

ベルグソンと神祕主義

岩 見 至

一

37 (岩見)

周知のようにベルグソンの第四の主著は「道徳と宗教との二源泉」と題されている。その第三章動的宗教において彼は神祕主義の問題をとりあげているが、ベルグソンと神祕主義の結びつきは一見甚だ奇異にみえる。彼はカトリックとはまるで相容れない存在であると思われる。いたし、且又それは彼の體系とどう連なるかという疑問もある。一般的に云つて「二源泉」は、前期の著作を流れる思潮と大して變りのない、むしろその延長にすぎないという見方と、後期の著作と前期のそれとの間には可成り著しい相異が存するという見方とがあるが、何れの場合にしても「二源泉」の中の神祕主義は、彼自身が力説した——と思われる程には問題になつていないようにみえる。そのことは或意味では當然の事とも考えられる

のであるが、此處ではいわば西歐精神史における神祕主義の一断面としてのベルグソン神祕主義を眺めてみた。

その前に、ベルグソンがカトリックであるや否やの事實にふれておこう。彼の死は一九四一年であるが、當時パリはドイツ軍の占領下にあり、ユダヤ人であるという理由によつて葬儀は行われえなかつた。その折二つの疑問が残されたという。一つは講義ノート、遺稿その他を死後發表することを遺言によつて嚴禁したという噂の眞偽であり、他の一つはユダヤ人であつたベルグソンのカトリック改宗に關する件である。この改宗については、既に逝去の年の雜誌に次の意味のことが記載されている。即ち、思想的には晩年カトリックに近接していたこの哲學者が、ナチスの反ユダヤ運動のさ中にあつて「明日の被迫害者たちと共にいるために」と云つて改宗しな

かつたというのである。ただ、その時「司祭が死後祈禱してくるよう」と云残したのが叶えられたかどうか不明であつたけれども、一九五四年に至つて、埋葬は司祭の列席なしに行われたがその数時間後に、ヌイイの僧會員が死者の枕頭に祈禱を捧げ遺骸の額に十字を記したと證言された。従つて生前彼がカトリックに改宗したと云えば事實ではないが、しかも改宗したと同様に考えてよろしいわけである。さてベルグソンの云う神祕主義に入る前に、彼自身の哲學の大要と神祕主義というものについて一瞥を與えておこう。

二

先づ神祕主義について。このものが何であるかを簡約なる定義によつて表明することは至極困難なことである。理性を超絶した理性主義であるとか、何等の方法なくして神を解する法である、或は實在との融合の方法である等、種々の言表が與えられてきた。一體ミステイクという言葉は眼又は口を閉じる意味のミュエインなるギリシャ語に由來し、外界遮斷というところから發した言葉であると云われる。感官の働きを停止し、外的世界との交渉を斷絶して自己自身に立返り、深く自己の魂の

内奥に沈降してその底から照來する神の聲をきくという意味である。

一般に生命あるものを理解するには、對象の中に没入し對象と合一するということがなければならぬが、神の理解乃至感得についても同様である。神の聲をきくと云つても、きく我ときかせる神があるというのではない。自と他が對立するように、我と神が對立しているのでは、それも確かに信仰の形態ではあるが、神祕主義のものではない。我と神とは絶對的な斷絶であり、その絶對的な斷絶をのりこえる、理知的でなく體驗的な立場が神祕主義の立場である。そのような困難事、むしろ不可能事を成就するためにとられるのが自己の無化、絶對的な否定である。自己の魂の奥底への沈潜ということとは、結局自己を突き抜けたところ、自己を滅し自己を否定したところに神を感じることを、神を感じることを神とが一體になつてしまつてゐる境地である。その境地たるや正に言語に絶するのであるが、古來その境地に至つたと目せられる人々の言表から我々も矢張りその境地の存することを感じせしめられるのである。

神祕主義を歴史的にみれば、聖書にみられるヘブライズム的なキリスト體驗——パウロ、ヨハネ等を主軸とし、

そこにヘレニズム的な新プラトン主義哲學——プロチノス
が合流して中世キリスト教神祕主義の大潮流となり
更にドイツ神祕主義その他諸々の流派を生ずる。このド
イツ神祕主義の系譜は後に宗教改革のルターに連なる。

