

救濟の論理 (承前)

久松 眞 一

現實的救濟が救濟として完全なものではないといふ論據は一般的にいへば價值的と反價值的との二元的對立が人間には本質的なるものであるといふ何人も否定することができぬ事實にあるのである。現實的救濟といふことは反價值的が悉く價值的になるといふこと、随つて人間に反價值的が存在せないやうになるといふことである。價値には理性價値と自然價値とがある。自然價値とは理性の價値批判を経ざる素材としての價値であつて只人間によつて要求されただけのものである。それ故これは普遍性をも妥當性をも持たぬ價値である。吾々が本能的欲求といつて居るものはこの種のものである。かゝる價値は主觀的のものであつてその當爲性に關してはなほ未定のものである。即ちその價値が普遍妥當なる價値であらうがなからうがそんな事には無關係に人間によつて要求されたる價値である。かゝる價値が吾々人間にあることは何人も拒むことはできぬ。かゝる價値に反對する

價値を私どもは一般に反自然價値といふことができる。人間に理性が働かぬならばこの自然價値といふものが人間に取つて最もよいものであり、反自然價値は最もわるいものといふことになるのである。よいとかわるいとかいふことがかういふ意味に取らるゝ場合にはわるいことをしたからとて人間に罪の自覺は起らずして、不幸とか禍とかの自覺が起るのである。何とならば罪の自覺はすべきことをせない場合にのみ起るものであるから、前述のやうな「べし」の命令のないものに對しては起らぬのである。然し自分の欲望に反することをするといふことは甚不愉快なことである。行爲の對象よりいへば欲望に反するものが存在するといふことは不幸であり禍である。かゝる見地より見れば自分の欲望に反してべきことをなすといふことはたとひそれがすべきことであつても不愉快であり、べきことが存在するといふことは禍である。それ故べきことをせなければならぬといふことは苦痛である。之と反對にすべきことをするのが自分の欲望である場合にはすべからざることをするのは苦痛である。然し何れもその苦痛が自分の欲望に反する場合であることは同様である。とにかく妥當なる價値も、不妥當なる價値も終局は個人の欲望に關係するといふ點より恰もプラグマチズムのなした如くに、一切の價値を悉く個

人的欲望に還元して見る時には理性價值より廣い意味の價值と反理性價值より廣い意味の反價值との對立が生ずるのである。物理的善惡も道德的善惡も同じく此對立の中に包括する事ができるのである。かゝる自然價值はカントの所謂 *Willkür* とか *Neigung* とかの對象であつて理性よりいへばなほ素材に過ぎぬものである。これ等の素材は普遍妥當性を定める理性のはたらき即ち *Werthen* の *Wertung* によつて整理せられて初めて普遍妥當なる價值となるのである。こゝでその價值が道德的意味を持つて來るのである。即ち理性の要求に反するものは惡、それになほふものは善として定立せらるゝのである。こゝに善とは一般に要求すべきもの、惡とは一般に要求すべからざるものといふ當爲性を具有し來り一般人間に對して強制權、命令權を獲得するのである。この價值は自然價值とは異つて當爲性を有するからその善をなさいること及び惡をなすことは罪の自覺を生ずるのである。これを以て觀れば人間には價值に關して二重の對立があるわけである。一は自然價值の對立、一は理性價值の對立である。而してこれ等の對立は必ずしも一致せないのである。この二重の對立は古來人生觀上の二大潮流の根柢となつて居るのである。前者は自然主義であつて、後者は理想主義である。自然主義は結局は人間の自然價值

を尊重し本能を統一原理とし理性價値をその手段とし、否それをも一の自然價値とし人間の歴史もこの自然價値發展の歴史と観るのである。古來享樂主義、功利主義と稱せられ來りたるものはこの種のものである。現代に於てはジエームス一派のプラグマチズムの人生觀の如きはその最も徹底したものと見ることができであらう。プラグマチズムの善とは畢竟するところ自然價値を意味し、惡とは反自然價値をば意味するのである。それ故、理想主義の主張するやうな道德の絶對性は遂には撥無さるゝに終るのである。この自然主義に反して理想主義は理性價値を尊重し理性を統一原理とし、自然價値の如きは價値として扱はず、單なる價値の材料と見、人間の歴史をばこの理想價値の發展と見るのである。古來プラトン・カント・フイヒテ等の觀念論及び現代の新カント派の人々の人生觀は皆是に屬するものである。この方の考方では善は理性價値であつて惡は反理性價値を意味するのである。随つて自然主義のいふやうな自然價値の絶對性は撥無せらるゝのである。

