

H. HÖFFDING

RELIGIOUS PHILOSOPHY



宗教哲學

文學博士 姉崎正治序及評論
文學士 清水友次郎
文學士 鈴木宗奭 共譯

182
内交

東京 博文館藏版

明治四十五年版

ヘフデング氏宗教哲學の發刊について

この和譯宗教哲學は、清水君が先づ筆を執り、鈴木君が一々原文と英譯とに對照して校正せられたものである。自分は一應原稿を通覽して、文章語路に於て直ほしたい箇所もあつたが、一部分だけ文體が別になる忠があり、且つ兩君の忠實綿密な仕事に對する信用を表して、敢て改竄を施さなかつた。譯文を忠實にすれば、日本文として多少澁晦の處が出来るのは已むを得ないこととして、讀者の忍耐を望むのである。

この翻譯を公にするについて、原著者ヘフデング教授の承諾を求めたところが、快諾せられ、又この書が日本の公衆に弘く見られるは幸だと附言せられた。今自分はこの書を兩君の譯文に依つて日本の公衆に紹介するに當つて、現時有數の心理學者が提説した、一種心理的の宗教説明として之を推薦するを喜ぶが、然しそれと同時に此を以て宗教に對する十全の説明とすることは斷じて出来ない。古人も云つた如く、書を讀むで、盡く之を信するならば、讀まざるに若かずであるが、特にこの書に對しては、讀者の批評的態度を要求したい。而かも此の書を日本の思想界に推薦するのは、今まで日本の宗教家が抱いて居た如き絶對主義に對して、批評的分析的見解として最も有用である。

と信ずるからである。

宗教の絶対主義見解といふのは、自宗の信仰、否自分の信仰が絶対に眞理であつて、他は皆偽だとする考へ、即ち自分の信仰に對する信用を絶対とするために、他との相對關係が分からない様になり、他に如何なるものがあらうと、之を排斥する、又は之に對して盲目となる。此が絶対主義なるもので、その結果は獨善、獨覺、つゞいては割據偏屈、爲めに自分の信仰は之を守り得ても、社會と交通し興衆を感化する力を失ふ。此は要するに、宗教心が絶対を求め、絶対に向ふといふことと、一派または一個人の宗教心が絶対に到達したといふことと、二つを一つに混じた結果で、宗教の沈滞は實に此の混同から生じ、その獨善主義は他を包容する力を失ひ、その定説主義は進歩發展の餘地を亡くせしめる。此の點に於ては、佛敎もキリスト敎も皆多少はその病がある。而して近世文明の進歩、近世思想の發達と共に、一般に宗教に對する不信用が高まつて來たのは、實にこの點にあるのである。或は科學の進歩が宗教の信用を損じたといふ人もあるが、それは十九世紀前半のことであつて、現在に於ては、宗教信仰或は宗義が科學の結果に背くや否やといふ内容に關するよりも何よりも先に、第一に宗教の絶対主義といふ形式(或は輪郭)に對して人心の離反を來したのである。何となれば、近世社會の活動は、人々を

して先づ何よりも當面の急に應じなければならぬ様にし、そこで何事も絶対とか終極とかいふ安心を得ない。社會活動の複雑と共に、相對關係を能く見なければ、何事も處置し得ない。如何に獨善を極め込むでも、それが事實通らない、信仰絶対主義は、實生活の上で破壊せられる。勿論近世文明のこの方面は、それで足りる、それでよいといふのではない、この活動、この實際主義、當つて碎けよ氣風には、利弊兩面がある。活動、進取、新方面の開拓はこの氣風から出るが、又それが盲動となり突飛となり、失望落膽懷疑が之に續く、利弊何れにしても、此が事實現在の社會的氣風となり、而してその氣風は、單に思想の上から生じたことではなくて、社會組織、實生活の事實から生じて來た以上、その弊害の矯正には又實生活の上にも斧鉞を下さなければならぬ。所謂宗教の社會的活動といふのは、單に慈善や矯風の事業をするのみでなく、社會生活を批評し嚮導する力がなくてはならぬ。批評し嚮導するには、又現實の社會と人心とを理會しなければならぬ。然るに今までの宗教の如くに絶対主義獨善氣風を振りまはすのみでは、自分は如何に安心しても、往生決定しても、世間に對しては何等の力を及ぼし得ない。「己れは往生決定で安心して居るのに、お前等は現在のみに動いて、終には亡びの子となる、可愛さうなものだ」といへば、相手は、お前達は勝手に往生でも何でもするがよい、こちらはそ

の様な事に關係しないといふ。宛然、河の對岸で相向つて叫んで居る様な者である。宗教が信用を失つたといふのは、即ち宗教家が現社會に對して河向ひから呼ぶだけであつて、自ら河を渡つて來て、手を執つて人を導かないからである。人の手を執つて之を導くには、自分の信仰と現代人心との相對關係を探り、又相對價值を認めなければ出來ない事である。宗教家がその絶對獨善の立場から一步を外に出で、此の如き相對的位置に出るには、先づ宗教心それ自身に對して自ら批判し吟味して、宗教心と一般人心の活動との關係交渉を考へて見なければならぬ。近年の宗教研究は實にこの批評的態度に於て長足の進歩をなしたと共に、又その方面に於て宗教の必要と力用とを發揮し得たことは少々でない。而してヘフデングの宗教哲學は、最も分析的に最も批評的に宗教心を批判して、之を「價值保存に對する信仰」といふ點まで、現代の人心に近づけた(或る點からいへば引き下げた)ものである。

所謂「價值保存の信仰或は法則」といふことは、その哲學の基本如何によつては、雄大な理想主義の一部分にもなり得るものである。即ち人が價值として願ふ所は、その大體が人生の理想的根據から出(この意味并に以下の點は哲學雜誌三百號「世界と人格」に自分の考を述べてある)即ち事前の理に基き、而してその保存といふことは、世界人生に

對する終局目的觀としても見ることは出来る。斯くすれば、價值保存(或は永續發展)といふことは、人生至大の力であつて、宗教も道德もその中に包括し得るは勿論である。然るにヘフデング教授の價值保存説は、殆ど單に心理的分析としてのみの法則、即ち單に斯く信ずるといふ事實を明かにしたのみであつて、その根據も歸著も明かでない。即ち認識論又は心理としては立派な分析であるが、その形而上の方面を無視し、又その信仰から出る生活、即ち倫理的と社會的方面の觀察に乏しい。此の如きは、近代思想の弱點を表はして居る。この書に對して特に注意心を求めるは茲にある。

此の様な弱點があるに係らず、此の宗教哲學を特に日本の宗教界、思想界に薦めるのは、定説主義、絶對主義の頑夢を破つて、少しは近代的思潮に接してほしいと思ふためである。此の一書の宗教哲學で十分に宗教の説明が出來たとは云はない。否、この書は宗教に對して問題を提出したものである。絶對主義の宗教は、今や化膿しつゝある、之を切開する刀としてヘフデングの宗教哲學はその用をなす事を希望する。その後の繙帶と滋養とは、之を一層深い理想主義に求めなければならぬ。

此を以て紹介兼批評の大畧とする。

下總稻毛にて

姉崎正治

宗教哲學目次

第一篇	問題と方法	一
第二篇	認識論的宗教哲學	一八
第一章	理解	一八
(甲)	因果説明	二三
(乙)	空間世界	五六
(丙)	時間經過	七一
第二章	終結思想	七八
第三章	思想と圖像	九七
第三篇	心理學的宗教哲學	一三一
第一章	宗教的經驗と宗教的信仰	一三三

(甲) 宗教的經驗……………一三三

(乙) 宗教的信仰……………一六〇

第二章 宗教的表象の發展……………一八八

(甲) 衝動としての宗教……………一八八

(乙) 多神教と一神教……………二〇一

(丙) 宗教的經驗と傳承……………二三三

(丁) 宗教心理學の科學的終結……………二六四

第三章 宗義と象徴……………二七六

第四章 價值保存則……………二九八

(甲) 價值保存則と經驗との關係……………三〇一

(乙) 價值保存則の心理學的歴史的論究……………三二七

(丙) 價值保存則の一般哲學的論究……………三三九

第五章 人格主義……………三八八

(甲) 人格主義の意義及其根據……………三八八

(乙) 人格的差別の主なる種類……………三九五

(丙) 佛陀と耶蘇……………四一八

(丁) 人格主義は生長の主義か分解の主義か……………四三二

(戊) 俗人と學者……………四三九

第四篇 倫理學的宗教哲學……………四四六

第一章 倫理學の基礎としての宗教……………四四六

第二章 精神的文明の一形式としての宗教……………四五八

(甲) 心理學的觀察……………四六一

(乙) 社會學的觀察……………四八五

第三章 原始基督教と近世基督教……………四九七

第四章 吾人は實有によつて生活す……………五一六

附註……………五三五

目次終

ヘグ氏宗教哲學

文學士 清水友次郎
文學士 鈴木宗奕 共譯

第一篇 問題と方法

細を知らずば細を解く能はず

アリストテレン

第一節 宗教から發して、宗教を基礎として建設する思惟も、宗教哲學と稱し得るが、又宗教其者を對象とする思惟も、宗教哲學と名けて差支へはない。茲で云ふ所は、此第二の意味のものである。宗教から發して、宗教の旨に従つて構成する思惟は、宗教哲學の對象中に數へらるべき者である。斯る者を宗教哲學其者と呼ぶのは、穩當でない。宗教てふ語を聞く時、先づ心頭に浮ぶ者は、熟慮とか研鑽とか云ふやうな者よりも、寧ろ感情や、欲求や、恐怖や、希望や、感應や、歸順など云ふやうな者が主として活動する心狀

態——直觀や圖象の方が探究や反慮よりも有勢な位を占て居る心状態である。勿論宗教的生活に於ても其状態及内容——即其動機の價值や其思想の當否を攻究しやうとする傾向が無意的に發生する事もないではない。けれども斯様にして生じた宗教的思想は宗教問題を判然と掲げ出すと云ふ事は決してない。此種の思惟が取扱ふ問題は宗教の内に起る者ではあるが宗教其者は問題とならない。こゝでは宗教が唯一の出発点である。尤も他にも出発点がないではないが其等は宗教其者に比すれば次位の者であつて、それ丈では決定的意義を有しない。此種の宗教的思想は宗教が精神界内の一切萬事を支配して居る時代に於て行はれる者である。かゝる時代を名けて宗教の古典時代と稱する。而して此時代は更に劃して大原始期と大組織期とに分たれる。原始期では宗教が原始的活力に富んで居るので、一切の力と一切の興味とを己れに收注し、組織期では其時期に存在する一切の文明が宗教的觀念を至高のものとして、之に従順し、若くは屈服する。總じて古典時代では精神生活の領内に大統一、若くは少くとも大調和が行はれて居る。かゝる古典時代は基督教では原始基督教會の時代と後では中世紀の中葉に於ける教理組織の時代とである。精神生活の他の方面——科學、藝術、道德、社會生活等——が宗教から離れて自家獨立の價值を主張し始める時、茲に始め

て所謂宗教問題なるものが發生して來るのである。古典時代では宗教は之等の者を全く顧慮しないが、——原始期に於ける如く——又は自家の立脚地から自家の標準に照して、之等を評價したのであるが、——組織期に於ける如く——こゝでは宗教問題の起るやうになりては反對に是等のものが、各自家の立脚地から、自家の標準に據つて、宗教を評價しやうとする。そこで是等二個の相異なる評價は、果して内面的に調和し得るか如何といふ疑問が生じて來るのである。宗教問題が判然と掲げ出されるやうになるには、一定の歴史的條件が存在して居るに違ひなからうが、宗教問題を存在せしめねばならぬといふやうな時代は不幸な時代であると云は、云はれぬでもない。何となればかかる問題は實は精神的不調和の發表された者に外ならぬからである。精神生活の諸種の要素がもはや以前の如くに互に睦しく共働しないで、己が思ひの方向に赴きであるのである。かくなりては其等の方向の何れか、遂には選取されなければならぬ。そこで探究の必要と可能とが同時に生じてくる。

宗教を問題とすることは、恐らくは多くの人の感情を害するであらう。併し思惟なるものは其一度覺醒した以上は、何物に向つても指を染め一切を研究する權利を持つて居る。其範圍を限定し得るものは、唯々思惟夫れ自らである。思惟以外他の何者も

之を限定する事はできない。勿論宗教を問題としない人は思惟しなくてもよいのであるが、さりとて他者の思惟を妨げねばならぬといふ理由もない。己の精神的隠れ家をなくされやうかと恐れる輩は、遠く離れて居るがよからう。誰も貧乏人のトットキの唯一の羊を掠奪してしまふやうな事はしない。併し貧乏人も亦已むを得ざるにあらざる限り、其羊を驅つて町へ来るやうな事は差し控へたがよからう。己の爲めに往來止めを望むといふのはよろしくない。且つ之は既往の經驗に徴して見るに、己が危害に接してゐることを、特に實際にはない時に、聲高かに呼び廻はる者は、小羊よりも寧ろ牡羊であるが習だ。自由討究が他の方面と同様に、宗教の方面にも、其權利を主張せんとする際に、大叫声を揚げるのは實際に精神的の貧乏者ではなく、寧ろ頑固な、噪々しい宗義學者である。

私が茲に試みやうとする探究は、既に意見の固まつてゐる人や、又はかの臆病者流を宛として居るのでない。意見の固まつてゐる人は何處にも居る、所謂自由思想家の中にも少くはない。此類の人はかのリンネス體系中の「蟲類」の如く、其特徴を示すのには唯消極的の屬性を擧ぐるの外仕方のない輩である、夫は甚だ多くの異なる形のものを包含してゐるからである。かゝる意見の固まつてゐる人は、宗教問題に對して一定の消極的若

しくは積極的解決を作り上げて、胸中に備へて居る。其故に此問題に就て遙に深く討究しやうとは欲しない。臆病者流は此問題に就て思惟しやうとは頭から試みもしないものである。——吾人の探究は進歩派を宛にして居るのである。「進歩派はいつも感謝深いものである」——其進歩がどちらの方向へ行くにせよ。

抑も哲學といふものは、人の知る如く、觀念とか、觀察點(見地)とか、又は論究とかいふ事に於ては甚だ豊富な者であるが、さて確定の成績はといふと誠に乏しい。されば、哲學者が若し唯々眞理に對するの不斷の努力といふ事に、至高の精神的價值があると信じてゐないならば、自ら大に不快の感を免れないであらう——而して其至高の精神的價值を維持する事は、正に凡ての眞宗教の任務である。吾人は宗教哲學の探究に於て、何事も學び得ないにせよ、尙且つ吾人は宗教問題に關する爭論の原因、及此爭論が精神生活發展の上に有する意義に付て、何等か學ぶ所があるであらう。よし萬一宗教問題は到底解決すべからざるものであるにしても、恐らくは其何故に不可解であるか、知り得られるであらう。

第二節 既成の或る哲學體系をもつてきて、それを宗教哲學の出發點とするのは宜ろしくない。總じて思惟とは、或る意味では、必らず體系的でなければならぬ。何とな

れば體系とは「相關聯せるもの」の意味であつて、而して吾人の思想は必ず其相互の中に
關聯をとつて居なければならぬといふ事は避くべからざる要求であるから。何れの
領域に於ても、真理の最後の標準は、内面的關係、内面的合宜性といふ事である。宗教哲
學に於ても、此事は亦要求せられんければならぬ。然るに宗教哲學の研究を最も生産
的ならしめんとすれば、宗教及其現象を既に終結せる哲學說と繋ぎ合はすといふ事な
く、寧ろ一般に一の終結てふ事が可能であるか否かを哲學的考察にかけて見なければ
ならぬ。蓋し問題は宗教と精神生活との關係如何を究明する事にあるのである。宗
教其者が既に精神生活の一種若くは一形式であるから、之を其の他の種類若くは諸形
式との關係の上から觀察を下してこそ、始めて宗教に對する正當なる評價と云ふ事が
できるのである。宗教に向つて通用される標準として別に一種異つた者でない。凡そ
如何なる精神力でも——それが如何なる名の下に現はれるにもせよ——必ず免れ得ない
一つの役目がある。他でもない、即ち一切の精神力は精神生活全體の深遠豊富なる發
展に役立たねばならぬといふ事である。それ故に宗教哲學劈頭の問題は、宗教は吾人
の精神的文明の條件の下に、何時までかゝる役目を引續き遂げ得るかと云ふことを研
究するの手段を發見するにあるのだ。而して此問題の解決、否寧ろ取扱に就ては、他の

諸科學が其材料の取扱に就て用ゐて居る假定說以外の假定說を用ゐてはならぬ。勿
論時としては、或疑問に接しては、之に解決ができないと言明せねばならぬやうな場合
もないとは限らぬ。是は精神界の事柄は甚だ錯雜な者であつて、かの積極的若くは消
極的ドグマチケルの夢想だもなし得ない程であるからだ。が、さりとて其故を以て、其
問題の論究は無用であるとは云へない。解決は不可能(*docta ignorantia*)と洞見したなら、
次にはそれでもどうしても其解決を見んけりやならぬといふの必要があるかどうか
と研究せねばならぬ。其他吾人の現在の精神生活には、或特別の事情が存してゐるの
ではなからうか、或は又そんな事情あるにしても、其事情は尙長く引續き存立して居さ
うには思へぬものではあるまいか、今日ですら、それは既に一切の人間に對して同大の
影響を與へて居ないではないか、などと活眼を開いて考察せなければならぬ。

宗教哲學は分ちて認識論的宗教哲學、心理學的宗教哲學、倫理的宗教哲學とすれば、最
もよく其研究の目的に協ふことであらう。

古典時代では、宗教はあらゆる心的需用、人間の認識欲をすらも満足せしめて居る。

此時代の宗教的觀念の中には、存在の説明が、其全體の事も、はた箇々の事も、一切收容し
てある。然るに獨立的の科學が發達してくると、茲に宗教的ならぬ一種の理解若くは

説明が起つて来る。すると、是等二様の説明は調和され得るか否かといふ疑問が生ずる。恐くは此新たに出て来た科學的説明法は、箇々の事に關する限りは、宗教的説明を無用の者としてしまふであらう。併し總體としての存在に關しては——即ち通例「第一」又は、最後問題と稱するものに關しては、科學的説明は通用しないであらう。すると、茲に宗教は此科學の解き得ない謎をどれ程解き得るかと推究せねばならなくなる。又若し宗教的表象は、全體の事に關しても、はた箇々の事に關しても、正當に理解若くは説明と稱し得る程のものを與へ得ないものであることが示さるゝならば、然らば是等の宗教的表象は果して如何なる意義を有つて居るものであるかといふ疑問が起きてくるであらう。

此疑問は吾人を導て認識論的宗教哲學を出て、心理學的宗教哲學へ行かしめる。蓋し若し宗教的表象が毫も認識的價値を有つてゐないとするならば、而かも尙何等かの價値を有つて居るとするならば、それは宗教的表象が智的ならぬ他の精神生活の方面の發表であるといふ事にあると、せんければならぬ。果して然りとせば、茲に宗教的精神生活、特に宗教的經驗及宗教的感情と其表象との關係の事實を研究せねばならぬ。此研究によつて、宗教てふ者は、其最も内面的本質に於ては、決して理解てふものと關係

を有つて居ないで、存在の評價と云ふことに關係を有つてゐるものであることが分かるであらう。又吾人の生活をして最高價値あらしむる所以の者と、吾人の知り居る通りの此事實存在との關係を言ひ表はした者が、取りも直さず宗教的表象である事も分るであらう。吾人が採用せんとする假説によると、宗教の核實は世界に於ける價値保存の信仰にあるのであるが、かゝる信仰は民族宗教、特に其最高の者の中に大なる直觀的圖像となつて現はれて居る。又何れの民族宗教にも屬してゐない人々に於ても、此信仰は時としては——一定の形體に作りなされてない場合でも——大に發揚し活動することがある。

價値保存の信仰は如何なる倫理的價値を有つて居るかと云ふ疑問が起ると、吾人は心理的宗教哲學を出て、倫理的宗教哲學へ移らねばならぬ。倫理は價値の産出に關し、而てそれが價値の産出に費す所作は大なるものであるから、其保存の事を考へるやうな暇も力もないと云ふ事は否定する事が出来ぬ。そこで倫理的宗教哲學は認識論的宗教哲學と並行した運命を有つて居る。古典時代では、宗教は一切の行爲及一切の生活關係を、間接にも、はた直接にも、規定して居る。然るに獨立的の倫理が發達して来て、人間行爲の評價の根據及理由を自家自身の方法で求めるやうになつて來ると、右の點に

於て、宗教問題が最も顯著となつてくる。此點に於て、宗教問題は、最も鋭く且つ強く掲げ出される。何となれば、心的計量の最終の決定を與ふるものは倫理であつて、宗教批判最後の標準も、つまり倫理の領域から來らんければならぬから。

以上に示した範圍の内に、宗教問題の主要なる方面は盡く包含されてゐると思ふ。私が此問題を取扱ふのは、單に其材料の莫大豊富と云ふ點で惹起された智的興味からのみではない。私は人類が幾千年の間、其最も深奥にして且つ最も内面的な經驗を貯へた(宗教と云ふ)精神生活の一形式を心に浮べる時は、一種の情調を起すのであるが、私は智的興味の外に、常に此情調に住して、宗教問題を取扱つて行くつもりである。

第三節 宗教哲學の各論に入るに先ちて、宗教問題の内容に就て少しく云つて置くのも、全く無益ではなからう。智識と信仰とは區別を立て置かねばならぬといふ事は、プロテスタント教界では、大抵一般に認めてゐることであるが、カトリック教會は此區別を十分には認めてゐない、従つて智的領域の上にも、宗教問題は、存在して居るといふ事を認めない。カトリック教會の主張によると、神の存在はトーマス・アクイナス(Thomas Aquinas)がアリストテレス哲學の助けを借りて與へた方法で證明し得られる。且つ此教會は此證明の完全であると云ふ假定を信仰の事柄に對しても説明した。夫故に

かの疑はず、故に眞理を去る遠からず(近時のアクイナス傳中の語を借る)と云ふ中世紀の隆興時代からの傳承を、今でも常に尊重して居つて、精神生活に實際不調和の發生して居るといふ事を認めない。智識と信仰との間に區別を立てるといふ事は、取も直さずかゝる不調和が現に存してゐること、即ち精神生活の統一が中斷されて居るといふ事を白状したのである。凡そ永續し得べきものは生活の他の諸要素と相調和し得るものに限る事は明である。されば智信の區別は、或は一切の宗教が精神生活の中から排泄し去らるゝ過程上の一驛ではありはすまい乎。宗教の古典時代は既に過ぎ去つた、または一般に宗教の時代は過去に屬したと見做されぬでもなからう。しかし若し眞に然りとするならば、茲に這般の瓦解過程に據て精神的價值は失ひ去られるであらうか、又は精神的統一及安固が亡くされたのに對して其代償は與へられるであらう乎などといふ疑問が當然起つて來る。此疑問は既に價值保存の疑問が正に宗教問題の如何に解決せらるゝにせよ——根本的方面であると云ふことを告示して居るのである。哲學の中には、此方面からして宗教問題を論じた者が既に五十年前から(ルソー、レッシング、カント以後)少くはない。浪漫派も實證派も共に此方面に著眼を怠つて居ない。茲に注意すべき事は、宗教の瓦解に依りて精神的勢力は毫も消失する者でないといふ。

云ふことは明になつても、このことを直に此勢力が新なる事情の下にも、尙古典時代に於けると等しく、有價値に使用せらるゝと云ふ意味ではないと云ふ事である。蓋し精神界に於ても、物質界に於ても、價値保存と云ふ事は、勢力保存と云ふ事と其儘同一物ではない。價値は中絶しても尙勢力は存続し得る。併し其逆は考へられぬ。何となれば、勢力の存在それ自らが價値の保存及發展の必須條件であるから。多くの自由思想家は宗教が倒れたなら、人生は益々有力に且つ豊富になり來るであらうと早合點をして、之を出發點として色々の議論を構へて居る。けれどもかゝる考へは決して自明的の者でなく、心理的同量律勢力の上にも亦價値の上にもを假定して居る者である。されば先づかゝる同量律を證明して、價値保存の事を論せんければならぬ。併しかゝる同量律は果して確實であるか否かは一大疑問であつて、又宗教問題の根本的一方面である。因に云ふが、價値保存の問題は教會の埒内にも起るであらう。何となれば、宗教及宗教的生活は絶えず變化を受ける者であるから。そこで古典時代の諸價値は果して是等の變化の爲に損傷せらるゝ事なしに傳來したのであらうか如何の疑問は起つて來る。原始基督教の勢力及價値は、其儘に今日の基督教中に保有されてゐるであらうかと云ふが如きは、其一例である。此疑問の極端なる場合は、新約書の基督教はもは

や在存せずとの主張に於て、見ることが出来る。

併し宗教問題は、常に人間界に於ける價値保存の事に關して居るばかりでない。それは心理的問題であると同時に、宇宙的問題、即ち人間に取りて至高の價値ありと見える者と存在全體との關係に付ての問題である。抑も存在の諸法則及諸力と價値てふ者との間には何等かの關係が存するのであるか。是等の法則及力は結局至高價値によつて規定せらるゝ者であるか。抑も亦價値概念てふものは、人間生活の域外に於ては、妥當性を有せざるものであらうか。

吾人の主張する假説後に心理學的宗教哲學の部に於て其論證を試むるであらうか、から見ると、價値保存と云ふ事は本來の宗教的公理であつて、此公理は諸宗教及諸の宗教的立脚地の上に種々に發表されて居るのである。故に宗教問題は、此公理は實際上どれ程の妥當性を有つて居るかといふ問題に關して居る。夫と同時に、此公理は、そが一切宗教の根本思想を言表はして居る限に於て、今日の宗教及宗教的立脚地の合宜性と意義とを判定するの標準となる事が出来る。最後に吾人が前に述べた宗教と倫理との關係も、此公理を用ゆれば、至極簡單に言表はす事ができる。即ち宗教倫理兩者の關係は、價値保存の信仰と、價値の發見、産出、及保存の事業との關係と云ふことに歸著する

のである。

若し價值保存律を其全身残す隈なく詮議せねばならぬとすれば、論究は果てしがなくなる。且つ其出發點も何處に取るべきか、分らなくなる。それ故に私は茲に私の研究範圍を明かに限定して置く。讀者は大尾迄之を胸中に記憶してゐて貰ひたい。所謂價值保存律は一切宗教の根本思想であると云ふことを論明せんと試みる際に、何れの宗教を見ても、此の律が明白に且つ徹底的に言ひ表はされて居ない。と知れても、それが爲に私の試みが全く不成功だとする事はできぬ。唯々かゝる根本思想を保持せんとする分明なる欲求と分明なる傾向とが存して居ることが分かり、従つて諸宗教相互の間に價值の高下を定むる標準は、諸宗教のかの律を發表し實行し得る程度如何にありと云ふ事が分れば、それで澤山である。——私が價值保存と云ふ語を使ふ時には、次の如くに解してもらひたい。即ち存在は常に價值を有つて居る、而して此價值は或は減じ、或は増し、若くは交々相増減する事はあつても、決して消失せぬ、と程の意味である。「價值保存」てふ語を、私は「勢力保存」てふ語の例に準じて解して居る。故に此の律は價值は凡ての形式變化フォーム・チェンジに係らず永久的に保存される者であると主張するのである。されば恐らくはかの勢力に潜在的と顯動的との區別が立て、ある

如く、價值にも此の區別を附け置く必要があるであらう。而して此區別はかの勢力のそれと同様に、明瞭で且つ正當なものである。——併し價值はあらゆる形式變化を通じて、且つ可能と現實との差異にも拘らず保存せらるゝのであるが、かゝる價值は唯だ最小極限に過ぎない。價值は單に保存せられるとばかりでは不十分で、且つ矛盾を含んで居る。何となれば價值は只生長に依つてのみ保存せらるゝからである。蓋し價值は單に繰返さるゝ丈では其力を鈍くするに止り、只増加を生ずるやうな變化のみが價值あるからだ。價值増加の勢力保存と矛盾しない事は辯ずる迄もない。價值増加は只勢力の新しく且つ完全なる使用を豫想するが、併し勢力の増加を豫想しない。私は事を簡單にする爲めに、私しの研究範圍を唯々價值保存のみに限りて置く。が、間もなく宗教的意識も、元來此領域に限つて居るものである事が知れるであらう。價值保存と云ふことは、それ丈で多くの困難と問題とを提供する。この事は、吾人が價值は只其増加せらるゝ場合にのみ保存せられ得ると云ふ考に、必然伴つて來る一切の事柄に深入りして論ぜないときでも、さうであるが、併し吾人はかの考には色々なことが必然伴つて來ることを忘れてはならぬ。——終りに、價值保存と云ふ語を擔ぎ出すと、人が或はそれは何んな價值、又幾何大の價值に就て云ふのであるかと問ふであらうが、私は此疑問に

對しては唯々之に向つての解答が種々異つてゐる所から、種々異つた宗教及宗教立脚地があるのだとばかり答へて置く。其解答は如何であるにせよ、兎に角價值保存律が立てられ得ることは明である。價值保存は宗教上の原則であると云ふ假説は、諸の宗教及宗教的立脚地がよしや其信する有價值物の性質と範圍とに關しては大に相違する所があるからと云つて、其爲めに少しも動搖されはしない。

抑も價值とは、或物の人に直接の満足を與へ、若しくはかゝる満足を與ふるの手段となるやうな性質を云ふのである。従て價值に間接直接の別がある。直接價值は若し既に存在して居れば、吾人は之を保持せんと勉めるし、若し存在して居ないならば、之を産出せんと求める。故に直接價值は吾人の目的となるものである。或物を我目的とするに云ふ事は、之を逆に推して見ると、我は其物の直接價值に就て經驗若くは想像を有つて居るといふ事を豫想して居る。一つの目的を達する——即ち一つの直接價值を獲る——に用立つ者は間接價值を有つて居るのである。間接價值は必ずしも潜在的價值でなければならぬと云ふ譯はない。何となれば、直接價值のある者を得るの手段となる程の者には、現前既にそれだけの——よし派生的であるにもせよ——價值を有つてゐるのであるから。直接價值と間接價值の間にはあらゆる一切の段階がある。而かも

此兩者は動機推移ツェルシテレンツによつて相互に遷り行くからして、以前には只手段としてのみ價值のあつたものが、今は目的として價值を有つと云ふやうな事もあり得る。併し潜在的價值は唯々單に或物が手段として價值を有ち得るの可能性——即ち間接價值の可能性——を意味するに過ぎぬやうな場合が屢ある。——立脚地の性質が種々相異なるに従つて、如何なる價值が經驗せられ、認定さるゝかも一様でない。凡そ一つの存在物の性質は、其者の要求を定める、而て其要求は其物には如何なるものが有價值であるかを定めるのである。故に宗教的公理は一つの宗教の特徴が、必然的に其歸依者の性質及要求によつて定められる事を示して居る。蓋し何人も先づ價值といふ者をば、おぼろげにもせよ、自己の經驗上知つてゐなくては、價值の保存を眞摯に信仰することはできない筈である。

價值問題が獨立して、認識問題と對立し得るやうになつたのは、全くカント哲學の御蔭である。評價と説明とは同一でない、其間には區別があると教えたのは實に彼である。併し此區別は全然的對立ゲゲンゼツツではない。何となれば、或物が吾人に價值ありとせられて、其有價值のものが目的とせられ實現せられると云ふ事は、存在の諸法則及諸力に根據してゐるに相違ないから。故に宗教問題は他の哲學上の諸問題から引離す事はで

きぬ一單獨に取扱ひ得るならば、夫程の結構はないが。宗教問題は他の諸問題に對して一つの分明なる類比をなして居る。哲學上の根本問題は存在の連続性と諸の特殊及簡體的存在形式との關係如何と云ふ事にある。併し若し價值保存律は宗教的公理であるとの假説が根據のあるものと證明し得られるならば、宗教問題は或一の格段なる觀察點から見れば、矢張り存在の連続性に關聯して居る者で、従つてかの根本問題の中の一つの格段なる形式に外ならぬ事は勿論である。

第二篇 認識論的宗教哲學

第一章 理 解

内面にて世を動かすことこそ彼れにはふさはしけれ

第四節 宗教の核實は價值保存の信仰であると云ふ私の立てた憶説は、一見かの理論的動機は宗教的表象の發展の上に與つて大に力があつた、且つ今も現に力があるといふの事實と矛盾して居るかに思はれる。又上に述べた如く、古典時代では宗教は人間に向ての凡ての者であつて、人間の認識欲をも満足せしめて居つた。換言すれば存

