



10/25
100



始



フヨイロノ
論入神



譯郎三ノ関

版堂陽沼

天正
5. 8. 17
内交

序

一と多、絶對と相對、精神と物質、理想と現實、生と死——哲學の根本問題は此の矛盾の解決に歸着する。確信と熱誠とを以て之れを説いたのが、ソロウイヨフの有機哲學、生命の哲學、全一哲學、愛の哲學である。プラトーンとネオプラトニズムとヘーゲルと基督教と東洋宗教との精粹を採り、該博なる科學の知識と深刻なる歴史觀とを以て之を補ひ、自家獨特の神秘説を以て之れを深遠莊嚴なる世界觀に統べたるもの、即ち本書である。眞善美の根柢を絶對的本原に見出したるソロウイヨフに在つては、宗教も哲學も藝術も等しく絶對的本原に對する關係の三方面である。故に本書素と宗教の眞理を説くと雖、實はソロウイヨフ哲學の眞髓である。一と多との融和乃至生死の解決を絶對的本原に求

め、宇宙を、横に神の存在の三状態に歸し、縦に神人關係の過程と觀じた
るが、本書を貫く根本觀念である。妙想人をして醉はしむるの獨創あ
り、大膽快哉を叫ばしむるの直覺説あり、犀利他をして完膚なからしむ
るの批判あり。貫くに幽玄なる神秘觀を以てし、熱烈なる信仰を以て
す。譯者一度原著に接して敬虔の念禁ずる能はず、聖書に對するの心
を以て反讀すると數回、遂に翻譯して弘く求道の士に提供するの志を
起した次第である。

ソロウイヨフは露國惟一の神秘論者である。神秘とは主觀と絶對と
の直接交通を云ふのである。絶對との直接交通は人の道德的甦生を
要求する。神秘論は遂に神秘的經驗に基かねばならぬ。我が大哲人
ソロウイヨフは神秘主義の理論家たるに止まらず、又其の實行家であつ
た。神人的理想の實現を確信せる彼れは、終生妻帯せず肉食せず、嚴格

なる禁慾家であつた。人格の高き、信念の堅き、宛然豫言者の趣があつ
た。之れを文豪トルストイに比する者あるも、其の説論と實行とに於
て彼れの如き矛盾がなかつた。ソロウイヨフ自身は直ちに彼れの哲學
の化身であつたのである。

譯者は原著の深刻にして活氣ある、精緻にして而も詩趣に富んだ文
體を譯出し得なかつたのを遺憾とする。たゞ量に於て小なりと雖、質
に於て高遠なる、一面オイケン、ベルグソンの先驅をなし、他面これらの
直覺哲學が當然到着すべき結論とも見らるゝ此の名著を、切實に自己
を知り又世界の本相を識らんとする、眞率なる讀者に提供するとを得
たのは、譯者の窺かに満足とする所である。

終りに譯者は本書を出版するに當つて、斡旋の勞を惜まれなかつた
恩師岩澤神學士及び學友昇曙夢氏の多大の好意を感謝する。

大正四年三月

譯者 移 山 誠

ウ・セ・ソロウイヨフ小傳

我がソロウイヨフは一八五三年一月十六日を以て莫斯科府に生れた。父は有名な歴史家セルゲイ、ソロウイヨフであつて、文學者の弟と詩人の妹とを有つて居る。一八六四年に莫斯科の中學に入り茲に現今著名なる史學の大家カレエフ教授及び哲學者ツエルレフ公と同窓の友となつたが、彼は其の頃特に博物と歴史とに於て異彩を放つた。好成绩を以て中學を修めた後、初め莫斯科大學の理科に入つたが、二年の後哲學科に轉じて傍ら神學大學の聽講生となつた、其の頃より彼れの敬愛する哲學者はスピノザであつた。一八七三年大學を卒へて教授候補者となり、翌年「實證論」に對する西歐哲學の危機なるマギステル學位論文を彼得堡大學に提出して同年莫斯科大學の哲學助教授となつた、半年の後印度哲學と中世哲學とを研究する目的を以

てロンドンと巴里とに留學を命ぜられ、歸來職を辭し彼得堡に轉住して大學其他の學校又は公開講演に於て哲學を講じ、一八八〇年「抽象的原理の批判」なる論文を彼得堡大學に提出してドクトルとなつたが、偏狭なる學問は直に此の偉大なる哲人を容るゝ能はず、暫らく講師として教鞭を取つたが、單なる學究にあらざる彼れは乾燥無味な教授職と教會の束縛とを長く忍ぶに堪えず、一八八一年の秋遂に官職を捨てた。爾來十八年間講演に著述に露國の思想界を風靡した。晩年ワルソー大學の招聘を受けたが辭して起たなかつた。研究と著述との過渡な勞と蒲柳の身に加へたる苦行的生活とは遂に其の健康を害し、一九〇〇年七月三十日、四十八歳を以て永眠した。生前着手したと云ふ認識論の世に出なかつたのは遺憾の極みであるが、世界寶典の一とも云ふべき「善の實現」の遺つたのは學界の幸福である。

神 人 論

目 次

第一章	現代文明の到着點……………	一
第二章	自我の絶對性……………	二三
第三章	絶對的本原に關する意識の發達……………	四四
第四章	世界の本质——觀念界……………	六二
第五章	觀念の統一——神の本质と本我……………	一〇〇
第六章	神の三位一體性……………	一三三
第七章	神性の分裂と統一——基督……………	一七一

第八章 本質的人間……………一九九

第九章 世界の創造……………二四

第十章 宇宙魂と世界過程……………二四二

第十一章 基督の化身と世界文明の意義……………二七九

—「目次」—

神 人 論

露國哲學博士 ソロウイヨフ原著
日本 關竹三郎譯

第一章 現代文明の到着點

余は宗教の眞理——現代人心を距ること甚だ遠く、現代の文明が毫も興味を感ぜざる事柄について論じやうとするのである。現代文明が興味を感ずる事柄は、今日の前に必要なく、又今日の後に關係なき底のものである。然るに過現未を通じて常に等しく重要なものでなくては、吾人にとつて價値がないのである。

併しながら現今宗教に對して反感を懐く者、又は現今宗教の反對者に向つて、余は敢て辯難を加へ爭論を試みやうとはしない。余は、現今宗教を非難する人は正當

であると言ふを憚らない。なせなら、現今の宗教は非難を招くべき状態にあるからである、現實の宗教は宗教當然の資格を具備して居ないからである。

概括的若くは抽象的に言へば、宗教とは、人間及び世界と絶対的本原又は萬有の中心との結合を云ふのである。斯の如き絶対的本原の實在を承認する以上、人間凡ての興味、人生の全内容は之によつて限定され、萬物一として之れに依存しなものとないことは明かである。斯の如き絶対的中心を許容する以上、人生なる圓の諸點は同様の角度を以て之れと結合する譯である。是に於てか初めて人の生活及び意識に於て統一、完全調和が生ずる、是に於てか初めて人間大小の生活に於ける凡ての事業、努力は無目的無意味の夢幻でなく、理性的、內的必然なる事件となるのである。此の如き包括的中心的價值は、獨り宗教的本原にのみ屬すべきは勿論である。

然るに實際に於ては現代文明の人類にとりて——剩へ宗教的本原を承認する者にとりてさへ——宗教は此の如き包括的及び中心的價值を有つて居ない、と云ふことも

亦明かである。一切に於ける一切であるべき筈の宗教は吾人内界の至と小さき至と遠き一隅に潜み、人間種々の興味中の一興味となつて居るに過ぎない。

現今の宗教は甚だ憐れなるものである。最上原理として、靈的引力の中心としての、宗教は全然ないと見て差支ない。此の様な宗教の代りに、所謂宗教心なる個人的氣分又は個人的趣味があるに過ぎない。故に或者は此の趣味を有つて居るが他は有つて居ない。恰も或者は音樂を愛するが他は愛さないと同じである。

絶対的中心がない結果として、種々なる要求、興味、趣味、慾望、意見の人間に存する限り、無数の有限の時的中心が人生に現出するに至つた。之れが爲に理論上實際上調和がなくなり、徹底がなくなつた。此の傾向は現今の社會に行はるゝのみでなく各個人の思想感情にも現はれて居る。けれども茲にその例證を枚擧するの必要はあるまい、何となれば是は自己及び自己の周圍を少しく注意して視る者には明瞭なる事實であるからである。

此の無徹底不調和は、疑ふべからざる明白なる事實である。然り事實ではあるが人類は安んじて之に止まる事は出来ない、人類は有らゆる場合に於て、統一の原理を尋求して居るのである。實際現今西歐の文明は現今の宗教を以て、主觀的のものとなし、無効力なりと認めて、全然宗教的原理を排斥して居るが、併しながら同時に宗教の範圍外に於て、人生及び意識の或る統一原理を見出さんと努めて居る、神の代りに何者かを見出さんとして居る、人間存在の全部を現實即ち自然界の權内に封鎖せんとするが、現代文明の誤れる思想ではあるが、併しながら此の狹隘なる權内に於て、現代文明は、人類の爲に、極力、統一原理を見出さんと努めて居るのである。

一言以て現代文明の特色を指摘すれば、人類を絶對的宗教の圏外に体制し、暫有的有限的興味の中に人生の根柢を据えんとする點である、此の點が現代文明を性質作る所の色合である。此の傾向は明かに二大思潮となつて現はれた。一は則ち社會

主義であつて主として社會生活の實際上の利害に關し、他の一は實證主義であつて科學的知識の理論上の方面に關する。

社會主義も實證主義も、宗教に對して、直接には肯定的關係をも否定的關係をも有つて居ない。兩者とも、現代人類の生活及び知識の中に、宗教の手の着かざる空地を占めんことを欲して居るのである。兩者を批判するには此の見地よりせねばならぬ。

通常社會主義を非難する者は、社會主義の長所を悞るのである。然れども吾人は社會主義を恐れざる所以の原理を有つて居る、故に吾人は憚る所なく社會主義の長所を述ぶることが出来る。さてその長所は何であるかと云ふに、それは先づ其の歴史の意義である。社會主義は西歐の歴史の結論である、其の必然の結果である。

佛國革命は、宗教圏外の文明たる西歐文明の特色を發揮したもので、取りも直さず、世界的文化の大廈を建築し、人類を物質界に於て体制せんとしたる試みである

と云ひ得る。余は云ふ、佛國革命は社會組織即ち人權の基礎であると。此の人權は大別して二となる、自由と平等とである、此の二は更に同胞主義に於て融和すべきである。而して佛國革命は自由、平等、同胞主義を揚言した。然も揚言したのみで實行しなかつたが故に、此の三語は空語たるに止まつた。そこで、社會主義は此の三主義を實行する試みとして生じた。革命は國民の自由を制定したけれども、現在不平等なる社會の状態にては、一階級から自由になるは即ち他の階級に服従するに外ならない、藩主又は君主の權を脱すれば其處に資本又は富豪の權がある。かくて一自由は未だ何物をも民衆に與ふるものでない。於是乎、平等が必要である。革命は更に平等を揚言した。けれども限りなき個人の競争を基礎とする此の世界に於いては、力の平等なき權利の平等は何等の効用をなさぬ。故に平等主義即ち同權主義は或る時機に於て實力を有せる者の爲にのみ、有効であつた。

然れども歴史の力は常に轉々して止まぬ。富豪は一時實力を握つて居つた爲め、

平等主義を自己の利益に利用したが、貧民は實力の自己の手に遷るや否や、その平等主義を自己の利益に利用せんと待ち構へて居る。

社會組織は何等かの基礎に據らなければならぬ。此の基礎は或は絶對的、超自然的、超人類の性質を有つか、或は現實の相對的人間界に屬するか、二者其の一である。更に之を云へば、社會は神意に據るか、人意即ち民意に依るかの、孰れかである。此のデレンマを難じて、社會は國家の權力によりて限定せらるゝものであると云ふは理なきことである、如何なら、國家の權力又は政府其者も何者にか據らなければならぬ、或は神意に據るか、或は民意に據るかでなければならぬ。

デレンマの前頁は西歐文明によりて排斥された。佛國革命は斷然民主主義を確立した、随つて社會制度は民意の上に立つて居る。此の見地よりすれば、國民の意志は畢竟國民を形成する個人の集合意志に過ぎない。寔にや人間は生れながらにして絶對權を有す、是れ即ち人間の品位なり、此の品位は權利の本源にして、何人も等

しく有するものなるが故に、各人は當然同権なり、各人は自然に立法権を有す、随つて立法権は個人の多數即ち國民の多數に屬す、と云ふが大革命の當初の宣言である。

若し國民多數の意志が、凡ての法律や、權利の唯一の基礎であり、又國民多數の意志は自然に多數人の物質上の幸福即ち富を目的として居るとすれば、此富こそ則ち最上權、最上法でなければならぬ。然るに若し一階級即ち國民の少數が、國民の多數よりも多くの富を有する場合には、此主義より見て、此れを不正と見做さねばならぬ。

上述の如くなれば、民主主義を標榜したる革命は其實金力主義フクトルイザムを作り出したのみである。國民は *de jure* にのみ自己を治めて、最上權は、*de facto* に、少數なる富豪資本家に屬して居る。金力主義は性質上何人も企及し待べきものであるから、こは遂に自由競争の世界を産出する。併しながら此の自由や、同權や、多數の爲には唯

抽象的可能たるに過ぎない。世襲財産の行はるゝこと及び財産を少數者の手に集中することは、遂に富豪をして一種特權を有する階級たらしめ、多數の財産を失へる労働民は、抽象的自由及び同權があるのみで、實際貧民の奴隸階級と化した、彼等の爲めには平等は貧の平等であつて、自由は餓死の自由であると、思はるゝ場合が甚だ多い。併しながら西歐現代文明の特色として、常に貧民の存する事は、正に西歐文明の根本的缺點を暴露したものである。蓋し金力主義が據つて立つ所の根柢は唯事實である、歴史的制約である。然れども此の制約なるものは一定不變のものである。往昔の奴隸制度も歴史的制約に基いたものであつたが、既に廢滅して今は存せぬではないか。將た正義を楯とするか。然らば問はん、富を作る労働者に富を與ふるが何故に不正であるかと。勿論資本は先んせる労働の結果にして、又富を作るが爲めに必要なこと労働に譲らない、けれども或者は必ず資本家となり、或者は必ず労働者となるの必要は決してない筈である。其の様な區別を設けねばならぬ理

由は、未だ嘗て何人にも證明されない。されば佛國革命によりて宣言され、現代文明の基礎となれる所の主義より見て、富を各人に公平に分配せんとし、之れを少数者の手より多数者の手に移さんとする、社會主義の主張は正當なりと云ふべきである。

斯の如く社會主義は、歴史的根據を有する勢力である。然れども社會主義は單に歴史的勢力として、相對的根據を有するのみに満足せず、尙進んで最高道德的勢力たらんを欲し、社會に絶對的正義を實現するを以て自任して居る。此點に於て社會主義は自家撞着を免れない、其の不成立か炳乎として明かとなる。社會主義は正義を社會に實現せんとすと云ふ。けれども其の正義とは抑も何を指すか。依然として物質的幸福の公平分配に外ならない。されば社會主義の主張は二者其の一でなければならぬ、即ち、第一、富其者を目的ともるか、然らざれば第二、富の分配の公平を目的とするか、でなければならぬ。第一の場合に於ては、主義として何等道德上

の價值がない、如何なら、富即ち物質的幸福を得んとする欲求は人間性來の自然的事實であるからである。社會主義は當初、物質の權利の恢復を唱導した。物質は實に自己の權利を有つて居る。此の權利を實現せんとするの要求は當然である。併しながら是は唯人間の自然的要求の一に過ぎない、而も其の要求中最上のものである。是に絶對的正義たる價值のあるべからざることとは明白である。否、物質の權利の恢復を主張するは宛も利己主義の權利恢復を主張すると同じである。されば米國の社會主義的宗派の一開祖は摩西の十誡に代ふるに自己制定の十二誡を以てし、其の第一誡として「己れを愛せよ」なる一頁を掲げた。是れ全く自然に適へる要求ではあるが、而も全く蛇足である、己れを愛することを人間に誠むる必要はない。

次に第二の場合に就いて見る。倫理上の意味を以てすれば、正義とは、他の權利を尊重して自己の要求を制限抑制することである、故に正義とは一種の犠牲又は自己否定に外ならない、隨て自己犠牲が多い程、自己否定が多い程、其れ程倫理上善

なる譯である。されば、富の平等分配と云ふことは、労働階級の側より見て、倫理上何等の價値なきことである。如何なら、此處に於ては、正義——若し其處に正義ありとせば——と労働者の利益とが同一であるからである。即ち富の分配の要求は自利的のものにして、道徳上の價値なきものである、と云はねばならぬ。

社會主義は、時として、基督教道徳の實行を主張するものであると云はれる。是に依つて或る人の有名なる諸論がある、曰く、基督教は自己のものを與へ、社會主義は他のものは奪ふの點に於て兩者僅かに異なるのみと。

一步を譲りて、財産平等の要求をして、無財産階級が當然自己に屬するものを要求するのであると假定するも、尙未だ此の要求は積極的の意味に於ける道徳上の價値を有つて居ない、蓋し自己のものを取ると云ふことは、自己の權利であつて決して功徳ではない。故に労働者の要求が、蓋し正義であるとすれば、それは明かに法律上の意味であつて、倫理上の意味ではない。

社會主義は無財産の階級が自然を満足せんとする要求であつて、道徳上の價値を有つて居ないとしても、其要求者の誰なるかを問はず、之を社會的正義の要求として見る時は、社會主義の要求に、尙未だ道徳上の性質を付するの餘地がある。實際社會主義は現在行はれつゝある社會の不正主義に對して起つたもので、此の點に於て此の主義は常に正當である。そして此の不正不義の根原は何處に在るぞと云ふに社會制度の基礎たる各個人の利己心が其れである。人々の競争、争闘、憎惡、其他社會の諸惡は皆これより生ずるのである。而して若し社會の不正不義の根原が利己心に在りとすれば、社會的正義は其の反對のもの即ち自己否定の原理又は愛に基かねばならぬ譯である。

正義を實現せんとせば、社會の成素たる各個人が、特に自己の満足を要求する極端なる自立心を制限し、自己否定の見地に立ち、排他心を抑壓し、我意を犠牲にせねばならぬ。さりながら倫理上抑も誰の爲に自己の意志を犠牲にすべきぞ、等しく

利己主義に立ち自己肯定に汲々として居る所の、我れ以外の凡ての個人の爲めか、然れども第一、凡ての人の爲に自己の意志を犠牲に供することは、不可能である、それは凡ての人とは、個人の集合の謂であつて、是は人間行爲の實際の目的となることは出来ない、「凡て」の人が具体的實物として與へらるゝことは出来ない、與へらるゝ實物は必ず或る人々であつて、「凡て」ではないからである。第二に件の自己犠牲は正義と云はるゝことが出来ない、如何なら、利己主義を自身の爲めに否定しながら、之を他人の爲めに肯定し、他人の利己主義を幫助することは理なきことであるからである。

是の故に、正義の實現は其れ自身正義なるものを離れては不可能である。利己主義を倫理上制限するものは、他の利己主義にあらすして、排他的利己的ならざるものである、即ち其れ自身正義なるものである。凡ての人が正義を實行する時即ち凡ての人が絶対的倫理的本原に參與する時、其時にのみ凡ての意志は我が爲めの道德

法となることが出来る。故に人間の愛や犠牲やは、人間以上なる絶対的本原が人間の中に實現する時にのみ可能である。

之に反して、件の絶対倫理的本原を承認せず、人間をば唯自然の産物たる相對的存在たるに過ぎずと見做す時は、各人は他人に服従する義務も道理もない、此の場合の服従は壓制である。正義の絶対的本原を表現せざる權力や命令やは、凡て壓制である、強制である。各人が自から好んで服従する自由なる服従は、その服従を要求する者が自から絶対倫理的本原に服従する時にのみ可能である。而して其の絶対的本原に對しては、服従せしむる者も、する者も同等である、宛も凡ての有限量が無限量に對して同等なる如くに、けれども各人は生れながらにして不同の力を有つて居るが故に、互に不平等である。之れに因つて優者は劣者を強制して服従せしむるに至る、故に人は生れながらにして自由を失へるものである。隨て又人は生れながらに排他的にして互に憎惡するものである、自然的人類は決して同胞主義を表現

するものでない。斯の如く正義は自然界に於いて實現し得ずとすれば、其は獨り神的又は絶對的本原を基礎とする恩寵界にのみ實現し得と云はねばならぬ。

上述の如く、社會的正義を要求する所の社會主義は、自然を基礎とする人間社會に其の正義を實現するの不可能である所から、論理上、絶對的原理即ち宗教の必要を認めざるを得ざるに至つた。而して實證主義も知識界に於て同様の結論に到着する。

所謂十八世紀の文明は傳統的神學に對して理性の權利を揚言した。然れども理性は知識の方法であつて其の内容ではない。理性は唯觀念的形式を與ふるのみである、理性又は合理的知識の内容を與ふるものは實在である、而も超自然的形而上的實在は主知的思想の承認せざる所であるから、實在として認むべきものは自然的現象のみである。眞理とは與へられたる事實に外ならず、現に存し現に行はるもの、外に實在なしと云ふか、實證論の一般原理である。此の原理の中に、眞理を見ゆべき觸

れべき事實として現實の此岸に實現せんとする傾向あるを見ない譯にいかない、丁度社會主義が倫理的本原を物質的の富に引き下だして人生の下界に實現せんとするの傾向を有つて居ることの拒むべからざると同じである。併しながら正義が人間によつて人生の下界に實現せらるゝが爲には、其れが人間の存在する以前に人間の力に據らず獨立に存せざるべからざるが如くに、眞理も人間の爲めの事實となる以前に於て實在性を有たなくてはならぬ。實際現實の個々の意志は其れ自身決して善をも正義をも表現するものでなく、唯普遍の意志——多數又は凡ての意志が器械的に一致すると云ふ意味でなく、本性に於て普遍なる意志、夫れ自身「全」である者即ち神の意志——と正しく契合することによつて初めて善たり義たることを得るのである。之れと同じく、個々の事實、個々の現象は其れ自身決して眞理でない、唯全体又は全實在と正しき關係を有つによつて初めて眞なるものと認めらるゝことが出来る。此處に云ふ全体は矢張器械的の意味でない、即ち全現象又は事實の集合の

意味でない。如何なら、第一、其の如き集合は吾人の知識となり得ない、事實又は現象の數は無盡藏であるから、之を知り盡すと云ふことは、限りある吾人の知力の企て及ぶべからざる事であるからである。第二、假りに其の如き集合を知り得るとするも、其は未だ眞理ではない、なせなら、個々の事實は眞理でない、眞理でない事實を如何程集むればとて、零を如何に加ふるも一とならず不善者を集合するも一善人を得ざるが如く、所詮眞理は得られないからである。故に此處に云ふ全實在とは、其れ自身「全」である者の實在即ち神的實在を云ふのである。然るに此の絶對的實在は直覺即ち内的啓示によりてのみ知ることが出来る、即ち専ら宗教的知識の對象となるのである。

斯の如く、社會主義も實證主義も、其原理を論理上正當に推究すれば、實生活の爲にも知識の爲にも宗教的原理の必要を認むることに到着するのである。

宗教とは絶對圓滿なる本原と宇宙人間との結合の復元を云ふのである、此の本原

は圓滿包括的のものなるが故に一物たりとも除外しない。夫れ故に此の本原との眞正なる結合（即ち眞正なる宗教）も其の如何なる要素（即ち宇宙及び人間に於ける如何なる活ける力）をも、除外し抑壓し強迫することは出来ない。

宗教即ち結合復元の意義は、人類を組成せる有らゆる元行及び力をして、絶對的中心的本原と正しき關係を有たしめ、又此の本原に依りて、人類組成の元行及び力の相互間の調和を保たしむることに存するのである。

絶對的本原は本來除外及び強迫を許さざるが故に、個性的力と圓滿的本原との結合は絶對に自由でなければならぬ、隨て個性的力の相互間の結合も自由でなければならぬ、而も此の力は各自其の職分若くは觀念を異にするを以て其の各自の範圍内に於いて、同等に存在及び發達の權利を有つて居る、此の力は種々異なつては居るが等しく必要なる要素として、一の絶對圓滿なる本原と結合するが故に、自から團結即ち同胞主義を實現する譯である。斯の如く、宗教的原理は自由平等及び同胞主

