

個體性の問題 (完)

——ナートルプ研究——

金子 榮 一

第三節 形而上學的體系の基本構造

一切の有限者への關心を斷ち、形像^{ビュト}を絶滅してはじめて開示されるところのこの究極者をナートルプは非人格的な名稱で、存在 (Sein)、根本存在 (Ursein)、超限者 (das Uherenulliche)、生命 (Leben)、究極の興ふるもの (das Letztgebende)、究極の「それ」(das Letzte "Es")、たゞ一人の賢き者 (das Eine allein Weise—Heraclitos) 等と呼んでゐる。この究極の存在者は自己そのものではないが、自己にたいして「透明 (transparenz)」になり、自己はこの究極者が同時に自己の根源であることを徹見する。そしてこの唯一者の徹見 (Durchschan)こそは、プラトンのイデアの根本的意義である、とナートルプは言ふのである。つまりイデアといふ言葉は見る (sehen) といふ語から生じてゐるのであつて、イデアリスムスの哲學の最も本源的な性格は、この究極者を見ることの中にあるといふのが彼の主張である。この點に關しては、彼はフイヒテと全く同意見に立つてゐる。フイヒテは "Idee" といふ外來語を "Gesicht" (みられたもの) とし、ドイツ語に譯し、それを「明瞭な認識 (klare Erkenntnis)」によつてみられた「超感性的對象 (ein übersinnlicher Gegenstand)」と解してゐるのである。

こゝで同じイデアリスムスと言つても、初期のナートルプのそれと、後期のそれとのあひだには、かなり大きな差異があることが理解されるであらう。つまり "Idee" といふ概念が、初期の場合と後期の場合とでは、多少趣を異

にしてゐるのである。「Idee」が無制約者であることは初期にあつても後期にあつても變りはないが、初期にはそれはあくまで無限の課題であり、あるといふよりはむしろ課せられてあるものであつた。「すべてが根本において相對性の領域に止まる」ところの初期の立場では、絶對者は努力の目標ではあつても、結局それは到達し得ぬ彼岸にある。(Iud. u. Gen. S. 7 ff.) これにたいして後期の立場では、無制約者は一切の有限的なものを超越してゐながら、同時に一切の有限的な制約された存在の根據である。それは無限の彼方にあるのではなくて、むしろ「私自身よりもなほ近く」にある。初期の立場ではイデーはあくまで統制的に使用されてをり、それは無制約的な全體性を求める經驗の道行きを導くところの「假想的焦點」である。考察はあくまで有限者の側から無制約者へと向けられ、その逆ではない。然るに後期の立場においては、無制約者、絶對の究極者から有限者へと向けられるところの視線が最も本源的呢のであつて、有限者はたゞこの究極者としてのイデーに「關與する」ことによつてのみ存在するとみなされるのである。

イデーは一切の存在の存在性の根源であると同時に、一切の認識の眞理性と確實性の根源でもある。それが存在するといふことは「證明」されないし、われわれはそれを他の様に考へることも出来ない。なぜならばわれわれがそれを考へるのではなくて、それがわれわれの中において考へるからである (Pr. Phil. S. 137)。この究極者は同時に最も普遍的なものであつて他のより普遍的なものに基礎づけられないから「證明」もされぬわけであるが、しかしながらその存在の確實性は全く他の如何なる確實さとも比較を絶したものであつて、言はず確實性の最大限 (Maximum) である。この究極者は時間と空間、原因と結果の連鎖を超越し、何もものもその中に入らず、何もものもそこから洩れぬところの不可分者 (das Untheilbare) でありながら、差別的有限的存在の中にみづからをあらはにする。有限的存在はたがひに區切られた多様な存在であるが、それ自體 (an sich) においては究極者の中で相互に關係し浸透し統一してゐる。現象としては無限に多様な存在も、自體としては一者の外に出ることはない。このやうに一切の差別的存在

の根據であるところの前者は、有限者の側から見れば、そこへと還歸し、それを目指して努力するところの目標である。これを究極の二者の側からみれば一者がみづからを多様化し現象界に出るのは、ふたゝびそれをみづからの中に取り入れるためであるといふことにならう。このやうに究極者がみづからをあらはにし語り出る (Sich-aussprechen) 仕方がすなはち範疇であつて、それはヨハネ傳のロゴス、神の言葉に相當するものと解されてゐる (Pr. Phil. S. 438 f. 528.)。したがつてそれは究極者と有限者の「接觸點」、「中間 (das Zwischen)」一者が多様なものと形成される仕方、多様なものがそれにおいて統一される形式、認識および存在の生産的力 (erzeugende Kräfte)。「それの中で存在が照し出され、認識されるやうになるところの光線」(S. 9.)である。

かくして範疇は主観的な認識の原理でもなく、客観の存在形式でもない。それは意識の規定でもなく、また對象の則るべき合法則性でもなくて、むしろ主観と客観、意識と對象との對立を超えて、主観と客観、意識と對象との對立をも基礎づけるところの純粹な存在の意味 (Seinsinn) である。このやうに主客のつづれにもかゝはらぬところの存在の意味を、ナートルプは内容 (Gehalt) と呼んでゐる。彼の範疇論は、この内容そのものゝ展開である。範疇の演繹はこの内容の端的なる敘述、範疇の自己展開 (Selbstpotenzierung) であつて、それは何等の「手引」をも必要としなければ、また何等の「事實 (Faktum)」をもかへりみる必要はない。論理そのものゝおのづからなる發展が、やがて範疇の演繹であり、一切の存在の理法の展開である。この意味ではナートルプは、カントおよびそれまでのマールブルク學派の方法を超えて、ヘーゲルに近づいて行つたといふことが出来るであらう。

カントは理論哲學においては、數學および自然科学の「事實」を前提し、その「可能性の諸條件」を問うたが、實踐哲學においては、日常の道德意識を「事實」として前提してゐる。これにたいしてコーヘンは實踐哲學の領域においても實踐的な學の事實を要求して、哲學と實證的學との聯關を強調した。もつとも彼の哲學體系の第三部は、藝術科學の事實にむすびつかず、直接に藝術作品および心理學（とくに感情の概念について）と結合してゐるのである

が、哲學は何よりも學問と結びつかねばならぬといふ志向は、ユーヘンにおいてはカントよりもはるかに徹底されてゐるのである。「哲學の課題は學問にたいして必然的に最も緊密な關係に立ち、そして外ならぬ學問を通してのみ文化の全體に關係する」(Philosophie, S. 25)と言ふ時には、ナートルプ自身もユーヘンのモテイーフを受けついでゐたのである。然るに後期のナートルプにおいては、學問への結びつきは哲學にとつては二次的のものともなされるにいたつたのである。すなはち彼は、(一)、學の事實を哲學の基礎に置くことは「客觀としての妥當 (Objekt-Geltung)」を決定的な基準とすることであつて、かゝるやり方は、それ自身、より高い立場から基礎づけらるべきものを基礎に置くことにほかならず、論理的順序を顛倒してゐる、(二)、學問は意味内容を構成する、一つの仕方ではあるが唯一の仕方ではない、(三)、さらに、學問が事實として確定されるためには、學問とは何か、學問をして學問たらしめる論理的根據は何かといふことが明かにされねばならぬ、——等の理由を挙げ、學問は「事實」として哲學研究の出發點に前提するべきではなく、それ自身範疇的基礎づけ (kategoriale Begründung) を必要とするものであると主張してゐるのである (Pr. Phil. S. 30 ff., 208 ff.)。

哲學と他の學問との聯關についてのこのやうな見解の推移は、言ふまでもなく、ナートルプ自身の立場の決定的轉換と密接に關係してゐる。初期のナートルプの立場は人間中心の立場、理性中心の立場であつて、そこでは一切の現實は文化の立場から——科學の對象、行爲の客體、藝術的對象等として——考察されてゐる。文化を中心にして考へる立場は意識的生活 (bewusstes Leben) の立場であつて、その根柢には、意識的現實は必ず學問の中にとり入れられ得るといふ確信が横はつてゐるのである。

