

影響を受けて、吾人は吾人の意識の性質に基いて統一、秩序、聯絡の要求單に科學的研究に至らせるのみならず、道德的並びに美學的方面に於ても吾人を指導する一種の要求を感ずると論證してゐる。彼女の哲學的著作『發達の各時期に於ける科學及び文學の狀況に關する一般的考察』(Considerations générales sur l'état des sciences et des lettres aux différentes époques de leur culture)(一八三三年に公に於れ一八七九年新たにステューブニイ(H. Sturpny)に依つて其「ソフイー・ジェルメーンの哲學的著作」(Oeuvres philosophiques de Sophie Germain)に於て出版された)は、科學、道德及び藝術に於ても常に同一の模範が吾人を導いてゐることを示さうとしてゐる。「真理には唯一の模範が存するのみである。道德、科學、文學及び美術に於て、吾人は常に同一無二の全體の諸部分間に存在の統一、秩序及び均勢を求める」。因果律は此の一般的原理の特殊的形式に過ぎない。研究すべき對象を其の全體相に於て觀じない場合には、吾人は之に因果律を適用する。對象は單に一個の斷片として現はれる所から、吾人は如何なる統一性が此の對象を包攝してゐかを尋ねる。即ち吾人は其の對象を部分と認めて、其が屬する全體を求める。此の統一と全體とを求める要求から大膽な體系が生れ、又此論の勝手氣儘な使用と神祕的原因の假定とが生れる。併しながら此の要求は、また幾多の適切な思想を生んだもので、科學の進歩は、ひとへに此の要求が熾烈なることに依つてゐる。科學の歴史上の聯絡も、また此の要求に所依する。然しながら、吾人は漸次に體系に代へるに研究法を以てし、何故(warum)と尋ねる代りに、如何に(wie)又如何程(wieviel)と尋ねるやうになつて行く。即ち想像力の出來心によつて世界を構成する代りに、吾人は世界の眞實の統一を辿り、斯くして次第に萬物の一大統一を

見出すとき、想像力は先に此の大膽な心像が批評的研究に依つて拂拭された爲め失つたものをば、更に確實なる形式に於て挽回するであらう。

ピランやアンペール等が、彼等の書齋に於て、當時を支配しつゝあつたコンディヤックの主義を超越する思想を發展させた間に、此のコンディヤック主義は、其が哲學的教育の上に占めてゐた位置をロアイエ・コルラル(Boyer Collard)及びヴィクトル・クーザン(Victor Cousin)によつて奪はれて了つた。ロアイエ・コルラルのソルボンヌに於ける講義(二八一—一四年)は、リードを哲學上の模範的學者としてフランスに紹介した。コルラルは、スコットランド學派方向に於ける心理學的探究法を重要視し、觀念起原學者の偏狹な考察法と抽象的分析とに反對して、本能的知覺と直接的道德的信念の意義を力説した。コルラルの方法は、精確に問題を掴むには、決して好都合のもではなかつた。斯かる方法は動もすれば論證を試みずして、餘り屢々常識に訴へようとする。併しながら、これがために新研究法が紹介され、從來勢力を占めてゐた學派が疎外した精神生活の方面に眼界が開かれて來た。ロアイエ・コルラルの著名な人格が哲學者としての面目に特殊の重みを加へた。彼の後繼者クーザン(一七九二年に生れ一八六七年に逝つた)は、青年の興味をそゝるに大なる才幹を有した熱烈なる雄辯家であつた。身づからまた青年であつたので、彼は自由制度の建設並びに軍國的專制政治の轉覆の後には、フランス精神生活の光輝ある時代が來るであらうといふ一般青年の期待を懷いてゐた。彼の教授は明かに歴史的性質を持つてゐた。彼はフランスの大學の教授に哲學史を加へた。彼は自家の哲學觀をば、一面スコットランド學派とロアイエ・コルラルから得、他面ピラ

ン及アンペール——彼は此等の人々の哲學的會合に加はつてゐた——から得來つた。ピランは勿論クレーザンが「自己の禁獵場へ侵入した」ことを認めたと、然かもピランは、クレーザンの教授は、自己の心理學的大著作が現はれる時(此は不幸にもピランの死後三十餘年に現はれた)世人に了解される素地を作るものと考へて、禁制地に這入つて獲た獲物の一部分は結局自分の所得となると信じてゐた。グーザンはリードの絶對的實在の直接的知覺に關する説をピランの自己活動の意識に關する説及びアンペールの絶對的關係に關する説と結び附けた。後彼はまた之に絶對的理性に關するシェリング及びヘーゲルの所説をも結び附けた。彼は、スタエール夫人(Madame de Staël)の著作『ドイツ人に就いて』、『De l'Allemagne』に依つて、カント以後のドイツ哲學の印象を得、此の後ドイツへ旅行して其の地の思辨哲學を知るに至つた。クレーザンの哲學は、永久的價値を有すると想像された各種の體系を取り交ぜた一析衷論にある。各體系は夫自體に於ては不完全であるが、其の何れも全然誤まつたものではない。選擇の標準となつたものは、最初はリードやピランの模範に従へる心理的知覺であり、後にはシェリング及びヘーゲルの普遍的理性であつた。クレーザンの晩年は——彼が一八三〇年の革命後フランスの凡ての哲學的教授の官學的統率者であつた時——自然宗教及びデカルト的唯心論が要旨となつてゐた。哲學教授としての最初の大膽と熱情とは、彼の歴史的研究と公の地位とに依つて稀薄にされた。死後多年を経て、ルナン(Renan)がクレーザンに負ふ所多かつたことを、温かい言葉で述べ、且つ餘り完全な勝利を得ることは、哲學に取つて利益あることでないといふ實例としてクレーザンを引用したのは無理でない。たゞし此のクレーザンの勝利は單に外的のものであつたと

を附言しなければならぬ。ナポレオンはロアイエ・コルラールの登場を喜び迎へたが、七月の王政はまたクレーザンを亡ぼした。

クレーザンの最も重要な著作は『眞と美と善とに就いて』、『Du vrai, du beau, du bien』である。此の書は、一八一八年に彼が爲した講義で、二十年後にガルニエ(Garnier)に依つて原の形で出版されたが、其の後に於ては、青年時代の異端説を不當と感じたクレーザン自身に依つて如何はしい部分が削り去られた。此の書こそルナンに甚大な影響を及ぼしたものである。此の外に彼の思想は、彼が哲學史から取り出した諸の題目を論じた五卷の『哲學の斷片』、『Fragments philosophiques』に於ける諸の序文に於て見出される。第一卷(一八二六年)の序文に於て、彼はリード、アンペール及びシェリング等を結合した「非人格的理性」に關する彼の特色的所説を叙説してゐる。心理學的方法の助を借り、又自己觀察の穿入に依つて、彼はカントすら穿ち入らなかつた點に達したと信じた。其は即ち必然的原理の外觀上の主觀性と相對性とが消失し、而して凡ての論理的反省と必然的概念の設定との土臺たるべき眞理が無意的に掴まれる點である。理性が反省の對象となつた時、初めてそれが主觀的とされるので、理性夫自體は、凡ての個人的差別から獨立して、各人の内心に普遍的啓示として輝く所の光である。

初めクレーザンは心理學的觀察を土臺と思惟したのは事實であるが、やがて修辭と空想との翼に乗じて此の土臺を超出して了つた。然るにテオードル・シュフロア(Theodore Jouffroy) (1796-1842)は心理的研究に對するより大なる又より永續的の興味を感じてゐた。勿論彼は唯心論的に、心理學と生理學とを互に沒交渉な二學科と區別して、自己觀察を固執して、心理學的知識の他の材料を等閑視

した。さりながら、一方自己觀察と、他方自然科學及び哲學的思辨との關係に就いて明晰な知識を得ることが——彼の研究の全系列に示されてゐる——彼には極めて嚴肅な事業であつた。彼は深淵の上に橋を造るといふクーザンの浪漫的妙手は有たなかつた。彼の哲學は、彼が辛い苦闘の後神學的觀念が彼に對して其の價値を失つたことを認めた以來、知識の明晰を求める彼の純個人的要求から發生した。彼の思想は強い個人的興味を示してゐるとは言へ、之が爲めに自己の要求を幾分なりとも輕減させる様なこともなく、又彼の思想を充分満足させない解決を以て自から足れりとはしなかつた。此の場合彼は寧ろ問題の解決は達せられないといふ認識に甘んじようとした。彼は其の講義『哲學雜著』(Mélanges philosophiques, 3. ed. S. 350 p. 4.)の中に左の如く述べてゐる。「思想家が心に平和を得精神に安靜を得るには二つの途がある。一は、人間に取つて興味ある問題の眞理を有すること、乃至は有すると信ずることであり、他は此の眞理が到達されないことを明瞭に認め且つ何故に左様であるかを知つてゐることである(中略)。吾人が觀察し得る事實は制限されてゐるから、此等の事實から引き出し得る結論も亦制限されてゐる。されば科學もまた一定の眼界を有し、之を越えては吾人の眼は届かない。此の眼界を漸次規定することが科學の任務である。其の極處の境界線に於て科學は詩——單獨に前進し得る詩から分離しなければならぬ。此の分離は人間に對しての科學の義務である。人間に對して科學は眞理を發見すべき義務を有する、而して人間は過去に於ても將來に於ても獲られない場合にも、眞理を希望し追及した爲めに、餘りに多くの苦痛を受けたのである」と。ジュフロアは問題を詳細に扱つたといふよりも、寧ろ之に對する雄々しい態度の爲

めフランス哲學史上美はしい興味ある人物となつてゐる。彼が一定の結論を暗示した點から言へば、其はクーザンが創唱した折衷說の方向に進んでゐた。青年時代(一八二五年)に書かれた一論文に於て、彼はコンディヤックに歸依することを止めたフランス哲學が、有ゆる方面に眞理を求め、且つ哲學的實在とも云ふべき人性を研究したことによつて、靜かに凡ての體系の平和條約——恐らくバリに於て締結され得るであらう——を締結する準備となるであらうと信じてゐる。……さりながら、眞理を求むべき場所は、折衷說が信じてゐたよりも一層多く、又人性は、テオードル・ジュフロアの如き誠實な意志によつて作られた折衷說の埒内に閉ぢ込め得る程に狭少なものでない。哲學の平和條約は未だ到底期待することが出来ないのである。

### 三 社會學派

クーザンの學徒ダミロン(Damiron)が一八二八年に十九世紀のフランス哲學に關する著作を公にした時、彼は折衷說をば一層高い統一であり、又一方コンディヤック學派他方神學派との正當なる中庸であると思見して此等に對立させた。折衷說よりも一層深遠であつたピラン及びアンペールの獨特の思想的事業は未だ明かにされなかつたのである。併しながら第二版(此は第一版と同年に現はれた)に於て、彼はサン・シモン(Saint-Simon)及びオーギュスト・コント等の思想——縦しや彼は此等の思想の意義を明瞭に認めることが出来ないといふ告白したとは云へ——を述べなければならぬことを知つた。當時はコントの初期の著作が現はれた許りであつたが、サン・シモンの經歷は最早完成し

てゐた。近世社會主義と實證主義とが發展し來つた種子は既に播かれてゐたのである。

サン・シモン(全名はクロード・アンリ・ド・ルヴロア、コント・ド・サン・シモン(Claude Henri de Rouvroy, Comte de Saint-Simon)であつた)は、哲學者と云はんよりは寧ろ雜誌記者兼社會改革者であつた。たゞ新世界觀が人心に入込まない限り社會の新秩序は成立しないといふ強烈な信念を抱いてゐた爲め、彼は哲學史上重要な地位を占めてゐる。彼は同時に此の新世界觀は實證科學を基礎としなければ到底樹立されないと強く信じてゐた。サン・シモン其の人は何等の學問的教育を受けなかつた。青年時代(彼は一七六〇年に生れた)彼は北アメリカの獨立戰爭に加はつて勇名を馳せた。其の後彼は實業界に投じ、革命時代には貴族としての階級を放棄し、國有地時代に就いて投機を爲し始め、斯くて遂に「grand seigneur sansculotte」「平民黨の大立物」となつた。恐怖時代には獄に投ぜられたが、ロベスピエルの死に依つて解放された。自己の富(之を有してゐた間は)をば彼は華奢な生活を爲す爲めに用ひたのみならず、早くから考へてゐた學問的社會的改革の準備の爲めに利用した。百科全書を書かんが爲め、彼は自己の周圍に工藝學校及び醫學校方面の學者を多數集めた。これがため貧困に陥つたが、彼はこれによつて此の計劃を棄てようとせず、反對に彼は益々大なる熱心を以て努力した。彼は著名な人々を引き寄せ、又彼等をして彼と共に又彼の爲めに働かせる著しい手腕を有つてゐた。オーギュスタン・テュリー(Augustin Thierry)とオーギュスト・コントとは、一時彼の秘書兼共働者であつて、別種の進路を取つたまではサン・シモン學徒と稱するを誇りとした。サン・シモンは、青年當時新百科全書を基礎としなければ新しい宗教問答(Katechismus)を著はすことが出

來ないとの理由から、先づ第一に新百科全書の著述を爲さなければならぬと認めてゐたが、一八一四年から一五年にかけての革命後は、直接人間社會の新組織に向ふことが出來ると信じた。其の新社會組織の主なる特徴は、産業的經濟的生活が第一位に立ち、政治的制度はむしろ從屬的位置を取らなければならぬと言ふことであつた。貴族や法律家の代りに、大實業家や學者が社會の上位に立たなければならぬ。終局の目的は勞働階級、即ち最も苦しんでゐる階級が、知的經濟的關係に於て向上されることではなければならない。王政復古の後世人は憲法や代議制に關する鬭争に夢中であつたが、サン・シモンは社會革新を最も必要であると主張した。外的政治形式は何れでも宜しい、要するに政治は一種必要な害惡(ein notwendiges Ubel)に過ぎないと。彼にまた新社會を維持すべき主要なる動機をば、第一に利益の調和に關する洞見であると考へた。此はエルヴェシウス及び後年ベンサムが考へたと殆ど同様の考である。然かも晩年に至つては彼は博愛(die Philanthropie)に訴へて一種新しい基督教を建てようとした。此はこれまでの基督教と同じく主として愛の命令から成立すべきものであるか、たゞ現世の生活に充分の權利を認め、之を超感覺的世界の方便とすべからずと云ふ點に於て、古い基督教から區別される。私有財産權は、彼の見解に従へば、此の制度が與へる一般的利益に根據を有すべきもので、決して個人の要求に依るべきものでない。土地を利用する爲めには、今日相互契約を必要とする。事物は支配されなければならぬが、人間は支配されてはならぬ。彼の學徒が後年述べた如く、人間が互に利用し合ふことを止めて、寧ろ地球を利用しなければならぬ。國家は運河及び道路の改築排水耕作等の大工事に關して人力を協屬させなければならぬ

と。サン・シモンは一八二五年小數の學徒に圍まれて亡くなつた。

彼の政綱に依つて、當時の二つの黨派即ち自由黨にも王系黨にも反對であつた如く、彼は思想の方面に於ても、神學派にも十八世紀の哲學にも反對であつた。此の點から言へば、彼が一八〇七年及び一八一三年の著作に於て、中世紀を理解し判斷した方法は重要である。中世紀は彼の見る所では大組織時代であつた。時の文明社會は同胞感と共通の信仰とに依つて結合されてゐた。僧侶はヴェルテールの思惟した如く山師ではなく、寧ろ反對に國民の最も進歩した部分であつた。中世の制度が批評と革命との犠牲となつて倒れた以來、吾人は精神的にも社會的にも混沌中に生活してゐる。否定と利己主義とのみが榮えてゐる。今や新しい組織時代が來なければならぬ、而して此の時代を來すべき精神力は、實證科學以外のものたることを得ない。吾人は先づ實證科學を組織立てなければならぬ。サン・シモンの友人なる醫師ビュルダン(Burdin)は、シモンとの對話に於て科學の發達に關する意見を述べてゐる。此の意見はサン・シモンに依つて採用されて、實證論の興味ある暗示を含んでゐる。凡ての神學は——其の對話に述べられた所に依れば——其の發端に於ては小數の經驗を基礎としてゐた、従つて最初は臆測、時としては架空な揣摩臆測の性質を有つてゐた。天文學は占星術として始まり、化學は錬金術として始まつた。然かも漸次進歩する經驗に依つて、科學は臆測的形式から實證的形式へと推移する。數學、天文学、物理學及び化學は既に實證的形式に達してゐる。生理學と心理學とはまさに之に近づいてゐる。最後に哲學も亦實證科學となるであらう。一般的科學と特殊的諸科學との距離が未だ大なるは個々の科學の不完全なるに基因すると。此の諸科學の歴

史觀に基づいて、サン・シモンは純然たる科學的基礎の上に新世界觀の希望を樹立した。彼は *Positive Philosophie* 「實證哲學」といふ語を用ひた最初の人であつた。たゞ彼は斯様な大體の考へ以上には出なかつた。彼は大きな統一的著作を書き得る人ではなかつた。然かも彼は一の重要な回轉期を示してゐる。中世期を特殊の文化時期と承認したことに依つて彼は其の當時までには稀であつた歴史的理解を示してゐる。従つて彼は歴史を一の連續的發展過程と解することが出來た。啓蒙思想から言へば、中世期は進化の氣まぐれな中絶と思はれたが、今や中世期は以前の瓦解時代に續く精神的社會的組織の時代と見做されるに至つた。而して反對に、中世期に續いた時代が瓦解時代と見做されるやうになつた。批評や自由主義は、サン・シモンに取つては、老廢した制度を除去する方便であつて、夫れ自からは新制度ではない。今や新制度が發展されなければならぬ。而して其は彼の信念に従へば經驗科學を基礎とする以外には達せられない。人類が其の信仰と道德とを經驗と科學との上に建設すべき時代が來なければならぬ。此の方法に於てのみ存在に關する新しい全體觀が發生する、而して此の種の全體觀を中心として一切が集合し、斯くて生活が再び結合した力を以て行はれ得るのであると。

彼の學派は全體の世界史を批評的及び組織的時代に分けたことに依つて、サン・シモンの以上の所説を普及した。カント及びフイヒテに於て、既にルソーに於ても、同様の對立が現はれてゐた。批評が信仰と社會との範圍に於て舊秩序を打破し、而も新秩序を起すことも出來ず、又新秩序に關する要求を剷滅することをも得なかつた次第を認めた時代に於て、以上の如き見解が現はれ來つた。

は極めて自然である。サン・シモンに於て山師的の點が多々あつたにしても、彼は重要な點に於て正當な歴史的觀察を有し、且つ彼の時代の精神的社會的要求を感じてゐた。之に依つて彼が一大歴史家と一大哲學者とを其の學徒内に有してゐた所以が了解される。

サン・シモンに於ては、社會主義の端緒のみが見出される。此の端緒は、彼が承認しなかつたと思はれる程までに彼の所説を變形した彼の學徒の手によつて發展された。彼等は相續權を制限し、且つ労働の生産をば各人の能力と勞役とに應じて分配しようと思つた。斯くて此の學派は益々空想的ユートピア的性質を有するに至つた。新僧政制度は、教父アンファンタン (Vater, Fanfanin) を首領として設立された。然かも此の學派は、アンファンタンが性的關係に就いて信者達に訓令を發し、彼等の重だつた者が有罪とされ監禁された爲め、遂に解體するに至つた。思慮あり批評眼ある分子は、以上の極端な手段から遠ざかつた。たゞしサン・シモン派の人々を互に結び附けてゐた熱情—人力の協働に依つて自然に關する完全な支配力を獲ようとする目的に向つての努力——は決して無効ではなかつた。フランスに於ける鐵道、運河、工場及び銀行の大部分は以前サン・シモン黨であつた人々の力で成り立つた。スエズ及びバナー地峽の開鑿もサン・シモンの考へであつた。殊に工藝學校の生徒等は熱心に此の新説に賛同した。國民會議に依つて設立された此の工藝學校は、ビュルダン及びサン・シモンに従へば、既に實證的となつてゐたものであり、又將來の信仰の基礎を造るべき任務を有する諸科學の中心であつた。實證哲學は工藝學校の哲學となつたが、師範學校 (Ecole normale) (此處では高等學校の教師が養生された) に於ては却つて折衷派が優勢であつた。嘗

ては工藝學校の學生であつた斯の實證論の眞の創唱者オーギュスト・コンテは、一書 (Lehrbuch der Logik, S. 229) に於て、師範學校派と工藝學校派との避難があつた衝突を述べ、而して之を形而上學派と實證學派との衝突の特殊の形式と認めてゐる。十九世紀の哲學史に對してフランスが爲した最も重要な貢獻は、此の工藝派の人々によつて來ることゝなつた。

## 第二章 オーギュスト・コンテ (Auguste Comte)

### 一 傳記及び特性

近世實證論を發生させた條件は、十八世紀に於ける自然科學の發達、殊にフランスの科學者等が十八世紀の末葉と十九世紀の初年に於て與へた化學と生理學との方面に於ける大規模の進歩である。自然界の全範圍は、ケプレル、ガリレイ、及びニュートン等が確立した科學的原理と方法によつて次第に支配されることゝなつた。ラヴアジエ (Lavoisier) とリッシャー (Richter) とは、近世自然科學の創設者等が天文學と物理學との方面に於て達した事業をば、化學と生理學との方面へ擴げた。斯くて此の全體的發展が人生觀及び世界觀に對して如何なる意義を有したか、問題と成つて來た。之に對して實證論は下の如く答へる。科學の進歩は單に専門家や實業家を利益するだけのものであらうか。自然界の全範圍が經驗科學の支配を受けるといふ事實から、全體の人間の精神生活、人間の信仰及び行爲の變化もそこから生ぜないものであらうか。人間の精神には、普ねくこれと同

一の方法と同一の學說とを適用しようとする自然の要求が存在する。經驗から發見された法則に従つて自然現象を説明することに依つて、之を理解する時、吾人は果して吾人の信仰に關し、又吾人が生活を規整し指導する方法に關して、全然別個の工業に立つことが出来るであらうか。事實吾人は經驗科學が常に人間の宗教的思辨的觀念に決定的影響を及ぼすことを認める——假令世人が件の觀念をば全然別個の源泉から發生するものと主張しようとも。勿論如何なる世界觀にも或る程度の實證説は見出される。されど今や自然の全範圍が實證科學換言すれば、事實及び此の事實に關する經驗上の法則を基礎とする所の知識に支配されるのであるから、宗教的思辨的觀念に對する經驗科學の影響をば今日は最早隱蔽したり制限したりする必要はない、却つて實證科學が承認し確定し得る種類の觀念のみを意識的に又斷乎たる態度で人生觀や世界觀に適用すべき時期が到來したと考へなければならぬ。勿論人間の精神に關する實證科學は未だ存在しない。斯かる科學の發見そのことが實に實證論の任務であらう。よつて此の事が成就されんか、實證論の計畫は最早何等の故障をも受けない。……オーギュスト・コントが掲げた事業は二重であつた。即ち一は精神科學を實證科學と爲すことであり、他は凡ての實證科學の主なる事實主なる法則主なる方法の組織的叙説を與へることであつた。將來の世界觀の根柢は之に依つて與へられる。神學及び思辨の時代は、過去のものとなされ、實證哲學が今や唯一可能の救濟となつた。實證科學に依つて解答が見出されないやうな疑問は次第に棄却されるであらう。

さもあれ實證科學と實證哲學との間には、常に一種の差別がある。蓋し個々の孤立的事實は、

特殊的法則と同様に世界觀を規定することが出来ない。人間の精神は、コントが明白に力説した如く、研究法と學說との統一を求める。個々の實證的事實が一全體に作り上げられる場合に實證哲學は始めて成立する。故にまた實證性を普遍性又は全體性と結合することが肝要である。従つてまた實證論は、直接存在してゐる儘に與へられた事實を用ひることが出来ない。却つて之を洗練し之を一全體と爲さなければならぬ。茲に實證論は其の困難を意識する。何となれば此の洗練に於ては、必ずや假説や假定が用ひられ、従つて此等の妥當性は何に所依するかといふ疑問が起つてくる。オーギュスト・コントは、自己の哲學上の先驅者をば十八世紀に見出した。殊に彼はディデローとヒュームとを指示し、又コントとスコットランド學派とを指示してゐる。併しながら、彼はド・メートルを賞讃し、中世紀をば最後の組織的時代であると認めた。實證説を信仰と行爲とへ適用することに依つて近代の批評と革命との爲めに失はれた宗教的社會的生活の統一と調和とが始めて恢復されると云ふのが、彼の信念であつた。實證的思想に對する熱情と並んで、コントには人道に對する內的の證じ詰めれば神祕的愛情が存在してゐた。此は幾度か將に彼の意識に破綻を來さんとした程の熱烈さを以て満足を求めた感情の要求であつた。實證論の創唱者は中世紀の神祕家との精神的縁類たることを感じた。斯くて最後に彼は世人の所謂成立宗教 (Positive Religion) とは異なる意味で "positive" なるべき新宗教を創建しようとして欲したのである。

コントの生涯は、彼の著作が示す如く、さまざま異なる各種の動機が彼の心に發展してゐた次第を示してゐる。彼は一七九八年一月十九日モンペリエのカトリック教の篤信者の家に生れた。彼

自身の言に従へば『實證哲學講義』Cours de philosophie positive. Tome VI. Préface personnelle) 彼が革命的の精神的傾向の凡ての重要な階梯を通過し、一般の政治的宗教的再生要求を感じた時は漸く十四歳の時であつた。後年哲學的著作に全力を傾倒した後、頻に完結された教義と確定的な象徴とを強烈に要求したのは、惟ふに彼が早熟であつて夙に少年時代の觀念から離れた爲めであらう。眞の研究の態度の時は甚だ短かく、従つて此の時期に蒐められた経験も不充分であつて、人格的生活の自由と深みと充實とに取つては、此の時代が何程の價值を持つてゐたとも考へられなかつた。同時代の大抵の人々と同様、彼は批評的時代に對して嫌焉たるものがあつた。夙に小兒の時代に於て、彼は一切の強制と一切の支配とに反抗したが、而も知的道德的優越に對しては滿腔の尊敬を寄せてゐた。(リットル『Littérature』の『オーギュスト・コント及び其の實證哲學』, Auguste Comte et la philosophie positive, 2. éd. S. 493 に印刷された一書翰中にコントが青年としての彼自身に就て與へた性格描寫を比較せよ)。一八一四年彼はパリの工藝學校に入學した。後年此の實證科學の學校をば、彼は眞の科學的團體の端緒であると認めた。(一八四二年七月二十二日附ジョン・ステュアート・ミルに寄せた一書翰参照)。此の學校は、明かに實證的階段に達した諸科學を包括したので、彼に取つては、凡ての一層高等な教育が行はるべき土臺となつた。加之此の學校の學生間には、一種の共和的氣分と同胞感とが旺であつた。此等は學生等の専門的研究が文化の發達に對して有し得べき意義に關する共通の熱情を以て彼等を結合させた。又此の共和的氣分と同胞感との爲めに、サン・シモンの思想は學生から多大の賛成を得たのである。實證性の思想は人道の思想と伴つて發達した。反動政府は、一八

一六年一教師に對する學生の示威運動を口實として學校を閉鎖し、學生を歸郷させた。而もオーギュスト・コントに取つては、運動の中心から遠ざかつて暮すことは堪へ難かつた。兩親の命令に背いて更に研究を續ける爲め、彼は同じ年にパリへ歸つた。工藝的教育を完成する爲め、彼は生物學と歴史とを學んだ、而して非常に堅實な百科學的基礎を獲た。數學を教へて彼は糊口の途を立てた。サン・シモンと親密な交はりに這入つたことは、彼の思想發達の上に甚大な意義を有つてゐる。此の事に就いて彼は當時の一書翰に書いてゐる(一八一八年)。「余は哲學的政治學の方面に燭眼を有する人々の一人と協働し交際して、余が從來書籍に於て求めることが出来なかつた幾多の事柄を學んだ。彼と交はりを結んだ半年間に於て、余の精神は獨りの場合の三年間よりも一層大なる進歩を爲した。此の半々年の努力は余が政治學の見解を發達させ、其の外間接に他の諸科學に關する觀念を高め、従つて余の頭腦に從來よりも大なる哲學が宿り、且つ事物に關するより正當なより高尚な見解が得られたことを認める」(Lectures à Valat, S. 37)。「コントがサン・シモンから得たものは、第一に彼とサン・シモンとが過去に於ける賞讃すべき制度であると解してゐた中世紀の僧政制度に代へるに新精神力を以てする必要があるといふ觀念であり、第二に軍國主義と産業主義との對立を力説すること、關聯した社會問題に關する興味である。一八二〇年の一論文(『近き過去の全體に關する概評』, Sommaire appréciative de l'ensemble du passé moderne)に於て、彼は舊社會制度の崩壊をば遠く十二世紀に初まつたものと解釋してゐる。蓋し彼は此の崩壊の發端をば、都市の自由釋放と、アラビア人に依つて實證科學がヨーロッパに輸入されたこととに認めてゐる。此の結果として、勞働に基づく産



業制度が次第に掠奪に基づく占有制度に代ることが出来、又實證科學が神學に代ることが出来たのである。よしやコントは、獨力で同様な思想に達し得られたにしても、サン・シモンに對する關係が彼の發展を早めたことは争はれない、従つてコントが後年サン・シモンの知遇を得たことを不幸であると思つたのは甚だ不當である。たゞし此の二人は、性質も思想の進み方も餘りに甚だしく違つてゐた爲め、長く協働することは出来なかつた。コントが自己の獨立を感ずると共に、サン・シモンと絶縁した。彼等は科學が勞働に對して如何なる關係を有しなければならぬか、又サン・シモンが晩年案出した「僧職」(Priesterum)に對して如何なる關係を有しなければならぬかといふことに就いて、根本から見解を異にしてゐた。既に述べた如く、サン・シモンは晩年學理的改革を拋棄して、直接實際的改革を心掛けた。此の點に於てコントは彼と一致しなかつた。コントが未だサン・シモン學徒と稱した最後の著作は二人を絶縁させる機會となつた。サン・シモンは此の書に對して抗議を申し立てたので、コントは其の後は之を彼自身の名で出版した。此の著作は——其の書名は「社會を改造する必要な科學的勞働の計畫」, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour reorganiser la société* (1822)であつた(此は一八二四年再び「實證的政治學」, *Politique Positive*といふ名稱で出版された)——コントが獨立的思想家として初めて現はれたことを示すものである。彼は文明發達の最も重大な障礙をば、革命的傾向が益々優勢になる事實殊に批評的に組織的原理たらざる良心の自由と人民の主權であると認めた。斯やうな傾向は、觀念の統一的團體の裡に生活し、且つ合理的根據を有する權力を承認する能力を缺いてゐる。由來新社會制度は一朝にして構成されるものではなく、

續的に發達しなければならぬ。此の事實は、フランス最近の歴史に於ける幾多失敗の憲法に依つて充分實證されてゐる。共同目的の爲めに協働する根本的條件は共通的思想法と情操とである。舊社會は神學をば此の種の共通の基礎とした。新社會が斯様な基礎を有し得る爲めには、何よりも先づ個々の科學の成果が特殊の範圍に於て有すると同様の大きな權威を有する一の包括的思想が構成されなければならぬ。最も重要なことは、政治學を一實證科學たらしめることである。世人は數學的物理學的生物學的範圍に於て凡ての現象に對して一定の法則を承認してゐながら、社會といふ範圍に關しては、彼等は今尙ほ思ひの儘に干渉し得るものと信じてゐる。例へば彼等が案出した社會制度を直に行ふことが出来ると信する如き之れである。斯やうな信仰は、人間關係の合法性が承認されると共に消滅する。コントは此の種の合法性をば、社會組織と全體の文明との間、換言すれば社會の秩序と、科學、藝術、産業等に現はれる精神的發達との間に歴史の各時期に現はれる密接な聯絡に於て證明しようと求めた。文明はまた完全を求める人間の本能的欲望から生ずる。コントは文明の通過する各階段を、科學の歴史に基づいて、神學的、形而上學的並びに實證的の三階段に歸着させ、更に社會發達の各階段が件の三階段に相應することを示さうと求めた。此の三階段の法則はコントの哲學に於て重要な點となつてゐるから、其の解説をば彼の哲學の叙説の後に譲らなければならぬ。コントの此の著作は、政治家歴史家並びに他の科學者間に大なる注意を惹起した。ギンゾー(Ginzol)數學者ポアンソー(Poinso)アレキサンダー・フォン・フンボルト(Alexander von Humboldt)ブロッグリ公(Herzog von Broglie)等は、ひとしく此の著作を歓迎する意志を表示した。事實の真相に穿ち

入つて、互に争つてゐる諸學派を超越すると同時に、各種の傾向が有する價値を充分に是認したのが、此の書である。されどコントの眞の計劃は未だこれによつて成就されなかつた。彼は進んで彼の生涯の主要なる事業、即ち實證科學の内容と方法との百科全書を與へんとする事業に向つて進んだ。彼は(一八二四年)友人ヴァラー(Vallée)に宛て「余は余の全生涯に互り又全力を盡して實證哲學の建設に協力しよう」と書き送つた。之と殆んど同時期に、彼は他の一友人「ギュスタヴ・デクター」(Gustave de Eichthal)に宛て、自分の眞の事業は「實際に於て單一の團體と見做さなければならぬ凡ての實證的知識の百科全書の改造」であると書き送つた。數年後彼は其の『實證哲學』をば少數の選擇された聽講者(此の中にはフォン・フンボルト、ボアンソー、數學者フーリエ Fourier、經濟學者デュノアイ H. Dumoyer、醫師ブルッサー Broussais、及びエスキロール Esquirol、技師イボリット・カルノー Hippolyte Carnot 等があつた)に示した。

コントは著述と數學の教授とに依つて生計を立てた。彼は若いバリの一才媛と結婚した。二人の關係は早くも不幸のものとなつたらしい。これ一はコントの兩親が此の結婚(此は兩親の眼に非宗教的結婚として忌はしいものであつた)に反對した爲めであり、又一はヴァラーに寄せた或る書翰(一八二五年十一月十六日)から認められる如く、コントが歸人の最高美德と見做した性質、別言すれば夫の精神的優越に對する感情の爲めに當然彼の女に備はるべき服従心に附隨した衷心からの歸依と品性の優雅——「卓越した精神的能力を有する婦人には殆ど伴つてゐない」性質——とを彼の配偶者に見出さなかつた爲めである。コントは自分の配偶者に斯様な性質を見出さなかつたといふ事實

が判然と露はれてゐる様な口吻を以て斯かる性質をば彼の友人の新婦に希望してゐる。コント夫人はコントに對して獨立の態度を採つてゐた。たゞしコントが過勞が主因となつて罹つたらしい精神病に悩んだ間は、夫人は非常な忠實と氣力とを示した。精神病院に移され、而してラマネー(Lamaine)の感化を受けてゐた彼の兩親は、此の機會を利用して彼等の感化を與へ彼を僧院に入れようとした。然るにコント夫人——兩親は夫人の非宗教的結婚を秘めようとしてゐた——は自分の權利を主張し、夫が彼の家庭に返されなければならないことを主張した。斯くて夫人の看護に依つてコントは精神の健全を恢復し、一時中止した講義をも續けることが出来た。(されど兩親は——彼が未だ精神病であつた間——コントが教會に於て結婚した様に取り計らひ、斯くして彼等が法律的結婚に賛成した大罪からの心の苦悶を免れた)。

此の後コントに取つては、元氣旺盛にして多幸なる年月が続いた。彼は此の間に彼の主著 *Cours de philosophie positive* 『實證哲學講義』を草して之を出版した(一八三〇年より四二年に至り、全部六卷から成つてゐる)。彼は各卷の内容をば久しい以前に靜かな散歩の間に熟慮しておいた。其の材料に就いては、彼は自己の優秀な記憶に倚頼することが出来た。理想が完了すると、彼は比較的短日月の間に之を書き記した。叙述の形式には餘り重きを置かなかつた。彼の文體は重苦しく審美的の趣きに乏しく、反復と専門的用語の頻々たる使用との缺點があるが、明晰と徹底と力が現はれてゐて、氣力と嚴肅との印象を讀者に與へる。時には(殊に社會學を論じた終りの三卷に於て)思想の流れは、讀者を彼と共に運び去る程の力を持つてゐる。コントは公開講演に依つて實證哲學を通俗

的に普及しようとした。從來工藝學校の學生であつた人々は、既に二十年代以來國內を巡廻して自然科學の通俗講演をなしてゐた。一八三〇年コント及び彼の二三の仲間、此の方向に於て働くべき工藝學會 „Association Polytechnique” を設けた。彼は『實證的精神に關する講義』 „Discours sur l'esprit positif” (1844) と題する一小著に於て、彼の天文學の講義を紹介する一般的考察を叙説した。此はコント哲學に於ける最上の序論である。

コントは曾て定まつた公の位置は得なかつた。一八三〇年後彼は實證的科學の歴史の教授職を希望した。彼は之に對して最も適任であつた。而かも當時優勢を極めてゐたギノー (Guizot) への訪問も無効に終つた。ギノーは自分の傳記に於て、嘗てコントと會つたことがないかの様に、解すべからざる程の健忘性を以て此のコントの訪問を描いてゐるが、而も彼はコントと反對の意見を爲した二十二年の年々の間幾多の議論をかはし、思想の共通點を見出した事實が有る。工藝學校に於ける數學の教授職も、一年間臨時に此の地位に就き且つ一般の氣受けも善かつたに拘はらず、彼には與へられなかつた。斯くして彼は入學試験の際の臨時講師 (Lehrer) 兼試験委員といふつまらない地位に満足しなければならなかつた。また彼は此の資格に於て毎年地方を巡行した。『講義』の最後の巻の序文に於て、數學の専門家と其の驕慢とに對して鋭い攻撃を加へた時、彼は以上の地位——其の地位は毎年工藝學校の講師中から選ばれるべき規定であつた——を喪つた。彼の考へに依れば、學問的關係に於て第一位に立つべきものは生物學者と社會學者とである。數學の優勢は、それよりも一層具體的な範圍が實證科學の取扱を受けることとなつた爲め、やうやく過去のものとなつて了

つたと。此等の意見を發表した挑戰的態度のため、彼は遂に試験委員に再選されないこととなり、従つて再び家庭教授に依つてパンを得なければならぬこととなつた。英國と佛國の讚美者や友人等 (英人中にはステュアート・ミルと歴史家グロート、佛人中には學者リットン・リフトとを指示するを要する) は年金を與へて彼の經濟的事情を容易ならしめた。……彼の家庭事情にも亦災が起つてゐた。長年の益々つものり行く衝突の後彼と夫人とは遂に離縁して了つた。たゞし夫人は彼の思想に對しても、又彼の個人的事情に對しても、常に最も高尚な態度で心を配つてゐた。

此等凡ての葛藤と之に依つて生じた情緒との爲め、又彼の主著に對する十二年の努力の間に使つた劇烈な勢力の緊張との爲めに、彼はまた、神經病に罹つた。其の病は以前の如く劇烈ではなかつたが、ステュアート・ミルに寄せた手紙の中の彼自からの言に從へば、腦の狂ひ („dangere cerebrali”) を來した程の種類のものであつた。尙ほ他の事情が此の病氣を招く因となり、而して病氣に特殊の傾向を與へた。之より先き彼はベアトリス (Beatrice) のダンテに於ける様な關係となつた一婦人と知合ひになつた。件の婦人は、恰も彼が内心に於て満すことが出來ずに彼が全生涯懷いてゐた感情の要求を充分に注ぎ出すことを得た人物であつた。彼は此の時始めて最も深い情操と献身とを充分經驗した。クロティルド・ド・ヴァウ (Clotilde de Vaux) と呼ばれた此の若い婦人が、其の後一年ならずして死んだこのかた、彼に取つては、彼女は、まさしく彼が日々の思ひを寄せ、且つ彼が祈禱と名けた「高尚な感情の莊嚴な迸出」 (solennelle effusion des sentimens généreux) の對象となつた人道の代表者 (Repräsentantin der Menschheit) (ダンテがベアトリスに於て神學の代表者を認めた如く)

であつた。彼の女は彼をして第二の主著に熱中させた守護神となつた。第一の主著が思想を組織立てた如く、此の書は感情を組織立てたものであつた。斯くて此の書は『實證的政治學又は人道教を創設する社會學說』、『Politique positive ou traité de sociologie, instituant la religion de Pimmonite』(4 Bände, 1851-54)といふ書名で現はれた。ステュアート・ミルに寄せた一書翰(一八四五年七月十四日)に於て、コントは此の新著の考案は夙に出来上つてゐたが、かの思想上の一轉期と之に依つて生じた「極端な冥想」(méditation exceptionnelle)の間に其の決定的性質を得たことを述べてゐる。即ち彼は彼の哲學的活動の第二期が第一期の時期と異なる所以を明瞭に意識した。第一期に於ては悟性が大なる役目を果してゐる如く、第二期に於ては感情が大なる役目を演じてゐる。純學理的的努力が果された以上、今や社會的利用が大切である。而して此は主として人間の感情を組織化することに存する。此の感情の組織化は思想の組織化の結果であつて、又制度の組織化の缺くべからざる基礎とも云ふべきものである。……若し此の新著が之れだけを目的としたならば、先の著作に對して截然たる對立を示さず、單に其の繼承擴大又は深遠化に外ならないものとならう。然るに事實既に書名が示してゐる如く此の書は單に之れに止まつてゐない。即ち其は一新宗教を樹立すべき筈のものであつた。先の著作が世界又は自然を出發點とし、而して自然の認識を土臺として人間の理解に達しようとしたに對して、後の著作に於ては、此の客觀的方法是、人間を出發點とし、全自然を人間の見地から又最高存在(Le Grand être)としての人道其物から考察する主觀的方法に依つて代はられることとなつた。新宗教の成立は、主觀的に人道の觀念に没入し、且つ內的に之に歸依することに依ら

なければならぬと。斯くてコントはやがて此の宗教の高僧たることを感じた。彼は實證哲學を棄却しようとしたわけではない。此の哲學其物から新宗教即ち人道教の教義は引き出されるべきものであつた。されど彼はたゞ之に儀式と慣習とを加へた。『實證論者の宗教談、又は普遍的宗教の概況』、『Catechisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle』(1852)に於て彼は『實證的政治學』、『Politique positive』が冗長に説明した事柄を更に簡潔に叙説してゐる。

彼の思想の最後の轉化は、彼の所謂「腦髓の衛生法」(Hygiène cérébrale)に依つて準備された。其は彼が全然一切の讀書を廢し、單に彼の著作に専心した事實を云ふのである。彼は之に依つて一切の障礙を遠ざけ、且つ考案の統一を獲るを目的とした。前には彼は廣い研究を行つたが、今や彼は確實な記憶に助けられて、嘗て蒐集した各種の材料を利用することが出来た。斯く凡ての新らしい科學と文學から遠ざかつた後——此は彼自身の思想の凡ての實際的議論と批判的吟味とを止めさせる結果となつた——彼は音樂とイタリイ及びスペインの詩に専心し、又『基督の摸倣』、『De imitatione Christi』といふ著作を閱讀することになつた。コントは、凡ての實證論者に向つて、毎日少くともダンテの一篇だけの分量なりとも詩の傑作を讀まなければならぬと要求した。彼は『De imitatione Christi』をば、人性に關する最も偉大なる詩であると認めた。彼は此の書を讀んだ間、常に神といふ文字に人道といふ文字を以て代へた。斯くして彼は凡ての神祕的著作をば人道の眞意義を捉へる補助手段と認めた。目撃者の描寫に従へば、コントの晩年に於ては、彼の性質は著しく柔和であり善良であつた。されど彼が哲學者たることを止めて、其の代りに人道教の高僧であると感じた時、彼

の有名な學徒リットレ其の他の人達は——サン・シモンが之と同一の要求を公にした時にコント自からがサン・シモンを去つた如くに——豫想外にもコントを離れ去つてしまつた。多年の強烈な思索的勞役の後、今や腦髓の休養に便利を得て、少年時代の神話的要求は再び露はれてきた。従つて生涯の最後の時期には、彼の學說を奉じたものは少數者に過ぎなかつた。さりながら、彼の人道教はフランス、イギリス、スウェーデン及びアメリカ等に、所々に團體や禮拜場を有つた。神學のない此の宗教は、當時の特色的標徴であつた。コント自身に取つては、人道教は一種の休息場であつた。此の休息場こそ彼が人類の最も偉大にして善良なる知識と行爲とに思想を集注させた所であり、且つ又彼は此處から不斷に進歩すべき人類が當然期待しなければならぬ將來を希望に満ちて眺めたのである。愛を主義とし、秩序を基礎とし、進歩を目的とすること、これが人道教のモットーであつた。……オーギュスト・コントは一八五七年九月五日に逝つた。