在の理解及説明を與ふるの手段や形式を人間に授けて居たのだ。宗教の古典時代の間は、獨立的認識欲も起らず、又斯る欲に満足を與へるやうな格段な手段も形式もなかつた。かの智識と信仰、理解と評價の區別を云ひ出したのは、批判時代即ち宗教が問題となつた時代に始まるのであつて、此區別がやかましく厳しくなつて來たのは、宗教が科學と幾度も衝突した後である。但し吾人に世界の科學的理解を授ける事は宗教の役目ではないといふ事は、宗教の側からはいやくながらに認められたのである。聖書は科學を教ゆるものにあらずとは、今日でこそ凡ての神學者の繰返す云ひ草ではあるが、ブルノーや、ガリレイや、スピノザなどが之を云ひ出した當時は、何人も耳を傾けなかつたのである。異信者迫害の事が既に終りて後、始めて人は異信者の言の正しかつた事を悟つたのである。他の領域に於ても、之れと同様の争が繰返されて居る、現今では精神科學の獨立に關して、特にこの事があてはまる。

さて大なる歴史的宗教は、何れも一つの世界觀を具へて出て來て居る。此世界觀は當時の全表象界をば自家特有の方法で統合した者である。例へば基督教の如きは、第一世紀では、其思想内容が優れてゐるといふの點で、多くの人々を引き付けた。かのタチアノス(Tatianus)が基督教へ這入つたのは、全く彼の所謂蠻人の哲學が、彼の未だ知らざ

りし所のもの即ち「世界起源」といふやうな事を能く説明し得てゐるかのやうに、彼れに思はれたからである。たしか護教家等は一般の基督教は思惟上の謎を最もよく解した者と見做して居た。プラトン及其他の希臘哲學者の解説が基督教と似て居るやうに思はれたとき、ユ。ス。チ。ヌ。ス。マ。ル。チ。ル。(Justinus Martyr)は之を説明して、こは彼等がイスラヘル^{ユダヤ}の豫言者の影響を受けたのに由るのであるが、それではなくば「道」(道)が未だ肉とならない前に、既に人の内心にひかり輝いて居たのであらうと云つた。基督教はそれ以前の宗教と比べては、確かに合理的と云ふ一特徴を具へてゐたものであつた。——高等宗教は劣等宗教に比ぶれば、いつでもかうではあるが。——而して特にその簡明平易にして而かも高尚といふ點が、當時の雜駁な神話的宗教にのみ親炙してゐた人々を強く引き付けたのである。聖書の中に含まれて居る世界觀の全然十分でない處は、後に教父及スコラ派の人々が希臘學術の助けによつて増補した。

基督教の西洋人に於けると同様に、佛教は東洋人には、常に一大宗教であつたのみならず、又一大世界觀と思はれて居た。佛教の思想も或合理的の特徴を有つて居つて、それはそれ以前の印度思想の智識なくては理解することが出来ない。

科學的理解と宗教的理解との相違に付て論せられるとき、通常人々の重きを置くは、

科學——特に天文學、地質學、生物學の範圍に於ける研究結果と宗教の傳承とが衝突すると云ふことである。されば今世護教家の著作は、大抵傳來の宗教的表象がよく確實な科學的研究結果と調和し得られることを示さうと務めて居るのだ。彼等は恰も古の護教家が希臘學術に對してなしたると同様の適應化の過程をば、今世の自然科學に對して行つて居るのだが、これは多少成功もして居るし、又これには多少の面白味がないでもない。此爭論は、宗教的表象生活も凡ての生物と同様に、新なる生活狀態^態に順應し、若くは順應せんとして居る事の著しき例を示して居るが、此點を除いては、此全爭論は反對の側のも、又賛成の側のも、宗教問題全體の解釋に關しては餘り利する所がない。併し此處に最も注意すべき主眼點がある。夫は「理解」といふ事に二種類、若くは二型あつて相對立して居ると云ふ事である。凡そ出來事に就ての思惟及説明に二種ある。此二種は互に甚しく異なつたもので、一度甲に入つた人は、何處で乙に移つて可いか又は移る事が出来るかを少しも發見しない。此二種の心理的狀態は全く異つてゐるものである事は、同じ「理解」と云ふ語が、實は全く相異なる意味で用ゐられて居ることである。今一例を擧げる。海岸では時としては急激に起る暴風が、えらい海嘯を伴つてきて多くの漁師を殺す事がある。此暴風は、自然科學では其前日來の空氣や海の状態に

て説明せられる。然るに此不幸の人々に對する追弔説教は、此出來事を以て神が其遺族を改宗せしめやうとする暗示を與へた者であると理解する。かゝる神の干渉は自然的原因の系列中の何れの點に於て行はれると考ふべきであらうか。凡ての自然的原因は互に關聯ある系列をなしてゐる者で、如何なる部分も之を離れて居るのは一つもない。されば、右二種の理解中何れかを選ばなければならぬ。甲型の「理解」は各部分は夫々經驗で知る事の出來るやうな成るべく關聯ある系列を作るのを以て其出發點として居る。それ故に甲の方の理解によると、此慘事當時の空氣及海の狀況と前日本の狀況との間の關聯ある系列が見出される事多ければ多い程、此出來事は愈々多く理解されたのである。乙型の理解によると、慘事が遺族等の情意の上に齎らす感化より生ずる價值を認むれば、而してそれを神の干渉した所以の目的と見て、それで此出來事は理解されたこととなるのである。

科學的型の理解は、過る三百年間に於て、成功ある且つ分明なる發展をなした。此理解は必しも宗教的評價を排斥するものでない。唯此評價と科學的説明とを混同する事を忌むばかりである。科學的認識の基礎となる假定及思惟形式を研究するなどは哲學的認識論の問題である。而して此等の假定及思惟形式を掲げ出して、之を宗教的

理解の根據に相比照するといふ事は、宗教哲學上頗る興味のある事である。そこで、吾人は次の問題に移つてよからうと思ふ。曰く、認識觀を満足せしむるといふ點に於て、宗教はどれ程の意義を保ち得るか。

(甲) 因果説明

第五節 孰も理解とは、未知を已知に還歸するの謂ひである。某の物を理解すると云ふこと、其原因を指示するといふ事は必ずしも常に同一ではない。何故に其物は其様にあるかとか、又は一體何故に其物は存在して居るのかといふことを理解しないでも、其物は何者なるかは理解し得られる。而して又何故に其物は今ある如く其様にあるのかといふことの理解は、右のとは別種の理解であり得る。

理解とは再認(Perception)の謂でもあり得る。私がこの語音を知つて、それに正しい意義を結び付け得たならば、私は一つの語を知つて其語を理會したのである。又例へば藪の後に白いものがあるとして、それを私がそれは月に照らされて居る霜だと知つた時、私は其白いものを理解したのである。更に論理學上の立言に付て云はんに、語人若しくは書く人の目的として居る主辭と賓辭との連結が、私に再認せられるならば、

私は其立言を理解したのである。—以上の例では、理解の根據は同一性の發見にあるのである。

然るに一つの立言を理解するといふことに就て、尙多くのものを要する事がある。私しが一つの立言に對して、只それだけの單獨の立言の意味を理解したればとて、私しは何故に其立言は立てられたかを理解したのではない。かゝる理解は、私が其立言を他の多くの立言に尋ね求めて見て、遂に嘗て私しが確實と認められたことのある此立言に到着し得た時、始めて來るのである。かゝる理解は「論證」を意味する者である。此意味で云ふと、私しは「 A は C である」と云ふ立言を理解したとは云へない。茲では、理解の基礎は「合理性」と云ふことにあるのだ。

心界又は物界の出來事に付て、私しが若し其生起したのは何事であるかを知つたなら、是は前の意味の理解である。其れが果して生起したと認める所以の理由を知つたなら、是は後の意味の理會である。然るに又茲に第三種の理解が可能である。即ち某の出來事が起つたから、某の出來事が起るといふ様な工合に、一つの出來事をば以前の諸の出來事から導き出すのも、亦一つの出來事の理會と稱し得る。茲では理解とは

因果説明の謂であつて、其根據は因果性の發見にあるのだ。

同一性、合理性、因果性、此三者は互に相關係した者である。理由(前提)と結論(断案)との關係、即ち合理性は同一性を豫想して居る。「 A は C である」と云ふ立言は、既に「 A は B である」及「 B は C である」と云ふ二立言の中に慥かに含まれてゐるのであつて、只二立言の内容を他の言葉で言表はした者に外ならぬのである。即ち前の立言中の「 B 」の代りに後の立言中の「 B 」の賓辭(「 C 」)を置いたのであつて、實際此兩方の「 B 」が同一であるならば、私は此置き換へをなし得るのである。断案は前提の結合から出て來るのである。—又因果性は論理的合理性を豫想して居る。因果關係は理由と結論の關係に類比して居る。二個の出來事が若し只時間的に前後するのみならず、始めに起る者と後に起る者との間に理由と結論の如き關係がある場合に、此二個の出來事に因果關係があるとせられるのである。因果性は論理的合理性を含むで居る。併し尙其外に一つの變化、即ち一つの出來事から他の出來事の時間的遷り行きがあつたといふ事をも豫想して居る。結果は或意味では原因中に含まれて居る。併し只一が論理的に他の形式に作り換へたといふ事よりも以上の事を意味して居る。原因が結果へ遷り行く際、吾人の思想は一つの形式から他の形式へ遷り行く事は勿論であるが、現實の上にも一つの遷行過程が

行はれるのである。但し現實の諸の出來事の間の相互關係は、皆盡く因果關係であるか否かは一大問題である。

因果性の根本則は、各出來事には必ず其原因ありと云ふ命題であるが、此命題は取も直さず存在は第三の意味にて理解し得べしとの原則を立てた者である。併し此原則は假説以上の者でない、何となれば、吾人は一切のものを理解すること、即ち一切の出來事の原因を指示する事はできないから。されど此原則には、さう云ふ豫想を含んで居る、だから吾人の注意を惹く出來事には、吾人は無意識に之に向ふのだ。一つの出來事が現出すると、いつでも其以前の出來事の方へ我が眼が向くといふのは、少くとも此豫想があるからだ。

吾人は此處ではかの因果律の論據及成立に付ての疑問は暫く顧みずに置くことができる。何となれば、之れに付いて如何なる異説があるとしても、それに毫も宗教哲學上の意義を有たせるにも及ばないから。此法則の認定は習慣から生じたのであるが、但しは人性の内的必然性から來るのであるか、そは何れにせよ、原因を發見しやうとする欲求は、何れの人にも多少活動する者であつて、此事は宗教的解釋に就ても、又科學的解釋に就ても、明かに見得られるのである。實に原因を發見しやうとする欲求は、獨立

の科學的興味のない宗教的表象の範圍に於ても表はれて居るのを見ると、如何に深く此欲求が人性に根ざして居るかを知らることが出来るではないか。此點に於て、宗教的表象は正に認識論的の興味を有つて居るのだ。宗教と科學との相違は、人が正しき眞の原因 (verne Ursache) と認める其原因の性質如何に注意する時に、初めて現れるのである。宗教的理解も科學的理解も、共に未知を已知に還歸するといふ事に外ならぬのであるが、兩者の區別は、其已知が何者であるかに係つてゐるのである。

科學的理解は要求して曰ふ。一つの出來事の原因は他の諸出來事の中に求めねばならぬ。而して其等出來事は其説明を要する出來事と同じく、ともに經驗の中にあるものでなければならぬと。故に科學の問題は出來事の系列を解剖して、成たけ多くの員子と其等員子間に存する成たけ密接な關係とを探出する事にあるのだ。即ち自然によつて自然を解釋すると云ふことを旨として居る、其工合はちやうど一つの書の中、或句を解するのに、書中の他の句とそれとの關係によつて解するやうな者だ。然るに宗教的理解は原因と結果とは連續的關係を有つて居つて、且つ此二者は共に經驗中に存してゐなければならぬ、或いは要求しない。それは科學のする様な批評的方法で、出來事の原因を研究しない。それは自然に依て自然を解釋するのではなくて、自然とは

異つたもの、精しく云へば、自然以外に存在してゐて、自然に向つて外から衝動を與へる者によつて、之を説明するのである。世界史上に最も屢現はれ來る所の宗教的理解は、いつもこんな風の者である。が、但し宗教的理解が斯の如き形式、換言すれば科學的のとは全く反對の形式で現はれると云ふことは必然的の事であるか否か。そは後に明となるのであらう。宗教的理解と對立せしむれば、かの經驗科學——物質界の夫も精神界の夫もともに——が因果律に與ふる格段の形式は、之を自然的原因律と稱してよい。科學的理解及之に相應する智力上の習慣が、吾人の心中に優勢を占めてゐる時に、かの律のあてはまらぬ場合に於ては、吾人は理解するといふことは決してない。

第六節 さて自然的原因律の根據は何處にあるか——何故に此原理が主要なるものであるか、何故に人間意識が出來事を理解しやうとする時、其此出來事に對する態度が、いつも此原理によつて規定せられるのであるかと云ふに、其理由甚だ少くはない。

吾人は茲で因果的説明を考へ出すだけでは足りない。此説明は更に經驗によつて立證せられると云ふ事を示さなくてはならぬ。かゝる立證(Verification)は、同様の事情の下に、前時と同じ出來事が現出する事を見た時に、始めて成就するのである。然るにかゝる證明法が施され得る場合は、只其原因が確實なる經驗中に現はれ得るやうな出

來事である時に限るのは明である。例へば、第四節に述べた暴風及海嘯のことに就て云はんに、若し其説明が正當の者であるならば、空氣や海が、かの時と同様の狀況を呈する時には、かの出來事は再び見られねばならぬ譯である。而してそこでかの説明は立證されるのである。然るに、是等の出來來を神の意向から來るとするのは、決して科學的説明ではない。何故といふに、かゝる意向が一々の場合に存してゐたといふ事は決して證明し得られない。従つて斯の如き説明は立證し得られない譯だから。ガリレイやベーコンやデカルトが、所謂目的原因^{ツェツクワールサフ}てふものは非科學的であると斷言したのは全く右の理由によるのであつて、決して宗教其者を嫌つたからでない。

ある一定の出來事に一々の説明を得やうとする欲求を滿し得る者は、唯かの自然的原因律ばかりであると云ふのは、以上の事から來るのだ。故にガリレイは云ふた。天文學上の假説に付ての異論を決定するのに、神の干涉と云ふやうな事を擔き出して、くるのは何の益もない、何故とならば、神の全能力から見れば、太陽をして地球の周りを廻はらしめるのも、地球をして太陽の周りを廻らしめるのも、同じ程の容易き業であらからと。如何にもかゝる原因を立てる事は、諸種の假説の選擇をなす上には何等の益もない。斯る原因は何物をも開く鍵である。科學はかゝる主^{ハプツトニエツセル}鍵といふやうな者を求

めはしない。種々の錠の特性を研究する事は科學の務めであつて、それは各の錠に對する合持用の鍵を求めやうとする者である。若しも主鍵で足れりとするならば、錠に種々の差別のあるといふ事は無意義となつてしまふ——たゞ一つの未解の問題が其中に含まれる事になるに過ぎない。神の意志といふやうな者を持ち出してくる事は決して科學的理解を與ふる者でない、否却つて——科學的眼光より見れば——其出來事を理解してゐないと云ふ事の白狀である。

更らに進んで論せんに、凡そ一つの現象に對して、それが想像であるか實有であるか疑はしき場合に之れを決定するには、唯々一つの標準があるばかりだ。即ち其の現象と其餘の凡ての經驗との間に確乎不動の關係あるや否やである。其現象と其餘の經驗との間の關係が疎濶であればある程——出來事の系列中の員子間の空隙が大ならば大なる程——是等員子が質を異にせる事甚しければ甚だしき程——愈々其れが實有であるといふ事の確度は滅却するのである。それ故に吾人は疑はしき場合には、確固たる連續的關係を發見する迄は、絶えず其中間員子を經驗の中に探り求めるのである。されば此實有標準の適用と、かの自然的原因律の適用とが、一に歸する事は明かである。連續を見むと望む欲求は意識の性質中に存してゐる者で、既にかの原因を發見せん

とする一般の欲求に於て現はれてゐる。が、此連續の欲求こそ、かの自然的原因律が依て立つ所の最深根柢である。吾人の意識は無意識に其諸要素をば集合し調合して、以て自家の統一を保たうと務める者であつて、此事は亦新内容に對しても同一である。即ち新しき者は、改造し、變形し、調理して、之を古き者の一形式となし終る迄は止まぬのである。かくて自我が其内容の變更にも係らず、再認せられ、人格生活の統一と云ふ事が、茲に成就された連續性に於て、映現する事になるのである。是に於てか認識の問題は性格發展の問題と密接に關聯してくる。總べて分明に「性格」と呼ばれるのは、凡ての努力の中に統一と連續とがよく保たれて居て、夫が新内容の爲めに斷絶されるやうな事のないのを云ふのである。是れと類比して、認識もなる丈け大なる統一と連續とを發見して、新しきものをば、古きものゝ變形若しくは繼續と見やうと勉めるものである。而して是れが達せらるゝ時にのみ、それが眞に自分の者となり、完全に理解されたのである。さればかの自然的原因律が、吾人をしてなるべく長く且つ連續せる系列を建設せしめる所以は、全く偶然の事でない。そは人格の本質と密接な關係を有つて居るのである。故に人格と科學とを全く異なつた者の様に對立せしめるのは誤りである。科學的動作は人格の動作である。而して此動作が成功すればする程愈々因果的説明

は論證と再認とに接近するのである。吾人が若し、永遠てふ觀察點の下から、一瞥を以て全宇宙の大部分を見渡したならば、存在の千差萬別も極めて僅かな數に歸することが出来るだらう。

第七節 歴史に最も屢々現はれる形の神話や、宗義が云ふ所の宗教的理解も、亦未知を已知に歸還する事である。但し茲では通常其所謂已知は一箇若しくは數多の人格的存在物の意志である。宗教的意識は、神意の目的は知り得られると信じて、諸の出來事をば神意の發表と認めて居る。そは出來事相互間の内的關係を發見しやうといふやうな事には心を寄せないで、一切の出來事(全自然界のものも、はた一々の領域のものも)をば、同一の意志の發表であると思つて居る。宗教的意識は自己を中心において、若しくは、自己は中心にありと信じて、こゝから存在全圓を詠めて居る。

そこで、宗教的理解が出遭くはす困難は、其周圍の直經が未知であるといふ事である。同一の中心からして多くの異なる圓周を畫く事ができる。是れ如何なる「中心的觀察」因に云ふかゝる觀察は宗教的假説のみならず所でない、思辨的哲學も屢試みた所のものであるも、一々の出來事の理會に關しては、悉く無能なる所以である。又之が爲めに、神學的若しくは思辨的認識論が徹底する事が出來ないのだ。さればこそかゝる類の

認識論をば眞面目に試みた者はない。吾人は只經驗的哲學及批判的哲學が經驗科學の歴史を基として開發した認識論を奉せねばならぬ。

科學的説明は——中心と圓との譬喩を續けて行けば——宇宙間の出來事をば、吾人の認識の上には、之を一つの大きな曲線と見做し、其出來事相互間の内的關係を發見しやうとして居るのだ。但し夫は如何なる曲線であるか——是は問題である。之れを圓周であると、頭から定める事はできん、隋圓か、拋物線か、又は雙曲線であるかも知れん。或は曲線ではなくて、直線であるかも知れん。かゝる種々異なる關係の下に、一個の中心を發見する事は、いつも容易くはゆかない。が、さればといつて、一つの中心があるといふのをこなす譯にもゆかぬ。其の曲線が二個の中心を有つて居るやうな隋圓であるならば、かの活動的原理は其二個の中心の一に座を占めて居る事が出來るだらう。更に諸の出來事の系列が吾人の認識に一つの直線と見えるやうな場合でも、一中心ありとの信仰は決して不可能でない。蓋し直線は無限大の直徑で畫いた圓周の一部分と見做し得るからである。

右の如き次第であるから——宗教的理解と科學的理解とは根本的相違であるに係らず——二者の調和一致は強ち不可能でない。然らば其調和の條件は如何であるか。曰

く、宗教は自ら存在的曲線の上の一々の點を一つの中心點から定めやうとするのはいいが、科學が此の點をばそれと他の點との關係から定めやうとする其の權利を侵したり又は拒むたりしないやうにせねばならぬ。——科學も亦個々の點と他點との關係的位置が知り得られたとて、それで存在の問題は一切釋了されたかのごとくに思はぬやうにせねばならぬといふ事である。之れを既往の經驗に徴して見るに、中心的觀察と周圍的觀察とは屢々衝突する者である。之れは單に一方が他方を不正當と見做す爲めばかりでなく、兩者の結果する所が違つてくるからである。宗教は自家の不定の半徑で其中心の觀察點から現象の系列中の一點が定め得られると信ずるし、科學は之を系列中の他の點との關係から定めやうとするのであるから、兩者の定め方は必しも一致するとは云へぬ。且つ科學が其曲線の經驗的性質に基いて定る所の中心は、必しもかの宗教の出發點たる中心と一致するとは云へぬ。されば兩者間には調和が可能であるのみならず、常に争闘も亦可能である。さればとて又兩者は爾來全く相獨立的に發展し行く事ができると思ふのは全く誤つて居る。即ち宗教は科學が發見した諸點の關係が如何様の者であるかを少しも顧みないで、只自己の中心のぐるりに自己の周圍を平氣で畫いて行けばよく、又科學は果して一の中心があるか否か、若しありとすれば、それはかの宗教が云ふ所の者と同一であるか否か等の事は全く考へないで、唯存在の周圍を動いて行けばよいなどと云ふのは全く誤つて居る。宗教も科學と等しく絶えず發展しつゝある。故に宗教的中心は必ずしも常に同一所にあるのでない。種々の相異なる中心は互に相争闘し相代る。——而て其中心の定め方の相違する際には、科學的觀察點や其研究結果が之に働いて、常に其中心を定めて行く場合が多い。實に科學の權利と意義とは次第に認められつゝある。——勿論宗教の側からは絶えず抵抗と不信任とを以て之に對して居り、且つ是は未だ世界の一切の出來事の上に迄も認められては居らぬが。存在曲線の點の十分に多く定められた後には、其の中心は何處ら邊に求め得べき者であるかを決する事の出來るのは云ふまでもない。従つて存在に中心があるとの信仰も、經驗科學からよし徐々ながらも絶間なく、影響を受ける事であらう。然るに翻へつて他方から見ると、宗教は從來科學の發展の上に多大の意義を有つて居た。若し宗教がかの限界問題グレンツラインを分明にして、一中心點の存在を確信し、且つ此點を發見するのは思惟の理想的最高の問題である——よし自らは之を解き得るにせよ、はた得ないにせよ——と確信して動かないならば、將來と雖も科學の上に多大の意義を有ち得るであらう。

然るに遺憾なる哉——私が用ゐた譬喩は、餘りに理想的である。實際上は宗教と科學との關係は、中心と周邊との如き者ではない。若しさうであるならば、兩者は今日に於けるよりも、猶ほよく互に相了解し合ひ、根本的に同一の包活的な觀察法の中に居る事になつてゐたらう。然るに事實に於て兩者は今日に至る迄各勝手に自個特有の言語を使つて居る。因果概念は兩者に於て同一でない、從て理解の概念も説明のそれも同一でない。されば宗教は、科學が解き得ない謎を解き得るといふ事は、何の意味もない事である。同じく「原因」と云ひ、「説明」と云つても、其意味が兩者に於て同一でないから、從つて「謎」又は「問題」と云ふ事に就ても、兩者の考ふる所が異つて居る。問題の生じ方が兩者に於て同じでない、故に同じ一の答案で、兩者に等しく満足と稱する事は出来ない。されば科學と宗教とが相争ひ、其結果宗教問題を規定するやうになるのは、科學が到達し若くは到達し得たる研究結果であると云ふよりは、寧ろ科學が其科學的感化の下に生長して來た人々の心中に一種の思想經行、智的習慣を養成した事にあるのだ。今では人々の問ひ方が以前とは變つてゐる。問題が異つて居る。而てかゝる問題の出し方の變化は、かの自然的原因律に發表されてゐる。此變化は益々廣く波及の傾きがあつて、かの前代よりは遙かに増加したと稱へらるゝ所謂自然知識ナチュラールkenntnisよりも、更らに重要な

意義を有つてゐる。現時に於ては、新しき精神的欲求が起つてきて居るが、此等の欲求は満足と稱へられねばならぬ。かの傳承的表象は、舊時代に於ては、人間の精神内に起り得るあらゆる問題に對する解案と認められてゐたけれど、新欲求はもはやかゝる者に於ては、満足を見出し得ないのである。

第八節 科學的理解が既に勢力を有ち始め、而かも或特殊の事物に關しては、尙宗教的理解が主權を維持してゐて、科學的理解が排斥さるゝといふやうな場合には、茲に私生兒的概念が發生して來る。所謂奇蹟Miracle——怪事ワウナが即ちそれである。奇蹟は二種の理解が並び行はれて居るが、其一の理解より他の理解へ急に飛んで居るといふ事を豫想して居る。若し或程度の科學的理解若くは科學的智識が存してゐない時には、奇蹟とは單に普通の者とは變つて居るといふほどの意味である。未だ嘗つて見た若くは聞いた事のないやうな事件が起れば、原始人は驚き怪しむに相違ない。けれどもこれは本當の奇蹟でない。本當の奇蹟は自然法則の智識が若干ある事を豫想してゐる、即ち連続があつてそれが中斷せらるゝ事——常則があつてそれに例外のある事を豫想して居る。故に奇蹟はスルプナチュラール少法則に協つてゐなければならぬ。若し常則となるまでに餘り屢現出するやうな事があれば、こゝに一つの連續的關係が成立する。從つて奇蹟

の概念はなくなつてしまふ。

苟も自然的原因律をば全く獨斷的に律するでない以上は、奇蹟は不可能だと先天的にきめる事はできぬ。其可能、不可能を決定する者は、問題の出し方と智的習慣の態度の如何にあるのだ。科學的理解の方針に協ふやうに疑問を起し問題を出す人に向つては奇蹟てふ者は成立たぬ。尤もかゝる科學者もある事柄に出遇つて、之には彼の所謂原因が一つも見出されない、若くは少くとも今日までにはかやうな原因が見出されないと云ふので、之を説明する事が出来ないごとき場合はないとも限らぬ。けれども實際自然的原因は存在せずとは彼れには決して思はれない。宗教的意識も——それが己れに全能力があるとせざる限りは——或る出来事は自然法則にては説明し得べからずと主張する事はできない。或出来事が自然法則以外に立つてゐるか否かを知らうとするには、一切の自然法則を集め、且つ其等を見べての一々の場合に適用する事をも知つて居なければなるまい。一々の場合の奇蹟の存在を知るには、天啓によるより外に道はない。奇蹟が天啓を證明するのではなく、何事が奇蹟であるかを判定する者は天啓である。然るに天啓はそれ自らが既に一つの奇蹟であるから、一つの奇蹟が起つたか否かを知るのは唯奇蹟によるばかりである。さればかの何事が天啓であるかを判定

める所のカトリック教會が、又何事が奇蹟であり、何事が奇蹟ではないかを判定めんと望むのは尤もな次第である。之に依ると使徒及勅定の教權によつて奇蹟と認められた者にあらざれば、奇蹟と見做す事を得ずと云ふのだ。

自ら目撃したのでない奇蹟に付ては、こゝに其の記述は果して安全に傳來されたものであるか、其目撃者は果して鋭敏なる観察者であつたか、換言すれば、其奇蹟は自然法則中の缺陷を示すものではなく、寧ろ傳來と観察との不完全に由來するのではあるまいかといふやうな格段なる疑問が起つてくる。當の場合の自然的關係及自然法則を熟知してゐないやうな観察者から傳來した記述には、科學的意義は少しもない。

上述の如き許多の疑問あるに拘らず、若し人が一々の場合の奇蹟があるとし、従つて自然の法則的秩序に缺陷があると許すならば、かゝる思想の基となる神の概念は必ず不完全な者とならねばならぬ。かくては奇蹟は自然秩序の缺陷を補ふ窮策又は逃げ路となつてゐる。自然秩序の設計では、神の凡ての目的は達し得られぬ事となる。神の作つた自然秩序の中に撞著がある。恰も二つの神があつて、一つの神は事物の通常の経過を作為し、他の一つの神は一々の場合毎に之を修正するといふやうな觀がある。されば番に科學的立脚地からのみならず、宗教的立脚地から云ふても、奇蹟の概念は

甚だ如何はしき者である。かゝる概念は両親が一致して承認する事の出来ない私生兒である。されば教會の當局者が奇蹟を見んとする欲求の近來復興したのを歓迎しないのは、惻かな處置である。又一般俗衆の側に就て云へば、奇蹟は昔は宗教上の支柱であり、證據物であつたのに、今は却つて障害物となつて、護教家は之れが辯護に勉めねばならぬから、内心では彼等は屢々之れを除去せん事を願つてゐる。世界と神との關係を唯外面的な恰も時計と時計師との關係に似た者とするやうな考へが段々減少するに従つて、奇蹟を容るゝ餘地と可能は愈々減少してゆく。世界上の諸の出來事は其有つてゐる價値に甲乙非常な差異があり、又吾人の驚きを惹起するの程度にも甚だしき差異がある。至高の價値を有つてゐる者は、毎日は起らぬ。併しそれだからと云つて、一切の出來事は同一の大法則に従ふ者でないと見做す事は出來ない。此大法則中には無限數の物と謎とを容れるだけの餘地がある。然らば至高の價値ある者は自然的原因律と調和し得べしとするのは不可であらうか。此疑問に對して否定的の答をする所から、かの奇蹟の概念が生じてくるのである。何處から此否定の根據を得て來たかは容易に分らない。或者が最高の價値を有つて居るからと云つても、其ものが自然的に發生したと云へない事はない。奇蹟の概念は評價といふ事と説明といふ事と

の混同に由來したのであつて、此混同は一般に宗教問題の上に多くの混雜、紛亂を引き起こさしめた者である。

第九節 驚きは智慧の萌芽であるとの事であるが、こは正しき哲學者に取りては其終結であらう。併し此終結は那邊にあるべきであらうか。吾人の經驗の中には、完全には説明のできない、若くは相異なる諸現象中の完全な連續が見得られざる幾多の點がある。研究者も往々かゝる點に關しては、超自然的原因を以て、なし得べき唯一の説明であると假定して居るやうな傾きがある。ニットン(若くは少くとも彼れの直弟子)は、引力といふ者はもはや他の現象からは導き出せない所の根本現象であつて、之から直ぐに創造の神を推定し得られるとした。最近時ではマックスウェル(Maxwell)は原子の不可解性及不可變性に付て同様な事を云つて居る。此二人者が力を入れて披露した現象の外にも、もはや説明の試みだも斷念せねばならぬ底の現象が少くはない。下に擧げる者は此類である、曰く思惟の涯り得る限りの太古に於ての運動の方向及速力、曰く其當時の勢力分布の有様、曰く化合によつて生ずる新性質、曰く有機生活、曰く意識生活。自然的原因律文では、斯る點に於ては、研究は疑問と問題とを以て御仕舞とするより外に仕方がない。何にも研究夫れ自らの主義が矛盾せる答案や説明を強いてせ

なければならぬ必要もなく理由もない。

吾人の認識と實有との關係は、不合理的の者であるかも知れん。實有は吾人の認識が同一性や、連続性に歸還し得ない程の諸差別を有つてゐるのかも知れん。量の差別に改造し得ざる質の差別もあるかも知れん。連続的過程の頂點又は結節點として説明し得ざる個體性もあるかも知れん。實に吾人の認識其者が既に總體の實有中の一部分である。故に總體の實有が吾人に理解され得べき等の者であるといふのは、取も直さず總體は一つの特殊の部分によつて完全に複現され得るといふ事になるが、かゝる假定は、夫れ自ら丈けではゆるし得らるべき者でない。併しかゝる不合理的關係が存在する場合にしても、尙ほかの所謂超自然的原因は此の困難を救ふに益するところは毫もない。即ちかゝる原因は吾人の求める連続といふ者を持つて來はしない。却つてそれは新に一つの差別對立——即ち超自然的作用と自然的作用との對立——を持つて來て、さなきだに多くの困難を有つてゐる意識に、更に一つの困難を背負はす事になる。吾人は科學から宗教へ行つたとて、矢張り謎は其まゝ謎で、依然として存してゐるのである。只それが以前よりは尙大きくならねば、まだしもの事であらう。

存在は内面的に相關聯した従つて統一の相を具した諸現象の數多として、存して居るのである。然るに吾人は單一から數多を導き出す事はできぬ。斷案は前提に含める者よりも、多くを含む事はできぬ。故に吾人が絶對的單一の概念で思惟を始めらば、如何に思惟を働かしても、それからして數多を引き出す事はできぬ。存在の統一は諸現象の内的關聯の條件及び基礎として、吾人の認識に現はれる。それは特殊的關聯の原理として現はれ、決して單獨孤立の者として存してゐるのでない。存在の數多に付いて云ふも、事理は同じである。絶對的に孤立せる諸成分の數多からは、統一は導き出されない。經驗の上には、存在の諸成分は絶對的に孤立獨立せる者として現はれるのでなく、相互に結合せる者、相互に擔ひ擔はれつゝある者として現はれるのである。此事は其等諸成分の研究を進め行くに従ひ愈々確かに知れてくる。されば、統一も數多も、各それ自ら丈では只の抽象に過ぎない。實有的に存する者は、只一個の全體のみである。各の經驗が吾人に示す者は、他の諸全體と關聯せる一個有限の全體である。絶對的全體としての存在の終結といふやうな概念は吾人の作り得ぬ所である。何となれば吾人の經驗はいつでも不完全な者であるから。

