

特 230  
920

# 西洋倫理學史

小笠原秀實稿



# 始





## 序

理論と實踐とは殆んど不離の關係であるべきであるのに、往々これは別のものであるかのやうに考へられてゐる。よき實踐はよき理論に立脚すべきであり、眞の認識に  
して、眞の實踐を基礎付け得るのである。従つて認識の學と倫理の學とは、不離の關  
係でなければならぬ筈である。然しさまざまの事情の爲めに、この二つのものは別の  
學であるとはかり考へられ、必然の關係を等閑視されてゐる弊があまりに屢である。  
書は哲學の系統として倫理學を考へ、又倫理學の認識的根據として哲學一般を記述  
しようと努めたのである。蓋し全精神活動の綜合的統一をはなれて倫理がある筈ではな  
く、又人間たることの眞髓を實現することの外に眞の哲學はあり得ないからである。  
稿をよめたるこれらの日、時間的に急劇であり、雜事春のあはたゞしさを強ひ、  
意を去ること甚だ遠くなつたのである。せめては挿みたる「註」に依つて志のあるとこ  
ろを記述したいと思つたのであるが、それも亦九牛の一毛に過ぎなかつたのである。





もとより、すべてのこと、悉く他日を期すべきである。若し讀者にしてこれら多くの理論の中に、思惟の根據と實踐の原理を見出し、これに依つて存在と欲求との必然を了得せらるゝならば、微弱なる小冊子としての本書は分外の喜びを永遠にするであらう。

眞理は内から目覺める。哲學も亦内に芽生え、内に育つ。若草のしきりに萌え、柔らかき木の芽の風に搖ぐ日、よき學の芽ぶくべき沃土を人々の心に祈り、靜かにこの卷を綴る。

著 者

目 次

序 説

一、學の意義	一
二、理論の學と實踐の學	四
三、歴史の意味	六
四、思想史一般の任務	九
五、時代の區分	三
第一編 希臘哲學時代	五
第一期 形而上學時代	一五
第一章 希臘哲學の起源	一五
第二章 ミレイトス學派	二〇
第三章 生成の否定	三

目 次

一



一、クセノフアネース……………三三

二、バルメニデース……………三三

三、ツエーノーン……………三七

第四章 生成の肯定……………三三

ヘーラクライトス……………三三

第五章 生成の説明(一)……………三三

第六章 生成の説明(二)……………三三

第七章 生成の説明(三)……………三三

第二期 批判時代(精神哲學時代)……………三三

第一章 プロタゴラス……………三三

第二章 ソークラテース……………三三

第三章 ソークラテース學派……………三三

第一節 キレーネ學派……………三三

第二節 キニツク學派……………三三

第三節 メガラ學派……………三三

第四章 プラトーン……………三三

第一節 觀念の學……………三三

第二節 自然の學……………三三

第三節 倫理學……………三三

第五章 アリストテレーヌ……………三三

第一節 第一哲學……………三三

第二節 倫理學……………三三

第六章 エピクローロス……………三三

第七章 ストア學派……………三三

第八章 懷疑派……………三三

第九章 羅馬に於ける折衷派並びにストア學派……………三三

第十章 プロローテイノスと新プラトーン學派……………三三

目次……………三三



第一節 神 ..... 一三〇

第二節 存在の三階級 ..... 一三三

第三節 倫理學 ..... 一三七

**第二編 中世哲學時代** ..... 一四一

**第一期 プラトーン的基督教神學時代** ..... 一四一

第一章 アウグスチーヌス ..... 一四二

第二章 スコラスチシズム ..... 一四四

第三章 スコツス・エリウゲナ ..... 一五七

第四章 アンセルムス ..... 一六三

**第二期 アリストテレー斯的基督教神學時代** ..... 一七三

**A 實在論的逍遙學派** ..... 一七三

第一章 アリストテレース哲學の影響 ..... 一七五

第二章 トマス・アクイナス ..... 一七七

第三章 ドンス・スコツス ..... 一八二

**B 名目論的逍遙學派** ..... 一八五

第四章 唯名論 ..... 一八五

第五章 神秘的直觀主義 ..... 一八八

第六章 宗教改革 ..... 一九〇

第七章 科學の研究 ..... 一九三

**第三編 近世哲學時代** ..... 一九七

**第一期 自由思想時代** ..... 一九九

第一章 ブルーノとカンパネラ ..... 一九九

第二章 經驗的自然主義——ベーコンとホツプス ..... 二〇三

第三章 ケンブリツヂ・プラトニスト ..... 二〇八

目次 ..... 五



第四章 思辨的合理主義(一)デカール及びにその學派……………二二二

第五章 思辨的合理主義(二)スピノーザ……………二二八

第六章 思辨的合理主義(三)ライブニッツ……………二三七

**第二期 批判主義時代**……………二三三

第一章 經驗の批判—ロツク……………二三三

第二章 直觀主義の倫理學說……………二三八

第三章 經驗論の發展及びに同情主義倫理學……………二四九

          パークリー、ヒューム、アダム・スミス……………二四九

第四章 批判的先驗主義—カント……………二五八

**第三期 形而上學再興時代**……………二八九

第一章 カント已後の獨逸觀念論……………二八九

第二章 フイヒテ……………二九五

第三章 シエリング……………三〇〇

第四章 ヘーゲル……………三〇六

**第四編 實證及びに綜合の時代**……………三三三

第一章 功利主義—ベンザム、ミル……………三三三

第二章 進化論的自然主義—ダー井ン、スペンサー……………三三九

第三章 綜合的合理主義—グリーン……………三三三

結語……………三三八



## 序説 學一般並びに歴史

### 一 學の意義

學とは一般に知識の嚴密なる組織であり、系統化されたものである。何が故に知識は組織化され、系統化されねばならぬか。二つの解釋が成立する。知識はそのもの本來の性質として断片的に雜然として止つてゐることが出來ず、その必然的な推理性綜合性統一性に依つて組織化を求め、又系統化を要求する。この系統化に依つて知識は自ら存在の意味を明かにし、漠然たる断片的知識に過ぎなかつたものを確實にし、更にこれまで知られざりし新しき知識を見出し、知識本來の任務を完成する。かう考へるならばこれは學に對する理論的解釋であり、知識そのもの、内面的自己要求としての解釋である。これが學に對する解釋の一つの場合である。然しこれと共に我々は知識の多様なること、断片的なること、更に知識相互間に矛盾さへ見出さるゝことに依つて、實踐的に甚だ困難を感じることがある。右するのが眞の道であると思はれるやうに、左することも亦同じやうに正しい道であるかと考へ得られる場合がある。そして實際我々の動き得べき方向は一つしかない。右すると同時に左することは事實我々の實踐に於て不可能である。この實踐的困難を脱却せん爲めに我々は理の統一を要求する。理に統一があつてこそ、初めて我々の實踐が確實であり正當である。統一された知識の保



證なくんば實踐は多くの危険を孕み、少くとも多くの徒勞を含む。この危険と徒勞とを避ける爲めに、即ち實踐的要求よりして知識の組織化が要求される。かう考へるならばこれは學に對する實踐的解釋であつて、即ち第二の解釋である。

これら二つの解釋の中、理論的解釋を重く考へるならば、それは「學の爲めの學」と云ふ考が定立される。即ち學は學本來の理論的要求に透徹させればよろしい。それが學そのものゝ任務であり、又實に知識そのものゝ存在理由である。知識本來の性質已外に、俄に全く別な實踐的動機を認めてその要求に眩惑し、目前の利用に拘束されるならば、知識本來の性能を壊すと云ふ不幸が生れるのみならず、正しき認識の眼を曇らすことに依つて却つて實踐的な破綻を産み出す。「自然を支配せんが爲めには、先づ自然に忠實であれ」と云ふ理論的要求が近代自然科学を構成し、この確實なる認識の上に有効なる實踐の道が開けたのである。これが「學の爲めの學」「認識の爲めの認識」である。

これに反して實踐的解釋を重く考へるならば「生命の爲めの學」「實踐の爲めの學」が定立される。即ち人間の目的は生命を實現することにある。生命の實質が何う云ふものであるかは別の考察に譲るべきであるが、我々が生きて行く限り、生きることの眞の實質を實現しなければならぬ。知識は明晰なるその認識力に依つて、その眞髓が何であるか、又それを達成するには如何なる方法に依るべきかを嚴密に考究すべきであるが、たゞ單に識別の爲めに識別し、知らんが爲めに知ると云ふだけでは、全體としてその任務を自覺してゐるものではない。生命の爲めの學ではあるが、學の爲めの生

命ではない。生きんが爲めに食物を作るのであるが、然し食物を作らんが爲めに生きてゐるのではない。生きることの實質を實現せんが爲めに生きてゐるのであるが、然し生活資料を作り、又これを作らんが爲めの知識を研ぐ爲めに生きてゐるのではない。生命の條件を最も有効に規定せんが爲めに我々は知識を研ぎ、學を組織し、絶えず錯誤なき認識に到着せんとするのである。かやうにして「生命の爲めの學」「生きんが爲めの知識」が定立されるのである。

今はこの何れをも是非しない。これが是非は歴史の中に自然に展開するからである。

理論と實踐とは往々調和的でないやうに考へられてゐる。然し上來の考に依り、正しき理論は正しき實踐を規定し得べきであり、又生命の眞髓より生れ來る實踐的要請が、正しき理論の構成されるべき方向を提示すべきであると考へられる。正しき理論と正しき實踐の間に何の矛盾もあらう筈がない。それが矛盾するかの如く見えるのは、二者の中何れか、又は雙方が正しからぬ方途にあるが爲めである。正しからざる理論はよき實踐的要請と調和的であることが出来ぬと同時に、又正しからざる實踐的要請は正しき理論と調和することは出来ぬ筈である。正しき理論の基礎に於て實踐することは兩者のよき調和であり、又正しき實踐を目的として誤らざる理論を構成することもよき精神の統一である。理論の内面的必然を如實に展開させるところに實踐の眞の意味があり、實踐的要請の主觀性を錯誤なき規條に限定するところに理論の意義がある。兩者の矛盾は寧ろそれらの不完全に歸すべきである。正しき方法的基礎の上に立てば兩者は常に調和である。



## 一一 理論の學と實踐の學

學の解釋に理論的・實踐的の別があるが、學の種類にも亦理論の學と實踐の學とを區別することが出来る。理論の學は事實的記述並びにその理論的推理に依る系統化であり、實踐の學は實踐に關する知識の系統化である。理論の學は存在事實の系統化を目的とし、事實が如何にあるかを組織的に説明するのであるが、實踐の學は人は如何なることをしなければならぬかを考究し、更に如何にすればそれが達成されるべきかを嚴密に考察する。従つてこれは行爲の規範を定立するが故に前者を存在の學とするならば、これは規範の學であり、又規範は價值に關係するが故に、價值の學である。

カントが「純粹理性批判」の方法論に於て提示せる三つの問題

1. Was kann ich wissen? (What can I know?) 何を私は知り能ふか
2. Was soll ich thun? (What ought I to do?) 何を私は爲さねばならぬか
3. Was darf ich hoffen? (What may I hope?) 何を私は望み得るか

これが理論の學・實踐の學・又存在の學・規範の學に關係する。カントの意味は批判哲學特有の意味を持つのであるが、この場合其だ單純に、第一の問題は理論學・存在學に關係するものであり、第二の問題が實踐學・規範學に關係する。第三の問題は前者の綜合であると考へられるが、これはカント特有の關心に關係するが故に、この場合省略することが出来る。こゝではたゞかうした方法的關心

に於て存在學と規範學・理論學と實踐學との二者が成立することを了解するに止むべきである。

哲學一般はこれら二つの學を含む。單に含むに止まらず、これら二つの適應なる關係をも決定すべき任務を持つ。これらの二つが各の任務に従つて一つの系統に組織されることが學本來の意味だからである。往々これらは切り離された別々の學のやうにも考へられてゐる。然しそれらの分離は便宜に従つて、一定の範圍に於て獨立するだけのものであつて、その根本に遡るならば、理論的要求よりも實踐的要求よりも、必ずや系統的に組織せられねばならぬ理路を持つ。のみならずこれまで綜合的なる組織を持つた重要な哲學は、この二つのものを何かの方法に於て系統化したのであり、眞の意味に於て知識の系統化を實現した體系は、必ずこの二つのものに適應的な地位を認めたものである。寧ろ重要な多くの哲學體系は、これらの二つを缺くべからざるものとしたのみならず、二者の關係も亦離るべからざるものとしたのである。理論的基礎をはなれて實踐學は不可能であり、又實踐學を離れて理論學の完成はなかつたのである。一つの哲學の學的價值は殆んどこの二つのものゝ關係を如何に規定するかに依つて決定される程、重要な意味を持つ場合さへあるのである。

哲學 (Philosophy) は希臘語の *philos* *philia* で *philo* は愛であり *sophia* は知識である。即ち愛知の義である。ヴァインデルバンドに依るならば、この語はソークラテース已後、特にプラトーンやアリステテレス學派では今の獨逸語の學 *Wissenschaft* と殆んど同じ意味であると云ふ。従つて哲學一般は學一般と同じく、すべての學を包括してゐるものと考へて差支ないであらう。従つてこれは理



論、實踐の二つの學を含む筈である。

倫理學は實踐の學であり、規範の學であり、又價値の學である。倫理學は *Ethics* 希臘語の *ethos* から來たのであり、これは性格 *Character* の意であるが、又風俗習慣の意味に關聯し、又すべて實踐に關係する。外界の自然現象ではなく、人間そのものがこの學の關心であり、人間の價値的な實質その目的、並びにそれを實現する方法、これらが一般にこの學の對象である。これらのことは全知識學たる哲學を離れ得べきものではなく、全哲學の基礎に於て、又その目的に於てこの學が考へられねばならぬ點よりして、哲學と倫理學とは殆んど範圍を同じくする場合さへも甚だ多いのである。従つて哲學史は倫理學史であり、倫理學史は又哲學史でなければならぬ關係にさへ置かれるのである。

### 二 歴史の意味

我々は學の領域を存在と價値とに分けて考へて來たが、存在にしても、價値にしても、それは時間の關係に於て成立し、變遷し、分解すると考へられる一つの理路がある。「生成の説明が歴史である」と考へられてゐるがそれは正しい。然し歴史は生成せるもの、崩壊をも考へなければならぬ。従つて「歴史は事物の變遷を記載し説明する」と云ふことが、平凡ではあるが、最も穩當であると考へられる。かやうにして存在の歴史は存在者の發生、變遷並びに崩壊の記述説明であり、*the natural history* の言葉がこれに適應する。存在の歴史はこれらすべての存在者、並びに存在者と認められるもの、

認識の發生並びに變遷の説明である。存在に關する哲學の歴史はこの部門に屬する。價値も亦成立と變遷を持つ。従つて價値に關する哲學の部門も亦その變遷を免れぬ。こゝに價値學一般の歴史が成立し、實踐價値學の歴史として倫理學史が成立する。

歴史は往々事物並びに思想の發展を記述し説明すると云ふやうに考へられてゐる。然し發展を云ふことは一つの價値を定立し、それに接近することを意味する。従つてそれは一つの目的觀を豫想してゐる。生物進化の歴史は生物としての人類を目標として進化の意味を決定し、又多くの文化史は現在の文化を標準として發展の段階を定めてゐる。その點に於て往々それは獨斷であり、學術的でないと批難されてゐる。文化價値の歴史としては價値性を定立しなければ成立しないと考へ得らるゝのであるが、價値性の定立はやがて目的性の定立である。然しこの場合問題となることは、何を目的とするかと云ふことである。たゞ單に時間的に最後であると云ふ理由に依つて、現在の狀態を過去に對して目的であつたとすることは出來ない。人間性の本質を規準にして、よくその達成された狀態を目的となすべきであつて、現在を過去の目的であつたと解釋することは理論的に錯誤である。歴史を單純に發展とする考へ方は特にこのことを注意しなければならぬ。

かりに發展の記述並びに説明として歴史を定義するならば、歴史に於ける衰頹期並びに滅亡の事實を解釋することは出來ないであらう。生活に於ても思想に於ても、歴史に於ける黄金時代の後には多く衰頹期が伴つてゐる。若し歴史を時間的發展の記述並びに説明とするならば、この事實を説明する



ことは出来ない。一つの衰頹期はやがて来るべき黄金時代の準備として發展的に説明されるかも知れない。然し衰頹そのものが發展だとは考へ得られないであらう。就中一民族の生活並びに思想に於て衰頹の結果遂に滅亡に終つてゐる事實もある。滅亡が来るべき發展の準備だとは考へられぬ。然し更にかゝる滅亡はその民族としては發展の意味を失つてゐるが、別の民族がその精神を繼承し發展さすとするならば、發展の思想は尙支持されるでなからうか。恰も希臘の思想が羅馬に生き、それらの思想が近代にと發展したやうに、さうも考へられ、現在多くの歴史はこの意味に於て發展史として説明されてゐる。然しそれは多くの假想を含み事實を強いて發展の形式にあてはめようとしてゐる。滅亡の事實が認められてゐる民族の思想生活は、かやうに考へ得らるゝ餘地を持つかも知れないが、然し滅亡をさへ認められず、而も事實滅亡した民族並びに個人の思想生活が如何にして發展の準備たることが出来たであらうか。歴史の認識は事實の認識を基礎とし、これを最も適應的に説明することであつて、發展なる一概念の演繹を可能ならしめんが爲めに存在する認識形態ではない。事實の眞に即し、最も可能な解釋を構成すべきであるが、決して理の演繹を證明せんが爲めの材料に初めから與へられたものではない。歴史は實證的科學たるべきであるが觀念演繹の主觀的な詩ではないのである。

ヘーゲルは論理的發展と時間的發展とは一致すると考へた。論理の辯證的發展は従つて歴史の辯證的發展と一致すると云ふのである。然しこれは適應的ではない。何故ならば論理的發展は超時間的展開であり、時間の制約を離れる。例へば三角形が成立するならば、その論理的性質若しくは幾何學

的性質は一時に超時間的に具備し成立する。定理の順序は單なる理解の順序であつて、理そのものゝ展開を時間的に順序付けてゐるものではない。又事實から考へて見るにしても、ヘーゲル論理學に於ける各範疇展開の順序に従つて哲學の歴史が發展したのではない。範疇辯證の端初をなすものはヘーゲルにあつては有の抽象的概念であつた。然し哲學の歴史は水又は空氣と云ふが如き形體的な存在を以つて始つてゐる。又ヘーゲルの範疇論は質の概念から量の概念へ發展するのであるが、哲學の歴史に於て、量を根本原理と考へたピタゴラス(B.C. 580頃生る)より、有なる質を根本原理と考へたパルメニデース(B.C. 515頃生る)が、やゝ後れて出てゐる。其他論理的發展と時間的發展とは必ずしも常に一致しないのである。従つて時間的に後のものが論理的に發展的であると云ふことは成立せず、すべてヘーゲルに基礎を置くこれらの思辨は悉く一つの錯誤であると考へられるであらう。

#### 四 思想史一般の任務

ヴァインデルバンドは哲學史研究の任務を次の三つに區別してゐる。(一) 初に一哲學者の生活が學說と何う云ふ關係を持つたか、又その哲學者が年代に應じてどう云ふ精神的な發展をしたかを探究することである。(二) 次にその哲學者が先きの哲學說から何う云ふ影響を受けてゐるか、又その時代の一般的な思想から如何に動かされてゐるか、又彼自身の性質と共に彼の受けた教育に依つて如何に決定されてゐるかを探究することであり、(三) 最後にこれら全體の考察よりして、彼の學說が哲學



史の全體に向つて如何なる價值を持つてゐるかを研究することである。云はゞ第一は哲學者個人の生涯並びに思想的發展であり 第二は歴史的、社會的影響の探究であり 第三は價值の評價である。前者をヴィンデルバンドは言語學的歴史的科學 (die philologisch-historische Wissenschaft, the philologico-historical science) と呼び、又第三のものを批判的歴史的科學 (die kritisch-philosophische Wissenschaft, the critical-philosophical science) と名けてゐる。この考は單純に辯證的意味に於て歴史を解釋するのではなくて、遙かに實證的であり又客觀的である。こゝに掲げられた諸點に注意することは歴史的な研究を最も確實に意味付けるであらう。

一般思想史の研究に向つてこれらの注意は甚だ適切であるが、然し歴史學若しくは精神科學全般についてのヴィンデルバンドの考に對して、私は特にこゝに一つの注意を拂ひたいと思ふ。ヴィンデルバンドは自然現象は常恒性を有し反復するものであるが、精神現象は一般に一回的であつて反復性を持たない。従つて自然科學は法則定立的 (nomothetisch) であり、精神科學は個性記述的 (idiosyncratisch) である。従つて歴史は個性記述的であつて、法則定立的ではない。然しこの二つの區別も見方に依つては相互に變り合ふ。「例へば或る言語を個々の適用の全體に互つて支配するものは、表現のあらゆる變化にも拘らず、常に同一なる形式法則である。然し他面にしてこの同一の特殊の言語全體は、その特殊なる形式法則への適合性をも含めて、畢竟人間の言語生活一般に於ける一回的、一時的现象であるに過ぎない。」云はゞ文典は常恒的復反的ではあるが、言語全體としては一回的现象で

あると云ふに歸する。その他、このとはさまざまの現象について云はれることであるが、結局見方の區別と云ふよりも、對象としては部分と全體との區別であつて、如何なる現象に於ても部分若しくは要素を見るならば反復性の可能があり、全體として考へるならば一回性に過ぎぬものになると考へられる。全宇宙の現象を一つとして考へるならばそれは反復性が無くなつて一回性となるが、その部分の變化を取るならば反復性の可能なものが成立するであらう。歴史に於ても一時代の全體、又は具象的な一人格の全體を取るならば反復性はあり得ないが、然しその部分若しくは要素のあるものの中には反復性の可能が認められるのである。プラトーン思想全體、又は觀念論全體としては、ありしがまゝに再び繰り返へされることは有り得ないであらうが、然しプラトーン思想全體を構成してゐる極めて要素的なものは哲學史の各時代に於て幾度も反復されてゐるのである。新プラトーン派に於てスコラ哲學の實在論に於て、そして又カントに於いて、その他各時代に於ける觀念論の諸形態に於てこの可能なる反復性への關心が就中哲學史倫理學史その他價值學史一般の存在理由であるとさへ考へ得られる。たゞそれは單純なる自然現象のやうに固定的ではないが、大體に於て甚だ法則的でない精神の現象に於て、たゞ一回の反復可能さへも重要な暗示であり、意味多き指針である。歴史的關心はこの部分的、要素的なものゝ反復性にかゝつてゐると考へられるであらう。従つてそれは單なる個性記述的ではなく、それと共に要素分析的であり、要素綜合的であり、かくして一定の法則的なものへの努力である。蓋し理性本來の性質は一面に於て確定せる理法を定らし、これを把持し、この



ことに依つてその任務を達成するからである。  
史的事實の成立並びに變遷はそれが絶えざる動きであり變化であることよりして、要素的なるものに分析するの便宜が與へられる。又これら要素的のものがさまざまに綜合され組織化されることよりして、その性質を闡明することが可能であり、このことに依つて比較的多くの場合に適用し得べき法則的な知識を構成することが出来る。少くとも歴史的に見出されたる要素的事實が、多くの普遍的原理の根據を與へ得ることは確實である。この可能に於て歴史の探究は意味を持つのであり、前に擧げたるヴィンデルバンドの探究上の三つの注意はこの目的に於て統一され包括され得ると考へられるであらう。

## 五 時代の区分

哲學と倫理學とが殆んど不離の關係に置かれてゐることよりして、それらの歴史的时代も大體同じやうに區別されることが出来る。殊に實踐の學は理論の學に基礎付けられてゐる關係上、哲學史の時代的区分に依つて倫理學史の時代区分を決定することが便利であり、又根本的である。

哲學の歴史は大體次のやうに區分される。

一、希臘哲學——これを二つに區劃することが出来る。

第一期、この時代に於ける主要なる問題は、事物の根源である。この思想はイオニアでは唯物的

汎神論 (the materialistic pantheism) の形を取つたが伊太利の方では唯心的汎神論 (the spiritualistic pantheism) の形を取つた。この二學派に依つて構成された體系は、實にこの後あらゆる學説の根源となつた。即ちタレスからプロタゴラスに到る。時代は紀元前六百年から四百四十年頃に到る。

第二期、これは批判的反省の時代 (the age of critical reflection) であつて、プロタゴラスの「人は萬有の尺度なり」に始まる。この時代の重要な考は、人間の知識は、現象界を構成する協力者であると云ふことにある。更にこの時代に於ては、自然界の研究の外に、精神の問題が研究されるに到つた。認識の批判と共に道德の原理が探究された。即ち眞理の標準や人生の目的が論ぜられたのである。ソフィストに始つて新プラトーン派に終る。これらの思想に於て、思惟の幽玄に達したものはプラトーンであり、廣さと分析の精密に於て將來の基礎を確定したものはアリストテレスである。

二、中世哲學、希臘の初め已來、一千年の間目ざめてゐた哲學の歴史は、こゝに又同じく一千年の眠を持ち來たした。この眠は初めの程は甚だ深かつたが、ありし日の希臘の絢爛なる思想に呼び覺され、且つ又將來の豫見に刺戟せられて、眠を破るに到つた。この時代の論理的發展は、希臘や近代のやうに明瞭なものではないが、尙二つの時代を識別することが出来る。

前期、これはプラトーンの影響に依り、實在論的であり、希臘を回顧するものである。アウグ



スチーヌスよりアンセルムスに到る。

後期 これはアリストテレスの影響に依り、名目論的であり、將來の爲めに道を開かんとするものである。

三、近代哲學 十五世紀に於ける文藝復興已來の哲學である。これを四期に區別する。

第一期 これは實體論的綜合の時代 (a period of ontological synthesis) であつて、ブルーノやデカートや、スピノーザや、ライブニッツなどがその代表者である。

第二期 これは認識能力に對する批判反省の時代 (a period of critical reflection and analysis concerning the human understanding) であつて、ロックや、ヒュームや、カントが代表である。

第三期 これは形而上學再興の時代であり、カント己後の獨逸觀念論、フイヒテ、シエリング、ヘーゲルを代表とする。

第四期 これの主なるものは實證的傾向であり、更に總ての綜合を含むものとして實證並びに綜合の時代とする。

## 第一編 希臘哲學時代

### 第一期 形而上學時代 (自然哲學時代)

#### 第一章 希臘哲學の起源

哲學が始まる前に自然宗教の時代があつた。輝ける精氣 (Hians-Zeus) や太陽とその火 (Apollo) や暴風雨の雲とその電光 (Pallas-Athene) は皆神であると考へられてゐた。恰も子供が周圍のものを悉く童話の世界とし、人形や木馬を悉く生けるものと考へるやうに、人類の子供なる古代の人々は彼等の幻影に依つて自然界を構成してゐたのである。ホメーロスやヘシオドスの時代の人々はこれらの者は神的なる者の顯はれであるとし、それらの神々は人間の精神と同じ性質のものではあるが力が特に卓越し、殊に不死の性質を持つ點に於いて人間と異なる。従つて神々は理想化された一種の人間界を組織してゐるのであるが、そこでは徳も不徳も共に人間そのものよりは激しくなつてゐる。世界は神の作物であり、帝國であり、彼等の悲喜劇が演ぜられる舞臺である。神々は人間を愛すると云ふよりも、妬んでゐるのである。従つて人間は神々の娛樂の爲めに存存するに過ぎないのである。彼等は悉く生きんとする意志 (the will-to-live) を極度に人格化したものであり、殊に嫉妬深いのである。故に神々は人間に幸福を許さない。最も熱心に崇拜しても、どんな立派な犠牲を捧げるにしても、人



間の繁榮が彼等の氣に入らぬ時は、何う云ふ願ひをも聞き届けないのである。従つてソロンやテオゲニスのやうな格言的な詩の中には、厭世觀が濃密に顯はれてゐる。それらの詩人に取つては、人間は生れて來ないか、又は若くて死ぬのが幸福であるとさへ考へられてゐる。

道徳的良心が發達するに従つて宗教的な色々の考が變化し且つ精神化するに到つた。ホーマーの神々はビンダルやエスキロスやソフォクレスの神々に移つて行つた。それらの神々は正義にして且つ賢良である。神々の性質が變化すると共に神々の數も亦變化するに到つた。多神教は一神的に移らうとしてゐる。意志の最高目的たる善は調和である。調和とは反對するものゝ一致を意味する。かくて宗教と道徳との進歩が統一的な一元的な進路をたどることになつた。

希臘では道徳的の自覺と美とは同じ意味であるが、この道徳的自覺は理性と密接に結合することになつた。一元的な要求に導かれて、神學は「最古の神は誰れであるか」又「何の爲めに神々は一人の父から生れたのであるか」と云ふ疑問を考へるやうになつた。そしてそれに答へようとするものがヘシオドスやフェレキデースやオルフォイスの神々の系圖である。最初の開哲學的精神はかう云ふものに満足した。然しかう云ふ空想的な考の中に、自然の合理的説明の要求が隠くされてゐるのである。

良心と理性との二つに更に第三のものが加つた。それは經驗である。經驗は我儘な意志に依つてあらゆる現象を説明することの不可能を教へた。そしてそれが宗教的な色々の考を變化さすに役立つたのである。特に數學の事實は普遍的であり、必然的であるが故に、神話的な説明では満足出來ぬ筈で

ある。二二が四と云ふことや、三角形の内角の和が二直角であるのは、神意の我儘であり絶對的必然ではないと考へることがどうして出來るであらうか。又同じやうに天文學及び物理學の事實、それらの一定不變な秩序からして、神々の偶意ではなく、それに卓越せる一つの大きな意志 (a will that is superior to the whims of gods) 不變な正義 (an immutable justice) 最高知力 (a supreme intelligence) の考に到着する。哲學の開拓者なるタレースやクセノファネスやピタゴラスの如き人々は、神學的な神人同形説 (theological anthropomorphism) に反對したのであるが、彼等はすべて數學者であり、自然科學者であり、天文學者であつた。彼等は天體の軌道や數の性質や物體の本性について、實に最初の考を懐いた人々である。かゝる自然必然的な考察の上に、すべて偶意的なもの神學的なもの、神話的のものが整理されたのである。哲學はかゝる物理學的研究者が、神々を寓話の領域に押し込め、原理と原因とに依つて自然を説明しようとした時に始まる。(物理學的研究者 *physicians* は、アリストテレスが、その先行者なる *theologian* 神學者に撰んで用いた言葉である。)

かく哲學は神話から離れるやうになつたのであるが、尙神話的な衣を脱ぎ捨てるとは出來なかつた。即ち表現の方法として、それは詩の形を以つて顯はれたのみならず、その考へに於いても宗教的な信仰の影をとめてゐた。神々は倒されたのではなく、寧ろ神々の本性に於いて復活したのである。即ち神々は元素 (elements) として考へられたのである。神學の例に従つて哲學は「何が宇宙の本源的な元素であるか」「何の爲めに他のものがそれから産み出されたのであるか」を問題とした。云はゞ



神々の系圖學は、こゝに全宇宙の系圖學になつたのである。

註 神話が何う云ふものであるかは色々の方面から考へてみる必要がある。何故ならばそれは今我々の文學の根源とも考へられ、又科學、宗教、哲學、あらゆるものゝ根源と考へられてゐるからである。これらの各部門の研究はその起源をすべて神話に求めなければならぬし、現在また求められてゐるのである。然し、こゝに注意すべき神話なるものは、かゝる研究よりするならば、未發達の文學であり、科學、宗教、哲學の萌芽に過ぎぬのであるが、古代人そのものに取つては、かゝる部門の濫觴として感ぜられたのではなく、完全なる一つの總體であり、民族的人格の綜合的統一であつたのである。それは知識と感情と意志との各のものを、ある精神的な原理に依つて統率してゐる全體なのである。従つて純粹なる意味に於いて、神話は神話そのものであつて、不完全なる科學でもなければ、宗教でもなく、哲學でもなく、文學でもない。それらの何れでもない神話そのものである。神話そのものとして神話を再興させる點に於いて、古代の文化並びに古代の人格を具象的に了解することが出来る。これは哲學を知ることでもなく、全く人そのものを知る仕方である。空想と實在とが渾然として一つになり、破綻あるが如く、なきが如き状態に於いて、尙統一を失つてゐないこと、兒童に取つての童話と同じである。そして又この考を更に徹底させるならば我々の綜合的な哲學又は體驗の全系統なるものは、嚴密さの點に於いて、

そして又骨格の點に於て、又規模の點に於て、多大の相違を持つのではあるが、然し空想（若しくは主觀性）と實在（若しくは現實的客觀性）との朦朧たる混合に於て、結局同様であると考へ得られる。古代の神話と我々の體驗系統とは、共に主觀的理想的な一つの幻想であることに於てその揆を一つにする。物自體の超越を想定し得られる點のみに於てさへもそのことは自明である。かくて神話に對する我々の考察は二つに分かれる。一つは分化せる我々の精神能力を一つの規準にして、その原態を分析的に神話の中に求めようとすることである。この章に於いて企てられてゐるやうな仕方はそれである。他は神話の綜合的意味を了解し、人間そのものゝ眞髓を了解し、これに従つて我々の分立せる文化形態の正しき綜合を暗示せよとする研究である。全思想的努力の目的とする處は、如何なる時代に於ても、各時代に適應なる、そして又必然なる綜合的人間理想の建設——即ち神話の建設にあると云ふに歸するであらう。前者の分析は犀利明快なるを要とし、後者の綜合は深遠にして幽遠なるを尊しとする。神話に對する態度として特にこの二者を識別し、注意したいと思ふ。



## 第二章 生成並びに變化の問題

自然界の本體なるものはいろいろに考察された。そして本體は一定不變であるべき筈である。然し我々の知る限り萬有はたえず變化し生滅してゐる。如何にして生滅があり、又如何にして常住があるのであらうか。この問題に對する方向が大體三つに分れた。そしてそれらは全歐羅巴哲學の根本的な典型を構成してゐると云ふことが出来る。即ち

一、エレアの系統 (the Eleatic system)

二、ヘーラクライトスの系統 (the system of Heraclitus)

三、原子論の系統 (the atomistic system)

である。原子論の系統は、唯心論的なピタゴラス派と、唯物論的なロイキツボス、デーモクリトスの系統と、更に二元論的なアナクサゴラスとに區別される。

第一のエレアの系統と、第二のヘーラクライトスの系統とは、全く相容れざる反論であり、第三の原子論はこの反論を綜合しようとするものである。即ちエレアの考察に依るならば、常住のみが眞理であつて、變化はたゞ現象的な、そして又感覺的な幻影に過ぎない。然しヘーラクライトスに依るならば、變化が事實であり眞理であつて、常住はたゞ人間の錯誤に過ぎない。更に原子論者に依るならば、常住と變化とは同時に可能である。即ち原子は常住であつて變化しないが、原子相互の関係はたえず變化する。云はゞエレア學派は生成と變化とを完全に否定し、ヘーラクライトスは生成を全體に肯定し、原子論は全く生成を説明しようとする。否定と肯定と説明と、生成に對する態度はこの三つである。

已下生成の否定としてエレア學派を考へ、生成の肯定としてヘーラクライトスを考へ、更に生成の説明として原子論的系統を考察するであらう。



## 第三章 生成の否定——エレア學派

## 一 クセノフアネース (Xenophanes)

クセノフアネースは徹底的に當時の神話に反対した。恰も希伯來の豫言者達が彼等の多神教に反対したと同じ態度であつた。彼は全く哲學的な一神教の創造者であり、それは汎神教 (pantheism) と一致する。明晰なる理路を以つて、神人同形説 (神が人間と同じ形をしてゐると云ふ考、anthropomorphism)、並びに anthropolatry (神が人間と同じ情慾を持つと云ふ考) を批難した。形に於ても考に於ても、人間と比較されないたゞ一人の神がある。彼は眼であり、耳であり、思想そのものであり、不變にして不動である。彼は慾望を滿さんが爲めに、彼方此方を歩きまはる必要とてはなく、少しの勞作もなしにたゞ思惟に依つて萬有を支配する。多くの人々はホメーロスやヘシオドスの神々を認め、これらの神々は人間の如く生れ、人間の如き聲を持ち、更に人間の如き肉體と感情とを持ち、人間のやうに竊盜、姦淫、虚偽を敢てするものゝやうに考へてゐる。然しこれは不合理であり、あり得べからざることである。我々は唯一無限の存在者を尊崇しなければならぬ。彼は我々を彼自らの胸に抱く。そこには發生もなく、腐敗もなく、又如何なる變化もなく、起源もないのである。この不變常住なる思惟の定立が、多くの思想の中、最も重要な一つと考へられるパルメニデースの

有の考を導き出したのである。

## 二 パルメニデース (Parmenides, born about 540)

パルメニデースはクセノフアネースを繼承し、論理的にして、確實な一元論を組織した。實體即ち有は永遠にして變化なく、到るところに於て同一であり、又不可分の存在である。従つて我々が變化と名け、生滅と考へてゐるすべてのことは感覺の幻影であり、現象としての顯はれに過ぎぬ。一實不變の永遠者のみが存在する。(The eternal being alone exists.)

