちには複雑性若くは差別の要素を含蓄してゐる。然らば、如何にして私達はそれらの存在を尙も個物として續け得るか。如何にして私達は、個別的對象、若くは全體としての世界の認識を、それが單なる孤立點の混沌に墮する危險から防ぎ得るであらうか。

此の問題に對して時々與へらるゝ解答は次の如きものである。吾々は吾々の概念に於て、事物を幾多の性質を有つ個別的存在と考へることによつて、その差別と統一とを結合せしむることが出来る蓋、それらは幾多の異種の屬性、例之、廣・固・重・色・機械的引力及反撥力・化學的同化性等を有つてゐる物體であり、若くは、感覺・感情・知覺・記憶・表象等の諸能力、或は、能力・叡智・善等の屬性を有

する主體である。其故吾々の思惟に於て結合しなければならぬかうした個別的存在の差別が如何に多くあつても、吾々は、以上の如く、それら事物の各々を、雜多なる諸性質を有すると同時に、その差別を通して、そのものとしては依然同一物であると考へることが出来るといふのである。

乍然、此の論議の招く幾多の非難は暫く措いても、それは最單純なる個別的存在にすら何等眞の解決を與へないのみならず、精神的世界の眞相を説明するには全然妥當しない論法である。何等相互に關係しない諸性質に、それらを一つの共通實體に歸屬せしむることに依て、統一を與へんとすることは、結局それらの諸性質の外にそれらとは獨立無關係なる他の一性質を勝手に附け加へたに過ぎないことになる。一物體に屬する色々の性質、例之、廣・固・重・色等の諸性質が如何にして一物體を形成するか、その諸性質間の連結統一は何であるか、といふ問題に對して、單にそれ等の諸性質は一物體に於て結合さるゝと答へるのは、提出された問題を繰り返してゐるに過ぎない、それはその統一作用其者を説明もしなければ、それに合理的根據を與へもしない。凡そ未知に依て既知を説明することは不可能である。私達が一方に於て、一共通實體に屬し、それに依て統一されてゐる諸屬性を知り、若くは知ると假定することは出來ても、私達はその實體の何物であるかに就ては、單にそれが實體であることと諸屬性を一に結合するものであること以上に、何事をも知り、又は云ふことが出來ない。乍

然、諸屬性の統一を認識し、それらを一として考へる爲には、私達は諸屬性相互間の關係の合理的概念を持たねばならない、即ち私達は如何にして一つの存在が他の存在を含蓄し、又他に含蓄さるゝか如何にして凡ての性質が、各それ自身にては存在せず、必ずその所屬の全體の内に、また全體を通して、存在するやうになる、密接なる結合を成すか、を認識しなければならぬ。若し私達の企圖がその單なる部分や諸屬性を算へ上げる事ではなく、事物の眞の觀念(本質)を得るにあるならば、私達は先づ、此の部分及び諸屬性の差別の必然的に生起し來る源であると同時に、それら諸屬性の内にそれ自身の存在を有し、かくしてそれから發生する差別を思惟に於て統一する、根本原理を見定めなければならぬ。然し、此の際、突然ある共通實體といふやうなものを捻出し來て、その内にそれらの諸屬性が結合統一されるとか、諸屬性はその實體の假面に過ぎないといふことは、その差別を思惟に於て統一することではなくして、外から藉りて來た、然も虚構なる、紐を以てそれらを繋ぎ合わせることに外ならない。若し、此の場合、實體といふ觀念が私達に取てその周圍に雜多なる諸性質を繋ぐ空虚なる言葉以上の何かであるならば、それは存在、若くは實在、といふ單なる抽象化された觀念に與へられた名に過ぎない。疑もなく、如何なる具體的對象からでも、その一切の性質を抽象して仕舞へば最後に、論理的抽象の究竟觀念として、一切の存在物に共通なる存在其者といふやうなもの

のが残る。然し、此の抽象化された觀念の内には、思惟の求むる統一を特定對象に與へ得る何ものもない、何者、單なる存在といふ形式、若くは概念は凡ての具體的對象に共通ではあるが、それ故に反てそれは如何なる特定對象の統一、若くは諸性質の特定結合態を説明する概念となることは出来ないから。要之、諸性質若くは諸屬性の差別は共通實體に屬する差別であると云ふことは、私達をして與へられた對象を差別の統一として考へさせ得ず、それは單にかゝる差別が現に存在して居るといふことゝ、さうして存在といふことだけが凡ての差別に共通して居ることゝを繰り返して言ふに外ならない。

乍然、此の思惟の方法の缺點の最も明瞭になるのは、私達が精神的實在の考察を始めた時に於てある。心若くは精神を以て種々なる能力、若くは屬性、を持つ實體として考へる思惟の仕方では、人間の精神的統一といふことは到底説明することが出来ない、況んや神性についての私達の概念に統一を與へることは尙更出来ない。何者、第一に、前に論じた場合に於ての如く、此の如く考へられた精神の世界に於ては、差別的なる諸性質は外的偶然的任意的に、相互に、またそれらが屬する知られざる實體に、結合して居るに過ぎないことゝなり、感情・記憶・表象・理性、若くは能力・叡智・正義等いふ諸性質は、石塊の集合の如く、その間何等の統一結合がなく、そしてそれが形成する秩序も、その要

素の常に同数であることも、共に全然偶然的事柄に属することとなる。かくして何故に謂ふ所の諸能力・諸屬性相互間に差別があり、而もそれらが結合統一されて居るかは少しも説明されずに残されて居る。説明されたとしても、高々、それらは偶然さうであるといふに過ぎない。而して、更に理性的精神的存在の場合に於て、ある知られざる實體といふ觀念を以てしては、事物の差別に統一を與へることが出来ない特別の理由がある。それは心といふ觀念其者、若くは、(若しかういふ言ひ方を許すならば) 心といふ實體其者の内に、既に差別といふ要素が入て來るといふ事である。私達は心を以て凡ての雜多なる能力・屬性の背後に存在する個別的實體と考へることは出来ない、何者私達は此の實體を何處までも追求する時、それは究極に於て決して單一存在ではなく、識別することが出来るけれども分離することの出来ない諸要素の結合、若くは相互活動から成る複合的統一態であることを發見するから。かくして私達は精神の本質を以て凡ての差別を超越して存在する實體、一切の變化と差別の間に在つて永久に單一・不變なる統一、として考へることは出来ない。何者、その内に差別的要素を含蓄するものとしての外に精神を考へることは不可能であり、従て私達が精神に附與し得る唯一の統一は差別を超越する (beyond) 統一ではなくして、差別の内に (E) それ自らを發揮する統一であるからである。私達が他の一切の存在から區別して心とか精神とかの概念を構成せんとする時、私達がそ

れに與へ得る最抽象的、従て最低限度に於て複合的なる、性質は、決して單なる内容の無い存在その者といふが如きものではなく、叙智的自覺的存在である。然し、自覺といふことは單純觀念、若くは一切の差別をそれから排斥し去るものとして考へられる單一要素ではない。それは必然的にその内に二つの要素、即ち意識する、意識の主體となる自我と、意識せらるゝ、意識の對象となる自我と、を含蓄する。而して是等の二者は外的近接的關係に於て存在するのではなく、不可分離的相互關係に於て存在するものである。諸君は是以上諸君の心から差別を排斥することは出来ない、また此二要素の何れか一を抽象して、心を實體として、それ自身として考へることも、その二要素を超越して、それら要素を單なる性質として有つ自我といふ實體とも考へることが出来ない。かうしたものを考へようとするならば、例之、諸君にして若し、「予は、一切の精神活動が一切の思惟の對象——その内には予の自我も含まれてゐる——と成る前に、精神的實體、若くは自我、として存在する予自身を考へることが出来る、換言すれば、予は予の本質の實體をその根本的素朴的單一と統一とに於て考へることが出来る」といふならば、之に答へて、私は次の如くいはねばならぬ。諸君が此處で考へてゐるものは實は心、若くは精神、といふものではない、それは無意識といふ意識の胚種の内に眠る心の單なる内容無き可能性である、而して此の無意識的狀態は諸君の理性的精神的存在としての生活を通して

存續し、且生きて行く自我ではない、諸君が眞に精神であるためにはそれから脱出しなければならぬ自我である、そしてそれが持續するとしても、それは睿智的存在の自我ではなく、それは動物若くは低能兒の自我である。若し、かゝる自我に就て諸君が考へてゐるのではないとするならば、然らば諸君が諸君自身に向て、一切意識に先立つ、單純抽象的實體といふ此の假想的自我を考へ表象するその心的作用に於て、諸君は既にその抽象性からそれを救ひ、暗々裡にそれに諸君の主觀性を附與して居るのである、そしてそれを思惟の對象と爲すことに依て、それが心、即ち自覺、として存在するに必要な、もう一つの重要な要素をそれに與へて居るのである。最後に、右と同じ思想を一段開展させれば次のことも亦明瞭である、即ちそれ自身の内に他の存在、殊に他の精神的存在との關係を含むことは、精神若くは心の本質であるが故に、一切の他の物から獨立せる自同的實體としての、若くは一切の差別から離れたる統一としての、精神的存在を考ふることは不可能である。自覺といふことは常に内的二元論 (internalism) (若しどういふ言ひ方を許すならば) 若くは差別——意識する自我と、その對象となる、從てそれからは區別されなければならない、意識する自我との對立——を含蓄するのみでなく、それは亦外的差別 (external difference)——自我の外なるものを意識することに依てのみ自らを認識し、又自らを實現する自我を含蓄するのである。されば諸君は心若くは精神を

以て、其自身に於て存在し、他の實體との關係から獨立に、若くはそれらに先立て存在する實體であると定義することは出来ない。何者、精神の精神たる所以の本質はそれが他の存在に對して有つ關係に於て、またそれらを通して存在する所に在るから。外的存在は實に精神の一部分である。精神は自己自身の本質を、その外に在り、それに對立する他の存在を通してのみ、發見し、實現する。精神としての自我の全生活は、それ自身の内に、初めには自らそれ自身に對立せしめる、その外的世界を取り入れることに存する。此の如き精神生活の第一歩は我と非我との、内的世界と之に對立する外的世界との意識が、不可分離的同一活動 (直觀) に於て覺醒める處に始まる。そしてかく覺醒めた精神生活の全發達は、畢竟するにそれが最初には自己に對立するものとして設定したその外的世界の全内容を、漸次的自我の内に取り入れる過程に外ならない、之を外の側から見、精神生活の全發達は自我意識が自然及自我の外なる精神的存在に由て漸次開展し、進歩する過程に外ならない、と云ても同じである。かくの如くにして、心若くは精神は他の一切の存在から全く離れて存在する實體としては考へられない、何者、それは外的存在を離れては實在しないから。若くはそれを一切の差別に先立て存在する自同的存在としても考へることは出来ない、何者、その眞生命・眞存在は差別その者の内にこそ在るのであるから。それは差別の背後に在る統一ではない、それは差別の内に、また差別

に附屬して、存在する統一である。此の點に就ては後に論ずる機會があらうから、此處では是以上論ずる必要はなからう。

二、既に論じたやうに、論理的悟性は、個別的存在の内に現れる差別を、それが統一されたまゝの姿で認識することが出来ないと言ふ點で、認識の究竟機關たる資格を缺くものである。而して此の悟性の致命的缺點たる、私達が私達の考察の眼を、個別的存在がその内に含蓄する差別現象から轉じて是等個物相互間及個物とそれらの結合形成する全體との間の關係に含蓄されてゐる、一層深い、複雑した問題に向ける時に、更に明瞭の度を加へる。合理的認識は思惟の相互孤立せる對象、若くは無秩序の任意的關係にある要素、の單なる無組織的繼起の認識であることは出来ない。合理的である爲には、私達の認識は整合的、組織的でない限りならず、即ち物質と精神、自然的存在と精神的存在、外的世界と内的世界、自然と人間と神、有限と無限等についての私達の觀念は、それらが思惟に於て統一される爲には、相互に矛盾衝突してはならないばかりでなく、それらは相互に思惟の必然的連鎖に依て結合され、有機的に一つの自家整合的真理の體系若くは組織を形成しなければならぬ。

偕、私達が、嚴密な論理的悟性の見地から、その原則として採用する同一律と矛盾律に依てのみ事物を見るならば、雜多なる對象の認識に於て、以上述べたやうな認識の整合統一に達することは到

底不可能である。凡そ眞の認識は組織的認識である、然るに抽象的論理的方法是組織を不可能ならしむる。論理的抽象化の方法は、物と心、自然と人と神と、を全く各々嚴密に自同的なる個性を有し、從て相互並存する獨立的實體なりとするか、若くはその相互關係は外的機械的のそれに過ぎない、而してそれらの實體が世界に於て共存することは事實として認めることは出来ても、思惟にとつては何等必然的に共存しなければならぬものではないとなす。尤も悟性は個別的存在を超越して、雜多なる對象の認識に統一を與へんと企圖する、然し悟性がその出立點に於て各々の個物を閉ぢ込めた堅固なる自同性を打ち破ることが出来ないが故に、その企圖に於ても、悟性の頼り得る手段は抽象化と一般化との方法のみである。此方法に依て、悟性は雜多なる個物中に、何等か相似た性質を認めるとそれらが持つて居る他の差別點をば度外視して、その共通點だけを捕へて、之に共通名稱を附ける。かくして悟性は赤・綠・紫といふやうな差別的觀念に、それらに共通した一つの性質を捕へ、色といふ一般化された名稱、即ち抽象觀念、で以て一種の統一を與へる。雜多なる草、木といふ個別的存在を植物といふ概念に依て、また他の生物の群をば動物といふ概念に依て、また他のあるものをば心とか精神とかいふ概念に依て、それぞれ一種の統一を悟性が試みることは事實である。乍然、此の抽象化一般化の方法では、悟性が目標とする、眞の統一を達成することが出来ないことは極めて明瞭である。蓋

かかる方法に依て一般的概念の下に攝せられる特定個物は眞に統一されて居るのではなく、單に形式的にだけ統一されてゐるに過ぎない。個物其自體に於ては依然として差別・雜多のまゝ残されて居るのであつて、それらが統一されて居るのは私達の主觀に於てのみである。個物の差別、それらの孤立的・個別的存在の方が實在であつて、それらに統一を與へるものは、觀察者主觀の虚構(Fiction)に過ぎない。實際に於ては、何等か特定動物でない動物其ものといふやうなものはないし、特定植物でない植物其者といふやうなものも、ある特定人でない人間其者若くは人間性其者といふやうなものも決して存在しはしない。それ故、假りに植物・動物・人間といふやうな一般的名目の下に、雜多なる個別的存在を統一したとしても、その統一たる、論理的抽象の假想世界に於てなされた統一であるに過ぎない。事實に於ては、悟性の對象としての個物は依然として元のまゝなる自同性・排他性の堅固な殻の内に孤立して居らなければならない。かくして、悟性の一般化の作用は決して實在を眞に統一せずして、寧反對に、私達を實在から引離す作用である。一般化の作用が進めば進む程、私達の思惟が抽象的になればなる程、益々私達は事物の眞の客觀的真相から遠退かなければならないのである。

乍然、思惟にはかういふ悟性の抽象化・一般化以外に、別種の一層深き作用を爲す能力がある。即ち思惟は、個別的存在自體に於ての本質其者であつて、本質以外に在るものではない普遍性——個別的

差別的存在から共通點だけを抽象した普遍ではなくして、個物に内在し、個物に於てそれ自身を必然的に現す統一の普遍性——を認識することが出来る。而して此の内在的普遍性たる、決して前の悟性の一般化の場合に於ての如き、事物自體をば全然孤立差別の世界に放棄して、觀察者の心に於て、相似を探り、相異を無視して、任意に造り出す統一若くは普遍ではなくして、それは、對象の内的辨證法若くは對象を統一して行く運動乃至過程となつて現れ、對象自體の本質の内に存在し、その本質其者を形する觀念である。此の深き、そして眞の普遍性は、之を理想的若くは有機的普遍性 (ideal or organic universality) と名けてもよいであらう。前にも述べたやうに、生きた有機體の觀念は抽象化・一般化に依て得られる或共通要素といふやうなもの、生物を解體してその凡ての部分・要素に共通なるものを探り、相異なる點を捨て、作り出す概念のやうなものではない。反之、有機體の生命と本質とは、之を形成する部分・要素が相互相異し、その相異の内に一種有機體特有の統一が存在する處にある。かくの如にして、凡ての要素に共通して居るものを探すと云ふことは、生きた有機體の要素として持て居る共通點ではなく、死せる物質としての要素の共通點である。共通點を探さうとして有機體中の差別・雜多を排斥する時、有機體の本質生命が第一に失せて仕舞ふ。有機體に於ては、普遍的なるものが最後に在るのではない、それは最初に在るものである。私達は初に部分若くは特殊を考へ、それから

漸次普遍的なものを考へるのではない、反對に、普遍を通してのみ眞の特殊を考へることが出来るのである。一有機體の部分・要素の本質——それらの形態・位置・構造・均衡・機能・關係・其他全性質——は、それらが構成する有機體の觀念に依て規定される。部分・要素等が有機體の觀念を作り出すのではない、有機體の觀念が部分・要素等を作り出すのである。有機體の觀念のうちに部分・要素等の存在の理由・根據が在る。部分や要素やそれ(全體)の表出並に規定に過ぎない。全體は部分や要素やの内にそれ自身を實現し、それ自身をそれらの差別・調和の内に完成するのである。此の統一態を、單にそれの各部分がしかじかであるといふことを肯定することに依ては、理解することが出来ない。それを理解するためには、それがしかじかであるといふことと、それがしかじかでないといふことを密接に結合して考へなければならぬ。私達は特定機關、若くは部分を、それを制限する、若くは否定する所のものに關係せしむることなくして、規定することが出来ない。如何なる部分も、それ自身に於て、それ自身に依て、存在するのではない、それはそれ自身以外の他のものに於て、また他を通して存在するのである——詳言すれば、それはその内に在ると同時にその外に在る、それを超越する——と同時にその本質の一部分である所の、それ以外の他の部分乃至他の機關、を通して存在するのである。それは自らの孤立的、獨立的存在若くは生命を否定し放棄して、その眞の生命を有機的全體

のより大なる生命乃至存在の内に見出すものとしてのみ存在することが出来る。私達は、有機的統一の眞の本質を單なる「ある」といふ概念のみでは把握することは出来ない、何者、その存在のあらゆる瞬間に於て、それはあると同時にないから、さうしてそれはそれ自身を放棄し、失ふことに於て存在し、その眞の存在はあるといふことの否定に存するから。かくして生きた有機體の觀念は肯定と同時に否定を含むものである。最後に、更に深い仕方にて、否定若くは思惟の否定的運動が有機的全體といふ觀念に入り込むのである。有機的全體の理想的本質は直接的なものではなく、生成發達の過程に依てのみ獲得される。然し生成發達てふ概念たる、單なる肯定、若くは肯定の系列、のみに依て之を把握することは出来ない、それに到達する道は肯定と否定とを含む過程、詳言すれば、不斷の肯定と不斷の否定とが再肯定(re-affirmation)に於て融合される過程の外にはない。その發達の存在の如何なる瞬間に於ても、一有機體を、單にそれがしかじかであるとして規定することは出来ない若くは肯定的客語を如何に多く並べてもその眞觀念を盡すことは出来ない。獨立點の系列は決して一直線の觀念を成し得ない、無限小直線の系列は一曲線の觀念を成し得ない、物體の繼起的位置の系列は物體の運動の觀念を作り得ない——恰度そのやうに、肯定的客語のみの系列が如何に多くても、有機的生命の不斷持續の眞相を髣髴せしむることは出来ない。その生長のあらゆる段階に於て、そ

してその段階中のあらゆる最小部分に於て、有機體は單に「ある」のみではない、それは常に「それがある」状態から次の状態へと移行しつゝあるものである。而して、諸君が完全に發達せる即ち完成せる有機體といふ觀念に到達した時、それは單にそのあらゆる繼起的状態の總計、若くは集合、若くは肯定的概括ではなくして、その發達史上のあらゆる先行状態を否定すると同時に、それ自身の完全なる統一に於てそれらを凡て再攝取し、再肯定する所の、不斷の肯定と不斷の否定との過程の綜合であるを知るであらう。然らば此處にも亦抽象化・一般化の結果なる形式的無内容的普遍性とは全く種類を異にする一種の普遍性の存在することを認めなければならぬ。而して此の事たる、悟性がその抽象化と一般化との方法に依ては到底把握し能はざる、事物の内的關係を認識するに足る、思惟の他の方向の存在することを指示するものである。

儲、私達が宗教及宗教的諸の觀念を、それらの本質に於て、それら相互の關係、並に全一體としてのそれらの調和統一、に於て理解することが出来るのは、以上の原理の應用に依てである。汎神論(Pantheism)並に汎神論的哲學組織の強味は、人間の宗教性が求める神と人の絶對的融合、哲學的に要求する智的統一、を提唱する點に存する。乍然、汎神論の弱味は、それがかくすることに於て、人間に於ての個表及責任を否定し、有限の世界から實在性を奪ひ去り、自然・人・神の觀念を、強ひて同一

物に歸するため、内容のない、空粗なものとして仕舞ふ點に存する。眞の哲學は、汎神論の放棄したものを、一層深い方法で恢復し、而も汎神論の強味をも併せ有するものでなければならぬ。それは私達をして、有限世界とあらゆる個人精神とから實在性を奪ふことなしに、若くは神から獨立に存在する生命——かゝる獨立は凡ての精神的生命の保護ではなくして反てその破壊である——の實在性をば否定するも、尙個人精神の自由と獨立とを深い意味にて否定することなしに、萬物の内に内在する萬物なる神を認識せしむるものでなければならぬ。然らば、哲學はかゝる困難なる事業を成就するであらうか。私は次に簡單にその可能を論じよう。

自然・有限精神・神若くは無限精神といふ觀念は相互に矛盾不調和なる觀念ではなくして、認識の有機的一組織、若くは全體、に屬する觀念である。而して宗教哲學の特に考察しなければならぬ對象となるものは有限精神と無限精神との二者である。蓋、宗教は此の二者——神と人と——の差別を實踐的に解決せんとする試であり、従てその試を理論的に説明することが宗教哲學の課題となるのである。然し、有限精神と自然との差別を解決する原理は、有限精神と神との差別の解決に於ても矢張り應用される原理である。換言すれば自然と有限精神とを結合する思惟の運動は、有限精神が無限精神との一致にまで上りゆく思惟運動の一段低い段階に過ぎない。それ故に自然と有限精神との關係を簡單に

考察することは、それと似通ふ、然し一層高き問題である有限精神と神との關係の考察の準備となるであらう。

(イ) 通俗的意識に取ては、その認識の諸要素の間には、差別があるけれども不調和は無い、一切の要素は直接的信念の無批判的統一に於て包攝されて居る。外的觀察に取ての事物の差別は直觀的に認識され、その調和統一は暗々裡に自明の事として受容れられて居る。通俗意識は、是等の差別の本質が何であるか、是等の差別を、經驗的でなく、思惟のために、(即ち合理的に)如何に解決すべきであるか、については問ふ所がない。又、それは、自然と人、事物と思惟、外界と内界とが如何にして相關係するか、それらの區別は何であるか、そしてその區別は如何にして統一されるか、については何等考察を試みない。以爲く、事物が先づ在るがまゝ、に其處に在る——物質若くは物的對象は、それを認識する我と同じやうに、それ自體に於て獨立存在を保つ——それはそれを認識する如何なる精神からも獨立した實在界である。而して他方には、此の實在界を認識する自我が、同様の完全獨立なる存在に於て、此處に存在する。かくして、通俗意識に取ては、物質は物質であり、精神は精神であるといふ外に、物質とは何ぞや、精神とは何ぞや、若くはそれらの本質的差別と獨立的實在性とに矛盾することなくして、認識、並に認識の成立要件である二者の一致的關係が、如何にして可能であるかに

就ては考ふる所がない。

此の問題の解決を試みるのが哲學である。然し、哲學者の中には屢々、通俗意識の無批判的假定を其儘採用し、常識の本能的にその内に安息して居る、物と心、思惟と事物との嚴格なる二元對立をば究竟信念として、形式的哲學的言語で再述することを以て足れりとする者も、若くは、更に少しく進んで、二者のうちの何れか一を排斥して、或は唯物論に、或は單なる主觀的唯心論に、墮することに依て、此の困難を避けんとする者もある。通俗意識が自然に附與する性質の多くは實は觀察者自身の精神の働に依るものなることに氣付くや、彼等は、此の主觀的作用に依るものの内容を發見せんが爲に、先づ自然に就ての人間の認識を分析する。かくして彼等は物質の「第二性質」(secondary qualities)をば、私達自身の感覺的組織の所産にして、純粹相對的なるものとして排除する。然し、彼等は尙物質の延長性・不徹性のみは、自然の内に現實に、客觀的に、見出さるるがままに、實在すると主張する更に、此の立場の維持し難きこと、精神の意識するものはそれ自身の感覺のみに限られて居ることとを知るや、彼等は、認識に對する主觀的加工の範圍を擴大し、彼等が自然に附與せんとする、一切思惟主觀から獨立なる實在性を、その最小限度に止めておかうとする。かくして、通俗意識に取て最初は自然の内に、外觀者に見える通り其儘に實在するかの如く思はれた多くの性質のうち、大部分