今自然主義と理性主義との何れが眞であるか又全然別なものであるか、本質の同じものであるかの吟味は姑く措き——それを定めるといふ事はこの場合必要な事ではない——兎に角この二つの主義が立ち得る可能性が人間に内在して居るといふ事

は事實である。即ち人間には自然價值と理性價值とがあることは事實である。然らば人間には一方、理性價值と自然價值との對立があると同時に他方その各々に於て理性價值と反理性價值、自然價值と反自然價值との對立が存在することも事實である。即ち意味を異にする善惡對立の二組が人間に内在することとなるのである。そこで一方は自然的本能的の人生觀を立て道德を除去せんとし、他方は道德的理性的の人生觀を立て本能を排除せんとして奮闘するのである。前者は本能に反するものを惡として征伏せんとし、後者は理性に反するものを惡として征伏せんとするのである。この二組は各々その立つ原理は異にするも人生をば價值即ち善と反價值即ち惡との鬭争と見ることは同一である。而してその理想とするところが價值即ち善にあることはいふまでもないことである。然るにこの二組の善がたへず完全に得られて行くか否か。若しもこれが完全に得られて行くならば人間の世界には物理的惡もなければ、道德的惡もないこととなる。然らば最早そこには不幸、苦痛、禍の自覺も生ぜず、道德的罪惡の自覺も起りようがないこととなる。然らば人間にあつて救濟といふやうなものは無意義なとなり、救濟の要求も起らず救濟の必要もなくなるであらう。然しながらかやうなことは果して可能であるであらうか。もとより

一方、人間は物理的惡を艾除して本能の自由、即ち自然價値の自由なる發現を得んと努力し、人智を進歩せしめ現代の如き科學文明を創造し着々その目的に向つて近きつゝあるであらう。而して人間生活の一半はこの目的遂行のために費やされて居る。又他方、人間は道德的惡を征伏し理性の自由、即ち理性價値の自由なる實現を得んと努力し、道德的生活によつて價値文明を創造しその目的に近きつゝあるであらう。而して人間生活の他半は又この目的の遂行に費されて居るであらう。かくの如く人間はこの目的の遂行に人生の意義を認めてそれに向つて進みつゝあるのであるが人間に本能の自由及び理性の自由が絶對に得られるといふことに對して何人も確實なる保證を與へる事はできまい。それが保證される爲めには自然價値が反自然價値を征伏しつくすといふこと及び理性價値が反理性價値を征伏しつくすといふことが保證されねばならぬであらう。然しながらこれは全然不可能なることといはねばならぬ。何とならば自然價値が反自然價値を征伏しつくすといふことは人間から本能活動が休止するといふことであり、理性價値が反理性價値を征伏しつくすといふことは人間から道德活動が休止するといふことでなければならぬがそれは人間の死滅であり人間の否定であるからである。人間生活は本能生活に

於ては自然價値が反自然價値を征服しつゝ無限に進むところにあり、理性生活に於ては理性價値が反理性價値を征伏しつゝ無限に進むところにあるのである。即ち價値と反價値のアンチノミーが最終の統合に達せんとして而も決して達することなしに無限に發展するところに人間生活の真相はあるのである。人生が價値生活——自然價値生活にしても理性價値生活にしても——である限り人生から價値と反價値との二元性を永遠に除去することはできぬ。又この二元性は價値そのものゝ内面性である。所謂當爲と存在、價値と現實との二元性は價値生活の根本事實である。

