

て此の絶對的權力者其のものは理性に依つて設定されたものである。ホッブスは此の際自由討議から生ずる利益を望んでゐた。彼は彼の『レバイヤサン』が利己心や嫉妬心ある解釋者によらず親しく之を熟讀するやうな君主の手に渡り、斯くして書中に記載された所説が公衆に宣傳されるやうに全主權が執行され、因つて理論的眞理が實際的功用に化せんことを望んでゐた。されど、彼は常に君主の啓蒙のみならず、人民の啓蒙をも望んだのである。僧政制度に就いても、彼は其が國家權力と頗頗すると云ふ事實のみならず、人民の漸次の精神的教養と批評心とを根據として其の不可能なるを説いてゐる。彼は云つてゐる「人民が漸時に賢くなりつゝある」と。(Paulatin erudiar vulgus) (De homine, XV, 13)。教制の矛盾、教説の矛盾及び傳道者の行爲の矛盾は、早晚曝露せざるを得ない。此の點に於て一種の廣い眼界——十八世紀の啓蒙期の勇士の面前に盡き出されたものよりも實に廣い眼界が開かれたのである。何となれば、ヴォルテールやディドロは俗衆を啓蒙する思想をば明かに否認してゐたからである。然るにホッブスの根本假定を深く究めれば、斯やうな廣い眼界が開けるは寧ろ論理上の歸結である。蓋し各個人が自己の意志を交付する契約は、實際に於ては意志を消滅せしめずして更に高い結合に至らしめる。たゞホッブスに於て遺憾な點は、個々の意志が以上の方法で大なる全體に織り成される場合、その意志が如何なる方法に於て變形されるか、明かに説明されてゐない點である。斯くてホッブスは彼の出發點と歸著點とに於て、彼自身の學説の不完全を示してゐるが、而も此の不完全は彼の所説の土臺を造り、且つ之を建設する天性の力と聰明な頭腦とに依つて償はれてゐる。

七 英國哲學に於ける反對的傾向

十七世紀の英國哲學の歴史は、ベーコンとチャールベリーのハーバートとトマス・ホッブスと此等の人々に依つて標榜せられた傾向とに盡きてはゐない。外的並びに内的自然に依つて與へられたものを基礎として、此の基礎の上に演繹的及び歸納的方法にて更に進み行かんとする以上の傾向以外に尙ほ別の傾向があつた。此の傾向は歴史的には新ブラトン學派に溯るものであつて、最高觀念殊に倫理的觀念に關して有ゆる經驗を超越した基礎を信じてゐた。此の傾向に屬するものにロバート・グレヴィル(Robert Greville)即ち議會の爲めに三十五歳の時リヒフィールドで戦死した(一六四三年)ブルック卿(Lord Brooke)がある。彼の死ぬ二年前に現はれ、而もハーバート卿の著書に刺戟されたと思惟される『眞理の本質』(The Nature of Truth)といふ著書に於て、彼は、知識は夫れ自身に於ては空虚であつて其の内容を經驗に依つて得なければならぬ人間の能力に過ぎないといふ見解に反對してゐる。彼は斯く主張した——光のみが光に對して感受性を待つてゐる、而して知識は神の性質の光線である。眞の知識は我々をして感性を超越せしめる——コペルニクスの學説は其の實例である。凡ての多元性、凡ての空間的時間的關係は假象に過ぎない。思惟は一切の事物の唯一原因に關する知識に於てのみ安息を見出すのである。神に於て一切が統一されてゐるといふ知識こそ、嫉妬心を解脱せしめ他人の幸福をも余の幸福なるが如く思はしめ、且つ精神の暗黒を破り一切の苦痛を治するものである。之に反して、經驗は我々に事物の眞原因を示すことは出来ない。經驗は吾

人に現象が他の現象に先だつことを示し得るに過ぎない。

ブルック卿が屬してゐたプラトーンの傾向は十七世紀の中葉に於てはケンブリッジ大學に隠れ場を見出したが、之に對してオックスフォードではスコラ學を採用してゐた。ホッブスの『レヴァイアサン』の出た一年後(一六五二年)ナサニエル・カルヴァーウエル(Nathaniel Culverwel)の『自然の光に關する論文』(Treatise on the Light of Nature)が出た。カルヴァーウエルは一六五一年に逝つた。彼はケンブリッジのマスター・オブ・アーツ兼特待研究生であつた。彼の著書はブルックの著書同様プラトーン的であつたが、左程神祕的ではなくして心理的經驗を重要視したものである。彼は勿論實踐的將た理論的範圍に於て永久的な普遍的に妥當な真理を信じてゐた。此等の真理は神の本質と一なるものであり、且つ又神の意志に依つて世界内に存在するものである。されば哲學と神學とはベーコンやホッブスに於ては截然分たれてゐたが、彼に取つてはブルックに於けると同様一に歸するものであつた。^(四)此の傾向はプラトーンの哲學と基督教の神學との密接なる結合を特色としてゐるが、これは更に一層組織的形式にて、當時共にケンブリッジに勤めてゐたラルフ・カドウォース(Ralph Cudworth)(一六八八年に死す)とヘンリー・モーア(Henry More)(一六八七年逝去)とに現はれた。ベーコンやホッブスに取つては、真理は世界内に於て向上的努力をなし、且つ奮闘的努力に依つて人間の意識内に生じなければならぬものであつたが、モーアやカドウォース等は寧ろプラトーンの永久的真理の論に復歸した。件の永久的真理は起原を有しないものであつて、人間の意識が之に與かる爲めには、たゞ之を發見すれば宜いのである。此の傾向は哲學的思想を敵視した清教主義に

も、又哲學を神學と反對なものと認めたホッブスにも反對した(モーアはスピノザにも反對した)。ヘンリー・モーアがカルヴィン主義の真理に關する懷疑に依つて哲學的研究に刺戟されたことは顯著な事實である。彼は嚴格なるカルヴィン主義で教育された。自己の思想の力に依つて彼が先入主となつた説を超脱し得たことは、彼の思想が一切の外物に對して獨立を保つてゐた證據である。斯かる思想の獨立をば、彼に偏狭な清教的神學に對してのみならず、ベーコンやホッブスの經驗論的傾向に對しても維持してゐた。モーアはデカルトと接觸して其の思想の幾分を取り容れたが、精神と物質とを峻別する思想は容れなかつた。彼の考へに従へば、精神は觸覺の對象ではないとは云へ、延長を有するものである。De Anima『心に就して』(一六七七年)に於て、彼は精神は透入性を有するが非分割性を有する本體であり(substantia penetrabilis et indiscerptibilis)之に反して、物體は分割性を有するが不透入性を有する本體(substantia impenetrabilis et discerptibilis)であると定義してゐる。斯くして彼はデカルトとホッブスの間を調停し、而して人間は非物質的本體に關する概念を持つことは出来ないといふホッブスの唯心論の攻撃を駁し得たものと信じた。延長性は二種類の本體に共通なるべきものである。否モーアは更に一步を進めて文藝復興期の多くの哲學者と同様空間を神の屬性と認めた、別言すれば、更に神が延長性を有することは彼の遍在性から來る當然の結論であると認めた。彼の考へに従へば、神と個人的精神との差異は、神が無制限的であるのに反して精神は制限的である點にのみ存する。此の大膽なる神祕説に於て、モーアはカバラ(ヘブライの神祕説)の所説に影響されてゐる證據がある。モーアが空間に關する神祕的見解は、其の影響を受け

たニュートンにも現はれてゐる。……モアは凡ての本體は延長を有すとの見解のみならず、活動性(精神に關しては本原的活動物質に關しては傳達された活動)を本體の概念中に取り容れた點に於てデカルトと異なつてゐる。斯くて、彼は(ガッサンディやホッブスの如く)ライブニッツの自然哲學の先驅をなしてゐる。……新哲學思想と云はんよりも寧ろ學者的神祕説たる此の傾向に就いて我々は此處に立ち入つて論ずることが出来ない。英國に於ける精神的發達に取つてこそ重大なる意義があるが、此の傾向は哲學上に必しも新しい思想をば齎らさなかつたのである。

哲學上新思想を唱道した點から云へば、ホッブスを根柢から即ち倫理的、社會的生活の根柢から吟味した著者に大なる興味が伴ふのである。リチャード・カンバーランド(Richard Cumberland)(一六三二年に生れ、ケンブリッジに學び、一七一八年ビーターボローの僧正として死んだ)は一六七二年倫理學史上有名な著作『自然法の哲學的吟味』(De legibus naturae disquisitio philosophica)を出版した。此の書は明かにホッブスに鋒を向けたものである。彼は、フリーゴ・グロッチウスの事業をば此の有名なネーデルランド人が取つた方法とは異なつた方法に於て更に發展せしめんと欲する旨を宣明してゐる。彼は道德的自然法が經驗と歴史とに現はれる方法を研究する代りに寧ろ道德的自然法の起原と原因とを研究しようとして欲した。此の研究に於て彼は經驗から出發し、而して手近の原因から次第に遠い原因を推定しようとしてゐる。彼は斯くして遂に道德的自然法の神的原因に溯り得ることを信じたが、而も彼は此の高尙なる起原が本有觀念に依つて直接現はされると見做すプラトーン學派の氣樂な方法を採用することを欲しなかつた。彼は云つてゐる「余はそんな氣樂な方法で自然法の認識に

達する程に仕合はせなものではない」と。兎も角、彼は「我國のプラトーン學徒」が道德上健全な善良な影響を及ぼしたことは承認しながらも、プラトーン學派の假定を基礎としては彼の倫理學を樹立しなかつたのである。ホッブスに對しては、彼が意志の有意の適應を根據としたに反して、彼は人性の無意的傾向を指示してゐる。誕生と同時に人間の能力や精力の發展が現はれ、且つ諸機關の無意的使用が現はれる。そして此等の無意的使用には一種満足之感が伴つて行く。感官刺激は、そを受容れて更にそれを反應しようとする無意的傾向に遭遇する。斯くして最初の經驗が作られ、而して最初の心的作用即ち記憶、比較、計量等が企てられる。刺激に依つて産出されたのではなく、たゞそれに依つて喚起されたに過ぎない此の直接の衝動(impetus)こそ理性の自然にして自明なる眞理(naturalia rationis dictata)の根柢たるものである。而して斯かる直接の衝動は善を爲し惡を避けんとする最初の努力の基礎ともなり——而も其は個人の特殊の善惡と萬人共通の善惡から區別しようとはしない。寧ろ反對に、凡ての理性者に共通な善は一個人の有する善よりも高尙なること、又個人は彼が屬する全體の爲めに善なるものを追求することに依つてこそ自己自身の幸福に達することが不知不識の間に承認される。明瞭な意識と有意の意志とは既に無意的傾向が與へたものを更に十分に發展させ得るに過ぎない。技巧は自然を基礎として働き得るが、自然に取り代ることは出来ない。……カンバーランドは、明かな意識を持つた獨立的个人から社會を建てたホッブスに對して、以上の如く原始的自然的本能を力説したが、彼は他面に於て、自然は生活の最初の表出に認めらるゝのみならず、成長と發展の完成の後に成熟した果實として現はれると主張した。故に人間

の性質は原始的衝動に於て求むべきのみならず、最高の精神的發展に現はるゝものにも求むべきものである。されば、縦し人間が始めから利害關係を自分だけに限つたとしても、後に至つて自分の利害關係を萬人に幸福を來すことに結び附けるやうになつたとて矢張り不自然とは云はれない。従つて寛仁の徳 (Generositas) —— 全人類の、否恐らくは、我々が之に對する概念を有する限り、全宇宙の保存と完成の爲めに活動することを善と認める様な寛仁の徳が後に生じたよて、之が爲めに自然の状態が否定されたものではない。斯くてカンパーランドは、一面外的機械的契約の觀念を仲介とせずして原始的衝動から寛仁の徳への發展の可能を説き、他面又個人的善と一般的善との調和を説いたのである。彼は此の二點に於て、十八世紀の英國哲學に於て更に確定され發展され、且つ又既に彼の在世中にも靜にスピノザの倫理學とライブニッツの法律哲學に於て培養されてゐた思想を唱道したのである。カンパーランドの敍説は未だ不明瞭にして不完全ではあるが、而も重大なる論點を暗示したものである。彼の著作は(表題紙と序文に依れば)主としてホッブスに對する攻撃として出たものであるが、而も其は倫理學史上優に獨立の意義を持つたものである。

第五章 ベネディクト・スピノザ (Benedict Spinoza)

一 傳記及び特性

スピノザは十七世紀に於ける中心的思想家である。一切の思潮が彼の内に流れ込んでゐる。神祕説と自然主義、理論的興味と實際的興味、此等は十七世紀の他の思想家に於ては、程度の多少はある

が、——此等が一人格内に這入つてゐる場合には——互に對立し且内的に分裂してゐたのであるが、スピノザは此等の思潮をば論理的に徹底させ、又斯かる論理的徹底に依つて相互の融和を見出さうとした。多數の思想家は此等の紛糾した思想をば切り離して、然る後たゞ外的にそれ等を繋ぎ合せることの外には、此等を結合する術を知らなかつたが、スピノザは此等の思想の間に毫も不自然な制限を立てようとはせず、寧ろ其の最深の性質に依つて立てた調和に倚賴しようとした點、そこに彼の偉大な點が有つたのである。彼は一生涯を捧げた靜な思索に依つて、一の著作——其の中には新世界觀や新科學も取り入れられ、且つ其の論理的結果が開展し得られると同時に、精神の獨立と實在とが主張されるやうな著作——更に詳言すれば、現象の多様性と個性とが充分承認されると共に、統一性と一切を包括する世界秩序とが萬物の最深の性質を維持し且つ萬物の裡に活動する力と認められるやうな著作を完成しようとした。たゞ斯かる著作は彼に取つては決してたゞの純理論的著作ではなかつた。寧ろ其は彼に取りては眞理を明かにし且つ自己を理解せんとする人格的要素の満足であつた、又其は彼をして現實的存在の不安と暗黒とを脱して永久的法則の理解に至ることに依つて達し得らるゝ根本的の愉快なる氣分に導いた。されば、彼の主著『エティカ』(Ethica)は一種の藝術的著作であつて、決して單なる思辨的著作ではない。世人が彼の五篇をば五幕の戯曲に譬へたのは決して無理でないばかりでなく、詳細の點にわたつても亦然か謂はるべき理由がある。即ち第一篇には、人間生活の大なる無限の背景を示した最も一般的な命題が掲げられてゐる。第二篇には自然哲學から得られた補助的命題——此の命題に依つて嚴密なる機械的自然觀が立てられて

ある——が記載され、而して其の次に人間の知識に關する研究が載せられてゐる。第二篇の最後の部分には、豫備的の結論となつてゐる所から、最初の二篇は夫れ丈で完結したものと推測し得べき根據のない譯ではない。此の中には、スピノザが懷抱してゐた目的、即ち我々の精神と全自然との聯絡に關する知識に達しようとした意氣込が充分に認められる。彼は此の聯絡の知識に於てこそ、(彼の自傳の斷片に依れば)如何なる外的事物も彼から奪ひ取ることの出来ないやうに彼の人格と密接に結び附けられた唯一の善を認めたのである。たゞし戯曲の一時的終結は、一片の雲翳が地平線上に現はれた爲めに阻げられてゐる。即ち眞の知識は思想の貧弱と誤れる表象聯合とによつて無効にされるのみならず、又殊に我々を昏迷させる感情と情慾とによつて無効にされる。故に此の點にこそ先づ打ち勝つべき新しい重大なる障礙が存する——此の障礙に打ち勝たんが爲めには、先づ此等の障礙の何たるかを知る必要がある。斯くてスピノザは第三篇に於て巧に感情の自然史を描いてゐる。即ち彼は感情と自己保存の衝動との聯絡を指示し、且つ感情が表象の影響に依つて變ぜられ得る次第を明らかにしてゐる。彼の主なる努力は、精神界に於ても物質界に於ても、確固たる因果的聯絡を見出さうとすることであつた。彼は人間を譚弄する波動力の法則を求め、此の法則によつて解脱を得ようとした。第四篇に至つて、暗雲を破つて光は再び現はれ始める。如何なる情慾も直接に絶滅されないが他の更に強い情慾に依つて抑制される。此の一事を明らかに認めれば、善に關する知識即ち我々の本質の保存に關する知識は、精神内の一種の勢力と爲される。蓋し此の知識は吾人に目的を示して快感を起こせると共に、此の知識其の物が一種の精神活動であり且つ

吾人みづからの力の表出である。加之又此の知識は吾を人類似の性質を有する他の個々人に結び附ける。蓋し此の知識によつて我々は互に共同の條件に服してゐる者であることを知り、又此の共同的努力のみによつて各自の目的が達せられるものであることが示される。茲に戯曲は再び學的知識終結に近づいてゐる。然かも尙ほ一の疑問が残つてゐる。最初の二篇に於て其の可能が示された科と、第三篇及第四篇に描かれた實際上の發達の經過即ち生存競争に依る修養と、此の二つをば如何やうに結合することに依つて個人は自己の人格を充分に完成し得るかといふ疑問即ち之れである。第五篇に於ては、自然的聯絡を保てる情慾に關する明瞭な理解を持つて、我々は其の情慾を離脱することが出来、且つ自然に關する一切の知識をば、かの最高の直觀——即ち心物の兩界を通じて働いてゐる永久の神が其の本質を開展しつゝある幾多の形式中の一形式としての人間の本质に關する直觀と結合することが出来る方法を示してゐる。斯くて、我々は「永久の見地に於て」我々自身——及び萬物——を觀するから、時間的有限的の一切の不安と暗黒とは消失し、斯くて第四篇に其の發展が畫かれた精神の自由は、かの永久の無限的存在と一體となるといふ内的感情と結合する。……斯くてスピノザは、一範圍内に宗教哲學、物理學、認識論、心理學、倫理學等を包容し、因果律の嚴密なる適用に依つて實在論を徹底せしめることは、彼に於ては、神との神祕的融合を阻げないばかりか、却つて之を可能ならしめた觀がある。此の宏大にして複雑な思想の聯絡が定理と證明との形式によつて數學的に (more geometrico) 敘述されてゐることを合せ考へれば、吾人はそこに一種無類の著作を思ひ浮べざるを得ない。彼と同時代の人々が此の不思議な著作を理解し得か

つたのは毫も不思議でない。然り此の著述の内容の觀念論的方面が理解され初めたのは漸く百年後の事であり、而して實在論的方面に關しては漸く現代に至つて理解され始まつたのである。故に斯かる著述の場合に於ては、先づ如何にして此の書が成立し、且つ其が如何なる歴史の豫想條件に立つてゐたかを研究するが哲學史上第一の問題である。げにスピノザの此の書は我々には一個の磨き上げられた水晶として現はれてゐる。我々は、出來得るならば、結晶の過程の幾分なりと發見したい。而して此の點に關しては、スピノザの人格、彼の個人的境遇及び彼の哲學的發展等が重大な意義を持つてゐる。獨特な組織に包括されてゐる多種多様の内容は、主として著者の人格に依つて結合されてゐることは疑ふ餘地がない。されば、彼の體系を分析して見れば、著者が取り容れた假定や要素は如何様に利用されてゐるか、又彼は彼の目的を達したか否か、若し達したとすれば如何なる程度迄達したかを知ることが出来るであらう。

バルフ・スピノザは一六二二年十一月廿四日アムステルダムに生れた。此の地はスペイン生れのユダヤ人であつた彼の両親が宗教裁判所の危険を避けてゐた場處であつた。此の天才の小兒は彼の最初の教育をば此の市のユダヤ人の大學で受けた。彼は此の大學でユダヤ法典(Talmud)と中世のエズイット教の哲學とを教へられた。之に依つて、彼の思索の重要な方面、即ち、神に關する思想——高等な國民的宗教特にユダヤ教に現はれてゐる唯一無限の存在としての神に關する思想を主張し大成せんとする努力の根柢が据ゑ附けられた。此の東洋的神祕的傾向は常に彼の根柢をなし、又彼の思想を完全にし且つ之に一點に向ふべき一定の方向を與へたものである。茲に彼の思想の特色が

ある。但彼は夙にモゼズの神學を疑ひ、而して之が爲ユダヤの神學者の猜忌を被むり、因つて彼をして次第に教會から遠ざからしめるに至つた。斯くて彼は一層廣く自由な精神界の必要を感じ、因つて古文學と自然科學とを研究し始めた。彼はファン・エンデ(van Ende)と云ふ自由思想家と風評された一醫師からラテン語の教育を受けた。スピノザの傳記の最も重要な資料たる牧師コレルス(Colerus)は——スピノザの説を非常に嫌つてゐたに拘はらず——非常に深く眞理を愛した爲めに、スピノザの生涯に關する報告を蒐集した人であるが、彼はスピノザは「惡魔の學校」に於てラテン語以上を學んだといふ意見を述べてゐる。コレルス記事に従へば、スピノザは屢々父の教授を助けたファン・エンデの才媛を愛したが、スピノザよりも求婚の術に長けた友人の爲めに拒絶されたといふ。然るにクララ・ファン・エンデ(Klara van Ende)は此の當時漸く十二歳であつたことが知れた今日、斯やうな記事は稍信じ難い。(ダンテが始めてベアトリス(Beatrice)を見た時は彼女は漸く九歳であつた最たと云はれるが)……コレルスは、スピノザが此の當時神學を棄て、全然物理學の研究に身を委ねたと云つてゐる。彼が新世界觀を學ばんが爲めに研究した著者の中ジョルダン・ブルーノはも重要なものであつたらしい。勿論スピノザは何處にもブルーノの名を指示してはゐないが、スピノザの處女作(殊に「神人間及其の幸福に關する小論文」に現はれてゐる短い對話)は、明かにブルーノを想起こさせる。彼は、此の書に於て、宗教的思想の本質と思はれたものと、自然に關する科學的解釋と、此の二を統一する哲學的見解を見出した。ブルーノの自然の無限性と神性に關する所説は、スピノザをして神の概念と自然の概念とを互に密接に結合するを得しめた。文藝復興期の哲

學がスピノザに及ぼした此の影響は、彼の處女作が（今より約三十年前）發見さるゝに至つて始めて事實と考へられた。此の處女作の發見以前には何人もスピノザは物理學の爲めに神學を棄てた後、久しく物理學の教師たらんか神學の教師たらんかと迷ひ、其の後デカルトの著作に接し、其の著作が一切の事實に明瞭判然たる根據を與へようと努めた點に心を惹かれたのであるとのコレルスの記録に満足してゐた。即ち世人はスピノザは哲學に於ては始めてデカルト學徒となり、其の後次第にデカルトに對して批評を加へるやうになつたと信じてゐた。然るに之に對して、以上の處女作は、デカルト哲學を幾多の重要な點に於て批評してゐるといふ反證を示してゐるのである。スピノザは曾てデカルト學徒たることはなかつた。彼は唯デカルトから多くを學び其の概念の或物を利用し、又同時に幾分其の用語をも用ひたに過ぎない。彼は又彼自身の體系が明確に描き出されない過渡期の間已むと得ず新しいスコラ派の著書を研究したに相違ない。此等の學者は當時——ベーコンやデカルトの哲學が行き交らない當時——ドイツ及びネーデルランドに於ける哲學の教授を支配してゐた。スピノザの初期並びに後期の著作の多くの語句や定理は、件のスコラ哲學の影響を暗示し、且つ彼自からも種々の個所に於てスコラ哲學者に言及してゐる。此等の事情を總括して考へて見ると、スピノザは彼の哲學的發展の間甚だ廣い多方面な思想の範圍に互つて研究し且つ尠なからぬ文獻を涉獵したことが明かである。彼の主著が遠く時流を離れた圓滿無缺のものであるとは云へ、其の根は深く此等の哲學的傳説に擴がつてゐる。^(四五)たゞし此の事實は彼の創見を減殺するものではなく寧ろ何人も企及する能はざるに同化精練の天才を示すものである。建築の石材が幾多の場所から寄せ集めら

れたからとて、それによつて建築の特有性と創意とは少くしも阻礙されるものではない。

有ゆる方面から宗潮し來つた思潮の影響を受けて、スピノザの見解は益々教會より遠ざるに至つた。人々は彼が教會から公然離反すべきを豫期して、——之を遮らんが爲め——年金を支給して彼を引き止めようと企てた。けれども、此の企ても、又或る宗教狂の暗殺の計劃も、彼が自己の思想の途を辿るのを阻めることが出来なかつた。斯くて（一六五六年）彼は正式にユダヤ人の社會から放逐された。更に人々は——新教の僧侶もスピノザを危険人物と認めたから——彼をアムステルダムから暫時追放するに至つた。暫しの間彼はアムステルダムの近くの田舎の一友人の所に客となつてゐた。彼はレンズを磨いて糊口の料とした。凡ての若いラビ（譯者曰くユダヤ法律の教師の意）は手藝を學ばなければならなかつたので、彼はラビの教育のお蔭でレンズを磨くことに熟達してゐた。市内の友人はレンズを取つて來て彼の爲めにそれを賣つてやつた。當時既に青年團體が彼と彼の思想を中心として出來てゐた形跡がある。彼の著作『神及び人間に就いて』(Tractatus brevis de Deo et Homine ejus-que Felicitate 以下「短論文」と記するもの之れである)及び多分後年の『神學的政治學的論文』(Tractatus Theologicus-politicus)の最初の草稿も此の當時に出來たものであらう。スピノザは奮然として成立宗教の團體の狂信を離れ、而して、益々深く成行つた信念と益々増し來る自己意識とを以て、人間の性質と實在に於ける人間の位置とを明かにすることの出來る思想をば、不羈獨立の精神を以て整頓して行くことをば自己の生涯の任務と認めた。彼は(彼が未完の論文『悟性の改善に就いて』の始めに述べてゐる如く)財寶も感官的享樂も名譽も、到底人間に眞の善たることは出

來ないが、之に反して、常に新らしい満足を以て心を満す唯一のものは知識に對する不斷の追求であつて、精神は之に依つて假令他の一切は變轉しても依然として不易なるものと結合されることを自己の經驗に依つて知つた。スピノザの思索は——其が如何許り思辨的抽象的形式を取り、又一見日常の人間生活から遠ざかつて見えやうとも——明かに人格的實際的動機を持つてゐる。完全なる知的明晰こそは彼に取りての生の要求であつたのである。

一六六一年彼はリンズベルグと云ふライデンの近くの小さな町へ移つた。此の地に於て彼は有名なる主著を起稿した。彼は此の事をば友人(特にオルデンブルグ Oldenburg と フリース Fries)への書翰に述べてゐる。著作の完成した部分の寫本は出來てゐたので、アムステルダムにゐた若い友達——其の大部分は醫師であつた——は其の書を會讀し、而して疑點がある場合には師の説明を請うた。彼の生活は、屢々世人に描かれた様に、左程寂しいものではなかつた。今より約三十年前彼の原稿が發見された後——其の折「短論文」も發見された——始めて精しく知れた彼の書翰は、彼が各種の地位各種の精神的傾向を有する人々の少なからざる仲間と接觸してゐたことを示してゐる。此の書翰の研究はスピノザの人物と思想と又當時の知的状態とを理解する上に非常な興味がある。彼は近くの大學町ライデンに於ても幾人かの友達を持つてゐた。そして彼は當時ライデンに研究してゐたデンマークの自然哲學者ニールス・ステンソン (Niels Steinson) (又はニコラウス・ステーノ Nicolaius Steno) とも親密な交際を結んでゐた。其の後ステンソンはカトリック教に改宗した後手紙を送つて (Epistola ad novae philosophiae reformatorem) スピノザに——彼はスピノザを「昔の甚だ親密な

る友人」(admodum familiaris) と言つてゐる——凡ての人に祝福を與へる教會の懐へと彼に従つて來るやうにと誘つた。デンマークの官文書係であつて、ステンソンの傳記作者たるア・デ・イェルゲンヤン (a. D. Jørgensen) はスピノザが以前の友人の招勸に答へなかつたことを下の如く説明してゐる。「基督教の燃えるやうな愛の精神はステンソンをしてその友人を精神の幸福に與からせようと企てさせた。然るにスピノザの哲學は個々の人格と其の欲望や配慮とに對しては飽くまで無頓着であつたから、スピノザは、ステンソンをば眞理の探求を捨てた者と見做し、沈黙こそは彼の要求に對する適當の返答であると解するに至つたのである」と。余は、此の卓れた歴史家(ステンソンとスピノザとの面白い關係を始めて指摘した人)の以上の言はスピノザと其の哲學とをば甚だしく誤解したものであると信ずる。余はステンソンの態度に對し、又彼の科學的並びに宗教的人格に對して大なる敬意を懷いてゐる。さりながら、余は如何なる傳道にも、之にどれ程立派な名が附けられやうとも、愛の精神以外に尙ほ他の動機が働いてゐることを信ずる。兎に角、ステンソンにせよ他の人々にせよ、愛の精神を有してゐたとて、之が爲め祝福——彼等の見る所では大多數の人々が與かることの出來ない祝福を楽しみ得ない筈のものではない。又、自己の意見を他人に強ひようとするしなかつたからとて、スピノザに愛の精神を否認するは、何としても不當である。彼の愛に満ちた信仰は凡ての人々に效力を有するもので、彼は信仰の種々の形式の根柢に人情を認めてゐた。公平なる證人たる牧師コレルスは、スピノザが他人に對して同情に富んでゐたことや、又彼が家人の憂苦や病氣やに對して如何に彼等を慰藉したかを語つてゐる。ハーグの彼の下宿の主婦が其の所屬の宗教

に依つて救はれるかどうかと尋ねた時、之に對して彼は、其の宗教は立派である、決して他の宗教を求めに及ばない、敬虔にして安靜な生活を送るならば、彼女は確に其の宗教に依つて救はれるであらうと答へた。就中、彼は新教の自由な傾向に同情した。新教の意義をば彼は精神的の同胞であつたブルノとは異なつた意味に於て認めた。蓋し彼は最も自由に富んだ國——宗教的自由に向つての努力が各方面に露はれてゐたヨーロッパ中の最も自由なる國に住んでゐたのであるから、新教の自由な傾向に同情したのは極めて自然であつた。スピノザと同宿してカトリック教に改宗したアルベール・ド・ブール(Albert de Burgh)と云ふ青年が、スピノザを改宗させようとしてステンソンの企てを繰り返した時、スピノザは手紙を以て彼に答へた。其の手紙に於て彼は自由なる知識の妥當であることを主張し、且つ正義と愛とが一切の眞の宗教の本質であると説いた。ステンソンがスピノザが宗教的自由を辯護したことに就いて少しも感情を害せなかつたことは、我々に取つて記憶すべきことである。宗教的自由の爲めに働くこと——此は實にステンソンに取つては彼の靈魂に毀害を受けると等しいことであつたのである。眞の信仰は精神的はた物質的の威力に依つて強制されるべきものでないといふスピノザの信念と、他人が眞面目に信じて居るならばさやうな信仰を動搖させまいとのスピノザの戒心とは、熱情的傳道に依つて現はされるものよりも、個々の人間に取つては更に大且つ眞なる興味を起こさせるものであるまいか。

リンズブルグに幾年も滞留した後、スピノザはハーグの近くのゾールブルグへ移り(一六六三年)其の後(一六七〇年)ハーグへ移つた。彼の生活は簡易であつて、金錢上の關係に於ても、親戚

や友人に對して著しい非利己的精神を示した。彼の快活な樂天的の氣分は彼が人生を如何に觀じてゐるかを示してゐた。彼は其の『エテイカ』"Ethica"に於て下の如く自問自答してゐる。「何故に世人は憂鬱の念を除くことを力めずして、唯食と渴とを静めなければならぬのであらうか。余の信する所に従へば如何なる神も又嫉妬心の無い如何なる人間も、余の無力や不幸に就いて喜びを感じる筈がなく、又涙や嘆息や恐怖心をば余の功績として尊敬する筈がなく、寧ろ反對に大なる喜びを感じれば感ずる程、我々は夫れだけ完全の域に進むもの、別言すれば益々神性に與るものである。故に賢者は飲食を以て自己を爽快強健ならしめるばかりでなく、又佳香、美花、音樂、美衣、運動、演劇等によつて自己を爽快強健ならしめる」と。スピノザは神祕的氣質を備へてゐたが、決して禁慾論者ではなかつた。彼は哲學乃至生活に於ては、唯一の思想に昇り行かうとする努力が恰も多種多様の現實に對する感じと併存してゐた。彼の見解に依れば、多種多様の現實の內的法則は實に唯一思想の發現に外ならない。故に若し彼の心裡に實際流れてゐた種々の思潮を——スピノザは恐らく(彼の信じた如く)此等の凡ての思潮に充分なる權利を與へて之を融和し得るやうな救濟の言葉を見出さなかつたが——常に眼中に置かなければ、我々は恐らくは彼の生活や哲學やを誤り記すことになるであらう。

最初に公けにされた著作はデカルト哲學の解説(一六六三年)であつた。此の解説は本來彼が未だ自分の哲學に引き入れることを欲せなかつた一青年の爲めに(アルベール・ド・ビュールは此の一事を明らかにしてゐる)書かれたものであつた。斯やうに彼がデカルト哲學を其の所説の入門と認め

たことは、彼の特色であつた。彼は當時「エテイカ」の著述に従事し、間斷なく之を推敲してゐた。他人に之を傳へるに際しては、彼は必ず慎重な態度を取つた。自分の原稿を他人に示すことを弟子に許可する前には、彼は其人の人物や境遇に就いて細心に吟味した。されば友人チルンハッセン (Tschirnhausen) がライブニッツに「エテイカ」を示し度いといふ願ひをば彼は終に容れなかつた。ライブニッツと長い間親しく交はつた後始めて彼は彼自身ライブニッツに其の主著を示したと傳へられてゐる。テンニース (Tönies) の臆説に依れば「エテイカ」の最初の二卷は獨立したものであるが、ホッブスの影響が露はれてゐる——此はスピノザの國家哲學にも認められる——第三卷の經驗論的心理学は後年に執筆されたものらしいといふ。思ふに第二卷と第三卷の幾多の矛盾は此の臆説によつて充分に説明される。「短論文」と比較すれば、「エテイカ」は、スピノザが精神と物質との關係を最早因果關係と解せずして、同一關係と解するに至つた思想の進歩を示してゐる。主著の出版に就いては幾度も用意したが、出版の風評が早くも世人に多大な感動を惹き起してゐたから、彼は其の都度出版の計畫を思ひとやまつた。「神學的政治學的論文」(一六七〇年) が現はれた後は、假令彼は此の書の中に彼自身の體系をまだ説明しなかつたに拘はらず、世間から惡評を被つた。此の書に於ては人格の差は信仰の差を來さざるを得ないといふ特殊の論法のもとに、宗教の自由をば人間の權利であると辯護した。加之、此の書には聖書の文章の純歴史的研究と(殊に舊譯書に就いて論じ、且つ其の起原が比較的後代であることを主張した)筆者の心理學的性格描寫とが載せてある。此の書は人心を順從ならしめ道德的ならしめんとする實際的目的の宗教と、純理論的目的の科學との間を

截然區劃し、而して此の區別に基づいて、完全なる自由を科學に與へてゐる。又結論には、自然の法則は神自からの本質の法則であるといふ理由に依つて奇蹟の信仰を難じてゐる。……將來の幾多の思想を包んでゐる此の書物は一切の無神論の精髓と認められた。斯かる場合に嘗めた經驗からスピノザは「エテイカ」を公にすることを思ひ止まり、同時にハイデルベルヒ大學講座擔當の提議をも拒むに至つた。彼は——如何なる約束にも關はらず——教授上充分の自由を得ることは出來ないと懸念したのである。……斯くて多年彼の健康を損じた遺傳の肺患のために彼は遂に倒れた(一六七七年二月二十一日)。彼の死に就いても生前同様無稽な風評が傳はつたが、眞理を愛するコレルスは此の事實を綿密に調査して、それを否認した——たゞ彼は自由思想家が斯く迄麗はしい生活をなし而も斯くまで安らかな死を遂げたことを怪しみ且つスピノザの理髮師が會葬者に提出した勘定書に故人をば「神の恵を享けたるスピノザ様」と稱したことを奇怪と感じたのみである。さればスピノザの人格的發展には彼の體系内の各種の要素が各方面に現はれてゐるのが認められる。彼の完成した體系を分析することに依つて、彼が如何にして此等の要素を結合しようとしたが又果して此等を結合するを得たかどうか、又若し結合し得たとすれば如何なる程度までそれ等を結合し得たかを考察するが、茲に問題となる。

二 認識論

スピノザの體系を叙説しようとして、先づ彼の『エティカ』を辿らうと欲するならば、我々は一定の定義や原理から始め、而して此等から實に幾多の定理を演繹しなければならぬ。たゞ斯くした場合には、全體系を宿してゐる定義や原理に彼は如何にして達したかといふ重要な問題は答へられない——而も歴史的に大なる興味がある點は正しく此の問題である。若し我々がスピノザ自身のものか（ホッブスの信じた如く）又は直接的直觀の對象であると豫想する。然るにスピノザの見解は二者の何れでもない。彼は嚴密なる演繹的叙説を要求した當時の習はしに従つた爲め、勢ひ彼の體系は誤解される機會を與へたのである、彼が科學的方法に就いて眞面目な考慮を費し、一種の歸納的論理學を書かうと考へてゐたことは、『悟性の改善に就いて』と云ふ不幸にして完成しなかつた論文に依つて明かである。或る意味に於て、彼が『エティカ』の演繹的叙説の基礎とした原理は、彼が世界に關する人間の經驗的知識の土臺となつてゐる根本假定を攻究し且つ之を樹立したことに依つて得られたものであると言はれやう。

經驗といふ事をば、單に無意的偶然的に我々に現はれる事物の單なる知覺と解するならば、經驗は我々に何等眞の知識を與へない。即ち經驗は特定の時特定の場所に與へられた現象だけで満足し、之と矛盾する事實が存在しないとの保證がなくとも、唯斯様な事實が從來存在しなかつたといふ理由で一の見解が意識内に確立する。スピノザは此種の經驗をば「不確定の經驗」(experientia vaga)と呼んでゐる。而して此はベーコンの「單純枚舉よりの歸納」(inductio per enumerationem simplicem)

に相應するものである。眞の知識は理性的知識でなくてはならぬ。理性的知識は個々の與へられた現象だけで満足せず、之を普遍的法則の結果、別言すれば、與へられた現象以上の事物の普遍的秩序の特殊的表出と認められる知識でなければならぬ。理性的知識(ratio)は經驗的に與へられた現象をば一定の内的聯絡に於て認め、且つ此の聯絡に於て各個の現象を説明する種類の知識である。理性的知識は先づ、與へられたものから出發する。斯くしてまたスピノザは「出來得る限り原因の系列を辿つて、各種の概念をば實際の事物より引き出す」べき必要を力説してゐる。故に先づ事實の叙説をなし、それより次第に基本概念や原理やを引き出さなければならぬ。『神學的政治學的論文』に於て彼は或る書物(聖書)の解釋と宇宙の説明との類比を認めてゐる。第一に、與へられた内容の何であるかが叙説されなければならぬ。次に我々は一切處に現はれてゐる一定の普遍的關係及び法則を確定しなければならぬ。件の關係乃至法則は、物的自然の點から云へば運動の法則であり、又精神的自然の點から云へば、スピノザは表象聯合の法則なりと稱し得るのである。約言すれば、一切事物を支配する合法性の觀念は個々の變易的現象の中に現はれ、而して此の觀念によつてのみ我々は個々の現象を理解することが出来る。スピノザに取つては、此の合法性こそ事物の眞の永久の本質と考へられた。必しも其の意味を明瞭にする所以ではないが、彼は現象の普遍的法則をば「變易的個物が内的に本質的に所依する不變的永久的事物であると説き、後者なくしては前者は存在することも理解されることも出来ない」と説いてゐる。件の普遍的法則は、自然の個々の部分に於けると同様、全體としての自然にも完全に現はれてゐる。知識の終結に達せんと欲するならば、此の法則に溯

らなければならぬ。現象の系列は果てしがなく限りがない。我々は此の系列に於ては一の項より次の項へと進んで行かなければならぬ。然るに眞の認識は凡ての項を結合するもの即ち一切處に現前するものに關係する。而してスピノザは現象の法則と一體たる「不變的永久的事物」から成立する因果の系列と、相互の關係上原因結果と稱せらるゝ現象の系列とを截然區別した如く、彼は又彼に取つては個々の現象と等しい實在(entia realia)たる普遍的法則と、何等客觀的實在性を持たない一般的概念(abstracta et universalis)とをも截然區別した。

知識の眞實性及び妥當性は、スピノザに依れば、外的特徴即ち知識以外の或物との一致に基づくものではない。吾人に眞理の確實性を與へるものは、完全なる論理的徹底から生ずる明瞭判然たる性質である。誤謬は常に制限的孤立的のものを全體と見做すことから起こつてくる。故に先づ吾人が陥つてゐる誤つた假定から嚴密な論理的歩武を進めるならば、誤謬は必ず消滅する、即ち Intellectio actionem terminat (知識は誤謬を了らせる)である。されば、論理的に徹底すれば、人間の思想には常に、縦し吾人が誤謬に陥つた場合ですらも、自由に適用し得べき眞理の規範が備はつてゐる。眞理は誤謬と同様眞理自からを明かにすることは(veritas norma sui et falsi est)、恰も光が暗と同様自からを告知するが如きものである。斯くて凡ての研究の出發點は、先づ眞理の標準——然り悟性そのものに備はつてゐる眞理の標準の研究でなければならぬ。此の研究こそは、吾人が事物中の永久的必然的なもの、即ち一切事物の根柢に存するもの(res omnium prima)を探究する場合に、すべての建築の土臺となるものである。

スピノザは以上の説明によつて、主觀的理性に依りてのみ吾人は「永久的事物」即ち自然の「一切事物の初め」を發見し得るといふことを暗示してゐる。若し彼が此の暗示を更に一層精密に辿り行つたならば、認識問題は極めて明晰に叙説されたであらう。併しながら實在其物は吾人の思想の相互關係上妥當なる規範に従ふとをば、吾人は如何なる權利によつて信すべきであらうか。此の問題はスピノザにはまだ明瞭に想ひ浮べられなかつた。彼は理性の根本的假定は同時に事物の根本的假定である、否永久的な物は理性の根本的假定に相應するもの、客觀的世界秩序は主觀的思想秩序に相應するものと確信してゐた。即ち思想の客觀的對象間には(スピノザは客觀的對象をスコラ哲學の *essen tiae formulae* 「形式的本質」なる語で記してゐる)主觀に於ける思想相互間と同様の關係が存する。吾人が最初の思想であり、又凡ての他の思想の基礎たるものに相應して、客觀的には存在の最初の事物即ち一切事物の創造者たり淵源たるものが存する。スピノザが個々の現象を説明する法則をば、事物又は本質と呼んでゐることは、正しく此の事と關聯してゐる。彼は斯くして(近代的の立場から言ひ現はせば)か的一切を理解させる事物の聯絡(統一)そのものは、孤立的に見た個々物と同様實在性を持つてゐること、否件の聯絡は永久的包括的のものであるから、個々物よりも更に高い程度に於て實在といふ名稱に價するといふことを言ひ現はさうとしたのである。而してスピノザは法則又は合法的聯絡をば、之なくば個々の現象が存在することも理解されることも出来ない事物又は本質であると説明してゐるから、此の點に於て我々は演繹的敘述に於て本體と名づけられてゐるものゝ起原と意味とを捕へることが出来る。何となれば、彼は本體をば、夫自身に於て存在し