“Bewusstheit ist mythos; Bewusstsein ist Wissenschaft.”⁽⁵⁰⁾ としユーヘンの斷言は、この立場の端的な表現である。Bewusstheit から Bewusstsein へ、神話から學へと移る時、そこにはじめて精神と文化の世界が開けてくるのであり、この文化の自覺としてのみ哲學は實在するといふのが、この立場の前提なのである。しかしながらこのやう

な文化中心、人間中心の立場は、後期のナートルプにおいてはもはや維持されない。文化の立場はあくまで有限性、相對性の立場である。文化の進歩は終りをもたない。文化はイデーを課題としてもつが、現實としてもちはしない。即今足下の現實としてイデーをもつことは、相對的意識の立場では不可能である。直下にイデーに承當する立場は、すでに文化中心の立場を超えてゐるのでなければならぬ。グレーフエの述べてゐるやうに、ナートルプの初期と後期の差異は、人間中心か、神中心かの差異にあると言ふこともできるであらう。^(四) 神中心、絶對者中心の立場からみれば、人間も文化も絶對者の自己發言(Sich-aussprechen)の「一つの歸結であつて唯一の歸結法ではない。絶對者は人間の中に自らをあらはにするとともに、一切の自然の中にも現前する。そのかぎりでは一木一草といへども、人間より價値が劣るわけではない。強ひて人間と、人間以外の存在の差異を求めらば、それは人間のみが絶對者への關係を自覺し得る點にある。かゝる立場において「事實」としての學問が、哲學にとつて第一義的な意味をもたなくなつたのは當然であらう。哲學は文化の自覺の學ではなくて、根本的存在の自覺の學でなければならぬ。

かくして範疇論は何等の手引も事實も前提せず、ひたすら意味内容(Sinngehalt)そのものゝ展開としてあらはれる。けれどもわれわれは、こゝにナートルプの範疇論の全貌を傳へることは出来ない。われわれに残されたナートルプ後期の唯一の體系的著作である「實踐哲學講義」も、彼の全體系の構想のただの一部に過ぎぬといふことであるし、また同書の中に展開された範疇論の部分だけでもはなはだ煩瑣であつて、これを「忠實」にあとづけることはたゞ今の課題にとつて適當とも思はれない。^(五) しかしながら本書の中で行はれてゐる基礎範疇(Grundkategorien)の演繹は、たんに實踐哲學のみならず全體系の基礎となるべきものであるから、この部分を見ることによつて、われわれは全體系の最も基礎的な構造だけはうかゞふことができるのである。この基礎範疇の中でも様相(Modalität)の範疇は最も中心をなすものであつて、他の一切の範疇の構成はこの様相の範疇をモデルにしてゐる。したがつてそれは範疇の秩序づけの範疇(Kategorie der Kategorienordnung)とも言はるべきものである。が、こゝで問題になるのは、

カントの場合のやうに認識の對象の Seinwert はなく、存在そのもの様相である。

(一) 究極者は差別的の世界の中に現象し、發言 (ansprechen) するが、最初は誰に語るか、また如何に語るか不明である。そこでは一切の限定の要求が潜在的に含まれてゐるが、限定そのものはいまだ行はれない。それは意味が萌芽的にあるやうな状態であり、「論理的零點 (logischer Nullpunkt)」である。存在のこの様相がすなわち可能性 (Möglichkeit) である。

(二) 可能性の中に潜在的に含まれてゐる限定の要求が顯在化し、未分の形で差別を宿してゐるところのものが分たれはじめ、「I」が「他」が出で、さらに「I」と「他」との関係が定立されるやうになると、限定の要求が充たれはじめ、こゝに特定の方向をもつた諸項の系列が生じてくる。そしてこの系列の中の各項は、あたかも數系列内の各項が「先」と「後」とによつて規定されてゐるやうに、繼起の必然性 (Folgenotwendigkeit) の關係の中にあり、他者との關係の中においてのみ自らの存在を保つのであつて、その他にはあり得ないもの (das Nicht-anders-seinkönnen) である。つまりそれは必然性 (Notwendigkeit) の状態にある。可能性の状態では存在は未だ分たれてゐないが、必然性の領域では「分裂 (Klisis)」が生じてゐて、定立されたものには他のものが反立され、一は他によつて制約されると同時に、他もまた一によつて制約されてゐる。このやうに必然性の状態にあるものは他との關係においてのみ存在するものでありながら、それ自身の存立を固執して他を容れない。すなわちそれは他のものではないものとしてのみ自己自身である。したがつて必然性の領域とは「Aは非Aではない」といふ矛盾律の妥當する領域である。つまり有限的存在の領域である。必然性の中にあるものは思惟であるにせよ、生命であるにせよ、意慾であるにせよ、皆この矛盾の中に巻き込まれてゐて、押し寄せてくる困苦 (Not) を轉じ (wenden) ようとして一つの困苦を克服しても、またあらたな困苦に遭遇し、かくしてはてしがない。思惟は完結を求めるが、一つの問題の解決はたゞちに他の問題をまねきよせて完結にいたることはなく、行爲は成就を求めるが、一つ行爲の達成はたゞちに

らたな課題をまねきよせて成就することはなく、意欲は満足を目指すか、一つの慾求の満足はやがて他の慾求を呼びおこして満足の状態にはいたらない。必然性の状態は終りのない (endlos) 状態であり、ヘーゲルのいはゆる悪無限 (schlechte Unendlichkeit) の中にある。

(三) しかしながらこのやうな「何時も終るが決して終らぬ」(Nimmer-Enden des Inner-Endens) 状態は決して存在の究極の様相ではない。このやうにかぎりない矛盾の中に流轉する状態は超えられねばならない。が、必然性の超越は、有限的なものの中の一點の中に安らふことや、矛盾をどこまでも追求することによつてはなし得ないのであつて、有限性の全領域の上に高まることによつてのみ可能である。つまり無限 (unendlich) な領域から、超限 (überendlich) な領域へと超越することによつてのみ可能である。存在のこの様相がすなはち現實性 (Wirlichkeit) である。こゝにいたつて對立と矛盾とは脱落し、全體性 (Totalität)、不可分性 (Ungeteiltheit) が現前する。必然性の状態において無限にいとなまれてゐた努力はこゝに成就 (erfüllen) し完結 (vollenden) する。そしてこの不可分性、内的無限性においてのみ、存在は文字通り個體的 (individual) なのである。現實的なものは個體的であり、個體的なものは現實的である。この現實的にして個體的なものは唯一の仕方で限定されてゐて、無限定なもの、さらにより以上に限定さるべきものを、残さない。可能的なものは未だ空虚な一般性 (leere Allgemeinheit) の中であつて何等の限定をもたない。必然的なものは不斷の限定の過程の中にあるが、その限定はあくまで特殊化 (Besonderung) の段階にあつて、特殊化をかぎりなく緻密化して行くことは出来ても、所詮それは個體には達しない。一般性も特殊性もともに個體性には到達せず、したがつてそれは現實性ではない。可能性は一定の領域を描くがそれは未だ空虚である。必然性はそれを分割し、言はず可能性においては未限定のままに残された領域の上に網を投げかけ、次第にその網の目を細かくして行くが、この緊密化の過程は完結しない。必然性の領域にあるものは残りなく限定されることはないのである。これにたいして現實的なものは完全に限定されてゐる。「現實性とは完全に限定されてゐること (totale