義を實現する唯一の道である。

宗教思想に従へば、個々の物及び個々の力と絶対的本原との結合は自由でなければならぬ、とは余が前段に云ふた所であるが、是は、其の個々の物及び力が自から自己の意志によりて結合に向ふことを意味する、即ち其の性來の遠心的傾向を一轉し、即ち利己主義を改むることを意味する。さて救ひの道即ち眞正の平等、自由、同胞主義を實現するの道は、自己否定に在る。けれども自己否定をなさんが爲には豫め自己肯定を必要とする、即ち自己の排他的意志を改めんとするには先づかゝる意志を有たねばならぬ、個々の物及び力が絶対的本原と自由に結合せんには豫め其の本原を離れて自力存在又は排他的自尊を得んとするの傾向を有たねばならぬ、即ち自己に絶対的價値を要求するの傾向がなくてはならぬ。蓋し自己肯定の矛盾不成立を経験して初めて其の過誤を覺り、之を改めて絶対的本原に復歸、結合せんとするの、自覺及び自由要求が生ずるのである。

此處に西歐文明の大なる意義、大なる使命があるのである。西歐文明は、神的本原を離れたる人間自然力の墮落である、人間の排他的自己肯定である、即ち西歐文明は宇宙的文化の大厦を自己の上に建てんとする努力である。此の努力の不成立、失敗を経て、初めて神的本原と結合するの必要を自覺し、自己否定をなすに至るのである。

然るに今や既に西歐人の意識に、根本的變動、一大危機が現はれた。十九世紀の初めに産れたる厭世思想が夫れである。厭世思想によれば、現實は惡である、欺瞞である、苦痛である、而して是等諸惡の源泉は自己肯定の意志即ち生活の欲求に在る。故に救済とは此の意志を否定するに在る即ち自己否定に在ると見るのである。

併しながら厭世思想即ち自己否定への改轉は今日の處まだ理論たり、哲學説たるに止まつて居る。けれども西歐に於ける社會主義的革命が勝を制するの日、其の結果の徒然にして、調和せる正當なる社會を建つるの不可能なること、暫有的なる有

限界に正義を實現するの不可能なることを知るに至る、即ち西歐人は、歴史上の事實に徴して、自己肯定が所詮惡と苦痛の源泉であることを悟るに至る、其の時に至つて厭世主義即ち自己否定への改轉は理論から實生活に移る。其の時西歐人は宗教的本原、即ち真正宗教の積極的啓示を迎へるべく準備さるゝのであらうと、確信して豫言することが出来るのである。

然れども歴史事業の分業法に従ひ、同一文明又は同一國民が二大世界的觀念或は二大歴史的事業を成就することは出来ない。そして若し西歐文明の使命が宗教的過去から宗教的將來に向つて消極的推移をなすにあるとすれば、此の宗教的將來を開始するものは他の歴史的勢力でなければならぬ。

第二章 自我の絶對性

宗教的過去より宗教的將來へ人類を必然推移せしむることが、宗教を離れたる西歐文明の使命であると云ふことを、余は前章に於て述べたが、其の宗教的將來の何であるかは宗教的過去の過誤が那邊にあるかを考察すれば、略々了解することが出来る。

余が謂ふ所の宗教的過去を代表するものは、羅馬カトリック教である。カトリック的宗教形式の不成立なることは既に意識されて居るけれども、然もより善きより積極的なるより包括的なる新形式の採用されない間、カトリック教は依然として其勢力と權利とを保持して居る。人類の意識及び實生活に「將來」の積極的建設原理が實現せざる間、積極的「過去」は依然として消極的「現在」の上に牽引力を有つて居る。此の過去を打破するものは此の過去よりも多くを與ふる所の原理であつて、

徒らに之を否定することではない。夫れ故にこそ、カトリック教は今尙頑強に、智的及び社會的進歩と闘ふて居る。而してより自由なる又より靈力に富める新世界を建設すべき基礎を得ざる以上、カトリック教を降伏せしむることは出來ない。然るに誰れか能く、現今の歐羅巴は中世紀のカトリック的乃至騎士的歐羅巴よりも靈力に富むと云ひ得るか。現今歐洲に於ては連りにカトリック教に對して所謂文化的論戦が行はれて居るが、公平なる第三者は其の孰れにも左袒することが出來ないではないか。

論者はカトリック教を難じて、ゲフシマニヤの國に於て基督を防禦せんが爲めに剣を抜きたる使徒ペトルの例に倣ひしにや、基督教の宣傳に強力を用ゐたりと云ひ、又フアオル山に於て基督、摩西、以利亞の爲に廬を建てんと欲したる同じ使徒の例に倣ひしにや、靈的信仰の爲に外的形式現世的形式を設くることにのみ腐心したりと云ふ、孰れも尤もなる非難ではあるが、カトリック教を辯護する者も亦現代の文

化を難じて、基督教或は一般宗教的原理を離れ物質的幸福乃至富を得ることにのみ腐心する現代の人心は、三十金を以て其の主基督を賣りたる使徒ユダに倣ふものなりと云ふ。理屈は五分々々である。

嘗に新教徒のみならず、一般論者がカトリック教を見ること、往々公平を失する。「神の義に朽つべき地上の重荷を負はず」點に於て、カトリック教を責むるは正當ではあるが、その不相當なる被服に包まれたる、神の義其者を見ざるは公平の見方ではない。歴史上の事情によりてカトリック教が常に人民及び教會の仇敵と見做さるゝは氣の毒である。カトリック教は地の塵を以て蔽はれて居るが、さりとて天の事を忘れては居ない。世人は通例此の塵を以てカトリック教の本質と見做して居るが、其實其の根本觀念は、凡そ此の世の權能と凡そ社會及び個人の權力とは宗教的原理に服従せねばならぬ、即ち此の世の國は地上に教會となりて現はれたる神國によりて支配さるべきである、と云ふにあるのである。而して此の觀念は大體に於て非難

すべからざるものである。基督の云へる「我が國は此の世に屬せず」と云ふ語は、其の國の此世以上であること、此の世の彼の國に服従すべきこと、を云ふたものである、蓋、基督又云はずや、「我れ世に勝てり」と。

然れども基督世に勝てる後、今尙神の國とケサリの國と分立し、世間的社會と世間的社會と混一せず、教會と國家と同化せざるが故に、國家と教會との關係問題は今尙未決に屬して居る。宗教の見地よりすれば、此の問題に對して唯一の答あるのみである。曰く、若し教會が實際地上に於ける神國であるならば、凡その權力權能は教會に服従し教會の要具とならなければならぬと。若し教會が神的絶對的原理を表現するものならば、他の凡その諸權は相對的依存的のものでなければならぬ。二の同様に獨立なる原理、二の最上原理が、同時に在り得べからざることは明かである、人は二主に使ふることが出来ない。教會と政治の截然たる分立を説く者があるけれども、問題は、他と全く無關係なる政治界又は世俗的事業なるものあるか、

絶對の獨立は獨り神に屬すべきでないか、と云ふ點に在るではないか。人の外的政治的興味と其の内的心靈的興味とを分離して果して彼此の活力を失はざるか、此の如き内外原理の分裂が「死」と名づくるものではないか、「朽壞」と名づくるものではないか。若し人の此の世の生活が永生に移るの方便であるならば、凡そ此生の興味と事業とは永遠の靈的興味と事業との方便若くは要具でなければならぬ。而して一旦國家若くは社會が基督教を採用せる以上、必ず以上の見解を有つべき筈であると思ふ。斯の如く此の世の世界は神の世界に服従すべきである、社會と人の此の世に屬する權力は靈の力に服従せねばならぬ。併しながら茲に服従とは何を意味するか、その服従は如何に、如何なる方法を以て行はるべきか。

其の服従の性質方法は、服従を要求する絶對的神的原理に相應すべきや明かである。そして、基督教の神は愛、叡智、自由の心靈であるが故に、凡その強迫、屈從、盲信を容れない、隨て世間的原理が神的原理に服従するの服従は自由でなければな

基督曰く「我が父の家には第宅多し」と。神國に於ては萬物各其の處がある、萬物皆内的調和によりて結合される、一物として壓迫せられ將た撲滅せらるゝことはない。そこで、靈的社會即ち教會は世間的社會の上に立ち、漸々後者を靈化し、其の世間的要素を自己（教會）の要具となすべきである、一言以て云へば社會は教會の體となり教會は社會の靈とならねばならぬ、さすれば外的統一は自然の結果として生じて來るのである。反之、カトリック教に於ては其の外的統一は、結果ではなくして、根抵であり又目的である。併しながら目的としての外的統一を得るの方法は唯々外的力あるのみである。カトリック教は此の外的力を獲得して、以て他の外的力即ち世間的權力と同列に立つに至つた。かくの如くカトリック教は自己を一の外的力として樹立したので、自然自己に服従すべき他の外的力の自己樹立をも承認した譯になる、即ち外的力の服従は自然不可能となつたのである。

カトリック教は最高原理即ち一般の原理として、特殊物及び個人の服従を要求するのであるが、一旦外的力となるや、既に最高原理たる價值を失ひ、随つて個人の上に主權たるの權利を失ふたのである、その事實上有する主權は實は強迫壓制であつて、勢ひ個人の反抗を喚起せざるを得ない。プロテスタント教の意義は茲に在るのである。

新教乃至西歐文明の意義は、個人即ち人間の自我を、人類を結合すると同時に中世紀に於て奴隸となせるその因襲的結合から漸々解放することに存する。宗教改革以後の歴史過程の深意義は、自我が自覺的に自働的に神的本原に歸向するやう、又之と意識的にして且つ自由なる結合をなすやう、先づ人間の自我を獨立せしむることに存するのである。然るに此の如き結合は、神的本原が人間にとりて全然外的である時、即ち神的本原が自我の中に根ざさざる時は、不可能である、この場合人間は神に對して知らず識らず服従して居るに過ぎない。絶對的神的本原と人間の自我

との自由なる内的結合は、その自我が絶対的意義を有するの故を以てのみ可能である。人間の自我は其れ自身或る意味に於て神的存在であるが故にこそ、更に分明に云へば神性を分有するが故にこそ、自由に自發的に神的本原と合一することが出来るのである。

人間の自我なるものは、抽象的概念ではなく、實有の活ける人は現實の各個人を指すのであつて、本來絶対的神的意義を有つて居るのである。そして基督教と近代文明とは、之を認むる點に於て一致する。併しながら自我の絶対性及び神性とは果して何を云ふか。

絶対とは無限と同じく、積極的及び消極的の二の意義を有つて居る。消極的絶対性は、云ふ迄もなく人間の自我に屬するもので、有らゆる有限的内容を超越する能力、此の如き内容に止まらざる能力、此の如き内容に満足せずして、より多くを要求する能力を云ふのである。實際人間は如何なる有限の相對的内容にも満足しない

ものであるが、是れ即ち内的に何等制限されて居ないこと、取りも直さず消極的に絶対なることを告白して居る。有らゆる有限的内容即ち有限なる現實の特殊物に満足せぬと云ふことは、即ち圓滿なる現實を要求する譯である、内容の充實を要求する譯である。而して圓滿なる現實、生の充實を領有することが積極的絶対である。此の積極的絶対なしには、尠くも其の可能なしには、消極的絶対は何等の意義がない、否其の意義に於て矛盾することゝなる。そして近代人の意識は正に此の矛盾を有つて居る。

西歐文明は外的制限より人心を解放した、自我の消極的絶対を認め、人間の絶対性を揚言した。併しながら其れと共に、積極的の意味に於ける絶対、即ち實有なる絶対、既に其の本性に於て存在の圓滿なる充實を領有する所の絶対を拒否し、人間の生活及び意識を相對と暫有の圈内に局限した。是れ即ち、絶対的要求の存することゝ此の要求の満足されざることを、同時に肯定したもので、救ふべからざる矛

盾に陥つて居る。

現代の人は内的に解放されたることを自覺して居る人間は有らゆる外物の上に位
いするものであると自覺し、自己を萬物の中心と立て、居る、然るに其の實人間は
宇宙萬象の間に生滅する最微の一點子たるに過ぎない。現代の意識は自我の神的權
利を認める、けれども神的活力をも神的内容をも與へない、蓋し現代人は實生活の
上にも知識の上にも唯有限的現實即ち個々の事實現象を許容するのみであるから、
此の見地よりすれば、人自身もその個々の事實中の一事實たるに過ぎないことにな
る。

斯の如く一方より見れば人は絶對の意義、絶對の要求又は權利を有する存在物で
あるが、同時に有限なる暫有的現象である、多數の事象中の一事象であつて、その
多數の事象に制限せられ且つ之に依存するものである、而して一個人のみでなく全
人類がそうである。無神論の見地よりすれば、一個人のみが他の自然の現象の如く

生滅するばかりでなく、全人類も外圍の自然的事情によりて地球上に發生し又同じ
自然の事情によりて地球上に若くは地球と共に消滅する筈である。人間は自己にと
りて「全」である、然るに其れと同時に其の存在は相對的である。さて此の矛盾が
單に理論に止まり、或る抽象問題に關して居るのみならば、何等悲しむべき事はな
い、吾人は之を不問に措き、意を活問題實生活に傾注すべきである。然れども其矛
盾が人生の中心に横はる時、人間の「我」其者に觸るゝ時、人の生活力に及ぶ時、
之を避くべき餘地がない。是に於て吾人は地のデインマの上に立つ、即ち人は其
の自覺する通り、實際絶對的意義絶對的權利を有すとするが、此の場合に於て人は
此の意義此の權利を實現する可能を有たなくてはならない。或は人は單に一事象で
ある、相對的有限的現象である、今日在りて明日在るを知らず、數十年の後には儘
に存在せざるものであるとするか、此の場合に於て人は唯一事象たれば足る耳、事
象其れ自身は眞にあらず偽にあらず、善にあらず、惡にあらず、人は唯自然である

必然である、されば人は眞理を求め善を追ふの要がない、眞理や善や相對的概念である、本來空語に過ぎない。若し人が單に一事象たるに過ぎないならば、若し又人は外界の器械性に必ず制限されるものならば、敢て此の自然的現實以上に何等求むるの要がない、飲み食ひ且つ樂しめば足るのである、若し樂しからざれば即ち自己の事象的存在に事象的終結を與へればよいのである。

然れども人は單に一事象たるに止まることを欲しない、此の「欲しないこと」が既に人が單なる事象又は現象でなく、より大なる或る者であることを暗示して居る蓋し、事象たることを欲しない事象、現象たることを欲しない現象とは、果して何を意味するか。

此の詰問は、前掲デレンマの前頁を承認する者が器械的世界觀を嚴守する時は、矛盾を免れない、と云ふことを明らかならしむる外、何等の證明を與へざることは勿論である。けれども茲に起るべき問題は、人間を自然現象中の一現象、宇宙なる

大器械に於ける一小車と見做す所の、器械的世界觀の根據は何か、と云ふことである。

人間の本質的進動及び要求に致命傷を與へ、人生を枯死せしむる所の、此の器械的世界觀を敢て承認するには、充分確乎たる根據がなくてはならない。若し此世界觀にして人の意志及び感情に悖るとするも、尠くも理性の爲には絶対必然でなくてはならぬ、即ち理論上絶対の眞理でなくてはならぬ。而して此の世界觀の主張も實に此の點に在るのである。併しながら唯相對のみを承認する世界觀が絶対の眞理を主張すると云ふことが既に奇怪である、是れ亦矛盾である。されど吾人は是をも寛容する、即ち器械的世界觀は絶対的眞理たるを得べしと許容する。但し此の世界觀の眞理たる點は何處にあるか。ライブニツの云ひしが如く、凡ての學説は其の肯定に於て眞にして其の否定に於て偽である。器械觀又は唯物論（此處には二者を同一視する、二者共通の思想を採る）に就いても、其の一般的に肯定する點は全く眞

なりと認めねばならぬ。何ぞや、第一、萬物は力と物質とより成る、第二、萬物は必然に、不變の法則によりて行はる、と云ふ二の根本思想である。

此の二思想は大体に於て、何等否定せず又除外しない、隨て唯心論からも眞理と見ることが出来る。萬物が物質及び力より成れるは眞實である。けれども是は甚だ漠たる概念である。吾人の知る處によれば、力に物的と心的とある、而して兩者共に現實に存する力である。此等力は其れ自身存在することは出来ない、必ず其の主体たる具体的單元或は「アトム」に屬するものである、是は唯物論の認むる所である。かく認めて吾人はデモクリトと共に、靈的力の主体たる人間の精神を、具体的單元、一種高等なる「アトム」即ち「モナード」と認むることが出来る。

上掲の思想は、靈的力が獨立であつて、物的力の如く實在であることを、否定する理由とは決してならない。器械觀の主唱者中、凡ての優秀なる哲學者、論理に精通せる思想家は決して靈的力の獨立及び其の實在を否定しない。彼の心理力を物理

力に歸せしめ、心や思想やは、膽汁が肝臓から分泌する如く、腦髓よりの一種の分泌である、と説くは器械觀の主唱者中劣等なる學者である。余は敢て云ふ、若し器械觀の大体の見地より見て、經驗上吾等に知れて居る靈的力が獨立に存在して居ると云ふことを、否定する譯にいかぬとすれば、同じ見地より見て、他の吾等に知れざる、現在の状態に於ける吾人にとつて、神秘なる無数の力が存在して居ることを否定すべき理由がないと。

吾人は又、萬物が必然によりて行はるゝことを認むるが、其の必然に種々の種類があることを見ねばならぬ。放たれたる石は必然に地上に墜落する、一球が他の球に當れば其の第二の球は必然に運動を起す、太陽の光熱は必然に植物に生を與ふ。過程は等しく必然であるが、併しながら其の必然の働き方は相異なつて居る。或る想念は必然に腦中に或る運動を喚起する、高尚なる觀念が人の精神を貫く時必然に高尚なる努力を喚起する、孰れも必然ではあるが、必然の種類が異なつて居る。

必然なる語を廣き意味に解すれば——之を狭き意味に解すべき何等の理由がない——決して自由と相容れざるものでない。自由も要するに必然の一種である自由と必然とを對立せしむることは、通常内的必然と外的必然とを對立せしむると同じである。例之、神にとりては、萬物を愛し萬物の中に善の大觀念を實現するが必然である、神には憎むと云ふことが出來ない、神は惡意を持ち得ない、愛、正理、自由は神にとりては必然である。即ち神にとりては、自由が必然であると云ふべきである。是によつて見るに、自由の概念は必然の概念と論理上絶對に相容れざるものではない。

又萬物は不變の法則によつて行はるゝものであるが、存在の範圍が異なれば法則も異なつて居る、言ひ換へれば法則は同一であつても應用が異なつて居る。種々異なる法則が存する故に、法則間相互の種々異なる關係が出來て、下級の法則は高級の法則に服従することとなる、丁度世界を組成する力に種々の種類がある以上

其の間に優劣の別があつて劣等の力は優等の力に服従するものと、認めねばならぬ如くに。

上述の如く唯物論の根本思想が、其の大体に於て眞理であつて何等否定をなして居ない、即ち他の對立思想と相容れざるものでない、と云ふことは無論である。即ち唯物論は其の肯定の方面に於ては問題に自己の解決を與へて居ない。唯物論の特色を表はせる見解は其否定の方面にあるのである。物理的の力の外何等の力をも認めず、物理學化學の取扱ふ物の外に他の何物もなしとし、物の運動を司る器械的法則の外他の法則を排し、萬物は其本質に於て器械的である、有らゆる事物は器械的關係に歸元し得べしとなし、彼の生命の如き創作の如き器械的に説明すべからざるものをば則ち幻像に過ぎずと説き去るが、唯物論の唯物論たる特色である。さて此く否定する根據は何ぞと云ふに、其れが科學でないことは明かである、なせなら、科學は經驗上與へられたる現象及び其の外的關係の器械性を研究するが職分であつ

て、全然物の本質に關する絶對的問題を取扱ふものでないから。科學が取扱ふ所の器械性が萬物の一面を成して居ることは、毫も疑のない所であるが、併しながら唯此一面のみ實在であると認むるは、明かに獨斷である。器械性の終る處即ち科學の終る處なりと云ふの故を以て、科學の終止點は即ち萬物若くは凡ての知識の終止點であるとは云へない。かく云ふは明かに、先入見に囚はれたる論理上の過誤である。夫れ科學は物及び力を取扱ふものであるが、其の物及び力の本質は何ぞと云ふ問題は其の研究の範圍外に屬するが故に、物の本質は想念である力の本質は意志であると聞いても、科學者としては之に賛否を表する資格がないのである。されば唯物論の否定的立論は、普遍的絶對的問題を取扱はざる科學の結論ではなく、實に一の哲學說である。然れども哲學思想上（苟も哲學上の知識ある者の皆知る如く）物理力以外心理力の存在を否定する理由がないのみならず、寧ろ物理力は心理力に歸元されるものである、と認むべき哲學上の根據がある。今之を論述する場合でないが、

兎に角哲學說の過半は然か認めると云ふことが出来る。孰れにしても唯物論は一の哲學說である。

唯物論は素より理論であつて、哲學上の一意見に過ぎない、故に之を絶對の眞理と認むるは獨斷的信仰たるを免かれない。然らば唯物論の實際に有する勢力は如何なる根據に依るかと云ふに、積極的の根據はないが、消極的の根據がある。人間精神の薄弱が其れである。それは偽の勢力が眞の薄弱に存し惡の勢力が善の薄弱に依つて保たるゝと一般である。眞理の薄弱は勿論眞理自身に在るのでなく、吾人人間に在るのである。吾等は動もすれば眞理を終極まで徹底せしめないものであるが、眞理を遮斷したる其の先は虚偽の領分である。反之、眞理は自家撞着するものでないから、之を徹底せしむれば、必ず勝を制する、随つて其れは矛盾を伏藏する虚偽の滅亡を來たす所以である。虚偽の世に存するは實に人の罪である。

自我は常に消極的絶對である（それは事實である）のみならず、進んで積極的絶對

に到達することが出来る、即ち自我は常に有限的相對的内容に満足しない又することを欲しないのみならず、進んで圓滿なる内容、存在の充實を享有することが出来る、故に此の絕對的内容、此の存在の充實は主觀的妄想でなく、客觀的實在であると云ふ信念が眞理の源である。されば自己に對する信仰即ち人間の自我に對する信仰は直ちに又神に對する信仰である。なせなら、神性は神にも人にも屬して居るから、唯其の異なる所は、神の神性は久遠の實在であるが、人間の神性は尙可能である要求である、と云ふ點である。

人間の「我」は可能的に絕對であつて現實に於て微々たるものである。此の矛盾が惡、苦痛、不自由、精神的奴隸の源泉である、而して自我の無限の要求たる絕對的内容、存在の充實に到達することが、此の精神的奴隸より自我を解放する所以である。「眞理を知れ、然れば汝は解放されん」。

人は其の實生活に於て絕對的内容に到着する以前に、先づ意識に於て之に到着せ

ねばならぬ。語を換へて云へば、自己の外なる實在として之を知識するより前に、先づ自己の内なる觀念として之を意識せねばならぬ。而も觀念に對する堅き信念は取りも直さず其の實現に對する信念である。なせなら、實現すべからざる觀念は妄想欺瞞であるからである、そして神を信せざることが愚昧であるならば、半ば神を信することは更に愚昧であるからである。

傳統的舊式の宗教は信神より出發して、而も此信仰を終極まで徹底せしめなかつた。現代の非宗教的文明は人間信仰より發足して、同じく此信仰を終極まで徹底せしめなかつた。此の二つの信仰——信神と信人——を終局にまで徹底せしめ、實現せしむれば、充實圓滿なる神人の眞理に歸着するのである。

第三章 絶對的本原に關する意識の發達

人生が絶對絶性質を有つて居ると云ふこと、自我が絶對的内容を領有して居ると云ふことに對する非難は、概ね甚だ幼稚なもののみである、隨て幼稚なる説明を以て之を排除することが出來ぬ。

生命は自然の必然的過程であつて、全然依存的相關のものではないか、如何して絶對的内容が其の中にあり得るか、詰問するか普通である。然り生命が物理的必然法に支配せられ物質的に依存する自然的過程であることは疑ない、けれども是から如何な論理上の結論が生ずるであらうか。