## 二 三階段の法則

コントに従へば、人間の知識は發達の三階段を通過する。此は個々の科學に就いて證明することが出来る。科學の材料が錯綜し複雑となればなる程、此等の諸階段を通過するに益々長い時間が要せられる。第一に最後の階段に達したものは抽象的諸科學であつて、之に次いで具體的科學が此の階段に達した。コントの見解に従へば、今や凡ての科學中の最も具體的なる科學、即ち社會學(Sociologie)はまさに第三階段に進まんとしてゐる。斯くて一循環が終つて、吾人は其の過程を回顧

することが出来る。

第一階段は神學的階段である。此の階段に於ては、甚だ少數の觀察が根柢となつてゐるから、想像力が最大の役目を演じてゐる。此の階段に於ては、自然現象の説明、與へられた諸の事實を統一する連鎖——人間の精神が其の性質上缺くことを得ない連鎖は、人格的存在の干渉にあると見做されてゐる。人間は神々や精靈等の觀念の媒介に依つてのみ此の世界を理解し得る。此等の觀念が人知の發達に與へた大なる功用は實に此の點にある。此等の觀念が隠れて現はれず、又自然の凡ての事件の内に神や精靈等の活動を發見する希望が現はれなかつたならば、知識の活動は動き始めず、原始的蒙昧が今日まで續いたであらう。人間が此の階段に於て得たりと信じた解釋は絶対的解釋と信せられた。何となれば人間はかの神々以上には何物をも思考しない、又人間は自然現象を神々の干渉に依つて説明し得れば、彼は之れ以上に最早何物を求める必要がないからである。されば人間はまた始めは、絶対的知識に達し得ることに就いては何等の疑をも抱かなかつた。……實行上に於ても、神學的觀念は尠からざる影響を及ぼした。即ち其は道德的社會的生活の確固たる共通の土臺を與へた。此の發達階級はまさに權威時代(die Zeit der Autorität)である。人間は不易の力に對する普遍的信頼を以て生活する。政治上之に對應するものは王政である。

神學的階段は更にさまざまの階段を包括する、庶物教(Fetichismus)に於ては、自然の諸事物が、人間と類似した精神生活を直接有するものと見做された。神學的階段の最大特色を現はしてゐる階段たる多神教(Polytheismus)に於ては、物的對象は其の直接の生命を奪はれ、其の運動變化の源は、

一種不可見のあり又一層高尚な世界を構成する各種の存在に求められる。一神教 (Monotheismus) に於ては、説明の基礎となるべき原理と説明されるべき現象との距離と對立とは更に一層甚だしくなる。之が爲めに一神教は漠然たるものとなり、多神教よりも更に精神的結合は稀薄になる。一神教は第二の大階段即ち形而上學的階段へ推移の土臺である。さてまた此の階段に於ては、人格者に於て説明が求められずして、抽象的觀念原理又は力の中に求められる。此の階段に於ては、各種の現象を一個の原理に歸着させる努力、換言すれば、既に神學的階段に於て庶物教から多神教へ、多神教から一神教へ赴いた努力が優勢である。形而上學的階段は、現象の特殊的團體が存する數丈の力、例へば化學力、生命力等を假定して以上の努力を續ける。最後に此等凡ての異なる力をば、一個の本原力、一個の根本的存在、即ち自然に歸着させようとする努力が現はれる。此は取りも直さず神學的階段に於て一神教が與へた終結的統一に相應する。此等の二階段に共通な點は、絶對的解釋を求める傾向である。形而上學は、神學と同様、事物の最深性質、萬物の起原と運命、一切現象の發生される方法を説明しようとする。唯其の差は抽象體が具體物に代へられ論證が想像に代へられた點である。第一階段に於ては、想像が觀察以上に優勢を占め、第二階段に於ては、論證が優勢を占めるのである。

コントは形而上學的段階をば主として過渡的階段又は崩壊的過程と解した。論證の力は神學的觀念の範圍を詮索し、其の矛盾を摘發し、測定すべからざる意志に代へるに不變的觀念と力とを以てしたが、自然と人生とを支配するものと見做された力の潑刺たる印象と、教權的勢力とを弱めて了

つた。即ち論證は新らしいものを建設することが出來ず、實際上の代用物を與へることが出來ない。實行上に於ては、懷疑と利己主義とが優勢になつて崩壊作用が現はれる。個人は社會との生きた結合から引き離され、悟性は感性を犠牲にする。晩年コントは感情に對する悟性の多年の叛逆を述べてゐる。政治に就いて言へば、第一階段が王政時代であつた如く、現代は民衆時代である。即ち立法家が主要人物と考へられ、人々は社會を契約に依つて發生したものと解釋し、國家を人民主權の主義に基づかせてゐる。

實證的階段に於ては、想像も論證も共に觀察に従屬させられる。一切の論定される命題は、事實即ち特殊のはた普遍的事實に關係する。事實との一致が其の唯一の標準である。勿論此は個々の孤立的事實のみに就いての事と解釋されてはならぬ。實證説は神祕説を遠ざかつてゐる如く、また經驗説をも遠ざかつてゐる。即ち實證説は、事實を離れて超自然的存在又は抽象的原理に茫然自失しないと同様、離れぬの個々の觀察に没頭するものでもない。絶對的原因を求め、萬物の發生を件の原因から辿らうとする代はりに、實證説は現象の法則即ち觀察されるべき現象の従ふべき常住的關係を求める。解釋されるべきものが思想や感情であれ或は物質や重量であれ、此等が現はれて來る關係以外には人間の知識が捕捉し得るものは一として存在しない。科學は自然法の常住といふことを基礎とするもので、此の性質こそギリシヤ人が數學的星學を創設した時初めて人間の思想に意識されたもので、更に近代に至つて各方面に於て、次第に發見されたものである。ペーコン、ガリレイ及びデカルトは此の原理を言表はし、之が爲めに實證哲學の創唱者となつた。個々物に適用するべ

き諸の法則は未だ普く發見されないと云へ、萬物間に於ける到底否認することの出来ない類似は、自然法の常住不變といふ哲學的大原理を一切の現象と事件とに適用させるのである。

始めの二階段は世界の凡ての事物を神學的又は形而上學的形式にて——神又は自然として——思考された單一の絶對的原理に歸着せんとする努力を示してゐるが、斯かる絶對的結論が下され得ないことは、實證哲學の性質から自から生じて来る。すべて經驗に依つて確認されなければならぬといふ嚴密な要求は、一切を單一の原理に歸着することを不可能ならしめる。經驗は常に有限的統一を吾人に示すに過ぎないが、吾人に取つては他の現象と聯絡させることの出来ない幾多の現象や事件が存在する。然り吾人に取つては、他に歸着されない現象の團體（少くとも個々の科學が存在する數丈けの）が存在する。大抵の法則は單一の法則に歸着されない。知識は主觀的統一に達し得るのみで、客觀的統一に達することは出来ない。有ゆる方面に同一研究法が適用されるといふこと、そこに主觀的統一は成立する所以で、これがために各種の學說が同種類のものとなり一點に歸着されるのである。されば、主觀的に考察すれば、吾人は一個の科學を有するに過ぎない。此の科學は萬人間の主觀に對して共通のものたることが出来る。實證的方法は個人的主觀の意識に統一を持ち來るのみならず、各種の主觀間に統一を生せしめ、斯くて實證哲學は人類同胞の學問的根柢となる。現今に於ても、各人の間に意見の一致するは、實證科學の支配を受けてゐる對象に於けるのみであつて、他の對象に於ては、各人の見解は甚だしく異なる方向に進んでゐる。カトリック教は、科學的思想の方面からの知的競争者がなくして、獨り優勢を極めてゐた間は、精神的同胞主義を與へてゐ

た、而して此は實證哲學が將來齎らし來るべき精神的同胞主義の典型である。實證哲學は、人道なる概念に含まれる主觀的統一に於て、神學的哲學に於ける神なる概念や、形而上學的哲學に於ける自然なる概念に對する唯一の對當物を有するのである。

學理と實際との融合は、最初の二階段に於けるよりも實證的階段に於て遙に密接である。何となれば、現象の法則に關する知識は、吾人をして現象の將來の發展を干渉する力を與へる、而して斯かる干渉を爲し得べき期待こそ、始めの二階段から第三階段へ推移させるに與つて力ある動機である。豫見 (voir pour prévoir) せんが爲めに先づ現在を見ること——それが實證哲學のモットーである。故に此の第三階段に相應するものは、人間に依つて爲される自然の改造の意味に於ける産業である。たゞし此の場合吾人の考察をば必しも外的自然に限るには及ばない。若し人間の狀態や行爲に關しても法則が發見されるとすれば、個人的及社會的發達は、純物理的發達と同様、知識に依つて決定されるであらう。コントは、「positiv」實證的」といふ語は、さまざまの意味に用ひられ得るが、恰も彼の所謂實證哲學に適用されるといふことを留意した（殊に Discours sur l'esprit positif, p. 41-44 を参照）。「positiv」は事實的 (wirklich) と同一事を意味し得る。而して實證哲學は實に何よりも先づ事實を土臺としやうとする。「positiv」はまた無用に對する有用 (nützlich) を意味する。而して實證哲學は個人的及び社會的生存の改善を目的として、好奇心の單なる満足以上の事を意味する。吾人は「positiv」なる意味をば、時としては確實にして疑なきもの (das Sichere und Zuverlässige) と云ふ意味にも解する。斯くして吾人をして從來の哲學の不斷の懷疑と討論とから超越させるのが實

證哲學の任務である。實證的といふ語は、更に正確に規定されたもの (*plus genau Bestimmte*) を意味する。而して實證哲學は、以前の二階段の不確定的變易的觀念の代はりに法則即ち常住的確定的關係を以てする。最後に *positiv* は、また消極の反對 (*Gegenheit von negativ*) として用ひられる。而して此は第三階段には適切である。蓋し第二階段が主として崩壊作用を表はしてゐるに對して、第三階段の任務は組織であるからである。勿論實證哲學は、神學的哲學が充分であると考へてゐた説明を用ふることは出来ない。併し實證哲學は必ずしも神學的哲學と直接争ふ譯のものではない。却つて實證哲學は神學的哲學に於て信ぜられた存在を否定する證明が不可能なることは、恰も之を假定する證明が不可能なると同様であると論ずる。何人も未だ嘗てアポロやミネルヴァが存在しないといふ證明を與へたものはない。此等に對する信仰は、それが最早全體の精神状態と一致しない爲め滅びて了つた。實證哲學は常に神學的哲學に對して攻撃を與へないのみか、却つて其の發生の條件を歴史的に研究し、人間の發達に對する其の影響を批判して之に對して充分の權利をも與へようとする。斯くの如き了解は以前の諸階段に於ては全く不可能であつた。蓋し其の當時に於ては、一の絶對的學說が他の絶對的學說と對立し、各學說は他の學說を打破することを以て自家の任務と見做さざるを得なかつた。

たゞし實證的階段中の一特色だけは、本來 *positiv* と云ふ語の中に含まれてゐなかつた。即ちこれまで普通の絶對的代はりに、凡てに互つて相對 (*das Relative*) を置き換へるといふことは是である。然かもコントに従へば、此の相對的性質は實證哲學の他の特徴の必然的結果である。實證哲學は原

因に代るに法則を以てするのであるから、其は單なる關係又は相對に停まらざるを得ない。即ち其は如何に (*wie*) と尋ねるが、何故 (*warum*) とは尋ねない。其は内的產出と第一原因とを求めない。加之個々の法則は單一の法則に歸着されなければかりか、吾人々類が此の宇宙をば人間の見地から考察する爲めに生ずる相對性は、依然として常に残つてゐる。一切の知識は個人と外界との對立を豫想する。されば、カントが主觀と客觀とを區別したのは正當である。此の區別に依つて、絶對的哲學を亡ぼした爲めに、彼は不朽に讚嘆すべき價値を有する。彼が彼の後繼者等を充分實證的に導いて絶對的哲學に復歸させないやうに爲し得なかつたとは云へ。世界が認識される爲めには人間を豫想するにもせよ、人間なくとも世界は存在することが出来る。且つ又人間は世界に所依するとも、人間は世界の結果ではない。 (*L'homme dépend du monde, mais il n'en résulte pas. Catechisme positif. 2. éd. S. 146.*)。唯物論は、無機的外的世界の影響の價値を過大視して、有機的生命の獨立性と自己活動性 (*spontanéité*) とを否認しようとしたが無効であつた。二元性は依然として存在する。三階段の法則をばコントは科學の歴史から即ち經驗から引き出してゐる。然かも既に此の法則を立てた後は、人間精神の本性であると知られてゐる事實から此の法則が引き出され得る所以を示さうと試みた。歸納は演繹に依つて確證される。人間の精神は個々の事實を結合させる見解や概念を缺くことは出来ないのである。現象の結合が實證的階段に於ける如く現象其物の研究に依つて發見され得るに先だつて、先づ其は無意的に發生する神學的觀念に依つて發見されるか、或は件の觀念が抽象的恒常的性質を有すると共に形成される形而上學的觀念に依つて發見されなければならぬ。



同時に人間精神は、一切を自己と類比的に理解し、事物に自己の内的感情を與へる傾向を持つてゐる。斯くの如きは勿論餘りに無雑作な説明であらう。然かも若し人間が説明は容易く見出されるといふ信念を有たなかつたならば、彼等は毫も研究の途に進まなかつたであらう。

コントの三階段の法則と、カント、フイヒテ、ヘーゲル及びサン・シモン、否既にルソーやレッシング等によつて掲げられた同様の思想とを比較することは興味あることであらう。勿論彼此の間には特殊な相違があるが左の一點に於ては彼此一致してゐる。即ち精神生活はかの理論に於ても實行に於ても教權が支配した時期の後に、批評と反省と懷疑とが崩壊作用を行つた時代が來つたが、更に今日に於ては、信仰と生活とに關して實證的共通的基础を有する立脚地を獲ることが大切であると云ふ一點である。これ此等の思想家等に依つて三階段の法則として規定された大きな歴史的經驗である。コントに就いて云へば、嚴密には彼は第一及び第三階段に就いて明確な特色を描いたに過ぎない。コントの著書を繙く者は、往々にしてコントが反感を抱いてゐた思想上生活上の凡ての運動をば形而上學的階段の產物であると見做したと感ぜざるを得ない。彼は人間精神の最も驚くべき所産の一と認められた古のカトリック教の制度に同情し、且つ經驗科學を基礎として一種新なる精神的同胞主義を產出すべき將來の制度に同情した。其の中間に介在する批評的革命的時代に至つては、其の時代が缺くべからざる事業を遂行したことを承認しなければならなかつたにしろ、すべて不機嫌な心持で之を眺めた。彼が引用してゐる形而上學的階段の各種の特徴は何等必然的聯絡を示してゐない。即ち特殊の力又は能力を假定して諸現象を説明しようとする傾向と、理智の重要視又は利

己主義の優勢とが結合してゐる所以を見出すことは出來ない。特殊の能力を假定する傾向は、個々の科學の歴史の或る時期には現はれようが、それを一般の人間發達の特徴と觀することは出來ない。斯くの如き傾向は、感情生活の中心的意義と同情的感情の存在とを承認する態度と充分に結合し得られる。理智を重要視する態度は、思辨的哲學よりも特殊科學に専心する人々に於て遙に早く現はれてゐると思はれる。コントは、主著の結論に於て、自己の立場が特殊の科學的研究に反對してゐることを強く感じ、且つ此の反對を強く言明した爲めに、不利益な結果を招くことゝなつた。たゞし實證哲學と實證的特殊研究との對立に就いては、彼は三階段の説に於て何等説明する所がなかつた。思ふに科學の範圍に於て、分業の勢ひが旺んになつて、知的統一共通の世界觀への到達が益々困難となつて來たのは近世の主要なる特徴である。此の點にこそコントが形而上學的階段に於て見出した弊害の何れよりも更に重大なる文明史との問題が横はつてゐる。コントが之を明瞭に認めなかつた理由は、彼の熱情と多血質との爲めである、實證性と普遍性との關係——別言すれば、「實證的」根柢に立つて、一般的世界觀を獲ることが出來るか否かの問題は、彼には充分明かに認められなかつた。此は後に示す如く認識論上に於ける彼の缺點と密接に關係してゐる。されば實證的階段は多くの方面に於て不明瞭に畫かれてゐる。斯くて實證哲學は果してどれ程密接に吾人を目前の事實に結び附けるかが依然として不明瞭である。假説に依つて吾人はどれ程まで此等の事實を遠ざかり得るか。與へられた經驗の論理的結論であつて、而も實證されなげな假説は如何なる是認を有するか。經驗からは推演されることを得ないが、而も之と矛盾しない信仰は如何なる是認を有す

べきか。科學と人生觀との關係に對する斯かる重要な疑問は、コントに依つて全然看過されたのである。

全階段に於ける人間思想の統一性をば充分にしなかつたが、コントは各階段の間に絶對的限界をば附けなかつた。神學的階段には全然實證性がないとは彼は考へなかつた。經驗の影響は常に現はれてゐた。唯其の範圍が狭小であつた間は、其影響が主要なものとなることが出来なかつただけである。形而上學的原理として現はれたものは、實は經驗の刺戟力であつた、即ち此等形而上學的原理は、實は經驗の諸團體を代表したもので、此等は前代の神話的空想から引離されてゐたのであつた。コントに従へば (Discours sur l'esprit positif, S. 36) 形而上學は、古い神學に對して發生し來たつた科學の反抗を組織化したものに外ならない。實證的要素は、庶物教から多神教へ、又多神教から一神教への推移の際夙に働いてゐた。つまり實證的精神は、最初は發達の程度が低かつたから、眞に其自身の傾向を規定することが出来ず、従つて形而上學を機關として用ひたのである。知識は繼續的推移に依つて前進する。實證的精神 (esprit positif) の完全なる發現と普遍的支配とをば、コントは始めは毫も豫想しなかつた。彼は一八二五年三月三十日ヴァラーに寄せて書いた。「余は自分の努力の多少の効果を期待するとは云へ、それも余が一生の内には何等顯著の結果を生じないであらうと告白する。自分の努力がよし偉大なる事業に與かることを得る凡ての人々に多少の刺戟を與へるにしても、それは將來に至つて始めて明かになるであらう」と。後年彼が腦髓の保養の影響を受け、自己の思想にのみ神祕的に没入して周圍の科學界と政治界とに起つた凡ての事柄に對して

理解を失つた時、彼は此の實證的精神の勝利に就いて益々樂觀的となつた。

コントが第二階段の消極的性質に重きを置かうと、はた必須の連鎖としての第二階段の意義に重きを置かうと、其は兎に角としてカトリック教と實證論との間には、必ず精神界の決勝戦が行はれるであらうとは、彼の信念であつた。彼はステュアート・ミルに寄せた書翰に於て、此等の二傾向間に——新教自然神教及び他の不徹底な中間的形式が干渉することなく——接戦が行はれて貰ひ度いとの希望を繰り返して述べてゐる。一面に於てはカトリック教が教育の自由を要求し、他面「形而上學派」(クーザン、ギゾー、チエール、ヴィルマン Villmain) 等が國家の獨占權維持を要求したことは、彼に従へば多大の意義ある時代の特徴であつた。つまり兩學派はそれ々の要求に依つて自己の主義を否定したのである。即ち前者は教權主義を後者は自由主義を否定したのである。若し言論と教育とが自由にされたならば、形而上學派の恐怖は實現さるべき筈であり、他面カトリック教は嘗て經驗せざる反抗者に出遭ふであらうと彼は期待した。惜むらくは、ド・メートル以來カトリック教の代表者に重要な人物が缺けてゐた。此の反對がますます強烈となり、又カトリックの正統派が益益嚴格に、組織的となされるであらうといふ事實は、かの革命運動が、教權とは全然異なる土臺に立つた精神的社會的發達を計らうとする傾向を露はした以來彼の目に鮮かに映じて來た。此の過激な傾向に反對して、ド・メートルは法王全權主義 (Ultramonianismus) をば、唯一の徹底的宗教的體系であると勸説し、而して法王權制限主義 (Galikanismus) は粉碎されたが、此の運命は他の中間の立場も免がれることが出来ないであらう。さればコントは、彼の友人ヴァラーが宗教的信仰の改變に

際して、まつしぐらに純カトリック教に復歸して中間の立脚地に徬徨しなかつたことを喜んだ。たゞ此の件に就いてヴァラーに寄せた美しい書翰(一八四三年八月二十五日)には、次のやうな疑問を腹藏なく述べてゐる。即ちカトリック教が、今日も尙ほかの古代の最高の知的道德的發達を有した人々に與へたやうな平和と調和とを與へ得るであらうかと。殊に彼は此の點に於て、かの永久處罰の教義——即ち信仰個條は否認しながらも實行上に於ては最高の道德を行つてゐる人々も永久處罰を受けるといふ教義に對しては異論を挾んでゐた。而して此の教義こそ全體のカトリック團體が到底棄てることの出来ないものである。

### 三 科學の分類

コントは哲學を以て人間の諸概念の全體的組織と解釋してゐた。既に述べた如く、此の組織化は三様に行はれた。從來は神學的形而上學的方法が優勢であつた。コント自身は、此の組織化を實證的方法即ち個々の科學に於て概念や法則が得られると同一の方法によつて企てた最初の者であると信じてゐた。實證哲學の任務は事實から引き出された法則を蒐集し整頓するにある。斯くして實證哲學は、各種の科學に於て離れ々々に現れ來るものを結合して、分業が知識の範圍に齎らし來る弊害を矯正しようと求める。コントは凡ての特殊法則を一個の法則に歸着させようとする企て——かの神學的及び形而上學的哲學がさまざまの方法に於て試みた企てをば望みなきものと見做した。若し斯やうな事が可能であつたならば實證哲學は確かに一層完全なものとなつたであらうが、經驗

は之を反證する。蓋し經驗は常に到底還元されない差別を示すからである。故に實證哲學の統一は、凡ての法則が單一の法則に歸着されるといふことに存せずして、寧ろそこに共通的方法が存するといふことに判然現はれてゐる。斯かる方法は有ゆる方面に適用され得るもので、非還元的差別にも拘はらず現象の各種の團體が一様性を有することを示すものである。此等の有ゆる團體は各特殊科學に相應し、從つて科學の分類は實證哲學の最も重要な任務となるのである。

コントの科學の分類は、各科學が歴史的に實證的階段に進んで行く順序に從つて、諸科學を配列してゐる。即ち數學が第一に來り、次に天文学、物理學、化學、生物學、及び社會學といふ順序になつてゐる。此の順序はまた考察される現象の單一性から複雑性(complication)への漸次的推移を示してゐる。科學の内容が單純なればなる程、夫れ丈け早く其の科學は各種階段を通過し得る。研究すべき現象が複雑なればなる程、益々所謂小兒病を脱するまでに時間を要する。故に生物學と社會學とは最後に來る學である。科學の他の科學に對する關係が簡單であればある程其はまた益々普遍的妥當性を有する。蓋し簡單なる關係は複雑なる關係にも再現するからである。數學は凡ての現象に適用され、而して生物學と社會學とは最も狭い範圍を有つてゐる。(コントは *généralité décroissante* 「普遍性の減少」と *complication croissante* 「複雑性の増加」との關係は、概念の内包と外延との反比的關係に關する論理說から發見したものであらう)。最後に、各種科學の方法も亦以上の順序に相應する順序を示してゐる。一の科學の土臺が簡單であり且つ普遍的であればあるほど、演繹法は歸納法に對して益々優勢を占めてくる。即ち數學は最も多く演繹的であり、社會學は最も少く演

釋的である。社會學に於ては、歴史的発展の徑路の證明が最も重要である。此の發展徑路が歸納的方法に於て證明された後には、コント自から三階段の法則の設定に依つて試みた如く、更に之を人間の性質から演繹することが肝要となる。數學の歸納的基礎は甚だ簡單である所から、世人は往々之を看過して、數學をば純然たる理性的科學と認める。されど純理性的科學なるものは決して存在しない。數學すら一種の自然科學である。蓋し數學の概念は、他の凡ての自然科學に於ける如く、ひとしく經驗に由來してゐる。たゞ數學の取扱ふ事實は非常に簡單であつて、吾人は之を現實のものとも又想像上のものとも考察することが出來、且つ物體の物理的化學的性質から引離して考察することが出來る。數、延長及び運動は、現實の物體と考へることが出來れば、又宇宙の凡ての物體を包括すると思惟される無制限なる媒質とも考へることが出來る性質である。數學が一見經驗を獨立してゐるやうに見えるのは、此の事實に依つて説明される。空間及び時間の想像を土臺として、數學的演繹は經驗から獨立して開展され得る。數學が何等の經驗的基礎をも有しないならば、數學的演繹が現實の自然の研究に適用さるべき所以を了解することは全然不可能となる。……數學の殆んど純粹な演繹的方法と社會學の殆んど純粹な歸納的方法との間には、自餘の主要な幾多の方法が存し、而して此はそれ／＼各の主要な科學に對應してゐる。演繹的に設定され、觀察に依つて確められた假説を利用する天文學を経て、吾人は物理學の實驗的方法と、化學の合理的分類法と、生物學の比較研究法とに到達する。此の最後のものは、社會學の歴史的方法への過渡期を爲してゐる。

コントは以上の如く『實證哲學講義』に於て立てた六團體の概念又は法則をば非還元的のものとして認

めてゐる。一範圍から次の範圍への推移は飛躍に依つてのみ行はれる。前段の原理から引き出すことの出来ない新原理が現はれて來る。而して彼に取つては一層高き(換言すれば一層複雑な制限的な歸納的な)科學を一層低き科學から演繹する學説をば唯物論と認めた。又以上の六團體の概念の何れの一も全體を包括するものと見做すことは出來ない。又コントに従へば、非連續性——これは根本概念の六團體の間にも行はれるものであるが——各團體の中にも認められる。故に彼の主張に従へば、物理學の各分科は常に互に分離されるのである。此は物理的の力に於ける如く、有機體の種に於ても同様である。コントは云つてゐる、若し吾人が外的の生活事情の影響に依つて生ぜられた一の種から他の種への變態を承認しようと思ふならば、種の問題は全然科學的意義を失ふであらうと。殊に彼は植物界と動物界との間には「如何なる推移に依つても拂拭し去ることの出來ない眞の深い非連續性が存在する」と主張してゐる。

コントは以上の所説によつて、思想の傾向は其の反對の傾向に移り行くことが出來るとの教訓に富んだ實例を與へた。コントは實證的哲學が形而上學的哲學と異なるは、實にイデーや力に代へるに法則を以てし、絶對的説明に代へるに相對的説明を以てする點にあると稱した。然るにコントは、彼の非還元的概念團に依つて、プラトーン的イデア界を構成した。彼は非連續性を以て單なる事實、別言すれば科學の不完全に由來する事實とは見做さずに、之を餘りに獨斷的に考へてゐた。世界の非連續性を力説することによつて、彼は自己の實證論をばドイツの浪漫派に截然對立させた。蓋しドイツの浪漫派は、一切の差別を理想的連續性の内に融解しようとして試みたものであつた。コン

トも言つてゐる如く、科學の不斷の事業は、諸の差別と、現象の連續に於ける斷絶とを、最小限度に減少することにある。されば一切の非連續性は、たゞ一時の障礙を示すものに過ぎない。現にコントの名著の完成(一八四〇年)と同時に始まつた科學の其の後の發達は、彼が不可能と見做した連續性を證明し推察することを可能ならしめた。斯くて勢力保存の法則、殊に熱を運動の一形式と見做す所説、及び光と電氣との同一性の證明等は、コントの體系に於て存立の餘地なき自然の統一性の見解を可能ならしめた、有機界に於ては、進化論は諸の種は連絡ある過程の階段又は分派を現はすに過ぎないといふ充分の根據ある見解に至らしめた。殊に現今動物界と植物界との間に截然たる限界を立てることは益々困難となつて來た。コントは當時(ラマルクの形式で)現はれた進化論に反對の意見を述べ、而して彼の學徒等(シャルル・ロバ、Charles Robin リット、Litte)は後年進化論の熱烈なる反對者であつた。連續性と非連續性との關係に就いては、茲に匆卒な判定を下すことを避けるが、而も此の關係は、コントが彼の哲學に於て考へたよりも更に複雑のものとなつたことだけは斷言し得られる。

コントに従へば、各範圍の連絡は、一層簡單にして普遍的な前段の範圍が、一層複雑にして特殊な後段の範圍の基礎となつてゐるといふ事實(後者は前者より推演されないが)に依るのである。數學は最も抽象的普遍的科學であるが、更に數學中算術は幾何學や運動論よりも一層簡單にして普遍的である。従つて算術は實證的知識の全體系の合理的基礎であると。コントは此の場合、數なる概念よりも更に簡單にして普遍的な知識の基本概念があることを見落した。即ち論理學に於て考へら

れる同一と差異との概念、換言すれば分量の同一と差異としてのみならず性質の同一と差異としての概念が存することを見落した。従つてコントは知識の分岐する順序に於て、先づ其の第一項を缺いてゐた。加之彼が幾何學と運動論——抽象と普遍とに於て數學に直接次いでゐる學——とは凡ての現象、即ち前者は現象を均衡(靜學的見地から)として後者は現象を運動(動學的見地から)と解する限りに於て、凡ての現象に適用されると説いてゐるが、此の場合彼は明かに一の困難に遭遇する。即ち延長と運動とは物的現象の形式であるが、必しも心的現象の形式ではない。コントは唯物論はより低い科學の見地をより高い科學に入れ且つ單に人間が世界に所依することを證明するに甘んぜず、人間を世界から推演せんとするといふ理由に依つて、唯物論を否認してゐるから、心的現象に關する科學は、コントの科學の順序——こゝでは先だつ、凡ての科學は、次の而も一層特殊な諸科學に對して妥當なるものとされる——に於ては存在の餘地を有しない。論理學や算術は、物的現象の科學に就いての如く、心的現象の科學にも直接に適用されやう。されど幾何學や運動論に就いては、徹底的唯物論の如く意識現象を無雜作に空間的に延長するものと考へない限り、此等の科學が心的現象に適用されるといふ斷定は下されない。科學の分類は、コントの豫想してゐる如く、かく簡單な仕事でない。此の點に於て彼の體系は、吾人が既にホッブスに於て指摘(第一卷三五〇頁)したと同様の困難を曝露してゐる。コント自身は之を承認しないかも知れない。彼は心理學をば特殊科學と認めて、科學の系列に於ては何等獨立の位置を與へなかつた。彼は自己觀察の可能なことを疑つてゐた。彼は云つてゐる。吾人は自己の精神(ego)を以て一切現象を觀察する。さりながら、吾

人は自己の精神をば何ものを以て観察すべきであらうか<sup>(五)</sup> 自己の精神をば吾人は活動する部分と、其の活動を研究する部分とに兩分することを得ない。唯だ彼は感情は別個の機官を有してゐる爲め、思惟よりも容易に観察されると見做した。蓋し吾人の知的活動は、其の所産と結果とに於て、又其が關聯する機官に依つて研究されなければならない。コントは、心理學を獨立の科學とせずして、心理學的研究を生物學と社會學とに分けてゐる。蓋し生物學のみでは、個人の精神生活が歴史と社會との影響に依つて規定される事實を正當に認めることが出来ない。斯くてコントは意識生活をば純客觀的に研究しようとした。クーザンやジュフロアの純主觀的唯心的心理學に對して、客觀的方法を力説したのは彼の功績である。併しながらコントは、主觀的方法が實際常に客觀的方法の根柢に存することを認めなかつた。要するに彼は意識生活の特性を正當に認めなかつた。彼は他の點に於ては辯護さるべき以上に非連續性を力説したのに、此の點に於ては、餘りに之を力説し足らなかつた。既に指示した如く、若し意識現象の性質的特質が力説さるべきものならば、彼の分類の體系は此の點に於て一困難に遭遇する。蓋し意識現象は、縱し夫自體に於て簡單であり要素的であるとしても、事實複雑なる物的現象と結合してゐるからには、それは明かにコントの科學の順序を斷絶する。意識現象は分類上最初に置かるべきものであらうか、はた最終に置かるべきものであらうか。……單に唯心論に反對したのみならず、コントはコンディヤックの心理説にも反對し、此の心理説が各個人を全然孤立的に解釋したといふ理由と、又それが外的影響のみを顧慮して内的條件を看過したといふ理由に依つて、之を非難してゐる。蓋し個々人はスコラ哲學的の抽象體であつて、實

在はたゞ種族のみであると。生理學に關しては、コントはガル(Gall)の腦髓生理學をば(若し其の首尾な局所説を取り除いて考へれば)最も重要な事業であると認めてゐた。たゞしガルが定めた精神の諸素質の數は大いに減せられなければならないのは勿論である。されど之を十以下と見做すことは出来ない。コント自からは十又は十五の素質を認めようとした(Lectures & Stuart Mill, S. 51-55)。彼の考へに依れば、ガルは知的道德的機能を實證的階段に進め、且つ内的素質の意義を主張した最初の人である。斯くガルを嘆賞したことは、形而上學的階段と實證的階段との間の關係に就いてのコント自身の見解と矛盾してゐる。何となればガルの心的素質に關する所説は「形而上學」の有ゆる證徴を示してゐるからである。……如何にして十乃至十五の特殊の素質の假定と意識生活の統一性が一致されるかと尋ねられたらば、彼は件の統一は本原的のものではなく、人間の種々の傾向や力の間の調和に基づく作爲的のものであると答へたであらう(Cours III, S. 545)。……非連續性と連續性との關係問題は意識生活にまで互るもので、此處には特殊の研究を要する有様にて現はれる。さりながらコントは心理學を生物學的社會學的の部分に分ち、中心たるべき心理學的問題の現はれる餘地を與へなかつた爲め、此の研究にまでは進まなかつた。此の點から云へば、コントは心理學に特に重きを置いた新しい英國學派に依つてまさに補足されてゐる。

#### 四 社會學及び倫理學

コントの主著の大半——最後の最も浩瀚な三卷——は、社會學(此の語は彼の自製の語で、言語

上さまの疑義あるに拘はらず、今や一般に通用せられてゐる）を取扱つてゐる。こは心理學の主要なる部分と、經濟學倫理學の全體と更に歴史哲學を含んだものである。コントは各個人の心理學をば全種族の精神的發達から切離して取扱ふことに抗論してゐる如く、經濟學及び倫理學を一般的社會學より切離すことにも抗論してゐる。而して此等諸科學の其の後の發達は、此の點に於て彼の正當であつたことを立證してゐる。<sup>(五三)</sup>心理學も經濟學も乃至倫理學も、人間の歴史に依る發展を顧みずしては取扱ふことが出来ない。コントは凡ての科學に於て靜學と動學との關係を指示してゐる。世界は幾何學に於ては靜學的に運動論に於ては動學的に考察される。物理學と化學とに於ては、力は或は平衡に於て、或は活動に於て考察される。有機界に於ては、靜學は組織を研究する解剖學に依つて、動學は機能の研究する生理學に依つて代表される。社會學は、社會の不變的存立條件を研究する社會靜學と、社會の不斷の進化の法則を研究する社會動學とを包括する。前者の根本觀念は秩序であつて、後者の夫れは進歩である。靜學と動學とは密接な關係を有する、何となれば、秩序と進歩とは互に制的するからである（此の點は反動派も革命派も共に看取し得なかつた事實である）。

(イ)社會靜學(Scientific Statics)。社會は一全體を形成し、其の諸要素は最も密接なる相互作用をなす所から、一要素の變化は必ずや多少とも他の諸要素に相應の變化を起こさせる。例へば政治的社會的制度は全體の文明と密接な關係を有つてゐる。又思想と風習と制度との間にも密接な結合があつて、如何なる權威——革命的種類のものであれ、反動的種類のものであれ——も、現實の思想や風習と相應せざる制度を社會に強制して之を改革することは出来ない。制度が思想や風習に反動する

ことは自然の數であるが、此の反動は多年の障害なき制度の存立を豫想するもので、斯くの如き人類の少年期に於て最も顯著である。思想と風習も亦相互作用をなすものである。政治的制度の任務は、人類の知的道德的物質的進化の間に自から形成された協同生活を規整するにある。此の進化の間に最も重大なる意義を有するに至つた要素が結局社會を支配する要素となるであらう。權威は自由意志に依る協働に所依するものであるが、後者は決して前者に所依するものでない。

社會靜學に於ては、重要な一方面から考察された倫理學が含まれてゐる。倫理的法則は凡ての人間生活の協同一致(Solidarity)を表出する。此の協同一致は、人間が自己の社會的本能に従ふ場合には自然に發見される。人間が他人との協同生活によつて獲られる利益を打算するといふことに依つて、そこに人間生活が發生すると説明するは自家撞著となる。利益は協同生活が充分繼續した後に始めて認められるもので、決してそれが既存の社會生活の本原的動機となることは出来ない。コントは、此の點に於て、孤立的個人の伶俐なる打算を根據とした十八世紀式説明に反對してゐる。彼の見解に従へば社會生活に向はうとする、個人的打算から獨立した本能的衝動が、始めから作用してゐる。感情は他の凡ての場合に於ける如く、此點に於ても知識に先立つてゐると。此の見解に於てコントは、一面彼をして普通の利己説を超出させたと言つたヒューム及びアダム・スミスが分れて、子孫に對する配慮が始まつた動物界の階段に於て社會性の起原を認めてゐる。されど人間に於ても、利己的傾向は最初は社會的傾向に對して優勢を占めてゐる。而してコントは、此の社會

的傾向をば、利己主義に對する截然たる對立を示すが爲めに、利他主義(Altruismus)と稱してゐる。(利他主義といふ語は隣人 *alior* より出たものである)。勿論個人的利益は全然根絶されるを要しない。自己の場合に於けるが如く、他人の場合に於ける個人的満足の要求を認めなかつたならば利他主義は空漠にして、効果ない愛となるであらう。たゞ利己的本能が之に従屬されることを要し、而して此は理智と同情との繼續的發達に依つて生ずる。理智は、同情に依つて利己主義の爲めにのみ活動する弊に陥らず、又理智に依つて社會的協同一致に對する觀察は鋭くされる。社會状態は同情的感情を培養する。個人は全種族を包容するまでに其の感情を擴大することに依つて、此の社會的擴大に於て自己を不朽ならしめんとする要求の満足を獲る。何となれば、個人は種族の連續的生活をば自家の生活の連續と考へるからである。

孤立的單獨的のものとしては、個人は一種の抽象體に過ぎない。社會の單位は家族である。家族に於て、社會的有機體の特色をなす性質の最初の傾向が現はれてゐる。個人は家族に於て自己を超越し、他人の中に生活すると同時に、自己の最強本能に従ふのである。家族は最も親密な社會である。其は全一であつて聯合ではない(*ein union, keine association*)。勿論協働といふことは家族に於ても作用してゐるが、其は共同的勞働と、分勞に依つて必要となつた補足とを基礎とする所の一層大なる社會に於ける如く主要な作用ではない。各個人及び各家族は一定の勞働を爲すことに依つて社會的事業を果すものである。此の事業を指導すべき權力は社會其物から發生しなければならぬ。而して其の威力の根柢たるものは、其が誘起する信任と其が受ける自由なる歸依とでなければならぬ。

ぬ。各社會は必ずや政府を有たなければならぬ。個人の生活に於ては個人的本能、家族に於ては同情が支配力を有するに對して、一層大なる社會に於ては、主として知的能力が規整力を有つてゐる。社會に取つては、或る程度の知的共通性が必要である。利益と直接的同情との協働のみでは不十分である。倫理學の任務は、各の行爲、各の傾向、又は各の感情が、人生即ち個人並びに全體の社會に對して直接はた間接に與へる眞の影響を可及的精密に規定することにあるから、實證科學は倫理學に對して大なる意義を有つてゐる。

コントに従へば、多神教時代に於ては、道德は全然政治に従屬してゐたが、道德を政治から解放したのはカトリック教の最大功績であつた。此の解放は二の權力の教義、並びに俗權からの教權の獨立の教義に現はれてゐる。たゞカトリック教は、漸次増大し來つた知的要求を満することが出来ないことが實證され、斯くて形而上學的批評が其の固有の破壊事業を始めた。之と同時にカトリック教は個人をして自己の祝福のみを考慮させて利己主義を助長した。これは確に教會をして有力な動力たらしめたものではあるが、而も同情的な高尚な感情の自由にして純粹な發展を妨げたものである。直接に此等の感情の發展を有利ならしめるものは、實證的精神傾向に外ならない。蓋し此の傾向は、全體の發達は社會の内に生じ、従つて個人こそ抽象體なれ、社會は決して抽象體でないことを力説する。社會生活に於ては、利己的傾向はさまざまの手段によつて防止されなければならぬ。社會的衝動のみが自由に發展さるべきもので、斯くして開かれた無限の眼界から起つて來る高尚な活動は、其の裡に幸福の源泉と、外的報酬から離れた内的満足とを含んでゐる。義務の概念は、實證



哲學が活動させる全體的精神 (esprit d'ensemble) から發生する、而して此の精神こそ各個人をして全種族の一員たることを示し、従つて個人の行爲の法則は事物の一般的秩序から生じ、決して純個人的利益のみから生じてはならないことを示すものである。倫理の範圍に於ける最高觀念は一般的人道の觀念であつて、人道の發達は常に凡ての個人的及び社會的機官の協働に依つて規定される。コントは、私的機能と公的機能とを截然分離することを非難した。此の區別は——彼は主張してゐる——純經驗的であり、又新文明が發生せんとし、新要素が其の場所を見出すに困難なる時の過渡期に現はれるものに過ぎない。此の區別はギリシヤ人やローマ人に於ては認められず、又中世紀の神政々治に於ても認められなかつた。其は中世紀の末葉、即ち奴隸廢止後に生じた産業的隆盛以後に始めて現はれたのである。下級勞働者の群は爾來未だ事實上社會制度に同化されてゐない。彼等が社會に同化された後始めて大なる全體の一員と感ずることに成立する眞の人格的自己感情が伴ひ生ずる。將來實證的、教育に依つて各個人の努力が全體の社會に對して意義を有するといふ意識が起る場合には、件の感情は最も劣等なる職業をも高尚なるものと爲すであらう。

コントは思想感情風習等が、自然的變化を受けて實證的階段に達する爲めには、暫時の間政治的平和、換言すれば、政治的大改革の忌避を必要とすると信じた。即ち彼の見る所では、最も重要な社會的困難は政治的のものではなくして、主として道德的のものであつて、而して此の困難は思想と風習との影響に依つて打ち勝ち得られるものである。斯くて彼に於ては、義務の概念は、明かに權利の概念以上に優勢であつた。嚴密の意味の權利論國家論は彼の哲學からは獲られない。たゞ彼

は、思想と風習とが變ぜられさへすれば、制度は容易に發展し得ると信じてゐた。此の點から言へば、既に彼の處女作であり又嚴密に彼の主著であつた著作にはユービトアの傾向——彼以前の時代に於ける個人的權利の強烈なる高調と、當時論せられた幾多の制度論とに對する反動として生じたユートピア的傾向が現はれてゐる。彼は比較的短時期の「進歩的執政權」(„progressive Diktatur“)が思想と感情とを靜に成熟させるに足るものと信じてゐた——而して此の思想と感情こそ、彼の考に依れば、ヨーロッパが永久的社會制度に達するを得、且つ大革命が其の實證的表現を獲る爲めに缺くべからざる條件であつたのである。

(ロ) 社會動學 (Soziale Dynamik)。吾人は既に社會動學に屬する重要な法則を述べた。三階段の法則即ちこれである。コントが指摘した如く、學問的範圍に於ては、進歩は最も容易に指示され得る。さりながら、既に三階段の叙説に於て指示した如く、知的發達の各階段には、社會的政治的種類の各發達階段が相應してゐる。神學的階段には軍國的 (militärische) 階段が相應する。軍國的階段の意義は、政治的組織の必須條件たる合法性と規律とが植ゑ附けられ發育させられる點に存する。此の階段に於ては、諸の力が切迫する共同目的の爲めに集合される。最初の精神的權威が自明の道理として神學的ならざるべからざる如く、最初の政府は自明の理として軍國的ならざるを得ない。此の階段に於ては、集合し聯結するところを得るものは外的の力である。社會は戰爭に依つてのみ最も早き發達の階段に生長する。戰爭は更に奴隸制度を生ずる。軍人が其の力を自由に振はんが爲めには、經濟的事業は奴隸に依つて爲されなければならない。學問上形而上學的階段として記される過渡時

