

(anima tota in toto et qualibet totius parte)。一切事物の内には内的運動衝動、生命力、別言すれば、物の自家保存を可能ならしめる方法に依つて事物を指導する意思が活動してゐる。此の内的衝動こそは鐵を磁石に導き、又水滴と全地球とに球形——諸部分を最も良く結合させる球形を取らしめるものである。世界精神が世界の有ゆる個々の存在に現はれてゐる此の内的運動原理は、ブルノーに取つては、かの古代の自然哲學の外部から作用する精神とは反對なもので、内的原因だけで足りる場合には外的原因を排除する點に於て、明かに一段の進歩を示してゐる。ブルノーが天文學的對話に於て暗示した原理は、恰も惰性律發見の準備となつたのであるが、彼みづからに取つては、それは以上述べた如く、同時に又合目的又は目的論的活動原理であつた。内的必然性を以て自家保存と發展とに向はしめるが此の原理である。目的觀と機械觀とは同一原理に於て調和される。各種の存在と各種の世界とは、恰も其等の存在が安固にされて、世界の組織が不時に崩壊することがないやうなさまに動いてゐる。されば自然の攝理と活動力 (la provida natura) とは互に異なるものではなくして寧ろ同一物である。ラテン語の教訓詩 "De immenso" (V, 3) に於てブルノーは、此の目的觀と機械觀との統一が自然界に現はれてゐる次第を詳細に示してゐる。合目的ならざる要素の結合は直に消滅する、即ち male adorta cito perit (悪しく企てられたものは直に亡びる) である。故に諸元素の不斷の訓練 (exagatio) に依つて、遂に多年に亙つて存在と活力とを維持する結合が現はれざるを得ない。斯くして吾人はまた幾世紀を通じて存立する世界組織が生ずる所以を説明することが出来る。さて此の説明に於いては、ブルノーは古代の原子論者——ルクレシウスの詩に依つて觀れば彼等は

ブルノーと同様の思想を有つてゐた——と一致したが、而も此の説明の爲めに攝理が排除されるものでないと確信してゐた。即ち斯の絶えず吾人を新しい而も結局は成功すべき企に導く強い傾向に於て彼は明かに一種の指導的意志の表現を認めたのである。(mens paterna eunta moderans)「父の如く凡ての物を指導する精神」の痕跡を捕へたのである。これが實にプラトーンの觀念論と實在論的自然觀とを調和しようとしたブルノーの企ての特色であつた。第一期「イデアの影」に於ては、彼は自然の統一に於てイデアを觀じた。然るに彼は一步を進めてイデアをば生存競争其物に於て認めた。……たゞしブルノーの自然觀は、内的力を力説した爲め、おのづから詩的性質を帯びて來た。個々の點に於ては彼は純自然科學的考察法に近づいたが、彼が自らの裡に見出した動機をば凡ての方面に見出さうとした要求は、却つて自然科學的考察の完成を妨げざるを得なかつた。故に彼は機械的自然科學を樹立するやうな傾向を備へた見解を發表したが、而も其の見解のみでは未だそれが樹立されなかつたのである。彼は機械的自然觀に近づいてゐる幾多の點の一として、空間内の運動は凡ての變化の原理であるといふ所見の如きは、其の著しいものである。こは明かに近代自然科學の土臺となつてゐる思想である。

ブルノーの哲學はイデア又は、形相を物素に對立させたプラトーン及びアリストテレースに對する鋭い攻撃に依つて、一種經驗論的色彩を帯びてゐる。斯様な對立に依つて、イデアと形相とは空想的となり、物素は全然受動的な効果のない原理に墮落して了つた。ブルノーは古代のギリシヤの自然哲學者に從つて(恐らくまたバラツェルス、にも影響されて)物質保存の説を立てた。穀物の種

子から葉片が生じ、葉片から穂、穂から麩包、麩包から乳糜、乳糜から血液、血液から胚種、胚種から胎兒、胎兒から人間、人間から死骸、死骸から土壤が生ずる。これが物質の不斷の變化である。然かも斯く「形相」が變化する間に物質は依然として存在してゐる。物質は其が個々の場合に於て取る形相をば、外部からではなくして物質其の物の内部から得る。藝術は形相をば物質の結合又は分解に依つて作り出す。之に反して、自然は素質として自然内に存するものを開展させて其の形相を産出する。蓋し自然は其の本原的原理の裡に結集されてゐるものと闡明するのである。故に物質は劣等なるもの蔑視すべきものでなくして、寧ろ神聖なる存在 (cosa divina) であり、自然物の創造者又は母である、否其は自然其物と一である。ブルノーは、物質の意味と本原性に關する此の考察に依つて、一時は形相は自然内の外的存在消滅的存在に過ぎないとの見解に進んだ傾きがあつたと述べてゐる。蓋し彼は當時テレシオの自然哲學の影響を受けたのであらう。蓋し彼は形相を説明し得る本原的原理が存在しなければならぬことは認めてゐた。形相と物素、能動的活動性と受動的感受性とは、凡ての事物の根柢たる本質に於て初めから統一されてゐなければならぬ。神的活動は其の物素を自己以外に有せず、又外部から動かされることを要しない。可能性と現實性とは、物素と形相、受動性と能動性との如く、神的活動に於て調和されてゐると。ブルノーは二種類の本體を分ち、或時は之を形相及び物素と名づけ、又或時は之を精神的本體及び物質的本體と名づけ、且つ二者は永久に存在するものと認めてゐた。世界精神は個々の生滅する形相を包括する永久的形式であると共に、有限的精神の變化を通じて存在する無限的精神である。一切の存在は、さまざまの種

類と様式とに於て、——現實の發展 (secondo l'atto) に於てではなくとも、少くとも素質 (secondo la sostanza) に於て精神を與へられ形式を與へられたものである。然かも此の二個の本體は、彼に取つては一本體に外ならない。即ち二者は唯一の根柢から生起し、且つ唯一本質に歸着する。世界に幾多の本體があると認められない、寧ろ吾人は存在に現はれてゐる凡ての差別の根柢に伏在してゐる「唯一の本質的普遍的本體」 (una origine di universale sostanza) と承認しなければならぬと。斯くて彼は事物間の差別を生ずるものは、事物の本質に屬せずして、單に事物の感覺的現象に屬するに過ぎないとも述べてゐる。されば、認識の極地なる最高統一に於ては、精神と物質との區別は、形相と物素、能動と受動、現實性と可能性との區別と同様、打破されて了ふ<sup>(三六)</sup>。約言すれば、存在の凡ての對立と差別とは永久的本體に於て統一と調和 (unità e concordanza) とに結合され、而して此の永久的本體に於ては、何等かの他の方向への變化は不可能であり、又何物も件の本體に對する反對として存立することが出來ず、且つ又此の本體以外には何物も存在しないのであるから、何物も之と同等といふ關係に立ち得るものはない。永久の本體は無窮に存在するものであるから、此の存在に取つては、時、日、年及び世紀等の差別は消滅し、又有限的存在相互の差別——蟻と人、人と星との差別——も一切を包括する無限的本體との關係上消滅する。従つて我々の思想は此の無限の統一と豊富とを捕へることは出來ない。我々は之に就いては、差別と對立とを除き去つて考へることに依つて僅に消極的概念を形づくり得るのみである。吾人は吾人の理解する一切事物をば統一化するが、絶對的統一は吾人の能力を超越する。……ブルノーは、此の消極的神學に依つて、知識の

相對性に就いての所説と同様、明かにクザリヌスの學徒たることを示した。彼は、若し神が絶對的統一であるならば、何故に其は現實性なると共に可能性であるかといふ困難をば克服することは出来なかつた。(De la causa, ed. Ingarden, s. 269)。クザリヌスと同様、彼は神に可能性を與へ、永久に完成された現實性を與へずして、以て神の概念に生命を與へようと努めた。然るに可能性と實現性とは一ならざるべからずといふ神祕的説明に依つて、彼は以上の規定を取り消してゐる。斯くて、之と共に、彼の體系の二元性が明かになつて来る。何となれば、有限世界に於ては可能性と現實性が分離し、従つて此の有限的世界と永久的本體——可能性と現實性との對立が存在しない永久的本體との間の截然たる對立が存在する。若し永久的本體が其の統一 (complemente et totalmente) の内に存在の全内容を包括して初めから圓滿安全であるとなれば、反對性を去來し、可能性から現實性へ不斷に推移しつゝ、前進する發展過程は抑、如何なる意義を有するであらうか。本原的不完全と未完成(此は内容が顯現的には存しなくとも、含蓋的に於てのみ存在する事實に存する)或は——ヤコブ・ボエーメに於ける如く——神の墮落を認めた場合にのみ、有限的發展といふことが神の概念と調和される。ボエーメは、此の事實を明瞭に認めた功績がある。ブルノーは半無意識の間に統一に對する神祕的直觀と雜多に對する熱情的没頭との間に去來してゐた。然かも彼の思想は、主として連續的發展又は一切の對立を通じて永久の統一を發見しようとする點にあつた。彼は自家の所説に幾多の經驗的實證 (verification) を與へてゐる。物質が新形式に不斷に轉化することは、何れの個々の形式に依つても充分には實現され得ない無限的統一の表現である。根柢に存在する共通的原

理のみに依つて、最小限度と最大限度、大幸福と大没落、出生と死滅、愛と憎との對立間に推移がある。最高の暖と最低の寒とは、連續的推移に依つて互に結合してゐるもの、而してこれがやがて唯一原理が其の根柢に存在してゐることを暗示するものである(これブルノーがテレシオを駁した考察である)。自然の最大秘密を了解しようとする人は、反對性が其の最大限度と最小限度の間を推移する有様に注意しなければならぬ。自然の一切處には反對性が協同して作用してをり、而も其の反對性が歸着すべき共通的根柢が常に存在してゐると。……ブルノーが斯様にして反對性の統一に關する所説を「實證」した方法に留意すれば、「其の所説は可なり其の神祕的性質を失ふやうに感ぜられる。蓋し彼が説明したものは反對性の連續であつて、決して其の絶對的同一性ではない。斯くて彼の所説は著しく經驗論的性質を有し、すべての經過に於て中間の項と中間の原因とを求め、且つ此等の結合と協働とを可能ならしめるものをば最高存在と認めた。これが世界精神に關する彼の説の意味であり、又既に『イデアの影』(De umbra idearum) に現はれたと同一の思想である。此の全體の思想の傾向は、彼をしてまた樂天的氣分に轉じさせた。破壊や瓦解や不幸や災難は毫も眞の實在に觸れない。此等は感覺的世界——可能性と現實性とが常に一致せず、且つ反對が互に鋭い衝突となつて現はれる所の感覺世界に屬する。一たび我々の眼を永久的存在に向ければ、此等は忽ち消滅する。又吾人個性を有する一切事物をば、其が大統一内の最も微少なる部分と雖、其の中に居て一定の意義を有する所の大統一内に一位置を占めるものと考へれば、同じく此等の矛盾はすべて消滅する。「一切事物は其れ自身の特有性 (De imm. II, 12: in sua individualitate) に於て、他の何物

からも制限されない存在であるから完全である。此の他から制限されないと云ふ事實が完全なることの内的標準である。且つまた或る關係に於て、又はそのものに取つては惡なるものも、他の存在又は他の關係に於ては善である。故に眼を全體の統一に注ぐ人に取つては、衝突は調和に變ずる。自然は、其の齊唱隊に幾多の聲を發せしめて而も之を調和的に響かせる樂長の如きものである。……さもあれブルーノは、彼の思想が斯様な高い、境界に逍遙してゐる場合にのみ、斯様な調和を主張することを得た。彼が人生の實際の反對に深く心を注いだ場合には、彼は此等の反對が甚だしく衝突し、斯くて彼の根本的氣分は一入紛糾し來つていよ／＼悲劇的性質を帯び、或は少くとも著しく諦めの色彩を備ふるに至つた。『雄々しき感情に就いて』と題する著作に於て、彼は此の方面から人生を解釋してゐる。

個性的特有性を完全性の標準と認め、且つ大なる結果に對する微少な要素の意義を力説したブルーノの言は、フランクフルト時代の著作即ち彼の晩年の幾多の著作に示されてゐる。此等は、フェリス・トッコが指示した如く、ブルーノの第三期の立場を現はしたものである。彼は此の時代に於て、ロンドンに於ける諸の著作よりも、新プラトニ的に超自然的原理に訴へることから遠ざかつた。ロンドン時代の著作に於ては、彼は主として統一と相互作用とを力説したに反して、此の時期に於ては、相互作用が生ずる個々の要素を殊に力説してゐる。個々物は、其の特有性に就いて高調されてゐる。例へば彼は全然同一なる二つの事物、二つの場合、二つの時間は無いと主張してゐる。結局凡ての事物を成立させる元素が本體的存在である。さまざまの複合物として吾人の感官に現はれて來る

ものは盡く微分子から成立してゐる。之れ猶ほ數が單位から成立してゐると同様である。原子(又は極微、minimum)又は單子(monos)は何等の部分を有せず、又、夫れ自身現象の最初の部分たるものである。我々は有ゆる方面に於て、構成要素——全體の現象が崩解しても之と共に崩解しない要素を究めなければならぬ。複合的存在は本體なることを得ない。ブルーノは、分割は無限に進むことが出來ないといふ事實を確言し、且つ斯様な無限分割を信じてゐるといふ理由で、彼は嘗て物理學者のみならず、數學者をも非難してゐる。たゞし嚴密に云へば、絶對的原子の主張が彼の本意ではない。彼は種々の程度の原子を考へたのであるから、一程度の原子は他程度の原子を包容することが出來る筈である。斯くて原子なる概念は彼に於ては相對的であつたとが明瞭である。彼は彼の最小量に關する「何等の部分をも有しない極微、第一の部分たる極微」*Est minimum, cuius nulla est, prima quod est pars,* といふ定義の二つの部分の内、彼は第二の部分だけを主張することが出來たのである。原子は、我々が感覺的現象を説明する爲に要する第一の構成要素である。然しながら原子自からが何の部分をも有しないと承認すべき何等の理由もない。(勿論我々が此等の部分を認知しないと云ふことは全然別問題である)。ブルーノは更にまた極微といふ概念を大なる全體に就いて適用してゐる。即ち太陽は其全體の惑星體等と共に、宇宙との關係上極微である。實に全體の宇宙までがモノイド(monade) (譯者曰く、monade は前記のギリシヤ語モナスに相當する釋逸語であつて共に單子と譯する。英語にてはモナド、Monade といふ)と稱せらるるのである。加之、極微は嘗て物質の部分であるのみならず、また活動的の力であり精神であり又意志である。又目的は此の極微の内に素質とし

て含まれてゐる——目的觀と機械觀との統一の維持が可能となるはこれがためである。又此の方面からブルノーは種々の程度の原子（又は極微又は單子）を區別してゐる。即ち彼は世界精神、否神其物をもモナーデと名づけてゐる。個體ならざるものは存在しないわけであるから、以上の規定を缺くべからざるものである。神は諸のモナーデ中のモナーデ、別言すれば、凡ての個々の本體中の本體である。之に依つて、ブルノーは、彼が神を以て精神中の精神と名づけたイタリイ語の著作に於て述べた事實を言ひ表はしたのである。さればまたブルノーは、彼が初期に於ける根本思想即ち萬物の裡に活動してゐる唯一本體に關する思想をば棄てなかつたのである。原子なる概念が精確な自然觀に取つて必要であると認めた場合に於ても、彼は件の概念を物的現象にのみ適用したのであるから、個々の精神的個體が、此等を其の形式として有する精神本體に對して如何なる關係を有つてゐるかは未解決の問題として残つてゐる。彼が靈魂輪廻の古い學說に對して興味を有してゐた點から、我々は彼が個人的精神は死後に於て新しい肉體に移り行くものと認めてゐたと推定するこゝとが出来た。たゞし此の空想的觀念をば彼は眞面目に擁護しなかつた。彼は精神的本體は、物質的本體と同様、不斷に變化する形式から成立し、而も新たな形式は必ずしも以前の形式と同一たるに及ばないといふ思想に停まつてゐた。彼は生命存續と不斷の發展との衝動を重大視し、因つて假令吾人が未來世に於て取るべき存在形式に就いて一定の知識を持ち得ると信ずることは迷想であるとしても、件の衝動そのものは決して吾人を欺くものでないと思惟した。

ブルノーの哲學は、詩人的要素が思想的要素に勝つてゐる幾多の思想と、譬喩的にして自由奔放な幾多の思辨（殊に「De monade」なる著作に於て）——此等の思辨は現今に於ては何等の興味もないものであるから、特にこゝには指摘しなかつた——を示してゐるが、之と並んで彼の哲學は其の當時に於ては驚歎すべき試み、即ち根本的の觀念論的見解と科學的世界觀とを調和しようとする試みであつた。勿論ブルノーは、ガリレイとケプレルとが始めて世界觀に與へた精密な立證をば知らなかつたが、然かも彼の思想の幾多の點に於て彼等に近づいてゐたのである。

#### 四 認識論

ブルノーの主なる努力は自然を知ることであつた。而して彼に取つては、自然を知ることがやがて神を知ることであつた。自然に關する知識の進歩は、彼に取つては、天啓と等しきものであつた。之が爲めコペルニクス及びティヒョ・ブラーへに對する彼の熱情と、彼等の發見の結論を熟考しようとする熱心とが起つた。思惟や理性は、彼に取つては、自然の本質を發見せんが爲め的手段に外ならぬものであつて、思惟や理性は其れ自身も又は其の形式も共に、自然に代はるべきものでない。彼はまたプラトーンとアリストテレスとが論理的差違や思考上の對立及び區別やを宛然自然の本質に於ける眞の對立であるかの如く説いたといふ理由で、彼等を非難してゐる。彼が幾度も述べた所に依れば、論理的對立と眞實の統一とを區別し、從つて自然と眞理とに従へば不可分の存在を——例へばアリストテレスが形相と物素とを區別した如く——人間の理知を以て分割しないことが、凡ての「自然的及び神的知識」の根柢であるといふ。理性は自然に従はなければならぬが、

自然は理性に従つてはならぬ。即ちブルノーの見解に従へば、自然に於ても反對性が吾人の思想に於ける如く截然分離されてゐると思惟するは全然勝手氣儘な考へである。實に自然に於ては反對性は互に推移し従つて互に親密なる關係にあることが示されてゐるが、論理的組織に於てはそれが互に極端に遠ざかつてゐる。

感覺的知識に關しても、ブルノーは認識能力に屬してゐるものと自然に屬してゐるものと批評的に分離すべきとを力説した。殊に彼が原子論的傾向に走つた第三期に於ては、以上の分離は愈々顯著になつて來た。原子論を説いてゐる「De minimo」といふ著作に於ては、彼は眞の實在たる所の極微(原子又はモナーデ)は實在として知覺されないことを説いてゐる。換言すれば、感覺的知覺は極微の結合的活動に依つて生ずる。されば我々の感覺に現はれ來る差別は、必しも物的元素の差別に相應するを要しないのである。たゞしブルノーは唯一の同性質の物質(communis materia)のみを承認するまでには至らなかつた。蓋し斯くては感覺的知覺の差別が生起し得る所以を理解することが困難になつてくる。彼はまた光と液體と團體(原子)とは同一物質であるべき所以を考へることが出来なかつた。此は彼の原子論が「乾いた物質」即ち固體(materia arida)にのみ適用されて、光やエーテル的媒質(此は微分子の結合を支配するには適用されない)との主張と密接に關係してゐる。彼は感覺的差別の發生を理解する困難は、矢張其の「乾いた物質」からも來たる(蓋し此の物質に感覺的差別が應るのであるから)所以に氣づかなかつた。彼は感覺的性質の主觀性の原理に近づいたのであるが、而も彼は充分之を承認するには至らなかつた。即ち彼は唯感覺と結び附いてゐる

感情要素に就いて、其が主觀的相對的意義を有することを説いたに過ぎなかつた。感情の妥當性は知覺する主體に所依するものであつて、此の主體の評価は感情に依つて表出されるのである。即ち感情は我々の能力の方面から見て(see later potentiarum)妥當なものであつて、對象の方面から(see latere obiectorum)妥當なものではない。(De minimo, ed. 1591, p. 59)。此の見方は一部分道德的審美的概念にも適用される。さりながら、ブルノーは夫れ自體に於て(simpliter)善なる物が存在し、而して此は、思惟が有限的な人間の見地を棄てなければならぬ場合には思惟のみが發見し得るものであると主張した。蓋し善は單に人性との關係を現はす(„ad speciem humani contractum”[人間の形式に局限されたもの]として)には止まらないものと定義され得る。然るにブルノーの自然觀の必然的結論は宇宙に於て絶對的の場所規定、換言すれば關係を離れての場所規定が不可能である如く、一定の主觀的基礎との關係を離れての道德的又は審美的評價は不可能であるといふ結論ではなかつたか。此の點から言へばブルノーは未だコペルニクス學徒ではなかつたのである。

而して、彼が感覺の主觀性を充分に認めることが出来なかつた一事は、彼が知識は實在の最深性質を表出し實證するといふ假定を棄てることが出来なかつた事實と關係してゐる。自然が其の產出に於て個々物に降つて行く階梯と、吾人が認識に於て普遍的法則に昇つて行く階梯とは同一である。自然の產出は開展であり闡明(Explication)であつて、吾人の認識は包攝であり、結集(Komplikation)である。此等の二過程は互に完全に對應する。一事件を理解するとは、該事件に最も簡短な單純な表出を與へることである。凡ての認識は統一を求めることであるから、つまりそれは單一

化である——而して此の事實から、事物の本質は統一に存するといふことが明瞭に認められる。：ブルノーは此の場合、彼の思想の形式を存在其物に移したことが明瞭である。勿論、此の場合の思想の形式は區別の形式ではなくして統一の形式である。而して彼は後者を以て前者よりも一層重要なものと見做したが、二者は共に缺くべからざるものである。さてこゝに横はつてゐる大問題は後年に至つて始めて論究されたのである。

ブルノーに取つては、知識の最高對象は同時に其の界限であつた。絶對的統一は吾人の論證區劃する思惟の到達し得べからざるものである。吾人は斯かる統一を表出すべき何等の概念をも形くることが出来ない。斯くの如きは畢竟信仰の對象に外ならない。たゞそれが世界精神として自然内に啓示された時のみ哲學の對象となつてくる。然り、然りと雖も——世界精神——自然の精神たり、又凡ての存在中の存在たる神も亦一切の對立(形相と物素、現實性と可能性、精神と物質等の對立)を超越しなければならぬ。斯くて世界精神も亦認識を超越しなければならぬ。……此の點に於てブルノーに強く影響したニコラウス・クザリウスが、世界精神が認識を超越するといふ事實を基礎として成立神學へと走り、老年に及んで益々之に近づいたに反して、ブルノーは僅に一瞬間、「最も深遂にして神聖な神學者」は、神は言辭よりも沈黙に依つて尊ばれ愛されるといふことを教ふへたと叫び、且つまた僅に一瞬間スコラの神學よりも消極的神學が優つてゐることを稱揚して、やがて彼は再び自然へと歸つてしまつた。要するに彼が立てた知識の梯子は充分の長さを持たなかつたもので、彼は精々の所諸の研究者と同様、梯子の半途に昇り得たに過ぎない。

成立宗教は、ブルノーに従へば、實際的意義を有するのみであつて、何等理論的意義を有しない。彼は新天文學說——彼が之が爲に奮闘し而して聖書の信者達の側から大なる反對を受けた新天文學說をば、(後年ガリレイやケプレルと同様に) 次のやうに擁護した。聖書は、恰かも科學を主張するかの如く、自然の事物に關する證明や思辨を論ずるものではなく、寧ろ反對に其の命令に依つて、知力と感情との爲めに道德的行爲を指導せんとするものに外ならない」と。従つて聖書は——彼は附言した——凡ての人に理解される様な言葉で現されなければならない。斯く論じて彼は幾分か「性急にして嚴酷なラビ」を沈黙させようと試みた。彼自らは、彼が立てた新哲學は、存在は本來其の原因と同様に無限であり、且つ有ゆる變化にも拘らず絶對的の消滅がないことを教へるから、他の何れの哲學よりも眞の宗教を維持すると確信した。此の言(Cena. s. 169—173)は成立宗教に對するブルノーの態度を最も明瞭に描いたものである。他の個所に於ては(De l'influ. s. 318; Degl'her. fin. s. 619)彼は一層的貴族主義的に述べてゐる。例へば、彼が信仰は他人に統御せらるべき無教育な人々の爲めに存するが、思想は他人並に自己を支配する所以を知つてゐる瞑想的の人の爲めに存すると公言した場合の如き即ち之れである。此の對照がさまざまの方面から殊に彼が宗教的觀念の基礎となつてゐる偏見と劇烈な戦ひを爲しつゝあつたときに、現はれて來たのは決して異むに足らない。……彼が基督教を攻撃し或は狙つた場合には、カトリック教よりも寧ろ新教を的にした。而して此は成立宗教の有益なる實際的效果が新教(殊にカルヴァン教派)に依つて失はれることを懸念したからである。蓋し有ゆる術學者は自家の宗教問答書を備へ——まだ之を公けにしてゐない場