有 (Being, Sein) は、有るものに成ることも出来なかつたのであり、有ることを止めることも出来ぬのであり、更に他のものに成ることも出来ぬのである。何故ならば若し有が生じたとするならば、それは有から生ずるか、非有から生ずるかである。かりに有は有から生ずるとする。この場合有は有自身から生じたことになる。それは有が生じなかつたと同じである。即ち有は不生であり永遠である。又かりに有が非有から生ずるとする。それは不合理である。非有からは何ものも生じ能はぬからである。

同じ理由に依つて有は消滅しない。何故ならば滅すると云ふことは、有が有に成るか、非有に成るかである。若し有が有に成るならば、それは同じものなるが故に、成らぬと同じである。畢竟それは變化消滅しないことになる。又有が非有になると想定する。非有が有に成り得ないやうに、有が非有



になることは不可能である。かくの如くして有は生滅を離れ、永遠にして常住である。

更に有は不動である。若し有が動くとするならば、それは空間に於て動くのである。空間は有るか無いかである。若し空間ありとするならば、それは有と同じものである。有が空間に於て動くこと云ふのは、有が有に於て動くと云ふのと同じであり、それは畢竟静止を意味する。若し空間が無いのであるならば最早や運動は成立しない。何故ならば運動は空間に於てのみ可能だからである。かくして如何なる意味に於ても運動は考へることが出来ぬ。運動はたゞ感覚に顯はれ来る一つの幻影に過ぎない。更に又、有は連続せる不可分の全體である (Being is a continuous and indivisible whole.)

何處にも空虚はない。有と有と間にはこれを分つ如何なる間隙もあり得ない。かりに空虚又は間隙があると假定せよ。この間隙が實在するものならば、それは有である。従つてそれは有を連続させるものであつて、遮断するものではない。それは部分に分割するものではなく、部分を連続さすものである。若し空虚が存在しないならば、それは有を分けることが出来ない。即ち有と有との間には如何なる間隙もあり得ない。あらゆる有はたゞ一つの有である (All beings constitute but one single being.)

かやうにして有は絶対であり、且つ自足であり、慾望もなく、要求もなく、如何なる種類の感情もなく (Being is absolute and self-sufficient: it has neither desires nor wants nor feelings of any kind.) 若し有が相対的のものならば、それは有るものに依るか、有らぬものに依るかである。

有るものに依るならば、自分に依ることであり、自分自身であることであり、獨立自存なのである。又若し有らぬものに依るとするも、それは何ものにも依らぬのであるから、同じやうに獨立自存である。そしてこのことは相對を離れた絶対としての存在である。このことは又自存なるが故に、あらゆる慾望と感情とを離れることになる。即ち有はすべてのものなるが故に、何ものをも望まない。従つてこれは自己充足である。これがバルメニデースの最も内面的な性質のやうに考へられるであらう。これらの考に依つて、有は永遠であり、不變であり、不動であり、連続であり、分割すべからざるものであり、たゞ一つとしての存在であり、又實に自足である。この全一と自足とに依つて、それはあらゆる差別と對立とを合一する。考へる有と考へられる有とは同じものであり (The being that thinks and the being that is thought are the same thing.) 考へる有を主觀とし、考へられる有を客觀とするならば、主觀と客觀とは有そのものに於て合一し一如である。これがバルメニデースの根本的な思想である。

註　バルメニデースの有の考を要約するならば、思惟と存在との一致と云ふことに歸着する。(Dasselle ist Denken und Sein)。非有即ち空虚は存在し得ず。只「有るもの」即ち「充實するもの」のみが存在する。雑多と運動とはすべて空虚を豫想しなければ成立しない。従つてそれらは眞の實在ではなく、たゞ現象としての假現に過ぎない。有の不可分割性と無限の連続とはた



と思惟に於てのみ存在し成立する。その論理的意味は、すべて確實なるもの、普遍なるもの、實質を構成することである。思惟の連続は有の連続となり、思惟の根本形式「ある」が有の普遍的な性質となる。プラトーンの觀念の普遍性確實性は、パルメニデースの有に依つて基礎付けられてゐると考へられてゐるが、それは有の基本性質なる普遍確實性に立脚するのである。そして又プラトーンの觀念は、近代科學に於ける法則並びに類型の如き普遍確實なるものと同じ性質であると考へられてゐるが、これらの關係よりして、若し我々の科學の法則性、普遍性を定立しようとするならば、結局その論理的根源をパルメニデースの有に汲まなければならぬ。あらゆる場合に於て、理性そのものは、確實なる、不動なる、そして普遍にして多くの場合に適應的なる考を把持しようとする。これが理性本來の機能であり、又そのことに於て存在理由が確立する。パルメニデースの有自体は、經驗的に認容されないかも知れぬ。然し三角形に關する思惟に於て、我々は畫かれたる三角形（即ち經驗的に認容され得る三角形）を假想のものとし、經驗されざる純粹三角形に付いての理法を探究し、又それに關してのみ眞の確實なる法則を定立し得べき可能を理解する。この意味に於て、經驗的ならざるパルメニデースの有は、あらゆる法則性、普遍性、常住性に關する純粹なる形式として承認されねばならぬ根據がある。云はゞ經驗的三角形の理念として純粹三角形が考へられるやうに、經驗的に理解され得る法則の普遍確實性の理念として、純有の思想が定立されなければならぬと考へられる。

理の辯證的移動性に關してはヘーラクライトスの場合に考察するであらう。

ヘーゲルは論理的辯證推移の第一の範疇「有」の一例としてパルメニデースの有を考へてゐるやうである。思考と存在との一致を顯はすものとして、これは部分的に認容され得る。然しパルメニデースの有は單なる形式としての有ではなく、その内面に於て有の自足性が認められてゐる。ヘーゲルに在つては、現象的に動き始めとする端初の有であり、パルメニデースに在つては不變不動の究竟としての有であり、自足の内面に於て、他に求むるところなき最高の一如である。この點に於て兩者の區別を知るべきであり、更に動の思想と不動の思想とは、さまざま單純に統一せらるべきでないことを知るべきである。

思惟と存在との一致に關しては、已下デーモクリトスの場合に於て、あるものを注意するであらう。

### 三 ツエーノーン (Zeno, about 490-430)

ツエーノーンはパルメニデースの學徒であり、明快なる論理の人であり *reductio ad absurdum* と呼ばれる論證法の創建者であり、實に辯證論 (Dialectics) の父である。

たゞ一者のみが考へ得らるゝ (The One alone is conceivable)。延長も運動も空間も分量も考へることは出来ぬ。若し有限の量なるものありとするならば、それは無限大にして無限小でなければな



らぬ。何故ならば、それは無限に分けることが出来る筈であるから、無限の部分から成立すべきであり、従つてそれは無限大でなければならぬ。それと同時に量のない部分が如何に加へられても、量を作ることは出来ない故に、それは無限小でなければならぬ。この理由に依つて有限の量なるものは成立すべきではない。

同じやうに運動も亦成立するものではない。(一)一定の距離を動くにはその半分の點に達しなければならぬ。その點に達するには又その半分に達しなければならぬ。かくして無限に進む。即ち一定の距離を動くには無限の點を越えなければならぬ。これは不可能である。かくて運動は、合理的には成立するものではない。(二)若し龜がアキレスに一步でも先き立つならば、彼は龜に追付くことは出来ぬ。かりに、アキレスが甲點にあり、龜が乙點にありとする。アキレスが乙點に達する時、龜は丙點に達する。アキレスが丙點に達する時、龜は丁點に達する。かくしてアキレスは遂に龜に達することは出来ぬ。さうでないやうに思はれるのは感覺の錯誤に過ぎぬ。(三)飛べる矢は一つの瞬間に一つの點に静止すべき筈である。静止するものを如何に結合してもやはり静止してゐる筈である。即ち飛べる矢は静止してゐるべき筈である。(四)甲なるものが乙なるものに向つて動く。乙が静止してゐるよりも、甲の方へ動く場合、甲は早く乙に到着する。即ち同一の時間に、甲は乙に達することもあり、達しないこともある。如何なる場合に於ても最小の一瞬間に通過すべき點は一點であるべきである。然るに二つの場合、別々である。これは不合理である。かくして運動はすべて我々の感覺

に於ける錯誤であり迷妄である。

唯一の實在は不變不動にして量的な分割を許さず、それ自身常住の存在である。

註 ツェーノンの運動否定に對して、運動と進展の思想そのものであるベルグソンは次のやうに考へてゐる。

飛矢の例——矢の飛ぶのは分けることの出来ぬ運動(an indivisible movement)である。我々は矢がこれだけの道を通つたとか、ある點に於て止つたとか云ふがこれは通つた道を分割するものであつて、運動を分割するのではない。若し矢がその道のある點に止つたとするならば、その時に運動は終つたのである。次に運動が起るとするも、それは別の新しい運動であつて、初めの運動の續きではない。運動が終ると我々はその道を振り返つて眺め、それを空間に於ける線として表はす。線は不動なものであり、空間は不動な觀念に過ぎない。従つて線は無限に分けられるが、運動は不可分である。

アキレスと龜の例——アキレスの一步も龜の一步も不可分である。一步は初めから終りまでの連続である。アキレスが龜に追ひ越すのに何の矛盾もあり得ない。矛盾は一步の運動を、活動寫眞のフィルムのやうに分割することより起る。部分が集合して一步となると考へることが間違の原因である。



競争場の例——競争場を同じ速度で反対の方向に進んで廻る、同じ長さの列がある。丁度道の中央に各の列と同じ長さの列が静止してゐるとする。この場合、動いてゐる一つの列が動いてゐる他の列を通り過ぎる時間と、静止してゐる列を通り過ぎる時間とを比較するならば、後者は二倍の時間を要する。従つて一つの列が二つの速度を以つて動くことになる。即ち一つの點を二つの速度で通り過ぎることになる。従つて一つの速度は自らの二倍であることになる。これは不合理である。これがツェーノンの證明である。この證明の誤謬を指示することも容易である。線は思ふまゝに分けることが出来ても、運動は分けることが出来ない。分けられた線の部分は再び結び合はすことが出来る。然し出来上るものは線であつて運動ではない。運動の分割は點になるのではなく、静止になる。静止は運動の一部ではなく、運動の否定である。(A stop is not part of a movement, but the negation of movement.)

已上はベルグソンの説明である。運動の否定に對する一つの反論であると考へられる。然し運動は空虚なる空間と分割され得る質料の想定に於て成立する。あらゆる分割を認めず、感覺的質料を認めず、更に空虚なる空間の存在を認めない場合、運動の成立する筈はない。更に又無限の連續に於て、質と量とのあらゆる差別のない世界に於ては、運動は決して可能でない。動くに物なく、動くべき空虚がない。一相無相の空間自身は、無限の有でありながら、自ら動くことは出来ぬ。物は空間に於て動き得る。然し空間そのものは動くことは出来ない。すべて動くことの可

能は分割を豫想し、二つのものを豫想する。(To say that it moves is to say that it is in two places at the same time. それが動くこと云ふのは、それが同一時間は二つの場所にあること云ふことである。不可分の統一ならば、そこに動き得らるゝ如何なる理由もない。不可分の一者としての運動はあり得ない。この點に於てベルグソンが運動を不可分とするのはどうであらうか。たゞベルグソンの考の是認せらるゝ點は、意識的自覺内包の統一的なるものとして、運動を考へて見る場合である。然しこれは物理的運動でもなく、感覺的運動でもない。生命直観として、意識が内包的に自らの質を造營する場合に、かうした表現が許されるのみであると考へられる。運動不可分の考も結局、ツェーノンの運動否定を論破することは出来ないように思はれる。

これらの考察に依つて、若し思惟が不可分の一者に立つて、その確實を自證しようとするならば、如何なる相に於ても運動はあり得ない。そしてこれは理性の統一的要求の結果であり、又理性の確實性定立の根源であり、又一切、法則的なる知識の確實を基礎付けようとする場合、その最高の限界として、かゝる不可分の全一的存在者を認容しなければならぬのである。従つてすべて法則性の確實・理性統一の普遍性を要求する思想は、何かの形に於て、この確實自體、普遍常住の二者を、一つの理念として豫想しなければならぬと考へられる。

これと共に全一不可分の實體を定立することは、一面に於て理性の統一的要求の結果として認められるが、然し又このことは他面に於て、理性の悲しき限界を指示し、且つ理性そのものゝ矛



盾を提示する。何故ならば、統一的要求なるものは二者の對立に於て成立することである。そして理性の妥當的に活動し得べき範圍は二者對立界に限られる。理性は判斷の形に於て動くが、判斷は二者の關係付けである。然したゞ全一不可分の實體に於ては、最早や判斷としての關係付けは何う云ふ要もない。従つて如何なる判斷も成立しないことになる。この理由に依つて理性は本來の性能を捨て、存在の理由を失ふ。不可分なる一者の認識に於て理性が矛盾に逢着すると云ふ理由はこれである。たゞこの矛盾は確實なるものゝ内面的認識に進むことに依つて、その意味が解決されると考へられる。若しエレア派一般の思想に於て、ある矛盾が存在するとするならば、それは確實そのものゝ内性を認識し、それに依つて、あらゆる法則的確實者、普遍的確實者を基礎付ける點に於て、眞の解決が見出されるようである。

結局運動の肯定は、分割性を認め、更にある質料を認めることに於てのみ成立すると考へられる。そして質料の認識は、その根源を感覺に求めなければならぬと考へられる。従つて感覺を認めることが運動を認めることになり、感覺を認めないことが運動を否認することになるであらう。エレアの不動が逆論のやうに考へられるのは感覺に立脚してこれを見るからである。従つてこの問題は思惟そのものゝ性質を最もよく考察することゝ、感覺の性質並びにその必然な法則とを厳密に考察することに依つて、解決へのある暗示が與へられるように考へられるのである。

## 第四章 生成の肯定

### ヘーラクライトス (Herakleitos)

ヘーラクライトスは(紀元前六世紀の終り頃に生きてゐた)ミレトス學派の人々のやうに萬有は一元素の變化であると考へた。然しそれはアナキシメネースのやうに空氣の如きものとは考へず、更に精妙なものであるとした。彼は時にはそれを火と呼び、又時には暖氣 (Warmbreath) と呼んでゐる。恰も已前には温素 (Calorio) と呼ばれ、今では酸素 (Oxygen) と云つてゐるものに類似してゐる。すべて存在するものは悉くこれから派生され、そして又これに還らうとするのである。萬有は火の變形せるものであり、従つて萬有はすべて火になることが出来る。空氣や水は消えんとする火であり、又一新せんとする火であり、土は消えて仕舞つた火であるが、運命に依つて定められた時が來ると再び燃え上るであらう。天界の火は蒸氣となり、水となり、土となり、更に又それは逆に還元されて同じことを繰り返す。これが不變の法則である。故に宇宙は火の變形である、火は永遠に生きるものであるが、時には燃え時には消える。萬有が火になると世界は終るやうに思はれるが、灰の中から又新しい火が燃え上る。全世界の生命は創造と破壊との不斷な連続である。休止と云ふことは感官の幻影にすぎない。同じ流れへ二度這入り得ぬのみならず、一度這入ると云ふことさへも出来ぬ。我々



はその中にゐると同時にゐないからである。波の中へ飛び込まうとして飛び込むが、もうその時は思つた時の波ではない。それは永遠の流れである。無は有にならんとし、有は無にならんとする。有無・生死、生滅は同じものである。若し同じものでなかつたら、彼等は相互に變り合ふことは出来ぬ筈である。

萬有は流る (*ikaru ya nai*)。然し萬有不斷の流轉 (The perpetual flow of things) は小川が石の床を流れ下るやうにたやすいものではない。生滅は反對する力の争闘である。一つの力は上から來つて天上の火から固體に變はらうと努力し、他の力は天に上つて固體を火に變へようと努力する。このたへざる争闘が植物や動物や人間の生命を作る。萬有は反對するものゝ争闘から出来る。(Every-thing arises from the strife of opposites.) 有機體は男女から出来、音楽の harmony は鋭く音と滑らかな音とから出来る。健康を有難からせるものは病氣である。危険なくば勇氣なく、邪悪なくば有徳もない。火の生命は空氣の死滅することを意味し、空氣の生命は火の死滅を意味する。水は空氣の死であり土は水の死である。動物の生命は植物の死を意味し、人の生命は動物の死を要求し、神々は人間の死を求める。徳は不徳の死を求め、不徳は徳の死を求める。故に善とは破壊された悪であり、悪とは追ひ拂はれた善である。従つて悪も相對的な善であり、善も亦相對的な悪である。有と無・善と悪は普遍的な調和の中に消え去るのである。

この諸行無常の考、絶對善なるものはなしと云ふ考、快苦は必ず伴ひ、生死は必ず相ひ絡ると云ふ

せ、これらは彼を古代の代表的な厭世家にした(これに反して代表的な樂天家はデーモクリトスである)。ヘーラクライトスの有の否定はやがて彼を懷疑に導いたのである。常に變化する感官に依つて知らるゝ知識は確實な知識ではないからである。然し感官は知識を得る唯一の道ではない。感官の外に我々は理性 (*Logos*) を持つ。理性は我々に確實なものを教へる。この確實なものは神聖な法則であり、永遠に流るゝものゝ中に於けるたゞ一つ動かざる不變の理法である。然し普通人間の理性はこれを掴むことが出来ぬ。恰も猿が人間の理性を知ることの出来ぬのと同じである。

ヘーラクライトスは理論的根據に於て萬法の流轉を考へ、この流轉の中に一つの格調を認めた。この格調はあらゆる法則性の根據を成すと考へられた。この法則は自然の法則とも考へられ又合理的法則とも考へられ、又實に神的法則とも考へられてゐる。従つて人間の道德的行動はこの法則に隨順することであり、正義も亦このことに外ならぬ。かゝる合法的な正義には、諸天も從ふのである。

(The Justice to which even the heavens are subject.) 感覺は多く我々を欺き、多くの人々は最も卑しむべき情慾の満足に幸福を求めてゐるが、然し普遍にして確實なる理性に依つて見出さるゝ神聖な法則に隨順するのが眞の道德である。(“Wisdom is to …… act according to nature with understanding.”) かやうに自然法並びに客觀法を定立し、これに隨順することを徳の實質とする點に於て、全く後のストア派を豫想するものである。かりにピタゴラスの思想がプラトニズムを豫想するものであるとするならば、ヘーラクライトスは當然ストア派の先驅者であると考へられてゐる。更に



萬有は鬭争の過程であるが、神の見るところよりすれば、すべては善と美と正であると考へてゐる點に於ても、世界の完全を證明しようとするストア派を豫想するものと考へられてゐる。ヘーラクライトスは安心喜悅の状態 (*euphrosynē*, Complacency) を最高善と考へたと云はれてゐるが、これに達するには、彼は萬有に遍在する普遍法を認知し、このものに靈魂を委ぬることに依つたと考へ得られるのである。(It was, we may believe, in the surrender of his soul to this divine or universal view of things that Heraclitus chiefly attained the "Complacency" which he is said to have regarded as the highest good.) そしてこのことは神慮に服従することを目的としたストア派の考と殆ど全く同様であると考へられてゐる。(シチウィツク、倫理學史)

註 ヘーラクライトスの萬法流轉の考は近代辯證論の源流と考へられてゐる。ヘーゲルの辯證法もこれに淵源するのであり、従つてそれより展開される辯證法一般は、心を主體とするものも、物を主體とするものも、又逆立するものも、逆立しないものも、等しく共にこゝに淵源するのである。従つて辯證法一般の實質は、結局思想並びに存在の固定と常性を否定することにあると考へられる。すべて固定するものには辯證はあり得ない。この點に於て流轉の考は辯證性と性質を共にする。

萬法が動くやうに思想も亦動く。然しこれと共に思想は又固定と常性を要求する。法則性へ

の要求普遍確實者への要求、これは思想そのもの、本性であると考へられる。従つて思想の動くのは、動かざらんものに到着せんが爲めに動くのである。現象は動き感覺はたえず矛盾に依つて展開するのであるが、かゝる矛盾、かゝる展開が思想そのもの、目的とするものではない。矛盾と鬭争とを萬有生成の父と考へたヘーラクライトス自らさへも、この流轉の間に於て一つの格調を見出さうとし、又法則を認承しようとし、更に自然必然的な合理の法則に準據して實踐的道德を定立しようとしてゐる。たゞ單に變化と流轉を考へるのではなく、徒らに争の爲の争を確立しようとするでもないやうに考へられる。従つて辯證法一般も亦、單に思想は辯證の爲めに辯證するのではなく、辯證の歸結に於て、確實なる一法則を把握しようとするに於てと考へられなければならない。誤謬と偏狭とに固定し、管見と因習とに膠着する思想を矛盾に導き、このことに依つて、より普遍にしてより確實なる真理へ誘導する點に於て、辯證的展開の思想は重要であり、又方法的に缺くべからざる思辨の常道である。然し思想の辯證は辯證そのものが目的であるのではなく、辯證の結果到着され得る、より確實なる、より不動なる普遍的法則そのものが目的なのであり、又これに依つて實踐の理脈を認得し、思想そのもの、任務を達成することにあると考へられる。近代辯證論はこの點に於て、變化と開展の移動性に囚はれ、一般に思想そのもの、任務を忘却せるかの感がある。特にそれらの根源たる、ヘーラクライトスの思想を考へるに當つてこのことを注意したいと思ふ。



## 第五章 生成の説明 (一)

## ピタゴラス學派の思辨

ピタゴラス (Pythagoras) はタレースと同じくイオニアの出身で、紀元前五百年頃サモスに生れた。初めは神學者フエレキデースの門弟であり、又アナキシマンドロスの門人であつたとも想像される。傳説に依るとフエニキア、埃及、バビロン等を巡り、東方の神學や幾何學を學んで希臘に歸つた後南部伊太利のタロトーンに移り道德政治宗教に關する一つの結社を作つた。晩年は明らかでない。

ミレイトス學派の哲學は物理學から起つたが、ピタゴラス派の思想は寧ろ數學から起つた。従つて兩者は初めからその道を別にしてゐる。前者の問題になつたものは物質と不斷の運動である。(Matter and its perpetual movement.)。然しピタゴラス及びその學徒の問題になつたものは、非物質的なものであり、世界を支配する秩序であり、反對せるもの、統一、鈞合併びに調和であり、實に萬有を支配する數學的な關係 (the mathematical relation) であつた。幾何學に於いても天文學に於いても又音樂に於いても、すべてのものは結局數に歸着する。故に數は世界の原理であり、根本的な實質である。各のものは何れも一つの數を示す。學問の目的は各のものがその爲めに存在してゐる數を見出すことである。數即ち事物の無限の系列は一から惹き出される。數が事物の實質であるやうに

一は數の實質である。一に二種の別がある。(一)は the Unity (根元の一)であつて、あらゆる數はこれから惹き出され、且つそれはあらゆるものを理解する、絶對無對立な根元的一であつて、the monad of monads  $\mu\acute{\alpha}\nu\alpha$ , the God of gods である。(二)は the one (一)であつて惹き出される數系列の第一者である。故にそれは二三等の數に對立する。従つてそれは二三等に依つて制限されてゐる。これは相對的な一 (A relative unity) で創造されたモナド (a created monad) である。一多の對立があらゆるものゝ根源となる。自然のあらゆる對立、例へば乾濕、暖寒、明暗、男女、善惡、有限、無限は奇數と偶數との變化にすぎない。偶數は奇數に還元される。絶對根元の一は奇數でも偶數でもない。寧ろそれは奇數と同時に偶數であり、一と共に多であり、God にして且つ世界である。それは性の對立 (sexual contrasts) に先き立ち、且つ卓越する中性のものである。絶對無差別なものゝ力と元素との二元を作るとするが、この點はアナキシマンドロスの無際限アピロンに似てゐる。然しピタゴラス派の人々は、アピロンを以つて受動的なものとし、彼等の絶對根元の一はさうでないとしてゐる。彼等に依れば一切のものは悉く數並びに數の關係に還元され、更にそれは、Idea (最高の觀念) に歸着するが故に、ミレイトス學派の考へてゐる質料並びに運動の如きは寧ろ消極的のものであり、精神的な統一性の缺乏せる状態であるとす。運動に關してもピタゴラス派の考へは、エレアの考に一致する。即ち運動なるものは、彼等の最高なる絶對根元の統一者と相容れないのである。彼等は當時の他の學派と同じく天地開闢説を説いたのであるが、彼等は宇宙が時間に於いて



初めありとは考へないのであり、又世界のある前に時間があつたとも考へないのである。開闢説は最も根源の原理から萬有が流出し来る (emanate) 秩序と法則とを説明するにとゞまるのである。ピタゴラス派の考はエレアとヘーラクライトスとの對立 (Eleatic-Heraclitean problem) を綜合するの有力なものであつた。無限の常住と不斷の變化との思想が如何にして綜合されることが出来るか、それは彼等の單子 (monads) の考である (即ち infinitesimal particles or physical points の考である)

この後に來る考はすべて單子の物理數學論 (the physico-arithmetic theory of elementary units) に依つて兩者を綜合しようとするのである。經驗的な變化の事實を否定するバルメニデースと不斷の生成の爲めに常住を否定するヘーラクライトスとを結ぶ中辭は、the atomistic hypothesis である。これに依つて二つの反對せる思想は higher synthesis に達したと考へられるであらう。そしてこれは生成の過程を合理的に説明しようとする要求に向つて、確實なる基礎を與へたものである。この考はも早や質料を連続的な本質とは考へない。寧ろそれを小さい部分に碎き、その小片は不變なものであるが、それらの結合關係はたえず變化するとする。故に變化は物の状態に起るものであるが、實質は永久に不變であると云ふことに歸着する。エンペドクレース、アナクサゴラス、デーモクリトスはかゝる考を持つたが、相互に各の特點を持つ。恰もヘーラクライトスとピタゴラスとアナキシマン・ドロソとが相互に異ると同じである。即ちエンペドクレースはその基調として運動を取り、アナクサゴラスは觀念 (nous) を取り、デーモクリトスは質料を取つたのである。

數をすべて現象の原理であると云ふピタゴラスの考は、更に道德の現象にも適應されてゐる。即ち道德的な様々の行爲は、各特有の數をその實質としてゐる。例へば正義の觀念はその實質に於て自乗數である。何故ならば正義は等量な報復であると考へられてゐるが、それは平方數に該當すると云ふべきだからである。(The notion of "squareness" being doubtless used to express that exact proportionment of requital to desert which is commonly felt to be the essence of retributive justice.) その他、徳並びに健康は調和であり、友情は調和的均等であると考へてゐるが、これらの關係に於て道德を説明することは甚だブラトーンを暗示してゐるやうである。何故ならばブラトーンも亦、自然並びに藝術のみならず、道德の世界に於ても、要素の量的關係 (the quantitative relations of elements) がそれらの性質を決定するのに重要であるとし、過不及なき調和を善きものであると考へてゐるからである。約言するならば數量的調和、これが自然の原理であると共に、道德的原理であることが、ピタゴラスの道德觀であると云ふことに歸するであらう。

註 ピタゴラスが絶対根元の一者と對立的一者とを區別してゐることは、理論的に意味深いものであると考へられる。何故ならば、絶対の一と相對の一とを混同することに依つて、重大なる錯誤に陥るからである。例へば全體性を考察する場合、絶対的全體と相對的全體とを區別しない爲めに絶対的なものを相對的に解釋し、往々思想の表面のみを説明して、その眞髓に透入し得ない



いことがある。すべて相對論一般はこの錯誤に陥入つてゐる。相對過程に於ける全體は、部分に對立するものとしての全體であり、絕對に於ける全體は、部分と全體との識別を離れた別の存在としての全體である。従つて二つのものは程度の差異ではなく、根本的な性質の相違である。絕對根元の一と、數系列の始源に於ける一とは、同じやうに性質上の差異である。後者は數概念としての一であるが、前者は嚴密に云ふならば、數の概念をさへも超越せる一であるべきである。このことに依つて、それはエレア派の有にさへも比較し得べき普遍全一性を持つのである。近代相對論はたゞ相對的過程のみを對象とし、絕對的なるものを、すべて相對中に拘束する。これは一面に於ては、すべてを相對的識別理性可知の領域に持ち來たすことに於て意味を持つのであるが、然し識別理性の根底となり、このものを意味付ける精神自體の内性を、最も純粹な意味に於て、基礎付け得ない缺陷を持つ。この缺陷の依つて來る根源は、思惟の始原に於て、二つの一者、二つの全體者を混同したことにありと考へられる。精神そのもの、體系を考へるにあつて、特にこの點を注意すべきである。

## 第六章 生成の説明 (11)

エンペドクレーズ Empedokles

アナクサゴラス Anaxagoras

エンペドクレーズ(紀元前四百五十年頃)はシシリアのアグリゲントの政治家であり、醫師であり、又宗教家として尊敬されてゐた。彼の有名な哲學的の詩篇に依るとその思想はエレア學派とヘーラクライトスとの中間にあると思はれる。

彼は生成を否定する點に於いてエレアと一致する。然し運動を肯定する點に於いてヘーラクライトスと同じである。質料はそれ自身では不變であるが、然し物體は絶えず變化する。そは物體を構成する要素はたえず離合するからである。火が空氣になり、空氣が水になり、水が土になると云ふことはあり得ない。萬物はこれらのもの、結合關係から成立する。従つて火と空氣と水と土とは四元である。

この四元の動く力は何處から起るであらうか。詩的に顯はされてゐるので彼の考をはずきり攔むのは困難である。然し彼がイオニア學派の人々のやうに *Hylozoism* (物活論) を取つてゐないことは明らかである。彼は非物質的な原理に依つて運動を説明しようとしてゐる。その原理は二つである。一つは元素を結合さすもので、他はそれを離すものである。愛又は結合の原理 (*Love or the principle*



of union) と不和又は分離の原理 (Discord or the principle of separation) とである。

初め愛が単一な球状體を作るが、不和の原理がこれを分けて、大地とし、大洋とし、虚空とし、天體とし、更にこれに次いで動物植物並びに人間が出来たのである。愛と不和との二原理はたえず争つてゐるが、最後に愛の勝利に歸するであらう。分離と結合の時代は交はる交はる起つて永久につゞくのである。

アナクサゴラスはクラゾオメナイの名家に生れ、紀元前四百六十年頃亞典府に移住したやうであり、三十年間許り希臘哲學の中心人物であつたやうに思はれる。ペリクレス、オイリーピデース、プロタゴラスなどに交つてゐたのと官制的宗教に反對した爲めに晩年ランプサッスへ隠退しなければならなかつた。四百二十九年頃に死んでゐる。遺書ベリ、フィゼオースの斷片は今も残つてゐる。

彼は二つの點に於いてヘーラクライトスに反對してゐる。(一)彼は自然を機械論的に考へることに依つてヘーラクライトスの萬法流轉論に反對してゐる。(二)彼は hylzoistic monism の代はりに二元論を考へてゐる。一つは非精神的な實體 (an unintelligent substance) であり、他は精神的な原理 (an intelligent principle) であつて、即ち運動の原因をなすものである。

物質は水とか、空氣とか、火とか云ふ一つの元素に歸着すべきものではない。一つの實體は他の實體になることはない。故に元素は無數にあつて、エンペドクレスの云ふやうに四つに限るのではな

い。この元素即ちスヘルマタ (*aitiaria, germis of things* 胚種) は無數にあつて而も無限定である。創造されず、破壊されず、絶対不變であり、その數は常に同一である。萬有はこの胚種の結合に依つて生じ、分解に依つて滅す。故に萬有になることを混和とも名づくべく、又その消滅は分解とも云ふべきである。場所の變化と集團の變化とはあるが、スヘルマタそのもの、變化は決してないのである。實質なるもの、變化とは、概念に於いてすでに矛盾するのである。(There is no other change except change of place and grouping, external metamorphosis, movement; the notion of essence or transubstantiation is contradiction.)

