

つて宿つて居るのである。

此の如き完全なる定義に該當する神的本原は獨り基督教の神である。即ち今や吾人は基督教の領分に進み入つたのである。

基督教に至るまでの宗教心發達の跡を索ねて、吾人は前に其の主要なる階段を示した。即ち第一に佛教に於て頗る徹底して發達したる厭世主義又は禁慾主義（萬有及び人生に對する消極的關係）、次に**プラトーン**の神秘的思辨によつて明瞭の極に達したる觀念論（見ゆる現實界の背後に他の觀念界の存在を承認する主義）、その次に猶太教に現はれたる一神教（見ゆる現實界の背後に觀念界の存在を認むるのみならず主觀即ち自我としての絶對的本原を承認するもの）終に基督教以前に於ける神的本原の最後の表示——アレクサンドリヤの神智學に於て闡明せられたる三位一體説である。

此等の凡ての宗教心發達の階段は皆基督教の中に含蓄せられて、其の成素となつ

たのである。即ち第一に、基督教は禁慾的原理を含んで居る。蓋し是れは使徒約翰の「世は皆惡に伏す」と云へるに基くのである。第二に、基督教の必然の要素は觀念論である。此の世の世界の彼岸に觀念的宇宙即ち天國の存在を承認するのである。且つ必然一神主義である。第三に、三位一體説は基督の要素となつて居るのみならず、基督教に於て初めて一般公然の宗教信條となつたのである。此のやうに、宗教發達の諸階段は皆基督教の成素となつて居るのであるが、併しながら其等の一も又其等の總合も基督教の特質ではない、其の直髓ではない。若し基督教が此等の要素の結合であるとするれば、其は決して新しい生命力とは云へない、唯、一の折中説に過ぎない譯で、人生を改造し、世界の歴史的過程を遂行するやうな力はない筈である。即ち一世界を破壊して他の世界を建設するの力はない筈である。

基督教は其の中に含蓄する諸要素に拘はらざる、自己特有の内容を有つて居る。是れ則ち一の基督である。基督教の基督教たる所以は唯、其の基督を有するに在る。

是れ今日まで屢々唱へられて、而も解するもの甚だ少なき真理である。

現今基督教界に於て、自から基督教徒と稱しながら、基督教の本質を基督自身に認めず、之れを其の教旨に求むるもの尠からぬやうである。併しながら其の教旨とは何ぞ。福音書に記されたる教訓を其れとするか。是れは要するに「己れを愛する如く隣を愛せよ」と云ふ道徳律に包括することが出来る。然るに此の道徳律は基督教の獨創ではない。基督教よりずっと以前に、婆羅門及び佛教に於ても、獨り人類に對してのみならず、汎く衆生に對して、慈悲愛憐を説いてある事は何人も知る所である。又は神を父とし、愛の實體とし、善の本源とする教義を其れとするか。是れも敢て基督教特有の教義ではない。最上の神を父と呼ぶは殆ど凡ての宗教にあることとて、例へば、ペルシャの宗教の如きは、其最上神を呼んで至善至愛の父と云ふて居る。それで福音書に記載せる、理論上道徳上の基督教の教説を見るに、孰れの宗教にもなき、特有なる、新しい點は、基督自身に關する教義である、彼れ自身を指して

化身せる活ける真理であると云ふ點にある、「我は道なり眞實なり生命なり、我れを信ずる者は永遠の生命を受く」と云ふ處に存するのである。

此の如く基督教の教説中に基督教の特質を索ねて見ると、それは畢竟基督自身であるが、さて生命及び眞理としての基督とは何であるか、如何に之れを解くべきか。

永劫の神は永劫に自己の内容即ち一切を實現しつゝ自己を實現する。此の「一切」は絶對的惟一たる自存の神に對して複多である。けれども此の複多は絶對的惟一者の内容として、統一されたる複多である。統一されたる複多は完全體である。現實の完全體は活ける有機體である。神は自己の内容を實現する自存者として、又自己の中に凡ての複多を含有する惟一者として、活ける有機體である。

前に説けるが如く、絶對的本原の内容たる「一切」は單に個々の互に無關係なる實體の合計ではない、此等の實體は各自自己特有の觀念を表現し、その觀念は他の

凡てのものとの調和的關係を表示する、夫れ故に個々の實體は孰れも全體の必要な機關である。是れに依つて、絶對の内容たる一切或は自己の内容を實現する神は有機體である、と云ふことが出来る。

有機體なる概念を物質的有機體に限るべき何等の根據はない。民族的有機體、人類的有機體などの語を用ゐるやうに、精神的有機體、神的有機體等の語を用ひて差支へないのである。有機體とは全體の爲にも相互の爲にも絶對の必要な多くの要素より組織されて、其の各要素が各自一定の内容を有し、又他の凡ての要素に對して各自特有の意義を有するもの、凡ての名稱であるから、右の如く其の概念を擴充して差支ないのである。

神的有機體の要素は存在の充實である。此の意味に於て、普遍的有機體である。併しながら此の普遍的有機體は同時に個體的有機體たるに妨げない、而已ならず却つて論理上必然に個性を要求する。吾人は比較上他のものより多くの要素を含有せる

ものを(相對的に)普遍的と名づけるのであるが、有機體の要素、即ち其の組成成分たる特異物が多ければ多い程、其の各要素と他要素の關係抱合が複雑となり、その相互の結合がより強固に不可分的となり、その有機體全體の統一がより強固に不可分的となる。次に有機體の要素が多ければ多い程、他の有機體と異なる點が多くなり、多くの固有性若くは特異性を含む事となる。又凡ての關係、凡ての結合は同時に必ず差別であるから、有機體の要素が多ければ多い程、他の有機體より別なものとなる。即ち有機體に於て統一される要素が多いただけ、其れだけ強く此の有機體の結合原理は自己を肯定して、益々個體的となる。故に此の見地よりすれば、物の普遍性は其の個性と正比例をなすと云はねばならぬ。即ち物が普遍的であればあるほど其の物は益々個體的であるが故に、絶對的普遍物は則ち絶對的個體である譯である。

上述の理由によつて、神的本原の絶對的内容を表示する普遍的有機體は取りも直

さず最も特異なる個體である。そして此の個體即ち絶對自存なる神の實現は基督である。

吾人は必ず凡ての有機體に於て統一の二面を見る。即ち一方には自己の中にある多くの要素を統一する活動原理があり、他方には（此の原理の姿なる）統一の出來上がつたる要素がある。一は創造的統一にして他は被造的統一である、前者は原理としての統一後者は實現されたる統一、彼は統一の本此は統一の末である。此の區別は基督なる神の有機體にも存するのである。神の有機體に於ける統一の活動原理即ち絶對的自存の惟一性を表示する本原は、道「ロゴス」である。其の被造的統一又は實現されたる統一は、基督教神學の所謂叡智である。吾人は絶對者を絶對的自存者と其の内容即ち本質又は觀念とに區別して論じたが、前者は直接「ロゴス」に於て表示され、後者は叡智に於て表示されて居る。叡智は即ち實現されたる觀念である。けれども自存者が其の觀念と區別されながら、而も二物にあらずして一體で

あるやうに、「ロゴス」も叡智と區別されるけれども、内的に一體をなして居るものである。要するに叡智は神的統一原理を以て貫かれたる神の體（此は相對的の意味にて用はらず）であつて、此の統一を實現し又は保持する所の基督——神の有機體——普遍にして同時に個體なるもの——は「ロゴス」でもあり又叡智でもあるのである。

此處に神的の要素として叡智を掲げたりとて、これは決して新たなる神を齎らしたる譯ではない。此の叡智に關する思想は、常に基督教内にあつたもので、又基督教以前にもあつたのである。舊約にソロモン王の手に成つたものとして傳へられて居る「叡智」と云ふ書があるが、世界が叡智によつて造られたことを述べてある。尤もこれは不入典書であるが、入典書たる「ソロモンの箴言」に於ても叡智の思想を闡明してある（希臘語の「ソフイー」なる語は希伯來語の「ホフマ」なる語に相當する）。曰く「叡智は世界の造らるゝより前にありき。神は其の道の初めに於て叡智を有てり」と。即ち叡智は神が宇宙創造の際其の眼前に掲げ（隨つて實現し）たる觀念

である。新約に於て使徒保羅も基督自身に對して此語を用ゐてある。

神を、完備なる實體、普遍的有機體（有機體なる以上多くの要素を含む）考ふることは、畢竟神の中に萬有を入れることで、神的の絶對を無視した考のやうに思はれるけれども、神は絶對に吾人の世界、此の萬有、此の現實界から區別されなければならぬが故にこそ、必然自己の中に自己特有の久遠の萬有、又は自己特有の久遠の世界を有たねばならぬのである。さうでないとなれば神と云ふ者が此の世界よりも貧弱となり、此の世界を表現したものよりも、もつと抽象的のものとなる譯である。宗教心の消極的作用は神性から有らゆる現實性を洗ひ去つて神を純粹の抽象的とするが常であるが、宗教心がかゝる抽象的の神から轉じて無神論に移るのは僅かに一步の差である。若し神は現實の充實（隨つて複多）を含有して居るものであると云ふことを認めないとすると、此の世界の現實（又は雜多）が却つて積極的價値を有つこととなり、神性は唯消極的價値を有つに過ぎぬものとなる。そして段々に神の内

容は削り去られて遂に神は無いものになつて了ふ。なぜなら、他に現實又は雜多がない以上、別に存在の充實がない以上、此の見ゆる現實か惟一の存在である。さうすると何等の積極的内容も神の中になくこととなるからである。換言すれば、神性は此の世界又は此の萬有と混淆するが——さうすると此の世界又は萬有が神の直接の内容となるから、其實此の有限界が一切であつて神は空語である、即ち自然論的凡神論である——又は虚空なる抽象物として斥けらるゝか（正面からの無神論）の孰れかに歸して了ふのである。

夫れ故に完備具足の實體たる神は一にして多である。其の多は本體的觀念即ち一定特殊の内容を有つたる力の多である。此の力は相互に異なつた内容を有つて居るが故に、他の力の内容に對して互に異なつた關係を有ち、そして種々なる第二段の結合體又は分界を組成する。此の第二段の結合體は合して一の神的世界を組成するのである。

神的世界は多くの實體、即ち一定の個性的内容を有する活ける力から成つて居る。そして此の實體は有らゆる個體に屬して居る所の根本性——凡そ活ける力に通有せる心理的性質を有つて居る。それから又各個の力は一定の内容若くは觀念を實現するものであつて、此の一定の内容若くは觀念に對して三様の關係をなす、即ち此の内容を意志の對象として欲求し、又想念し、且つ感ずる。夫れ故に神的世界の要素は意志が優勝なるか、想念が優勝なるか、感覺が優勝なるかによつて三界に區分される。そして第一類の意志の優勝なる力は靈、第二類の力は智、第三類の力は心と名づけられる。

此の如く神的世界は精靈、智慧、魂魄から成立つて居る。此の三界は密接不可分の關係を有つて居つて、互に內的に統一され、其の一は他を補ひ又他によつて樹立される。一は他を自己の客觀、自己の目的とし、他の凡ては一力及び一界を客觀とし目的とする。このやうに神界を組成する所の無數の要素を結合して、不可分的一體

となすものは愛である。

見ゆる世界に比して無限に豊富なる、此の神的世界の實在して居ることは、現實に神的世界に屬して居る者のみ知ることが出来る。併しながら此の見ゆる萬有界も神的世界と必然密接の關係を有つて居る（此の關係については後章に説く）もので此の兩界の間には渡るべからざる溝渠がある譯ではないから、神界の餘光は其の埒外に流漏して此の現實界に透入し、吾人の世界の觀念的内容となり、眞となり、美となつて居る。そして人間は神物兩界に屬するものであるから、知的直觀の作用によつて神的世界に接觸することが出来る、又接觸せねばならぬ。此の混濁争鬪の世界に在りつゝ、久遠の光榮久遠の美の世界を直觀せねばならぬ。かゝる積極的知識即ち神的世界の實在に透入することは美的創作力の特性である。眞の美術家又は詩人は必ず「火焰と言語の生國」に透入し、そこに創作の原像を求め、且つ所謂天來の靈感に接し、内心の照明を受け、以て此の萬有界の中に自己の觀念を化身せしむべ

く色と聲とを見出すのである。

第八章 本質的人間

前章の終りに論及した、久遠の神的世界は決して理性にとつて疑問の謎ではない神的世界は一切の充實眞、善美の實現、絶對の規範であるから、理性にとつて論理的に必然のものである。抑も理性自身が此の事實上の世界に於て吾人を満足せしむることの出来ないのは何故であるかと云ふに、是れは理性が本來凡そ事實的現實を認識する爲めの機關でないからである。事實的現實は唯現實的經驗によつてのみ認識せらるゝものであるが、神的觀念世界及び宇宙の絶對的普遍なる中心——夫れ故に此の世界の個體的中心——たる基督の存在は直觀的理性にとつて明瞭必然である。理性は此の久遠に於て初めて絶對の標準を見出し、此の標準に準じて此の萬有界の有限無常變則的なるを認むるのである。

されば理性にとつて不可解なる謎は、久遠の神的世界ではなくして、却つて事實

上吾人に與へられたる此の現實的萬有界である。此の事實上明白でありながら、而も理性にとつて暗黒なる現實界を解明することが、理性の問題である。そして此の問題は要するに、相對を絶對から、偶然的現實を絶對的觀念から、萬有の現象界を神的本質界から演繹することに歸着する。けれども神的世界と此の萬有界とは相反對せる名辭であるから、第三者として此の兩界の孰れにも屬し、兩界を繋ぐものがなくては、此の演繹は不可能である。即ち此の理性の問題は解くことが出来ない。然るに此の兩界を繋ぐ連鎖となるものがある。それは人間である。

人間の中には有らゆる反對が共在して居る。その反對を詮じ詰めると、絶對と相對と、久遠の本質と暫有の現象とに約される。即ち人は神であると同時に微塵である。人間が此の兩反對を藏して居ることは昔から詩人、心理學者、道德學者等の題案となつた程で、殊更に詳述する必要がない。且つ吾人の問題は人間を記述することとなくして、眞實在の一般關係に於ける人間の意義と價值とを指示するにある。

前章に述べた如く、神の有機體に於て統一の二面がある、神の道(ローゴス)の自動的創造的統一と被造的派生的實現的統一とが夫れである。丁度其の通りに萬有界の有機體に於ても、其の有機的完備體を維持する活動原理——有機物の活ける心——と此の心によつて創造され實現されたる統一——有機物の體——との區別がある

神的實體なる基督に於ても創造的自發的統一は其神的——活動力即ち「ロゴス」たる神——である、そして被造的派生的統一は吾人が叡智と云ふ神秘的名稱を與へたもので、人類の本原又は理想的典型的人間である。第一の統一に於て基督は神であつて、第二の統一に於て眞の人間、聖書に所謂第二の「アダム」である。

叡智は神的實體即ち基督の中に久遠に含有されて居る所の、完全なる理想的人類である。神が現實に存在するが爲めには、自己を發現しなくてはならぬ、即ち他に於て働かなくてはならぬ、と云ふことが必然疑ふべからずとすれば、自から此の「他」

の存在も必然拒むべからざるものである、そして神は時間の形式に律せられないもので、神に關する事は凡て永劫を豫想するが故に此の依つて以て神の發現する「他」も必然永劫のものと認めねばならぬ。又此の「他」は神の爲めに絶對に「他」ではなくて、詮ずれば自身の發現表示である、此の關係に於て神は道と名づけられるのである。

此の神の發現（又は神性の内的啓示）と「ロゴス」としての神が原始的本體即ち父としての神から分立することとは、神が依つて以て發現する所のもの、或は神が依つて以て働く所のもの、即ち父なる神の中に潜在し「ロゴス」なる神によつて實現される所のものを、必然豫想する。随つて神が「ロゴス」即ち活動する神として久遠に存在するには、どうしても其の神の活動を受ける所の現實的要素が久遠に存在しなくてはならぬ。即ち神の活動の受體となり、神の統一の材料となる世界の存在を豫想しなくてはならぬ。そして此の世界の派生的被造的統一は世界の中心であ

ると共に神の環境である、即ち人類である。有らゆる實在は活動を豫想する。活動は其の現實の對象、即ち活動を感受する主觀を豫想する。故に神の活動に基ける神の實在も其の活動を感受する主觀即ち人を豫想する、而も此の「人」は神の活動が久遠なるに因つて久遠である。然るに、神の活動の久遠の對象としては既に「ロゴス」があるてはないかと、難ずる者もあるだらうが、さう云ふ人は未だ「ロゴス」のことを充分に解らないのである。蓋し、「ロゴス」は神の對象ではなくして、神自身である。唯發現したる神である。そして此の發現と云ふことが「他」即ち人を豫想するのである。此の「他」即ち人の爲に（又は之れに對して）神は發現するのである。但しこゝに吾人の云ふ久遠の人又は人類は、現象としての自然的人間を指すのではない。自然的人間を久遠であると云ふは、内的に矛盾でもあり又科學上の經驗にも矛盾する。