又夫自身に依つて理解され、且つ之に依つて他の一切のものが存在し理解せらるゝものと解釋してある。さればスピノザの全哲學の基本概念たる本體は、嚴密に云へば、事物又は本質として考へられたる因果性である。蓋し因果性即ち因果の關係は、スピノザに従へば、自明のものであり、且つ我々をして他の凡ての物を理解させるものである。而して因果關係は、經驗に依つて與へられる眞の存在の認識に取つての根本假定であるから、スピノザの全哲學は一切の科學的經驗に取つて妥當なる根本假定の構成——之に依つて件の假定は事物の最深の本質と一體とされる——と名づけられやう。因果性即ち因果作用は、スピノザによれば、個々物を所依せしめ且つ之を包容する眞の力であつて、斯かる因果性は、彼に取つては、前提から結論を演繹する必然性に相應するものである。別言すれば、スピノザは理由と原因とをば全く區別しない。彼に取つては因果關係は、原因が先行して結果が伴生するといふ時間的關係ではなくして、寧ろ一種の永久的關係である。「不變的永久的事物」(即ち「凡ての事物の初め」と個々の現象との關係は、先づ前者が存在して然る後に後者が其の結果として生じたといふ様なものではない。時間的關係は、スピノザによれば、眞の知識に於ては消滅する。理性的知識は、彼に依れば、「永久の見地に於て」(sub specie aeterni) 事物を觀することである。別言すれば、理性的知識は、事物を通じて現はれてゐる永久の必然性のみに着目し、而して事物をば此の必然性の事例とのみ認める。斯やうにしてスピノザは、因果の原理其物をば理性の必然的原理と見做してゐる。彼は「エテイカ」に於て、事物は其の原因を或は夫自身の裡か或は他の何物かに持たなければならぬといふことを原理として立てゝゐる。而して本體即ち夫自身に於て存在し

又夫自身に於て理解されるものは、其の原因をば他の裡に有することが出來ないのであるから、本體は其の原因をば夫自身の内に有し、従つて必然的に存在するものでなければならぬ。若し此の原理を否定する者があらば、有ゆる事物は必然的に原因(自己の裡にか自己以外にか)を有たなければならぬといふ原理も否定されなければならぬ。而して、此の原理が理性の原理であると云ふことは、結果及び原因としての二物の關係は一物の概念が他物の概念から演繹され得るといふことから生ずる。結果の知識は原因の特殊的性質の知識に過ぎない。二つの概念は互に或る共通點を持つてゐる。斯くの如く、時間的關係並びに廣く原因と結果との差別が消失して、結果が原因の論理的後項と認められる時(これ確に知識の理想的完成である)茲に始めて本體即ち「永久的事物」が一切現象の原因と名づけられる。斯やうに理由と原因とが互に轉換し得られると假定されてこそ、始めてスピノザが存在に關する純合理的認識を確定しようとして期待した所以、換言すれば、存在を最深の本質に於て合理的のものであると認識しようとして期待した所以が理解される。スピノザの此の根本思想に對する反對意見は、早くはブルック(Brooke)やグランヴィル(Granville) (又偶因論者によつても)によつて提出され、後にヒュームによつて徹底されたもので、即ち原因と結果とは全然異なつた事物であるといふ見解に外ならない。たゞし此の見解は實在の合理性に關する懷疑に進まざるを得ない。

理性的知識(ratio)は事物に於て永久性必然性を觀せしめるものではあるが、而も此はスピノザに従へば、必しも知識の最高形式ではない。蓋し此の種の知識は、まだ普遍的法則と個々の現象とをば

互に對立させるもの、而して思惟もまた理性的知識を於ては未だ論證的であつて、比較と推論とに依つて其の結果を得るものである。故にスピノザに従へば、知識の最高形式は直覺的知識である。直覺的知識に於ては、個々の現象は突然事物の普遍的秩序に依つて照されてゐるかの如くに直接に看取される。譬へば二つの直線が第二の直線に互に並行した場合には、其の二つの直線は並行線と認められ、又一物に關する知識に於ては、それが何事を意味するか、直接に端的に認められる様なものである。此の際普遍的な存在と個々物との差別は全然消失して、二者の統一は一瞥の下に認められる。斯くしてスピノザの最高目的は、出來得る限り斯様な直接的直覺的方法によつて事物を理解することであつた。彼は『エティカ』の最後の篇に、個人的精神をば永久的存在との内的統一に於て理解しようと求めてゐる。而して之れこそ、實に彼の理論的はた實際的努力の極地たる直覺であつたのである。此の直覺に達する爲めの主なる條件は、我々が外的偶然的經驗を脱して、理性的知識の助けを得て事物の必然的聯絡を見出すことに存する。たゞし理性的知識と直覺とは、共に事物を「永久的見地に於て」示すものであるから、二者を截然區劃することは容易でない。加之直覺的知識の叙述に於て、スピノザは「或る神的性質を有する本質の完全なる觀念から事物の本質の完全なる知識に進行する」と述べてゐる。さすれば此の場合論證的知識は全く消滅したわけではない。……スピノザが目的としたことは、一切の知識の最高目的、即ち個性と連續性、個々物と全體の聯絡とを成丈密接に統一することに外ならぬ。而して彼は一種の直覺——個體的要素を重視するが將た普遍的要素を重視するかに依つて、或は藝術的觀察を回想せしめ或は神祕的洞觀を回想せしめ

る一種の直覺を立てたことに依つて、初めて此の目的に達したのである。

スピノザが彼の認識論を完成しなかつたことは惜みても尙ほ餘りがある。然しながら我々が持つてゐる零碎なる説明から見ても、彼の根本的定義や公理は譬へば青天の霹靂の如く來つたものではなく、實在の解釋の根本假定に關する反省に基づいて構成されたことが明らかである。スピノザが獨斷的な點は、彼が斷乎として此等の假定を設定し且つ之を實在として取り扱つた點に存するもので、決して斯かる假定の存在を彼が全然看過した點に存したのではない。

三 體系の基本概念

(イ) 若しスピノザが、かの夫自身の原因又は本體と解釋するものに關する定義と、並びに他の何物にも原因を有たないものは夫自身に原因を有たなければならぬといふ根本原理の設定とを以て彼の演繹的叙説を始めたとすれば、彼はこれ丈では、嚴密に云へば單に實在の完全な認識の可能を假定したまでに過ぎない。若し因果律が確實でなかつたならば實在は認識されず、又或物(本體)——原因を夫自身に備へて、個々の現象とは異つた研究的精神を自己以外の事物に溯らしめない底の或物(本體)が存在しなかつたならば、因果の知識は到底終局に達することが出來ぬであらう。(スピノザが本體をば「夫自身に於て存在し且つ夫自身に依つて考へられるもの、別言すれば其の概念が作られるには他の何等の概念をも要しないもの」(per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat)

と定義したとき、彼はこれによつて純主觀的定義を與へたのではなく、寧ろ客觀的事實即ち與へられた實在を規定したものと考へた。即ち彼に取つては、本體は疑もない存在であつた。其の存在は與へられた事實であつた。而して本體は何ぞと熟慮するならば、其の存在はまた必然的のものと考へられるであらう。何となれば、本體は存在の原因を夫自體の理に備へてゐるもので、何物も本體を排除し得ないからである。又本體の本質上から、それは生起し又は消失することが出来ないこと、又分割され限定され得ないこと、又唯一本體のみが存在し得ること等が、必然の結論として生ずる。従つて、我々が存在すると認める他の一切事物は、一本體の屬性(attributa)か、然らずんば、本體の顯現たる個々の現象(modi「様狀」)たり得るのみである。實在に於て、同一の共通形式に歸着させることが出来ない異種の屬性(意識と延長との如き)が存することは、異種の本體が存するといふ信仰(デカルトの考へた如く)を是認するものではない。此等は同一本體の異種の屬性と解釋されなければならぬ。又、經驗が吾人に有限的事物即ち時間的空間的に分割された雑多の現象を示せばとて、本體の雑多を信すべき理由はない。有限的事物即ち現象の存在は全然制約的である、従つて眞の存在(本體性)は事物の普遍的秩序即ち萬物の維持省たる包括的本質にのみ歸せらるべきである。

(ロ) スピノザに取つては、神の概念も自然の概念も本體の概念と同一である。彼の本體の概念は、デカルト哲學とスコラ哲學とに基き、又彼が自然の概念はブルーノと文藝復興とに基き、而して彼が神の概念は最初に彼の思想を動かした宗教的思想に基いてゐる。本體に關する説明は同時に神にも當て筈のものであるから、存在するものは凡て神の裡に存し、神なくしては何物も存在する

ことも理解されることも出来ない。従つて物質(延長)も精神(意識)も共に神の屬性であつて、神以外の本質を現はすものではなく、且つ又個々物即ち現象(modi)も神以外に存するものではない。神は自己以外に何物をも存在させないと同様、神の本質内には差別も反對もない。神に於ては潜性と現性との差別もなく、又時間的差別もない。神の本質から生ずるものは、すべて永久的必然性を以て生ずる。神の自由は正しく自己の本質に依つて規定される此の必然性に存する。神が事物の原因と稱せられる場合には、原因と結果とは二つの異なつた物ではなくして、結果は原因の本質の啓示れであることを忘れてはならぬ。神の製作物は、人間の技術家の製作物の如く、神自からと別なものではない。神は自己自から原因であると同じの意味に於て一切の原因であり、又神は内在的原因であつて、超越的原因ではない。神の製作物は神の裡に、又神は其の製作物の裡に宿つてゐる。神は神の本質の範圍を踰へることは出来ない。勿論神と一切の個々現象の總體とは區別されなければならぬ。諸現象は所産的自然(natura naturata)であり、神は能産的自然(natura naturans)である。

外的區劃は其の間に存在しない。スピノザに従へば、我々が個々の現象を「自然の全秩序」から(従つて本體、所産的自然から)切り離して考察するは純抽象的考察法である。斯く切り離した場合に於ては、我々は個々の現象を理解する爲めの條件を棄てることになる。現象が孤立的に發生する場合に、之が感官や想像力に現はれる儘に、抽象的又は皮相的に認めることは、スピノザに取つては、現象を本體として、且つ又悟性を通じて認めることとは正反對であつた。有ゆる個々の現象は、本體の制限された一形式——否定即ち本體から現はれた他の凡ての形式を棄てることに依つて生じた

唯一無限の本體の制限された一形式に過ぎない。一切の特殊の限定は否定である。(四七)

(ハ) 本體、神若しくは自然は、種々の屬性を取つて現はれる。スピノザは「余は屬性をば、悟性が本體の本質を構成するものと認められたものと解釋する」と述べてゐる。神又は自然と稱せらるる無限者が有する無限なき屬性中、吾人は單に精神と物質との二者を知るのみである。神又は自然の本質は、吾人々類には、物的現象の世界に働いてゐるものと、心的現象の世界に働いてゐるものとの二つの形式に於てのみ現はれる。經驗に對するスピノザの態度は此處に明瞭に現はれてゐる。吾人が二屬性のみを知り得ることが、經驗上の事實なるのみならず、屬性の概念に關する定義も亦經驗即ち精神も物質も各夫自身の法則に従つて解釋さるべきであるといふ事實(此はスピノザが『短論文』を書いてから、『エティカ』を完成する迄に認めた事實である)を根據としてゐる。精神の世界と物質の世界とは、いづれも他の一方に歸着すべからざるものである。我々は精神の世界を物質の世界から、又物質の世界を精神の世界から演繹してはならぬ。寧ろ我々は精神の世界は精神の世界とし、又物質の世界は物質の世界として、各、其の裡に聯絡と因果關係とを指摘することが出来る。精神と物質とを屬性と名づけ、又屬性を——本體は夫自身に於て存在し夫自身に依つて考へられるものであるから——本體の本質を表はすものと定義することに依つて、スピノザは精神と物質とは互に一方を他方に歸着すべからざるものであることを明らかにしてゐる。故に我々は一屬性から他屬性へ飛び移ることは出来ない。「事物が精神的現象(modi cogitandi)と認められる限り、我々は自然の秩序即ち因果の聯絡を精神でふ屬性で説明しなければならず(deleemus)又事物を物質的現象(modi

extentionis)と認める限り、自然の全秩序は、延長てふ屬性で説明されなければならぬ(deleat)。即ち存在するものは唯一の本體又は唯一の因果關係のみであるが、此は二様に考察され得る。たゞし屬性は、我々が本體を觀する見地に過ぎないとは、決してスピノザの考ではなかつた。現に彼は屬性とは悟性が本體の本質を構成してゐると認めるものであると明言してゐるではないか。故に悟性によつて本體の本質を構成したると認められたものが、果して實際にそれを構成しつゝあるものでありや否やとスピノザが疑ふたとは、云はれない。従つて彼が精神は精神に依つて、又物質は物質に依つて説明されなければならぬと説明したとき、此の言葉は、彼に取りては、一切の必然性の如く實在の永久的本質を表出してゐる必然性を持つてゐるのである。

存在の心的方面をば物的方面から説明するを得ず、又物的方面をば心的方面から説明することが出来ない所以は、そも／＼何故であるかと言へば、これに對する解答はスピノザの因果的説明の理想、即ち原因と結果とは同種類のものでなくてはならない(4. und 5. axiom im ersten Buche der Ethik. Ausgabe von Land und van Vloten)の内に更に明瞭に述べてゐる。「若し二つの事物が互に共通點を持たないならば、一方が他方の原因たることは出来ない。何となれば、斯様な場合には、原因に含まれてゐたものが結果には少しも存しないであらうから、結果の裡に在るものは無から生じたことゝなる」と。此の根本原理を飽くまで眼中に置かならば、我々はこれによつてスピノザの全體系の秘密を開くべき鍵を有する。即ち件の原理から、一切現象(modi)に内在する原因としての神(即ち

本體)に關する所説、別言すれば、神と世界との神學的二元觀の棄却といふことが必然の結論として現はれてくる。更に又件の原理から、原因が物的にして結果が心的であり、又反對に原因が心的で結果が物質たることは出来ないといふこと、即ち精神と物質とは同一存在又は同一因果關係の顯現であるといふ所説、從つて精神と身體との唯心的二元觀の棄却といふことも起つてくる。されば經驗に與へられた事實の理解を可能ならしめる條件に就いての普遍的認識論的考察が、スピノザをして本體といふ概念(個別的存在の因果法概念として)を設定させたやうに、精神と物質とを理解すべき可能に關する特殊の考察が、また彼を導いて屬性の説を立てさせるに至つたのである。即ち屬性の此の學説は主として物的方面を一の連續的全體として理解し得るといふ信仰と、並びに物的方面からは心的方面は演繹し得られないといふ信仰とを要件としてゐる。スピノザはホッブスに對すると同様デカルトにも鋒を向けてゐる。彼の屬性説は、デカルト哲學及びホッブス哲學(唯心と論唯物論)が苦んでゐた困難を解決しようとした企に外ならない。彼は唯心論と唯物論とに對して、一種の新しい獨創的假説を立てたのである。

屬性説に關する以上の意味をば、スピノザは嚴密には主張しなかつた。彼は屢、心物關係の問題と認識と其の對象の關係の問題とを混同した。兩者が別個の問題であることは容易に認められる。何となれば、精神も物質も(心的方面の存在も物的方面の存在も)共に認識の對象であつて、認識問題は實在を觀する有ゆる側面から起り得る。然るにスピノザは、獨斷的哲學者として、人間の理性と事物の本質との一致を信じてゐたから、彼は——既に説明した如く——有ゆる思想關係は實在の關

係に相應するものと信せざるを得なかつた。斯くて彼はまた認識論的同一説をば精神物理學的同一説(それは彼の屬性説に現はれてゐる)と混同した。彼が「表象の秩序聯絡は事物の秩序聯絡と同一である」(Eth. II, 7)と主張する時、此の命題は認識論的にも精神物理學的にも解せられて意味曖昧である。スピノザ自からは主として之を認識論的に解釋した。「圓に就いての余が概念はまさしく自然に在する圓に相應してゐる」(Eth. II, 7 schol.)といふに於て認められる。若し彼が之を心理學的に見たとすれば、「余が圓の表象は、此の表象を持つてゐる余が腦髓の状態に相應する」と云はなければならぬ。然るにスピノザが直接之に關聯して、心的現象は心的現象に依つて、又物的現象は物的現象に依つて説明されなければならぬと主張する場合、彼は全然別個の問題に陥つてゐる。「エティカ」の第三篇の見地は心理學的であつて認識論的でない所から、此の篇に於ては彼は屬性論を純心理學的に適用してゐる。……さて斯かる混同は、スピノザに於ては、認識問題が獨立した問題として現はれなかつた事實と關係してゐる。認識——實在の物的並びに心的側面を認識する能力——に關する批判的吟味を行つて、始めて以上二種の問題の差別が明瞭に現はれるのである。^(四九)

本體(神又は自然)と個々の現象との間には親密な内的關係(內在的關係)が存在すると同じく、實在から現はれる主要な基本形式や基本性質も、スピノザに取つては、同じく本體の屬性たらざるを得なかつた。さればスピノザは大膽なる、論理を以て物質又は延長さへも神の屬性であると説明した。物質は、普通の神學の見解に従へば、副生物乃至精神の所産に過ぎない。けれどもスピノザは、ブルー

ノやポニーメと同様斯かる物質觀——彼の内在的因果關係の根本思想と矛盾するやうな物質觀には満足することが出来なかつた。たゞし其の神的屬性としての物質の説に於て、彼は物質をば物的現象中の本體的なもの、別言すれば、有ゆる變化有ゆる分割にも拘はらず存続し、且つ何等の損傷も受けず、生起も消滅もすることの出来ないものと解してゐる。こは須く注意さるべき點である。物的方面も心的方面と同様神性又は本體の啓示である。心的方面の「無限の思考力」(potentia infinita cogitandi)には、恰も個々の現象を部分としてゐる無限の物的延長が相應する。故に何れの側から考察しても、世界の根柢に存するものは、到底因果關係及びるれに依つて證明される統一に外ならない。

(二) 個々の現象(individua)は、既に述べたとほり、本體が異なる屬性内に現はれる異なる様狀に外ならない。屬性は本體に適用されるが、又個々の様狀にも適用される。個々の現象は、其が屬する全存在と同様無数の方面から認められ得やうが、我々はたゞ二つの方面しか認め得ない。様狀を定義すれば、「本體の一規定、即ち他のもの、裡に存し、又他のものに依つて理解されるもの」と言はれやう。「本體の變態」(affectio substantiae)として、様狀は本體に依つてのみ理解され、又本體の裡にのみ存在する——其は譬へば個々の波が海水の一部としてのみ存在し、且つ海水の一部と認められて始めて理解される様なものである。又個々の現象には自己保存の衝動が働いて居り、而して此の衝動は一切事物の内に作用しつゝある神の力の一部である。たゞ一切の個々の様狀に於ては、此の力が制限された有様に於て活動してゐる。従つて我々は個々の様狀を他の凡ての様狀との關係作用に於いて認めるにあらざれば、それが如何なる有様に作用し反動するかを理解することが出来ない。

従つてまた個々の様狀の状態は、其れ以外のものに依つてのみ理解される。故に茲には、外的(超越的)因果關係が作用してゐる。たゞし個々の現象が如何に外的に對立してゐようとも、總括して見れば、何れも一個の無限的本體の規定(變態、變化、限定)に外ならない。所産的自然(natura naturans)の裡には、有ゆる點に於て能産的自然(natura naturans)が作用してゐる。

所産的自然に於てスピノザは、神の永久的性質から直接に生ずる必然的無限の様狀と、其の發生に於て他の様狀を要する有限の様狀とを區別した。延長の屬性中の無限の様狀として、彼は運動と静止とを數へてゐる。殊に彼は運動の保存、即ち物質のあらゆる變化にも拘はらず、運動と静止との間には同一の關係が存続するといふ法則——更に別言すれば、一切の個々の物體は全宇宙の一部に過ぎないといふことを示す法則——を考へてゐたやうに見える。又思惟の屬性としては、彼は「無限的悟性」(intellectus infinitus)又は「神的觀念」(idea dei)を擧げてゐる。此は無限の神的思考の直接の結果であり、又——其は運動の不變と類似のものとしてされてゐるから——個々の心的現象が如何程交替しても常に世界に於て不變的な心的勢力を意味するものである。此の場合に於ても、スピノザは、我々が單に法則と稱すべき場合に、常に本質と云ふ語を用ひてゐることが認められる。

(ホ) 以上叙述した體系の特色を一層詳細に示すため、吾人は尙茲に此體系に依つて生じた諸の問題と難點とだけを指示して置かう。……時間的形式は元來様狀即ち所産的自然に適用されるものであつて、本體即ち能産的自然に適用されるものでない。然るに、スピノザは神又は本體をば時間的に働くものやうに説明してゐる。此は以上に掲げた如く、理由と原因との混同に關係してゐる。

……二様の因果關係がある、即ち一は様狀相互間の外的又は超越的の因果であつて、他は本體と様狀との間の内在的因果である。此等の二者は如何にして調和さるべきであらうか。……又本體の統一性と屬性及び様狀の多様性とは調和されてゐない。唯一本體は何故種々の見地に於て現はれるか、又單一の本體から如何にして無數の結果が生じ得るか。此等の疑問はまだ答へられてゐない。……更にまたスピノザに於ては、本體、自然及び神なる諸概念は同一のものであるか、而も彼が「神」なる名辭を用ふるをりには、明かに價值判斷を其の裡に取り容れたものであつて件の價值判斷の基礎たるものは、實在の完全性に關する定義に外ならない。然るに此の定義が正當のものであるや否やに就いては、スピノザは深く研究せず、又彼の叙説の終りに於ては——後に述べる通り——完全性に關する別個の概念を立て、之に従へば凡ての實在必ずしも完全ではないのである。……されば、さすがに最も大膽なる思辨的體系すら、解答されない幾多の問題を残してゐる。スピノザの偉大なる點は、實在は合理的でなくてはならぬといふ思想をば他く迄徹底させた點にある。彼は此の思想に基づいて存在の本質は同一性、絶對的統一性であらねばならぬと論結した。故に論理的に云へば、彼は體系内の幾多の根本概念の代りに唯一の概念、即ち本體を認むべきではなかつたか。斯かる本體の概念へは我々も登り得よう——併しながら、それに登りつめたならば、我々は到底再び降ることは出来ない。……遮莫スピノザに對する此等の非難は、必しも彼の根本的努力、彼の思想の根本的傾向に關するものではなく、大部分は彼が用ひた獨斷的方法に依つて可能となるのである。

四 宗教哲學

スピノザの哲學が當時の宗教觀と如何なる關係があつたか、此の點を觀察する爲めに暫らく停まることは興味あることであらう。彼が彼の最高概念(本體)を神と稱した限り、自から斯かる比較を誘起したとも言はれやう。彼の書翰に於ても既に此點が論ぜられてゐる。即ち彼は其の場合に(1675)記してゐる。「余は近世の基督教徒が擁護するものとは非常に違つた神と自然とに關する意見を懷いてゐる。余は神は萬物の所謂内在的原因で、決して外的原因ではないと考へる。即ち余は聖パウルスと共に萬物は神の裡に宿り且つ活動すると主張する(中略)。されど『神學的政治學的論文』は、神と自然——物塊即ち有形的物質と云ふ意味の自然——と同一物であると云ふことを出發點とする。と解する人があるならば、其は全然誤解である」と。さればスピノザ哲學は、二つの點に於て普通の神學の見解から異なつてゐる。一は神と世界とを二つの異なつた本質と解しない點と、他の一は神に人間的性質を歸しない點とである。世人は最初無雜作に彼の見解をば無神論又は唯物論と名づけた。例へばヘンリー・モーア(Henry More)はスピノザの「粗笨な無神論」(atheismus crassissimus)を駁撃せんとした著作に於て、スピノザに従へば神と物質とは同一であると云つてゐる。即ち石も泥も鉛も霧も皆物質であるから、それ等はすべて神である。故にスピノザは「不潔な汚穢な無神論者」(sordidus et Intulendus athens)であると。これが實に十七世紀の論難文の一小標本である、……世人はスピノザの新體系が獨特な性質を有する爲めに當惑した。件の體系は普通の異端説の題目中には

入れ難く、而も其の鋭利な筆法の爲めに幾多の點に於て憤怒を招いた。後に至つて汎神論なる名辭(恐らく始めてトールランド Toland に於て)が現はれた。世人は始めてそれによつて適切な名辭を見出した。たゞし此の名辭の適用に至つては世間は全く一致してゐなかつた。或人に従へば汎神論をば神の宇宙に對する關係を内在的と解する見解を意味し、又或人に従へば、汎神論の本質は神が人格體と認められない點にある。第一説に従へば、スピノザの體系が汎神論的なることに毫も疑がなく、第二説に従へば、スピノザの體系が如何に記述さるべきか、充分明瞭ではない。

一書翰(Ep. 54)の中にスピノザは、神の性質を人間の性質と混同せざらん爲め、神に意志、悟性、注意、聽覺等の人間的性質を與へなかつたと云つてゐる。此の理由は「エティカ」に於ても處々に述べられてゐる。……時間的關係が消失すれば、心理學的規定の適用も消失することは明瞭である、従つて件の適用は所産的自然に於ては役立つものであるが能産的自然に於ては無益である。時間的關係の消失と共に一切の變化も消失する。神は更に大なる完全にも又更に小なる完全にも移行行かない、従つて喜も悲も又愛も憎もない。……加之、神は本體として自己以外に何物をも有たない、別言すれば、神が感情や意志を向くべき外的對象がない。人間の意識、悟性並びに感情や意志は外的對象に依つて決定され、外的對象が消失すればそれ等の意識も亦消失する。……若し我々が神の悟性とか意志とかいふやうな名辭を用ふるならば、犬といふ語が犬座の星(天狼星)と吠ゆる地上の犬とに用ひられる様に、二様の適用に於て何等の共通點がない程迄名辭の意味が變化されなければならぬことを忘れてはならぬ。故に人間的性質を神に移さうとする傾向には何等の客觀的妥當性

もない。若し三角形にして靈あらば、其は神を三角形と考ふべく、圓形にして靈あらば、其はまた神を圓形と考へるであらう。

されど他方に於てスピノザは、精神をば實在の獨立した一方面と認めてゐる。神は延長的本體(substantia extensa)であると共に思惟的本體(substantia cogitans)である。故に思惟は神の屬性の一であり、神の本質を言表はすものである。悟性と意志とは所産的自然にのみ屬するものであつて、能産的自然に屬するものでない。されど後者の内に前者が生じ得べき理由が無ければならぬ。而して一切の精神的現象の不斷の變化にも拘らず、無限的悟性「即ち」神的思惟「は」永久的存在を保つものであるとすれば、之も亦其の理由を神の本質内に有せざるを得ない。スピノザの見解をば余輩は恐らく次のやうに現はすことが出来やう。即ち神は精神であるが人格ではない。人格はたゞ制限的存在のみの事である。(スピノザは人格なる名辭を一個所に限つて用ひたが、而も此の説をば不明瞭であると言明してゐる)。然り然かもスピノザは、思惟を神の屬性と言明し、且つ(後に説明する如く)神が神自からに對する無限の愛に就いて説明してゐるから、彼が他の點に於て否定した心理的性質を引き上げて神に適用してゐることは、須く注意を要する。思惟を神の屬性としたことに對しては、スピノザ自からが俗見に對して提出したと同様の駁論が提出され得る。故に哲學的體系を何等かの「主義」(Isms)に作り上げようとするれば、何人もスピノザと同様の困難に陥ることを免れない。有ゆる理論的有論神論はスピノザと同様神を人間化せざるを得ない。

五 自然哲學及び心理學

スピノザは延長をば實在の一屬性と定め、且つ(屬性の定義に従つて)は現象を説明するに當つては、我々は其の現象が附屬すると認める屬性を固執すべきであると主張して、夙に彼は純機械的自然觀を唯一の科學的自然觀と考へた。一切の有形的現象は、延長の屬性に屬するものとして、有形的原因のみを以て、説明さるべきである。換言すれば此等の現象は、それが現はれた點とは別種な空間點から起つてくる原因のみによつて説明さるべきである。斯くて惰性の法則を證明することは、彼に取つては極めて易々たるものであつた。蓋し惰性の法則は、延長を屬性と觀する事に既に含まれてゐる。デカルトやホッブスと同様、スピノザは重力の根本原理をば獨斷的に永久の眞理と考へてゐた——運動は延長其物からは演繹することが出來ないと承認したに拘らず。物體間に於ては本質上の差別はあり得ない。物體は運動と静止、即ち迅速と遅緩との點に於て異なるのみである。運動の法則は自然及び理性の永久的法則である。……又スピノザの屬性觀からは、かの自然界に目的を立てる信仰はすべて排斥される。一の屬性は他の屬性を規定するとは出來ないから、物的現象は、目的論的説明が假定する様に、其の變化の根據を思想の裡に有し得る筈が無い。「エティカ」の第一篇の長い註に於て、スピノザは、目的論的見解は人間の實際的必要及び欲望、別言すれば事柄の眞の原因に關する本來の無智と人間の自家保存の衝動とに基くことを示さうと企て、ゐる。即ち人間は、萬物が人間の爲めに整頓されたものであつて、神々も人間の爲めに働くものと想像してゐる。而して適當な目

的が發見されない場合には、人間は神の意志、別言すれば常に利用の出來る「無知の避難場」(asylum ignorantiae) に説明を求めて満足してゐる。若し數學が知識に達する合理的の道を示さなかつたならば、目的觀は常に自然に關する知識を阻害したであらう。目的觀は常に自然の知識を阻害したのみならず、又神に關して無價値なる表象を立てた。果して神が一定の目的に向つて活動する者ならば、それは完全な者ではなくして、單に目的の到達に向つて進む者に成つてしまふ。斯やうにして人間は僭越にも、道德的並びに審美的概念を自然に適用し、秩序、無秩序、美醜、善惡等を自然の裡に見出さうとしてゐる。之れ彼等が自然は人間に快樂を與へる様に組織されてゐると信する爲めである。斯くして又人間は、完全と自然力とは同一であること、並びに自然力は無限であつて、實在の有ゆる程度と形式——我々から見て最高位に位すると同様又は最低位に位する所の有ゆる程度と形式とを生じ得るものであることに氣が附かない。

『エティカ』の第二篇に於て、スピノザは多數の物理學的命題に依つて、機械的自然觀が徹底せらるべき方法を暗示してゐる。……惰性の法則に従へば、有ゆる物體の運動静止は第二の物體に依つて規定され、而してまた此の第二のものは更に第三の物體に依つて規定されて際限がない。物體が規定される方法は、一は該物體の性質に依り、又一は之に影響する物體の性質に依る。同じ或は異なつた大さの諸物體が、互に相接觸する様に他物に依つて結合されてゐる時、換言すれば、諸物體が一定の關係に於いて互に運動を傳へるやうな場合には、吾人は此等の物體は互に結合してゐるもの、相集つて唯一の物體又は單一の個體をなしてゐるものであると云ふ。そして斯様な個體は、

之を組成する個々の物體の確乎たる結合に依つて、他の物體とは異なつてゐるものである。斯やうな個體の或る部分は新たに取り入れられ、他の部分は離れ去り、又部分の大きさや其の運動の方向やが多少變化しようとも、聯結の全體的形式が同一である限り、件の個體は依然として同一である。さて件の個體の幾つかが結合して第二秩序の一個體となり、又第二秩序の個體の幾つか結合して第三秩序の一個體となり、斯く進み行つて遂に全宇宙は一個の大なる個體——其の内の個々の部分は無限に異なつても、全個體には何等の變化も受けない一大個體となる。

有ゆる階段と程度とに於て自然は精神を具へてゐる。此は屬性説よりの必然の結論である。蓋し各屬性は全本體を現はすものであるから一方の屬性に屬する各形式は他方の屬性に屬する一定の形式に相應しなければならぬ。従つて物的自然内の個體の各階段は心的自然の精神生活の各階段に相應する。人間の身體が各種の性質を有する幾多の個體から合成されてゐる如く、人間の精神の本質を構成する思想も亦幾多の異なつた思想から合成されてゐる。精神と身體とは同一本體否寧ろ本體の同一部分 (modus) である。而して、延長の屬性に於て大いに複雑なる或は少しく複雑なる合成的運動形式を取つて現はれるものは、思惟の屬性に於ては矢張り大いに複雑なる或は少しく複雑なる思考形式を取つて現はれる。例へば余が一種の衝動を感じ、或は一種の決心をなす時、同時に延長の屬性に於いても、運動と静止の一般的法則に従つて、身體の變化が現はれるが、斯くの如き畢竟同一事實が生じたものと解釋さるべきである。斯やうな見解に依つて我々は——スピノザも指摘した如く——かの何人も明瞭な概念を懐くことの出来ない様な心身間の影響——精神の身體に及ぼ

す影響或は反對に身體の精神に及ぼす影響を主張することを避けることが出来る。若し精神は身體を動かすと言ふならば、其は實は運動が如何にして生じたかを知らないといふ意味である。同時にまた上の見解は一種の長所——物的自然の活動に勝手な制限を加へないといふ一種の長所を持つてゐる。物的自然の固有の法則に依つて發生する事物の變動に關しては、今日までまだ何人も一定の限界を見出したものは無い。故に身體が一見不可思議な様に運動するからといつて、それを理由にして、吾人は精神の干渉に説明を求むべき權利はない。此の場合又意志の「自由」に訴へることも無益である。此の所謂「自由」(眞の自由は、スピノザによれば吾人が吾人自身の性質の必然性に従ふことに存するのであるが) は人々が自己の行動の原因を知らない爲めに起る幻想に外ならない。饒舌の人が、其の口を開く場合に、自由に行動すると信ずることは、譬へば石が考へる力を持つてゐるとして、「自由意志」に依つて地上に落ちると考へると同様である。加之、決斷は常に記憶に所依するものであるのは、其の記憶は必ずしも吾人の自由になるものではない。

物的原因に依つて心的現象を説明することをば一切排斥したに拘らず、スピノザは——此は彼の根本假定から見ても全く正當なことであるが——心的現象が直接理解されない場合には、之を説明する爲めに精神と物質との並行説を利用した。即ち一切の感官的知覺は身體のそれ／＼の状態に相應する。然るに身體の此等の状態は勿論他の物體の影響を原因としてゐるが、此の影響はまた我々自身の身體の構造如何に依つて變化される。されば必然の結論として、感官的知覺は外的物體の性質に相應するのみならず、取り分け吾人みづからの身體の性質に相應することが知れる。然るに平生

吾人は知らず識らず有ゆる知覺を實在の表出と考へ、他の知覺や表象が起つて件の實在を除き去る迄はいつまでも然か認めて止まない。従つて、スピノザに従へば、實在に關する吾人の見解は、知覺や表象の内部の争ひに依つて明瞭にされ規定されるものである。……知覺は其の對象と類似なものか若くは同時に現はれたものかの表象を起こさせる。表象聯合の法則は、スピノザに取つては精神の自然的法則であつて、恰も物質の屬性に於ける運動の法則に對當する。表象聯合と思惟そのものとをばスピノザは截然區別した。此の區別に就いては、既に認識論の節に述べた。而して感官知覺と表象聯合とは恰も無限の所産的自然の全系列中の一部分としての人間の狀態を言現はしたものである。高い程度の知識即ち理性的知識と直覺的知識に達せんが爲には我々は萬物内に共通的法則又は本質として働いてゐるもの即ち無限の本體まで溯つて、萬物はまさしく件の本體に依つて包括される様を明瞭に觀しなければならぬ。換言すれば、これが爲には我々は萬物を永恆の見地に於て直觀しなければならぬ。……此の點に於ては、ホッブスの心理説はスピノザの夫れに優つてゐる。蓋しホッブスは、一目的又は一問題に集注することに依つて、眞の思惟作用は無意識的表象聯合から發達することを指示したからである。反之スピノザは、依然スコラ哲學風に、眞の思惟をば全然獨特なもの、普通の觀念とは本質を異にする活動であると考へた。されば屬性説に於て、彼が認識論の見地を精神物理の見地と混同したのは、いよ／＼不思議なことではないか。表象聯合の法則は、思惟作用そのものによつて決して中絶するものでないといふことを彼が認めたならば、決して斯やうな混同は起らなかつたであらう。

スピノザの感情の心理論は、彼に依つて、否一般心理學の範圍に於て爲された最も卓越せる所論の一つである。第一に、彼は人間の感情及び情慾の純自然史的研究の必要と正當とを主張した功績がある。彼は(研究者として)感情を嘲つたり、笑つたり、嘆いたりすることなく、寧ろ之を理解しようといふと、物的自然や幾何學的圖形を認めると同様、至つて冷靜な心持で之を考察しようといふと企てたのである。更にまた彼は感情の説明に適用され得る最も重要な見地を提出した。

精神生活に於ける感情の位置及び意義に就いては、スピノザは彼の哲學的發展の時期の異なるに應じてそれ／＼異なる見解を懷いてゐた。虛女作『短論文』(II, 16, 5)に於ては、彼の見解は徹頭徹尾主知的であつた。知識即ち表象は精神生活の一切の現象を規定する。意志は表象の結果に過ぎない、即ち表象の肯定か將た否定かである。同時に、表象そのものは對象の影響に依つて規定せられる。蓋しスピノザは當時まだ一の屬性が他の屬性に及ばず影響を信じてゐたのである。デカルト哲學に關する著作の中に、彼は既に表象は人間の活動の表出であつて、吾人は表象の發生と其の肯定及否定とを明白に區別することが出来ないといふ暗示してゐる。而して屬性に關する確定論に於ては、此の暗示は一層明かに徹底され、遂に悟性と意志とは全然同一のものであると主張された。思惟は心的活動であり、一切の心的活動は思惟であると云ふのが、スピノザの見解の大要であつた。彼は此の事を『エティカ』第二篇第四十九命題の系 *Voluntas et intellectus unum et idem sunt* 「意志と知性とは同一物である」に述べてゐる。然るに、感情の自然史が載つてゐる『エティカ』第三篇に於ては意志は意識的自己保存欲であると規定されて、(Ethik III, 9 schol.) 全然新しい見解が現はれてゐる。

る。即ち意志は知識と同一種でもなければ、又況んや知識の結果でもなく、寧ろ知識こそ意志に所依するものである。「吾人は或物を善なりと考へて、之を求め欲し願ひ望むわけではなく、寧ろ反對に吾人が求め、欲し、願ひ、望むが故に、或物が善と考へられる」即ち茲に於ては、衝動と意志とは同一で、表象はそれ等に所依して存するものである。スピノザの思想發展の歴史に關するテンニースの論文——此の論文は此の問題を明瞭に説明してゐる——に於て、テンニースはスピノザが後に至つて意見を變へたのはホッブスの影響に因ると推測してゐるが、此は事實であつたかも知れない。ホッブスは衝動と意志との互の間及び此等の二者と自己保存欲とを密接に結合し、同時に目的に關する思想が表象の聯合に及ばず影響を力説した。現に今日傳はつてゐるスピノザの著作中には、第二篇系第四十九の意志に關する定義と、第三篇附註の意志に關する定義と、其の間に明瞭な矛盾が存するのであるから、互に異なる見解の痕跡を悉皆除去せずして、二の草稿が漫然一緒に纏められたものと思はれる。

『エティカ』第三篇感情心理學の叙説に際して、スピノザは、個々人の性質の表出としての自己保存の衝動をば全體の出發點としてゐる。これがために彼の心理説は多少變つたには違ひないが、全體哲學に至つては少しも變化しなかつたのである。一切の個々物の裡に無限的自然即ち神が流動してゐる。有ゆる個々物の自己保存の衝動は、全存在内の無限なる神の活動の一部に外ならないと。さればスピノザは夙に『短論文』(I)に於て(ブルノの様に)有ゆる生物内に活動してゐる自己保存の衝動に於て神の攝理の啓示を認めたのである。而して此の衝動は事物の特性をなすものであつて、個

個物の性質に應じて種々の特質を示すものである。存在するといふことは自己を保存することを意味する。此の自己保存の努力が意識に伴はれる時にはそれが欲望と名づけられる。随つて人間が其の状態の變化に依つて活動に導かれたと考へらるゝ限り、欲望は人間の本質と解釋さるべきである。此の欲望が殊に精神の方面から考察されると、其は意志と名づけられる。快感は努力の助長に依り不快感はこの努力の阻害に依つて生ずる。茲に注意すべきは、快感と結合するものは有利(完全)なる状態への推移であつて、不快感と結合するものは不利(不完全)なる状態への推移である。種々の状態其物は、本來靜止的のものであるから、何等の感情と結び附いてゐない。つまり心的状態の變化が感情を意味するものと認め「た」で、スピノザは心的状態の明瞭なる比較を企てなかつた。

スピノザは茲に我々が現今感情の生物學的意義と稱するもの、別言すれば、生命の助長又は阻害と感情との關係を述べたと共に、又彼は感情の發生に關する對比關係の意義(感情の範圍内に於ける關係性の法則)を意識してゐたと共に、彼はまた感情の心理説の第三の點即ち特定の種類の感情の發展に關する表象及び表象聯合の意義を明かにした。……即ち彼は欲望、快樂及び苦痛から、表象聯合の法則に依つて、特定の種類の感情を演繹的に説明してゐる。我々は自己に快樂を生ずるものを愛し、而して苦痛を生ずるものを憎む。又我々は平生愛してゐるものを促進するものを愛し、而して之に障礙を與へるものを憎む。又我々は自分に似てゐるものが或る感情を持つてゐると想像する場合には、不知不識其の物と同一の感情を経験する。同情は即ち之から生ずる——されど、嫉妬心や傷けられたる名譽心も亦之から生ずる。例へば我々が他人の享樂してゐるものを獨占しよう

と欲したり、又は自分が感じてゐると同様に他人を感ぜしめ度いと思ふ場合の如きがそれである。斯かる一般的原理に従つて、スピノザは彼の考察を詳細に布衍した。感情が表象の影響を受け、又各種の結合混和に依つて原始的形式とは甚だしく異なる諸の形式を取り得べきことを示し、斯くして彼は感情心理の範圍に於ても一種の進化論を主張した。即ち彼は感情發達のさまざまの條件を記述したのである。彼が出發點とした自己保存の衝動は如何なる範圍迄徹底的に主張し得られるものであるかは、茲に論じ得らるゝ問題でない。

六 倫理學及び國家學

スピノザの思想が明らかに實際的動機に基づきながら、而かも其の實際的動機實際的努力を可能ならしめる所以の有限の經驗的世界を遙に超越したといふことが彼の特色である。自然に關する一切の評價作用の妥當性をば彼は否定した。自然はそれみづからの永久的法則に従ふもの、而して倫理的判斷は我々が立てた人間の生活の理想に従つてより完全なるものと、より不完全なるものとを比較する事實に基くものであるから、斯かる倫理的判斷は時間分量數等が當て嵌まらない自然の永久的本質には適用されない。ガリレイ以來感覺的性質の主觀性が力説されたと同様、スピノザは倫理的性質の主觀性を力説した。「永恆の見地に於ける」實在の概念を固執する限り、彼は眞正の倫理を有するを得ず、又斯かるものを有する必要もないのである。蓋し倫理は、時間的關係が適用され、生起發展變化對立等が存し、又そこにはモデルに従つて形成され、且つ目的が掲げられる類

の世界に於てのみ始めて語り得られる。彼みづから此の事實を「善惡に關する判斷は比較を基礎とする」この言葉に適切に表はした。然るにかの無限的神的自然全體に於ける永久的統一に於ては、一切の比較は消失する。蓋し此處には凡ての差別も對立も無いからである。スピノザ認識論の研究は、「永恆の見地」に於ては凡ての謎は消失するといふことを示した。斯くてまた凡ての問題の解決も亦消失する。

併しながら、スピノザは能產的自然と所產的自然とを區別した如く、彼は又純理論立脚地と實際的立脚地とを區別した。實際的立脚地は所產的自然に於てのみ效力を有する。斯くて彼は經驗的有限の世界、様狀の重要性を主張すると同一の力を以て倫理學を樹立した。彼が倫理學を有つたことは、彼が絶對的本體以外の概念を立てた以上の非論理を含んでゐない。