人が談話する時、其言語は、發聲機關の生理的作用によつて空氣の波動を起し其の波動が聽者の聽音機關に觸れて音の感覺を惹起す所の、器械的過程である。然れども是の故を以て、人の言語は唯器械的作用たるに過ぎない、其の器械的作用に依

存せざる何等獨立の内容がない、と云ひ得るか、否此の内容は器械的作用に依存しないばかりでなく、却つて其の作用が内容によつて限定されるのである。なせなら發聲機關の運動は、一定の觀念即内容を言ひ表はす爲に一定の音聲を要する所から起るので、觀念の變るにつれて運動も變るのであるから、舞臺に於ける俳優の演技も丁度其の通りで、其の演技が物理に支配されて居る一の器械的作用であるに論はない、其の身振りは筋肉の伸縮に現はれたる物理的運動である、其の科白は發聲機關によつて生じたる音聲である、是れは疑ひなき事であるが、併しながら其の演ずる戯曲の中に此の器械的作用以外のものがある、器械的運動に制約されない内容がある、俳優は此の内容を表はす爲に種々の運動をなすのであるから、其の演技上の運動は戯曲の内容によつて限定されるのである。運動神經や筋肉や發聲機關がなければ、如何なる戯曲も演出する能はざることが無論であるやうに、此等運動を起すに適當なる生理機關も、豫め戯曲の内容と之を舞臺に演ずる志望とが與へられなければ

ば、其れ自身何等の技を演ずることが出来ないことも明白である。

然るに唯物論は揚言して云ふ、吾人の言語動作ばかりでなく、その悉くの思想随つて上述戯曲を創作せる思想も亦器械的作用である、即ち脳細胞の運動である。是れは俗受けのする説であるが、さても淺薄の考である！餘りに淺薄ではあるまいか、論者は唯物論の原理を眞理なりと豫め假定して居る、然るに是はまだ未定の臆説である、是を根據として説を立つるは正に論點窳取 *petitio principii* の誤謬である。けれども茲には其れを云ふまい、一步を譲つて、思想は脳髓なしに存するものでないと言ふ唯物論自身の見地よりしても、右の説は唯論點を轉じたるのみであつて、決して問題を解決したるものでない、と言ふことを知るに難くない。實際吾人の言語や動作に於て、之に依つて表出される内容と其の表出の具たる機關とを區別し得るやうに、我等の思想にも同様の區別がなくてはならぬ、即ち運動する脳細胞は丁度言語に於ける發聲機關の如く思想の機關である、言ひ換へれば、言語は腦

髓の機關より音聲の機關に移されたる思想である。

此の如く、思想と脳髓との間に物質的連絡はある、即ち脳細胞の運動は思想の物質的原因 *Causa materialis* ではあるが、之が爲めに、機關たる脳細胞運動と此の機關によつて實現される思想の内容との間に、形式的差異あること、又は其の兩者の不契合なることを、看過してはならぬ。簡單なる實例を以て之を説明しやう。讀者は今聖ゾフィヤの大聖堂のことを思ふて居るとする。讀者の心識に此の聖堂の形狀が表象される。此の表象は脳細胞の一種の運動によつて起るものであるけれども、運動其者は表象されて居ない、表象の中にはソフィヤの聖堂の想像されたる形狀が與へられて居るのみで他に何にもない。是によつて表象が腦の分子の知れざる運動と、物質的關係を有つて居ると云ふことは、毫も此の表象の形式的內容に關係がない、ソフィヤの聖堂の形狀と脳細胞の運動とは全然別種類のもので彼此相契合せざるものである、と言ふことが明かに知れる。若し讀者が左の表象を有する時、他の

観察者が、如何かして讀者の腦裡に生じたることを悉く見ることを得たとすれば、(プルワー氏の A strange story にある如く)、その見る所のものは果して何であらう。彼は腦の組織と細微なる腦の分子の運動とを見たであらう、或は神經中の電氣より發する光の現象(右の物語によれば「赤色と碧色の焰」を見たであらう。併しながら是れは些しも其の瞬間に讀者が表象して居る物象とは似てもつかぬものではないか、讀者は其の時腦細胞の運動のことも電流のことも知らないで、他の觀察者が之を見るばかりである。是に依つて彼れと此れとの間に形式上の同一がないと、斷言することが出来る。けれども茲に思想と腦髓との關係問題の研究に深入りする必要もなく、又その場合でもない、なせなら、此の問題は物質とは何ぞやの問題が先づ解決されなければ解決することが出来ないからである。余が前例に於て説明しやうとする要點は、機關の作用が如何にならうとも、觀念的内容が如何な關係に於て實現されやうとも、此の兩者が如何な物質的連絡に在らうとも、此の兩者は形式

的に異なるもの、彼此契合せざるもの、であると云ふことである、其れ故に此の性質を以て他の性質を斷すること、例へば、器械的作用が相對的であるからと云つて、其の内容も相對的であるとは、論理上云へない、と云ふことである。

本論に返つて、世界及び人類の生命が意味なき目的なき偶然でなく(之を偶然と認むべき理論上の根據も道德上の理由もない)、一定の秩序ある過程である以上、必ず此の過程によつて實現せらるゝ内容がなくてはならぬ。其の過程の物質上の諸要件は、丁度目的を遂ぐる爲めの手段に外ならない。前例によつて云へば、俳優の體質や才能や又是れより生ずる身體の運動などは、其の演ずる戯曲の中に與へられたる詩的内容を表出する方法手段たるに過ぎない。之れと同じく、世界的生命の器械的方面、即ち萬有の力と運動との總合は、此等凡ての物質的要件に依存せざる普遍的内容を、實現する爲めの材料又は要具である、と見ることが出来る、そして其の様な内容は勿論絶對であつて、之を名づけて一般に觀念と云ふ。

人間及び世界の生命は自然的過程であるに相違ない、此の生命は現象の新陳代謝自然力の演技であるに相違ない、けれども此の演技は演技する者と演技さるゝ事とを豫想する、乃ち絶対的個性と絶対的内容又は生命の觀念とを豫想する。

觀念と此を實現する物質的要件と何れが、生命の充實の爲めに必要であるか、と云ふが如き問題は、兒戯に類する。其れも此れも等しく必要であることは明白である。數學上の積數を得る爲には7と5と孰れの因數も等しく必要であると同じである。

大自然の内容即ち觀念は自然の外界と混同すべからざる如くに、自然の内界とも同一視してはならない。外界の物理力が或る内容を實現する爲め的手段方法であると同じく、内界の精神力、智情意も或る内容を實現する爲め的手段方法に過ぎないものであつて、此等自身内容ではない。實際、茲に智情意の働きある以上、欲求思考感情の對象が一定して居る筈である、人間は決して單に欲求の爲めに欲求し、思

考の爲に思考し、感情の爲に感ずることは出来ないのである。されば物理的運動の器械的過程が觀念的内容の物質的地盤であると同様に、精神的現象の器械的過程も一定の内容を實現するの一方法たるに過ぎない。

人間は何者かを思惟し、何者かを欲求し、何者かを感ずる筈である。そして此の「何者か」こそ、人の精神力又は精神生活の限定原理、目的、對象である。又人は思惟し反省する能力があるから、自己の外的生活及び内的生活の事實を評價し判断する、即ち人は單に欲求されるが故に欲求する、思惟されるが故に思惟する、感ぜられるが故に感ずる、と云ふだけに止まることは出来ない、一步を進めて、其の欲求の對象が價值あるもの望ましきものたることを要求する、哲學上の語を以て云へば、意志の對象が客觀的に望ましきもの即ち客觀的善であることを要求する、之れと同じく、思惟の對象及び内容も客觀的美であり、感情の内容も客觀的美であることを要求する、乃ち眞善美が自己一人の爲めのみでなく萬人の爲めに絶対に眞善美

であることを要求する。

寔に人は此の生に於いて各自其の小天職を有つて居る、けれども是の故を以て、人は其の生の相對的内容に満足してよいとは云へない。演劇の際俳優各自が其の持ち役ばかりを研究し劇全體の内容に通じなかつた時には、果して善く其の持ち役を演じ得るであらうか、且つ俳優は其の技を演ずるばかりでなく、進んで善く上手に演せねばならぬ。人間としても、人類としても唯活きるばかりでは足りない、進んで善く活きねばならぬ。然るに意志を客觀的に限定する必要はない、絶對的對象によつて意志を限定する必要はない、意志が善でありさへすれば夫れで足りる、と云ふ者がある。けれども客觀的に望ましき者或は其れ自身善と認めらるゝ者と意志との契合を標準としないで、意志の善惡を如何して定めることが出来るか。善意志も惡目的に向ふ時は惡をなすばかりである。中世紀の異端糾問者 *inquisitor* は素より護法の善意志を有つて居たのであるが、天國について誤解せる爲に、其の人類に向

つて爲せる事は唯罪惡のみである、と云ふことは何人も知る所である。知識の象對に就いても又感情の對象についても之れと同様の事が云へる。此等對象は意志の對象と密接に關係して居るもので、寧ろ同一物の異方面に過ぎないことを思へば、殊更蛇足の説明を加へる必要がない。

善と惡、眞と僞、美と醜の三別の存する事は、甚だ簡單明瞭である、そして此の區別の在ることはやがて客觀的絶對的本原を承認することを豫想する。此の區別をなすには道德的行爲に於ても、知識に於ても、感情に於ても、感情より生ずる藝術的創作に於ても、規範的の或る者を要する。而して此の「或る者は」必ず存すべきである、なせなら、此の「或る者」は其れ自身眞善美であるからである、他語以て云へば絶對的眞善美であるからである。

斯の如く人の知的道德的美的の三興味は何れも絶對的本原を要求することであるが、此等三興味は合して宗教的興味となるのである、蓋し智情意は等しく一精神の

力であつて、其の各自の對象は一絶対的本原の三つの種（觀念）に過ぎない、而して此の絶対的本原は實在であつて獨り宗教の對象となるものである。

絶対的本原即ち神が人間以外に實在すると云ふことは、吾人の知覺を離れて外物が客觀的に存在すると云ふことと同じく、純粹理性より推論することは出来ない、即ち之は論理的に證明し得べき問題でない。唯々人の意志又は道德の爲め、理性又は眞理の爲め、感情又は創作の爲めに、絶対的本原を必要とする其の必要が、どうしても神的本原が實在して居るやうに思はせるのである。此のどうしても實在するやうに思ふの信念を、極度に達せしめて絶対的信念とするものは、信仰である。是は實に神即ち絶対本原に就いてばかりでなく、總じて外界物の存在に就いても同様の事が云へる。蓋し、吾人が外界を知るのは唯自己の感覺によつて經驗するからである、隨つて吾等の經驗吾等の知識の内容は、吾等自身の心状態に外ならない、夫れ故に此の吾等の心状態に相當する物が外界に存在すると云ふは、論理上蓋然的斷

案たるを免かれない。然るにも拘はらず、吾等は他人や善類の如き外界物の存在することを、絶対に且つ直接に納得して居る、即ち吾等を離れて物が在ると思ひ込んで居る、此納得又は思ひ込むことは、論理上證明することの出来ないことである、即ち信仰である。尤も因果律によつて、外物を吾等の感覺又は想念の原因と見ることが出来るけれども、此の因果律其者が吾等人間の理^{るい}の形式であるから、因果律を外界の存在に適用することは條件的價值しかない、即ち「若し吾人の理性が客觀的効力を有するならば」と云ふ條件の下にのみ適用することが出来る。故に因果律は外界の存在について絶対不動の信念を與ふるものではない、凡て因果律に因る外界存在の論證は悉く蓋然説であつて、確實なる證明とはならない。此の様な證明となるものは唯信仰のみである、と云はなければならぬ。

吾等を離れて吾等に關係なく吾等の心状態に相當するものが在るとは、信せられるけれども、それが何であるかは、吾人の知り得ない所である。如何なら、吾等の

知るもの経験するものは凡て吾等の内に在つて外にある譯でなく、何處迄も吾が感覺吾が思想であるからである。吾等の外に在ると云ふこと、即ち其れ自身に於て存在すると云ふことは、取りも直さず、其の物が吾等の経験随つて吾等の現實的知識の域外に在ることを意味する。かゝる物を吾人の現實界を飛び越えたる彼岸に捕捉するものは、信仰と名づくる精神作用である。吾等は二二が四なるを知る、火が燃ゆることを知る、が是れは吾が意識上の事實である、吾が意識の域外に何者か（例之ば火と云ふ物）存することは、吾が意識に與へられない即ち意識上の事實ではない。故に是れは只信仰の作用でのみ立することが出来るのである。

外的實在が在ることは信仰によつて立せられるが、其實在の内容（其の content）は経験によつて與へられる。物の實在することは信するが、其れが何者であるかは経験して知識する。若し外界の存在を信じない時は吾等の経験するもの、知識するものは凡て主觀的の價值しかないことになる、只吾等の内的生活上の事實に過ぎない。

いものとなる。若し例へば太陽の獨立的存在を信じないならば太陽の表象中に含まれる凡ての經驗的材料、即ち光熱の感覺、表面の形狀、出沒の現象の如きは、單に吾等主觀の状態に過ぎないものであつて、只正しく變りなく行はるゝ幻覺に外ならぬものとなる。吾等が經驗上太陽について知ることは凡て只吾等の實在を保證するばかりで、太陽の實在を保證することにならない。併しながら一旦太陽の客在することを信すると、凡ての太陽に關する經驗は、此の客在物から吾等の上に働きかけたり結果となる、則ち客觀的に存在することとなる。勿論外界の實在を信すると否とに拘はらず、外界に關する經驗的事實は同一であるが、只之を信せざる場合には件の事實が客觀的價值なきものとなるのである、丁度等しく銀行の小切手であつても其の信用の有無によつて實際の價格あるものとも只の紙片に過ぎないものともなるのと同じである。

外物の存在を信じてこそ經驗事實は客觀的知識の基礎となる。そして此の知識を

完備するには個々の知識を互に結合させなくてはならぬ、則ち経験を完全なる系統に體制しなくてはならぬ、これは經驗的材料に科學的形式を與ふる思索の仕事である。

以上外界に就いて言ふた事は凡て神的本原にも適用される。其の存在も信仰によつて立せられる。世の碩學が所謂有神論證を試みたにも拘はらず皆不結果であつた、蓋し凡ての有神論證は或る假定の上に立つて臆説の性質を帯びて居るから、之に絶對的確實性を與へることは出来ない。神的本原の存在も外界の存在の如く理性にとつては蓋然的條件的眞理である、之を絶對的無條件に立するには、どうしても信仰によらなければならぬ。又神的本原の内容も自然界の内容のやうに經驗によつて與へられる。則ち神が在ると云ふことは吾等は信するけれども、神が如何なるものであるかは、經驗して知るのである。勿論内的宗教的經驗の事實は、若し是れを實在するものと信せざる時は、妄想幻覺に過ぎないものとなるに相違ないけれども、併

しながら外的經驗の事實も、若し是れを實在するものと信せざる時は、同じく妄想幻覺に過ぎぬではないか、双方の場合に於て經驗の與ふるものは只心理的事實則ち意識上の事實に過ぎない、是れ等事實に客觀的價值を與ふるものは信仰の創造作用である。信仰があるから宗教的經驗の内的事實は、神的本原の動作である、則ち神的本原の啓示であると認識されるのである、そして啓示其者は吾人意識の現實の事實である。

併しながら宗教的經驗の事實は、其の客觀的價值を信する場合でも、まだ神に關する個々の知識に過ぎないもので、其の完全なる知識ではない。宗教的經驗を論理的に連絡ある完備した一系統に體制して初めて、神に關する完全なる知識が得られるのである。斯の如く宗教的信仰及び宗教的經驗の外に、更に宗教的思索を要するとして此の思索の結果は宗教哲學である。

何故に神に關して思索するか、之を信じ之を感ずれば充分ではないかと云ふ者が

ある。知識興味のない人にとりては勿論充分である。是れは、太陽の在ることを信じ其の光と熱とを樂しめば足りるでないか、何の爲に太陽及び太陽系の物理上天文上の理論を要するかと云ふのと同じである、是れも科學上の興味のない人には必要がないに相違ない。けれども少數者の偏狹を以つて萬人の法則とする理由はあるまい。人若し神に關する事柄を信ずると同時に思索力を有つて居るならば、どうしても之を思索しない譯にゆかない、寧ろ正確に組織的に思索して欲しいのである。増して宗教的真理の系統及び完全なる統一たる宗教哲學のみが絶對的抱攝的本原たる神の十全なる智識を與へる——個々の宗教的事實は未知なる全体の斷絶せる部分であるから此の様な統一を有つて居ない——のであるから、宗教哲學は信者不信者を問はず凡そ思索する人にとつて必要である、蓋し信者は其の信するもの、何であるかを知り、不信者はその排斥するもの、何であるかを知らなくてはならない。多くの場合之を排斥するのは知らないからの爲めで、又信する者は理性に基づかないか

ら動ともすれば妄信に陥る。それで宗教的經驗教と宗教的思索との總合が宗教的意識の内容を成すのである。客觀的方面より見れば此の内容は宗教心の現實的對象たる神的本原の啓示である。そして人間の精神隨つて宗教心は完結したものでなく、生起しつゝあるもの、行はれつゝあるもの、完成されるもの、或る過程にあるものであるから、神的本原が宗教心に啓示されるのは必ず漸次的である。外界の自然が漸次に人智に啓示されるによつて經驗又は自然科學の進歩と云ふことがあるやうに、神的本原も漸次に人の意識に啓示されるのであるから、宗教的經驗又は宗教思想の進歩がなくてはならぬ。

神的本原は宗教心の現實的對象である、即ち人の意識に働いて自己の内容を啓示するものであるから、宗教の發達進歩は積極的客觀的過程である、そして之れは神と人との現實的相互作用であるから、神人的過程である。

宗教の發達は客觀的積極的性質を有つて居るから、其の發達の一段階と雖も、又

宗教的過程の一契機と雖も、過語迷謬である筈がない。所謂「偽宗教」とは *Conte radicio in adjectio* である。宗教的過程は純然たる眞が純然たる偽に交代することに存するのではない、若しさうであるとすれば其の眞は準備なく過渡なく進歩なく突然現出した譯になる、さうすれば、なせ其の眞は突然此の時に現出して他の時に現出しなかつたのかと云ふ問題が起つて来る。若し之に答へて偽が盡きた時に眞が現出するのであると云ふならば、是れ取りも直さず眞を實現するには必然、偽の實現を要すと云ふことである、則ち偽はなくてならぬものとなる、併しながら此の様な偽は既に偽とは云へない、なせなら、偽とはあるべからざるものを云ふのであるからである。

宗教的啓示に程度があるからと云つて、其の下級程度のものとは非眞理であるとは云へない。盲目者、具眼者、望遠鏡を有する者、學理的方法を準備する學者の太陽に關する知識は其の程度に於て各々異つて居るが、さればとて、瞽者の太陽に關す

る全經驗たる熱の感覺は具眼者乃至學者の經驗よりも眞實の價値が少くないとは云へない。併しながら瞽者の經驗のみが眞實であつて具眼者の經驗天文學者の知識は迷誤であると云ふならば、然か云ふことが誤りであつて、其の經驗は依然として眞實である。宗教の發達に於ても其の通りで、其の迷謬偽誤は發達程度の如何にあるのではなくて、一宗教のみ獨り眞であつて他は悉く偽であると主張する點に在る、語を更へて云へば、宗教上偽と云ひ迷と云ふは宗教的過程を無理に阻碍しやうとすることに在るのである。

次に瞽者の經驗（温熱の感覺）は具眼者の經驗によつて消滅するものではなく、依然として後者の經驗の中に保持され、更に新しい經驗光の感覺で補はれ、かくて瞽者の爲めに全經驗であつたのが、より完全なる經驗の部分となるのである。之れと同じく宗教の發達に於ても、下級宗教の内容は高等宗教によつて排除されるものではなく只、完全無缺と思はれたのが其の價値を失なつて、より完全なる啓示の一部

となるまでである。

上述したる所を推究すると、宗教發達の最上級則ち神的啓示の最高形式は、一方に於ては、甚だ自由であつて偏狭でなく、至大の遍通性を有たねばならず、又他の一方に於ては、内容が甚だ豊富であつて缺くる所なく此上なく完備（具體）のものでなくてはならぬ、と云ふことが解かる。此の二條件は合して、積極的、普遍性の一概念に約される、即ち一定の性質のない、何等の特質のない、形式論理的消極的普遍性と正反對のものである。

宗教は普遍的統一的でなくてはならぬ。此のやうな宗教を作らうとして、現存の宗教から各自の差別點を除き其の特異性を去り、現存及び將來の宗教に共通して居る單純無差別の點のみを探らうとする者がある、例へば何等の限定なしに單に萬有の絶對的本原としての神を承認しやうとする者があるが、それだけでは不充分である。此のやうな宗教の統一又は總合は結局宗教の内容を極小 minimum となし、遂

には宗教を絶對的極小即ち零にするものである。實際此のやうな論理的否定によつて作り上げた抽象的宗教は、其れを合理的宗教と名づけやうが、自然宗教と稱へやうが何と云ふ名稱を付けやうが、必ず無神的に移つて行かなければ止まないものである。かゝる宗教に止まつて居ることの出来る者は淺薄な不誠實な學者ばかりである。若し太陽とは外物であると云ふだけで進んで太陽の特異の定義を與へないならば、其の人は、太陽とは何ぞやの間に誠實に答へたと云へない。最上實在とか無限の理性とか第一原因とかの空漠たる概念で神に關する知識を限る者も、甚だ誠實を缺いて居る。此等の定義は勿論凡て眞實であるが、さて宗教を建設するの基礎とはならない、丁度太陽は外物であると云ふは眞實であるが、天文學の基礎とするには足りないのと同じである。

宗教の見地よりすれば其内容の maximum を有するが目的で minimum ではない、宗教は内容がより豊富でより多く活力があつて、より具體的であるだけそれだけ高

尙である。完全なる宗教とは孰れの宗教にも含蓄されて居る所のもの（即ち宗教の無差別的基礎）ではなくて、自己の中に凡てを含蓄し凡てを領有して居るもの（即ち宗教の完全なる総合）である。完全なる宗教は偏狹排他的であつてはならぬが、さればとて何等の個性又は特異性をも有つてはならぬ云ふ意味ではない、これは消極的であつて其の内容は空虚である、積極的に凡ての特異性を自己の中に併呑して其の孰れにも偏せず凡てを領有して凡てより自由でなければならぬ。特殊の一啓示を固執して凡て他の宗教を排斥する狂信的惑溺も、宗教の種々の根本性を漠然不定の一般概念にぼかし、凡ての宗教形式を混一して空漠たる無力無色の普通教に熔かし込む抽象的唯理説も、俱に真正宗教の定義に反するものである。宗教の眞理は一根より發芽して人類の中に發達し、千差萬別の無數の枝を張るに至つた。此の凡ての枝を伐り去り只一本の無果乾燥の幹となして無神論の祭壇に供するの價值さへなきものとなすこと、是れぞ唯理説の宗教廓清の目的である。之に反して積極的宗教

総合則ち眞正の宗教哲學は宗教發達の一要素をも排除せず其の全内容を包括しなければならぬ、宗教の統一を無差別に於て求めず、之れを充實に於て求なければならぬ。

茲に宗教眞理の觀念的内容（暫らく宗教啓示の具體的方法には論及しまい、如何なら、これには種々の心理上認識論上の研究を要するが、今其の場合でないからである）を論理的に闡明するに當つて、吾人は此の眞理が人類の中に歴史的に發達した順序に従がはうと思ふ、なせなら、歴史的順序と論理的順序とは其の内容則ち內的關係（是れが吾人の主眼である）に於いて符合するに相違ないと信ずるからである。蓋し歴史は發達開發であつて無意義ではない。

先づ吾人は三の根本要素を有つて居る。それは、第一、自然界則ち吾人の眼前に在る現實界則ち生活及び意識の材料、第二、求むる所の目的又は漸次に啓發される所の内容たる神的本原、第三、生活及び意識の主觀たる人間の自我則ち現に與へら