従つて彼は元素を集散させる動力が元素の性質に固着するとは考へないのである。元素即ちスヘルマタは絶対に動くことの出来ぬものである。従つて宇宙の生成を説明する爲めには、力及び知力即ちマース (*mois*) を考へねばならぬのである。マースは一つの element であるが、寧ろ the element of elements と云ふ可きものである。それは絶対に單一であつて同じものであり、他の元素とは混在せず、全く別のものである。他の元素は受動的であるがこのものは本來能動的であり、全く自由であり、あらゆる運動の根源である。他の元素は自意識を持たぬ。然しマースは自意識を持ち過去現在未來のあらゆる事物を知り、且つ自分の目的に従つて萬有を整理する。それは宇宙の永遠な支配者である。

アナクサゴラスのマースは比較的精神的のものであるに過ぎないか、又絶対的に精神的のもので



あるか。メースの性質は唯心論に於ける心と同じ性質であり、存在すると云ふことの外には、物質と何の共通点もないと考へられる。(The nous seems to have nothing in common with matter except existence.) 然し他面に於いて、メースは物質と程度上の差があるに過ぎないと考へられてゐる。即ちメースは最も精妙な最も動き易きものであつて、最高の物質であり、全く物質と反対せるものではないと考へられてゐる。蓋し彼がこれ迄の物理學的な哲學者の唯物論を全く蟬脱しなかつたからである。彼の門人の Archelaos はメースを全く物質の最も精妙なものとしてゐるのを見ても明らかである。然しそれにも拘はらず彼は明白に唯心論者であつた。従つて彼の反動として徹底的な唯物論がイオニアの物理學者の間に顯はれたのである。原子論は實にそれであると考へられる。

## 第七章 生成の説明 (三)

### 原子論 (Atomism)

ロイキツボス (Leukippos)

デーモクリトス (Demokritos)

ロイキツボス及びその門人デーモクリトスの考に於て、物質と實體とは全く同じ意味である。デーモクリトスはイオニアの哲學者中最も學者であり、實に古代及び近代の唯物論の重要な代表者である。

アナキシメネース、アポロニアのデオゲネース、並びにアナクサゴラスの考はデーモクリトスに依つて明瞭に組織された。デオゲネースの如く、彼は萬有が同性質であることを考へてゐた。然し又彼はアナクサゴラスと同じやうにこの同質のものは無限に小さい物體 (infinitely small molecules) に分けられ、それは相互に結合し又分離すると考へてゐる。かくして物體は構成され且つ破壊されるこれらの微小體は無數にあり且つ不可分即ちアトマ (átoma, atoms) である。然しそれは幾何學的點ではない。それは延長なきものは何ものでもないからである。それら微小體の化學的性質は何れも同じであつて、たゞ大きさと形とを異にしてゐる (differ size and form)。これらの微小體はその實質に於



て不漸の運動を持つてゐる。そしてその力は必然に依つて動く。アナクサゴラスの考へたやうに、*ノース*とか目的とかに依つて動くのではない。かやうにデモクリトスはあらゆる目的論を否定すると共に、又偶然をも否定する。偶然なる語は現象の眞の原因を知らない人間の無知をあらはす語に過ぎぬ。自然界に起るものは叫ぶ云ふものでも原因なしには起るものでない。あらゆるものはそれらの理由と必然とを持つ。(Nothing in nature happens without cause; all things have their reason and necessity.)

エレアの人々は空虚を排すると共に運動を排斥した。運動を許すことは空虚を許すことと同じである。然し若し空虚がないとするならば、原子は相互を區別することは出来ぬ。従つて彼等は存在することは出来ぬ。故に空虚は原子の存在に向つて欠くべからざる条件であり、それと共に又運動の条件である。従つて空虚はそれを満すものと同じやうに事物の存在に向つて必然的なものである。故に空虚は物質の成立に對する第二の原理である。かくしてデモクリトスの考は二元論的となる。デモクリトスの空虚は後にプラトーン、アリストテレスの*ノーオン* (*νόον*) となり、ヘーゲルの辯證思想的否定性 (Negativity) となる。デモクリトスはそれを物質及び運動の条件と考へたのであるが然しこれら觀念論者は思想の辯證的運動の条件と考へたのである。(Democritus regards it as the condition of motion and of matter; the idealists regard it as the condition of the dialectic movement of thought.)

不漸の運動は原子の中で一つの渦巻を作る。その結果原子は結合する。最も重い原子が下層に沈み軽いものは大空を作る。ある原子は粗雑で鋭く、且つ鉤の面を持つて相互を捕へ合ふ。これが酸、苦のものを作る。滑らかな面を持つた原子が快感を與へるものを構成する。最も精妙にして滑らかである原子が靈魂を作る。この原子が孤立したり少数しか集つてゐない時には感覺は起らず、大きな集團になるに及んで初めて感覺の能力が出来る。この原子は全身に散布されてゐるが、感覺器官に於いて特に最も密集してゐる。脳には思考の座があり、心臓には感情の座があり、肝臓には慾望の座があり、すべての物體は流出物 (effluence) を出すが、それが感覺器官に入り、こゝで感覺を刺戟し、脳に於いてそれが映像となり、觀念となる。

知識の根源は感覺のみである。感覺を経ずして成立する思惟はない。我々の觀念は我々の印象である。即ち我々と外界との間に存在する關係であつて、客觀そのものゝ直接な再現ではない。客觀そのものゝ實質は全く我々には分らないものである。(Our ideas represent our impressions, that is, the relations existing between ourselves and the external world. They are not direct reproductions of the objects themselves, the inner essence of which is concealed from us.) 靈魂原子が確實に肉體中にある時は意識がはつきりしてゐる。眠はそれに次いだ状態であり、更にその原子の一部が脱出すれば、失神の状態となり、又進めば假死の状態となり、全く脱出するに及んで遂に死となる。靈魂原子は、原子そのものゝ不滅に依つて永遠に不滅である。死は靈魂原子と肉體の結合を壞す現象



に過ぎないのである。人格はこの結合に依つて成立するのであるが、かゝる分離に依つて人格は終を告げることになるのである。

靈魂は精妙にして滑かなる圓形の原子より成立し、これらの原子は最もよく動くのであり、それらの運動は全身に通通するのであるが、この運動に依つて生命現象が生ずるのである (The soul consists of fine, smooth, round atoms, like those of fire. These atoms are the most mobile, and by their motion, which permeates the whole body, the phenomena of life are produced.)。靈魂原子のかゝる性質より、肉體と精神との間にはある相違が認められる。これは近代唯物主義者の採らなかつた道であるが、デーモクリトスはこの二つの區別を論理學的説明に適用してゐる。即ち靈魂は人間の眞の實質であり、肉體はその容器に過ぎない。従つて精神は幸福の座であり、理性なき肉體美は單に動物的である。(The soul is the seat of happiness; bodily beauty without reason is in its nature merely animal.)

最高善は喜悅又は歡喜である。これは肉體的動物的なものではなく、精神の靜寂に依つて成立する。そしてそのことは、さまざまの欲望を抑制することに依つて到達されるのである。情緒の教養並びに知力の發展に伴へる、心情の純潔と節制とは、人生のあらゆる轉變にもかゝはらず、この目的に達すべき手段を提供する (Temperance and purity of heart, united with culture of the emotions and development of the intelligence, supply every man with the means, in spite of all the

vicissitudes of life, of reaching this goal.)。感覺的快樂はたゞ短き満足を與へるのみである。恐怖又は希望に依つて動搖させられず、たゞ内的價値の爲めに善をなす人は、確かに心内に於ける報酬にあひかる (He only who does good for the sake of its intrinsic merit, without being satisfied by fear or hope, is sure of this inward reward.)

精神の最高善を快樂にありとした點、最大の快樂を得る爲めには知力の指導に依つて欲望を調節し適度と限界とを知ることが重要視したる點、肉體の快樂よりも精神の安靜を求めたる點、更に死の恐怖並びに死後の恐怖から解脱せんが爲めに、洞察又は知識を重視したる點、これらの諸點は後に於けるエピクテロス學派を暗示するものである。

希臘哲學第一期は主として自然界研究の時代であつたが、然しそれにもかゝはらず、後に來るべき倫理學說の三つの學系の源流を見出すことが出来る。即ち、後のプラトーン思想に取つては、ピタゴラスをその原流とすることが出来るのであり、又後のストア派の學說に取つてはヘーラクライトスをその根源とすることが出来るのであり、更に後のエピクテロス學派に取つてはデーモクリトスをその濫觴とすることが出来るであらう。

ピタゴラス——プラトーン學派

ヘーラクライトス——ストア學派

第一編 第一期 形而上學時代



デーモクリトス——エビクローロス學派

註 デーモクリトスの空虚について。非有は感覺に於てはない。何故ならば感覺は常に内容に始るから。同時に非有は意識に於てない。意識される非有は意識内容であるから。従つて非有は想定である。あらゆる内容を否定し盡したと云ふ想定である。それは有でないことと云ふことである。如何なる意識内容もないと云ふことを想定的に定立したものである。

この非有の想定に於て、非有の自覺は存在する。すべて意識なる領域に於て、換言するならば意識なる場所に於て起ると云ふことは、やがて自覺的であると云ふことである。自覺なき意識は擴りなき空間と同じやうに無意味な言葉である。然し非有の自覺と、非有そのものとを想定的に又方法的に切り離すことは可能である。恰も物自體が方法的にある限度まで主觀から切り離すことが可能であると一般である。そしてこの切り離した非有そのもの、客觀的性質を想定することも亦もとより可能である。かやうにして非有の無内容性とか、不動性とか、確實性とかを定立することも方法的に許される。かやうに定立されたる非有は、思惟としては「あるもの」であり、「充實せるもの」であるにもかゝらず、客觀的には、そして又物質的には空虚であり、形體的有を容れ得べきものであり、形體的有の運動を可能ならしむるものと考へることが出来るであらう。空虚なる空間が「あるもの」であると云ふ考は、空間そのものを客觀の状態に於て、即ち空間

自體として考へないで、それに意識的なあるものを與へようとする考へ方である。意識現象としての空間は確かに意識のあるものであり、意識的有であり、意識的内容充實者である。然し客觀定立の關心に刺衝され、意識性を抽象して、更に意識の他者として定立される空間は、不可透入性ある物質の有に對峙して非有であると云ふことが出来る。従つた空間を非有であるとする考はデーモクリトスの場合に於ける如く、客觀主義、實在主義、唯物主義の重要な要素となる。

空間を「あるもの」とし又ある「有」とするならば、この有は意識的内容のあるものである限り、如何にこれが客觀的實在論の形を取るにしても、これの根底に主觀的觀念論的要素を含む。エレアの有が、精神的のものか、物質的のものかは別の問題に譲るべきであるが、然しこの有の普遍連續的性質が特に汎思惟的であることは認容せられるであらう。有も非有ともに思惟發展の一段階とし、すべてを思惟の一つに歸着せしめてゐるヘーゲルの考は、實に汎理主義そのものであり、主觀主義の極點であると考へることが出来るであらう。

この時代は希臘哲學の危機であつた。それは眞理探究の根源を考へた結果、我々の能力を以つてしては眞の知識に到着され難いことを切つて失望したからである。然し哲學は此の暗黒から再びその光明を見出すようになった。即ち哲學は知力の問題を考察すると共に道德の問題を考察するに到つたのである。



## 第二期 批判時代又は精神哲學時代

(Age of criticism or Philosophy of mind)

## 第一章 プロタゴラス (Protagoras)

プロタゴラスはデーモクリトスの友人であり、雄辯の爲めに有名であつた。彼はこれまでのやうな單なる哲學者ではなく、講義に對して報酬を受けた教師、即ち *Sophist* であつた。

ヘーラクライトスの萬有流轉を大前提とし、デーモクリトスの感覺主義 (Sensationalism) を小前提とするならば、その斷案としてプロタゴラスの懷疑主義 *Skepticism* が得られるであらう。感覺界は不斷の變化であつて感覺は唯移り行くものを示すのみであり、不變必然な普遍者を示すものではない。故に眞理を知る爲めに我々は感官已上のものに依らねばならぬ。それは思惟することである。若しデーモクリトスに依るならば、思惟は感覺に連るものであつて性質を異にするものではない。従つて感覺が不確實なものであるならば、あらゆる我々の知識は不確實なものである。人は感覺外のものを知ることはできぬ。感覺に於いて與へられないものは我々に取つては存在しないのである。(Things that are not given to us in sensation do not exist for us)。我々の感ずるものが我々に取つて存在するのである (Whatever we feel exists for us)。従つてデーモクリトスの原子は感官に依つて感

ぜられぬものなるが故に、實際の價値なき單なる假定に過ぎぬ。アナクサゴラスの胚種に付いてもエンペドクレスの元素に付いても同じことが云はれる。それらは何れも假定に過ぎぬ。人間が經驗し得るものゝ外、人間に取つては何の眞理もない。(There is no truth for man except in what he perceives, feels, and experiences)。而も感覺は人々に依つて悉く相違するものである。或人に綠に見ゆるものが他の人には青に見える。一人の人に大きく見えるものが他の人には小さく見える。従つて眞妄の標準になるものは個人である (The individual is the measure of the true and the false)。一般的に確實な眞理のあるべきでない。哲學的な命題や、道德的命題に付いて絶對的な眞理を決定すべき標準はない。個人が眞と善との標準である (The individual is the measure of the true and the good)。一人の人を利することは他の人を害することになる。一者に取つて善であるものは他者に取つて惡である。理論的な眞理も實踐的な眞理も相對的な者である。即ちこれは嗜好や氣質や教育に關係するのであり、形而上學的な反論と云ふやうなものは無用なものである。それは互ひに證明されぬからである。證明されるのは個々の感覺的事實のみである。従つて實在の原因と云ふやうなものを知ることの出来ぬものである。それは我々の感覺を離れたものだからである。

故に個人に許された唯一つの問題を取扱ふべきである。即ち彼自身を問題にすべきである。究竟原因と云ふやうな問題を捨て、最も重要な問題即ち幸福の條件を考究すべきである。幸福は自分を支配すると共に他人を支配することである。自分を支配するのは有徳たることである。故に哲學は有徳



たることの方法である。他人を支配するには雄辯であることを必要とする。即ち正しく考へ正しく話すことである。故に哲學は正しく考へ正しく話す方法である。従つて哲學は實踐倫理學と雄辯論と修辭學 (Rhetoric) とから成立する。

この學説は實在が主觀から離れたものでないこと並びに主觀は現象界構成の爲めに協力して働くものであることを教へる。即ち思想は事物の原理であり實在の第一條件である。思考は萬有を統一しようと努力するのみならず統一原理 (the unifying principle) そのものであり實在を統一し且つ測定する。思考は萬有の尺度である。思考は人間の自覺する者であるから人間は萬物の尺度である。(Man is the measure of all things) の motto はソクラテースの know thyself と同じやうに、古代哲學に取つて epoch-making である。この考が古い學説を壊して自我自覺の根柢を與へ批判主義の時代を始めたのである。

プロタゴラス及びその他ソフィストの批判論は多くの結果を産み出した。彼等は(一)多神教の根柢を破壊し、ソクラテースやプラトーンやストア派への道を開いた。(二)彼等は素朴な獨斷論 (dogmatism) を破壊した。(三)彼等の詭辯は思想の健全な法則を見出すように強い刺戟を與へることになつた。これまで數世紀の間哲學は論理そのもの、法則を研究せずしてそれを使用してゐた。恰かも目や耳の機能を少しも知らずに見聞してゐる多くの人々と同じやうであつた。詭辯派は論理を濫用して

思想を混亂させたが、これに依つて論理そのもの、研究を刺戟した。即ち彼等は論理學 (Logic) の先驅者であり、アリストテレスの基礎を作つたのである。同時に、彼等の論理學の外殼とも云ふべき文典 (grammar) や文章論 (syntax) を作り出した。これに依つて彼等は希臘語なるものを完全なものとし、プラトーンの對話の如き雄大な文學を産み出す程のものにしたのである。

プロタゴラス並びに詭辯派の誤は人間を一般人とせず、個人としてゐる點に存在する。即ち人間の悟性を一般的な人間の悟性と考へず、個人の悟性であるとした點にある。従つてこれは個人の數があるだけ眞妄の標準があることになる。プロタゴラスは多くの希臘哲學者のやうに(一)個人間の生理的・精神的差異を重視し、(二)感覺の錯誤を誇張してゐる。然し彼は感覺の印象は感官相互の協同に依つてその誤を正してゐることを忘れた。従つて彼は客觀的標準の存在することを否定した。更らに彼は人間の理性はあらゆる個人に取つて本質的に同じものであることを忘れてゐる。man を見て Man を見ないのである。この缺點がソクラテースに依つて正されるのである。

註 ソフィストについて、希臘に於ける倫理學の成立は、恰も紀元前五世紀頃に於ける民主制確立の結果であると考へられてゐる。この頃までは、貴族制の治下にあつたので、世襲的な富と云ふやうなものが政權の基礎をなした。然し民主主義の勃興と共に、富と門閥とは勢力を失墜した。微賤の生れであつても、才能に依つては、よく國家の指導者たることが出來た。就中辯説の



妙は政治家として大成するに欠くべからざる性質となつた。公會の演説に於ても、法庭に於ける論争に於ても、聽衆を把握する雄辯が實に成功の重要な武器であつた。かくて名譽心に燃ゆる青年はこのことの訓練にと進み、更にその他の支配術を學ぼうとした。この要求に應じて、辯論と支配との道を教授せんとする多くの人々が輩出した。これが即ち *the sophists* (詭辯家) である。教育を職業的にしたと云ふ點に於て、彼等は保守的な人々から批難され、又既成の信仰に動搖を起させたと云ふことに付いても、同じやうに批難されたのであるが、それは又別の觀點から考へて見なければならぬ一面がある。尤も多くのソフィストの中には、善からざる傾向の人々もあつたのであるが、主要なる人々の中には尊敬の價値多き人もあるのである。

道德感情に對するプロタゴラスの考は次のやうに云はれてゐるが、社會性についての意味深きものがあるやうに思はれる。プロタゴラスは道德に普遍的要素があることを主張してはゐる。然しそれは自然的又自發的にあるのではなく、社會的な傳説又は教育に依つて時代から時代へ生長したとする。それは恰も希臘語を話す能力は遺傳的ではなく社會的形響に依つて傳はると同じやうであると考へた。この考は社會的環境に依つて精神的形態を説明しようとする傾向に向つて暗示的である。

アナクサゴラスの門人であるアルケラオスはソフィスト時代に屬するが善惡、正邪の如き性質は、自然から生ずるものではなく、制度 (*institution*) から生ずるとしてゐる。

## 第二章 ソークラテース (Socrates)

ソークラテース (四六九—三九九) は父の業を襲ふて彫刻家であつた。ソフィストに就て哲學を修め青年の指導に一身を捧げた。彼はソフィストの反對者であつたにも拘はらず論理の明晰斬新な爲に、殆んどソフィストであると誤解された程であつた。彼の目的とする處は道德人 (*the moral man*) 及び市民の義務 (*the duties of citizen*) の研究であつた。彼の求めようとしてゐるものは物質的な教育でなく精神的な教養であつたが、然しそれは保守的な思想とは相容れぬものであつた。保守的な思想に反對したことが彼の處刑の原因となつた。彼は國家の神を信ぜず、他の神を教へ青年を腐敗させるといふ理由でヘムロツクを飲んで刑場の露と消えた。

ソークラテースは著書を殘さなかつたがクゼノフォーンの *Memorabilia* とプラトーンの對話篇とに依つてその一般を知ることが出来る。前者は主として傳記性行の記であり、後者は思想を書いたものであるが、プラトーン自身の手を入れているのできれだけがソークラテース自身のものであるかは判然しないのである。

プロタゴラス及び詭辯派の懷疑論がソークラテース哲學の出發點である。彼の知ることは彼が何事も知らぬと云ふことである (*All he knows is that he knows nothing*)。更に彼は物理學に於て確實なものもあり得べからずと信じた。然し彼はこの懷疑を道德にまでも及ぼさうとはしなかつた。彼は



デルファイの神殿に掲げられた *Know thyself* に依つて深く教へられた。彼は唯一つのものを絶対に確實に知ることが出来ると信じた。それは人間である。この確信が新時代の哲學に新しい確實な基礎を與へた。自然界の性質や起源や目的は知り得べからざるものである。然し我々は我々が、しなければならぬことを知ることが出来る。即ち、人生の意味と目的と靈魂の最高善とを知ることが出来る。(We can know what we ourselves ought to be.) この知識のみが眞實であり有用である。それはこれのみが我々の唯一な知識だからである。即ち倫理學の外に眞の哲學はないのである。

ソークラテースは人間なるものを學問の對象にしたが人類學や心理學を構成しようとするのではない。彼は人間を道德觀念の座と考へた。アリストテレスは彼を倫理學の祖と呼んでゐる。彼の倫理學は普遍的な原理 (Universal principle) を根據とする確實な學である。一見ソークラテースはプロタゴラスの *Man is the measure of all things* の考を離れないように思はれる。然しプロタゴラスは普遍原理を認めなかつた爲めにその道德學は學問となることが出来なかつた。彼は *man* を以つて個人とし、一般的な人性を考へなかつた。従つて道德觀念は客觀的な價值を持つことが出来ない。善も正義も眞理も個人の嗜好に従ふ。個人の數だけ倫理學の體系が存在することになる。云はゞ彼は個人間に存在する差別性に欺かれてその根源を眺めることを忘れた。然し道德觀念は個人的偏見の奥に隠されてゐる。教育に依つてかゝる偏見を去るならば眞善美に關する同じ觀念を各人の間に見出すことが出来る。これがソークラテースの根本的な考である。

ソークラテースの倫理學に對する功績は特殊のものから一般者を見出したことであり、個性から普遍へと進んだことであり、更らに人間の限りなき多様の中に一つの不變な人間そのものを見出したことである。それは人類の良心であり、精神の法則である。

普遍的なものを見出したのは倫理學に取つて重要な意味を持つばかりでなく、實に形而上學に取つても重要であつた。詭辯的な知力の混亂に對して普遍的な概念を見出したのである。善惡、賢愚、正義、不義等の普遍的意味を定める爲めに努力した (Xenophon に依る)。教へると云ふことは無いものを作り出すのでなく有るものを自覺さすのであると彼は考へた。即ち彼の任務は精神的な産婆たることであつた。彼の楽しみとする所は彼の聽者をして自ら事物の眞の定義を見出さしむるにであつた。彼はそれを産婆である彼の母の職業と比較してゐた。彼は對手の青年に向つて質問を出してこれに答へさせ、彼等をして眞に無知であることを自覺せしめ、共に眞理探究に従事したいと云ふことを告白させた。これが彼の有名な辯證法 (dialectical method) であつて the Socratic irony と呼ばれるものである。

彼はすべての人々に正しく考へる仕方を教へようとしたが彼の目的は學者を作ることにあるのではなく、眞の目的は幸福な有用なる市民を作ることにあつた。思想はその爲めに必要な方法に過ぎぬ。人間は考へ且つ知れば知る程、善良に行爲するのである (The more a man thinks and knows, the better will he act.)、知行合一が彼の中心思想である。このことよりして彼の哲學の他の特徴が



惹き出される。即ち徳は教へることが出来る。更に徳は一つである。故にあらゆるものに於て有徳でなければ一つのものに於て有徳たることは出来ぬ。又あらゆるものに於て不徳でなかつたら一つのものだけに不徳であることは出来ぬ。最後に人は好んで意志的に悪いのでなく、悪は無知の結果である。

ソークラテースの倫理學の體系はピタゴラスの唯心論とイオニア哲學の感覺的唯物論との中間であると考へられる。それは理想を望むと共に理想を感覺的な形に顯はさうとし道徳美を形體美に顯はさうとする。従つてソークラテースは禁慾主義ではない。自然的衝動を制御して知力の機械にしようとしてゐるが、何處までもこれを禁壓しようとするのではない。彼は實に希臘人であり就中亞典人であつた。彼は外物の魅惑と肉體美に向つては甚だ多感であり、従つて常にこれら物質の誘惑に對して戦はねばならぬと考へてゐたのである。

彼は従來の神話を捨てた點に於ては前の哲學者と同じ態度であつたが、必ずしも近代的意味の自由思想家 (A free thinker) ではなかつた。彼はある種の迷信を避けようとしなかつたのである。彼は國民を守り個人を鼓舞する超自然的な存在者ダイモニオンを信じてゐた。然し彼は神の普遍性を説き亞典人の固陋な考を攻撃した。かくてストア派並びに基督教の教ふる全人類同胞の考に道を開いたと考へられる。

ソークラテースの學徒の重なるものは二つに分れる。一はアリスチツボス及びアンチステネースで

あつて、従來の形而上學的な思辨に反對し、ソークラテースの倫理説を繼承したものである。他はオイクライデース及びプラトーンであつて、ソークラテースの高最善の考へとエレアの絶對的者の考へとを結合し、道徳の目的と形而上學の第一原因とを統一し、これによつて道徳學と自然哲學とを合一せしめようとするものである。



## 第三章 ソークラテース學派

## 第一節 キレーネ學派—アリスチツボス (Aristippos)

キレーネのアリスチツボスはソクラテースの學に入る迄は感覺的な詭辯派に屬しその派の理論を修得した。プロタゴラスと同じく彼は知識を主觀的なものとし物自體を知ることが出来ぬと考へた。彼は知識の對象になるものとカントの所謂物自體との區別をはつきり認めた。彼の倫理學はソクラテースよりもプロタゴラスに負ふ所が多かつた。彼に依れば快樂が人生の目的である。従つて彼は快樂主義 (Hedonism) である。然し快樂主義は必ずしも粗雑な感覺論 (a coarse sensationalism) ではない。この點に於て彼はソークラテースの學徒である。彼は中庸を求め、感官の誘惑に對して自制を要求し本能に對して知力的な制御を希望した。賢人は瞬間的な快樂を求めず、永續する歡び即ち道德的満足の不變な状態を求めると考へてゐる。

快樂主義は不思議にも一變して *Hedonias* の哲學では厭世主義 (Pessimism) になつた。彼は死の推獎者であつた。かうなるのは快樂主義の論理的歸結であつた。即ちキレーネ學派によれば、人生の目的は快樂にある。あるものは利根的な感覺的快樂にありとし他は永遠の幸福にあるとした。然し經驗によれば人生は苦多くして樂少い。生の目的は實現されない。故に人生は無價値である。従つて生

よりも死の方がましである。少くとも死は人間に可能な唯一の幸福であり、苦痛を絶対に無くする消極的な幸福である。これが彼の推論である。

人生はより高い目的を認める人に向つてのみ意味を持つ。高い目的とは道德的善とか、義務の實行とか、徳の爲めの徳 (Virtue for virtue's sake) である。云はゞ人生はそれを手段と考へるものに向つては價値を持たぬ。生命そのもの、中に目的を見出さうとする理想主義者に取つて初めて意味を持つ。理想主義者に取つては徳そのものが最高善である。そして、徳は人間に依つて實現されるのである。故に道德的理想主義は厭世主義を排斥することになる。かくて快樂派はキレーネ派の *Amiceis* に依つて再び樂天的となり、後エビクローロス學派によつて繼承された。

## 第一節 キニツク學派—アンチステネース (Antisthenes)

ソークラテースの理想主義的教説はアンチステネースに依つて繼承された。即ちキニツク派 (the *Cynic school*) の祖である。この派の名稱は、アンチステネースが講義してゐた *the Gymnasium of Kynosarges* から來たのである。この派の標語は *Virtue for virtue's sake* である。徳は行爲の最後の目的である。徳が最高善である。この學徒は熱心に、*Treasure is an evil*. 並びに人間はあらゆる物質的な快樂のみならず知的な快樂をも捨てなければ、徳を實現することは出来ぬとを説いた。彼等は精神的教養並びに哲學そのものさへも悪だと考へた。社會生活を輕んじた爲めに簡単な禮儀をさ



へ認めなかつた。寧ろ法則そのものに反対しようとした。文化生活の代りに自然生活を求めた。云はゞ彼等は古代の *Romsean* であつたのである。又 *Patriotism* の代りに *Cosmopolitanism* を取つてゐる。ソフィスト並びにソークラテースに依つて唱導された個人自律の原理 (*the principle of individual autonomy*) は、理論から實際へと移つて行つた。アンチステネオスの學徒 *Diogenes of Sinope* はその著しい代表者である。

アンチステネオスの道徳的理想主義は後ツエーノン及びストア派に依つて新しい純粹な形を持つことになつた。

### 第三節 メガラ學派—オイクライデース

(*Eukleides, Euclid of Megara*)

オイクライデースはエレア哲學に依つてソークラテースの倫理説に哲學的根底を與へた。彼はバルメニデースの有は一なりと云ふ考とソークラテースの知識及び道徳に關する考とを前提とし、次の歸結に到着した。即ち精神又は善は有であり絶対に存在する唯一つのものである (*Mind or goodness is the being, the only absolutely existing being*) と云ふ考である。

この考がソークラテースとプラトーンとを結合する。*Sitpon* はメガラ派を有名にし、*Phaidon* (Phaidon ソークラテースの愛弟) は、エリス學派 (*the school of Elis*) を創設したが、やがて

プラトーンやアリストテレースやエピクテロスやツエーノンなどの學説の爲めに壓せられることになつた。

以上の趨勢を大括すれば下のやうである。

希臘初期の哲學は自然を考察し生成を問題としたが、ソークラテースが精神哲學の根底を作り、次第にそれが發達することになつた。その發達は A、理想主義となり (*the Cynic*) B、唯物主義並びに幸福主義となり、C、合理的唯心論となつた。C の中精神の最高目的を思惟とするものがプラトーン及びアリストテレースであり、感覺とするものがエピクテロスであり意志行爲とするものがストアイズムである。



## 第四章 プラトーン (Platon)

プラトーンは亞典の貴族で、紀元前四二七年頃の人であつた。初めはヘーラクライトス派のクラテイロスに學び、次にソークラテースの學徒となり、後にメガラのオイクライデースに就てパルメニデースの思想を學んだ。これと併んでピタゴラス派の數學的思辨からも大なる影響を受けてゐる。紀元前三八五年より晩年三四七年に至るまでアカデミーで彼の學說を説いた。アカデミーは後數世紀間彼の學說の中心となつた處である。

プラトーンの著書は現存してゐるが眞僞の怪しいものもある。例へば Parmenides とか Sophist とか Cratylus とか Philobos とか云ふのは疑はしい。然し次の九書は慥かにプラトーンに相違ないと思はれてゐる。(一)フアイドロス (Phaidros)。これは哲學者の眞の雄辯を以て、ソフィストの自利的な議論に反對したものである。そして哲學者の眞の目的は the invisible world の知識であるとしてゐる。(二)プロタゴラス。これは徳に關するソークラテース派の學說である。(三)シンポジオン (Symposion) これは愛 (Eros) の様々な顯はれを取扱つたものである。感覺的な愛から眞善美に對する哲學的愛を論じ、哲學的愛はソークラテースによつて人格化されたとしてゐる。(四)ゴルギアス (Gorgias)。之はソフィストに反對せる眞の賢人を示す。(五)國家論 (Politeia) 正義の觀念

を實現する國家を論じてゐる。(六)ティマイオス (Timaios) 世界の性質並びに起源を取扱つてゐる(七)テアイテトス (Theaitetos) これは知識並びに觀念を論じ、(八)フアイドーン (Phaidon) は靈魂の不滅を説き、(九)法律 (ノモイ Nomoi) は國家論の部分的修正のやうに思はれる。すべて之等の著書は對話である。

プラトーンの思想はヘーラクライトスとソークラテースと伊太利派の哲學とを根據としてゐる。彼はヘーラクライトスと共に可感界は不斷の流動であるとし、感覺は欺くものであり眞理を與へるものでないとする。不動なものとは感覺の世界に於てはない。然しそれは唯觀念の世界に於てのみ見出すことが出来るとしてゐる。これと共に彼はソークラテースから最高善の考を繼承してゐる。即ち我々は宇宙の最高原理を知ることが出来ぬが少くとも我々は我々自身を知ることが出来る。そして確實な内感によつて最高善の知識を得ることが出来る。然しソークラテースは形而上學に關しては全く懷疑論者であつた。従つてプラトーンに決定的な立場を與へるものはピタゴラス派並びにエレア派の體系である。