地質學の云ふ所によれば、自然的人間は或る時期に、地球上の有機物の進化の完

結として地上に發生したものである。併しながら經驗的現象としての人間は知見上の實體としての人間を豫想する。今吾人が説きつゝある人間は即ち是れである。さればとて、吾人の云ふ久遠の人は「人」なる總念を指すのでもなく、又人類なる集合名辭を意味するのでもない。勿論、現實の萬有を以て絶對的のものと見做し、之れを唯一の實在と認むる者にとつては、此の現實界以外のものは、皆總念即ち抽象に過ぎぬであらう。此の輩の云ふ實在的人間とは、生理的物質的有機體となつて一定の時間空間内に存する某々の個體的人間を指すので、彼等にとつては、此れ以外に「人」と云へば抽象、人類と云へば集合名辭に過ぎない。是れが經驗的實在論の見地である。吾人は今之れに對して論争するの煩を避け、此の見地を其の終局まで論理上推演して見やう、それが論の正否を決す捷徑である。此の眼前の存在を現實の單位的事實と認める以上、某々の個體的人間と雖、論理上嚴密に云ふ時は抽象に過ぎないもので、決して現實の實體とは云へない。實際某なる人とは何ぞ。先づ何

人も異論なき所に従へば物質的有機體である。併しながら有らゆる物質的有機體は有機的要素の總合である、即ち空間に於ける集合である。元來吾等の身體は細胞と名づくる細微なる有機的要素の種々の結合より成つて居るものであるが、經驗論の見地よりすれば此の結合を實體的單位と見做すべき何等の根據がない。物質的有機體の統一、即ちその多くの要素の統一は經驗上唯要素と要素との結合、關係に過ぎないもので、どうしても實體的單位ではない。

若し此の如く有機體は唯多くの要素の集合に過ぎぬものであるとすれば、某々の物質的人間はつまり實體的の不可分的單一、本統の意味に於ける個性ではない。有機體の要素たる細胞も實は複雑なる存在であつて、經驗的實在論から見れば物質的分子の理化學的結合に過ぎない、即ち結局は多くの同類なる微分子アトムの結合に他ならぬものである。その「アトム」も亦物質的なる隨つて廣表的なる單位であつて、決して絶對的不可分的單一ではない。なぜなら、物質は無限に分析され得べきもので

あるからである。随つて微分子とは分析の相對的術語たるに過ぎないものである。此くの如く有機體たる個人のみならず、其の組成要素も決して實體的單位でなす一體、かゝる單位を此の外界に求むるが無理なので、到底不可能事である。

人間の實體的單位即個性が其の物質的存在、即ち外部的現象に於て求められないとすれば、其の内部的現象即ち心理的存在に於てこれを求むことは出来ぬであらうか。これを經驗論の見地より見ると如何な結果になるだらうか。

經驗論の見地よりすれば、吾人の心的生活は個々の状態の新陳代謝、思想慾望感情の連続である。寔に此等の状態は一の自我に關係して居るものであるから、自覺によつて統一されて居るには相違ないが、併しながら此等の心状態が自我と名づけらるゝ心理上の一焦點に統一されると云ふことが、經驗論の見地よりすれば、又他の心状態と一列にある一心状態である。蓋し、意識されたる吾人の自我は連続せる心的過程によつて造り出された結果であつて、現實の實體ではない。自覺作用

としての自我は何等内容のないもので、心的状態の濁つた流れに於ける一光明點たるに過ぎない。されば物質的有機體が其の組成分たる物質の不斷の新陳代謝により前の一瞬間と後の一瞬間とに於いて同一でないやうに、現象としての人の心的生活に於ても各個の心作用が新事實である。各々の思想、各々の感情が新しい現象であつて、此等が能く他の心状態と結合するのは唯聯想法によるに過ぎないのである。さうして見ると、經驗論の見地からは、人の生理的有機體に於ても其の心理的生活に於ても、現實の單位即ち絶對的統一を見出すことが出来ないのである。

人即ち某の個性は一方より見れば、常に新陳代謝する多數の物質の集合であつてその統一は形式的抽象的に過ぎないもの、他方より見れば、外部的偶然的聯想法に依つて接続し、又自我と稱する形式的にして無内容なる而も間歇的なる自覺作用(反省作用)に依つて結合せられる心状態の連続に過ぎない。加ふるに、此の自我は自覺する毎に既に別のものである、此の時に云ふ我と彼の時に云ふ我とは別々の作用

又は状態であつて、其の間に實體的の統一がない。かくの如く若し現象としての個人が、生理的には要素の空間的集合であり、心理的には個々の状態の時間的連続であるならば、人類ばかりでなく一個人と雖抽象に過ぎないもので、決して實體的單位ではない。此の見地より實體的單位を見出すと云ふことは、どうしても出来ない筈である。蓋し一方に於て、有機體を組織する有らゆる物質的要素は空間に在るものであつて無限に分析され、又他方に於て、一定の時間持續する有らゆる心理状態は時間の無限小に分割されるか故に、彼等經驗論者が認めて單位と云ひ單一と云ふものは畢竟相對的であり又獨斷的である。若し實體的單位がないとすると自然現實の一切がないことになる、若し現實の部分がなるとすると論理上現實の全體がない譯になる。此く考へて來ると此の見地から生ずる結果は有らゆる現實の否定である、無である。即ち此の見地の結果は此の見地其者の缺點を證據立てることになる。此の如くどうしても經驗的實在論——此の現象界を唯一の現實と認むる説——によつ

ては現實の根柢をも實體的單位をも見出すことが出来ないとするれば、此の實體的單位は其の本質を現象界の外に有つて居るので、現象界は寧ろ此の本質の發現に過ぎぬと結論せねばならぬのである。即ち吾人は觀念的實體を以て完全なる現實と認めねばならぬ。此の實體は外的經驗には與へられないもので、其れ自身物質的に空間に存するものでなく、心理的に時間に行はるゝものでない。

人間を論ずるに當つて、吾人は之れを此の見ゆる現實に限るの必要も權利もない。吾人の云ふ人間は觀念的の實體である。觀念的ではあるが、此の見ゆる人間に比して更に優かに本質的にして且つ實體的、現實的である。本來吾人々間の中には現在の識域外に潜在するか又は内容が無限に含蓄されて居つて、其の力又は内容の或る部分が漸次に識域に上ほつて來るのである。但し此の内容の全體は滾々たる泉の如く、到底汲み盡すべからざるものである。古の詩人は云つた「世界創造の久遠の力は天の星界にあるに非ず地獄の底にあるに非ず吾人の内にあるなり」と。意味は深

長である。

人間は現象としては、時間的生滅的事實であるけれども、本質としては必然に永久的でそして包括的のものである。是れを心的（觀念的）人間と云ふ。人間が現實の實體である以上、一にして又多でなければならぬ。随つて現實の人間は單に某々の人間一般に普通なる普遍の本質——抽象的本質——ではなくして、普遍的であると同時に又個體的實體である。即ち悉くの個々の人間を自己の中に含有する實體が現實の人間である。吾人個々の人間は本質的に又現實に此の普遍絶対の人間に參與し又それに根帯を有するのである。

「神的力量が絶対普遍的にして又絶対個體的なる一の完全なる、有機體——活ける「ロゴス」を發現するやうに、人間的要素も亦普遍にして個體なる一の完全有機體——前者の必然なる實現——神の久遠の體にして又世界の久遠の魂たる全人的有機體を發現する。此の第二の有機體は則ち叡智であつて複多なる要素から成つて居る（換

言すれば此の要素の現實的統一が叡智である）。即ち此の各個の要素は久遠なる神人の必然的組成分であるから、その要素其者も絶対的觀念界に於て久遠に實在するものであると認めねばならぬ。此の如く人類の久遠性を許す以上、その人類の組成分たる各人の久遠性を含意的に（*implicite*）承認せねばならぬ。さうでない、人類其者も假幻となつて了ふ。

各個現實の人間はその本質によつて、久遠なる神的世界に根帯を有して居るものだから、單に見ゆる現象、生滅の事象、離合の事實たるに止まらず、更に又絶対的全體なる連鎖を組み立つる必要缺くべからざる一環である、即ち久遠の特殊的實體である、かく承認してこそ初めて、宗教上神學上は勿論、一般人生の上に重要な二大真理を許容することが出来る。その二大真理とは即ち人間の自由と不死とを云ふのである。

人は時によつて生じたるもので、決して其の生理上の出生以前から存在するもの

でないと思はるゝのは、つまり、人を見ゆる現象に過ぎぬものとなし、其の生理上の出生によつて現實の存在を始めたものであると見做すに他ならない。けれども生理上の存在は生理上の死によつて終る。時間によつて滅する。生前に存せざりしものが死後永久に存する譯がない。自然的實體即ち現象としての人は生理上の生と死との間に在するのみである。然るに此の人が生理上の死後尙存在すと云ふには、人と云ふものは自然界に現象として生活するばかりでなく、更に久遠の心的本質として存するものであると認めねばならぬ。さうすると論理上必然に、人は死後存在するばかりでなく、生前にも存在するものであると認めねばならぬ、なぜなら、自然界の外なる人間の本質は現象の形式たる時間に束縛されないからである。

又人を時間によつて無から造られたるものとすると、人は神にとつて偶然的のものになる、なぜなら、神は人間なしに存在し得ることになるから、又實に人間創造に至るまで存在した譯だからである。神の存在に對して必然の意義を有つて居ない

程の人間は、神の發作的意志（俗に云ふ勝手氣儘）によつて絶対に限定されなければならぬ。その様な人間は神に對して絶対に被動的である、即ち人間の自由の行はるべき餘地はないのである。

斯の如く人間の自由問題は、獨り久遠の人間即ち神人的見地からのみ、解決し得るのである。吾人は次章に於て此の問題に論及しやうと思ふ。

第九章 世界の創造

完全圓滿なる神的本原から出發する宗教心から見れば、此の萬有界はどうしても神的本原に相當しない不完全なもの又は不規則的なもの、隨つて謎語的なもの不可解なものである。宗教心から見れば、此の萬有界はどうしても非眞實なもの不正當なものであるから、他の眞實正當なもの、即ち宗教心の積極的内容たる超自然的神靈界によつて之れを説明しなくてはならぬ。そして神的世界から萬有界を説明し若くは演繹するについて、其の媒語となるものは、一切の具體的統一たる人類である。

先づ吾人は、何が萬有界に於て不完全又は不規則的であるか、又何が宗教上より見て説明を要するかを確定しなくてはならぬ。

自然的現象の恒久なる形式、その調和的關係及び不變の法則等、凡て此の世界の觀念的内容は、神的世界と矛盾若くは反對の性質を帯びたる、不完全なもの又は不

規則的なものを少しも含んで居ない。直覺の對象、知識の對象として、理論的に萬有に對する時、吾人は何等非議すべき點、辨明を要する點を見ない。一般的關係又は法則の上から萬有を觀察すれば、その現象の中に久遠の觀念が反映して居るのが明かに見える。萬有を其の全體に於て（即ち其の觀念に於て）見る時、萬有其者とその偶然性暫有性とが判然と分かれる。觀念の上から萬有を見ると、時間の中に直接に永遠が見える。現象の中に面り宇宙的太陽の旭光が映射する。

觀念的直覺（科學的知識と同じく）よりすれば、有らゆる個體、有らゆる個々の現象は暫有の幻夢であつて、普遍惟一の暫有的模寫たるに過ぎない。觀念的直覺の見る所は物の現實的存在ではなくして、其れ自身に於て完全なる又智慧から見て明瞭なる、物の觀念的内容である。けれども純粹直覺及び理論の上（客觀的關係）に於て、有らゆる個體は獨立の價値を失ふにも拘はらず、實際的生活即ち吾人の活動的意志（主觀的關係）にとつては、此の個々の孤立的（利己的）存在こそ却つて

第一次的根本的のものである。よしんば、此の孤立的(利己的)存在が幻夢であると
するも、吾人自身解脱することの出来ない、強迫的な苦痛の夢である。此の個々の
孤立的(利己的)存在なる苦痛の夢こそ、實に宗教上説明を要する謎語である。

觀念的直覺に照らさるゝ時、吾人は自己を孤立のものと感ぜず、又孤立的自己を
肯定しない。こゝに個人的意志の苦痛の火は消えて、吾人は他の一切の本質的一致を
意識する。併しながら、此のやうな觀念的狀態は誠に瞬間的のものである。此の光
明なる瞬間の外、他の凡ての生活に於ては、吾人は吾人と他の一切との觀念的統一
を夢幻と見、却つて自己の孤立的自我を實有とする。即ち吾人は自己の中に閉鎖し
て他を入れず、他もまた吾人を入れず、我と他と相孤立する。一般理論上に於ては
他の一切が吾人自身と同じやうな内的主觀的存在(即ち自己の爲めの存在)を有つ
て居ると認めながら、吾人は實際上的關係に於ては全く之れを忘れ、他の一切の實
體を以て活ける自我とせず、一種の空殻と見做すのである。

此の一切に對する不規則的關係、此の排他的自己肯定即ち理論に於ては排斥され
ながら實際生活に於て全權を有する利己主義、此の一切に對する自己の對立及び實
際上の他の一切の否定、是れ即ち此の萬有の根本的惡である。そして萬有一切のも
の、即ち有らゆる獸類、有らゆる蟲類、其他有らゆる物と云ふ物は、その存在に於
て他の一切から自己を分離し、他を撥弾して、自己を自己の爲めの一切とするの進
動を有する(物質的存在は之れによつて生ずるのである)が故に、惡は畢竟萬有の
通有性である。萬有一切は、一方客觀的形式及び法則の中にある點に於て、全一的
觀念の反映であるに拘らず、他方其の現實の個々分離せる存在に於ては、此の觀念
とは縁なき寧ろ反對のもの、不正當のもの又は害惡なるものとなつて居る。而もそ
の害惡は二重の意味を有つて居るのである。蓋し利己主義即ち一切の代はりに孤立
的自我を立し、自己を肯定して一切を廢せんとする進動は、主なる惡(徳道上の惡)
である。そして實際に此の利己主義を實現することの不可能、即ち孤立せる自己を

以て自己の爲めの一切となすことの不可能は、苦痛の根元である。他の悉くの苦痛は皆是れから發して來るのである。實際道德上なると物質上なるとを問はず、一切の苦痛は要するに、主觀が他の外的事實に束縛せられ、強制的に之れに壓迫されることにあるので、若し主觀が他の一切と内的に統一されて居るなら、その外的縛束は勿論ある筈がない。若し主觀が自己を一切の中に在るものと感じ得るなら、此の主觀にとつて何等外的のもの又は無縁のものはない譯で、随つて何物も其れを強制し壓迫する筈がない。自己と他の一切との調和を感じる以上、自己に對する他の一切の働きは自己の意志と符合するものであるから、快く感せられる譯で、随つて苦痛がない。

前述したる所によつて明かなるが如く、惡と苦痛とは内的主觀的に解すべきもので、これは吾等の中に又吾等の爲めに存するもの、即ち各實體の中に又吾等の爲めに存するものである。別言すればこれは則ち個體の状態である。要するに惡とは孤立的に、自己のみを肯定して他の一切を排除する、意志の緊張状態であつて、苦痛とはかゝる意志に對する他の必然的反動である。自己肯定に汲々たる實體は此の反動に壓伏されて、そこに苦痛を感じるに至る。此の如く、萬有の特徴の一たる苦痛は道德上の惡の必然的結果に他ならぬものである。

此の如く、萬有の現實的存在は、それが神的存在（絶對的規範）に反對して居るだけに、不正當で不規則的な存在である。併しながら此の反對即ち惡其者は既に云へるが如く、個體の状態又は個體相互の否定的排他的關係であつて、或る獨立なる本質若くは特殊の本原ではない。使徒が稱して「皆惡に伏す」と云へる、その世界は或る特有の要素から成立して居るのではない、神的世界以外に獨立に存するものではない。即ち惡とは神的世界の存在を形成する同一要素の不正當な相互關係を云ふのである。同一の實體が其の正當なる關係、即ち其の内的統一に於ては神的世界を組成しながら、實體相互の分離的反撥的狀態に於ては、現實の不正當な萬有界を

現はして居るのである。蓋し、絶對完全なる神は凡ての實在、有らゆる實體を自己の中に包容するが故に、神の外に存在の根柢を有するやうな實體は一として在る筈がない。随つて神性に反對して存在する此の萬有は、神の外に獨立する存在ではなくして、實は實體的に神的世界の中に在る要素其者である。唯此の要素と要素との間に存する本來の状態關係が變じたのに過ぎないのである。

されば神的世界と萬有界とは其の實體を異にして居るのではなく、唯其の状態によつて異なるに過ぎない。前者に於ては一切の實在が統一されて居る、即ち各實在は一切に於て又一切は各實在に於て自己を見るの状態である。之れに反して後者に於ては各實在が他に對して他の外に自己を肯定し（即ち惡）、随つて自己の意志に反して他の實在から外的動作を受くる（即ち苦痛）の状態である。