代に相應するものは、社會的政治的方面に於ては、立法者 (die Legislator) が優勢を占める時代である。従前の侵略的組織は防禦的軍國的組織に代はられる。好戰的精神は漸次生産的精神に譲る。中等階級は頭を擡げ來つて政權を要求する。優勢な立法者の任務は、各種の要求に鈞合を與へることに在る。此の階段——吾人が今日尙ほ脱するを得ない社會状態は、漠然たる不安な過渡時代である。最後に實證的階段に相應するものは、生産力が制度の整頓と權力の配分を規定する産業的狀態である。茲に至つては、社會問題が政治問題に代つてくる。下級労働者は、政治的革命が、彼等の最も壓迫を感じてゐる大なる社會問題を解決するに足りないことを次第に發見する。かの義務を權利以上に高尚なものとし、斯くて嚴密なる意味の社會問題、詳言すれば、萬人に精神的發展の機会と労働の權利とを與ふべき問題の解決に對して、萬人の注意を向けさせやうとする實證哲學の努力に對して、下級労働者が同情するに至るは極めて自然の成行である。

人間の共同的發達に關する此の證明は倫理學——倫理學は社會靜學に屬するのみならず、又社會動學にも屬する——に取つて重大な意義を有つてゐる。此の共同的發達の證明に依つて、社會的感情が強められるのみならず、又倫理學の内容の重要な部分は動學的基礎に於てのみ規定されるのである。何となれば、倫理學の任務は特殊の人間の性質——動物的植物的性質に對立する意味の——の發達に貢獻するにある。而して此の點に於て、倫理學は其の假定をば各階段に關する社會動學の所説に於て有するのみならず、又比較生物學の結果に於て有する。比較生物學は、人間が動物の系列に於て高く昇れば昇る程、動物的機能が、植物的機能との比較上、益々重大なる意義を有するこ

とを示すものである。人間に於ては、更に動物的性質と關聯して、特殊の人間の性質たる理知や社會性が發達する。コントは——ガルの頭蓋論に従つて——、此の事實は腦髓の額部が、脊髓に近接してゐる腦髓の部分と比較して、著しく發達してゐることに依つて證據立てられゐると考へた。コントは人類に於ても個人と種族とが一體たり得べき條件たる理知と同情(利他心)との不斷の發達を信じてゐた。又コントはラマルクの進化論の反對者であつたが、而も同一程度の而も不斷の習練が、吾人の能力や性質に及ぼす大なる影響を認めてゐた。人間の性質の一層高尚な傾向は、社會生活に依つて益々發達させられる。一層劣悪な本能は、一は克己に依つて、又一は習練を経ないことに依つて弱められ、或は又漸次に社會的秩序に役立つように強制されると。……此の點に於てコントは、彼の思想に確定的形式を與へることが出来なかつた。之れ一は彼がスピノザやハートレイが彼等の心理學的進化論の基礎とし、(本書第一卷四二六頁五八五頁等を見よ) 且つ英國學派が其の後更に發展させた所説を持たなかつた爲めであり、又一は進化論が、個人の發達と社會の發達との間に生ずるものと假定したやうな密接な結合を利用することが出来なかつた爲めである。

彼の人道的倫理説の叙述を結ぶに當つて、コントは實證哲學を宗教的道德と比較せんと欲する人があるならば、先づ下の事實を忘れてはならないと述べた。即ち前者は漸く考へ初められた許りのもので合法的制度に依つて社會に影響を與へることが出来ないに反して、宗教的道德は、幾世紀かの精神的事業に依つて充分發達され多年の間社會的大機關に維持されたものであるといふ事實である。晩年には彼は——四十年代の半ば頃の奇態な神經病の後——一層多血質的となり、人類は今や

漸く發達の緒に就いた許りであるといふ信念をば最早固執しないやうになつた。

### 五 認識論

コントは認識論をば特別の研究と解説の對象としなかつたとは云へ、彼の全體の實證學は明かに一定の認識論的假定に立つてゐる。即ち或る個所(殊に、Comusの最後の卷と其の後、Discours sur l'esprit positifに於て)に於て、彼は此の點に關して詳論してゐる。コントの認識論的立脚地の規定を企てることは、少からざる興味あることであらう。

明白にして反復したコントの説明に従へば、實證哲學は經驗說ではない。一八二五年彼は一論文『科學及び學者に關する哲學的考察』(Considerations philosophiques sur les sciences et les savants)に於て、夙に絶對的經驗說が不可能であること記してゐる。科學は事實の單なる堆積ではない。其の主要なる任務は事實の結合である。其は事實のみからではなく、法則から成立する。孤立的事實は科學に同化されない。此の同化は、事實が——所詮は假說に依つて——他の事實と結合されて、孤立状態が止んだ場合に始めて可能であると。コントは、孤立的な純經驗的觀察は到底確實であることが出來ないといふ趣味ある評言(Comus II, S. 300)を下した程である。既に述べた如く、知識が實證的階段に達するに先だつて神學的形而上的階段を通過する所以は、現象を結合する必要に依つて始めて領解される。實證的階段に於ては、現象の法則、換言すれば、現象の事實的結合が求められる。此の結合は二様の方法で現はすことが出来る。一は同時的に與へられた現象を取り扱ふ場合であ

つて、此の場合には現象のさまざまの團體に對して妥當な關係や法則の一様性を指示することに依つて説明が得られる。他は繼起的に發生する現象を取扱ふ場合であつて、此の場合には連續的關係を指示することが肝要である。前者は靜學的説明であつて、後者は動學的説明である。現象の發現を豫見し得る様に現象を結合する限り、吾人は「類似に依つて」(par similitude)又は「血縁に依つて」(par filiation)等現象を説明し得る。斯かる二つの場合に於て、吾人は精神の統一的要求を満足させ、更に凡ての變化の中に不變的方面を發見する(Discours sur l'esprit positif, S. 20-21)

夫れ自體に於ては興味ある説明であるが、コントの認識論は此の點に於て此の説明以上には進まなかつた。彼は精神の統一する活動を根本的のものと認め、「凡てが常に結合に歸着する」(tout se résout toujours à l'unité)と述べてゐるが、此の活動をば立ち入つては研究しなかつた。若し更に立ち入つて研究したならば、彼が希求し又可能と認めた以上に彼は主觀的心理學に這入つたであらう。彼はまた一樣性と繼起との法則に如何なる妥當性を與ふべきかの問題にも這入らなかつた。此の點に就いては多少不確實な説明を與へてゐる。時としては彼は科學は第一原理に就いては毫も取扱はないと述べてゐる。即ち斯かる原理は人間の精神から無意的に發生するものであつて、従つて論議することが出來ないものである。此の點に於て彼はリードの常識を基礎とした認識論に近づいてゐる。彼はまた時としては、之に反して、實證科學の根柢となつてゐる自然法の常住性の原理は、先天的立證が出來ず、結局は常に簡單なる觀察と歸納とに所依することが解ると述べてゐる。(Discours sur l'esprit positif, S. 46 ~ S. 17 及 Comus VI, S. 618 ~ 比較せよ)。後の見解は、論理的に云へば、

明かに彼を純經驗説の窮地に陥れ、因果律から生じ来る困難、——ステュアート・ミルが根本的にヒュームの問題を再び入れた時に鮮やかに現はれた困難に陥れることは明白である。コントの二様の考察が互に矛盾してゐることは明瞭である。何となれば、(立證は實に論議に依らなければ爲されない)のであるから、論議すべからざる原理は到底事實に基づいて立證されないからである。……コントが自然法の常住性の原理は、次第に各方面に及ぼされるものと期待したのは、既に述べた如く、彼が現象の否定すべからざる類似に依つて件の原理を擴大せざるを得ないと信じた事實に基づいてゐる。古い論文の一に於て述べた如く、或る方面に於て實證的に、他の方面に於ては形而上學的又は神學的に考へることは、人間の精神に取つては永久に不可能であらう。人心は研究法と學說との一致を求めらるであらう。されば、ヒュームが指摘した習慣の力が働いてゐる。たゞし習慣は心に及ぼす原理の心理的勢力を説明し得るのみで、其の實際の妥當性を説明し得るものでない。コントは嚴密の意味の認識問題の刺戟をば感じなかつた。彼は實證的知識の組織化を試みたもので、此の知識の窮極の土臺をば論ずる事業に向はなかつた。

さもあれコントは他の方面から、換言すれば、知識の相對性を力説することに依つて、認識問題に進んでゐる。既に述べた如く、彼は實證哲學が哲學の從來の形式に於て求められてゐた絕對の代はり、普ねく相對を齎らし來たることに其の哲學の主なる特色が存すると認められた。即ち彼は知識の相對性をば二様の方法に於て立證してゐる。第一に實證科學は、事物間の一樣關係と繼起關係とを示し得るが、其は事物の絕對的原因や關係が成立する所以の事物の最深本質を示し得るもので

はない。關係其物は、更に立ち入つて立證されない單なる事實として存在する。第二に、全體の知識は有機體と其の外界との關係に依つて決定される、——コントは「悟性と其の材料(Medium)との間の大なる根本的二元」を説いてゐる程である——斯くて外界は確に悟性に影響し、之を規定し、之に對して材料を與へるが、而も其の材料の修整は、營養作用に於けるが如く、吾人自身の體制の法則に従ひ、其の形式内に於て行はれる。されば凡ての知識は、一面主觀に、他面客觀に關係を有つてゐる。コントは、此の生物學的認識論の爲めに、アリストテレス、ライブニッツ及びカントの後繼者と自信してゐた(Cours VI, S. 620 u. f. Catechisme positiviste, S. 150 u. f.)。彼は此の認識論に依つて、知識は實在に近づき得るのみであると認めたが、併し彼の實際的立脚地の爲めに、知識は如何なる程度まで正當に實在の寫しであると稱せられ得るかといふ問題の論究には至らなかつた。彼は知識が實際的に吾人を指導する爲めに使用されるといふだけで満足してゐた。之に反して、彼は知識と關係してゐる主觀其物は絶えず變遷發達を爲すといふ事實を力説してゐる。凡ての知識は、個人及び種族の到達した發達階段に依つて規定される。故に知識は歴史的性質を有する。社會學も、生物學と同様、三階段の説が示してゐる如く、知識の相對性を力説するに至らせる。生物學と社會學とが、未だ實證的形式に達しなかつた間は、數學が主要科學であつた全時代に於ける如く、相對性は看過され得た。然るに今や支配權は社會學に移つた。窮極の科學的見地を指示することが社會學の任務である。以上の如くコントが、知識の生物學的社會學的見地を力説したことは、換言すれば、彼が知識は人間の性質要求及び發達の程度に依つて規定されると認めたことは、彼の哲學的立脚地の重大なる

變化を來した。最初彼は、「人間の概念をば世界の概念の下に必然的合法的に従屬すべきこと」を、Comte(III, p. 198)力説したが、今や益々知識の主觀的方面を力説するに至つた。知識は、彼に取つては、主として主觀的要求の満足と思はれた、而して斯様な満足を來すべき一切の手段をば彼は正當なものと思ふした。知識に對する要求は、彼に取つては、藝術的要求となつた。斯くて彼は最も簡單な假説に従ふことが正當であると主張し、經驗に依つて之を實證することの必要を看過した。彼は統一欲の満足と世界觀の單純性とが實證的實在と如何なる關係を有するかを研究しなかつた。蓋し彼は神經病に罹つた後、之が爲めに生じた「異常な冥想」, "Meditation exceptionnelle" に依つて知つた神祕的世界に益々専念したからである。斯くて『實證哲學講義』に於て叙説された客觀的體系に代へるに主觀的體系を以てすることが彼の計畫となつた。從來彼は人間を世界から説明したが、今や彼は世界を人間から説明しようと思ふした。

## 六 神祕家としてのコント

實證哲學の叙説と共に、思想家としての彼の偉大なる事業は終つた。後年彼に取つては此の事業は最高の神祕に關する序論と考へられた。吾人は既に彼の見解が斯様に變化した心理的原因を指示した。こゝには晩年彼の心を満してゐた思想を簡單に述べることしよう。其の思想たるや科學的思想としては何等の意義を有せないが、而も他の意味に於て一種の興味を有つてゐる。

コントは、其の實證哲學に於て、世界から人間へと進んだ。即ち彼は抽象的普遍的關係から一層複

雜なる關係へと推移した——而して人間は其の生活が最も複雑なる關係を示す所の存在である。今や彼は人類が其の少年期に於て無意識的に一切の根柢としてゐた主觀的方法をば、充分なる意識を以て採用し、それによつて人間から世界へ進まうと欲した。世界は今や人生を支へてゐる土臺と認められた存在の最も複雑なる——從つて最も高い——立場から、今や一層低い階段を振り返つて見なければならぬ。實證哲學の叙説に於ては、人間の性質中理知が當然第一位を占めなければならなかつた。理知に依つて吾人は存在の法則を知り、又理知の感情に對する影響は新らしい風習と制度とを齎らし來るものである。然るに今や感情が第一位に置かれ、而して感情に依つて理知を明かにすることが問題となつてきた。分析と分科的研究との代はりに、綜合と統一的見解とが置かれた。されど、單に知識の主觀的統一が可能なるのみである。既に實證哲學が示した如く、世界の諸の力は絶對的統一に歸著されることが出来ない。たゞ吾人が全世界(吾人が知る限りの)を人間との關係に於て考察して、初めて世界觀の統一を得ることが出来る。たゞしコントは此の點に於て、彼の從來の科學の分類に變更を企てる必要、即ち倫理學を社會學から分離して、之を第七の根本科學と見做す必要を感じた。何となれば、若し人道が凡ての思想の集注し又發生する統一點であるとすれば、人性の全相を深く究めることが肝要なるからである。社會學に於ては、嚴密に云へば、たゞ思想と行爲とのみが意義を有する。感情は動機として作用するだけのものであつて、各種の動機は、結局は互に平衡を保ち得るものであるから、純社會學の見地からは、感情を重視すべき何等の根據もない。斯くて倫理學こそ、社會學に於て未だ從屬的と認められてゐる要素を重要視して、諸科學中最

も複雑なるものとなるのである。されば、科學體系に於て獨立的部分として倫理學が附加されたことは、抽象から具體への進歩の法則と一致してゐる。<sup>(五三)</sup> 凡ての科學は倫理學の部分と見做され、倫理學を目標として攻究しなければならぬ。従つて各科學は次に來る複雑な科學の準備として取扱はれ、遂に窮極的科學たる倫理學に於て目的が到達される。吾人は分析が優勢とならない様に警戒しなければならぬ。自然の秩序に關する知識と、自然の秩序に吾人を適應させる能力とを助長せず、或は吾人の活動を指導するに何等の貢獻するを得ない凡ての研究は棄却されなければならぬ。根本的諸科學を其の必要なる範圍に屬せしめる新たな主著を書かなければならぬ。……に於てかコントは「Politique positive 及び Catechisme positif」に於て「實證哲學の主要なる所説を「實證的教義」, das positive Dogma」と稱した。彼の思想は今や安息を求めたので、人道教に直接没入せんとする彼の目的を遠ざからせる凡ての研究は、彼には堪へ難きものとなつた。彼に取つては、感情は知識や行爲以上に高尚なものと認められた。知識や行爲は其の結果の爲めに價値を有し、其の上、外的關係に依るものであるに反して、感情は直接の内的満足と與へる。また藝術の科學に對する優越は此の事實から起つてくる。藝術は理論家の抽象的考察を靜に實在に遡らせ、又實際家に偉大な思想に對する高尚な趣味を注入する。藝術の生理學的起原は、感情と結び付き、而して吾人の内的状態を表示すると同時に、又之に反動し來る所の無意的運動に存する。藝術は理想的模型を構成し、此の模型を不斷に觀照することに依つて思想本能やが完全なものとなる。人道教の僧侶に於ては、哲學と詩とは互に融合しなければならぬ。

コントが其の創唱者であると考へた人道教は、萬人が分有する「大存在」, le grand êtreとして、別言すれば、人類の進歩と幸福との爲めに、或は小なる或は大なる範圍に於て、自由に努力し來つた過去現在並びに將來の人々の總括として、人類を禮拜することである。人道教は一の理想的概念である。如何となれば、人道の爲めに献身し努力した人々のみが、人類の記憶に於て永久に生命を有するからである。コント自からは、人類の發達に重要であつた人々の名を月日の名とした實證主義者の曆を作つて、公の禮拜の初階梯とした。謂ふ所の禮拜とは、人類の恩人に對する一定の時期に毎年行はれる熱烈な感謝を表する紀念祭である。私の禮拜に於ては、祭の當の個人と親近であつた人々が、其の人の爲めに人類の理想を代表することとなる。人類の進歩を阻碍した人々——例へば、ユリアン帝やナポレオンの如き「全歴史が吾人に示す二大退歩者」, Ces deux principaux rétrogradens que nous offre l'ensembly de l'histoire——は、實證主義の禮拜に於ては、「當然被るべき定期の苛責」, wohlverdiente periodische Geißelungを受くる爲めに追憶されなければならぬ。各個人の價値は、「大存在」の大小の各範圍(家族、祖國等)を通じて、此の「大存在」中に生活することに存する。凡ての思想と行爲とは、此の存在の維持と完成とに向けられなければならない。利他主義 (vivre pour autrui) は最高の義務と同時に最高の幸福をも其の中に宿してゐる。

コントの見解に依れば、禮拜の執行と教育の實施とは僧侶に委ねらるべきもので、僧侶は百科全書的教養ある哲學者であり且つ詩人にして醫師でなければならぬ。斯くて僧侶は世人の自由なる承認を根據とする權威に依つて輿論に影響を及ぼすものであると。總じてコントは、實證主義の宗教

に於て、中世紀のカトリック教の制度が實現し又計劃した「一切の偉大にして深奥なるもの」, alles Großen und Innigen」との類比を求めた。社會政治 (Sozialkratie) 即ち彼の考へた社會の秩序は、「果てしなき動亂」, unendliche Agitation」を伴へる中間の個人主義的時代よりも、寧ろ遙に神政に類似してゐた。否、コントは神政時代よりも更に古へに遡つた程である。即ち實證論は全然古の偏見を脱して了つたから、今や此の主義は躊躇なく庶物教的自然觀を採用し、自然の凡ての事物に生命と精神とを認め得るに至つた。斯様な自然觀は吾人の言語に力を與へ、又藝術的想像を有利ならしめ、又「大存在」の維持發展を促進させ得る一切のものに對する感情を旺ならしめる。有ゆる動物の種は畢竟發達を阻碍された人間 (un grand être plus ou moins avorté) と考へられる様になる。今や多年の批評時代の後に再び構成時代が來た。新宗教は今や全空間を「大庶物」, der große Fettsch」たる地球が自己を形成した「大材料」, das große Medium」と考へる。此の大なる庶物は、更に其の強烈な根本の力を發揮することを止め「大存在」——此の存在に於て、此の上なき完全の状態が、狭い範圍内に現はれる——が發展し得んが爲めに、自己を犠牲にした。(コントが既に「Comus」に於て説いた如く、此の最高の存在は同時に最も從屬的である)。此の大材料大庶物及び大存在が實證的三位一體を形成する。コントは將來の社會政治 (Sozialkratie) に就いても暗示を與へてゐる。權利の觀念は全然消滅しなければならぬ。何人も自己の義務を果す權利以外の權利を有しない。個人は特殊の存在と認められず、悉く「大存在」中の機官と認められる。外的事情に於ける指導的勢力は産業的首領 (銀行家、工場主、地主) に存する。此等の上流階級 (Patrizier) は充分な財産を有する爲め獲得慾を失ひ、最高

な人格的感情に動かされた自由なる選擇から、勞働を企て勞働を高尙にするであらう。彼等の任務は凡ての人々が、人間の幸福の根柢たる家庭生活を爲し得る様に産業的職業を導くことにある。資本が少數の上流階級の手を集注されることは勞働者の利益である。斯くしてこそ共同的な賢明な指導が可能となる。中等階級の時代は去つた。上流階級は有機體に於ける營養機官に相應する。此等の機官に對して、腦髓機官即ち理性の機官 (哲學者) と、深奥なる感情の機官 (婦人) と勢力の機官 (勞働者) とが存する。上流階級は、第一に秩序を代表するが、勞働階級は進歩の代表者である。「大存在」の福祉を促進すべき事柄を發見するが哲學者 (即ち僧侶) の任務である。婦人の任務は事業を果す爲めの正當なる感情を喚起することにある。哲學者と婦人とは勞働者に同情し、且つ勞働階級を以て上流階級から來る恐れある侵害に對する防衛者と認める。而して勞働階級は輿論に依り又協働の拒否に依つて、宗教的世俗的當局者の權力の濫用を防ぐ手段を有する。

コントの理想境 (Utopia) は、時代の諸傾向に對する廣大なる觀察眼を具へた卓越した人物が描いた場合に、此の種の描寫が有し得べき一種の興味を有つてゐる。プラトーンの『理想國』に於て、ギリシヤの國情の幾多の特徴が認められると同様に、彼の描寫には歴史的背景の痕跡が認められる。彼の將來の宗教に關する描寫は左の二つの理由に依つて重要である。即ち其は第一に前の時代の人生觀の批評や否定を以て能事了れりとするべきでないとする眞面目な深遠な思想の人たる證據を示してゐる爲め、又第二に、彼が人道と愛との觀念を中心點としてゐる爲めに重要である。されど彼は宗教的觀念が支配力を得さへすれば、宗教的要求を感じてゐる人々に個人的自由を以て多趣多様に

宗教的觀念が發展することを承認しようとはしなかつた。將來の禮拜の方法として示した彼の嗜好に對しては、二三の天才的な考へ、例へば無名の聖者に代るに歴史的人物の名を以てするといふやうな考へ等を除けば、恐らく共鳴する人は多くはあるまい。多くの人は、眞の宗教問題はコントの宗教が終る點に於て、換言すれば、世界の進化は人類及び人間の理想の進化と如何なる關係を有するやの疑問と共に始まると思惟するであらう。之に對しては、コントの新三位一體説は何の解答をも與へないのである。……コントは宗教上個人性に對して自由な活動範圍を許さなかつた如く、政治上に於ても之を許さず、寧ろ權利の規定と代議制とを全然排斥した位である。さりながら、權力者を拘束すべき公的私的生活の確固たる形式がないならば、恐らく輿論と同盟罷工とは充分なる矯正たるものが出來ないであらう。……最も特色とも云ふべきは、完全無缺の「實證的教義」に關して自由研究を禁止したことである。此の理由は腦髓の休養に見出さるべきものであつて、此の腦髓の休養は旺盛なる勞役の後、此の疲勞せる思想家に是非必要なものであつたのである。さりながら、彼の提議に従ふことは、彼自身の最良なる事業の精神に背馳することゝなるではないか。

#### B ジョン・ステュアート・ミル及び十九世紀に於ける英國哲學の復活

イギリスに於ては、十八世紀及び十九世紀の思想の衝突が、フランス及びドイツに於ける程劇烈ではなかつた。英國に於ても革命的浪漫的思想は多方面に作用して、思想を刺戟し豊富ならしめた

とは云へ、革命も浪漫主義も獨創的には現はれなかつた。自國の發達の連續を中絶することなくして、根本的改革をなすべき英國國民の不可思議なる能力は、哲學の方面にも明かに現はれてゐる。勿論ヒューム及びアダム・スミス時代以後には、英國哲學にて干潮期が來つた。認識論の方面に於て、ヒュームは、先立てる英國經驗哲學の徹底的結論を下し、當分は此の立場からは殆んど何事をも爲すことが出來なかつた。加之そこに實際的政治的宗教的興味が前面に現はれてゐた。十九世紀への過渡期に哲學的興味を惹起した人々、即ちゼレミイ・ベンサム(Jeremy Bentham)・ジェームズ・ミル(James Mill)等は、主として實際的興味に導かれてゐた。舊英國學派の倫理説及び心理説は改革思想に利用された。而して殆んど同一なる思想圏が、英國と佛國とに於て互に異なるさまに效果を生じたのが認められるのは注目すべき價値がある。ベンサムやゼームズ・ミルは、佛國啓蒙哲學者の如く、天涯を轟かす巨人ではなかつた。併しながら彼等に於ては、一定の目的に對する思想の集注と、一般的原理を實際的に適用する意趣とが認められ、而して此等は革命的佛人の警句や宣言と愉快なる對照を爲してゐる。英人は彼等の大砲を虚空に放つことを欲しない。彼等は、大砲の爆聲が小さくとも、寧ろ其の標的に適中することを欲する。以上に述べた二人は實際的意趣を有した爲め、又舊英國學派の原理を獨特な態度で擁護し來つた爲め、十八世紀の最も健全な思想を新時代に移植した最も重要な人士である。彼等は前代の精神的努力の獲物を失ふことなくして新時代の思想を攝取することを得た新時代の人々を造り出したものである。ステュアート・ミルの思想家としての人格は、舊時代及び新時代の思想を自己に攝取し、彼と共に英國哲學の全革新が始まつた程に此の思想を磨き上げる



ことが出来た豊富な理解力の爲めに英國の哲學史上中心的位置を占めてゐる。彼は一層の徹底的論理と、一層の多面觀とを以て、一層廣大なる基礎に立つてヒュームの問題を再び取り扱つた。彼は誠心誠意の努力を以て舊學派の見地を出來得る限り保存しようとしたが、然かも舊學派の難點を隠蔽しようとも、又新たな經驗の意義に眼をつぶらうとしなかつた。又彼は理論的並びに實際的問題に關して、十九世紀の精神的社會的發達に最大な意義を有する事柄を測定し清算して、一八四〇年代と五〇年代とに於ては、疑ひもなく、當時の最大なる哲學的思想家であつた。然かも其の當時新見地を有つた進化論が現はれたのである。

さもあれ、批評哲學と浪漫的思辨とは、英國の精神生活にも流れ込んで、之に強い刺戟を與へた。之が爲めに舊英國學派が、自からの傾向に放任されたならば殆んど到達されなかつた様な精神生活の深遠化と擴大とが遂げられた。かのシルレルに依つて「理想哲學」(Idealphilosophie)と稱された傾向は、經驗說に反對して、經驗哲學が説明することが出来なかつた精神的價值が存すると主張した。英國に於ては、此の傾向はコールリッジ (Coleridge) 及び殊にカーライル (Carlyle) に依つて代表されてゐる。カーライルに於ては、ゲーテの人文主義とフィヒテの人格說とは獨特の歴史的人生觀に改造されたが、此の人生觀は多數の個人の發展に強烈なる影響を與へ、且つ時事問題の討論の間、又十九世紀に於ける鋭い衝突の間にあつて、人格的生活の最深の精髓を維持すべき有力なる指導を與へた。さりながら、彼は難問題を快力亂麻を斷つが如く截斷した場合に於ても、常に側面に推し退けて置いた一問題があつた。此の人格的生活の價值の主張は、精神界並びに自餘の存在に普く行き

互つてゐる合法性を見出さうとする企てと如何なる關係を有するかといふ問題である。此處に批評哲學の範圍に於いてホイウェル (Whewell) 及びハミルトン (Hamilton) に依つて企てられ、其の後ステュアート・ミルが絶對的經驗說の方向に於て取り扱つた認識論的問題が横はつてゐる。

## 第一章 一八四〇年以前の英國哲學

### 一 改革哲學

ゼレミイ・ベンザム (一七四八年二月一五日に生れ、一八三二年六月八日に歿した) は、「哲學の歴史よりも寧ろ法律論と博愛の歴史に屬する人である。されど彼は一切の行爲と一切の制度は、幸福を促進し不幸を除去する傾向に従つて判定されなければならないといふ原理を、旺盛なる氣力を以て言現はし、且つ之を適用した爲め、哲學的倫理學の發達に甚大なる影響を及ぼした。彼は凡ての倫理說と凡ての法律論とをば、偏へに幸福が不幸よりも選ぶべきものであるといふ原理に基づけようとした。彼の考に依れば、此の原理の公然たる承認を阻碍するものは偏見殊に宗教的偏見と權勢慾とに外ならない。従つて外的內的の障礙なく理性を使用し得る場合には、世人が普く此の原理に従ふものであると言へる。最大多數の最大幸福の原理、別言すれば功利の原理 (功利とは幸福を生ずる傾向の意味である) は、ベンサムに従へば白明の原理である。其は實際的評價に基づくものであつて、其れ自身何等の立證を要しないものである。斯くて彼は早くもヒュームが死んだ年公にした處女作の内に此の原理を掲げた。『政府斷論』(A Fragment on Government, 1776, Chap. 1, § 48)。

併しながらベンザムは此の原理を自から發見したのではない。それは既にハッチソン (Hutcheson) 及び其の後他の若干の人々に依つて、同一の文句に於て規定されたのである。ベンザム自身は之をヒュームから得たと述べてゐる。彼は自分の思想發展に關する興味ある言説に於て (Frag. on Gov. Chap. I. § 36)、「ヒュームの『Treatise』の第三部を讀み行く際迷妄が醒めた」と述べてゐる。彼は正教を奉じた王黨派の家庭に、頑固な保守的見解を以て育てられた。チャールズ一世をば彼は殉教者と認め、又彼に取つては革命は神を無視することを意味した。法律學の研究に依つて、彼は本原的契約を説く自然的權利説に接した。此の説からすれば君主が其の義務を履行しない場合には、臣民は最早君主に對して服従の義務がないとされてゐた。而して此の説も亦彼を満足させなかつた。其は第一に吾人は此の種の契約の締結を歴史上から説明することが出來ないからであり、第二に若し本原的契約を假定したにしても、吾人は何故に、契約又は一般に約束を守るべき義務を有するかの疑問の解答が與へられないからである。此の疑問に對する唯一の可能的解答は、彼の見解に従へば、下の如くである。契約が遵守されることは社會に取つて利益である、従つて各個人は其の約束を守らなければならぬ。若し個人が約束を守らないならば、彼は罰せられなければならない。何となれば、刑罰が彼に生ずる苦痛よりも約束の遵守が社會に及ぼす利益が遙に優つてゐるからである (Fragm. Chap. I. § 42)。斯くして、自然的權利説は功利説に依つて、換言すれば、本原的契約は功利の原理に依つて代へられるに至つた。此の推移は、ベンザム自身が指摘した如く、吾人が今や架空の世界から事實の世界へ赴いたといふ重大なる意義を有する。何となれば、一行爲又は制度が有用なるや

否やは經驗に依て證明されなければならない。されば今や議論は主として事實の確定を目的とする。従つて、行爲と制度とを自由に批評する權利は何よりも重要である。ベンザムは斯様な言論の自由に危険が宿つてゐるとは信じなかつた。蓋し眞に有用なる一切の制度は、之から利益を得ようとする人々に依つて擁護され、従つて其は決して防備なきものではないからである。

功利主義の爲めにベンザムは二方面を攻撃しなければならなかつた。傳襲的制度に對し、又殊に混沌たる英國の立法に對して、彼は嚴格な批評家として向つた。彼の眞の長所は權利と社會の現制度 (檢閱官的法制) „censorial jurisprudence“ の批評であつた。イタリイの法理哲學ベッカリア (Beccaria) をば、彼の方面に於ける最も重要な先輩と認めた。既にベッカリアは最大多數の最大幸福の原理を立法の目的と定め、且つ之を刑罰權に對する彼の批評に適用した。ベンザムは此の原理を一層廣く適用した。之に依つて彼は保守主義者と烈しい衝突に陥つたが、他面に於て彼は佛國の革命家が自然的權利に訴へ、且つ普遍的の人間の權利を掲げること反對した。ベンザムの見解に従へば、個人が權利を有するは、其の權利が全社會の利益を來す場合に限られる。人權の主張は、さなきだに充分強い利己主義を助長させるものであるから、彼は多數者の福祉の爲めに必要なる犠牲に自己を捧げる様に個人を動かすことが肝要であると思惟した。

一七八九年に現はれた哲學的主著『道德及び立法の原理』 „Principles of Morals and Legislation“ に於て、ベンザムは功利主義の適用に就いて更に詳細な點まで論入した。彼は如何なる快樂が他の快樂より選ぶべきものであるかを研究し、而して之に就いて、快樂の確否、強弱、長短、遠近、純不

純、及び快樂の傳播力等を顧慮すべきことを要求してゐる。彼は更に人間は如何なる賞罰に依つて幸福を生ずる行爲を企つるに至らせられるものであるか、又之と密接に關係して、如何なる諸の動機が概して人間の行爲を決定するものであるか、又其等の動機は如何なる道德的價値を有するかを研究した。有ゆる方面に互つて、區別と定義と分類とに於て彼の力量を現はしてゐる。彼の範圍に於ては彼にスコラ哲學者風の點があつた。殊に興味あることは、彼の動機の研究である。彼は決して動機の價値を看過しようとは欲しなかつた。寧ろ反對に、功利の原理こそ、行爲の内の源泉を評價する標準を與へるものと考へた。即ち個人の利益と他人の利益との間の調和を獲ることを目的とすることが明かなる如き動機は善と名づくべきものであつて、二者の利益を疎隔させる如き動機が惡と名づくべきものである。最も確實に功利の原理を促進させる方向に至らせる動機は仁愛(Bond-will, benevolence)である。「功利の要求は最も廣大な又最も明瞭な仁愛が要求するより以上のものでもなければ、又以下のものでもない」。之に次いで、他人の尊敬に對する要求、他人の愛を獲る希望、並びに宗教が來たり、最後に個人の自家保存欲と快樂、利益及び權勢に關する希望とが來たるのである (Princ. of Mor. and Legisl. Chap. X. §§ 29-42)。

ベンザムの主なる興味は人情的方向に於て立法を改革することと、各人が法典を知悉し領解し又之に依つて濫用と冗費とが止まる様に法典を編纂(codification)「法典編纂」なる語は彼の造つた語である)すること、監獄制度の改良と普通選舉制を採用して民主政治の制度を發達させることとであつた。彼は此等の改革の努力に於て功利の原理を出發點とした。彼は常に此の原理を出發點とし、

且つ之を獨斷的原理、確定の原理と見做した爲め、此の原理を立證すべき論據を研究すべき必要を感じなかつた。自然的權利の擁護者等に對して彼が發したと同様の疑問が同じく彼の主張に對しても發せられることに、彼は氣附かなかつた。人間は何故に約束を守らなければならないかと彼が自然的權利論者に對して尋ねたと同様、吾人は人間は何故に多數者の幸福の爲めに働かなければならないかとベンザムに尋ねることが出来る。此は論理的に自明のものではない。ベンザムに於て、此の疑問に對する解答の如何なる可能性が見出されるかを研究するとき、吾人は遂に何等明瞭なる結果に達しない。前に述べた如く、彼は功利の原理を廣大な開明的な仁愛の要求と同一なるものであると説明してゐる。此の點から見れば、標準としての功利の原理の承認はベンザムの見る所では、同情的感情から發生したものと信ずることが出来る。ベンザム個人に於ても確かに斯様であつた。彼は憫憐と同情の念に動かされ易い人であり、又彼は一個人としても、苦痛に對して甚だ敏感であつた。さりながら、彼は他人の氣分や状態に自分を置いて考へる能力を缺いてゐた、而して一生涯に於て遭遇した幾多の偏見と、利己主義から生じた障礙との爲めに、彼は現世に於ける無私的同情の力を過大視することが出来なかつた。若し彼自身の同情心が彼をして全生涯を通じて實行上はた學問上人間の幸福を助長する様に努力し、此の努力は彼自身には利益も外的名譽も齎らさなかつた——させたりでなく、更に其の同情心が、功利の原理は其の要求を貫徹するであらうとの大なる希望を彼に懷かせたとすれば、それは活動に於ても希望に於ても、彼が主として下の豫想に所依したからであると説明されやう。即ち各個人が巧妙に又強烈に自己の幸福の爲めに努力さへすれば、人間の利己

的利益が一般的幸福を可能ならしめる様な調和を示すであらうと。嚴密に云へば、彼は善き意味での利益の調和といふことを基礎にしてゐたのである。彼の一學徒の記録を基礎として書かれ、彼の死後に至つて公にされた『道義學』(Deontology)といふ著作に於て、彼の見解の此の方面が明白に現はれてゐる。此の書に於て彼は、エルヴェシウスを想ひ起させるやうな立場を取つてゐる。彼は此のフランスの著者を常に學んでゐた。ベンザムの他の學徒等は如上の著作に説かれた見解をば、直にベンザム其の人に歸着させるとに反對したが、其の書がベンザムの見解の一部分を含み、而して之と他の部分との關係に至つては、ベンザム自からも明瞭な見解を有しなかつたことは事實らしい。此の書に於ては凡ての徳は、吾人がまた他人から助力を得んが爲めに、他人を助けなければならぬことを認める個人的伶俐さに歸着されてゐる。而して將來に對する希望は、輿論が益々重要となり、且つ輿論の判断は充分に理解された利益の調和に對する見解に依つて、益々規定されるといふ事實に基づいて生ずる。此の大調和の觀念がベンザムを刺激したことは、猶ほアダム・スミスが經濟的利益の調和に刺激されたと同様である。アダム・スミスに於て、經濟學的であつたことは、ベンザムに於て擴大せられて全倫理學を構成するに至つた。ベンザムは、人類は各人が可能的の最小の犠牲を拂つて可能的の最大の善を得ようと熱心に努力してゐる孤立的個人から成り立つてゐるといふ見解を出發點としてゐる。ステュアート・ミルの如きベンザムの大崇拜者すらも、ベンザムは「人間生活の營業的方面」(the business part of human affairs)を知つてゐるに過ぎないと評した。たゞしベンザム其人が自己の見解と努力に對してたゞの「營業的」關係に立つてゐなかつたことを吾人は記憶しなければならぬ。

ベンザムの思想は社會生活に於て活動してゐた人々にやがて勢力を及ぼした。されど嚴密なる意味の學派又は確定的黨派は彼を中心としては形成されなかつた。彼は極めて隱遁的生活を送り、眞に彼の著作に依つて影響を與へたのみである。晩年に當つて彼の傾向は、舊學派の雜誌(the Quarterly and Edinburgh Reviews)に截然反對してゐた自家の機關雜誌(the Westminster Review)を得るに至つた。彼と親友であつたゼームス・ミル及び其の子ステュアート・ミルとは、彼の最も有力な協働者であつた。ベンザムの功利主義の左袒者は、普通に功利主義者(Utilitarians)と稱され、此の名稱はステュアート・ミルが始めて用ひたと信じてゐたが、實はベンザム其人が既に之を使用したものであらう。實證論なる名稱と同様、功利主義なる名稱は、可なりに雑多の見解を示すものであつた。何となれば、倫理の見解は單に評價に用ふる標準のみに依つて、全體の特色が表示されるものでない。倫理的問題は、評價の標準以外の問題をも包含する。殊に功利主義者(廣義に於ける)は、倫理學の心理的根據をばベンザムと同じ方法に於て解釋するを要しない。

ベンザムの協働者中ゼームズ・ミルは第一位を占めてゐる。彼の哲學的意義は、殊に彼がベンザムの倫理學說に缺けてゐた心理學的根據を與へんとした點に存する。此の點に於て、彼がエチンバラ大學に於て受けた教育——リードの學徒なるデュガルド・ステュアート(Dugald Stewart)の講義を聞いた——は彼に取つて準備となつた。一七七二年四月六日南スコトランドに生れて貧しい境遇に育つた。父は或る村の靴屋であつた。母は多少境遇の良い家から出たもので、息子の知的能力が充分に發展されたのは母の自己感情と名譽慾とに依つたのである。後になつてゼームズ・ミルは、家庭教師

として勤めてゐた地主サー・ジョン・ステュアート (Sir John Stewart) から補助を受けた。彼はエデンバラに於て神學を研めたが、夙に牧師たる考へを棄てたらしい。けれども彼の神學上の意見が極端な方向に發展したのは遙に(後彼の息子が傳記に書いた時よりも遙に)後であつた。三十歳のをり彼はロンドンへ赴き、此の地に於て、文學的著作に依つて糊口の途を得た。結婚して多人數の家族が出来、之を自分の筆に依つて養はなければならなかつた時、彼は甚しい生活難に堪へなければならなかつた。けれども、彼は生活の爲めに苦闘した時にも、人道的目的の爲めの努力をも、また次第に發展し來つた急進的見解をも些かなりとも犠牲にはしなかつた。此の時代に書かれた主著は『英領印度史』(History of British India)であるが、彼は此の書に於て、東印度商會の統治に關する徹底的見解に基づいた痛烈な批評を與へてゐる。此の事實にも拘はらず、或る缺員となつた位置を彼が求め得た時に之を獲たことは、英國の國情の特色である。即ち人々は、彼の批評を恐れることなく、彼の知識を利用したのである。間もなく彼は高い位置に昇進し、印度の施政に於て大なる勢力を獲た。彼に取つて重大な意義を持つたことはベンザムと知遇を得たことであつて、此の知遇は、鮮明な特色を有し自意識の強い二人の間に一時の不和や衝突が起つたとは云へ、遂に忠實な友誼となつた。ミルは博愛事業や政治の全面に互つて功利主義を適用せんが爲めに努力した。此の方向に於ける彼の努力を尋ね研めることは、今日に於ても興味と教訓とに富んでゐる。アレクサンダー・ペーン (Alexander Bain) は其の著『ゼームズ・ミル傳』(James Mill, A Biography) (London 1882) に於て、ミルの毎年の努力を詳細に觀察してゐる。ミルは著作に依つてのみならず、彼の周圍に集まつた一團の

青年、即ち急進的政黨の黨員やら『ウェストミンスター・レビュー』の同僚との談話に依つても感化を及ぼした。否此の談話に依つて一層大なる感化を及ぼした。彼は最初の議會改革の精神的祖父であつた。貴族主義政治と僧侶政治とをば、彼は露骨の言辭を厭はないベンザムすら餘りに劇しいと思つた程の熱烈と峻酷とを以て攻撃した。彼は書齋からして英國の政治に新路を開いた大なる階級闘争を指導した。彼は直ちに普通選挙制を主張せずして、彼の政綱を中等階級の解放に限つたので、政治に就いてはベンザムよりも一層實際的なることを證據立てた。彼の信念は、先づ啓蒙と教育とを漸次に普及して、然る後に選挙權が大なる範圍に擴張され得ると云ふにあつた。彼は國民の一般的啓蒙と普通選挙とを基礎とし、且つ功利主義に指導される政治に依つて、人類の無限の進歩を豫期した。彼に取つては、ベンザムに於けると同様、人間が自己の利益を正當に理解し、其の理性に従ふことを許されることが肝要であつた。彼の方法はベンザムの夫れと同様、主として演繹的であつた。彼に取つても、功利の原理は永劫的真理であつて、之から單に論理的結論を下せば可なるのであつた。彼もベンザムも、普遍的の倫理的及び法理哲學的原理が適用さるべきさまの色の合を有すべき具體的事情に關する理解力は有たなかつた。立法は、ベンザムに取つては、モンテスキューが思惟した程に困難な事業とは思はなかつた。勿論ベンザムは「立法に及ぼす時間及び空間の影響に就いて」と題する特殊の論文を書いたが、然かも彼は人間は「主として偏見の影響を受け、因襲的濫用を辯護する熱心とに依つて」歴史的事實の意義を誇張するものであると考へた。ベンザムと比較してミルが進んでゐた點は、倫理學的政治學的命題を引き出し得べき評價の一般的原理に對して確實な根柢

を與へようとする努力である。彼は心理學的研究に依つて此の方面まで進められた。此の心理學的研究は、彼が公務に盡瘁した間も、又博愛的政治的努力の間も、常に止めなかつたものであつて、其の研究の結論が彼の名著『人心の分析』(Analysis of the Human Mind, 1829)に現はれたのである。

此の書は凡ての心的現象を觀念聯合に歸著させる最大の組織的企圖として、心理學史上高い價値を有つてゐる。其はハートレイが、彼の時代に於て此の方面に爲した企てを改新したものである(第一卷五八四頁参照)。ゼームズ・ミルの叙説は、ハートレイのそれよりも遙に明晰であり又其の内容も豊富である。ミルは意識内の凡ての現象を聯合に依つて生ずるものと説明したのみならず、更に多少技巧的に——凡ての聯合をば、かの屢々近接して現はれ來つた種類の觀念の聯合(之れ後に接近聯合と稱せられたもの)に歸著させた。ミルは此の際簡單性の原理を適用したのである。即ち彼は承認された本原的事實の數は出來る限り小數でなくてはならないと主張してゐる。ベンザムが全體の倫理學をば、快樂は苦痛よりも選ぶべきものであるといふ一原理の基礎に樹立しようとした如く、ゼームズ・ミルは、嘗て經驗されたことは、之と時間的はた空間的に結合して現はれた經驗が繰り返される時には、再び喚起されるといふ一命題を基礎として全體の心理學を樹立しようと努めた。……若し件の命題が全心理學を支へるに足るものならば、心理學の所説は疑もなく極端に簡單となり明瞭となるであらう。同時に舊英國學派が未だ想到しなかつた程度まで經驗哲學を徹底する見込が開かれた。凡ての個々の觀念其物のみならず、凡ての觀念の聯合も、ことごとく外部から意識に現はれ來る事柄に依つて全然規定されるやうになつた。即ちこゝに人間の精神生活に影響し、