之等の體系中に於て彼は道徳的良心並びに實踐理性の内感を見出したのみならず、實に理論理性の内感をさへ見出したのである。理論理性の内感によつて我々は事物の絶對永遠にして必然的な實質を知ることが出来るのである。數學殊にこの自明な公理の中に彼は萬法流轉の原理に對抗し得る有力な武器を見出したのであり、更らに幾何學は彼に重要な印象を與へたのである。幾何學的方法是實に彼



の形而上學の模範となつてゐるのであり哲學の言葉も幾何學から借りたのが多い。幾何學は先天的直観 (a priori intuitions) によつて基礎付けられる。線や三角形や圓や球は思惟の上に於ける形であり、知識によつてのみ理解し得べき實在 (intelligible realities) であつて、これらの性質は永久に同じであり常住である。従つて幾何學は合理的な科學 (a rational science) であり、感官を離れたものである。故にプラトーンの哲學は數學のやうに自明な必然の學であり、先天直観の學である。これらの先天直観が觀念 (ideas, eidos, idea) と呼ばれ又不變の形式 (unchangeable forms) 又は移り行くもの、永遠の典型 (the eternal types of fleeting things) 又は本體 (noumena) と呼ばれる。そしてこれは現象界とは別なもので眞の學問の對象となるべきものである。

従てプラトーンの哲學は觀念の學である。それは辯證論 (dialektik) と呼ばれる。この觀念の學に次いで考へられるのが自然論である。前者に比するならばこれは殆んど學の名に値しないのである。次に考へられる最高善の學なる倫理學は辯證論の最後のものであり、哲學の王冠を飾るものである。我々はプラトーンを三部に分けて考察するであらう。(一) 觀念自體の考察。(二) 成型原理として物質に働く觀念の考察。(三) 自然の最高目的としての觀念又は最高善の考察。

### 第一節 觀念の學

子供の爲めに命を捨てる母や國を守る爲めに死ぬ勇士や確信の爲めに犠牲になる哲學者などを考へ

るならば之等の行爲の中に一つの同じ精神が存在してゐる。即ち之は善の觀念である。又建築彫刻の傑作やソフォクレスの悲劇などを見るならばこれにも同一のものが存在してゐる。即ち美の觀念である。又人類の一人を見るならばこの一人の中には全人類に共通な多くの性質がある。即ち個人中に於ける人間性であり人の觀念である。又我々の感官に感じ得られるあらゆるものを比較するならば之等の間に共通な性質を見出すことが出来る。即ちそれは存在するか、しないかであり、又動くか静止するかであり、それらは相互に同じであるか、相違するかである。この存在(有)又は非存在(無)、運動又は静止、同一又は相違等はプラトーンの所謂有の觀念、無の觀念、乃至同一又は相違の觀念である。故に觀念は次の意味を含む。

(一) 觀念は近代哲學が思惟の法則、道德の法則、趣味の法則と呼ぶものである。

(二) 觀念はアリストテレスが範疇 (Categories) と呼ぶものであり、我々が事物を考察する一般的な形式である。

(三) 觀念は自然科學の所謂類型 (types) である。

約言するならば觀念はすべて普遍化を意味する (He means by Ideas all possible generalizations) 従つて普通名詞があるだけ觀念の種類がある筈である。各普通名詞は一つの觀念を示す。恰かも固有名詞が各個體を示すと同じである。そして感官が個體や自然物を示すのに反し、我々は抽象作用や普遍化の作用によつて觀念を見出すのである。



ソークラテースの大なる使命は普遍的な観念を構成することであつた。然しソークラテースは感覺派と同じやうにこれ等の観念を精神所産の概念にすぎないと考へた。この點に於てプラトーンは彼の創見を示してゐる。感覺論によるならば感覺のみが外部に存在する實在を示すのである。然しプラトーンによるならば精神の普遍的概念も亦實在を示す。そしてかゝる實在を彼は観念と名づけた（感覺論者は全くかゝる實在を認めなかつたのである）。自然物が感官に感じられるやうに観念は我々の理性に知られるのである（Ideas are to our reason what natural objects are to our sense-perceptions）誤謬多き感官が我々に示すものを我々は實在する對象と考へ、神の使者とも云ふべき理性によつて認められる観念を移り行く影のやうに思つてゐる。これは全く誤解である。不確實な感官にどうしてたよることが出来ようか、これをさへ實在と考へるならば正確な理性の對象たる観念はそれに増して眞の實在でなければならぬ。従つて善とか存在とか同一とか云ふやうな普遍観念は眞の實在である。故に Platonic realism は近代の實在論とは全く反対である。寧ろプラトーンの實在論は徹底的な観念論である。その故は観念のみを眞の實在と考へるからである。

観念が實在でありすべて存在するものゝ観念が、存在するものよりも實在することになる。然しこゝに疑問がある。太陽の観念は實際我々を照してゐる太陽よりも實在であるか。人間と云ふ観念は實際存在してゐるソークラテースやアンチステネースやオイクライデースよりも實在的であるか。常識は慥かにこれに反対する。我々はソークラテースを見ることが出来る。然し人間の類型を見ることが

出来ぬ。又我々は美しき人を見ることが出来るが美そのものを見ることは出来ぬ。我々は動く物體を見る事が出来るが運動そのもの、即ち運動の観念を見ることは出来ぬ。すべてこれ等の観念は精神の内部には存在するが、それに對應する實在性を持つのではない。然しかゝる反論に對してプラトーンは答へる、感覺論者が美しい物體や正しい行爲を見て美そのもの、正義そのものを見ないのは、外的感官にのみ囚へられて、内感即ち観念や理法を知るべき内感を忘却するからである。若し内感が發達するならば最早や外部に於て實在を認めることはないであらう。そして唯観念に於てのみ眞の實在を知るであらう。それは外感を離れて知力の世界に於てのみ實在するのである。我々は普通観念を以て恰かも感覺的存在物の精神的な模寫のやうに考へてゐるがこれは反対である。観念が原型であり本源のものである。自然物又は個物はその模寫にすぎぬ。（The ideas are the models or the original, and the natural beings or individuals are the copies.）観念は我々の思惟であるとともに思惟の永遠な對象である。

美の観念に付いて考へてみる。感覺論者に依るならば美は善及び正義と同じやうに感覺的のものから我々が抽象して作り出したものである。従てこれは外物を離れて存在しない。然しプラトーンに依るならば美は一つの實在である。たゞにこれは實在であるのみではなくあらゆる美はしき物を集めたよりも一層確實な實在である。永遠に存続するものは一時的な生滅者よりも實在である。各の美はしきものは一人の人であつても、一の像であつても、一の行爲であつても、壞はれ行くやうに運命付け



られてゐる。然し美そのものは不滅である。故に美そのものは感覺論者が美と呼ぶすべてのものよりも遙かに實在である。同じやうに人間の類型も個々の人よりは遙かに實在である。類型は常住であるのに個々の人々は生滅するからである。木や花の觀念も同様に個物よりは常住である。可感物に付いて語り得られるのはそれが觀念を含むからである。即ち可感物は觀念を分有する。而かも觀念は分つべからざるものである。

プラトーンは美の觀念を愛し、善の觀念と同様に見ようとしてゐる。この美の觀念が感覺界に顯はれる時にたゞ相對的な美 (relatively beautiful) となる。感覺界に於ける美しい物は醜なものに比して美であると云ふまでである。一層美なものに比較するならばそれは最早や美ではない。又今日美であつても明日はさうでない。又ある所に於ては美であり、ある關係に於ては美であり、ある見方よりすれば美であり、ある人から見るならば美であるが、然し他の状態より、他の人から見るならば醜である。故に可感界の美は何れも相對的であり生滅無常のものであり、不確實なものである。觀念的美即ち美の觀念は永遠に續く美である。始めもなく終りもない。不變であり不動であり絶対である。それはあらゆる關係に於て美であり、あらゆる見方に於て美であり、更らにそれは常に美であり何處に於ても美であり、あらゆる人々に取つて美である。それは純粹であり、明瞭であり想像力を超越する。それは單なる概念でもなく個々の知識でもなく全く永遠の實在である。

美の觀念に於て眞理であることは大及び小の觀念についても眞理である。そしてその他のあらゆる

觀念についても眞理である。Simmias はソクラテースと較べると高いがフェドーの側へ行くと低い。然し大と云ふ觀念はどういふ見方からするも大であり絶対的の大である。故にそれは次のやうに約言することが出来る。

(一) 觀念は實在するものである (the ideas are real beings)。 (二) 觀念は感覺の對象よりもつと實在的である (The ideas are more real than the objects of sense)。 (三) 觀念が唯一の眞の實在である。(The ideas are the only true realities) 感覺の對象は單に借りられた存在に過ぎない。即ち觀念から借りられた實在に過ぎない。觀念は永遠の類型であつて感覺的のものはこれに従つて作り出されたのである。感覺的のものは映像 (image) であり、模倣物 (the imitations) であり、不完全な模寫 (copies) である。従つてあらゆる感覺界は象徴 (Symbol) であり譬喩 (allegory) である。事物に於て顯はされてゐる意味即ち觀念は哲學者に依てのみ知られる。感覺界に於ける哲學者の興味は遭へない友人の肖像に對する興味に似てゐる。

觀念の觀念とも云ふべき善の觀念は次のやうに性質付けられる。

感覺界は觀念界の模寫である。逆に觀念の世界は現象界の映像に似たものである。可感界に於て最も不完全な生物より最も完全な可感物即ち宇宙に至るまで澤山な等級が存在する。知力の世界に於ても同じやうな等級が存在する。即ち多くの觀念はより高級な觀念に依つて結合される。その高きものは、又より高きものへと擧揚される。かくして多くの觀念はその普遍性と力とを増加し遂に高頂に達



する。最高頂の観念は善の観念 (The Good) であつて最も力強い観念である。そしてそれは全系統を了解し包含し總括する。恰もこれの模寫である可感的な宇宙があらゆる生物を了解し包含し總括してゐるのと同じである。諸種の観念と善の観念との間に存在する關係は、感覺の對象と観念との間に存在する關係と類似してゐる。即ち上に述べたやうに感覺對象は観念を分有してゐる。それらは自身で存在するのでなく、それらの観念の映像としてのみ存在するのである。換言すれば、それらの對象は實在性を観念から受けるのみである。同様に低級な観念も感覺界の模寫に比するならば自存するのであるが、最高の観念に比するならば最早や自存は許されぬのである。かくしてそれらの観念は唯一絶対観念即ち善の観念の状態に過ぎないのである。知力の世界に於けるこの太陽の前に於てはあらゆる他の観念は星のやうにそれらの個性を失ふ。

プラトーンの観念は一つの統一又は一つの有機體系を構成する。従て相互を離すことは出来ぬ。そしてそれらの観念は時間空間から獨立してゐる。之等の観念は天上界に存在するがこれを冥想する我々も天上界に上らねばならぬ。然しこの天上界は物理的な宇宙の一部ではない。観念の郷土は事物の郷土とは別である。観念の郷土は精神であり、善の観念自體である。善の観念はそれ自身の外に如何なる場所をも認めない。それはデーモクリトスの考へたやうな空虚な空間中に存在するのでなく、それ自身で存在するのである。唯物論に對してこれ程大膽な反論は無いであらう。存在の條件として考へられる空間は寧ろ非有の原因であり、無力の根源である。善の観念は延長なきものなるが故に實在

である。更に統一は力であり、實在なるが故に、観念は實在である。観念中に集中されてゐるものが時空中に配分され無數の時所に蒔きちらされる。そして、それは弱められ貧しくされ、更に破壊される。これが可感の世界である。これを観念自體に比するならば唯實在の影に過ぎぬのであり、更に何ものでもないのである。かくてこの世界は相對的であり観念の世界は絶対的である。

善の観念が絶対であるならば神とは抑も何であらうか。普通神は創造者であると考へられてゐるがそれが最高であるのには観念そのもの即ち善の人格化せるものをその手本としなければならぬ。プラトーンは時には神が観念に依るものであるとし、又時には観念が神に依るものとしてゐるが結局それは神と観念とが同じものだからである。

善の観念は空間中には存在しない。それは知力を住所とするが故に、観念を感覺から惹き出すことは出来ぬ。あらゆる観念は精神的存在である。寧ろ観念が精神の實質を構成すると云ふべきである。観念は精神の中に潜在するが故に最初我々はそれを自覺しない。感官は観念の外的な模寫を我々に示し、我々の内部にある關係を思ひ起させるのである。即ち感覺は観念を誘導するが産出するのではない。感覺の能力は我々の所有する先天観念を自明のものとして想起せしむることにある。更に感覺は我々を欺瞞するものである。眞理を示さないでそれを隠すのである。推理 (Reasoning) のみが眞理への唯一の道である。推理は愛 (Eros) から生ずる。眞理の愛は普遍愛の特殊な形である。感覺の世界へ追放されて來た靈魂は思郷病 (Homesick) のやうに絶対界との結合を望み、眞理と光とに面接しよ



うと求める。この純粹な神聖な慾望は友情と美的快感に依つて満足を求めようとする。然し觀念の人間の肉體化（友情）も藝術に於ける形象化も、それを満足させるものではない。従つて我々は純粹思惟に依つて直接に純粹觀念を冥想しようとする。愛をする人及び藝術家の熱情はこれを眞善美に對する哲學者の熱情に比するならば、たゞ初歩のものに過ぎぬ。然し哲學者はこの理想的な目的に達することを誇つてはならぬ。それは絶対の眞理は神にのみ許されるものだからである。神は絶対の眞理なるが故に絶対の眞理を持つ。然し、かゝる神の存在を考へざる教養なき人は眞理を求めようとはしない。眞理の愛は高い光を以て満足された人にもみ許されるのである。

かく神秘的な性質を持つにも拘はらずプラトーンの方法は嚴密な意味に於て合理的である。こゝでは神秘的と云ふ語と合理的と云ふ語との間に何の矛盾もないのである。合理主義と神秘主義は全く反對のものであるが、それにも拘はらず、こゝに意味深き一致を見出すのである。觀念論的合理論は絶対原理の直接的な先天直觀を出發點とする。かゝる先天直觀は直接であり分解すべからざるものなるが故にこれを神秘的と名づけることができるであらう。

プラトーンの觀念論は、その支流であるプロタイノス、スピノーザ、シェリングの系統と共に神秘的な直觀を以て始まり宗教的冥合に於て高頂點に達すると考ふべきである。

## 第二節 自然の學

觀念から事物への推移、即ち形而上學から物理學への推移は、プラトーンに取つては容易な問題ではない。若し觀念が自己充足 (self-sufficient) なものであり、知力の世界のみが完全な存在の系統であるならば、不完全な可感界は何の要をなすのであらうか。又プラトーンの言葉に依るならば、原像に對して模寫が何の要を持つであらうか。現實の世界がプラトーンに取つて面倒なものになるのはパルメデースの場合と同じである。現實界は觀念に依て説明されることは出来ぬ。現象界は第二の原理である物質 (matter) を豫想してゐる。故に感覺界の存在を許すならば觀念の一元論を捨てねばならぬ。プラトーンはこの問題に答へるのに善の觀念を以てしてゐる。最高觀念は絶対善であり神は最高の善である。善は善の外何ものをも作ることは出来ぬ。神は生命である。生命は生命のみを創造する。故に神は創造しなければならぬ。善の觀念が唯一の實在であるからその外部には何ものもない。あるものはたゞ非有 (μὴ ὄν, non-being) があるばかりである。觀念は最高の實在なるが故に又最高の活動である。そしてそれは非有に通過して創造者となり原因となり意志となり成形的原理となる。故に非有はこれに依つて有になり、觀念の絶対的存在を分有するようになる。かくして非有は第一物質であり觀念は自分の姿に似せてこの物質から完全な可感界を作る。従つてプラトーンの觀念に依れば物質は有形物ではない。唯、觀念の形成的活動に依つて有形物になり得ると云ふに過ぎない。物質は制限され性質附けられたものである。物質は觀念の印象する形式を離れては無限定なものである。それは確實な一定の性質を持つのではない。従て、確實な語に依つて顯はされるものではない、それは言葉



はずでに限定するものだからである。それは無限定であり無形式であり感すべからざるものである。然しこれは觀念の成形的活動に依てあらゆる形式を受け容れることが出来るのであり、従てそれはあらゆる可感物の母になることが出来るのである。然し物質は觀念の所産でもなく、神の創造物でもない。そは(一)物質は非有であるが有は決して非有を作ることが出来ぬからである。そして(二)創造は活動であり、活動は働きかけられる対象を豫想するが故に、觀念の活動は物質を豫想するのではあるが、これを創造するのではないからである。故に物質は觀念の創造活動の條件であり、従つて神並びに觀念と共に永遠である。物質の永遠性を認めるのは必ずしも觀念の最高性を毀損するものではない。その故は物質の永遠の存在は永遠の非有と同意になるからである。

然し永遠の物質は觀念自體を制限しなけれども宇宙に於ける觀念の働きを少なからず制限するが故に、物質は觀念活動の *Conditio sine qua non* であると共に、永遠の障碍である。それは觀念に取つては、なくてはならぬ助役であると共に、又調和し難き敵である。それは受動的であるが抵抗がないのではない。その共働は同時に抵抗である。それは無形式であり無制限なるが故に、形式と制限とに反對する、この抵抗が墮性であり重力であり不釣合であり醜であり魯鈍である。それは非有であり永遠の有の否定である。それは事物の不完全なことの最初の原因であり自然的道德的惡の根源であり不安と生滅との根本であり、更に不確實と衰滅の根據である。

觀念の原理と物質の原理とが結合して宇宙が出来る。宇宙は見るべからざる神性の映像であり、現

存せる神であり、實に見ることの出来る神 (*the visible God*) である。そしてその比較的完全な

ことが宇宙の父を我々に思ひ起さしめる。この宇宙は(一)必然に依て支配される一の體を持ち、

(二)合理的内容即ち目的を持ち、それを實現するように作られてゐる。(三)最後に宇宙に於ける

この反對の原理を結合させる鎖は靈魂である。それは物質界を觀念の世界に従屬させ、又獸性的必然性を服従させる。宇宙の形は球形であつて、想像の及ぶ限り最も美しいものであり、觀念界を最も忠實に寫せるものである。そしてそれはたえず自分の軸によりて自轉し、最も完全な運動を営み、あらゆる運動中に於て觀念の不變性を最もよく象徴するものである。それは完全であつて老と死とを離れ、あらゆる力を含み、それ以外の如何なるものもこれを壞すことは出来ぬ。然し宇宙は創造的な觀念そのものゝやうに永遠であることは出来ぬ。故に神は出来るだけこれを永遠ならしめてゐる。即ち神は無限の時間を作つたのである。宇宙精神は宇宙の中に現はれたる目的であり、その目的である。これは善の觀念の最も完全な再現である。最後に世界の靈魂は數から成立する。數は渾沌たる物質を調和と比例との法則に従はさせるからである。このことはピタゴラスと同じである。

原子論的唯物論は目的因を否定する故に世界が意味を持つとか、世界が目的を實現するとか云ふ考へに反對する。然し、プラトーンの觀念論はアナクザゴラスのメーヌスの考を取り、目的論的立場から世界の創造を説明しようとする。それはもとより物理的原因の存在を承認してゐるのであるが、然しそれは必ず目的因に従屬するとする。即ち前者は後者の手段であり道具であるとするのである。



プラトーンはエンペドクレースの元素を認め、それを目的論的に説明してゐる。即ち火は視覚に取つての手段であり、地は觸覺に取つての手段であり、水と空氣はその中間のものである。四と云ふ數は形體性をあらはす。プラトーンはピタゴラス派の人々と同じやうに全く幾何學者であるが、彼は物質と延長とを同一に考へてゐる。従つて彼はエレア派の人々と同じやうに空虚の世界を否定してゐる。これはデモクリトスと全く別である。物質と空間とは同一であり、空間は何處に於ても同一なるが故に、空間を構成するものはアナクサゴラスが考へたやうに異質的のものではない。空間の相違は外形にある。

創造者は初め群星を創造した。特に恒星を先にし遊星を後にした。次に地球を創造した。これらのものは創造されたる神なるが故に死すべきものであるが創造者の善意に依つて不死を惠まれたのである。これらの中地球が最も尊いのであるが、それは創造者の命令に依つて有機物を産出した。その中で人間が特に重要である。地上の萬有は悉く人間の爲めに作られたのである。植物は彼を養はんが爲に作られ動物は墮落せる人間靈魂の住宅として作られた。女子は男子の退化せるものであり、地球の第一子は人であり、人は大宇宙の梗概である。彼の靈魂は理性を賦與せられ、且つ肉體に於て具體化されてゐる。肉體に於ける各のものは根本的な設計に依つて正しく配列されてゐる。頭は理性の座であり、従てそれは圓い。圓いものはあらゆる完全なるものゝ姿だからである。それは全身を支配せんが爲めに體の最上部に位してゐる。肉體は運動の爲めに足を持ち攔む爲めに手を持つ。胸は貴い感

情の座でありそれが頭の下に位するのは理性の支配を受けねばならぬからである。その間に頸があるのは理と情とを區別せんが爲めである。次に粗野な慾望は腹部に宿り、横隔膜に依つて胸と分けられる。これは貴き感情と區別される爲めである。理性と高等感情とに依つて慾望を抑制せんが爲めに腹部に肝臟が配置される。これは滑かな明るい鏡のやうな機關で、思考の映像を映すのであり苦く且つ甘いものから出來てゐる。苦いものに依て無謀な熱狂を抑へ、又慾望が理性に一致する場合には、甘いものが放射される。時々これは豫告の働きをする。又肝臟を巡る長い腸に對して肝臟は道德的な一つの力を顯はす。即ちこれは食物があまり早くめぐるのを防ぎ激しい食慾を調節しようとする。かゝる慾望は知識の愛や良心の聲を塞ぐものであるから調節されねばならぬ。約言すれば人體は精神の道德的完成を實現せんが爲めに構成された教育館である。

人間靈魂は世界靈魂から放射するのであるが、その内部には不死の要素と可死の要素とが存在しこれらを結合してゐる。知力又は理性は不死の部分であり感覺は可死の部分である。従て感覺は形體的な生命に従屬し意志は理性と感覺とを結合するものであつて、之が固有の人間靈魂を構成し個性を成立させる。知力としての靈魂は次の理由に依つて不死である。(一)知力的な靈魂は單純であつて決して分解されず、(二)それは創造者の善より來り、(三)生命の原理そのものであり、そして、それは有から非有に移ると云ふことはあり得ないからである。又靈魂の不滅は肉體から自由になり直接に知の世界に合一したいと云ふ哲學者の希望に依つて證明される。又靈魂は肉體よりも己前に存在



したのであるから肉體の滅後にも滅びる筈はないとも考へられる。又靈魂と觀念とは同質のものを言むが觀念は不滅であるから靈魂も亦不滅であると考へられる。又若し靈魂が肉體の産物に過ぎぬならば肉體を制御することが出来ぬ筈である。然し靈魂は事實肉體を制御してゐる。これらの理由に依つても靈魂は不滅である。結局不滅は理性の特權であると云ふのであるが感覺や意志はそれを持たぬのである。

然し靈魂が物理界に關係する限り絶対に確實にそれを解決することは出来ぬ。生滅變化するものに對しては正確な學は構成されないのである。唯一正確な學は觀念の學である。それは觀念のみが永遠であり必然だからである。従つて物理の世界に於ては、我々は蓋然的な知識を以て満足しなければならぬ。

### 第三節 倫理學

自然の目的は人間であり、人間の目的は善の觀念である。觀念論者としてのプラトーンはアンテイステネースやキニツク派の人々と同じやうに快樂中に最高善を見出さうとはせず寧ろ人が神に最もよく類似する點に於てそれを見出さうとしたのである。神は善又は絶対正義なるが故に我々は正義であることに於てのみ神に似ることが出来る。

プラトーンは四つの重要な徳目を考へてゐる。これをプラトーンの四徳又は四元徳と云ふ。知識と勇氣と節制と正義とである。前三徳は精神の三部門即ち知力、意志、感覺の各に該當する徳であり

最後の正義はこれら三徳の根本になる徳である。それは知力に向つては思想の正しいこと即ち知識を與へ、意志に向かつては勇氣を與へ、感覺に向つては節制を與へるからである。知識は知力の正義であり、勇氣は心情の正義であり、節制は感官の正義だからである。

人は正義に到達しこれに依つて神の如くなるやうに教育されねばならぬ。孤獨に於てはこの徳を實現することが出来ぬ。正義は集台人即ち國家に於てのみ實現されるのである。プラトーンの國家論は個人と同様に三要素即ち三階級を含む。(一)哲學者、これは立法及行政的權力を構成するのであつて國家の知力であり頭腦であり支配階級である。(二)武士、これは國家の心情であり武力階級である。(三)商人技術家農民及奴隸、これは従僕階級である。この階級は人體に於ける低級な感覺に相當する。知識は支配階級の徳であり、勇氣は武力階級の徳であり、二階級に従順することが従僕階級の徳である。國家的統一を期する爲めには、特殊の利害は一般的利害に讓歩しなければならず、家族は國家中に吸引さるべきであり、個人が物を占有すると云ふことは廢止しなければならぬ。故に兒童は大家族なる國家に屬すべきであり、國家は彼等の父であつて彼等を教育する。三才までの兒童の教育は肉體に注意して育てるといふことにある。三才より六才までは神話によつて道德的教訓が施される。七才から十才までが體操、十一才から十三才までが讀方と綴方、十四才から十六才までが詩と音樂、十六才から十八才まで數學、十八才から廿才まで軍事教育、二十才に達すると國家は青年を撰抜して軍隊生活を送るものと政治生活に入るものとに分ける。政治生活に入る者には三十才まで諸種の



學問をさせる。三十才の時第二の撰拔を行ふ。普通のものは行政の第二流の位置に就き、卓越せるものは數年の間更に辯證論を教へ、終りに倫理學を教へる。これらのものが最高善の知識を得た後、國家最高の地位に堪へることが出来る。このものゝ任務とする所は教育的のものであつて、地上に善と正義とを實現すると云ふことにある。ヘーゲルが歴史哲學の中にギリシヤの自由を評して *Some are free* として居るのはこゝに顯はれてゐるやうな精神である。

かゝる考へを通じて我々は再びプラトーンの本體論に歸るであらう。プラトーンに依れば實在は感覺對象即ち現象には屬してゐない。たゞこれらの對象を生み出す觀念又は類型にのみ屬する。それは理性に依つてのみ考へられる。この觀念が本體である。現象が實在であると云ひ得られるのは觀念を模寫する限りに於てである。觀念の中最高觀念は善であり絶對善であり、萬有の第一原因であり、究竟因である。これは万有を自然的な放射に依つて創造するが故に、萬有に優越するのである。

この實體論は善の一元論と呼ばれるものである。これはプラトーンの最も森嚴な最も純粹な創作であると考へられてゐる。これ以上卓越することは困難のやうである。カントは現象界の實在を否定し、眞理の標準として實踐理性の善を要請してゐるが、結局これもプラトーンの再造に過ぎぬ。寧ろプラトーンの詩的要素を削除したものであると云ふことになるであらう。近代科學は名目論的である。然し實在論の比較的眞理なることを承認してゐる。科學の眞の對象は一般者であり、普遍者であり、個々の事實に行き渡る類型的法則だからである。

人類學者がピーターや、ボーロを取扱ふ場合、彼の目的は、普遍的な人なるものは何であるかを知らうとすることである。樹から林檎の落ちることや空中に雪片の浮ぶことに對する物理學者の興味は、これらの事實が引力論の例として役立つからである。その求むる所は普遍的法則にある。従つて近代科學者はプラトーンと同じやうに現象界を以て可變のものと考へ、法則を固定的のものとし、それは個物よりも遙かに實在的であると考へてゐる。故にプラトーンが個物の上に普遍者の優越を認めることは正しいのである。然し普遍者を個物から切離して存在するものとし類型を超越的な存在であると考へる點に於て誤謬が成立する。類型と個物、法則と現象、これらは寧ろ同じものであつて、見方の相違から區別を生ずるのである。感覺と理性とは、同一知識の異なる段階に過ぎぬ。純粹に理性のみが生み出す物理學も生理學も存在しない。普遍者は特殊者から惹き出さねば何處からも來ることとは出來ぬからである。プラトーンが類型を超越的と考へるに到つた徑路はその用語に起因すると考へられる。アイドス（形式・類型）なる語の代りにノモス（法・規範）なる語を用ふるならば類型を個物から分離することはなかつたであらう。

プラトーンに依れば觀念はそれ自身に實在であり、實在化される要のないものである。故に宇宙の過程は存在の理由を失ふ。宇宙は觀念實現の爲めではなく、むしろ觀念の墮落の結果である。世界は觀念の影を寫し子が母に似るやうにその姿をやどす。然しこの考へは世界が善と正義と完全とのみから出來てゐるならば承認されるであらう。然し世界は有と非有との混合であり、精神と形體との合成



であり、善と悪との混成である。現象の要素なる非有又は悪は何處より來るであらうか。觀念より來るとするか。それは不可能である。觀念は有と知力と善との外何物をも作らないからである。又非有は世界創造の始めに存在し、觀念と同時にあつたものと考へるか。さうであるならば善の一元論は觀念と物質との二元論にならねばならぬ。そして觀念は物質を根源的の敵であるとしなければならぬ。もとより精神は出來るだけ早く肉體より解脱しようと願ふであらう。この考は抽象的原理の爲めに自然の本性を犠牲にしようとするものである。新プラトーン派や Gnostics や Catholics は物質に對して悉く恐怖を懷いてゐるが、これは觀念を實在と考へる思想の當然な論理的歸結である。

註 プラトーンの美と善との關係に付いて次のやうに考へられてゐる。プラトーンに取つて美なるものは、現在我々が考へてゐるよりは廣い意味を持つてゐる。美は倫理的善又は完全と殆んど同意であり、そしてその最高表現は節制並びに正義に依る社會の秩序の中に見出される。一般に、組織の中に於て適當なる地位にあるものが、美しいのである。然し精神並びに精神から構成されたる社會のみが、嚴密な意味に於て美しいのである。何故ならば物象の美は、内的なる精神美の反映又は投影に過ぎないのであるから。

絶對善の觀念は單なる抽象的概念ではなく、又ある個々の存在物と同じでもない。それは眞に存在するすべてのもの、中に顯現してゐる。それはあらゆる眞理の根源であり、知識の根源であり美の根源であり、更に道德的善の根源である。精神に依るその理解が知識であり、精神中にその定付することが徳であり、(感官の媒介に依るのではあるが)精神へその輝き出づることが美である。國家に於けるその表現が正義である。

スピイシッポス (Sousippos) は、アカデミーに於ける、プラトーンの後繼者である。(三四七—三三九)。一、即ち觀念ミ、他、即ち物質との合一を求めた。彼は兩者を含む一つの具象的な原理に依るべきであるとした。ピタゴラス派の放射や、又進歩の考を重視し、新プラトニズムの本質を構成し、更にプラトーンに反對して、眞の完成は、本源的な抽象的な統一の中に存在するのではなく、分化發展に於ける有機的な統一中に在りと考へたのである。然しプラトーンを尊敬し彼の地位として先師に反對すると云ふことはなかつた。クセノクラテース (Xenokrates) も亦やうである。 Academic idealism を具象的唯心論の立場から改造しようとする新しい事業が遂にアリステレースに到つて完成されたのである。



## 第五章 アリストテレス (Aristoteles)

アリストテレスは紀元前三八五年、アトス山から遠からざるスタギラに生れた。父ニコマコス  
はマケドニア王アミウインタスの侍醫であつた。かくて實驗家並びに實證科學者の血液が彼の血管を  
流れてゐる。三六七年亞典に出て修學の道に就き、初めはプラトーンの門下であつたが、後にはその  
敵手であつた。三四三年から三四〇年までマケドニア王フィリッパに召され、其の子アレキサンドロ  
スの師となつた。これが彼に廣汎に亘る材料の蒐集に便宜を與へた。彼が自然科學の又たる地位を得  
たのはその賜ものである。三三四年から亞典に來り、リュイカイオンで哲學を教へた。こゝに並樹の  
通路があり、そこを歩みながら學理を説いたので *Peripatetic* の名が生れた。歴山王の死後マセド  
ニヤニズム並びに無神論の故を以て批難され、カルキスに隠退した。三二二年そこで死んだのである。

## 第一節 第一哲學(原理の學)

ロードス人アンドロニコスがアリストテレスの著書を編集する際彼が物理學を講じて後  
第一哲學を講じたので物理學の後に第一哲學を編んだ。 *metaphysics* の名はこのとに起因す  
數學並びに物理學は事物の量や質や關係を取扱ふ。然し第一哲學は範疇の王とも云ふべき實體の範

疇 *νοητα* ウシアを取扱ふ。他のものは凡てこの範疇に依つて基礎付けられるのである。時と處とを  
離れて存在するものゝ性質を考へるのである。換言するならば相對的な偶然的なものに反對して事物  
の永遠な實質即ち絶對的にして必然的なものを取扱ふのである。

プラトーンが哲學を以て現象的な一時的な生滅の事物の關係を離れた實在の學であると考へたのは  
正しい。然し彼は觀念を個物から離れて存在するものと考へた點に於て誤る。プラトーンの著書の何  
れに於ても 觀念が事物から離れて存在することが完全に證明されてゐる處はない。従つて觀念の説  
は形而上學的問題を解決してはゐない。唯實在界に向つてそれに對應する無意味な世界を附け加へた  
のみである。各觀念は事物の生産にも、事物の學にも寄與する處がない。プラトーンに於て我々は事  
物と觀念との關係を知ることが出来ぬ。觀念は類型であつて、事物はこのものゝ中に豫見されてゐる  
と云ふのは只詩的な譬喩に過ぎぬ。普遍觀念が特殊者の實體であり 事物の實質であるならばどうし  
てそれが事物から離れて存在することが出来るであらうか。普遍的なものは個物の外側に存在するこ  
とは出来ぬのである。