是に於て、萬有界の此のやうな不正當な状態、即ち實在の排他的自己肯定を如何に説明すべきかの疑問が起る。抑も自己肯定とは自己を他から分離し他に對立せし

めて、自己の中に集中する所の、意志の緊張状態を云ふのである。而して意志は主觀の内的作用、即ち實體其者の直接表示又は發現である。再言すれば、意志は主觀其者から生ずる内的發動、又は自己から發する活動である。夫れ故に凡ての意志作用は本來自由である（尠くも露西亞語に於ては、自由と意志とは異名同義である）。余の此の意志に關する見解は、凡ての意志作用が動機に限定されると云ふ、心理學上の眞理と矛盾するものではない。動機が一定の意志作用を喚起するのは、それが一定の實體に働くからの故である。動機は或る實體に働いて其の特性に應じた獨立作用を惹起する刺戟に過ぎない。それ故に動機は同一であつてもそれを受ける意志は孰れも同一の作用を爲すと限らない。快樂の動機は何人をも誘引する譯ではない。して見れば動機の働きは唯意志顯現の事實を喚起し、意志作用の發端を與ふるに過ぎぬもので、其の活動の創始の原因は意志即ち意欲する主觀にある。要するに凡ての意志作用は動機に對する意志の反動である。

斯くの如く、若し惡即ち利己主義は自己は一切に對立する個々の意志の緊張狀態であり、又凡ての意志作用は本來自由であるとすれば、惡は畢竟個體の自由なる意志作用である。

併しながら、個體も物質的實體としては惡の自由原因とはならない、なぜなら、其の所屬たる物質界其者が既に惡の結果若くは產物であるからである。實際物質界の庶物が分裂孤立して居るとは、萬有界をして神的世界に反對ならしむる所以であつて、又自然的生活の特徴であるが、此の物質的存在の外的分裂は詮ずる所内的分裂又は自己肯定即ち利己主義の直接の結果であること、前述の通りである。隨つてこの自己肯定即ち利己主義は物質界なる分離的存在の奥深く、外的分裂又は複多の中に現はれたる主觀の物質的存在以外に伏在して居る。他語以て云へば、惡の始發的自由的原因は外的必然に束縛されたる、物質的現象として個體ではない。

凡ての物質的實體が惡によつて生ずることは、普通經驗の示す所である。利己主

義なる惡意志は各個體が其の物質的存在を初むる時、まだ其の理性又は自我性か働かざる時、既に判然と現はれるものである。されば此の根本的惡は個體にとつて必然的與件の不可遁的のものであつて、決して自身の自由なる產物ではない。素より絶對意志は物質的實體に屬することが出来ない、なぜなら物質的實體は元來他に依存するもので、直接に自己から即ち自發的に活動するものではないからである。

斯く考へて來ると、惡は物質に基因するものでなく、どうしても超物質的根元トランスツァンツェンツェンを有つて居らねばならぬ。されば個體は之れを自然的現象として見れば惡の創始的原因ではないが、その絶對にして久遠なる本質——此の本質に個體の原始的意志實直接に屬して居る——から見れば其の原因であると云へる。若し「悉く惡に伏し」たる此の萬有界、呪咀と追放の地として荆棗を生ずる此の世界は、罪と墮落の必然の結果であるとするれば、その罪と墮落の根元は此處にあらざして彼處に、生命の樹のみならず亦善惡を識別する樹の生えたる神の園にあるは明白である。一言すれば、

惡の原始的起原は久遠なる自然以前の世界にあるのである。

自然以前の存在は、全一即ち一切を統一する神と、その統一されたる「一切」とに區別されるのであるが、此の「一切」は神の中に於ては實在して居るけれども、其れ自身に於ては存在の可能、第一物質或は非有（*μηδεν*）たるに過ぎない。然るに神は久遠絶對の自己限定である——なぜなら一切の充實即全一的實體たる神は自己以外に何物の存在をも許さない、随つて自己を自身に於て限定せねばならぬからである——夫れ故に自存者たる神は自己の中に無限に存在の可能又は力を有つて居る（此の可能又は力なしには何物も現實に存することが出来ない）。けれども神は亦全一的自存者であるから此の存在の可能を永久に實現する、即ち恒に無限の存在を無限の内容を以て充實する、之れを以て無限に存在せんとするの慾望を久遠に充たして居る。併しながら統一されて初めて全一的神の内容となつて居る、其の個々の本質から見れば、上述の如く神の方から見るのと全く異なるのである。即ち此等本質

中の各本質——「各」は取りも直さず「一切の中の一」である——はまだ直接其れ自身に於て「全」でない。それであるから「各」にとつては「他」は可能である。換言すれば「全」即ち「各」の中に存在の絶對的充實を現はすことは、「各」にとつて無限の要求又は進動である、終ひに癒ゆべからざる存在の渴である、生の光を求むる永久の暗である。其の「各」は「此」である、そして「此」でありながら又「彼」となり且つ「全」にならうとする。併しながら「此」にとつては「全」は現實に存して居らぬが故に、「此」は「全」に向つて（全たらんとして）進動する。その進動は絶對に不定不可測、何等の限界なきものである。斯くの如く此の無限（*το άπειρον*）は、神の中に可能として存するのみで、決して（永劫満足されない要求として）現實とならないものであるが、それが個々の實體の爲めには、其の存在の元行となり所謂被造物の中心、根柢となるのである。

個々の實體は神的統一の中に包容されて居るから、其れ自身獨立に存在して居な

い。即ち神的統一以外に自己を意識して居ない、自己に集中して居ない。夫れ故に無限 (τὸ ἀπέλπου) 即ち自然の中心は、個々の實體の爲めには未現のもの、可能的のものである。但し此の可能は神に於けるそれとは意味を異にして居る。神に於ては永久に *Potentia post actum* であるが、個々の實體に於ては唯 *Potentia ante actum* たるに過ぎなす。

凡ての實體は神との原始的統一に於て一の神的世界を形成して居る。而して此の神的世界は存在の三方法——本體的、智的(觀念的)、感覺的(現實的)——の孰れが優勝なるか、又神の活動(意志、想念、感覺)の孰れが特に存在を限定するかに依つて、三分界となる。

神的世界の第一分界は存在の最深なる内的精神的本元たる、意志の優勝して居るが特性である。此の分界に於ては、凡ての實體が神と單純に合一して居る、即ち純粹直接なる愛によつて合一して居る。此の分界の實體は神的本原によつて本質的に

限定される、即ち「父の懷に」在る。此の第一分界に屬する限り、凡ての實體は純粹の心霊である。その純粹心霊の存在は凡て其の意志を以て直接に限定される、なぜなら其の意志は神の全一的意志と同一であるからである。此の如く、此の分界に於ける存在の主調は絶對的愛である。愛に於ては一切が一如である。

第二分界に於ける神的存在は、觀念的に統一された雜多である。此處には想念即ち神の智によつて限定される智力が主となつて居る、夫れ故に此の分界の實體は智と名づけられる。此の分界の實體は神の中に又神の爲めに存するのみならず、想念即ち直觀上實體相互の爲めにも存在して居る。隨て此處には既に、觀念上ではあるが、凡ての本質(觀念)が相互に一定の關係 (*Zufio, noyos*) をなして居る。されば此の分界は主として、神性の理性的充實を觀念的に表示する、神の道(ロゴス)の世界である。此の分界の「智」的各實體は、觀念的世界に於て一定の地位を有する一定の觀念である。

神的世界の以上の（心靈的及び智的）二分界に於ける實體は皆直接に神的本原によつて限定されるのである。然るに神的世界が現實となる所以は、惟一と一切、即ち神的本原と之れに包容さるゝ雑多なる實體とが相互活動をなすことになるから、以上の二分界のみにては、神的世界はまだ現實になることが出来ない。なぜなら、此の二分界には本統の相互活動がないからである。蓋し、純靈純智としての實體は神に直接に統一されて居るから、その存在が分裂して居ない、即ち自己集中の存在でない。随つて實體自身から內的に神的本原に反動することが出来ない。實際第一分界に於ける純粹心靈としての實體は、神の意志又は愛によつて直接に統一されて居るので、其れ自身にては唯可能的存在たるに過ぎない。又第二分界に於ける雑多なる實體は、神の「ロゴス」によつて分裂せられ、各自一定の客觀的型像（表示）となつて相互に一定の關係をなして居るから、幾分か各自特異性を有つて居るとは云ふものゝ、此の特異性は純然たる觀念上の事である。なぜなら、此の分界の凡て

の存在は智的直觀或は純粹想念によつて限定されるからである。然るに此のやうに要素か觀念的に特異して居るだけでは惟一なる神的本原によつて尙不充分である。即ち雑多なる實體が各自の特異を現實に有つことが、神的本原にとつて必要であるさうでない、神の統一即ち愛の力が實現せんとして、實現する物がない譯である。夫れ故に神の實體は觀念的本質を永久に直觀する（本質を直觀し又本質に直觀される）のみでは満足することが出来ない。神は自己の對象、自己の觀念として本質を領有し、又自己が本質の觀念となるのみでは満足しない。神は排他的のものでないから、寧ろ本質の現實的生活を欲求するのである。即ち神は神的存在の第一分界を限定して居る實體的統一から自己の意志を引き出し、此の意志を第二分界に於て直觀されて居る雑多なる觀念的對象に向けて、其の對象の各個に止まり、自己の意志作用を以てこの各個の對象と結合し、かくて其の各個の獨立的存在を肯定し、押印する。こゝに初めて雑多なる觀念は現實的存在となつて神の本原に反動することが

出来る。神的存在の第三分界は畢竟此の現實なる反動によつて成立して居るのである。かくの如く觀念的對象（或は神の智慧の像）と結合して、そして此の對象に現實的存在を與ふる、神の意志作用は、則ち神の創造作用である。以下論ずる所は自然此の創造作用の説明となる譯である。神の活動の對象たる觀念的實體（即ち智）は其れ自身に離しては實體的存在即ち絶對的獨立のものでない（であるとするれば自存者の統一性に矛盾する）けれども、併しながら其實體は各個其れ々に或る觀念上の特異を表現して居る、即ち此れをして此れたらしめて、此れと他の一切とを區別する性質上の特點を有つて居る。故に各個の觀念的實體は常に絶對的獨立の價値を有つて居る譯である。唯その獨立は存在上でなく本質即ち觀念上の獨立である（*non quoad, sed quoad essentiam*）。即ち各個の實體と他の一切の實體との思想上若くは直觀上の關係（即ち其の現存的存在に束縛されざる概念——「ロゴス」を一定せしむる內的性質に於て獨立して居るのみである。併しながら神は內的統一又は至善であ

るから、一切の他を肯定する、即ち神は自己の意志——各實體からすれば存在の無限の可能（*το ουδενον*）——を、惟一として自己の中に包藏せず、全一としての自己の爲に實現し又は客觀化して、一切の他に向ける。さうすると其の一切の他即ち各個の神的觀念又は各個の客觀的型像（此れに神の意志が結合して居る）は其の固有の特異性に從つて、此の神の意志を千差萬別に受け夫れ々々の特性に應じて必然神の意志の働きを變化し、そして神の意志作用に自己特有の性質を付與する、譬へて云へば神の意志作用を自己特有の模型に入れて鑄造する。蓋し現實的意志の性質は意欲する者のみでなく、亦其の對象によつて定まるものであることは別に論ずるに及ばない。そこで各個の客觀的型像（即ち觀念）は自己の特異性に從つて、各自の向きによつて、神の無限の意志を受け入れ、そして之れを獲得する、即ち神の意志を自己のものとする。かくて此の意志は唯神のみの意志ではなくなる。再言すれば各個の客觀的型像は一定の型（觀念）によつて神の意志を受け入れ又此の意志も之

れによつて一定の特性を付せられるので、結局此の意志は神的實體の活動でもあり、又同時に各個の客觀的型像の所有でもある。抑も神は久遠に一切を欲求し一切を愛し、且つ久遠に一切を自己の中に及び自己の爲めに有つて居るから、かの無限の存在力 (το δυνάμει) は常に神の中に包藏せられて居るのであるが、此の「無限の存在の可能」は各個の實體の中に全體として實現することが出来ない、なぜなら各個の實體は一切ではなくして、唯一切中の一、即ち特異なる或る者に過ぎないからである。別言すれば、各個の實體が神との直接の統一を失ひたる爲め、常に他の一切と分れず随つて向ふ所限界のなかつた神の意志作用は、この各個の實體によつて、制限されるに至つたのである。さりながら此の如くにして初めて、分裂孤立した各個の實體は神の意志を自己の方から色々に限定して、その惟一の神の意志に反動することが出来るやうになつたのである。即ち個々の觀念は神の意志作用と結合して、此の意志作用に自己の特性を付與し、之れを神の意志の絶対直接なる統一から分離す

る。かやうに分離したる意志作用から現實の活ける力を得て、こゝに觀念は實在することが出来、又個體即ち獨立的主觀として自己の方から活動するに至るのである。さうなると各實體は既に神の直觀に於てのみ其の生命を有する觀念的實體たるに止まらず、更に自己特有の現實を有し且つ自己の方から神的本原に向つて活動する活ける實體である。此のやうな實體を名づけて魂と云ふのである。斯くの如く神的直觀の久遠の對象は神の特異的意志（分明には其の對象固有の特異性の爲に分裂したる神の意志）のなるに及んで「活ける魂」となる。他語を以て云へば、本體的に惟一の神、父の懷に包容され、神の「ロゴス」の光によつて觀念的に直觀されたる實體は、生命を施す聖靈の力によつて、自己の現實なる存在と活動力とを得たのである。

第一分界に於て本體的に恒存し、第二分界に於て觀念的に發現する神の統一は、第三分界に於て初めて實現する。此の凡ての分界に於て孰れも二面の區別がある。

神の直接發現たる、統一の能動的本元、即ち「ロゴス」と、此の本元の統一作用によつて統一せられ、且つ此の本元を自己の中に感受し、實現する所の「多」又「全」とがそれである。然るに第一分界に於て、此の「全」は其れ自身にては唯可能的にのみ存し、第二分界に於ても、唯觀念的にのみ存し、第三分界に於て初めて實現に自己の存在をなすのである。即ち此の分界に於て初めて、神の「ロゴス」によつて行はれたる統一が、自己の方から神的本原に向つて活動することの出来る、現實の獨立の實體となつたのである。此の最後の分界に於てのみ、神の活動の對象は現實の主觀となり、其の活動は反動を受けて相互活動となる。さて此の第二次的又は派生的被造的統一は神の「ロゴス」の原始的統一に對立するもので、これは既に前章に述べた如く、世界魂即ち凡て個々の活ける實體——名づけて魂と云ふ——を自己の中に包含し且つ結合する觀念的人類（叡智）である。此の始發の人類即ち世界魂は神的本原の實現、神の肖と像であるから、惟一にして同時に一切である。世界魂

は其の生活の現實的内容たる、活ける實體の雜多と、其の生活の本元又は規範たる神の絶對的統一との間に中介的地位を占めて居るのである。一切の造物の活ける中心又は精魂であると共に神の現實的形式である——造物の本有の主觀にして同時に神の活動の本有の客觀である。此のやうに全一的人類即ち世界魂は一方に神の統一に與かりながら、他の一方に雜多なる活ける魂を包含するか故に、二重性の實體である。即ち世界魂は自己の中に神的本原をも造物的存在をも含有して居るから、特にその孰れかにて限定されると云ふことはない、隨つて自己である。神的本原は造物的自然から之れを解放し、造物的自然は又之れを神に對して自己ならしめる。世界魂は凡ての活ける實體（魂）、隨つて凡ての觀念を包含して居るから、特に其の中の一 念若くは一實體に結合することがない、即ち凡ての實體に對して自由である。然るに他の一方からすれば、此は凡て此等實體の直接中心又は現實的統一であるから、此等實體の特異性を受けて神的本原から獨立し、自由なる主觀として神的本原

に反動するに至る。世界魂は神の「ロゴス」を感受し、且つ之れによつて限定される點に於て、人類である——基督の神的人性——基督の體即ち叡智ソフィヤである。世界魂は惟一の神的本原を感受し、之れによつて雜多なる凡ての實體を統一し、そして神的本原をして完全に一切の中に實現せしめる。神は又世界魂を通じて一切の造物の中に活動力、又は聖靈として發現する。換言すれば、世界魂は神の「ロゴス」に限定せられつゝ、聖靈が一切の中に實現するの媒となる。蓋し「ロゴス」の光によつて觀念的型像となつて發現する所のものは、聖靈によつて現實的活動として實現される所のものである。さうして見ると、世界魂はその感受したる神的本原に自から服従する限り、即ち此の神的本原を自己の生活意志の唯一の對象、自己の存在の絶對の目的又は中心とする限り、世界の一切の要素を包攝する力を有つて居ることは明かである。蓋し世界魂自から神の全性に貫かれて居る限り、此の統一性を一切の造物の中に施し、その賦與せられたる神性の力を以て雜多なる實體を統一し、且つ