倫理學の可能なる所以は、スピノザに於ては、彼の感情の心理說と密接なる關係がある。倫理學の基礎は各種の感情や情慾の根柢に存する自己保存の衝動である。何となれば、自己保存の衝動から、一種の要求——外的原因が惹起する感情や情慾に依つて混亂されてはならないといふ要求が起つてくる。自然の一部又他の様狀中の一様狀として、人間は所依的のものであつて、大海の浪の如く、目的も方向も知らずに飄弄されてゐる。こゝに於てか人間は自然に自己の存在を維持し、且つ完全な内的運動に達しようとして努力する。倫理の根本美德は精神の剛毅(fortitudo)即ち人間を自由獨立ならしめる内的の力である。而して美德は恰も人性の法則に依つて理解され得るやうな結果を産出す力であるから、そはやがて人間の本質即ち性質である。斯様な品性に達し得んが爲めには、

我々はすべての感情や欲望やは一層強き感情又は欲望に依つてのみ抑制されるものであるといふことを明瞭に理解しなければならぬ。此の命題をばスピノザは情性の法則から證明してゐる。情性の法則は、精神と物質とが一體であるから、精神の方面にも矢張り對當の法則を持つてゐる。倫理的發展は、或る感情——之を惹起した始めの感情を漸次に驅逐し得る様な感情が我の内に生ずることに依つて可能である。人間生活の各種の形式や階段やを比較して人性の理想を作る時、(idea hominis, tanquam naturae humanae exemplar) 我々はすべて此の理想に吾人を近づける物を善とし、之に近づくことを妨げる物を惡となし、而して出來得る限り此の理想に近づかうとする欲望を起してくる。善及び惡に關する知識は——其は我々に有利なるか有害なるかに關するものであるから——我々が理想に近づきつゝある爲めの意識的の喜びが或は我々が之に遠ざかりつゝある爲めの意識的の悲しみかに外ならない。而して斯やうな知識は正しい感情と同一であるから精神内の一種の力となるのである。たゞし人間はやがて自力丈では到底完全なる精神の力と自由とに達し得ないことを認める。之が爲めには、先づ我々は全體の外部生活を整頓し且つ安全にしなければならぬ。此は眞の知識を發達せしめる場合に特に必要なことで、眞の知識の發達は獨り多數人の協力——萬人に共通たり得る善を追求することによつて生ずる協力によつてのみ達せられる。たゞ個人丈が所有し得る様なものに執着する慾情は、人間間に争ひを惹起するのみであつて、個人が精神の自由と力とを欲すれば欲する程人間間の争ひは止み、又各人は人性に適はしいものを求めようとするから、彼等は益々共同的に働くに至るのである。人間には人間程必要なものはない。人々は共通の利益を求めてゐるから、

若し萬人が同心一體の如くならば、それに増した結構はない。眞實に自己の利益を追求する人々は自己自身の爲めに或事を望んで他人の爲めにはそれを望まないといふ様なことはなく、随つて彼等の行爲はよい／＼公正忠實にして且つ尊敬すべきものに成つてくる。されば徳を徳たらしめる剛毅(fortitudo)は、各人が其の人格を直接價值あらしめる活力(animositas)であるのみならず、各人は他人を助け之を友情に依つて結合しようと求めるところから、それが更に寛仁(generositas)となつて現はれるのである。

人間の發展の表型を示した後、スピノザは各種の感情の評價を試みたが、此は彼の特色である。快感は夫自身に於て善であつて、不快感は夫自身に於て惡である。従つて、憎惡、恐怖、輕蔑、同情、後悔、謙遜等は——快感の發生に關する必然の仲介者でない限り——惡である。蓋し快感は完全に近づくことであるに反して、不快感はそれに遠ざかることである。眞知識に指導されて精神的に自由である人は自己及び他人の生命の積極的發展を常に心掛ける。「斯様な人は死に就いて考へることが最も少ない。彼の智慧は生命に關する冥想(meditatio vitae)であつて、決して死に關する冥想でない。」斯やうにしてまた彼は他人の憎みと怒りと輕蔑とに對して愛と寛大とを以て報いようと力める。憎惡に對するに憎惡を以て争ふ人は悲惨な生活を送らざるを得ない。若し憎惡が愛に克服されるならば、克服された人は力が減じた爲めではなく寧ろそれが増した爲めである。吾人は他の人々を其の自由なる知識に従つて生活する様に開發してこそ最も能く自己の精神力を顯現し得るのである。

スピノザの倫理説は、以上の如く自己保存の衝動を根柢として實際的活動と社會の建設とに進ん

なのであるが、彼にはこれと同時に尙ほ別個の傾向——同じ自己保存の衝動を出發點として神祕的個人主義方向に走つた別種の傾向が有つた。彼の初期の心理説の立場からは、殆ど必然的に人間の眞の本質は純知識に存するといふ假定が常に現はれてゐた。即ち純知識が發達すればする程、人間の眞性質は現はれ、益々其の行爲は自由になる。眞の自己保存の衝動は知識の發達を導くのである。實にスピノザに取つて如何なる外物に依つても奪ひ去ることの出来ない唯一善と認められたものは、人間の精神と全自然との聯絡に關する知識であつた。故にスピノザは一氣呵成に (vgl. Eth. IV, 22 Coroll. mit 26 Dem.) 自己保存の努力は徳の最初の唯一の基礎であり、又認識の努力 (conatus intelligendi) は徳の最初の唯一の基礎であるとの二命題を立つるを得た。斯やうに感情と情慾とをば人間の積極的勢力と認める實在論的心理説と並んで、彼はまた感情をば不完全、即ち混亂した表象 (idea inadaequata sive confusa 倫理學第三篇の終りの説明を見よ) と定義した別個の見解を持つてゐた。後の見解に従へば、感情は知識が完全に明瞭に發達すれば消滅する。吾人が自己及び自己の状態は無限的自然——即ち吾人の裡にも乃至萬物の裡にも活動しつゝある神に依つて規定されてゐるものであることを理解すれば、吾人は益々自己を單一な孤立的な無力な存在と認めずして、寧ろ神に攝取され又神と同一なものと認めざるを得ない。斯かる思想は人間の精神の最高活動の果實で、吾人は斯かる思想に快樂を感じ、且つ又其の喜びの原因たる神を考へて深い満足を感じざるを得ない。こゝから人間に最高の平和を與へる神に對する知的愛 (amor intellectualis Dei) が生ずる。此の場合神はたゞ外的對象として吾人から離れてはゐない。吾人みづからの内的の力は萬物内に動いてゐる

無限力の一部であつて、神に對する吾人の愛は神が自己自からを愛する無限の愛と同一となる。即ち神の人間に對する愛と、人間の神に對する愛とは同一物である。我々は我々自身及び萬物を永恆の見地から觀する。……斯やうに神祕論者としてのスピノザは心理學者としてのスピノザと撞着してゐる。何となれば前段の知的愛(人間の愛も神の愛も)は發生や反對を超越すべきものでありながら、而もスピノザ自からは感情は前進か後退か何れかの推移に相應すべきものと説明したではないか。故に感情をば不明瞭な思推であると説明し、且つすべての關係法則を棄却してこそ、始めて彼の倫理説の神祕的結論を主張し得るのである。

神祕説を高調してゐる『エチカ』第五篇にはスピノザの靈魂不滅説が載つてゐる。人間の眞の本質はかの人間と絶對者との融合に關する理解を基礎とした神に對する知的愛のうちに現はれる。即ち人間の本质は時間に所依するものではなくして無限的知性 (intellectus infinitus) 即ち神の觀念の一部分である。而して神の觀念 (idea Dei) は個々の神的現象が生起消失しても永存するものであつて、此は物質の運動の保存に對應するものである。吾人々類は神の活動の直接的形式として不滅である。たゞし此の不滅性——不滅性に於ては時間的關係といふことは全然無意味であるから、それは繼續的存在ではなくして永久的存在である——は最高の知識、従つて又完全にして明瞭な自己活動に發達した人々にのみ屬し得べきものであらう。永久的思惟の要素 (modus cogitandi aeternus) としての此の永存が果たして人格的のものか否かは、スピノザの叙説からは理解されない。兎も角も彼の靈魂不滅觀は普通のものに比すれば甚だ異なつてゐる。結論に於て彼は靈魂不滅の説によらずし

て倫理説を立てたことを指示し、因つて靈魂不滅の信仰は必しも倫理説の必要條件ではないと注意してゐる。福祉は徳の報償ではなくして寧ろ徳と同一である。蓋し吾人が精神の最高活動に於て喜びを感じる事が出来れば、吾人はさまざまの情慾を支配し得るのである。

スピノザの倫理説の深遠にして健全なる思想は、若し彼が其の心理説を委細の點まで進めて行つたならば、更に完全に開展したであらう。然るに彼が心的生活の最高形式を描かんとした場合には事實主知説が優勢を占めてゐた。之が爲め彼の倫理學は偏へに哲學者に對する倫理學となつてしまつた。即ちかの直接的歸依や若くは藝術的直觀に對しては、よし彼の直觀の基礎をなした「知的愛」は多少此の方向を暗示したにもせよ、彼は何等の權利をも認めなかつた。遮莫偏見を去つてスピノザの驚嘆すべき著作を読み耽る人は、ゲーテが彼について述べた言葉——其の「文章の中に現はれてゐる無我心は如何に宏大無邊であり、又些々たる慰藉物に依つて一生を送らんとはせず、飽くまで實在の大法に従はんとする諦の念は如何に崇高であり、然かも全巻を通じて靄々たる和氣が漲つてゐる」——に同感を表せざるを得まい。

さもあれ平和は戰闘に依つて獲られなければならぬ。個人は情慾との戰闘に依つて新らしい高尚な情慾を發展せしめ、それに依つて初めて平和を獲得する。更にまた吾人は人類の團體に頼り、互に相衝突する欲望を和らげ且つ各個人の自己保存の衝動を調和させるための一大權力を設定し、斯くして各人が威力に相當する丈の權利を持つてゐる自然的狀態の蕃風を離脱し、斯くして初めて眞の平和を獲得すると。スピノザは、心理學に於けると同様、國家學に於ても明かにホッブスの影響

を受けてゐる。唯彼はホッブスの様に民衆に對する盲目的偏局的恐怖を感じなかつたまで、ある。

此の點に於て彼は極めて徹底的であつて、人性は萬人に於て同一である、被治者に對してのみならず治者に對しても防衛策が必要であると主張した。民衆に於けると同様治者に於ても決して立派な動機のみを豫想することは出来ない。民衆は國事を理解しないと云はれるが、それは彼等が國事を知らないからである。スピノザは近世の最初の民主的法理學者の一人である。たゞ彼の「政治論」は完結されなかつた爲め、我々は其の民主政治の論の詳細を知ることが出来ない。ホッブスが民主政治は事實演説家の貴族政治であると論じたのに對して、スピノザは君主政治は常に官吏の貴族政治であると主張した。事實政治の職能は當然常に少數者に依つて行使されざるを得ない——たゞ主權の淵源は何處に存するか問題である。スピノザに従へば、各個人の力は他人の力と結合される場合に増大する如く、多數者の力が單一の意志に結合されるからして、國家は畢竟多數者の結合された力に基礎を有する。而して斯かる權力の統一の條件たるべき知力の統一は、國家が恰も健全なる理性を有する萬人が利益ありと認めたものを目的とした場合にのみ生ずべきである。平和の爲めに人は大抵の事は忍びもしようが、若し奴隸狀態と野蠻と孤立とが平和と稱せられるに至つては、平和は人類に取りて此の上なく憐むべき状態である。國家は人間を動物や器械となしてはならない。國家は人間の精神的肉體的活動を自由に發展し得る様、又人間が其の自由な理性を用ゐ得る様に働きかけなければならぬ。國家の權力は各個人の自由なる結合に基くものに外ならない。従つて個人は國家の一員と成ることに依つて自己の自然の權利を放棄せず、寧ろそれによつて自己を保護し發展す

るのである。若し個人の思想や言論の自由を抑壓するならば、それは國家其物の目的に背反し、殊に國內の最高にして最善なる人々を敵たらしめるであらう。

「言論の自由を辯護したと同じく、スピノザは亦完全なる宗教の自由をも辯護した。彼の『神學的政治學的論文』の主題はそれである。彼の論文に於て、彼は宗教は國家や科學とは没交渉なことが従つて國家は其の本質と目的とに従へば、内的精神的な生活が完全なる自由を以て發展することを許さなければならぬと説かんと欲した。蓋し國家は外的行動を支配するを得るのみで、決して人間精神を支配し得べきものでない。國家は外的禮拜を定め得べきものであつて、此の點に於ては國家の主宰は僧政制度に優つてゐる。たゞし國家が其の權力を斯やうに善用した場合ですらも、宗教的禮拜をば全然愛と正義との行爲のみから成立せしむるを萬全とする。人間の精神的性質(ingenium)に哄笑を起させる物も乙はこれを崇敬すると云ふ程に多趣多様である。夫れ故各人に自由なる信仰と、宗教的文書を自己の心的傾向に従つて(ek suo ingenio)解釋すべき權利を、保證されることは最善である。……宗教は其の實際的性質に依つて科學から區別される。即ち宗教は信仰を目的とするもので、眞理を目的とするものでない。豫言者は知力の點からは少しも特別な天才ではない。彼等に於ては、想像は悟性よりも更に強い。彼等の職分は、譬喩や象徴を用ひて、神に従ふ生活——かの隣人に對する愛に現はされてゐる神に従ふ生活をなすやうに人々を導くことである。理性の推論に従ふことの出来ない民衆は、歴史的模範を手本としなければならぬ。民衆は此の手段に依つて始めて従順となる——而も此は單なる恐怖心からではなく、自己の意志と自己の歸依とに

依つて然るのである。人々は神に就いて如何なる理論上の見解を持つてゐようと——即ち人々は神を火か氣息か光か思想か何れのものと思ふようと——若し神に於て彼等を正しい途に導き得る模範を有するならば、それに何等の差別もないと。……スピノザに従へば、豫言者は、眞理を純粹な形式に於ては無く、單に標章的に認められたに對して、神の智慧は直接基督といふ唯一人者に現はれたのである。基督は即ち我々の知識の第一原因にも含まれず又夫れから演繹することも出来ないものを能く把持し得た唯一の人である。一書翰に於て(Ep. 73)スピノザは、神が人性を採つたと説く教會の教義——此はスピノザには圓を方形にすると同様に不可解と思はれた——の意味は不可解であると述べてゐるが、萬物に又殊に人心に啓示されてゐる神の永久的智慧は最も善く基督に啓示されたことをば信じてゐた。……又聖書に關してはスピノザは純粹の史的研究所を以て思つてゐた。聖書は、自然と同様、夫自體に依つて説明されなければならぬ。我々は聖書が實際に教へてゐることを考察して、然る後始めて其の教が眞實であるか否かの問題を掲げ得るのである。自然研究と倫理學の獨立を主張したやうにスピノザは茲に史的研究所の獨立を主張した。著述の解釋に於ては、作者の個性に就いて知悉する限りを思料しなければならぬといふが彼の歴史觀の要求であつた。同時にまた吾人は著述の起原をも研究しなければならぬと。斯やうにしてスピノザは、モゼスの五篇は追放時代に著はされたといふ見解に達した。近代の研究は斯くまで極端には行かないが、而もスピノザを先驅者としてゐることは疑ひない。

スピノザの所説中、最初に事實を結んだものは彼の宗教哲學であつた。レッシング(Lessing)の

チ及び彼等の後繼者に先だつて現はれた十八世紀末葉の思辨的哲學者等は、スピノザに賛同し、而してスピノザの宗教觀はネーデルランドの少からざる範圍に擴まり、斯くて多數の人々の中には自己の靜かな思索的感情的生活の滋養としてスピノザの思想を利用したのみならず、或は神祕的或は唯理的性質を持つた諸宗派が現はれた。此等の宗派の見解と基督教の適用とは、多少の媒介と變更とを経て、主として此の孤獨な哲學者の著作から生れ出たものであつた。十八世紀の末までは、オランダの正統派は幾度となくスピノザの見解を異端視した。宗教的スピノザ主義は、更に神祕的形式に於て十七世紀の末葉ネーデルランドで熱心に讀まれたヤコブ・ボヘーメ (Jakob Böhme) の著作の影響と結び附いた。……スピノザの思想に於て獨特な統一を得てゐた三要素が、後年に至つて順次に熱心な後嗣者を見出だしたのは、誠に奇態である。即ち最初にネーデルランドに於て宗教的要素が、次で十八世紀の末葉ドイツの文藝復興期に於て觀念論的要素が、最後に現代の哲學者及び哲學者間に實在論的要素が力説高唱された。而して公然スピノザを承認するを欲しなかつた思想家ですら彼から深い強い影響を受けざるを得なかつた。此は殊にスピノザの敵手と自からも認め他人からも認められてゐたライブニッツに於ても事實であつたのである。

第六章

ゴットフリード・ウイヘルム・ライブニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz)

一 傳記及び特性

デカルト、ホッブス及びスピノザに於て我等は哲學上の三大組織が現はれたことを見、然かも其の間に幾多の差異があるにも拘はらず、實在の物的方面に關して純機械的自然關係を確信してゐた點は揆を一にしてゐる。此等の大組織に於ては、諸の原理から論理的結論が演繹されてゐて、而も此等の原理を可能ならしめたものは精密科學の物興に外ならない。而して此等の哲學體系は、此等の原理が一切の物的現象に適用して絶對的に妥當である場合には、(物的以外の現象の有無如何は何れにしても) 實在が如何なる面目を呈するであらうかを示さうとした企てである。舊學派の多くの人々に取りては、此等の新原理と體系とは得手勝手な無神的思想の總括であつた。されば十七世紀の末葉は、件の無神的思想に對する反動が種々の形式に於て存在した。哲學上件の反動は最も興味深い。此の反動は、眞の科學的研究の結果を棄却することなく、且つ又妥協や融合されない諸要素を補綴する等の外面的方法に於ては、寧ろ之とは反對に機械的自然觀の根柢に横はる根本假定を吟味するといふ内的方法に於て、機械的自然觀以上に進んで、此の機械的自然觀を、當時の人々が全然見棄てて了つた古代及び中世の自然觀とを調和しようとして求めた。此の意味に於て、ライブニッツ

は以上の三人の大思想家に對して反動を示してゐる。即ち斯かる反動はライブニッツに於て最も深刻に行はれたもので、彼は意識的にか將た無意識的にか彼の立場からは是認されない程迄に守舊的見解に自分の用語を適合させてゐる。ライブニッツが近代思想と其代表者とを賞賛したに拘はらず、彼がそも／＼の出發點から近代思想を嫌忌した所以は、之が審美的宗教的自然觀を危殆ならしめる傾向を備へたと信じたからである。蓋し新世界觀に於ては、目的の概念は存在の餘地がなく、世界はまた單なる機械と化するの趣きがあつた。故にライブニッツの生涯の任務は、心的世界の範圍から得られた諸觀念を調和しようとする點に存し、而して此の目的を到達するが爲めに努力したとき、彼は思想史上恐らく比倫を絶する思想と見地と發見と暗示との一大寶庫を示したのである。彼は殆んど凡ての科學の範圍に手を觸れ、或は新しい創見を示し、或は從來の研究を促進し、斯やうにして多趣多様の材料に手を入れながら、而も彼の思想は内的一致と共通の模型とを具へてゐたのである。

ゴットフリード・ウイヘルム・ライブニッツは、一六四六年六月廿一日ライブチヒに生れた。法律學者にして兼ねて道徳哲學の教授であつた彼の父は早逝したので、彼は主として獨力にて運命を開拓せざるを得なかつた。子供のをりの彼は好んで亡父の書齋に日を送り、其處で出來得る限り——始めは殊に傳奇と歴史とを、後にはスコラ哲學の諸著を——多くの書物を讀んだ。外國語に書いてある爲めと内容が難解である爲めから起る有ゆる障礙にも拘はらず、彼は自分の手に觸れた一切のものを獨力で理解しようとして試みた。自傳の小冊子に述べてゐる處に依ると、彼の周圍の人々は、始

めは彼を詩人となるであらうと氣使ひ、次にはスコラ哲學者となるであらうと氣使つた。「彼等は余の心が單一なる種類の書物で滿されないことを知らなかつた」。彼の心中には夙に機械的自然觀と目的論的自然觀との衝突が起つた。彼はまた青年の折、ライブチヒの近くの森を逍遙しつゝ、スコラ哲學を維持しようか、それとも新說に頼らうかと思を凝らしたと述べてゐる。多方面の修養を獲、且つ精密科學に通じようとの要求から、彼は遂にライブチヒを去つた。自分に降りかゝつて來た災厄の爲めに、彼の生れた町に於てドクトルの學位を得ようとの企てを棄てた。アルトドルフに於て法學のドクトルの學位を授けられ、其の後マインツに赴いて、弱年であつたにも拘はらず、彼は其の地で選舉侯に奉任することを命せられた。彼は哲學や科學の研究の傍ら、法律學と法典の改正とに數年間没頭した。彼は法律に於てはスコラ風の殘忍を廢止しようとし、且つ同時にスコラ派の自然哲學に對する近世の自然科學の明白なる勝利を信するやうになつた。彼自からの後年の告白(Nouveaux Essais『新論文』に於ける)に従へば、一時彼は「スピノザ學徒の宗派」に向はうとする強い傾向をさへ感じた。さりながら彼を支配してゐた思想は、機械的自然科學を棄却せずして、然かも自然が目的に依つて決定されてゐるといふ見解を辯護することであつた。彼は舊時代に屬する人々、即ち彼の師ヤコブ・トマシウス(Jakob Thomasius)や有名なる法律學者にして醫師であつたヘルマン・コニング(Hermann Conring)等に對して、熱心に新自然科學の見解を辯護したが、而も彼の努力は機械的自然關係は神の攝理の思想を排斥するどころか、寧ろ正しく之を豫想するものであるといふことを示さうとした。或る小論文(Confessio naturae contra atheistas『無神論者に對する自然人

の告白』と、一六六八年から六九年までヤコブ・トマシウスに寄せた書翰の中に件の二重の努力が明瞭に現はれてゐる。ライブニッツは此のをりは未だ二元論者であつた。即ち彼に取つては、彼が統一しようとした二原理間の罅隙は依然として存してゐる。彼自からの言葉に依ると、彼はケプレル、ガリレイ及びデカルトの研究に依つて「別世界へ移された」様に感じた。されど舊世界は如何にもして新世界に結合されなければならぬ。政府の命令に依つてパリへ赴いた旅行は、恰も彼に新研究の機会を與へた。彼の實務や、彼がルイ十四世に提出した(ドイツに對する征服慾を外らす爲めに)フランスのエジプト征服に就いての有名な提案やの傍ら、彼はパリに於てホイヘンス(Huygens)の指導の許に數學の研究に耽り、他面之と同時に熱心にデカルト哲學を研究した。一六七〇年の彼の立場にはホッブスの著作の影響が露はれてゐる。自然哲學の一論文『新物理學的假説』(Hypothesis physica nova, 1671)に於て、彼はホッブスやガッサンデイと同様、最短の瞬間最小の部分に於ける運動傾向(Conatus)の觀念に依つて、運動の連續性を主張してゐる。此の觀念は翌年に爲された發見——數學に於ける無限に小なる分量の意義に關する發見と關聯してゐる。此の時以來彼はデカルトの運動保存の説に反對し、之に代へて勢力保存を主張し始めた。又精神と物質との區別をば彼は次のやうに考へた。即ち物質界に於ては運動に移り行かない傾向が一瞬間丈存在するに反して、精神生活に於てはそれが記憶や思惟の爲めに一瞬間以上に及ぶことが出来る。此の思想をば彼は物體は瞬間的精神即ち記憶なき精神であるとの命題に意味深長に現はしてゐる。一六七一年に書かれた書翰には左の如く記してある。「物體の働は運動に存する如く、精神の活動は努力(Conatus)即ち極小の一點上の運動に存する。蓋し物體は一の場所を占有してゐるに反して、嚴密に云へば精神は空間内の一點に於てのみ存するからである」と。此の暗示こそライブニッツの第二哲學と稱し得べものである。彼は二元論を脱せんと求め、精神を物質の微分に歸着せしめて、精神と物質との間の連續性を主張したが、物質と精神との關係に就いては未だ明瞭な考へを持たなかつた。努力と云ふ概念に於て其の間の漠然たる結合點が現はれてゐるが、ライブニッツは、此の際まだ漠然たる暗示以上に出てゐなかつた。唯彼に明白な事實は、此の問題を現象内に解決するには、先づ與へられた事實から出發して、其の要素と根本假定とに溯るといふことであつた。

ライブニッツは種々の科學に携はつた如く、また種々の精神的傾向の著明なる人物と接觸しようとした。パリに於ては、彼はホイヘンスと親交を續けてゐた。之より先き、彼はホッブスに書翰を寄せたが、其の後兩者の間に交通があつた様子は無い。パリに逗留中彼の注意はスピノザに向つた。スピノザの『エティカ』は漸く少數者に知られた丈であつたが、彼の『神學的政治學的論文』は數年前に現はれてゐた。數學者にして哲學者なるチルンハウゼン(Tschirnhausen)は以上の仲間の一人であり且つスピノザと交通をなした中の最も聰明な人であるが、彼はパリに於てライブニッツの知合となり、而してライブニッツにスピノザの見解に關する拔萃を與へた。チルンハウゼンは、彼とスピノザと親交ある一友人を介してスピノザに言ひ送つた。自分はパリに於て「種々の科學に熟達し、普通の神學的偏見を脱してゐるライブニッツと言ふ青年に遇つたが、件の青年は自分と同様自己の精神の發展に力め、之を最も重要なことと認めてゐる人であるから、親交を結ぶに至つた」と。チル

ンハウゼンは自分の新しい友人をば『エティカ』を見せて貰ふ資格があると考へ、又ライブニッツは『神學的政治學的論文』に就いて、以前既にスピノザに手紙を寄せたことがあるといふ事實を指摘して、『エティカ』を彼に見せる許しを師に願つた。スピノザは答へた「余はそのライブニッツを手紙に依つて知つてゐる。唯だ余はフランクフルト(Main)の宮中顧問官たる彼が何故フランスへ旅行したかを知らない。彼の手紙より判定し得る限り、彼は自由な精神の人であり又有ゆる科學に熟達してゐる。されど余の著作を斯やうに早く彼に見せることは却つて無思慮であらうと信ずる。余は豫め彼はフランスに於て何をしてゐるか、又我々の友人チルンハウゼンが、もつと永い間彼と親交を續け彼をもつと能く知つた時に彼をどう思ふかを知り度い」と。スピノザが十分ライブニッツを信じなかつたことは明かである。ライブニッツの變通自在圓轉滑脱な性質は、必ずしも彼の學問的 성격に好都合なものではなく、少くとも彼の精神生活と活動とに一種の印象——スピノザの隱遁的な一意専念な思索生活とは兩立出来なかつた印象をば、刻み附けたのであつた。スピノザの不信用が當然であつたことは後に至つて證據立てられた。何となればライブニッツは、假令其の終局の結論に於て、又は彼が論理的に徹底した場合に於て、スピノザの意見に近かつたとはいへ、而も彼の後年の著作に於ては、彼は機會のある毎にスピノザから絶縁し、甚だしきは「普通の神學的偏見を脱してゐた」人には豫期されない程の言辭を屢々弄したからである。たゞし其の當時はライブニッツは熱心にスピノザと交はることを望んでゐた。彼はバリに四年間逗留（一六七二年—七六年）し——之れ彼が各種の人々の價値を認め、且つ之を自己の修養に利用した證據であるが——其の間

ヤンゼン教派の偉大なる神學者であり且つ熱心なデカルト學徒であつたアントアヌ・アルノーと實際し、其の後英國を経てオランダへ赴いた。オランダでは彼は二ヶ月間逗留し、而して其の間幾度となくスピノザを訪問して哲學上の問題を討論した。此の二人の大思想家の個人的關係は、最近に發見された文書に依つて明かになつたが、其の關係は、スピノザが遂に自分の孤疑心を制して『エティカ』を彼に示した程親密であつた。^(五)ライブニッツ自からも、確かに彼の著書の或る個所で(„Theodicee“『神正論』の内)彼がスピノザを訪問したことを述べてゐるが、談話はたゞ日常の事件に就いて、あつた風に述べてある。スピノザと親しい關係を持つことは、當時に於ては決して世人の推稱を受ける所以でなかつた。されば、スピノザの死後彼の友人等が其の著作を出版した際、彼等が或る書翰をば省略したり、或は差出人の名前を屢々除いたりしたのは決して偶然でない。而して熱心に著作の出版を持つてゐたライブニッツは、彼自身の手紙(勿論全然無害のもの)が彼の名前を記載して印刷されたのを認めた時は甚しく當惑した。ライブニッツがスピノザに幾度か手紙を寄せたことに就きては、これまでは當時の人々は夢にだも想像しなかつたのである。……スピノザの思想系は、殊にライブニッツをして二元説を斷然超越せしめた點に大なる影響を及ぼした。此の當時彼がデカルト學徒に對して、精神と物質との區別は必しも兩者が同一物であるといふ事實を否定するものでないと論じてゐるなど、明らかにスピノザの思想が認められる。スピノザの『エティカ』を初めて閱讀したをりの彼の註解や拔萃やが現在残つてゐる。彼は『エティカ』の三つの點を同時に非難したが、此等の三點は共にスピノザの思想の特色をなすものであつた。一點は、唯一本體のみが

存在し得ると主張した第一篇五命題である。第二點は悟性と意志とを「能産的自然」から排斥した點（第二篇三十一命題）である。第三點は目的因に對する有名なる辯駁論を載せた第一篇の附録である。……ライブニッツは嘗てデカルト學徒やホッブス學徒たることがなかつたと同様、また曾てスピノザ學徒でもなかつた。たゞ彼は先輩から有力な刺戟を受けた。殊にスピノザに就いて言へば、ライブニッツがスピノザが立てた心物同一説に賛同し、更にそれを進めたことは殊に注目し得る。ライブニッツが本體の多元性を主張したからとて、之を理由として彼は同一説に異議を有したものと推斷するは由々しい誤解である。彼の努力は正に一元説と多元説とを統一せんとする點にあつた。彼が如何なる範圍迄此の目的を達したかは別個の問題である。

一六七六年の終り頃、ライブニッツはハンノーフェル公(Brunschweig-Lüneburg)の顧問官兼圖書係の位置に就いた。行政上歴史上政治上のさまざまな仕事に没頭し、而も有ゆる方面に互つて上達しようとの不斷の熱心に驅られて、彼は多方面の人々と旺んに文通を行つた。ハンノーフェルの圖書館には、彼の千人以上の各種の人々と取交はした通信が保存されてゐる。されど彼の哲學に於て、實在は多數の個々物——各其の特性を具へ且つ互に調和し連續する多數の個々物から成立すると見做されるやうに、各種の方面に於ける彼の努力の間にも亦一種の内的聯絡があつた。彼は微細な關係や極小の差異——而も此等は結合され總括され、ば實在となることが證せられる——に眼を注いだ。彼の數學、彼の物理学、彼の哲學は悉く此の特色を示してゐる。之と共に、彼は連續性即ち事物の内的聯絡をも同様に重要視した。歴史的研究に於て彼が興味を感じたものは、過去と現在との聯絡

であり、而して之と類似の興味から彼はエズイト教の宣教師に依つて支那に關する説明をも得ようとした。又彼は實際的に有用なものや、科學並びに教會に關しても深い興味を持つてゐた。即ち彼はハンノーフェル公國に於ける採礦の發達に意を用ひ、又大學の設立の爲めに努力し、又僧院を科學の研究場に變ずることを提議し、更に舊教會と新教會との合同の爲めにボウズエー(Bosch-Eng)と協議し、後にはルンテル派の教會と革新派の教會(ルテッル派より分離せる一派)との合同の爲めに新教の神學者等と協議した。又彼は平生非常に欽仰し且つ幾度か談話を交へたことのあるペーテル大帝に向つて、言語學と自然科學の改革と促進策とを提議した。言語哲學者としても健全な見識を懷き、且つ言語の研究に關する經驗の意義を力説したので、マックス・ミュラー(Max Müller)は彼を評して、若し彼が當時の學者達に理解され補助されたならば、言語學は一世以前に歸納的科學として樹立されたであらうと述べてゐる。醫學の範圍に於てもまた彼は意味深長な思想を述べてゐる。……されば彼が或る書翰の中で下の如く述べ得たのも、毫も怪むに足らぬ。即ち「自分がどれほど困惑したか言葉には言現はせない。自分は公文書の研究に著手したり、古文書を選び出したり、印刷になつてゐない記録を蒐集したりしてゐる。受信と返信の数は莫大なものである。又失ふことを欲しない數學上幾多の新發見、哲學上の幾多の思想、幾多の他の文學上の説を持つてゐる時には先づ何から始めてよいか解らない位である」と。さればライブニッツは、自分の人格と思想との模型を示す一著作に全體を纏めることが出来なかつた。彼は、スピノザの如く「唯一著作の人」ではなかつた。即ち彼は自分の思想をば、無數の書翰や小論文——未だに其の全體が印刷されてゐない

——に發表した。從來公にされた哲學的論文中の最も重要なものはゲルハルト版(七卷)に收められてあるが、尙ほ澤山ものがハンノーフェルの圖書館に残つてゐる。信すべからざる程の著作力と思想の變轉自在とは實にライブニッツの特色であつた。彼の體系に於ては、實在が數限りなき方法で個々の精神内に映し出されてゐる如く、彼も亦彼が接觸した種々の立場から自己の體系を説明する必要を感じたのである。ヤンゼン教徒のアルノーと文通を行つてゐた間に、彼は自己の哲學體系を明瞭なる意識に發展させた。若しエズイット教徒の友人等が喜ばば、彼は自己の體系にスコラ哲學の形式をさへも與へることに異存はなかつた。斯くてハンノーフェルの選舉侯夫人やプロイセンの女后やに對して哲學を説く際、或はオイゲン殿下(Prinz Eugen)に自分の所説(後に所謂「單子論」*„Monadologie“*)を叙説する際には、一層通俗的形式を用ひたのである。

以上に於て吾人はライブニッツの哲學的見解の發展をば、其の歸着點までは、別言すればライブニッツが「事實の真相に關する新なる表現」(*une nouvelle face de l'intérieur des choses*)を發見したと斷じ得た點までは研め盡さなかつた。即ち吾人は、彼が機械的自然科學の正當なる所以を辯護し、而も之と、始めは二元的方法に於て、後には(ホップスやスピノザに從つて)一元的方法に於て、目的觀とを調和しようと企てたことを説明した。新思想家等は一切を機械化して「改革を餘りに極端まで遂行した」と云ふのが彼の確信であつたが、併し又一般世人が從來新思想家等に嘲笑された所^以は、一般世人が心的現象と最も密接に結合してゐる物的現象の純然たる機械的關係をも否定しよう^と企てた爲めに外ならないと云ふのが、等しく彼の確信であつた。

一六九七年の或る書翰中に彼は左の如く述べた「余の見解の大體は二十年間の熟慮の後漸く成熟した。余は常に若い時から思索し始めた(中略)。隨つて余は新に獲た知識に應じて幾度も余の見解を變更し、斯くて漸く十二年前に至つて始めて満足を感じるに至つた」と。此の言は一六八五年を指してゐる。恰も此の年ライブニッツは一小論文(*Petit discours de métaphysique*『哲學小論』)を草して、翌年の始めにそれをアルノーに送つた。此の論文は、實在が個々の多數の本體から成立してゐることを説いたものである。此の一つ々の本體に於て、世界の無限に多數の可能的方面——神的思想に於ては世界は多數の可能的方面から觀ぜられる——の^一が現はされて居り、一つ々の本體は、いづれも連續的「流出」(*„Emanation“*)に依つて實現せられた一の神的思想に外ならない。斯くて延長と運動とは、感官的性質と同様、たゞの現象に過ぎない。力のみが常住的なものであつて、運動は常住的でない。而して力は本體と同一であると。以上の論文は、之よりも早い時代の^一論文(一六八〇年)に依つて準備されてゐた。此の早い時代の論文は、運動の真相——近代の諸體系は自然内の一切を運動に歸着せしめる——が從來十分に説明されなかつた(*intima notus nondum patenti*)ことを指示し、且つ有(即ち存在、本體)と活動とは同一物であり、又一切の力、一切の努力は活動であるといふことを主張したものである。各の本體は活動し、而して活動するすべての物は本體である、(*omnem sui stantiam agere, at omne agens substantiam appellari*)との命題は恐らくライブニッツの全哲學中最も重要である。此の命題に依つて、事物の本質を寂靜な實體又は夫自身に於て不變なる存在と考へる神祕説又は神話は打破されたのである。ライブニッツ自からは、此の命題に於て、目的觀と機

械觀との融合の可能を認められた。蓋し彼は個々物と諸現象との最深の本質を形成し、且つ有ゆる變化の間にあつて常住である諸の力は、元來神の本質から流出したもの、而して價值ある目的に向つて活動するものであると考へた。されば神の目的は自然の規律的聯絡を破ることなく、正に件の規律的聯絡に依つて自然の中に充實されるのである。一六八〇年の論文から一六八五年の「Discours」『哲學小論』に至る進歩は、主として本體の個性を主張し、而して之を人間や動物の精神と類似のものとして解釋した點に存する。各の個體は自己の内的法則に従つて自然の力に依つて發展する小世界であつて、神の力の特殊な流出である。而して斯かる個體の發展は、共通の起原を有する爲めに、凡ての他の個體の發展と調和して生ずると。……斯くてライブニッツの體系は完成した。彼の體系は、初めて一六九五年『ジュルナル・デ・ザヴン』(Journal des Savants)誌に印刷された論文 (Système nouveau de la nature et de la communication des substances 『自然及び本體の交渉に關する新組織』) となつて公にされた。而して「Monade」「單子」なる名稱は餘程後れて使用されたものに過ぎない。彼は恐らくブルーノから此の名稱を借り來つたものではない。蓋し兩者の思想の或物には大なる類似はあるが、歴史上ライブニッツに及ぼしたブルーノの直接の影響は毫も認められない。恐らく件の名稱は、(最近の研究によれば) 彼が此れを用ひ初めた少し前親しく接觸した若い方の神祕的化學者ファンヘルモント (van Helmont) から得たものであらう。(近頃世人は斯く想像する)。

ライブニッツは、本體をば不斷に活動するものと定義して満足した。彼の哲學體系が築き上げられた後に於ても、彼は此の根本思想をば可及的明瞭に磨き上げようとする努力を續けた。文通の廣か

つたことと、知人の多かつたこととは、此の目的のために彼に豊富な機會を與へた。ヴィーンに逗留中(一七一四年) オイゲン侯の爲めに單子論の叙説をなしたが、此は彼の死後 Monadologie 『單子論』と云ふ書名にて出版された。又彼は當時の思潮を注意して觀察した。二人の著名な思想家とも議論を交へたが、彼は非常な紳士的態度を以て之に對した。一切の知識を經驗から導かうとするジョン・ロック (John Locke) の企てに對して、彼は其の『新論文集』(Nouveaux Essais) に於ては、主として生來の内的素質即ち認識者の特殊な性質に宿つてゐる傾向を力説して、ロックの説をば如何にも天才的な今日尚ほ教訓たるべき方法を以て批評してゐる。然るにライブニッツが其の著述を完成するに先だつてロックは世を去つたので、ライブニッツは遂に件の著述を出版することを中止した。若し斯かる事情がなかつたならば大なる影響を與へたであらうが、哲學的議論に何等大なる影響を與へずして止んでしまつた。此の著作は漸く一七六五年に現はれた。ライブニッツが對抗の必要を感じた當時の第二の學者はピエール・ベール (Pierre Bayle) であつた。ベールは、全能の神の支配の假定と、世界の道德的物質的善惡とを調和しようとする幾多の神學者や哲學者の企を批評し、而して世界の現實の性質に従へば、善と惡との二つの反對の原理を假定することが哲學上却つて辯護し易いと主張した。之に對してライブニッツは一七一〇年に現はれた彼の『神正論』(Theodicee) に於て、神學と哲學との調和を示し、且つ現實の世界は可能なる最善の世界であるといふ主張を立てようと試みた。此の書は最も多くライブニッツの弱點を含んだもので、形式に於ては冗長散漫であり、思想に於ては空漠で又悪い意味に於いて通俗的である。他

の著作に於ては彼は此の書に於ける如く、嚴密なる論理に従つて到底自分の體系中に入るべき餘地がない様な思想とは決して妥協するやうなことが無かつた。十八世紀を通じて此の書によつてのみライブニッツが知られたことは彼の不幸であつた。『新論文集』はハンノーフェルの圖書館に藏せられて顧みられず、而して彼自身の根本思想を發表した立派な天才的な短い幾多の雜誌に現はれた論文は僅か二三の人達が讀み得るに過ぎなかつたのである。

宗教と哲學とを合一し調和しようとするライブニッツの企が眞に眞心から出たものであることは疑はれない。此は青年時代から彼の全生活を貫いてゐる考へであつた。たゞし嚴密に云へば彼は決して宗教的性質の人ではなかつた。此は彼が信仰個條の差別に關して容易に無頓着なることを得た事實で明かである。惟ふに彼の心に懷いてゐたものは、既成宗教よりも寧ろ自然宗教であつたであらう。個性や特性に關して理解を有してゐた爲め、彼は種々の教會の制度に通することが容易であり、又之に興味を感じたのであるが、之と共に彼は一切の個人的特色と努力との調和に關して信仰を有つてゐた爲め、自然相争つてゐる各教會を融和しようとの希望——別言すれば自己の信仰個條以外のものに是認すべき特色を認めるを得なかつたボッスエー (Bossuet) やスペーナー (Spener) の様な人達の抱くこと、出来ない希望を懷いたのである。アルノーは、事物の聯絡に就いて思索するよりは、寧ろ正しい信仰に歸れと彼に勧めた。彼が喜んで談つたと言はれる二人の兄弟に關する下の物語は彼の彼たる特色を最もよく示してゐる。即ち兄弟の一人はカトリック教に改宗して、他の一人を説破しようと試みたが、後者は前者に劣らぬ熱心を以て前者を新教に引き戻さうと試みた。

斯くて此の事件は結局神は彼等の大なる熱心の爲め二人の兄弟に祝福を與へたと云ふことで結着してゐる。ライブニッツに興味を與へたものは、單子の内的の力、内的の努力であつて、此の力が個個の單子に於て發現される特殊のさま——個々の單子は往々此の特殊のさまを唯一の正しいものと認める——ではない。ライブニッツの信仰は普遍的調和であつて、此の調和は彼に取つては單に未來に起るべき結果ではなく寧ろ既に精神内——精神がそを意識さへすれば——に存するものに外ならない。ライブニッツが讀んだ有ゆる書物——彼は夥しい書物を讀んだ——に於て、彼は興味あり且つ教訓ある何物かを見出し、且つ事物は種々の立場から種々様々に觀せられ得ることを知つたため、彼は自分が同意することが出来なかつた場合にすらも、屢、それを擁護し辯疏するやうな傾向を持つてゐた。彼は有ゆる位置の人々に對して、彼等に興味あることを話す術を解してゐた。單子に關する注意は最下級のものにまで及んで、彼は動物を殺すことを避け、又昆蟲を顯微鏡的研究に取り扱ふ場合には、それを採り來つた元の木の葉の上に再び丁寧に昆蟲を還へしたといふ。優さしく、快活に、烈しい情緒を起すことなく、二六時中思索と研究とに専心して一生を送つた。……彼は晩年を孤獨に送つた。彼自から語つた如く、彼は幾多の仕事の爲めに期を過ぐすまで結婚すべき時間を持たなかつた。嘗てはハンノーフェル宮廷の寵を受けて法律顧問まで陞つたに反して、彼は晩年は——保護者たる君侯が薨去した後——幾分か不遇であつた觀がある。教會へ出席しなかつた爲め、彼の信仰は僧侶や民衆に疑はれた。彼の名は低地ドイツ語「レヴェニックス」(Lövenix) 即ち「無信仰」(Glaub-nichts) に換へられた。彼が亡くなつた時(一七二六年)其の柩車に従つた者はたゞ少數の人

のみであつた。彼の金言は「一時間が失はれる毎に生命の一部分が亡びる」といふ語であつた。而して此の語は彼が好んだ象徴即ち *Inclinata resurget* 「伸びんが爲めに屈す」と云ふ題言を附した螺線と共に彼の柩に着けられた。

