

宗教の傳統とその他の問題

渡邊 泰三

一

我々は過去の歴史に於いて、宗教程その脈絡の長きものを見ない。宗教は實に、一切の思想と社會に順應し結合した。宗教は又あらゆる時代的變遷に耐へ、又これを指導した。宗教は個人と人類と世界の運命について深い反省をなす思索者の所有であると同じく、素朴な無知な民衆の財産でもあつた。この事は恐く、宗教が人間の本性に横はる最も素朴な而も最も深い問題である事に依據するであらう。

けれども人々はこの歸結からして、宗教が意識的に何時でもその身を託することの出来る個人の自由な問題であるとかばかり考へてはならない。宗教は一つの歴史的な關聯の中にある。宗教一般なるものは存在し得ない。あるものは基督教であり佛教である。古來色々の姿に於いてあらはれた所の宗教的事實をその背後に負ふ所の全體である。宗教は正に傳統である。歴史の中に流れる血統をうけつぐ事

なくして宗教はあり得ない。宗教は單なる理想への感激や人間宿命の自覺ではない。それは宗教事實、奇蹟の信仰であり、啓示による所有である。私はかゝる立場から宗教否定の諸々の論據について考へたいと思ふ。

二

極めて近時に於ける宗教に對する疑惑の聲は、我々の歴史がかつて屢々耳にした事のやうである。然し新しき産聲には我々は又新らしく耳を傾けねばならない。

一般にあらゆるものに對する否定の論據は、相手の理由に顧慮することなく自己の理由によつて定められる。而もこのことに就いても否定者はかく主張するであらう。「相手の理由の理解が假令充分になされたにせよ、それは相手の理由の尊敬とは一致しない。而も理解の正しき根據は自己の中にある。若し我々の理解を相手が無理解と呼ぶならば、我々の側からも同様に汝等の我々に對する理解は實は無理解である。従つて問題は現實にどちらが勝利を博するかである。」このことは正當である。我々が相手を否定する爲には、必ず現實に於ける勝利の目的と目算がなければならぬ。唯否定は勿論單なる否定ではない。否定は常に積極的な建設を意味し、そのかぎりに於て相手を救ふことにすらなるであらう。

宗教否定の聲は、近世哲學史に於て我々が屢々遭遇する事實である。私は出来る丈宗教否定の論理そのものゝみではなくして、その論理の生存した社會の客觀的情勢に顧慮しながら、この事實を眺め、かくて我々の現代の問題と比較しこれと合せて研究しなければならない。

三

近世初頭に於ける人間の自然の解放に伴ふ自然科学的興味の發展と共に漸次その力を増加した啓蒙運動は、必ずしも純粹な宗教否定の思想ではなかつた。啓蒙時代に於ける自然理論に關する情熱が遂に極端な宗教否定を含み得なかつたのは、過去に於ける現實の宗教的勢力のあまりに巨大であつた爲か、或ひは彼等の新しき自然研究への關心のあまりに他を顧みる餘裕を持たなかつた爲かどうかは困難な問題であるであらう。

デカルト、スピノーザ、ライブニッツは流石に各々の仕方でも漸次具體的に、近代的な自然科学的機械的真理と神的真理との調和に多大の危険と苦心を費やした。然し彼等が意識的にスコラ哲學と勇敢に戦つたのは云ふ迄もない。彼等は飽く迄思想の自由を主張した。彼等に從へば哲學は最早神學の奴僕ではない。彼等の哲

學は何等の權威をも假定をも認めず、全然自然に即ち理性に従ひ自己自身に基いて思索すべきであり、その意味で彼等には『基督教哲學』の語も許し得なくなつた。かゝる態度は當然教會の反感を惹起し、哲學は屢々その迫害の下に立ち、デカルト、スピノーザの如きも恰も先の諸自然科學者の如く教會的壓迫から逃れることが出来なかつた。ライブニッツもアルノーからその手紙の中で度々その思想の危險性に注意を與へられてゐる。然し彼等の哲學の側にあつては論争は決して教會を倒さんが爲ではなく寧ろ彼等の願ひは眞の宗教を辯證し尊重することであつた。そればかりでない。當時缺陷の著しく曝露されてゐた既成宗教に對しても輕々しくは攻撃の鋒を向けなかつた。殊に自然の運行そのものに神を遠觀したスピノーザは、歴史的宗教に對する充分なる敬意を有してゐた。彼は『神學政治に關する論文』(Tractatus theologico-politicus)に於て、神の言葉を記し從順を教へるものとしての聖書、誤りなき眞理たる神の啓示、その啓示を受けたる預言者などの意義を認めてゐる。然し自然的事物の眞の認識を明かにすることによつて、神の智的愛に達すべき道を示すエチカに於てすでに看過し得ない如く、哲學が樹立せんとする宗教的觀念は認識なしに唯從順に依りて得られる聖書の教へとは必ずしも一致しない。確に兩者が矛盾しな