之れを自己に服従せしむる力がある。即ち世界魂は神に支配される間一切を支配する。なぜなら、一切は神に於て統一されて居るからである。また世界魂は自己を全一の中に肯定して、其れにて特異性を有する一切に束縛せられず、却つて一切を領有し支配することになる、即ち積極的の意味に於て自由である。併しながら世界魂が神的本原を感受し、且つ之れに限定されるのは、外的必然によるのではなく、自己の活動（反動）によるのである。蓋し、前に云へるが如く、世界魂は其の地位上獨立的活動の意志を自身に有つて居る。即ち內的進動を自己から始むることの出来る地位にある。別言すれば世界魂は自から自己の生活的進動の對象を撰擇することが出来るのである。

併しながら世界魂の對象は何であらうか、世界は神的本原の外に何を目的として進動し得べきか。彼れは一切を支配し、無限の可能的存在（*in itself*）は彼れに於て満足されて居るに非ずや。然り然れども、此の満足は絶對的でない、即ち完全で

ない。世界魂は自己の存在の内容（觀念）たる「全」を領有しては居るが、これは自己の力によるのでなく、世界魂以前に存して世界魂を限定し又世界魂其者が豫想する所の神的本原の力によるのである。世界魂は内的に神の「ロゴス」の活動を受けて居ればこそ、その力によつて一切を支配して居るのである。夫れ故に世界魂は既に一切を支配して居るに拘らず、之れを現に支配して居るよりも、別に支配しやうと欲求することが出来る。即ち神の如く自己の力によつて支配しやうと欲求することが出来る。其の所有して居る存在の充實を更に絶對的獨立に支配しやうと要求することが出来る。是れに由つて世界魂は其の生活の相對的中心を神的生活の絶對的中心から引き離し、神の外に自己を肯定することが出来る。けれども、之れが爲めに世界魂は必然一切の中心たる自己の地位を失ひ、一切の造物に對する自己の自由と權力とを失ひ、神的存在の全一的中心から造物の雜多なる周圍に墮落するに至る。なせら、世界魂が一切の造物を支配する權力を有するのは、自己の力によるのでな

く、造物と神との間に介在する媒介者たるが爲めであるのに、其の本源たる神から離れて自己を肯定しやうとするからである。かく世界魂が自己の意志を自己に止め、自己を自己に集中すれば、自然自己を一切から引き離すことにあり、自からも一切の中の一となるに至る。世界魂が一切を統一しないやうになると、一切はその總體の結合を失ひ、世界の統一に破れて複多の要素は個々分立し、宇宙的有機體は變じて微分子の器機的集合となる。蓋し、宇宙的有機體の個々の要素は其れ自身に於ては孤立的のもので（各個の要素は「或る者」であつて「全」でない、「此」であつて「彼」でない）、直接には相互に結合して居ない、唯一切を自己の中に含有し包容し、要素全體の中心となつて居る世界魂を通じて初めて結合して居るものである。故に世界魂の孤立する時、即ち世界魂が自己の意志によつて活動し、その結果として一切から分離する時、宇宙的有機體の個々の要素は共通の結合を失ひ、己が己に分立して分裂せる利己的存在をなすの餘儀なきに至る。此の存在の根源は惡にして

その結果は苦痛である。斯くの如く萬物は自然的生命の惟一にして自由なる本元、世界魂の意志に因り、自から欲せずして不安と死朽に隷従することとなつたのである。

第十章 宇宙魂と世界過程

神的統一から離れて墮落した自然界は分裂した要素の渾沌界となり、離散して彼此相交渉せず彼此相透入せざる雑多の要素は現實の空間を形成する。抑も現實の空間は唯廣袤の形式のみのものではない。有ゆる他の爲めの存在、即ち有らゆる表象も此の形式を有つて居る。心理的内界の内容も、吾人か之れを具體的に表象する時は、皆此の意味（形式的）に於て廣袤のもの、空間的のものとなるのである。例之ば夢の中に自己を表象する時、吾人は必ず一定の空間に於て之れを見る、其他夢中に現はるゝ凡ての事々物々は一として空間の形式に於て表現されないものがない。併しながら此の意味の空間は觀念的に存するに過ぎないので、吾人の動作に對して常に不可避的の限界を措くものではない。然るに現實の空間又は外界は萬物の離散及び其の相互の排除若くは絶縁から必然に生ずるものである。實體と實體と相

容れず相拒み相絶縁するから、各實體の爲めに他の一切の實體が常に其の動作を制限する強迫限界となる。個々の實體、個々の要素は互に他を排し他を弾劾するの狀態にあり、且つ他の此のやうな外的作用に反抗して或る一定の地位を保ち、此の地位を他に譲らずして固守せんことを努め、そして不可透入力を現はす。かやうに要素と要素との器械的交渉に由つて生ずる、外的運動又は外的衝突の複雑なる系體が則ち物質界なのである。併しながら此の物質界は絶対に同性の要素から成る世界ではない。既に云へるが如く、各個の現實なる要素、各個の實體（アトム）は夫れ夫れの特有なる本質（觀念）を有つて居るのである。又此等凡ての要素は神的世界に於て彼此相補ひつゝ完備にして調和せる有機體を組成して居るが、自然界に於ては此の有機體が現實に崩壊し、唯可能又は進動として觀念的に其の統一を保留して居る。而して此の進動、即ち觀念的「全一」の漸次に實現することが、世界過程の意義又は目的である。神的秩序の下に絶對的有機體が久遠に在るやうに、自然法の下

に萬物は時間を経て漸次に其の様な有機體となるのである。空間が萬有界に於ける外的統一の形式であり、又實體の器械的交渉の條件であるやうに、時間は物の内的統一の形式にして、又其の有機體的結合を復興する爲めの條件である。そして此の有機的結合は自然界に於ては與へられたるものでないから、どうしても漸次之れに到達しなくてはならぬ。乃ち世界の過程ある所以である。

此の漸次に成らんとする有機體の核心、即ち世界魂は心的本原と結合するの故を以て受領せる全一的機制力を、世界過程の當初に於て現實に失つたのである。かく世界から離れて孤立したる世界魂はつまり如何なるものと云ふに、これは唯「全一」への不定の進動、又は「全一」の不定なる所動的可能である。不定の進動であるから、まだ何等一定の内容のないものである。此のやうな世界魂又は自然（拉典語 *natura* は生まれんとするの義であるから世界魂の別名として最も適當である）は其れ自身で其の進動する目的たる「全一」に到達することは出来ない。即ち其れ自身

から全一を生み出すことは出来ない。分裂し敵視する諸要素を調和し統一するには各要素に夫れ／＼特有の目的を限定するが必要である、各要素をして他の一切に對して一定の積極的關係をなさしむるが必要である。別言すれば、單に一切を合一するのでなくして、一定の積極形式に於て合一するが必要である。此の一定の形式——「全一」又は宇宙的有機體の形式は神の中に久遠の觀念として含蓄されて居る。然るにその絶對的有機體は此世界の爲めには將來到達すべき目的としての觀念であつて、統一を失つた要素の集合たる此の世界、即ち原始的事實たる此の渾沌界に於て漸次に實現するのである。而して此の實現に進動すること、即ち神を世界に化身せしめやうとして進動すること——一切に共通し隨つて各個の物を超越したる萬物一致の進動——は一切萬物の内的生命であり又活動の原理であつて、此の進動が即ち世界魂である。けれども前に云へるが如く、世界魂自からは一定の積極形式を有たざるが爲めに、其れ自身で實現することが出來ず、唯實現せんとして進動するの

みであるとするれば、この進動を成就せしむる爲には其の形式を他に求めねばならぬ、即ち此の形式を久遠に自己の中に含有する神的本原に於て求めねばならぬ。かくて神的本原は世界過程の能動的限定的原理となる。

神的本原は其れ自身に於ては久遠の全一體であつて、絶對の安靜と不變不易とを保つて居る。けれどもその懷から脱出した雜多なる有限的存在に對しては統一の活動力となつて發する。分裂状態をなせる雜多なる存在はその神的統一に反抗して之れを否定する。然るに神は本來全一の本原であるから、此の分裂的存在の否定的動作は唯その積極的反動を惹起し、益々其の統一力を發露せしむるのみである。そして此の統一力は初めに要素の崩壞分裂を制限すべき外的法則の形式を探り、それから漸次に實現して絶對的有機體即ち内的「全一」の形式となり、新に積極的に此等諸要素を統一するに至るのである。

斯くの如くに神的本原は世界過程上、分裂した要素の渾沌界に實現し又は化身せ

んとして進動する、絶對的觀念の活動力となつて居る。さうして見ると、神的本原もやはり世界魂が進動する目的——神的觀念の物化又は萬物の神化 (Theosis) ——と同一の目的に向つて活動するのである。併しながら世界魂は本來所動的の力であつて單に進動たるに過ぎぬものであるから、自から何に向つて進動するかを知らぬ即ち「全一」の觀念を有つて居らぬ。之れに反して積極的原理たり活動力たり發生力たる「ロゴス」は、自身に此の「全一」の觀念を有し、之れを世界魂に與へる。

此れが兩者の異なる點である。神的本原も世界魂も世界過程に於て等しく進動である。唯併しながら神的本原の進動は前以て自己の中に有し、知り支配する所の「全一」の觀念又は絶對的有機體の觀念を、他に實現し化身せんとするの進動であるに反して、世界魂の進動は未だ自己の中に有せざるものを他から受け、その受けたるものを自己の有する又は自己が連結せる物質界、即ち分裂した要素の渾沌界に化身せしめんとするの進動である。けれども進動の目的は兩者同じく神的觀念の化身にあ

るから、そして又此の目的は神的本原と世界魂との共同作用によつて初めて實現されるのであるから(なぜなら、神的本原は自己と絶縁し自己に反對せる物質の分裂的要素中に直接に自己の觀念を實現する途を有せず、又世界魂は自己にの一定の統一形式を有せざる爲め、直接に此等要素を統一する力を缺いて居るからである)、要するに觀念を化身せんとする神的本原の進動は之れを化身せしむる爲めの材料(體)を支配する世界魂と結合せんとするの進動に他ならず、又物質的要素の中に統一を實現せんとする世界魂の進動は此の統一を施す爲めの絶對的形式を含有する神的本原への進動に歸着する譯である。

斯くの如く、宇宙の運動の目的、即ち世界に神的觀念を化身せしむることは、神的本原と世界魂との結合に職因する。而も前者は活動的、限定的、發生的、産出的原動力となり、後者は觀念的本原を受領して之れに物體又は形體を供與し、觀念を十分に發達若くは發現せしむるの所動的要素となるのである。然るに此處に至

つて、何故に此の神的本原と世界魂との結合及びその結果として神的觀念の化身たる宇宙的有機體を發生することが、神的創造作用によつて一度に行はれざるかと云ふ疑問が起る。何故に此の世界の生活にはこの勞力と努力とを要するか。何故に萬有は發生即ち出生の苦を嘗めねばならぬか。何故に萬有は觀念に相當せる形式を得るに先ち、即ち完全なる久遠の有機體を發生するに先ちて、醜にして奇なる出生、生を滅ぼすの出産を要するか。何故に幾度か早産流産を経ねばならぬか。何故に神は萬有を遅々として其の目的を達せざるに放任するか。何故に神的觀念は一舉にして世界に行はれず、漸次に複雑なる過程を経て實現するか。此等の疑問に對する答は、自由の一語を以て盡さる。自由なしには神も萬有も思想されぬ程に、自由は重要な意義を有つて居るのである。世界魂の自由作用によつて、世界は神を離れて墮落し、そして其の要素は崩壊して彼此相敵視する雜多となつた。されば此の雜多は自由作用の繼續によつて神と和合し、絶對的有機體の形式に甦生せねばならぬので

ある。若し萬物（自然又は世界魂に於ける）は神と結合せねばならぬとすれば——其れが凡ての存在の目的である——そして此の結合をして現實の結合たらしむるには、どうしても二重作用でなければならぬ、即ち神ばかりの作用でなく、又萬有の作用でなければならぬ。神の事業であると同時に萬有自身の事業でなければならぬ。けれども「全一」は久遠に神の有するものであつて、萬有の直接作用によつて行はるべき事業ではない。神から離れた萬有の現實的存在は、觀念的「全一」にあらずして物質的分離である。「全一」は初め全く不定にして空虚なるたゞの進動として萬有に現はれて居るに過ぎない。渾沌界に於ける一切は初めは統一されて居ないもので、唯その進動に因つて漸次に統一に移り行くのである。如何となれば、最初世界魂は全然「全一」を知らず、無意識に盲目的の力として之れに進動し、何か知らぬ自己の他として之れに進動するのみである。此の「他」の内容は世界魂にとつて全く無關係なもの、不知なものである。されば此の内容即ち「全一」が一度に完全に

世界魂に通ぜられ又は傳へらるゝとも、それは世界魂にとつて唯宿命的強制的な
外的事實に過ぎぬものである。その「全一」を自己の自由なる觀念とするには、
世界魂自から之れを自己のものとして領有しなくてはならぬ、即ち自己の不定及び
空虚から益々完全なる「全一」の形式に移り行かねばならぬ。これが世界過程の一
般の基礎である。

神的本原と世界魂との結合の外現、即ち神的觀念の外的發現は、萬有界に於て三
階段をなして居る。その最も單純にして遍く發現して居るものは引力の法則であ
る。萬物は皆此の法則に従ひ無意識的盲目的に相牽引する。此の單純なる法則は更
に複雑なる結合法に移りて、物體の化合、合法となる。此の化學的法則に於ては、空間
的關係（距離）によつて分立して居る凡ての物が同一様なる引力によつて結合して
居るのみでなく、更に進んで一定の物が一定の關係に於て結合して居る。化學的親
和力は更に一層複雑なる結合法に移る。これ則ち動植物の有機、々、關及びその生活で

ある。こゝに萬物統一の本元即ち世界魂は、尙未だ多面的にして且つ不完全ながら
も、一定の形をなして明瞭に實現し、物質的要素を結合して自身の中に自己の生活
の形式と法則とを有する或る堅牢なる完全體を形成して居る。そして今の處此の世
界過程は人間なる完全有機體の創造によつて完結して居る。此の過程の進歩的行路
は下のやうに説明されるのである。即ち世界魂は素とより一切統一の無内容なるた
ゞの進動であるから、最初最も普通にして且つ不定なる形式（引力法）に於て此の
統一を現はす。此れはまだ空虚たる形式ではあるが、併しその形式たるや既に現實
となつたものである、隨つてこゝに世界魂は既に幾分か實現したのである。けれど
も世界魂は絶對的統一の可能であるから、此の統一形式を以て掩ひ盡くされるもの
でない。故に引力となつた世界魂はもはや純粹の可能としてゝはなく、既に幾分實
現したる可能として進動する。即ちもはや概然の統一に進動するのではなく、世界
魂の未だ知らざる新たな統一——現に其の有する統一（引力）よりも更によく滿

足を興ふる統一に進動する。世界過程の能動的本元（神的ロゴス）は又此の幾分實現したる（純粹の可能的でない）世界魂——引力による現實の統一——を得て、前よりは更に明確に世界魂と結合し、それによつて世界の要素間の更に複雑にして深遠なる結合を生じ、既に實現せる單純なる舊結合をして此の複雑なる新結合の土臺又は材料たらしめる。かくて世界魂は世界過程の此の階段に於て、より完全なる統一形式によつて、より完全に實現する。けれども此の新形式もまだ絶對的統一を表示するに足りないから、更に於新たなる進動が起る。そしてその前に到達した統一形式をして今於新たに起つた進動が實現する爲めの資料的基礎たらしめる。かくの如くにして段々に進昇して行くのである。かやうに繼續する世界過程の階梯は無數に區分するを得るのであるが、茲にはその三大時期を示すに止む。第一期は混沌たる物質が引力の作用により相牽引して天文上の物體を形成する時代、即ち星雲時代である。第二期は此の宇宙の物體が更に複雑なる統一力（或は世界統一の形式）、即ち

熱、光、電氣、磁氣、親和力等發生の爲めの基礎となり、それと同時に太陽系の如き複雑にして調和せる天體系統に分化する時代である。第三期は既に分化せる系統中の一體（例之は此の地球）が重量のある、凝固せる、不可透入の物質と、重量なき、永久に運動する、凡てに透入する「エーテル」との對立を撤去して、統一形式と物質的要素との具體的融合なる、有機的、生活を發生する爲めの資料的基礎となる時代である。

此の凡ての宇宙的過程に於て神的本原は益々密接に世界魂と結合し、益々多く元行的物質を靈化し、遂に人體のやうな形式に物質を入れる。かやうにしれ萬有の中に神的觀念を容るべき外器が創造される時、内的全一の本元たる此の神的觀念の新なる過程が始まる。これ則ち意識又は自由行為の形式である。

