民が君主に服從を拒絶する場合もある。然し決して君主に反逆する事は許されない。斯くして君主の殘忍も不誠實も不信仰も、正しき君主の權力から解放せらるべき理由とはならぬ。

然しながら彼は君主の權力の絶對なる事を認めても、其れの氣まぐれなる事は認めない。氣まぐれなる權力とは四つの場合である（一）臣民が奴隸であること、（二）臣民が所有權を持たぬこと、（三）君主が臣民の生命と財產を勝手に處分すること、（四）君主が自己の意志を以て法律と見なすこと。この四點が卽ち絶對權力と氣まぐれなる權力との別るるところなりと言ふのである。斯くして君主は暴君であつてはならぬと言ふ。然し暴君となるに何の妨げもない。卽ち君主に對しては如何なる强制力も無い。何人も彼の强制力から遁れ出る事を欲し得ない。人民は君主を恐れねばならぬ。然し君主は只惡を爲すことを恐れれば充分である。要するに「總べての國家は君主の人格の中にある。彼の中に總べての人民の意志がある。[六]」斯の如き理論は「朕は是れ國家なり」とのルイ十四世の信念を基礎づけるものであつて、此信仰は當時英國のジエームス一世の帝王神權說と相竝んで歐洲全體を支配した。

斯うした信念に基いて行動したルイ十四世の權力が如何に强大であつたかは、ほゞ想像するに餘りある。殊に彼はその容貌も人格も一種雄大の氣を備へ、之に接する人をして自らその威嚴に壓せらるゝ思ひを爲さしめたと云ふ。殊に彼は非常に政務に熱心で、政治家の技倆をも有し、彼の前半の生涯は殆んど彼をして歐洲の盟主たるの成功を得せしめた。唯彼はその雄大の氣宇に相當したる豪奢の生活を愛した。彼のヴェルサイユ宮殿の建築の如きはその最も良き例である。彼は一六六九年にその宮殿を起工して一七一〇年に終つた。從つてこの土木の爲に四十年の時日と一億千六百萬フラン、卽ち今日の五億フランに相當する金錢を費した。而もこの四十年の間に於て每日二萬二千人乃至三萬六千人の人夫を使用したと云ふ。斯くして建築せられたるものは世界に比類なき大殿堂で、其三里四方に亙る庭園と大小十數個の池は、ギリシャの神像を以て飾られ、非常なる經費を費して噴水の裝置までしてある。彼はこの大宮殿に寵妃を蓄へ、古今に稀なる華やかなる生活をいとなんだ。彼は從來貴族の專橫にこりて、決して彼等に官職を與へず、只彼の快樂の友として常に宮中に出入せしめ、少しも彼等より監督の眼を離さなかつた。從つて是等貴族も國王の風に感染して、非常に驕奢の生活を愛する樣になつた。斯くしてフランスのルイ十四世の宮廷は當時歐洲の君主及び貴族の目標となり、その華美の風を學ばんがために四方より集り來つた。その結果として、彼の後半生は非常に悲慘なものとなつた。一方には彼の野心の結果企てられたる戰爭に於て屢々敗北し、遂に彼の强敵たる英國王ウイリアム三世のために全く覇權を奪はるゝに至り、他の一方に於ては、その戰亂と奢侈のために、殆んど全く治世の名殘として殘つたものは、唯人民の悲歎と苦悶の聲だけであつた。

次に立つたルイ十五世は先王の特長を學ぶ事が出來ずして其缺點だけを相續した。彼の政府は所謂

寵臣嬖妾の手に落ちた。その朝廷の驕奢は、その嬖妾の貪慾心と共に増加した。當時政治の實驗を握つたポンパドール夫人は十九年間の內廷生活に於て實に三千萬フランを費したと言はれる。而も彼女の指導の下に爲されたる七年戰爭は佛國の敗北に歸して、カナダと印度の二大殖民地を失ふこととなつた。此等の宮廷生活の浪費と、無用の戰爭の爲に費したる軍費は、驚くべき巨額であつた。其結果を受けたものは常に人民であつて、十七八世紀二世紀間に於ける租稅の增加は從來の十倍であつたと云ふ。その人民の困憊は略想像することが出來る。此樣した專制政治の墮落は佛蘭西丈ではなかつた。佛の歷史家アルベール・ソレル Albert Sorel は說いて言ふ、「かくの如き(歐洲に於ける)王政崩壞の原因は到る所同一である。卽ち宮廷費と軍費の過度なる增加、廣大なる宮殿、贅澤にして客嗇な妾、貪慾な寵臣、殊に釣り合はない軍費の止むなき增加是である」[七]と。

從つて此時代病の性質は明白であつた。國君の利己心、卽ち是である。そして其原因は君主の人格・と國家との混同より來るものであつて、十七、十八世紀の幾多の相續戰爭はその最も明らかなる證據である。卽ち國家は君主と混同せられる結果、相續の爭ひは當然國家の爭ひとなつてしまふ。かくの如く君主が國家を體現する他の結果は、人民が君主のために存在するのではないといふことを信ずることである。從つて彼は臣民を彼の氣紛れを滿足せしむる手段と考へることなのであつて、君主權の濫用はこの誤つた主權に對する觀念の當然の結果と言はねばならぬ。

かくの如き狀態に於て、その病に投ずべき藥も亦自ら明白である。卽ち當時の君主に對してその義務を敎ふることである。之を敎ふるが爲めには、國家の觀念を明白にすることが必要である。卽ち國家は民衆の幸福の爲めに在するものであつて、從つて君主は人民のために存在し、決して人民が君主のために存するものではないと云ふことを明らかにせねばならぬ。かくの如き國家觀念の中心は君主の義務觀念であり、若し君主がその義務を滿たさないならば彼はその存在の理由を失ふと云ふことであらねばならぬ。之卽ち民本的にして且つ合理的なる國家思想である。是が啓蒙專制主義を喚び起した第一の要因である。

第二節　貴族專制に對する解放政策の必要

歐羅巴諸國の中に於て中央集權の最も早く完成したものはフランスである。從つて專制君主政治はその特長も缺點も最も明らかにフランスに於て現はれたのである。然るに十七、十八世紀に於けるフランス以外の歐洲諸國は、封建制度が未だ全く瓦解せずして、貴族の權力は依然として強かつたのである。この貴族政治は等族(estate,état, Stand)の形に於て現れた。この等族は、永久的の組織を有つた、一の政治的團體であり、この團體は二つの分子から成り立つて居る。一は都市であり、他は貴族である。兩者の中殊に力のあるのは貴族であつて、この等族團體は君主の召集を待たずして、時として

はその意に反しても自ら集合することが出來る。君主は等族の承諾なくしては其地域に於て兵を募ることが出來ず、軍隊を進めることが出來ず、租稅を徵收することも出來なかつた。殊に最も君主を苦しめたものは、是等等族團體が直接に外國と國際談判を爲し得ることであつた。かくの如くにして、當時の歐洲殊にドイツの如きは、貴族の權力甚だ大であつて、王權の一部分は彼等に依りて行はれ、警察權も、行政權も、司法權も、租稅徵收權も彼等が代つて之を執行したのである。例へば東部プロシア州の如きは眞の國王の領地は僅かにその三分の一に過ぎなかつたと云ふ。[八] そしてこの貴族と君主との間には常に權力の爭奪戰が止むことなく、兩者は各々相手方の權力を減じて自己の權力を擴張せんことを求めたのである。從つてその當時の獨逸の人民は三人の君主を戴いて居つた有樣である。第一は名義だけではあるが、神聖ローマ帝國の皇帝卽ちドイツのカイザーであり、第二はその聯邦各國の君主であり　第三はその領土の貴族であつた。

この三者の中に於て、人民を最も苦しめたものは貴族の特權であつた。卽ちドイツに於ては、農奴制度が最もその威力を逞うした。佛の政治學者トックヴィル Tocqueville の研究する所に依れば、その貴族の特權は下の如きものであつた「農奴はその貴族の領土を立ち去ることが出來ない。若し立ち去れば、之を訴追して强制的に連れ戻すことが出來る。農奴は又領主の裁判權に服さなければならぬ。領主はその農奴の私的生活を監督し、その不節制と怠惰を罰することが出來る。農奴は領主の許可なくしてその地位を高めることも、職業を變更することも、結婚することも出來なかつた。農奴の時間の大部分は領主に仕へることの爲めに費されなければならない。その青年期の數ケ年は之が奴僕たるために捧げねばならぬ。領主に對する人足日が或る地方に於ては一週間に三日といふ程度にまで達した。領主の住宅を建造し保存するのは百姓の義務であつた。領主の收獲を市場に運び、その走り使ひを爲すのも亦彼等の義務であつた。農奴が土地の所有權を獲得し得る場合もある。然しその所有權は常に不完全で、領主の監視の下に耕作し、勝手にその土地を讓り渡すことも抵當にすることも出來ない。又或る場合は、領主がその農產物を賣ることを强制し、又之を賣ることを妨げることも出來た。耕作は常に彼の義務であり、その土地を子孫に相續せしめる場合に於ても、一部は必らず領主の爲に留保された。[九]」

かくの如き制度は人民を苦しむること甚だしかつた。その不平の聲は一般に聞きとられた。「ベルッは或るメクレンブルクの貴族の住所を野獸の洞穴に譬へ、この野獸は人知れず出て來てその四面の土地を荒し、人民を食ひ殺す」と言つた。ルーザースの百姓は奴隷であり、ヘッセンの伯爵はその人民を英國人に一人につき百エキユーで賣り拂つた。バイエルンの君主はその人民を野蠻にし、フレデリック大王は之を冷笑して、動物に依つて住はれたる地上の天國だと言つた。（中略）プロシヤに於ては百姓は比較的苦しまなかつた。フレデリック大王は人民を搾取した。然し彼はそこに或る技術を用ひ

た。卽ち彼は貴族は必らずその領土に住し、百姓の世話をすべきことを命じた。その百姓は國王に直訴することが出來、國王も亦必らずその訴狀を讀んだ。官吏は常に土地の耕作狀態を監視し、國家は農業を改良し、貴族の壓制に對して人民を保護した。それにも拘らず、百姓の運命は甚だ悲慘を極めた。彼等は直接稅及び間接稅に於て貴族よりは七倍多く納稅した。（中略）例へばブランデンブルグ州に於ては、三十アークルの土地に對し九エキュー四分の三の收入があるが、その中八エキュー三グロといふ額を國家に收め、その上に尙貴族及び僧侶に納稅せねばならなかつた。ポメラニー州に於ては、土地が稍良好なる結果、十九エキュー半の收入を得たが其中十六エキュー二十一グロを租稅として收めねばならなかつた。クレーヴ州はプロシャ國の最も貧困な處で百姓は生活することを絕望し、土地は耕されずに拋棄せられてあつた」[一〇]。

プロシャはドイツの諸國中に於ては仁政の敷かれた所であると。ソレルが論ずる如く、「此の國に於ては國王が貴族の手綱を執り、之を强制して人民の世話をするやうにした」國であるが、それですらかくの如き狀態であるとすれば、その他は推して知るべしである。多くの貴族は全くその領地を拋棄して都會生活を營み、贅澤三昧を盡してその經費は凡べて百姓から搾り取ることにした。彼等は常にフランスのルイ十四世の生活を以て模範とし、その財產を蕩盡して、義務を怠り、その人民は之を家令や家扶の苛稅誅求に任せて、面白可笑しき生活を續けて居た。

卽ち十八世紀に於ては貴族は最早やフランスに於ては官吏の職を行はず、唯司法權だけに多少の例外を止めて居た。かくして殆んど歐羅巴の全土を通じて貴族の存在の理由は旣に失はれて居たのである。

かくの如き貴族政治の墮落は何處より來たかと言はゞ、それは國家と私有財產との混同にありと言はねばならぬ。卽ち封建制度の觀念に依れば、君主はその國家を自己の持物と認め、之を讓與し賣却し相續せしむることに於て何等私有財產と異なる所がない。卽ち公法の觀念は私法の觀念と混同せられ、後世之を「財產的國家」"Patrimonial State"と呼ぶに至つた。

かくの如き貴族の跋扈と地方分權の弊害は、要するに國家觀念の誤りに歸すべきものである。之を救ふが爲めには封建的國家思想に導かねばならぬ。卽ち國家は從來の如く、君主の私有物にあらずして、君主と人民とを以て成立する所の協同團體（コンミユノーナ）であることを敎えねばならぬ。之が爲めには先づ以て中央集權を實行して君主の權力を確立せねばならぬ。然るに幸にもこの君主權の確立は同時に人民の利益であつた。從つて人民はこの事業の爲めに力を君主に貸した。この君主と人民の協力は幸ひにして良好なる結果を齎らし、君主が人民の力を以てその權力を集中し、貴族の專橫を抑へるに至るや、其恩人たる人民の利益をも考慮することとなつた。卽ちこの新らたなる專制君主は、利己主義なる暴君となる代りに、仁慈にして合理的なる君主となつた。これ卽ち「道德

政治」éthocratie であり、啓蒙專制主義である。

獨のシュモラーは「十七、八世紀に於て、ドイツの官僚政治は特權階級の損害に於て、警察國家Polizei-Staat を打ち建てることになつた(一一)」と說いて居る。新らしく考へられた此國家は國民の後見者を以て自ら任じ、その利益を保護し、その幸福を增進させた。警察國家は無論絕對權を行つた。然しそれは常に人民の利益を計り、而も彼等の意志に反してまで、その利益を計つた。

要するに、かくの如き國家觀念の改定も亦哲學者の力を借りねばならなかつた。そしてこの哲學者の事業は又君主の力を借らずしては成し遂げることが出來なかつた。ソレルは之を下の如き言葉で言ひ現はして居る。「改革者等は之を君主に訴へた。然も彼等の學說は當然此方途に出でねばならなかつた。とにもかくにも彼等の改革案の實行は君主の力に依つてのみ可能である。十八世紀に於ては凡べての集會、等族、討議團體は悉く新思想の敵で特權の番兵であつた。凡べて人民の運命を改良し、政府の組織を完全にする案は貴族と團體の反抗を受けた。議會や貴族の團體はスウェーデンに於ても、ボヘミヤに於ても、凡べて改革に反對であつた。フランスの高等法院(パールマン)がチュルゴーの改革案に反對した如きは、その最も有名な一例である。トックヴィルの言ふ所に依れば、地方議會が古き制度を守つて居る限り、彼等は凡べて時代の新らしき精神に無頓着で且つ濟度すべからざるものであつた。かくして人民の心は議會に向はずして君主に向つた。卽ち哲學者等は國王に說くに、その權力を强めることは（貴族と會議に反對して）之人民に對して親切であることであると說いた。彼等は國家の權力を增大することを以て人民の幸福を增す所以だと說いた。かくして國王と哲學者の同盟は自然に成立した。國王は輿論を惹き起す必要がある。そして哲學者はその方法を有つて居る。哲學者は政權の力を借りる必要がある。そして君主は之を提供することが出來る。かくしてこの兩者は共同して各々その利益のために働き得た。君主は專制政治の勝利の爲めに、哲學者は『光の政治』の擡頭の爲めに、彼等はその過去に對する戰爭の爲めに共出發點を同くし、その目的を共同にした(一二)」。これ卽ち哲學者が君主と力を併せてその當時の人民の敵たる貴族に戰ひを宣したことを說くものであつて、貴族に戰ひを宣すとは、地方分權を打破することである。地方分權を打破するとは中央集權を實行することである。その中央集權を實行するのは、人民の利益のためにすることである。人民の利益を計る政治は合理的な政治であり、合理的な君主權確立の政治は、要するに啓蒙專制主義に歸着すると言はねばならぬ。かくして墮落せる貴族政治の弊害より人民を救はんとする哲學者の事業は、遂ひに啓蒙專制主義を說くことに終つたのである。

第三節　非宗教的精神の勃興

佛の有名なる文學史家ランソン Lanson は、十七世紀を以て基督敎的であり且つ勤王的であると言

ひ、十八世紀を以て非基督教的、世界主義的且つ破壊的であると言つた。(一三)偉人とは言ふものゝかくまで、驕奢と淫蕩を極めたルイ十四世の一面は極めて信仰深かつたが、十八世紀の爲政者攝政オルレアン公も、次に立つたルイ十五世も、共に極めて不信仰の人であつた。この傾向を反對にした兩種の君主は實に其兩時代の象徴であつた。十七世紀と十八世紀を明白に區別するものは確かにこの信仰の有無である。フランス國民がかくの如く宗教に對する態度の一變した原因は何かと言へば、それは大略四つに歸せらるべき樣に思はれる。第一は宗教戰爭の反動として識者間に起れる寬容主義の主張、第二は教會其物の腐敗、第三は政權の攻擊が併せて教權の攻擊となつたこと、第四は哲學上懷疑的精神の物興是である。

第一原因　國家が漸次その中央集權を完成し、自ら絶對權を主張するに至ると共に、彼等の邪魔になつたものは卽ち教會であつた。教會は既にその世俗權の主張を拋棄して居たには相違ないが、尙信徒の精神の上に靈的主權を行つて居た。從つてこの國家と教會の兩主權の間には常に暗默の爭鬪が絶えなかつた。北部歐羅巴に於ける宗教改革事業の成功は、畢竟この原因から來て居る。卽ち君主は教會と稱する邪魔者から解放せられんと欲した。一六四八年のウェストファリアの條約は三十年戰爭を終結せしめたが、之を以て決して宗教の爭は終りを告げなかつた。卽ち諸國の君主はこの條約の保證に依つて各々その國の國教を立てた。かくしてローマ法王の信仰の統一と、精神的最高主權の主張は破れた。たしかにウェストファリア條約の目的は信仰の自由を保障することであつた。然し國教を立てることに依つて、信仰の自由を保障するといふのは一種の矛盾である。何となれば、國家は從來のローマ教會に代つて、異端を取り締るからである。從つて宗教の爭は常に繼續して、非常に人を苦しめた。是啓蒙專制主義の哲學者などが異口同音に寬容主義 tolérance を主張し、信仰の自由を與へよと叫んだ理由である。寬容主義とは國家が凡べての宗教を公平に同一樣に保護することである。同一樣に宗教を保護するとは國家が教義の問題に關して冷淡なるべしと云ふことである。ヴォルテールが「教義 dogme は人の造つたものであるが故に變る。道德は神の造つたものであるが故に普遍である」と言ひ、フレデリック大王は「國君の宗教に關して重要視すべきはその教義ではなくして、その教ゆる道德である」と言つたのは之が爲である。かくして宗教は漸次その勢力を失墜して道德が之に代つて社會の秩序を保つことになつたのである。

第二原因　是は宗教其物の腐敗である。本來基督教はその信仰の性質が個人的である。その創立者クリストは單なる勞働者で、宗教と政治を明白に區別して、「我國はこの世の國にあらず」と言つた。從つて若しこの宗教が國家の保護を受けることになると、必らず腐敗することをその例として居る。カソリック教の全盛時代が明らかに之を示して居り、北部歐羅巴に於ける新教が同樣の運命に陷つたことは十八世紀の宗教史が之を證明する所である。ドイツに於てはスペーネル Spener のピエチスト派

Pietist の運動、イギリスに於てはウェスレー Wesley のメソヂスト派 Methodist の運動は、畢竟此新教の腐敗に對する反動に過ぎない。その上十六、十七世紀に於ける宗教戰爭、サン・バルテロミーの虐殺、其他の基督教兩派の殺戮行爲は、甚だしくその人道主義の主張の權威を害し、大いに宗教の勢力を失はしめた。ランソンは說いて言ふ。十七世紀に盛んであつた神學上の爭は、徒らに教派的精神を鋭くし、宗教的鬪爭熱を煽つた。有名なるジエジュキット Jésuites 派とジャンセニスト Janséniste 派の爭ひ、ボッスエ Bossuet とフェスロン Fénelon 兩僧正の爭ひは、畢竟する所、損害を受けた者は宗教そのものであつた。卽ち彼等の教義に關する爭ひの裁判を、彼等共同の敵なる理性に求めた結果、遂ひにこの裁判官の威力を高めるに至つた。ルイ十四世の末期に於ける重苦しい儀文的な信仰生活は、社會に僞善心を發達せしめ、次いで攝政オルレアン公の不信仰と淫蕩生活は人をして信仰とは悧巧に立ち廻ることで、唯眞に神を信ずるは馬鹿者のなす所なりといふ信念を與へた。次ぎに十八世紀に至つてルイ十五世の無能力に乘じて、貴族が漸く再び擡頭を試みるや、又宗教衰微の原因となつた。何となれば、彼等貴族はその次男三男の、淫蕩無智にして信仰も無く熱誠も無き輩をして、僧正大僧正の高位に就かしめ、之に依つて廣大なる僧領を私せしむるに至つた。之に比すると十七世紀に於ては之等僧官は主にブルジョワ階級（當時のブルジョワとは、貴族と農民の間に位せる中産階級を指す）から任用したのであるが、その結果は教壇の雄辯家と、宗教的碩學を輩出せしめることゝなつた。然るに十八世紀は無智なる貴族が此僧官を獨占した結果、宗教文學の衰亡と共に、教會をして全く權威の無きものたらしめた。かうした凡べての出來事は益々教會の威信を減せしめ、十八世紀をして不信仰の時代とならしめたのである。

第三原因　教權が政權腐敗のまきぞいを食うたことである。前述した國王及び貴族の腐敗するに連れて、之を非難し攻擊する傾向が當時の有識階級、殊に哲學者の間に起つたが、彼等の政權に向けた攻擊の鉾先は、同時に教會に對つて向けられることゝなつた。其理由は、教權は常に政權を支持するもので、後者を覆さんと思へば、先づ前者を覆してからゝねばならぬ。この道理を巧に說明したるものは、トックヴィルである。彼の說く所に據れば、元來教會と當時の自由思想家卽ち政治改革者との間には、その原理に於て既に衝突があつた。卽ち「教會は主に傳統の上に依賴した。之に反して彼等政治改革者等は、凡べて過去の尊敬を基礎とせる制度に對して、深き輕蔑の情を表白した。教會は個人的理性に優越したる權力を認めた。之に反して彼等改革者等はこの個人的理性にのみ訴へた。教會は位階關係（ヒイラルキー）の上にのみその基礎を置いた。之に反して彼等政治改革者等は總ての階級の混同に傾いた。かくしてこの兩者が互に了解を遂げ得る爲めには、政府と教會は本質的に其性質を異にするものであるから、到底同一の原理に依つては規律し得ることが出來ないといふことを、双方が理解する必要があつた。然るに斯の如き協調は到底望み得ない所であつて、國家の制度を攻擊してその目的を達するが

爲めには、その基礎となり、その模型となる教會の制度をも破壞することが必要とされた。(一四)

元來教會は權力の最も重要なるものであり、最大の壓抑を行ふことなくして、最も萬人から嫌はれたものである。何となれば、教會は自らその天分なくその素質なくして政務に關係し、彼等は他に於ては自ら非難して止まない所の罪惡を、政權に對しては之を容認し、更に進んで之を神聖にして犯すべからざるものと認め、教會自身の如く是等政權を不死のものと爲さんことを欲した。從つて此政權を攻擊する者も、先づ教會より始めれば必らず公衆の情熱に投じ得べしと信じた。況んや當時の自由思想家等は教會に對して直接の恨がある。卽ち政權は彼等の出版物に對して稀に干涉するのみであつたが、教會は特別に當時の思想言論を取り締るべき任務を持つて居たので、毎日彼等を苦しめつつあつた。從つて教權に反對することは彼等の言論の自由を防禦することとなる譯である。その上に教會は彼等の攻擊すべき城廓中に於て、最も防備の少ない、敵に曝露せられたる部分である。當時政權は漸く鞏固となつたに反して、教權は漸く其力の衰へた時である。從つて曾つて優勢であつた教權は、今日は却つて政權より劣つたものとなり、この兩者の間には依然として勤勞の交換があつた。卽ち政權は教權に物質力を貸し、教權は政權に精神力を貸した。政權は教權を其命令に服せしめ、教權は政權に其意志を尊重せしめた。而も國王は常に神の召しによつてその政權を得ると號し乍ら、教權を防禦することに向つては餘り力を費さず、教會が八方より嘲弄せられる時に當つても唯之を默過した。

かくの如き國家の教會に對する半保護的な態度は、却つて後者の敵の力を增した。卽ち出版物に對する訴追は常に緩慢にして、その評判の高き割合に效力が甚だ薄く、著作を思ひ止らしむるよりは却つて之を刺戟する結果に終つた。恐らくは出版の絕對自由はこの制度よりは却つて教會に對して有害でなかつたかも知れない。かくの如き非宗教的精神が哲學者文學者の筆を借りて八方に宣傳せられた結果、遂には當時何等の仕事もなくて、遊情の日を送つて居た貴族階級が、先づ第一に之に雷同し、自ら自己の階級を亡ぼすべき不信仰の精神を弄ぶことになつた。遂には基督教を否定するものは益々聲を高くし、之を信ずるものは沈默して語らないといふ狀態に達した。是がトックヴィルの當時の狀態に對する觀察である。

第四の原因　是は十八世紀哲學が齎らした所の懷疑の精神である。私が次章に說くべきが如く、フランスの十八世紀の哲學は一方に於て、合理派の哲學であり、他の一方に於て經驗派の哲學である。前者はデカルト Descartes から傳はり、後者は英のロック Locke から來た。デカルトの哲學は合理派の哲學である。從つて理性を根本原理とした。ロックの哲學は經驗哲學である。從つて凡べて人間の感覺をその基礎として居る。前者は理智的であり、演繹的である。後者は實驗的であり、歸納的である。この二つの哲學は合して遂に十八世紀に於ける科學的研究の傾向を挑發し、凡べての哲學者は同時に科學者である面白き現象を呈した。かくして科學は啻に學者の研究室に於て研究せられるばかり

でなく、又交際社會のサロンに於ても日常の話題となつた。かくして科學は遂にその領分を超越して、人生問題の解決にまで應用せられるに至り、玆に從來の宗教に代つて、人間の本質、人間の起原、人間の歸趣、人間の義務をすら教へるに至つた。かくて精神科學は神學より分離して物質科學に立脚するに至り、人間は自然の中に置かれ、自然の法則に從ひ、玆に全く動物となるに至つた。かくして科學は全く從來の信仰を破壞して懷疑の精神を挑發することとなつた。

十八世紀の懷疑の精神は殊にロックの經驗哲學に借りる所が多かつた。經驗哲學とは感覺を以て人間知識の唯一の源泉であるとするから、デカルトの如く先驗の觀念を以て認識の起原を說明することに反對するものである。然るに經驗とか感覺とかは全く人によつて異つたものであるから、その結果は何人も自己の經驗感覺を基礎として事物を判斷するに至り、從つて普遍的な眞理を否定するやうになる。是卽ち懷疑的の傾向である。要するに十八世紀の懷疑的傾向はギリシヤのソフイストのそれと同一であつて、ソフイストは「人間は萬物を計る尺度なり」と言つた如く、全く個人主義的破壞的の傾向が思潮を支配するやうになつたのである。

十八世紀の宗教上に於ける懷疑はヴォルテールに依りて代表せられる。彼はロックの經驗哲學を初めてフランスへ傳へた人である。彼は宗教上に於ては理神教 deisme を信じ、神は否定しないが、基督教を惡み、新舊兩教徒の相殺戮したる歷史を說き、「宗教は不道德なるものなり」との結論に達した。

從つて彼は宗教を排して道德を重んじ、文明の異なる各民族の風俗を研究し、皮相的ながらに社會學的の研究方法を以て、道德律は世界人類を通じて共通のものであり、普遍的のものであるといふ結論に達した。

形而上學に關する懷疑論は百科全書派の仕事である。ロックの經驗論から唯物主義に轉ずるのは唯一步である。かくしてオルバック Holback や、ラメットリー La Mettrie やエルヴェチュス Helvétius の如き唯物主義の哲學者を生じ、傳統的哲學的信念に對して恐るべき爆彈を投げた。

道德上の懷疑はディドロー Diderot に依つて代表せられた。彼は形而上學的、宗教的懷疑から更に一步を進めて言ふ。健全なる人間の第一の利益は凡べてこの迷信から脫却して、見えざる力に對する凡べての恐怖より解放せらるることである。かくして初めて玆に自然の法則に基く道德を立てることが出來る。天は空なるが故に、上より命令を待つの必要はない。唯地上を見れば足りる。地上に於ける人類、而も之を自然科學者の見地から眺め、有機的肉體、感覺的動物として見、その欲望、その本能が破壞すべきものでなくて、正當のものなることを承認し、彼を癖見の牢獄より引き出して、自由の空氣を呼吸せしめ、彼等をして自由にその力を伸べしむれば足ると說いた。

思想及び藝術上の解放はルーソーの事業である。合理派全盛の時代は理智の專制時代である。之に對して叛旗を揚げたるものはルーソーである。彼はその幾多の名著に於て、本能と感情の神聖を誇張

し、理智なる人間能力の一部が、人間全體を專制する合理派哲學の不當を鳴らした。この感情主義からローマンチックの藝術が生れた。從來全盛を極めたクラシックの藝術は、その規則を重んじ、秩序を立て、訓練を重視する點から、之を藝術上の權力主義と云ふことが出來る。卽ちクラシック藝術は藝術上、社會上、道德上に於て統一の意志を現はすものと見ることが出來る。之に對してローマンチックの藝術は美學上からも社會上からも、個人主義的獨立の精神の上に立つものと云ふことが出來る。是卽ち思想的解放、藝術的解放の事業である。

かくの如く十八世紀の思想界は宗教、哲學、道德の諸方面に亙り懷疑の精神に充ち、破壞の傾向を有し、凡べて個人主義的色彩橫溢して、解放的空氣が漲つて居た。更に之に加ふるに教會はそれ自身の腐敗に依り、益々其威信を失墜し、他の一方に於て自由思想家等が其正面の敵として政權の後援者なる教權を攻擊するあり、寬容主義を主張して、國君に道德を重んじて、宗教の教義に冷淡なるべきを勸むるあり、此樣した種々の原因が加つて、從來の傳統的な教會は威信を失墜し、非宗教的氣分が全社會を支配したのは決して怪しむに足りないのである。既に十八世紀の初頭に出た哲學者ベールPayle が「神なき社會は果して可能なりや否や」といふ疑問を提起し、之が此世紀の全體を支配した問題となつた。之に對して啓蒙專制主義の哲學者等は異口同音に可能なりと答へ、宗教に代るに道德を以て社會の秩序を打ち建つべしと主張し、オルバックの如きは權力を以て道德を行ふことを以て最も有效なる方法となし、遂に "Ethocratie" 卽ち「道德政治」の觀念に歸着した。そして彼等は支那を以て理想的なる生ける實例としたのである。

要するに十八世紀の歐洲は(一)專制君主の腐敗を改革せんが爲に、專制政治の合理化、道德化を主張する哲學說を生じ、(二)その貴族政治の跋扈より、人民の苦痛を救はんが爲めに中央集權を主張して、君主權の確立を要求する思想が發生し、(三)他の一方に於ては懷疑的精神の勃興の結果として宗教を排斥して道德を重んずる傾向を助長し、この三原因が合同して、玆に鞏固なる權力を有する非宗教的の君主が、その權力を以て道德を社會に行ふべき、一種の政治を要求することになつた。之が爲には決して新らしき政治上の制度を輸入する必要はない。又從來の君主政治を顚覆する必要もない。唯從來存在する君主の權力を更に强大にし、而も其君主を合理化し、道德化し、其强大なる國權を從來の如く君主の爲めに用ゐずして、之を人民の利益の爲めに用ゐれば充分であるとした。從つて是は革命の事業ではなくして改革の事業なのである。そして其改革は君主の覺醒だけで充分なのである。卽ち專制政治の合理化なる一觀念に歸着す。これエドモンド・フライデレル Edmond Pfleiderer の所謂主觀的理性に客觀的理性を置き換へることである。是を「光の政府」と言ひ、又啓蒙專制主義とも言ふ。卽ち啓蒙專制主義は哲學者の空想から生れたものでなくて、實に時代の要求に應じて發生したる一の政治體系である。

【註】(一) Taine, Les origines de la France Contemporaine, Tom. 1, p 16—17.

(二) Seignobos, Histoire de la Civilisotion au moyen âge et dans les temps modernes, p. 354—355.

(三) Bossuet, la politique tirée de l'Ecriture sainte, II. Art 1. prop 7.

(四) Bossuet, ibid. III. Art. 2. prop 2.

(五) Bossuet, ibid. IV Art 1. prop 4.

(六) Bossuet, la politique tirée de l'Écriture sainte, liv, VI.

(七) Albert Sorel, L'Europe et la Révolution Francoise, tom, I. p. 36.

(八) Godefroy Cavaignac, La formation de la Prusse Contemporaine, tom. 1, p. 7—10.

(九) (一) Alexis de Tocqueville, L'ancien régime et la Révolution, p. 34.

(二) Allgemeines Landrecht für die Preussis hen Staaten,

(一〇) Albert Sorel, ibid, p 96—97.

(一一) Schmoller, Umrisse und Untersuchungen zurVerfassung, Verwaltuug, und Wirthschaftsgeschichte, S. 302—303.

(一二) Albert Sorel, ibid, p. 111—112.

(一三) Gustave Lanson, Histoire de la Littérature française, 1903, p, 615—616.

(一四) Tocqueville, L'ancien régime et la Révolution, 1887 p. 222—223.