眞の根本現象——吾人は前に今日迄の所にては何物よりも導き出し得べからざる現象としての實例を述べたが、その當否は暫く措き——は實に存在の凡ての理解の條件で

あるから、もはや分解し得られない者でなくてはならぬが、是れが世界を内面に於て統合するかの内面的法則的關係である。吾人は完全なる連続の貫徹を妨げる障害物よりも、寧ろ此の根本的の大事實に重きを置かねばならぬ理由がある。先づ此事實は、苟も科學的理解が成し遂げられる處には、いつも見らるゝ者で常に科學的理解と相伴つて其範圍を擴大してゆく。蓋し此事實は科學的理解の根本的假定である。此事實は世界の一切萬物は相互に關係して居るといふ事實から、必然的に歸納さるゝ假定である。何となれば、全然獨立孤立の者は、決して相互に作用し關係する事はできぬから。存在の諸成分に絶對的の獨立性があるとして、其の上に相互作用の實在性を云ふのは矛盾である。相互作用律に依れば、各成分の本質、能働作用及所働作用は其成分と他の諸成分との關係に依りて決定せられる。故に相互作用及合法的依存性を可能ならしむる統一の原理は存在しなくてはならぬ。

此故に一元論統一論——相互作用及相互關係を基として、之を根本現象と見、且つ之に統一の原理が含まれて居るとする一元論が、認識論の上から見れば、多元論數多論——多少判然と世界の個々の諸成分又は諸物に重きを置いて、之等を各それ自身に絶對的の統一體(原子、元子、個性體)と見做す傾きを有て居る多元論に優つて居るやうである。多元

論は、其結論として相互作用及相互關係を否定するか、又は之を假象と見なさねばならぬ事になる。併し兩說一元論多元論共に幾多の難關を有つて居つて、何れも存在の一元、多元に關する問題を完全に解決する事は出来ぬ。存在に關する如何なる見解も——通俗的若しくは科學的、哲學的若しくは宗教的等其何れの形の者にしても——凡てかの兩說の何れかの一つに近い者であつて、此兩說が絶對的に相反する者となるのは、只其極端な場合ばかりだ。しかし認識論的觀察からは、前にも云へる如く、どうしても統一に重きを置かなくてはならぬ。是れは一切の理解——凡ての同一性、論理的合理性、因果性——の假定であるからである。吾人の認識に與へらるゝ者は、唯々全體ばかりであつて、吾人は其能結合の帶と所結合の諸成分とを發見せんが爲めに、此全體を分析するのだ。而して今日の諸成分又は諸物(原子、元子、個性體)の性質及力は、吾人は之を其有つて居る此合法的關係の研究によつて發見するのである。凡そ個々の諸成分又は諸物一定の仕方、で働く能力若しくは力があるとする爲めには、常に之に先ちて一つの法則が發見せられねばならぬ。

諸成分の性質は、其各が全體中に占むる位置によつて定められる。この事は原子説が明に示す所である。即ち自然科學は化學的若しくは物理的諸現象の間に存する合

法的關係を理解する上に必要な者を假定して、之を原子の性質とするのだ。法則の概念は吾人認識の第一位的概念であつて、今日の諸成分または諸力の概念は全く之に依存して居る。一物の性質とは、一般に、其者が他の者に與ふる感化及び其者が他の者より受ける感化の種類及方法といふ事に外ならぬ。即ちそれは、能働作用及所働作用を云ふのだ。絶對的に孤立し、絶對的に獨立せる者には、能働作用も所働作用もある事ができぬ——故にそのやうな者は、發見さるゝ事もなく、認識さるゝ事もなからう。

吾人の茲に到達した根本思想——存在の關係、從つてその理解の上に缺くべからざる假定——は、どれ程思惟の客觀的終結を與へる者であらうか。或は寧ろ之れは吾人の實際上もはや進む事の出來ない殆んど結點ではなからうか。——是れは私が後の一章で論じやうとする問題である。但し思惟の客觀的終結の可能の如何に就ては、只上來の考察と密に關聯した個々の一方面からは、既に本節に於て論じてある。

第十節 上來の考察の根據とする所は、科學的の因果概念である。此概念に従へば、凡そ一つの出來事の理解され得る所以は、其出來事が他の多くの出來事と内面的關係を有つて居て、之を其等の繼續とするか、若くは之を其等の内容が新しく形を變じた者と見做す事ができるからである。次に吾人はかゝる因果的説明の基く假定は、正に此

因果關係を可能ならしむる所の統一原理であると云ふ事を知つた。而して吾人が此原理に到着するには、因果關係、若しくは相互作用の概念を分析する事によるのだ。此原理は世界を統一して之を一つの全體とした帶であつて、世界はこれあるが爲めに、諸成分が無暗に混合して出來た所謂カオスたるの厄を免れたのだ。實に其全體といふものこそ、正に吾人の看過し得ざる者である。

かく吾人の到達した統一原理は、吾人をして神の概念に想ひ到らしめる。併し通例の思惟が神の概念に到達するのは、他の徑路よりするのである。即ち因果系列の假定即ち一般にかゝる系列を可能ならしむる原理といふやうな者を尋ねる事なく、因果系列をば所謂第一原因迄辿つて行くのである。かゝる思惟經行を取る輩は、上述の如き思惟經行に對して、難じて云ふであらう、宗教は有限の諸原因を發見して、因果系列をできる丈け遠くまで引き延ばすといふやうな事は、——二三の超自然的出來事だけは例外として——喜んで之れを科學に一任する。併しかの科學の發見し得る原因は、いつも次位的、派生的の原因 (causa secundaria) に過ぎぬ。然るに宗教の主張する所は、吾人が若し因果系列全部の淵源を第一原因に於て認むる事がなかつたなら、存在は全く無意義となりはしまひかと恐れるのである。かゝる第一原因こそは正に吾人の思惟が落ち付く

事の出来る絶対的原因であつて、此處へくればもはや疑問はなくなる處から、普く一切を照す赫奕たる光明が發射して出るのだと。

右の思惟徑行はアリストテレスから傳來して、トーマス・アクイナス(Thomas Aquinas)の採用する所となつた者で、今日に於ても猶ほ舊教の凡ての神學者、及新教の多數の神學者が之を遵奉して居る。是れ所謂「神の存在の宇宙論的證明」と稱する者で、一切の「證明」中の最も大切な者と見られて居る。

此證明は諸の運動若しくは諸の變化の系列は無限に續く事はできぬ、必ず最初の能動者——而かも自らは動かない能動者に到着するに相違ないといふ假定を根據として居る。吾人は必ず自らは結果でない一つの原因に到着するに相違ない。凡そ實有は皆必ずそれに先行せる可能を其根據とし、又其可能はそれに先行せる實有を其根據として居る。而して此系列は、自らは可能であると同時に、又凡ての可能と實有との源である一つの絶対的實有を以つて、其の終點として居るに相違ない。諸の原因の系列が有限でなければならぬと云ふ所以は、若しさうでないと、出得事の系列中の何づれの一員子も完全に説明さるゝことができぬからである。「最初の者なくば如何なる原因もなからむ」とはアリストテレスの言である。かやうに論ずる者は——上述の思惟徑行と

同じく(第九節)——存在の理解に對する條件を論據としてゐるかの様に自らは思つて居る。かゝる神學的思惟徑行の根柢には、或唯理論的傾向が存してゐる。「存在は理解さ得る者」といふ事が其根柢に横はつてゐる。然るにアリストテレスは第一原因は或る一定の時刻に於て其の活動を始めたから、世界には始めがあるとは云つてゐない。而してトーマスも亦「世界に始めあり」との知見に達するは、只信仰の道によつて得らるゝのみ」(mundum incepisse, sola fide tenetur)と云ふて居る。

カントは此證明に批判を與へて結論を下した、曰く、かくの如きは、人間理性の虚偽の自己満足に由來するのみ」と。大體に於て、彼の批判は今日に於ても尙有効である。私しは彼れの説を採用し、且つ私し自らの考へを加へて二三の論難を左に述べる。

存在は理解されなければならぬといふ假定を出發點とする事は、それ自身丈にて云へば、正當の事である。若しかゝる假定を全く見捨てることすれば、吾人の認識は根據を失つて、只の一步も進み得ないであらう。如何なる出來事に對しても、また如何に大なる内外の變化に對しても、吾人は思惟を働かせる事はできないであらう。吾人は一つの問題を出す事も、一つの疑問を起す事も、又一つの試験を行ふ事もできなからう。併し假定と永久的真理との間には區別がある。實際に到達し得られた丈の吾人の認

識から云へば、存在は絶對的に理解し得べしとは許されぬ(第八節) 嚴密に云ふならば、完全な説明が施され得た出來事とは唯の一つもないのである。吾人の所謂系列には脱漏が多い、是は吾人が「第一原因」と名づけらるべき者に到着しないすつと前に、既に断絶してゐる。第一原因の假定なしには一つの原因もあり得ないといふ事を論據とした神の存在の證明は立たない。何となれば、是は其原因が完全に説明せられた出來事がいくらかもあると云ふ事を假定して居るから。

よしや吾人が相關聯せる因果系列を組織し得るとした所で、其連鎖全部をば所謂第一原因に結び付ける爲には——恰も神が全世界をオリムプの絶頂にぶら下げんと嚇した如くに——無限の諸原因の探求が、何れかの點で、終結されて居なければならぬ。然るに斯る點は那邊にあるであらうか。吾人は第一原因の直ぐ隣の原因迄來たから、此處で如何しても第一原因へ飛んで行かなければならぬと云ふ事を示す特徴は、果して如何なるものであらうか。又因果系列は何故に無限である事が出來ないだらうか。無限なる系列は考へられないと云ふのは、全く獨斷である。諸員子相互間に行はるゝ法則に依つて、何時までも續くやうな系列は存する事が出來る。かゝる系列が考へ得られるのは——吾人が盡くの員子を點檢する事によるのでない、そんな事は固より不可

能である——唯其等相互間の關係の上に行はるゝ法則を考へる事によつていある。かの因果系列とは正に此種の系列を云ふのだ。此系列の基礎は、凡ての出來事には其原因があるといふ、所謂因果律である。此律が若し一般に適用され得る者であるならば、そは系列の個々の員子に對してもあてはまると考へられなければならぬ。即ちそは外の凡ての者にあてはまると等しく、第一原因にもあてはまらなければならぬ。されば絶對的第一原因の假定は因果律と矛盾する事になるだらう。——而かも此假定は確に「存在は全然理解し得べきもの」といふこと、即ち因果律に依りて正しきものとせらるゝのであるが。

かくの如くに論じたならば、或神學者の側からは非難する、汝は、凡ての存在物には必ず其等先行の原因がある」といふ有限的原因の範疇を持つて來て、斯の如くに云々するのである。どうか此處ではもつと高等なる因果概念を用ゐてほしい。神は第一原因である、自己自身の原因である、故に自己の結果であると同時に、自己の原因でなければならぬと。併し斯の如き事は如何にして考へらるべき者であらうか、それに就ては少しも説明しないのである。マルテンゼン(Martensen)は、神に於ては可能と實有とは分離さるべきでない、従つて可能は實有に先き立つとも云はれぬと主張して居る。彼曰く、

「神は自己を自己の結果として産出す、而して此結果は其自己産出と同じく永久的なり」と。併し常に存してゐる結果は結果ではない。或物はそれ自らの原因であると云ふのは、取も直さず因果概念を用ゐながら、同時に之を棄て、居るのだ。氏に比すれば、スコラ派の云ふ所の方が餘程合理的である。彼等は可能てふ概念は果して一般に神の上へも適用し得べきであるかと疑つて、神は純粹の活動である、神には唯の可能といふ如き者は其痕跡でもない (*deus purus non habens aliquid de potentialitate*) と云つて居る。併し斯の如くに云ふと、可能から實有へ(潜在的から顯動的へ)移り行く事のない活動といふやうな者は如何にして考へ得らるべきであらうか、といふ困難が生ずる。可能と實有との間に、時間的區別のない活動があるといふ如きは、自家矛盾である。何となれば、是は何等の仕事もなさざる活動(一度も力を使用せぬ活動)であるからだ。―但し此矛盾は、無始以來既に實有である可能の實現など云ふ矛盾ほどには大なる矛盾ではない。―要するに、可能、時間、活動等の概念を神に向つて用ゐやうとすれば、必ず神の概念は終結すべからざるものと認められなければならぬ事になるのである。尙ほ此方面に付ては下の一章に於て論究するであらう。

通俗の神學は、右のやうな深き思辨に立ち入る事を好まないで、寧ろ他の形の宇宙論

的證明を固守してゐる。以爲らく、凡ての物には必ず原因がある、故に世界にも原因がなければならぬ」と。此世界の概念にも、神の概念と同一若しくは相似たる困難が含まれてゐるのであるが、唯人はそれには氣附かずに此概念を用ゐて居るのだ。「世界」といふ語が、若し一切の存在物、若しくは少くとも凡ての「有限的存在物の總計を意味して居るのである」とするならば、之は決して終結のあり得べからざる概念である。吾人に與へられてある者は、決して終結してゐる者でない。新たな概念規定を要求するやうな經驗は、絶えず加はつてくる。故に科學的研究の途上には、全世界の源因如何と云ふやうな疑問を起さしめる點は一つもない。勿論與へられたる者はそれ自らで一つの全體をなして居つて、吾人は之を分析して其諸成分と其諸法則とを探求する。而して各一つの與へられたる全體は、他の諸の全體の方へ吾人の注意を向ける。そこで吾人はそれら凡ての與へられたる全體を集合して、更に高き一全體を統成しやうとする。併し斯の如き仕事は何時迄やり續けたとて限りはない、同様の問題は絶えず新しく起つてくる。而して此處にかの因果系列と似た一種の系列が成立する事になる。此系列は、それ自らの法則上、決して終結のあり得べからざる系列である。されば「世界」といふ概念は元來虚偽の概念である。只人が之を疎漏に取扱つて、ちやうど球でも弄する

如くに戯れてゐるのである。

或は反對して云ふでもあらう。「存在物が其内容と範圍とに於て有限である事、即ち有限的全體をなしてゐるといふ事は、強ち不可能の事であるまい(我等は今斯かる全體を我等の思惟に包容し得るや否やは兎も角として)。然らば斯かる全體には其原因がなければならぬ、而して夫がそれ自らの原因である事はできぬであらうかと。此考が若し許さるべきであるとしても、かの宇宙論的證明を有効ならしむる上には、何等の助ともならぬのである。何となれば、有限的の結果から、無限的原因は推定し得べきでないから。されば如何にしても所謂神の概念には到底達し得られないのである。決して終結し得べからざる原因の系列を如何程引延したとて、吾人の認識の最終假定へは達し得られない。之れに達するには、唯其系列に固有なる法則と、此法則に依つて證された統一原理とに著目する事によるの外はない。系列の内面的原動者——全體にも個々の部分にも存在してゐる所の者——こそ大切な者である。但し茲に注意すべき事は、系列と其部分との間、即ち能結の帶と所結の者との間には、唯假りの區別が施され得るに過ぎぬといふ事である。統一と數多とは只ほんのかゝる外面的關係を有つて居るのみでない。系列の個々の員子——個々の出來事、若しくは全體は、互に内面的關

聯を有つてゐる一つの全體であるのだ。個體性とは、*ライプニッツ*(Leibnitz)が教へてくれた如く、存在物の状態の變化が準據する法則の謂である。各の個體性は各一の小世界である。此小世界が理解されるのは、其法則と此小世界の屬せる大世界——若しくは諸の大世界——の法則とが、内面的關係のある爲である。若しかの統一原理が果して妥當性を有つてゐるとするならば、各員子に妥當なる法則と員子相互の關係に妥當なる法則との間にも、亦關係がなければならぬ。若し連続と個體性(或は寧ろ宇宙的連續と個體的連續と)統一と數多とを結合して一つの概念とする事ができ、而して此概念をばあらゆる方面の上に其適用を貫徹する事ができたならば、こゝに吾人の認識の理想が達せられたのである。かゝる問題はいつも完全には解決し得られないけれども、尙平人の認識の進歩を測る一つの原則が之から出てくる。

若しも存在の統一原理が宗教の神概念と一致するならば、こゝに宗教と科學的思惟とは相調和し得られるのである。即ち宗教の最高概念は、正に科學的因果律の貫徹を求め來るであらう。そこで宗教的理解と科學的理解とは、互に相排斥しない事になるであらう。近世の經驗科學の感化を受けて出來上つたかの智的習慣その者も、宗教的意義を有つ事になるであらう。即ち一切の疑問、問題、課題はいつも宗教と哲學との共

有せる大思想をば一層明瞭に把持せん事を目的として掲げ出される事になるであらう。果してかくの如くなれば、かの宗教的眞理は宜しく科學の缺陷を以つて最良の住所にすべしなどといふやうな不安心な考へはなくなり、従つてかゝる缺陷が填充されるか如何かと云ふ心配もなくなるであらう。是に於てか、かの「内面にて世を動かす事こそ彼れには相應しければ」てふゲーテの語が實現される事になるのだ。——苟も宗教問題に付て誠實に討究を試みやうとする者は、かくの如き思想を以て方針とせんければならぬ。

(乙) 空間世界

第十一節 宗教的意識が原因の系列に界限を附やうとする傾きのあるのは歴史上明な事實であるが、是れ一つは直觀性の欲求に基く者と見る事が出来る。宗教的意識は、其對象がなるべく直覺的の圖像であれかしと願つて居る者である。而して斯る圖像は界限を豫想する者である。神的の者を某の一定の空間上の場所に求め様とする傾向は、右の欲求に關聯して居る。そうして最も明瞭な表象といへば、空間的表象に若くはない。故に吾人は吾人の最も明瞭に表象せんと欲する者は、いつでも之を空間的

の圖象又は型式に仕立てやうと求めるのである。此欲求と、凡ての存在物は必ず世界の某の一定の場所にあらねばならぬ、即ち定位置を有つてゐなければならぬと云ふ考とが、相結合するのは自然の勢である。寫實的な小兒的な理解力に向つては、一定の位置を占めてゐない者は、存在してゐないと思はれるのである。吾人が若し因果の系列をば其一員子づつたどり行きて、それで神格に到達する事ができるならば、世界説明は至極簡單であらう。之れと同じく、若し只眼を天の方へ向ける事によつて、神格を見出し若しくは其住所を見る事ができるなら、世界の理解は最も簡單であらう。

昔の世界解釋は、正に上述の欲求に應じた者である。其考では世界には界限があつた。此大地は世界の中央に位して居り、蒼穹は世界の外極であり、さうして夫も左程に遠距離にあるのではないと思はれてゐた。即ち清明な天は、インドゲルマン民族には、神格若しくは其居所であると思はれてゐた。多くのインドゲルマン語では「神」と云ふ語の語基は元來「天」又は「天」の意味を有つて居る。印度語の *Devas*、ヘルンシャ語の *Devā*、希臘語の *Zeus* (*Jios*)、羅句語の *Deis* 等何れも天を意味してゐる。ヘロドトス (*Herodotus*) はヘルンシャ人は天をゼウス (*Zeus*) と呼んだと記してゐるが、是は近世の宗教史家が天はアフラムツタ (*Almu, Mazda, Ormuzd*) の天然の基礎である事を認めたのと一致してゐる。古の希

臘人は諸神はオリムプ山に住んでゐると信じて居たが、後に至つて諸神の住所は「天又は「エーテル」であると考へる様になつた。アリストテレスの言に曰く、凡ての人間は神の存在を信ず、而して蠻人も希臘人も最高處を以て神格の在所となすと。されば古代に於ては、天と地との對立は、神的の者と人間的の者と、永久的の者と無常的の者と、完全な者と不完全な者との對立と同一にせられたといふ事は自然の勢である。「高きもの」及び「低きもの」といふ言葉も、元來は文字通りの意味を有つてゐたので、象徴的の意味は全く後世に於て生じたのである。この事は他の處に於ても、希臘に於けると同様であつた。實にかのアリストテレスが自家の體系中へ古代の天文説を組み入れて置いた事は、重大なる意義のある事になつた。此天文説は氏の體系と其の聖書中の一般の表象及其細説と最もよく調和を得る者であると思はれた所から、基督教の神學中に採用せられ、遂に近時に至る迄勢力を有つて居た。⁽¹²⁾

猶太人にあつても、天と地との對立は大なる宗教上の意義を有つてゐた。二三の學者の説によると、ヤーエーは元は雷神であつたとの事だ。そは兎に角、彼は特別の威嚴を備へて、天界の現象中に顯現する。天は其座で、地は其足臺である。此點では、新約書の考は全く舊約書の考を基礎にしてゐる。時々には新約書中には舊約書に於けるより

も多くの天の事が説いてある(コリント後書第十二章、エフェゾス後書四ノ六)。而して神の在所は天の中で最も神聖なる所で、諸天の上に位し、諸天は其前庭及靈場となつて居る。⁽¹³⁾ 耶蘇がありくと昇天したとか、又はパウルスが失神してゐる中に第三天まで連れられて行つたとか云ふ記事は、古代の世界觀念を豫想して居る。是等の記事に見ゆる如く、是等は明に文字通りに解すべきであつて、近來の神學正統派のも同様が之に合理的説明を施さうとする傾あるのは——後にも論ずる如く——穩當でない。

右の如き世界觀念は其輪郭が狹隘であるから、直觀性と安固とを保有した。此時期の宗教的意識は、無限の距離の爲めに妨げられて不安を感ずる事なく、全然自己を大なる生活經驗に託する事が出来た。そは救濟過程を天にて定められ地にて行はれるものと考へて、之を一切を審判する者となし、一切の外的世界生活の中心となした。云はば天地の間に一つの梯子があつて、最高價值ある世界と價值の疑はしき世界とが、互に直觀的の關係を有つて居ると考へた。界限のある世界觀念が如何に人間の想像に向つて支柱と逃避所とを與ふる者であるかは、ホメールやダンテ等の詩を見れば、炳然として明である。

然るに右のより一層高き發達段階の宗教的意識には、一つの反對の傾向が生じてく

る。即ち直觀性を抛擲してしまつて、宗教的表象の内容が場所に定位置を附ける事をやめようとする傾向が生じてくる。以爲らく、神が實際に一定の場所に住し、従つて彼れが人間に来る爲めには空間を通じて動かねばならぬ、若しくは人間が神と出遇ふ爲めに遠距離の旅行をせなければならぬとは、甚だ不都合な次第である。神はこんな不完全な者でない。神は遍在で一切を包含せねばならぬ、人間の如く有限で不完全であつてはならぬと。蓋し天地の距離を如何程短かく考へて見ても、尙其距離は宗教的欲求の眼には、遠ふ過ぎるのである。神格は人間と密接な關係を有つて居なければならぬ。だから之に一定の場所を與ふる事は出来ない。

要するに、位置を定め、界限を附ける事に對する反動は、直觀性に對する反動である。「高きもの」及「低きもの」、「天的」及「地的」などいふ言葉は、漸次象徴的の意味を有つ事になつて來た。されば已にプラトンは「國家論第七卷」天文學といふ者は靈魂をして強めて上方を眺めしめ、地上の物を離れて彼岸に揚らしめる者であるといふやうな説を吐く輩を罵つて居る。彼曰く、永久的の者及び不可見的の者を對象とする學問の外、他に靈魂の眼を上方に向はしむる學問ありとは、我は信する能はず。學ぶ者或は口を開きて上方を見るも可なり、或は口を閉ぢて下方を見るも可なり。唯それ若し肉の物にのみ囿

靦たらんか。其靈魂は下方面を見つゝあるなりし。上と下との區別が價値の區別となる事の出来るのは、唯々そが象徴的に用ゐられた時に限る。然るに空間關係が宗教の上で唯々象徴的の意味のみを有ち得る事が認められる様になつたのは、困難な藤葛を経てから後の事だ。人は厭々ながらに直觀性と安固なる界限とを放棄したのだ。且つ又今日の宗教的表象の材料は、空間關係に絶對的意味があるとして少しも疑はなかつた時代及國民からの傳來物である。かの直觀性と界限とは、人々特に無學の輩や幼い者に向つては、甚だ大なる助けになつた者であつて、古代特に希臘人の作つた世界觀念が科學上に勢力を有つてゐた間は、之を放棄するの理由は毫もなかつたのだ。されば此實有の世界が天地、及地下の地獄との三つに分れたのは、最も自然の事と云つてよい。世界方域の段階系列は世界價値の段階系列を最も分り易く言ひ表はした。されば聖書やまた教會の神學者には、二重の思潮のある事が見られる。即ち一方では直觀性は保存せられてゐるが、併し又他方で内面的感情が直觀性の欲求よりも強く、之が想像を支配してゐる所では、空間關係の意義が放棄せられてゐる。神は天に住してゐる、併し實際には神は我等から遠くに隔つてゐるのでない。何となれば我等は彼れの内に生活し、云爲し、存在してゐるから。耶蘇は天に上つた。恐らくは又再び彼處

から降つて来るであらう。併し彼は信者の中には常に生活し且つ住居してゐる。古典時代の間は宗教的理解は一つの「并に」といふ者を有つてゐたが、それが後には漸次に「何れか」と變つた。さて其「并に」とは如何なる者であらう。今其二三の例を擧げて説明致さう。

第十二節 古代の神學者が此「并に」を保持し得たのは、全く彼等が寓意的若くは象徴的解釋を大膽に使用したからである。彼等によれば、寓意的解釋は字面通りの解釋と必しも相容れざるものではないことになつて居る。併し兩者の關係は不定の中に置かれてゐる。此不定と云ふ事が後には屢々激しき爭論の源となつた。實にアドルフ・ハルナツク (Adolf Harnack) が其著「宗義史」中に論じた如く、聖書は如何程迄文字通りに解すべきであるかといふ其標準は、定まつてゐなかつた。神は人間の如き形體を有つた者であるか。彼れには目があるか。彼れには聲があるか。又樂園は地上にあるのか。死者は手足、髮等一切を有つて蘇生するのであるか。是等及是等に類似の幾多の疑問に對して、只の一つも確答とてはない。

アウグスチヌス (Augustinus) は確に只字面通りのみの解釋を放逐することに與つて最も力のあつた者である。彼れのプラトン研究は、此事の上には多大の感化を有つて

ゐる。而して此研究は又彼れをして——彼れの深刻激越なる内面的生活と相待て——靈と物質とを峻別するに至らしめ、以て彼れをしてデカルト及カントの先驅者たらしめし程の大思想を發表せしむるに至つた。特に此の點に於て面白いのは、彼が一切の空間規定をば神の者にはあてはめらるべき者でないとして、排斥した事である。彼れが己れの少壯時代の見解に於て語つた言に曰く、「我は神が何等の形體的の實質 (mole) を有する事なく、又長さあり幅ある四肢を有する事もなき靈なりとは知らざりき。形體的のもの (mole) は、其部分は全體より小なり、若しそは無限なりせば、其限られたる部分は其無限の者よりも小なり、故にそは神の如く全一 (tota ubique) として遍在せる者にあらず。」神は全一として何處にも現在す (ubique totus, et nusquam locorum) されど何處にも存在せず。「神は我自らの最內的の者よりも尙深く我れの眞質中に存在す。而して彼れは我が達し得る最も高き者よりも尙高し (interior intimo meo, superior summo meo) 神は我精神の上方にあり、但し天が地の上方にあるが如くにはあらず」と。

かくの如き思想をどこまでも貫徹しやうとすれば、其結果かの古き世界觀念や小供らしき天地對立の思想に衝突する事を免れない。中世紀のスコラ派は空間規定を離れた非物質的の神の概念を堅く守つて居た。神秘派の人々は此概念を受け継ぎ且つ

新プラトン派の思想にも感化せられた。さればスロー(Stoic)は其女弟子が「君よ、神は何處に在はずや」との問に答へて、諸先生は云ふ、神には何處てふ事ある事なし……神は何處にも中心のあり而かも何處にも邊周なき圓形の輪に似たり」と云つた。かくのくにして、空間關係は内面的矛盾の爲めに、其妥當性を奪はれてしまつた。

あり／＼と昇天したなどと云ふ記事に對しては、中世紀の人々は如何なる態度を取つてゐたかと尋ねて見るに、彼等以爲らく、かゝる出來事は誌された通りに起つたに相違ない。但し何れも精神的の意義を有つてゐる、而して此意義こそ該記事の眞髓であると。で、聖、ギクトル、ユニー(Hugo von St. Victor)は「最も高き者」とは吾人の内的自我を了解する事であつて、神の所へ昇るとは吾人が吾人自らの中に没入して、茲に吾人自身よりも「より高きもの」を發見するのを言ふのだと説明した。然るに彼は天及地獄は世界の一定の場所にあるとする考を排斥しやうと思つてゐない。彼と同時代の人、アベラルド(Albertus)は云ふ、注目すべき彼の著、哲學者猶太人及び基督敎者の對話「神に形體あるが如くに云はれるのは、こは俗人の解するが如く、形體的に文字通りに解すべきものでない、神秘的に譬喩的に解すべき者だ。天は地の上にあつて高いと云ふのは、物質的の天の位置を指したのではない、來世生活の崇高なる性質を謂つたのだ。又耶蘇は神の右

に坐つて居ると云ふのは、空間的位置(omnis positio)を指したのではない、品位の同等(aequa lio dignitas)を謂つたのだ。耶蘇の昇天は、勿論誌されたる如く形體的に起つた。されどこは「一種の貴き復活(melior nascens)」即ち信者の心中に起つた者を意味したのだ。無學無智の人は直觀的の形を以て言表はされたのでなければ理解する事が出來ぬだらうと。

例の「并に」が、此處には著しく現はれてゐる。此「并に」は表象と實有、象徴と眞理とを峻別しない者であるから、敎育の上に多大の利益がある。人間は肉體の眼で、力及恩寵の座である天を眺める事ができる。併し此天は同時に人の心内にも在つて、そこで神が其權威を現はし、安慰を與へる。福音書の物語は字通りに取つてもよいが、而かも同時に、之を精神的に且信敬的に解釋せなくてはならぬ。此期の考では、空間界の場所の絶對的區別は、其まゝ價值の區別を表はして居るのだ。

第十三節　されど人は終に一つの選擇をなさねばならぬ時節が到來した。宗教的表象は純然たる精神的の意義を有つてゐるのだと主張する觀念論的見解と、直觀性及文字通りの解釋を辯護する實在論的若しくは唯物論的見解との間に戦争が起つて來た。此戦争は多くの宗教に於て見られる。エーダ敎の觀念論的解釋は即ちウパニシヤッドである。ウパニシヤッドは曰く、神なる梵は常住である。「名稱場所、時間、形體」は

無常である。故にかゝる規定は梵にはあてはまらないと。クセノフアチス及プラト^ンが希臘の民族宗教に向つて與へたる批評の中にも、同様の意見がある。又回々教でも、天國の悦樂を肉的に直觀的に書いてあるのは精神的快樂を云つたのに過ぎない、宜しく寓意的に解すべきであると説いて居る。何れも右の例である。⁽¹⁸⁾

各の場所は他の場所との關係によつて規定せられ、此他の場所は又他の場所によつて規定せられる……斯の如くにして無窮である。故に絶對的の場所規定てふ者は決してないといふやうな思惟が起り始めると、彼の古き世界觀念は瓦解に傾くのである。場所の系列は原因の系列が出會つたのと同じ運命に出會つた。即ち系列の絶對的終結は不可能である事が認められ、世界觀念に限界を附ける事ができなくなつた。而してコペルニクスが地球は太陽の周圍を廻轉して居るので、隨つてそはもはや世界の中心ではないと考へれば、世界觀念は最も簡易になると唱へた時に、從來宗教的表象が作つて居つた世界觀念の明瞭で且つ安然であると思つた地盤が壊れてしまつた。やがて幾何もなくギョルダノブルノ^ー (Giordano Bruno) は、既に一切の場所規定は關係的の者であると認めて、コペルニクスの天文説を認めながら、尙も世界に限界があると、いふのは矛盾であると論じた。是に於てか、地平線は無限の廣さに開かれた。⁽¹⁹⁾ 天と地

との區別は消えて、并には「何れか」と變らねばならぬ事になつた。換言すれば「天てふ語」が一つの宗教的表象を言表はした者であるとすれば、唯其觀念論的の意味のみが保有されなければならぬ事になつたのである。

然るに茲に又一の他の思想運動が起つて來た。從來は精神的の價值區別は空間上の距離を以て直觀的に表はされて居ると考へたところからして、一般に精神的の者と物質的の者とが峻別されるといふ事もなかつた。ところが今や自然科学が始まつてきたと同時に、此區別が分明となつて來て——ケプレルやデカルトにありては——空間的延長が物質的の者の重なる標幟となつた。そこで只單に精神的の者と物質的の者との關係如何といふ事が問題となつたのみならず、精神界は果して新世界觀念に於いて與へられた物質界と同じほどの廣さを有つてゐるか否かといふ事が、一つの格段なる問題となつた。從來は精神的の形が物質的の形で表はされてゐた爲めに、安固を保ち得たのであるが、こゝに至つて大に動搖を感じる事になつた。從來は所謂「精神」は文字通りに肉眼で見る事ができたけれども、デカルトのした心理學上の革命以來は、是れは不可能事となつた。精神界は空間延長直觀性と對立をなさねばならぬ事になつた。兩者の關係は如何様に考ふるにせよ。而して今や一切直觀的のものは、結局宗教的觀察

