

して居る。之を望むのが何故に不當であらうか。凡べて眞摯な努力は、皆之に寄與することが出来やう。

第五章 人格主義

永久の謎を各自隨意の様式にて表はし得るは、各人に授けられたる權利なり、是れ唯一の普遍的事柄なり。

ケニーヨ

(甲) 人格主義の意義及其根據

第九十二節 人格主義は——其意義及根據の上から見れば——正に宗教哲學の心理學的部門と倫理學的部門との境界線上に立つてゐる。人格主義とは、宗教哲學に於ては、宗教界に於ける人格的差別の根據及價値の原則といふほどの義である。人格主義は、倫理上及法律上にも、大なる意義を有つて居る、而して其根據及意義は、種々の領域に於て、或一定の類比を見ることのできる。宗教界に於て、此主義の必要なる所以は、一部は倫理上に用ゐられ居る假定から來り、一部は宗教に固有な假定から來るのである。

人格的存在物は決して唯手段として取扱はるべき者でない、手段であると同時に、又

第一に、目的であると思われなければならぬ。其理由は、人格的存在物は、吾人の經驗に於ては、存在の價値中心として存立して居ること、即ち價値を感じ且つ認める生ける中心點として存立して居るといふことにある。人格は吾人の經驗内の他の一切のものに價値を附與するものである。宗教問題の刺は、大部分は宗教に於ける價値概念を管に心理學上に妥當ならしめるのみでなく、又之を宇宙論上にも妥當ならしめんと欲する所から來るのである。此刺は取り去ることができらうか疑はしい。このことは既に前章に論じた。茲に私しの眼中に置く所は、只經驗の領域である。此領域にあつては、人間の人格は評價の主體として現はれて來るが故に、それらは獨立的直接的價値を有つてゐるとせんければならぬ。價値中心の妨害は、必然的に價値の減少を齎し來るが故に各妨害——各壓迫及各苦痛——は、只教育上の手段としてのみ、即ち何時かは捨て去らねばならぬ手段としてのみ、許さるべきである。凡べて教權は、妨害、壓迫、若しくは苦痛を與へる。故に教權は只手段となるべきものである。間接價値が直接價値に従屬すべきものである如く、教權主義は人格主義に従屬すべきものである。妨害、制限、壓迫、及苦痛を與へやうとする人に、其理由を辨明するの責任がある。教權が其根據として頼む所は、それが人格主義の徹底に必要な條件であるといふことであるが、之

に反して人格は其根據を何づれの教權からも仰がない。是迄に現はれた成立宗教は、いつも教權を絶對的にせんとする傾きを多少有つてゐる。特に舊教に於ては、教權主義が絶對的の主義として、徹底的に著しく現はれてゐる。教權は自家の區域を劃して、宗教の中に直接若しくは間接に屬するものと全く屬せないものとを截別する。例へば神の存在の證明は、科學的に妥當であると決定するが如きは、是れである。教權は、教會に對する智力上の全然的屈從を要求する。若し人が教會から教を受くることなく、逆に教會を教へやうとするならば、それは教會との絶縁である。此に於てか、教權主義と人格主義との間に、融和すべからざる争が起る。

個々の人格に、全く自己の特性に従つて活動するのを許さぬならば、それは一つの妨害である。宗教的信仰を主にもに傳承や模倣や又は習慣から得た人の活動には、其人の本性に存する凡ての力と要素とが、之に與らないやうなことがあり易い。自家の宗教的信念を自動的に獲得し、開發する底の人でなくば、其活動には其人の本質全體が現はれない。故に理想はいつも出來得べき丈大なる自己活動でなければならぬ。凡ての傳承や教權は、只其刺激物、誘導物、又は薰育物たるに止まらしめねばならぬ。深く人心に侵入するやうな宗教的傾向は、何れも皆多少の範圍に於て、此主義を認めてゐる。此主

義は内面化の主義である。此主義の否認は價值保存則を傷けるが故に、それは非宗教的である。宗教界に於ては、個人的差別に出來る丈け大なる活動範圍を許さんければならぬ。平等と型式主義とは其根據を辨明するの責があるけれども、差別と特性とはかゝる責はない。

此論證に於て、宗教哲學と倫理學とは、一途に出て居る。併し茲に特に宗教哲學に屬せる一の論證がある。而してそれは上述の心理學的研究を基礎として居る。

個々の人格は、常に價值の中心點であるのみでなく、又經驗の中心點である。價值と實有との關係は、個々の人格に於て、經驗せられる、而してかゝる經驗こそ、正に一切宗教の基礎である。故にかゝる經驗を出來る丈け廣く且つ自由にすることが最も大切である。併し經驗がかくの如くになされ得るのは、各個人が其凡ての能力を振つて、自己の本心の全方面を盡す事を許される時に限るのである。有價值物の數は多く、又實有も見渡すことは出來ぬ。このことは單に實有の範圍に由るのみでなく、又其質的關係の多様なるに基くのである。各個人は價值界に於ても、實有界に於ても、各其地位を異にしてゐる。彼れは一つの球片を取つて、自己の影を捉へねばならぬ。彼れが自己本來の自我になればなる程、愈々彼れは他人のなし能はざる經驗をなし得るであらう。

故に生活の術は、ユリウス・ランゲが之を造形藝術に於て證明した如く、一面的であるに違ひない。彼れ曰く、藝術作品は人間姿形の全面を表はし得るものにあらず。かくの如きは歴史が其經過の全階段を經過し終りたる後に、始めて能くし得べきのみ。藝術は徹底的に遂行されたる直觀形式にして、對象に對する濫き感情的關係によつて定めらるゝものなり。故に藝術は其本質上一面的のものなり。……個々の藝術家及個々の作品が達し得る極致は、其對象が主觀に與ふる印象を告白するにあり。其印象が愈々熱烈になり、愈々清新になり、愈々精微になれば、藝術は愈々其價値を増し來るべしと。造形藝術に妥當である所の此論證は、生活の術にも妥當である。凡ての藝術は人格的眞理の原則を其根柢としてゐる。而して人格的眞理は、個人の特性の全部が、作品に其面影を與へる所に於てのみ、求め得られるのである。但し茲に作品とは、常に外的圖像のみをいふのでない、自己の感情生活及意志生活の形成をも含むのである。此後者の如きは、何れの人も天職として必ず産出せざるべからざる作品である。さて人格的眞理が発見された後は、思惟は或は之を比較し、或は整頓し、或は圖案を立て、或は改訂を加へ、或は結合を施して、模型や形式を作るやうになるのである。併しかくの如きことは、次位的所作である。宗教界に於ては、宗義や批判は、次位的のものに過ぎぬ。若し或一

定の宗教的表象が確立されるやうなことがあるとすれば、それは只直接經驗の形式や表現や説明を保存し置かうといふ爲めである。そこで茲にこんな疑問がいつも起つてくる。如何いふ理由で此表象が確立されるのであるか、又如何いふ理由で此表象は單に或特殊の個人の經驗を表現したものではなく、それ以外のものであり、又それ以上のものであることが出来るかと。此に於てか、宗義と批判との間に衝突が起る。或表象形式が一切の宗教的經驗に必然的な且つ普通の表現であるとは、唯絶對的教權主義に依つてのみ言明し得られるのである。

宗教心理學の上から見れば、シュライエールマツヘルの言は背筋に當つて居る。曰く、「宗教に於ては直接的のものは凡て眞なり。何となれば直接的のものは概念をたどりて到達されたるものにあらず、純然たる感情の中に發生したるものなればなり(若し然らずと云はば、如何にして生じたるか)と。」

宗義學は生活書の控帳である、書籍其者でない。宗教が其控帳の爲めに戦ひながら、其生活の爲めに戦ふが如くに思つてゐるのは、屢々宗教にはあることであるが、これは見當違ひである。批判が其控帳の矛盾を指摘して、之を以て恰も其宗教に肉薄したが如くに思つてゐるのは、それも矢張り前者の摸倣である。控帳は書籍に代用はできぬ。凡

ての色別、凡ての特性は、其自然的眞理を書籍に於て發表するものである。控帳に於て之を發表するものではない。

第九十三節 之を歴史に徴すれば、人格主義は、宗教界に於て、益々其承認を博しつゝある事を見る。刑法は次第／＼に宗教界から立退きつゝある。宗教的犯罪は、猶太の法律にあつては、大切なる部位を占めて居るが、希臘羅馬にあつては、そんな事はなない。中世と近世との關係も、之と同じである。古代及中世の見解に従ふと、教會と國家との領分は、一部若しくは全部相一致する。だから教會に離反したものは、同時に國家の敵である。^(註)法律と倫理とが人格主義を承認したことは、宗教の上に大感化を與へた。併し若し宗教自らの内に、内面性と人格的眞理との方向の發展がなかつたならば、かゝる感化は起り得なかつたであらう。かゝる發展は、多くの宗教に於て見られる所である。印度の宗教にあつては、婆羅門教と佛教とを比較すれば分る。希臘の宗教態にあつては、ソクラテス及エースキロス以後の經過に見れば分る。基督教にあつては、舊教界と新教界とを比較すれば分かる。近頃殊に新教界に於ては、大人格を創立者及模範的人物として重視するの傾きがある。模範的人物が宗義に代らんとする勢が益々盛である。而して模範的人物がそれ自らの仕方て人格となつたが如くに、人も亦自らの仕方て人

格となるべきである。さうしてこそ最も良く模範的人物に倣ふと云はれ得るのだ。

乙 人格的差別の主なる種類

第九十四節 今迄に人格主義の概論を述べたから、茲に宗教界に於ける大切な人格的差別の主要なるものに就て、瞥見しやうと思ふ。前にも**(第三十五節—第四十七節)**かゝる差別に就て述べたことがあつた。併し彼處では、それを成果として、即ち與へられた現象として、考察したのであつた。今茲では、之を素質として、觀察しやうと思ふのである。今是から描き出さうと思ふ形式は、一部は前述のものと關聯して居る所があるけれども、觀察の方面は全く異なつて居る。

宗教心理學上興味のある素質といへば、感情生活及意志生活に關係したものが、若しくは智的能力に關係したものである。先づ意志生活及感情生活に關係したものでから始めやう。

差別の第一類は、抵抗が如何なる役目をなして居るかによつて定められるものである。若干の人々にあつては、感情生活及意志生活は、不斷の内面的抵抗に刺激せられ、其抵抗が情意に不調和を引き起し、こゝに調和及統一に達せんとの不斷の努力を生ぜし

める。分離が主状態であつて、統一は之に比較すれば、一の崇高な理想として現はれる。そこで對照作用の一列が起つて来る。對立する二員子の中で、或時は甲の員子が優勢の位置を占め、或時は乙の員子が優勢の位置を占める。而して優勢の位置を占める員子の異なるに従つて、素質も全く異つて来るだらう。そこで動搖の一列が起る。併しかゝる情意中の諸要素は、根本的不調和の状態にあるのであるから、動搖の系列が連續的の進行となるやうなことは決してない。右の性質の人に於いては、不調和が動力となつて作用するのであるが、又之と反對に、其精神生活には統一が充ちて居り、其力が溢れて活動ともなり、又他にも傳達すると云ふやうな性質の人もある。此種の性質は膨脹的で、前のは不調和的である。此兩種は強度の點に於ては、等しいこともあるが、起源と實際とに於ては、いつも異なつて居る。此兩種に於ける宗教的感情及宗教的表象は、其形成と其色別とに相違があつて、二者を調和せん事はとてもむづかしい。膨脹的性質の人は、最も深い歸順の状態にある時でも、——全く且つ直接に自己によつて生活し、最高者を自己の内面の力と源泉との中に求めやうとする。此力及此源泉の與へるものは、自己の明かに理解し得ないもので、且つそれが與へられる際には、自己も與づかり働いて居るに拘らず、それを自覺するといふことはない。最高者とは、我れを

荷へる力、我れに思想を授けてくれる深奥なる靈の聲と思ふのである。之れに反して、不調和の人は、精神的の自己保存の源泉を自我以外に求めんとする傾きがある。自己の内面に強烈な抵抗のあるのを感知するから、其障礙を除去せんが爲めには、自己の内に働いてゐるもう一つの力を要するのである。それ故に膨脹的の人は自づと一元論者であるが、不調和の人は二元論者である。斷乎たる一元論者に於ては、實有と價值との相違が結局は消滅することになる。従つてかゝる人は此混合雜集せる生活の大河に於て、區別をする事ができぬ。膨脹的の人にも罪惡感情がないとは云へぬ、併し彼等にはそれは寧ろ束縛の性質を帯びて居る事が多い。即ち未だ解放されない力が存して居る、だから其内面的源泉を開く爲めに、援助が要るのである。是等の人の救主は救濟者といふよりも、寧ろ解放者なのである。不調和の人は、理想を妨げるやうな能動的の抵抗を深く感ずる、而して此の抵抗は理想が活動する時は、對照作用によつて甚だ強くなる。刑事上の類比を用ゐると、彼等は裁判官の前に立つて居る罪人の如くに感ずるのである。尤も裁判官が融和者と變ずることもあるけれど、對照作用が再び容易に起つて來て、融和者が又裁判官となる。——かやうな工合で起る罪惡感情には、種々の形がある。亞米利加の心理學者ロイバ (Lomba) 氏が自分で集めた材料を基として、此感

情の特徴を記した中に、明にこの事を述べて居る。併しロイバは、此二類型の差違の原因を求めて、之を各個人を異にするに従つて、異なるかの宗教的表象に歸して居る。勿論表象の之に影響することは争はれない。且つ採用された表象のみでなく、原智的素質も、亦之に與かり働くに違ひない。けれども本來はと云へば、それは情緒的及意欲的素質に基くのである。大體に於て、同一な宗教的傳承の内に、多少分明にメンヂスト的な新教内にあつて成長した人々でありながら、甚だ著しく異なる類型を現はす事のあるのは、全く此故である。一方に不調和、對照、恐怖及分離等が主になつて居る者(不調和的)と、他方に内面的希求が主になつて居つて、少し助ければ直ちにそれが發展すると云ふやうな者(膨脹的)との相違は、其根柢が甚だ深いものあつて、表象の與へる影響が之に依つて制限せられることはあるが、其逆は絶えてないのである。―自己の改宗史をものしたジョン・バンヤン(John Bunyan)「天路歷程」の著者の如きは、確かに此第一類型に屬するものである。こゝには深き沈鬱と、御すべからざる動力的衝動と、息みなき反省とが、精神的戦争の一系列の基礎となつて居る。此戦争は、失望の極全く受働的の状態になつたときに、やつと終を告げた。尤も此際に、其力は集合せられて、彼は新しい一層高い生活に到達することが出来た。バンヤンが其内面の抵抗を根本的に征服した後

は、力のある活動をなして、頗る膨脹的の類型に近くなつて來た。併し内面に於ける舊時の混沌を鎮靜せんが爲めに、彼れは克己力を絶間なく振つてゐなければならなかつた。膨脹的の人に於ても、無意的展開は必ずしも容易には起らぬ。時としては突然的に且つ間歇的に、恰も間歇泉の如くに、起ることが屢々ある。併し膨脹的の人は束縛と戦はんければならぬが、混沌的のものと戦ふの必要はないのである。

差別の他の一類の特徴は、能動性と受動性との對立である。―能動性の人は、其能動の動機は不調和の刺激からくることもあるが、又膨脹の欲求からくることもある。自己の内外に價値を發見し、産出することを、専ら務めるばかりで、格段の宗教的生活を展開しやうとする嗜好も、力も、時間も、有つてゐないのである。價値保存の信仰が、直下に發現して、自己の活動となるばかりであつて、其信仰を格段の形式又は象徴に作るの必要を感じない。又此信仰に、或は原因として、或は結果として、結合して居る情調が、格段の意義を有つといふやうなこともない。價値に對する信仰が、價値の中の生活と同一になつて居る。―受動性の人は、格段なる情調的及反省的生活に傾くことが多い。彼等は前方をも後方をも眺める。想起や、懺悔や、希望や、信仰が、甚だ顯著に現はれ來て、己がまさに情意のうちに擴がる。然るに能動性の人は、想起や、懺悔や、希望や又は信仰などを

起さしめる衝動を感じない、又そんな時間も有つてゐない。受動的の人が屢々能動的の人を非宗教的と見ることのあるのは、不調和の人が膨脹的の人を非宗教的と見んとする傾きのあるのと同様である。

感情生活及意志生活の領域に於ける差別の第三類は、情意運動と情操との差別から来るものである。二三の人は、非常な噪暴に陥る傾きがある。此状態から平常の生活時期に遷り行くといふことは、主にも突然の破裂と表面上の飛越とびこによるのである。これが上述の不調和的性質の人と異なる所は、之にあつては、對立が時を異にして現はるけれども、不調和的人にあつては、心内の敵視的傾向が同時に來ると思はれることである。勿論兩者の間には、許多の中間形式と混合形式とがある。繼起的の不調和と同時的不調和とは、必ずしも互に相拒否するものではないからである。併し——他の事情が相等しい時は、——同時的不調和は、繼起的の不調和よりも、其作用が強烈である。故に敵視的對立が同時に現はれるといふ方の類型を特に不調和的と名けるのは、尤もな次第であらう。發展が飛びくりに起つて、情意運動を起さしめるといふやうなのは、情緒的の類型と名づけてよいだらう。又之とは異なる性質の人がある。其特色を云へば、發展が僅かづゝの附加によつて起り、從つて連續の相を具して居るといふことであ

る。情緒的の類型にあつては、感情生活及意志生活が刹那的集中を以て起り、内面性の相よりも寧ろ劇烈の相を具してゐるが、此類型にあつては、寧ろ分散的内面性を有つて居る。之れを吾人は連續的の類型と名けやうと思ふ。此類型と膨脹的の類型とは或親縁を有つて居る。併し膨脹的の人の生活は、刹那的な劇烈な形の情意運動を發することがある。勿論是は勢力が突然解放される時に起るのである。情緒的の類型と連續的の類型との相違は、恐らくは最も顯著なものであらう。此相違は感情生活及意志生活の強度の種類に並行してゐる、即ち劇烈の度と内面性の度に並行して居る。

差別の第四類は、感情の種類に基いたものであつて、現在優勢の位置を占めてゐる素質が自己主張であるか、又は歸順であるかに依つて、相對して居る——純粹に個人的の解脱及安固を求めるといふやうな底の性質の人がある。かゝる人は獨りで幸福とならうと考へる。此種の自發性の宗教態は、あらゆる宗教に於て、見得られる所であるが、自己主張と歸順とをきつぱりと區別して居る程の高等な宗教にも、少からず現はれて居る。其動機は——若し動機と云はれ得るものがあるならば——種々である。トーマス、アクイ

ナスは唯一人で幸福になつても、その爲めに其幸福は不完全とは云へないと教へて居るが、其理由とする所は、かゝる幸福状態にある人は、光榮の無限の充滿を眼前に見るか

ら、之れに比しては、他の一切の感情は消失すると云ふに在るのだ。キールケカードも同様の考を抱いて居る。其理由に曰く、幸福状態に於ては、一つの人は最早毫も他の者を左右し得る者にあらざるが故に、各人は唯己れ自らの幸福に付て顧慮するのみと。然るに之れに反して、他の性質の人に於ては、強き同情的興奮が起るのである。パウルスが猶太國民の精神的運命に就て考へた時に起した願望は、己れ獨り丈幸福を得やうとする傾向とは全く異つて居る。彼れ曰く(羅馬第九章)我に大愛あり、心常に幽鬱す。我兄弟、即ち肉に依つては、我の友たる者の爲めに、我は願ひたるなり。是が爲めには基督に絶たるゝをも厭はざりしなり」と。マチュアート、ミルやバックル(Buckle)のやうな人等にも、同情的要素は見得られる。彼等は不死の價値は、それが死に別れた愛人と再會せしめるものであるといふことにあるとした。又同情の働く範圍は大きいことがある、小さいこともある。家族道德、國民道德、人類道德などがある如く、家族宗教、國民宗教、人類宗教等もある。新宗教の樂園よりも寧ろ祖先の住所に居りたいと思つたが爲めに、洗禮の水から足を引いたフリジャの酋長は、家族若しくは國民宗教の篤信家である。宗教は——國民的限界を破つた後に於ても——再び國民的とならうとする傾がある。このことを證するが爲めには、態々古代の例を擧ぎ出すには及ばぬ。原始基督教はそ

れ以前に印度に於ては佛教、希臘に於てはストア派も國民的限界を破らうと求めた。晩近に於ては、コムトの「實證宗教」は判然たる人類教である。これは人類を「大存在」として、之を信仰し、之に歸順するのである。此「大存在」は時間經過に於て發展するのであつて、かの個人の如きは、之に比すれば唯抽象に過ぎない。多くの人は、己れの宗教的生活の同情を、荒蕪せる存在圏内の一植物たる人類の上のみ限らうとは、欲せぬであらう。かゝる人にとつては、宗教問題が人間の生活及人間の理想と存在全體との關係によつて、始めて成立するのである。だから其人類教は宇宙教たらんとする傾きがある。かくて自己の運命を大全體の運命とは別なもの孤立なものとなすまいとする欲求が、單に人類の上に関してのみでなく、存在全體の上にも、起るのである。パウルスはよく此同情的類型の根本情調を言ひ表はした、特に最も崇高な詩的の言葉で言ひ表はした。「萬の受造の者は今に至るまで其の歎き苦勞することあるを我儕は知る。たゞ此者のみならず、我儕即ち既に聖靈の初實の葉を得たる者も亦然り(羅馬書八ノ二二以下)と。自發性の類型の中にも、又同情的の類型の中にも、感情の他の質的相違が現はれることがある。即ち恐怖と希望との相違、諦らめと期待との相違、道德的感情と智的感情と美的感情との相違等である。

此處に述べた主種類に現はれる素質の外に、種々の氣質ナム・ラクトの意義をも眼中に置くと、是等主種類は尙種々の種類に分つことができる。氣質もつまり素質に外ならぬ譯であるが、是れはその唯一層形式的のものを云ふのである。即ち此區別は、感情生活及意志生活の強度及速度の差違と、現在主になつて居る傾向ナインクが、快的感情であるか、不快のものであるかによるのである。かゝる種々の素質を合一し、且つそれらの合同作用が現はれる諸形式を経験に於て見出さうとする試みは、思ふに後來の比較個人心理學のよく成功し得る所であらう。是等の諸の色別コトシの數が甚だ多いことが明かになるであらう。それらを巧に記載することが、それに對する完全な處理であらう。そうでなくてそれらを一層原的な且つ抽象的な形に分析するなんかは、穩當でなからう。

第九十五節 認識界では、直觀と反省との區別は、最も重要な區別であるが、此區別の一般的意義及是等形式の一から他への遷行きに付ては、私は私の論文「判斷の心理的基礎」(La base psychologique des jugemens) (哲學評論 (Revue philosophique) 一九〇一)を御讀にならんことを願ふ。

二三の人にあつては、直觀的な不動の圖像を得んとする欲求及その能力が頗る大きい。然るにかゝる直觀的性質の人に對して、又反省的性質の人がある。後の類型の人が大事がるものは、思惟其者であつて、思惟を圖像に構成して、それを終結する事などは其重んずる所ではない、恐らくは一定の圖像を作り、之を保たうとする欲求も、能力も、有つて居らぬであらう。近時の心理研究によると、此點に於ては、人に依つて大に相違がある。⁽¹⁰⁾是等の相違は、宗教の上に、大なる意義を有つて居る。即ち表象の内容を人格化せんとする欲求は、人によりて甚しく異同があるからである。此欲求が表象の對象に對する感情的興味の爲めに動かされて、あらゆる周圍の事物(例へば數や文字等)を具體的に人格化して、遂には各事物にそれ／＼性を附するやうになるといふことは、正に右の一例である、但し慥に唯一の例ではない。此點及之れと同様の點に於ては、同一の發展段階の人々でありながら、重大なる相違のあることがある。併し是等の差別に付て注意するやうになつたのは、極めて晩近のことである。圖像特に人格化(人格化はその歸結として必ず一定の性を其表象對象に附するに至るものである、蓋し「人格」とふことが元來一つの抽象に過ぎぬからである)の欲求に屢々相違のあることは、疑もなく「神の人格」に關する爭論の上に、深大の意義を有つて居る(但し其爭論は抽象的の仕方で行はれるのが通例ではあるが)。シュライエルマツヘルは疑もなく反省的類型に屬せるものであるが、彼れは既に右のことを明かに認めた。「人間が一般に神概念を要するもの

なる以上は、そは何れかの概念(有神のか若しくは汎神のか)を採用するに至るべし。而して其の何れを採用するかは、其の人が何んの爲めに之を要するか、又其人の想像が主にも如何なる方面に向ふかに依つて定まる。こゝに余が所謂想像とは、次位的のもの、混雜的のものを云ふにあらず、人間に於ける最高のもの、最原的のものを云ふなり。想像以外のものは、何れも皆想像に關する反省なり、故に想像に依屬す。…漠然たる思想の闇を恐るゝは、想像の一傾向にして、無限者に有限者の姿を付する時に、其の矛盾の觀あるを恐るゝは、想像の他の一傾向なり。しからば宗教の同一内面性に、此二傾向の結合せらるゝことあるは、豈怪しむに足らんや」と。直觀的人のと反省的人との相違は、尙ほ少しく精しく述べる事ができる。反省的人人は必ずしも一定の具體的圖像を作るの能力を缺いて居る譯ではない。けれどもかゝる圖像は唯一瞬間ばかり彼等の意識の地平線に現はれるので、彼等は之と他の圖像とを比較し照合して、各圖像の境界を追究する要求を感じるのである。彼等は何れの圖像も皆境界のあるもので、且つ其界限内にあつても、それは種々の點に於て、それと境界外のものとの關係によつて定められるものであることを認める。直觀的人に於ては、容易に種々の圖像を作り、其の圖像が何れも皆境界のある者である事などは、直ちに忘れるのである。彼等の思惟は或

一定の埒内のみ運動するのであつて、彼等の感ずる反省衝動は此の運動によつて鎮づめられる。マルテンゼンはまがふべくもなき直觀的人であるが、彼れが其自傳中に載せて居るシユライエルマツヘルとの會話には、右の事が明かに表はれてゐる。此會話の中心點は、神の本質の概念は作り得られるや否やといふことに存するのであるが、シユライエルマツヘルは之を否定した。其理由に曰く、吾人は對立に於てのみ思惟し得るのである、故に神も若し思惟せられる時には、他の何ものかと對立せしめられる、従つて有限有終のものとなるを免れぬと。之に反してマルテンゼンは主張した。神の中には内面的對立が存して居るとせなければならぬ。若しさうでないならば、彼れは生ける神ではなくなるからである。彼れは若し其所謂内面的對立が眞實の意義を有つて居るとすれば、それは必ず外部の關係によつて定められなければならないか、若しくはかゝる關係に相應せなければならぬといふ事には、想到しなかつたのである。眞の生活は、人格的のものにせよ、又非人格的のものにせよ、何れも皆内面と外部との緊張關係を基礎として居る。かゝる基礎なしには、生活てふものは決してない。實にシユライエルマツヘルは自己以外のものとの對立的關係が必要なものであることを想到した。彼が思辨的欲求は個々の圖像の解剖だけでは満足されなかつた。故に彼れ

は彼れの立脚地を陳套であると思つて居た所謂「思辨的神學者」よりも、其實遙かに「思辨的なものであつた。」此類型「反省的の」が智的素質にのみ定められるものでないといふことは、正に此シユライエル、マツヘルが其一例である。智的素質と情緒的素質と意欲的素質との三者には、不斷の相互作用がある。所謂神秘家には内面的感情があつて、之れが爲めに、彼等は如何なる概念も最高者を表はすには不十分であるとの確信を得るのである。此感情が凡ての圖像及概念の有限であることを悟らしめ、一切認識の關係則、即ち關係性の上に注意を向ける。神秘主義と批判主義とは、此點に於て、或親縁が生ずる、尤も此二者を同一人で具した者はないが。カルテアデスがストア派の獨斷主義を攻撃するに用ゐた言説は、新プラトン派のプロチヌスに於て、多く繰り返されて居る。又晩近にあつても、神秘主義と批判主義との合一は稀なことでない。シユライエル、マヘルは其最好例である。スピノザ、レッツシング、カント等に於ても、此二個の素質が合同して働いて居る。活潑な感情と明晰な思惟とが手を携へて働くといふことは、通例人の思つて居るよりも、甚だ屢々ある。

直觀的の類型中にも、亦色々な區別を施すことができる。或人にあつては、視覚上の圖像が秀でて居る(之を視覚的と名づくる)―或人にあつては、聴覚上の表象が主部を働

く(是れは聴覚的)―又或人の表象生活は、内部の有機状態に相應せる生活感覺に依つて規定せられる(是れは活力的)―又或人にあつては、運動表象が最も重要となる(動力的)。新約書の記者の中では、約翰傳の著者は、慥に視覚的である。彼れの圖像の中には、明と暗との對立と共に、生と死との對立も屢々現はれてゐるが、前者の對立の方が判然として居る。且つ生者と死者との對立は視覚にも感せられるものであつて、ヨハネスが之を用ゐたことは、慥かにそれが視覚的起原のものであることを證するのである。パウルスは活力的且動力的である。最高者は耳目の經驗に従つては、表はし得られぬ、故に最も内面的の欲求は不可言の嘆を發する。パウルスは、舌で語る「方言で言ふ」の大能力を有つてゐる。是れは動力的の特相である。生と死とは内面的對立状態として明かに現はれ、此状態は手足で知覺せられる。狩獵、争鬪、渴仰、希望、肉靈等は、何づれも彼れの書翰に特有な圖像である、色彩である。幻影や視聽的幻覺を起す能力は、生活感覺及運動感覺に比しては、次位的である。ヤコブ、ペーメは視覚的であると同時に、活力的である。ジョン、バンヤンは幻影や視聽的幻覺も明瞭ではあるが、主もには動力的の方であるやうに思はれる。

反省的型類の中にも、分析の才と総合の才との別がある。分析的性質の人は、差別行

や、質や、色別や、遷行(飛越)や、分명한個人的特相などを發揮する。総合的の人は、統一關係融合、連續的遷行及び普遍的の根本特相を求めやうとする。勿論茲には全然對立は不可能である。何となれば、關係ある全體として與へられたものでなければ、分析することはできぬ、又異なるもの、多様なもの、孤立のものとして與へられなくては、総合することはできぬからである。併し総合と分析との何れか主になつて居るかに従つて、思惟過程の全方向に著しき差別が生ずる。始めの三福音書は、分析的の類型に屬するか、の感じがする、即ち個々の特相を一々に分離して發揮して居る。之に反して、約翰傳は大なる有力な總合を表はして居る。パスカル、ハムマン(Hammann)、キールケガードは、何づれも分析家である(但しハムマンは全體をば眞のものとしてパラドックス的に——鋭犀な分析によつて——發揮してゐる)。アウグスチヌス、ツキングリ、シユライエルマツヘル等は總合家である。——統一及連續の欲求は、膨脹的の感情的素質及情操的類型と類似する。不調和的素質と情意運動の類型とは、共に甚だしく差別の方面に眼を著けるものである。

是等の智力上の差別は(其他の差別も種々あるけれども)凡ての精神活動の上に、科學界にも、藝術界にも、はた宗教界にもあてはまるのである。併し是等の差別は、表象の形式と妥當性とを定める純然たる客觀的の標準が缺けてゐれば、ある程——例へば宗教界に於て見られる如く、——愈々強く著しく現はれる。それ故に茲には人格的差別及此差別の理解に就て注意することが、他の領域に於けるよりも、一層重要である。

第九十六節 猶ほ一類の差別がある。それは意識生活の個々の一方面から來るものでなく、宗教的經驗及宗教的信仰と其人の自餘の全人格との關係に於て、従つて其人が自己と其圍繞物との間に存すると感ずる關係に於て、現はれるものである。傳達及共同の欲求は、是等の關係に依屬してゐる。上に述べた多くの個人的素質が、一個人に於て、相共働すること愈々多ければ多いほど、自己を他に傳達せんとする欲求及能力は乏しくなる。彼れは自己が他のものから甚しく隔離されて居るかの如くに感じ、従つて只最も間接的な傳達のみが可能となるのである。かやうにして成立する宗教的個人主義と判然對立して現はれるものは、即ち共同の形式及圖像に於て生活し動作せんとする素質である。

自發性の類型にあつても、其孤獨の依つて來る心理的原因は種々である。

直接感應は突然湧いて來る感情であるが、此感情の存する刹那には、それと其人の他の時の生活との間に、明な關係は斷絶する、従つて他人との關係も、其理解も、保たれぬこと

になる。かゝる刹那の間は、明瞭な表象は活動しないから、傳達は不可能となる。此状態が頂點に達する時は、宗教的、酒亂的バツカシマスの性質を帯びる。かゝる現象は原始基督教の團體中に屢々起つた(第六十節を見よ)。而して其領袖中には之を不可とするものがあつたが、其理由は唯其事が如何に其の當の個人に取つては其信仰を篤からしめる事であるにせよ、之れが爲めに、他人に傳達することも不可能となり、従つて他人を篤信ならしめる事も不可能となるといふ點にあつた。パウルスは此事に付て記して曰く、方言を云ふ者は己れの徳を建て、預言を言ふ者は會衆の徳を建つ(コリント前書一四ノ四と)。かゝる現象は外の原因からは消失しなかつたから、教會が無意的に之を壓迫したのも、決して怪しむに足らない。

今述べたのは内面的状態の強度が、其人を孤獨的にするやうに作用してゐるが、他の場合にあつては、實驗の内容と種類とが同じ作用をすることがある。各個人は他人には傳達することのできないやうな經驗をすることがある。かゝる經驗は其人の感情的素質に基くもので、特有、異常、例外等の性質を帯びて居るものである。かゝる人は自己の生活經過が、自己の情調を他人の情調とは異ならしめる者であるかのやうに感ずる。それ故にかゝる人の言説、慰藉手段、中心思想は他人のそれ等とは異なつてくる。故

