

# 個體性の問題

——ナートルプ研究——

金子榮一

## 第一節 序 論

### 第二節 形而上學的立場への移行

### 第三節 形而上學的體系の基本構造

### 第四節 理論的領域における個體性の問題

### 第五節 實踐的領域における個體性の問題

この論文は筆者のナートルプ研究の一部である。筆者はナートルプの心理學の發展を中心に、主體性把握の二途について考へてみた。その二途の中の一つは、客觀的世界から出發して主體性を明らかにする道であり、他は宗教的もしくは形而上學的に端的に自我の根源を究めようとする方向である。ナートルプの心理學はこの二つの方向に發展する要素を中にもつてゐた。前者のモテイーフは、カントの「主觀的演繹」からナートルプの心理學を通じてカツシラーの「象徴的形式の哲學」にいたる發展の中にあとづけられるし、後者の要素はナートルプの心理學から晩年の形而上學的體系への深化の過程の中にあることができるのである。この論文は、その中の後の部分のみである。そのため心理學についての説明が充分でないきらひがあるが、その不備は別の機會に補ひたい。

## 第一節 序 論

個體性の問題は十九世紀思想界の最大の問題の一つである。傳統的なもろもの制約にたいする反抗として發生し

た十八世紀の自由の要求と、それにもなつて高揚した個人意識とは、何よりも先づ堪えがたい壓迫と束縛を脱した人間性一般の理念として登場するにたいし、十九世紀においては個體はたんに人間性の代表者とみられるのみならず、それ自身獨自の意義と價値をもつたものとして理解されるやうになる。十八世紀においては個體は人間性一般を代表するにたいして、こゝでは個體はたんに一般的法則性の一つの場合であるのみではなく、それ自身普遍的な諸要素に分解されぬ、文字通り不可分者 (Indivisibile) として感ぜられる。個體的な差異はもはや經驗的、偶然的な事情から由來するものではない。むしろ各個人はその最深の本質においてかけがへのないものであり、この個體のもつ獨自性にくらべれば、各人がその中に置かれた環境や社會的諸關係はむしろ偶然的な共通のもののみなされる。普遍的事であることが各人の義務ではなく、むしろ各人の比較を絶した素質の開發こそが使命とされるのである。このやうな意味の個體性の自覺は、哲學の領域では晩年のフイヒテや青年時代のシュライエルマツヘルにおいてすでに明瞭にみられるし、文藝の領域ではヘルダー、ゲーテや後のロマンテイカーの中に顯著にあらはれてゐる。

ヘーゲル派の左右分裂後は一般の思潮は自然主義的もしくは唯物論的方向におもむき、古典主義 (Klassizismus) やロマン主義におけるやうな個體への關心はやゝ下火になつたかにみえるが、問題は依然として存続し、種々の形をとつてあらはれてゐる。十九世紀の社會的環境と精神的境位とは、それ自身の中に個體をたんに人間性一般の擔い手としてではなく、獨自の個體として把握することを要求するやうなものをもつてゐた。キエルケゴールの單獨者への沈潜や歴史學派の歴史的個體への關心は、いづれも十九世紀の問題情況の中で理解さるべき現象であると言はねばならない。個體性の問題にたいするナイトルプの關心もこのやうな時代の問題と密接に關聯してゐる。それは、はじめは彼の思索の表面にはあらはれず底流として潜在し、次第に顯在化して、一つの問題としてとり上げられ、つひには彼の中心問題として論ぜられるにいたつた。そしてこの最後の段階においては、彼の個體性の把握はたんなる時代の問題たるにとどまらず、永遠の問題に連るものをもつてゐるのである。

「カントに還れ (Zurück zu Kant!)」の運動は十九世紀後半におけるイデアリスムス再興の努力の一つであるが、この新カント派の哲學は個體性の問題に直接には近づき難いやうな性格をもつてゐた。それは何よりも先づこの學派の據り所としたカント哲學が十八世紀的な性格をもつといふことによるのであるが、さらにこの學派のカント哲學のとり上げ方の中にも大きな原因があることは見逃し得ない。ドイツ啓蒙主義の總決算とも言ふべきカントの體系の中には、理性の自律性にたいする強い自信と人間性の尊嚴にたいする畏敬の念はあつても、そこには十九世紀的な個體意識はみられない。そのカント哲學を、新カント派、とりわけマールブルク學派は、哲學と精密科學の結びつきの面でもとらへたのである。「先驗的哲學とは、たんにたゞちに科學と關聯するところの哲學であるのではなく、また、たゞちに自然科學と關聯するところの哲學であるのでもなく、先づ第一に數學と、そしてそれを通じて、またその助力によつてはじめて自然科學と關聯するところの哲學である。」(コーヘン)。イデアリスムスの哲學は先づ數學のもつ觀念性と結びつき、それを介して自然科學的認識と結びつく。つまりカントの再興は、まづ當時の實證主義的・唯物論的自然觀にたいし、科學そのものが觀念性をまづてはじめて成立することを明らかにすることによつて精神の自律性を主張するといふ意義をもつてゐたのである。そこでマールブルク學派は、ひとりカントのみならず、プラトン・タザーマス・ケプラー・ガリレイ・デカルト・ライブニッツ等の哲學も、すべて精密科學との不即不離の關係を保ちながら發展して來たものとなし、哲學は精密科學から問題を汲み取る一方、精密科學はイデアリスムスの哲學を方法的原動力とすることによつて、はじめてかの輝かしい展開をなすことが出來たと主張する。つまりこの線の上にヨーロッパの學問の正系を見ようとするのである。そしてかゝる見解のおのづからなる結果として、マールブルク學派自身もこの西歐のイデアリスムスの正系を繼ぐといふ自覺の下に當時の精密科學の論理的基礎づけに努力したのである。しかしながら、もともと法則科學である精密科學において問題にされる個體は普遍的法則の一項として考へられた個體にすぎず、所謂 *Individuum* であることは言ふまでもない。