二 單子論

以上吾人はライブニッツ哲學の歴史的發展を概観したから、今や進んで、彼の哲學の組織的叙説を與へなければならぬ。此の叙説の根柢となるべき著者は『形而上學講義』、*Discours de métaphysique* (1685) 『新組織』、*Système nouveau* (1695)、『*Lectre à Basnage*』(1698)、『*メスマーシ*』に寄せる書翰』、『眞の自然』、*De ipsa natura* (1698)、『單子論』、*Monadologie* (1714)等である。此等と共に多數の書翰や小論文を併せ考へなければならぬ。

ライブニッツは、自然科学の原理を分析して、之に依つて其の哲學を樹立した。彼は此等の原理をば、ホッブスやスピノザと同様、無制約的のものとして認めたが、而も彼は此等の原理をば更に一層根本的な假定から派生するものと考へた。物理学は、彼に取りては其の根柢を形而上學に有する。さればライブニッツに従へば、物理学から形而上學へ推移すべき方法を認めることが何よりも大切である。

新科學は自然界の一切現象を運動に歸着しようとして企てるものとすれば、ライブニッツは此の努力に對して全然同意を表する。然かも彼は哲學者として運動其物は如何なる實在性を有するか、又運動の原因は何であるかを尋ねてゐる。……一切の運動は相對的である。一物が運動すると信ぜられ

るとすれば、それは其の物の立場に所依する。眞の實在は運動其物ではなく、寧ろ運動の原因となり且つ運動が停止しても常に存在する力である。運動の總額は常に此の世界に於ては同一であると教へ、而も之と同時に運動は静止に移り行き、静止は運動に移り行くと主張したデカルト學徒は、運動から静止へ移行することも、静止から運動へ移行することも共に説明するとの出来ない事實となつたから、彼等は連續性が不斷に斷絶するものと承認せざるを得なかつた。力(即ち傾、*conatus*)の概念に依つてのみ、運動と静止との聯絡が主張され得る。されば運動と静止との間には相對的差別があるのみで、二者は力の差別の現象的形式に過ぎない。常住なるものは力である。絶對的静止は存在しない。我々の考へ得べき最小の瞬間だも、すべて運動する物體は空間内の同一場所を占有することはしない。然らば其の力は畢竟何物であるかと問ふと、ライブニッツは答へる。「現在の狀態中或る變化を起させるもの」と。(ce qu'il y a dans l'état présent, qui porte avec soi un changement pour l'avenir) (*Lectre à Basnage*)。これが眞の存在である。ライブニッツは又當時の原子論の解釋する原子の概念を批評することに依つて以上の考へに達した。絶對的に堅牢な原子を假定するは、力の保存と連續性とに矛盾する。蓋し有ゆる衝突に於て力は消失するからである。故に原子は(既にホイヘンスが教へた如く)伸縮自在なもの、従つて諸の部分から成立するものでなくてはならぬ。又従つて絶對的原子は自家撞着である。若し事物を根本的に研究するならば、吾人は一切處に活動性を認める。ライブニッツは、或る手紙の内に述べてゐる、「原子は我々の想像力の薄弱な結果に過ぎない、何となれば想像力は休息を欲し、又分割と分析とを終らうと急ぐものである」と(「ハルトス

「カーに寄する書翰」*Brief an Hartsoeker*, 1710)。固體と液體との區別は運動が相對的であると
 じく、相對的である。此の見地からは力のみが眞の實在を有するのである。

力が眞の實在なることをば、當時の言葉を藉りて、力は本體であり、又凡ての本體は力であると言表はしてゐる。又力の概念は法則の概念と密接の關係がある。力は現在の狀態中未來に或る變化を起させる様に活動するものに過ぎない。斯くて力の概念の一切の適用に於ける根本假定はさまざまに變化する狀態が合法的に聯絡するといふ一事である。故に凡て存在するものは其の理由を有すいふ充足理由の原理は、それが假令後年の著作『神正論』及び『單子論』に於て始めて明瞭に根本原理として設定されたものであるといへ、ライブニッツ哲學の眞の根本原理たるものである。而してライブニッツに於ては、「法則」の概念に他の主要概念即ち個體の概念が結び附いてゐる。何となれば個性は、彼に取つては、事物の現狀に次々に變化を起させる法則を意味する。各個體は、謂はば其の定式を有する。數學の級數に於て、最初の項に就いて順番の法則を知るならば、後の項を發見し得る如く、個人の內的變化に於ても同様のことが言はれる。個體は恰も此の變化の順番の法則に於て成立する (*la loi du changement fait l'individualité de chaque substance particulière*) (『メタメタ』に寄する書翰)。個體の本體の概念を始めて紹介した『形而上學講話』に於て、ライブニッツは本體と其の變化的狀態との關係をば、論理的斷定に於ける主語と説明語との關係に比してゐる。即ち論理的斷定に於ては、我々が主語を完全に知れば、之に含まれた説明語を發見することが出來得べき筈なる如く、各個體の性質を知る人は、之から凡ての變化的狀態を演繹することが出來る。

此等の變化的狀態は之に先だつ個體に其の根柢を持つてゐるから、二者の間には連續性が存する。故に此等の本體の各は獨立の一小世界であつて、自己の內的衝動から發展し、又自己の內的生活を持つてゐる。斯かる個體の本體が生起し若くは消滅するのは、奇蹟的方法に依るのみである。各本體は他の本體とは異なつて獨自の內的法則を持つてゐる。

若し實在者即ち存在者(本體)が何故に個體でなくてはならぬかと尋ねられれば、ライブニッツは單位即ち個物丈が存在し得ると答へる。彼はデカルト學徒が運動を絕對的實在と認めたのみならず、延長をも絕對的實在と見做し、且つ之を本體と見做したとの理由で彼等を非難してゐる。スピノザの『エティカ』を讀んだ折既に彼は、物體が本體であることは確ではないが、精神こそは確に本體であると記してゐる。此等の語は明かに彼の思想の方向を示してゐる。晩年の著作に於ては、下の思想が迂曲を盡して繰り返し現はれてゐる。即ち延長は擴がりを有するもの即ち幾度か繰り返へされる或物を豫想する。延長は雜多結合及集團を意味する。然しながら結合されるもの、性質は、まさに結合するもの(組成要素)に所依する。集團が實在を有するわけではなく、之を組成せる各單位が實在する。従つて若し絕對的に單一なる本體が存在しないならば、何等の實在も存在しない。加之延長を有する物質の實在を假定することは連續性の法則から云へば、可分性に局限がないといふ困難を含んでゐる。故に眞の單位は物的のもの、延長性を有するものたることは出來ない。又他面から考へて、若し以上の絕對的單位が存在しないとすれば、物質は非眞實な假象となつて了ふ。絕對的に單一なるもの、不可分なるもののみが本體たり得るもので、而してそれは物的のものたることが

出來ない。

然らば本體は何物ぞと尋ねる必要があるが、之に先だつて、吾人は尙ほ他の一の重要な定義に注意しなければならない。ライブニッツは自然科學の原理から出發した。彼に取つて此等の原理のうち最も重要なものは力の保存の原理であつた。此は、彼に取つては、自然の法則の根柢 (fundamentum naturae legum) であつた。而して此の自然の法則の根柢は、ライブニッツに従へば、(特に *De ipsa natura, Erdmanni augsabe, s. 155* を見よ) 目的論的推論に依つて理解される。世界内に同一量の力が保存されることは必然的であるが、而も此の必然性は神の知慧と秩序とが世界内に行はれてゐるといふ事實に所依する。従つて機械觀の第一原理即ち「充足理由」は目的因換言すれば、目的觀的原理でなければならぬ。物理學者ペピン (Papin) に向けた一小論文 (*De legibus naturae* 『自然の法則に就て』 *Dulens' augsabe, III, S. 255*) 中にライブニッツは左の如く述べてゐる。原因と結果とは常に相應しなければならぬ。換言すれば、對等ではなくてはならぬ。若し結果の内に原因以上のものがあつたならば、我々は一種の *perpetuum mobile* 「永久運動」を獲るであらうし、又若し結果の内に原因以下のものがあるならば、斯かる原因は最早再び生ずることがなく、自然は不斷に退歩し、且つ其の完全性は次第に減少するであらう。二者共に神の知慧と常住とに矛盾するであらう。されば結果が原因以上若くは以下を含むといふやうなことが排除されて、原因と結果との間に對等が存するとすれば、此の事實はライブニッツに従へば、純數學的機械的に證明さるべきものではなくして、寧ろ目的論的に説明されなければならないものである。^{五四}

眞の實在たる各個體が、其の變化的狀態を發展させて行く際に従ふ法則は、ライブニッツに取つては、完全なる狀態に進むべき法則であつて、單に新しい狀態に進むべき法則ではない。されば此の點に於ては、原因の結果に對する關係は、手段の目的に對する關係と同一である。實在の最深の根柢に於ては、純機械的法則が、正義と愛との法則が要求するものに向つて活動する様に組織されてゐる。此の二の法則は、各個體の本來の性質に内在する法則 (*lex insita*) の裡に合一されてゐる。……ライブニッツは、世人が認めた如く、力の保存の法則に夢中になつて、目的論的には同一の力の分量が保存されることが肝要ではなく、寧ろ力が生活の維持並びに其の不斷の發展に有利な形に於て保存されることが肝要であるといふことを看過するに至つた程であつた。斯様な見解は、近代の研究に依つて、始めて其の重要なことが明かにされた。……又、ライブニッツは、以上の如く、自然の機械的聯絡に目的論的根柢を與へたが、而も彼の本意は、目的因を再び採用し、且つ内の力や合目的性等に訴へて自然現象を説明せんとすることはなかつた。個々物に就いては、吾人は飽まで嚴密な機械的取扱をなさなければならぬ。唯全體としての機械作用又は機械作用の第一原理に就いては、それが目的論的考察に依つてのみ理解されることは明かである。自然の機械的聯絡は、ホップスやスピノザの哲學と同様、ライブニッツの全哲學の出發點たるべき事實である。

ライブニッツに取つて眞の實在を構成する絶對的個體的存在の學術的名稱は「モナド」である。此の希臘語は統一態、單位 (*Einheit*) を意味し、従つて實在を單に形式的方面からのみ現したものである。然らば一定の法則に従つて發展する内的狀態を有する此の個體的統一態は、本來何物であるか

と言へば、吾人は之を吾人自身の精神と類推的に考へなければならぬ。『形而上學講義』に於ては、此の事實は明瞭に述べられてゐない。されど其の後のアルノーとの文通に於ては下の如く記されてゐる。「本體的統一態は、完全な (accompli) 不可分のな自然的方法では消滅しない存在を豫想する、蓋し本體的統一態なる概念は、之と交渉ある一切のものを包括するからである。斯かる本體的單位は形態や運動中には認められずして、(中略)却つて、精神即ち我々が自我と名けるものと似た (à l'exemple de) 本體的形式に於て認められる」(『アルノーに寄する書翰』一六八六年十一月)。されば客觀的分析は主觀的分析に依つて補足される。我々は、内省法に依つて、變化する内的狀態(感觀、感情、思想)と、我々をして一狀態より他の狀態に移らしめる衝動又は欲望とを、我々自身の内に發見する。我々は此の主觀的觀察に依つて、——類推の方法で——單子の性質を明かにしなければならぬ。吾人の精神は單一なる單子に過ぎないが、吾人は自然内に孤立して存在すると信すべき理由を持たない。寧ろ反對に、自然界に於ては飛躍を許さない、換言すれば、連續律に従へば、吾人が吾人自からに就いて知る様な、存在の種類の無限に多數の程度があることを認めざるを得ない。即ち *c'est partout et toujours la même chose, aux degrés de perfection près* (「完全の程度を異にするのみであつて、自然は何處に於ても同一物である」)。類推律 (*Gesetz der Analogie*) は如何なる場合に於ても「全く我々に於けるやうに」(*tout comme ici*) と云ふ原理に服従することを命ずる。吾人をして一切の他の存在を吾人自身と程度に於て異なるに過ぎないと考へさせる類推律は、ライブニッツに取つては、連續律の特殊の形式に過ぎないものであつて、此の類推律は連續律と

同様充足理由の原理から生ずるものである。若し諸の低い程度や高い程度の一般的の活動が假定されないならば、感覺や意識が發生し得た次第が全然理解されない。デカルト學徒は、力にまで溯らなかつた爲め、運動の起原を解し得なかつたと共に、彼等はまた心的生活の不明瞭な程度や形式——無意識的心的生活——高尚な心的階段に於て始めて明瞭な意識に覺醒する所の衝動や努力を無視した爲め、意識の發生をも説明することが出来なかつた。吾人は吾人自身の内に常に明瞭な意識的狀態と不明瞭な無意識的狀態との交替を意識するではないか。此の事實と類比的に吾人は、單子をば明瞭と不明瞭との一切の程度に於て考へなければならぬ。睡れる單子、夢みる單子、及び程度の多少を異にした醒めた單子等がある。自然の同一性は、自から斯様な假定に導くのである。人間の身體を構成する物質のみが、感覺及び意欲の能力を與へられてゐる唯一のものとは考へられない。人間よりも劣等な階段に於ても、斯かる能力に類似した何物か、存在しなければならぬ(我々は之を心と名づけようと言つてまいと何れにしても)。或る書翰の内に(一七〇四年五月)ライブニッツは此の類推の適用をば *Mon grand principe des choses naturelles* 「自然の事物に就いての余の大なる原理」と名づけてゐる。

凡ての神祕論者と在來の思辨的組織とが——之を意識せずして——實在を支配してゐるものは精神であるといふ假定に達したと同一の途を、ライブニッツは十分なる意識を以て進んだのである。彼は凡ての形而上學的唯心論がいづこに發生するかを明瞭に指示した。實在は完全なる合理性を有すと云ふ假定は、又彼を此の點へ導いたのである。此の假定からして、一切の存在の連續性と、我

我自身の本質と萬物の本質との類比が必然の結論として生じて来る。

たゞし思想發展の此の時期に達した時ライブニッツは同時に一の回轉期に立つた。物的現象中の眞實なるもの及び存在するものを發見しようといふ努力に導かれ、此等物的現象を分析することに依つて、彼は其の哲學を建設した。表象の明不明の程度は種々に異なつても、表象を有する存在物が眞に存在する者であるといふ見解に達して、物質は遂に彼に取つて單なる現象と考へられた。物體が存在するが如く見えるのは感官上の現象である。たゞし感官が吾人を欺かないことは、恰も吾人が太陽は地球の周圍を回轉すると信する場合感官が吾人を欺かないと同様である。現象は、其が規律的聯絡に結合せられ、其の順序が法則に規定される限りに於て、眞に實在する。此の法則こそは吾人に取つて實在の特徴である。たゞし法則は吾人をしてモナド及び其の表象以外の何物か、存在するといふ假定に達せしめる力はない。……此の點に於て、全然新しい考へ方が可能になつて來た。別言すれば、純主觀的立場から、即ち世界は表象の形式に於てのみ存在するといふ假定から、吾人はライブニッツが取り來つた客觀的方法に於けると同一の結論に達することが出来るかどうかを攻究することが可能となつて來た。ライブニッツは、此の新しい途には進まなかつた。晩年彼がバークレイの此の方向に於ける企てを聞いた時、其は彼には單なる逆説としか思はれなかつた (siehe den Brief vom 15. März 1715 an des Bosses)。ライブニッツが或物の現象 (Erscheinung von etwas) と或人に現はれた現象 (Erscheinung für jemand) との間に如何に大なる差別があるかを明瞭に意識しなかつたのは明かである。現象 (Erscheinung) なる概念には二種の關係が含まれて

ゐる。ライブニッツは、第一の關係から出發して、第二の關係に終つたのである。されば彼は本體なる概念なる概念を力及び個體的單位と斷定した後に至つて始めて——類推律に従つて——本體の本質は表象的活動に存することを發見したのである。此の最後の假定は畢竟彼の思想系列に於ける最終の歸着點であつたため、彼が此の假定から何故一切の論理的結論を演繹しなかつたかは明白に了解される。^(五五)ライブニッツはどこまでも物的現象は事物の客觀的秩序の表出であると考へてゐた。連續律に依つて、物的世界の一切現象は其の間に相互作用をなしてゐる。即ち世界の一部分の變化は凡ての部分に波及する。而して各單子は或は明瞭に或は不明瞭に全宇宙を表象することは、尙ほ物的宇宙の各個の點が全宇宙に生ずる凡ての物を感ずると同様であることも此の事實から論結される。此の單子の多數が存するといふ説こそ、ライブニッツが純主觀的の徑路を進まなかつたことを示してゐる。何となれば、純主觀的の徑路を進む場合に於ては、一個の單子と其が有する世界の表象となければならなかつたであらう。自己の意識以外の他の意識の存在を假定することは、既に之れライブニッツが因つて以て形而上學的唯心論を樹立した類推の適用を豫定してゐる。

外見上生命の宿らない凡ての物魂に力、生命及び精神が宿つてゐるといふ彼の假説の經驗的證明をば、ライブニッツはかのスワンメルダム (Swammerdam) リネウエンフック (Leeuwenhook) 及び他の自然研究者等が顯微鏡を用ひて發見した小有機體の發見に於て認めた。こゝに、有機的生命の範圍に於て極小の生物の世界が彼に示された。而して彼自からも極小の分量から成立してゐる世界を發見することに貢獻し、且つ其の哲學に於て、彼は外見上等質的物魂の背面には、人間の性質と似

た或るものを有する個體から成立する眞の實在が見出されると主張した。發生と消滅、生と死、それ等は彼に取つてはたゞの現象——單子に於ける收縮作用か擴張作用、若しくは味化作用か明化作用の表出に過ぎなかつた。絶對的飛躍や絶對的差異(並びに等質的物塊)は、生命の無限の個別的差別が益々明瞭に意識されるに從つて、彼の眼前から消失した。彼は後の凡ての叙説に於て上に掲げた當時の大自然研究者等の努力をば十分の満足を以て指示してゐる。

單子の概念に於てライブニッツはスピノザと正反對の位置に立つてゐる。スピノザに取つては、一個の本體が存するのみであつて、凡ての個々物は海に對する浪の如き關係である。然るにライブニッツに取つては、眞の實在は個々の力の雜多であつて、個々の力は之に内在する法則に從つて活動し、以て其の本原の性質から一切の結果を發展させる。ライブニッツ自からも屢々スピノザとの對立を、就中ブールジョー(Boulogne)に寄した書翰(一七二四年十二月)に於て最も明瞭に力説してゐる。「自分は自分の所説からスピノザ主義が引き出されやうとは思はない。單子説を取ればスピノザ主義は破壊される。何となれば、スピノザに取つては一個の本體が存在するに反して、自分の見解に從へば、單子の存在する數丈の眞の本體が存するからである。若し單子が存在しないならば、スピノザの見解は正當であらう。蓋し單子が存在しないならば、神以外の凡ての物は消滅して、單なる様狀に歸して了ふであらう」と。さりながらライブニッツもスピノザも、共に其の出發點としたところは本體と云ふ同一概念であつた。本體の凡ての限定や狀態は、本體固有の內的性質から生ずるものであつて、何等外的影響に基くものでない。ライブニッツは此の事實をば恰もスピノザが唯一本體に

就いて主張したと同様に、各の單子に關して強く主張してゐる。絶對的本體の概念に關する困難は、スピノザの場合には、單一なる本體の假定から如何にして屬性と個物の雜多とを理解すべきかと云ふ點に存する。又件の概念に關する困難は、ライブニッツの場合に於ては、若し各單子が内部からのみ規定され、而して(ライブニッツ自からの比喻を用ひて)單子は何れも外面から或物が其の中に入り込むことの出来る穴、窓又は戸口を有たないものとするれば、異なつた單子の各狀態間の一致といふ事が如何にして説明されるかと云ふに存する。如之ライブニッツには、單子説と彼の神學的假定とを調和する困難があつた。

以上二つの困難は、たゞ一種の思想に依つて解決されるとライブニッツは考へた。異なる單子の狀態が互に一致してゐることをば、彼は勿論事實と見做した。即ち世界の各存在間には普遍的調和、或は普遍的和合(consortium)が存在する。云ふ迄もなく、彼は此の點に於て、既に述べた如く、世界内の物質の一般的相互作用の知覺を出發點とし、且つ又個々物の知覺と表象とは互に調和して、大體に於ては互に共通した世界表象が構成されるといふ經驗的(而も類推に助けられた)見解を出發點とした。然るに眞の實在は全然自立的獨立的存在の多元から成立せるものであつて、而して此等の存在は自己自からの内に生命を宿してゐる爲め、(ライブニッツが或る書翰に述べてゐる如く)それら小なる神々と認めらるべきものであるから、此の調和には共通の創造者がなくてはならないと彼は推定した。彼は、『形而上學講義』(§ 33)中に次のやうに述べた。「神のみが諸の本體の結合又は聯絡を生じ、而して神に依つてのみ一人の現象は他人の夫れと契合一致し、以て我々の表象の實在性が

發生する」と。即ち神は最初から、一の單子に於て他の單子が顧慮される様に、それ々の單子を創造した。諸の單子の一致は共通の起原から起るのである。單子は單一なる神の力の個體化として流出又は放射(emanation, fulguratio)に依つて、神から發出してゐることは、恰も我々の個々の思想が精神力の放射であると同様である。神は無数の異なつた見地から世界を觀じ、而して異なつた各の見地をば彼は世界創造の際各の本體に實現した。各單子の諸状態が互に相應することは、尙ほ異なる見地から得た都會の諸の光景が内的に一致すると同様である(Discours 814)。されば單子の自發性及び契合性は、神の力神の思想が單子の内的本質を成してゐる事實に依つて説明される。單子の調和は初めから存するもの、豫定されたもの、(präsumierter)である。各の單子は神の創造に成れる思惟が知覺した宇宙のそれ々、特殊の集注、即ち縮圖された宇宙であつて、宇宙は斯かる集注からのみ成立してゐる。要するにライブニッツは形而上學的コペルニクスである。即ち彼は世界は人々が普通に考へるよりも更に多くの見地から考察されること、一見地は、夫自身に於ては、他の見地と同様の權能と妥當性とを有することを示した。彼に取つては、世界は個體以外又は個體間に存する或物ではなくして、寧ろ衆個體から成立し又衆個體に於て存立するのである。

斯くてライブニッツは全問題をば創造者たる神といふ思想に向けた。即ち彼は哲學から神學に移つた。さりながら、斯くしたことは決して彼を難點から免かれしめない。無数の見地から觀せられる様な世界が、如何にして神の思想像の内に生じ得るか。すべて此等無数の可能的見地は神の想像内に於ては無活動的形象として存在する謂はれがなく、寧ろライブニッツが常に主張した如く、一切

の可能性は一種の小なる現實性即ち將に生れんとしつゝある實在性であるから、彼は此の場合に於てもかの實在を追求する本原的衝動又は努力(inclinatio ad existendum, exigentia existendi)を假定したのである。而して無数の可能性はそれ々、完全な實在性に達しようとする努力でも、其の内調和的宇宙に最も良く適合した可能性のみが實現を許される。此の事實こそ現實的存在が發生するに先だつて生存競争を決定する神話的序樂であつて、之に依つて現實物存在は各事物の内的萌芽の調和的開展たり得るのである。尙余輩は後に神正論を論ずる際此の點を再論しよう。そは兎もあれライブニッツに於て、始めから神學の見地が斯やうに重大な役目を演じたことは、彼の哲學の明晰と價値とを傷害したことは明かである。問題を神學的形式に裝ふことは、毫も其の解決を便利ならしめるものでない。一種敬虔の感情は、吾人をして早くも疑問や抗議やを停止させる力を持つてゐるが、然かもかゝる停止は何等の解決でもない。ライブニッツが叙説した形式に於ては、當面の問題が解決されてゐないことは容易に看取される。若し單子が絶對的本體であるならば、其は産出され得るものでない。然かもそを超自然的創造に訴へることは、此の明瞭なる自家撞着をいよゝ陰蔽するのみである。本體の概念を基礎として單子の實際の相互作用を拒否したと同様に、ライブニッツは論理的には、單子と異なる本體から單子が發生すると云ふことをも須らく否認すべきである。此の點に於て、マルブランシュは解決的説明を下してゐる。曰く「神は神々を創造することは出来ない」と。纏つてライブニッツとスピノザとの差異は——以上の明白なる自家撞着を無視するならば——事實上消滅すると言つても差支ない。何となれば、ライブニッツに於て、單子の創造は、一定の時期に於

ての一度限りのものではなく、不斷に行はれるものと考へられてゐる。單子の流出又は放射は斷絶なく生ずる (Discours §14.32. Monadologie §47) ライブニッツは、斯様に不斷に神から單子の中に流れ込むものは源泉であり活動の力であると力説し、スピノザも亦各個體を自己保存に至らしめる努力をば、凡ての個體中に作用してゐる力の個別的啓示であると説明した。論理的には、ライブニッツの哲學は唯下の點に於てスピノザと異なつてゐる。即ちライブニッツに於ては、個體的存在の事實が表面に現はされて、それに共通の起原は漠然たる背景（此は彼が神學者と握手せんとする場合のみ鮮かな光を放つ）をなしたに反して、スピノザに於ては、個々物は、彼の最初にして且つ最後の思想たる無限的存在の分枝又は支派と認められた。此等二の體系間の差異は、ライブニッツに依れば、回轉から生ずる宇宙に關する二見解の差異に歸着する。兩者に取つて存在は一のピラミデであつて、スピノザは之を頂點から眺めたに反して、ライブニッツは之を基底から眺めたのである。^(五六)
……斯様な事態であるに拘はらず、ライブニッツがスピノザに對して屢々彼を異端視するやうな言辭を以て抗論したのは、彼の知識と品性とに汚點を印するものであることは、既に述べた所である。

ライブニッツの精神と身體との關係に關する所説は、彼の單子論の論理的歸結に外ならない。吾人が身體と名づけるものは、單子の集團であつて、單子は精神に於けると同様内的法則に従ひ又内的の力によつて獨自に發展する。吾人は一單子の状態から、普遍的調和に従つて、他の單子の状態を推測することが出来る。此は通俗には存在が他の存在に影響すると云ふ語によつて表はされてゐる。

一の單子の状態から以上の如き推測に依つて他の單子の状態を導き出すことが出来れば、其の單子について吾人はそれが活動したと言ふ。個々の單子の内的發展が阻礙されることが有れば、それは單子の内部の要素の混沌たる状態から生ずる結果に外ならない。けれども、各單子の性質即ち不明瞭と明瞭との程度及び單子が附與されてゐる新状態へ移行行く力は、互に共存してゐる他の諸の單子との關係上初から決定されてゐるから、他の諸單子の一定の状態が以上の内的障壁に應ずるものであつて、通俗的にはそれが直に内的障壁の原因と言はれる。通俗的に云ひ現はす爲めに、ライブニッツは精神と身體との關係をば、既に最初時間を合せて置いた二つの時計の比喩を用ひた。又通俗的妥協的に彼は身體をば複合的本體と名づけてゐる。されどすべて斯様な表現法は彼の眞の見解を現はすには粗雑に過ぎてゐる。蓋し物質は、彼に取つては、たゞの現象、即ち外的多様の世界に過ぎない、而して其の諸状態は、眞の實在である單子の内的變化を感官に表現したものに過ぎないではないか。ライブニッツの語法に従へば、若し二つの事物が互に不變の規律的關係を有するならば、一事物は他事物に依つて「表現され」(„angedrückt“) 又は「代表され」(„repräsentiert“) 得る。(アルノーに寄する書翰一六八七年十月)。單子の内に集注されて統一態に結合されたものが感官には延長ある多様態となつて現はれる。一六九六年十一月四日の書翰(ハンノーフェル選舉侯夫人に寄せた)の内にライブニッツは左の如く記してゐる。「精神は統一態であつて、身體は多様態である(中略)。さりながら、統一態は不可分的であつても、尙多様態を代表する——例へば外周から來る凡ての直線が中心に集合するやうに。意識(sentiment)の不思議な性質は斯かる合一(reünion)

に於て成立し、又各精神が獨立した一世界と見えるもこれがためである」と。ライブニッツが、ホッブスやスピノザに左袒して、自然の機械的聯絡を飽くまで主張した事實は、彼をして普通の二元觀に甘んずるを得ざらしめた。彼の根本假定と彼の全體系とに従へば、致一説は唯一可能のものと思はれた。此の致一説の假説が陥るべき困難をば、ライブニッツは、彼が單子に與へた絶対的本體性に依つて益々増大した。彼は意識が持つてゐる統一態と云ふ特質を基礎として、獨斷的匆卒を以て意識的存在は外部から何物をも受け容れない絶対的不滅の統一態であると論結した。若し彼が、單に物體を精神と類比的に理解する代りに、同時に精神を物體と類比的に理解したならば、個人的意識は、統一態と云ふ不思議な特質を有してゐるに拘はらず、連續律——彼が力説しながらも各單子に就いて適用したのみで、單子の相互關係には適用しなかつた連續律に従つて、他の存在と相互作用を有すると假定するの必要を認めたであらう。ライブニッツに取つては發展は開發と同一義たるに過ぎない。彼に取つては、個體的有機體は、嚴密に云へば、全然發生しない。其は初めから存在する。個體的有機體の出生と生成とは、彼に取つては、單に其の包被を脱ぎ去ること、其の延長を擴大することに過ぎない。當時の他の多くの科學者と同様、ライブニッツも亦所謂挿入説 (Einschaltungshypothese) (即ち同一胚種が各代に互つて他の胚種内に存するといふ假説) を採用してゐた。而して精神の方面に於ても、發展は新らしい内容を取り容れることではなく、始めから——勿論混沌朦朧たる形體にて——與へられてゐた内容を明瞭にするに過ぎない。……ライブニッツに従へば、集注作用は發生することが出来ない。又新中心や新單子も構成されるものでない。斯くて

彼は疑問の結び目を截斷した。想ふに個體の問題に含まれた難問は、恐らく吾人の思想に依つて解決されるものでない。故に難問を截斷することは決して之を解決したこと、はならない。

ただし斯様な截斷は——スピノザに對して提出した非難と同様——ライブニッツが個體の概念を熟考した勢力の餘勢に過ぎない。此の截斷が彼に於ては、他の思想家に於ける場合よりも一層花々しく且つ鮮かに現はれてゐる。彼が存在の個々の要素(單子)に本體の概念を適用し、因つて本體の概念に新生面を開いたのは、まさに十七世紀から十八世紀へ移る過渡期の特色である。神祕的な諦めと絶対の力に服従することの代りに、今や明瞭を求め、自己の本質の開發を求める各個體の自由な獨特な努力が生れてきた。これ實に思想界の革命——外的世界の革命の序樂である。さもあれライブニッツの體系にも他の大なる諸體系に共有な一假定がある。存在の完全なる合理性の假定即ち之れである。充足理由の原理は、彼に取つては、彼の神學的思辯や單子論に於ても、又彼の數學的自然科學的著作に於ても、主要なる原理である。此等の根本假定は新世紀が受けついたので、彼は即ち此の新世紀の典型的統率者であつた。

三 心理説及び認識論

彼の形而上學的唯心論の根柢として、意識生活との類比を重要視した點から、ライブニッツの眞の出發點は、デカルトに於けると同様なもの、別言すれば直接的自己觀察又は内的經驗でなくてはならなかつた。此の内的經驗こそは吾人に類比的の第一項を與へるものである。ライブニッツも亦此の

點に思索の出發點が存することを意識し、而して之に對して特に大なる注意を寄せた。「新論文集」(„Nouveaux Essais“) は、此の點に就いて主要な著作である。此の著の辯難的方面は、其の標的となつてゐるロックの認識論が叙説されない内は、正當に評價されることが出来ない。とは云へ、此の辯難的方面に於てさへも、ライブニッツ自身の心理學的認識論的見解が主要なものと成つてゐる。「新論文集」は、廣くライブニッツの哲學的思想の證驗たるべき意義を有してゐる。蓋し彼は此の書の序文に於て單子論を眼中に置かずして、専ら純經驗的立場に立たうとしてゐるからである。

第一の主要なる問題は、精神は本來白晝(whitely risen)の如きものであるかどうかと云ふ問題である。ライブニッツは、夙に「講義」(§ 27) に於て此の問題に就いて論じた。當時彼は既に文字なき書拔と云ふ様な考へは誤謬であると認め斯くの如きは不精確なる觀察に基くもの考へてゐた。：世人は精神の微小な不明瞭な運動を看過し、而して外的經驗が長い間作用を及ぼした後に至つて始めて生ずるたぐひの明瞭なる意識文に注意する。デカルト學徒も、經驗論者と同様、此の誤解に陥つた。吾人の感覺間の差異や對照が少なれば少ない程一定の心的要素と他の要素との比較が目立たなくなる、即ち意識的生活が不明瞭になればなる程、益々それは看過され易い。精確な觀察は其の間には一定の限界を設けない様にと用心する。蓋し暗黒から明瞭に達するには其の間に無限の可能的推移が存する。吾人の内面に於て、不明瞭な變化を示してまだ眞の意識に達しないものを、ライブニッツは知覺(perception)と名づけてゐる。而して既に知覺に於て、多様態が單一態に統一されてゐる。最低の存在(ライブニッツの體系に於ては、最低階段の單子)はまさに此の階段に存するも

のである。意識(sentiment)といふ語をば、ライブニッツは知覺が判明となつて記憶に伴はれる場合に初めて使つてゐる。精神生活の最高階段は、明瞭なる注意(apperception) 又は反省作用が不明瞭な知覺に向けられた状態を意味する。(此等の三階段は小論文 Principes de la nature et de la Grice § 4「自然及び神惠の原理」に最も善く論ぜられてゐる。„Mondologie § 14 n. 1. 参照)。されど凡ての階段を通じて、活動性又は自發性が開展してゐる。吾人は最も不明瞭な状態に於ても活動的である。其の本性上、書かれる文字に影響を及ぼさない書板がないやうに、吾人の性質も始めから一定の原型を與へられてゐる。後に至つて始めて意識し得る原理をば吾人は既に無意的本能的に適用してゐる。一度も矛盾律を聞かずとも我々は早く既に矛盾するものを拒否する。理論的本能と同様に實際的本能が存する。自己保存欲と利他的衝動とは夙に無意的に活動してゐる。概して吾人が考へてゐるよりも多くの事實が吾人の心に存する。吾人の心内には、物的自然に於けると同様、判然と感官に現じ來るもの、根柢に常に微小な現象が横はつてゐる。運動と同様、意識は無から又は突然に生ずることは出来ない。力の保存に従ふて(或は嚴密に云へば——致一説に従つて——力の保存と同一なるものとして)ライブニッツは精神生活の斷絶なき存在を信じた。意識的狀態に於ても無意識的狀態に於ても、明瞭なる場合に於ても、暗黒なる場合に於ても、精神生活は不斷に存在する。心的生活が一見消失した様に見えるのは、それが更に不明瞭な原始的形體へ交替することに過ぎない。本有觀念が存在するか否かと云ふ疑問に就いては、ライブニッツは本有の素質又は氣質が存し、此等は經驗が機會を與へると共に發展し、又一切の理論的實踐的活動の根柢に存するものであ

ると答へた。彼は我々が看過し易い不明瞭な要素の實例として、現今普通感覺と稱せられてゐる一種の感覺——通常は微弱であつて、有機的機能に應じ、我々の時々の状態に影響を及ぼす感覺を擧げてゐる。外的感覺は勿論一層明瞭である。されど感覺的性質は、之に相應する物質の運動とは甚だ異なるものであるから、ライブニッツは、感覺的感覚は一見單純であつても、實は之に相應する運動の如く複雑であると考へた。意識に明瞭に現じ來るものも、彼の見解に従へば、不明瞭な諸要素を豫想する複合體である。例へば、我々が海の響々たる音を聞く場合、千波萬波の無數の印象が一個の感覺に結合されてゐる。嚴密に注意すれば、吾人が感覺を有しない時はない。精神は不斷に活動してゐる。我々は常に微かな感覺を有つてゐて、此等の感覺が活動を自由ならしめる。吾人には嘗て全然無關心的といふ場合がない。斯かる状態があると認めるは、微細な差違に對する不注意を曝露するに過ぎない。全く選擇の表面的理由が無い場合に於てすら、我々は無意的に右か左かに轉ずる。吾人の本性は一層大なる満足に達せんが爲めに (*à se mettre mieux à son aise*) 常に働いてゐる。我々をして向上止まざらしめる或る不安の情と完全な満足に對する缺乏とが常に我々に感ぜられる。之れ即ち一の刺戟であつて此の刺戟こそ不安の情が増大して苦痛となるに至つて始めて我々に意識される。即ち吾人には絶えず克服しなければならぬ小なる障礙が常に存し、又吾人の力の緊張に對して常に何等かの要求が存する。快感は、斯かる不安又は極小の障礙がなくは不可能である。實に此の隠れたる刺戟は、喜びの裡にも存し、喜びの情を倍加し、斯くて不斷の進歩を可能ならしめる。斯かる小なる知覺 (*petites perceptions*) に依つてのみ、同一個人の生涯中

のさまざま異なる各時期の統一が明瞭になる。何となれば、明瞭に意識された状態は往々にして互に衝突するからである。而して微細な知覺は、同一個人の諸状態間の差異と聯絡とを説明する如く、其は亦異なる個人間の差異並びに聯絡をも説明する。縦し我々が精神は本來文字が書かれてゐない書板であると思つても、二つの書板は全然等しい性質ではないと認めざるを得ない。若し微細な色合や差異やを思料するならば、吾人は全自然界に於て決して二つの全然等しい存在を見出さないであらう。相等しい二つの葉がないことは、相等しい二人の人がないと同様である。此の場合に於ても、事物を一樣と認めることは、畢竟無智の結果と言はざるを得ない。個人が意識してゐない不明瞭な知覺に於て、個人以外の存在が個人に現はれ、又之によつて (個人は之を意識しないけれども)、個人が規定される。さればまた此の種の知覺に依つて、個人は存在の自餘の部分と關係される。斯やうな關係は睡眠中に於ても中絶しない。睡眠と覺醒との間には程度上の差別が存する丈である。注意を轉ずることは一種の睡眠である。

極微の分量の重要さに注意したため、ライブニッツは心理學に大なる貢獻を與へた、彼は自己觀察に向つて一新世界——此の世界に於ては、恰も外的觀察の世界に於ける顯微鏡に應ずるやうな機械が自己觀察に缺けてゐる——を開いた。又彼は普通の見解が認めてゐるよりも、否、ライブニッツ自ら許してゐたよりも、一層廣濶な範圍に於て精神世界の連續を明らかにするやうな觀察法を示した。(蓋しライブニッツ自らは單子には意が無いと言つて、明らかに外部からの無意識的影響を拒んだわけである)。存在の諸要素 (單子) は其の内的状態の明瞭判然の程度に依つてのみ互に區別される

が、同様に同一個人の各状態は同じく斯かる程度上の差別に依つてのみ區別される。予輩は此の點に於て明らかに啓蒙世紀に入りつゝあることを認めざるを得ない。一切の條件が具備されて、たゞ此の上によせられるは光明のみと信せられた。ライブニッツ及び彼の後繼者等は、斯かる樂天的信仰の基礎の上に立つた。たゞし純粹心理學に就いて言へば、ライブニッツは唯理説や啓蒙時代が出發點とした考察よりも、心的生活の一層深遠な考察を指示したことを忘れてはならぬ。第一、世界はライブニッツに取つては不明瞭な形に於て與へられた無限の内容を備へたものであるから、之を完全に理解することは有限者に取つては到底不可能である。加之彼は感覺や表象と並んで一種の獨立要素として一種の衝動又は傾向、即ち新しい感覺に移り行かうとする衝動傾向 (appetit, tendance) といふものを認めてゐた。此の點に於て、努力又は執意は彼に取つては人間の根本性であつて、而も此は實に斷絶すべからざる努力である。ライブニッツの情慾に關する態度は稍不定である。時には彼は之を不明瞭な思想 (pensées confuses) と見做してゐた。此の見解に従へば、情慾は充分の啓蒙状態に於ては消失せざるを得ない。時にはまた彼は情慾は表象と又不快の感情とも異なつてゐるが、而も表象に依つて惹起され、又不快の感情に伴はれる傾向であるとも述べてゐる。此の見解に依れば、情慾は到底休止しない努力又は意志と密接に結合するものである。若しライブニッツが第二の見地を徹底せしめたならば、心的發展を啓蒙と云ふ概念に依つて説明し盡すものと考へる様な見解よりも一層實證的な見解に到達したであらう。

自己觀察は既に述べた如く、吾人の思索に於ける出發點たるべき第一事實、即ち第一の事實上の

眞理 (Die ersten faktischen Wahrheiten) を與る。又第一の、必然的、又は、先天的眞理 (Die ersten notwendigen oder apriorischen Wahrheiten) をば吾人は同一的斷定即ち主語と説明語と同一概念であると證明されるたぐひの斷定に於て發見する。第一の事實上の眞理と第一の先天的眞理とは直接的關係を有する點に於て共通である。即ち前者に於ては悟性と對象、後者に於ては主語と説明語とが直接に關係してゐる。此の直接的關係は、二者の場合に於て、我々が之れ以上の確實な關係に達することが出来ない證據である。ライブニッツは既に斯かる先天的眞理と事實的眞理との區別を認めてゐた。既に一六七八年 (コンリング Conring) に寄せた一月三日の日附の書翰 (彼は此の區別を立て、而して一切の先天的原理は同一的斷定に歸着され得ることを主張した。されば彼は公理を同一的公理と先天的公理との二つに分けた。同一的斷定の意義は、他の斷定が同一的斷定に歸着された場合、後者の有する妥當性が前者に與へられるといふことに存する。斯くてライブニッツは、一切の設定された原理は、其が同一的原理ならざる限り、すべて證明されるべきものと主張してゐる。此の點に於て彼は、ロックが其の批評に依つて便宜や偏見と戰はんとした限り「本有觀念」に對する批評に、同情を表してゐる。たゞし、ライブニッツに従へば、ロックは必然的眞理と事實的眞理とを分たなければならなかつた。眞理は、ライブニッツの用ひた言葉の意味に於て、本有的であつても、而も其の眞理は彼の見解に従へば、先づ證明されなければならぬ。「本有的」眞理は他の眞理と同様習得されなければならぬ。啓蒙は恐らく困難な事實であつて、十分なる明瞭はたゞ同一的斷定に於てのみ見出される。ライブニッツは、アリストテレスやスコラ哲學の論理學が矛盾律のみに甘んじてゐたに反して、同一律を設

定したが爲めに、論理學に對して大なる功績を立てた。彼は一種の論理學を概説し、凡ての判断が同一的断定であると規定し、之に依つて豫め現今英國の論理學者(ブール Boole やゼウァンズ Jevons)等が採用した方法を豫想したのである。たゞし此の論理學の企圖は一八四〇年に至つて始めて出版されたもので、當時の學界には、何等の影響をも及ぼさなかつた。……同一律が抽象的範圍に於て真理の標準たる如く、經驗の世界に於ては、充足理由の原理に依つて要求される、合法的聯絡が真理の標準である。而してライブニッツは、同一律を根本的論理的原理と定めた最初の人である如く、彼は又因果律をば事實的に與へられた關係の特殊的原理として定めた最初の人である。彼は之に依つて凡ての實際の知識を支へてゐる原理を引き出し、而して同時に彼は此の原理と純論理的原理とを截然區別して、詳しく其の(因果律)性質を説明しようとした。即ち此の原理は形式論理の原理であつてはならず、又經驗から引き出さるべきものであつてもならない。而も其は理性原理たるべきもの、凡ての事實上の關係(自然界であれ超自然界であれ)に適用すべきものであらねばならぬ。たゞし此は如何にして可能であるか。ライブニッツは此の問題をば後繼者に殘して、自からは先輩諸學者が因果律をば一般的論理學的諸原理や又は特殊的物理學的諸原理の中に混入してゐたのを、其等の中から件の原理を選び出す事を以て満足した。然り彼は嘗て理由と原因との間をさへも明瞭には區別せず、從て此原理は理性原理であつて而も同時に事實上の關係に適用することとなり、斯くて事實上の關係に於ても事實上の法則は、世界の創造者たる神の理性の證據と認められるに至つたのである。(註七)