Bestimmtheit) を意味するにほかならぬ」(Pr. Phil. S. 22)。そして「完全に限定されてゐる」ものにして、はじめて眞に個體的なのである。

「完全に現實的なものは個體的なもののみであり、同じく逆に、個體的に限定されてゐるのは完全に現實的なもののみである」(ibid. S. 21.)といふ命題は、ナートルプ晩年の思想の樞軸をなすものであつて、個體性の諸型態についての敘述はすべてこの樞軸を中心に回轉し、そこから展開される。したがつて個體性の問題は現實性の立場においてはじめて眞に把握されるのである。そして現實的なものは必然的なもの、有限的なものを超越するのであるから、個體性もまた有限的悟性の立場に立つかぎり把握されぬことも理解されよう。—— Individuum est ineffabile しながら有限的悟性の立場からは盡し難いところの個體を、その唯一獨自在り方において把握するところの立場をナートルプは認めたのである。この立場は一切の有限的存在を超越するところの立場であるから、それは言はゞ宗教の立場であり、宗教的な洞察を前提とすと言はねばならない。個體を眞にその個體性において問題にするのは宗教の立場であると言はねばならない。

しかしながらナートルプの努力は、宗教的な洞察を豫想してはじめてとり扱ひ得る問題を、哲學の問題として取上げた點にある。つまり彼は個體をたんに直覺的に把握するにとゞまらず、個體性のロゴスを探究したのである。一般に宗教においては究極の現實性、究極の個體性は思慮分別を絶したもので、理性の把握し得ぬもの、理性の計らひを捨てたところにはじめて開示されるものとして、ロゴス性の埒外にあるかの如くにみなされるのであるが、ナートルプは究極の現實の超越性を認めつゝもなほそれをロゴス的に把握しようとしてゐるのである。彼によれば、有限的な理法 (ratio) を超越したのも、それだからと言つて非合理的 (irrational) であるわけではない。それは有限的合理性を超えてゐる (über-rational) と言ふことは出来ても、合理性一般の外にあると言ふことはできない。むしろそのものは有限的なロゴスの根源でもあるのであるから、論理性の缺如ではなくて充實であり、言はゞロゴス性

の最大限 (Maximum) である。このロゴスの根源は「われわれの悟性」の立場からは明らかにされないが、ロゴスのものゝ立場に立つことによつて明らかになるといふのである。

個體性を論理的に基礎づけようとするナートルプの努力はカントの努力の繼續でありその延長ともみられるのであるが、同時にそれがカントを超越してゐることも見逃せない。ナートルプは個體性に關する諸問題を究明するにあつて、つねにカントとの關係を意識し、カントから問題を波み來つてそれを展開してゐるのであるが、同時にカントと自らとを區別することを忘れてゐない。この二人の見解の差は實に紙一重なのであるが、その紙一重を突き破るか否かは體系全體に大きな相違をもたらしてゐるのである。カントはあくまで「われわれの悟性」の立場に立ち、「神的悟性」を論ずる場合でも、それは「われわれの悟性」の有限性を明らかにするための想定であつても、「神的悟性」が現實に存在するといふのではなかつた。これにたいしてナートルプは、むしろ「われわれ」の立場を放下してロゴスそのものゝ立場に立ち、根源からの創造 (Schöpfung) そのものを開明しようといふのであるから、そこには立場そのものゝ大きな轉回があるわけである。

このやうなナートルプの立場の轉回は個體性の把握の仕方にもづちづちと影響をもたらしてゐる。カントは「純粹理性批判」の辯證論の中で純粹理性の理想 (Ideal) を論ずるにあつて、「それぞれの事物 (jedes Ding)」はその可能性の上から言ひて「汎通的限定の原則 (Grundsatz der durchgängigen Bestimmung)」の下に立つと述べてゐる (B. 599 ff.)。その意味は、おのれの事物は、あらゆる可能的な述語に關し、肯定的もしくは否定的に限定され得るといふことにある。もとよりかゝる一切の可能的述語との比較は現實には不可能であり、したがつて「汎通的に限定された」事物なるものは純粹理性の理想にとゞまる。けれどもこゝに注目すべきことは、カントが、「この唯一の場合にのみ、一個の物のそれ自身としては一般的概念が、おのれ自身によつて汎通的に限定されたものとして、すなはち個體の表象 (Vorstellung von einem Individuum) として認識される」(B. 604.) とみなしてゐるこ

とである。したがつてカントにあつても「残りなく限定された (durchgängig bestimmt)」ものにしてはじめて個體なのであつて、この意味では「完全に限定されてゐる (total bestimmt)」ことをもつて個體の性格とみなしたナートルプと全く意見を等しくしてゐるのである。たゞカントにおいては「残りなき限定」は、完結を求めるところの悟性の総合的統一 (synthetische Einheit) のはたらきを導く目標であり、ナートルプの範疇で云へば必然的なものゝ極限であつて、それ自身現實性をもたぬものであるにたいし、ナートルプにあつてはそれは最も現實的なものとして直下に存在し、可能なものも必然的なものもその恩寵 (Gnade) によつて存在するやうなものである點に、兩者の相違があると言はねばならない。したがつてナートルプにとつては最も本來的な意味における個體は、究極者、超限者 (das Überendliche) であり、それは同時に最普遍者である。この究極の個體である最普遍者は一切の個別的存在の存在性と個體性の根源であつて、個別的存在の個體性は、それがこの究極者を宿し、反映 (spiegeln) するかぎりにおいて究極者から分與されるのである。われわれは以上の根本的な見通しを確立した上で、個體性の諸相についてのナートルプの意見を究明する。そしてこゝでも前章にならつて、カントとの問題的聯關をつねに念頭に置いて考へを進めたい。

註(一) J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, 1808. S. W. VII, 317. 大津譯「ドイツ國民に告ぐ」八四頁。

(二) H. Levy, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie*, 1927. は「ナートルプの晩年の思想を、ヘーゲル復興の一形態とみなす」。

(三) H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 3. Aufl. 1922. S. 424.

(四) J. Graefe, *Das Problem des menschlichen Seins in der Philosophie Paul Natörps*.

(五) 「實證哲學叢書」中に出てゐる論文を著す H. Levy, *Paul Natörps praktische Philosophie. Zur Würdigung seiner Vorl. u. pr. Phil.*, Kant-Studien 31, 1926. 29から34。

第四節 理論的領域における個體性的の問題

論理的なものは普遍的であり、感性的なものは個別的である——この命題はカントの全體系の根柢に横はる大前提であるやうに思はれる。この點に關するかぎり彼は、數學論から道德哲學にいたるまで一貫してゐるのである。彼によると普遍的な法則や概念はかぎりなく特殊化することが出來、また特殊化することが要求されるが、特殊化の過程をいくら進めても結局それは個別的なものに到達しない。個別的なものは非論理的であり、その源を直觀にもつのである。思惟と直觀の二元性をあくまで主張したカントは、思惟には普遍と特殊を、直觀には個別を割當て、二元論の主張を堅持したのである。「たゞ一つの對象によつてのみ興へられ得る表象は直觀である (Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist Anschauung)」(B. 47)と言はれてゐるやうに、カントにとつては直觀こそは個別化の原理 (Principium individuationis) である。これにたいして論理は、たかだか特殊化の過程をどこまでもつゞけるに止まつて、個別にまでは到達しないとみなされてゐる。マールブルク學派はこのやうな二元の見解にたいして最初から反對し、普遍・特殊・個別はたがひに他を要求するところの論理の三モメントであるとして、個別のみを非論理的なものともなすいはれを認めなかつたのである。この學派が時間・空間を直觀形式とせず、範疇の體系の中に入れてゐることはこれと關係してゐる。晩年のナートルプは、この論理的一元論の立場をさらに徹底して、形而上學的個體にまで及ぼしたのである。

カントは、數學はすでにたんに論理的な要請のみでは成立しないと考へた。彼がそのやうに考へた理由は、數學的認識が概念の構成 (Konstruktion) による認識であるといふ點に求められてゐる。すなはち概念を構成するといふことは「それに対応する直觀をアプリアリに描き出す」ことであつて、そこには經驗的ではないにしてもやはり直觀が要求される。この直觀は、直觀としては「個別的な客體 (einzelnes Objekt)」であるが、「概念を構成するはたゞき」

(Handlung der Konstruktion des Begriffs) が普遍的であるところから、それ自身は個別的でありながら普遍性を代表することができるのである。カントが「數學的認識は普遍を特殊の中に、いな、のみならず個別の中に考察する」と述べたのはこの意味においてに外ならない。(以上 B. 741f. 参照。)