に彼には他人の言語とは異なる言語を話すかの如くに思はれるのである。幽鬱的氣質の人は、特に此原因から、孤獨に陥るのである。殊に幽鬱質に強度の反省力が伴ふ時には、傳達をする橋にせやうと思つて、あらゆる型式タイプを試みるが、遂には之を到底用ゆることの出来ない器具だと思ふやうになる。丁嗎ディマの文學の中では、ゼーレンキールケガードは、此種の著明なる例である。彼れの遺稿を讀む人は、沈鬱と不安の反省とが、如何に人を孤獨に陥らしめる力のあるものであるかを知るであらう。

この場合では、其孤獨を引き起すものは、感情生活と表象生活との關係であるが、他の場合にあつては、宗教的表象形成、即ち象徴形成の特性が、共同性の障礙となることがある。精密に觀察すると、二個の人が、同一の表象を、同一の方法、同一の形式で作るといふやうなことは決してない。宗教的表象形成に於ては、甚だ多くの異分子が共働するものであるから、特に此事が然るのである。象徴は、屢々ある個人の特殊の宗教的經驗のみの説明することの出来るやうな類比に依つて、規定せられることがある。内面的な若しくは烈しく緊張した情調の時には、最も個人的な實驗といふやうな甚だ些細な事情が、象徴形成の核實となることがある。かゝる象徴の價値は、其の人のみが感じ得るのである。人間の作り得る象徴の中の最高のものが、最低のものと相類似するやうな

一種の理想的呪物崇拜もあるのである(第四十節參照)。情意の激動して居る時には、如何なるものでも、例へば極めてつまらないものでも、最高者の象徴となることがある。併し特殊の場合に、或特殊の物が象徴に選ばれるのは、恐らくは其條件が再び起らないといふことに基づくのであらう。燃える藪を見たり、靜な息氣を感じたり、幻影や幻覺を得たりする人は、随分多いけれども、是等の現象が啓示と見えるのは、唯豫言者等の眼にのみ限るのである。象徴形成の過程は、常に明瞭な圖像で完結されるれば好いが……。併しかゝることは、唯大なる豫言者の人格に於てのみあり得ることである。彼等の内面的實驗には模範的の意義があるが、彼等の象徴形成の能力も、此内面的生活に劣らざる程に強い。多數の人にあつては、かくの如きことは決してない。象徴形成は明瞭な結晶とはならない。人は自己の信仰形式が未了的で且つ全く特殊のものであることを感ずる。故に之を傳達することを避けるのである。又多くの人は、自己の最も内面的な生活經驗を、他人の生活經驗と直接に關係せしめることを恐れる。此臆病は矢張り上の事と關係があるのだ。

併しかゝる臆病は精神的貞操の性質を帯びて居ることがある。此性質の爲めに、人は一般に(其實驗が奇異なものであり、其表現が未了的であることを暫く不問に附するならば)自己の内面的なものを取り出して、之を自己若しくは他人に示すことが出来なくなる。之を示さうとする時は、其内面的性が跡方もなく直に消えてしまふ。最も内面的な者に就ては、人は口を閉ぢなければならぬ。さうでなければそれが内面的のものではなくなるからである。唯其蔭を見たばかりでは、實に美はしい香ばしい花がある。正統派の人も、自由思想家も、其地の神聖なるが故に、鞭(即ち自家の積極的若しくは消極的宗義)を脱がねばならぬやうな場所もあることを考へずに、無闇に自己の意見を押し付けて、殘酷な精神的暴行を敢てすることが屢々ある。個々の人格は、價値の中心點として、又經驗の中心點として、神聖である(第九十二節)。

「臆病」と云ふ語の、あてはめられぬ性質の人も、信仰團體には不向きで、之れに對する欲求は、殆んど有つてゐないことがある。鋭く遮斷された人格(狷介性)もある者である。彼等は自己を他と關係せしめる屈撓性を缺いてゐて、實際上見出され得る共通點を求めやうとしない。彼等は自分丈けには大なる明かさを有つてゐても、其明かさを表現して、他人にも通せしめやうとはせぬ。彼等は謎を其まゝに打捨て置くことがある。是れはそれで以て人目を引かうと思ふのでない、明らかさを己れの内で見出しさへすれば、それ丈で満足なのである。敬虔な他人も、又自己と同様に、自分獨りで明かさを見

出すが、其人の御爲めだと思ふのである。かゝる人は若し自己の經驗に適合せる或一つの特殊の表現が、自己の精神的經濟の上に有利でさへあれば、頑冥にそれを主張して、それが他人に理解され得るか否かは顧みない。尖銳、我慢、不通は彼等の特性ではあるが、彼等にも大なる意義がある。彼等は明かに人格主義の主張者であるからである。彼等は頑固で、和合といふことに、存する快感を極力貶斥する。かゝるものは宗教界の上には、餘りに人間臭いとするのである。そこで彼等は自衛といふことを知らないかの臆病で、貞操な性質には、最もよく適合するのである。

共同性の類型に於ても、其動機は種々異同がある。但しかの自發性の類型に見る程の多くの差別はない。是れは其性質に由るのである。

各人格の發展は傳承的表象に小兒らしく結付くことを以て始まる。尤も其自己固有の發展が如何様に傳承から養分を採り、若しくは如何様に歩一歩づつ、傳承から遠ざかり行くかと云ふ其様式の度と色別には、こゝに多くの異同がある(炭屋信仰第四十二節參照)。自己の經驗と傳承的象徴との間に、全く區別を見ない人々もある。又他の人々は此區別を認めるけれど、併し其前には震慄する、即ち明かに獨りよがりの純粹の「主觀性」を恐れる。だから——多少の人格的眞理と智的誠實とを以て——自己を共同形式の

中へ投入する。婦人的性質の人は、男子的性質の人よりも、傳承的形式に絶對的に依附する傾きが多い。この事は其傳承に古色の尊さがついて居ない時でも、さうなのである。婦人達は舊教及正統派に踏み止まつてゐたことが、男子等よりも久しかつた、革命時代に於ても、猶ほ長いこと理性の儀禮に執着して居つた。

殊に教會的性質の人がある。彼等の感情生活及意志生活は、彼等の導き入れられた大なる共同の象徴圏と同調である。彼等は常に傳承内に生活し、行動し、傳承的形式の中に、自己の經驗の初をも終をも見出し得るのである。彼等にあつては、言語と經驗、名稱と事物との直接的統一が行はれ、言語や名稱は、主觀的使用以外に、一つの存在を有する有形物と思はれて居る。かゝる性質の人は、共同性の可能即ち教會の可能を以て、經驗及信仰の眞偽の標準とする傾きがある。佛教も基督教も、教會に對するの信仰を以て、信條の一つに數へてゐる。最も自由な傾向を有つて居る神學者も、儀禮及教會を造るの可能を以て、實際的宗教の存在の徵證としてゐる。「純眞の宗教は、儀禮建設の能力に於て、徵することを得べし」(トレルテ)。各個人の實驗や言説は問ふ所でない、一定の事實及觀念を中心として、教會及傳承が作られ得るか否か、肝要である(カフタン)。

宗教的領域に於ても、他の領域に於けると同様に、人は個體と種との間の不斷の争闘

及不斷の相互作用以外に出ることはできない。併しこゝに記憶し置くべきことは、種はいつも個體から成立し、個體の中に生活すること、あらゆる偉大なもの純粹のものは、其始めはかゝる一々の個體の中で生長すること、及「事實」と「觀念」とは、それを信する人の數が大であればとて、その爲めに其眞と正とは増しはせぬこと、即ち是である。

(丙) 佛陀と耶蘇

第九十七節 二個の偉大なる人格が、各其特色を具へて、二個の最も高き民族宗教の源頭に立つて居る。このことは我人格主義の説示及證明に資することが出来る。佛陀と耶蘇とは、世界を二分して、各其一つを領して居る。此點から見れば、此二人者の心理上の特徴を精述しやうと試みることは、それに如何いふ困難があつても、當然しなればならぬ事であらう。かゝる試みは、宗教問題の上に意義のある類型的差別の最大な例を明にすることになるだらう。

茲に困難が二個の事情から起る。第一には、二人者の姿が既に早くから神話、傳説、宗義などで羅織された事である。是等の人格から發する赫々たる光其者が、其同時代及其次の時代の人衆の眼を眩ました爲めに、其生涯に關する純粹の客觀的な歴史的記述

が杜絶された。恰もゲンテが其詩、煉獄の中に描いた天使の如くである。自ら天への道を指しては居るが、自身から放つ光輝の爲めに自身が蔽ひ隠されて居る。第二の困難は、一人格の幼時から成熟期に至る迄の發達を歩一歩づゝ追究することに、近代の人は強い興味も有つて居るが、古代の人はそんなことには無頓著であつた事である。古代の姿は、已に出来上つたものとして、吾人に現はれて居る。併し吾人は是等の姿が、今見らるゝやうな確乎たる形を得るやうになる迄には、如何なる段階や危機を経たのであるかを、知ることとはできないのである。

私は上(第二十三節)に、佛教と基督教の特徴を掲げた。一つの宗教が其創立者の面影を有つて居るといふことは言ふ迄もない。併し今茲に其創立者の人格に付て研究したとて、それは唯の重複でもあるまいと思ふ。源泉と河流との間には常に區別のあるべきもので、源泉には原的素質が露はれて居るが、河流は其他の多くの關係に依つて規定せられる。

第九十八節 佛陀は王の子である。生活の光輝と幸榮との眞中にあつて、苦と老と死とに眼を着けた。之れによつて、彼れ自らは生活の暗面から打撃を受けた事はなかつたが、生活に對して不平を訴へる事になつた。思辨も、苦行も、彼れには平和を與へな

かつた。彼れは世界は愛(渴愛)欲(衝動)及貪によつて生じ、且つ之等によつて發展し行く一大迷妄に過ぎぬと看破して、始めて正覺に達した。肉欲、瞋恚、殘酷、其他あらゆる苦痛及苦悶は、何れも其源を生活欲に發する。故に生活欲を滅せば、凡て是等も亦自ら滅するのである。佛陀によると、人が離脱せんければならぬ束縛が五つある。曰く、我欲、疑惑、貪欲、苦行(目的としての)瞋恚、是れである。是等は皆同一起源のものである。人が若し是等を離脱し得たならば、崇高な平和状態に達し得られる。此状態を涅槃と名づける。涅槃は如何なる資辭を以ても表はし得ない。そは人間の經驗に知られた如何なる状態とも違つたものであるからである。或る傳説によると、佛陀は沙門とならんが爲めに、其宮殿を去るに際し、涅槃に付て次の如くに述べてゐる。曰く、貪欲の火消えんか、茲に涅槃あり。瞋恚、愚痴の火消えんか、茲に涅槃あり。高慢邪見、其他一切の煩惱及一切の憂苦消えんか、茲に涅槃あり」と。後に弟子に向つて曰ふには、苦行者と婆羅門とが、我を指して彼れは空論者である、彼れは現生活の破壊、寂滅、廢止を唱へるものであるといふて居るが、是れは冤罪である。我はかやうな者でもなく、又我れはかゝることを教へもしない。然るにかの苦行者と婆羅門とは、我をかやうなものとし、又かゝることを教へると誣めて居る。今も昔と變りなく、我れの唱ふる所は唯一つである。曰く苦

及苦の滅と。佛陀に取つては、最高のものは徳でない、智でない、一切迷妄の「根本的消滅」が、即ちそれである。深遠な形而上的問題の如きは、凡て彼れの排斥する所である。箭に射られた人は、其傷を癒すことが大事である。射たのは誰であるか、其弓や其弦は何で作られて居るかなどと問ふには及ばぬ。

佛陀が教へた事は、確に新しいものでない。彼れは唯當時既に印度の宗教及哲學の發展中に活動して居た諸傾向を、自己の情意の中に、又自己の經驗に依つて、特有な者に結合し、凝固せしめたに過ぎぬ。涅槃の概念は、既にウパニシャドの中に存して居る。一般に佛教は、其主要の點に於て、是等の教説に負ふた所が多い。佛陀の佛陀たる所以、即ち佛陀をして新しい生活形式を作り出さしめたものは、内面化にある、離脱にある、集中的な且つ實踐的な獨自生活にある。彼れにあつては、儀禮も、神話も、苦行も、思辨も、肝要なことでない。肝要なことは、只内面的な安靜の正覺のみである。是れは一切の物質的のもの、即ち一切の有限的、流轉的のものを超越することによつて、得らるゝのである。一切の外部的差別例へば、當時印度に於て、甚だ重んぜられて居た階級の別(種姓)の如きは、毫も其問ふ所でない。併し佛陀は外部的關係の改革者として出たのでない。彼れは婆羅門教を顛復せんと欲したものでない。彼れは一切現存のものを超脱せ

る正等正覺の模範を己れ自らの人格に依つて、後世に垂れたのである。最高者への門は、凡ての者に向つて開かれて居る。階級の差別も、又男女の區別の如きも、少しも關係する所でない。魂の平和、即ち内面的統一と自由との爲めの戦こそ、彼れには唯一無上のものであつた。此戰の爲めに、彼れは感奮を起し、而して世に打勝つたといふ喜びの中に、此感奮の充たされたのを認めた。

佛陀の偉大な所は、人格の理想を統一と自由とにあるとして、揭示した點に存する。人格は此若しくは彼に絶對的に結び付けられたものでない、即ち物質でなくて、内面性の世界である。此内面性の世界は一切外部のものとは相違せるものであるから、積極的には言表すことが出来ぬ。

心理學的に之を見れば、佛陀は膨脹的類型に屬する。彼れの情操は、其情意運動よりも、遙に秀いでて居る。彼れは反省的性質の人で、直觀的人でない。彼れの反省に於ては、一面の差別を排斥するかの摠合が、分析よりも重きを占めて居る。彼れは——涅槃を得るに必要なだけの勢力は有つては居たが、——受動的性質の人である、即ち能働性が諦らめ過程にいつも歩を譲つて居る。此過程があつたから、彼れは存在に對して、全然受働的態度を取つて居つたのである。彼れは人格の統一は人格生活の個々の要素と

對照關係をなして居るものと解した。併し人格は其個々の要素に對照すると同時に一の全體であつて、其個々の要素は、一の大關係存在の員子として、此全體の中に各其位置を占めて居るのである。佛陀が有つて居た人格概念は、例へば虎穴の如きもので、凡ての徑は之れに通ずるが、一も出路はない。佛教の偈頌を集めた法句經(眞理への道)の中の語は、よく佛陀の精神を捉へて居る。曰く、敵する者にも抗することなく、棒を掲ぐる者にも溫容を以て接し、欲界にありて欲なきもの、之を梵志と稱す⁽¹⁰³⁾。

佛陀が其誘惑者(マラーラ印度のサタン)の妨害を悉く斥けて、首尾よく正覺を成じた時に、此惡魔は其最後の手段を提げ來つて、佛陀の今得た平和を佛陀自らの内に秘め置き、之を得るの方法を他に傳へないやうにと佛陀に要求した。此時の佛陀の答へは、實に佛陀の特色を表はしてゐる。曰く、覺者が弟子に眞理を語ると否とは、必竟同一である。そは何故であるか。覺者とは邪淫を生じ、轉生の因となり、苦の元となり、生病死を産むかの迷妄を排して、之を根絶した者の謂ではないか⁽¹⁰⁴⁾。かくて彼れは之を傳へてはならぬと云ふ理由はなかつたから、かの眞理を傳へた。傳へ得ると傳へ得ないとは、彼れにはどちらでもよい。何等の願欲も有つてゐない人は、かくの如くなるべきである。故に佛教徒の運動の特色であるかの内面的の人類愛には、心理的の基礎はない。

自己の正覺と他人の正覺を願ふ事とは、全く別のことである。併し佛陀が其太子生活を捨つるに至つた動機の一つは、慥に人類に對する同情であるとせんければならぬ。苦惱は彼れの周圍には充ちて居たけれど、彼れ自らは其苦惱には出會はなかつた。彼れの感情を刺激したものは、人間の一般の運命である。成程彼れは破らなくてはならない五縛(蓋)の一つに、嗔恚を數へた。併し其の無嗔を愛と同一と見るのは、解釋が間違つて居る。愛には縛を破るだけでは足りない、更に自由な運動性を用ゐることが必要である。人間の間の限界を破る丈では、積極的合一は得られない。二個の氷塊の間の壁を去るだけでは、其二つの者は融合しない、更に是れに溫熱が加へられなければならぬ。原始佛教には慥かにかゝる溫熱があつた。併し人生の不安の爲めの憂苦や、批判的の反省や、受動性が強盛であつたが爲めに、同情的動機は十分には意識に上らなかつた。愛は生活及希望に内面的な關係のあるものである。願欲が許されなくては、愛は不可能である。―佛陀及最初の弟子等は以爲らく、人が愛を一つの對象に結び付ける時は、自己及其發展にのみ興味を向けて居る時よりも、苦痛及煩悶に接する可能が一層多し。此考へは彼等の積極的な且つ能動的な同情の活動を妨げたことが夥しい。子を失つて泣いて居た父を慰めようとして、佛陀は下の如くに云ふの外はなかつた。曰

く、實にも父よ、人の愛するものは、悲哀、苦惱、恐怖、失望の種なり」と。かくの如く感情に苦痛といふ形を取らしめないやうにする爲めには、それを制限せんければならぬ。愛を恐れたり、制限したりする事によつてよりも、愛が豫想する煩悶や損失によつて、更に高き精神的發展が得られるといふやうな考へは、佛陀は有つて居なかつたやうである。かの父は此印度の賢者の言を悦ばないで去つた。蓋し彼れはかくの如くにして得らるゝ正覺は、最高の人格的價値を表はし得たものではないとしたのであらう。これは尤もである。

併し佛陀及其徒は、人類愛を正覺を成じた結果と見たからして、よく之を積極的に引き起すことができた。但し是れは佛陀が惡魔イブに對して宣言した純粹の中立主義とは矛盾してゐる。精しく之を觀察して見ると、是れには二つの動機がある。一つは純粹に心理的種類のもので、他の一つは寧ろ形而上的種類のものである。―愛は恰も内部生活の流出若しくは耀出が他人の上へ及ぶやうなものである。此考は佛陀の膨脹的性質に相應して居る。涅槃が膨脹を妨げるといふのは、徹底して居ない。本生譚の序の中に、第九の波羅密として慈悲、即ち人類愛を擧げて、下の如くに譬へてゐる。曰く、水が一切を邪も正も等しく種々の塵埃より拂清し、之れに清涼を容るゝが如く、汝は汝の愛

を以て友をも敵をも慰めざるべからず。此第九波羅密にして達せられんか、佛智は汝に属せん」と併し自己正覺と他者に對する歸順との間に連絡を附けるものは、單に此種の無意的流出のみでない。迷妄に基づく一切の差別及界限の破られた時に、各人が他の一切生類の中に自己を再認する事によつても、此連絡は附けられる。眞の平和を得た者に就て佛陀の語つた言の中にかうある。「愛に溢れ、同情を有し、悦に充てる彼れは、一切の物に於て自己を再認し、怒を離れにし大きく深く限りなき心胸より流れ出づる光もて、宇宙八方を貫く」と。茲には單に限界の否定のみでなく、積極的の再認も現はれて居る。かの曠悲の離脱の如きは、茲では只再認(萬物一體との認識)によりて達せられる積極的膨脹の消極的條件たるに過ぎぬ。

自己完成と愛とは——孤立せる全體としての存在と、大全體の員子としての存在と——如何にして調和し得べきであるか。是れ人類が解決せんと欲して絶えず苦心しつゝある所の大問題である。紀元前第六世紀に於て、佛陀が之に向つて與へた解答では、自己完成の方が高きに置かれてある。彼れが教團(ケイイシ)を作らず、只僧團(インヒスオラヂ)に止めて置いたのは、此見解——彼れの受働的な性癖及彼れが直觀よりも反省に重きを置いたといふことも、それに加はつて——から來たのである。佛教が民族的宗教となつたのは、佛陀の姿に結

び付けられた種々の傳説と、古の印度の宗教から採用した儀禮形式と、それから能働的な人類愛の鼓吹とによつたのである。殊に大乘佛教は、佛陀は凡ての神の中の神であるとした。彼れが人間として降誕したことが、凡ての神や悪魔の關係した世界的出來事であるとせられて居る。佛教は豊富な神話の典儀的衣裳を着て、東亞に擴がつたのである。實に佛教は近時の一佛教徒が云ふた如く、亞細亞を鎮靜したのである。併し其の作用は主にも曇らせ、睡らせ、且つ差控へさせる底のものであつた。但し日本人に對しては例外であつた。日本人種の氣質は能働的進取的である上に、舊宗教(神道)が特別に彼等の個人的感情及國民的感情を涵養して居たが爲に、佛教はその影響を受けて、痛く變改されたのである。

第九九節 ナザレのイエスは、大工の子である。彼れは其國民の眞中に生活して其國民と記憶を共にし、希望を共にし、共に願欲し、共に苦惱した。彼れは印度の王子の如くに、觀察者として、一つの高所から生活を瞰下したのでない。生活の眞中に、欲界の眞中に立つてゐた。彼れは願欲を淨化し、理想化しやうと思つた、願欲を止めやうとは思はなかつた。願欲及其願欲の實現の爲めの戦が、苦痛を持ち來たすといふ場合でも、彼れは願欲を止めやうとは思はない。苦痛は必ずしも其原因を止めなければならぬ

やうな結果でない。それは力の試験される原因、淨化の手段、高きに至るの道である。耶蘇の價值保存の信仰は、有價値物が戦争と苦惱によつて獲得せられ且つ保存せられるならば、それで少しも欠くる所はない。願欲、戦争、苦惱の竈たる此全世界を一大迷妄と見て、之を滅せなくてはならぬといふ必要はない。彼れにあつては、諸の對照が許されて居る。耶蘇は膨脹の人ではなくて、諸の對立が相争ふと云ふやうな人である。彼れは又意志の人である、退いて安靜を求めやうとはしないで、其國民を更に高き道に導いて、其運命を定めやうと欲した。彼れは——佛陀とは違つて——情意運動の人である。彼れの精神は激動し、其最内部は震動する、其魂は震駭して、死ぬる迄に曇る事もある。彼れは怒りもする。耶蘇の愛は軟かな無意的の耀出といふやうな者でなく、休みなく求め、休みなく戦ふところの愛である。それは耐へ忍ぶ歸順であるのみでなく、又進取的の愛である。そこには一つの恐怖が見られない。愛は煩悶を持ち來たす者である。其休戚の關係範圍が、孤立的自己主張の範圍よりも、廣いからである。彼れには愛の力に對する深き信頼がある、彼れは愛には情意を闊大する力があつて、偏狹な疑念を容れる餘地はないといふ感じを有つて居る。彼れは未來の國にあつては、各人各其所を得ることができるとしたが、彼れは此觀念によつて、かの愛の完成を更に高き正義に於て

見んと求めたのである。

耶蘇は、佛陀とは異なる人種の間、又異なる文化の下に、歩み出たのである。且つ兩者の間には、五百年の隔りがある。猶太の教祖は、印度の教祖に比すれば、遙に動亂せる遙かに複雑な歴史的關係の下に、活動した。併し兩者に共通の點がある。即ち彼等の偉大なのは、共に或個々の新觀念若しくは新制度を出したことにあり、其國民の發展の最も重要なものを驚くべき程に集中したこと——前代の思想を内面的に且つ深く開發したこと——其人格を貫いて居る力のある情調で、世界を光被したことに存するのである。

ナザレのイエスは直觀の人である、圖像の人である、豫言者の相貌を有つた人である。其反省力から云へば、彼は分析者である、彼は大差別を主張した。彼れは限界を設けた、諸の對立を示した。彼れは生活の諸の大對照の中を通して、吾人を導いて行かうとした、其周圍を行かうとは思はなかつた。

佛陀は一切の圖像や思想は、最高者を表はすには不十分であるとして、排斥した。此點に於て、彼れの智力が見える。耶蘇はかゝる事に付ては、何等の疑念を有つてゐない。併し彼れは圖像的なもの、範圍を明示しなかつた。その爲めに、大なる疑と争とが、

彼れの作つた團體の中に起つた。彼れの言説中には、象徴的に解釋するより外に仕方のないやうな語句のあることは、誰しも皆一致する。併し其象徴的なものゝ範圍は如何であるか。此疑問が未決のままに今に残つて居ることは、全く教祖の知的性質に由来して居るのである。

耶蘇が説いた神の觀念では、前にも云ふた如く、各個々の人格は各其差別を亡くすることなしに、最高のものに達し得ることになつて居る。又彼れの使徒團は、各特色のある諸人格の集合であることも、著しい事實である。かゝる個人的の特相は、佛陀の弟子には缺けて居る。是れは或は印度人と猶太人とが人種の異なつて居る爲めでもあらう。印度は類型の國である、個性を作るの能力は印度國民の有せない所であると云つた人すらある。そは兎も角も、このことは教祖其人の人格に關聯のあることに相違ない。耶蘇は其弟子を大なる歴史的運動の中へ導き入れた、理想の爲めに世界の抵抗を除かんとする戦争の中へ導き入れた。實にかかる戦争に於てのみ、人格の特性は、正しく開展し得られるのである。―けれども耶蘇の歴史的的位置と佛陀の歴史的的位置とは相似てゐる點が一つある。固より耶蘇は一つの未來に於ける究竟地の發展の上に非常に重きを置いたには相違ないが、それと同時に、彼れは主張した。此究竟地は歴史的所作

によつて積極的に達せられるものではなくて、超自然的の破裂によつて其實現を見るのである。だから人間はかゝる破裂に對して、準備をしなければならぬと。而してかゝる破裂は間もなく起るだらうとしたからして、緊張的な期待、即ち不斷の覺醒と祈禱とが、之に對して人間の執るべき重要な態度とせられたのである。中絶のない歴史的發展と其多方面な文化とは如何なる意義があるかといふことは、佛陀に於けると同じく、彼れに於ても矢張り一大問題である(第十四節參照)

併し期待及渴仰の生活をあのやうに重んじたことは、大なる意義があつた。耶蘇は其預言者の相貌と其默示録的觀念とに依りて、方のある圖像で、未來の究竟地を求むるやうにと、人々に教へた。此究竟地は時間の顛覆によつて達せられるものでなく、時間の中を経て達せらるべきものであると教へた。此企圖は、其當初の狭き輪郭が壊られた後迄も、種々の變形と推移を経て、人類の生活の中に保続せられた。戦争的な人間意志は、耶蘇の此大圖像に於て、其象徴を見る事が出來た。併しかゝる變形と推移は、佛陀の觀念には、容易に出來得べき事でない。彼れが將來したもののは靜機であつて、動機ではなかつた。故に彼れの精神生活と文化との上に興へた感化は、之を耶蘇に比べると、甚だ狭少であつた。佛陀の思想は、恰も今も尙ほ埃及の墓中に、數百年以前に落された

まゝに、分解もせず實のりもせず、時に貯へられて居るといふかの小麦種の如きものである。耶蘇の思想は結實性を有つてゐたから、其原始の姿は倒れたけれど、其分解の爲めに、一つの道が開かれて、新關係の下に、一系の歴史的推移の下に、よく成長し活動した。佛陀は亞細亞を鎮靜した。併し耶蘇は歐羅巴に一つの大きな向上を教へた。

丁) 人格主義は生長の主義か分解の主義か

第百節 生長と分解とは、互に相容れないものでない。蓋し種穀は出芽せんが爲めには、分解せなければならぬからである。併し新成長を含んで居ない分解過程も存することは出来る。人格主義は純粹に消極的な且つ分解的のものであると主張する人もなか／＼ある。實に此主義は統一と共同性との代りに、差別を豫想するやうに見える。此主義は實に個々の人を孤立させる。従つて一切の對立の背後に統一——一切の思惟、一切の信仰は、何れも多少かゝる統一を求め、傾きのあるものであるが——を求め、或は今暫らくは、人格主義の分解作用が、時を得てゐるのかも知れぬ。併し又宗教界には、若し其宗教が一般に將來有望のものであるならば、分解すべき又は分解する必要のあるやうな凡ての世界觀とは、衝突するやうである。

あるものが、いくらも存して居る。かの傳承に支配された神權的性質の如きは、此類に屬する。かゝる性質は、從來の諸宗教の大抵有つて居る所であるが、これは其教祖の判然たる人格的性質とは相容れないものである。現時にては、直接又は間接の良心束縛の如きものは、全く排斥されなければならぬ。但し之が爲めには、第一に情調及表象の共同が必要であるが、是れは難事であらう。之が爲に、重き傷を受ける人も多いのであらう。吾に自己の足で立つことのできぬ底の人のみでなく、又「教會的性質」の人のみでなく(第九十六節)あらゆる差別の中に、自他の一致を求めやうとする人々も、亦困まるであらう。加之人格主義は他の凡ての偉大な思想と同様に、誤解と濫用とに出遭ふこともあらう。従つて一切の模範的人物の感化を離れ、傳承や他人の經驗より受ける教訓を閑却するの結果として、自分の手で馬鹿となりながら、それを以て、恰も人格主義を實行したのであるかの如くに、思ふ人もあるであらう。

舊教とは反對に、新教は人格主義を唱導する。それは新教の短所でもあり、又長所でもある。舊教の教會の如くに確固とした教權を維持することができぬ、是れは短所である。故に新教は、個々人に對する教育上の威嚴に於て、缺けて居る所がある。又舊教の組織は絶えず固まりゆく有力な中央集權であるが、新教は團結力を缺いて居るから、

彼と戦ふことは出来ない。併し若し自由と人格的眞理とには將來があるとすれば、新教の長所は愈々強くなり來るのであらう。而して此主義こそは新教興起の淵源であるのだから、此の主義の實行に熱心なればなる程、愈々かの長所は強くなるであらう。新教がなす事が出来なかつた又なす事が出来ないだらう事を、舊教は十九世紀に於てなした。新宗義の産出即ち是れである。但し新教が若し新人格を産出することができるならば、それはかれよりも更に價値の多い事ではあるまいか。舊教の側に於ても、近頃正統説と自由な宗教的見解と間に相違を生じた。眞理は信者の外にある者であるか。眞理は客觀的實在と適合して居る者であるか。眞理は外から侵入する者であるか。彼岸から這入つてくる者であるか。—又は右とは違つて、個々人の良心の産物として、個々人の宗教態の成果として、内面的な敬虔^虔の表現及翻譯として、各個人の内面にある者であるか。宗教的眞理は神から來るのか、但しは我等の中に、各個人に於て、作り出されるのであるか。前の場合に於ては眞理は在る者である、後の場合に於ては成る者である^{成る}。茲に注意すべきは、宗教的眞理が果して經驗に基いた者で、經驗の指示によつて獲られる者であるとするならば、宗教的眞理は成る、特に各個人に於て、成る者であるといふ事である。併しかくあつてこそ、かの眞理は、實在と適合、即ち價値と實有

との關係に、適合し得るのである。「宗教的眞理」の言表はす所は、此關係より外の關係であらうか。此關係が現はれるのは、個々の人格を外にして、何れの處にあるだらうか。若し人間生活の限域以外の所迄、此關係を延き伸ばして見るやうなことがあるとすれば、それは只類比の上、詩歌の上での事である。人格生活の存せん限りは、價値と實有との新關係、従つて新しき宗教的眞理は、出て來ることが出来る。若し、神は吾人の「外」にあるのみでなく、尙又一切の實有の中に、一切の價値の中に、従つて價値と實有との關係の中に、此關係に就て經驗をなす諸人格の中に、活動する者であると解しながら、尙眞理は神から來るのか^は。吾人の中に、各個人に於て、作り出されるのか^かなど云ふならば、それは不正當なデレムマである。

いみじくもサバチエが云ふた如く、新教は一つの方法である。而して此方法は、人格主義、即ち個々の人格を價値及經驗の中心點と認めることと、離され得べき者でない。云ふ迄もなく、宗教改革者達はこのことを知らなかつた。彼等は古き教會團體を分解した、而かも新社會にあつて、矛盾なく徹底し得べき一つの主義を見出さなかつたのである。そこで新教界には、不安と争闘と動搖とが起つた。

舊教が新教に屈服したのは、丁度プロトレマイの天文学がコペルニクスの天文学に屈

服したのと同様である。併しコペルニクスは地球を世界の中心點から押除けた。けれどもさうすると、其當然の結果として、世界には如何なる中心點も存在しなくなるといふことには、彼は考へ到らなかつた。それと等しく、宗教改革者達は法王を教權の王位から突き落した。けれどもさうすると、その以後には、歴史の上にもはや如何なる絶對的教權も存在しなくなるといふことを、彼等も知らなかつた。若し教權が入用とならば、新教を去つて教會に復歸するが至當である。教會は最も完全な教權主義の實行者であるからである。

第百一節 吾人の今住んで居る時代は、組織的時代ではなくて、慥に「批判的」と稱すべき時代である。併し夫が爲めに、今は分解の力のみが活動して居るとは云へない。故に若干少數の人格が、一つの共通の思想及精神傾向を中心として、若しくは一つの共同的象徴を中心として、互に相結合することは、少しも差支へない譯である。而してかゝる結合は、傳承的教權が團結力となつて居る時代よりも、遂に内面的になり、自由になることが出来る。且つ人格主義其者は、一大真理の表現、最高の精神的價値の表現であるとも、見られ得るのである。

人が今如何なる信仰を有つて居るか、又は後來如何なる信仰を有つやうにならうと

も、其人が全精神をこめて、自己の信仰に住し、且つ自己の信する所を發見し、所有して、自己の特性を開展するならば、其人の信仰には、最も良い保證の付いた教系にもない程の多大の價値があるのである。此處に一切の人間が、其信仰の内容は如何に相違して居らうとも、相互了解に達し得るものがあるのだ。人格の特性に對する感覺が鋭敏となるに従つて、積極的若しくは消極的宗義の上に一致を得んが爲めに、人格の特性を犠牲にすると云ふやうなことは、減ずるであらう。此處に吾人はかの物質界が得た擴張に譲らぬ程の重要な擴張が、精神界にも得られることを見るのである。あらゆる文化の中の第一の美花は、他人の人格的特性の同情的了解から生ずる。蓋しかゝる特性があるから、主要問題の觀察の仕方が、我れと彼れと相違するのである。けれども此相互了解の方面に於ては、從來餘り進歩はしなかつた。併し人格主義は積極的且つ結實的の主義である。此主義は此道を進むべきことを斷乎として吾人に示してくれりと共に、又之れによつて起される共同感情は、共同的宗義に依附することより生ずる感情よりも、遙かに深いからである。