は精神の附加作用に依るものであることが明にされた。外から與へらるるものは感覺の材料のみであつて、残りの大部分——私達の一見客觀的認識と見ゆる全組織——は感覺を材料として築き上げられたものである、ある派の主張の如く、心的聯想律に依てであらうが、若くは、他の派の主張する如く悟性が自らの形式、若くは範疇に従うて行ふ活動に依てであらうが、何れにせよ、それは感覺を全内容とするものである。然し、此の驚異すべき全組織は、その價値が如何に大なりと雖、それは實在其者から成り立つものではなく、實在に就ての觀念から成り立つものである。それ故に私達の觀念の背後に、若くは觀念を超越して、物自體、若くは感覺的印象の不可知の原因、自然の藏れたる實在、それ自身に於て思惟から獨立に認識者とは無關係に存在する世界、が横はつて居る、といふこととなる。

乍然、既に論述したやうに、精神とは全然無關係、獨立に存在する世界といふものを立て、最後まで説き詰めて見た此の物自體といふ觀念も、到底維持すること不可能なるものである。蓋、物自體は其實何であらうとも、それが思惟と關係せずしては、想像されることさへ不可能である。私達があるに思惟を超越せる實在性を與へんとするその企圖こそは既に立派な思惟の働に外ならない。存在とか、實在とかいふことは、存在する、實在すると考へられ、認識されるといふことを除いては意味がない。されば、思惟の背後の存在とか、思惟と無關係なる實在自體とかを思惟自ら考へることが出來

るといふは明かに矛盾である。假に、思惟を超越する世界といふやうなものが實在するとしても、私達はそれに就て何等知ることが出來ない、それが存在するといふことさへ知ることが出來ない。何者若しそれを知ることが出來たとすれば、知らないものを知つたといふこと、從て知るといふこと、知らないといふこと、が同時に、同一心的行爲として起るといふこととなるから。其故、外界にせよ内界にせよ、獨立存在といふ假定から出立して、それに就ての認識に對して、精神の附加が幾何加はるかといふことを考へて見ると、その認識の要素にして何一つとして精神の働に依存せぬものはなく認識の全部が實に精神の世界内のことであり、思惟以外の物自體といふ最後のものも、畢竟は思惟の所産であることが發見される。

然らば、私達は、外的世界といふものは結局幻想に過ぎない、常識の迷想的假定に過ぎない、それは個人精神の所産以上の何者でもなく、それを思惟する心の働と共に生じ、働の止むと共に消え失せるものである、と結論しなければならぬか。換言すれば、唯物論が精神も物も一切のものを、物質若くは物的力といふものから演繹しようとした如く、唯心論は、それとは反對に、全客觀世界は精神の幻想的所産に過ぎないといふことを論證することができるか。而して、若し然らずとするならば、即ち、若し私達が、私達の思惟の勝手に造ることも造らないことも共に不可能なる、その存在のため

その認識者としての私達を必要としない、實在界の存在を確く信じて疑はないとするならば——若し然らば、以上の唯心論者の論證の虚偽は何處に在るか。

思ふに、その論證の虚偽は、彼が出立点とした假定に於て在る、即ち彼が最初に、自然と精神、外界と内界といふ二つの確定的獨立實在がそれ自身に於て完全存在を保つものとして發足する處に、誤謬の因が潜むのである。而して此の問題の眞の解決は、此の謬れる同一性を棄てて、私が前にも少しく説明した有機的統一(Organic Unity)の原理を探ることに在る。嚴重な自同性といふ論ずることの不可能な溝渠に依て區分される二つの孤立的存在を假定して、其處から出達するならば、如何なる理論もその二者を合理的統一若くは組織に於て結合すること不可能である。かゝる前提から私達の結論し得る唯一のことは外的世界といふやうなものは存在しないといふか、さもなければ、若し存在するとしても、私達はそれに就て、その存在するといふことさへ知ることが出来ないといふか、その何れかである。乍然、問題の解決を不可能ならしむる此の如き根本的條件を勝手に假定することを止め、自然と精神とを二つの獨立した存在と見ずして、二者ともにそれ自身の存在を、相互に關係せしむることに依て保ち、從て一は他を必ず含蓋するものであつて、二者は一つの有機的全體の二要素であると見るに至つて——然り、此の見界に到達して初めて、私達は此等の二要素を、自然に就ての眞の認

識といふことに必須條件なる二者の統一に於て結合することが出来る。自然はその本質に於て精神に、精神は自然に、關係する。そして、其處に二者が一組織の内に統一さるゝ可能が存するのである若し、自然が法則・秩序・叡智的構成なき、單なる混沌であるならば、認識は不可能であり、思惟が如何に努力するも、その外界から何者をも握ることが出来ないであらう。自然が思惟若くは叡智者に自己を啓き與へるのは、自然の内に法則、合理的秩序、若くは理性が存在するが故である。他方、精神若くは叡智もそれ自身の自同的存在の内に、自らの全存在を保つといふやうな、單なる抽象的孤立的實體ではない。何者をも意識しない意識——何等の對象をも思ひ浮べない思惟主觀といふやうなものは單なる空名に過ぎない、それは精神ではない、精神の未だ實現されない可能態に過ぎない。反對に自然は實現されたる精神である、精神は亦、それ自身を自然の内に見出し、自然と交る間に、精神自身の内へ潜んで居た種々なる内容を漸次に意識してゆくのである。其故、自然と有限精神との對立を如何に調和すべきかといふ問題の哲學的解決は、自然は精神の反對でなくして、その反映(reflexion)であり、精神は自然の内に鏡に於て見る如く自己を見るのであると爲す外に道はない。更に、精神が自然との眞の認識の關係に入るためには、そは先づ自己否定若くは自己放棄を敢てしなければならぬ。蓋、外的世界を以て全然個人精神の幻影的創造と爲すは淺薄なる唯心論で、取るに足らぬ考へで

ある。寧個人精神が自然に就ての眞の認識を獲得する爲には、それ自らの孤立的獨立性を捨て、自らの我意を通さうとすることを止め、得んとする對象の内に自らを没了しなければならぬ、といった方が眞である。科學的認識は、自己の個人的臆説や想像やを眞理の絶對的權威の前に放擲する者のみが認識することが出来る客觀的實在世界の啓示に外ならない。其故に、世界の内に於ての理性の普遍的生命に到達するためには、私は先づ、私自身の個性や私の個人的思惟や臆見やを否定し、かくして私自身の理性の眞の實現を自然の内に現れる絶對理性、若くは眞理に於て見出すことをしなければならぬ。他方、若し私達が通俗的に先づ外的世界を私達自身に對立せしめることから始めるとしても、換言すれば、最初の第一歩として、有限精神は自己に對立するところの獨立の客觀的自然の存在を肯定するとしても、最後に於ては、そはかゝる自然の絶對的獨立性を否定して、自然と思惟とは究竟に於て一致すること、自然は本質に於て合理的であること、即ち自然の全領域を通して不合理なるもの不可認識なるもの、思惟自らと全く類を異にするものは無いといふことを發見するのである。要之自然と有限精神との對立及差別を解決する原理は、是等二者の孤立的實在性や排他性や虚構に外ならず、理性の有機的生命こそは兩者の眞髓真相であるとすに在ることは明瞭である。

(ロ) 此の如くにして、自然と有限精神とを、それらの差別と統一とに於て同時に認識することを

可能ならしむる原理はまた、之を宗教の問題、即ち有限精神と無限精神との關係の解決に應用することが出来る。宗教の世界に於ての此の問題には、二個の對立關係者の双方の側の獨立性と自同性とを固持するを以てその特色とする論理的悟性は、そが本質的に二元的なる條件から出立する限り、何等眞の解決を與へることができないことは明であらう。蓋、若しも、宗教問題に於て、矛盾律をその論理的歸結に徹底せしめるならば、私達の取るべき唯一の宗教觀は、一方に於ては人間から一切の精神的實在性と生命とを奪ふ汎神論(Pantheism)か、さもなければ、宗教を以て單なる主觀の虚構となし神を以て禮拜者自身の心で造り上げた幻影となす神人同形論(anthropomorphism)か、その何れかでないければならない。然し、その眞の解決は——之から私の主張せんとする——神と人、有限と無限とを以て、それらの差別と統一との兩者に於て同時に存在する、一つの有機的全體の契機若くは要素であると爲す外にならぬ。

此の最後の解決法を論議する前に、先づ、私達の社交的關係の場合——個人が他の個人と關係する場合——に於てすら、私達は通俗思惟に取ては自明的眞理として受容せらるる個人的自同性の觀念をそのまま、嚴密に維持することの不可能なる所以を考察しなければならぬ。恰度通俗思惟が自明的として假定する、物質と精神との嚴重なる區別は、人と外的世界との間に躡え難き溝渠を築いたと同じ

く、通俗的自同性の觀念は個人を彼の隣人から孤立せしめる。然し、前の場合に於ても然うであつた如く、此の場合に於ても、通俗思惟の觀念をその論理的歸結にまで徹底せしめるならば、その觀念の妥當ならざる事は直ちに明瞭になるであらう。抽象化された個人は眞の人ではない、それは人間の片鱗に過ぎない、それには人間生活の本質たる道德的、精神的要素が無い、抽象化された個人は生きた有機的存在から引き離された肢體の一部の如きものに過ぎない。社會的關係は個人存在の必然的要素である。個人は自己の内に於てのみ自己を實現することは出来ない、その實現は彼以外の者の内に於て、また彼以外の者を通してのみ可能である。而して精神的存在として、彼が自己の本質を實現するには、唯彼の個人的自我、若くは彼自身の孤立的存在及生命をより大なる普遍的自我の爲に、否定し擲つことに依る外にない。私達が家族といふ觀念を眞に理解するには、先づ第一に幾人かの孤立的獨立的個人が存在し、その個人が相結んで家族を作るのである、と考へては不可能である。寧ろ、私達は個人を知らんがために、先づ家族といふことを考へなければならぬのである。他の凡ての人間から孤立せる抽象的個人といふやうなものは、人間といふ觀念の本質的要素を缺くものであつて、それは人間性の未發達のまゝなる素因、若くは未だ現實とならない精神の可能態の如きものたるに過ぎないであらう。人間精神の場合に於ては、他の場合に於てと同じく、普遍が特殊の先きに在る。然し、

普遍は特殊を離れて何等實在性を有つものではないことは、四肢五體を離れては身體のないのと一般である。個人と個人との關係の眞の觀念は、兩者を包攝すると同時に兩者を超越する一層高き統一の内に、換言すれば、家族とか國家とか云ふ個人の形成する生きた團體の有機的統一の内に、兩者を結合せしめて始めて理解することができるのである。

乍然、人は他の有限的存在に關係を保つのみではなく、有限を超越するものにも關係する。若し個人の本質を正しく知るために、他の有限者に就て、並にそれと彼との關係に就て知る必要があるとするならば、同じ個人の本質の眞意義を知るために、凡ての有限的思惟と生命との豫想であり目的である無限的絶對的實在を考慮に入れなければならない事は更に明瞭である。而して此處に於ても亦、その關係を考へる時、私達は、それを有機的統一の關係としてのみ理解することが出来る事、有限精神と無限精神とは双方獨立存在として考へらるる限りは何れも抽象に過ぎない事、兩者ともに、兩者を同時に否定し且攝取する一層高き觀念の内に自己の眞髓を見出す事を知るのである。眞の無限は有限の單なる否定ではなくして、それは無限と有限との有機的統一である。かくして私達は(一)有限精神は無限精神を豫想し、又無限といふ觀念に依てのみ理解され得ること、及(二)無限精神はその本質の觀念其者の内に有限精神との有機的關係を含蓄する事とを、述べなければならぬ。

(一) 凡そ神を求め、神を一ならんとする宗教的衝動は、彼が合理的精神的存在たる限り、人間の本質其者から生ずるものである。私達の精神的本質の内に潜む全内容を開展させるためには、單なる自然及他の有限精神の媒介以上の何かが必要である。換言すれば、それに依てのみ凡ての有限的思惟と存在とが立ち得る、無限的絶對的啟智の豫想なくしては、合理的精神的存在としての人間の生命は不可能となり、社會自然に對する關係は根據なきものとなるであらう。

初め、無限・有限といふ言葉に表はれて居る論理的對立のみを考へる時には、後者が前者に含蓄さるるといふよりは、寧ろ無限に依て抑壓否定さるゝものと考へなければならぬやうにも考へられる。若し神が絶對的に他から制約されない存在であり、神から獨立しては何者も存在しない、一切の實在は神の内に攝取せらるるとなすならば、幻影虚構ならぬ有限的實在といふやうなものを許す餘地が何處にあらうか。此の矛盾は、神を單に無限者としてでなく、「第一原因」とか、「世界の創造者司配者」とかいふ概念の下に表象するならば、幾分かは柔げられるかも知れない、けれども、かうした方法は、その實、その企圖する目的を達するものではない。例之、若し神が無から世界を造つたと考へるとしても、私達は、此の工夫の故に、有限は無限を制限するか、將又、無限に否定さるか、といふデレンマから免れる譯にはいかない。何者、創造行爲に依て、創造者は自己以外の何かを作り出

さねばならないとするならば、その作られたものは絶對に新しきもの、言はゞ、神の無限性以外のものであるが故に、神はその創造行爲の前にも、後にも、無限者といはれる事は出来ない。或は若し、創造された世界は絶對に新しい存在ではない、實在の總量には依然變りない、換言すれば、創造された世界といふものもその資源と別種なる存在ではないとするならば、然らばそれは依然として神から區別され得ないものであるが故に、從て神と何等關係する事の出来ないものでなければならぬ、といふことになる。

乍然、私達がかういふ無限有限といふ用語上の對立から眼を轉じて、無限精神と有限精神との對立關係を眺める時、その矛盾は以上述べたやうな相互必ず他を否定しなければならぬといふやうなものではなくして、一は必ず他の内に、また他を通じて自己を實現し、相互に他を必要とする底の關係であることを認めるであらう。

○ 有限精神は無限精神と兩立しないものではなく、反てそれを豫想するものであり、さうしてそれを通してのみ自己を實現するものである。恰度、凡ての科學的研究は自然の齊一といふことを暗々裡に豫想して居るやうに、さうして此の豫想に依てのみ自然の如何なる認識も可能であるやうに、一切の有限的思惟は絶對的無限的思惟、若くは精神、の存在を豫想する、さうしてその豫想に依てのみ一切

の精神活動が可能となるのである。而して自然の齊一に就ての科學の信仰は、凡ての自然研究の成立條件であるのみでなく、自然に就て益々完全なる知識を獲得しようとする一切の努力を生ずる匿れたる衝動でもある。恰もその如く、無限精神を信する信仰は、凡ての精神生活の不斷の資源であり、動機である。凡そ如何なる思惟に於ても、縦令それが如何に初歩階級のものであつても、私達は、それに私達の思惟を従はせなければならぬ、それなくしては思惟其者も單なる雜然たる感覺の混沌に墮して仕舞はねばならない思惟の絶對的標準、認識の理想、客觀的眞理といふものを豫想してゐる。科學とは畢竟、最初から一切の研究者が豫想しなければならぬ客觀的眞理の全組織が私達に依て漸次實現されて行く過程に外ならない。認識の第一歩に於て、精神は含蓋的に認識の目的を把握し、さうして暗暗裡にそれが無限且絶對であることを主張して居るのである。勿論、此の場合、凡ての認識者が此の無限てふ觀念を意識して居る譯ではないが、精神が自己の活動の究竟基礎に就て無意識であらうが、若くは極めて意識の鮮明を缺いて居ようが、兎に角、凡ての思惟に於て、凡ての精神活動に於て、凡ての討究推理に於て、思惟と存在との究竟的統一の豫想が含蓋されて居ること、さうしてそれを實現することが有限精神の究極目的であることは、此處に私の維持しようとする根本主張である。然らば私達は、此の思惟の究竟基礎に就て、凡ての有限的叡智の據り處としなければならぬ此の實在に就

て、如何様に考へなければならぬか。此の根本問題に直接に答へることは可能ではない、何者、此の實在を漸次私達の自覺の域にまで持ち來さんとする凡ての人間意識こそは、此の問題に對しての無盡藏の解答であるとも云へようから。然し、私達が此處まで執て來た一般の見地からでも、次の二つの事——即ち此の究竟實在は、その存在が凡ての有限的存在の内に豫想され、その思惟が凡ての有限的思惟の唯一の條件である絶對精神であること、並に、有限精神が自己自身を實現し得るのは單へに此の絶對精神との交に於てのみであること、此の二つの事だけは、大した困難も無しに證明される、事可能である。それは絶對である、何者、人間思惟の如何なる働も、それが叡智若くは思惟其者の絶對的實在を豫想しない限りは、成り立ち得ないから。それは人間思惟の所産ではない、何者、如何なる人間思惟もそれを豫想せずしては在り得ないから。凡ての有限思惟の背後には、如何なる懷疑も否定もそれに差向ける事の出來ない、懷疑若くは否定そのものが既にそれを肯定しなければならぬ實在の世界が横はつて居る。如何なる懷疑論(Scepticism)と雖、自ら論理的自殺を行はざる限りは、そが疑を挿むことの出來ない、確實なる標準を肯定して居る。積極的若くは消極的、否定的若くは肯定的、如何なる種類の思惟でも、少くとも思惟自身を肯定する——その肯定するものたる、個人的思惟者の思惟ではない、それは、凡ての個人的思惟に先立ちて在り、個人的思惟がその内に生きて働くこと

ろの、絶對的要素若くは空氣とも云ふ可き思惟、若くは自覺である。例之、私がある事が眞であると判断する時、私は勿論それは思惟と關係するものとして判断して居る、何者、既に述べたやうに、思惟を超越する眞理若くは實在を思惟に依て考へるといふことは、其自身矛盾であるから。然し此の判断の場合、私はそれを私の思惟、若くは、他の如何なる個人個人の思惟にも、關係するものとして居るのではない。個人精神といふやうなものは之を抽象することも、無しと考へることも出来るものである。然し私の無しとして考へ捨てることの出来ないもの、それに比して他の如何なる思惟も次位的となるもの、一切の思惟成立の根本條件となるもの、時として有限的思惟を眞ならずと思惟するその思惟こそは、獨立性と絶對性とを有する思惟其者、若くは自覺其者、換言すれば、絶對思惟、若くは絶對自覺である。而して私達が合理的精神的存在としての自我を實現するのは、此の絶對思惟若くは絶對自覺と私達とを一致せしむる事に於てあり、さうして恰度その限に於てある。人間が單なる動物以上に出で、自己の個性の範圍を超越することの出来るのは、彼が自己を、特殊的相對的なるものを超越する普遍意識に同化せしむることが出来、またある意味に於ては、さうしなければならぬからである。若し人間にして瞬間感覺と衝動とのみの者であるか、若くは、彼の意識なるものが斷えず生起しては消滅し去る直觀・想像・感情の舞臺のやうなものであるならば。人間の本實には自己を自己以

上に引き上げる力も、客觀的眞理若くは實在を把握する能力も無いといふことになるであらう。而して彼は、彼の意識の内に偶然的に生起する經驗的事實以上には、一步も脱出することが出来ないであらう。彼の精神生活も何等その内に脈絡も統一もなき斷片に歸し、その經驗の片々を相互に對比する等の事さへ不可能となるであらう。縦令、單なる感覺的主觀的臆見・趣味・感情・想像といふ様なものがそれぞれ自己の存在といふ事實だけは確め得るとしても、個々の臆見の區々たる中に於て、何れが正しき臆見なるか、依て以て判断す可き客觀的標準無きが故に、之を定むる方法が無いであらう。乍然、人はその個々の特殊的存在としての自己を超越すること、自己の思想のみを思想せず、若くは自己の個人的衝動のみに支配されずして、自己以上、無限に偉大なる他の思想及意志に自己を従はせることの出来ることは、彼の精神的本質の特色である。誠に、思惟する自覺的存在としての彼は、その本質上、普遍的生命の大氣の内に生きて居ると云つてもよいであらう。意識の眼醒めると同時に、彼は此の普遍意識の内に入るのである。さうして凡ての精神的進歩とは畢竟此の大意識、大生命を意識的に實現して行く過程に外ならない。思惟的存在たる限り、私は、私の意識の内に生起するあらゆる自己主張、あらゆる個人的臆見乃至觀念、並に此の特殊の自己としての私に附屬するあらゆる慾望を否定して、普遍的思惟、若くは叡智の純粹媒介となることが出来るのである、之を一言にして言へば、

自己の個人的生命を生きずして、自己の全意識に無限的永遠的精神的生命を漲り亘らしめることが出来るのである。然も、私が眞に私自身を獲得し、若くは私の本質の最高可能性を發揮することの出来るのは、正しく此の個人的自己否定に於てである。聖書にパウロの言葉として記されて居る「最早、我生くるにあらず、キリスト我が内に在りて生くるなり」といふ言葉や、「我が内に働きて彼の喜ぶ所を望ましめ、爲さしむる者は神なり」といふ言葉は、哲學が人間の精神的本質の原理として提唱する所のものを、宗教的敬虔なる實感を以て言ひ表したものである。蓋、ある意味にては、私達は、理性の普遍的絶對的生命を生きたるために、自己を捨てるのであるが、然しかくの如く私達の個人的自己を献げ、犠牲とする普遍的生命こそは、實は私達の一層眞實なる自己である。絶對眞理若くは理性の生命は、私達に取て無關係なる外的生命ではない。假令、それは私達を超越して居るとするも、それは亦私達の内に在る。それに服従することに於て、私達は外からの權威で任意に加へられる法則に服従するのではない、私達自身の法則となつた法則、私達の内なる本質の奥殿に祭られたる權威に服従するのである。此の如く、無限且絶對なる理性の機關となることは、あらゆる精神的存在の自己完成であり、自由の獲得である。かくして、私達が私達の本質の理想的完成を成就した時、その理想の本質としての我に外的關係にある我は、眞の我に取ても亦外的關係にあるもの、從てそれは眞の我ではない

眞の我は私達が終に私達の全生命全存在を擧げて之に同化したところの、一層深い、一層高い理想的自我の内に消え去り、融け込んだのである。私達の精神のあらゆる契機、私達の精神的存在のあらゆる脈膊が、かゝる普遍的理想的生命と調和することがあるといふこと、及かゝる大生命から離れては眞に我自身の生命と名く可き生命がないと云ふことは、私達の最高光榮であらねばならない。

(一) 右に於て私達は、無限精神といふものから離れて、それ自身として考へられる有限精神は單なる抽象に過ぎない、有限精神は無限精神を豫想する、さうしてそれに依てのみ合理的存在となる、といふことを論じた。今や私達が眼を他の反對の側に向けて、抽象的自同的無限も亦、抽象的自同的有限と同じく、第三の一層高い觀念に服従し、攝取されねばならない、といふことを論じて見ようと思ふ。宗教上の無限者は單なる自同的排地的存在ではない、それはそれ自身の本質の内に、有限者と有機的關係を含蓄するものである。否寧、それは有限者と無限者との統一たる有機的全體共者である。換言すれば、有限者をば單に自己に矛盾し、若くは自己を否定するものとして排斥し去らない無限者は、必然的に其自身の内有限者の規定を含蓄しなければならぬ。

若し宗教の意味する所が、私達の精神的本質が完全に自己を實現し得るのは、獨り神との一致に於てのみである、といふにありとするならば、その歸結として、神の本質の内には、此の宗教的關係を

基礎附けるところの何者かとならなければならない。凡そ必然的關係は一方のみに必然性があつて、他の一方には單なる隨意的意志のみが在る、といふ事を許し得ない。然し、若し神を以て單なる抽象的全能者として考へ、世界創造を以て此の全能者の單なる意欲と快樂との行爲と考へる時には、必然的關係の一方が絶對任意的意志であるといふこととなる。此の考へ方に從へば、有限的精神的存在が何故に非存在ではないか、何故に存在するか、の根據は神の本質内には無いが故に、神との一致に於てのみ完成實現さるといふやうなものは人間の内には有り得ない筈である。神と精神的に一致するといふことは、神の内自己の本質の目的乃至根據を見出すことである。換言すれば、有限の世界若しくは有限的精神の存在は單なる任意的創造的意志に歸せらるゝことは出来ない、それは神の本質内の何者からか生ずるものでなければならぬ、神の觀念はその内に、その必然的要素として、有限的精神の存在を含蓄するものでなければならぬ。