このやうにカントが、直観形式としての時間と空間を個別化の基礎とみなし、この個別的な直観との結びつきを以て數學的概念構成の本質的契機とみなした理由を、ネートルプは、カントが「學の事實」としての數學をユークリッド幾何學の中に求めた點に見出してゐる。すなはちユークリッドの空間を唯一の空間とみなした點に、數學的概念が純粹に論理であることに考へ及ばなかつた源があるといふのである。ユークリッド幾何學と、ユークリッド的空間構成を基礎とするネートン物理學を「學の事實」として前提するかぎり、幾何學的概念と「空間」との一義的結びつきを豫想しても、何等の支障もあらはれない。しかしながらユークリッド的な空間規定も多くの幾何學的空間規定の一つの場合にすぎぬことが明らかにされると、自然の形式としての「空間」と結びつかぬ多くの幾何學的概念があることが明らかになつて、そこにおのづから概念と直観の結びつきが必然的でないことにたいする反省が生じてくるのである。幾何學は實は「空間」については何も語らない。これは算術が「時間」を問題にしないのと一般である。數學的であるのは、「思惟の一般的方法の展開 (Entwicklung des allgemeinen Verfahrensweisen des Denkens)」のみであつて、「直観」はそれ自身としては數學的ではない。算術や代數で問題になるのは數式の値が展開される際的位置づけの一般的方法 (das allgemeine Verfahren der Stellenordnung in der Entwicklung der Worte einer Funktion) であつて、自然現象の時間はいかにかはらず、幾何學において問題になるのは共存の秩序を定める一般的方法 (das allgemeine Verfahren der Ordnung eines Mitinanders) であつて、自然現象の唯一の空間ではない。(Phil. u. Päd. S. 111 ff. 参照。) したがつても問題は秩序づけの方法の概念であつて、カントの言ふ意味における「直観」ではないのである。カントのいはゆる唯一の直観は、數學的なものではなくて物理學的な存在の規定根據

である。物理的空間は幾何學的に限定されるが、逆に物理的空間は幾何學そのものゝ成立根據ではない。これはちやうど、時間は數によつて限定されるが、數の成立根據でないのと同様である。——このやうにナートルプは數學から直觀的要素を排除してこれを全く論理的なものとなしたのであるが、それと同時に嚴密な意味において個別的なものを數學の領域から閉め出した。數學でいふ個別的なもの（たとへば「一」や、個々の三角形）とはそれ自身概念であり、そのものとしては普遍的である。それは個別化の手段とはなり得ても、それ自身は個別性をもたない。個別化には數學的概念以上のあるものが加はらねばならない。

數學的認識の範圍に止まるかぎり、個別的なものは認識されないが、自然現象の中には個別的なものが見出されるやうに思はれる。數學的認識は對象定立の方法一般をあつかふために、その對象は可能的なもの、何時・何處にでもあり得るもの、いな、何時・何處といふやうな規定にかゝはらぬものであつて、唯一のものではない。これにたいして經驗の對象としての自然の出來事はすべて唯一の時間・空間の中で一定の位置を占め、特定の因果聯關の中の一項として存在するのであるから、「たゞ一つのもの」でなければならぬであらう。それでは經驗をこのやうな唯一の時・空・因果の秩序へと限定する契機となるものは何であらうか。カントによれば直觀は外延量、知覺の對象は内包量、關係は函數的關係によつて表現されるかぎり、對象の構成はすべて數學的方法によつて行はれる。そして數學的構成の範圍に止まるかぎり、對象は未だ可能性の領域にあつて、（カントの言ふ意味での）現實性をもたない。それは何時・何處の規定にかゝりなくあり得るものであるから個別的ではない。對象を可能性から現實性にまで限定するものは數的限定ではなくて、感覺（Empfindung）である。可能性の領域における對象の構成は經驗の一般的法則に反せぬかぎり幾通りも可能であるが、感覺と結合して經驗となり得るところの構成は理念上たゞ一つである。そして可能性の領域の中で假説的に構想された自然の秩序が、感覺によつて言はゞ縛られて現實の、唯一の時・空・因果の聯關へと限定されると、その中のすべての出來事も排他的に獨自の位置を占めることになつて、個別性を獲得す

ることになる。このやうに考へてみると感覺こそは個別性の基礎であるやうに思はれるのである。

それではこのやうに個別性の基礎ともみられる感覺は論理的なのであらうか、それとも非論理的なのであらうか。もしそれが論理的であるならば、どうしてそれは論理的な可能的對象構成を現實性へと限定することが出来るのであらうか。またもしそれが非論理的であるとするならば、マールブルク學派は論理的一元論の立場を放棄し、個別性を論理の範圍から除外して非論理的なものの領域にゆづり渡さねばならぬのであらうか。こゝにマールブルク學派につて最も困難な問題の一つが存在するのである。しかしながらこのやうに問題を含んだマールブルク學派の感覺についての見解も、次のやうに考へればそれほど分り難いものではないであらう。——感覺は思惟によつて論理的なものからは導き出されぬものとして與へられてゐると言つても、それは何等かの現實的な對象、もしくは經驗的認識として與へられてゐるのではない。すなはち感覺の性質があらかじめ認識され、それが思惟によつて構成された假説と比較されるわけではない。感覺が何であるかといふことは思惟による限定によつてはじめて明らかにされるのであつて、論理的限定を離れて感覺自體の性質を論ずることは意味をなさない。なぜならばその際云々されるところの感覺の「性質」は論理的限定以外の何ものでもないからである。感覺は特定の性質をもつて思惟に與へられ (gegeben) してゐるのではなくて、現實性への限定を要求するものとして思惟に課せられ (aufgegeben) してゐる。この限定の課題にたいし現實に認識を遂行するのは思惟であり、この思惟の諸機能 (範疇) がはじめて課題にたいして解答を與へ、要求されたものを實現するのである。このやうに感覺は思惟による限定をよそにしては何ものでもないといふ意味において論理的である。そしてまたそれは、唯一つの現實的經驗を可能にする契機として、個別性を可能にする制約でもあるわけである。

しかしながら經驗の對象といふ意味で現實的な出來事のもつ個別性とは如何なるものであらうか。それは眞に唯一無比なものとして個別的なのであらうか。こゝになほ疑問が残らぬわけには行かない。なるほど特定の時間に特定の

空間を占めるものはたゞ一つであつて他にはないであらう。しかしながら究極的な意味で時・空・因果の秩序が確定されるのは理念としてであつて、現實においてではない。絶対時間と絶対空間は與へられたものではなくて課せられたものである。現實の認識はつねに進行の過程にあるのであるから、時空的な因果聯關内における現象の位置づけも決定的なものではない。したがつて自然の出來事のもつ個別的な性格は一定の認識の段階におけるものであつて、不斷に變化し移動することをまぬかれない。すなはちそれは自然法則の支點としての個別なのであるから、新しい自然法則の下に現象が理解されるやうになれば、それに相關して個別もまた變らぬわけには行かない。つまりこの場合の個別も、眞にかけがへのない唯一のもの、すなはち最も究極的な意味における個體ではないのである。初期のナートルの立場においては、感覺は個別化の基礎であるやうにみえるが、感覺によつて要求された個別者の限定も、つまるところ以上のやうに限られた意義以上のものをもち得ないのである。

後期のナートルにあつては、事情がこれと異なる。ここでは感覺はたんに相對的個性の原理ではなくて、究極的な個體性に接するモメントとみなされてゐる。與へられたものとしての感覺はたんに課せられたもの、限定を要求するものとしてあるばかりではなく、より高い意味において完全に限定され (vollbestimmt) である。ここでは感覺が自然認識にとつて問題としての性格をもつことが否定されてゐるのではないが、同時に感覺はそのまゝで究極者を映じ、内的な無限性をもち、個體的であるとされるのである。このやうな見地の下に、ナートルは所興性 (Gegebenheit) につゞきはめて深遠な見解を展開してゐる。