れたるものより將に求められんとするものに移る者、言ひ換へれば一方神的本原を享有して之れと結合し他方萬有を偶然より當然に轉化して又之れと結合する者、此の三である。

宗教の發達は之を客觀的に見ればどうしても啓示である天啓である。そして啓示の語義其れ自身が、啓示される禍は最初隠れて居る則ち其の儘に與へられて居ないと云ふことを豫想する。けれども此の時にも神は人間の爲に全く存して居ない譯ではない、若し存して居らぬとすれば之れに次いで現出する啓示が全く不可解となる譯である。故に神は存し且つ働いて居るのである。只その存在が明瞭でないのである、即ち其れ自身に於ていなく、自己の他在則ち萬有に於いて存在して居るのである。これは不思議でも不可能でもない、なせなら。神的本原は絶對的隨つて包括的であるが故に萬有をも包括して居るからである（大は小を包括するが正當で小は大を包括し得ない譯である）。此の宗教發達の第一階段に於ては、神的本原は現象界の蔭

に隠くれ、宗教心の直接の對象は直接萬有の中に働いて人間の物質的生活及び運命を左右する從屬的存在である。此の第一階段を代表するものは廣き意味に於ける多神教即ち凡ての神話的宗教又は所謂自然教である。余は此の階段を名づけて自然的啓示又は直接的啓示と云ふ。次に宗教發達の第二階段に於て、神的本原は萬有と異なる者、萬有と反對なる者、其の否定又は無（自然的存在が無い）として啓示される、之れは萬有の有限性を脱却したる消極的自由である。此の階段の特色は厭世主義制慾主義である。余は之を名づけて消極的啓示と云ふ、その純然たる代表者は佛教である。終りに第三階段に於て、神的本原は自己の内容を啓示する、即ち其れ自身何であるかを啓示する。然るに前の階段に於ては神は何でないかを啓示して居る、即ち他在に於て或は他在の否定に於て又は他在との關係に於て自己を啓示するに止まり、未だ其れ自身を啓示するに至らなかつたのである。此の第三階段を余は總稱して積極的啓示と云ふ。之れに數種の變形があるが、煩を避けて此處には述べ

ない。今や吾人は飄つて第一階段の自然宗教について考察しやう。

自然宗教に於ける神は自然界の物及び力に於てのみ認識されが故に、萬有自身は神の意義を受けて絶對的のものとなる。自然主義の一般の意味は此處に存するのである。宗教發達の第一階段に於ても、人は現實の世界に満足せずして他の絶對者を求める。けれども此絶對者を自然界の物質的存在の中に求めたるが故に、遂に自然界の權力に服従し、其の無力貧弱なる元行の奴隷となるに至つたのである。併しながら、人間の自我は自己と萬有とを區別して萬有を自己の對象とする、之れ取りも直さず人は單に自然的存在物ではない、萬有とは異なる、而も其れ以上、より大なる者であることを示して居る。夫れ故に人間を服従せしめたる自然界の權力は絶對的のものではない。否此の權力は實は人間の自我自から與へたものである。萬有が我等人間を外的に支配する所以は、我等が內的に萬有に服従するからである。又我等が內的に萬有に服従し、我等を支配する權力を萬有に附與する所以

は我が生と意識に充實を與へ得べき絶對的内容が、萬有の中に在ると思ふからである。萬有は我が無限の要求に應じ得ると思ふからである。されば我等が經驗上、萬有は外的器械體であつて生活の材料に過ぎない、其れ自身には内容のないもので我等の要求を充たす能はざるものである、と悟ると同時に、萬有は必然に我等を支配する權力を失ひ神の意義を失ふに至る。是に於て我等は內的に萬有から解脫する。完全に內的解脫を得れば必然外的にも救濟されるに至るのである。

萬有から內的解脫を自覺したものは印度哲學である。佛教の近き以前に出でた、(と思はれる)、僧徒 Sankhya 學派の祖、迦比羅 Kapila の遺書に於て其の一例が窺はれる。曰く、

「諸惡を解脫するには眞知に因る、眞知とは天然界の物象と之を感じ之を知るの我とを截然判別することである」

「神我 Purusa 則ち精神は傍觀者、證明者、旅客である、彼は孤獨にして常に苦

「萬有 Prakriti は精神の爲に備へられたる方便である。萬有は精神を解脱に準備するものである」

「萬有と精神との結合は盲者と跛者との結合の如く、盲目なれども活動力ある萬有は活動せざれども具眼(有意識)の精神を負ふ、萬物之によつて生ず」

「萬有の羈絆を脱せざる間、精神は生死の苦を受く」

「踊舞者が観客の前に其の舞を演じ終つて去る如く、萬有も其の光輝を精神に示して後去る。踊舞者の去るは観客が観終つたからである。観客の去るは充分に観盡したからである。精神と萬有との結合も前者が後者を充分に知る時に解くるのである。精神は云ふ、我れは萬有を見て見飽きたりと。萬有は云ふ、彼れ我れを見終れりと。かくて彼等は互に相厭ふに至る。かくて彼等は再び結合し造物再び發生するの因なきに至る」云々。

萬有は其れ自身善悪無差別の過程である、冷靜無頓着なる存在である。けれども之に絶對的神的意義を附する時、人生の目的と内的とか其の中在ると認定される時、萬有は必然變じて消極的意義を有つに至り、悪、迷、苦となるのである。

實際萬有の生活は悉く争闘に本づいて居る、個體の自己肯定即ち内的外的共に他を排することを専らとして居る。萬有の法則は則ち生存競争である。此の法則は個體が高尙完全なる有機體となるに従つて益々完全に適用される、其れにつれて悪は益々複雑となり深遠となる。遂に人間に至つて悪は其の極に達するのである。獨乙の詩人が、

Es wachst Hienieden Brod genug

Fur alle menschenkinder

Auch myrten und Rosen, Schonheit und Lust,

Und Zukererbseu nicht minder,

と言つたのは事實ではあるが、而も生存競争は「パン」の競争よりも、「ミルト」の競争よりも、「ローズ」の競争よりも、更に深き意味と廣き範圍とを有つて居るではないか、蓋し、ハイ子は月桂樹の競争を忘れ、慘憺たる權力の競争を忘れたのである。縦令ひ凡ての人が飽食して居ても、凡ての人が下等なる慾情には満足して居ても、彼等が其の本性を捨てない以上即ち其の天然の利己主義に立つて居る以上、其の智力上道徳上の優劣を競争し彼此相闘ぐに相違ないと云ふことは、人間性を公平に見る者の敢て疑はない所であらう。

次に萬有其れ自身は自然的過程の總合に過ぎないものであつて、不斷の運動、一形式より他の形式への不斷の轉移、不斷の向進である。然るに若し萬有以外に何者もなしとすれば、此の運動は目的のない運動、此の轉移は終極のない轉移となり、此の向進は彼岸なき向進となる譯である。

勿論自然的存在の過程又は状態が想像上目的となり得ることはあるが、それは其

の過程が實現し終らざる間である。自然的過程たる彼の自然的趨向即ち本能を實現することは、本能が未だ全く實現し了らない間、自然的幸福が到達されない間、眞に満足を與ふるもの、即ち必然の内容であるやうに思はれる。然るに此の目的に到達して見れば、其れは想像したとは全く相違して居ることが知れる。要するに想像の示した内容や目的は其實何等内容なき過程であつて、夫れ自身に内容と目的とを要するものである。斯の如く目的とされたる自然的生活は惡であり、迷であり、又幻像である。人間が一定の自然的現象に結び付けたる有らゆる内容、有らゆる形状と色彩とは、其實人間自身の想像に屬するものである。人間が其の有せざるもの又は其の存在を満足せしむるものを萬有から享有するのではなく、却つて人間自身が萬有の有せざるもの即ち己れ自身から汲み出したものを萬有に附與するのである。人間の意志と想像とによつて與へられたる裝飾を脱ぎ去つた萬有は、惡と迷との盲目的なる力となつてしまふのである。

此の外的盲目的なる力に服従することが、人間苦痛の根源である。併しながら萬有を惡、迷、苦であると悟得することは、取りも直さず、萬有に對して人間の優越を自覺したのである。我等が萬有を惡と認識するのは、我等の内に善の力があるからである。我等が萬有を夢幻と認識するのは、我等の内に眞理の力があるからである、又我等が萬有からの苦痛——其れ此れの個々偶然的の苦痛でなく、自然的存在の一般的壓迫又は重さ——を感ずるのは、我等の内に萬有の與へ得ない福樂と存在の充實とに向ふの能力と要求とがあるからである。

斯の如く若し人間の自我は萬有よりも大なるものであり、又人間に對する萬有の權力は實は人間自身より來たるものであるならば、即ち人間の意志自身が人と萬有とを結合して、惡、迷、苦に導くのであるならば、萬有の束縛を解脱することは即ち己れ自身の意志を解脱し離脱することである。そして人間の意志は自然的存在をなさんとするの欲求である、故に此の意志を離脱するは自然的存在を離脱するので

ある。併しながら萬有は初め「全」として與へられたが故に、即ち萬有以外何者も人間の爲に存在せざるが故に、自然的存在を離脱するは有らゆる存在を離脱することである。萬有を解脱せんと欲する自己滅盡の欲求である。蓋し、若し萬有が、「全」であるならば、萬有ならざるものは則ち無である。

既に萬有を惡、迷、苦と認識すれば、萬有の絶對的意義は自から消滅する譯である。併しながら自然的人間の意識に於ては萬有の外に何物もないのであるから、萬有ならざる絶對的本原は只消極的に定義し得るのみである。即ち此の場合絶對的本原は有らゆる存在を除去したものである、無である、涅槃である。

涅槃は佛教の中心的觀念である。自然宗教が絶對的本原と萬有とを混同するに反して、佛教は此の兩者を對立せしめる。但し其の出發點は依然として萬有であるから、萬有と對立せる絶對的本原は只消極的にのみ認め得るのである、即ち何であるとは云へない、何でないと云へるのみである。されば佛教の經典は生活と有らゆる

存在とを理論上實行上否定することは一貫されて居る、なせなら、佛教の神的本原
は只この否定に於て説かれるからである。一切空、諸行無常、色即是空、會者定離
等の思想は佛教の出發點であつて又其敎説を一貫せる精神である。この精神の最も
鮮明に現はれたるは佛教經典中の形而上學的部門たる、阿毘達磨中の一篇般若波羅
密多經である。曰く、

「我は衆生を涅槃に導かざるべからず、然れども導かるゝ衆生も導く我も在るな
し、彼等は如實に存するにあらず、如何となれば有と見ゆる一切の者皆無なれ
ばなり、譬へば魔法師の街路に現はしたる群衆の幻影が相闘ひ相殺し而して後
皆消失するが如し、素とより現はれたる群衆なく殺したる者も殺されたる者も
なく、又消失したる者もあるなし、斯の如く諸佛衆生を導きて涅槃に至らしむ
と雖も、元來導く者も導かるゝ者もあるに非ず、若し佛弟子この眞理を念じて
亂れず悞れず、衆生を導きて涅槃に至らしめば、其の時彼は金鎧を着たるが如

し」と (Eugene Burnouf, Introduction dans
l'histoire du Bouddhisme indien 等見)

人の生活と意識とを萬有に服従せしめ、萬有を神化したる、萬有に對する宗教的
關係は、遂に萬有及び一切の意識を宗教的に否定するに至らしめた。即ち宗教的ニヒ
リズムに至らしめたやうに、現代に於ける萬有の哲學的神化即ち哲學的自然主義
も、萬有を哲學的に否定し、哲學的ニヒリズムに至らしめた。歐洲哲學界の殿た
るシヨペンハウエル及びハルトマンの哲學が其れである。この宗教上及び哲學上のニ
ヒリズムは決して偶然的のものではない、歴史上の事情によつて突然現出した産
物ではなくて、人間の意識の上に深甚の意識を有つて居るものである。然りこの消
極的世界觀は宗教心の發達上論理的必然の一階段である。

人は有限なる自然的存在であるから、最初絶對的本原と貧弱なる世界の混同から
出發するのは止むを得ない所であるやうに、絶對的本原の實相を會得するには、順
序上豫めこの本原を貧弱なる世界の元行から引き離し且つ之れに對立せしめなけれ

ばならぬ、豫め意志と思想を以つて絶対的本原ならざるものを排除しなければならぬ。さて此の有限的性質を絶対に排除することは既に絶対的本原その者の消極的定義をなしたのである。未だ絶対的本原を享有せざる者にとつては、その否定的定義は積極的知識に移るべき必然なる第一歩である。初め中心點を絶対的本原から有限なる萬有に移した人間意識は、再び超自然なる絶対的存在を感受するに堪えるものとなるが爲に、豫め此の萬有を滅盡しなければならぬ。斯の如く古代佛教も新佛教も消極的宗教であつて、避くべからざる過渡として、必然積極的宗教の先驅となるべきである。

若し神的本原が吾人にとつて「全」であるならば、神的本原でないものは悉く無と認めなければならぬ譯である。そして基督が「我等が己れの靈を捨つるは再び之を得んが爲めなり」と云はれたやうに、我等も再び世界を得んが爲めに、先づ之れを捨つるのである、なせなら、後章に説くが如く、神的本原を離れて見たる萬有を

れ自身は悪、迷、苦であるが、此の本原の中より（即ちこの本原との積極的關係に於て）見たるそれは神的本原の實現の要具又は素材であるからである。

第四章 世界の本质——觀念界

消極的宗教——其の世界歴史的發達の代表者は佛教である——は絶對的本原を空と解して居る。そして其れは眞に空である譯である。なせなら、絶對的本原は或る何者かでない、或る一定の有限なる存在でない、他の存在と同列に存するものでないからである。それは又何故かといふに、此の本原は一切の限定以上である、即ち萬有を離脱したものであらからである。併しながら萬有の離脱と云ふこと（積極的空）は萬有の滅盡（消極的空）ではない。積極的の離脱は萬有に對する權力即ち積極的の力を豫想する。譬へば、嬰兒は慾念を離脱したと云ふべきは、慾念を有しながら之れに支配されないで却つて之れを支配し、之れに對して權力を有つて居るものである。

斯の如く、神的本原は萬有を離したものの、一切の束縛から自由なものであつて随つて萬有の積極的力である。即ち神的本原は一切を支配し、一切は其れ自身の内容である。此の意味に於て神的本原は全である。これは一般に必然に吾人が神的本原に付する名稱、絶對と云ふ語義によつても解かるのである。蓋し、絶對 *ad solutum* なる語は第一に、一切の特殊の限定の離脱、第二に、完成、完全、即ち一切を支配し一切を包容することを意味する。そして此の兩意義は互に結んで離すことが出来ない。一切から離脱するには一切を支配しなくてはならない、即ち一切を支配することに離脱があるのである。

然らば、神的本原の積極的内容を成す所の、其の一切とは何であるか、これは單に自然的現象の集合であるとは云へない、なせなら、各現象は孰れも不斷の變遷極りなき生滅であつて、眞實恒久の存在でないからである。若し相對的性質を有つて居る自然界は神的本原の内容となることが出来ないとすれば、その内容即ち積極的

一切（存在の圓滿充實）はどうしても超自然界に於て求めらるべきである。これぞ則ち物質界の反對なる觀念的本質の世界又は單に觀念界である。

觀念的宇宙はプラトーン哲學——希臘哲學の中心——の根本的内容であるから、吾人はこの哲學の眞理を説明するが爲に、それと現代の科學的世界觀との異なる所以の思想の徑路を（大急ぎでなりとも）通過しなくてはならぬ。此の兩思想の間には渡るべからざる溝渠があるやうに見えるけれども、仔細に考察すれば、現象的經驗から觀念の智的信仰へ移るべき論理の脈絡を見出すことが出来るのである。

余は先づ茲に再び一の根本的なる且つ初歩の眞理について述べねばならぬ。即ち外界又は物質界と稱する萬有の現象が我等に與へられて居る。この世界は外的又は物質的であるから勿論只然か見ゆるものであつて實在ではない。例を机に取る。机は何から成るかと云ふに、先づ一定の空間的形狀である、次に一定の色、其の次に一定の堅さである。然るに此等は皆我が感覺に過ぎない。机の色は只我が視覺に外

ならない即ち我が視覺に於ける或る變化である。其の形狀は我が視覺と筋肉感との結合から成るのである。又其の充填性は觸覺である。我等は机なる物を見又觸覺するが、此等の感覺は實は唯我等自身の中に起れる状態に過ぎない。若し我等に此等の感覺がなかつたならば、この物體この机は、我等が存すと見るやうには存して居らぬであらう。なせなら、凡そ物の根本性質は吾人の感覺に依存するからである。誰れでも知る通り、視覺がなければ色もない、なせなら色とは畢竟眼の感覺であるからである。若し觸覺がなければ所謂固體と稱するものはない、なせなら堅い柔らかいと云ふ現象は觸覺に過ぎないからである。斯の如く外物はそれが現實に存するまゝでは、即ち感覺的物質的のものとしては、我等を離れて獨立に存する實在ではない、唯吾人の感覺の結合に過ぎないものである。

假りに凡ての感覺する者をこの世界より奪ひ去るとも、世界は依然として其儘に存するであらう、依然として其の種々の形狀諸多の色彩音響を失はぬであらう、と

思ふが俗見の常であるが、これは甚しい謬見である。聴覺なくして如何な音があらう、視覺なくして如何な光如何な色があらう。

自然科学の見地よりしても、若し感覺する者がないとすれば、世界の性質は著しく變るであらう、と思はれる。自然科学によれば、聴覺を離れて見たる音、音それ自身は空氣の波動である。併しながら空氣の波動ばかりでは、まだ吾人が音と名づくるものでない。この空氣の波動が音となるには、この波動が耳に働いて、聽神經に一定の變化を起こさなくてはならぬのである。又科學上の光は「エーテル」の波動である。けれども「エーテル」の波動それ自身はまだ光とは云へない、これはまだ器械的運動たるに過ぎない。それが光となり色となるには、視覺機關に相當の變化を與へ光の感覺を起こさなくてはならぬ。勿論余が盲目であつても光がないとは云へない。けれどもそれは他の具眼者があつて光を感じて居るからである。若し一切の光を感ずる者がなくなつたならば、所謂光と云ふものはなくなつて、只光に相

當する「エーテル」の波動のみが残るのは、明かである。

斯の如くこの世界は我等の爲に又我等の中にある現象に過ぎない、即ち吾人の表象である。然るに常識の上に於て誰れでも、この世界を吾人の外に、吾人を離れて無條件的に獨立せるものとするのは、これを人性生得の錯覺である。

世界は吾人の表象である。然しながらこの表象は人の自由勝手に起したものでない。吾人は自己の希望通りに物體を造つたり滅したりすることは出来ない。種々の現象を有する世界は吾人を強ひて感受を餘儀なくさせる。世界の感覺的性質は吾人の感覺によつて作られるのであるから、この意味に於て世界は我等に依存して居ると云へるが、併しながら其の存在は吾人に依存するのではなく、却つて吾人に與へられるのである。即ち世界は其の感覺的形式に於ては表象であるが、併しながら又其の背後に我等を離れて獨立せる原因又は本質を有つて居らねばならぬ。

吾人が眼に見るものは皆吾人の表象であるからと云つて、この表象の背後に吾人

の见ない獨立の原因のあることを否定する譯にはゆかない。表象の觸覺的性質を檢
察すると、如何しても其のやうな原因のあることを許さなくてはならない。乃ち我
等に依存する現象の根柢には、我等に依存しない獨立の本質又は本質的原因があつ
て、現象に或る相關的現實性を與へるのであると云はねばならぬ。併しながら多様
雜多なる現象の相關的現實性を見ると多數の原因が相關又は共働して居ることが豫
想される。して見ると現象の本質は雜多性を有つて居らねばならぬ。それ故に世界
の基本は多數の永久不變なる本元的本質の集合であつて、一切の現象は之れより合
成され、又之に分解されると考へねばならぬ。そしてこの元素は、永久不變不可分の
ものと思はれ、アトムと名づけられる(アトムを通常微分子と譯す
れども正當の譯にあらず)

斯くの如く實際獨立に存在するものは唯不可分の本元的本質であつて、其の種々
なる結合多様な共働によつてこの現實界と稱するものが出來て居るのである。そ
れであるからこの現實界は見ゆるがまゝに現實ではなく、眞に現實なるは其の本元

的基礎たる「アトム」ばかりである、吾人の眼前にある具象的の姿は只現象に過ぎ
ない、吾人の表象に過ぎない、只然か見ゆるものたるに過ぎない。

併しながら吾人はこの根本的本質即ち「アトム」を如何に了解すべきか。素朴な
唯物論は「アトム」を無限小の物質の分子と見做して居るが、これは杜撰極まる謬
見である。物質とは廣がりあるもの堅きを有つもの即ち充填性あるもの、一言を以
て云へば一定の體をなして居るものである。然るに凡て一定の體をなして居るもの
は、前に云ふた通り、畢竟吾人の感覺である、吾人の表象である。廣がりは視覺と筋
肉感との結合である。堅きは觸覺である。故に廣がりあるもの堅さのあるもの充填
性のあるものたる物質は吾人の表象に過ぎない。然るに「アトム」は本元的本質であ
るから、又現實性の基礎であるから、即ち表象ではないから、物質の分子であると
は云へない。或る物體に觸れる時、其の堅さ其の充填性は只我が感覺に過ぎない、
そしてこの感覺の結合コンネクションが一定の物體を形成するので、畢竟我が表象である。我の

内にあるに過ぎない。併しながら我内に物體の表象を作り出すもの、充填性の感覺を起すもの、我が手に衝き當たるものは我れの内にあるのではない、これは我れに依存しないもので、我が感覺の獨立的原因である。

物體に觸れる時、我等は竄入を許さざる一種の抵抗を覺える、之れが即ち充填性の感覺である。乃ち充填性の感覺に於て吾人は一種の抵抗力を豫想しない譯にゆかない。この抵抗力こそ我等を離れて現實性を有つて居るである。故に此の現實性の根本的元素たる「アトム」は本元的の力であると云はねばならぬ。

さて、相互活動は只働きを與へる能力ばかりでなく、他の働きを受け入るゝ能力をも豫想する。各個の力は他に向つて働くと共に他の働きを受ける。自己の外に出で他に向つて働くには、力は自己から外部に進動せねばならぬ。又他の働きを受けるとは、他に場所を譲り、他を引き入れ他を自己の面前に表現せねばならぬ。斯の如く根本的の力は各自必ず進動と表現との二面を有つて居る。進動に於て力は他の

爲に實在となる、乃ち他に向つて働く。表現に於て他は自己の爲に實在となる、乃ち他の働きを受ける。故に現實の基礎は進動すると共に表現し又は感受する力である。

一の力は他の力の働きを受け、之れに場所を與へて、この「他」に制限される、制限されるから自然又この「他」から區別される。其れと同時に纏つて自己に歸へり自己自身の實在の中に籠城し、自から自己を限定するに至る。例之は、我等が或る物體に觸るゝ時、我等は（第一）この物體乃ち「他」乃ち外的力を感ずる。この外的力は我等の爲に實在となる。けれども（第二）この感覺に於いて我等は自己自身をも感ずるのである。なせなら、此の感覺は吾等自身の感覺であるからである、乃ち我等のこの感覺によつて、感ずる者として自己自身の實在を自己に向つて證明しそして自己自身が自己の爲めに或る存在物となる。要するに力は凡て（第一）自己の外に働いて他の爲めに實在となり、又（第二）他の働きを受けてこの「他」を自己の爲めに實在となし、そして終に（第三）自から自己に反動して已れ自身自己の

爲めに實在となる、廣き意味に於て自覺と名づくるものが乃ち之れである。此のやうな力は單に力といふのみでは足りない、力以上である、乃ちこれは實體である。こゝに至つて吾人は、「アトム」乃ち現實の根本的元素は活きた本元的實體である、乃ちライブニツの所謂モナド（原子）であると見做さねばならぬ。

斯の如く「一切」の内容は永久常住なる活動的實在である、そしてこの活動的實在が相互活動して現實の萬物を形成して居るのである。この根本的實體乃ち「モナド」の相互活動は各「モナド」が性質的に同じでないことを豫想する。一の「モナド」が他の「モナド」に働くと云ふことは一方が他方に進動することであつて、その進動する譯は一の「モナド」と他の「モナド」とが互に異なつて居るからである、後者は前者の内容となるもの、乃ち前者に缺けて居るものである。前者の存在を補充するものであるからである。若し其の反對に、この根本實體が絶対に同一であるならば、一の「モナド」が他の「モナド」に向つて進動する理由、原因がないこと