偕、無限といふ觀念はそれの内有限といふ觀念を含蓄するといふこと、若しくは神の本質は、若しそれの内有限世界との關係が含蓄されてゐないものであるならば、不完全なるものであるといふことは、之を種々なる方法で説明することができる。その最も簡單なる方法は、神を以て單なる抽象的、自同的、孤立的無限者と考へるならば、精神的性質中の最も本質的要素の一なる愛の要素を神が缺く

こととなるといふことを反省することである。他の生命の内自己の生命を見出すことなくしては、精神的存在は眞の精神ではない。自己の外に出で、私の内蔵されて居る一切の思惟・感情を他の精神的存在と關係することに依て引き出し、かくして更に認識と愛情とを我内に倍加して受取る——かくする事が精神生活を生きる事である。此の事を否定することは、私達の生活から一切の精神的なるものを否定することである。然るに、若し私達が神を彼自身の獨自的存在に於て満足完全なる自同的無限者として考へるならば、此の精神的愛の要素が神の觀念から全く除外されることになる。或はいふであらう、吾々は思惟に於て愛の能力と愛の現實的發揮とを區別することが出来る、さうして吾々が神の創造行爲を始むる前に既に創造能力の所有者であつたと考へ得ると同様に、今亦神はその愛の對象たる有限精神の存在しない前に既に彼自身の内に於て無限の愛・善・慈悲の能力を有して居たと考へることが出来る、要するに神の諸々の秀れたる精神的要素は彼が此の有限世界と結ぶ關係に依て發揮されるけれども、その關係に依て造り出されるのではない、と。然しかうした論議は以上の困難を取り去りはしない。蓋、精神的完全の藏れたる能力とか可能性とかといふものと、現實に實現されたる完全といふものとの比較對照は、恰度小兒の未だ發達せぬ叡智と成熟完成せる大人の叡智とのその如きものである。植物の全將來は、ある意味に於ては、その幼芽の内に入り、凡ての文化・學

問の成果は小兒若くは胎兒の内に眠つて居ると云つてもよいかも知れない。然し既に成熟した植物は幼芽若くは種子其者ではない、それ以上の何かである。既に自覺乃至自律に達した、さうして自然や社會や人類の歴史や經驗やの媒介に依て、ある程度まで、はその本來の生得權を現實的に所有し把握した精神は、未だ單に叡智の空粗なる無意識的可能性以上の何者でもない精神よりは一層高等なる一層豊富なる精神である。否、更に私達は一步を進めて次の如く言ひ得る、叡智の叡智たる所以はそれが自己を意識するといふ點にある限り、さうして自己を識ることは眞に自己と成ることである限りさうして私の思惟に入り來らぬものは私に取て未だ眞に存在しないものである限り、私の内に於て、單なる非有から脱して眞の精神的實在と成り得たと言はる可きものは、單なる無意識的可能性から罷脱して、現實なる自覺的思惟と成り得たもののみである、と。而して此の根本原理は單に人間叡智のみに適用さるべきものではなくして、凡ての叡智に適用さる可きものである。それは精神の精神たる所以の本質の觀念其者に、從て亦私達の有する神の本質の觀念に、適用されねばならぬ。若し、神の本質に粗雜にも時間的條件を適用することに依て、神が彼の創造せる世界に依て發揮する叡智・愛・善の性質が、その世界創造以前に於て、神の内に未だ實現されない能力として藏されて居つた時があつた、と考へる事ができるならば、神は今あるよりも、少く完全であつた時があつたとも、或は又、

創造以前の孤獨なる獨善的神、若くは永遠の過去に於ける抽象的無限者としての神よりも、創造・攝理・贖罪の神は一層偉大且完全であると考へることも出来よう。然し若し私達にしてかゝる粗雜なる生長、若くは發達、の概念を神の本質に當嵌めることを敢てしないならば、即ち若し私達にして神の認識をば神の本質に就て永遠に妥當するものとして考へなければならぬとするならば、換言すれば、若し神は永遠に自己自身を彼の本質の無限の富の内に實現するものであるとするならば——然らば神の觀念の内には、有限的叡智の世界となつて現れるところの一切の善きものが含蓄されてある、換言すれば、無限者の眞の觀念はその内に有限者との有機的關係を含蓄するものであると考へることが出来る。

借、此の如き無限者の觀念は、私達がその眞意義を把握するならば、そのまゝ、絶對精神としての神の觀念である。思惟若くは自覺的精神といふ概念以外の如何なる概念に依ても、私達は、彼自身を有限世界の一切の差別の内に發揮し、さうしてこれらの差別の内に於て彼自身に立ち復り、若くは彼自身を實現する、無限者としての神を考へることは出来ない。蓋、自己以外の何者に依ても制限されない主觀を考へることの出来るのは唯思惟若くは自覺に於てのみである、何者、自覺に於ては主觀を規定し若くは制限するものは、常にそれが規定し制限する主觀其者の内へ何時でも攝取さるる可能性

を有つて居るからである。而して対象と主観とが一つなつて居る世界、認識者が同時に被認識者である世界は、單り絶対思惟若くは絶対自覺の内に於てのみであると考へることが出来る。有限思惟に於ては対象は未だ主観の外に在るものとして措定され、対象に就ての認識は、主観が有する自己認識に比較すれば幾分か差別されねばならない程度のものである。然るに無限思惟若くは無限自覺に於てはかくの如き區別は存しない、其處に於ては一切の外的制限若くは有限性は徹底的に消え失せる、そして対象はそれ自體存在の動因となり、認識し思惟する精神はそれ自身に對する対象となる。思惟若くは自覺以外の如何なる範疇も有限者の範疇である、それ故私達がさういふ範疇を用ゐて神を把握しようとする時、私達は神の觀念の内に未だ解決されない有限性の要素を取り残しておくこととなる。例之、若し私達が神を萬物の無限實體 (infinite Substance) として考へるならば、私達は神を有限世界の背後に横はる、不知的、不可知的本體、凡ての差別を超越し、一切のもの外に在る統一態と考へ、かくして、その定義の客語と主語との間には解決されない矛盾を取り残すか、さもなければ一切の有限世界——自然及人間精神——を彼の本質の單なる偶然的假現、若くは永遠的實在なる神の暗影に過ぎないとなすか、その何れか一つを選ばなければならない。更に原因といふものを結果から全然獨立無關係なものであると考へるか、若くは反對に原因は全然結果の内に消え去るものと考へるかして、そ

の何れかの意味に於て、私達が神を世界の絶対原因若くは創造者と爲すならば、此處に於ても矢張り私達の神の觀念は、未だ有限性の要素から脱却しては居らないか、若くは汎神論的となるか、何れか一つであることは明である。私達が神を以て絶対精神若くは自覺として觀念する時に於てのみ、私達は、神の本質の觀念を把握することができる、而も此の觀念たる、單に主観の内に沒了せずして主観に對立する客観としての實在性を有限者に與へると共に、その絶対的獨立若くは個別性をば否認して之を一層高き原理に於て統一するものである。此の觀念に依て私達は世界と人間とが彼等自身の實在性を有して居る事、換言すれば神がその内に自己を啓示し實現する最高實在性を人間及自然が有する事を知るのである。然も私達は、世界及人間の存在は、その最高實現がその獨立的生命を絶対に神に獻げて神と一致することに於て成就せらるゝ限り、神の無根性に取て何等の制限ともならないことを認める。神の創造のうちで彼の像に於て創られた精神以上のものはない、さうしてその創られたる精神に於て神の認識と愛とに優る働はない。然し、私達が既に論じたやうに、神の認識と愛といふことは、單なる個人的自我としての私の一切の思惟、一切の感情を放棄する事、私の思惟と存在とを私を超越して、亦私の内に、存在するところの普遍者に同化せしむる事である。此の普遍者若くは絶対自我は、私若くは汝のものではない、凡ての精神的存在が自家の本質の實現完成をその内に見出す

ところの者である。其故に、若し神が自己に對立する有限的精神を存在せしむるといふ意味で、彼を人間の創造者と考へるならば、私達は又、かくして造られたる有限精神が自己の有限性を否定し、自己を神から遠退けようとする個人的自我を征服して、自己の本源なる神との、汎神論的融合にではなく生きた一致に復歸することは、人間自身の根本原理であり、本質であると考へることができる。かくして、有限精神の世界は神と對立するけれども、尙その理想的本質に於ては、神と一であるといふ命題には深い意味が存するのである。蓋、神が自ら創造して以て彼の無限の叡智及愛を發揮するものは彼自身の無限生命の外に在るものではない、それは神自身と一である。眞に神を識る精神に於て、眞に神を愛する心情の服従奉仕に於て、神が神自身を識り、神自身を愛すると確言することは少しも曲説ではない。神は總ゆる眞なる思惟、純なる感情と、私達が自己を忘れ自己を超越する一切の經驗との本原であり、原動力であるが故に、それはまた凡て是等のものの目的である。一方から見れば宗教は人の事業であり、他方から見ればそれは神の事業である。宗教の眞意義は、私達が時間内に於て、若くは有限精神の單獨經驗内に於て、宗教の起原を詮索することから眼を轉じて、宗教の内に神自身の精神の啓示を見るに至つて始めて把握せらるゝのである。聖書の言葉を以て言へば、「我等の内に働きて神の喜ぶ所のものを望ましめ、行はしむる者は神なり」「凡ての事は我等を神自身に和がしむる神の

業なり」である。世界歴史は神が彼自身に於て意志する永遠なる目的の顯現に外ならない、此の歴史の目指して進む所の理想は神が凡での内に於ての凡てにならん事である。而して最も高潮に達せる宗教性はその慰安を見出すのは、それが有限世界の矛盾や人生及歴史の示す解き難き謎語やを超越してその矛盾や謎語やの一切を「萬物彼に屬し、萬物彼に依りて成り、萬物彼に歸し、榮光永遠に彼にあるべき」神を考へることに依て調和融合することが出来る、その高き見地に昇ることに依てである。

第九章 宗教生活——道德と宗教との關係

單なる自然的存在から區別せらるる精神的存在といふ觀念には、自覺の概念のみではなく、自己決定 (self determination) の概念が含蓄されてゐる。私の精神生活を形るものは、私が自然的にかくあるとか、若くは他の何等かの外的の力に依てかくあらせられて居るとかいふものではなくして、意識的活動と意志に依て、私が私自身をかくあらしむるものである。かくいふことは精神的存在は絶對的に自己創造であるとか、若くは個人の精神生活には外からそれに加へられる何等の制限若くは條件もないとか、といふことを意味するのではない。その意味する所は、内的に直接經驗として與へらるゝ要素にして、私の合理的意志の自由なる自己主張に依て攝取され、同化され、言はゞ、再創造されな

いものである限りは、さうして私の本質を制限する外的条件にして、私の合理的意志の自己發展、自己實現の手段とならないもののある限りは、その限り、その程度まで、私はまだ精神生活の本質を把握して居ないのである、といふにある。自然及それに從屬する一切事物の生活は純粹直接的、若くは客觀的生活である、精々のところそれは精神的世界に特有なる自己活動の極めて微弱なる豫表を含蓄するのみである。自然及自然的存在は自己自身を認識しないし、自己自身の産出に與りもしない。無機物の存在は單純に且絶對的に外から與へられ、規定さるる。彼等は自己自身に對して、(to)存在するのではない。彼等のかくあるのは、かくある可く規定されてゐるからである、彼等の經驗する變化は彼等自ら拒絶し改變することの出來ない外的力に依て彼等に強制さるるものである。生きた有機體に於て自己活動の第一歩が始まる——最初から完成してゐない、全然外界から強制せられ規定せられない一種の存在が始まるのである。石塊がさうでないといふ意味で、植物は自己原因 (cause sui) である。一個の胚種でもそれは單に外的力に盲從する奴隸ではない、それはそれ自身の内的法則若くは生命を有つて居る、そしてその法則・生命の力に依てそれは外的條件の單なる玩具とはならずして、反て自己を外界に關係せしめ、外的なるものを征服し、攝取して之をそれ自身の自己發展の材料となす。その將來はそれ自ら作る所のものであると云つてもよい。その本質の理想的完成は、最初からそ

れの内に貯へられてゐる、それ自身の自己生産的活動に依て實現し現實化する可能性である。然し植物若くは動物の自己活動は精神生活の本質たる、自由なる自己發展の高々微弱なる豫表に過ぎない。勿論私達の精神生活も、その存在の基礎條件は外から與へられ、最初は單に含蓄的に若くは可能的に存在して、その理想的完成は進歩的自己發展の過程も通してななければ成就されない。乍然、此處に論及する必要のない他の點は措いても、精神的な生活と他の一切の下等なる動物生活との間には一つの重要な區別の存することを注意しなければならぬ——即ち彼等(動物植物)の自然征服はそれ自身自然的事件に過ぎないこと、是である。動物はそれ自身の法則に外的條件を従へることに依て、自己を維持し發展させる、然しそれは自分でその自然征服を意志もせず、認識もしない。それ自身の將來の觀念、若くはその觀念乃至理想に到るためにそれがあらゆる階段に於て試みなければならぬ努力、に就て自ら何等意識する所がない。その自然との抗争は一つの盲目的自然力と他の一層弱い自然力との抗争に外ならない。反之、精神的自覺的存在に於ては、それ自身と外的世界と、その經驗的存在と理想的存在との對立は、意識的對立である、さうしてそれが依て以て自己を發展させる抗争は一つの盲目的力と他の盲目的力との抗争ではなくして、衝動と理性との一層深き争闘である、それは一面には普遍且無限なるものを有すると共に、他面には本能及慾動の動物性の支配を受ける自我にのみ

可能なる内的戦である。然るに動物に於ては此の矛盾は比較的皮相的であり、その解決も從て極めて穩かに成し遂げられる。外的自然の力は動物の本質其者なる差別の統一を打破せんと常に争ふ。然しその統一たる、既に動物自體に對して、(即ち意識されて)存しない限りは、若くは存するとしても單に瞬間的感情乃至感覺にとして現れるに過ぎないが故に、そは、高々、外的世界との衝突争闘に於てそれが感ずる肉體的苦痛・要求・快感の感覺の内に存在するに過ぎない。又動物に於ても凡ての發展といふことが必然含蓄する現實と理想、現象的と實在的、かくあるものとかくある可きものとの間の矛盾が存在する。然しその矛盾たる、内的精神的戦を惹き起す底のものではない。動物の理想的完成は動物自身には觀念されて居ない、その理想は動物の進化發達的存在を純粹無意識的に形成支配する理想である。アリストテレスの言ふやうに、動物の内にある自然が一つの目的を意志する、然し動物自身はその目的の如何なるものであるか少しも知る所がない。動物は自らを直接肉體的生活及要求に繋ぐ鎖の内にあつて何等束縛を感じない。その全生活は瞬間的印象、統一なき感覺感情の内にある。それはその衝動と全然一致してゐる、瞬間的断片的經驗がその全經驗である。動物はかういふ断片的瞬間的經驗以上の自我、一層高等なる本質、を自覺することがない。それ故に、動物には自己分離の悲哀がない、從てその發達といふものも高等なる自我が下等なる自我と戦つて漸く

獲得する捷利ではなくして、自ら知らざる目的に向つて進む無意識的進歩である。反之、精神的存在に於ては發達の必要條件なる理想と現實との矛盾意識は遙かに深刻なるものであつて、その解決は決して容易なものではない。自己分裂と、さうしてその間の長い劇しい内的戦の結果、自己の完成、理想的自由乃至調和が得られること、此の二つこそは自覺的存在の本質である。然る慾望や衝動の唯中に於て、それらの衝動以上の、それらの内に於てはそれ自身を完結させることの出来ない、それらの繋縛を脱出して自ら自己に對しての法則とならずしては満足し得ない、意識が眼醒めることである。然も是等矛盾要素は同一意識者の内に包括されてゐて、而も互に平和であることの出来ない、然しまた離れることの出来ない敵同志である。動物的情慾や衝動も我のもの、我が本質の部分乃至要素であつて、自分でそれを無くすることは出来ない。然し、之と劣らざる程度に於て我がもの、若くは我自身、我の一層眞實なる深き自我は、自分の一切の感覺的慾望や衝動のみならず、一切自分の現象的生命の經驗以上に一層廣き高き或者として、即ち精神的自覺として存在する。そしてこの精神的自覺は極めて原始的未發達の狀態に於てはその内的必然性に促されて精神的完全を半無意識的に追求してゆくのである。かくの如くにして自然と精神、衝動と理性、より高き自我とより低き自我との抗争は、理性的自覺的存在にとつては免れることの出来ない運命である。而して此

の抗争を通してこそ精神的發達が行はれるのである、道德的精神的完全は自然のまゝ私達に具るものではない、それは單り抗争と自己征服の結果としてのみ來るものである精神的なるものが最初に在るのではない、最初に自然的なるものが在り、次に精神的なるものが在るのである。道德と宗教との高等生活の發達するのは自然に對する精神の反抗に於てである。私達は進んで此の精神的に發達して行く過程、換言すれば、人間が如何にして自然的生活から脱して、先づ道德的生活に入り、次に宗教的生活に入るか、を簡單に述べてみよう。

一、偕、私達は、その一部の解決が道德であり、完全なる解決が宗教である、人間内に於ての分裂不調和の真相をもう少し仔細に吟味しよう。前にも述べたやうに、人間に取て道德生活の可能なるは、彼の内に一切の特殊経験を超越する普遍要素、若くは自我、が存在するからである。彼は彼自身と彼の特定感情とを區別することが出来る、彼は自ら自分の希望や情慾以上のものを持つること、一切の特殊的情慾感情の満足以上の、それらの盡し得ない大きな世界が彼の内する。單なる動物にはかういふ普遍要素の意識がない。動物の全生活は、瞬間的に消滅する情慾感覺の孤立的經驗と共に生起し消滅する。動物にあつてはそれが瞬間的に經驗するもの統一する精神的鎖、一切の経験を組み立て、一切の経験か消え失せても生き残る、さうして一切の経験から自分を

引き離して考へることの出来る自覺がない。動物は甲の印象から乙の印象へ、甲の直接慾望の充足から乙のそれへと、それらと比較することなく、一つの連續的意識の歴史の内に綜合することなくして轉々する。動物には、過去の經驗が現在の内に貯へられて、それが現在を規定するといふことはない。そして動物を外から觀察する時には、一種の統一態として見えるけれども、自分自身はこれを少しも意識して居らない。

若し人間の意識も是以上を出ないとするならば、彼は彼の自然的傾向を満足させることに満足し、彼の生活の幸福は全然外的自然的原因に依て規定されるであらう。或は若し人間の内なる理性的要素も他の要素と同じく自然的自發的傾向に過ぎないとするならば、彼の本質の調和は分裂することなくして保たれ、彼は他の動物に比してより多くの事を樂み得る動物たるにとゞまるであらう。而して彼の本質の統一と單純とを破り、若くはその無邪氣と落ち着きとを亂す矛盾要素は全く存在しないであらう。事實、個人及人類の歴史に於て、精神的生活と自然的生活との分離が殆ど見られない、自然生活の統一が未だ破られない時期のあつたこと、またあることは明である。かゝる時代を私達は自然的衝動がまだ充足指導力である時代と做す、さうして私達の想像力は好んで知識の苦しい洗禮を受けない前の平和な人間生活の幸福——人間が自然の子以上に出でなかつたために自然と彼との間に調和

が保たれ、かくして樂み得た幸福を説く。然し思惟、理性、自覺の特色は、それが一切の自然的希望や衝動やの満足とは全く異なる満足を求めるばかりではなくして、その本質上自らをそれら自然慾と矛盾對立の地位におき、さうして全くそれらを征服し攝取しないではやまない、といふ所にある。而して此の矛盾對立の關係の不可避のものなることは、換言すれば理性はその内面的必然性に依て私達の下等なる自然的情慾と戦はねばならないことは、人間性の是等の二方面若くは二要素を簡單に考察することに依ても明瞭になるであらう。

第一に指摘しなければならぬことは、自然的慾望や衝動やの對象は特殊的被制限的のものであるに引きかへ、理性の眼ざす目的は普遍的無制限的のものであることである。食慾や情慾はそれ自身及それの直接満足以上に出でることが出来ない。各の特定慾望は私の全部を占め、前後の願慮を禁じて、瞬間の感情に私自身を縛がうとする。各特定満足に於てそれぞれの慾望が充足させられる。さうしてその後でも慾望は屢々起るのであるが、その起るや前後何等關係なき孤立的別個の經驗としてであり、前と同じやうにそれ自身の満足のために再びその主觀の全部を虜にする。此の如く自然的傾向は特殊的被制限的なるものであるに反し、理性は本質的に普遍的である。最原始的的精神的存在に於てさへ、自我意識、「私は」私に「私の」といひ得る能力は、私即ち自我を一切の特殊經驗・瞬間的慾望及滿

足以上に引き上げる意識であり、それらを超越すると同時に包攝する意識である。私達の現在の智的精神的造詣が如何に貧弱不完全であつても、私達の内なる思惟若は自覺は、特殊經驗を如何に多く集めても盡すことの出来ない無限的内容を含蓄する形式である。

更に思惟は無限的内容の形式であるといふ事實の内に、それと下等なる自然的傾向との對立關係が含まれてをる。即ち自然的傾向は自己に停り自己に満足するものであるが、思惟の内には現實には（若くは深い意味を持たない現實には）到底満足することの出来ない理想が含まれてをる。自然的慾望には理想が無い。飽滿せる慾望はその瞬間に於ては完全に満足して居る。満足は要求を充分に充すに在る。かくして人間の動物慾のみが彼の本質の初であり終であつたならば、彼の内に何等の不安も生れなかつたであらう。或は少くとも彼に取て平安、満足、滿されたる慾望の安定は之を得るに極めて容易であつたであらう。然るに、人間をして單なる動物たるに停まらしめずして、彼を精神的存在たらしむるものが彼かち平安を奪つた。理性こそは神的不満足の祕義である。凡ての既に實現された認識や善の成果を超越し、精神の周圍に纏りつく一切の自然的慾望の鎖を絶えず斷ち切る所の力は理想である、さうして一切の現實なる成果の唯中に於て一切の到達すべき將來（理想）の姿を含蓄的に與へてそれらが未だその理想から遙に隔絶してゐることを示し、その理想に協ふ可く努め勵めよと命する者

ことは理性である。

最後に最著目しなければならないのは、自然的欲望はその目的を求むるに盲目的であるに反して、理性はそれ自身の目的とする所を認識し且益々それを認識せんと努むることは是である。情慾はその目的を暗中模索する、さうして本能的に満足するものを掴んで自ら満足する。然るに自覚はその本質上自らの目的を認識し、自己自身をその対象の内に見出し、それを理解するものをそれも亦理解せんとする。勿論、理性は、自然的欲望と同じく、目的若くは対象とするものを得之と同化一致して満足する。然し自然的欲望とその対象との一致は單なる外的自然的必然性に依て成じ遂げられるに反し、理性若くは自覚とその目的との一致は、理性が自らをその対象の内に見出し之を意志しない限りは、外なる（超越的）真理の光が内なる思惟（理性）の光に照應して來ない限りは、成就されない精神とその対象との關係は必然的關係である、然しこの場合の必然性は最高自由と同一なる必然性である。

然らば此處にも亦私達は、感覺と精神、自然的衝動と理性的自覺とを同時に有する人間性に伏在する内的分裂、若くは矛盾、の根據の少くとも幾つかを認める。人は二人の主に兼仕うることは出來ない、假に二人の主が近親の間柄であつてもそれは不可能である。然るに人間自身に於ては本質的に矛

盾對立する様に見ゆる二要素が結び合せてある。この二原理に仕へるためには、私は瞬間的衝動に従ふ無反省的動物であると同時に、普遍的生命の所有者であらねばならない、無限を求むる願を抱くと同時に個別的淺薄なる満足を楽しまねばならない、精神の光明と自由に生きると同時に盲目的感覺の暗黒と繫縛との内に閉ぢ込められなければならない。

然し人間性に於ける矛盾は是に盡きない。それには更に深きものがある。私達はそれを單に獨立した二原理の間に起る矛盾——普遍的理性、若くは自覺、と下等なる自然的、動物的、特殊的傾向との間に起る矛盾として觀念するだけで、その内容を盡したとは云へない。蓋、自覺といふ高等原理の覺醒すると同時に、自然的傾向もその單純を失ひ、高等原理に敵對するに新しき複雑した力を以てするに至る。私が私の衝動を認識するといふことは、その衝動をして單なる衝動以上のものとなすことである。自然的自發的慾望を意識するといふことはその慾望をして單なる慾望以上のものとなすことである。私が自然的生活を考へ始めると同時に純粹な自然的生活といふものは無くなる。自然的傾向が自覺の対象となるや、その單純純粹を失ふ。慾望が意識されても尙私の全部を支配する時、それは意識的自己放肆 (Self-indulgence) と云ふ新しい複雑したものとなる。即ち慾望は高等原理から一種の普遍性を自分のうちに取り入れ、さうして此の竊に手に入れた敵の武器を以て理性と新しき戦を始めるので