いにせよ、智的の道によりて直ちに積極的宗教たることは困難である。此の點でライブニッツは一步進めて意識的に啓示と理性との調和を計り、前者はその内容に従へば理性に反對せず唯それ以上に超越せるのみとした。然しかゝる問題への論及はすでに彼をして歴史の宗教觀念への新しき説明を必要とせしめた。神の意義に關する説明、啓示驚異奇蹟幻影預言等に就いての彼の解釋は尙危險なきを得たが儀式禮拜に關しては惑ひなきを得なかつた。彼は云つてゐる。『神の祝福は全く我々の師(基督)の所見に反して儀式に代へられ、教へは形式を以つて荷負はされた。』(石原博士宗教哲學六九) 彼にあつてはすでに啓蒙期に於ける理性的認識に基ける所の、即ち眞の基督によつて普遍法則となされた所の自然的宗教(この言葉を近代の意味に於ける原始民族の宗教として用ひられる自然宗教と區別せよ。)の觀念が存在しこれが宗教批判の規準となり、積極宗教は程度的にこれと一致することによつてその價值を認められることを得ると考へられたのである。

英國人の性格は啓蒙思想を傳ふるに最もふさはしい。或ひは啓蒙思想が最後迄英國人の魂を把握したとも云へるであらう。理性と啓示との關係に就いてはロツクは大體ライブニッツと類似した態度を取つた。彼に於ても啓示は理性を超越す

るが、理性の明かなる證明なしには傳承されたる啓示は妥當性を有しない。『神の啓示したる所は疑ひもなく眞理である。然し神的啓示たり得るものと然らざるものとは理性がこれを判定せねばならない。』(同七〇)彼自身は未だ尙宗教に對する崇敬を失はなかつたがかく理性に最後の判定者としての地位を與へたる點に於て、英國の理神論及び後の啓蒙思想を導き來るべき先驅となつた。ロックを先祖とする英國の經驗主義が然し無神論を唱ふることなく理神論をとつたのは注目すべきことである。一般に無神論の主張は寧ろ眞面目な實踐的な情熱的な宗教肯定の表現である場合がある。無神論は時として創造的發展的個人的宗教をその中に含んでゐる。人は特にフイヒテの無神論論争を記憶せよ。だが理神論は宗教を説明し却つて歴史的宗教の輕蔑をその中に含むに過ぎない。理神論及び啓蒙思想は要するに近世の始め以來發達した自然概念の適用であつて、それに從へば自然は理性を意味し、理性は神祕又は驚異と反對する。従つて驚異的神祕的に啓示によつて外部から與へられたものが眞理ではなく、我々の理性によつて保證せられたるものにして始めて眞理たり得る。彼等に於ける眞の宗教は教會的歴史的宗教ではなくして、理性的宗教若しくは自然的宗教である。基督教も神祕的な要素を含有するかぎり

價値を有しない。一切の超自然的要素を排棄して理性的な人間一般従つて又人間の本性そのものに植付けられた確信としてのみ眞の宗教たり得る。而してその意味で基督教は創造の時以來存した眞理でありイエスは新しい教への創設者ではなく眞の宗教を恢復したのに外ならぬと考へられた。テインダル(Mathew Tindal)はその代表者である。こゝに至つて不合理なる教儀信條や儀式によつて墮落せしめられた積極的宗教を淨化する責任が我々にもかゝつてゐるとなし斯くて屢々激しい歴史的教會的基督教の批評を試みるものが出た。英吉利のコリンズ(A. Collins)ウルストン(Jh. Woolston)は預言の記事や驚異の信仰を非難した。佛蘭西の懷疑思想家デイドロ(Diderot)やヴォルテール(Voltaire)は激越な言葉を以つて教儀や儀式の暗愚を痛罵した。獨逸に於てもライマールス(H. Reimarus)の如きは啓蒙精神の本格的な影響の下に啓示の可能を否定した。然し彼等自由思想家達の啓蒙的絶叫は必ずしも舊宗教制度の破壊と根絶にのみ向つたのではない。彼等はすべて、人間固有の宗教的權利、理性的宗教の樹立の可能といふ尊い使命を自覺してゐたのである。従つて彼等の活動の中に後代に向つて二様の積極的な價値を用意したことを見忘れてはならない。第一には人間の一般的本性に關する心理學的な説明から、神、不死、自

由の觀念が人間精神に存することを發見したこと、第二には文献的文化的に聖書を批判し、それを合理的に解する見方を創設した事である。ゼムラー (Salomon Semler) がスピノザの後を受けて、歴史的聖書批判に基礎を築いたことは特に重要な意義を有する。

獨逸に於ける啓蒙運動に於ては注目すべき本質的な特異性が存する。デイルタイはその著『シュライエルマッハーの生活』に於いて『獨逸啓蒙運動はその本質的な特徴に於て英吉利及び佛蘭西と區別せられる。』と云つてゐる。(S. 89, 90, 91) 英吉利、佛蘭西に於ては自然は物理的世界生物學的世界若しくは精々人間の本能的世界に過ぎなかつた。然し獨逸に於ては道德生活をも自然の中に引き入れたのである。斯くて他國に於ける宗教の見解が單に合理に則する理論的宗教であつたに反し獨逸に於ては宗教は道德的實踐的になつた。道德は人間をして人間たらしむる純粹に人間のなる要素として自然の概念と一致せしめられ、斯くて理性的なる宗教はその内容として道德を有せねばならぬ。而して基督教の最も著しき特徴はそれが根本に於て愛、やがて人道の教へであることであり、この人間最高の道德的感情に基づける點に於てそれは全き宗教たり得るものと考へられた。理性は自然であるとい