になる。それであるから、根本的實體が相互活動をするには、その各自が特有の性質をもつて居らねばならぬ。互ひに性質を異にすればこそ、一は他の進動、動作の目的となり、又他に一定の反動を興へることが出来るのである。余は今一定の反動と云つたが、實に實體は互ひに活動するばかりでなく、一定の活動をなすべきである。甲と乙との間の働き方が、ア、ともなりコウともなる筈のものではない。

現象界の事々物々は互に性質上異なつて居る、そしてその性質上の相違は相對的で無常であるが、永久不變なる根本的實體の性質上の相違は永久不變絕對的であるべきである。そしてこの根本的實體が絕對的特異性をもつて居る爲めに、各個の實體は他の總ての實體の内容となり、他の總ての實體は各個の實體の内容となり、又各個の實體の一切の活動と感受とはその爲に限定される。なせなら、各個の實體はその性質に従つて感受するからである。それ故に此の絕對的特異性は實體の内的不變の本性であつて、この實體をしてこの實體たらしめ、彼の實體をして彼の實體た

らしめる所以のもの、乃ち各實體の觀念である。

是に於てか知る、絶對的本原の内容となつて居る根本的實體は第一、單に不可分の單位たるアトムであるばかりでなく、第二、又一步進んで動作する活ける力乃ちモナドであるばかりでなく、第三、更に進んで其の絶對的特異性によつて限定されて居る實體乃ち觀念である。

一切が絶對的本原の内容となるには、この一切が一定のものでなくてはならぬ、乃ちこの一切を組織して居る夫れ々々の單位、この全體の各分子が夫れ々々特異のものでなくてはならぬ、その各分子が他の分子を以て、代用されたり混同したりすることは出来ない、各分子が永久恒常の觀念でなくてはならぬ。

觀念は一切無常萬有乃ち現象の根底にあつて、絶對的本原の内容乃ち永劫不變の一切を組み立て、居ると云ふ説——この觀念論を最初説き出したものはプラトーンの哲學であつて、神的本原の啓示發達史上佛教の上に百尺竿頭數歩を進めたもので

ある。佛教では「此の世界、萬有、有りと有らゆるものは眞實在ではなく、夢幻である。凡そ有るものは眞ならざるが故に、有るなきもの、空こそは眞である」と云ふが、プラトーンの觀念論は之に及して「我等の爲に存するもの、乃ち現象界は眞實在でない、けれども現實界の眞と認められない譯は、他に眞と認むべき實在界があるからである」と云ふ。この現實界を眞でない、贗物であると云ふのは、他の眞實なる存在との關係に於て云ふのである、語を換へて云へば、この萬有はその眞、その本質を他に於てもつて居る、そして此の「他」は觀念である。觀念は眞體であつて萬有は影の如きものである。且つ眞體は影より貧弱である筈がない、眞實在は幻影的なる現實よりも貧弱なる内容をもつて居る筈がないから、幻影的現實の一切は眞實在中に含まれて居る何者にか相應して居るに相違ない、言ひ換へれば、一切の萬存は各その觀念の本質をもつて居るに相違ない。斯の如く、この眞實在は單に觀念であるのみでなく、觀念的、一切である、乃ち觀念界である。

實在が觀念であると云ふことを説明する爲には、人間自我の内的性質を見るが便利である。人間の自我は外的條件に服従し、その能動受動に於てこれに限定されて居る自然的現象である。この自我の發現が外的條件に限定されて居る限りに於て、乃ちそれが外的器械的因果律に服従して居る限りに於て、この自我發現の狀態乃ちその經驗的方面は全然自然的相對的性質をもつて居る。けれども是れと同時に人の自我は外的に限定することの出来ない、その能動受動總ての働きに一定の個性的特色を印する、一種の特性をもつて居る。此の特性は何物にも限定されない又變易しないものである、自我の働き如何に束縛されたり、自我に附帶する事情や條件によつて變易したりするものでない。自我は如何な事情や條件の下にあつても、其の限定すべからず捕捉すべからざる特性、乃ち自己の個性を發露し、能動受動總ての自己の活動に自己の印章を捺押する。かくの如く自我の個性は一種無條件的であつてこの個性こそ我れなる實體の本質である、乃ちその特異の内容又は特異の觀念である、是れによつて一切の中に介在する我れの意義、宇宙の劇壇に於ける我れの持役は極まるのである。

根本的實體の性質上の差異は必ずその實體相互の關係を種々に異ならしめる。若し根本的實體が皆同一であるならば、その相互の關係は絶對に一樣である筈である。若し又同一でないならば、即ち各實體が各自の特性又は觀念をもつて居るならば、各實體の互の實體に對する關係は夫れ々々異なつて居らねばならぬ、即ち各實體は一切の中に自己獨特の一定の地位を占めねばならぬ。この各實體の一切に對する關係はその實體の客觀的觀念であつて、取りも直さずその内的特異性即ち主觀的觀念の發現又は實現である。

併しながら根本的實體が互に性質上異なつて居りながら互に相關係することは、如何にして可能であるか。それは各實體が直接には互に異なつて居ても、各實體が共通して居る一般的第三者があれば、出來得ることである。そして諸觀念が如實に

即ち實體的に相關係するには、此の共通の一般的第三者も如實に存する者、即ち特異の觀念又は根本的實體でなければならぬ。斯の如く觀念と觀念との關係は、概念と概念との形式論理の關係に似て居る。即ち觀念間にも概念間にも廣さの關係がある。若し若干の實體と一實體との關係は、種的概念と類的概念との關係であるとするれば、その一實體は互の若干實體を包括し含著して居る譯である。その若干實體は互に相異なつて居ないから、而もその一實體に對する關係の上から云へば互に相等しく、反對にその一實體は他の若干實體の通有中心となつて居る。つまり、實體は複雑なる有機體をなして居るのである。若干の此のやうな有機體は更に廣き一般的な觀念をもつて居る實體を中心として、この高級なる新有機體の成分又は機關となる。そのやうに段々昇り進んで、遂に內的に一切を包括する最高最廣の觀念に達する。これは絶対善即ち愛の觀念である。本來あらゆる觀念は善である。あらゆる實體は實體の愛するものである。そしてあらゆる特殊の觀念が實體の善、特殊の愛で

あるやうに、普遍的或は絶対的の觀念は絶対善又は絶対愛、乃ち自己の中に一切を包括する愛である。言ひ換へれば絶対愛は神的本原の内容たる觀念的一切である。蓋し、觀念の充實を唯その器械的に集合したものと考へることは出来ない、これは觀念の內的統一即ち愛でなければならぬ。

第五章 觀念の統一——神の本質と自我

觀念論を正當に攻究すると、神的本原の客觀的本質、即ち萬有に束縛されないで而も萬有と結合して居る、神の形而上的存在が如何なるものであるか、窺はれる。萬物の根底は一方よりは現象界の實体的本原又は發生的原因となり、他方よりは神的本原の内容又は内的充實となるのであるが、その萬物の根底、本質を如何に考へべきかは前章に論じた通りである。即ちこれが爲に吾人は思想上三階段を通過した。そして得たる答は哲學上の所謂三契機をもつて居る。即ち(一)、所要の本質は現實性の基礎であるから不可分の單位、萬物の現實的中心、「アトム」でなければならぬ。(二)、この中心的單位は現實の雜多な存在を發生せしむる爲に、能動し又受動すべきである、即ち相互に働くべきである、乃ち活ける働く力「モナド」でなければならぬ。(三)、又この單位的力は實際的一切又は神的本原の内容となる爲に、自から

一定の内容を表現して居らねばならぬ、乃ち一定の觀念でなければならぬ。

種々の哲學説はこの三契機中の一を固執して、他の二を見通し、三契機は論理上相互に要求するものであることを忘れた。夫れ故に哲學上の根本問題を解決すべき完全圓滿の眞理はこの三概念、「アトム」、活力(モナド)觀念の綜合シンテズにあるのである。そしてこの綜合は實體なる單純普通の語を以て言ひ表はすことが出来る。

實に、實體の概念は上掲の三概念を内的に結合して居るのである。乃ち實體は第一に、別個の單位、存在の特殊の中心でなければならぬ、さうでないとは實體は獨立物でなく、他物の附屬となる、第二に、活動力をもつて居らねばならぬ、乃ち能動し及び變態する能力がなければならぬ、蓋し死塊は實體とは云へない、第三に性質上一定の内容を有たねばならぬ、乃ち一定の觀念を表現して居らねばならぬ。然らざれば此は必ず此れであり、彼は必ず彼れである理由がない。乃ち實體が實體たるには同時に「アトム」で活力(モナド)で觀念でなければならぬ。

さて、このやうな根本的實體は雜多であつて、そして其れらの集合が絶對的一切であると認めねばならぬ。蓋し、實體が雜多でなければ其活動が不可能となる——一切の活動、動作は一物と他物との關係であるから——随つて活動の系統として、又その結果として現實も不可能となる。さうすると、世界は幻影に化すると同時に神の存在の必要條件がなくなつてしまふ。蓋し、神が活動の對象を失ふことは、つまり自身の現實性を失ふことであつて、この場合神は單なる可能純粹の無となる。併しながら實體の雜多なることを否定すると、一舉に神をも世界をも否定するに至らしむるやうに、絶對の雜多、乃ち多數の絶對に獨立せる實體を許容することも、同様の結果に至らしめる。實に實體が絶對獨立で一切を自身にもつて居るとすれば實體相互の間に内的必然の關係がある筈がない、乃ち實體間の相互活動を起す理由がなくなる。随つてこの相互活動から發生する現實が不可能となる。また、雜多の實體が全然獨立であれば、それは相互に無關係であるばかりでなく、統一的絶對

本原とも無關係である筈である。さうすると、絶對本原は此等實體を自己の内容として領有することが出来なくなり、死せる統一となり、空なる存在と化してしまふ譯である。獨立的實體が外から制限すれば、絶對本原は絶對でなくなる譯である。乃ち自己の外に實體が充滿する時、絶對本原は純然たる無と化す譯である。

此のやうに、若し絶對の一も絶對の多も等しく否定的結果を與へ、何れも健全なる世界觀の基礎とならないとすれば、眞理はこの二者の結合乃ち相對的一と相對的多とを許容することにあるに相違ない。このやうな結合を不可能であると云ふは明かに論點竊取の誤りである。一と多とは氷炭相容れざるものであると豫め認容すればこそ、この二者の結合が不可能となるのである。若し一は其れ自身存するもので決して多を容れないとすれば、勿論一から多に移る道がない、若し又何等の統一なき純然たる多を認容するならば、かゝる多から一に移ることの出来ないのは明かである。併しながら一又は多のみを出發點とするのは、勝手なる獨斷思想である、こ

の見地から何等満足な結果に到達しやうとしても不可能である、乃ちこの見地に立つ思想は遂に失敗に終るのである。されば論理上どうしても絶対から出發するが正當である。そして絶対とは或る特殊のもの有限のものでない、従つて單に一のみでもなく又單に多のみでもない。論理上から云ふても内外の經驗から見ても、有らゆる一切は純然たる一でも純然たる多でもなく、必ず一にして又多である、と認めねばならぬ。この見地よりすれば、多くの實體は孤立しては眞實の存在をもつて居ない、各實體は一の完全體の不可分的要素となつて、相互に共働し共感するからこそ、自己の存在を保つのである、なせなら、各實體の特質はその一切に對する一定の關係即ち他の凡ての實體との一定の相互活動によつて定まるからである。然るにこの一實體と他の多數實體との相互活動は各實體の間に通有點がなくては不可能である、即ち凡てそれらを包容して、其れらの相互活動の實體的地盤となるべき、通有の一實體がなくては不可能である。

斯の如く實體の雜多とは絶対獨立の單位の雜多ではなくて、その通有本原に統一されて居る一有機體の要素の雜多を云ふのである。そして根本的實體の此のやうな有機的性質はこれら實體が觀念であるからの故に存するのである。若しこの根本的實體が單に現實的單位或は單に活動力に過ぎなかつたならば、相互の關係は純乎外的であつて、各實體は他實體の外に立つ譯になる。さうすると其れらの統一は外的器械的となるばかりでなく、その統一の可能、相互活動の可能さへも疑問となるのである。之に反して若し根本的實體を單に活力を有する單位であるばかりでなく、その上又一定の觀念であるとすれば、その相互の關係は先づ第一にその觀念的内容によつて定まることとなる。即ち此處に全實體の内的結合が生ずるのである。内的に結合した根本的實體の系統は則ち觀念の有機體である。

前章に一言したやうに、觀念的宇宙の一般性質は心理上の概念の相互關係に似て居る處がある。即ち種的概念が類概念に包括されるやうに、特殊的實體又は觀念

は一般的實體又は觀念に包括されて居る。併しながら心理上の觀念の相互關係との間には根本的差異がある、否寧ろ正反對である。何人も知る如く論理學上觀念の外延はその内容に反比例して居る。概念が廣がるに従つて、即ちその概念が他の特殊的概念を包括することが益々多きに從つて、その内容は益々普遍的になつて益々貧弱になる。譬へば、凡べての個人を包括する人間なる概念は僧侶なる概念よりも外延に於いて廣い代りに内容に於て貧しい。なせなら、人間なる概念には有らゆる人に普通の性質が含蓄されて居るのみであるが、僧侶なる概念にはその外に尙僧侶が特にもつて居る多くの性質が含蓄されて居るからである。その代り僧侶の概念は人間の概念よりも外延に於て遙かに狭いのである。此のやうな概念の關係は概念其者の起原に原因するのである。元來概念は否定的に抽象して得られるのであるから、何等の獨立何等の内容をもつ筈がない、これは唯抽象した具體物の一般圖式に過ぎない。そしてその抽象なるものは普通概念に包括されて居る特殊概念の特徴を否定

し除去する作用である。假令へば前例の人間なる概念は各個人が其れ々々持つて居る特異性を否定し除去し得たのである。

是れとは全く反對に、觀念の外延と内容との關係は、必然、正比例である。即ち觀念の外延が廣いだけ、其れだけその内容も豊かである。類的概念は單なる抽象であるから、即ち判斷作用の否定的結果であるから、種的概念の特性を除去することによつて否定的に限定されるけれども、觀念は之に反して獨立の本質であるから、その外延を成して居る（即ちそれが包括して居る）諸多の特殊觀念と自動的交渉をなすことによつて、積極的に限定される。實に一般的觀念はそれ自身既に獨立的實體であるから、他の特殊的觀念即ち實體の働きを感受し又自己の性質に應じて其れに働きつゝ、それらと一定の關係を持ち、かくして自己の本性を實現し、諸方面から又諸方面に向つて自己の内容を開發し、種々の關係に於て自己を實現するのである。夫れ故に一般觀念は特殊觀念のより多數と直接關係をなすに従ひ、又はその外延が

より多くの觀念に擴がるに従ひ、益々多様に益々はつきりと自己を實現し、その内容は益々豊富になるのである。この様に觀念的實體の相互活動は進取的性質を持つて居るから、特殊的觀念は一般的觀念の外延であると共に内容である。即ち觀念の外延が廣いだけ、其れだけその内容も豊富であるのである。

それ故に有名なる「凡ての限定は否定なり」(Omnis determinatio est negatio)と云ふ、スピノザの語(註にはスピノザ哲學の特殊の意味に立ち入らず、余の論旨を説明する爲に普通の意味を採る)は積極的内容を有する實體即ち觀念には適用されない。蓋し、觀念の場合に於ては、限定する時即ち一實體に對して他の諸實體が働く時は、その一實體から生ずる積極的の一種の力に遭遇する。即ちその一實體は他の諸實體と同じく活ける力であるから、他の諸實體の働きに對して全然被動的に關係することは出来ない。矢張他の諸實體にも働き、それらで補充されつゝ、又それらを補充する、故に他の諸實體に限定されると同時に自己限定をする。つまり結果が外部から來る働きからも自己自身からも同様に依存して

居る。斯の如く觀念の凡ての關係は積極的性質を持つて居る。假令へば特別の性質をもち特別の觀念を表現して居る各個人は、他人と相互活動をなしつゝ、即ち他人に限定されつゝ、又他人を限定しつゝ、自己の特質を發露し自己の觀念を實現する。さうでないとこの特質この觀念はたゞ可能たるに止まる。この特質この觀念は個人の活動に於て必然他人に限定されては居るが、併しながら又個人のその活動によつて初めて現實となつて現はれるものである。それであるから、觀念の場合の限定は否定でなくて實現である。若し個人が何等の特質何等の特質をもつて居ない單なる空位であつたならば、限定即ち否定となる譯であるが、事實そんな個人はない、又あるべきでない。

以上の説明によつて、吾等の所謂觀念とは形而上的實體の一定の形式であつて、この實體に固有のものである、決して人間抽象思想の産物ではない。されば觀念は吾人の上より見れば客觀的存在をもつて居ると共に、觀念自身に於ては主觀的存在

をもつて居る、乃ち觀念自から主格である、詳しくは各觀念夫々々自身の主格をもつて居る。又觀念は知的抽象にも感覺的現實にも束縛されないものである。實に吾人が感覺によつて經驗する物質界は相對的變易的現象であつて、獨立の實體又は存在の根基ではない、して見れば獨立の實體は假令ひこの現實界と或る關係をもつて居るにもせよ、兎に角形式上現象界とは別の物でなくてはならぬ、即ち現象に束縛されない自己固有の存在をもつて居らねばならぬ。それ故に存在の根基たる獨立の實體を知識するには、特別の思索法を要する譯である。是れ則ち直覺 (Intellektuelle Anschauung, Intuition) である。そして是れは感受即ち經驗とも又知的抽象思索とも判然異なつた眞知識の原始的形式である。抽象思想は前述の如く何等積極的内容をもつて居らないもので、其の抽象した物以上に進むことの出来ない。又偶然的特殊的事實を必然普遍の眞理に變質させることの出来ないものである。さう云ふもの、抽象的思想も消極的ではあるが、現象の感覺的感受から觀念の直覺へ移行り行く間の

繋ぎとなるの價值はある。凡ての抽象的概念はその包容する現象の特殊性を否定すると共に、之を新に統一し之に新なる内容を與へんとして居る。けれども此の概念は素と否定作用で出来たものであるから、自から其のやうな統一や内容を與へる力はない、唯之れを暗示するばかりである。即ち總ての概念は個々の現象の否定であつて又普遍的觀念の暗示である。前例の人間なる概念は個人の特殊性を否定するばかりでなく、又總ての人々を包容するだけの何等かの新しい統一を肯定して居るのである。故に人間なる概念は總ての個人に束縛されない一種の客觀性をもつて居る譯で、この客觀があるからこそ、人間なる概念は個人にとつて客觀的規範となるのである。「人と爲れ」、「人間らしくなれ」、「人間たる品位に相應しき行を爲せ」など言ふはこの規範を指すのである。併しながらこの規範其者、即ち總て現實の人々を包括する統一の内容其者は抽象作用では捕捉されない、抽象作用による統一は否定し控除して残る空處に過ぎない。して見ると、抽象的思索は感覺の排他的個立的

壓迫を離脱しやうとしては居るが、併しまだ實在の觀念を捕捉して內的實體的に之れと結合することが出來ず、形容して云へば唯その表面を滑り通りその外形を撫で廻はして居る、所謂智力の過渡状態であることは明かである。かゝる思索の結果は實在的觀念の活ける肖と像とはなくて、唯その輪廓を隈どつて居る影法師に過ぎない。斯くの如く内容のない抽象思想は、感覺の省略であると同時に、直覺の豫備となる譯である。故に一般概念は現象の圖式であると共に、觀念の影である。

直覺の必要なる所以は論理的根據によつて承認することは出來ないが、併しながら一般人類の經驗に確實性を與ふる他の事實的根據によつて承認することが出来るのである。乃ち觀念の實在及び直覺の確實なることは、藝術的創作の事實によつて疑ひなく證據立てられるのである。彼の藝術家がその作物に體現する觀念の姿は、第一、個々の偶然的現實に於ける現象を觀察して其れをそのままに再現したものではない。第二、又現實を抽象して得た普通概念でもない。觀察及び抽象又は總合の必

要なるは、藝術的觀念を解剖する場合であつて、之れを創造する爲めではない。さうなければ、觀察する人思索する人、學者思想家は藝術家たり得る筈である。然るに實際さうはゆかぬ。多少藝術的創作の經驗ある者は知つて居る通り、藝術的念觀は觀察及び省察の複雑な産物ではなくて、俄然として一時に全體が藝術家の心眼に映するものである（ゲーテ、ホフマン等が云へる如く、藝術家は觀念を直視する）。そしてこの觀念を開拓してその取扱ふ材料の細微の點にまで體現するが、藝術家の仕事である。抽象的の理屈も、外界の奴隸的模倣も、等しく藝術的創作に於ける最大瑕瑾であることは、何人も知る所である。又眞の藝術には完全な個性と完全な普遍性即ち「ユニバーサル」との結合が絶対に必然であることも、人の皆知る所である。そして此の結合こそ實に直覺に與へられたる觀念の本相であり又定義である。又此の點が概念と異なる所である。概念と個々の現象とはこのやうな結合をなして居ない。即ち概念は普遍性のみを有ち個々の現象は個性のみを有つて居つて、

觀念に於けるやうな結合がない。斯の如く、藝術の對象は外感によつて經驗される個々の現象でもなく、知的省察によつて生じた普通概念でもなく、直覺に面接する實在的觀念である。

此のやうに藝術と觀念的實體界とは直接連絡を有つて居るから、觀念的宇宙としての神的本原に到達した天才的國民は、同じく藝術の鼻祖となつた天才的國民であつた。吾人が希臘の觀念論と稱するは唯プラトーンの哲學的觀念論ばかりでなく、その文化となり又其の宗教であつた希臘民一般の觀念的世界觀である、プラトーンは此の希臘人の美術的宗教又は宗教的美術に宿れる觀念的根基を、哲學思想に引き揚げたに過ぎない。希臘人はホームメルとフィデヤの「オリンブ」に於て活きた現實として知つて居た觀念世界を、プラトーンから哲學の形にして見せられたに過ぎない。希臘人は神的本原を調和及び美と見たが、是れは勿論その真理の全體を知らなかつたからである。神は調和及び美よりも更に大なるものである。併し此の觀念論

は神的本原の真理の全體を知らないながらも、神性の一面を示して居るに相違ない。さうでないとする、神は調和及び美を要せないと云ふことになる。即ち神は觀念世界に現實しないでもよいと云ふことになる。若し美及び調和が神性の必然的本質的一要素であるとするれば、希臘觀念論は疑ひもなく神を觀念界に於て直覺する宗教の發達上の第一形態である。

前に云へる如く、凡ての觀念は包容的の一大觀念に一樣に與かり加はりつゝ、相互に結合して居る。そして其の一大觀念とは他の一切を內的に含蓋する所の愛、即ち一切の中心又は統一としての一切たる絶對愛である。然るにこの中心のこの統一が現實であるとするからには、即ちそれが何者かの結合であるとするからには、結合されるものが個々に存在して居らねばならぬ、換言すれば結合されるものが統一するものと混同しないで、現實に自己の爲めの存在をもつて居らねばならぬ。それから又觀念が個々の存在をなすには、それが各別の活動力とこの活動力の各別の中心

とをもつた獨立の實體でなくてはならぬ、乃ち單に觀念でばかりでなく、又「モナド」であり、「アトム」であらねばならぬ。

斯の如く統一の方面より見ても、吾人は觀念的實體の雜多なることを認めねばならぬ。蓋し雜多がなければ統一がある筈がない、結合されるものがなければ統一が現實になることは出来ない、此の場合統一は單なる可能又は無になつて了まう。さうして凡ての觀念又は凡ての内容は必ず一定の主觀即ち實現力を有する觀念の所持者を豫想するが如くに、統一的絕對的觀念も、純然たる觀念、純然たる客觀のみであつてはならない。統一的即ち絕對的觀念が現實の統一であつて、一切を現實に結合する爲には、其れ自身現實であつて、自己に於て又自己の爲に存在しなくてはならぬ。單に他に於て又他の爲に存在するのみでは足りない。換言すれば統一的觀念は惟一中心的實體の自己限定でなければならぬ。さて吾人はこの中心的實體を如何に考ふべきか。