合にはそれを公にしようと思へてゐる——而して凡ての他人は此の問答書に従つて行動しなければならぬと要求するところから、新教は煽動的氣分、近親間の争ひ、内亂及び不斷の獨斷的攻撃を生ずる。新教が事業よりも信仰を稱揚したことは、また少なからずブルーノに嫌馬の情を抱かせた。斯くの如きは野蕃を誘導するものと彼は考へた。然り斯くの如きは吾人をして徒に祖先が爲した事業を(之に何物をも加へることなくして)、攝取し消費するに至らしめる。病院、救貧院、學校、大學等は新教會の賜物ではなくして、ひとへに舊教會の賜物で、従つて事業を非難する者どもが此等の事業を自己の有としようとするは不埒千萬である。彼等は宗教を改革せずして、寧ろ宗教から善を取り去るものであると。此等の語(Spaccio s. 446 n. f. 466 n. f.)は、明かにブルーノがゼネヴ、フランス及びイギリスに於ける經驗から得たものに外ならない、彼は新教的精神に宿つてゐる新生命の種子を認めなかつた。當時人心が沸騰して互に異端呼ばりをしてゐた時代に於ては、此の新生命の種子を發見することは恐らく困難であつたであらう。彼の同情は明かに舊教會側に在つたので彼が自己を天涯の孤客と感じた所以も理解される、彼の思想は無限の宇宙的空間内に自由に活動したとは云へ、此の紛亂せる人間世界に安んずべき場所を見出すことは難しかつた。彼は新教が心靈的方面に於けるコペルニクス説であること、別言すれば、新教が各個人を世界の中心點となさうとしたことには氣が附かなかつた。新教的神學の狂熱と術學との爲めに、此の神學が紹介しようとした解放作用に對して彼は盲目であつたのである。勿論新教はたゞ解放作用を紹介したに過ぎなかつたのは事實である。

ブルーノは彼の譬喩的著作("Spaccio"及び"Chilias")に於て權化説(譯者曰く神が化身して耶蘇となつたといふ説)及び化體説(譯者曰く聖餐の麴包と葡萄酒とを基督の血肉に變ずるといふ説)の如き幾多の獨斷的思想を嘲つた。而して彼が自分の哲學に於て眞宗教の見地が著しく顯れてゐると主張したに拘はらず、以上の嘲笑こそ正しく彼が死の宣告を受ける原因となつたのである。彼が教義上の基督と歴史上の基督とを截然區別した點は興味がある。辰星界の改革を論じた"Spaccio"に於ては、半人半馬の怪物キロン(Chiron)をも論じてゐる。嘲弄者モ、ス(Monos)はキロンが二重性を有つてゐながら一人格を形つてゐると見做されてゐることを嘲つてゐるが、彼みづからも亦理性を適當に制限することを命ぜられてゐる。ツォイス神は、キロンが地上生活の間人間中最も正しい者であつたこと、即ちキロンが人間に醫術や音樂を教へ又これに星に達すべき道を示したことを想ひ出した。之が爲めキロンは天上から放逐されずして、その唯一の僧侶として祭壇に於ける位置を得たのである。斯く教義に於て解釋された基督を嘲つて、歴史的の眞の基督を是認した筆致は、ブルーノの基督教に對する關係を説明してゐる。此の筆致が大僧正ベラルミンの眼に何等の意義をも有しなかつたのは言ふまでもない。

## 五 倫理的的思想

ブルーノは("Spaccio"の序文に)「内の光に基づいた」道德哲學を興へようとの意向を述べたが、而も彼は遂に組織的倫理學を興へなかつた。十六世紀に於て獨立的意義を得るに至つた所謂「自



然の光」はこゝにブルーノに於ても認められる。勿論彼は此の計畫を實行するまでには至らなかつたが、彼の所謂「序言」は象徴的の二著作即ち「勝ち誇る獸性の驅逐」(Spaccio della Bestia Trionfante)と「雄々しき感情に就いて」(De gl'heroici furori)の二著作に與へられてゐる。

此等の二書は僅の間を隔つて現はれたものであるが、其の間に一種の對照が認められる。「Spaccio」は樂天的であつて其の題目は全體としての人間生活殊に社會生活である。之に反して、雄々しき感情を論じた著作に於ては、努力的個性の内的闘争と衝突とが記されてゐる。即ち彼は此の書に於て不斷の努力は、人間が理想的要求を爲す證據ではあるが、これは一種の苦痛であることを力説してゐる。彼が此の書に於て描いたものは、個人の努力であつて、全社會又は全種族の努力ではない。後の方の著作は自己の内的生活を深遂化し向上せんと求める選まれた少數者の爲めの倫理學であり、前の方の著作は萬人の爲めの倫理學である。

「Spaccio」はツォイス神——謂ふ所のツォイス神とは最高の神のみならず、我々自身をも意味する、蓋し我々自身の内に神の力が存在するのである——が天界を改革しようといふ決心を起したと云ふ事柄が起されてゐる。彼は神々に向つて下の如く語を寄せてゐる、我等の醜汚なる履歴は明かに此の天界に記録されてゐる。我等は今や正義、換言すれば我等自らに歸らなければならぬ。先づ内的世界を改革すればやがて、外的世界も改革されるであらうと。……而して此の改革は、種々の徳目が多少曖昧なる神々や動物の名に代つて星の名となり、星が新名稱を得るといふ形に於て描かれてゐる。如何なる徳目が天に於て代表されるべきものであるかといふ研究に於て、ブルーノは(近代

的用語を用ふれば)「一切の價値の轉倒」を試みる機會を得たのである。其の叙説は甚だしく冗長であるが、其の間には幾多の興味ある挿話が這入つてゐる。こゝには二三の特色あるものを記述するに止める。

新世界に於ける第一最高の位置は先づ眞理に與へられてゐる。何となれば、眞理は一切を支配し、有ゆる事物の位置を規定する。即ち凡ての事物は眞理に所依する。若し吾人が眞理の上に出で、且つ眞理の妥當性を規定し得る或物を考へようとすれば、此の或物こそは正しく眞の眞理となるのである。されば何物も眞理以上に出ることは出来ない。而も眞理は多數人に求められるが、僅に少數者に依つて認められるに過ぎない。眞理は時として論議されることはあるが、併し何等の擁護をも要せない。論議されることが甚だしければ、眞理は愈々却つて發達すると。……斯かる評價は、明かに新世界觀の爲めのブルーノの奮闘と密接な關係を有し、且つ新思想は人間の見解を擴大し人間の氣分を崇高ならしめるといふ彼の確信と密接に關係してゐる。

ブルーノの世界觀に於ては、反對性の間の必然的連絡と相互間の推移とが重大な意義を有つてゐる。彼は精神生活の方面、殊に感情の方面に於て以上と同一の法則を認めてゐる。若し何等の變化がなければ、何等の快感も感ぜられない。有ゆる快感は推移と運動とに存する。而して快感は不快感を背景として豫想する。反對性間の斯様な推移の關係は後悔といふ情を可能ならしめ、従つて吾人をして従來到達したよりも更に高い生活階段に對する要求を起させる。之れツォイスが自己並びに全體の神々の世界を改革しようと決心するに至つた動因である。一切事物の變動する間に眞理の

みは永存し、而して此の真理の光に依つて改革が生じなければならぬ。之れ實にブルーノが（古代のヘーラクライトスの如く）固執してゐた二つの思想である。即ち萬物が反對に依つて互に推移するといふ思想と世界の法則は一切の變化を通じて永久であるといふ思想とこれである。斯くて彼の倫理説に於て真理並びに悔恨が一種特別の位置を得る所以が理解されるのである。悔恨の情は新世界に於ては白鳥の位置を占める。白鳥の如く河や沼から浮び出て、而して純化されて目も眩し程の純潔無垢に達しようとするのが悔恨である。故に悔恨は現狀に對する不快感と、嘗て現狀に満足を見出したことに就いての悲哀と、下界から太陽へ飛揚しようとする努力とに存する。過誤が悔恨の父であり、不正が悔恨の母であるとは云へ、而も悔恨は夫れ自身に於て神聖である。荊蕀の内から咲き出た薔薇の如く、又暗い燈右から打ち出された火花の如きものが悔恨である。

新世界に於て一種の位置を求める者に閑散（*oisieus*）がある。閑散は、人類が勞動するを要せず、一切の憂慮や努力の不安がなかつた時代、又は不幸のみならず、惡徳も犯罪も存在しなかつた時代の人類の多幸なる少年期を稱賛してゐる。此の黄金時代の讚美に對して、ツォイスは斯く答へて居る。人間は手を持ち、又手を使用する爲めの思想を有つてゐる、従つて自然からの給與にのみ従はず、自己の精神力に依つて、第二の自然とも云ふべき一層高尚な秩序を造り出すのが人間の任務である、而して斯様な事が出来なくては、人間は地上の神としての威嚴を保有することは出来ない。閑散なる黄金時代に於ては、人は現今の動物以上に有徳ではなかつた、否恐らく動物よりも一層愚鈍であつた。缺乏と欲求とが産業を活動させ、思想を鋭くし且つ技藝の發見に至らせた。斯くて絶えず要求

の厭迫を受けて、人間精神の奥底から常に新しい驚くべき發見が現はれて来る。之に依つて、人間は動物的精神を遠ざかつて、次第に神の精神に近づいて行く。勿論之と同時に不正と邪惡もまた増加する。然し動物的狀態に於ては徳もなければ不徳もない。蓋し徳と不徳とは混同すべからざるものである。自制といふことは、さまざまの障礙に勝たなければならぬ場合にのみ見出される。さもなくば、動物的愚昧が徳となるであらう。貞操は冷淡な愚鈍な性質に於ては毫も徳とならない。北ヨーロッパに於てはそれが殆んど徳ではないが、フランスに於てはやがてそれが徳となり、更にイタリーに於ては一層徳となり、リビエン（譯者曰く、アフリカの一地方）に於ては最も大なる徳となつてくると。……要するに彼の結論は、閑散は勞動の必然的對照として認むべきものであると云ふにある（*Oisio—negotio*）。勞動と休息とは自然的律動をなさなければならぬ、天性高尚な生れの人に取つては、閑散は熱烈な活動の交替として現はなければ、最大の苦惱となるであらう。

雄々しき感情を論じて著作に於ても、彼は感情生活の存立が種々の反對性から組成されておるからには、其が動物の如く單純でない人々に取つては、複雑でなければならぬと主張し従つて複雑といふことが感情の發達に關する標準として用ひられ得ると力説してゐる。愚人は現狀に甘んじ、過去の狀態も將來の狀態をも考へず、又近くに横はつてゐる反對性の狀態も考へず、且つ又永久に可能性たるに過ぎない缺乏の狀態をも考へない。従つて彼の喜びには心配もなく恐怖もなく又悔恨もない。無知は感覺的幸福と動物的樂園との母である。知識を増して行く人は、其の苦痛をも増して行く。知識が増加すると共に我には益々多くの可能性を認め、且つ益々高い目的を掲げる——従つて、

之に到達することは益々困難になつてくる。雄々しき感情が生ずるは、高尚なる目的に達せんとする努力に苦痛と危険とか結び附いてゐても、之が爲めに其の努力を休止しない場合である。光の爲めに誘はれたる蝶は、彼の死を致すことを知らない。英雄的人物は斯くとは知りながら而も光を求め。苦痛や危険は偏狭な感覺的考察から惡なるのみであつて、永久的見地からは (ne l'occhio de l'eternitade) 惡でない。凡ての高尚なる努力は必ずや苦痛に伴はれる。吾人が前進すればするほど目的地も亦益々高くなつて行く。我々は何等の懸念もなく輕舟に乗つて航海を始める——されど間もなく我々は際涯なき大洋の上に於て、感覺も思想も共に威壓される様な感に打たれる。我々が進み行けば進み行く程、益々明瞭に絶對的満足が不可能であることが認められる。我々は衝動の對象は無限であることを發見する、而して之に依つて無限の衝突と不安とが生ずる。されど、我々は如何に苦痛を感じても高尚な靈火が燃やされることに満足を感ずる。此は假令調和が破れてゐるにもせよ我々をして理想的努力を續けさせる自己保存の高尚なる形式である。意志を繋ぐもの (vinculum voluntatis) は愛である。此の愛は個人の有有限的存在を超越する或物を標的とすることも出来る。

斯かる全體の思想は、幸福や福祉を以て倫理の標準とする倫理説に對して最近代に於ても提出せられた非難に對する答辯を含んでゐるが爲めのみならず、又ブルノーが古代及び中世の見解に反對した爲め、我々に取つては興味がある。反對性の衝突の内に身を投じ、果なき努力の大海原に船出することが、ブルノーに取つては、最高の事柄であつた。此は内的生活に豊富と充實とを與へるもので、彼の見解に従へば、斯くの如きは如何なる休息の状態に依つても決して生ぜられない。斯

やうにして雄々しき感情に關する著作は、假令プラトーンとプロテューヌスを想ひ起させるとは云へ、近代的思想家としてのブルノーの特色を示してゐる。此の點に於て、彼は永久的努力を最高と見做したレッシング及びカントの思想の先驅者であり、且つ又黄金時代と云ふ考へに對する彼の態度は、近代に於ける文明史の見解を想ひ起させせる。世界觀に於けるが如く、其の倫理的思想に於ても、彼は廣い眼界と——此の眼界が更に益々擴大せられるのであらうといふ觀念とを以て進んだのである。

#### 第十四章 トマソー・カンパネラ (Tommaso Campanella)

カンパネラも亦ブルノーと同様當時の新思想と接觸し、且つ進んで之を取り容れる精神を以て之に對した修道僧であつた。たゞ彼は既に反動思潮に屬してゐた。彼は文藝復興期の諸學者と共に、今や自然の書籍が從來開かれなかつたかの如く開かれて來たといふ理由から、新科學と新哲學とは當然生れ出なければならぬと考へた。蓋し彼は彼の要求に就いて尙ほ一の理由を有つてゐた。即ち其は舊哲學が異端的であるといふことである。彼の考に依れば、全中世紀を通じて人々は、アリストテレスの哲學と教會の信仰とを調和することが出来ると考へたが、此は全く不可能である、苟も教會が存立することが出来、又苟も世界の他の地方に於ける新民族が教會そのものの内に現はれて來ない文化を提げて現はれて來る場合、教會が之に對して恥辱を感じないやうに成る爲めには、是非とも新自然論と新國家論と全然新奇な哲學とが樹立されなければならぬ。文藝復興期の大膽な

希望と信神深いカトリック教的謙遜とがカンパネラに於て調和されてゐた。彼はブルーノが其の科學的見解の爲めに燒殺されたことを不當と認めた。彼はガリレイに對する辨護文に於て、自然の書籍はそれが徹底的に研究され、ば聖書と調和されるもの故、經驗を土臺とする研究をば自由に放任しなければならぬと教會に向つて要求したが、教會がガリレイの所説に於ける新天文學を非難するに及んで、彼は已むなく之に服従した。たゞ此の際彼がテレシオから學び而して初期の著作に於て發表した自然觀をば必しも棄却する必要がなかつたことだけは彼に取つて一の満足であつた。それにも拘らず彼はスコラ哲學とは異別の一哲學を立てようとの企てのため、世人から劇しい敵意を招いた。此の敵意こそは恐らく彼の久しい禁錮の一原因となつたのである。教會及び國家の権力者等は因襲的學說の一切の變化を恐れた爲めに、カンパネラのスコラ哲學に對する戦は此等の人々から不快の念を以て迎へられ其の結果彼の運命は多少悲劇的の所があつた。教會の利益を計つた彼の凡ての熱心は此の場合何の効果もなかつた。又内心に於ても彼は過去の情力に打勝つことが出来なかつた。彼の心には今や重大な思想が湧いて來た。而して其は一種スコラの神秘的形式に装はれてゐた。然かも彼が此の思想を公に傳へることが出来た時には其は既にデカルトに依つて別種の方法即ち一層明瞭な形式によつて、當時の科學と一層調和されて發表されてゐた。

カンパネラは一五六八年カラブリアのステイロに生れた、幼名をジォヴァン(Thovan)と言つたが、十四歳の時ドミニカン宗に入つて、トマソーと改名した。彼れ自身の告白に従へば、彼をして斯ういふ徑路を採らせたものは、雷に宗教的要求ばかりでなく、寧ろ修道院に於て彼の研究を續け得る

であらうとの期待であつた。彼は熱心と鋭敏なる頭腦とに依つて、間もなく修道僧等の注意を惹いた。彼はアリストテレスの哲學を痛切なる論法を以て攻撃した爲め、當時の人々は、彼が此の論證法をば不自然な方法に依つて得たものと憶測し、而して彼が「秘密學」(„geheimen Wissenschaften“)に興味を持つてゐただけ一層此の憶測を強めた。テレシオの自然哲學は彼に熱情を惹起させ、而して此の老思想家を訪問することを許されなかつたことは彼に苦悶を與へた。テレシオが棺車に横はつてゐた時始めて彼はテレシオを見ることが出来たのである。されば彼は主要なる點に於てテレシオの哲學に従ひ又其の擁護者であつた。彼は當時の人々から受けた敵意を避けん爲め、ローマに旅行し、更にローマからフロレンス及びバドゥアへ旅行した。彼は自分の新思想を宣傳し得べき教授の椅子を得ることが出来なかつた。世人は新思想に對して疑念を挾んだ。彼の原稿は盜取られた程であつて——北イタリイの旅行から歸つてローマの宗教裁判所に出頭しなければならなかつた時、始めて其の原稿を見出した。ローマに於ては彼は頗る無難作に審問を切り抜けたらしいが、故郷に於ては實に峻烈な審問が彼を待つてゐた。當時の人心の沸騰とスペインの施政に對する不満とからカラブリアには騒動が起つた。既に哲學上の反對の爲めに世人の注意を惹いてゐたカンパネラは、彼が夙に懷いてゐた社會主義的思想の爲めに、彼が自然と時勢との徴候から、一六〇〇年に大革命が生ずることを豫言し得ると信じてゐた爲め愈、世人の疑念の的となつた。國家に有害なる計畫と異端説を懷いてゐる者として、彼は幾度も戦慄すべき拷問を受け且つ二十七年の間幽閉された。彼の盛りの時期は斯くの如くして過ぎ去つた。されど此の強烈な人物の熱情は少しも屈服されな

つた。彼は幽閉中に在つて詩を作り又思索をなし、而して地下の洞窟から一層便利な室へ移されるに及んで、彼は熱心に研究に従事した。彼を訪問した友人等は彼の原稿を急に印刷させた。遂に彼は解放されてローマへ送られた。法王は彼を保護してフランスへ通れさせた。彼はフランス政府から保護されて晩年を平和に送つた。一六三九年即ちデカルトの最初の對紀元的著作の出版後二年にして彼は逝つた。

カンパネラは經驗を土臺とする哲學を要求してゐた。之が爲めに彼はテレシオのプログラムに就いて熱情を寄せ、而して此のプログラムが遂行された不完全な方法に就いては氣が附かなかつた。之が爲めにまた彼はティヒョ・ブラーへやガリレイの觀察やに對して強い興味を有し、斯くして前に示した如く、彼の宇宙觀には一時動搖が起つて定まらなかつた。彼は云つた。若しガリレイの結論が正しいならば、我々は新たな方法で哲學を研究しなければならぬ。而してガリレイは常に觀察を土臺とした人であるから、たゞ異なる觀察に依つてのみガリレイを否定し得るに過ぎない。カトリック教徒であつたカンパネラには、教會が新學說を非難して嘲笑を受けない様にとの考へが切實であつた。之が爲め彼は幽閉中『ガリレイの辯護』*Apologia pro Galileo*を書いた。此の書は一六二二年友人の費用に依つてフランクフルトに於て出版された。されど教會は（我々が後に更に詳細に説所する如く）カンパネラが切に要求した政策を取らなかつた。謂ふ所の政策とは自然の書籍と天啓の書籍とは、結局一致する、特に自然的なる聖書は感覺的通俗的世界觀に満足することを思へば、尙更兩者は一致すると信じて、兩者を夫れ夫れの法則に従つて説明することを許す政策である。然るに判

決がガリレイの上を下つた時には、カンパネラは此の判決に同意を表した程に熱心にカトリック教徒であつたと同時に又熱心なテレシオの學徒であつた。彼はティヒョやガリレイの研究に従つて恆星圈を否認したのみである。テレシオの如く彼も亦世界に於ける二個の相互に相争ふ力を信じた。一は膨脹力(暖)にして他は收縮力(寒)であつて、前者は其の座を太陽に (*centrum amoris*「愛の座」としての)の後者は其の座を地球に (*centrum odii*「憎の座」としての)有する。太陽は他の諸の星を従へつゝ地球を回轉すると。

カンパネラの自然觀はテレシオの夫れの如く生氣論的性質を有してゐた。蓋し彼は事物の相互作用、殊に反對力の相互的引力は、事物が生氣を有しないとすれば、到底思惟することは出来ないと考えた。事物は互に作用し得る爲めには、互に感じ合はなければならぬ。彼はテレシオの議論を更に詳細に繰り返した。其の中最も興味あるものは次の説である。感覺は諸元素の協働に依つて生ずることは出来ない、若しざる場合には、斯様な全然新しい能力又は性質は無から創造されたこととなるであらうと。古代に於ては(ルークレシウスに依つて)自然は、産出されたものが産出する元素とは異なる性質を示すが如き幾多の事例を示すものと主張された。カンパネラは之に反對した。斯様な場合は凡て我に取つては無からの産出である。蓋し吾人は新性質の可能性を含むことを元素に就いて理解することが出来ない。されば、感覺が物的元素から發生するといふことは有形物が無形物から發生する場合と同様無からの創造に外ならない。元素内に存在し而して新性質の可能性を含むものはよしや其の可能性が結果に現はれる (*eodem modo quo nunc*「今と同じ方法で」)やうな

さまに豫め存在しないとは云へ、結果たる新性質と類似(ejusdem rationis「同じ性質」)してゐなければならぬ。斯くの如く解釋すると、萬物が精神を有するといふ思想は生氣説とは全く獨立した意義を有し、従つてそれは生氣説が自然の機械的説明に道を譲つて了ふ場合に始めて重大なる價值を認められるであらうと。……蓋しカンパネラは斯くして感覺的精神又は有形物精神を自餘の自然と結合させようと欲したに外ならない。テレシオと同様彼は精神の一層高尚なる部分だけは無から生じたものと信じたのである。

カンパネラの自然哲學は、ブルノーの夫れと同様に、全體の形而上學に發展し、更にそれが宗教的思想と結合してゐる。存在する一切の物は力(potestas)知識(sapientia)及び衝動(amor)として現はれる。……存在するとは先づ能力を有すること、即ち自己の力を現はすことを意味する。此の力は神に於て最高無限の階段及び形式として現はれ、而して有限的存在——有の豊さが多少とも非有に依つて制限されてゐる一切の有限的存在に於ては制限的に現はれてゐる。別言すれば神ならざる何物も存在しない。神は外からの作用に依らず、其本質に依つて(essentia, non exteriori agente)萬物の裡に活動してゐる——然かも有限物の有しないものが多々ある。有限的存在の多數であることは、正しく此の相對的非有を示してゐる。此等は互に制限し且つ否定してゐる……力に就いて真なることは、また知識及び衝動に就いても真である。知識がなければ、力は働くことが出来ない。知識は力に内存して力と一である働きを受ける。事物を認知する能力は働きかける能力から分離することが出来ない。動物の自己保存の本能は、此の事實を明瞭に示すもので、すべての自然物に就

いても同じである。故に知識は本原的のものであつて、外的影響の所産であつてはならない。凡ての知識の根本的條件は自我に關する知識である。斯様な本原的の自己認識は一切の事物に存在するもの、たゞ何等の反對も何等の變化も感ぜられず、「隠れたる知識」として(intellectio habitusとして)存在するまでである。カンパネラは、凡ての認識は變化を豫想するといふテレシオの命題に背馳して、自己認識の可能なる所以を示さうと企てた。カンパネラの考に依れば、此の命題は外的經驗に依つて得られる知識にのみ適用される。蓋し事物を認識する爲めには、我々は其の事物に依つて影響されなければならない、従つて變化されなければならない。されど自己を認識する爲めには、影響され變化される必要はない。何となれば、此の場合我々が認識すべきものは既に人間の有るがまゝの狀態であつて、之から始めて出来る状態ではない。各人は自己からに就いて、其の性質と一體たる「本原的の隠れたる思想」(noia habitus innata)を有つてゐる。自己に就いて吾人が直に明瞭な知識を有せず、寧ろ其の活動に依つて自己の性質を知らなければならぬのは、下の理由に依る。即ち吾人の性質に存在する自己認識は、常に外的影響に依つて妨礙され阻止される。自己保存の爲めには外的事物を知ること、従つて不斷に我々を變化させることが必要である、然るに之が爲めに、本原的知識は次第に暗まされ、精神は次第に自己忘却と自己自身に對する無知とに陥つて了ふ。殊に下等動物は自家を意識せず、斷えざる外的影響の爲めに不斷の迷想に陥つてゐる様な生活をなしてゐる。それにも拘らずかの自己に關する「隠れた」知識は、自己以外の事物に就いて或事を知り得る爲めの必然的假定である。自分が暖さを感じるといふことは自分が暖められたと認めることであ