理論哲學から實踐哲學の領域に移つても、やはり事情は異なる。實踐哲學の領域においてもモデルとなつたカント哲學にならつて、問題は實踐的判斷の普遍妥當性に、すなはち個々の行爲が如何にして普遍的な合法的聯關の中に組み入れることが出来るかに集中された。こゝでは問題の對象は個體の普遍性であつて個體の個體性ではない。個體性は人格 (Person) のもつところの制限であつて、理念としては普遍化するべきものでなければならぬ。實踐的判斷が實踐哲學の中心問題たるかぎり、實踐の主體は一般的法則の一例たるに止まることはまぬかれないのである。ナートルプは「社會教育學」において、カントの倫理學を社會倫理學にまで擴張してカント哲學の抽象性を克服し、「實踐理性」に具體的形態を與へることによつて個體と社會との關係をさらに一步つゝ込んで究明しようといふ努力を示してゐる。しかしながらこゝでも彼の考へてゐる社會 (Gemeinschaft) は文化の内容 (Kulturinhalt)、教育の内容 (Bildungsinhalt) の共同態であり、個體はこの共通の文化財をそれぞれの位置と資質に應じて部分的に具體化してゐるものとみなされるため、やはり個體性は一般性の制限であることには變りはないのである。

このやうに客觀化的 (objektiverend) な考察にとつては個別的なものとは法則の一項として抽象化され、個體の内實は共通の内容として水平化されてしまふとするならば、逆に個體のもつ具體性とかけ加へない獨自性とは主觀的體験の側面に求められぬであらうか。「魂が語ると、あゝ、魂はもはや語らない」と言はれてゐるやうに、客觀化された内容は所詮共通のものをあらはすにしても、體験の直接性と生の運動そのものゝ中にわれわれはかけがへのない個體性を體得することが出来ぬであらうか。個體性の問題を論ずるかぎり、主觀的體験の側面をなほざりにすることは許されぬやうに思はれる。現に個體性の問題は、ナートルプにおいては先づ主觀的體験への關心といふ形であらはれてゐるとみて差支へないのである。ナートルプの中には精密に限定されたものになんぞの關心と、直接的生の深奥に逼らうとする意欲とが並び存してゐた。彼は青年時代、時の唯物論的哲學の風潮に満足せず、彼の哲學的要求を “kosmische Philosophie” のハッセル、ベートーヴェン、ワグナーの音樂によつて充さうとした。マールブル

クに赴いてからも、彼の激しい哲學研究の餘暇の慰め手 (Trosterin) は數學と音樂とであつたといふことであるが、このことは彼の精神活動の振幅の大きさを示すものと言へよう。「黄金なす生の木の緑」もまた彼には無縁ではなかつたのである。

彼の心理學はこのやうな直接的體驗にたいする關心を學問の形で表現したものとみることが出来る。もとそれは認識の客觀的基礎づけにたいし、主觀的側面からの權利づけとして登場したものであるが、そこにはかゝる認識論的意義とともに、直接的生體驗への關心が底流に存することもまた見逃すことは出来ない。そしてこの直接體驗への關心こそは個體性への關心と密接に關係するやうに思はれるのである。もともと彼の心理學の方法は客觀的認識からさかのぼつて主觀的體驗を出來得るかぎり具體的に再構成しようとするものであるから、そこに再構成される體驗の内實は何等かの意味で客觀的でなく、したがつて唯一不可分の單位としての個體はこゝでもまだ把握されないのであるが、しかしながら客觀的意味を實現 (realisieren) するところの體驗そのものはあくまでも個別的であるところをみれば、體驗への關心はやがて個體性への關心につらなることもまた否定されないのである。