其の方向を規定し得る限りなき見込が開かれた。何となれば、吾人は立法と教育と一般の外的生活の規整とに依つて、人間を支配する所の觀念聯合を規定するからである。従つて、聯想心理説は人間の觀念と又其が聯合し、形成される次第とを解釋し得たのみならず、又如何なる觀念及び觀念聯合が將來優勢たるべきかまでも決定し得ることを保證した。聯想心理説は、批評と新構成とに根柢を與へ、又偏見の起原を指示して之に對する有力な武器を供することを得、更に又偏見に新しい正當な觀念聯合を代へて、進歩の手段ともなつた。……此の點に於て、ハートレイの影響と並んでエルヴェシウスの影響も現はれてゐる。エルヴェシウスの著『精神に就いて』(De l'esprit)はハートレイの『人間に關する觀察』(Observations on Man)と同様ミルの仲間に於ける愛讀書であつた。

斯かる形式に於ける聯想心理説は、功利の原理の承認の根據として役立つべきものである。さればこそゼームズ・ミルは——ハートレイに従つて——聯合は一の觀念をして他の觀念を喚起し又は快感や不快感を惹起させるのみならず、幾多の觀念や感情が互に分離されることが出來ない様に密接なる聯合を爲し、且つ此の結合に依つて形成される新しい全體は、其の何れの部分も曾て有しない性質を有するといふ事實を力説した。此の聯合に依つて作られた新たな全體其物は、ゼームズ・ミルが之に關して與へた(辯難的な)『Fragment on Mechanism』の附録B)明瞭な叙説に於て述べた如く、人性の本質的原理(a substantive principle of human nature)である。吾人には一感情の性質と價値からして其の起原を推斷することが出來ない。世人が價値と起原との二事を互に混同したことは、幾多の論争と誤解とを起こした。世人は心理的能力は絶對的に本原的のものなるか、さな

くば其の能力を組成する諸要素が其の能力と同種類のものでなくてはならないと信じた。世人は心理的作用を機械的結合と比較し、而して其が往々化學作用と類比的に解釋されなければならないことを看過した。此の誤謬に基づいて、世人は「利己説」に於けるが如く明瞭と簡單との爲めに、凡ての感情を利己主義に歸著させたり、或は幾多の本來異なる（或物は利己的、或物は無私的）感情の種類を假定するの結果に至つた。然るに聯想心理説に依つて、無私的感情も利己的感情も、共に本原的感情から發達し來つたといふ見解が立てられた。既にバトラーが（第一卷五二〇頁）指示した如く、嚴密なる意味の利己説は意識的打算を豫想するから、本原的のものたることを得ない。されど之と同様に、無私的仁慈も本原的ではない。無私的仁慈の發達する快と苦とが遠い以前に最も近く且つ一層本原的の諸原因から、此等の原因の條件及び手段として此等と關連してゐる遠い原因へと移される爲めである。即ち最初に手段であつたものが、漸次に目的と思はれる或物と結び附いた派生的感情が形成される爲めである。斯くて初めは單に行爲の條件として價値を有つた動機が獨立的價値を得るやうになり、而して之に依つて、吾人が道德的感情又は良心に與へる無條件的價値が説明されるのである。即ち最初は個人の福祉の手段に過ぎなかつた所の他人の福祉は、派生的に個人の目的となるであらう。此の種の派生的感情は、本原的感情と同様確實にして直接的のものとなることが出来る。斯かる感情の發生を聯合に依つて分析的に研究することは——ミルは斯く主張してゐる——件の感情が吾人に對して有すべき價値を殺滅しないであらう。「左の諸の感情を有する人々の意識に於ては、之を分析した後にも、夫れ以前に於けると同様、感謝は依然として感

謝であり、怨恨は依然として怨恨、高潔は依然として高潔である。斯かる感情を其の要素に遡り究めることを得る人々も、嘗て此の研究を考へ及ばなかつた人々と同様、此等の感情を感ずることを止めるものではない（中略）。此等は人性の構成部分である。吾人が此等の感情を感ずる時如何なる影響を受けるかは、各人が自からに於て知る經驗的事實である。此等の感情が單純であれ複雑であれ何れにしても其の影響は同一である。複雑な動機は、其が複雑なることが發見された場合に動機たることを止めるであらうか」(Fragment on Mackintosh, p. 51)。ミルは此の場合、當時並びに後年道德的感情の發生に關する心理學的説明に對して屢々放たれた非難——別言すれば、舊聯想心理説が與へた説明のみならず、進化論が與へた説明に對する非難に答へてゐるのである。

されど、以上引用したミルの言には、聯想心理説の演繹的適用は一定の困難と限界とを持つてゐるといふ事實が含まれてゐる。意識の具體的狀態の要素を發見するには、先づ件の狀態の歴史的變化を研究しなければならぬ。直接經驗に訴へることは、此の事柄が聯想心理説の原理に従つて觀じ得る程に簡單なものでないとの事實を承認してゐるものである。心的所産の新性質は決して其の要素から演繹されるものでない。各個人の意識生活に於て、斯くの如く——少くとも一時的に——分析の障害となる歴史的要素は、社會的政治的に於ては更に大規模に功利の原理の演繹的適用の障礙物として現はれてゐる。

されど、此非還元的要素——分析を許さない要素こそ、正しく浪漫主義の哲學に於て最も力説されたものである。即ち英國の浪漫派の最も有名な代表者等は機械的説明に依て解釋されない人生の要

素、別言すれば凡ての個人的歴史的發展に現はれる獨創的な唯一無二の要素をば擁護したのである。

## 二 浪漫的な人格哲學

ベンザムとミルとは、十九世紀に聳立した二つの頑丈なる巖で、これに對して浪漫主義の波浪が打ち寄せた。此の新思潮が舊時代の勝れた而も最も特色ある代表者等に應酬したことは、英國の精神生活に取つては此の上なき重大な意義を有つてゐた。従つて新舊二要素の相互の影響は、他に稀なる程の効果を齎らし來つた。功利主義と浪漫主義との二傾向の争ひは劇烈であつて、幾多の人々の人格的發展に深甚の影響を及ぼしたが、此の争ひは、人生觀と思想とに、全ヨーロッパの精神生活に對して劃紀元的意義を有する形式と努力とを生じた。

サミュエル・テローア・コールリッジ (Samuel Taylor Coleridge) (1772-1834) に依つて、浪漫主義時代のドイツの文學と哲學とは英國に於て勢力を得た。青年時代に彼は(彼が *Biographia Literaria* に於て記してゐる如く)ヒューム及びハートレイの學徒であつた。されど分析に依つて凡ての精神現象を本原的機能に歸着させ、而して精神生活の機械的法則を發見しようとする十八世紀の企てに對しては、彼はあきたらなく感じた。何となれば、コールリッジの考へに依れば、以上の如き企てに依つて、精神の統一と活動とは破壊されるからである。ドイツ哲學の研究は彼をして英國派から遠ざからしめた。好個の浪漫主義者として、彼は有限的世界の差別や對立を融解し消失させる絶對的觀念中に耽想した。彼は經驗の斷片に反對して直覺的に思ひ浮べられる全體を主張し、分析に反對して

綜合を主張した。彼の見解に従へば、彼はシュリングの思想の或ものを豫想してゐた。彼は思辨的思想の創唱者等と同一の方向に獨力を以て此の思想を進め得た程までに此の思想に生きてゐた。彼は自分の原稿を編輯するに際して、シュリングから翻譯した斷片と彼の自作のものとを時々混淆したので、之が爲め剽竊の非難をさへ招いた。思想家と云はんよりは察る詩人たり説教者たる詩的な感激し易かつた心は、自作のものと他人に於て發見したものとを區別することを煩はしく感じた。彼はドイツの哲學殊にカントの區別——無制約的存在に關する觀念を構成する能力としての(狹義の)理性と、單に有限的認識を可能ならしめる範疇を構成する能力としての悟性ととの區別を採用した。(本書六一頁六六頁八〇頁等參照)。此の區別をば彼は主として思惟と宗教との調和を見出さんが爲めに利用した。斯くて前代の人々が決定的ものと見做した非難は、直ぐ様には否定されずして、寧ろ悟性より當然來るべきものと見做され、而して理性の一層深遠なる見識に訴へることに依つて除き去られるものと見做されるに至つた。斯く理性に訴へる根柢には、歴史と人生とに於て科學的説明が到達せず、又從來事實上到達しなかつた部分があるといふ事が益々理解されて來たといふ意味が含まれてゐる。理性に訴へることはこれまで發達した科學の效力に對する抗論、換言すれば、一の新解決、新證明として提出され且つ採用された抗論であつた。コールリッジは勿論豫測と豫言以上には出ることが出来なかつた。彼は概ね對話(即ち聽衆に對する彼の講話に依るも)に依つて世間に影響を及ぼした。哲學と基督教——彼が其の最大の難點を聽衆に對して指摘した基督教との調和に關する大著作をば、彼は終に完成することが出来なかつた。彼は十八世紀の哲學(ヒューム及びヴォルテ



ル)に對しても、又外的形式と規定とに凝結して了つた教會の神學に對しても反對した。浪漫主義のドイツの哲學者と同様、彼もまた思辨と教義の信仰との一層高い統一を試みようとした。彼の根本思想は所謂ヘーゲル學派の右黨を想起させる。例へば三位一體は、彼に従へば、フィヒテ以來ドイツの思辨哲學に於て大なる役目を演じた措定、反措定及び綜合措定の圖式を適用して説明されるといふ。(さりながら、彼はシェリングの晩年の所説に影響されて、神を「絶對的意志又は絶對的同一態」と見做すことに依つて、別言すれば綜合措定に於て調和される措定と反措定との相互作用の土臺として、前措定(Prothesis)を認めることに依つて、四位一體を採用するの危険に走つた。一八二七年七月八日『卓上演説』、"Table Talks"を見よ)。たゞし組織的思想はコールリッジの能事ではなかつた。吾人は彼を宗教的エビクロー主義と形容したならば確かに適切であらう。彼は宗教的思想と感情と、且つ此等を象徴的に表し得る譬喩とに深く思ひをめぐらした。されど彼は纖弱な性質であつた。己れの生活の方針も、又思想の進行をも彼は支配することが出来なかつた。カーライルが『スターリング傳』、"Life of Sterling"、Chap. VIII に於てコールリッジに於いて興味ある人物描寫を與へた「云つた如く、彼は人生を逃れて接神的夢想の世界に這入つた。彼が世人に與へたものは「超越的月光」(transcendental moonshine)であつた。此は幾多の年若い懷疑的な研究の人々に古い事物を新しい光で示したが、何等確實な新しい生活を含んでゐない。一時コールリッジに強く影響された人——かのカーライルやステュアート・ミルの友人であつたジョン・スターリング(John Sterling)は、コールリッジに就いて斯く評した。「人間の須からく爲すべき事業があつた時代に生れ——而も

彼が之を爲さなかつたことは彼の不幸であつた。彼は充分な人格の力を有しなかつた。最早信じなかつた教義をも、彼は論争の不安を避けんが爲めに、自己の教義として承認した」と。スターリングがカーライルに寄せた書翰に繰り返して述べた此の非難は何を目的としたものであるか今尙明かでない。されど思辨と想像とが宗教的思索の主なる機官となる場合には、實際個人の所有として取り入れられ得る以上のさまざまの所説が承認されることは有り勝なことである。

兎もあれコールリッジは、幾多の青年に新たな感じと新たな見識とを起させた。ドイツの思辨哲學に好意を有たなかつたステュアート・ミルの如き思想家すら、彼をベンザムの次に置き、ベンザムと彼とを當時に於ける二大偉人(seminal minds)と見做した程である。此等二人の凡てから學ぼうとするミル自身の大なる眞卒な企てに就ては後に論ずること、一時コールリッジの感化を受けた人々の多數は、ベンザムからも學ぼうとは欲せず「月光」に導かれて正統派へ、否實に従來の正統派よりも更に顯著な特色を有する正統派へと導かれた。若しコールリッジが居らなかつたならば、英國カトリック教の運動は生じなかつたであらうといふカーライルの言は宜なりと云はなければなるまい。兎も角も、此の運動に加はつた人々中の多くは、成立教會の思想に促された以前に、既に詩的思辨的思想を持つてゐた。人生觀上のさまざまの對立が十九世紀の間に劇しくなつたことは——少くとも外的規定に關して——凡ての國に於ける精神生活の示す所である。

トーマス・カーライル(Thomas Carlyle)(1795-1881)はドイツ哲學の全く別個の方面に於て、精神上の養分を見出した。彼はドイツの詩とドイツの思想との研究に依つて、必しも高尚な思辨的知識

は得なかつたが、而も人格價值に關する強烈な主張と新しい信仰とを得た。彼はドイツの詩人に依つてドイツの思想家へと、別言すればシルレルやゲーテに依つてカントやフィヒテへと導かれた。陽光うららかな日に於てすら充分晴れやかな気分にはなれなかつた重苦しいスコットランド氣質は、ゲーテの朗明な人文主義とは非常な隔たりを持つてゐたが而もゲーテはカーライルの眼には偉大なる模範として輝き、且つファウストと同一信條を有つてゐた。カントからは、彼は主として物其物と現象との區別を取り容れた。自然が吾人に示す一切は、彼に従へば、現象に過ぎない。彼が其の深邃にして諧謔に富んだ著作『サーター・レザータス』(Satior Resartus) (1833) に於て説いた「衣裳哲學」は、衣裳が人間を成してゐないと同様に、吾人が現象を知つたとて實在の眞性質を明かにするものでないといふ思想を出發點としてゐる。實在は我々に畏怖の念を與へる不可測な神祕であり、又そは永久に神祕たらざるを得ない。世界は神の衣裳である。自然科學は外面的機械作用を指示するのみで、實在の眞髓は之に依つて達せられない。世界は科學的方法を以て捉へられない一大現象の聯絡——衣裳——すらも、吾人の如き實在の片隅からは汲み盡し測り盡すことが出来ない。純外的思惟が如何なる範圍に達し得やうとも、吾人は空間と時間との形式を超越することを得ない。而も此等は實に認識の形式に外ならない。此等も亦常に新たに織り成された神の衣裳の一部分である。吾人には愚な習慣に依つて形式を實在と誤解するが爲め、又吾人の第一原理はたゞの因襲的見解であつて、之に慣れて少しも疑はないことも少くはないから、實在の神祕は吾人の眼から隠されてゐる。

されど哲學は畢竟習慣に對する不斷の戦ひに非ずして何であるか。盲目的習慣の範圍を超越してゐるが爲めに哲學は「超越的」のものである。故に機械的觀念に依つて人心が鈍つてゐる時、實在の神祕に對する感情を喚起しようとするが哲學の任務である。「驚異するものが出來ず、又不斷に驚異し拜禮し得ない人は、縦し無數の科學協會の總裁であり、且つ全體の天體力學 (Mechanique Céleste) とヘーゲル哲學と有ゆる觀測所と實驗室の努力の總括を一個の頭腦に容れたにしても、後ろに眼のない眼鏡に過ぎない。眼を有する人が此の眼鏡を通じて見てこそ、其は多少の用を爲すことが出來る」(Satior Resartus, I 10)

カーライルは、カントの精神に依らず、浪漫主義の精神にて物其物と現象との區別を採用したことは容易に看取される。カントは科學の任務は諸現象の合法的關係を發見するにありと見做し、而して物其物は科學の企ての限界を示すものであると見做した。浪漫主義は之に反して、一定の法則に従つて諸現象を配列しようとする科學的努力を輕視し拒否した。即ち浪漫主義者は、科學の事業は決して完成するものでなく、又事物の精髓に達するものではないと主張した。カーライル自身には、『サーター・レザータス』(Book II. Chap. 3) の主人公と同様に、世界が死せる機械と思惟された青年時代もあつた。彼はヒューム、ギッボン及びダランベールの研究に依つて、少年時代に有つてゐた宗教觀を喪つた。一時彼は數學の研究に専念して、彼の處女作はルジャンドル (Legendre) の幾何學の翻譯であつた。其の後彼はド・スタイル夫人 (Madame de Staël) を介して、ドイツ文學に注意し、斯くてゲーテの大なる世界が彼の面前に開展された。一八二四年彼はゲーテ宛に、下の如

く書いた。「四年以前スコットランドの故郷の山上で『ファウスト』を読んだ時、余は他日貴下を尋ねて、父の前に於ける如く、心の苦みと迷ひ——貴下が其の神祕を充分に理解し且つ巧みに描き出した其の心の苦しみと迷ひとを貴下の前に於て告白し得ると想像せざるを得なかつた」と。彼はファウストと同様、科學に満足することが出来なかつた。尙は無際限の深みがあるのに、從來よりも二三尺深く掘り進むことが出来たと何の役にか立たう。或は、彼がチャールズ・ダーウィン (Charles Darwin) との對話に於て述べた如く、氷河の運動の速い遅い、又は氷河の運動の有る無し等に頭を悩ます如きは何たる笑ふべきことであらう。彼は純粹な浪漫主義者として、ゲーテの光學説を信じ、物理學者は之を是非すべき権利がないと認めた。彼の自然觀に就いての暗示は、シュリングの自然觀殊に其の『大學の研究の方法』 „Methode des akademischen Studiums“ の第十一講に説かれた思想を想ひ出させる。シュリングはこゝで斯く述べてゐる、觀念は事物に於て象徴化されてゐるのであるから、經驗説は象徴たる自然をば夫自身の生命を有するものと見做して、實在を其の意義から切り放して解釋してゐると。されば單に象徴に過ぎないものを絶對的實在と見做すが自然科學であると。さもあれカーライルの興味を惹いたものは外的自然ではなかつた。彼に取つては、人間こそ眞の天啓、實際のシキナ (Schechina) 最高の象徴であつた。如何なる分析も人間の本質を研め盡すことは出来ない。然るに無効にもロックと其の後繼者等は精神を飽くまで分析し機械化しようとなつた。殊に彼等は全體の行爲を機械的のものとなし、之を快感と不快感との機械に歸著させ、功利の原理を法則となし、一切の本原的無意的獨立的行爲を排除しようとした。ベンザムと功利主義とはカ

ーライルに依つて鋭利な批評と辛辣な嘲笑との對象とされた。彼は功利の原理に單なる消極的破壊的の意義を與へた。斯かる原理は事物の舊秩序を批評する爲めには利用されるが、新秩序を生ずる爲めに利用されることは出来ない。其は人心が其の内的理想を満足させようと努めることに依つて生ずる生きた人格的人倫に代へるに死せる實利的機械作用を以てするものであると。カーライルは彼の所謂「因果の哲學」 („cause and effect philosophy“) を熱心に排撃したが、之と同様に「損得」を基礎とする倫理 („virtue by profit and loss“) を排撃し、且つベンザムの學説をば「惡漢に満ちた世界があるとした場合、惡漢の協同的活動からどうして正直の徳が生ずるか」といふ問題の解決であると認めた。分析的心理説と功利説とに對するカーライルの非難に於ては、此等の所説が意識的反省を重視する點を強烈に指摘してゐる。彼の意に従へば、凡ての偉大なるものは沈黙の裡に發生し成長する。沈黙し得る人のみが偉大となり、而して其の偉大を充分に意識して企てられた大事業は、正當に觀察すれば、小事業に過ぎない。宜なるかな詩人は夜を讚美する。充分な明瞭な意識は一切を微小にし機械的のものとする。最高の眞理は、人間に取つては、象徴の形式に於て存在し得るのみである。而して此の象徴たるや語ると共に黙し顯はすと共に隠すものに外ならない。

自然科学や經驗哲學に對すると同様、カーライルは神學的教義に對しても好感を有たなかつた。人間は象徴の形式に於て眞理を有し得るのみである。たゞ象徴は衣服の如く古くなれば效用を失ふもの、従つて古きものゝ代りに新らしきものが造られなければならぬ。殊に習慣に對する戦ひとも云

ふべき哲學は、習慣的機械的宗教觀念と戦はなければならぬ。カーライルは自分の立場を自然的超自然説 (natural supernaturalism) と稱してゐる。吾人の内外に活動するものは神の力である。されど神の力は内的自然的方法に於て活動する。外的自然に於て神の生ける衣裳が常に新たに織り成される如く、内的感覺は常に精神生活の新たる形式を織り成すものである。各個人は自己の象徴と自己の宗教とを見出し、且又彼は自己の事業に絶間なく流れて止まない時間の流れを注ぎ込ませなければならぬ。カーライルは『英雄崇拜傳』(On Heroes and Hero-worship, Lec. I.) 於て述べてゐる。「余のこゝに謂ふ所の宗教は、人間が告白する教會の信仰でもなく、又彼が署名する信仰個條でもなく(中略)實に各人が實際に信ずる事柄(此は自己に對してすら告白することが出来ない場合があるから尙更他人に對して告白することが出来ない)——人間が實際に衷心に懐き且つ此の神秘的な宇宙に對する彼の緊密な關係に就いて確實なりと認める事柄である」。これ以上神の本質を思辨することは無益である。吾人は自家の權内に在る事業を遂行することに於て、多々成すべきことがある。カーライルの宗教觀は、ゲーテの宗教觀並びに晩年の著作『現代の特色』及び『學者の本領』に現はれたフヒテの宗教觀と同一である。殊に彼は明かにフヒテを指示してゐる。ドイツの諸哲學者中最もカーライルの心を惹き附けたものはフヒテである。神の觀念は精神世界と物質世界との一切に通徹してゐる。一切の精神的存在は神の觀念の火花である。彼の神觀が有神論的かはた汎神論的かは、彼の決定せんとする所でない。ジョン・スタールリングは、「サーター・レザータス」を批評した一書翰に於て、幾多の非難を擧げたが、其の中に此の書に述べられた神は人格神でないといふ非難し

てゐる。之に對してカーライルは、此は彼が議論することが出来ず、又議論することを欲しい抽象的問題であると宣明した。(Life of Sterling, Part II, Chap. 2)。

經驗的批評的科學にも又神學にも反對した爲め、カーライルは勢ひ孤立せざるを得なかつた。彼は彼の時代に於て一門外漢たることを感じた。彼の見る所によれば、彼の時代は懷疑と分析とに依つて崩壊した廢類 (decadent) 時代であり、又機械作用の時代である。其は精神を缺き、信仰を缺いてゐる。信仰は生命の眞實を表現したものであり、凡ての生命的活動の如く神祕であり不可言底のものである。ローマ帝國の滅亡以來、十八世紀ほど懷疑的な虚偽な腐敗した時代はない。此の影響は十九世紀に喰い込んでゐる。十八世紀は何等の理想も發生し發育しなかつた時代である。(On Heroes, Lect. V.—History of French Revol. Vol. I, Chap. 2)。三階段の法則は、こゝにカーライルに於ても明瞭に現はれてゐるが、此は恐らく彼がフヒテ及びサン・シモン學徒から獲來つたものであらう。たゞしカーライルは此の法則を掲げた他の何れの學者よりも一層強烈に彼の時代の悲慘に就いて述べてゐる。彼は筆に口に斯かる憐むべき時代に生れたことを慨歎してゐる。彼の強い想像と深く且つ興奮し易い氣質と、更に絶えず病氣(胃弱)の爲めに強められた憂鬱症とは、彼をして殊更に當時の暗黒面——彼が前時代と比較して誇張した暗黒面を評論するに至らせた。三階段の法則に従へば、當然斯くあらねばならぬ筈ではあるが、彼は十九世紀が更に善美な積極的時代の過渡時代であると容易に想像することが出来なかつた。實際彼は進化に空隙があると信じたのではない。彼は言つてゐる「不死の靈鳥(譯者註、エジプト神話に依ればフェニックスと云ふ神鳥は五百年毎にアフ

リカよりヘリオポリスに來て自から祭壇上に身を焼き盡し再び其の灰燼中より若く麗はしい形となつて蘇生すると傳へられるは、全く自分を焼き盡し灰燼となり了つた後、新しい鳥が奇蹟的に發生するのであると思はれ、其は誤解である。否、破壊と創造とは並行し、新しい衣服は古い衣服の綻びる間に織り爲されるのである。(Sartor Resartus III. Chap. 7.) さもあれカーライル其人は新しい絲を見出すことが出来なかつた。彼は前時代の精神的價值は一として喪はれるものでないと信じてゐた。曰く「機械的科學と精神的愚昧と盲目とに拘はらず、人間と宇宙とは永久に神聖であり、而して前代の高尚なるものと神性の啓示とは永久に消失するものでなく、又事實消失しないであらう」(Life of Sterling. Part I, Chap. 8) 彼は此の價值保存の信念をば、コールリッジやヘーゲルの如く、教義と儀式との象徴的解釋に依つて立證しようとはしなかつた。されど彼は過去の信仰が一面表明し、他面制約した畏敬の念と驚異の情と、強烈なる否定と勞役とを將來の生活の爲めに保存しようとした。此の努力は彼の立場別言すれば科學的批評と教會的信仰とに對する彼の反對の立場を明かにしてゐる。彼は價值保存の根據をば、分析や傳説の達し得るよりも遙に深い人格の眞髓に於て求めてゐた。決して死滅することのない神の力の生きた衣裳は必や内部から織り出されなければならぬ。たゞ吾人が陥つてゐる此の頹廢時代の後に、此の内的力を再び喚起することが可能であらうか。カーライルは價值又は内的勢力の保存に關する信仰と、彼の時代が與へた暗澹たる光景との間に去來してゐた。彼の眼に映じた所では光景は益々暗澹たるものがあつた。彼は青年時代にはベンザムの博愛運動に對して憤り老年時代には、英國の政治的物質的發達を希求するグ

ラッドストーンの熱心に對して憤つた。彼は一八六七年三月一對話(カロリン・フォックス Caroline Fox の「日誌」を見よ)に於て「我が國は驚くべき速度を以て破滅に向ひつゝある——其が滅亡し盡すまでには五十年を要すまい」と言つてゐる。「悲歎に沈んだエレミア」の如く、彼は既に四十年前に歌ひ始めた古い輓歌を依然として歌ひつゝあつた、而して四十年後に於ても尙依然として光明を認めることが出来なかつた。

彼が其の時代を斯くまで暗澹たるさまに觀じた原因は、偏へに彼自身の憂鬱と彼の多情多恨とに求めらるべきではない。此の原因は其の時代の不安と懷疑とに、又精神生活の方面に於ける相争ふ諸力の益々鋭い衝突に、又新舊の二要素が何れを債務何れを債權と分つことが出来ない程までに清算されつゝあつた過程とに存する。吾人はルソー、レッシング、カント以來幾多の思想家が此の問題に向つたことを認める。併しながら、嚴格な長老派の信仰に養はれて、彼の時代の精神力を彼の人格的生活内に體驗し味讀したスコットランドの農夫の子ほど、其の全性格から此の問題の刺戟を深く感じた人は極めて稀れであつたであらう。此の問題は、人類が——若し之が可能であるとしたならば——「第三帝國」に達するまでは、どこまでも其の道に附き纏ふであらう。カーライルが己れの周圍に暗黒のみを認めたのは、此の問題の解決に關して深酷な要求を懷いてゐたからである。彼の胸中に内在した理想性と彼の内的の光りとは、彼の周圍の暗黒をして愈々暗黒ならしめた。或る個所に於て彼は言つてゐる、大なる目的を懷き人生に對して明瞭な見識を有つて此の世に現はれた年若き熱烈な人々に取つては、此の世界は邪惡なりと觀ぜられるであらう。何となれば、若し然らずと

すれば、彼の精力と彼の英雄心とは何の用をか爲し得やう。世界が善ならば彼は實に全然無用であらう。されば人間の力と理想性とは此の世界を惡と觀じさせる。即ち惡は吾人自身の陰影——吾人の自我以外に留まらず、吾人自身の心に及ぶ陰影である。人間の不幸は、其の偉大であることから來たり、彼の裡に活動し且つ有限の形式に於ては漏らされることの出來ない無限性から來るのである。(Santor Resartus. II, 9.—Life of Sterling, 1, 5.)

併しながら彼が此の世界を不満に思つた原因は、カーライルの矯正すべからざる浪漫主義者であつた點にも存する。彼に於ては、一の項を次の項と繋ぎ、微小なるものを経て偉大なるものに達する。撓まぬ忠實な努力に於て理想性を發見する能力に對する浪漫主義通有の缺陷が著しく認められる。科學に對して又科學と關聯した實際的方面に於ける凡ての努力に對して彼はたゞ嘲笑してゐる。さりながら、沈黙と靜かなる準備とに就いて喧しい嫌はあつたが如何にも麗はしい語を述べた彼こそ、石塊は夫れ丈けのものとして見れば瑣々たるものに過ぎないが、之から巍然たる大建築が建てられ得ることを當然理解し得べき筈ではなかつたか。此はベンザムの信仰であり又グラッドストーンの信仰であつた。而して此は實に科學の微細なる研究の根柢に存する信仰である。かのチャールズ・ダーウィンがカーライルを偏狹な人物と評したのは尤もである。彼の理想主義は學問的及び實際的勞役の意義に關する理解を缺いてゐた爲め、一種意氣地なきものとなつた。彼の人格的生命に對する信仰は、如何なる分析と批評を受けても動搖しないと彼が信じた程確固たるものではなかつた。けれどもたゞ生命の精髓は充分淨罪火に堪へ得るものである。吾人は批評に於て生活することは出來ない

と述べた點に於て、カーライルの見解は至當であるが、批評的事業の根柢に理想力が宿つてゐる所以をば彼といふに認めなかつた。此の點に於て、此の浪漫主義者は一種の俗見家となつた。

將來の精神的社會生活を維持すべきものを述べるに當つては、彼はこれまで過去の生活を維持したと信じたもの、即ち英雄崇拜を指示してゐる。萬物の裡に活動し象徴化されてゐる無限の力は、殊に人間就中偉人に現はれてゐる。フィヒテと同じく、偉人の出現と意義とに關する彼の信仰は、一切の有限的存在の裡に神性が活動してゐるといふ信仰と密接な關係を有つてゐる。(二七九頁を見よ)。即ちカーライルは英雄又は偉人をば、人類の指導者と模範者——人類が遂行し到達せんと求める一切事物の創造者と解した。周圍に眼を放つて人間世界に於て實現されてゐると見做される一切の事業は、先づ偉人の心裡に端を發したものである。偉人の心には不可見の力が作用してをり、而して此の力は靜に攝取され同化された後に遂に新奇な事業を可見の世界に齎らし來るものである。故に偉人の歴史は世界史の精髓である。英雄は豫言者として、詩人として、政治家として現はれるが、彼は何れの形式に於ても凡ての外部性と分散と制限とに反對する所の生命の偉大な集注力を表現する。英雄に對すれば、凡ての人々の心に畏敬の要求と神性の閃きとが感ぜられる。(此の點に於ても亦吾人はカーライルに於てフィヒテ殊に其の『ドイツ國民に告ぐ』を想ひ出さざるを得ない。一八一頁參照)。英雄は實在の奥底と時代の根柢に横はる隱微な思想を發見し、之を言論と行爲とに依つて他人に傳へ、それに依つて人類を向上させる者である。斯かる英雄即ち人類を指導すべき開明的貴族政治を要すること今日より急なるはない。全體の世界史に現はれた大なる社會的缺陷が益々大きく

なりつゝあると。カーライルは、民衆の肉體的精神的飢渴を歎じた眞の社會學的著作を公にするに先だつて、既に之を『サーター・レザータス』(Helotage の章 III, 4) に於て指示してゐる。以上の困難を救済すべき方法としては、彼は國民教育と大規模の植民とを指示した。たゞし此の方法を實行するに當つて、彼が缺乏を感じたものは、ヘンジスト(Hengist)及びホルサ(Horsa) (共に彼の著作中の人物) の如き新豫言者と新人物との缺乏であつた。さもあれ社會問題を深く論究するはカーライルの能事ではなかつた。彼は慈善家、經濟學者、政治家等をば餘りに輕蔑してゐた。此等の人々の代はりに、彼は歴史を回顧して偉人や典型的人物やを求めた。彼に取つては、此等の人々の典型的人物こそ廢類し分裂した人類を覺醒し結合するものと思惟された。之を要するに、カーライルは彼の歴史の著作に依つて廣い範圍に影響を及ぼしたのである。此等の著作に依つて、彼の思想は今日益々多數の人々に影響を與へてゐる。多數の人々に取つては、彼自から彼の描いた英雄の一人、換言すれば、彼の時代の要求と思想とを感じ認め且つ之を表出する能力を有する人物であつた。歴史家としての彼の位置はこゝに論すべき限りでない、其は他の法廷に於て裁斷されるべきものであらう。唯吾人は偉人に於ける本原的自發的不可言的性質を高唱した點に於て、また彼に於て浪漫主義を認めざるを得ない。彼は偉人が如何程種族に負ふ所があるかを示すべき眞の企てを爲さなかつた——而も偉人は實に其の精神的理解力と消化力とが他の人々よりも優つてゐる爲め他人に負ふ能力が秀でゝあるといふ事實に依つて其の偉大さを示してゐる。カーライルは英雄をば萬物に作用する無限力の化身と認めて、英雄を神祕的に説明したのみである。こゝにも亦分析と「因果の哲學」とに

對する浪漫主義的嫌惡が現はれてゐる。

遮莫カーライルは「歴史の目的」が偉人に於て現はれるといふ後代の見解(譯者曰く、ニッチェの如き見解)までには走らなかつた。彼は英雄を大なる原因大なる從僕と見做した。彼は英雄崇拜を叫んだ——さりながら衆愚に「祭り崇められ」又は衆愚を支配することは決して英雄の能事でないとも明瞭に認めた。彼は言つた(Past and Present, I, 6)「諸子よ英雄崇拜は何よりも先づ吾人自からが英雄感を有する事に存する。英雄の全世界——英雄的君主が統治することの出來ない卑劣漢の世界ならざる——斯かる世界こそ吾人の目的とするものである」と。

### 三 批判哲學

英國經驗派哲學の事業を有力に復活させたゼームズ・ミルの著作「人心の分析」(Analysis) が現はれた其の年(一八二九年)に、『エヂンバラ・レビュー誌』は、批判哲學を英國に移植することゝなつた『無制約者に關する哲學』(The Philosophy of the Unconditioned) と題するウィリアム・ハミルトン(William Hamilton) の一論文を掲載した。ハミルトンは一七八八年グラスゴーに生れ、其の地とオックスフォードとに於て研究した。幾年かを辯護士として暮した後、劃紀元的論文を公にすると共に、エヂンバラ大學に於ける歴史學の教授となつた。哲學者としての彼の出發點はかのヒュームの懷疑的否定的結論に對する反動を示したリードの創唱したスコットランド學派にあつた。リード及び其の學徒等は、一層精密な心理學的觀察に依つて、ヒュームの結論を訂正しようとしたが、彼

等は此の事業に對する熱心に驅られて幾多の本原的能力並びに本能の存在を認めるに至つた。餘りに分析と批評との結果を否定して彼等は「常識」に訴へた——而して此の常識に訴へたことがカントの痛切な批評を招いたのである。即ち人間は常識を使用することに依つて之れを示すもので、之れに訴へたからとて決して其の力を示すものでない、而してヒュームの常識もリードの夫れの如く健全なものであつたと云つてゐる。カントは此の場合 („Prolegomena“ の序文中に) 彼が負ふ所多かつたヒュームの擁護者となつてゐる。されどカントも彼特有の方法もヒュームを排撃せんと企て、之が爲めにリード及び其の學徒と同様にヒュームの反對論者と見做された。然るにウィリアム・ハミルトンは、リードの所説とカントの所説とを融合しようと求めた。即ち彼は認識論上宗教哲學上興味ある獨特の見解をば、上述の論文と、其の後に出了た幾多の論文、並びに『エデンバラ・レビュー』誌上に公にされた諸の論説——此等の中「知覺の哲學」: „Philosophy of Perception“ (1830) が殊に注目の價値がある——に於て詳説した。後に至つて彼は此等の論説を纏めて『哲學に關する議論』: „Discussions on Philosophy“、といふ書名に於て出版した。一八三六年彼はエデンバラ大學の哲學教授となり、こゝに彼が没するまで(一八五六年) 心理學及び論理學の講義を爲して常に多數の聽衆を集めたが、彼の講義はスコットランドに於ける哲學の發達に重大なる意義を有するに至つた。此の講義は後年『形而上學講義』: „Lectures on Metaphysics“ (2 vols.) 及び『論理學講義』: „Lectures on Logic“ (2 vols.) といふ書名に於て公にされた。ハミルトンは鋭い思想家、熱心なる真理の追求者であつて、スコットランド氣質を有したにも拘はらず、酷しくレッシングと似通つた點があつた。同時に彼は哲學史の方

面に於ても廣い學識を有つてゐた。

ハミルトンは、シュリングとクレーザンに對する批評たり、一部はまたカントに對する批評たる無制約者に關する哲學を論じた論文に於て、制約的有限のもの、のみが知識の對象となり得るものがあり、従つて、無制約者に關する哲學を樹立する企ては到底成就するものでないことを證明しようとした。たゞし彼は批評を與へた丈けでなく、全體の認識論の梗概をも與へた。後年の著作に於て彼は之を更に詳細に説明してゐる。彼の主なる命題は、思考することは制約する (to think is to condition) ことを意味すると云ふにある。此の語の意味は、吾人が知覺し理解し得る一切をば、之が制約せられ制限せられる他の物との關係に依つて規定すると云ふことである。吾人は絶對的全體を知覺することは出来ない。有ゆる部分は、吾人に取つては、常に一層大なる全體の一部分である。吾人はまた絶對的部分をも知覺することが出来ない。有ゆる部分は更に分割して考へ得られ従つてまた一の全體である。吾人はまた無限的全體をも知覺することが出来ない。蓋し其の各部分のすべてを通觀するには無限の時間を要するからである。されば絶對的有限も絶對的無限も知識の對象たることは出来ない。吾人の知識は制約的有限を取扱ふものである。無制約者の哲學、詳言すれば絶對的全體にして兼ねて絶對的無限たるべき無制約者に關する科學的概念を構成し得る能力を有すと信ずる無制約者の哲學は、人間の知識の性質に背反する。ハミルトンは、「無制約者に關する哲學」を論じた論文の補論 (Discussions, p. 577 and f. conditions of the Thinkable) に於て、一切の知識は二つの項を結合する一の斷定から成立するから、凡ての思想の相對性は自明であると論じてゐる。



加之凡ての知識は主観と客観との關係に立つてゐる。若し吾人がシェリングと共に、凡ての知識を排除する神祕的方法によつて絶對的統一に没入することを欲しないならば、到底此の對立を超越することは出来ない。吾人の知識に於て重要な役目を爲してゐる尙他の一關係は事物と性質との關係である。即ち事物と性質とは二者の相互の關係に於てのみ知られる。事物を更に綿密に規定するに當つて、吾人は事物を時間的に(持續的に)或は空間的に(外延的に)或は其の性質の程度に關して(内包的に)規定する。此等凡ての規定は相對的である。即ち時間的空間的若くは性質の規定は他の諸の規定を豫想する。原因の概念もまたハミルトンは認識論上の關係の法則(Law of relativity)「相對性の法則」とも云ふべき一法則に従ふものと見做してゐる。また彼は吾人が事物の原因を發見して始めてそれを理解するといふことは知識の制限と解してゐる。吾人は無制約的起原を考へることが出来ない。現象の起原は吾人に取つては外見的のものに過ぎない。同様に吾人は無制約終滅をも考へることが出来ない。現象の終滅は吾人に取つては外見的のものに過ぎない。一現象の諸條件を究明するとは——吾人は無制約的のものを考へる能力を有たないから——現象を他の諸現象と結合すること、別言すれば、之を關係の一項と見做すことを意味する。一切の存在は吾人の知識に相對的と思はれる、換言すれば、其は先だつ存在と結び附いてゐる。一の存在に或る新しい物が附加され、從來の物が一種新しい形式に變化しただけより以上の何物が現はれる場合や、或は件の存在の一部が消滅して、其が新しい形式となつて再び現はれて來ない場合には、吾人は不可解な事實に面接するのである。原因と結果とは等價であつて、一の者が他の者に於て發見されるのである。從つ

て原因といふ概念はリードやカントが夫々思惟した如く、獨立の孤立的概念ではない。件の概念は意識の一般的活動方法の特殊の形式、換言すれば、知識は、其の性質上、制約的有限者を捉へ得るに過ぎないといふ原理の特殊の事例に外ならない。

此の認識論上の關係の法則に依つて、ハミルトンは知識の重要な方面の性質を明かにした。リードが常識の本能に訴へたことや、カントがスコラ風の範疇表を掲げたと違つて、彼は認識的意識の根本形式の分析を爲し、此等の形式の通有する特徴を示した。心理學は、彼に取つては、哲學の基礎學であつた。意識は哲學者に取つては、猶聖書が神學者に於けるが如きものである、從つて意識本來の聲は、意識が凡ての知識の根柢となつてゐるからには、眞實と見做されなければならぬ。此の點に於てハミルトンはリードと同様な言を發してゐる。「吾人の性質の根原は虚偽たるべき筈がない」——從つて意識と其の對象との對立——ハミルトンが直接の意識に依つて實證されると思惟した此の對立の假定は、眞實でなければならぬ。これ意識から獨立してゐる世界に關する問題に對してハミルトンの簡單な解決である。斯様な解決に於ては、恐らく此の問題は充分に現はれてゐるとは見做されまい。ハミルトンの眼には、「自然的實在論」が正當なものと見えたのである。

ハミルトンが非常に鋭利な頭腦と博學とを以て取扱つた心理學及び論理學の個々の問題に就いては、吾人はこゝに論入することが出来ない。されど吾人は、彼が知識の制限といふことを基礎として下した結論を少しく論じなければならぬ。彼の見解によれば、哲學の價值は當然絶對的眞理

を齎らし來る點に存することは出來ない。そは要するに完成した結論に存するものではなく、精神力を不斷に激勵して活動と精進とに向はせる點にある。思索に依つて、精神力は訓練せられる。レッシングが眞理の所有よりも眞理に對する永久の追究を一層高い價值と見做せしは至當である。覺醒した誤謬は昏睡した眞理よりも優つてゐる。哲學は知識の條件に對する知見に基いて吾人の無知を承認する結論となるからといつて(ハミルトンはグザーヌスに從つて、之を *Docta ignorantia*「意識的無智」と稱してゐる)之が爲めに其の價值を喪ふものでない。哲學は此の結論に達する以前に、最も高尚な精神方を發展し訓練するのである。

存在の絶對的本質に關して斯くの如く無知なる所以は、吾人の思想がデイレマに了り、而して其のデイレマの二の部分と共に理解されないからである。若し吾人が無制約者を認識し得るとすれば、其は無制約的有限即ち絶對的全體としてか、若しくは無制約的無限即ち時間、空間、性質に於ける無限としての存在でなければならぬ。然るに二者共に相對性の法則と矛盾するものであるから、吾人は二者の何れをも理解することが出來ないと。ハミルトンは吾人が此のデイレマに止まらなければならぬとも又止まり得るものとも信じなかつた。何となれば、二つの矛盾する可能事の間を排する論理學上の原理(譯者曰く排中律)に依つて、以上の二假定中の一方が眞實でなければならぬ。斯くてこゝに信仰の存在する餘地、否其の必要が生ずる。吾人は知識が存在の標準たらざることを、並びに吾人は何れかを選択しなければならぬことを學んだ。無制約者に關するイデーは、カントが思惟した如く、知識の性質に自然的に根帶してゐる積極的イデーではなく、反對に其は一

切の知識の否定を示してゐる。キールリッジはカントの此の説に賛同したが、ハミルトンは此の點に於てカントから分れた。彼は、無制約者の觀念に就いて、吾人が二者共に理解しがたい二の可能性を有し、而も吾人は論理の必然に依つて何れかの一を選択しなければならぬといふ事實に依つて、信仰の可能性と必然性とが存在することを認めたのである。