ライブニッツは、全生涯に亘つて、一種思想上のアルファベット (Alphabetum cogitationum human-

arum)——知識の徹底的分析によつて造られ、而も一切の知識の條件たるべき根本概念を示すやうなもの、意匠に腐心した。斯やうなものが工夫されるれば、此等根本概念の結合に依つて、吾人は新真理を發見し得るであらうと彼は考へた。斯くてまた彼は、記號の適當な組織に依つて一種の普遍的言語——此の言語が一切の概念に對する關係は數學の記號的言語が一切の大きさに就て有する關係に相應する——に到達することが出来るかと考へた。故に斯かる新企圖は論理學であると同時に百科全書であり又同時に文法たるべきものであつて、既知のものを蒐集すると同時に新發見をなすべき手段である。然るに其の後彼に取つて先天的真理と事實的真理との截然たる區別が次第に明かになるにつれて、彼は其の "Ars combinatoria"、「構成術」又は "Characteristica universalis"、「世界文字」をば主として先天的真理の範圍に限つた。然かも斯かる新意匠は、幾多の試みにも拘はらず、終に完成されなかつた。蓋し主として彼が、斯様な普遍的記號語は、嚴密に云へば、既に知識の完成を豫想する所以を次第に認めたからであらう。たゞし此の獨斷的哲學に取つて、以上の新企圖が一種の特色であると言ふまでもない。

四 神 正 論

機械的自然觀を阻礙することなくして、然かも之を超越しようとするのがライブニッツの思想家としての任務であつた。彼が辿つた途は、機械體に作用してゐる力は一定の目的に依つて決定されてゐるもの、從つて機械的因果の全階段は、これを内面から考察すれば、手段と目的との階段である以

所を證明しようとするにあつた。宇宙の最も秘奥なるものは、何れの點に於ても努力であり發展であり進歩である。常に機械論と目的論とを調和したのみならず、種々の單子の状態及び精神と身體とを調和した此の思想をば、彼は宗教(既成宗教並びに自然宗教)を理性と合一する手段であると信じた。彼の哲學は、最も峻嚴な正統派の提出し得べき要求をも満足させると云ふのが彼の信念であつた。然るに當時、ライブニッツが大なる尊敬の念を懷いてゐた一著者に依つて恰も宗教問題が世間に五說せられた。ビエール・ペールは、余輩が彼を論じたをりに述べた如く、宗教と理性との不調和を主張し、殊に既成宗教の教義が背理性的なことを認めたる人である。ペールは此の場合殊に惡の問題を重要視し、善と惡の二個の世界的原理を立するマニ教の教義をば正統派——而も彼は之に忠實に歸依してゐた——の教義よりも一層經驗に一致するものと認めた。才能すぐれたらライブニッツの門弟ブロイセン女后は、ペールの批評的態度に強く刺戟され、ライブニッツに向つて彼を反駁せんとを望んだ。此の事業に對してライブニッツは充分準備あるものと自信した。彼は初めから神正論の問題——至善の全知全能の存在から此の世界が發原したといふ信仰と、世界の物質的・道德的・害惡の經驗とが、如何にして融和し得らるべきかといふ問題を心に懷いてゐた。既に幾年か以前に彼は神正論の著作を企て、ゐた。ペールの「Réponse à un Provincial」「或る田舎人への答へ」と女后の懇請とに動かされて、彼は「Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal」「神の恵、人間の自由、及び惡の起原に關する神正論」を起稿し出版するに至つた。此の書は一七一〇年アムステルダムに於て公にされた。

宗教の教義は背理性的であるが、而も信せられなければならないといふペールの主張に對して、ライブニッツは理性以上のものと理性に背反するものとの區別を立てた。此の區別は、眞理をば永久の眞理(同一律に基づく眞理)と事實上の眞理(充足理由の原理に屬する眞理)とに分類したこと、關聯してゐる。信ぜらるべきものは、決して第一の種類の理性的眞理と矛盾してはならない。例へば、神の存在は、其の概念の内容即ち神の諸の屬性が互に矛盾しない時に始めて可能である。されど思想は經驗の教へる事實以上に超出することが出来る。充足理由の原理に依つて發見し得る現象の聯絡の論理的必然性は常に制約的である。自然科学の原理は、ライブニッツに従へば、正に神の攝理といふ思想、別言すれば目的論的原理の思想に於て始めて説明され得る。吾人をして經驗を超越させるものは、取りも直さず事實的眞理の原理即ち充足理由の原理である。何となれば、單子間の調和や、生起する一切現象の合法的聯絡やは、かの合理的選舉に依つて世界を作つた絶對者に依らなければ到底説明されないからである。一切の個々の事物、一切の個々の事件は其自體に於ては偶然的である。故に吾人が自己原因たる第一原因まで辿らないならば、理由又は原因の系列の終結、充足理由の原理の完全なる満足は得られない。此の合理的選擇と云ふ事實は、此の現實の世界以外に別種の幾多の世界も必しも不可能ではなかつたといふ事實から論結される。従つて此の世界は、其が最善なるが爲めに生起し得たのである。さりながら最善の世界は、陰影や缺陷のない世界を意味するものではなく、諸の完全なる事實と缺陷とを比較すれば、缺點の方が遙に小さいと云ふ意味に外ならない。有限的存在から成立する一切の可能的世界は、勢ひ不完全を現はさざるを得ない。其の理如

何と云ふに、有限的性質は制限を包含し、それがため神の性質を完全に自己に取り容れることが出来ない。件の制限(哲學的害悪)からして、苦痛(物理的害悪)と罪惡(道德的害悪)とが生ずる。随つて惡は幾分其の起原を神に有してゐる。たゞし其は常に善を欲する神の意志に存するものではなく、寧ろ神の理性——幾多の可能なる世界の表象が初初以來宿つてゐた神の理性に存する。神は現實の此の世界をば創造したが、諸の他の可能的世界をば創造しなかつた。惡の淵源は制限的存在から成立する一切の可能的世界に附隨する不完全性である。然かも此の不完全性は、神の創造的選擇に依つて最小限度に減少され、いよゝ大なる完全性に近づかんとする手段か對照物として役立つに至つた。若し一層顯著なる神話的形式により、且又一層鮮やかな色彩を以て畫出されたならば、ライブニッツの見解は、實際ヤコブ・ボエーメの見解と同一であつたのであらう。ライブニッツもボエーメも(ライブニッツ自身が認めた如く)ベールと同様二つの原理を是認したもので、二者共にベールに接近してゐた。唯其の差は、ベールが二つの神を假定する必要があると認めたに反して、他の二人は以上の二原理は同一の神の性質に於て融和されると信じた點である。ライブニッツ及びボエーメは諸の可能性が神の性質に於て實現を求めて相争つてゐるものと考へた——之れ即ち現世に於ける戰の序樂である。

先天的考察によれば、孰れかといへば世界の根柢をたゞ一と主張しようとするに對して、現實世界の不幸と罪惡とに關する經驗の實證を握つてゐる所にマニ教の強みが有るとはベールの主張であつた。さればライブニッツは經驗の範圍に於てはベールに従はざるを得なかつた。勿論時として

はライブニッツは、此の世界は出來得る限り善なる世界に相違ない、さなくば神は此の世界を選ばなかつた筈ではないかと云ふ様な説明を以て甘んじた。つまりライブニッツは、そこから自然に起つてくる異論——此選まれた世界は假令最善であるとしても、其は必ず實現される價值ある程に善であるとは證明されないと云ふ當然の異論(此はライブニッツの正反對者たるシヨペンハエルが後年掲げた異論)を看過したのである。かの存在せんとする衝動とか、永久的可能性が有てゐるとライブニッツが認めた實現を求める努力(彼は如何なる可能性をも凡て小なる現實性として考へたのである)などは、既に一種の害悪ではなかつたか。故にライブニッツは正當には、現實の世界は、これを根本的包括的に考へれば、光明と圓滿とに満ちてゐるから存在の價值があると證明しなければならなかつた。……彼は、我々は單に世界の一局部を考察せず、全體に於てこれを考へなければならぬと言つてゐる。夫自體に於ては不調和な音も、音樂の全體の上には立派な影響を生ずることが出来る。繪畫をば、一小部分を除いて他の全體を蔽へば、それは無意味な雜然たる色彩の竝置とも見えるであらう。然かも其の一部分は全體の繪畫に於て、繪畫の印象を決定する一要素となつてゐる。食物の内の苦い成分は、夫れ丈では不味であらうが、全體の美味をば高める。……さて斯やうな考察は如何なる範圍まで擴大さるべきであらうか。存在は無限であると、ライブニッツは答へてゐる。果して然らば我々は、かの存在の根柢に存して、其の實現を制約してゐる攝理や目的やに到底達することは出来ない。我々は世界の極めて微小な暫有的な部分しか知ることが出来ない——然かも其の一小部分こそ最も多くの害悪が存在する所であるかも知れない。人間の目的や理想は、決して唯一の目

的理想でもなく、又結局最も決定的な目的理想と見做さるべきではない。神は全宇宙を包括するやうな大目的を追求し、而して宇宙には確かに人間以外の他の幾多の存在が存在する。斯かる廣大無限の宇宙が、果して人間の不幸や罪惡やの爲めに變更されたり逆行されたりすべきものであらうか。殊に萬物は互に密接に聯絡し、若し例へばタルクィニウス (Tarquinius) の醜行やユダ (Tulus) の背信が避けられたならば、歴史的發展は今日のものとは全然變つたかも知れないと考へられる。神は世界内に衆個體を配置したが、其の衆個體はみづから活動の原因である。神は源だけを創造したが流れまでは創造しなかつた。ユダの背信がなかつたならば、救世主の贖罪の死は起らなかつたであらう。されば古の讚美歌に於て O felix culpa! (嗚呼幸多き罪よ!) と歌ふべき充分の理由がある。……世界の惡が世人に依つて重要視されるのは、惡は注意を惹きやすく、而して善に對する感じは習慣の爲めに弱くなる爲めである。障礙や抵抗やは、我々の活動が常に新たに刺戟され、且つ我々が痴鈍にならざらんが爲めに、是非共存しなければならぬ。實に、昇天した者も天使も、すべて彼等が痴鈍ならざらんが爲めには、抵抗に遇はなければならぬ。存在夫自體は連續的調和的であつても、外見的飛躍や、聯絡の斷絶や不調和等が生ずることは、寧ろ存在の目的に合致してゐる。此等のものは思惟を訓練し、全體の美を増加する。……又ライブニッツは永遠處罰の教義をも是認しようと試みた。人類の多數が永遠の苦難に投せられるとしても、其の痛苦は幸福の無限の總量と比較すれば、極めて少量と考へられる程に、全體としての存在には光明と圓滿とが溢れてゐると。……全體として考察された存在は、完全に向つて進みつゝあるか、或は存在が有つてゐる

完全は形式上の變化的狀態に於てのみ變化するものであるかは、ライブニッツが決定せんとする問題ではない。たゞ廣く且つ賢明な眼で存在を考察する人々の根本的氣分は、事物の美及び完全と連續的發展とに就いて必ず歡喜の念を懷くであらうとは、彼の疑はざる所であつた。此の歡喜の念は、必然性に對するストア的忍耐とは雲泥の相違がある。

ライブニッツは、不知不識自分が望んだ以上にベールを是認してゐる。彼も亦或る意味に於て二個の原理を承認してゐると云ふ事實を離れて考へても、彼は事實ベールに對して、若し我々の考察を経験の範圍内に限るならば、神學的樂天説を主張することは甚だ困難であると、承認せざるを得なかつた。ライブニッツが存在の無限性と知識の制限性とに訴へることは、嚴密に云へば、證明を棄却することに當る。何となれば、彼は宇宙の他の部分に於て如何様な事態が起つてゐるかを知るべき術がないではないか。彼は信仰に訴へてゐるが、斯くては疑問は理性に依つて解決されないことを告白するものである。されば彼は『神正論』と同時に書いた或る書翰 (an Bougnet, abgedruckt bei Gerhardt III, S. 550 n. f.) の内にも言つてゐる。「我々は事物の聯鎖の一小部分を認め得るのみで、而して此の部分こそ此の上なき惡を示すし、従つて神に對する信仰や愛を働かせるには最も能く適してゐる」と。……個體物から全體に訴へることも決して難問を解決する途ではない。何となれば、存在の有ゆる點に於て、生命と精神とが存在するものと認めるライブニッツの體系に於ては、個體を全體の爲めに犠牲にすることを是認することは出来ない。個々の單子の苦難が、全單子の結合に依つて生ずる世界の美を増すからとて、其の苦難が決して消滅するものではない。個々の單子

は、當然割當てられた役目をかこち、而して地獄——縦しや此の地獄は存在てふ大なる樂器に於ける一種の低音として必須のものであらうとも——の裡にあらんよりは寧ろ存在せざらんことを欲すると言ふかも知れない。故にライブニッツ自身の無限小と個體的差異とに關する感識は、論理的には彼を神學的樂天觀から解説さすべき筈であつた。

五 法律哲學

ライブニッツの倫理學的法律哲學的思想は、彼の一般の哲學と密接なる關係に立つてゐる。彼の單子論は、「神の國」としての存在の觀念に終極し、而して神の國は正義の根本的法則——一切の機械作用の根柢に存する力は件の法則に従つて作用する——に依つて支配されてゐる。目的論的見地は彼の世界觀と彼の倫理學とに共通してゐる。

彼は倫理學と法律哲學との基礎(二者は彼に依つて自然的權利なる概念に包括されてゐる)をば、幸福に對する直接的本能的衝動に於て見出してゐる。有ゆる個々の快感は進歩、完成に相應するものであつて、而して完成は、力が増進することか、力の内に含まれた内容が更に大なる調和を獲たことかに存する。彼は左の如く言つてゐる。(彼が書いた少數獨逸語の著作の一たる『祝福に就て』„Von der Glückseligkeit“と云ふ小論文中)「完成(Vollkommenheit)とは働きかける力に於て現はれる。凡ての存在は一定の力に於て存立し、而して力が大なれば大なる程存在は高尚であり且つ自由である。加之凡ての力に於て力が大なれば大なる程それだけ一から又は一の中に、多が示される。

蓋し一はそれ以外に多を支配し且つそれを自己の中に代表する。而して多に於ける一は即ち調和に外ならない」と。ライブニッツは、以上の説明に依つて、快感は、吾人がそれを意識しようとしなからうと、生命を維持する諸力の充實と調和とを條件としてゐる所以を明らかにしようとしたのである。即ち幸福は連続的快感に存する。幸福を生ずるに必要な條件は知見である、別言すれば悟性の啓蒙と意志の習練である。無意的努力も亦おのづから幸福を生むべき傾向を持つてゐる。ライブニッツは、グローテウス——ライブニッツの所謂「比倫を絶せるグローテウス」と共に、無意的衝動を以て、自己自身の幸福のみならず、他人の幸福をも増進するものと信じてゐた。愛情は、我々が他人の幸福を自己の幸福となしつゝ、他人の幸福に就いて喜ぶことである。無私的愛情すらも、他人の幸福が、云はば、我々に反映することに依つてのみ可能である。又ライブニッツは、アリストテレスに従つて、正義をば倫理學上の主徳と定め、之を以て聖者の愛(caritas sapientis)と定義した。即ち愛は目的を指示し智慧は正義な手段と分配とを發見すべき途を知つてゐる。正義は、公共的關係の場合に於ても、將た個人が自由に處置し得るものを授與する場合に於ても、各人にそれ〴〵相當なものを與へ、又は諸物を正當に分配することに於て成立する。此の意味の正義(立法上及び分配上の正義)は凡ての人間の裨益を目的とするものであつて、かの社會の平和の維持を目的とする嚴密なる意味の法律(jus strictum)と異なつてゐる(„De rationibus juris et justitiae“ 1693『合理的權利及び正義』なる論文參照)。

多少古代的スコラの要素が利用されてゐるに拘はらず、ライブニッツの法律哲學には一種豫言的な

ものがある。公共の利益又は幸福を法律及び道德の目的と定めたことに依つて、彼は所謂功利主義 (Utilitarianism) の先驅者である。我等は彼の思想に接してカンパーランドを追想し、更に彼自からも、彼の同時代の年少者たるシャフツベリイに於て、恰も自己と似通つた思想系に接した時に意外の喜びを感じたのである。

ライブニッツの倫理學と法律哲學とは純心理學的基礎に立つてゐるとは云へ、而も其は彼の見解に従へば、神學的裁可を缺くことの出来ないものである。道德と法律とは神の勝手な命令に基くものでないと言張する點に於て、彼はグローティウスと一致してゐる。さりながら、凡ての最高の原理や法則と同様、道德と法律の法則も、結局は神の思想から發生し、而して神の意志に依つて支持される。無私的愛に於ては、自己の幸福を求める努力は、恰も他人の幸福を求める努力と一致する。たゞし此は、天性秀でた人々 (Les âmes bien nées) に於て認められるのみである。來世に於ける神の賞罰を豫想せずしては、我々は道德的善と利益とは常に同一のものであると證明することが出来ない。故に自然宗教は道德の保證として必要である。而して自然宗教は、之と同時に、全存在を支配してゐる神の法則に考察を及ぼさしめて、人間の道德學及び法律學に最高の見地を與へる。

ライブニッツの法律哲學に於ては、彼の全體系に於けるが如く、個體間の調和と云ふ根本思想が著しく現はれてゐる。此は凡ての方面に於て彼の研究を導き、且つ彼が新世紀に傳へた思想であつた。而して其の新世紀に取つて、彼の體系は幾多の點に於て典型的であつたのである。

第七章 クリスティアン・ヴォルフ (Christian Wolff)

ライブニッツが、少数者しか手に入れ且つ理解することが出来なかつた書翰や論文で述べたことをば、ヴォルフは浩瀚な書物に於て、多方面に涉つて、平易に且つ組織的に詳説した。ヴォルフは廣く世間に合理的思索を紹介し、又「充足理由の原理」をばあらゆる方面に於て有效ならしめたことによつて、時勢に甚大なる影響を及ぼした。ライブニッツが大抵フランス語やラテン語で書物を書いたに反して、(獨逸語が哲學的處、女性 Jungfräulichkeit) を持つてゐるといふわけで、一時彼も『神正論』を獨逸語で書かうと欲したとは云へ、ヴォルフは獨逸語を用ひ、且つさまざま獨逸語の哲學的術語をも作つた。通俗的ヴォルフ主義は十八世紀に於ける獨逸哲學思潮の主要なる要素であつた。十七世紀の大なる諸組織に含まれた思想の全系列は、實にヴォルフを通じて教育ある人士に傳はつたのである。之と類を異にした思想は、次篇に述べる如く、ジョン・ロックに依つて起された運動を通じて英國から渡つて來た。

クリスティアン・ヴォルフは一六七九年ブレスラウに生れ、神學に加へて數學と哲學とを研究し、一七〇六年ハレに於て數學の教授となつたが、主として哲學を講じた。殊にデカルトとライブニッツとに影響されたが、彼はまたチルンハウゼンを通じてスピノザの感化をも被むつた。チルンハウゼンは(スピノザの名は指さないが)彼の『心の藥』 *medicina mentis* に於てスピノザの認識論を更に敷衍した。ヴォルフ自からはライブニッツ學徒と見做されることを欲せず、且つ彼は種々の方法でライ

ブニツツの思想を變更したとは云へ、彼に依つて獨逸大學へ紹介され、且つカント時代までも勢力を振つた哲學は當然「ライブニツツ・ヴォルフ哲學」(Leibniz—Wolfische Philosophie)と稱せらるべき理由があつた。ライブニツツの思想系の最深の精髓をなしてゐた哲學的唯心論即ち單子論は、ヴォルフに依つて與へられた通俗的組織化に適せなかつたことは勿論である。されど世界を——大機械作用——神的目的に役立つ様に決定され、且つ豫定調和に依つて心的生活と一致させられた一大機械作用と考へることに依つて、科學と神學とを合一しようとする傾向は、ヴォルフに於てもライブニツツに於けると同様、常に顯著であつた。世界は、個々物から成立し且つ法則に依つて決定される全體として、其の終局の根柢をば神に有するものと考へられた。而して全組織の論理的基礎は即ちかの充足理由の原理であつた。

ヴォルフは常に獨斷的哲學の普及者であつたのみならず、又其の完成者であつたことを認めるのは興味がある。かの同一性の原理と充足理由の原理とを二つの異なる原理と定め、前者をば凡ての理性的眞理に、後者をば凡ての事實的眞理に適用すべきものと見做したのは、ライブニツツによつて成された重大な一歩であつた。然るにヴォルフは更に前者の原理から後者の原理を引き出さうと試みた。されば彼は生起する一切の事象が理由又は原因を有すると云ふ事を自明たらしめようと欲し、而して『充足理由の原理』——此は他の諸の大組織に於ける如く、彼の組織に於ても重大なる意義を有してゐた——に關して何等の説明をも與へなかつたことをばライブニツツの一大缺點であると認めめた。ヴォルフの説明 (Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen,

auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgeteilt von Christian Wolff. IV 19. § 30 参照) は左の如くである。「何等の理由も存在しない場合には、或物が存在する所以を理解し得べき何物もないから、従つて其は無から生ぜざるを得ない(中略)。然るに或物が無から生じ得ることは不可能であるから、存在する凡ての物は、其が存在する以所の十分なる理由を有しなければならぬ」と。此の説明が循環論たることは容易に看取される。何となれば、或物が無から生じ得ないと云ふことは、凡ての物が其の理由又は原因を有すると云ふこと、等しいことであり、而して此の事こそ正しく説明を要することである。たゞかゝる思想系に依つてヴォルフは獨斷論をば完全な組織に組立てることが出来たのである。凡ての確實性は矛盾律に歸着され、而して哲學はすべて純論理的に證明され得る法則の體系と考へられた。矛盾律は——之れ我々がヴォルフを不當に取り扱はざらんが爲めに十分注意すべきことであるが——凡ての經驗的見解並びに推論の保證たるものである。例へば自分が或物を知覺したとすれば、其の瞬間に於ては、自分は其の物を知覺しないわけには行かなかつたのである。一切の知覺は斯やうな要求を満さなければならぬ。ヴォルフは決して一切の科學を形式論理學たらしめようとはしなかつた。けれども彼は理性的原理はすべてを支配するといふことを示さうとしたのである。即ちこゝに唯理説が成立したのである。

ヴォルフは、理性的原理をば世界觀に於てのみならず又神學にも適用した。充足理由の原理から出發して、惰性律や連續律(自然は飛躍をなさない、何となれば、若し然らずば、一状態から他の状態へ推移する所以が不可解となるからである)の如き自然科學的命題を演繹した如く、彼は又理性

的原理から出發して、神の存在（世界は其の理由を夫自身に有つものに其の理由を有しなければならぬ）のみならず、有ゆる積極的天啓の従ふべき條件をも演繹しようとして企てた。天啓は空なる想像や偽の口實など、區別され得る一定の特徴を有しなくてはならない。又それは神の完全性と戻つてもならず、又何等の矛盾を含むでもならない。天啓は奇蹟であり、而して奇蹟である限り假令偶然的（事實的）真理と矛盾するとは云へ、而も其は必然的真理と矛盾するものであつてはならない。神は太陽の運行を停止めることは出来ようが、圓の直徑と圓周の關係を變ずることは出来ない。而してヴォルフは、奇蹟が滅多に生じない世界は、奇蹟が屢々生ずる世界よりも完全であると主張した。奇蹟は單に力を要する丈であるに反して、自然の秩序は、これに合せて、單に個々のもの丈ではなく全體を考へる智慧を要する。

ヴォルフ彼自からは「充足理由の原理」の犠牲者となつた。ハレの敬虔派の神學者等は、彼に依つて宣傳された唯理説をば危険であると認め、而して彼が、大學の講義に於て支那の哲學者孔子を其の道德説が純粹であると云ふ理由に依つて稱揚し、且つ孔子の道德説は自分の道德説と一致すると述べたところから、こゝに端なく、一騒動が持ち上つた。フリードリヒ・ウイヘルム一世に媚びんが爲めに、神學者等はヴォルフの充足理由の原理をばヴォルフに不利益を招く様に人間の行爲に牽強附會し、而して軍人氣質の王に向つて、若し彼の擲弾兵が脱走しても、ヴォルフの説から言へば責任を問ふことが出来ないとい説いたと傳へられてゐる。ヴォルフが其の自叙傳に述べてゐる所によると、ヴォルフの神學的反對者等の一文書に於て、ヴォルフの決定論の以上様な結論が下され得る個所を

王に示した人があつたとのことである。斯くて（二七二三年）一勅令が下り、之に依つてヴォルフは、神を無みする所説の爲めに、職を黜けられ、其の上——若し違反せば「絞罪に擬せられる」條件で——四十八時間以内に國土を去ることを命ぜられた。ヴォルフはマールブルヒへ趣き、其の地で彼の崇拜者の一人であつたフリードリヒ二世が彼をハレへ喚び戻すまで種々運動を續けた。斯くて彼は其の死期（一七五四年）までハレに於て活動した。

第四編 英國の經驗哲學

以上の諸の大組織は、文藝復興期の研究と新科學の發生とに依つて覆された中世紀の世界觀に代り得べき建築を建てる爲めに十分な材料と明瞭な思想とが存するとの或る信念から起つてきた。或る意味に於て、此の信念は根據のないものではなかつた。新しい發見と研究法と原理とに依つて、或る重大な問題に關する人間の將來の思想が進まざるを得なかつた方向に光明が與へられ、而して十七世紀には心的性質と物的性質との關係に關する最も重要な假説が旺盛なる意氣を以て論理的に形成されたことが、特に此の世紀の重大な意義であつた。幾多の假説が可能であつたと云ふ事實が既に批評的思想家等の注意を喚起せざるを得なかつた。加之、非常な確信と天才とを以てかの思想の建築を完成した學者等は、思惟の性質と其の活動法とを論じたには相違ないが、而も其は彼等自身の組織に關する序論に過ぎなかつたことが、又批評的思想家等の注意を惹いた一の原因であつた。彼等は獨斷的の勿急を以て、思惟其物の吟味からして、一飛に存在の謎を解釋しようと思ひ立つた。典型的英國學派の哲學史上に於ける意義は、人間の知識の發達と、其が取り扱つてゐる者の形式や假定に關する研究をば獨立の一問題となした事實に現はれてゐる。ジョン・ロック並びに其の後繼者等は、諸の大組織に於て存在問題の爲めに全然覆はれてゐた認識問題をば、確實に存在問題から獨立せしめた。彼等は認識論をば形而上學の前面に持ち來つたのである。若し我々が(カントの口吻に従つて)、獨斷論を以て、知識の條件や界限を十分に吟味せず、直に事物の本質を説明せんが爲めに

概念を利用するものと解し、之に對して、批判哲學は存在に關して思辨を始めるに先だつて、豫じめ認識能力を吟味するものと解すれば、批判哲學は明かにジョン・ロックに始まつたのである。

されど、獨斷的哲學と批判的哲學との間の純哲學的對立の根柢には、更に廣大な歴史的對立が存在してゐる。哲學的體系は批判の唯一對象ではない。批判的研究は有ゆる權威、有ゆる既成の勢力にも向けられる。既に述べた如く、哲學に於ける本體と云ふ概念は、國家生活に於ける絕對權に類似してゐる。然るに今や批判の時代と時に、解放の時代が來た。ライプニッツの單子が象徴してゐた過程、換言すれば、個體を獨立化する事實は、ロックが、科學、教育、國家及び教會の範圍に於ける教權や傳説から、人間の思想を絶縁し始めたことに依つて、鮮明に現はれて來た。ライプニッツとヴォルフとは充足理由の原理を主張し、且つ之を適用した。ジョン・ロック及び彼の後繼者等は、更に進んで凡ての原理を——遂には充足理由の原理をも——徹底的に研究した。

認識問題の盛なる論究と相並んで評價問題も亦之に劣らず盛に論究された。論理學は英國學派に於ては、かの人間生活以上に眼を放つを主眼としてゐた諸の大組織に於けるよりも、一層獨立の位置を得るに至つた。英國學派によつて用ひられた經驗的方法の爲めに、哲學的論理學の基礎は、今や更に徹底的解釋を得るに至つたのである。

第一章 ジョン・ロック(John Locke)

一 傳記及び特性

最初の批判的哲學者は獨斷論者の泰斗と同年に生まれた。ジョン・ロックは一六三二年八月廿九日ブリュッセルの近くに生れた。父は代言人であつたが、内亂に際して騎兵隊の指揮官として議會に左袒した。父の獨立的な自由な思想は其の子に傳へられた。年少の哲學者が其の父から受けた教育は、彼が教育に關する劃紀元的論説を草するに當つて父から受けた教育の記憶を利用するを得た程のものであつた。殊に少年時代に於て必要な服従關係は次第に自由な友情關係に代へられなければならぬといふ論旨「教育に就いての考へ」(Thought on Education, § 40)は著者自身が享けた教育に由來してゐる。學校や大學で爲された經驗は、彼の哲學に取つては、寧ろ對比的に意義を有したに過ぎない。六年間彼はウエストミンスターWestminsterの學校へ通學した。其處で彼は古代語を嚴密な文法的方法に従つて學び、而して暗記と自分の理解し得ない問題を論じたラテン語の論文とに苦しめられた。自然科学は教へれなかつた——唯夏の夕食後に僅か許り地理學が教へられたのみであつた。されば暗誦教育と文法を以つて言語教育を始めることに就いての彼の警告は學校に於ける自己の經驗に基づいたものである。彼が(一六五二年)オックスフォールドへ來た時は、清教とスコラ哲學とが優勢であつた。二つながらロックには不満に感ぜられた。(彼自身の後年の告白に依れば)彼の警告的覺醒はデカルトの著作の研究から得た。此等の發達を知るに至つたことは、彼に取つては一大刺戟であつた。何となれば、スコラ哲學に於ける彼の進歩の遅々たる所以をば彼は哲學方面に於ける彼の天稟の才が缺乏に基づいてゐると感じてゐたからである。彼は又ガッサンディとホッブスとを研究し、而して二者は彼の精神的方向に甚大なる影響を及ぼした。

當時オックスフォールドに於ては異説に對して大に寛容な態度が取られた。當に大學總長ジョン・オーウェン(John Owen)のみならず、威勢赫々たる護國官オリヴァー・クロムウェル(Oliver Cromwell)へも亦凡ての新教徒に思想の自由を許した。此の時代が、ロックの全生涯を通じて、彼の思想に永久的痕跡を残した。然るに王政復古と共に、僧侶の監理にかゝる教會が再び勢力を得た。ロックの志は元來牧師たることにあつたが、彼の自由な「廣教會的」(他派に寛なる)基督教觀は、今や彼をして牧師たることを不可能ならしめた。彼は一六六七年に書かれた一論文(後年彼の有名な「寛容に關する書翰」(Letter on Toleration, 1685)に増大された)に於て、他人に學問上の見解と特定の禮拜の形式を強制する權利を否認した。又「誤謬」(Error)と題する論文(上記の論文と同様フォクス・ブルニーズ Fox Bourne の立派な「ロック傳」Life of Locke の内に收められて一六七六年ロンドンで印刷された)中に、彼は左の如く述べた。「研究をなし、而して眞率なる研究をなした後に眞理を取り容れずして誤謬を取り容れる人は、眞妄如何を究めず眞理の告白(彼は眞理其物を取り容れたものではない)を取り容れる人よりは、一層自己の義務を満した人である」と。彼は宗教の道德的方面を重要視し、なるだけ教義や儀式は要求しなかつた。されば、彼は三十九の信仰個條と無数の儀式を有する僧正監理の教會へは加入しなかつた。

彼は醫師とならうと決心し、化學と醫學とを研究した。此の研究が原因となつて彼は有名な化學者ロバート・ボイル(Robert Boyle)や、等しく有名な醫師シデンハム(Sydenham)と親交を結ぶに至つた。ロックの哲學者としての努力は、彼の二人の友人の努力と相似たものであつた。……ボイル

(彼はロックより六歳長じてゐた)は、純科學以外の目的を持つてゐた鍊金術や醫學的化學者等に反對して、實驗的方法を主張した。彼は化學的分析を目的とする所を明瞭に掲げた最初の人であつた。即ち化學的分析の目的は、複合的物質の元素、別言すれば、其上分析することの出来ないことが證明され得る成分の發見である。彼は、當時の人々が考へてゐたよりも遙に多數の元素が發見されることを豫言し、而して從來人々が元素と認めてゐた多くの物質が、果して單一なる性質を有するかと云ふことに就いて疑つてゐた。……シデンハムは醫術に於て經驗的方法を主張し、而して、ロックが「醫術に就いて」(On Therapeutics)と題する一小論文——此の内には公理を基礎とせず觀察を基礎とするの必要が力説されてゐる——に於て述べたと同一の原理に従つた。ロックは屢、シデンハムが病人を往診する際に隨行したのである。

遮莫醫術も亦ロックの生涯の仕事ではなかつた。彼はチャールズ二世治下の有名な政治家シャフツベリイ伯の知遇を得、やがて友人、祕書官、醫師兼ねて教師として二代に亙つて此の家庭に關係した。ロックの政治上の見解は(彼の弱年當時の小論文から認められる如く)彼の宗教上の見解と同様、自由主義であつた。彼は熱心と確信とを以てホイッグ黨に加擔し、而してホイッグ黨の運命に累された。一六七二年シャフツベリイの没落は、引いてロックの没落をも招いた。即ち彼はシャフツベリイの信用に依つて得た位置を棄てなければならぬ破目に陥つた。斯くて彼は數年をフランスの旅行に費した。彼の旅行記は歴史的興味を有し、彼の偉大なる觀察力と、人生の凡ての方面に對する彼の注意力とを立證してゐる。其の後彼の友人たる貴族が陰謀に加はつて、オランダへ逃亡せざるを

得なかつた時、彼も亦英國に於ては一身の不安を感じ、同じくオランダへ(一六八三年)亡命した。オランダへは亡命した多數のホイッグ黨員が次第に集まつて來た。彼は英國政府がオランダ政府に向つて彼の引渡しを要求した爲め暫時身を隠さなければならなかつた。亡命中彼は彼の著作殊に「寛容に關する書翰」Epistola de tolerantia(1685)を草した。此は數年を経て英語で彼の名著「人間知解力論」On the Human Understandingと共に現はれた。彼は此の間に於ても、恐らく革命の準備に多忙であつた。彼はオレンジ公及び公妃と親密な關係を保ち、一六八九年公妃と共に英國へ歸つた。

ロックは政治の爲めに哲學を忘れもしなかつたし、又哲學の爲めに政治を忘れもしなかつた。一六九〇年の始め、彼の名著、Essay on Human Understandingが現はれた。此は哲學史上最も著しく又最も效果に富んだ著作である。此の書の發端は遠くロックの心的發展に淵源してゐる。彼は序文に於て、此の著作の發生の機會は二三の友人と爲した議論に依つて與へられたと談つてゐる。彼等は自から提出した諸問題を解決することを得なかつた爲め、先づ第一に、「我々自身の能力を吟味し、我々の悟性が如何なる對象を取り扱ふに適し、又如何なる對象を取り扱ふに適せざるかを知ることが必要」ではなからうかと彼は考へはじめた。英國博物館の所有に係るロックの論文の騰本に、友人ゼームズ・テイレン(James Tyrrell)が次のやうに書き入れた。「余は道德と天啓的宗教原理が論せられた時の出席者の一人であつたことを想ひ起す」と。さればロックをして認識論の綿密な研究に走らせたいものは、倫理的道德的對象に關する議論であつたのである。此の研究は一六七〇年より七一年の冬にかけて着手された。其の後ロックはフランスに滞在中及びオランダに亡命中に著作にかゝり一

六八七年に完成した。此の書の抜萃は翌年オランダの雑誌 „Bibliothèque universelle“ に載せられ、一六九〇年には、全體に纏まつて英語で公にされた。此の書は四篇から成つてゐる。第一篇は本有觀念及び本有原理の説を批評し、第二篇は凡ての觀念が經驗から由來することを示し、而して容易く單位を得んが爲めに、複雑觀念を單一な構成要素に分析してゐる。第三篇は言語の思想に及ぼす影響を吟味し、スコラの言語哲學を難じ、且つ普通概念は直に自然に關して妥當と見做されべきものでないことを力説してゐる。第四篇は知識の各種類を區別し、知識の限界を規定してゐる。従つて、嚴密なる意味の認識論は第四篇に含まれてゐる。此の篇と第二篇（經驗から觀念の發生を論じてゐる）とは、最初に書かれたものらしい。後に第一篇（本有觀念の批評）と第三篇（言語の論）とが附け加へられたのである。

ウィリアム王の治下に於て、ロックは少なからぬ勢力を有してゐた。彼は王及び幾人かの勢力ある人々と親しかつた。彼は、出版の自由、異教に對する寛容、合理的貨幣條例と貿易條例、慈善制度の改善等の爲めに働き、而して種々の官職を與へられてゐた。一六九〇年に出た『政治に關する二論文』 „Two Treatises on Government“ は純理論的目的以外に、事物の新秩序を來した革命の辯護をも目的としてゐることを告白してゐる。又他の著作中「教育に就いての考へ」 „Thoughts on Education“ (1692) 以外「聖書に述べられた基督教の合理性」 „The Reasonableness of Christianity as delivered in Scripture“ など注目するべきものである。ロックは、其の基督教觀に於て、最古の教會の信仰は、基督はメシアであると云ふ命題に含まれてゐると力説してゐる。基督教は彼に取つては、愛の福音で

あつた。彼は人々が不可解の教義（三位一體、贖罪及び永久處罰等）に煩はされず、自然理性の法則を擴大することを求めた。蓋し此は人間が永久の福祉に達し得べき方法を示すからである。彼自身は敬虔な基督教徒であると信じ、彼の生活も又彼の書翰も宗教的の深みを示してゐる。彼は熱心に聖書を読み、而して晩年に於ては「コリント人に寄せる書翰」の註釋に従事した。たゞし彼は教義と僧政制度とを含むことが最も少ない基督教の形式に最も心を寄せた。オランダに逗留中一時クエーカー教徒の宅に寄寓してゐたが、彼は之と親密な交際を結んだ。後年ロンドンに於てウィリアム王がクエーカー宗派を知らんが爲めに、クエーカー教徒の集會に尾行した時、彼は王に隨行した。ロックは英國のクエーカー教徒に宛て、婦人が最初に復活した救世主を認めた如く、今や愛の精神の復興が宣傳されるのも恐らくは婦人からであらうと書いた。彼は神學者側からの猛烈な攻撃の標的となつた。世人は彼の神學をば其の哲學に由來するものと認めた爲め、彼の哲學も亦烈しく攻撃された。殊にウォセスターの僧正スティリングフリート (Stillingfleet) の攻撃は甚だしかつたので、ロックは幾多の長い辯駁文を以て之に答へた。此はスコラ哲學と近代哲學との最後の格闘であつた。ジョン・トーランド (John Toland) の『基督教は神祕に非ず』 „Christianity not Mysterious“ —— 此は一六九六年に出で翌年ダブリンに於て公に焼かれて了つた—— の如き著作がロックの神學的立場からの自然の結論に過ぎないものと思はれた程迄にロックの神學上の立場は自然神教論者 (Deist) の立場に近いものであるとの理由に依つて、ロックの立場に對する世人の不滿は一層高まつた。ロックの著作は大學の在學生からも讀まれたので、オックスフォードの各分科大學長等は、それ等の『論文』は大學に於

て使用されてはならないと決議した。此の事を聞いて、彼は遮眼革を附けたり首を傍へ轉じたりする人があるからとて、之が爲めに甘んじて眼を使はない人はなからうと評した——歴史は彼の評言の正當な所以を立證したのである。

ロックは生涯結婚せずして、晩年をロンドンの近くのオーツのサー・フランシス・マスハム (Sir Francis Masham) の家に送つた。マスハム夫人はケムブリッジの哲學者カドゥオスの女であつて、非凡な才能を備へた婦人であつた。ロックは幾年か喘息に悩んだ後一七〇四年其の寓居に逝つた。優しい氣立、友人に對する非常な愛情、眞理に對する誠實な追求、個人的政治的自由の意義に對する確固たる信念——此等は我々が彼の著作と書翰とから知る所の殊に著しい特性であつた。彼が死ぬ前の年に、後年の自然神教派の記者アントニー・コリンズ (Anthony Collins) に書き送つた言は、最もよく彼の特色を示してゐる。「眞理其物の爲めに眞理を愛することは、此の世に於ける人間完成の最も大切な部分、且つ他の一切の徳の樹苗床である」と。

二 觀念の起原

ロックの志は人間の知識を説明するにあつたから、人間の知識が働く諸觀念 (Idea) の起原を穿鑿することが彼の第一事業であつた。彼は觀念をば人間が之に就いて考へ得る一切のものと解釋した。若し本有觀念なるものが、其の語の文字通りの意味に於いて存するならば、彼の事業は無用となつてしまふ。故に彼は先づ本有觀念説に其の批評を向けた。……世人は——ロックは云つてゐる——

神の觀念は此の種の本有的觀念であると考へる。同様に、根本的の論理的道德的原理もまた本有的であると考へられた。「有ゆる事物は現にあるものである」とか、又は「他人が我々に對して爲さんことを欲する如く、我々も他人に對して爲さなければならぬ」等の命題は人間の意識内に始めから内在するものと考へられてる。さりながら、果して然らば、此等の命題は意識に現はれる最初の觀念でなくてはならない。然るにそれが斯様なものでないことは、我々が小兒、愚者、野蕃人及び無教育者を研究すれば容易に納得が出来る。此等の意識は個々の格段の具體的觀念や知覺やを含んでゐるが、何等の普遍的原理を含んでゐない。而して經驗は、毫も神の觀念なく、又毫も眞の道德的觀念がない個人や種族の存することを教へる。若し斯かる觀念や原理が、意識に明かに映じて來れば直に了解され承認されると云ふ理由から、此等を本有性を有すると推論するならば、斯様な推論は不當である。判明され且つ證明されなければならぬものは、本有的のものではなくして先づ習得されなければならぬ。勿論そこに習得すべき本原的能力 (capacity) は存在しなければならぬ。吾人が經驗と思惟の能力とを自然的に使用して到達し得る見解がある以上は我々が自然的法則又は學理的眞理と云ふ様な言葉を用ひ得るのは當然である。ロックは此の種の見解に屬するものとして論理的數理と、其外にも最も重要な宗教的道德的見解とを數へた。されど、自然的法則は——彼は之を力説してゐる——決して本有的法則ではない。本有觀念の説は大概は怠惰から生じたものである。即ち世人は、觀念の發展に就いて研究をなすことを回避しようとしたのである。

此の論難は、殊にスコラ哲學者、ケンブリッジのブラトーン學徒及びチャーベリーのハーバートに

向けられた者である。ハーバートは「本有觀念」(innate ideas)の名前を掲げた唯一の代表者であつた。デカルトは「本有的」と云ふ不適當な用語について詳細な説明を與へた爲、當然ロックの批評は免れる結果となつたが、假りに此の事實がないとしても、ロックは恐らく直接デカルトに批評を向けた者ではあるまい。……ロック自らはかの誤解を招いた語、即ち文字の書かれない書板 (*tabula rasa*) といふ古い比喩を用ひた。彼は(世人が往々信じた如く)此の語に依て精神の本原的能力が經驗に先だつと云ふことを否認する考へではなかつた。……哲學的警語が動もすれば餘りに拙劣な觀念を傳へるのは其不幸なる性質である。ロックの學說を以上の如く正當に解釋した後には於ても、ライブニッツの批評は依然として有効である。蓋しロックは一面に於て不明瞭な又は多少無意識的な要素を看過し、他面に於て本原的傾向が現れて來る不隨意的自發的方法を看過してゐる。ロックが或一定の觀念の形成に於て認た一種の能動的要素すらも、彼の後繼者の或者は之を輕視し棄却するに至つたのである。觀念發生の問題に關するロック自からの解答は、凡ての觀念——彼は之を以て意識の全内容と解してゐる——は經驗から(或は外的經驗(sensation)から、或は内的經驗(reflection)から)發生すると云ふに在る。外的經驗は、身體の何れかの部分に生ぜられた刺激即ち運動が精神に知覺(Perception)を惹起することに依つて發生する。而して内的經驗は、外的經驗から生じた諸觀念を精神が修整する間に感ぜられる内的活動性から發生する。されば吾人は反省(reflection)に依つて自己みづからの状態と活動とを識得し、感覺(sensation)に依つて他の事物の影響を識得する。凡て表象を斯様に直接に識得する場合即ち受容する場合は、意識は大概は全然受動的である。たゞし最も簡單なる觀念