“gegeben”と言ふ言葉は、文法上からは受動形である。しかしながらたんに受動的に外から與へられたものは、もとより内的な無限性をもち得ないであらう。無限性を内にもつものは、全體者の力がそこに集中され、能動性の極致がそこに表現されたものでなければならぬ。したがつてナートルの言ふやうに「與へられたもの」がさながら内的無限性をもつべきであるとするならば、所興性とは受動性ではなくて能動性の極致を、論理性の缺如ではなく

て、むしろその最大限を意味するものでなければならぬ。感覚が興へられてゐることは、それを興へるところの範疇的作用 (kategorialer Akt) を豫想する。所興性は受動的性格ではなくて、行爲的性格をもつ。“Gegebenheit”の本質はそれが“gebender Akt”を豫想する點にある。ナートルプは、カントもまた“Gegebenheit”が悟性の“gebender Akt”を要求することを洞察してゐたと考へてゐるのである (Pr. Phil. S. 72)。現にカントは、しばしば“geben”とさふ語を用ひ、これを作用的意味において理解してゐる。⁽¹⁾「この對象を興へる (geben)」とさふことは、これを「直接に直観の中に現はす」ことであり (B. 195)。「現象の綜合の規則が同時に個々の經驗的例においてアプリアリオリな直観を興へる」とは「經驗的例からアプリアリオリな直観を成立せしめる (zustande bringen)」ことであり (B. 221)。「三角形の概念にアプリアリオリに對象を興へる」とは「それを構成すること」を言ふ (B. 271)。このやうに“geben”が能動的性格をもち、“Gegebenheit”が“gebender Akt”を豫想するにしても、カントは、最も究極的な意味で具體的でありかつまた個體的であるところの感覚を興へるところの作用を十二範疇の中に入れてゐないし、また彼の體系の何處においても充分にその特性を明かにしてはゐない。これにたいしてナートルプはカントの「綜合的統一」は多様なものを統一にもたらしところに成立し、その多様なものはたんに特殊化のみならず個體化 (Individualierung) を前提せねばならぬことを強調するのである。

「興へられてゐる」ところの感覚が個體的であり論理的限定の最大限であるといふことは一見奇異の感をまねかれない。なぜならば「興へられてゐる」といふことが限定すべく課せられてゐることであるとすれば、興へられてゐるものはこれから限定さるべきものとして論理的限定の最小限でなければならぬからである。感覚が論理的限定の最大限であると同時に最小限であるといふことは明かに矛盾である。この矛盾は「論理的限定」といふことの意味の次元の差異と、觀點の變換を認めることによつてのみ矛盾でなくなるであらう。實は感覚が *vollbestimmt* であり最も具體的であるといふ時には、一步一步限定のあゆみを進めて行く相對的認識の極限として言はれてゐるのでな

くて、相對的認識の立場はすでに超えられてゐるのである。この關係はちやうど、現實性が必然性を超越し、必然性の領域をいかに進んでも現實性の領域には入らぬのと同様なのである。物理學を例にとつて言へば、物理學的認識は如何に進歩しても究極の個體性を把握しない。假説を設けて現象に問ひかけるころの物理學の方法は、抽象的概念規定の領域に止まつて個體の全内容を盡さない。一般から特殊へと進む「規定的判斷力(bestimmende Urteilskraft)」は終りなき進行を続けるのみである。これにたいして個體を把握する立場は、個體を端的にその個體性において捉へる立場でなければならぬであらう。個別的なものにおいてたゞちに全體者を、與へられたものゝ中にたゞちに究極者を見る立場でなければならぬであらう。

このやうな立場においては「與へられる」といふことは個別的なものが究極の個體からあらはれ出ることを意味する。「存在の總體(Seinsgesamt) から自らを個別的なもの、唯一のものとしてとり出すもの」が「與へられたもの(Gegebenes)」である(S. 315)。けれどもその際、個別的なものは全體者の部分として區切られるのではなくて、全體者が個別的なものの中に自らを集中し、全體であるがまゝに自己をその中に映(spiegeln)じ、現前するのである。かくしてすべての個別的なものの中には宇宙の全力がはたらいてをり、一本の草、一粒の砂の中にも全體が生きてゐる。個々の個體はそれぞれ唯一のかけがへないものでありながら、たがひに相關係し相映じて相互に無礙であり、個別的でありながら究極の個體としての全體者において一である。このやうなパラドシカルな關係をナートルは次のやうに述べてゐる。「個體がかの無限に多くの集中點の一つとして自らを見出し、一切者(das All)はそれらの集中點の中で自己を自覺してゐる、個體はすべての他の個體に關聯し、それを通じて包括的な全一なる統一、諸統一の統一、もろもろの唯一性の唯一性、一切の非究極的な個體性の究極的個體性へと關係してゐる——こゝに個體性の神祕(Gheimnis der Individualität)が解かれるのである」(S. 525 f.)。このナートルの言葉は、華嚴の事事無礙法界についてのかの美しい譬喩を思ひ起させる。それによると天帝釋の善法堂の前に珠で造つた網があり、一

つの珠には百千の珠が映り、百千の珠は一つの珠の中に現前し、たがひにかく映じ合つて盡くるところがないといふのである。華嚴思想とナールプの思想とを比較することはいかにも突飛で無謀のやうにも思はれるが、しかしながら兩者の根柢に横たはる根本直観には、たがひに相通するものがあるやうに思はれるのである。——ナートルプの個體觀がライプニッツからクザースへとつらなるものをもつてゐることは、すでに言ふまでもないことであらう。このやうに東西思想の最高峯ともみらるべきものが、場所・時代・傳統・表現形式等の一切の差異を越えてたがひに相通するものをもつといふ事實は、われわれに驚嘆の念を起させずにはおかない。

普遍から出發して特殊化の道をたどる「規定的判斷力」が個體を盡さぬことはすでに先にのべた。ナートルプによると、カントが「判斷力批判」の中で「反省的判斷力 (reflektierende Urteilskraft)」について論じ、考察の方向を轉回させたことは「規定的判斷力」にともなふこのやうな不備を補ふといふ意味をもつてゐた。すなはちカントは反省的判斷力は特殊から (von Besonderen aus) 出發すると述べてゐるが、その際彼が念頭においてゐたのは個體でなければならぬといふのである。その理由は、特殊なものは「規定的判斷力」によつてとらへられ、あへて「反省的判斷力」による考察の方向の轉回をまつまでもないといふにある。かくして問題は生物學的領域、生命の領域へと移行する。

反省的判斷力の出發點は個體でなければならぬといふナートルプの言葉にもかゝはらず、カントが「判斷力批判」において問題にしてゐるのはナートルプの言ふやうな意味の個體ではない。カントが問題にしてゐる生物學的認識は類および種としての生物の認識にとゞまる。彼は同書の中で個體 (Individuum) としての木が自らを生産 (erzeugen) する現象として生長について論じてゐるが (S. 287) 、“この場合の「個體」は種の一例としての個體であつて、自己自身によつて限定されてゐるといふ意味での個體ではない。然るにナートルプが生命について論ずる場合にはこれと異つて、端的に個別的・現實的な個體がとり上げられてゐる。彼が考察の對象とする生命は、特殊科學としての

生物學の對象としての生命であるよりは、むしろ形而上學的立場から理解された生命なのである。

ナートルプによると、生と死との差異は、全體的 (total) であるか、全體性 (Totalität) を缺くかにある。死は斷片的なもの (das Stückliche) であり、生は全體性そのものである。「全體的 (全體性) において把握された」存在は生きてのみあり得る」(Pr. Phil. S. 333.)。生とは究極的にして全體的な存在そのものゝ性格であつて、人が究極の存在でないものについてそれが生きてゐると言ふ時には、そのものが究極の存在に關與 (teilhaben) してゐることを意味するのである。しかしながらこの生命そのものである究極的存在に關與しないものは一つとして存在しないのであるから、結局すべてのものは生きてゐて、死んだものは存在しないことになる。通常生命がないとみなされてゐるもの、死せるものとみなされてゐるのも、われわれには深く隠された仕方ではあるが生きてゐる。一切の生命の根源であるところの das Leben は、個々の生命 (einzelnes Leben) の中に「かけがへのない唯一性、個體性」(S. 67.) において語り出てゐるのである。