ふ考へは獨逸に於ては理性は道德であるといふ考へに迄高められた。

斯くの如くにして理性の批判者カントは遂に自然から理想を救つたのである。宗教を道德の要請と考へた所に理智的なカントに於ける啓蒙精神の痕跡がある。然し自然法より道德法を引き離し、この道德法の命令者を道德を超越するあるものに迄延長しなければならなかつた所に宗教思想に於けるコペルニクス轉換は存在するであらう。カントは最早『信仰に場所を與へる爲に智識を捨て(aufheben)ねばならなかつた。』

四

ヘーゲルの餘りに論理的な宗教史は彼の死後忽にして大いなる危期に遭遇した。彼が弟子達に残した問題は次の三つである。

第一にはヘーゲルの見解では神即絶驗精神は本來それ自身に於て意識的且つ人格的なる實在者として理解されるべきか若しくは有限的な人間精神の中に於て始めて人格として表象されるのであるか。

第二は人間の靈魂は個人的に不死なるか若しくは不死は絶對的理性が永遠的であるとの意味に於てのみ許さるべきであるか。

第三には神の人間化と云ふことはナザレのイエスに於てのみ考へられることなるか、若しくは他の人間にも神人といふ性質を認め得られ従つて神人は人類の概念と一致し得るか。

我々は彼の講堂の極左に議席を有した人々の此等の問題に對する解答を聞かう。一般宗教哲學史的興味のみならず、我々の今の興味は等しくシュトラウスやフォイエルバッハに繋がるのである。

ヘーゲルによつて試みられた絶體精神の表象的表現としての基督教、宗教の眞理を教ふるとされる聖書、神人合一の具象化としての基督に對するシュトラウスの疑ひは遂に彼の著『イエス傳』(Das Leben Jesu kritisch bearbeitet 1835)となつて現はれた。

彼はこの著に於て、福音書は客觀的な歴史的敘述ではなく事實が意識的に象徴化された物語でもなく、單なる神話即ち無意識的な詩であり、その時代と社會によつて行はれたる宗教觀念の象徴的に表現されたものに外ならぬ。その中には歴史的眞理はなく唯思想のみが存在する。従つて我々はイエスの歴史的存在を否定しはしないが、我々が聖書によつて觸れ得るものは歴史のイエスではなく信仰の基督に過ぎぬといふ大膽な主張をしてゐる。然し歴史的個體の中に理想的普遍的精神を認め

たヘーゲルに彼は反對の意を示したけれども歴史上の基督を離れて人類一般の理想形式としての宗教を是認する限り彼は勿論宗教否定論者ではなかつた。彼は同著に於て云ふ。『教會説が基督に歸した性質と働きとは特定のイエスといふ個人に於て考へるならば矛盾であるが唯種の觀念として見れば理解される。即ち人間性 (die Menschheit) は兩性の一致であり、人となれる神、有限性となれる無限精神であつて、又彼の無限性を回想せる有限精神である。それは見える母と見えない父の子、精神と自然の子である。それは人間の歴史的過程に於て精神が益々完全に自然を制御する限り奇蹟を行ふものであり、その發展の行路が全くある限り罪なきものであり、その自然性の否定から益々高き生活が、人格的國民的及び世界的精神としてのその有限性が終つて天上の無限なる精神との一致が現れくる限りそれは死すべきもの、復活せるもの、又天に昇れるものである。この基督殊に彼の死と復活とに對する信仰によりて人は神の前に義とせられる。即ち、人の觀念の生かされることによつて個人も種の神人的生活にあづかるのである。』(石原博士宗教哲學九九) シュトラウスの思索生活の發展は寧ろ下降的 (zunn unten) であつた。『基督敎信仰説』(Die Christliche Glaubenslehre 1840.) に於ては敎儀は白痴的意識の所産にして理性によつて批評され破壊さ

れるのは必然であると叫び更に『舊信仰と新信仰』(Der alte und neue Glaube)に於ては、かかる見解に立つ我々は最早基督者と呼ばれ得ないであらう、我々には儀式と教會を與へられないであらう、然しそれは我々にとつて不名譽ではなくして誇りである、我々は唯破り難き自然の合法性を喜びと謙讓とを以つて承認するものとして宗教を有する、と云つてゐる。斯くて彼にあつては宗教は自然科學的世界觀を持し、ダーウインの進化論に基いて人生を律する外はなかつたのである。

かつて哲學は宗教の又は教理の辯護の役割を演じた。今や哲學の任務はその迷妄を解くにある。この思想傾向を一步進めたのはフォイエルバッハであつた。彼は宗教を單なる人間の心理的迷妄として見、それが如何にして人間意識に現はれるに至つたかを心理學的に理解しようとした。彼に従へば人は無意識的に自己の本質を客觀的になし、それに於て自己自身に關係し、斯くて宗教を成立せしめる。即ち宗教は彼自身の語を以つて云へば人間の本質の自己自身に於ける反省又は反射である。人にとりての神は自己の精神又は靈魂であり、人にとりての精神又は彼の心がその神である。この意味で有名な『すべての神學は人間學である。』神の本質は人間が最もその心を注げるもの、切願しつゝあるもの、價值ありとなすものに外ならぬ。