世界魂は最初「全一」の純粹形式たる人間意識に於て神の「ロゴス」と内的に結合する。人間は現實には萬有に於ける庶物の一に過ぎぬものであるが、その意識に於

ては、理性即ち萬物の内的關係又は意味 (Boros) を解する能力を有つて居る點に於て、「全」の觀念を表現して居る。此の意味に於て人間は第二の「全一」である。神の肖と像である。人間に於て萬有は自己發育の方面を改め、(意識に於て) 絶對的存在界に移る。人間はその意識の中に久遠の神的觀念を保持しながら、それと同時にその事實的起原及び存在に由つて外界の萬有と不離の關係を有つが故に、自然に神と物質界との間に立てる仲介者となり、全一なる神的本原を元行的雜多の中に入るゝの誘導體——宇宙の構造者又は設立者となる。此の職能は久遠の人類たる世界魂に初めから屬して居るのであるが、併しながら世界過程の中に生じたる自然的人間に於て、初めて萬有界に實現し得るに至つたのである。蓋し世界過程によつて生じた人間以外の況ての實體は現實には唯自然的物質的原理を有つて居るのみであるから、「ロゴス」の作用となつて現はれた神的觀念は其れ等實體にとつて唯外的法則、外的形式たるに過ぎない。本來内的根柢たる神的觀念を外的法則と受ける所から、

庶物は自然的必然によつて之れに服従するのみで、之れを自己のものとは意識しない。かやうに自然界には個々の無限的存在と普遍的本質とを結ぶべき内的調和がない。「全」は「此」にとつて外的法則に過ぎない。然るに萬物中唯獨り人間のみは事實上自己を「此」れと認めながら、而も觀念上自己を「全」と意識して居る。かくの如く人間は一元的のものでなく、第一、自己と萬有界とを結合する物質的存在の元行と、第二、自己と神とを結合する觀念的全一の意識と、第三、以上二元の外に此の二面の孰れにも自己を限定し、彼此孰れの方面にも自己を限局し、彼此孰れの分界にも自己を肯定し得る自由の「自我」との三元から成つて居るものである。即ち人間は其の觀念的意識に於て神の像を有つて居るやうに、觀念にも事實にも束縛されない絶對自由——人間的自我の形式的不定——によつて神の肖を表現して居るのである。随つて人間は神と同様な生命の内的本質——全一——を有つて居る上に更に進んで此の本質を神の如くに領有せんと蜀望するの自由、即ち獨力を以て自身

神とならうとするの望を起し得るの自由を有つて居る。最初人間は神から此の本質を受領して居たから直覺的に此の本質に限定され、その智は内的に神の「ロゴス」と符合した。然るに人間（又は人間に於ける世界魂）は本性不定（自由）なるが爲にそのやうな所動的統一に満足せず、その神的本質を自己の力によつて支配し又は自己のものにしやうと欲求するに至つた。即ち之れを神から受領せず、自己の力によつて支配せんが爲に、人間は神から離れて神の外に自己を肯定し、最初世界の存在に於て神から離れたやうに、自己の意識に於て神から離れて墮落したのである。

全一なる神的本元に反抗して、之れを自己の意識から除外した人間は、其れが爲めに物質的本元の旗下に降伏するに至つた。蓋し、人間が物質的本元に束縛されな
いのは、それと神的本元と均衡を保つからの故である。即ち人間は神的觀念の力によつて初めて自然的事實の權力に束縛されず、自己の自由を保ち得たのである。その神的觀念を自己の中から排した爲めに、人間は萬有界の中心たる地位を轉じて、

自からも雑多なる自然物中の一となり、「一切」の中心たる資格を失つて一の「此」となつた。人間は前には世界創造の靈的中心として自然の一切を包容し、自然と生命を一にして自然と共に活き、之れを愛し、之れを了解し、之れを支配したが、今は自己の中に自己を肯定し、自己の靈を閉鎖して一切から遠かり、絶縁せる寧ろ敵對せる世界に自己を措くに至つた。之れが爲めに世界は既に人間の解する語を以て語らず、又人間自から相互の言語を聞いて解せざるに至つた。前には人間意識の中に實在全體を貫通せる有機的結合が直接に表現し、又その意識の内容は悉く此の結合（全一の觀念）によつて限定されたが、今は此の結合を自己（意識）の中に失ひたる爲め、自己内界の構成基礎を有せず、意識の世界は變じて統一なき元行となつた。宇宙の發生原理は初め萬有の中に行はれ、漸々向上して遂に人の意識に於ける内的統一に到達したが、今又その統一を失ふに至つた。之れが爲めに意識は内容なき單なる形式と化した。かくて意識の内容となるべきものは意識にとつて外的のもの、

意識が他に求めて自己のものとせねばならぬものとなつた。かやうに意識が絶対的内容を（必然に漸次に）自己のものとしやうとする内的運動は又新たなる過程である。そして其の新過程の主観は自然的秩序に服従する現實的人類の形式を採つた世界魂である。斯くの如く惡の本元、即ち萬物を崩壊して原始の渾沌たる元行たらしむる排他的自己肯定は、今又形を改め個人の意識的自由行爲となつて現出した。随つて新たに起つた過程は内的倫理的に此の惡の本元を征服するを以てその目的とする。

世界魂は人間に於て神的本原と内的結合をなすに到り、外界なる自然的存在を超越し、自由精神を有する人間の觀念に於て萬有を統一するに至つたが、その又自由精神の作用によつて絶対的實體との内的結合を失ひ、自然的人類として物質的本元の權力に降伏し、腐朽の爲に勞するに至つた。唯漸く意識の絶対形式によつて、新たに神と内的結合をなすの可能を保存するのみである。世界魂は一般世界過程、即

ち世界開闢上の過程に於て、初め一定の形式もなく又現實の内容もなき（なぜなら一切の現實は初め渾沌たる元行に過ぎぬから）純然たる統一の可能であつたやうに人類歴史的過程の初めに於ける人間意識、即ち意識の形式を採つた世界魂も觀念的「全」の純然たる可能に過ぎないもので、一切の現實は時間空間及び機械的因果律の外的秩序内に存して、内的統一又は結合のない、尨雜たる自然現象である。人の意識は神靈に於ける一切の内的統一を失つて、もはや之れを獲得するの力なく、唯神の「ロゴス」が世界過程の資料たり土臺たる世界魂の上に働くが爲めに生ずる外的統一を知るに過ぎぬものとなつた。夫れ故に人類の意識は世界過程によつて物質界に生じた一定の統一形式を自己の中に再現しやうとする。そこで此の一定の統一形式を生ずる力（世界魂又は所謂造物主）は意識の中に示現して之れを限定し、之れに内容を與へ、外界ばかりでなく亦意識其者の主宰となる。即ち眞實の神々として意識の中に漸々に示現する。かくの如く此の新過程は神統的過程である。是れは

勿論此等主宰的本元が此の過程によつて創造されると云ふ意味ではない、即ち人類が諸神を案出すると云ふ意味ではない。此等本元は人間現出の前に既に世界の原力として存するものであることを吾人は知つて居る。けれどもその場合此等本元は神とは云へない（なぜなら崇拜者のない神はないから）。唯人が惟一の神的中心から離れて、此等本元に主宰されるに至つて、人間意識の爲めに神となるのである。

神統的過程の出發點及びその原動力は世界開闢的過程のと同じである（その異なる點は唯意識の形式に在るのみ）から、此の二過程の間には自然に本質的類似がある。さればこそ、神統的過程に關する不充分な而も不正當に整理された材料（即ち古代神話史）によつてさへ、神話的發達と世界開闢的過程との間に自からなる類似を發見することが出来る。即ち世界開闢的過程は前に云ふたやうに左の三大時期に區分される。それは混沌たる物質が引力に従つて無數の天文上の物體を形成する星雲時代と、此等物體が複雑にして調和せる諸系統（太陽系は其の一である）に合化

する時代と、太陽系中或る分化せる物體（此の地球の如き）が世界魂の有機的生活を現はすべき、一層複雑にして且つ特異なる統一形式を生ずる爲めの土臺となる時代である。神統的過程に於ても丁度此のやうな區別を立てることが出来るのである。即ち第一期は世界の統一が星雲的形式を以て原始の人類に意識され、神的本原が天軍を率ゆる火の王と敬畏された時代、即ち拜星教時代である。神界を離れた人間意識にとつては、此時代の主なる神は非常に高く人間と懸隔したもの、随つて人間に縁遠さ、不可解にして恐ろしきものである。此の神は無限に高さ處にあつて、絶対の服従を要求するものである。排他的にして且つ壓制的である。此は絶対孤立の神であつて、有らゆる活動及び創造を憎む神である。さればクロノスは自身の子供を呑み、モロークは人間の子を焼く。マホメット教のアラークは此の天の暴主を幾分軟化したものである。此のやうな神に囚はれた人間意識は、有らゆる自由運動、種々の生活制度、凡ての文化的進歩を阻碍し排斥せんとする。けれども人心は此の

やうな崇高ではあるが貧弱にして空虚なる統一に、永く満足することは出来ない。天の星の不動不變なる神はやがて去り、續いて永久に變轉する、且つ奮闘し凱旋する、善と光の神——太陽が出現した。宗教に於ても星雲時代の次には必ず太陽系時代が起る。これが第二期である。孰れの古代民を見ても、或る時代に必ず主神として光る太陽の神像を有つて居る。そして此の神は初めに戰闘して偉功を奏し（クリシチ、メルカルト、ヘルクレースの如く）、次に苦しみ、敗北し、死し（オジリス、アツチス、アドニースの如く）終に復活して凱旋する（ミートラ、ベルセイ、アポロン^ルの如く）さて物質界の太陽が光の源であるばかりでなく、又地上の有機的生活の源であるやうに、宗教心も自然に光の神から地上の有機的生活に移る。これが第三期である。この時代の神はシーワ、デイオニースである。こゝには神の本原が自然に於ける生物發達の本原となつて居る。又こゝには統一の觀念（凡ての場合に於ける宗教の内容）が有機的生活に於ける種族的統一の形式を取つて居る。そして此

の種族的統一を保存する自然の生殖作用一種の宗教的意義を有つに至つた。古代の或る時代に於ては必ず太陽崇拜の儀式に次いで、生殖に關する儀式——種族的統一の方法たる生殖作用及び生殖器を神化した儀禮——種族保存の宗教が起つて居る。人の心は初め遠き天體の力に服従して、無限の星界の中に無限の神の發現を見、更に進んで一層活動的なとして人間に近い太陽の光を見て之れを物質界の中心と觀じ、此の中心に於て宇宙の中心的活動原理たる神の姿を看たのであるが、終に生殖崇拜の宗教に於て、自己の物質的本元に立歸へり、種族てふ生物的生命の複雑な統一を以て、世界統一の自然的最高發現と見做したのである。此の宗教に於て、個人の心は人類一般の自然的生命、即ち種族の生命を崇拜し、また之れに服従して居る。けれども此の種族的生命、即ち種族の統一は絶えず繰返へされつゝある出生作用によりて維持されるに過ぎぬものであるから、個人にとつては決して實現されないものである。なぜなら、種族の生命は個人を犠牲にするもので、類屬の生命即

ち個體の死であるからである。此のやうな消極的統一は到底、既に人間に於て内的
積極的統一に到達した世界魂を満足させることは出来なう。

世界開闢的過程が人間てふ意識的實體の發生によつて完結されるやうに、神統的
過程が産み出す結果は、自然の神々の束縛を脱して、宇宙の自然力を藉らずに自か
ら神的本原を感受することの出来る人間の自覺である。自覺によつて自然の神々の
壓迫を脱する人間の此の解脱と、人が神的本元を自己のものとして受け入れ之れを
自己の内に發達せしめて漸次に自己を靈化することは、取りも直さず人類の歴史的
過程である。そして此の歴史的過程に第一の動力を與へたものは古代の三大民族、
印度人、希臘人、及び猶太人である。此等民族の宗教史上の意義は既に本論の第三
章乃至第五章に於て、述べて置いたが、今世界魂及び世界過程の何たるかを知つた
眼から見れば、此の三大民族の宗教史的特色は又新たなる光明を放つて來るのであ
る。

印度に於て、人の心は初めて宇宙の自然から解脱し、自己の惟一性と絶對性を
意識して、宛も自己の自由に酔へるが如く、その心を束縛すべき何物もなく、心の
まゝに夢想するに至つたのである。有らゆる心の産物は皆此の夢想に由つて構成さ
れ、夢想の中に終つた。夢中の物象相和して一塊となるが如く、宗教上哲學上の教
説、學問藝術詩歌等皆無差別に混淆して一定せず。一切は畢竟一如にして、所詮は
一切皆空なりと觀じた。佛教は要するに此の印度思想の結論として現出したもので
是れ亦有もなく無もなく、一切は無明の夢に他ならずと説く。これ實に惟一性と無
差別性との初發の見地である。自己其者を視たる心の自覺である。なぜなら、心其
者は能動的なる神的本原から離れた純粹可能であつて、内容と實在とを神に享くる
もの、即ち無であるからである。

一旦生の物質的内容を解脱して、其れ自身に於ける自己の空であることを意識し
た心は、其の存在を捨てるか、又は新たに非物質的内容を求むるか、二者其の一を

擇ばねばならぬ。前者を取つたのが印度思想、且つ一般東洋思想である。後者の途に出たのが希臘羅馬の古典的思想である。希臘羅馬の思想界に於て、人の心は外的自然力を解脱した上に、更に自己其者即ち印度人によつて冥想に耽つた内的主觀をも解脱した。こゝに心は再び、内的觀念の力として（今は既に外的自然力又は「デミウルグ」の力としてなく）、神の「ロゴス」の作用を感受するに至り、隨つて自己の内容たる「全一」を、印度人の如く無差別にして空なる自己の可能的存在に求むることをせず、之れを美と眞との實現なる客觀的建造物、藝術と哲學と國家とに求めた。

此の觀念界の建造物は素より至上理性の偉大なる勝利である。人類と宇宙とを直に統合する現實の力である。併しながら此の觀念界は「血と涙とのない世界」である。そして其の統合は唯觀念上の事である。即ち事實的存在に對して觀念の眞理を闡明したものであつて、未だ事實的存在の中に觀念の實現したものではない。夫れ

故にこゝに神的本原は人の心の對象若くは至上規範となつて居るのみで、心其者を貫徹して其の具體的現實を支配するに至らない。寔に、知識に於て、美術に於て、法律に於て、心は觀念界を直觀し、その直觀をなす間主我主義又は争鬭を滅し、人の心を壓迫する物資の權力を排する。併しながら實際心は恒久に直觀を繼續するとは出来ない。依然として心は事實上の現實に於て活き、その生命は觀念界の外に逸して居る。觀念は心に對して存しては居るけれども、實際を掩ふ程に至つて居ない。かく觀念界の示現と共に人間の爲めに二種の存在が生じた。即ち物資的事實的存在——惡なる人格的意志によつて生じた不正當なる存在——と、無人格な純粹觀念界又は完全なる眞實界とである。併しながら此の二界は依然相對立して調和しない。古典的世界觀の頂點、「プラトニズム」の眞理たる觀念界は絶對に變化のない存在で、久遠の平靜を保つて物質的現象界の上に超立し、濁流の上に懸れる太陽の如く現象界に反映して居る、而も反映するのみであつて之れを變じ、清め、澄まし

透す力がない。かゝる世界観は、結局此の世界を去り、此の濁流を脱して、觀念上の日輪下に上陸し、以て肉體の桎梏なる牢獄を脱出すべきことを、人に要求するのみである。かくの如く觀念界と物質界、眞理と事實との對立は、遂に古典的思想によつて解決することの出来ない又調和することの出来ないものである。若し眞實在なる觀念界は直觀的智力のみ到達することの出来るものであるとすれば、人の實生活即ちその意志と行爲とは依然として眞理の外なる物質界——虚偽の存在——に止まる譯である。人間は實際に於て此の虚偽の世界を去ることは出来ない。なぜなら、此の世界を去ると云ふことは、つまり世界に活き且つ苦しみつゝある自己の心其者を去る譯になるからである。觀念界は素より内容の豊富なものではあるが、唯僅かに直觀の對象となるのみで、人間をその不善苦痛の意志から抽象するに過ぎない、更に進んで此の意志を消盡する力はないのである。蓋し、此の不善苦痛の意志は人生の根本的事實である。これは本來我れの幻想であると悟つた印度思想によつても

打消す能はざるものである。なぜなら、此は意識の爲めにこそ幻想であれ、實生活の爲には依然として事實であるからである。又人は暫時此の事實を去つて觀念界に移ることが出来ると觀じた希臘思想によつても之れを抹殺する能はざるものである。なぜなら、どうしても人はその光明界から再び此の惡生活に還らねばならぬからである。

抑も神的本原は自己を離れて惡なる意志の上に立つた人間に對して三様の活動をなし得るのである。即ち第一に神は外面的に人を壓迫することが出来る。けれども神の外面的作用は唯惡なる意志の發現を壓迫するのみで、内的主觀的の力たる意志其者を壓迫することは出来ない。意志其者は如何なる作用にても外的には滅することの出来ぬものである。さればこそ神統的過程に於て神の「ロゴス」が人間の上に加へるやうな外面的作用は、内的なる神人結合の目的を達するに不相應にして又不充分な譯である。自然宗教は人間の自己肯定を制限して、強いて強大なる自然力に

服従せしめ、又此の自然力に向つて犠牲を献ぜしめる。けれども人間生活の根柢たる悪なる意志、人間の中に主權を握きつた物質的本元は此等自然の神々の手の届かざる處に依然として安住して居る。