規範と實在とが合致するならば一切の價値は撥無せられ隨つて時間性もなくなり、意志の活動も全く休止するであらう。然らば人間は價値生活によつては價値と反價値との二元性を脱却することはできぬことになるのである。それであるから吾々が人生をば價値生活として生きる間は價値そのものゝ必然的の二元性たる善と惡——自然的善惡も道德的善惡も——を超越し、それを離脱したる生活をなすことは全然不可能なることである。所謂現世利益的宗教或は道德宗教が徹底的に人間を救濟することのできぬのはそれ等の宗教の原理が善惡の價値のうへに立つからである。前者の理想は自然價値であり、後者のそれは理性價値である。前者は自然價値

が現實に屬して超越的であるからそれを神とし、又後者にては理性價值が現實に對して超越的であるからそれを神とし、各々それによつて救濟されようとするのである。然しながらそのやうな神に惡を救濟する可能性、即ち世界から惡をなくする可能性がないことはそのやうな神そのもの本質が語つて居る。それであるから現世利益の宗教に於ては反自然價值、道德的宗教に於ては反理性價值が何故に世界に存在するかといふ所謂神義論の解決がつかぬのである。惡の存在の説明がつかぬといふことは救濟といふ方面より見れば救濟の可能性が樹立されぬといふことである。若しもこれ等の神に惡を救濟する可能性が具備されて居るならば、その可能性は神そのもの本質より必然的に立證されねばならぬ筈である。然るにこれ等の神は善であるから惡に對しては反立ゲンセツである。反立とは永久に一致せぬといふことである。善と惡とが同じであるといふことは不合理なることである。善か惡を救濟するといふことは善と惡とが一致することであるから若しも善と惡とが一致せないならば善としての神が惡を救濟するといふことは不可能なることである。善としての神は善を救濟することはできるが惡を救濟するといふことは永久に不可能なることである。たとひ惡人が救濟さるゝ場合があるにしてもそれは救濟されて

善人となるといふよりは善人となつて救濟さるゝのである。それであるから現世利益の宗教及び道德的宗教にして悪人がそのまゝで救濟さるゝといふならばそれは矛盾であり、不合理なる主張であるといはねばならぬ。これ等の宗教はやゝもするところの矛盾をば神の不可思議なる恵といふやうな曖昧なる概念を以て看過せんとするのであるが、吾々の理性はかゝるものを許さぬであらう。それであるから結局現世利益の宗教に於ては、實際に現世的利益を得て初めて救濟され、利益を得ざるものは永久に救濟されないことゝなり、道德的宗教に於ては善人となつて初めて救濟され、善人とならぬものは永久に救濟されないといふことだけが確かなることゝなる。若しも宗教の救濟がかくの如きものであるならば現世利益の宗教は人間現實の利己生活と何等異るところなく、道德的宗教は人間現實の道德的生活と何等擇ぶところないであらう。たとひ異るところありとするもそれ等の宗教が人間現實生活における自然價值もしくは道德價值を神格化することによつてそれに屬する尊敬の念を高めしめ神格化せざる場合よりは現實生活の効果を多大ならしむる位のことには止まるであらう。而して神格といふやうなこともかゝるものであるならば何等客觀性のなき單なる主觀的信念に過ぎぬものになつてしまふのである。

カント派の宗教觀の如きも畢竟かるものになつてしまふのではなからうか。カント派では理性價値の實在化を以て神とするであらうがこの實在化といふことはいかにして可能であらうか。抑も理性價値の實在化といふことは理性價値の現實化でなければならぬ。即ち *sollen* と *sein* との一致でなければならぬ。然るにこの一致が不可能であることはカント派自身も認むるところである。然らば理性價値を實在化して神を樹立するといふことは不可能なることでなければならぬ筈である。元來カント派では實在性といふことの眞の意味は普遍妥當性といふことゝ同一であるであらうから、すでに理性價値そのものに實在性が内在するでもあらう。然しそのやうな實在性が理性價値に内在したところで理性價値と現實との一致即ち *sollen* と *sein* との一致としての實在にはならぬであらう。然らば實在化したる理性價値即ち神と、單なる理性價値そのものとの間に何の差別をも認めることはできぬ。随つて宗教的生活と倫理生活とは結局同一なるものとなる。何とならばカント派にあつては理性價値が自己の根柢を流れて吾々を支配し居るといふ體驗によつて理性價値の存在を確信し、それを尊敬しつゝ生活すること即ち理性の實現要求が生活となること以外に宗教的生活も倫理的生活もないからである。カントは宗教とは道徳法