ある。自然的欲望は精神的存在として私達の求めなければならぬ最高善とは全く類を異にするものを目的とするものではあるが、それ自身として考へるならば、それは精神的原理と直接敵對關係にあるものではない。それ自身としては何等道德的意味がない。それ自身としては、恰度植物・動物等の自然現象がさうでないと同じやうに、反理性的、反道德的、反宗教的ではない。然るに自覺的存在に於ては此の自然的傾向は最早元の道德的中性(moral neutrality)ではない。其處に於ては單に自然的欲望は盲目的に自己の目的を模索するのではなく、恒久的自我に關係して、自我の意志の支配下に來り、自我發揮の手段となつて居る。單なる動物性は放肆若くは自恣といふ惡徳を有し得ない、何者是等の惡徳は自然欲望が恒久的意識的自我と關係して居ることを必要條件とするからである。動物慾の満足は瞬間的のものであつて、それは感覺以上に出でない、さうしてその後何等反省的影響を留めることなくして過ぎ去る。然し自覺的存在に於ては動物慾の満足はかくの如く容易に生起消滅しはしない一切の經驗生活を縫うて奔りそれに統一を與へる意識的自我が、一切の欲望に現れ、それらの内に於ての自己を意識し、それらについて記憶し反省し、それらの繰り返について豫想し企圖する、かくしてそれら欲望に自らの普遍性理想性の衣を着せる。其故、其自身として考へられる感覺的快樂は他の動物に於ても同じやうに人間に於ても暫時的のものであるが、それは彼の經驗に於ては、幻影的若く

は錯覺的に實在性あるものとして、一見恒久性あるものの觀を具へたるものとして取り扱はれる、さうしてそれ故に高き理想を有する理性の競争者となり得るのである。かくして反省と想像の力に依て誤れる普遍性を有するに至つた感覺的快樂は、意識的存在がその遂行のために自己の全部を献げることの出来る一種の理想目的となる。而して人は如何なる特定欲望よりも無限に大なるものであり、感覺的快樂を如何に繰り返しても精神的向上と比較することは出来ないし、如何に動物慾を充足してもその後充されざる無限の欲求が残されることは事實であるが、尙此の錯覺は、絶えず失敗するにも拘らず、依然として人間性の内に巨大なる力を振うて居るのである。人間の心を引き着ける對象は單なる瞬間的感覚的満足ではなくして、想像の能力で理想化された對象の快樂である。それ故に是等の欲望の淺薄にして一時的に過ぎないことが數次發見されても、理想化能力が新しい對象に働きかけ、人の想像を唆し、空しき企圖を試みさせるのである。

同様の事が、貪婪野心の如き、感覺的快樂とは直接關係の少い欲望に就ても云へる。是等の欲望に於て自覺的存在が虚構された完全目的を見出し、それに誘はれて自己をそれに任せることは極めて容易である。富・權力・名譽等は單なる自然慾よりは「層理想的普遍的要素を含蓄して居るが故に、人間の普遍性をその本統の目的から誘ひ出す錯覺となることが多い」。私達は神とマムモン(金)とに同時に

仕へることは出来ない。然しマムモンの一見恒久的絶對的に見える事、時間と空間とを支配する力あること、人間生活の全領域に亘てその快樂範圍を有する事等は、單なる自然的慾望の對象以上に私達の求むる神として相應しく思はれ易い。而して是故に人は單なる感覺的慾望の到底伴ひ得ない熱烈と恒久的努力とを以て自己を傾倒して富や權勢やを求めて止まないものである。

然もかくの如く動物慾に一種の普遍的意味を加へることは人間性に於ての矛盾を益々深刻にすることは明瞭である。何者、今や二つの獨立した高等下等の要素が相對峙して居るといふに止まらないで高等要素の武器を取り入れて吾が武器として居る下等要素と理性との戦であるからである。理性は單なる動物的傾向其者と争ふことをしないのは、それが無機的自然を敵としないと一般である。然し動物慾が人間の全部を占領し、理性自身の最高目的にのみ献ぐ可き人間精神の絶對的服従を要求するに至つては、理性は之と争はねばならぬ。精神的存在として人間は、一切の特殊的有限的満足を超越する一種の目的、それら特殊的生活を超越せる普遍的生命、自ら自己自身の法則であり目的である存在を意識して居る。然るに感覺的若くはそれに近い欲望の魅力は、その對象に虚偽の普遍性を與へ、それに依て人間性の全部を占領し、之を有限に停らしめ、一層高等なる生活に入るの餘力なからしむる然も人が人たることを放棄して全然動物生活に墮し去らぬ限り、彼はまた理性的であらざるを得ない

而して抑へ難き要求と可能性とを有する此の自覺的精神的自我が彼の内に存在する限りは、彼の内には恐しき争闘が演じられる。それは理性と自覺とを主とする一層高き眞なる自我と、動物慾と情熱とを主とする低き自我との戦である。此の戦は最早單なる自然と精神とのそれではない、それは精神若くは理性と、理想化されたる自然若くは似而非理性性を以て武装せる自然慾との戦である。此の戦の特色はかくして戦争する者が二でなく一であることである。二者は離れることが出来ない、同一意識内に住むものである。特殊的自我も普遍的自我も共に我である。感覺性と情慾とを否定する自我も私であり、否定さるゝ自我も亦私である。動物慾の満足のために自我を献げんとするも私、かゝる事の恥ず可きであることを無限の理想に依て判断するも私である。誠にヘーゲルの言つたやうに、意識がそれの統一態の内に一切の意識内の事を包括する限り、戦ふ者も、戦其者も、戦に依て荒さるゝ戰場もみな私自身であると云へよう、自由を得んとする奴隷も、彼を鐵鎗に繋ぐ暴主も、兩者の間の劇烈なる鬭争の場面も、みな私自身である。然らば人間性に於ての此の分裂は如何にして醫さる可きであるか。高等下等なる兩要素間の矛盾は如何にして解決さるゝであらうか。此の問題に對する解答こそ精神的若くは道德的存在としての人間生活を解く鍵である、換言すれば、前にも述べた如く、私達は此處に於て道德に依てその部分的解決を得、宗教に依てのみ究竟的完全なる解決を見出し得る、大問

題に逢着するのである。

二、人間の道德若くは道德生活は、右の如き精神性と自然性との矛盾を、自然性を以て精神の機關若くは表出となす事に依て、解決せんとする企圖であると考へることが出来よう。

理性は其自身に對して法則であり、それ自身の普遍性と自由とを實現しながら、然も自然的慾望のためにそれに特有なる活動を許す餘裕を残し得るか。換言すれば私達は普遍的なると同時に特殊な生活を生き得るか。此の問題を解く鍵は次の原理、即ち一方に於ては自然的傾向を有する私達の個性の最高實現は直接には之を成就すること不可能にして、自らを一層高等なる普遍的理想に絶對的に服従させることに依てのみ可能である事と、他方に於ては、理性若くは普遍性は無限的内容を容るゝ形式ではあるが抽象的自己主張に依てそれ自身を實現することは出来ない、必ずや理性がその動機となる特殊的慾望行爲の媒介を待たねばならない事、を肯定するに在る。偕、此の二つの事は單に經驗的事實としてのみではなく、私達が人間の高等普遍的生活の何であるか、その普遍的生活が如何にして實現されるか、さうしてそれが彼の下等なる自然的傾向に如何に働きかけるかを考察する時明瞭になる通り、理性の必然性に根ざすところの原理である。

私が私の個性の限界を超えて普遍生活に入ることの可能なるは、實踐的に私が他の人間と交り、彼

等の生活を我がものとして取り入れ、我と彼とを一致せしめる時に明に認められる。愛若くは自己犠牲の能力は個人我の限界を超越して他の幸福を我の幸福となす能力である。道德性若くは道德生活とは畢竟私的排他的自我を否定して、我が生命を、我を超越して絶えず擴大してゆく精神生活と一致せしめることであると考へることが出来よう。私が私一個としての排他的個性以上に踏み出し、一層廣い豊かな生命を得ることの出来る事は、第一に、家族といふやうな團體の全體に共通してゐる一種の自我の内に私の個人的自我も参加せしめる時に確認さるゝ。此の小なる團體生活に於て、愛と同情との潜在力が解放され、私の精神生活は多くの個人を包括する有機的生命と共に脈打ち始める。私達は個人の義務を父として、子として、兄弟としての義務と算へ上げる。然し是等の義務は、個人の本質が自らを表出し實現するには右の如き關係に於て、また關係を通してでなければならぬといふ事實に根ざしてゐる。されば是等の義務が最早外から加へられた法則ではなくなり、我自身と一體をなす法則となつた時に、私は私の義務を眞に果したのである。而して是と同じ事が一層複雑した社會的關係——個人と社會・國家・人類との關係に就ても云はれるであらう。或意味に於ては私の屬する社會有機體の制度や政治や文化組織等は私から獨立に存在し、私の外に在ること、並に私の上に權威的に強制さるゝ義務のあることは事實である。彼等は一種の道德的組織、外的客觀的道德を構成して、私の之

に背くを許さない。然しまた他の意味に於ては、彼等は私の外に在るものではなく、寧ろ、私の個人的自我よりも一層眞實なる自我である。私には彼等から離れ眞ての自我は無い、ありと思ふのは斷片的虚偽の自己が自らを全體と誤認して居るに過ぎない。社會の道德生活が私の内へと流れ込む時、私の本質が一層豊かな發展を遂げる、さうして私が課せられた社會的義務を完全に實行するや、それは外的法則ではなくなり、愛と奉仕といふ第二の天性、自發的の性質となる。此の如き人に取ては他人を犠牲にして私利を計るといふことは、如何なる自己の個人的苦痛にも優る苦痛を伴ふ事であらう、かくすることは彼が克服して仕舞つた、或意味に於ては既に存在を失つた低い自我のために、現在せる高さ自我を傷けることであらう。蓋し、社會道德がその理想的純粹に達するのは、個人が單に他人を自己の如くに愛するばかりではなく、殆ど個人的自己を愛の對象となし得ないといふ時に於てである。勿論此の如く個人生活を普遍生活の内に絶對に融し込んだ人は殆ど無いであらう、然しその程度に近くを得た高貴なる精神に取ては快苦は殆ど個人的意味を持たない言葉である。彼等に取て快樂は自ら始む所に従ふことではなく、社會のための苦痛若くは犠牲も新しい歡喜を伴ふのであらう。かゝる人に取ては國家の屈辱と損失とは彼等自身の個人的損失以上に痛切に感じられる、さうして彼等は國家危急存亡の岐る、秋に臨んで喜んで自己の生命を献ぐるのである。是は疑のない歴史上の事實であ

る。最後に、普遍的生命の可能性は、個人が自己の屬する社會若くは國家の有機的團體をも超越して廣い人類の道德生活と一致するに至つて、その最高實現に達する。有機體が高等になり發達すればする程、その構成部たる個人がそれから受取る生命は益々豊富を加へる。若し個人が家族と一致合體することに依てその孤立性を脱出することが出来るならば、若し彼が自らの幸福を國家の幸福と同一視することに依て更に自己の精神生活の領域を廣め内容を豊にすることが出来るならば、然らば個人の本質は、彼が家族・國家を愛するの情を更に一層擴大することに依て益々廣きを加へるのであらう——即ち人類の愛に至つて個人の幸福は人類の精神生活及その完成を合一するに至るのである。勿論、普通人に取て道德的同情の効力は廣きに從て薄く、狭きに從て強くあること、父子兄弟夫婦の愛情に比しては普遍的博愛の義務は甚だ微弱にしか感じられないことは事實である。それ故に人類の道德的進歩に關心するとか、他國民の休戚について苦慮するとかいふことは、多くの所謂常識家から見れば空想的世界同胞主義、若くは高々、ある特別な人々のみ感じ得る人道的熱情に外ならないかも知れない。然るにも拘らず、遠い外國民の壓制や墮落を聞く時私達は我が事のやうに興奮を覺えるのは正しく私達が國家人種の限界を超越して個人的同情を擴大して居るのであつて、之は眞の道德的進歩を示すものであると云はねばならない。或は一個人が非道殘虐な不法行爲を受けたと聞く時、私達は

それが外國の一事件であつてもその爲された不法について國家的差別を超越して遺憾し同情するは最近屢々之を見るのであるが、かくの如き事例に依て見ても、人間には凡て普遍的生命に参加する能力のある事、さうして世界人類な何ものよりも熱烈に愛し、人類を惡より救はんが爲に己が生命を棄てた基督の善の理想に向て人類が着々進みつゝある事は明瞭であると思ふ。

今や、道德若くは道德的生活の内に人間性の理想的若くは普遍的本質が實現されることは明瞭となつた。私達は進んで此の見界が、私達が前に道德がその少くとも部分的解決であるといつた人間性に於ける矛盾乃至不調和の解決に、如何なる光明を投げるかに論及しなければならぬ。私が自己の爲に生きず、他の爲に生き始めた時、衝動は直に理性との抗争を止めるか。私が個人的自我を超越して世界の有機的生命に一致する時、換言すれば、自利を超越して人類の善のために奉仕する時、私の本質は自己の矛盾を苦むことがなくなるか。自然的傾向が理性と矛盾することなく、又不自然に壓抑さるゝこともなくして、然も理性は自らに對して完全に法則であることが出来るか。此の問題に對して私は「然り」と答へる、換言すれば、純粹義務の生活は私達に自己調和を齎し且齎さねばならないと斷言する。然らば私は是を如何に論證するであらうか。

偕、第一に、他の問題に就ても同じやうに此處に於ても亦、私が矛盾・不調和の意識を抱くといふ

そのことの内に、既にその解決の可能性が含蓄されて居ることを指摘しよう。私達が私達の上に加へられる自然的情慾の繫縛を感ずることは既に一層高い生活を生きた始めた證據である。利己的本能の存在の意識せらるゝは、既に私達の内には非利己的理想的感情の覺醒した時である。若し私達が全然自然的存在であるならば、即ち全然自然的必然の桎梏に囚はれたる生物であるならば、私達はその桎梏そのものをも桎梏として認めることは出来ないであらう。私達の自然的生活の皮層的統一と單純とを破り、内的分裂と苦悶とをそこに生ぜしめるものは、私達の内には覺醒せる高等なる生命である、それ特有の要素と可能性とを持つ自覺である。然し私達の意識内に矛盾の感得さるゝといふことは同時に矛盾の解決の豫表である、差別を意識する行爲其者の内に既に差別の否定と超越とが含まれて居る。何者他の場合に於てと同じく此處に於ても亦、矛盾を認識し感得するものこそは矛盾を超越し統一するものでなければならぬからである。その矛盾を私達が認識し感得するものにはその矛盾要素をば、その包攝する統一的全體に照して見なければならぬからである。自己自身を意識すると同時に自分を制限する自然的衝動を意識する「私」は、二者の差別を超越する「私」である、その差別を否定し包容する統一である。此の矛盾の意識こそは、情慾と理性との矛盾の内に既に豫想され、さうしてその矛盾の最後の融和統一若くは調和を無言の間に證據立てゝ居るのである。恰も意識の理論的方面に於て、主

観から區別され、主観に對立する外界の認識は此の區別を超越する自覺者の統一作用に由てのみ可能である如く、實踐的方面に於ても亦、一方、私達の自然的欲望や衝動の特色である自然的盲目的必然性の意識と、他方、是等動物慾に依て制限され反抗される精神生活の意識とは、必然と自由との兩者を包括する自己決定に依てのみ可能である。換言すれば、私自身の本質内の矛盾意識はそれ自身矛盾の統一性を潜在的に含蓄する證據である。かくして此の矛盾意識は一層深き意識に根ざすものである。而してこの深き統一意識に對しては最早矛盾は存在しない、この意識の内に一切の矛盾を調和する力が含まれてゐるのである。

乍然、第二に、人間性に於ての矛盾を明にする道德意識は、その内にその矛盾の解決の可能性を含蓄してをるのみではなく、更に私達は、その道德意識の本質上、如何にしてその意識の内に矛盾若くは不調和が消滅するかを認識することが出来る。若し道德が相互對立する二要素の何れか一を壓抑若くは否定することに依てのみ可能であるならば、それは人間性の提出する問題の解決ではなくして問題の忌避であらう。勿論、道德生活に於て自然的情慾や衝動やの主たる個人的私的自我が否定される、然しそれは是等欲望の單なる排斥に終る否定ではなく、欲望を改造し攝取するところの否定である。愛の生活に於て私達は自己に死ぬ、換言すれば、特殊的排他的傾向及利益の主體としての自我は

死ぬ、然しその死は虚無に歸るの死ではない、それは言はず、轉生である、更生である。否定された欲望は單に無に歸したのではない、新しい一層高い原理に依て改造され、包攝されたのである。暫く精神的自覺者の發展の意味を考へて見るに、その發展に於て所謂下等なる自然的欲望なるものが必須的役目を演じて居ること、換言すればその欲望が表面人間性の理想と不調和なものではあるが、是なくしては理想其者の實現も亦不可能であることは容易に看取される。蓋、理性的自我は自然的我を豫想して生ずる。此の兩者が多くの點に於て相互矛盾することは前に屢々述べた、然しその高等なる自我の完成の可能は單に自然的自我との矛盾並にその征服に依る外はない。而してこの自我の完成たる、單なる抽象的精神性の完成ではない、否定なき肯定無く、消極無き積極無きが如く、自然なき精神性の完成を考へることは不可能である、それはその内に二個の矛盾要素が否定されると同時に保存される完成である、二者が孤立的抽象的存在に於て否定され、同時に一層高等なる豊なる統一に於て保存されるところの完成である。

少しく人間の道德的精神的歴史を案ずるに、人間性の提出する右の問題を、矛盾對立するやうに見える二要素の一方だけを無視し若くは壓抑して解決せんとしたことが屢々であつた。恰も誤れる主観的唯心論が認識の提出する矛盾を解決せずして、問題を忌避するに終つた如く、禁慾主義的道德は人

間性の矛盾を解決せずして、二要素の一方のみを不當に壓抑することに依てのみ人間の内面生活に統一あらしめんとした企圖である。さうしてその誤謬は決して無理の無い誤謬である。彼等以為く、人間に取ての道德生活の可能は彼が特定慾望を超越して自我を意識する處にある。乍然、若し私達が此の自我を私達の特定慾望から抽象することに依て認識するとするならば、何故私達はそれと同様の方法に由て自我を實現することを敢てして不可いか。若し精神的自我が本質的自然的傾向よりも高等偉大なるものであるならば、何故にそれは自然的なるものから獨立にそれ自身を主張して不可いか。若し私達の理想生活から私達を引き離すものが自然的慾望であるならば、何故に私達はそれらの障害を避け、自然的傾向とは没交渉に理想生活に含まれてゐる無限の可能性を實現して不可いか、若し私の高等なる性質に禍ひし之から自由を奪ふものが私の動物性であるならば、何故私は此の動物性を避けて自由の身となつて不可いか。汝を瞬間的満足に結び付け、果敢なきもの朽ち果つ可きものに没頭せしむる鎖を断ち切れ、さうするならば汝の普遍性は一躍してそれ自身を完成し自由を得るではないか。——かく考へて、肉と靈、肢體に於ける法則と心に於ける法則との争闘に倦んだ禁慾主義者は、自然的慾望の否定に依て抽象的精神性を確立せんとすの不可能なる企圖を始めた。かく考へて神祕主義者は私達の思惟・感情を感覺の世界に繋ぐ一切の慾念を断絶して、一躍して無限者の懷に飛び込むを夢みた。

乍然、此の如き企圖は結局不成功に終らなければならなかつた、さうしてその失敗の理由は極めて明瞭である。私達は、縦、それを欲したとしても、かゝる無理な自己禁慾をやり遂げることは出来ないし、假令出来たとしても、その結果は私達の道德生活の完成ではなく、反てその否定となるであらう。慾望や衝動やの全然無き人生に於て精神の完全を求むることは、如何なる道德生活の成立に於てもその根本要件となるところのものを否定排除しておいて、理想的道德生活を求めることである。蓋道徳は第一に自然的傾向に依て制約される、何者、自然無き道徳は實在ではなくして單なる抽象に過ぎないからである。第二に道徳は自然的傾向に依てその内容の上の根據を與へられる關係を豫想する第一の點に就て云へば、自然的のものから精神的のものを引き離さうとする企は觀念上に於ての外は區別することの出来ない二つの要素を強ひて分割しようとするものである、具體的全體に屬する一要素としてのみ存在するものに強ひて獨立的實在性を附與せんとすることである。特定慾望と何等關係の無い理想的若くは普遍的本質若くは純粹道德意志といふものは、何等積極的内容のない、若くは内容を永久に持つことの出来ない、道德生活の空粗なる形式に過ぎない。理性はそれ自身目的及法則であるけれども、理性の無内容的形式が現實なる内容を獲得するは、特定行爲に依てである。理性は單に合理的であらんと意志することだけでそれ自身を實現することは出来ない、それは理性を表現し、若

くは現性の支配下に來る特定行爲を意志することに依てのみその理性の目的を實現することが出来る然も如何なる特定行爲も單に一般的に合理的たらんと願ふだけで遂行されはしない、此の一般的に合理的たらんとする原則を有すると共に、私達は、あらゆる行爲に於て何等かの特定目的を求めなければならぬ、何等かの特定願望に依て動かされなければならない、是なくしては理性の活動は空を泳ぐに外ならないであらう。自然的要素は一見精神的要素と對立し矛盾する、然し此の矛盾對立あれはこそ自然的要素は精神的要素の實現の手段となることが出来るのである。一は特殊的、制限的、盲目的である。他は普遍、自由、自己決定を特色とする。然し單に普遍的である外に何者でもない普遍性其者といふやうなものは考へられない。眞の普遍は特殊がそれに對立することに依て、さうしてその對立の否定超越(止揚)に依てのみ實現される。高等自我若くは道德性は、特殊的個人的自我が之に特殊の衝動及欲望を以て反抗すること、さうして最後に個人我が道德性に絶對に降伏し止揚されることに依てのみ、その獨特の普遍性を實現する。而して單に自由である以外何者でもない自由といふものは挺子臺の無い挺子、平衡錘の無い秤と同じく、非實在であり、不可能である。高等自我がその道德的自由を實現するは、他方に自然的必然性を特色とする諸傾向がそれに對立反抗することと彼がその自然的必然性を否定し包容することとに依てである。高等自我若くは理性の自律を認識し實

現するためには、理性自ら自然的慾望の盲目性所動性を征服して、之に自己特有の力を注ぎ込まなければならぬのである。

第二に、道德生活は自然生活よりは一層高等ではあるが、尙道德は自然的慾望に依て造られる關係を豫想し、その關係を内容上の(實質上の)基礎として成立する。生物的有機體は無機物以上のものである、然し有機的體制の觀念若くは原則は、機械的化學的條件と法則との下に在る無機物を豫想するさうしてかゝる無機物無くしては有機的なるものの存在は無い。然し有機體を構成する物質は、一旦有機體の内に攝取せられてその部分と成るや、最早元の形式を保持しては居ない、攝取された無機物はその有機體特有の新しい高等原理の力に依て同化され、變形され、新しい存在となる。同じ様に道德生活も自然生活を豫想する、さうして道德は自然無しには存在し得ない。人間生活を生きることは自然的要求に基く生活、自然と他人とに關係する生活を生きることであり、而して此の事たる、自然的欲情若くは傾向を通してのみ可能である。かくして道德を以て個人的生命と普遍的生命との一致、私的自我と社會的自我との一致として考へるならば、道德はその存在のために、道德の材料となるところの個人我及種々なる社會的關係の存在を必要とする、從て是等社會的關係の據て生ずる基礎たる自然的傾向が道德の存在には必要條件なることも明瞭である。然し此處でも亦注意しなければならぬ

いことは、自然的要素が高等有機的統一に攝取せらるるやそは最早元のままの姿ではないことである。自然的自我は精神的自我と並んで、恰も一共通實體の二つの部分であるかの如く、もとのままの粗雑な形で存在を續けることは出来ない。自然的自我は尙自然的感情・情慾・願望・情熱を持つたまま高等自我の内、に存在する、兩者の關係は外的機械的結合ではない、自然的自我は精神的生活の内に攝取され、その機關として存在するのである。私達が個人的自己を超越して生きることの可能を知る第一の機會たる家族的團結の外的基礎は、人が動物と共通に有する自然慾に外ならない。然し此の自然的結合から生ずる新生活は決して單なる動物生活たるに停まるものではなく、それが生れ出た材料即ち動物性を改造し超越するものである。例へば愛と奉仕とは自然的性慾を精神的愛情に變形して、そのの自然的性質を高尙にする。理性的存在に攝取された自然慾は單なる動物性の内に於てそれがあつた通りの姿では存在することは出来ない。何者、普遍的生命の能力がその性質を變へるからである。かくして理性的存在は、理性が自然に貸す誤れる普遍性のために動物以下に墮するか、或は反對に、動物的傾向を理性の普遍的理想に本質的に一致せしむることに依て動物的存在を無限に超越するか、その一を選ばなければならぬ。精神性を動物性から機械的に引き離すことは植物を土壤から引き離すと一般である。兩者は不可分離的關係にある。然し植物の生命が土壤の粗惡卑陋を化して花や果實