哲學の上から見れば、人格主義は、それが個々の人の勵行する所となればなる程、愈々存在の豊富と充滿とを證する譯になる。かの統一の思想に重きを置いた思想家(モン

テーン、スピノザ、フイテ^レ等が、此主義を認め且つ尊んだことは、哲學史の示す所である。個々體の差別相が甚しければ甚しい程、存在の統一原理は愈々力強くなり、其作用は愈々深遠な且つ内面的な性質を帯びることになる。差別を排除し若しくは輕視するならば、容易に統一を信ずることが出来る。統一の信仰が余りに抽象的性質のものでないやうな人ならば、宇宙生命が個々體に於て千差萬別に顯現して居ることを、宗教的信念で、容易に發見する。かゝる發見の爲めに、彼れは其信仰を動搖することなく、却つて之を堅固にする。統一を全然抽象的若しくは皮相的に解する底の信仰に對しては、彼れは或は疑を抱くことがある。併しかゝる懷疑は更に一層深い信仰から來るのである(alte dubium, qui altius erigit)。—倫理の上から見ても、如上の事がある。人格の國—凡ての倫理は、何れも皆多少熱心に之を作らうとして働いて居る—は、各特性を具へて而かも相調和するといふやうな人格の數が多ければ多い程、愈々完全となる筈である。一の人間社會の價值を定める標準は、其處に行はれて居る統一及法則にのみ存するのではなくて、其社會の結合し得る諸の特性、即ち種々の價值中心及經驗中心の豊富なことに存するのである。—又純粹の心理學の上から見ても、如上の事がある。人格主義が普ねく行はれるやうになつたならば、比較心理學の問題は、之を舊心理學に比すれば、其範

圍が一層廣くなり、且つ其深さも増すだらう。この事は、特に宗教心理學に於て、さうである。從來宗教史が研究したのは、主にも宗教界に於ける一般共同の觀想であつた。併し個々人の人生觀の歴史にもつと學ぶべき所があるだらう。一體吾人は凡て「個々」人であつて、一般の人間ではないのであるから、個人に關する研究が適當に行はれるならば、その方が共同觀想の研究よりも一層價值のあるものとなるだらう。かくの如き前途を有し、かくの如き問題を課する主義は、唯分解的主義であるとは云へぬ。實に人格主義は今迄に出た諸主義の中では、最も結實性のものである。

(戊) 俗人と學者

第二百二節 苟も人格主義を奉ずるならば、各人は價值、實有、及兩者の相互關係に對する自己の經驗に従つて、宗教的確信を作らんければならぬ。其結果は普遍的な精神的僂侶主義となるであらう。併し人が最も完全に自己獨立及自己活動の状態に達しやうと思ふならば、實生活と交渉すると共に、他の人格—獨立的生活を營み、價值界並に實有界に就て、幼稚な人々よりも、遙に根本的な遙に包括的な智識を有するやうな人格と交渉しなければならぬ。それ故に、人格主義は決して模範的人物や、又教師を排斥するも

のでない。こゝにも俗人と學者との區別は、矢張り存して居る。否却つて人格主義が愈々勵行さるゝに従ひ、俗人は學者達の自己に必要なことを知るやうになり、學者から學ぶべき所は、適當に之を利用するやうになるだらう。學者は存在の大關係と存在に含まれて居る豊富とに就て説明を與へ、夢や宗義を明瞭な認識に取り替へてくれるので、その爲めに、學者の所作には大なる價值のあることが知れるやうになるだらう。併し又俗人共は、生活の謎に對する思想の終結は、只自己の經驗、自己の信仰に基づいてのみ得らるべきもので、斬新な見説によつても、はた古い宗義によつても、得られるものではないことを知るやうになるだらう。若し各人が多少意識的に自己の經驗と自己の智的發展とを基として、自説を立てるやうになるならば、精神生活は大に豊富となるだらう。科學的に見れば、人格は最後の恐らくは不可解の謎である、遙か彼方に飛翔してゐる終結點である。否科學的思想者も、正に人格のみがなし得る精神的活動であるのだ。科學は、他の一切のものを説明し得るにしても、自家の最後の假定を説明し得ない限りは、最後の謎は解かれ得る筈がない。私は拙著心理學の中に、此事を精しく説明しやうと試みた。而して次の言葉で擲筆して置いた。「凡てを説明する思想者がそれ自らの最後の——且つ永續の問題となるだらう」と。併し人間に於ては、人格が第一者

である。それは一切を科學をも擔ひ、之に自己の極印を捺した。人格の新生面は常に人生の無意的行動に顯はれるものであるが、かゝる行動から科學的思想の最後の歸結迄の間には、長き遷行系列が存する。併し人生にあつても、科學にあつても、若しそれを正當に理解して見れば、何れの點に於ても、中絶だの飛越しだのといふものは、決してないのである。

第百三節 然るに教權主義の立脚地に於ては、事態全く異なつて居る。基督教の教會に於ては、昔は啓示が靈と力との證明を経て、各個人の感應の中に、保續されて居たのであるが、こんな時代は已に過去に屬した。今日では、個人的經驗は、教會の教權によつて妨害されることになつてゐる(第六十節參照)。それで直ぐと、俗人と學者との區別が、宗教上の事に關しては、科學上の事に關するよりも、更に甚だやかましくなつた。茲に於てか、教會は或は教會の選んだ無過誤の法王こそ、俗人の指導たるべきものであると命じ、或は教會が選擇と排斥の後で無過誤と認められた書を指導とせよと命じた。何れにしても、結句俗人は御招伴である。彼れの信仰は炭屋信仰となつたのである(第四十二節參照)。

併し教會の人々が、自分等は俗人であると感ずる時節が來た。是れは傳承の妥當性

に關する疑問、特に聖書の眞實に關する疑問が起つた時に生じたのだ。教權主義が、教權の歴史的研究を呼び起すのは、自然の勢である。併し教權發展に關する諸の歴史の見解の中で、何れを眞とすべきかを決するのは、誰であるだらうか。科學の上では、此事には何の疑もない。一切の傳承及一切の典籍の起原と發展とは、科學の上では、只言語學と歴史批評との助けによつて、研究するのである。さて説教師や神學者は、通常の俗人と同様に、言語學者たり歴史家たることは極めて稀であるから、教權は終に教會の役人の手から學者の手に遷ることになるだらう。人々はこんなことは少しも御存知ないのである。トリデントの會議では、聖書の教權は、教會の教權に基いて居る、何れの傳承が正しいかを判決するのは、全く教會の任であると議定したのみでなく、數百年間教會で用ゐてきた羅句譯の聖書 (Vulgate) こそ、あらゆる説教、あらゆる爭論に對する標準であると議定した。「文法家及學究が、僧正及神學者よりも、上位に立たねばならぬといふことや、又は異端を裁決するには希臘語及ヘブライ語の學者を適任と認めねばならぬといふことなどは、固より許さなかつた。——新教界にも、右と類した形勢が起つた、殊に近頃、に於て著しい。新教に於ては、何れが正しい教説であるかを判するものは、只聖書通の神學者のみであるといふので、正統派の主權が神學者に移つた。之れに對して、

俗人の反動が起つたが、此反動は敬虔主義と合理主義との傳播に與つて大に力があつた。彼等は一大法王の代りに立つた多くの小法王を倒さうと思つたのである。併し合理主義が一つの教系に組織された時に、之に對して、又新たに俗人の運動が起つた。合理派の神學の料理し得ない養分が、古典や古傳説の中に存してゐることが、諸所で發見された。俗人は聖書を文字通に受取ることを喜び願つて居るに反して、合理派は聖書や傳承に異解を施さうと要求し、之れに對して、批判的態度を取つた。今日では、文字通の信仰は、一の民主主義である。曾てトリエントの會議で主張された如く、近頃更に「無學者の信仰は學者の證明に束縛されるべきにあらず」と主張せられるやうになつた(二)。噫ツ國トに於ては、特にグルントキヒ (Grundtvig) が、之を主張する。

併し學者は研究を止めない、特に聖書と聖書の出來た時代との内外の關係を研究することを止めない。そこで宗教的表象が、一般哲學の立脚地から、説明せられるやうになつた。神學も多少徹底しない點はあるが、矢張り同様の態度を取つた。それが爲めに、教會と神學との間に反目が起つた。此の反目は現代の最も注意すべき一事件である。屢々科學の敵と見做される神學が、科學の味方となつて居る傾がある。或は——近頃の神學者の云ふた如く——神學は今や教會と科學的教化との中間楔子となつて居る、

兩方から切り込まれる楔子の如くである。

故に教權主義は、二つの方面に向つて進撃する。即ち一方では、それは俗人の自由な人格的生活に對して、教會の形式に屈從せよと云ひ、又他の一方では、此等形式の起原や價値を點檢せんとする科學に向つて進撃する。併し此位置には、他に類のない特色がある。此特色は特に第十九世紀經過の間に、教權主義が俗人の間に大に歡迎せられたことによつて生じたのである。教權主義は既に民主主義として成功した。精しく云へば、教權主義は、内面及外部の關係の爲めに、骨の折れる危ぶない獨立的探求をなし得ないといふやうな人々に對して、隠れ家と安固と支持とを與へた。近頃の舊教が如何に確固に民心を收攬したかは、日々に益々明かとなつてきて居る。新教の教會に於ては、俗人や俗人の説教師が、宗教的生活を支配しやうとする勢は増加して來て、説教師を異端に陥らしめない爲めの監督は、教會の役人よりも、寧ろ俗人の手で行はれる傾きがある。此影響は神學の上にも及んだ。このことは俗人に支配されて居る説教師が、神學教授の任命に際して、己れも其任命に與かる評議員とならうと望むやうになつたのである。或人が云ふた如く、教會は神學を自ら持ちこたへることも出來ず、さればとて、之を缺くこともできぬのである。

第四百節 若し教會が各人の人格的生活と科學との間に侵入して、二者を分離して置かうとするならば、是は同時に二者の精神を傷ふものである。其報は必ず來る。

會て教會の偉大と教會の生活とを取巻いて居つた智力的御光は、既に亡くなつた。誠實に徹底した眞の宗教的思想は、滅多にはない。人は唯傳承的宗義に合して居るか否かと恐れて居るのである。舊教の教會では、十三世紀の思想に生き、新教の教會では十七世紀の思想に住して居る。かやうに傳承が勢力を得てる外に、今一つの注目すべき特質がある。これは今日の教會に特有なもので、教會の經營してゐる大きな博愛事業が即ちそれである。聖ヴァンサン、ド、パウルの類型が再び現はれて來る。博愛事業は時と力とを思惟の爲めに消費するを要するものでないから、その點に於て、獲らるゝ利益もないではないが、此利益は長くは續く者でない。生活の最大問題の自由研究を恐れる爲めに、獨立心が消耗する。その爲めに、精神生活が受ける損失が、かの利益を超過するであらう。

かの二個の精神力は、教會が之を分離して置かうと思つても、終には相接見することになるだらう。教權主義が、従前よりも多數の人に意識的に承認されたが爲めに、教會は近時著しく發展したには相違ないが、仔細に見ると、此發展は實は人格主義と一致し

て居るのである。俗人の運動は、暫くの間は、科學を妨害し、且つ之に反抗するであらう。併しそれ自身丈で云へば、此運動は、眠れる文字信仰と活ける文字信仰とが分離せるところを示す徴候であつて、人格主義によれば、此二信仰の何れを選むべきかは、難しい事でない。各個人を容れることに重きを置けば、自づと人格的生活が、以前よりも多數の人に於て、覺起する。已にそれが一度覺起すれば、舊形式を變改して、それ以外に出でんとするの努力は絶えまい。精神界に於ける重要な進歩は、思も寄らぬ邊から來る事が屢ある。新價値は批判や分析の世界からは來なくて、寧ろ深奥と内面性を以て、古價値の中に、生活しなれた人々から來るのである。歴史は必ずしも直路を取らぬ。

第四篇 倫理學的宗教哲學

第一章 倫理學の基礎としての宗教

國民の進歩につれて諸神も進歩す

諸神は之を拜する部族と共に生長す

リヒテンメルヒ

エルフィン、ローデ

第二百五節

宗教は其古典時代にあつては、存在に關する一切の見解と理解とを人間

に與へたが、又倫理學をも與へた。即ち意欲及行爲の最高目的を示し、模範的人物を掲げ、命令と法則とを授けた。自然を説明するに、超自然力を基としたが如く、其倫理學も、超自然か——人間は之に依屬するもので、現世は勿論、恐らくは其來世の運命も、之に依りて支配せられるといふやうな超自然力の啓示を基として立つて居る。故に此倫理學は超自然的歴史を基礎としたものである。人間が自然界に於て正しく生活し得ると否とは、人間と超自然界との關係如何によつて、定められることになつて居た。これは當然の歸結であつた。實に宗教の古典時代では、人間は自然界よりも寧ろ超自然界を歡迎して、現世の生活を來世生活の手段としたのである。

併し宗教と倫理學との關係は、一見思はれる如きよりも、更に甚だ錯雜したものである。——私しが今述べたことは、只古典時代の宗教に付て、云ふたのである。此時代に、此兩者がかゝる關係を有つやうになつたのは、其由來する所が遠い。若し此關係の歴史的發展を觀察するならば、兩者の間には、不斷の相互作用があつて、宗教が倫理學の上に影響するのみでなく、其逆に、倫理的發展も、宗教の性質と内容との上に、影響するものであることが知れるだらう。——併し論證と是認とに就て云へば、畢竟宗教は——間接的且つ無識的にはあるが——倫理的觀念によつて支持されて居るのである。其逆ではな

い。此事は古典時代にあつても、固よりさうである。宗教の價值と意義とは、倫理的觀念を其論理上の豫想として居る。但し宗教的意識は、是等の觀念を格段な形式に作るの必要を感じはしない。——されば宗教を倫理學の基礎とするの可否は、之を歴史的面からも、はた論理的方面からも、論究せんければならぬ。

第六節

吾人に知れて居る最劣等の宗教は、元來倫理的の意義を有つてゐない。

諸神は人間の依屬せる力として現はれて居るが、模範的存在若しくは倫理的世界秩序の擔保者とはなつてゐない。前に述べた如く(第四十五節—第五十五節)諸神の表象の發展は、其根柢に於ては、表象の様式に及ぼす感情生活の影響によつて、定められる者である。神諸傳説、及宗義の發展過程は、純粹の智的性質のものでない。感情が絶えず之に關與し、或は之を選擇し、或は之を排斥し、或は之を強固にし、或は之を妨害する。而して感情生活が、人間生活及其條件によつて、定められるものである事は、云ふ迄もない。倫理的感情は生存戰爭の間に、個人の戰爭の間に、特に家族、種族、及民族の戰爭の間に、發展する。此戰爭の間に、人は正義及愛の價值を経験する。此經驗は、必然的に宗教的表象の上に、影響を與へる。尤も宗教的表象は、初めの程は、倫理的動機の共働なしに、形成せられたのであるが、次第に倫理的興味と調和して、發展するやうになつた。即ち諸神

は始めは唯の自然力であつて、人は之に逆らふとしたり、又之を脱しやうとしたりした。かゝる神が後には人が逆らふこともできず、又逆らひたくもないやうな倫理的の力となつた。人が實際に倫理的問題を知り、倫理的感情を開發した時に(たとひ此感情が、他の諸感情に對して、尙ほ十分に獨立しないでも)諸神の姿が初めて倫理的性質を負ふことが出來た。そこで大なる人間的目的は、——規模が一層大きくなり、形が一層理想的になつて、——諸神の目的となつた。諸神は人間が生存戰爭の間に知つた最高價値の先闘者となり擔保者となつた。人間が自己の經驗に於て、最高と認められた目的及性質を諸神に歸して、直ちに之を諸神の目的及性質となし、若しくは之を神的と考へるのである。人間は目的と共に成長し、人間が生長するに従つて、其神も亦成長した。諸神が有つて居るとせられる能力も欲望も、既に人間の知つて居るものでなければならぬ、其反對は心理的に不可能である。このことは諸神の表象にあつては、まると共に、又不死の表象にもあてはまるのである。此表象は諸神の表象と同様に、最下級の宗教にあつては、倫理的の意義を有つてゐない。かゝる段階にあつては、人間は死ぬるものでないといふことは、自然的の表象である。記憶心像や夢の心像は、死者が常に吾人に干渉することを證明する。生氣説(第四十六節)の立脚地では、不死の信仰は自然哲學の一部に過ぎ

ぬ、故に必ずしも本來倫理的意義を有つてゐなければならぬことはない。死後の生活の存続は、現世の生活の一二年の長短と同様に、それ自らでは道德と少しも關係する所はない。審判及賞罰の表象が、不死の信仰と結合するに及んで、そこに始めて倫理的の契機が含まれることになる。

自然教から倫理教への遷行が、宗教史上の最大重要な遷行と云はれて居るのは、尤もである。多神教から一神教への遷行を重視する人も屢々あるけれど、之を彼れに比すれば、其意義は遙に劣つてゐる。

第百〇七節 自然教も人間に若干の要求を課して居る限りに於ては、既に道德を有つて居るのである。畏敬と従順とが、神的の力に献げられる。而して此神的の力は、儀式と供犠とに於て、崇拜を要求する。此處に人間は従順と自制の一課程を通過せねばならぬ。人間は自己の從屬的なものである事を知ると同時に、其生活の地平線が廣くなる。又崇拜は家族、種族、又は民族に共同であるから、自ら共同感情が養成される、而して此感情は倫理的意義を有することが出来る。崇拜の形式は世々に傳承され、之を遵奉することは神聖な義務とせられる所から、歴史的連續を保たなければならぬといふ觀念が、自づと養成される。連續意識が、父祖の諸神に篤く歸依することによつて、開發

される。此處に宗教は、既に自然教に於て、其教育力を顯はして居る、かくて此處に倫理的發展の上に、(恐らくは)重要な準備がなされつゝあるのである。

自然教と倫理教との間には、一團の遷行形式が存して居る。——諸神が倫理善の擔保者として表象せられる時でも、諸神自らは必ずしも自己の命じた法則に従はない。諸神は屢々自らは善くなくて、而かも善の代表者として存するのである。此矛盾は、民族宗教にあつては、甚だ朴素的に現はれてゐる。人は自己又は他人に要求するものを、諸神に要求しやうとは思はぬ。——且つ民族宗教は甚だ保守的性質のもので、既に新觀念を採用しながら、尙ほ舊形式を捨つるを肯んじない。故に民族宗教に於ては、相異なれる倫理の發展段階が相争ふて居るやうなことがある。古代の諸神が血的供犠(或は人身供儀をさへ)を要求したのは、其民族の野蠻道德に従つたのである。之より高い段階になると、人間は自己の生活に於ては、既にかゝる血的行爲を脱してしまつて、唯古の法令を或は比喩的に解釋したり、或は血的行爲を象徴的に模倣することだけで満足する。時としては、神は嘗て血的供犠を要求したことはない、と抗議を呈出する程のこともある(預言者エレミヤは是れである、七ノ二三)。是れは典儀的から倫理的への著しき遷行であつて、上に第五十三節及七十一節別の關係で述べた典儀から宗教的思辨への遷行

きに類比して居る。拂清の習慣例へばペルシャ教、猶太教、及希臘のオルフオイス派に見られる如きは、後には靈魂淨化の象徴となつてしまふ。ゾーダグンタ教(ウバニシャツド中の)は、古代婆羅門の習慣に、組織的の徵象的解釋を施したものに外ならぬ。ゾーダグンタ哲學者が古代婆羅門の習慣を説明した如くに、プラトンはオルフオイスの習慣を説明した。マルテンゼンは、呂に二種の種子を蒔くことはならぬ、衣服は二種の織物から作つてはならぬと云ふモーゼの法則を説明して曰ふた。是れは神聖と不神聖とを區別して、倫理的區別の練習をなさしめんと目的に出たのだと。

高等の倫理的觀念と下等の倫理的觀念との戦争が良心内に起つた状態を諸神界に移して、諸神界内の倫理的對立としてあることが屢々ある。バビロン神話の中には、此種の著しき好例がある。ベル(Bel)神が人類に洪水を持つて來た。エア(Ai)神は之を或敬虔な人間に豫め告げた。そこで其人は家族と共に、船に乗つて、之を逃がれた。ベルは之に對して怒つた、特にかの救はれた人が、其催した宴會へ招かなかつたといふので怒つた。そこでベルとエアとの間に口論が起つた。エアは悪人と等しなみに善人も滅ぼすのは不可だと言明した。ベルも終には其言を許さにやならなくなつた。一神教的の衣装を着けたものにも、之と同様のものがある、即ちかのヤーエーも罪惡洪

水を送つたことを後悔して、以來之を再びすまいと宣言した。北方の神話の中の「エーギル(Aegir)の饗應も、諸神界内の倫理的對立及或神の他の神に對する倫理的批評の一例である。」「かゝる表象は自づと變遷して、以前には世界の惡は善と同じく神から出たとしてあつたのが、劣位の神又は神の敵から來ることになつた。是より前の信仰形式には、善惡の判然たる對立は現はれてゐない。オルデンベルヒは此事を印度人に、就てかう云ふた。「古代印度の宗教的書類は、完全に且つ透明に、善と惡との對立の形體化例へば後代に見らるゝ佛陀と惡魔との對立の如きは、後代の漸次的發展の經過に於てこそ著しけれ、最古の信仰形式には全く知られざりし、又知らるべからざりしものなることを叙述せり。」「リグエーダに見ゆる信仰は……宗教發展の前倫理期と相去ること遠からず。エーダ諸神は、其主なる性質に於ては、仁慈且つ善良なりと雖も、惡性及奸計の上に超然たる者にあらず。内面生活の深奥化、宗教の不斷の倫理化は、古代の不定状態を去つて、諸の大なる存在方の中に、積極的のものと消極的のものとを區別するに至るべきなり」と。波斯に於ては、人の能く熟知せる如く、這般の對立は頗る顯著である。希臘に於ては、プラトンは、彼れの最後の著作の中に現はれて居る限りでは、善と惡との二個の世界原理を對立することに依つて、唯之に依つてのみ、神の善性が、經驗界の不調

和に對して、維持され得ると見た。

自然教と倫理教との此大なる對立は、かの高きに翔ける哲學的及神學的思辯に於ても、見ることが出来る。力と善との對立は、つまり之れと同一の對立であつて、神概念を立てんと試みる人は、誰も皆此對立から來る難點に逢着するのである。この對立は、既にプラトンが對話篇「オイチフロン」(Euthyphron)の中に論じた「神若しくは諸神の欲する所なるが故に、善は善なるか、又は善なるが故に、神は善を欲するなるか」といふ問題に於て、現はれて居る。中世紀に於ては、此對立はスコラ派中の二派間の争に於て、其頂點に達した。トーマス・アクイナスは曰く、善なるが故に、神は其善を欲するなり」と。ズンス、スコツスは曰く、神が欲するの故に、善たるのみ」と。彼では力が善に、此では善が力に、規定されるのである。

宗教的表象生活が、かやうに倫理的感情及倫理的觀念の感化を受けて進んで行くと、遂には宗教に對して、倫理學の獨立が、自ら生ずることになる。善なるが故に、神は之を欲すと云ふならば、神意から獨立した善惡の標準が、なけねばならぬ。而してかゝる標準は、人間の見出し得る所でなければならぬ。若し然うでないならば、神が欲するものが善であることを、如何にして人間は知り得るのであらうか。又神が欲するが故に、善

であると云ふならば、人は何故に神の欲するものを善と名けるのであるか(神は其欲するものを欲すると云はないで)を、自ら問はんければならぬ。されば宗教的信仰は歴史上には、人間の倫理的感情の實踐的感化の下に、發達したには相違ないが、それがそれ自らを明知して、其頂點に達した時には、慥に人間倫理を豫想するのである。

第八節 宗教的動機と倫理的動機とは全然對立せなければならぬといふ譯はない。宗教的動機それ自らの中に、倫理的動機が含まれ得るからである。自然教が倫理教の方へ發展し始める時に、正に此事がある。宗教的動機は、其中に含まれて居る倫理的要素と他の要素(例へば恐怖、希望、嘆稱等)との關係の異なるに従つて、あらゆる變化をなすことが出来る。何づれの要素が主位に居るかを判するのは、行爲者其人にも、はた他者にも、甚だ困難である。良心の聲の知られる形式が、宗教的動機である事が多い。自己認識を表はす表象形式及言語は、かの形式を外にしては、人間の知つて居る形式はないからである。シヨールペンハウエルはいみじくも此點を注意した。「行爲者自ら宗教に従つて行ふと稱する善行に付ては、實際其宗教が其動機なるや否やを區別するを要す。或は彼れは善人なるが故に、之を行ふものにして、其行ひは宗教とは別の源より來れるなるも、彼れは哲學者ならざるが故に、正しく之を説明する能はず、而かも尙幾

何かは思惟し得るを以て、自己の理性を満足せしめんが爲めに、暫くかの宗義を其皮相的の説明に資するものなるやも知るべからず。されどかゝる區別は情意の内面に存するものなるが故に、之を見出さんこと甚だ難しと。

其信せる神が正しいから自己も正しいのであると云ふ様な人は、正義其者に價値を置いて居るのである。此處には宗教は獨立の倫理學を其論理上の豫想としてゐる。但し此豫想がいつも意識されて居るとは限らない。思惟及行爲の論理的豫想は、明瞭な注意と分析とによらなくては、意識することはできないが、かゝる注意や分析は、批判的自覺の域に達した時に、始めて生ずるものである。何故に神格に或一定の賓辭が附けられるのであるかといふ疑問が起る時に、自覺は多少の中間員子を経て、獨立的の評價と思惟とに達するであらう。かゝる思惟と評價がなくは、かの賓辭は無意義となつてしまふからである。宗教的意識が倫理上の原理を用ゆるのは、デカルトが自然の法則性を論證したのと、其趣きが似て居る。彼れは此法則性を神の不變性から導き出した、けれども神格不變の信仰を又因果律によつて論證した。偕因果律とは、自然が法則に従つて居ることを意味したものである。だから神概念を通つて態々廻り路をするのは、論理上から見れば、全く不要なことである。倫理的性質の價値を宗教的動機に

歸するのは、右と同様の廻り路である。神にかゝる性質が附けられた時には、既にかゝる價値は認められてゐるからである。

價値が一つの高い世界に存在して居ると考へられ、假定せられる爲めには、其價値は既に經驗界に於て、發見され、産出されなければならぬ。來世は現世と比すれば派生的である。來世は原的の概念ではない。それは現世と共に變ずる。それは或は現世の接續若しくは高揚であることもあり、或は現世との對立によつて定められることもある。宗教の内容は、いつも經驗界中のものを暗示して居る。故に現世生活の智識がなくては、之を理解することができぬ。宗教と倫理とでは、概念上の原始性は、寧ろ後者に存する。これは論理上の必然である。

此論理的關係は、歴史的發展の教へた所(第百六節—百七節)と一致して居る。又宗教の本質の心理的分析とも一致して居る。かの分析では、宗教的價値は、之を自己保存欲や歸順欲に直接に定められた原的價値に比すれば、次位的のものであることを認められたからである(第三十一節)。

然るに宗教が倫理を基礎として居ることを示す、尙一つの而かも最も重要な方面がある。價値保存の信仰には如何なる價値かあるぞと問ふならば、之れに對しては、宗教

自らは答を出すことはできない。かゝる信仰は、經驗界に於ける價値の發見及産出の努力には、不必要であり、若しくは有害であるとも云ひ得られるからである。若しさうであるとするならば、宗教は勢力を滅殺し、時間を徒費するものとなるだらう。故に宗教は、倫理的事業に對して、力の上にも、時間の上にも、害をなさぬといふことが、宗教是認の條件である。之に反して、若し宗教は經驗界に於ける價値の發見及發生に必要な條件であるならば、宗教には積極的價値があることになる。

こゝに上來の研究の結果を約言すれば、宗教は歴史的關係に於ても、はた其動機、内容及價値の點に於ても、倫理的豫想を有つて居ると云ふことになる。この事は宗教が外觀上は倫理の基礎となつて居るかの如くに見える場合でも、亦あてはまるのである。

第二章 精神的文明の一形式としての宗教

汝若し希望せずば、汝は一切の希望を超越せるを考ふる能

ばざらん。

ヘラクリイトス

信仰自らが自らの立證を作り出す場合なきにあらず。

ウヰリヤム、セームス

第百九節

晩近に於ては、宗教問題に關する爭論は、個々の宗教的教説の眞否を問ふ

ことよりも、寧ろ其宗教の價値如何と尋ねることが、其特色になつて居る。こゝには一つの豫想が其基礎になつて居る。宗教の本質は、其教説がよく人生及宇宙の謎を解き得ることに存せないので、人生の上に與ふる其實踐的感化に存すること、換言すれば、宗教が精神的文明固有の一形式として有する意義に存すること、即ち是である。

十八世紀の間に起つた激烈な宗教的爭論に於ては、宗義學や神權制度に對する攻撃が、其中心となつてゐた。特に人は市民の教權としての教會を顛覆せんと欲した。宗教は僧侶が人間の思惟に従つて、人間其者を束縛せんが爲めに、故意に作出若しくは使用した手段であると思はれる傾向があつた。オルテール、デドロ、オルバック等の反抗は、かゝる見解から起つたものである。十九世紀に於ては、哲學者の方面ではルソー、レッシング、カント等が既に始めて居るが、人々は宗教の知的表現と外部的組織とを去つて、産出的な内面の原動力の上に眼を注いだ。即ち是等原的の力と、其力の某時某所に於ける發表とを、區別したのである。併しこゝに問題が自づと起つて來た。從來歴史上に宗教が用ゐて來た知的形式及外部的組織を倒して、之れに代へるに他の形式及組織を以てすれば、宗教の本質はなくなつてしまはないだらうかと。是に於てか、人々は從來の甚しい矛盾の埒外に、一つの人生觀が可能なることを見て、種々な方法で、所謂

「第三國」の觀念を採用した。此傾向に付ては、私しは「新舊の衝突」(The Conflict between the Old and the New) (萬國倫理雜誌 (International Journal of Ethics) 第六卷) と云ふ論文に詳述して置いた。

精神的文明の表現としての宗教の價值及意義を判定するには、結局は倫理的標準に據らんければならぬ。倫理と云ふ概念を餘りに狭く解しない以上は、精神的發展のあらゆる形式を評價するの標準は、悉く倫理に歸するであらう。世には物質的文明の爲めに盡さんとする所作をも、美的、知的、及宗教的文明の爲めに盡さんとする所作をも、又慈善的所業をも、共に容れて、各其處を得せしめる様な一つの自由な社會がある。此社會は、家族や國家と並んで、相互に作用しつゝ、自ら重要な位置を占めて居る者である。精神的及物質的文明の價值を論究するのは、倫理學の問題に屬する。此關係を見れば、宗教は自らは倫理の最後の基礎ではないにしても、倫理的意義を有つことが出来る。

凡ての文明は何れも人間の意欲及行爲に向つて、問題を課する。従つて此等の問題に對する所作によつて、人間の本質は如何様に又如何程迄に發展し得るかといふ疑問が起る。併し之れと同時に、文明は諸の善物を持ち來り、必要を充たし、満足と與へる源である。そこで是等の善物と満足とは、人生の發展と如何なる關係があるかと云ふ疑

問が生ずる。宗教の價值は、此等の二方面から研究せなければならぬ。

此研究は一部は心理學的、一部は社會學的となるであらう。宗教は唯個人の事柄ではないからである。宗教は社會建設の上には、精神的文明の他の何づれの形式よりも、優れて功績があつた。宗教は共同といふことの必要を産み出した、従つて社會的感情を發達せしめた。

(甲) 心理學的觀察

第一百節 評價動機[○]の點から云ふならば、宗教は結局は倫理に依屬して居るといふことが既に明になつた。宗教は人間の良心に訴へるものである。——故に此處には人間は宗教の主張せんと欲する價值を制定し得る標準を——意識的若しくは無意識的に有つて居るといふことを豫想する。併し之が爲めに、宗教は行爲動機[○]としても、大に重要であるといふことは、否定されはしないのである。即ち一々の刹那、一々の位置に於て、其認められた價值に、意志の支配權を與へるといふことが必要な場合には、大に重要なのである。

評價動機と行爲動機とを區別することは、私しの考へでは、倫理の上に甚だ肝要であ

る。吾人の評價及努力の基礎たる原理及規則、即ち倫理の内容は、評價動機によつて定められる。一々の場合、一々の領域に於て、吾人を意欲及行爲に導く所の動力が、即ち行爲動機である。故に行爲動機は根本の評價動機と必ずしも一致しない。併し評價動機が要求する方向へ導く行爲動機も随分多くある。故に評價動機は、一々の場合に於て、必ずしも活動し來るものでない。疑はしい場合や、又は心理學的興味から意志生活の全方向を明かに知らうと思ふ場合には、之を再び發見し、搜索する。併し評價動機が直接の行爲動機でないのは、却つて其性格の完全な事を示す徴候である。通俗的に之を云へば、行爲する前に、先づ良心に相談せんければならぬといふやうな事は、惡徴候である。通常最も健全な最も良好な動機は、一層特殊的な動機である。此種の特殊的な動機は、即ち家族感情、友情、愛國心、所作に對する喜び、藝術上及科學上の感奮等である。是等の動機は、原的な評價動機(良心)に試験されて、是認されるのである。生活が其活ける豊富な内容を奪はれてはならぬものである限りは、此原的な動機は、何づれの場合に於ても、かの特殊な動機に代つてはならぬ。評價動機が隠れて居て、即ち潜在的狀態に居て、個々の場合に、行爲動機で特殊の問題を解決して行くのを妨げなければ、それで其性格の完全なことが知れる。