體驗は個別的であり、個體においてのみ實現される。體驗の内容は表現 (客觀化) を通じて他に傳へることが出来るも、體驗そのものは他に傳へることが出来ない。私の感覺そのものは他人に傳へられない。私に見てゐる赤が他人の見てゐるそれと同一であるといふ保證はどこにもない。たゞわれわれは、同様の内外の諸條件の下では同様の感覺をもつてあらうといふ前提の下に相互に了解し合ふにとゞまる。たとへばそれはこのバラの色であるといふやうに客觀的な事物の迂路を通つて相互に了解し合ふのである。一本の木、一本の草を見るのも私である。各人の意識統一がなければ何もも見えない。眼が見るといふのは素朴な表現であつて、意識の統一がなければ眼は節穴同然である。カントも「一切の直觀は……もしそれが意識の中にとり入れられ得ぬならば無である」(A. 110) と述べてゐるが、この意識の統一は個別的なのである。知識の傳達についても同様のことが言へよう。幾何學の命題を理解するのは、私

である。他人がいかに論理的に嚴密に證明し、また懇切に説明してくれても、それだけでは私自身の理解を生み出すことは出来ない。命題を理解するための客觀的條件をととのへることは、たゞちにその主觀における理解を實現することにはならない。私が命題を理解するには、私は命題の連鎖をたどりつゝ、命題の單なる集積以上の一つの統一を實現せねばならない。それゆえかのアテナイの饗宴の席で、ソクラテスの妙想にあやからうとして彼の隣に坐つたアガトンは、ソクラテスの痛烈な揶揄を喰つたのである。「アガトン、智慧といふものが、ちやうど澤山入つてゐる盃の水が羊毛を通じて少い方に流れ込むやうに、各々もたがひに觸れ合つてゐれば、各々の中の充ちた方から空の方へ流れ込むといふやうなものだつたら、結構だらうがねえ。」行爲の主體は私であるから、他人は私に代つて責任をとることは出来ない。たとへ意志決定が、如何に制度や習慣等の客觀的聯關をかへりみながらなされても、結局あることをなすべきなのは、私であつて、他人ではなく、また人間一般でもない。道德的判斷の普遍妥當性は、行爲の主體の個別性と矛盾しないのである。誰でもベートーヴェンのシンフォニーを聞くことが出来る。しかしながら音楽の解らぬものにとつては、ベートーヴェンの音楽もチンドン屋の樂の音と選ぶところがない。宗教の領域においては體驗の個別的性格はもつと明らかである。有徳の僧があふるゝばかりの慈悲心を以て臨んでも、彼は弟子に自らの悟道の境涯を傳へることは出来ない。彼がなし得ることは、たかだか弟子自らによる打發に力副へすることに止まる。キリストですら、日常起居をともしにする愛弟子に自らの心を傳へることが出来なかつた。かのゲッセマネの園で寝りこける弟子達を見た時、彼は如何ばかり不甲斐なさを感じたことであらう。

體驗が個別的であつて直接にはつたへられず、客觀化を介してのみ傳達されるといふ事情は、個々人の間に存するばかりでなく、同一個人の異つた時間における體驗のあひだにも存するのである。すでにすぎ去つた時の體驗を、私は直接に知るのではなく、それを代表するところの表象を通じて知るのである。體驗は空間的にも時間的にも個別的である。それにもかゝはらず世界を認識するものは私であるかぎり私の體驗は全客觀的世界を可能的に統一してゐ

る。體驗はそれぞれの仕方ですべて宇宙を代表してゐるモノイドにも比すべきものである。

このやうに考へてみると、客観化的認識の場合と主観化的認識の場合とは、個體性の問題は異つた意味をもつことが明らかにあらう。客観化的認識においては個體はあくまで普遍的法則の相關者であり、普遍的法則の一つの場合であるに止まる。これにたいして主観化的認識においては、個體は客観的世界——認識の對象界、道徳、藝術の世界等——の全内容を多かれ少かれ何等かの仕方ですべて具體化してゐる統一である。それは普遍的聯關の一項といふよりは、普遍的聯關そのもの、集約であり集中である。それはあくまで個別的でありながら、理念としては全體を代表する。この二つの意味における個體——客観的論理的に限定された個體と、主観的體驗としてのそれ——は、初期のナートルプにあつてはあくまで區別される。論理的と心理的、客観的と主観的の二方向があくまで對立するかぎり、この個體性の二義は統一されない。そしてこの二方向が交はらぬかぎり、眞に唯一のかけがへのない仕方ですべて限定された個體は把握されないのである。客観化的認識は不斷の進行フオルマにおいてあり、法則は現象をより包括的より統一的に理解するやうに設定されて行き、それにとりなつて個體もまた姿を變じてくる。したがつて認識が進行の状態にあるかぎり、個體の究極的な限定もあり得ない。他方、主観化的認識においても同様のことが言へるのである。といふのは、主観的體驗が不斷に進行する客観化的認識から再構成されるかぎり、主観化的認識それ自身も過程的性格をもち、客観的内容を具體化するところの個體もまた理念的に充實されず、したがつてまた唯一かけがへのない仕方ですべて限定されてゐるといふ性格をもち得ないからである。ナートルプの懸命の努力にもかゝはらず（たとへば、*Philosophie und Pädagogik*, 1909）中の“*Individualium und Gemeinschaft*”の章では、理論・實踐・美・心理體驗の諸領域にわたつて個體性の問題が追求されてゐる）、認識を相對的・過程的に理解するところの初期の立場では個體性の問題は究極的解決を見ないのである。唯一の仕方ですべて完全に限定されたといふ意味で個體を把握するためには、主客の對立を前提とする相對的意識の立場は超えられねばならない。客観的と主観的、事象的と心理的の對立が超えられ、し