第二章　啓蒙專制主義の體系

第一節　哲學的基礎

文藝復興 la Renaissance は人間の發見を以て其特徴とする。中世紀の教權全盛時代の思想は、神靈の一元論を以て萬事を解釋した結果、その人生觀が餘りに偏狹に陷り、遂に全く行き詰りの姿となつた。之に反抗して起つた文藝復興の精神は、人間を以てその人生觀の中心としたのであつて、この精神を人本主義 humanism と呼んだのは、その當を得て居る。(一)畢竟人本主義は宗教的信仰に對する反動として起つたものであるから、その性質に於て理智的である。從つてこの文藝復興期を劃して新しき科學と哲學が擡頭し來つたのは當然である。その科學には二つの相對立した傾向があつて、その一は直接の感性經驗に訴へたもの、その二は數學的理性に基いたもの是である。この二つの傾向は、多くの場合に互ひに結合して存在するものであるが、時としては其が相分れて特殊の科學となつて現はれることがある。此樣した理由から吾等は科學發達の歷史の上に二大天才の對立を發見する。第一は即ちドイツの天文學者ケプレル Kepler で、第二は即ちイタリヤの數學者ガリレオ Galileo である。前者は即ち經驗科學の大家であり、後者は即ち數理科學の權威である。前者は歸納的の天才で、後者は

演繹的の天才である。この二つの異なれる傾向は哲學に於ても亦之を發見することが出來る。英國のベーコン Bacon は經驗科學の創始者で、且つ同時に感性經驗を以て認識論を組織したる最初の哲學者であり、之に反して佛國のデカルトは偉大なる數學家であつたと同時に、數學的論理を以てその哲學體系を組織したる人である。ベーコンの哲學を大成したる者は十七世紀に出た英國のロックであつて、彼の經驗論はデカルトの合理論と相對立して近世哲學史上の異彩を成した。そしてデカルトの哲學は主に十七世紀に勢力を有し、ロックの哲學は十八世紀にその勢を振つたといふことが出來る。此二つの哲學は認識論に於て先づ其傾向の差異を示した。

合理派の哲學はその認識論に於て、吾等の經驗と無條件に獨立したる必然的な先驗的の眞理が存在することを敎へる。此眞理は理性と稱する特別なる智能より來るものである。この理性は唯一にして不可分であり、而も各人に完全にして且つ平等に存在する。彼等はこの理性を自然的光明 lumières naturelles と呼び、之を以て人間の特色として居る。この理性の上にデカルトはその科學の定義を打ち建て、此科學を以て演繹的なものとなし、少數なる第一原理より出發して、論理的にその結果を生み出すべきものとした。從つて彼の科學は數學が其中心であり、この數學的演繹法を以て、彼はその哲學の方法としたのである。從つて彼は常に自明の理として、直覺的に受け入れらるべき少數の公準 Postulate より出發し、數學的論理を以て其哲學體系を組織した。

ロックはかくの如き先驗的觀念、先驗的眞理を認めない。彼は凡べての觀念は後天的な感覺から來るものとした。彼は心理學的方法を以て說明して言ふ。「或る輩は爭ふことの出來ない眞理として或る原理、或る根元的觀念、換言すれば吾等の精神の上に共通に印刻せられたる觀念の存在することを想像する。而も精神がその存在の最初の瞬間より之を受け取り、自己と共に之をこの世に持ち來したるものと信じて居る。若し凡べての僻見より解放せられたる讀者に對して、この想像の誤れることを信せしめんとならば、人はその有する所の認識を、少しも先驗的印象の助けなくして、唯自然的能力の使用のみに依つて獲得し得ることを示せば足りると思ふ。卽ち是等の自然的觀念或は先驗的原理の必要なくして、物の或る確實性に達し得ることを示せば足りる。」(二)

かくの如くロックが先驗的觀念を排斥し、更に進んで、人間の精神は其初めに於ては白紙 (table rase の意譯) なりとまで論ずる極端に至つた譯は、デカルトから出た合理派の哲學が、餘りに先驗的なる眞理の存在を主張して、マルブランシュ Molbranche の遇因論 Cause occasionnelle の如き、極端な空想に反動したからである。かくしてロックは人間の觀念は凡べて經驗より來るものであつて、その外部的經驗は普通の感覺をなし、その內部的經驗は內省 reflection をなす。卽ち感覺は凡べての觀念の根元であり、內省は精神の作用に依つてこの感覺から抽象的なる概念を造り上げるのである。ロックは言ふ、「精神は白紙である。精神は空しい。之を滿すものは卽ち感覺である。」と。又曰く「內省は感

覺より受けたるものを返すに過ぎない」と。要するにロックの經驗論は卽ち合理派に對する反動思想であつて、前者が一種の獨斷論に陷る傾向に反動して、一種の懷疑論に終らしむる他の極端な傾向を持つてゐる。凡べての認識を各人の個人的感覺に歸して、

啓蒙專制主義の哲學は要するにこの二派の合成物である。十七世紀の哲學者ライプニッツの如きは純粹なる合理論者であつたが、十八世紀に至つてドイツのウォルフを除いては、フランスの啓蒙主義の哲學者等は、悉くロックの經驗哲學の影響を受けて、懷疑的傾向を持つて居た。

凡べて理性は普遍的であり、從つて各人に共通であり、その結果として常に統一的、建設的、保守的の傾向を有し、國家と宗教の支持的原理として利用せられる傾向を有つて居る。之に反して感覺は個人的であり、各人に特別なもので、從つて普遍的眞理の存在を拒否し、その結果として懷疑的、破壞的傾向を有し、過去の傳統に對する反逆の武器とせられる。かうした道理から十七世紀の宗教的、國家主義的傾向に對し、十八世紀の非宗教的、個人主義的傾向が說明せられる。テーヌは之を下の如き言葉で說明して居る。「歷史に於て、心理學に於て、道德に於て、政治に於てパスカル、Pascal や、マルブランシュやラ・ブリュアイエール La Bruyère 等（凡べて十七世紀の人物）は尙宗教的教義から出發した。之を讀み得る人には彼等の置かるべき地位は明らかである。宗教は彼等に精神世界の完成したる理論を提供した。この暗默的又は明示的理論に從へば、彼等は既定的模型に從つて人間を描き、

是に其の觀察を迎合せしめた。然るに十八世紀の著述家等は全くその方法を逆にした。彼等は人間、而も觀察せらるべき人間と其の環境とから出發した。彼等の眼には人間とその靈性、その起原、その歸趣に對する結論は、その後に得らるべきもので、而も全く宗教的啓示とは別に、純粹なる觀察の結果よりのみ來るべきものであつた[三]」。

かくの如く十七世紀と十八世紀は全く其の時代精神を異にし、前者には合理派の哲學が支配し、後者には經驗哲學が支配したやうであるけれ共、其の實際を言へば、大陸、殊にドイツ及びフランスに於ては、十八世紀も其根柢に於ては依然として合理派哲學が勢力を持つて居たのである。無論ロックの經驗論は啓蒙時代の佛獨に行はれたけれ共、其は單なる出發點に於てだけであつて、是等哲學者の用ひたる方法に至つては、常に合理主義の演繹的論理法に外ならぬのである。之を世に古典派 classic の精神と言ふ。テーヌは之を說明して曰く「凡べての研究に於て無條件なる信任を以つて數學的方法を用ひ、常に或る單純にして一般的なる觀念を抽象し、區劃し、分離し、次ぎに全く經驗を離れて之を比較し、純粹なる理論に依つて之より來るべき結論を演繹するもの、是卽ち古典的精神の自然的方法である。この方法はこの古典精神の眞髓であつて、この二世紀に亙つて、デカルトにもマルブランシュその他の純粹觀念の追隨者にも、又之と同時にコンジャック Condillac やルーソーや、エルヴェチユース Helvétius や、更に後れてコンドルセ Condorcet や、ヴオルネー Volney やシーエス Sieyès や、カバニス Cabanis や、デスチュット・ドゥ・トラシー Destutt de Tracy の如き感覺の追隨者にも、等しく之を發見するのである。この感覺派の人々は如何に彼等がベーコンの與黨であり、先驗觀念を排斥すると號するに拘らず、デカルト派とその出發點を異にしつつ、やはり同一の道を歩み、デカルト派と同じく經驗から僅少の借物をした以外には、遂に全く之を拋棄したのである[四]」。

かくして十七、十八世紀を支配した合理主義は、ソレルの說くが如く、「もとギリシャよりローマを通じ、ローマよりフランスを通じて來たもので、人が普通之を呼んでクラシックの精神と稱し、その原理に於て抽象的思惟、その方法に於て純粹論理[五]」から成立したものである。デカルトの用ひたる方法は之であつて、凡べて簡單にして自明と見ゆるものを眞理と看做し、之を前提として演繹的にその結論を求めるのである。かくの如き方法に依つて得られたる結果は、凡べて普遍的なるものの外は價値なきものと看做され、その結果として人を論ずるに當りても、人間の個性は度外視せられ、人類の歷史は無視せられ、國民性は閑却せられ、所謂抽象的なる人間なるものとして現はれたのは當然である。

從つてこの時代の一般の傾向としてその政治を論じ、道德を論ずるに當つても、凡べて數學的論理を用ひて之を分析し、之を批評することを最も價値あることとし、傳統や歷史に關しても、その數學的な規範に合せざる限り、悉く之を排斥して顧みなかつたのである。要するに、一方に於て個人的、

懐疑的なる經驗派哲學の破壞的傾向と、他の一方に於て純粹論理に依つて社會の制度文物を批判せんとする所の合理派哲學の數理的傾向とは、共に合して恐るべき革新の武器を成した。かくの如きものが是れ十七、八世紀の時代精神で、啓蒙專制主義も亦その傾向を免かれ得なかつたのである。

第二節　自然法說と倫理觀

十八世紀に行はれたる所の道德說は、自然法と功利主義の倫理である。前者は合理派哲學から來り後者は經驗派哲學の產物である。從つて啓蒙專制主義の倫理觀もこの二つを出でない。無論十八世紀にはこの外にスコットランドの感情主義の道德說、カントの批判的倫理說があつたけれど、是等は啓蒙專制主義とは深き關係がなかつた。

先づ自然法からその研究を始めて見よう。數學殊に算術及び幾何學の中に發見せられる必然的眞理は、感覺に依る證明の如何に依つてその價値を左右せられるものではないのであるが、合理派哲學の形而上學も、論理も、道德も之と同樣なる性質を帶びて居た。從つてその必然的眞理は唯先驗的の原理から來るものであつた。道德原理の認識が先驗的であり自明的の性質を有するといふのは、抑々何を意味するかについては、佛の自然法學者バルベラック Barbeyrac が下の如く之を說明して居る。若し神が數學上の眞理の如き思辯的な事柄を證明し、又之を發見するために充分なる能力を吾等に與へたとしたならば、同樣の明白さを以て、吾等が道德律を知り得る力を與へられなかつたといふことは、殆んど不可解のことである。何となれば、道德律は吾等の幸福に關する重要な義務を含んで居るが、更に事の性質上からも同樣の事を推定し得る。そもそも道德說の中には形而上學の如く、物の本質に關する深い議論は無く、唯人間の行爲と一定の法則との或る關係を吟味すれば充分であつて、思辯的眞理の證明の如く、決して複雜なものではない。之を知らうと思へば、幾何學の原理と自然法が敎ふる義務の體系とを比較すれば明白である。卽ち後者の原理とその推論は前者の其に比して遙かに明白である。(六) かくの如きバルベラックの說くところを以て、如何に自然法學派なるものが合理派の產物であり、その方法に於て數學的であるかが理解せられる。

この自然法は理性を以つて知ることの出來るものであり、而もその理性は、神から來るものか、自然から來るものかについては說が分れ、ライブニッツの如き十七世紀の哲學者は之を神より來ると說き、十八世紀の論者は之を自然より來ると說いたのである。然し自然法の原理は永久の眞理であつて、普に社會的制度及び成定法に先だつばかりでなく、更に神の意志からも獨立なものであつて、神すらも之を變更し得ないとは、彼等の一般に說くところである。例へばライプニッツや、マルブランシュや、グロチウスや、バルベラックや、モンテスキューはこの主張をなした人々である。

この自然法の原理が、理性の自然的光明に依つて知らるる普遍的法則であるといふことについては、彼等の凡べてが一致するところであるが、重農學派のル・メルシエ・ド・ラ・リヴィエール Le Mercier de la Rivière は之を下の如く說いて居る。「是等自然的、本質的、普遍的なる法則の正義と必然性は、凡べての人に如何なる證明をも要せずして自明である。故にこの法則は如何なる法典にも挿入されては居らぬ。その記載せられたる（精神中に）萬人を照らすこの光明に依つて之を讀むのである」[七]。是れ自然法が既に實現せられたる現實法にあらずして、人の則るべき理想法なることを說くものである。

更にコンドルセはこの自然法の適用が、成定法をなすことを說いて居る。この論法を以てすれば、凡べての成定法は畢竟同一に歸せねばならぬ譯である。從つてコンドルセは下の如く明言して居る。「眞理も、理性も、正義も、人權も、所有權、自由、安全の利益も到る處同一であるが故に、凡べての國家は、凡べての同一の刑法、商法を持たない理由はないのである。善き法律は萬人に對して善くあらねばならぬ。恰も眞の命題が萬人に對して眞なる如くである」[八]と。之等の法律は決して歸納的には知り得るものではないのである。人間と社會の性質から必然的に發生し來る是等の一般的眞理をば、唯理性のみが發見し得る能力を有するのである。更にコンドルセはブッフェンドルフやバルベラックやチュルゴー Turgot 等が說く如く、經濟學の數學と等しき確實性あることを主張し、之を人間の定めたる法律の歸納的研究に依らずして、理性のみを以て知るべきものなることを主張した。

かうした見地からすれば、善き立法、善き政府は、その文明の程度の如何に拘らず、凡べての國民に同樣に價値あるものであらねばならぬ。從つて先驗的にして演繹的なる方法を以て、國家の理想的な政治を求め得べしとしたのは當然である。コンドルセが政治を論じて「この方法を採用する人々が、永久にして普遍的なる原理を人と物との永久性の中に求め、不時の出來來が生み出す問題を論ずるが爲めに、一時足を止むることはあるとも、其は常にその議論を一般的原則に導くために過ぎない。卽ち彼等は將來を現在の中に認め、眞なる者、正しき者、必然なるものを見出すことに於て確かである」[九]と言つたのは之を證す。

之が自然法學派の一般的傾向であつて、凡べて永久にして普遍なるものを價値あるものとなし、特殊にして偶然的なるものを斥けたのである。其結果として彼等は人間の個性と歷史と國民性とを輕視し、人間を以て抽象的な、同樣なるものと考へたのは、蓋し當然と言はねばならぬ。かくして彼等は論理上の結果として世界主義に陷り、各々自己の國家的境界を否定することに歸着したのである。ルーソーは一七七二年に書き送つて曰く、「今日に於ては、フランス人、ドイツ人、スペイン人、英國人すらもない、其處にあるものは唯歐羅巴人だけである。凡べてが同樣の趣味を有し、同樣の情熱を有し、同樣の風俗を有して居る。何となれば、何人も特殊的制度に依つて、國民的形式に捕はれなかつたからである」[一〇]と。ヴォルテールも亦當時の歐羅巴に於ける思想の共通なる狀態につき、一七六七年に或

るロシア人に書き送つて曰く、「私は歐羅巴に於て文化人 esprits cultivés の洪大なる共和國の成立せることを喜びを有つて見るのである」と。當時歐洲の文化の中心をなしたものはフランスであつて、殊にフランスの哲學は歐洲の哲學と看做された。

古今に卓絶した哲學科學の天才である獨のライブニッツすらも、その著述はラテン文か佛文で書き、彼の弟子ウォルフに至つて、初めてドイツ文の哲學書を書くことになつた。ギゾーはその『文明史』中に「十七世紀にはフランスの政府、十八世紀にはフランスの社會が、歐羅巴に働きかけた」[一一]と言つたのはこの事實を物語るものである。當時如何にフランス文化の勢力が歐洲に波及したかは「レッシングはフランスの最も大なる批評家であり、ゲーテはフランス人の最もドイツ人らしきものである」とディドロ Diderot が言つたので明白である。

かうした自然法派の倫理說、卽ち萬人が悉く理性を有して居ること、而もその理性はデカルトが說いた如く、「各人に一にして且つ全體」: Une et entière à chacun[一二] であるとするならば、玆に人間の自然的平等を信ずるといふ結果に了らざるを得ない。ヴォルテールが「人間の性質は到る處同じてある」と言つたり、オルバックが「人類種族の個人間に見出さるゝ驚くべき多樣性に拘らず、彼等は爭ふべからざる共同の性質を有する」と言つた如く、萬人が等しく理性を有すとせば、(第一編第四章參照) 遂に人間の性質は善なりとの孟子と同一の結論に達せざるを得ない。要するに合理主義に立つ所の倫理觀は必然的に性善說に歸着する。是卽ち啓蒙專制主義の自然法說である。

啓蒙專制主義の倫理はかくして合理派の影響を受けて、自然法說を說くと同時に、又人道主義を主張することに於てその特色を發揮した。この人道主義は十七世紀に於ては全く缺乏したものであつて、十八世紀に於て殊にその色彩を濃厚にしたものである。この人道主義は疑ひもなく、アリストートルの幸福論とロックの經驗論の倫理學、卽ち功利主義の影響から來たものである。卽ちライブニッツやウォルフの人道主義はアリストートルの幸福論より來り、十八世紀のフランスの人道主義はロックの功利主義に負ふ所が多いのである。

アリストートルは幸福を以て最高善なりとなした人である。彼は言ふ、「吾等の見るところを以てすれば、政治が追求するところの善、從つて吾等の生活行動の中に追求し得る最高善は……哲人も俗人も之を幸福と呼ぶ」[一三] 又曰く、「人の求むべき三つのことあり、又避くべき三つのことあり、求むべきことゝは善と、有用と、快樂であり、避くべきその三つの反對は、惡と、有害と、不快である」と。之を以てアリストートルの幸福主義 Eudémonisme は功利主義 Utilitarisme と密接の關係があることが解る。

このアリストートルの幸福論から出發して、其倫理說を構成したものは、啓蒙專制主義の哲學者ライブニッツ及びウォルフである。ヘフディングの說く所に依れば、ライブニッツの倫理及び自然法說は

幸福に關する本能的欲望の上に基礎を持つ。元來人は自己の充實と調和の自覺に依つて快樂を感するものであり、其快樂の引き續ける狀態是を孝福と言ふのである。この幸福の條件は聖德 sagesse であり、聖德は智を明らかにし、意志を訓練するにある。人は無意識的に自己の幸福のみならず、他人の幸福のために働くものである。愛とは自己に幸福を來らしたる後に、他人の幸福を見る喜びであると(一四)ライブニッツの幸福論は玆に至つて人道主義と一變したのである。何となれば、人類全體に幸福の本能を認め、而もこの幸福を成るべく多數の同類に實現せんとするもの是卽ち同情であつて、斯くして幸福主義と人道主義とは密接なる關係を有するものと言はねばならぬ。ライブニッツは普遍的善として幸福と有用とを主張したる結果、ヘフデイングは彼を以て功利派の先驅者なりと言つて居る。(一五)

十八世紀の啓蒙專制主義者中に於て、最も人道主義の哲學を高調したるものはヴォルテールである。彼はカソリック僧侶の不人道に憤慨し、神を責めて言ふには「貴方はその義務であるかの如く人間を造つた、然し貴方は人間のために充分なことをして居ない。人間は充分に幸福ではない。從つて人間は貴方について滿足すべき理由はない。少なくも貴方はその過を償はねばならぬ。貴方は彼等に或るものを負うて居る」(一六)と。かくして彼は生涯僧侶の迫害に對して人民の味方となつて戰ひ了せた。かうした人道主義の見地から彼が道德の最高原理として「汝の取り扱はれることを欲する如く、他人を取り扱へ」"Traite-les autres commeo tu vondrais être traité" と言ひ、之を以て萬國民に共通な金言であり、從つて普遍的の眞理であると說いた。是疑ひもなく、彼の人道主義の現はれである。百科全書派の人々も幸福主義の論者であり、而も經驗哲學の論理的結果である感覺論の倫理說の色彩が濃厚である。卽ち人間は苦痛を逃れ、快樂を求むるものであると說くのは之であつて、オルバックの如きは、之に合理派哲學を結びつけて、人は快樂の追及に於て理性に依つて行動すべきものであり、理性とは要するに「眞の幸福と之を得るに適當なる方法の認識である」(一七)となした。人間の社會は個人的幸福の最高の保證であつて、政府の目的は德を實行せしむる爲に存在す。その德とは「人が他人に得せしむる幸福に依つて己を幸福にすること」であると說いた。是功利的人道主義である。フレデリック大王は功利主義を說くに「自己愛」"Amour-propre" なる言葉を以てし、等しく感覺派の倫理說の影響を受けたことを示して居る。

かくして、啓蒙專制主義の倫理說は合理派の產物である所の自然法說と、アリストートル及び英國の經驗哲學から出た幸福主義乃至功利主義の結合であつて、道德の目的は人間の自然性であるところの幸福の追求或ひは利益の追求であつて、この幸福利益を自己の爲にのみ追求せずして、同時に之を他人の爲に追求せねばならぬと說くに至つて、始めて人道主義の道德觀が成立したのである。是れ儒教に於て孟子が「仁は人なり」と說き、孔子が「己の欲せざる所人に之を施す勿れ」と說いた所の人道主義の倫理觀と、その根柢を等しうするものである。從つて、この共通な哲學及び道德說より發して、

次節に說く如く、啓蒙專制主義と儒敎が、互に類似せる國家觀に達したのは決して驚くに足りないのである。

第三節　國家觀

十八世紀の腐敗したる君主政治、貴族政治に對し、哲學者の反動の聲は大體に於て之を革命派と改革派との兩種に分つことが出來、この改革派を更に細分して、自由主義と權力主義との兩派に分つことが出來る。革命派はルーソーに依つて代表せられ、無政府共產主義の理想から出發し、彼の獨特なる社會契約の哲理に基いて、ゼネヴア流の非代表的、直接共和政治を打ち建てることを主張した。改革派中に於て自由主義はモンテスキューに依つて代表せられ、英國派の三權分立主義に基き代議政體を以て政治上の自由を確保せんと主張した。次に改革派中の權力主義は吾等が玆に說く所の啓蒙專制主義であつて、其眼目とする所は、要するに從來の墮落せる專制君主政治を合理化せんとすることにあつた。

第一の革命主義は當時の君主政治の墮落に對して擧げられたる絶望の叫びである。ルーソーは當に當時の政治に絶望したるのみならず、社會に絶望し、更に文明に絶望し、かくして彼は「自然に歸れ」と叫んだ。

第二の自由主義は、制度の力、法律の力はよく當時の政治的情弊を改め得べしとの確信に立つたものである。法學者であり、裁制官であつたモンテスキューの立場としては當然である。彼は當時の社會に於て、比較的に良好なる英國の制度に着目し、この地方的な一制度をフランス流なる合理的表現法に依つて之を天下に紹介し、如何なる國民にも適用せられ得べき普遍性の衣を着せ、「法の精神」（Esprit des lois）の一書に托して之を後世に傳へたものである。

第三の權力主義は當時の政治的腐敗を廓清するに當つて、啻に國家を覆さないばかりでなく、却つて國家そのものゝ力に依つて其目的を達せんとしたのである。故にこの主張の中心は國家であつて、唯その國家の觀念を合理派の哲學に依つて改訂せんとするにあつた。

第一の革命派は平等主義であり、第二の改革派は自由主義であつた。その方法に差別があつたに拘はらず、この三派に共通なる精神は卽ち個人主義といふことであつた。唯ルーソーの個人主義は人格の尊嚴を高調する所の基督の唯心論に出發し、カルヴィンの革命主義とジェネヴアの共和政治を通じて彼に傳はり、彼から後世に迄波及してカントの人格論をなすに到つた。モンテスキューの個人主義は政治上の自由を確保せんことを目的として起つたもので、その研究方法の科學的、社會學的なる點に於て、後世に影響するところが大きかつた。從つて彼の個人主義はルーソーの如き哲學的信念の上に立脚したといふべきよりは、寧ろ實證的なる制度論の上に立つた

ものである。啓蒙專制主義の個人主義は、國家の權力を尊重するに拘はらず、其權力の尊重は國家そのものゝ爲ではなくして、却つて個人の爲である。卽ち個人其者の幸福を增進するが爲には國家の權力に依らねばならぬと主張したので、個人が目的で、國家は手段である。要するに啓蒙專制主義はアリストートルの幸福主義と、ロックの功利主義から出に所謂人道論に立脚したる政治哲學であつて、疑ひもなくこの派のチャンピオンはヴォルテールであつた。要するに十八世紀の是等三大思想を代表したるこの平等と自由と博愛とが、遂にフランス革命に到つて、其三綱領となつて現はれたのは決して怪しむに足りないのである。

デカルトの合理派哲學と、アリストートル、ロックの幸福論との合成物なる啓蒙專制主義の國家觀は、種々の思想家に依つて定義せられて居る。佛の哲學者レヴィ・ブリュール Lévy Bruhl は曰く「人は十八世紀の中頃、一般にドイツに於て認められたる啓蒙專制主義の有名なる理論を知つて居る。何故に專制主義かと言へば、君主が如何なる統制にも服することなく、君主自ら尊重する所の法律を君主が制定するからである。然しその專制主義が啓蒙的であると言はれる所以は、君主がその義務を盡すこと丈けが、彼の權力を正當にすることを知つて居るからである。」(一八)

プロシヤ歷史の研究家として有名なる佛のカヴェギャックは、之を下の如く定義して居る。「フレデリック大王によつて實現せられ、而も十八世紀に於ける中央歐羅巴の理想となつた國王親政のこの形態は之を啓蒙專制主義 « Aufgeklärte Despotismus » と名付ける。この時代に於て、フランスでは之を「光の友なる君主の支配」« règne du prince ami des lumières » と言つた。現今の言葉では之を略して Le despotisme eclairé（啓蒙專制主義）と言ふ。之は專制君主政治の一種に過ぎない。卽ち凡べての外的制限を拒絶し、義務の感情より來る制限だけを受け容れる所の權力の觀念である。（中略）君主は自らその監視者に利益の强き感覺と同時に又責任感を保存する。フレデリック大王の言葉に從へば「政府の最も好き形は若し君主さへ啓蒙せられて居るならば王政である」又曰く「凡べては人民の爲になされ、何ものも人民によつてなされてはならぬ」"Tout pour le peuple, rien par le peuple," と。又曰く「國王は國家の第一の奴僕であると。」(一九)

このフレデリック大王の言葉で明白なる如く、啓蒙專制主義の中心觀念は、要するに專制主義の合理化といふことに歸着する。卽ち純粹の專制主義に於ては、君主は唯その勝手な意志を行ひ、君意直ちにこれ法律を成すものと考へられ、全く君主の氣紛れが國家を支配するに過ぎなかつたが、啓蒙專制主義に至つて始めて君主の義務心に現はれたる理性が國家を支配することになつたのである。ドイツのフライデラー(二〇)は、專制主義を以て、氣紛れと氣分の支配、主觀的理性の支配となして、之に反對する理想的君主政治を法律（ゲゼツ）と秩序（レヒト）が支配し、不變なる客觀的理性が支配せねばならぬものと說いたが、當時の啓蒙專制主義に依る專制政治の合理化は、確かに主觀的理性に代るに客觀的理性を以てし

たるものであり、氣紛れに代ふるに、君主の義務心より來る法と法律（レヒト　ゲゼツ）と秩序を以てしたるものである。

要するに、啓蒙專制主義は決して權力の反對者でなかつたばかりでなく、却つて權力の味方である。若し國家に對して或る改革を施すべきであるならば、それは國家の爲になされねばならぬと考へられた。この時代を眞に理解しようと思へば、このことをその中心思想として考へねば不可能である。

ソレルはこの時代を下の如き言葉を以つて說明して居る。「當時の政治家の眼には國家は萬能であり、國家の道理 Raison d'Etat（國家の意志は凡べて正しく、國家は惡を欲し得ないといふ意味）は最高であると見えた。當時の哲學者の凡べての政策は國家の萬能力を理性の無謬（infaillibilité）のために使役し、換言すれば、理性を以て新らしき「國家の道理」となさんと欲したのである。この原則に關しては、彼等の諸派が互に一致した。ヴォルテールは百科全書派と握手し、重農學派は他の點に於ては異端であつたに拘はらず、この點に於ては正統學派と同一の道を辿つた」[二一]是卽ち當時の改革派が國家の權力に依つてその志を成さんとしたことを物語るものである。佛のラヴィッス Lavisse はその『プロシヤ史の研究』の中にドイツの啓蒙專制主義と合理派哲學との關係について述べて曰く、「この國（プロシヤ）に於ては、合理派の哲學が絕對權力と共に善き家庭を造つたことは注目に値する。卽ち合理派哲學は合理主義の政府の中に己を認めた。プッフェンドルフやトマジゥスやウォルフやカントやフィヒテやヘーゲルはプロシヤ王國の中に彼等の思索的國家觀念が實現せられて居ることを發見した」[二二]と。

斯くの如く、啓蒙專制主義の哲學者等は凡べて國權に依つてその合理主義を實現せんと欲した結果、權力主義に傾いたのは當然であつて、從つて彼等は憲法に依つて國權を制限せんことを主張したる英國の立憲政體に反對であつたのは是亦當然と言はねばならぬ。

ソレルは是等改革者の權力主義を下の如く說明して言ふ「凡べての革命は唯主權の所在を變更し、それを古代の起原に恢復することに歸着する。換言すれば、其主權を古代の共和國にあつたが如く、人民に返すことに歸着する。然し主權の表現は常に同一である。國家卽ち是である。革命の目的は國家を消滅せしむることではなくて、之を奪ひ取ることである。市民の自由の爲にその萬能力を減少せしめることではなくて、却つてこの萬能力の爲に新宗教の洗禮を受くべく、市民を强制することであつた。之が爲には哲學者が數時間政權を占領すれば足りる。卽ち國家の惠みの作用に依つて、彼等が常に嘲弄する所の奇蹟が行はれ、啻に世界の表面が變化すべきのみならず、人の魂すらも全く一變すべしと考へた。彼等は政府の力に依れば何事も可能なりと信じた。政權を執る者には凡べてが容易なりと考へた。ポーランドを改革することも、スペインの財政を建て直すことも、永久平和を組織することも、凡べて容易なりと感じた」[二三]

この啓蒙專制主義はその當時ドイツに於ては、之を警察國家 Polizeistaat と呼んだ。ドイツの國家學者エリネック Jellinek はこの警察國家を以てアリストートルの幸福主義乃至功利主義より來るもの

として說明して言ふには、「幸福の概念、又之に近き功利の概念は種々の姿に解釋せられ易きものであつて、その範圍が明白でない。その解釋は全く主觀的なる確信に基き、如何やうなる政策もこの概念より演繹し得るもので、又演繹されたのである。卽ち凡べての時代に於て、公益といふ名義を以て、最も重大なる又最も貴重なる個人の幸福に甚だしき危害を加へた。從つて幸福論は常に國家活動の範圍を無限に增大せんとする論者を味方として持つものである。是れ卽ち專制國家主義及び警察國家主義の傳統的理論である。この理論は十八世紀に最も完全に構成せられた。卽ち當時の啓蒙專制主義に此の理論が適用されたのである。殊にクリスチャン・ウォルフの哲學がこの理論を敷衍した。ウォルフは原則として人の最高目的は完全の中に宿る幸福であると主張し、この幸福は人が其隣人に對する凡べての行爲の目的であらねばならぬと說き、ウォルフは彼自身 vitae sufficientia tranquillitas et securitas を以て國家の目的なりと宣言し、この條件を以て幸福 felicitas に到着するために必要なりとした。之等の國家の目的が要求する限りに於て、個人はその自由の制限を容認せねばならぬ。この自由の制限は多くの場合に於て、自由の廢止に等しい。ウォルフはその政治に關する議論に於て之を證明した。彼の感化に依り、ユスティ以來ドイツに於て警察國家の理論が構成せられた。(ユスティの著書は『警察學の原理』"Grundsätze der Polizei-Wissenschaft," 1756 である)彼は一般の幸福の爲に必要なりといふことに依つて、個人權に對する凡べての侵害は法的であり、正當であると宣言した。卽ち國

家の一般的權利は、其立法に於て此點に關して明白なる證明を吾々に提供して居る」(二四)(此ユスチに對する儒教の影響は第九章結論(九六一頁)に詳述した。是で啓蒙專制主義と儒教の關係が明白になる)

啓蒙專制主義は一方に於て純粹なる專制主義に對する反動であると同時に、他の一方に於て財產的國家觀念に對する反動思想である。財產的國家とは封建的觀念で、貴族政治に依つて行はれて居たものである。無論フランス革命前の歐洲全體に於ける君主政治は一部分この觀念を保存し、當時屢々起つた相續戰爭は之を證明して居たのであるが、殊に貴族政治の領土中心の國家觀念には、之が多分に含まれて居た。從つて獨逸の諸君主に依つて企てられたる中央集權の事業は、先づ以てこの財產的國家思想を打破することに集中されたので、之が爲には啓蒙專制主義は最良の武器であつた。何となれば、この國家觀念は自然法から出發して、社會契約を假定した結果、當然人間を中心とする國家思想であり、彼等の所謂、社會は君主と人民との協力に依つて成立するところの一の協同體 Communanté で、土地は全くその眼中になかつたのである。近世の國家觀念は國家の三要素として、土地、人民、主權を列擧するが、封建的國家はその中土地を主として人民を除外し、啓蒙專制主義はその中人民を主として土地を除外する傾向を有し、財產的國家の對立觀念としては、啓蒙專制主義卽ち警察國家は最も適當なものであつて、當時の諸君主が喜んで之を迎へたのは自然のことゝ言はねばならぬ。

實際問題としては、この貴族政治卽ち財產的國家觀念を打破するが爲に、獨逸の啓蒙專制主義の諸

君主は從來の無報酬で働いた貴族官吏に代ふるに、有給で而も能力本位に雇ひ入れた官吏を採用したことが、その最も著しき改革案であつた。この點に於て最も成功したるものはプロシヤであつて、斯くしてこの國に有名なる官僚政治 Beamtenstaat は出來上つたのである。卽ちこの官僚政治は警察的國家と密接の關係を有し、中央集權の最も有力なる武器となつたのである。獨のシュモラー Schmoller は之を下の言葉に於て言ひ現はして居る。「この官僚政治が專制的警察國家、武斷國家を創立したることが、果して進歩と見做さるべきか。無論、十八世紀に於ける大思想家は、當時の一般に善良にして聰明なる人人の如く、公安 Salus publica（公安とはローマ以來傳統的なる國民の平安幸福と言ふ如き廣き意味に解されたものである）を目的とするといふ意味での善き警察、卽ち警察的改革に熱中して居たのである。この警察と云ふ意味はクリスチャン・ウォルフの主張したる如く、私權上の特權に依つて勢力を張りつゝあつた、中世的社會秩序（卽ち財産的國家）に對立するものと考へられた。この警察國家は從來の既得權 Jus quaesitum を考慮することなく、茲に新たなる國法及び行政法を創定し、又法的平等、合法的課稅、轉居の自由、宗教上の寬容、下層階級の保護及び向上をモットーとして揭げ來つたものであるが、この警察國家は、過去の腐敗したる政治狀態を一掃する爲に用ひらるべきであつた。然しこの警察的權力は容赦するところなく執行せられ、幸福主義、社會主義的の幾多の厚生政策となつて現はれ、個人的自由の確保せられたる私的領分を侵さんと威嚇した。トックヴィルが論じたる如く、警察的權力は社會を牢獄又は兵營に變化せんと威嚇した。一七六六年のバーデンの勅令に曰く「朕の內閣は朕が臣民の自然的後見人にして、彼等を過より遠ざからしめ、之に正しき道を示し、如何に彼等がその家政を處理すべきかを、その意志に反してまでも敎ふ可き義務は、この內閣の上にかゝつて居る」と。要するにこの見地を以てすれば、國家の警察官吏をして、各市民の生活を援助せしむることに終らねばならぬ」[二五]。

斯の如き警察國家の觀念は、國民を未成年者と看做し、未だ獨立獨行の力なきものと考へ、從つて之を保護し、誘導する後見者の地位に國家を置いたものであつて、從つてこの國家は父母がその子の意志に反してまでもその利益を計るべきが如く、臣民を强制してまでも、彼等の福利を計るべきものと考へた。この意味に於て警察國家は、細大となく市民の行爲に干涉し、殆んど不可侵の自由權を認めなかつたのである。オット・マイヤー Otto Mayer はこの警察國家の法的特質を述べて言ふには、この種の國家には民法、刑法、訴訟法は存在したけれども、公法なるものはなかつた。何となれば、行政法規は官廳內部の規定として官吏を拘束したけれども、民衆に對して何等の效力がなかつた。その行政法規は今日の訓令の如く、官廳の自由に改訂し得るものであり、人民に對しては法規の性質を持つて居なかつたからである。要するに、警察法規は利益を目的として君主が適當に之を處分し、少しも人民の權利を保證する目的を持たなかつた。

合理主義は理性が萬人に同一であり、且つ完全であることを認むる結果、當然各人は平等なりと云ふ結論に達せねばならぬ。然し啓蒙專制主義の合理派に屬する人々は國家の權力を重んじ、君主權を尊重した結果として、殆んど凡べてが不平等論者であつた事は注目すべき點である。ライブニッツは人は決して平等に生れたものでなく、或ものは治者として、或る者は被治者として生れることを認めて居る。(二六) 是は彼の單子論(モナード)の當然の結果である。ヴォルテールは時々平等論者の如き口吻をもらすことがあるけれども、その平等論は彼に特殊なものであつて、單に生活を樂しみ得る平等、人間自然の能力を行使し得べき平等を意味して、決して政治上の平等を意味しなかつた。人間はその本質に於て平等だけれども、その舞臺に於ては矢張り異つた役目を演じて居る。平等は決して從屬關係の消滅ではない。更に彼は明言して曰く「吾等は凡べて平等に人である。然し決して社會の平等なる構成員ではない」(二七)と。百科全書派の中に於てオルバックは君主も個人もその社會に齎らす利益に比例して、名譽と報酬を受くべきであると主張した。從つて彼は平等論者ではない。權力は社會を幸福の方に導くに最も適當なる手の中に宿らねばならぬ。君主は國家をその定められたる目的に持ち來すべき動力である。其處に持ち來すためには彼は强大なる權力を持たねばならぬ。何となれば、人間の傾向に影響を及ぼす凡べての原因中に於て、政府ほど著しく影響を及ぼすものはないからである。(二八) かくしてオルバックは不平等論者である。重農學派も亦等しく不平等論者であつた。彼等は自然的なる社會秩序の存在を前提し、本質的正義の秩序を前提し、凡べての利益、卽ち貴賤の兩階級の利益、治者と被治者の利益間に於ける眞の豫定調和 harmonie préétablie を前提した。要するに、啓蒙專制主義者は個人の幸福のために國家主義を唱へた一種の變態的個人主義者であつて、人格平等の觀念は之を持つて居たけれど、市民上に關する平等は之を缺いて居た。從つて之を眞正の個人主義者と言ふことは出來ない。

第四節　聖賢政治論

斯くの如く啓蒙專制主義は、權力觀念を中心とし、個人の幸福を國家の力に依つて實現せんとする政治哲學である當然の結果として、政體に於ては君主政治を重んじ、君主を以てその政治體系の中心とするのは當然と言はねばならぬ。フレデリック大王が「若し君主さへ啓蒙せられて居るならば、君主政治は理想的な制度である」と言つたのはこの爲である。

然かも啓蒙專制主義はその精神に於て、個人主義的のものであるから、君主も亦個人の爲めに存在するものであつて、從來の專制主義の如く個人が君主の爲めに存在するのではない。從つて國家の目的も、君主の目的も、皆個人の目的を中心として立てられたものであらねばならぬ。

既に論じたる如く啓蒙專制主義の倫理觀は幸福主義、乃至功利主義であつて、人は幸福を目的とし

て生活するものであるとの人生觀の上に立つ。既に幸福が凡べての人間の目的であるならば、國家も君主も亦其國民全體の幸福を以て其政治の目的とせねばならぬ。從つて斯の如き君主の目的が、人道主義の精神の上に立つものであることは言ふ迄もない。フレデリック大王は曰く「若し人々がその同類なる一人に向つて、下の如き事を言つたと想像するならば、それは狂氣の沙汰である。曰く『我等は奴隷たることを好むが故に、貴君を我等の上に置き、貴君に向つて我等の思想を貴君の意志のまゝに導く力を與へるものである』と。否彼等の意志は却つて之と反對である、曰く『我等は我等が從はんと欲する法律を支持するが爲めに、又我等を防禦する目的を持て、我等を賢明に支配させるが爲めに、貴君を必要とするのである』[二九]と。斯の如く君主は要するに人民の幸福の爲めにあるもので、人民が君主の幸福の爲めに在るのではない。露西亞のカテリン大女帝も亦曰く「國民は私の爲めに造られたのではない。私が國民の爲に造られたのである」[三〇]と。フレデリック大王の「君主は人民の第一の奴僕なり」といふ有名なる言葉も、亦この意味に外ならぬ。