かくの如く神祕主義はもと西洋のものであるが、その方
法並びに實踐の類似において東洋にも神祕主義と目され
るものがある。吠陀、瑜伽の神祕行、更に佛教における
禪の神祕主義思想がそれである。ここではベルグソンと
の聯關において、プロチノスを主に若干ふれてみよう。

プロチノスの説くところは流出説と呼ばれている。萬
有の根源には言語同斷なる絶對があり、彼は之を或は一
と呼び或は太原と稱するがこの太原より萬物は流れ出る
のである。太原即ち神から叡知界、精神界、物質界へと
流れ出るさまはあたかも太陽がその光輝を八方に照出す
るが如くであり、光輝の中心より遠ざかるにつれ次第に
稀薄となること、神のもとを離れるに従つて神性より遠
ざかるに呼應している。即ちヌース、靈魂、物質に分た
れ、ヌースは完全なる直觀の思惟であり、思惟としての
神であり、雜多を含む有機的統一であるから「一多」と
も呼ばれる。次の靈魂は半ば叡知界、半ば現象界に屬し
従つて「一にして多」とも呼ばれる。これは三段階に分

たれ、叡知的靈魂、人間的靈魂、動物的靈魂となる。我
々は叡知的靈魂を有することにより最高段階の眞善美に
向つて驅り進められるのである。「他の屬性を意識して
有する時は、神をみることも神と調和することも不可能
である。神の強き愛によりてとらえられる時、靈魂は、善
にあらず惡にあらず何物にもあらず、神のみを神ひとり
をこそ迎えうる」エクスタシーが説かれる。彼における
神祕は哲學的思索の徹底のかつ必然的な產物としての
神祕であるといわれるが、同時に至高の一者と單獨な自
我との獨立的な合一であり自己没入である。それは存在
の端的な融合である。それに對してキリスト教的神祕主
義にあつては、人間の被造物としての性格はあくまで保
持され、魂に對して如何に内面化されようとも神は客觀
的に嚴存する。殊に中世に於ては教會の教權の保護と指
導の下に神人イエスキリストの人格が對象とされること
により一層はつきりする。何故なら人格と人格とは存在
において融合することは不可能で、合一の唯一の方途は
愛による他ないからである。尙、キリスト教神祕主義に
おいても、例えば自己革新、自己否定への道として服從、
禁欲、苦難、死等が考えられており、之は佛教にいわゆる
生老病死と對應するものであるが、かかる神の掟(眞理)

と幸福との結合こそ眞の恒久的な幸福を實現するものとして神祕主義の中核をなしており、一般に中世的情意が根本的には樂天的人間性肯定的であると看なされている。

佛教的神祕主義については、禪における「心を萬鏡に隨つて轉ずれば、轉ずるところ實によく幽なり。流れに隨つて性を認得すれば、喜もなく又憂ひもなし。」の一例により思索的神祕主義の一典型であると思われることのみを誌しておこう。

三

十九世紀は科學の世紀である。物質の世界は日を追うて隅々まで解明せられつつあり、自然を支配する人間の力は著しく前進する。科學の前途には何等の障礙もありうべからざるが如くに見え、あらゆる時代にあらゆる人間が目指したかの絶對的なものも、遂に科學の前にその扉が開かれるかに思われた。而も科學は無限に進みつつも遂に「絶對」に到達することを得ない。バルザックはすでにその姿をかのバルタザール・クラースの悲惨な破局のうちに表現したのであつた。そこには何か思い違いがある。錯覺がある。それは何であるか。

我々は日常心理的な事實を言表するのに、物理的現象

を説明するのと同じ云い表し方をしてゐる。彼の苦しみは彼女の苦しみに倍するとか、今の痛みは前の痛みの半分程であるとか。成程それは比喩的な表現であることもあろう。我々は併し何時の間にか意識内の強度をひきのばせばある長さになるゼンマイといった形象に移行して考へてゐる。精神物理學者を始め多くの人々が錯誤を犯してゐる。

我々にとつて最も直接によく知りうるものは我々自身の内的意識である。その内的意識とも外部意識と同様に處理しようとする。しかし意識の流れに注目しよう。それは固定したものではない。常に流動し變化してゐる。