則をば神の絶對命令として認識することであるといひ、神といふ絶對的實在を認める點に於て道徳から宗教を差別するが、この神は畢竟道徳法則の立法者として見られたる理性であつて、神の絶對的實在性といふも理性價値の絶對實在性と内容上何等異るところはないのであるから宗教といふも道徳と本質的の差異はない筈である。それであるから神の實在性が理性の實在性の如く單なる觀念上の實在性に止まらずして經驗——それが感覺的經驗であるにしても或は何かそれとは特殊な經驗であるにしても——の上にもその實在性を證し得るやうなものであるならば、それは單なる理性と同一視することはできぬであらうが、カントに取つては神が經驗の對象となるといふことは Ding an sich と同じく全然不可能なことであるから、神の實在をば理性の實在以上のもの若しくはそれと別異なものとするのはできぬのである。たとひ神の實在を理性の實在以上のものとするもそれは只單にそれを信ずるといふに止まるので何等客觀性のないことである。何とならばカントのいふところの神の實在性は現象の上での實在性に過ぎぬのであつて Ding an sich の實在性に相對のものであるから神が超人的であるといつても、理性の超人性以上に出ることはできぬのである。それ故道徳的宗教に於ては宗教と道徳との間には何等本質的

の差別が認められぬのである。然らば宗教も道德と同じく惡を人間界から除去すること、即ち救済を完成することは永久にできないであらう。

これまで、私は、價值生活——自然價值生活にしても道德價值生活にしても——が人間の生活の根本的意義ではあるが、それによつては人間は惡——自然價值的の惡にしても道德價值的の惡にしても——からのがれることができぬといふことを主張してきたつもりであるが、然らば吾々はいかにして惡からのがるゝことができるであらうか。即ちいかにして救済は完成さるゝであらうか。そも／＼價值生活は價值生活によつて惡を除去することを目的とするものであるが、これは價值生活自身の矛盾といはねばならぬ。何とならば價值生活は善と惡との對立を必然的に豫想するものであつて、その何れかを除去するといふことは價值生活そのものゝ否定であるからである。惡なくして善はあり得ず。善なくして惡はあり得ない。惡を除去して善のみの世界を造るといふことは、善の世界をも除去することに終るのである。それ故に價值生活が惡を除去することができぬのは價值生活自身の必然性である。さればもしも吾々が惡を除去し、惡からのがれやうとするならば、價值生活そのものを離脱せねばならぬ。しかしながら價值生活を離脱するといふことが價值生活を止める

といふことであるならばそれは人間には絶對に不可能なることである。何とならば價值生活は人間にとつては本質的のことであるから價值生活をやめるといふことは人間生活の否定に終るからである。それであるから價值生活の離脱といふことは價值生活を否定せずして價值生活を離脱することではなければならぬ。これは即ち善惡對立の止揚である。善惡の對立を存しながらも善惡の對立を高次的より統一することである。普通の價值生活に於ては善惡を高次的より統一しようと思はずして善より統一しようとするが爲に永久に統一することなく人間一般が永久に善と惡とに分裂するのである。分裂するが故に人間は絶えず惡の脅威を享け、それから脱することができぬのである。古來人間の性が善か惡かにつき、又世界が善か惡かにつき長く論議され來り、而も解決するに至らぬのは善惡といふ不可統一的なる對立をば對立の何れか一方より統一せんとするが爲である。善惡より見れば世界も人間も善惡の二元と見るより外はない。何とならばもし善と見るならば何故に惡が生ずるか。惡と見るならば何故に善となり得るかといふことが神義論と同じく難解な問題となつて來るからである。この問題の難解なのは善惡の對立をば高次的より統一しようと思はずして對立の一方より統一しようとするところに禍