かもその對立を基礎づけるところの立場が確立されて、はじめて個體性の問題がそれにふさはしい仕方できり上げられる地盤が築かれる。こゝにいたつてはじめて個體は残りなく論理的に限定されてゐながら、それ自身全體者をかけがへのない仕方できり上げるところのモノ、ドとしてあらはれ出る。つまり認識論的立場（ナートルプの心理學も廣義の認識論的立場に入れて）から形而上學的立場へ移行することにより、個體性の理解は飛躍的に深化せられたのである。この主客の對立を超えながらしかも主客對立の立場を基礎づける存在そのもの論理を展開するといふ意圖の下に構想されたのが「一般論理學 (Allgemeine Logik)」である。「一般論理學」への移行は主客の對立を豫想する相對的・過程的・有限的立場の突破を通じて行はれる。しかしながら相對的立場を突破するためには、相對的立場の限界につきあたらねばならない。認識も意志もこれ以上には行かれぬといふ限界につきあたり、自らの有限性を徹底的に自覺するのでなければこの限界は超えられない。このギリギリの限界においては、悟性は自らの計らひを捨て、意志は努力の極致において努力を斷念し、感情は黙して空白にならねばならない。このやうな状態は、全存在として人間の死である。ナートルプの後期の立場への轉換は、かゝる意味の「死」を経過してゐる。そして私は、この轉換の機縁を、心理學を主軸とする彼の體驗の深化の中に求めたいのである。

註(一) プラトン「饗宴」、阿部・久保譯、十七頁。

## 第二節 形而上學的立場への移行

われわれはナートルプの心理學の發展の中に個體性にたいする理解の深まりと、形而上學的立場への肉薄を跡づけることが出来る。一八八八年の“*Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*”と、一九一二年の“*Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*”とを讀みくらべてみると、後者にあつては(一)體驗のモノ下の性格がより明瞭にあらはれてゐること、(二)限界(Grenze)の思想が強調されてゐること、この二つことがわ

れわれの注意をひく。この二つの事項は、ともにわれわれの現在の問題に關係してゐる。

(一) 體験のモナド的性格の明瞭化

心理學の課題を“*Einführung*”は次のやうに規定してゐる。「『それぞれの』意識、すなはちそれぞれの主観としてその都度考察された體験作用における意識内容の敘述 (*die Darstellung des Bewusstseinsinhalts im „jedemmaligen“ Bewusstsein, d. h. für das jedesmalige Subjekt im jedesmal im Betracht gezogenen Erlebnisakt*)」この規定をナートルプは一九一二年には、間違ひではないが不充分であるとみなしてゐる。それが不充分的理由としてナートルプは、第一に、「それぞれの主観 (*jedesmaliges Subjekt*)」といふ時に、すでに各個人の意識内容がそのものとしてすでに區別されてゐることを前提としてゐること、次に、「その都度 (*jedesmal*)」といふ時には、すでに意識過程の時間的區別が前提とされてゐること、の二つをあげてゐる。しかしながらこの二つはともに心理學の前提ではなくして問題である。全意識内容から個別的自我 (*Sonder-Ich*) をとり出すことも、意識内容の時間的順序づけも、ともに心理學的に明らかにさるべき課題でなければならぬ。(Allg. Psy. S. 63.)

日常「私」が他人と異なる自我であるといふ意識は、私<sup>が</sup>他人と別の身體をもつてゐるといふ意識と密接に結びついてゐるやうに思はれてゐる。けれども私の身體が生理學的に一定の性質と特徴をもち、それが他人のそれと異るといふ認識は、その限りでは客觀化的認識であつて、私の體験ではない。私の身體の認識は客觀化的認識である點においては、山川草木の認識と異るところはない。客觀的な身體の認識を主觀的に再構成しこれを私の體験の中にとり込む時には、身體以外の客觀的事物もまた同時に私の體験内にとり込まれるのである。個別的自我の意識の成立にとつて身體の意識が重要なモメントをなすことは疑ひを容れぬが、しかしながら心理學は「それぞれの主観」の範圍を客觀的に定めておいて、然るのちに主觀化的方法による考察を開始するのではなく、身體の意識の成立そのものをも心理學的にとりあつかはねばならない。客觀化的方法により個別的自我を區別し、その後<sup>に</sup>再構成の方法をつゞけること