慈悲が最も祈願される時には神は慈悲として信せられる。愛が神的なる時には神は愛なりとの宗教が起る。換言すれば神は己が願望又は自己満足である。人間感情の自然的變化に伴ふ對象的側面が神である。而も神の觀念ばかりではなく一切の宗教的觀念はすべて人間の願望とその反對としての恐怖から成立してゐる。フオイエルバツハによればこれが宗教の本質であつて、それ以外に形而上學的基礎などは存在し得ないのである。

このフオイエルバツハの唯物論的解釋は第十八世紀の佛蘭西の唯物論の流れを汲んで更に一層これを科學的に認識論的に徹底せしめたものである。

五

獨逸に於て唯物論が勢力を占めつゝある時佛蘭西に於てもこれと併行して實證論が跋扈して居た。たゞ獨逸にあつては宗教否定の論據が飽く迄認識論的であつたに反し佛蘭西に於ては民族心理學的であつた。十八世紀に於ける唯物論者(この言葉は感覺主義者と書き改められた方が正當であるかも知れない)の代表者は英にヒューム、佛に『自然の系統』(Système de la nature)の著者ホルバツハ(Baron de Holbach)がある。彼に依れば理念とか信仰又靈魂とか神とかは全く人間の空想的所産に過

ぎぬ、人は此等を考へる前に先づ神經活動と身體と世界とを研究せよ、宗教が實にそれ自身墮落であるのみでなく又すべての頽敗の主因となるのは道德や政治が如何にそれによりて蠱毒されたかを見れば明かであると述べてゐる。

コント派の實證論はこの十八世紀の唯物論の假定から由來してゐることは明かであるが唯物論のまぬがれ難い困難を避けんが爲にその原理を経験的範圍に縮少してゐる。即ち唯物論は一切の現實範圍を相互から合理的因果的に説明しようとするが、斯くしては少くとも無機の世界から有機界に、有機界から意識界に進行する推移は理解されない。又唯物論が思惟も行爲の目的も皆物體界の法則から即ち單なる自然の所産としてみることに無理がある。我々は物理的法則から意識を説明し得ない。却つてこれを假定しこれに迄全現實世界が與へられるのであると見なければならぬ。又行爲に關しても勿論自然とその法則とから全く脱することは出来ないが、同時に自然過程からではなく唯意識的精神の本質からのみ生じ得る目的に従つてゐる點に於て却つて自然とその法則を御して行くことも事實である。これによつて實證論は最早自然から意識を引出さうとはしない。意識に與へられたる若しくは達し得らるべき事實を蒐集し且つこれを法則的に規則正しくとゞの

へることに止め、意識そのものは解し得ない假定として残すのである。然し斯くの如くにしてあらゆる認識を實證的の經驗事實に制限すると共に、經驗の彼岸に合理的必然性或ひは合理的本質を求めやうとする形而上學をもすべて思惟の墮落として排斥するに至つた。既に形而上學的思惟に對する努力が放擲される以上元より宗教の是認せらるべき理由は無い。何故ならばこの形而上學は實證論に従へば經驗事實をば生活力とか終極的目的とかいふ類の抽象的原因から説明せんとする企て、科學的眞理に正反對せる不合理である。然るに宗教はその形而上學的原因の代りに更に超自然的な人間的形態を具へた靈的存在若しくは神を想像し、自然界のすべての現象をその任意なる作用として説明するのであつて人間の智識の最も幼稚な段階に屬するからである。

普通に知らるゝ如く、コントはその實證的立場から人類の精神的發展に、神學的形而上學的及び實證論的の三段階を置いた。第一は想像第二は推論第三の時代に立つて始めて科學的觀察が行はれるので、こゝに達しなければ眞の解釋に伴ふ幸福は達せられないと考へた。コントにあつては精神的な發展は一つの系列の中に納められた。宗教から形而上學へ、形而上學から科學へ、それは彼に於て決して質を異に

した人間の心的態度の表現ではなくして、連續的に結合する所の段階であるに過ぎない。宗教は尙幼稚なる或ひは嘘偽なる科學である。従つてコントにとつて宗教は既に亡びたる文化であり、單に歴史科學の對象たり得るに過ぎぬものとして、宗教を人間的な我々の要求から追放した。實證科學が方法的にその眞理を假定する限り、それ自身を解決し得ざる問題を殘してゐることは論を俟たない所である。何故なれば實證論は眞理を發見すべき科學であるに拘らず却つて眞理を假定することから出發してゐる。コント自身が非實證的として排棄する設想なしには、恐らく科學すら成立し得ないだらう。こゝに至つて我々の認識中には或不可知なものも必然に殘存することを許さざるを得ない。若し然りとすればその不可知のものに對する本能的な機能をば宗教の本質とし、この意味で宗教を認めることは理由のないわけではない。一時代を風靡した英國のスペンサーの哲學は所謂不可知論をかゝる基礎の上に樹立した。博學氣品保守を尊ぶ英國の學者によつて海を渡つた佛蘭西の實證論は寧ろ一層非論理的な不可知論によつて救はれたのである。人間の認識には到底達し得ない不可知なるものがある。科學はこれが解決を宗教に譲つて自らこれに判斷を加へんとする不遜を避け、唯これが經驗界に於ける様狀を