一瞬たりとも停止しない。之に反し外界の事物は常に一定であり靜止してゐる。少くとも我々はさういふものとして捉へる。それは場所を占める。事物は空間的なものとして理解されることを本質とするが、それに對して意識の事實は時間的なものとしてしか理解出來ない。一方は分割可能なもの、他方は分割不可能である。その分割出來ない意識事實を我々は分割する。時間的と云つたが、時間すら普通には分割可能なものと考えられてゐる。ところで我々は何事かを表明するのに言語を用ゐるより他ない。言語は社會生活の必要に應ずるものである。

り、生活は空間的に展開するので言葉も——一般に數式等の記號をも含めて——空間的なものを表現するのに適したように造られている。その爲に時間に於てのみ存する意識の事實、持續をも空間化して考えてしまう。ベルグソンによればカントの時間も結局空間化された時間に他ならない。當時流行のスペンサーの進化論もその題名に不拘時間的契機に乏しい。空間化されない時間の特殊性、即ち持續の本質に着目するならば、在來多くの思想的難問も解決のいとぐちを見出すであらう。一例が自由の問題である。決定論者も非決定論者も行爲の結果のみをみて、甲の結論に至るまでに乙の結論との間にえがかれた振子作用の如き心理狀態を予想している。然し、自由は成し遂げられた行爲ではなしに成されつつある行爲である。自我は一瞬一瞬に變化し成長し豊かになりつつある動的進行であつて、それ自體人格的である故に自由なのである。ただし、自我には表層の自我と深層の自我が區別されなければならない。表層の自我は日常の社會生活に應ずる自我、或いは空間における自我と云つてもよい。深みの自我は持續する自我、習慣を離れた自我であつて自由な自我と云えるのはこの後者に他ならない。それ故我々は常に自由であるとは云えぬし又事實そうで

はない。このように持續としての時間と、分割可能な量として空間化されうる時間とを明確に區別することによつて精神現象の獨自性を主張したが、それではその精神と物質——その最も卑近な代表である身體——との關係はどうであるか。

ベルグソンによれば附帶現象論と精神物理平行論とは何れも間違つてゐる。前者は、我々の表象の一部分(腦髓表象)が全體の表象(世界表象)の原因であるという不合理を犯すからであり、後者も腦髓が意識と同じ擴がりを持つと誤認するからである。彼自身の説は二元的な交互作用論とも云うべきもので、その中核はイマージュの考へにある。我々が一切の知的偏見を除去して事物の直接的な目撃に自己を投入するなら、そういう狀態で我々が得る表象は全く客觀的であり事物そのものであらう。之即ちイマージュである。「純粹知覺の構成的活動によつて我々は一舉に事物の中におかれる。」そうするとイマージュはいわゆる物質に非常に近いものである。物質と純粹知覺とはただ程度の差にすぎない。「物質はイマージュの統體である。純粹知覺は身體というイマージュが行動によつて働きかけることの出来るようなイマージュだけを孤立させたもの」と云えよう。かかる純粹知覺は

いわば權利上のものであつて、事實上具體的知覺には一定の持續があり當然そこには記憶がはたらく。「持續とは未來を咬み、進みながら膨れる過去の連續せる進行」であつて、記憶を一つ一つの事件の連記というようにのみ解してはならない。かかる持續としての記憶が精神の働きなので、精神と物質との交渉は純粹知覺と記憶との接觸である今の具體的知覺に於て成立する。「記憶が非常に多くの振動を具體的知覺に凝縮させている。知覺(具體的)から物質(純粹知覺)へ、主觀から客觀へ移るためには、時間の分割されていらないその厚みを觀念的に分割し、適宜に多くの瞬間を區別し、要するに一切の記憶を排除すれば」物質は次第に同質的となつて科學的機械論の如き體系が生れてくる。

では次にイマージュの總體において、即ち宇宙的規模において生命としての精神と物質とは如何なる意味を持つのであるか。既に持續の解明において若干明らかにされたように、生命は根本的には自由であり創造であり發明である。従つて直線的でなくて分岐しており、植物動物人間といわば平行的に方向を違えて發達して來た。宇宙は一種の生物であり、一切の予定や目的を容れないで進展する。機械論も目的論も共に誤つていると考えねば

ならない。物質はそういう生の躍進の逆運動であり、實在が下降し崩壊し固定し分割されたものであり、自由の創造と弛緩の物化とが相俟つて實在の全體を構成する二方面と考えられる。哲學とはこの實在をそのままの形でとらえるところの直觀に他ならない、とされる。