點からは、唯象微的の意義をのみ保ち得る事になつたのである。

併しかゝる斷案に達する事は、神學者よりも哲學者の方が容易くなし得たのであつた。ブルノーやスピノザなどの思想家は宗教的表象を内面化し、無限化して、新世界觀に適應せしめ、以てかの既にアウグスチヌスや神秘家が暗示した考を更に十分に發揮した。神學は久しき間の抵抗と躊躇とを経て、やつと此同じ道へ來るやうになつた。が、今は天若しくは地獄などいふ語は、其觀念論的意義のみが唯一妥當の者であつて、また聖書や教會が從來採用した唯一の者であるといふやうな説が行はれるやうになつた。例へばニウマン僧正(Niemann)は、煉獄の火は肉的の苦痛を與へるとはトリデント會議は教えてゐないと云ふてゐる。但し是れは正しく羅旬教會の傳説であり、又僧正自らもチアベル市で嘗て精神が煉獄で焼かれてゐる繪畫を見た事があると告白してゐる。又教會が認可した或一つの教科書中の煉獄の事に關する條下に「煉獄の火は實際形體的の火なるや」といふ問を掲げて、其處の註を見ると、僧正ベラルミン(Belamin)の答には「神學者一般の見解によれば、煉獄の火は眞實の火にして此地上の火と同じである。尙それに附加して煉獄は地獄と同じく地球の中央にある。而して此教は聖書に根據を有し、常に教會の抱持した所であるとは教父、スコラ哲學者及神學者の教である。

と云つて居る。見るべし、茲には觀念論と實在論とが相對立してゐる事を。かく精神的發展は何れかをして、并にに代らしめた(恰も其并にが其昔小供らしい位置限定に取つて換つた如くに)のである。此發展の中絶、破綻は或は區々の彌縫によつて一時を蔽ふ事はできても、而かも世界史は常に新に之を曝露して已まぬのである。而して此事が絶えずなくなつてしまはぬといふ事は、實に宗教問題の正しき理解の上に至大至深の意義を有つてゐるのである。

天てふ語の精神的意義を飽く迄も主張しやうとすると、大きに差支が生ずるのは、彼の「使徒行傳第一章中の耶蘇昇天の物語である。耶蘇が昇つて行つた天とあるのは、慥かに一定の場所——他の場所と同じく一つの場所、但し一層立派なる場所——を指した者に相違ない。夫が記者の眞意であるといふ事は疑はれない。二個の天使は明かに之を證する者として尙餘りありと云ふべきである。然るに今世の神學者は餘りに熱心なるコペルニクス派(又はブルノー派)であつて、天使の事には全く御構ひなしである。マルテンゼン(Martensen)は、天を以て星界の遠路をたどりて到り得べき一つの場所とするが如きは、全く中世紀的の見解であると宣言して、自ら主張して曰ふには、天は外的世界の内的基礎である、故に耶蘇がありくと昇天したのは、使徒等には、主が外的世界を

去つたといふ事の一つの標幟に過ぎない。されば昇天は長時間続く所の運動と考へてはならぬと。是れは耶蘇は唯一躍で天へ揚つたと云ふのと同じではあるまいか!!! 近世の神學者は斯る味のない仕方て聖書を強めて合理的に解釋して、其分명한言説には顧慮を拂はないのである。そも此の物語は字面通りに解すれば、分명한一貫した意義を有つて居る。故に之を一つの傳説として見てこそ分명한一貫的意義はあれ、マルデンセンが逃路として採つたやうな彌縫的解釋には何等の意味もないのである。又之を傳説として見る事は、恰も演劇を見るやうな心地で、其内容を解釋するのよりも、寧ろ此古物語を畏敬するの道に協つてゐるのだ。且つマルテンセンは如何なる理由に依て、天を一定の場所とする見解を、中世紀的だと宣告するのであるか。無論是は中世紀的には相違ない。けれども夫と同時に聖書的であるのだ。蓋しマルテンセンは、并にの既に保つべからざる事を認めて、何れかへ移り行かふとして藻がいてゐるのだ。

コペルニクス及デカルトのなした改革は、思惟と直觀、實有と象徴との間に、以前より尙一層確定した限界を附けた者である。此事が宗教哲學の上に如何なる意義を有つてゐるかは見易い。特に格段なる意義のある事は、世界が擴張されて、地平線が無限になつたといふ點である。此無限の地平線は新たに物質界が獲得した所の者で、従つて

之に比較して見れば、精神界は甚しく狭められた趣がある。是に於てか、次の疑問が起る。曰く、精神的價值は一切の中心として存在中の最高の者であると云ふ確信は、如何にして保たれ得べきかと。實に今は外界は吾人の經驗から知れてゐるかの唯一の精神界てふ故郷を中心として回轉しつゝあるのではなくなつて居る。是に於てか、前代には知られなかつた心理學と宇宙論との對立が生じて來た。此の中に含まれてゐる問題は、古典時代の間は、決して起らなかつたものであるが、ヤコブ・ベーム及ブレイクスピアスカルなどの偉人が深く心に之を感ずるやうになつた。併し此大なる恐らくは不可解の問題は、^{ゴッティ}番に成立宗教のみが有する所でない。何れの人世觀中にも、此問題は必ず何等かの形で現はれて來んければならぬ。勿論かゝる問題は、かの御都合上や心配の爲めに思惟を廢めるといふやうな連中に向つては存しない。只さうでない人々に向つてのみ存するのだ。此問題に付ては後に再び論ずるであらう。

(丙) 時間經過

第十四節 直觀性の欲求は、時間の事に關しても、勢力のある者で、其結果は表象の短縮及終結といふ事になる。世界宗教史中に見ゆる諸種の差別の中で、其最も重要な

者の一つは、實に此事に關聯した者である。終結せる時間經過といふやうな表象は、印度人のやうな宗教的國民には不必要であつたけれど、ゾロアスター教及基督教に於ては重大なる意義を有つてゐる。印度人は以爲らく、時間は結果のない運動である、變化である、不安靜である、宜しく之を離脱せんければならぬと。そこで歴史的發展といふ事には、何の價値もない事になり、只涅槃に到達して時間的存在を滅盡する事が、至高の者とせられたのだ。是と同様の傾向は、又希臘人の思惟中にも見られる。プラトンの觀念説は、蓋し其古典的の例である。彼れ以爲らく、眞の實有は不變的の者で、常に存し、現に存する者である。變化的な轉化する經驗界の諸現象は、要するに假象に過ぎないと。イラン人のツアラツーストラの信仰は、是とは反對の者であつて、世界の發展は比較的短かき時間經過(一萬二十年)を以て終結し、其時に善と惡との大戦争——自然界、人生、及精神界に於ける——は結局を告げるとしてゐる。茲では世界歴史の觀念は、文字通りの意味で現はれて居る。一切人間の行動、人間の運命は、燦然たる宇宙的光輝を帯びて居る。想像力が見渡し得るほどの其時間經過は、人心を集中せしむる上に功があり、其思惟には一切努力の標的があり、而して人間は諸神の共働者となつてゐるのである。かく世界歴史に意義を認める信仰は如何様にして發生し、又何處に於て最初に起

つたかは確かには知れぬ。インドケルマン族に起原があるといふ説は疑はしい。恐らくは、セム人若しくはセム以前の人種の側から傳はつたのだらう。⁽²²⁾又此信仰はペルシヤ人から虜囚以前の猶太人に傳はり、それから基督教へ這入つたと云ふ説も、同じく未だ確ではない。⁽²³⁾が、兎に角ゾロアスター教が、生活を一つの目的ある歴史的發展と見て、此觀念を一切思想の根本としてゐる國民的宗教中の大なる者、且つ第一の者である事は争はれぬ。かの教は偉大なる未來の觀念、未來の國、及之を完成する世界審判の思想によつて、生活戦争に於ける人間の勇氣を大に鼓舞するものである。

新約書に於ては、かゝる見解は、特に最初の三福音書、パウルの書簡、幹約の黙示録中に著しく現はれてゐる。ヨハ子傳の中には、永久的生活(永生)は、常に未來の者であるのみならず、既に現在の者であるとの旨が力を入れて鼓吹してある。而して之を信する者は、已に死を去つて生命に入れる者である。又審判即ち判決は先づ第一に内的の者で、外的の未來審判は次第に終局の結果として現はれ來る事になる。此の「現在」に於て既に理想の實現を見ると云ふ觀念論は實に新約書中に現はれて居るが、其現はれ方に唯漸次的區別が存してゐる。⁽²⁴⁾而して此漸次的區別こそは大なる意義のある者であつて、實に二種の相異なる教義の基をなしたものである。「天國」の完成は大抵未來

にありと見てゐるやうな教書(ヨハ子黙示録)と、天國の理想が已に現在に於て現はれて居る事が最深遠に説かれてある教書(ヨハ子傳)とが、傳説上同一人の手に成つたとせられて居るのは心理學及古文書史上の一つの謎である。この兩思想の對立は、當時の人が世界の終局及其審判を期待して居つたと云ふ事情で、新約書に一層甚しく現はれて居る。と云ふのは之れが爲めに現在と未來との關係が一層鋭敏となり、其結果未來に對する強い期待とかの内的所守との對照が益々甚しくなつたからだ。

此觀念論的見解は、ツアラツーストラ教には新約書程に著しくは現はれてゐない——恐らくは眞面目、實際的と云ふ事がイラン人の特色であるからであらう。けれども新約書には、此點に關して——空間の場合に於けると等しく——例の「并に」が現はれてゐる。實に此場合に於ては、空間の場合に於けるよりも、并に「が一層強く主張される可能性がある。理想は其の根を下ろして居るから、其點に於て、既に實現されて居るのであるといふ事と、理想全體が漸次に開展されて行くといふ事とは、それ自らでは、何等の矛盾もないからである。唯問題は——このことに付ては後に論ずるであらうが——斯の如く長く續く漸次的の發展が、事實上新約書にも豫見せられ、且つ教示せられてゐるか否かに存する。新約書の見解によると、終局迄の時間は甚だ短かく、概して創造と最終審判と

の間には、比較的短い時間があるばかりだと云ふことになつて居る。此二つの確かな點の間に時間經過の全部があり、其時間の範圍内に於て、大なる宗教的出來事が生起する。故に至き時間は、想像力には一つの自然的の全體として現はれる。換言すれば、至き時間には始めもあり終りもあつて、其間に甚しき距離がないのである。——が若しも此二つの支點が甚しく相隔つてゐるやうであれば、「始」の前には何があつた、終の後には何があるといふ疑問が出てくると——彼の直觀性は亡びてしまつて、眩惑が來るであらう——ちやうど空間には絶對的の全體なしと云ふ事が明かに意識された時と同じ様に。

第十五節 各の二つの刹那は、他の二つの刹那の間に存して居なければならぬとは、時間の概念から來る當然の結論である。故に最初若しくは最終の刹那といふが如きものは考へられない。因果律は因果系列中の何れの員子にも妥當であり、空間關係は空間何れの場所にも妥當であるべきと同様に、時間關係も時間系列中の何れの員子にも妥當でなければならぬ。吾人の表象する時間經過は——「創造」より「最終審判」に至る迄——「時」てふ洪大無邊の海の一つの波に過ぎぬのである。終結せる時間經過とは、或一つの結果、即ち或一つの目的の實現に依て、填充された一つの時期ペリオードの謂に外ならぬので

ある。時間は内容によつて諸の時期に分割されるのである。けれども時間關係はそれ自らの内面的法則によつて、始をも終も超越して居る。故に若し今迄確かと思はれてゐた支點以外には、吾人の思想が何等の内容をも與へ得ず、従つて如何なる時期分割もなし得ないといふやうな場合には、唯々一つの疑問、一つの問題——ちやうど原因の系列及空間規定の場合に於けると同様に——があるばかりで、一切はおしまいである。即ち茲で最も徹底した結論は、時は、始に於て創造せられ、終に於て亡ぼされるとする事であらう。けれどもかゝる結論は、つまり永久てふ事に對する時間の意義如何の問題を、徒らに紛糾ならしめるばかりである。

時間上の終結とは、道程中の一驛ステーション即ち新たな發展の資となる勢力が集めらるゝ一つの休息所と程の意味を有ち得るのみである。斯の如き點では、時間は亡びてしまつたかの如くに見える。到達される標的が燦然たる光を放つて全意識を占領するが爲に、過去若しくは未來に付ての思想の如きは、殆んど全く壓倒されてしまふのである。併し此恰も恍惚状態に近い刹那的集中は、それが繰返へしや習慣の爲めに鈍麻し下らない限りは、時間關係の法則に従ひ、新なる過程によつて、解放せられるのである。

宗教的意識が時間關係を不完全な者と見做す理由は分つてゐる。一つの生活時期

が他の時期に對する手段と見做されるといふやうな事は、多少時間的發展が災禍を受ける原因である。目的と手段とが分離せられると、生活が享樂なき所作と所作なき享樂とに分割せられる。さうなると、時間は大部分或る者に満たされ、その者の之に及ばず効果に依てのみ、又それに依つて始めて、價值のある事となる。教育術や、論理學や、社會學が進歩するに連れて、かゝる二元觀——凡ての二元觀中の最悪なる二元觀——は、なくなる。各人を只他人に對する手段とする事は不可であると同じく、一人の生活に於ても、其一一の諸刹那を只他の諸刹那に對する手段とする事、即ち過去及現在を只未來に對する手段とする事も亦不可である。之れを避けるのには、所作及發展といふ事は、かれ自らに價值があり、従つて自己目的若しくは一つの目的の一部と認められねばならぬ。さすれば、小兒は單に成長しつゝある大人であるばかりでなく、小兒期はそれ自らに特殊の任務と其固有の價值を具有せる一つの獨立的生活期となるであらう。各生活期及時間經過の各部分は、須らく斯の如くに解釋されなければならぬ。斯てこそ吾人は神秘的冥想に侵入する事なしに、時間の直中直中にあつて、永久の生活をなす事ができるであらう。斯てこそ外面的の時間區別はなくなるであらう。さうなると所謂永久とは時の繼續若しくは遠くあなたに隔てる「時」の謂ではなく、時間の交迭にも拘らず、有

價値物の存續を表はす語となるであらう。是に於てか、彼の無限無終の時と面と向つても、毫も眩惑に打たるゝ事なく、又無休の者、無目的の者などと云ふ感を起す事はなからう。因果説明第九節—第十節及び空間世界第十二節の事に付てと同様に、時間關係の事に付ても、其諸難點を離れ得べき唯一の解決は、内面的な解釋の方針を取る事にあるのだ。即ち外面の區別には重きを置かないで、内面の法則及び内容の價値を主要とする事にあるのだ。而して是れこそ宗教的意識が其神話又は宗義の形で好んで立籠らうとする有限の輪郭を離れて、よく獨立的に存續し得る所以である。

第二章 終結思想

普通の人間悟性が提出する疑問に對して、思辨哲學の答へ得る所は、正に此等疑問は眞理を基とせざる概念なれば、須らく撤去さるべきものなりとの認識以上に出づる能はず。

パウル・メレン(Paul Meier)

第十六節 存在の科學的理解に必要な最終の假定はかの統一原理であつて、此統一原理は時間經過、空間延長、因果系列等一切關係の基礎であるとは、上來私しが論明し様と試みた所である。然らば此統一原理の更に精細なる規定、即ち一つの終結的概念形

式といふやうな者は、果して思想のよく與へ得る者であるか。

此疑問は極めて重要である。蓋し統一原理は存在の宗教的見解と科學的見解との間の調和を可能ならしむる所以の道を開く者であるからである。私しは此問題の解釋を形式上の考察と實質上の考察とに分けやうと思ふ。實質上の考察は後章(第三章)に譲つて、茲には直ちに形式上の考察に取り掛る。で、私しは次のやうな問題を掲げるのである。曰く、一つの思想が吾人認識の完全なる客觀的終結となり得る爲めには、如何なる性質を具へなければならぬ乎と。云ふ迄もなく、斯の如き思想は、それ自らの性質上、自己を超越する事のできない、換言すれば、如何なる新問題をも、はた假定をも含むてゐないものでなければならぬ。斯る思想は、吾人思惟それ自らの法則上、新難問のもはや起り得ないやうに仕立てた認識でなければならぬ。智的過程がもはや再始のできぬやうに終結されてなければならぬ。

吾人には凡て認識に何か終結を與へなくてはならぬやうに思ふ傾きがある。即ち實際上もはやそれより以上には進み得ないといふ點がいくつもある。併し斯る終結は全く偶然的の事情からくる事が出来る。甲の人は乙の人よりも早く疲勞するとか、若しくは甲の人は乙の人程に多くの智的欲求を持つてゐない事がある。故に斯る場

合には、其終結は個人時代、國民の異なるに従つて、各異つてゐる。又時間上及空間上の制限の爲めに、認識が十分の材料を得る事のできぬ事もある。が、私しがこゝに尋ねやうとする終結は、此種の者でない。即ち私しの求めやうとする終結は、特殊的、個人的、若しくは歴史的事情に由來する者ではなく、實は思惟の法則其者の中に根據を有するやうな終結である。

されど上來私しが論じ來つた所の統一原理は、果してよく客觀的終結を作成し得る者であるか如何を研究するに先ちて、私しはかの統一原理を外にして、存在の雜多の成分が果して吾人の思惟に安息を與ふる事が出來、且つ與へなければならぬ程の終結となるだらうか否かを検査しやうと思ふ。例へば、かの自然科学で云ふ原子だが、原子は果して一切の運動及び變化の中にあつて不變的に存立してゐる者である乎、一切認識の終結は原子に於て見出され得るであらう乎。

今日迄に諸學者の作つた原子概念を見るに、原子には必ず感覺的物體の具へる性質の若干がある事にしてある。例へば原子には延長があるとしてある。換言すれば、原子は部分から成るとしてある。唯其部分は人の今迄に知れる限の自然力に依ては分割する事が出來ないといふ迄だ。斯る延長は如何程小さく考へた所で（一ミリメー

トルの百萬分の一、若くは千萬分の一だと云ふが）已に延長がある以上は其原子は一つの全き小世界をなして居るに違ひない、従つて内面の状態は如何といふ疑問が起つて來る。其小世界の構造も甚だ複雑な者であり得る。現に二三研究家の説によると、其内面には電流があるとの事だ。されば今日の自然科学上の概念には、到底研究し解釋する事の出來ない新しい謎が、尙ほく多く起つて來る見込がある。従つてかくの如くにして、終結は益々引き延ばされて行く。—又原子は果して絕對的に堅固な者であるかと尋ねて見ると、其時にも同様の結論に達する。原子を絕對的の堅固な者とするのは、勢力不滅の原則と矛盾してゐる。何となれば、諸原子が相衝突する際には、その若干の勢力が消滅する譯であるからだ。物體の衝突に依てなくなつた運動は、其物體の小部分の運動に變化する。例へば摩擦に依て熱が生ずる場合は是である。然るに原子が若し絕對的の堅固な者であるならば、其小部分の運動は不可能である。故に斯る小部分は押し動かし得られる者と考へられんければならぬ。—すると原子は又一つの全き小世界、一つの太陽系ともなつてくる。而して此小世界の内面の關係に關する疑問が續起する。—終りに、かの原子が有つてゐるとしてある所謂力も亦唯假に終結を與へるに過ぎない。元來原子の概念は力發表の起源に定位置を附するの必要から

作られた者である。物理的及化學的現象の諸法則は、必竟諸種の成分に妥當なるべき一定の條件關係を言ひ表はした者であつて、是等成分の相互作用を理解し得んが爲めには、其等成分に或る性質即ち力があると假定せられねばならぬ。物素物質及其成分に就て何等か吾人の知り得るのは、唯其等によつて發表されたる力を通してのみ之を知るのである。故に認識論上から云ふと、力は物素よりも更に根本的な概念である。物素は未知的の者であつて、唯夫れが他の物素と如何様なる相互作用をなすかに従つて、力即ち性質があるとせられ、其力即ち性質によつて、始めて精しく規定せられるのである。プラトンは既にかういつてゐる、曰く、物素(Matter)てふ概念は、不純なる思惟の産物なりと。按ずるに此言の眞意は、人がもはやどんな實際上の思惟規定をも見出し得ない時、物素てふ語を用ゐ始るのだといふ事にあるらしい。物素は只其力を通じてのみ知り得るといふ事は、之を化學のいふ原子に徴して見れば、最も明である。其所謂原子とは重量部分の事である。重量を有すとは、重もる即ち「墜落力を働かす」の謂である。故に物素は力に依つて知られるのである。然るに力は關係概念である。換言すればそれは相互作用の關係の法則から引き出された者であつて、そこに一つの打勝れ、若しくは打勝たるべき抵抗のある事を豫想して居る。故に個々の原子は常に他の原子

との關係に依て規定せられるのである。茲でも其根本現象は、どこのつまり關係と云ふ者である。全體といふ者である。斯て吾人は遂に又かの統一原理に來るのである。存在は如何に大なる差別、如何に大なる多様性を含むのであるにせよ、常に——其差別のある且つ多様な相互作用の關係の爲めに——一つの統一を豫想してゐる。

第十七節 是れから私は統一的原理の研究に移らうと思ふ。若し一般に終結といふやうな者が得らるべき者であるとすれば、只此原理によつてのみ得られる。かの多様な成分によつては決して得られる譯にはゆかないのである。

吾人の既に論じた如く、統一原理は存在を理解する上に必然の假定である。而して存在が理解され得る(よしその理解は甚だ制限された者であるにせよ)といふ事は、存在それ自らの固有の性質に關係してゐなければならぬのであるから、こゝに一つの力、若しくは能といふやうな者を擔ぎ出して、此の者がかの存在し、生起する一切の者を内面的に關係せしめ、連続結合させてゐるのだと見做しても、決して不當ではあるまい。そこで、若し神とは存在を理解し得るやうにする所以の原理、即ち存在統一の原理を云ふと定義する事にするならば、かゝる神の概念は科學的認識と調和し得べきものである事は明である。實際かゝる規定は、民族宗教——高等段階の宗教にては云ふ迄もなく

——の神の表象中にもいつも其の一成分として多少分明に現はれて居る。然しこゝに注意すべきことは、總じて宗教の概念形成には、純粹の理論的、智的興味以外の者が與つかり働くといふ事である。如何なる宗教的立脚地にあつても、其神の概念中には、その時迄に知られた最高の價值ある物が含まれて居る。論理的及美的興味、其外特に生活戦争中に生じて來た感激や依屬感情などが、諸の表象を最も内奥に集中せしめると、此集中が發して「神よてふ叫聲となつて出るのである。——宗教問題は精神的分業によつて始て生じて來る者である。特に此分業に依て智的興味は他の興味から分離して、特殊の思惟方法や思惟形式を作成して、自ら満足を求めやうとする。されば科學的概念形成と宗教的概念形成と一致しないと云ふ事は、毫も怪むに足らない。哲學的の言語と宗教的の言語とは、甚しく異なつて居る。故に一方の思想は、そのまゝでは他方の言語に翻譯する事は出來ないし、又一方の領域で作られた概念に全く相當するやうな概念は、決して他方の領域では見出し得られない。

統一と數多との關係如何の問題は、常に哲學的意識の上のみならず、宗教的意識の上にも現はれて來る。しかし哲學的思惟は、前に屢々述べた根本現象、即ち統一といふ者をば、多様な諸成分の法則的關係に必然的な假定であると見る立場に立つて居るので

あるが、宗教的意識は其神話的及宗義的形式で、統一と數多とに一の外面的な對照關係を付けて、此二者は宛も相異なれる存在物Existenz若くは能力Potenzであるが如くに考へやうとする傾がある。夫故に宗教的思惟では、二個の相異なれる終結概念が、造られる事になる。所謂二個の概念とは、「神」及「世界」即ち是である。茲では世界は絶對的の統一でなくて、只一切の數多が一全體に纏められると云ふ限りに於て、統一と考へられるのだ。が、是と反して哲學的思惟は、斯る二個の概念は同一の難點がある事を看破し、従つてかゝる概念構成によつて麻痺得らる者は、唯問題を二重にするに過ぎないと知了する。實にかかる概念に付ては、其二個の存在物若くは能力は如何なる相互關係を有つてゐるかといふ第三の疑問が起つてくるのである。果してさうとすれば——而して是れ正に私が今論明しやうと試みる所であるが——此事は宗教討究の上には深大な意義を有つてゐる。蓋し右の事から或思想家が宗教的の神概念を排斥する事があつても、之を見て直ちに彼は宗教的言語でいふ所の「世界」だけは信じて居るのだと憶斷するのは不當になつてくるからである。「世界」といふ概念が、若し絶對的に終結概念であるとするならば之にも「神」といふ概念が有つてゐるのと同様の哲學的難點が含まれて居る。無神論者と見做される思想家が、屢神の概念よりも寧ろ「世界」てふ通俗の概念を排斥する事のあ

るのは、全くこの故である。此事はスピノサやフイテ⁽²⁾などの哲學者に見るもさうである。此關係は人の屢々云ふ所であるが、爭好きの狂熱家はなかく承知しない。

神と世界とを二個の相異つた別々の存在物若しくは能力と見るならば、兩者は相互に制限を受ける事になる。一方が終ると、他の者が始まる。時計師と時計師が作つた時計とは、二個の相異なつた別々の物である。が、通常の見解は、神と世界との關係を、ちやうど此の關係と同様としてゐる。斯すれば、神はもはや無限の者でない。諸法則や諸力を有つて居る所の世界が、神格を制限する事になる。そこで、多神教的見解が起つて來て、世界こそは——神とは別な者としての——それ自ら本當の神であると唱へる。さうなると、茲に知らず／＼世界が幾何か人格化される事になる。斯る人格化は實際堂と自ら唯一神論と銘打てる考の中にも、見出される所である。

既に論じた如く、世界てふ概念は決して正當に形成された者でない。此概念は若し一つの全き者、精しく云へば、法則的秩序のある一全體を表示した概念であるとするならば、此概念は只研究の標的となる所の一つの理想に過ぎない。研究は之を目ざして進み得るも、經驗には限りがあるから、完全に理想に到達する事は出來ない。吾人の思惟は、實有は何者なるかと常に詮議する者である。然らば、只の主觀的現象と實有とが

區別せられる所以の標準は何であるかと云ふに、諸現象相互の間に現はれて居る法則的關係である。然るに新奇の現象は、間斷なく起つて來て、經驗の成分となるし、又既存の現象中にも豫想外に複雑なる且つ秘密なる關係が潜伏して居る事がある。故に吾人は彼の實有標準の使用をば全く御仕舞にするといふ事はできない。隨て實有てふ概念は理想概念である。此理想は、研究に向つて常に進んで已まざるの所作を課する。換言すれば、愈々増加し來る現象の間に愈々深遠なる關係を發見せよと要求する。然るに宗教の側の人には、かゝる不斷の所作を何處々々迄もやると云ふ程の忍耐がない。之を早くに短かく切り上げてしまつて、其なした丈の所業を、もはや完了の者と見做すのである。夫故に、世界てふ概念は、一つの中半な未了の思想であるのだ。が、此概念は、宗教發展の低き階段に於ては、見る事のできぬ者である。コスモス(Kosmos)の表象即ち存在事物をば一つの秩序的全體として表象するといふ事は、思惟が或る一定の高度に達して居る事を豫想する。思惟が此度に達すると、其終結を急ぎ過ぎる者だから、其爲めに絶對的の全體といふやうな偽概念が造られる。而して此概念は宗教的言語の中へ輸入され、了つた後には、毫も缺點のない正當な概念であるかの如くに、其言語の領域内では思はれて居る。

併し人々が此概念構成を認めるのは只暫くの事で、間もなく是等二個の存在物若くは能力の關係如何といふ疑問が起つて来る。凡そ一つの因果關係のある所には、いつも必ず——上來論じた如く——其等員子間の關係を規定する一つの原理が豫想されなければならぬ。是等をば相結合せしむる所以の或者なしには、因果關係は理解し得られぬ。此事は神と世界との因果關係にも妥當でなければならぬ。果して然らば、其等の相互關係を可能ならしめる帶、即ち統一原理こそ本當の神格でなければならぬ。或は寧ろ本當の世界は、三、十、卅、卅、即ち此兩者が一つになつた全體から成立つと云つた方がよからう。すると、吾人は又もや一つの終結すべからざる系列中へ入込むで来る事になる。——是れは吾人の實際上作り得る最終の思想に接近して、而かも其前を通り過ぎてしまつたといふ徴しである。此最終の思想とは即ちかの統一原理、存在の法則性の原理である。若し此者に注意しないで之を閑却するならば、此者は恰も小妖魔の如くに附纏つてきて、我れが一步進むだと思ふ時、いつも潜かに這入つて来て復讐する。そうじて限界概念は人を嘲弄する底の或者を含むでゐる者で、此嘲弄は、吾人が思惟の糸を唯外面的方法で結び付けやうとして、爲めに其糸を糸たらしめる内面的關係を離れてしまふやうな場合には、必ず現はれてくる。但し若し神學の側から今日の吾人の據ら

ざるべからざる認識論以外の一種の認識論を吾人に授けて、いもくれる事があれば、或はかの嘲弄的の者は滅亡するでもあらう。とはいふ者の、此の嘲弄は神學的及び形而上學的思辨の最高の者の中へも、現に付きまといつてゐるのだ。既にプラトンは、自家の觀念論に附著せる難點は、まさに此の嘲弄的の者にある事を認めた(對話パルメニデス中)。若しも果して彼れの説の如く、觀念が感覺的事物の基礎であるならば、こゝに觀念と事物との關係に就ての疑問が起つて来て、此の關係にも亦其觀念が存して居る事にならんければならぬ……斯くの如くにどこまでも限りがあるまい。スピノザ及ロツチエにあつては、此問題は所謂實體と個々體(Modi)との關係に付て起つてくる。神學は果して其の神及世界の説によつて、此根本的難點を救ひ得るであらうか、私にはどうもさうは思へぬ。蓋し此難點は、認識論上、吾人は既に限界概念に觸れてゐるのだと云ふ事の一つの間の證據であるのだ。統一原理は吾人に取つては、一つの終結思想であるには相違ない、而かもそれと同時に、そは又終結すべからざる諸系列の其各の系列ごとに、新たに適用されん事を要求する底の思想である。人が若し系列構成をそれ自らの原理を終結的の者とせないうで、系列の一員子を終結的の者とするやうな事があるならば、恐の至りである。

統一原理は一切理解の最終の基礎である。吾人に取つては、何物からも實に引出すべからざる最終の基礎である。併し又此原理からは決して現象の數多(物及出來事)を引出す事はできぬ。統一は何處までも統一である。而して數多は唯經驗上與へられた者であつて、決して演繹的に引出し得べき者でない。研究は、唯經驗中に與へられた複雑なる諸差別をば、最小極限に歸納せん事を求める。そこで此の經驗中に現はれて居る同一性、合理性、及び因果性によつて、吾々は彼の統一原理に到達するのである。此の種の歸納を不斷に進め行く事の可能である事は、經驗科學の歴史が證明する所であるが、併し演繹は不可能である。思辨哲學者(プロチノス、ペーメ、ジェリッグ)等は統一から數多を導き出さうと試みたけれど、成功しなかつた。彼等の試みは哲學的思惟と云はんよりは、寧ろ神話的空想と名づくべき者である。此の點に於ては、スピノザの看法が更らに明かである。彼れは個々の現象(Modi)は唯經驗によつてのみ知り得られる、而して其經驗を分析する事によつてのみ統一に達し得られるといふ事を認めた。哲學的思惟は神と世界とを別體と立て、二重の概念構成を企てたのであつた。が、又更に世界は神から生じた者だとして、此二重性を取り拂はうとした。併し實際は統一及數多てふ哲學的問題は、依然として存して居る——而かも一層容積が大きくなつて。統

一から數多を引き出すといふ事は、前提の中に含まれてない者が斷案の中に含ませられる事になる譯だから、論理上には不可能であるが、それとおなじく、世界は神から生じたとするのも、また論理上不可能である。且つ此の困難は、神格を完全な者、不變的の者と考ふる事によつて、愈々はなはだしくなる。如何にして不完全な者が完全な者から、變化的の者が不變的の者から、生じ得べきであるか。アウグスティヌスは之れを一つの意志作用に歸し、プロチノスは流出といふ事によつて之れを解釋しやうとしたが、其の何づれにせよ、かの困難は論理上依然として元のまゝである。(論理上から云ふと、アウグスティヌスの説の有てる困難の方が、プロチノスのよりも慥かに大きい)。創造説も流出説も、決してかの困難を救ふ事はできぬ。蓋し一原因の概念は、多數の條件の概念に外ならぬ。それ故に、原因は絶対的の統一である事はできぬ。そは恰も唯一つの前提からは、結論が引き出し得られないと同じだ。若しも創造説の宗義が、世界の原因に付ての一つの説明を與ふる者であるとするならば、此の説明は科學的思惟の所謂説明とは異なつた者を意味してるとせんければならぬ。思惟が止むだとして、その故に理解が始つたと云へない。