根があるのである。人間も世界も善惡の立場より見れば永久に善惡二元に分裂することを免れぬ。それ故人間はいかに善人であり幸福な人であつてもその背後には惡人であり不幸な人である影を持ち、いかに惡人であり不幸な人であつても其背後に善人であり幸福な人である可能性を持つて居る。プラトン派の人々のいふ如く形式なき質料もなければ、質料のない形式もない。形式と質料とは紙の表裏の如きものである。シエリングのいふ如く善惡は磁石の兩極の如きものである。消極より積極を分離し、積極より消極を分離することはできぬ。即ち善のあるところ必ず惡あり、惡のあるところ必ず善が伴ふのである。原罪とは人間に必然なるこの二元性の自覺に外ならぬ。惡は善からはなるゝとできず、善は惡から脱することのできぬところに罪の自覺が生ずるのである。この原罪は單に道德的罪に止まらず、物理的惡の自覺をもその中に含むのである。物理的惡の自覺は道德的罪とは異つて居るけれども、物理的惡を人間が持つといふことの原因が人間自身の内にありと考へらるゝときには罪の自覺となるのである。善惡の高次的統一とはかゝる原罪の救濟といふことでなければならぬ。吾々が單に道德的罪惡から救濟されたのみならば完全に救濟されたといふことはできぬ。何とならば吾々には道德的罪惡のみ

ならず、物理的罪惡といふものがあるからである。この二つの罪惡即ち嚮きにのべたる自然價値の對立と理性價値の對立との二組の價値の對立を止揚して始めて完全なる救濟が成立つのである。絶對の救濟、眞の救濟とはかゝるものでなければならぬ。然らばかゝる救濟はいかにして成立つか。

今迄吾々は善惡から離脱するとか、原罪から救濟するとか、いふことを論じて來たがこの離脱するとか救濟するとかいふことは、その離脱し救濟するゝ主體なくしては無意味なことである。然らばこの主體はいかなるものであるか、それはいふまでもなく吾々の自己である。その吾々の自己とは本來いかなるものであるか。若しも吾々の自己が本來善惡の二元に分裂して居るもの、即ち原罪を持つて居るものならば、自己が善惡から離脱し、原罪から救濟するとかいふことは永久に不可能なることであらう。いかに不可思議なる神の他力がそれに加はるとも自己自身が本來原罪を持つて居るものであるならばその原罪から救濟するとはできぬ。神の他力が救濟し得る爲には自己自身の中に救濟するゝ可能性がなければならぬ。衆生が佛の他力によつて救はれて佛になるためには衆生の内に佛となる可能性即ち佛性が具備されて居らねばならぬ。衆生の中に佛性があるといふことは佛の他

力の可能なる根本原理でなければならぬ。衆生の中に佛性があるといふことは衆生は元來佛であるといふこと、即ち自己は元來救濟されて居るものであるといふことに外ならぬ。只衆生が佛を自己内のものとし、その佛によつて自己を救濟する場合を自力といひ、衆生と佛との別なるところより佛をば衆生が自己の外に置きてその佛によつて救濟さるゝ場合を他力といふのであつて、畢竟は何れも一方に於て佛と衆生との差別を認め、他方その平等を認めて居ることは同じである。神がアダムの中に吹き込んだ息によつてアダムの子孫である人間が救濟さるゝ可能性が保たるゝのである。それであるから若しも自己が善惡の二元性から離脱し得るためには自己は本來その二元に分裂して居るものでないといふことが立證されねばならぬ。これが立證されさへすれば救濟の可能性が樹立さるゝのである。然し自己は果して本來二元に分裂して居るものであるか。居らぬものであるか。こゝで吾々は自己そのものがいかなるものであるかを論究して見なければならぬ。

通常吾々は自己といふものをば漠然、他と異つたものとして考へて居る。しかしながらその他と異つた自己といふものは果して嚴密にはいかなるものを意味するであらうか。常識では吾々は自分の肉體を以て自己と考へて空間的に肉體の外に