神の第二の活動たるべき觀念作用又は照明作用は稍神人合一の目的に近いものであるが、是れ又不充分たるを免かれない。此作用は人の心がこの與へられたる事實的狀態よりもより大なるものであると云ふことに依存する。事實的狀態に於て人の心は不合理的のもの、即ち自己を肯定しやうとする盲目力であるが、可能としては合理的のもの、即ち一切と内的に結合しやうとする進動である。又神の「ロゴス」は外面的な壓迫作用（即ち自然宗教）となつて現はれた時には、力に對する力として不合理的な人の心に關係して居るが、一旦人の合理的の可能性を喚起した上は、理性又は内心の言として人の心中に働くことが出来る。即ち神の「ロゴス」は現實の事實から心を抽象して、現實を心の對象と立て、その物質的存在の幻像に過ぎざる

こと、自然的意志の悪なること、を心に示し、併せて他の合理的存在の眞理なることを啓示することが出来る。神の「ロゴス」の觀念作用とは此のやうな活動を云ふのであつて、吾人は之れを古代文明の高潮に達した民族に於て特に見るのである。此の作用は内的ではあるが、併しながら偏狹にして不完全である。直觀上の對象として事實的現實の無價値なることを意識することは、未だ以て之れを存在の價値なきものとなした譯ではない、即ち實驗に之れを滅したことはない。偽惡に沈淪した人格的意志又は人生に對立する眞理が單に觀念に止まる間、人生の眞相は依然として變化しない。抽象的觀念は到底人生を支配することが出来ない。何となれば、個人の生活意志は惡なりと雖兎に角現實の力である。個人の活ける力に化身しない觀念は僅かに光の反射たるに過ぎない。

されば神的本原が人の惡意志と生活とに勝つには、神的本原其れ自身が人格的の活ける力として人の心に示現し、心の中に透徹して心を支配せねばならぬ。即ち神

の「ロゴス」が人の心の中に生れて心を甦生せしめなければならぬ。唯外面的に心に影響を與へて、之れを制限し之れを照明するだけでは不充分である。そして人の心は現實には必ず多くの個體となつて居るが故に、神的本原と人の心とが現實に合一するには必ず個體の形式を採らねばならぬ。別言すれば神の「ロゴス」は、どうしても現實の個人として生誕しなくてはならぬ。物質界を統一する神的本原は、最初引力となつて盲目的に物質を牽引し、それから光熱の力となつて物の各特質を發露せしめ、終に有機的生活力となつて物質に透徹し、進化の長き連鎖を経て人間てふ完全な有機體を生み出したのであるが、丁度其の通りにその後の過程に於ても、神的本原は初め精神的引力となつて個々の人間を種族に統一し、それから理性の觀念的光を以て彼等を照明し、終に心其者に透徹し、有機的に具體的に之れと結合して靈的新人を生誕するに至るのである。又物質界に於て人間てふ完全な有機體が現出する前に不完全な有機體の長き連鎖があつたやうに、人類の歴史に於ても完全な靈

的新人の生誕する前に不完全ながら神的本原の示現たる靈的人物が漸を追ふて出現したのである。吾人は此の活ける神の活ける啓示を猶太民族に於て特に見るのである。

神靈顯現の如何、即ち神が如何に發現するかは、その發現を感受する環境の性質によつて定まる。歴史上に於て之れを見れば神の發現が行はるゝ其の民族の特性によつて定まる。若し神的本原が印度人に涅槃として示現し、希臘人に觀念若くは觀念の世界として觀ぜられたとすれば、猶太人には個性又は活ける主觀即ち自我として啓示されねばならぬ。なぜなら、主觀的自我性の優勝して居ることが此の民族の特性であるからである。此の特性は猶太民の歴史を通じて發露し、此の民族が創造する諸般の事物に於て認められる。之れを詩歌に就いて見るに、猶太人の詩は主觀的要素のみを表現する一種特別のものである。彼等は偉大なる抒情詩詩篇と抒情的田園詩雅歌とを創作した。けれども印度人及び希臘人に見るやうな敘事詩や戯曲の

如きは、其の獨立時代に於ても將た亡國の民となつた後世に至つても、猶太民の創作する能はざるものである。尤も猶太人中ハイネの如き天才的詩人もあつたが、併しながら彼等の中に一の注目すべき戯曲がなかつた。蓋し、戯曲は客觀詩であるからである。又音樂に於ても希伯來民は、主として心の主觀的動搖を表現するの術に於て秀で、居る。けれども器樂に於ては何等注意に値するものを作らなかつた。その哲學界は、最も隆盛を極めた時代に於てさへ、倫理的教授法以上に出でなかつた。即ち倫理的自我の實際上の興味が客觀的考察又は思索に對して優勝の地位を占めて居つたのであり。之れに準じて宗教に於ても、猶太民は初めて主觀として將た本有の自我として神を認識した。彼等は遂に神を人格の力又は無人格の觀念と考へて満足することが出来なかつたのである。

かやうに、萬事に於て主觀的要素を主張する性質は大善とも大惡ともなり得るのである。自我の力が凡てを離れて自己を肯定する時、それが惡であり又惡の根原で

あるやうに、同じ自我の力、同じ自我の火燄が至上の本原に服従し、神の光に透徹される時には、世界を包容する底の愛の力と變ずる。自己肯定に猛進する自我の力即ち主^{エゴイスマ}我的の力がなければ、人の善其者も冷かな無力のものとなり、單に抽象的觀念たるに止まる。凡て倫理上の活動力は必ず服従した惡（主我主義）の力を豫想するのである。物質界に於ける或る力が實際に發現して「エネルギー」となるには、前に他の形式を有つて居た「エネルギー」を自己の形式に變じなくてはならぬ（熱が光に、運動が熱に變ずるやうに）之れと同じく道德界に於ても自然的人間の心裡に潜在して居る善の^カ潜在が實際に發露するには、この自然的人間の中に自己肯定の意志として現存して居る「エネルギー」、即ち惡の「エネルギー」を善の方向に轉じ善が可能から現實の活動に移る爲めの力としなければならぬ。善の本質は素より神の活動によつて與へられるものであるけれども、これを人間の上に發現させる「エネルギー」は畢竟靈化し善化した自我の自己肯定的意志に他ならぬのである。かく

の如く、聖人賢人によつて實現される現實的善は自然其の裡面に可能的惡を豫想して居る。されば聖賢はその聖徳の高大なるだけ、それだけ大惡たり得るものであると云はねばならぬ。唯併しながら聖賢は惡の力と奮闘して之れに勝ち、之れを至上の本原に服従せしめて善の基礎若しくは善の捧持者たらしめたのである。これ猶太民が一方に於て人間自然性の惡方面を代表し、殘酷非道情に於て石の如く冷靜な民族であると云はれながら、能く聖民となり選民となり豫言者の民となり、遂に其の中に靈的新人を生じた所以である。

舊約は終始一貫して、發現したる神(「ロゴス」又は「エホバ」と猶太民の代表者たる族長、王、豫言者等との人格的交渉史である。而して舊約の宗教たる此の人格的交渉に三階段がある。希伯來民と神との最初の仲介者は其の最古の族長、アブラハム、イサーク、ヤコブである。彼等は人格的の神を信じ、この信仰をもつて活きて居たのである。之れに次いで出てた猶太民の代表者、神を見たモーゼ、「エホバ」

の心に適へるダビド、宏大なる殿堂の建立者ソロモンは現然人格的なる神の啓示を受け之れを社會生活に施こし、之れを其の民族の宗教となさんことに努めた。こゝに「エホバ」は彼等を代表者としてイスラエル民と直接契約を締結したのである。併しながら此の契約は外形的の契約である。是に於て猶太民の最後の代表者たる豫言者は此の外形的同盟の不完全なることを意識し、ダビドの裔神の子「メシヤ」によつて神と人とが内的に合一すべきことを預知し且つ宣傳した。而も彼等は之を猶太民の至上至尊なる代表者としてのみならず、甦生せる全人類の首長として宣傳したのである。

斯くの如く神の本原が人間化する爲めの基礎が猶太民の民族性にあつたやうに、その時代もまた一般歴史上の時運と密接の關係を有つて居らねばならぬ。道が觀念として希臘羅馬の思想界に充分に示現し、而もそれが活ける人心に満足を與へることが出来なかつた時、文物彬々たる未曾有の文明に達したにも拘はらず人心は此世

界の内質に於て貧弱空虚なるを悟つて自己の孤獨を感じた時、到る處眞理を疑ひ生を厭ひ遂に眞摯なる人をして自殺するに至らしめた時、觀念の無力なることが暴露せられ、それが實生活上の惡と戦ふの力なきを意識し、正義の化身たる活ける人格を要求するに至つた時、國家の正義が神聖視された羅馬のカイゼル一人に現實に集中された時、實に其の時代に當つて神の義は人間に化身せる神、基督耶穌の人格となつて現はれたのである。

第十一章 基督の化身と世界文明の意義

神の「ロゴス」は化身して耶穌基督なる人格となつた。是れ則ち靈的新人、第二の^{アダム}である。自然的なる第一の^{アダム}が他の人格と同列に在る一個の人格たるに止まらず、凡ての自然的人類を含蓄する全一的人格を意味するやうに、此の第二の^{アダム}も亦此れなる個體に止まらず、同時に凡ての甦生した靈的人類を包括する普遍的實體である。夫れ基督は神的存在の久遠界に於て、宇宙的有機體の久遠なる靈的中心である。然るに此の有機體、即ち宇宙的人類は現象の流れに墮落して外的存在の法則に従ふに至り、隨つて自から久遠に於て失つたもの、即ち神と自然との内的統一を、苦と勞とを以て時間、に於て挽回せねばならぬこととなつた。夫れ故に此の統一の活動本原たる基督も、此の統一を現實に挽回するが爲めに、同じ現象の流れに降り、同じ外的存在の法則に従ひ、久遠の中心から轉じて歴史の中心となり

凡ての時に在在すべく一定の時機に於て出現せねばならぬ。抑も神に對して永久に無力なる、不和と憎惡との惡靈は、時の初めに於て人間を征服したれども、時の半ばに於て萬物の長子たる神の子又は人の子に征服せられ、遂に時の終りに於て萬物の外に逐ひ出されねばならぬと云ふこと——是れぞ化身の本質的意義である。中世紀の拉典神學者等は古代羅馬の法律的性質を基督教に移植して、有名なる法律的贖罪論を構成し、救済を以て神法違反の代理賠償と見た。此の教論は人の知る如く初めカントブルリーのアルゼルムが精緻なる研鑽を遂げ、後世種々の變化を受け、遂に新教の神學にも移入されたもので、決して正當な意味のないものではないが、併しながらその意味は、神に就いて又神と世界乃至人間との關係に就いて、哲學的理解にも眞正なる基督教的感情にも悖反するやうな、粗笨にして無稽なる思想で掩蔽されて居る。實際、基督の事業は法律的虚構や、纏綿せる葛藤の牽強附會なる解決ではなく、惡に對する實際の功績、現實の争闘及び勝利である。第二のアダムが

地上に生れたるは、形式的に法律上の手續を履行する爲めではなく、現實に人類を救済する爲めである。人類が實際に惡なる力の權下から解脱せんが爲めである。人類の中に實際に神の國を啓示せんが爲めである。

化身の目的たる基督の事業を説くに先つて、解決すべき二問題がある。それは(第一)化身其者の可能即ち神性と人性との現實的結合の可能と、(第二)此の結合の法とに關する問題である。

先づ第一の問題について論ぜんに、若し神を世界と人間との外に何處かに存在する、單獨の實體に過ぎぬものと見るならば、化身は勿論不可能である。此の様な見解(自然神教)に従ふ時は、神性が人間化すると云ふことは論理の同一律を眞向から侵害したものと云はねばならぬ。即ち全然思議すべからざる事柄である。又神は世界現象の普遍的本質、即ち普遍的「全」であつて、人間は其の様な現象の一に過ぎないとする見地(汎神論)より見ても、化身は同じく不可能である。此の見解に

よること、神の人間化と云ふ事は、全體「全」は其の部分と等しからずて公理に矛盾する譯になる。即ち太洋の水が全體の水であると同時にその太洋中の一滴となることの出来ぬやうに、汎神論的の神も亦人間となる能はざるものである。併しながら必然に神を單獨の實體とのみ解し、又は世界現象の普遍の本質とのみ解すべき理由あるか。否、完備體若くは完全なる者（絕對者）としての神の定義は、其れ自身上掲の偏狹なる兩定義を排除し、且つ他の第三の見解に向つて途を開くのである。此の第三の見解によれば、世界は有限の集合したもの、神の外に在る（即ち自己の限界内に在る）もの、物質的なものであるが、それと同時に其の内的生命又はその魂を以て本質的に神と結合して居る。即ち各個の實體は神の外に、自己の限界内に、一個の此れとして自己を肯定しつつ、それと同時に此の限界に満足せずして、一切とならんことを要求する。即ち神との内的結合に向つて進動する。之れと相應じて神は其れ自身に於ては超絶的のもの（世界の限域外に存在する者）でありながら、

それと同時に世界に對しては現實の創造力として發現し、世界魂にその求むるものその目的とするもの、即ち全一の形式を有つた存在の充實を與へて、世界魂と結合し、且つ世界魂から神の活ける像を生せしめんことを欲求する。されば自然的人間の出生を以て完結を告ぐる物質界の世界過程も、之れに次いで靈的人間の出生に準備する歴史過程も、既に此の神と世界魂との關係によつて限定されて居る譯である。かくて神の化身は何等直接の意味に於ける奇蹟的のものではない、即ち存在の一般の秩序と無關係のものではない。否世界と人類との全歴史と本質的に結合し、此の歴史によつて準備せられ、且つ論理的に此の歴史から結果するものである。耶蘇に於て化身したのは超絶的の神ではない。即ち自己の中に屏息した存在の絶対充實ではなく（これは不可能である）して、道コト即ち外に發現する神、存在の圓周に發動する本原が化身したのである。そして道コト自ミからが個體的人間に化身したのは、他の物質界及び歴史界に於ける化身の長き連鎖の最後の一環たるに過ぎない。又神が人體

をとつて現はれたのは、他の不十分な準備的革新的顯神の連続に於ける最も充分な完全な顯神であるに過ぎない。此の見地よりすれば、靈的人間の出現したこと、即ち第二のアダムの出生したことは、地上に初めて自然的人間の出現したこと、即ち第一のアダムの出生したことが不可解な以上に不可解なものではない。彼れも此れも世界の生活に於ける未曾有の新事實であつた。此の意味に於て彼れも此れも等しく奇蹟と云へる。併しながら此の未曾有の新事業はその以前に有りし全事物によつて準備されたもの、以前の全生活が渴望し向進したところのものである。即ち萬有は人間に向つて物の地上に落つるが如くに進動し、又人類の全歴史は神人に向つて傾流したのである。孰れにしても、神の人間化の可能不可能を論ずるに當つて主要なる點は、神性と人性とを如何に解するかにある。本書に於て與へたやうな神性と人性との定義を探る時は、神の化身は常に可能であるばかりでなく、寧ろ本質的に世界創造の一般計畫中に入つて居るのである。併しながら化身の事實、即ち神と人と

の個人的合一の事實は宇宙過程の一般的意義及び神的活動の秩序にその根柢を有つて居るとして、さて是れだけでは、此の合一の方法、即ち神人の人格に於ける神的原素と人的原素との關係又は相互作用に關する問題、換言すれば靈的人間、即ち第二のアダムとは何ぞと云ふ問題はまだ解決されないである。

概して云ふと、人間は神性と物質的自然性との一種の結合である。これは人間に神々と物質的と此の二者を結合する直接的との三要素のあることを豫想せしむる。此等三要素が合してこゝに現實の人間を構成するので、その中の直接的要素は他の二要素の理性(Ratio)即ち關係である、若し此の關係が自然的要素をして神的要素に直接服従せしむることに存すれば、それは原始的人間である。繋がれた、まだ神的生活の久遠の統一から分離しない、人類の原型である。こゝには神的存在が現實であつて、人の自然的要素は萌芽として可能(Potential)としてその中に含有されて居るのみである。之れに反して、人の物質的要素が現實となり、人が自然の

事實若くは現象として自己を見る時、神的要素は可能として他の存在の中に含有されるに過ぎぬ。是れが自然的人間である。第三に存すべき關係は、神性と自然とが同様に人間の中に現實となり、そして直接的な生活が能動的に神的原素と自然的原素とを結合せしむることにある。換言すれば後者が前者に自由に服従することにある。かゝる關係にあるものが靈的、人間である。此の靈的人間に關する一般定義によつて見れば、第一、神的原素と自然的原素の結合が人間の中に現實となるが爲めには、この結合が一個人の上に行はれることを要する。然らざれば現實的にか觀念的にか神と人との間に相互活動はあり得べきも、それは靈的新人とはならない。神性と自然とが現實に結合するには、此の結合が行はるべき人を要する。第二、此の結合が二の原素の現實なる結合であるが爲めには、此の二の原素が現實に存することを要する。即ちその人格が神であると共に又現實の自然的人間でなければならぬ。再言すれば神性と人性とを要するのである。第三、神人の人格によつて二性を結合するこ