事物を離れて考へられる諸觀念は實體でもなく實際の存在でもない。アリストテレスは種の客觀  
的存在を否定するのではない。プラトーンと同じく彼にとつても普遍觀念は個物の實質であり、之れ  
がウシアと呼ばれるからである。彼は觀念が事物から離れて存在すると云ふことを、否定するのであ  
る。觀念は事物に固着し且つ内在してゐる。觀念は事物の形式である。事物から引き離して考へるの



は一つの抽象に過ぎない。かく観念は個物の實質であり、個物と共に不可分な全體を構成する。

他面に於て唯物論も亦同じ様に困難である。物質は形式を離れて存在しない。観念のない物質は個物を離れた観念のやうに抽象である。運動はそれだけで存在するのでなく、必ず基體 (substratum) を豫想してゐる。従つて観念も物質も運動もそれだけで眞の存在となることは出来ぬ。實在は全體として考へられた之等の凡てのものに依つて成立する。實在は具象的のものである。それは構成要素から成立し、思考に於いては之れを區別して考へてゐるが、實際それらのものは相互に離れて存在するのではない。これらの要素の中最も重要なものは観念であり形式である。アリストテレスは之れを實質又は靈魂であるとした。物質は唯靈魂の支持者であるが、然しそれは缺くべからざる支持者である。

次の問題は實在物を産み出す原因は何であるかである。自然又は藝術に依つて産み出さるゝあらゆるものは質料因 (a material cause) と形相因 (a formal cause) と動力因 (an efficient cause) と目的因 (a final cause) とを持つてゐる。この例を藝術に求めて見る。一つの彫像は (一) 物質を豫想しなければならぬ。作品が作らるべき木とか大理石とか青銅とかを要する。(二) 次にはそれが作られる観念 (計畫) を豫想しなければならぬ。彫像の観念は彫刻家の精神中に存在する。之れが形相因である。(三) 観念を質量の上へ顯はすために腕や手や道具を豫想しなければならぬ。これが動力因である。(四) 更にこの力を實行させる目的即ち潜勢的なものを顯勢的にする目的を承認しなければならぬ。之れが目的因である。之れと同じことが自然物に對しても存在する。例へば人間の如き生

物も四因を具へる (一) 胎兒として發育する基體 (二) 胎兒が發展して行く観念又は類型即ちそれが具備しようとしてゐる形式 (三) 出産の行爲 (四) この行爲の無意識的な目的、即ち新しき人間を作り出すことの四である。各の事實は必ずこの四原因を持つ。物質、観念、動力、目的である。この四因の共働に依りて自然物も藝術品も一切が生れるのである。更に之等の原理は實體として存在するのではない。常に個物に固着して存在する。自然の産物は同種の個體から生まれる。そして個體は又種から生み出される。同じやうに各の人は他の教育された人に依つて教育される。動力因は常に具象的なものである。潜在するものは具象的な動力因に依つて即ち實際存在する道具に依つて顯勢的なものになるのである。

原因は四つであるがその中、目的因と動力因との二つは形相因に納めることが出来る。藝術に付いて考へて見ると彫刻家の精神中にあるヘルメスの観念が彼の神経と筋肉とを動かし、同時に實現せんとする目的をも含んでゐる。即ち形相因が他の二つを含むのである。従つて事物の原理は二つに歸着する。一は観念又は形式であつて、このものが事物を惹き出し事物は又このものを目的とする。他は質料であつて、事物は之れから作られるのである。前者は實際的のものであり、本来の原因である。後者は二次的のもので單なる條件に過ぎぬのである。この二つの原因はあらゆる出来事に先き立つ。従つてこれ等は他から作り出さるべきものではない。之れらはあらゆる産出に先立たねばならぬ。それはすべての産出は之等の原理を通じてのみ可能だからである。アリストテレスもプラトーンも共



に物質と形式とを永遠と考へてゐる。然しアリストテレスは何處までも物質の永遠を許すのではない。さうするならば、それは二元論に終らねばならぬからである。若しプラトーンが考へた様に觀念と物質とが全く反對するものならばどうして之れが結合されようか。全く反對のものは結合されないからである。

プラトーンの非有（又は絶對的缺乏 Absolute privation）とアリストテレスの物質とは全く別のものである。物質は偶然に非有である。然し絶對缺乏は非有そのものである。物質は非有ではなく、潜勢的存在であり、有の可能性であり生成の萌芽である。具象的のもの又は特殊のものは、この萌芽の發展せるものであり、可能性の實現せるものであり、含蓄者の展開せるものであり、潜在的なものゝ顯勢化されたものである。物質は形相の萌芽であり、潜勢的な形相である。形相は現實化せる物質である。かくて卓子の作られる質料なる木は潜勢的卓子である。出来上つた卓子は顯勢化された木である。眞鍮は潜勢的な彫像であり、彫像は顯勢的な眞鍮である。又卵は潜勢的な鳥で、鳥は卵の顯勢状態である。質料は萬有の初めであり、形相は質料の求めて居る目的である。質料は不完全な状態であり、形相は完全な姿である。若し質量が全く固定するならば何ものにもなることが出来ぬ。即ち形相と結合することが出来ぬ。又實際存在するものを作る一定の形を取ることも出来ぬ。そは無からは如何なるものも生れないからである。質料は形相と争ふのではなく、形相を求めるのである。質料は女性が男性を求めるように形相を求める。故に質料と形相とは相關的な概念である。相互に排斥しないで互に補

足しようとする。これ等の二つを媒介するものが運動又は進化である。運動とは質料が形相に移る推移である。故にアリストテレスに取つて運動の觀念は重要である。彼は之れに依つてプラトーンの陷つた二元論を脱することが出来るのである。質料の形相に對する關係は潜勢者が顯勢的に對する關係であり、萌芽が成育せる有機體に對する關係である。同時にあらゆるものは潜勢的であると共に顯勢的であり、質料であると共に形相である。眞鍮は眞鍮に比するならば形相であり、顯勢力であるが、彫像に比するならば質料であり、潜勢的なものである。青年は幼年に比すれば形相であるが、成年に對するならば無形相の質料である。

各のものは凡べて形相と質料、觀念と物質、靈魂と肉體とから出来るのであるが、之れには唯一つの例外がある。即ち至上存在である。之れは純粹形相であつて質料でない。アリストテレスに依るならば質料は、進化過程の出發點をなすもので、より高級な階段に先き立つ。然し至上存在は絶對完全なるが故に、それ以上高められねばならぬやうな質料を持つてはゐない。それは非物質的である。この點に於いてアリストテレスは名目論的な立場と矛盾するように思はれる。就中萬有は悉く物質的であると云ふ主張に反對するようである。然し此の難點はアリストテレスの質量なる語の意味を了解することに於て半は解決されるであらう。アリストテレスは質料を以て未だ形相化されないもの又は究竟的なものに對して豫備的なものと云ふやうに定義してゐる。従つて質料は不完全とか潜勢力とか未開發の萌芽とか云ふものを示す。萬有は低いものに比するならば、觀念であり形相であり完



成であるが、高級なものに比するならば質料であり、未完成である。かくて至上存在は純粹觀念であり純粹形相であり純粹顯勢力である。故に最高階級の質料は形相と同じものである。従つて存在の高級な状態も部分的には質料であるとバフ考とは相容れないけれども、至上存在が進化の最後の階段であることを主張するものである。然し彼は形相になる前に質料があり、顯勢になる前に潛勢があると云ふ考へを持つのではない。若し至上存在が初め萌芽として存在するとするならば、これが顯勢化するためにはこのものに先き立つて現存せるものを要する。そはあらゆる種は已前に存在する顯勢的なものから来るのみならず、如何なる潛勢力も顯勢力の共働なくんば顯勢化することは出来ぬからである。形相のない質料はなく、顯勢のない潛勢はない筈である。故に潛勢力や未完成者が第一原理になるのではなく、顯勢や現存者や完成者があらゆるものに先き立つて存在する第一原理である。アリストテレスの此の考へはエレアの學說に一致する。従つてそれは存在の根源的な形相として渾沌の存在を否定する。形相と質料とは共に永遠であるが、質料は形相なしに存在することは出来ぬ。即ち渾沌の状態は存在しないのである。

永遠な顯勢的な存在は動力であり、形相であり事物の究竟目的である。これが *the first mover* であり且つそれ自らは不動である。かゝる第一動者の存在は因果の理法の必然的歸結である。各運動は高級な動力から與へられた動的な原理を含んでゐる。然し原因の無限系列は存在しないのであるから、第一動者に於いて、あらゆる原因は終息しなければならぬ。然し第一動者を否定したり、更に

イキツボスやデーモクリトスのやうに因果の無限系列を考へて第一原因を認めないのは、思想の根本法則を破壊するものである。

こゝに一つの難問がある。不動のものが何うして運動の原因になれるか。動力因は、自ら運動の渦中に投ぜずして何うして活動することが出来ようか。藝術品の傑作は我々を動かし我々を惹き付けるが、それ自身は動かない。同じやうに我々が實現せんとする理想並びに目的は、自ら動かさずして我々を動かす。絶對者は少しも動かないけれども質料は之れに依つて動かされるのである。質料は神に對する慾望を持ち、神は動かさずして慾望の第一原因である。

至上存在は非物質であるから感覺も慾情も持たない。又慾望の意味に於ける意志も情慾の意味に於ける感情も持つのではない。凡べてこれ等のものは質料に屬し受動的なものである。神は純粹な叡智である。人間の悟性は感覺や知覺や比較作用から次第に發達したのである。神的な智力は事物の實質に就いて直觀的な知識を持つてゐる。我々の思惟は自分と別な對象を追想し漸進的でなければそれに達することは出来ぬ。然し絶對思惟はそれの對象と同じものである (*The absolute thought is identical with its object*)。神よりも高いものはなく且つ神の思惟が最高可能な對象を持つが故に神は彼自らの思惟の對象である。神の生命はあらゆる苦痛と不完全とから解放されてゐる。故に慾望と後悔とを超越する。神は幸福である。神は人が享受し能はざるものを享樂する。そしてその生活は眞理に對する純粹冥想である。



世界の第一原因として、更に最高善としての神は、事物の内在的實質として事物の内に存在すると共に世界から離れて事物の上に、即ち超越的に存在する。規律は軍隊の内部に存在すると共に軍隊外の將軍の頭腦中に存在する。同様に神は法則であると共に法則を與へる人であり、命令であると共に命令者である。

## 第二節 倫理學

アリストテレスに依るならば、善とは「萬有の目的とするところのもの」であり、更に最高善はそれ自身の爲めに望まれるのである。この最高善が最高なる學の主題であり、その學は實に政治學であり、更にそれは國家としての善を研究するのである。蓋し國家の善は單獨なる個人の善よりも完全であり、重大であり、森嚴だからである。然し國家も個人の集合に依つて構成されるが故に、政治學の一部は個人的善の問題を研究する。これが倫理學の主題となるのである。

最高善が幸福 (*eudaimonia*, well-being) であることは多くの人々の一致するところであるが、これの精密な意味に關しては、必ずしも一致してはゐないのである。普通の人々は幸福を以つて快樂、富又は名譽と同視してゐる。然しこれは究竟の目的ではない。何故ならば快樂の中には全く望ましがらざるものがあり、又富は幸福に到る手段に過ぎないのであり、更に名譽は究竟の目的ではなく、徳に對する確信を増上せんが爲めに求められるに過ぎぬからである。

註 オイダイモニアに關し、シチウイツクは言つてゐる。これは普通 happiness と譯されてゐるが、然し本來の意味は我々が、「我々の存在目的」(our being's end and aim) と呼んでゐるものと一致する言葉である。従つて寧ろ well-being 又は welfare と云ふ方が妥當である。

オイダイモニアは我々の存在目的であるが、それは幸福並びに快樂の意味を具へてゐる。目的に隨順するが故に當然それは幸福であり快樂であるべきである。従つてこゝで美善 (*kalos, dyadika*) の意味が考へられる。これは *kalos* (fair, beautiful) と *dyadika* (good) とを一つにした考であつてソークラテースもプラトーンもこれを認めてゐたが、アリストテレスも亦これに従つてゐる。徳はその行爲者にとつて善であるが、それは同時に美と同じ性質であることが考へられるのであり、更に後の希臘哲學に於て *kalos* はより多く morally good の意味を持つに到つたのである。

アリストテレスは幸福を次のやうに考へてゐる。(一) 第一に幸福 (well-being) はそれ自身で完全であらねばならぬ。何とならばそれは從屬的な目的ではなく、それ自身の爲めに望まれ、他の如何なるものよりも願はしき無條件の善 (an unconditional good) であるからである。(二) 第二に人間



の幸福は、彼がその爲めに存在し、彼の存在がそのことに於て表現を見出す如き機能の完全によつて成立する。この機能の性質は靈魂の性質を考察することに依つて決定されるのである。人間の靈魂は二つの部分から出来てゐる。即ち合理的な部分と不合理的な部分とである。これらは實際には分つべからざるものであるが、然し分けて考へることは出来る。不合理的な部分は無自覺的な要素と自覺的な要素とから成立してゐる。無自覺的な要素は營養生長、生殖の根源であり、すべての生命に共通なものである。自覺的な要素は感情並びに慾望であつて、人と共に動物にも備つてゐる。たゞ合理的部分のみが人間に特有なのである。人間の感情並びに慾望は理性の權力の下に統率される。理性の統成の下に人は眞の機能を發揮し、存在の目的を實現する。(三) 第三に幸福の生活は完全にして満足なるが故にかゝる生活を生きる人の機能は最高究竟頂に達する。そしてこのことは有徳であると云ふことと全く同じである。(四) 最後に幸福は一瞬時にして到達し得べきではない。一生を通じてその實現を求めなければならぬ。これらの考よりして幸福又は善は、全生涯に亘つて徳と調和せる靈魂の活動であると云ふことになる。そしてこの活動は自覺的であり且つ合理的でなければならぬ。感情並びに慾望は理性の統成に従ふ限りに於て、幸福を構成する要素であることが認められるのである。

プラトーンに依れば、知識と感情と慾望とが完全に調和し、それらの一つが他を制壓することなく各の部分は特有の活動を完成することが善であり、これを實現する人が善人であつた。このことはアリストテレスの中庸の説と類似すると云ふよりも、寧ろ中庸の説はその考を特有な形に於て表現し

たものであると考へることが出来るであらう。アリストテレスに依るならば、學術に於ても藝術に於ても、すべて完全なる作物は兩極端の中庸を顯はしてゐる。中庸とは過度に流れず、欠乏に墮せざる性質である。徳も亦このことを眞理とする。例へば勇敢の徳は粗暴と臆病との中庸であり、節制は放縱と禁慾との中庸である。従つて徳は、理性に依つて決定されたる中庸であり、熟慮に依つて付度される行爲であり、精神の不變な状態である。かゝる不變の状態は習慣に依つて創定される。即ち常に節制的に行爲することに依つて、節制の徳を實現し、節制の人となるのである。

この考は更に又深く發展してゐる。(一) 第一に道德的善行は熟慮の結果であつて、本能的のものではない。従つて眞の有徳者は合理的に思辨されたる目的を實現せんとし、決して盲目的に不合理的な衝動に従ふのではない。(二) 第二に徳の道はたゞ一つである。然し不徳の道は過不及にさまざまの度合がある爲めに、甚だ多様になつてゐるのである。(このことはプラトーンが、善は *measure* に依つて決定されると考へたことと同じである)。(三) 第三にこの中庸は數學的な、機械的な法則に依つて定められるのではなく、たゞ正しき實踐を熟知する人に依つてのみ知られる性質である。もとより中庸を見出す爲めにある實踐的法則が立てられるであらう。然しその法則も最後のものではなく、結局道德的直觀とも云ふべきものに訴へなければならぬのである。かゝる直觀は半ばは生得であり、半ばは、絶えず正道を求むる人の經驗の結果であると考へられる。

過不及の兩極と、その中庸とを圖示すれば次の如き關係である。



	(過度)		(中庸)		(欠乏)
粗	暴	勇	敢	臆	病
放	縱	節	制	冷	淡
浪	費	應	揚	吝	嗇
阿	諛	叮	嚀	粗	野

又正義は自分の配分を多く取り過ぎる不徳と、少く取り過ぎる不徳との中庸と考へられる。然し大體に於てこの中庸説はあまり重要されるべきではなく、たゞ徳を指示する指標に過ぎないと考ふべきである。

合理的活動は道徳の根源であり、これが人間靈魂の最高機能である。従つて徳は理性に依つて定められるものであるが、然しそれらはたゞ理性のみに依つて創定されるのではない。それらは理性が自己を實現する實際の條件からも影響される。條件とは個人の精神並びに肉體の構造であり更に又個人がその要素になつてゐる社會の構造である。云はゞ個人の生理的機構と社會そのものゝ機構とが徳の實現に關して重要な影響を持つ。従つて理性は自己の活動に適應するようにこれらの條件を構成しようとする。かくして理性は一面に於ては肉體並びに不合理的な精神から生ずる感情・慾望を抑制しようとし、又他面に於ては個人的相互の排撃を避け、調和ある社會の構成を求め、従つて徳は理性が個人精神並びに社會關係を規制しようとする方法であると云ふことになる。この方法により、即

ち徳の實踐に依つて理性は自己そのものゝ本質を實現するのである。

このことよりして、徳はそれ自身目的であると云ふことはない。それらはたゞ自由を求めんとする理性に依つて採られた方法に過ぎぬのであり、與へられたる條件の下に於いて可能なる最良の方法であるに過ぎない。こゝに於て倫理學の最後の問題として提起されるものは、最高善の眞性は何であるか、理性の完全な活動に依つて成立する理想的生活は何であるか。アリストテレスは、テオリア(Theoria)を以つてこれに答へる。それは眞理探究の爲めに捧げられる生活であり、合理的靈魂固有の機能である。テオリアの生活は何ものにも障碍されず、従つて最高の喜悅である。そこでは快樂と善との矛盾は永遠に消滅するのである。それはそれ自身の爲めに求められるのであり、それ自身に於て完全なのであり、あらゆる幸福の條件を具備する。更にそれは人間並びに社會の不完全な爲めに求められた道徳的諸徳の活動をも超越する。例へば理想社會に於ては、勇敢なる徳は不要になるであらうし、又節制も靈魂に向つて要求されぬであらう。靈魂に向つても節制よりは最上の快樂が最善である。すべて徳行は人間的であるが、然し、テオリアの生活は神的である。このことは寧ろ神に屬するかも知れない。然し人間も亦彼の中に神的なあるものを持つが故に、これを實現せんとして終生努力すべきである。たとひ彼は不死でないとするも、眞の自己即ち理性の活動に充分の範圍を與へこれに依つて、恰も不死であるやうに生きなければならぬのである。



註 テオリアの生活に付いて。テオリアの生活は廣い意味に於ける真理の探究であつて、單に科學的な抽象的真理の探究に限るのではない。テオリアは事物の眞髓を見ることであり、實在の中へ靈魂の吸入されることであり、主觀客觀の融合である。これはスピノーザの神の知的愛 (amor intellectualis Dei) と同じものであり、感覺的な濁亂から解脱せる思惟精神の純粹活動である。然しかゝる神秘的恍惚は普通受動的な感情であるとされてゐるが、テオリアは更に高級なものである。何故ならばそれは知力の活動を充分に認めてゐるからである。アリストテレースはこの神的活動に於て、個性は超越されると云ふことを考へてゐるが (Metaphysics, Bk. XI) さうであるならば、テオリアの生活は愛と知識とから出來てゐると考へることが出来るであらう。(ロージャースに依る)

リュイカイオンでアリストテレースの後を享けたものは、テオフラストス (Theophrastus) アリストクセーノス (Aristoxenus) などであるが、就中ストラトーン (Straton) が有名である。アリストクセーノスは知力の不滅に反對し、ストラトーンは神の存在に反對した。何れにしてもアリストテレースの學系は、次第に科學的方面に傾いたのである。殊に科學的傾向はシシリーや、埃及並びに地中海諸島に於て繼續した。然し亞典では多く辯證論を討究し、物理學的に宇宙を研究すると云ふことは衰へ、漸次精神的なものに注意を向けることになつた。

希臘哲學の主要問題は人間精神の實質、目的、運命は何ぞやであつた。プラトーンは靈魂の實質として思惟を考へ、アリストテレースは理性を神の様に尊崇した。然しエビクローロスはデーモクリトスと同じやうに思惟を否定し快樂の哲學を説いた。この二つの反對のものゝ間に我々は、ストア派の具象的唯心論を見出すことが出来る。



## 第六章 エピクローロス (Epikuros)

エピクローロスは紀元前三四〇年頃サモス島に生れ父母は亞典人である。母の迷信的な訓練に對する反動と、デーモクリトスを學んだ爲めに、彼は懷疑的となつた。その結果神々に對する恐れと、後世の恐れとが人間の幸福を妨害するものであり、觀察と推理とに依つて迷信より我々を自由にするものが哲學であるとした。彼の當代及び死後に及ぼした影響は大なるものであつた。二七〇年頃に死んだ彼の金言や著述は甚だ多かつたが、多神教徒も基督教徒もこれを好まなかつたので殆んど湮滅してゐる。

アリストテレースは學の爲めの學を求め、第一哲學は他のものゝやうに有用でないかも知れぬが、最高の學であるとしたのに反して、彼は學問を生命の奴隸と考へ、實用に關係ある限り意味あるものとした。彼は哲學を論理學と倫理學とに分けてゐる。彼の哲學の目的は人間の生活を靜穩平和ならしむるにあり、これを實現せんためにデーモクリトスの體系に依らうとするのである。

プラトーンの考へたやうに物質は非有ではない。事物の積極的な唯一の原理であり、普遍的基體であり、靈魂や精神や思惟などは殆んど物質の偶然の產物に過ぎない。物質の外には運動の條件たる空虚があるのみである。物質は絶えず運動する不滅な無數の原子から出來てゐる。デーモクリトスに依

るならば、これ等の小體は必ず下の方へ動く。然しエピクローロスに依るならば之等が相依つて物體を作るや垂直線からされる。これは偶然の結果である。従つてこの考は絶對的決定論ではない。機會と偶然とを承認してゐるからである。即ち原因のない結果を許すからである。此の考が倫理學に於ては無關心の自由及び結果のない原因を許すことになる。

論理的に一貫しない點に於いてエピクローロスは、デーモクリトスと異つてゐるが、宇宙の永遠なことに關しては彼はデーモクリトスと考へを同じくしてゐる。世界が神々の創造でないことを知るために、我々は神の性質を考へると共に、世界の不完全なことを見れば充分である。自足であり、何の要求もなく完全な幸福そのものゝ神々が、何故に世界を創造して自らその重荷を負はねばならぬか。彼等は何故に世界を支配すると云ふやうな難事を努めなければならぬか。假りに世界が神々の創造であると假定せよ。若し神々が世界を創造したならば彼は永遠に創造したか。時間に於て創造したかである。前の場合とするならば世界は永遠である。即ち神の創造を待たぬ。後の場合とするならば二つの可能がある。(一)創造は神の幸福の條件であるとする。然らば神々は永い間世界を作らなかつた點に於いて、永遠に幸福な存在であつたとは考へられぬ。(二)若しさうでないとする。然らば神々は彼等の實質に反對して働いたことになる(幸福のために作つたのでないから)。又神々の創造の目的は何であるか。神々は住宅を求めたのであるか。若しさうであるならば彼等は永遠に住所を持たなかつたことになる。又神々は人間のために世界を作つたとするか。若し彼等がこの世界の少數の賢者のた



めに作つたとするならば、それは手數に値しない。又悪人のために作つたとするならば彼等は殘酷である。かくして創造が神々の仕事であると云ふことは全く不可能である。

次に世界と云ふものからしてこの問題の性質を検査しよう。惡に満ちてゐる世界が何うして神の創造だと云ふことが出来よう。荒涼たる不毛の地や、禿山や、恐ろしい沼澤や、住めない北極や、太陽に焦がされてゐる熱帯や、暴風雨や、大吹雪や、兇惡な猛獸や、病氣や、夭折がこの世には満ちてゐるのではないか。これらのものは神々がこれ等を支配し能はざることを示すのである。世界を説明するのには空虚や空間や、原子や、重力や、約言するならば機械原因に依つて充分である。かゝるものゝ外に目的因を考へる要はない。神々が存在すると云ふのは地上のあらゆる國民の望む處かも知れぬが情欲や人間の弱點を離れて最も幸福である神々は絶對の休息を楽しんでゐる。神々は彼等の超越的な家に休み、人間に對する慈愛の爲めに動くものではない。又神々は人間生活に如何なる影響をも與へ得るものでもない。魔法とか、占トとか奇蹟とか云ふようなものはあり得ない。そして又神々と吾々との間に何の交渉もあるべきではないのである。

靈魂は物質的である。従つて肉體としての運命を享けねばならぬ。靈魂が物質であると云ふ證明は傷害や病氣の場合、靈魂が肉體の變化に影響されることから明かである。就中靈魂の進歩と衰頹とは肉體の條件に一致するのを見れば明かである。精神能力は少年時代には弱く、壯年に及んで強くなり老年に到つて衰頹する。病氣は精神に大なる反應を與へる。肉體なくんば靈魂は自分を表現する力を

持たぬ。プラトニーストが考へるように死とは靈魂が高級生活に移る推移であるならば、人はそれを喜ぶべきである。然し人は之れを喜ばぬ。我々が死を恐れるのは無を恐れるのではない。生命の觀念と無の觀念とを無意識的に結び合はすからである。即ち我々は死人がその破滅を次第に意識して行くものだとか考へたり、焼かれるのが分つたり、虫に食はれるのが感ぜられたりすると想像してゐる。若し生命の觀念と虚無の觀念とをはつきり切り離して考へるならば、死は決して恐るべきではない。故に我々は次の様に云ふことが出来る。死は死んだ人に取つても生きてゐる人に取つても災禍ではない。それは死せるものは何う云ふ感じもないからであり、又生けるものに取つては死は未だ來ないからである。我々が生きてゐる間、死は存在しない。死が顯はれる時には最早や我々が存在しない。故に我々が現在恐れてゐる死の冷い感じに觸れると云ふことはない。故に我々は死の恐怖に依つて存在の目的とも云ふべき幸福を妨げられてはならぬ。快樂は最高の善である。

これらの原理よりしてエピクローロスの倫理學は快樂を以つて最高の原理とする。それは移り行く感覺に伴ふ快樂ではなく、永遠の状態としての快樂である。精神の快樂は肉體の快樂に優る。精神の快樂は永續するからである。肉體的快樂に迷はず、永續せる靜平な心情の樂しみが眞の善であり、靜寂心 (*ataraxia*, freedom from disturbance) である。我々は如何なるものに於ても過度を避けねばならぬ。過度の快樂は疲勞より生ずる永久の苦痛を生み出す。之れに反して苦しい行爲をも善と考へねばならぬ場合がある。それはそれから健康と快樂とが生ずるからである。徳は幸福のために求め、又不



幸のために避くべきものを知る機略である。故に徳は最高善ではなく、善を實現する唯一の方法である。

徳に對するエピクローロスの考は大體キレーネ派と同じであるが、エピクローロスはより多く徳を重視してゐる。キニツク派やストア派が考へてゐるように徳はそれ自身目的ではない。然し最大可能な享樂を獲得する爲めには、實に欠くべからざる手段である。思慮分別の徳は諸徳中の最上である。何故ならばこの徳に依つてよく適當なる快樂を選ぶことが出来るのだから。節制の徳は過度の耽溺を離れ結局最大限の快樂を把握する方法である。アリステテレスは勇敢を以つて、武士の徳としたが、エピクローロスはこの徳にあまり注意を拂つてゐない。思ふにアリステテレスは亞歷山その他武門の人に親近した爲めに、勇敢を重視したが、エピクローロスは狭隘なる學問の範圍に止つてゐた爲めに、戰闘の快を知らず、社會的平和の生活を喜んだのであらう。然し剛毅の徳は苦痛を排除するものとして特にエピクローロスに依つて重視されてゐる。羅馬に於けるストア派の人セネカはエピクローロスの快樂獲得の方法は、實踐的にはストア派の徳と同じであると云つてゐるが、その點は確かに認められるであらう。然しストア派は、精神の偉大な力を以つて、不幸に打ち勝つべきことを主張するが、エピクローロスは不快なものから逃避すれば足るのである。云はゞ徳はエピクローロスに取つては、ストア派に於けるよりも消極的任務を持つに過ぎぬと云ふことに歸するであらう。

かく單純にして了解されやすきこと、反神祕的な性質と、實行し易き點とに於いて、エピクローロス

の體系はプラトーン派やアリステテレス派や、ストア派に對抗することが出来た。殊に伊太利で盛であつた。重なるものは Lucretius, T. Cassius, L. Torquatus, T. Pomponius, Atticus, Caesar, Horace, Pliny the younger の如きである。帝政時代には政府の保護を受け、その時代の多神教を破壊したり、超自然的な基督教に向つて破壊を企てたのである。



## 第七章 ストア學派 (Stoicism)

ストア學派の始祖キプロスのツエーノン(Zenon)はフェニシア出身の商人の子であつた。難船のために、家財を蕩盡したので學事に耽けることになつた。彼はキニツク派のクラテースやメガラ學派のステイルポーンや、プラトーン派のクセノクラテースや、ボレモーンなどの弟子になつた。後亞典のストア、ポイキレー(彩色せる堂の意)で教授したからこの名を得ることになつた。自殺の正しいことを信じ紀元前二九〇年頃盛な名聲と多くの門弟とを後にして生命を斷つた。彼を繼承したのはクレアンテースであり學說よりも實行の嚴肅な點に於て範となつた。彼の自殺の後クリシツボス(二八〇年—二一〇年)に依つて繼承された。アカデミー學派に反對し多くの著述によりこの派を大成した。

ストア學派を正しく了解するために我々は下のことを注意しなければならぬ。(一)ストア學派は哲學及び倫理學の系統なるのみならず通俗多神教の破壊された後に建設された新しき宗教である。(二)それは唯個人の産み出せるものではなく多くの學說の合流して、一つになつたものである。故にストア學派は一面に於いては實踐的であるが、それと共に複雑な宗教的性質を持つてゐる。

エピクローロスと同じくツエーノンは學のための學を追求しないで、生命のための學を求め、善であり有用である限りそれは真理である。事物の第一原理を求めるのは生命の究竟目的を知らんがた

めである。知識は理論的にして且つ實際的な徳であつて、實に生命の目的たるものである。理論的の徳は正しく考へることにあり、事物の正しき概念を得ることにある。然し實踐的の徳は理性に依つて正しく行爲することであつて、徳の最高なるものであり、理論的な徳の目的たるものである。我々の行爲に影響を與へないものは善くも悪くもない。論理學や數學や科學が實踐的な徳に關係がないとするならば、それらは存在理由を失ふ。それらの學は我々を倫理學に導くに過ぎぬからである。

主意的な傾向と反二元的傾向とを一つにし、ストア學派はプラトーンの超越的な觀念に反對してゐる。それはアリストテレースに對するよりも、もつと激しいのである。觀念や普遍的なるものは客觀的存在を持たない。それらはプラトーンが教へてゐるやうに事物の外部にも存在せず、アリストテレースが考へてゐるやうに事物の内部にも存在しない。それらは何れも思惟の抽象に過ぎぬ。それに對應する如何なる客觀的存在もないのである。又靈魂は生得觀念を持つものではない。靈魂は白紙であつて、あらゆる概念は外部から來る。クレアンテースに依るならば、感覺的抽象は實に臆の上に捺された印象のやうなものである。クリシツボスは印象を靈魂の變化だとしてゐる。感覺は觀念と同じ根源である。觀念は四種に分けられる。即ち實體性(substantiality)と性質(quality)と存在の状態と(mode of being)と關係(relation)とである。對象を正確に再生した時、觀念は眞である。觀念眞偽の標準はその明瞭性に依るのであり、又その自明に依るのである。又ストア學派はアリストテレースに從つて方法と修辭學とを論理學の構成要素としてゐる。倫理學に於てはアリストテレースを繼



承した。現在文法や文章論に於ける術語は多くストア派に淵源してゐる。

ストア學派の形而上學は知識論と同じやうに、アリストテレスよりも一層實在的であつて純粹な具象的唯心論である。精神と物質とは同じ實在の二つの状態である。精神は能動的要素であり、物質は受動的要素である。純粹な精神のみと云ふやうなものは存在しない。宇宙は生けるものであり、神はその靈魂であり、支配する知力であり、統治の法律である。

ストア學派の神學は神論と汎神論との妥協である。神は宇宙と同じである。然しこの宇宙は實在であり、事物についての知識を持つ生ける神であり、その神は我々の運命を支配し、人間的な熱情を離れて我々を愛し、我々の善を欲してゐる。かくストア學派は神の豫定的な愛を認めてゐる。この點に於いて逍遙派やエピクテロス派から異つてゐる。神慮なる考へを排斥しない汎神論は、本來宗教的たるべきである。従つて彼等は偶像教の宗教的儀式に對して敬虔な尊敬を捧げてゐる。彼等はツォイスに劣れる多くの神々を認めそれらは星に顯はれたり様々な自然力中に顯はれるが、然し之等の神々は可死的であつて、不死な神はたゞ至上存在者のみであるとしてゐる。

人間が宇宙に對する關係は火花が炎に對する關係であり、水滴が大海に對する關係である。我々の肉體は普遍物質の斷片である。我々の靈魂は世界精神から放射する暖かき呼吸である。ストア學派の考よりするならば、實質と云ふことゝ形體的と云ふことゝは同じなるが故に、靈魂もやはり物質的である。さうでないとするならば心身の相關々係が説明されないのである。非形體的のものは肉體に影