理解するを以つて満足すべきである。そこに又宗教の永久の立場があるとされる。即ちそれは科學の範圍を犯さず不可知者の信仰に安住し斯くて科學との協定を保持しなればならないのである。

然しスペンサーの不可知なるものは科學的認識を越ゆるものにあつたに止まり、決して理性的なものであつたのではない。彼にあつて宗教は直觀によつて、假令それが如何に困難な道であるにせよ、完全に把握せられ得るとされる神祕ではなかつた。それは科學的に而も消極的に證明された所の主知的な超自然主義に過ぎなかつた。宗教はこれによつて肯定されたと考ふべきでなく世界の暗き片隅に放逐されたのである。小ミルの論文『宗教に關する考察』(John Stuart Mill, *Essays on religion.*)はこのことを充分に證明してゐる。彼はヒュームの方法に於て少くとも蓋然的原因といふ形而上學的概念を許し、又世界に對して目的を立て、行く精神的實在が終局根據として認められ得ることを信じてゐる。然しそこには大いなる制限がある。神は倫理的に完全なる悪と戦ひつゝあるものとして考へられるがそれは絶體的でも全能でもないとされた。蓋し世界に於ける害悪は依然打勝たれず存在してゐるからである。而もダーウインの進化論の思想に従つて自然界の合目的性が

純粹に機械的に説明されるやうになつてはかゝる神の信仰は經驗的に根據を有し得なくなり、單に功利主義的に理解され、個人及び社會に對する功利が唯一の根據とせられるやうになつた。斯くして神は最早智あり善なるこの現實世界の創造者ではない。ミル自身の云つてゐるやうに在來の有神論的宗教よりはコントの人道教の方が遙かに眞理に近い望ましい宗教となつて來るのである。

コントが其の晩年に於て唱道した人道教は、彼の實證論的思想と矛盾せる所多きに拘らず他方には又その宗教的歸結として見られる。彼の人道教とは宗教的形而上學とその神觀念との代りに人類若しくは社會といふ概念を置き、これを『偉大な實在』(le grand être)として信仰の對象となさんとするものであつて、要するにこれは世界全體の進歩幸福の爲に努力する過去現在將來のあらゆる個人の綜括に外ならない。最近に於けるデュルケム一派の社會學主義はその認識論的根據と歴史的民族的研究と精神文化の分析に於てコントよりは遙かに卓越してゐるに拘らず宗教に關して尙コントと同様の傾向を追ふてゐる。一般に原始宗教未開宗教研究はその對象のあまりに我々の宗教體驗的要素より遠ざかつてゐる爲に、方法的には常に廣き意味で實證論的である。それは所謂宗教の理性的要求を排棄することなし

には前提出来ない方法の如くに思はれる。コントは然し勇敢にも實證論的根據に基いてカトリック教會の制度及び儀式を模範とした實證教の曆をつくり、人類の幸福に功績ありし人々を祭り又新しき禮拜儀式や日毎の祈禱などを定め、而してこの儀式を司る僧侶は同時に詩人哲學者醫師となり又指導者教育者司法官の務めをも行ふべきものとなし、彼自身をその大祭司に擬した。屢々批評される如くこの人道教は根底に於ては基督教なきカトリック教であり、コント自身は法皇の地位に坐してゐるのである。コントがつくり上げたこの恐るべき宗教理想が果して歴史的勢力たり得たかを我々は最早問はうとは欲しない。唯主知的な實證論は遂にかゝる歸結に到達したことは我々の次の問題にとつて興味ある事實である。

六

端的に宗教が人間精神の原始的な感覺的迷妄であるとして否定されるならば、それは我々にとつて過去の問題である。事實、現代の社會改革的運動者は、その激しき實踐的意圖の故に物的活動の故に、假令宗教信者に對して直接には無關心でありこれを當面の敵とすることなきを得やうとも、宗教に關する限りこれを極めて物質的に解釋してゐるものゝ如くである。かゝる主張に對しては勿論我々はこれを論争

すべき學問上の立場を持たない。然し經濟的階級的な立場から宗教否定の叫びがあげられる時、我々はかゝる人々の宗教觀念が如何なる意味を有するかを追及することに依つてそれは重大な意義を有し得ると考へてならないだらうか。假に彼等によつて理解される所の宗教が現實的現象的側面より見られた寺院教會制度の非生産的存在と考へられたならば、如何なる宗教肯定者と雖も一應頭を傾けるであらう。確に宗教の現象形態は今や排棄せらるべき危期を孕んでゐる。かつて宗教は封建的政治と結合することに依つてその暴威を人民の上に振ふた。この宗教の政治的權力は各民族の歴史に於て夫々異つた姿によつて亡ぼされたのを我々は知つてゐる。だが宗教はその事によつて完全に個人の従つて民衆の自由な形而上的所有となり得たか。事實そうではあり得なかつた。