茲に幸福と言ふことは、アリストートルの意味に於て解釋し、精神、物質の兩方面あるものと說いた。從つて君主は人民の精神的、物質的の幸福を計らねばならぬ。然もこの目的を達するが爲に、君主は强き權力を持たねばならぬ、換言すれば人民が之を欲しなくとも、强制的にも彼等に幸福を與へねばならぬと言ふのである。卽ち君主は人民の父であつて、父はその子女に對して絶對の權力を有し、唯之を子供の幸福の爲以外には用ひないのであつて、君主の權力の制限となるものは、唯この民の父たる義務心以外にはないのである。大王の言葉に「よく支配されたる王國は一家族の如きものであらねばならぬ。卽ち君主はその父であり、市民はその子である。幸福も不幸も彼等の間に共通であり得ないからである。（中略）君主はその支配する社會に對して、頭腦と身體の關係にある。彼は全社會の爲に視、考へ、又行動せねばならぬ。その社會が必要とする幸福を得せしめる爲に」[三一]。

人民の幸福に精神、物質の兩方面ありとして、その幸福を人民に與ふるが爲めに、第一に必要なるものは、君主を敎化する事である。彼等は是を君主を啓蒙すると稱した。是れ卽ち君主の精神的改革であつて、ヴォルデールは是れを下の言葉に依つて言ひ現はして居る。「今日はルーテル、カルヴィンの時代の如く革命を行ふ事は必要でない。その革命は支配する爲めに造られたる人々の精神の內に行ふ可きである。」斯くの如きものは是れその當時の啓蒙專制主義の諸哲學者の共同的努力の目的であつて、是れ卽ち孟子の所謂「君心を正（ダッシ）しうして國定まる」と言ふのと同義である。

從つてその當時の哲學者等が政治改革を主張する爲めに著述をなす時は、常に君主又は大臣にデヂケートする事を例とした。ウォルフの倫理に關する著書は普魯西王、及び皇太子（後にフレデリック大王となつた）にデヂケートし、ケネーはその著書の劈頭に有名なる言葉を題した。曰く「憐れなる國

王、憐れなる人民」と。"Pauvre Roi! Pauvre Peuple!" オルバックは彼の著述『道徳政治（エトクラシー）』の中に於て、その學說を實行することを、その當時の君主ルイ十六世及啓蒙せられたる諸大臣に乞ふて居る。フレデリック二世はその皇太子時代に有名なる「反マキヤヴェル（アンチ）」Anti-Machiavel の一書を、其當時の諸君主の手中に置かんが爲めに書いた。

斯うした君主を敎化する仕事の目的は、二つであらねばならぬ。第一は彼等にその君主たるの義務を敎ふる事であり、第二は彼等を有德になすことである。君主の義務はフレデリック大王の「君主は人民の第一の奴僕なり」と云ふ言葉が最も典型的で、大王は更にその義務を盡さざるの君主は卽ち簒奪者であるとまで宣言して居る。(三二)

何故に君主は有德であらねばならぬか。君主は唯政治に關する義務を充たせば充分ではないか。彼等は之に對して答へて言ふ。君主の惡行は國民道德の墮落の原因である。凡べての社會の弊害はこの道德的墮落から來る。フレデリック大王は人民の道德を以て社會の存在の第一條件となし、君主は其實行に依つて例を示さねばならぬと言つて居る。從つてオルバックは又猛烈にルイ十四世、十五世の兩君主を攻擊し、彼等を以て社會の腐敗者となした。彼等の生活及び誇張したる奢侈は當時の特權階級に惡例を殘し、此生活を貴族が模倣したる爲に國費を增加し、下層民の負擔を增し、遂に彼等を極貧狀態に陷れたと論じて居る。

之に反して、君主が若し有德であるならば、必然其政治的義務に忠實であらねばならぬ。君主が其義務を完全に行ふ爲には固より其政務に明かでなければならぬ。斯うした道理から、君主の敎化的事業は道德的であると同時に、智的であらねばならぬ。要するに君主は「仁にして且智」、卽ち德行家であると共に、哲學者であることが必要で、換言すれば、聖賢政治卽ち哲人政治が彼等の理想であつたのである。

第五節　政策論

啓蒙專制主義は有德の君主の力に依つて人民の幸福を實現するといふことを目的として居るが、其幸福はアリストートルの意味に於て、精神物質の兩面を意味して居るので、其當然の結果として、政策も亦人民の精神的幸福、物質的幸福の兩面を包含せねばならぬ。人民の精神的幸福とは道德に外ならぬものであつて、物質的幸福とは卽ち人民の餘裕ある生活を意味せねばならぬ。前者は卽ち敎育に依つて得られ、後者は卽ち社會政策に依つて實現される。

人民の精神的幸福は宗敎に依つても亦之を與ふることが出來る。然し十八世紀の社會が、十六世紀、十七世紀の宗敎戰爭に懲りて、一般に宗敎を否定するの傾向が輿論を支配し、君主が皆寬容主義の精神（Tolérance）に從つて政治を行ふことゝなつて居たことは、吾等は既に前章第三節に於て詳論した所

である。從つて其當時は宗教に代るに其本質なる道徳を以て社會を支配せんとする傾向が行はれ、ヴォルテールの如きは「教義 Dogme は人の造つたものであるから變る。道徳は神の造つたものであるから變らぬ」と言つた如く、宗教を排して、道徳を歡迎するのは、此時代の時代精神であつた。佛の哲學者ベール Bayle が十八世紀の初頭に於て「無神の社會は成立すべきや否や」と云ふ有名な命題を提出して、其が十八世紀の時代精神を前兆するものと言はれて居るが、啓蒙專制主義の哲學者等は異口同音に「可能なり」と答へて居る。其結果として「支那を見よ」といふ叫びが一般に聞かれたのも亦當然である。

斯くしてライブニッツの如きは、凡べての宗教を合同せしむる計畫に熱中した。初めに舊教と新教とを合同せしめ、次にカルヴィン派とルーテル派とを合同せしむるに努力した。是卽ち彼が如何に教義の差異を重大視せずして、宗教の本質を道徳に置いたかを證明して居る。殊にヴォルフに至つては、支那人の道徳を論じて、如何なる啓示の助をも借らずして、唯理性の力のみが完全なる道徳を打ち立て得べきことを說いて、之が爲に一大奇禍を買つた事は吾等が後に說く所である。[三三] オルバックに至つては、道徳のみを以て國家を組織すべきことを提唱し、之を「道徳政治」"Ethocratie" と呼んだ。[三四]

斯の如き理論の當然の結果として、ウォルフもケネーもオルバックも、凡べて義務教育を以て道徳を教ふる最も有效なる手段なることを主張し、フレデリック大王父子に至つて初めて此理論を實際に持ち來し、之をプロシャの國家に系統的に實行したのである。[三五] 十九世紀に至り國家社會主義の人々が國家は卽ち一大教育機關なりと叫んで、此事實を指摘したのは當然である。

啓蒙專制主義は社會政策を以て其第二の要素として居る。十八世紀に於ける財產の不平等は資本主義の結果にあらずして、特權階級の存在から來る。之に對する唯一の救濟策は十九世紀に於ける資本主義の弊害に對する救濟策と同じく、國家の干涉以外には何物もない。要するに社會政策の目的は常に上層階級の特權に對抗し、下層階級の不幸を減せんとするにある。この意味に於て十九世紀に於ける國家社會主義の起原は、旣に十八世紀の啓蒙專制主義にあつたと言ふことが出來る。

殊に不可思議とすべきは其方法に於てすらも兩者の間に類似があることである。ライブニッツの如きは、國民全體に對して國家に依る强制保險が、火災、水災其他の災厄に對して施設せらる可きことを說いて居る。[三五] 固より其範圍はビスマークの三大保險制度よりは廣いけれども、其目的とする所は同一である。

ウォルフに至つては、國家のレーゾン・デートルから出發して論じて言ふ。「國家の共同の幸福は、凡べて生活に必要有益にして且つ快樂を與ふる物質の豐富なることゝ、凡べての外部よりの攻擊に對して安全なるにある。從つて凡べての國家の目的は物質の豐富にあらずんば(少なくとも)其充足と、(國家の)平和に非ずんば(少なくとも)安全を求むるにある」。斯の如き理論より彼は、君主の義務は其領土內に人民を移殖して、必要、便利且つ快樂を與ふる物資の生產に協力せしむべく、又社會の必要に

應じて職業を分配し、且つ奢侈を禁止すべしと主張して居る。更にウォルフは君主の權利及び義務として、怠惰者を勞働すべく强制し、又勞働し得べくして且つ之を欲するものが、常に仕事に缺乏することなきやう注意すべしと論じて居る。[二六]是卽ち今日の勞働權の宣言ではないか。

オルバックは、其出發點が旣に頗る十九世紀的である。彼は言ふ「富が人間の間に置く所の非常なる不均衡は、社會の最大不幸の原因である」と。斯くして彼の主張に依れば、政府が一夜造りの莫大にして如何がはしき財産に制限を加ふ可きのみならず、又更に進んでは、富が小數者の手に集中することを妨げねばならぬ。是人民の多數が生活の餘裕を享樂し得るためである。其實際方法としては、農奴の廢止、下層階級の負擔の輕減、更に驚くべきことには、今日の國家社會主義が主張する如く、租稅を以て强制徵收の方法として提唱して居る。オルバックは更に勞働權の宣言、及び公共工場Ateliers publicsの設置を主張して居る。彼は曰く「善く規律立てられたる國家に於ては、其手足の丈夫なる凡べての人は、勞働によつて生存する方法を見出すべきである。各市、各州は勤勉なる貧困者を收容する爲に常に準備したる工場を持ち得ぬであらうか」[三七]と。是一八四八年の佛國の社會革命に於けるルイ・ブラン Louis Blanc の施設したる國民工場 Ateliers Nationaux の觀念である。

斯うした啓蒙專制主義の哲學者の主張を實際政治の上に實現したるものは、プロシャのフレデリック大王である。大王の生活は取りも直さず、この學派の理論の具體化であり、結晶であると言はねばならぬ。從つて啓蒙專制主義の實現者として私は彼の學說と事業とを第六章に於て紹介せんとする。唯私は玆では大王が自ら命じて編纂せしめたる『プロシャ一般國法』"Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten"は、當時の哲學者、殊にライブニッツ、ウォルフの學說を取り入れたるものとして有名であることを特筆し、其一端の社會政策に關する部分を紹介する。

例へば『プロシャ一般國法』第二篇第十九章第一條は、市民の給養及び扶助に關する國家の義務を規定して曰く「自ら生活し得ず、且つ特別法に依り義務ある私人よりも補助を受くること能はざる市民の給養及び扶助は國家之を負擔す」と。言ふまでもなく、斯の如き貧民は多くの場合に於て乞食であつて、大王が如何にこの種の貧民に同情を有つて居たかは、下の制度によつて明らかである。大王が「乞食王」"Bettlers König"と稱せられる所以は是である。卽ち同第十六條は、個人又は團體が救助の義務なき場合の貧民を收容するが爲に、國立貧民院 Land-armenhausern の設立を規定して居るが、之等の貧民院に收容せられたる乞食も亦、其健康と能力の許す範圍に於て、必要なる勞働に從事せねばならぬことを規定して居る。尙乞食は公衆に迷惑をかけずして生活し得るに至るまで、玆に止るべく、從つて街路の乞食は許さるべからずと規定して居る（二九、二〇條）、而も此乞食の害惡を壓迫に依て除去することは、地方警察官憲の義務なることを規定し（二一條）、國立貧民院の設立せらるるや否や、何人も街路の乞食に施物を與ふることを禁止して居る（二二條）。第二七條は「此の寄附の不足な

る場合に於ては、地方團體が國家の許可を得て、富裕なる人民の奢侈、華美及び公共娯樂に對して、相當なる租稅を課すべき權利を有す」と規定し、尙第二八條には刑法上特別の規定なき罰金は、凡べて貧民の扶助に當てらるべきことを規定し、尙此設備の經費の大部分は收容貧民の勞働の收入を以て之に當て、若し不足したる場合は、街道乞食の除去によつて利益を得たる人々に寄附を要求し得ると規定して居る（三〇、三一條）。是要するに市民の生活權を宣言して居るものである。

更に此法律は、進んで市民の勞働權をも規定して居る。同章第二條に曰く「自活の方法及び機會を有せざる者に對しては、其力及び能力に應じたる勞働を提供することを要す」と。又第三條には怠惰及び安逸に對する强制的救濟法を規定して居る。曰く「怠惰及安逸を愛し、又其他の不健全なる性情によりてのみ、自活の方法を講ずることを欲せざるものをして、當該官廳の監督の下に、强制及び刑罰により必要なる勞働を爲さしむることを要す」と。更に第七條は「下層階級に於ける有害なる安逸を養成し、且つ勞働力を弱むる如き原因は到底國家の認容し得る所にあらず」と規定し、若し以上の如き惡傾向を奬勵する施設は、國家之を廢止し、其收入は之を善良なる貧民に支給すべし（八條）と言つて居る。是ウォルフの主張で、警察的國家の特徵を最も好く表現して居る點である。

プロシャはもと歐洲に於て、全く三百年の歷史しか持たぬ新興國である。然かもその起原はベルリンを中心とするブランデンブルグ伯爵領で、その廣さに於て我が四國に似たものであつた。その上に

土地は瘦せて居て、征服と相續とに依つてつくり上げられたる寄木細工の國家である。斯うした寄合世帶の國民が一躍獨逸の盟主となり、遂に世界を統一しようと云ふ勢に達したのは何故かと言ふならば、それは全く歷代君主の人格と其政治理想の爲であり、啓蒙專制主義即ち聖賢政治論に現れた其君主の人格と政治理想とは、全く思想の力に依つて得られたものと言はねばならぬ。私はこのプロシャ歷史の大體を第八章に於て說くことゝした。

シュモラーはその著『社會問題とプロシャ國家』の中に於て、此の事實と社會問題の關係を下の如く言ひ現はして居る。「フランスに於て一七八九年の革命が齎した此の社會運動は、獨逸には起らなかつた。そして其理由とする所は、先づ第一にプロシャ國家及びその偉大なる諸君主の社會政策にあるのである。此の社會政策は成程他の諸國、例へば英國の君主や政治家達の政策を模範としては居るが、その模範以上に、深く把握し且多く實行したのである。此の社會政策は第一にドイツの農民階級を虐待と土地外追放とから防禦した。卽ち從來の判決例や、慣習が彼等に否認し來つた確固たる土地所有權を彼等に與へ、且つ凡べての壓迫的なる負擔や賦役から彼等を解放したのである。二百年の間國權は此の偉大なる目的の爲に、上層階級と戰はねばならなかつた。勿論有產階級が正當の權利と信じて居る所のものを、命令書によつて奪取した結果、彼等に損害を蒙らしめざるを得なかつた。然し君主は終始一貫して凡べての小地主を救濟し、之に依つて我等の全社

會の將來をも救濟した事は事實である。[三八]」

シュモラーの說く所に依れば是等の社會政策が大選擧候時代から、フレデリック大王の死んだ時代まで繼ぎ、今日國民の大部分に對してプロシャの君主が有する所の愛及信賴の汲み盡し難き潛勢力は十九世紀に至つて獨逸帝國建設後の社會政策に基くものではなく、寧ろ十九世紀前のプロシャ諸君主の社會政策に求むべきである。何となれば十九世紀の社會政策は、唯教育あるものに對してのみ、意義を有するに過ぎないからである。

このシュモラーの說に對しては反對論がある。それは佛のカヴェーギャック、[三九]獨逸のドロイセン Droysen[四〇] やボルンハック Bornhak[四一] 等の主張する所で、フレデリック大王以前に於ては、國王の權力は甚だ微弱であつて、君主が人民の爲に計つた事は事實だけれども、其效果は甚だ揚らなかつたと論じて居る。

私をして之を言はしむるならば、プロシャの國家統一事業は思想の力が主なる要素であつて、所謂啓蒙專制主義の中央集權的の學說が、ライブニッツ、ウォルフ等の力によつて漸次プロシャの社會に勢力を有するに至り、フリードリッヒ一世及びフリードリッヒ・ウイルヘルム一世時代に漸くその效果を現はして來たけれども、それが完全にプロシャ國家を支配するに至つたのは、實にフレデリック大王時代からで、大王に至つて思想の上からも、政治の上からも啓蒙專制主義が完成せられ、茲に初めてプロシャは眞の統一を得て、近世國家となり得たのである。

要するに啓蒙專制主義は王權の腐敗したる國には、その廓淸劑として充分の效果を現はし、封建制度が未だ盛んにして、貴族の勢力尙强き國には、中央集權を確立して近世國家を實現する效果を有し、之が爲に非宗教的なる道德政治を以て、國君に完全なる義務を敎へ、且つ之を實行せしめたと云ふ結果を齎したのである。

是を要するに啓蒙專制主義の特徵は下の五項に歸す可きである。

(一)國家は人民に幸福を得せしめる制度である。從つて君主の義務はこの目的の實現に努力する事であらねばならぬ。從つて君主は人民の爲に存在するものであつて、人民が君主の爲に存在するのではない。

(二)君主はこの目的を實現する爲に、强き權力を持たねばならぬ。この權力は其義務を充たす爲の手段である。從つて賢明なる君主の專制政治が、この政治體系の理想である。

(三)國家は非宗教的道德を敎へねばならぬ。從つて宗敎に對しては、凡べての宗派に超越して、寬容的政策を採らねばならぬ。

(四)君主はこの非宗教的道德を理論に於てのみならず、實行に於て敎へねばならぬ。從つて君主は哲學者であるのみならず、聖賢であることを理想とする。

(五)教育と社會政策は國家の政務の重要事項であつて、人民の幸福を實現するが爲に必要である。

【註】(一) Höffding, Histoire de la philosophie moderne, tom.1 p. 14—17.

(二) Locke, Essay concerning the human understanding, Book 1. ch. 1.

(三) Taine, Les origines de la France contemporaine. Tom, 1, p. 276.

(四) Taine, ibid. p. 315—316.

(五) Albert Sorel, L'Europe et la Révolution Française, t. 1, ch. 2.

(六) Puffendorf, Droit de la nature et des gens, traduit par Barbeyrac. préface du traducteur, § 2.

(七) Le Mercier de la Rivière, L'ordre naturel et essentiel des societés politiques. p. 56. (Collection des Economistes et des Réformateurs sociaux de la France)

(八) Condorcet. Oeuvres, t. I. p. 378.

(九) Condorcet, Oeuvres, t. X p 70—71.

(十) Rousseau, Considération sur le gouvernement de la Pologne p. 170.

(十一) Guizot, Histoire de la civilisation en Europe, leçon XIV.

(十二) Descartes, Dicours sur la méthode, Livre, VI.

(十三) Aristote, Morale, tradiut par Berthélemy-Saint-Hilaire p. 26.

(十四) Höffding, Histoire de la philosophie moderne, tom 1. p. 388—389.

(十五) ibid. p. 389.

(十六) „ Vous avez créé l'homme, comme c'était votre devoir. Mais vous n'avez pas assez fait pour l'homme. Il se trouve insuffisamment bien. Il n'a pas lieu d'être content de vous. Au moins, il faudra réparer. Vous lui devez quelques choses. "

(十七) Baron d'Holbach, Système Social, t, I. p. 17.

(十八) "On connaît la célèbre théorie du déspotisme eclairé, universellement admise en Allemagne, vers le milieu du XVIIIe siècle. Despotisme, puisque le prince n'est soumis à aucun contrôle, et fait lui-même la loi dont il exige le respect ;—mais despotisme eclairé, parceque le prince sait que ses devoirs seuls légitimement son pouvoir."—Lévy-Bruhl, L'allemagne depuis Leibnitz, p. 95.

(十九) Cavaignac, La formation de la Prusse contemporaine, t.1 p. 47.

(二〇) E. Pfleiderer, Gottfried Wilhelm Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger, S. 381.

(二一一) Sorel, L'Europe et la Révolution Française,t. I, p. 107.-

(二一二) Lavisse—L'Etude de la Prusse p. 9.

(二一三) Sorel, ibid, t. I. 107—108.

(二一四) G. Jellinek, Allgemeine Staatslehre, 1905. S. 236.

(二一五) Schmoller, Umrisse and Untersuchungen zur Verfassung, Verwaltung and Wirtschaftsgeschichte, 1890. S. 302—303.

(二一六) Klopp Die Werke von Leibnitz, B. IV. .s 461.「人間を政治的生活に運命付けた自然は、これに異れる性質を與へて生れしめた。或る者は命令するが爲に、或る他の者は、服從するが爲に」

(二一七) Voltaire, Pensées sur l'administration (Oeuvres, t. V, p. 351)

(二一八) Holbach, Système Social, t. III. p. 1—2.

(二一九) Frédéric II—Essai sur les formes du governement et sur les devoirs des souverains, (Oeuvres,IX. p. 208.)

(二二〇) Lavisse et Rambeau, L'Histoire générale, t. VII. p. 438.

(二二一) Frédéric II—Lettres sur l'amour de la patrie (Oeuvres, XVIII. p. 216)

(二二二) Frédéric II—Oeuvres VIII. p. 168.

(二二三) 第二編第五章第二節第一款參照。

(二二四) 第二編第八章第三節參照。

(二二五) 第二編第四章第四節第三款第二項參照。

(二二六) 第二編第五章第一節第三款參照。

(二二七) 第二編第六章第一節第三款第四項參照。

(二二八) Schmoller, Soziale Fragen und preussische Staat, S. 330.

(二二九) Cavaignac,La formation de la Prusse contemporaine t. I. p. 50.

(二三〇) Droysen, Geschichte der preussischen Politik,

(二三一) Bornhak, Geschichte des preussischen Verwaltungsrechts.

第三章　歐洲學界への儒教の輸入

第一節　儒教に關する宣教師の宗教訴訟

(一)吾等は儒教の政治哲學を研究し、又他の一方に於て、歐洲に於ける啓蒙專制主義の體系を考察して、その兩者の間に於ける驚くべき類似を發見した。この類似は東西に於て獨立に發生したる二つの思想の偶然なる一致に過ぎないであらうか、或は又この兩者の一つが他の一つに影響を及ぼしたのではなからうかと云ふ疑問は、學者が當然心に抱く可きものであつて、吾等の研究はこの疑問を解決するを以て目的とするのである。

之が爲めには儒教が如何にして歐洲に知られたか、如何にして歐洲の學界と接觸したか、如何にして歐洲の思想界に輸入されたかと云ふその事情を研究し、その間に影響の有無を調査せねばならぬ。然るに不可思議なる事には、儒教は十七世紀にヨーロッパに輸入せられ、殊に啓蒙專制主義の最も隆盛を極めたる十八世紀に歐洲に於て極度の流行を來し、孔子の如きはこの世紀の守護尊者(パトロンセイント)と言はれた程である。不思議は單にそれに止らずして、吾等が次の數章に於て論ずべきが如く、是等啓蒙專制主義の哲學者等は皆儒教の嘆美者であり、同時に又儒教の宣傳者であつた。從つて彼等が儒教を以てその政治哲學體系の理想と爲し、模範となして居た事は當然である。然し之等の哲學者が如何なる方法に依つてその儒教に關する知識を得たかと云ふ歷史的事實は、この問題に對して重要なる意義を持たねばならぬ。素より吾等の研究は、如何なる點に於て儒教が歐洲の思想界に影響を及ぼしたかと云ふのが、問題の中心であるから、如何にして儒教がヨーロッパに傳はつたかと云ふことは、第二次的の問題であり、從つて吾等は主力を前者の研究に用ひて、その第二點卽ち儒教傳來の歷史は是を概略に止めやうと思ふ。

儒教傳來の歷史は、カソリック教の支那傳道の歷史と密接なる關係を有して居る。殊にゼスキット派の宣教師の支那に於ける活動は、百年間に亘る儒教に關する宗教上の大訴訟を惹起し、量らずも是を歐洲に紹介する千歲一遇の機會となつた。その始め伊太利の僧マチユー・リッチ Mathieu Ricci なるものがゼスキット派の支那傳道者としての先鞭をつけたのである。彼は一五五二年伊太利のマッエラタ Macerata に生れ、神學に關する深い素養はなかつたが、信仰最も熱烈であつて、殊に金鐵の如き意志の持主であつた。元來ゼスキット派は、目的は手段を正しうすとの原則に從ひ、その宣傳行動頗る巧妙であつたから、從來の傳道者が單に海岸又は地方に於て活動して居たに反して、彼は遂に北京に進入し、明帝に謁見する事が出來たのである。彼は一五八二年に支那に到着し、皇帝に謁見するの目的を以て、支那の或る官吏に伴はれ、一五九五年北京に入つた。彼は百方その方法を求めたるにか

ゝはらず、遂に皇帝に謁見する事が出來ず、一度南京に退却するの已むなきに到つた。一六〇〇年彼は再び意を決して北京に赴かんとして南京から旅程に上つた。途中山東の稅關吏が富裕にして客嗇なる宦官であつたので、彼を仲介として明帝に謁見を求め、その贈物の目錄を送つた。皇帝は自動的に音を發する鐘を見んと欲し、そのヨーロッパ人を北京に來らしめた。彼は一六〇一年一月四日北京に入り皇帝に歡待せられ、都に留るの許可を得、且つ無料を以て食料を供せらるゝこととなつた。是は自動鐘（時計）を修繕せしめんが爲である。彼は北京滯在の最初に先づ有力なる信徒を得た。一人は徐光啓であり、他の一人は李之藻であつた。今日上海市外の有名なる徐家匯の天文臺及び慈善事業は前者に深き關係がある。リッチは北京に十年滯在した。その主なる仕事は時計を修繕し、高官を訪問し、宗教書を支那語に飜譯する事であつた。一六一〇年彼は遂に北京に死んだ。皇帝は彼の爲に雄大なる墓場を建てた。(二)

彼は熱烈なる信仰と强固なる意志を以て如何なる困難と戰ふ事をも辭さなかつた。彼は彼の信仰に熱心なる結果として、その傳道の目的を達するが爲には、如何なる手段をも選ばなかつた。是が爲に遂に支那に百年間續いた神學の訴訟の種を蒔くに到つた。西洋では之を「禮典に關する疑義」"Questions des rites" と言ふ。その爭ひは、主として次の三點に歸着する。第一は支那の天及び上帝は果してキリスト敎の神 God なるや否や、卽ち果して支那人は純粹の靈なる神を信じて居たか、如何うか。第二は支那人が孔子の廟を祭るは單なる敬禮であつて、少しも宗教的意義がないか如何うか。第三は祖先を祭る事は果して宗教上の儀式であるか如何うかと言ふ。是である。この三點に關して、リッチは成る可く宗教を宣傳する爲に、支那人の信仰に調和する事が必要であるとなし、第一にキリスト教の神を呼ぶに、天或は上帝の稱號を以てし、支那人の古代の天の信仰はキリスト教の信仰と同一なるものであつて、キリスト教に改宗するのは、その古代の宗教に還るに過ぎないと說いて居た。第二の孔子の廟を祭り、第三の祖先を祭ることも凡べて一種の敬禮であつて、少しも偶像禮拜の意義がないから、キリスト信者も此點に於ては安んじて支那の習慣に從ひ得るものと論じた。そしてゼスキット派の大多數はこの解釋に從つて行動したから、非常に傳道上の便宜を得た。(三)

然るにこの問題は、カソリックの一派であるドミニカン派の間に異論を生じただけでなくして、ゼスキット派の間に於ても解釋を異にして居るものがあつた。殊にリッチが自らその死期に際して後繼者に任命したロンゴバルヂー Longobardi と云ふ傳道師は、永く支那の經典を研究し、その反對說を稱へた。その論旨に曰く、彼が經書及びその主なる註釋者を研究し、且つ儒者の言を參酌して考ふる所に依れば、孔子及びその弟子の學說は唯物論にして且つ無神論の疑ひを挾むべきものである。

元來支那人は天及び宇宙の間に擴がれる自然力以外の神を知らない。彼等の所謂靈魂と稱するものも、稀薄なる實體であつて、空氣の如きものである。彼等の靈魂不滅に對する學說は、印度哲學から

來た輪廻の說に似て居る。この見地から見れば、支那人の習慣なる禮典は、最も特色ある偶像禮拜であつて、キリスト教の神聖なる性質と比較すべきものではない。從つて支那の禮典はむしろ彼等に不信仰を感せしむる處の有害なる方法である。故に是等の實行は絶對に總べてのキリスト教信者に禁止する事が必要である。又キリスト教の神を指すに、天及び上帝の語を用ひる事も許すべきでないことを論じて居る。(三)

斯うしたゼスキットの支那人の信仰に對する妥協の態度は、同派内に於て異論者のあつたと同時にカソリックの他の諸派、殊にドミニカン派は猛烈に之に反對して、遂に之をローマ法王に訴へることになつた。その結果として一六四五年九月十二日法王インノセント十世が遂に教令を下して、斯の如き妥協的態度の實行を禁止する事を命令し、若し聽かざれば破門に處すとまで宣言した。然るにゼスキット派は之に滿足せず、その派のマルチニー Martini をしてローマ法王廳に歎願せしめ、一六五六年三月二十三日法王アレキサンダー七世は更に教令を以て、このゼスキット派の布教政策を默認する事にした。吾等は此の訴訟の最も興味ある時期に入るに先立ち、當時の佛蘭西ゼスキット派と、清の康熙大帝との密接なる關係を少しく研究して見ようと思ふ。

(二)丁度十七世紀の初め頃支那には一大革命が起り、明朝に代つて清朝が興つた。清の支那帝國統一事業は、數代英雄の續出に依つて完成せられたものである。清の太祖に次いで太宗が起り、太宗の死するに及んで順治帝が起つた。彼は僅かに八歳の少年であつたから、睿豫兩親王がその後見人として幼帝を援けたが、この兩親王も亦非凡なる人傑であつた。順治帝は武人であるよりも寧ろ文人であつたが、その子康熙帝に至つて殆んど支那四千年の歷史に比類なき英雄として己を現はした。卽ち武人として所謂三藩の謀叛を鎭定せんが爲に、吳三桂、耿仲明の二人の英雄を破り、尙可喜を降し、更に臺灣に於ては英傑鄭成功を滅して、玆に父祖の始めたる支那統一の事業を完成したのである。政治家としては、シベリヤに於てピーター大帝と戰ひて之に勝ち、ネルチンスク條約を以て露清の國境を定め、外蒙古及チベットに於ては遠征軍を出し、或は自ら軍を進めて遂に之を征服した。學者としては康熙辭典を始め經書を修め、文學を奬勵し、思想の統一を計つた。斯くの如く各方面に於てその大才を發揮したが、此處に最も吾等に興味のある點は歐洲の傳道師との關係である。

是よりさき清朝では順治帝の時代から北京に天文學者を集めて曆を編纂する事になつて居た。その役員は半ばは支那の回教徒の學者であつて、半ばは歐洲のキリスト教の宣教師であつた。その宣教師の頭はリッチの後繼者でゼスキット派のアダム・シャル Adam Schall とヴェルビェスト Verbiest であつた。順治帝死して、康熙帝は未だ幼少であつたから、四人の補佐大臣があつて彼を後見して居たが、この後見時代に於いて回教徒の支那天文臺長がキリスト教の宣教師を讒言して外國の密偵なりとなした爲に、一時キリスト教に對して大迫害が起り、天文に關する職務は凡べて支那人の爲に奪はれ

てしまつた。此迫害の間にシャールは死んで、ヴェルビェストだけが例外として三人の同僚と共に天文の職に留つて居た。聽て康熙帝が補佐大臣の横暴を怒つて、十五歳にして政治を親らするやうになると、忽ちキリスト教に對する迫害の手を緩めた。そしてその口實とする處は支那人の編纂する曆が不精確であると云ふ事である。そこで皇帝は支那の天文學者楊光先と宣教師とを呼んで、その何れが正しきやを公開の式場に於て試驗した。三回の試驗の後で支那人の觀測はヨーロッパ人の觀測より劣等であると云ふ判斷を下した。此處に於て支那の天文臺長は刑罰に處せられ、死刑一等を減じて蒙古に謫された。[四]

ヴェルビェスト（支那名南懷仁）はベルギー人であつて、彼の同僚に同國人なるクープレー Philippe Couplet なる人があつた。彼は有名なる支那の四書の飜譯者（ラテン文）であつて、その當時の歐洲哲學者達は、多くこの書に依つて、儒教に關する知識を得た。

この時より康熙帝は非常に宣教師に對する信任を厚くし、その入國を歡迎するやうになつた。丁度一六八五年頃からフランスのゼスキット派がその傳道者を支那に派遣することになつた。之はラシエーズ Père la Chaise と云ふ國王ルイ十四世の誡師（コンフェッスール）の斡旋に依り、國王の保護金を得て、此處に宣教師を送ることになつたのではあるが、是と同時に他の一方に於てヴェルビェストが彼等を招致したからでもある。從つてヴェルビェストは彼等を皇帝に取りなした。元來カソリックの諸派の中でゼスキット派が最も學者に富んで居るが、此時フランスから派遣されたる五人の宣教師は皆一流の天文學者數學者であつた。彼等は一六八五年にパリーを出發し、一六八七年に支那に着した。それはブーヴェ Bouvet ジェルビョン Gerbillon ヴィスドルー Visdelou フォンタネー Fontaney ルコント Lecomte であつた。

皇帝に謁見した後で、ブーヴェ及ゼルビョンの二人は皇帝之を宮中に留めることゝなり、彼等をして滿洲語を習はしめた。殊にゼルビョンは康熙二十七年ネルチンスク露清條約締結の時に、通譯の一人として派遣された。康熙帝はこの兩人を數學の教師となして、滿洲語を以て自ら幾何學、三角術を研究し、天體の運行を計算する程度に達し、遂には哲學を研究し始めるに到つた。[五]從つて皇帝の彼等に對する信任は非常に厚く、彼等を自己と同一の椅子に座せしめた位であつた。ゼルビョンは殆んど皇帝の側を離れず、その信任を利用して、キリスト教傳道の公許を乞ふて許され、一六九二年三月二十二日の勅令を以て之が公布を見た。元來皇帝は、キリスト教と儒教とはその精神に於て反するものにあらずとなし、禮典に就いてはゼスキットの意見に贊してドミニカンの意見に反對した。殊に皇帝がマラリヤに罹つた時、漢醫が之を癒すことが出來なかつたのを、彼等は一服のキニーネを以て全治せしめた。皇帝は之に感謝せんとして宮中に特別に住宅と教會とを建設した。ゼルビョンは、一六五四年佛のヴェルダンに生れ、一七〇七年北京で死んだ。

ブーヴェは佛のマン Mans の人で、康熙帝の命を受けて、他の宣教師を連れ來る爲に、フランスに

歸つた。之に依つて皇帝が如何に當時の宣教師を喜んだかゞ判る。ブーヴェの歸國は一六九七年でルイ十四世に對して支那書(四十九部)を獻じ、同時に康熙帝の人物論、然かもその肖像を挾入した一書を獻じたが、後之を公にするに至つた。

この一書は簡單なるものであつたが、康熙帝を世界に紹介し、殊にその文化事業を賞讃した爲に、支那の聖賢政治の代表的君主として、偉大なる影響を歐洲に及ぼした。ブーヴェは一六九九年に他の十人の宣教師を伴うて北京に歸つた。このブーヴェは性質實に溫順、社交的犧牲的の人であつて、自ら必要なるものを節約してまでも、他人の便利を計つた。從つて彼の最も必要なるものを彼に取らしむる爲には、上席者の嚴命が必要であつたと言はれて居る。この人が次の章に說く如く、ライブニッツと文通し、彼をして易に關する偉大なる發見をなさしめたのである。(六)

バレンナン Parennin と云ふ人は一六六五年佛國のポンタルリエの近郊に生れた。彼は一六九八年北京に到着した。彼は康熙帝に拜謁すると共に、支那語滿洲語を學ぶ事を命せられ、毎年滿蒙地方に行はるる御獵の隨行を命せられた。從つて彼は皇帝に對して歐洲の科學及び藝術の進歩を物語る機會を得た。

斯くして康熙帝は歐洲人の精細なる科學的研究に對する努力を嘆美した。バレンナンは又皇帝に勸めて支那の地圖を改良し、露淸間に於ける衝突を豫想して、必要なる警告を與へた。バレンナンは學識頗る博大にして、幾何學、博物學、天文學、醫學に精通したばかりでなく、彼の支那の政治、歷史、その文化狀態に關する觀察は非常に有益である。彼は支那に於ては、古來科學及藝術に關する大原則は認められて居たが、唯之を放置して深く開拓しなかつただけであると言うて居る。その上彼はその著した十六の手紙の或るものの中に、當時の皇族の間に信者を作つた物語を述べて居る。(七)それはスルミナ Sourmina 親王の子女である。この親王の十三人の子が皆洗禮を受けたが、やがて迫害が始まつて一族悉く滿蒙に謫され、牢獄に死んだもの多數であつたことが物語られてある。(八)

(三)一六四五年のインノセント十世の敎令が、支那人の信仰をキリスト敎の信仰と同一に見做すことに反對し、支那流の禮典を實行する事を信徒に禁止し、一六五六年のアレキサンダー七世の敎令は、反對に支那人の信仰に對するゼスキット派の解釋を容れ、その禮典を行ふことを默認した事は吾等が既に說いた所である。然るにその後福建省に傳道したる宣敎師間に異論を生じ、その結果として、その地方の法王代理(ヴイケールアポストリック)たるシャール・メーグロ Charles Maigrot がその部下に對して發したる命令書が、端なくも玆に一大問題を引き起したのである。メーグロは一六五二年巴里で生れ、一七三〇年ローマで死んだ。彼はソルボンヌ大學の博士で信仰最も厚く、性質較や剛情にして激烈なる人物であつた。彼は福建省の法王代理であると云ふ丈で、未だ僧正(エヴエック) évêque の位を持つて居なかつたにも拘はらず、一六九三年三月二十六日勝手に支那の禮典に關する見解を公けにし、その部下に服從を命令したのであ