何が正であり善であるかの最上の判斷、即ち倫理の内容の規定は、宗教の中には求められないにも拘らず、宗教的動機に倫理的の意義が有り得る所以は、全く評價動機と行爲動機との別からくるのである。宗教的動機が既に現存して居る以上は、時としては其等を許し置かんければならぬ。恐らく他の動機と取り換へる譯にはゆくまい。宗教的動機に反抗を試みるの結果は、現在の強さを減じ、調和を傷ひ、支へがなくなり、不安固を來たすことになるだらう。各人が今現に立つて居る場所は、其まゝに許して置いて、如何程の發展が、其立脚地から期待し得られるかを調査すべきである。他人の内面的生活に立ち入つて、其動機を變更せしめる人は、其理由を辯ずる責がある。是迄所業を營んで來た所の力は、それに代へる他の力がない以上は、之を妨害せぬやうにするが肝心だ。批判は敢行及忍耐の能力と勇氣とを阻喪せしめることが甚だ屢々ある。宗教的動機は、かゝる能力と勇氣とを助長せしめ得るものであつて、此點に於て、自己の是認を有し、自己の立證をする。

然るに宗教的動機は、甚だ屢々——最も多くではないけれど——只の一時的の教育上の意義を有つて居るばかりの事がある。かゝる場合の意義は、一般に教權及び模範的人物を認めることに關係して居る——即ち宗教的動機は、かゝる方法によるのではなくば、獨

立的の直接價値を得ることのできないやうな事柄に關係して居ることである。人間の發展經過の中には、無數の動機推移があるのだから、それ自らには何の直接價値のない動機も、發展の中間員子として、價値のあることがある。間接にせよ、直接にせよ、生活を偉大に豊富にするものは、何れも必ず其價値がある。倫理學は、かの宗義學の轍を踏んで、戦々として區々の宗派の異同を問ふやうなことがあつてはならぬ。

第百十一節 宗教的の行爲動機の研究は、純粹の倫理的立脚地からなされなければならぬ。宗教的動機は、其音色に於て、甚しき異同のあるものであるから(百〇八節)其價値にも、亦甚しき異同がある譯である。例へば現世又は來世に於ける神の賞罰といふやうなことを重んずる如きは、甚だ下劣な動機である(たとひそれが一々の場合に於て働く所の方向は、他の點からは認ざるゝの價値あるにしても)。信仰が愛よりも上位に居る處若しくは二者相衝突するやうな處には、宗教と倫理との衝突があるのが通例である。人類愛は——若しそれが盲目でないならば——人道的倫理が立てる目的に向つて直接に働くものではあるけれど、信仰は此目的に逆つて働く事がある。信仰は分離を起し、人類愛は結合を生ずる。人類愛は諸の差別と戦つて、之に打勝たんと欲するものであるが、信仰の差別も、其中に屬する。宗教と倫理學との關係は、其本質上如何に親縁

のあるかは、自己主張と歸順との關係が、宗教的立脚地にも、倫理的立脚地にも、等しく其特色を附するといふことで分かる。信仰は寧ろ自己主張の發表であるが、愛は寧ろ歸順の發表である。信仰的立脚地は、最も著しい點に於て、愛を控制するもので、従つて多少判然たる利己主義に傾くものである。人間は己れの宗教に於て、唯々己れをのみ是れ求めるのであるが、其餘の存在の事には少しも御構ひなく、只々己れ自らの爲めに安固、平和、及救済を得んと是れ務めるものであるが——若しくは大調和、即ち價値の國を求めて、人間の自我の運命は全く此國の法則及條件に支配されるやうにと願ふ者であるか。此疑問に對する答への異同に従つて、宗教的動機に種々の異同が出來てくる。

自我を顧慮することを全く排斥して、絶對的の歸順を唱導することは、通例教會の躊躇する所であつた。これは著しい事實である。フェネロン(Fenelon)は當時の教會から追られて、神に對する無私の愛の説を取り消さなければならなかつた。若し自我的要素の獨立を許し、それを主位に置くなれば、其結果は超自然的方便倫理、所謂他界に關する俗的見解(olier worthiness)に墮するであらう。併し倫理學的に觀察すると、吾人は寧ろかのサラツェンの婦人に同情せずには居られない。ジョアンギユ(Joinville)が其の著「聖徒ルドウキヒの傳」の中に書いてある所によると、かの婦人が或日片手に火壺を、他の手

に水桶を提げて、ダマスクスの市街を下つて行つた。さうすると、一人の僧があつて、御前はこんな物を持つて、何事をしようと思ふのかと問ふた。彼女が答へて曰ふには、人間が神様に對する愛から善をなす事のできるようにする爲めに、天國を焼き、地獄の火を消さうと思ふのだと。——教會が宗教的感情の自我的要素を抑止するのは、全く教育上の目的からする事なのである。恐らくは此要素は——多くの人々にあつては(第九十節参照)——なくてはならないものであらう。併し殊更に之れに高き價値を附けて、最も尊い人間的努力を、光榮ある罪惡であると罵るのは、不可である。又之れと同様な教育上の理由から、ルツテルの教會も、先づ嚴重な法則と神の怒とで威嚇して、罪惡意識や靈魂の苦痛を覺起せしめ、そこで初めて神の恩寵を祈る様に至らしめるが、いと云ふ意見を辯護した。理想が人間の意識にあり、と現はれるが爲めに、審判を恐れるの苦痛よりも、寧ろ此理想に達せんとする希望の方が強い場合には、眞の懺悔が生ずることが出来るといふやうな考へは、——是れは福音が律法に先ちて傳へられるといふことを豫想するのであるが、——既に宗教改革の當時に於て、現はれ出た。併しルツテルやメランヒトンメランヒトンは、民衆即ち無知の者の理解力に適應する必要があるから、妄に「煩瑣的探索」に陥つてはならぬと云つて、かの考を排斥した。倫理學上から見れば、理想の出現と希

望の快活な眺望とは、律法の宣布によつて起される苦痛よりも、遙かに健全な又正當な動機であることは疑はれぬ。

宗教的動機の音色の事は全く別にして考へて見れば、宗教的動機に倫理的價値のあり得るのは、それが無意的に力強く情意の中に働く場合に限ることは明である。之に反して、それが強迫的に故意に製造若しくは設定された場合には、少しも價値はない。ブルテールは以爲らく、若し神がなかつたならば、人は之を發明せなければならぬと。併しこのやうな發明された神は、ブルテールが第一に道破した如く、巡察程の役にも立つまい。宗教的感情が眞の精神的資本であり得る場合は、それが情意の内部の欲求から無意的に發生した時に限る。宗教的感情は、他の凡ての直接的無意的感情と同様に、只間接に喚起され、規定されるのだ。だから人格的特性に對するの感官が、十分に發育するならば、かの當今大に流行の精神的頑強も、柔軟と入り換はるだらう。

人格的誠實の要求は、知的正直と甚だ内面的な關係がある。宗教的動機是認の條件は、それが其人の人格の發表であるといふことだけでは足りない。それと同時に、其人はその宗教的動機の中に共働してゐる宗教的表象の妥當性を檢する爲めに、自己の能力と境遇との許す限りを盡したといふことが豫想せられなければならぬ。眞理に對

する愛を傷けなくては榮えることができないうな動機には、毫も倫理的價值はあり得ぬ。併し今日では宗教的動機と其社會上の意義とを稱賛しながら、而かも知的正直の義務を殆んど顧みぬ人がないでもない。—思ふにかくの如きは、多くの人にあつては、悲劇的葛藤の種である。心の奥に深い人類愛を抱いて居り、且つ人格的生活の必要なことを心得て居る爲めに、特に民衆に對する道德及宗教の教師となるに適してゐながら、教會の俗生活が宗義的形式に化石して居ることの爲めに、其志を得ないでゐる人々がある。然るに又他の一方には、知力の皮は固いが、感情が極めて乏しい爲めに、かの宗義的形式に妨げられないで、教會の威嚴の維持者として、廣く且つ大に活動することが出来ることと云ふやうな人々もある。教師となつて教會の爲めに働く人が、傳導する際には、象徴的真理と文字通りの真理との區別をしないけれども、自己の内心では、宗義の理想的象徴的解釋を取つて居るといふやうなことは、合理主義やロマンチック時代には、許されたのみでなく、又必要とも考へられてゐた。フイヒテや、ジュライエルマツヘル等は、明かにさう説いて居る、特に後者は之を實際にも行つた。當今では、かゝる考へは人格的誠實及知的正直の要求と益々相容れなくなつて居る。教會は其宗義主義によつて、上述の種類葛藤を助長して居るから、それを止めない限りは、其知的文明に對する

の位地は、益々困難になるだらう。

第一百十二節 存在に於ける價值保存を信ずる宗教的見解は、それが一々の行爲の上
に與へる感化を外にしても、尙大なる意義を有つて居る。此見解は人間の努力と活動
とに一つの清明な且つ廣大な地平線を授けるからである。私は茲にかゝる倫理的理
想主義(觀念論)の現はれ得るやうな特殊の形式を云つては居らぬ。宗教を組織するこ
とは、宗教哲學の問題でない。凡ての宗教の根柢となれるものゝ意義を検するのが、其
問題である。

價值保存の信仰によれば、—價值の一々の變形を追究することはできないにしても、
—存在は潜在的價值の一大體系であつて、此體系は人間の所作によつて、顯動的價值に
變せらるべきものである。倫理的意識は、其最も内面的な根柢、即ちかの主張される最
高價值の感情によつて、宗教的意識と相關聯する。存在は、其最も内面的の性質及不可
見的關係が如何様なものであるにしても、人間が認知し、又は産出し得た價值の可能を
含んでゐなければならぬといふことは事實である。宗教は此事實に依ることが出来
る。世界の有價值物の發生は偶然に由來するものであると云ふやうな證明は立てら
れぬ。有價值物が現はれる點と吾人が有價值と稱し得るものと反對なものが現はれ

る點との一致調和は、如何に困難であるにしても、存在の最も内面的な本質は、有價値物の現はれる點に於て、露現するであらう。吾人が若し是等の價値啓示は、神の所業が宇宙の大發展過程の中に起つて居ることの微證であると解するならば、吾人の所作を神の此所業の一部、即ち量に於ても、質に於ても、宇宙に於ける吾人の立脚地と吾人の性質とによつて、定められるやうな神の所業の一部であると、観することが出来る。さうなると、吾人の所作室の中へ、光明が這入つて來るとになる。吾人の能力及衝動に界限のあるのは、其界限が眞の界限であつて、排除のできるやうな障礙、従つて吾人の努力を喚起する底の障礙のみでない限りは、取りも直さず吾人に適當の所作範圍を示すものと見られるのである。吾人は吾人の特性と吾人の獨立性との中に、自己を見ると同時に、事物の一大秩序との内面的關係中にも、自己を見るのである。

かくの如き信仰は、倫理學に於ては、觀念や、豫知や、假説が、理論界に於けると同様の意義を有つて居る。戦々競々として唯是れ經驗にのみ據るといふやうなことであれば、容易に混亂が來る。又新しき可能に對しては、感覺が鈍麻される。此事は實踐界にも、理論界にもあてはまる。快感と勇氣とがなくては、成就されぬやうな事物がいくらもある、少くとも或る個人に對しては、實現せられずに終るやうなことがあらう。ゼームスが

主張した言は此處にもあてはまる。彼れ曰く、信仰がそれ自らに立證を持ち來たす場合も随分あると。

信仰は願望に近い親縁がある。證明することのできぬ信仰は、必竟自己の信ずることが眞であつてほしいといふ願望に過ぎない。併し又此願望は眞理の發見に向ふことがある。願望が一般に精神的家政の上に大に重要なものは、それが有價値物維持の一形式であるからである。但し有價値物の實現されるのは、即刻でないこともあり、暫時の内でないこともある。若しくは可視的時間の内でないこともある。願望には積極的意義のあることもあるが、又消極的意義のあることもある。願望は其中に存する有價値物に反對の目的や行爲を遠けることが出来る。又願望は注意を鋭敏にするが爲めに、之を有するものは、有價値物の實現に少しでも役に立ち得るやうなことは、決して見逃さぬ。願望を固守して居る時に、分解され、發見され、産出される價値の數は、願望のない諦らめ状態の時よりも多い。況んや只純粹の慢心ばかり働いて居る時に比すると猶更の事である。

第百十三節 今述べたやうな情調の意義は、哲學者の側から屢々鼓吹された。生活戦争に於て、特に生活を益々高く發展せやうとする戦争に於て、吾人が力と勇氣とを出

すことの出来るのは、動機の撰擇に關するといふことを、彼等は充分に意識した。

スピノザに從ふと、凡べて制限と無力とに伴へる感情は、盡く次位的價值のもの、若しくは其まゝに打捨つべきものである。不快や恐怖によつては、人間は最高完成に達することはできぬ。唯有價值物、即ち善き物に眼を向けて、出来る丈け明晰な理解を以て、之れを追求することによつて、始めてそれに到達し得られるのである。故に自由の人——スピノザは、明晰な理解によつて導かれる人、かやうに云つてゐる——は、死といふやうなことに就ては、毫も考へない。彼れの目的は活動である、生である、理性的自己主張である。彼れの智慧は生の研究 (meditatio vitae) である、死の研究ではない。

カントは「判斷力批評」の序文の中で、願望と渴仰とは精神生活の上に如何なる意義を有つてゐるかといふ疑問に逢着した。而してそれに對する彼れの答へは、次の考察に現はれてゐる。「吾人が若し一物を作出するに際し、吾人の能力の充分なるか否かを確かめたる後にあらずば、即ち力を用ゆることなからんには、力の大部分は無益に終るべけん」。彼れは又同書の中に、自然美や、天才や、有機的生活等は、存在が吾人の爲めに有價值物を作らうと思つて、自己の法則に從つて働きつゝあるといふ事の證據物であるとした。彼れは之れによつて、自然の大關係の中に活動しつゝあるものと、人間を價值の發

見や産出に導くものとは、無關係のものでないといふ信仰を告白した。是れは科學的説明と實踐的評價との間に、又機械論的見解と目的論的見解との間に、相違のある所以は、結局吾人の認識に種類の差があるから來るのであつて、存在の最も内面的な本質に就て云へば、二元論は存しないといふ旨をいつたのである。カントは其倫理學に於ては嚴肅説を取り、對照だの、不調和だの、大破滅だのといふやうなことを甚しく高調する傾きがあるけれど、彼れの最後の存在觀は、希望に充ちて居た。其希望の支へとして、彼はかの生活や美の事實を舉示した。

スコット・ミルは其遺稿の宗教論の中で主張した。想像は批判的反省と同様に評されんければならぬ。それが快活な可能を夢るやうな場合に於ては、特に然るのである。——單にそれに直接の満足が伴つてゐるといふばかりではない、吾人の努力が之れによつて強められるからである。必要もないのに、生活の害惡に付て考慮することは、神經力の徒費である。高尚な傾向が、人生は無意義であると云ふやうな考で妨げられない爲めには、希望に一定の形を附けると云ふよりも、寧ろ感情の規模を擴張する方が宜いと。

是等哲學者の思想徑行は、輒近に於て、文學上の實在論(寫實派)の代表者中の最も傑出

せる一人から其味方を得た。エミール・ゾラ (Emile Zola) が一八九三年、佛國の學生の或會合の席で演説した中に、次のやうな言を述べてゐる。「予は白狀す、我等は文學界に於ける地平線を餘りに狭め居たることを (Nous avions trop fermé l'horizon)。予は自ら悲めり、予は藝術は既に證明されたる眞理に住せざるべからずと要求して、自ら一黨人となり居りしことを。最近の作家等は、未知即ち秘密界に侵入することによりて、地平線を擴張し、よく之を成功せり……未だ説明されざる者よりも、更に遠き理想ありや。吾人自ら其潮流に浴しつゝ、而かもそれを認識することなき此不可見的世界の諸力よりも、更に遠き理想ありや」と。ゾラは只空虚な夢を恐れたのである。彼れは所作に對する信仰を持ってと勸める。其所謂所作の信仰とは、地平線の擴張といふことに重きを置いて見るならば、所作の力も、所作の結果も、必ず存在の內面的本質と關係してゐるといふ信仰——價值保存の信仰を意味せんければならぬのである。

第百十四節 吾人自らの人格に對する感情は、即ち吾人が存在と直接に一致してゐるやうな部分に對する感情であるが、上述の考察は、此の感情の上に、殊によくあてはまる。吾人の人格の基礎は、吾人自らの作り出した者でないけれども、吾人が後來作爲し得る一切の者は、最も強い活働の際でも、皆此基礎の中に含まれて居る素質に依て、定め

られるのだ。道は起點に於て定められる。併し其起點は、人を異にするに従つて、質の上にも、量の上にも、甚だしく異なつてゐる。吾人の個性は、一つの與へられたものであつて、族類の關係、結局は自然全體の大關係によつて、定められるのだ。吾人の發生は、一大樹に於ける出芽作用の一種である。宗教的感情の根本要素たるかの依屬感情の特別の根柢は、實に此處に存して居る。依屬感情は、此處で、自我の最内部、吾人努力の源泉、吾人努力の原的傾向に關與してゐる。

評價情調の諸種類は、悉く此處に網羅する事ができる。希望や、恐怖や、快活な諦らめや、受働的の沈痛や、若しくは自暴自棄——何處にもある暗黒面に特に心を配つて、終には一切の意欲を傷ふ様な自暴自棄などは、悉く此處に可能である。此處に肝要なことは、スピノザの語を借りて云へば、生の研究である、死の研究でない。即ち保存若しくは分解される價值を發見して、無價值のものはそのまゝに打捨て、置くことである。此處でも價值保存の信仰があれば、自暴自棄に陥らないで、價值を求め、隠れた源泉を探つて終には、最も小なるものも、生の花環の中に其所を得ることを見出すやになるであらう。

第百十五節 然るに宇宙的可能に付ても、個體的可能に付ても、——存在全體に付ても、

吾人内部の自我に付ても、吾人の知る所は、甚だ不完全であつて、吾人の理解は、甚だ屢屢打勝つことの出来ないやうな難關に逢着する。存在は、或意味では、智識が進歩すればする程、愈々謎となるのである。重大な進歩がある毎に、常に新たな地域が、眼前に開けるからである。

エールステッド (H. O. Orsted) は「自然の精神」(Aandelen i Naturen) 第二卷の中に、美はしい言葉を掲げてゐる。「理性の真理と認むることを、願望によつて之を左右せんと欲するは不可なり。現存の真理以外の真理を得んと試むる時に、中心に恥づるの必要何處にかある。曰く否。真理を尊敬せよ、真理と善とは離し得ざる程に相結合せり、完全なる真理は、常に慰藉を持ち來す」と。

エールステッドは大膽な研究を勧めると同時に、慰藉を持ち來さんと熱心してゐる。その爲めに、彼れは己れの證明し得られない事までも、此處に云ふて居る。完全な真理が慰藉を持ち來すと云ふことは、完全な真理が発見された時に、始めて知り得られるのである。併し完全な真理は、何時発見されるであらうか。—經驗と價值保存との間には不調和があるからと云つて、その爲めに、悲觀的の獨斷を固守するのは不可なりと、彼れ云つたのは正當である。經驗は不完全である。だから若しそれを擴張したならば、そ

れと價值保存との不調和的關係も消滅するやも知れない。現存の經驗を正確に演繹して行くならば、矛盾に逢着するやも知れない。併し吾人はそれが爲めに、倫理的原理の妥當性を疑ひはせぬ、却つて吾人の經驗の不完全なことを信ずる。だから吾人が若しそれを擴張し得る場合には、矛盾が消滅し去る事も屢々ある。之れと同様の經驗が、價值保存と衝突する場合にも、吾人は經驗を擴張するやうに試みるが、いゝのである。而してかかる擴張は、吾人の自己の所作や、自然的關係若しくは社會的關係の變更や、又は人間の性格、殊に自己の性格の發展に干涉することによつて、なし得られることが屢屢ある。勿論かゝる變更の可能性に従つて、價值の分解及発見の可能性が初めに許されな

いでは、かかる所作の試みも出ない譯である。かやうな譯で、價值保存の信仰は一々の場合に於ける價值保存を證明する爲めの必要條件であり得るのだ。されば「慰藉」といふやうなものは、別に必要ではない。

如何なる代價を拂つて、いゝも慰藉を得なければならぬといふことは、大體甚だ危険な主義である。此點に付ては、古代の神秘家から、吾人の學び得る所が夥しい。「基督模倣論」(De imitatione Christi) の著者は、切實に要求して居る。人は自己の慰藉の爲めでなく (in opinia consolatio) イエスの爲めに、イエスを愛せなければならぬ。常に慰藉をばかり求む

るが如きは、日雇人の事であると。スーソーは嘗て死んだ一聖徒が其幻想に現はれた時に、之に向つて、如何んな修業が最も苦しく且つ最も功が多いであらうかと問ふた。其聖徒は答へた。神に見捨てられる程苦しいことはない。されど同時に、それほど有効なものもない。其時こそ人は我意を捨て、ひたすら神の爲めに、自己の神が奪はれたことを苦しく感ずるからである。——自己の慰藉を最後の目的とする時は、其宗教態は終には利己主義に陥る。

されば價値保存の信仰は、それが實踐的信仰となつて現はれて、自己を立證せんと試みながら、行爲の動機となる時に於ては、疑ふべからざる價値を有つてゐるのである。之と同時に、此信仰は又慰藉をも含んでゐる。此信仰は情意を有限且つ有終のものゝ上に高揚するからである。併し宗教が次第に慰藉手段たるの意義を有つことになり、而してこのやうな觀察點が力説されるといふことは、宗教が精神生活の上に有つて居る位置が變じて來た徴候である。宗教は嘗ては人類の歴史的大進行の案内をなし、之れに道を教へた火柱であつた。併し現時にあつては、宗教は彼の大進行の後へに従つて、其疲れた者、傷ついた者を收容する軍醫隊たらんとしてゐる。勿論之も偉大なる業ではあるけれど、それだけでは未だ充分とは云へない。宗教が若し其死んだ價値を捨

て去るの目があるならば、其時こそは、宗教は再び——倫理と深く相結托して——一つの先導力となり得るだらう。

第一百六節 若し宗教の倫理的意義に付て語らうと思ふならば、人は單に宗教には眼識を高くし、且つ廣くするの動機力及能力があるといふことばかりでなく、猶ほ其上に宗教は一切精神力の合同及集中を或は豫想し、或は生ずるものであるといふことに考へ及ばなければならぬ。大宗教の創立者の特性を記述した際に(第九十八節—九十九節)私は彼等の獨創力が個々の新觀念に於てよりも、寧ろ一切精神力の深く且つ内面的な集中に於て、現はれてゐるといふ事を示した。此事は上(第二十六節—四十四節)に述べやうと試みたかの宗教の心理的本質と關係して居るのである。宗教的感情及信仰の中には、美的、倫理的、及智的要素が、人間の根本的自己保存欲と結合して働いてゐる。人間は自己の宗教的經驗によつて、無意的に其中心的説明を結了する。生活のあらゆる方面と方向とは、一々の刹那に於ける實驗に凝集して來て、其全體の成果が、其時に主になつて居る根本情調となる。又此情調は形式と表現とを得んが爲めに、再び精神生活のあらゆる方面と方向とを呼び寄せる。それ故に、宗教は其古典時代にあつては、統一形式となつて、其處では、想像も、思惟も、自己主張も、歸順も、無意的及有意的努力も、相集

合して共働するのである。——即ちあらゆる能力及衝動が集つて、他に比類なき合同作用をなすのである。此集中は、大宗教は経過するだらうと思はれるやうなかの古典時代の二期の間に、勿論種々相異なる性質を有つてゐるのである(第一節)。原始期に於ては、宗教的興味以外の興味は盡く消へ失せ、あらゆる能力及衝動は信仰對象を確守して、之れに自己を没入せんとするやうな激情的努力となつて共働する。組織期に於ては、宗教的興味は孤立してはゐらないで、他の凡ての興味が如何様にして満足せしめらるべきかを決定する。こゝでは宗教的興味は一々の領域内に干渉して、一々の疑問に對する方向と態度とを、信仰對象によつて、直接に規定しやうとする。

宗教問題は分業によつて發生する。分業は精神の能力及衝動の分立状態を伴ふものであるから、集中の代はりに、偏頗や、分立や、不調和を招來し易い。かうなると、一切の努力の集合する統一點が見出し難くなる。宗教自らも其傳承されたまゝの形では、精神的集中の欲求を満足することができなくなり、遂に宗義や儀式の一體系を作り出すことになる。併し此體系は人生全體の表現ではなく、却つて人生に没交渉なものである。故に正統派の宗義學に復歸せよと要求して、それでかの分立状態を救はうとしても、何の効もない譯である。吾人に古き宗義と古き調和を保たしめやうとするならば、

ならば、吾人に原始基督教や、中世紀の精神生活の要求を與へるが宜い。此二者を離しても差支ないと考ふる如きは、精神生活の條件を全く知らない者と云ふべきである。

——併し又幾多の自由思想家の宗教問題に對する態度を見ると、彼等も人間の最も内面的な要求に向つては、殆んど無感覺であることが知れる。彼等は古典時代の宗教が、一切の能力及衝動を集中し共働せしめたやうな生活形式を生活から除き去つても、生活はその爲めに毫も損傷を受けないかの如くに思つて居る。併し若しかゝる形式が亡くなつたならば、精神生活全體が必ず其影響を蒙らすには濟まぬのである。

吾人は残り物によつて生活する事はできぬ。新教も既に一つの残り物である、敬虔主義や、唯理主義の如きは、猶更のことである。併し又吾人は代理物によつても生活することはできぬ。必要なのは均等關係である。さて此處に均等關係が果して可能であるか否かは大疑問である。

若し價值保存律を信するならば、分業が持ち來した利益は失はれずに、新らしき集中形式が精神生活界内に作られ得ることをも信せなければならぬ。是れは望み得べきことである。歴史は批判時代と組織時代とが律的に交代する事を教へて居る。而かも批判時代に住んで居る人の眼には、組織時代は再來することができぬかの如くに見

え易い。併しかの諸力の分立及離散の状態を經過するならば、更に高等な從來には知られなかつた集中も、強ち得られないでもあるまい。ヘーゲルが甚だ屢々用ゐる、且つ彼れは容易に之を見出した所謂「高等統一」が、吾人の信仰及期待の對象となり得ないではない。但し其必然の理由を證明したり、其性質を組織的に叙述したりするなどは、吾人の及び難い所ではあるが。

第百十七節 世には人間を受働的ならしめ、無力ならしめ、且つ實生活と接觸せしめないで、只感情や空想の中に耽溺せしめる底の宗教がある。此種の宗教は、何れも皆倫理とは氷炭相容れない。かゝる空想には、或は千年説的期待や、彼岸的恍惚恍惚の如き、快活なものもあり、或は罪惡意識狂や、愚癡つぼい懺悔や、地獄に對する恐怖などの如き、陰鬱なものもある。かくの如きものは、經驗界に於ける所作及生活の骨も力も奪ふものである。人は唯前方若しくは後方ばかりを眺めて居て、眼前に存するもの、人生に問題を課し、其幸福を生ずるものには、一向氣が付かずに居るのである。吾人の人生觀は變ずることの出来ないやうな過去の上にも、はた幾歲月の後にやつと來るやうな未來の上にも——生に先てる死の上にも、はた生の後に來る死の上にも、築くことはできない。茲に眞の宗教的警句がある。曰く、死者をして死者を葬らしめよ、他日に向つて苦慮する

なかれと。人生觀は生の研究でなければならぬ、生活價值——現在に於て發見若しくは產出することのでき、且つ其保存は信仰と戰闘とを價するやうな生活價值の探求でなければならぬ。吾人は實有の中に生活して居るのである、只の可能の中に生活して居のではない、泥んや不可能の中に生活する如きことは勿論ない。

吾人の既に(第八十八節—第百十五節)述べた如く、價值保存の信仰は、それ自らを立證せんとする傾きを有つて居る。だから若し吾人が不調和に出會ふときは、經驗の擴張によつて、それを除き去らうとするのである。人生を無價值と見る人——例へばあらゆる道は閉ざされてゐると思ふ自殺者の如きは、到底説破し得られるものでないけれど、それが爲めに、吾人は彼等に對して全く無力であるとは云はれない。沈鬱や、情意鈍麻や元氣缺乏などの原因は、大抵は人生の價値を安く見る判斷に存する。かゝるものは、物理的、生理的、心理的、さては社會的事務の變更によつて、消滅することが出来る、或は少くともそれ等が人間の精神生活内に傳播して、其陰影を之に投ずると云ふやうなことだけは、防ぐことが出来る。恐らくは自殺者は自己の情意が閉ざされてゐるといふ處からして、あらゆる道が閉ざされてゐると思ふのであらう。情意を開いて、眞の價値を發見若しくは產出するが爲めには、進んで健闘一番するの要がある。即ち評價動機——あらゆる

る評價を規定するもの——其者が變更されなければならぬ。價值判斷は、それが依つて來る所の基礎の變更によつて、自ら矛盾に陥ることが屢々ある。意識生活は、明かに意識された生活の上に直接に作用することによつて、より、寧ろ無意識的及無意的生活の上に變化を與へることによつて、變化されることがある。そこには背後の力(Backforce)が作用するのである。かゝる場合に於ては、價值保存は、人生を無價值と思はしめる原因の除去によつて、維持される。

今茲に指示した人生觀は、古宗教とは痛く異なつてゐるが、二者の間には連絡が保たれてゐる。著しい相違があると共に、精神的親縁がある。宗教は、科學と同様に、大なる謎を解き得る者でないことが知れたとて、それが爲めに、宗教の意義が亡くなつた譯でない。宗教の基礎は、價值實有間の内面的經驗と、此經驗の内容に、餘韻の多い空想の充ちた表現を與へようとする欲求とが、相合した所にあるのである。人生の大經驗を表はした人生詩は、人類がいつもその必要を感ずる者で、かゝるものゝ存在の餘地は常に存して居る。古宗教中の最も價值のある者は、吾人に取つては、かゝる人生詩である。大詩人(エスキロス、ダンテ、シエキスピヤ、ゲーテ等)も、此種の詩を作ることが出來た。詩の歴史に於て、所謂新時期と稱するものは、皆かゝる人生詩の新形式を作るだらう。現代

文學は此欲求を満足し得るものでない、現代文學の意義は這邊に存してゐない。今日では、吾人は——過去の偉人に親しむことを外にしては、——只經驗が心内に覺起する旋律を、我胸中に陰かに默誦することだけで、満足しなければならぬ。併し吾人は古き力が新しい形式を作るたらうといふ希望を放棄するにも及ばぬ。

(乙) 社會學的觀察

第一百十八節 教會が社會の上に有する意義は、特にそれが嘗て一つの高尚な理想主義(觀念論)の代表者であつたこと——今も尙多少之を代表して居るが——に存するのだ。此有限な散文的な窮屈な世界に於て、多くの人々が其頭を上方に揚げて、星を望むことができるのは、偏へに教會のお蔭である。教會は大衆に思想と詩歌との世界を打開いたものである。教會がなかつたならば、是等大衆は一生涯理想的の力に接する事はなく、其生活戰爭に於て、顛覆若しくは鈍麻して、亡び去つたであらう。宗教には集中された力及集中する力が具つて居る。是れは教會が他の團體のなすことの出來なかつた廣く且深い作用をなすことが出來た所以である。教會の思想や詩歌には、最高の眞摯と最大の倫理的決斷とを伴つて居た。——私しが此處に云々する所は、第一に基督教會に

付て言ふて居るのである。蓋しそれは吾人に最も近いもので、其感化が最もよく認め得られるからである。

教會は如何にして一の文明團體となり得たのであるかと云ふに、それが希臘學術に對する態度から考へて見ると、よく知れる。此學術は教會が二百五十年の間相對立して居た唯一の獨立的に形成された知的勢力である。教會は自己の宗教を形成するにいつも希臘思想を利用した。併し形式は必然的に内容の一部を自己に引張り込む者である。教會の最も偉大な代表者の一人とも謂ふべきアウグスチヌスは、プラトンの教説は教會によつて始めて一切の人間に傳へられたとまで揚言した。彼は云ふ、プラトンは自分の教説が凡ての國民に傳へられるだらうとは恐らく思つてゐなかつたらう、けれどもこのとは基督教によつてなされた。アウグスチヌスは、プラトンが研究と眞理とを理想的に解したこと、人間精神と最高眞理との間の親縁を發見したこと、及人間精神内の低きものと高き者との大對立を鼓吹したと等を嘆稱して居る。彼は更に進んで考へた。プラトン及其派の者が、若し地上に歸つて來るならば、必ず基督教徒となるであらう——是れは彼等が其説と語とを唯少し變じさへすれば出來得る事である (paucis mutatis verbis atque sententiis) と。——此處で吾人はかのグレッツチエンがファウストの信

仰告白に付て云ふた、僧さんもそれと殆んど同じやうな事を云つて居ます、尤も言葉は少々變つてゐますけれど、といふ言を想ひ出さずには居られない。——勿論アウグスチヌスも老年に及んだ時には、彼れが哲學者を福音に餘りくつ付け過ぎたといふ事に氣が附いた。併しプラトン(後にはアリストトラレス)の哲學に對する教會の態度を見ると、如何にして教會は人類生活の中に觀念を移植し傳播するの機關たるを得たかといふことが分る。これは實に古典的一好例である。教會が希臘哲學に對する應化は甚だ徐徐であつたが、それと同様に、教會は徐々に——教會の歩調はいつものろいものであるから——他の觀念を採用した。教會はいつも隨分反抗の後に、やつと自家の教説は、眞人の科學と全く調和するものであると揚言して、甚だ得意の色をなして居る。かやうな次第で、教會の教説若しくは教會の傳導及實行の中に、さうでもしなければ大衆には傳播することのできなかつたやうな幾多の思想が、採り入れられた。教會の彈力は如何程に大きくあるか、又此力は如何に長く存し得るか、今の處では分らぬ。

若し教會が宗教の本質は全く一度に形成された宗義に存するのでないといふことを幾分かでも意識して居らなかつたならば、恐らくは如上の過程は全部とも不可能であつたらう。宗義は廢する事ができる。供し今直ちに之を亡くするの必要もない。