ルネッサンス時代に於ては物理的精神的な新しい發見が何重かた重複した。そこで新しき時代を産み出した一切の近代的な精神關聯を唯一の精神的な運動の中に理解する事は困難な問題のやうである。然し乍ら所謂宗教改革的精神が近世を中世から區別する極めて重要な一特徴であることは疑ふべからざる事實であらう。近時の研究ではこの宗教的運動が封建制度、武士階級を破壊して經濟市民的自由を

擁護せんとする産業運動と協力し或はこれに基礎を置くと主張し、更にそればかりではなくこれと同一視せんとする論者も多々あるやうである。當時に於ける宗教的社會組織の建設が必ずしも一方的に産業的基礎の上に立脚しないことを認めるマックス・ウェーバーも次の如く云つて居る。『最も富み且つ自然と交通的地位に恵まれて企業的に最も發達した獨逸の地方の多數殊に富める町々の大半は十六世紀に於てプロテスタントに加擔した。このことの自然的影響は生存の爲の經濟戰爭に於て今も尙プロテスタント達の爲に好都合に現はれてゐる。』(Max Weber: Gesam-melte Aufsätze zur Religions-Soziologie I, S. 19.) 宗教は封建的權力を離れるや否や直に又新しき階級に自由に興へられた人間的權力を他人との競走に於て極度に擴大し得べき可能を有したる階級に結合したのである。今や宗教は各自の經濟的勢力を延長せんが爲に一切の産業的方法を行使することに汲々としてゐるかの如くである。抑壓された近代無産階級のかゝる宗教への反抗は決して無意味ではない。

然しこのことに對する一般常識の解決は容易である。それは又ルツター的精神の擁護者としての獨逸理想主義のとつた方法でもある。

第一に宗教の本質がその社會的現象形態殊に宗教諸制度と區別されなくてはな

らない。宗教の否定さるべき要素はその現象に關係する。宗教の改革さるべき部分
は寺院教會制度の中に存するのであつて、宗教の純粹な本質そのものが如何にして
否定され得るであらうか。個人の形而上的要素としての宗教體驗が如何にして
力によつて破壊され得るだらうか。この論據はかゝる宗教の擁護者を第二の希望
に誘ふであらう。從來考へられた宗教の本質の中には尙不純な分子が含まれてゐ
る。我々はこの宗教の本質を一層純粹にしなくてはならない。レッシングの云へ
るが如くルツターの試みた宗教改革は單に偶像的な權威を法皇から聖書に移した
に過ぎないのかも知れない。現實は常に繰返される失敗の歴史である。ルツター
によつて改革された宗教が假令歴史的には一つの特定な現象をとつたと云へ、そ
れが彼の抱負の全部であると誰が云へやう。ルネッサンス以後哲學の領域に於て
宗教に關してなされた主張は實に宗教を他の精神關聯から獨立せしむる努力であ
つた。人間精神關聯の批判者としての哲學が、近時に至る迄擧つてなしたこの努力
は、又實踐に於て試みた宗教の個人的自由的獲得の純眞性を物語るに充分である。
ルツターに依つてなされた宗教改革の重要な意義は、決して彼が贖罪證を民衆に賣
る法皇と僧侶の貴族的な墮落に對する反抗の爲に彼が自由精神に芽生えた産業市

民を利用したことではない。彼の偉大は正しく新しき宗教否眞に宗教的な宗教を建設せんとする、彼の理想と目的とにあつた。ロマンテイシズムを背景とする宗教哲學者はかく述ぶるであらう。

これに對して歴史を唯物論的に理解し一切の歴史的精神關聯をその實際生活との關係に於て解釋せんとする人々は次の如く主張する。現實の宗教制度社會的宗教現象を離れて果して宗教そのものが存在するであらうか。宗教の純粹な本質と云ふが如きものは哲學者の頭の中に考へられるに過ぎない。歴史的に生きたる力として働いた宗教はすべて制度組織儀禮を持つてゐた。理想型として考へられるが如き宗教は實は存在しないのであつて若しかゝる宗教を考へてゐる限りかゝる主張者は寧ろ宗教家でさへありはしないのである。宗教は制度としての社會現象そのものである。而してかゝる制度がそれ自體政治的經濟的權力であり若しくはその味方であるならば實に宗教は克服さるべきであるものである。

七

こゝで我々の問題は展開する。確に後者の云ふ如く宗教それ自體と云はれるが如きものは現實に存在しないのである。獨逸理想主義に専らその基礎を置く所の

最近の哲學は歴史的現象的なるものから永遠の理想價値を區別することによつて宗教の本質を發見することに努力した。私は一先づこの宗教本質が宗教研究に於て如何なる使命を果したか、何故この本質問題が重要であつたかを考へて見よう。