る。その命令文の内容は大體下の如くである。(九)

一、從來キリスト教の神を呼ぶに天又は上帝と稱して來たのを廢して、自今天主と云ふ名稱を專用すること。

二、或る教會に於て神を拜せよと云ふ意味に於て、欽天或は同種類の文字を壁にかけるのを絶對に禁止すること。

三、孔子及び祖先の禮拜に關して從來支那に用ひられたる禮典を、信者に默認したる法王アレキサンダー七世の訓示は最早無效なる可き事。

四、一年二回孔子の廟及び祖先の靈を祭る爲に、階名を用ひる事を廢止したる宣教師の行動は正當であつて、將來止むを得ざる場合に於ては、只死者の名前丈を記載すること。

五、從來動もすると支那の哲學はキリスト教に反對するものでなく、その太極とは神を指すものであり、孔子の靈を祭つたのは、寧ろ政治的の意味を有するものであつて、易經は物理及び道德に關する良書であると云ふ如き言葉は、非常なる誤解を招くものであるから之を禁止すること。

斯うした明白なる言葉を以て、この支那の禮典に關する問題に就いて答辯が與へられたことは初めてであるから、當時の支那の宗教界に非常なる衝動を引起した。卽ち福州に住した二人のホルトガルの傳道師はこの命令に服從しなかつた爲に禁錮された。信者はその禁を解かんことをメーグロに乞ふたが、彼は之を拒絶した。この爲に信者は非常に怒つて或者は彼を罵言し、毆打し、地上に打倒したと言ふ。同時に居合せた二人のドミニカンの教師も同樣の取扱ひを受けた。(一〇)この爭はヨーロッパにまで反響し、ヴォルテールの如きはその哲學辭典の中に下の如く記して居る。

「ローマ法王廳は、係爭問題を裁判する爲に、メーグロと云ふフランス人を支那の或州の假想的僧正évêque imaginaire に任命したが、このメーグロは支那語は一字も知らず、皇帝は彼に欽天とは如何なる意味かと云ふことを說明せしめたるに、メーグロは少しも理解せず、却て支那皇帝をローマ法王廳に於て罪せしめた(一一)」

之で大抵當時如何に問題が紛糾して居たかを知る事が出來る。

そこでメーグロは遂にローマに赴いて之を法王廳に訴へ、法王廳は永き日月を費して、この問題を研究し、双方の理論を聞き、幾多の神學者の說を參考し、一七〇四年十一月二十日法王クレメント十一世の名に於て遂に決定を與へたのである。その決定の大體は要するに、メーグロの說が勝を占めた。唯その妥協點として、死者に對する純粹なる非宗教的禮典は必ずしも之を禁ずるものではないのであつて、その宗教的なりや否やの判斷は之を法王禮訪使、僧正及法王代理の判斷に委す。然しその禮式も成る可く全然之を廢止して、從來のカソリック教會の習慣に從はねばならぬと云ふ事になつた。

ローマ法王廳が斯の如き決定をなす前に、ローマの高僧モンセーギュール・トゥルノン Charles Thomas

Maillard de Tournon を支那の法王禮訪使 visiteur apostorique に任命して極東に派遣する事となつた。この高僧トゥルノンは一七〇三年二月九日スペインを發し、一七〇五年八月八日支那た到着し、四ヶ月を經て十二月十四日北京に入つた。北京のゼスヰット信徒は非常に盛大なる歡迎を爲し、このローマ法王の使節は十二月三十一日遂に康熙帝に謁見する事となつた。

康熙帝は彼を盛大なる儀式を以て引見した。先づ金色燦爛たる椅子に坐せしめ、彼に供せられた食事は三十六枚の黃金の皿に盛られ、皇帝自らトゥルノンに酒を薦めた。使節は普通の挨拶の後に、彼の來朝の目的に向つて話を進め、支那の傳道に對する最高傳道師を置かんことを提議した。康熙帝は彼の宮殿に住して居る歐洲人の一人を之に任命するのでなければ承諾し難いと答へた。使節はこの條件を容れなかつた。

彼が北京滯在中禮典の問題を研究する爲に僧正メーグロ及び禮典に反對するゼスヰット派のヴイスドゥルー Visdelon を呼んで之を顧問にした。その中に康熙帝はローマの僧官の會議及び法王が支那の禮典に對して爲したる反對決議を聞いた。彼は皇帝であり、儒者である自負心を害せられ、殊に彼の此訴訟に與へた裁判に反對するこの決議を怒り、その不滿を使節に知らしめやうと思つた。一七〇六年六月二十九日の謁見の際、彼は傲然として使節に言ひ放つた。「然り貴君の宗教は神聖である。之を全世界に傳道する事は望ましき事である。然しその手段には誤りがある。卽ち君等は種々の國民の風

習や輿論を眼中に置かない」。更に彼は支那の經典の詳細を說明したる後に附加へて言つた。「ヨーロッパ人は我等の書籍の意味を理解する事が出來ない。私は法王が無學者の爲に誤まられて、誤謬ある根據に基づける法則を造り、我が帝國の中にキリスト教の廢滅を引き起すに至らんことを恐れる。此不便を避けん爲に、私はヨーロッパに送られる報告を檢閱し、之を訂正する事を望む」と。使節は之に答へて、事實の問題と法の問題とには區別を爲す事が必要であり、異教徒の學者は第一の問題を解決し得ても、第二の問題は唯カソリックの神學者のみが解決すべきものであると論じて、支那學に於て有名なるメーグロ僧正を指名した。

翌日になつて兩人の官吏が康熙帝の使者としてメーグロを訪ふて、果して孔子の學理の中にキリスト教の教義に反對するものありや否やを問ふた。彼は答ふるにその甚だ多き事を以てした。彼等はその主なる點を指摘すべしと迫つた。メーグロはトゥルノン使節に向つて如何に答ふべきかを問ふた。トゥルノン使節は勅命に依つて出版せられたる書籍と矛盾せざる範圍に於て答へよと命じた。メーグロはこの條件の下に支那の諸家の學說から五十ヶ所の拔萃を示し、その內よりキリスト教の教義に反對したるものを選拔して差し出した。その內の或るものは支那人の信仰に關係し、或るものは禮典に關係して居た。この拔萃を見て官吏等は皇帝が捧げ給ふ犧牲を批評するメーグロの大膽さに驚いた。メーグロは之に答へて唯眞理を命せらるゝまゝに述べたに過ぎないと言つた。

その官吏等は蒙古へ旅行中である康熙帝の處へその抜萃を持つて行つた。康熙帝の之に對する批評は要するにメーグロは無學であると云ふ事であつた。聽て旅行中の康熙帝はメーグロを宮中に召さしめて、使節が法王に書き送つた報告書を獨力を以て支那文に飜譯せしめた。メーグロは之を支那宮吏の面前に於て飜譯した。翌日康熙帝は行幸より歸り、メーグロを宮中に召して、果して支那の書籍を研究したる事ありやと問ふた。メーグロは少しは研究したと答へると、康熙帝はその論爭の點に對して辯じ初めた。彼は驚くべき談論家であつた。彼は殊に皮肉や當てこすりの名人で、總べての微細の點を擧げて論ずることが巧みであつた。長き說明の後メーグロの考を聽いた。メーグロは不幸にして說を同うせず、然も良心が禁ずる故に皇帝の說に從ふ事が出來ないと答へた。官吏等は此言葉を聽いてメーグロを罵つた。康熙帝は之を制して人を說得するは溫顏を以てすべきに非ずと言つた。最後に皇帝は謁見室に於ける玉座の上に書かれたる四つの文字を示して之を讀み得るかと問ふた。メーグロはその中二字を說明し、第三の文字が讀めないと答へた。この事が歐洲に傳へられて種々の噂を生んだ。ヴオルテールが冷笑して、「このメーグロは支那語を一字も知らず、皇帝は彼に「欽天」とは如何なる意味なるかを說明せしめた處が、メーグロは少しも之を理解せず、支那皇帝をローマ法王廳に於て罪せしめた」と言つたのはこの爲である。

康熙帝はメーグロの抵抗と彼の剛情を憤り、その怒りをトゥルノンの方に移した。八月二日の勅令に依つてメーグロをゼスキットの傳道者の住宅に謹愼せしめ、同じく三日の第二の勅令に依つてトゥルノンに歸國の準備を命じた。數日後メーグロは捕へられて牢獄に投せられた。一七〇六年十二月二十一日の勅令はメーグロを廣東に放逐し、更にマカオに追放すべき事を命じた。又其他の宣教師は凡べて政府の票を持つ者の外は歸國せしめらるべく、新に支那に傳道に來る者は直ちに政府に來つてその票を得ねばならぬと云ふ事になつた。此命令は直ちに實行せられ、メーグロは廣東とマカオを經てヨーロッパに歸つた。

トゥルノンはメーグロの禁錮中に八月二十八日北京を發して南京に赴いた。その途中で使節はメーグロに對して慰めの書狀を送り、その中にゼスキットの宣教師共を痛く攻擊し、メーグロの禁錮は總べて彼等の仕業なりと言つた。一七〇七年正月二十五日に使節は南京に於て初めて一七〇四年十一月二十日のクレメント十一世の禮典に關する決定を自己の意見として之を守る可き事を支那の宣教師に命令した。然し斯の如き方法は決して人心を鎭める所以ではなかつた。此使節の命に從つた宣教師は悉く康熙帝の爲に放逐された。ゼスキットの傳道者等はこの使節の命令に對し、不服を唱へ、ローマ法王廳に訴へた。その理由はトゥルノンは支那に於て單にメーグロだけの意見を聞いて、他の宣教師の意見を聞かなかつた。斯くして發せられたる使節の教令は康熙帝の勅令に反し、支那に於ける傳道

事業を危くするものであると言ふのである。

康熙帝は使節の命令の公布を怒つて、直ちにトゥルノンを捕縛し、マカオに連れ行くべく命じた。マカオの官憲はトゥルノンを牢獄に投じて非常に虐待した。ローマ法王はトゥルノンの教令を是認し彼をカルジナル（最高僧正）に昇進せしめた。このカルジナル昇進はペドリニ Pedrini なる教師をして之をトゥルノンに傳へしめた。獄中に於てこの任命式を祕密に行つたが、その後五ヶ月經つて一七一〇年六月八日、二年半の禁錮の後に彼は遂に恨を呑んで獄中に死んだ。その時彼は四十一歳であつた。今でも彼れの亡靈を見た傳道師のあることを傳へて居る。（トーマ著、北京傳道史 二二〇—二二一頁）

その後ローマ法王はメツザバルバ Tean-Ambroise Charles Mezzabarba なる高僧を使節として、再び支那に遣はした。彼は一七二〇年十二月二十六日に北京に到着した。彼はトゥルノンと反對に非常に謙遜溫順なる人であつたから、支那の宣教師に與へた教令も頗る妥協的なものであつた。之を「八つの許可」と言ふ。然るにも拘はらずこの宗教の爭は尙二十年間續いた。遂に一七四二年八月九日ブノア十四世の教令に依つて、この問題は最後の解決を見るに至つた。この有名なる教令の大略は下の如きものである。

この教令は係爭問題の歷史を略述し、ローマ法王はメツザバルバの妥協を承認したること無しと宣言し、この妥協はローマ法王の總べての教令に反對するものなるが故に、其無效なる事を宣し、クレメント十一世の命令を肯定したる後に、之を他意に解釋する事を禁止した。若し之に違反したる宣教師は歐洲に送り還さるべく、その服從せざる者は刑罰に處せらる可しと云ふのである。(二二)

この決定は一六四五年のインノセント十世の教令以來實に百年を經過して出され、つまり禮典に關するこの訴訟は、斯の如き長年月續いたのである。此事件は、支那の古代の信仰が如何にキリスト教の神學と類似するかを物語るものであつて、その疑義が遂に是れ程の大訴訟を呼び起したのである。この事件は、端なくも歐洲の耳目を支那に對して集中せしめる結果を見た。アンリー・コルディエ Henri Cordier の Bibliotheca Sinica は之が爲に著されたる書籍二百六十二部の名前を列記して居る。其以外に未出版の手記手簡其他數百種の材料を擧げて居る。次の章（第五節第二款）に論ずる處のライブニッツの支那自然神學に關する研究は、其當時ゼスキット派の主張を辯護せんが爲に起草せられた物である。

第二節　十七八世紀の儒教紹介の主なる文獻

十八世紀の重農學派の創立者フランスのケネー Quesnay は「支那の專制主義」なる研究の中に其材料に就いて、この帝國とこの美しき地方の生產物を完全に知る事は甚だ困難であるが、「只宣教師の回想錄に依る外は方法が無い。」と述べて居る。(二三) この宣教師とは抑も誰を指すかと言ふならば、それは言ふまでも無くゼスキットの宣教師である。ドイツのアドルフ・ライヒワイン Adolf Reichwein が最近

「支那とヨーロッパ」なる一書に於て、「是等の書籍に依り支那に關する第一の知識供給者はゼスキットである」と論じ、支那の歐洲に對する關係を下の如く說いて居る。(一四)

彼は歐洲人が支那人に接觸したのはキリスト教紀元前であると言ふ。然し近世歐洲人は希望峰の發見の爲に、初めて一五一五年支那に到著した。之より歐洲人の東洋貿易は盛に行はれ、ポルトガル人に次いでオランダ人、イギリス人が莫大なる富を東洋より持ち來り、支那の貨物が歐洲の市場を賑はすに至つた。支那に關する著書が初めて現はれたのは、マルコ・ポーロのそれであるが、之は單なる地理學的報道に止つて居た。十六世紀初めの宣教師達の手簡も單にその宗教的熱心と、東洋の驚異を歐洲に紹介したに過ぎないので、唯不思議の感を起さした以外には、支那に就いての內容は何等知らしむる所が無かつた。

十七世紀の初めに至つて、初めて繪畫に依つて支那の生活が歐洲に紹介せられ、十七世紀後半に至つて、宣教師の手紙が少し宛支那を紹介したが、その出版所は主にオランダにして、皆繪入りの著書であつた。その代表的のものは次の二書である。

(一)マルチノ・マルチニー著、支那新地圖(一六五五年)Novus atlas Sinensis de Martino Martinii, 1655.

之はヴキンナに於て出版せられ、廣く讀まれた書である。

(二)アタナーゼ・キルシェ著、繪入支那(一六七〇年)

La Chine d'Athanase Kirschere de la compagne de Jesus, illustré, 1670.

この書の原本はラテン文で一六六七年アムステルダムに現れ、一六七二年には同じくラテン文でベルリンに於いても出版された。ライブニッツはそのノヴィシマ・シニカの序文の中に之を材料として記述して居る。ヴォルテールは(彼の『諸國民の風俗、精神論』第二三章の中に)この著者が景教傳來の碑文を載せた事を批評して居る。

支那の經典も漸次飜譯された。

(三)イグナチユス・ダ・コスタ譯『大學』(一六六二年)

Ignatius da Costa, Sapeintia Sinica, 1662

之は大學の飜譯で木版で支那に於て出版せられた。

(四)プロスペル・インテルセッタ譯『中庸』

Père Prosper Intercetta の中庸飜譯は一六七三年に出た。その終りに、佛文及羅典文で孔子の傳を附して Sinarum scientia Politicomoralis と云ふ言葉を以て紹介した。

(五)ゼスキット宗著、支那哲學者孔子(一六八七年)

Confucius Sinarum philosophus 1687.

この書はラテン文に依る大學、中庸、及論語の飜譯で下の四人の宣教師の手に成つたものである。

Prosperi Intercetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet.

この書の序文として大學・中庸・論語の內容が大體紹介されて居る。その主腦者はクープレーである。彼は上揭の Costa の『大學』の飜譯に依つて刺戟される事が多かつた。これより以前歐州には支那の商品の擴まるに連れて、民間に支那の知識が相當普及されたが、學者間には未だ案外に知られて居なかつた。之等の著述が出てから、學者も漸く支那に對して注意を拂ふやうになつた。ライヒワンは言ふ。「玆に初めて我等は十八世紀の學者界に於て、支那と孔子と政治的道德と云ふ三つの離れた音譜が同時に協調されるのを見た。この著述の中に、孔子は偉大なる尊敬を以て取扱はれ、ゼスキットの敎師共は彼を呼ぶに、道德及び政治哲學に於て最も博大なる學者にして豫言者と云ふ稱號を以てした」と。

十七世紀末に支那に關する注目すべき宣敎師の著述が現はれ始めた。之は一六八五年にフランスから送られたゼスキット傳道隊が漸くその效果を收めたのである。

(六)ルコント著、支那の現狀に關する新回想錄

Père Lecomte, Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine, 1697.

此書は二卷に別れ、總て著者が歐洲に於ける彼の保護者に對して差出したる手簡を公刊したるもので、支那傳道に關する一種の報告である。第一卷は八つの手簡、第二卷は五つの手簡を收めて居る。支那に於る傳道の狀態を述たる後に第一卷第七の手簡に於て、支那人の言語、國民性、書籍、道德に關する研究が發表せられ、第八の手簡に於て支那人の知能(esprit chinois)と題して、科學、藝術、經濟、產物等の事を取扱ひ、第二卷第一手簡に於て支那人の政治と政府を論じ、第二手簡に於て支那の古代及近代の宗敎の事が論せられて居る。而も其政治を論ずるに當つては、「古代が作上げたる總ての政府の觀念の中で、支那人の君主國ほど完全なるものをうち立てたる如何なる國民も存在しない」と言うて居る。[一五] そして其政府は古も今も甚だしき相違なく、君主の義務と其の自制力の勝れたる事を特長とすると論じて居る。

(七)ブーヴェ著、支那皇帝物語(一六九九年)

Bouvet, Histoire de l'Empereur de la Chine, 1699.

この一書はフランスのゼスキット傳道師の博學なる一人ブーヴェが、清の康熙帝の爲に愛せられ、彼に親炙して得たる經驗に基き、康熙帝の人物を論じたものである。著述としては割合に簡單なものであるが、そのヨーロッパに及ぼしたる影響は實に大なるものがあつた。卽ち聖賢政治の理想的君主として、生きた例を示したのである。この實例が儒敎を歐洲に波及せしめたる效果は吾人の想像以外である。その人物評の一節に曰く、「一言にして要約すれば、彼の人格のうちに英雄を構成する偉大なる資格の大部分を集合し、永き以前より地上を支配したる最も完全なる君主であるらしい」[一六]。この君主は

今四十四才にして彼の支配の三十六年目にあたる。彼の人格の中には彼の帝位に相當せざる何物も無い。彼の雄大なる風貌、調和のとれた體格、並よりは少し高い身長、總べて調ふた顏面、同國人に比して大にして輝きを持てる眼、少しとがり、其端が少しく圓い鼻、少しく痘痕はあれど共、毫も彼の人格より現はれる所の快味を減じない。而もその君主の精神的特長に到つては、その肉體の特長に勝り、彼は最も美しき性質を以て生れ、精神活潑にして、洞察力を有し、記憶力強く、其天才は識見の高大なる事に現はれ、總べての出來事に對して心を動かさず、事を企てるに當つては必ず之を遂行せねば止まぬ。總べて彼の傾向は高尙にして偉大なる王者に適して居る。人民は彼の公平と正義とを嘆美して止まない。その人民に對する愛、德と理性の示す所に從ふ傾向、その情熱を制する力、斯の如き忙しき王者として、科學と藝術に對する熱心の如き、何人も驚かざるもの[一七]は無い」と。次に彼は康熙帝の武勳を記載したる後に、その以外に支那に於ては文學に長ずる事を以て君主の資格とする事を說き、彼が論語を暗記する事や、經書、歷史の編纂、辭書の編制、詩文に親しむ事までも記載し、殊に西洋の科學を愛して自ら之を研究した事を說き、彼が家庭教育、皇族教育を監督して、身を以てその例を示した事を記し、最後に帝が古代支那哲學とキリスト教の一致する事を信じて居たと述べて居る。[一八]

十八世紀に至つて支那の知識は益々明かにせられるに到つた。

（八）ノエル著、支那帝國の經典（一七八四年）

Père Noël, Les livres classiques de l'Empire de la Chine, 1781.

之は支那の四書と孝經の飜譯で、その原本はラテン語で一七一一年に出版せられた。之が支那の經典に關する略々完全に近い譯書である。この飜譯の敍文として、「支那立法者の道德、政治、哲學に關する考察」と云ふ一篇が載せられてある。之は八章に別れ、支那の道德、政治、哲學の起原とその性質その實行方法、その政府の構成、支那人の性格の政治道德との關係、國力とその道德との關係、支那人の平和と幸福に關する考、最後に政權の安定と政治道德との關係等に就いて詳細に述べて居る。ライブニッツやウォルフの支那に關する知識はこの書に負ふ所が偉大である。

（九）信仰と好奇心滿足に役立つ手簡（一七一七年）

Lettres édifiantes et curieuses, écrites par des missionnaires de la compagnies de Jésus, 1717

之はゼスキットの宣教師が支那、印度、小アジア、南北アメリカ等に傳道するかたはら、その各地方に關する科學、藝術、政治、道德、風俗等の各方面に關する研究を、手簡の形に依つて發表したるものを編纂したるものである。蓋し當時の宣教師はその傳道の傍ら、斯様な科學的調査をその政府や學會から委托されて、大いに苦んだ事を彼等の或る者は訴へて居る（ルコント第二卷、第五の手簡參照）。この手簡集の第一版は一七一七年に出たもので、二十八卷より成り、第二版は一七八〇年に出て居るが、第二版は第一版の中の時代的に興味無きものを省略して公刊したものである。第二版の序文

がその發刊の精神をよく現して居る。「(一)この出版は宣教師をして、その閑散をさける爲め、卽ち彼等の寬大の精神に基いて自己を捧げたる仕事（傳道事業）が、彼等に與ふる餘裕ある時間を、フランス人の忘れられない一部分の人の必要の爲に捧げるべく、宣教師を奬勵する爲である。(二)この出版事業は、ヨーロッパに止る同僚の間に傳道に關する熱心を養ひ、且つその困難なる教職に參加しにゆく欲望を養ふ爲である。(三)最後にこの出版は、傳道事業の後援者の寄附を辯護し、支持し、且つ奬勵する爲である。」

斯う云ふ精神から成りたるその傳道者の手簡の出版は、歐洲の學界に對して未聞未見の地方に關する知識を擴張する事に就いて、偉大なる功績を成した。從つてヴォルテールの如き、オルバックの如き、宗教反對の人々までも、この出版に依つて利益を受けた事を自白し、之を購讀すべき事を讀者に勸めて居る。從つて其中に支那殊に儒教に關する報道が揭げられ、宣教師バレンナンの如きは其中に十六の手簡を發表して居る。(一九)

(一〇)デュ・ハルド著、支那帝國及滿蒙に關する記述（一七三五年）

Du Harde, Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise, Paris, 1735. 4 vol. in-folio.

この書は四卷より成り、而も非常なる大冊で二十七人の宣教師の報告に基いて編纂せられたる支那に關する一種のエンサイクロペデイアである。オルバックやケネーの如きは支那に關する材料を之れから得て居る。その利益が如何に多かつたかは、翌年一七三六年に既に第二版が出て、その英譯は一七三六年に、The general history of China と云ふ名に於て現はれて居る。第一卷に支那各省の地理を記し、更に支那の歷史に就いて、原始時代を別として、夏より清まで二十三朝の各々に就き、主なる皇帝と出來事とに就いて記載して居る。第二卷は政治、經濟を論じ、支那の經典や教育に就いて詳細なる研究を爲し、第三卷は、宗教、道德、醫藥、博物等に就いて論述されて居る。第四卷はタルタリー卽ち滿洲と蒙古に就いて、更に西藏と朝鮮に就いての研究が載せられて居る。

其他に十七、八世紀當時支那に關する幾多の商業家の見聞や、使節の報告や、旅行記や研究が出て居るけれ共、其學術的なるものは、大體に於て上述の如きものである。更にその詳細を知らんと欲するものは、アンリー・コルディエ氏の『支那文獻總覽』Henri Cordier, Bibliotheca Sinica を參照すべし。(二〇)

この以外に Voltaire, Dictionnaire philosophique, art : de la Chine 及び Essais sur les moeurs et l'esprit des nations, chap. I. II. 及び Quesnay, Despotisme de la Chine の三書が偉大なる影響を及ぼした。

之を要するに、十七、八世紀に儒教が歐洲に輸入せられたのは、全く宣教師殊にゼスキット派の力であつた事は爭ふ事の出來ぬ事實であつて、何故にゼスキット派が斯くまで儒教及び支那を歐洲に知ら

しめたかと云ふに、それは彼等の事業と、その禮典に關する學說を辯護せんとする爲であつたのである。然も他の一方に於て、ポルトガル、オランダ、イギリス諸國の商人に依つて支那藝術品の歐洲に輸入せられて、漸く民衆化せらるゝあり、然かも當時歐洲の文化は支那のそれに比して大に優等のものでなかつた關係上、初めは支那文化に對する好奇心、次いでこれに對する嘆美の情が、十八世紀の歐洲に波及するに到つたのである。ライヒワインが、十八世紀のフランスのロココの藝術、啓蒙哲學、重農學派の經濟學が支那より影響を受ける事莫大であつたと說くのは吾等の同意する所である。(111)

【註】(一) A. Thomas, Histoire de la mission de Pékin, 1923. p. 74—78.

(二) この議論に就きゞスキットに同情する歷史家は、下の如きものである。

Rohrbacher, Histoire universelle de l'Eglise catholique, 1648· t. XXVI. p.592—594.

その反對なる歷史家は下の如し。

Adrien Launay, Histoire générale de la société des missions-étrangères, 1894. t. I, p, 380—384.

その爭點を細說したるものは下の如し。

A. Thomas, Histoire de la mission de Pékin, 1923. p. 140—160.

(三) Père Longobardi, Traité sur quelques points de la religion des Chinois, Paris, 1701.

此書は Père Antoine de Sainte Marie の著と共に、ライプニッツの『支那の自然神學論』の材料となつたものである。

(四) Bouvet, Histoire de l'Empereur de la Chine, 1699. p. 79—81.

(五) a) ibid. p. 84—99.

b) 西本白川著、康熙大帝、頁一五三—一六六。

(六) Rohrbacher, ibid. t. XXVI, p. 577—578.

(七) ibiq. t. XXVI. p. 581—583.

(八) ibid. t. XXVI, p. 583—588.

(九) Launay, ibid. t. I. p. 387—390.

(十) ibid. t. 1, p. 391.

(十一) Voltaire, Dictionnaire philosophique, art : abus des mots.

(十二) Launay, ibid. t. I. p, 466—489.

(十三) Quesnay, Déspotisme de la Chine, Chap. 1. §I.

(十四) Adolf Reichwein, China and Europe, intellectual and artistic contacts in the eighteenth century, p. 18—22.

(十五) Père Lecomte, Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine, t.II.p. 2.

(十六) Bouvet, ibid. p. 7.

(十七) ibid. p. 10—12.

(十八) ibid. p. 147.

(十九) Rohrbacher, ibid. t.XXVI. p. 12.

(二〇) 是等の總べての文獻は東京駒込の「東洋文庫」に集められて在る。それはロンドン・タイムズの支那通信記者ドクトル・モリソン氏の努力に依つて蒐集せられたもので、岩崎家の好意に依つて遂に我國のものとなつた事は、我が學界の爲慶賀すべき所である。

(二一) 私は巴里留學中(一九〇六年頃)同市の粧飾美術博物館(Musée de l'art décoratif)に於て、十八世紀に於ける支那美術品の展覽會を見て、當時フランスに於ける支那の流行の如何に盛であつたかを知つて一驚を喫したことがある。殊に支那の漆器、陶磁器の摸倣がフランスに盛であつたのを見て、美術上斯く迄の影響があつたとすれば、必ずや思想上にも支那の影響があらねばならぬと思つた。

第四章　ライブニッツと儒教

第一節　環境と生活

フランスの哲學者ブートルー Emile Boutroux が、古今に亘つて最も深遠にして、最も博大なる人物の一人なりと批評したゴットフリード・ウィルヘルム・ライブニッツ Gottfried Wilhelm Leibniz に就ては、その人物と事業の全體が、未だ充分に研究し盡されて居らぬ。その理由とする所は、彼が自らその研究や思想を著書として出版したるものは、殆んど九牛の一毛とも評すべき程の小部分であつて、その大部分は今日の獨逸ハノーヴァーの圖書館に手記として保存せられて居るからである。其手記の中のコピー丈けでも、一萬五千通ある。素より彼の死後その手記の中から一部は幾多の人によつて度々出版されて居るけれども、それすらその記錄の一部に過ぎない。從つてライブニッツの全體を知り盡し得るのは、この記錄の全部を公刊したる後でなければならぬ。從つてライブニッツの研究は、或る人の言つた如く、ライブニッツを組織することであらねばならぬ。

曾てハノーヴァー圖書館の館長を勤めたボードマン Bodemann が、此記錄を分類して二冊の目錄を作つた。今日に於ては此目錄丈けが同圖書館に於てライブニッツを研究するものの唯一の手引となつて

居る。其二目錄とは「ライブニッツの交換した手簡」Der Briefwechsel des G. W. Leibniz, Hannover, 1889. と「ライブニッツの手記」Die Leibniz-Handschriften, Hannover, 1895. とである。一九〇一年以來或る獨、佛の批評家達が、此記錄の總目錄を調製すべき任務を托せられて居る。是はボードマンの形式的目錄を、內容に從つて配列せんとする企である。是は伯林學士院と、巴里の道德政治學士院及び科學學士院の人々に依つて企てられたる大事業で、其任に當つて居る學者は、獨逸側ではパウル・リッター Paul Ritter カビッツ Kabitz グレータイゼン Groetheysen ウィーゼ Wise 等の人々で、佛蘭西側では、アルベール・リヴォー Albert Rivaud アルブワックス Halbwachs ダヴィルレ Daville シール Sire 等の人々である。是はやがて完成せらるべきライブニッツ全集の前驅であると言はれて居る。其上に他の一方には歐洲各國の圖書館及び公私の文書から彼の手紙を蒐集し盡さんとの企てもある。然し世界大戰後の財政欠乏は、是等の事業の完成を甚だしく遲れしむることは確實である。要するにこの意味に於てライブニッツは學者の研究の對象としては、當分盡きない鑛脈であつて、誰が其最も尊い鑛石に突當るかは、其人の努力と眼識とによるべき筈である。是丈けでも彼が思想上古今の大人物であつたことがわかる。

ライブニッツは哲學者であると共に、政治家であつた。文筆の人であると共に、實行の人であつた。神學者であると共に、德行の人であつた。理論家であると共に、實際家であつた。數學者であると共に、科學の實驗家であつた。而も佛のバルジ Jean Baruzi の言葉によれば、「誰もが彼の程度迄に行爲を思想に結合せしめた者はない。何人の生活と、學說體系もが、彼に於けるが如く、互に强く表現し合つたものはない。何人も彼の如く散漫なる努力をして、單一なる目的を創造するに、貢獻せしめたものはない」と言つて居る。

彼は哲學者であり、而も實踐的傾向の豐かな哲學者であつたといふことに於て、プラトーやアリストートルの如き、思辨的な西洋哲學者であつたよりは、むしろ東洋風の哲學者であつた。更に委しく彼の生涯を研究すると、非常に孔子、少なくとも第一流の儒者の生活に似て居ることが發見される。第一に先づ注目すべきことは、孔子とライブニッツの生れ出でた時代、卽ち歷史的環境がよほど類似して居たといふことである。

孔子の生れたのは、周末王室の權威全く地に墜ち、諸侯が天下を分割して互に覇を爭うた、所謂春秋時代であつた。當時支那の傳統的精神であるところの王道は全く頽れ、政治に於ては臣にして君の權力を奪ひ、家庭に於ては子にして親を殺す者あるといふ有樣であつた。その最も著しい例は魯の公室であつて、孔子の時代までに政の實權は、既に五代も君主の手を離れて、宰相の手に移つて居た。而もこの宰相は當時魯の公族であつた季文子、季武子、秀平子の三人であつて、孔子は是れを三桓と呼んで居る。然るに孔子の時代に於てはこの三桓の實權も亦陪臣陽虎の手に移つて居たといふから、

儒教の理想である秩序主義は全く破壊せられて、上が下を治める代りに、反つて下が上を治めるといふ狀態であつた。司馬遷は「是を以て魯太夫より以下皆僭し、正道を離る。故に孔子仕へず」と記して居る。孔子の理想はこの轉倒せる社會秩序をその傳統的の狀態に恢復する事であつて、その終局の目的は周の王室の權力を挽回して、政治的、精神的統一を實現することにあつた。孔子はこれを「大義名分を明らかにする」と稱した。孔子が春秋を著して、時世を批判したのは、畢竟この目的に出るもので、孟子が「孔子春秋を成して亂臣賊子懼る」と言つたのは、孔子のこの功業を嘆美したのである。

ライプニッツの人となつた十七世紀の後半期は、所謂三十年戰爭の後を受けて、ドイツの統一は全く失はれ、國民的文化は全く壞滅に歸した時代であつた。三十年戰爭はもと宗教の爭から起つたものであつて、所謂ルーテルの宗教改革から出發したものである。この戰爭はドイツの精神的統一を失はしめ、ドイツ國民を貧困と落膽と頽廢の中に陷らしめ、人口の如きは所によつて四分の一、六分の一、甚だしきは十分の一に減じた。工業は全く全滅し、商業は殆んど必要品の範圍に減退し、人民の風俗は全く粗暴破廉恥に陷り、貴族は淫靡の風に流れた。田舍に於ける教育は全滅し、宗教家もこれを補ふ力がなかつた。大學教育は衰退の極に達し、學生、教師は平凡と衒學に陷り、到る所に貧困と無學と亂醉が支配し、從つて藝術も極度に墮落した。偶々その當時に於ては、隣國のフランスはルイ十四

世の治下に於て、古典文學の爛熟期に達し、英國は王政復古と、ウイリアム三世の治下に於て、政治は築え、文化の花は咲き亂れた。その懸隔が甚しかつたために、ドイツ民族は全く其國民的自信を失ひ、自ら其國語を卑しめて、百姓及び奴婢の外、これを用ひないことになつた。學者はラテン語佛語を以て著述し、上流階級は佛語の外は語らなかつた。かくの如き自己の言語の輕蔑は、その土地の分裂よりも更に重大なる衰頽の徵候とすべきものである。何となれば國民的自覺が、全く地を拂つて失はれたことを證明するからである。

かくの如き文化的墮落の外に、國民的統一が全く失はれた。神聖ローマ帝國の觀念は、既に久しき以前より、その影を薄くして居たには相違ないが、三十年戰爭を終結したるウェストファリアの條約は、ドイツ聯邦の諸君主に對して、勝手に如何なる國とも獨立に交涉し、同盟し得る自由を與へたから、此帝國の政治的生命は全く消滅したものと見做してよい。其君主が獨逸皇帝に選ばれたオーストリア自身が、ドイツ帝國の利益を自國の利益より輕視する傾きがあつたから、ましてザクセンでも、ブランデンブルグでも、其他の各聯邦も、ドイツ帝國に對する義務を尊重するものはなくなつた。かくの如き形勢は十七世紀末に至つて最も甚しく、この政治上の不統一の狀態は、その精神的分裂の有樣を完全に象徵するものであつた。

かくの如く孔子とライプニッツとはその歷史的環境の類似を持つて居たが、不思議なことには彼等

の行動も大體に於て似寄つた徑路を辿つて居る。

ライブニッツの父はライプチッヒ大學の法學、倫理學の教授であつたが早く死し、彼は信仰深き母の手によつて育てられた。彼は極めて幼年の時代から、父の圖書室に入り込んで、手あたり次第に濫讀し、幼にして既にギリシャ語ラテン語に通じ、學者的天分が早く現はれた。彼はその十五歳の時、ライプチッヒ大學に入り、有名なトマヂウス Thomasius から哲學の教授を受けた。然しその博士論文はアルトドルフ Altdorf 大學で得たもので、それは法學に關する研究であつた。

彼は二十一歳の時、ニウレンベルグに於て練金術を研究中に、マインッの選擧侯ヨハン・フイリップの最高顧問である、ボイネブルグ男爵 Freiherr von Boineburg と相識るに至つたが、この人は當時ドイッに勢力のあつた第一流の政治家で、ライブニッツが當時ヨーロッパの大事件に關係し得るに至つたのは、全く彼の後援によるところである。當時ボイネブルグは、コーリング Coring に向つてライブニッツの著述 Methodus nova docendae discendaeque jurisprudentiae etc. を贈りながら、手紙を以てその人物を紹介して言ふには、「二十二歳の博士、博學にして聰明、思索に於て力強く、確實なる好個の哲學者、そして博大なる知識と英邁なる判斷力の持主、而も精力絶倫の人物」[一]と。かく迄の讃辭によつて見れば、當時兩人の交情がどの位厚かつたかが分る。當時ライブニッツはボイネブルグの註文に依り、神學と政治に關する書物を書いた。