對象としての觀念則ち直觀されたる觀念又は他の爲めの觀念がその本質的特性によつて客觀的に、他の凡ての觀念と相異なるやうに、此の觀念の所持者即ち主觀（正確には主觀としての觀念）も其の存在によつて主觀的に他の凡ての觀念と別立して居らねばならぬ、則ち自己の別個なる實在を有つて居らねばならぬ、自己の爲めの獨立的中心でなければならぬ、随つて自覺を有する自我でなければならぬ、なせなら、若し觀念が唯その認識的特質によつて客觀的にのみ異なり、その内的存在に於いて相異なつて居らぬとすれば、觀念は唯他の爲めの表象に過ぎぬものとなつて、現實的實體ではなくなるからである。是れは前論によつて許容することが出来ぬ。かくの如く觀念の所持者或は主觀としての觀念は自我である。この自我と觀念との二名辭は相關的にして、主觀と客觀との關係をもつて居る、そして其れが現實となるには必然相互に相要求する。觀念のない自我は空なる、無意味なる外的力であつて、實現すべき何物もない、それ故にかゝる自我の存在は唯生きんとするの進動、

努力たるに止まり、眞實の生命ではない譯である。又主観なき觀念は無力にして全然被動的のもの、單なる對象即ち唯表象されるものに過ぎずして、現實に存在するものではない。眞實の存在は、火に於ける光と熱の如く、自我と觀念との内的統一を必要とする。

以上述べたる所を絶對的觀念に應用すると、是れは客觀的にその本質によつては普遍包容或は全一的（一切を統一するの義）の觀念であつて、同時に主觀的にその存在に於ては一切を平等に自己の中に包含して、而も平等に一切と別立して居る、惟一の自我である、と認めねばならぬ。

是に於て吾人は初めて活ける神の概念に到着した、そして是までの一切として神の概念に新しき説明を得た。凡ての實體は「我有り」と主張して、一定の自己の内容に關して、我は此れである、彼れでないと言ふ意味を表はす如くに、神的實體も「我有り」と主張する、たゞ其の云ふ意味が個々の或る内容に關せずして一切に關

して居る、即ち絶對の全一的普遍包容的觀念と、この絶對的觀念の内容とに爲れる一切の特殊的觀念とに關して居る。是れが神は、一切であると云ふことの眞意義である。

聖經に記する所によれば、摩西は神の名を問ふて *ehieh asher ehieh*（直譯すれば我は有らんとする者にて有らん）——我は我である、則ち我は絶對的本我であると答を得たと云ふ。若し印度佛教に於て神の本原が消極的に涅槃則ち空と説かれ、希臘觀念論に於て客觀的に觀念的一切又は普遍の本質と見られたとすれば、猶太一神教に於ては内的主觀的に純然たる我即ち絶對的自我と認められた。是れ神の本原の第一の個性的啓示である。

佛教もプラトーンの觀念論も、神の本原をそれ自身に於て認めず、それ自身の爲めの實在を説かない。なせなら、觀念的一切或は絶對的觀念は絶對的本原の屬性或は内容に過ぎないもので、本原それ自身ではないと云ひ得るからである。有らゆる

觀念は一定の實體に表現せらるゝ時に初めて現實性をもつのである、其の通りに絶對的觀念又は觀念的一切もそれ自身現實性をもつことは出來ない、この觀念の主觀たる實在者の内容として初めて現實性を受ける譯である。

一切の調和即ち、觀念的宇宙としての神は唯人の冥想の對象たるに過ぎない。このやうな宗教は思辨的、美術的、特に冥想的性質をもつて居るのみで、活動的性質をもつて居ない。この様な神は想像と感情とに顯現するばかりで、人の意志とは何等交渉がない。されば希臘の世界觀には全く倫理的要素が缺けて居る次第である。希臘の哲學も倫理問題を論究したには相違ないが、その結果は道德の本原を否定するに至つた。ソクラトは德行を知識に歸元して德行の本質を没却し、その高弟は有らゆる欲求と意志との消滅したる状態を、至高善、又は人生の目的標準と認め、プラトーンによれば、人間の理想は哲學者である。彼れによれば、哲學者の特性は常に永久の觀念を冥想し、有らゆる活動及び活動の意志を脱却したる状態にあるこ

とである、即ち行的生活に對して常に死することにある。夫れ故にプラトーンの理想國は哲學者の國である。此處には理論界の發達とそれが行的生活を支配することゝを社會の至上目的として居る。ストアック派も精神の靜泊 (atapsia) を以て道德の標準と見做した。即ち意志活動の否定である。此の如く希臘哲學や佛教が人の意志を消滅することを以て道德の目的とするに至つたのは、畢竟道德の絶對標準即ち神を本我なきもの、意志なきもの單に冥想の對象に過ぎないものと解したが爲である。若し神性の中に意志活動の本元を認めたらば、唯人間意志の消滅を道德上の目的とするに止まらず、進んで神の意志を以て人間の意志とすることを目的としたに相違ない。かゝる宗教こそ倫理上の積極的價值を有し、行的生活を限定し充實し得るのである。即ち人生々活の上に價值ある宗教は人間の意志に最高規範を與ふる執意的自我として神を認むるものである。舊約の宗教の價值はこの點に存する。人間の意志を積極的に限定する神は生きて居らねばならぬ、則ち執意的自我でなくて

はならぬと云ふことは明瞭である。併しながら茲に問ふべきは、絶對なる神が人格的自我となり得るか、と云ふことである。この問題については二つの反對なる意見があつて、何れもその偏見に晦まされ、絶對としての神を曲解して居る。即ち一方に神の自我を主張する者は、唯々自我である、則ち斯く々々の屬性を有する一定の自我的實體であると云ふ。之に對して凡神論者は駁論すらく、斯の如き見方は神を制限するものである、神の絶對性無限性を奪ひ去つて、多中の一とするものである。實際、絶對としての神は唯々自我のみではない、唯々我のみではない、自我よりも大なるものであることは明白である。併しながら凡神論者自から、この制限を非難しつゝ、他の偏見に陥り、無造作に神の自覺的存在を奪ひ去り、神は萬物の無意識の本質に過ぎずとする。けれども若し神が本質であるならば、それは萬物を自己の中に包容しつゝ、又萬物と別立して自己の存在を肯定して居らねばならぬ。さうでない、包容されたる萬物のみ存して之を包容する者がなくなる譯である、

そして内的獨立を失なつた神は最早本質ではなくなり、唯萬物の屬性となつて了ふことになる。斯くの如く本質である以上神は既に自己限定自己差別を爲す者、則ち自我又は自覺ある者でなければならぬのである。

斯の如くなれば、神の本原は唯々自我のみでない、神は人格的定義にて網羅し盡すことの出来ないもの、唯々一のみでなくして同時に一切である、唯々個性的實體のみでなく同時に普遍包容的實體である、唯々自存者たるのみでなく同時に本質である、と認むるが眞理であるや明白である。

絶對としての神は主觀であると其に本質である、自我即ち自覺的存在であると其に絶對的内容乃ちこの自覺的存在を充實する觀念である。そして神が自覺的存在よりはより大にして、自覺的存在に束縛されないのは、自覺がない爲ではなく、自覺を有して居ながら自覺以外に他の定義をもつて居るからである。

宗教心の歴史的發達を見れば、所謂異教世界は希臘思想に於いてその特色を發揮

し、主として神を一切と見た。神的實在の二契機、自覺的乃ち主觀的及び觀念的乃ち客觀的の二面中、異教世界は唯後者のみを承認した。之に反して猶太教は前者のみを承認し、自存者として乃ち粹純我としての神を認識した。併しながら此反對は絶對的のものでない。希臘思想の代表者プラトーンは觀念論を開發して神を最上觀念と見做したけれども、又一方に於て絶對的觀念に準じて世界を創造したる創造的實體、「デミウルク」を認めた。唯是れはブラトーンに於ても一般希臘思想に於ても傍系的思想であつて、神的本原を實體と見ず、之れを觀念的一切と見做す所の思想の蔭に隠れて居るのである。猶太教に於てもその通りで、神を自存する者乃ち我と解して居るけれども、又この我を絶對の内容をもつて居るものと解して居る點も往々あるのである。唯この後者は前者に掩はれて居る爲めに鮮明でない。猶太教の思想はどうしても純粹我であつて、その内容を等閑に附して居るのである。

自我は不可透入的の絶對中心であるから、自我にあらざる他の一切を自己以外に

排除するものである。されば絶對的自我は他の何物の獨立的存在をも許さない、唯一獨立の實體でなければならぬ。舊約の神は「我は焼き盡くす火なり」と云ふた。さうあるべきである。併しながら此のやうな神的本原と人間との關係は如何にあるべきか、神人は如何に結合すべか、則ちその宗教は如何なるものであらうか。若し神的本原は絶對的自我として、唯一獨立の實體として、他の何等の獨立をも許さないとするれば、人間の神に對する關係は絶對服従でなければならぬ、全然自己の獨立を放棄しなければならぬ。人間の存在も生命も絶對的意志即ち絶對的自我の結果又は產物に過ぎないと認めなければならぬ。そうして、凡ての内容、有らゆる觀念、一切の萬有を離脱した絶對的自我の意志は純然たる專斷である。併しながら此の專斷は之れに服従する人間にとつては法則である。

絶對的自我は他の透入する能はざるものであるから、他の自我にとつては外的力である。隨つて此の外的力の働きは他の自我にとつて必然である、必然は法である。

内的關係のある譯ではない。それ故に若し人は唯その行爲のみにて絶対の意志を満足させ得べしと思はれ、さう思ふだけにて其の行爲は不淨となり、犯罪となるのである。

「エホバ此く云ひ給ふ、天は我が位、地は我が足臺なり、汝等我が爲に如何なる家を建てんとするか、又如何なる處か我が休憩の場とならん、エホバ宣給く我が手は有らゆる此等のものを造りて此等の物悉く成れり、我はたゞ苦み又心を痛め我が言を畏れ慄くものを顯みるなり、牛を屠る者は人を殺す者の如く、羊を犠牲とする者は狗絞り殺す者の如く、祭物を献ぐる者は豕の血を捧ぐる者の如く、香を焼く者は偶像をほむる者の如し」(以賽亞 六六ノ一—三)

併しながら神の意志は或る特殊のものを目的とすることは出来ない、と云つて何等かの対象をもたなくてはならぬ。即ちその対象は所詮一切でなくてはならぬ。神の意志は絶対であるから、自己より何ものをも排除することは出来ない、換言すれ

ば特に或るもののみ欲求することは出来ない。夫れ故に神の意志は一切の存在と幸福とを平等に賦與するものであつて、それ自身には絶対善即ち愛である。「エホバ云ひ給ふ我れ窮りなき、愛を以て汝を愛せり、故に我れ絶えず汝を恵むなり」

(耶利米亞 三一ノ三)

神の意志が愛である以上、人間意志の内的法則も愛でなければならぬ、「我が悦ぶところの斷食は惡の繩を解き鞭の綱を解き虐げらるものを放ち去らしめ凡ての鞭を折るなどの事にあらずや、又飢えたる者に汝の「パン」を分ち與へ、漂へる貧民を汝の家にいれ、裸かなる者を見てこれに衣せ、おのが骨肉に身を匿さざるなどの事にあらずや、然る時は汝の光暁の如くに彰はれ出で汝速かに愈さるることを得、汝の義は汝の前にゆきエホバの光榮は汝の軍後となるべし、又汝呼ぶ時はエホバ答へたまはん、汝呼ぶ時は我れ此處にありといひ給はん、もし汝の中より鞭を除き指點をのぞき悪しき事を除き、汝の靈魂の欲するものをも飢えたるものに施こし苦

此の如く絶對的自我なる神の宗教は律法の宗教である、何故なら、自己肯定に止まる間、人間の自我にとつては絶對的實體は必然外的存在であり、又その意志は外的法則であるからである。併しながら舊約の宗教自身、律法の宗教は正則的な真正の宗教ではない、是れは唯だ他の外的ならざる神人關係に進む楷梯であると承認して居る。(此處に舊約宗教の眞理が存して居る)。之れを承認したものは預言者である。それで舊約の宗教は律法の宗教であるばかりでなく、又預言者の宗教である。

吾人は預言者の書に於て、律法の教法が唯相對的にして、唯過渡的の意義を有するに過ぎざることを明示してあるのを見る。曰くエホバ云ひたまはく、爾曹が獻ぐ多くの犠牲は我に於て何の益あらんや、我は牡羊の燔祭と肥えたる獸の膏とに飽けり、我は牡羊或は小羊或は牡山羊の血を喜ばず、爾曹は我に見えんとて來る、この事を誰か爾曹に求めしや徒らに我が庭を踏むのみなり、空しき祭物を再び携ふること勿れ、燻物は我が惡むところ、新月及び安息日また會衆をよび集むることも我が

憎むところなり、爾曹は聖會に惡を兼ね、我れ容すに堪へず、我が心は爾曹の新月と節會とを嫌ふこれ我が重荷なり我れ負ふにうみたり(以賽亞 一ノ二一—二四)

「萬軍の主エホバ、イブラエルの神かく云ひ給ふ、汝等の犠牲に燔祭の物を併せて肉を食へ、そは我れ汝等の先祖を「エヂプト」より導き出せし日に燔祭と犠牲とに就いて語りしことなく又命せしことなし、惟我れこの事を彼等に命じ汝等我が聲を聽かば我れ爾曹の神となり汝等我が民とならん且つ我れ汝等に命せし總ての道を行みて福祉を得べしと云へり」(耶利米亞 七ノ二一—二三)

律法によつて制定せられたる儀式や燔祭やはそれ自身決して神の意志を表彰するものではない。神の意志は絶對であるから、如何なる物件とも結合して居る譯がない、如何なる外的行爲も神の意志を満足させることは出來ない。外的物件及び行爲に於ける靈と不淨との差別は神の前に消えらせるのである。或る行爲はエホバの律法によつて制定されたに相違ないが、併しながらその行爲とエホバとの間には何等

内的關係のある譯ではない。それ故に若し人は唯その行爲のみにて絶對の意志を満足させ得べしと思はれ、さう思ふだけにて其の行爲は不淨となり、犯罪となるのである。

「エホバ此く云ひ給ふ、天は我が位、地は我が足臺なり、汝等我が爲に如何なる家を建てんとするか、又如何なる處か我が休憩の場とならん、エホバ宣給く我が手は有らゆる此等のものを造りて此等の物悉く成れり、我はたゞ苦み又心を痛め我が言を畏れ慄くものを顯みるなり、牛を屠る者は人を殺す者の如く、羊を犠牲とする者は狗絞り殺す者の如く、祭物を献ぐる者は豕の血を捧ぐる者の如く、香を焼く者は偶像をほむる者の如し」(以賽亞 六六ノ一―三)

併しながら神の意志は或る特殊のものを目的とすることは出来ない、と云つて何等かの對象をもたなくてはならぬ。即ちその對象は所詮一切でなくてはならぬ。神の意志は絶對であるから、自己より何ものをも排除することは出来ない、換言すれ

ば特に或るもののみ欲求することは出来ない。夫れ故に神の意志は一切の存在と幸福とを平等に賦與するものであつて、それ自身には絶對善即ち愛である。「エホバ云ひ給ふ我れ窮りなき、愛を以て汝を愛せり、故に我れ絶えず汝を恵むなり」

(耶利米亞 三一ノ三)

神の意志が愛である以上、人間意志の内的法則も愛でなければならぬ、「我が悦ぶところの斷食は惡の繩を解き鞭の綱を解き虐げらるるものを放ち去らしめ凡ての鞭を折るなどの事にあらずや、又飢えたる者に汝の「パン」を分ち與へ、漂へる貧民を汝の家にいれ、裸かなる者を見てこれに衣せ、おのが骨肉に身を匿さざるなどの事にあらずや、然る時は汝の光曉の如くに彰はれ出で汝速かに愈さるることを得、汝の義は汝の前にゆきエホバの光榮は汝の軍後となるべし、又汝呼ぶ時はエホバ答へたまはん、汝呼ぶ時は我れ此處にありといひ給はん、もし汝の中より鞭を除き指點をのぞき惡しき事を語るを除き、汝の靈魂の欲するものをも飢えたるものに施しし苦

しむ者の心を満足せしめば汝の光暗きに照り出で汝の闇は晝の如くならん」

(以賽亞
五八ノ六―十)

神の意志は承認されたる専斷として、自覺されたる善として、人間意志の法則又は規範でなければならぬ。そしてこの内的關係の上に神と人との新約が締結されて、從來の外的律法に束縛されたる準備的又は過渡的宗教に代るべき、神人的新秩序が起るのである。エホバ云ひ給ふ、見よ我がイスラエルの家とユーダの家とに新しき契約を立つる日來らん、この契約は我が彼等の先祖の手をとりて「エジプトの地より之を導き出せし日に立てし所の如きにあらず、我彼らを娶りたれども、彼らはその我が契約を破れりと、エホバ云ひ給ふ、然れどかの日の後に我がイスラエルの家に立てんところの契約は此なり、即ち我れ我が律法を彼らの表におきその心の上に録さん我は彼らの神となり彼らは我が民となるべしと、エホバ云ひ給ふ、人各々その隣とその兄弟に教へて汝エホバを識れと復いはじ、そは少より大に至る

まで悉く我を知るべければなりと、エホバ云ひ給ふ、我れ彼れらの不義を赦るしその罪をまた思はざるべし」(耶利米亞
三一ノ三―一三四)

此の神人的新約は愛の内法に基づいたものであつて、寸毫も偏頗や排他を許さない。故に舊約の如く或る特殊の人民を任意に撰擇したり専斷を以て罰したりすることは出来ない。この新しき内的契約は全人類を復興し次いで萬有を挽回する的世界的約束である。

「末の日にエホバの家の山は諸の山の頂に堅く立ち諸の嶺よりも高く擧り、凡ての國は流れの如く之れにつかん、多くの民行きて相語りいはん、率ざ我らエホバの山に登りてヤコウの神の家にゆかん、神我等にその道を教え給はん、我等その路を歩むべしと……エホバは諸の國のあひだを鞠き多くの民をせめ給はん、斯くて彼らはその劍をうちかへて鋤となし、その鎗をうちかへて鎌となし……戦闘のことを再び學ばざるべし」(以賽亞
二ノ二―四)

「其時狼は小羊と共に宿り、豹は小山羊と共に臥し、犢も若き獅子も牡牛も共に行き小き童子に導かれ、牝牛と熊とは食物を同うし、牛の子と熊の子と共に伏し、獅子は牛の子の如くに草を食らひ、乳兒は毒蛇の洞に遊び、幼兒は手を蝮の穴を入れん、斯くて我が聖山のいづこにても害ふことなく傷ることなからん、そは水の海を蔽へる如くエホバを知るの知識地に滿つべければなり、その日エツセイの根立ちて諸民の旗となり、諸邦人は之れに服歸し、光榮はその止まる所にあらん」

(以賽亞
十一ノ六一)

第六章 神の三位一體性

前章に述べた如く、猶天教の神は絶對の一即ち純粹の自我であつて、隨意專斷を活動の根據となし、外的強直方を以て人間を自己に服從せしめ、随つて人間に恐怖の念を起さしめた。されば神は希伯來人にとつては、「エルシャツダイ」——強迫と恐怖の神となり、マホメット教徒にとつては、アラークとなつたのである。然るに預言者の神は一定の觀念的内容を領有する者、乃ち普遍的包容的の愛であつて、その神と人との關係は絶對善の客觀的觀念によつて限定せられ、その神の活動の根據は隨意專斷（人間の爲には強迫的必然）でなくして內的必然乃ち直正の自由である。そして此のやうに宗教心の擴大するにつれて、預言者の國民的自覺も擴大されたのである。排他的自我として神の發現に、國民的自我の鎖國的樹立が相應するやうに普遍的觀念乃ち普遍包容的の愛としての神の思想は、必然國民的利己主義を離脱して

全人類となるべき筈である。そして預言者の國民的思想は實に其通りであつた。

ヨナはニネビヤの異教人にエホバの道を傳へ、イザイヤとエレミヤは諸邦人の歸服する諸民の旗として、來るべき神の啓示を唱道した。而も希伯來の預言者は此上なき愛國者であつた彼等は心の奥底まで猶太國民の觀念を以て貫かれ、同時にこの觀念を全人類と全世界とを內的に統括すべき博大なるものと解した。希伯來の預言者等は大愛國たると同時に人類主義の代表者であつて、眞正の愛國心は國民的偏狹乃ち國民的利己主義を脱し、眞正の人類主義は國民の根本觀念の擴大である（即ち空想なる世界一統主義とは異なる）と云ふことの好實例である。

斯の如く預言者の自覺に於て、舊約の自我として神の主觀的要素と普遍的本質なる客觀的觀念とが結合し總合されたけれども、預言者は素より靈感を受けたる活動者である、乃ち高尚なる意味に於ける實行家であつて思想家ではないから、此の神

奮であつたのである。併しながら此の觀念が人の全心を充實し、限定するには、矢張思想の對象ともならなければならぬ、若し自存者乃ち絶對的主觀としての神と、その絶對的本質即ち客觀的觀念との一致結合が眞理であるとすれば、神性のこの一致結合即ち自我と本質との二要素の內的關係は、どう云ふ風にか一定して居るべきである、即ち思考し得らるべき筈である。そして若し此の二要素中の一（神の絶對的本我）が主として猶太民の天才に啓發し、他（神性の絶對的觀念）は特に希臘の天才に感受されたとすれば、此の二要素の總合（完全なる識神）はどうしても猶太民性と希臘民性との交渉が行はれた時と處とに生じなければならぬ譯である。

そして實際此の思想上の大問題はアレクサンドリヤの希臘的猶太人間に解決され初めた。其代表者は基督降生以前に生れて使徒時代に死したる、有名なるフィロンである。彼れは人の知る如く、神の普遍的本質を發現する者として、唯一の神と萬物の仲保者として「ロゴス」（言又は道即ち理知）の説を唱へた。このロゴス説と關

聯して、此の説の布演として、同じくアレクサンドリヤに於てネオプラトーン派の三位一體説が生じた。此の三位一體は神の絶対的内容を實現、一と多と、即ち自存者と本質との神性の關係を表彰するものであるが、この説は基督教とは無關係に説かれたのである。ネオプラトーン派の代表者プローチンは基督降生後二世紀頃の人であるが、基督教については餘り知る所のなかつた人である。さりながら、フィロソフの説とネオプラトニズムと基督教の三位一體説との間に全く何等の關係もなかつたとは云へない。アレクサンドリヤの思想家は思辨法によつて神性の本質を闡明した。けれども基督教に於ては同じ、その全一的神性が歴史的事實として——歴史上の活ける個性として現出した。基督教徒が事實上に知つた神の「ロゴス」と聖靈とを、アレクサンドリヤ哲學は論理と哲學的思索とによつて知つたのである。基督教徒の知つた「ロゴス」は十字架に釘せられて復活した救世主であつて、聖靈は直接彼等の心内に生きて彼等の精神を甦生せしめたる。

靈力である。併しながら是れを以つて彼の三位一體の論理的哲學的説明と基督教の教義とは無關係であると云ふことは出来ない。基督教徒が事實に見たる神性の發現を思想の對象とするの必要に接した時、即ち彼等が一個の事實として見聞した事柄を普遍の觀念として領解するの必要が起つた時、彼等は自然に希臘及び希臘的猶太人の思想家に赴いた。神及びその内の生活を初めて説明した基督教の師父、哲學者ユースチン、イツポリート、アレクサンドリヤのクリメント特にオリゲンがフィロソフとネオプラトーン派の説を採用したのは事實である。そのオリゲンが教會の「オーソリチイ」となり、大アタナシイが三位一體の教義を闡明するに當つてオリゲンに憑據したことは、人の知る所である。

基督教の三位一體の教義と希臘的猶太の三位一體説との類似は毫も基督教の獨立的價值を殺ぐ譯にならない。なせなら、基督教の特色はその教説にあらずしてその事實にある、その觀念の思想上の内容にあらずして、觀念が一個人に化身したこと

にあるからである。それ故に歴史と常識とを無視して、基督教の教義を、宛も其まゝ天上より落ち來りたるものゝ如く、絶對に新説であると強辯する必要はない。古代教會の大師父等が、化身して基督となつた所の神の理知は其の久遠の眞理を以て異教の智者を照らし、彼等をして基督以前の基督教徒たらしめた、と道破したのは此の消息を説いたものである。