第十八節 認識の客觀的終結の不可能である所以は、經驗が無究盡であるからだ。

無究盡こそは、認識の第一原理の完全なる立證を不可能ならしめる者である。因果律の妥當性に關する問題は、ヒュームによつて提供されたのであるが、此の問題の解決せらるゝ期は決してない。カントが、此妥當性は證明し得られると云ふたのは餘りに獨斷的である。新しき經驗は不斷に起つて来る。故に是等經驗の最終基礎カントが「物如」と名づけた者は固定的に働らく者でなく、それ自から轉化し、發展して居る者であつて、從つて諸の變化を受けると見做す事が出来る。而して又それ等の變化は、從來の經驗的現象の中に行はれて居つたとせられた何れの法則とも異つた、更らに深遠なる法則に從はないとも限らない。その場合は、こゝに吾人は更らに高級の自然法則の觀念に到達するのである(前に高級の原子の概念の可能である事を云ふたが、うやうやとそれの如く)。カントは其の當時、物如をば認識の素材の基礎であると假定して満足した。併し、それは造作もなく、是等の基礎は、何時でも同一の方法で作用する者と假定した。併しかゝる假定に對しては如何なる證明も與へられないのである。故に此の哲學的根本假定は、實はカントの思つたよりは遙かに假說的の者である。認識の形式例へば因果概念をば、與へられた經驗的素材の上に適用する事の出来るのは、嚴密に云へばまつたく一度に確立せられるのではなくて、常に幾度も、經驗によつて固められるのである。

物如は不變的な者であると云ふカントの獨斷的假定は、ハイパー・ド・スペンサーの上にも影響をして居る。即ち彼は進化概念が、經驗の凡べての領域の上に、妥當である事を示した後で、一切現象の基礎たる彼れの所謂「不可知」の者に對しては、其の概念の妥當性を否定した。シッパーン (Dr. C. Silber) もまた熱心な進化論者であるが、有限的の者のみが進化する、神は進化せぬと説いて居る。彼の言葉を藉れば、神の國は進化す、されど神は進化せず。しかし認識し得られぬ者と認識し得られる者との間、若しくは不變的の者と變化的の者との間には、右の如き外面的の方法では、決して限界線を引く事はできぬ。神格の不變的な事と「世界」の變化的な事とを對立せしめたのは、彼の昔しのスコラの獨斷的限界概念であるが、此の概念は慥かに近時の哲學者の上にも猶ほ影響を持つてゐる。不斷に變化する者の絶對的不變な基礎といふが如き者は考へられない。若しも客觀的方法で終結を求めやうとすれば、彼の小妖魔はそこへも亦附き纏つてくる。

經驗及認識は終結し得べからざる者であるといふ事は、實在物は出來上つた者でなく不斷に發展してある者だといふ事と相關聯してるといつても、決して差支はない。

人は往々經驗及認識それ自らが既に實在物に屬してゐるものであるといふことを忘れ易い。實在物を認識すると云へば、其中には總體の實在は其箇々の一部分若しくは個の一方面によつて言表はさるべき者であるといふ事が含まれてゐる。此問題が解かれぬ間は、神體としての實在も出來上つた者とする事はできぬ。之を逆に云へば、實在それ自らが出來上つた者でない以上は、認識もまた完成して居るとは云へぬ。しかのみならず、吾人が認識と名づける實在の一部分若しくは其一方面と、其餘の實在若しくは神體としての實在との間の關係を認識せんが爲めには、また一つの新なる認識が必要となるであらう——斯くの如く何處までも盡きるといふ事はなく、此方面からの問題は常に新しく生じて来る。印度のエグーラタ哲學者(ウバニシヤドの記者)や新プラトヘン派は既に此事を看破した。認識の完全終結は認識と實在との間、主觀と客觀との間の區別の消滅を豫想する事になる——ところが此區別こそは正に一切認識の條件であるのだ。

凡ての概念に向つてあてはまるべき一般的根本則は何であるかと云ふに、凡ての概念は關係を言表はす者であつて、各の概念は必ず他の概念との關係を豫想してゐると云ふ事、即ち是れである。之れは一切の思惟活動に固有な内面的法則である。之を

ベネラツクス・グゼツ

關係の法則と名づけて置いてよからう。さて此の法則によつて見れば、他の如何なる者にも關係のないやうな者に付いては、概念はつくり得られぬ事は明かである。凡そ思惟活動とは、平等若しくは差別を指摘し、理由若しくは結論を發見し、原因若しくは結果を引き出すの謂に外ならぬ。然るに平等と差別、理由と結論、原因と結果などと云ふ事は、種々の員子が相互關係を有ち得る處でなくば、あり得べからざる事である。

一つの物若しくは存在物は、其性質によつてのみ認識し得られるのである。而して是等の性質とは、其物若しくは存在物が他の物若しくは存在物に對して有する關係の色々な種類を云ふのである。物若しくは存在物が抵抗に打ち勝つ性能を有つてゐる時は、人はそれ等の物には力があるとするのである。然るに力といふ概念は、常に一の物と其物が突き當つた抵抗との關係を豫想してゐるのみならず、同時にまた若し其抵抗が其力を發動せしめない場合には、其の力を發動せしめる者が何かある事も豫想してゐる。若し一つの存在物に生命があるとか、又は人格があるとか見做す際には、それと相互作用をなして居る一つの外界のある事を考へない譯にはゆかぬ。此の外界は力を發動せしめる動機を與へ、又其力が打勝ち得る抵抗をも與へるのだ。で、何の種類の何の概念でもよい、そのどれか一つをば以上の如くに研究して行くなれば、必ず

や思惟とは所詮一つの存在物を他の存在物と連結し比較する事、即ち一つの存在物を他の存在物と關聯せしめる事に外ならぬ事が分かるであらう。此の法則は甚だ一般的の妥當性を有つて居る。だから若し之れを除外例であると主張する人があるならば、其の人は必ず其主張に對して舉證の責任を有たなければならぬ。而して此法則をばだん／＼推して行くなれば、遂に吾人認識の客觀的終結は到底不可能であるといふ事に決著する。

凡べて概念構成は皆一の限界を付ける事である。併し此の限界は思惟が若し概念中に統合せられた者の本元ほんもとになつて居る更らに大きな關係——此關係がなくては概念の内容は定められない——に考へ及ぶ時は、再びなくなつてしまふ。一關係内の種々の員子は唯一つの概念に統合せられると云ふので、此關係の法則は正に思惟統一の一證據になる。併しまた此の法則は思惟は常に限界を付けらるゝ者であるといふ事の證據にもなる。蓋し、個々の概念中に統合せられた員子の外に、常に他の員子が豫想されてゐて、それ等員子を更に精しく規定する事が、一つの新しき問題となつてくるからである。かやうに吾人の思惟は己れ自らの限界を見る事が出来る、而かも——それ自らに固有な法則によつて——其限界のところで「向上」エキセルネンを聞く事ができる。吾人の思惟の尊

い所は正に此點にあるのだ。フイヒテ曰く、如何なる神の概念も必竟一偶像の概念なりと。されど、かやうに神祕的の者を形作らうとする敬虔な企てに對して、其傍からそれは凡べて偶像であると洞察してしまふ事、これが取りも直さず人間思惟の靈火であるのだ。

第三章 思想と圖像

汝の心の高き極みの火の飛びにも、聲は多し、像は多し

ゲ ー テ

第十九節 吾人の認識が既に其限界に達して、矛盾なき明かな概念はもはや作り得られぬ程になつても、吾人は尙表象を作ることコトを廢めぬものである。特に宗教的欲求は絶えず此種の表象形成を促がすものである。今少しく精しく研究すると、此種の表象は凡て類比アノグイ類推アノグイから來てゐることが分る。

類比と云ふ言葉は、本來は比例ソポルチョネと同一の意味を有つてゐるのだが、通常は區別されて用ゐられる。即ち比例とは量の上の關係の同等な事を云ふのである(例へば $\frac{1}{2} = \frac{2}{4}$) が、類推は質の上の關係同等を云ふのである(例へば、赤色の藍に於けるは藍色の黄色に

於けるが如しといふ類。若干の数の大きさが未知である場合に、若し其等の数が一つの比例の員子であることが知れ、而して其比例の他の員子の大きさが知れると、かの未知の数の大きさが知れる。之は全く比例の助けによるのである。然るに類比は吾々の認識に取つては甚だ不完全な補助手段である。類比は未知の員子に付て、何等の積極的認識を與へない。されど已知の員子間の関係を言表はすには、特に秀でた効能がある。類比は概念上の関係から離れて、詩歌的結合になつてしまひ易い。そは概して思惟と想像との間にうろついて居るものである。

私は拙著近世哲學史に於て、批評的哲學が認識の限界を定める仕方をおぼ正當と認めぬやうな哲學者は、存在の謎の解釋に類比を——意識の分明の程度に多少の差はあるが——用ゆるが常であるといふ次第を示さんと試みた。蓋し經驗の手が届かぬといふ場合に、唯一の補助手段は類比があるばかりである。かゝる時には、全體としての存在若くは存在の最終的根據は、經驗界中の或要素、現象、若くは關係から類比して、理解せられるのである。而して如何なる要素、現象若しくは關係が、其類比の材料に用ゐられるかに従つて、種々異なる性質の體系、形而上學的世界觀ができてくるのだ。⁽⁵²⁾

此點に付て面白いことは、特に二種の哲學的思索が相對立して居ることである。即ち

形而上學的唯心論と唯物論とがこれである。

形而上學的唯心論は、幾何か相異つては居るが互に相容れざる程でもない二個の方法で、説を立つて居る。果して存在が理解さるべきものであるとすれば、統一原理、即ち世界の内面に於て統一する底の或者が、豫想せられなければならぬ。そこで然らば、此或者とはそも何者であるかと尋ねやうとすると——換言すれば、其或者を尙精しく規定しやうとすると、最も手近い仕方は、心理學が人心内に於て認める意識の統一といふことから、類推することであらう。意識の種々の状態及要素は内面的に關係してゐる、従つて是等は同一の自我に屬してゐるといふ事が明であるから、存在の状態及要素も亦一つの廣大な自我に結付いて居るのだと考へる事ができる。統一と數多とは、個々の意識に於けると同じやうに、現に存在に於ても、相關係してゐることが眼前に見られる。故に心理的關係から類推するならば、宇宙的關係は大に明に知り得られるやうに思はれる。かやうな風に論ずるのが、一つの方法であつて、獨逸に出たカントの辨證論の面に於ける後繼者は、皆之に屬する(フイヒテ、シェリング、ヘーゲル)。後にも亦此經路を取つた人がある。今一つの方法を取つた者は、他の存在物にも意識的生活があると一般に認められるならば、此假定は唯類比の方法でのみ立てることが出来るといふ事實

を出發點として居る。さうしてかう推論する、曰く吾人の表現運動アウスドレック行爲が、吾人の内面的心理状態とは相關聯して居る如くに、他の存在物の表現運動行爲も、其物の吾人のと類した状態と相關聯して居るのだと。勿論他人の内面的状態は全く直接には觀察し得られない。が、併し今此類比的論法を尙一層廣きに及ぼして不可であらうか。何故に動物だけに止めて置かねばなら乎。吾人自らの意識生活の外には、直接觀察の對象はないには相違ないけれど、存在の物質的方面では、其要素及法則に關して、甚大な連續のあることは明である。さすれば存在の精神的方面も亦連續的であると假定したとて、何の不可があらう。吾人は唯精神的存在物の何であるかを明に知る事は出来るけれど、物質的のものは吾人に取りては常に唯客觀となるばかりで、吾人自らの主觀と直接に合一することはない。だから存在の謎の最も合理的な解釋は、精神的のものを存在の最も内面的な性質となし、物質的のものは此内部生活の外面的感覺的形式であるとするところにあるだらう。此解釋を採りてこそ、始めて「物如の何たるか」知れるのである。されば物如はもはや一つのXではなく、吾人が自らの内面から知るものと、本質上類縁のある或者となるのだ。ライプニッツライプニッツは、其當時大なる明瞭ミョウリョウさと判然たる意識とを以て、右の道を歩むだ。近時ではシヨールペンハウエルシヨールペンハウエル、ベチケベチケ、フエヒテルフエヒテル、ロツチエロツチエ

等も亦此道を探つた。但し人間思惟の歴史上最も始に此思想の現はれたのは、エグーシタ哲學ツバニシヤドである。此哲學は存在の原理たる梵とは如何なるものかとの問に答へて云ふやう、それはアートルマンアートルマンなり、それは此内面にある精神なり、それは汝自らなりと。

唯物論も、若し自ら一つの終結的の定説とならうと思ふなら、必ずや其基礎を類比の上に据えなければならぬ。が、但し唯物論が用ゐる類比は、唯外面的感覺的經驗からのものであつて、精神生活の内面的状態からのものでない。唯物論は、物質及其性質に付ての自然科学の説を以て、存在の最も内面的な本質に付ての論となすものである。されば、こゝでも經驗の一部がやがて總體、若しくは經驗の根本成分とせられるのだ。

第二十節 上述の兩説の中何れかを選択せんければならぬとすれば、其選擇は何の難しい事とも、私には思はれぬ。所謂内面的のものにせよ、外面的のものにせよ、一切の經驗は必ず精神的活動である。物質的のものは唯常に直觀及思惟の表象としてのみ存して居るのであつて、決して吾人自らの状態と同一のものとして存して居らぬ。凡ての經驗茲に論じて居る類のものは互に結合して居る感覺と表象とからできてるものであつて、此二者に依つて吾人は他の一切の現象を知るのだ。内面的統一は凡ての意

識要素を包括し、且つ自我概念の基礎となる者であるが、それはまた吾人に取りては——無意的の類比に依りて——他の凡ての統一及他の凡ての關係の圖像となるのである。故に唯心論は存在解釋の上に於て、認識論上認識の基礎たるものを、其出發點として居る譯だ。併しかの類比を用ゐるのは、果して正當なものであらうか——それを徹底的に適用することが出来るか否かといふ疑問は、依然として存して居る。で、私は明かに知つた唯心論は世界觀としては正當な信仰であつて、何れの點に於ても、科學上の假説、方法若しくは研究結果と衝突するものでないことを。けれども又知つた唯心論は必然的の有力な證明を興へ得ない、従つて又科學的に一々精細に開陳し得らるゝものでない。

類比的推論は人間や動物の如き吾人と近接して居る存在物の上だけにはあてはめてもいゝとは、比較的容易に主張し得られるけれども、之を吾人とは甚だ違つた存在形式の上に及ぼす時、特に無限の存在全體の統一原理の上に及ぼす時に於ては、其立證が甚だ困難となる。こゝでは吾人は精神的の存在といふやうなものに付て何等の積極的概念を作ることとはできぬ。但し連續の法則の下から云ふと、精神生活てふものは全く新奇のものでなく、必ずやそれと親しき關係——丁度高級の種類の物質的形式と低級の

それとが有する如き——を有する諸要素から發生して居るのであると假定せんければならぬ。が、さて尙進んで、此假説の精しき規定を付けることは不可能だ。

形而上學的唯心的の類比的推論が果して必然的に有力なものであるとするならば、存在の最も内面的な本質は精神的のものであるか、はた物質性質のものであるかをもつと判然と決せんければならぬ。ところが實在物を精神的と物質的とに分けるのは純粹の經驗的分類である。併し實在は此二種の形式以外では現はれ得ぬ、従つて此等の存在形式の關係は、二者何れかの^{エッセンス}的でなければならぬ(論理學上所謂矛盾對當と名づけらるゝもの)といふやうな事は、決して證明されない。從來精神的のものと物質的のものとの關係に付て、如何しても満足な假説を得ることの出来ないのは、恐らくは實在がかの二種の存在形式で盡きて居るのではなくて、多くの——スピノザの如くに無限數とは云はない迄も——他の存在形式を有つて居ると云ふことに、關係のあることだらう。だから吾人が他の存在形式を知つたならば、其時始めて、かの已知の二種の存在形式の關係も、明かになるかも知れないのだ。今假りに、吾人は唯二種の色のみを知つて居るとすれば、一般に存してゐる一切の色は、其兩種の何れかの一つでなければならぬと思はれる傾があるだらう。然るに、光線は二種以上に分析され得ることは、今は

既に吾人の知れる所となつた——而かも色に關する問題は、今尙物理学、生理學、心理學に向つて、無數に提供されてゐる！——さればその光線も、確に形而上學者が考へたのよりも、更に多くの種類に分析さるゝことが出来る。此信仰は、及其類比も、少くともかの唯心論的世界觀の信仰程には許さるべきである。

類比の證據力如何といふことを顧みないならば、勝手に思辨をなすことか出来る。けれどもかくては概念を補ふに圖像、哲學を補ふに詩歌を以てするのである。概念と圖像とを明確に區別することは、認識論上甚だ肝要である。勿論圖像にも甚大の價值はあり得る、圖像は唯單に一概念の見本、若しくは直觀的の標幟として用ゐらるれば随分價值がある。併しさうでない場合には、圖像の價值は、それが認識作用以外の方面と如何に關係するかに存するのだ。

既に自然科学も象徴と圖像とを用ゐてゐる。近世の自然研究は、一切の物質的現象をば運動現象として説明すると云ふ立脚地から、出立して居るのである。之れは如何云ふ譯かと云ふと、運動は最も簡單な且つ最も直觀的な現象であるからして、一切の現象を之と類比すれば、最も明白な且つ最も徹底したる自然解釋が得られるのであるからだ。此類比が正當なることは、其助けによつて、個々の物質的變化に關する預言及豫

算がなし得られるといふ事實によつて證し得られる。且つ物質的自然界の變化は、恰も物質の細微なる部分の運動に過ぎないかの如くに起つて來るといふことは、日々益益廣く證明せられる所である——生物学で所謂類比は特に「類似」とほどの意味のもので、即ち精しく云へば、類の異なる生物の諸機關が、解剖學上では一致して居なくても、只相類似せる機能をなす(例へば人間の手と鸚鵡の嘴の如く)時に、それら機關の間に存する類似を類比と云ふのである。此學に於ては、類比は効果の多い比較をする機會を與ふるものである。類比關係中の一員子は他の員子を明にすると云ふやうな譯で、思惟は之れが爲めに刺激を受けて新しき疑問を起し、新らしき研究に進むのである。

心理學に於ても、類比は大なる役をなして居る。それは心的状態や心的活動の表辭が、元は物的現象を表はすのに用ゐられたので分る。心的關係は物的關係で表はすと明になる。心的現象を表はす爲めにとて、特に言語上に新品詞(例へば新前置詞)が作られたと云ふことなく、只類比作用によつて一つの用語法が生じた迄である。併し心理學にても、自然科学と同様に、其類比の正しいことは經驗で知ることが出来る、即ち内觀で象徴の意味が分る。例へば決意前の熟慮を商量(Privigung)と名づける如き、内觀して見ると、此權衡から採つて來た圖像の適當なものである事が分る。即ち動機の変更、進

退等の有様は、權衡の竿が其皿の中に入れられた重量の爲めに昇降するやうな工合に、目に見るやうに思ひ浮べることが出来る。又動機が「進み」又は「退く」と云ふことがあるが、此圖像的の言表はしは何を意味してゐるかは容易に分る。

終りに「認識論」に於ても、類比は甚だ重要なものである。同一性、合理性、因果性の三者の間には類比がある(第五節)。合理性即ち理由と結論(前提と斷案)との關係は、再認作用に於て見らるゝ如き簡單な同一關係と、一つの類比をなして居る。結論と理由との同一性は保留せられなければならない、而かも理由から結論への移り行きによつて、何者か新しき者が得られねばならぬといふことを、從來人は、論理的推理の「パラドックス」と名けた。この故に、人は出來得る限り、純粹の論理的推理過程をば同一性の認定コンスタタツション、即ち一種の再認作用に歸せやうとするのである。又吾人は因果性をば、合理性との類比、即ち因果關係を理由と結論との關係に類比して、理解せんと求めるのである。出來事間の關係をば理由と結論との間の關係と見做して、一つの先行現象から、後方に(其原因に)も、亦前方に(其結果に)も、結論しやうと勉めるのである。此類比は論理的思惟と眞の實在との類比に外ならぬのであるが、これは甚だ効果の多いものであつて、吾人が常に觀察したり記載したりするに止まらず、疑問を起し問題を出すといふことのあるのは、全く此

類比の御蔭である。此類比は果して實際に妥當であるか、若し妥當であるとするならば如何なる範圍に於て?との疑問は、蓋し認識論上の最大重要な問題である。若し此類比が全然妥當であるならば、存在は全然理解し得るべき筈のものとなる、即ち存在の過程は、恰も人間の思惟が従ふ法則と同一の法則に従ふものであるかの如くに、解され得るのである。

以上述べた如く、複合せる物的現象をば簡單な物的現象によつて明にせんとするのは、自然科学上の象徴法である。心的現象をば直觀的の物的現象によつて明にせんとするものは、心理學上の象徴法である。出來事間の關係を思惟の關係によつて明にせんとするものは、認識論上の象徴法である。が、茲に又右の三者とは異なつた象徴法がある、それは、形而上學上の象徴法である。是れは存在の個々の部分若しくは方面が實際上吾人に現はれる其まゝの圖像によつて、全體としての存在、即ち最も内面的本質としての存在を明にせんとするものである。固より存在の全體も、はた、其最も内面的な本質も、吾人の經驗の中に與へられてゐるものでは決してない。宗教上の象徴法が形而上學上のそれと異なる所は、認識論上から見て、其圖像が一層具體的であり、色彩に富んで居り、且つ情調の豊かなことにあるのだ。

第二十一節 人間の意識が、知覺や記憶や空想などの形で現はれて來る直接的直觀を捨て、分析の道をたどつて、概念を作るやうになるのは、決して自ら好んでゝはなはいやく／＼ながら茲に至るのである。と云ふのは概念で得らるゝものは、直觀を捨てた爲めに失つたものを、充分に償ひ得ぬからであらう。然るに宗教的意識が高級の階段に達すると、其對象はもはや直觀では理解のできぬやうなものとなつてくる。そこで、是迄の無意的の圖像形成は、常に新たに變化せられ、且つ改良せられる。而かも遂に其宗教的對象の永久無限崇高なる本質は、それらの手段にては、到底十分に表はし得られぬと知れてくる。かくて宗教的意識は二つの傾向の間にぶらつくことになる。即ち一方では、無限的對象に感覺的な人間の表辭を用ゐることを躊躇する。されど又他一方では、かの直接的感情が無意的に迷出して出來たかの活氣ある直截的の表辭をなくしてしまふことにも躊躇するのである。かの思想家であると同時に、寺院候であつた宗教的天才、アウグスチヌス、其人に於ては、右の二傾向が相争ひ相戦ふ狀がよく看取し得られる。彼れは、後にはシエライエル、マハヘルも亦以爲らく、慈悲てふ表辭は神に用ゐては只圖像的の意味を有つてゐるに過ぎない、蓋し、此語は他の苦患に對して苦しむ事を豫想するからである。併し、無學の叢の魂(Ammie indoctorum)に會得せしめる爲

めには——即ち教育上の神人同形説として——此語を用ゐても差支はない。唯、宗教と研究(Religio et studium)とを合一する人々のみが、圖像的表辭を避けることが出来るだらうと。併し圖像的のものゝ範圍は如何。宗教的對象の表辭に、圖像的ならぬものは、唯の一つでもあるか。宗教史を觀察すれば、特に面白い二個の發展過程が見出される。此過程の目的とする所は、共に一切の圖像的のものを排泄することにあるので、其極はあらゆる定まつた表辭を排斥するといふことになるのである。蓋しあらゆる定まつた表辭は、凡て有限の經驗から來たもので、従つてそれによつて規定せられるものは、皆有限的のものとなる恐れがあると云ふのだ。

右の中の第一の發展過程は、印度のウパニシヤドに於て見られる。如何なる概念も圖像も、神格の本質を言表はすことはできぬ、アートマンもブラフマーも(第九節)とはエグーンタ哲學者の到達したる確信である。彼等は形而上學的唯心論を唱導して居るが、其目的は終りに之を打壊してしまふと云ふことにあるのだ。彼等、以爲らく、神格は「無終、無齡、無岸、内にあらず、外にあらず」。彼れは「それにもあらず又「これにもあらず(nehi neti)」といふやうな風に、只消極的に云表はすが最も良い。彼れは何であるかと、若し問はれたらば、沈黙こそ至當の答である。彼れが若し吾人に見られ得るやうなものであ

るならば、それはもはや眞の彼れではない。彼れは考ふべからざるものである——しかも思惟は彼によつて思惟するのだ！如何なる二元性も、如何なる對立も、彼れにはあてはまらぬ。故に彼れは認識さるゝことは決してない。眺めることも、言葉も、考へも彼れに到達することはできぬ、しかも彼れは眺めることや言葉や考へによつて働くものである。彼は有でない、無でもない。可知的でない、又不可知的でもない。唯象徴的にのみ言表はし得られるばかりであると。然るに、エグーンタの哲學者は、此至高者を表はすのに「オム」(Om)といふ語を用ゐた。が、それを用ゐる所以は、一定の意義を有つてゐる象徴は、感覺的の表象を心に浮かばしめる恐れがあるから、之を避けんが爲めだと云ふ。即ちオムとは「然り」の意味ではあるが、之れは決して表象を一定の方向に導かぬ。

他の一つの發展過程は、新プラトン派に現はれて、そこから所謂デオニシウスアレオバギタ(Dionysius Areopagita)の媒を経て中世記の基督教的秘密派に這入つた。スコラ派と神秘派の相異は、以前人々の思つてた程に正反對なものでないといふことは、近來の研究で明かにはなつたが、尙此二箇の中世記的思潮が判然と相別たるべき一つの點がある。即ちそれは神を考へるのに、正當に用ゐ得られる類比があるか否かといふ疑問に付てゐる。スコラ派は此類比の正當なることを主張し、神秘派は之を排斥してゐる。

トーマス・アクイナス(Thomas Aquinas)の曰く、被造物に就て用ゐらるゝと同一の意義にて、神に用ゐられ得る語は、一つもあることなし。されど語戲(pure equivoc)としてのみならず、神に用ゐられ得る語も、全くなきにはあらずと。で、彼れに據れば、同義異語と同語異義との中間に位する一種の類比がある。即ちそれは因果關係を基としてゐるもので、例へば健全と云ふ語は治療法が健全だなどと(原因)も云ふが、又此法に依つて治療せられた人のことも、彼は健全になつたなどと(結果)も云ふやうな場合である。造物者と被造物との間には、此種の類比關係がある。但しそこには如何なる類似關係もない、若しあるとするならば、遂には造物者と創造とを同じ類概念中に入れることも許されんければならぬ譯になる。これはいかなしい。どんな規定も——存在物てふ概念も——それが造物者に用ゐられるのと創造に用ゐられるのとで、意味が違つてくる。神は一切の類概念以外(extra omne genus)に居るものである。かゝる方法で出來得る認識は、必ずや明瞭でない。且つ夫はどんな認識であるかといふことを考へるのは容易でない。何となれば類比は如何に狭く限りを附けるにせよ、一つの類似關係であるのみならず、一體凡べての比較には、必ずやそこには類の概念及種の概念が、用ゐられんければならぬからである。換言すれば、類比でする結合は、その實一つの類概念を作ることであるから

である。トーマス、アクイナスはかの因果関係を基とした類比を以て、神學上に用ゐ得らるべき類比の一例であると唱へてはゐるが、茲に注意すべきことは、凡そ原因と結果とは其種が異なつてゐればある程、若しくは類を異にすればする程、其因果關係の理解が困難となるといふことである。因果關係は、それが只外面的に、只便宜的に、強いて造られた者でない限りは、原因と結果との間に、必ず一つの連結がある、従つて一つの類似がある。此類似があればこそ、兩者が同一の類概念中に入れられ得るのである。精密に研究するならば、かの治療法とそれによつて機關中に起されたる状態との間にも、右の關係が必ず存してゐることであらう。—さればスコラ派が類比は正當なものだと主張する結果は、遂に之を不正當とする神秘派の主張と一つに歸するのである。既に「クトル、ユグー」(Hugo von Victor)は教へた神を考へるのには積極的の表辭によるよりも、否定的の表辭による方が良いと。其後「スーソー」(Suse)は、神は「名なき虚無である」—考へられ、言はれ得る一切の物の無いことである(但し神は「已れ自らでは最も本質的な自我」であるが)と云つた。又「獨逸神學」の記者は教へた、若し至高唯一の善(即ち神)が被造物の理解するやうなあれだのこれだのと云ふ者であるならば、それは一切でもなく、唯一でもなく、はた完全でもあるまい。故に之を名づけて無と云ふのだ。其意味は被造物が理

解し認識し思惟し若しくは名け得るやうなもの、凡ての中には、無いとのことである(17)と。神秘説は内面性(イニヒカイト)を根據とする一つの感情運動であると同時に、又圖像を離れて思想に、思想から思想の界限迄到達せんとする一つの智的運動である。彼れは自ら其烈しき感情運動の間にあつて、如何なる表象も作り得られぬやうな心的状態を経験したので、かの至高者を概念の形で言表はさうと試みるものは、皆痛く攻撃して居る。此點に於ては、神秘説は批判哲學と一致して居る。批判哲學は、吾人の表象は經驗てふ有限の形で現はれないものに對しては不十分のものであると主張するのである。批判説と神秘説とのかゝる親近は、既に古代に於て現はれて居る。見よ、カルテアデスとプロチノスとは、認識論的宗教哲學に於て、幾何か類似して居るではない乎。

第二十二節 スコラ派もプロテスタントの神學者も、共にかの神秘説や批判説が一切の宗教的表象は圖像的のものであるといふのを正當と認めない。蓋し之れは儘かに彼等の死活に關する問題であるからだらう。即ち若し圖像と實有との區別は或點に於てはなくなるしなないならば、天啓嚴密なる意味での()の概念も亡びることになるであらう。其他又終にはかの認識と物如との關係如何てふ古き問題が再燃して來て、其爲めに完全なる終結と安固とも従つて亡くなるであらう。—そこで、神概念の構成に

有用な表象中で最も重要なものを研究することが必要となる。其結果として、凡そ圖像的の表象は前に云つた概念の場合と同様に、何等かの關係を云ひ表はし又何等かの關係を豫想するものであるから、到底完全なる終結を言表はすことのできないものであるといふことが分るであらう。

神を主君又は國王と名けると、そこに彼れとは別であり、且つ彼れと外的關係を有つてゐる奴隸若くは臣下との關係が、豫想されなければならぬ。故にニウ・トンは云ふた、「神」てふ語は比較的の語であつて、奴隸との關係を言ひ表はしたものだ (*Deus est vox relati-iva et ad servos referitur*) と。かやうに神人間の關係を主僕間のその如く、外面的に表象するのは、是れ唯小兒的の仕方である。さりとて、之れは現に一つの圖像を吾人に與へるものである、之に代ふべき關係は他にあるだらうか。此の圖像がしかく本質的に云ひ表はして居るやうな關係が若し取り去られるとすれば、若しくは少くとも其の外面性丈けでも除かれねばならぬとすれば——換言すれば、諸員子を相互に限界せしむる其等員子の獨立性といふものが亡くなつてしまふとすれば、かの奥底に潜伏して居る思想は、如何にして言表はされ得るであらうか。——恐らくは人はトーマス・アクイナスと共に、かのスコラ式の區別法を用たればよからうと思ふかも知れん。此有名なるスコ

ラ學者は、其神學に於て、主君てふ概念は或關係 (*relatio dominii*) を言表はしたものに相違ないけれど、此語は神學上に用ゐて差支ないと信じてゐた。で、彼れ以爲らく、此關係は創造が神に對する眞の關係であるけれども、神が創造に對する關係ではない。故に創造は神に對して關係を有つてゐるが、神は創造に對して關係を有つてゐないと。而して之を説明する爲めに、彼れは一つの比喩を擧げて曰ふには、(創造後には) 創造が神と關係するやうになるからと云つて、神自らは變ずることはない、恰も一つの柱の側に一つの動物が居るやうとも、其爲めに、柱の變ずることがない⁽³⁹⁾と等しい。然し此比喩は實は何の益もないのだ。動物が其傍に居ると居らぬとは、柱に取りて全く無關係のことでない。もつと委しく考へると、光線、空氣及溫度の上には微少ながら幾何かの變化を生ずる、従つて柱の兩側は幾何かの相違があることになる。凡そ關係てふものは全然一面的であることはできぬ。だから若しも被造物が存在してゐるやうがなからうが、神には無關係だと云ふならば、宗教的意識は大に不平だらう、苦情を申立てるだらう。死んでる柱の代りに、生きてる慈母に付て考へて見るが良い。いたいけな赤兒が、其左か右か、何れの側に居るかは、彼女を注目すれば容易に判じ得られる。