は原理的に異つた方法を並用することであつて、言はず木に竹をつぐに等しいやり方である。

「今」の意識の成立も、同様に心理學的に明らかにされねばならない。心理學はあらかじめ客觀的な時間系列上の一點として定められた「今」の體驗を問題にするのではなくて、むしろ客觀的時間系列の成立そのものをも心理學的に再構成する。したがつて心理學的に考察された「今」は直線上の一點によつて代表されるやうな時點ではなく、記憶によつて過去を宿し、期待の中に未來をはらむやうな、獨自の意味において超時間的な「今」なのである。ナートルプは“*Einführung*”においてもすでに、意識が時間の中にあるのではなくて時間が意識の中にあると言つて、意識の超時間的性格を明らかに主張しこれを心理學的考察の前提としてゐるのであるが、この超時間的な時間意識の構造そのものを心理學的對象とはしなかつた。彼が心理學的課題としての「意識における直接的なものゝ再構成 (Rekonstruktion des Unmittelbaren im Bewusstsein)」を一面的に「瞬間的體驗の再構成 (Rekonstruktion des augenblicklichen Bewusstseins)」と同一視したのはこれと關聯してゐる。(Allg. Psy. S. 252. 参照)

以上のやうな理由にもとづいて一九二二年の「一般心理學」の立場では“*jedesmaliges Bewusstsein*”は空間的にも時間的にも、客觀的な時空的秩序の中に組み入れられず、むしろ逆にそれぞれの仕方では客觀的な時・空・因果の秩序全體を具體化してゐるところのモナド的統一として理解される。たゞそれは未だ「完全に限定されてゐる (vollbestimmt)」とゞふ性格を缺くために、晩年の個體思想とは一歩へだつてゐるのである。

## (二) 限界の思想の強調

認識を客觀化のプロセスとして理解するナートルプの論理主義の立場では、一方において論理的に裸 (logisch nackt) な客觀がないと同様に、論理的に完全に限定された (logisch vollbestimmt) 客觀もない。そこでは「存在」するところのものは、すべて次第に緊密に限定して行く認識の進行過程における一段階としてのみある。この客觀化的認識の過程を主觀化して體驗の側面から眺めると、如何に未分化な體驗においても自我と内容の對立、ならびに内

容における差別と統一があると同時に、如何に分化と集中が進んだ體驗においても全内容がごとくたがひに他と關聯し、もはや理念的に充さるべき餘地を持たぬといふやうな状態には到らない。相對的意識の立場は、主觀的體驗としてもかゝる過程的性格を脱しないのである。ここでは全く未分化の意識や完全に顯勢化 (aktualisieren) された意識は、方法上の限界として想定することは出来ても、かゝる意識が現實にあるといふことは許されない。つまり「一切の時間的ならびに超時間的意識がそこから浮び上りあらはれる暗い底層として……考へられる」ところのアナクシマンドロスの無限定者の如きものは意識の下限 (untere Grenze) とし、(Allg. Psy. S. 233f.)、端的に顯勢的で「全一者の生命をその絶對的、未分割の全體性において理解するであらう」ところのライブニッツのモナドのモナド (Monad der Monaden) の如きものは上限 (obere Grenze) とし、(S. 222.)、ともに理想的に想定されるに止まる。

しかしながら限界の自覺はすでに限界を超えるモメントの中にもつてゐるといふことがこゝに注目されねばならぬ。もしさうとするならば、ナートルプが後にしばしば述べてゐる限界諦視 (Grenzansicht) は、すでにこゝで聞かれたとみることは許されぬであらうか。彼は「自敘」の中で、彼の「一般論理學」の構想は、彼が「一般心理學」の最後の一線を引いた時にはすでに眼前に明瞭に横はつてゐたと述べてゐるが、この告白はわれわれの豫想を裏書してくれはしないであらうか。もとよりこの「一般心理學」は最後まで初期の方法的立場に立つて書かれてゐる。しかしながらこの書を執筆してゐる途中でより高次の立場にたいする洞察が開かれてゐながら、最後まで一貫して初期の立場で書き終つたといふこともあり得ることである。現にわれわれはこの書の後半部——限界についての敘述はこの後半部に屬する——の中に、すでに彼の轉換を思はせるやうな雰囲気を感じるのである。

宗教的體驗がこれに加はる。ナートルプにあつては心理學と宗教とのあひだにはきはめて密接な關係がある。一切の客觀的文化を主觀性の根源に還元しようとする心理學には、すでに宗教に通ずる或ものがあり、宗教性の根柢を感

情 (Gefühl) の中に求めた彼の宗教心はそれ自身、心理學と共通なものをもつてゐる。彼の初期の宗教觀を述べた代表的な著作、「人間性の限界内の宗教 (Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, 1894)」は、宗教の心理學的基礎づけ (psychologische Begründung) を行つてゐるのである。