以上、我々は意識に直接與えられた事實より出發して宇宙論に至つたが、翻つて意識と意識との交渉接觸である人間關係——社會は如何に考えられるか。「道德と宗教との二源泉」という標題が示す通り、ここでも二元的傾向が強い。所謂閉じた社會と開いた社會——閉じた社會と開いた魂の對立がそれである。閉じた社會は、成員相互に依存して他に對しては冷淡、常に攻撃乃至防衛の體制を余儀なくされている社會で、それを維持してゆくのが本能習慣義務である。靜的宗教と呼ばれるものも同様な意味を持つ。之に對し開いた社會は人類全體——のみならず禽獸草木に至るまで——に開放された社會である。この社會の支配原理は愛であるが、閉じられた社會より開かれた社會には連續的に移行出來ず、憧憬による飛躍的な變換が必要である。が、かかる社會の二様相も實は一つの生命の二相に他ならない。そのことは宇宙論に於て一方創造的生命が多様に前進しつつその背後に弛

緩した物質を残してゆくという思潮から察せられよう。

最初に云つたように、ベルグソンの目標は先ず科學的機械論というものを土臺にして物質現象に對する精神現象の存在、むしろその優位を確立しようとしたのであつた。時間と空間の對立の主張が出發で、夫々に方法的に對應するのが直觀と知性である。直觀とは持續の直觀であり、知性とは幾何學的知性である。さて彼が念頭においたのは十九世紀の科學であり、それは結局ニュートンの古典物理學を予想している。しかるに第三の主著創造的進化が刊行された後に、アインシュタインの相對性原理及び特殊相對性理論が出て物理學は飛躍的に前進した。古典的な時間と空間は光速度不變の事實によつて相互統一のみにみられることになり、更に微視的世界における不確定性理論の出現に及んで因果律の妥當性が問題となり、當初ベルグソンが目標とした時間空間、決定論自由論の二元的對立はそのままでは承認しがたくなつたのである。相對性論に對しては、一時「二源泉」の研究を中斷して研究に當り「時間と同時性」を著して之に答え、結論的には自己の時間論を擁護したのであるが、説得的であるとは云えない。ベルグソンはアインシュタ

インの時間の多樣に對して自分の時間を普邊的時間と呼んでいる。之は又非人格的時間とも云われ、「宇宙の一つの持續」なのである。持續は記憶であるからそれは當然意識を予想するが、そのことはまた非人格的時間が非人格的意識を予想することを意味する。すでに創造的進化においてもそれが感じられるのであるが、右のことは多分にベルグソンの汎神論的傾向をうかがわせると思う。そう考えてみると「意識の直接與件論」における意識も實は意識一般であつて、具體的——それもすぐれて——であるように見えながらかえつてそうでない面もあるのである。意識の特質は意識する主體と意識される客體との乖離、いわゆる不幸な意識であるが、その不幸な意識の無限の退行を絶ち切るための「今」のディアレチックが無いのである。對象への没入というのも否定を介しない連續的立場においてなされている。ベルグソンにおいて自我と他我の問題が出てこないということ、道德論が一番後廻しになつたということも強ち偶然ではないと考えられる。ところで「二源泉」において彼が到達したのは、少くも最も稱揚したのはキリスト教的神祕主義なのである。之は神人キリストの人格を中核とする教義であつてみれば、創造的進化以後二源泉に至るまでには二十

五年の歲月の距りがあるにしても、云うところの神祕主義は考慮に値するものと考えられないであらうか。

四

すでにみられたように社會には二つの對立する性格面がある、閉じられたそれと開かれたそれと。それぞれの社會面を構成する單位が閉じられた魂、開かれた魂である。前者は本來社會生活を維持するためであつたが結果的には社會生活に於ける習慣的義務の重壓のために窒息し、後者はよくその重壓を押し破つて創造的に前進する。この創造的個人の典型としてベルグソンは神祕主義者を考えるわけであるが、人々が指摘するように、閉じたものと開いたものとの兩者は現實の社會にあつてはそれ程明確には分離しえないものであつて、いわば分析の規準とみなすべきであらう。そうでなければ社會に於ける人間は偉人と奴隸の兩極しか認められなくなり、道徳はもはや不要不可解のものとなる。開かれた魂と閉じた魂の中間に開きつつある魂があるべきで、言及されてはいるが非常に存在性の稀薄なものとなつてゐる。