主君象徴と相並んで最も普通なのは親父象徴である。此象徴には其歴史がある。

多神教では、家族關係が無意的に諸神の世界に移入されてゐる。諸神には父がある、母がある、而して特に最高神をば、民衆は父と呼んでゐる。但しこの「父」は、自然宗教の立脚地では、高等宗教が考へてゐるやうな深い意味はまだ持つてゐない。多神教は、その無意味に用ゐた圖像から引出さるべき一切の結果を躊躇なく採用して、父の關係を其凡ての種々の方面から表象してゐる。が、一神教では、大に事態を異にしてゐる。茲では「父」てふ語はまだ元の如くに存してゐるが、其表象から引出さるべき結果をもぎ切つて、母の關係等の如きは全く捨て、しまふ。例へば、人間的の父であるならば、其子の後見としてゐる間は暫時の間であつて、子ができ得べきだけ早く獨立的になつて父の保護を要せぬやうになるのを心掛けて居る、又心掛けなければならぬのだが、こんな事柄は一神教では凡て捨て去つてしまふ。

主君象徴と親父象徴とが併用せられて居ることが屢あつて、その爲めに、一々の場合には、二者の間の衝突を來たすことがある。例へば正統派の贖罪説では、神の怒を宥める爲めには、血の供犠が必要だとしてゐる。が、斯の如きことは、東洋風の嚴酷な君主と其の従順な臣との關係には適したものであらうが、父子間の關係には適しない。甚しく違つてゐる領域から採つて來た圖像では、徹底した思想構成の不可能であるのは當然

の事だ。その一々の圖像を徹底的に適用すると、直ぐと其結果は背理となる。かゝる背理こそは、かの非神學的批判が屢高慢な嘲罵を以て攻撃して居るものだ。かゝる嘲罵を快しとしない人々でも、其所説の比較的には正當であることを許さねばなるまい。宗義が宗教的象徴に鉛玉をつけて、之をかの批判や嘲罵の矢の届く處へ落してしまつた。

思素が發達してくると、直觀的具體的の表辭がだん／＼と抽象的になつてくる。所謂「人格」は、蓋しかゝる抽象的表辭の一つである。定まつた象徴は一層不定なものに變つて來る、但し後者と雖も、いつも人間的の關係から採つてきたものである。

心理學的に觀察して見ると、人格概念の含んでゐる規定は、いつも二個の主特相に要約し得られる。吾人の知るやうな人格自我は、先づ第一に統一を特徴としてゐる。人格の本質のあらゆる要素は、多少しつかりと集合せられ結合せられて居る。特に其結合は、かの物質の諸元素の如くに、唯外面的自然法則に従つて結合せられるのでなく、更に内面的に結合せられてゐるのだ。人格の統一の中に結合されて居る諸要素は、其人格自らが全く獨りで産出するのではない。それは多少生活條件の上に依屬してゐる。新しき要素が、其人格の願つたのでないのに、現はれてくる事がある(勿論之には人格が、

無意的若しくは無意識的に共働しないと云ふ譯ではないが、かゝる場合に於て、それ等新要素は、以前既に合同されて居るものと、如何程及び如何様に關係するか、問題になつて来る。——第二には、人格の内容中には、他のものよりも一層中心的位置を占めて、一層固定的の性質を具備して居る二三の要素がある。かゝる中心的な固定的な要素は、即ち刻下主になつて居る目的と興味とであつて、之が意志の方向と様式とを規定するので。以上は人格の實質的方面であつて、主にも個々人の特質特性を規定する者だ。之を實質的方面から見ても、はた形式的方面から見ても、吾人の知るやうな人格には能働性と所働性の相互作用がある。能働性は所働性が受け納れた内容を布置經營する所に現はれる。此經營の間は、周邊の交替的の要素は、個々の人格の(及個々の生活期間の)中心をなしてゐる固定的のものによつて、多少左右せられる。吾人の知るやうな人格なるものは、努力的奮闘のもので、或は内容の缺乏若しくは餘剩の爲めに、或は要素間相互の争闘から生ずる抵抗や困難の爲めに、之れに逆つて自己を主張しつゝあるものだ。内容全體を全く絶對的に「己れ自から」産出するといふやうな人格——未完成の目的に向つて何等の努力もせぬといふやうな人格——打勝たねばならない實際的抵抗を少しも有つてゐないといふやうな人格は、苟も吾人が心理的經驗の範域を脱せな

いで、人格てふ語を解する限りは、決してない。

神格は(高等宗教の立脚地で謂ふやうな)果して人格的存在物と稱し得るだらうか——とは、有神教對汎神教の争と屢々云はれたものであるが、此争の根源を叩いて見るに、つまり一方では、人格概念を理想化し擴張して、上述第五節の所謂「己れ自らの原因」てふ如き概念に到達する。然るに他の一方では、一つの存在物が其凡ての要素を自ら産出して、どんな實際的抵抗をも知らず、従つて戦だの、努力だの、希望だの、できないやうな場合にも、尙此者を指して一つの人格と稱するのは不當であると論ずるので。

經驗が吾人に示す中で、至高の存在形式は、人格生活である。實在には連續があり法則がある、よつて吾人は之れには又統一があるとするのであるが、此統一はかの人格の形式的方面たる意識の統一といふことと類似して居る。されば之れも矢張り一つの類比に過ぎない、而かも最も肝要の點に於て不十分なる類比だ。蓋しそは大世界秩序中の只の一員子たる有限の此自我といふ表象をもつてきて、それで以て、かの終結すべからざる原理——之は世界に秩序があると云ふ事實に現はれて居るが——を言表はさうとするからである。故に神格を完全な「絶對的」のもの、即ち已成的終結的のものと考へ(例へば *アンドロレアス・スネゼン* (Andreas Snijsen) が其スコラ式の教詩中に云つてゐる如く、

従つて如何なる増加をもなし得べからず (*natura dei cui nil accrescere possit*) と考へるやうな傾きが大なれば大なる丈、それ丈け、又かの類比を主張するの困難も大となるのだ。人格概念の類比を主張するの困難は、かの宗義的に神の絶対性や不變性を強言すると愈々甚しくなり、遂にはあからさまの矛盾となつてしまふ。

ワイセ (C. H. Weiss) や ロツチエ (H. Lotze) などの哲學的有神論は殊に主張して云ふ、唯無限の存在物のみが人格を有つて居る。有限な従つて依屬的な者は、本來は此名稱を價しないのだと。かう云ふと、唯絶対的に能動的な者のみが人格であり得ることになる。併し右の思想家は「人格」てふ語を神に用ゐる時と、人間に用ゆる時と、全く異なる二つの意味 (アクイナスの語を用ゆれば *pure intellectus*) で用ゐることを許して居るのだ。然るに吾人の心理上の根本概念から、若しも有限物に關する一切を除き去つたならば、跡には唯の言語より外に何物も残らぬことになるのだといふ斷案は、カントやスピノザの到達した所であるが、此點に於ては右の思想家も一致して居るのだ。所謂汎神論が人格の人格化を攻撃する所以は、人格的てふことが餘りに高い規定だからでなく、餘りに低いからだ。神格が果して實在總體の統一原理であるとするならば、それは人格的のものよりも以上のものでなければならぬ。上(第二十節)に論じた如く、吾

人はかの萬物の基礎であり、且つ吾人の經驗上に知れてる存在形式の何れを以てしても、其性質は表はし得られないといふやうなものを規定するに足るだけの十分の材料が存して居ると假定することは出来ない。されば、ジュライエルマツヘルが熱心な有神論者のヤコビに與えた書簡に曰く、君は自然を神にするを欲せざるの故を以て、意識を神にするなり。余の眼にては、神にするといふことは、自然を神にするも、意識を神にするも、選ぶ所なし。されど見よ、理想と實際との對立と云ふを欲せずば、君の欲するまに呼び紹介へは到底免れ得べからざる所なり。君若し一人格を活物たらしめんとせば、従つて之を有限物たらしめざるべからざるぞやと。有神論と汎神論との差違は、一の場合にあつては、管に認識論上の争からのみ來るのでなく、他の動機も無意識的に混在してゐる。然らば此差違は如何にして起つて來るか云ふと、直觀的表象(特に限界思想の場合に於て)を作らうとする要求は、個人々々に依つて其強さが異つて居るのであるが、此要求の相異が多くかの差違を生ずる基になつて居るのだ。此事に付ては後に心理學的宗教哲學の處で再び論ずるであらう。汎神論てふ語が種々に用ゐられて居るといふ事は、注意して置かねばならぬ。例へばエドワードツェラー (Ed. Zeller) の如きは、神と世界との間に内面的(內在的)關係があるとする世界觀を稱して汎神論と呼

んでゐる、而して神が人格的に考へられて居るか否かの事は少しも問はない。此用語法に従ふと、ロツテエの立脚地の如きも、スピノザのと同様に、汎神論と云ひ得ることになる。が、他の一つの用語法(是れ即ち私しの賛成してゐるもの)では、此概念の範圍が前のよりは狭くなる。之によると、汎神論とは唯かの實在の統一原理に人格があると(詩歌的にいふのでない限り)はしない内在的世界觀をのみ名けるからである。

更に力とか生命とか實體本質とかいふ様な抽象的な表辭も何の役にも立たない。蓋し是等もつまり吾人が前にも論じた如く(第十八節)一つの關係を言表はすもので、従つて何かそれと一つの關係を有つて居る者を豫想するからである。若しも此種の表辭をかの神話的及宗義的の形の宗義的意識が欲するまゝに用ゐたなら、其意味が大々的變化を受けて、遂には只の言葉ばかりになるだらう。

されば、一切の類比てふ類比は、何れも其肝心な點に於て、御役に立たないものであることは争はれぬ。吾人は思惟の限界線上に立つて居るのだ。故にもはや眞實の概念が作り得られぬといふことも、又圖像はよしや個々の情調のみは満足せしめ得るにせよ、どこ迄も矛盾なく徹底的に用ゐ得られるものでないといふことも、決して怪むには足らぬ。所謂アグノスチズム(不可知論)は此の不可知的といふことを特に強く唱導

してゐる。併しかゝる説から論じて行くと、所謂不可知的のものは經驗の内に入り來る凡てのものとは全く別なものとなり、従つて實在の原理といふやうなものに向つては、何れの經驗法則も盡く無意義のものとなつてしまふ。このことは、既に吾人の論じた所だ(第十八節)。が、必竟かゝる説は論據のない二元論である。吾人人間の觀察點や思惟形式は頗る有限のもので、かの大原理を規定することすらできない、況んや之を遺憾なき程の型式に造るといふことをや。而かも此等の觀察點及形式は彼の原理と内面的關係を有つて居なければならぬ。されば、是等のものを無意義と斷言するのは不可である。吾人の思惟、吾人の認識、其者が既に存在の一部分で、存在の中に於て成立したものであるから、是れも實在の性質を研究するに當つては、必ず眼中に置かなければならぬ一つの事實である。吾人が經驗によつて發達して行く諸の觀念は、吾人自身が其員子として屬して居るかの大關係と比較しては、恐らくは甚だ下位のもの派生的のものに過ぎぬかも知れん、而かも其爲めに、之を無意義のものとは云はれない。但し吾人の觀察點は如何程若しくは如何様に變化をすれば、吾人の考へ得る最も高く且つ最も廣きかの關係に歸入することが出来るか、それは示すことは出来ぬ。若し宗教の詩的言語を用ゐて云へば、吾人の最高認識がよく其價值を保存しつゝ、神的認識の中へ

其一部として攝入せらるべきものとすれば、必ず深大の變化を受けねばなるまい。茲に其部分と其全體との間の關係を精しく規定することは、其全體を精しく規定することの不可能なると同様に、勿論不可能だ。

「アグノステ、ズムス」てふ表辭はハックスレー (Huxley) が作つたもので、之れは諸の宇宙觀にいかめしいイズムス^{イデオロギイ}てふ接尾語を使ふ當時の慣例に倣つたのだ。私しの主張する説に若し此種の名稱を付けやうとならば、之を批判的クリティシス一元論と呼はれんこと、是れ私の最も望む所である。

第二十三節 高等宗教の對象を言表すが爲めに、概念や類比や圖像を用ゐて差支のないやうにとならば、是等は必ず理想化、崇高化を施されねばならぬ。併しかくの如くにせられたものは、宗教的意識の眼には、冷かなよそ／＼しい異なものゝやうに見え易い。勿論宗教的意識とても、其對象をばなるべく嵩高に考へて、有限的關係以上に超越せしめやうとする傾向がないでもない。併し宗教的意識がかゝる傾向に全く従つてしまふときは、宗教的意識は其對象と内面的な活ける關係が不可能となるのを思ひて、己れ自らに逆つて働くものだ。多くの國民は無限的精神を至高神としては信じてゐる、併し緩急の場合や禮拜の場合には、一層人間的な性質と一層人間的な關係に近い

神の者に歸向するのが常である。南米土人に關する報告にかうある。曰く、印度人の悟性は世界の指導者として全智全能の精神を素象するに耐ふ。然れどもしかく大なる且つしかく遠く隔たれる把握すべからざる者に常に歸向するにはあらず。危難に接するの時、希望の壊らるゝ時、苦惱の差し迫る時に於ては、彼等は理解力の達し得る次位的の者に歸向す。彼等には保護の靈ありて、彼等は其助けと導きとを請ふ。彼等は、全自然界は秘密の作用に充てりとなし、孳々として其周圍の自然を觀察すること、恰も天文學者の天體に於けるに異ならずと。又印度人を視察した或人の報告に曰く、余は屢問へり、最上神の堂は何處にあるかと。彼はこは思ひも寄らぬ御尋ねかなと云はんに非常に驚きて答ふらく、最上神の堂とや？是れ何の義ぞ？そんな堂はあることなし。何となれば彼れはそんな物を有ち得ざればなり。彼れは名を有せず、彼は解すべからず。我等は彼れに祈る能はず。我等は魂の安慰を得んが爲めに、眼に見ゆる程の物を要するなりと。之と同様の二傾向が基督教にもある。カトリック教の信仰では、諸の神の者が一團の階級系列をなしてゐる。如何いふ譯で是の者があるかと云ふと、人が若し其最上の者を餘り遠過ぎ餘り高過ぎると思ふ場合には、是等の有終有限の對象に祈禱し禮拜して其欲求を満足せやうとするのだ。最高が神で、次に耶蘇、

マドンナなどがあつて、諸の聖徒が其次に順列してゐる。其特種の聖徒は、特種の場合の働き、若しくは特種の人に憑いて居るのである。新教派では此傾向は制限されてゐる、併し全く亡くなつてはゐない。さればコーペンハーゲンの或説教師が作つた弔辭の中に、神は我等の大患を救ふ能はず、何となれば、彼れは然かく無限に遠ければなり、故に我等は耶蘇に頼まざるべからずとやうなことが云つてある。

宗教的意識は、其用ゐる表辭を解釋するのに、文字通りにするのと圖象的(比喩的)にするのとの兩道の間⁽¹⁾に去來してゐるが、又其の對象を崇高、無終のもの⁽²⁾とせんとするのとの兩傾向の間⁽³⁾に去來してゐる。極めて強い感情や、胸中に烈しき燃ゆる渴仰は、えて争ひ且つ苦んで居る神に向ふが常で、永久な完全な神には向つてない。然るに此の兩傾向が同時に保持されやうとすると、そこに宗教的反説といふものが現はれてくる。即ち神は不變のもので而かも變化するもの、永久のもので而かも轉化的なもの、勝者で而かも敗者、幸な者で而かも惱むものだ。全然宗教的な性質の人々は屢々好んで此對立を重ねる事がある、即ち彼等は或はかの偉大な神を狂熱的に嘆賞したり、或は思想が此神を理解せやうとするけれど出來ないので思想は駄目だなどと罵嘲したりして、かの對照を甚しくして

しまふのだ。是等凡ての對立も、之を約すれば、つまり變化的と不化的との根本對立に歸する。下に述ぶる如く、二つの最大なる民族宗教の類型上の差別は、實にそれ等が此對立と如何に關係するかにあるのだ。猶ほ同一の宗教でも、此對立は現はれて來る。だから神には、如何なる變化も、例へば光暗の變更すらもあることなしと信じて居る人も、神こそは凡ての中の最も變化的の者なれといふやうな斷案に達し得るのだ。

此反説は或特殊の宗義、例へば神人の宗義に依て始て現はれてくるのではない(キールケガード(Kierkegaard)の著哲學斷片には特に此宗義に就て之を酷く摘發してはあるが)。蓋し凡そ如何なる神人同形説(人形説)にも、如何なる圖像にも、若し其圖像が一の圖像より以上の者とせらるゝに於ては、そこには必ずかの反説は存して居るのである。不足のない圖像もあり得ると云ふのは、無界限の者を有限と云ひ、無終の者を有終と云ふのと同じだ。人が若しも己れ自らで作つたか、又は傳承の助けによつて染み慣れた圖像圈の裡に安んじて、勝手な想像を書いて居れば、かの反説は容易に看過される。是は只習慣といふものゝ力のせいだ。併し若し感情の波動又は思惟の振興が強勢になつてくれば、有界限の形式は壊られなければならぬ、而かも尙それが保持されやうとすると、否寧ろ強いて之を保持しやうと欲ふと、終にはかの所謂 *eratio quia absurdum* (背理

なるが故に我は信ず)に近寄つてくるのだ。

第二十四節 此點に於ても例の「并に」が宗教的意識に固有のものとして現はれてくる。が此の「并に」が高じて反説となる所では、宗教的表象を主として發展させた興味は純粹の智的興味、即ち只の理解欲から來たものではないといふことが明かに知れる。勿論何れの宗教的立脚地にあつても、特に大なる民族宗教にあつては、認識といふことも全く重要でないではない。宗教は古典時代では、人間に取りては一切であつて、従つて其智識欲をも満足せしめたものだ。しかしここでは、智識欲は生活欲、即ち生を保持し發展せんとする欲求の下に従屬してゐた。「我は我の魂の活きんが爲めに汝を求むるなり」とはアウグスチヌスが其神に向つて云つた言である。矛盾のない明瞭な思想をと求むる智的興味に背反するやうな表象が發展し保持さるゝ所以は、實にこゝにあるのだ。故に宗教の根柢は純粹の思惟生活以外の心生活の域内に求めんければならぬことが知れる。

宗教は決して製造され、又は組織されるものでない。宗教は生活から湧いて出るものである。生活戦争間の人間の根本情調に發源するのだ。經驗が教えた最高有價物の効力をあらゆる事情の下に、保持せんとする意志から、發生するのだ。既に宗教の本質は、かの智的興味が要求するやうな存在の理解又は説明を與へるといふことにあるのではないことが知れた以上は、こゝに宗教の本質は價値保存の信仰であるといふ假説は自づと來る譯だ。科學が解き能はざる謎は、宗教も亦同じく解き得ない。吾人は既に宗教は一々の出來事を説明する能はざること(第一章)―其表象は科學的思惟を終結するに適せざること(第二章)―而して此等表象は圖像の性質を有せるもので概念のそれを有せるものでないことを(第三章)論明し了つた。若し宗教的表象が何等かの意義を有し得べしとせば、それは生活戦争間の人間の情調、行動及願望を象徴的に言表はすのに用立つといふことにあるのだ。是等表象は起源から云つても、又意義から云つても、次的的のもので、決して第一位的のものでない。此點に於て宗教哲學が宗義學と戦ふのは、藝術史が藝術神話と戦ふのに似てゐる。藝術家は如何して一の姿形グスタットを作るやうになるかと云ふと、―藝術史家の主張に依れば―實際生活に存する種々の姿形に對して強き喜を起すことが元になるのだ。彼れは是等の姿形を―恐らくは、一層理想的の形で―再現せんと求めるものである。併し藝術家が其己れの作つた姿形に如何なる名を與へんとするかは次位的の問題であつて、かゝる疑問は遙かの後に決定さるゝのが常である。

智的興味が一度發展した以上は、勢ひ宗教的興味の上に感化を與へることは避け難い。果して宗教の本質は價值保存の信仰であるとするならば、此信仰の意義を明にするが爲めに、幾多の表象が必要になつてくる。而して此等表象は、人間が他の方法で又他の動機の下に作る諸の表象と、よく調和し一致し得るやうに造作變形さるゝことであらう——恐らくは^徐際々に、されど絶え間なく。そこで、是等二種の興味は元來如何に關係してゐるかといふ疑問が起る。實在をば、因果の群集及系列から成立つて居る大なる見渡すべからざる系統と見んとするものは、智的興味である。實在をば、價值の發展及保存の窠と見んとする者は、宗教的興味である。が、此兩側の觀察點は合一し得らるべきであるか。價值と因果性との關係如何。生活の謎と世界の謎との關係如何。若し此の問題が解き得られたならば、所謂哲人の石が発見されたのであるが、恐らくは此問題は不可解であらう。併しながら吾人の認識論的宗教哲學は、問題が那邊に存するかといふことを明かにする上には、大に功があつたやうだ。勿論認識論は、其最大部分は、宗教問題を明かにする上には、唯間接の消極的の道を歩み得るに過ぎぬ。併し明瞭な識見に達する爲めには、どうしても此道を歩まぬ譯には行かない。これから吾人は心理學の助けの下に、宗教の本質を直接に研究しやうとするのである。今其要旨を

云へば、宗教を價值保存の信仰と見る假説私しの幾度も述べた通りの(は、其十分の論據と證明とを如何程迄與へられ得るかといふことである。

第三篇 心理學的宗教哲學

第二十五節 云ふ迄もなく、吾人は既に前の諸章に於ても、心理學を使用したには相違ない、蓋し認識論と心理學との間には不斷の相互關係があるからだ。認識論が認識の形式や要素を研究するに當つては、いつも是等のものは果して實在理解の上に用ゐられ得べきか否かてふ疑問を目宛にしてゐる。然るに心理學は、是等のものゝ用不用、適否などは措いて問ふことなく、唯それ等の事實上の性質及事實上の成立を探求するものである。循從來述べた處で、宗教的表象の意義は理解の上に存するのでないことが明となつた(智的興味がいふ「理解」の意味で)。されば今残つて居るのは唯々心理的研究があるばかりだ。恐らくは此研究によつて、宗教的表象は實際上如何なる積極的意義を有つてゐるか、知れるであらう。

宗教心理學は一般心理學の一部、一局面であつて、此兩者は互に相關聯してゐる。一般心理學に向つては、宗教心理學は其一の手段である。蓋し宗教心理學は其自家獨特

の領域に於て、大に興味のある心理的材料を蒐集し整理するものであるからである。人間が宗教の領内でなした経験は、實に人類の一切経験中の最大なるものに屬してゐる。宗教にあつては(若しそれが純眞のもの、其原始的のものであつたなら)精神生活のあらゆる要素が、他の領域では見得られぬ程の勢力と調和とを以て合同作用をなしてゐる。されば宗教的精神生活の研究は、一般心理學に向つても、大に重要な者である。心理學者の注意すべきものは、常に宗教史のみでない、又個人の宗教的生活も、否寧ろ此方が更に一層多く肝要である。宗教史では、精神力の原的活動を知ることが難しい。宗教史の取扱ふ者は、主もに大きな類型タイプ即ち人類の大團體に伴ふ宗教形式である。心理學者に取つては、大なる民族宗教に關する浩瀚な著述よりも、傳記類、特に宗教的人物の自傳の方が、遙によく参考となるのだ。例へば、アウグスチヌスの懺悔録、スーソーや聖テレーズ(Therese)の自傳の如きは、宗教心理學上の大切な材料である。本來を云ふと、個人の宗教態の歴史もつまり宗教史に外ならぬのだが、從來の宗教史は旨と大きな類型のみを取扱つて居る。然るに宗教心理學は、常に一般心理學に材料を供するのみでなく、又一般心理學の觀察點や法則を自家の領内に於て利用するのである。即ち宗教生活の諸現象をば心理學的方法で理解せんと求めるものである。此點から云ふと、一

般心理學こそ宗教心理學の一手段である。吾人は特に此方面から宗教心理學を考察して、之を宗教哲學の一部とせなくてはならぬ。吾人は材料の許さん限り、一般心理學上の方法を使用し且つ一般心理學と同一の假定を根據として立つのである。⁽¹¹⁾

第一章 宗教的經驗と宗教的信仰

我れ汝を愛する時、我れは何を愛するなる乎

アウグスチヌス

(甲) 宗教的經驗

第二十六節 茲に經驗エクスぺリエンスといふのは、或る状態を己れの前に見出すこと、即ち實驗エクスぺリエンスの意味であつて、かの思惟を用ゐて整理ベネフィケーションすることは全く反對な者である。故に之れに就て特に重要なことは、何をか及幾何をか宗教的經驗と云ふのであるか、またかゝる經驗は其性質上如何なる界限を附けられて居るものであるか等のことを究明する事である。吾人は以下純粹の心理學的立脚地から、宗教的經驗の特徴を述べやうと思ふ。

第二十七節 實驗の意味での經驗てふものは、人生てふものゝあらん限り終結するものでない。よし或は一々の状態の系列として現はれることはあるにせよ、完結せる

全體となつて現はれるといふやうなことは決してない。故に經驗が完く凝固して、其結果一の一般的立言となつて現はるゝ如きは萬々ない。總じて概括とか全體とかいふことは經驗を思惟で整正することによつて得られるか、又は或一つの經驗若しくは或一つの種類の經驗が決定的のもの、一切を定めるものとして、無意的に舉揚せられる事によつて生ずるのだ。即ち斯る無意的の舉揚は、意識的思索の起る前に、既にかの宗教的經驗の結果として現れて來るものゝ基礎を作ることになる。感情てふものは其性質上一度或一の出來事によつて^{惹起}起されると、引いて意識全面に廣がつて、他の諸要素に自家の色を附けやうとするものである。而して此事は、其等の要素と其出來事との間に、關係があつてもなくても、夫には少しも拘る事なく、起るのである。私は此現象を私の「心理學」では感情の膨脹と名けた。それ自らには何等の關係もない諸の内状態も、此のやうな感情膨脹といふ事の爲めに、一つの共通の特相を帶ぶることになる。隨つてそこにそれ自らには何等の實際的終結のない内的實驗の系列から、一つの全體といふやうなものが成立つことになる。是等の内的出來事は全く内的生活の情調を定めるもので、個人を異にし、事情を異にするに従つて、其の種類も大に異つてゐる。此感情膨脹といふことは不可避的のものであり、又意義の多いものであるには相違ない。

が又誤謬を來たす源泉が其中に含まれてゐる。だから經驗や實驗の効果を論ずるに當つては、多大の注意を拂はんければならぬ。勿論かゝる感情膨脹それ自らが既に一つの實驗である、併し之は結果の確かな實驗と比べては、派生的のもので慥には頼まれぬものだ。

例へば樂天觀と厭世觀との争を見ると、人は各自の實驗を標本的のものと見て、それで自説を張つてゐるのだ。勿論各論者もそれ〴〵觀察もし、思惟もやつてゐるには相違ないが、其下す所の斷案は、論理的概括若しくは歸納によつて得られるといはんよりは、寧ろ感情膨脹によつて決定されてゐるのだ。この爲めに、勢ひ其基礎となる實驗のみを勉めて常に新ならしめ、之を意識の中心點に位せしめ、之に向つてのみ専ら注意を向けることになる。而して其餘の事は、それから自づと出て來るのだ。

價值保存の信仰が果して宗教の核子であるならば、如何なる宗教も直接實驗を基礎として立つことはできぬ。個々の一定の價值が、吾人の人間的、個人的性質に應じて、種の生活關係の下に現はれる時には、吾人はそれ等の價值を直接に知る事ができる。併し如何なる經驗も價值の保存といふことを直接に吾人に教へはしない、丁度如何なる經驗もかの吾人に取つての最高有價値物こそ全存在の中心であるぞと、教へはしな

いと同じである。經驗された事柄若しくは實檢された事柄が、或は價值保存を信ずる爲めの一つの動機となることはあるが、併し此信仰の内容であることはできぬ。人格生活、特に新なる生活方針が採用せられ、新なる生活形式が作られるといふやうな大破裂の際には、人格生活が吾人に知られたる最高有價値物である。此者に就てなされる經驗は、全存在を明にする爲めに無意的に利用せられて、恰も存在はかゝる破裂によつて其隠れたる力を示現するかの如くに思はれるのである。此處に感情膨脹が作用してゐる。吾人が若し之を思想の形式に改造しやうと試みるならば、それは類比的推論となつてしまふ、而して此類比はかの思惟が變じて詩歌となる限界線外の類比である(第十九節—第二十節)。

第二十八節 直接に與へられたものと、之を説明し且つ表現するに用ゆるものとは、何れの經驗にあつても、よく區別せられなければならぬ。本來の状態と、其原因と、其表現と、此三契機は互に密著してゐるものであつて、唯々精密な考察の後、始めて分解せられ得るのみだ。此關係は、發見することと、發見されたものを證明する事と、發見されたものを式に作ることとの關係に類似してゐる。此等の三契機も互に接近して居ることがある、但しそれを分解することが大に興味のあることもある。

自己の經驗を云々する場合には、先づは其實驗された状態、其者の上のみに限るが宜しい。其状態が或一定の原因を有つて居るといふことは、其状態其者と同じ様に直接に實驗せられるものでない。或者が吾人の精神生活中に侵入して來て、強大な結果を引起す時は、此等の結果は直接に實驗せられるものだから、吾人は是等の爲めに殆んど全く囚はれてしまつて、此状態の原因に就ては何等明細なる表象を作り得ないのである。實際の原因はいつも數多の條件から成立つてゐるので、只批判的研究によつてのみよく之を指明し得るのである。人が若し原因を原因として直接に經驗するが如くに思ふならば、それは錯覺である。一つの因果關係が存在して居ることは、直接に觀察されるものでない。直接經驗の示すことは、唯に或一つの事が他の一つの事の後に起るといふこと丈けであつて、其事が他の一つの事から起るといふ事を示しはしない。一つの因果關係が存して居ると論定するには、其一定の出來事が先行する時のみ、此一定の状態が不可避的に起るといふことが、證明せられなければならぬ。然るに此のみもはた不可避的も直接には認識されるのでない。是等は比較又は試験を経て後始めて確められるのである。疑はしい場合には、吾人はいつも比較や試験に驅け付ける、而かも特に疑はしい場合には、かの「經驗」に訴へるといふことが出てくるのだ。

内的經驗の領域に於ても、はた外的經驗の領域に於ても、疑といふことが始めをなすのでない。意識面に浮び来る所の各要素は、始めには何れも實有の發表である、確實なものであると無意識的に思ひ做される。云はゞ一種の存在性質を具して入つて来るのであつて、此性質は他日それと衝突するやうな要素が共存性質を具へて入つて来る時に、始めて動搖を感じるのである。かゝる争ひが起らぬならば、疑も起らぬのだ。従つて實有性若しくは確實性の標準といふやうなものゝ必要もない。然るに此争が起ると、茲に是等要素の何れが眞の實在性を有つてゐるのだといふ疑問が起つて来る。之を解決するの道は、只其要素が前に確實なものと明かに知られた諸要素と不可避的關係を有つてゐるか否かによるのみだ。吾人の限界中の事物に就て疑が起る時は、いつも右の如くにして處分するのである。幻覺ハルシナチヨシと實際的出來事との區別は、それが不可疑的確實性をも有てる諸要素から成る大なる因果系列の一員子と認められ得るか否かによつてなされるので、それが認められるれば實際であり、認められなければ幻覺であるとせられるのだ。故に夢も若し確乎たる關係を有つてゐる時は實有と見做される傾があり、實際の出來事も孤立の狀であれば夢と思はれ易い。右の事は外的經驗に付て云はれ得べきは勿論であるが、内的經驗に付てもあてはまるのだ。此處でも因果關

係が直接に經驗されるといふことは不可能だ。宗教的經驗の意義を深く研究するに就ては、直接に實驗された事と、假定された原因とを出來得べきだけ區別して置くことは、必要でないまでも適當の事だ。嚴密に直接實驗と云はれる程のものは、それ自らは決して錯覺ではない。錯覺的のものが生ずるのは、誤れる因果説明と直接觀察とが混同されるからだ。一般に因果説明は如何様にして起るものであるかといふことに付ては、後章に之を詳論するの機會があるであらう。

烈しく刺激された状態、若しくは烈しく活動する實驗が存する際に、始めて起るものは、此状態の原因を見出さんとする欲求ではなく、寧ろ表現運動表現運動、叫喚叫喚、言語言語若しくは動作によつて自らを發散せんとするの欲求である。此際其當人は此欲求を満足せしめて以て一定の方向に導き得るやうな思想若しくは圖像をと求める。此處に反動の欲求が起る——而して此反動は或は恐怖、或は感謝、或は愛、或は憎、或は怨等其時の事狀に應じて違つて居る。是等反動の様式は、其當人の從來の實驗及當人を現に感化して居る傳承によつて定められるのである。特に獨創的の人物にあつては、此際一つの新形成新形成が起る。預言者だの、教祖だのといふのは、此種の人物である。

反動及表現の欲求を満足せしめるものと、因果説明の欲求を満足せしめるものとは、

此後者の起り来るや否や直ちに相合同する傾きがある。是れは一種の自然的推移フェルレインングによるのだ。分明に宗教的である状態の間は、認識欲は決して独立的には起つて來ない。従つて批判的でない。表現及反動の欲求は、象徴化の欲求と合して、一つとなつて大に勢力を得て、遂に宗教的表象の内容を定めることになる。