る。他の事物に就いての一切の知識は自己の意識の特殊の規定であり、變態であつて、前者は後者を豫想する。自己自身に關する本原的知識はひとり、無限者に於てのみ自由に明瞭に開展する。蓋し無限者に於ては外的影響は存在しない。然るに有限者に取つては、自己意識といふことは、一切の知識は直接の感覺に基づくといふ意義を有する。凡ての派生的知識に關しては、懷疑論者は正當であるかも知れない。然るに此の種の知識は、吾人自身の直接的状態及び之が變化に關する意識を豫想する。而して此の意識こそ到底疑はれない實在である。知識に就いて眞なることは、また能力に就いても眞である。余が一の重い物を持ち上げ得ることは、余が余の腕を持ち上げ得ることを豫想する。又余が他の事物に就いて何事かを知り得るは、余自身の状態をば他の事物に依つて規定されたことを知ることが出来るからである。余の状態の説明に於ては余は或は誤るかも知れないが、此の状態を一定の方法に於て知覺すると云ふ點に於ては誤ることが出来ない。カンパネラは、夙に直接的意識は誤らないものであるといふことを示したアウグスティヌスを引用してゐる。アウグスティヌスは言つた。「余に取つては、余が存在すると云ふことが、何よりも最も確實な事實である。よしや汝が余の存在することを否認し、而して余が自からを欺むいてゐるとも、汝は此の語に依つて余が存在を自白したものである。何となれば、若し余が存在しないならば、余は自からを欺むくことが出来ないからである」と。……カンパネラは、此の説に依つて、かのデカルトが近世哲學の出發點とした點に達したのである、此の説を發表したカンパネラの『形而上學』(Metaphysica)はデカルトの『方法論』(Discours sur la methode)の出た一年後に公にされたのであるが、其の大部分は夙に

彼の幽閉時代に書かれたことは明かである。加之、直接的意識を凡ての知識の土臺と見做す思想は、既にクザヌス、モンテーニュ、シャロン及びサンシエ(Sanchez) (我々は從來サンシエを論ずる機會を有しなかつた)等の文藝復興期の幾多の思想家に於て認められる。……然かもカンパネラは此等の思想家よりも一層深く立ちつ入たのである。彼の「隠れた」知識は、今日我々が可能的知識と稱し得べきもの、現實の意識と云はんよりは事ろ意識の可能性である。蓋しカンパネラは「隠れた」知識が常に外的經驗に依つて阻礙されることを教へてゐる。さもあれ眞實の自己認識が得られるのは、吾人が自己を凡ての變化から引き去ることに依らず、(我々は不變的存在を意識的のものとして考へることが出来ないから)、吾人の本質が變化と活動とに依つて如何に開展するかを認めることに依つてある。カンパネラが下の如く言つてゐる時、明かに此の事實を承認してゐるのである。曰く「種々の變化が吾人の本原的本質に進入して断えずそれを新たならせる、而してこれがため過去との比較、本質の統一従つてまた自己に關する知識は阻礙せられる」と。此等の語には、凡ての變化から獨立すべき半ば神祕的な而して自己認識とは異なる別種の自己認識が暗示されてゐる。

萬物の裡に力と知識とが作用してゐる如く、衝動も亦其の裡に作用してゐる。此は有ゆる事物が自己を保存しようと求める事實に依つて證明されてゐる。石は常に石たらんと求めて、若しそれが投げ上げらば故郷たる地球に歸らうとする。植物と動物とは、生殖に依つて、各個體の生命を超越する自己保存を求めてゐる。實に光と暖氣との要求に於て、又凡ての物の上に、又凡ての物の内に、自己を擴張しようといふ要求に於て、カンパネラは、同一の永久的衝動又は永久的「愛」(amor)

が活動してゐることを認めた。自己自からを動かす力は他の凡ての物を動かす力の豫想であり、且つ自己自身に關する知識は他の凡ての事物に關する知識の豫想である如く、自己自身に對する愛は他の凡ての事物に對する愛の豫想である。愛が各種の對象に對して取る特殊の形式は、各の存在が自家の存在を維持し主張する「隠れた」愛(amor abditus)を豫想する。人間の幸福は、他の凡ての存在の幸福と同様、斯かる自己保存に存する。若し然らずして幸福が自己保存以外の事柄に存するならば、其の結果は自己否定となるであらう。徳は最高の目的たる完全なる自己保存に達する爲めに是非共守られなければならない法則である。即ち社會に取つての法則は、個人に取つての徳である。現世に於ては、人間の目的は三つの方法に依つて——別言すれば、自己人格の保存と、子孫に生命を長らへること、名譽や評判を顧みないこと、に依つて達せられる。第四の方法は吾人を神の永久的生活に進ませる。人間は非有との混合に依つて、本來の永久の有から自家の存在を離して了つたが、件の永久的生活に於て再び永久の有に與ることが出来る。斯くしてカンパネラは、凡ての道德並びに宗教をば自己保存と密接に關係させたのである。此の關係は宗教に於て最も密接である。何となれば、他の凡ての人々に對する愛の根柢たる無意識的若しくは「隠れた」自愛は、更に其の最深の本質に於ては、一切の事物の有限的有の裡に活動してゐる無限的有に對する愛であり、而して吾人が此の無限的有に與れば即ち永久の祝福に達することが出来るからである。故に凡ての人間には、「隠れた」知識と「隠れた」衝動とが存する如く、また「隠れた」宗教(religio abditus)が存して、此等の三者は共に一體たるものである。個々の成立宗教は誤つたものかも知れないが、併し

ながら此等の宗教の共通の豫想たるべき此の内的本原的宗教は誤謬たることが出来ない。成立宗教(religiones superditiuae)が幾多の杆格や誤謬やを示す爲め、天啓は必要缺ぐべからざるものとなるのである。

個人的倫理學に於ては、カンパネラは全然テレンシオを想ひ起させる。テレンシオと同様に彼は持高(sublimitas)をば諸徳の冠冕と考へた。蓋し此の徳は眞の崇高と内的自己保存とを表はし、外的名譽を蔑視し自己及び他人の爲めに自由を得ようと努力するに當つて、最も戰慄すべき殉教をも、又最も退屈なる監禁をも物ともしない。而してまた其の社會倫理學に於ては、彼は各種の社會を論究した。即ち最も狭い社會である家族や家政から、自治體と國家とを経て、世界國家別言すれば最高の主宰者を法王となし、全世界の君主を元老官とする普遍的社會までも論じた。カンパネラは熱心に政治に關係した。惟ふに彼は、其の青年時代に祖國の將來に關して大膽なる計畫を懷き、而して自から宗教的政治的改革者たる使命を有すると信じてゐた。彼が與かつたと言はれる謀叛に關しては未だに其の真相が不明である。持高の人に就いての彼の叙述に現はれてゐる言葉によれば、彼は明かに告白することを欲しなかつた。大計畫を懷いてゐた。其は兎もあれ、彼は後年法王を元首とする全地球に及ぶ神政的世界統治策を案出した。彼の考案に依れば此の世界統治に於ては、スペイン(スペイン王國に關する著作に於て特に詳論してゐる如く)は、ヨーロッパ以外の國に住する民族を教會の配下に招く任務を有し、之に對して「立派な基督教徒たる」フランス國王(Universalis philosophia)「普遍的哲學」なる著作の序文に依れば)、ヨーロッパの異端者を強制する責任を有つてゐると。



先に彼の自然觀に現はれてゐた如く、此處にも政治に關するカンパネラの反動的態度が現はれてゐる。殊に彼は(殊に『打破された無神論』 *Atheismus triumphantes*, 1639 に於て)邪惡なる主義の代表者と見做したマキアヴェリに鋭く反對した。

然るに奇偉なることには、カンパネラは自然觀の方面に於ける如く、倫理說に於ても、彼が攻撃せんと欲し、又攻撃しなければならなかつた思想其物から最も強い影響を受けてゐる。彼の倫理學及び政治學の補論として、將來の理想國を描寫した『太陽の國』(*Civitas solis*)が出版された。此の書は彼が現社會の壓迫を強く受けた幽閉時の間に書かれたものである。一世紀以前英國の大法官トマス・モーア・又カンパネラと殆んど同時代にヴェルラムのベーコンが、人間社會に就いて同じやうな理想を立てた。此等二人に對してブラトーンは恰も其の『理想國』に於て其通の模範を與へたのである。カンパネラは、學問即ち自然科學と哲學とが尊まれ、而して肉體的勞働が其の價値を發揮されるやうな社會組織を畫き出した。其處には僧侶もなければ、貴族もない。爲政者は最上の學問的及び實際的教育を受けた人々である。『太陽の國』の住民に取つては、勞働者が他の同胞より劣等な種類に屬するといふ考は噴飯すべきものである。私有財産も、隔離的住居も、私の家庭生活も許されない。蓋し此等は利己主義を培養し、且つ太陽の國の住民を動かす熱烈な愛國心を減少するからである。有司は國家が健全なる天稟の能力ある市民を得るが爲めに、結婚關係を生理的願慮に従つて規定する。何となれば、太陽の人民は、生殖に依つて保存さるべきものは社會であつて個人ではないと考へる。高慢は極惡の罪惡と見做される。各人は其の能力に最も適應した仕事が與へられ、而し

て各人は勞働の所産から、自分の必要とする物、又は自分の得る資格のある物だけを得る、生産に於ても職業に於ても、又分配に於ても、すべてそれを偶然の機會に放任してはならない。放任主義の結果は、不正義と多くの人々の困窮とを來すであらう。現今ネーブルスの市には七萬の人間が住んでゐる。此の内辛うじて一萬乃至一萬五千の人々が勞働する、而して此等の人々は過度の不斷の且つ日々の勞働の爲めに困憊し、身體を損ひつゝあるに反して、自餘の人々は安逸な生活に耽り、愚昧、嫉妬、病弱、淫逸及び快樂の追求に陥つてゐる。されど、太陽の國に於ては、賤役も技藝も其の他の仕事も萬人に分たれるから、各人は日に四時間以上働くに及ばない。各人は餘暇を愉快なる方法にて知識を得る爲めに、又議論と讀書と談話と著作と散歩との爲め、或は精神と身體とを愉快に働かす爲めに費すことが出来る。

カンパネラが牢獄に在つた間、——即ち彼が「鐵鎖に繋がれながらも自由であり、孤獨でありながらも唯獨りではなく、沈黙しながらも叫びつゝ、」あつた其の間——彼の心に浮んだ將來の社會の光景は、彼が或る十四行詩に述べた如く、彼が他の著作に於て説いた哲學的並びに政治宗教的見解と對して幾分の矛盾をなしてゐる。自己主張の強烈な主張と、『太陽の國』に於ける各人は自己一人の目的に達する努力を全然止めて了はなければならないとの主張とは互に一致しない。就中カンパネラは生殖をば明かに個體保存の形式と見做したことを忘れ、理想國を論じた場合には、生殖を以て單に種族の保存に至るべきものと見做してゐる。更に奇怪なことは、『太陽の國』と、彼の哲學的政治的著作に於て目的と見做した神制政治との對照である。凡ての階級制と凡ての專制政治とは、

太陽の國に於ては消滅する。嚴密に云へば、成立宗教も存立の餘地がなく、「隠れた」宗教だけで足れるが如き觀があり、現に基督教の如きはたゞ自然的思索に従つて信すべきものと認める事柄だけを是認するとまで述べてある——而して此の是認は、太陽の國の如き完全な社會的秩序に於ては最早や必要とも思はれない。勿論我々は、シグワート (Sigwart) がカンパネラ及び其の政治的思想に關する卓越せる論文に於て評した如く、神政の計畫と科學的に指導された將來の國家の計畫との間に或る一致をば見出すことが出来る。されどカンパネラの特色とも云ふべきは、彼が其の思想を二重の形式に於て述べ而も神政が終局の理想ではなくして、むしろそれは勞働と學問との權利が第一位を占めてゐる社會主義的國家であると説いた點に存する。されば彼は時代の勢力、然り甚だしきは教會及び國家に於ける反動的代表者等をも、現在の秩序とは正反對な理想的目的地に向はせる手段及び教養力とさへ考へた。斯くして多くの點に於て反動家であつたとは云へ、而もカンパネラには文藝復興期の血液が流れてゐた。ジョルダノ・ブルノが外的感覺に現はれた天の限界以上に達觀したやうに、彼は現實の社會の限界以上に達觀したのである。

## 第二編 新科學

### 第一章 問題

後になれば新實行が學理より生じ、新技藝が科學より生ずることもあるが、本來を言へば、實行は學理に先だち、技藝は科學に先だつものである。既に述べし如く、人文主義はイタリイ諸國の政治的、社會的諸關係より發展し來たり、而して實際的生活の一傾向としての人文主義から、更に新しい人間論が生れてきた。之と同様に、機械的自然科學はイタリイ諸國の隆盛なる工業から發展してきた。爲政者は權勢と奢侈とを獲る手段として、手工業と商業とを保護する必要があつたので、各都市の市民等の人格の力と強烈なる自己感情とは、工業的製作と工業的發明との方面に熱烈にして聰明なる活動となつて現はれるに至つた。茲に各都市の競争は生じ、人々は互に工藝的熟練に於て優者たらんと期し、新發明と新機械とに對しては、互に猜忌心を以て注意を拂つてゐた。又自然力の實際の利用は自然力の作用に關する知識を増し、更に自然の法則を發見するの興味を惹起せざるを得なかつた。レオナルド (Leonardo) やガリレイ (Galilei) の如き人々の輩出した所以はイタリイの工業と關係せしめて始めて理解され得るもので、此れは猶ほボンボナチ (Pomponazzi) やマキアヴェリ (Machiavelli) が伊太利の精神的發達と伊太利の政治との關係上より始めて理解され得ると同様である。

一例を挙げれば、ガリレイは彼の有名な『二つの新科學に關する研究』 („Untersuchungen ufer zwei

「*neue Menschenheiten*」なる著作の始めに對話の主人公サルヴィアティ (*Salvati*) をして叫ばせてゐる。「ヴェニスの人々よ、我々の有名な造兵廠の不斷の活動は、思想家に對して、殊に重學の方面に於て、思索上廣濶な領域を與へてゐるやうに思はれる、蓋し重學の方面に於ては、多數の職工が間斷なく新らしい機械や器具を作り出すからである」と。サグレドは之れに對して「それは同感だ自分は元來物好きな所から屢々此處を訪れるが、仲間の内で仕事に熟達してゐる爲めに監督と叫ばれる人達の自由自在に取り扱つた經驗を見て、これまで、説明することも信ずることも出来ないと思はれてゐた不思議な諸現象の因果關係が理解されたやうなことが屢々ある」と答へた。

新世界觀の發展は又此の方向の發達の準備となつた。新世界觀は直接感官的知覺に依つて與へられるものとは違つた自然界の諸關係を探求せしめ、而して思惟が知覺を基礎として建設した世界的組織は、如何なる力と法則とに依つて連絡を保ち活動を續けるか、疑問とならざるを得なかつた。此等の疑問其物には新世界觀は答へなかつた。又よしこれ等に答へたとて、それは空想的、詩的、生氣的な方法に外ならなかつた。勿論テレシオがアリストテレスの形相に換へるに力といふ概念を以てしたのは、確に著大な進歩であつた。之に依つて、説明は、藝術家の作品に於けるが如く、性質、別言すれば、現象の完全なる姿に求むべきものでないと云ふことが確定された。藝術品に於ては何人も藝術家が心に畫いてゐた理想を發見しきへすれば理解が出来る。然るに力なる概念は諸現象の規律的連結に關する智見を基礎としないかぎり未だ空漠にして效力がない。Bなる現象が、如何なる法則に従つてAなる現象に次いで起こるかを知るならば、我々にはAに如何なる力又何程の力を

歸すべきかは知れる。何となれば、此の場合には、力とはAの中に含まれてゐるB發生の條件を意味する。然るにたゞの知覺や記述のみでは、到底此の意味は發見されない。我々は須く最も單純な關係に遡つて、實驗的に一定の現象が起こつてくる所以の條件を吟味しなくてはならぬ。即ち此の場合には最早心像だけの問題ではない。我々は心像の個々の特質を分析し且つ其の相互の連絡を研究しなければならぬ。斯くして始めて我々は心像が妥當性を持つてゐることを十分確信することが出来る。新らしい機械的自然科學の創唱者たる研究家の中には、新世界觀の建設に貢獻したと共に、機械的研究の問題の一部を此の世界觀諸關係から借り來つた者もある。

此の際に取り容れられたものも、また古代の思想である。靜力學や流體靜力學の創唱者たるアルキメデース (*Archimedes*) は紀元前第三世紀に於て既に機械的自然觀の萌芽を含んだ思想を述べたが、時勢可ならずして此の萌芽は二千年を経て始めて發展するに至つたのである。即ちアルキメデースの思想の傾向が今ややうやく復活の條件を得たから、彼は十六世紀に於て熱心に研究され出版され翻譯された著者の一人であつた。然り然かも實際の事實を言へば新科學は此の時やうやく其の基礎を据ゑらるべきであつた。而して此事が哲學的に興味がある所以は、此が廣く人間の精神生活に對して意味を有するが爲めで、而も其の意味たるや頗る多面的である。即ち第一に新研究法が發見され、之と共に人間の知識能力の新適用の途が開かれ、因つてそれ等が精神的發達の性質と方向とに深甚な影響を與へた。斯くてまた新らしき精神的要求と習慣とが起つてきた。實驗と分析とはよし思索と構成とを全然驅逐せずとも、少なくとも之に壓迫を加へるに至つた。第二に此の新研究

法が適用されたのは、主として存在の物的方面であつた。斯くてまた新に發見された全體の事實は、そも／＼如何ばかりの效力を持つて居るものであるか、換言すれば、其等の事實は、全存在の知識を含んでゐるものであるか、或はまた其等は存在の精神的方面に如何なる關係を持つてゐるかなどいふ疑問が生ぜざるを得ない。新世界觀に依つて成就された革命は、深邃な思想家に既に次のやうな思想を與へるに至つた。即ち幼稚な考へで信じてゐるやうに、世界の謎は、我々以外又は大なる宇宙的關係に存するのみならず、直に我々自身の胸裏にも、又最も卑近な自然現象の内にさへも、隠れてゐるのであると。而して此の思想は、新研究法と其の結果とによつて、いよ／＼明瞭となるに至つた。……最後に、自然に關する精確な知識と、自然の法則に關する見識に伴ふ能力——現象の進行を豫測し其の一部々々を支配する能力とは、人間の自己感情を強め、以て彼の人文主義が美的理論的形式によつて開始した事業をば、更に發展せしめなければ止まなかつたのである。

## 第二章 レオナルド・ダ・ヴィンチ (Leonardo da Vinci)

此の偉大なる藝術家は我々をして再び文藝復興時代に遡らしめる。彼の殘した原稿から拔萃された格言集には、精密科學の原理や方法に關する最初の明瞭な所見が認められるのであるから、彼の名は須く哲學史上に掲げらるべきである。ルネッサンスの此の多面的人物は、塑形藝術のみならず、解剖學や工學や重學にも通曉し、而して彼が研究に於て選んだ途と周圍の人々の活動から受け

た印象とに關して哲學的思想にて説明を加へる必要を感じてゐた。彼は一四五二年にフロレンスの近くに生れ、フェルロキオ (Verrochio) から繪畫を學んだ。フェルロキオは繪畫の外に機業、鑄物業、金細工などにも携はつてゐた。レオナルドはルドゥウィイ・モロ (Ludwig Moro) に依つてミランへ召され、其の地に科學の學院を建てた。彼が原稿の一部分は此の學院の講義に宛てられたものらしい。ミランに於てはレオナルドは畫家や彫刻師としてのみならず、技師、音樂家、宮廷の儀式的整理者としてさへも働いた。ルドゥウィイ・モロの没落後彼はフロレンスやローマに於て花々しく活動した。彼は晩年をフランスに過し一五一九年其の地に於て亡くなつた。落着きのない生活と多面的な活動とのために、彼は自然科學や哲學の問題に關して企てた事業を遂行することが出来なかつた。若し此等の事業が遂行されたならば、それは科學的思想の發達に深い影響を與へ且つ著しくそれを促進させたであらう。世人が普通にガリレイやベッコニに歸してゐる思想は既にレオナルドに現はれて居たが、それが久しい間彼の原稿内に埋もれてゐて、最近になつて漸く精しく知られるに至つた。科學的思想を促進したと云ふ點から我々に興味ある主なる思想は、一方經驗の意味を高調し、他方認識の結果は數學の應用がなくては十分の確實性を獲ることが出来ないといふ力説した思想である。知慧は經驗の産兒である、従つて又時の産物である。一切科學の共通の母たる經驗によつて確證されない思辨をば彼は斷然否認した。されど、彼はまた單なる知覺にも満足しなかつた。自然の有ゆる活動的要素 (Potentia) と、一定の性質を有し且つ一定の秩序をなして發展する結果とは其の間に不離の關係があるとは彼の信仰であつた。必然性は自然の恆久的連鎖であり恆久的規則で

ある (frano et regula eterna)。此の必然性を探求することが我々に肝要であつて而して——之れ恐らくはレオナルドの本意である——此の必然性に依つて數學的知識が經驗に應用され得るのである。即ち必然性は與へられた現象より該現象と制約的關係に立つて居る現象に推理することを可能ならしめる。此は重學に於て最も明瞭簡單に現はれてゐる。重學は『數學的諸科學中の樂園』である。：レオナルドの格言を統合して解釋すると其の思想内には、既に近世認識論の根本問題が宿つてゐる。彼は之を實際的に應用した爲めに、近世の重學と工學との創唱者の一人となつた。

他の方面に於ては、レオナルドの思想は粗莽な自然主義の色彩を帯びてゐる。彼は一面に於て精神を知覺、記憶、思惟等の原理と認め、他面に於て、之を有機體(身體)の構成的原理と認めてゐた。我々が更に進んで精神其物に就いて知り度いと望むときには、彼は「靈感に依つて一切の祕密を知悉する人々の父」たる僧侶を我々に指定する。彼は(後世のモンテーニュやブルノーの如く)有機界無機界内の物質循環の思想を述べ、此の思想から特殊の結論を下してゐる。而して此の結論は多年の後、ディデロー(Diderot)に於て再び現はるゝに至つたものである。彼は云つて居る。「死せる物質内に、其の徴候はなくとも、生命が保たれてゐる。故に、物質が生物の營養機關に再び採り入れられるならば、其の物質は新たに感覺的精神的生命に醒める」と。此の思想に従つて、彼は自然の典型とも云ふべき人間の不斷の追求と期待とに於て、自然其物の裏に活動してゐる或物を立證しようとした。

此等の暗示が我々に興味深いものであるは言ふまでもないが、然かも思想史上に於けるレオナルドの卓越せる位置は斯かる思想に因るものではなくして、前に述べた經驗と精確な思惟との結合に關する思想に因るものである。此の思想は其の後一世紀を経て始めて幾多の偉大なる研究者に依つて更に徹底されたものである。而も此等の研究者は此の同一思想をば彼等自身の特殊の方法で徹底させる方法を發見せざるを得なかつたのである。

### 第三章 ヨハンネス・ケプレル(Johannes Kepler)

我々は既に、新世界觀が十七世紀の初頭神祕的思索の形式を取つて、ポエーメの靜かな仕事場に於てすら、動いてゐたことを述べた。彼と同時代の人であり、又或る點に於て似寄つた精神を有つたヨハンネス・ケプレルは新世界觀の爲めに從來よりも更に精確な土臺を發見することを得た。彼は一見撞着するかの如き能力と興味とを不思議にも結合し、之が爲め、九天に翱翔する思辨から出發しながら、熱烈な不屈な努力を以て遂に精密經驗科學を創設するに至つた。濶大な眼界に到達せんとする要求と彼の心裡に動いてゐる思想を表述しようとする欲求とは、ケプレルとブルノーとに共通な點であつた。「彼は余は胸裏に感じてゐることを表述することの出來ないことほど大なる苦痛を知らない——況んや自分の考へと反對の思想を表述しなければならぬ場合には尙更である」と云つてゐる。間もなく、正統派の方面からの反抗は著しく彼の上に加つて來た。此の反抗は當時の低級な精神的嗜好と大なる迷信と結合して彼の履歷の上に一種の暗影を投じた。されど彼は眞理に對する愛と不斷の活動との爲めに、有ゆる災難にも拘はらず、飽くまで毅然たる態度を取つて進んだ。