響を與へることが出来ぬ。肉體の衰滅は必ずしも精神の破滅を含むものではない。少くとも健實な賢人の精神は死後までも生存する。然しそれは絶対不滅ではない。其故は宇宙の大火の時には他のものと同じやうに消え失せるからである。絶対の不死は神のみに屬する。精神の到着すべき運命はその本質の破滅ではなく、その根源なる無限の大洋に歸ることである。ストア學派は理論の問題に對して一定の學説を持つてゐない。従つてストア學派でありながら靈魂の不死を信じてゐる人も信じなくともいふのである。

ストア派の人々を結合する根本のものは道德的觀念論であつて、ツェーノンの前には、ソークラテースやプラトーンやアンティステネースなどの教へたのと同じ者である。彼のモットーとする處は徳のための徳 (virtue for virtue's sake) である。ストア學派に依れば最高善は徳自身のために徳を行ふことであり、義務なるが故に實行することである。他のものは健康にしても、財産にしても、名譽快樂等にしてもどうでもいふのである。若し無關心で求むるならば徳のみが我々を幸福にする。それは善の外面的な効果に依つて成立するのではなく、靈魂の習慣的な傾向に於いて成立する。その傾向は唯一つである。従つてあることに對して善く、他のことに對して悪いと云ふやうなことはあり得ない。それは我々が徳と名けるものゝ共通な根據である。これらの徳の一つを所有することは根源に於て凡てを所有することである。それらの徳の一つを持たぬのは何れをも持たぬことである。徳と不徳との間には中間のものはない。理論的に云へば人間は善惡二種あるのみであるが實際に於いては色



★の段階がある。自然の秘密に通曉し、自他を知る賢人は幸福である。かゝる知識は色々の偏見から人間を自由にする。法律そのものから、自由にする。法律は人間の勝手から作り出したもので理性の所産ではない。かゝる知識の人が眞に自由である。彼は情感に打ち勝ち、世界に打ち勝つ。何ものも彼を動かすことは出来ぬ。来るものを来らしめ起ることを起らしめよ。それは唯自然に任せるのみである。一切は自然と運命とに依つて決定されてゐるからである。自然及び運命は理法、神慮、及び善意と同意語である。従つて最高の法則は、自然に従へ (to follow nature: sequi naturam) である。賢人の心の状態は無情念 (indifferend, apathy, absence of emotion) であるが、それは無感情の状態ではなく、理性に依つて情念を統理し、本来法爾の理法に隨順することに依つて得られるのである。

ソークラテース已後の倫理學に於て、最高の幸福を享有する最善の人は常人の生活と異り、精神的生活を営む人であると考へられて来た。この傾向は、ストア派の理想人物なる「賢人」に於て著しく顯はれて来たのである。賢人はあらゆる徳を具足してゐる。徳はすべて理の顯はれであり、そして理はすべて求めらるゝものゝ根源である。従つてこの徳に依つて行爲するならばすべてのものは正しい意味を持つ。この理由に依つて賢人は完全なる豫言者であり、詩人であり、辯論家であり、論理家であり、判官であり、且つすべての點に於て完全である。彼は感情を統理抑制するが故に幸福であり、自由である。然しかゝる賢人は理想的存在であつてすべてストア派の人々がこれを實現したのではな

5。

ストア派に依れば正義は自然の法則であり、普遍的理法の産物であつて、決して單なる傳統慣習ではない。この原理よりして、ストア派は、會てキニツク派に依つて提示された世界主義 (cosmopolitism) の基礎を確立した。あらゆる人々は全人類なる同一國家の同朋である。彼此共に争ふべきではない。然しこれと共にこの全人類同朋の國土に於て賢人は特に同朋を教育すべき任務を持つ。眞の友情は賢良にして有徳なる人々の間に於てのみ成立する。何故ならば同情の生れるのは性格の類似に基くが故である。

ストア派倫理學の要旨は次のやうに要約される。

- 一、幸福は合理的に行爲することに依つて成立する。換言するならば人性に隨順して行爲することに依つて成立する。人性は半ば自己決定のものであり、半ば宇宙の永遠法に依つて決定される。永遠法とは理の表現であり、従つて自己決定の人性と調和するものである。
- 二、合理的な行爲と有徳な行爲とは全く同一のものである。
- 三、個人に取つて合理的行爲の結果は自由である。そしてそれは感情を抑制することより来る。かやうにして徳が我々の指導者である。快樂ではない。又、自然法は合理的にして不變であると云ふ意識よりして任運依託が生ずる。
- 四、社會的觀點よりして義務の範圍が全人類即ちあらゆる理性所有者全般の廣さに擴大される。ストア派倫理學の意義は、不幸と苦痛に對する精神の力を肯定する點に存在する。この考が一般の



道德並びに後の倫理學に及ぼした影響は甚だ重要である。倫理學として重要なことは、内面的な義務の權威を認めたことであつて、これは後にカントに依つて承認され、又バトラーに依つても採用された。スピノーザの倫理學は多くの點に於てストア的要素を包含してゐるが、就中汎神論と必然的法則に依託する考とは特に注意すべきである。

註 ストア學派の思想は、プラトーン、アリストテレスに受けてゐるよりも、キニツク學派に受けてゐる點が遙かに多く、且つ直接的である。これは甚だ偶然な出來事の結果であると云はれてゐる。ツエーノーンは初めキニツク學派のクラテースに依つて哲學にはいつたと考へられてゐる。一説に依ると、ツエーノーンは難船に遭ひ、仕事を搜して亞典に來り、クセノフォーンの「メモラビア」を書店に見出し、興味を惹かれるまゝに、そこに描かれてゐるやうな哲人を知りたいと思つた。あたかもそこへ來合せたのがキニツク學派のクラテースであつた。書店の主人はクラテースを彼に教へた。そして彼は遂にクラテースの弟子となり、キニツク學派の旗の下に彼の哲學的生活を始めたと云ふ。この傳説がどれだけ事實であるかは疑問であるにしても、少くともこれに依つて二つの思想關係を象徴させることが出来るであらう。

キニツク學派とストア學派の相違について。ストア學派はキニツク學派の繼承者であり、重要

なる多くの思想を受けてゐるが、然し全然同じものではない。その相違が次のやうに考へられてゐる。キニツク學派は外界に對して單純なる否定的態度であり、單純なる反抗であるが、ストア學派の思想は外界に對して積極的であり、建設的である。キニツク學派は學術を卑しむ、政治を嫌ひ、社會制度を排斥し、愛國的情熱を嘲ると云ふやうな態度であつたが、ストア學派のツエーノーンは、獨自の見解に依つて學術を整理し、諸種の業務に従事すべきを考へてゐた。従つて彼は偏狭なるお國自慢を否定して、積極的に世界主義を採つた。かくてキニツク學派は世界をばなれ單純なる孤獨へと隠退したが、これに反してストア學派は、最高の目的である内面的生活へ隠退しようとした。かゝる傾向に依りキニツク學派よりも遙かに周圍の文化と協調することが出來たのである。(アレキサンダー、グラントに依る)



## 第八章 懷疑派 (Scepticism)

アリストテレースは熱心な理論家であつたがツエーノーン及びエビクローロスは學のための學を捨て生命のための學を求めた。従つてそれは獨斷的な傾向を強くした。かゝる傾向に反對したものがピルローン (Pyrrhon) の懷疑論である。彼は哲學が幸福の根源であるかを疑ひ、且つ我々は事物の真相を知ることは出来ないとした。彼の友人のティモーン (Timon) も亦同じ考であつた。

アカデミー學派も亦懷疑的となつた。プラトーンはソークラテースと共に懷疑的な立場から出發したが、この傾向はその根源に還つたものとも見られる。アルケシラオス (Arkesilaos) カルネアデース (Karnades) は其主なるものである。アルケシラオスはソークラテースの「私の知るたゞ一つのことは、私が何も知らない」と云ふことである」を誇張して「私はそのことさへも確實には知らないのだ」とした。これ等の懷疑論は觀念論的であるが、之れに對して感覺論的な懷疑論があつた。それはアイネシデーモス、セクストス及びエムピリコスである。アイネシデーモスの考へは次のやうである。

(一) 感覺器官の構造は個人的であるから同じものに對しても別な印象を受ける。例へば黃疸病者は何でも黄色に見ゆる。同様に同一對象を見る人に依つて別々の色や釣合に見える。(二) 人間の組織構成は各人別々である。若し、ものが我々に取つて一やうに感ぜられるならば、我々はすべて同一觀念

同一感情、同一慾望を持つべきであるが、事實はさうでない。(三) 同一個人でも感官を異にすると印象が異なる。美しくしき繪は目には美しいが、觸覺には不愉快である。見て綺麗な鳥も、聲を聴くと不愉快である。従つて我々は事物に對して、それに相應する印象を得ることは出来ぬのである。(四) 感覺主體の置かれる状態に依つて印象が多様になる。覺醒時と睡眠時とは印象を別にする。青年と老年との印象も別である。健康の場合病氣の場合も別であり、常時と泥酔の時とも別である。(五) 事物の位置や距離に依つて我々の知覺は別々になる。遠方の船は静止してゐるやうに見える。白晝の火はよく見えない。近い像は大きいと小さい。故に現象界はそのもの、位置や關係に依つて別々の印象を與へる。従つて經驗は相對的知識の外何ものも我々に與へないのである。(六) 感覺は純粹なものではない。外部から來り内部から起る色々の要素が複合する。例へば空氣の密度に依つて音は別々になる。物體は水中に於ては空中よりも軽くなる。(七) 性質は量に依つて變化する。山羊の角は黒いがその部分なる小片は白い。酒は少量は興奮劑であるが多量は麻痺劑である。(八) 我々は現象と關係とのみを知覺し得るが、決して物自體を知覺するのではない。即ち我々は一つの事物が他のもの、又は我々に對する關係を知るのみであつて、事物が其れ自らに對する關係を知ることには出来ぬ。(九) 懷疑に取つて最も有力な理由は習慣教育及び社會的宗教的環境の影響と云ふことである。我々は太陽を始終見てゐるので無關心になつてゐるが、慧星は例外だから非常な印象を受ける。我々は珍らしいものを重く見、慣れたものを軽く見る。たとひ慣れたものゝ方が重要であつても、それは考へに入れない。エホ



ヅアを拜む様に教育された猶太人に取つてはツォイスは偶像であるが、ツォイスを拜む様に教へられた希臘人に取つては、エホヴァが偶像である。猶太人が希臘人として生れ、希臘人が猶太人として生れてゐるならば、それらの反對のことが眞理である。人間の考へを離れて神そのものを知ることが不可能である。(一〇)因果律も亦許すべからざるものである。このことは後、ダビッド、ヒュームに依つて繼承されたのである。

かゝる懷疑的傾向は一貫せる道德標準の存在を否定した。従つて健實なる倫理學説を構成することは不可能であつた。この傾向がやがて折衷的傾向を促すことになつた。

## 第九章 羅馬に於ける折衷學派 (eclecticism) 並びにストア學派

希臘の哲學はプラトーン學派、アリストテレス學派、ストア學派、エピクテロス學派の四派、互ひに所論を異にして軋轢してゐたが、紀元前一世紀頃に到つて漸く折衷的の傾向を生じた。ストア學派はプラトーン並びにアリストテレスの學説と調和し、アリストテレス學派又ストアの汎神論的傾向を加味し、就中プラトーン學派は最もこの傾向を代表し、プラトーンの學説とアリストテレスの學説とは殆んど同一思想を異る言葉に於て表現せるものであると云ふ考へさへ出るに到つたのである。この傾向をあまり持たなかつたのはエピクテロス學派のみであつた。

希臘哲學が初め羅馬に入りし頃は、あまり喜ばれなかつたやうである。紀元前百六十一年には政府は法令を以つて哲學者並びに修辭學者の羅馬移住を禁じてゐる。然しこの思想的浸入は實に不可抗的であつたやうである。初めにエピクテロス學派がその學徒を得、次にストア學派が來り、プラトーンアリストテレス、各學派がこゝに新しい領土を見出した。プラトーン學派の懷疑的傾向と折衷的傾向とを最もよく代表するものはキケロ (Cicero, 106—43 B. C.) であり、その倫理學的著述の主要なるものは「義務論」(De officiis) である。



學說としてキクロは別に創見があるのではなく、自ら求めたところも亦、羅馬の衣を着せて希臘哲學を國人に示すに過ぎなかつた。倫理學として彼は希臘の四徳を幾分變改して説明してゐる。第一は知識は知識そのものゝ爲めに追求されるべきではあるが、然し知識は行爲に従屬すべきものであり、第二に正義は所有 (Property) を尊重し、契約を遵守することであると、仁慈並びに寛容の徳が並置されてゐる。正義の解釋に特に所有を重視し、希臘と考へを別にしてゐるのは全く社會的環境の相違であると考へられる。第三、剛毅には二種あり、一つは哲學者が外物を輕視することであり、他は實行家が危難を冒す精神である。第四、節制とは妥當恰好なる状態を保つ一般的な徳である。これらの解釋の全般に亘り、希臘との區別を見出すことが出来る。その根據としてさまざまの社會的環境の相違、並びに時勢變轉の意味を領得すべきであるが、これと共に、キクロの意味は、ストア學派に於て考へられた自然法の客觀的價值を移して以つて道德法の價值たらしめようとした點にあると考へられる。彼は倫理的法則には一定不變の客觀性のあることを認め多くの成文法とは性質を異にする考へてゐた。この考は更に進んで羅馬法の根柢をなすに到つたのである。

キクロ自らは折衷主義であると考へてゐたが、倫理學說としては甚だストア的であつた。然しセネカ、エビクテートウス、マルクス・アウレリウスなどは全くストア學派である。セネカ (Seneca, 65 A. D.) に取つて學はたゞ知らんが爲めの學ではなく苦惱解説の爲めの森嚴なる道であつた。彼は自ら賢者たることを願はず、解説の眞知を獲得する爲めに絶えず精進することを目的とした。有徳である仕

方を見出すのはたとひ容易であるにしても、それを歩む人間の生涯は決して容易ではない。それは絶えざる精進であり、慾望との絶間なき争闘である。この争闘には瞬時の休息もない。この争闘に備へる爲めには悪衣粗食に甘んずる禁慾の生活を続けなければならぬのである。

エビクテートウス (Epictetus) は初め奴隸として生活したが後自由の人となつた。彼に依ればこれまでストア派の考へたやうな賢人なるものは實際存在し得べきではない。禁慾の徳に依つて解脱の境に進むさへ誠に稀である。従つてかゝる薄弱なる精神を治癒する學が哲學である。そしてこれは論議の研究ではなく、又辯證への努力でもなく、不斷の實踐的訓練である。かゝる實踐的傾向は、その實現が容易でない爲めに、漸次肉身を否定しようとする。肉體は「精神を支へる屍」であり (エビクテートウス) 又風雨ある、海洋の航旅、たゞ一つの港は死である (セネカ) と云ふ思想となり、宗教的傾向を濃密に顯はすに到つた。

マルクス・アウレリウス・アントニヌス (Marcus Aurelius Antoninus, 120—180 A. D.) は羅馬の皇帝であり、「瞑想録」の著者である。彼はストア派の精神を美はしき情熱を以つて表現した。「宇宙よ、汝に調和するものは私にも調和する。汝に取つてふさはしき時にあるものは、私に取つても早からず、遅からずである。自然よ、汝が四季おりおりに作り出せるものは私に取つての産物である。萬有は汝より來り、萬有は汝の中にあり、更に萬有は汝へと歸る。」かゝる大調和の攝理に自らを委ね自らの性を遠す。「神を敬ひ、人を助けよ」これが彼の究竟の教説である。敬神と愛人、この二者は分つ



べからざるものである。何故ならば他の合理的生存者に與へるべく、自然が我々に附與した愛の行爲を實行しないことは、やがて神を瀆す行爲だからである。彼の目的とするところは、社會の一員として義務を遂行すると云ふのみではなく、眞情から人を愛することであり、更に、無知の爲めに誤れる人々は、すべて我が近親者であることを考へ、不正な人々さへも愛することである。

ストア派元來の精神は動行精進の聖道自力的であつたが、動行の實踐が容易でないこと、自然攝理の考とが、次第に歸依の包攝にと進み、更に慈愛の精神に立つて罪惡をさへ許さうとする點に於て、甚だ他力的、基督教的になつて來たことを特に記憶すべきである。

註 ストア派の神が人格的であつたか、非人格的であつたかと云ふことは決定し難い。あるものは人格的であるやうに表現し、又他のものは非人格的であるやうに考へてゐる。例へばエピクテートゥスは人格的に表はしてゐる。人格的に永遠なる「父」「創造者」「支配者」「守護者」と呼んでゐる。「汝は戸を閉ぢて内を暗くすると汝はたゞ一人ゐると云はないように注意せよ。何故ならば汝は一人ではない、神は内にあり、守護神また内にある」と云ふのは甚だ人格的である。然しこれに反してマルクス・アウレリウスは遙かに汎神論的である。「汝は大なる全部に固着せる部分としてのみ存在する。汝は汝に存在を與へたものへと消えて行くのであり、又は寧ろ始源の普遍なる理法へと再び變り行くのである」は神を非人格的な理法としてゐるようである。

ルナンが瞑想録を、「超自然的なものを信じ能はざる人に取つての福音書」と云つてゐるのは最もよくその性質を顯はしてゐる。結局このことに關しては、ウエーベルの云つてゐるやうにストア派としては別に定説を持たないのである。

快樂主義は、道德的努力の考と兩立しないものではないと云ふこと、又ツエーノンとエピクテートゥスが全くかけ離れてゐるものではないと云ふこと、これらのことが折衷主義の時代になつて明かとなつた。マルクス・アウレリウスが次のやうに云つてゐる。「エピクテートゥスが云つてゐる——私は病氣の時、肉體の苦惱を變へようとしなかつた、見舞客とそのことを論じようとしなかつた。然したえす自然哲學の原理を考へつゞけ、更に、肉體がかやうな苦惱を受けてゐるのに、何うして理性が本來のよきものを攪亂されず持つてゐるかを考へ續けたのである——と。若し汝が病氣であるならば病めるエピクテートゥスを學べ。如何なる状態に於ても哲學に忠實でありそして愚者の喧噪を離れることは、あらゆる學派に取つての金言である」と。靜平なる心の中に幸福を見出す點に於て、ストア學派とエピクテートゥス學派とは殆んど一致すると考へられる。(ダビッドソン「ストアの信條」に依る)

基督教徒の自己満足とストア派のそれとを比較して次のやうに云はれてゐるのは暗示的である



基督教徒の自己満足は相對的である。それは神への歸依に依つて現世から離れる。ストア派の自己満足は強て絶對的であらうとする。前者は信仰の満足であり、後者は自尊の満足である。カトールもボーロも迫害に直面して恐れなかつた。カトールは峻厳にして、傍若無人なる侮蔑の目を以つて、然しボーロは、ある時には語り能はざる神への歡喜を以つて輝かされ、ある時には悲しみにうなだれ、且つ彼の敵をあはれむ涙に依つて、潤されたる顔を以つて。基督教徒の殉教と、ストア派の自殺とは、現世の惡に對する二つの忘るべからざる同時代の反抗の範例である。(Findlayに依る)。この考は尙考察の餘地を持つものではあるが、一面の事實を指摘してゐることを認むべきである。森嚴なる自力的精進と恩寵深き他力的精神の相違だけは認められる。然しその得失は簡單に決定し得べきではない。ストア派一般への批難として、人間的情緒をあまり輕賤したことが擧げられるのであるが、これも亦一面の事實であるにしても、これのみで全體の價值を決定し得べきではない。

## 第十章 プローティノス (Plotinos)

### と新プラトーン學派

アリストテレース以後エピクローロス派並びにストア派に依つて求められた倫理的傾向は更に安心立命を求めようとする宗教的傾向を持つに到つた。その代表者は新プラトーン派 (Neo-Platonism) であり、その重要なのはプロティノスである。

プロティノスは埃及に生れ、アレキサンドリアに於て教育され、アムモニオス・サツカスの門人となり、紀元後二四四年頃羅馬に來て二十四年間哲學を教へた。彼の教へを受けた人々は、あらゆる國々のあらゆる階級に亘つてゐる。政治家や修辭家や詩人や元老官のみならずガリマスやサロニナの如き皇帝皇后に及んでゐる。五十歳までは何も書かなかつたが死ぬ時には五十四の論文を残した。門人のボルフィリーが六卷の *Enneads* として出版した (*Ennead* は九部の意で一卷が九部から出來てゐる)。

之等著書の中心思想は流出的汎神論 (emanatist or pantheism) である。世界を神生の流出とし再び神に歸ることがその目的であるとしてゐる。流出に於ける段階は精神性と動物性と形體性であるとす。還滅の段階は感覺と推理と神秘的直感であるとする。初めに原理 (神) を考へ次に事物の體系に



於ける三段階を考へることにする。

### 第一節 神

萬有は質料と形相とから出来る。神（即ち一者、形相）と質料とは構成要素であり宇宙の兩極である。神は萬有を生ずる能動力であり、質料は各のものを受け各のものになる力であつて無限に變形する。質料は全く形相に反對するものではなく、最高原理なる形相、統一又は神に歸着するのである。

神的統一は數的な統一ではない。數的統一は二三等の多を豫想するが、神的統一は無限と同じであり、すべて萬有を含む。従つて、それは數的統一のやうに分割さるべきではない。我々の概念を超越する奇蹟中の奇蹟である。それは萬有を作るが何ものからも作られるのではない。それは美を持たずして而も美の根元であり、如何なる形相をも持たずして而もあらゆる形相の根元である。又それは反省的思惟ではないが、あらゆる思惟と知識との根元であり、目的である。それは純粹思惟であり、あらゆる具象的思惟の根元であり、あらゆる物を見させる純粹の光である。それは善や美や知力を持つのではない、善美そのものであり思惟そのものである。神に内感と與へたり、神を個體とすることは神を消滅させることになる。自意識は我々に取つては價值を持つ。然し神に取つては何ものでもない。それは最高存在なる神が、石や植物のやうに無意識であり、盲目であると云ふのではない。意識と共に無意識をも超越する。意識と無意識との對立は神に取つては存在しない。又神は人間的な意味に於

いて意志を持つのではない。彼自身であることを求める外、何う云ふ善をも求めようとはしない。それは彼の外部には求めらるべき何物もないからである。彼は平和であり休息であり至上の満足である。彼は靈魂のやうに自由なものでもなく、肉體のやうに決定されてゐるものでもない。彼は反對せる考へる間に動搖する自由意志にも優り、外力に強制される有形物にも卓越してゐる。如何なる性質を與へても彼を制限することになるので、我々は何ものをも彼に附け加へることは出来ぬ。彼はすべてと共にと共に、何ものでもない。何を彼に與へてもそれを彼から奪ふことになる。

故に神を一者、善、純粹思惟、純粹活動と名けてもそれは皆不完全である。神に付いて吾々が語り得るすべては、神が言慮を絶してゐると云ふことである。嚴密に云ふならば我々は神が存するとさへも云ふことは出来ぬ。それは神は存在を超越するからである。彼は最高の抽象である。絶對的な抽象に依るに非らざれば我々は彼に到着することは出来ぬ。感覺的事實を抽象しなければ、觀念にさへも到着することは出来ない。所が觀念が可感物に優るやうに神は觀念に優つてゐるから、神に達するためには、あらゆる觀念を抽象しなければならぬ。思惟がこの高頂に達した後、そのことに役立つ梯子を捨て瞑想の中に入らねばならぬ。思考並びに言語に於いて神を限定しようとするのは神を失ふことである。

プラトーンの神は存在物に卓越してゐるが、觀念に優つてゐるのではない。神は諸觀念の王であり、善の觀念自體であり、理性に依つて達することが出来る。新プラトーン派の神は、觀念自體よりも優つ



てゐるのであるから思考を離れてゐる。従つて二つの系統の間には拒むべからざる相違がある。然し我々はこの相違を誇張し、神秘家としてのプロローティノスと、合理主義者としてのプラトーンとを對置することは出来ぬ。プロローティノスに依るならば、人間の精神は知的な訓練を経て、常識と哲學的知識との間にあるあらゆる段階を通過した後、絶對者に合一することが出来る。知識は眞の聖堂には這入れないにしても、その門に達するには缺くべからざる道程であると考へてゐる。彼は目的を達した後知識の任務を解除するがそれは知識を輕んずるからではない。又他面に於いてプラトーンの哲學はアレキサンドリアの神秘主義と呼ばれるものゝあらゆる要素即ち知的愛並びに觀念界に於ける賢者の歡喜を含んでゐるのである。

光が太陽から流出するやうに宇宙は絶對者から流出する。結論が公理から流出するものもこれと同じようである。神は善であり、萬有が存在することを欲求してゐる父である。神から流出した萬有は神に還らんとする意識的又無意識的の欲望を持つ。かくて萬有は神に吸引される。個性は存在の最後の形相ではない。それは萬有の原理としての神から、萬有の目的としての神へ到る通路に過ぎぬ。世界が調和の系統であるとするならば、それは萬有が同一絶對者の方へ輻合するからである。存在物が神的根源に還るのは思惟や冥想や直觀に依つて出来るのである。直觀は靈魂が求めてゐる至上の満足と與へる。感ずること見ること、冥想することは、あらゆる行爲の目的であり、あらゆる努力、あらゆる運動の目的である。各人は獨自の方法に於いて絶對者を求める。その方法には瞑想的なものゝ實行的

のものとの二種がある。プロローティノスに依れば前者は後者に卓るのであるが、兩者は同じものを目的としてゐる。然し前者は最も直接な方法に於て、即ち思惟に於て達しようとし、後者は無限の迂迴に依つて遂行しようとしてゐる。それは行爲は思考の離正であり、思考の比較的衰弱を示す。冥想は生命の目的なるのみならず生命自體である。動植物及び存在の一切のものは知覺を與へられてゐる。あらゆる生命は思惟に歸着し、神は萬有の創造者なるが故に、我々はアリストテレスと共に神は純粹思惟であり、知力の原理であり、自らを見ずして、而かも凡べてを見る直觀力であると云ふことが出来る。

## 第二節 存在の三階段

一、知力。知力は神の第一の流出であり、従つて世界に於ける最大のものである。之れに次ぐ流出は次第に不完全となる。創造は神性の減落である。知力に於いて神の絶對統一は二つに分れる。即ち知力自體と可知界、近代的に云ふならば主觀と客觀とである。然し知力は物體に比較すると殆んど絶對的統一である。可知界と、それを冥想する理性とは、時間にも空間にも分裂してゐない。觀念は觀念を思惟する知力の中に内在してゐる。知力と觀念とは不可分である。

神的統一が初めて二分する経路は神自體のやうに神秘的である。如何なる合理的説明が與へられるにしても、それは不完全である。モナッドが二つのものゝ萌芽を含んでゐて、それが二になるのだとしても、それはモナッドを二つのものとするものであつて、絶對的なモナッド（單子）の意味を失



ふことになる。又一者と全體とを一つにしようとしても、若しさうするならば神は萬有の總額に過ぎぬことになり、集積の結果に名付けた單なる名目に止まるのであつて、萬有の根源たる原理となることは出来ぬ。神は時間的ではなく尊嚴の點に於いて萬有に先き立つ。又流出が統一そのものゝ分割であるとは考へられるにしても、神的統一は數量的統一でないから、全く分割すべからざるものである。又流出は發光體の光や、太陽の放射に比較されるが、これ等は美くしい説明ではあるけれども、物質界から取られた材料であるから、非物質界を説明することは出来ぬ。従つて流出は神自身のやうに、奇蹟であり不可思議である。

觀念には二種ある。(一) 萬有の普遍形相であつて、有とか同一とか相違とか靜止とか云ふやうな觀念と。(二) 個物の特殊な類型とである。可感界に存在する。總てのものは各可感界(知力に依つてのみ知り得らるゝ世界)に於てそれに對應する觀念を持つ。人間の觀念のみならず、ソークラテースとかプラトーンとか云ふ個體の觀念も存在してゐる。即ち個體があるだけ觀念もあるのである。我々の誰でも、銘々の觀念を實現してゐる。故にかゝる實踐は多數の個體中に溶解してゐる種ではなく、永遠な個體的のものである。個體があるだけ觀念があると云ふ事實からして、觀念の數が無制限にあると云ふことにはならぬ。個體は無數にあるやうであるが實際無數ではない。若し無數ならば宇宙は完全な存在でないからである。故に一定數の不變な觀念が不知界に存在するのである。

二、靈魂。知力はその根源なる絕對者のやうに創造的であるがその力は絕對者より遙かに劣る。知

力の放射は靈魂であつてその力は知力に劣る。即ち知力は自分の内部に觀念を見出すことが出来るが、靈魂は反省によつて觀念を求め、これに近付うとする。従つて靈魂は觀念自體に到着するのでなく、觀念の妥當な映像、即ち單純な概念と云ふやうなものに達するに過ぎぬ。靈魂は知力のやうに直接完全な直覺を賦與されないで唯論争的な思辨や分析能力を持つのみである。

従つて靈魂は知力に從屬するが故に、知力が神を求めるやうに又知力を求める。その使命とする處は知力が先天的に持つてゐるものに、努力して到達すると云ふことにある。絕對者は一つであり、知力も唯一つなるが故に、靈魂もその根底に於いてはたゞ一つであつて、それが種々の形に顯はれて多くの個人靈魂になるのである。唯一の靈魂は世界の靈魂(The soul of world)である。知力が絕對を冥想し靈魂を産み出すやうに、靈魂も亦二つの作用を持つ。一つは觀念や絕對の内界を凝視し冥想することであり、他は外面的に發展し創造することである。その放射せるものは形體であるが、その力は靈魂に劣る。

三、形體。形體は萬有の根源なる神から最も離れてはゐるが、絕對者の印章を具へてゐる。知力が觀念を持ち靈魂が概念を持つやうに、形體は形相を持つ。形相に依つて形體は、より高等な存在に從屬する。形相は形體が具へてゐる實在性を示し、質料は實在の缺乏する状態を示してゐる。形相は有であり質料は非有である。形體的な自然はこの有と非有との間を移動する永遠の生成であり、自然界における萬有は不斷の變化である。



質料は形體ではない。それは形體は質料と形相とからでなければ出来上らぬからである。質料は唯基體である。形相も方向もその他形體の性質たる何ものをも持たぬ。これらの性質は絶對者から來るのである。質料は、それらの缺乏と云ふより外他の性質はない。あらゆる力と生命とは、知力と神とに淵源するが故に、質料は無力を示し、無限の窮乏を示し、統一の否定を示し、形體を様の原因であり、混亂であり、形相の絶對缺乏 即ち醜そのものであり、善の缺乏即ち惡そのものである。一般希臘思想と同じくプロテイノスの立場からは、統一、形相、叡知、美及び善は同意語であり、反對に多樣、質料、醜惡も同じ意味である。

質料や惡か非有であるからと云ふので、存在しないものと解釋してはならぬ。それは恰も貧窮が富の缺乏だから、存在しないものと考へると同じ間違ひである。質料は形體界のみならず、精神界に於いても實在である。形體はその形相に依つて精神に類似してゐる。同時に精神は形體的自然よりは優つてゐるが、絶對に非物質だと云ふことは出来ない。質料は自然界と別の形相に於いて、はがあるが、精神の中にも存在する。即ち形體的ではなく、概念的な状態に於いて存在する。更に質料を考へる限り精神の中に質料があると云ふのでなく、質料はあらゆる概念中に混在してゐる。質料なくんば精神は絶對者から區別されない。神のみが絶對の意味に於ける統一であつて、知力は同じ意味に於ける統一ではない。知力に於ける統一は觀念の多様性に關係する。質料は多様性の原理であるから知力の根底に存在してゐる。若しこれなくば知力は神に冥合して獨自の存在を確かめることは出来ぬのである。

この矛盾を解くためにはプラトーンやアリストテレスやプロテイノスの質料は唯物主義者の物質とは別であつて、シェリングやショーペンハワーが、意志又は存在意志と呼んでゐるものと同じであることを了解しなければならぬ。質料は形體ではなく超越的基體であり、形體性の原理であり形體を形體たらしめるものであり、而も自らは精神の様に非形體的の者である。それは知力を超越し不可解な存在である。従つて質料は可知のものではない。それは形相の反對者であり、あらゆる限定と理解とに反抗する。質料を知るのには暗黒を眺めることであり暗黒を見るのは何ものをも見ないことである。従つて質料を了解することは何ものをも了解しないことである。

質料は第二の絶對者であるが若しさうならばプロテイノスははつきりした二元論者である。彼の倫理學はこの傾向を持つのであるが理論としては二つの絶對を承認することは出来ぬ。故にプロテイノスはアリストテレスの第一形相と第一質料とは同じであると云ふ考へに依つて不可解な質料を神と同視しようとしてゐる。質料は無限の潜勢性であり、無制約の生産力であり、神の創造力と同じである。何うして之れが可能であるか。この問題は何うして多樣が統一から生れるか、如何にして流出と創造とを説明するかと云ふのと同じであつて、畢竟神祕である。

### 第三節 倫理學



靈魂は知力と形體との中間にあるが故に、兩者の要素を含んでゐて宇宙の梗概である。云はゞそれはあらゆる宇宙力の集合所である。論理的必然は知力界を支配し、物理的必然は形體界を支配する。靈魂は自由意志の座である。それは肉體の誘惑にも従ふが知力の誘導にも従ふ。知力に従へば純粹知的生活を營み質料に従ふならば低級な形體生活を營むことになる。故に靈魂には二種ある。(一)知力と神との爲めに生きる靈魂。(二)精神と形體、天と地との間に動搖し半ば善で半ば惡の靈魂。(三)質料並びに惡い形體に住居する靈魂である。第一の靈魂は至上の幸福であり、之れは神的理性に従ひ絕對者を冥想することから生ずる不動心に依つて成立する。その形體は光から出來てゐて如何なる質料も持つてはゐない。永遠に完全にし平等であり、記憶も豫見もなく、又希望も後悔もない。記憶や希望は善惡にかゝはらず、すべて事情の變化するものに具るのであるが、不變不動のものにこの種の性質はない。この靈魂は自覺さへもなく觀念と絕對者との冥想中に吸引されてゐる。これが至上幸福を構成する無自覺性である。