因果的必然性の系統の中に自己の内的要求の原理を閉ぢ込め、機械論的世界解釋に最高の價値を置く啓蒙思想の影響の中にあつて、却つてかゝる因果的自然を構成せしめる所の主觀條件の批判を行つたのはカントであつた。認識は主觀が外界即客觀的實在を模寫することではなしに先驗的の主觀法則がその對象を妥當たらしむるによりて成立する。この意味からして我々は靈魂や世界の觀念を認識し得ないと共に、神の觀念も認識の對象とはなり得ない。従つて如何なる形而上學的方法に於ても神の存在を證明することはそれを否定するのと同様に不可能なのである。理論的認識の道に於ては神の觀念は認識範圍外に屬するけれどもそれと同時に我々には未だ實踐的理性的要求があり、その普遍必然的對象として即ち先驗的妥當性としての道德法が存し、而してこの道德法は絶體命令としての性質上、自由と、不_レ死と神の信仰を要請する。何故なれば無條件的な道德命令は『汝爲すべし』と命ずるが故に、『爲し能ふ』といふ道德的可能性が従つてそれを爲し得る自由が要請されなく

てはならない。更に爲し能ふことはカントに依れば經驗的に期待出来ないが故に、時間的生存を超越せる人格の存在即ち不死の生命が要請されねばならない。最後に幸福の要求がそれ自體惡とするならば、人間の行爲の格率は決して幸福の追及でない。それにも拘らず道德法の目的たる最高善は先驗的に最高幸福と一致する。この道德的世界秩序が成立する爲には、それを可能ならしむる最高理性即ち神が同じく要請されねばならない。

カントが宗教を説明するに當つて實踐理性の要求としての道德法の上にこれを建設したことは尙彼の啓蒙思想を完全に脱ぎ得なかつた理由の一つに數へられてゐる。ゾインデルバントの云へるが如く彼の宗教は寧ろ道德神學であつた。然し若しカントが道德を、人間精神を支配する最後の原理であると考へたのであるならば、彼は既に義務と自律の原理の發見によつて十分満足すべきであつた。だが彼は絶對命令の出所を尙何處かに求めなければならなかつたのである。極惡や再生に關する彼の嚴肅なる理解は、假令彼がこれを道德的に述べたとは云へそれ自身道德を越えた思想である。かくてゾォパミンの適當に名付けた如く、哲學の改革者 *Reformer* カントに對して宗教哲學の改革者 シュライエルマツハーは、宗教の先驗性を明

かにしたのである。カントを理解する事はカントを超越するにあつた。美的目的論的思惟にも先驗性を認めたカントの眞意は、宗教にも又宗教的理性の妥當法則を許さんとしたのではなかつたか。ロマンテイクの感情主義に育てられたシュライエルマツハーにとつてはこの任務をなしとげる最良の背景が存してゐた。斯くてシュライエルマツハーは近代に於ける宗教哲學の一般的勢力の始祖となつたのである。その後の哲學が假令シュライエルマツハーの思想に飽き足らず、彼によつて發見された宗教の一般妥當形式に一層内容的な要素を注入したにせよ、又その基督教の衣を剝いで更に綜合的な宗教の本質に迄これを高めやうとしたにせよ、それらはシュライエルマツハーの創説の恩惠なしにはよくなし得なかつた所のものである。

八

確に宗教が宇宙無限人間性の如き觀念に結合されたのは驚くべき事である。人間の心的態度に於ける直觀と感情とに理性的な價值が見出されたことは驚くべきことである。シュライエルマツハー以前に於ては多かれ少なかれ、宗教は歴史的事實と結び付くことなしに、權威制度教理儀式禮拜と結び付くことなしには考へられ

なかつた。啓蒙思想家と雖も、彼等が宗教を否定して自然を神と同一視したのはこれを不合理な教理、權威を持つた歴史的宗教と解したが故である。今やシュライエールマツハーに依つて宗教が人間本性に横はる理性的要求として認められた。個人は傳統や權威によつて何等束縛さるゝことなく自己の宗教を把握し得る。行爲は宗教の中から(aus Religion)行はれるのではなく、宗教を持つて(mit Religion)行はれる。無限なるものへの感情としての宗教のみが外界への人間行爲の情熱であり得る。彼に依れば最早教會は本來唯一つ以外には存在してはならぬものである。宗派的鬭争異端異教の敵視、無益な儀禮儀式は既にあつてはならないものである。この無限への興奮、人間性と宇宙への魂の高揚は正しく驚嘆すべきである。久しく歴史宗教に對する疑惑と不自由とを感じた人々、而も尙自己の宗教的要求の權利を自覺し表現しなかつた人々は、この聲を聞いて如何に晴々とその思想的重荷を肩より取り下したことであらうか。

けれども我々の新しき疑惑は再び此處に初まる。それは我々の理想目的を實在とし價値とする浪漫的思想への一般的な疑ひである。宗教は確に人間的な理性的な要求であるだらう。だが要求は存在ではない。常に妥當する宗教、かゝる意味で