ケプレルは一五七一年にヅルテンベルヒのワイルに生れた。彼は多くの深遠なる獨逸の思想家と同様、シュワールベ人であつた。テュービンゲンの神學校で教育を受け、此處で彼は古文學、哲學、數學、天文學等を廣い範圍に亙つて研究した。其處でまた彼はアリステレスの自然哲學に接する様になり、久しく其の研究を續けた。天文學に於ては、彼はメストリンを師として學んだが、メストリンはトレミイ説の眞實を私に疑つてゐながら、公には其の説を講義してゐた。心ならずもクラウゼのギムナジウムの數學教師といふ位置を得たとき、ケプレルは既に神學を棄て、しまつた。此の任命は彼の將來の爲めに——はた科學の將來の爲めに——極めて重大なものとなつた。彼は今や新しい自然哲學を樹立しようとする計畫を懷いたのであるが、其の自然哲學はコペルニクスの説と天體を動かしてゐる精神的實在を認めた古の説とを結合しようとするものであつた。彼は『コペニクス天文學略説』*Epitome Astronomiae Copernicanae*, Op. ed. Frisch. VI, s. 136 u. f.) 明かにブルノから離れて、恆星界は宇宙の極限であると見做した。蓋しケプレルは、ブルノ説によると、恆星相互の距離が甚しく隔たつてゐる所から、現に我々が目撃し得るだけの恆星は見られない筈だと考へた。即ち彼は恆星はうつろの空間を圍み、空間の中心に太陽が在つて、そして其の太陽は幾多の惑星——地球は其の一である——に包まれてゐると考へた。此の點に於ては、ブルノはケプレルよりも正しく考へたのであるか、然も他面に於ては、ケプレルは自己の思想に——本來は神祕的形式なるに關はらず——ブルノよりも更に精確な證明を與へることが出来た。彼が處女作『宇宙誌の祕密』*Mysterium cosmographicum*, 1597) は神祕的、ピタゴラス的假説から出發してゐる。彼は

宇宙を以て三位一體の模寫であると考へた。即ち父は恰も宇宙の中心に應じ、子はそれを圍繞する球面に應じ、而して父と子との關係——諸の或星が運動する各種の球面間の幾何學的關係に依つて言表はされるものは精靈に應ずる。別言すれば、神の精靈は宇宙間の分量の調和的關係に依つて現はれてゐる。ケプレルはピタゴラスが假定した五の規律正しい物體、即ち大さの等しい面と邊と角とを備へてゐる物體をば、一々諸の惑星が運動する各種の球面に配置することが出来る所以を示さうと試みた。幾何學の根本的圖形と空間内の天體の配置とは、精確に相應するものと考へられた。此の點こそは、ケプレルが痛切に感じた宇宙誌的神祕である。彼は此の點をば彼の主要なる思想として固執したのであるが、此の點は彼が後の研究を一面助長させたと共に、他面之を阻害したものである。別言すれば此の思想は彼が嘗て棄てなかつた堅固な信念で、此の信念のためにこそ彼は宇宙の一定の數學的關係を立證し、又ます——新研究に進んだわけであるが、而もまた此の信念のために、彼は古代と中世の全體の人々と同様、彼の出發點とした假定、即ち圓は最も完全なる圓形であるから天體は圓形をなして運動しなければならぬとの假定の爲めに、幾多の困難に陥ることを免れなかつたのである。

ケプレルが其の著作をさへげた人々の内にはテイヒョ・ブラーヘ——ケプレルみづから「當世紀の數學者の王」と尊稱したテイヒョ其の人も有つた。此のテイヒョは懇篤な返答を與へ、自分の三十五年間の觀察に基けば、假令ケプレルの思想には頗る巧妙な點があるにもせよ、彼はこれに同意することが出来ないと思つた。特にテイヒョはコペルニクス説に非難を加へた。斯様にして成立した二

人の交りは、テイヒョがブラーグに移住すると共にケブレルも亦其の地に移住し、且つテイヒョの死後其の多大の研究材料がケブレルに譲られた程であつた。ケブレルは譲られた材料に就いて其の師メストリンに(Mestlin)に寄せた手紙に「テイヒョに關する自分の考へは、彼が——多くの富者と同様に——折角寶を貯へながら之を正當に使用しなかつたと云ふことである」と記した。今や彼は自から其の寶を承けついで、之に依つてますます自分の思想を發展させ確立させる機會を得た。彼はテイヒョの觀察を基礎として、所謂「ケブレルの法則」を發見し、斯くて——此の點が我々には最も興味あることであるが——彼が從來主張してゐた生氣的見解に代ふるに機械的自然觀を以てするに至つた。ケブレルは、新教やカトリック教の宗教狂等に對して猛烈に争ひ、又自分の著作を公にするための資金を調達することに多大の苦心を嘗めつゝ、晩年をリントツで送つた。彼は母が巫術のかどで告發されて火刑に處せられんとするのを救ふ爲め、一年間ヴェルテンベルヒの故郷へ歸らざるを得なかつた。一六三〇年レーゲンスブルヒへ未拂の金を議會へ要求する爲め旅行して、遂に其の地で逝つた。

ケブレルは、自然界の量的關係の意味に關する思想のために、精密自然科学の創設者の一人となつた。彼は一は神學的方法より、一は心理學的方法より、又一は自然哲學的方法より此の思想に到達した。神學的方法は前に既に説明した。神の本性の美なる模寫たり得る爲めに宇宙は一定の量的關係に於て整へられてゐると考へられた。ケブレルはコペルニクスと同様、自然は單純な明瞭な法則に従つて活動するといふ信念を懷いてゐた。故に自然觀が單純であり整然としてゐるといふこと(simplicitas atque ordinata regularitas)が彼から見れば、既に其の自然觀の強味であつた。一切

のものを可及的少數の單一な原理に歸着させるといふのが重要な點であつた。……次に心理的根據とは、人間の精神は事物の分量的關係を最も明瞭に看取するといふ事實に存する。即ち人間精神は元來分量的關係を理解する様に出來てゐる。性質上の點に於ては、自然の活動は異なる主體の眼には(prohabitudine subjecti)多趣多様の姿となつて現する。量的方面に着目する場合始めて我々は完全な確實性に達し得る。従つてまたそれに依つて嚴正な意味の眞理が得られる。……最後に自然的哲學的根據は物質其物の中に内在する。何となれば、我々は「物質の在る所には亦幾何學もある」(ubi materia, ibi geometria)といふことを經驗上知つてゐる。世界が分量を持つてゐることは(mundus participat quantitate)事實上に立證されてゐる。

然らば、宇宙の根柢には、如何なる量的關係が存するかといふ疑問に對しては、ケブレルは始め(Mysterium cosmographicum の内で)之を純先天的に答へ得るものと信じてゐた。されど、彼はテイヒョの經驗的材料と自分自身の觀察とに對して更に研究を進めた後、遂に此の謬見をば擲つに至つた。彼が撓まぬ努力を以て遂に一切の觀察と全然一致する關係を見出し、之に依つて古代より神聖視された圓形に代へるに楕圓形を以てしたは、廣く世に知られた事實である。

假説に關する説明に於て、彼が科學的研究の性質をば如何やうに解したかを明瞭に示してゐる。彼はさまざまの方法によつて假説に關する所説を樹立するに至つた。テイヒョはコペルニクスの假説をば純然たる空想(imaginatio)として拒否し、而して一切の先天的方法(當時の所謂 ab anteriore)に反對した。たゞしテイヒョの説も、コペルニクスの説も當時に於ては二つながら反對論者(假へば、

ドイツマルシェン・ウルズス Dithmarschen Ursus)からは、單に衆人を愚弄するための全く勝手氣儘な意見であると考へられてゐた。又彼の時代には、例へばオシアンデル (Oslander) の様な人は、攻撃的態度を回避しつつ、コペルニクスの世界觀の如きは唯數學的關係を説明するもので、決して眞面目に受け入れらるべき假説でないと説いた。ケプレルは、彼の未完の "Apologia Tychoonis contra Ursus" (ウルズスに對するテイヒョの辯解) (chap. 1.) なる書中に於て、假説の意味に關する全體の問題を論じ、後年「コペルニクス天文學略説」の第一篇に於てこの問題を再び論じた。彼の主張に依れば一切の科學はそれ／＼の假定の上に立つてゐる。我々が其の根本的假定を見出す時迄研究を待たない所以は、恰も土地の内部が固いか否かを研究する時迄家屋の建築を待たないと同様である。最廣義に於て假説とは我々が事物の證明の際當然と見做してゐるもの、謂に外ならない。此の意味に於て、幾何學と雖も假説の上に立つてをり、又自然科學の根柢たる觀察と雖も同様に一種の假説である。狹義に於ては、天文學の假説とは研究者が依つて以て天體運動の順序を證明するに要する諸觀念の總合である。斯かる觀念は決して氣儘に作られ得るものでない。寧ろ此等から演繹した結果が實際の現象と一致し、且物理的關係に於て決して不合理とならないと云ふ事實に依つて確定されねばならぬ。此等の觀念が必要缺くべからざるものであることは、猶ほ醫師がそれ／＼の病氣に關する觀念を作らずして、唯其の個々の兆候丈に甘んじることが出来ないと同様である。科學は觀察に始まり、觀察を基礎として假説を建て、更に假定された諸關係を生じた諸原因を求めると。之れがケプレルの所論の概要である。併しながら、ケプレルに於ては、三區分中の第一部と第二部との關

係に就いて、尙ほ幾分不精確な點がある。何となれば、若し彼がテイヒョは天文學の基礎たる觀察を供し、而してコペルニクスは最上の假説を與へた者と考へたとすれば、之れ畢竟假説は觀察に先だつものとして考へたことになるからである。殊に假説が豫備的研究に基づく假説であり、且つ此の假説に依つて既に發見された事實を理解し或は新事實を探索せんとする場合に於ては假説はいよ／＼觀察に先立つこととなるではないか。ケプレルに於ても現に左様であつたではないか。げに彼が用ひたコペルニクスの假定と世界に於ける物質的分量の意義に關する彼の思想こそは、彼をしてテイヒョ其の人が正當に評價することが出来なかつた貴い寶の内に隠れてゐた事物を發見させたものではないか。

第三部即ち原因の探求に關する點に就いては、ケプレルの要求は最初の生氣說時代に於けるよりも益々嚴密なるものとあつた。彼は始めは『宇宙誌の神祕』に於て「惑星は精神に依つて指導せられ、宇宙の全體系は太陽内の世界的精神に依つて指導せらるるものといふ考へであつた。然るに彼は後年に至つて生氣說を捨てるやうになつた。彼の劃紀元的な火星論（一六〇九年）に於て、彼は物的原因を指示することが大切であると説明してゐる。眞の原因 (Verne Ursache) 乃至蓋然的原因は今や繰り返しの要求する所となつた。彼は自然現象に於て承認される原因は自然そのもの、内に活動するものとして示されなければならぬといふ信念に近づいた。若いをりの生氣說時代の著作の第二版に於て、「彼は動かす精神」(animae motrices) と云ふ言葉に「余は火星論に於て斯様なものゝ存在しないことを證明した」と但書を加へ且つ「精神」といふ語に代へるに「物力」といふ語を以てしな



ければならぬと思惟した旨を記してゐる。彼は更に論を進めて「從來余は惑星を運動させる力は實際は精神であると信じたが(中略)、然しながら余は此の動かす力は距離が遠ざかると共に減ずることを考へた時(中略)其の力は畢竟有形のものでなくてはならぬと結論した」と述べてゐる。(Opera, p. 176)『宇宙誌の神祕は』今やケプレルに於て「天體物理學」(Physica coelestis)なる思想に依つて代へられた。たゞし此の學を完成する爲め的手段に至つては、彼に於てはまだ缺けてゐたのである。斯くて彼以上の更に著しい進歩は彼と同時代の一偉人に依つて果されたのである。

#### 第四章 ガリレオ・ガリレイ(Galileo Galilei)

ケプレルの死後數年ガリレイは或る書翰の中で、彼は常にケプレルを自由な(恐らくは餘りに自由な)伶俐な頭の人だと稱へながら、而も自分の研究法はケプレルの夫れとは違つてゐると述べたが、彼は勿論此の形容語に於て、主としてケプレルの初期の生氣説に就いて考へたのである。ガリレイはケプレルが彼の有名なケプレルの法則に達する研究を始めた時に生じた回轉期をば十分認めなかつた。焉んぞ知らん此等の二大研究者は實に同一精神で働いてゐたのであつた。彼等は共に演釋と歸納、數學と經驗とを結合せんと求め、又之に依つて彼等は精密經驗科學の創設者となつたのである。唯ケプレルが何れかと云へば先天的演釋の方面から出發したに對して、ガリレイは經驗的歸納の方面から出發した丈である。ガリレイに依つて眞に重大な進歩が遂げられ、又之に依つて自然科學が獨立的のものとなり、一切の研究に對する高い理想が樹立されたのである。

ガリレイはブルノと同じく新世界觀の殉教者であつた。ガリレイは於ては、天文學的研究と物理學的研究との間に興味ある交渉が認められる。實驗とアルキメデース研究とに依つて、彼は既にアリストテレス・ストレミイ説の難點を知り、又新世界觀を創設せんとする彼が熱心は、彼をして益々新しい物理學的法則を發見させるに至つた。狐疑逡巡しつゝも、結局彼は斷然コペルニクスの學徒となつた。彼は一五六四年ピサに生れ、其の地で哲學、物理學、數學を研究し兼て又詩學をも熱心に學んだ。彼はアリストテレスよりも寧ろプラトーンとアルキメデースとを好み、斯くて學生時代に夙に後年の見解の基礎を定めた。始めピサに後バデュアに教授となつて舊説を講じてゐたが、彼の内心では既に久しく新説の眞理を信じてゐた。彼はケプレルに寄せた一書翰に於て(一五九七年八月)「眞理を探究しながら謬れる研究法に従はない人が甚だ稀有なのは不幸である。余は夙にコペルニクスの意見に傾いてゐる、而して此の立場よりして普通の假説では確かに説明の出來ない幾多の自然現象の原因を發見した。余は幾多の原理と駁論とを書いたが、我が師コペルニクスの運命に依つて危険を感じたので、敢て之を公開しなかつた。實にコペルニクスは二三子の間には不朽の名譽を得たが、滔々たる世人に取つては(此の世には夥しい愚人がある)哄笑と嘲弄の目的物となつた」と記してゐる。彼は望遠鏡を造り、木星の衛星を發見した後始めてコペルニクス説に賛成の旨を公言した(一六一〇年)。迫害の合圖は之と共に與へられた。ガリレイは其の後續々自己の假説を確め得る發見をば遂げた——即ち彼は太陽の黒點と金星の盈虚とを發見した——が僧侶や神學者達は益々劇烈に彼に反抗の意志を露はした。アリストテレス派の哲學者はガリレイの望遠

鏡を用ひて觀測することさへも心よく思はなかつた。之れ一に天體變化の忌はしい光景を見て古の世界觀に對する信仰を喪はざらんが爲めであつた。ガリレイが、若し星が獨りで地上に天降つて來て證據を示したならば、自分の反對者等も其の信仰を棄てるであらうと云つたは無理ならぬことである。彼は自己の見解が聖書と矛盾しないことを示さうとしたが結局無効であつた。若し彼がヴェニスヴェニスの支配の許にあつたバデューアバデューアに留まつたならば、彼の身體は確かに安全であつたらうが、彼は大きな閑暇と收入を得るに便利な位置を獲んが爲めにフロレンス大公の「數學官」なる職を得、斯くてローマの勢力範圍に近づいたのである。時正に宗教裁判所はコペルニクスの著作を「改作されない内は」禁制書籍の中に數へ、該書の説を異端なりと宣言する重大な政策を執つた（一六一六年）。ガリレイは大僧正ベラルミンの前に召喚され——カトリック側の主張通りに——異端説を辯護することも又普及することもならないといふ特別命令を受けざるを得なかつた。蓋し這般の命令が實際下されたとの證據をば今日容易に擧げがたい。其はともあれガリレイは其れが爲めに研究を擲たなかつた。彼は流星の研究に依つてエズイット教徒との争ひに陥り、此の有勢な教派は彼を一敵手と見做して激烈に彼に反抗した。當時彼はまた絶えず二つの世界觀の葛藤の完全な解説に力めてゐた。此の解説は彼が幾度も以前の著作に宣言したものであつた。たゞ假說的に此等の説を發表したならば、別に何等の危険もあるまいと思惟したのである。彼はシオアンデルがコペルニクスの著作を出版した時に用ひた方法に倚つた。一六三二年表題紙に「四日間に互る議論に依つて、二個の最も重要な世界觀——トレミイとコペルニクスの世界觀——が討議され、而も是非の斷定を下すこ

となく (indeterminante) 兩説の哲學的論據が提出さるゝ對話」と記した彼の名著が現はれた。對話の人物はガリレイの二人の友人、サルヴィアティとサグレド及びアリストテレスの哲學の代表者たるシンブリチオとである。サルヴィアティは思慮深い批評的研究者である。彼は原理は提出するが毫も一定の結論は下さずひとへに熱烈なサグレドを抑へようと力めてゐる。ガリレイはサグレドに依つて自分の最も自由な思想を漏し、必要な場合にはサルヴィアティに依つて其の思想を取り消してゐる。されど著者の同情が何れの側に傾いてゐるかは如何なる讀者にも明瞭であるから、當時ローマの人々は決して欺かれなかつた。書籍は發行を禁止され、ガリレイはローマに召喚された。彼は恐らくは實際に拷問されずに、唯拷問を以て嚇されたのであらう。けれども、一六三三年六月廿二日彼は膝まづいて、「太陽は世界の中心に存して不動であり、地球は中心には存せずして運動するものといふ謬説」を棄てることを誓ひ、且つ「彼は將來口にも筆にも以上の説が推察し得られる様なことは述べず、却つて若し彼が異端者若しくは異端者の嫌疑ある者を知つたならば、宗教裁判所に届け出る」と誓言しなければならなかつた。……彼が偽誓を爲したことは疑ふべき餘地がない。彼は決して自己の信念を棄てなかつた。宗教裁判所の人達は彼の身體を焼かなかつたが焼くが如き苦痛を以て彼を罰した爲め、彼は彼自身の信念を是非なくも隠さなければならなかつた。よしや、ガリレイは其の性質としてケブレルの場合の如く此の苦痛を強く感じなかつたにしても、而も此の苦痛は彼の生涯を悲惨ならしめるに充分であつた。加之、貧困と盲目とが加はつて來た。彼は不斷の監視を受けて、フロレンスの近郊に終始學問的思索に耽りながら暮して行つた。彼

が僞誓に依つて救ひ得た生命は、彼の第二の主著『二つの新科學に關する研究』(Discorsi)の發行に依つて非常な價値を得た。此の書は——檢閲官の眼を免れる爲めに——オランダに於て印刷された(一六三八年)。近世物理學の土臺となつた此の著作は、世人の既に適切に評した通り、文學の中に隠れ込まざるを得なかつた。ガリレイは一六四二年に逝つた。彼の精神は最後の瞬間迄働いてゐた。……我々は今や思想の一般的歴史に於てガリレイの價値を定むる重要な見地を掲げようと思ふ。<sup>(三)</sup>

### 一 研究法及び原理

ガリレイは形式論理は思惟の進行を整齊し訂正するには重要であるが、新真理發見の方便ではないと認めて之に反對した。彼の唱へた所に依れば、新真理の發見は我々が一定の經驗から臆説を想定し、次で其の想定した臆説が他の經驗と一致することを演繹的に示さうと求めることに依つて可能となる。故に分析法(metodo risolutivo)と綜合法(metodo compositivo)とは互に補足的である。若し我々が歸納を以て一切の可能的事例の研究を意味に解するならば、歸納的推論は不可能なるから然らずんば不用である。即ち我々が一切の事例を包括することが出来なければ、それは不可能に終り、又一切の事例を自由に取扱ひ得るとすれば、それは全然不用となつてしまふ。従つて歸納に於ては最も特色ある事例の研究といふことが大事である。其等重要の事例から我々は他の事例を推察して行く。然しながら我々は一命題の眞の證明を見出すに先だちて、先づ假説として其の命題を立てなければ

ならぬ。命題を正確なりと信頼することは、該命題の證明を見出すことに多大の貢獻をなすものである。他方に於て、我々が普通の原理から推知することは、先づ個々の場合に於て實驗に依つて確定されなければならぬ。……さればこそガリレイは彼が先天的に推定した臆説をば斜面上の實驗に依つて實證し、それによつて等加速運動を以て通過された道は正に時間の平方であることを明かにした。

演繹と歸納とは斯様に協働するものとしても、演繹的推理の場合に於ては、我々が事物の關係をば實際有るよりも甚しく簡單に考へるところから、さまざまの困難が生ずる。本來を言へば數學的原理は單に理想的形體のみに適用されるものである。實物の形體が幾何學が構成する形體の何れとも一致しないからと言つて、實物に何も缺陷がある譯ではない。岩石が持つてゐる不規則な形體は岩石其物に於ては完全である。抽象的推理を具體的關係に適用するに於ては、雜多の複雑な條件を思料しなくてはならない。我々の計算が不完全なので、物の形體が不完全なのではない。真空内に於ては、凡ての物體は——同一速度を以て下降する——之れ我々の假定する所である。然るに我々は絶對的真空を造ることが出来ないから、空氣が密度を異にするに従つて速度に如阿なる關係が生ずるかを研究し、而して空氣の密度が減すれば減する程諸の速度は互に近づいて來ることを認めるとき、此處に我々は以上の命題を證明し得たのである。又一切の障礙が除かれると物體は運動を繼續するものであることは、我々が障礙を除き得れば得る程益々運動が長く繼續するといふ事實に依つて證明されるものである。

經驗に於て諸の演繹の統合點を見出し、且つ經驗が如何なる程度まで演繹の基礎たる命題に近づくかを示さん爲め、ガリレイは——ケプレルと同様——量的關係といふことを重要視した。諸現象を量的に計算することに依つてのみ、我々は現象が如何なる程度まで演繹の要求を満し得るかを定めることが出来る。故に計量し得べき一切の物をば計量し、直接計量されない一切の物をば計量し得べきものとなすことが、ガリレイの原理であつた。

ガリレイの主なる研究法は後年ステュアート・ミル(Stuart Mill)が其變法(method of concomitant variations)と呼んだもの、便宜上我々が界限法(Grenzmethode)と稱し得べき方法に外ならない。此の方法に依つて抽象的思索と具體的知覺とを結合することが出来る。近似値によつて具體的事例は抽象的規則の理想性に與かるものと考へられる。プラトーンに取つてイデアが實物の原型であつた如く、ガリレイに取つて法則は事物聯絡の理想的表出であつたのである。

斯く經驗材料の分析に依つて法則が見出し得られるものならば、現象を説明すべき原因は經驗の内に與へられなければならぬといふことは自然の結論である。ガリレイは、ケプレルが「眞の原因」(verne cause)を要求した際に現はしたと同一の原理を懐いてゐた。神意に訴へることは、一切の事柄を等しく無雜作に説明するから、何の説明にもならないと云ふことをば、彼は明快に證明してゐる。神に取つては、世界をして地球の周圍を廻轉せしめることは、地球をして世界の周圍を廻轉せしめること、同様に容易なことである。前者も後者もひとしく簡單容易である。けれども、若し我々が自から運動するもの(即ち、神に依つて運動せられざるもの)を考察するなれば、二つ

の見解の間には簡單でふ點に於て雲泥の差がある。前者よりも遙かに大なる力の消費を要する。無限者の前には有限約差異は消失するが、人間に取つては、二個の有限的事物を比較するとき、そこに有限の差異は飽迄存する。科學は有限的事物の比較を能事とする。若し奇蹟に訴へることとすれば、我々は地動説と同様天動説をも承認することが出来る。即ち此の場合有ゆる標準が無いのである。加之奇蹟に訴へる如きは、自然と神とから造られた一切の事物は、よしや之に對して自然的説明が出来たにしても、凡て之れ奇蹟なることを忘れたものである。

此の方法を適用すれば自然の神學的説明のみならず、また、生氣的説明も排除される。事物の相互作用、例へば磁石の吸引力をば「同情」に依つて説明することは畢竟多大の疑問を耳觸りのよい言葉で遠けることに過ぎない。斯くては重力も亦た「一の名目たるに過ぎないことに成つてしまふ。石を地上に引くものは何であるか、それを我々が知らないことは、猶ほ月をして地球を圍る軌道を離れさせないものは何であるか、又抛げた手を離れた石の運動を続けさせるものは何であるかを知らないと同様である。此の理由に依つてガリレイは月が潮汐に影響するといふ假定を拒んだ。つまり彼は「隠れた性質」に對する恐怖心の爲めに此の場合誤解を起したのである。

## 二 新世界觀

ガリレイみづからは其の『對話』中に屢々自分は何等の意見を定めることを欲しないと云つてゐるに拘らず、彼自身の立脚地は、假令書翰からそれを知らずとも、既に充分明瞭である。彼はコペルニ