ライブニッツが初めて政治に關係したのは外交官としてゞある。卽ち彼は一六六七年にボイネブルグ男爵とニューレンベルグに會し、これに連れられてフランクフルトに行き、はじめてマインッの朝廷に紹介された。この時彼は一六六六年に書いた前掲の Methodus nova etc. の法律上の浩翰なる大著をマインッの選擧侯に捧げ、一六六八年に出版した。フーシエ・ド・カレイユ Foucher de Careil は、是を自然法に關する古今の大著と認めて居る。[二]一六七二年彼はマインッ侯の顧問官といふ資格に於て、パリに外交上の使命を以て派遣された。當時マインッ公と佛のルイ十四世とは、親密の間柄であつたから、ライブニッツの使命も、佛とマインッの兩者の利益のために働くことであつたに相違ない。かくの如きよき關係を利用して、ライブニッツは、こゝに有名なる「エヂプト征服に關する建議案」を、ルイ十四世に捧呈した。彼はその生涯を通じて用ゐたる慣用的方法に從ひ、あらゆる機會に於て、自家の哲學觀を特別の場合に織込むことを、この際に於ても忘れなかつた。この外交的文書は一方に於て、この危險ある野心家をして眼を東洋に轉せしめ、これによつて、彼のドイッ聯邦間に於ける離間政策を防止するといふ、愛國的目的に出でたものであると同時に、他の一方に於てはルイ十四世の歐洲の覇者たる地位を利用し、トルコといふ異教國を打破して、所謂クリスト教的社會の精神的統一を劃しようといふ、彼の神學觀の現れと見ることも出來る。第一の見解を取るものは、獨のフライデラー Pfleideler[三] であり、第二の說を取るものは佛のバルジ Baruzi[四] である。かくの如き外交政策は他日他

の目的のためにナポレオンによつて採用されたけれども、その當時に於ては、あまりに哲學者的空想であつた。然しその議論の根據には驚嘆すべき實際的見解を發見し得るのであるが、遂にルイ十四世のために採用するところとならなかつた。

ライブニッツはパリに四年間滯在した。その外交上の使命を果す暇に、自己の完成に努力した。彼は近世哲學、殊にデカルト派の哲學を研究し、神學にも注意し、殊にパスカル派の神學者卽ちヂャンセニスト派やジェズキット派の人々とも交はつた。然し殊に彼が力を用ゐたのは數學の研究であつたらしい。かくして彼は出來得べくんばパリに永住し度い考へを持つて居たが、一六七六年に彼の友ボイネブルグが死亡したために、マインツの朝廷と關係を絶たねばならぬことになり、こゝに生活上の必要から、ハノーヴァー朝の招きに應せねばならぬことゝなつた。かくして彼は一週間許りロンドンに旅行し、歸途二ヶ月ばかりオランダに滯在して、スピノザと會見した。彼がハノーヴァーに到着したのは、同年の十二月末であつて、それより彼の死期一七一六年迄、四十年間この地に留まり、その圖書館長としてハノーヴァー家の歷史を編纂し、傍ら政治顧問の資格に於て、ドイツ及びヨーロッパの政治に關係した。

その當時のハノーヴァーの君主はヨハン・フリードリッヒであつて、賢明の聞へ高き人であつたが、一六七九年に死亡して、その子のエルネスト・アウグストが繼いで、一六七九年から一六九八年迄二十年間支配したが、この君主は遂に一七一四年から英國國王となり、ジョージ一世の名に於て、ハノーヴァー王朝が英帝國を支配することになつた。

ライブニッツの博大なる知識と識見とは、このドイツの田舍の小さな朝廷にはあまりにふさはしくはなかつた。然し君主の親任の厚かつた時代だけは、まだ忍耐する力もあつた。殊に一六七八年頃から、十七世紀の終り迄ドイツには有名な舊教と新教の合同問題、是と同時に新教の兩派卽ちルーテル派とカルヴィン派との合同問題が起り、その問題の性質上、一方に於ては外交問題であり、他の一方に於ては神學上の問題で、最も彼の手腕に待つところが多かつた。その上に彼は宗教の本質を以て、教義の問題にあらずして、道德の問題にありとするが故に、かくの如く無益に歐洲とドイツを分裂せしめつゝある宗教の各派を合同せしめるといふ問題は、彼をしてその心血を濺いで、その交涉に當らしめたのであつた。然るにエルネスト・アウグストが死んで、ゲオルグ・ルードウィヒの時代になつて、彼のハノーヴァー朝に滯在する理由がなくなつた。從つて君主のおぼえ目出度からぬ彼をして、非常な逆境と孤獨の悲しみを味はしめた。

そこで彼は從來關係のあつた、ベルリン及びヴィエンナの朝廷との關係を益々深くすることになり、彼の歐洲政策、世界政策の立場から、彼の宗教觀、政治觀を益々擴大することになつた。この宗教觀、

政治觀を實行するがためには、當時歐洲の偉大なる君主に依て事をなすといふ思想を抱かしめ、或はフランスのルイ十四世に建議して、學會の組織をなさんとし、或はロシアのピーター大帝に近づいて、其の顧問官となり、或はオーストリアの朝廷に取入つて、幾多の獻策をなした。一七一二年には、彼は自らヴィエンナに旅行して運動して見たが成功せず、更にハノーヴァー朝から呼戻されて、一七一四年九月にこゝに歸つて來ると、君主及びその大臣連は、既にロンドンに出發した後であつた。これより以後、彼は淋しい月日をハノーヴァーに送つて、ブラウンシュワイグ家卽ちハノーヴァー公室の歷史の編纂に從事し、一七一六年十一月十四日に、この地に於て死んだ。その葬式の時には一人の僧侶も立會はず、彼の秘書エックハルト Eckhart の外には、一人の會葬者もなく、殆んど罪人の如く葬られた。

かうしたライブニッツの生活は、半ば政治家的であり、半ば學者的であると云ふ點に於て、非常に孔子に類似して居る。彼は生活としてはスピノーザの如き半ば勞働者にして額に汗して世を渡つた人とは異なる。彼は初めより官吏として身を立て、ハノーヴァー朝の圖書館長兼宮中顧問、獨逸帝國の男爵等の、榮官榮爵を得た人である。一生獨身ではあつたが、生活には困らなかつた。其上に各國の高貴の人々と深く交つた。露のピーター大帝やオーストリアのレオポルト皇帝、プロシャのフリードリッヒ一世等を外にして、プロシャの皇后ソフィー・シャーロットやハノーヴァーの公姫ソフィーとは哲學の教師として非常な親交があつた。支那に關してプロシャ皇后に送つた手紙の如きは最も興味ある文書である。(五)

この點に於ては彼は孔子に似て居る。孔子も「十有五にして學に志し、三十にして起つ」と論語に言うて居る如く、十五才から三十才までは所謂研究の時代であつた。彼は禮を學ぶ爲めに周に遊ぶ事を得たのは、魯の大夫南宮敬叔の周旋に依つたものであつて、政治家の力に依つて研學をなしたと同時に既に早くより政治家の友人となり、顧問となり、公事にたづさはる機會を得たのである。かくして彼は四十三の時に魯の朝廷に仕へ、漸次重用せられて、「夾谷の會」の當時の如きは、魯の代表者として大いに外交官として手腕を發揮した。然し一度三桓を抑へんとして失脚し、それより志を魯に絕つて天下を周遊した。彼は到る處に諸侯や政治家と會見して、登用せられん事を求めたが常に拒絕せられた。殊に桓魋や匡人の爲めに生命を奪はれんとし、陳蔡の難に於ては殆んど餓死に頻した。然し一度志を政治に絕つて魯に引退するに當つては、彼は國老として待遇せられ、君主や宰相から政治に關する意見を徵せられた。

ライブニッツはヨーロッパの强國の君主からは顧問官として、優待されたけれ共、ハノーヴァー王朝からは非常に虐待せられた。殊に孔子は弟子が三千人もあつて、これが親愛の中心となり、その弟子の中には子路や子貢や冉有の如き一流の政治家もあり、顏淵の如き賢者もあり、その心を慰むるに

充分であつたから、ライブニッツの如く、妻もなく子もなく全く孤獨の人物であつたのとは、同日の談でない。これは孔子が純粹の學者であつたよりは、むしろ教育家であつたに對し、ライブニッツが、たとえ政治的趣味は持つて居たとしても、純粹の哲學者であつたといふことに、その原因を歸すべきである。

然しライブニッツは何故に其著書を出さなかつたか。彼が毎日三四時間の睡眠しか取らず、常に讀書し、思索し、研究し、實驗したに拘らず、その結果は唯之を思ひ出るまゝに紙片に記載した丈けで、之を組織して、大著述にまとめなかつた。唯著述らしい著述は、ボイネブルグ男爵から註文された法學論 Methodue nova と、普魯西の皇后ソフイー・シャーロットから註文されて、ベールの懐疑的神學を反駁した『神學論』Théodicée と、英のロックの認識論を反駁する爲めに書いた『新悟性論』Nouveaux essais sur l'entendement humain と塊の公子オイゲンから依頼されて書いた『單子論』Monadologie 丈けで、大抵は人の註文に依るか、他人を駁する爲めにしか書物を出さなかつた。從つて彼の思想の多くは之を他人に手紙として送つたものに殘つて居る。英のバートランド・ラッセルがライブニッツ哲學の決定したる最初の著述として稱賛する『形而上學論』Discours de métaphyique すらも、唯單に佛のアルノールに手簡として送つたのを死後に出版されたものである。

かうした事實から考へると、彼は決して人を教へる爲めに思索した人ではなくて、實行する爲めに考へた人だとは、獨のフライデラーの見方である。「彼の同國人ザムエル・プッフェンドルフの如く、講壇から教へると云ふことは、彼の仕事でも、趣味でもなかつた。彼は彼の正しい確信を直ちに政治家や外交家として實驗し、實際生活に實行することであつた」。此ライブニッツを純粹な「政治家や外交家」として見るのは較や不穩當で、寧ろ「政治や外交の理論家」として見るのが正當である。孔子もライブニッツも共に政治的趣味はあつた。その熱烈な情熱的な人物で、唯冷靜に思索的生活を以て甘じ得ず、直に國事の改善に參加する經世家の傾向を持つて居たことは、兩者共同一であるが、その實際的な力量に於ては、ライブニッツは孔子に及ばなかつた。孔子も素より學者であるから、その退隱後に於て經書を修めて、後世に人類の依るべき規範を示した。けれども、それは止むを得ない結果であつて、その志は常に實際政治にあつた。之に反してライブニッツは自ら實際政治家として、政局に當るといふ考へはなかつたが、唯その政論を有力なる君主及び政治家によつて實行せしめんとした。從つて彼は學者、思想家であつたけれども、眞の政治家ではなかつた。その結果として孔子の學說とライブニッツのそれとを比較するときは、共に教學であつたといふ點に於て、その類似點を發見せらるると同時に、孔子の教學は實際的であつて、ライブニッツの教學は理論的であるといふ差別點をも發見し得る。つまりライブニッツは實行の人ではなくして、實行の理論家であつた、といふことに歸着する。この意味に於て彼は孔子であるよりは寧ろ偉大なる儒者であつた。從つて彼の學說は如何に崇

高なる形而上學を論ずる時にも、如何に純粋なる科學を論ずる時にも、常に實踐的の目的を離れなかつた。それは「神の光榮を現はす」といふこと是である。

ライブニッツは調和の天才であつた。彼は其幼少の時から宗教と哲學とを調和せんと志し、やがて其哲學大系を組織するに當つても、神の惠みと自然とを調和し、從つて宇宙の目的觀と機械觀とを調和し、斯くして信仰と理性とを調和せんと試みた。斯の如き調和的傾向は、宗教界に於ても、彼をしてその特長を發揮せしめ、第一に舊教と新教の調和、次に新教の兩派卽ちルーテル派とカルヴィン派の調和に關係せしめた。更に彼がその半生を支那文明の研究に委ね、それが爲めにゼスキットの僧侶と文通して、東洋の事情に通ぜんとしたのも、畢竟東西兩洋の文明を調和せんとする意志に出でたものであらう。佛のブートルーはこの調和的天才を下の樣に評して居る。「斯の如く複雜なる生活に拘らず、何物も彼より以上に統一されたものは無かつた。この同じ精神にして、一方に於てはクリスト敎諸敎會の合同の企圖や、野蠻人(トルコ人)の暴力に對抗して、諸國民を合同する計畫を統率し、他の一方に於てはデカルトとアリストートルの調和、數學と形而上學の調和、可能的(ポウシブル)卽ち一般的と實在的(レエル)卽ち特殊的との調和、動力因 Causes efficientes と目的因 Causes finales との調和、自然と神の惠との調和、哲學と宗敎との調和を統率したのである。ライブニッツの天才は、恰も各單子が夫れ自らの總べての本質を發展せしめて、此處に明白に普遍的調和を現出せしむるが如きものである(七)」と。

彼の斯の如き調和癖は彼の折衷主義的の性格に基くもので、折衷主義とは要するに、總べての思想から其特長を採つて、それ等を矛盾なく調和せんとする傾向を言ふ。ライブニッツは言ふ。「私は私の讀むものの最大部分を承認する。事柄は如何なる方面から考へらるべきかを知るが故に、私は常に讀むところの著者をゆるし、之を辯護する或事情を發見する(八)」と。其上にライブニッツの性質其ものに、總てを善意に解するといふ精神的傾向があつたとは爭はれぬ。それは彼の秘書エックハルトEckhart が「彼は總べてを最も善き方に向ける」Er kehrte alles zum Besten(九) と言つた言葉に依つて明かである。然し私はむしろ之を彼の哲學觀に基礎を置くものと解釋する。卽ちライブニッツは一切萬有を神の被造物と見、之を「可能的なる世界の最良なるものの中に於て、總べてが最良に向つてある」Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles と認むる樂觀說に立つて居たから、到る所に神の惠を發見し、從つて總べてのものに善き部分の存在する事を確信したのである。ライブニッツが「私は到る所に神とその光榮を發見す(一〇)」と言つたのは是れを證明する。

然しライブニッツの折衷は、決して彼が淺薄にして仰合を事とする結果から來たのでは無い。佛のブートルーが批評した如く、「彼は彼一流の努力に依つて、事物の根柢まで徹透し、其處に彼は表面に現はれたる對立を消散せしめたのである(一一)」。從つて彼の折衷は淺薄の結果ではなくして、反つて徹底の結果である。卽ち根本的、超越的大觀に依つて、無用の分爭を打破したものと見る事が出來る。

従つて彼は如何なる思想からも、必ず或る物を採用するといふ傾向を持つてゐた。換言すれば總べての思想から影響せられた哲學者であつた。彼が二十一歳頃から儒教を研究してその自然神學、その道徳觀、その政治觀を嘆美し、これから少なからぬ感化をうけたのは自然の傾向と言はねばならぬ。要するに彼が或る學說を研究して之を賞讃し、嘆美する場合は、必らずそれから、或ものを採用したことを斷言し得るのである。無論その何の部分が儒教から影響されたかを指示することは困難である。只吾等は獨のライヒワイン氏と同じく彼の神學論、道徳論、政治論の全體が、非常に儒教のそれに類似してゐる事を指摘して、それと同時に早くより研究しつつあつた儒教に對する彼の嘆美の情が、如何に厚かつたかを叙述すれば、その間に或る影響を受けた事の推定は、決して困難でないと思はれる。但し或る點は明白にその影響を指摘し得るのである。

【註】(一) G. E. Guhrauer, Gottfried Wilhelm Freiherr v. Leibniz, 1846, B. I, S. 54.

(二) Foucher de Careil, Mémoire sur la philosophie de Leibniz, 1903 t. 1. p. 21.

(三) Dr. Edmund Pfleiderer, Gottfried Wilhelm Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger, 1870. S, 85—104

(四) Jean Baruzi, Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, 1907. p. 14.

(五) ライブニッツの支那に關してプロシャ皇后ソフィー・シャーロット Sophie Charlotte に戯れに送つた手紙の一節に曰く、「支那に關しては佛蘭西國王の後援する傳道の指導をヴェルジュス師がなして居るが故に、彼は私に手紙を送り、支那から歸り、又支那に再び行かんとするゼスキットの手紙をも送つてよこした。彼は私の要求する報道を私に與ふることを申し出して居る。從つて私は私の門前に支那に關する報道事務所と云ふ看板を掛けようかと思つて居る。それは支那からの報道を知るためには私に申し出ればよいことを人が知るためである。

殿下は大哲學者孔子又は古代の支那君主、然も大洪水時代に近き、從つてノアの子供等に近き支那の君主に關して、この國の「哲學石」Pierre philsophale（中世の錬金術に於て、凡べてを金銀に變化せしむる力ある石にして、之を得ることの困難なる者を象徴す）とも云ふべき、不老不死の藥に關し、或は尚少し確實なことに關して、支那の報道を要求せらるゝことと思ふ。

殿下はこの不老不死の飲料が眞なるや否やを確め來れと命令せらるれば足りる。私は直ちに犬に引かせたる橇に打ち乘り、殿下の爲にこの藥を求むる目的を以つて、わざ〳〵出發するであらう。然も私は決してこの箱を開かないと云ふ誓ひを立てませう。この點については殿下がこの娘及び凡べての古代の神

々よりは不老不死(神性)に適して居られる如くであります、云々。

(六) Dr. Edmund Pfleiderer, ibid S. 311

(七) Emile Boutroux,Notice sur la vie et la philosophie de Leibniz, p. 24.

(八) Guhrauer, ibid, B. II. S. 343.

(九) Guhrauer, ibid, B. II, S. 337.

(十) Morell への手紙(未公刊 Hannover, f° 26)

(十一) Emile Boutroux, ibid p. 24.

第二節 神の國家

ライブニッツは元來宗教と哲學とを調和し、神と自然とを調和する目的に立つてゐるから、その神學はクリスト教の哲學的辯護に過ぎない。卽ちクリスト教を合理化して、理性を以つて之を理解し得べきものとなすこと、是れ彼の神學の使命である。[一]獨のピヒラーは彼を大神學者の一人に數へて居る。然し彼は眞の神學者では無い。哲學的神學者である。彼は自ら「私は哲學者として始まり、神學者として終つた」[二]と言ふが如く、晩年に至つて殊に實踐的傾向が甚だしくなつた結果、萬有に對して單に理論的說明をなすところの哲學よりは、人の實踐躬行に關係ある宗教に興味を持ち、そのために神學に力を用ふるに至つたものである。然し彼の友人にして著名のカソリック神學者佛のアルノーArnauld が「ライブニッツが現世紀の大人物たる爲には、只眞の宗教を缺くだけである」[三]と言つた如く、又佛のバルヂ Baruzi が彼を以て「クリスト教が到達したれ共、徹透し得なかつた人物」[四]と評した如く、彼は正統派の信仰を持つて居なかつたのである。從つて彼の所說を以つて、普通のクリスト教神學となすことは出來ない。或る特質が明に後者より彼を分離せしめた。その特質は三つある。第一は神を萬有の君主となして、宇宙を政治的に組織したる事、第二は神は法則を以て宇宙を支配するものとなした事、第三は神は單にクリスト教徒を以てその臣民となすばかりでなく、更に異教徒を以てその支配下に包含して、世界的、人類的の敎化的帝國を組織すると考へた事是れである。

第一款 神は萬有の君である

神を萬有の君主と見る事は、必ずしもライブニッツのみではない。ストア哲學もそれであり、儒敎もそれである。只ライブニッツは神を萬有の君主と見ただけではなくして、之を絕對に完全なる君主と見た事に於て、その特色を發揮して居る。英のバートランド・ラッセルが、ライブニッツ哲學の完成せられたる時の著述として推賞して居る所の[五]「形而上學論」の劈頭に於てライブニッツは論じて居る。「我々の持てる最も受け容れられたる、最も意義ある神の觀念は、神は絕對に完全なる存在である

といふ事である。然し人は其結果を充分に考へない(六)」と。此言葉を以て察すれば、彼は神の完全性から出發して、其哲學體系を組織せんとする企圖を持つて居ることが明らかである。神の完全性は彼に取つては公準であり、自明の理であつた。即ち彼の哲學體系は、神の完全性の論理的歸結でなければならぬ。彼はこの神の完全性から幾多の重要なる結果を論出してゐる。

第一に先づ彼は神の存在其ものを此完全性から立證して居る。彼に依れば、或ものは無であるよりは、寧ろ存在する傾向を持つて居る、故に物の單なる可能性、或は本質の中には、其處に存在の要求 exigence 存在の主張 prétention がある。本質はそれ自身に依つて存在の傾向を有する。それは殆んど物質が廣延の傾向を持つて居るが如くである。斯の如くにして總べての可能は、本質即ち實在の分量に比例して、換言すればそれが含む完全の度合に比例して、存在の傾向を持つて居る。

有限的本質の中に於ては、この存在の傾向は存在となるに充分でない。何となればこの傾向は、他の本質の同樣なる傾向に依つて反對されるからである。從つてこの傾向を存在と云ふ行動に變化させる爲には、更に優越せる原理の干渉が必要である。それと同じく、第一物質が持つ廣延の存在は、優越したる力の影響に依らずんば、實在的廣延とはならぬ。然しながら神に於ては、斯の如き要素の干渉を要求する必要がない。神は彼以外に彼の存在の主張に反對し得る樣な性質を有する何物をも見出さない。如何なる本質も、彼の本質と比較し得べきものはない。即ち彼の本質に抗爭し得べきものはない。從つて又彼に於ては、最高の完全なる存在が實現される爲めに、內部的矛盾から來る障害をも見出し得る筈がない。故にこの傾向は直ちに活動に移る。即ち神に於てあるところの可能は、只その可能なるが故のみに於て存在となる。即ち彼に於ては可能と存在は一である。何となれば存在は即ち可能の無條件的結果に過ぎないからである。斯くして神は完全なるが故に存在するといふ結論に達する。

第二に神の完全性の當然の結果として、その被造物も亦可能的完全、即ち最良のものでなければならぬ。是れ即ちライブニッツの樂觀說である。

吾等はこの樂觀說を說く前にライブニッツの有名な充足理由を論ずるのが順序であると思ふ。彼の說く所に依れば、凡そ眞理に二種あつて、之を論理の眞理と、事實の眞理と言ふ。論理の眞理は必然であつて、其反對は不可能である。然るに事實の眞理は偶然であつて、是が說明は論理上の眞理の如く、分析しても自明の公理や、公準に達し得ない。斯の如き事實の眞理を說明せんとする原理は、充足理由 raison suffisante であつて、此窮極的理由は神に外ならぬ。即ち世界の事實中に於て、如何に偶然に見ゆるものでも、實は完全なる神の啓示なるが故に、總べては出來得る丈け完全に出來上つて居るもの、即ち存在すべき充分の理由あるもの、即ち充足理由がある。從つて世界の事實にして、如何に微細なる偶然と見ゆる事實でも、機械的必然の領分に屬さないものは、最良の原理に依つて、道德的必然の領分に屬すべきものといふのである。故に充足理由は機械的必然以外の世界に、一種の必然性

を與へるもので、畢竟ライブニッツは、全世界を（物質世界も精神世界も）總べて必然性を有するものと見、玆にスピノザとは異つた意味の決定論に終つたのである。[七] この道徳的決定論に關しては後段に於て更に詳論するであらう。

此神の完全性と充足理由の原理から出發して、被造物の可能的最良のものなること、即ちライブニッツの樂觀論に關し、獨のクノー・フィッシャー Kuno Fischer は、形而上學的基礎と神學的基礎とから下の如く論じて居る。

(甲)形而上學上から論ずれば「我々は先づ世界の觀念から出發する。此世界は總べての現實的事物を包含して居る。この事物の如何なるものも、それ自體に於ては存在の理由なく、如何なるものも絶對的必然性を以つて存在しては居らぬ。即ちその事物は偶然である。換言すれば其物の代りに他物が存在し得る。各事物に妥當するものは、また一切の事物及びそれの內容にも妥當する。故に現實世界の存在は全く偶然である。凡そ反對の可能なるものは偶然である。故にこの世界より以外の他の世界が可能である。可能性から見れば無數の世界が存在し、現實性から見れば只一つの世界しか存在しない。若し無數の可能者から唯一が現實とされるならば、それは選擇に依つてのみ起る事が出來る。この一物が他の多くの可能物中から選擇されたと云ふことは、それは只其れがより善きもの、從つて他者と比較して最良のものであつたといふことに依つてのみあり得るのである。其選擇は正當でなければならぬ。何となれば、若し正當ならずとすれば、其選擇は充分なる理由即ち充足理由を持たぬからであつて、それは因果律の原則に戻るものであらねばならぬ。世界はその存在の原因を其れ自らに持つて居ない。故にその存在は偶然であつて、從つて他の世界が可能である。その理由から現實世界は選擇されたるもの即ち創造されたるものである。この選擇、即ち世界の創造は一つの充分なる理由即ち充足理由を持たねばならぬ。從つて總べての可能なるもの中に於て、この現實の世界は最良のものであらねばならぬ[八]」。

(乙)神學上より之を論ずれば、神の觀念より同一の結果に到達する。神は全能の力で、その力は智力と意力即ち聖智と仁慈、從つて聖智と調和したる仁慈、換言すれば正義に依つて行爲する。この神の行動は創造的である。神の創造は正義の行動であり、その正義は最高の權利に從つて決定せられる。故に神は創造する爲めには、最大なる權利或は最高の要求を持つ如き世界を創造するものである。換言すれば總べての可能のものゝうちで最良のものを選擇するものである。此世界の最良の構成に對する最後の理由は、要するにこの世界が現實的であるといふことに存する。現實的であるところのものは神から選ばれ、創造せられ、從つて總べての可能なるものの中に於て最良のものでなければならぬ。ライブニッツは、此樂觀說に對する總べての反對論を世界存在の單なる事實を以つて擊破したのである。彼は曰く「人が私と共に有效に判斷せねばならぬ、即ち神はこの世界を今あるが如く選びたるが故に

その世界は最良のものである」[九]と。斯くしてこの世界は有り得べき最良のものであるが、それは神の力と聖智即ちその完全性から演繹されたものである。

以上の如くライブニッツは、神の完全性を基調として、彼の哲學體系を論出して居るが、此同じ原理から亦神の國の性質をも演繹して居る。彼は彼の『形而上學論』に於て、この神の完全性に種々なる種類のある事を說き、下の如く言つて居る「また完全とは何であるかを知らねばならぬ。その充分に確かなる記徴は下の事に存する、即ち最後の階段を包含しないところの形態又は性質は完全であり得ない。例へば數と圖形の性質の如き是れである。何となれば、總べての中の最大なる數(或は總べての數中の數)は、總べての圖形中の最大なるものゝ如く、矛盾を含んで居る。然し最大なる知識と最大の力とは不可能性を含んで居ない。從つて力と知識は完全であり得る。そして是等が神に屬する場合に於て限りを持たない。この點から神は最高無限の聖智を有して居るが故に、形而上學の意味に於ての みならず、また道德的の意味に於て、最も完全なる方法に依つて行動すると云ふ事が出て來る」[一〇]。

即ちライブニッツは神の完全の意義を究明して、それは知識と力との最大にある事を示し、而もその知識の中には道德的意義をも含んで居る事を示して居る。要するに神は完全なる力にして、且完全なる知識である事の當然の結果として、その力が完全なる知識に依つて、完全に組織せられて居ると云ふことを意味せねばならぬ。即ち彼の神學は力の合理化であつて、之が即ち神の國に外ならぬ。ラ

イブニッツはこの點に關して說いて言ふ。

「然し乍ら人は物の政治の中に攝理の行動に關して、或る一般的の注意をなす事が出來る。即ち完全に行動するものは、問題の最良の構造を見出し得るところの、よき幾何學者の如きものである。また最も有益なる方法に於て、その建築物に庭園や建物の適當なる場所を與へ、何等の衝突もなく、何等美感に缺點なく、配置するところの善き建築家の如きものである。又如何なる財產も荒蕪に委せず、又不生產的に使用せぬ善き家長の如きものである。又出來る丈け互に支障なき樣に、その方法を選擇して、その效果を收めるところの、巧みなる機械師の如きものである。又成る可く少なき冊數の中に、最も大いなる實質を含ませるところの博學なる著者の如きものである。總べての存在の最も完全なものにして、最も少なき場所を占領するものは、換言すれば互に相妨礙すること最も少なきものは即ち精神であつて、其完全は即ち德である。從つて精神の幸福が神の最高の目的であり、一般的調和の許す限りに於て、其幸福を與へる事を疑うてはならぬ」[一一]。

是れ即ち神の聖智が、力を最も完全に組織した事を論ずるものであつて、最少の手段を以て、最大の效果を收めることを說くものである。

ライブニッツは斯の如く神の完全性から、宇宙の組織の可能的最良なることを論じたる結果、遂に彼の單子論を論出せざるべからざる必然の運命に到着した。即ち神は完全なる故に、その被造物も亦完

全でなければならず、從つてその被造物である實體も、神を眞似たものでなければならぬ。「各實體は全世界の如く、そして神又は全宇宙の鏡の如きものである。而もその實體は各々その特有の仕方に於て宇宙を表現し、恰も同一の町が、之を眺むる者の違つた方向に從つて種々に現はされる如くである。かくして宇宙は、實體の存在する數だけ、異れる仕方に於て增加される。而して神の名譽はその製作物の全く異なれる表現だけ倍加されて行く。從つて總べての實體は、或る仕方に於て神の無限の聖智と無限の力の性質を有するものであり、その許す限りに於て之を模倣するものである。何となれば各實體は漠然ながらに過去、現在、將來に於て、宇宙に起り來る總べてを表現し、この點に於て無限の表象又は知識に或る類似を持つて居るからである。總べての他の實體も同樣に之を表象し、且之に適應するが故に、神の全能力を模倣し、その力を他の實體に對して擴張すると言ひ得る。(一二)」

ライブニッツはかゝる實體に對して他日單子 monade と云ふ名稱を附した。この單子は何よりも先に力であり、而も神の聖智に依つて合理化せられたる力である。何となれば神の無限の聖智と無限の力の性質を有するからである。この單子は點である。然し物質上の點でもなく、また數學上の點でもない、それは形而上學上の點である。物質的點は廣延を持つて居る、然し單子は廣延を持たない。數學上の點は廣延を持つて居るが、又客觀的實在性をも持たぬ。單子は廣延は持たないが、實在性を持つて居る。卽ち單子は廣延なき實在性ある形而上學上の實體である、この單子に物心兩性を持たしめんために、彼は之を一つの力なりと說明した。而も彼は世界を以つてこの單子に依つて組織せられたるものと見なし、その單子を三階級に分ち、その階段は表象 perception の明白の度合に依つて區別されるものとした。第一は裸單子 enthéléchie であつて、それに相當したる身體に結びついて、一の活物 vivant をなす。この裸單子は矢張り一種の表象力を持つて居るが、只極めて不明瞭なのである。第二は靈魂 âme であつて、前者よりはその表象 perception が明白で、記憶と感情とを有するものである。動物の如きはこの部類に屬する。(一三) 第三は卽ち精神 esprit であつて、これは理性を有す、理性とは單なる記憶ではなくして、物の原因を認識する能力である。是に屬するは神以外には天使と人とである。(一四)

この三種の單純單子は皆それに相當したる身體を有し、その身體はまた一種の單子の多數より成れる複合體である。從つて宇宙全體は悉く生命に滿ちたものと彼は見たのである。單子は斯くの如く三種類あるだけでなく、各單子の間に程度の差別があつて、多少とも一が他を支配する形になつて居る。(一五) 言はゞ宇宙は一の位階關係に組織されて居る。斯の如く宇宙を以て階級的に組織せられたる單子の組織體となし、其の階級の最頂點に神の支配を認めると云ふ事に於て、吾等は儒教の社會組織と非常に類似することを發見する。(一六) その各單子は元より全く特殊なる個性を有して居るものであるけれ共、各々宇宙全體の姿を反映して居る小宇宙(ミクロコズム)なるが故に、恰も儒教の社會に於ける各個人が、その社會の統一原理なる道の精神を體現して居るのと同一である。(第一編第八章參照)

この各單子は特殊なる個性を有する獨立なる實體であつて、それ自らの法則に依つて活動するものであり、決して外部から影響を及ぼされぬものであるとライブニッツは說く。從つて此處に各單子と單子との連絡を如何に說明するかゞ問題となる。ライブニッツはその連絡は畢竟神から來り、神は各單子の共同原因なるが故に、各單子の現象は、他の單子の現象と一致する如く、豫め造られて居ると說いて居る。[一七] 之をライブニッツの豫定調和說と言ふ。畢竟各單子は力であり、而もその單子は自己の法則に從つて活動するものであるから、其處に秩序が支配するものと考へられる。而も世界は斯の如き單子の間の調和と協力とに依つて成立するものであるから、其處に全體の秩序もある。かゝる意味に於て、ライブニッツの單子論は力の合理化であると解釋することが出來る。

斯の如く世界には總べて連絡があり、秩序があり、調和があるけれども、第一の裸單子と、第二の靈魂とは、共に自然を構成し、第三の精神は超自然的なる領分、卽ち神の國 Cité de Dieu を形成するものとなされて居る。而して自然は自然の法則に依つて支配せられ、神の國は自然律以外の惠の法則 Lois de Grâce に依つて支配されるものと見做されて居る。

この二つの世界は明白に區別すべきもので、單純なる靈魂は被造物の宇宙を反映するに過ぎない。彼等に對しては神は發明者がその機械に對する關係に立つて、彼等を支配する法則は全く道德的の性質を有せず、從つてその活動に對しては賞罰もなく、又幸福なるものも與へられない。これに反して精神は、人間の如く、天使の如く、更に高き威嚴を有し、單に被造物の宇宙を反映する丈でなくして、更に進んで神の委を反映し、その理性に依つて、自然の體系を認識する能力を持つて居る。この自然體系の認識は卽ち科學であり、藝術であり、この方法に依つて創造者たる神を模倣し、自ら小さな範圍に於て、一種の創造者たることが出來る。斯の如くにして彼等と神との間には、特別なる關係が成立するに至り、その生活とその創造に於て、或る程度まで神の協力者たる能力を有するものである。この點に於て神は人間に對しては發明者の機械に於ける關係でなくして、君主の臣民に對する關係、更に進んで父が子に對する關係すらも持つて居る。精神は存在中の最も完全なるものである。何となれば最も場所を取らざるもの、最も相妨げざるものであつて、その完全は卽ち德である。從つて人間の幸福は神の創造の目的であることを疑つてはならぬと言うて居る。[一八] 是れ彼の樂觀說である。從つて神はこの精神が神の光榮を物語るを要求するに止まらず、その自らを高く完成することに依つて、創造の中に自ら王者となり、神となることを歡迎して居る。[一九]

この神の世界は、自然界から導き出したる道德の世界である。これは神の製作物中に於て更に高尙にして、更に神的なるものである。ライブニッツはこの神の國を「精神の集團は神の國を作る。是れ卽ち最も完全なる君主の下に於ける可能なるもの中の最も完全なる國家である」と說いて居る。然かも神の光榮は此道德界ありて始めて現はれる。何となれば精神丈けが此偉大と善良を知り得るからで

ある。この神の世界に關しては、神は自然界に於けるが如く、單に威力あり、聖智あること丈に止まらずして、特別に仁慈なるものとして現はれる。(二〇)卽ち神は威力 puissance と聖智 sagesse と、仁慈 bonté とを、其三特性として居るが、自然は神の力と智慧とを以つて支配せられ、人類は惠を以つて支配さる可きものと言ふのである。さてこの惠の世界と自然の世界との關係は如何。その間には常に完全なる調和が存在する。卽ち動力因と目的因との間に調和がある如く、自然の有形的世界と惠の道德的世界の間、換言すれば萬物が宇宙全體の秩序に協力する宇宙的目的と、有形的世界の內に道德的世界を形成せしむる道德的目的と呼ばれて居るところの、更に特別にして優越せる目的との間にも、調和が發見せられる。更に換言すればこの兩界の調和は、自然の法則に依つて事物の間に、惠が自ら導き入れられるに至る。ライブニッツの言に依れば「卽ち建築者としての神は、總べてに於て立法者としての神を滿足せしめる。かくして罪惡は自然の秩序に依つて、自ら其苦痛を持ち來さねばならぬ。そしてそれは事物の機械的構成の自然的結果である。是れと同樣に、善き行爲は身體に關する機械的法則に依つて、その報賞を受ける。假令夫が直ちに到着し得ずとも(二一)」賞罰は必ずいたる。(二二)

斯の如き信仰は儒教の信念と同一であつて、孟子の「禍福は己より之を求めざるもの莫し」とか、書經の「之を戒めよ、之を戒めよ、汝に出るものは汝に還る」とか、又同じく書經に「天の作せる孽は猶違くべし、自ら作せる孽は逭る可からず」とかは總べて罪惡の自然的制裁を信ずるものであつて、自然の世界と惠の世界、機械的法則と道德的法則の調和を說くものであり、(第一編第四章參照)卽ち神の力とその聖智の完全を說くもので、要するに力の合理化の觀念に歸着する。

第二款　神は法則を以つて宇宙を支配す

第一項　理神論

ライブニッツは力の合理化を說いた哲學者であるから、神を完全なる力と、完全なる聖智の持主と見た。故にその力はその聖智に依つて完全に組織せられねばならぬ。從つて神をデカルトの考へたやうに、氣まぐれなる、任意的なるものとせずして、必然性に依つて行動するものとなした。故に神の國家には法則が支配すると云ふ觀念に達し、その結果として自然界には精確なる機械的法則が行はれ、道德界には神も破ることの出來ない正義の法則が行はれるものとなした。彼は時として此法則を儒教と同じく道 Voye と云ふ詞を以て呼んで居る。(二三)この點に關して最も簡明なる說明を與へたものは獨のツラェーである。「全體の本質繼列の頂點に於て、總べての本質中の本質なる神性が立つて居る。哲學者はこの神の概念から神の性質や行動の內に偶然や氣まぐれを持ち來たすべき總ての觀念を排除せねばならぬ。總べて存在し、又は起り來る事は神の宇宙的國家の仕事である。然し是等の神の世界的秩序は吾等の哲學者(ライブニッツ)の意味に於ては、自然的秩序から區別されない。神は世界を初から