のみが斯かる直接の受動的受容に依つて生起するに過ぎない。

外的經驗に依つて生起する單純觀念は、之を生せさせる事物の性質に類似するを要しないことは尙ほ言語が觀念に類似しないと同様である。唯所謂第一性質即ち密度、延長、形狀及び運動は外物から分離されることが出来ない。色、味、臭等の第二性質は、事物が其の第一性質に依つて所有してゐる所の力——我々に一定の觀念を惹起すべき力に相應するに過ぎない。……ロックは第一(primary)及び第二(secondary)性質と云ふ言葉をロバート・ボイル(Robert Boyle)から借用したものでらしい。ロックが往々開祖であるが如く見做される此の學說は、既に前に述べた通り、ガリレイ、ホブス及びデカルト等に由來してゐる。

單純觀念は、意識の材料であつて、種々の有様に意識に依つて修整される。意識の能動性は、或は單純觀念を結合して複合的觀念を形成し、或は單純觀念を相互的に結合せしめて、關係の觀念を形成し、或は單純觀念を其が實際結合してゐる他の單純觀念から分離せしめて抽象的觀念を形成する等の活動に現はれる。直接印象から由來しない一切の觀念は、如何に高尚で重大であつても、意識の綜合的、統一的及び抽象的活動、従つて直接知覺の土臺の上に發生したものである。……以上三種の派生的觀念中初の二つは最も興味深い。加之、二者は抽象作用の助力に依つて形成されたものである。

複合的觀念中には、空間及び時間等の質性(modies)がある。空間觀念の形成に於ては、我々は視覺と觸覺とを基礎とする。此の際我々は又空間と密度とを區別して、——此の區別は楯の量と穀物

との區別の如く明瞭である——抽象作用を利用する。時間の觀念を形成するには、吾人は吾人に觀念の繼起を與へる内官の助を藉りる。空間や時間の擴がりやどれ程加へられても、それ等を想像する能力は常に依然として同一なることは明かであるから、そこに無限と云ふ觀念が起つてくる。：性質と云ふ概念中には、力及び運動の觀念並びに又複合的の色や形等の凡ての觀念も含まれてゐる。而して内官の範圍に於ては、知覺、記憶、思考、注意等の諸觀念がある。

性質と云ふ概念が何等の困難を起さないに反して、事物、本質又は本體等の觀念に於ては事情が異つてゐる。此等の觀念も亦複合に依つて作られる。事物又は本體に關する觀念は、事物の有すると見做される性質又は力の觀念に外ならない。然るに我々は、事物又は本體其物をば、性質や力とは異なつたもの、即ち此等の支撐者又は土臺 (support) と考へてゐる。本體が有すると認められた一切は、盡く經驗から由來したものである。此は神の觀念に就いても適用されるもので、内官に依つて得られた精神的性質に關する觀念をば擴大し且つ高上させて造る一種の本體觀念に外ならない。

ロックは關係の觀念 (ideas of relation) の例として、原因及び結果の觀念を指示してゐる。此等の觀念は、知覺を土臺として造られるもので、さまざまの性質や事物やが生起し、而して其の生起が他の性質や事物に依るといふ知覺に基づいてゐる。關係の觀念の他の例は、時間的空間的關係の觀念及び同一と差別の觀念である。道德的諸觀念も亦關係の觀念に屬する。何となれば、此等は法則の觀念と結合してゐる行爲の單純觀念から形成されるからである。

三 知識の妥當性

觀念の發生が指示された後には、觀念の妥當性に關する疑問が起つてくる。單純觀念が眞の妥當性を有することをば、ロックは、毫も疑はなかつた。單純觀念は實在から由來するもので、従つてそれは實在と一致せざるを得ない。第二性質は、事物の觀念を惹起する事物其物には類似しないが、第一の性質は事物の不斷の結果であるから、其は事物に相應する。：：：派生的觀念に就いては、其の妥當性は斯様な方法では證明することが出来ない。何となれば、此の種の觀念は實に結合と比較とに依つて、即ち我々の活動に依つて形成されるからである。複合的觀念が其の中に何等の内的矛盾を含まないと云ふことでは、其の眞の意義を説明するに足らない。蓋し此等の觀念は單に事物の寫しではなく、其の意義は意識が事物を配別し命名する場合に（數學や道德哲學に於ける如く）使用される原型又は雛形 (archetypes, patterns) たることに存する。たゞし此は性質及び關係 (modes and relations) に適用されるのみである。若しそれ本體の概念、即ち諸性質の不可知的支撐者と云ふ觀念に至つては、其の概念に依つて與へられるやうな諸性質が、恰も實在に於て見出された場合にのみ、始めて妥當性を有することが出来る。Cerberus (半人半馬の怪物) の觀念は虚偽の本體觀念であつて、神の觀念は眞實の本體觀念である。本體觀念其の物は原型ではなく、若し本體觀念が妥當性を有すべきものならば、其の原型は吾人以外に存在しなければならぬ、さりながら、我々は事物の性質の根柢に何が存在するかを知らない。我々は精神的本體を知らず、又物的本體

をも知らない。従つてデカルト學徒は、物質は思惟することが出来ないと言張すべき権利を有たない。

知識は觀念の一致又は不一致を知覺することである。最も單純な形式に於ては、知識は直覺即ち直接的直観である。此の點に於て、ロックは明かにデカルトに近づいてゐる。例へば、ロックが「我々は我々自身の存在に就いて直接の認識を有つてゐる。懷疑すらも之を證明する。疑ふことを知る場合、余は疑ふもの、存在に關する知覺を有し、而して此の疑ふもの、存在は、余が懷疑と稱する思想の存在と同様確實である」と云へるが如き之れである。吾人みづからの存在以外に、吾人は直接的直観に依つて、觀念間の最も單純な基本的關係を知覺する。論證(Demonstration)は直覺的知識の系列が互に結合することに依つて生ずる。論證の一步々は直観である。此等の直観と論證との二種類の知識が嚴密に信頼し得られる。他の凡ての知識は假定、別言すれば、程度の大小こそあれ蓋然的信念に外ならない。自己以外の事物に關する感性的知識は之に屬する。

論證的知識は數學的命題に關係あるのみならず、又神の存在にも關係を有つてゐる——而して神の存在は、論證の方法に依つて、我々以外の眞の存在を知り得べき唯一の例である。神の存在に就いてのロックの證明は有りふれたものであつた。即ちそれは世界から(又は我々自身の存在から)其の原因としての神を推斷することである。たゞ彼の神の證明は、直覺的眞理と説明された因果律に基づいてゐる爲め特殊の興味を有つてゐる。曰く、存在しないものが、何等の實在をも産出し得ないといふは、吾人の直接の確信である (nothingness cannot produce any real being)。故にそこに永久的

存在が無ければならぬ。ロックは更に述べてゐる。斯かる存在は物質たる筈がない。物質は決して悟性を生ずることが出来ない。此の命題と、物質は或は思考し得べしとの先に述べた命題との矛盾は、餘りに明白である。先の命題に於ては、彼は、我々は物質の最深の本性を知ることが出来ないと言張し、此の場合に於ては、彼は吾人の知り得る物質から出發してゐる。⁽⁷⁰⁾

ロックの觀念の起原に關する所説に於て、單純觀念を受容する場合の受働性と、派生的觀念を形成する場合の能働性との間の截然たる對立が立てられてゐる如く、知識の妥當性に關する彼の所説に於ても、蓋然性を與ふる丈の感性的知識と、完全なる確實性と必然性とを供する直覺的及び論證的知識との同様の截然たる對立が現はれてゐる。此の對立は、かの因果律の設定の場合(此の因果律の妥當性を條件として知識と實在との一致に關するロックの證明は行はれてゐるのであるが)にも現はれてゐる。即ち因果關係の概念は感性的經驗に依つて形成され、而して其の妥當性は直覺に依つて證明される。即ちロックは單純觀念からして、それを起こす事物を推定する場合にも、將た又神の存在を證明する場合にも、いつも平然として此の因果律を用ひてゐる。従つて神の觀念は——因果の觀念と同様——精神の結合し擴大する(理想化する)活動の助力は受けるが、經驗から由來したものである。然るに因果關係の妥當性は直覺的に認められるに反して、神の存在は推論に依つて證明されるといふ。觀念の起原に就いては經驗論者であり、其の適用に就いては唯理論者であるロックの立場は、此處に判然現はれてゐる、ロックが平氣に因果律を設定し適用した様は、未だ彼をして獨斷論者の觀あらしめる。たゞ彼は心理學的説明と認識論的證明に關する要求とに依つて、批判哲學の道

へと進んだ。さもあれ、ロックの過渡期的位置は、其の本體觀念に於て最も明かに認められる。本體觀念は諸の大組織の自明の根本概念、思惟の究竟的絶對的停留場であつた。唯ホッブスのみが本體觀念を危殆ならしめ、而して此の點に於ても、彼はロックの先驅者であつたのである。ロックは本體觀念を一種の反語を以て取り扱ひ、本體をば「何ものたるか知らざるもの」と言ひ、而して本體に關する信仰をば、地球を支へてゐる象を必要とする印度人の信仰に比した。たゞし彼は未だ本體を否定しなかつた。數學的概念及び道德哲學的概念と同様、彼は本體を以て自生的概念であると説明したが、而も彼は之に外的原型と外的基礎とを與へたのである。

四 宗教 哲學

ロックの宗教は其の哲學と衝突しなかつた。彼は二者を融和する爲めに、ライブニッツの如く多くの遁辭を用ふる必要はなかつた。彼は神の存在を哲學的に證明したと思惟したが、之と同様に、彼は合理的に自然宗教の眞理をも確證したと思惟した。加之、彼は此の證明に依つて、また神學的根本假定を獲たもので、此の神學的假定なしには、彼に取つては、倫理學は不可能と考へられた。彼の倫理學は一種の神學的福祉説である。幸福を求める自然的衝動から、他人の幸福と背馳しない自己の幸福が達せられる條件を定める法則が生ずる。此の法則は、理性に依つて發見され、「他人が我々に對して爲さんことを欲する如く、我々も他人に對して爲さなければならぬ」といふ古語に總括される。然り而かも此の法則は權威を備へて神の意志から生じ、神の意志に依つて行はれるものと認められる。

められるを要する。

國家の寛容は自然宗教を奉ずる凡ての人に及ばなければならぬと思惟したが、而もロック自身の立場は天啓的信仰のそれであつた。一六五九年の春、彼はリンボーク(Limborch)に宛て、左の如く書いた。「此の冬余は基督教の信仰が何處に存するかと熱心に研究した。余は聖書其物からすべてを汲み取つたが、宗派や制度の意見をばすべてこれを退けた」と。彼は彼の研究の結果を『基督教の合理』(The Reasonableness of Christianity)——と云ふ著作に收めた。天啓は彼に取つては、自然的理性に依つて證明された宗教の擴張であり、而して他方に於ては、理性は天啓の信仰を不斷に調整するものである。其の主著(Essay IV, 182)に於てまた彼は信仰をば理性の推論に依つて發見されるものではなく、何等かの特別傳達の方法に依つて、神から現はれたものと見做される命題に聽従することであると定義してゐる。一定の事柄が實際天啓であるかどうかは、理性が決定しなければならず、而して信仰は決して理性と撞着する事柄を信せしめることは出來ない。何となれば、天啓は神から由來するといふ知識は、決してかの觀念の一致と不一致とを基礎とする知識の如く確實なることは出來ないからである。天啓は必要である。蓋し自然は十分に神を證明してゐるのであるが、而も人間は其の理性を正當に使用しなかつたからである。理性に服従する少數者は衆人に對して何等の勢力を有することが出來なかつた爲め、滔々たる世人は懶惰、逸樂、恐怖等の爲めに迷信的僧侶の左右するところとなつた。人類の大多數は理性の論證に従ふべき餘暇もなく又能力もない。さればこそ基督は世人の蒙を啓き力を強め、且つ助力を與へんが爲めに遣はされたのである。彼を主とし師と

して信仰することには、永久的生命の約束が含まれてゐる。最も無學なる人間も、苦しい勞働に生涯を送る者も、福音書に現はれてゐる基督の教説と模範とを理解することが出来ると。たゞし使徒書に含まれた教説の發展をば、ロックはさまで重視しなかつた。三位一體の教義をば彼は福音書にも將た使徒の信仰告白にも見出すことが出来なかつたのである。

宗教的唯理論の創唱者として、ロックはクリスティアン・ヴォルフ(彼は他の點、例へば因果律の證明の失敗に於ても、ロックを想ひ起させる)と雁行してゐる。ロックの著作殊に彼の宗教的立脚地は十八世紀の大なる人々に影響した。ヴォルテール(Voltaire)及びフリードリヒ二世は、此の點に於て、最も深くロックの影響を受けた。たゞし、で注目を要することは、宗教的唯理論が一種の民主的運動として勃興し來つた事である——民主的運動は敢て此の場合に限らず、他の凡ての場合に於て、有ゆる新らしい宗教的思潮に伴ふて勃興するが普通である。教會の神學を難するとき、ロックは主として無學の徒と不幸の人々の要求とを顧慮したのである。即ち彼は此等の人々にも近づかれた解される基督教を要求したのである。さりながら、ロックの立場は依然獨斷的であつた。彼は自然宗教をば論證上確實にして且つ倫理の根柢として必須なものと認め、其の結果、自然宗教を否認する人々から宗教的自由の特典を奪はうとした程であつた。常に舊教と新教とのみならず、唯理論も亦其の不寛容を有してゐるのである。

五 法律哲學及び國家哲學

ロックの『政治論』(Civil Government)に關する著作は偶然的のものであつた。彼は序文に於て「偉大なる再興者である現在のウィリアムの王位を確實にし、且つ王が合法的政治中の唯一の資格たる人民の同意を得、而も之を基督教國の他の何れの君主よりも遙に高き程度に於て有してゐる事實に依つて王の權利を立證し、而して最後に英國人——彼等の自然の權利を愛する念と、又之を保存せんとする決心とが、英國が將に奴隸状態と滅亡とに陥らうとした時に此の國を救つた此の國人を世界に對して辨明すること」を主眼とすると述べてゐる。ロックは此の書の第一部に於て、王權は神に依つて定められた家長的制度であると主張する王黨のフィルマー(Filmer)の所説を論駁してゐる。ロックは云つてゐる。政權は父の子に對する權力、主人の奉公人に對する權力、奴隸所有者の奴隸に對する權力とは異つてゐる。政治的權力は、法律を制定し、法律を執行し、外來の威力に對して社會を防禦することに存するが、而も此等は凡て公共の福祉の爲めに外ならない。斯かる權力は自由の契約に依つて始めて得られるものである。自然状態は最早存在しないのであるから、子が社會に於て父の代理をなす場合には、暗黙の間に此の契約は今日に於ても常に行はれてゐるのである。契約は本質的には、多數者の意志は法律となるべきであるといふ事實から生ずる。何となれば、契約は社會が活動的全體として働き得る爲めの唯一の方法であるからである。自然状態は、ホッブスが考へた如く、眞の戰爭状態ではないが、而かもそこには多數の害惡——確乎たる法律、公平なる裁判官及び國家の行政權に依つて始めて救濟される様な害惡が存在してゐた。自然状態が既に一種の自由状態ではあるが、而も自由は社會生活に於て一層能く擁護される。従つて自然的權利は、社會生活に

入ることに依つて、決して廢棄されるものでない。例へば、財産權は自然の權利であつて、此の權利は人間が土地又は他の何等かの物資に加工した事實を基礎とする。神は此の世界を勤勉なる者に與へて怠惰なる者には與へなかつた。而して勞働から一切の經濟的價値が生じたのである。されば、國家は財産權を廢棄することも亦創設することも出來ない。國家の事業は、單に之を確定し保護するにある。財産權に於けるが如く、人格の自由に於ても亦同様である。奴隸制度は自然に背反してゐる、従つて國家に依つて維持さるべきものでない。

ロックの國家學中立法權を力説した點が殊に大切である。立法權が成立したとて、之に依つて何等氣儘な威力が樹立されるものではない。氣儘と云ふことを避けんが爲めにこそ、吾人は自然狀態を棄てたものである。立法權を設定した目的は、凡ての事件を決定するに際して一般的幸福を可及的に顧慮することにある。寄附金や税金も多數者の同意を得て始めて徵集し得られる。若しさうでなかつたならば、財産權は忽ち侵害されるであらう。何となれば、他人が余の意志に反して奪取することが出来る物は、嚴密の意味に於ては余が所有しない物となるからである。ロックは立法權は行政權及び司法權から分離されなければならぬと要求した。されど立法權は最高である。立法權の設定と共に政府の形式は與へられ、且つ立法者は行政官の上に立つものである (Of Government, II, 141, 143)。

さもあれ最高權は常に人民に存するものであつて、此の最高權は行政權が立法權と衝突する場合に適用される。人民以外の如何なる權力も、此の衝突を裁決することは出來ない。究竟讓渡すべからざる權利、即ち自家保存の權利に依つて、人民は天に訴へ、以て天の意志を遂行する。此は決して叛逆ではない。叛逆は法律を蹂躪した人々に依つて起こされたものである。又人民の蹶起は國家を瓦解に導くものでない。蓋し人民の多數者は、第一に廢止さるべき弊害を感ずるものであり、又人民は世人が信ずる如く、容易に常規を逸するものではない。

ロックの自由討究の精神は、當時の自國の歴史に於ける大事件に對する彼の暖い實際的同情と相俟つて、彼をして人民の自由に関する原理を規定するに至らしめ、而して此は常に彼れ以後の法律學及び國家學に取つてのみならず、後の幾世紀間の人類の歴史に取つて重大なる價値を有するに至つた。モンテスキュー (Montesquieu) とアレクサンダー・ハミルトン (Alexander Hamilton) とは彼の弟子であり、ルソーの人民主權説は彼に於て支柱を得、而して北アメリカとフランスの革命はロックが「天に向つて訴へること」、名けた事實の實例であつた。近代國家の立憲的生活は主としてロックの原理に基づいてゐる。彼の全體の國家哲學の限界は憲法問題の限界と一致してゐる。而して此等の問題の裏面には社會問題が潜んでゐた。ロックは財産權を勞働から由來したものと説いたことに依つて、知らず識らず社會問題を掲げたものである。而も此の問題は遙か後年に至つて、漸く表面に現はれるに過ぎなかつた。

第二章 道德哲學的及び宗教哲學的討究

一 道德官説

文藝復興期及び十七世紀を通じて、人々が種々の形式に於て自家保存を處世の根柢となしたことが認められる。二三の例外を除いて、倫理學の根據を見出さんと凡ての企ては、個人、——個人の衝動及び欲求——個人の生存及び福祉を出發點とした。此の點に於て、現世に於ける個人の生存丈が考へられたか、或は(例へばロックの如く)他界に於ける生存までも考へられたかは、原則上何等の差がない。然るにホッブスに於て最も鋭利な徹底的擁護者を見出した此の考察法に反對して、哲學的倫理學の方面に於ては、人間の行爲を統御すべき力として殊に理性に倚賴されるやうになつて來た。スピノザの深遠な企て——自己保存欲がさまざまに變形し推移されるさまを指示しようとしたスピノザの深遠な企ての如きは殆ど全く注目されなかつた。而して倫理的評價に就いて、本能に依つて決定される直接の感情が重要であることを指示したのは、實にシャフツベリイ(Shaftesbury)の功績であつた。シャフツベリイは當時勃興し來つた唯理論に對して有益な效果ある反對を開始した。而して近代に於て、新しい思潮が起つてきた時に屢々左様であるが、此の場合に於ても彼の思想を規定したものは古代的影響であつた。ギリシヤ風の調和と自己限定と、且つ又自然に對するギリシヤ風の信賴の情とが、幾分の近代的情操的氣分と混じて、彼に於て復活された。アントニイ・アシュレイ・クーパー・シャフツベリイ(Anthony Ashley Cooper Shaftesbury)は一六七一年ロンドンに生れ

て、ロックの友人の孫であつた。ロックは彼の誕生の際醫師として手傳ひ、後には彼の師となつた。古代語の周到な教育は彼に甚大な影響を及ぼした。彼はラテン語とギリシヤ語とを流暢に話した女教師を持つてゐたので、此等の國語をばさながら自國語の如く話すことが出來た。健全なギリシヤ思想は夙に此の子供の精神に深い印象を與へた。彼はイタリー及びフランスの旅行に於て廣く思想上の進歩を遂げ、且つ此の旅行に依つて特に人間に關する知識を得、又併せて藝術的趣味をも養ふべき機會を得た。又幾年かの間彼は下院の議員であつた。ウイリアム王は彼に非常な敬意を寄せ、彼を高官に任命しようとしたが、彼は之を辭退した。健康が勝れなかつたので、彼は平靜な學問的生活を欲した。一七一三年、ネーブルスに於て、まだ春秋に富んだ年齢で没した。

シャフツベリイの著作は、大部分「人間の特性、風習、意見及び時勢」(Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times (London, 1711))と云ふ書名に於て三卷に纏められてゐるが、此等は冷靜な體系的に説明した形式に於て書かれたものではない。寧ろ反對に此等の著作には、往々非常な詩人的熱情と感情とを以て、而も亦往々充分な理論の代りに感情的修辭を以て、書翰や對話の形式にて叙説された感情の激發と反省とが含まつてゐる。善い意味に於ても、悪い意味に於ても、彼は最初の感情哲學者であつた。彼は推論的理性、打算的利己説及び外的感覺に對して直接的感情の意義を擁護した。彼は徳をば個人の各部分間及び衆個人間の調和と解するギリシヤ人の見解を復活させて美と善との一致を主張した。最後に彼はまた倫理的感情は、凡ての事物の裡に作用し且つ此等を調和せしめる神に關する信仰に依つて、宗教的感情として完成されると信じたと共に、倫理が宗教か

ら獨立すべきことを主張した。

シャフツペリイは、彼の師ロックに對して大なる尊敬を拂ひ、ホッブスに對しては最も烈しい攻撃を加へたが、尙ほ彼は「大學の一青年に寄する書翰」: *Letters to a Young Man at the University*、¹ マックは其の本有觀念の批評に依つて道德の基礎を覆へたものだと言つてゐる。勿論彼も本有觀念が或る意味に於ては背理なることを承認し、自らは本有なる語を技能修養及び教育に基づくものに對して「自然的な、自然と一致する本能的」(*The Moralists* III, 2)をも参照)と云ふ意味に用ひた。彼は云つてゐる、一身體が母體を離れる瞬間や、我々の觀念が作られる時期が大切な問題ではなくして、人間の構造は發達の途中恰も一定の觀念が自然的に發生する様なものであるか、大切な問題である。愛及び正義の觀念は單に經驗や宗教問答書から獲られるものと主張すべきではない。若しさる場合には、鳥に飛ぶことや巢を造ることを教へ、男や女に配偶を見附けることを教へる問答書がなくしてはならないことになるではないかと。……: シャフツペリイに従へば——此の點に於てはグロ―チウス・カム・バーランド、及びライブニッツと一致してゐる——個人を種族に結び附ける本能——生殖の本能や子孫に對する保護心と同様吾人に自然的な一の本能がある。人間は現に社會以外に存在することは出来ないし、又從來も存在することが出来なかつた。世人が自然状態を社會状態に對立せしめるのは不當である。人類の發達を綿密に研究すれば、我々は各種の自然状態の全系列を認めるが、而も其の何れに於ても、社會的生活と之を維持せんとする衝動とが全然存在しない様なこととはないと。……: 以上の考察に依つて (*Moralists* II, 4) シャフツペリイは獨立せる個人の結合に依

つて社會が生じたと見る自然法的契約説に反對した。彼は個人と社會とが未だ對立に至らない不明瞭な本能と云ふ立場に遡り、而して之と同時に、自然状態と文明状態とは相對的概念であると認めた。此は彼に於て認められる最も重要な思想の萌芽である。たゞ十八世紀の精神的雰圍氣は、此の思想を更に發展せしめるに都合善きものではなかつた。

シャフツペリイは本能を重大視したが、而も彼は決して思惟の重要なことを看過しなかつた。思惟は我々自身の内的状態に關する反省を可能ならしめ、斯くて内的状態は感情と判斷との對象となるのである。彼は此の點に於てロックの所謂内的經驗に訴へてゐる。内部の不隨意的刺激に關する反省に依つて、そこに各種の感情が生ずる。即ち尊敬又は輕蔑、思想と行爲との高尚にして正しきものに對する賞讃並びに劣等なもの虚偽なものに對する憤怒等が生ずる。此等の感情は審美的快感及び不快感に類似してゐるが、其の活動的な性質行爲に至らしめる性質を有するが爲めに審美的感情とは異なつてゐる。斯様な感情をばシャフツペリイは「反省的感情」(*reflex affection*) 又は「道德官」(*moral sense*) と名づけた。此の感情は自然的本能から生ずるものであるから、夫れ自身自然的本原的である (*Inquiry concerning Virtue and Merit*)。

自愛と權力欲とが唯一の活動力であるといふ理由から、自然的信仰、自然的正義、實際の道德なるものは無いと教へる「冷靜な哲學」(*cool philosophy*) が存することも事實である。シャフツペリイは、斯かる所説は、又人間を自我以外に存する目的に服従する様に自然に依つて導かれるとの考へを嫌ふとから生ずると考へた。彼自からは生物は凡て幸福を求めると教へた。然しながら吾人が共

通の目的に向つて努力することに幸福を見出すか、乃至自己の利益、恐らくは自己保存にのみ興味を限るかに依つて、そこに甚だしい相違が生ずる。自己的感情と同情的感情との間には絶對的反對はない。一は一種の反射作用に依つて、他人に寄與する幸福をも自己の幸福として之に與かる爲に、愛情と友情とは自己満足を齎すものであり、又一には、吾人が共同の善に對して願慮することを止めるならば、自己一身に對して願慮することを止めること、なる程に、吾人の生活條件は他人の夫れと密接に結合してゐる。故に我々の心の中に動きつゝある種々の刺戟を調和させることが大切である。秩序と平和と融合との内的基礎を獲た人こそ、自己の幸福の建築師である。幸福は内部に宿るものであつて、外部に宿るものでない。諸の感情の調和と美とは眞の社會生活の形式と風習とを構成する。別言すれば、社會生活の要求を満たすものは、同時に個人精神の調和をも來たす。故に我々は——シャフツペリイは『或る若い學生に寄せる書翰』中に書いてゐる——凡ての事物、否最も微少な事物に於てさへも美を求めなければならぬ。……彼はまた左の如く述べて (*Miscellaneous Reflections* 中に) 近世の進化論的美學を暗示してゐる。「醜なる形式は同時に不愉快と疾病とを生ずるが、美なる形式や關係は活動と健康の増進とに役立つて有利である」と。

シャフツペリイに従へば、道德的感情を成立せしめる秩序と調和とに對する意識は、常に人間社會のみならず、又全宇宙にも向ひ、斯くて一種の宗教的畏敬となる。自然の秩序はげに嘆美するに餘りある。禍や悪はたゞ制限的考察に於てのみ存する。若し吾人が全體の立場から觀じ得るならば、完全なるものであつても、有限的思想は往々之を不完全と認るのである。宇宙は何等の外的抵抗にも

遇はない。それは自己の内的調和的秩序に従ふもので、斯かる秩序は其の根柢を神に有つてゐる。：斯くて倫理學はおのづから宗教に達する。斯くてシャフツペリイは「一切を愛し保護する者、從て又理想的模型であると神を解釋する高尚な有神論」を擁護した。たゞし若し(ロックの如く)倫理を宗教に基づくものとすれば、それは研究の順序を轉倒したものである。斯かる場合には公平と云ふことがなくなつて了ふ。徳は夫自身の報酬である。徳に取つては、徳其物よりふさはしい報酬はない。

フランシス・ハッチソン (*Francis Hutcheson*) (一六九四年—一七四七年) は北アイルランドに生れたスコットランド人であつて、ダブリンの私立大學を卒業した後、グラスゴウの道德哲學の教授となつたが、彼に依つて、シャフツペリイの思想は一層組織的形體を得、又同時に一層廣い範圍に普及された。彼の『美及び徳の觀念に就いての研究』(*Inquiry into the Ideas of Beauty and Virtue*) (1725) は美的倫理的感情の研究で、此研究は幾多の興味ある觀察を含んで、シャフツペリイが未決の儘に残した幾多の點をも更に綿密に規定したものである。彼の死後彼の『道德哲學體系』(*System of Moral Philosophy*) (1755) が出版された。彼の勢力は、人間の本性に關する觀察を基礎として倫理學を樹立した點にあつた。人間には自利的本能以外に、他人を助け他人を喜ばせようとする自然の欲望が存する。又他人を助け喜ばせようとの欲望から生じた行爲に喜悅と稱讚の直接の感情が伴ふ。理性は與へられた目的に對して手段を見出す能力に外ならない。又理性は同情に於ても必要で、若し理性がなかつたならば、此の直接的感情も盲目的近視眼的に働くであらう。たゞし人間の行爲を評價させるものは理性のみではない。道德官は理性を缺くことが出来ないと同様に、又經驗を缺くことが出

來ない。蓋し我々に行爲の結果又は傾向を知らせるものは經驗であるからである。道德官は、それが人間の行爲並びに其の結果に關する觀察を所有してゐる場合にのみ作用する。ハッチソンは道德官が斯かる觀察に基づいて作用することを考へて、下の様に考へた。即ち結果として期待し得る幸福の分量が等しい場合に於ては、その幸福が最大数の人間に及ぶ行爲が最高の行爲であると評價されること——人物の價値即ち道德的意義が人数の不足を補ふことは勿論である——又、人間の數が等しい場合に於ては、幸福の最大量を與へる行爲が最高であると評價されると。而して彼は此等の觀察をば、爾來幾度か繰り返されるやうになつた原理——最大多數に最大幸福を與へる行爲が最善である (The greatest happiness for the greatest numbers) (Inquiry II. 3) と云ふ原理に總括した。^(七三)

道德官は經驗から説明することが出来ない。何となれば、道德官は全然直接的本能的に現はれて來る。又道德官は教育や習慣や觀念聯合に依つても説明されない。何となれば、此等の方法に依つては、ハッチソンの見解に従へば (System, I. 32, 57) 全然新しい感覺も觀念も生じ得ない。さて彼はこゝまで道德官は何等の神祕を含んでゐないと承認してゐるが、然かも彼は、道德官は本來神に依つて賦與されたものと信じ、而して他人の福祉又はそれと一致する方法に於て自己の福祉に貢獻する様な行爲をば道德官が稱讚する事實に於て、そはやがて造物主が睿知を有する證據を認められた。もし道德官は神を信じない人間にも作用してゐる。ハッチソンに取つては、倫理的觀念は神學的觀念からも又利己的觀念からも獨立したものである——假令、道德官が鈍つた場合には、教權の命令が感情と對戦すべき唯一の手段であるといへ。且つ又道德官は、必ずしも直接的本能として作用

するものではない。併し道德官から義務の感情が發展し得る。如何となれば、——直接的衝動が行爲又は不行爲にも導かない場合に於ても——、若し吾人が何等かの決意をなさなければ、仁愛の要求と衝突し、自己の内心の平靜 (serenity) を傷害し、又恐らく内的及び外的の不愉快に陥むるといふ意識が自然に起つて來るからである。されば義務感情は、ハッチソンに従へば、一種の派生的代理的感情である。

ハッチソンは、個々の倫理問題を取り扱ふ場合に於ては、功利の原理を標準として用ひてゐた。彼の『道德哲學體系』には、個々の道德的、社會的、政治的現象に關する鋭利な、人情的な、自由な觀察が見出される。

ジョーセフ・バトゥラー (Joseph Butler) は非國教派の大學で研究を了へ、其の後國教派の教會へ轉じ、一七五二年僧正として世を去つた。彼は精力の旺盛な思想家、兼て巧妙な觀察者であつて、シャフツベリーの道德官說に對して、ハッチソンよりも一層著しい神學的形式を與へた。之と關聯して、バトゥラーは殊に人生の暗黒面に對して鋭敏な觀察眼を有し、而して自己の立場がシャフツベリーの熱烈な樂天觀とは非常な隔りがあることを自識してゐた。

其の倫理觀をば彼は『説教集』 (Sermons 1726) に於て説いた。シャフツベリーやハッチソンと同様彼も亦、倫理を、個人が種族に對して有つてゐる直接の關係に結び附けて説いた。たゞ彼はシャフツベリーやハッチソン等よりも、かの道德官に現はれる直接にして内的な要求——彼はそれを良心と呼んでゐるが——をば一層強く力説した。我々は個々の場合に幸福を齎らすものを發見するには

餘りに近視眼的である。幸福を司るものはたゞ宇宙の主である。人間は全然結果には頓着せず、虚偽、暴力、不正義等を非難し、反對に愛と慈悲とを稱讚するやうな性質に造られてゐる。ハッチソンの立てた功利の原理は此處には適用されない。バトラーは偏へに倫理の内的主觀的方面のみに眼を注いだ。随つて彼はシャフツペリーの所説に於て、良心の權威、内的の道德的感情が、精神の凡ての他の要素及び衝動以上に卓越してゐる事實が力説されなかつた點を殊に非難してゐる。良心は他の凡ての能力より高尚な性質を有つてゐる。良心は世界を支配すべき運命を有する。道德的感情に依つて與へられる直接の満足は、かの利己的打算に依つて得られる快感などと、異なる所以をバトラーは精密な心理的分析に依つて指示した。直接的本能に於ては、吾人は自己自から意識的目的とはしない。然るに嚴密なる意味の利己主義は、直接の耽溺に依つて得られた快感の經驗を豫想し、且つ斯かる快感を意識的目的として設定することを豫想してゐる。併しながら此の種の反省と打算とこそは、完全なる満足の到達を妨げるものではないか。

良心の命令に服従することに直接満足が含まれてゐることをば認めたまへば、バトラーは人間の本性に於ける衝突に對しては鋭敏な眼を有してゐたが爲め、人間の内的性質の調和に對するシャフツペリーの樂天觀には、満足することが出来なかつた。善と正とに依つて幸福に對する欲求の純個人的満足を來すことが保證されてゐないならば、我々は到底善と正とを固執することが出来ない。「徳即ち道德的完全は夫自身に於て善且つ正なるものに對する感情と追求とに存するとも、而も我々が冷靜な場合に於ては(When we sit down in a cool hour)、若し其が我々の幸福を助長する

か、或は少くとも之と背馳しないことを信するまでは、我々は善や正に向つての追求を是認することが出来ない(Sermon XI)。シャフツペリーは、冷靜な時間にも又冷靜な哲學にも注意しなかつた。バトラーに取つては、結局我々をして斯かる時間を超越せしめるものは、宗教が保證する未來生活に關する豫想に外ならない。たゞし彼は、倫理が吾人を宗教に導く尙ほ一の方法を知つてゐた。愛と嘆美とを感じようとする人間の性質に内在する要求は、神に於て其の最高の對象を得ると云ふ事實即ち之れである。宗教は我々の感情を擴大し、感情の方向を變ずるが、而も全然新しい種類の感情を作るものではない。我々の性質は變化されるものでない。されば要するにバトラーに取つては、自利心と、倫理的關係から宗教的關係へ嘆美的に歸依し行く念との間の反對はますます擴大されて、明確な解決に達しなかつたのである。

バトラーのシャフツペリーに對する反對は、厭世家の樂天家に對する反對であつた。十八世紀は明かに樂天觀を以て始まつた。人々は自然と人生とを光明を以て認め、幸福と進歩とに對して大なる希望を抱いた。ライブニッツ、ロック及びシャフツペリーは、此の種の樂天觀を種々の形式に於て言ひ現はした。シャフツペリー及自由思想家等は、自然の統一觀調和觀を根柢としてゐる自然宗教は、天啓宗教の不可解な神祕と非人情的教義に反對するものであると見做して之を推稱した。バトラーは自家の個人的氣質と神學的信仰との立場から、シャフツペリー一派の自然宗教と天啓宗教とを反對するものと見做す見解を論駁するに至つた。彼の名著『自然的及び天啓的宗教と自然の構造及び進行との類似』(Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature)

(1786)に於て、彼は天啓宗教に向けられる最も有効にして且つ最も重大なる非難は、同じくかの自然に於ける攝理の支配を主張する自然宗教の信仰にも適用されることを示さうと試みた。自然を観察しても吾人はそれが賢明な正しい善き原因を有するといふことを説明することが出来ない。若し特別恩恵の教義又は永久處罰の教義を不快に感ずるならば、同時に我々は自然に於て無數の種子が生長することなくして滅び行くことや、少数者のみが此の世に於て完全なる道徳的發展に達する等の事實を忘れてはならぬ。若し贖罪の教義を不快に感ずるならば、我々は自然に於て罪なき人が罪ある人の爲めに實際苦しんでゐることを忘れてはならぬ。基督教が不快ならば、自然も亦不快である。神祕は嚴密に云へば、二者に於て大小がない。……バトラーが此等の困難——自然に就いても、又天啓に就いても——から超越したのは、人間は自然界に於ても又超自然界に於ても、到底見渡すことの出来ない廣大無邊の一全體中の一部分に過ぎないといふ思想であつた。

バトラーは、斯様な考察を以て、かの實際の事情を看過する淺薄な皮相的な樂天説に對抗した。無思慮な天啓信仰が存すると同様に、無思慮な自然崇拜が存する。而して自然崇拜の獨斷説は既に宗教の獨斷説と同様に疑ひ得られる。たゞし我々は、バトラーの命題を轉倒して、基督教には自然に於けると同様の矛盾が存すると論ずることが出来る。従つて若し天啓が自然と其の謎とを二重にしたものか或は反映したものか過ぎないならば、そもく天啓に依つて、宇宙の謎に關して如何なる解決が得られるか、疑問となるのである。バトラーが其の敵手を傷けた鎗は、また彼自身をも傷けるのである。

之に反して『蜜蜂物語』の著者であるベルナルド・ド・マンドヴィル(Bernard de Mandeville)は自殺論法に陥ることを避け得た観がある(彼はオランダ在住のフランス人の家から生れ、ロンドンに醫者として居を定め、一七三三年に逝つた)。「蜜蜂物語」The Fable of the Beesは一七〇八年に出版され、ロンドンの街々で小冊子として賣られた詩である。其は極度な繁榮と勢力との状態に達した蜜蜂の社會を描いたものである。凡てが共同の需要を満す爲めに熱心に働いてゐる。不安、不満、肉慾、虚榮、欺瞞等が行はれてはゐるが——而も凡てのものは公共の善の爲めに貢献してゐる。國家の個々の部分に於ける邪淫すら、全體としての國家を樂園とすること、猶一の樂曲に於ける個々の不諧音が全體の調和を増すやうなものである。貧者すらも以前の富者よりは立派な生活をしてゐる。然るに其の後何者が來つて、隨落を止めよ、少くとも正直にならうではないかと叫び始めた。此の絶叫は反響を得た。最も熱心な欺瞞者は正直の絶叫に對して最も熱心に同意した。神々も其の絶叫の聲を聞いた。偽善は消滅した。奢侈は止んだ。掠奪の戦は最早存在しなくなった。僧侶の支配と官僚の職務は制限された。國家は貧民の爲めに面倒を見た。人々は國內の生産物を以て満足し毫も高價な輸入品を要せなくなつた。之が爲めに航海も止んだ。人口は減じた。——而して遂に全群は一本の中空の木の中に引き籠つて了つた。人々は満足と正直とに達したが——而も繁榮と勢力とは消滅したと。……斯くて道徳の性質は充分明瞭である。個人の幸福と道徳性は社會の文明と並立することが出来ないのである。

後の版に於て (The Fable of the Bees, or Private Vices Public Benefits, 6th ed. London 1732)

マンドヴィルは、一部分對話の形に於て附註を加へ、そこに彼の見解とシャフツペリーの見解との差異を説明した。……彼は云つてゐる、如何なる二個の學說も、シャフツペリー卿と自己の學說との間以上の差異を有つことは出来ない。人間の利己心、食物と飲料に對する需要、名譽心と嫉妬心、快樂欲、怠惰、短氣等は勞働と文明と社會生活とに至らしめるものである。これに反して、満足と道德とは、人をして、彼の有するものに満足させる。社會生活を求める本原的要求は存在しない。偽善がなかつたならば、社會は存立し得ない。試みに吾人が持つてゐる凡ての觀念と氣分とを正直に言表はしたならば、如何なる結果となるかと考へて見よ。眞の政治家の職務は、人間の利己心を共同の利福に協働させ、因つて社會を力あるものとするにある。必要な害惡を根絶せんとするは愚なる業である。日常道德は名譽心の強い政治家等に依つて工夫されたものであつて、彼等は、人民を犠牲的に且つ從順になし得るならば、支配と權力とを一層能く保存し得るのである。多數者を支配するには斯くしてのみ始めて可能である。されど、一層高き文明に於ては、個人の罪惡及び不斷の不満足と全體の善との關係が明かになつてくる。貧困を取り除かうとする博愛は有害である。或る特種の問題を論じた論文 (On Charity and Charity Schools) に於てマンドヴィルは、貧民の位置に相應する以上の教育を與へることの危険なことを力説してゐる。何となれば、若し貧民を教育したならば、我々は、最も下等な最も嫌な勞働を處理する方法を有しないではないか。我々は自然と文化、道德と社會的進化との間の何れかを選択しなければならぬ。ロンドン街上の汚泥は、大規模の商業が同時に消滅することなくしては、消滅することはない。惡と善とは、發展の途すがら、

互に不離の關係を以て結び附いてゐる。

斯くしてマンドヴィルはシャフツペリーやライブニッツの掲げた調和を拋棄した。彼は十八世紀に於ける厭世説の有力な擁護者であり、而して文明問題を論じた功績者である。神學者と融和する爲め、彼は、自然の創造者は不可解であるから、我々はこれを無慈悲と稱すべきではないと述べてゐる。實に彼は人生の空なこと、人間の理性並びに異端的道德の不十分なこと、を叙述するに當つて、天啓の信仰と基督教的道德との爲めに努力しつゝ、あつたと考へた位であつた。此は、自然神教を擁護し、基督教的道德以上に異端的道德を高唱したシャフツペリーと反對してゐる點である。(Fable of the Bees, 6th ed. II, S. 431n. 1.) 此の神學的結論は幾分薄弱なる觀はあるが——而も深刻な影響を及ぼした。僧侶社會は、マンドヴィルに對してよりも、シャフツペリーに對して、遂に猛烈に攻撃を加へたのである。

二 自由思想家

幾多の異なつた形式と方向とに於て人間の思惟が文藝復興の發端以來、人生の大問題に關して其の力を試み來つた。今や廣く各方面に於て、人生觀や處世術には何等の教權も要しない、たゞ人間が自己の精神力に依つて到達する自然及び人間生活の法則に關する誠見のみが大事であるといふ信念が生じ得るに至つたのは怪むに足りない。加之夙に十五世紀以來イタリヤに於て、又以後の諸の世紀に北方の諸國に於て、自然宗教を以て足りると認めたり、或は自然宗教をも其の普通の形式に