と成す様に、精神はそれ自身の本質の内に肉を取り入れ、之を己に同化するのである。而して同じ事が一切の自然的慾望若くは情慾に就ても考へられる。道德生活は情慾の無い生活ではない。博愛・愛國・義侠・慈善はその内に何等感情を含まない抽象的徳ではない。最多く人類のために生き、人類のために盡す高貴なる品性の所有者は感情無き冷血漢ではない、彼等の内にも又普通人の有つ慾望情感は働く。否寧、彼等の偉大は、少くともその偉大の一部分は、彼等が精神生活の自然的基礎を成す原始的衝動及感情を強く感受する可能性に在ることが多い。然し此の如く道德的原理に依て支配さるゝ世界に於ても自然的慾望も名譽・權力・富の慾望も消滅せず存在するけれども、その慾望たる、道德の世界に入るに及んでは彼等の元のまゝの性質を持つては居ない。彼等は其處に於て最早自身の目的のみを盲目的に求むる衝動でも、若くは個人的快樂満足のみを求め、他の一層普遍的目的を追求する事のない本能でもない。道德生活に於ては、自然慾を通して普遍性が一層高等なる理性を追求する、而してかくすることに依て自然慾を理性化し高めるのである。一體人間の自然慾は全然盲目的に自己満足を求めるものであるが、その人間を全體として見、慾望がその個人の全生命と有機的關係にあることが明にされる時、自然慾は最早もとの盲目性を維持することが出来なくなる、況んやその個人なるものが更に大きな他の有機的全體の部分として認められなければならないに於てをや。富・名譽・權力

等の慾も個人としての立場からではなく、個人を包む他の一層大きな有機的全體の進歩發達のために求めらるるに至つて、彼等は元の偏狹と卑陋とから免れることが出来る。更に進んで是等の慾望が、一層普遍的なる自我の情熱が個人我を通して働く聖き野心となるに至つて、例之、權勢名譽の慾が國家國民の向上のための道德的野心と變じ、若くは私達の心情が人類の進歩幸福の爲にのみ高鳴るに至つて、眞に私達の本能生活が純化されたと言へよう。

(三) 此の如くにして、私達は道德生活の内に、自然的と精神的、現實と理想、人間の個人性と普遍性、の矛盾の解決を見出す。然し道德はその本質上此の矛盾の部分的解決であり得るのみである。さうしてその解決の部分的若くは不完全である所以は、道德が目的とするは無限に高きにある理想の實現であるに引きかへ、道德の實現し得たる最高頂もその理想に至る不斷道程の一點にしか過ぎないといふ點にある。換言すれば、道德は私達に無限者其者を與へずして、有限の終局する所なき否定のみを與へるといふにある。

前にも述べたやうに、私達の精神生活の依て立つ根據は、理性若くは自覺は無限内容を容るゝ形式であり、さうして現實生活をその理想形式に當嵌めんとする不斷の衝動をその内に有するものであるといふ事實である。換言すれば、人間の精神は、その内に可能的無限 (potential infinitude) を含

蓄すると考へられる、人間精神は何者に依ても制限されないといふ意味の無限ではない、それを制限し規定するものもそれの外からするのではない、精神は自分を制限するが如き觀ある一切の他のもの内に自分自身を不斷實現するものであるといふ意味の無限である。認識論的方面に於て、思惟は決して自己自身を一步も踏み出すことが出来ない、さうしてそれが知識に於て爲す進歩も、當初より自ら權利として(含蓄的に)所有してゐたものを取り返すことに外ならない、と同じやうに、實踐的方面に於ても亦、他人のために私が意志し行爲することは、私自身の本質を發揮し實現するものを意志し行爲することに外ならない。私は多くの個人の形る世界に於ける一個人としてあるのは、彼等は彼等獨自の意志を持ち、私は亦彼等のものではない私自身の意志を有ち、かくして我が意志の終る所が即ち彼等の意志の始まる所といふやうな排外的關係に於てあるのではない。反對に、私が潜在的に所有する道德意志を現實なるものとなし、精神的本質を實現するのは、單なる個人としての排他的自我のために意慾することなくして、人間一般の意志幸福に我が意志を合一し、彼の生命の内に我が生命を注ぎ込むことに依てに外ならないといふやうな關係に於て在るのである。凡ての眞理は私の認識として認識せられ、凡ての善は私の意志として意志せらるる。さうして私自身の思惟並に意志は外から如何なるものに依ても規定されない、私自身が同時に肯定されることなくして如何なるものに依ても否

定されない、其所に人間の精神性の無限性は存在するのである。

乍然、道徳は所詮私達の解決せんとする問題の部分的解決たるに過ぎない。社會的道徳はその最善に於てさへ、例之、愛・自己犠牲の如き徳が絶頂に達して、私達の心中一點の私心なきに至つた時に於てさへ、それは私達の個性が不無限に進歩的なる生命 (an indefinitely progressive life) と一致したことを立證するけれども、無限的全體 (the Infinite whole) との一致を示しはしなく、それは無限者の客觀的實現の一特定形式との一致に外ならない。一有機體の部分は、他の部分から制限される如く見えるけれども實は然らず、部分は互に他を含むのである、部分自身の生命は全有機體の生命と一致する所に在るのである、といふ意味で如何なる部分も他から何等制限されないと云ふことが出来よう。然しその有機體其者、全體其者が他から制限せらるるならば、その内の部分の無制約的若くは無限的生命といふものも單に相對的無限に過ぎない。歴史的事實として、個人が絶對的奉仕に於て自己の生命を家・國家若くは世界的有機的生命と一致せしめたことがあつた。然しその世界的生命其者が既に決して完全なものでない限り、それと一致する事に依て絶對的無限的生命を獲得したとは云へない。人類の事實上の團體的生命を超えて、一切の自然と歴史、一切の現在未來の有限的存在がその發現に過ぎない一層普遍的なる生命が存在する。私達の道徳生活の絶頂を超越して、私達がそれに近づく

に従て益々遠退く遼遠なる理想の世界が横はる。かくして社會も、社會の道徳的生命を反照する個人も未だ達し得ない無限理想がある——それを不斷追求するのが人間永遠の必然の運命であり、従てそれは永久に實現され得ないかに見ゆる理想である。

然らば此の理想と現實との間の矛盾は到底解き能はざる底のものであるか。私達の精神が單に無限内容を容れ得る空なる形式以上のものとなり、私達の生活を理想に一致せしめんとする衝動が終に満足させられる方法は無いか。私は之に對して答へる、解決の方法はある、然しその方法を得んが爲には私達は道徳の領域を脱して宗教の世界に入らねばならないと。道徳に對比しての宗教の本質的特色ともすべきは、宗教は理想を現實に、豫期を事實に變へる所にある、捕へんとすれば忽ち更に遠退く理想を果し無く追求するの務を人に課する事の代りに、人をして神的無限的生命に現實に於て與らしめる所にある。私達は宗教を神の側から眺めても、若くは人間の側から眺めても——即ち宗教を以て個人心靈の神への絶對歸依としても、或は個人心靈に於ての神の生活としても、若くは有限者の無限者への止揚としても、或は有限者に於ての無限者の實現としても、——その何れの假面に於ても、無限者が單に精神的把握から遙に超えた超越的幻、若くは無限の將來に於て或は實現するかも知れないといふやうな理想には停らずして、それが現實的實在となつて居るところに、宗教の本質を見るべきで

ある。宗教的心の持主に取て、神は超絶的對象として人界遙に飛翔して、人は唯それを思念冥想することこそ出来るけれども、到底現實に把握し得ないといふものではない。私達の精神生活覺醒の第一の脈膊でさへ、それを正しく觀察するならば、それは精神とそれの對象との區別が撤廢され、理想が現實となり、有限はその目的を達して無限の生命と融合して居ることを示すものである。

然し宗教生活も道德生活と同じく進歩する生活ではないか。如何なる聖人にも不完全と罪とが全然無いとは云へない、さうして有限者が如何に進歩しても、結局彼は無限者から遙に隔て居るではないか。如何に聖人に取ても、彼が神に對して執る可き態度は謙遜崇敬憧憬のそれではないか。されば神に向つて終局するところ無く近づき行くことこそ人間に許された唯一最高の運命ではなからうか——かく考へることも出来よう。

是に對して私は答へよう、勿論宗教生活は進歩する生活である、然し宗教的進歩の何であるかに就て仔細に吟味するならば、それは決して、宗教に於ては理想と現實との矛盾は無い、無限の理想も絶對的目的ではなくして實現されたる目的である、といふ立言と牴觸するものではないことを知るであらうと。若し有限者がその理想を實現し、若くはそれに達する方法は、それが精神的成果の總量に絶えず何かを加へる事の外にないとするならば、然る時にはその理想は永久に到達されないものであらう。

不斷の連續的進歩が私達をして量的無限に一步も近寄らしめないことは、連續的運動が空間の無限に至り得ず、年月を以て表はす時間の繰り返しは永遠持續の時間を盡し得ないと一般である。然し此の如く宗教的生命とそれの理想とを考へることは、神に代へるに形而上學的虛構 (metaphysical figment) を以てし、精神的完全に代へるに數學的謎を以てすることである。有限者がかゝる無限に到達し得ないといふことは、有限者は有限者の否定といふことの外に意味のないものには到達し得ないといふことである。量的無限とか、有限物の窮りなき追加から出來上る完全とかいふことは矛盾である。窮りなき量とか、無限的量とかいふものはあり得ない、かかる概念は絶對的矛盾を含蓄する。量は常に無限的制限的存在である、量には何時も極限がある。無限の量の概念に於て實在なるものは有限者に過ぎない、私達がそれに「無限的」といふ形容詞を加へたとて、その有限的であることに變りはない、唯その極限が一步飛び退いたに過ぎない。私達がかうした無限理想に達することの出來ないのは、理想其者が偉大であるからではなく、その概念其者に矛盾があるからである。反之、私達が既に屢々論じた通り、眞の無限者、若くは精神的實在に就て云ふことの出來る唯一の無限性即ち思惟・愛・善の無限性といふことは、その内に有限性若くは限定の要素を一切含まないことではなくして、外的の力に依ては規定されないとこの無限である、思惟し愛する對象の内に於てそれ自身を、若くはそれに潜

める豊なる内容を、實現する無限である。偕、この無限こそ宗教の理想とするところである——即ちそれは無限の進歩に依てのみ達せらるゝ從て永久到達すべからざる理想ではない、それは永遠に實現されてある理想である、さうしてそれを獲得し若くは實現することに、宗教の本質と眞意義が存するのである。蓋、宗教とは有限意志が無限意志に歸屬すること、私的個人的自我としての私に屬する一切の慾望・傾向・執意を捨て去ること、私の個人的快樂利益のための一切の企圖・活動を廢すること、さうして私の意志を絶對的に神の意志と同一ならしむることである。私の心意を神の心意に合一ならしむることは宗教の將來の希望目的ではなくして、それは人間精神に於ての宗教の誕生である、宗教はそこから始まるのである。宗教生活に入ること、虚欺の自我と、我であると同時に無限に我以上のものである一層高い自我との間の抗争を終結して、高等なる高き自我と我が精神的全存在とを同一ならしめ、之を實現することである、かくして「最早生けるものは我にあらず」——此の人、彼の人と呼び得る個人的私ではない——「神我に在りて生くるなり。」となるのである、是宗教生活である。かくの如く宗教の理想を考へるならば、それは誤れる無限の如く、單に有限の否定に停まるものではない——換言すれば、それに到達するためには先づ有限を壓抑しなければならぬといふことではない。宗教の理想は、それに到達しそれを實現することに於て、さうしてかくすることに於てのみ、有限精神が眞

にそれ自身を實現する理想である。思惟若くは認識の眞の生活は特定個人の思惟に附屬する一切の私的偏見や概念を捨て去り、絶對的思惟、叡智の支配にそれ自身を任せることであるやうに、有限精神、が個的自己の一切の衝動・祈願・執意を否定して無限絶對意志の透明なる機關となり、それと一になり、不可分離のものとなるといふことは、彼の光榮であり、眞の意義ある生活であらねばならない。宗教は此の點に於て道德を超越する、即ち道德の理想は漸進的に實現さるるに反して、宗教の理想は此處に現在に實現されたものである。宗教生活の第一歩に於て——諸君はそれを信仰・信賴・歸依其他何と名けても勝手であるが——有限者と永遠に實現されたる生命との一致融合といふことが含蓄されて居る。宗教は希望が確實となり、戦が勝利となり、不斷の努力が平和安息となる世界に精神を引き上げることである。

かくは論じても、私は宗教生活に進歩のあることを否定しようとはせぬ。然し以上述べた所に依て明白なる如く、宗教生活の進歩は無限へ、(towards the infinite) の進歩ではなくして、無限の内、に於て (within the infinite) の進歩である。宗教的進歩は有限單位を無終局的に加算して無限に達せんとする道程ではない、それは不斷の精神的活動に依て私達が既に權利として所有してゐる無限の嗣業を受取る努力である。宗教生活の全將來はその第一歩に於て既に與へられて居る、然しその與へらる

るや含蓄的である、その藏れたる無限内容や一切を攝取する能力の發揮は之を將來に俟たねばならない原理として與へられるのである。宗教生活に入つた人の地位は、所謂古き人を脱いで新しき人を著た状態である、一度死してまた再び神の内に基督と共に藏れある眞生命を捉へた状態である、信仰に依て義とせられた状態である、信するが故に罪の課せられぬ状態である。かゝる人に於ても古き有限的生活の形式は尙存在する、一旦受け容れられて中心の主力となつた彼の内の神の原理の同化力に依ても未だ同化されない自然的欲望や傾向やが残されてゐることは事實である。然しそれが同化されずに残されて居る限り、それは彼が自我の本質として受容れた眞我に取ては外的存在であるに過ぎない。悪や誤謬や不完全やは眞に彼の本質ではない、それらは彼の眞我と有機的關係を有たない滓である。滓はやがて否定征服されねばならない、或意味に於ては既に事實否定されてゐるのである、さうしてその否定される過程に於て、悪も誤謬も精神的進歩の手段となる。縦、彼尙誘惑から全く自由ならず、悪との戦に於て時として敗を招くことあるも、かゝる失敗は彼の外的時間的生活の暫時的形式に附屬するものに過ぎない、彼の眞の生命の存在する内的世界に於ては悪との戦は既に止み、捷利が既に確保せられて居る。彼にも不完全性と有限性とは尙残されるであらう、然しそれは個人は全體ではない、部分は完全有機體よりも小さい、神の生命はそれ故人の生命より大きい、といふ意味に於て

である。乍然、他の意味に於ては、此の如き制限さへ彼には當嵌らないと云へる。有機體の生命は一であつて分割することが出来ない、何者各部分の内に存在するものは、部分其自らの生命ではなくして、全體の生命である、されば人間精神の生きる生命は有限の生命ではない、無限の生命である。人間精神を生氣附け靈感附けるものは神的精神である。人間精神の凡ての活動に於て、それを動すものは神的意志である。人間精神のあらゆる脈膊こそは神の生命の表出並に實現である。

然らば宗教的生活がそれ自身を表出する何等か特別の方法があるか。それがその本質的特色を明白に體現する外的行爲を執ることが出来るか。宗教生活はその理想に於て、原理に於て當初より完成せるものではあるが、尙外的現象的生活に於てはそれはそれ自身を不斷の無終局的生活行爲の連續の内にのみ表現することは上述の通りである。然らば私達の普通生活の有限性・不完全性から區別される宗教生活の無限的原理若くは本質がそれ自身を發揮する外的形式はないか。有限的精神が宗教の領域に入るやその有限性を止揚したのであるから、それは神の理想との絶對的一致の状態から離れては生命を有たないこととなる。然も他方に於ては、上に述べたやうに、宗教の原理の同化力に攝取されないものが個人的生活の内には少からず残されて居るのみならず、その神の原理は外的時間的生活の條件の下に於てはそれ自身を完全妥當に實現することが出来ない。人間精神がその内に生きる理想

的統一態は私達の日常生活の分裂不調和の内に屈折される、さうして私達は私達の通常経験の如何なる瞬間、如何なる行爲に於ても、私達と神との一致の意識に含蓄されて居る全部を實現し享樂すると言ふことは出来ない。神的生活の満足と幸福とはかくして、私達の通常経験の關する限りに於ては、將來に到達されなければならない理想である、常に更新し決して終結しない過程の結果である。

偕、私達が宗教的禮拜の地位と任務とを見出すのは、正しく此處に於てである。私的禮拜、共同祈禱、儀式其他一切の宗教的禮拜の象徴行爲は、原理若くは本質としての宗教的生活を、實現され完成されたる宗教生活として表現したものに外ならない。敬虔行爲に於て、私達は私達の内的生命が一切の差別を超越せる統一にまで止揚せられることを體驗する。私達は私達の斷片的時間的生活を、それが追求する永遠の調和に於て統一するもの之に由てである。又私達は禮拜に依て、時間的生活の努力苦闘の真唯中に於てさへ來るべき祝福されたる生活の安息平和を豫見し樂むことが出来る。勿論、私達時間的生活の有限性と不完全とを禮拜の世界にまで持ち込み、祈禱を以て單に私達の此の世の苦勞心配を訴へる方便となすこともないではない。然し祈禱の特色は嚴密に言へば、それに依て私達自己を超越することが出来ることに存する、それに依て私達が時間的存在としての自己に屬する一切の關心を離脱することに存する。即ち祈禱に於て私達は、時間的世界の一切の不調和乃至惡が現象や錯

覺やに過ぎないことが明識さるる實在の世界に入るのである。私達の生きて居る外的世界は非實在、似而非實在である、眞の不變不壞なる永遠的實在の世界は祈禱の世界である。更に、祈禱の世界に於て私達は精神的生命の要求をも超脱することが出来る——精神的善を求め、精神的惡を避ける願望をさへ超脱することが出来る。勿論、祈禱や敬虔行爲は私達の直接な精神的希望や懺悔や感謝や向上進歩の祈願やの手段となり得る。然し私達が惡を去らしめ給へと祈る時でも、その祈禱が信仰に基く祈禱であるならば、それは既に精神に於て私達が惡を克服した證左である、私達が神のものならぬものは無に歸することを認め得る世界に入つた證據である。又私達が祝福を賜へと祈る時は、祝福が私達のものとなつた時である。私達が精神の向上・信仰・純潔・認識・愛に於ての向上を祈願する時その祈願に効驗があるのはそが一層深き確信に根ざすが故である。此の深き確信こそは一切の敬虔なる行爲の根柢を成す深き根據である、祈禱が私達をその内に引き上げて入らしめんとする世界の氣息生命である、天の父の全きが如く我既に全しとの自覺である。(此の自覺確信に根ざすが故に願はれたる祝福は信仰に於て既に實現されてゐるのである。)

第十章 宗教哲學と宗教史との關係

凡て哲學は人間經驗の叙智的研究並にその理解に外ならない、かく一般的に考へるならば、宗教の歴史と宗教の哲學との關係は自ら明瞭となるであらう。蓋、此の事は、一方に於て、哲學は經驗を無視するものでも、經驗から獨立に、先驗的方法に依て、眞理を把握しようとする企でもない事と、さうして他方に於ては、哲學は哲學自身の職務を有つて居るものであつて、經驗的事實の觀察、記録はその材料を提供するに過ぎない事とを意味する。宗教に於ても、他の場合に於てと同じく、哲學は經驗に基礎を置く、然しそれは單なる經驗的歸納の結果のみではない、それ以上の何かである。哲學は私達をして經驗に對して智的疑問を起さしめる、而してそれは是等の疑問に答へる原理をも自ら提供するものである。此の事は、同じ主題を反對の二見地、即ち第一に經驗の見地から、第二には哲學の見地から眺めるならば、換言すれば、宗教哲學に於て如何なる要素が(一)歴史から哲學へ(二)哲學から歴史へ、寄與されるかを考察することに依て、益々明瞭となるであらう。

一、私達の學問の内には、その研究に於て何等過去の歴史の研究を必要とせぬものと、反對に歴史的要素が必然に入り來るものがある。學が発見する法則が私達の目前直接なる現象の關係であり、その學の到達する結果が現在の觀察、經驗からの概括であり、是等の結果を證驗する方法が常に私達に具つて居るといふ場合がある。例之、天文學・化學の對象はそれらの發生の歴史的考察からは全然、

若くは殆んど全然獨立なる認識の對象である。物理的世界の秩序は不變である、物質の一般的特質や關係は年代時代に依て變るものではない。物理的諸科學の對象とする現象の繼起は常に同じ事の繰り返しである、從て現前に起りつゝある事件の意味を理解せんがために、自然の過去に溯る必要はない。彼等の場合に於ては、現在の理解のために過去は少しも助けにならない、反て過去の意味の理解を可能ならしむるものは現在についての認識である。過去の不完全なる觀察や臆説やの價値を明にするのは、近代科學が成就し得た自然法則の認識である。

乍然、認識の他の部門に於ては、その本質上、歴史的要素を含蓄するものがある。科學の對象が恒常的不變的なるものではなく、發達過程 (process of development) の現象である時には、現在を理解するには、それを過去と關係せしめずしては、不可能である。かゝる對象に就て妥當なる認識を得るためには、單に眼前の事實を觀察するに停るべきではない、私達はそれの全過去の歴史を辿り、それが經過した進化の階程を明にし、現在の事實を過去の光に照して見なければならぬ。此の點が即ち生物學と物理的化學的科學と異るところである。一つの有機體即ち一植物若くは一生物の本質を檢べる時、私達はそのものがある時期に於て現す現象、換言すれば、それが或る時期に於て有する形態・構造・機能・機官・活動様式等だけを觀察するに止めてはならない。何者、その過去の歴史的現象は、

その有機體が現在私達の眼に映ずる現象と相並んで、その本質の一部を構成するのみならず、現在の現象はそれを嚴格に規定する過去の事實及現象との關係に於ての外は、正しく觀察されることも、理解されることも、出来ないから。さうして私達が一つの有機體に就ての最も根本的な事實、即ちその發達の法則若くは原理を認識し得るは、過去の現象の觀察に依る外ないから。更に、眼を個別の有機體から轉じて、生物學の對象とする生物の様々の種 (species) の觀察に移すならば、此の種の歴史に、發達の原理を應用した事が、如何に多く近代科學の開明を助けたかは明瞭な事實である。此の有機體の種の發達てふ事を學者は種々な形式に於て言表して居るが、私達は殆ど凡ての自然科學者が一致して承認するところの次の事實を承認しなければならぬ。即ち進化發達の學説は前には不可解とされて居た、植物學上生物學上多くの難問を解く鍵となつた事、(例之、凡ての動植物の體内に在る所謂痕跡器官 the rudimentary organ なるもの、説明の如き) さうして又、それに依て生物學者が有機體の形態の單なる經驗的觀察に停らずして、是等現在の形態を作り成した原因の研究を始め、それらの起原に溯て徹底的説明を試みるに至つた事、かくして此の概念は多くの方面に於て近世自然科學の成果に著しき貢獻を爲した事、是である。

乍然、此の發達の原理が最も重要な役目を果すのは、私達が自然現象から轉じて、人間、殊に精

神的自覺的存在としての人間を研究對象とするに至つた時に於てある。他の自然的事物に就てさうである以上に、現在の人間に就ての正當なる認識は、彼の過去の状態を識る事なくしては、到底不可能である。單なる個人にしても、彼を直接觀察の一對象としてのみ眺めては、彼の本質を正當に理解することが出来ない。精神的睿智的存在は、之に礦物や化學的化合物に用ゐるやうな觀察法や分析法を應用することは出来ない。意識は個々獨立並存する諸機能の單なる集合ではない。それはそれの一切の部分が、他の部分との關係の内に、またその關係を通して、存在するところの有機的全體である。換言すれば、一種の必然的過程に依てそれ自身を發展させ、さうしてその過程の動、反動の内にその本質、生命を有する、差別を含む統一體である。其故、個人的精神の認識に於ても、それが現在の姿のみを觀察するに停ることは出来ない、それが過去にありし姿をも觀察しなければならぬ、その精神の發達過程の一階程若くは意識の一形態が如何にして他の階程若くは形態から必然的に生起するかを觀察しなければならぬ。換言すれば、それが現在あるが如き姿にまで發達し來つた、その發生的運動若くは過程の全徑路を觀察しなければ、個人精神の本質の完全なる認識は得られない。