とが靈的自由作用であるが爲には、神の意志とは別に獨立せる人の意志——神の意志との可能的矛盾を斥けて自由に之れに服従し、そして人の自然性をして充分に内的に神性と調和せしむる人の意志が、此の作用に參與しなくてはならぬ。斯くの如く靈的人間の定義は、自己の中に二の性を藏し、又二の意志を領有する一の神人的人格を豫想するのである。

人間に於ける二原素の原始的直接的統一——第一のアダムが其の無辜の樂園状態に於て表現し、その陷罪の結果破毀した統一は、最早單純に之れを恢復することが出来ない。新たに得べき統一は既に直接的であることが出来ない、即ち無辜ではない。これは努力を以て到達すべき筈のものである。これは自由行為又は功績の結果詳しくは神の捨己と人間の捨己との二重功績の結果でなければならぬ。蓋し神と人との原素が眞實に結合し又は調和するには、二者の自由なる交渉と活動とを要する。吾人が前に説けるが如く、世界と人類との全生活は、神的原素と自然的原素と

の相互活動によつて限定され、且つ其の生活の進路は、件の二原素の相互接近、相互透入を目的して居る。此の二原素は初め相離れて相關せず、後相接近して益々深く相透入し、遂に基督を現出し、基督に於て自然即ち人の心（魂）は全然己れを捨て、愛と仁慈との靈なる神は人の心に神的生活の充實を與ふるに至つた。その之れを與ふるや、壓迫の力によらず、照明の理解によらず、生命を施すの恩寵を以てしたのである。是れ實に神人的捨己の二重功績を行ふに堪ゆる、現實の神人的人格である。世界過程及び歴史過程も全體を通じて或る程度までは此の種の捨己である。蓋し一面に於て、神の「ロゴス」は自己の神的意志、即ち愛の自由なる活動によつて、其の神たるの品位（神の光榮）を捨て、久遠の安靜を捨て、惡の本元との闘争に入り、世界過程の不安を嘗め、外的存在の桎梏、即ち時間空間の限域内に入り、次いで自然的人類に發現してその上に働くに當り、神の眞實體を表示するよりは寧ろ隠蔽するところの、世界生活の有限なる種々の形式を探る。他面に於て、世界と

人類との自然性は益々進んで新たなる神の像を感受すべく、常に勞苦し常に進動して、その與へられた現實の形式に於ける自己を不斷に捨てる。併しながら此の世界的及び歴史的過程に於ける双方からの捨己は完全ではない。蓋し世界的及び歴史的顯神の限界は、神にとつては唯其の他（自然及び人類）の爲めの發現を制限する外的限界であつて、少しも其の内的自覺を侵しては居らぬのである。例を以て之れを説明せんに、比較的高等なる人間が或る劣等なる動物の上に作用を及ぼす時、人の生命全體はその劣等動物に知れぬのである、即ち犬はその主人の全部を感受する能力がない。けれども犬がその主人の發現全部を感受し得ざる能力の有限性は唯犬の知力に屬するだけであつて、感受される主人自身の存在其者を制限するものでも、又變化させるものでもない。又自然及び自然的人類も不斷に進歩しながら自己を捨てつゝあるとは云ふものゝ、それは自由作用によるのでなく、唯本能的趨向によるに過ぎない。然るに神人的人格に於ては之れと異なり、こゝに神的本原は自身を變改

せずして他を制限するやうな外的作用によらず、自己の中に他の入るべき場所を作るやうな内的自己制限によつて、他と關係する。かやうに他と内的に結合することは實に神的本原の捨己である。こゝに神的本原は實際、上より降り、己れを無にして、僕の形を採つて居る。こゝに神的本原は、以前の不完全な顯神に於ける如く、人間意識の限界に防碍されて人の意識に入らぬと云ふだけでなく、其れ自身この限界を受けて居るのである。勿論神的本原を自然的意識の限界内に全然其のまゝ入れることは不可能であるから、それを云ふのではない。併しながら神的本原は此の際此の限界を自己の限界として現實に感じて居るのである。さて基督に於ける神性が此のやうに自己を制限することは、基督自身の人性を自由ならしめ、その人性の自然的意志をして内的善としての（外的勢力としてなく）神的本原の爲めに自由に己れを捨てしめ、そして現實に此の善を享有するに至らしめるのである。基督は神として自由に神の光榮を捨て、かくて人として此の神の光榮に到達するの可能を有

つのである。而して之れに到達する間の道程に於て救世主の人間性及び意志は不可遁的に惡の誘惑に遭遇する。元來神人の人格は自然的存在の有限なることの意識と自己の神的本質又は力の意識との二重意識を有つて居る。さればこそ神人は自然的存在の有限なることを經驗しつつ、自己の神的力量を此の有限から生ずる目的の爲め的手段となすの誘惑に遭遇するのである。

第一に、物質的存在の條件に従へる實體としては、物質的幸福を以て目的となし其の神的力量をば之れに達する爲め的手段とするの誘惑がある。「爾若し神の子ならば此石に命じてパンと爲らしめよ」と云へるがそれである。こゝに神性——「神の子ならば」とその神性の表示——言「命じて」——とは物質的需要を満足せしむるの手段となる譯である。基督は此の誘惑に答へて、神の言は物質生命の機具にあらずして、人の眞生命の泉であると云ふ。曰く、「人は惟パンのみを以て生くべきに非ず、乃ち凡そ神の口より出ずる言を以てす」と。人の子は此の肉慾の誘惑に打ち勝ちて、

こゝに有らゆる肉慾を制御し得るに至つたのである。

第二、物質的慾望を解脱した神人に對しては、自己の神的力量を以てその人間的自我が自己肯定をなすの機具となし、智慧の罪たる驕傲に陥むるの新誘惑がある。「爾若し神の子あらば、自から下に投ぜよ、蓋し録せるあり、爾の爲めに其の天使に命ぜん、彼等其の手にて爾を抱へて、爾の足を石に躓かさらしめんと」と云ふがそれである。此の行爲(自から下に投ずる)は人が神に對する驕傲なる挑戦であつて、人が神を試みる譯である。基督は之に對へて、「亦録せるあり、主たる爾の神を試むる勿れ」と云つた。人の子は智慧の罪に打ち勝ち、こゝに智慧を支配するに至つたのである。

第三に、尙最後の最強烈なる誘惑がある。肉慾に隷従することゝ智慧の驕傲とは既に排除した。さりながら人の意志は道德上高尚なものであつて、人は自から他の萬物に優れて居ることを意識して居る。道德上高尚なものである爲めに、世界を支

配して之れを完全ならしめやうとの望を起す筈である。けれども世は皆惡に伏す、自から望んで道德的優越に服従することはしない。故に、強いて之れを服従せしむるの必要がある。即ち世界を服従せしむべく強制する爲めに自己の神的力量を用ゐるの必要がある。併しながら、強制力の使用、即ち善の目的を達する爲に惡を使用することは、要するに善其れ自身は無力なるものにして、惡は善よりも強しと承認する譯で、これ則ち世界の支配者たる惡の本元を拜するに均しいのである。「世界の萬國と其の榮華とを示して、彼れに謂ふ、爾若して俯伏し我を拜せば悉く此を爾に與へん」と云つたのは、之れが爲めである。こゝに人の意志に對して、見えざる神の力と現に世界を支配しつゝある惡の力との孰れを信じ孰れに奉事せんと欲するかと云ふ、宿命的問題が明かに掲げられてある。基督の人間の意志は世界を支配する惡に對して毫も同意を與へず、美容を装へる權勢心の誘惑に打ち勝ち、自由に於て眞の善に服従した。曰く、「耶蘇之に謂ふ、サタナ我より退け、蓋録せるあり、主

爾の神を拜せよ、獨彼のみに事へよ」と。人の子はこゝに靈の罪に打ち勝ちて、靈の國に於ける最上權を得、地を支配せんが爲めに地の力に服従することを拒みて天軍を己れに奉事せしめた。「視よ、天使等就きて彼れに奉事せり」。

斯くの如く、基督はその人間的意志を誘つて自己肯定に執着せしめんとする惡の誘惑に打ち勝つて、この人間的意志を神的意志に服従又は調和せしめ、その神性の人間化に次いでその人性を神化した。けれども基督の功績はその人間的意志の内的捨己だけに盡きるものではない。基督は完全な人間であるから、唯々一の人的要素（合理的意志）のみならず、亦自然的物質的要素をも有つて居るのである。即ち基督は人間化したばかりでなく、肉體化（化身）したのである。 *ripos stenero* である。靈的功績、即ち内部的誘惑に對する勝利は肉體即ち感覺魂の功績（即ち苦痛と死とを堪忍すること）によつて完成されねばならぬ。福音書に野に於ける基督の試練を記述した後、惡魔が暫く彼れを離れたと附記してあるのは、是れを指したのである。

惡の本元は意志の捨己によつて内的に敗ぶれ、遂に人たる實體の中心に入り込むことは出来なかつたが、尙其の圓周、即ち感覺的自然性に對して權威を保つて居た。隨つて感覺的自然性がその權下を脱せんとするには、同じく自己否定の過程——苦痛と死——を以てせざるを得ない。基督の人間の意志は自から自由にその神性に服従した後、その感覺的自然性を自己に服従せしめ、そして此の感覺的自然性の無力なるに拘はらず（爵の祈禱）、能く神的意志をして充分に——苦痛と死との物質的過程によつて——その中に實現せしめた。かくて第二の**アダム**は第一の**アダム**によつて破壊された三原素の正關係を恢復したのである。即ち人的原素は神的原素に對して内的善として、自由に服従し又は調和するの正當關係に自己を措き、之れによつて再び神と自然との間を結合する仲介的要素たるの意義を有つに至り、且つ十字架の死によつて清淨となつた自然的原素は其の物質的可分性と重量とを失ひ、神の靈の直接表示又は要具となつた、即ち眞の靈體となつた。基督は此の如き體を以て復

活し、此の如き體を以てその教會に現はれたのである。

人性に於ける神性と自然との正常關係は人類の靈的中心又は首長たる耶蘇基督によりて到達されたのであるから、基督の體たる全人類も亦之れを自己の所有とすべきである。

耶蘇基督の仲介に依つて自己の神的原素との結合を恢復した人類は則ち教會である。原始的久遠界に於て觀念的人類が神の「ロゴス」の體であるやうに、派生的自然界に於ては教會が同じ「ロゴス」の體である。但し此れは化身した「ロゴス」、即ち歷史上耶蘇基督なる神人的人格に於て個體となつた「ロゴス」である。

此の基督の體は一小嫩芽として初代基督教徒の少數結社となつて現出し、漸々生長發達して、遂に世の終に於て、宇宙的神人なる一有機體中に全人類と全自然とを包括するに至るのである。なぜなら、凡そ萬有も、使徒の云へるが如く、希望を以て神の諸子の啓示を待ちつゝあるからである。蓋し萬物が徒勞の業に服するは自己

の意志によるにあらず、之れを征服せるものゝ意志によるのであつて、其實萬物と雖朽壞の隷従を解脱して、神の諸子の光榮を得るの日あらんと希望を懐いて居るのである。見よ、萬物を舉げて今日に至るまで呻吟し苦悶して居るではないか。

此の萬物が堯望しつゝある神の諸子の啓示と光榮とは何ぞと云ふに、自由なる神人的關係を全人類の生活又は活動の諸分界に布衍せしむることである。人間生活の諸分界は神人の調和的統一に歸入して自由神治國の組織中に入らねばならぬ。是に於て宇宙的教會は基督の體として成長の極處に達するのである。

斯くの如く基督の體として（比喩の意味でなく、形而上的公式の意味に於て）の教會の定義から出發して、吾人は此の體の必然生長發達するもの、隨つて進化し完成するものであることを忘れてはならぬ。教會は基督の體ではあるが、今日に至るまで未だ全き光榮に達して居ない、即ち未だ全然神化した體になつて居ない。今日地上に存する教會は恰も地上に存在中の（復活前の）基督の體に相應する。復活以

前に於ける基督の體は、個々の場合に於てこそ奇蹟的性質を發揮した（教會も此の様な性質を有つて居るのである）けれども、概しては物質的の死すべき體であつて肉に屬する凡ての弱點と苦痛とを免かれぬものであつた。されば基督は人間自然の凡ての病と苦とを受けたのである。けれども基督に於ける凡ての弱點又は地に屬する部分は其の靈體の復活によつて埋没されたやうに、基督の宇宙的身體たる教會がその完全の域に達する時も亦然うあるべき筈である。

人類が此の域に達するには、神人的人格の場合と同じく、人の意志の捨己及び神に對するその自由服従を要するのである。

一個人たる基督に於ては、惡の誘惑に打ち勝ち、自から望んで神的本原に從はる、其の道德的功績が、殊に内的事業として、主觀的心理的過程として行はれるに反し、人類總體に於ては其れが客觀的歴史的過程として行はれるのである。加ふるに、誘惑の對象其者が心理的過程に於ては唯表象たるに過ぎぬけれども、歴史

的過程に於ては客觀的現實となつて居る。従つて人類の一部は實際惡の誘惑に陥りつて居るので、神人が豫め良心に訴へて排斥した其の偽惡を、自己の經驗を経て初めて悟らねばならぬのである。

全人類は一個人と同じく本質的三要素、即ち靈と智と感覺魂とより成るが故に、全人類に對する誘惑も亦三様に生じて居る。唯その順序が基督に於けると全く異なるのである。人類は既に基督によつて神の真理の啓示を得、此の真理を現實の事實として有つて居る。夫れ故に人類に對する第一の誘惑は此の真理其者の爲に此の真理を濫用すること、善の美名の下に惡を用ゐること、即ち靈の罪である。是れは主として道德上の惡であつて、基督に於ける最後の誘惑（馬太傳による）である。

基督教會は歴史上基督を信じた凡ての人から成つて居るのであるが、併しながらその基督を信ずるに内面的と外面的との二種なきを得なかつたのである。基督即ち靈的新人を内的に信ずるとは、ニコデムとの對話に於て説ける如く、靈によつて上

より生れること、即ち靈の甦生を云ふのである。詳言すれば人がその物質的肉體生活の非眞理なることを意識して、肉體にも人智にも束縛されない、他の眞の生命——其の法則は基督の啓示に於て與へられた——の如實の泉を自己の中に感じ、又基督によつて啓示された此の新生活をば絶対に遵奉すべき善及び眞理と認めて、喜んで之れに自己の肉體的及び人間的生活を服従せしめ、內的に此の靈的新生命の鼻祖たり、靈的新王國の首長たる基督と結合する時、それが內的に信じたのである。此の様に基督の眞理を信じてこそ罪（諸罪ではない）を解脱して靈的人間となるのである。然るに又外的に基督を信ずるものもある。それは神的實體が人類救済の爲めに奇蹟的に化身したことを認めて、その誠律をば外部から賦課された義務的律法として文字のまゝに遵守するに止まるのである。かゝる外面的基督教は惡の第一誘惑に陥るべき可能性を胚胎して居るのである。抑も基督教の歴史的出现は全人類を二大別したのである。即ち神的眞理を領有して、地上に於ける神の意志を代表する基

督教會と基督教外に在て眞神を知らず、依然として惡に伏する世界とである。そこで外面的基督教徒は基督の眞理を信しては居るが、而も之れによつて甦生しなかつたので、自然此の教外なる世界を仇敵視して、之れを基督と其の教會に降服せしむるの必要を感じ、且つかくするが自己の義務であると信じた。けれども惡に伏する世界は自から好んで神の諸子に服従することをしないが故に、之れを服従せしむるには強制的にせねばならぬ。此の宗教的權勢心の誘惑に陥つたのが羅馬教會であつて、中世紀と名づくる人類の歴史的生活上一大時期に於て多數の西歐人を誘引した。此の主義の根本的誤謬は其の根柢に潜在せる不信仰に存するのである。實際基督の眞理を本當に信ずる時は、此の眞理が世界を支配する惡よりも強く、自己の靈的道徳力を以て惡を征伏し得ること——即ち惡を轉じて善に歸せしむること——を豫想する。然るに基督の眞理、即ち久遠の愛と絶對の善との眞理が、自己の實現の爲めに、その手段として自己に縁なき寧ろ反對なる強制と欺瞞を要すと假定するのは、

取りも直さず悪は善よりも強しと認むることで、畢竟善を信せず、神を信せざる譯である。此の不信は初め認むべからざる胚子の如く羅馬教會の中に潜伏し、後に至つて明白に發露したのである。假之、イエズイト派——羅馬カトリック主義の極端なる又純粹なる表白——の動力となれるものは明かに權勢心であつて、基督教的熱心ではない。即ち民衆が服従する所のものは基督にあらずして教會權である。又民衆に要求する所のものは基督教に對する眞實の信仰表白にあらずして、唯法皇を承認し教會權に服従するを以て足れりとするのである。こゝに基督教其者は偶然的形式であつて、その本質と目的とは實に教職の獲得に在る。けれどもこれやがて此の誤れる主義の自敗自滅である。なぜなら、此の主義はその活動の目的たる權勢の基礎を全然失つて居るからである。