於ては不要であると見做す人々が現はれた。Deism (自然神教)なる語が、十六世紀以來、天啓と云ふ語を教會的の意味に信じなかつた人々に通有のものとなつて來た。其の後自然神教と云ふ語は事物の進行に關しての神の奇蹟的干渉を否認する傾向の或る特徴を表示するものとなつた。世人は自然神教と無神論 (Atheism)との間に大なる區別を認めなかつた。一切の新らしい宗教哲學的見解をば、總じて無神論と名づける傾向が著しかつた。十八世紀以來英國の文學に「自由思想家」(Free thinker)なる語が現はれて來た。此は教權を離れた思想を意味する。此の語は——自然神教者 (Deist) 又は無神論者 (atheist) 等の如く——非常に異なつた諸の見解を表示することが出来る。故に此等の語は、何れも哲學的價值を有しない。たゞ所謂自由思想家は十八世紀の初年以來、次第に多數となり、次第に自意識的となつたことは時代の特徵である。自然神教的或は自由思想家的文献は、大部分哲學的には價值少ないが、而かもそは文明史的關係に於て重大な意義を持つてゐるといふ事を減殺するものではない。何となれば、自然神教的又は自由思想家的文献は自然科學的哲學的思想が普及した兆候であり、且つ又從來よりも廣い範圍に於ける運動を指示してゐるからである。従つて此等の兆候を詳細に尋ねることは、哲學史よりは寧ろ文學史の事項である。レスライ・スティブン (Leslie Stephen) は、英國の自然神教徒に就いて、彼等は全然其の反對者に劣つてゐたと評した (History of English Thought in the 18th Century, chap. 3) のは當然である。之に反して佛國に於ては事情が反對であつた。之れ、一はフランスのカトリック教會が英國に於けるよりも自然神教に對して一層反抗したが爲めに、カトリック教の攻撃者を刺戟し、彼等の一層大なる力を活動せしめた

ことと、又一にはフランスに於ては、純抽象的の宗教的議論は行はれずして、社會的政治的衝突が宗教的理論的衝突と密接に結合してゐたこととに基因する。此等二の原因からして、佛國に於ては、英國の自然神教に見ることの出來なかつた熱情が生じたのである。

英國の自然神教徒と言はれた人々の中、思想上に價值ある貢獻をなしたものは唯一人である。即ちジョン・トールランド (John Toland) がそれである。彼は一六七〇年北アイルランドに生れ、カトリック教で教育された。彼の少年時代に關して知られる所は之れ丈である。「基督教は神祕的ならず」(Christianity not Mysterious) と題した著作の序文中に彼は「余は搖籃の當時から甚だしい迷信と偶像崇拜とに於て教育されて來た後、余自身の理性と此の同じ理性を使用してゐる同胞とを手段として、余の改宗を計ることが神の旨に叶ふものである」と述べてゐる。彼は、法王の教權と、新教の僧侶が要求する教權との間に區別を認めなかつた。初期の基督教の如く、基督の明瞭なる教説と、神學者の複雑な教説との間を選び分けることが彼には肝要であつた。トールランドは、自分が基督の明瞭な教説と認められたものをば上記の著作中に述べてゐる。ロックのダブリンの友人たる物理學者のモリス・クス (Molyneux) はロックに寄せた書翰中に、初めからトールランドに對して敬意を示してゐる。彼はトールランドを「一六九七年四月六日の書翰に」公平な自由思想家兼ねて又立派な學者」と稱してゐる。(著者の知る所では、自由思想家なる語を此時始めて知つた。)けれども、モリス・クスは、其の後トールランドの虚榮心と、カフェーや他の公開の席上で傳道をなす性癖とを嫌忌した。僧侶社會も官憲も等しく感情を害した。(モリス・クスの談る所に依れば) 教會では主イエスに關する話よりもトール

ドに關する話が多つた爲め、篤信者は教會へ行くことを欲しなかつた位に、トールランドは教會に於て攻撃された。彼の著書は焼かれ、且つアイルランド議會の一議員は著者をも焼かうと欲した。

其後トールランドは文學史的政治學的著作に従事した。彼は新教繼承權の擁護者として現はれ、爲めにハンノーフェル朝廷の寵を得、其處でライプニッツと會見した。トールランドは、又ライプニッツの弟子であつた(ハンノーフェルの王女)プロシヤの才學秀でたソフィー・シャロット女后の非常な寵愛を受けた。女后はベルリンの神學者等やライプニッツやトールランドの間に交へられた議論を聞くことを好んだ。トールランドは『セレナに寄する書翰』(Letters to Serena, 1704)の序文中に、ハンノーフェルで獲た經驗に従つて、知的事業に關する婦人の能力を稱揚してゐる。セレナは即ちソフィー・シャロットに外ならない。……トールランドは、彼の時事評論としての活動に依つて、有福な境遇に達して、田舎で住宅を買入れることが出来た。彼は今やそこで自然に關する趣味を満足させることが出来、又「心配や野心から離れて、常に書物を手にしたり又は考へたりして」生活することが出来た。其の後彼の境遇は再び傾いて、晩年は貧困と病氣とに悩まされた。彼は(一七二二年)ロンドンの近くの一村落で死んだ。

トールランドの基督教に對する態度は上述の著作に於て知ることが出来るが、彼は此の書に於て、「福音中には理性に悖つたり又理性を超越したりするものはなく、且つ基督教の教義は當然神祕と言ふことが出来ない」ことを證明しようとして試みてゐる。彼は、理性を解して、疑はしい事實や曖昧な事實を明瞭に知られた事實と比較して、確實性に至らしめる心的能力である認めた。人間は又宗教

に於ても、此の能力を利用しなければならぬ。何となれば、聖書の神性を信ぜさせるものは、教會の教權ではなくして、實に此の能力に外ならない。天地創造の教義や奇蹟の物語は理性と撞着しない。我々が完全に洞見しないからとて、之を理由として、其の事實が直に奇蹟とはならない。新約書に於ては、奇蹟なる語は、夫自身に於て不可解なる事實に就いて用ゐられず、却て常に從來隠されてゐたのが後に至つて啓示せられ、従つて今日理解し得られる事實に就いて用ゐられてゐる。神は何故に我々が理解し得ない事實を信せよと要求しなければならぬか。我々の勤勉は斯様な事實を信することに依つて増されぬ。我々は之を信じなくとも謙遜ならんと努むべき充分なる理由を有つてゐる。僧侶や哲學者等が基督教を神祕化して了つたのである。

後の自然神教徒即ちコリンズ(Collins)ティンダム(Tyndal)モルガン(Morgan)等は、トールランドよりも更に進んで、奇蹟を自然的に説明するか、或は、之を否認しようとした。彼等並びに彼等の反對者に依つて激烈な論戰が交へられたが、而も其は非科學的な態度であつた。双方共に歴史的感識を缺いてゐた。要するに正統派が任意な奇蹟として説明した事實をば、自然神教徒は狡猾な僧侶の氣儘な發明であると説明した。

トールランドの最も重要な著作は『セレナに寄する書翰』(Letters to Serena)である。此の書はデカルト派の物質觀を標的としてゐる。此の物質觀は、スピノザすら——躊躇しないではなかつたが——採用したものである。トールランドは、運動は、延長や不透入性と同様、物質の本質的原始的性質と見做されなければならないと主張した。若し物質を受動的靜止的と解するならば、我々は勢ひ物質

を動かす超自然的原因を假定しなければならぬ。けれども詳細に研究すると、吾人は普く自然界に運動を認める。自然界は、感官的には個々の點に静止と停止とがあるやうに見えるが、思慮ある見解からすると、萬物には内的活動(内的勢力、自動運動)がある。一切の運動は他の運動に依つて説明されなければならず、而して此は運動の如く、自己其物から即ち原因なくして生じたと見える様な運動に於ても適用される。意識が発生すればとて、運動の連続に斷絶がある譯ではない。吾人は、神が物質を活動的のものを造つたと見做さなければならぬ。宇宙の秩序と調和とは、神が物質の運動を指導してゐることを示してゐる。此の信仰がなかつたならば、有機的生命の起原は説明されない。

トーランドの斯様な思想は、此の世紀の中葉頃、フランスの唯物論に影響した。此の思想は必しも全然新奇なものではなかつた。既にライブニッツは、デカルト派の自然哲學を同様の方向に而も遙に徹底的に訂正した。さりながら、トーランドは運動不滅説をライブニッツよりも遙に廣い範圍へ傳へた。

トーランドは彼の完成した思想を『汎神論に就いて』"Pantheisicon" (1720) に於て説明した。此書に於て、彼は物語の形式で、全ヨーロッパに偏見を脱した人々の團體が簡單な集會をなして、種々重要な問題を冷靜な思慮深き態度で論議する有様を描いてゐる、此等の人々は、神は、全宇宙に活動し創造し整頓する力と同一物であり、従つて概念上(ratione)世界から區別され得るのみであると考へてゐる爲め、汎神論者(Pantheist) (此の名稱は、トーランドに由來したらしい)と名づけられてゐる。

彼等はエピクローロスと全然意見を異にしてゐるので、唯物論者ではない。彼等の見解に従へば、凡ての個々物は、各其の種類に應じて、運動と思想——思想は宇宙の力及び調和である——とから生じたものである。彼等は特別の禮拜の儀式を有し、無條件的異教寛容を實行してゐる。彼等の努力は黨派に頓着せずして、國家及び人類の福祉を目的としてゐる。彼等は其の教義を、入門者丈けに傳へる密教的教義の如く秘密にする。何となれば、世には、乳母が碌々口もきけない乳兒を取り扱ふと同様な態度で取り扱はれなければならない頑迷な人々があるからである。……トーランドが此の書を書いた気分は、殆んど同時代に共濟組合運動を生じた気分と同一であつた。斯様な新見解は、更に狭い社會での培養と又稍々新しい象徴とを必要とした。けれども、批評と啓蒙の時代は、斯かる社會を建設し、永續的象徴を創造するには適せなかつた。自由なる個人主義と批評的吟味とは、尙ほ一層偉大なる事業を遂行しなければならなかつた(又常に遂行しなければならぬ)、而して社會も象徴も意識的選擇を以て作られるものではない。

第三章 ニュートン及び彼の哲學上の意義

文藝復興期から十七世紀へ移るに際して、近世科學の土臺を吟味すること——然らざれば其の後の哲學的發展は理解されなかつたであらう——が必要であつた如く、我々は茲に又十八世紀に入るに際して、科學史上の大立物否科學史が示す最大人物を描き出さなければならぬ。新科學に依つて立てられた研究の理想がニュートンに於て完成され、且つ彼の著作が一般の科學的方法の模型となつ

てゐるのみならず、彼の自然科学的發見と結論とは、彼の本國並びにフランスやドイツに於て後世の哲學的發展に甚大なる影響を及ぼした。最後にニュートンは自家の哲學を有し、而して其は偉大なる自然研究者の世界觀の發表としても、又其が及ぼした影響上から見ても哲學史上に興味深いものである。

アイザック・ニュートン(Isaac Newton)は一六四二年十二月廿五日ノッティンガム近くのウールズワースに生れた。少年時代に彼は機械學に關する興味を現はし、水車や時計や種々の機械を造つた。最初農夫たるべき運命を備へてゐたが、牝牛や牝羊には頓着せず、ひとへに觀察に耽つてゐたので、遂に學問の研究に身を獻じようとの彼の希望は許されることゝなつた。ケンブリッジ大學に於て、獨學を以て、間もなく其の師に優つた程の進境を示した。夙に彼は數學光學及び天文學の方面に於ける偉大なる科學的發見に至らしめる思想を捕へた。科學史上の他の偉大なる學者の多くの如く、彼もまた夙に捕へた思想に十分な徹底と證明とを與へ得るまで、多年の間黙々として又平靜に努力しつゝ、其の思想を培養した。ライブニッツは彼に先だつて微分學の發見を公にしたが、彼は此の思想をライブニッツに先だつて有つてゐたらしい。此の外光の組織と引力の法則とは彼の偉大なる發見であるが、此等を詳細に論ずることは本書の問題でない。彼の主著は『數學的自然哲學的原理』、*Principia philosophiae naturalis mathematicae* (1687) 及び『光學』、*Opticks* (1704) である。彼は多年ケンブリッジの教授であつた後、晩年をロンドンに於て暮し、而してそこでは造幣局の高い地位を與へられた。彼は一七二七年高齢に達して逝つた。

ニュートンの引力の發見が有つてゐる偉大な哲學的意義は、地球の表面に於て妥當なる法則は、我が觀察し得る限りに於ては、全宇宙に於てもまた妥當性を有するといふ事實の證明に存する。傳へる所に依れば、ニュートンに想ひつかれた根本思想は下の様なものであつた。曰く地上に於て認めたることをば、地球の範圍以上に擴大し、然る後斯くして得られた結論が果して實際の觀察と一致するかを檢べなければならぬ。重力は山頂に於てよりも谷間に於て一層大である。けれども、我々が月の上か惑星の上にあると考へても、決して重力がなくなる理由はない。月の運動は果して落體運動と考へてはならぬであらうか——言はゞ月の運動の方向が、恰も月と地球との距離に應じて落體の法則が要求する程度丈、それだけ惰性の法則に依つて畫かれる線を外づれるものであると云ふ風に、それ(月の運動)を落體運動と考へてはならないであらうかと。此の假定に於て彼の思想を導いた點をば、彼は其の主著の中に、研究上の特殊的規則(*regula philosophandi*)として左の如く規定した。「増すことも減することも出來ず、且つ吾人が實驗し得る凡ての物體に屬するが如き性質は、一切の物體の性質と認められなければならぬ(中略)。けれども、我々は經驗の統一(*tenor experimentorum*)と撞着するやうな夢想を輕々に作り出してはならぬ、且つ又自然は單一で常に夫自身と一致するものであるから、我々は自然との類比を棄てゝはならぬ(中略)。此の規則に依つて、凡ての物體は互に引力の作用を及ぼしてゐることが知れる」と。……ニュートンは、此の研究上の規則に於て、全體の近世科學及び哲學に關しての規矩たるべき原理を立てたのである。我々はコペルニクス、ブルノー、ガリレイ及びライブニッツに於て、種々の形式と適用とに於て、此の同一原理に接した。ニュート

ンに於て、該原理は最大の科學的適用を見出した。

此は人間の眼界を非常に擴大した。今や確固たる規律ある自然的秩序が此處地球上に於てのみならず、全宇宙を支配することが明瞭になつた。之と共に、ケプレル、ガリレイ及びデカルトに依つて創設された機械的自然觀はいよ／＼確實となり理解せられ得るものとなつた。世界は今や宏大なる一機械なることが證明された。世人は大かた豫想したことではあつたが、今や何物が此の大機械を結合してゐるかを發見し得たのである。斯くて自然科學的方法に對する大なる信頼と、斯かる問題を解いた人々に對する誇りの念とは、如何にして此の問題が解かれたかを自から認めることの出来なかつた人々に於ても當然生ぜざるを得なかつた。

ニュートンが用ひた研究法は、彼の結果と同様重要なものであつた。狭い經驗の範圍に於て解釋された事實は、現實性の原理(Aktualitätsprinzip)に依つて、更に大なる範圍に擴大されるといふ達觀は、單に第一步に過ぎない。第二にそこに立てられた思想の内に含まれた歸結を嚴密に演繹しなければならぬ。而して第三に、斯様に件の思想から論理的に歸結された事實は、經驗と一致するといふことを證明しなければならぬ。ニュートンの主著は、何人も彼以上に進み出ることが出来なかつた程に演繹法と歸納法とを協働せしめた爲に、一切の科學的研究の模範となるに至つた。彼は先づ凡ての惑星は地球の表面に於ける落體と同様の法則に従つて運動するといふ假定の歸結を演繹し、次に其の歸結は實際又經驗に依つて確かめられ得ることを證明した。最後に彼は同一の力が、惑星にも落體にも働いてゐると結論した。彼は現象から法則に到達し、更に法則から力に到達したのである。

ある。

此の力をば彼は引力と名づけ、且つ斯やうな名稱を使ふことに依つて、彼は其の力の性質に就いて何事をも斷定したわけではなく、單に此の力は一物體をして更に大なる物體へ接近せしめるものと云ふ事實を言現はしたに過ぎないと明かに附言してゐる。彼は實際距離を隔て、作用する力を信じなかつた。何となれば、"Principia"(2,11)に於ても、"Opticks"(Query 18-24)に於ても、彼は求心力は引力(attractio)と云はんよりは寧ろ衝突(impulsus)と名づけらるべきだと述べてゐる。蓋し吾人に取つて最も眞實と思はれる假説は、萬物に通徹し、而して天體の近距離に於ては遠距離に於けるよりも稀薄なエーテル物質を假定することである。此の假定に依つて、恐らくは重力のみならず、光も熱も説明されるであらう。たゞし彼の主なる見解は總註「原理」の第三篇の終りに述べられた事柄である。曰く「重力の性質の根柢をば余は未だ現象から引き出すことが出来ない、余は假説を案出することを能事とする」と。ペンペルトン(Pemerton)は(A View of Sir Isaac Newton's Philosophy, London 1728, S. 407)「ニュートンが引力なる語を用ひたのは、世人の注意を自然力に向けさせんがためであつたのに、——自然力の原因や作用を研究することは遠き將來に及ぶ研究事項たらざるを得ない——恰かも、此の語を用ひたことに依つて、彼が世間から自然力を説明することを目的としたかの如く誤解されたのは歎かましいと彼は語つたと言つてゐる。……されば、ニュートンの所説は、デカルト學徒、ライブニッツ及びニュートンの友人の多くが信じられた如く、デカルトの物理説に到底融和し難き程に反對なものではない。實際ニュートンは、彼の完全

なる研究法に依つて、デカルトの物理説の特殊の見解を訂正したが、大體の見地に於てはデカルトと一致してゐる。ニュートンはスコラ哲學者の「隠れた性質」(„verborgene Eigenschaft“)を再び取り入れたものと非難されたが、此は甚だしく不當である。彼は、自己の要求、「即ち證明し得べき原因」(verne cause)を定めることを以て満足したのである。

遮莫、ニュートンが哲學史上に關係あるは其の結論と研究法との爲め許りではない。一面彼の自然科学的所説の背景となり、又一面其の結論であつたものは、實に彼特有の世界觀であつて、此の點を叙説することが吾人に取つて興味あることである。

ニュートンの宗教觀と數學的自然説との間には注目すべき聯絡即ち彼の空間に關する所説から生れた聯絡がある。(主要なる場所は「原理」の定義の後の Scholium 及び「光學」の Query 31 である) ニュートンは言つてゐる。通俗の見解 (vulgaris) に於ては、不當にも感官的時間、空間、場所、及び運動が實在するやうに見做されてゐる。即ち俗見は是等を感官的事物と關係させて規定する。然るに絶對的静止の状態にある物體の存在は説明されず、従つて、斯かるものを場所規定の出發點並びに眞の運動と外見的運動との區別として適用することは出来ない。眞の運動が存在し得る爲めには(換言すれば、惰性の法則に依つて豫想される様な運動)或る外的のものに對する關係 (sine relatione ad externum quodvis) に依つて規定されない絶對的空間と絶對的時間とが存在しなければならぬ。絶對的場所規定が存在し得る爲めには、是非共絶對的不動的の場所が存在しなければならぬ。併しながら感性は吾人に斯かる場所を示すことが出来ない。絶對的場所 (loca primaria) は夫自から

に於ける場所であり同時に又他の事物に對する場所である。眞の空間及び眞の時間は數學的空間と數學的時間であるが、而も此等は感性の對象ではないと。……奇怪なるは、我々が此の偉大なる自然研究者に於て、現象的相對的のものから絶對的のものへ移行行かうとする獨斷的傾向を認めることである。彼は夫自身に於て存在する空間 (一種の locus sui「自存空間」) をば、恰もデカルト、スピノザ及びライブニッツ等が夫自身に於ける原因 (causa sui「自因」) を假定したやうに假定してゐる。彼は數學的考察法をば單に現象の關係の計算に吾人を導くものとなしたのみならず、それを相對的のもの以上に達することの出来ない感官的通俗的考察法に反對する眞の考察法と見做してゐる。彼は數學的抽象をば眞の實在と見做したのである。實行に於て「は (in rebus humanis) 吾人は感覺的空間以上に踏み出るに及ばず、而して感性は我々に絶對的場所を示すことが出来ない」と云ふ事實を忘れる必要があるが、併し思想家としては (in rebus philosophicis) 吾人は感官を無視しなければならぬ。

此の點に關するニュートンの言説のや、不定なる點は指示され得るが、然かも實在としての絶對的理想的空間に關する見解は、ニュートンの世界觀の最深の本質と關係してゐる。空間は彼に取つては空虚の形式ではなく、これによつて神が世界に遍在するものとして活動し、同時に事物の状態を直接に理解する機關である。空間は「無限にして等質的な感覺機官」である。……されば、延長性はニュートンに取つては、(ヘンライ・モーアに於ける如くに) 物的事物の明瞭な特徴ではない。物質は延長性以外に填充性を持つてゐる。ニュートンの空間に關する見解は、自然科学的方面に於ては、彼

の告白する所に依れば、ガッサンデイと最も密接な關係を有し、而して其の宗教哲學的方面に於ては、ヘンリー・モーアに影響されてゐる。

神の存在に就いては、ニュートンは世界の合目的調和的配列と云ふ事實から之を證明し、之に依つて、彼は十八世紀の間に無限の變化を受けた論題を掲げたのである。……自然が何事をも無益になさず、常に最も簡単な途を選ぶのは何處から來るのであるか。又我々が世界に於て認める凡ての秩序と美とは何處から來つたものであるか。かの太陽の周圍の諸惑星が太陽と同一の中心を有し而も殆んど同一の平面に存する軌道に於て運行すること、約言すれば、太陽系全體の不可思議なる構造 (elegantissima compages) は到底機械的法則に依つて説明されるものではなく、又自然的方法を以て發展させることも出来ない。ひとり超自然的方法に於てのみ、各種天體の容積、距離、速度及び密度が適當に配列され得るであらうし、又超自然力に依つてのみ、惑星が重力に従つて太陽面上に落下することなく圓周をなして運行する所以が説明され得る。此の外に、動物の不可思議なる構造、機官及び本能等があるではないか。……【原理】の Scholium Generale 及び「光學」の Query 28, 29 以外に、ニュートンは、此の問題をベンントレイ (Bentley) に寄せる書翰中に論じてゐる。Brewster: Life of Newton II. S. 125 n. f. 参照)。

併しながら、ニュートンの見解に於ては、世界と云ふ機械は充分完全なものではない。自然の合目的性からして神の存在を證明せんとする企は容易に自家撞着に陥る。蓋し自然が完全に造られてゐるならば、自然に内在する力は自然の進行を維持し、従つて神の間斷なき影響は不用である。然るにニ

ートンの神學に於ては、神の不斷の影響が不用となる様なことはあり得ない。其の理由は、彼は、彗星や惑星の相互の關係は宇宙の組織に不規則を生じ、此は神の整頓を必要とすると思へたからである。……此の點はライブニッツに劇烈に攻撃された所で、彼は嘲笑的態度を以てニュートンの世界組織をば時々時計師の手を借りる必要がある時計に比してゐる。ニュートンの弟子クラーク (Clarke) は、神を無用とすることは出来ないと言明して、ニュートンの説を辯護した。つまり先づ神の存在は自然の機制の叙知性に依つて證明されようとするが、其の叙知性が餘りに大なれば、却つて神の存在が否定される懸念がある——其の存在が證明される爲めには、嚴密に云へば、此の叙知性は無限に大でなければならぬに拘はらず。……ニュートンの思想中の此の部分、これ丈では彼を有名となさなかつたであらう。幸ひにも偉大なる自然研究者たる特有の精神と方法との爲めに、彼は多少不成功であつた哲學以上に拔出ることが出来た。カントとラプラスとは太陽系が自然的方法によつて現在の形體まで發展し得た所以を示し、而して偉大なるフランスの數學者、殊にラグランジュ (Lagrange) とラプラス (Laplace) とは、不規則は定期的であつて遂には平均されて了ふことを證明した。ニュートンの學說と方法とは、彼自から獲ることが出来た以上の深い哲學が宿つてゐた。カントとラプラスとはクラークよりも優つたニュートン學徒であつた。……科學的關係に於て超自然力に訴へるといふことが如何程危険であるかは、ニュートンの門弟であつて、師の學說を巧妙に説明したマクロリン (Maclaurin) が掻い摘んだ言葉に依つて認められる。古代に於て地球上に生じたと認められる大變化に關して彼は云つてゐる。「神は宇宙を時々革新しなければならぬ様に宇宙を自己に従屬せしめた

のであるから、此等の大變化がそも／＼外的境遇の影響に依つて生ぜられたものか、或は最初から事物を形成した同一の力に依つて生ぜられたものかは、さまで重大な問題とも思はれない」と。斯くて、一切の進化説は無用と説明せられ、科學上の全體の問題は拂拭されて了ふ。ニュートン自身の學說を生んだ精神を去ることより甚だしいものはないのである。

第四章 ジョージ・バークレイ (George Berkeley)

一 傳記及び特性

ロック、ニュートン及び自然神教徒等に依つて樹立された思想が全ヨーロッパに移動した有様を尋ねるに先だつて、我々は暫く忍耐を要する。哲學史は此の思想の起原を指示した後、一思想家に注意をそゝいでゐるが、此の思想家こそは、一面此の思想を進め行き、又他面之を攻撃して、これにて新らしい哲學的洗練を加へたもので、之に依つて彼は常識が活動し又活動せざるを得なかつた者へ方から遙に離れるに至つた。哲學史上最も精微にして且つ最も明晰な頭腦を備へたジョージ・バークレイの特色は、科學的抽象と思辨とに反對して直接的實際的意識を擁護し、而も自らの結論の結果、恰も件の意識と最も鋭い矛盾に陥るやうな羽目となり、而して其の逆説に依つてますます／＼此の意識を激成した點にある。他の點に於ても亦バークレイは、其の思索法に於て、調和することの出来ない反對の諸要素を統一してゐる。鋭利なる批評と小兒らしい宗教的信仰、研究欲と燃え立つ様な傳道師的熱情と、此等がバークレイに於けるほど密接に且つ獨特に結合された例は他に類が無い。

バークレイ (George Berkeley) は一六八五年三月十二日アイルランドの伯爵領キルキンニイのダイトに生れた。彼は一貴族の家柄——チャールス二世の復位後直にアイルランドへ來つたらしく、而してバークレイと云ふ貴族の傍系なる或るイングラントの家族の一員であつた。バークレイの友人なるスキフト (Swift) は、下の語を以て彼をバークレイ伯爵に紹介した。「閣下よ、此の人は閣下の家から出た青年であります。私は閣下が此の人と親戚なることの閣下の名譽は、此の人が閣下に親戚なることの此の人の名譽よりも更に大なることを保證する」と。されば、此の青年は夙に立派な能力を現はしたこと丈は確實であつた。彼はダブリンに於て學んだが、當時ダブリンに於てはボイル、ニュートン、ロック等の著作が大學教育の根柢をなしてゐた。弱年に於て彼は既に後年の哲學の根本思想を捕へてゐた。フレーサー (Fraser) が其の見事なバークレイ傳 (Life and Letters of George Berkeley, Oxford (1871)) に收めて出版した、バークレイの青年時代の備忘録 (Common place Book) の中に、彼の思想の絶えざる發展の階段が認められる。實に彼は若し科學と哲學とが無意味な抽象と曖昧な言語とを脱するならば、知識と信仰との間の争闘も亦おのづから除かれて了ふであらうといふ信念に到達した。彼は世人を直接の經驗と直觀とに復歸させようと努めた。當時尙ほ餘喘を保つてゐたスコラ哲學をも、並びにまた舊思想に代つた思想をも共に彼は亡ぼし盡さうと考へた。彼の中心思想は、嚴密なる意味に於ける抽象的觀念と云ふものが存在しないといふ證明であつた。彼の天才的發見も彼の獨特の人生觀も、畢竟は此の思想と密接に結合してゐた。

バークレイの最初の著作は『視覚新論』(New theory of Vision) (1709)であつた。彼は此の書に於て、

空間知覺に於ては視覺と觸覺とが協働し、而して空間は夫自體に於ては何等の直接的感覺に相應しない抽象體であることを示した。翌年彼の哲學上の主著『知識の原理』(A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge)が現はれた。本書に於て彼は先づ古代の抽象説を批評し、次に物質なる概念は無効な抽象であり、而して吾人は感官的知覺以外何等認識の他の直接的對象を有せないといふことを示さうと試みた。彼が此の立場から宗教的觀念へ直ぐ様移り行つたことは後に説明する。此の著作の出版後數年にして彼はロンドンへ赴いて文學界に活動し、ステイールの新聞紙『The Guardian』の論文に依つて自由思想家等と論戰を始めた。彼の攻撃は子供らしい幼稚な性質を帯びてゐた。例へば彼は(コリンズの)Discourse of Free-thinking『自由思想論』に對する彼の評語に於て)自由思想家等が超感覺的祝福の代用物を感官的快樂に求めずして、多くは研究に専心した隱遁的生活を送つてゐることを怪めるが如きは之れである。(されば件の論文の他の場所に於て、「若し余が不死に就いての信仰を有しないならば、余は人間たらんよりは寧ろ牡蠣たらんことを欲すると」述べてゐるが、此の場合彼は牡蠣が全然特殊な感官的快樂を與へられてゐると考へないかぎり、自家撞着に陥つてゐる)。彼は云つてゐる。自由思想家等は普通の人間よりも道德に對する根據を少ししか有たないと公言してゐるものである。徳の美は何等かの誘惑の時期にそれに對しての抵抗となる所に存すると信するならば、こは未だ情慾の強きを知らないものであると……對話の形に於て(ヒラスとフィロナウスの對話) Dialogues between Hyllus and Philonous(1713)彼の哲學的思想の通俗的説明を出版した後、彼は幾年かをフランスとイタリアとの旅行に費した。彼の旅行日誌は自然と歴史

と社會の諸の事情とに關する公平なる觀察と大なる感識とを示してゐる。歸國後彼はアイルランドに於て宗職に就いたが、久しく此の職を保つとは出来なかつた。彼は老いたるヨーロッパ人を思想と生活の自然にして單純な状態に復歸させようとする彼の計畫の實現に關する希望を失つた。ヨーロッパは、彼に取つては、餘りに老衰であつた。彼は大西洋の彼岸にある新しい處女地に就て、信仰、科學、藝術並びに生活に關する黄金時代を期待した。之と關聯して、異教徒間に基督教を傳道しやうといふ熱心と、自由な自然に對するローマンティックな趣味が起つた。彼は此の思想を或る詩(Ohr a Plan for the Transplanting of the Arts and Sciences to America)『藝術と科學とをアメリカへ移植する計畫』の中に於て漏した。彼はまた傳道師を養成する爲めに大學をヘルムダ諸島に設立する計畫を考へた。長久しい努力の後、此の企ての爲めに國家の補助の約束が與へられたので、彼は大學設立の準備をなさんが爲めにロード・アイランドへ居を卜した。けれども、彼は忽ち失望した。蓋し其の約束が果されなかつたので、三年間アメリカに逗留した後(一七三一年)彼は遂に歸朝せざるを得なかつたのである。此の大なる希望が無効に歸した苦痛をば彼は夢忘れることが出来なかつた。彼は爾後自分の生涯を悲觀した。……ロード・アイランドに於て眼に映じた美は美しい自然の環境に對する思出は對話篇 Aleiphron(一七三二年)の花やかな景色に現はされたが、彼は此の書に於て、再び自由思想家等に對して駁撃を加へ、同時に彼の哲學的思想の明晰な通俗的敘述を與へやうと試みた。彼は此の書に於て、自然宗教と天啓宗教とに共通な困難に關して、彼の友人バトゥラーが數年後(Analogy『類似』)に於て説明したと同様な思想を述べてゐる。彼の辯難は自由思想家の

二つの異なる模型即ちマンドヴィル一派並びにシャフツベリイ一派に向ひ、而して彼はマンドヴィルの代表者等が、自然宗教は超自然的宗教に依つて助けられないならば、遂に不完全であると主張したため、此の二派は互に衝突すると指摘し得たことを得意に感じた。……バークレイの對話篇は、そこに論ぜられてゐる哲學的神學的問題の上からも、又美はしい文體と完全な成功を収めた對話體の上からも、今尚ほ少なからず興味を有する。

南アイルランドのクロイン(Oloyn)の僧正(一七三四以來)として、バークレイは熱心な牧師、博愛家又兼て愛國者であることを示した。彼は新教徒に依つて敬愛されたのみならず、カトリック教徒(彼の僧管區の約六分の五を占めてゐた)からも敬愛された。彼はカトリック教を大學へ容れることを主張した。彼の『質問者』(Questionist, 1735—37)に於て、幾多の社會的及びアイルランドに關する愛國的問題が提出されてゐる。醫學も亦彼の興味以外のものではなかつた。彼はタール水をば、各種疾病に對する治療薬と認め、之を彼の最後の著書(Sermon, 1744)に説明しようと試みた。此の書は同時に彼の思想が採つてゐた神秘的ブラトーン的方向を示すものとして注目する價值がある。最後の著述は化石及び地震に關する論文であつた。此の主觀論者觀念論者に取つては、現實世界の一事實として無關心な没交渉なものではなかつた。彼は其の晩年をオックスフォードに於て暮し、一七五三年其の地で逝つた。

バークレイが其の哲學に於て立てた主目的から云へば、思想史上に於ける彼の位置はライブニッツのそれに類似してゐる。二者共に純機械的自然觀を否定することなくして、而も之を超越しようとすることに思を寄せた。二者はデカルト、スピノザ、ニュートン及び大體に於てロックも實在物なるかの如く確信的に用ひて來た諸概念に對する吟味を始めた。二者は自然科学と哲學とに依つて構成された世界像は絶對的實在ではなくして現象であると見做した。けれどもライブニッツは機械的世界像を主として客觀的方法を以て分析し、而して運動を力に歸着せしめ、力をば新状態に向はうとする單子の主觀的衝動と同一視したに反して、バークレイは主として主觀的方法を採り、空間及び物質の觀念——實に世界に關する數學的物理學的的全知識は此の二觀念に所依する——が如何にして發生し來つたかを示さうと求めた。バークレイは觀念の起原に關するロックの研究を進めて、吾人は本來知覺や觀念に與へられた實在以上のものを知ることが出来るかどうかと云ふ問題を論じようとした。彼は、若し彼が懐いてゐた宗教的信仰が、彼の哲學的批評の寸斷し去つたものを直ちに補足しなかつたならば、彼の眞理に對する愛を以てしても、恐らくは發表しなかつたらうと思はれる程の無遠慮さを以て彼の論理的結論を進めて行つた。哲學的思索の結果、絶對的空間と絶對的時間とを否定するに至つたが、彼は此の否定に依つて神に近づき得たと感じた、否、神との直接の接觸を感じた。彼の深い原始的な宗教的感情は、時計師的神學、別言すればロック、ニュートン及び當時の神學者と自由思想家等が賛成した神と世界との外的關係を以てはどうしても満足することが出来なかつた。たゞし彼は宗教的思想家として、はたは寧ろ心理學者はた批判的哲學者として價值を有つてゐる。本書は彼を神學に導いた戸口まで尋ねることに留めて置く。されど彼自身に取つては、彼の哲學は聖地の回復を目的とした十字軍であつた。即ち十字軍と同様彼は自から立てたとは全く異なる

た目的と事業との爲めに働いたのである。

二 空間及び抽象的觀念に就いて

パークレイは、これまで現はれた最も天才的な心理學的著作の一たる『視覚新論』(A New Theory of Vision) に於て、空間知覺の心理學的性質を研究した。彼は距離と大きさは始めから直接に知覺されるものでないことを説明しようと試みた。距離及び大きさの知覺が発生するのは、視覺が眼球の運動即ち緊張に依つて生ぜられる感覺(此の感覺をパークレイは觸覺と名づけてゐるが、現今運動感覺と名づけられるものである)と結合し、次いで之に吾人が以前に對象との直接の關係に依つて得た觸覺の記憶及び聯想(即ちパークレイの用語に依れば「暗示」[suggestions]が加はるに依るのである。視覺に依つて惹起される接觸の觀念は視覺と融合し、後には吾人は一定の距離と大きさを有する對象を直接に視るやうになる。視覺の實際的意義は、吾人が接觸して得ることの出来る觸覺を以上の方法によつて豫示する點に存する。たゞし此等二種類の感覺の結合は、經驗と熟練とに依つて生ずるものである。我々は一見して他人の羞耻や悔悟の狀を視ると同様に、距離と大きさを視る。視覺機官と觸覺機官とは何等の共通點を有しない。二者を結合して共同の結果に至らせるものは習慣に外ならない。されど此の結果——空間——に對應すべき實際の單一な感覺は存在するものでない。空間は二種類の感官的觀念の習慣的主觀的聯合に對應するに外ならぬ。空間は夫自體に於ては何等の實質もない名辭である。

パークレイはロックの要求即ち觀念の妥當性をば觀念の起原の研究に依つて吟味しようとする要求に飽まで忠實であつた。空間は一切の感官を超越する捕捉し難い普遍的な或物として浮動してゐるものではない。空間の起原は聯想作用に歸着された。吾人が空間に就いて知る所は之に盡きてゐる。たゞしパークレイ自からは、之と同時に空間をば、吾人が聯想の途中に於て訓練を受ける神の記號語であると考へた。

抽象的觀念に關する研究に於て(『知識の原理』の序論に於て)彼は古い抽象論の最終の重要な代表者としてロックに攻撃の矢を向けてゐる。即ち彼はロックをば、次のやうな意味に於て人間に抽象の能力を認める者——即ち多數の事物に共通な特徴を持つてゐる觀念を造る能力を認める者と非難した。例へば、綠色、赤色、黄色の事物といふ三觀念からして、我々は(綠色でも赤色でも又黄色でもない)全然普遍的な色と云ふ觀念を抽象し得ると考へられた。されど斯様な觀念が吾人の意識に存在し得ることは、パークレイの否認する所である。勿論我々は一觀念を分割することは出来る、例へば、我々は一對象の他の部分を表象せずして一部分だけを表象し得る。けれども我々はその内容が幾多の性質に共通な様な新觀念を構成することは出来ない。吾人は件の共通性を表示するやうな名辭は有するが毫も之に關する觀念を有しない。斯く云へばとて、現象の全團體に有效なるべき普遍的觀念が構成されることは否定されない。たゞ斯かる普遍的觀念は、夫自身に於て具體的特殊的(particular)な一觀念が、同種類の他の凡ての具體的觀念を代表する(represent or stand for)爲めに利用されるに依るのである。つまり吾人は模範に就いて考へるのである。

バークレイは此の研究に依つて心理學に重要な貢獻をなした。バークレイが普遍的觀念に關する完全な學說に到達する爲めに如何なる點に於て失敗したかを示すことは心理學に譲つて、我々は進んで彼が心理學的研究から下した哲學的歸結を考察しなければならぬ。

三 認識論的歸結

吾人は——バークレイは言つてゐる(『原理』中)——内官の對象に就いては、其が知覺されない場合には其の存在を認めようとはしないが、外官の對象は、知覺されるときも將たされずとも、存在するものと考へられる。然るに斯くの如きは證明し得られず、又有り得べからざる假定である。認識の對象は、事實の性質上、其が認識される限りに於てのみ存在する。對象の本質は、其が知覺されることに存する(其の存在 *esse* は知覺 *percipi* である)。事物が知覺されずとも存在すると認められる見解の根據を綿密に吟味すると、そこに古い抽象論が再び認められる。對象を吾人に對する對象たらしめる凡てのものが無いのに、而も尙ほ對象を表象するは、實に一切の抽象中の最も有力なものである。さればこそ、我々が、凡ての感覺から抽象しなければならぬことになるのである。勿論世人は、第二性質(色、味、香等)からは抽象しなければならぬが、第一性質(延長性、慣充性)から抽象してならないと考へてゐる。世人は、物質をば第一性質のみを有する或物、延長と形狀とを有し運動し得る或物と解してゐる。けれども世人は、第一性質は第二性質がなくては知覺されないこと、前者は後者と同様感覺を媒としてのみ吾人に對して存在すること、を看過してゐる。例へば若

世人が、延長は吾人の意識の外に存在し得ると考へるならば、彼等は先づ件の延長は、視覺が示す延長か、將た觸覺が示す延長かと問はなければならぬ。恐らく其の延長は、以上二者の結合に依つて示される類のものであらう——吾人は前に既に空間觀念は聯合に依つてのみ生ずることを證明した。大でも小でもなく、遠くも近くもなく、又速くも遅くもない様な、擴がりあり運動する或物は存在し得ない。縦し意識以外に、固體的な、形狀あり運動する本體が存在するとしても、如何にして吾人はそれを經驗し得ようか。感官的に知覺されない或物を證明せんが爲めに、吾人は如何にして五官に倚賴し得ようか。

然らば、バークレイは、以上の見解に依つて、現實と想像との差別を除き去らうと欲する者であらうか。バークレイは明かにそれを否認してゐる。彼は云つてゐる、余は現實の性質を否定しない、たゞ抽象的物質を否定するのみである。視られ、聽かれ、觸れられるもの即ち一般に感官的に知覺されるものは、余は之を實在するものと認めるが、之に反して物質即ち感官的性質を有せず、一切の感官的知覺と識得とが達することの出来ない不可知的或物(或物——其は實に或物と名くべきものである)は、之を實在すると認めることを得ない。現實と想像との別は感官的知覺と記憶又は空想との別である。感官的知覺は吾人に一層強い印象を與へ、一層明瞭であり、且つ吾人が遮ることの出来ない一定の秩序に於て生ずる。同時に吾人は吾人自身が之を生じたものでないといふ意識を有つてゐる。バークレイは云つてゐる、實在と云ふ余の概念は此の事實に基づくものである、世人は其の實在の概念に於て果して之れ以上を發見するか否か自ら調べて見るが宜いと。……又自然

科學の妥當性は、斯やうに物質概念を顛倒したからとて、之に依つて動搖するものでない。實に、自然科學は現象を他の現象、別言すれば、夫自體が感官的に知覺される原因に依つて説明するべきもので、神祕的本體に關する信仰に依つて説明するべきものでない。現象を説明するとは、某々の事情に於ては、某々の感覺が得られることを示すことに外ならない。物理學が示すことは、一感覺が他の感覺の記號たり得る様に、感覺の生起する際の一定の合法的聯絡である。此の合法的聯絡に依つて、吾人は原因から結果に、或は結果から原因に推理することが出来る、吾人が到達し得べき現象を周到に觀察して、吾人は自然の一般的法則を發見し、或は運動の現象に關して一定の定式を立てる。自然科學は力にも物質にも無關係であつて、唯現象に關係あるのみである。……現象聯絡の法則の一切の證明、件の法則からの一切の論結は、結局次のやうな假定——即ち現象の創造者は常に一樣の方法を以て、一般的法則に準據して活動するといふ假定に依るものであるが——此の假定は、バークレイに従へば (Principles § 107) 全然證明することの出来ないものである。

然らば、現象又は感覺は、余自身が之を産出しないとすれば、如何にして生起するものであらうか。現象の相互關係に關する事柄に就いては、因果律を證明すべからざるものと見做したが、バークレイは受動的に得る感覺の起原如何を問題とした場合には、因果律の妥當性をば毫も疑問としなかつた。吾人が受動的である場合に於ては、そこに働きかける或る活動が存在しなければならぬ。さて諸觀念を喚起し、且つ之を變更する吾人の能力が、吾人が備へてゐる活動の唯一の例である、斯かる能力に於て、バークレイは人間特有の性質が表はされてゐると認めた。「精神は意志である」