ところどころかかる二種の魂、殊に開いた魂は彼のこれまでの思索と如何なる關聯において考えられるかと云えば、

それは矢張り生命の流れ——エランの二面に他ならぬい。「創造的エネルギーの大潮流が物質を貫いて進むが、大抵の點でそれは停止している。その停止の一つ一つが有機體(生物)の種となつて現れ、その最先端に人類がある。」この最先端の停止のモメントが閉じた魂なのであり、開いた魂は、この最先端の「恐らくこの潮流が望んだであらうような、しかもそこまで行けなかつた點に位しているもの」であり、神祕主義と呼ばれるところのものである。神祕主義を定義づけるのにエラン・ヴァーテルとのかかわりにおいてなした點に大いに特色がある。そして創造的エネルギーの大潮流と云うような表現から創造的進化の説とともに我々は流出説を聯想させられるのであるが、ベルグソンにあつてはこの潮流は始發するところのない無始無終のものである。さてその先端に位するものはどんな状態のものか。それこそかの「宇宙の一つの持續」であつて流動變化生成の混一せるもの、緊張と強度な努力感、ただし對象と主體の意識とが分裂していない、そういった様相であるだろう。「神祕主義の到達するところは生が顯現する創造的努力への接觸の獲得、従つてそれの部分的合致だ。この努力は神そのものではないにしても神的なものである。大神祕家とは種

がその物質のために強いられている限界をこえ、神的活動を連續し延長する個人である」だろう。つまり創造的進化の流れの先端に人類社會があり、そのまた先端に神的な個人がいるということである。ここに使われている「神」という言葉に我々はまだキリスト教的なものを感じないと云いうるであらう。むしろ云い表しがたい一つの事柄、創造の活動への合致の事實乃至働きをそのように名づけているのである。この言表しがたい困難な事象に參與した個人が果して存するかという點については既に述べた如くであるが、次にベルグソンは夫等の神的な魂のあり方を検討する。

先ずプロチノスに代表される古代の神祕家について。

プロチノスに關するベルグソンの回答は明白に否定的である。即ち彼プロチノスは「天國を見ることは許されたがその土地を踏むことは許されなかつた。忘我の境——魂が神の前でその光明に照されているのを感じ又は感ずると信ずる状態までは到達したが、この最後の段階を超えなかつた。」何故であるか。プロチノス自身の言葉を借れば「行動は觀照の弱化である」から。このヘレニズム的な主知主義の故にベルグソンにとつては絶對的な神祕主義とはみなされない。ベルグソンによれば「完全な

神祕主義とは行動」なのである。では印度の思想、佛教的神祕主義はどうか。ヘレニズムとは方向を異にしながら、しかも行動を離れるという點からは東洋的神祕主義もまたプロチノスに對すると同様の答を與えられる他ない。インド人にとつて生は苦しみであり、更に云えば生きようとする渴望の中に苦しみの源がある。それ故そこを解脱するには何よりも生きる意欲の消滅を必要とする、と彼は考える。佛教にも慈悲の教があり戒律の中にも例が示された。にも不拘、佛教は「自己自身の全的かつ神祕的な獻身」を知らなかつた。換言すれば、それは「人間の行動の有効性を信じなかつた」のである。

これを要するに神祕主義が窮極まで到達するのを妨げられたのは厭世主義のためである。必要なことは生の肯定であるだろう。では完全な神祕主義はどこに見出されるかと云えば、それはキリスト教の大神祕家達であるとされる。ベルグソンは聖パウロ、聖テレサ、聖カタリナ、聖フランチェスコ、ジャンヌ・ダルク等のを名あげている。彼等は「目的地に達するためには恍惚や忘我をも後におきざりにする」ていの能動性を持つていたという。そしてこの能動性の極、神祕主義の目指すところを押しすすめると、「宇宙というのは、愛及び愛そうとす

る要求の可視的・可觸的な姿に他ならないと共に、又この創造的感情からもたらされる凡ての結果——つまりこの感情がその補足物として見出すところの生物即ち人間の出現、そしてまたこの生物が現れうるためにどうしても必要だつた他の無數の生物の出現、最後に生命が可能となるためになくてはならない無限の物質の出現——でもある。」という結論に到達する。かくて我々は創造的進化の結論をこえた、とベルグソンは云う。確かにそうも云える。創造的エネルギーというのは實は自己の愛するものを産み出してゆくことであつたのである。盲目の潮流ではなかつたのだと反省される。併し創造的進化の結論を越えたというのは深化したという意味であるかそれとも脱線したという意味であるか。