クスが、感官の證明に累されず、地球の運動に就ての信念を得且つ此の信念を維持した爲めに彼を嘆美してゐる。而して彼自からも、宇宙は、アリストテレスが思惟した如く、決して不變の天の世界と變化する地の世界とに分たれるものでないといふことに、天文學上の發見を基として幾多の證據を與へてゐる。即ち彼によれば、太陽の黒點と新しい星とは、天界にも亦さまざまの變化が起ることを示す證據であるといふ。彼は進んで次のやうな疑問を提出してゐる。即ち世人は如何なる權利を以て變化するものよりも變化せざるものに一層六なる價值を與へるのであらうか。彼はサグレドをして「自分に取つては地球の内に不斷種々の變化と生起とが起るが爲めにこそ、却つてそは非常に貴く且つ驚歎すべきものであると考へる」と云はせてゐる。之に對してシンブリチオは、地球上に起る變化は人間の利福となり得るが、天上の變化は人間に取つては全然無目的となるであらうと答へてゐる。シンブリチオは宇宙がコペルニクスの學說に依つて甚だしく擴大（ティヒヨが既に認めた如く）されたことに對しても、同じ論法を向けて、最も遠方の惑星と恆星界の間の無量の空間は抑々何の役に立つものかと問ふてゐる。サルヴィアティはこれに答へて、シンブリチオが他の所で自然的原因に對して適用したのと同一の考察をば目的原因の上に適用してゐる。我々は全能者の目的を知らうと自負してはならない。我々自身の身體内にすら、我々が其の意味を知り得ないものが許多ある。然らば我々は如何にして遠隔の事物の意味を知ることが出来やうか。一事物を遠ざければそれによつて如何なる結果が生ずるかは容易に認めがたいとすれば、該事物が之を含む全體の關係に對して如何なる影響を及ぼしてゐるかを發見することの困難は如何許りであらう。

若し廣大無邊の宇宙が有ゆる點に於いて活動し得ないと信するならば、畢竟神の力に制限を加へることになる。太陽は葡萄を照らして、さながら他に爲すべき仕事がない様に、専心一意之を實らす。之と同じく神と自然とは宇宙の内容がよし無限であらうとも、盡くそれに顧慮することが出来る。……ガリレイは最初（ブルノと同様）空間の無限といふことを承認する傾向を持つてゐた。世界の中心などいふ言葉を用ひて差閤ないものかと彼は疑つてゐた。此の點に就いて彼が明言を假けた所以は、恐らくブルノの運命が彼を警戒させたからであらう。

ガリレイがケプレルの世界觀を論ずるに當つてケプレルの法則を特記しなかつた事を世人が怪んだのは當然である。此の法則はニュートンに依つて重力の法則から演繹され因つて新世界觀の有力な支柱となつた法則である。ガリレイはケプレルの法則に純數學的興味を寄せたのみで、之が宇宙の物理的關係を立證するとは恐らく考へ及ばなかつたのであらう。

### 三 運動論の第一命題

此新世界觀を維持する爲めに、ガリレイはコペルニクスと同様先づ簡單性の原理に倚つた。自然は決して無駄をしない、常に最も簡單な方法を執り、僅少の而も簡單な原因に依つて多様の結果に達せんと求めてゐる。ガリレイが天文學に於て、トレミーやティヒヨの複雑な學說に反對して立てた此の簡單性の原理は、彼をして物理學に於て物的現象の變化に關する第一法則を規定させるに至つた。一事物に何等の變化も起らなければ、それが元の狀態を保つてゐるといふことは、彼には最

も單純なことを考へられた。ケプレルは既に凡そ物體は靜止狀態より自から運動に移り得るものでないといふ命題を立てた。而してガリレイは物體は自から其の運動を變ずることも出來なければ、又運動から靜止に移ることも出來ないことを發見した。此は後世(ケプレルの用語に従つて)惰性の法則と稱せられたものである。たゞガリレイは之を普遍的命題としては立てなかつた。速度と同様に方向が保存されるといふことを、彼は何處にも述べなかつた。『對話』に於ては恐く彼は主として速度の保存を評論してゐる。即ち彼は此の書に於て特に水平運動に就いて考へ圓運動も直線運動と同様永續するであらうと見做してゐる。Discorsiの中には、此の命題は更に明瞭に現はれてゐる。此の書の述べてゐる所では、運動は新しい力が(impeto, momento)加へられる時にのみ増し得べく、又障礙(impedimento)に遇ふ時にのみそは減じ得る。従つて運動の増減は何れの場合に於ても外的原因の影響に依る。若し外的原因が除かる、ならば、(dum externae causae tollantur)運動は元の速度を以て繼續するであらう。此が思惟的實驗(Gedausenexperiment)であることはガリレイの明言する所であるが、併し彼は此の命題の正確なることをば、一の試験——外的原因が除かれれば除かれるほど運動は變化しないで持續することを示す試験に依つて證明してゐる。茲に界限法に於ける歸納と演繹との協働が現はれてゐるので、此は證明法は發見法と異なるといふガリレイ自身の主張の一實例となつてゐる。蓋し自然の簡單性に訴へることは、よし此の思想が重要な發見には導き得るとも、何の證明ともならないからである。

ガリレイは落體運動の研究に於ても亦簡單性の原理を出發點として用ひてゐる。「自然は其の活動

に於ては最も簡單にして且つ最も容易な手段を利用するものであるから、余は自然の凡ての活動に於ける最も普通な方法順序を周到に觀察し、之に依つて、自然的に速度を加へる運動の研究を初めることとした(中略)。故に高い位置の靜止狀態から落下する石が絶えず新たに速度の増加を得ることを認めるならば、余は其の増加が最も單純な方法で生ずるものであることを信じてはならない理由があらうか。而して余は常に同じ方法で増すこと以外に、更に一層單純な増加を發見することは出來ないであらう。されど、此の場合に於ても普遍的原理は發見と建設とにこそ使ひられるが、眞の證明には用ひられてゐないのである。

運動に關する研究を始めるに當つて、ガリレイは「非常に古い事柄から余は一の全く新しい科學を立てようとした」と云つてゐる。殊に彼は今日まで未だ何人も一の自然の落下又は拋射運動に於ける運動に關して量的變化を研究した者が無いことを指示してゐる。此の變化の法則の發見に依つて、彼は一の新しい科學を創設したと思惟した。而して「此の科學の堂奥に達するは拔群の頭腦を要する」ものであつた。

此の科學の創設に依つて遂げられた進歩は非常の意味を持つてゐた。これより以後の自然科學の歴史は、運動の法則が優に物的自然の一切の科學的認識の關鍵であることを示した。ガリレイ自らも之を豫知してゐた。『對話』の中には彼は一物質が如何にして他の物質に變形するかを到底理解すべからざることであると述べてゐる。一物體が以前に所有しなかつた性質を現はすものとすれば、其は各部分の位置の變化に依つてのみ生ずるものであつて此の際一少部分も減せず又生じない

といふことは、必しも有り得べからざることではないと認めてゐる。斯くして自然内の質的變化は量的變化、別言すれば、空間内の運動に歸着されて、始めて理解し得らるゝ、所以が明瞭に言ひ表はされたのである。さて斯やうにして樹立され且つ自然の各範圍に適用されて凱歌を掲げた此の大なる原理に對して、哲學はそもく如何なる態度を取るべきであらうか——これが實に近世哲學に取つての大問題であつた。

#### 四 感官的性質の主觀性

既にコペルニクスとブルノーとに於て、新世界觀の爲めに認識問題が新しい方法で述べられる様になつたことは明かである。蓋し、我々の思想を論理的に徹底すれば、直接的知覺に與へられた世界像は、之が爲め、全然別個の像に取り換へられなければならないからである。此の事はガリレイに至つて更に明瞭に現はれて來た。

幾多重大の問題を取り扱ふ際には常に簡單性の原理を基礎としたのであるが、然も彼は自然の活動する有様の容易にして單純なることゝ、其の自然の簡單性と信せんが爲めに我々が動もすれば用ひなければならぬ複雑にして困難な手續とをば截然區別してゐる。我々には理解し難いことも、自然は極めて無雜作にそれを成就する。茲に存在と知識との截然たる對照が現はれて來る。斯様な對照も、ガリレイは、我々が持つてゐる最も明瞭な知識即ち數學に於ては、或る程度まで除かれ得るといふ見解を懷いてゐた。數學の場合人間の知識は、恰も神が一切存在の諸關係の根柢に在る眞理

を考へる其の必然性に與かるとも言はれやう——たゞ我々人類が苦心慘愴結論から結論へと辿り行くに反して、神は單純な直觀 (*con discori*) に對する (*di un semplice intuito*) に依つて一切を認識する。さういふ意味に於て、單純と複雑との對照は尙依然として數學に於ても存すると言はれやう。斯くて人間の知識が其の極點に達した時すらも、たゞ強度と嚴密と必然性に於て神の知識と一致するに過ぎない。若しそれ其の範圍に至つては、神智と人智との間には無實際の距離が有る。故に最も深遠な研究と雖も、自然界に起る最も些末な事柄をさへも察知することは出来ない。ソークラテースは人間の知識の不完全なことを明瞭に認めたが、而も彼は賢者中の最賢者と稱せられた。……存在は簡單性と無限性との爲めに人間の知識に對して恰好の對照をなしてゐる。ガリレイはクサーヌスやブルノーと同様 *docta ignorantia* (有意識的無智) を數へてゐる。

知識と存在との對照はガリレイが、凡てのコペルニクス學徒と同様、絶對運動と相對運動との間に立てた截然たる區別にも明瞭に現はれてゐる。我々は靜止するものと關係させて始めて運動を理解する。幾多の事物に共通な運動は——其の相互の關係上——さながら運動が起らないかの觀をなしてゐる。古の世界觀は目に見えてゐる空間と絶對的空間とは同一であると平然として假定したが、今や人間の思想には新生面が開かれ、凡ての物質的物事の不動の維持者としての絶對空間は到底感覺的知覺の對象たるものではないと認められて來た。何となれば感官知覺に於て一見不動の觀がある此の空間も尙それより外部に存する點と關係して運動し得るわけであり、更に件の點も亦同様に運動し得るからである。要するにコペルニクス説は、殊にガリレイの精確な取扱に於ては、認識

論上の相對性の法則を實際に適用する機會を與へたものである。ペリパテテック派の哲學は、普通の場合に天體に於ける變化を知らうとはしなかつたが、而も太陽や星の出沒と晝夜の更代とを眞の變化と認めてゐた。『對話』中のガリレイの代表者は評語を下してゐる『此等凡ては地球上に於ける立場からの變化に過ぎない。試みに地球を思料外に置け。さすれば、日出もなければ日沒もなく、又地平線も子午線も晝も夜もない』と。

斯くの如く、天體變化の全體は其の絶對性を失つて、單に觀察者の立場からのみ説明された如く、ガリレイは地上の現象に關しても亦現象の差異を客觀的範圍から主觀的範圍に移さうと企つべき機會を見出した。彼が物質の變形を論ずるや單に分子の位置の變化を認めようとしたことは既に述べた所で、此の事實はやがて既に感官的性質の主觀性といふ原理を掲げたことになる。たゞガリレイは此の原理をば更に限定された形式で言ひ表はした。即ち天文學の辯難書 (*Il Saggiatore*, 1623) の有名な一節に於て彼は、我々が必然的に事物に歸すべき性質は單に形狀、延長、運動、靜止のみであることを言明してゐる。此等の性質のみは我々が想像力を極度に働かせても到底事物から引き離すことは出来ない。故に彼は此等を第一のまた眞の性質 (*primi e reali accidenti*) と名けてゐる。之に反して、我々が味、香、色、溫度等を事物の絶對的性質と考へるのは、實は感官に依つて養はれた偏見に基くに外ならない。此等は我々に一定の感覺を起させる時、我々が其の事物に與へる名稱に過ぎない。實際、此等は事物そのものの内に存在するものではなく、寧ろ我々の身體内に (*nel corpo sensitivo*) 位するものである。試みに感覺體を除いてしまへば、此等一切の性質は立どころに

消滅するであらう。<sup>(iii)</sup> 此の見解と新世界觀を擁護する爲めに用ひられた思想系との並行的關係は決して看取するに難くはない。此の並行的關係は、近代の認識論が全然獨斷論の羈絆を離脱し得るに至ると共に、直ちに近代の認識論に取つて甚大なる意義を有するに至つたのである。

### 第五章

ヴェルラムのフランシス・ベーコン

(Francis Bacon of Verulam)

#### 一 先 驅 者

新科學は、實際的生活の經驗や發明の影響を受けて創設されたものではあるが、其は勢ひ傳統的論理學(所謂形式論理學)の擴大を促さざるを得なかつた。新科學を産出した勢力の影響を殊更受けなかつた人々即ち人文主義者の仲間にも、十五六世紀を通じて、新論理學に對する要求が現はれ、而も其の要求は益々強くなつてゐた。此の要求から革新の企てが續々現はれて來た。詳言すれば、スコラ風の論理學に代ふべき論理學に對する種々の豫想を含んだ幾多の計畫や宣言が現はれてきた。これスコラ哲學の論理學は、豫じめ教權に依つて與へられた前提から形式的結論を引き出すに適するに過ぎなかつたからである。實に、中世紀に於ては此の種の論理學を利用する神學や法律學が重きをなしてゐた。而して此等二つの學は教權に依つて確定された假定から出發したものであつた。斯く相次いで起つた革新の企ては、ヴェルラムのフランシス・ベーコンに至つて其の頂點に達した。世人は從來ベーコンをば屢々經驗科學の創設者と認めたが、彼は決して約束の土地を見附け



たモゼスの名を價するものではなかつた。勿論、彼は、幾分豫言者の風格を有し、且つ屢々天才的に人間の研究の筋道と條件とに光明を與へる思想を述べ、且つ又スコラ哲學に對する反對的立場をも明瞭に意識してゐたのは事實である。さりながら、約束の土地は——彼は之に氣附かなかつたが——既にヴァインチ、ケブレル、ガリレイ等に占有されて了つた。彼は謙讓的態度で自分は決して戦士ではなく、寧ろ出陣を鼓舞する先觸れに過ぎないと言明はしたが、近世の經驗科學を創設した研究者等に取つては、戦争へと鼓舞する彼の喇叭の音の如きはもはや無用であつたのである。斯く言へばとて、ペーコンは決して哲學史に於て彼の重要さを失ふ譯ではない。彼は近世科學を生んだ時代に動いてゐた思想や希望を攝取した點に於て豁然時流を超越してゐた。假令近世科學の創設には貢獻しなかつたとは云へ、彼は近世科學を發達させた媒介者等と接觸を保ち且つ、此の新科學が必定人間の生活に及ぼすべき影響の如何なるものであつたかを豫言した。彼は、過渡時代の何れの思想家よりも遙かに明瞭に、思想の方向と興味とが根本的に變化したことを意識してゐた。我々は、彼の國人が彼の著作と人物とに相當しない程の尊崇を爲すに就いては、多少割引して考へなければならぬが、以上の理由に依つては彼は矢張り偉大なる名聲を保持するであらう。……我々は彼と彼の著作とも更に詳かに考察するに先だつて、先づ十六世紀の中の彼の先驅者に關して少しく叙説しようと思ふ。

ピエール・ド・ラ・ラメー又はペドゥル・ス・ラムス (Pierre de la Ramée 又は Petrus Ramus) 又は人文主義者の内から現はれてきた。彼は十六世紀の中葉、アリストテレスの論理學と劇しい戦を交へた。

勿論、彼は此の戦に於ては、論理學を、實際的に特に修辭學に適用しようとの前世紀に試みられた努力を繼承したに過ぎなかつた。而して彼自からも、ドイツの人文主義者にして教育家たるアグリコラ (Agricola) と ストールム (Sturm) とを師とすると言明してゐた。さもあれ當時の全體の傾向は彼に於て最も才幹あり最も能辯なる代表者を得、且つ彼も非常な氣力を以て戦を續け、其の結果西ヨーロッパの諸大學に於けるスコラ哲學の主權を動搖させたことに與つて大に力があつた。

ラムスは炭焼の息子としてフランスの東北地方に生れた。彼が炭焼人夫の子であると云ふことは——當時の辨難の習ひとして——屢々彼の反對論者の口の端に上つた。けれども彼は之を恥とはしなかつた。而も其の理由は、彼の家庭が零落したとは云へ貴族に屬してゐたが爲めではなく、彼の熱烈な學問慾に依つて、學問上高い位置に昇つたが爲めであつた。彼は初めパリの或る富裕な學生の僕となつた。晝の仕事を終つて後、彼は夜に入つて研究した。初めスコラ哲學に注意を寄せたが、彼はそれに依つて満足を得ず、熱心にプラトーンの對話篇を研究した。彼には、プラトーンの對話篇はスコラ哲學よりも遙かに、生々した實際思想の働きを述べてゐるやうに思はれた。一五三六年、マギステルの學位を請求した論文に於て、彼は、アリストテレスの述べたことは誤謬であるといふ極端な命題を主張した。アリストテレス學徒の憤怒は非常であつた。彼が古い論理學に詳細な批評を加へた後には、彼等の憤怒は一入高まつた。大學はラムスが青年に危険な好奇心を鼓吹することに依つて、宗教と公安との敵であるとの理由で、其の著述を禁止すべきことを要求した。フランソア一世は勅令を發して、ラムスの書を禁止し、且つラムスがアリストテレスや其の他古の著

者を攻撃することを禁じた。アンリイ二世の治下ラムスは再び教授の自由を得て、フランス學院 (College de France) に於て教授し、千人許りの聽講生を集めた。こはアベラール (Abailard) の時以後例のない出來事であつた。一五五五年、ラムスはフランス語で『デアレクテイク (Dialektik)』を出版した。彼の説の根本思想は、我々が自然に對して法則を立てる前に、先づ自然が思考力を働かせる有様を研究しなければならぬと云ふことであつた。従つて彼は何等技巧的論理學が無かつた古代の哲學者を模範としてゐる。古代に於ては、單に哲學者のみならず、大政治家、雄辯家、詩人、數學者等は、其の著作に於て、思考力の自然の運用を示してゐる。彼等に於ては規則が無意識的に適用されてゐる。ラムスの人文學的興味は、古代の著者の研究が、斯く論理學に效があるといふ事に依つて満足されたのである。前代の人文主義者と同様、彼は論理學には二つの主なる役目があると認めた。論證法の發見 (inventio) と、其の論證法の應用——即ち判斷力 (judicium) が論題を綿密に證明し解釋する場合の論證法の應用とが即ちそれであつた。故に判斷は後世の學校用語として屢々 *secunda pata Petri* (ペトルス) (第二篇に判斷力) と唱へられた。ラムスは主として第二の部分を研究し、特に推論を研究した。而して彼は結局アリストテレスと甚しくは異ならないと云ふ奇怪なる事情が現はれてきた。彼の改革が純形式的性質を持つてゐたことは、彼が兩斷法 (Dichotomien) に重きを置いた事實が之を證明してゐる。材料の性質には頓着なく叙説をば凡ての點に於て彼は二つの部分に分つた。蓋し彼は (論理學の所説に従つて) 疑問とされた一定の説明語は必ず妥當であるか妥當でないかの何れかであると思惟したのである。故に嚴密に云へば彼は新しいスコラ哲學を提

出したに過ぎない。さもあれラムスの心中には、絶えず自然に歸りたいといふ新らしい要求が動いてをり、又彼は叙述を簡單にし、且つ藝術は常に自然に倚るといふことを認めて、之が爲めに貢獻する所決して少なくなかつた。唯彼が自然をば永久に生きて居る思想の内に求めずして、單に之を古人の著作中に求めたのは惜むべきことであつた。彼は思惟の心理の研究に深く進入せず、従つて思惟の方法に關する彼の叙説は未だ新科學の方法に對して模範として役立つことは出來なかつた。

新教に改宗してゐたラムスは、一五七二年パーソロミーの祭日に殺害された。こは或る熱狂的なスコラ學徒が憎惡心の爲め殺害者を教唆した爲めらしい。ラムスの死屍は舊教の學生等によつて寸斷された。

彼の文藝教育に對する革新は外國へも傳はつた。ラムス主義はドイツ、スコットランド、スキッツル等の國々に榮えた。ケムブリッジ大學に於ては、此の主義は、ベーコンの師であつたらしいエヴラルド・ディグビー (Evelard Digby) と云ふ熱心なスコラ哲學者にして神祕家であつた人に依つて攻撃された。然しながら同時に此の主義は、英國に於て、ウィリアム・テムブル (the Elder William Temple) と云ふ熱心な擁護者を得た。彼は此の主義に勝利を得させ、且つ彼のスコラ哲學に對する攻撃に依つて、哲學に於ける自由的傾向の基礎を作り、斯くて此の自由の傾向は、爾來保守的のオックスフォールドに對してケンブリッジの特色たるに至つた。ディグビーとテムブルとの方法論上の劇烈な論争は世人の甚大なる注意を喚起し、且つ確かにベーコンの思想發展上に少なからぬ意味を有

した。

ラムス主義が北ヨーロッパと西ヨーロッパとに於て勝利を續けつゝあつた間に、多くの人々の心裡に實際の知識に對する深い要求、別言すれば現實の自然に關する確實な科學に對しての渴望が起つてゐた。此はテレシオやカンパネラの著作に現はれ、又幾分ブルーノの著作にも現はれてゐた。因襲的知識に對して深刻な批評を下し、且つ正しく認識することは如何なる意味かを知ると共に、斯様な理想を實現することが不可能である所以をも明かに理解してゐた顯著な實例は一五八一年に出た『尊い高い無知識學に關する論文』(Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur)の作者フランソワ・サンシエ(Franz Sanchez)に依つて示されてゐる。サンシエは或るスペインの醫師の息子であつた。父の醫師はポールドーに移住したもので、始めはモントペイエに後にはトゥールーズに醫學の教授をして勤めてゐた。サンシエの主著の書名では彼は全然懷疑論者のやうに聞こえるが、單に懷疑論者の方面許りから彼を考察するのは確かに當を得ない。彼は、人性殊に人智の不完全に就いては痛切な感情を懷いてはゐたが、懷疑は、彼に取つては、目的ではなくしてたゞの手段であつた。彼の懷疑的著作は幾多の特殊の經驗的種類の著作の序論に外ならなかつた。彼はまた研究法に關する特殊の論文を書く意嚮を持つてゐた。彼は判斷力と密接に連關した觀察と實驗とをば知識に關する最良の方法として推賞した。彼のモットーは、事物其物に行けと云ふことであつた。蓋し彼は、此の方向を飽くまで進まうとの大なる希望——彼と同時代のベーコンが動かされた希望を充分に持たなかつた。彼は最も微細な事切と雖も幾多の謎を含み、又世界の一切

の事物は互に密接な關係を有し、且つ又世界其物が無限に擴大して居ることを認め而して此の理由に依つて事物の完全な認識は、我々が到底達することの出来ない理想であると認めてゐた。彼れ自から自然哲學の方面に於て試みた企——而も我々をしてテレシオやベーコンの企を回想させる其等の企は、此等二人の研究者が同じ企に依つて感じたと同じ程度の満足をば彼には與へなかつたのである。

勿論或る一點に於ては、サンシエはベーコンやラムスよりも遙に進んでゐる。即ち彼は人間の精神内に存する一切の知識の淵源に遡つてゐる。彼は下の如く言つてゐる。如何なる外的知識も余が余自身の状態や行爲に就いて有する知識程には、精確なることが出来ない。後者は直接であるが、前者は決して直接的でない。余が自分以外の或る事物や人間を認知するに比較して、余の内に思想や衝動や意志が動いて居ることに就いては、余は一層大なる確信を有つてゐる。たゞ内的經驗は明瞭さと精密さとに於て外的經驗に劣つてゐると。……彼は、斯様な思想を有した爲めに、カンパネラやデカルトの先驅者となつてゐる。蓋し彼も亦カンパネラも共に此の思想系を充分に實らすことは出来なかつた。此の事業はデカルトに取残されたのである。

ベーコンは彼れ以前に論理學の革新を試みた人文主義者や經驗論者の誰れよりも更に充分に、知識の不完全なることを指摘し且つ正當なる研究法を指示した。而して、此の事實はベーコンの特殊の人格に依るのみならず、又當時盛に脈動しつゝあつた英國の社會生活に於ける彼の位置に依つて正當に説明される。彼は——適切に言へば——先驅者として常に哲學者科學者のみならず、技師、

水夫、旅行家等の實際的自然研究者を持つてゐたのである。

## 二 ペーコンの生涯及び人物

ペーコンの品性は久しい間論争の種であつた。思想家としてのみならず、人間としての彼の名譽は或は抹殺され或は恢復され來つた。此の論争は、彼の『論文集』と、數年前に出版された彼の日記とを、注意して讀んだ讀者には、既に解決されてゐる。此等に於て、彼は腹藏する所がないから、此等の直接將た間接の自己告白と、彼の哲學的著作に現はれた性格の特色とを對照すれば、我々は決して彼を誤解することが出來ない。

フランシス・ペーコンは一五六一年に生れた。彼はエリザベス女皇の大聖官にして首相パーレイ(Burleigh)の甥ニコラス・ペーコンの息子であつた。ケンブリッジで學んだ後、——此の大學では恐らく彼は、デグビーをスコラ哲學の講師としてゐた——彼は大使に隨行してパリに赴いた。彼の目前に開展した花々しい將來は、父の蚤世と共に消え去つた。今や彼は若年にして自己の道を開拓しなければならなかつた。彼の伯父は勢力家であつたが毛頭彼に盡す親切氣はなかつた。權勢と富と名譽とを獲んとする強烈な野心は彼を刺戟したが、こは決して彼の唯一の野心ではなかつた。若い折の論文中に、彼は述べてゐる。「感情の快は感官の快より大なるものではなからうか、而して知性の快は感情の快よりも、更に大なるものではなからうか。知性の快樂のみが飽滿を知らざる眞の自然的快樂ではなからうか、而して心から一切の不安を除き去るものは知識のみではなからうか」