あるものを他と考へて居る。然しながら又吾々は自分の四肢五官といふやうなものを自分の所有物として自己の外に置くこともある。又自分の肉體全體をば自分の肉體として自己の外に置くこともある。自分の肉體を自己の外に置いて考ふるやうになつた時には、肉體は自己に對して他であるから、自己は肉體とは異つた精神とも考へられる。然らば精神が眞の自己かといふに、自分の感情、知識、意志といふやうなものも自己の知情意であるとも考へられる。さらに進みて自覺が眞の自己かといふに、自覺も自己が自己を意識した時の意識といふことであつて自己自身ではないとも考へられるであらう。然らばそれ等の自己はなほ純粹なる自己ではなくして他を混じたる自己であるといはねばならぬ。純粹なる自己は自己が自己の對象となし得るものを全然自己の内に含まぬものでなければならぬ。即ち純粹自己は一切の對象から全然獨立に自存するものでなければならぬ。一切の對象から獨立自存するといふことは一切の對象から離れたものといふことである。一切の對象から離れたものとは自分自身が自分の對象とならないものである。永久に一切のものを自分の對象とするものである。萬物を常に自分の外に見るものである。いかなる場合でも自分の内に物を見ないものである。凡てのものを他として見得

るものである。何か他として見ることができぬものが残つて居るならばそれは自己の内になほ自己の對象となるものが残つて居ることであるから純粹自己ではない筈である。かやうな純粹自己は經驗界よりいへば經驗の純粹主觀であり、意識界よりいへば意識の純粹主觀である。經驗の純粹主觀は一切の經驗内容を抽象したるものであり、意識の純粹主觀は意識内容を凡て除き去つたものである。若しも意識内容若しくは經驗内容を些少たりとも内包して居るものならばそれはなほ客觀を含むものであつて純粹なる主觀といふことはできぬ。自己意識さへも純粹なる主觀といふことはできぬ。何とならば自己意識は純粹主觀が自分自身を意識したる意識であつてなほ主觀が自分の對象を内包する不純なるものであつて純粹なる主觀とは稱することができぬものであるからである。それ故純粹主觀は自分自身の意識すらなきものである。何とならば若しも自分自身の意識が生ずれば最早ここでは主觀の純粹性が失はれて居るからである。かくの如き純粹主觀即ち純粹自己は眞に *an und für sich* に存在するものである。自己意識に於てはすでにその内に主客の對立を生じ、純粹の一ではなくして一が一に對立し多の根源をなすのであるが、純粹自己に於ては純粹の一であつて凡ての對立を絶するのである。凡ての對立

を絶するからその内には相對、差別なるものはない。相對なければ絶對にして平等である。又純粹自己は絶對の一であつて對立を絶するからそこに全然自他の別はない。自に對立したものが存在してこそ初めて自他の別があるのであるが、純粹自己に於ては他の對立を全然絶するから自他の別はない。若しも他の認めらるべきものがあるならば純粹自己といふことはできぬ。尤も純粹自己は自己であるから凡ての他に對立するものではある。然しながら凡ての他に對立するといふことは自己自身からいへば、自己の内は一切の他を絶するといふことである。自他の對立は自の内に他があつてこそ可能であるが、自の内に他がなかつたならば不可能である筈である。それであるから純粹自己自身に於ては最早それを自己といふことはいへぬものである。かく純粹自己は他を絶するから、生滅、轉成等の一切の變化を絶し、永久に恒常である。肉體の生滅、意識の有無等によつて變化せぬことは勿論、人間の存亡、世界の存亡にもかゝはることはない。されば一切の他者より毀損せらるゝこともなければ染汚さるゝこともない。一切の繫縛を脱し、一切の上に超越して居るのである。