その前に今一つ考慮すべきことがある。それは神祕主義と機械主義——近代の物質文明——との結びつきである。成程彼の初めの意圖は科學的機械論への反撥であつたに相違はないが、あらゆる意味に於て近世以降のこの巨大な産業文明を徒らに否定することは出来なかつた。否むしろそれをも生かすべき方途を索したのである。かつては知性に對し極めて不遇な價值しか認めていなかったが後期においては、知性も反省によつて直觀に與りう

ると考えるまでに寛大になつてゐるのもその一である。

長年機械主義は人類の幸福を作るものと解されてきていながら、ベルグソンの時代に於ては人々の苦しみ惱む害惡不幸は大抵その機械主義に基くのだと考えられがちであつたが、人類の快樂と贅澤と富とに對する渴望がこれ程大であることはかつてなかつた。そして不可抗的な力が最も粗野な欲望の満足へと人類を烈しく押し進めるように見える。けれども、その衝動の起源にあつたものは何かと追求してゆけば、發明の精神が必然的に人爲的欲求を生ぜしめるのか、それとも發明の精神をそこへ向けたのが他ならぬその人爲的欲求ではなかつたのかという間にならうが、後者の方が確からしい事は充分に理解されるところであらう。科學は自分に要求されたものを與えたので自分がイニシアティブをとつたわけではない。必ずしも人間の最善の利益ばかりをはかつていなかったのが發明の精神である。この精神こそ新しい欲求を數多く創造したのである。だから、ベルグソンは神祕主義が禁欲主義を呼ぶのは疑いないと云つてゐる——どちらも少數者の領分には違ひない——が、本當の完全な能動的・神祕主義はその本質である慈悲心によつて傳播されることを渴望しているので「物質から免れたいなら物質に頼る

ことが必要だ」と彼は云う。別の言葉で「神祕學は機械學を呼ぶ」とも云つてゐる。

つまり、エランの過剰なエネルギーは——それが神祕主義の能動性として顯れなければならないのだが——先に列擧した人物について云えば、ジャンヌ・ダルクについては人のよく知る通りであるが、又初期の使徒たちの傳導、中世神祕主義者達の修道院經營等に現れた異常な熱意のうちにみてとれる。そういう中世的な顯れの代りにベルグソンは近代の機械主義を選んだとみられる。

元來、ベルグソンが諸科學に精通していることはよく知られているが、科學に對する態度云いかえれば科學の基礎にある知性に對する態度には、初期と後期とで可成り變化していることは前に述べた通りである。「我々は形而上學に一つの限定された對象——主として精神——をその對象として指定し、又、一種特別な方法即ち直觀的方法をあてがう。そうすることによつて形而上學をはつきり科學から區別するが同時に兩者に同じ價値を與えるのである。我々はその兩者がどちらも同じく實在の根底にまでふれることが出來ると信ずる。」と云つてゐる。

他方、宗教についての議論は成程徹底はみられるけれ

ども初期の方法乃至原理と大きな距りはないのではないか。意識の直接與件論以來繰返し彼が主張してきたのは直觀的方法であつた。ものを知るには知識——概念——知性を以てすることは出來ない。それは對象の周圍をぐるぐると廻るだけにすぎない。その立場ではあれもこれも成立つ。哲學は象徴を使わないですます學でなければならぬ、と云う。ものを知るにはものと一つになるのが唯一の道である。宇宙の一つの持續に身をおくことである。この持續はあくまで有の立場に立つ。神祕主義と呼ばれるものも神と云われるものとの合一を云うのであるが、この神は我々とかかわりを持つものではあるが、しかも絶對他者であり、連續的な有の立場からの持續の直觀では達しがたい。神祕主義をシェーマチックに表現するなら、一。絶對他者である神に人格的な愛のつながりによつて否定的に合一し、二。神の意志を己れの意志として創造の事業に参加することであらう。第一の點については、改宗の事實にも不拘、彼の思想は改宗するに至つていないとみられるが首尾は一貫したわけである。にも不拘、と再び云わなければならぬが、彼が神祕主義をとりあげざるを得なかつたのはその底に生以上の何かを目標していることを示すものである。