乍然、個人はまた一層大きな全體の一部若くは要素として存在する、私達は彼をその全體との關係に於て眺めることに依てのみ——即ち彼を、彼がその内に生活する世界、彼を周る社會的環境、彼の

屬する民族の歴史、との關係に於て眺めることに依てのみ、彼を正當に理解することが出来る。現在の人を理解するには、彼がそれに依て自己を意識するに至つた経路と、世界が現在の姿にまで進歩した経路との理解が必要である、此の理解なくては、現在あるがまゝの人を理解することは出来ない。個人精神は何もない處に突然發生したのではない。個人の意識はその個人を包む時代の思想と生活とに深く根ざしてゐる。此の時代の思想・生活こそは個人の知的生活の雰圍氣を成すものであり、個人の性格・品性を規定する構成原理を成すものである。如何なる偉人若くは獨創的人物でも、その時代の卓絶した代表者とはなることが出来ようけれども、その時代精神から全然孤立、無關係の地位に引き離しては到底理解されない。而して此の時代精神なるものも亦、原因なくして生じたものではない。それは世界の思想・文化が今日に至る迄に經過して來た凡ての過程の生きた結果である。人類の意識が依て以て自然的な生活と自己及世界に就ての原始的粗雑なる觀念とから脱却して、今日の優れた意識に到達した、その一切の思想過程は人類現在の意識の内に、そのまゝの形ではないが、全然否定されずに、生きてゐる。思想の大運動の内に生起し消滅した過去一切の智的・道德的苦惱や活動や事件やの内、もと通りの形式は失はれてゐても、然し、その一つでも世界の進歩的・生命の内に攝取されず、その結果に取り容れられずに殘されたものはない。其故、直接に若くは間接に人間の精神生活を對象と

する科學の如何なる部門に於ても——例之、言語 (language) 藝術 (art) 政治 (politics) 哲學 (philosophy) の研究に於て私達の觀察の視野を現在の世界に限り、過去に於ての人間の思想及活動に迄之を及ぼすことがないならば、私達がその研究對象に就て獲得する認識は、結局淺薄皮相に墮せざるを得ない。然らば、此の事は宗教の研究に於ても亦當嵌る真理であるか。

楮、宗教の領域に於て有機的發達の原理が當嵌るか、而して當嵌るとするならば、如何なる程度まであるか、と云ふ問題に完全に答へるためには、種々なる既成宗教の歴史を仔細に觀察しなければならぬ、然もかくの如き細い歴史的研究に立ち入る事は本書の範圍外の仕事である。私達は暫く前章に論じた處の神の存在に就ての論證の批判に於て指摘した事實を、今一度注意するに止めて置かねばならぬ。即ち、神の存在に就ての歴史的論證は、人間精神が依て以て有限世界を脱却して行くその過程を示すものとして、若くは、人間精神が宗教生活の内に含まれてゐる必然的論理に推されて、宗教の對象に就ての不完全なる概念から、漸次完全妥當なる概念に到る過程を示すものとして、見られた時、其の眞の意義が把握せらるゝと云ふ事、是である。換言すれば、一つの觀念が眞實であるといふ最高の證明をする爲には、その觀念の對象の内在的、發生的本質 (the inner, genetic nature) や、その觀念が如何にして構成されたか、理性に明識され、理性に依てその一切の成り立ちが思惟の内に再

建 (recreate) されなければならない。かくして私達が、他の隨意的に選擇した概念に由ることなくして、單純に、言はゞ、思惟がそれ自身の必然的運動に於て探るところの過程經路を觀察しその源に溯ることに依て一つの眞理を證明したとするならば、その眞理は最高の明晰判明を以て把握されたのである。何者、かくする事は叡智が認識の對象其者と自己とを同一ならしむること (斯の如き言ひ方を許すならば) であるから、若くは、かくして私達が眞理に達する過程こそは、同時に、その達せられたものが眞理であることの證明であるから。更に (此の點が特に注意に價する) 私達が論證の結果を把握することの確實さは、私達がそのもの、發生の經路、それが存在のためには必ず豫想しなければならぬ階程若くは契機に就て認識することの明晰さと正しく比例する。偕、私達は私達の神の觀念に到達したのはかゝる過程に由つてあることを明にした、さうしてかゝる思想の過程の研究に於ては、哲學は必然に歴史に依繫しなければならぬ。世界に於ての事實上の宗教經驗は、見方に由れば、出來合の宗教哲學である。宗教の思辨的 (哲學的) 批判は正しき意味に於て宗教の歴史である。事實上、歴史的諸宗教が代表する、神及神的物事に就ての人間思惟を智的に探求することは、事實の上に與へられてある宗教哲學をそこに發見することである。勿論 (やがて私達が論ずるであらう如く) 此の如き意味に考へられた歴史は、單なる事實及事件の配列・記録以上のある要素を含む。宗教の究竟起原

は單なる傳説や歴史やの研究が如何に精緻を極めても到底極め盡すことの出來ないものである。宗教の發達史、即ち現在の宗教が過去の宗教から如何にして生じ來たかの經路は、單にある人種・國民の宗教史を構成する繼起的宗教現象の一般的記録や、若くは世界歴史に於て諸宗教が如何なる順序に於て生起したかの年代順的記述やのみを以てしては明にされたとは云へない。乍然、哲學が如何に歴史の解釋の上に寄與する所が多くあらうとも、哲學は尙歴史に依存しなければならぬ、哲學の職務は歴史を尋ね、歴史の内にその眞の重要意味を認識することである。縦、哲學が時間 に於ての進化の事實を超時間的思惟の過程に組み直し、事實上の進化は畢竟此の超時間的思惟過程の外的發現若くは象徴に外ならない、と云ふ事を明にしたとしても、眞の宗教哲學が建設されるのは、主觀的思惟と推理とから哲學を創り出さうと云ふ僭越な企圖を試みる事に依てではなく、歴史上の事實に就ての忠實なる研究に依てあることは明瞭である。

或は反對して云ふかも知れない。縦、一つの觀念の眞實性の最高證明は、理性が依て以てその觀念に到達した過程そのものに外ならぬとしても、然しその過程の跡を尋ねるといふこと、換言すれば私達現在の宗教的思惟、經驗の内に潜む過去の過程若くは契機を、それらの有機的關係に於て尋ねるといふことは、必ずしも外的歴史に依らねばならないとは限らない。何者、宗教的思惟の現在の段階に

達した私達自身の意識の内に歴史的運動の一切の本質的要素を保持してゐるから。従て、個人の精神は小宇宙(Microcosm)であり、それは世界精神の歴史に於て起つた過程の全部を、縮圖に於て表現するのであるから。かく云ふかも知れない。乍然、此く言ふ事は眞ではあるが——即ち、或る意味に於て、歴史の辨證法は、その歴史的效果を己れに收めた個人精神の内に縮圖的に再現することは眞であるが、然し私達が過去數十世紀に亘つて徐々に、然し乍ら着々と進んで來た思想史上の運動を振り返つて見る時、また私達が精神的諸々の概念が、單に私達自身の心に於てばかりではなく、歴史の流動の内に、概念相互の内面的結合の關係を現して居る事を知る時、私達は是等歴史的事實に就て嘆稱と認識とを更に新にすることが出来る。それのみではない、既に述べた通り、學問研究の歴史的方法には重要な實際上の効果を伴ふ。私達の個人的経験の誤謬や曖昧やを正し、若くはその重要意味を發見するには、單なる個人的経験以上に出て、その依て來る資源に依らねばならぬ。私達が私達自身を認識し、私達の内面的内容を把握するには、私達は私達自身を超越しなければならぬ。私達は私達自身の内的経験の内に退き、そこに世界の道德的精神的生活を解く鍵を發見するといふ代りに、世界の生活を認識すること無くしては、私達は私達自身の意義を解く鍵を持たない、と云つた方がより多く眞理に近い。自我並に自我の含蓄する一切のものに就ての意識は、單なる自己觀察若くは内省のみ

に依ては得られない、それは、私達が私達の外なる世界殊にその内の最高なるもの、即ち人間自身の思想・活動及人類全體の生命と密なる長き交りを續けた結果として、得らるゝものである。勿論、かくして私達が獲得する對象世界の凡ての認識は、私達の個人的経験の内容に繰り込まれて、その一部と成る。然しそれは、精神的存在としての私達は單なる個人に停まらなからである、換言すれば、私達の内なる普遍的要素が單なる個別的存在と云ふ孤立性を破棄して、自己の外に踏み出し、自己自身を、若くは自己自身の客觀的反映を、自然の内に生き且動く普遍的思惟理性に於て、人間生活の無限に多様な關心事に於て、人類の進歩發達の歴史に於て、見出すからである。私は之に附け加へて言ふことが出来るよう、個人精神が、自己自身の意識で實驗室に於て創り出す宗教觀念は、一層廣い、さうして一層一般的な經驗に依て、批判され評價されなければならぬと。個人的宗教觀念や信仰やが據て立つ基礎と、單なる個人的感情や臆見やとを區別することは容易に出来ることではない。或は個人の宗教的信仰觀念の凡てがその時代の思想的流行の反映に過ぎないこともあらう、特定時代、特定社會の有力な、然しやがては變化するところの思想の主潮の反映であることもあらう、而してそれらが一見明晰確實なる眞理の如き觀あるも、それは社會一般の輿論が一時それらに附與した、従てそれら自身に具つては居ない、虚構の權威に過ぎない、といふこともあらう。其故に、私達が思想の歴史的過

程の内に思想自らの批判を見出し、理性の過程の内に理性自身の基礎附を得るためには、私達は先づ個人的自己を、次には私達を周る知的精神的環境を超越し、かくして更に、私達自ら普遍的精神の光明の内に生きなければならぬ、換言すれば私達が私達自身の思惟運動を超個人的、普遍的叡智の確實なる進行に依て證驗して始めて、歴史上の思惟運動の價値を批判することが出来るのである。

二、上來論じた所に依て、宗教史若くは人類の宗教經驗の發達史は宗教學の必須的要素であること、宗教哲學が説明しなければならぬ對象は宗教其自身のみではなく、宗教の歴史も亦さうであること、並に、見方に依れば、宗教史即宗教哲學といふことも出来るであらうこと、が明瞭となつた。然し、若し此の如く多くを經驗に俟たねばならぬとするならば、哲學の任務は何であるか。宗教史が宗教哲學に寄與するところ、以上述べた如くであるとするならば、宗教の學に於て、哲學が歴史に貢獻するところは何であるか。

以上論じた所に依て、眞の宗教哲學は決して經驗を無視す可きではない、又それは宗教上の觀念の體系を先驗的方法に依て組み立てようとする企圖ではない、或はまた、一種特有の豫想(假定)を以て經驗を處理し、與へられたる事實を、出來合の型に作り變へる努力でもない、ことは明である。乍然、他方に於て私達は又易く經驗の地位と價値とを過大視するの過ちを犯すこと、換言すれば、私達は經

驗の本質に就て誤つた概念を持ち易いことに注意しなければならぬ。批判の力の無い人々にとつては、經驗的方法と思辨的方法との間に屢々引かれる確然たる區別は、非常な眞理と見える。彼等以爲く、「この心を經驗を映す鏡とせよ、一切の先入見を棄て、自然の忠實なる僕、自然の説明者となれ、事實をして自ら語らしめよ」——是に優る正當なる忠言はないであらう。吾々の心より宗教の本質に就ての理論を引き出す必要何處にあらう、吾々は世界の宗教史に就て學び、そこに宗教が現實に於て何であるかを見ることが出来るではないか。形而上學的理論若くは組織が確實なる認識ではないことは既に明である。そこで近代科學は勇を鼓して原始時代の宗教的觀念や行事や、吠陀(Veda)や其他の諸經の批判的研究、さては古代碑文の比較言語學的研究に依て東方諸民族の古代宗教の事實を探索した。是等研究の結果が即ち他の經驗科學と同等なる基礎を有する宗教學 (a science of Religions) の建設である。されば、宗教學に於ては單なる主觀的理論や思辨を容れる餘地がない。宗教學者の採つた態度は、他の歸納科學の學者の採る態度と異ならなかつた。彼等は與へられたる事實を、明瞭に定義せられた群若くは種類に分類し、世界の一切の宗教の比較研究より、宗教觀念の本質、及その發生發達の條件に就ての原理を抽出せんと努めた。かくして宗教といふ主題は形而上學的若くは神學的思辨の領域を脱して、學の確實なる基礎の上に据えられたのである。と彼等は考へる。

借、疑も無く、宗教學が經驗に基かねばならないこと、並に私達が單なる先驗的方法に依てかゝる科學を創り出すことの出来ないことは、私達の意識から天文學や化學や生物學を引き出すことの出来ないと同様である。乍然、宗教學に於ても、他の凡ての場合に於てと同じく、私達は正當に、哲學は經驗の單なる叙述以上、事實の單なる分類及概括以上の何かであると主張することが出来る。然らば此の經驗的事實の單なる分類・概括・記述以上の何かとは何であるか。

(一) 私達が「事實の觀察」とか、私達の心を單純に「經驗を映す鏡」とするとか言ふ時、私達は少くとも、明確の度に多少の差があつても、先づ私達が如何なる種類の事實を探して居るか——換言すれば、人間經驗の無限に雜多なる中に、私達は如何なる特定種類の經驗を觀察對象としなければならぬか、を認識してかゝらなければならぬ。私達が宗教研究に於て材料として受取るのは、如何なる事實、如何なる種類の經驗でもよいといふ譯にはいかない、私達が或る特定科學の研究のために材料を集める時、少くとも如何なるものがその研究材料となるものであるかに就ての判別を可能にする位の、研究對象に就ての豫備的知識が必要である。私達の研究せんとするものは、天文學的、植物學的、生理學的自然現象ではない、又それは藝術でも、政治學でも、人種學でも、比較言語學でもない、私達の研究對象は人間經驗の特定部門に屬する、私達が「宗教」と呼ぶ領域に屬して、他の一切から區別

されなければならぬ、人間の本質的生命的事實である。然らば、此の宗教とは何であるか。私達が私達の精神の特定態度及其の表現を以て「宗教的」と呼ぶ時、謂ふ所の「宗教的」とは何を意味するか。此の疑問に對する解答は、事實及事實の歴史に依ては與へられない、何者、既にある事實を宗教的事實として認める際には、宗教とは何ぞやに就ての認識が豫想されてゐるから。經驗の他の部門に關係する事實でも、宗教の部門にも亦種々な方法で關係することがある。例之、自然現象・藝術品等が宗教的崇拜の直接對象となり、若くは崇拜者の心に抱かれてゐる對象を代表する象徴として宗教と不可分離的關係にあることもある。或は宗教的感情が詩的構想や神祕的人格化を通して發表されることもある。乍然、宗教學がそうしたものを對象とするのは、自然現象若くは藝術品、若くは神祕的構想其者としてではない。宗教學の特殊對象となるためには、是等及一切の對象若くは人間活動の所産は、私達が「宗教」と呼ぶところの人間精神の特定態度若くは特定活動と相互關係を有しなければならぬ。而して、然らば此の「宗教」と呼ぶ人間精神の態度とは何であるか、を認識することは、經驗のみに依ては不可能である。何者、私達の求むる「宗教」の觀念は、縱令それは事實上の經驗とは不可分離的關係にあるものではあるが、經驗成立の内に既に豫想せられ、論理的には、經驗に先立つものであるから。

尤も、宗教の根本觀念若くは原理は何であるか、と問ふ時、其解答は或る意味に於ては、經驗から來なければならぬとも云へる。何者、宗教の根本觀念は經驗から離れては何等の存在若くは眞實性を有し得ないから。私達は一切の特定の事實上の宗教から全く離れた、宗教一般なるもの、存在を認めることは出來ない、私達が宗教に就て何等かの認識を持ち得るのは、唯々特定の若くは事實上の宗教の内に於て、並にそれらを通してである。乍然、同じ様に何等特定原因若くは特定の力ではない抽象的原因や、或は一切の特定生物の外に存在する生命其者の抽象的原理や、或は美しき物を離れた抽象的美的原理や、或は善行爲を離れた善其物や、といふ様なものも存在しない。凡て是等の場合に於て、各の普遍者若くは根本觀念は抽象的形而上學的實體としてそれ自身獨立に存在するものではない、それはそれを表現する特殊若くは特殊の雜多の内に、また雜多を通して存在し、認識されるのである。他方に於ては、一切の特殊的經驗の内には、それ無くしては經驗が成立しない限り、經驗に依ては生じないところの理想的若くは普遍的要素が存在する、——換言すれば、事實上の一切經驗には經驗其者では説明することの出來ない一要素が存在する。例之、私達が自然現象の因果及共存の關係——如何なる特定原因が如何なる特定結果と密なる關係にあるか、を知るのは、全く觀察と實驗に依てである。乍然、因果其者の觀念若くは範疇は經驗に依て與へられるものではない、何者、如何なる

自然科學も自然の齊一、秩序の恒常を豫想せずしては、即ち、自然現象の因果關係は隨意的のものではなく必然的のものであることを豫想せずしては、可能でないから。其故、一切の科學的觀察若くは實驗が豫想しなければならぬその根本觀念の本質、並にその意識を認識せんとする時、換言すれば、一切の科學的研究の動機となり、外的經驗にその眞實性と合理性とを附與するところの理想的要素を認識せんとする時、私達は經驗其者にも、又は經驗を記述し一般化する科學にも、頼ることが出來ない。此の企圖に於て私達の必然に頼らなければならぬのは、一切科學の依て立つ基礎、即ち思惟其者の原理の探求を以て任とする科學の科學 (the science of sciences) である、換言すれば、哲學こそ私達を援けて此の企圖を成就せしむるものである。

同じ様に、宗教も亦世界の事實上の宗教的經驗若くは積極的宗教から離れた、單なる抽象的觀念としては存在しなけれ共、私達がそれに就て何等かの觀察を爲す事に於て、意識的に若くは無意識的に、必ず宗教といふ觀念を先づ豫想することなくしては、謂ふ所の宗教的經驗なるものは私達に取て「宗教的」としての意味を持ち得ない。宗教に於ても、他の部門に於てと同様、普遍的理想的要素は特殊から離れては存在しないで、特殊の内に、また特殊を通して其自身を實現し發表する。而して宗教に於ても、他の場合に於てと同じく、その普遍的理想的要素の本質を吟味し、その内容を規定するもの

は、經驗でも若くは所謂經驗的科學でもなくして、それは經驗其者の究極説明者なる哲學である。私達が前章に於て試みたところのものは實に此の哲學の使命の實現であつた。既に屢々論じた通り、人間の精神性の内には、個人的自己と外なる事物との意識を超越する意識——換言すれば、一切の思惟と存在との統一をなす絶對的自覺なるものが含蓄されて居る。一切の有限的世界、即ち、内的及外的經驗の世界を超越することは、精神的自覺的存在としての人間の本質に屬することである、蓋、個人的自我の意識以上に深い意識、即ち是等兩者の意識に先立ち、且、兩者を統一する普遍的精神若くは絶對的睿智を基礎とし、若くは之を含蓄せぬ限りは、所謂内的經驗も、將又、外的經驗も、何等の意味も眞實性をも持ち得ないからである。人間の本質に絶對價值あらしめ、個人生活に於てのみならず、人類の歴史に於て、一切の偉大なるもの、價值あるものを創造した原動力は一切有限的なものを超越して、普遍及無限と一致する人間に特有なる能力である。而して一切の宗教史に意味を與ふるものも亦、此の無限者と人間精神との關係である。人間の精神性は無限的内容を包藏する形式であつて、それを實踐的に實現せんとするものが道德と宗教とであり、それを思辨的に實現せんとするものが哲學である。私達が人間の宗教的經驗を以て、人間が彼の精神性が必然豫想しなければならぬところの無限的生命に自らを一致せしめ、自ら無限精神の機關と成らんとする努力として觀念する時——換言すれば、

ば、私達が宗教を以て、人間精神が神に自己を獻げることであると解する時、私達は人類の宗教的經驗を解く鍵を得たのである。此の觀念こそは、私達が人間の歴史上の特殊事實を、他の凡ての經驗から區別して、特に「宗教的」經驗であると呼ぶ理由若くは根據となるものである。一切の事實上の宗教を以て、此の根本觀念を漸次表現して行く進歩的過程として、即ち不完全ながら、此の觀念を實現せんとする努力として觀念する時、その時始めて私達は、世界の宗教史に於ける階梯としての種々なる事實上の宗教の眞意義を認めることが出来るのである。

(二) 此の如くして、宗教哲學の任務は、宗教の根本的觀念、即ち人間經驗の如何なる特殊現象を以て宗教史研究の資料と爲す可きかを決定する根本觀念、を理解し規定するに在ることは明瞭となつた。乍然、單なる宗教的事實を綜合するといふことだけでは、宗教學若くは宗教哲學として充分ではない。事實の綜合といふ仕事が完結しても、それは單に事實若くは研究材料の蒐集の完結を意味するのであつて、その材料若くは事實から更に創り上げられなければならない科學は未だ完成したのではない。科學の任務は單に事實を觀察し記述するに止まらず、之を説明 (interpret) するに在る、事實に合理的意味と、組織的脈絡と統一とを與ふるに在る。私達が宗教哲學に於て企圖するところは、宗教の原理が、時間を異にし、處を異にして、種々様々の相に於て發現されて居るといふ、單なる歴

史的事實の認識ではない。即ち、宗教の原理が、如何に時代に依り、國に依り、民族に依り、其の儀式・概念・制度・行事を異にしたか、——或時は一切庶物を崇拜し、少しく進んで稍々正常なる自然崇拜となつては、大陽・月・天界・黎明・風・嵐・に讚美を捧げ、更に進んではその神觀を自然の偉力の内に具體化せずして、人間化されたる多神の内に具體化し、神を以て人間性と人間の關係とを有する個別的存在として考へ、藝術的形式に於て之を理想化して表現し、更に一層進んでは、神は一切の物的、有限的存在を超越し、一切有限世界を否定する神祕的本質であり、一切有限世界がそれに絶對的に隸屬しなければならぬ絶對意志を有する生ける支配者若くは全能の人格であると概念するに至つた、その宗教意識の歴史的事實の認識のみが宗教學の全部ではない。私達の尋ね求むるものは、人間の宗教史上のかう云ふ單なる事實ではない、私達の求むるものは是等の事實の精神的意味と關係とを明かにする鍵である、宗教が何故に或る時、ある處に於ては此の形式を採り、他の時、他の處に於ては其の形式を採つたか、の根據を示す原理である。換言すれば、一々の宗教の特質・核心は何であるか、その各の宗教に特有なる概念と行事とは何であるかを定める根本原理を明にすることこそ、宗教學に於ての私達の目的である。最後に、私達が宗教學に求むるところのものは、それが宗教的眞理の客觀的標準を定めて、それに依り凡ゆる事實上の宗教が含蓄する眞理を計量し、種々なる宗教の地位と價值とを

定め、單に歴史的時間的關係に於てではなく、内面的理想的本質の關係に於て、宗教と他宗教とが如何なる關係にあるかを明にすることである。又、世界の宗教歴史は皆偶然的現象の系列であるか、換言すれば、相互に何等内面的關係なくして、單に外的條件に依てのみ規定され制約さるゝ現象の系列であるか、或は又、それは一定の段階を経て、豫め定められた大目的若くは理想に向て進む、一大精神的原理の有機的永遠の進化過程であるか、此の疑問に對する解答も亦、私達が宗教哲學から期待しなければならぬものである。

偕、若し宗教學が是等の要求を充さんとするならば、それは宗教其者の根本觀念に照して、人間のあらゆる宗教經驗の事實、即ち歴史の提供する材料を批判しなければならぬ、何者、事實上の諸宗教の價值を定める唯一妥當なる標準、諸宗教相互の關係比較を規定する唯一の手段は宗教の本質の根本觀念に外ならないからである。縱、假りに、科學の唯一の職務は事實の比較と分類との外に出ないとしても、此の職務を果すことは、比較及分類の原理が無かつたならば、不可能である。乍然、唯一妥當なる原理は、私達がそれに依り一切の偶然的相似や相異やを超越して、事物自體の本質を把握する底のものでなければならぬ。かゝる原理を把握することなくしては、事實の單なる外觀形式に依り私達は屢々容易に誤謬に引き入れられる。皮層的外觀の相似を以て本質的に異なるものをも密接なるもの