の宗教的本質と云ふものが若しあり得たならば、それは現實の力として働いた歴史の宗教が却つて理神論者の説くと同様に嘘偽となり終らないであらうか。それが感情理性に重點を置く事によつて、假令主知的な理神論と之を區別し得るものとしても、若し宗教を持つて (mit Religion) 全世界全行爲が自由に眺められるとしたならば、それは汎神論的否、汎宗教的理論の弊におちいりはしないであらうか。あらゆる實踐が凡て宗教と考へられる事は確に矛盾である。勿論シュライエルマッハーはその思索的發展に於てこのことに氣付かないではなかつた。現に宗教の講演に於いても彼は未だ滿されざる要求としての宗教ではなく、滿たされたる體驗としての宗教を説いてゐる。彼はスピノーザの哲學の中に高き現在主義を讀み彼の哲學をそれになぞらへんとした。宗教講演の第二版では人間性宇宙の無限の字の代りに神の言葉を入れた。後期の著作では、宗教を絶對依屬の感情と云ふ風に説いた。それは彼が彼の壯期に考へられた宗教觀念のあまりに包括的な態度に就いて反省した所以である。宗教の現象形態についても先きにロマンチックな寛容性を以つて不用意に許された宗教の多様性について今度は科學的な分類を試みてゐる。然しそれだからと云つて彼は個々の歴史宗教の中に含まれた純粹宗教的なものを取り出

さうと云ふ努力を決して止めたわけではなかつた。人は現實的な宗教を單なる理想型の中に綜合し得るであらう。宗教は個人の獨創的な體驗、哲學者によつて考へられた理論的な宗教理想ではない。それは様々な姿に於いて現はれ、絶えず發展した所の歴史的な精神關聯である。それは數多き預言者の言葉、宗教家の體驗と著述之等の人々の精神的反映としての教會、禮拜、祈禱の含まれた總體である。若し宗教について本質と云ふことが云はれるならば、我々は宗教の生きた歴史を指すより外に仕方がない。それはデイルタイの云へる如く歴史の中に常に發展的に繰り返へされる所の回歸性、法則性、一層具體的に云へば、時から時へと受けつがれ發展せしめられた所の而して現代の我々がその高次な頂點に於いて所有する所の宗教的全財産である。若し又個人的な宗教的體驗について語るならばそれは形而上學的要求として突然に現はれた理想的な宗教體驗ではない。宗教體驗は既に我々の歴史を背負つてゐる。個々の事實、個々の奇蹟と啓示をその信仰の内容として保持するのである。この宗教の歴史的な潮流、これを我々は宗教の血液と呼びたい。生きた勢力として生存する個々の諸宗教を見よ。常に素朴的な血液を持つてゐる。素朴とは單に時代的に古い事ばかりを指すのではない。又文化的に幼稚な事を指すので

もない。それは人の肉體を縦横に這ふ血管を流れる血液の如くに空氣を吸ふ人間に直接な意味をも指してゐる。キリストの血を飲みキリストの肉を食はない限り、我々に宗教はない。山中に苦業し菩提樹の下に端坐して曉星を仰がない限り我々に宗教はない。

九

我々は多少最初の問題を忘れたかの如くである。惡しき意味での而して既に屢々過去に於て葬り去られた端的な唯物論上の宗教否定に對しては我々は理想主義的哲學が一先づ之を解決するものゝ如くであるのを述べた。だが我々には尙問題が残つてゐた。本質を現象から區別する事によつて一應解決せられたかの如く見ゆる宗教否定の主張は更に宗教の本質の虚偽について語つた後尙且つその思想的立場から制度組織としての宗教の害惡について述べやうとするものである。

こゝでは中世の教會制度及び之に伴ふ信仰箇條の否定を呼ぶ啓蒙的思想と之に賛成しつゝ而も個人の理性要求に於て宗教を救はふとする思想を破壊する認識論的唯物論との二つに重なつたかの如くである。我々のだが宗教の純粹な本質が實は存在しない事も、又宗教を現象存在的に解釋することも、多くの點に於いて同意し

て來たのである。問題は宗教組織がそれ自身害悪であると考へられる所にある。それは特に現代の問題であり、地理的な問題でもあり、具體的な經濟的政策的な問題でもあり、従つてかゝる主張によつて考へられる宗教とは、單に他の社會現象と引き離されて考へられた宗教現象ではなく、此等と密接に關係する宗教的現象であることによつて問題は、一層困難になる。

この事については私は之をたゞ問題的にする事にとゞめよう。たゞ我々の先きの結論からは次の事が述べられる。宗教はあらゆる社會的歴史的變遷の後に残りつゞけるであらう。全部的に而も發展的に増加しつゞ。それは残るのではない。常に生きるのである。

宗教は害悪として決して働かなかつたとは云へないであらう。現に改革さるべき非難さるべき多くの制度組織を擔つてゐるであらう。然しこの事について二つの抗辯が見出される。第一に人類の歴史に尙且つ物理的害悪、道德的害悪が残つてゐる様に、それは人類の有限性そのものの中に横つてゐる宿命である。第二に、更に一層重要な事は、宗教が若し害悪として理解されるならば、それは宗教がその中に生存した歴史的境遇の害悪である。それは宗教の罪ではなくして一般社會の罪であ

る。かへつて宗教は人類の有限性の故に、一般社會の害惡の故に、人類とその生命を同じくするのである。社會的公平、愛、正義に最も敏感な宗教は正しく常に人類の歴史の中に光輝ある役割を演ずるであらう。たゞその場合、我々にとつて最も注意すべき事柄は、宗教は自己の傳統的な主張に關して最も勇敢なのであつて、それは何等他のものに取り代らんとする要求なのではないのである。