この書によれば、宗教とは理論的認識・道徳・藝術等の客觀的文化と並列して存在する一文化領域ではなくて、むしろ客觀的文化全體がそこからあらはれ出で、そこにおいて生産されるところの主觀的生命の無限性にたいする確信である。認識・意志・藝術的フアンタジー等の客觀化のはたらしの母胎とも言ふべき意識の內的側面を、ナートルプは感情 (Gefühl) と名づけた。文化の形成の活動がすべて何等かの意味で客體に關係するにたいして、感情は主體に關係し、「心的生命の內面性、主觀性、個體性 (—) (die Innerlichkeit des seelischen Lebens, die Subjektivität, die Individualität)」を代表する。そして客觀化が形成、限界づけ、固定化を意味するにたいし、その根とも言ふべき感情は限界と形をもたぬ運動であり、流れるである。感情はそれ自身形 (Gestalt) をもたぬが、しかしながら形成 (Gestaltung) の萌芽を中に含む。われわれは學的な規範にしたがつて認識する以前に眞理を感じ、意志決断に先立つて力と衝動を感じ、想像力の形成活動の發動以前に創造的な感情をもつ (S. 33)。さらにまたわれわれは文化創造の活動の無限性を確信してゐるが、この確信の內的側面は、やがてまたこの活動の母胎である感情の無限性への信仰でもある。「人間性の限界内における宗教」はこの信仰において成立する。したがつて宗教は一切の文化創造の活動の基調であり、文化創造の活動をはなれては存在しない。宗教は文化の創造にたゞさはる人間が、ひとたび内に顧みそこに根源の無限性を感じることによつて、自らの活動の意義を體得するところに成立するものと云へよう。

このやうにみて來れば、宗教と心理學とが構造上の類似性をもつことはおのづから明白であらう。宗教も心理學も、ともに客觀的文化の內的側面において成立する點においては變りはない。たゞ宗教が創造的活動そのものゝ根源を感じる (fühlen) とところに成立するにたいし、心理學はあくまで文化の所産の認識から出發し、直接體験を認識に

よつて再構成するといふ相違があるのみである。それと同時に、このやうに宗教を心理學と並べてみると、このナールプのみた宗教も過程的な性格を脱し得ぬことが明らかとなるであらう。つまりこの立場では究極の絶對者に端的につき當らないのである。感情は客觀的文化形成の活動の根として存するのであるが、それは文化創造の活動においてのみ明らかになる。文化創造の活動がはじめて感情に形を與へこれを明るみにもたらずのであつて、感情はこのやうな形成活動をはなれては、それ自身としては何ものでもない。無限につき文化の進展の過程はますます感情を深め、純化し、その底知れぬ深さを豫感させるが究極者にはつき當らせはしない。文化の發展に終りがないと同様に、感情の奥にも底がない。ヘラクレイトスの述べてゐるやうに、たましひの界限はどこまで行つても、どの途を通つてもみつからない。心理學の垂れる測深器も、宗教の垂れる測深器も、たましひのドン底には達せず、どこまでも底なしの闇の中に吸ひ込まれて行く。

が、この「零點への還歸 (Rückgang auf einen Nullpunkt)」(Sozialdeismus, 1920, S. 185.)の運動は、ひに底なしの底に達する。多年摸索を続けた精神は本分の家郷にたどりつく、この歸郷 (Heimkehr) は極度の内的集中 (Innenkonzentration) の道を通るのであるが、こゝにおいて精神は、多様なものに停滞し散亂してゐる状態からもぎはなされて永遠の根柢 (Ewigkeitsgrund) に向つて發進する。この内的集中の運動におつて、精神は對象的なものに向けられぬばかりではなく、一定の深さに達した後にはたんなる主觀性の性格をも脱し、かくて有限的で個別的な主觀性も客觀性とともに沈下して、もはや相對的なものにまつはられぬ統一化の運動、現實化 (Verwirklichung)、本質化 (Verwesenlichung) マインド人の所謂 Sādhana (タゴールはこれを realisation と譯す) の動的キメントのみとなる (Vorlesungen über praktische Philosophie, 1925, S. 179.)。かくこゝ一切の像 (Bild) が消滅し、作用そのものゝ意識すら絶える時、はじめて精神は「そこから一切が生じ來るところの根、そこから一切が流れ出づるところの泉」(Selbstdar. S. 23 f.) を掘り當るといふのである。エックハルトの所謂「精神の貧困 (geistige

Arnutt)、「離脱 (Abgeschiedenheit)」の状態を通じてはじめて魂は救はれる。この精神のギリギリの努力を、ナルプはもう少し「感情的」側面を強調しながら次のやうに述べてゐる。