第二の靈魂、即ち人間の靈魂は常に惡い形體に幽閉されてゐるのではない。初めそれらは第一の靈魂であり、神のみを意識して自分を意識してゐなかつた。然しそれらは普遍生命から離れ、利己的な個性となり、肉體を持つて相互に孤立することになつた。肉體を持つたのは墮落であつて、現在の不幸はその罰である。外物に支配されぬ限りそれは自由であり自分の性質に従つて決定されると云ふ意味に於いて必然である。各人は自己運命の開拓者であり、運命は彼の性格に従ふ。即ち我々は自ら選

び能ふ運命を選ぶのである。

プロテイノスの倫理學はプラトーン及びストアの系統である。人生の目的は靈魂の淨化であり神性との同化である。神に導く道は三つである。音楽(藝術)と愛と哲學とでありこの三者は寧ろ一者の三階段とも云ふべきである。藝術家は感覺的表現界に於いて觀念を求め、愛をする人は、人間靈魂中にそれを求め、哲學者は知力界及び神に於いてそれを求める。沈思冥想の歡喜を知るものは、藝術及び愛に優つてゐる。恰も宮殿を見て感歎した旅人が、王を見るに及んで周圍の美しさを忘れて了ふやうなものである。哲學者に取つては、藝術の美のみならず美自體さへも絕對美の青い反映に過ぎぬのである。彼は肉體とその快樂とを卑しき永遠に續く常住者の冥想に熱中する。哲學者の歡喜は不可説である。この歡喜がこの世のみならず彼の個性さへも忘れさす。彼は絕對者の純粹直觀中に没入する。この恍惚は神知と靈魂との合一であり淨利への飛揚である。



## 第二編 中世哲學時代

### 第一期 プラトーンの基督教神學時代

#### 第一章 アウグスチヌス (Augustinus)

希臘思想は基督教神學の根本には人つて行つた。初めプラトーン學派並びに新プラトーン學派の思想は、基督教神學者の最も重要な人々を動かした。この學說の上に彼等の基礎を置いたのであるが、後アリストテレスの思想がプラトーン哲學に代ることになつた。かくて中世に於ける基督教哲學の傾向は、大體プラトーンの神學時代と、アリストテレスの神學時代に區別するこゝが出来た。そして希臘思想と基督教思想とを密接に結合させたのは、アウグスチヌス (三五四—四三〇) であつた。

青年の間かなり放縱であつたアウグスチヌスは後に母の宗教なる基督教には入つた。彼は基督教に對する愛と、哲學に對する熱心な憧憬を同じ精神の内に具へてゐた。著書の重なるものは「懺悔録」及び「神の市」である。羅馬教會の教義にも文學にも多大の影響を與へたのである。

プラトーンと同じ様にアウグスチヌスに取つては學問は純粹にして高尚な生命である。理性は神を了解するこゝの出来るものである。それは神は一切のものを了解せしめ、従つて神自身をも了解せし



めんが爲めに、理性を人間に與へたからである。思索する云ふことは肉眼の障げを離れて直接に眞理を見ることがある。

理性は實に靈魂の眼であり、知識は我々の求めなければならぬ最高の眞理である。然し神を外にして知識は何ものであらうか。知識を持つことは神を持つことである。従つて眞の哲學は眞の宗教と一致する。兩者は共に永遠なるものを求める。神は自分の長子とも云ふべき理性を輕視する云ふことはない。寧ろ神は人間が他のものより一層完全にならな爲めに理性を與へたのである。ある人々は信仰が理性に反對するものであるかのやうに考へる。然し信仰は理性あるものにのみ許されるのである。時間的に見て、信仰は知識に先きたつ。事物を理解するには先づそれを信じなければならぬ。然し信仰は知識の條件ではあるが豫備的のものに過ぎない。即ち信仰は知識に劣るが故に遂には知識に進まなければならぬ。

アウグスティヌスの神論はプラトニックであり時にはアレキサンドリア學派の考に接近してゐる。神は根本の存在である。彼の外部に又彼なしに如何なるものも存在しない。彼は根本存在であつて、萬有は彼の下に又實に彼によりてのみ實在性を持つのである。彼は萬有の初めであり、中央であり、そして又終りである。善と正義と知識は神の偶然的な性質ではなく、最も内面的な實質である。神は實質的に何處にも存在するが、然し萬有のものではない。彼は萬有ではないが、各のものは彼に於てのみ存在する。彼は善ではあるが然し性質ではない。又彼は偉大ではあるが、量ではない。彼は何

處にも存在するが、如何なる場所に於ても束縛されてゐるのではない。彼は存在するのであるが、何處の場所にある云ふのでもなく、又彼は永遠に生きるが、然し時間の内には存在しないのである。彼は總ての變化の原理ではあるが而も自らは不變である。神を考へようとするならば理性は矛盾の系列に包まれる。理性は神の性質に關して一定の歸結に到着せず、たと否定の形に於て神を説明する。然し神の完全なことを十分に了解するのは困難である。神と世界とを判然區別する云ふことは重要なことである。アウグスティヌスの考はかやうにして汎神論に接近してゐるのであるが、無からの創造を許すことに依つて汎神論から離れてゐる。若し宇宙が神から流出するならば宇宙は神性そのものであり、神そのものである。然し宇宙は流出でなく寧ろ神的な自由の行爲に依つて創造されたものである。ストア學派が考へた様に神は世界の靈魂ではなく、世界は神の肉體ではない。神が世界に内在する云ふことは神性の威嚴と相容れないものである。

神が自由行爲に依つて世界を造つたこと考へる限り世界は初めを持つ。さうであるならば世界創造前創造者は永い休止の状態にあつたのだししなければならぬ云ふ反論が、哲學者の方面に起るであらう。然し彼等は誤つてゐるのである。即ち彼等は創造前の永遠を、無限に永い時間であること考へるが、これは誤りである。無限に永い時間も時間である。創造を離れて時間もなく空間もない。時間とは運動の尺度である。運動のない處には時間もない。永遠なるものに於ても、更に又神に於ても運動はあり得ない。従つて神の内に時間はない。プラトニックの云つた様に時間は運動と共に始まる。即ち



有限物の存在と共に始まる。故に神は、永い休止の後に世界を作つたと云ふのは誤りである。

然し又アウグスチヌスは世界の外に神を考へるのは困難であるとしてゐる。他の點に於てもさうであるがこの點に於ても哲學者としてのアウグスチヌスは基督教徒としてのアウグスチヌスとは矛盾してゐる。かゝる信仰と理性との不調和が多くの不徹底と矛盾とを産んでゐる。例へば神は自由意志の行爲に依つて世界を造つたけれども、この創造は我儘の結果でなく、永遠不動の法令である云ふが如きである。不動の法令に従つたすれば、神の自由意志は成立しないからである。これに關するアウグスチヌスの解釋はかうである。神の自由意志は事物の最高な原理なるが故に、世界創造の目的因を探究するのは無益であり、不合理である。

靈魂の存在は思惟と意識と記憶に依つて證明される。汝は汝の存存を疑ふかも知れない。然し疑ふことには考へる事である。考へることは存在することである。(これはデカルトの我思ふ故に我在りと同じである。靈魂が如何なるものであるかは更に困難な問題である。或る學說に依ればそれは思考と悟性と記憶とを有する火又は空氣であり、他の學說に依れば腦髓又は血液と同様であり、思惟を肉體組織の産物と考へる。然しこれ等は何れも假定に過ぎない。即ち我々は靈魂を構成すると云はるゝこれ等のものの自覺を持たないと云ふ事實に依つて、この考を論破することが出来る。若し我々が火であり、空氣であり又他の物質であるとするならばそれは自意識と離す可からざる直接知覺に依つて知らるべきである。然し靈魂は總ての物質より全く別なものである。それは靈魂は點や線や長さや

幅や更に他の概念を持つてゐるが、これらの概念は全く形體なきものだからである。

靈魂の起源は何うであらうか。ある人々は(基督教徒の中でさへも)神から流出するを考へてゐる。然しこれは靈魂をあまりに立派なものとして考へ過ぎてゐる。それは神に依つて作られたものであつて他の萬有と同じやうに初めを持つ。然し又この考を持つ人々の中にも創造の状態に付いて異つた意見を持つ人々もある。それらの人々に依れば神は直接にアダムの靈魂だけを作つたのであり、他の靈魂はすべてその傳來である。この理論はアダムの罪が子孫に傳はると云ふアウグスチヌスの原罪說に適應するのではあるが、唯物論的である。それは靈魂が傳達され、分割されるを考へるからである。又他の人々は靈魂は創造されたものであるが、肉體よりは先きに作られたのであり、それは人間墮落の後に肉體には入つたのであり、そしてそれは前の生活の誤謬に對する贖罪であるを考へて居る。この考は(プラトーンがこれを考へたが)我々が前世の生活に付いて、少しの記憶をも持つてゐないこと云ふ事實に依つて論破される。プラトーンは文盲人さへも數學的眞理を認識し得ることを主張し、このことよりしてかゝる人々は現在よりも已前に生存してゐたのであり、この種の眞理は記憶に依つて彼等の心に呼び起されるものであるを考へてゐる。然しこの假定は、かゝる觀念が常識ある精神に取つてはソクラテースの辯證方法に依つて發展させられると出来ること云ふ事實に依つて破られる。若しこれ等の觀念が先在的であるならば辯證的に發展する筈はないからである。かゝる理由に依つてアウグスチヌスは靈魂の前世に於ける存在の考を採らない。最後に第三の考へとして、靈魂は肉體と同時に



に作られたものであると考へられる。この考へは原罪説を支持するものではないが寧ろ唯心論的な考へ方と一致する點がある。

靈魂の不滅はその合理的性質から生じなければならぬ。理性は靈魂を永遠の眞理に直接させる。云はば靈魂と眞理とは同じ實體である。靈魂の死は眞理からはなされることである。肉體と靈魂とは全く別な性質であるが故に肉體の死は決して靈魂の死ではない。前生の存在を否定すると共にアウグスティヌスは生得の觀念説を捨てた。捨てた云ふよりも寧ろそれを改めた。プラトーンと共に彼は神が人間の靈魂を作つた時に、永遠の觀念即ち理性と意志との規範を與へたこと考へてゐる。然し又生得觀念に反對してゐる。それは生得説は、觀念が本來人間の靈魂に具はり靈魂以外のものから後天的(a posteriori)に與へられるものでないこと主張するからである。彼の目的は人間を引き下げることに依つて神を高めようとするのにある。従つて人間は自ら何ものをも持たず、悉く神から授けられたのであると考へる。保羅の所謂「汝は授けられざる何を持つか、若し汝がそれを授けられたことするならば何ものも授けられざりしかのやうに、いかなれば汝は誇るのであるか。」と云ふ考と全く同一である。

人間の精神は受動的である。感覺的の知識は感官から受ける。道德宗教の觀念は精神のたすけを通して受ける。即ち人間の靈魂は外界の觀念を地上の光から受け、天國の物に對する知識を精神界に於ける天の光から受ける。然しこの精神内部の光は神自身であるが、それは我々の外にあるのではなく、若し外にあるならば神は延長ある物質的存在であることになる。かやうにしてそれは我々と同じもの

ではなくて而も我々の内部にある。この光に於て、更にこの光によりて、我等は事物の永遠の形式を覺知する。この形式はプラトーンの言葉を以てするならば觀念(Ideas)であり、消滅するものの中に於ける不變の實質である。神は萬有の形式であり、即ち、萬有の起源、發展及び存在の永遠なる法則である。彼は觀念の觀念であり、従つて眞の實在である。それは實在は見えるものの中に存在するのではなく、見ざるものの中に存在するからである。それは物質の中に見出されるのではなく觀念の中に見出されるのである。

アウグスティヌスの觀念論はプラトーンより來りマルブランシの「萬有を神に於て觀する」といふより、更に又シェリングの知的直觀となつた。神、即ち萬有永遠の形式を示す内面的の光は、人性の墮落に従つて愈々暗くなるやうに考へられてゐる。墮落前には理性は神の機關であつたが、罪惡によつて暗くなつたのである。若し理性が純粹に保有されてゐたのであれば、神は基督に權化して人間に顯れる必要はなかつたのである。然し理性は汚れ、内光は暗くなつたので、光の父たる神は、今や理性が與へ得ないものを、感覺を通して與へるやうになつたのである。かくて神學者としてのアウグスティヌスは哲學者としての觀念論より、一轉して感覺論に移るやうになつた。

アウグスティヌスの道德觀も又其れと同じ様な關係にある。プラトーンの影響を受けた時には彼の考は教會離れしてゐたのである。ラクタンチウス(Lactantius)は純粹なエビキリアン主義によつて次の様に云つてゐる。「徳は其れ自身の爲に願はるべきものではなく、徳に従ふ幸福な生活の爲め



に願はるべきである」云。アウグスティヌスはラクタンチウスに答へ、徳が自由活動の最高目的を構成するものであつて幸福ではないとし、快樂主義に反對してゐる。又テルチユリアヌスの自由論に對し道德法は個人に依屬するのではなく、それ自身絶対なものであるとしてゐる。神の意志が眞善美を作るのではなく、絶対の善と絶対の美と絶対の眞が神の意志を構成する。神の與ふるものなるが故に道德法は善であるのではなく、善なるが故に神が與へたのである。神が禁ずるが故に悪いのではなく、悪なるが故に神が禁ずるのである。

彼は神の豫定と自由意志との關係並びに惡の起源と云ふ問題に逢着してゐる。若し神が吾々の行爲を豫見するならば、吾々の行爲には何等の誤りなく、且つ必然的のものとなる可きである。然らば如何にして自由意志を説明し、道德的責任を説明し、更に道德的罪惡を説明する事が出来るであらうか。又若し神が萬有の根元であるならば惡も亦神の意志より生ずると考へなければならぬか。

決定論に傾ける彼は宗教的の理由に依つてこれを解決しようとしてゐる。彼は自ら罪惡の凡夫であり、自力の修行に依つては救はれる可きが出来ないと感じてゐる。自然人は惡の奴隸であるが、神の恩寵のみが彼を自由にする可き出来る。神の恩寵は人間のはからひに依つて授かるべきではなく、全く神の自由意志に依る可きである。神はみ心のまゝに人を救ひ給ふ。然し總ての人々を救ひ給ふのではない。神は選擇しつゝ、たゞ一定數の人々のみを救ひ給ふ。この選擇は人間の創造に先き立つ神の永遠の行爲である。即ち或者は豫め救濟を豫定されてゐるが、他の者は救濟されないと豫定されてゐる。

救濟の豫定と同じやうに永劫處罰の豫定もある可きであるが、彼はこれを考へてゐない。こゝに彼の論理的矛盾がある。

彼の考へは、反對者なるペラギウス (Pelagius) の考へに比すれば優れてゐるを考へられる。然し彼の神學的宿命説 (Theological fatalism) は前に反對せるラクタンチウス (快樂説) 並びにテルチユリアヌス (決定論) の倫理説に歸着する。哲學的思辨に依つて構成されたる彼の決定論は、神と人との兩者を支配し得る絶対者を定立したのであるが、宗教的意識に依つて要請されてゐる彼の決定論は、たゞ人のみを支配し制限するのみであつて、少しも神を制限せず、絶対の自由を神に附與してゐる。云はゞ思想家としてのアウグスティヌスは善を以て神の意志の實質としてゐるが、宿命論者としてのアウグスティヌスは、善惡を神の意志に従屬するものであるとしてゐる。プラトーン主義の思想家としての彼の神 (哲學者としてのアウグチヌスの神) は、内面的必然の爲めに、基督に於てこの世に示現することになつた。然し、教義學者としての彼に従へば、神の權化は神が實現し得らるゝ多くの方法の中、たゞその一つに過ぎないのである。哲學者としての彼は、希臘の道德を稱讚し尊敬してゐる。然し神學者としての彼にはそれ等の徳は不徳の假裝に過ぎないのである。かゝる矛盾はたゞアウグスティヌスのものではなく、中世紀思想の全野に亘つて、たえず顯はれ來たる根本的缺陷である。一般に希臘倫理思想に於ても、基督教倫理思想に於ても「内心の正しさ」を目的としてゐる。この點に於て兩者は揆を一にするのであるが、これを實現するにあつて、希臘思想は主として



て知識の判断に依憑しようとし、基督教思想に於ては、信仰と愛とに依らうとする。この點に於て兩者の倫理的特質を識別することが出来るであらう。信、愛、望の三徳は、基督教道徳の根本を構成する三元徳と呼ばるゝのであるが、アウグスティヌスも亦これ承認してゐる。信仰は諸徳の根本であり、愛は離すべからざる關係に置かれてゐる。信は愛に依つてはぐくまれ愛は又信に依つて培はれる。信と愛と結合して望となる。望とは愛の對象たる神の圓滿を欣求する歡喜の心に外ならぬのである。アウグスティヌスは又この上に希臘の四徳をも取り入れてゐる。然しこれらの四徳も結局、神に對する愛の顯はれに過ぎない。即ち節制は愛がその對象となるもの、汚染を受けず、清く自ら守るの愛であり、勇氣は愛するものの爲めに喜んですべてのことを忍ぶ愛であり、正義はたとへば愛するもののみ奉仕してその度を守る愛であり、知識は賢明にも愛を助けるものを選び、愛を妨ぐるものを棄てる愛である。かやうにして神を愛することは歡喜法悦の根源であり、實にあらゆる自利他の源泉である。希臘の四徳を基督教の愛に結合させたこの企ては彼の師アンブロシウス (Ambrosius) に承けてゐることを考へられてゐる。

註一 人間最高の幸福は感覺的慾望を解脱し、瞑想に依り恍惚境に遊ぶことであると云ふ希臘倫理思想の一系統は、一轉して宗教的な基督教道徳を構成し得る胎種を含んでゐることを考へることが出来る。新プラトーン派の倫理學は、この點を最も明白にしてゐるものと見ることが出来るで

あらう。云はゞこの轉向は、ヴントの考へてゐるやうに道徳的意識よりも宗教的感情を中心とするものであることを云ふことも出来るであらう。そしてこのことを通じて、道徳的意識なるもの、宗教的意識なるものとの間にある機微の關係をも考察し得られるであらう。二つのものは共に人間最高の幸福を目標としてゐる。この點は全く同一である。然し道徳的意識に依るものは、自然法爾の理を冥想し、このことに依つて様々の情念を解脱し、現身に於て幸福を實現しようとする。宗教的意識に依るものは、神の恩寵に依託し、救済に依つて現當二世の祝福に與からうとする。人格神の愛の救済と來世の存続との假定が後者の重要な要素をなしてゐる。従つて道徳の中心となるものもかゝる人格神の意志を尊重することである。信仰が基督教道徳の主要なる位置を占むるのはその爲めである。理論は理解を要求し教義は信仰を要請する。信は又望と結合しなければならぬ。かやうにして信と望の根源を明かにすることが出来るであらう。基督教の殊徳と呼ばるゝもの、純潔、服従、謙虛、敬虔、すべてこれらは絶対なる神を中心とする徳相であり、斷食、禁慾、獨身、忍耐等、またすべて神への信仰に依つて確立する。云はゞ出世間的な神の理想性を通じて確立するものが基督教道徳であり、こゝに所謂宗教的感情に依る道徳である。

註二 我々の精神がイデアの世界をはなれて肉體の繫縛を受けるに到つたことは、プラトーンに於ては甚だ譬喩的であり、詩的であり、瞑想的であつた。同じやうに肉體的な繫縛發生の説明



ではあるが、基督教神學に於けるエデンの追放、人間の墮落は事實として取扱はれ、歴史として解釋されてゐる。原罪説、自由意志否定説、深刻なる罪惡觀、すべてそれらは事實としての、又歴史としての人間墮落に端緒を切る。かやうにしてプラトーン學説は哲學的に支持される餘地を含まず原罪説は教義學的にのみ可能を承認される。プラトーンは思想の神話化であり、教義は神話の事實化である。初期の基督教神學はプラトーンのものではあつたが、かうした區別のその間にあつたことを認めなければならぬ。従つてプラトーンの眞理への愛に依る肉體の解脫は、基督教道徳の神への愛に依る救済との間に明確なる區別のあることを注意すべきである。

註三 原罪説は我々の罪惡觀を徹底せしめる。アダム已來我々は出離の縁なき無限の罪人である。この罪人に依つてなざる、一善一福がかほきの力を持つてあらうか。それは大洋にこぼされたる一滴にも及ばない。この功德乏しき善福をはなれ、宗教的な歸依に身を委ね、教會の定めたるあらゆる規範戒律に服従する。この意味に於て祈禱、並びに儀規に服従すること、就中地上に於ける神の國にも云ふべき教會に絶対服従することが恩寵への道であり、敬虔なる生活の目標たるべきである。かゝる根底に於て基督教の殊徳が成立するのであり、これに基礎を與へたものはアウグスチヌスであるを考へられてゐる。

註四 アウグスチヌスの意志決定論に對し、意志の自由を考へたのはペラギウス (Pelagius) である。彼に依れば靈魂が救済されるには、獨立的な我々の意志に依る善行の協同を要する。即ち恩寵は神の自由意志に依る他力廻向の賦與ではあるが、それは各個人の善行に依つて得られると云ふのである。この考は教會からは認められなかつたが、然しこの傾向は教義を合理化さうとする要求の一つの顯はれであり、次第にスコラ哲學へ移つて行つたのである。



## 第二章 スコラスチズム (Scholasticism)

羅馬帝國の繼承者として教會は中世紀に於ける中心勢力であつた。教會を離れては救済もなく、又學術もなかつた。教義が眞理になつた。従つて思想上の問題を探究すると云ふことはなくなり、教義が全く哲學に代るようになった。かゝる中世紀的の見解に従ふならば思索するに云ふことは、教義を説明することであり、教義の歸結を惹き出し、教義の眞理を發揚することに外ならぬ。故に哲學は神學と同じことである。教會の掟に依つて限定される基督教の思想は、恰も險しい堤でしきられた河のやうであつた。狭くなればなるほぎ深くなる。教義から逃れることが出来ないの、哲學はその中へ透入しようとした。かくして教會の哲學たるスコラスチズムは勃興し、徐々にその基礎を造つた。その創設者はスコツス・エリウゲナである。アンセルムス、アベラルドス、トマス・アクイナス、ドン・スコツス等は重なる人々である。スコラスチズムは近代科學の幼虫である。即ち歐羅巴各國の哲學は科學の形を以て、母なる教會の胎内に發育したのである。今やそれは教父時代の思想のやうに古代ギリシャの子供ではない。羅馬の滅亡は全く古代の思想と縁を切らしたのである。スコラスチズムは獨乙や新拉丁國民の健全な沃土から生れ出たものであつて、實に新しい人種と新しい文化とからの産物である。これと共にスコラスチズムは初期と全盛期と衰頽期の三期を持つ。最初はア

ウグスチーヌを通じてプラトーン派の影響を受けたが、十三世紀頃から次第にアリストテレスの影響をうけるようになった。従つてスコラスチズムの歴史はプラトーン的な時代とアリストテレス的な時代に區別される。そしてアリストテレスの時代は更に二つに分けられる。前者はアリストテレスが實在論的に註釋された時代であり、後者は名目論的に考へられた時代である。十四世紀は實在論と名目論との争であつたが、十五世紀の中葉には文藝復興に刺戟せられて自由な俗的な傾向を持つた。これ以後最早思想界の勢力となることは出来なくなり、教會の柵内へ逃れて御用哲學となり、今日に及んでゐる。

スコラスチズムの根本思想となるものは何であるか。それは次のやうに要約されるであらう。「哲學と神學は同一内容であり、同一目的である。宗教を説明することに依つて哲學は己自らを説明するのであり、己自らを説明することに依つて哲學は宗教を説明するのである」。

最初スコラスチズムの特徴となつたものは相互に矛盾する多くの要素を、正しく調和させようとすることであつた。即ち哲學と神學を一致せしめ、信仰と理性を調和せしめ、恩寵と自然とを結合させようとすることであつた。拉丁教父達は、近代哲學の祖なる自由思想家と同じく、これら二つの世界を對立的に考へたのである。教父達は「恩寵」に與みし、近代哲學者は自然に與みしたのである。教父達の努力は教義の眞理を宣揚し、教會的な基督教義を合理的な形に於て示すのにあつた。彼等のあるものが云つたやうに、教義を完全に理解されるやうにするのがスコラスチズムの任務であ



つた。教義は *Deus homo (God-man)* と云つてゐる。スコラスチズムは何が故に神は人であるか *Cur Deus homo (Why is God man?)* を疑問とする。この疑問に答へんが爲めに、神學は哲學の協同し、信仰は學と協力する。この協同がスコラスチズムの實質である。然しかゝる協同は畢竟妥協に過ぎなかつた。従つてスコラスチズムは、一面、名目論者に依り、他面、人道主義に依つて、この協同の不可能を闡明されたのである。

### 第三章 スコツス・エリウゲナ (*Scotus Fringena*)

最初の偉大なるスコラ哲學者はスコツス・エリウゲナである。彼は愛蘭土の生れであり、著書は *De divina praedestinatione* である。スコツスの博識であつたことは、オリゲンに比較すべきであつたが、聖者の列に加へられなかつたことも又彼と一致してゐる。拉丁語の外に希臘語も又亞刺比亞語も知つてゐたやうである。教父哲學及び新プラトーン學派の知識を持つてゐたのみならず、驚くべき思索の能力を具へた。スコツスに依れば哲學の目的は宗教のそれと同じである。哲學は信仰の學であり、教義を了解する方法である。思索と宗教とは形を異にしてゐるが、内容は同じものである。宗教は崇拜し歸依する。然し哲學は研究し、論議し、且つ理性の助けに依つて、宗教が歸依するもの、即ち神、又は作られずして作る自然 (*uncreated and creative Nature*) を説明する。

廣義に於いて自然なる語は萬有を含む。即ち作られざるものも、作られたるものもを含む。かゝる自然は四つの原態を含んでゐる。(一)作られずして作るもの *that which is uncreated and creates* (二)作られ且つ作るもの *that which is created and creates* (三)作られ、しかも作らぬもの *that which is created and does not create* (四)作られず且つ作らぬもの *that which is uncreated and does not create* である。存在するものはこの四者の何れかである。この分類を更に約めること



が出来ぬ。第一と第四とは事實同じものであり、それらは共に作られざるものを含んでゐるが、それは神に該當するからである。第一のものは創造の原理であり、萬有の起源である神を意味し、又第四のものは萬有の終りであり、成熟であり、完成である神を示す。更に第二と第三とを比較するならば兩者共に創造されたるものを含む。これは神ではなく宇宙である。個體に實現する觀念の型は、自ら作るこゝが出来ぬ共々に作られたものである。個物はたゞ作らるゝのみであつて、自ら作る力を持たない。型又は種は個體と違つて再現の力を持つ。かくして四種を二種に要約するこゝが出来ぬ。即ち神と宇宙である。この二つのものも亦同じである。世界は神に於て存在し、神はその實質として、その精神として、更にその生命として存在する。世界が持つてゐる總ての活力、光及び知力は、宇宙に内在する神である。神は區劃なく制限なく分量なき總體である。世界は區分され、制限されてゐる存在である。神は説明すべからざるものであり、世界は説明され、表明されるものである。神と世界は同じものであり、一無限の二つの異つた相である。又寧ろ世界は有の相であり、有の限定であるが、神は無相、無限定の存在である。

スコッスは *θεω* (God) なる語を *θεωρεῖν* (Video, to see, to have the power of seeing 見る 見る力を持つ) 又は *θεῖν* (Curro, to run 走る) なる語から生じたものとしてゐる。前者に依れば神は絶対の觀察力であり知力である。後者に從へば永遠の運動である。然し兩者共に譬喩的である。それは神の外には何ものもないのであるから、嚴密に云へば、神が何物かを見、且つ了解するこゝ

ゝはあり得ないからである。更に創造物のあらゆる運動を以て、神の運動を考へるこゝは出来ない。萬有の運動は神より進み、神の内に進み、神の方へ進むが故にそれは絶対の休止と同じこゝである。神はあらゆる識別と對立を超越するが故に、對立を含む如何なる言葉を以つても説明するこゝは出来ない。我々は神を善と呼ぶが、それは正しくない。それは善惡の對立は神には存在しないからである。我々は彼を神と呼ぶ共々に、その語の不完全なるこゝを知る。我々は彼を眞理と呼ぶ。然し眞理は誤謬に對立するのであるが、無限な存在に於ては、かゝる對立はない筈である。我々は彼を永遠なもの、生命又は光と呼ぶ。然し永遠と時間、生と死、光と闇との對立は神には存在しない。従つてこれらの語も亦不精密である。如何なる言葉も神を正しく顯はすこゝは出来ない。存在なる語すらも適應的でない。有は無に對立するものだからである。かやうに神は了解し難きものなると共に、限定すべからざるものである。彼は善よりも高く、眞理よりも高く、永遠よりも高い。又彼は生命よりも多くであり、光よりも多くであり、力よりも多くであり、有そのものよりも多くである。アリストテレスの如何なる範疇も彼を理解するこゝは出来ない。了解するこゝが物一つの種類の中に入れて云ふこゝである限り、神は決して了解さるべきではない。彼は絶対の無であり、永遠の神秘である。

人間靈魂の本質は神と同じく神秘的であり、透入し難きものである。我々がそれについて知る總ては、それが運動であり、生命であるこゝである。この運動と生命とは三つの階段を持つ。即感覺と知



カミ理性である。これは三位一體なる神の人間の顯はれである。肉體は靈魂と共に作られたが、罪惡の結果理想的な美から墮落した。この美は生物の中に潜在するが、來世に到らなければ純粹な相に於て顯はれると云ふ事はない。人間はあらゆる生物の縮圖である。彼は罪惡を持つ點に於いて天使と異なるが、懺悔に依つて神的なるものに達することが出来る。罪惡は人間の肉體的性質に屬する。更に罪惡は人間進歩の道程に於て、五慾が知的生活を壓倒した結果である。

人間の墮落は肉體の存在する結果であるのみならず、又其の原因である。肉體の不完全性と疾病、鈍重な物質性、靈肉の反對、男女性の相違、すべてこれ等のものが罪惡となり、墮落となり、神との分離となり、宇宙的統一の解體となる。然し他の方面からするならば、神の外に何物もないのであるから、罪惡云ひ墮落云ひ神との分離と云ふも、たゞ消極的な存在に過ぎない。惡は實體ある存在ではなし。善である場合にのみ物は實在性を持つのである。完全と實在とは同意語である (*Perfection and reality are synonyms*)。従つて絶對的な不完全は絶對の非有と同意である。惡は善の缺乏であり、生命及び存在の不定である。若し惡の中に於ける善き性質を取り去るならば、惡は消滅するであらう。

創造は永遠に繼續する行爲であり、初めもなく終りもない。神は威嚴に於て世界に先立つが、時間には於ては先立つのではない (*God precedes the world in dignity, not in time*)。神は絶對に永遠であるが、世界は相對的に永遠であるに過ぎぬ。世界は日光が太陽から流出する様に、神から流出

する。神の場合に於ては考へることは作ることである。萬有は實質的には永遠である。我々の存在は永遠なるものに根ざしてゐる。我々は我々を産み出した原因の無限系列に於て無始から存在してゐた。然し神のみが永遠の能動力である。彼は單なる萌芽としては存在しなかつたのである。聖書に依ればそれから世界が産み出された點は零に等しいものではない。それは了解すべからざる神性の美であり、神の超自然的な實質である。それは天使にさへも知られざるものである。

種、類、個體は無限な存在から相次いで來る。創造は一般的なるもの、永遠な分析に依つて成立する。有が最高的一般性である。萬有に共通な有から、特別な原理として生命が分れる。生命は生物のみに屬するものである。生命から理性が生じ、人間と天使を含む。最後に理性から知識と學問が生じ、これは少數の人々にのみ屬する。創造は中心を同じくする圓の調和的な總額である。我々は神と世界との間に不斷の交叉を持つ。神は溢れ擴がり、且つ展開するのであり、世界は神に歸らんとしてたえず努力する。學問の目的は第一原因から如何にして萬有が生じ來たるかを精密に知ることであり、且つ萬有が如何に種と類とに分類さるゝかを明かにすることである。この意味に於て學問は辯證學であり、物理學と倫理學とに分けられる。眞の辯證學はソフィストの考へたやうに人間の想像と、偶意的な理性の產物ではない。あらゆる學問と技術とを作る人は事物の眞性に根底を求めなければならぬ。知識に依りて人間の靈魂は自然の上に出で神と合一する。神へ還ることば一般自然としては人間に於て行はれ、又人間としては基督及び基督教徒として行はれる。それは基督教徒は知識を通して神



ま本質的に一致するからである。萬有は神から来る如く神に歸るべく運命付けられてゐる。スコツスは救済の豫定を説いてゐる。すべて墮落せる天使も、墮落せる人間も、即ちすべてのものは神に歸るであらう。地獄の罰は全く精神的なものである。神に對する直接知、即ち Vision の外には、如何なる償ひもないのである。罰は偶然的のものでなく、神の法則に依つて決定されたる自然な結果である。