直接經驗は、實驗の原因を確かに教えてくれるものでないから、従つて又其實驗は、自然的原因から來たものであるか、又は超自然的トランスナル原因からであるかを判定するの鍵をも與へてくれないのは當然だ。然るに自然的原因が一も見出されない且つ我自らが之に與づかり働いては居ないと思はれるのを理由にして、其原因を超自然的のものだと判定するといふやうな類の事が、宗教的状态を詳しく書いたものの中には屢々見えて居る。聖テレーズの言に曰く、我れは我れの靈魂が神に對する熱き愛によつて燃ゆるを感じたり。此愛は超自然的のものなるや明かなり、何となれば、此愛は何によつて我れの内に燃えしかを我れは知らずはた我自らは之れに毫も寄與したることなければなりと。神秘家や敬虔家が己れ自らの思惟や意志を控制すればする程(40)若しくは控制すると自ら信すれば信する程、愈々かの内面的實驗を神來のものとする傾きがある。これは常に存することであるが、蓋しそれにはかの一般の奇蹟概念に於けると同一の

二元觀が其根柢となつてゐるのだ。心理學的奇蹟は心的奇蹟と全く同一系列の中に屬して居る、只前者に對する信仰は、後者に對する信仰よりも、久しく持續するといふ迄だ。

第二十九節 宗教的表象は直接實驗と種々の關係がある。實驗が先づ諸状態の一系列として開展し、而して後始めて一つの表象を求め、之に依て其實驗を指示(此指示は或は説明になる事もあり、或は表現になる事もあり、又兩者を含む事もある)しやうとする事がある。斯る表象は異常なる實驗的印象の場合、又は獨創的人物にあつては、全く原的に形成せられる。が、通常は斯る表象の源泉は、己が以前既に有つてゐて、而かも格別には注意しなかつた傳承的表象の圈内にあるのだ。多くの人は、自家の實驗が他の信用すべき篤信家の言説と一致して居ることを見て、それで以て始めて己れは改宗コンバージョンした若しくは再生したと悟るのである。かゝる例は少くない。蓋し其氣附いた變化をば、人は傳承の助けによつて解釋するのだ。傳承は又之れによつて始めて實地に適用せられて、死んだ寶が變じて生ける寶となるのだ。併し又傳承的表象が實驗を呼起すといふ場合も甚だ屢々ある。傳承的表象に記載してあり、又要求してある通りの状態を心内に實驗しやうと試みることに、蓋し多くの人々に取つては、所謂宗教的經驗であ

る。故にかゝる表象は冒頭から既に已成的のものであつて、只之を實驗と變ずる迄のことだ。多くの人は、多少發達した信仰教條（ドクトリン）を具へてゐる信仰團體の中で、宗教的經驗をするのが、常であるから、始めからかゝる教條の爲めに、其經驗範圍が限られてゐる。若しも其實験の表現若しくは説明が傳承的表象圏内に於て見出され得ない時は、かゝる實驗は不正確のもの、危険なもの、若しくは破壊的の者だとせられる。かゝる宗派的特徴は宗教的經驗には屢見らるゝ所であるが、神學上の書物には、之れが明白に且つ十分の意識を以て現はれてゐる。

古の敬虔派は——其敵の正統派とは全く反對に——内的經驗といふことに甚だ重きを置いてゐる。併し新教の教會では、聖書を以て最高の規範と立てゝゐるものだから、従つて此教會の敬虔派は、内的經驗は聖書の教條の次に位せしめられなければならぬと主張してゐる。アーノルド (Gottfried Arnold) は其注目すべき著「實驗神學」(Theologia experientialis) (一七一五) に於て曰く、宗教的經驗は須らく聖書の次に位すべし、聖書と比肩すべき程の何等格段なる原理を示すものにあらずと。彼れは宗教的經驗の意義は、唯々それが教條の實地演習である事に存するばかりだと見た。以爲らく、經驗は理由でない、結論である結果である。宜しく「神の言語」を標準として批判されなければならぬと。

而して之から彼は其特有の明晰な論理を以て結論して曰ふには、經驗は宗教に於ては科學に於けるよりも異なる地位に置かれざるべからず、即ち經驗は宗教に於ては信仰に次ぐものにして、科學に於ては之に先つものなりと。然るに近世の神學者は宗教的經驗を科學的經驗に並行せしめやうと試みた。併し、かうすると、彼等は終に彼等に取りては如何はしき結論に達せねばならぬといふことを御存知なかつた。兎に角彼等は何人も教會の教條に従へば信じ得る程の事も、經驗の道では悉く之を知ることができぬといふことは、どうしても認めねばなるまい。若し所謂「教會團體の共通經驗」をば、凡ての人々が經驗しない、若しくはすることが出來ないとするならば、此共通經驗てふものは個々人に對して何れ程の意義を有つて居るであらうか、更に進んで云へば、共通經驗などと云ふことが果して正當であらうか。且つ教會の教條には、世界創造だの、最終審判だのなんて、何人も決して經驗し能はざる幾多のものが含まれてゐるではないか。

宗教的經驗及び一般に凡ての内的經驗は、宗派的限界の爲めに、一面的のもの、不完全なものにせられてしまつた。之が爲めに、内的生活の諸方面は、正當に注意されなければならぬものまでが、遂に閉却されることになつた。殊に宗教哲學に取つての最大

事は、かの限界が宗教的表象は如何にして最初から既に成立て居るのであるかといふことを心理學上不可解となしたことである。新表象を形成したり、又は傳承上認可された表象以外の表象を評價したりするものは、宗教的經驗である。内の生活に於ても、外的領域に於てと同じく、種々の發見がなされなければならぬ。内の生活の條件は外的生活の條件と同様に變化するものである。此事は内的生活と外的生活との間に不斷の相互作用があるといふことからでも十分明かである。凡ての本來の心的經驗は全く完成されてゐる、故に後代の人間は唯或一定の時期に於て確定された形式や思想を習得すればそれで澤山だなどといふ獨斷は甚だ思むべきである。精神界は既に其終結を告げたといふことは、決して永久に證明し得らるゝものではない。

第三十節 表象の生活價值が明かに知れるのには二つの場合がある。一つは、其表象が實驗の表現として形成され若しくは攝取される時。一つは、其表象を確保して之に没入して居る事が、生活戦争に於て、よく勇氣を支持して、吾人の知れる最良物を忠實に保存するの助けとなり、且つ吾人に人格發展に資すべき諸の問題を授けるの助けとなる時。此二つの場合である。故に一つの表象が經驗の結果として存するか、或は其の原因として存するか、それは何れにしても、表象は必ず經驗によつて試験されなければならぬといふことは一つである。が、茲に確言して置かねばならぬことは、一つの表象の生活價值が完全に經驗的に證明し得らるゝのは、唯々次の場合に限るといふことである。即ちそれ等の經驗は或は他の結果を表現すといふやうなことは決してないであらうか、又は此一定の表象よりも他の表象で生活せんと試むる時にも、それ等の經驗若しくはそれ等と同様の價值ある經驗がなされはしなからうか、といふ此の二つの問ひを試験する機會が必ず存在して居る場合に限るといふことである。嘗に一回の試験のみならず、逆の試験もなされなければならぬ。——然るに個々人の生活にはかゝる機會のあることは極めて稀である。通常は個々人は唯々某々の表象は某々の事情の下に己れの助けとなつた、若しくはならなかつたと、經驗するばかりである。個々人は決してその己れを助けた表象以外の表象が、彼れを助けることが出来なかつたといふことを證明することはできぬ。直接實驗は、此點に關して、到底何事も教え能はざるものである。而して又之れと同じく、彼れを助けなかつたものが、他の人間をも——若しくは他の事狀の下に彼れ自らを——助け能はぬであらうかも、直接實驗のよく決定し得る所でない。經驗はいつも其の人格に従つてそれ／＼異なつたる個人的の特相を有つてゐる、従つて所謂「共通經驗」といふものは多少錯覺的のものである。蓋し其共通的

のものも、實際上は個人を異にするに従つて、其解釋及適用を異にしてくるからである。さればかくの如く、かの個人的經驗を去つて宗派的經驗へ移り行くことが既に如何はしきことである以上は、かの宗派的經驗は只之を採用せんと欲し、さへすれば、凡ての事に通用すべきであるなんぞといふのは、愈々以て如何はしい次第と云はんければならぬ。此處にも、一切の可能——此場合では一切の個人的事情及條件——が知れて居ると假定されて、それからこんな説が出てゐるのだ。

第三十一節 上來第二十六節——第三十節 吾人は宗教的經驗を経験として研究したのである、即ちそれと他の經驗とに共通な條件及性質に従つて、研究したのである。が、今や吾人は宗教的經驗に固有なもの、即ちそれが他の心理的經驗と異なる所以のものを研究しやうと思ふ。

其本質を云へば、宗教的經驗は宗教的感情である。其直接の對象は、内外の出來事を経過する間に起る情意の内面状態である。併し宗教的經驗の外に、感情經驗はいくらかもある。宗教的感情を記述するに就ては、それとそれに類縁のある感情との間の異同を説明せんければならぬ。

如何なる種類のにもせよ、凡て感情、即ち快不快といふ者は、皆内界か外界かの出來事が吾人に對して有つてゐる價值を言表はすものである。之を逆に云ふならば、直接満足の對象、若しくは直接満足的手段となり得るものは、價值を有つてゐるのだ(第三節參照)。目的及手段と云ふ概念は價值の概念を豫想してゐる、而して又價值は快不快を感じ得る一つの主體を豫想してゐる。吾人が事物及状態に價值があるとするのは、それ等に或る一つの性質があるとするのであつて、此性質は他の性質と同じく、一つの主體との或一定の關係を言表はしてゐるのだ(此場合では其主體は快不快を感じ得る主體である)。此性質は他の諸性質と比較すれば、派生的のものである、何となれば事物の状態に價值あらしむる所以のものは、つまりはそれらの諸性質に外ならぬからだ。故に價值は次位的性質である。

價值の種類は感情の種類と一致してゐる。第一類の價值は、自己主張其最も簡單な形の中から最も理想的のに至る迄と關係したものである。又第二類の價值は、孤立的自己主張の條件を超越した存在物關係及任務に歸順することと關係したものである。倫理的、感情的、智的、感情的などは此類のものである。價值の第三類は、即宗教的價值である。此ものゝ依つて立つ所の根據は、前の二類の價值(即ち自己主張のそれと歸順のそれと)は、現にある此存在中に於て、必ず獲得せられ確保さるゝに相違ないと見做

すことである。それ故に此存在は、人間の眼には、諸價値の運命が決せらるゝ戰場と思はれる。人間が役者でもあり看客でもある一大演劇が、こゝで演せられてゐるのである。若しも唯役者であるばかりならば、彼れは己れが其曲中で占めてゐる役目の爲めに、全勢力も全興味も吸収せられてしまつて、其曲の全進行を深く味ふ程の力も時間も興味も全くないことになるであらう。又若し只看客であるばかりならば、曲の進行中常に其情調は純然たる智的若しくは美的のものでがなあらう。然るに若し役者でもあり、看客でもあるならば、己れ自らの價値を有つてゐて、それを其戦争に於て賭することになるのだから、常に其戦争に與づかるのみでなく、又其曲の進行に付て自ら圖像を作り、之れが己れ自らの上に作用して、其の情調を定めることになる。彼は最高自己の知れる價値の爲めに、其最も内面的な本質が、悉くかの事物全體の大秩序大進行の中に引き入れられるやうな感じがする。随つて其價値の運命の如何に依つて、快若しくは不快の活々とした感情が其心内に起ることになる。此感情は最も直接な形では、希望、恐怖、嘆稱、畏縮、喜悅、悲痛となつて現はれる。此類の表出は、何づれの領域に於ても、最も簡單な價値判斷である。かやうに存在(生存)戦争に於て價値の運命で定められた感情が、即ち宗教的感情である。故に此感情は價値と實有との關係によつて定められるのである。

即ち此關係は——人間に見ゆる通り——人間が存在に附與する價値の多少高下を定めるものである。故に宗教的判斷は次位的判斷であつて、かの前述の他の二類の價値を言ひ表はす原的の價値判斷と比較しては、派生的のものである。

宗教的感情は、其本質の上から見れば、派生的のものではあれど、原的感情と同様に、直接なもの、有力なものであることもある。若し價値と實有との關係が最も強き緊張關係であつて、吾人の全勢力を吸収するを要するほどのものであると、宗教的感情は其人に取つての中心的價値となり得る。蓋し人間に對して價値を有つて居るものは、凡て皆人間に取りては生死にも關した問題ではないか。價値概念は、宗教問題の中では、次位的のものである。派生的のものである。併しそれは一つの集中が、其同一點に集注した諸力と比しては、派生的であると同じ意味で、派生的なのである。かくの如くに唯一つの點に凡ての力と興味とを集中するといふことは、宗教の古典時代、即ち原始期と組織期との著しき特相である。

宗教的感情は、其性質上他の諸感情と比しては、派生的であるに係らず、後者と同じく、時としては直接、有力なこともあるので、是等に對して獨立的に現はれて來て、其上に作用することがある。宗教的感情は、他の諸感情に對して、單に受動的に作用するのみで

ない。それはそれ等との間に絶えず相互作用をなしてゐる。但し其獨立の程度は、甲乙甚しく違つてゐることがある。前の二類が大なる獨立性を以て出て來るといふことは、精神的分業が實際に行はれて居る程に發達した文明段階に於て、始めて見らるゝのである。上に論じた如く、宗教問題が始めて出て來るのは、特種的價値が凡ての價値の集中に對して高度の獨立性を有つて居る時に、限るのである。が、元來かゝる集中は宗教固有のものであつて、吾人は宗教の基礎觀念は價値と實有との根本關係であるといふことから、之を心理學的に説明することが出来る。

凡そ一つの感情を分解し記述することゝ、其感情本來の實有性とは、決して混同すべきでない。分解し記述する爲めには、實際の感情状態其者の與づかり知らざる幾多の概念や觀察點が必要である。實際の感情状態は己れ自らで一つの全體を形作つて現はれる。若しくは現はれ得るものである。其發展の様式は、本能の様式と同じである。即ちそれは其當人には明かに知り得られないで、唯々比較研究によつてのみ始めて意識され得るやうな諸作用や實驗の感化を受けつゝ發展して來るのだ。

吾人は從來感情の可能性及其一般的性質に就て述べたが、此感情こそは、一切の宗教及一切の宗教的立脚地に通有の最も重要な特色である。此感情に比較しては、表象の

如きは、何れも次位的で且つ條件的なものである。

と云ふと、或は非難してかういふ人もあるか知れん、大なる歴史的宗教に就て考へて見るに、其特相は先づ或人格的存在物があつて、人間は自ら之に依屬して居ると感じ、存在は此者によつて支配されて居ると考へることである。故に宗教てふ概念は神話、宗義及儀禮を豫想すると。——宗教の概念は如何に定義すべきであるか、思ふに之れは結局各人の任意にするの外はない。凡ての根本定義に於けると同じく、此定義の當否を決するには、それが果して目的に適して居るか否かを商量せなければならぬ。今茲に一つの概念を定義せんに、若し其定義を守る時は、重要な疑問や問題が切斷されるといふやうなことであれば、其定義の仕方は穩當なものとは云へない。神話、宗義及儀禮を有つてゐるものゝみが宗教であると限つてしまへば、宗教問題は確かに簡單となるだらう。併しつまり神話、宗義及儀禮が宗教的の意義を有つて居る所以は何にあるかといふに、それは只上述の如き感情がそれらについて居るといふことにあるのではない乎。果して然らば、それ等について居る此要素は、必ずしも神話、定義及儀禮となつて發表されてなくとも、尙よく存在し作用し得る筈ではあるまい乎。さればかの感情に重きを置くのが當然である、従つて宗教てふ概念の範圍をもつと廣くするのが當然で

ある。因に曰ふが、此疑問は大なる意義のあるものでない、かゝる争は必竟言語上の争となり易いものである。

人が若し宗教てふ語を廣義に用ゆる位なら、寧ろ之を避けた方がよいと思召すならば、私が拙著「心理學」の中で申出して置いた如く、價值實有間の關係によつて定められる感情を「宇宙的生活感情」と名づけるがよからう。即ち有機的生活感情は、吾人の有機體内の生活過程に並行し、且つそれによつて定められるもので、其有機的生活が障害されるか進捗されるかに應じて、異なる性質を帯びることになるものであるが、之れと同様に、宗教的感情は、全體としての世界(其圖像を當人が作り得る限り)に於て、生活(吾人が之を知り、之れに我安危を結び付ける限り)が如何に成り行いて居るかを告げる一徴候であるとしてよからう。人が若し宗教てふ語を廣義に用ゆるが御いやとならば、宗教(狭義の)を特種の「宇宙的生活感情」と呼んだがよからう。——若しも宗教てふ語を廣義に用ゆるといふことが、現存宗教を侮辱せる爲めに濫用せられるならば、其場合に限つてのみ、かゝる用語は不都合である。併し現存宗教に對する批判が喧ましくなるといふのは、つまり此等宗教が、多くの點に於て、宗教の眞髓と背馳し、従つて己れの島の外に踏出してるといふことが、知れ渡つたときであらう。且つ此用語を避けた處が、調和を試

みようなどと企てる人々は、猶ほ外に幾多の窮策を案じ出すことであらう。されば科學的に見ては適當な用語を、唯それが非科學的に濫用され得るといふの故を以て、棄て去らんければならぬといふ理由はない。

ギューヨー(Guyau)氏は其立派なる著「將來の非宗教」(De l'irreligion de l'avenir) (一八八七)で、宗教てふ語は狭義に用ゆべきだと主張して、神話、宗義及儀禮を含まぬものは、宗教と認めまいとして居る。併し氏は「非宗教」と「反宗教」(宗教に反對のもの)とを區別して、宗教感情中に含まれて居る最純のものを保有し得るものこそ、將來の非宗教であらうと論じてゐる。併し「宗教的感情の最純のもの」といへば、正に本來の宗教的なものゝことではあるまい乎とは、私しの抱いてる疑問である。ギューヨー氏とは異なるつた立脚地を取つて居る米國の宗教哲學者ロイス(J. Royce)氏は、此早世した佛國の哲學者を論じた文中に、かう云つてゐる、曰く、ギューヨー氏の意見が若し予自らの意見なりせば、之を宗教的と稱するに何の躊躇をかなすべき、何となれば、人類の宗教的本能が求めつゝありたるものゝ合理的なる完成を、予は——彼れ自らと同じく——彼の意見の中に見ることを得ればなり」と。——論茲に至れば、優に精微なる色別の領内に入るのである。但し私し自らは宗教てふ概念を廣く用ゆる事をギューヨー氏程に大なる躊躇をなすものな

い、さりとして又私し自らのなした處分に對しては、私しはロイス氏程に泰然と安じて居ることも能きないと、白狀して置く。

第三十二節 宗教的感情に就ての上の記述の正當なことは、一つは之れによつて宗教的感情と他の諸感情との差異が明かに露はれるので分るし、又一つは之によつて宗教的感情の形式に種々異同のある所以が了解し得られるので分ると思ふ。

人は自己主張の問題の爲めに逐はされるが多ければ多い程、若しくは智的、美的、道德的興味に自己を没入することが深ければ深い程、かの本來に宗教的なものは、よし全滅と迄は行かずとも、後方に退却して行く。かゝる際に當つては、存在は必ず打勝れねばならぬ抵抗であるか、若しくは理解又は直觀される對象であるか、若しくは意志に對して課せられる問題の基礎である。——存在に對する智的關係と宗教的關係との區別を明にして置くことは、特に茲に參考となるであらう。そも存在は、認識に對して、見渡すべからざる豊富と測るべからざる複雑とを與へるものである。存在は、人間が價値と稱する觀察點だけでは、包容しきれないものである。即ち存在の諸形式、諸段階に於て實現されるものは、人間的立脚地から有價値と思はれるものを超過してゐる、否之に反對なこともある。が、かゝる溢るゝ程に存在の豊滿なことは、智的關係の上から見

れば一つの善きものである。即ち、吾人の認識が作る世界觀念は、之が爲めに愈々其範圍が廣くなり、個々の形式若しくは段階の性質、又はそれ等と全體との間の一定の關係を見出さんとする努力が、之が爲めに愈々強く刺激されることになるからである。然るに宗教的興味は、是等の豊富なる形式や段階の總體を、存在に於ける大價値實現の表現と見んと欲するものである。大なる複雑は、宗教的興味に取つては敵である、危険なものである。何となれば、之をその存在の内容が豊富でないのに比ぶれば、諸價値の有性を知ることが甚だ容易でないからだ。不可測的世界は、人間的の價値に取つては、餘り大き過ぎるやうに思はれるのである。新差別、新關係を尋ねて已む事なく、其豊富に遇へば則ち喜ぶのは、智的興味である。價値の觀察點を確保せんが爲めに、世界觀念に限界を付けやうとするのは、是れ認識論的宗教哲學の主要點であつた、宗教的興味である。是に於てか、二者の間に衝突の起るのは已むを得ない。今パスカルとスピノザとの如き二人物を比較して見ると、這般の相違が著しく現はれる。パスカルを恐れしめた自然界の無限は、まさにスピノザを喜ばし鼓舞せしめたのである。而かもスピノザはスピノザ式の宗教家であつた。蓋し智的興味が無意的に存在の評價をするやうになつたのである。此の豊滿なる存在も理解され得るものと思はれる時は、此の存

在は智的觀察點から見ては、實に諸價値の窠である。此窠は認識から來る深き悅樂の製造所であつて、吾人が若し自己は此大關係に固有な一員子であると觀するに於ては、此悅樂は特に偉大な力を有つことになる。さうなると其處に智的愛情といふやうなものが生じて來る。スピノザは此愛をば最高のもつと見たのである。彼れは此靜かな神來的觀得の中に、一切萬物を收めたからして、一切萬物は、彼れの眼には、一つの調和ある渾全なる圖像の姿を呈した。——是から類推して行くならば、宗教的感情がそれと智的感情との如き關係を有つてゐる他の諸感情に對する關係を知悉することもさまざまで難事であるまい。凡そ宗教的關係の存して居る所には、存在に於ける有價値物の保存を確保しやうとする努力が、必ず存して居る、但し其人は如何なるものを最高有價値物とするか、及存在に就て如何なる見解を有つて居るかといふことは、それには毫も關係はない。宗教的感情を可能ならしめる爲めには、どうしても其人は生活、真理、善、美等を經驗したことがあると豫想されなければならぬ。是等の價値が事實上の有と照合される時、そこに宗教的感情は活動してくるのだ。そこに宗教的感情と他の感情との相違や關係も見られるのだ。が、こゝに一つ注意して置かねばならぬことは、私しが二個の相異なる作用として區別した經驗、即ち生活、眞、善、美の經驗と、此等の價値と事

實上の實有との關係の經驗と、此二種の經驗は必しも時間を異にして現はれねばならぬと云ふ譯でない、二者が唯一つの作用中に合收され、従つて其當人は此區別を意識しないこともあり得るといふことである(第三十一節參照)。心理學的の記述に於てこそ、吾人はかゝる區別を付けもするが、實生活の上には、かゝる區別をなすの必要はない。古典時代の宗教的立脚地では、如何なる有價値の生活も、眞理も、善も、美も、宗教の域外には存してゐないのだから、かの宗教的爭論が甚だ鋭く刺激されるのである。其時代では宗教は價値ある要素をば一切集中吸収したが爲めに、それ等要素は各其獨立的特性を發揮する事ができなかつた。それができるやうになるのは、上來屢々述べた如く、精神的領域内に分業が起つて、其結果として宗教問題が掲げ出された時に始まるのだ。宗教的立脚地に種々異同のある所以は、蓋し一つは其經驗されたことの豫想さるゝ價値に異同があるからであり、一つは其立脚地の基礎となる存在解釋の異同があるからであり、今一つは價値と實有との關係を緊急な經驗の表象となして、此兩者を比較する爲めに使用される勢力の度に異同があるからだ。此三差別の源はと云へば、それは既に上に宗教をば價値と實有との關係によつて定めらるゝ感情であると見て述べた記述の中に含まれてゐる。或一つの宗教若しくは宗教的立脚地の特徴を遺漏なく舉

げるのには、どうしても右の三觀察點を基とせんければならぬ。上來述べた中にも、はた後章述ぶる中にも、是等觀察點の重要な所以を示す例は蓋し少くはあるまい。

第三十三章 若しも吾人が世界解釋をなすに當つて、最高價値が實現されつゝあるといふことを直接に見出し得るとするならば、換言すれば、存在は有價値物の安固なる窠であるといふことが明白であるとするならば、宗教的感情といふやうな格段なる感情は發生せぬであらう。存在の解釋と存在の評價との間には直接な一致が存ずることであらう、即ち世界の能働的原因と思はれるものが、同時に又有價値物實現の爲め的手段と思はれるものであらう。經濟學上の語で云へば、そこには限界利リベリテツといふやうなものはないことになるだらう。然るに實は——價値と實有との關係は一大問題であるから——有價値物保存の確信を維持せんが爲めには、格別の緊張努力が必要なのだ。

若しも人間が有價値物(自己及存在内の)の爲めに働く能力が無限であるならば、宗教的感情といふやうな格段なものは發生せぬであらう。宗教的感情は吾人の内外にある價値を確保せんとする努力——而かも抵抗に出會ふ努力を豫想して居る。人間には其極内最奥の所に於て、自己は依屬的なもの、分離されたものであるとの感じがある。依屬感情は前進せんとする努力の在る處に生ずるものである。繋がれて居る獸は其

鎖の全長以上に行かうとする時のみ、己れの依屬を感じる。若しも依屬感情はかの鈍癡から來る疲勞とは別なもの、若しくはそれより以上のものであるとするならば、其人は必ず意志の限界迄進んだのであると豫想されなければならぬ。檻中の獅子は格子の所をあちらこちら走つて、遂に其限界に達し、そこで己れの依屬を感じるのだ。若し彼れが靜に檻の後方に起居してたならば、依屬を感ずるといふことは決してあるまい。従つて己が世界を簡單なもの、調和的なものと觀じて居るだらう。併し依屬感情の起る爲めには、唯々意志の限界に達したといふことだけでは足りない。正に其限界に觸れ、而かも其限界にも拘らず、有價値物保存の願望が保たれてゐなければならぬ。人間の思惟や、能力が其限界に達しても、決して其實在性の否定されなやうな或價値界が表象せられなければならぬ。價値界の原理は、結局存在の因果關係の原理と同一のものであるとの豫感、即ち吾人をして存在の中に價値を發見せしむるものが、同時に又吾人をして此存在を理解し得せしめるのであるとの豫感イニシヤが起らねばならぬ。

シユライエールマツヘルが、宗教の眞髓は依屬感情にあると論じたことは、有名なことだ。併し彼れは此依屬てふことは、活動アクティヴによつて制限されたものであつて、此活動の限界に觸れて、始めて依屬感情が起るのだといふことを、十分には力説してゐない。又依

屬感情は人間が己れに最高價値と思はれたものを獲得せんともがく處に感せられるのだといふことも、十分には説かなかつた。

多くの宗教で云ふ罪惡意識の作用は、宗教的依屬感情の特徴を表明する一例である。罪惡意識とは、所詮人間が我評價によつて認められた意志理想（イデオロギイ）と我意志の現實との間に、不調和のあるのを感じるといふ程の謂に外ならぬものである。内面の現實と理想とをしかく相隔たらしめるものは、時としては怠弱、疲勞であり、時としては散漫又は狼狽であり、時としては偏頗な且つ頑固な凝念である。かゝる時には、是等凡ての障害にも拘らず、有價値物は存続する、殊に我自らの内面に於て存続して、遂にはそこで勝を奏するに違ひないとの確信が、突然として意識に上ぼつて來ることがある。是れが即ち解脫意識（フュルゼツツングスベフトライト）又は贖罪意識である。最高の民族宗教たる基督教及佛教に於ては、這般の内面的心理的劇曲が、各獨得の世界劇曲として、現はれて居る。此際に大宇宙の進行も、つまりは此劇を精神内で開展する爲めの方便と見做されて居る。

(乙) 宗教的信仰

第三十四節 宗教的經驗も、他の凡ての經驗と同様に、多少一定した表象に形作られ

るものである。而して其内容は、此當人の達し得た發展と智識との高下に相應するものである。價値と實有との間の調和若しくは不調和の關係は、叫喚（アッ）によつて、最も直接に表現される。人の表象圏が今迄よりも大なるものとなると、價値實有間の關係によつて引起される感情を、不知の間に、他の諸感情と照會し、比較するやうになる。従つて此等諸感情との類似（特に類比）又は對照によつて、其宗教的經驗は愈々精密なる表辭と名稱とを得ることになる。そこで宗教的言語では、生死、健病、光暗、眞偽、美醜、正邪など云ふ表辭が、宗教的領域で實驗された諸の對立を示す爲めに用ゐらるゝことになるのだ。元來之等の表辭は、何れも價値の最初の二類、即ち生活保存、及眞、美、善等の領域から採つて來たものである。

宗教的感情生活は、凡ての感情生活と同じく、快と不快との間、劇烈と疲勞との間、内面（インナー）と外面性（オウター）との間に、動搖去來するものである。が、何れの人間も、必ず多少統一や關聯を欲求するものであるから、之等の動搖の中に、若干の主要表象があつて、之れが情意（エモーション）の常に向する中心ともなり、又其諸種の經驗中の最主要なるものゝ表現ともならねばならぬ。情意は、其陰鬱時に於ては、その快活時に經驗し思考したものを確保しやうと求める。情意は、其動搖の裡にあつても、其動搖に逆つて、連續性を維持しやうと勉める。

宗教的信仰に於ては、常に宗教的感情の個々の表出が表現されるのみならず、猶ほ特に一つの努力——當人が最も強い深い經驗によつて認められた價值實有間の關係を確保せんとする努力が、表現せられる。

信仰といふ概念の中には、一の連続、一の繼續が、經驗の達し得る地平線以外に、又經驗に現はれて來る中絶や間隙を貫いて、必ずあると云ふ確信（ベシヤシヤシヤ）が含まれてゐる。茲に一人があつて、其人の生涯は未だ終結されてゐるのでもなく、又殘す隈なく私しに知れてゐないでも、若し私しが其の人は、如何なる轉變の中にも、いつも依然として居るに相違ないと思つて居るならば、之れは私しが其の人を信じて居るのである。又私しが若しも私の内に有つて居る最良のものを見捨てることなく、如何なる障害に遇ふとも、斷然として己れの決心を貫かんと思つて居るならば、之れは私が私自らを信じて居るのである。是れと同じく、宗教的信仰も價值實有間の根本關係は鞏固であり、確實であり、且つ之には破るべからざる關聯がある——尤も實有の状態や、隨つて價値の實際上の出現には、色々變化があるけれども——と云ふ確信である。信仰は忠實といふことゝ親縁がある、即ちそは其對象に對して忠實である事を豫想して居る。信仰は存在の客觀的連續を確保せんとする意志及情操の主觀的連續である。信仰の對象は價值保存である。

が併し信仰の存在といふ事が、正に個々の人格に價值保存の存する一證であるのだ。

最も簡單な且つ最も健全な信仰は、無意的に生ずるものである。といへばとて、それは決して信仰は、意志の仕事であると云ふを妨げない、——若し私しが拙著「心理學」で用ゐたやうに「意志」といふ語を廣義に解する以上は。夫れ状態は動搖するし、經驗は未終結で、且つ屢々矛盾を含むで居るから、其真中にあつて、或表辭又は説明が永續的に妥當性を有する爲めには、そこに一つの活動發展が必要だ。此活動の最も簡單なものは、本能的信頼（ベシヤシヤシヤ）若しくは確かな期待（ベシヤシヤシヤ）として現はれる。價値と實有との對立が愈々著しく愈々明となるに及べば、信仰は欲望、願望、意向（ベシヤシヤシヤ）若しくは決心（ベシヤシヤシヤ）となつて現はれる。此時に於ては、情意の凡ての力は、此指導となり救手となる思想を中心として集中せられて、重要な關係のある事柄は、愈々明かに意識せられる。加之信仰に於ては、將來實現せられるべきものが現存するとして實驗せられる、之れは丁度決意の刹那には、其實行迄の道は尙遙かであるに拘らず、自己は既に行爲しつゝある者の如くに思ふのと同様である。かくの如き豫取（ベシヤシヤシヤ）によつて、手段と目的との區別は消滅して、準備時、期待時、もはや將來に向つての只の手段ではない。蓋し所作それ自らが既に最高の賞與であるから、所作の結果は既に所作中に與へられて居るのである。之を宗教の言語で云へば、曰く、永生