ハミルトンに從へば、此の選擇は實際的徳動的動機に依つて規定される。吾人に必要なものは、精神の保存を保護し確實にすることの出來る無制約者である。此の無制約者を表象するに當つて、吾人は吾人自身との類比を基礎とする。ハミルトンは唯心論的心理學に對するカントの批評に同ずることが出來なかつた。彼は云つてゐる(Lectures on Metaphysics. 1. p. 158) 勿論意識は吾人の内的現象の條件である。けれども意識其物は現象に過ぎない。意識の根柢には、意識を屬性とする或物が存在しなければならず、而して其は物的現象の根柢に存するものと異ならなければならぬ。然るに吾人は、精神と身體との間に存する關係をば——比論に依つて——吾人が信仰する無制約的精神的存在と、知識を以て知る關係の世界との間に及ぼす様になると。ハミルトンは此の比論に依つて哲學から神學へ移り、哲學の終りは神學の始めであると述べてゐる。同時に彼はまた哲學に現はれなかつた困難は決して神學に現はれるものでないと云つてゐる。此の所論は彼れ自身の所説に依つて證明されてゐる。何となれば、信仰の對象たるべき無制約者は、比論的推理に依つて確定され、從つて之と世界との關係は精神と身體との關係と見做されるからである。さりながら、斯くては其の無制約者は制約的相對的とならざるを得ないではないか。ハミルトンは、信仰へ移ることに依つ

て、彼れ自から甚だしく力説した認識論上の困難を脱し得べきことを證明しなかつた。理解される神は有限者であらうと見做す點に於て、彼はフイヒテと同意見であつた。けれども此の世界と何等かの關係を有する神は、よし其が理解されないにしても、矢張り有限者であり、而して斯くても神の無制約性が主張されるべきものならば、神の概念は自家撞着を含むものとなるであらう。信仰の内容に就いて言へば、此の場合ハミルトンに於ても——吾人からライブニツ以来の多數の思想家に於て主張し得る如く——思辨的又は宗教的世界觀の企には、意識的にはた無意識的に、比論的推理に基づかないものはないと確證されてゐる。……ハミルトンの全體の立場、即ち彼の心理學的出發點と、カントの思想系を一面攝取すると共に他面之を訂正して認識の條件と限界とを批評的に分析したところ、最後に又比論に基づいた宗教哲學を特色としてゐる彼の全體と立場とは、吾人をしてフリースやベネケの如きドイツの研究者を想ひ起させる。

ハミルトンの死後二年を経て、ヘンリー・マンセル (Henry Mansel) といふ彼の門弟が幾回かに互つた講義を試み、且つそれが『宗教的思想の限界』、*Limits of Religious Thought* と稱する書名に於て出版された。彼は此の書に於てハミルトンの所説から結論を下して、認識は無制約者に到達することが出来ないから、科學を基礎とした神學は不可能であると論じてゐる。されど同時に彼は科學的思想は天啓を攻撃することが出来ない、若し吾人が絶対的知識即ち無制約者に關する哲學を有するならば、天啓は否定し得られると主張してゐる。而して、ジ・セフ・ブトラーの『宗教の類似』、*Analogies* (第一卷五二二頁を見よ)——此の書は十九世紀間英國に於ける宗教的議論に關して重大な

る意義を有した——に倣つて彼は、吾人が指摘し得る神學の見解の難點や矛盾や、自然と理性とを土臺とする完全な世界觀の一切の企に於て現はれると主張してゐる。此の事實を根據として、彼は困難は天啓から來るものでなく寧ろ理性の制限から來ると論結してゐる。されば理解することの出来ない事柄は、吾人は之を信じなければならぬ。無制約者が人格を有することは、人格が反對と制限とを豫想するが爲めに、自家撞着と思はれるが、而も神の人格を信することは吾人の義務である。贖罪の教義と永久處罰の教義とは、愛及び正義に關する觀念と撞着するが、然かも吾人は此等の教義を信じなければならない。即ち吾人の眼に愛及び正義と見えるものも、神の眼には恐らく異つて映じやう。吾人は部分のみを見て全體を見ない。吾人の眼界が擴大するならば、一切を全く異なる風に知覺するかも知れない。既にハミルトンが事物を原因及び結果として知覺するは知識の不完全に基づくと言つた如く、マンセルは、人間の倫理は常に制限的性質に關係してゐるから、人間の倫理からは神の倫理が論結されないと説いてゐる。例へば人間の自己活動は拘束を必要とするから勸忍することは人間たるものゝ義務である。されど、勸忍の必要な所以は神には適用されない。……されば人間の良心も思想も、此の點に於ては宗教的觀念の評價に對して何等の影響をも有することが出来ない。マンセルに従へば、人間は舵もなく羅針盤もなくして、宗教の大洋に漕ぎ出さなくてはならないものと見做されてゐる。然かも彼の如き方法で、神學的航海が一層安全に出来るかは問題である——少くとも、凡ての論理的倫理的困難を超越すべき超人間的思索と超人間的良心とが現はれるまでは問題である。マンセルの宗教哲學は、最初は唯理説と思辨論とに對する絶好

の武器として非常な賛成を以て迎へられた。けれども世人は、此の武器が之を使用する人々を動もすれば傷けることを發見したため、初めの熱情は幾分減じた観がある。如何に思想と良心とから信仰へ飛躍することの必要と可能とが力説されても、最も大膽なる「飛躍」(Salto mortale)を以てしても、吾人が到底自己自身の影を飛び除えることが出来ないことは明瞭である。

ハミルトンと其の學徒以外に、カントの認識論を英國に實らせた尙ほ一人の研究者が有る。それはウィリアム・ヒューエル (William Whewell) (1795-1866) 其人である。彼は最初は自然科学者(礦物學者)として、後には哲學者としてケンブリッジ大學に勤め、一八三七年に其の著「歸納的諸科學の歴史」、『History of the Inductive Sciences』を出版し、次いで數年後(一八四〇年)「歸納的諸科學の歴史を基礎とせる此等の科學に關する哲學」『Philosophy of the Inductive Sciences, founded upon their History』を出版した。彼は此等の著作に於て、カントの根本思想——彼が勿論必ずしも充分明瞭判然と理解しなかつたカントの根本思想の正當なる所以を歴史的に證明しようとする。凡ての知識は經驗の基礎から發達すると主張して彼は明かに英國學派に立脚してゐる。彼に取つては、精神科學も自然科學も共に歸納的科學である。されど歸納は單に事實の蒐集と比較とを意味するものではなく、一の主要なる思想を中心として事實を結集し、且つ之を一般的法則に還元させることをも意味する。歸納的科學の歴史の教へる所に依れば、此の結集と還元とが可能なる爲めには、事實の結合の法則を發見することを得させる觀念と見地とが、豫め研究者の心に現はれてゐなければならぬ。諸の事實は心的活動に依つて結合され、而して此の心的活動の可能性は心の性質に宿つてゐる。故に有

ゆる研究者は個々の事實から演繹され得ない假定から出發する。偉大なる研究者、例へばケプレル及びニュートン等が其の發見に達した方法を詳細に研究すれば、歸納法の概念は詳細に論明されるであらう。ケプレルは既に楕圓の概念を有し、またニュートンは引力の概念を有つてゐた、而して此等の概念が既に先づ知られたからこそ、此の二人は彼等の發見を爲し得たのであると。ヒューエルの本意は此等の概念が精神内に完成してゐなければならぬと云ふ意味ではなく、恐らく自家の法則に従ふ精神の活動性が協働しなかつたならば如何なる發見も不可能であると云ふ意味である。縦しや特殊の觀念(例へば楕圓又は引力の觀念の如き)が、經驗の影響を受けて發達したにせよ、吾人は結局根本概念に歸着するもので、而して此の概念は認識能力の法則——即ち最も簡單なる感官知覺から最も廣い歸納作用に至るまで凡ての經驗に作用してゐる法則を現はすのみで、夫れ以外の何物をも現さない。知識が活動する有様を観察すれば、吾人は幾多の形式即ち根本概念——數學の基礎たる時間及び空間の概念機械的科學の基礎たる原因の概念、有機的科學の基礎たる目的の概念、倫理學の基礎たる義務の概念——を見出すことが出来る。而して此等の概念は、それ以上簡單な形式へ歸着することも、また知覚から演繹することも出来ないものである。ヒューエルは此等の概念を細に吟味せず、單に此等を並列することを以て満足した。而して之が爲めに、彼の見解はリドの見解と類似點を持つてゐる。之と異なつて、既に述べた如くハミルトンは種々の根本概念を認識論上の關係の種々の表現であると證明しようとの興味ある企てをなした。ヒューエルは哲學と神學との關係に就ても、ハミルトンの特色を爲してゐた所の鋭い批評眼を以て理解しなかつた。

彼の意義は、歸納法の所説の準備となつた點に存する。此の點から云へば、彼の事業は發見法 (Entdeckungs-methode) としての歸納法を大に明かにしたが、——彼の大なる反對者ステュアート・ミルが指摘した如く——證明法 (Beweismethode) としての歸納法は、彼に於て其の價値を認められなかつた。されどかの歸納的科學の歴史を主として取扱つた研究者が、ヒューエルが強烈に主張した見地を殊に前面に掲げなければならなかつたのは寧ろ自然であらう。

## 第二章 ジョン・ステュアート・ミル (John Stuart Mill)

### 一 傳記及び特性

ジョン・ステュアート・ミルはゼームズ・ミルの子であつて、一八〇六年五月二十日ロンドンに生れた。彼は早熟な精神的發達の適例である。さりながら、此の發達は精神的感化の高壓を受けて生じたので、而も其の高壓たるや、ステュアート・ミル程の强健な獨創的な性質でなければ到底堪へ得るものでなく、而して彼に於てすら、彼の精神の傾向と身體の健康とに永い間痕跡を留めた程に甚だしいものであつた。彼の父は自分の手で彼を教育した。三歳にしてギリシャ語を學び、後間もなく算術を學び始めた。同時に彼は當然英語と文法とを學んだ。ラテン語の研究は八歳の時に着手された。彼は世界歴史を詳密な著述に就いて獨力で學ばなければならなかつた、而して其の後父と散歩の時に、讀み了つた事柄を報告した。ギリシャとラテンの文學の大部分を一通り讀んだ後、彼は論理學の研究に向つた。此の論理學をも彼は獨力で學び、更に其の缺を補ふ爲めに、父との散歩の間之

を再査し論評した。次いで經濟學の著作を繕き、其の上殊に論證法と研究法とに留意して、デモステネスとプラトーンとを研究した。又夙に弟妹を教へなければならなかつたが爲め、それが彼には從來學んだ事柄を自由に取扱ひ且つ之を利用する練習となつた。けれどもミル父子の場合に於ては注人と云ふことはなかつた。彼の父は、理解が傳達と並行するやうに、否寧ろ或る程度まで理解が先立つやうに心掛けた。ステュアートは自叙傳中に言つてゐる。「思考に依つて發見され得る事柄に就いては、余が自分で之を發見する爲めに全力を盡さない内は、父は少しも教へなかつた」と。ミルは、彼自から教へられた方法を模範的方法として他人に推薦してゐる。彼は自分の爲した事は、人並に能力を具へ健全な體質を有する凡ての兒女に爲し得べき事と思惟した。よし此の要求が時として兒の能力の及ばないものであつても、斯様な要求を爲すことは教育上正當であると考へた。「學生の爲し得ないことを少しも要求しないならば、其の學生は、彼が爲し得べき限りを爲さない様になる」と。彼は此の教育、即ち彼の所謂同年輩の人々よりも廿五年間の進歩を彼に與へた教育が彼の精神の發達と健康とに不利な影響を與へたことを斷じて承認しようとはしなかつた。たゞし彼が後年經驗上の大變動と、彼が三十歳の時から全生涯難んだ神經衰弱とは、大部分少年時代の偏則的強制的發達の結果なることは恐らく疑ふべき餘地がない。兎も角も彼の友人等は斯く解釋した Bain: John Stuart Mill. A Criticism. London 1882 を見よ)。然るにミルはまた勞役が有害なることを承認しなかつた。彼は熱心な經驗哲學者ではあつたが、生理的傾向や状態やが大して重要な影響を及ぼすものでないと認めた程に唯心論的であつた。之が爲め彼は人間は健康を傷害することな

く精神の發達を早めることが出来ること信じた許りでなく、個人間の生來の差異をさへも認めなかつた。彼が人間の將來に對して懷いた希望の根柢は下の事實にあつた。其は性格を形成する諸の性質は教育と外的社會的境遇の影響であり、従つて人間の性格は教育の改善と社會の改革とに依つて同一の方向に何處までも發達され得ると云ふ事實である。此の點に於て、彼は常にエルヴェンシュス——彼の父とベンザムとが其の熱心な擁護であつたエルヴェンシュスの所説に一致してゐた。……強制的教育の身體に及ばず結果を離れても、此の種の教育は、悟性のみが發達して感情と想像とが伴はない弊害が有る。此の峻嚴な唯理的教育的教育の間には、情緒と想像との純然たる無意的發展が阻止される。老人として、其の自叙傳に於て、彼は自分が授けた教育方法を模範的なものと推稱してゐるが、少年時代に於ては彼自から其の教育法の弊害を感じたのである。クエーカー教徒のカロリン・フオックス夫人 (Caroline Fox) が其の日記の中に引用してゐる一八四〇年の對話に於て、ミルは左の如く明言してゐる。餘りに若い時代の劇烈な精神の緊張を少年時代の教育に薦めたくない、蓋し此は動もすれば少年時代の活潑な性質を阻碍し、且つ活動力を犠牲にして反省力を助長させる恐れがあると。また彼は言つてゐる「余は嘗て兒童であつたことがない。余はクリケットを遊んだことがない。天性をして自然の道を進ませる方が宜しい」と。

ミルの自叙傳の記事中、彼の思想發達に關する多方面の關係から訂正を要するもう一つの點は、彼が少年時代の宗教的觀念に就いて述べてた點である。父が凡ての宗教的信仰を棄て、了つたから、彼は少しも宗教的教育を受けなかつたと自叙傳中に記してゐる。ペーシは其の『ゼームス・ミル傳』

に於て(ミル家の二三の家族の或る記憶に基づいて、ステュアート・ミルの記憶は父の宗教上の立場の變化に就いては誤まつてゐると指摘してゐる。實際ステュアート・ミルの少年時代には、父は矢張り息子を連れて教會に行き、且つ家族の他の人達は其の後長く教會へ行つたのである。ステュアート・ミルが大歡喜を以て聖書を読んだ事を證據立て、ある小年時代の或る言葉が書き留められてある。けれども父は早くから此の兒童と宗教上の問題を論じ始めた。父は息子に、宗教上の敬虔な感情の爲めに思想の進行を中止したり、又問題が解決されるか解決されないかを經驗に訴へて見ない内に問題を放棄してはならないと教へた。父は教會的信仰に於けるのみならず、善なる全能なる造物主の信仰にも重大な困難が存すること、換言すれば、世界に於ける物理的・道德的・害惡の經驗と、以上の信仰とを融和することの不可能事があるといふことを、息子に對して強く印象した。ゼームス・ミルが老年に於て宗教上純否定的立場を取る様になつたのは、バトラの著作 "Atheology" の爲めであつた。此は基督教辯護の著作が其の目的と反對した結果を生じた最初の、また唯一の事例ではない——されど此の場合には其の著作が深邃にして徹底してゐた爲め却つて以上のやうな結果となつたのである。ステュアート・ミルが夙に執らざるを得なかつた此の思想的傾向は——よしや彼が精神的の大變動を経た後に肯定的立場を採つたにしろ——宗教問題に對する彼の後年の態度を決定した、而して彼の遺稿の宗教哲學の論文に於ても父と子との談論の痕跡が認められる。

ステュアート・ミルは初期の青年時代の一ヶ年(一八二〇年—二一年)を南フランスに土地を持つてゐたベンザムの弟と共に其の地に暮した。彼は此の滞在が自分の思想發達に影響したことを認めてゐ

る。殊に彼の心にフランスに對する愛と、フランスの文學と政治とに對する興味とが惹き起され、而して彼は此の興味に對しては全生涯變はることがなかつた。其の後彼の發達の重要な時期に際して、フランスの歴史家等より大なる影響を受け、而して自國の人々には見ることの出来なかつた奮勵と自己改新との能力をフランス人に於て發見することが出来た。歸朝後彼は法律學の研究を爲し、ベンザムの著作の研究に専心した。ベンザムに於て、彼は凡ての觀念と努力との統一を生じ得る一思想を見出した。ベンザムの「功利の原理」に深く通曉するや、彼は自から別人の感をも有つた。之に關して、彼は自叙傳中に左の如く記してゐる。

「此の原理は事物に關する余の諸の觀念に統一を與へた。余は今やこれによつて意見、信條、學說、哲學、最善の意味に於ける宗教を有つた。之を反復説明して普及することが、余の生涯の主要な外的目的でなければならぬと、なつた。此の學說の實施に依つて人類の境遇に生ぜられべき幾多の變化を余は考へた(中略)。ベンザムが開いた改革の豫想は、余の生活を輝かし、余の憧憬に確定的形式を與へた程度大にして光輝あるものである」(p. 66, 67)と。斯くてミルは、ベンザム及びゼームズ・ミルの哲學的政治的思想の爲めに働かうとした青年團に熱情を以て加盟した。彼等の活動の土臺は、ハートレイの心理學とマルサスの經濟學とベルザムの道德哲學とであつた。「ウエスト・ミンスター」誌——ステュアート・ミルの最初の大論文は此の誌上に發表された——は彼等の機關であつて、言論の自由と選舉權の擴張とが彼等の奮闘の第一目的であつた。彼等は啓蒙と知識とが充分に行き互りさへすれば、凡ての社會問題は解決され得るものと期待した。即ち知識が普及すれば、勞働者は、聰

明な自制に依つて、かの賃銀低減の主因たる人口の劇しい増加を阻止するであらう。又特權階級の勢力は、選舉權の擴張に依つて打破されるであらう。人間の思想が變じ、又之と共にかの思想と品性との不離の聯合に關するハートレイの所說に依つて、人間の品性も變じやう。斯様な理想と未來に對する期待とを熱心に主張したにも拘はらず、彼は世人が不當にもベンザムの學徒に對して屢々適用した「思考機械」(mere thinking machine)といふ語は、此の時代の自分を實際に表示した語であるとして述べてゐる。彼は人類の革新が正義に對する無私的愛に依つて生ぜず、「教養された知力が利己的感情を啓蒙する結果」に依つて生ずると期待したが、之と同様に彼自身を導いたものも主として知力であつた。彼は自叙傳中に斯く記してゐる。「余の熱心は、余の生涯の此の時期に於ては、徹頭徹尾思辨的見解を求める熱心であつた。余の熱心は人類に對する純なる慈愛又は同情に根ざすものではなかつた、勿論此等の性質が余の倫理的立脚地に相當の位置を占めてはゐるが、又其は理想的崇高に對する高い熱情とも結び附いてゐなかつた。余は斯かる感情を想像的に感ずることが出来たのであつた。當時に於ては、此の感情の自然的滋養物とも云ふべき詩的教養はをり／＼起つたが、斯かる際にも、之と相容れない論理と分析との訓練が遙に優勢であつた。父の教育が感情を輕視する傾きのあつたことが、此の勢を更に助長したものであらう」と。要するに、十八世紀の唯理説は、偏見と主情的宣言とに對する不斷の戦ひの爲めに培養せられ刺戟されて——ミルの教育を通じて——其の影響を深く十九世紀まで續けたのである。

二十歳に達したとき、ミルには精神上の大變動が來つた。彼は之に依つて諸の重要な點に於て

これまでとは別個の人生觀を得た。彼の全精神的生活の基礎は忽然として破壊された。彼は意氣銷沈して自分に問うた。自分が學問上政治上の進歩に就いて期待した事柄が凡て實現されたとして、之が果して自分に取つて幸福であらうかと——而して彼は之を否定的に答へざるを得なかつた。今や人生は彼に取つて煩はしく味きなきものと感ぜられた。彼は機械的に仕事を爲してゐたが、精神生活の源泉は最早や涸れ盡きたかの觀があつた。不斷の分析は一切を灰色に化し去つた。彼が養成され來つた心理學は、勿論感情が觀念の發達に依つて影響され變化されることを示した。併しながら、深い強い感情は、其が自然的な經驗と不斷に新たに直接の影響とから充分の養分を得なければ、觀念の發達に依つて發生され維持されることが出来ないといふことは、此の心理學の教へ得る所ではなかつた。斯くて彼は立派に艦装された船と舵とを有つてゐたが、遺憾ながら帆を有たなかつた爲め、航海の始めに於て難船した如く感じた。……此は少年時代の劇しい努力殊に理知の偏頗な發達に對する反動であつた。且つ又此は十八世紀の思想の傾向に對する反動、換言すれば、舊時代の思想に養はれて——未だ新思想の領域に充分這入り込まなかつたにせよ——兎も角も新時代の思想に面接した青年の心理に當然生ぜざるを得ない反動であつた。……ミルは新經驗と新思想と新たな人間の關係に依つて、自己の精神上の大危機を辛くも通り貫けたのである。……彼は或る傳記の側々人を動かす字句に深く感動し、之に依つて、彼の感情の泉が涸れなかつたことを知つた。「余は最早希望を失はなかつた。余は木でも石でもなかつたと感じた」。此は彼に新たな勇氣を與へた。彼は詩人に心酔し、就中ウァーグナーは彼に取つて重大なる意義を有つた。詩が如

何に缺くべからざる精神的滋養を與へ得るものであるかを彼は學んだ。これまで彼はペンザムと同様、詩が人間に誤まれる觀念を傳へるものであらうと恐れる傾向があつた。今や彼は生活に於ける無意識的自發的要素の權利を承認すべきことを學び、且つ自己の快樂を終極の目的と觀ぜず、更に高尚なる標的を掲げることが如何に必要であるかをも知つた。即ち幸福は、件の標的實現の努力に依らなければ發見されないこと、なつた。「自家の幸福以外のものに眼を注ぐ人のみ幸福である(中略)。汝が幸福であるや否やと自己に尋ねる場合——汝はもはや幸福を感ずるとは出来ない」と。……斯かる考察に加へて、彼は新研究殊にフランスの歴史家等に關する研究を試みた。此等の歴史家(ギジュー、ミシエ、ミシェル、トクヴィル、トクヴィル)等は、制度や法律は自然的法則に従つて發達すること、此等は社會や世人の見解の發達階段に自然的に相應すること、此等が完全であるか否かは件の階段に參照して判定すべきものであること、且つ又社會進化の結果として生じた秩序は或る程度まで有意的干渉に依つて變更され得ること等を彼に教へた。就中コンソットの著作とサン・シモン派の著作とは、彼に甚大の印象を及ぼした。彼は批評的時代と構成的時代との區別を學び、而してカーライルの著作は強烈なる人格詩として彼の心に訴へられた。彼が從來父やベンザムと共に信じた様に、人間の諸關係は純演繹的に取り扱はれるものではなく、又外的關係に全然決定的の勢力を認めるを要しないといふことを認めた。彼は經驗に充分の權利を與へるに至つた。こは勿論經驗哲學の信者としては最も徹底的態度であつた。彼の宗教觀も、如上の精神的大變動と之が解決とに依つて影響を被むつたが、彼は此の點に就いては自叙傳に於いて詳説せず、今や内的人間の發達の



意義を認めるに至つたと述べてゐるに過ぎない。彼が遺稿の論文に於て詳論した宗教的見解の根柢は後に證明する如く、此の時代に於て据ゑられた。彼はベンザムの友人等には背信者と見做されたが、他の方面からは、眞理發見の爲めに黨派的偏見を脱した人物として迎へられた。カロリン・フョックスの記録した言葉に於ては、ミルの友人ジョン・スタールリングは、ミルを評して、彼は眞理の軍隊に一兵卒として働かんが爲めに、有力なる黨派の嚴然たる首領の地位を一擲したと述べ、且つミルの著作が敬虔の感情に對して從來多くの學者に認められなかつた一定の位置を與へるに力を添へて貰ひ度いと期待した。されどミルの心裡に情緒と無私的精神とを起し、且つ廣い歴史的眼光と宗教的意識とを發展させた事柄は、彼が一婦人と知合ひになつた爲めに始めて彼の生活に其の充分な力を發揮し來つた。此の婦人こそ後年彼の配偶となつたもので、ミルは此の婦人を絶倫の婦人、自己の精神的發達に至上の影響を及ぼした者と認めたのである。彼の夫人を口を極めて賞讃したことは、彼の友人と讀者——殊に自叙傳の讀者に取つては一個の謎となつてゐる。これ彼が自分の爲した一切の事業を夫人の力に歸してゐるからである。事實の眞相を云へば、ミルの場合に於ても矢張り戀の女神が偉大な教育者であるといふ事實に存する。詳言すれば戀の女神は理想に對する眼光と、深奥な人格的性質に對する感識とを開き且つ人間の感情を動かし、此の感情をして、之を發生した對象に踴躍するを得ざるに至らせる教育者であるといふ事實に存する。斯く解釋してこそ、ミルの家族や友人達が、ミルには此の上ない天才だと思はれた夫人を、決して非凡な人だと認めることが出來なかつた所以が了解される。夫人を能く知つてゐたミルの兄弟の一人は、彼女は伶俐な卓越した

婦人ではあつたが決して「ジョンが考へた程の人物」ではないと常に評した。夫人に負つた點を詳細に述べるに當つて、ミルは純科學的著作『倫理學』及び『經濟學』の理論的部分は彼女の影響を受けなかつたと認めたが、他面彼は左の如く記してゐる。彼女は理想に對し、又將來實現され得る事實に對し、最も自由にして大膽なる觀察眼を具へ、且つ之と共に、具體的事實的諸關係に對する強い感識と、此等を自己並びに他人に充分に會得させる旺盛な能力とを有し、其の上各種の見地の關係的意義を正確に捉へ得る婦人である。吾人は之に依つてミルが彼のこれまでの生涯に於て缺けてをり、而して彼が實際の人格として出會つたまゝ、彼の從來の教育上殆んど接することが出來なかつた事實を、此の時始めて見出したのであると云ふことを知り得るのである。

ミルは若くして實際的活動に携はつた。即ち十七歳の折東印度商會に勤め、漸次昇進して、嘗て彼の父が任せられた最高の位置まで達した。彼は一時教育部長となり、其の後印度政廳と印度諸侯及び外國の諸國との通信を司り、印度通信院長(Chief Examiner of the Indian Correspondence)として、全體の政治の監督官となつた。此等の位置に於ける彼の活動風りは、炯眼なる當局者に依つて大に認められ、東印度商會解散の際には新たな「印度顧問會」の議席を提供されたが、彼は健康を氣づかつて之を辭退した。彼はこゝに餘暇を得て、之を研究に利用した。彼は青年として討論會の熱心な一員となつた。此の討論會に於ては、ベンザム學徒は、一部は王黨の法律家であり一部はコーリリッジ學徒である他の仲間の青年等と、哲學、文學及び政治の諸問題に關して劇しい討論を闘はした。著述家としては彼は一時雜誌と新聞とに於て活動したのみであつた。其の最も重要な論文を

ば『論説及び討論』(Dissertation and Discussion)といふ書名にて數卷に纏めた。哲學上の諸問題に關する彼の確定的見解は一八二〇年までに確定された。後年の影響中には殊にコントとカーライルから得た點を掲げなければならぬ。如上の論文に於ては、ミルの思想の特色を爲す極端に公平な態度と驚くべき多面的性質とが認められる。彼が少年時代に受けた明瞭な思考の嚴格な訓練が、一層豊富な經驗に依つて補足された後は、彼は多くの事物に注意を拂ひ多くの疑問を明かにすることが出来たのである。

十八世紀の思想、就中ベンザムとゼームズ・ミルに由來した見解に對する反動は、ミルの一般的哲學的(認識論的、道德哲學的)立脚地に對するよりも、寧ろ彼の社會的文學的宗教的見解に對して強く影響した。カロリン・フォックスの日記に於ては、ミルは此の才能秀でたファルマウスのクォーカス宗の家庭へ度々訪れた名士仲間の一員として描かれてゐる。ミルは肺病の兄弟を看護せんが爲めにクォーカスへ赴いたが、其の當時の日記に依れば、其の際のミルの言葉や兄弟との對話は、深い人格的情調を帯びて、彼が如何に人生と其の義務とに關して深い考へを持つてゐたかを示してゐる。彼は著しくカーライルの精神を以て談つてゐる。當時彼の周圍の人々は、此の世紀の最も急進的人物の一人の團體に、自分等が屬してゐることを殆んど感ずることが出来ない程であつた。其の後彼の著作『自由論』(On Liberty)が出た時には、彼の談話の熱心な聽聞者(即ちカロリン・フォックス)は、此の書に對して(丁度カーライルの『スターリング傳』に於て感じたと同様に)慄焉たるものがあつた。ミルに取つては、彼が採るに至つた人格的哲學と、彼が研究の際に用ひた考察法、別言す

れば、知識と生活とに關する嚴密な合理的考察との間には何等の矛盾も存在しなかつた、ミルの價値は、其の主要な方面から云へば、人格的哲學をば、カーライルに於て浪漫的な知識廻避的であつた性質から脱せしめた點に存する。彼に取つては、人格の深みと熱情とは、立證と因果的説明と必ずしも結合し得べからざるものではなかつた。彼は——精神的大變動期の後——吾人が思索を恐怖したり輕蔑したりすることなしに、人生に對する大なる見解を有することが出来ることを學んだ。斯くの如きは、カーライルが夢想だもしなかつた所である。カーライルはミルを評して左の如く云つた。「嗚呼憐むべき徒輩よ。彼はベンザム主義から脱出しなければならなかつた。彼が味はつた凡ての情緒と苦痛とは、彼をしてベンザムが夢にだも考へなかつた思想に至らせるに役立つた。さりながら、彼は未だに餘りに一切を論證することを欲してゐる。若しミルが天國に昇るとしたならば、彼は恐らくは凡ての事物が其處に存在する所以を發見するまでは満足しまい。余に於ては、天國の構造などはどうでもよい。其處には天使等の職工團體があるか、若くは勞働者階級があるかなどの問題の如き——余は悉く此等を抛擲しようと思ふ」。(*Memories of old Friends from the journals of Caroline Fox, vol. i, p. 309*)。カーライルはこの場合、諧謔的に彼自身とステュアート・ミルとの間の差別を痛切に示したのである。さりながら、天國が殊更浪漫主義者に準備されたものでないならば、天國への道を見出す爲めに、人生の組織に關する見識と、此の見識を以てする勞働とが缺くべからざるものであることを附言する必要がある。加之天國は他の有ゆる人格的欲求と同様知的欲求にも満足を與へるであらうと想像し得られる。又カーライルがミルに對して放つた非難は、矢張

リソークラテースにも適用することになりはしないか。蓋しソークラテースは正しく此の世に於けると同様、來世に於ても吟味と研究とに時間を費さうと期待したからである。

ステュアート・ミルは、經驗說と思辨派との間に行はれた當時の純學理的議論に對して大なる實際的意義を認めた。道徳的宗教的及び社會的方面に於ける凡ての誤れる見解や傾向やは彼の考へに依れば——眞理が、經驗と觀察とに依らずに、直觀に依つて純思索的に獲られ得るといふ主張を否定しなければ、到底除去されるものでない。斯様な主張は、實にたゞの見解をば直に自證的のものと思ふべきものであり、又凡ての根強い偏見を確實に維持するには、斯かる主張より便利な手段は考へられない。さればミルは斯様な主張に反對して、凡ての知識は經驗に由來するものであり、又凡ての知的道徳的性質の説明は觀念聯合の法則に依るべきものであると主張した。十八世紀に對する十九世紀の反動を代表する直觀哲學は、人間の懶惰心を助長し一切の保守的偏見を擁護したゞけであるが、ミルの様な立場に於ては、解決を要すべき問題は極めて多い。此の思想傾向は彼の哲學上の二大著作『論理學體系』(『System of Logic』1843)と『ウィリアム・ハミルトンの哲學に關する批評』(『Examination of Sir William Hamilton's Philosophy』1865)の根柢を爲してゐる。……彼は論理學に於て歸納法の所説を與へ、經驗的方法を組織立てた最初の人であることは、恰も、アリストテレスが演繹的推理の方法を組織立てたに比すべきものである。アリストテレスは其の先輩としてギリシヤの諸の哲學者やソフィストを有し、アデン殊に各ソークラテース學派に於いて起つた熱心な議論を根柢としたが、『ステュアート・ミル』は十七世紀から十九世紀に至る近世自然科學の歴史を根柢とし、且つ

自然科學を樹立するに用ひられた諸形式の分析を根柢とした。彼の著作は、認識論上の經驗說に就いて、從來例のない最も徹底的な叙説を與へてゐる——これ彼の父が『Analysis』に於て心理學的方面に經驗說を進め行つたと同様である。ミルの論理學の根柢には、父の心理學說の明瞭な影響が現はれてゐる。彼は後年(一は『Analysis』の新版の附註に於て、一はハミルトンの哲學を論ずる著作に於て)父の心理學說を棄てたが、此の説を棄てた爲めに認識論に如何なる影響が及ぶかは意識しなかつた。彼の眞理を愛する念は、自己に向けられた有ゆる非難を倦むことなく研究し、此等の非難の充分な力を發揮させた事實に於て證據立てられてゐるが、此の眞理を愛するの念に依つて、彼は若い頃には認めることを得なかつた眞理を理解し得たのである。一八三〇年に彼は論理學の著作に着手したが、晩年に出したハミルトンの哲學を論じた著作の最後の版に於ても、彼の見解の變更を企てゝゐる。此の變更は、彼が論理學上の諸問題を不斷に研究した結果に外ならない。彼はヒュームやゼームズ・ミルの見解、即ち意識は獨立した諸要素の配列又は堆積であつて、此等の要素は聯合の法則に従つて純外的に又嚴密に言へば説明されない方法で互に結合されるものであるとの見解から出發したが、終には意識の統一と聯絡とを根本的心理的事實と認めるやうになつた。かのヒュームが抛擲した「統一原理」をば、ミルは其の中心柱石と認めるやうになつた。此の事實は舊英國學派との關係の斷絶を表はすものであるが、彼は此の斷絶の意義をば意識してゐなかつた。

以上の純哲學的諸著(オーギュスト・コントを論じた興味ある著作も亦此の一である)以外に、倫理的社會的及び政治的事實を取り扱つた幾多の重要な著述がある『經濟學原理』(『Principles of Political

*Economy* (1848) は此等の一で、彼は此の書に於て經濟學を全體の社會學の一部と解し、生産の法則と分配の法則とを分離し、而して此の分離に依つて社會主義的制度的正當なることを承認し得ると認めた。

彼はこれまで父とベンザムとが取つた道を履んで、階級の支配に反抗し個人の自由の爲めに戦つたのであるが、今や彼は政治的解放の根柢には遙に嚴肅な社會問題が存在してゐることを明瞭に認めるに至つた。これに先だつてサン・シモン學派は、既に此の方面に向つて彼の眼を開いたのであつた。個人的自由の意識を忘れなかつたことは、彼の『自由論』(*Essay on Liberty*, 1859) が之を證明してゐる。彼は『功利主義』(*Utilitarianism*) といふ論文に於て、此の説の反對者に對して、倫理上の功利説を辯護し、而して『代議政治論』(*Considerations on Representative Government*, 1860) に於て政治説を述べてゐる。

一八六五年より六八年に至るまでミルは下院の議員であつた。而して彼は概して最も人氣のない問題を論じたが、彼の明晰な頭腦と時事に關する知識との爲めに常に高評を獲た。グラッドストーンは一書翰(一八八八年十二月十九日附。Gompertz: *John Stuart Mill. Ein Nachruf*. Wien 1889. s. 45) に引用されてゐるに於て、ミルの議會に於ける行動を下の様述べてゐる。「何人もミルが議會に這入らない以前に彼の知的卓越を知悉してゐた。彼の行動が議會に於て主として現はした事實は、少くとも余に取つては、彼の人並はづれた道德的崇高であつた。余は當時彼を評して(中略)唯理論の聖者と名づけるを常とした(中略)。利己心の爲めに議員が動かされる凡ての動機や刺戟やは、少

くも彼を動かしたり、又彼に觸れたりすることが出来なかつた。彼の言動は、此の點に於て説教であつた。又彼は哲學者ではあつたが、決して奇狂の人ではなかつた。彼は立派な分別と、政治上の實際の伎倆と、隱遁者の獨立不羈の思想とを兼ねてゐた。余は全議會の爲めに、彼の議會への出現を歡喜し、彼の議會を去つたことを悲しむは、敢て述べるにも及ばない。彼は我々凡てを善良ならしめた。彼が如何なる黨派に屬し、如何なる意見を懷かうとも、余は遺憾ながら斯様な人物は稀有であることを告白する」と。ミルが再選されなかつた理由は、一は世人が彼の宗教觀を彼の攻撃の爲めに利用したこと、一は彼の急進的な政治思想が、前回に彼を選舉した選舉民の團體と餘りに隔つてゐた爲めであつた。

ステュアート・ミルは、一八七三年五月七日アヴィグノンに滞在中逝つた。彼と共に、十九世紀中の最も偉大な、最も正直な、又最も高尚な人物——吾人が前代の偉人等と比肩させ得る人物が去つた。彼自から書いた彼の傳記は、凡ての研究者に取つて教訓の源であり、而して彼の著作は人間の思想の最も重要な題目の或物に關して新たな光を投じてゐる。

## 二 歸納的論理學

思想家としてのミルの強みは、主として倦むことを知らない議論と、問題の終局の假定に達せんが爲めに之を多方面から孜孜として研究した點に存する。彼の『論理學體系』の後の版には、彼の説に對して加へられた非難に答へてあるが、之には對話的性質を有する彼の叙説が載つてゐる。眞

に對話の著者と稱するに足る人々は、各種の立場を出來得る限り最も明瞭な又最も特色ある形式にて描く如く、ミルの努力も亦彼の反對者の見解と非難とに充分の權力を興へやうとする方面に向つてゐる。即ち嚴密に云へば反對論者は、彼に依つて寧ろ協働者と見做されてゐる。他人の立場に對する彼の理解に限界があることは、自から明かである。これ即ち彼の人格と思想家としての彼の歴史の出發點とが、彼の研究に加へてゐる限界である。此の限界は、之を批評的に吟味すれば、益々明瞭となる。何となれば、彼の全體の認識論の心理學的根柢が、彼は之に氣附いてゐないが、確に動搖したからである。たゞしミルを批評せんとするには、何人も第一に彼を大なる研究者と認めなければならぬ。彼の哲學に對する功績は、單に彼が經驗説をば、ヒュームが考へたよりも更に絶對的な形式に於て徹底させることが出來たか否かの問題を肯定するか否定するかに依つて定まるものでない。

ミルは經驗的論理學を、一面純粹思惟の論理學の反對であり、他面之が擴大であると認めてゐる。純粹思惟は知識を擴大せず、單に觀念間の矛盾を避けさせるだけのものである。新真理は觀察と經驗とに依らなければ得られない。斯くて如何なる方法に依つて觀察に基いた新真理が證明されるかといふ疑問が生ずる。ミルは證明そのものに重きを置いて發見には重きを置かなかつた。彼の主なる興味は、真理の天國に達し得るに先だつて、先づ凡ての見解を淨罪火を以て清めることであつた。即ち彼は見解が如何なる方法で生じたかには左程の興味を感せず、唯件の見解の證明にのみ苦心した。カーライルと同様ミルは、哲學の意義並に實際的價値をば、哲學が習慣に對する戦ひであるといふ點に認めた。自然的な觀念聯合に依つて人心に形成された見解、若しくは因襲に依つて獲られ

た見解は、進歩を阻碍する偏見を除去し得る爲めに篩ひ分けられ吟味されなければならない。人類の進歩に關するミルの大なる希望は、主として一切の見解を経験に歸著させることに基いてゐる。

宗教上法律上の命題に於ける如く、權力に依つて立てられる場合を除いて考へれば、有ゆる一般の命題は、ミルの主張に従へば、要するに個々の觀察の總括に外ならない。故に一般的命題を以て始まる演繹的論理學は、必ず先づ歸納的論理學——吾人が個々の場合から一般的命題に到達する所以を證明する歸納的論理學を豫想する。純粹思惟は常に經驗を豫想する。例へば余が「凡ての人は死す——ウエリントン公（ミルが其の論理學を書いた當時は未だ生きてゐた）は人なり——故にウエリントン公は死す」と推論するならば、余が凡ての人間の死すべきことに就いての第一命題を立し得る爲めには、實際ウエリントン公も亦死ぬであらうと信じなければならぬことは明かである。されど實際に於ては——ミルは云つてゐる——余は凡ての人間の死からウエリントンの死を推論しないで、却つて個々の人間の死に就いての幾多の經驗から、此の個人即ちウエリントンの死を推論するのである。若し余が凡ての人間の死すべきものであることを實際に知るならば、ウエリントンの死すべきことは一般の人々の死すべきことに含まれてゐるから、余は毫も推論を下す必要がない。故に余の推論は嚴密に云へば下の如くである。即ちジョンも死すべきものであり、トマスも死すべきものであり——従つてウエリントンも亦恐らくは死すべきものであると。されば一切の三段論法は、其の大前提が權力に依つて立せられない以上は、實際個々の事實から個々の事實への推論を根柢としてゐる。これ歸納法並びに演繹法の基礎たる推論の形式である——而して最初に來るものは歸納法で

あつて、演繹法は其後に來るものである。全體の知識作用の出發點は、二の現象(例へば人と死)が同時に余に現はれ來るといふ事實に存する。次回に二現象の一が現はれる時には、他の現象も亦豫期される。此の豫期が確證される場合には、余は此等の凡ての経験を一般的命題換言すれば、余の凡ての経験を簡約したものを與へる命題に於て總括する。此の命題は、不當な概括でないかぎり、経験の簡約以上のものを余に與へるものでない。凡ての推論は個々物から個々物に(from particulars to particulars) 至るものである。斯様な推論は既に小兒に於て現はれてゐる。嘗て手を焼いた経験ある小兒が、燈火を見た時に手を引くは、小兒が一般的命題を立てる爲めではなく、火を見ると苦痛の觀念が直ぐ想ひ浮べられるからである。動物も同じ方法で推論し得る。何となれば小兒のみならず、火傷を負ふた犬も亦火を恐れるからである。(Logic, Book II, Chap. 3, § 3.)