#### 第四章 アンセルムス (Anselmus)

スコツスの後に於ける大思想家はセント・アンセルムスである。一〇三三年アオスタに生れ、一〇六〇年ノルマンディーのベックの僧院に入り一〇九三年カンタベリーの大僧正となり一一〇九年に寂す。著書は甚だ多い。重なるものは *Dialogus de Grammatico*, *Monologium de divinitatis essentia sive Exemplum de ratione fidei*, *Proslodium sive Fides quaerens intellectum*, *De veritate*, *De fide trinitatis*, *Cur Deus homo?* などである。アンセルムスは第二のアウグスチヌスと呼ばれてゐるが、出發點はアウグスチヌスと全く同じであり、信仰があらゆる宗教に關する思索と評論に先き立つべきであるを考へてゐる。彼は云ふ。無信仰なる人々は信ぜざるが故に理解しようを努める。然し我々は信するが故に理解しようとするのである。彼等と我々とは同じ目的を持つのであるが、彼等は信ぜざるがゆゑに目的を達することが出来ない。即ち教義を理解することは出来ない。宗教に於ける信仰は、恰も經驗が此の世の中のことを理解するのに役立つのと同じである。光を見ない盲人は光を理解することは出来ない。音を聞いたことのない聾者は、音の觀念を持つことは出来ない。同じやうに信じないこと云ふことは、感じないこと云ふことであり、感じないこと云ふことは理解しないこと云ふことである。故に吾々は信ぜんが爲めに考へるのではなく、知らんが爲めに信するのである。基督教



徒は加特利的教會の信仰と教説とを疑つてはならぬ。人が爲し能ふすべてのとは、出来るだけ謙讓に教義を信ずることによつて理解しようとすることであり、教義を愛することであり、又教義を日常の生活に於て守ることである。信仰はあらゆる哲學の出發點であり、又その終りである。

かくの如く信仰を強調したのは、神學の歴史を通じて見ない程である。然し彼の偉大なことは此の點にあるのではなく、彼自ら想像してゐたよりも遙かに自由な哲學者であり、且つ研究者であつたことである。彼は典型的なスコラスチズムの學者であり、信仰と理性との一致を肯定するその代表者である。従つて彼はテルチリアヌス (Tertullianus) の「不合理なるが故に信ず (Crede quia absurdum)」に反對するのである。かやうにして彼は多くの疑惑に包まれざるを得なかつたのである。

彼は教義を支持するに足る證明を熱心に求めた結果、教義は確實なる根據を要するのであり、自明のもの即ち眞理の標準を缺如せるものであると告白せざるを得なかつたのである。一個の僧侶としてさへも、彼は神の存在の決定的な證明を求めようと思つてゐる。この要求が常に彼を支配し食を忘れさすに到らしめたのみならず、禮拜の森嚴な瞬間に於てもこの要求に追はれたのである。遂に彼はこれらすべては惡魔の誘惑であると云ふ結論に到着し、これから脱れようと思つたがそれも無益であつた。一夜瞑想に耽つた後、彼は遂に多年の懸案を解くことが出来た。その考は恰も近代の合理主義を豫見するが如きものである。

彼に従へばすべて存在するものは原因を持つ。原因は一つであるか又は多くである。若し一つなればそれは神即ち統一的存在である。萬有はこのものをその起源とする。若し多であるとするならば、三つの場合が可能である。(一)多はその原因として統一者に依ることが出来る。(二)多を構成する各のものは、自己原因のものであることが出来る。(三)各のものは他のものに依つて存在するかも知れない。第一の場合は萬有が一原因より生ずると云ふ考と同じである。第二の場合に依るならばすべて原因には共通な自己存在の能力があるを考へなければならぬ。これは第一の場合と同じ様に絶對統一原因を含む。第三の場合は第一原因を依他のものとするが故に不合理である。かくて我々は他の如何なるものをも原因とせず、あらゆるもの、原因であるものを認めなければならぬ。従つてそれは他の如何なるものよりも完全である。それは最も實在のものであり、最強のものであり、又最善のものである。それは自分の外、如何なるものにも又如何なる條件にも依らないのであるから、自分のみに依つて存在する。他のものが存在するからそれが存在するのではない。それが存在するから存在するのである。即ちそれは必然的に存在しそれは必然的な存在である。神の存在はかやうにして證明されるのであるが、次の問題は神の性質と屬性とを如何に決定するかである。神は完全であり人も完全であるが、神の完全は神に取つて實質的のものである。然し人間に取つてはさうではなく、たゞその完全を分けられてゐるに過ぎない。神は彼以外のものからその完全を受けるのではない。のみならずそれを持つことさへも言はれないのである。彼は是等完全なるものが含む總てのものである。彼の屬性は彼の實質と一致する。神と神の屬性なる正義とは別のものではない。神が正義を持ち善を



持つことは言はれないのみならず、神は正しいこと言ふことは出来ない。正しくあること言ふことは正義なるものに與かること言ふことを意味する。然し神は正義そのものであり、善そのものであり、知そのものであり、幸福そのものであり、眞理そのものであり、存在そのものである。更に神の屬性のすべては彼の實質の統一性に依つて、たゞ一つの屬性を構成するのである。

總てこれ等の考は純粹なプラトーン主義である。アンセルムスはたゞ神論を理想化するに満足せず昔のカルネアデースのやうにかゝる神の考に絡む多くの難點を擧げて神を疑つたのである。神は單なるものであると同時に永遠である。即ち時間の無限の點にまき散らされてゐるものである。彼は普遍存在即ち空間の總ての點に配分されてゐるのである。然し我々が神は普遍存在であり、永遠であること言ふならば、それは神の單一性に矛盾することになる。又若し神は空間の何處にも存在せず、時間の何時にも存在しないこと言ふならば、畢竟神が存在しないと云ふのと同じ意味になる。従つてこれらの反論を綜合するならば、神は時間、空間に限定されざる普遍存在であり、永遠の存在であること言ふべきである。同じやうに次の立論は重大なる難點を含む。曰く神に於いては如何なる變化もなく、従つて如何なる生起もない。生起なくんば實體はない。故に神は實體でない。神はあらゆる實體を超越する。アンセルムスのこの論理は彼に取つて危険なものである。従つて彼は實體なる語は正しくはないのであるが、我々が神に與へる語としては最善のものであることし、更にこれを避けるならば、神の實在に關する吾々の信仰を脅かすものであるとしてゐる。

最も恐るべき神學上の背反は、三位一體説である。言葉は永遠なる思惟の對象であり、それは神自らに依つて考へられたる神である。聖靈は言葉に對する神の愛であり、神に對する言葉の愛である。然しこの説明は完全であらうか。そしてそれは教義を犠牲にしてゐるはしないであらうか。アンセルムスは三位一體の考と神の概念との間に全く相容れない矛盾を見出し、この矛盾は人間の精神に於ては調和し得べからざるものであるとしてゐる。如何なる人間の言葉を以つても、神の實質を表はすことは不可能であること考へる點に於て、彼はエリウゲナや、アウグスティヌスや、新プラトーン派の人々を揆を一つにしてゐる。

アンセルムスはアウグスティヌス並びに新プラトーン派の思想を基礎とし、神の完全性より神の存在を證明しようとしてゐる。彼は考へてゐる。我々は絶対完全なるもの、觀念を持つてゐる。完全なものは、完全であると云ふ理由に依つて存在を含んでゐる。神は完全である。従つて神は存在すること。これは所謂神の實體論的證明 (the ontological argument) である。この考はガウニロ (Gaunilo, a monk of Marmoutiers in Yveraine) の反對するところとなつた。ガウニロは思惟と存在との相違を強調し、我々の思惟想像し得るものにして存在し得ないもの、あることを指摘してゐる。我々は大洋中に魔法的な不可思議な島のあることを考へることは出来るが、この觀念からその實在を推定することは出来ないこと言ふのである。この批評は正しい。然し實體論的證明は我々の精神に於て神の觀念と神の存在とが同じものであるならば承認される。我々の持つ神の觀念が神自身であることするな



らば、この觀念そのものが神の存在の直接的論破し難き證明であることは明かである。然し彼の證明しようとするものはブラトーンやヘーゲルの考へてゐる神の存在ではなく、人格的神の存在である。何れにして彼の考及びガウニロの反對論が、カントの先驗辯證論を豫示した點に於てその功績のたゞならざることを思ふべきである。アンセルムスがカンタベリーの大僧正になつた後、實在論と唯名論との争論が起つた。彼はこの問題に對して重要な地位を取つたのである。實在論と唯名論との争は寧ろ當時の觀念論と唯物論との争ひともいふべきものである。この教義的の争論は事實、哲學的學理の争ひであつたからである。

倫理學說としてアンセルムスは自由意志論に貢獻してゐる。アウグスチヌスの原罪說並びに人間の救済には神の絶對恩寵を要するに云ふ考、アンセルムスはこれら兩者を踏襲し、更に自由は「罪を犯さざる力」(power not to sin)であるに云ふ考をも踏襲してゐる。然しアダムは彼自らの自由に依つてゝはないが「自發的に」且つ「自由選擇に依つて」墮落したのである。點に於て新意を加へてゐる。この考は自由を二種を認め得ることを暗示する。即ち一は必然に對立する自由であり、他は罪の奴隸にならぬ自由である。そして彼の認めようとする自由は、罪の奴隸にならざる自由である。正しきものを意慾する自由は墮落後の人間に於てさへも失はれてはゐない。點に於て彼は意志の自由の認め得べき餘地を見出してゐるのであり、これに依つてアウグスチヌスの峻嚴なる決定説を緩和してゐるものと云ふことが出来るであらう。正しきものを意慾する自由は人間の合理的な性

質中に存在してゐるのであるが、アダムの墮落已來潜在的になつたのであり、これを實現する爲めには神の恩寵に依らなければならぬと云ふことに歸するのである。

註 意志の自由論と決定論とは基督教倫理學に於ける主要なる問題であるが、それは絶對なる神の決定と自由なるべき人間道德意志との紛糾である。絶對に意志が決定されてゐるものならば教會的な道德、規範、戒律さへも眞の意味に於ては成立し難いであらう。かくてペラギウスの自由論となり、アンセルムスの正しきものを意慾するの自由ならざるを得なかつたのである。近代倫理學に於ても決定論と自由論とは錯雜してゐる。然しその決定は神に依る絶對の豫定ではなく、自然的機械觀に基礎付けられた決定論である。従つて自由論は機械觀の他の面にある意識性に根柢付けられるべきである。かやうにして基督教倫理學に於ける意志自由の問題は、近代倫理に於けるものはその根據を別にするものである。このことを明確に區別することが、兩者を正しく理解する上に於て重要であると考へられる。



## 第五章 實在論と唯名論 (Realism and Nominalism)

加特利的又は普遍的教會なるものは個々の教會並びに信者の集積ではなく、普遍的教會そのものが最高權力を持つのであり、それはこれに屬する個人から離れた全く完全な實體である。若しこの一般的なるものが實在でないとするならば、大教會は更に集合名詞に過ぎないことになり、個々の教會や個々の人々のみが唯一の實在になるであらう。然し大教會は實在でなければならぬ。 *Universalia sunt realia* (the Universals are the realities) である。従つて *Catholicism* (Universal) 即ち一般的なるものは實在と同じ意味である。然し常識は一般的なるものをもつて單に概念に過ぎないことたり、個體の集合を示す記號に過ぎないことたり、如何なる客觀的な存在もない抽象物であること考へてゐる。これに依れば個體のみが實在であり、そのモットーは *Universalia sunt nomina* (*Universals are names*) である。これは唯名論的な考であり、個體を重要視する思想である。唯名論的な考は一〇九〇年頃 *Roscellinus* に依つて提起されてゐる。彼に依れば、一般的なるものは單に名に過ぎない。即ち、*vois flatus* (mere voice) に過ぎないのであつて、たゞ個體のみが眞に存在するのである。この考は別に大きな變動を興へるやうにも思はれないのであつて、立派な異端である。若し個體のみが實在ならば大教會は一つの名に過ぎない。そしてそれを構成する個體のみが唯一の實在であることになる。若し個體のみが實在ならば加特利的教會は個人的な信仰の集合に過ぎないのであつて確實的普遍的な信仰はなくなり、たゞ信者の個人的な信仰があるのみになる。さうなれば總ての人間に行き渡つた原罪と云ふやうなものは、ほんの語句に過ぎないものになつて了ひ、たゞ個人的な罪と云ふものがあるのみになる。若し個體のみが實在であるならば、父と子と聖靈との三者の外、神に於ては何ものもないことになる。教義に依れば、三者に共通な實質が三者を一神に統一するのであるが、この統一者としての神もたゞ名に過ぎない。又若し父と子と聖靈が同じ實質であり、この實質が客觀的に實在するものとするならば、父の本質若しくは父自らが基督に依つて人間になつたこと考へなければならぬ。然し父自らが受難の爲めに基督に於て人になつたと云ふ考は、教會から明らかに異端とされたものであり、又明白に聖書と矛盾するのである。かやうにして彼は一〇九二年遂に異端とされ、この學説を取消さなければならなかつた。これ已來唯名論は二世紀ばかり姿を消してゐたが、一三二〇年頃オツカムの學説に依つて復興するやうになつたのである。

ロッセリーヌスの唯名論に對抗して、最も熱心に實在論を主張したのは、セント・アンセルムスであり、シャンポールのギョーム (*William of Champeaux*) であつた。アンセルムスは教義的な唯名論のみならず、哲學的な唯名論、即ちプラトーンの觀念論を否定するものや、思辨的な哲學に反對するものも熱心に戦つたのである。彼は云ふ。「唯名論者の精神の中に於ては、理性が形體的な觀念と混合してゐるので、眞の觀念を知ることが出来ない様になつてゐる。眞の觀念はそれ自身で考ふべきも



のであり、あらゆる形體的な混合物を去つたものである。彼等は人間が個體よりも卓越してゐることを知らないのである」と。シャンポーのギョームは實在論を極度まで徹底させたものである。彼に依れば一般的なるもの、外如何なるものも實在しない。個物は單なる名に過ぎない。例へば人類學的に考へても實際 one man があるのではなく、普遍的なる人、人間の原態、種としての人があるのである。あらゆる個人は根本的には同じであるが、たゞ偶然的な變化に依つて違つたまでである。この考へは殆んど一步にして汎神論に進むべきであるを考へられる。然し彼は熱心な正教の擁護者であり、唯名論に對する激烈な反對者であつた。結局唯名論の説くところは *Universale post rem (the universal after the particular)* であり、實在論の標語は *Universale ante rem (the universal before particular)* である。この二つの反對思想の間に一つの中間思想が成立する。即ち普遍的のものは個物の後でもなく前でもなく個物の内に存在すると云ふ考であり、これをアベラルドウス (Abelardus) の概念論に見出すことが出来る。彼に依れば普遍的なものは個體の中に存在する。然し個體の外にそれは又概念の内に存在する。更にそれは實在として個體の中に存在するのではある。個體の中では實質として存在するのではなく、個體として存在するのである。若しそれが實質的に個體の中に存在するならば、さうして彼得て保羅を區別することが出来るか。彼のこの考は唯名論ではないが、甚だそれに接近せるものである。それは又恰もアリストテレスの具象的唯心論がプラトーンの抽象的唯心論に對すると同じ關係を、シャンポーの實在論的唯心論に對して持つてゐるのである。

## 第二期 アリストテレス的基督教神學時代

(Peripatetic scholasticism)

### A 實在論的逍遙學派 (Semi-realistic peripateticism)

#### 第一章 アリストテレス哲學の影響

プラトーンの實在論と加特利的組織との間には密接な關係の存在したのを我々は上に知つたのである。加特利的教とプラトーン主義、更に又大教會とプラトーンの國家、これらの二つのものに於ては共に一般的なるものが、個物に卓越してゐる。即ち全體が部分を支配する。觀念は眞の實在であり、あらゆる個體的存在に優る力を持つ。一時代の哲學は必ず時代特有の精神を持つてゐるのであるが十字軍を起し、ゴシック伽藍を建造した加特利的時代（即ち信仰の時代）は、本質的に唯心的であり、プラトーン的でありアウグスティヌスのであり、エリウゲナやアンセルムスはその代表者であつた。然しこれ等の人々の書物の中にさへも、表面的には哲學と神學とが調和してゐるにしても、その裏面には両者が衝突し、矛盾してゐた。エリウゲナは一元論の極點に達し、シャンポーのギョームは大同哲學の頂點に達しアベラルドウスは決定論の極致に達し Alanus, Gilbert, Anselm of Bena は汎神論の究竟頂に達した。この時代のスコラ派の學者は理性と教義とは一致するものであると云ふこと



を信じてゐた。彼等の哲學の目的はこの合一を證明し、信仰を確實にすると云ふことであつた。然し一二〇〇年頃からこの考は動搖し、哲學的の眞理と宗教的の信仰とは全く別のものであると考へられるに到つた。スコラ哲學が極盛に達した日は既に衰頹の機運に傾いた時であつた。それを再生させるには新しい刺戟を要し、その刺戟は外部から求められねばならなかつた。アリストテレスの哲學が即ちそれであつた。由來アリストテレス哲學は改進的である。保守主義の教會としては當然これと争はねばならなかつた。教會は一二〇九年にアリストテレス物理學の諸論文を禁止し、更に一二一五年には形而上學を禁止した。然し教會は直にその間違であつたことを發見し、一二五〇年から教會はアリストテレスに關する講演を許可した。元來アリストテレスは異教國の一哲學者であつて基督教の信仰に對しては寧ろ敵である。然し若し彼の學說が聖書と一致するならば、それは基督の光榮を更に幾倍にも増すものである。彼は宇宙を離れて神の存在を教へてゐる。當時教會はプラトーンに依る汎神論から惱まれてゐたのであるが、アリストテレスの超越神論の考は、教會に取つて有利なものであつた。かくて教會は進んでアリストテレスに同意するに到つたのである。

更にアリストテレスは教會に向つて有力な系統を提示した。この時代は既に自然を眞面目に研究しようとし、自然の概念を明確に自覺し、自然は神に反對し、又神意の結果とも反對するものであると考へてゐた。教會はかゝる科學的な根本概念が構成されることを何うすることも出来なかつた。恰も、政治的に教會は歐羅巴諸國の勃興するのを防ぐことが出来なかつたやうに、この科學的概念の成

立を妨害することも出来なかつた。かくて教會は各の國家を己に従屬する様に努めたが、同じやうにかゝる科學的な自然の概念をも教會に隸屬させようとする努力した。あだかもアリストテレスの形而上學はこの目的を果すに最もふさはしいものである。彼は自然を一つの體系と考へ神はその最高頂にあるものであるとしてゐる。かくて教會は自衛の爲めにアリストテレスに依るのを最も適應的であると考へたのである。

然しこれにも増して更に重大なる効果があらはれた。アリストテレスの體系が承認されると共に他の自由思想はこれに壓倒されたのである。かくてアリストテレスの逍遙學派はスコラ哲學を整理する爲めには、未だ會つて見られざりし程、適應的のものになつた。プラトーンに依つてゐた時代には思惟は比較的獨立を保有することが出来た。思惟の目的は教義と理性との合一を證明するに云ふことであつた。そしてこの企圖は上に我々が見たやうに全く合理的に行はれたのである。然しこの後の思惟はさうでない。教義と理性との合一を考へるのでなく教義とアリストテレスの學說との合一を考へるに過ぎないことになつた。この合一が證明されるに従つてアリストテレスの哲學は最高の權威を持ち、哲學の正統派となつた。アリストテレスは理性を代表してゐるが、然し理性は動搖するから一定の法典に依つてこれを訓練しなければならぬ。その法典がアリストテレスのものである。精神は動くものであるが、文字は全く不動である。アリストテレスの博學に依つて自由思想を奴隸とするのが、教會に取つて最も願はしきことであつたのである。



逍遙派哲學と教會との提携は甚だ便宜ではあつたが、同時に危険極まるものであつた。初めは教義の眞理がアリストテレスと一致することに依つて承認された。従つてアリストテレス哲學の權威は教會を凌ぐやうになり、その結果、それはスコラ哲學に向つて一つの新しい要素を注入するこゝこになつた。それは教會の精神的な勢力を維持するには甚だ不利なものになつた。即ち學問に對する興味と分析の精神とを誘導したからである。

## 第二章 トマス・アクイナス (Thomas Aquinas)

トマス・アクイナスはナポリの貴族の子であつたが封建的な大名の冒險生活をするよりも學事に身を委ねたいと云ふ希望からドミニクス教團には入つた。彼は Cologne に來りて、アルベルツスの學徒となり、己來基督教とアリストテレスの哲學、特に物理學と形而上學を學んだ。後 Peninsula に歸り一二七四年四十七歳を以つて逝つた。彼の哲學はアリストテレスの思想を信仰的に再現しようとするものである。従つて彼の思想は内容に興味があるのではなく寧ろその新羅典的な形式にある。

近代の哲學の單語はある點に於て彼の系統の中から採用されてゐると云ふこゝこが出来るであらう。純正哲學即ち第一哲學の對象は、存在である。存在には二種の區別がある。一つは客觀的な實在的な本質的な存在であり、他は單なる思想の抽象であつたり、又否定であつて、例へば貧乏、盲目の如く一般に不完全なものはこれである。貧乏や盲目や缺乏と云ふものゝ存在するのは事實である。然しそれは存在ではあるが、實質ではない。實質、實體は又二種に分けられる。一つは單一又は純粹な實質である。他は形式と質料とからなる實質である。そして唯一つの單一な實質であり、純粹形式であるものは神である。あらゆる他のものは質料と形式とから出来るのである。質料も形式も共に存在であるが、形式は顯勢的であり、質料は潛勢的である點に於て異なる。質料は可能に於て存在するのであ



り、形式は質料に存在を與へるものである。神已外の形式は質料と結合し、これに依つて種・類、及び個體を構成する。形式の形式のみは非物質的のものであり生滅なきものである。形式が不完全であるに従つて、その形式を實現する個體の數が増加する。形式が完全するに従つて、それを實現する個體の數は少くなる。形式の形式は各個體から成る類ではなく、唯一單純なる存在である。人間のあらゆる相違は、この單純な存在の中に於いて常に融合されるのである。神のみが純粹形式なるが故に即ちさう云ふ不完全をも含まない故に、神のみが事物の完全な知識である。彼は絶対眞理なるが故に絶対眞理を持つ。眞理は對象と思想との一致である。(Truth is the agreement of thought with its object)。人間に於ても幾らか思想と對象との一致はあるが然しそれは全く同一ではない。神の持つ觀念は正確に事物を再造するのみならず、觀念が物自體である。初め事物が存在し、次に人間がそれを考へる。然し神に於て思想が事物に先立ち、事物は神が考へる故にのみ存在する (Things first exists, and then man thinks them; in God, thought precedes the things, which exist only because and as he thinks them)。故に神に於ては思想と事物とは同じものである。對象と知識の一致が眞理を作るが故に、神は眞理そのものである。彼が眞理であること云ふことから彼が存在すると云ふことが生ずる。それは眞理の存在を否定することは出来ないからである。これを否定する人もこれを否定するには一つの理由に依らなければならぬ。従つてそれは神の存在を承認することになる。神の存在を證明するのが哲學第一の任務である。然し哲學がこの任務を果し得るのは、神が基督に

依つて人間に示現したからである。啓示を出発点とし且つ目的としない哲學は確實なものではない。神の教會は萬有がこの世で向はなければならぬ眞の目的である。

自然は一つの體統であつて、各階段は下の階段の形式となり、上のものの質料となる。物の體統は人間の自然生活に於いて完成する。更にこの自然生活はより高等なる精神生活の基礎となり、質料となる。この精神生活は教會に依つて育てられ、それは自然生活が地のパンに依つて養はれるのと同じである。自然界と恩寵界との關係は手段と目的との關係であり、計畫と實行との關係であり、更に潛勢的のものが顯勢的のものに對する關係である。この關係は同時に自然人と基督教徒との關係であり哲學と神學との關係であり、國家と教會との關係であり、皇帝と法王との關係である。自然界と恩寵界とから成立するこの宇宙は、あり得べき世界の最善なものである。それは神は無限の知力を以つて、最善の世界を考へたからである。神は完全なものを考へたが、不完全な世界を實現したと云ふ考は、知識と意志との反對を豫想するものであり、理想的なものに現實的なものとの對立を假定するものである。これは思想并に信仰と矛盾する。神の意志は無關涉な意志ではなく、又神の自由は氣儘と偶然とから離れて必然そのものと一致する。表面は矛盾するやうであるが、同じことが人間の意志に付いても眞である。知力は必然の原理を持つが、同じ様に意志もその原理として善を持つ。意志は必然的に善に進むが、感覺は惡に進まうとし、意志の努力を麻痺さす。故に罪惡は撰擇の自由と云ふことか



然のものではない。それは神の意志さへも理性に従属するからである。かくて決定論は神にまで及ぶことになり、そして神はアウグスチヌスに於て同じやうに積極的な力を失つたのである。

トマスの學説は加特利的哲學の最高點であつたが同時に衰亡の端を開いてゐる。彼は寧ろ最後の偉大なる光であつたこと云ふことが出来るであらう。教會に對する彼の奉仕、哲學的の才能、教義と哲學との一致に關する信仰は、彼をしてアウグスチヌス及びアンセルムス已後の最大なるものとした。彼の信仰は熱烈ではあつたが、金剛堅固の確實性を持つてはゐなかつた。寧ろそれは意志された信仰であり、彼の進路に横はる數千の難關を打破せんとする、強き意志の顯はれも云ふべきものであつた。彼已後、理性に加特利的信仰とは分離し、神學と哲學との分岐は愈明かに自覺されるやうになつた。長い間形而上學は神學の奴隸であつたが、今や哲學は尙神學に隸屬してはゐるものの、全く別な領域を持ち、自らの天地を開拓することになつた。トマス已後はスコラ哲學の衰亡期である。ドン・スコツスを先驅者とする多くの神學者は、スコラ派の衰亡を早める爲めにあらゆる試みをなしたのであること云ふことが出来るであらう。

### 第三章 ドン・スコツス (Duns Scotus)

ドン・スコツスはフランチエスコ教團の僧侶であり、オクスフォード並びに巴里に於ける哲學、神學の教授であり、スコラ派中に於いて最も研學的な代表者であつた。一三〇八年三十四歳にして長逝したが、著書は十數部に及んでゐる。

十二世紀の末葉、スコツスの時代に於て、神學と哲學とは漸く分離の傾向を顯はしてゐた。スコツスも亦神學と哲學との兩陣營の間に跨つてゐた。彼は神學者と共に啓示の必要を認めたのであるが、同時に、超自然的啓示なくんば、神に付いて全く知ることが出来ないこと云ふアウグスチヌスの考を不正であるとする點に於ては、哲學者と一致してゐた。神學者と共に彼は聖書並びに教會の教義が哲學の至上規範であることを認めてゐると同時に、聖書並びに教會の教義は、理性に隨順するが故に權威であるとする點に於て、彼は又哲學者であることとするこゝも出来る。スコツスの考の中、最も重要であるのは、意志の自由と個物の尊重である。

トマスの決定論は知力を以つて意志よりも卓越せるものとし、意志は理性的な絶対原理に従属するものとしてゐる。スコツスに依るならば、この考は二重の弱點を持つ。一面に於てそれは神を相對的な存在になすであらう。何故ならば、神の意志も亦彼の知力の奴隸に過ぎぬのであるから。又他面に



於てそれは個人を抑壓するのみならず、更に失望せしめ、遂に道徳に對して冷膽たらしめる。教會がこの説に依るならば教會は徳の殿堂であり、聖者の母胎であることを失ふであらう。従つて知力の優越は意志の優越に依つて反對されなければならず、又決定論の代りに、神並びに人間の自由を考へるアリストテレース哲學を採らなければならぬ。

神は自由行爲に依つて世界を創造したのである。世界を創造せずに置くことも神に取つては可能であつた。然し神はその道を選ばなかつたのである。何故ならば、神の意志は行爲の最高原理であるから。世界の存在は神の自由意志の自由なる結果である。従つてアペラルドスが、神は創造したのみを創造するこゝが出来たのであり又それは必然的に創造したのであるとしてみるのは正しくない。又トマスが、世界は必然的に最善可能な世界であるとしてゐるのも誤謬である。神は作り得らるゝすべてのものを作つたのではなく、存在させようと思つたもののみを作つたのである。

萬有の第一原因、即ち神の意志は、創造されたる精神に取つて至上の法則である。善、正義、並びに道徳法は、すべて神に依つて意志された限り、絶対である。若しこれらが神の意志に從屬してゐないならば、神の力はそれに依つて制限されることになり、かくては神は自由でなく、至上存在でもない。故に善は、神がしかあることを喜びとしてゐるに由り理由に依つてのみ善である (The good is therefore the good, only because it is God's pleasure that it should be so.)。世界の創造と共に世界を支配することにして、神は彼自らの自由の外、他の如何なる法則も原理も知らな

い。神が自由であるやうに人間も亦自由である。人類の墮落は人間の自由を奪はなかつたのである。

これらの考は教會から指彈されはしなかつたが、その内面には多くの危険を包蔵してゐた。個人の自由を強調したこゝはやがて教權に反抗することになり、教義的な傳説から良心を解放することになつた。普遍的なるものに關しても、スコツスは唯名論並びに經驗論に傾き、個體を尊重した。それは畢竟意志が彼の原理であつたからである。即ち理性は萬人に共通するのであるが、意志は個人をして個人たらしむるものだからである。彼に依るならば個體は普遍者の模寫ではなく、重要な二つの原理の總額である。一は普遍者 (quidditas, the type common to the individuals of one and the same species) であり、他は個性の原理 (haecceitas, the principle of the individuality or of the difference of individuals) である。個體をはなれて普遍者は實在せず、普遍者をはなれて個體は實在しない。眞の實在は二つの原理の結合、即ち個體に於て認められる。

個人意志の自由並びに個體尊重の考は唯名論への公道を開き、又神の自由意志に依る創造の説は教義と科學との分裂を催進した。自然法並びに道徳法が必然的のものではなく、全く偶然的のものであるならば、我々は普遍的な原理をはなれて、個別的な經驗に依らねばならぬ。更に意志を最高のものとし、理性をこれに從屬させることも、普遍原理の考察よりも觀察と經驗との重要を提示する結果を導いたのである。

スコツスの自由意志論はアウグスティヌス已來の決定論を解放し、個性意志の自由に向つて進路を



提示した點に於て、重要な倫理學的意義を持つ。決定論は自由意志を不定するが故に、道德的無關係の意識を誘導し、道德的努力の無用を提示する歸結を含む。自由意志の定立はこの缺陷を救ひ、道德的責任の根據を確立する。この點に於てスコツスの自由意志論は近代道德論に向つて重要な傾向を指示するものであるとすることが出来るであらう。

## B 名目論的逍遙學派 (Nominalistic peripateticism)

### 第四章 唯名論 (Nominalism)

トマス・アクイナスやドンス・スコツスの概念論と唯名論との距離は必ずしも大きいものではなかつた。ドンス・スコツスはシャンポーの考よりもロツセリヌスに肖たものであり、寧ろ半ば實在論とも云ふべきものであらう。William Durand は初めトマスの學徒であつたが、スコツスに影響され次第に唯名論に近づくやうになつた。存在するに云ふとは個物であることを意味するを考へてゐるのである。最後に William of Occam (一三四三年死) は全く實在論に反論するやうになつた。彼はジョン・ロツクと國を同うし、且つその先驅者である。彼は考へてゐる。實在論者に依るならば、普遍なるものは同時に多くのものの中に存在する。然し同じものが同時に多くの別なものの中に存在する筈はない。故に普遍的なるものは一つのものでもなく、一つの實在でもなく、多くの同じやうなものを示す記號であり、即ち言葉である。個物の外に實在するものはない。

名目論の當然な結果は懷疑論である。學術は一般的なるもの、普遍なるもの、必然なるものをその對象として初めて成立する。Platon に依つて考へるならば、我々の知識は保羅の爲めに保羅を研究するのでもなく、彼得の爲めに彼得を研究するのでもない。寧ろ人間が如何なるものであるかを知



らんが爲めに保羅を研究し、彼得を研究するのである。即ち一般的な人間、若しくは人類を個體の中に求めようとするのである。同じことがあらゆる學術に於いて眞である。若し普遍なるものが單なる言葉に過ぎず、如何なる客觀的實在も持つてゐないとするならば、そして若し個體のみが實在であるとするならば、そこには如何なる人類學も成立せず、又他の如何なる學術も成立せぬであらう。我々はたゞ保羅を知り、彼得を知ることが出来るのみである。一樹一獸を研究することが出来るのみである。然し一般的な人さか、一般的な植物さか、一般的な動物とか云ふものは、どこにも存在しないから、科學的研究の對象になることは出来ない。故に唯名論は科學に對する懷疑論であり、その motto はプロタゴラスのものに一致する。即ち、個體が萬有の尺度である (The individual is the measure of all things.)

最後の學である神學も亦この懷疑を脱することは出来ない。彼は神の存在を證明することは出来ないとしてゐる。神の存在に關する實體論的並びに宇宙論的證明は甚だ薄弱なものである。第一原因の必然的存在に云ふことも假想的のものに過ぎない。従つて合理的な、科學的な神學の成立しよう筈はない。寧ろ學問は神に屬するのであり、信仰が人間に屬するのである。唯名論は信仰と學術との結合を弱めたのみならず、教會と俗界との結び目をも切り離すことになつた。唯名論の復活はスコラ哲學の衰頽を示すのみならず、法王權の衰頽をも惹き起すことになつた。この後歐羅巴各國民は法王に反對し、而もその効を收めるようになつた。オツカム自身は教會の福利を増進させようと努めてゐたの

であるが、唯名論そのものは教會に對して甚だ不利なものになつた。當時の國家も國民生活も、言語も、藝術も、科學も、哲學も悉く羅馬法王の桎梏を脱しようとしてゐたのであるが、唯名論は誠によくこの傾向を顯はしてゐる。唯名論が顯はれてから近代國民の勃興となり、近代國語の發達となり、政治、宗教、文學の獨立運動になつた。云はば唯名論は表面、教會に忠實な様でありながら、加特利的教に對して大なる叛意を包藏してゐたものである。教會は一世紀前にアリストテレスの學說を異端としたが、今やこゝに名目論を呪咀しなければならぬやうになつた。然しこの異端は時代の根底に深く浸入し、政治的にも學術的にも宗教的にも大なる努力の根源となつたのである。