かくてナートルプは、自然の中に生物と無生物との二領域を認めることは誤りであると斷言する。彼は、自然の中にそれ自身として完結した統一的存在を認めぬことは、この數世紀間に造り出された自然科學的方法にその責を歸せらるべき誤謬であるとしてゐるのである。自然はあくまで一つであつて、二種類の自然があるわけではない。目的聯關の有無を區別根據として自然の中に二つの領域を認めることは許されない。もしも目的關係が全く目的關係を缺いた力學的關係に外からつけ加はるならば、自然の統一はいみじくも破られねばならぬであらう。さうではなくて、自然はライブニッツの言ふやうに、機械的であると同時に目的によつて規定されてゐるのでなければならぬ。つまりそれは個々の關係 (Einzelrelation) の下に考察される時は機械的であり、これに對して、全體において全體から考察される時には目的によつて規定されてゐるのである。このやうに自然は、全體に關係づけて考察されるかぎりつねに合目的性をもつにもかゝはらず、自然を目的聯關として考察することに疑ひをもたせる理由は、自然法則が固定し

た法則として表現されるといふ事情の中に求められる。もとより法則が無差別的な劃一性をもつて數式によつて表現されることは、無意味なことではない。なぜならば不變の單位を設定し、數式によつて表現することによつてのみ、科學による計量 (Rechnung) は可能であるからである。しかしながら自然法則それ自身は決して固定した數式ではなくて、ゲーテのいはゆる「生きながら發展して行く刻銘された形式 (geprägter Form)」である。數式は不斷に運動し發展するところの形式の記號ではあつても、この形式そのものではない。記號は固定し靜止してゐるが、記號によつて代表される法則そのものは、不斷に發展し事物を形成しつゞけてゐる。自然科學の設定する法則は、一定の出來事があれば、他の一定の出來事がそれともなふことをあらはすのであるが、嚴密な意味において同じことは二度とあらはれない。したがつて一定の函數關係によつてあらはされる「法則」は、自然を形成し創造して行く形式としての法則そのものを完全に代表してはゐないのである。自然の世界では「生物」のみならず、すべての自然法則はそれ自身運動的 (beweglich) であり、個體的である。數式によつて假説的に構成された「自然法則」は個體を盡さないが、それ自身個別的な法則 (individuelles Gesetz) であるところの自然法則は、個物そのものゝ運動形式であつて、個體の隅々にまで残りなく浸透する。

註(一) カントの "Geben" に関するは Naturp. Bruno Bauchs "Immanuel Kant" und die Forbildung des Systems des kritischen Idealismus. Kant-Studien, 22, 1918, S. 444 Anm. 参照。

第五節 實踐的領域における個體性的の問題

法則がたんに一般的であるのみならず、それが個體のもつとも微細な隅々にまで浸透せねばならぬといふこと、つまりそれが個體的な法則にまで進展することへの要求は、實踐的領域においてはさらに明瞭にあらはれる。けだしわれわれの行爲が唯一不可分の情況に結びついてゐてそれを一般的な方式によつて律し難いといふことは、われわれが

ねに經驗するところであるからである。實踐の問題に關してもナートルプはカントの問題を受けついで、さらにそれを前進せしめてゐるのである。

カントの定言命法 (Kategorischer Imperativ) は周知のやうに、次の如く定式化されてゐる。「次のやうな格率、すなはちそれを通じて汝が、同時にそれが普遍的法則となることを欲し得るやうな格率に従つてのみ行爲せよ (Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.)」(IV, S. 421)。こゝでは道徳的判斷の規準が問題になつてゐるのであるが、その際、ある行爲が是認されるか否かは、格率 (Maxime) が普遍的法則 (allgemeines Gesetz) となり得るか否かによつて決定されるわけである。けれども格率はずねに命題の形で言ひ表はされ得るのでなければならぬから、それは個別の場合にたいしては普遍的規則としての意味をもつものでなければならぬ。つまりそれは個別の場合と普遍的法則とを媒介するものとして、特殊の位置を占めるものでなければならぬ。それゆゑにカントの問題は、特殊が如何にして普遍となり得るかにあつたと言ふことができるのである。が、問題は格率と普遍的法則、特殊と普遍のあひだにあるばかりではなく、その前に、個別と特殊のあひだにも存すること、すなはち個別的な行爲を格率によつて代表すること自體の中にもなければならぬことは明白であらう。

この問題を検討するには、先づ命題そのもの、論理的意義をかへりみる必要があるであらう。ヘーゲルが「精神現象學」において古典的な形でべてゐるやうに、一度言ひ表された命題は、發言者の「つもり (Mögen)」を顧慮することなく、それ自身の意味内容を主張する。このことは道徳的判斷の場合にもあてはまるのであつて、一度格率として定式化された命題は、個々の具體的な場合を離れて、つねに、何處においても、妥當することを要求するといふ性質をもつてゐる。命題は、個人がそれを述べる際に、特定の具體的なことごら思つてゐるか否かにかゝはらず、一定の前提にはつねに一定の歸結が結びつくこと、もしくは結びつくべきであるといふことを、一般的な形で主張し

てゐるのである。したがつて道徳的命令が命題化された法則（格率も特殊的法則である）の形をとる時には、それはその命題の中に述べられてゐる以外の如何なる事情をも顧慮しないといふ性格をもつのである。もし人が、厳密に、「汝の父母を敬へ」とか「汝盜むなかれ」といふやうな格率を通じて行爲の當否を判断してゐるとするならば、その人はその際、他のすべての事情を度外視してゐるのである。けれども現實の情況は一個の命題で代表されるほど單純ではない。場合によつては兩親にたいする素朴な尊敬や他人の所有權は、より高い義務の前に犠牲にされねばならぬであらう。このやうな情況に到つた場合には、人は先の格率を次のやうに変更せねばならぬであらう。「これこれの條件の下においては、兩親にたいする尊敬や所有權は犠牲にされねばならぬ。」ところがこゝで考慮される「これこれの條件」なるものも、さらに複雑な情況にぶつつかつた場合には不充分になるから、その場合にはさらに複雑な格率によつて判断せねばならぬであらう。このやうに考へてみると、道徳的法則は行爲者のおかれた全情況、當人の性格・經歷・環境（この環境たるや世界全體である）等のあらゆる條件を考慮して立てられねばならぬことにならう。かくて定言命法のもつ論理的性格をどこまでも押しつめて行けば、シンメルの言ふやうに問題は次の如くにならねばならない。「汝はすべての人間が生涯の最初の瞬間から最後の瞬間まで汝と同様に振舞ふことを欲し得るか？」、もしくは環境としての世界全體を考慮に入れて——「汝がおよそ存在することを汝は望み得るか？」あるひは、「汝が現に存在する世界（なぜなら、現に存在するまゝの世界が汝の生全體の、したがつて汝の個々の行爲の不可缺の條件であるから）が無限にしばしば存在することを、汝は望み得るか？」

もとより事實上の問題としてはこのやうに考察の範圍が擴げられることはない。けれども理念としてはかくあるべきであらうか。道徳的法則はあくまで普遍的法則となり得るものでなければならぬであらうか。これが問題である。問題は事實上の可能性ではなくて原理そのものの中にある。この問題を検討するに當つて理論的領域との類比によつて考へを進めることは、おそらくわれわれの理解をうながしてくれるであらう。なぜならば普遍と特殊とによる