と。彼に於ては知識を求むる欲求と權勢富名譽等を求むる努力とが並存して居たばかりでなく、後の動機を前の動機に従屬せしめて、其れ等を是認してゐる。彼は、權勢と富とを、彼が懷いた偉大な學問的計畫——此は科學の徹底的革新(*instauratio magna*)に外ならない——を實行する方便として獲ようと試みたのである。斯くて我々は彼の著作に現はれてゐる彼の性格の第三要素を認めなければならぬ。即ち其は大なる多血性と、少なからぬ自己感情とである。彼は大なる資本を要する大なる事業を目前に認めた。彼は道德的遁辭に依つて自から辨解し、而して甚だしきは、彼の爲さうとする將來の事業の赫々たる光に眩惑されて、卑劣な手段さへも彼の眼には映じなかつた。其の計畫を實行し得る爲めには、彼の觀察を蒐め實驗を爲すべき閑暇と資力とが必要であつた。斯くて彼は政治界に身を投ずるに至つた。けれども、彼に於ては、マキアヴェリに於ける如く、手段が之を神聖にすべき目的を支配した。若し彼が左様に大袈裟に目的や手段に就いて計畫を立てずしてテヒ・ブラヘー、ギルバート、ケブレル、ガリレイ等の當時の偉人の著作を熱心に研究したならば、彼は思索するに充分な材料と未來の計畫を遂行するに充分な土臺とを見出したに相違ない。彼の華美好きなき性質は彼を誤れる途に導き、而して此の性質は權力慾と結合して彼の品性を破り、彼を不幸ならしめた事情の渦中に彼を巻き込んで了つた。彼は自餘の欲望に對して統御的對抗力たるべき鋭敏な道德的精神を缺いてゐた。『論文集』に於て彼は「最良の性格とは名譽や意見に關して開放的であり、習慣に關しては祕密主義であり、又必要な場合にはみづから騙す力を有つてゐるたぐひの性格である」と述べ、又他の節に於て「馬鹿な點が尠ないのと、正直過ぎないのと、此等二つの性質

ほど仕合せなものはないと述べてゐる。功名心に馳られて彼は世俗的政治的生活に入込み、而も彼は此の種の生活に於て觀察と人間に關する知識の材料とを得たのである。此等の材料は、彼の著作（特に其の『論文集』と『學問の價值及び進歩』: *De dignitate et augmentis scientiarum*）の第七卷及び第八卷の内に利用されてゐる。彼はマキアベリが人間の當然爲すべき事柄よりも、寧ろ平素爲してゐる事柄を露骨に眞率に叙述したことを稱讚してゐる。蓋し此の種の人間に關する知識は、我々に取つて必要なもの——鳩の無邪氣さと蛇の智慧とが兩立し得る爲めに是非共必要であることにも彼に於ては手段が目的となつた。何となれば、人間は世間的に成功する爲めには、自分の行爲を他人の實際の行爲に適合せしめることが必要であり、従つてペーコンは變つた事情に於て常に同一の態度を持してはならないと警告したからである。即ち斯かる場合に於ては、我々は自分の感情を其のり／＼の機會や時宜に適合させなければならぬ。 (*ut animus redatur occasionibus et opportunitatibus obsequens, neque illo modo erga res datus aut obnixus*)。更に又彼は、人間は若し主目的を達することが出来ない場合には、從目的を達し得る様に常に幾つかの目的を懷かなければならぬと言つてゐる。此は彼自身の性格に取つては誠に危険な忠告ではなかつたか。

ペーコンは最初請願に依つて地位を得ようと企てたが、それは不成功に了つた。彼は議會に於て政府案に反對して、大に女皇の忌む所となつた。彼とエセックス (Essex) との友情は（若し友情と稱し得るならば）或る時期の間彼をして經濟的困難の事情を離れさせたのであるが、然もエセックスが没落に瀕した時、ペーコンは彼との關係を斷つて了つた。否此の舊友の審問に際して、ペーコンは女

皇に申出で、自から其の御用を承はらうとした。而して、エセックスが絶望的に謀叛を企てた時には、彼は進んで證人となり、又エセックスが處刑を受けた後には、彼は政府の處置を辯護する論文を書くに至つた。斯やうな熱心さは、正義を貫かうとした爲めとは考へられないが、エセックスの没落に先だつこと數年一五九七年に公にされた一論文 (*Of Followers & Friends*) 中の次の文句を讀めば明瞭に理解される。「世には友情と云ふものは稀なものである、殊に對等の人々の間には尙更である。友情が存するは優者對劣者の間柄で、此の場合には後者の運命は前者の運命の内に含まれてゐる」と。ペーコンのエセックスに對する友情は此の種のものであつたから、彼は「友人」の運命が自分の運命を含み自分に災難を來さない様にと豫め心掛けたのであらう。人間が果して斯様な態度に出るものであるかは、こゝに説明すべき限りでない。少なくともエセックスの祕書官であつた——前に述べたウィリアム・テンベルは斯様な卑劣な態度に出ずして遂に追放の刑を受けたのである。

ペーコンは巧みに境遇に順應しようとして企てたが、エリザベス女皇の治下に於ては遂に成功しなかつた。ゼームス一世の御代となつて、運命は改善された。之れ主として彼が王のさま／＼な寵人に取り入る才があつたからである。こゝに彼の性格の暗黒面は不幸な遠大な歴史的结果を生じた。彼自からの信念から云へば、王は下院の立憲的希望に聽くと共に、更に法律の編纂とアイルランドの植民を行ふが爲めに主權を用ひ、且つ又王自から新教同盟の盟主として外國に對して須からく強硬な態度を取らなければならないと信じてゐた。蓋し斯やうにしたならば國民の注意は憲法問題からおのづから他に向いたであらう。然るに斯かる態度を推し通すことは、定見のない、薄弱な、自

家の權力の爲めに得々たる如き王に於ては不可能であつた。チャーベリのハーバート (Herbert of Cherbury) は外交上斯かる強硬な意見を唱へた爲め、間もなくパリに於ける大使の位置を失つて了つた。ペーコンは王の移氣に調子を合せた——此は、彼の傳記の著者エドウィン・アボット (Edwin Abbott) が考へた様に、全く無意識であつたか否かは大なる疑問である。たゞ彼にして毅然たる態度を取つたならば、それは必ず重大な結果を生んだであらう。彼自身に取りては、此の追従的態度は明かに有利な結果を來した。彼は遂に大法官となりヴェルラム男爵となり更にセントアルバンの子爵に榮達した。此の高い目的地に達せんが爲め、彼は自分の政見を變更する要があつたのみならず、王の寵人の利益の爲めにも努める必要があつた。而して此は明かに彼の不意の没落(一六二一年)の原因となつた。彼はバックingham) 家の人々に與へられた獨占權をば法律上正當であり、又有利であると説明した。之に對して議會が憤慨した際、王は其の責をば顧問官に歸した。世間は攻撃の矢をペーコンに向け、彼に對して收賄の嫌疑をかけた。彼は直に其の罪を告白し、上院は彼の位階を褫奪し、非常に高い罰金と王の欲する期間の禁錮とを申し渡した。彼は——彼自身の罪は暫く別として王や王の寵人の行爲の犠牲となつたのであるから、直に特赦の恩命を受けた。僅か二三日間禁錮されたのみで、罰金は少しも拂はせられなかつた。彼は晩年を心靜に學問的研究に委ねた。斯かる閑散な生活は彼にして望んだならば、夙に廉價で購ひ得られたものであらう。今こそ彼は『論文集』中に於て望ましいと述べた境涯に達した。即ち彼は激戦に傷ついた人間が其の當座殆んど痛みを感じない様に、熱心に仕事に従事しつゝ死ぬことが出來たのである。彼は一六二六年

年に逝つた。……彼の友人や從僕等は彼を愛惜し且つ稱揚した。此の事實は研究に對する彼の大なる興味と文明に關する彼の信仰——文明は人間が豫想するよりも豊富な光彩ある發達を遂げるものといふ彼の信仰と共に確に彼の特色たるものであつて、斯かる特色こそ彼の性格に如何なる忌むべき點があらうとも、充分之を和げる光を投ずるものに外ならない。

彼は法官として政治家として又大宮人として活動した間も常に研究を等閑に附さなかつた。彼の主著の輪廓は夙に彼の心に形成されてゐた。一六〇七年に出て一著作 (Cognata et Vicia) は十二回の訂正を経て一六二〇年に公にされた彼の名著『新論理學』(Novum Organum) の最初の梗概である。新論理學は科學の不完全な理由を研究し、且つ知識の障礙——即ち人間の精神の本質と人心發展の事情とに基づく眞の知識の障礙を説明し、更に進んで歸納法を叙述してゐる。此の書は未完のもので且つ大規模の企て、あるがペーコンの時代は未だ之を遂行せしめる材料を與へなかつた。漸く二世紀の後、ステュアート・ミルが其の論理學に於てペーコンが不完全な材料を以て企てた事業を完成した。……一六〇五年に出た著作『學問の進歩』(Advancement of Learning) は、一六二三年に出た著作『學問の價値及び進歩に就いて』(De dignitate et augmentis scientiarum) の最初の梗概である。此の書は諸科學に關して百科全書的觀測を下し、殊に諸科學の缺陷を將來愼充しなければならぬことに就いて幾多の適切な注意を與へてゐる……ペーコンの其他の著作は今日に於ては殆ど何等の興味をも引起さない材料の集合に過ぎない。

著作家としてはペーコンは力強い痛切な文字に富み、而も譬喩の選び方に於て屢々巧妙を極めた。

併しながら世人が彼をシェークスピアに比したのは何の所以たるかを理解することが出来ない。ペーコンの想像は抽象的又象徴的であつて、シェークスピアの様な熱情と個性の描象と深い情調とをば缺いてゐた。

### 三 知識の障礙條件及び方法

ペーコンの言に依れば學問の研究は日尙ほ淺く、殊に諸學の王とも云はるべき自然科学に於ては殊にさうである。ギリシヤ人は主として道德哲學に、ローマ人は法律學に力を注ぎ、而して基督教が現はれて後は、人才は神學に専心した。本來奴僕視された自然科学は、僅に他の業務のひまにのみ研究され、而もそれが主題目としてではなく況や又人間生活を改善し豊富にする目的——此の目的に依つて自然科学は効果を現はすのであるが——を以て研究されたのでもなかつた。加之、誤れる研究法が慣用されてゐた。世人は人心は非常に高尚なものであるから、實驗などに齷齪たるべきものでないと考へてゐた。之れ彼等は人間は、精神内部から眞理を繰出す能力があると見做したからである。彼等は傳來のものを以て満足した。彼年は過去並びに所謂古人と稱せらるゝ過去の大思想家に對して過大の尊敬を持つてゐた。而も實を言へば我々の方が過去の思想家よりも遙に大なる經驗を回顧し得るのであるから、我々こそ却つて古人である。此等に加ふるに迷信的宗教狂なるものがあつた。此等の人々は、宗教が神の意志を知らせた如く、自然科学は神の力を知らせるものであることを覺らなかつた。我々が墮落した爲めに失つた無垢の状態を恢復するものが信仰であ

る如く、我々が其の際失つた自然に對する支配力を恢復するものが科學であるではないか。而も就中間の怯懦と自己の力に對する疑惑とが最も有害であつた。人間は大事業に向はうとする希望と勇氣とを缺いてゐたのである。

人類が苦んでゐる不完全は人類自身の缺點に歸すべきものであるから、我々は今や當然勇氣を振ひ起すべき時である。正しい研究法が発見されなければならぬ。謂ふ所の正しい研究法とは蜘蛛の如く、凡てを自身から繰り出すものでもなく、又蟻の如く徒らに材料を蒐集するものでもなく、實に蜂の如く材料を採收し、且つそれを改造することである。若し我々が材料を蒐集し、且つ偏見や先人思想を除くことが出来たならば、自然に對する正しい解釋はやがて発見されるであらう。従つて最も重要な第一歩は出來得る限り豊富に多方面に互つて事實を蒐集することである。さすれば人間は其の自然の衝動に依つて此等の事實を彙類し解釋するに至るであらう。……材料さへ蒐まれば心の自然の活動は、當然起つて來るものであるとのペーコンの主張は恐らくラムスの影響を受けたものであらう。ペーコンは、ラムスが餘り單純な研究を用ひたことを非難したがラムスに對しては敬意を表してゐた。ペーコンがラムスと異なつてゐる點は、ペーコンが發明の力と判斷力とが有效な働きを爲し得んが爲めには先づ大なる經驗の材料を必要とすると認めた點である。ペーコンの意見に依れば、人間の陥り易い最も重大な缺點は結論を急ぎ過ぎることである、別言すれば、幾多の媒辭を経て次第に一般命題に上らうとはせずして、直ちに之に飛躍しようと努めることである。人間の心は錘を要するが、翼を要しない。

そも研究の目的は、自然の認識から獲られる経験を方便として、人類生活を豊富にすることである。知識は力である。事物の原因を知れば、事物を産出することが出来る。人類は、發明と機械の巧妙な使用とに依つて次第に野蠻な状態より向上し來つて、文明の生活に達したものである。人類が今尙ほ苦しんでゐる悲惨と不幸とが癒される途も以上の方法に依る外はない。故に自然に對する大なる支配力を獲ることが肝要であるが、此は人間が自然の命に従つて始めて爲され得る事である。……遮莫、ペーコンを以て、學問は單に實利の爲めに研究さるべきものといふ意見を持つた者と解するは、彼を正當に理解した者ではない。ペーコンは知識に依つて生ずる外的利得よりも、事物の考察てふことを更に高い位置に置いた (*contemptio rerum et inventio fructus* よりも高い)。我々は日光の助けによつて勞働もし、讀書もし、又互に見ることが出来るのであるから、勿論これを尊ぶのであるが、而も日光を眺め得ることは、此等幾多の實利よりも更に尊いものであると言はなければならぬ。

たゞし此の大目的に達せんがためには、我々は先づさまざまの偏見を棄てなければならぬ。我々は、天國に入ると同様小兒の如くなつて始めて學問を基礎とする人間の國に入ることが出来る。偏見と先入見とは除去されなければならぬ。我々の事業は自然を説明することであつて、それを豫想することでない、即ち要は *interpretatio* (解釋) であつて *anteipatio* (豫想) でない。此の理由に依つてペーコンは不正當な豫想といふことに就いて充分論究しようとして企てた。之れ精神の妄想、即ち *idola mentis* (精神の偶像) に關する彼の有名な所論である。人間の精神をば、眞に事物の眞の性質が畫かれ得る

様な全く文字の書いてない書板 (*tubula abrasa*) とせんが爲めには、此の精神の偶像は是非共取り除かれなければならないものである。ペーコンは斯かる偶像をば四種類に分つた。

或る種の偶像は人性に根柢を有し、従つて全人類に通有のものである (*idola tribus* 「人類の偶像」)。事物をばそれと宇宙との關係乃至類似 (*ex analogia universi*) によつて認めずして、我々自身との關係と類似とに於て (*ex analogia hominis*) 認めることに依つて生ずる一切の偶像が此の種の偶像である。蓋し人間の理解の方法、其の知覺及び思惟の方法は、決して事物の尺度となり得るものでない。就中人間は事物に就いて、そこに實際に存在するよりも大なる秩序と規律とを豫想する傾向を持つてゐる。我々は我々自身の心の一様性 (*aequalitas*) をば事物に就いても豫想しようとする。且又人間は一旦懐いた意見と背馳するものをば看過しようとする傾向を持つてゐる。經驗から論證する場合には、我々は動もすれば消極的事例を看過し易い。又我々は遠方の事物は皆同様の性質があると見做すから、急に直接に我々に影響する事物をば一層重要視する。他方に於て吾人は又人間の心の不安と不斷の努力とをば同じく自然の内にも存するものと見做し、因つて此の努力の範圍と原因の系列とに何等の制限を加へようとしめない。又我々は或る目的に依つて説明を求むることを以て満足し、目的原因 (*causae finales*) を設定する。されど之れ明かに我々自身の性質から借り來つた説明であつて、宇宙の性質から得て來たものでない。最後に、我々の結論は動もすれば我々の感情や衝動、我々の希望や恐怖やに依つて決定され易い。而して感情の知識に對する此の影響は、時として全然無意識的に加はつて來る。



第二種類の偶像は、各人の個人的性質に由來する。ベーコンは之を(プラトーンの洞穴の喩を思ひ合せて)「洞穴の偶像」(idola specus)と名づけた。蓋し各人の個人性は洞穴の如きものであつて、各人は此の洞穴より宇宙を観察し、而して自然の光は此の洞穴中に於て特殊の方法で屈折される。此等個人性の偶像は本來の性癖、教育、境遇、讀書等に依つて規定せられる。或人は事物の差異點に留意する傾向が強く或人は事物の類似を求める傾向を持ち、又或人は古きものを好み、或人は新らしきものを偏愛し、而して又或人は事物の要素を尋ね、或人は直接に與へられた複雑な現象に留意する。

さもあれ一切偶像中の最悪なるものは、思想に對する言語の影響に基く偶像である。ベーコンはへ考た。彼は此の種類のものを「市場の偶像」(idola fori)と名けてゐる。言語は、實際的生活の必要と、一般人の理解力に應じて、(ex captu vulgi)造られたものである。従つて、言語に依つて畫せられる事物間の境界線をば、嚴密な思想家は使用してならない場合が屢々ある。一面全然存在しないものを表はす言語があると共に、他面に於ては、實際經驗に起つてくる事物を現はす言語が缺けてゐる。之が爲めに幾多の言葉争ひが生ずる。

以上三種の偶像は人間の性質に根ざして居るものであるが、最後の種類即ち「劇場の偶像」(idola theatri)は因襲的學說の影響に依つて生ずる。此等の學說は巧妙に精密に工夫されたものではあらうが、而もそは目的を外れてゐる。正路を歩んで行く人は、よしや其の能力は多少劣つてゐても、正路を離れた最上の走者よりも速かに確實に目的地に達する。然り疾足といふことが却つて彼をして

益々目的地より遠ざからしめるであらう。ベーコンが古代の立派な思辨と對立させて推稱した經驗的研究法は——彼の見解に従へば——聰明な頭腦と精神力との人に必しも大なる活動の餘地を與へるものでない。正しい研究法は知力を平均する。若し圓が手で畫かるべきものならば、天分の差利は重大なものであらうが、兩脚器を用ひる場合には、斯様な差別は失せて了ふ。……此の第四の偶像は第二のものと區別されたい。何となれば、ベーコンは讀書と傳統と典故とを以て個人的特性の發生に與るものと認めたからである。

ベーコンの偶像に關する所説は批判的哲學の一部である、別言すれば、それは知識の主觀性のみ屬するものと、宇宙に屬するものとを區別せんとする企てである。我々はモンテーニュ、クザーヌス、ブルノ及びガリレイに於ても同様の傾向を認めた。惜むらくはベーコンはガリレイの如き見地を持たなかつた。實にガリレイに於ては吾人の立場の相對的なる所以を教へたコペルニクスの學說の賜として廣大なる見地が現はれたではないか。ベーコンには吾人が自然に用ふる直觀の方法をば全然虛妄と認める傾きがあつた。従つて、彼の見る所では、感官が科學の説明とは異なつた有様に事實を示すのは、畢竟感官の虛妄 (fallacia sensuum) である。加之吾人の精神を純化して文字の書いてない書板の様にするには、抑々如何にすれば善いかと云ふことに就いては、彼は何事をも教へなかつたのである。我々は我々に固有の個人性と通有の人性とに存する條件や形式を發見し得ても、到底是等を取り去ることは出來ないのである。此の點に於て、ベーコンは自家撞着に陥つてゐる。何となれば、以上に述べた如く、材料が配列された後は、其の材料は精神に依つて自然に固有の內的

能力に従つて (*vi propria atque genuina*) 整理されるであらうと云ふが、彼の信仰であつたからである。然しながら此の際、何物か、果たして材料に加へられないであらうか。人間の精神に固有な内部の力が、事實をば人間との關係に於ては、むしろ宇宙との關係に於て認める様に、吾人を規定し得るものといふことをば、如何なる力によつて保證し得べきであらうか。如何にして吾人は眞に「宇宙との類似」 (*analogia universi*) に達したと信じ得るであらうか。……後世の認識論は此様な考察から發生した。ベーコンは、彼の偶像論に依つて、認識論の先驅者となつてゐる。而して特に興味あるは下の思想である。即ちコペルニクス、ブルノー、ガリレイ等が平氣に出發した假定、即ち、自然は最も簡單な道を取るとの假定は、全然人間的主觀的起原を有するもの、従つて此の假定の妥當性は充分な研究を要するといふ思想である。

材料を整理するに當つて取るべき研究法は歸納法である。勿論此の方法は、既に久しく使用されてゐたが、ベーコンは、此の方法の普通の使用に於て本質的誤謬が存することを認めた。此の誤謬は彼が「人類の偶像」中に數へたもので、即ち現象が現はれた事例丈で満足し、之を以て現象の性質を理解すべき根據として充分なりとする誤謬である。ベーコンは此の種の歸納をば、「單純枚舉に依る歸納」 (*inductio per enumerationem simplicem*) と名づけた。彼は此の種の歸納法は「消極的事例」——現象の現はれる場合と事情が似てゐても、而も現象の現はれない様な事例——を吟味して補足されなければならぬと要求してゐる。此の外に彼は又如何なる事情に於て現象が増したり減じたりするかを示す等差表を要求してゐる。斯やうな手續を経て、吾人は事物の性質に關して、(即ちベー

コンの言に従へば、現象の「形相」に關して) 豫備的見解を立て得るのである。ベーコンの「形相」なる語は、現象が存する時は常に存し、現象の存しない時は常に存せず、且つ現象と同一の割合で増減する性質の意味である。此等の要求を満足しないたぐひの性質が取り除かれれば、後には「形相」丈が残る筈である。例へば死の性質を研究するには、我々は其の原因が溺死であるか、焼死であるか、刀で刺したものであるか、卒中の爲めであるか、營養不足の爲めであるか等の諸の事情から離れて考へなければならぬ。又は熱の場合に於ても、同じく熱の特殊の發生の方法や、熱體の組織等から離れて考へなければならぬ。

從來世人は往々ベーコンは歸納法をば單に材料の蒐集と考へたと非難したが、彼は事物に對して概觀を下し且大體の方針を定める爲めの豫備的假定を樹るといふことに常に重きを置いたことに注意しなければならぬ。先づ最初の説明は試みに過ぎない。別言すれば、それは單に試験として役立つべき「最初の葡萄の收穫」に過ぎない (*Nov. Org. II, 20*) 何故に最初の説明を企てるかと云へば、材料の亂雑な蒐集に依るよりも、誤謬に依つて——其の誤謬が明瞭に徹底的に考へられるならば——吾人は眞理に達し易いからである。 *citus emergit veritas ex errore quam ex confusione* (眞理は、混雜に依つてよりも誤謬に依つて一番早く達し得られる) とはベーコンの有名な格言である。ベーコンは此の種の豫備的假定の一として、熱の「形相」に就いて、熱は運動であるといふ命題を立てる。……さて彼の歸納法は、此等の豫備的假定を立て、又此の假定を案内者として進んでゐる。斯くして次には、恰も此の設定された見解を明瞭にし精密に確證するに特に適した事例を實驗

的に發見し提示することが肝要になつてくる。而してベーコンは斯かる「特選的事例」に就いて、澤山の數を擧げてゐる。此等の事例の内に、ベーコンは、單現的事例 (*instantiae solitariae*) と稱するものを擧げて居る。此の單現的事例とは、或る性質が現はるべき一切の事例と何等の共通性もない事情のもとに件の性質が現はれるか、或は事情が上の事例と凡ての共通點を有するにか、はらず、該性質が現はれないといふやうな事例を指すのである。此等はステュアート・ミルが後年契合法及び差異法と稱した方法である。ベーコンは又現象の性質(形相)が最も容易に發言され得る場合、現象が現はれようとする「途中に」既に我々が現象を知り得る様な事例と實驗とをば明確的事例 (*instantiae vinctae*) と名づけた。更に又現象が轉變的不規則的形相を取つて、譬へば「側道で」發見される様な事例をば、彼は「不規則的轉變的事例」(*instantiae irregulares et deviantes*) と名づけた。

又ベーコンは歸納法を完全に成就するには幾多の廣い研究を要することを指示してゐる。然かも彼の『新論理學』は單に各種の特選的事例の枚擧に終つたのである。

ベーコンが與へた歸納法の詳細な敘述は、勿論當時に於ては確實な進歩と目されるべきものであつた。其の敘述は歸納法の要點に關する明瞭な理解を示してゐる。されど、彼は分量的規定と演繹法との價値を看過し、此等に從屬的地位を與へたが爲めに、近世科學の創設者と比較すれば、彼は何となく影の薄いやうな趣がある。……精密經驗科學は吾人が現象の精密な計算に依つて數學的歸納法の基礎を得ることに依つて始めて成立するものである。勿論彼は分量的規定に就いては、歸納的過程に於て或る位置を與へた。即ち特選的事例の特殊の種類は「分量的事例」(*instantiae quantae*)