カトリック主義の誤謬は早くより西歐に於て意識されたのであるが、此の意識は遂に新教によつて充分表示さるゝに至つた。新教は外面的事業たるカトリックの救贖

に反對して奮起し、神と人との自我直接の宗教的關係、即ち何等傳統的教會の仲保を要せざる自我直接の信仰を要求した。併しながら自我直接の信仰と云ふ以上これは單に主觀的事實であるから、その眞實を保障すべき何等の根據を有たない。即ち自己の信仰を正すべき標準を要するのである。新教がかゝる標準として採用したものは先づ聖書即ち書籍である。併しながら書籍は理解を要する。正しき理解をなすには研究と思索とが必要である。即ち個人的、理性的の作用を要する。かくて個人的理性は結局宗教上の眞理の實際の源泉となる。故に新教は自然に合理主義に移るのである。此の推移は論理上必然にして、又歴史上疑ふべからざる事實である。但し今は此の推移の契機を叙述する場合でないから、吾人は此の主義の一般的结果、即ち純粹の合理主義について説くだけに止める。合理説の本質は、人の理性が自律的なのみならず、實踐上及び社會上の凡ての事實に對しても法則を與ふるものであることを承認する點にある。此の主義に發して、何等の傳説何等の直接信仰に據らず

唯人間の個人的理性が作り上げたるものをのみ基礎として、凡ての生活凡ての社會上乃至政治上の關係を整理し支配すべく要求する。此の要求は所謂十八世紀の文明を一貫せるものであつて、且つ第一佛蘭西革命の指導觀念となつたものである。又合理説の理論上の原理は、純粹理性から先天的に知識の凡ての内容を演繹し、若しくは思辨的に凡ての學理を構成することを主張する點にある。而して此主張は獨乙哲學の本質となつて居る——ライブニツ及びウオルフは素樸的に之れを假定し、カントは意識的ではあるが控へ目に且つ制限を附して之れを揭示し、フイヒテは斷然之れを宣言し、終にヘーゲルは充分なる自信と自覺（其れだけに又全然失敗）とを以て之れを完成した。

生活と知識とに於ける、此の様な理性の自信と自己肯定とは不正則的な現象である。是れは智慧の驕傲である。されば西歐人は新教とそれから産れ出た合理説とによつて第二の誘惑に陥つたのである。併しながら此の主義の誤謬は早くも理性の

過分な主張と其の實際上の無力との間に於ける甚しき矛盾となつて暴露した。實踐界に於ける理性は慾情と興味とに對してその無力を表白し、佛國革命が宣揚した理性は無智と無力の未開なる混沌界たるに終つた。理論界に於ける理性は經驗的事實に對して無力を表白し、純粹理性の原理の上に普遍的科學を建設せんとするの主張は、空虚なる抽象概念の系統組織を以て解決を告げた。

勿論佛國革命と獨乙哲學との失敗が直ちに合理説の不成立を證明するとは云へぬ。けれども合理説の歴史上の破滅は其內的論理的矛盾、即ち理性の相對性と其絶對的主張との間に於ける矛盾の發露したものであると云ふが余の論旨である。抑も理性なるものは物に或る形式を興ふるところの物の或る關係(Ratio)である。けれども關係は關係する者を豫想し、形式は内容を豫想する。然るに合理説は人間理性其者を最高原理となし、隨つて理性をば有らゆる内容から抽象して、唯空虚なる形式に過ぎぬものとする。かく有らゆる内容、即ち生活と知識とに於ける有らゆる興件か

ら理性を抽象するが故に、凡て此の與件は理性にとつて非理性的のものとなる。故に理性が自己の最上權を意識しつゝ、生活上知識上の現實に對抗する時、現實の凡ては理性にとつて無關係な、暗黒な、不可透入的なものとなり、現實に對して何等爲すことが出来ないことになる。蓋し、有らゆる内容から抽象されて、空虚なる概念に化して理性は自然に現實に對して何等の權能をも有つことが出来ない。かくの如く人間理性の自己高上、即ち智慧の驕傲が理性をして墮落せしめ卑下せしめることは、數の免れざる所である。

經驗上告知された此の主義の誤謬は遂に西歐人の承認するところとなつた。けれども彼等は之れを脱却せんとして、更に最後の第三の誘惑に陥つた。

人間理性は生活上人の慾情と劣等なる興味とに吻合する能はず、又學問上經驗現實の事實に契合することが出来ぬ。換言すれば理性は生活上知識上物質的原理に反對するものであることが解かつた。是れによつて見れば、此の物質的原理——人間

の動物性、世界の物體的器械性——は生活上及び知識上一切の本質であると云へぬであらうか。可成多く物質的要求を満足せしめ、可成充分に經驗的事實を知ることが生活と知識との目的であると云へぬであらうか。さればこそ、歐洲の政治學問界に於ては今が合理主義の主權漸く廢れて唯物論と經驗論との跳梁を見るに至つた。此主義は未だその結局にまで伸展せざる間に、歐洲先進の識者によつて其誤謬を覺知せられた。前掲の主義と同じく此の主義も亦内部の矛盾に苦しむものである。此の主義は物質的原理、即ち分離と偶然との原理から出發して、統一と全體とに到達し正當なる人間社會及び普遍的科學を創造せんことを欲して居る。寔に人性に現存する慾情の物質的方面及び外的經驗の事實は、生活と知識との通有基礎、又は生活と知識とが創造されるゝところの材料であるが、此の材料から現實に何物かが創造される爲めには、是非とも生成力即ち統一原理と或る統一形式とを要する。然るに若し、既に表白された如く、人間理性はかゝる生成力たることを得ず、その抽象性の

中には何等現實の統一形式を含有せずとすれば、又若し合理説の原理の正當なる社會をも眞實なる科學をも構成する能はずとすれば、吾人はどうしても他の更に有力なる統一原理を求めねばならぬと云ふことに歸着するのであつて、決して其れ自身にては人間社會をも科學をも形成することの出來ない、生活と知識との物質的方面に限局せねばならぬ理由はない。夫れ故に吾人は、經濟的社會主義が物質上の利害を以て凡ての社會の基礎となさんことを欲し、又實驗主義が經驗的知識を以て諸學の基礎となさんことを欲するを見て、堆積された石塊其れ自身は建築技師と設計圖となしに正則な意匠ある建築物を組み立つるものにあらざることを確言し得ると同様の確信を以て、此の二主義の失敗を豫言することが出来る。

實際に物質的原理のみを生活と知識との基礎に措かうとする試み、唯「パン」のみを以て生さんとするの誤謬を實際に實現しやうとする試みは、どうしても人類を墮落せしめ、社會と科學を滅亡せしめ、有らゆる事物を混沌たる状態に陥らしめる

に相違ない。惡の最後の誘惑に陥つた西歐人が如何なる程度までその結果を嘗むべきかは豫め言ふことは出來ないが、孰れにしても西歐人は經驗上三大主義の誤謬を味ひ、三大誘惑の欺瞞を嘗めて、早晚神人的眞理に歸向すべき筈である。さはれ今此の眞理は何處より如何なる形式を以て現出するであらうか。此の實際上有らゆる惡を経験した上にて眞理に歸向すること——意識的ではあるが但し自由意志によらざる歸向——は人類にとつて惟一可能の道であらうか。是れが先づ第一に考ふべき問題である。此の道によつて進んだものは事實上凡ての基督教民族ではない。此の道を選んだのは羅馬と羅馬の文化を採用した、ゲルマン、ローマン民族であつて、當時東羅馬と稱へられた、ビザンティヤと、其の文化を採用した民族とは露國を首として之れに與らない。

東羅馬は惡の三誘惑に陥らなかつた。即ち東方教會は能く基督の眞理を保存したのであるが、之れをその民族の心に保存するに止まつて、未だ外部的現實として實

現するに至らなかつた。別言すれば東方教會は基督の眞理をして現實に體現するの機を得しめず、随つて西羅馬が反基督教的文化を創造した如くに、基督教的文化を創造するに至らなかつた。何故に東方教會が基督教的文化を創造せず、基督の眞理を實現することを得なかつたか。是れは、謂ふ所の實現とは何を意味するか、又眞基督教的文化とは何を意味するかと云ふことを考へれば、自然に了解されるのである。元來人間なる實體を組成する三原素の關係は個人として基督の上に實現されたりやうに、凡ての人類社會又は凡ての人間活動の上にも行はるべき筈である。そして此の關係は、吾人の如く、低き二原素（合理的及び物質的）が、力として、善として、高き神的原素に自由に服従して、之れと自由なる調和をなすにある。低き二原素が高き一原素に自由に服従するには、即ち低き二原素が自身の方から進んで、善としての高き一原素を承認するのは、此の低き二原素が獨立性を有つて居らねばならぬ。然らざれば眞理が自己の働きを發現するも之れを受くるに物なく、又

實現するに其の土臺となるべき物が無い譯になるのである。然るに正教會（東方教會）多數の信徒は、眞理に従ふべく直接趨向に囚はれて居つて、自己内生活の自覺を得たものではなかつた。是の故に基督教社會に於ける人的要素は（自由に又智的に）、神的要素をして外部的現實たらしむべく餘りに薄弱であり又不充分であつた。随つて物質的現實は神的本原の外に在る譯で、基督教徒の意識は神と世界とを分つところの一種の二元論を脱して居なかつた。かやうに、一面に於て西方人に損傷せられ、且つ遂に抛擲せられた基督教の眞理は、他面東方人の中に於ては未だ不完全なものであつた。此の不完全は人的原素（理性又は自我）の薄弱に職由するが故に、此れを除去するには唯後者の充分なる發達を待たねばならぬ。而して西方は之れを爲すの運命を擔つたのである。斯くの如く、此の西方の偉大なる文明は、その直接の結果を以てすれば消極的であるが、間接には積極的の意義と目的とを有つて居る譯である。

若し眞の神人的社會なるものは神人自身の肖と像とによつて創造されたものであつて、要するに神的原素と人的原素との自由なる調和であるとするれば、此の社會は前者の能動力と後者の助動力とによつて成立するものであることは明かである。故に此の社會は、第一に、純粹に且つ充分に神的本原（基督の眞理）を保存し、第二に、充分に人間の活動力を發達せしめることが必要である。併しながら社會の最高理想たる此の二要求は、進化の法則又は基督の體の成長法に従つて、一時に與へられべきものではなく、漸次に到達すべきものである。即ち社會は完全に結合する前に先づ分裂すべきである。そして此の分裂は如何に行はれたかと云ふに、それは人類の團結性と之れより生ずる歴史的分業法とによつて、基督敎界を二分したのである。即ち東方は精神の全力を擧げて神的本原に結合し、且つ之れを保存し、之れが爲めに必要な保守的及び禁慾的氣分を養成したのに反して、西方はその全力を人的原素の發達に注ぎ、その必然の結果として神的原素を犠牲となし、初めに之れを損

傷したるより進んで遂に全く抛擲するに至つた。是れによつて見れば、此の歴史上の二大潮流は互に相容れないものでありながら、其實全人類の中に基督の成長を完からしむる爲めにも又相互の爲めにも甚だ必要であることが解かる。蓋し、若し歴史が唯西方の文明のみであつたならば、即ち若し互に交代する運動又は互に確壞する主義此の斷えざる流れの背後に、絶對不動の根柢として基督敎の眞理が確立して居なかつたとすれば、西方の文明は全く積極的意義を失ひ、新興の歴史は遂に瓦解と混亂とを以て終つたに相違ない。然るに若し又歴史が唯ビザンティヤの基督敎の上のみ存したとすれば、基督の眞理（神人）は爰に此の眞理の完成上必要なる人間の自動力を失つて、遂に不完全のものたるに終つたに相違ない。けれども今や東方に保存された基督敎の神的要求は漸々人類の中に完成することが出来るのである。蓋し、今や神的要求の爲めにその働きを及ぼすべき目的物あり、又其の内部の力を發現すべき土臺がある。是れ則ち西方に發達した自由となつた人的原素の賜物

である。茲に歴史上の意義があるばかりでなく、實に神秘的の意味があるのである。

人なる母の幽居が神の活動力によつて神の人間化を生じたやうに、神なる母（教會）の胎の果は人間の活動力によつて人類の自由なる神化を生すべきである。基督教出現以前、人間の自然性は與へられたもの（事實）にして、神性は目的物（理想）であつた。而して目的物であるが故に人間に（觀念上）働いた。然るに基督に於て目的物は與へられ、理想は事實となり、事件となり、自働的神の本原は受働的となつた。道は肉體となつた。此の新たな肉體は教會の神の本質である。基督教以前には、人性（古きアダム）が生の不働の基礎であつて、神性は却つて變化、變動、進歩の基本であつた。之れに反して基督教以後には化身した、神性自身が人生の不働の基礎即ち元行となり、此の神性に相應する人性、即ち自己から進んで神性と結合し又は神性を自己のものとするに堪ゆるの人性は、却つて目的物となつた。そし

て目的物たる此の理想的人性は歴史の活動原理、運動、進歩の原理となつて居るのである。基督教以前の歴史的推移に於ては、その基礎即ち資料となつたものは人の自然性であつて、その活動的生成的原理となつたものは神の理性 *λογος τοῦ Θεοῦ* であつた、そしてその結果は人神、即ち人の自然性を受けた神であつた。かくの如く基督教の過程に於ても亦、その基礎又は資料となるものは神の自然性（肉體となつた道、及び基督の體即ち叡智）であつて、その活動的生成的原理となるものは人の理性である、そしてその結果は人神、即ち神性を受けた人である。然るに人はその絶對的全體、即ち一切と俱にして初めて神性を受け得るが故に、人神は必ず集合的又は普遍的のものでなければならぬ、即ち全人類若しくは宇宙的教會でなければならぬ。神人は個體にして、人神は普遍體たるを要する。圓周の孰れの點に於ても半徑は相等しい。而して圓の中心は既に與へられた。圓周の各點は相合して初めて圓を成すのである。基督教史上人類の不働なる神的基礎を代表するものは東方教會で

あつて、その人的基礎を代表するものは西方の世界である。此の世界に於て、理性は教會の結實力となるに先ち、一旦教會を離れ、其の凡ての能力を自由に發達せしめねばならぬ。かくて人的要素は全然獨立し、次いで獨立したる自己の無力を覺知し、こゝに初めて東方教會に保存せらるゝ基督教の神的基礎と自由に結合し、且つ此の自由の結合によつて靈的人類を生み出すことが出来るのである。

神 人 論 終

大正五年三月十五日印刷
大正五年三月十八日發行

【定價壹圓貳拾錢】

發行所	神 人 論
	付 典
	製 複 許 不
電話番町四二五八番 振替東京二〇九一四	譯 者
	發行者
	印刷者
東京市麴町區 洛陽堂印刷所	關 竹 三 郎
	河 本 龜 之 助
	河 本 俊 三
東京市麴町區 洛陽堂印刷所	印刷所
	東京市麴町區平河町五丁目一番地
	東京市麴町區平河町二丁目九番地

東京市麴町區
洛陽堂印刷所

平河町五丁目

高島平三郎著

教育に應用したる

兒童研究

定價金貳圓八拾錢
送料金十六錢

高島平三郎著

家庭及び家庭教育

定價金九十五錢
送料金八錢

高島平三郎著

兒童と謳へる文學

定價金壹圓
送料金八錢

高島平三郎著

女の心 附錄 嫁と姑

定價金四十八錢
送料金四錢

元良、高島、永井、富士川合著

兒童學綱要

定價金壹圓八十錢
送料金拾二錢

岡村準一著

兒童保護の新研究

定價金貳圓二十錢
送料金十六錢

稻葉幹一著

教育期兒童之健康法

ケーラス博士著

家庭に於ける
兒童教育の理論及實際

田結宗誠著

小兒の育てかた

定價金壹圓三十錢
送料金八錢

定價金七十一錢
送料金八錢

定價金五十一錢
送料金四錢

ムーレー博士著 水野義三郎譯

一才より廿
一才に至る小供の生活

高島平三郎編

精神
修養逸話の泉

永井潜著

生命論

定價金五十錢
送料金四錢

定價金一圓
送料金八錢

定價金三圓二十錢
送料金十六錢

小酒井光次著

生命神秘論

定價金一圓六十錢
送料金十二錢

渡邊喜三著

遺傳の研究

定價金一圓五十錢
送料金十二錢

山本瀧之助著

一日一善

定價金四十五錢
送料金四錢

石川 弘著

通俗孝子傳

定價金六十錢
送料金六錢

嘉悅孝子著

怒るな働け

定價金八十錢
送料金六錢

福鎌恒子著

奥様とお女中

定價金六十錢
送料金四錢

手塚光貴著

忠

孝

山本瀧之助著

青年
修養 着手の個處

花田仲之助著

報德實踐修養講話

定價金六十錢
送料金四錢

定價金九十五錢
送料金八錢

定價金五十錢
送料金八錢

325
400

[Faint handwritten notes]

[Faint handwritten notes]

終