概念規定を如何に緻密化しても究極の個體に達しないといふ事情は、理論の領域にも實踐の領域にも共通のことからであるからである。法則の聯關を假説的に構成して現象に問ひかける物理學的認識が、唯一不可分の個體的規定に達し得ないのと同様に、概念的に法則性の領域を組立てることによつて實踐的行爲の規準とする道德的判斷も、現實性そのもの形式に適合することができない。連續を非連續化し流動を固定化することによつて、靜止した、言はず無時間的な意味の體系を構成する概念的認識は、もともと不斷に運動し形成をいとむ現實の形式に合致しないものをもつてゐるのである。今日からかへりみると機械論的思考様式は、道德にたいするカントの考へ方にも大きな影響を及ぼしてゐるやうに思はれる。物理學が出來事を要素的運動に分解し、その要素の複合として現象を理解しようとすると同様に、カントの倫理學も具體的情況から個別的な行爲を孤立化して法則の形で定式化し、一定數の法則から行爲を再構成しようとするものである。カントは道德的世界の合法則性は自然を範型 (Typus) とすると述べてゐるが、その際自然とは力學的に理解された自然にほかならない。そして力學的方法が究極の個體を盡さないと同様に、カントの定言命法は個別的な行爲の形式に合しないのである。

このやうに理論と實踐とを對照させながら考察して來れば、こゝでも考察の方向の轉換が要求されてゐることが理解されるであらう。理論の領域において普遍からの特殊化の道が究極の個體に達しなかつた時、個體を端的に個體性において理解する立場へと移行することが要求された。先に擧げた様相の範疇で言へば、必然性の領域から現實性の領域への移行が要求されたのである。實踐の領域においてもこれと同様のことが要求される。格率によつて行爲を律するところの立場はいはゞ必然性の立場であり、矛盾と對立にまつはられた有限的存在としての人間の立場である。この立場にあるかぎり、人間は矛盾を絶えず克服しつゝ前進しても、矛盾は結局は克服されない。行爲の合法的な齊合性を求める人間の努力は果しなく續けられるが、合法則性への要求は充されないのである。格率による道德的判斷が結局において個體性に適合しないといふことは、このやうな人間存在の矛盾的性格の論理面への投寫である。矛盾律に

したがふところの有限的悟性は、有限的存在としての人間の生活の仕方そのものに適合してゐるのである。しかしながらこの不斷の闘争と果しない矛盾の克伏の過程は究極のものではない。うち續く努力の進行のあひだに、力の感情と目標の確實性の意識とは次第に上昇する。もとよりいやつり行く困難は終ることはないが、しかしながら障害を全く克服して抗争なき統一に入るといふ目標はつねに眼前に横はつてゐる。たゞそこでは目標は無限の遠方であり、努力の極限として存在する。が、問題は目標への到達ではなくて、目標を確信し固持することにある。この確信は不斷に矛盾を克服して行くといふ経験を重ねることを通じて獲得される。こゝに轉換の機が熟するのである。「克服が完全でないといふことによつて、努力は挫折しはしない。たゞ、一度到達されたものに固着すること、到達してしまひたいといふ意慾、到達してしまひたいといふ意慾がなくなるのである。しかしながら一度それを斷念することを知つたものはすでに勝利を収めたのである。かの深奥なる老子が述べてゐるやうに、『苦しむことに苦しむ者は、すでに苦しみつくしたのである。』……彼は永遠の調和といふ確實な目標を知つてゐて、すでに内的に靜穩と平和に到達したのである。かくてもなほ彼は行爲する、が、彼は『あたかも爲さざるが如く』爲す、すなはち永遠の目標の確實性から流れ出るところの、もはや搖がすべからざる内的平靜から行爲するのである。』(Pr. Phil. S. 155 f.)

これが言はゞ實踐の極致である。こゝにいたつて人間は、有限的存在でありながら超限者に直接する。矛盾と對立の世界の中に行爲しながら、これを超えてゐる。彼は「あたかも爲さざるが如く」行爲する。このやうに主體は、自らが根源において究極者に根ざしてゐることを自覺することによつて、はじめて睿智の主體 (intelligibles Subjekt)、すなはち唯一かけがへのない個體としての自覺に達する。個別化 (Individualisierung) の要求はここに成就されるのである。個々の具體的行爲が普遍的法則にかなはねばならぬといふ要求は、格率によつてこの法則を特殊化しようとするかぎり充されなかつた。これは人間がたんに有限的存在としてのみ自覺されてゐるあひだは避け難い運命であつた。しかしながら有限者が差別と對立の世界の中にあるがまゝに對立を絶した「永遠の調和」の中に攝取されると、

主體的行爲は「全體性 (Allheit)、超限的全體性から自らを限定」するものとなり、個別的な行爲は超限者そのものを表現する。こゝに行爲は内的無限性を獲得し、行爲の法則は個別的法則 (individuelles Gesetz) となる。あたかも理論の領域において個物が眞に個體性をもつのは、それが超限者に關與するかぎりにおいてであつたのと同様に、實踐の主體も超限者への關係の自覺を通じて、はじめて眞に個體となり、行爲の形式は個別的法則性を獲得するのである。行爲の法則が個別的法則であるといふことは、行爲に際して未だ限定されぬやうなもの、たんに許されてゐるところのもの、行爲者の隨意にゆだねられてゐるもの——このやうなものが全然存在せず、一つの情況下にはたゞ一つのみなすべき行爲があるといふことである。このやうな法則性は命題の形では言ひ表はせない。しかしながらそれは、客觀性と内的秩序をもつ點において、普遍的法則ならびに特殊的法則と同様に法則の名に値するのである。

このやうにナートルプは、實踐的法則は究極において個別的法則でなければならぬことを主張するが、しかしながら彼は普遍的法則や格率を無用視するのではない。むしろ彼は、命題によつて表現される法則が個別の場合に適合しないといふ事實を重要視するあまり、格率の意義を全く無視することは、道徳性そのものゝ存立を危くすると考へた。つまり普遍と個別の中間に位する格率の媒介的意義を認めぬことは、實踐そのものゝ動的性格を否定することになるとみなしたのである。行爲は超限者に關係づけられることによつて個別化されると言つても、それが行爲であるかぎり有限性の領域を離脱して「超限者そのものゝ中にその座をもつ」わけには行かない。むしろ超限者への關係は不斷につゞく運動そのものゝ中に現前するのであつて、この運動を離れては超限者への關係そのものも成立しない。超限者への關係は、有限的領域内の行爲そのものに即してのみ存在する。行爲の個別化が普遍的法則ならびに格率をはなれてはあり得ぬ理由はこゝにある。「個別的なものは完全に限定され、具體的でなければならぬところから、人はその中に完結した、確固たる限定性をもとめる。がそれは、事實、特殊化 (Besonderung) としての特殊化を通じて、すなはちそれはまさに、同じく確固として横はるところの普遍的なものからの特殊化を通じてのみ可能なのであ

る」(S. 113.)。普通——特殊——個別は實踐そのもの、Dynamikを構成する三モメントであつて、そのいづれを缺いても實踐は成立しない。この三モメントの中の特殊を代表するところの格率は、普遍的合法性への要求を提げて出發する實踐的運動を導いて、個別の場合に合致せしめるといふ媒介的役割を果すのである。格率はそのものとしては個別の場合を盡さない。が、それは唯一のなすべき行為を次第に狭い範圍に局限し、「言はず、普遍的法則から特殊の格率へと導く直線を延長することによつて、個別の場合につきあたねばならぬと言つた具合に、すでに個別の場合への方向」を指示するものでなければならぬ(Ф. Но.). 重點は普遍的法則にあるのでもなく、特殊の格率にあるのでもなく、個別的法則にある。普遍的法則はそのものとしては未だ一般的な要求に止まり、それ自身空虚である。格率はこの要求を實現すべく特殊化の過程を追ふが、いまだ個別の場合に適合しない。個別的法則が明らかにされるにいたつて、はじめて普遍的法則のかゝげた要求が満足せしめられるのである。