一に又「自然の性質」(*lases naturae*) と稱されるものである。されどベーコンは此等の事例が非常に重要なことを認めなかつた。従つて彼は演繹法を輕視した。最も立派な演繹法は、數字的演繹法である。ベーコンは屢々非難された如く演繹法の重要なことを全然認めないではなかつたが「最初の葡萄の收穫」なる語が之を反證してゐる。而も彼の經驗的研究法に於ては演繹的過程に關しては僅に從屬的位置を與へるに過ぎなかつた。彼は演繹法が歸納的の結論の精確なることに就いて、眞の證明を與へる事實を少しも豫想しなかつたのである。

ベーコンは、歸納法に依つて、性質の規定即ち事物の「形相」を獲ようとした、別言すれば、各事物の本質を規定しようとした。然しながら、嚴密に云へば、斯かる規定は近世の意義に於ける歸納法ではない。斯かる規定は現象相互の所依關係を示さず、又法則を與へずして、單に概念を與へるに過ぎない。其は(既にフリース *Fries* が其の哲學史に於て述べた如く) 歸納法と稱するよりも寧ろ抽象と稱すべきものである。此の點に關して、ベーコン自らはプラトーンを己れの師表と仰いでゐる。ベーコンの言に依れば人の心の「偶像」と神の心の觀念とは差別がある。而して彼が求めんとしたところは實に後者にあつた。此は即ち事物の永久の形相である。形相は事物の定義であり、事物其物 (*ipsissima res*) である。プラトーンが「形相」を科學の對象と認めたと云ふ理由で、彼はプラトーンを推稱してゐる。唯プラトーンは、一方に於ては、形相即ちイデアを事物其物より切り離し——實際は形相は個々の現象内に求むべきものであるのに——又他方に於て複雑な形相即ち性質をば最も單一な純然たる要素に分解しなかつた爲めに誤謬に陥つたに過ぎない。ベーコンに

從へば、我々は正しく事物の最も單純にして分解することの出来ない性質 (naturae simplices) を確定しなければならぬ。此の種の性質は色、重さ、非分解性、延長性等である。

此の方面より考察すると、ベーコンの「形相」なる概念は、古代哲學及びスコラ哲學に由來してゐる。たゞ形相なる概念に關する彼の見解がそれとは頗る異なつてゐる。彼が用ひた辭句によると、「形相」は事物の性質の定義や規定を意味せずして、現象の活動を支配する法則を意味してゐる。ベーコンは或る個所で、「形相は若し我々が之を活動の法則即ち形相の運動の法則に名づけることが出来ないならば、其は人心の作り事 (commenta) である」と、言つてゐる。従つて熱の形相は熱の現象の法則と同一である。斯くして、彼は彼の「形相」を從來解釋されてゐた形相より區別しようとした。我々は現象を生じ得る爲めには先づ法則を知らなければならぬ。従つて學理上にも實際にも法則を發見することが肝要である。此の實際的方面は、ベーコンが事物の本質の表出であると述べた言葉に現はされてゐる。彼は形相を事物の活動性 (natura naturans) 又は事物の特殊の性質が發現すべき淵源 (fons emanationis) と名づけた。實にプラトーンも亦イデアを事物の眞の原因と考へたのである。さりながら、形相を或は事物の本質となし、或は事物發生の法則となしたため、それによつて形相なる概念の上につつた種々の色合は——ベーコン自身は之を意識しなかつたとも、彼の方法論の特色を叙する場合に深甚な意味を有する。彼が古代哲學より近世哲學への推移點に立つてゐる所以も此の點に存する。彼の出發點はプラトーンやスコラ哲學者と同様——先づ最初に一定數の「簡單な性質」が存し、それ等がさまざまに結合して種々の現象を作ると云ふ思想であつた。

たゞ彼は事物は一定の法則に従ふと云ふ假定をば確立しようとも研究しようともしなかつたのである。

ベーコンは、事物の生ずる過程並びに事物を組成する諸要素の内的聯絡を研究して、始めて事物の本質を發見することが出来ると強く主張したために、勢ひ「形相」なる概念の二つの意味が結合されたのである。蓋し此等二つの意味は、明らかに我々の感性を超越したものである。何となれば自然の變化は、徐々に——我々の認知することの出来ないやうな微小な推移 (per minima) に依つて生じ、且つ事物を組成し、又其の結合の有様 (schematismus) に依つて現に我々の認める諸性質 (相形) を生ずる微分子は、我々の到底知覺し得る所でないからである。故に我々の研究すべき問題は、我々に普通な飛び々々の知覺によつて捉へられた彼の發展の各種階段と、感官的性質の根柢に存する隠れた秩序 (latens schematismus) とを、斷えず結合せしめる所の隠れた過程 (latens processus) を發見することである。自然は我々の感官に取つては餘りに微妙である。我々は熱の本質を成してゐる運動を夫自身に於て知覺することが出来ない。此の場合、隠れた過程が我々に見えないのである。此は、有機體の發展に於ても、營養現象に於ても (初めて營養物を攝取してから、之を肉と血に全く變へて了ふまでの凡ての階段を含めるならば) 又有意的運動に於ても (觀念に現はれた最初の運動から内的過程を経て四肢の屈折と運動に至るまでの一切の階段を含めるならば) 同様である。若しそれ凡ての點に於て、失はれた量と残つた量と乃至は附加された量とを盡く精確に見出さうとすると、問題の解決は愈々困難になつてくる。蓋しベーコンによれば、物質の總量に増しもしなけ

れば減りもしないのである。……連續的過程に關する所説及び連續的過程の個々の部分をば分量に増減なく他の既存の形相が新形相に變形したと見做す所説 (Nov. Org. I, 10. 56; II, 5-7; 40-41) は、ベーコンの最も卓越した豫想——彼自からは、彼の研究法に依つて豫想といふことを排斥し、之に代へるに説明を以てしようとしたとは云へ——の一である。即ち彼は後年非常な效力を現はすに至つた連續性の原理を立てたのである。ベーコンは、茲に一切の説明は一定の原理を出發點としなければならぬといふ無意的告白を與へたのである。たゞ彼は隠れた連續的過程と隠れた秩序とに關する全體の所説を立てるに當つて、單に個々の事例のみに依つて説明した丈であるたら、全體がおのづから獨斷的と成つた。

若し隠れた過程といふ説から結論を下すならば、ベーコンの「形相」なる概念の二つの意味は互に衝突せざるを得ない。第一の意味に従へば(形相——簡單な性質——事物の本質をなす性質)知覺を通じて現はれた性質は、また事物其物に屬するものと考へられる。然るに第二の意味に従へば(形相——事物の生起する過程の法則)事物は實際微分子から成立し、且吾人には觀察されない微細の變化に依つて生ずるものと考へられる。感官的性質の主觀性は第二の意味とは契合するが(何となれば熱は夫自身に於ては、別言すれば「宇宙の秩序に於ては」[in ordine ad universum]運動であるから)而も其は第一の意味とは矛盾せざるを得ない。(第一の意味に於ては、熱は色等の如く、たゞの natura simplex「單純性質」に過ぎない)。第一の意味に於ては、彼はプラトーンやスコラ哲學者を回想させ、第二の意味に於ては、眞の原子論者ではないが、動もすればデモクリトスを聯想させる。

我々が先に掲げた言——形相は、若し之を法則と解しないならば、我々の作り事となり、人類の偶像となるとの彼の言は、まさしく彼がデモクリトスを稱賛した點——即ちデモクリトスは徒に抽象を行ふよりは寧ろ自然を其の要素に分解するに若かないと要求した爲めに彼を稱賛した點と關聯してゐる。……此の點に於ても亦ベーコンは、性質と分量との關係に就いて不徹底たるを免れない。プラトーンやスコラ哲學者の假定に捕へられ、質的差違が量的差異に分解さるべき連續的過程に關する彼の思想の内に含まれた考へを徹底的に進めて行くことが出来なかつたのである。而して之が爲め彼はまたガリレイの如く明晰に感官的性質の主觀性を認めることも出来なかつたのである。

#### 四 第一哲學・神學及び倫理學

歸納法は一切の科學に於て有效である。自然科學に於ける如く、そはまた精神科學(倫理學、政治學、論理學)に於ても有效である。科學が特殊の部門に分れてゐるに拘はらず、彼は科學の統一と云ふことを力説した。個々の部門を全然孤立せしめると、其は凡てを無効ならしめる所以である。若し各種科學に共通な根柢は何處に存するかと言へば、彼は其の二つの主著中に多少異なつた答を與へてゐる。『新論理學』に於ては、彼は自然科學を一切科學の偉大な母と稱してゐる。然るに學問の進歩を論じた著作 (De augmentis scientiarum) に於ては、彼は各種科學に共通な原理を含んだ科學に「諸科學の母」と云ふ尊稱を與へてゐる。而して共通原理の學をば彼は prima philosophia (第一

哲學」と名づけてゐる。勿論斯かる共通的原理の組織はおのづから自然の統一を立證するものであるから、何よりも重要な學であるが、未だ成立したものは言はれない。此の種の共通原理としてベーコンは下の如きものを擧げてゐる(Nov. Org. 1.80.127)。相等しからざる二つの大きさに、相等しき大きさを加ふれば、相等しからざる大きとなる。又は同じ第三者と一致する二つのものは互に相一致する。又は自然は特に最小量(minima)に於て現はれる。又は凡てのものは變化するが、消失しはしないなど。此等の原理は、ベーコンが彼の方法論に於て安んじて用ひた原理の一部である。彼は原理の起原や根據に關しては立ち入つて論じなかつたが、原理其物も歸納の結果であると云ふのが彼の意見であつたことは勿論である。茲に明かに彼の思想は循環論に陥つてゐる。何となれば一方に於て彼は此等の原理を歸納法の根本假定として用ひ、他方に於ては、之を歸納法の結果と認めてゐる。斯かる循環論は、純經驗説の凡ての形式に於て避け難きものであらう。既に述べた如く、ベーコンは、人心をば知識作用が始まらない前には文字の書かれない書板と見做さうとしたではないか。

歸納法に依つて得られる第一原理の證明に就いては、彼は『第一哲學』(prima philosophia)の論中に述べずして、全く他の關係即ち哲學と神學との區劃線を定めんとする所に於て述べてゐる。彼は熱心に哲學と神學とを混同してはならないと警告した。蓋し二者を混同すれば、其の結果は空想的哲學と異端的神學とが生ずるだけである。哲學と神學とは本來全く其の淵源を異にしてゐる。哲學は感官知覺から出發し、神學は神の靈感から出發する。科學に於ては、人心は感性の影響を受け、

信仰に於ては、人間以外の精神の影響を受ける。故に信仰は科學よりも尊い。而して神を信する人は神の奇蹟が、眞實らしくなく、信じ難きものなればなる程、益々大なる尊敬を神に寄せるので、信仰の勝利は益々花々しくなつてくる。故に宗教の原理を信じさへすれば、我々は此の原理より論理的結論を下し得ることは、尙ほ哲學の第一原理から結論を下し得ると同一である。唯二者の重大なる差異は下の點に存する。即ち哲學に於ては原理其物も他の凡ての命題と同様歸納法に依つて綿密な批判的吟味を受けるに反して、宗教に於ては、第一原理はそれが貴い神權であるといふ理由で確固不動であること、恰も將棋に於て第一規則が論議の餘地がないと同然である。さりながらベーコンは、理性がどれ程まで宗教の範圍に應用されるかを綿密に研究し、且つ又世人の宗教的見解に於て如何なる程度まで一致點が必要であるかの問題を論究することに就いて更に大に研究の餘地があると考へたのである。

以上の立論に於て直接に目指してゐた教會的神學以外に、ベーコンは——其の範圍は廣くはないが——自然的神學をも可能であると考へてゐた。盡し此の種の神學は、無神論を駁撃し、且つ第一原因を假定する必要を示し得るものである。始めて自然的原因(causae secundae)を發見すると、我々は往々之が爲めに支配せられて、動もすれば第一原因を少しも要しないと信するやうになる。然しながら後には原因の嚴密な内的聯絡こそは却つて神の存在を證據立てるものであることに氣づいてくる。従つて自然科學は目的原因を要せず、寧ろ反對に自然に向つて純人間的動機を適用することとは科學を墮落させるものであるとしても、我々には目的原因を假定すべき權利が無い譯ではない。

即ち目的原因は、自然科學が発見しようとして居る連續的過程と充分調和され得るものである。譬へば目的原因は比丘尼のやうなものである。其は科學には不要であつても、確に一種の宗教的意義を持つてゐる。

ベーコンは彼の『論文集』に於て無神論と迷信との關係を研究してゐる。此の研究に於ても亦ベーコンは、初歩的研究は人間を無神論に導き、深奥な研究は却つて人間を有神論に近づかせると述べてゐる。斯くて、彼は「無神論の主因をば宗教内部の異論——僧侶の惡徳——神聖なる事物に對する不敬な嘲笑の習慣——及び平和に榮ゆる文明の時勢に存する（蓋し不幸や災難やは人心をして宗教を容れ易からしめる）」と認めた。無神論は人間を卑しくする。蓋し人間の精神性は、人間が物質性の爲めに動物に墮落せしめられない爲めに、助勢を要するものであり、而して人間は、例へば犬が人間との關係に依つて高尚にされるやうに、高尚な性質との關係に依つて初めて高尚にされるものである。但し迷信に至つては無神論よりも悪い。神に就て適はしからぬ意見を懐くよりは、寧ろ神に就いて全然意見を持たない方が優つてゐる。後者は無信に過ぎないが、前者は凌辱である。迷信は無信よりも先に不徳の性質を生む。又迷信は國家に取りて危険である。蓋し迷信は政府の勢力にも優る程の勢力を國民に及ぼすからである。斯くて賢人は愚人に従はざるを得ないやうになる。殊に迷信は野蠻時代に生ずるものである。

ベーコンの二元觀——信仰と知識とに關する彼の所説にも認められ、又全體に妥協の明瞭な色彩を備へさせるに至つた二元觀は、彼の心理學や倫理學にも矛盾なく反映してゐる。……人間の感

覺的精神は動物の夫れと同様物質的である。此の種の精神は微妙な火氣 (*aurea ex natura flammae et aerea confata*) から出來てゐるものであつて、此の火氣は腦髓から神經を通じて流れ出で而して血液の養を受ける。此の點に於て、ベーコンはテレシオと同一の意見である。たゞベーコンは如何にして此の微妙な氣が濃密な固い物體を動かすことが出来るかを詳説しなかつた。又彼は一切の事物が印象に對する感受性を有するものと認めることに於ても、テレシオと同一の意見を持ち、而して此の感受性をば彼は感覺 (*sensus*) と名づけるより寧ろ知覺 (*perceptio*) と名づけようとしてゐる。如何にして知覺が感覺に移り行き、又如何にして印象に對する一般的感受性が感覺に移り行き、或は又如何にして無意識的精神生活が意識的精神生活に移り行くかを彼は一層綿密に研究したいと望んでゐた。……テレシオと同様ベーコンは、感覺的物質的精神以外に、神に依つて植ゑ附けられた靈的精神を認めたのである。蓋し此の靈的精神に就いては、宗教のみが我々に知らせ得るもので、哲學は之を知らせることが出来ない。……ベーコンは精神現象に關する特殊の心理學的觀察——かの唯心論や唯物論から獨立した意味の心理學的觀察をば知らなかつた。此の點に於ては、彼はサンシユやカンパネラやに劣つてゐた。況んやデカルトには、尙更劣つてゐたのである。たゞ彼は偶然的に、人間は直接の光に依つて自然を知り、又世界なる媒介物の爲めに屈折された光に依つて神を知り、而して自己自身の對象たる人間をば反射された光 (*radio reflexo*) に依つて知ることが出来るといふ命題に於て、僅に心理學的觀察を示したに過ぎない。

倫理學に就いては、ベーコンは、規範に關する論と、規範に近づく爲め的手段方法に關する論と

を分つた。手段方法に關する論は (de cultura animi) 一般に科學を不完全にさせた同一理由で、從來大に閑却されてゐた。世人は理想が如何にして實現さるべきかを骨折つて研究するよりも、寧ろ理想の觀念に耽つてゐた。又規範に就いて云へば、最高形式に於ける規範は、宗教に屬するものであつて、哲學の範圍に屬するものでない。蓋し規範は超自然的方法で啓示される。規範に關する哲學的所説は既に古代哲學者に依つて充分に敍説された。蓋しベーコンによれば、今日まで倫理學の最初の起原 (fontes ipsi resum moralium) に關する研究は爲されなかつたのである。即ち彼は倫理學の心理學的發展に關する論を要求し、又彼自身此の種の學説に關する概略を與へた。即ち一切の事物に於て、二重の衝動が見出される。第一衝動によつて、事物は一全體として自己を主張し、第二衝動によつて、事物は更に大なる全體の一部として活動しようと求める。前者は個人的善を對象とし、後者は一般的善を對象とする。本來を言へば我々は活動的生活に最も高い位置を與へなければならぬのに、古代哲學者は、知識や瞑想に最も高い位置を與へて、不當にも個人的善のみを重大視して來た。然かも單に傍觀者として處して行くが、此の世の生活に於ける我々の能事でない。……ベーコンは國家論には論及することを欲しなかつた。何となれば、國家論を含むべき筈の彼の著作 (De augmentis, etc.) は、ゼームス一世に奉つたものであり——而して斯様な政略の大家に對しては沈黙が最も適宜な態度であつたからである。

我々は最後に宮人としてのベーコンを回顧する。彼が此の方面に這入つたことは彼の生涯の不幸であつたことは、尙ほ僧侶となつたことがブルーノの不幸であつたと同様である。たゞ彼は新たな

道を充分表現した思想を發展せしめることが出來た。而して此の新たな道こそ當時の研究が將に進まうと準備してゐたものであり、且つ近世の思想發達の歴史に於て彼の祖國に卓越せる位置を與へるに大に貢獻することゝなつた哲學的研究を豫示するものであつたのである。



## 第三編 大組織

## 序 說

新思想と新發見との時代に次いで、豊富な思想と事實とを整理し組織し且つ之を簡単な確實な根本思想に歸着しようとの試みの時代が來た。斯様な試みは、既に正しい土臺が發見されたといふ確信に依つて生じた。分析は構成に代はられるに至つた。かの藝復興と新科學とに依つて生じた見地に宿つてゐた事實が、此處に充分明かに成り得たのは思想上重大な意義を持つてゐる。此等の見地は、個々の原理や其の原理の意義に就いて何等明瞭な攻究を試みなかつた前代の學者の思ひもよらぬなかつた程の獨斷的信仰を以て確立された。從來多少臆ろげに浮んでゐたものが、今や鮮明な意識を以て規定されたのである、而して、斯くして規定されたる原理から、幾多の組織が樹立され、而も何れの組織も皆古のスコラ哲學の組織に代つて、それ等を根絶することを要求した。而かも知識の絶對的歸着點に到達し、而して夫自體の内に何等の問題をも含んでゐない原理に依つて、思想の休息場を見出ださうとする努力は、畢竟依然としてスコラ哲學の遺産であつた。當時の學者は、彼等が打ち毀した建物にも劣らない程の高い建物を建てようと思つた。かの人間の心理に多少とも常に動いてゐる自然的欲求——確實と認められた一切の思想を綜合しようとする欲求は、此の時期に於て、近世哲學史上如何なる時期にも認められない程に、活潑に強烈に又天才的方法を以て現はれた。之と關聯して、諸の問題が空前絶後の新鮮銳利なる筆致を以て述べられた。新世界觀と新科

學とは、意識に確實なものとして存在する他の心的内容と結合されなければならなかつた。之が爲め、存在問題はおのづから前面に現はれざるを得なかつた。ブルノーは既に此の問題を新世界觀の基礎から論じたが、今や新しい自然の機械的説明が現はれ、而して之と共に、物的存在と心的存在との關係如何の大問題が當時の思想界に提出された。心物の關係に就いて最も重要な假説が、十七世紀の諸の哲學組織に於て、明瞭に有力に現はれ、而して之が爲めに、此等の思想上の試みが永久的價值を得るに至つた。然かも此の問題にはまた他の問題が交錯してきた。即ち神と世界との關係問題が、一時思想界の前面に持ち上つたのである。又存在は一なるか將た多なかの問題も、之と關聯して起つて來た。而して最後に、自然の機械的説明が、如何なる程度迄、目的てふ概念に眞の意味を與へ得るものであるかと云ふことが、これもまた重大問題となつて來た。

認識問題と價值問題とは存在問題の背後に置かれた——勿論、此等の二問題は、多少意識的に指導的な又刺戟的な力として絶えず多少の影響を及ぼしてはゐたが、續々輩出した大なる組織的思想家の筆頭たるデカルト (Descartes) に於ては、分析を経て構成的思索に至る途を見出ださうとの努力が、明らかに其の叙説にすらも現はれてゐるが、ホブズ (Hobbes) やスピノーザ (Spinoza) に至つては、分析はもはや構成に依つて光を蔽はれてしまつた。而してライブニッツ (Leibniz) に於ては、分析的傾向が再び頭を擡げるに至つた。——之れ十八世紀に至つて認識問題と價值問題とが將に重大なる意義を具へんとするに至るまでの過渡期を示すものである。

十七世紀の文明的諸關係は、此の世紀の哲學の主流をなせる傾向——一切を取り纏めて一大系

統に組織しようとする傾向と類似の性質を示してゐる。同一の根本的傾向は政治、教會、思想等の諸の範圍に普ねく行き互つてゐた。當時は恰も國家の絶對的主權時代であつた。國家は教會の監視を脱し、以て各個人と國家内の各團體に對して無條件的服従を要求した。實に、主權の原理は、綜合的運動の絶頂點に立つてゐた二人の思想家に依つて、極めて明截な形式に於て述べられた。又當時世人は文藝復興と宗教改革との後を受けて、何れも休息と平安とを求めた。智的瞑想と神祕説とは著く人々の心を惹いた。且つ寂靜主義に向ふ傾向さへも現はれた。哲學的組織に於ては、此等の傾向は、恰も新思想と新發見とを智的に修整することに依つて満足させられた。斯くて此等の傾向は、重要な思想の效力範圍を吟味する爲めの實驗としての意義を備へるに至つた。

## 第一章 ルネ・デカルト (René Descartes)

### 一 傳記及び特性

近世哲學の創設者たるデカルトは一五九六年三月卅一日トゥレーヌの一貴族の家に生れた。此の虚弱な小兒は夙に非凡の能力を表はし、而して彼の父は、彼が發した幾多の質問のために、夙に彼を哲學者と呼んだ。周到な教育を受けんが爲め、其頃アンリ四世によつて立てられたラ・フレーシュのエズイット教の學校に入學した。後年彼はエズイット教の教師に對して常に感謝の意を持つてゐたにも拘らず、エズイット教徒が彼の哲學に對して反對者となつたことは、彼に取つては非常な悲

しみの原因となつた。ラ・フレーシュに於てスコラ哲學の系統に従つて、自然科學と哲學とを學んだが、彼は主に數學の研究に没頭し夙に彼の數學上の大發見、代數を幾何學に應用して解析幾何を樹てることとなつた思想に耽つてゐた。青年時代の思想の發展をば彼は一面彼の哲學の發生史となつてゐる劃紀元的著作「Discours de la methode」(『方法論』)中に自から記してゐる。學校を退いた時には、學習した所が多かつたに拘はらず、彼は切に不満足を感じた。幾多の事實を知り、又幾多の立派な思想をも傳へられた。就中彼は數學の嚴密な方法には常に嘆美の聲を放つてゐた。併し、彼には此等の事實や思想は支離滅裂な斷片であり、數學は單に無益な空想に過ぎなかつた。斯くて彼は研究を抛擲して、遂にパリ生活の渦中に一身を投ずるに至つた。とは云へ、彼は彼の學理的興味を全然退けることは出来なかつた。其の證據には、彼の論文中に、其の當時書いた拳闘術に關する論説が發見されてゐる。間もなく、彼は思想を離れた生活に厭いて、突然自分の友達を離れ、心靜かに研究に耽らん爲め、市中の閑靜な場所へ引き籠つた。瞑想と研究とに没頭せる隱遁的生活を送ることが彼の切實な理想となつて來た。「隱遁的生活を送る人は幸福」(Bene vixit, qui bene latuit)なりとは、彼の格言であつた。二年を経て彼の友達をさがし出し、彼の閑居はそれがため破られた。茲に於てか、彼は「世界と云ふ大なる書物」を學ぼうと決心した。凡ての思想の試金石たる實際的生活こそ、我等に學問上の思索を以ては發見されぬ眞理を教へ來つたものであらうと考へた。加之、彼は親しく實生活の運命を経験しようとして考へた。斯くて彼は自費を以てオラニエンのモーリッツ公の下に兵役に就いて、而も其の間餘暇を擧げて研究——殊に數學の研究に捧げた。彼