自己のかくの如き特質をば自己の超越性と名けるならば、これとともに自己には

他方遍在性があるといはねばならぬ。自己の遍在とは苟くも存在するものをとり來らばその内には必ず自己が内在するといふことである。さきへのべたるところによれば自己は一切の存在を超越してそれ自身獨自に存在するものであるにかゝはらず、何故に遍在性を持つて居るであらうか。それは存在の眞の意味が賓主未分といふことである——このことについては私は曾て「賓主未分」といふ題の下に論じたことがあるからこゝに再び論證を繰返す必要はなからう——からである。賓主未分とは具體的存在に於ては賓は主と合一し、主は賓と合一して居るといふことである。即ち苟くも存在であるならば主と合一した賓のないものもなければ賓と合一したる主のないものもないといふことである。随つて存在には賓と未分の状態に於て主が必ず内在するといふことができるであらう。然し一切の存在に於て主が内在するといふことがいかに確かなことであつても、各々の存在に於て主が異なるものであるならば、主の遍在といふことは無意味なこととなる。若しも一切の存在に主が遍在するといふことがいはれ得んためには、いかなる存在に於ても主は常に同一であるといふことが保證されねばならぬ。然るにこの場合主とはさきにのべた純粹自己に外ならぬのであるから、存在のいかなる差別にかゝはらず主は絶対に一である。

それであるから主は賓主未分なる一切の存在の中に一として内在するものである。しかしして純粹自己の遍在といふことはこのことに外ならぬのである。又絶對一なる純粹自己の遍在といふことは他方よりいへば凡て存在するものゝ差別性の根本條件である。差別は差別せらるゝものゝ根柢にそれ等の何れでもないと同時に何れでもある統一者が内在せなければ成立するものでない。若しも一切の存在の差別が成立つためには一切の存在の何れでもなくして而も一切の存在の何れでもあるものがその根柢になければならぬ。純粹自己は恰もそれに該當するものである。存在には無限の差別があるがその差別をして差別たらしむるものはこの純粹自己である。純粹自己がかくの如きものであるならばこれは又存在統一の根本原理であるといふことができる。何とならば存在の根本統一とは一切存在の差別をして差別たらしむる絶對一が一切存在に内在するといふことであるからである。これは一切萬有の差別を *aufheben* したる絶對高次的統一である。一即多、差別即平等である。カントによつて受感性の根本形式、即ち現象の統一形式と見られたる絶對時間とは純粹自己の遍在性の抽象に過ぎない。純粹自己がその對象の一切の差別變化にかゝはらず絶對の一としてその對象に内在するといふことが絶對時間といふこ

どの根據である。それであるから純粹自己は絶對時間の *Time* であつて絶對時間より根本的なる具體的統一者である。純粹自己は一切のものをば賓主未分の状態に於て對象とする。例へば形よりいへばいかに大なるものがあるともそれより也大であり、あらゆる小なるものよりも小である。速度よりいへば凡ての速さより速く、凡ての遅さより遅いものである。重量よりいへば凡ての重さより重く、凡ての軽さより軽いものである。善惡美醜よりいへば凡ての善美よりも善美であり、凡ての惡醜よりも惡醜なるものである。絶對時間の如き單に抽象的なる統一形式ではない。

これまで私は自己といふものが本來いかなるものであるかをほゞ明かにした——私は他日なほ純粹自己について一層精密にのべねばならぬが——つもりであるが、若しも自己がかくの如きものであるならば救濟といふことに對してそれはいかなる關係を持つて來るかを考へて見なければならぬ。さきに考へたところによると救濟といふことは自然價值的善惡にしても亦理性價值的善惡にしても、それ等の善惡をば高次的に統一することであつた。即ち善惡二元の世界に居ながらも善惡より離脱し、要求の中に居ながら要求を解脱することであつた。而して統一し離脱する

ものは自己であつた。然るに今まで論じて來たところによると自己は本來一切のものを超越し、しかも一切のものに遍在するものである。一切のものを超越するといふことは一切のものから離脱することであり、一切のものに遍在するといふことは絶對一として一切のものに内在するといふことである。それであるから善惡よりいへば自己はその遍在性によつて善惡の人間世界にありながら、その超越性によつて善惡の世界を離脱して居るものである。理性價値より見たる惡人即ち道德上の罪人も、自然價値より見たる惡人即ち不幸なる人もその本來である自己に於ては罪及不幸より完全に離脱して居るのである。又道德的善人も、自然價値的に幸福なる人もその本來の自己に於ては惡及不幸によつてたへず脅かさるゝ善及幸福から完全に離脱して居るのである。善惡の二元、即ち、原罪からいかにしても完全に救濟さるゝことができぬと見られたる人間もその本來なる純粹自己に於ては完全に救濟され離脱して居るのである。それであるから吾々人間は本來救濟されて居るのであつてイエス又は彌陀によつて事新らしく救濟さるゝのではない。イエスや彌陀はこの本來救濟の真相を説き、その真相に到る道を指示するものに外ならぬ。イエスが十字架上に死んだといふことは人間性一切存在からの離脱を意味し、復活昇