今や三位一體の教義——基督教以前の宗教思想の榮冠にして同時に基督教の思想上の基礎たる教説——を述ぶるに當つて、フィロソフや、プローチンや、オリゲンや、神學者グリゴリイやの個々の説を解説することをせず、此等諸説に通有せる主要の眞理を探り、之れを論理上、より多く正當にして又理性の要求に、より多く満足を與ふと認められたる形式に直して布演しやう。

神は自存者である。即ち神は存在を領有して居る。又は神に存在が屬して居る。併しながら單に在ると云ふこと、唯の存在と云ふことは出來ない。我れが在る、此

れが在ると云ふことは必然何が在るか、在るものは何かとの問を喚び起す。概して云ふ存在は抽象概念に過ぎないことは明かである。けれども現實の存在は、常に今在ると云はれてゐる其の主觀即ち一定の自存者ばかりでなく、亦一定の客觀的内容又は本質、乃ちその主觀は何であるか、其の主觀は何を表現するか、と云ふ問に答ふる所の客語をも必然要求する。文法上「ある」と云ふ動詞が主語と客語との係辭に外ならないやうに、論理上の「ある」も在る者と其本質又は内容との關係——在る者が其の本質又は内容を色々に肯定し、措定し、又は發現するに就いての關係——に外ならない。實際、如何なる客觀的内容をも如何なる方法を以ても、肯定又は措定しない物、何を表現しない物、即ち自己にとつても他に對しても何ものでもない物であると假定せんに、吾人は其のやうな物の存在を認むべき論理上の權利がない、なせなら、何等現實の内容なき存在は何物をも指示せざる空語であるからである。此の物は何であるかとの問に對して、何でもなし乃ち無であると答ふより外

ないからである。ヘーゲルの「論理學」の出發點たる「バラドクス」乃ち純粹の有又は空なる有はその反對乃ち無と同じであると云ふ考の深長なる意味は此處にあるのである。

斯の如く自存者たる神は概して云ふ存在、即ち概然的有ではないと云はねばならぬ。なせなら、神を概然的有であると見るのは、つまり神を消極的無即ち單に無いものと見ることになるからである。然るに神は絶對者であるから、或る何ものかである譯がない。即ち或る一定の特殊の内容に制限されることは出来ない。して見ると、神は何であるかとの間に對してなし得べき唯一の答は、神は一切であると云ふ外はない。此の場合の一切は積極的の一切である。換言すれば一切の統一が神の内容容若くは其の客觀的本質である、そこで神の現實の存在とは此の内容容若くは本質を肯定し、措定し、同時に此の内容容若くは本質に於て自己を肯定し措定することである。是れは論理上明瞭必然なる斷案である。若し神の本質が全一的（一切の統一）

即ち一切を自己の中に包容してゐないとすれば、神の外に何者かが存する譯になるさうすると神は自己以外の存在に制限されることとなつて、絶對でなくなる、即ち神でなくなることになる、夫れ故に神を全一であると見ると、無神論に歸着する所の二元論に陥つたのである。又神を全一であると見ることは、一切の存在の充實、全備が久遠の本質として神の中にあることであるから、自然界の個々の相對現實と神的實體と混同するの弊に陥つて、隨つて自然的凡神論に陥つていないのである。蓋し此の種の凡神論は神の存在の久遠の充實と云ふことを知らず、唯自然界の現象の集合のみを見て、是れが統一を神と名づくるのである。又次ぎに説くが如く、神を全一であると見れば、自存者としての神とその客觀的觀念とを混同する所の觀念的凡神論に陥つたのである。

實際、若し一切が神の内容容又は本質を成して居るとすれば、これが主觀即ち是を領有する者としての神、又は自存者としての神は、必然その本質又は内容と區別さ

るべきである。これは神についてばかりでなく、凡ての實體についてさうである。吾人は凡ての實體に於て實體其れ自身即ち主観と、其主観が肯定し又は表現する所の内容とを區別する、表示さるゝ者、表示する者と自己と自己のものとを區別する。而して區別とは關係である。されば自存者としての神はその内容又は本質に對して或る關係にあるのである、即ち神は其の内容を發現又は肯定するのである。其の内容を自己のものとして肯定するには、神は先づ其内容を本質的に領有して居らねばならぬ。即ち神は直に一切でなくてはならぬ、或は久遠の内的活動によつて一切を統一して居らねばならぬ。神は絶対的本原であるから、直接に本質的に統一された一切を自己の内に含蓄して居らねばならぬ。此の第一状態に於いて、一切は其通有の根たる神的主観即ち自存者の中に含蓄されて居る、即ち一切は其の通有源泉たる神の中に沈澱して居るのである。随つて一切はまだ現實には別立せず、可能的に將成的に存して居るのみである。他語を以て云へば、第一状態に於ては自存者とし

ての神のみが現實であつて、其の内容たる一切は、存在しては居る（存して居ないとすると神自身が無いことになる）が、唯隠れたる状態即ち將成的に存して居るのみである。そして此の内容たる一切が現實となるには、神がこれを自己の内に含蓄するばかりでなく、又自己の爲めに肯定しなくてはならぬ。即ち神がその内容を他ものものとして肯定し、自己自身とは別なものとして發現し又は實現しなければならぬ。

かくて吾等は自存者の第二相又は第二状態を知ることが出来る。即ち神の普遍的内容又は本質たる一切は神的存在の第一状態に於ては、潜伏状態にあつて將成的に存して居るのみであるが、第二状態に於ては謂はゞ觀念的現實として浮き出て居る譯である。若し第一状態に於て神の内容が主観の奥深く潜在して居るとすれば、第二状態に於てはそれが對象として措定されて居るのである。

勿論此の對象は神的主観にとつて外的のものではない。神的主観は絶対的のもの

であつて、自己以外に何者の存在をも許さないから、此の對象も素より神自身の内容に外ならない、唯その内容を神が自己の内的活動によつて、自存者として自己から區別し、自己から分裂せしめ、或は客觀化するのである。此の關係の類例を吾人の經驗界に求むるならば、美術家とその美術的觀念との關係が先づ似て居る。實際美術的觀念は美術家にとつて外的のものではない、此は寧ろ彼れ自身の内的本質、彼れの精神の精粹、彼をして彼れたらしむる所以の彼れが生活の内容である。然るに美術家は此の精粹、この觀念を自己の内に有つのみでなく、又自己の爲めに、自己の眼前に對象として有たうとする、即ち自己のものを他のものとして、或は自己のものを他の客觀的の姿に於て、表現しやうとする、是れが爲に美術家は其の觀念を現實の美術品に實現し化身せしむるのである。

斯くの如く自存者の存在の第二状態或ひは第二相は、畢竟第一状態の中に既に有つて居るものが、異なつて表示されたに外ならない。第一状態に於いて表示された

もの、即ち絶對的内容たる一切の觀念の充實は、唯內的に可能的に、絶對的主觀の能力として存して居るに過ぎない、随つて現實の存在ではない、なせなら、一切は絶對的主觀に直接に統一されて、絶對的主觀の中に潜在して居るからである。然るに絶對的主觀は惟一のものであつて、純粹の活動、純粹の絶對的實在である。此の絶對的主觀を彷彿しやうとするには、吾人の内外の生活、即ち外から來る種々の感覺、印象からも、内から起る感情、思想、慾望からも脱出して、凡ての精神を起し、且つ吾人の生活を限定する所の、精神生活の奥深き中心に、吾人の全力を集中するが良法である。即ち吾人の現實の濁れる流れが滾々として湧き出づる、其の源たる、音なき動搖なき心の奥底に、その清澄を濁さず、その靜謐を亂さず、深く潛み入る時、此の吾人自身の精神生活の源泉の中に、普遍的生命の源泉とも內的に接觸し、一切の第一本原又は本質たる神を見、父なる神を識ることが出来る。自存者の原始の姿、自存者としてのみの實在は先づ如上の方法によつて彷彿し得やう。そ

して神が主観として實在であるに止まらず、神をして主観たらしむる所のもの、即ち絶對的内容の充實をも、將成より現實に移して、現實の實在たらしむるには、自存者たる神の自己限定作用又は自己制限作用を要する。實際、絶對的な神以外に何等絶對獨立のもの、即ち始めより神の他のもの又は外より神を限定するもの、存する筈がないから、一切の存在はその始め絶對的自存者の自己限定作用であること、を免がれない。此作用によつて、自存者は一方、自己と自己との他在又は對象としての自己の内容とを對立する——是れは自存者が自己を兩極に分裂する自己差別の作用であつて、その一極は絶對的統一即ち一であり、他の一極は一切即ち多である、又他方、自己限定をなすことによつて自存者は一種の活動力となる、即ちエネルギーとなる。

實際、若し自存者が單に第一状態にのみ止まつたならば、即ち自存者が唯無限の隨つて無差別の發動力たるのみであつたならば、其時には何等現實の對象がない譯

であるから、自存者の活動が不可能になる譯である。此の場合自存者は（其れ自身現實でありながら）對象の方から見れば、單に可能若くは力たるに過ぎない。蓋し有らゆる活動は力或は能力と現實との結合である、語を換へて云へば、他に於て又は他の爲めに自己の內的現實が力として發現することである。然るに神性の外には何物もなく、神の對象は神自身の内に含蓄されて居るから、神の活動は他に限定されることではなくして、自己限定である、即ち自己の中から自己の内容を、分裂せしむること、又は自己の直接なる、無限なる、純粹實在の中に自己制限を行ひて自己の内容を客觀化することである。他に制限されることは絶對なる概念に矛盾するけれども、自己制限と云ふことは此の概念に矛盾しないのみならず、却つて其の要求する所のものである。實に自存者は自己限定によつて自己の内容を實現した所で、これが爲に絶對的自存者たることを變じ、又はその實在を失ふ譯はない、寧ろ自己に於ての實在たるのみならず、自己の爲めの實在となつて、其の實在性を充分に實

現する譯になる。神が自己限定の作用によつて實現する所のもの——「全」即ち一切の充實——は神自身の内容或は本質であるから、其の内容の實現はつまり神の發現である、そして主語か客語を以て言ひ表はされるやうに、神はその實現する内容を以て言ひ表はされたのである。さて前掲の類別に還つて見るに、全身を擧げて創作に没頭する詩人は、所謂自存の内生活を客觀的作品に翻譯するが、之れが爲めに自存の個性を失はないのみならず、却つて益々之れを肯定し、充分に之れを實現するのである。

絶對的自存者は絶對的惟一であつて、而も自存の他在或は内容、即ち一切を措定するものである。蓋し、眞の惟一^一は雜多を除外しない、却つて自存の中に雜多を生じて而も依然として惟一たるを失はない。是れ則ち自存者の絶對に惟一である所以である、即ち如何なる雜多にも破壊されざる底の惟一なる實體である所以である。若し惟一が單に雜多がないだけの惟一であるならば、雜多の生起すると共に純然そ

の惟一性を失なう譯であつて、其惟一^一は絶對的でなく、偶然的のものに過ぎない。さうすると、雜多が惟一に勝ち、惟一が雜多に服従することになる。然るに絶對的惟一^一は雜多よりも強く雜多を優越して居らねばならぬ、そしてその優越なる所以は惟一が自己の中に雜多を生じて、常に之れを自己に服従せしむることにあるのである。例へば、吾人の精神も眞の惟一であるが、その惟一なるは雜多がない爲に惟一^一なのではなく、却つて自己の中に思想、感情、慾望の無限の雜多を發生しながら、尙依然として惟一たるを失はず、自己の惟一性をこの雜多の現象に與へ、此の雜多を自己のものとなし、唯り自己にのみ屬するものとなすが爲に惟一なのである。

自存者は他在の中にあつて同じく自存者である、雜多の中に於て依然として惟一たるを失はない、併しながら此の同一、此の惟一^一は、自存者の第一状態に表はれたる同一、惟一とは異なつて居るのである。彼の同一は直接的無差別的であるが、此の同一は間接的或は發現的にして、自己差別を経て自己の反對を肯定したるの同一

である。是れ絶対的自存者の第三状態或は第三相である、即ち完全なる統一状態若くは絶対としての自己肯定の状態である。

此の如く自己と自己の内との關係上自己を限定する、絶対的自存者の状態は三様である。第一状態に於ける自存者は自己の内容を直接本體的に統一し、之れを自己の差別なしに領有するもの、即ち一切を本體的に自己の絶対的能力の中に含有するものである。第二状態に於ける自存者は自己限定作用によつて其の内容を自己より分裂せしめ又は自己に對立せしめ、之れを發現し實現するものである。第三状態に於ける自存者は自己の内容の中に自己を保存し肯定するもの、或は實現されたる、間接となりたる、自己に對立されたる、自己の内容又は本質即ち一切の中に、自己を實現するものである。換言すれば、他在に於て自己を見るもの、永久に自己に歸へるものである。要するに第一は自己に於ける存在、第二は自己の爲めの存在、第三は自己と共にする存在である。

以上は神の存在の三關係即ち三状態を説いたのであるが、此のやうな三状態は吾人の精神にもあるのである。吾等の内なる心生活を省察すると、欲望、思想、感情の複雑なる心的状態がある。そして此の欲望、思想、感情の中に精神の特質、内容が發現して居る。吾人は此等心状態を意識的に經驗する（若し意識しないとすると此等心状態は直接に觀察することが出来ない譯である）。此の意味に於いて此等心状態は吾人の意識の状態であると云ふことが出来る。吾人の精神は此等心状態の中に働く（或は現はれたる）力であつて、此等心状態はこの精神の現實若くは其の一定の存在である。併しながら吾人の精神は此の心理的現實だけのものであるとは云へない。此の心理的現實は唯或る時期の自存状態である。その奥には今の一秒時の現實の意識に上らざる精神の深淵がある。それで人の精神を其の現實の可分の生活、即ち發露したる現實に限局するは、論理に背き經驗に反して居るのである。論理上よりすれば、發現する所の精神は或る時機に於ける自己の發現状態よりも根本的にし

て又原始的なる譯である。又經驗上よりすれば、外界に關する實、有的意識も内界の現實的意識も、吾人精神の、表面的又は第二次的の狀態であつて、此の第二次的狀態は或る時機には無いこともあるが、之れなしとて精神其の者は消滅しないのである。是れは普通の睡眠狀態又は絶息時の狀態の如き事實に徴して明かなることである。此の場合外界内界についての意識の糸は一定時斷絶して居るけれども、精神其者は決して消滅しないのである。斯くの如く、一般に人間精神の存在を承認する以上、精神なるものは其の特殊の發現即ち種々の心作用又は心狀態に依存せず、獨立に原始的本體的存在を有つて居つて、人の内的現實即ち現在當面の生活の奥深くに在るのであると認めねばならぬ。此の奥深き處に吾人が自己と名づけ自我と稱するものゝ根源もあるのである。若し自我即ち吾人の人格的實在が唯所謂意識狀態に結び付いてのみ存するものであるならば、前掲睡眠其他の如き場合には、現實の意識の消滅と共に吾人自身も消滅し、意識の恢復と共に吾人も俄然として生ずる譯になる。

是れは全然承認すべからざる假定である。

されば吾人は心的生活を區分して左の三狀態を認めねばならぬ。第一は、原始的の不可分なる即ち全備なる主觀である。此の主觀の中には精神の内容又は人の個性的特質を限定する所の一定の本質即ち觀念が原始より含有されて居るのである。若し此の觀念即ち特質が吾人の現象的生活の所産であり又心狀態に束縛されて居るものならば、何故に吾人の意識が日々に改まりながら新たな特質、新たな内容吾人に與へないか、何故に睡眠の如き意識作用の消滅と共に此の觀念即ち特質も消滅しないか、解らなくなる。個人の根本的特質即ち觀念が意識的生活の變易するに拘はらず、常に同一を保つて居ることは、明かに此の特質即ち觀念が、意識よりも深く且つ前に存する所の主觀に含有されて居る爲めである。但し其の含有され居る狀態たるや、直接的本體的に主觀に合一されて居るのである。即ち内的の觀念、外現せざる客觀化せざる又は化身せざる觀念として、主觀の中に潜在して居るのである。

第二は、吾人の可分的意識状態である。是れは吾人の精神の發現又は外現である。茲に吾人の内容即ち本質は種々雑多なる心現象の中に現實に實現して、其の心現象に一定の特質を與へ、又其の中に自己の特性を現はす。第三、心現象は雑多であるが、皆等しく同一精神の外現であるから、遂に吾人は反省するのである、即ち心現象から自己に歸へるのである。かくて唯一の主觀たる自己を肯定する、即ち雑多なる意識状態の中に自己を現はしつゝ依然自己を失はざる一定の自我として、自己を現實に肯定する。此の自己に歸へること、又は自己反省、即ち自己の發現の中に自己を肯定することを、名づけて自覺と云ふのである。此の自覺は吾人が自己の心状態を経験して、今我れ感ず、我れ思ふと云ふ時、常に生ずる作用である。つまり、第二の場合に於ける吾人の精神は自己の内容を自己から分裂せしめ、他のものとして發露し、第三の場合に於ける精神は此の内容を自覺に於て自己のものとして肯定する、換言すれば此の内容を發現したる自己を肯定するのである。

斯くの如く、吾人の主觀と内容との關係は前述の絶對的自存者の主觀と其の普遍的内容との關係に同じである。併しながら吾人と絶對者との類似は此れ以上に進むことは出来ない。實際吾人の精神の三状態は時間によつて相交代する、心的存在の一定時の姿である。更に分明に云へば、精神の第一状態のみは常住不變の存在であるが、他の二状態は有ることも無いこともある。即ち是れは現象であつて本體ではない。本體としての精神は常に必然に在るのであるが、此の精神は或は此の本體的存在に止まり、本質的不可分的存在の奥に自己の内容を深く藏して發せざることもあり(第一の姿)、或は此の内容を可分的意識状態に發現することもあり(第二の姿)、或は又此の状態、此の作用を反省して之れを自己のものと見、之れによつて此の状態此の作用の中に自己の内容を發現したる自我を肯定することもある(第三の姿)のである。このやうに、同一の主觀、同一の精神が或は本質的、本體的實體となり、或は其の上に現實の活動者となり、或は自覺者即ち其の發現したる現實の中

に自己を肯定するものとなる。そして此の三状態の交代は、時間、に於て行はれるのである。蓋し、此の三状態は互に相容れないものである。一度に本體的即ち活動なきものとなつたり又活動するものとなつたり、自己の内容を發現したり又發現しなかつたり、或る心状態を経験しつゝ同時に之れを反省したり、或る事柄を思惟しつゝ同時に自己の思想について思つたりすることは、到底爲し得べからざる事である。それ故に上述存在の三状態は、一度に一主観に共存することが出来ない。どうしても一主観は異なる時間に一状態づゝ別々に、代はるゝに異なる状態を有たねばならぬ。一主観が異なる存在の姿を有つには是非とも時間の形式に檢束されざるを得ないのである。

併しながら、時間の形式に檢束されるのは、時間に於て生活する有限的實體の事である。時間の形式に束縛されざる絶対者が、自己と其の本質即ち内容との關係、又は存在の三状態を交代に有つと云ふことは矛盾である。絶対者は此の三状態を、

一度に久遠の一發動によつて表現しなくてはならない。けれども又互に相容れざる三状態が同一主観の同一作用に在ると云ふことは全く道理に合はないことである。同一の久遠の主観が、自己の内に其の内容を藏すると共に、之れを自己から分裂して、自己の爲めの他在として發現し、又之れを自己のものと認め、且つ其の中に自己を認めて、自己と共に在らしむることは不可能である。聖書の語を以て云へば、神の同一の位か「近づくべからざる光に在り、人の中見しものなき」ものたると同時に、「凡そ世に來る人を照らすの光」となり、又「道」であると共に「聖靈」であることは、不可能である。

一方よりは、絶對的實體に三種の作用が交代して生ずる譯がなく、他方よりは、性質上相容れざる三種の久遠の作用が一主観にある能はずとすれば、是非とも久遠の三主観（位）を豫想しなくてはならぬ。そして第二主観は直接第一主観より生じ其の現實を以て第一主観の本質を表示し以て、第一主観の久遠の表示即ち「コトバ」

(道)となり、又第三主観は第一主観より出で、第二主観に於て表示されたる第一主観を肯定する、と見なければならぬ。茲に於て、神が第一主観として絶對の内容即ち一切を自己の中に含有する以上、何故に他の二主観を要するか、との疑問を挾むものもあらう。けれども、神は絶對であるから一切を自己の内に有つだけにて満足することは出来ない。一切を自己の内に有つと共に、之れを自己の爲め及び自己と共に有たねばならぬ。かゝる存在の充實なしには、神は完全でなくなる、即ち絶對でなくなる。夫れ故に、神が三様の自己指定をなす必要何處に在りや、と問ふのは、畢竟神が神である必要何處に在りや、と問ふのと同じである。

併しながら、神の三主観を承認すれば一神思想と矛盾しないであらうか、三の主観はやがて三の神ではあるまいか。此處に至つて、神と云ふ語が何を意味するかを決めなくてはならぬ。若し神なる語が神の本質に色々に參與する、有らゆる主観を意味するならば、其の場合には神は管に三のみでなく、實に無數であると云はねば

ならぬ。なぜなら、有らゆる實體は色々に神の本質に參與するからである。若し又神の内容を圓滿に現實に領有する者を指して神と名づくるならば、其の場合には神の三主観が孰れも神である。但し此の三主観は彼此絶對的に合一して居る限りに於て、即ち相互に内的結合をなして居る限りに於て神である。即ち三の各主観は孰れも眞の神であるが、それは各主観が他の二主観と不可分であるからである。若し假りにその中の一主観が他の二主観と離れて存すとすれば、その離れて在ると云ふことに於て、既に絶對でない、随つて神でなくなる。然るに此の三主観が夫れ々々離れて別立することは不可能である。尤も各主観は自己の中に圓滿なる神性を含有して居るものではあるが、これが又他の二主観と内的不可分的結合にあるからである。なぜなら、一主観と他の二主観との關係は必然に内的本體的であるからである。蓋し、神に於て何等外的のものが在る譯がないのである。父なる神は之れを表示する道と之れを肯定する聖靈とかなくは存在し得ないのである。道と聖靈とも其の通

りて、其の表示し又肯定する所のもの、即ち此の二者の共通本源たる、第一主観がなくては存在することが出来ないのである。此の三主観を別々に存在するやうに見るのは、唯吾人の抽象思想の所爲であつて、如實の眞理に適合しないのである。約言すれば三主観は各自絶對的内容即ち神性の充實を領有して居る、随つて各自が神であるには相違なきも、各自分離して圓滿なる神性を有つて居るのでなく、他の二主観と絶對不離の結合又は内的本體的に一致に在つて、初めて之れを有つのであるから、つまり三個の神があると云ふ譯ではなく、一體にして、不可分なる三個の主観（位）に於て自己を實現する唯一の神を認めねばならぬのである。

三位一體の觀念は理性の上より見て斥くべからざる眞理である。非唯物主義の哲學に屬する大思想家は、嘗に之れを非難せざりしのみならず、寧ろ狂熱の態度を以て之れを受け、人間思想の凱歌と認めた。之れを不可解と斥け、妄誕無稽と難じたるはたゞ器械的思想家のみである。彼等は全一的存在に於ける物と物との内的關係

を見ず、複多に於ける統一と統一に於ける差別の妙理を味はず、萬物を個々別々に抽象して其差別相に偏執し、萬物は獨立分離すてふ先入見に囚へられ、之れを時間空間の外的關係にあるものと獨斷して居るのである。かゝる思想に、世界を圓滿不可分の統一體と見る深奥なる三位一體説の了解される筈はない。かゝる思想が三位一體の觀念を否定するはやがて此の觀念の眞理なることを確かむる所以である。なぜなら、其の之れを否定するは、器械的思想が本來物の内的眞理即ち意味（ロノゴス）を解する能力なきに因るからである。

器械的思想は種々の抽象的概念を作りて物の特殊の一面のみを見、又抽象したる特殊物を外的に並列して或る一局面のみを比較するものである。之れに反して有機的思想は物を全體に於て見るものである、随つて物を他の一切のものとの内的結合に於て見る、此の見方に従へば、一概念の内部から他の一切のものを演繹し若くは一概念を圓滿完備の眞理に開發することが出来るのである。夫故に有機的思想は