そんなことをするのは、教會の政策若しくは教育法から見て、甚だ考へ物であらう。併し注意は常に背景となれる中心的生活内容の邊を離れないものである。教會は大なる傳承、大なる圖像圈の擔持者である。此傳承及圖像圈は、無數の世代が大小波瀾の間に、感じ、悩み、且つ考へた一切のもの、即ち教會の當初に顯はれた大人物の感化の下に、又此大人物に依附して、なされた最も深遠な生活經驗の沈澱である。殊に教會の讚美歌を聞くと、それは幾千の人が、長き人類生活の經過の間に、經驗した恐怖と希望、苦惱と感謝、失落と復興を表現する叫聲の如くに響いてゐる。人は此處に内面生活の經驗界に對する大なる共同的記憶を現出する如くに感ずるのである。彼れは此處に根本思想を發見して、それによつて、自己の經驗中に、自己を一入良く認知することができるのである。教會の儀禮には、人類の大戯曲が寫されて居る。人は此處に自己の生活の觀察と評價とに對する大地平線を得るのである。彼れは儀禮に參與することによつて、生活の原的大對立を、理想的に實驗する。人の感情は、かの教會が其紀念として祭りを行ふ模範的出來事に對する思想に結び付いて、自ら淨化し、理想化する。

教會は其宗義に思惟を利用する如く、其儀禮に藝術を利用する。藝術の利用によつて、美的欲求が満足せられる、併し此要求は孤立的に満足せられるのではなくて、宗教的

欲求の一方面たる信敬及平和の欲求と相結合して満足せられるのである。此處では何づれの精神的能力も、全く孤立的に働くといふことは決してない。教會が藝術の上に如何に大なる意義を有つて居るかは、大なる藝術が宗教の大組織時代の近くに屢々現はれるのを見れば、容易に之を知ることが出来る。

教會は最も尊き形で、かくも豊富に、集中的に、且つ大圈内に活動し得るやうな一の社會組織である。實に此類の中他に比を見ざる唯一無二のものである。理想的文明の社會的形式の中で、是迄教會が處理し來つた問題を引受けることのできるものは、今暫らくは他にはあるべくも思はれない。

第百十九節 教會が社會團體として、獨特の力をもつてゐる所以は、蓋しそれが精神的運動の耀出から生じたものであつて、單に各自が己がまに／＼發展した人々の集合から成立つたものではないからだ。教會の共同性は、既に其起源の中に存して居るのであつて、唯其結果の中のみあるのではない。多くの人々は、其是認を要求するやうな一つの威力に、共同的に相對するの感ずる。而して——偏狹な傾向と廣濶な傾向との戦争が終つた後に、——此威力には、國際的社會を設立するに耐ふる丈の能力のあることが分つた。教會は——其昔の歡待性を別にしても、此者が持続的な共同性を養成したの

では決してないから、最初國際的社會即ち其下には國民的界限も意義がないやうな最初の社會形式である。人類統一といふことは、既に基督教の出づる一百年前に、生活の歴史的經過と、それに基づける哲學的思慮とによつて、理論上にも、實踐上にも、認められてゐた。又人類愛といふことも、教會^{キリスト教}が之を鼓吹する以前にあつて、既に人は之を知て居た *caritas generis humani*。併しかゝる思想を基礎として、一つの社會團體を作つたのは、基督教を待つて始めて見るを得たのである。―佛教は東亞に於て、之と多くの點に於て、類似せる働きをなした。

近頃は教會は個々の國民の埒内にあつて、大規模の博愛的設備として、活動して居る。教會の知力上の罪惡を鳴らす者があると、教會は之に對してこの事を云ひ立てるのが常である。是れも幾分かは至當である。愛は罪惡の塊をも覆ふからである。教會が近世の博愛主義の道を開き、常に多く其先頭に立つて居るのは、教會の名譽と云ふべきである。バスカルと同時代のヴンサン、ド、パウル (Vincent de Paul) は、既に教會的臭味を脱した近世博愛主義と同様の思想、方針、及觀察點を探り、夫を發表もし、實行もした。新教界に於ては、所謂粗屋 (Rauhen Haus) の創立者キヘルン (Johann Hinrich Wichern) が、之と並べ稱すべきである。―殊に舊教の教會に於ては、大規模の教會的博愛主義が、第十九世紀の

間に發展した。佛國の革命は其寺院を破壊した。而かも僧侶的生活はそれ自らの衝動から再び發展し來つて、十九世紀末に於ては、番に惱める個人を救ふのみでなく、一般生活をも益する事業、殊に危険な且つ無報酬な事業に従事した僧の数が二千五百人、尼の数が十四萬二千⁽¹⁸⁵⁰⁾人程もあつた。かくの如き成績を擧げる精神的方向は、尙一かどの活力をもつて居るといはなければならぬ。今日の米國人に就て、或人が卓拔な觀察を下した。曰く、彼等は宗教的國民である。彼等は以前程でもないが、今も尙宗教的文句を重視して居る。併し之が爲めに、其神學の實踐的方面を忘れはしない。基督教が彼等の行動の上に與へた感化は、未だそれが元來與ふべき大感化の半にも達してゐないことは云ふ迄もないけれど、其感化は何づれの他の國に於けるよりも、優に大である。所謂信仰時代に比べても、遙かに大である。

上來私しは人間の精神生活に關する教會の信任すべき方面を畧述せんと試みたのである。然るに教會は論議すべき方面を有つて居る。それを今觀察しやうと思ふ。

第二百十節 人類愛が一大民族宗教の倫理の根柢となつたのは重要な事である。併し基督教は此人類愛に制限を附して居るが、是れは倫理的立脚地から見れば、須らく除き去るべきである。人類愛は希臘人に於ては、國民的に制限されてゐたが、基督教に

於ては、信仰が愛の條件及限界であるとして、宗義的に制限されてゐる。信仰の存する所にのみ、愛は存することが出来る。愛の對象は信者若しくは信者となることが出来るものに限る。かやうにして、愛は其全然的自由活動を二方面から妨げられた、即ち一方では其心理的基礎に關し、他方では愛の範圍に付いて。信仰と愛との此對立關係は、全教會史を貫ぬいて居る。それが爲めに、是れが特に愛の宗教を代表して居る教會であらうかといふ疑が、起る場合も屢々ある。

イエス曰く、是等の我れの最も微しき兄弟の中の一人に、汝が行ひたることは、取りも直さず我れに行ひたるなりと(太二五、四〇)。此處には、無條件的人類愛の主義が、言ひ表はされて居るかの如くに見える。此愛を行ふた人が、之を耶蘇の爲めに行つたのだとは知らずに居た爲めに、此言があつたものと考へられるからである。併し此言の前後の連絡から見ると、正統派の解釋、即ち此言は信者に向けて云つたのであつて、最も微しき兄弟とは信者を意味して居るのだと見る方が、當を得てゐるやうである。世には純粹の人類愛から、渴けるものに水を與へ、惱めるものを救ふと云ふやうな人がある。かかる人は對者の信者であるか否かも問はなければ、自分自身も信者でない事がある。かかる人に對しては、如何なる評價を下すべきだらうか。之れに付ては吾人は何事も

教へられてはゐない。此點から見ると、教會的博愛主義は、論議すべき者が甚だ多い。教會的博愛主義は、かの慈悲深いサマリヤ人の精神を以て、働く者ではない。此博愛は、弘教といふことゝ關聯して居るが常であつて、信仰があることの外部的證據を見せよと要求するものである。故に眞直な者を排して、偽善者を助ける傾が屢々ある。其犠牲的精神と其組織とは、如何に嘆稱を價するにしても、必竟是れは人類愛の聖き精神を汚す者である。

教會自らが宣言した人類愛も、論じ詰むれば、正に右の結果となるのであるから、教會が第一位には置いてゐない諸性質に付て論じて、其結果は右のに優るものあるべしとは思はれぬ。世には一部は知力上の原因から、一部は倫理上の原因から、教會の教説に賛成しない人がある。かかる人に對しては、教會は變的態度を取るのが常である。教會は何でも皆惡意と見るのである。僧正マルテンゼンは嘗つて言明してた。カントやヤコビやシルレルやゲーテの如き人々が、教會信仰に依從せなかつたのは、其内心の靈性に對する反感を有つて居つたに由るのだと。かかる言明の背後には、變的心理學が潜むで居る。それが訂正されぬ限りは、理解や共同は望まれない。此の點に關しては、教會は從來その奉じて居つたものを止めて、更に高い精神的文明に進まんけ

ばならぬ。

且つ教會は一切の歴史的、哲學的、及倫理的批判を顧みないで、宗義にばかり重きを置いてゐるが、是れは偉大なる教育上の博愛的精神力としての教會の天職とは相容れないのである。かの諸宗義は、論じ詰めると、其證明も、發展史も、實踐的の意義も、如何はしきものとなるといふことが、既に廣く一般意識に明かになつて居る。而かも教會は尙自らよく大衆を支配し得ると思ふが如きは、迷妄に過ぎない。教會の人々は、負けることの分かりきつて居る骨牌に、凡てを賭してゐるかの如くに、傍目には思はれる。宗義信仰から起る智的不調和は、漸次に多くの人に知られて來た。ホツプスが「俗人も漸次に物識りになる」(Paulatin erudihur vulgus)と自ら感めたのも尤もである。吾人が上に(第百〇三節)見た如く、教會の保守的若しくは反動的傾向は、特に俗人によつて支持されて居るのではあるが、又それとは反對の傾向もないではない。その徴候が少くない。宗教上の變動と、其變動を積極的に主張せんとする欲求とが、従来よりも更に多數の群衆中に發達しつゝあることを暗示するものは、いくらもある。

茲に唯一の自然的解決がある。此解決は人格主義の要求するものであるが、教會自らの内にも、既に提供されてゐる。即ち人格的誠實と知的正直とが十分に發揚される

やうに、全然的の教説自由を許すといふことである。此自由が得られる時は、俗人は自ら撰擇をせんければならぬ、又其撰擇に従つて互に相分離せんければならぬ。教説自由は現今では只最高科學の設備にのみ行はれてゐるけれど、此主義は凡て精神的事物の講説される所には、如何なる場所にあつても、如何なる設備にあつても、必ず許されなければならぬ。自家の眼で、自家の經驗をなす爲めには、それをなし得るの機會を與へることが肝要である。併し教師其人にもかゝる機會がない以上は、如何にしてこの事が達し得らるゝであらうか。

第百二十一節 哲學的倫理學の有價值と認める性格的特質(即ち徳)と、神學的倫理學が云ふ性格的特質とは、違つて居る。此兩者の評價の相違は、内面的に相關させる二つの點に於て、頗る著しく現はれて居る。所謂二つの點とは、自己主張の占める地位と正義が占める位地とである。此事柄を精論しやうと思へば、吾人は先づ哲學的倫理學の中に、希臘倫理學と近世倫理學との別あることを知らねばならぬ。

希臘倫理學の問題は、精神生活の諸要素を相調和せしめるといふことであつた。ここでは自己主張が第一位に置かれた。人間として存在して行く爲めには、精神生活の各要素が大調和の中に正しく働いて、敢えて他を侵犯せぬやうに、一つの内面的秩序が

保たれんければならぬ。若しも或一個人が其自己の精神生活全體に各要素をよく調和せしめて居り、且つそれと同様の調和的關係を以て、人類社會中に生活することができらば、——即ち特有の員子として、大全體に從屬することができらば、其人は正義の人とせられるのである。

基督教の倫理學に於ては、服從——信仰に對しての——が主徳とせられて居る。是は教權主義の當然の結果である。愛は服從に比すれば、第二位に居る。高慢は服從を拒むものであるから、大罪惡である。利己的自己主張が否認されるのは、それが愛と相容れないからでなく、寧ろ服從と容れぬからだ。服從の要求は、無限の威力に對する無條件的屈從の要求となるのである。かゝる屈從は、東洋的特相であつて、このことは諸の大宗教が東洋起原のものであることを想起せしめる。此東洋主義は、罪惡感情にも、其相貌を表はして居つて、此感情と倫理的の懺悔感情とを別物にするが、かの自由不羈の希臘人が、祈禱の時ですらも、保つてゐた真直の姿勢は、正に之と反對に立てる者である。基督教の倫理學は愛を常に新たに鼓吹しては、あるけれど、其愛はいつも禁欲的傾向を有つて居て、自己主張とは——行爲者自らの自己主張とも、はた他者の自己主張とも——反對立つて居る。希臘の調和説の如きは罪深き利己主義と見做されて居る。

近世の倫理學は、希臘倫理學の復興及擴張であつて、矢張り自己主張が精神的高貴として、第一位に置かれて居る。併し其自己主張は、希臘のよりも、更に能動的の形を有つてゐる。その反對に立つものは、諸要素の混沌状態ではなく、寧ろ怠惰である。是れは擴張と發展とに反對するものであるからだ。茲では自己主張は、愛の反對とはせられてゐない。精神的高貴といふものは、各個人自らの生活と共に、又他人の生活をも支持するに足る程の力があるからである。正義は歸順をも自己主張をも是認するものであつて、是れは最高の徳である。各個人は各其人格を發展し、それによつて他人の人格の發展に資せんければならぬ。かゝる諸人格の國が、其理想である——この見解は、基督教が産出した永久的價值のある倫理的要素を、十分に發育せしめ得るものである。併し教會的倫理學が服從を主徳として、人類愛を、心理的にも、社會的にも（即ち動機の上にも、内容の上にも）宗義的條件によつて制限する間は、教會的倫理學と哲學的倫理學との戰爭は絶えまい。

第三章 原始基督教と近世基督教

然れども愛は彼等の中の最大なるものなり。

パウルス

第二百二十二節 基督教の倫理學は何れの時代にも、同一ではない。それが爲めに、宗教と倫理學との關係に對する宗教哲學的論究の上に、一の困難が生ずる。勿論吾人は此論究に於ては、吾人に最も手近かな民族宗教、即ち基督教を其對象とするのである。他の大なる民族宗教、即ち佛教をば此關係に於て論究することは、東洋の文明に精通せる研究家の手腕に待たなければならぬ。偕て今吾人が基督教に付て論じやうとするに際しては、先づ基督教史上には、種々の大時期があり、それに從つて基督教と文明との關係が種々であり、從つて又宗教と倫理學との關係も種々になつて居るといふことを知らなければならぬ。されば基督教を評價して、それに何等かの永存的のものが含まれてゐるか否かを論せんが爲めには、基督教の特質を述べなければならぬ、即ち基督教史中の種々の時期に於て、基督教の人生觀として現はれ居る者を掲げるの要がある。基督教の大時期若しくは主形式に三つある。曰く、原始基督教、曰く、舊教、曰く、新教。此等の形式を宗義上から見て比較することは難かしくはないが、其人生觀を比較することは容易でない。蓋し人生觀といふやうなものは、一定の言葉で、形式に作る譯にはゆかぬからである。人生觀は只善と問題とに對する全態度や、文明と歴史との經過に對する實踐的關係の中に、露現するに過ぎぬ。

第二百二十三節 原始基督教の倫理學は、耶穌が近々に再來するといふ活々した期待によつて、規定せられて居る。使徒及其の直接の後継者は、耶穌が世界史の終結ともいふべき超自然的なメシア國を建設する爲めに、近い内に來ると信じてゐた。彼等は此信仰によつて、耶穌のメシヤでありながら、而かも苦んで死ななければならなかつたと云ふ矛盾を解決したのである。國民一般のメシヤ期待は、此信仰に形式と輪廓とを附與した。そこで耶穌がメシアであるといふ證據を、古文書の中から、見付け出した。併し其結果として、人々は眼を此地上の人間の關係から、離すやうになつた。文明、歴史的所作、及家族、國家、藝術、科學等に於ける生活には、何等の直接價值も積極的の意義もないことになつた。沈靜で而かも緊張せる期待が、彼等の根本情調となつた。所謂「神國」は、自然及人生と云ふ堅い地盤の上の長い歴史の所作によつて、達せられるのでない、即ち價值の發見や、産出によつて、實現せられるのでない。かゝる國が、超自然的に天から降つて來る、——而かも、此世代の中に、——そこで之を迎へる準備をなすことのみが、大切となつた。唯かゝる準備のみが必要となつた。それ故に現在の關係の如きは、變更するに及ばない、自分も獨身で居り、娘をも嫁せないのが、最も好いこととなる。奴隸の身であつても、自由にされんと求めてはならぬ。かゝる事柄にはなるべきだけ考慮を煩は

さぬが肝要である。何となれば是等は皆やがて消え去るべき者であるからである。當時の人々が「汝の國の來らんことを」と祈つたのは、精神的の善に與りたいといふ全く漠然たる思想を以てしたのではない、メシヤ國が超自然的に來るといふ全く確定せる信念を以てしたのである。かの祈禱はかゝる國が速に來れかしといふ燃ゆる願望であつたのだ。

かゝる根本的信仰の結果として生じて來るものは、苦惱と失望との生活ではない。自己を苦めると云ふ意味の禁欲ではない。哀傷進行トウラウ・イン・メルソではなく、勝利進行シウ・イン・メルソである。蓋し活々した期待は、情意の凡ての力を活動せしめるからである。大なる圖像が想像に現はれて、感情が非常に強烈になると、言語も絶え、所謂「方言を云ふやうになる。かゝる場合に、其當人は其心中に激動した所を説明し得ないのである。啓示は耶蘇の死と共に絶え果てたのではない、人々の内面に、超自然的な靈の激動があつて、それを繼いで居るのである。原始基督教の本來の特相は、千年説——千年の國が間もなく來るといふ信仰の外に、其熱狂主義にあるのであつて、いつも感奮が其先導になつてゐる。故に原始基督教には、徹底した教會組織といふやうなものは、文明及社會生活に對する積極的干渉と同じく、不可能であつた、又不必要でもあつた。

異常の力に導かれて、唯一つの方向に走つたかの原始基督教の意識の中には、文明史的問題や觀察點は、存してゐない。原始基督教の倫理學が、鼓吹した徳や問題は、期待と感奮とに、規定されたものであつた。此倫理學の模範的及象徴的の大意義は、實に此處に基いて居る。總じて幾何か價值のある人生は、必ず期待の中に營まれるものであるから、此點に於て、かの基督教の英雄時代から、教訓を受ける事ができる。且つ感奮なしには、何等偉大な事業も、成就し得られたことはない。だから原始基督教時代の生活行動や、人生觀を深く究めることは、大に精神の擴張に益する所がある。併しかの文明的所業に必要な積極的の現實的問題や、諸善の如きは、吾人今日の倫理學的觀察點の命する所であるが、かの原始基督教の倫理學の中には、之を求めようとしても、徒勞である。基督教の倫理學は、萬事を舊のまゝに差置かんとするものである、苟も其舊物が彼岸的の破裂に對する專念的期待の妨げとならぬ限りは。

新約書の倫理學は、情意を現世的關係から引離さうとするものである。併し新約書中の文句は、相應の解釋を用ゆれば、必ずしも此關係の下に、生活することを不可能ならしめる譯でもない。寧ろかゝる生活の指鍼が、そこに見出され得る。例へば社會問題、婦人問題、政治問題に關する指鍼は、新約書の中にも發見し得られる。教會は早くから

此種の解釋を用ゐた、而してそれが聖書の明文と反對するやうな事があつても、少しも顧みなかつた。例へば誓言に關することの如きが、それである。「神國」は其當初には、此世界とは何の關係もない建物であつたのに、今は人間の文明生活の上に建てられる塔とせられて居る。「靈と力との證」といふやうな語も、蒸溜された。是れは元來は預言者の熱狂的な言語や奇跡的行爲によつて、超自然的のものが、内界及外界に現はれた徴といふ程の意味であつたのだが、そんなことはもう疾づくに忘れられてゐる。かゝる言語や奇跡的行爲は、オリゲネス(Origenes)も、尙ほ其同時代の人が行つたことがあると書いて居る。

此種の擴張若しくは理想化(かく云ふを好むならば)には、大なる歴史的理由がある。併し又興味及理想の領域に於ける推移といふことも、かゝる解釋の基となつて居ることを忘れてはならぬ。種々相異なる立脚地や、人生觀は、よし其外見は如何に同一の言語で裝ふてあるにしても、比較倫理學は其相違を嚴重に指摘せなくてはならぬ。新約書の中には、積極的な文明所作といふやうな要求は其痕跡だも存してゐない、又其人生觀も不可見的な歴史的發展過程といふやうな思想を根據としたものでない、従つて人生は此過程をたよりとして、其能と力とを發展せしめねばならぬといふやうな事も

唱へない。かの酸い餅と麻の實との比喩は、文明の歴史を酸くして、其中に發展を遂げんとする企圖が、既に原始基督教の中に存してゐた證據であると云ふ者もあるが、かくの如きは——ワイス(B. Weiss)の語を借りて云へば「新約書神學」の中、實に「近世の解釋」である。通常の信敬的解釋の眼を以てするにあらざる限りは、馬太傳十章、コリント書七章及十四章、并に山上の教訓全部を讀破するならば、何人も原始基督教の立脚地の特色を正常に觀取することが出来る。

原始基督教の立脚地の眞髓は、其最初の二世紀間は、よく保存せられて居た。後の使徒時代も、亦よく之を維持した、千年説に關する事も、はた其熱狂主義も、變る所はなかつた。テルトリヤンの説や、オリゲネスの説は、此立脚地が尙第二世紀の末頃にも、引續き存して居たことを證するものである。此立脚地は、時を經るに従つて、思辨的宗義の發展と確固たる教會組織との爲めに、驅逐された(第六十節參照)。恍惚的期待と個人的熱狂とが、控制され冷却されるに従うて、文明に對するの關係も、漸次に積極的となる事ができた。併しアウグスチヌスは、實は新文明時代の初めに居たのであるにも拘らず、世界の老衰時代に住んで居たやうな感情を有つてゐた。彼れはヨハ子の默示録中にあるかの千年後の國の審判官は、彼れと同時代の高僧達を指したのだと思つてたらしい

(*propositi intelligendi sunt, per quos ecclesia nunc gubernatur*)。是れは正に原始基督教的觀念を教會的に解釋した著しい例である。併しアウグスチヌスは、地上の國家や、純粹の人間の倫理に對しては、敵であつた。彼れは超自然的に來るか、の彼岸の國を人生唯一の理想であると主張した。それ故に彼れは禁欲の流行や、獨身者増加の爲めに、人類の滅亡することがあつても、決してそれを痛しとは感じなかつた。アウグスチヌスは、原始基督教的觀念を、時としては變解し、時としては固守して、動搖不定であつた。是れは私しが前に述べた(第四十三節第六十一節參照)宗教的信仰の二種の類型が、彼れの心内に相争闘して居たからである。彼れに於ては、不變的と變化的との對立が主位を占めて、現在と超自然的未來との對立は、餘所にされんとする傾きがある。こゝにはプラトンの感化が、熱狂的期待の減退と結び付いて、働いてゐる。アウグスチヌスの根本思想は、凡ての現世の善は、未來の善と比しては、色を失ふといふことよりも、寧ろ神と同一の永久無限の善と比しては、有限の善は、色を失ふといふことである。此後者の對立こそは、正に彼れが「懺悔録」中の思想徑行の擔持者である。

第二百二十四節 原始基督教が後の基督教に譲り傳へた未決の問題は、舊教の解決する所となつた。其解決の仕方を見ると、教會の主導者は如何に強き歴史的本能を具へ

て居たか、分る。實に當時の事情は一つの實踐的解決を切に要求したのであつた。ハルナツクは其著宗義史(註)の中に、第四及第五世紀の禁欲主義が如何に人心に影響したるか、又如何に甚しく想像と思想と生活領域全體とを支配したるかは、新教界に住せる今日の吾人が、殆んど之を思ひ起すこと能はざる所なりと云つてゐる。蓋し禁欲主義は教會の分裂を促した者である。又他方に於ては、新鮮なる民衆の大群が、教會の内へ侵入した。そこで教會は之を教育し、鎮定し、組織するの力として、働かねばならなくなつた。故に教會は、かの熱狂的な原始時代にのみ適用し得る觀察法よりも、更に廣濶な觀察法を設けずには居られなかつた。教會には其防ぎ止めることの出來ないものが澤山あるが、之を忍ばなければならぬ。元來は其の理想内には無かつた諸要素をも採用せなければならぬ。原始基督教の理想を標準としてゐる所謂完全な人も、はた通常の人生を捨てないで、規準と慰藉とを得んと求める不完全な人も、何れも共に教會に屬せんければならぬ。原始基督教の理想との連絡も、現在の實際との連絡も、共に保たれんければならぬ。此時代には、人は此世界から離れると同時に、又之を支配せんければならなかつた。

舊教は此葛藤を、完全にも度の別があるといふことによつて解決した。曰く僧、曰く

教師、曰く俗人。此三者は各自所有の基督教の度合若しくは形式を表はしたものでありと云ふて、教會は此三者を凡て是認した。教會がかの炭屋信仰を是認するに至つたのは、其教育上及心理上の作用であつたのだが(第四十二節)この同一の作用に依つて、教會は又茲に義務と効績との區別を立つるに至つた。

僧は原始基督教的類型によくはまつてゐる。大原始期傳來の理想は、今教會の那邊に残つてゐるぞと問ふならば、舊教は其僧と尼とを指して答へて曰ふ、是等である。蓋し彼等は或必要な一物に心を寄せて、情意を最も強く此世に繫縛する綱を斷絶したものである。僧や尼は人間的義務の要求するよりも以上のことをなす者である。彼等是一般の命令に従ふのみでなく、使徒の勸告をも遵守するものである(コリント前書第七章)。――教師は僧と俗人との間に立つ中間形式である。彼れが家族生活を棄てたのは、全く使徒の勸告に従つたのであるが、之と同時に、彼れは人間世界の中に生活して、其行動に關與し、之に補助を與へたり、又は慰藉を與へたりして居る。――俗人は多方面な生活を營むで居る、併し教會の御蔭げによつて、先づは幸に其中に己れを亡失し去ることを免れて居る。

かくの如き解決は、從來試みた中では、最も立派なものである。即ち之に依ると、人は

原始基督教的理想を主張すると同時に、此世界の中で――此理想が作られた頃には、其存續の如きは、豫知も豫想もされなかつた此世界の中で、文化力として生活せんとするのである。若し新約書が何時迄も人生の最高方規を含めるものであるとすれば、その豫想してゐる生活條件も、亦何時迄も存在してゐると假定せなければならぬ譯だが、かの解決が此假定から來て居るのは、理のある事である。故にニューマン僧正は言つた。「若しパウルの所謂「コリント前書第七章」現時の困難とは、基督教會の永久の状態に付て云つたものでないならば、かの新約書は吾人に向つて書かれたものではなくて、之を使用するに先ち改造せんければならぬこととなる」と。已にニューマンの新教時代に於ても、このことは彼の主要事であつた。「我は基督の爲めに、何事をかなしたる」といふ疑問に對する満足な答へを、彼れは新教に於ては、見出すことができなかつた。――彼れの思想は、正にかの聖テレーズが次の言を吐いた時の思想と同方向に屬する者である。彼女の曰く、「使徒等の言語に神的に火熱を附與したるものゝ何なるかを汝は知らんと欲するや。他なし、彼等は現生を厭ひて、此世の名譽を足の下に踏みたる事はなり、――彼等は神の爲めに、凡ての事を敢てしたるなり」と。又彼女は或時の夢想に、救世主が「若し僧無からんには世界は如何に行くべきか」と云ふのを聞いたとの事だ。」

併し此解決は一つの彌縫である。キールケガードが基督教徒信者の中に區別を設けたのは、取も直さず基督教の本旨を没したのであると云ふたのは尤もである。此解決は、かの理想から逃れんが爲めに、一つの逃路を開いたものでありながら、而かも其理想を盛に利用して居る。

義務と功績との區別は、只甚だ外面的な倫理的觀察法の前に、維持され得るに過ぎない。私しが若しも「功績を立てる」の能力及可能、換言すれば並の人間的要求以上の仕事をなすの能力及可能を有つて居るとするならば、そのことをするのが、明かに私しの義務である。倫理上から見れば、私しの義務は私しの能力と關係する、即ち義務は個人に従つて消長がある。倫理に於ては、進級的課税法が行はれるのである。「各人は其能力に應じて課せらる」とテル (Toll) は云ふて居るし、ヘドキヒ (Hedwig) は自分にはいつも最大の要求が課せられると嘆いて居る。自分に最大の要求が課せられると感ずる人も、實際はかゝる要求は義務よりも以上のものであると考へない。かゝる人は其理想を感じ、且つ觀る事が、他人よりも一段高く且つ廣いのである。聖テレーズが言つた。「苟も永久といふ事に關するに於ては、只適當の緊張のみを以て満足するは危険なり」と。道德神學の舊教の教師共は、義務と功績との區別を述べた後で、時としては、其聽者に向

つて、此區別は使用してはならぬと勸告して居る。此勸告はかの區別よりも倫理に協つて居る。

第二百二十五節 新教は、自己の原始基督教に對する關係如何といふ大問題に付ては、自ら明かに知る所はないのである。新教は自由良心の正當權を主張せんとする欲求から起つた運動である。新約書の中には、舊教が其神政的組織と其俗界に對する込み入つた關係との爲めに、認めもせず又實行もしなかつた事柄が、いくらかもあるから、それを發見した人々が、原始基督教に歸るべしといふ意見を立てたのは、勢の自然である。併し新教は間もなく單に宗教的生活を自由にして、基督教の源泉に立ち還らうと試みたのみでなく、—それと同時に、—多少意識的に、—一般生活をも、教會の教權から自由にしやうとするやうになつた。此世の生活は僧侶生活よりも劣つて居るとは云はれない。最高のもものは、自由意志で行ふ禁欲によつて得られるのでなくて、神に對する情意の内面的歸順と信頼とによつて得られるのである。此世の生活は、之を忍ばなければならぬと同時に、又之を保育し、之を發展せなければならぬ。各人は此發展に與ることを自己の天職とせんければならぬ、又其天職とすることが出来る。

新教が原始基督教の理想及期待に對する關係は如何といふ問題は、改革者達は之を

決することなく、そのまゝに捨て、置いた。例へば近時の人間生活は自己特有の條件と問題とを有つて居るが、かの山上教訓の命令は、如何にして之に適用されることができるかといふやうなことに付ては、決して一定の指針が示されてゐない。後になると、新教の教會に於て、原始基督教は恰も理想的の酸い餅の如きもので、長い歴史的發展の經過の間、常に此の生活の中軸となつて、基督教的家族生活及國家生活や、基督教的科學及藝術を産出し、次第にかの「神國」を現出するに至るのであると云ふやうな高等教會的、思辯神學的傾向が生じた。かの「再來」や「最終審判」などの原始基督教的觀念は、今や遠きかなたの後地に靄然として浮ぶ——恰も遠き地平線上の青山を望むが如く——といふやうな事になつた。人々は新約書の記者等が未だ知らなかつた多くの事を學んだ、又經驗した。特に彼等記者が近い内に再來があると期待したのは、全く誤妄に基いてる事を知つた。併し人々は此の誤妄を意義のないものとして打消しはしなかつたが、かゝる事は大切な事でないとして顧みなかつた。而かも人々は、——舊教と同様に——原始基督教との倫理上の連絡は保たれてゐると思つてゐる。新教は原始基督教から唯新しい文化關係の下に、或は寧ろ其採用せんと試みた新しい對文化關係の下に、適用のできるものゝみを傳へて居るのであるが、さう明言することを肯んじない。自己の倫理主

義は聖書といふ型式で包んで居ると云ふので、自己は新約書の倫理を實踐しつゝある者と思つてゐる。自己が文化に對するの關係は、原始基督教の場合とは根本的に異つてるといふことを看過して居る。

第二百二十六節 併し最近に於ては、新教の神學は、此關係に就て、以前よりも明かに知る所があるやうになつた。精密な歴史的研究が行はれ、且つ倫理上及文化上の關係が愈々明かに理解されるやうになつた所から、一群の神學研究者は、從來の教會的新教の領袖輩が此事に付て取つて居た立脚地を越えて、それ以上に出る事になつた。此連中の第一流の人としては、リツテュル (Albrecht Ritschl) (其著「敬虔主義の歴史」(Geschichte des Pietismus) を見よ) と、ハルナック (Volf Harnack) (其著「宗義史教科書」(Lehrbuch der Dogmengeschichte) を見よ) の二人を推さなければならぬ。

リツテュルは新教の特色は、凡そ眞の基督教者とは神に信頼して此世界を支配する者の謂であつて、決してかの古代の教會の禁欲や、中世紀の神秘家や、近世の敬虔家等の要求する如く、此世界から引退すべき者でないとするところにあると見た。彼れに依れば、敬虔主義は新教の企圖の完全な發展を妨げたものである。——特に此主義殊に改革された敬虔主義は原始基督教の復興を欲した者である。リツテュルの解する所に従へ

ば、云ふ迄もなくルツテル派の新教の根本則は、凡て新約書と一致しなければならぬが、併しそれを逆に、凡ての新約書的觀念が妥當であると云ふ信仰は、救済の道に必要であるとは云へない。而して彼れは聖書の諸觀念の中には、吾人の之を信する義務のないものが含まれて居るとして、かの「原始基督教の希望の委曲事」の如きは、此類に屬するといふて居る。

ハルナツクの見解に従へば、原始基督教は本來の「福音」よりも多くのもの及之とは異なるものを含むのである。是より多くのもの及異なるものを削り去つて後、始めて「純粹の福音」が露現するのであらう。ルツテルは此道を開いた人である。併し彼れは教父等の作り出した思辨的宗義も、はた原始基督教の「近き内の再來」の期待（これは原始基督教を出世間的ならしめた原因である）をも、捨て去ることができなかつた。此有名な宗教史家は、原始基督教の倫理が、最終審判の期待によつて、定められて居るものであることを看破したのである。故に彼は言明した。「特に羅馬書第八章及コリント前書第十三章に見ゆるが如き「福音」は、人道的倫理學を以て補足せざるべからず。人若し——科學に於ても、——感情生活に於ても、——アウグスチヌスの敬虔、内面性、及深遠と古代人の沈着にして且つ精力的なる活動、快活にして明瞭なる情調、及洒々たる胸襟とを合する