天は純粹自己の獲得を象徴するものである。彌陀の永恆の修行といふことは一切存在の遠離を、一切を濟度し盡したといふことは純粹自己の發見を表はしたものである。これ等は皆皮相の誤れる自己から骨髓の眞の自己に到る徑路を示したものと見ることができる。何とならば、眞の自己即ち純粹自己に到るためにはありとあらゆる存在を離脱せなければならぬからである。一切の存在を離脱するといふことは絶對救濟に到る必然の徑路である。救濟教が常に厭世觀を主張するのはこれがためである。世を厭ふといふことは存在から遠離することであつて救濟への第一歩である。而して完全なる厭世は一切存在の遠離であるからそこに絶對救濟が成立つのである。佛教に於て煩惱を斷じて涅槃を得といひ、クリスト教に於て「余ヲ得ントスルモノハ彼自身及び一切ノ事物ヲ打テ棄ツベシ」と説く如きは絶對厭世と絶對救濟との必然的關係を明了に語つて居るものと見ることができ、洵に一切煩惱を斷ずることなくしては決して涅槃は得られない。自分自身及び一切の事物を打棄てることなくしてはクリストは得られない。何とならば一切煩惱から離脱したるものが佛であり、涅槃であり、一切の事物から解脱したるものがクリストであり、神であるからである。佛も神も名を異にする純粹自己に外ならぬ。救濟、解脱の

當體である純粹自己が一切を離脱したるものであるから解脱するため、即ち純粹自己に到るためには一切を離脱せなければならぬのは當然なことである。尤も佛教に於ても煩惱を斷せずして涅槃を得といふことが他力門に於て提唱されて居るがこれは涅槃即ち純粹自己に於ては煩惱即ち一切の存在は本來斷せられ離脱されて居るのでそこにはもはや斷すべき煩惱も離脱すべき存在もないといふことを意味するものである。即ち煩惱即菩提、衆生即佛の端的を意味するものである。煩惱とか衆生とかいふことは未だ離脱せられざる一切の存在をいふのである。然るに純粹自己に於ては一として離脱せられざる存在はないのであるから一切の存在は菩提であり、佛である。それ故純粹自己即ち涅槃の境涯に於ては一切の存在は救濟されて居るのである。所謂山河大地草木國土悉皆成佛である。煩惱を斷せずして涅槃を得といふことは、この涅槃の眞境をそのまゝいひあらはしたる實語である。しかし涅槃を得て居らぬものゝ立場からいへば、その煩惱即菩提の實相に到るためには一切の煩惱を斷せねばならぬ。それであるから斷煩惱即ち一切の存在を離るゝといふことは救濟には最も重要なことゝいはねばならぬ。然しながらこの斷煩惱の完成は純粹自己に

よるにあらざれば永久に不可能である。何とならば若しも煩惱を一つ／＼離脱して一切煩惱を離脱しつくさんとするもそれは煩惱が無限なるが故に絶対に不可能なることであるからである。然るに今吾々がその本來なる純粹自己に歸るならばその瞬間にその超越性と遍在性によつて吾々は無限なる煩惱から一時に離脱することができるのである。純粹自己はかくの如きはたらきを持つて居るから吾々はそれを絶対救済主と名くることができ。宗教的救済とは吾々がこの絶対救済主によつて絶対に救済さるゝこと即ち吾々の本來なる純粹自己に歸ることではなればならぬ。然らばいかなる方法によつて純粹自己に歸るか。この方法を示すことは宗教の最も本質的なる任務である。而してその示されたる方法を實地に行ふといふことが救済を要求するものに取つては最も重要なことである。

かくの如く考へて來ると救済といふことはいかなることではなければならぬか、又救済はいかにして可能であるかといふことが論證されるではなからうか。即ち救済の Grund が明かになりはすまいか。(完)