と判断し、若くは反對に、外觀的には相異なるも本質的に近似せるものをも相互關係無しと判断することが多い。例之、宗教に於て普通行はれ、然も不精確なる分類法は、宗教を以て唯一神教 (Monotheism) と多神教 (Polytheism) との二種に分つ方法である。此の分類法に従へば、宗教は凡てその對象が一であるか、多であるかに依て分類されなければならない。乍然、かういふ外的皮層的な見地に據ては、私達は宗教が相互に有する本質的內面的關係に就て何等根本的認識を有つ事が出来ない。ある意味に於ては、一切の宗教は凡て唯一神教であり、他の意味に於ては、反對に、宗教は凡て多神教である、換言すれば、宗教の對象は常に一であると同時に、多であると云へる。印度の原始宗教、希臘の宗教は多神教である。然し宗教學の權威に従へば、吠陀の多神教も、禮拜する者に取て、各々の神が禮拜の對象となる時、その個別性を失ひ、他の諸神の代表者となるのである。マクス、ミュウラア曰く『吾々の考に取ては、神々が多數存在するといふことは、神の有限性を必然的に豫想する如くに見えるのであるが、然し(吠陀の多神教に於ては)禮拜の對象となつてゐる間は、何れの神でも至高且絶對として感得せらるゝのである』(Prof. Max Müller's Hibbert Lectures, P. 285.) 又、希臘の多神教は單なる多神ではない、彼等は一切の神々を支配する匿れたる、全能の權威を有する運命若くは必然の統一を認めた、而して彼等はオリンパス (Olympus) の神々も畢竟此の運命の前に於ては有限なる暫

時的存在に過ぎないと信じた。此の單なる數字上の「一」若くは「多」を以て宗教を分類することの不適當なるは、以上の例に依ても明であるが、更に普通一神教とされてゐる宗教に就ても、此の分類法は當嵌らない。基督教の神は數學的單位の一ではなす。基督教の三位一體の教理 (The doctrine of Trinity) に就ての解釋は如何にもあれ、此の教理は、疑を挿む餘地もなく、神の本質内に區分のあること、即ち私達の概念する神性 (Godhead) には統一と同時に多が含蓄されてゐることを示すものである。而して猶太教の抽象的一神教に於てすら、神の觀念は單なる數字的一ではない、何者、ヤーウエ (Yahweh) の神は多くの屬性と名前とを通して自己の本性を發表するが故に、彼の本質は差別と統一とを同時に含蓄するものとして理解する外に、理解の方法がないからである。

此の如き不適當なる分類法に反して、眞の分類法は、事實上の宗教の單なる偶然的差別相を見ずして、諸宗教を宗教自體の本質的觀念との關係に於て見なければならぬ、即ち、宗教の本質的觀念が種々なる事實上の宗教に於て幾何程實現され發表されてゐるかを見るものでなければならぬ。換言すれば、特殊宗教の各々の重要意味を解く鍵と、さうして特殊宗教が相互關係に於て有する相對的地位及價值を規定する原理とを私達に與へるものは宗教の根本觀念である。蓋、既に明にした如く、凡ゆる宗教は、人間精神が自己及世界を超越して、凡ゆる思惟と實在との無限統一を求め、且、その内

に安住せんとする高き願の種々なる形に於て發表されたものである、宗教の本質は正に此處に於て存する。其故、一つの宗教を他の宗教から區別し、且、兩者の相互關係を理解すること、若くは如何なる宗教が同一部類に屬するか、如何なる宗教が高等にして、如何なる宗教が下等であるかを規定するには、それら諸宗教の外的偶然的相似や相異を見るのみにては不可能である、必ずや各宗教が宗教自體の根本觀念を如何様に、さうして如何なる程度まで、完成し實現したかを見なければならぬ。加之、世界の諸宗教及個々宗教の發達史に於て、何宗教が何れより起り、何階程が何れの階程より生起せるかを、單に外的偶然的條件に依てはなく、有機的必然的過程の階程として説明するためには、苟も私達の頼る可き觀念は此の宗教の根本觀念の外にはない。何者、宗教の歴史に於ての如何なるものを偶然的外的條件に歸し去らうとも、それは宗教の眞の説明とはならない、總ゆる宗教的現象の背に存在する宗教の根本觀念を把握し、然る後、事實上の宗教の考察に入つた時に於てのみ、私達は宗教的現象若くは事實の系列の内に合理性の過程若くは理想的精神的發達の必然的根本活動を讀むことが出来るのである。

三、以上、宗教哲學と宗教史との關係に就て私達が示唆した見界を、完全に基礎附け、且、説明するためには、私達は進んで種々なる事實上の宗教を批判しなければならぬ。然し此の關係の最も重要

なるものを例證するのには、近代斯學の進歩が印度の原始宗教の歴史的研究に於て明にしたところの思想の運動過程から一例を引くを以て事足るであらう。吠陀の讚歌に反映してゐる宗教意識は、一見すれば、多神教的自然崇拜 (a polytheistic nature-worship) である。然し、それは單にそのみに停らない。第一に私達はそこに於ては、單なる拜物教 (Fetichism) に於て見るやうな、物でさへあれば如何なる物でも之を崇拜するといふ態度、溺るゝ者は藁をも掴むといふ意味で、本能的恐怖から手近なものを握らうとする原始的態度は之を見ることが出来ない。マクス、ミュウラアに依れば「拜物教は宗教の原始的形式ではなす」(Hilbert Lechmas, P. 126.) 野蠻生活に依ては人類の道德史も宗教史も説明が出来ない。若し道德が義務の理想と動物的本能との矛盾衝突から生起するならば、人間が全然自然慾と衝動との圈内に閉ち籠められてゐる間は、彼等は未だ道德的生活に入つたとは言へない。而して同じ理由に依て、拜物教は未だ宗教ではないと言はねばならぬ。原始人にも恐怖・缺乏・弱點がある、彼は避け得ない危険に面し、満し得ない欲望を感じ、自己の無能力を意識し、人生の有爲轉變に際して何等かの援を本能的に求める。乍然、彼は未だ衝動・欲望の生活以上の生活の意識に醒めない、彼は凡て見ゆるものや時間的なるものは空しさもの、不充分なるものであるといふ意識を持たない、従て彼は精神的崇拜の對象の必要、若くは時間的現象を超越せる恒常的不變的なる實在の必要を感じない、然も此

の精神的實在の要求なくして宗教は無いのである。拜物教徒が自己の希望を協へるため、若くは危険を避けるために使用する咒物——彼等が希望が満たれない時には遠慮なくそれを叩擲し或は放棄して他の勝手なものに取り換へる咒物は、眞の意味に於て宗教的崇拜の對象ではない。それは人間意識を有限的感覺的世界以上に超越せしむる媒介とはならない、それは人間が彼の弱味と恐怖とから盲目的に超自然者を求むる暗中摸索を表現するに過ぎない。拜物教に依て、彼等は、高々、或る瞬間、盲目的にある咒物に依て超感覺的世界に入り、次の瞬間にはそれを棄てて、再び感覺の世界に墮することを繰り返すに過ぎない。驚畏と恐怖とは、恰度それらが科學的認識に先立つたやうに、宗教にも先立つたかも知れない、然し驚畏若くは恐怖自體は科學的認識ではないと同じく、宗教其者でもない。

然し私達は印度の原始宗教を観る時、そこに單なる拜物教とは全く種を異にした、一種の宗教經驗を發見する。縱、印度初代の宗教に於ての對象が尙自然に屬するものであるとしても、それらの對象は、禮拜者の精神内部に新しき精神的意識が發生したことを、若くは一種の選擇原理が存在してゐることを示すところの特色を具へてゐる。印度の宗教に於て精神的要求を充すものとして崇拜の對象と選ばれたものは、決して自然界の一切の事物ではなかつた。彼等の崇拜した對象は、或る一定自然物に依て最も好く代表さるゝ或者であつた、例之、太陽・黎明・日中及夜中の天空・豐饒なる大地・火・風及嵐等

に依て代表さるゝものであつた、殊に、比較言語學の明にした如く、凡てのアリアン語系に於て最高神性の語原を成すところの、澄明にして一切を包擁する諸天 (Heavens) に依て代表さるゝものであつた。一切の有限的なるもの、變化的なるもの、即ち人間的變化や不完全や弱點やを超越せんとする努力や、流れ逝くもの、唯中に流れず朽ちざる或る者を得んとする願や、地上の狹隘と不完全との唯中に信頼に價する無限、無盡藏なる實體を捉へんとする憧憬やが、此の印度宗教に於ては、少くとも相對的恒常性と相對的無限性とを有する對象の禮拜として表はれて居る。蓋、彼等の經驗に取て、何處へ行くもその庇護から免るゝことのない、澄明にして然も底知れざる深みを有し、人間の暫時的生命に比して悠久永遠の存在を保ち、無限の富、無限の美、無限の祝福を此の地上に送るものは、此の天ではなかつたか。乍然、多神教的自然崇拜、換言すれば、多數の自然物と同視さるゝ多數の個別的神々の崇拜、若くは多數の神々の内の何れか一を特判に崇拜することだけでは、到底、宗教意識を完全に満足させることは出来ない。全體としての自然、統一體としての此の世界は、宗教意識に取ては彼等の求める無限統一の象徴となり得る。乍然、世界を片々に墮しては、そこに無限統一の象徴を見ることは出来ない。其故、吠陀の讚歌に依て代表さるゝ宗教時代の末期に於ては殊に較しく、神々の個別的存在の境界を打破して、凡てを一つの不可分解的統一體に溶し、個々の神々を常に全體を代表

するものと做す傾向が見られる。「一つの神を禮拜する時、詩人の眼には一切他の神々は見えない、彼の禮拜の對象たる神のみが完全圓滿なる姿に於て現前する」とか、「凡ての神々は同一な神性の異れる名に過ぎないといふ意義」とかいふことが、吠陀の中には屢々明白に言表されてゐる。『例之、或る詩人はいふ、或はインドラ (Indra) 或はミトラ (Mitra) 或はウアルナ (Varuna) と呼ぶけれども、そはみな一つの賢き名の様々なる呼稱に過ぎない』(Hibbert Lectures, P. 311.) かくして禮拜對象の雜多性を漸次假現に歸し、雜多の背に一つの統一を認める傾向、換言すれば、諸天にあらず、大地にあらず、太陽にあらず、嵐にあらず、是等の何れに依ても代表されず、是等の凡てを超越するものとしてのみ考へらるゝ、見えざる實在をそこに認める傾向が較しくなつた。

偕、此の傾向——一切の物的可見的存在を超えて行かう、特殊的自然力は愚、自然其者をも超越して行かうとする宗教意識の内的運動——は、婆羅門の神觀 (the Brahmic conception of God) に至つてその絶頂に達する。婆羅門の神觀に於ては、自然的特殊の對象若くは全體としての自然世界の媒介に依て神に到達せんとする努力では満足出来なくなつた宗教意識が、自然の彼方に於て、一切有限的感覺的事物を超越せる不可見的實在の觀念を把握しようとする努力となつて現はれてゐる。「眼は見るに倦き、耳は聴くに倦き、想像の力は可見世界の一切の美しき物を一つの壯大なる幻に作り上げる

ことに倦きた時、吾等は感じ、又知る、吾等の求むるものはかゝるものに優れて偉大なるものであることを。」かゝる心の態度こそは婆羅門の諸經に現は、思想である。曰く「吾等のそれを得るは、言葉に由らず、心に由らず、眼に由らない。」そは在り、そは在り」と叫ぶものこそ、その真相を得たものである。かくしてこそ、そはその本質に於て認識せられ、理解せらるゝ。』Kashaka-Upan shad (ナンセン著『歴史に於ける神』第二卷百三十六頁に依る。) 又曰く「賢人はよろしくその心より一切感覺的對象を棄て去れ、而して純粹空間の如き唯一の存在を思念せよ、梵天 (Brahma) は延長無く、性質無く、差別なきものである。」Sankara (同書百三十八頁に依る)

此の印度宗教が表現する宗教思想の發展がその完成を見るのには、今一段の進歩を要した。婆羅門の神觀も、それ以前の神觀の如く、未だ全然完全ではなかつた、それに含まれてゐた不完全性が漸次現はれ來つて、より以上の神觀を得んとする要求を促進するのであつた。婆羅門の神觀は人間精神に恒久的満足を與へないのみならず、それを論理的に徹底させれば、自然に反動を喚び起すものであつた。一見すれば、神を以て一切の有限的感覺的なるものを超越せる實在として觀念する宗教が、如何にして婆羅門教に於て見るやうに粗雜なる多神教や宿命的道德觀と結合するに至つたか、了解し難きところであらう。若し神を以て一切現象界の背に實在し、現象界を否定する者であるとするならば、

此の如き神觀を有する宗教が、世界に於てのあらゆる事物を神化するは何なる理由に基くか。彼等が天體や自然元素や植物や動物や山や河やを禮拜するは如何。若くは神的表現とも受け取れない奇々怪々なる偶像崇拜は如何。將又、その神觀よりすれば、當然の歸結として現世的感覺的満足を一切否認する禁慾道德・遁世生活に至る可きであらう婆羅門の教に於て、その實際の結果として、最も醜惡なる罪惡が營に許容さるゝのみではなく、宗教の名に於て公然推獎さるゝ社會組織が如何にして生れたのであらうか。私は考へる、婆羅門教の有する如き汎神的、寧ろ無宇宙的神觀は偶像崇拜と不道德とを防ぐ力が無い許りではない、それは論理的必然性に依て偶像崇拜と不道德とに墮するものであると。神の統一性の信仰は勿論多くの神々を信する信仰とは兩立しない。人は基督教的唯一眞神の禮拜者であると同時に、異教的多神を信することは出来ない。彼は基督教に於ての崇拜の對象の純潔と完全とを誠實に信すると同時に、不道德と殘虐とを實行することは出来ない。然しそれは基督教に於ての神の統一は汎神論的若くは抽象的統一ではないからである、換言すれば、そは一切の有限者に對して、若くは一切の行爲に對して、無差別平等に關係する實在の統一ではないからである。勿論、基督教の思想及感情に取ても、世界は神性を以て充滿してゐる。基督教は一切のものゝ内に神を見る。基督教に取ては、如何に微小なる、瞬間的なる自然物と雖、その内に神的存在を示し、神的意味を有

しないものは無い、否、私達が惡しきものゝ内にさへ善の心を認める深き洞察を得るのも、基督教に依てある、人間情慾の矛盾や世界の苦惱や罪惡やの背に神の目的と企圖とを讀む基督教に依てある。乍然、基督教に依る世界の神化は、そこに外面的に現れてゐるまゝの世界の聖化ではない、その秘れたる意味を現すものとしての世界の聖化である、永遠の相に於て、*sub specie aeternitatis* 見られたる世界の神聖化である、此の世界は理性がその内に自己の合理性を讀み、直覺がその内に於て假現的なるものと眞實在なるもの、偶然的なるものと本質的なるもの、表面的暫時的形式と永遠的實在とを區別する世界である。之に反して、神を以て單に有限を絶する不知、不可思議的存在若くは實在として觀念する宗教は、有限なるものゝ内に於て一切の差別を認めることは出来ない。かゝる宗教に於ては、一切有限なるものは神に對して同一關係に在る。何者、一切有限の性質の否定に依て得られた神の觀念は、存在といふ單なる抽象觀念に過ぎず、從て一切の存在物及行爲はそれらが存在する限りは、神(存在)と同一關係に於て在るからである。彼等に從へば一切が同程度に神に近くあり、同程度に神から離れて居る、存在といふことは卑陋なる事物にも偉大なる事物にも、惡にも善にも、醜にも美にも、等しく附屬する。されば如何なる下等なるものにも、如何な上等なるものにも、同程度に神が存在するのである。此の如き神觀に於ては道德的差別の存在し得ないことは理の當然である。神

は、彼等に依れば、心の清き者に於てと同程度に、貪慾殘忍なる心に於て認識さるゝ。最も卑しき慾情も最も高き英雄的道德行爲も、同程度に神的なるものである。かくの如き無差別觀が、婆羅門の神話に特有なる、一切有限物象はみな在るが儘に神的實在であるといふ思想を生んだ。従て、婆羅門の道德的缺陷の原因も亦此の無差別觀に在るといはねばならない。此の如き神觀を基礎とする社會組織に於ては、在るものは凡て、單にそれがそこに在るといふ理由に依て、善きもの、神的なるものである。其故、婆羅門の社會に於ては、自然慾から生ずる一切の惡行が公然行はれたのみではなく、最も不公平にして殘酷且不自然なる制度といはねばならないところの階級制度 (Caste) が是認されてゐたのである。

乍然、既に述べた通り、婆羅門教は印度宗教に現れてゐる宗教意識の發達史に於ての最後の階程ではない。婆羅門は其自身有する神觀の一面だけを表現するに過ぎなかつた。婆羅門の神觀は必然的反抗に依て、私達が佛教 (Buddhism) と呼ぶところの宗教思想にまで進んだ。或る見地から眺めるならば、佛教は婆羅門の不道德と非社會性とに對する反抗である、階級の殘酷なる不公平制度に由て道德性を萎縮せしむる積弊に對する反抗である、宗教と道德との分離に對する反抗である。乍然、是等の、及び其他の、種々なる外的事情が此の佛教と云ふ新しい宗教的思想運動を起すに與つて力があつた事

は疑のないところであるが、私思ふに、佛教發生の眞原因は寧ろ宗教思想開展の内に含蓄されて居る論理に在つたのである。佛教も婆羅門教も共に共通した神觀から發足するのであるが、婆羅門教は有限世界に不當なる神聖化を加へたことに依て失敗し、佛教は一旦有限以上の世界から有限世界に墮落した宗教意識を再びもとの超越世界にまで恢復せんとする企圖である。婆羅門の偶像崇拜と不道德とは、前にも述べた通り、婆羅門的神觀の一面とは論理的に關係があるけれども、然し論理的形式に於ても、婆羅門は自らの神觀の全部に眞に忠實であつたとは言へない。何者、外的物的對象は決して神を表現することが出来ない、天にあるもの、地に在るもの、地の内に在るもの、有限的一切存在の集合に於ても、一として神を表現するものがない、換言すれば、一切の有限者を超えて神を探求した結果、神は認識することも名くすることも出来ない、神は有限者があるが如くあるのではないといふ以外には何事も言へない、と云ふ結論に達して居乍ら、此の世の中の一切の有限事物が神の表現者であると思ふことは、確に非論理的の甚しきものであるから。彼等は考へる、吾々が無限者の内に平安を見出すのは、現實世界と無限者とが全然異なるからである、神は、見ゆるもの、時間的なるものではない、その否定であるからである。婆羅門の此の考に依る宗教思想を徹底せしめるならば、それは一切有限事物の神聖化や、自然慾の是認やを主張する事は出来ない、反對に、そは此の世界とそれの慾とを

一切、幻影 (Maya) と見、虚偽・假現と見るならば、それだけ私達が神に近づくのであると教へる。「在るものは總て善し」と云つて、吾々の自然慾や現實生活の様式や傳統やの一切を是認することが、婆羅門思想の歸結ではない、反對に、「在るものは總て惡し」と云つて、「一切の現實なる感覺や習慣やから解放され、私達を有限的事物に繋ぐ一切の思惟・感情・欲望を斷絶し、自我と世界とを否定し去つてこそ吾々は神と一致するを得るといふのが婆羅門思想の歸結である、一切有限を超越した虚無の世界にのみ神が充ち満ちて居るのである。婆羅門思想がその内在的論理に依つてこの當然なる歸結に達したのが即ち佛教である。印度思想の發達をかく解することに依つて、私達は佛教思想中の難問を解くことが出来る。佛教の神觀や、否定・禁慾の道德や、佛者がそれに於て人間の最高福祉を見出す無の世界、即ち涅槃 (Nirvana) の觀念やは如何にして生じ、如何なる意義を有するかは、以上の所説に依つて明瞭となつた。

偕、以上私達が概観した印度初代宗教思想開展の歸結する所を見るに、その到達した結論は如何にも貧弱に見ゆる。人間が世界と人生との謎語を解かんとした永き思想的苦闘は、結局、神は一切の否定である。絶對虚無こそは人間の最後の運命である、といふことを發見するに終つたとするならば、それは餘りに憐む可き結果ではないか、と云ふかも知れない。然し、私は是に答へて云ふ、印度思想の此

の歸結は二つの方面から觀察して價值がある、即ち、それはそれ自身に於て考へられても價值を失はないし、又それはより高き目的に向つて進む過程に於ての必然的一階程であると考へられるならば——換言すれば、それは黎明に至る迄の暗を照す一光明たるの役を果すものであると考へられるならば——尙一層大なる價值を有することとなるのである。第一にそれはそれ自體として價值の無いものではない、何者、世界の虚無と現世的欲望の暫時性との發見の内には、私達が依つて以て現世の虚無と幻影とを認める無限的標準が含まれて居るから。縱、私達の知識は、此の世は私達に完全なる満足と與へることが出来ないこと、さうして此の世の情熱と慾望とに身を任せるは自らを欺く所以であることとを知つたに過ぎないとしても、是だけを知るといふことは、是以上更に一層多くを含蓄的に知つて居ることを豫想しなければならぬ。即ち有限世界の夢幻性の認識は、その夢幻を夢幻と認める標準となる永遠的實在、無限完全なる者の意識を、潜在的にでも含蓄しなければならぬ、而して一切の有限なるものゝ暫時性・夢幻性を認める永遠的意識こそは吾が内に於ての最も深き自我共者である。而して、第二に、兎にも角にも、現世の夢幻性を認識し得たものは、縱、未だ眞の實在は何であるかに就ての認識を得ないとしても、やがてそれに至る準備の階程に在るものである。人間の宗教生活を構成する思惟の開展の過程は、その原始時代に於て停ることが出来なかつたと同じ様に、此處に於

ても亦急に停止することは出来ない。然らば如何にして此の含蓄的に把住されてある認識が顯在的に明識せられたか、如何なる過程に由て神が彼自身を彼の完全なる客觀性に於て人間意識に啓示したか、如何にして人間が、單なる自己否定に過ぎなかつた精神生活から、古き自己の否定は即ち新しきより善き自己の實現であり、有限的生命の否定は即ち無限永遠なる生命を得ることであるといふ、精神生活に移ることが出来たか。是は宗教史の學徒がその解決の任に當らなければならない問題である。茲に於ては、然し、以上の例に依て、宗教史の意義と價値の理解のために、宗教其者の根本觀念が如何に重要なものであるかを明になし得たことに満足しなければならぬ。

四 宗教學の眞の職務に就て上來述べたところの見界に對して、種々なる根據から反對が提起され得る。或者は、宗教の有機的發達の概念は宗教を自然的發生に墮し、かくして宗教の客觀的眞理を否定するものであると考へる。又或者は、「宗教」と云ふ共通名稱の下に異教的迷信と基督教の如き精神的內容のある信仰とを一括して、兩者の間に本質的關係あるが如く取扱ふ學說に不快を感ずる。更に或者は考へる、宗教の有機的發達といふ概念は基督教を以て神の特別なる超自然的創始に依るものと爲す思想と兩立することは出来ない、縱、それは基督教を他の劣等宗教と同列に置かないとしても、少くともそれは基督教を以て他の諸宗教から自然的必然的に生れ出でたるものと爲す、換言すれば、基

基督教は多くの民族宗教の内の最後にして最高なる宗教ではあるが、その發生と權威とに於ては、本質的に他の諸宗教から異つたものではない、といふ主張を含むものである、と。

乍然、以上の如き立場から、或は其他の類似の立場から、宗教の歴史的發展といふ概念に向てなされる反對に對して、私達は尙深き省察に依て答へ、その反對を緩和することが出来るであらう。

疑も無く、宗教的信仰の起原に就て爲された從來の歴史的研究の内には、懷疑的若くは非宗教的精神に基いたものもあつた。而してかうした人達が未開野蠻なる種屬の間に宗教的感情の存在を探し求めるその企圖に於て、彼等の祕かに抱いた目的は、それに依て宗教の客觀的眞理を否定し、宗教をば人間感情の單なる主觀的所産に過ぎないとなすことであつた。彼等は宗教の起原を人間性の最高部に求めないで、最低部に求めた。彼等に從へば、宗教の究竟起原は野蠻人種の本質的特色なる感覺的要求、若くは臆病・恐怖・無智・脆弱・超自然的なるもの、畏怖に在るといふのである。

乍然、第一に考へなければならぬ事は、以上の宗教史研究者が宗教の領域に屬するものとして論じて居ることの多くは、實は宗教とは全く縁のない事柄であるといふことである。宗教とは何等關係の無い多くの事實が、「宗教的感情の生起」を證明するものとして、「宗教の自然史」の内に繰り込まれてゐることである。既に繰り返して指摘したやうに、野蠻生活の現象と宗教の起原とは何等必然的關