自然的の關係及び物の自然的進化に依つて、彼の總べての目的が達せられるが如く組織した。卽ち世界は如何なる後日の改作をも必要としない藝術的製作物であり、又自己の力によつて、精確に規定せられたる軌道を謬らない一の機械である。神の聖智は他日世界の進路に干渉することに於て現はれずして、總べてをその起原に於て最も完全なる合目的の法則に從つて秩序立て、如何なる他日の助力をも不必要となすところのものでなければならぬ。從つてこの聖智は世界の進路の不可解に對して愚昧なる驚異を以つて忙然自失する事に依つて人間に尊敬せらるるに非ずして、反つて人間が世界の運動の基礎に於て聖智を理解し、又充分なる根據ある法則に從つて總べてを說明す可く努力することに依つて、彼等に尊敬せらるべきである。」(二四)

斯の如く神の國家が法則に依て支配さるるものとの考は、獨のクノー・フィッシャー Kuno Fischer の見解に依れば、理神論 Deismus の觀念に歸着すると云ふのである。理神論も汎神論の如く、世界を法則的秩序觀に依つて說明する。唯兩者の區別は、汎神論は世界その物が神であるに反し、理神論の神は世界を超越し、世界は神の被造物である。世界が神の被造物であると云ふ點は、既成宗教の有神論 Theismus も、理神論と同一であるけれども、後者の前者と異なるところは、ッェラーの前述の所論に見る如く、神はその被造物たる世界の進行に對し、少しも干涉を加ふることなく、又その創造當時の法則を、後日の干涉を不必要ならしむる如く完全に設定したのである。之に反して宗教的有神論、殊にクリスト教は、世界の進行に對して神が間斷なく干涉し來ると言ふのである。從つてライブニッツの世界に對する法則的秩序觀は、その理神論の結果であると言ふのである。

クノー・フィッシャーはこの理神論に於ては、神が全宇宙、卽ち有形世界と精神世界とに於て己を啓示するものとなし、その自然世界は機械の如きもので、その精神世界は道德的法則に從つて行動する所の精神に依つて組織されて居るとした。「道德的世界は自然的世界よりも神に對しては更に高き關係を持つ。この自然界に於ては、神と世界の關係は意識的ならざるに反して、道德的世界に於ては、それが意識せられ且つ感知される。從つて後者の神に對する關係は、道德的、宗教的關係で、從屬的にして親族的なる意識の上に建設されて居る」又曰く「精神なしには世界は單なる機械であり、神は單なる建築者であるであらう。精神は神性の活ける鏡である。それ故に世界は精神を通じ、又精神の內に於て神の本質の現實的啓示である。然し神の啓示は創造の大いなる終局目的である。この目的は精神に依つて到達せられる。一つの世界、實に一つの精神世界を造ると云ふことは、神が彼の固有の要求に依り、道德的必然に依り、その神性の啓示衝動に依つて餘儀なくせられたものである。それが純粹なる理神論の精神に於ける創造の觀念である」。

第二項　道德的必然性

要するに理神論に於ては、有形世界も、精神世界も、共に必然的法則に依つて動くこと丈は明白である。然しライブニッツの說く所の精神世界の必然性、卽ち道德的必然性は特別の意義を有するもので、之を最も詳細に說明したものは、佛のブートルーである。彼は曰く「世界の創造は必然性を有せりや否やの問題に付き、二つの極端說がある。スピノーザとデカルトの學說卽ち是である。スピノーザは明白に盲目的必然性を說いた。卽ち神に悟性と意志とを拒否して、萬有を只神の性質の幾何學的必然性に依つてのみ存在するものとした。卽ち其處に少しも神の選擇を許さなかつた。彼に從へば、善と完全とは人間に關係ある丈で、神には關係がない。

「ライブニッツはこの說を可能性と必然性との定義に依つて駁せんとした。彼の說く所に依れば、矛盾を含まない總べてのものは可能である。然るに反對の不可能なものは幾何學的に必然的である。例へば2+2=4と云ふ命題に對しては、スピノーザがヘーグで死んだと云ふ命題は幾何學的に必然でない。ある。2+2=4と云ふ命題は幾何學的に必然である。何となれば、其反對の2+2=6と云ふ命題は矛盾を含む。然し乍らスピノーザはヘーグで死んだと云ふ命題の反對、例へばスピノーザはアムステルダムで死んだといふ命題は少しも矛盾を含んで居ない。スピノーザがヘーグで死なぬと云ふことは可能である。從つて神の創造に於ては、總べてが幾何學的に必然でない。

「これに反對したるものはデカルト派の出發點である。神の性質を必然の束縛から解放するといふ口實のもとに、彼等は神の性質を全く均衡の無關心 indifférence d'équilible に於て、全く束縛の無いものとした。彼等に從へば神は善と惡、永久の眞理と物の本質とを氣まぐれの神の命令に依つて打ち立てた。

「然し乍ら之れは神に善良にして正しいといふ名義を奪ひ、神を善惡に對して無頓着にして、例へば神が積極的に暗殺を禁せざりしならば、この行爲も亦罪なきものであるだらうと宣言するもので、これ神を侮辱するものである。その上にこの說は正、不正に關して、吾等を恢復すべからざる懷疑に投げ入れるものである。若し正義が神の氣紛れなる命令に依つて定まるものなりとせば、正義が常に同一なることを知り得ない。何となれば何物も神がその言葉を守ることに就いて保證しないからである。從つて吾等は反對に、神の命令以前に存する所の物のそれ自らの善良性を宣言せねばならぬ。そしてプラトーの言つた如く神が愛して居るが故に聖人であるのではなくして、聖人なるが故に神から愛されたものであると言はねばならぬ。スピノーザとデカルトとの學說の間にある反對は共同の誤謬から來て居る。兩者共に幾何學的必然卽ち絶對的必然以外の他の必然を知らなかつた。この幾何學的必然以外に、道德的必然が在ることを知つたならば、スピノーザとデカルトのこの矛盾は消散したであらう。この道德的必然は卽ち一方に於ては幾何學的必然と、他の一方に於ては無頓着なる自由との間に於ける仲介物であつて、我々の意志の分析が我々に示す所のものである。この必然は要するに最良物の選擇に歸着し、餘儀なくすることなしに傾くものである。この必然は充足理由の原理を存在に適用

したもの、この原理に適合したる必然の或る度合であつて、且つその必然の一體様である。

「この幾何學的必然と道徳的必然の區別は、本質と存在との區別と結び付けられねばならぬ。この後者の區別もスピノーザ及びデカルトに於ては不完全である。元來本質は無限の數に於ける可能性である。存在は可能の内に於て選擇されたものである。換言すればその可能中の或ものに、發展する選擇の與へられたものである。

「スピノーザが本質と存在を區別したことは正しい。然し本質は全く幾何學的なる必然に依つて存在し、其本質の性質は矛盾の原理だけに依つて規則立てられる。その本質が從つて居る唯一の條件は内部的矛盾のなきことである。この條件を充たして居る所の總べての本質は、皆神の悟性の中に許され、本質が本質として達し得る所の存在性の全程度を取得する。

「然し乍らスピノーザに於ては本質として眞なるものを存在にまで擴張することは出來ない。デカルトは存在は、幾何學的必然の意味に於て必然的でないと云ふことをよく理解した。只デカルトは幾何學的に必然ならざるものを直ちに氣紛れなものと考へ、彼が存在に關係して注意した所のものを本質それ自らに適用する不條理に陷つた。幾何學的必然から解放されて、或る可能なるものを存在に打ち樹てんとする神の選擇は、決して氣紛れではあり得ない。氣紛れ、卽ち偶然にして不合理なるものは神には適はしからざるものである。この選擇は道徳的の意味に於ける必然である。それは全く假定的の必然であつて、この必然は幾何學的には必然でないけれども、無謬的に決定的のものである。何となれば神は道徳的完全性を持つ事に於て缺點がないからである。要するにこの必然は中庸を得たもので、それ無しには神は善良にも亦聖智にもあり得ない。(二五)」

斯くしてこの世界は、その自然界も、精神界も、要するに神の選擇に依つて創造せられたもので、それは神の完全性より必然的に最良のものを選んだのである。從つてこの選擇は道徳的性質を有するが故に、自然界の必然性も其根柢に於ては、道徳的必然性から出發したものと言はねばならぬ。故に自然の法則は道徳的法則に基礎づけられたるものであり、動力因は目的因に基礎づけられたるものでなければならぬ。故にライプニッツの哲學は神を以つて中心思想となし、その形而上學は遂に神學に終らねばならぬ。

吾等はライプニッツのこの思想體系を以つて、儒教の神學、殊に易の神學に類似することを發見する。易は一の決定論で、萬有を法則に依つて動くものと見ることに於て、ライプニッツと同一である。唯易は萬有神教的で、ライプニッツは理神論的である。然し易には未だ初期の唯一神教の信念が混在し、哲學的部分と宗教的部分、合理的部分と神秘的部分とが併立して居る。易の卦は數理的必然を說くけれども、筮(ぜい)はその神秘的信念を含んで居る。この點はライプニッツが機械的必然の世界以外に、

一種吾等に不明なる充足理由の世界、卽ち神丈けに知られて居る必然の世界あることを說くのと同一である。殊に易は占トを許すことによつて、宇宙を決定論的に見て居ることを證明して居るが、ライブニッツも亦其機械的必然の世界と道德的必然の世界を主張し、之を綜合して一種の決定論に終つて居るのであるから、易と類似の信仰である。殊に易の宇宙の法則が道德律を基礎となすのは、「天地變化して、聖人之に效ふ」（易、繫辭傳）の一言にも明かなる如く、之をライブニッツが自然律が道德律に基礎付けられ、自然的必然を道德的必然から出發したるものとする信念と極めて類似するものと言はねばならぬ。

斯の如く、吾等はライブニッツの神學體系を一種の決定論と見た結果、彼の神の國は法則に依つて支配せられると云ふ事が判る。卽ち自然界の法則は機械的であり、精神界の法則は道德的のものである。この精神界を支配する道德律に對して、その內容を說くものは卽ち彼の自然法說である。

第三項　自　然　法　說

この自然法說は、彼が極めて若年なりし時代一六六八年に出版せられたる Methodus nova docendae discendaeque jurisprudentiae の內に述べられてある。[二六] これは彼が旅行中に參考書なしで書いたもので、マインツ侯に捧げられて、無名を以つて出版されたる著書であるが、その內容はベーコン以來の大著述で、グロチユスの名著『戰爭と平和の權利』よりも更に勝れたるものと見なされて居る。彼はこの著に於て正義の客觀性を宣言して、彼の哲學體系に對する根本原理を打ちたてた。故にグラウアーの如きは彼の自然法說を以て、豫定調和說の基礎なりと言つて居る。[二七] 是と反對にフーシェ・ドゥ・カレイエ Foucher de Careil は反つて豫定調和說が、この自然法に適用されたのだと言つて居る。[二八] 何れにしてもこの點は確かにライブニッツ哲學の基礎觀念の一つである。

ライブニッツは說いて言ふ。この自然法の原理は何處から來たか。第一說は主權者又は權力の意志から來たと主張するもの、第二說は神の意志から來たと主張するもの、第三說は人間の社會から來たと主張するものである。ライブニッツは何れの說をも採らぬ。第一說はホッブスの說くところで、君主の意志が自然法なりと言ふのであるから、法と意志とを混同するものである。要するに法の原理を說明するに足らぬ。又この說は虐君を辯護することになる。第二說は神の意志を以て、自然法の根原なりとするプッフェンドルフの主張に歸着するが、之れまたライブニッツの採らぬ所である。何となれば、父ですらも決して絕對の權利を持たぬ。自然の法則や成定法が常に彼の權利を制限して居る。從つて神は人類に對して父の如きものであるから、その意志は氣紛れであると云ふことは出來ない。若し神の氣紛れなる意志が自然法であり得るならば、神は時として無罪者を罰し、有罪者を救ふことが有り得ることであり、その結果はホッブスの場合と同じく力の權利を承認することになる。[二九] 第三說は自然法が人間社會より來り、殊に社會保存の法則から來ると云ふのである。ライブニッツはこの說に

も反對する。何となれば社會はそれ自身目的でなくて、單に手段に過ぎない。卽ち人間社會は人々と神との造る所の更に大いなる社會の一部分に過ぎない。之を要するに、ライブニッツに依れば、自然法は理性に訴へるものであり、又理性丈に從屬するものである。從つて神と雖も之れを變更することが出來ず、神以前に存在するものと主張したのである。要するに自然法は理性の法であり、普遍法である。更にブリュンチュリーの言葉を籍りて言へば「神の精神により明かにせられたる吾人の理性が吾人の靈に自然法を啓示す」[三〇]と言ふのである。

獨逸のルックは、『ライブニッツの國家觀念』中に於て、更にこの點を明白にして言ふ「神は彼の本質上決して外物に依つて制限され能はぬ。只自己自身に依つてのみ規定せらるゝのである。神は一定したる行動方法にまで制限し得る所の裁判官を自己の上に持たぬ。彼の裁判官は彼固有の本質、卽ちその本質に立つ所の永久の眞理である。ライブニッツは言ふ『この法則、この裁判官は强制しない。それは更に强きものである。何となれば、それは說得するものであるからである。』と。故に神の正義はその聖智と仁慈の永久の法則に從屬して居る。然し乍ら聖智と仁慈とは神に依つて創られるものではない。若し然らずとすれば、神は兩者を破壞し、又は其等の性質を變化せしめ得るであらう。從つて之に反對に、聖智と仁慈とは永遠から抽象的理性に基いて打ち立てられ、一定したる有形的竝に道德的法則を守る可く神を强制するのである。故に普遍的正義は決して力と同一ではない。然し乍ら

この普遍的正義は反對に神の支配權力の超ゆ可からざる制限を打ち立てる。神は全能力を有するが、聖智と仁慈とはこの全能力を規定し、必然性を以つて自然法の實現を最良の創造にまで規定する。この點に於てはライブニッツはベールと手を携へて進み、神の正義を氣紛れの撰擇にかゝり、又かゝらねばならぬと說き、その理由として、然らざれば神の自由と矛盾し、神は單に器具として行動するに到ると說く主張に反對し、ベールをこの反對說の鬪士なりと嘆稱した。ライブニッツはこの說を形而上學的必然と道德的必然とを混同するものとして、正面から之を拒否し、神は形而上學的に强制されるのではない。卽ち意志に反して强制されるのではない。唯無條件的に道德的必然性が存する丈である。神は決して法を害し得ない。唯外形的な法との分離が可能である。然し實際は法との分離ではない。唯法が嫋ふ丈である。此の道德的必然性に依つて神は決して不自由とはならない。唯眞の意味に於て自由である。恰も人間が理性に從つて行動すればする程、自由なるが如くである」[三一]。かうした正義の客觀性の宣言、卽ち神すら正義により制限せらるゝものと說くのは、儒教と同一の觀念で、等しくこれ力の合理化の結果に過ぎない。

ライブニッツは又この自然法が單に吾等の外部的行動を規定する法則である計りでなく、又吾等の感情、思惟卽ち吾等の內部生活を包容するものと說く。斯くして自然法は法であると共に又道德律であり、從つて吾等の道德的敎養に重大なる關係を持つて居ると說く。

ライブニッツの自然法說に於て、更に重要なる點は、自然法を三段に分つて、人間の行爲が完全に進み行く階段を示したことである。その三階段とは、第一嚴正法 droit strict であり、第二は公平、équité であり、第三は信仰 piété である。嚴正法は消極的正義の觀念のみを含むものであり、換言すれば何人に對しても害を及ぼさないことを主とする。例へば正當防衞權の如き、告訴權の如き、戰爭權の如きこれである。是れアリストートルの匡正的正義 justice corrective, 一名交換的正義 justice commutative に相當する。第二の公平は各人に正當なるその分前を與ふることである。アリストートルの分配的正義 justice distributive に相當する。第三の信仰が最も重要で、普遍的正義と云ふ言葉を以つて呼ばれて居る。卽ちライブニッツは自然法の中に求むる所の目的物はこの第三段の權利である。この普遍的正義は神にのみ屬するもので、自然法の最後の基礎を爲すものは、神なりと言はねばならぬ。この自然法は最後の決定的制裁を緩和するものである。卽ち正義を愛に變化せしめるものである。(三一二)

之を要するに、ライブニッツの自然法說も亦儒教の自然法說と幾多の點に於て類似して居る。第一に彼は道德律の必然性を信じ、善も惡もその自然的の制裁を免れ得ないことを說くことに於て、儒教に大いに類似して居る。素より彼の道德的必然は、儒教よりは廣い意味であつて、宇宙全體が神の最良の選擇の原理に依つて必然的であるから、善惡に對する自然的制裁はその道德的必然の一部分に過ぎぬ。之に反して儒教の道德的必然は善惡の自然的制裁を確信し、正義の恢復がその制裁に依つて、

確實に行はれると云ふ狹義の必然である。第二にライブニッツがその自然法を理性に從屬せしめ、之を理性の內に求め得るといふ點は又儒教と一致する所である。その結果として、ライブニッツは自然法の客觀性を主張して、神すらも之を變更することが出來ず、却つて之に依つて束縛されるものと說く點に於て又儒教と一致する。第三にはライブニッツは、この自然法を以つて人間の感情及び思惟を支配せしめ、之を以つて道德的完成を求むる原理なりと說いて居るが、是又儒教、殊に子思、及び孟子の性論卽ち人間自然性の研究を以つて道德涵養の基礎なりとなす說と同一である。(第一編第四章參照)(三一三) 要するにライブニッツと儒教の類似は共に合理主義の傾向を有する自然の結果である。

第三款　世界的教會の建設(三一四)

ライブニッツの目的はクリスト教の合理化にある。クリスト教の內部的合理化は、法則に依つて支配されたる神の國の建設卽ち是れである。是吾等の既に研究したる所である。クリスト教の外部的合理化はその教會の支配の及ぶ範圍を更に擴大し、從來のクリスト教會の偏狹なる殼を破つて之を世界的に擴張することであらねばならぬ。この教會の偏狹を打破するのは、一方に於てはクリスト教徒丈を以つて教會を組織するの癖見を打破することであり、他の一方に於ては、從來の既成教會が各々その特殊の信條と教義を以つて相分立し、相鬪爭する陋習を打破することである。

第一項　異教徒を抱擁せる世界的教會の建設

ライブニッツの世界的教會建設の思想は、世界的帝國建設の思想と密接の關係を有して居る。而もその主張は漸次その範圍を擴張して行つたものである。最初に彼はその哲學がスコラ哲學の影響を脫し得なかつたやうに、彼の國家思想も亦中世紀的 思想の色彩を脫し得なかつた。卽ち一六七七年の Caesarini Furstenerii de jure Suprematus ac legationis principum Germaniae（獨逸君主の主權及び外交權に就いて）に現はれたる思想は、歐洲のクリスト教國を以つて一の神の教會と見なし、クリストをその君主となし、その下に最高の官吏として法王と獨逸皇帝を置き、前者をして精神權を掌らしめ、後者をして世俗權を掌らしめると云ふ考である。(三五)

獨逸のフライデラーに依れば、ライブニッツの獨逸皇帝に關する學說は下の如くである。卽ち法王は神の精神的代表者として、カイゼルはそのかたわらに教會の防禦者、及び神の世俗事務の代表者として存在する。彼は啻に宗教の保護のみならず、宗教の總べての世俗的勤務に任する。皇帝と法王とは相補ふものである。精神的勤務は世俗的勤務に對して離るべからず。この二元論の反映としては、獨逸皇帝なくして獨逸聯邦が共同支配を行ふ場合に於ては、マインツは精神的君主を代表し、ザクセンは劍を代表して共に帝國の事務を取る。皇帝の權利は世界に及ぶ。人類の幸福を進めんとするのがその任務である。是れに對する先進國は矢張り歐洲である。何となれば理性は到る處に支配する權利を持つ。而して歐洲（ヨーロッパ）の頭は同時に全人類の頭である。(三六) この獨逸帝國に關する思想は晩年に至つてその影を薄くし、彼の死の直前にライブニッツは全く之を放棄したと言はれ居る。(三七)

彼は更に別の意味で世俗的教會を建設せんとした。それは神の教會を世界人類に及ぼすことで、吾等はこの思想が三つの場合に表現せられたることを發見する。第一は彼のエヂプト遠征策に於て、第二にはゼスキットの傳道師を通じて支那を教化せんとしたことに於て、第三は彼とピーター大帝との關係に於て是である。

第一の埃及遠征策はヨーロッパの强國を一致せしめ、クリスト教國を集めて此處に「クリスト教共和國の一團」un seul corps de République nommé très Chrétien を作ることを主なる目的としたもので、トルコと云ふ無信仰國卽ち野蠻國に對して新らしき十字軍を起すと云ふのでなく、是れはその當時獨逸一般に行はれて居つた思想であつた。この思想に基いてライブニッツはルイ十四世に埃及遠征の建議案を出した。この建議案の主旨は無論單純では無かつた。一方にはこの野心ある國王をして、獨逸に力を用ゆる暇なからしめようとする彼の愛國心もその建議の動機の一であつたらうし、又歐洲に於ける內部的戰爭を止めさせようとするのもその目的の一つであつたし、またスエズの地峽をフランスの手に收めて、歐洲と印度及び支那との通路を確實にしようと云ふ動機もあつたらうし、又ヨーロッパの文明を亞細亞に擴げるといふ彼の持論を實行せんとする爲でもあつたらうが、然し彼の主な

る理由は要するに野蠻國に對して、クリスト教文明國を一致せしめようと云ふことであつたらしい。ライブニッツは言ふ「エヂプトが占領されれば、クリスト教の勢力がアフリカに於て建てられ、野蠻人は最早侵略を考へず、自ら守ることをのみ考ふるに至るであらう」と。ライブニッツは更にこの征服に依つてアフリカ全部と印度洋に勢力を延し、日本に及び、遂に最も高き文明を有する支那にまで及ばんと考へた。この頃既に彼は漸く支那に注目して居たが、その研究はさまで進んで居なかつた。

ライブニッツは常に自己の理想を實行するに有力なる君主の力を借りることを考へた人である。從つてこの場合に於ても佛のルイ十四世を賴つた。そしてこの君主を總べての國民の仲裁者として羅馬法王に代らしめると云ふ考を持つて居た。そしてこれに依つて世界の平和を實現せんとする意志を持つて居た。無輪この計畫はルイ十四世に容れられなかつた。その單なる理由は、十字軍は時代錯誤であると云ふことである。(三八)

第二に、ライブニッツはクリスト教の傳道師の團體、殊にゼスキットの人々に賴つて東洋に對して文化の交通を開かんとした。彼はその青年時代にはゼスキットに對して反感を持つた人である。然るにフランスに旅行した時代から巴里に於てこの派の人々と交際し、殊に一六八五年、フランスのゼスキットの傳道隊が清の康熙帝の招ぎに應じて出發して以來、非常にこの人々の支那に於ける傳道事業に興味を起した結果として、頻りに一方に於てクリスト教の宣傳を奬勵したばかりでなく、他方に於てこの人々を通じて支那の文明を吸收せんと志した。

殊にライブニッツが支那人の信仰の中に天の崇拜を發見して、之を以つてクリスト教と同一なる唯一絕對の神の信仰なりとなし、この理論を以つて法王朝の神學訴訟に於て、ドミニカン派に反對して、ゼスキット派の主張を援けたことの如きは、如何に彼がクリスト教の教會を世界的に擴張する意志のあつたかを現はすものである。當時ライブニッツは餘りに支那の文明を吸收するに熱心なるために、或る宣教師から「吾等は支那學問の研究の如き虛榮の爲めに忙殺さるる暇なし」と云ふ非難があつたのに對して、彼は答へて「神の功業を探究 fouiller するは、是れ傳導師に適はしき仕事ではないか」と言つた。(三九) かくして彼は到る所に於て、神の教會を發見した。卽ち人類全體を以つてクリスト教々會を作らうとする意志が明かである。更に進んでは歐洲の文化を以つて世界を教化し、世界的教會の使命は、文化の力を以つて人類全體を征服するにあると云ふ偉大なる理想を持つて居た。この點に於て彼は非常に儒教の教化主義の世界帝國思想と類似した所があると思はれる。

第三にライブニッツはピーター大帝に近付いてその顧問官となつた。(四〇) 卽ち彼は初めシベリヤ方面から支那に連絡をとらんとし、北歐の獅子と呼ばれたるスエーデン王チャールス十二世に近寄らんとせしも冷遇せられ、次にポーランド王ソヴイエスキ Sobieski に近付かんとして、是亦中止するの止むなきに至り、最後にピーター大帝に近付くことを得た。その第一の大帝に對する手紙は一六九二年一月

八日の日附にて今日に傳つて居る。其前屢々ロシアのオーストリヤに駐在の大使ゴロフキン Golofkin に手紙を出して露帝に紹介せられんことを乞ふた。その手紙の一節に曰く「若い時分から私の大いなる目的は、神の力と、聖智と、仁慈とを最もよく表はす科學の進歩に依つて、神の光榮に努力することであつたが故に、又私はこの目的を名譽や財産よりも選びしが故に、假令或る機會が私を法學や、歷史や、政治を目的とする任務にたづさはるべく、餘儀なくしたとは言へ、私の考へは常にこの大いなる目的の方に向ふべく用意してある。而して私は私と同じ目的を有する偉大なる君主ならでは求めなかつた。私はこれを偉大なるツアールの一身に發見したと信ずる。從つてこの重大なる目的に對して最も熱心であり、この事柄に於て有效に公共の利益に貢獻する方法と機會とを發見する場合は、自分の特別なる利益を眼中に置かない一人物を陛下が發見したことを確信し得る。而してこれが爲には、私は如何なる國民であるか、如何なる黨派であるかを問はぬ。私は科學が獨逸に於て平凡に開拓せらるゝを見るよりは、ロシアに於て盛大におもむくのを見ることを更に喜ぶものである。その科學が最も成功する國こそ最も私に親しい國である。何となれば總べての人類は常に之を利用すべく、その眞の寶はこれに依つて增加するからである」[四一]。

ライブニッツが「その科學が最も成功する國こそ最も私に親しい國である」と言つたのは、文化的敎化主義を宣言するもので、孔子が「夷狄の君ある、諸夏の亡きか如くならず。」と言つて、中夏に道無く、夷狄に道あるを歎んだ如き、又「子九夷に居らんことを欲す、或人曰く、陋し、之を如何せんと、子曰く、君子之に居る、何の陋しきことか之有らん」と言つたのと殆んど同一の精神に出づるものである。只其異る所は一は科學を主とし、一は道德を主とする所に、東西兩洋の文化の差別を發見する丈である。

ライブニッツは更に一六九七年十月十二日の日附を以つて東洋學者ルドルフ Ludolf に書を送つて曰く「他人の中に善意と之を實行する力とを生ぜしむるに適當なる善良の行動に依つて、理解ある信仰が傳播することを求めることほど尊ぶべきことはない。閑暇に耽り、只それ自身にとぢ込められたる信仰は、決して眞に健實なものでない。善良の人は彼が觸れる所の磁力ある他の身體に、その方向を示す所の愛人の如きものである。私は永き以來神が善を爲すに、斯く許り美しく、又偉大なる機會を吾等に提供しなかつたと信じて居る。世界に於ける最も偉大なる二人の君主が、彼等の國家の中に、吾等の中にある善きもの（歐洲文明）を採用すべく非常なる熱心を表現して居る。それはツアールと支那の皇帝（康熙帝）である。それより更に重大なることは、ツアールの國家がヨーロッパを支那に結び付ることである。[四二] 如何にこの支那の君主がヨーロッパの科學及藝術を愛するかは、殆んど信ずべからざる程である。そして彼はゼスヰット敎徒に依つてこの科學や藝術を愛好して居るのである。吾々の怠慢は斯の如き擴大なる活動舞臺を彼等に放任して置くことである。私は吾等の中に、有力にし

て理解ある、又善事を好む人物が、この事業を眞に採用するに至らんことを望む。―(中略)―、私は支那に對する最大なる交易、而もそれは商品の交易に非ずして、ロシアを通じて支那方面に發達せしむることを要する所の信仰と德との交易のために、有益なる知識を得んことを欲する。願くば如何にせばッアールに彼の臣民を啓蒙せしむる大計畫に眞に適はしきことを納得せしめ得可きかの方法と、又如何にして、眞に美しく、且つ健實なることに依つて、彼の好奇心を挑發し得べきかを御教示あらんことを乞ふ。」

斯くして一七一一年遂に露帝はライブニッツを顧問となし、彼と會見すること三度にして[四三]、彼の助言に從ひ、ロシアに學士會を起し、之を以つてロシアの教育上の中心機關とした。また露帝は康熙帝と戰つた。後者は前者に和蘭人を介して書を送り、外交上の意見を述べ、遂に尼布楚(ネルチンスク)條約に依り、シベリヤと支那との國境を定めることになつた。

要するにライブニッツはその神學觀を基礎として、偉大なる世界的クリスト教會を建設し、其處にはクリスト教徒のみならず、總べての異教徒を包含し、宗教のみならず、科學藝術を以つて、神の創造に參加しようとする所の合理的教會を打ち建てんとしたのである。斯の如き教會の前には羅馬教會、ルーテル教會、カルヴィン教會などの區別は眼中にない。この見地から彼は總べての教會を合同せんとする企を起す可き必然の理由を持つて居たのである。

第二項　宗教合同に依る世界的教會の建設

この教會合同問題は、十七世紀の終りを支配したヨーロッパの大問題であつた。ライブニッツがハノーヴァー朝に招聘せられたのは、ヨハン・フリードリッヒ公の時代であつた。この人はもと新教徒であつたに拘はらず、一六五一年に舊教に改宗した。その結果として舊教の君主が新教の人民を支配することゝなり、彼をして非常に困難な立場に陷らしめた　もとよりこの君主は人民の了解を得て、朝廷内に舊教の儀式を行ふだけでなく、國内に之を行ひ得るやうなことになつた。然し彼の立場は新舊兩教合同の運動を起すべき必要と便宜とを有して居たのである。

この際恰も哲學者ライブニッツがこの地に到着したのである。それは一六七六年であつた。この哲學者はその理神論的立場から、クリスト教に對しては、合理的な信念の持主であつた。從つて彼の眼中には新教も舊教もなかつた。それにも拘はらず彼は若き頃より宗教教義の論爭を興味を持つて研究し、而も他の一方には外交官としての經驗や、手腕も相當に持つて居た。此處に於てこの君主の依賴に依つて、彼は兩教會合同問題の折衝に當り、フランスの哲學者にして神學者なるボッスエ Bossuet と神學上の大議論を戰はし、その交換したる書簡は今日に於ても猶保存されてある。

ライブニッツの宗教合同に對する理論の大體は次の如くである。總べての國民的教會は特殊的なものである。羅馬教會其ものすらも國民的教會であり、それが許して居る情弊に依つて、特殊的なもの

として考へられねばならぬ。普遍性は完全性に比例すべきものである。總べての教會は其完全の程度に從つて普遍的である。種々の教會は、それが含む所の完全の度合に於てのみ、存在を主張する權利を有する所の可能のそれ丈である。元來ライブニッツは總べての可能は、其有する完全の度合に從つて、存在の權利を有し、神は最も完全なるものなるが故に、其存在は絶對であると云ふ持論を持つて居る。斯の如き見地から出發して、各教會の分立する理由のないことを說明した。クリスト教の本質は愛にある。愛なき信仰は死である。愛は信仰に代り得るけれ共、信仰は愛より獨立しては存在することは出來ぬ。愛は知識の缺乏をも補ひ、科學にすらも先立つものである。從つてライブニッツの眼中からは教派の分裂とか、執拗とか、破門とかの如きは、最も愛の精神に反するものである。從つて愛の見地から見るならば、總べての教會は其教義の差別を解いて玆に合同すべきで、この差別は愛の中に消え去るべきものである。(四四)

新教兩派卽ちカルヴィン派とルーテル派との合同問題に就いても、其理由は同一であるとピヒラーは言ふ。(四五) この點に關してはピヒラーの外に、クノー・フィッシャー、(四六) バルジ等の研究がある。

要するにライブニッツの宗教合同論の根據は、教義の爭は末である。クリスト教の本質は愛とか融合とか、服從とか、善意とかの道德にある。從つて宗教は教義に非ずして道德なりと云ふ結論に達し、ヴォルテールが「教義は人の造つたものであるから變る。道德は神の造つたものであるから不變である。」と言ふのと同一の精神に到着した。これ卽ち理神論の歸結であつて、儒教が宗教的信念から、漸次哲學的信念に向つて進化し、神を合理化して、遂に純粹なる道德教に終つたのと同一傾向である。(第一篇第三章及第四章參照)

是を要するにライブニッツの神の觀念は特色の多いものである。其何れから來たるかに付いては學者の說の一致せざる所である。獨のカシエラー(四七)とヘヒト(四八)は之をストア哲學と聖オーガスチンから來たと言ひ、獨のルックは之をライブニッツ自身のものであると言ふ。(四九) 其獨特なるライブニッツの哲學の中に、儒教も亦或る影響の權利を主張し得ると思ふ。神を君主と見る信仰、道の觀念、宇宙の階級的組織の觀念、自然法の觀念の如き偶然の一致としては餘りに不思議である。

【註】(一) ライブニッツの神學に關する主なる參考書。

A, Ludovici, Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnizischen Philosophie, 1737.

B, Röss und Weiss, Leibniz's System der Theologie, 1820.

C, Dr. Standenmeier, Leibniz's Lehre von der Offenbahrung, 1836.

D, Tholuck, Vermischte Schriften, Hamburg, 1839.

E, Bökh, Leibniz in seinem Verhältniss zur positiven Theologie, 1843.

F, Pertz, Über Leibniz's kirchliches Glaubensbekenntniss, 1846.

G, Onno Klopp, Plan der Gründung der Sozietät der Wissenschaft in Wien, 1868.

H, Pichler, Die Theologie des Leibniz, 1869.

(一) Bodemann, Die Leibniz-Handschriften, S. 58.

(二) G. E. Guhrauer, Gottfried-Wilhelm Freiherr von Leibnitz. B. I. S. 191.

(三) Jean Baruzi, Leibniz, p. 26—27.

(四) Bertrand Russell, La philosophie de Leibnitz, ch. I.

(五) G.-W. Leibniz, Discours de Métaphysique, § 1.

(六) Leibnitz, La Monadologie, § 31—39.

(七) A, Kuno Fischer, G. W. Leibniz S. 578-579.

B, Leibnitz, La Monadologie, § 31—44.

(八) Kuno Fischer, ibid, S. 579.

(九) Leibniz, Discours de Métaphysique, § 1.

(一〇) ibid. § 5.

(一一) ibid. § 9.

(一二) A, Leibnitz, La Monadologie, § 63.

B, J. Baruzi, Leibnitz, p. 297—299.

(一三) Leibniz, Principes de la Nature et de la Grâce, 1714, § 15.

(一四) ibid. § 4.

(一五) A, Leibnitz, La Monadologie, § 1—36.

B, ——, Lettre à un inconnu, (Guhrauer, G. W, Freiherr Leibnitz, B. I. Anmerkungen S. 31—33.)

(一六) ——, Discours de Métaphysique, § 32.

(一七) ibid. § 5.

(一八) A, ——, La Monadologie, § 83—84.

B, ——, Principe de la Nature et de la Grâce, § 4.

(一九) ——, La Monadologie, § 86.

(二〇) ibid. § 89.

(二一) ——, Théodicée, § 112.

(二二) ——. Lettre à Malbranche (Gerhardt, Die philosophische Schriften von G. W. Leibniz

1875—1890, B. I. S. 360)

(一一四) Zeller, Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts. B. I. S. 126.

(一一五) Emile Boutroux, Notice sur la vie et la philosophie de Leibniz, p. 86—89.

(一一六) ライプニッツの法理哲學に關する主なる參考書。

A, G. Hartmann, Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph.

B, E. Hecht, Leibniz als Jurist.

C, Guhrauer, G. W. Freiherr v. Leibniz B. I. S. 226. folg.

D, Raumer, Über die geschichtliche Entwickelung der Begriffe von Recht, Staat und Politik.

E, Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie.

F, Rossbach, Die Perioden der Rechtsphilosophie.

G, Geyer, Geschichte und System der Rechtsphilosophie.

H, Landsberg, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft.

I, L. von Stein, Die soziale Frage im Licht der Philosophie.

J, Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie

K, Überweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit.

L, Zimmermann, Leibniz's Monadologie.

(一一七) Guhrauer, G.W. Freiherr v. Leibniz, B. I. p. 218—240.

(一一八) Foucher de Careil, Mémoire sur la philosophie de Leibniz, t. I. p. 28.

(一一九) Leibniz, Méditation sur la notion commune de la justice.

(一二〇) Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrecht und der Politik. S. 178—179.

(一二一) A, Leibniz, Reflexions sur l'ouvrage de M. Hobbes : De la liberté, de la néccssité et du hasard, § 12.

B, ——, Théodicée, § 28, § 130, § 178.

(一二二) ——, Codex juris gentium diplomaticus etc.

此正義の分類はアリストートルの分類に更に新生面を加くるものである。

(一二三) ライプニッツの自然法に關する主なる著作。

A, Elemente des Naturrechts.