ことを得んか、是れ最高の者が達せられたるなり」と。實にゲーテはその圓熟時代に於て、かゝる理想こそ自己の理想であると主張した。又福音的改革派の基督教の意義も（實際それが舊教とは異なるものであるとすれば、此理想の内に含まれて居たのである。）希臘人やゲーテから其根本思想を探れる人生觀が、原始基督教の人生觀とは全く異なつたものであることは、云ふ迄もなく明である。如何にもゲーテは完全な福音の最初の使者であるやうに思はれる。リツテユルやハルナツクの立脚地は、完全な明瞭のものではない。併し此等の人々は、研鑽刻苦によつて豊かな教訓を齎らし得たことの外に、尙ほ大なる功績がある。即ちかの重大な問題が、彼等に依つて大に判明となり、且つ舊教や教會的新教の文化と人道とに對する態度の上に、實際存して居た曖昧な點が、彼等に依つて暴露された。

第二百二十七節 是等の種々の立脚地に對して、私しは一の立脚地を提供したいと思ふ。それは倫理、歴史、的立脚地と稱してよからう。之に依れば、基督教は長らくの間人生に深く染み涉つて來て、今も猶ほ染み込んで居る一つの精神力である。凡ての最大な人文的運動の多くに於けると同様に、基督教の起源や、其最初の發展の種々の特相も、恐らく心理上並に歴史上の謎として永く存するであらう。而かも之を理解するのに

は、心理學と歴史との外には、何の手段も方法もないのである。併し此外に心理上並に歴史上の謎は尙幾等もある。而かも茲に吾人に對して最も深大な意義を有つて居るのは、基督教が其生じた歴史的關係の徵證を所持することが、明かに且つ充分に現はれて居るといふ事である。基督教は一つの東洋的運動である。基督教は特に猶太起源をあり／＼と示す面影を有つて居て、猶ほ波斯の影響も多少認められる。其後宗義が發展しつゝあつた間は、それは全く希臘思想、少くとも希臘的概念形式によつて定められて居た。更に其後世の發展は、(知的、美的、倫理的、及社會的)文化關係の影響の下に起つた。是等の文化關係の如きは、固より基督教自らの産出した所でもなく、又基督教發生の當時には、豫想もされなかつたのである。それ故に基督教を其儘凡ての時代の人生觀及生活行動の基礎とすることは、全く不可能である。基督教がかゝる基礎となり得ないことは、希臘倫理學と同様である。併しそれが爲めに、其大なる意義が亡せたと云へない。基督教は一つの生活源泉（イデオロギイ）であつて、後の時代は其時代の事情の下に利用し得るやうなものをそれから汲み出すのである。舊教や種々の新教派が基督教に對する態度は、實にかやうなものであつた。只彼等は何れも皆之を採用する時にも、捨て去る時にも、全く黙つてやつた迄の事である。採用したものがいつも「本質」とせられた。

人道的倫理學も、基督教に對して、此態度に出てゐる。それは基督教が精神生活の上に將來した深遠化と内面化とを認め、又基督教が大なる模範によつて人類愛の教を全地球の上に傳へた功績をも認める。

吾人は新約書から、—凡ての精神的作品からと同様に、—吾人の精神的家政に有益なものを取り來るのである。此處には後來永く人類の指導となるべき思想、情調、及模範が含まれて居る。併し何を使用し、又如何に之を使用するかは、吾人は之を自己の獨立の生活經驗と自己の境遇とによつて、定めなければならぬ。此等の經驗や境遇は、原始基督教の立脚地では、主張することの出來ない幾多の問題をも課し、善をも授けるのである。其故は一つはかゝる問題と善とは原始基督教の夢にも知らなかつた所であることにより、又一つはそれ等は原始基督教の唯一の目的とは相容れないものであることによるのである。聖書は吾人に天文學や博物學を教へてはくれないと同様に、決して倫理學も授けてはくれない。唯聖書は如何なる倫理學も必ず採用して居り、又採用せなければならぬ幾多の重要な要素を含有して居ると云ふ迄のことである。

吾人は基督教を眼前に控えてゐる如くに、又希臘的人生觀も眼前に控えてゐる。而して若し二者の間に撰擇を施さんければならぬとするならば、吾人の人生觀は基督教

の人生觀よりも希臘の人生觀に親近する。吾人はその保存されると信ずる諸價値を實有の世界に於て發見し、産出せんと欲するからである。人生——個々人に付いて之を云ふも、社會に付いて之をいふも——の發展と調和とは、倫理學の問題である。此問題は既に希臘人の掲げた所である。基督教は此問題を深遠にすることに助けをなした。併し「福音」が希臘思想によつて補足されたのではない(第百二十二節)寧ろ希臘思想——歐洲の精神生活によつて産出された最初の人生觀——が基督教の此世に將來したもので、よつて深く且つ廣くされたと云ふべきである。且つ基督教のみが之を深くし廣くするのでない、——希臘的要素と基督教的要素とに加ふるに、第三の要素若しくは要素の一群が現はれて來た。近世紀の經驗科學と新しき理想的及物質的文化の全部とが即ちこれである。併し人間の精神生活の凡て此等の要素の關係を精論すること、換言すれば此精神生活は如何になされ得るか、又如何になされなければならぬか等を精論することは、倫理學の事柄であつて、宗教哲學の事柄ではない。

第四章 吾人は實有によつて生活す

自由なる人間は死に就て遂も考ふる所なし、彼れの智

は生の研究にして、死の研究にあらず。

スピノザ

第百二十八節 上來の研究の結果として、宗教と倫理學との關係は至極簡單なものとなつた、即ち宗教は價値保存の信仰であるが、倫理學は價値の發見及産出に關する原理を研究するものである。かく解すれば、宗教と倫理學との區別と同時に、兩者の關聯も亦明かとなる。

然らば吾人は如何なる價値を信するのであるか、又其發見され産出されたものが有價値であるとは、何に依つて知るのであるか。此疑問に接すると、吾人は宗教を出て倫理學へ行かんければならぬ。このことは宗教それ自らの歴史の上に甚だ明に現はれて居る。自然教と倫理教との對立は、最も重要な對立であるからである。それ故に或宗教が如何なる種類のものとなるかは、主もに其宗教の倫理的立脚地の如何に係つて居る。此所論に付ては、私は是迄私の發表した倫理上の説論を参考されんことを望まんければならぬ。今こゝには特に宗教哲學的意義をのみ有する二三の觀察點に付て畧述しやうと思ふ。

私しの倫理上の見解によれば、生活は人格的作品として形成すべき者である。之を

作るには、其當の個人に於ける一々の刹那と一々の契機(能力及衝動)とが、よく相調和されんければならぬ。而してそれと同時に、其等個々の諸人格が、——正に各個人の内面に於ける個體的調和によつて、——相互に調和されんければならぬ。茲に問題となることは、如何にして一つの個人の自己發展が他の個人の自己發展に役立つ得るか、換言すれば其個人が目的として存立して居ることは、如何にして他人の目的到達の手段となり得るか、といふことにある。一切の文化所作は、苟もそれが只の機械的若しくは不安の活動以上のものである以上は、皆此觀察點の下に收め得られる。一切の精神的及物質的文化、一切の個人的及社會的努力は、皆茲に示した理想の中に、其位置を占めることができる。希臘的精神發展も、基督教的的精神發展も、近時の精神發展も、一切此觀念の設立に貢献した。且之等のものが集まつて、茲に廣き地平線が開けたのである。即ち吾人は單に過去の精神的戰爭を後に回顧するのみでなく、既に獲得したものを更に深遠にし、更に發展せしめんが爲めに、精神的及物質的所作を前方に望見する。此觀念の形成及適用に對する所作に於て、倫理學は其儘宗教となつてしまふ。此所作は既に存在せる最も神聖なるものゝ爲であるからである。從來人間の神聖と名けたもの及今もしか名けるものは、皆結局は此觀念の與ふる標準によつて、測られんければならぬ。

神聖なるものといふ概念は、宗教發展の諸段階に於て、種々に用ゐられて居る。最も簡単な意味の神聖なるものとは、崇高な力の關係するものを謂ふのである。或は地、或は其果實、又或は人間が、それであることがある。併し自然教を出て倫理教に入つた後では、かの崇高な力に服従し、若しくは其力に保護せられると見られるものは、人間の作り得る最高の倫理的觀念の要求するものとならんとする傾きが愈々多い。故に遂には倫理學も宗教とは、その神聖なものといふ概念に於て、相合致するやうになる。そこで吾人はゲーテの下した定義に到達する。曰く、

最も神聖なるものとは何ぞや。——今日も、はた何時迄も、諸の精神を愈々深く感せしめ、愈々よく合一せしむるもの是れなり。

個人が最も内面的な方法で使用することの出來、且つそれと同時に、各個人相互間にも最も内容的な團結を作らせることの出來るやうなものが、最も神聖なものである。此處に生活の外面的の者とあらゆる分離とを超越した最高價値が示されて居る。此處には最も大なる差別及充滿が最高度の統一と融合されてゐる。

此觀念を一々の場合に適用することに就ては、多くの大疑問が起るであらう。然しゲーテの句の中に現はれて居るやうな理想は、概して自己を向上させることができ、又

一般の認承を得ることもできるものである。このことは宗教哲學の上から見て、格段に重要なことである。存在には不調和もあるが、それと同時に、又此方向の中に發展を容れる餘地もある。是れは吾人の固守し、又更に進捗せんと求むる實有の一つである。吾人の智を死の研究たらしめずして、生の研究たらしむるもの、一つである。

第二百二十九節 併し結局の成行は如何であるか。有價物は何處から來て、又何處へ行くのであるか。吾人の戰ふ目的物、及此目的物を得んが爲めに吾人が戰はなくてはならないやうに至らしめるもの、此二者と存在の最も内面的な本質とは、如何なる關係を有つて居るのであるか。

茲で道が種々に分かれる、—それは常に是等の疑問に對する答に異同がある爲めのみでない、概して答を獲るといふことに重きを置くことと置かざるによるのである。私し一個の考を云へば、私しは科學が其最後の假定に依つて、教へ得るよりも以上の解答を、如何なる代價を拂つてでも、獲んければならぬといふ理由を認めることはできぬ。特に私しは其實は只謎の面積を増加する(恐らくは論理上の疑點と倫理上の疑點を増加する)に過ぎないやうな假定的な解答を得んが爲めに、理性を桎梏に置くの理由を認めることができぬ。

科學上の最後の假説を超えた解答は、何れも皆只詩的性質を有し得るのみである。

併しそれが爲めに、それは吾人が經驗した價值實有間の關係の活ける表現として、宗教的意義を有し得る事を妨ぐるものでない。かゝる解答は、只詩的價值を爲し得るのみと云ふのが、元來誤つて居る第七十節參照。其詩は如何なる科學的概念に比しても、一層完全な最高者を表はしたものであるかも知れないからである。此處に所謂詩といふは、魯笨な情調や空想を云ふのではない、現に實驗されたものが、激動の刹那に着け來る無意的な活々した形式を云ふのである。かゝる着衣過程は、一切の神話及傳説、一切の宗義及象徴の基礎をなすものである(勿論それらのものの原生状態に就て云ふのだ)。此處に人生詩は所作の間に火花の如く^迸しり出る。此者は意志が實有と云ふ堅石に衝突した時でなくば、決して發火しない。私しは嘗てキールケガードが審美詩歌的(審美)人生觀と倫理宗教的(倫理)人生觀との對立を論じたのを批評した際に、此點にも論及した。是れは意志とも、ばた思惟とも、對立せざる詩である。—思惟と意志とが、界限に接するの邊に於て生ずる時でも、決して對立しない。—此界限は打勝つことのでき且つ打勝たんければならぬ抵抗であるか、又は生活の河の流るべき區域を示す堅固な堤であるかは、幾度も試みて後に、やつと之を決定することが出来る。—凡ての高等藝術は何れもかかる

人生詩を豫想するものであつて、唯之を改造して明瞭な形式となすものに外ならぬ。若しも此人生詩が現代に於て、不幸な生活關係の下に、立つて居るとするならば、其罪責は新しき懷疑よりも、寧ろ古き宗義が、之に任すべきである。

かゝる源泉を保存して、それを自由ならしめるといふことは、精神的生活の將來の爲めに、最も重要な條件である。併し宗教哲學は唯かゝる源泉を指示し、さへすれば、それで其任務は終るのである。此の點に於て、認識論的、心理學的、及倫理學的研究は、皆同一の結果に到達した(第二十節—二十二節、第七十節、第一百七節參照)。之に反して、或一つの格段の象徴圏を建設して、それを唯一正當のものとするやうなことは、宗教哲學の問題でない。宗教哲學の關する所は、活動して居る諸力に存するのであつて、諸力が活動の間に沈澱して生じた固定の形式にあるのでない。併しそれが爲めに、此等形式の比較研究は無用だと云ふのでない。かゝる比較は、諸力の種類を發見するの助けとなるものである。宗教哲學の關する所は、一々の象徴若しくは一々の宗義ではなく、寧ろ人格的欲求や、内面的の感情や、確かな經驗等である。蓋し象徴や宗義は、是等のものゝ表現であつて、其象徴の撰擇も、其象徴に附與せらるゝ文字通りの信仰の度も、是等のものによつて定められるのである。基督教の如き大宗教の成立する時には、宗教哲學はそこに

愛や内面性や純潔性が、人性の生活力であるといふことの證據を見るのである。

若し内面の力が消滅し去つたかの如くに見ゆる事があるとするれば、それは慥に會ては屢々一威力であつたかの懷疑説や獨斷説が勢力を得たが爲めに、象徴形成の能力に對するの信頼が弱められたからである。併しかゝる力は、人格と云ふ靈場の中には、隱約の間に、活動して居る、尤も無理やりに改宗した者や、好んで嘲罵を事とする者は、此靈場に入ることは出來ないが。このことは注意深い觀察者には直ちに分る。

吾人は過渡期に住んでゐる。吾人の信仰は、認識や生活と調和を缺いてゐる。併し吾人に取りて最高價値の有る物は、自由な認識及自由な生活發展と如何様にかして調和されんければならぬといふことは、避くべからざる問題である。此の問題は思辯や組織の方法では解く事はできない、必ず一つの新しき生活類型の形成を必要とする。かゝる類型は批判を恐れるやうなものであつてはならぬ、又自己の「桎梏を罵る」ことによつて、其自由を表現しやうとするやうなものであつてもならぬ。快活な確信を以て自己の最も深い經驗を、生活の讃歌に表現するものでなければならぬ。かゝる生活類型が得られない間は、多くの人々は心に傷害を感ずるであらう。或は彼等は過度の病的緊張を以て、自己の人格生活若しくは知的正直の要求と一致しないものに依附する

ることあらうし、—或は自己の内密の苦惱の爲めに、異信者に對しては、狂熱的憎惡を生ずることあらうし、—或は皮相的な批判と自負との爲めに、枯涸と鈍麻とに陥ることあらうし、—或は不安の反省の爲めに、氣力を消盡し去ることもあるだらう。但し最大の傷害を感じる者が、必しも最大の苦痛を有つとは云はれぬ。

生活は相争ふ力の戦によつて、向上するものである。而して各人に對する此戦の關係は、各人毎に同じでない。それ故に生活の術も、凡ての術と同様に、一面的たるを免れない(第九十二節參照)。故に各人は各其位置を求めて、自己の見得る真理の部分の爲めに戦はんければならぬ。「高等統一」は只確たる把握に依つてのみ獲得せられることができやう、但しロマンチック哲學が想像する如く、しかく容易にはゆかぬ。

第三百十節 各人生觀は、所詮各人が實際生活に於て發見し、又は産出する價値の如何なるものなるかによつて、定められる。來世(超世界)の表象も、其要素は何れも此世界から採つたものである。生活には修練と方規とが必要である。而して修練と方規とを定める根本思想は結局生活から拉し來るより外に仕方がないのである。此處には不斷の循環流が在るが、併しそれは敢て進歩を拒否するものでない。不完全な理想も、生活を以前よりは更に完全にすることができ、又それで更に完全になつた生活は、尙一

層高い理想を産出することができ、加之退歩も矢張り一つの過渡である。否恐らくは却つてそれが向上に必要な手段であることもあり得る。例へば螺旋彈機が、後に延びくる爲めに、一時に屈下するやうなものである。

詩術の問題は、實有的のものに詩的の形を與へることに存するのであつて、所謂詩的のものを實現することにあるのでないとはゲーテの考へであるが、その如く宗教の問題は、生活を理想的にし、調和的にすることに存するのであつて、外から授けられた任意的の理想を實現することにあるのではない。如何なる理想も、若しそれが有意義のものである以上は、思想若しくは圖像の形式を着け來る前に、既に無意的に活動して居つた諸の生活傾向の集中的の一大表現でなければならぬ。

希臘人が生活を取扱つた方法は、此點に於て、永く大なる模範として殘るべき者である。彼等の人生觀は、悲哀の痕跡を帯びては居るが、併し彼等は此地上の生活の正當權を主張する爲めに、きびく〜と男らしく戦つた者である。彼れ等の働き振りは、生活の意義に對する永久的戦争の上に、後來への殷鑑として、甚だ重きをなすものである。即ち彼等は現世生活の價値を來世生活を豫想することに依屬せしめんと欲する人は、必ず其辯明の責を辭することができぬといふことを、永久的に證するものである。希臘

人が生活の實有の中に、價值即ち善及美を發見し産出することを以て、其任務と思つて居た事は、彼等の精神的健全を證するものである。彼等は現世生活の標準を來世の表象から探つては來なかつた。

希臘文化が倒れて、東洋的の來世説が一時榮えたことは、いくら安く見ても、希臘文化は尙ほ一層の深遠化を要するものであつたといふことだけは、證し得たものである。東洋主義は、精神的生活の進歩の上に、大なる功があつた。若し希臘的立脚地を尙ほ引續き發展せしめたならば、かれと同一の効果が見られなかつたでもなからうといふことが當つて居るとすれば、或は東洋主義は必要でなかつたかも知れぬが、それに付ては吾人は何事も云ふことはできない。文化發展の條件に關する吾人の智識は、這の疑問を決定するには餘りに不完全である。併し東洋主義は甚だ大なる不都合を將來したには相違ない。是れカントが(其遺稿の散録の中に)嗚呼吾等にして若し東洋的の智恵の影響を蒙らざりしならむには、この嘆を發した所以である。

要するに、此世界で發見し産出される價值の爲めに、立派に忠實に所作した人は、一つの超世界の爲めの準備をなしたのである(若しかくの如き超世界があるとすれば)。但しこれは只經驗のみの決定し得る所である)といふことは、其根本義に於て、半として動

かされない。私しの亡友フイビゲル(Volmer Fühge)は其自傳の中に、氏と私と雜談してゐた時に、來世はあるか否かといふ疑問に及んだが、私は、そのやうな者があるや否やの知れる時があらうと云ふたと記してある。私はこんな言を吐いたやうにはどうも想ひ出せない。併し私しが今日迄に全く只私躬から到達し得た研究結果は、之れと同一である。私には未だ地平線は閉されて居らぬ。併し來世がないならば、現世の生活には何の價值もないといふやうに、諸人に向つて常に説く人は、大なる責任を負つてゐる様に思はれる。此事は私が實有界並に思惟界を見廻はすことが愈多くなるに従つて、愈確なやうになつてくる。來世生活の信仰が生活上の必要物であると云ふやうな人は、已に此必要物に注意した事であらう。それは無理とは云へぬ。併し彼等は此生活に於て價值を發見し産出すべく熱心に試みた後でなくば、彼等は自己の説を立する爲めに、自己の經驗を引張り出すのは可くない。而かも何れの時にか、彼等はかの試みを充分になしたと斷言し得るであらうか。來世生活の信仰のない處には、如何なる有價値の、人格的性質も、存することは出來ぬとは、未だ嘗て證據立てられたことがない。個々人は超經驗界の事に關しては、自己の人格に應じて、それらの意見を作るのである。かゝる意見を人格生活の價值を判する一般的標準に用ゆるのはよろしくない。

倫理學的に觀察すれば、要求は正に左の如くである。曰く、生活を、汝の知れる生活を、出來得るだけ有價值ならしめよと。此要求を満足せやうとする努力は、必然的に或一定の形の價值保存の信仰を豫想するか否かは疑問である。人格の異なるに従つて經驗も異なるが故に、右の疑問に對する答も種々異なるであらう。永久の光で輝かぬものには毫も價值がないとして、有價物の發見若しくは産出に勉めない人と、有價物は矢張り流轉の法則の支配を免れ得ぬと自分では考へながらも、尙ほ其有價物の爲めに、熱切と力とを以て、働く人と、何れが高いか、恐らく前者は後者に優りはすまい。併し又價值保存の信仰を持たずに居られる人も、かの自己の發見若しくは産出した有價物は、價值の無限の大連鎖中の一員子であると觀する人を輕侮する權利を有つて居らぬ。かゝる信仰は認識論や倫理學と衝突することなく、成立し得るものである。之れに關する最後の言葉は、人格主義から演繹されなければならぬ(第九十三節—第九十三節、第百節—第百一節)。但し倫理學は人が生活の價值を、救ふとする心配の爲めに、生活其者を忘れないやうに戒めなければならぬ。

第百三十一節　ヘーガード (Dr. Hegard) は熱情を注いで書いた其著「不寛容論」(On Intolerance, 1878)の中に「吾人は可能に依つて生活す」と云ふ主張の意義を明にする爲めに、述

べて居る所がある。彼れ以爲らく、科學は宗教的表象の妥當性を拒否することも、又證明する事もできぬ、それ故に其可能は如何なる批判があるにせよ、必ず認められなければならぬと。彼れは特に人格不死の表象に就てかう考へた。吾人の生活は必ず此表象の妥當性の可能の上に立てられなければならぬと。私は此説に反對して、本章の題言にして置いた「吾人は實有によつて生活す」といふ主張を提出する。如何なる可能も其據つて立つ所は實有にある、換言すれば吾人は實有から可能を推定するのである。されば可能は吾人に向つて大に意義あるものであることがあるにせよ、結局は吾人は實有によつて生活するのである。美や善も、實有が之を呈示すればこそ、可能も之を有し得るのである。吾人は實有の將來する諸價值によつて、生活するものである。是等の價值は、時間と永久とに於ける其運命が、吾人の眼前に明かに見得られないにしても、その爲めに其色が褪せはしない。若し其運命に關して如何様かの考へが作られることがあるとすれば、其考へは必ず吾人のなした實有の經驗を基として、其上に立つて居るのである。それは無意的若しくは明に意識的な投射か、概括か、但しは理想化か、その何づれかに外ならぬ。

未來世界に關する考へに依つて、其人の此世界に關する考へが窺ひ知られる。凡そ

天國や地獄のことを書いたもので、其一々の特相が、此地上の經驗から借りて來ないものは未だ曾てない。ホメールやヴァージルの描いた下界も、約翰の黙示録も、ダンテの神曲も何づれも皆さうである。ラファートル(Lavater)が描いた「非基督教者の來臨」は、ヨゼフ二世の戴冠式の時に、かの撰擧候がフランクフルトへ臨御されたことを寫したものに外ならぬとゲーテは認めた。宗教的意識は詩の世界の中に動いて居るものであるが、自らもこのことを次第々々に知るやうになつて來た。宗教的意識が其表象の圖像的な不充分のものであることを明に知るやうになれば、次第々々に、宗教の對象に就て、確固な排他的の表象を作ることになり、重きを置かないやうな立脚地のあることも、充分に理解するやうになるだらう。

人は何處まで「可能」を追つてゆかねばならぬのであるか。終結は考へることができぬ。「次は何といふ問ひはいつまでいも出て得る。もはやそれ以上の發展の可能を許さないやうな最高の生活段階は、吾人の知れる心理學的原理に據れば、鈍癡と死とに終るだらう。このことは人間の思惟が夙に發見した。同一状態の不斷接續といふやうなことは、考へるだに喜ばしきものでないとの見解は、既に古代の印度に於て現はれて居る。サンクヒヤ哲學者は曰く、天上界に入るを許された人は、直に其既に達せし

ものよりも更に高い段階のあることを發見し、爲めに天の喜も尙ほ不安のないものではないことを知るやうになるだらうと。⁽¹⁰⁾二千年の後に、ライブニツは曰く「アルフに宛てた書翰の中に、幸福が進歩に存するのなかつたならば、幸福者は鈍癡に終るだらう(nisi beatitudo in progressu consistere, stupent beatii)と。

若しも吾人が只可能のみによつて生活するものであるとするならば、吾人の生活は一つの未知の生活の爲めの犠牲となるだらう。併し宗教哲學はルソー以來の教育學上の根本思想を採用せなければならぬ。各生活期は各自に其の意義をもつて居る、又もつてゐなければならぬ。それは唯次の期の準備若しくは導きと見ることはできない。小兒期が一つの獨立的生活期であつて、それ自らに其の價值と目的とが具つて居り、従つて單に成年期の準備に過ぎない者ではないと同様に、人生は全體として其獨立の價值があるのである。況んや此生活の接續の如何に付ては、經驗は何事も教へざるに於てをや。吾人の人格生活が、存在全體の法則及價值と如何なる關係をもつて居るのであるかは、不可解の問題である。併し此兩者の間に内面的關係が存して居り、従つて吾人の至貴至高の努力の中に、不死のものが保存せられて居るとすれば、よしそれが如何なる形で保存せられ得るにせよ、吾人が此生活を、吾人に知られた此生活を、獨

立的問題と考へ、之に獨立的價値を與ふる時に、此有價値物が成立するのである。

價値が保存されると假定して、此價値保存の原理を神と名づけるとすれば、此原理が、價値を發見し産出せんとする吾人の努力の中に、最も直接に、最も現前的に、——他のいづこにも優りて、——活動することは明である。價値が存續し得んが爲めには、先づそれが成立せなければならぬ。若しこのことを固守して居るならば、吾人の人生觀はかの達することの出来ないものを徒に追ふ所謂タンタロスの愚とはならぬであらう、吾人は只の不知不可知論第十八節及第二十二節に終るやうなことはないであらう。詩人の語は實に此旨を得て居る。曰く、

汝は彼れを求むることに於て、既に彼れを見出せるなり。汝の問の中に、既に答は含まる。

永久的のものは現在のものゝ中に、價値ある刹那の中に、各の日光の中に存して居る。——向上を旗幟とせる努力の中に、存して居る。時間の真中に永久を實驗することが、眞の不死である(尙ほ其他の不死もあるかも知れぬが)。かゝる刹那、かゝる努力に於ては、目的と手段との區別は消滅する。——かゝる區別は、概して眞の人格生活のある所には、消滅するものである。故に宗教と倫理學との區別も亦消滅し、倫理的のものが宗教的

のものを包括することになる(第八十九節參照)。

かやうにして吾人はこゝで終に高等宗教には何れにも多少分明に現らはれてゐるやうな觀念に到達した。此觀念はツバニシヤドに於ても、基督教に於ても、佛陀に於ても、スピノザに於ても、シュライエルマツヘルに於ても、見られる所である。何等かの思想が人間最後の思想でなければならぬとすれば、それは一切の力及價値の連續といふ觀念でなければならぬ。此觀念は終結せる科學的觀念に作られたり、又證明せられたりはせぬが(第二十二節、第百十五節——十六節參照)、吾人の實踐上及理論上の標準たる觀念である。

茲に終を告げやうとして居る此全研究に於て、私しが貫徹しやうとした考察の純哲學的興味は、此研究が精神的發展の連續を主張しやうと務めた所に在るのだ。之れによつて宗教問題は他の凡ての哲學問題と類比をなすことが分つた。所詮は哲學者に取つて主要な事は、問題が解かれるか否かにあるのではなく、問題は果して正當に掲げられてあるか否か、換言すれば人間精神の本性及其存在に於ける位置の要求する通りに掲げられてあるか否かにあるのである。哲學的興味も必竟は人間的興味であるといふ事は、後來兩者が各自己を知る事が愈明なるに従つて、愈々明となるであらう。され

ば哲學者は問題を指示し、明にし、且つ解決の條件を提示するのに、全力を盡し得たならば、それで澤山である。よしや彼れの所作の妥當性と價值とを認める人が少からうとも、彼れが其所作の意義に付ての自信は、決して壞られない。

如何なる人も、自己の精神的勘定を濟ます爲めに、生活及研究の學校で學んだことを悉く利用するより外に致方もない。併し此事が若しも忠實に遂げられたならば、それは(その常人の外)恐らくは他人の上にも意義のあることであらう。

ヘフデング氏宗教哲學終

附註

(一) 數年前佛國の一記者ブルンチエール(Bruntere)は、流麗なる論文を以て、「科學の破産」を唱へ、公衆の歡迎を受けし事あり。當時氏は知識と信仰との區別を立て、之を正當なりと素朴的に考へ居たるに、パリの大僧正之を難せり。其難に曰く、勿論信仰は一つの自由なる精神的依附フシユルなり。されど人が或事(例へば三位一體、基督の神格、靈魂不死等)を信するを得るに先ち、神が之を教ゆるなりと知らざるべからず。而してこれは理性の道によつて看得せざるべからずと。且つ附言して曰く、ブルンチエール氏は、此事をば既に先輩の何れの神學者よりも學び得たる筈なりと。トーマス、アクイナス(Thomas Aquinas: Summa Theologiae, Pars X. Quaestio 2, Art. 2)に従へば、信仰は自然的知識を豫想す。されど自明自知の事も其理由を解する能はざる人は、之を信仰對象と見ることとはあり得べしと。一群のカトリック思想家(Jammensis, Herms, Bantain、傳説論者達トウセツロ (Tinter, Trotschhammer)は、知識と信仰との事柄に就て、教會が劃したる界源を踏み超えしが、十九世紀に於て、是等に對して教會より度々教書を發せりき。一八五五年六月十一日附の法王の教書に曰く、神の存在、魂の靈性、及意志の自由は、確かに合理的

に證明するを得と。尙附言して曰く、信仰は啓示を豫想するものなるが故に、自然論者及無神論者に對しての爭論には、之を用ゆるを得ずと。一八六四年十月八日の教書(所謂「Syllabus」)は宣言して曰く、スコラ的方法は科學の要求及進歩と一致すと。近世のカトリック的スコラ派は絶對的教權信仰を攻撃す、但しデメーヌトル(De Meunier)及特にボナルド(Bonaldi)(傳統論者は之を辯護す)。

(二) 是事に付ては、予が論文「新舊の衝突」(The Conflict between the Old and the New)(倫理雜誌 Journal of Ethics 一八九六)を見よ。

(三) カントは、價値のことよりも、寧ろ目的のことを語ることに頗る多し。されど目的の概念は價値の概念を豫想することは明なり(よし彼れは其心理學に於ても、倫理學に於ても、之を注意せざりしも)。何となれば吾人は其價値に付て經驗せしことあるものにあらずば、之を目的とするを得ざればなり。カントは「目的の國」を以て因果的自然秩序と對立せしむ。是れ正に後の哲學者の所謂「價値の國」と同一物を意味せるなり。カント派のフリース(Fries)は價値概念を出立點とす(哲學體系[System der Philosophie], ライプチヒ、一八〇四²³⁸, 255, 300—理性新批判[Neue Kritik der Vernunft] ハイデルベルヒ、一八〇七、卷三、一四頁)。價値概念を一般に廣く行はれしむるに與つて力ありし

は、特にロツチエ(Lotze)及ヘルバート(Herbert)なり。神學者アルブレヒト、ロツチエ(Albrecht Ritschl)及其派の學者はロツチエに倣ひて之を採用す。プラトン派及スコラ派(此派は此點に於て、ヒューム及カントの攻撃する所となれり)は、説明と價値とを甚しく混同せり。唯國文學者に就ては、一八九六年五月十日ロスキルデ教會堂に於けるクラルプ(Krump)氏の講演を見るべし。題して「價値規定が宗教的認識の上に有する意義」[Die Bedeutung der Wertbestimmungen für die religiöse Erkenntnis]と云ふ(其筆記は、同年七月三日の Dansk. Kirkeidende 誌に出づ)。會堂に於ける此講演の一般の受けより判すれば、此僧は宗教哲學の上には特に推薦すべき程の人にあらず。

(四) 諸種の哲學問題に關しては、拙著「近世哲學史」(Geschichte der neueren Philosophie)の結論を見よ。

(五) 嘗て北海に暴風あり。ハルムレーン(Harboire)村の漁夫約三十名命を失ふ。一八九三年十一月二十九日の Berlingske Tidende 公報は、唯國氣象臺が此慘事に付て下したる説明を掲ぐ。之を見るに注目すべき點三あり。一に曰く、風靜後には風靜前の風と反對の方向の暴風起る事屢々あり。此時海は其風靜の爲めの故に愈々暴るゝなり。二に曰く、西暴風が海水を那威海岸の北方に與へ居たる間は、ジュートランド西岸の

水積は抵かりしも、今や海は斜板を走るが如く、ジュートランド岸に向つて流れ來りしなり。三に曰く、是に於てか、忽ちジュートランド岸には海嘯は起りしなりと。同紙は又一牧師が遺族に宛てたる吊詞を載す。中に曰く、神は汝等を改宗せしめんが爲めに、此手段を取りたるなり。若し之れにして徒勞に歸せんには、次には神は如何なる手段に出で玉ふとすべきかと。此の僧は恐らくは自らは知ることなしに、かのボスエ (Bossuet) が Henriette von Orléan に宛てたる吊詞のと同じの思想過程を用ゐたるなり。唯兩者の異なる所は、ボスエは英國の革命を、此僧は海嘯を利用したることにあるのみ。此例の標本的のものなるや争ふべからず。聖書中に、之れが類比を求むれば、ドイテロイザヤがキルス (Cyrus) のバビロン侵略に付て與へたる説明なり。曰く、ヤーエーは之れによつてイスラエル民族を救ひ、以て豫言者等の告示したる神に對しての信仰を覺起せしめんと欲したるなりと (イザヤ書第四十五章)。

(六) 十五世紀末に於て、教會が噠國に向つて發したる命令に曰く、此監區に奇蹟起るとは、一般的にも、はた指名の上にも、之を云ふを禁ず。犯す者は、破門さるべし。但し使徒の位にある入聖の當局者の檢定認可を経たるものは此限りにあらずと。Dante 三卷三、三四三頁。