ミルは、知覺から觀念又は豫期へと直接に推移し行くことは、聯合——之が妥當性は吟味を要する——に外ならないことを明かに認めた。此の聯合は、ゼームス・ミルが一切の聯合を歸著させようとした種類のものである。即ち吾人がAとBとを一緒に経験するならば、Aが再現した時にはBを豫期するといふ類の「接近聯合」である。たゞ斯かる豫期の妥當性は如何にして證明されるであらうか。論理學は、吾人が妥當と認める事柄を論ずるものでなく、須らく妥當と認むべき事柄を論ずる學ではないか。(Evidence is not that which mind does or must yield to, but that which it ought to yield to. Logic, Book III, Chap. 21, § 1.) 然らば吾人は如何なる權利を以て、一現象(A)の生起から、之とは異なる他現象(B)の生起を推論するのであるか。

ミルは經驗科學の歴史を土臺として——此の土臺を利用するに當つて、彼はコント、ヒューエル及びジョン・ハーシェル(John Herschel) (On the Study of Natural Science, London 1830) 等を先輩とすると告白してゐる——妥當なる觀念聯合と、妥當ならざる夫れとを區別すべき四の主なる方法を立て、ゐる。此等の方法(其の漠然たる大體の特色はハーシェルが既に之を指示した)の極めて詳細なる叙説は、ミルの事業中の最も重要な部分の一である。吾人はこゝに一要點即ちミルが消極的事例を重要視した點を記すに止める。謂ふ所の消極的事例とは、一個の事情を除けば、他の有ゆる事情が、一現象の生起の事例と同様であるが、而も該現象が生起しない様な事例である。斯様な事例に於て、歸納法の主なる方法たる差異法(Method of difference)が適用される。(此はペーコンが最も重要な「孤立的事例」, *instans solitariae*、として指示したものに外ならない。第一卷二六〇頁を見よ)。現象が現はれる事例と現はれない事例との區別される標準となつてゐる事情をば、吾人は該現象と因果關係(原因としてか、或は結果としてか、さなくば兩者共に同一原因の結果としてか)を爲してゐる或物と認めなければならぬ。従つて吾人は、Aの不在がBの不在を含むことが證明された場合始めてBがAに伴ふものであることを當然豫期し得るのである。即ちAとBとの關係に就ての法則を立てる爲め、吾人は積極的並びに消極的の二つの事例を要するのみである。

さりながら、推論が斯様に簡單な場合は、極めて單純な事例に限られてゐる。幾多の異なる要素が協働してゐる複雑な關係に於ては、吾人は先づ現象を個々の要素に分解し、次に簡單な歸納法に依つて、此等の要素の各が作用してゐる有様を研究し、更に又演繹に依つて諸要素の統一的活動に依つて

如何なる結果が得られるかを見出し、而して最後に、觀察に依つて、吾人の推論又は見積りが實際に於ても經驗と一致することを證明しなければならぬ。されば全體の認識過程は歸納と演繹と實證との三部分から成立する。……ミルは演繹法の意義を認めないどころか、寧ろ演繹法が科學に於て演じてゐる役目に於て、其の科學の完全なる證據を認めてゐる。唯彼は凡ての演繹は歸納に基づき、且つ演繹の結果が經驗との一致に依つて實證されなければならないといふことを力説したのである。彼が純思索を拒否するは其が經驗的基礎なしに出發し、經驗的實證なくして終る場合に外ならない。知識の全構造を荷ふべき差異法は、ミルが明瞭に認めた如く左の場合に於て始めて證明される。即ち自然界の聯絡は、一度生起した現象は、同じ條件が現はれた場合には、再び生起するといふ類のものであるとの事實を土臺とする場合之れである。されば實際の現象に就いて、凡て推論の根本假定たるものは、自然の合法性又は因果律である。ミルは、因果律の證明の可能性に關する研究に於て、ヒューム及びカントが先きに論究した重大問題を、更に再び攻究したのである。彼は此の問題をばヒュームの精神にて解答したが、而もヒュームは之を論理的に解決すべからざるものと説き、而して因果關係の假定の起原に關しては心理學的説明を與へる外には執るべき道がなかつたが、ミルは之を論理的方面から説明しようとした。

先づミルは因果律が直接の信仰直覺又は本能に基づくものであることを否認した。第一に、信仰と本能とは何の證明にもならない。強い固い觀念聯合は如何なる反證に依つても動かされない信念を生じ得る。されど信仰の強さは夫れ自身何の證明にもならない。否反對に因果に關する一切の假

定は棄却され得るものであり、又所謂本能も棄却され得るとミルは考へた。抽象と分析とに慣れ、其の想像力を自由に働かせ得る人は、諸現象が一定の法則なしに寧ろ不斷に變化するさまに互に相續く絶對的混沌を考へることが不可能であるとは認めない。従て人間は有ゆる時代に於て因果律を信じたといふ證據はない。即ち彼等は「偶然」を承認し「自由意志」に實在性を與へ來つた。されば吾人は經驗科學の妥當性を理解する爲めには、因果律の妥當性を吾人が研究の及ぶ範圍内に認めれば定まるもので、必ずしも因果律が凡ての現象に對して妥當であると認めるには及ばない。斯くして例へば、惑星の運動が風や天候の如何に依らず、一定の法則に従つて行はれることが確實となり得る。因果律の妥當性を吾人に知られた宇宙の部分以上に擴大する必要はない。經驗は經驗に依つてのみ證明される。故に經驗科學の實際の土臺は、同じく經驗に依つて立せられなければならない。吾人が如何なる程度まで經驗を信用すべきかは、經驗其物が教へなければならない。(We make experience its own test. Logic. III, 4, 2)

因果律其物は經驗に基礎を有し、又歸納法に依つて證明されなければならない。一現象は、之に先だつ他の一定の經驗が存せない限り決して現はれないといふ信念は、吾人が現象の同種類の聯絡を幾回となく經驗した事實に基づいてゐる。個々の現象に關する因果律の妥當性に就いての信念は、取りも直さずウリントン公が死ぬるであらうとの信念である。後者に於ても個々の事例から個々の事例への推論である。たゞミルは、因果律は多くの經驗に基づいてゐるから、吾人が有する最も廣い概括であると云つて差間がないと思惟してゐた。故に一層狹隘な知識が因果律によつて土臺つ

けられ、件の知識の確實性は一層高められるのである。

併しながら、二の觀念(例へばA及びB)が以前に結合して現はれたといふ理由に依つて、將來も亦結合するものと認める所以の證明こそ、須く歸納的論理學が與ふべきものではないか。個々の事例から個々の事例への「推論」は單に聯合に過ぎない。實際吾人は將來に於ける現象の結合が、因果律に基づくことを知つたとて、件の結合の正當なる所以の證明とはならない。何となれば因果律其物が更に個々の事例から個々の事例への「推論」に基づき——従つて又無數に反復された爲め聯合が強いと云へ、所詮は聯合に基づくものであるからである(因果律の場合には、ミルはAを以て「一現象の生起」を現はすものとなし、Bを以て「他の一定の現象の生起」を現はすものと見做してゐる)。要するにミルは循環論に陥つてゐるか、或は寧ろ嚴密に云へば、同一地點に停立してゐる。彼は個々の歸納の終極の根柢として因果律を指示したことに依つて、緊密にして分離し難い聯合は、一層緊密でなく安定を缺いてゐる聯合を確かめることが出来るといふことを確證し得たに過ぎない。即ち新習慣は性質の類似してゐる舊習慣に依つて強められ得ることを確證し得たに過ぎない。されど此は決して何等の證明でもない。

凡ての先天的原理を除き去らうとする熱心かられて、ミルは餘りに極端な點まで進んだのである。彼は——幾多の反對論者と同様に——一原理が意識の本質から發生したといふ假定と、件の原理の眞の妥當性に關する證明とを混同してゐる。一原理が如何程意識の本質に其の根據を有しようとも、其の妥當性は未だ此の事實に依つて證明されてゐないと彼が考へてゐたのは至當である。さりながら意識の本質上から吾人が當然樹てなければならぬ假定が存し、而して之を詳細に吟味するに經驗科學の任務であるかも知れない。果して然らば、科學的知識の任務は無意的に樹てられた假定を一面正確に規定すると共に、他面之を實證するにある。然るにミルは若し意識的假定が認識の上に意義を有し得ると主張する學者があれば、常に之に對して疑惑の念を抱いた。即ち彼は直に之れ彼等が密かに獨斷に隠れんとするものであると危懼したのである。此の危懼心が彼自身の認識論に及ぼした惡結果として、彼は認識論上常に同一地點に停立して一步も進むことが出来なかつたのである。實際を云へば、若し吾人が推論といふことを一假定から他の假定へ必然的に、移り行く過程と解するならば、又若し推論と單なる觀念聯合との區別を擲去しようとしなければ、個々の事例から個々の事例への推論なるものは存しない。一事例から他の事例への推移が正當なる根據があると認めらるべきものならば、其は前者と之に先だつ一事例との類似に依るの外はない。例せばA<sub>1</sub>がB<sub>1</sub>に相應するから、余はB<sub>2</sub>がA<sub>2</sub>に相應することを推論する。此の際推移の媒介となるものは比論である。従つて此の推移が正當なるか否か、決定されるのは、比論の妥當性の吟味を基礎とする。さればミルは凡ての推論に於て類似關係の重要なことを承認しなければならなかつた(Logic. II, 3, 3. 及び M, 3, 1)。然るに之を承認すれば、勢ひ彼が記述した様な一物から他物への推論の可能なる所以が消滅してしまひ、而して同一律は、歸納的形式と演繹的形式との凡ての推論の終局の假定であるといふことを彼は認めなかつた。觀念の盲目的接合は未だ論理的聯絡を與へるに足らない。同一關係が證明されなければ、到底此の盲目的性質は除かれぬ。



さりながら、ミルは純經驗説の結果として、論理學上の原理をも經驗に基くものと見做した。夙に余は、光と暗、運動と静止、過去と未來とが異別な、融和し得べからざる説明語であることを經驗した。又余は或る事を信ずると同時に信せざることが不可能なることをも經驗した。信と不信とは融和し得べからざる心的状態である。余は此等の経験を概括して自家撞着的のもの眞なることを得ないといふ命題を引き出す。されど此の命題は、經驗に依つて學んだ事實を超越する必然性を得ることは出来ない。よしや吾人が或る假定に執著し、之を棄却すれば必や自家撞着を感ずるとしても、斯かる感情からしては、件の假定は到底棄却し得ないものであるとは推論されない。吾人が分解することの出来ない程に固い觀念聯合が存するかも知れない。さもあれ、科學の歴史は、嘗ては思惟すべからざるものと見做した事實が眞實となり得たことを多々示してゐる。不可解の事物が長い時間に理解され得ることを認めるならば、一の假定に撞着する事實の不可解と云ふことは、未だ件の假定の正當なることの證明とはならない。吾人は何が可能であり又事實であるかと云ふことを經驗に依つて知るものであつて、主觀的標準に依つて學ぶものではない。……以下の二つの疑問、即ち事實上分解すべからざる觀念聯合以上の意味に於ける自家撞着といふ事があるかどうか、或は自家撞着的のものは存在することが出来ないか假定して差問がないかどうかといふ二つの疑問中、後の疑問こそ明かにミルに取つては一層大なる興味があつた。彼は後年の著述(Examination of Sir William Hamilton's Philosophy. 2. ed. S. 67)に於て、撞着する二つの假定の融和されない所以は、意識本來の性質に基づくか或は經驗から發生するかといふ問題に就いて、多少はつきりしない意見を述べてゐる。彼は常に主觀的必然性は客觀的實在性を立證し得るものでないといふ見解を固執した。さりながらミルは、此の點に於て、矛盾といふもの、吾人を刺戟し促進する力を看過してゐる。經驗から引き出し來る或る命題の矛盾こそ、吾人に問題を提供し、吾人をして此の矛盾を除去しようとする努力させるものではないか。常に矛盾を標準として利用しないならば、吾人の思想力は直に昏睡して了ふではないか。因果律が吾人に假説を與ふる如く、矛盾律は吾人に問題を與へる。此の點に於ても、ミルは例の危惧心の爲めに餘り極端に走つた。

數學の原理も論理學の原理と同様、經驗の概括に従ふものである。數學は確かに思惟に依つて必然的結果に到る理科科學である。されど數學は、偏へに經驗から獲られ得る原理に基づいてゐる。従つて幾何學の定義は、經驗から得られた諸の原素を含んでゐる。唯其等の要素は、幾何學に於ては、普通の經驗に現はれてゐるよりも一層完全に精確に現はれてゐるのみである。例へば圓の定義は、凡ての半徑が同一の大きさを有するといふことを意味してゐるが、併し此は現實の圓の半徑に就いて立證することは出来ない。凡ての現實的の圓は幾何學の原理が立證する理想的の圓に多少接近し、而して此の接近が大なれば大なるほど、此の原理の現實に對する適用が益々大なる妥當性を有するのである。結論を下し得んが爲めに、近似的均等より絶對的均等へ飛躍する。而して此の結論を適用する際には、吾人は近似の程度を顧慮する。されば幾何學は假説を——或は斯く名づけて差問ないならば、構想(Ideation)を根柢とする。幾何學が眞の妥當性を有すると想像されるは、空間の性質が、理想上の假説又は構想を樹てる爲めに利用する所の觀察に相應するといふ假定に基づいて

ゐる。されど空間が宇宙の凡ての場所に於て斯くの如き性質を有するやは、吾人は之を先天的に知ることが出来ない。……若しミルが幾何學の假説を設定させる觀念作用を更に詳かに究めたならば、彼の認識論は恐らく別種の色彩を得たであらう。即ち、彼は必しもそれによつて直に實在の性質に關する假説を樹て得られると考へるとなく、尙ほ吾人の知識の先天的要素が認められることを承認したのであらう。

經驗説を徹底せしめ、所謂白板説を嚴密な意味に取り入れようとしたミルの企ては必しも、成功したとは認められない、たゞ彼は此の企てを敢てして、彼の鋭い多端に互つた研究に依つて、吾人の知識の性質を明かにした。故に研究其物はヘーゲルの辨證法に匹敵するものと認められやう。即ちヘーゲルは眞理を純粹思惟の自己開展に依つて説明しようとしたに反して、ミルは眞理を外部から取り入れられた獨立の諸觀念の融合に依つて説明しようとしたのである。

ミルの認識論の特色は、彼の採用する心理學的假定に所依する點である。彼の論理學は彼の父の心理學を基礎としてゐる。凡ての觀念聯合の根本形式としての接近聯合と、吾人に不可解なる現象の説明としての不可分解的聯合は、彼の研究上使用する方便であつた。心理學は彼に取つては、一切の他の科學を維持する根本科學である。聯合の法則は凡ての知識の根本法則である。

ミル其人は心理學の叙説を與へなかつたが、彼の論理學に於ては心理學の方法を、其他の著作(„Examination“ 1865、及びヤーム・マンの „Analysis“ の註 1869) に於ては個々の心理學上の問題を取扱つてゐる。後年最も賛意を表した心理學の叙説は、彼の友人兼學徒たるアレクサンダー

ゾーン (Alexander Bain) に依つて、其の二大著『感官及び知性』(„The Senses and the Intellect“ 1856) と『情緒及び意志』(„The Emotions and the Will“ 1859) とに於て與へられた。たゞし此等の著述に於ては、ゼームズ・ミルが説いた嚴密なる聯合心理學は棄てられて、類似關係——ウィリアム・ハミルトンの影響を受けて——が一切の觀念聯合(接近聯合をも包括した)の土臺と認められてゐる。ミルは „Analysis“ の註に於て此の見解に同意してゐる。斯くて此の見解の必然の結果として、類似關係は、之れが彼の論理學——こゝでは既に述べた如く、ミルは凡ての推論を接近聯合に基けてゐる——に於て許したよりも一層大なる影響を認識論に有するとなつた。勿論彼は既に『論理學』(1.3, 11; 5, 6) に於ては類似と差別の關係をば特殊の非還元的關係と認めてゐるが、此の關係が凡ての觀念聯合と凡ての思考とに於て演ずる役目に至つては、未だ之を充分に研究しなかつたのである。

晩年の著作に於ても、ミルは意識をば諸狀態の系列と見做すヒューム及びゼームズ・ミルの見解を固執し、唯之に現實的或は可能的狀態に關する見解を加へたのみである。たゞし彼は彼の先輩が憚まされなかつた一の困難に出會つた。即ち記憶作用と豫期作用とは當然次のやうな豫想——現在余が觀念として有つてゐる様な意識狀態は、余は過去に於ても有ち、又將來に於ても有つてあらうが而も他の何人も之を有ち得ないといふ豫想が含まれてゐる。されば意識内には、意識の系列を構成する個々の要素以上の或物が存在しなければならぬ。系列其物は如何にして其が系列なることを——其が過去の要素を有したこと、又未來の要素を有することを知るであらうか。意識の個々の要素、即ち個々の自覺や觀念の間に、一の連鎖——個々の要素其物と同様に現實に存し、思惟の單なる所産で

はない所の連鎖が存在することは明瞭である。意識内の此の本原の統一者に名稱を與へるとすれば、吾人は之を自我又は自己と稱しなければならぬ。(「Examination」 Chap. 12. 最も特色的な又最も明瞭な言は此の書の後の諸版に現はれてゐる)。ミルは「Analysis」の註(III. s. 175)に於て、下の如く述べてゐる。「系列の凡ての要素間には余が此等の要素を以て常に同一人格であつた一人格の感覺であると云はねばならないやうな一連鎖がある——而して此の連鎖こそ余の自我を形成するものである」と。ミルは更に附言して吾人は兎も角も現在に於ては心理學的分析に依つて之れ以上に進むことが出来ないとして述べてゐる。彼は斯くして聯想的心理學を抛擲したのである。即ちミルは、或る人が適切に評した如く、彼自身の哲學の中に陥穽を設けたのである。ヒュームは個々の感覺及び觀念のみを實在と認めて出發した爲め、統一的原理は論理的には謎語と觀せられた。然るにミルは統一的連鎖をも個々の要素と同様實在するものと認めたため、彼はこゝにヒュームやゼームズ・ミルが出發點とした意識の全概念を訂正したものである。斯くて聯合の法則は、今や「統一的原理」の特殊の形式となり得るとなつた、而して英國學派は、飽くまで分析を進めた結果、彼等特有の原理を訂正せざるを得なかつたのである。<sup>(六三)</sup>ミルは先に彼の論理學を純外的偶然的聯合を基礎として樹立したにも拘はらず、後に至つて類似關係と連鎖とを實在と證明して矛盾に陥つた。彼が斯くして最初的前提以上に超越した結果に達したことは、彼の研究の正直にして銳利なることを實證するものである。

ミルが爲した聯合法則の尙ほ一種特殊なる適用を吾人はこゝに指示する必要がある。彼は聯合法則から、如何にして外的世界に關する信仰が説明されるかを指示しようと求めた。……余が世界に

關して知る事實は、余は之を自身の感覺から知る。果して然らば世界は、余の感覺と異なる或物が存すると云ふ意味に於て、實際に存在するであらうか。……實際に與へられたものは、余が其の瞬間に於て有する感覺である。勿論余は之れ以外に、記憶と豫期とに於て、可能的感覺の觀念、換言すれば、反復と聯合とに依つて固い聯絡ある團體を構成し得るたぐひの觀念を有つてゐる。此等の團體は、現在感覺として與へられやうと、又與へられまいと、吾人の觀念に於て常に同一の方法に於て現はれる。之に依つて、吾人が知覺するとせざるとに拘りなく、永存的なる或物に就いての觀念を有するのである。所謂「外的」對象とは、一定の規律に依つて規定される可能性——一定の感覺が、余が既に經驗したと同一の方法で再現する可能性でなくして果して何であらう。……余の意識から獨立した或物が存在するといふ余の信仰は、感覺を具へた他の人々が、余に於けると同様の規律に依つて規定された感覺の體系を経験する場合に益々強められる。……されば余が「物質」と解するものは、感覺の永久的可能性に外ならない。確固な、凡ての人々と共通な觀念聯合は、吾人をして勢ひ物質といふ概念を設定させる。而して原因の概念は感覺や觀念の系列に於ても妥當性を有するものもあるから、吾人は件の概念をば全系列即ち感覺や觀念の總體に適用し、而して物質をば之が原因と認める。……外的世界を承認する實際的信仰と強い傾向とは、ミルに取つては何の證明ともならない。彼は確固たる聯合の原理に依つては、以上の如き承認は必須でないと考えてゐる。吾人は意識以外に何等の存在をも認めるに及ばない——吾人は唯現實に與へられた意識以外に新しい意識状態の可能を承認するだけのことである。此の「可能」と云ふことにはカントの物其物が

伏在してゐることは明瞭である。ミルは(„Examination“ 2. ed. S. 189)「非我とは意識が自からに對して自我の可能的變化を示す形式に過ぎないものである」と述べてゐるが、然らば自我其物は以上の可能性を實現することが出来るか、從つて又自我の状態の變化は自我其物から説明され得るであらうかと問はざるを得ない。若し此の疑問が肯定されば、自我は無より其の内的世界を創造することになり、又若しこれが否定されば、吾人は因果律を否定するか、さなくば、自我以外の實在を承認するか何れかでなければならぬ。ミルは此の方面をば深く論究しなかつた、否概して彼は外的世界の實在に關する問題と因果問題との關係を左程に研究しなかつたのである。

### 三 倫理學の原理

ステュアート・ミルの思想史上に於ける特殊の位置は倫理學に於て最も明かに示されてゐる。十八世紀の精神に培養されながら、彼は誠意を以て新世紀の知識を自己のものとしようと求めた。されど一面に於ては舊學派の假定を借りたものであり、然かも他面に於ては彼の達しようとした目的と彼の認めてゐた見地とは新時代の動機の影響を受けたものであるから、彼の思想の重大な點に於て、彼自身は必ずしも認めてゐなかつた一種の二元觀が現はれた。倫理學の方面に於ては、此の二元觀は、彼がベンザム學派から學び得た功利の原理を常に固執しながら、然かも之を一層主觀的な性質を有する人格主義の倫理學と調和させて、以て功利の原理を完成しようとした事實に存する。彼は此の問題が倫理學の將來に取つて最も重要なことを明瞭に看取したが、併し彼は此の問題の理論的

解決を與へることは出来なかつた。彼が思想發展の或る時期に於て通過した精神的大變動は、正しく此の問題に依つて生ぜられたのである。彼が實行に於て、生活術に於て、又大なる意義ある活動に於て人格的生命の内的發展に對して顧慮する念が、個々の行爲の外的結果を顧慮する念と稀有に見る程度で融和されてゐたことは、彼の自叙傳の示す所である。されど彼は此の融和の技術に關しては何等の理論をも與へることが出来なかつた。

彼が之を與へ得なかつた理由は、確にベンザムや父に對する彼の大なる敬虔の念に主として求むべきものである。彼はかの精神的危期の後に主觀的に劇しい動搖を感じた時、彼はベンザムの功利主義に對して劇しい反對の意見を發表し、又ベンザムが純外面的の營業的見地を取つてゐることを酷しく非難した。されど彼はやうやく初期の青年時代に養成された見解に對する反動時代を通り過ぎたと信じ、從つて今や彼は青年時代の見解の擁護者として立つた——擁護しようとした學說を如何程變更したかは、彼は意識しなかつたのである。彼は一層舊い功利主義に對して充分警戒しなかつた、而して彼の學說は、個々の點に於て、自説と調和しない程までに舊功利主義に依つて規定されてゐた。故に彼の著作『功利主義』(„Utilitarianism“) は最も明晰を缺いた著作である。

倫理的評價に關して明瞭にして自然的な標準を得るのは——ミルは常に此の事實を信じてゐた——ひとり吾人が行爲の結果に留意する時のみである。何故、一行爲が善であるかといへば、其の決定は結局、其の行爲が或る時期或る範圍に於て快感を生ずるといふ事實に基づくであらう。人性は常に全體的幸福か、部分的幸福か、乃至は幸福の手段たるものかの何れにも屬しないものを求め

ることではない。有ゆる行爲は、畢竟人間の行爲の終局の目的物に達しさせる程度に従つて判断されるであらうし、又判断されなければならぬ。功利の原理の適用は此の點に存する。

ステュアート・ミルは、何人の幸福が評價の標準となるかといふ疑問に對して下の如く答へてゐる。「行爲者自身の最大幸福ではなく、幸福の最大總額」と。彼は此の主張を證明するに當つて、ベンザムが其の『道義學』(Deontology)に於て行つた如く、充分に理解された個人的利益の調和を指示せずして、寧ろ道徳的感情の發生に心理學的説明を與へてゐる。此の道徳的感情は假令吾人自身の幸福にあらずとも、吾人をして廣く幸福を生ずる様に努力させる感情に外ならない。

ミルは道徳的感情をば本有的のものとは認めず、寧ろ非常に複雑な所産と認めてゐる。此の感情の最も重要な要素は、同情、恐怖、各種の宗教的感情、行爲の結果に對する經驗等、及び他人の尊敬を得んとする欲望等である。道徳的義務の觀念の特色をなす神祕的性質の原因は、以上の極めて複雑な性質に存する。正義と認められること、衝突する行爲を爲すには、吾人は先づ幾多の感情を剷滅しなければならぬ。各種の要素の聯合は、感情が分解されない一體を爲してゐる程に強いものである。聯合の法則は自然の法則であるから、道徳的感情は、假令其が發生上の歴史を備へるにもせよ、矢張り自然的感情である。人間が談話したり、合理的推論を下したり、土地を耕したり都市を建てたりすることは、自然的に生ずることであるが、然かも此等の技術は本有的のものではなくして、習得的のものである。若し道徳的感情の中に本有的の一要素があるとすれば、其は同情である。然かも最も重要視すべきことは、社會生活が個人をして共同的利益を感じさせ、協力して働

かせ、常に互に他人の利害を顧慮させるに慣れさせることである。社會生活は各個人をして感情と行爲の共同一致に向はしめる一種の本能を形成する。各階級間の障壁が撤去されて、社會生活が発展すればするほど、愈々益々共同一致の精神は發達する。此の一體感が常に教育と制度の整頓とに依つて助長され、且つ輿論に依つて強められ、遂には宗教と化することが出来る。社會生活に依つて、利己主義は教育を受け、斯くて他敬の念は、元來手段に過ぎなかつたものであつても、後に至つて其れ自體が目的とされる。ベンザムは——兎も角も實行上には——私利を一般的動機として出發したが、ミルは無私的感情の存在を信じた。さればミルは對話篇『ゴルギアス』に含まれた説に就いて、プラトーンを論じた興味ある論文に於て、不正の行爲を爲すよりも不正の行爲を爲される方が優つてゐると評して、左の如く述べてゐる。「ゴルギアス」篇に示された進歩は、これまで道徳的修養に就いて爲された最大なるものの一である——即ち義務自體の爲めに義務を撰ぶ修養をば、一層遠大な私利の爲めに利己的好惡の念を犠牲にすることよりも更に高尚なる状態と認めた思想である」(Diss. and Disc. III, S. 340)。

さればミルは、スピノザ、ハートレイ及びゼームズ・ミルと同様、個人的進化の所説を抱いてゐた。分解し難い聯合の原理は——彼の先輩に於けると同様——彼に取つても、倫理學の內面的基礎を樹立し説明し、更に他面に於て、功利の原理は個々の行爲に關する判断の根據として役立つてゐる。たゞ叙説の明晰にして單純なる點に於ては、彼は到底スピノザやゼームズ・ミルと比肩されない。ミルに於ては、何れが本原的であり又何れが習得的であるかに就いての見解も多少不確實であり、又

之と共に、彼は感情の品質上の差別を認めたが爲めに、彼の先輩が知らなかつた困難に陥つてゐる。即ち、快感は他の一快感よりも一層強く、一層永續的で、不快感と混ざることが一層少なく、更に幸福なる結果を一層多く生じ、又一層多數の人間に共有され得るのみならず、又品質上一層高尚な種族のものたることが出来る。此の事實は一度此の感情を経験した人には、其が大なる苦痛を忍んで得られ得る場合でも、再び之を経験せんと求め、且つ他の快感の最大量を棄て、も件の感情を擇ばうとすることに依つて證明される。さりながら、こゝにミルが認めた「品質的差別」は、或る快感が道德的感情——ミルは既に此の感情の起原を説明しようとして求めた——に依つて、是認され助長されるといふ事實から説明されないかどうか、疑問ではないか。それは兎もあれ、感情に品質上の差別が存するか、の疑問は頗る複雑であつて、到底ミルが與へた簡単な證明に依つて解決されるものではない。

主觀的基礎を力説したこと、感情の品質差別を承認したことに依つて、ミルは甚しく、ベンザムの立場から遠かつたが、彼は行爲の價值と行爲者の人格の價值とを區別し、倫理學が取り扱ふべきものは前者であると思惟して、依然熱心なベンザム學徒であつた。されど功利主義的立脚地其物からは此の區別は維持されない筈である。如何となれば、有ゆる動機は或る一定の瞬間に於て判斷される行爲以外に多數の行爲の可能性を含んでゐるから、行爲を評價するに當つては、吾人は動機をも眼中に置かなければならない。よしや一行爲が功利の原理に撞著する何等の結果を生じないにしても、非難しなければならぬ幾多の行爲が同一の動機から生ずるかも知れないから、件の動機

其物は兎も角倫理學的考慮を要するであらう、評價が行爲の源泉に遡ることは、徹底した態度である。『自由論』(Essay on Liberty) に於ては——後に示す如く——行爲と行爲者との區別が重大の意義を有つてゐる。

#### 四 社會的倫理學

ミルが彼の種々の著作や論文に於て論じた幾多の倫理學的經濟學的問題中、吾人は彼の倫理學的立場を明かにする問題だけをこゝに指摘するに止める。

(イ) 個人及び社會 (On Liberty, 1859) ミルは解放と自己發展の爲めに戦つた。されど彼は政治的自由は實際の精神的自由と獨立とを與へるものでないことを知つてゐた。物質的強制は次第に除去されるが、之に代はつて、動もすれば輿論と云ふ道德的警察制度が現はれる。而して此の輿論の専制政治は、政治上の夫れよりも一層危険である。何となれば、輿論の専制政治に於ては、之を脱する途がなく、それが日常生活に這入り込んで精神其物を奴隸化するからである。如何なる満足も享くべきか、問題である場合でさへも、世人は徒らに風潮に追従して自家の本能と判斷とに従はない。殊に英國に於ては——ミルは言つてゐる——法律の束縛が他國に於けるよりも尠ないが、輿論の束縛は一層甚だしい。こゝに甚大なる危険が存する——民衆即ち團集的凡庸の優勢が之れである。勿論民衆は常に少數者に依つて指導されざるを得ない——されど民衆は彼等より餘りに優れてゐない人々から自分等の意見を得ることを好む。併しながら、有ゆる高尚にして賢明な事業に向はうと

する要求は、常に卓越した少数者から生ずる。獨創的な少数者こそ地の鹽であると。……たゞしミルは偉人崇拜を希望しなかつた。偉人が要求し得ることは、新思想を發表すべき完全なる自由にならぬ。他人を強制せんとする力は、却つて先づ偉人みづからを滅ぼすであらう。輿論の専制と民衆の優勢とが文化の程度を低下する危険を防止する手段は自由であつて、此の自由こそ人物の數に應ずる丈の改革の獨立的中心を生むもので、人類進化の永久にして涸渇しない唯一の源泉である。

一個人の事件に他人が干渉する場合の一般的原理として、ミルは下の見解を立てゝゐる。個人が其の行爲の自由を制限される必要がある場合は、其の人の行爲が他人に害を加へることを防ぐ爲めに干渉の必要な場合に限られると。個人自身の幸福に關する顧慮は他人への干渉の理由としては不十分である。個人の行爲のうち社會に對して責任を有すべき部分は、他人と交渉ある部分である。……ミルの所謂干渉は一は物質的強制であつて、他は他人の判斷から來る精神的強制である。後者に關してミルは「道徳的非認又は非難」(moral disapproval or condemnation)と「不機嫌の表出又は敬意の撤回」(expression of displeasure or withdrawal of esteem)とを區別してゐる。たゞし此の區別は餘りに穿ち過ぎた區別である。何となれば、余が或る個人から敬意を撤回して其人に苦痛を與へるは、其の人が余の敬意を價值ありと認めることを條件とする。若し其の人が斯く認めてゐないならば、余の「非認」も、恐らく其の人に何等の苦痛をも與へまい。斯様な區別が困難なことは、かの吾人自身に影響する行爲と他人にも影響する行爲とを區別することが困難なと同様である。自己の人格を發展させないか、或は伶俐と人格的品位とを完全に具へてゐない人は、斯様な

區別を立てることに依つて、却つて他人が當然發揮し得べき力を發揮せざらしめることゝなるかも知れない。よしや吾人がミルと共に、出來得る限り多くの獨立の出發點を認める必要があると主張したにしろ、個人の限界内に於てのみ意義を有し、此の限界以外に於ては何等の意義をも有しない様な範圍を劃することは、不可能である。個人に關係ある部分と、他人に關係ある部分との區別は、前に述べた區別、即ち行爲者の價值と行爲の價值との區別と同様、矢張り維持し難いものである。然るにミルは此等の二點に於て、功利の原理に依つて、從來よりも一層正當な見解に達したと信じたのである。

意見に就いても行爲に就いても、ミルは最大可能的自由の大切なることを力説した。……若し意見が眞であるならば、之を自由に論議するに何の害があらうか。若し其の意見が眞理の一部分であるならば、其が眞理のどれ程の部分を含んでゐるかを決定し得るものは自由討議に外ならない。而して其の意見が議論に依つて生命を得てこそ、始めて其は品性と行爲とに影響を及ぼすのである。最後に——若し一の意見が眞ならずして、而も有益となり得るならば、其の功用は其の眞實性と同様に討議されなければならない。今日は——ミルの思惟する所によれば——意見の功用は恐らく意見の眞實と云ふよりも更に重大な役目を演じてゐる。……次に行爲に就いて云へば、其は當然意見程に大なる自由を有すべきでない。たゞ各種類の生活方法の價值は、勿論經驗によつて吟味されなければならぬ。而して之が可能なる爲めには、他人に苦痛を與へない限り、各種の品性に可及的大なる活動の餘地を許すべきであると、ミルは主張してゐる。人間の活動が彼自身の品性に依つて

規定され、傳説や習慣に依つて規定されないと云ふことは、自家の幸福の條件たるのみならず、又個人的社會的進歩の條件である。強い衝動と欲望とは善である。此等は英雄を形くる材料であり、人間は欲望が強い爲めではなく、寧ろ其の良心が弱い爲め悪行爲を爲すのである。

個人と社會との限界は、ミルの信じてゐる如く、無雜作に劃し得られるものではないとは云へ、而も彼の研究(此は畢竟カントの『法律論』の根本思想を再び取り入れたものである)に依つて、彼は自由の制度を要求する人々は、常に其の理由の證明の義務を有すると説き、且つ又凡ての道德的判斷は責任と不離の關係を有することを力説した。

(一) 婦人問題(Subjection of Women, 1869) 婦人の權利に關する問題は、ミルに取つては大きな解放問題の一方面に過ぎない。此の場合に於ても、主として權力の濫用に對する戦ひと、人格の自由なる發展を阻碍する原因の撤去と、強者の權利の廢止と、而して保護と教育との爲めに必要ならざる一切の外的權力の棄却とが論せられてゐる。加之、此の問題の論究を機會として彼は分解し難い聯合に關する彼の得意の所説を適用して、發達を阻碍する諸の見解を説明してゐる。婦人の天性に關して世人が懐いてゐる觀念は、習慣と因襲とに基づくのみであつて、實際の經驗に基づいてゐない。吾人が「婦人の天性」と稱するものは作爲的に考出したものに外ならない。故に婦人の發達と、其の能力の使用とを阻碍した障礙を撤去しよへすれば、吾人は婦人の眞の天性を知り得るのである。此の思想は彼の自由論に於て主張された思想即ち經驗を得るが爲めに強制を廢棄しなければならぬといふ思想と同様である。吾人はミルがこゝに差別法を實際的に適用してゐるのを認

める。ただミルは豫め結果を知つてゐたやうに信じてゐる。即ち彼は婦人の精神的能力は男子の夫れと同様であると主張してゐる。——此は男女の同權の立證の爲めに必要とはいはない見解である。

(二) 代議制の問題(Considerations on Representative Government, 1861) ミルは此の問題の論究に於ても彼の根本思想を辿り、如何にして自由が、個人と團體とから許りでなく、多數者の專制から保護されるかを問題としてゐる。彼は民主政治の危險と利益とを研究した。嚴密に云へば、現今優勢を争つてゐる制度は二つしかない。民主政治と官僚政治即ち之れである。此の場合唯一の可能なる解決法は、民主制が官僚制をして己れの用を爲さしめ、監視と取締の權利だけを保留することである。議會は單に國家の意志決定を代表すべきもので、立法には適しない。立法に就いては寧ろ此の方面の識者の委員を設けなければならぬ。少數者裁決に際して權利を保證される爲めにミルは殊に比例選舉(election by quotas)を薦めてゐる。既に『自由論』に明らかなる如く、彼は民主政治の弊害を十分に認めてゐたが、然かも改革案を遂行し得ることを理由として專制政治を憧憬する人が甚だ近視眼的な所以をも明瞭に認めてゐた。即ち彼等は人民の發達こそ不斷の進歩の最も重要な條件であることを忘れ、且つ彼等は、或る程度の文明に達した國家に於ては、善良な專制政治は人民の精神と氣力とを一層鈍くするものであるから、そは邪惡な專制政治よりも一層有害なものであることに氣が附かないのである。

(三) 社會問題(Principles of Political Economy, 1848) 彼の思想が進歩するにつれて、ミルは社會問題が政治問題よりも一層重要な位置を有することを益々意識するに至つた。彼は嘗て民主的



信念を棄てなかつた。然かも彼は既に述べた如く、一面民主政治の弊害を充分に認め、他面民主主義の政綱よりも更に進んだ將來の理想を心に畫いてゐた。彼の考に依れば、大社會的改革が生じないかぎり、個人的及び政治的自由は、事實上斷じて萬人に享有され得るものでないのである。

夙に一八四二年に書かれた一書翰（ロバート・バークレイ・フォックス Robert Barclay Fox に寄せたもので、カロリン・フォックスの「日誌」, "Diaries" II, S. 272 に載せられてゐる）に於て、ミルは社會問題の重要なことを述べてゐる。「余は舊教徒解放 (Catholic Emancipation) と改革法案 (Reform Bill) とに依つて行はれた憲法改革以來、我が國の治者階級殊に青年の一部分が次第に其の精神を開發させて來たことを信ずる、又余の信ずる所に依れば、民券黨主義 (Chartism) (譯者曰く一八三八英國急進黨の一派が民券に於て發表した民權擴張の政見) の進歩は下の如き感情を生じた。其は治者たるものは、義務の念からも又怜悯な考からも、貧民の俗的並びに靈的の利益を保護することに從來以上に努力しなければならない」との感情である。たゞ「大なる社會的弊害を救治し或は輕減する手段に就いては、人々は從來と同様途方に暮れてゐる」と彼は附言してゐる。ミルも亦結局の解決には達しなかつたのである。此の際共に之を主張しなければならぬが、之を徹底すれば——少くとも表面上——矛盾する二個の根本思想が存することを告白してゐる。即ち個人主義の思想と社會主義の思想とがそれで、ミルは此等は互に正反對を爲すものであると述べてゐる。如何にして二者の融和が可能であるかは、彼自身の言に従へば、彼も之を知らなかつた。彼は之を將來に於て解決さるべき問題と認めた。吾人はこれまで二者何れに於ても最善の形式を知らなかつたと云ふのが彼

の信念であつた。即ち自由なる自己活動は其の最高の階段と形式とに於て何事を成就し得るか、又は生活の外的境遇の完全なる社會的整頓は如何なる可能性を含んでゐるか、此等に就いては吾人は知る所がなかつた。思想家としてのミルの大なる性質は、恐らくは此の點に最も鮮明に現はれてゐる。將來に對して多大の希望を懷いてゐたにも拘はらず、否彼は恐らくは此の希望を土臺として立論したにも拘はらず、彼は經驗に現はれた種々の可能性を批評的に論究してゐる。單なる因襲や習慣やは彼を威服する力が無かつた。彼は此等が如何なる條件の下に存在するかを平靜に研究し、且つ此等の條件が他の條件に依つて置き換へられ得ないかどうかと尋ねた。

社會主義的制度的研究に於ても、彼は當時の經濟學者の風潮とは異なつた公平な立場を取つてゐた。こは彼の哲學の精神の結果であつた。彼はかの社會主義に對する滔々たる反對論者の如く、相續權と私有財産權とを、何等の證明を要しない自明の教義とは認めなかつた。生産の利得が分配される方法は、實際の社會制度と習慣と人間の意志とに所依してゐる。従つて經濟學者が現今行はれてゐる分配法を永久の自然的必然であると認めるのは謬見である。殊に私有財産に就いて云へば、其は現今世人が信じてゐる様な何れの理由に依つても發生したものでない。元來は個人が掌中に收めてゐた財産をば、社會が平和の爲めに個人に對して保證したのである。此の私有財産制度が將來に於ても維持されるか、或は社會主義的的制度に依つて企てられる様な秩序に換へられるべきものであるかは、今や公の問題である、否實に文明諸國に於ける凡ての階級に向つて討議の材料たるべき問題である。現代の特色は、ミルによれば、凡ての主義が比較研究を施され、而して現制度に最も

惱んでゐる人々が現制度の價値と是認の理由との討議に與かるとである。斯くの如きは歴史上空前の事件である。此結果は如何になるであらうか。ミルは下の如く答へてゐる。(Principles of Political Economy, II, 1, 3)。「推測は正確を期し難いが、私有財産制度の可否の決定は、恐らく二つの制度の何れが人間の自由と自己活動の最大量と竝立し得るかといふ一考慮に主として所依するであらう。生活資料が獲られてからは、個人的要求中最も強いものは自由であつて、此の自由は其の強さを減ずるとなく、知的道徳的能力が発達するに應じて益々其の強さを増す(中略)。人々をして其の行爲に對する支配權を棄て、或る分量の快樂や財寶を求めさせ、或は平等の爲めに自由を棄てることを教へる教育や、又斯様などを要求する社會は、人性の最も高い特性を彼等から剝奪するものに外ならぬ」と。勿論ミルは世人は社會主義に對する斯様な反對説を誇張すると思惟し、社會主義的制度に依つて生ずる強制は、現今多數の勞働階級が被つてゐる強制と比較すれば、寧ろ自由と稱すべきものであると主張した。たゞしミルは、現今の法律が私有財産制度の弊害を増大せず、寧ろ反對に此の弊害を軽減しさへするならば、強ひて此の制度を廢止すべき理由がないと認めた。私有財産制度が維持されるにしても、兎も角今日の秩序は必要以上に利己心の發達を有利ならしめる傾向が有る。さりながら社會主義者が凡ての社會的弊害の責任を競争にあると見做すのは不當である。彼等は競争が存しない場合には獨占が生じ、從て怠惰者を利する爲めに勤勉なる人々に負擔を被らせること、なる所以を忘れてゐる。勿論勞働者間の競争は賃銀を低下する。されど他の凡ての競争は生活品の價額を低下するから、勞働者の利益となる。弊害の原因は競争に存せずして、勞働を資本の勢力に

服させることに存する。(IV, 7, 7)。

ミルに従へば、國家の強大なる干渉に依つて、勞働階級の全體の標準、即ち生計と彼等自らの要求を向上させることが必要である。従つて吾人は、フランスの勞働階級が革命に依つて達するを得た進歩に平和的方法に依つて到達することが肝要である。即ち改善された教育と、土地の分配と、大規模の移住とに依つて、勞働階級は、生活標準を低下せず賃銀を軽減せざる爲めに、必要な克己を示し無分別な人口増加を避ける様な社會的位置に達し、更に其様な理想的物質的要求を保持するに至るであらう。但し此の克己自制の結果は直に現はれるものではなくして、一層有利な境遇に育つ將來の子孫に現はれるべきものである。(II, 2, 2)。ミルはまた自由團體(職業組合及び殊に生産組合)に就いて多大の期待を有し、フランス及びイギリスに於ける此等の發達を大なる興味を以て觀察した。彼は此等の團體が正義と自營との自治獨立の諸徳を助長するといふ點に主なる價値を認めた。此の種の小團體に於て、社會主義的方向に於ける實驗が行はれ、而して此の實驗は社會問題の將來の研究に重要なものとなるであらうと。

## 五 宗教問題

ミル自身が出版した著述にはたゞ時たまに宗教問題に論及したのみであるが、ハミルトンの哲學に關する著述に於ては最も詳細に之を論じてゐる。此の書に於て彼は二つの見解を攻撃してゐる。一の見解は(ハミルトンも亦自己の立場から之を攻撃した)シェリング及びヘーゲルの主張した見解、

換言すれば、純思惟に依つて科學的の神の概念、即ち萬物の創造者にして目的たる絶對的無限的存在の概念が樹立され得るとの見解である。宗教上の問題に於ても、ミルは經驗から出發しなければならぬこと、自然を観察して神を假定するに至らなければならぬことを主張してゐる。彼は斯様な假定の證明も可能であると思惟してゐたらしい。而して此の見解に従つて(コント及び實證説に關する彼の著作に於て)よし吾人がコントの形式にて三階段の法則を承認しても、實證的階段には、尙ほ明白なる疑問が残つてゐることを主張し、且つ又神學の見解が經驗の教へる所と撞着しない様に規定され、ば、吾人は件の見解を充分維持することが出来ると主張した。ミルの非難した第二の見解はハミルトン及び殊にマンセル(Mansel)の擁護した見解である。即ち絶對的無限的、全能的至善的存在としての神の概念の科學的研究は自家撞着に陥り、且つ人間の良心が主張しなければならぬ事柄と矛盾する結論に達するとは云へ、論理學や倫理學が適用されない以上は、吾人は神の存在を信じなければならぬといふ見解である。此の説に對してはミルは非常な憤慨の情を漏らしてゐる。彼は云つてゐる(Examination. 2. ed. S. 103.)「最高の人間の精神が考へ得る凡ての優秀なる性質を吾人の思料を絶する程度に具へてゐる神が存在するといふ喜ばしい消息の代りに、若し何人か余に告げるに、世界は二存在に支配されてゐる——其の性質は無限であつて、吾人には其の何者であるか知られず、又其の世界を支配する原理の何たるかも知られない、唯吾人の考へ得る最高の人間的道德は、件の原理を是認することが出来ないと知り得るのみであると云ふならば、余は其の言に承服し、且つ及ぶかぎり自分の運命をも忍んで行かう。されど、其の人が余に告げる

に、余が其の存在者を信じ、且つ同時に最高の人間の道德を表出し肯定する名稱にて其の存在者を呼ばねばならないと告げるならば、余は率直に左様なことを欲しないと答へざるを得ない。斯かる存在者が余に對して何程の力を有たうとも、其が果すことの出来ない一事がある。即ち其は崇拜を余に強制することが出来ない。余は余の同胞に對して善と云ふ言葉を用ふる場合と異つた意味で、何者をも善と稱することを欲しない、若し斯かる存在者が、余が之を善と稱しないと云ふ理由で余を地獄に下す宣告を與へるならば、余は地獄へ行く決心である」と。