かくして實踐哲學の問題はカントにおけるやうに、如何にして特殊としての格率が普遍的法則となり得るかにあるといふよりは、むしろ如何にして兩者が個別の場合に適合し得るかにある。それ故ナートルプは、カントの定言命法を逆に(umkehren)して次のやうに述べたのである。「普遍的法則はそれ自身、その格率の特殊化の道を通つて究極的現實の超限的個體性へと導くやうなものでなければならぬ」。(es muss die allgemeine Gesetzmäßigkeit ihrerseits so geartet sein, auf dem Wege der Besonderung ihrer Maximen auf die überendliche Individualität des letzten willkürlichen hinzuführen.) (S. 114.) このやうに睿智の主體の個體的性格が實踐的考察の中心にもつて來られるやうになると、法律・經濟・習慣等の「一般的」關係は不動の行為の基準ではなく、かへつてそれ自身、上に述べた變形された定言命法を基準として形成されねばならぬものとなる。かくてナートルプは別の箇所では、定言命法の逆の表現を次のやうな形で述べてゐる。「法、ノモス、行為のロゴスは、それぞれの個體にたいし、しかもそれぞれの生の瞬間の完き個體性にたいして『格率』をもたらずやうな性質をもち、そのやうに考へられることが出來、また考へ

られてあるのだからなす。」(Bruno Bauch's "Immanuel Kant' und die Fortbildung des Systems des kritischen Idealismus. Kant-Studien, 22. 1918. S. 155.)

このやうに行爲の個體化 (Individualisierung) 超限者に根ざした行爲そのものゝ睿智化が實踐の究極の目標として確立され、他の經驗的な諸條件がそのための手段としてこの究極の目的に則つて造り變へられねばならぬことになると、そこに究極のあるべきものはないして、それのためにあるべきものの系列が生じ、目的と手段の體系が確立されねばならぬことになる。すなはち「これこれのものがなければならぬから、これこれのものが必然的に要求される」といふやうにして當爲 (Sollen) そのものゝ中に制約するものと制約されるものとの體系的聯關が樹立されることになるのである。かくて唯一の實踐的な(當爲の)合法則性一般の下には特殊な當爲の領域に妥當する特殊の法則が、さらにその下には個別的な當爲にたいする個別的な法則が屬するといふ關係が成立する(S. 117.)。このやうに實踐的法則の論理的關係と當爲の領域的關係とが並行せしめられることによつて、論理的關係が具體化される道が開かれる。つまりこゝに個人と社會との關係を解明する道が開かれるのである。ナートルプは普通——特殊——個別といふ論理的關係を、究極の全體者——相對的社會——個人といふ存在關係によつて裏打ちすることによつて、「個人と社會 (Individuum und Gemeinschaft)」の關係を明らかにしようとした。普通・特殊・個別的の實踐法則の論理的段階が實踐の動的側面として縦の關係を示すとするならば、それを裏打ちする究極の全體者・相對的社會・個人の領域的段階は實踐的當爲の構造聯關を明らかにするものとして、横の關係を示すことにならう。この縦と横、はたらきと構造との經と緯によつて、ナートルプの實踐哲學の體系は織り出されるのである。われわれはいまその細部に立入らないが、たゞ次のことは指摘しておかねばならないであらう。それは、はたらきと構造、法則と當爲聯關が表裏の關係で考へられることによつて、各段階の法則そのものが具體性を獲得するといふことである。すなはちこゝにおいて普遍的法則は、もはや抽象的な意味で普遍的なのではないのである。先に無内容とみなされた實踐的合法則性一般の要

求も、こゝでは究極の全體者から發せられたものとして、具體的な裏づけをもつてゐる。そしてこのやうに「究極の、端的に限定された全體性から規定されてゐる」ところの普遍性は、具體的普遍性 (konkrete Allgemeinheit) でなければならぬ。實踐的法則の普遍性は、一切の實踐がそこへと歸一するところの究極的團體としての普遍者のもつ普遍性の論理的表現である。このやうに究極の普遍者に關係づけられた具體的普遍性が、同時に個體的 (individual) とする性格をもつことも、おのづから理解されるであらう。特殊についても同様のことが言へる。究極の當爲はたんに抽象的な當爲へと自らを特殊化するのではなく、民族・職業團體・年齢層等の、より限られた當爲聯關へと特殊化する。そしてこの特殊の當爲聯關も、同じく個體的といふ性格をもつてなければならぬ。しかしながら最後の段階においては、當爲はもはや特殊的に個體なのではなくて、端的に個體的でなければならぬ。すなわちそれは、特定の個人の、個別的な情況における當爲でなければならぬ。こゝにいたつてはじめて、何ものをも無限定に残さぬといふ實踐的要求が達成されるのである。この最後の段階においては、たんに許されてゐるといふ意味では認されてゐるものや、行爲者の恣意にゆだねられてゐるものは何ものもない。ここでは比較的な意味でより善いとか、一番善いとかいふものはなく、端的に「善」があるべきなのである。(Dr. Phil. S. 117 ff. 参照。)

以上は、個體性の問題を中心としてみたナートルプの晩年の思想の概要である。彼はこのやうな基本的な考へ方にもつて、經濟・國家・教育等の問題を包含した大きな展望をもつた實踐哲學の構想を示してゐる。それは實踐の體系を、最深の形而上學的根據に根ざしつゝ人間生活の隅にまで浸透させようといふ大きな理想を背後にもつてゐる。われわれはその中に多くの學ぶべきものをもつと同時に、彼の理想を現在に生かすためには、歴史的洞察と實踐的研究を通じてなほ補ふべき多くのものをもつてあらう。またもしナートルプが今日生きてゐたならば、彼は實踐的體系の具體的部分の中の少からぬものを歴史的情勢に應じて變更し、かつ増補したことであらう。けれども次の思想だけは、如何なる時代においても、また如何なる情況に立ち到つても、彼が變へるといふことは想像できない。

その思想とは、「一切の相對的な個體と社會との絕對的根柢」は、眞の個體 (echte Individualität) であると同時に究極の社會 (letzgültige Gemeinschaft) である超限者の中に存在するといふ考へである。(Iud. u. Sem. S. 24. 参照。) この「一切の精神が一切に共通する (ein Geist allen gemein)」といふ考へ、すなはちあらゆるものは究極の根柢にありて一であるといふ思想が如何なる意味をもつか。——これはのちの力量ある思想家が明らかにしてくれることであらう。

註(一) G. Simmel, Lebensanschauung, 1918, 4. Kap. Das individuelle Gesetz. 参照。なほこの問題に關しては、同じくシメルの Kant, 5. Aufl. 1921, S. 142, 156, 163 等々参照せられたる。

謹 告

京都大學名譽教授 學士院會員 朝永三十郎博士には本會の創設以來多年に互つて本會のため御盡瘁下さいましたが 去る九月十八日京都の御自宅にて急逝せられました まことに痛惜に耐えません ことに謹んで哀悼の意を表します

京 都 哲 學 會

(完)

ENGLISH OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article

The Problem of Individuality. A Study on Natorp*

By Eiichi Kaneko

Although Paul Natorp, who from his earlier days was keenly interested in the problem of individuality, attacked it from the fields of speculative philosophy, ethics, aesthetics and psychology, no definitive solution could be reached so far as he adhered to his epistemological standpoint, which presupposed the opposition between subject and object. The problem of individuality could only be adequately dealt with, when Natorp outgrew his earlier standpoint in proceeding to a metaphysical one founded on a new logic. His psychological study and his religious experience were the moments, which led him to this new insight.

The fundamental categories of his "universal logic" (die allgemeine Logik) are the categories of modality — i. e. possibility, necessity, actuality—which are meant to signify the modi of *being* itself, and not the modi of *cognition* as it was the case with Kant. Possibility signifies the state before the oppositions appear, necessity the world of oppositions and contradictions, and actuality the ultimate mode of being in which all contradictions cease to exist. It is in this third modus of actuality that the process of individualization is completed; each individual here represents the universe in its own way; and in this aspect human actions come to take on the character of "the only possible". The writer of the present paper notices how the counterparts of this train of thoughts are found in Buddhistic philosophies.

* For the Japanese original of the article, see Vol. xxxv, No. 5 & 6.