晩近カトリック界、特に佛國に於ては、奇蹟甚だ多く、爲めに教會の吏員は、奇蹟の眞假及眞の奇蹟の中にも、神より來るものと惡魔よりのとを區別するに、大なる銳眼及精妙なる外交術を用ゐざるべからず。ラッセル (Lassere) 著 Notre Dame de Lourdes. 卷四、ペキイゾー (Peyridoux) 著佛國に於けるカトリック復興 (La renaissance catholique en France) パリ一八九九、五二頁以下參照。トーマス、アクイナスに據れば、奇蹟とは超自然の者を啓示するに用ゐらるるものにして、自然能力のなし能はざるもの、義ならざるを得ずと。テッセン、ウエシールスキ (Tessen-Wesierski) 合著、トーマス、アクイナス所說、奇蹟概念の基礎 (Die Grundlagen des Wunderbegriffes nach Thomas von Aquin) パーデルボルン、一八九九、四一頁以下參照。然るに超自然的のものが啓示されたりと確むる爲めには、更に一つの教會の認可したる啓示が必要となり、而して此啓示も亦一つの奇蹟なりとすれば、此循環は如何にして終結し得るか、抑も如何にしてかゝる循環の中に、人は陥りしや。

(七) 拙著「活力説講義」(Lehrbuch Vitalismus) (一八九八) 參照。又ブーッルー (Boutroux) の「現代科學及哲學に於ける自然法の觀念」(De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines) (パリ、一八九五) を見よ。

(八) 予が茲に用ゐたる根本見解は、スピノザ由來の者なり(彼れの「倫理學」(Ethik)の認識論上の基礎をば組織的に叙述せる論文「悟性の改良」(Über die Verbesserung des Verstandes)を見よ)。彼れの後にあつては、此見解はカントの青年時代の論文中に見ゆ(哲學史文庫 (Archiv für Geschichte der Philosophie) 第三卷中の予が論文「カントの哲學的發展経行に於ける連続」(Die Kontinuität im philoophischen Entwicklungsgange Kants)を見よ)。又最近時にあつては、ロツチエに於て見ゆ。予は拙著「心理學中の因果律の概念研究の條下に、時々此見をほのめかせり。

(九) ライブニッツは、最初は多元説を奉せしかども、後には法則の概念は、力及個性の概念と比しては、原的なりと言明するに至れり。力とは一状態の未來の變化を規定するものを云ふなり。故に現在のものと未來のものとの間に秩序的關係のあることを豫想す。個性とは一存在物の状態が變する時に準從する法則の謂なり。故に今の問題は、個々の存在物の變化則は、他の諸存在物の變化則との關係なしに理解され得るや否やにあり。ライブニッツは之を否定せんとす、而かも彼れが根本的多様説に従へば、之を肯定すべき筈なり。拙著「近世哲學史」I.S.S. 387.394—397を見よ。

(一〇) アリストテレスの「形而上學」(Metaphysica)卷一、九九四頁、一二ノ六—七(一〇七一—

一〇七三頁)。トーマス、アキイナスの「最高神學」(Summa theologiae)第一部、二ノ三。ロルフス (Eugen Rolfs) 「トーマス、アキイナスとアリストテレスが神の證明」(Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles)ケルン、一八九八は、トーマスがアリストテレスに負ふ所あるを認むること、從來のカトリック神學に一步を進めたり。實に其根本的思想徑行は、アリストテレスより來れるなり。トーマスは唯之を神學に適する様に料理して、多くの潤飾を加へたるのみ。

(一一) マルテンゼン (Martensen) の「ヤコブ・ボエーム」(Jakob Boehme) 一〇〇頁、一〇五頁。—トーマス、アキイナスの「最高神學」第一部、三ノ二に曰く *Dius est actus purus non habens aliquid de potentialitate.* —マルテンゼンが、其自ら辯護せる所謂「高等」なる神概念を以て、特に基督教的概念なりと思へるは、奇怪なる迷妄と云ふべし。此概念は、アリストテレス(及既にエレヤ派、さてはプラトンも)の用ゐたる所にして、彼れよりスコラ派を媒としてデカルト、スピノザ、其後にはヘーゲルの採用する所となれり。此概念に於て、古今の思辨的哲學者は常に思惟の終結を(迷妄的に)見出したるなり。

(一二) アリストテレス、中世的世界圖の事に關しては、拙著「近世哲學史」I.S.S. 84—88を見よ。

(一三) ワイス (Bernhard Weiss) の「新約神學教科書」(Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Test-

aments)六版五〇〇頁を見よ。

(四) ハルナツク(A. Harneck)の「宗義史教科書」(Lehrbuch der Dogmengeschichte)三版第二卷、七五頁及四七二頁を参照せよ。神人同形説を固執したるコブチアの俗は、黙示録的圖像に耽溺し、棍棒を以て、自己の肉體的の神を擁護せりき。アウグステヌスすら、其自白する所に依れば「懺悔録」(Confessions)六ノ三「アムプロジウスと相知るに至らざりし迄は、カトリックの教會は人形的の姿を有する神を敬ふと信じたりき。

(五) 「懺悔録」三ノ一——一二及四ノ四及七ノ一六。Totus ubique 等語は、プロチノスの *oia nutu* に想到せしむ (Ennead. 9, 3; V. 5, 9)。又スピノザの語「全體にも部分にも存する者」と比較せよ「倫理學」Ethica, II, 37-38; 44。スピノザは恐らくは此語及概念をばブルノーより採りたるならむ、而してブルノーはプロチノスの感化を蒙れるものなり。「Opere in lineam」を見よ、特に二二九頁以下、二四二—二一五頁(Laure版)を見よ。ブルノーは二四二頁「全く全體中に存するもの」を表はすに、プロチノスと同一の圖像なる「室の何處にても聞かるべき聲」を用ゐたり。ブルノーが羅甸文の書類中にも *im tota in tota et qualibet totius parte* の言あり。拙者「近世哲學史」卷一、一四五頁を見よ。

(六) 「ハインリヒ・スーソーの傳及書」(Heinrich Susos Leben und Schriften) チーメンフロツク(Diepenbroek)出版、レーゲンブルグ、一八二九、二一二頁以下。

(七) リーンナー(Riehn)の「聖ヅキクトルと當時の神學傾向」(Hugo von St. Victore und die theologischen Richtungen seiner Zeit) ライプチヒ、一八三二、二九二—四八三頁。ペトリ、アペラルチ(Petri Abaelardi)の「哲學者と猶太教徒と基督教徒との對話」(Dialogus inter philosophum, judaicum et christianum) ラインワルド版、ペロリニ、一八三二、一〇一頁以下。

(八) 「エーダの六十ツバニミヤド」(Sechzig Dyanishnds des Veda) ドイセン(Paul Deussen)譯。ライプチヒ、一八九七、六二六頁。プラトンの「國家論」(Der Staat) 二及三卷。レランツス(H. Rehdanus)の「ムハメッド教」(De religione Muhammedanica) ノームム(Rheinum)譯、一七一七—二〇二頁以下。

(九) 拙著「近世哲學史」ニコラウス、クザーヌス、コペルニクス、及ブルノーの條下參照。

(十) ニューマン(Newman)の彼の生涯に對する辯解(Apologetia pro vita sua) ロンドン、一八七九、一〇五頁。セーガラ(A. Segala)の「贖罪論」(De Purgatorio) ベネチヤツク(E. de Bénéjio)譯、パリ、一八八〇。八—一五、四六頁。トーマス、アクイナスは教ふらく、地獄は多分地下にあり。其火は此地上のと同種のものならむ(ignis corporatus)。「最高神學補遺」第三

部、九七ノ五—八。

(三) マルテンゼンの「ヤコブ・ベーム」(Jacob Boehme) 二三九頁以下—予は始め此言を解して、マルテンゼンは、可見的昇天をば、使徒等の幻想と見做せりと思へり。然るに予の宗教哲學の傍聴者の一人は、マルテンゼンの本意の存するところを語りて、予に注意せり。予は從來マルテンゼンは、甚だ思想の豊富なる人と思ひしに、此日の事のよつて、其想像の誤まりしを知れり。蓋し超自然的幻想は、マルテンゼン自らの立脚地より見ては、氏が實際奉じつゝあるかの古代合理説の乾燥せる作品に類せる見解よりも、遙に理想的なるなり。

(四) レーマン (Edv. Lehmann) の「ツアラツトストラ」(Zarathustra) 第一卷、コーペンハーゲン、一八九九。—オルデンベルヒは以爲らく、イラン人は印度人と分るゝ前に、セム人又は前セム人の感化を受けたりと。「印度及伊蘭雜事」(Aus Indien und Iran) ヘルリン、一八九九、七一頁。—果して然らんには、此感化は、後來兩國民が遭逢したる相異なる運命の下に、異なる發展を遂げたりと見ざるべからず。

(五) スターフエ (Erik Starve) 「波斯教が猶太教に與へたる感化に就て」(Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum) ハーレム、一八九八、一七五頁以下は、波斯教は後の猶太

太教に大感化を與へ、而して猶太教より出たる諸宗教は、猶太教を通じて波斯教の感化を受けたるなりと説く。シエース (Cheyne) 「虜囚後の猶太人の宗教生活」(Das religiöse Leben d. s. Juden nach dem Exil) ストック (H. Stock) 獨逸譯、二五六頁以下は、波斯の感化の外、パピロンの感化に重きを置きて、後の猶太教の發展を只内部的原因より出でたるものと見る論に反對す。此疑問は、宗教哲學の上には、宗教史の上程には重要ならず。されどこは生活の歴史的意義を附する概念、及世界の終局に一審判ありとする概念が、異なる民族の間に獨立に發展したることを示すものとすれば、心理學上には大に興味あり。

(六) ソイス (R. Weiss) の「新約神學教科書」(Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie) 六一五頁以下。

(七) 拙著「近世哲學史卷一、三五—三五四頁、卷二、一五九頁以下。特にフイヒテが左の語に注意せよ(輿論に向つて無神論の冤を訴ふ) (Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus) ライプチヒ、一七九九、七七頁。曰く、神格を拒否する此フイヒテの哲學を禁止せんとするは奇なり。何となれば此哲學は獨斷説の主張する如き意味の世界存在を拒否するものなればなり」と。

- (三三) 拙著「心理學」V.D. 及論文論理的判斷の心理的基礎 (La base psychologique des jugements logiques) (哲學評論) (Revue philosophique) 一九〇一 Chap. VI)
- (三四) ランズ (A. Lang) の「神話典儀及宗教」(Myth, Ritual and Religion) ロンドン一八八七卷一、二六三頁を参照せよ。曰く「神話的表象分類の困難は、所謂世界開闢論的神話の種類の混亂に若くはなし。「世界開闢論的」てふ語は、コスモス、即ち秩序ある宇宙の表象を豫想す。然るにかゝる表象は神話詩人の意識に入り得るものにあらず。秩序といひ、宇宙と云ふ如きものは、共に彼等の表象中には存せざるなり」と。
- (三五) グランジエオルシ (Grandgeorge) の「聖アウグスチンと新プラトン派」(Saint Augustin et le Néoplatonisme) パリ一八九六一〇一—一〇五頁参照。
- (三六) 予の論文「カントが哲學的發展經行に於ける連続」(Ueber die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants) (哲學史文庫) (Archiv für Geschichte der Philosophie VII) §16。
- (三七) スペンサーの事は拙著「近世哲學史」第二卷五一—八頁、五三〇頁—ミッペルンの事は「十九世紀の謎國哲學」(Über die Philosophie in Dänemark im 19. Jahrhundert) (哲學史文庫二)。
- (三八) 拙著「心理學」V. D. 5—關係則の事を述べたるもの中、予の特に推舉するは、ハミルトン (William Hamilton) の「無條件哲學」(The Philosophy of the Unconditioned) (一八二九) 拙著近

世哲學史卷二四三〇—四三五頁を引よ) 及ルヌーヴィエ (Charles Renouvier) の論文「關係則」(La loi de relativité) (哲學年報) (Année philosophique) 一八九八—ブラッドレー (Frisch Bradley) の重要にして人心を動かせるの著「假象と實在」(Appearance and Reality) (ロンドン一八九三) も同じく關係則を基とせるものなり。

(三九) 此事に就ては、ミーベック (A. Siebeck) の「形而上學體系と經驗との一般關係」(Die metaphysischen Systeme in ihrem gemeinsamen Verhältnisse zur Erfahrung) (科學的哲學每二月報卷二) (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie) を参照せよ。

(四〇) 精神的のものと物質的のものととの關係の問題全體に關しては、拙著「心理學」Kap. 2 及びを見よ。

(四一) 此事に關しては、予の論文「論理的判斷の心理的基礎」(Le base psychologique des jugements logiques) (哲學評論) (Revue philosophique) 一九〇一) §9-10。

(四二) アウグスチヌスの「カトリック教會の習慣」(De moribus ecclesiae catholicae) 第二十七章—シユライニルマツヘルの「基督教の信仰」(Der christliche Glaube) §85 に曰く「神に慈悲心ありと云ふは、宗義學の用語圈によりも、説教及詩歌の用語圈に適當なり」と。

(四三) ドイセンの「ウバニシヤド」六八、二〇五、七九、九頁以下其他八五、七頁等。

(三七) デニフル(Denifle)は其論文「マイステルエックハルトの羅甸文集及彼れが説の根本觀」(Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre)〔中世紀の文學及教會史文庫第二卷(Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters)〕に於て——特に彼れが始めて發見したるエックハルト羅甸文集を材として、獨逸の神秘家はスコラ派の弟子にして、スコラ學を實習せるものに外ならざることを證明せり。されど二者の間には、次の如き區別は尙存せるなり。即ちスコラ派は、神概念に對して類比の妥當なるを主張せんとし、神秘家は之れに反對せることは是れなり。神秘家の書類には、新プラトンの派の影響普ねく存す。其新プラトンの基督教の代表者に對して、トーマス、アクイナスは、一面アリストテレスに據り、一面パウルスに據つて反駁せり。「最高神學」(Summa theol.)第一部一三ノ五參照。——神秘家の説に就ては、リーゲナー(Liebner)の「聖ウキクトル」(Hugo a St. Victor)一九三—一九五頁「スーソーの傳と書」(Süsses Leben und Schriften)ヂーベンプロック版、三九四頁、四一〇頁、四二四頁(三九四頁に曰く、此故に博識なる牧師は無智ウイスキウスの存在物は無名なることを知れり、故にデオシウスは神は無存在物即無なりと云ふ)等を見よ。「獨逸神學」(Deutsche Theologia) Kap. 53.——人若しかゝる神秘説を熟知せば、佛教の涅槃の概念を會得すること容易ならむ。何となれば、一切積極的規

定の拒否を、神格は文字通りに無なり(若しくは存在せず)と云ふと同義と見るは、神秘説の本意を得たるものにあらずばなり。神秘家の神概念も、佛教の涅槃概念も一切の概念形式はかの無究盡的積極性を破壊するものにして、之れに對しては如何なる規定も不可能なりとなすものなり。

(三八) トーマス、アクイナスの「最高神學」(Summa theol.)第一部、三ノ七(四五ノ三參照)——リトブナーの「聖ウキクトル」(Hugo a St. Victor)一九五頁參照。

(三九) 尙其後の發展のことは、拙著「心理學」V. B. 5參照。

(四〇) 「シュライエル、マッヘルが傳と書」(Aus Schleiermachers Leben In. Briefen)ベルリン、一八五八、卷二、三四四頁以下。——有神論と汎神論との争に關しては、拙著「近世哲學史」第一卷三五—三五四頁、第二卷一〇七頁以下、二二二頁以下、二九五頁、五七九—五八一頁、參照。ツエラー(Eduard Zeller)は「フキヒテに與ふるの書」(Send schreiben an J. H. Fichte)「科學的哲學」每三月報、(Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie) 第一主張して曰く、汎神論の概念は、神と世界との内在的關係を表はせるものに過ぎず、神が人格的なるか否かに付ては、何事も云ふものにあらずと。——神は希望する能はずとは、中世紀のスコラ派の教ふる所なり。こはメチソン(Andreas Samsens)の Hexameron (ダルト版、第三四七〇

句以下)を見れば明なり。曰く神人が希望するを得るは、其人的性質に従つて然るのみ、神的性質に従つてにはあらず。そは神的性質は何等の附加をも許さざるものなればなり。

Spen tamen admisit tantum substantia servi,

Non natura dei, cui nil accrescere possit

(四) ワイツ(Th. Waitz)の「北方アメリカ印度人」(Die Indianer Nordamerikas)ライプティヒ一八六五、一二六頁。—ミッチェル(J.M. Mitchell)の「過去及現在の印度教」(Hinduism past and present)ロンドン、一八八五、一八七頁。希臘の英雄崇拜も、之れと同様の傾向に基けるなり。一市若しくは州の住民は、大なる國民神によるも、寧ろ地方的英雄に親近せしなり。ローデ(Erwin Rhode)のPsyche第二版卷一、一九一頁以下、一九七頁以下。

(四)「死せるものは不變なり。基督教の神は、凡ての中の最も活けるものなり、故に凡ての中の最も變化的のものなり」ヤコビの友なる正統派に屬せるキチエンマン氏に宛て、「氏の信仰上の友の送りたる書、聴許の可能なるや否やを論じたる」中の語なり。ゴルトツ(Goltz)の「トーマス・キチエンマン」十八世紀後半に於ける基督教的情の内面的戦争史の一資料」(Thomas Wizenmann, Ein Beitrag zur Geschichte des inneren Glaubenskampfes christlichen Gemüths in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts)ゴタ、一八五九、第二卷二三五頁。—キ

ールケガードは、其少時正統流の贖罪説より結論して曰く、神の内には變化の起るこゝとあらざるべからずと(Erforderte Papier「遺稿」一八三三、四三、二六頁)。此外に又曰く、神は同一なりとの意義にて、神は愛なりといふが如きは、甚だ抽象的思想にして、元來懷疑思想なるのみ」と(同上、四一三頁)。—但し後に至つて自説を變せり(遺稿第二卷、五六頁)。

(四) ユリウス・ランゲ(Julius Lange)の「造形藝術に於ける人間姿形の描寫」(Bildkünstens Darstellung auf Menschenskizzen)卷一、一七頁以下、三一頁以下。—卷二、五六頁。

(四) 此方法の事は、拙著心理學Kap.Iを見よ。—又其VI.C.S.に宗教的感情の性質を畧述し置けり。拙著倫理學は(Kap. XXXI. — XXXIII)倫理學の觀察點より宗教的現象の研究をなせり。其他予の小冊子に於ても、此種の研究をなせしもの少からず。拙著近世哲學史には、特にヒューム、シュライエルマツヘル及フォイエルバハが宗教心理學の上に有する意義を論じたり。近時の心理學は、從來に比して、一層多く此方面に注意す。リボー(Th. Ribot)の「情操の心理」(Psychologie des sentiments)の中に、精密なる記述あり。此他特に注意を價するは、シェームス・ロイバ(James Leuba)の「宗教的現象の心理研

究] (A Study in the psychology of religious phenomena) (アメリカ心理雜誌 (American Journal of Psychology) 一八九六(四月)ノセシヤックの「神秘的認識の基礎を論ず」(E. Régnier: Essai sur les fondements de la connaissance mystique) バリ一八九九スタバックの「宗教心理學」(E. D. Starbuck: The Psychology of Religion) ロンドン一八九九グラッセルの「宗教心理學」(Raoul de la Grasserie: De la Psychologie des religions) バリ一八九九ムリジエの「宗教情操の病」(Murisier: Les maladies du sentiment religieux) バリ一九〇一等なり。

(四六) 因果關係と經驗の關係に付ては、拙著「心理學」V. D. I. 及「論理的判斷の心理的基礎」(La base psychologique des jugements logiques) (哲學評論 (Revue Philos.) 一九〇一) (Chap.) VI. 參照。

(四七) 「聖テレーズ自傳」(Vie de Ste. Thérèse écrite par elle-même) ヘルイ氏 (Brou) 譯第二十九章。又リッテユル (Alb. Ritschl) の「敬虔主義の歴史」(Geschichte des Pietismus) 第二卷「四七、二二八、二七九頁參照。

(四八) 其例はロイバ氏の集めたる古今改宗の材料中(特に三五〇頁)にあり(註第四四に引たる其論文を見よ)。

(四九) ロイヌ (J. Royce) の「善と惡の研究」(Studies on Good and Evil) ニューヨーク、一八九八、三七

七頁。

(五〇) 此事に付ては、拙著「心理學」第三版「信仰の條下を見よ。シエームス (William James) は最近信仰と意志とに親縁あるを唱ふ。其著「心理學原理」(Prins. of Psychology) (第二卷「三二一及五六一頁) 及「信仰意志と他の通俗的哲學論」(The Will to believe and other Essays in popular Philosophy) (一八九四)。

(五一) ドイセン (Deussen) の「ウバニシヤド」一九六及三一七頁。馬太傳十一ノ二八—二九。アウグステヌスの懺悔錄 (Confessiones) 一ノ一(四)ノ一八及六ノ三六參照。キールケガード (St. Kierkegaard) の「科學的ならぬ遺稿」(Uvidenskabelig Efterskrift) 三七〇頁、拙著「哲學者キールケガード」(St. Kierkegaard som Filosof) 獨逸譯はフロムマン (Frommann) の「哲學古典」(Klassiker der Philosophie) スツットガルト、一八九六一—一八頁以下、一五八頁に在り)。

(五二) 拙著「近世哲學史」(Geschichte der neuen Philosophie) 卷一「一七一—四一九、五一八頁以下。ルソー及其哲學」(J. Rousseau og hans Filosofi) 獨逸譯は「フロムマン」の「哲學古典」一九〇一、一一五—一一九頁、中にあり。ジョセフ、バットラー (Joseph Butler) の「作品集」(Works) オックスフォード、一八七四、卷ノ二、一八一頁以下。「モリス傳」(F. D. Maurice's Leben) 獨逸譯は「セ

ル(M. Sell)の手に成る、ダルムシュタット一八八五、五一七頁及各所参照。

(五二) 子の論文「藝術としての哲學」(Die Philosophie als Kunst) (倫理文化 (Ethische Kultur) 一八九四) 参照。

(五三) ルツテルの「大カテキズム」(Catechismus major) (第一命令と第三信條解釋)。ツッキングリのことは、ツェラー(E. Zeller)の「ツッキングリの神學體系」(Das theologische System Zwinglis) チウビンゲン、一八五三、二二頁を見よ。ツッキングリが *fides* をば *fidein* によりて——西語では *flois* をば *vertruen* によりて——解釋せることは明かなり。無條件的信仰の此要素は、其の豫定説の爲めの故に、改革派の教説中にありては、ルツテル派の教説に於けるよりも、更に顯明なり。ツェラーの上記の書二七頁参照。フオイエルバッハ(Ludw. Feuerbach) はルツテルの信仰概念が、此特徴あるが爲めに、從來の信仰概念と如何に異なるものとなれるかを論明せり。「ルツテルの意義にての信仰の本質」(Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers) 二版、ライプチヒ、一八五五、一六——二二頁。後に至りて此要素は、リツチュエル(Albrecht Ritschl)の採用する所となりて大に明瞭となれり。特に彼れが遺著に於て之れを見るべし。「未開の信仰、炭屋信仰と知識、信仰と教會の研究」(Fides implicita. Eine Untersuchung über Köhlerglauben, Glauben und Wissen, Glauben und Kirche)

一八九〇、五八、六二頁。リツチュエルは宗教信仰、即ち信頼と見る此見解を出發點として自説を張り、之れを以て教會的宗義より純粹の形而上學的要素を除去し得べしとなせり。

(五四) 拙著「心理學」(Resignation)の下を見よ。にては、諦らめをば、一つの混成感情にして、非常に異なる音色を以て現はるゝことあるものとなせり。「諦らめ」てふ語は、人をして積極的の歸順を含まざる消極的の冷然たる形を思ひ浮ばしむることあるべし。かゝる際には、吾人は此語の通例の意義を變ずる(廣くし若しくは狭む)べく餘義なくさるゝなり。かくの如きことは心理上屢々あることなり。——エーレンフェルス(Ehrenfels)は「價值論」(Wertheorie)第一卷四〇頁諦らめをば感情が失望の爲めに鈍麻されたる時の形なりとす。

(五五) 「哲學者キールケガード」(S. Kierkegaard som Philosoph) 獨逸譯は、フロムマン「哲學古典」スツットガルト、一八九六、一一六——一二七頁中にあり。

(五六) リツチュエル(Albrecht Ritschl)の「未開の信仰」(Fides implicita) 一——八頁、二七頁。ハルナツク(A. Harnack)の「宗義史教科書」(Lehrbuch der Dogmengeschichte) 卷三七三頁以下、五三四頁以下。

(五七) 涅槃の事は、ワレン (Warren) の「翻譯の佛教」(Buddhism in Translation) 五九頁以下、二八三頁以下。註(37)参照。ウパニシヤドは、一切の希求及苦痛は「二元性」及差別に伴へる者と看取せり。此の事は佛教に至るの準備をなせしなり。ドイセンの「ウパニシヤド」(Upanishads) 二九三頁、四三六頁以下。— 解脱過程は、解脱の得られたる曉には迷妄とならざるを得ず。何となれば眞に善きものは、在るものにして成るものにあらざればなりとは、既にウパニシヤドが考へし所なり。ドイセンの「ウパニシヤド哲學」(Die Philosophie der Upanishads) (萬國哲學史 (Allg. Gesch. des Philos.) 卷一) 二二〇—二二二頁。

(五八) タイラー (Taylor) は其秀拔なる書原始文化 (Primitive Culture) 及「人類學原書」(Textbook of Anthropology) に於て、生氣説を開發敷衍せり。ラッボク (Lubbock) 及スヘンサー (Herbert Spencer) も此説に貢献する所あり。

(五九) 「宗教學原論」(Elements of the Science of Religion) 卷一 六八—七七頁。

(六〇) ウゼーネル (H. Usener) の「神名論、宗教的概念形成に對する試論」(Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung) 二八〇頁。— 思ふにウゼーネルは傳承の意義を看過せるに似たり。東若しくは葉が拜さるゝ最初の時のみ、純粹の刹那神は生ずるなり。其以後に於ては、それが前年の習慣に導かるゝ限りは、類概念が働けるなり。

刹那神の説は、其名と例との新しきに見てのみ新説たるに過ぎず。既に氏に先ちて短時の咒物と永續的の咒物との區別をなしたる人あり。ソーセー (Chante pie de la Saussure) の「宗教史教科書」(Lehrbuch der Religionsgeschichte) 卷一 四四頁を見よ。— 印度人及希臘人の器具崇拜、石崇拜に關しては、ラング (A. Lang) の「神話典儀及宗教」(Myth, Ritual and Religion) 卷一ノ二二五、二七五頁を見よ。

(六一) ラングの書一ノ三〇頁及一二頁。ウゼーネルの「神名論」七五頁以下。アウグスチヌスの「神國論」(De civitate dei) 四ノ八—一一参照。

(六二) ブツデ (Karl Budde) の「虜囚迄のイスラエル民族の宗教」(Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung) キーセン一九〇〇、六五頁。

(六三) 拙著心理學 V. B. 9b を見よ。

(六四) 同上 V. B. 9; VI. C.; VIII. G; E. 3

(六五) コント (A. Conte) の「實證哲學講義」(Cours de philosophie positive) 第二版卷五、七一頁以下卷六、四一—三頁。ウゼーネルの「神名論」各所殊に七三頁、三一六頁以下三三四、三四三頁。

(六六) 此説は、予の同僚トムソン (Wilhelm Thomson) 教授より得たるなり。氏は此説を正確

に近しと斷じたる最初の人なり。氏に據れば (totte) 夫幹語と *essent* 夫幹語との間には親縁あり而して希臘語の *essent* の幹語は *ess* 梵語の *as* にして、それより *mita-* 犠牲となれるをも又「犠牲を供えられたるもの」をも意味する——は出てたるなりと。

(六) ドイセンの「ウバニシャド哲學」(Die Philosophie der Upanishads) (萬國哲學史(Gesch. der Philos.) 一及二)二八二頁以下。ミツチエル (Mitschell) の「過去及現在の印度教」(Hinduism Past and Present) (五一—一三八頁)にも、輪廻説は個人の差別を説明せんと試みより生じたるや殆んど疑ふべからずとあり。

(七) ブリハトアラーマヤカ、ウバニジャット (Bṛhadaranyaka Upanishad) 四ノ三、九—一六(ドイセン譯、四六八頁)。又ツアラツーストラ教にも生氣説の痕跡あり。オルデンベルヒ (Oldenberg) の「印度及伊蘭雜事」(Aus Indien und Iran) 一七二—一七五頁。レーマン (E. Lehmann) の「ツアラツーストラ」(Zarathustra) 卷一、七九頁。

(八) ガーベ (Richard Garbe) の「サンクヒヤ哲學」(Die Sankhyaphilosophie) ライプチヒ、一八九四、一七二—一九〇頁。

(九) ローデ (Erwin Rohde) の「Psyche」卷一、二二—二七頁以下、卷二、三三八頁以下、六二頁。——ゴムペルツ (Gomperz) の「希臘思想家」(Griechische Denker) 卷一、一九一—二〇〇頁。オル

デンベルヒは此點に關して、印度と希臘との間に面白き並行あるを云へり、印度及伊蘭雜事七五—八五頁。

(十) ルヌーフ (Le Page Renouf) の「古代埃及宗教を例としての宗教の起原及發生講義」(Lectures on the Origin and Growth of Religions as illustrated by the Religion of Ancient Egypt) ロンドン一八八〇、一八二頁以下。

(十一) チーレ (Tiele) の「宗教學原論」(Elements of the Science of Religion) 卷一、二二—三六頁。

(十二) 拙著心理學第三版 V. B. 及同所に記せる参考書並にガルトン (Francis Galton) の「人間能力の研究」(Inquiries into human faculty) ロンドン一八八三—一八八五、一七三頁を見よ。スエーデンボルグの幻想に付ては Summaria expositio doctrinae Novae Ecclesiae. アムステルダム一七六九、ss. 一—九を見よ。此幻想に付ては、尙左の價ある特相に注意すべし。天使等はスエーデンボルグが、正統派約三位一體説の事を考へつゝあるを知りて天を閉ちんとす。彼れは彼等に尙ほも精しく視察せんことを懇請し、已れは三個の神的人格をば、同一人格の三屬性と變更せんと欲すと云ふ。蓋し彼れはかくの如く、天使に教示して、以て彼等をして早まり過ぎたる行動に出でざらしめんとするなり。ポール (Vincent de Paul) の幻想の事は、ブロッリ (Broglio) の「聖、ブレンサン、ド、ポール」(St.