此の劇語は多大の注意と非常な憤怒とを惹起し、且つ政敵等は之をミルに反對する爲めに利用したが、此の言葉に依れば、ミルが宗教問題の中心と認めたことは、道德的評價に就いては人間的標準以上の高い標準を承認することが道德上から不可能であるといふ思想である。先きにベンザム(„Deontology“ Part. I. Chap. 8)は、人間の場合に愛の反對となるやうな性質をば、神の場合に愛と稱することに鋭く反對した。斯くの如きは劍で刺すことを接吻と名ける様なものであると。ミルが自叙傳に於て述べてゐる如く、此の世界の惡と、全能にして至善なる造物主に對する信仰とを融和することは不可能であつた——此はセームズ・ミルをして一切の宗教的假定を拒否するに至らしめた——さればミルは世界の支配權を得んとて互に争ふ善なる原理と惡なる原理とを立てるマニ教の信仰に幾分同情を寄せてゐた。ステュアート・ミルは在世中公にした何れの著作に於ても、此の點に關する自分の見解をばはつきり述べたなかつた。こは確かに彼が世人を恐れたからではない。彼の述べたと丈でも、其の見解が一般世人の宗教觀と大に異なるものといふことを示すには充分であつた。

さればこそ世人は煽動の手段として、彼の言を彼の不利益となる様に用ひた。或る宗教の機關紙は彼が死んだ時次のやうに記した。「彼の死は何人にも損失とはならない。何となれば彼は表面無害の様に見えたが、實は悟りの悪い不信者で、且つ甚だしい危険人物であつたからである。彼と同様の見解を抱く「思想の光」と稱する人々が、彼が赴いた墓場へ早速行つて了へば、益々教會と國家との爲めになる」と。ミルが如何なる見解を有してゐたかは、ミルの死後の運命に就いて知悉してゐた此の宗教的機關紙も、恐らく述べる事が出来なかつたであらう。ミルの宗教觀の不明なる理由は、彼自身が宗教問題に就いて自己の思想がまだ充分に發展してゐないと認めたからである。即ち彼に取つては、此の問題は事實公明な疑問で、明晰と徹底とを求め、彼自身の要求が満たされない内は、此の問題に就いて世人に公言することを欲しなかつたのである。彼の友人と雖も、彼の死後暫くして彼の『宗教論』(Essays on Religion)が現はれるまでは、上に叙説した以上には、彼の宗教上の立場を知らなかつた。此の著作に含まれた三つの論文中、二つは『宗教の功用に就いて』(The Utility of Religion)及び『有神論に就いて』(On Theism)未定稿であつた。彼自身は第三の論文『自然に就いて』(On Nature)は出版される價值があると見做してゐた。彼が控目であつたもう一つの理由は、恐らく彼が幾多の問題を混淆させることを欲せず、個々の問題を單獨に研究しようとした爲めであらう。彼は彈丸を凡ての方向に同時に發射する要求を感じなかつた。彼が其の急進的立場にも拘はらず、大なる影響を彼の時代に及ぼした秘訣は、一部は常に一度に一個の事實を研究した點にある。彼自からが、一友人に對して斯く述べたことがある。「余は何等の偏見をも容赦

しない、唯余は一回に一つの偏見を攻撃せんと欲するのみである」と。

彼の『自然に就いて』といふ論文の根本思想は、人間の干渉なしに存在する様な自然は、人間に對しての典型と見做すことは出来ないし、又此の自然から全知全能且つ至善なる造物主を推定することも出来ないといふ思想である。自然は其の力と威とに依つて吾人の心を奪ふが、自然の處置は威嚇主義と不正義との性質を帯びてゐる。即ち自然は既に所有してゐる人々には與へて、所有しない人々に對しては無慈悲である。神に關する信仰と現實の世界に關する經驗とを融和すべき唯一の方法は、神は善であるが全能ではないとの假定にある。善のためには全能は犠牲とされなければならぬ。此は『有神論に就いて』といふ論文に更に詳細に論せられてゐる。世界秩序の創造者は、其の意志から獨立せる條件に従ふやう餘儀なくされてゐる。世界の物質と勢力とは創造されたものでない。又此の兩者の性質と法則とは世界組織者の意志から獨立してゐる。されば世界に幾多の缺陷が存したとて毫も不思議でない。自然界に認めらるゝ、合目的性と善とを生ぜんとする傾向を阻礙しようとする一切のものは、すべて物質的障礙に基づくもので、神は此の物質的障礙と戦はなければならぬ。將來の宗教の特色と思はれる情調は、神の協働者たらんとする熱烈な感情である。件の感情は全能なる神に對する信仰と結び附けられ、ば必ずや内的矛盾に陥る。神の意志が何たるかは、たゞ自然を觀察して、一般的福祉と生命の層高尚なる發展とを目的とする凡ての事物を注意することに依つて發見されるのである。善の勝利に貢獻する事柄は、如何に僅かなものであらうとも、人間を鼓舞し得る活々とした力強い思想であつて、斯かる思想が將來の宗教の主なるものとな

るのである。……既に一八四一年に書かれた一書翰（ロバート・パークレイに寄せた書翰 Caroline Fox's Diaries, II, S. 206 を見よ）に於て、ミルは創造的事業の繼續に關するサン・シモン派の所説を指示して、以上と同じ思想を述べてゐる。

ミルがハミルトンを攻撃した一點は、彼が神を有限的存在と思惟したと云ふことを忘れないによつて正當に理解される。蓋しミルは何故ハミルトンが理論上神の概念に就いて多大の困難を感じたか、殊に相對性の法則は何故神の概念に就いて思索する妨げとなるかを理解することが出来なかつた。神は世界との關係に於て思惟される——之に何の矛盾があらうかとミルは問うてゐる。云ふまでもなく彼は此の際、有限的の神に關する彼自身の概念を豫想してゐる。蓋し神が絶對的無限的存在と考へられることを要し——而も其が夫れ自身ならぬ或物と關係を有し、之に依つて規定せられ制限せられ、従つて相對的となる限りに於てのみ矛盾が生ずるからである……ミルが彼の宗教哲學的立場に達したのは倫理的論據からであつて、決して論理的論據からではなかつた。此の立場は吾人をしてヴァルテール及びブルソー等が取つた立場を想ひ出させる（第一卷五九九頁及び六四四頁）。

ミルは、世界には合目的性と高尚な生命に向はうとする傾向が、此等と背馳する傾向と並んで存在してゐると云ふ事實に基いて神の假定を推論してゐるが、若し合目的性と生命進化とに就いて純然たる自然科学的説明が可能となる場合には、ミルの命題は不確なものとなるであらう。ミル自身は有ゆる現象は他の現象に依つて説明されなければならぬといふ理由から、創造説を拒否してゐるが、合目的性と生命進化も亦自然内に其の一定の原因を有し得るであらう。これ正に進化論が論證し

ようと求めてゐる點で、ミル自身も亦進化論的假説が承認される場合には、其は假令神の干渉に關する假定を不可能とすることが出来ないまでも、斯かゝる假定の證明を大に薄弱にすることが出来ると述べてゐる。「此の進化論なる驚くべき假説は、科學進歩の結果如何なる運命を有するに至るかは、何人も之を逆略し難いであらう」と。

假令それが理論的に證明されないにせよ、宗教は——ミルの見解に従へば——人間に有用なるかぎり消滅しないであらう。「宗教の功用」なる特殊の論文に於て、彼は宗教の功用を研究してゐる。宗教は詩と同様、此の散文的人生が示してゐる様な姿よりも一層高尚な一層麗はしい姿に對する要求より發生する。人生は、其の有ゆる進歩にも拘はらず、人間が不斷に自己の運命を益々擴大し向上することを要求するほどに、今尚ほ依然として悲惨であり狭隘である。吾人の想像力は實證的經驗から被むる制限から解放されなければならない。理想の實際的意義を非常に重視することに依つて詩と異なるにしても、宗教の本質は感情と憧憬とが強烈に眞率に理想的對象に向けられることに存する。コントの人道教は此の條件を満すことに於て、他の何れの宗教——世界の創造者としての神に對する信仰を擁護する何れの宗教にも優つてゐる。人類一體の感情、人類の福祉と進歩とに關する深い同情は、論理學上はた倫理學上何等の疑はしいものを含んでゐない無私的感情である。非論理的でもなく、又非道德的でもない超自然的信仰の形式は唯一である。此は即ち以上に掲げられたもので、自然をば、一面善にして賢明なる存在と認め、他面物質（ブラトーンの思惟せる如き）或は悪なる原理（マニ教徒の信せる如き）との戦ひの所産と認める形式である。斯かる信仰を懐く人は、

世界の惡は、彼が崇拜する存在の作用でないことを信ずることが出来る。此の信仰が證明されないとしても、又其が信仰と云はんよりは寧ろ希望であるにしても、吾人の眞知見は全力を以て此の信仰を固執することを要求する。此の信仰は理性と批評とを排除することなく、吾人をして快活に愉快に生活するに至らしめる。若し吾人の觀察を側面的に無益な態度で、人生の暗黒な制限された不幸な方面に向けるならば、畢竟吾人の活動力を阻碍する。吾人の經驗的制限の彼岸に善なる力と不死の生涯とが存在するといふ期待は、其が感情の規模を甚だしく擴大することに於て、重大なる意義を有つてゐる。靈魂不滅の信仰は、ミルに従へば、殊に同情的感情に影響する。一時彼は宗教の全意義は此の一點に集注されてゐると認めた。此は一人の家族を失つた友人に寄せた言葉に示されてゐる。「余の思惟する所に依れば、宗教の唯一の永久的價値は、眞の悲哀に際して幽明相隔つといふ誠に恐るべき感情を軽減することにある」と。これと同時にミルは彼の宗教哲學的著作に於て、基督教が過去に於て人類に立派な模範を與へ、且つ現在に於ても尙之を與へつゝある價値を詳説してゐる。即ち基督教は神の觀念よりも寧ろ基督といふ人格に依つて、深刻な影響を及ぼしたのである。此の模範的影響は、吾人が之を純歴史的人間的方法に解釋したからとて、決して消滅するものでない。

ミルの宗教は、信仰と云はんより寧ろ希望であるといふ點に於て、カントの夫れと同一である。彼は宗教の當否を決定する疑問が下の如くであることを充分意識してゐた。「かの一種の希望——其の實現に就いて事實らしい理由を與へることが出来ないやうな希望に對する想像力に規定されることとが不合理であらうか。或は斯くの如き希望をば理性的原理——吾人の感情と傾向とを嚴密な證明

に従つて規整すべきことを命ずる理性的原理——から外れたものとして拒否すべきであらうか」と。ミルは、此の點こそ思想家間に久しい衝突を起すであらうし、又各思想家は各々其の特殊の氣質に従つて此の疑問を決するであらうと思惟してゐる。同時に彼はまた、此の問題の重大なる價値は嚴肅な研究を要するものであるが、從來未だ充分嚴肅に研究されなかつたと思惟してゐた。

ミル自身の解決は此の問題の一方面を思料しなかつた。若し善なる原理が物質的混沌と戦ふならば、此等の二者を包容し戦ひを可能ならせる世界秩序が存在しなければならぬ。戦ひは相互作用である、而して相互作用は、各種の活動力をして互に衝突させ得る事物の秩序を豫想する。従つてミルの解決の背後には、古い問題が頭を擡げてゐる。英國に於けるミルの宗教哲學の批評家等は、概してヘーゲル派の武器を用ひて、殊に以上の難點を指摘した。たゞ彼等は此の問題の倫理的刺戟をば、ミルほどには鋭敏に感じなかつた。……ミルはまた心理學的方面に於ては、宗教に重大な役目を演じてゐる一要素を看過した。即ち生活の奮闘に携はらない一存在に絶對的に没入し安息するといふ要求即ち之れである。此の要求は、神を生きた奮闘的模範と認める要求と、宗教上特殊の對照をなしてゐる。此の二つの要求が同時に満足を要求する場合には、宗教問題は益々鋭くなつて來るのである。さもあれ、ミルの偉大は必しも其の結論に存しない。彼が純經驗説を樹立し徹底させることが出来なかつたのは、猶プラトーンが純觀念論を徹底させることが出来なかつたとの同様である。ミルは全生涯を通じてプラトーンの大なる歎美者であつたから、二者の比較は益々適切となる。彼がプラトーンに關して云つた言、即ち「余は常に斯く感じた、プラトーン、學徒といふ名稱はプラトーン

の或る獨斷的命題のみを取り入れる人々よりも、寧ろ彼の研究法に養はれ且つ之を利用した人々に用ひられ得る」との言は、直に彼自身にも適用され得る。哲學史上ミルの意義は、彼の研究法、換言すれば、彼が經驗と批評的思索とを理論的實際的全範圍に活用した方法に存する。彼は彼の個々の何れの結論よりも重大な意義ある哲學的精神を覺醒させたのである。以上の叙説を以て吾人は、明確な見解を有すると同時に不斷に努力し、論理的に明晰にして而も容易に感情に刺戟される此の思想家——彼の思想の發展の内に彼の時代の問題を反映し、且つ件の問題の取扱に有力な貢獻をなした思想家の記事を終へることとする。

### C 進化哲學

實證哲學の基礎をなせる一般的の根本思想は、吾人の見解は知覺を土臺としなければならぬといふことである。従つて此の哲學に従へば、經驗的に與へられた現象を説明するに當ては、經驗内に於て證明され得る原因から出發しなければならぬ。實證論は、嚴密に云へば、「真因」を見出さうとするケプレルやニュートンが爲した要求を徹底させたものに外ならない。オーギュスト・コントが指示した如く、哲學の各種の形式上の區別は、如何なる原因を承認するかといふ事實に基く。たゞし吾人が此の實證論の原理を採用するにしても、其の間に重大な區別が成立する餘地がある。コントとミルとは、因果關係をば、事實上結合して現はれる二個の異なる現象間の關係と解釋することに留まつてゐた。彼等は、吾人が益々深く研究し又益々真相を徹見するに従つて、現象の連續的連絡が益々判然

たるに至る因果關係の方面をば重要視しなかつた。之が爲めに彼等はまた、因果の概念と進化の概念との密接な結合をも認めなかつた。彼等は事實社會的の方面に於ては進化の概念を力説したが、而も此の概念は、彼等に取つては、全體の自然觀に就いて重要なものではなかつた。彼等は經驗上に現はれる差別を除くに重要視して、凡ての知識は此の差別を可及的に減少するを目的とする所以を知らなかつた。彼等は新たな形式の發生の問題には手を染めなかつた。彼等の見解に従へば、進化は個人に於て生じ、又傳説と制度との影響に依つて種族に於ても生ずるものであつたが、進化の概念が全體の世界觀の主要なる思想となり得ることは、彼等の知る所でなかつた。彼等の思想の限界は、大に此の事實に依つて規定されることとなつた。

チャールズ・ダーウィンの發見と假説とに依つて生じた自然觀の變化は、吾人がコペルニクス、ブルノー、ガリレイ及びニュートン等に負ふ所の變化に比すべきものである。コペルニクス説は世界を擴大し無限化した。地球と人生とは、最早一切の事物を其の周圍に廻轉させる中心とは考へられなくなつた。ニュートンは全宇宙に嚴密な合法性が支配し、遠方の天體と雖も、この地球に於けると同一の法則に従つてゐるものと證明した。ダーウィンの自然觀は、かの有機的生命に關して、之と同様の觀察を擴大したものである。生物界に於ては、從來は大なる聯絡即ち發生と進化の一般的法則が證明されなかつた。カスパー・フリドリッヒ・ヴォルフ (Casper Friedrich Wolff) とカール・エルンスト・フォーン・バーン (Karl Ernst von Baer) とは、一個の有機體が、充分に發達した個體と少しも類似しない胚種から各種の階段を経て發達すると證明した。スピノザ、ハートレイ及びゼームズ・ミル等は、

各個人には心理的發達が行はれ、而して此の發達に依つて、本原的基礎と似寄のない精神的形式が聯合の法則に従つて形成されることは、恰かも發達した有機體の形態が胚種の夫れに似ないと同様であると指示した。又モンテスキューに依つて創唱され、革命以後殊にフランス及びドイツに於て旺んであつた歴史學派は、社會的政治的形式の起原に關して進化の概念を用ひてゐた。浪漫主義の哲學に於ても、進化の概念は優勢であつた。浪漫主義者は個々物と全體との内的統一を主張し、且つ彼等は實在を諸階段の系列となし、而も各其の各階段が次第々々に高尚な形式にて世界の内容を顯現するものと解釋した。たゞし彼等が行つた進化概念の適用は、尙ほ全く觀念的のものであつた。彼等は進化といふ事をば、一の現象的形式が他の現象的形式より發生する過程とは解釋しなかつた。即ち彼等は連續をば實在の觀念的本質に於て考へたが、之を個々の現象に於て考へなかつた。彼等は一の狀態から他の狀態に至らせ得る活動原因をば探求しなかつた。然るに新たな形式と狀態とが、不斷に妥當なる法則に従つて形成され得る著しい實例は下の二つの學說、即ちカント及びラプラスの假說——太陽系は一定の物理的化學的關係の影響に依つて星雲より進化し來つたといふ假說、及びライエル (Lyell) の學說——地球表面の現狀は、現今に於ても作用してゐると同一の物理的化學的原因の不斷の影響に依つて生じたといふ學說とに依つて與へられた。ダーウィンの學說は、種の發生をば、生命保存の爲めの不斷の競争が、外的境遇と他の生物との有利なる又は有害なる影響を受けつゝ、身體の構造と生活の方法とを漸次に變異させるものといふ事實に依つて説明した。即ちダーウィンは吾人の自然觀を擴大し、且つ吾人をして、現在の種を發生させた看取し難い進化

の徑路を理解せしめた。他面に於て彼は吾人の周圍に作用してゐる往々認知し難い原因こそ、靜に不斷に作用しつゝ、現在の種に現在認められる様な形態を與へた力であることを教へて、微細な事物に對する吾人の視力を鋭くして呉れた。

ダーウィンの學說中新奇な點は、必しも諸の有機體の種と形態とが自然的原因に依つて生ずると云ふ一般的の考へではなかつた。斯かる考へは、既に多くの形式に於て彼以前に現はれてゐた。故に彼の哲學上の意義は、新形態を形成する方向に働く一定の原因を指示して進化論を樹立した事實に基づく。進化の概念は、既に指示した如く、因果の概念及び連續の概念と極めて密接な關係を有てゐるからには、ダーウィンが彼の研究に依つて進化の概念に有力な經驗的實證を與へるに先だつて、主要な思想となり得るものであつた。さればハーバート・スペンサー (Herbert Spencer) は、ダーウィンの劃紀元的著作が現はれる數年前に、進化論的假說を採用し、殊に(彼の心理學の第一版に於て)個人の經驗から説明されない性質や能力が全種族の經驗から説明され得るといふ理由から、此の假說が如何なる意義を有するかを指示した。斯くの如きは實に經驗哲學の擴大であつた。而して經驗哲學が斯く擴大された爲め、從來思辨哲學と批判哲學とに承認された許りであつた見解が、これまで以上の權利を認められることゝなつた。スペンサーは、後年詳細な組織的叙説を與へた際、進化の概念は、吾人の經驗と思惟とが凡ての方面から歸着する主要概念の一であることを證明しようと求めた。

## 第一章 チャールズ・ダーウィン (Charles Darwin)



## 一 傳記及び發達の徑路

此の偉大なる博物學者を哲學史上に編入する所以の理由は——コペルニクス、ケプレル、ガリレイ及びニュートン等に於けるが如く——主として彼の研究法と其の結果とが、彼の特殊専門の範圍を超越した意義を有し、科學的研究法と更に一般に自然觀の上に一大回轉期を興へたといふ事實に依る。彼の假説の考へが想ひ浮べられた直ぐ後（一八三七年）、別言すれば、彼の名著の出版の二十年前、彼は既に備忘録に「余の假説は完全なる哲學に至るであらう」と記した。さもあれダーウィンが哲學史上に意義ある所以は、雷に倫理的徹底に依るのみではなく、又此の新説が如何なるさまに全體の世界觀に影響するかの問題を提起したのみでもない。彼は心理學的倫理學的問題をも取り扱ひ、又知識の限界に就いても獨特の意見を發表した。彼の自叙傳並びに書翰に依つて見ると、彼は現代の研究者中其の氣力と眞理に對する愛と、又其の人道的感情とによつて、尊敬すべき獨特のソークラテース的人物であるやうに思はれる。

チャールズ・ダーウィン (Charles Darwin) は一八〇九年二月十二日シュリューズベリイに生れた。彼はエディンバラに於て醫學をケンブリッジに於て神學の研究を試みたが、二者の何れにも興味を感じずして、少年時代から懐いてゐた自然科學に對する興味に促がされて「ビーグル號」の世界週航に加はつた（一八三一年—三六年）。此の旅行の間に得た觀察が彼の學説の最初の根柢を爲してゐる。彼は南アメリカに現存する動物と死滅した前代の種屬とを比較したが、其の構造の類似と差別——殊

に大きな差別とは彼を驚かせた。彼は又北部南アメリカの動物と南部南アメリカの動物とを比較し、類似と差別とが特殊の様に關係してゐるを發見した。殊に南アメリカから約一〇〇〇軒のガラパゴス群島 (The Galapagos Islands) に於ても——動物物が地球上のどの場所にも生存してゐない種から成り立つてゐるに物ほらず——南アメリカの動物物を想ひ出させる様な動物界と植物界とを發見して驚かすにはゐられなかつた。即ち種は此の群島に於てのみ現はれたが、併し其の種 (Species) は隣りの大陸に於て認められる類 (genus) に屬するのであつた。其は宛然同一形態のものが、一は大陸に他は群島に生息することが出来る様に變態された觀があつた。加之群島の各の島は他の島に於て認められない特殊の種を有してゐた。一面此の類似があり他面此差別がある所以は如何に説明すべきであらうか。ダーウィンは此の問題を懐いて意味深い旅行から歸り、而して此の問題に對する解答に全生涯を捧げた。此の問題を明かにすることを得た事實を不斷に蒐集しつゝ、彼は實にロンドンの近郊に多幸な境遇に於て暮してゐた。彼の解決を求めた疑問は動物や植物に取つて恰も境遇上有利となり得べき形態や性質が如何にして保存され發達されるかといふ疑問であつた。ダーウィンに取つては、動物物の形態や性質が生活の境遇に應じて趨異する事實が如何にも不思議に思はれた。彼は斯かる趨異は自然的原因を有するに相違ないと云ふ考へを出發點とした——然かも其は如何なる原因であらうか。恰も彼が（一八三八年）マルサスの人口論を讀み了ると俄に彼の思想が思ひ浮んできた。マルサスは、生物は食物の増加する以上に増殖する傾向を有することを示した。果して然らば——斯くダーウィンは推定した——生物は其の生活の必需品を獲る爲めに、互に協働し互に争闘し、或は競争

しなければならぬ。生活は生存の爲めの戦ひであり、又戦ひであらざるを得ない。而して個體若くは種屬が他の個體又は種屬が有せない能力や機官を、何等かの理由によつて有し、且つ其の能力や機官が境遇に適應した場合、其等の個體や種屬は、然らざる者よりも競争上一層有利な地位にある。種屬の繁殖は主として此等に依つて行はれ、而して以上の能力や機官を缺いてゐる形態は漸次に死滅するであらう。生物の種屬が限られた場所に生息しなければならぬ場合には、此に屬する諸形態が多種多様であればある程、夫れだけ益々生活が容易となるわけである。蓋し種屬に屬する諸形態が多種多様である場合には、此等の要求は一層満たされ易いからである。されば生存競争に於ては、種が趨異の能力を有する場合に利益を占めるのである。

一八四〇年代の始めに於て自己の學說を叙説した一論文を草したが、彼は更に進んで研究を爲さんが爲め件の論文は棄て、顧みなかつた。五十年代の半ば頃彼は其の著述に取りかかり、それが一八五九年『種の起源』(Origin of Species)といふ書名に於て現はれた。此の書に次いで他の幾多の著作が現はれたが、此等の中哲學上心理上重要なものは『飼養に於ける動物及び植物の趨異』(Variation of Animals and Plants under Domestication, 1868)『人間の由來』(Descent of Man, 1871)『人間及び動物に於ける表情』(Expression of the Emotions in Man and in Animals, 1872)等である。……科學に關する彼の多年の忠實な努力は、一八八二年四月十九日彼の死と共に漸く終つた。死去の前三年彼は其の自叙傳に下の如く記した。「余は自分ながら生涯を撓まず科學の爲めに捧げたことを正當な行動を取つたものと信ずる。余は何れの大罪を犯したとの後悔は感じないが、たゞ同胞に對して一層

直接の善を爲さなかつたことを度々遺憾に思つた」と。

## 二 學說及び研究法

ダーウィンの研究の結果は、自然的原因の原理と、自然は何等の飛躍を爲さないといふ主張との勝利であつた。從來世人が或は超自然的干渉と阻止とを信じ、或は本原的不可説的差別の前に停立し、或は精々一階段から他の階段に導くべき内的發展衝動に訴へた其の範圍内に、彼は連續性が存在する所以を指摘した。即ち生存競争に依つて種の發生を説明した爲め、ダーウィンは常に物質的生活の條件を明かにしたのみならず、同時に精神的生活の條件をも明かにした。蓋し後者は彼が解決しようとした特殊の問題の解決にも劣らない價値を有するものであつた。彼は意識してゐなかつたが、彼が攝取したものは古の英國思想であつた。何となれば彼の所謂「生存競争」はホッブスの「人々敵視」の思想を想ひ起させるからである。元來英國人は生活の條件に就いて、又生活の條件を支配する爲めに努力する必要に就いて、爛眼を有つてゐた。此の爛眼こそは、世人が動もすれば相容れないと認めた經驗論と觀念論との獨特の混和を來たす條件であつた。現在與へられた實際的生活事情に對する彼等の感識は、決して内的の力の價値に關する彼等の信念を弱めることはなかつた。唯彼等は此の信念をば、かの大陸の思想家が動もすれば陥つた神祕的思辨的方法を以て言現はさなかつたに過ぎない。

ダーウィンが與へた種の發生に關する説明は、全然實證論的精神から出發してゐる。従つてコント

の學徒が此の新假説に對して否認的態度を執つたのは不徹底であつた。ダーウインが求めた原因は、與へられた實證的原因であつた。彼は或る書翰に於て、種がしかくの方法に於て創造されたといふ論は、何等の科學的説明でもなくして、種は現在あるが儘のものであるとの敬虔な語法に過ぎないと言つてゐる。彼の他の言から推せば、『種の起源』の結論に於て、最初の種の形式は創造されたものであると説いたのは、彼が生命は如何にして發生したかを知らないと言はんと欲したことが認められる。後年彼は世人の見解を顧慮して、創造といふ語を用ひたことを悔むたと明言してゐる。

「生存競争」といふ語は譬喩的に解釋されなければならぬ。此の語は、一生物が他の生物と環象とに所依することを示すべきものであり、従つて常に各個體に就いてのみならず、其の子孫に就いても考へられるものであるといふことを示す。荒地の片隅に育つ植物は生存の爲めに戦はなければならぬ、即ち其の生存は件の植物が生存を繋ぐべき僅かの濕氣に所依する。然かも有機界に於ては、物質的境遇に對する關係よりも更に重大な意義を有するものは、他の生物に對する關係である。同じ枝に纏ひ附いてゐる諸の寄生樹は、互に空間と養分とを得んが爲めに競争する。然かも此等の寄生樹は、また他の實を結ぶ植物とも競争する。何となれば、寄生樹の繁殖は、鳥類が他の植物の種よりも寄生樹の夫れを選び、それが爲め寄生樹が多數に播種されるといふ事實に所依するからである。而して「生存競争」といふ語は有機體が生物的乃至無生物的環象に對しての適應を意味してゐるに反してダーウインは「自然淘汰」(natural selection)といふ語に依つて、件の環象に關する他の方面、即ち環象が或る特殊の性質を有利ならしめる方法を示さうとしてゐる。即ち趨異は如何に微細であ

つても、其が個體に取つて有用ならば保存されるといふ原理である。自然界には普ねく競争が存する。要は生存か然らずんば滅亡である。各の生物は、其の生存の或る時期に於て得た勝利に依つて生存してゐる。而してまた此の生存競争は有機體の甚だしい増殖の結果である。若し吾人が個々の種は出來得る限り増殖を求めたものであり、而して此の増殖を妨げ何等かの障礙——吾人は必ずしも此の障礙を認めることが出來ないとは云へ——が存することを一時なりとも忘れるならば、自然界の全體の經營は吾人に領解されぬものとなるであらう。此の増殖と障礙との矛盾の爲めに淘汰が必要になつてくる。目的に適つた趨異を來す個體は保存され、然らざるものは死滅する。斯くして差別の發生は益々助長され、遂には多くの人々の眼には本質上異なつた様に見える諸の種が發生する。此の事實は、各種の形態が互に類似してゐる事實を理解する鍵を與へる。蓋し此等の形態は、共通の根本的形態から形態が次第に分岐することに依つて生じたからである。ヴォルフが一個體の各種機關に就いて、此等の機關は類似を缺いてゐるにも拘はらず、或る簡單な傾向から發展し來つたと證明した事實をば、ダーウインは有機界に於ける各種の種に就いて證明したのである。

ダーウインの研究法は歸納的研究の興味ある範例である。彼の研究者としての發達の徑路は、經驗を基礎とする眞理が通過する主なる三階段を極めて明瞭に示してゐる。彼が學説の最初の土臺は、前に既に述べた如く、彼が旅行中に爲した幾多の觀察であつた。此等の觀察は彼の思想、彼の豫備的假説及び——マルサスの著書を研究した後には——演繹的説明、即ち生物は環象との關係上強烈な増殖慾を有するといふ事實からの演繹的説明を產出したのである。彼の努力の第三部は實證即ち經

驗的確證といふことである。此は主として四群の事實から成り立つてゐる。英國の飼養家等は既に多年來「人為淘汰」(artificial selection)に依つて新種を造つてゐた。彼等は種々の個體に生ずる、彼等の目的に適つた微細な趨異に着目し、次に件の趨異を示した個體のみが種を繁殖する様に注意し、之に依つて新形態を飼養することを得た。斯やうに意識的に方法的に生ずる事實が、「自然淘汰」に於ては、無意識的に且つ一層不規則的に生じてゐる。次にまた彼の學說を確證する第二の事實は、死滅した種と現存してゐる種との類似といふ事である。概して、前者は現存してゐる種に屬することが示され得るが、而もそれは之れよりも一層劣等な形態であると解することが出来る。第三の事實は種の地理學的分布といふことである。此の事實は類似する生物の各種の形態や性質は、一種屬が各地方に傳播したことに依つて生じたと思像するならば、最も容易く領解されるであらう。最も劣等な生物が最大の傳播力を有する事實は、其の種子や卵が微小であり、従つて河や大水の爲めに遠方に運ばれるに適してゐるからである。最後に、充分發達した後非常に異なる動物の諸の形態が、胎兒の状態に於て互に一致してゐる事實は、此等が一層縁類關係があることを示し、原始的機官(殊に胎兒の状態に於て認められるもの)も亦斯かる縁類を假定して始めて領解される。

ダーウィンの性格は彼の研究の方向と方法に著しく反映してゐる。研究者としての彼の特徵は、一物をもつまらない無意義なものと認めなかつた公明にして小兒らしい心持ちであつた。自然界には普ねく聯絡が存するものと推察してゐた。彼に取つては、自然は、例へば博物學者が名稱や番號を與へるたぐひの生命なき團集ではなくして、一生物の保存と發達とが他の生物に所依するといふ生き

た實在であつた。昆蟲と花卉、鳥と植物、耕作地と蚯蚓、動物の構造と種類、其の生存と競争——此等の凡ては、彼に取つては、最も蜜接な關係のもので、此等が分離し得られるは寧ろ不自然の方法に依るに外ならないと考へられた。彼は「博物學」(natural history)といふ語を眞實化した。自然に對する此の小兒らしい感受性に兼ねて、彼は自然界の何處にも確固たる一定の法則が支配し、自然内の最高の生物と雖も此の法則を超越することが出来ず、却つて此の法則に従つて發達したことによつて高い位置を示してゐるとの天晴な理解を有つてゐた。思索し得ないかぎり吾人は立派な觀察者たることは出来ないといふ屢々彼は言つてゐる。自然界に於て何等か新たな物を認めた場合には、彼は必ず其が發生し得た所以の假説を建てずにはゐられなかつた。たゞし他面に於ては、彼は反對説を理解して之を閑却しないといふ不思議な能力を具へてゐた。自分が得た結論と矛盾すると思はれた事實や思想が起つた時には、彼は悉く之を記入するといふ規則——彼は之を黃金律と稱した——を遵奉した。されば彼の見解に對して提出された非難で、豫め彼自身が認めて之に答へやうと求めなかつたものは極めて稀ですつた。此の點に於て彼は幾多の彼の信徒等よりも一層批評的であつた。ダーウィンは、其の所説に對して提出された異論を餘りに重要視したとさへ、彼等は考へたほどである。彼は自分の假説が嚴密に云へば直接に證明されないとを充分意識してゐた。或る書翰に於て彼は彼に對する一批評家に就いて次のやうに述べた。「彼は種の趨異が直接に證明されないこと、余の説が、生物現象を分類し説明することが出来る否やに從つて、打破され或は維持されることを看取した少數者の一人である。此の方法——此の唯一の正當な方法に依つて、余の所見を批評する論者が

稀なのは奇怪である」と。彼は自己の所説の證明をば、「可想的の絲」(the intelligible thread) に依つて、全體の事實を繋ぎ合わせるものであると認められた。彼は必しも自説を確定説とは認めなかつた。其は彼に取つては寧ろ研究の方便、自然を照す光——將來更に多大の光を放つべき光であつた。科學的假説は、其が將來の研究を惹起する點に於て大なる意義を有つてゐる。即ち既に或る種の經驗を結合し得たやうに、凡ての經驗を結合することが出来るや否やを試み、又自然に對して如何なる疑問を提出すべきものであるかを發見する所に科學的假説の意義が存する。此の點から言へば、ダーウィンの自然淘汰に依つて種の發生を説明した所説は、最も効果あるものである。蓋しこは吾人に教ふるに、自然科學の全體に互つて、すべての性質、能力又は形態が、生存競争上に於て有する意義を辿り尋ねなければならぬといふことを以てする。此の説は、ダーウィンが生活の全關係に一定の意義を有しないものは、一として存立し發達することが出来ないといふ事實を基礎としてゐる。

### 三 此の學説の界限

ダーウィンは自然淘汰及び人為淘汰が行はれる個體的差違の最初の起原に關する疑問に於て、彼の研究の限界を承認してゐる。選擇は選擇され得る或物即ち差違と趨異とを豫想する。ダーウィンは斯様な趨異が生じたこと、而も生活の條件が有利なればなる程、又種が大なる發達に達してゐればゐる程、此の趨異が益々頻繁に生ずる事實を認めてゐる。彼は「趨異の原因に就いては凡ての點に於て甚だ無知識である」と自白し、且つ本原的趨異の發生は、元來外的境遇には極めて僅かの影響しか

承認してゐなかつたが爲めに、一時は彼に不可思議なものと思はれた。「種の起原」の出版後間もなく、彼はハックスレイ(Huxley)に寄せた一書翰(一八五九年十一月二十五日)に於て下の如く書いてゐる。「貴下は炯眼にも余を非常に當惑させた一點——若し余の信する如く外的境遇が僅かの直接的作用を生ずるだけのものであるならば、然らば個々の趨異を規定するものは何物であるかと云ふ點を指摘した」と。(之より先き一八五六年十一月二十三日附のフーカーHookerに寄する書翰を見よ)。後年彼は環象に對して趨異を生ずる更に大なる直接的影響を認めるやうになつた。(一八六九年五月四日ケーラスCuviusに寄せた書翰、一八七六年十月十三日ワグナーWagnerに寄せた書翰、一八七七年三月九日ニーマイアーNeumyrに寄せた書翰を見よ)。「飼養に於ける動物及び植物の趨異」(Variation of Animals and Plants under Domestication, Chaps. XXII—XXVI)に於ては、ダーウィンは此の問題を更に立ち入つて論究し、環象の直接の影響のみならず、機官及び能力の用不用に依つて獲られる結果をさへも力説してゐる。『人類の由來』(Descent of Man, Chap. IV. を見よ)……ダーウィンを研究するに當つて、此の點を忘れないことは、益々理由あることである。蓋し彼に對する批評家等は、趨異の本原的發生と、斯かる趨異に依つて生ぜられた形質の自然淘汰とを混同したからである。ダーウィンみづから之に就いて云つてゐる(Variation of Animals and Plants, London 1868, vol. II. p. 272)「自然淘汰」は種々複雑な境遇に最も適應した個體が其の生命を保存するといふ事實に關するものであつて、毫も構造の變化に就いての本原的原因に關するものではない」と。即ちダーウィンの假説は、主として趨異間の選擇の結果に關するものであつて、趨異の發生に關する

ものでない。勿論彼は趨異の發生にも其の原因があることを信じたが、これを發見することは、彼に取つての主要任務ではなかつた。有ゆる假説は到底證明することの出来ない一定の土臺に立たざるを得ない。故にダーウインが趨異を主として事實的に與へられたものと見做したことは、何等の撞着も存しない、而して彼に對して提出された幾多の非難中、彼が「偶然」と云ふ事を基礎としてゐるといふ非難こそは誠に奇怪至極である。勿論ダーウインは、曾てフートカーに寄せた前記の書翰中に「偶然趨異」(chance variation)なる語を用ひたことはある。されど彼は此の語をば、原因の知られない趨異と解し而して彼自身は此の語を不精確であると説いてゐる。……趨異の最初の起原をば幾多の點に就いて不可思議であると見做した如く、彼はまた廣く生命の起原をも解決すべからざる謎であると説いてゐる。

之に反してダーウインは、人類が劣等な形態から發達するに當つて全然特殊の力が働いたと假定すべき理由を認めなかつた。種が自然的進化に依つて發生したといふ信念が彼の心に確立すると共に、人類は此の進化の例外たるのが出来ないといふことが彼に明瞭となつた。たゞし「種の起原」に於ては、彼は其の新學説が、人類と人類の歴史とに光を投ずることが出来ることを以て甘んじた。其の書に於ては生物の特殊の一種屬を研究すべき餘白を有たなかつた。後に此の問題を詳細に論究した時「人類の由來」中に彼は彼は人類進化の由來を説明した。彼が人類を特別に論究したのは一書翰に於て述べた如く、此の點に關する見解を公にする勇氣を持たないと非難されたことが一理由となつてゐる。此の論究に於て、彼は種の發生に關する一般的問題を取り扱つた場合よりも一層無援

孤立の感があつた。他の方面に於ては彼と意見を同じうしたライエル(Lyell)やウォォリス(Wallace)の如き人にすら、此の點に於ては賛成することに躊躇した。ダーウイン自身は毫も感情と研究欲との衝突を感じなかつた。彼の見解に従へば、人間の眞實の價値と崇高さとは、人間が劣等な形態から進化し來つたとて、毫も汚辱されるものでない。人間を天國から降り來つた天使と見做す神學的浪漫的見解に對して、彼は精神的存在に進化した動物としての實在論的人間觀を立てたのである。彼は心的はた物的關係に於て、人間と動物との間に分量的差別以外のものを承認することを欲しなかつた。最も劣等な脊椎動物(鰻又は鰻魚<sup>ヤツメウナギ</sup>)の知力と、最も高等な猿の知力との間には、猿の知力と人間の知力との間よりも遙に大なる距離があると彼は主張した。又彼は單なる本能と嚴密なる理性との間を區劃することが如何に困難であるかを指示した。記憶美感及び同情的本能についても亦同様である。

世人は動もすれば、ダーウインの所説から、凡ての生物の完成には斷絶ない進歩があるに相違ないと推論し、従つて最下等の有機體が常に同一状態に停まる事實に於て、彼の所説に對する大なる反證を見出した。されどダーウインは、此の點に於ても豫め反對を排除してゐる。自然淘汰は必ずしも進歩を含むものでない。條蟲や蚯蚓は現在の機官より一層完全な機官を有したとて何の利益にならうか。生存競争に於て何の補助をも與へない機官は、何の利益をも來さずして、唯場所と力とを要求する丈である。何等かの理由から、境遇が劇しい競争を不要とした場合には、生物の形態が無窮の時間現在の儘にあることは、決して理解されないことではなからぬ。(„Origin of Species“ Chap. IV. cf.