「うてなが太陽に向つてその光をことごとく飲み込まうとして全開するやうに、魂が神的なものに向つて自らを全開しきへすれば、それは魂にとつてきはめて生き生きと、一切の神祕の中において全く明らかに存在する。けれども魂がそこで神的なものへと全面的に身を向け、それをひしと懷き、高く昇つて神的なものと全く一體にならうといふ熱き願ひの中にそれへと飛び上らうとすると、まさにその時——悲しいかな！——神的なものは魂を振りはらつて逃げ去り、魂を孤獨の中に、こゝにはじめて完全な孤獨の中に、置き去りにする。そこで魂はふたゝび神的なものを追はんものと勇を鼓し、熱烈な、ほとんど憎まんばかりの愛をもつてあらためて彼を追跡するが、その時——何と悲しいことに！——彼はもつと遠くへ逃げざるばかりであり、そこに神的なものと魂のあひだには、もつともつと深い、底知れぬ、橋渡しの出来ぬ裂目が口を開ける。神よ、わが神よ、汝は何故にわれを捨てたまうや、といふ叫びが魂の中に生ずる。だが、奇蹟中の奇蹟、魂が全く自己に絶望し、神的なものと自分との別離を完全に自覺する時、そして魂が高貴なる獵獸を捕獲することは決して出来ぬと考へてその追跡を全く断念するまさにその時、突然神的なものは魂を捕獲し、掌握し、とりこにする。かくして魂の中では、それが神的なものゝ獲物となり、つひに自分自身から救はれ、大波立つ大洋の中のたゞ一つの波となつたことにたいし、歡呼の聲が上げられる。大洋はこよなく聲高に彼の周圍にざわめき、それを永遠の、はかり知れぬ創造的な生命と活動へとつれ去るのである……」(Individuum und Gemeinschaft, 1921, S. 12.)

このやうなナルプの宗教的體驗がドイツ神祕主義の傳統を受けついであることは明白であらう。彼は多くの宗教者の中でも、最も徹底的で最もかたくなる者の類型に屬してゐる。彼は自らの立場を保證する者(Gewährsmann)としてヘラクレイトス、プラトン、プロチノス、エックハルト、クザールス、ライプニッツ、フイヒテ、タゴール、

老子等をあげてゐるが、もし彼が佛典に接してゐたならば、多くの佛教の僧侶をこの中に入れたことであらう。なかでも臨濟、道元、白隱等の語録や著書は隨喜してこれを迎へたらうと想像されるのである。これらの宗教者ならびに哲人の中で、とりわけ彼が最も自分に近いものとみなしたのはフイヒテである。彼はフイヒテについて、「きはめて本質的な點において彼と、そしてほとんど彼とのみ一致する」(Pr. Phil. S. 88.)と述べてゐるが、とくに晩年のフイヒテの思想はナートルプのそれと驚くほど類似してゐるのである。われわれはフイヒテもまたこの最大の Fehleramer と同様の體験を経過してゐることの證據として、あまり有名でない彼の論文の一節をこゝに紹介する。フイヒテは「*Schmitt* 教授の主張する體系と知識學との比較 (Vergleichung des von Herrn Prof. Schmidt aufgethellen Systems mit der Wissenschaftslehre 1795.)」の中で、自らの體系を證明出來ぬ「意識の事實」の上に打ち建てゝゐると思つてゐるところの説を非難して次のやうに述べてゐるのである。「われわれは若い時分に多くの言葉を學ぶが、その際には明確なことを考へず、また考へることも出來ない。したがつてそれらのものは不明瞭な像とともに記憶の中に沈澱してゐるのであつて、もしも早期の内的な自己活動が一度は少くともすべてを抛棄し、やがてはそれらが正當なる權利と根據をもつてとり容れられるか、もしくはその代りによりよいものがとり容れられるのではないならば、また、もしわれわれが少くとも一度はあらゆるものを疑ひ、われわれを全く白紙 (leere Tafel) にするのでないならば、根絶されはしない。この状態を通り抜けたといふことを意識しない者は、自分自身にも他人にも彼の哲學によつて大いなる喜びを吹き込むことが出來ぬといふことは、はじめから確實なことなのである。」フイヒテの著書の中に、いたるところにうかがへる彼の動かすべからざる確信は、この「白紙」の状態を経過して後に生じたものなのである。「大疑現前」についての白隱の描寫も同様の體験について告げてゐる。「二十四歳の春、越の英巖の僧舎にあつて苦吟す。晝夜眠らず、寢食共に忘る。忽然として大疑現前して萬里一條厝氷裏に凍殺せらるゝが如く、胸裏分外にして清潔に進むことを得ず、退くこと得ず、癡々呆々として只無の字あるのみ。講筵に陪し、師の評唱を聞

くと雖も、數十歩の外にして堂上の議論を聞くが如し。或は空中に在つて行くが如し。此の如き者數日、乍ち一夜鐘聲を聞いて發轉す。永盤擲碎するが如く、玉樓を推倒するに似たり云々。<sup>(四)</sup>」