B, Bemerkungen zu den Elementen des Naturrechts.

C, Einleitung der Einführungen in das göttliche Recht.

D, Betrachtungen über den allgemeinen Rechtsbegriff.

E, Versuche die Begriffe Recht, Gerechtigkeit, Rechtswissenschaft zu definieren.

以上 Mollat のライプニッツ全集に在り。

F, Vom Naturrecht.

G, Divisio Societatum.

以上の二著 Guhrauer の Deutsche Schriften, B. I. に在り。

(二四) ライプニッツの世界的教會に關する材料はバルヂ (Jean Baruzi, Leibniz,p. 77) の研究に依れば下の諸家に對する彼の手簡に載せられて居る。

Lettres à Pellisson, à Mme Brinon, à Bossuet, aux Théologiens de Helmstädt, de Berlin, au Landgrave de Hessen Rheinfels, au Chanoine Reuschenberg, au R. P. Levesuis, à Morell, à Philippe Naude, à Pfaff, à Runckel, à Seckendorff, à Spener, à P. Bouvet, à P. Papebroch, à P. Verjus et à d'autres Jésuites etc.

(二五) A, Ruck, Die Leibniz'sche Staatsidee, S. 33—35.

B, Edmund Pfleiderer, Gottfried Wilhelm Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger, S. 397—398.

(二六) ibid S. 398—399.

(二七) Guhrauer, G. W. Freiherr v, Leibniz, B. I. S. 222 folg.

(二八) A, Onno Klopp, Die Werke von Leibniz, B. II.

B, Foucher de Careil, Oeuvres de Leibniz, t. V.

(二九) Lettre à Papebroch, 1706.

(四〇) A, Maurice Posselt, Peter der Grosse und Leibniz.

B, Foucher de Careil, Leibniz et Pierre le Grand, 1874.

C, Guerrier, Leibniz und Seine Beziehungen zu Russeland und Peter dem Grossen,1873.

(四一) Baruzi, Leibniz, p. 150.

(四二) Foucher de Careil, Oeuvres de Leibniz. t. VII. p. 485, p. 495.

(四三) Lbid ,introd. p, 31—32.

(四四) Jean Baruzi, Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, p. 188—424.

(四五) Pichler, Die Theologie des Leibniz, B. II. S. 503—513.

(四六) K. Fischer, G. W, Leibniz, S. 179—187.

(四七) Cassierer, Leibniz' System, in seinen Wissenschaftlichen Grundlagen, S. 44.

(四八) Hecht, Leibniz als Jurist, S. 17.

(四九) Ruck. Die Leibniz'sche Staatsidee, S. 11.

第三節　道　德　觀

ライブニッツの道德觀はその神學の論理的歸結であらねばならぬ。(一)吾等が說いた如く、萬有は旣に一つの調和である。この普遍的調和の何物たるやを、ライブニッツは簡單に下の如く說いて居る。「私の考へる一般的調和の體系は下の如きものである。動力因の世界と目的因の世界との間には平行がある。神は最大建築者の資格と共に、最も偉大なる君主の資格をあはせ持つて居る。物質上の運動の法則は、精神上の最良の政府にも役立つ如く性質付けられて居る。從つて若し人が之に形而上の善、物理上の善、道德上の善を包含して考へるならば、この政府は可能的の最大の善を持つて居る」(二)と。要するに精神界と物質界の間には最大の調和が行はれて居ると言ふのである。

然かも精神、物質兩界の調和は、ライブニッツが「物質上の運動の法則は、精神上の最良の政府にも役立つ如く性質付けられて居る」と言ふ如く、決して相對立して調和して居るのではない。その調和はもと神の完全性から來るものであるから、物質界は精神界に從屬して調和して居るのである。ライブニッツが世界は精神の幸福の爲めに存在して居ると言ふから、自然界も神の國家の手段としてその政治的調和の中に織り込まれて居るのである。かういふ意味に於て、ライブニッツの宇宙が、道德的必然性を有すると言はれて居るので、その必然は神の完全性の論理的歸結として論出されたものである。

既に神の完全性が「普遍的調和」の根本觀念であるとするならば、その調和を意識するに從つて、神を讃美せざるを得ないことになる。(三)從つて其處に「神の光榮」と云ふ觀念が發生せざるを得ない。ライブニッツが單子は高級になるに從つて、この調和を意識するものであり、從つて「神の光榮」を自覺するものであると說くのも、(四)皆その基礎を此處に置くのである。

斯る意味に於てバルジは「神の愛」と、「一般的幸福」と、「神の光榮」とは、全く同一の觀念に歸着すると言つて居る。彼は說明して曰く「神は普遍的調和」の本據であつて、彼自身「普遍的幸福」である。從つて人類が調和的仕事をなすことは、神の仕事を繼續することであり、人の心にその調和を益々明かにして、その光榮を增す事である。吾々が互に愛するのは、神が生ける調和に依つて實現されることであるから、神を愛することである。何となれば神は「普遍的の調和」であるからである。(五)と。

このバルジの考へは調和を物心兩界に分けて考へたものである。若し世界が最大調和であり、物心兩界に普遍的調和が行はれて居るものとすれば、物質界其のものにも調和があり、精神界其のものに

も調和があるとせねばならぬ。卽ち物質界の機械的法則も一つの調和であり、精神界の道德律も一つの調和である。此處に於て自然界の調和を研究する哲學者や科學者と、道德界の調和を計る道德家や政治家とは、一は科學に依り、一は道德に依ると云ふ意味に於て、各々神の光榮を計り、人類の幸福を實現する道が異ならねばならぬ譯である。

ライブニッツは獨逸に藝術及び科學の學會を組織すべきことを提案して論じた中に、「人は三の主なる方法に依つて、神の光榮の爲に理性と力とを用ゐ得る。この方法は人の中に三つの形式に於て存在し得る。卽ち第一に善き言葉の人、第二に善き考への人、第三に善き仕事の人、卽ち仁人是である。一、その結果として、讃美及犧牲を以つて神を名譽付ける人は說敎者であり、僧侶である。その以外に彼等は魂を慰めんが爲めに、これを愛護し、又祭典を行ふ。

二、此部類の人は、哲學者として神を拜するものである。彼等は自然と藝術の中に新しき調和を發見し、著しき方法に依つて、彼の力及び彼の神らしき聖智を示す。

三、第三の神を名譽付ける方法は、公共的事物を支配する資格に於ける、道德家及び政治家のそれであつて、最も重大なるものである。何となれば此方法を用ゆる人々は、單に自然の內にある所の神の美の輝きを求めるために努力するのみならず、彼等は之を模倣せんことを欲する。彼等は讃美や、思想や、言葉や、又は觀念以外に、更に善き仕事を加へる。彼等は單に神が善を爲したと云ふことを眺めるだけでなくて、一般の幸福と、殊に人類の幸福に對して、更によく貢獻する爲の道具として自己を捧げ又自己を犧牲にする」[六]。

此處に於て吾等は科學者、哲學者の神を拜する方法と、道德家、政治家の神を拜する方法との間に、區別のあることを知つた。從つて此處にこの兩者を分離して論ずる必要を發見する。

第一款　科學の實踐的意義

ライブニッツの科學に對する考へは、獨のピヒラーが之を詳論して居る[七]。ライブニッツは果して科學を科學自身の爲に愛し、又之を開拓したか。この問題は種々に解釋されて居る。例へばトレンデレンブルグ Trendelenburg の如く、ライブニッツは科學を科學自身の爲に存在するものと主張することに憶病であつたと說く者もある。之に反して、フェリックス・ダーン Felix Dahn の如く、ライブニッツは科學を絕對的なる自己目的として妥當なるものと考へたと主張するものもある。ピヒラーはこの問題は畢竟、科學を科學自身の爲に愛すると云ふ言葉の解釋如何に歸するものと考へた。卽ちライブニッツは科學を或人の如く低級のものとも考へず、又更に高き超自然のものとも考へず、その中間を得たものであるけれ共、科學は絕對的自己目的の爲に存在するものとは考へて居なかつた。

科學の眞の最後の目的は、ライブニッツの意味に於ては、人類及び人間性自身の運命に定立された

る目的以外の何ものでもない。ライブニッツは曰く、「人間は彼の才能を以て神と國家とに責任を有す」と。卽ち科學一般は、其總べての部門と同樣に、この運命の到達に對する一手段である。故に無神論者及び唯物論者が科學は自己目的のために存在すると言ふならば、それは有神者やクリスト敎徒とは全く異つた意味を持つて居る。唯クリスト敎の學者のみが、眞の概念と目的とを知つて居る。何となれば、唯彼にのみ人間の終局の目的と本質とが知られ得るからである。故にライブニッツにとつては、總べての科學の最高の目的は宗敎である。この點に於てライブニッツは一方に於ては無信仰に對し、他方に於ては正統派の敎會信仰や、當時の神學に對して、全く反對して居た。

然し乍ら當時の神學に對しても、亦宗敎は總べての科學の目的であつた。唯ライブニッツと異る所は、當時の所謂神學は神學の外には如何なる獨立の科學の存在をも認めず、總べての科學は所謂不神聖なる科學 Profan Wissenschaft として之を蔑しめる程に誇張した事である。ライブニッツは宗敎と敎義學との間に嚴格に區別を立てた。そして彼は神學を以て最も高尙なる科學にして、總べての他の科學的努力の究極點なりと宣言したる時には、彼は決して所謂正統派の神學を意味したのではなくて、總べての科學の宗敎的終局目的を意味したのである。ライブニッツに依れば、所謂不神聖なる科學は存在せず、總べての眞の科學は神聖なるものである。又所謂神聖なる神學こそ、その神學に依つて普通に世俗的なる學術と呼ばれるものよりは、眞の意味に於ては、更に不神聖である。何となれば宗敎の眞の

の敎義學及び公認神學の遙かに上に立つものであるからである。而もライブニッツはこの公認神學に對しては宗敎の名に於て戰はねばならぬと信じた。

從來神學があれほど敵視したる自然科學は、ライブニッツに於ては宗敎の防禦の最も堅牢なる城塞となつた。彼は曰く「實驗又は證明に依つて發見せられたる自然の藝術品は、神の眞の讃美歌となつた。この讃美歌に依つて神に對する嘆美は更に增加された」と。一六七八年に於てライブニッツは「神友社一名神愛社」Gesellschaft von Gottesfreunden oder der Liebe Gottes の設立を立案した。その目的は科學の研究に依つて、無神論者を反駁することにあつた。斯くしてライブニッツは常に科學を以つて宗敎を助け得るものと考へた。彼が屢々繰り返した言葉に依ると、彼は神學卽ち宗敎の爲に數學に身を委ねた。それは神の眞理の探究の爲めに、彼の精神を鋭くする爲であつたのである。佛のフーシェ・ドゥ・カレイユの說く如く「新しき發明は說敎や讃美詩や虛飾詩よりは、神の光榮の爲めに更に優る。藝術も自然に新しき調和を發見することも哲學者としては神を拜することである」[八]とは、ライブニッツの科學研究に關する見解である。

彼は一六九七年に下の如く言うて居る。「物理學の最も善き效用は、信仰を養ひ、吾等を神にまで高めることに存す」[九]と。是卽ち物理學の總べては、聖智に依つて成立して居る所の神の本質の考察に依つて導かれねばならぬと云ふ意義である。神は物の最後の基礎であり、神の認識は、その本質と意志

が物の原理であるが如く、科學の原理である。總べての自然科學は醫學でさへも、其の最後の目的は神の光榮と人間の最高の幸福である。[一〇] 何となれば、人間の生命の保存に依つて、人が神の光榮の爲めに働くことが出來るからである。一六八六年に彼は書いて居る。「自然科學の研究に貢獻するより、吾等の精神をより多く神の認識と神の愛とに高めるものは無い」[一一]と。

斯くの如くライブニッツは自然を知ることを以つて神に對する信仰を增すことと考へたばかりでなく、更に進んで、宗教家殊に傳道師が宗教を擴むる爲にも、科學を研究する必要があると說いて居る。嘗つてゼスキットの僧パベブロック共他が、ライブニッツに對して、餘りに宣教師から科學的報道を要求するのは、之れ單なる好奇心であり、單なる虛榮であると非難したのに對し、彼は答へて言つた。「ヨーロッパに於ける宗教家は、宗教家たると共に學者ではないか。然らば何故に東洋に於ける傳道師がヨーロッパの宗教家と調和を保たないか。そして吾等に宗教以外の報道を送ることを嫌ふか。總べての科學的征服は宗教的職能内に充分に含まれて居る。總べての宗教家が懺悔箱の中に坐はり、常に說教を考へ、良心の洗濯にばかり從事して居ることは必要でない。」[一二]また神の製作物を探求する必要があると。また眞に人を改宗せしむるためには、分業が必要である」"Il faut aussi fouiller les oeuvres de Dieu," [一三]。例へば健康がなければ宗教上の努力も擴大することが出來ない。之と同樣に、言語や歷史の研究がなければ、宗教は決して健實に防禦することが出來ない。この理由に依つて、若し其れを神の光榮の爲に導くならば眞理の總べての種類に依つて、吾等が武裝することが必要である」と言つて居る。[一四]

是を要するに、ライブニッツに於ては、自然を知り、その法則を研究すると云ふことは、少しも宗教と矛盾することではなくして、却つて神の聖智を知り、從つて神の被造物に對する周到なる愛を知ることになる。この意味に於て自然を知ることは、却つて神を愛する原因となると言ふ事が出來る。ライブニッツが常に神の完全は、到る處に物の間に隱されて居ると言つた如く、又彼が私は到る處に神とその光榮を發見すると言つた如く、自然は卽ち神の聖智の現れであるから、總べての科學的發見は一種の祈禱であり、世界の秩序からその信仰を呼び起し得ると云ふ結論に達するのである。[一五]

ライブニッツは曾つて、宇宙の調和と神の光榮との關係を論じて言つた。「何となれば宇宙の調和と同一の相違がある。一が事實の中にあり、他が之を知る人々の精神の中にある如き關係にある」[一六]と。畢竟彼に於ては、宇宙の調和を知る科學は、當然神の光榮を現はすことゝなるのである。

第二款　宗教の本質は道德である

ライブニッツの道德觀を論ずるに當つては、先づその根據である所の彼の理性論を研究せねばならぬ。彼は理性を以て人の天性より出で、生れ乍らにして之を有するものとは考へなかつた。只人に道

德的の本能が存在し、他の一方に於て人の幸福を求むる天性のあることを說いて、この天性が吾等を導き、知識の發達に從ひ、その道德的本能を修養して、道德的理性に變化せしめると考へた。

獨逸のヨードルは之を下の如く說明して居る。理性は人間精神の比較的後期の産物であつて、決して先天的のものではない。初めは單に本能があつて、この本能は直接なる衝動、及びこの衝動を滿足することに伴ふ所の快樂に依つて、或方面に導かれ、更に他日その傾向が、理性的知識に依つて明白になるに從つて、固有の道德性が發生する。故にライブニッツは人間の自然的、本能的道德性を認める。この道德性は、人の行動の中に、無意識的に現はれるものであつて、恰も總べての意識的に知識が啓發せられる以前の思惟に於ける論理の法則の如く、又人が數學の總べての知識を得る以前のその日常行動の中に於ける機械學の法則の如く、無意識の中に働くものである。同類間に於ける人道的感情の如き、又異性や家族に對する關係に於て、最も根源的なる現はれとして、吾等に知らしむる所の社會性の衝動の如き、又人間の威嚴や禮節の感情の如き、是等は總てライブニッツに依つて、道德的本能の原始的現はれとして示され、而もその本能は、單なる因襲とは獨立に、人間性の一根本要素として、客觀的、實在的存在を有せる道德性として說かれたのである。

この根本的性質が後日に於ける發達に對する文化の要素に對する關係に關しては、ライブニッツは明白に之れを二重に解釋して居る。一方に於ては、この本能は抵抗すべからざるものとして働くものでなくて、情慾や、癖見や、反對の習慣に依つて欺かれ、又妨害されるものである。他の一方に於ては、之等の自然的傾向は、理性の支持者であつて、この理性に自然の意志を助言する所の忠告者に過ぎない。從つて道德性を確立する爲には、教育とか、習慣とか、傳統とか、理性的熟慮とか云ふものが必要である。(一五)

是れ卽ち子思や孟子の如く理性の外に、道德的本能を認むるものであつて、その性善論者なるは無論にして、然かも本能の開拓、教養を以つて、理性を明かにせんと說くのも、全く儒教と同一である。

更にライブニッツの道德論に於て考察すべきことは、道德と幸福との關係である。ヨードルの說く所に依れば、幸福を以つて道德の目的なりとする所のライブニッツの學說は、要するに總べての存在は自己主張でありとする觀念の上に立つたもので、道德性とは人間に於けるその自己主張の本能の、最も高度の、最も純粹なる形式でありとするのである。而して此幸福を求むる人間の本能は種々なる形に現はれるものであつて、原本的の努力が求むる所のものは、眞の幸福ではなくて、個々の利益である。何となれば幸福と云ふ概念は、經驗の一系列の總和として、初めて成立するものであるからである。

吾等に快樂を與へるものを善と言ひ、吾等に苦痛を與へるものを惡と言ふ。快樂とは吾等の本質の向上の感情であつて、苦痛とは吾等の本質の低下の感情である。或る意味に於ては、現在の苦痛、現在の快樂も、或價値を持つて居るけれ共、眞の幸福とは、新らしき快樂に向つて恒久に進步すること

に於て成立するものである。從つて幸福とは、快樂の一系列から綜合されるものであつて、個別的な
る快樂は幸福の一步に過ぎない。一時の現象に依る外形的なる最も短かき幸福は、必ずしも常に最も
確實にして最も良き幸福ではない。故に聖智とは幸福の學、換言すれば吾等が幸福に達することを敎
ふる學なりと、定義することが出來る。

以上は卽ち幸福を以つて、道德の原理となしたのであつて、人は眞正の幸福を求むることに依つて、
道德的目的を達し得るものであり、換言すれば、吾等は自己の爲に眞正の幸福を求めねばならぬ義務
がある。然るに他の一方に於ては、ライブニッツはこの幸福を他人のために求めねばならぬことを說
く。卽ち人類一般の爲に幸福を求めると云ふことが、道德家、政治家の義務であつて、この義務は、
神が人類を愛し、人類の完全を求むるより來る當然の結果である。彼は言ふ。「人は皮相的に信じ、又
希望を抱かずして、實踐的に思惟しなくてはならぬ。換言すれば神が吾等を愛することが眞である如
く行動せねばならぬ。神を愛することは、之を皮相的に愛するのでなくして、實踐的に意志するので
ある。卽ちそれを彼に證據だてる爲に、吾等の能ふ總べてを爲すことである。愛の實在は愛せらるゝ
者のこのむことを爲すことに存在する。La réalité de l'amour consiste à faire ce qu'aime l'objet aimé,
吾等は吾等の出來得べき限りに於て、神のこのむことを爲さねばならぬ。何となれば、神の全能と全
智に關する吾等の意識が、吾々が神を愛さねばならぬ原因である如く、神は何を好むかの出來得可き

限りの認識が、如何にして吾等が神を愛さねばならぬかを吾等に了解せしめねばならぬ[一六]」。

この道理に基いて、神が人類を幸福にすることを欲するが故に、吾等も亦人類全體を幸福にするや
うに考へねばならぬ。フランスのカレイユはこの點を下の如く說いて居る。「眞の政治はその目的が、
功利 utility にある。神の意志は總べてこれを追及せねばならぬものであるが、この意志は卽ち宇宙
と人類の完成にある。而も人類の目的は、聖智と力とに於て成長することである。若し詩人と哲學者
が、彼等の製作物に依つて、神を拜するならば、道德家と政治家は又自己の製作物に依つて、神を學ば
ねばならぬ[一七]」。

ライブニッツは言ふ。「行動は言葉よりもより善く値する。神を理解し、神を拜する最良の方法は、
この普遍的恩惠者を眞似ることである」。かゝる意味に於て、神は人類を幸福にし、從つて人は神にな
らつて、人類を幸福にせねばならぬ。その人類を幸福にするに從つて、又自らも幸福になり得べしと
言ふのである。是宗敎は畢竟道德なりとの結論に達したのである[一八]。

此處に重要なる點はライブニッツの功利と言ひ、幸福と言ふのは、決して功利主義的の意味ではな
いことである。ヘフデイングはライブニッツを以つて、功利主義の先驅者だと說くけれ共、彼の所謂
功利は恒久の幸福を意味するのであつて、決して個別的の快樂や功利を意味するのではない。又彼が
一般の幸福と言ひ、普遍的の幸福と言ふ時には、多數の個人的幸福を意味するのでなくして、全體とし

ての幸福を意味するものである。是はライブニッツが常に宇宙全體の調和を説くことから來る。從つて部分的には或る不完全があり、或る害惡があつても、それは全體としての調和の爲、完全の爲には止むを得ないもの、即ち充足的理由あるものとして、これを説くのである。從つて個々の罪惡、個々の奇蹟は、かくの如くして全體の完全、全體の秩序に止むを得ないものとして、之を辯護するのである。(二九)

次にライブニッツの道徳觀念の中に、今日の國家の起原を家族に歸する思想がある。彼はその自然法に關する著述の中に説いて言ふ。(二〇)社會は夫婦の關係が主であつて、次に來るものは親子の關係である。親は子を養はねばならぬ。子が一度成長すれば、親に對して從順と扶助の義務がある。是れ感謝の情より出づる所のものである。斯の如く彼は夫婦、親子關係を重大視して、その間に相助を奬勵し、彼は親、子、親族を一團とする社會を單位として、更に大なる社會を立てんと主張した。彼は曰く、「教育せられたるものは、教育することが出來る。又之と等しく、支配されたるものは、支配することが出來る。其處に從屬があらねばならぬ」。(二一) Einer kann erziehen, der selbst erzogen wird, auch regieren, wenn er gleich regierd wird. Doch muss eine Subordination da sein.

斯くして彼は從順を以つて、社會組織の原理となしたのである。ライブニッツは更にこの思想を擴張して、職業世襲の觀念から、カストの思想にまで達した。總べてが世界に於て完全に組織せらるゝ時は、第一に兩親と子供と親類とが最も良き朋友であつて、その家族全體は生活の或る方法を選び、其處に同族を組織して、同所に住居し、彼等の工藝を完成し、彼等の子弟の教育を之に依つて組織し、兩親の教育に依つて一致せしむるために、同樣なる職業の間に結婚せしめねばならぬ。この氏族が職業團體即ちカストを爲すだらう。それから町が起り、その町から國家に進み、その總べての國家が遂に神の教會に達するに到る」と。

無論之はライブニッツの自然法論の內に於ける國家起原説である。然し自然法學者の國家起原説は、ルーソーやロックの場合に見る如く、その思想家の理想を述べたものである。かゝる理由の下に、ライブニッツのこの學説は直接にウォルフに影響を及ぼし、間接にはフレデリック大王に影響を及ぼしたものと言はれて居る。即ち國家はその基礎を家族に置かねばならぬと云ふ説是である。

第三款　ライブニッツの道徳と儒教の道徳

要するに、ライブニッツの思想は、思辨的から實踐的に向つて進化した。彼は自ら私は哲學者として始まり、神學者として終ると言つて居る。この實踐的傾向は晩年に至つて最も甚だしく、神學者たるに滿足せずして、更に道徳家、政治家たることを理想としたやうである。彼は言葉の人として僧侶を數へ、思想の人として哲學者、科學者を指摘し、實行の人として道徳家、政治家を擧げ、而も最も重きを最後のものに置いたのである。フライデラーの觀察する所に依れば、彼は自ら學者を以つて任じた

よりは、實行家を以つて自任して居たらしい。從つて彼の思索は、寧ろ人を敎ふる爲ではなくして、之を實行せんが爲であつた。これは彼に於て比較的に著作の少なかつた所以である。カレイユは曰く、「ライブニッツは、單に大いなる思想家ではなかつた。甚だ實踐的 pratique な、甚だ實際的 appliqué な甚だ精確な精神であつた。彼はその年齡の進むに從つて、純粹理論の空虛を更によく感じた。元より彼はその理論から離れた譯ではないが、彼は更に現實にして更に實證的なる哲學の必要を感じた。彼は自ら言つた「行動は言葉よりもよりよく値する。神を理解し、禮拜する最良の方法は、この世界的恩惠者を模倣することである」と。彼の生活の最後の部分は實に之を實證したのである」。

かくの如き實踐的傾向は、益々人類の幸福を計ると云ふことに熱中せしむるに至つた。其結果として起つたことは、神に對する眞の信仰は只禮拜や祈禱を實行することでなくして、人類に對して奉仕すると云ふ觀念である。從つて、科學の發見、道德上の進步は、神に對してよりよき祈禱であると考へた。その結果、宗敎の目的は要するに道德であると云ふ思想に達し、人間が互に愛し合ふことは、神を愛することであると考へた。而も宇宙創造の目的は、人類の爲であると云ふ信仰を益々深くして、神の光榮は人間があつて、初めて成立するものであると考へ、その結論として、遂に人に仕ふることは、是神に仕ふることであると云ふ思想に到達したのである。故に晩年に於ては、宗敎は全く道德に外ならず、若し愛さへあれば、敎會に屬するの必要なしと論ずるに至つた。斯くして彼の死んだ時は

一人の僧侶も彼の葬式に立逢はなかつた。人は彼を「ヒッと言ひ、ライプニッツ(二二)に語呂を合せて嘲笑した。

此處に於て吾等はライブニッツの道德觀の大體を研究し、それが非常に儒敎に類似して居るのを發見する。

一、ライブニッツの普遍的調和の學說は、儒敎に於ても發見せられる。易の汎神敎の觀念の內には、自然界も、精神界も、共に法則を以つて動くことが說かれ、而もこの兩界の法則は、その性質を同じうすることが論ぜられて、その間に調和のあることが力說されて居る。「天地順を以つて動く、故に日月過たず、四時たがはず、聖人順を以つて動けば、刑罰清うして民服す」と云ふ言葉に現はれたる「順」とは卽ち秩序を意味し、又法則を意味するのである。儒敎の社會組織も、その國家說も、要するに調和と云ふ原理に歸着するのである。故に「天地變化して聖人之に效ふ」と言つて居る。

二、ライブニッツは自然の法則を以つて、神の政府に調和するものとなし、この自然の法則に從ふことは、間接に道德法に從ふことであり、道德法に從へば、間接に自然法に依つて、その報を受けると說いて居る。それは卽ち儒敎に於て、「致知格物」を以つて心を正うし、身を修める本となすとの同一の原理であつて、自然の法則を知ることは、これ神を愛する所以であり、從つて道德を進める所以であると說く所のライブニッツの學說に類似するものである。

(二二) Glaube nichts :(何も信せぬ)卽ちグラウベ・ニ

三、ライブニッツは道徳的本能の存在を說く。この本能は理性の生ずる以前に於て、人をして社會的生活をなさしむる所の自然的衝動である。これは外界の誘惑に依つて、破壞せらるゝこともあるけれ共、又教育とか、習慣とか、傳統とか、反省とかに依つて、眞の道徳的理性に變化するものである。これ又儒教殊に孟子が、惻隱、辭讓、是非、羞恥の四本能を說いて、これを仁、義、禮、智の四道徳的理性の根源となすものと同一である。兩者は共に性善說の主張者である。

四、ライブニッツは非常に家族思想を重んじ、殊に從順を說いて、之を以つて社會組織の根本原理となす。獨のルックは彼れの家族主義をプラトーやアリストートルや、ボーダンや、グロチュスや、プッフェンドルフや、フィルマーの影響に歸すけれども、(二四)私は之を儒教に歸する。彼れのノヴィシマ・シニカの序文の如き其明證である。(第五節第三款參省)

五、ライブニッツはその晩年の傾向として、益々宗教を合理化して、之れを道徳として說く傾向が著しくなり、遂に人に仕ふるは、之れ神に仕ふるなりと云ふ信念にまで達した。この非宗教的傾向、合理的傾向は、益々彼をして儒教に近づかしめて居る。彼が儒教を崇拜したのは、決して偶然ではないと思はれる。

【註】(一)Dr. Ernest Cassirer, Leibniz'System in seinen wissenschaftlichen Grundagen, 1902 S. 425 folg.

(二)Leibniz Théodicée, § 247.

(三)——, Discours de Métaphysique, § 4.

(四)——, La Monadologie, § 86.

(五)Jean Baruzi, Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, p. 446.

(六)Leibniz, Plan de la création d'une société des arts et des sciences en Allemagne, (Foucher de Careil, Oeuvres de Leibniz, t. VII)

(七)A. Pichler, Die Theologie des Leibniz, B. I. S. 92 folg.

B. Leibniz, Préceptes pour avancer les lettres.

(八)Foucher de Careil, ibid. t. VII, p. VIII,

(九)Pichler, ibid. B. I. S. 95, note 2.

(一〇)Leibniz, Lettre à P. Bouvet, 1687. (Erdmann, Opera philosophica, I. p. 146)

(一一)——, Lettre à P. Bouvet, 1697.

(一二)——, Lettre à Papebrock, (Baruzi, ibid p. 88.)

(一三)Jean Baruzi, ibid, p. 448—449.

(一四)Foucher de Careil, ibid. t. VII. p. 33—'4.

(一五)Friedrich Jodl, Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft, B. I. S. 515—517.

(一六)Leibniz, Plan de la création d'une société des arts et des sciences en Allemagne, (Foucher de Careil, ibid. t. VII. p. 32—33)

(一七)Foucher de Careil, ibid. t. VII. p. VII—VIII.

(一八)ライブニッツは嘗て支那人の道徳を稱讃して言ふに「そしてこれが古代支那人が近代人を極端に優越して居る事を示すものである。卽ち單に信仰(信仰は最も完全なる道徳を成すのみならずまた科學に於ても同樣である。」此の言を以て彼が宗教を道徳と同一視して居た事がわかる。

(一九)J. Baruzi, Leibniz, p. 108—109.

(二〇)Leibniz, Vom Naturrecht, (Guhrauer, Deutsche Schriften, B. I. S. 415.)

(二一)ibid. S. 418.

(二二)獨逸語の Glaube nichts は Lövenix に語音が近く Löwenix は Leibniz に語音が近かつた。從つて彼の不信仰を嘲けるに斯うした駄洒落が用ゐられた。(Zeller, Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts. B. I. S. 118.)

(二三)Ruck, Leibniz'sche Staatsidee, S. 77.

第四節　政治觀(一)

ライブニッツは自ら「哲學者として始まり、神學者として終る。」と號した如く、晩年に至つて益々實踐的傾向を有するに至つた。彼はその性質として、思想よりも實行を愛した人である。單に神を默想してその愛に醉ふよりは、寧ろ行爲を以つて神を愛するを勝れりとした人である。從つてその理論も亦純粹思辨的のものではなくして、常に實踐的の色彩を有し、最後は必ず神の光榮を現はすと云ふ根本觀念に歸着(二)した。故にその實踐的傾向に於ても、彼は神學より進んで道德を重んずるに至り、道德より、更に進んで政治を重んずるに至つたやうである。殊に晩年の一七〇〇年頃より、彼の死期一七一六年に至るまでの彼の行動は、確かに政治家の行動であつた。換言すれば總べての彼の思想は、實行を目的として生み出されたものである。吾等はライブニッツの政治觀を論ずるに當り、第一に彼の國家概念を研究し、第二にその君主論を究め、最後に彼の政務論を考察せんとする。

第一款　國家觀念

ライブニッツの國家は、先づ之を多數人の團體より成る所の、最も重要なる實體と見て居る。然し人間が多數集つて居ると云ふことだけでは國家を成さない。それが一定の組織を得て、初めて國家と

なるものである。この組織の爲めに先づ以つて重要なことは、卽ち統治權（ヘルシャフト）である。ライブニッツは殊にこの統治と云ふ要素に重きを置き、之を以つて國家概念の本質的要素と考へた。是彼の哲學が力の合理化を說くより來る論理上の結果である。卽ち國家は組織でなければならず、然かも力の組織でなければならぬ。力の組織とは何ぞ、統治是である。彼の統治に對する定義に曰く、「統治とは自由人に行動の禁止と實施を命令し、その遵奉を彼等に强制する權利である」[三]と。此處に於てこの統治者は、如何にしてこの權利を得たかと云ふ問題が起る。是れライブニッツの國家起原論の答へる所である。

この國家起原論は彼の自然法說に於て發見する所のものである。彼は國家の存在する以前に於て、其處に一種の法的秩序があることを主張した。卽ち國家以前に法が存在し、その法は嚴正法（ユス・ストリクトム）に依つて成立することを認めた。これ卽ち未だ國家の存在せざる以前の自然狀態である。この自然狀態は法無き分離的生活ではなくして、嚴正法の支配の下に於ける、緩き共同生活である。彼は說いて言ふ「神は人間を社會的生物であるべく造つて、その同類と生活すべき慾望とその必然を與へたのみならず、更に言語の能力を賦與して、この社會の一大機關、共同のきづなとなした」[四]。

斯の如くにして、この自然的共同社會は結婚を以つて始まり、更に大いなる社會に發達すべき性質を持つ。その上にこの社會はホッブスの說く如き、戰爭狀態に非ずして、平和なる財產共有の社會である。然し人間の不完全の結果として、この財產共有は永續せず、自然に依つて共有とされたる財產も、遂に分配にまで到達し、此處に次第々々に私有權を構成するやうになる。然しその財產分配の後に於ても、個人や社會の間には平和が存續する。若し或る人が身體財產に危害を加へられた場合は、その加害者に對して戰爭權 jus belli を發生する。この被害者は自己自身の裁判官であり、又執行者である。斯の如くにして嚴正法 jus strictum は他人を害せず、他人の範圍を尊敬すべきことを命令する。

この自然狀態は國家以前に存在するものであつて、一種の社會關係である。從つて今日の國家は未だ成立せざる狀態であるけれ共、其處には神の國家が存在し、その國家の支配者として、總べての統一的、共同的君主なる神が支配して居る。

斯の如き、自然狀態の繼續する間は、各人が他人に損害を及ぼすに到る境界までは、全く行動の自由な無制限の君主であつて、未だ共同の利益に關しては、如何なる注意も拂ふに至らない。然るに時の經過するに從つて、此處に共同の思想、殊に共同の目的が認められて、個人の利益の上に、或る優越的秩序の必要なることが發見される。殊に種々なる自然的なる家族的社會の各員の間に、各々その利益の一部を讓つて、共同的の妥協をなす必要が認められる。

斯の如き關係から、他人に損害を及ぼす境界まで、充分に嚴正法を適用すると云ふことは、全く法律關係を不可能となすものであるから、從つて嚴正法を無制限に勵行することを、相互に放棄することを必要とするに至つた。斯の如き意志が漸次發達して、共同の思想となつた。此處に於て遂に嚴正法

の束縛が破れ、その代りに公平法が個人の相互的協力の基礎となつて現はれ、此處に國家の創造に對して道が開かれたのである。今日の國家が發生する爲めに、三つの理由が必要であつた。

第一は、前に記せる被害者は自分自身の裁判官であるがために、その裁判に際して、その判斷の規範を自ら決定せねばならぬ。斯の如くにして到底公平法に從つて裁判をすることが出來ない。此處に於て別に訴訟の當事者の上に立つ所の權力が發生して、殊に自然法に具體的な形を與へる所の、立法者が發生することが必要となる。是卽ち權力と法とが一致することである。

第二は、此の自然社會に於て、法の安全を得るが爲めには、外敵に對して安全を得ることが必要である。是は個人相互の間に、一種の共同社會が發生して、而もそれが一種の組織を有し、個人を保護する所の力を有するものとならねばならぬ。

第三は、更に人間の共同的本能が發達して、それが理性に變化し、人類の完全及び幸福のためには、從來の如き自然的、事實的の社會に非ずして、更に進んで法的な共同社會が必要となつて來る。換言すれば人間の社會的本能が意識的に國家を要求するに至るのである。

唯ライブニッツはこの組織に依つて國家の統一を來たすためには、他の自然法學者の如く、社會契約を必要なりとしたのである。この社會契約は、それを作つただけでは、未だ眞の統一が出來なかつたが、その契約に依り君主卽ち立法者を置いて、社會の各人がそれに服從することを約束することに依つて、初めて此處に組織が成立し初めて此處に統一が生ずるのである。而もこのライブニッツの社會契約の特色とする所は、ホッブスの如く、人民と君主との間に契約を締結するに非ずして、人民間に於て契約が成立することである。從つて是は所謂統治契約 Herrschaftsvertrag に非ずして、眞の人民と人民との間の契約である。又是はルーソーの如く、人民と社會其のものとの契約を主張しなかつた。從つてホッブスは專制主義に陷り、ルーソーは極端なる民主主義に陷つたが、ライブニッツはその中間を得て、「最良者の支配 Herrschaft der Besten に終つたのである。是卽ち力の合理化であり、啓蒙專制主義である。

更にライブニッツの國家思想を以つて、家長政治とするものがある。素よりライブニッツは自然的狀態卽ち國家前の社會に於ては、男女と親子と主僕（Herr und Knecht）との關係に、一種の國家の歷史的根源を認めた。この狀態に於て、結婚が最も重大なる役目を務めた。[五] ライブニッツは無論模範的君主をその臣民の父として譬へることはある。殊に君主が臣民を有德に幸福になすと云ふ義務を以つて、父の子に於ける義務に譬へ、彼は之を奴隸と主人との專制的支配よりも勝れたるものと說く、然しこの家族的國家說は唯國家が家族より出たと云ふ、國家の起原說として採用し、又君臣の關係を父子の關係に譬へる丈で、彼の國家說が必ずしも家長說をとるものと斷定することは出來ない。