器械的思想の並列的集合的なるに對して、開發的進化的である。物の全體の觀念を攫む所の此の有機的思想は、前章に述べたる智的或は觀念的直觀から生れ出るものである。此の直觀が明瞭なる意識と合し、論理の形式を與ふる反省を伴ふ時は、思辨的思想となつて哲學的創作を起し、又其れが直接なる具體的の姿のまゝにして論理の形式に入らざる時は、個人の活思想となり、發して宗教的及び藝術的創作となり、遂に現はれて國民的精神となり、民族魂となる。言語の生々たる發達、神話及び信仰、氏族の風習、物語舞謠等實に此の智的直觀の發したるものである。此の如く有機的思想は一方眞の哲學的に屬すると同時に、他方其の形を變じて民衆の間に存して居る。然るに教育ある中流社會の多數は、其の智力が形式的に發達せる爲め、民衆の素朴なる世界觀に満足する能はず、さればとて完備なる哲學思想にも達しない處から、勢ひ器械的抽象思想を偏執し、直接に與へられたる現實を破碎し解剖し分析する——此の點に其効績もある——けれども一步を進めて之れを結合統一

することが出来ない——其の大なる缺點は此處に在る。そこで世には往々宗教的信仰（有機的思想の觀念）を以て自己の實際生活を律しながら、理論上には抽象的器械的思想の見地に立つものがあるが、此の種の人の世界觀は多少外面的に調和して居るのみで、到底分裂矛盾を免かれないのである。此處に念の爲に繰り返へし注意すべきは、有機的思想は觀念的直觀に基づいて居るもので、此の觀念的直觀は主觀的過程でなく、觀念界或は觀念的實體との活動的交渉即ち相互活動であると云ふことである。随つて此の直觀の結果は勝手なる主觀的創造作用の産物、即ち妄想又は構想ではなく、超人的實在の啓示を人が色々の形式に於て感受したものである。基督教に於ても信仰と思想との不調和が生じたことがある。基督教の教義は全然有機的思想の範圍内に在るものであつて、民衆の爲にも神學者の爲めにも又當時の教育ある社會の爲めにも、承認し得らるゝ宗教となつたのであるが、教會の僧侶の中には熱心基督教の觀念を信仰の定理として承認するものゝ、器械的思想の見地に

立つて居る處から、此の觀念を智的眞理として了解することの出来なかつたものもあつた。吾人は、多くの教會の師父が基督教の教理特に三位一體の教理を以て、人智の到達すべからざるものと見做したことを知つて居る。此の師父等は教會の實際的事業に於ては勿論偉大なる神聖なる人々であつたに相違ないが、併しながら其の哲學的思想は薄弱であつたと見ることが出来る、そして彼等は自分の思想の際涯を以て直に一般人間理性の際涯となしたやうに思はれる。併し又、教會の大師父等の中には眞の哲學者も多くあつて、三位一體の教理を以て道理上深遠の眞理であると承認したのみならず、此の眞理の開拓又は説明の爲めに尠からず稗益したのもあつた。この事はヘーゲルも其の哲學史の中に述べてある。

さりながら神の三位一體性は理性の到底到達すべからざるものであると見るべき根據もある。何となれば、三位一體は要するに生ける主觀の交渉、即ち自存者の内の生活であるから、物の形式的方面のみを見て其の本質的實體的方面に入らざる理

性は、充分に完全に之れを攫むことが出来ない。理性の限定や範圍は凡て物の客觀性即ち其の知らるゝ方面を表示するに過ぎないもので、其の内在的主觀的生活を指示するものではない。かく物の生命其者を攫むことの出来ないのは、形式的能力たる理性の一般の本性であつて、惟り人間理性の缺點ではない。何物の理性でも理性である以上、唯々物の論理的方面即ち物の概觀或は其の一切に對する一般關係（ロゴス）を見るのみで、決して物の直接的實在其者には觸れないのである。されば理性の到達すべからざるものは常に神の生命ばかりでなく、有らゆる物の生命も然らうである。蓋一物たりとも形式的客觀的方面即ち概念のみで表示し盡されるものはない、萬物必ず其の内在的主觀的方面即ち其の存在の動力を有つて居る。是れが爲めに萬物是一種の獨立性を有して個體をなし、深く閉居して自己を現はさざるの觀を呈して居る。此の點よりすれば、萬物皆理性にとつて外的である。其の内部に入るべからざるものである。一種の理外である。併しながら理外は反理又は非理では

ない。反理又は非理とは概念間の矛盾を指したことで、理性の宣告を受けたのであるから、畢竟理性の範囲内に屬する。けれども理外とは理性の力の及ばないことを云ふのであるから、理性の範囲外に屬する、随つて是れは合理的でもなく又非合理的でもない。丁度、物の味は白くも黒くもないと同じである。かくの如く天に在るの神、地に在るの庶物は理性にとつて等しく到達すべからざるものである。神も萬物も一般的存在即ち概念としては、論理的限定に該當して思想の對象となるから此の意味に於て理性の力の及ぶもの、領解し得べきものである。けれども神も萬物も其れ自身の存在即ち思惟されるものとして、存在しつゝあるものとしては概念よりは大きいもので、理性の圏外にあるから、此の意味に於て理性の力の窺入する能はざる、到達すべからざるものである。

さて三位一體の眞理は論理上全然領解し得るものであつて、且つ此は現實界の一切の存在を限定する普通の論理的形式に基づいて居るものである。然るに論理的形

式でありながら之れを神に應用する時は、之れを他の庶物に應用するよりも了解し難いのは、神の生活が他の庶物に比してうまく論理的限定に當て籍まらないからではなく、神の存在其者が普通一般の思想の對象と異なるからである。夫れ故に三位の論理を容易く會得しやうとするには、之れを神的存在よりもつと吾人に近く且つ直接に知れて居る所の存在に應用する必要がある。けれども此の比論は三位一體の眞理を證明するものではなく——蓋し此の眞理は神なる觀念から論理的に推論し證明されるのである——此の眞理を會得し易からしむべき類例たるの効力を有するのである。そして此の比論は、通常器械的思想の見地に立てる神學者がなす如く、唯種々の物に三方面あることを示すのみにては充分でない、必ず其の三方面又は三状態が物の生命の内面法則となつて居るやうな實例を示さねばならぬ。されば眞正の比論をなすには、第一、提示されたる三状態が物の本質的意義を有ち、又物の本質的形式となつて居らねばならぬ、即ち其れが外的偶然的性質であつてはならぬ。

第二、其の三状態は一體より生じ、又一體は三状態より生じ、二者互に論理的に結合し、内に相結んで居るやうなものでなくてはならぬ。此のやうな比論をなすには自己の生活の法則を自己の中に有する靈的存在を探らねばならぬ。そこで人間の精神に三状態あることは前に既に述べたが、それは一般的の考察であつたから、以下更に二種の特殊の比論を擧げて見やう。

第一種の比論はライブニツの明示して以來、獨逸の唯心論に於て重要な地位を占めたものである。吾人の理性は自覺に於て内的三一觀を表示して居る、即ち自覺上の理性は一に於ける三、三に於ける一となつて居る、とライブニツは云つたが、實に自己を意識するものとしての理性に於ては、意識する者（主觀）と意識される者（客觀）とは同一である。然るに此の主觀と客觀とを結合する意識の作用其者は主觀となり客觀となつて居る理性其者である。かくの如く、主觀客觀の二は第三の意識作用と共に又此の作用の中に存し、又意識作用は主觀客觀と共に其等の中に存する。

するのである。故に自覺上の理性は實に一體にして分れざる三者であると云はねばならぬ。

第二種の比論はオーガスチンが其の *Confessiones* の中に掲げたもので、餘り知れてゐないが非常に巧みなものである。如何なる譯か世の學者は此の意味深き比論を重要視せず、オーガスチンが *de Trinitate* に掲げた、寧ろ比論の肯綮を得ず、他の類例により多く注意を拂つた。さて *Confessiones* に於てオーガスチンの云ふ所は左の如くである。曰く、吾等の精神は、其の直接の存在 (*esse*) と其の知 (*scire*) と其の意 (*velle*) とに區分される。此の三の作用は其の内容によつて同一であるのみならず、其の同一性は深き根據を有つて居る。各作用は其の特質の中に他の二作用を含有して居る、隨つて各作用は既に自己の中に内的に三一性を有つて居る。第一、我有りと云へば、單に有るに非ずして、我は知識し又意欲する者である (*Scimus Sciens et volens*)、隨つて我の存在の中には既に知と意とを含有して居る。第二、

我が知るは自己の存在と意欲とを知ることである、即ち我有り我れ欲すと知るのである (Scio me esse et velle)、此の如く知識の形式の中に既に屬性として存在と意欲とか含有されて居るのである。第三、我が意欲するは、存在する者又知識する者としての自己を意欲するのである、即ち自己の存在自己の知識を欲するのである (Voco me esse et Scire)。随つて意欲は其の屬性として存在と知識とを含有して居る。故に此の精神の根本的三作用は孰れも他の二作用にて補足せられて、各自三一的存在をなして居るのである。

此の説明は神の三位一體の妙理に甚だ接近して居る。以て此の眞理の更に進んだ説明に移るの階梯とするに足るのである。即ち神の三主観各自の關係から、更に進んで三主観が共に實現し、且つ依つて以て自から其の中に實現する所の、その共通の本質又は觀念に移るの階梯となるのである。

第七章 神性の分裂と統一——基督

神的本原は絶対的内容を有する實在であると認むる以上、必然此の本原が一體にして分れざる三主観を有することを認め、且つ各主観夫れ々々の特性に従つて同一の絶対的本質に關係し、夫れ々々の能力に應じて同一の絶対的内容を領有することを許さねばならぬ。即ち第一主観は絶対的原始者、自存者たる心靈、絶対的本體として直接に存在する者である。第二主観は第一主観の久遠にして十全なる發現又は表示、第一主観の道である。又第三主観は自己に歸へる所の心靈、神的存在なる圓を接合する所の心靈、完成の靈、聖靈である。これが三主観の相互關係である。

既に云へるが如く、三主観の區別の存するは自存者が其の本質又は内容に對して必然三様の關係を有つからである。我等は此の三様の關係を最初唯、論理上の一般形式に於て想念したのみである (自己に於ける存在、自己の爲めの存在、自己と共に

する存在として)。併しながら既に自存者が三主観として承認されたる以上、其の本質に對する關係は更に明瞭に具體的に想ひ浮べることが出来る、さうすると三主観も自からもつと精細に了解される譯である。

若し一定の存在は自存者即ち主観と其本質又は内容との或る關係であるとすれば、此の關係の仕方はつまり存在の仕方（様式）である。例之は、思想家としての自分の存在は、自分の自我と對象即ち自分の思想の内容との關係に外ならない。此の關係は思惟と名づけられて、自分の存在の一の仕方（様式）である。

そして若し又存在とは自存者とその本質との關係を云ふとすれば、其の後者即ち本質は自存者ではない。本質は自存者其者でないから、自存者の「他」である。けれども其れと同時に本質は自存者の内容であるから、自存者に屬する。即ち自存者は其の本質の本原である、隨つて自己の「他」の本原である。そして自己の「他」の本原は意志である。實際余が自己の意志を以て措定するものは余のものであると

同時に、余とは異なる「他」である。故に第一の存在の仕方では、本質がまだ自存者から分裂しないで唯將成的に傾動として區別されて居るのみである、即ち本質は有にして又非有、自己のものにして他なるものである。吾等は此の存在の仕方を意志と名づくるのである。

自存者が意志の作用で其の本質を自己のもの又は自己の「他」として措定する時、其の本質は自存者自身と同じものでないのみならず、又其の意志とも異なつたものである。そして自存者が此の「他」を欲求するには、先づ此の「他」が自存者に與へられねばならぬ、即ち先づ自存者の爲めに「他」として存して居らねばならぬ。換言すれば自存者が此の「他」を欲求する時には必ず先づ此の「他」を想ひ浮べねばならぬ。されば自存者の存在は意志であるのみならず、又想念である。是れが第二の存在の仕方である。

此く想ひ浮べられたる本質は、之れを想ひ浮べたる者の「他」であるから、想ひ

浮べたる者に反動する、何故なら、想ひ浮べる者は同時に意慾する者であるからである。此の相互活動に於て、自存者から想念で分裂せしめられた意志の對象が、再び存在者と結合する。蓋し、此の相互活動に於て、自存者は自己を本質の中に發見し又自己の中に本質を發見するのである。自存者と其の本質とは互に交渉して互に感ずるに至る。此の如く相互活動即ち第三の存在の仕方は、感覺である。

かくの如く、自存者は自己の本質又は内容を欲求し、想念し、感覺する。故に自存者の存在即ち自存者と其の本質との關係は、意志、想念、感覺である。此の三種の存在の仕方は實際どんなものであるかは、吾人の直接意識を省察すれば解るのである。なぜなら、吾人の内的經驗は要するに知情意の種々の關係から生じて居るからである。勿論此の内的經驗の事實は其儘神的存在に適用する能はざるものではあるが、併しながら論理的分析を以て、有限物に屬する消極的要素を除去し、以て絶對的自存者の中にあるべき三種の存在を窺ふことは決して困難でないのである。

先づ意志について見るに、吾人の中に活動的或は創造的意志がある。これはまた外的現實となつて居ない或る觀念を實現する時に働く意志である。例へば藝術家が内的に直覺する觀念を外物に現はさんとする時、思想家が眞理を發見せんとする時、社會事業に身を献じたる者が善の觀念を實生活に實行せんとする時が其れである。自己の内容を「他」に於て實現せんとする此の能動的意志、即ち心の奥より出づる此の活動と、外部より動かされる所動的意志とは大に異つて居るのである。所動的意志の對象は意志自身の造り出したものでなく、實質的にも形式的にも意志の外に意志を離れて存するものである、普通の觀念として存するのではなく、特殊の事實として存するに過ぎない。そして意志は唯自己と此の一事實とを同一にしようと努むるのみである、随つて意志自身は其の普遍的觀念的性質を失なつて、一の偶然的物質的事實となる。然るに絶對的自存者は、第一、自己の外に何物をも有たない。第二、自己の中に又自己の爲に何等獨立なる偶然なる事實の存在を許さない、何故な

ら、絶對的自存者は自己の中に全體としての一切、即ち内的結合をなせる一切を含蓄するからである。故に絶對的自存者の意志は必ず直接的創造的であつて、所動的でない。

想念についても其の通りで、現實的想念と妄想的想念、直覺的想念と抽象的想念即ち思惟、客觀的思惟と主觀的思惟即ち意見、等の區別は絶對的自存者にはある筈がない。此等の區別は唯有限的實體にのみ存するのである。有らゆる有限物は全體から分裂したる部分であるから、萬物は自己の外に獨立して居る、即ち萬物は有限物にとつて外界である。此の外界が各有限物に働きを及ぼして其の想念を限定するのである。故に其の想念は之れを限定する原因に對して客觀的價值を有するのみで、此の原因を離れては主觀的意識状態たるに過ぎない。是れ想念に如上の區別が生ずる所以である。吾等は外物の働きを自體の感官を介して感受し（自體の感官其者が既に吾人の自我に束縛されない複雑なる外物の相互關係である）、之れを外觀經驗と

名づけ、吾人より獨立して存在する客觀界と何物にも直接の關係を有つて居ない主觀的心状態とを區別する。勿論此の區別は比較的の性質を有つて居つて、其間多くの段級があるには相違なきも、兎に角其の區別のあることは疑ひない事である。然るに自己以外に何等獨立の存在を有せざる絶對者は自身の意志を以て主觀客觀の區別を定めるので、有限物の如く自己以外に客觀界を有つて居るのではない。自存者は其の本質を唯想念するのみでなく、又其の意志を以て自己の「他」として肯定する、意志を以て肯定されるが故に此の本質は眞の現實となり、そして感覺の形式に於て意志に反動するのである。

終に感覺について見るに、有限的實體にとつては客觀（想念）と主觀（意志）との相互活動か二種ある。第一は、外的經驗界即ち表象されたる物質界のものと吾等の物質的主觀即ち吾等の動物有機體との相互活動である。此の相互活動は外感又は體感を起こす。第二は、吾等の内的客觀即ち吾等の思想（思想は外物に對すれば

主観であるが、吾人の意志に對すれば客観である、此の區別は勿論相關的である）と吾等の内的主観即ち吾等の有意識的意志との相互活動である。此の相互活動によつて内感又は情緒が生ずる。此のやうな内感外感の別が、絶對的自存者にあるべからざること、殊更に説明するに及ばない。

此の如く若し自存者の存在の根本的なる三の仕方か、意志、想念、感覺であるとすれば、吾人は自存者の爲めの他在、即ち其の本質若くは觀念（一切）に對しても之れに相當する定義を求めねばならぬ。

觀念が自存の存在の仕方に應じて區別されべきは、明瞭なることである、何故なら、其の存在とは自存者と觀念との關係に外ならぬからである。觀念は素より自存者の内容即ち對象であるから、畢竟自存者が欲求し、想念し、感覺する所のものである。其の第一の關係に於て、觀念は自存者の意志の内容である、即ち其の欲求するものであるから、善と名づけらる。第二の關係に於ては、其の想念の内容である

から、眞と名づけらる。第三の關係に於ては、其の感覺の内容であるから、美と名づけらる。以下更に詳細に之れを説明しやう。

自存者は初めより意志、想念、感覺と可能的に自己の中に含有して居る。併しなから此の存在の三方法が現實に行はれるは、自存者が此の三方法を別々に肯定しなくてはならぬ、尙分明に云へば、自存者が此等存在の三方法に於て別々に自己を肯定しなくてはならぬ。さうでないといふ此等三様の存在が互に獨立の存在として相對する譯にゆかない。併しなから此等存在の三方法は本來相結合して分かれざるもので、想念と感覺なしに欲求することが出來ず、意志と感覺なしに情念することが出來ず、又意志と想念なしに感覺することが出來ないものであるから、自存者は此等存在の三方法を單獨に發現することはない、即ち唯意志のみ働くとか、唯想念のみ起るとか、唯感覺のみ生ずるとか、全然別々に發現することは出來ない。随つて一方より云へば、此等存在の三方法は其れ自身互に分立することが出來ないものであるのに

他方より云へば、此の分立なしには此等存在の三方法が現實に存することが出来ないのであるから、此等三存在の分立はどうしても自存者自身の分裂によつて行はれるものと見ねばならぬ。自存者自身の分裂とは、自存者が第一、殊に意志欲する者、第二、殊に想念する者、第三、殊に感覺する者となることである。即ち意志に於て自己を發現したる自存者は、意志と共に想念をも有つて居るが、唯或る契機モメントに於て意志に従ふのである。次に想念に於て自己を發現したる自存者は、想念と共に意志をも感覺をも有つて居るが、唯或る契機に於て觀念に従ふのである。又感覺に於て自己を肯定したる自存者は、感覺に於て意志をも觀念をも有つて居るが、唯或る契機に於て感覺に限定されるのである。他語以て云へば、觀念は意志から分かれて居ながら必ず其れ自身意志と感覺とを有つ、之れによつて想念する者は一個獨立の完全なる主觀である。意志と想念とから分立した感覺も之れと同じく、夫れ自身の意志と想念とを有つ之れによつて感覺する者は獨立完全なる主觀である。又自己から

想念と感覺とを分裂せしめた意志も、夫れ自身の想念と感覺とを有つ、夫れ故に意志する者は特立完備の主觀である。以上述べたる所によつて明かなるが如く、神の主觀は或は意志、或は想念、或は感覺を有つて居つて、三主觀孰れも實在して居る。即ち孰れも神の個位イデオクレーである。けれども此等三主觀の本質に至つては同一である。即ち三位は同一の絶對善を欲求し、同一の絶對眞を想念し、同一の絶對美を感ずる。唯此等三存在の相互の關係が三位各自に於て異なるのである。

斯の如く、三個の存在の主觀が分立して居つて、各主觀孰れも三種の根本的存在方法を有つて居るのであるが、その三種の存在方法の關係は各主觀に於て異つて居る。即ち第一主觀は欲求するを以ての故に想念し又感覺するのである、これは第一主觀の原始的意義上必然然るべき善である。第二主觀に於ては客觀的要素たる想念が優勝の位地を占めて居るから、意志と感覺とは想念に服従して居る、即ち此の主觀は想念するを以ての故に欲求し又感覺するのである。第三主觀の獨特の意義は、

その現實的感覺的存在にある、即ち此の主觀は感覺するを以ての故に想念し又欲求するのである。第一主觀は純精の靈である。第二主觀は智 (Nous) である。そして第三主觀は實現したる靈である、第一主觀と區別して之れを魂と名づける。

原始的靈は意志の主觀、善の所持者としての自存者である。その故を以て亦想念の主觀にして眞の所持者、感覺の主觀にして美の所持者である。智は想念の主觀、眞の所持者としての自存者である。その故を以て亦善意と美感との主觀である。魂即ち實現したる靈は感覺の主觀、美の所持者としての自存者である。その故を以て亦善意と眞知との主觀である。

今上述の關係を吾人實驗上の實例に就いて見るに。一見先づ或る人を愛し、それから此の愛を基礎として其の愛する人について大體の想念を作り、又此の愛の力と程度に準じて其の愛する人が與ふる感情の力と價值とを定める人がある。又先づ物の想念を有ち、此の想念に準じて意志と感覺とが定まる人もある。又先づ物の感覺

に支配され、感覺を以て物に對する智的道德的關係を定める人もある。第一の人は最初に愛し又は欲求して、其れから其の愛に準じて想念し且つ感覺する。第二の人は最初に想念して、其れから其の想念に準じて欲求し又感覺する。第三の人は最初に感覺を生じて、其れから其の感覺に準じて想念し又欲求する。第一は靈の人、第二は智の人、第三は魂の人である。

神の三主觀（及び存在の三方法）に丁度三様の本質三種の觀念（眞善美）が相當することは、前段述べ來たつた通りであるが、茲に起るべき二の問題がある。即ち第一、此の三觀念の中に含蓄するものは何ぞ、細言すれば欲求する所の善とは何ぞ想念する所の眞とは何ぞ、感ずる所の美とは何ぞ。第二、此の三觀念と神の唯一なる本質即ち愛との關係は如何、と云ふことである。

絶對的自存者の欲求し、想念し、感ずるものは統一されたる一切即ち「全體」でなければならぬ。故に絶對者の觀念たる、眞善美の三觀念の中に含蓄されて居るもの

は、同一の一切である。その三觀念の相異なる所は其の含蓄（内容）にあるのでなくして、含蓄の仕方（形式）にあるのである。即ち絶對者は同一の一切を善として欲求し、眞として想念し、美として感ずるのである。そして絶對的自存者の對象となる一切は內的に統一された一切、即ち全體でなければならぬ。されば眞善美は神の内容たる一切の、異なる統一状態、或は異なる統一方面である。然るに有らゆる內的統一、内部から行はれる有らゆる一切の結合は、概して愛である（此の廣き意味に於ける愛は、調和、和合、世界、宇宙などの概念に相當する）から、此の意味に於て眞善美は愛の異なる姿であると云へる。而して此の三觀念及び之れに相當する存在の三方法は各自孰れも內的統一を成して居る。就中、善なる意志の統一は最も強く、最も內的である。なぜなら、意志作用に於ては其の對象がまだ主觀から分裂しないで、本體的に主觀の中に潜在して居るからである。夫れ故に愛なる語を以て概して物の內的統一を意味するやうに、此の語を以て特に、原始的不可分

的統一の方面、即ち意志又は善の方面より見たる絶對者を表示する。されば善の意志は愛若くは愛の源泉である。善は一切萬物の統一、即ち望まじきものとしての愛である。随つて此處に云ふ愛は特別優勝の意味に於ける愛である、觀念の觀念である。これは則ち本體的統一である。眞も同じく愛である、即ち客觀的に表現された一切の統一である。これは則ち觀念的統一である。美も同じく發現せられ且つ感ぜられたる愛（即ち一切の統一）である。これは則ち現實的統一である。語を換へて云へば、善は積極的可能の統一（是れに依つて神の意志は直接創造的又は全能的本原である）、眞は必然の統一、美は現實の統一である。此の關係を約言して、絶對者は眞に依つて美の中に善を實現する、と云ふことが出来る。要するに三觀念又は三統一は同一のもの、異なる方面或は状態であるが、互に相結合して更に新に具體的統一を現出する、此の新統一は神的内容の完全なる實現、絶對的本質の全備、全一としての神の實現である。即ち此の具體的統一の中に、神性の充實が肉體とな