ナートルプ、フィヒテ、白隠において共通なことは、最高度の精神の集中によつて一度あらゆる有限的存在への關心を斷ち、一切の形象を絶した空白の状態に落ち込み、そこから一轉して不拔の確信に到達したといふことである。彼等はすべて絶對の否定を通じて絶對の肯定に轉じてゐる。それはたんなる知的な努力ではなくて、身心を擧しての全人の「死の飛躍」である。彼等がひとしく全人の陶冶を強調してゐるのは決して偶然ではないのである。全人を陶冶するとは人間の一切の活動をシステムタイズし、統一化することである。システムをもつのは知識ばかりではない。行爲そのものもシステムをもち、内的秩序をもつてゐる。ナートルプが晩年に「行爲の合理性 (Rationalität der Handlung)」について語る時、彼は、個々の行爲がたがひに相俟つて統一的な全體をなすやうな行爲の内的聯關を考へてゐたのである。「行爲において一切が内的な、相互に支持し擔ひ合ふやうな統一の中にあり、それぞれがそれだけに相叶ひかつ相應じ、すべてがよく融合して最も完全で最も純粹な全體の可能的活動をなしてゐる」時、このやうな時に行爲は合理的 (rational) に形成されると言はれる。(Pr. Phil. S. 114f.) これがつまり行爲の理法 (ratio) である。ナートルプは精神の純粹な集中と自發性の解放にとつて「健康な生のリズムの恢復」の必要なことを力説し、體操 (Gymnastik) と音樂を通じて人間教育に努めたギリシヤ人の天才的洞察を讚嘆してゐる。生の律動化は同時にその個體化 (Individualisierung) であり、また自發性への還元 (Rückführung zur Spontaneität) であり、これはやがてまた勞働による精神の陶冶にも連るのである。彼は近代のギムナジウムが、その名に反して、正しい呼吸の仕方や歩き方すら教へぬことを教じてゐるのである。(Sozialidealismus, S. 219.)

しかしながら生の律動化と、自發性の促進と、内的集中力の強化にたいして組織的な方法をあみ出したのはギリシヤ人ばかりではない。身心を擧しての全人陶冶の方法を組織化したのはむしろ東洋人である。數千年の傳統を背景に

もつところの東洋人の内面への努力は、きはめて徹底した訓練のシステムを生み出した。たとへば禪の如きはこれであつて、打坐と勞働を中心とする一舉一動は、すべて精神を惰性的停滞から引離し、集中的活動へと導くやうに仕組まれてゐる。フイヒテのいはゆる「白紙」の状態を招來し、ナートルプのいはゆる「零點への還歸」を促進する方法としては、これ以上の近道はあり得ないと思はれるほどである。フイヒテ(五)やナートルプが禪と接してゐたならば、彼等はかならずやそこからとるべき多くのものを見出したことであらう。

さらに、もしも同じ道をたどれば同じ地點に到着するといふことが思想の世界にもあてはまるとするならば、われわれはこゝに西洋思想の最深のものと、東洋のそれとのあひだに通路を見出すことを期待することができる。そしてそれは、ギリシヤ精神とキリスト教の傳統的零圍氣の中に育たぬわれわれにも西洋思想の最高峯に達する道が開かれてゐるといふことであり、さらにもう一步進めて言へば、われわれが西洋哲學そのものゝ發展にたいし何等かの貢獻をする可能性をもつといふことにもなる。西洋哲學への通路を見出すことは、やがてまた東洋思想——とくに佛教——を世界化する道でもある。佛教は西洋哲學と結びつくことによつてのみ世界のものとなり得るであらう。諸科學と密接な關聯をもちつゝ發展して來た西洋哲學と結びつくことは、あまりに内界に沈潜し孤高を保ち社會生活との結合を失つた佛教が、眞に現代において衆生濟度の大願を實現するために不可欠な課題である。

晩年の宗教的轉換の後、ナートルプの目はいちぢるしく東洋に向けられた。彼は自らタゴールと面會し、その思想に深く共鳴したと言はれてゐる。彼の論文「東洋の精神 (Geist des Morgenlandes)」は、たんに東洋の思想（彼が例に引いてゐるのは古代インドの思想とタゴールのそれであるが）は究極において西洋思想に通するものゝあることを述べてゐるのみでなく、あまりに外界の支配と經濟的進展に向けられた西洋精神と、あまりに内界に沈潜した東洋精神とがたがいに他を補ふべきことを要求してゐるのである。この論文は、ゲーテの「西東詩篇」中の一つの詩で結ばれてゐる。

東洋は神のもの、

西洋は神のもの。

北の國も南の國も

神のみ手の平和の中に安らふ。

唯一のもの、正しきものなる神は、

すべての者のために正義を欲したまふ。

ありとしあらゆるみ名によりて

神のほめたまへられてあらんことを、アーメン。

(未完)

註(一) たくは Die Seele des Deutschen, 1918, S. 127 f. 参照。

(二) Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Erster Band, 1921, S. 157.

(三) S. W. II. 452 f.

(四) 「遠羅天論」、白隠和尚全集第五卷、三四頁以下。ただし原文は漢文。

(五) フイヒテの内的集中の方法については、いづれ稿を改めて論じたい。

(六) Die Weltalter des Geistes, 1918, S. 27 ff.