更にライブニッツの學說を以つて神政治であると說く人がある。然し乍らライブニッツは極めて初

期の政治學說に於て之に近付いたことはあつたが、晩年に於ては之を捨てた。唯神政治を以つて、一種の象徴として考へたことは事實である。彼はその學說として所謂帝王神權說に反對したのである。彼は君主の權力は人と神と双方から來ると說いた。卽ち君主は彼の形而上學の觀念に從つて必然的に萬有中に組み入れられ、宇宙の最高の目的に役立つものとせられて居る。從つて君主の主權は自然的と同時に、神的の權利である。卽ち公安を保持するが爲に必要なるが故に、自然權であり、神の權力に依つて與へられ、又神の委であると云ふ意味に於て神權である。此點に於て儒敎の天子の觀念と一致して居る。(六)獨のフライデラーはライブニッツの國家觀念は舊時代と新世紀の過渡期のもので、家長的政治と、君主を國家の官吏となす思想の調和であると論じて居る。卽ち初期の政治哲學は家長的で、信任と仁慈の政治を說き、晩年に到つて、君主を以つて國家の機關となす、近世國家觀念を說いた。

この神に依つて與へられた權力と云ふ考へ、又君主は神の委であると云ふ考へは、種々の適用を受けて君主の良心を鋭くし、彼等に高き義務心と大いなる責任とを喚起させる。ライブニッツ曰く「君主は神が彼に委任したる國家の行政官に過ぎずして、神は他日最後の日に於て彼にその報告を要求するであらう」。"Il n'est que l'administrateur d'un Etat que Dieu lui a confié, qui lui en demandera compte à ce grand jour."(七)

又曰く「善き君主は如何なる權力を持つとも、神に對しては決して彼等の國家の所有者に非ざるのみならず、又その使用權者 usufructuaire にも非ずして、單に神に屬する財産の管理者 administrateur に過ぎないことを常に記憶する。卽ち彼等は動物を導くに非ずして、靈魂而も神が最も尊きものを以つて購つた靈魂を導くものであつて、最も嚴格なる報告を要求せらるゝ事を知つて居る(八)」。

殊にライブニッツは、この君主の國家を保存し、向上せしむることに關する神の命令から、當然の結果として、若しこの義務を果さなかつたならば、人民は之に對して反逆の權利ありと主張し、更に君主は君主たるが故に、神の代理者に非ずして、その宗敎的、道德的なる生活及び行動に於て、神の代理者であると說く。從つてライブニッツは必ずしも神政治を主張するのではなくして、單に君主を敎育する方法として、君主の神的性質を說くのである。

最後に、ライブニッツの國家の本質を、心理的、道德的に說いたものは、獨逸のルックである。ライブニッツは單子を以つて表象の不明白なるものより、明白なるものに進化する如く、人間の社會的本能も漸次進化するものであると說く。從つて人間は元來先天的に社會を造るべき性質を與へられたものであつて、共同生活の要求と必要とを以つて、社會的動物に造られたのである(九)。卽ち人間の本能は動物の如く、その同類に對する恐怖を持つて居ないことが、社會の基礎をなすものである。ライブニッツは之を社會の一般本能、又は人間の中に於ける博愛心 Philanthropie dans l'homme と說いて居る。

この社會本能は實際上の共同生活に於て益々進歩し、發達し、精神が更に明白なる表象を得ると共

に、この社會本能も亦意識的となり、幸福を求むる努力となつて、合理化せられ、此處に共同生活に於て、外部に對する安全、人間の目的なる幸福の向上が實現され得ると云ふ考へが、遂に明白になつて來るであらう。

然し乍らこの社會本能の合理化は、單に社會生活と云ふものを心理的に說明し得るけれ共、未だ國家生活を說明するに足りない。故にこの後者の爲には更に新なる原理を必要とする。是れが爲めにライブニッツは、心理學と倫理說の兩面から次の如く說いて居る。心理學的に見れば、國家の秩序は人間の性質が種々に、換言すれば不平等に形造られ、卽ち或る者は命令する爲、或るものは服從する爲に造られて居ると云ふことに基礎を置くのである。ライブニッツは言ふ。「人間を社會生活の爲に運命付けたる自然は、之に異つた性質卽ち或る者は命令するために、他のものは服從するために生れしめたのである」[一〇]。卽ち進化の初めに於て、その個人的性質及び能力に依つて勝れたるものが他人の支配者となつたのである。ライブニッツに依れば「自然は自然が最大の特性と德とを與へたものが、他者に對して命令權を持つことを欲する　卽ち世界の最初の國王は、その德とその精神上の優越に依つて、人民の政府に高められた」のである。無論今日の皇位繼承は、必ずしも君主の能力に依つて、決定せらるゝものではないけれ共、若し今日の正當なる君主が、その初めの君主の如く、優越せる個人的資格を自ら所有する場合に於ては、國家の秩序も、支配者の地位も、更に强固なる基礎に置かれ得る。

ライブニッツは言ふ「何人も知る如く、多くの惡君をして支配せしめたものは法律の力である。卽ち彼等は法律以外の他の助け(卽ち德の力)なくして支配したのである。然し乍ら白狀せねばならぬ。自然が法律に對してなしたる反抗、德が幸運に對してなしたる戰爭が、彼等の國家の安全を亂し、その王國の中に幾多の革命を引き起した事を」[一一]。又曰く「多くの國家の法律は、子供が父の財產及び權力の相續者たることを命令した。何となれば立法者の先見の結果に依つて、又人間の弱點に依つて、屢々人爲法は自然法に反對であるからである」。又曰く「父の王國の中に於て、他人に分割せずに長子が相續すると言ふことは、自然法の道理に適して居る。吾等の中に分割を始めたる人は不當である」。又曰く「故に國君の支配は、自然の優勝と道德と法律とに依つて、平等に支持されることが必要である。これは德と個人的價值とが法律と幸運に對して衝突なからしめる爲、人民の安全の爲、又屢々正當なる權力に對して勝利を占めたる德の力の效果を現はさしめざる爲に必要なのである」。要するに斯の如くライブニッツは心理的に君權の正當なるを辯護をなすと共に、更に倫理說の力に依つてのみ、永久なる承認を見出し得ることを說いたのである。是亦國家權力を德に依つて合理化し、力と權利の合致を求めて、權力の安定を說いたものである。從つて彼は心理的には夏の皇位繼承說を是認し、倫理的には堯舜の皇位繼承を認めたのである。

更にライブニッツは進んで國家の中に進化の必然性を認め、卽ち各單子は更に高き階級に發達す可

き努力をなし、換言すれば更に完全になり、之を神學的に言へば、常に神に似んと欲する傾向を持つて居ると說く。斯の如き人間の進化は、要するに國家と云ふ共同團體の力に依つてのみ達せられる。斯の如き國家を造ることは卽ち人間の道德的義務であると主張する。

以上はライブニッツの事實として見たる國家觀念であるが、之を法學上から見れば何うであらうか。國家を法律上から見れば人格である。人格とは卽ち合理的實體である。このライブニッツの國家人格說に關しては說が二つに分れて居る。獨逸のオットー・ギルケはライブニッツの國家人格說は支配者の人格說に外ならぬと言ふのである。[一二]然るに獨のルックは、之を駁して言ふには、國家は統一したる意志を有するが故に人格である。この意志は無論心理學上の意味に於けるものではない。卽ち國家は必然的に、意志構成の機關として、人間を使用せねばならぬ。然しその機關が適法に自己の權限に從つて、構成する心理的意志は國家の意志である。[一三]と。

ライブニッツの更に特長とすべきは、國家に於ける支配者の意志に關する學說である。卽ち彼は支配者を以つて國家其のものとせずして、國家の一員とし、更に進んで、それを國家の機關と考へたことである。卽ち彼は獨逸帝國に關する議論の中に、支配者と國家の區別を明白にした。卽ち彼は國家公共の目的が、支配者及び個人の目的に對して、規範的意義を有することを高調した。そして支配者はその國家の內部に於て、國家の一員であり、且つ國家の機關であるに過ぎぬ。斯の如き支配者とし

て彼は單に權利を持つのみならず、又義務を持つ。卽ち彼は職務上の義務を持つ所の官吏であると說いた。

獨のフライデラーの說く所に依れば、ライブニッツの政治哲學は二期に分れる。第一期は家長的信任及び仁愛の良き意味に於ける過去に戻らんとする政治であり、第二期は近世の思想であつて、君主を以つて國家の官吏なり機關なりとする觀念である。[一四]

斯の如き君主機關說は當時の獨逸に於て絕對的なる勢力を以つて支配したる學說に反對したものである。卽ちその當時はホッブスの影響と、ルイ十四世の流れをくんで、支配者の人格と國家とを同視するのが一般の學說であつた。然るにライブニッツはこの一般傾向に反して、君主は國家の官吏なり、機關なりと說いた。その原因としてルックは、彼の健全なる個人主義的見地と共に、全般的觀察の結果として、それ等の一般說に雷同しなかつたのであると言つて居る。然し私は後に論ずる如く、それは彼れの合理的なる神學說から來る結果であり、又儒敎の影響から來ると思ふ。

ルックはこの點に關して後世に對するライブニッツの影響を論じて言ふ。ウォルフがライブニッツの影響を受けたと認む可きものは、君主主權と國民主權とを結びつけんと試みた點であるが、唯國家人格說に至つて、ウォルフは彼の影響を受けなかつた。然るにライブニッツはフレデリック大王に於

て彼の多分の影響を受けたる後繼者を發見した。吾々が國家の根本觀念、殊にライブニッツの學說の支配者機關說を、大王の學說に比較すれば、兩者の間に甚だしき類似を發見すべく、殊に大王がライブニッツを非常に尊敬し、法律觀念に於て、彼から影響せられたことが明白であると說いて居る。

次に論ずべきは國家の目的である。吾々がライブニッツの神學に於て見たる如く、彼は社會の幸福、人類の幸福を以つて創造の目的として居る。この幸福は同時に又ライブニッツの道德の原理である。斯の如くにして幸福を求めることは人間の天性であり、その必然的性質である。從つてこの必然性に依つて立てられたる國家が、人民の幸福を目的とすべきことは當然である。ライブニッツの曰く「常識ある總べての人は、政府は共同の幸福であると云ふことを承認せねばならぬ。卽ちラテン人がレパブリカと稱したるものの定義は、その目的が共同の平安 sureté commune にある所の一大社會である。然し私は人に對し、この平安より以上の或物があることを證明する事を望む。それは卽ち幸福であつて、人は是が爲めに努力せねばならぬ。然し少くとも平安は本質的であつて、これなければ幸福は有り得ない」と、畢竟平安と幸福とが國家の目的なりと言ふことになる。

要するにライブニッツの國家觀は、其當時の自然法主義者の一人なるに拘らず、ホッブスの如き專制主義に陷らず、國家を以つて最良者の監守を以て成立する人間共同團體となし、理性の支配に依つて、平安と幸福とを確保せんとせる、組織ある集合的人格であるといふことに歸着する。

第二款　君主論

第一項　權力と理性

吾等が道德觀の結論に於て之を論じた如く、人間は神の創造の目的である。故に神の光榮は人間に於て現はれ、或る意味に於ては人間は卽ち神である。[一五]從つて人間の幸福を計ること、卽ち人間に仕ふることは、神に仕ふる所以であると論ずることが出來る。是卽ち科學者、哲學者がその發見に依つて、又道德家、政治家がその事業に依つて、追求すべき目的であつて、ライブニッツはこの兩者の資格を兼ね備へた人であつた。無論ライブニッツが純粹なる學者であり、道德家であつたならば、彼はその天分に滿足して、個人的努力を以つて、神の事業を助けることを目的としたのであらう。然し彼は學者、道德家以外に、政治家の天分を持つて居た。換言すれば彼の人類愛は、個人的にあらずして集合的である。卽ち或る人々を幸福にするよりは、全體を幸福にすることを考へた。是卽ち彼の常套語である所の「公共の幸福」bien commun の概念である。この公益を實現することは、彼の獨力を以つてしては、如何ともし難いのである。是彼が常に權力者に依り、殊に偉大なる君主の力に賴ることを考へた所以である。

彼は曰く「最も權力あるものが、常に最も賢明であるものが、最も權力あること

は望む可きことである」[一六]と。換言すれば權力と聖智とは常に伴ふ可きものであつて、聖智は權力の力を借りて、初めて其效果を現すと言ふのである。是卽ちライブニッツの政治的理想を述べたもので、一言に要約すれば「力を合理化する」ことにある。從つて聖賢が常に其位に居ると言ふことが、彼の理想であつた。この意味に於て、彼は又權力と愛との結合を主張し、權力は愛と同一のものでなければならぬと論じた。彼の理想的敎會は、この原理に依つて立てられんとを要求したのである。卽ち「總べての支配は愛に歸着せねばならぬ。何となれば權力の目的は臣民の幸福にあるからである」と、ライブニッツは言つて居る[一七]。

彼は又正義の何物たるかを論じて、その實現が權力に依つてのみ可能であり、之を以つて神の事業なりとして居る。彼が權力と、正義と、愛とが、神の三つの德性なりと說くのは、要するに權力を以つて他の二要素の實現を可能ならしめるからである。彼は曰く、「正義は聖智と仁慈の結合に外ならぬ。仁慈の目的は最大の幸福である。然しこの目的を認識する爲には、聖智を必要とし、聖智は畢竟幸福の認識に外ならぬ。……故に聖智は悟性の中にあり、仁慈は意志の中にあり、從つて正義はこの兩者の中にある。力は全く別物である。若しこの力が來れば權利（卽ち正義）は卽ち事實となり、玆にあらねばならぬことが、現實に存在するに至る。是卽ち神が世界の中に爲す所の事業である」[一八]。

斯の如き道理から、ライブニッツは人間の社會生活に於ても、權力に重きを置き、從つて國家の中に於ても君主を重要視し、この君主の力に依つてのみ、總べての理想は實現し得ると考へたのである。故にライブニッツの如き學者思想家の立場は明白である。卽ち權力者に賴つて、その理想を實現せしめること是である。彼曰く「神が最も高き程度に、理性と權力とを同時に與へた人々は、是れ卽ち神に依つて造られたる英雄であつて、神の重大なる機關として、彼の意志の實施者（プロモーツール）である」。

この理性と權利とが相伴はぬ場合は如何、之に就いて彼は言ふ「若し權力が理性よりもより大きくあるならば、その權力を持つ所のものは、之を使用することの出來ない小羊か、或は之を善く使用することを知らない狼、卽ち暴君である。若し理性が權力よりも更に大きくあるならば、之を持てるものは却つて之に依つて苦しむ。從つてこの兩種の過大は無益であつて、時として有害である」。

從つて理性のみを有して、權力を持たない者と、權力のみを有して、理性を持たないものの取るべき態度に關し、彼は論じて言ふ「神が權力を與へずして、理性を與へたものは、助言の權利を有し、之と同樣に權力あるものはその善き助言を忍耐して聽き、之を無益にせざる義務がある」[一九]と。

第二項　專制と自由

斯の如くライブニッツは力の合理化卽ち權力と理性の調和を主張する結果、君主國、殊に專制君主國を理想として居る。卽ち專制君主國は善人を魅する或る力を持つて居る。何となればこの政治は國家の罪惡を癒す最良の方法であつて、黃金時代を來たらす所以であるからである[二〇]。

従つて彼はポーランド及び英國の自由制度に反對した。彼は自由の定義を與へて曰く、「自由が放縱に依つて置かれる所の危險に就いて、私が貴下に言ふ所のものは、畢竟私の熟考の結果に過ぎない。又眞の自由に就いて有する私の愛着より來るものに過ぎない。」その眞の自由は理性の次に人間の性質中の最大なる寶玉の一である。卽ち眞の自由は、嘗て貴下に告げた如く、理性に從ひ得る力に過ぎない。この定義は又神學にも適用される」。(二一)

要するにライブニッツは「自由とは理性に從ひ得る力」と言ふ結論に歸着して居る。神の自由も亦之と同じく、如何なることをも爲し得る力に非ずして、客觀的にして恒久なる正義に基いて、創造する力であると解釋すべきである。故に正義と理性は、神をすら束縛する。況や人に於てをや。この意味に於て彼が明君に從ふのは自由よりも勝る、と言つて居るのはこの爲である。例へば彼はハノーヴアーのヨハン・フリードリッヒに從ふは、自由よりも可なりと言つて居る。(二二)然かも彼れの國權の强き程、自由は保證せらるゝと說いて居る。(二三)

更にライブニッツは英國人の自由に關して評論して曰く「英國人は今彼等の自由に對して大いに自負し、ヨーロッパの中には、彼等以外に自由はなくして、他國人は皆君主の奴隷制度の下にあると言つて居る。私は彼等に反對して言つた。(一)アメリカの野蠻人は彼等よりも更に自由である。そして過度なる自由は野蠻に近づく。(二)惡をなすことの自由は、人民の眞の幸福に反對であると。この二つの故障に對して彼等は暗默に嘲弄の意を表し、アメリカの蠻人の怠惰と放縱は、彼等の嫌ふ所にあらずして、唯彼等が自由さへ得らるゝならば、人民の幸福の如きはその問ふ所ではない。然し實際上に於ては可なり私の抗議に動かされたやうである。卽ち彼等は若しその法律さへ善良ならば、法律に從ふことのみを以つて、幸福であると考へて居る。然し乍ら私は考へる。若し他國民が君主の奴隷であるならば、彼等英人は彼等の言ふ如く、容易に無罪者を死せしめる彼等の惡法の奴隷である。然し乍ら私は何れかと言へば、普通に不正を行はない所の、今日のクリスト敎の君主に服從することを以つて、惡法に從ふよりも勝れりと爲すものである。若し法律が惡い時は、不正が數多く然も通常行はれ勝ちのもので、それに對して英國の日常生活は最も善き例を提供する。從つて今日英國人であり、或は英國に住む事は、甚だ危險なることを發見する」。(二四)

斯くしてライブニッツは英國に反對し、自由に對して好感を持たないものであるけれ共、さりとて又絕對專制主義には贊成しない。卽ちポーランドや英國の自由制度に反對すると共に、トルコの專制政治を攻擊して居る。從つて彼の理想はその中間にある。中間とは卽ち專制君主の權力を、理性の力に依つて制限することである。是卽ちライブニッツの神の觀念であり、畢竟力の合理化と云ふことに歸着する。

その專制君主の權力を理性の力に依つて制限するとは、如何なる結果を來らすか。それは第一に國

家觀念を改訂して、臣民が君主の爲に存在するのではなくて、却つて君主が臣民の爲に存在すること、君主は自己の利益を計らずして、臣民の最善の幸福を計ること、從つて君主は臣民の父であり、後見人であると云ふ思想が發生すること是である。ライブニッツは說いて言ふ。「今日に於ては、多くの支配者は臣民の幸福を眼中に置かずして、殆んど總べての場所に於ける計畫と決定とは支配者が臣民の爲に置かれるよりは、寧ろ臣民が支配者の爲に置かれてあると云ふ觀念に基いて爲されて居る。……唯賞むべき政府はその目的として一般の幸福卽ち臣民の最大幸福を目指すこと、恰も正直なる後見人が、自己自身の爲でなく、彼の被後見人の最大幸福のために、後見を爲すが如くである。……故に自己自身の幸福より、彼の臣民の幸福をその政府の目的となし、彼等の臣民が子供が兩親に對して持つ如き信任を、彼等の政府に置き得る如く、その政府を組織する所の君主は、眞正なる國王、或は國民の牧者、卽ち地上の神と名付くべきものである。卽ち是等の君主は、臣民に對して總べての善を爲し、神の言葉と健全なる理性に從つて、臣民の利益を凡ゆる方法に依つて、增進せんとするのである」。[二五] そしてこの權力と理性の調和は、民本主義に歸着するのである。

要するにライブニッツの政治體系に於ては、權力が一大要素であつて、然もその權力は明君の手に握られねばならぬ。是卽ち啓蒙專制主義の根本觀念である。

第三項　聖賢政治

此處に於て明君とは何ぞと云ふ問題が起らねばならぬ。換言すれば君主の理想的資格は何ぞと云ふ問題が起る。ライブニッツはそれは德であり、智であると言ふのである。彼は國家の起原に於て、最初の君主となつたものは、この二特長を有して居たと說くのである。

ライブニッツはハノーヴァー家の名君、ヨハン・フリードリッヒの德を讃美する爲めの人物評[二六]の劈頭に論じて言ふ「國家の秩序は支配するものゝ權力と、人民の從屬との上に打ち建てられるものなるが故に、社會生活の爲に人間を運命付ける自然は、彼等を異つた特性を以つて生れしめる。卽ち或るものをば命令する爲に、他の者をば服從する爲に生れしめる。是卽ち一方に於ては王國に於ける君主の權力と、他の一方に於いては命令者、服從者間の不平等とが、自然と法律との双方の上に、又德と幸運との双方の上に、共にその基礎を持つが爲めである。斯の如くにして君主は、自然法と社會法に依つて支配すべく、その法が彼等に與ふる權力に依つて臣民の上にあるが如く、その德とその自然的特長に依つて、その臣民の上にあらねばならぬ。これ恰も世界の最初の君主が、その德と智の優越とに依つて、人民の政府に高められ、德と同時に法律に依り、個人的價値と同時に幸運に依つて支配したが如くである」と。

若し智德の優越が君主たる資格の第一の條件であるとするならば、その理想的王國は當然君主の世襲を廢して、常に選擧を以つて最も智德あるものを國王とせねばならぬ道理である。然るにライブニッ

ツはこの徳は教育より來り、教育は相當の幸運より來ると云ふのである。換言すれば君主の子孫は人民の子孫よりは、良き教育を受くべき地位に置れたと言ふのである。彼は言ふ「攝理と宿命は斯の如くにして、徳が運命より必ずしも微力なる要素にあらざることを知らしむべく、人事を秩序立てた。……何となれば大なる徳とは、彼の性質とその高貴とから來る。而もこの高貴と教育と云ふ利益は好運にかゝる故に、自然の製作なる君主の偉大は、好運と徳とにかかる」。

此處に於て吾等は明君の資格である所の、所謂君徳なるものが何であるかを知らねばならぬ。ライブニッツは言ふ「君主の良き性質は誕生と教育の注意に依つて養成せられ得るものなるが故に、正直なる習慣より來る徳は、智と意志とに依つて形造られる。即ち判斷と勇氣とを指導する所の思慮、及び彼等の情熱と行動とを規則立てる所の謙遜、正義、仁愛、威嚴及び寛大等是である」。即ち是等の君徳の中でライブニッツは、殊に正義と仁愛の二徳に重きを置く。彼は正義に就いて說いて言ふ「正義は君主に於て最も必要なる徳である。他の徳は彼の光榮の裝飾に過ぎぬ。されどこの徳は理性が自然の中にあるが如く、國家の中に於ては本質的なものである。何となれば若し神の力を指導する爲に在る所の理性が、被造物の自然的性質の原因であり、又この理性が宇宙の驚嘆すべき調和を保持するならば、正義は政治的秩序を打ち建て、主國と共和國内に於て、人間の協同を持續せしめる。社會の結合は三つの政治的徳に依つてのみ打ち建てられる。友愛と正義と勇氣とがこれである。この三者の中にて第一があれば第二を要せず、第二があれば第三を要しない。然し人生の弱點として、友愛だけにては足らず、此處に自然に依つて共有とせられたる財産の分配に到達し、之を正義の力に依つて保存することを要す。然もこの正義は、法律を犯すことを敢て爲すものに對して、力を以つて支持することが必要である。さて君主はこの力の保持者なるが故に、君主は第一に繁榮の原因なる商業の中に、哲學者が交換的公正と呼ぶ所のものを守らしめ、第二に臣民の幸福と安全の爲に、賞罰を伴ふ所の分配的公正を自ら行はねばならぬ」。

次に仁愛に就ては、下の如く說いて居る、「故に君主は犯罪を罰することに於て、餘りに精確であつてはならぬ。裁判官が公平であらねばならぬ如く、君主は時としてその寛大の徴を示さねばならぬ。彼等は法律以上のものたるを示すために、又彼等は政略上の理由からも、又人類は罪すべきものであるよりも、寧ろ不幸なる者で有り勝ちであると云ふ理由からも、君主は赦免と刑罰を共に自由に裁量することを示す爲に、この寛大の徳を行ふことに依つて、その權力を輝かさねばならぬ。故にこの徳は時と人と場所と犯罪とを辨別するために、思慮の總べての光を必要とする。何となれば良く指導せられたる寛大は、君主に對して光榮あるものなるが、あまりに大いなる仁慈はその不罰の惡結果の爲に危險なるものであるからである。寛大に過ぐれば、總べての人をして其義務を守らしむるに必要なる恐怖心を去らしめ、之に反して適當なる寛大は、君主が神の如く惡人の上に正義と寛仁とを併せ行ひ

得るが故に、之に依つて眞に神の姿たることを示し得るからである」。

斯の如くライブニッツは君主の資格の第一として、徳を數へたけれ共、この徳の根柢には理智の要素が多分に含まれて居ることを認めて居る。彼はソクラテスの如く、孔子の如く、道徳に於ける主知主義の主張者である。彼は曰く「智能（佛語のesprit の譯語にして、英語のmindの義であり、智力を指す）は徳と科學の原理である。この兩者は大いなる活動と、顯著なる生活の利用に於て、人間を特質付けるものである。この兩者は何れも自然の光を必要とする。何となれば眞の徳は知識なしには行はれず、科學は理論に依らずんば存在することが出來ないからである。科學は自然の傾向と常に比例して居るものであるから、若し知能の一大基礎の豫想がなければ、完全なることが出來ない。彼等の任務と彼等の權威とに於て、他人の上にある所の人は、科學と徳とを持つことを必要とする。何となれば彼等は他人を教育し、之に例を示さねばならぬからである。又彼等は彼等の知能の偉大に依つて他者に優越せねばならぬ。從つて世界に於て彼等以上に何物も無き程に高き地位を持てる國王と君主は、その優れたる知能に依つて、彼等の國家の利益を知らねばならず、事務を論じて常に公共の幸福と、人民の名譽安全とに依つて成立する彼等の目的を指導し得る方法を見出し得ねばならぬ」[二七]。その上君主は自己の判斷力を以つて事務を處理し、又人物選任の能力を持たねばならぬ。彼は又君主が科學を奬勵すべき義務あることを說き、又是が爲に自らも科學を學ぶ可しと論じて居る[二八]。

要するに斯の如く君主が徳と智に於て勝れねばならぬと云ふことは、彼等が哲學者であり、徳者であることを理想とす ものであつて、とりも直さず聖賢政治を要求するものであると言はねばならぬ。是れ啓蒙專制主義の特長であり、力の合理化を要求する當然の結果である。

第四項　君主の義務心と親政

君主は斯の如く智徳に於て完全であらねばならぬと同時に、又その國務に於て熱心であらねばならぬ。換言すれば完全に君主たるの義務を盡すと云ふことが明君の第一の資格である。然も理想を言へば、君主の親政が望ましいことで、啓蒙專制主義の特長の一つは卽ち此處にある。

彼は嘗て當時の獨逸皇帝レオポルドの徳を稱讃し、之を君主の模範として論じて言ふ。「レオポルト皇帝は高き徳を備へ、誰が皇帝の熱心とその熱烈なる信仰とを賞讃することを知らぬ人があらうか。如何なる君主も彼ほどにその職務を充すことに熱心なるものはない。又誰が彼ほどに良く他人の言葉を聽き、如何なる些細と見ゆる歎願書又は覺書すらも之を注意して讀む者があらうか。人が常に彼を活動に於て發見する。卽ち時としては大臣會議に、時としては命令を發するために、その事務室に於てもその他到る所に於ても、彼以上に勞働する大臣を見出すことは出來ない。唯不幸にして彼は常に逆境に立つて居る。之に反して國王J・C、（暗にフランスのルイ十四世を指す）の如きは、その遊興を以つて仕事とし、遊興しながらの外は、仕事に從事しない。唯彼の唯一の努力は、如何にして好戰的な

るべきかと云ふことにあり、然もその計畫する所に於て、決して成功して居らぬ[二九]」。斯の如く君主がその義務を盡して、政務を親らすると云ふ事は非常に重要なことではあるが、然し之を實行することは非常に困難である。何となれば君主の地位は怠惰に流るべき總べての誘惑を持つて居るからである從つて君主が義務の人たるが爲には、非常なる道德的勇氣を要する。彼は說いて言ふ「然し乍ら國王と君主の勇氣は、自然から來らねばならぬ。何となれば彼等に於ては快樂をそゝるべき幾多の原因、生活を愛すべき幾多の原因に對して戰ふべく偉大なることを要するからである。その勇氣は自然的であらねばならぬ。何となれば臣下に對して、例を示すべく、終始不變であらねばならぬからである。又年齡や經驗を標準とすることは出來ぬ。……[三〇]」又曰く「然し君主の勇氣は更に他の利益を持つ。若し勇敢なる普通人が生命や苦痛や死を輕んずるならば、勇敢なる君主は肉感や快樂や安逸を眼中に置かね。若し前者が危險に堪へ又之を求むるならば、勇敢なる君主はその危險を愛し、之を欲望し之を求める。若し、勇敢なる普通人が死するまで、その君主やその將軍の命に從ふならば、勇敢なる君主は常に好んで自己を危險に曝す。若し前者が休息を喜び、心のまゝに肉感を樂しむとも、勇敢なる君主は永く安逸に止まらず、只暇を盜んで快樂を取るだけである。若し勇敢なる人が批難を欲せぬならば、勇敢なる君主は名譽を得んことを欲する」[三一]斯の如くライブニッツは君主に對して難きを求めて居る。是卽ち道德的王國卽ち德政主義を打ち建てんと欲したからである。權力を合理化せんことを欲したからである。

第五項　君主敎育論

斯の如く君主の地位が重大であり、人類の幸福が常に彼の手を通じてのみ、實現されるものとすれば、ライブニッツの如き哲學者、道德家が君主の人格に對して重きを置き、從つて之が敎育に力を用ふるに至つたと云ふことは蓋し必然である。グーラウエルはライブニッツ傳の中に、次の如く言つて居る。「この偉人は貴族にして、君主の下僕たる上着の下に、人類の大多數に對する同情が、心臟の中に波打つた。然し乍ら彼の行動の方法と標準に於ては、彼は時代が彼に附與したる條件に從はねばならなかつた。卽ち國民は彼等の君主に依つて進步した。國民の運命の改善と向上は君主の向上と貴族の敎育の上にかゝつて居た。ライブニッツは何よりも先にこの點に彼の注意を向けた[三二]」。グーラウエルは更にライブニッツがこの君主の敎育に對して、如何に盡力したかを記して、次の如く言つて居る。「自ら聖賢 Weise たり、又君主の眞の友にして敎師たるライブニッツは、國民の幸福に關する最も重要なる對象と思想に對し、彼の思想の實體を發表すべく熱中した。而もこの思想は同時に國君としての理想を含むべきものであつた[三三]」。

斯の如くにしてライブニッツは孟子の如く君主の敎育家たることに於て、自己の使命を痛感し、之を以つて國民を幸福にすべき最良の方法なりと信じた。此處に於て彼は有名なる下の君主敎育案を起草した。この敎育案は一六九三年頃に、或る獨逸の君主の敎師がその起草したる敎育案に對する批評

を彼に乞ふた時に、之に關する彼の意見として、特別に起草して、之をその教師に送附したものである。この案は彼の死後初めて印刷されたが、彼は之を生前成る可く廣く實行させようと思つて、當時のポーランド國王に奉呈して、其皇子卽ち當時のザクセンの選擧公の教育に役立たしむる爲に、教父ヴオター Père Vota に送つた。この教育案は、一六九六年に當時のブランデンブルク選擧公の嗣子にして、他日プロシアの國王フリードリッヒ・ウィルヘルム一世となつた公子の教育案として、當時の大臣クナウ Kunau に送附された。この公子は他日極端なる勤儉尙武を以つて知られ、人が之を軍曹王と字した君主となり、その子フレデリック大王の爲に、國富と武力とを準備して、プロシア勃興の基礎を築いた人物となつた。そしてそれはこの教育案が極めてその效果があつたことをライブニッツは力說して居る。[三四] 私は下にこの教育案の重要なる部分を紹介する。[三五]

「私は君主の教育に關して、認め得べき完全の三階段が有り得べきことを考へる。その教育法の第一は必要 nécessité なものであり、第二は有用 usage のものであり、第三は裝飾的 ornement のものである。

「第一の階段の必要なことは、君主が善の人 homme de bien 勇氣の人、homme de coeur 判斷の人、homme de jugement,最後に穩健なる人、honnête homme,となることである。

(1) 善の人とは信仰や、正義や、愛の偉大なる感情を持ち、その義務をなすに熱心な人である。

(2) 勇氣の人は、容易に得難い。之は總べての場合に於て、精神の自由を持つて居る人である。

(3) 判斷の人は、總べての事實に就いて、外形に依つて眩惑せらるゝことなく、正しく論ずる人である。

(4) 最後に穩健なる人は、中正を保ち、總べて過度なることを避けることを知る人である。この性質がなければ君主は彼の同位者の列に現はれることが出來ない。

「第二の階段に關しては君主が政治及び軍事的技術を知ることが甚だ有用である。これは君主が知らねばならぬ二つの技術である。絕對的に言へば、之を君主が閑却し得ることを私は自白する。若し君主が判斷の人でありさへすれば、老練なる大臣と善き大將を選擇し、之をして義務を守らしめ、彼等の提議する方法と、彼等の與ふる助言とを判斷し得る。然し若し國王が自ら政治家であり、軍人であるならば、彼は自ら方策と他人に從屬せずして其れを實行する手段とを發見するであらう。然らずんば彼は詳細なることに關しては、機關を要する理である。

「然し是等の資格の外に君主が尙總べての人に快く、百般の事實に通じて居る時には、それは卽ち完全の第三の階段であつて、裝飾と快樂に役立ち、是あれば總べてが完全なりと言ふことが出來る。然し是等は若し君主の性質や、その外の事情が許さなければ、前階段よりも閑却することが出來る」。

ライブニッツのこの教育案は、當時佛のルイ十四世の皇太子の爲にフェヌロン Fénelon 等に依つて

立てられるローマ・ギリシャ式の教育案に比して、更に現實的なものであると評論されて居る。[三六]下の一節の如きは最も之を證明して居るものである。卽ち彼は君主の裝飾的な部分として論じて言ふ。

「若し君主が歷史や、地理や、地質學や、法律や、教會法律や、神學とその教義論爭を知るならば、更に進んで經濟學、園藝學、建築學、數學、美術その他の自然の祕密、例へば醫學や化學やその他總べての職業の種類を知るならば、彼は甚しく啓發されるだらう。何となれば君主は自己の快樂の爲めに與へ得る休息の多くの時間を有するが故に、それが羞づべき事でなくとも、無益なる快樂の爲にするよりは、人類の生活に對してかくまで重大なる、この美しき實在に對して趣味を有するは、遙に善きことであるとせねばならぬ。又君主が美しき知識に對してとる所の快樂は、好奇心あるものを奬勵すべく、又有用なる學的生產及び人類科學の進步に貢獻すること多くして、畢竟その保護者の名譽に歸するに至るであらう」。

ライブニッツは常に君主が學術を奬勵する例として、支那の伏羲及び康熙帝を引用することを好んで居る。[三七]又ライブニッツは君主の裝飾として、雄辯や、文章を勵め、又ラテン語を學び、音樂を識別する耳あることを奬勵したばかりでなく、自ら樂器を弄ぶことを望ましきこととして奬め、而も之を以つて君主の人格を輝やかすものと說いて居る。彼は結論して言ふ「如何にして君主が是等の總べてのことを學ぶ時間を有するかと、私に問ふ者があるであらう。私は答へて言ふ。君主はその臣下よりも、その威嚴と權力に於て優越するが故に、それだけ知識とその個人的價値に於て臣下以上に高められることを理性が要求する。實際上に於ても、偉大なる君主は時として非常に勝れたる性質を有し、若し彼等が君主に非ざる時すらも、君主たるべき價値あるものがある。故に彼等は僅かの時間に於て熟練し、他者が五六ヶ年を費さねばなし得ざる事を一年間に、更に大なる進步をなす方法を持つて居る。時間は世間の事物の中で最も尊きものである。それは固有の意味に於て生活である。何となれば時間を失ふだけ、それだけ人は生命のそれ丈を失ふからである。そして私は富の大いなる使用は、他人の助けに依つて、時間を儲け得ることを發見する」。

此處に於て君主はその境遇を利用し大人物をしてその所能を語らしめ、以つて知識を增すべく、斯くして得られたる知識は忘るゝものにあらずと言つて居る。それより十數頁彼は兒童心理より出發して、人類全體に關する教育論を述べて居る。最後に於て彼は國君が少年時代に無益なる旅行を、フランス、イタリヤに試み、外國朝廷の惡風に感染することを攻擊し、結論して曰く、「今日程獨逸人が旅行する時はない。そして今日程獨逸が滅亡に近付いた事はない」と言つて居る。蓋し當時佛のルイ十四世のヴェルサイユ宮に一度見習することが、歐洲君主のせねばならぬ習慣となつて居たからである。殊に最後に彼の加へたる次の如き一節は、フライデラーがプロシア王フリードリッヒ・ウィルヘルム一世の人格と、不可思議なる符合をなしたることを指摘するものである。[三八]