Vincent de Paul) バリ一八九八、一二三頁を見よ。

(五) 此事に關しては、ローデの「Pavle」の各所参照。ディールス (Diels) は其著「パルメニデス」(Parmenides) の中に「八世紀より六世紀に至る希臘及其隣國の宗教と習慣、政治と社會との上に重大なる感化を與へたるデルファイの神宣を指導したる俊才の事を記せり。希臘に於ては、一つは啓蒙思潮(詭辯術)の發達の爲め、一つは民主主義發達の爲めに、秘密修法及豫言者教が大勢力ありしにも拘らず、本來の神權政治は發展せざりしなり。ヂールスの「パルメニデスの教詩」(Parmenides Lehrgedicht) 一二—一三頁。

(六) コーニル (Cornil) の「イスラエルの豫言者教」(Der israelitische Prophetismus) 第二版ストラスブルグ、一八九六。八二—九二頁。傳來の説によれば、之より遙か以前に於て、猶太教は既に典籍宗教たりしものなり。

(七) ニールゼン (Pr. Nielsen) の「十九世紀間の法王權」(Præledninget i det nittende Aarhundrede) 卷二、二一六—二二三頁。無胎懷妊の事は、ハルナツクが「宗義史教科書」(Lehrbuch der Dogmengeschichte) 第三版卷三、五八四—五八七。特に後の僧正ニューマンと新宗義の關係面白し。ハットン (Hutton) の「僧正ニューマン」(Kardinal Newman) 二〇一頁以下。

(八) 一九〇〇二月の「十九世紀」(Nineteenth Century) の一項に、モスイットの教父クラーク

(Clarke) は「カトリック主義の連續」(Kontinuität des Katholizismus) と題して述べて曰く「聖書に記せる如く、主は昇天に先ち、四十日間弟子に現はれ、神國の事を話せり(使徒行傳一ノ三)。さて新約書中の神國とは、基督の教會と同義なり……茲の文意にては、第一に此地上の教會の事を云へるなり。故に其の人は知るを得、我救世主は其弟子に教ゆるに、彼れが地上に建てたる教會の性質、憲章、行政、懲治、薦祭式及特に弟子等が人類に齋らすべき聖なる教説を以てしたることを……會議が議定したる教義と無過誤の法王の言説は、何れも唯是迄開發せられず、ありし上述の教義を開發したる迄のものなり」と。耶蘇が四十日間弟子と語りたると云ふ事柄は、何處よりして傳知されしなるかは吾人の知らざる所なり。其信せらるゝ所とは、この時の間に傳へられたるなりと云は、是れ只信仰上の事なるのみ。されど外には新約書中に見出されざる事柄を搜入せん爲めに、カトリックの側より利用したることは、たゞに此「四十日」のみに止まらざるは、既に人の普ねく知る所なり。

(九) 「宗義史教科書第三版卷一、二六頁以下。

(十) 「懺悔錄第十卷殊に六及三五—三八及六五」の外、卷一ノ一(一)には祈禱と知識との關係を論せり(卷三ノ一(一) Deus est interior intimo meo et superior summo meo) 卷六ノ一(Quae-

richum te foris a me, et non inveniebam deum cordis mei)其他其宗教論(De vera religione) c. 39(No. II foras ire; in interiore homine habitat veritas)。

(六六) ドイセンの「ツバニシヤド」一六四—一六六頁三九五頁。

(六七) リーブネル (Liebner) の「聖ギクトル」(Hugo a St. Victor) 四—二二頁三三二頁。—オーロ一 (Maurean) の「聖ギクトル著作集」(Les œuvres de Hugues de St. Victor) ホリー一八八六一四〇頁以下。抱く若しくは「觸る」と云ふ語は (Venit ut tangat te, non ut vileatur a te) フロチノスの語を想到せしむ (Ennead V. 16—17 及 II. 7.36)。又 Amor 及 Psyche のことをも不思考へ出ださしむ。希臘の愛論も猶太のそれと同様に宗教的經驗に象徴を附與し得たり。—フオリニョ (Angèle de Foligno) の「幻想及教示の書」(Le livre des visions et instructions) ヘルム (Ernest Hells) 譯三版ハリ一八九五、六七頁以下。—ギクトルのとテレーヌのと、其用語に一致あることは甚だ著し。「聖テレーヌ自傳」(Vie de St. Thérèse écrite par elle-même) バリー一八九六、一八一頁以下、二〇九頁以下、二七五頁以下参照。

(六八) 「スーソー傳及其書簡」(Susos Leben und Schriften) レーゲンスブルグ一八二九、序の八頁以下。—テレーヌ傳二八〇頁三三二頁。聖ブリギット (Brigitte) に付いては、彼の女の「啓示」を世に發表するに先だち、其の惡魔山來のものと神山來のものとを區別せん爲

めに、正統派の僧の檢定を受けしと傳ふ。シュエック (H. Schieck) の自由時代當初迄の瑞典文學 (Sveriges Litteratur till Frihetslidens början) ストックホルム一八九六、九五頁以下参照。

(六九) オーロー (Maurean) の「聖ギクトル著作集」(Les œuvres de Hugues de St. Victor) 一三七頁「テレーヌ傳」七八頁、ランゲ (Julius Lange) の「藝術史上の人間姿形」(Menneskefigurer i Kunstens Historie) ケーペンハーフェン、一八九九、二六六頁。

(七〇) ヴェラー (Ed. Zeller) の「ツッキンツリの神學體系」(Das theologische System Zwinglis) 三二頁以下。

(七一) ランゲの「藝術史の人間姿形」二九九頁。

(七二) アウグスチヌスの「懺悔録」六ノ六、一三ノ一〇、一三。—マルテンゼン (Martensen) の「マイスタル、エックホルト」(Maister Eckhart) 一〇三頁。—拙著「近世哲學史」卷二、二〇五頁以下二三二頁、四一八頁以下。—シュエナムプ (Chr. Schrempf) の「キールケガルドの聖書及宗義に對する位置」(Kierkegaards Stellung zur Bibel und Dogma) 「神學及教會時報」(Zeitschr. für Theologie und Kirche) 一、一八九九。—現時の教會生活の諸例は、スターバック (Starbuck) の「宗教心理學」(Psychology of Religion) 一九—二三章(同書三六八頁参照)。

- (八五) 「論理的判断の心理的基礎」(La base psychologique des jugements logiques) (哲學評論 (Revue philosophique) 一九〇一) §27 (§22 及 24 參照)。
- (八六) オルデンベルヒが其著「印度及伊蘭雜事」(Aus Indien und Iran) 中に「言語學派の宗教學の特徴を掲げ、之を評騭せるを見よ。」
- (八七) サバチエ(Sabatier)の著の中、此批判の當てらるべき個所は、二六八、三〇八、三八八頁。
—又三四七頁參照。かしこに曰く、神學の問題は、基督教會に於てなされたる宗教的經驗を説明するにあるのみと。されど氏自らは此問題の限定を確守せざるなり。氏は氏自らかの宗教的經驗に束縛され居るを知らず、又それより導き出されたる概念の適用によつては之を脱却する能はざることをも知らざるなり。此處彼れは宗教的唯理論者たるなり、何となれば唯物論と同様の獨斷的誤謬に陥り居ればなり。
- (八八) 既に「近世哲學史」卷二、三、一〇頁以下に、予は此批判をほのめかせり。
- (八九) 人格問題と他の問題との關係に付ては、拙著「心理學」(I. 82 及 III. II 及 V. B. 5—6 及 VII. C. 3)「新舊の衝突」(The Conflict between the Old and the New) (倫理雜誌 Journal of Ethics 一八九六、三三五—三三七頁參照)。
- (九〇) 神話及傳説の概念は、一切の宗教史家及宗教哲學者の皆必しも同様に使用せるも

のにあらず。ラング(J. Lang)は二者を區別せず(神話典儀及宗教(Myth, Ritual and Religion)卷一、一六四頁以下參照)。ルヌーフ(Le Page Renouf)は傳説をば元來簡單にして範圍の狭き神話の敷衍されたるものと解す(宗教の起原及生長」(Origin and Growth of Religion)一〇六頁。予はルナンに倣つて、此二概念を用ゆるなり(セアイン(Seailles)の「エルネスト、ルナン」(Ernest Renan) 一一五—一二五參照)。シーベック(Siebeck)も予等と同様なり「宗教哲學」(Religionsphilosophie) 二七三頁)

(九一) 此事に關しての詳細は、予の論文「論理的判断の心理的基礎」(La base psychologique des jugements logiques) (哲學評論 (Revue Philosophique) 一九〇一 §14—15, 21)。

(九二) デイルセー(Dilthey)は「哲學史文庫」(Archiv für Geschichte der Philosophie) 卷五ノ九六頁以下に此區別をなせり。

(九三) ウゼーチル(Usser)の「神名論」(Götternamen) 七八頁以下一七七—一八七頁。チーレ(Thiele)の「宗教學原論」(Elements of the Science of Religion) 卷一、一七三—一七七頁、卷二、二八五頁以下參照。

(九四) ドイセン(Deussen)「哲學史」(Geschichte der Philosophie) 一ノ、一二三九—二八二頁。

(九五) エリク、スターウエ(Erik Starve)の「波斯教が猶太教に與へたる感化」(Ueber den Einfluss

der Parsismus auf das Judentum) ヘルム、一八九八、一八五頁。

(六) カントの宗教哲學上の立脚地に付ては、拙著近世哲學史(Geschichte der neueren Philosophie)卷二一〇八頁以下參照。カントが後繼者中、宗教的表象の象徴的及詩歌的性質のものなる事を最も明瞭に看破したるはフリース(Fries)なり。蓋し此事はカントが與へたる回點ウエンツェンクよりの當然の結論たるなり。フリースが若年の頃の著、知識信仰及豫感(Wissen, Glaube und Ahnung) (一八〇一、二五二—二五七頁)を見よ。(自然宗教の宗義に關しては一五八頁以下及二六〇頁)。猶ほ彼は其後年の著、宗教哲學(Religionsphilosophie) (1892)に於て此見解を更に一步を進めて論じたり。其中特に注目すべきは左の言なり(八八頁)。曰く、吾人の考へを出し得る最美なるものは宗教的信仰に取りての永久的真理の最も正しき圖像なり……かゝる宗教的確信は常に圖像なるのみならず、其製作に於ては詩的なり。その真理は詩人の内面的眞摯に於ける眞理なり」と。「最も正しき」の言或は宗義主義に陥るの嫌なしとせず。彼れの弟子アペルト(Apelte)に於ては、彼れよりも更に宗義的傾向あるを見る。アペルトの「宗教哲學」(Religionsphilosophie) (一八六三)一六三頁を見よ。其處には或一定の象徴を以て、必然的にして且つ正しきものなりとせり。クヌツド、オーベル氏(Cand. theol. Kund Obel)は予が此著の

出版を助けし人なるが、予の象徴概念論に就て、二三の面白い注意を授けられたり。依て今茲に氏の許を以て之を紹介せん。「宗教的感情に對して、象徴が形成さるゝ刹那には一新感情發生す。是れ宇宙的の直觀的象徴が形成さるゝ爲めに生ずる感情なり。此感情は、其象徴さるゝ關係によつて、起されたる感情とも異なり、又其象徴に用ゐられたる關係によつて、起されたるものとも異なれり。此等二個の事態が意識中に交錯することによつて、正にかの感情は生ずるなり。冷かなる一般のものが、象徴と象徴に伴へる一切の感情によつて、或滋味を内面的の生活關係より得來るなり。されどそれと同時に、此日常的の感情は、其表象を更に大なる關係の上に擴張するが故に、一新調子、崇高の韻を帯び來るなり」と。此考へは全く正し。されど自由なる象徴形成は從來の宗教界にては甚しく輕視されたるが故に、象徴が感情の上に及一般に意識の上に呈する反動作用の如何を知らんと欲するも、之を徵するの材料となるべき程の一定の判然なる經驗としては、之を得るに由なかりしなり。故に唯己成の宗義が如何様に宗教的意識の上に反動するかを見て、之れより推考するの外なきなり。例へば原始基督教の有したる耶穌の表象と正統派の確立したる狹隘なる基督論とを比較して、此兩者の場合に於て、宗教的意識は如何様に形成さるゝかを見よ。

象徴の反動作用は宗義のそれと類比せるものなるべきなり。

(九七) 拙著「倫理學」(Ethik)(獨逸譯第二版)二六二—二六五頁。—エーレンフェルス(Ehrenfels)の「價值論一斑」(Allgemeine Wertheorie)卷一、一三二頁—一四五頁參照。

(九八) 拙著「倫理學」(Ethik)第二版二六六頁以下。

(九九) 拙著「近世哲學史」(Geschichte der neueren Philosophie)卷二、ショーペンハウエルの章を見よ。—ショーペンハウエルが人生觀の倫理、科學的方面を拉し來つて(殆んど只之のみ)之を鼓吹したるはハットゲル(Richard Bötzger)の「ショーペンハウエル哲學の根本問題」(Das Grundproblem der Schopenhauerschen Philosophie)なり。フォルケルト(Joh. Volkelt)の「アルツール、ショーペンハウエル」(Arthur Schopenhauer)はショーペンハウエル哲學の最近且つ秀稔なる敘述にして、其中には彼れが厭世觀の領域を分明に指示したり。ショーペンハウエルの著しき大矛盾は、彼自ら其厭世觀の根域を知了せざりしより來れるなり。彼れが傳來の樂天觀及自己の(殊に青年時代の精神的不調和に對する)不平は、彼れを驅つて自己の新說當然の結論と矛盾するに至る迄に烈しく其厭世觀を發揮せしめたるなり。

(100) 「ゴータマ佛の對話」(Reden Gotamo Buddhos)ノイマン(Neumann)譯、卷二、八四頁。—法句

經(Dhammapada)同人譯、ライプチヒ、一八九三第九一句以下、第三七三句以下(「アウスベル」(Fausböll)の羅句譯「法句經」二版、ロンドン、一九〇參照)。

(101) アウグスチヌス(Augustinus)の「懺悔錄」(Confessiones)一一ノ一三及一二ノ一八。—マルテンゼン(Martensen)の「マイステル、エックハルト」(Maister Eckhart)二一頁。「近世哲學史」(Geschichte der neueren Philosophie)「ブーム及スピノザ」(Böhme und Spinoza)の章)。

(102) 「ゴータマ佛の對話」(Reden Gotamo Buddhos)ノイマン譯、卷一、五一—五頁以下、卷二、九〇頁四七—五頁以下。—ワレン(Warren)の翻譯の佛敎「Buddhism in Translation」四三七頁。—法句經「Dhammapada」第二一〇句(ノイマン譯)。

(103) 使徒パウルスは、神が凡てに於ての凡てたるべき時を眼前に見たるに相違なし、(コリント前書、一五)。されどこの言の前後の連絡より判すれば、此言果してアポカタスタジス(Apokatastasis、復歸、凡ての人間が終には救はるとの説)說なるや否や疑はし。神が凡てに於ての凡てとなることは、基督が神に主權を讓ることによつて起ることなり。然るに信者が從來基督の持ち居たとせる其主權なるものは、凡ての敵の殄滅若しくは改宗の謂にあらずして、之を無力にして以て基督の意志に従順ならしむるの謂なるなり。ワイス(J. Weiss)の「新約神學教科書」(Lehrbuch der biblischen Theologie des

Neuen Testament) 第六版四〇五頁參照。

(104) アウグステヌス「眞宗教論」(De vera religione) 四〇—四一章。又「反對論」(Retractions) 一ノ七。「神國論」(De civitate dei) 一一一ノ七參照。

(105) 神は幸なること能はずとの結論は、ショーペンハウエル(遺稿)ライプチヒ、一八六四、四四—頁、キールケガード(遺稿)一八五四、一六四頁及ギューヨー(Guyau)(將來の非宗教) [L'irreligion de l'avenir] 二八八頁)の下したる所なり。—シユライエルマツヘルは、被刑者に對するの同情は、被救者の幸福を不可能ならしむと結論せり(基督教の信仰) [Der christliche Glaube] §163 附録。かゝる類の斷案は、原始基督教、アウグステヌス及トーマスが知れるよりは、他の原的價値を豫想せるなり。—トーマスの言明に曰く、被救者の幸福は被刑者の苦との對照によつて愈々多く感せらるべし (Quam contraria juxta se posita magis clucescant, beati in regno ecclesii videntur poenis damnatorum, ut beatitudo illis magis complacent) 「最高神學」(Summa theol.) 三補遺(九四—一)と。之と逆に、被刑者の苦は、彼等が初めには(即ち最終審判以前には)幸福の喜を目撃し、後(即審判後)には此喜を想起することによつて増加すべし(同上、九八—九)。—他の凡ての者が幸福ならぬ場合にも已れ唯一人が幸福なるを得と云ふことをば、トーマスは左の如くに論證せり。 Homo habet totam ple-

nitudinem suae perfectionis in deo..... Perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens deo, beati esset, non habens proximum, quem diligeret (最高神學) 第二部、四ノ八。—近時カトリックの自然研究家 ショーミミワート (George Alivart) は「地獄の幸福」(Happiness in Hell) (十九世紀) [Nineteenth Century] 一八九二—九三と題して、永久刑罰に付て、趣味ある心理的解釋を與へたり。此教義を教理と衝突せざるやう解釋するが彼れの目的なり。地獄の状態が苦惱として描かれあるが如きは、次の如くに解すべし。曰く、かの状態は最高状態と相隔たれるものなるが故に、其對照上唯苦惱と名づけらるゝに過ぎずして、之を此世の状態に比較すれば苦惱にあらずと。かゝる解釋は、一見知らるゝ如く、アウグステヌスやトーマスとは、異様に對照則を適用せるなり。倫理的立脚地が他の立脚地に變せるなり。併ては護教家たりし此人の心理的試爲に對するカトリック教會の答辯は、彼れの書類をば禁止書類中に登記することにてありき。之れに對するミワートが所論は「北米評論」(The North American Review) 一九〇〇、四月號の中の「羅馬教會と近世思想」(Roman Congregation and Modern Thought) を見るべし。

(106) 「最高神學」卷三、補遺九四—三。

(109) アウグスチヌスの「De moribus manichaeorum」Cap. 4。「善性論」(De natura boni) 第十章。

— 創造説は流出(分出)説と同様の難點を有す。註(28)及其本文参照。

(110) トーマス・アクイナスの「最高神學」第一部、一九ノ三—に *Quam nihil ei perfectionis ex aliis
ne crescat, sequitur, quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute.* とあり。註(40)参照。

(111) カントが其「純粹理性の批判」(Kritik der reinen Vernunft) を出す迄の準備の間は、範疇をば豫知(若しくは豫定)と解し居たることは注意を償す。彼れ若し此見解を守り居たらんには、彼れは其主著を確定的に成就せし時に、かの如き甚しき獨斷的見解よりも遙かに正當なる結論に達したるなるべし。予の論文「カントの哲學的發展徑行に於ける連續」(Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants) (哲學史文庫(Archiv für Gesch. der Philos.) 七) §15 参照。

(112) 拙著「倫理學」(Ethik) 第二版三及七章特に七章の四節「ブラッドマン」(Francis Bradley) の「假象と實在」(Appearance and Reality) 二五章参照。

(113) 拙著「心理學」(Psychologie) VI. E 参照。

(114) 「近世哲學史」(Geschichte der neueren Philosophie) シーメ、ハイム、ライプニッツ、バットラー及シエリングの條下参照。

(115) 拙著「心理學」(Psychologie) VII D (gr. II. 5)。「拙著「倫理學」(Ethik) 第二版二〇七頁以下、二

三一頁以下参照。

(116) 拙著「近世哲學史」(Geschichte der neueren Philosophie) 卷二二三—二四頁参照。

(117) 宗教問題の此方面に付ては、予は既に拙著「倫理學」(Ethik) 第二版一六二—一七〇頁に論じたり。

(118) ヴォレス (Wallace) の「魯西亞」(Russland) 第十章。

(119) 之れに關する詳論は拙著「倫理學」(Ethik) 第二版一六二—一七〇頁にあり。

(120) ミヴート (St. George Mivart) は夙に一部は神學上の立脚地より、一部は生物學上の立脚地より、ダーキンを攻撃し、最も熱心且つ熱狂的なりしが、後には地獄説に付ての批判を著はし註(105)を見よ。法王無過誤論を駁し、以て新聖書批判家に黨したる人なるが、ゼスイットの教父クラーク (Clarke) は「十九世紀」(Nineteenth Century) の中に、氏に就て論じて曰く「一九〇〇二號二五六頁、氏が教會に全然的屈從をなさず (made an act of complete intellectual submission to the Church) 已れの私しの判斷力 (Private judgment) を捨てず、而して教會に教へらるゝ代りに却つて之を教へんと欲したるは氏の誤りなりと。

(121) ユリウス・ランゲ (Jul. Lange) の「藝術史上の人間姿形」(Menschenfiguren i Kunstens Historie)

三三四頁。

- (一〇) 「宗教講演」(Reden über die Religion) 第三版九一頁。
- (一一) ツルケイム(Durkheim)の「社會分業」(La division du travail social) 一七二—一七七頁。—アモス(Amos)の「法律學」(The Science of Law) 一三七頁。
- (一二) ロイバの「宗教的現象の心理研究」(A Study in the Psychology of Religious Phenomena)(アメリカ心理雜誌(The American Journal of Psychology) 卷七二—三三頁以下)。—スターバック(Starbuck)も之れと同様の區別を發見せり(宗教心理學(The Psychology of Religion) ロンドン 一九〇〇、八五頁「改宗の二類型」)。
- (一三) ロイス(Royce)の論文「ジョン・バンヤンの事例」(The Case of John Bunyan)(善と惡の研究「Studies on Good and Evil」)の中、「ニューヨーク」一八九八)。
- (一四) 「近世哲學史」(Geschichte der neueren Philosophie) 卷二「三九六—四〇一頁參照。—コムトは已れの興味を知識に於けるが如く、宗教に於ても、所謂惑星域(Le domaine planétaire)のみに限らんと欲したるなり(「Politique positive」四ノ一二—頁)。コムトの宗教史的及宗教哲學的立脚地を良く且つ面白く叙述したるは、有名なる經濟學者ジョン・イングラム(John Ingram)の「宗教史要」(Outlines of the History of Religion) ロンドン、一九〇〇の中にあ

- (一五) 是事に付ては拙著「心理學」(Psychologie) 獨逸譯三版「二九一頁以下及ステラ、エミリー・シャープ(Sella Emily Sharp)の「個人心理學」(Individual Psychology) (アメリカ心理雜誌(American Journal of Psychology) 一八九九年四月「四四頁以下を參照せよ」。
- (一六) ロイバ(Laiba)の「少年の擬人欲」(The personifying passion in youth) 「一元論者」(The Monist) 一九〇〇、七月)。
- (一七) シュライエルマッヘル「宗教講演」(Reden über die Religion) 第三版一六八頁以下。—シュライエルマッヘルの認識論の事は「近世哲學史」(Geschichte der neueren Philosophie) 卷二「二二〇頁以下。—マルテンゼンの「生」(Lebend) 卷一「六九頁以下」。
- (一八) 拙著「心理學」(Psychologie) 第三版「二〇二頁及ステルン(L. W. Stern)の「個人的差別の心理」(Über die Psychologie der individuellen Differenzen) ラインプテヒ「一九〇〇、四七頁以下」。
- (一九) 此二類型の相違に付ては、拙著「哲學者キールケガード」(S. Kierkegaard som Filosof) (獨逸譯は「フロマン」の「哲學古典」(Froemann Klassiker der Philosophie) スットガルト「一八九六、七四—八四頁の中にあり」參照)。
- (二〇) 象徴形成の純個人的方面を良く記述せるは、レセシヤック(Keechac)の「神秘的認識

の基礎を論ず」(Essai sur les foyemens de la connaissance mystique) バリ、一八九七。(豫言者は燃ゆる藪や空気の呼吸に神の顯現を認めたり。されど精神は神秘的良心の更なるかなる光にも神の不滅を認むることを得べし。二六三頁)。

(三) 拙著「倫理學」第三版三一五頁以下。

(三三) トンルチ (Trotsch) のは「神學及教會時報」(Zeitschrift für Theologie und Kirche) 卷五四—六頁。—カフタン (Kaffan) のは同誌卷六、九四頁。

(三四) ヲレン (Warren) の翻譯の佛教「Buddhism in Translations」五九頁。「ゴータマ佛の對話」(Reden Gotamo Buddhos) ノイマン (Neumann) 譯卷一、二三—二頁以下、二四四頁、二四八頁。卷二、二四八—二六〇頁。上の註(39)及(57)を見よ。

(三五) ドイセン (Deussen) 譯「六十ウパニシヤット」四七六及四七九頁(カーマ (Kama) 即ち貪欲の離脱)。涅槃てふ名は後時のウパニシヤトに見ゆ(同書、六九五頁)。—ウパニシヤトと佛教との一般の關係に付ては「ウパニシヤト哲學」(Philosophie der Upanishads) (哲學史 (Geschichte der Philosophie) (一、二) 中の註を見よ、序の五頁)。

(三六) タムマンズ (Dharmapala) ハアッスヘル版、二版、ロンドン一九〇〇、九一頁四〇六句。

(三七) 「佛の對話」(Die Reden Gotamo Buddhos) 卷一、五一—六頁。他の記述によれば(同書卷二、四

五〇頁以下を見よ) 佛を躊躇せしめたる所以のものは、人間の頑冥にして魯鈍なる、必ずや世潮に反對の此説を奉ずるを肯せざらんと考へたるによる。然るに時に神あり世には多くの尊き活眼ある賢者の存することを彼れに告ぐ。是に於て彼れの同情は彼れが最初の決心を翻さしむるに至りしなりと(註(102)を見よ)。

(三八) 此事に付ては拙著「倫理學」第二版一七五頁以下参照。

(三九) ヲレンの翻譯の佛教「Buddhism in Translations」二八頁。ゴータマ佛の對話「Die Reden an Gotamo Buddhos」ノイマン譯、卷一、四四—七頁。—されどこは心理上の謎として永存せん。何となれば、愛(慈悲)をば第九波羅密として擧げながら、無頓着(捨受)をば第十のそれとなし、而して之れを「甘きもの」若しくは「酸きもの」を之れに投ずるも、憎まず又悦ばざる土に比せり。是れ再認によつて規定されたる膨脹をば、不動性と並稱するに非ずして何ぞや。

(四〇) 横井時雄の「日本人の倫理的生活及概念」(The ethical life and conception of the Japanese) (倫理雜誌 (Journal of Ethics) 六) 一八四頁、一九〇頁以参照。

(四一) シオット、ムーヨーの (Georges Goyon) の「獨逸宗教、新教主義」(L'Allemagne religieuse. Le Protestantisme) バリ、一八九八、二二—二頁。—上の註(76)及(118)参照。

- (四二) サルピ (Sulp) の「トレント會議史」(Histoire du Concile de Trente) アムロ・デ・ラ・オーセー (Amelot de la Haussaye) 佛譯「アムステルダム一六八五—一三七—一四九頁」。
- (四三) 十九世紀の始めの宗教運動(其直ぐ前の時代との關係より見たる)に付ては、予の論文「歴史的發展に於ける知識と信仰」(嗚文譯なし)を見よ。
- (四四) 教會は神學を缺くこと能はず。されど又之を支持すること能はず。神學は科學に依附す。されど科學にあらず。科學的文化をば教會の目的の爲めに應用することに外ならざるなり。神學の本質中の此不和は、そがこの最後の二世紀間に吾人に與へたる程の苦痛をば、常に必ずしも將來せざるべからざるにはあらざるべし。されどかかる不和は滅盡し得べからず。トレルハチ (Tröltsch) の「宗教の獨立」(Die Selbstständigkeit der Religion) (神學及教會時報 (Zeitschr. für Theol. und Kirche) 六) 一〇九頁。—楔子 (Skizzen) てふ語も同所に見ゆ。
- (四五) チャーレの「宗教學原論」(Elements of the Science of Religion) 卷一六三六二頁。
- (四六) 同書卷一—一〇五—一〇九頁。
- (四七) 「印度及伊蘭雜事」(Aus Indien und Iran) 一〇一頁以下。
- (四八) 「意志及表象としての世界」(Welt als Wille und Vorstellung) 四三六頁。

(四九) 評價動機と行爲動機との區別の事は「倫理學」第三版三三頁以下、三八頁以下、六六頁参照。

(五〇) クラッセン (Joh. Clausen) 「キツテンベルグの改革者及アグリコラ、フォン、アイズレーベン監督の下に行はれたる基督教傳導と法律及福音との關係」(Lov og Evangelium i Forhold til Christendomsfornyelsen, forhandlet mellem Reformatorerne i Wittenberg og Agrikola fra Eisleben) ノーヘンハーゲン、一八七二、五一—六四頁。アグリコラは爭論の經過中、自説の無根據と煩瑣的探索とを發露し居れり。されど若しその感化さるべき人々の人格的差別を十分に眼中に置きて之を考ふれば、彼れが最初の主張の決して倫理上並に心理上不當のものにあらざるを知るべし。

(五一) 敬直 (Ehrlichkeit) と人格的誠實 (persönliche Wahrheit) と知的正直 (intellektuelle Redlichkeit) との區別に付ては、「倫理學」第二版二四五—二四九頁参照。

(五二) 現時の状態の下にあつて説教事業を営まんと欲する時は、知的正直及敬直が人々に如何なる撞突葛藤を醸すべきかは、マルクリン (Marlin) 及シユレムプ (Schlempp) の出會ひたる運命に見て察知すべし。ストラウス (Strauss) の「クリスチアン、マルクリン。現代の生活及性格圖像」(Christian Marlin. Ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart) ン

ハイム一八五一。—シユレンツ (Chr. Schrenpf) の「ウエルテンベルヒ教會奉仕より予を
 退免せしめたる行動」(Akten zu meiner Entlassung aus dem Württember gischen Kirchendiens) ゲ
 ッチンゲン、一八九一。—同氏の「ウエルテンベルグ福音地方教會に付ての一疑問」(Eine
 Frage an die evangelische Landeskirche Württemberg) ゲッチンゲン一八九二参照。—拙著「倫理
 學第二版四九一頁参照。—カーライルの「スターリング傳」(Life of Sterling) も此點より見
 て大に興味あり。

(三三)「眞宗教論」(De vera religione) 三—四章

(三四)ブログリ(E. de Broglie)の「聖ワンサン、サンクロ傳」(St. Vincent de Paul) 四版バリ、一八九
 八。クルムマツヘル(H. Krummacker)の「ヨハネス、ハインリヒ、ウキヘルン、現代の一生
 活圖像」(Johannes Heinrich Wihren, Ein Lebensbild aus der Gegenwart) コータ、一八八二。

(三五)テーン(Taine)の「近世政府」(Le régime moderne) 卷二一〇五—一一三。「隔週評論」(The
 Fortnightly Review) 一九〇〇、八月中のデヅウェー氏(R. Davey)二七五頁参照。

(三六)シエームス、ブラインス(James Bryce)の「アメリカ國民」(The American Commonwealth) 卷三五
 五頁。

(三七)此事に付ては拙著「倫理學第二版二〇六—五〇六を見よ。

(一)予が論文「知識と信仰」(Glauben und Wissen)を見よ。

(二)尙精しき事は拙著「倫理學第二版一九二—一九七頁、二六七—二七一頁を見よ。

(三)レツシング(Lessing)が「靈と力との證に付て」(Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft
 の論を参照せよ。

(四)シヨーベンハウエル、フオイエエル、バツハ、及ストラウスの立脚地とキールケガート
 の立脚地とは甚だ異れりと雖も、兩者が何れも原始基督教の人生觀と近世基督教の
 人生觀との區別を摘抉明示したるは一途に出づ。唯歴史的關係に對する感覺に於
 て時として不充分なる者あるを憾とするのみ。哲學者「キールケガード」(Sören Kier-
 kegaard son Filiosof)最後の章参照。—ハルナツクは其紀念物的の著「宗義史」に於て、原始
 基督教の特色と原始基督教に對する教會基督教との關係とを、純乎たる歴史的方法
 によつて指示せり。ブライデラー(O. Pfleiderer)は此著を評し難じて曰く、ハルナツク
 は使徒の基督教と舊教の基督教との間に、甚だ深き溝渠の横はれるが如くに思へり
 と。蓋しブライデラーは以爲らく、近き内の再來(Parusie)と地上の神國とは原始基督
 教の期待なりしも、やがて歴史的事實の爲めに、其空想なること知了せられしかば、之
 をかの神靈的に變形されたる終末觀エシヤトロキによつて代償するの必要は蓋し避くべからざ

るの勢なりしなり(カント以後獨逸に於ける新教神學の發展) (Die Entwicklung der protestantischen Theologie seit Kant) フライブルグ一八九一三七〇頁以下と。されどかゝる代償の必要こそ、正に是れ大なる溝渠の存するを示す所以にあらずして何ぞや。文化に對する關係が變ずるによつて、溝渠は生ずるなり、而して此點を鋭く且つ明かに指示し、原始基督教の人生觀と後の基督教の人生觀との相違——前記の諸思想家が既に直接比較によつて抉摘したるもの——を純乎たる歴史的方法によつて更に之を強固に説明したるは、實にハルナツクが功績なりとす。

(二六) ワイネル (H. Weinel) の「使徒以後イレノイスに至る時代の間に於ける靈及諸靈の作用」(Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus) フライブルグ一八九九參照。

(二七) 「神國論」(De civitate dei) 二〇ノ九。

(二八) 「宗義史教科書」(Lehrbuch der Dogmengeschichte) 第三版卷二八及九頁。

(二九) ハットトン (Hutton) の「僧正ニツマン」(Corinthal Newman) 一一〇——一一九頁。「聖テレーズ自傳」(Vie de Ste. Thérèse écrite par elle-même) ブルイ (Brouix) 譯一六五頁及一七七頁。

(三〇) 「倫理學」第二版九三——九五頁。

(三一) リツチエル (Ritschl) の「敬虔主義の歴史」(Geschichte des Pietismus) 卷二一一二二——一二五頁三〇八頁、四四八頁。ハルナツクの「宗義史教科書」(Lehrbuch der Dogmengeschichte) 第三版卷一七二頁、卷三、一〇一頁以下。ハーゼの一八一三年になせる言明參照ビュルクナー (Bürckner) の「カール・フオン・ハーゼ」(Karl von Hase) ライプツヒ、一九〇〇、四六頁——トルチ (Trosch) は其論文「宗教の獨立」(Die Selbständigkeit der Religion) に於て、同様の傾向を現はせり(神學及教會時報) (Zeitschr. für Theologie und Kirche) 五——六卷。又サバチエ (Sabatier) も其著「宗教哲學」(Philosophie de la Religion) 一一二〇頁、一二三七頁以下、二五一頁以下に於て亦然り。

(三二) 「哲學者ゼーレン、キールケガード」(Søren Kierkegaard som Filosof) (獨逸譯はフロムマン「哲學古典」(Klassiker der Philosophie) 一一五頁以下)の中にあり。

(三三) ストア派の見解によれば、人生の價値は存在の認識及價値ある性格特質の實用にあり。以爲らく、人間にして若しかゝる生活をなさば、決して諸神の生活に劣ることなし。唯一つの相違は、諸神は不死なりといふことにあるのみ。されど此事は人生本來の價値より見れば、毫も意義あるものにあらず (vita beata, par et similis deorum, nulla a-lia re nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum pertinet, caelens coelestibus) シンヤロ (Cicero) の

「神性論」(De natura deorum)二ノ六一、一五三—近時に於ては、カント、スピノザ(「倫理」(Ethica)五ノ四一)の外、シユライエル、マッヘル(「基督教の信仰」(Der christliche Glaube) \$158)あり。又最近時には、ブラッドレイ(Bradley)「假象と實在」(Appearance and Reality)五〇—五〇頁及マーシャル(H. R. Marshall)「倫理雜誌」(Journal of Ethics)卷九三六四頁以下等、各其特色ある言説をなす。

(二六)雜誌「遠近」(Nar og Tjen)一八七八の中に、ヘトガード(Hegard)の作に付ての予の批評參照。

(二七)ガーベの「サンクヤ哲學、印度合理説の敘述」(Die Sankhyaphilosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus)ライプチヒ、一八九四、一三五。上の註(168)參照。

ヘフデング氏 宗教哲學附註 終

譯語表

第一 和獨之部

ア 行

諦め	Resignation	因果性	Kausalität
因果律	Kausalitätssatz	因果關係	Kausalverhältnis
異教	Heidentum	一元論	Monismus
一神教	Monotheismus	宇宙論	Kosmologie
宇宙開闢說	Kosmogonie	依屬感情	Abhängigkeitsgefühl
憶測	Vermutung		

カ 行

感應	Begeisterung	價值保存	Erhaltung des Wertes
關係の法測	Beziehungsgesetz	感情	Gefühl
關係	Zusammenhang	假定	Hypothese
價值	Wert	價值保存期	Satz von der Erhaltung des Wertes
價值判斷	Werturteil	救濟者	Erloser
價值推移	Wertverschiebung	儀禮	Kultus
觀察點	Gesichtspunkt	儀式	Zeremonie
觀念論	Idealismus	教權主義	Autoritätsprincip
渴仰	Sehnsucht	人格主義	Persönlichkeitsprincip
確信	Überzeugung	顯動的	Actuell
歸順	Hingebung	潛在的	Potentiell
奇跡	Wunder	解脫	Erlösung
教權	Autorität	結論	Folgerung
原始期	Aufangszeit		
組織期	Organizationszeit		
古典期	Klassische Zeit		