(the soul is the will) と、彼は云つてゐる (Commonplace Book S. 428)。凡ての内的活動——思惟をも——をばバークレイは意欲と名づけた。余が思惟する事柄は、それが何事であつても、余は之れを觀念 (idea) と名づける。思想又は思惟其物は觀念ではなくして、執意と名づけられる一種の活動である、或は——結果と區別して云へば——意志である (Commonplace Book S. 460)。思惟の本質は知覺されることに非ずして、知覺することにある (sein esse ist percipere)。意志は我々に知られる活動の唯一の形式である。吾人の意志そのもの——精神の固有の本質——に就いての知識に關しては、バークレイの意見は一貫してゐない。唯、觀念は受動的であるから、吾人の固有の活動的性質に關する知識は觀念 (idea) たるを得ないと云ふ點だけが確信であつた。斯かる知識は觀念ではなくて、概念 (notion) である。たゞし或る所に於て (Principles § 27) 彼は、精神又は活動をば吾人は其の結果 (即ち觀念の變化) に依つて知ると説き、他の所に於ては (Dialogues between Hylas and Philonous, § 3. Dail. Frasers Aufgabe 1, S. 326 n. 1) 内省に依つて (by reflection) 之を覺知するから、吾人は精神に關する直接的知識と之に關する觀念とを有すると認めてゐる。遮莫、吾人は精神をば如何なる方法で知覺しようとも、現象の淵源に關する思想を構成する爲めには、吾人は自己の精神との類比に倚るの外はない。吾人は神を唯其の力に於て無限倍して、吾人の精神と類比的に考へる。眞の觀念は、神が吾人に賦與した觀念である、而してまた吾人が知覺せずとも、事物が存在し得る所以は理解される。即ち、事物は其の不斷の原因たる神の裡に、潜在的に可能性として存在する (Commonplace Book S. 489 と比較)。神の意志は我々の感覺の秩序と聯絡とに現はれるが、神の攝理は自

然現象の示す合目的性に現はれる。若し自然が神と異なる本質たるべきものならば、それは異端的怪物である。普通の見解に於ては、神が始めに物質を造り、次いで物質が吾人に作用するといふ。然しながら斯様な迂回は何の爲めであるか。神は直接に吾人に感覺を起させぬ譯があらうか。明瞭に思索すればする程、吾人は益々神との直接の關係を見出す。二次的原因と云ふやうなものはない。吾人は神の裡に生き動き存在するとバークレイは言つてゐる。彼はスピノザよりも斯く云ひ得べき大なる權利を有すと信じてゐた…… *anima* に依つて認め得る如く、バークレイは晩年益々神祕的汎神論的傾向に陥つた。けれども彼が此の方向に思想を進めた徑路をば、此處に立ち入つて述べることは出来ない。たゞ我等はバークレイとライブニッツとが經驗哲學から思辨哲學への推移に於て互に類似を有する一點だけに注目せざるを得ない。即ち兩者は凡ての形而上學的觀念論の原理となつてゐる類比の原理を利用してゐる。

バークレイの功績は、殊に下の點にある。即ち彼は其の思索に依つて陥つた逆理的結論の爲めに沮喪せず、飽くまで旺盛な氣力を以て、我々は如何にして事物が我々の感覺や觀念以外のものたることを知り得るか、又如何なる權利を以て我々は直接我々に與へられた唯一の事實たる意識から、決して直接に與へられない事物に飛躍することが出来るかと云ふ様な疑問の解決に努力した點にある……此の疑問に對するバークレイ自身の解答に關しては、彼は實在をば決して單なる感覺の系列としなかつたことが以上の叙説に依つて認められる。第一彼は感覺と精神とを區別してゐる。前者の本質は知覺される (*esse = percipi*)、*ハ*にのみ存するが、後者の本質は知覺すること (*esse = percipere*) 従つて活動することに存する。第二彼は因果律を承認し、これを彼が発した疑問の解決に用ひてゐる。普通の見解(通俗哲學)は、感覺の原因は感覺に類似しなければならぬと云ふ點から出發すが、バークレイは吾人の受働的狀態の原因は吾人みづからの内に活動してゐるものと類比的に考ふべきであるといふことを出發點としてゐる……彼は觀念論者であつたが、決して主觀論者ではなかつた。たゞ彼が觀念論は同時に神學的形式を有つてゐた。彼の神學的觀念は、其の哲學的思索の際にも常に雄飛せんと準備し、又彼が紛糾した難問に陥り、明白な疑問が現はれて來た場合には、直にそこに進み出て缺陷を充さうとしてゐた。此の理由に依つて、彼の思想は餘り早く休止してしまふ。而も神學的觀念其物は吟味されなかつた。全世界觀は全く擬人的となつた。自然界の統一は、諸現象を結合する神の意志の統一に外ならず、且つ又現象は任意的記號の集合に過ぎないものとなつた。因果律も亦綿密には研究されなかつたが、而も實はこれが問題の全解釋を擔つてゐるものである。此の因果律に就いては、バークレイの直接の後繼者が研究に着手し、而して一面バークレイを繼承したと共に他面之に反對したのは、恰もバークレイ自身がロックに對する關係と同様であつた。

第五章 ダヴィッド・ヒューム(David Hume)

一 傳記及び特性

英國派の哲學は、其の經驗的方法によつて、單に思辨哲學が築き上げた思想の建築のみならず、

また通俗的世界觀と特殊科學の基礎たる無意識的沒證明的假定をも説明した點に於て精神生活の發達史上重大なる意義を有つてゐる。斯くてロックは、廣く觀念の起原に關する精確なる説明を要求し、而してバークレイは、若し我々が此の説明を眞面目に爲さうと企てるならば、先づ空間觀念と物的世界の觀念とに如何なる問題が存するかを指摘した。知識の斯様な批判的吟味は十八世紀の英國學派に於てダヴィッド・ヒュームの哲學と共に其の絶頂に對した。ヒュームは從來の全哲學の基礎をなし、而してロックもバークレイも未だ嚴密に攻究しなかつた二概念の研究を創めた。詳言すれば、彼は一切の思辨的、科學的、通俗的思想建築の結合材料となつてゐる本體概念と因果概念との二つを始めて研究した。ライブニッツの偉大なる調和の體系、ニュートンの世界機械及び一定の法則に従へる事物の世界に關する通俗的見解は、皆因果の法則又は充足理由の法則に所依してゐる。此等凡ては、存在の叡智性や合理性を出發點とし、存在は夫自體の裡に吾人の理性に對應するものを包有してゐるといふことを多少意識的に假定してゐる。此の假定をば、ヒュームは一々吟味した。而して彼は眞面目に此の種の研究を創め、人間の知識の内的及び外的世界を結合する力の湧出し來る奥底——かの思辨哲學者や特殊科學の研究者や健全なる常識の活動する範圍を遙に隔つてゐる奥底に探り入つた最初の人であつた。ヒューム自身は認識問題をば辛抱よく其の奥底までも究めた思想家の陷るる寂寞と分離との特殊の状態を親しく經驗し、且つ之を獨特な方法で表出したのみならず、又嚴密な理論的世界觀と本能的實際的通俗的世界觀との間に存する反對をも明瞭に意識した。唯日々新たに醒めて來た學問的情熱と、徹底的に終局迄進んだ際博すべき名聲の念とに刺戟され

て、彼は、彼自身の言に従へば、(彼の主著の第一篇の結論に於て) 其の事業を完成することが出来たのである。

ヒュームの品性に於ては、學問的熱心や名譽心が、親切、慈悲心及び人間の弱點や偏見に對する寛容なる心等と結合し、同時にまた學問の爲めの論難に依つて傷害されない安靜な性質も加はつてゐた。彼は一七二一年四月廿六日に南スコットランドのナインウエルの所有地に地主の次男として生れた。彼は自叙傳中に云つてゐる、「余は夙に文學に關する嗜好を有し、而も此が余の一生の主なる嗜好となり又快樂の大なる泉源となつた」と。家族は彼を法律家にしようとしたが、彼は「哲學及び學問以外の一切のものに打勝ち難い嫌惡の情を」感じた。彼の理想は煩ひのない生活であつて、斯様な生活に於て彼は自己の研究欲を満たし且つ少數の氣の合つた友人と交を結ぶことを得た。而も同時に、彼は學問的生活に依つて名を成さうと望んだ。夙に青年時代に、彼は自分で新思想を辿りつゝあつたことを信じた。一種の新らしい「思想の世界」が彼の眼前に開かれて來た。憂鬱症に罹つた爲め、(彼は自から之を書翰の中に描いてゐる、而して此書翰は Burton's Life and Correspondence of David Hume, Edinburgh, 1846, I, S. 30 n. f. に載つてゐる) 彼は一時其の思索を中止した。當時彼は反省の世界と實際的日常生活の世界との奇異な對照——彼は之を後年其の主著に描いてゐる——を感じてゐたのであらう。一たびは彼は研究を擲つて商人とならうと決心した。けれども實際的生活は彼を引留めることが出来なかつた。彼はフランスに於て、閑靜な場所を卜して滯留し、此處で彼の主著『道德の問題を攻究するに於て經驗的方法を用ふる企てとしての人性論』(Treatise of

Human Nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects) を書いた。此の書は一七三九年から四〇年にかけてロンドンで出版され、すべて三篇から成つてゐる。第一篇は知識、第二篇は感情、第三篇は道德の基礎が論せられてゐる。實に此の書は此等各種の問題に非常な進歩を與へ、今尙ほ哲學の古典中の一流の位置を保つてゐる。但し此の書は初めのほどは何等の効果をも齎らさなかつた。彼は云つてゐる、「此の書は印刷機から死んで生れ、狂信家の不平を惹き起すだけの名譽さへも獲なかつた」と。自己の才能の證據物をば死んで生れたと判断するに至つた彼が文學的功名心は不運な結果を招いた。此の書に依つて獲ることが出来なかつた名譽をば、彼は或は哲學或は國民經濟學的政治學的事項に關する幾多の小論文 (essays) に依つて獲ようと試みた。一時彼は哲學を全然放棄して歴史を書かうとさへ考へた。甚だしきに至つては彼は遂に單に『論文集』に載つてゐる哲學説を承認し得るのみと説明して——之れは神學的批評家に惡罵されぬが爲めである(彼等は結局「不平を鳴らし」始めた)——彼の重要な青年時代の著作を全然否定した。此等の小論文はどれ程卓越したものであつても、哲學的に彼の主著が後年獲るに至つた重大な價值——即ち後年得た學問的名譽を利用して、彼が「死んで生れた」小兒に生命を吹き込み、且つ世人から攻撃を受けないやうに其の主著を否認しなくなつた時得た重大な價值——に比較さるべくもない。殊に知識問題に關しては、ヒュームの哲學的議論は、殊に「人間の知解力に關する研究」(Inquiry concerning Human Understanding, 1749) と題する著作の省略的緩和的叙説に依つて、直接將來の思想の發展に影響を與へたに反して、かの『人性論』——吾人の思想の聯絡を斷ち又人性の諸

要素の聯絡をさへ斷ち去つた『人性論』(Treatise) に於ける根本的叙説は久しい間閑却されたのである。……ヒュームが青年時代の思想を否認した動機は、實は上述の如き動機であつたことは、近年出版された („Letters of David Hume to William Strahan, Oxford 1888, S. 289 u. f.) 『ウィリアム・ストラハレに寄せるダヴィッド・ヒュームの書翰』に依つて明らかである。世人が往々考へた様に、ヒュームが重要な點に就いて其の見解を變じたといふことは有り得べからざることである。たゞ彼が青年期の著作を書いたをりの非常に緊張した知的状態が永續することが出来なかつたのは心理的に了解され得る。彼は學者と共に、否更に學者以上に出で、考へた後、無學者に對して説明する必要を感じた。『論文集』に於て哲學的國民經濟學的思想の通俗的叙説を與へた後、彼は歴史學に向つた。彼は一友人に書き送つた「貴下の知る如く、英國のバルナス(譯者曰く、希臘の山名にして詩神達の座所)に於ける何れの名譽ある地位も、歴史學の地位ほど空位となつてゐると云はれ得るものはない」と。彼が——正統派の激烈な反對があつた後——エディンバラの辯護士會の圖書蒐集の圖書係として獲た地位は、彼に學問の研究に對する好機會を與へた。彼の英國史は、論文集よりも尙一層大なる名譽を與へた。歴史家としては、彼は社會的事情、風習、文學及び藝術等に眼を注いで、歴史を戰爭史以上のものたらしめた最初の人であつた功績を有つてゐる。彼の歴史的著作の出版は、ヴォルテールの有名な『風習論』(Essai sur les moeurs) の現はるゝに先だつこと二年であつた。哲學的見解に於ては自由であつたが、歴史的人物の批判に於ては、彼は王黨的トリーイ黨の見解を基礎としてゐた。……哲學的研究は全然閑却されたのではなかつた。晩年彼は宗教哲學的研究に従事した。彼

の『宗教の自然史』(Natural History of Religion, 1757)及び『自然宗教に關する對話』(Dialogues on Natural Religion)は此の研究を發表したものであるが、後の著作は利害得失を考へて出版を控へ、之れが爲めに彼の死後數年を経て始めて公にされた。

ヒュームは單なる哲學者又歴史家ではなかつた。彼は實際的生活に關係したいといふ要求を持つてゐた。大使秘書官として、彼は(一七四八年)オランダ、ドイツ、オーストリア、イタリイ等へ旅行した。其の後彼はエディンバラの圖書係たる地位を去つて、一七六三年パリーの講和後英國大使としてフランスへ赴いたハートフォード卿(Lord Hertford)の秘書官となつた。當時彼は既に嘖々たる名聲を博し、宮廷に於ても文學界に於ても、此の上なく盛に歓迎された。彼は後年のフランクリン同様、其の淡泊な飾氣のない態度に於て世間の流行兒となつたのである。フランスに三年間逗留して英國へ歸つた際には、彼はフランス並びにスイツルから追放されたジャン・ジャック・ルソー(Jean Jacques Rousseau)に避難所を與へんが爲めに彼を連れてきた。ルソーはヒュームの彼に對する美しい態度に酬ゆるに狂的猜疑を以てし、而して公然絶交した後動亂の止んだフランスへ歸つた。……ヒュームはスコットランド事務次官の職を奉すること一年の後に、官を辭してエディンバラに居を定め、少數の友人と交はりつゝ、平靜なる學者的生活を送り、遂に長年の病氣——此の病氣は平和な氣分と快活な精神とを奪ふことが出来なかつた——の後一七七六年に逝つた。

二 認識論上の革命説

一切の科學、就中、精神的諸科學は人間の性質に一定の關係を持つてゐると。斯ういふ命題を掲げてヒュームは知識の研究を始め、而して人性の研究に依つて始めて人間の知識に關する基礎が発見されると論定した。此の研究は經驗的方法に依つて爲さるべきものであり、而して經驗的方法は既に自然科學に於て有効に適用され、且つ又人性の研究に就いて、此の方法の適用は既にベーコン、ロック及びシャフツベリイ等に依つて始められた。ヒュームは經驗に訴へるに當つて、吾人の全觀念(ideas)は感覺(impressions)から發生すると云ふ命題を根本命題と定めた。觀念は決して先天的たることが出来ない。一觀念の妥當性を吟味する場合には、我々は先づ如何なる感覺が其の結果たる觀念を生じたかと尋ねなければならぬ。而して感覺の起原をば、彼は知識で解決されない問題であると認めてゐたが、此の問題の解決は勿論彼の事業を遂行する爲には必ずしも必要なものではなかつた(Treatise I, 3, 5を比較せよ。他の場所、II, I, Iに於ては、彼は普通の説明法を用ひてゐる)。……以上の根本的命題に依つて(バークレイは空間觀念と物質觀念とに適用したに過ぎなかつた)ヒュームは更に幾多の重要な觀念を一々吟味した。……本體或は本質の觀念は、吾人がこれに相應する何等の感覺をも有しないから、勿論妥當ならざるものと説明されなければならぬ。多少確實に結合した個々の性質をば吾人は直接に知覺するが、決して本體といふやうなものは知覺しない。……數學上の時間觀念及び空間觀念は觀念作用に依つて構成される。經驗はたゞ時間と空間の分量の不完全な等量を示すのみである。吾人が有する一切の尺度は不完全である。經驗が種々の類似程度や尺度やを互に比較すべき機會を與へた後、我々は完全なる等量と尺度との觀念(例へば

完全なる直線の觀念)を構成する。蓋し一度動された想像力は、經驗がそれについて行くことが出来なくなつても、依然其の途を進むからである。幾何學は此の種の理想的對象に關するものであるから、實際の對象に幾何學を適用するに當つては、完全な精確さを望むことは出来ない。…本體概念並びに數學的概念と同様、實在と云ふ概念も如何なる感覺にも相應しない。一事物を考へること、之を存在するものとして考へることは同一不二である。對象の觀念は、吾人が該對象を存在するものと考へても、要するに單なる觀念に外ならない。而して吾人が之を存在するものと考へたとて、それに毫も新しい性質が加はりはない。

ヒュームは、知識の妥當性を吟味するに當つて、諸觀念相互の關係の解釋に存する知識(形式的科學即ち論理學及び數學)と、吾人を與へられた感覺以上に導いて、與へられない或物の存在を信せさせる知識とを區別した。後の種類の知識は因果關係の妥當性の假定に基礎を有つてゐる——而してヒュームは此點に於て斷然因果問題——實質的諸科學の意義の一切の評價が此の解決如何に存する問題——を證明して、彼の哲學的偉業を果したのである。有ゆる研究の根柢には、「其の奥底に於て世界を統一するもの」を見出さうとする要求が存し、又有ゆる實質的科學の問題にも同一の根本問題が潜んでゐる。ヒュームは實に始めて此の問題を其の全範圍に於て觀察したのである。たゞ人間は理論に於ても實行に於ても常に因果律を適用すると云ふことをば、ヒュームは嘗て疑はなかつたことは、我々の須らく記憶すべきことである。故に彼は此の適用が果して論證され得るかと思はれたに過ぎない——而して此の點に於て彼は否定的解答を見出したのである。我々を因果律の假定に導くも

のは、よしそれが感覺的には與へられずとも、吾人をして或物を存在すると認めさせる其の同一の力であるといふのが彼の解釋である。ヒュームは同一研究——彼の心理學的方法——によつて原因と信仰(Belief)との概念を明かにするに至つた。

因果關係の妥當性の證明に就いて、吾人は直接的確實性即ち直覺に訴へることは出来ない。何となれば、吾人は簡單な類似關係や分量關係に就いて直覺を有するのみである。又凡ての觀念は孤立すると見做し得るから、論理的關係に訴へることも出来ない。玉突用の一の球の運動は、他の球の運動とは全然異なつた出來事である。一瞬間には存在して、次の瞬間には存在しないと容易に考へ得ない様な對象は存在しない。されば、或事が原因なくして始まるといふ事實には何等の矛盾もない。在來の諸哲學者(ホップス、ロック、クラーク——ヴォルフも之に加へられ得る)が試みた證明は皮相的證明である。若し因果律が理性(直覺又は論證)に根據を有つてゐるとされるならば、吾人は「根本命題」と撞着せざるを得ないことが明瞭である。何となれば、若し因果律が理性に基づくものならば、理性は經驗から由來しない全然新しい觀念を作り出す能力を有つてゐることとなるからである。…これ、因果關係の妥當性は果して經驗に根據を有せないのであらうか。…此疑問に對しては、經驗は一事件が他の事件に從つて生ずることを示すのみで、決して因果律と云ふ語によつて意味する二つの事件の結合の必然的關係を示すものでないと答へなければならぬ。これは經驗を外的又は内的の何れに解釋しても眞理であると。ヒュームはまた特に執意に關する直接意識に於て、吾人が力又は活動を捕捉することが出来るといふ(バークレイの抱いてゐた)見解を否認してゐる。一

經驗は吾人に因果觀念を與へることは出來ず、又幾つかの經驗が合しても其は單に繼起關係を與へるに過ぎない。我々は一現象が他の現象に従つて生ずることを幾度も認められた場合、後者が新たに生じた時は、不知不識前者をも豫期する。たゞし此は單に習慣に過ぎない。習慣に依つては、過去から未來を論定することの正當なる所以は識明されるものでない。

人間が與へられた感覺以上に出で、與へられない事實を信じ豫期する人間固有の傾向を説明するに當つて、ヒュームは第一に、意識が強く刺戟された一切の状態又は氣分 (disposition, feeling) は永續して、新たに現はれて來る觀念に擴大しようとする傾向を有すると云ふ經驗を根柢としてゐた。意識が何等かの對象に依つて鋭くされ刺戟された場合、一切の意識的活動は、其の刺戟が存続する間は、然らざる場合よりも遙に活潑である。此の法則こそは實に數學的觀念の理想化を説明するものである。……第二に、彼は經驗が諸觀念の相互的に喚起し合ふ傾向を有つてゐると云ふ事實を重視した。即ち一切の觀念は聯合の傾向を有する。一の「穩かな力」(a gentle force) が一觀念から他の觀念へと進む。ヒュームは斯かる聯想の各種の條件として、類似、時間的並びに空間的共存、及び因果等を掲げてゐる。こゝに内的世界に於ける一の引力が現はれてゐる、而して物理的引力が外的世界に於て重要であると同様、そは内的世界に於て重要である。之と同時に、件の引力の性質は、外的引力と同様に、不可思議である。其の原因は吾人に不可知な人性の性質に存しなければならぬ。諸觀念を結合する紐は外的物象を結合する紐と同様不可能である。たゞ吾人は之を經驗に依つて知るの外はない。ヒュームは聯想的結合をば不可解であるのみならず、又實に自家撞着である

と認めてゐた『人性論』第一篇の附録。即ち凡ての感覺と觀念とは孤立的獨立的存在であるのに、如何にしてそこに結合的原理 (uniting principle, Tr. I, 3, 4; principle of connection. Tr. I app.) が存在し得るか。彼の知解力に取つては、こは餘りに難かしい問題であると説明した。……されど斯かる二の事實(我々は之を擴大及び聯想と名け得る)の存在することは疑ふ餘地がない。此等の事實によつて、吾人はかの活き々々とした感覺——其の活き々々とした性質のために實在を言ひ現はしたと考へられる感覺——が、何故聯想に依つてそれが喚起する諸觀念に著しい鮮やかさと實在性との色彩とを與へるか説明される。吾人が信仰 (belief) と稱するものは、觀念が斯様な方法に依つて有することが出來た活き々々とした色彩に外ならない。信仰は新しい特殊の印象に基づくものではなく、一觀念が感情 (feeling or sentiment) に映ずる特殊の方法を意味するものに外ならない。吾人は活き々々とした感覺と聯合してゐる觀念に注意しないわけには行かず、又斯かる觀念を固執しそれを一層強い光で認めないわけに行かない。……而して次に(第三)意識(感覺的性質、時間、空間及び本體等の諸觀念が證據立てゝある如く)は自己の内的状態を一種外的客觀的現象の如く見做す傾向があるから、吾人が何故世界に於ける事物間の因果關係を信するに至つたか、解釋される。即ち此の場合に主張される必然性は、實は吾人自からの中に見出されるもの、心理的理由に基づいて、吾人が感覺又は觀念から他のものへ移り行く事實に示された必然性に外ならない。必然性は感覺的性質、時間、空間と同様主觀的である。吾人が理性と稱するものは、實は一種曖昧な本能——經驗が一定の繼起的順序に於て繰り返されるといふ事實に依つて生ずる曖昧な本能に外ならない。此の本

能の發生及び習慣の影響は、吾人の意識の諸要素間の一切の聯絡と同様、吾人に取つては不可解である。然かもかの同一の原因から同一の結果を推定する心的活動は重大な實際的意義を有つてゐるものであるから、自然は此の心的作用を不確實な理性に委任することを欲せず、批判的吟味のために動搖しない本能——曖昧ではあるが確實な本能から此の心的作用を生せしめたのである。自然は原理を以て律し難い程に有力である〔nature is too strong for principle〕。

種々の形式に於て現はれた獨斷的哲學は、純粹理性の助力を得て、感性以上に達する思想を建設し得ると信じたが、ヒュームの研究に従へば、吾人をして現在知覺の對象たらざる或物を信ぜさせる唯一能力は單に想像力 (imagination) に外ならない。かの意識から獨立した外的世界に關する信仰も亦此の想像力に所依する。元來吾人は對象の不斷の存在を経験せず、唯一定の存續と一定の聯絡とを経験するのみであるが、然かも此の事實は、吾人の想像力——一度それが進んだ方向へ其の作用を續けさせ、而して能ふ限りの大なる一様性と大なる聯絡とを想像しようとする吾人の想像力に取つて充分である。つまり吾人は常住的存在を想像して、感覺間の空隙を充填するのである。：此の同一原理に依つて、かの自我又は自己の觀念も説明される。本體觀念の非妥當性は既に指示された。感覺や觀念は——ヒュームは述べてゐる——斯かる本體に所依せずとも又は之に内在せずとも充分存在し得る。若し精神本體に關する信仰を證明しようとする人があるならば、其の人は本體が所依する感覺を指示しなければならぬが、然かも感覺は凡て變化するものであるから、常住な本體の證明は到底不可能である。若し本體と云ふ語を漠然たる意味、別言すれば、獨自の存在を

有するものといふ意味に解するならば、獨自の存在を有し得べき感覺や觀念は本體なり得ざる理由があらうか。……殊にヒュームは神學的哲學等が精神本體を信じ而して個々の感覺や觀念を精神本體の特殊の様態として存在すると見做すことに對して警告した。蓋し彼等が斯く解釋することは、やがて危險にもスピノザ説を擁護する結果に終らざるを得ない。スピノザこそは神と世界の事物との關係を斯様に解釋した者ではないか。……たゞし吾人が精神本體の觀念を棄却し、而して人格の同一性としての自我の觀念が如何にして得られたかを問題にしても、矢張吾人は幾多の難點に陥らざるを得ない。感覺も觀念も不變的永續のものではない。特殊の内的状態の存在こそ吾人は認めるが、全體としての「吾人自身」を認めることはない。我等みづから有つてゐると認める同一性は、外的對象が有つてゐると認める同一性と同性質である。即ち其は吾人が一の感覺又は觀念から容易に他のものへ移り行き得ること、此の容易さは吾人をして一要素が之と異なる他の要素へ移り行くことが如何に不可思議であるかを忘れさせる程である。

ヒュームは第一流の問題提出者である。彼は他の學者に多く類なき程に、一概念又は關係をどこまでも考へ盡して、其の中に隠れた困難を暴露することが出来た。彼は強烈な思索に依つて、人間の凡ての實際的思考、凡ての精密科學、凡ての思辨、凡ての宗教の根柢たる基本概念を引き出すことが出来た。彼は大組織の時代が去つた後に於ても、哲學に取つて充分の問題が存することを示した。たゞ彼の意義を正當に看取せんが爲めには、彼を其の主著 („Treatise“) に就て研究しなければならぬ。『論文集』^(七五)に於ては、研究は主として因果の概念に限られて、かの徹底的態度——ヒュームが種々

の形式に於て(數學的知識に於て、又自我の概念に於て)「統一的原理」を究めた徹底的態度、並びにかの研究方法——就中彼が擴大の法則を徹底的に應用した際用ひた研究法に關しては、吾人は其の彼の簡約された曖昧な叙説からは何等の觀念をも捉へることが出來ない。……彼は統一原理——みづから不可能であると證明した其の統一原理が實際吾人の中に働いてゐることを認めてゐた。蓋し彼は第一に吾人は個々の事物に關する觀念を有するのみならず、又關係(例へば時間空間同異別等)の觀念を有することを假定し、第二に、觀念の聯合といふことを事實として假定し、更に第三に延長し擴大しようとする想像力の傾向——有ゆる差別にも拘はらず、自己同一性を維持しようとする意識の傾向をば重大視したからである。併しながら此等の事實は確にヒュームが出發點とした根本假定——彼の思想の限界を示してゐる假定即ち個々の感覺や觀念の絶對的本質的區別と云ふ事實と奇異な對照をなしてゐるのである。彼は統一原理を不可解と認めたが、吾人は更に大なる權利を以て、意識の要素間の區別といふことをば不可解と認めることが出来る。何となれば、理解することは畢竟結合すること又は聯絡を見出すことではないか。

三 倫理說

ヒュームの主著の第二篇には感情が取扱はれてゐるが、此は心理學史上重大な意義を持つてゐる。吾人は此の第二篇をば主著の第三篇——ヒュームは後に短縮して、『道德の原理に關する研究』(Inquiry concerning the Principles of Morals, 1751)として出版した——の序論と見ることが出来る。……

感情の心理的性質に關する見解に於て、彼はスピノザを先驅者とする者、又恐らくスピノザの影響を受けたと考へられる。彼の叙説はスピノザのそれよりも一層豊富であり詳密である。兩者共に觀念と觀念相互の結合とが感情の發展に關して重大な意義を有することを根據としてゐる。ヒュームは、感情の對象に關する諸觀念の結合を媒として、一感情が他の感情と結合することを指示した。感情相互の間に直接聯合が生ずるかどうかと云ふ疑問に關しては、彼は概して感情も——觀念と同様他の感情を再生させる傾向を持つてゐると認め(Tratise II, 1, 4, 『論文集』中の情慾論參照)ながら、或る所では(II, 2, 8)觀念が結合しない場合には、感情の結合も起こらないと説いて、明らかにそこに動搖が見られる。此の動搖の根柢には、恐らくは、感情は斯やうな結合作用に於ては、全然受動的でないといふ思想が潜んでゐたのである。感情が受動的でないといふことは、ヒュームが明瞭に認めてゐた點で、これは彼の認識論に於て重要であつた擴大説を見ても明白である。……心理學者として彼は又感情のみが意志行爲を起すもので、純粹の理性は之を生ずることが出來ないと力説して、學界に大なる影響を及ぼしてゐる。彼は衝動や傾向が其の劇烈な力に依つて吾人の注目を惹かない場合には、感覺や觀念が却つて此等よりも吾人に確認され易いといふ事實に注意した。さればまた彼によれば、此の理由があればこそ、意志の最初の萌芽は動もすれば吾人によつて看過されるのであるといふ。意志が感情のみから生ずるものであつて、理性からは生じない如くに、又感情を抑制し行爲を防止するものは常に感情のみである(II, 3, 3)。而して、此の點に於ても亦彼は、廣い範圍に活動してゐるが屢、看過され易い心理的原理に就いて、スピノザと同一見解を抱いてゐた。即

ち感情は原本的直接的状態であるに反して、理性は反省と比較とに依つて現はれ、従つてそれが感情に影響し得る場合は、單に感情と結合してゐる觀念を吟味し得る場合にのみ限られてゐる。……：ヒュームの心理説の缺點は、彼が感情と本原的本能との聯絡を明かにしなかつた點である。此の點に於て、シャフツベリイは彼よりも一層明瞭の見解を有つてゐた。ヒュームは本能をば單に派生的と認める傾向があつた(例へば、彼が認識論に於て因果の本能を習慣に依つて説明したが如き之れである)。彼の見解は此の點に於て明らかに經驗説に依つて制限されてゐた。これと類似の特色が彼の歴史の書きかたにも現はれ、一國民の歴史を描くに當つて、彼は其の國民の人種的特質を無視したと非難されてゐる。

感情の理性に對する關係に就いての心理的研究は、ヒュームの倫理説に對して直接の意義を持つてゐる。何となれば、此の研究には、道德は理性に所依するか將た感情に所依するかと云ふ疑問に關する解答が含まれてゐるからである。理性は關係か又は事實のみを確認する。されど道德的判斷は、行爲に關係ある一切の關係と事實とが明かにされた後、一行爲の觀念に代つて一感情が喚起されて、始めて發生する。感情が動かされてこそ、始めて我々は或事を善又は惡と名づける。故に道德的性質(善と惡)は感情を有する人間の立場から見始めて始めて妥當性を有する——こは恰も感官的性質が感官的に知覺する人間の立場から見始めて始めて妥當性を有し得ると同様である。されど此の事實があればとて、道德的性質の意義は決して喪はれるものではない。實行に際しては、感官的性質に於けると同様の確實性を以て、吾人は道德的評價を適用する。——道德的評價に於ても感官的性質の

場合に於ても、共に客觀的關係を表すものではないとは云へ。(Treatise III, 1, 1 以外に、殊に Essay of The Skeptics の論を見よ)。ヒューム(此の點に於てもスピノザと同意見である)は、此の點に就いて、道德を理性のみから推論しようとしたり、道德的原理を永久的眞理と考察しようとする道德哲學者等に斷然反對した。別言すれば、ロック以後に於てもクラークやブライスに依つて(先きにカドウォースがホッブスに對して主張した如く)主張された立場に斷然反對したのである。

果して然らば如何なる感情から道德が発生したかと云ふ問題が起こつてくる。道德的に賞讃さるべき一切の行爲及び性質は、此等が行爲者又は他人に直接はた間接の利益を獲させると云ふ共通の特性を備へてゐる。此の特性は——凡ての教養や權勢とは無關係に——是認、尊敬、否恐らくは嘆賞をさへも要求する。而して吾人は必ずしも自己を利益しない行爲を賞讃するといふ事實から觀察すれば、此の賞讃の根柢となつてゐる感情は必ずしも利己的性質ではない。道德的判斷を行ふ人は、彼の個人的立脚地を棄て、自己と他人とに共通な立脚地を探るものである。若し吾人が偏へに自利に従つて評價しようとするならば、吾人は決して共通の評價を得ることが出来ぬであらう。縦しや正義を道德と認めることが、本來平和と安全とを得ようとする各個人の要求に依るとしても、かの廣く權利規定を要求する心は、人生其のものを維持する事實に對する同情に依つてのみ始めて説明される。最初に或る行爲を美德たらしめる動機は、必ずしも後に評價の根柢となり得る事實と同一物たるに及ばない。されば、道德の眞の根柢は同情又は同胞感(fellow-feeling)である。行爲者其の

者に利益を來す許りの諸徳(例へば、一身上の態度に關する謹慎)の評價すらも、同情に依つて最も良く解釋される。……ヒュームは同情其のものをも彼の認識論の「根本命題」に従つて説明した。同情の發生するのは、他人の喜びや悲しみの表出及び其の原因に關する觀察又は活き々々とした觀念が、我々の心に喜び又は悲しみの活き々々とした感情を惹起すること、即ち單なる觀念(Idea)が活き々々とした感覺と結合してゐる感覺(impression)に移り行くことに依るのである。

ヒュームの倫理説は明晰な頭腦と温かな感情との特質を具へてゐる。けれども我々は彼に向つて深い倫理的危機や衝突に關する説明を得ようと期待してはならない。ヒュームは、義務感情を同情から演繹しようとしたハッチソンの興味ある企てをも辿らうとはしなかつた。彼は倫理的性格を完成するに當つて吾人が遭遇する内的又外的の障礙に就いては論じなかつた。たゞ彼は道徳は人性を根柢とするものであることを充分に且つ明瞭に信じ、且かの重要な區別——即ち性格の性質的發展又は制度の發展に關する最初の動機と、其の後の評價作用の基礎となる動機との間に存する重要な區別を明らかにした。彼は屢々懷疑論者と名づけられるが、此の名稱は如何にしても倫理學者としての彼には適當しない。彼は或る特殊の問題の研究に於て『論文集』中の『一對話』に於て異なる國民及び時代の互に撞着する道徳的觀念、風俗習慣を論據として、之に依つて倫理學の成立を否定する態度を論じて、斯くの如くんば、ライン川が北に流れ、ローネ川が南に流れる事實にも亦困難が見出し得られるではないかと述べてゐる。蓋し此の二の川は土地の異なるた勾配の如くに、反對の方向にこそ流れ、共に同一の法則即ち重力の法則に従つてゐるものに外ならない。人間が異なる境遇に於て

異なる結果に到達するからとて、それが同一の法則を根柢となし得ないといふ筈はない。人間が善又は惡と名づけ來つたものは、凡て直接はた間接に有害なるものか有害なるものかである。區々の差別は決して此の道徳の根本原理を動かすものではない。

經濟學者としては、ヒュームはアダム・スミスの重要な先輩であつた。經濟の論文に於て、彼は所得に關する欲望を盛にすることの重要な所以を力説してゐる。何人と雖もたゞの強制に依つて決して熟練なる勞働者とはなれない。進歩の欲望が生じ得るには、先づ新しい要求が生じなければならぬ。土地の最も僅少なる生産物に依つて満足させられる要求以外に何等の要求も無かつたならば、土地が出來得る限りの最善の方法で耕されるやうなことはない。農業は商業及び工業と相待つて始めて發達する。斯くして社會的自由の最も確實にして又最善なる維持者たるべき中等階級が形成される。……所得欲と同情との關係問題に就いてはヒュームは、彼の友人にして後輩であつたアダム・スミスの如く綿密には研究しなかつた。兩者共に此等二動機の結果は調和するものと考へてゐたらしい。

四 宗教哲學

宗教問題に關するヒュームの最も重要な功績は、宗教を理性に依つて樹立することが出来るかと云ふ問題と、宗教が事實上人生に如何にして起つて來たかと云ふ問題とを明瞭に區別したこと——彼の認識論並びに倫理學に於て類似が認めらるゝ區別——に存する。第一の問題は彼の『自然宗教に

關する問答』(Dialogues on Natural Religion)に、第二の問題は『宗教の自然史』(Natural History of Religion)に論せられてゐる。

第二の問題即ち歴史的問題に就いて、ヒュームは吾人を神の信仰に至らしめるものは決して知解力の要求ではないと言つてゐる。反對に、思想に取つて障礙となるべきもの、換言すれば、自然の中に存する禍や無秩序こそ、却つて普通の人々に取つて信仰の動機と成つてくる。信仰は生活の途中に生ずる諸の感情、即ち恐怖、希望、心配、不安、不可思議等のものに對する畏怖に依つて生まれる。斯くてまた其の他の一切の事物を擬人的に考へる人間一般の傾向が此の恐怖心に加つて働く。歴史の示す所に依れば、多神教は原始的宗教である。而して此は發達の自然的經過と一致する。意識は次第々々に低い階段から高い階段に向上し、而して一は恐怖から一は熱情から生じた強烈なる精神の昂奮に於て、意識は想像力の對象を高めて、益々完全崇高なるものと考へ、遂には唯一、無限、不可思議の神と云ふ觀念に到達する。宗教的感情の範圍内に於ても、數學的原理や因果律の形成の根柢となつてゐる理想化作用の過程と類似の過程が行はれてゐる。多神教から一神教への推移は、單なる知的動機からは決して説明することが出来ない。たゞ人間は感情に依つて、合理的考察が生むものと同じの結果——即ち唯一の神のみが存在し得るといふ結果に達した。此の高尚な立場に到達した後には、歴史が示す如く、そこに容易に反動が起こつてくる。即ち唯一無限の純精神的の神と世界との間を調和すべき存在の要求が起こつてくる。此等二つの反對の兩極——崇高な認識されない神の觀念と、制限的な認識される神の觀念との兩極——間に人間の思想は絶えず動搖して定ま

らない。……更に進んでヒュームは、宗教の本質中に互に衝突する傾向と性質とを認めるに至つた。高尚と粗野、信仰と疑惑、純潔と不道德、偉大と恐怖とがそこには奇態にも互に混合してゐる。宗教には幾多の不可解事があり、又異宗教間には大なる衝突があるから、ヒュームみづから寧ろ不明瞭であつても平靜な哲學の世界に引退しようと思つた位である。『奇蹟に就いて』(On Miracles)と題する論文に於て、ヒュームは殊に超自然に關する問題を論じてゐる。此の點に關する彼の主なる思想は、『奇蹟の證據を虚偽なりとすることが其の證據に依つて證明しようとする事實よりも一層奇蹟的であれば兎も角、然らざる限りは如何なる證據と雖も奇蹟を證明するには足らない』と云ふにあつた。彼は斯様な證據を以て證明せられるやうな奇蹟は決して存在しないと主張した。

宗教的眞理に關する問題に就いてはヒュームは對話の形式に於て攻究してゐるから、彼の眞の立場が果たして孰れであるかを見出すは頗る困難である。彼は先づ三個の異なる立脚地を取り入れてゐる。デミア(Damea)は、一面理性の先天的理由に他面感情の要求假定に立つてゐる神祕的正統派の代表者であり、クレアンシース(Cleanthes)は主として自然の合目的性に倚賴つてゐる唯理的自然神教の代表者であり、更にフィロ(Philo)は或は懷疑論者として、或は自然主義者として現はれてゐる。デミアがヒューム自身の立場を代表してゐないことは疑ふ餘地がない。彼みづからの告白に従へば、ヒュームはクレアンシースを對話の主人公としたが、フィロの見解が——結局彼の立場を棄てなければならなかつたけれども——最もヒュームに興味を與へてゐることは明瞭であり、又ヒューム自身も、此の事を書翰の中に(Burton, I, S. 332. Letters to Strahan, S. 330)述べてゐる。

フィロソフの立場は、疑ひもなくヒューム自身の立場に最も近い。フィロソフが提出した主なる思想は次の通りである。曰く、我々が斯やうな大なる且困難な問題に就いて何事をも知らないからとて、誰が我々を非難し得るであらうか。我々は實に經驗の範圍を遠く超越し、而も諸の組織(世界組織)は互に衝突してゐるではないかと。クレアンシースが自然の秩序と合目的性とを根據として神の存在を推定したことに反對して、フィロソフは下の様な幾多の非難を提出してゐる。(一)秩序と合目的性の原因とをば何故世界以外に求むべきか。世界の裡に諸の力が働いて——恐らく幾多の變轉と當座々々の節調とを経て——それに依つて秩序と調和とが造られたのかも知れない。技術的熟練が奮勵と試練とに依つて發達する如く、種々の世界の組織が代る々々現はれて、其の結果現在の組織が、永續的存在の最も有利な條件を示すものとして發生しないとも限らない。(二)經驗に照せば、精神と思想とが有限的制限的現象であることは疑はれない。人々は如何なる權利を以て世界の全體を其の一部分から説明するのであるか。思想其のものが實に世界の他の凡ての物と同様説明を要するもので、若し此の思想をば究竟原因として之を説明しないとすれば、これ取りも直さず吾人は吾人自身の姿を雲の中に見出さうとする傾向を有する如く、事物の背面に吾人自身の本質を見出さうとするが爲めではないか。(三)特殊の問題が果して全體としての世界に關して提出されることが出來ようか。個々の部分や又は現象の起原やが説明されたからとて、此等凡ての部分全體となつて發生した所以は毫も説明されない。吾人が之を總體として考へるが如きは、畢竟意識の氣儘な作用に外ならない。(四)經驗が示してゐる有ゆる不完全、痛苦、缺乏の多い此の世界からしては、到底、完全

な原因の存在を歸結することは出來ない。ヒュームは彼の一論文に於て(*Of a Particular Providence and of a Future State*)左のディレマを掲げてゐる。曰く若し此の世界に正義が存在するならば、我々は他の世界を求むべき理由がなく、又若し此の世界に正義が存在しないとすれば、此の世界は神に依つて造られたとは認められないと……さもあれ、フィロソフは神の存在を全く否定しようとする意志を持つてゐない。彼はたゞ神を除き擬人的に解釋することに就いて警戒したのみである。有神論者と無神論者、獨斷論者と懷疑論者との區別は、結局名稱の區別であると彼は明言してゐる。即ち有神論者は神の精神は人間の精神と大に異なることを承認し、無神論者は世界を支配してゐる原理は人間の精神との或る類似を有することを承認し、獨斷論者は自己の意見には重大なる困難が結び附いてゐることを告白し、而して懷疑論者は、我々は幾多の困難あるにも拘はらず、單なる懷疑に停まるを得ないといふことを告白してゐる。故にこゝで重要な事實は、如何なる先入見も自然の愛情と正義の感情とを鈍くすることは出來ないと云ふ事である。

宗教問題に關するヒュームの所論は大なる進歩を示してゐる。彼の『對話』は永久の紀念碑として、『純正理性批判』に於けるカントの神學に關する批判論と並べらるべきものである。此の二著に對する反駁は、現今に至る迄嚴密な意味に於て與へられてゐない。たゞ宗教の心理的方面に關しては、ヒュームの枯淡な精神が與へ得る以上の深みと内面性とを要する。又宗教の歴史的解釋に關しても、彼の材料は餘りに不充分であつた。然かも宗教の心理學的研究と歴史的解釋とに就いては、彼は次第に後に至つて發達した思想を與へた。彼の健全な經驗的方法は彼の研究に永久の價値を與へた。