Chap. X)。自然淘汰は、有ゆる有機體をして、他の有機體と競争する爲めに、即ち「生存競争の爲めに、必要な程度に完全ならせることが出来るに過ぎない。而してダーウィンの示す所に依れば、不思議にも此の意味の完全が認められない場合は極めて少くない。たゞし完全と云ふとは、常に生活上の境遇との關係上の意味でなくてはならない。〔各の種の自然淘汰とは、生活上の境遇に對する關係上其の種を改善させるといふ意味である〕一八五九年十月二十五日ライエルに寄せた書翰。されば此の理に依つて、自然淘汰は、殊に生活上の事情が何等かの理由から簡單化される場合には、時として一層簡單な原始的形態の復歸を生じ、従つて種々の機官は、よしや有害とならずとも或は贅物となることがある。有機體には、有機作用の諸階梯を進み登らせる内在的又は必然的傾向は存在するものではない(„Variations, etc“ Chap. I. p. 8)。」

#### 四 倫理的・宗教的結論

ダーウィンの學說に對しては、其が經驗と矛盾し又は一致してゐないといふ推察から來つた非難以外に、倫理的・宗教的攻撃の種類の非難も起つて、それは當に神學者側からのみから來ず、オイゲン・デュリング (Eugen Düring) の如き急進的思想家すら、倫理的根據から此の説に對して默視する能はざることを感じ、之に對して最も猛烈な攻撃を加へた。生存競争といふ觀念其物が、多くの人々には、倫理的・人生觀と調和し難いものに感ぜられた。彼等は思惟した、仁慈や良心は如何にして斯かる觀念と融和し得られるであらうかと。

此等倫理學上の非難に就いては、ダーウィンは之を看過したどころか、寧ろ充分な意識を以て倫理問題を彼の學說に關聯させて論究した。道德哲學者としては彼は、シャフツベリイ及びハッチソンが創設し、而してコントとスペンサーとが十九世紀に於て更に發展させたものと同一の立場を取つた。唯ダーウィンの博物學の見解と彼の自然淘汰説とは、此の全體の立場に一層廣い土臺を與へた丈である。

人間をば道德的生物であると確實に記載し得る唯一の生物であると云ふ點に、彼は人間と動物との最大差別を見出した。たゞし此の事實から、道德的感情は自然的に發達した者でないといふ結論は下されない、又此の事實には生存競争又は自然淘汰と撞著する何物も含まれてゐない。自然淘汰に依つて促進される性質や能力は、常に各個體に有利なるのみならず、全體の團體又は種に取つても有利なことを忘れてはならない。密接な團體生活に於て最も利益を受ける諸動物中、他の動物との共同生活を最も愉快に感ずる動物が、最も容易に危険を逃れる。而して種族の永存は往々自立し難い子孫の維持に所依するから、子孫に對する親の愛が自然淘汰に依つて進化し得る所以も容易に了解される。經驗に依れば、動物は他の動物を救はんが爲めに自分を危険に曝露させることがある。相互の同情と相互扶助の要求とが強く現はれた動物や人間の種族又は團體は、生存競争上殊更に有利である、別言すれば、各自自己のみを考へ而して諸の力が共通目的に結合されない他の團體よりも一層有利である。斯くして自然淘汰の理法に依つて、殊に各個人の保存のみならず、社會の保存に有利なる性質が各個人の内に保存され且つ發達する。常に利己的感情のみならず、非利己的感情も亦其の自

然的歴史を持つてゐる。動物が相互の愛と犠牲とを示す場合に、動物に於て働いてゐる性質と最高の人間の道徳との間にどれ程の懸隔があらうとも二者の間には自然の無数の程度があり、従つて自然的進化が或る點に於て斷絶してゐると見做すべき權利はない。人間界に於ても亦道徳上非常な懸隔がある。人間生活の状態と形式とには、動物生活が吾人に示すよりも遙に低級なものもある。ダーウィンは宣明してゐる、余は敵を拷問して自から快とし、良心の苛責なくして自分の小兒を殺し自分の妻を奴隸として使用し、而して自から最も忌むべき迷信の奴隸となつてゐる野蕃人の子孫たらんよりは、寧ろ飼主を救はんが爲めに其の生命を賭する猿の子孫たらんことを望むと。

ダーウィンに依れば、道徳的感情は社會生活 (sociality) の快樂と對他的同情 (sympathy) の能力以外に記憶及び比較の能力を豫想する。此等の先行條件が存在すれば、吾人は過去の行爲を喚起し、最強感情が要求する所に従つて (凡ての瞬間に於ては) はなくとも、想起の瞬間に於て) 判斷することが出来る。言語の能力が発達するに至れば、相互の賞讃と非難とは各個人に影響を及ぼすことが出来る。斯くて輿論なるものが形成される。又共通の利益の爲めに働く不斷の習慣と訓練とは、社會的動機と本能とを確固にし、強烈にする。此の方向に向ふ傾向は恐らく遺傳されるであらう。：：：ダーウィンは、諸の時代と諸の民族とに依つて徳と見做された性質を研究し、且つ個々人——其の不幸をば道徳的感情は各時代に於て顧慮した——の範圍の大小を研究し、之に依つて彼の道徳哲學に關する經驗的確證を見出した。

されば自然淘汰説は、何れの適應、何れの淘汰、生存競争の何れの形式も、凡て必ずしも稱讃されるべきものでないことを示してゐる。即ち生存競争の劣等な形式から一層高尚な形式、就中競争の形式に關する價值判斷が生ずる階段にまでも達する。<sup>(五六)</sup>

然るに世人はダーウィン説は雷に沒道徳的であるのみならず、唯物的無神的學説であると思惟し來つた。

ダーウィンは其の著書の何處に於ても精神と物質との關係に就いて述べたとはなかつた。彼は人間と動物の心的生活は常に物的機官の活動と結合し、従つて此の點に於て、他の有機的現象と同様、科學的に研究されるといふ事實を確く信じてゐた。故に彼は心的生活が、生存競争に依つて劣等な階段から高等な階段へ進化するさまを研究し、且つ此の進化の一定の法則を研究した。こゝに何等唯物的思想が含まれてゐない。生命の起原を不可解な問題であると説いた如く、彼は確かに心的生活の起原をも論證すべからざるものと述べてゐる。恐らく此等の二問題は彼の眼には一個の問題たるに過ぎなかつた。彼は興味ある特殊の心理學的研究、即ち道徳的感情に關する心理學的研究以外に、性的感情と性的本能と更に全體の本能と、情緒の表出と、生後一年間の兒童の發達とに關する心理學的研究をも試みた。彼の諸著のあちこちに、又吾人が豫想しない著作に於てさへも (例へば『蚯蚓の作用に依る耕地の形成』, Formation of Vegetable Mould by the Action of Worms) に於て) 興味ある心理學的研究が認められる。勿論心理學の原理を論究することは彼の任務外のものであつた。

若し唯物論を以て、諸現象を超自然的干渉を排除する一定の自然法則に歸著すること、解釋するならば、ダーウィンは確に唯物論者である。彼の見解に従へば、有機體の諸形態は、造物主の想像中



に先づ完全な理想として存在し、次いで物質的に現實化されたものではなく、寧ろ其は極めて微々たる原始的形態から、環境の影響を受けて、久しい進化の過程を経た結果であつた。斯くしてダーウィンは自然的聯絡の範圍を擴大した。彼は實證的に思考し、且つ神學的原因を排斥する習慣を科學者間に、次いで又一般世人の間に傳へた。原則としては、或る意味に於て彼の事業は決して新たな何物も紹介したのではない、蓋し自然的原因の原理は久しい以前に確立されたからである——さりながら、此の原理がダーウィンに於ける程立派に實證された例は科學歷史上稀有であつた。近年幾多の英國の神學者がダーウィンの所説に賛成するや彼等は生命の起原に於て、別言すれば一個又は多數の根本的形態が発生する際に、神の創造作用を限ることを以て満足し、従つて彼等に取つては、自然淘汰は、個々の種を發生させる神の定めた方法であると考へられた。されどダーウィンは決して此様な遁路を取らなかつた。彼はステュアート・ミルと同様、世界の苦痛及び不調和と、全能者の支配的攝理とを調和することは不可能であると認めた。彼は厭世論者ではなかつた。斯様なことは勿論論證し難いとは認められたが、世界の幸福は明かに不幸に優つてゐるとの信念を有した。苦痛と罪禍とを來し、且つ愛情と溫和と共に憎惡と殘忍とを生ずる自然淘汰は、彼には攝理の手段とは考へ得られなかつた。鋸蠅は生きた幼蟲を喰ひ盡す爲めに、又猫は鼠を玩ぶ爲めに創造された者であらうか。既に其の諸書に(殊に、Variations etc. II, S. 432) 於て彼は斯様な意見を吐露してゐるが、書翰と自叙傳にはそれが更に強く主張されてゐる。宗教上の見解を發表することを要められた場合には、彼は常に惡の事實に遡つて考へてゐる。大旅行から歸朝した時には、彼は尙ほ天啓を信じ、又『種の起原』に關

する大著を出版した時にも、依然として有神論者であつた。然るに其の後漸次に而も自由に彼の見解を變更し、遂に(一八六七年に書いた自叙傳の一節に) 自から不可知論者換言すれば、吾人の知識は此の問題を解決することが出來ないと意識したと明言してゐる。不可知論者なる名辭は、ダーウィンの友人兼學徒たるハックスレイ(Huxley)に依つて、始めて(一八五九年)使用された。彼は現在の世界が意匠(Design)の結果であるといふ思想に一致することが出來なかつた如く、世界が偶然の結果(chance or brute force「偶然」又は「盲目的の力」)であるといふ思想にも賛成することが出來なかつた。此の問題に就いての意見を聞かうと欲した一青年に向つて彼は斯様に書き送つた。「此の全體の問題は人間の知力の範圍を超越すると云ふのが、最も安全な結論である様に思惟される。然かも人間は尙ほ其の義務を果すことが出來る」と。

嚴密に云へば、不可知論は吾人にディレマと思はれる事は、必ずしも夫自身に於てはディレマたることを要しないといふ意味を以てゐる。蓋し意匠を取るか偶然を取るか、吾人には二つの可能性しかないと思はれるが、併し之れ以外に尙ほ他の可能性があり得るからである。ダーウィンはカントが其の『判斷力批判』(下卷一三二頁參照)に於て下した結論と同一の結論に終つてゐる。即ちカントは此の書に於て下の如く説いてゐる。機械觀と目的觀との區別は、吾人の知識に依つては立てられざるを得ない對立ではあるが、併し實在其物に此の妥當性を假定する權利のない對立であるかも知れない。

## 第二章 ハーバート・スペンサー (Herbert Spencer)

## 一 傳記及び特徴

ダーウインの名著が現はれた年、ハーバート・スペンサーは、種々の方面に於て進化概念の意義を證明すべき組織的叙説の梗概を起草してゐた。若い時からの研究の結果として、彼は此の概念を知識の主要概念と解釋するに至り、而して此の見解を詳細に發展することに生涯を捧げることが彼の希望となつた。資力に乏しかつたから、彼は自分の計劃を遂行し得んが爲めに政府に補助を乞ふた。彼の従來の著作を知つてゐた人々、例へば哲學者ステュアート・ミルやフレージャー (Frischer) (エヂンバラ大學に於けるハミルトンの後進)、歴史家グロート、生理學者ハックスレイ、植物學者フーカー (Hooker) 物理學者チンダル (Tryndall) 等の人々は、最も熱心に彼を推舉した。其の著作は始め七卷、後には十卷と見積られたが、實際完成された時には九卷となつた。政府から補助を得ることは出来なかつたが、彼は非常な忍耐力を以て、時としては精力消耗したにも拘はらず、彼の計劃を遂行した。彼の著作の第一部『第一原理』(First Principles) は一八六〇年に現はれ、而して最後の部分『倫理學原論』(Principles of Ethics) の結論は一八九三年の春に現はれた。此等の間に介在する著作は、生物學、心理學及び社會學を論じてゐる。此の尨大な著述計劃が如何にして生じ又如何にして成熟したかを研究することは吾人に取つて興味ある業であらう。（六七）

ハーバート・スペンサーは一八二〇年四月二十七日ダービーに生れた。彼の父は有名な學校教師

で、健全な精神的發達は自己教育に依つてのみ達せられるとの確信を懷き、従つて學生をして獨力を以て思考し觀察させることを力めた。スペンサーは夙に自然科學と歴史とに對して興味を示し、又昆蟲の發育を研究することを樂しみとしてゐた。彼は父の書庫に於て種々の内容の書物を涉り、而して兄弟と共に科學上、政治上、宗教上の諸問題を熱心に討論した。両親はメンディストであつたが、父は此の宗派の僧管制度に對して次第に不満足を感じ、遂にクエーカー派に心惹かれたのみであつた。も此の派の特殊の教義は採用しなかつた。彼はたゞ其の非僧制々度に心を惹かれたのみであつた。さればハーバートは、日曜には父と共にクエーカー教徒の朝の集まりに列なり、又母と共にメンディスト教徒の夕の集まりに詣でた。其の結果として結局彼に取つて、聖書の捧讀が忍び難い苦痛となつた。後スペンサーは卓越した性質を備へた牧師(自由派の)であつて、穀物條例廢止運動に熱心に加はり、救貧法の制度に盡した彼の叔父の許へ移つた。國權の干渉に依つて社會關係を規定せんとする大規模の企てに對する彼の批評的態度と、自由なる發達に對する彼の大なる信仰とは、彼が青年時代に接した宗教的及び政治的見解に依つて根柢を與へられ且つ培養された。彼は父と同様に教師たる意向であつたが、數年の間土木技師として働いた。數學の研究と機械の發明とは、政治運動と共に彼に時間の大部分を費やさせた。彼が書いた最初の注目すべき著作は、政府の權力の正當な範圍を論じた二三の論文と、同情の性質を論じた論文とであつた。同情論に於ては彼は、アダム・スミスが與へたものと同様の學説を叙説した。尤も此の以前既に彼は、博物學の研究に依つて、種の自然的進化の所説を信じてゐた。彼自からは、ライエルの地理學——其の舊版に於てはラマルクの學説が攻撃され

てゐる——の研究に依つて、自然的進化の學說の正當なことを(一八二九年に)認めるに至つたと述べてゐる。此の事は彼の宗教觀にも影響を及ぼした。彼の宗教觀の明瞭な變化に關して一定の時期は指定し難いが、兎も角も彼の宗教觀は生物進化の思想に依つて變化した。彼は最初の注目すべき著述『社會靜學』(『Social Statics』, 1850)に於て、社會進化を有機的進化と類似するものと考へ、而して此の見解は彼の後年の著作にも大なる役目を演じてゐる。生命の完全な進化は、彼に取つては神聖な觀念で、此の觀念こそは須からく實現せらるべきものであり、又自然界に於て其の暗示と近似とが示されるものである。スペンサー自からも、此の書がコールリッチに影響され、且つコールリッチを通じてシェンキングに影響されたことを告白してゐる。後年彼は如上の目的論的見解を棄て、其の代はりに種々の形式に於ける進化の純然たる事實的證明を以て満足した。既に社會靜學を著した當時、彼の進化説に大なる影響を與へたものは、「かのハーヴェー(Harvey)の胎生學的研究に依つて始めて臍げに指示され、其の後(解剖學者)ヴォルフ(Wolff)に依つて明瞭に理解され、バール(Baer)に依つて確定的形式を與へられた真理、別言すれば、凡ての有機的進化は等質状態から不等質状態への變化であるといふ真理」であつた。スペンサーは、個々の有機體の進化に就いて適當なる此の真理は、有ゆる方面に於ける進化にも適用されるものと思惟し、且つ之と共に有ゆる方面に於て進化が行はれることを信じてゐた。進化の假説を論じた一八五二年に書いた小論文に於て、彼は進化説と創造説とを比較し、且つ飼養動物と培養植物との趨異、種と變種と區別することの困難、並びに各種の形態が胎子状態に於て類似すること等を考究した後、遂に種が外的境遇の許に進化

して現今の形態を得たといふ結論に達した。又彼の全體の見解に對して重要なものは『心理學原論』(『Principles of Psychology』) (第一版一八五五年)である。此の書の價值は——其が經驗哲學を土臺としてゐるが——個人的意識が各個人の經驗のみからは解釋されないことを力説した點にある。從來の凡ての經驗説は、個人の意識生活を理解するには、先づ各個人の經驗を發見することが肝要であると信じてゐた。斯かる見解は、單に理論的意義のみならず、又實際的意義をも持つてゐた。如何となれば、人間の意識生活が單に個人自身の經驗のみに依つて規定されるならば、教育と社會關係との合目的整頓に依つて、吾人が希求するやうな性質を個人に與へる見込があるからである。さればステュアート・ミルやコントは、主として以上の信念を基礎として人類の將來の進化に對する希望を懷いてゐた。然るに斯様な考へは、彼等が共に有つてゐた歴史的進化に就いての深い理解と矛盾するのである。然るにスペンサーは、精神的並びに物的範圍に於ける進化は、幾多の中間状態や階梯——此等は一として無くてはならないものである——を経て、徐々に起るべきものであるといふ信念を懷いてゐた。環境の不斷の影響は生命をして新形態、殊に現在現はれてゐる所の形態を取らせる。従つて吾人は各個人の意識生活をば、個人自からが得る經驗から説明することが出來ず、寧ろ種族の經驗までも遡つて考へなければならぬ。種族の經驗に於ては、因襲が作用してゐるのみでない。精神の最深の構造に於て、觀念結合の方法に於て、又感情と衝動とが發展する方向に於て諸の遺傳的傾向が働いてゐる。此等は前の時代の經驗の餘力であると見做さなければ、到底領解されないであらう。遺傳といへば、從來は世人が僅かの偶然的事例に於て其の意義を認めたる奇異な

現象に過ぎなかつたが、今や其は生命の最高形式にも關與する要素と見做されなければならぬ。心理學の範圍に於て斯く眼界が擴大された爲め、スペンサーは進化の一般的法則を研究し、且つ之と共に此の法則が果して吾人の知識の根本法則其物から引き出される事が出来まいかどうかと研究するに至つた。進化哲學の思想は、こゝに至つて與へられたのである。此の思想の最初の梗概は『進化、其の理法及び原因』(„Progress: its Laws and Causes“ 1857)に現はれた、此の著に於て彼は、凡ての進化は等質(homogeneity)から不等質(heterogeneity)への推移であるとの思想を説明し、且つ之を勢力保存の法則から推演しようとした。『第一原理』の初版に於て、彼は初めて之を進化の法則の一形式であると定めた。後年彼は之を他の二個の形式に依つて補足した。即ち、分散(diffusion)から積成(integration)への推移と、不確定状態(incoherence)から確定状態(coherence)への推移これである。此の思想に達するや、彼の大著の出版は急速度を以て進行した。

以上掲げた準備的著述以外に尙ほ幾多の著述があつた。スペンサーは其の大著の起草に先だつて、種々の雑誌に公にした幾多の論文に於て、哲學的、自然科学的、社會學的、美學的及び倫理學的性質を有する諸題目を論じた。彼の組織的著述は、以上の簡潔な明瞭な時としては論文の體裁としては模範的な論文に收められた内容を、更に廣く(時としては廣過ぎる程に)敷衍したものに過ぎない。此等の論文は四卷『論文集』(Essays)に纏められて、スペンサーの著述中最大の壽命を有するものである。

心理學第一版を起草した際、スペンサーは過勞の爲め神經衰弱に陥り、然かも生涯これから恢

復することが出来なかつた。彼は慢性的不眠症に罹つた。此の症状は次第につつて、殆んど彼は凡ての勞役を止めなければならなかつた。幸ひ晩年には(一八九〇年以來)高齢に達したにも拘はらず、彼の著作を完成することが出来、其の上生物進化論の方面に於ける(ツイズマンの假説に依つて惹き起された)議論に加はつて旺んに烈しい論戰を交へたのである。

スペンサーの學説を品隲するに當つて、決裁的疑問たるは、進化なる概念に依つて經驗説と實證説とが擴大され、而して之に依つてこれまで争つてゐた二つの見解を融和しようとした彼の目的が達せられたか否かの疑問である。たゞし彼が此の融和を成就することが出来なかつたとしても、古來の問題が進化哲學に淨められた後、再び新形式を取つて現はれ來つたとしても——彼が心理學の範圍を擴大したこと、並びに進化の概念を特殊的研究の主要概念と證明したこと、は、其の意義を喪ふものでない。彼の著を品隲するに當ては、吾人は須らく彼の新思想は擴大と證明とに存して、或る一定の認識論的乃至は心理學的學説を樹立した點に存しないことを忘れてはならない。且つ又三十餘年の久しきに亙る著述に於ては、所論に不一致の點や前後矛盾した點が生ずることとは避くべからざることである。特に著述の完成しない内に、彼が二三の點に於て其の所見を變じた場合に於ては尙更である。

スペンサーの著述は、彼の内的生活を知るべき稀有の機會を與へてゐる。吾人が彼から受ける印象は、彼が主觀的特質を有たなかつたと云ふことである。ミルやコントは、實證論者であるにも拘はらず、此の點に於て彼と撰を異にしてゐた。彼はミルの如く直接世人に影響を與へようといふ要

求は感じなかつた。進化論は、凡ての生物が堪へなければならぬ烈しい競争と、殊に人間の精神的社會生活が戦はなければならぬ困難とに對して、彼の觀察眼を開いたものであつた。殊に進化論は、前代の人々が近い將來に於て實現し得ると信じた理想は、萬人が通過しなければならぬ幾多の階梯を豫想し、從つて此の理想は人類の旅行の見渡しがたい遠距離にある目的地であることを彼に教へた。故に彼の所説を土臺として生ずる人生觀に取つては諦めといふ考へが重大なる意義を有することになる。斯く云へばとて、彼の見解は、現在に目的地に對照すれば色が褪せるとか、又はそれが目的地のために犠牲にされると云ふ意味ではない。寧ろ彼は現在をば發展の源となつてゐる過去との關係から解釋しようとしたのみならず、同時に現在を更に高い發達の狀態への過渡期であるとの考察からも解釋しようとした。スペンサー其人は確に彼が其の大著の結語(Princ. of Eth. II, p. 486)に述べてゐる人々の一人であつた。曰く「仁慈なる意志の最大なる野心は——全く世人に評價されず、認知されずとも——人間を造就することにあるであらう。全然無私的な目的を追求することに依つて、吾人に歡喜の念が生ずることは、經驗の示し得る所である。時代の進歩と共に、非利己的目的に依つて人道の今後の進化を來さんとする人々が益々多くなるであらう。彼等は自分等が享樂することが出來ず、唯子孫に依つてのみ享樂される人類の遠い將來の生活をば、思想の高處から冥想しつゝ、此の生活への到達に助力したと意識して靜かな歡樂を感ずるであらうと。

スペンサーが進化哲學の思想を捉へた一年後、進化論に全然新たな又確實な土臺を與へたダーウィンの『種の起原』が現はれた。ダーウィンは序文に於て、其の先輩中にスペンサーの名をも掲げ、

其の後(一八七〇年三月十五日レー・ランケスター Eay Lankester に寄せた書翰中に)スペンサーを「英國現代に於ける最大哲學者」と推稱した。ダーウィンの全學説は完全にスペンサーの體系に符合し、唯スペンサーは——自然淘汰の意義を充分に認めながらも——境遇の影響を受けつゝ、能力を使用することに依つての直接の進化をば、ダーウィンが初の頃に認めたとよりも一層重要視した點に於て異なるだけである。始めスペンサーの進化論的心理學に對して懷疑的であつたステュート・ミルが、後に至つて、個人に於てのみならず種族に於ても、精神の進化が遺傳的傾向に依つて行はれることを信ずる旨を述べたことは尠なからざる興味がある。ミルは此の變つた信念をば、死ぬ一年前生理學者カーペンター(Carpenter)に寄せた手紙に於て述べてゐる(カーペンターの『精神的生理學』Mental Physiology, p. 486に引用されてゐる)。

## 二 宗教と科學

スペンサーは其の組織的叙説(綜合哲學の體系)をば、不可知的存在を論ずる一節を以て始めてゐる。此の一節は知識の限界に關する論を含んでゐると同時に、又一面宗教と科學との關係論をも含んでゐる。元來此の一節は、彼の體系の他の部分が樹立しようとした科學的世界觀に如何なる妥當性を與ふべきかを示すことを目的とした。此の點に就いても彼の叙説の様式は、彼が氣附かなかつた或る缺陷を有つてゐる。抑も認識論も宗教哲學も、心理學を根柢としないかぎり充分明晰に説明されるものでない——然るにスペンサーの哲學體系に於ては、心理學は遙に後に現はれてゐる。

第一節の思索の順序は下の如くである。宗教と科學とは近代に於ては互に反對をなしてゐる。此の反對は科學しかり取り扱ふことが出来ない問題を宗教が解決しようとし、宗教に固有なる領域へ科學が侵入した事實に基因する。これまで凡ての宗教は宇宙の謎の解決として現はれて來た爲め、實在に關する學理的解釋を與へようと試みた。各宗教は如何に多趣多様であつても、結局宗教に依らなくては到底解釋されない或物の啓示たらうとした點に於てすべてが一致してゐる。高級宗教と低級宗教との相違は、後者——庶物崇拜及び多神教と雖——が世界に活動してゐる存在に關する觀念を容易に形づくることが出来ると信じた點にある。殊に祖先の靈魂に關する信仰は、原始的科學の根柢を爲してゐる。勿論原始人と雖も、世界は其の秘奥に於ては、一の謎であるといふ豫想を懷いてゐた。されど此の豫想は極めて弱く、従つて謎は容易に解決され得るものと見做された。然るに高級宗教に於ては、宇宙の神祕が益々重く觀ぜられ、遂には有ゆる譬喩も有ゆる思想も、到底萬物の秘奥を表現するに足らないと認められ、更に「神は我々、が之を考へ得る通りのものであると思惟することは冒瀆である」とさへも認められる。宇宙の神祕は從來の諸宗教が信じたよりも更に大なるものであると認められれば、そこに宗教の發達は完全の域に達するのである。これまで一切の宗教は相對的神祕、換言すれば、結局は解釋され得る神祕を信じてゐた。然かも此の神祕が如何なる譬喩も如何なる思想も及ばないといふ場合には、即ち絶對的のものとなる。宗教的觀念が常に陥りやすい矛盾は、世人が絶對的原因を信することに依つて生ずる。或は世界は自から發生したものと信ぜられやうと、或は外的原因に依つて生ぜられたと信ぜられやうと、結局は或る種の自己原因が存在する

と信ずる矛盾に陥らざるを得ない。第一の場合に於ては、世界が自己原因たらなければならず、第二の場合に於ては、世界を生じた存在が自己原因と考へられなければならぬ。宗教的觀念に特殊な矛盾——一方全能と他方善及び正義と、乃至正義と恩恵との間の矛盾の如き——は、先にマンセルが指摘した如く、以上の一般的矛盾の特殊的形式に外ならない。

スペンサーは更に進んで、根本の科學的概念も、世界の最深の性質を表現せんとする宗教と同様の運命に陥ると論じてゐる。時間、空間、運動、勢力、意識及び人格等の概念は吾人が經驗の有限的相對的世界に停まる限り、其の意味が明瞭であつて有効に適用され得るが、若し之を絶對者の性質の表現として用ひる場合には、矛盾に陥る。科學的知識は——外的世界に關しても將た内的世界に關しても——不斷の多趣多様な變化の中に働くもので、吾人は其の變化に就いては初めも終りも、乃至第一原因も終局目的も認めることが出来ない。加之既にハミルトンやマンセルが證明した如く、知識の性質上吾人は有限的制限的存在しか捉へることが出来ない。凡ての知識は區別を豫想する。然るに絶對者は、自己以外に何物も存在することを許さないから、他の或物から區別されることが出来ないとの結論が生ずる。スペンサーは更に附言してゐる。凡ての知識はまた類似を知覺する作用、詳言すれば、新たに認識さるべき事物を之に類似する先に知られた事物に歸著させる作用を豫想するものであるが、絶對者以外には何物も存在しないから、其は他の何物とも類似しようがない。

たゞしスペンサーは、ハミルトンやマンセルが、絶對をば消極的概念と認めた點には同意するこ

とが出来なかつた。吾人の知識は、之に依つて捉へられる以外の物又以上の物が存在することを假定せざるを得ない。知識の活動は、區別と類似の知覺と、規定と制限とに存する。然り然かもそこに規定され制限される或物、形式が與へられ、而して意識内に於て得る形式から離れて存立し得る或物が存在しなければならぬ。斯く凡ての知識内容の——吾人には無規定と思惟されぬ——不斷の根柢を爲す物をば、吾人はかの筋肉の努力を借りて自己の力と感ずるものと類比的に考へる。即ち或物が意識の對象となり得るは、吾人が事實の上に其の力を感ずるからである。件の力は吾人が區別し知覺する個々の變化を生ずるのみならず、凡ての變化を通じて常住なるもの、根柢を成してゐる。吾人は此の力に關する概念を形成することは出来ない。吾人は此の不可知の力が經驗の個々の場合に受ける諸の制限を漸次に棄て、考へることに依つて、僅に此の力に近づくことが出来るのみである。されば、此の力に關する本原的感覺こそ、究竟する所、或は不斷の變化として、或は諸の變化を通じて常住なる或物として (something constant under all modes) 知識に内容を供給するものである。

宗教も科學も、結局は共に世界の最深の性質は不可知的乃至不可解的であつて、吾人は此の本質が經驗界に顯はれる様に就いて科學的知識を獲ることが出来るといふ共通の信仰に到達する。世界に關する人間の意識は、一面から見れば宗教であり、他面から見れば科學である。従つて正當に知識の界限を定めれば、兩者の争ひは止むでしまふ。斯やうな場合には、宗教は單に知的に解釋し得られる事實を其の權内に容れようと求めなくなり、又科學は不可解の存在を其の埒内に容れようと欲しないであらう。理知的能力と道德的能力との間には何等の衝突も存在することが出来ない。従つて矛盾を含むのである。或物を信仰することは、決して人類の義務たることは出来ない。人格性と無限性が相容れない以上は、マンセルの思惟した如く、神を人格的にして而も無限的なりと考へることが、吾人の義務たることは出来ない。唯吾人の義務たり得るものは、人間の知識の界限を承認し、且つ現實の神祕を承認することである。人格なる概念が絕對者を現はすに役立たぬのは、其が高尙なる概念たる爲めではなく、寧ろ狹隘なる概念であるからである。吾人は神の心理作用を叙説することは出来ない、従つて宗教の信者が永久の神祕たるものに對して信賴すべき知識を有すると自認し、従つて批評を受ける餘地がある概念を構成する以上は、科學と宗教との衝突は永久に存在するであらう。

勿論スペンサーは、宗教と科學とを調和しようとする彼の企ては必ず世人の反抗を受けるであらうと意識してゐた。人間は活き／＼した具體的觀念を要求し、而して萬物の根柢たる存在をば自己と類似するものと考へざるを得ない。此の要求が彼等の信仰に依つて表現される場合に、始めて彼等の信仰は行爲に影響し得るのである。内的要求から倫理的行動を爲させる有機的、道德性 (organic morality) が發達しない間は、宗教的見解が其の勢力を喪はないことが肝要である。有ゆる信仰は人類が到達した發達の階段に一定の關係を有するもので、従つて宗教的信仰を匆急に廢棄すれば、信仰が支配してゐる場合よりも、一層人性の缺陷が現はれるであらう。兎も角も深甚な精神的革命は苦痛なくしては行はれるものでない。進化の過程が極めて遅々たることを認めてもどかしく感ず

る人は、如何なる宗教、即ち最も低級な宗教に於ても「真理の魂」(a soul of truth)が宿つてゐること——最も低級な宗教と雖も、其の信者に對しては、他の何れの方法を以ても得られない或物を與へること——且つ又一切の信仰の形式は未だ完成の域に達しない大なる進化の過程の部分をなすものであることを忘れてはならない。此の事實を忘れなければ、前のやうな人々も、かの因襲の見解を辯護する詭辯や、神を禮拜する恥づべき阿諛的態度や、知識を誇りとするよりも遙に甚だしい無知識を誇る態度や、無私の同情心と善に對する純なる愛から生ずる行爲を未だ宗教的でないといふ難すること——此等に對して融和的態度を取ることが一層容易となるであらう。

宗教と神學との關係に就いてのスペンサーの所説には——彼は之に氣が附かなかつたが——一疑義が宿つてゐる。即ち絶對と相對とが餘りに外面的に區別されたではないかといふことである。彼の如く二者を對照させては、絶對は却つて相對的のものとなる。絶對と相對との對立は、スペンサー自身の見解を徹底させれば、決して斯様に外面的のものたることは出来ない。此は絶對に關する完全なる概念は一切の制限や關係を除き去ることに依つて達せられるとの彼の言葉から證明される。斯様な制限關係を除き去ることは寧ろ果しなき作用で、吾人は事實上絶對と相對とを二個の完成された概念として對立させることは出来ない。加之スペンサーは彼が不可知的存在と同一視した絶對者は、外的並びに内的の一切現象中に活動してゐると或る所で(First Principle, §§ 34, 46, 93)述べてゐるのであるから、件の絶對者は現象の發現する形式や法則の中に現はれなければならない。従つて絶對者は全然不可知的たることは出来ない。故にまた主要なる經驗的概念である進化は、全然之を「絶

對者」に適用することは出来ないといふスペンサーの説明は不當である。若し經驗に現はれる一般の法則や形式やが、經驗の背後又は經驗の彼岸に存在する者に就いて何等の意義をも有つてゐないとすれば、其は矛盾である。進化は世界の外殼に關するもので精髓に關するものではないとは到底證明し得らるゝものではない。此の點に於てスペンサーは尙ほ二元説に立脚してゐる。

### 三 統一的知識としての哲學

宗教對科學の關係問題は、特殊科學が其の範圍に一の新現象を攝容する場合に、必ず生ずるのみならず、又此の問題は特殊科學が發見した個々の真理を普遍的真理に結合しようとする場合にも必ず起つてくる。スペンサーに従へば、哲學の任務は、特殊諸科學が夫々の範圍に於て難多な現象間に統一を證明しようとした事業を更に一步高く進め行くこと、即ち經驗の各種の範圍に共通な法則を發見することに依つて科學の事業を進め行くことに外ならない。即ちそれは力學の原則、物理學的、心理學的の原理及び社會學的の法則の根本たるべき最高の真理を見出すことにある。従つて哲學は完全なる統一的知識(completely unified knowledge)として樹立されなければならない。

哲學の出發點は凡ての思考の基礎となる原理の妥當を豫定することである。此の豫備的假定は、之から下された結論が經驗と一致することに依つて是認される。一假定の妥當性は、其が他の凡ての假定と一致することに依つて始めて明かにされる。吾人の觀念が知覺と完全に一致することに依つて真理は成立する。若し吾人の豫期が知覺と一致しない場合には、出發點とされた假定は妥當な



らざるものとなる、一の假定の妥當性を他の凡ての假定との一致に依つて完全に證明すれば、其は吾人を一切知識の統一に向はせ、斯くて哲學を成立させるのである。されど同時に、個々の假定の妥當性の證明は、凡て吾人が事物の異同を認知する思考作用の妥當性を豫想するものである。此の思考作用は、知識の對象如何に關せず、知覺並びに推論等の一切知識の根據に存する。一切の證明は此の本原的活動 (primordial act) を豫想するもので、此の活動の妥當性は否定することが出來ない。否定其物も實は一種の證明ではないか。

吾人は常に物と物とを關係させて思考する。類同及び差異の關係に次いで大切なものは繼起及び共存の關係である。共存の關係は繼起の關係から演繹される。即ち諸現象が如何なる順序にても考へ得られる場合には、吾人は此等の現象を同時的 (共存的) と考へる。類同と差異、繼起と共存との凡ての知覺の根柢に存する根本的經驗は、既に説明した如く、力の感覺即ち抵抗を與へ、變化を生じ、而して吾人が自己の努力感と類比的に思ひ浮べる或物である。物質と運動とは力の發現に過ぎないもので、時間と空間とは此の力の發現の形式に過ぎない。内的經驗の範圍に於ても外的經驗の範圍に於ても、力なる概念は吾人が結局歸着する究竟の概念である。吾人は自我と非我とを區別する。此の區別は正當であるが、兩者は力といふ概念が現はれる異なる種類である。思考の材料と内容とは、ことごとく異なる種類の力である。

されば、力なる概念は象徴的のものである。其は究竟の象徴 (the Ultimate Symbol) である。其は吾人の主觀的經驗に歸着するもので、吾人は此の經驗を本として、これと類比的に他の一切の事實を

解釋するのである。スベンサーは此の點に於てかの形而上學的觀念論——斯様な比論を存在問題の解釋に利用する形而上學的觀念論を想ひ起してゐる。若し吾人が心的要素を物的要素に歸着するか、或は物的現象を心的現象に歸着するか、何れかを自由に選り得るとしたならば、吾人は後者の道を選ばなければならぬと告白してゐる。既知の物を未知の物に歸着させるは不合理である。吾人は未知の物を既知の物へ歸着させ、従つて客觀的物質要素をば意識の主觀的性質と同様のものであると見做す場合に、始めて理解し得る假説が得られる。たゞしスベンサーは此の種の歸着さへも不可能であると見做した。蓋し吾人は外的自然から得られた形式や關係に依つて精神的要素を明かにせずにはゐられないからである。物質界からの譬喩を用ひる場合、吾人は始めて意識の性質に關する明瞭な理解を有する。従つて吾人は到底心的現象と物的現象との區別を脱することが出來ない、而して吾人は力の二種類の發現は同一の經驗的法則に従ふ所以を指摘することを以て甘んじなければならぬ。

スベンサーに従へば、凡ての科學の根本的假定は、世界に於ては力の増減がないといふことである。一切の思考は或物を他の或物と關係させる事實に於て成立する。然るに力が消滅したり或は無から生じたりするならば——此は外的經驗に於ては、物が消滅したり又は生起すること、又は運動が休止したり開始したりすることに依つて示されてゐる——畢竟は或物が無に又無が或物に關係させられることとなる。されど、有と無との關係——關係中の一部分が意識から消滅し或は意識に發生しないと云ふ様な關係は自家撞着である。斯くの如く常に永存してゐると認めなければならぬ

い力は、決して力の相對的現象的形式ではなく、寧ろ萬物の中に作用してゐる絶對的の力である。従つて吾人は絶對が一切の經驗的現象の根柢に存しなければならぬといふ思想に歸着する。之れ即ち宗教と科學とに共通の思想である。經驗科學の任務は力の各種の形式間に生ずる特殊の推移を證明するにある。されど、力の保存律其物は實驗的には證明されない。何となれば、立ち入つて考へれば一切の實驗は此の原理の妥當性を豫想するからである。實に一切の重量や分量やを測る場合には、此の測定の本柢となる單位が不變なることを豫想する。若し原子量を測定すべき化學的實驗の際、地上に向はんとする物體の重力が變ずるやうなことがあつたならば、其の實驗から下された結論は不確實なものとなる。故に力の保存は現實の世界の凡ての研究の本柢的原理又は假定である。

斯くの如くスペンサーは、スピノザ、カント及びウィリアム・ハミルトン等と同様、力の保存律を因果律と一致するものと考へた。故に力の保存律を實驗的基礎から確定した幾多の科學者は、此の原理が嚴密に云へば理性の原理（因果律）であるといふ思想を出發點とし、従つて此の原理が經驗に現はれる有様を示すことが大切と見做したことを吾人は理解するのである。例へばロバート・マイヤー（Robert Mayer）、ジュール（Joule）、コルディング（Colding）等は現にさうであつた。されど、力の保存律と因果律とは確に區別されなければならぬ。何となれば、力が發生し消滅しても、此の發生と消滅とが一定の條件と結び附いてさへむたれば、自然内界には合法性が支配し得るであらうからである。例へば分量上  $B = A + X$  であつても、 $A$  なる條件が現はれる場合には常に  $B$  が生ずるとも考へられ、又  $C = O + Y$  であつても、 $O$  なる條件が現はれる場合には、常に  $D$  が生ず

るとも考へられる。斯かる場合に於ては、因果律は妥當であつて、力の保存律は妥當でないのである。故に斯かる事實は、若し因果律が現象發生の規律を現はすに過ぎないものであるならば、力の保存律は因果律よりも特殊の性質を有するものであるとが知れる。力の保存律が妥當でないからとて之が爲めに、自然の合法性は全然消滅するものでない。論理的結論に於ては既に前提に含まれた事柄以上が含まれない如く、眞の結果に於ては、原因に含まれた事柄以上が含まれないと主張しようとするれば、勿論事情は異なつて来る。即ち斯く主張すれば、因果律が論理學の證明律と益々一致して来る。併しながら、因果律が論理學の證明律と完全に類似しなくとも、因果律は妥當性を有し得るものである。さればスペンサーの力の保存律の證明は不充分である。力の保存を経験的に證明しようとの凡ての企ては、或る意味に於て既に力の保存を豫想してゐると彼が認めた點は正當である。

力の保存律からスペンサーは、運動は最大引力又は最小抵抗の方向に向ふといふこと——凡ての運動は律動的であること——並びに凡ての現象が進化と分解との作用を免れないといふことを推論してゐる。斯くして彼は哲學を統一的知識と見做す考察から、更に之を進化論と見做す考察に進んだのである。彼の此の方面の考察を研究するに先だつて、吾人は先づ彼が力の保存の法則から、心的現象と物的現象との關係に就いて如何なる結論を下したかと問はなければならぬ。此の問題を特別に研究することは、スペンサーの目的ではなかつた。而して現存する彼の諸著には、此の問題に關して、幾分か意見の動搖不定が認められる。此の動搖は、スペンサーが其の著作の種々の版が現はれた中間の時間に自己の見解を變更しつゝも、然かも其の變更を注意して新版の凡ての點に加へな

かつた事實から説明される。之が爲め彼に於ては幾多矛盾した言葉が認められる。最初は『心理學原論』及び『第一原理』の第一版に於ては彼は精神と物質との關係を異なる自然力の關係と同様に解釋し、而して運動から熱に移り變る如く、物質から精神へ移り變ることが出来ることと信じてゐた。従つて彼は感覺の發生をも力の保存の法則から説明してゐる。此の見解を唯物論と認めようとする人々(或る批評家は斯く認めた)に對しては、スペンサーは、物質と運動とは結局自分の考へでは萬物の裡に活動してゐる不可知力の象徴的表現に過ぎないと考へてもらひたいと求めてゐる。たゞし彼は後年に至つて、意識現象の發生は力の保存の物理的法則からは演繹されないことに氣附いて來た。即ち感覺を運動に對當するものとして、感覺の發生を運動から説くことは、恰も運動の連續の法則と調和しないことに氣附いた。従つて彼は後の版に於て、精神と物質との關係を同一説 (Identitätshypothese) に従つて解釋し、二者は一の不可知力の互に還元すべからざる二つの現象的形式たるべきものであると考へた。スペンサーに取つて主要な事實であつた進化論に關して云へば、物心關係については吾人が何れの假説を取らうと結局變りはない。何となれば、吾人が精神と物質との間に相互作用の關係を認めても、或は其の間に同一性の關係を認めても、進化は此等の兩方面に於て同じ原理を示すもので、而も此の原理こそ進化哲學に取つて重要なものである。勿論同一説に従へば、精神の進化は物的力の保存からの演繹に依つては説明されない。されど心的生活に相應する (obverse) 物的過程は力の保存から説明され得る。スペンサーは、其の進化説に於て、凡ての進化を物質と運動との法則から説明し、而も進化の諸形式を明かにする爲め、天文學や生理學の例と同様、心理學や社會學からの例

をも用ひてゐるが、こは物心關係に就いて如何なる問題から出發しようかと、精神現象は規則的に物的現象と結合してゐると見做される事實に依つて是認されるのである。

#### 四 進化論としての哲學

哲學の求める統一的知識は、スペンサーに従へば、一切の研究が一共通の假定を基礎とするといふ證明に依つて得られるのみならず、又經驗に現はれる凡ての現象に共通な一の法則の證明に依つても得られる。スペンサーは、一面凡ての實證的知識(事實に關する知識)を一共通假定に歸着させ、他面一共通的法則即ち一切の事實、一切の現象の共通的形式を確定して、實證論を組織化した。蓋し有ゆる現象はすべて、それ／＼歴史を有つてゐる。其は吾人に對して發生し、又吾人に取つて消滅する。有ゆる科學は其の現象の歴史を叙述する。故に各科學の歴史的過程は共通の性質を示し、斯くて進化の一般法則が定められ得ないかどうかを研究することが大切になつてくる。凡ての進化は明瞭の程度こそ異なる、三つの異なる特徴を示し、此等が結合されて進化の完全な概念を得ることが明かになる。……既に述べた如くスペンサーは始め進化の一個の特徴、即ち等質から不等質への推移と云ふ特徴を掲げたのみであつた。然るに後に至つて彼は、此の特徴が從屬するやうな極めて簡單な進化形式が存在することを認め、更にまた進化と分解の兩作用を截然分たが爲め、尙ほ第三の特徴を掲げなければならぬことを認めた。

一 集注作用 (concentration) としての進化 (又は積成、Integration)。一の現象が發生する場合に

は、前に散在してゐた諸要素の集合結合及び集注が行はれる。雲が天に形成され或は砂山が海岸に形成される場合には、其の作用は殆んど全く分裂と堆積とによつて成立するものであるから、最も簡単な種類の進化が行はれる。此の種の集注作用は——カントやラプラスに依れば——太陽系が星雲状態即ち其の諸部分が豫め一層散在的狀態にて存在してゐた星雲状態から始めて發生した時に起つたものである。又凡ての有機體の成長は、先きに周圍に散在してゐた諸要素を有機的組織に取り入れることに依つて發生する。又心理學上の實例としては、概括作用、即ち一般的概念及び法則の構成作用に於て認められるのである。斯様な作用に依つて雑多の知覺や觀念が一個の思想に集注される。又社會進化は、主として前に散在してゐた個人又は團體が互に結合する事實に依つて成立する。

二 分化作用 (differentiation) としての進化。進化は最も簡單なる場合に於て、單なる集注作用として記し得られるのみである。全體の集團が環境から分離されるのみならず、又斯く分離された集團其物に於て幾多の特殊の集注が行はれ、斯くて進化は複雑なものとなる。斯かる特殊の集注は進化作用に於て益々著しく現はれる所から、吾人は始めの階段と後の階段とを比較すれば、そこに等質から不等質への推移を認めるのである。太陽系の進化の間に、種々の天體の分離が生じ、而して此等の天體は各々其の特殊の性質を有する。有機體の進化は、等質的の種から、種々の組織を有し且つ種々の構造と機能とを有する器官を具へてゐる有機體へと進んで行く。全體の有機的生命は、ラマルクやダーウィンの假説に従へば、一層等質的なものであつた、而して現在の各種の種は共通

の根本的形態の進化に基因するものである。感官に就いて言へば、始めの階段と後の階段とを比較するに、不明瞭な不精確な知覺能力は、益々大なる明瞭と精確とへ進化し、従つて益々大なる差別が知覺され得る。一般の精神的な生活は集注に依つてのみならず、其の豊富なることに依つて測定される。社會進化の途中には、分業に依つて種々の階級や團體やが生ずる。

三 定限作用 (determination) としての進化。分解作用に於ても、これまで等質的であつた集團に差別が起つてくる。されば進化を分解作用から區別するには、進化には一層不定限的無秩序状態から一層定限的秩序的狀態への推移があるといふ事を附言しなければならぬ。進化は其の諸部分が散在し且つ等質的である混沌状態から、諸部分が不等質的であり且つ同時に一定の相互的結合を爲してゐる統一的全體へと進むものである。されば、太陽系、有機體、意識及び人間社會等は、程度の差こそあれ、悉く秩序ある全體である。此の第三の見地は、本來を言へば、始めの二つの見地の結合に依つて生ずる。即ち秩序の全體は、部分の分化と全體の集注とが並立する全體である。

世界到る處——大きなものと小さなものと、乃至精神的世界と物質的世界とに於て——上述の各種類の進化作用が行はれてゐる。此等の作用に對する比較的考察を基礎として、進化哲學は有ゆる現象の普遍的歴史の原理を規定する。たゞし斯く歸納的に發見した事實は、更に之を力の保存律から引き出して演繹的に證明されなければならない。

第一各の等質的部分の集注は、各の部分と同じ力の影響を受けた場合に生ずる。風の影響によつて枯葉の堆積や砂山や雲が出来る場合がそれである。自然淘汰は斯様な方法によつて行はれる。蓋