は現時の中にあり、久しき時を経て後に來るにあらずと。

されば信仰と意志との間には親縁がある。純然たる本能的のもの以上の意志表出のことを述べるに付ては、其主要點は其達せらるべき目的表象(觀念)を確保するといふことである。其目的が更に遠き目的の手段であるか否かの如きは問ふに及ばぬ。此契機——即ち多少隔たれる一つの表象を多少の抵抗に逆つて確保すること——は信仰と意志との概念を甚だしく相混同せしめるものであつて、爲めに此兩者は同一心現象の異なる名稱であるともいはれ得る程である。が、強いて區別を立つれば、信仰は一つの安心及歸順——唯一の表象を中心とした集中に含まれ居る安心及歸順の謂である。若しもそこにかゝる集中に達せんとする一定の努力があつたなら、之を指して「信仰の意志」と云ふてよからう。之を逆に、意志の努力に心から歸順して、其勢力を確信して居ることは、意志の働きを成就せしめる上に必然的な條件であるから、其意味でならば、之を「意志の信仰」といふてもよからう。

第三十五節 宗教的信仰の性質上の著しき差別は——宗教的感情の性質上の差別と同様に(第三十二節)——價值及評價動機の差別、實有に對する認識の差別、價值と實有とを照會し比較するに用ゐらるゝ勢力の差別によつて、制限されてゐる。が、是等諸差別は、

必ずしも同一の意義を有つてはゐない。最後に擧げた差別が最も重要なものであることは、容易に見得られるだらう。

人には何が有價值であるかを決するものは評價動機であるが、之れは個人、人種、時代の異なるに従つて、其種類にも範圍にも異同がある。評價動機は或は希望であることもあり、或は恐怖であることもある。或は利己的、少くとも個人的であることがあり、或は同情的であることがある。或は簡単なこともあり、或は複雑な事もある。複雑な時は、其互に働きあつて居る諸要素間の關係の種々なるに従つて、其音色クラシクフルにも種々ある。範圍の上にも又利己主義、個人主義及同情、この區別は分明なものである。以上は其保存さるべき價值の範圍が只個々人の上のみ(多少意識的に孤立せしめて)結び付けられるか、或は一群の人間及努力を包括して、個々人の保存や努力は只個々の一員子とのみ見做されるかによつての區別である。

世界觀といふものは、價值が開展し保存される仕方を説いたものであるから、其點で宗教的信仰に向つて大なる意義を有つてゐる。世界觀は有價物の運命が定められる大演劇の舞臺全局を表はしたものであつて、其舞臺の如何は、劇の種類及進行を様々に定めるのである。

然るに宗教特有の契機は、——果して上來の記述が正しいとすれば——價値の評價と世界觀との照合によつて、初めて現はるべきである。故に意識に於て、實有と價値とを照合比較するのに用ゐられる勢力と内面性とに異同がある所から起る差別は、宗教的信仰の上に作用する差別中最も重要な者である。此一群の差別は、宗教的總合の差別と名づけたがよからうと思はれる。勿論かの三契機はいつも合併して働くには相違ないのだけれど、最後の者が最も中心的のものである。私しは以下此最後に擧げた關係が種々である所から生ずる差別の最も標本的(チレカル)のもの、二三に就て述べるであらう。

第三十六節 最も著しい且つ最も屢々見らるゝ宗教的信仰の一類型は、安靜の欲求によつて定められたものである。凡そ生活中に疲勞や倦怠を持來すものは數多あれど、就中不安と散漫との二者であらう。吾人は多くの方面から感化影響を受けるものだから、思想を凝集するといふことは甚だ難しい。又多くの方面に引張られるものだから、一つの目的を中心として、之に意志を集中するといふことも、甚だ骨が折れる。又多くの種々の感情や又其等感情の交替の爲めに刺激されて、情意の内面的調和は、いつも傷けられんとするの危険に臨んで居る。吾人は理想に對する不調和の感情の爲めに内面的困窮を感じ、又他方では、苦痛の爲めに、如何にも脆弱の爲めに、且つ下等な欲求

に支配せられるが爲めに、常に吾人は外面的困窮を感じる。

ウ。バ。ニ。シ。ヤ。ド。に曰く、我(ア。ト。マ。ン)罪なき者、酷死、苦渴、飢より離脱せる者、——其願は正しく、其決断は正しき者——是れを人は攻究せずばあるべからず、之を認識せんと求めざるべからず。此我を發見し認識する者は、凡べての世界と願とに達するなり」と。又曰く、我を救へ、此世界經過に於て、我は涸井の蛙の如く感ずればなり」と。——ナ。ザ。レ。の。耶。蘇。は曰く、疲れたる者重きを荷へる者は盡く我に來れ、我は汝等を慰めんとす……我に學べ、然らば靈魂の安靜を得ん」と。ア。ウ。グ。ス。チ。ヌ。ス。は己れの神に向つて曰ふた、汝に於て安靜を得る迄は、我心は不安なり」と。かゝる安靜の欲求は、聖テ。レ。ズ。や。バ。ス。カ。ル。や。ゼ。レ。ン。キ。ー。ル。ケ。ガ。ー。ド。(Søren Kierkegaard)のやうな性質の人々にあつては、甚だしく激情的である。アウグスチヌスに於ても、強き激調の認められぬでもないが、彼れは強く緊張した希求者であると同時に、常にプラトン派であり、寺院候であることを失はない。正に此等諸要素を合はせ有つて居る所が、宗教的生活史中彼れが傑出せる所以であるのだ。聖テ。レ。ズ。は神と合一したいと云ふ欲求を烈しく感じて、遂には唯死のみが之を満足せしめ得ると迄になつた、曰く、予は死より外他の何れの處にも、此生を求むべきかを知らざりき。何物も我れの願に適する能はず、刻々我心は裂けんとし、我は我靈魂の

畧奪さるゝが如くに感せりと。又曰く、我れは生に渴す。我れは死しつゝ活けるなり！我は死する能はざるが故に死せんとす。水より逐出されたる蛙は、尙己れの苦の終りを見る。されど我れの此苦しき生は、如何なる死とか比し得べけんやと。キールケガードにも、生活戦争から救はれたいといふことが、最大事であつた。彼れは之を其墓銘に記した、曰く、今暫時にして我れは之を見ん。其時こそは争は全く消え失せん」と。此篤信家は、此世の生活をば、恰も異素域ヘテロネーションの中にあるが如くに感じたのである。内面と外面との間、生活と其条件との間に、不調和が起つて來たのである。陸上の蛙といふ圖像が、キールケガードには現はれてゐる。此圖像は此類型の特徴とも云ふべきで、ウバニシヤド中の印度人にも、十六世紀の西班牙の尼にも、十九世紀の北方の思想家にも、其どれにも見られるのである。此特相は宗教の心理を明かにする者である。人間の目的は無限である、然るに人間は其生を有限の世界に送らねばならぬ。そこで彼れの生存は、痙攣的性質を帯びる事になる。此對立はキールケガードに於ては、パスカルに於ても既に、聖テレーズに於てよりも、更に著しく力説せられて居る。テレーズに於ては、此對立によつて、渴仰と熱切な勤求とが刺激されて、彼女の意志は最高對象の爲めに全く填充され、己れの實驗を分析し解釋せんとして働くものは、唯々記憶と想像とばかり

であつた。パスカルやキールケガードに於ては、其いつも出て來るものは意志である。眞の生活と實際上の生活關係との不調和に反抗して、己れを主張せんとする意志である。特に其思想を信仰對象に凝著せしめて、疑の手から免れんとする意志である。此二人はかゝる特相を有つてゐるから、後章に述べる諸類型中の一つに屬するのである。

第三十七節 右の類型は、不調和が基となつて、欲求が起るといふ事を、其特徴としてゐるのだが、之に反して、自己の發展及歸順の欲求を特徴として居る一つの類型がある。此欲求は一切の對立や制限を顧みず、却つて之を超越せんとするものである。宗教的感情は、茲では一種特別の感情とはなつてゐない、唯是れ迄既に有價値物に附纏されてゐた感情が、今一層高進し擴張されたものに過ぎない。茲では宗教的感情は、自己保存欲の擴張によつて、生ずるのである。茲では自己主張と歸順との間に對立が起らない、蓋しこゝに所謂歸順は、只己れ一個の私利の爲めだけでは用ゐ切れない程に、多くの力と感情とを有つて居ることから、起つたものであるからである。之れによつて他人の生活、終には全存在をも、烈しき喜悅と感奮とを以て、抱取するやうになる。茲では其宗教は生活力と生活の喜びから發來してゐる。勿論茲でも安靜を求めてはゐるが、其安靜は苦痛や散漫に従ふ安靜でなく、如何なる有限物も満足せしめることの出來ない一

つの勤求に従ふ安靜である。アリストテレスも既に云つた幸福なる者は己れの圍りに生を見んことを欲す、己れの與づかり己れの擔ひ得る生をと。

此の類型は、近時では、カムパネラ (Campanella)、パットロー (Joseph Butler)、ルソー (Rousseau) に於て、甚だ面白いのが見られる。特に著しいのはパットローである。彼れ曰く「神に對する愛に就て」(Über die Liebe zu Gott)てふ説教集の中に、「我等は地上より離るゝ能はず、又地上に於ける己れの全所業を變ずる能はざると同じく、己れの本性をも變ずる能はざるなり。故に己れの自覺せる能力を練修することを外にして、精神的練修を望むは不可なり。宗教は新奇の感情を要求するものにあらず、只己れの既に所有せる諸の感情を指導せよと要求するのみ、よしそれ等感情は其本性に相應せざる事物の上のみに限らるゝものなるにせよ」と。——此類型はゲーテ(フアウストの信仰告白、及マリエンバード悲歌)の中のやシユライエルマツヘル(宗教論の中の)の根本思想となつてゐるものである。英國の神學者モリス (Mr. D. Maurice) にも此類型は現はれてゐるが、其様子が甚だ約翰傳のそれと似通つてゐる。彼れは神からの分離が取りも直さず地獄であるとして、「凡ての神學を罪惡から建設するやうな神學者とは全く反して——一つの書翰中にかう云つてゐる。曰く「如何に我は我自ら及凡ての人に告げんと憧がれたるぞ、我等の避け逃れざるべからざる地獄とは、完全なる善を知らざること、及かゝる善より離るることにして、我等の求むべき天國とは、かゝる善を知り之れに與づかるの謂なることを」と。

第三十八節 第三の類型の特徴は、智的及美的要素が旨と活動し居てる所にあるのだ。沈思的性質の人は、汲々として價值と實有との關係の明かに知れるやうな全體解釋を得んと求めるものである。茲に主にも働くものは、或は理解を求むる思惟の欲求であり、或は直觀的の圖像を求める想像力の欲求である。プラトンの觀念論は、此二個の欲求を同時に満足せしめたものである。彼れは永久の觀念こそ眞實在である、之に比すれば、轉變的なる感覺的世界は迷妄に過ぎずと觀じて、さう觀ずることに於て安靜を得た。此流の傾向は、ウパニシヤドの中にも、既に見られる。又此類型はプラトンから基督教神學の中に這入つた。即ちアウグステヌスや、中世紀の神秘家や、近時の思辨的神學者甚だ微弱な形ではあるが、などに、其跟跡がある。が、此類型の代表者中最も著しいのは、スピノザである(第三十二節參照)。彼れの思惟は、それが經驗を基礎にして立つて居る限りに於ては、判然たる實在論ではあるが、併し萬物を、永久者の光に於て直觀することが、彼れに取つては最高完成であつたのだ。かゝる直觀は、固より眞摯なる

思惟所作によつてのみ得らるべきものではあるが、實は科學的と云はんよりは、寧ろ藝術的の種類に屬するものである。かゝる直觀を得ることは、スピノザには最高の善きものであつた、永續的な深遠な満足を與へる所の唯一のものであつた。最も内面的な生活と存在に付ての最も眞摯なる思惟とが、此直觀に於て合一する、而して之れから生じ來る認識上の喜悅は全世界觀念を光被して、かの有終的、有限的立脚地に執著するところから起る一切の不調和を消し去るのである。一切の感情や經驗は、何れも此最高の精神状態の助けとなるのであつて、此善きものへの門は、之れに向つて勉める人には、誰にも開いてゐる。有終的の諸善の爲めに起る人間間の一切の争は消え失せて、かの善きものに對する喜びは、之れに與づかる人が多ければ多い程、愈々以て増加すると、かやうにスピノザは觀じてたのだ。

此類型の多くの代表者は、最高觀念若しくは智的直觀をば己れに取つての至高者となし、之をば最高科學の結果であるかの如くに思つてゐるやうだが、それは必竟一つの迷妄である、認識の條件及限界といふことに就ての研究が十分でない所から起る迷妄である。かゝる人々が、若しも哲學をば其最終の住所とするならば、それは科學としての哲學ではなく、藝術としての哲學である。併しさうであるにしても、此類型の功績は

決して没せらるべきではない。蓋し思惟は生活の上に重要なものである(其思惟が既に自己の限界線上に立ちつゝある時でも)といふ事を宣べたのは、此類型である。實に思惟の術は、生活の術に取つては、頗る重要なものである。世が若し此種の類型の代表者を缺いてゐたなら、世は必ず精神上の野蠻状態に退步するであらう。

第三十九節 此最後に掲げた形の宗教的信仰は、甚だ思辨的及藝術的見解に接近したものであるが、若しも此信仰が信賴ある邁進として現はれる時は、それは既に深く意志の領域に入り込むで居るのである。ルッテルやツキンゴリ(Nawigori)は、屢々信仰と智識との差は只度の差に過ぎないと云ふスコラ派の説に鋭く反對して、信仰の本質は快活なる信賴(Fiducia)にあると力を入れて唱導した。ルッテルは終に此思想を其著、大カテキズム中に強く鼓吹し、終に之を神の定義の基として使つた。曰く、神とはあらゆる困扼の中にあつて、よく人の爲めに、凡ての善及隠家となるもの、謂なり、故に一つの神ありとは、心から之れに信賴して、之を信仰する事に外ならず。心の信賴と信仰のみが神をも偶像をも作るなりとは、予が屢言ひたる所なり。信仰と信賴にして正しからんには、汝の神も亦正しからん。若し其信賴にして不正、虚偽ならんには、其處には正しき神はあることなしと。かゝる頑強なる信賴は不調和及困扼の感情を豫想してはゐる

が(此迄は第一の類型に似て居る第三十六節参照)而かも此信頼は其困扼は打勝たれる、否寧ろ既に打勝たれたものであると定めて居るのである。此信頼こそは正にルツテルの根本思想で、而して又彼れの創立した新宗教彼自らは之を創立するつもりはなかつたが)の根本思想である。若しも不調和を脱して調和に行くの運動が——第一の類型に於ける如く——いつくも行はれなければならぬとすれば、その爲めに一切の時と力を奪はれて、人間の實生活上の興味や事業に與づかるといふことは、少しもできなくなるであらう。併し我れは既に度せられた——最大主要事に關しては——との快活な信仰があれば、今一層積極的に現實の人生に關係して全幅の心を捧げて、人文の發展に與づかることができる。さればルツテルは其小著「一基督教者の自由に就て」(von der Freiheit eines Christenmenschen)の中に曰く「基督は己れを凡ての人の僕となせり、彼れは之れによつて凡ての物を支配するの權を得たるなり」と。蓋し自由と大なる力とは、生活の本營に對する快活なる信頼から出で來るものである。此信頼は戦争によつて得られる(若しくは戦争によつて得られたことを豫想する)。此點に於て、此類型は第一の類型に似て居るが、併し第二の類型第三十七節及第三の類型第三十八節とは反對に立つてゐる。蓋し後の二者は、重もに精神力の直接發展といふことを以て、其特徴にして居るからである。

ある。

第四十節 諦め(Resignation)の容積と重量とは、宗教的信仰の性質を區別する上に、重要な條件である。第二の類型(第三十七節)に於ては、所謂諦めといふものは、殆んど少しも現はれてゐない。他の類型に於ては、多少の意義を有つてゐる。が、併し諦らめといふものには、度の差があるばかりでなく、質の差もある。諦らめの感情が生ずるのに、甚だ種々の仕方がある。且つ其成分若しくは動機相互の間に生じ得べき關係が、種種であるに従つて、其著色も亦種々である。或は悲哀や渴仰の性質を帯びてゐることがあり、或は冷淡や沈痛や滑稽の性質を帯びてゐることがあり、或は又人力の有限なるを理解すること、即ち存在の大關係と人間との關係を理解することから來るかの智的満足といふやうなもの、性質を有つてゐることもある。又誘惑に疲れ刺激を厭ふことから起るものもある。これは其の願望が幾度も——達せられないことを見ると、そこに感情が其爲めに鈍癩されるのである。然るに有價値物の世界は、吾人人間の思想や願望の達し得るよりも遙かに廣大であると云ふ意識が起つてくると、諦めは積極的の形を取つて現はれる。よしや人間が價値と名づけた(若しくは價値と名づくべく餘儀なくされた)者が存続しない時でも、價値は尙存続し得るのだ！。有價値物が實現され存続

される方法を理解する上には、吾人の能力に限りがあると同時に、吾人の評價能力にも限りがあるのだ。

意志が既に其限界に接してゐながら、尙も鈍癡することなく、疲勞することなく、願くは最高有價物に其至當の成行來れかしとの願望を維持する時に於ては、こゝに最も深奥な形の信仰が現はれてくる。耶蘇の祈りに曰く、願くは我れにはあらず、汝の意志の達せられんことをと。之れは恐らく未曾有の最深の宗教的言語であらう。こゝでは意志は捨てられたのであるが、併しその捨てるといふことが、正に一つの積極的の願望である、若しくは積極的願望の消極的方面であるのだ。

第四十一節 吾人の評價能力や理解力には限りがあるといふのと、吾人の用ゆる唯一つの評價標準に背いて居るものにも、尙積極的價値があり得るといふのとは、全く別なことである。若しも此後の方の事が最高の宗教的信仰の特徴でなければならぬとすれば、其信仰は、多少癡癡的な形を有つて、全く我儘勝手な動作によつてのみ、生ずる事が出来るのだ。こゝでは人は一の假定に縋がつて居るのだ、此假定は一寸見ると唯一の救済方法のやうに思はれるが、實はパラドックスを有つて居る(第二十三節—第二十四節参照)。だから一歩進むと背理に陥つてしまふ。そこでかの快活な歸順や豫取

はなくなつて、我儘勝手な且つ狂熱じみた假定が入つて来る。こゝの標準で行くと、信仰と人間的評價及人間的理解との衝突がひどくなればなる程、正しく其信仰の立脚地が高くなる譯だ。

緊張と争ひとは、何れの發展に於ても、現はれて来るもので、生活の健全及力の表現となるものである。而して新しき内容が採用され、新しき問題が解かれなければならぬやうな時代に於て、特に然るのである。併しかゝる衝突状態をば計量の標準とするのは、斷じて不可である。是等の状態が全生活の發展の上に有つてゐる意義の如何こそは、正に是等状態を計るの標準となさるべきものであるが、之を逆にして、生活發展をばそれが伴ひ来る衝突によつて計るのは、斷じて不可である。之れと同じやうに、かの癡癡的假定は、唯々宗教的信仰の最後の「一進出」に過ぎぬ。——即ちそれは宗教的發展がもはや是迄のと同じ假定の下には續き行くことはできぬといふことを告げる一徴候に外ならぬ。カントの假定は、所謂「自然的神學」の時代は過ぎ去つたことを證するものであるし、パスカルやキールケガードのパラドックスは、教會的宗義學と人間の精神生活の全基礎との衝突は遂に融和されるべきものでないといふことを證するものである。

若しかゝる特徴を有つて居る此立脚地が、果して本來の宗教的立脚地であるとする

ならば、宗教の本質は價值保存の信仰にあるといふ假定は、許されぬことになる。此立脚地に從ふと、其信せらるべき筈の「神的價值」と人間の價值との間には、何の關係もないことになるからである。

第四十二節 上來述べ來つた外に、尙ほあり得べき類型は澤山あるが、今は左にそれらの中の「一つだけ示さうと思ふ。此類型の特徴は、それが——諦らめ類型(第四十節)及癡癡類型(第四十一節)と同じく——自家の標準を捨て、しまつてゐながら、而かもかの快活なる邁進(第三十九節)に接近してるといふ所にあるのだ。一つの模範、一つの教權に結び付くといふことが、此類型の御定まりだ。茲では信仰は一つの反射である、反響である、但しそれは云ふ迄もなく、心から模範に歸順することによつて生ずる反響である。故に此信仰は獨立的の直接經驗を基として立つてゐるのでなく、他人の經驗に對する信賴を基として居るのだ。が、己れの經驗も全く排斥されてゐるのではない、模範に信賴して、それを基にして生活を營むことができる、模範の光明に導かれて我も光明に接することができるといふことだけは、どうしても自ら經驗せなければならぬ。——此模範との關係も、矢張り一つの信仰關係であるから、甚だ異なる種々の類型——勿論上に述べたものも、皆又此關係内に現はれ得るのだ。

凡て自己の腕でなした經驗のみを基礎として、人生觀(それは宗教的信仰の性質を有つて居るものにもせよ、さうでないものにもせよ)を建てる者としては、恐らくは只の一人もあるまい。模範と傳承とは我等を全然規定する、特に吾人の後來なさんとする經驗、及其その經驗を吾人は如何様に我生活中に採用するかといふ其様式をも規定する。而して宗教的表象の或一つの内容又は或一つの形式を唯一の我信仰内容と見て、著しく之れに重きを置く時は、こゝに其模範及教權に對する依屬が、無條件的のものとなり、終には此依屬のみが、唯一の徳と思はれることになる。

教會が神學的思辨の道をたどつて、多數人の理解力を超越したやうな一系の教理を組織したときに、多數の思辨的の教義例へば三位一體説の如き)に付ては、俗人は自己の腕によつて之を信するの必要はない、唯々「教會は之を信すと信せらるゝが故に、我れも亦之を信する」と云ふだけで十分であるぞと宣言したのは、誠に御情け深い次第で、人道に協つて居る。教會の信仰を以て満足せよといふ此好意には、慥に一つの功德がある、何となれば此好意は、凡てを信するの愛より發するものなれば、と人々は考へたのである。インノチエンツ (Innocenz) 三世及其の以後の法王は、かくの如き所謂「未開の信仰(fides implicit)」を認可した。其目的は、之れによつて、俗人が神學上の異説に迷つて、終には

異教に墮するといふことを免れしめやうとしたのである。此種の信仰は所謂炭屋信仰の名を得たものであるが、これは一つの炭屋の話しから來たのだ(ルツテルの傳へた所とエラスムス(Erasmus Rotterdam)が傳へた所とは、多少相違してはゐるが)。此炭屋は「汝は何を信するかとの間に對して、唯、聖なる教會の信するものを」とばかり答へて、其所謂聖なる教會は何を信じてるかは、少しも御存知なかつたとのことだ。

ルツテルが新教派的熱心を以て發した宣言に曰く、かゝる炭屋信仰以外の信仰を有せざる者は地獄に墮すべきなりと。併し新教派の教會は——否、恐らくは他の何れの教會も——實は炭屋信仰を排斥することはできぬのだ。若しも教會が個々の信者自身の經驗と教會團體の「共通經驗」との二者を區別して、事柄其者の性質上どうしても個人自らの經驗の對象とはなり得べからざるものを信せねばならぬといふならば、此間接的信仰はどうしても認可されなければならぬ、避け得べきでない。新教派が、個々人は己れ自ら經驗をして、それから結論を得なければならぬ義務があると強く唱へ出したのは、贊めてよろしい。が、實は其新教派は、古き教會から、甚だ澤山のものゝ密かに取り込むのである——例へば三位一體説の如き、それである。中世紀の教會をして「未開信仰」の概念を造り掲ぐるに至らしめたものは、正に此三位一體説であるのだ。——されば此概念

を使用しないでも、事は濟むと思ふのは、一つの迷妄である。——且つ此概念は、人道上及教育上に、大なる意義を有つてゐる。總じて人間の發展は、誰でも模範や教權に己れを子供らしく結び付けることを以て、始めとするものである。人が若しも或一つの模範に結び付いてゐることが、生活経過の上に益しないのを見る時は、自己の經驗で別に他の模範を選ぶことになるだらう。これが人間の自由性の最初の發表である。愈々發展するに従つて、自己の獨立的經驗の結果が、甚だ重せられるやうになる。特に少數の人人にあつては——精神界の英傑にあつては——其自己の活動は獨創的であつて、深さも廣さも頗る大きいものだから、遂にはよく人類の模範ともなり得るに至るのだ。

新教派の精神から云へば、何人も其經驗や、經驗の基礎や、經驗の結果に付て、自由に討究して差支はない筈である。傳承や模範も、宜しく歴史の批評眼を以て、討究せらるべきである。心理學は其の所謂經驗は果して自然的且つ直接的の者であるか否かを検査し、論理學は諸の假定間の内面的關係を究め、倫理學は價値の眞偽を質すべきである。若しかゝる討究を排斥するならば、人は野蠻に退歩するか、但しはかの背理墨守の癡癡的動作に陥るの外はない。宗教的意識は、宗教的價値をも、智的價値をも、はた又道德的價値をも有つてゐない傳承を、固守せんとする傾きのある者だ。かゝる傳承は何

人も實際に經驗することの出来ない死せる價值であるが、人は唯々それが若し倒れたらば己れも卷添を受けんかとの恐から、之を捨て去る勇氣を有つてゐないばかりだ。オイケン (Rudolf Eucken) が云ふた如く、實に人は必要なものを失はざらんが爲めに、可能なものを固守するのである。そこで其必然の歸結として、上(第四十一節)に述べた瘡癩的の直観に陥るのである。此直観は不可能なものとなつたものと必要なものとの繋ぎ合せを特徴として居るが、此繋ぎ合せは傳承を非批評的に墨守すること——惡ひ意味の炭屋信仰——から起つて來るのだ。

第四十三節 上來述べ來つた諸類型は、何れも個人的性質のものであつたが、今茲には最高等の民族宗教の中に現はれて居る大なる差別相に就て述べやう。是等の類型は、古代の宗教的傳説や、人種の特性や、數百年間の經驗等の相互作用の下に、發展したものである。特にこゝに述べやうとする二つの主類型は、精神發展の上に、深遠且つ永續的な意義を有つて居るものである。

其一の主類型の特徴は、生存競争を超越して、變化や對立や一切の二元性や差別から脱却しやうといふ欲求を有つて居ることである。

凡て差別には苦惱が伴ひ、變化には不安が伴ふ、而して苦惱と不安とは人をして更に良き状態に到らんと望ましめる——而かもかゝる状態に達して麻痺得らるゝものは、更に酸き失望である。かゝる波動は全く防がれなければならぬ、亡くされなければならぬ。永久的のもの、不變のものに於てのみ、安靜はある。然るに凡ての表象は、何れも皆差別によつて規定された不安定な經驗界から生じたものであるから、如何なる表辭を以てするとも、吾々の望むやうな永久的不變的状态を言ひ表し得ない。而して一切の運動や變化は、必竟迷妄に過ぎないのだから、結局は此欲求それ自らも——かの状態が得られた其曉には——又一つの迷妄である。要するに人は一切の欲求から離脱されることを欲求するのである。

此類型は、一部は個人的の類型の第一(第三十六節)に似て居り、一部は其第三(第三十八節)に似て居る。印度的宗教態、特に佛教の涅槃説の如きは、最もよく此類型の特徴を表明したものである。涅槃は絶無の謂でない、無論或一つの存在形式である。併し常に流轉して已まざる經驗から採つて來る性質は、何れも此に適合しない。故に經驗で知られた状態との比較上、只絶無と見ゆるばかりなのである。之れは一切の欲求、苦惱、憎惡、激情、生死等からの離脱である。涅槃は、出來得る限り、思惟や意志を集中させることによつて、達せられるのだ。——新プラトン派及中世紀の神秘派にも、右と類似の傾向が

見られる。——凡そ如何なる宗教態に於ても、不變的と變化的との對立といふことが、必ず其一部となつて居るには相違ないけれど、特に此主類型では、それが唯一の重要位置を占めて居る。

他の一つの主類型に於ても、争からの解脱といふことが、大事なことになつてゐる。併し茲では、かの諸の對立は、互に同じ程の意義を有つてるとは見做されてゐない。何となれば、個々人は相争ふ諸力の何れか一つに味方して、其勝利によつて解脱は得られると見るのであつて、個々人が争鬪界一切を超越することによつてのみ解脱は得られるとはしないからである。生活は善惡二力の争である。此争は最終まで當然及必然に續けられなければならない。此争は實在性を有つてゐる。而して人は此争の續く間、何れの方に屬してゐるかが、大切な問題になるのである。——ツアラツーストラ教及基督教は此主類型の大なる代表者である。此類型の意義の存する所は、歴史的發展及道德的努力に最も重きを置くといふ邊にあるのだ。茲では時間も、はた時間に於ける生活も、共に不可疑の實在性を具して居る(第十四節參照)。

此等二個の主類型の間には、多くの中間形式があり、又二者の組合せも甚だ多くある事は勿論である。何となれば其の一つの主類型は他の一つの主類型の上に、歴史的影響を與へるからである。印度希臘の類型は、新プラトン派を媒として、基督教的類型の上に、影響を與へた。而して此二つの類型が相衝突し相互作用する状態は、かの全歐の思想發展の上に大影響を與へたアウグスチヌス其人に於て、よく見られる。不變的と變化的との對立は、善と惡との對立に取つて換らんとする傾きがある。かの基督教徒の一人が云ふた、神は凡ての中の最も變化的の者なりといふやうな言葉は、印度人や希臘人からは云ふまでもなく、恐らくはアウグスチヌスの口からも出て來ない。

究竟目的(争からの解脱か、或は争に於ての勝利か、それは何れにもせよ)が到達若しくは確保された以後の時間と、暗黒や鈍麻や絶望が跋扈しつゝある時間と、此二種の時間の對立が經驗せられるといふことは、右の二個の主類型に共通である。而して是等二種の心状態は、對照作用によつて、相互に愈々顯明となる。我れは最高者と合一して居ると感じる時は、高揚した晴朗な心状態となるであらう、而してかゝる状態を親しく熟知した人には、陰鬱な低調な状態は、二重に苦しく味氣なき者と感せられるであらう。又之と逆に、前の状態は、後の状態との對照によつて、二重の光輝を受けることになるだらう。で、人格生活の連續を保たんが爲めには、茲に信仰(忠實としての、第二十四節を見よ)といふものが必要である。蓋し陰鬱な刹那の間には、晴朗な刹那は迷妄と思はれる

であらう。そこで此暗黒の時にも、よく晴朗且つ強固にすることができ、凡ての慰藉が亡くなつた時でも、凡ての價値は決して消滅しないといふ確信を抱いて、かの正當の關係を確保するといふことが、大切なこととなるのである。——かゝる動搖去來は、第二の主類型に於ては、第一のに於てよりも、更に列しく且つ更に屢である。が、是れはつまり二者の性質の相違からくる當然の結果である。第二の主類型に於ては時間關係が甚だ著大な意義を有つてゐるから、其二種の相異なる諸刹那が更に甚しく區別される、而して時としては其勝利意識を更に赫耀たらしめんが爲めに、相反せる情調の間を去來して、極端の状態を實驗し經歷しやうとする欲求さへも、存じて居ることがある。かかる欲求は、特に儀禮に於て、明かに現はれて來る。

第四十四節 神の概念は、信仰の概念と合致するものである。純粹の理論的(即ち認識論的形而上學的)立脚地から見れば、神とは只存在の連續性、従つて其可解性の原理を意味し得るのみである。宗教的立脚地から云へば、神とは——信仰の對象として——一切の動搖及争鬪の中を貫いての價値保存の原理を意味する——或は御好みとならば、存在に於ける忠實の原理と云つてよろしい。宗教問題が若しも完全に解釋されるならば、此等兩原理の一致も亦證明し得られるであらう(第十一節、第十二節參照)。此兩者間の

類比は頗る著しい。更に一步を進めるなら、同一性に達することであらう。併しかゝる一轉歩は、果して矛盾なき概念に到着する事なしになし得らるゝであらうか。是れは大疑問である。吾人は後章に於て他の方面から此疑問に就て論究するであらう。

宗教的經驗は、それがあらゆる事物の障害の中に一貫して價値が保存せられるといふ信仰に導く者である限りに於ては、神の經驗と云つてよい。神を經驗しやうと欲する者は、其眼を實有てふ硬皮の背後に有價値の核實を見出すやうに慣れしめねばならぬ、而して又かゝる核實は、いつも見出し得らるゝに相違ないといふ忍耐強き希望を、其心内に養はんければならぬ。「神の國の爲めに働かんと欲する者は、有價値物を發見し、産出し、主張する爲めに働かねばならぬ。さすれば、汝は彼れを感じ、汝の心は聖き快感の爲めに躍り、汝の胸中にある彼れは、永遠の聲として汝に聞かれるであらう」。

「神」てふ語を、右の如くに訂正するに付ては、上に(第三十一節)宗教てふ語に關して云々したことが正しくこゝにもあてはまる。諸種の立脚地の間の親縁は、之を心理學的に見ると、全く獨斷的に見たのよりは、更に甚だ大きいのだ。

此章に於て述べて來た宗教心理學の研究は、宗教の本質は價値保存の信仰にあるといふ假定を大體に於て證明し得たと思ふ。即ち宗教的經驗の性質や宗教的信仰に關