係があるものでないことは、野蠻生活と科學若くは哲學若くは藝術の起原と關係ないと同様である。然し、縱、宗教が是等野蠻現象の幾つかを包擁するものであるとしても、宗教に於ても他の部門に於てと同じく、事物の眞の價值はそれの經驗的發生若くはそれの外的偶然的歴史に依ては決定されないそれはそれ自身の根本的本質の觀念に依てのみ決定されなければならない。私達が漸次に進化し來つたところのもの、價值を判斷する際の標準は、如何にしてそれが生起し來つたかではなくて、それは現在何であるかである——換言すれば、ある事物の價值の決定される標準は、如何なる外的條件の下にそれが生起し發達したかではない、それが現在如何なるものと成つて居るかである。如何に人間の理性や思惟や動物性から漸次進化したものであることが證明されたとしても、理性及思惟の地位は毫も動搖しない。縱、人間は「無」から作られたとしても、若くは「土」から作られたとしても、下等なる類人猿から進化したものであるとしても、人間の精神若くは叡智には少くも變りはない。又私達が科學や哲學の價值を規定せんとする時、科學、哲學の經驗的起原を探る必要は毫もない。起原を論ずるならば、天文學は占星術 (Astrology) から生じ、近代化學は鍊金術 (Alchemy) に負ふ所多いであらう、然し是等科學の價值は、その當初に於ては人間の運命が星の動靜に依て支配されると信じた時代もあつたと云ふ事實や、若くは金屬の隨意的轉質の方法を考へ、魔法石といふやうなものを探し求め

た時代があつたといふ事實やに依て、少しも損せられない。同じ様に、縱、所謂「宗教的感情」なるものが私達の信じられないやうな下等なものにその起原を發して居るとしても、宗教の本質及價值、基督敎の有するが如き神觀、若くはその道德生活の純粹と高貴、若くはそれが私達の精神に與へる高さ理想等には何等の變動も及ばさない。事實上の宗教の眞の缺點は、それが拜物敎から發生した(假に百歩を譲つてさうであるとしても)所にもない、又過去のある時期に於てそが迷信と不合理なる行事とに陥つたといふ事實にもない。宗教の恐れなければならない缺點は、それが現在拜物敎や不合理やの要素を含蓄して居ることである、その純な信仰を害ふ無意味且不合理なる教理や魔術的行事やを含蓄して居る事である。

宗教を假想上の經驗的偶然的起原に還元して、それに依て宗教を説明し去らうとする人々は——換言すれば、歴史的證據に依て、宗教は畢竟人間の恐怖心・歸依心・若くは之に類似して感情の所産に過ぎない、といふことを證明し得たと自信する人々は、事物の歴史的起原と事物其者の本質的原理、若くは思惟に於ての起原、との區別を無視してゐる。凡ての有機的存在に於て、「起原」(Origin)といふ言葉には二重の意味が存する。第一にそれは時間内に於ての創始、即ち直接現象的事實としての發生を意味することもあり、第二には、その現象的形式の内に體現されて居るところの理想的原理若くは

本質的概念を意味することもある。然し、私達が事物の眞の起原——究竟原因——を求めるのは、第一の意味に於ては、第二の意味に於てである。ある機械若くはある藝術品の起原を考ふるのに、その時間的起原は鑿の最初に下す一打であり、刷毛の最初に畫く一線である。然し乍ら、眞の起原はかゝる經驗的事實に先立つものである。機械製造の事實上の活動が始まらない先に、機械全體の觀念が在る、此の全體の觀念こそはその外的時間的起原を規定し、それが全進化過程を軌範する創造的理想である。植物の眞の起原はその萌芽の最初の活動ではなく、その植物の外的現象的發生を支配し規定するもの、即ち、その本質的觀念若くは原理である、而して此の根本原理のために、甲の植物に屬する物質は他のものに屬する一切の物質とは異つた活動を爲さねばならない、各自の有する根本原理に従て、ある物質は麥に、ある物質は果實に、又ある物質は樗にと發達するのである。かゝる意味に於ては、目的こそは眞の起原であると云はねばならない、私達が事物の眞の起原を何處にか探し求めようとする時、それは事實上の端緒に於ては無くして、最後に到達す可き結果に於て在る——換言すれば、該事物がその全過程を通じてそれに到達せんとする目的、若くはその外的歴史を初から終まで暗々裡に支配する根本理想こそは、その眞の起原である。同じ様に、宗教の歴史的發生が如何なる種類の人間經驗の内に見出されたとしても、宗教の眞の起原及説明がそこに在るといふこ

とは到底出來ない。宗教の自然的發生を説く人々が、原始人種の傳説を探し、その間に何等か宗教的らしい事實に遭遇するや——例之、原始人がある物體に神秘力が具はつてゐると信じたとか、超自然力に向て残酷なる犠牲を供へて、神の憤怒を和げんとしたとかいふ事實を發見するや、彼等は是等の現象を指して凡ての宗教の眞の起原であると揚言する、然し此の發見は想像上の發見でなくて何であるか。宗教に於ても、宗教の歴史の眞の起原及其の説明は、その事實上の發端に在るのではなくして、それが進歩の目標となる終局目的にあるのである。原始的宗教的現象もその内に世界宗教の當來の約束と可能性とを含蓄することもあり得る、然し乍ら、その然る所以は、それらの内にさへ既に最高完全なる宗教の能力が働いて居るからである、宗教の根本原理がそれら原始的現象を形成して、それらの眞の原因若くは起原となるからである。

更に又、正しき意味に於ての有機的發達の觀念には、基督教が神的超自然的に創始せられた宗教であるといふ主張を否定する何ものも含まれて居ない。基督教を一切の他の宗教思想や基督以前の宗教的文化から全然引き離して考へることは、基督教辨證家の爲す可きことではない。基督以前の他の宗教の内に存在する基督教的神觀の豫言若くは豫想を重要視し、若くは他の宗教にも精神的眞理要素ありとするは、基督教の天啓教たる特權を否定することであると考へるならば、それは狹隘無反省なる信

仰の態度である。超自然的なるものを出来るだけ自然的人間のなるものから引き離して仕舞ふことは、超自然者に対する眞の敬虔ではない、一特定時に於て神の不可思議なる働に依て人間の心に天よりの新しき啓示が傳へらるゝまで、數へ切れぬ年代の間人類は全然誤つて神を信じた、彼等の宗教思想は全然無價値なるものであつた、といふことは反て啓示者たる神に對して「最負の引き倒し」である。反之、若し基督教の最高證據は睿智的精神的存在が基督教の眞理に向て共鳴するといふ事實に在りとするならば、而して若しも基督教の神的能力は、基督教が世界の精神的生活を、機械的若くは外的方に依らずして、その觀念や根本主張やを人間思想及行爲の源泉に注入することに依て、形成進歩せしめた事實に發揮されたとなすならば、然らば基督教は世界の精神的意識と本質的關係無しとすることも、その意識の規定者たる時代文化と没交渉であるとするとも出来ない。今日の辨證家は基督教の天啓教たる所以の根據を、それが異教國民の間に無意識的に抱懷されて居た希望を明瞭に充足せしむるといふ事實に見出して居る。彼等は基督教以前の諸宗教の内にも基督教々理の豫表を見出し、支那印度・波斯の諸經典の内存在する多くの道徳的精神的眞理を認識する。彼等は力説して云ふ、何等眞理の要素を含まぬ誤謬其者、虚偽其者は永く人心を支配することは出来ない、單に人間の劣等感情に訴へるに停る宗教には生命力が無い、其故、原始諸宗教が廣く、さうして永く、人心を支配し得たのは

正しくその内に眞理要素を含蓄して居つた證據である、偽造の貨幣すら、それが流通する爲には、何等か眞の貨幣に似通うたる要素を持つて居なければならぬ如く、宗教に於ても亦、長年月の間、廣く人心を支配した宗教には、今日眞の宗教として認めらるゝ宗教と共通する要素が存在すると。更に凡ての辨證家は猶太教(Judaism)の内に、基督教的眞理の豫言若くは豫表を認める、而して是等二つの宗教の歴史的關係から基督教の天啓教たる最大の證據を引き出さうとする。乍然、此の論法を嘗に猶太教のみに限らず、一切の古代國民及民族の宗教にも及ぼし、全人類の宗教思想はみな基督教に於て完成せらるゝこと、此の意味に於て、基督は「萬國民の希望」であること、が證明されたならば、基督教の天啓教たる所以は益々明瞭となるであらう。

同じ論法が少しく姿を變へて現れたのは、基督教の天啓教たる所以を基督が「期充ちて」現れたといふ事實に見出さんとする意見である。彼等以為く、神の特別なる攝理は基督教といふ天啓が此の世界に與へられた時の宜しきを得た選擇に於て之を明に認めることが出来る。基督出現の時に於て、新宗教の傳播を助ける好條件が不思議にも完備して居た。羅馬が殆ど全世界の覇を握つた結果、諸國諸國民みな一に歸し、政治に於ての世界的政策は世界的宗教の導入に與つて力があつたのみならず、希臘語や希臘文化の助も亦基督教の傳播を助けた。かゝる環境と時の宜しきを得たのは、是攝理の存する所

以下はないか。彼等はかく考へる。

かういふ議論の據て立つ根據は可成淺薄なものであることは認めなければならぬ。神が自分の福音の宣傳の便利を圖つて豫め交通機關を完備し給うたなどと考へることは、甚だ高き神觀とも思はれない。然し兎にも角にも、かゝる外的環境の準備が能く整うて基督教の傳播を助けたといふ事實からさへ、此の如く神の攝理を演繹することが出来るならば、人間思想上の内的準備が能く整うて、普遍的宗教を受け容れ易くなつて居た時に、基督教が出現したことに神の攝理を觀取することは尙更容易に出来る。若し外的交通機關の發達といふことが神の攝理に依ることであるならば、人類全般の宗教經驗の進歩の内に、彼等の觀念の漸次覺醒してゆくその過程の内に、彼等の精神的向上發達の内に、即ち人類の精神生活そのもの、歴史の内に、神の働を認め、此の世界の精神的準備が基督教の傳播に貢獻する所多かつたことから神の攝理といふものを考へるといふことは、決して不當な見方ではない。

世界が基督教出現のために物的環境を整へて準備したといふ事實に神の攝理を認めようとする人々とても、幾分精神的環境の方面をも見ないではない。彼等以為、基督教出現の時は丁度舊宗教が廢れ、人類が新宗教を求めて居た時であつた、舊宗教は人間の精神的要求を充すを得ないことが明瞭となり、かくして眞の宗教の出現のために途を淨めたのであつた。古は異教的神話が人間の偽らざる確

信の發表であつたが、基督の時に至つて、人々はかゝる神話に満足することが出来なくなり、文明世界の智的精神的生活は、通俗的宗教を棄て、去り、精神生活の生命力は宗教にあらずして、哲學に移つてゐた。教養なき民衆の傳統的信仰も全く生命力を缺く迷信の形態を留むるに過ぎなかつた。單り、ヘブル民族に於てのみ、他の民族宗教の如何なるものをも凌駕する起原と内容を有する昔ながらの熱烈なる信仰があつたけれども、彼等の宗教さへ人類一般の上に吹き荒んだ廢類的氣分の影響を免かれることは出来なかつた。ヘブル民族の高き唯一神教の核實は失せて、残つたものはその複雑した儀式のみであつた。それが異教世界との對立は宗教的思想上の對立ではなく、政治的世界征服の希望に依つて養はれた頑固なる排外思想の對立となつてゐた。かくして基督教は、舊宗教が全く役目を演じ畢つて、舞臺が新宗教の出現のために掃き淨められた絶好の機會に於て、出現したのであつた、と論者は論するのである。

乍然、基督教と舊宗教との關係を右の如く見ることは、精々、眞理の半面を窺ふに過ぎない。基督教以前の人類の宗教經驗は凡て無益徒勞に屬し、そは高々、人間は如何にしても自力に依ては眞正なる宗教を有し得ないことを證據立てる消極的方便として神に利用せらるゝに過ぎなかつたと見るは、餘りに淺薄なる、さうして妥當ならざる見方である。此の如き無慈悲なる方法を採らなくても、他の

方法に由て、神力に依らなければ人は正道に復ることが出来ないことを證明することが出来たであらう。加之、此の論法の主張する所謂消極的準備は單に消極的としてののみは考へることは出来ない。舊信仰の否定其者こそは、その内にその缺けたるを補ふべき新信仰の肯定を含んで居る。前時代の天地の過ぎ去るは、人々の心に既に少くとも、「正義を宿す新天新地」の夢が結ばれて居るからである。人間の精神生活を包む形式や制度やは故無くして衰滅するものではない。若しその形式なり制度なりが解體衰滅の兆を現すならば、そは其等形式・制度の内なる精神的生命が形式以上に發展したからである、内なる生命が外なる殻を破つて自己の本質に漸次覺醒め、より高き表現の方法を見出さんとするからである、衰滅しゆく宗教の形式や制度やは人間精神を教育して遂には自らの形式・制度の不完全を彼に覺らしめたのである、古き革袋を破るものは新しき酒である。かくして舊宗教の廢滅は單なる否定の過程ではない、そは舊宗教の内には含蓄されて居る内的生命がより高き眞理を求めんとする積極的過程である。靜かに私達の心に忍び入り、私達の心をそれが固く握りしめて居た舊き信仰から解き放つところの冷い懷疑其者こそは、實は舊き信仰の表現せんとして表現することの出来なかつた一層高いものを求めようとする無意識的信仰の發現である、而してそは亦私達の心が結局最高實在と不可分離的、有機的關係に在ることの證據である。他方に於ては、新宗教が舊宗教に代ることに於て、

新宗教は自ら舊宗教との關係を明にする。即ち、舊宗教を否定することに依て、却て、新宗教は舊宗教を包容するのである、換言すれば、舊宗教に依て覺醒された精神的要求を充し得たといふこと、並に舊宗教の内には不完全にしか發表され得なかつた眞理の全部をより高き形式に於て再現し得たといふことに依て、新宗教は舊宗教を否定すると同時に之を自己の内を生ずるのである。

乍然、私達が茲で特に注意しなければならぬ點は、宗教の有機的發達といふ概念は決して基督教が超自然的、神的起原を有する宗教であるといふ主張と矛盾するものではない、といふことである。若し宗教の有機的發達の觀念の意味する所が、基督教とは畢竟それより先きに在つたところの要素の結合に過ぎない、基督教の獨創性といふものも、古代の哲學的、倫理的組織や諸宗教やに含有されて居た觀念を、一纏めにして再現する所に存する、と言ふに在るならば、基督教信者が此の觀念に向て同意を表し得ないのも無理からぬ事である。蓋、既に世界の賢人達の心中に一切の眞理が把握せられてゐたとするならば、世界に對して今更神的啓示の與へらるゝ必要も無いであらうし、從て基督教を以て特別なる神の啓示と做す人々に取ては此の觀念は許容し難いものであらう、何者、こは基督教及彼の弟子達の教をば、他の古代宗教若くは哲學の燒直しに過ぎないとすか、さもなければ、高々、異教及猶太思想の自然的成果に過ぎないとするが如くに見ゆるからである。

乍然、基督教の起原を右の如くに見ることは、歴史的に眞實な見方でもないし、又宗教の有機的發達の眞の觀念に依る見方でもない。基督教に於ての獨創的要素が人間意識に啓示せらるゝといふことを、如何様に解釋しようとも、宗教の有機的發達の原理は、かゝる獨創的要素の存在を決して否認しないばかりではない、かゝる要素無くしては發達といふ觀念も無意味であらう。宗教の有機的發達の原理は、かくして、基督教を以て希臘、東洋諸國及猶太思想の單なる化合物に過ぎずとする見方とは絶對的に兩立することが出来ない。如何にそれが外的に條件附けられ、若くは發生せしめられたとしても、基督教が此の世界に出現したことは、一個の新しい精神運動が現れたことである、一切過去の歴史の成果を無視しないけれども、然しそれを止揚するところの人間精神の一躍進が行はれたことである。此の發達の原理を人間の歴史に適用することは、決して新しきものゝ動力原因を古きものゝ内に見出さんとするのではない。蓋、有機的發達に於ては、新しきものは古きものを豫想するけれども、それはまた古きものゝ内には與へられて居ないところの全く獨創的なる要素をも含むのである。其故、生命が無機物質から生ずることが出来ないと同様に、基督教はそれに先立つ宗教や哲學やから生じたと爲すことは出来ない。私達が此の發達の原理を宗教に適用することは、基督教とそれ以前の人間の精神的歴史との間に何等かの關係を認めることである、實際數十百代に亘つて存続し來つたと

ころの全人類が一時に消滅して、全く別個の人類が新宗教を信奉するために特に創造されない限りは——かうした馬鹿らしい想像上の假定を許さない限りは、私達は基督教とそれに先立つ人間の精神生活の歴史との間に本質的關係が存在したと考へなければならぬ、而してその本質的關係たる、理性的精神的生命の本質内に含蓄さるゝところの關係でなければならぬのである。乍然、茲に私達が考へる基督教とそれ以前の歴史との關係は、ある新しい創造的精神力に依て過去が否定せられ、攝取せられ、變形される關係である。其故、兩者の間に此の關係の存在を肯定することは、基督教は舊時代の宗教的意識の發表たる、不完全なる神の觀念を——それが汎神論的、二元論的、類人的、唯一神論的何れであつても——そのままに受容し若くは再現するものであると主張することではない。否、却て此有機的發達の觀念に照して、私達は、如何に多くの不完全觀念が、一切を攝取する基督教に依て、その善きものゝ一切を取り容れられ、一時的、偶然的要素は拂ひ落さるゝかを認識することが出来る。例之、古き汎神論的觀念は、過ぎ行く一切現象の背に、變化し流動することのない永遠的實體を肯定するものであるが、此の觀念が基督教意識の内に取り容れられる時には、それは元のやうに一切人間の個性や自由や道德生活を否定する觀念とはならずして、反て是等のものを高調する觀念となるのである。かくして基督教に於ては「此の世とその慾とは過ぎ逝くなり」であると同時に「神の聖旨を行

ふ者は永遠の生命を保つなり」である。又古來二元論に獨特の意義と強味とを與ふる善と惡との對立觀が、基督教の内に甦るならば、それは最早もとの如く永遠の混沌を意味するものではなくして、善の終極的捷利とその絶對性との信仰と矛盾する事なき觀念となる。かくして基督教は「罪、世に來り、罪を爲す」「神は萬物の内の萬物とならん」といふことが出来るのである。更に、基督教には古の神人同型説に相應する觀念が含蓄されてゐる、人は神の像に造られたとか、人は神との交りに入るを得るとか、遂には神の性質を有するに至るとかいふのはそれである、然し、かゝる觀念も基督教に於ては毫も神の尊嚴を低下し制限することなくして人間性を高めるものであり、凡て人間世界の善の内に神の本質の反映を見、而も人間の弱小、不完全なるを以て神の本質の反映とは見ないところの觀念である。最後に、基督教は、唯一神の共通に、神を以て此の世を超越せる絶對獨一なる實在、制限されることなく完全ならざる所なき無限者と觀念するれば、然し同時に基督教の神は常に私達人類を超越する單なる無限能力、無限意志では無くして、私達自身に内在する無限愛である。基督教に依れば私達の至純なる思惟、至聖なる行爲こそは、「神、吾等の内に働きて吾等をして彼の聖旨に協ふ所を望ましめ、行はしむる」所のものである。基督教はいふ、「吾等の肉體は神の靈の住む宮なり」と、基督教

に取ては人生は神の本質並に生命が自己を實現し啓示する場所である。かくの如くにして、舊宗教の含むあらゆる真理の要素をば、如何にそれが真理の破片であらうとも、基督教は自己の内に之を取り入れ、神的鍊金術に依て、一切を説明し、一切を調和すると同時にそれは一切を超越するのである——誠に基督教こそは「天と地に在る萬物を一に集め」、「代々に亘れる祕義を啓示」するものである、一にして同時に父と子と聖靈との三なる神、一切の上に、一切を通して、一切の内に存在する神を私達に明示するものである。(完結)

御 詫 び

この本を讀むで下さる敬愛する皆様にお詫び申します。私共は今米國エバンストンに學ぶ此の本の

一〇九	五	感情概念	感情概念	二〇八	一	相互獨立せる	相互獨立せる
一一三	一	物的比論	物的比論	二〇八	二	可能なき所以	可能なる所以
一一六	八	ぬ、何者にも	ぬ何物にも	二一五	一四	絶一統合	統一統合
一二四	一四	意識だけである	意識だけで充分である	二一八	一一	internal dualism	internal dualism
一二八	二	己自己の	己自己の	二一八	一三	external difference	external difference
一三一	一	Cosmologi	Cosmological	二二五	一〇	それがしがかで	それがしがかで
一三二	六	大一原因	第一原因	二二九	四	形式的に	形式的に
一三四	八	據はであるか	上より二五字を削り去る。	二三八	一	神をならんとする	神をならんとする
一三七	九	據はであるか	據は何んであるか	二五一	九	神の無根性	神の無根性
一四三	二	Ineror	Iner or	二五四	四	過程も通じて	過程も通じて
一四九	一四	Contingentia	Contingentia	二七〇	二	進む所に	進む所に
一五一	六	1196—	1396—	二九五	八	process	process
一六〇	六	印象	印象	三二七	七	Lectures	Lectures
一六二	一	若くは無意識であり	若くは無意識的であり	三三〇	三	過ぎないといふ意議	誤り識トスル

御詫び

この本を讀むで下さる敬愛する皆様にお詫び申します。私共は今米國エバンストンに學ぶ此の本の譯者武藤健先生の弟子達であります。そして先生が渡米なさる時此の本の發行を託されたものであります。愈々此の本の出版に着手しましたのは此の三月初め頃でありました。そしていろ／＼の關係上印刷所で本の出版を非常に急ぎました爲に私達が忙はしい商賣の合間に校正しなければならぬ破目になりました。これは丁度學期試験の最中でありまして、他の人達に頼むことは氣の毒でありましたからでもあります。とにかく私達は校正しました。ある時は店である時は家で一日の疲れを休める暇もなく校正しました。然しかうした校正が如何に危険であるかと云ふことを知つて居りました。私達は愈々印刷されるといふ時にはもつと時間の餘裕のある誰方かを見て貰ふつもりで印刷屋に話したのですが、それが徹底しませんでした。爲に取返しのかない程の失敗をして仕舞ひました。折角讀むで下さる皆様にお詫び又遠くアメリカに在りまして此の本の出版を心配して居られる先生に對してかく誤植の多いものをお目につけなければならぬと云ふことはほんとにお詫びの仕様もないのであります。

今更私達が辯解しても取返しがつかないのですが、兎に角私達が忙しい間に一所懸命でやつたと云ふことをお察し下さいまして私達の心からのお詫びを聞いて下さることを願ひ申します。

校正にあたりました一同

正 誤 表		正 誤	
頁	行	頁	行
備言三	一〇 神の定全なる	一六二	一四 宗教を云ふものは
目次一	七 非實在的なる	一六三	八 單純は
三	一〇 定教は	一六八	一 そのの
本文七	八 最等反對説	一六九	九 快感
七二	二 how	一七七	一 個人的人格と云ふやうなもの
五二	六 isive	一七七	四 はないところの認識
五七	六 直觀的は	一七九	一三 であるか
五八	一 共々信念	一九五	一三 見出されるものは
七五	一一 God head	一九五	一四 世界を境を
八一	八 要素を	一九七	五 派生するもの
八六	七 此に面接	一九九	一三 その相對するから
八六	一三 立脚地を	二〇〇	二 外例なき内例
八八	七 假定に補充しよう	二〇二	二 肯定する事なくして否定する事は出来ないノ十
八九	一〇 protoplasm	二〇四	二 Low
九〇	七 (1825-1295)	二〇五	一三 推論式的論理の節
九一	一三 Gohri	二〇五	一四 唯一の無限な
九二	九 其出立點より	二〇六	二 Pan theism
一〇一	一三 nequ vocis	二〇六	二 material sun
一〇九	一 magazine	二〇六	二 Individualism
一〇九	三 Ley sermons	二〇六	一〇 理神論 (Reism) を
一〇九	五 感情概念、	二〇八	六 一つ相互孤立せる
一一三	一 物的比論	二〇八	二 可能なき所以
一一六	八 め、何者にも	二二五	一四 絶一統合
一二四	一四 意識だけである	二二八	一一 internalism
一二八	一二 己自己の	二二八	一三 external difference
一三一	一 Cosmologi-	二二九	一〇 それがしがかで
一三二	六 大一原因	二二九	四 形式的に
一三四	八 據はであるか	二三八	一 神を一人らんとする
一三七	九 據は何んであるか	二五一	九 神の無限性
一四三	二 Inner or	二五四	四 過程も通じて
一四九	一四 Contingentia	二七〇	二 始む所に
一五一	六 1196	二九五	八 process
一六〇	六 印象	三二七	七 Lectures
一六二	一 若くは無意識であり	三二〇	三 過ぎないといふ意識
			Lectures
			Lectures
			識ヲ識トスル

大正十一年五月八日印刷
大正十一年六月五日發行



ケアード宗教哲學原論與付

價定 金貳圓五拾錢

譯者兼
發行者

東京市神田區淡路町二ノ四錢谷方

武藤

健

印刷者

東京市神田區佐久間町三丁目十九番地

山形

岩

印刷所

東京市神田區佐久間町三丁目十九番地

三洋印刷株式會社

發行所

東京市神田區錦町
壹丁目拾九番地

森出版部

324
673

終