はオランダから、當時將に三十年戦争が起らんとしてゐたドイツへ移つた。彼はバイエルンの選舉侯がボヘミア人の叛亂に對して募集した軍隊に加つた。ドナウ河畔のノイブルグの冬越の陣地に滞在した間に、(一六一九年——二〇年)彼の心裡に學問上の覺醒が起つた。即ち、彼は其の間に後年彼の哲學並びに數學の研究を指導するに至つた一般的研究法を發見した。其の當時書いた彼の遺稿中に、此の確乎たる思想の誕生日として、彼は特定の日附を與へて「一六一九年の十一月十日に自分は熱情に満ちて驚くべき科學の土臺を發見した」と記してゐる。彼は一室に閉ぢ籠つて、彼を一般的研究法論に導いた思想に没頭してゐた。當時彼は偶々下の様な考を思ひ浮べた。多數の人々の共同事業は概して獨りの人が爲す事業よりも一層不完全であるが、之と同様、我々の不完全な知識は、各々自家の意見を注入する多くの異なつた教師から來り、或は種々の衝動から來り、或は我々が學者や實際家から聞く所の種々矛盾した判斷から來る。故に此の不完全を脱する爲めには、我々は新たに研究に着手し、傳説を無視し、因つて我々の建築を徐々唯一無二の根柢の上に建てなければならぬ。正當な研究法は、明瞭判然と考へられたもの丈を取り入れ、凡ての困難を個々の部分に分解し、斯くて簡単な解り易いものから出發して、一步步最も複雑な疑問に進んで行くことであると。要するに此は彼の心に現はれて來た分析的方法であつた。數學の方面に於ては、彼は此の研究法に依つて個々の數學よりも更に一般的なる科學の觀念に依つて到達した。蓋し此の種の科學は、それが或は形と形との間、數と數との間、將た事物と事物との間に存するとに論なく、普く關係と比例とを論すべきものに外ならない。畢竟こは大小又は函數に關する一般論であつて、之を特

殊的に適用したものが解析幾何であつたのである。……此等の思想に耽つてゐた爲め、彼は過度の緊張状態に陥つた。彼は不思議な夢を見て、其の翌日、件の思想をば助長させる爲め、聖母マリアに對してロレットへ巡禮すべく誓を立たした。(蓋し此の誓は好機の來る時までは果されなかつた)。件の巡禮の誓は恰も新哲學の奇妙な序文であつた——恰もチャーベリーのハーバートが數年後彼の「自然宗教の裁可」を得た超自然的の聲と好一對であつた。……けれども、彼は自分の哲學の完成に進むには時期尙ほ早過ぎると考へた。彼はブラーグの攻略とハンガリーの征戰とに加つた後遂にフランスへ歸へり、そこで彼の所有に歸した遺産の土地を譲り受けた。家族は彼が結婚して官職に就くことを望んだが、彼の嗜好は此の方に向つてはゐなかつた。即ち彼は自己の生涯を學問に捧げんと決心し、心靜かに研究せんとて、遂にオランダへ隱退した(一六二九年)。これより先き彼は屢々パリの文學界に於て殊に方法論に關する彼の哲學的思想を説明する機會を得た。死後始めて公にされた二つの注目すべき未完の論文『思惟指導の法則』及び『自然の光に依る眞理の研究』は、確に此の當時に作られたものである。此等の論文は分析法に關する重要な叙説を含んだものである。オランダに滞在中の始めの頃は、『方法論』第三部、第四部から認められる如く)彼は後に『冥想錄』に於て詳細に叙述した思辨的思想に耽つてゐた。彼は其の地に於て神學と心理學とを創設し、以て懷疑其物を経て凡ての組織的哲學的知識に至つた道を發見したのである。

デカルトがオランダに移住したのは、單に平安を求めんが爲め許りでもなく、又——彼が云つてゐる様に——寒い氣候の所に於て一層良く哲學研究が出来る爲め許りでもなかつた。自己の研究に對し

て大なる自由を得ようと期待したことが、その有力な原因の一であつた。ブルノーを火刑に處し、ガリレイを精神的に苛責した反動的運動はフランスへも擴がつて來た。一六二四年或る若い研究者がパリの公開討論に於てアリストテレスの物理說に對して原子說を辯護した時、大學の神學科は、萬物が原子より成立するといふ論は「カトリック教の聖餐の教義と戻るといふ理由から之を異端說と解釋した。其の討論は其の終はらんとする刹那に禁止されたが其時既に聽講者が千名許りも集まつてゐた。件の論文の作者は捕へられて、パリ市外に追はれた。一六二四年九月六日議會は檢閱濟の古の著者と衝突する原理を立てたり或は又神學科の裁可した討論會に外の討論會を設けることを禁じ、之を犯すものをば死刑に處することとした。……斯かる事實は、哲學者をして、パリの空氣を堪へ難きものと感じさせたに相違ない。デカルトはオランダに於いては自由な空氣を呼吸することが出來ると豫期した。純哲學的思辨以外に、彼は新しい住所に於て自然科学に關する研究をなし遂に一論文を著した。『世界』(Le monde) と稱せられたものがそれで、彼は此の書に於て世界が純機械的法則に従つて進化し構成された次第を叙述しようと考えたのである。即ち彼の考によれば、神が物質を先づ混沌状態に作り、後一定的法則——件の法則は世界の保存に於て神が今尙ほ守つてゐる。——に依つて組織だてたのである。斯様にして、彼は天地創造の教義に關する信仰と、自然的にして證明し得られる法則に従ふ進化と云ふ思想とを調和した。而して斯く自然的に證明し得られる法則を世界組織の發生に適用した點に於て、彼はカントやラブラスの先驅者と認め得られるのである。然るに、當時恰もガリレイは處刑され、且つ宗教裁判所の委員會はコペルニクス説——

此れはガリレイの假説の基礎であつた——を非難して、其の著書を沒收したとの報知が傳はつた。此の時デカルトは其の友人なる長老メルザンヌ(Mersenne)に手紙をやつて、自分は教會の信仰に背馳することを教へることを欲せず、又「人間は平靜に暮すが一番宜しう」(bene vixit, qui bene latuit)と云ふことを自分の格言としてゐると述べた。取りも直さず、彼は何よりも平和を欲し恐怖や苦惱を避けようと願つてゐたのである。畢竟當時の事情上、彼はたゞ一人靜に研鑽に耽ることのみを欲したのである。……デカルトの此の麗はしい格言は斯くして陋劣なさまに適用され、而して此全事實が彼の品性の汚點であると非難されたのも無理はない。彼の學說がガリレイの研究の結果に一致してゐたことは、書翰に依つて明かである。デカルトを忠實なカトリック教信者と見做すべきさま々な理由があるとしても、恐怖心と、恐らく之れにも増して平和を求めん心が、彼の隱遁的生活の主因であつたことは疑ふ餘地がない。後になつて(„Principia philosophiae“ 『哲學原理論』の中に)彼は宇宙の發達史を叙述してゐるが、勿論其は假托的な書振りである。彼の最初の傳記作者が云つた通り、要するに宗教裁判所の目を暗ましたのである。

此の時までデカルトは何ものも印刷しなかつたが、彼の哲學的自然科學的思想はパリにもオランダにも廣く知られてゐた。所謂デカルト哲學は、書物で研究されるに先だつて、既に教へられてゐたのである。彼の學徒の或者はデカルト哲學をオランダの諸大學に於て講義し、其處で劇しい論戰を起こさせて、其の創唱者たるデカルトに多大の不安を與へた。一六三七年漸く彼は友人等の懇請に従ひ、自分の研究並びに其の研究の結果の特色を現はす實例を與へる四つの論文(„Essays philosopho

pliques. Leiden 1637)を出版した。第一の論文(Discours de la méthode 『方法論』)は直接哲學的意味を具へた唯一のものであるが、彼は其の中に彼の思想の歴史と新しい認識論と形而上學の原理とを述べてゐる。第二及第三の論文(Dioptrique 『光線屈折學』, Météores 『氣象學』)中に、彼は自然に關する嚴密な機械的説明を與へ、而して第四の論文(Géométrie 『幾何學』)中には解析幾何學を樹立してゐる。……彼は其の後二三年を経て彼の哲學の完全なる敘述を『冥想錄』(Meditations, 1640)と『哲學原理』(Principia Philosophiæ, 1644)との中に與へてゐる。彼は其の『冥想錄』を寫本にして當時の思想家の或者、例せば有名なヤンセン教徒アントヌ・アルノー(Antoine Arnauld)ガッサンディ(Gassendi) ホッブス(Hobbes)等に寄贈し、而して反對説はデカルトの答辯と共に原本の附録として印刷され、斯やうにして其の原書は面白い對話篇の性質を帯びるに至つた。ガッサンディとの論争は久しい間に亘つて、其の間に頗る激語が放たれてゐる。ガッサンディとホッブスとの反對説は純哲學的であり、従つて教訓に富んでゐたが他面に於いて、デカルトの新哲學は、エズイット教徒と正統派新教徒との兩方から全く異つた根據から反對された。神學者等が、信仰の保壘としてスコラ哲學を固執してゐたウトレヒトやグロニンゲンやライデン等に於ては烈しい論戦が行はれた。遂に新哲學の禁令が發布された。デカルトは、或る書翰の中に、オランダ人は神學者の囂や聲や容貌を其の價值よりも尊ぶと云つた。彼は新教派神學は舊教派神學者よりも一層悪いものだと考へた。彼は今や十字火頭に立つた。新教派神學者は彼をば懷疑論者無神論者且つ又大學と教會と國家との紊亂者として非難し、加之、彼の哲學をばローマ教派の哲學であると猜疑し、而して舊教派神學者

は彼を異端の見解、例せば地動説を信じてゐる者と(デカルトは此の説を隠さうと力めたものであるが)非難したのみならず、新教に傾き新教的禮拜に關係してゐると非難した。

デカルトの生前に公にされた最後の著作は情緒に關する(*Les passions de l'âme* 1649)面白い論文であつた。此の書が出たのは、デカルトが盛んに文通をしてゐたブアルツのエリザベット(Elisabeth)内親王(不幸なボヘミア王ブアルツのフリードリッヒの皇女)の御蔭であつた。内親王に寄せた書翰に於て、彼は倫理上の思想を述べてゐる。彼は又叡明なスエーデンのクリスティーネ女皇(Königin Christine)とも手紙を取りかはしてゐた。クリスティーネの招聘に應じて、彼は女皇を親しく哲學に導かん爲め、ストックホルムへと赴いた。『熊と氷と岩との國に』於ての滞在(彼は手紙の中に斯く云つてゐる)と宮中生活とは、彼の健康に害があつた。そこに到着後一年にして病氣に罹り、彼は遂に之が爲めに不歸の客となつた(一六五〇年)。

デカルトの特徴は其の生涯の中で明かに現はれてゐる。彼の生涯を通じて變らなかつた研究と思索とを好愛する念——新思想が心内に閃めくときは一種の情慾とも熱情ともなつた研究と思索とを好愛する念は、彼の性質の最も著しく又最も美しい特徴であつた。都合よい束縛のない境遇を得て、彼は嘗て定めた生活の計畫を遂行することが出来た。謂ふ所の生活の計畫とは、主として研究の爲めに、休息と静かな気分とを獲ることであつた。彼が必しも勇氣を缺いてゐなかつたことは、彼の旅行に依つて認められる。併し彼の當局者に對する態度は餘りに臆病であり又餘りに遠慮勝であつた。彼の最も忌はしい特性は他人の功績を認め得ない點であつた。自己の立場の新奇なことに誇り

の念を懐いて、先輩からは少しも學ぶ所がなかつたと彼は公言した。自己と先輩との共通の見解に於てさへも、其の根據が全然違ふと主張した。彼はブラトーン、アリストテレース、エビクローロス、其の他近世の學者としてはテレシオ、カンパネラ、ブルノー等は自分の知つてゐる學者であるが、而も——さまざまの一致點があるに拘はらず——自分の原理は全然異なつてゐるから、毫も學ぶ所がなかつたと言つてゐる。唯彼はケプレルから學んだことだけは認めてゐる。即ち此のドイツの研究の機械的自然觀と、量的概念の意義の主張と、惰性の法則の一部分の發見とは、デカルトの自然哲學に大なる影響を及ぼしたのである。たゞしデカルトの此の偏狹な特性は、彼が自己の思想に全然没頭したことに大に關係がある。思想家としての彼の特色は、主として、複雑なる現象に截然たる區別を立て、且つ此等を單純なる見地に明瞭に還元することに存した。此の事實に依つて、彼の著作は不朽の意義を得、而して彼は研究法上、出來心や空想を飽くまでも絶滅した。されば、彼の思索に若し誤謬が含まれてゐた場合には、其の缺點が容易に認められ得るのである。知識の全組織を包括し得べき一大構成が彼の目的ではあつたが、舊來の學說を破壊すること、並びに原理を發見するに至るべき分析とは、彼の最も得意とする所であつた。分析から構成へと匆卒に移り行つた爲め獨斷的思想家の一人とはなつてゐるが、而も彼は世人が信じてゐるよりも遙かに自分の思想の假說的性質を意識してゐた。又、知識が彼に於ては最も強く發達してはゐたが、彼の通信文を見ると生々とした深い感情が流露してゐる。

## 二 研究法及び知識の根本假定

デカルトは思惟した、我々は、如何なる對象に關しても、凡ての認識に於て悟性を使ふからには、此の悟性を綿密に研究することが大切である。……悟性は一切處に於て同一の有様に於て働くものである。従つて悟性を研究する科學は普遍的科學であり、従つて眞の研究法は唯一なるべき筈である。眞の研究法とは、其の本質から云へば、簡單にして明瞭なものから出發し、それによつて漸次複雑にして曖昧なるものを理解せんと求めることである。先づ第一に、我々は當面の問題を明かにするに必要な凡ての事柄を經驗〔歸納〕即ち枚舉に依つて蒐集しなければならぬ。次に、最も簡單にして最も直接に明瞭なる事情を根柢として、此等の材料を整頓しなければならぬ。直接に分明なる事柄を發見することが、思考の最初の條件である。思考の推移は凡て直觀即ち intuition に依つて生ずる。直觀に依つて、余は三角形は三つの線に依つて包まる、ことや、球は唯一つの表面を有することや、余は考へるが故に余は存在すること等を知る。此の種の直觀に依つて、第一原理は捉へられる。命題には我々が之を眞なりと見做さずには考へることの出來ない程簡單なものがある。同一事物は存在すると共に存在せざること能はず、無は有の原因たる能はず、結果には原因以上が含まる、能はず等は此の種の命題である、デカルトとても斯かる命題は直接に與へられたものとは考へなかつた。それに反して、彼は直觀は個々の事實に立脚すると明言してゐる。蓋し一般的眞理は個々の事例に含まれ得べく、従つて、件の眞理が未だ一般的命題として規定されずとも、我々は

を直接に自明なり (Simpliciter mensuris intuitu) と認めてゐる。如何にして個々の事實から一般的原理が引き出され、斯くて直観が根本命題となり得るかの大問題に就いては、デカルトは立ち入つて論じなかつた。而して彼は單に原理を立てるに當つては、大に慎重でなければならぬと警告してゐる。<sup>(三五)</sup>

此等の夫自身に明かなる命題から、演繹に依つて我々は更に夫以上の結果を引き出して行く。此等の推知作用は直観の連鎖の上に成立する。我々は思考の連鎖的活動に依つて連鎖の一環より次の一環へと進み、斯くして其の聯絡が直接明かならざるものまでも聯絡して行く。此の際理解しがたない事柄に遭遇したならば、我々は其の上進むことは無効であるから、一先づ進行を中止しなければならぬ。此は充分の経験が缺けてゐるか、さもなければ、人間の精神の本質上到底答へることの出来ない疑問に逢着したか孰れかである。若し首尾能く演繹を進めることが出来るならば、それは未知のものも既知のものに還元し、且つ最初の單純な真理の妥當性が更に大なる範圍に擴大されたこと、なる。すべて吾人が到達し得る知識は、不思議な連鎖に依つて互に結び付き且つ推論の方法に依つて一の連鎖から他の連鎖に到達されるのである。従つて最も單純な知識から次第に進み行きさへすれば、我々は結局以上に述べた知識を發見し得るのである。……デカルトは演繹が簡單な經驗的關係の直観に依つて制約されてゐると認めたのみならず、不斷の熱心を以て経験を蒐集し、且つ實驗を試みたのであるから、彼が經驗的方法の反對者でなかつたとは明かである。されど彼は學問的知識は嚴密な思惟に依らなければ達せられず、又經驗は斯かる思惟を可能ならしめて、初めて其の

本來の意味を有すると主張した。斯く演繹に對する經驗の意義を認めたのであるが、他面に於て彼は演繹の結果を實證する必要を輕視した傾がある。畢竟彼に取つては、科學は、經驗的資料からの推論に依つて生じ、論理的に演繹された假説に於て成立するものであつた。

然らば、最も簡單なものを見出す爲め、余は何處まで本源に遡らなければならぬか。何處に余は認識の確乎たる根本地盤を見出すべきであらうか。デカルトは、此等の疑問をば『方法論』(Opus. 1.) に於て——更に詳しくは『瞑想録』に於て答へてゐる。我々は認識の一切の内容、一切の對象をば疑ふことが出来る。一切の見解も一切の知覺も感官の僞瞞に基くかも知れない。或る惡魔が我々を作り、斷えず我々に謬想を注ぐとも考へられやう。然り然かも我々が疑はんとして遂に疑ひ得ざる一事がある。我々自身の思惟、我々自身の意識即ち之れである。一切の疑惑一切の謬想そのものが取りも直さず思惟であり意識の活動である。余は如何程澤山の誤つた、存在しない事物を思ひ浮べやうと、而も表象の能力 (vis imaginandi) が依然として其の實在を證據立てゝゐる。「余が考ふる限り(又は意識を持つてゐる限り)余は存在する」。即ち Je pense, donc je suis (Cogito, ergo sum) である。既に述べた如く、此は端的の直観であつて、それ以上立ち入つて證明すべからざることは、思惟や存在の何たるかを證明すべからざるものであると同様である。此の直観は直接に明瞭且つ判然たるものであつて有ゆる他の判断の模型たり尺度たるものである。……デカルトは上の命題を推論と解釋するは誤解であると述べてゐるが、尙「故に」(donec) (ergo) なる言葉を用ひたから、彼自ら誤解を生ぜしめたことは否定されない。

何等の疑惑に依つても動搖されない此の簡單な直観は未だ認識とは言はれない。我々は如何にしてこれ以上に進むべきであらうか。如何にして認識の客觀的妥當性、我々が表象し思考するもの、實在を證明すべきであらうか。……此の疑問に答へるためデカルトは、因果律又は寧ろ結果と原因とは互に對當しなくてはならぬといふ命題を使用してゐる。既に述べた如く、此の命題も、デカルトに従へば、直観に依つて發見せらるゝものゝ一である。本然の知識は、結果は原因の内にあつたもの以上を含み得ないと教へる。随つてまた此の教から、何物も無から生じ得ず、又完全なるものは不完全なるものから生じ得ないといふ結論が生れる。随つて之を我々の觀念に適用するならば、我々の觀念の或物は外的原因から生じ、或物は我々の内部から生れたものと説明されなければならぬことは明かである。さもあれ、此の種の説明は、何れも無限的存在としての神、一切の完全と實在との總括としての神の觀念を了解せしむるに足らない。余自からは有限的存在であるから、(余は疑惑と欲望とを有する事實に依つて斯く信ずる) 余は斯かる觀念を生じ得べき筈がない。又神の觀念は個々の知覺された完全體の結合に依つて生じた筈もない。蓋し、斯かる結合體は神の觀念の特徵たる統一性と不可分性とを包有することが出来ないからである。且又一切の外的原因は有限的である。されば結局神自からが神の觀念の創造者であるとするより外に途がない。而して件の觀念は、吾人の思考力が充分に覺醒すると、自からの力でおのづからそれを眞實と理解することが出来るといふ意味に於て、吾人に本有的のものである。さればデカルトの本有觀念(Idea innata)と云ふ意味をば、始めから吾人に與へられたものといふ意味ではなく、寧ろ我々が發達せしめ得る觀念の意

味に解したのである。彼は云つた、我れ自身に關する觀念が本有的であると同一の意味に於て、神なる觀念は本有的であると。「本有觀念は思考力其物から發生する」と<sup>三〇六</sup>……さもあれ「本有」なる語は結局不仕合な語となつた。其は幾多の誤解を惹き起したのである。

若し神なる觀念の實在が、以上の方法に依つて(因果律に依つて)證明されるとすれば、我々は——デカルトに従へば、——知識の實在に關して確實な基礎を得ることとなる。即ち余が認識する一切の事物は神に依つて表現される無限的實在に屬するものである。別言すれば、それ等は神の觀念に含まれる完全性の一であつて、従つて余に取つては確實不動なものと考へられる。誤謬に陥るは有限的事物のみで、無限的存在に於ては誤謬の可能は有しない。余は余の明瞭然たる觀念に依つて、無限的存在の完全性を分有する。デカルトは之を通俗的な言葉を以て、吾人一切の感覺と觀念との究意原因たる神は、本來完全な存在者であるから、決して吾人を欺くことは出来ないと述べてゐる。仔細に吟味すれば、此の點に於て彼は、神の觀念と人間の知識の實在性との間に一種外的ならざる聯絡があることを指示してゐることが解る。我れは完全に就いての多少の明瞭な觀念に依つて、我が不完全を認め得べく、而して神の觀念は一切を包括する最高完全性の觀念であるから、此の觀念は、余に取つては自己の不完全なる知識を測定し訂正し得る理想として役立つ。斯やうにデカルトは認識論に神といふ觀念を導き入れたが、彼は宗教的の意味に於ける神を認めてゐなかつたと考へられる。神なる觀念は、彼に取つては、苟も實在性を有するものは凡て其の内に位置を有しなければならぬ様な存在統一——存在の連續的な一切を包攝する統一である。即ち「第六眼



想』に於て彼は『余は一般的の自然をば(natura generaliter spectata) 神其物か又は神に依つて整頓された被造物の聯結(coordination) 以外のものとは解釋しない』と云つてゐる。余が眞なりと認むべき事實は、自然とも神とも呼ばれ得べき此の統一中に位置を見出し得べき筈である。個々物が我れに取つて實在となるは、それが他の凡ての物と聯結することに依つてゐる。夢と現との區別の標準は、覺醒中の經驗をば、聯結の切れ目なく、余の一切の經驗や記憶と結び附け得ることにあると(Percevoir l'union earum absque ulli a interruptione cum tota reliqua vita connecto)。…以上はデカルトが與へた知識の妥當性に關する神學的證明に宿つてゐる深い意味である。さて此の種類の思想は興味あるものではあるが、斯かる神學的傾向をば、彼は避けようとするれば避け得たのである。蓋し神の觀念の實在に關して彼が幾度か假定した因果律は、既に認識の主體と世界とを融和させるに充分なものであつた。因果律や其の他の第一原理はデカルトに於ては(Responsiones secundaeに於て)先づ神の觀念に依つて基礎を與へらるべき知識の明瞭な除外例であつたではないか。若し彼が因果律に含まれたものを充分に發展させたならば、因果律其物が彼をして一大聯結——個々の現象に特定の位置を與へてゐる大聯結を假定させてゐることを明らかにするに至つたであらう。さもあれ因果關係と因果律とに關する一層綿密な研究の時代は、デカルト以後一世紀を経て始めて來つたたのである。

### 三 神學的思辨

分析と批評とを出發點としたデカルトは、間もなく神學的並びに唯心論的思辨に移つて行つた。

「我考ふ故に我在り」といふ語に於て、彼は此等二様の思辨の出發點を見出した。先づ彼の神學的思想から述べる。彼の神學的思想は「自然宗教」の内容に嚴密な發展と證明とを與へた點に於て、我々に興味がある。

先づデカルトは經驗に與へらるゝ世界に依つて神の存在を證明することを否認した。原因の系列は實に無限に及ぶことが出来る、従つて我々は斯かる無限の系列を辿る悟性の無力と、第一原因を假定すべき必要とを混同してはならない。且又斯様な第一原因を神と名けて差闘ない所以を示し得る時は、既に神の觀念が知られてゐることが假定されてゐる。然るにデカルトの證明は一層直接的である。それは前に述べた如く、無限的存在の觀念が有限的存在から造られることは不可能であると云ふことを根柢としてゐる。然り無限的存在の觀念こそは却つて有限の又は制限的存在としての余自身の觀念の根本假定となつてゐる。蓋し有限者は無限者の限定を豫想し、且無限は積極的なものであつて、之を限定して有限が生ずるのである。されば神の概念は一切の制限を除くことに依つて(即ち先の否定の否定によつて)造られると。此の最後の解釋に於てデカルトは、神の概念は、他の凡ての理想が作られる場合と同様、(種々の複合體からの諸性質の結合に依れるものは別として)擴大と制限の徹去とに依つて、造られるといふ思想に著しく近づいてゐる。ガッサンデイはデカルトに對して、事實上理想的觀念は擴大と結合とに依つて構成される所以を指摘した。然るにデカルトは、經驗に依つて與へられた比較的の完全性に依つて觀念を擴大する能力は、既に吾人の起原が神の裡に存することを豫想するものであると答へた。つまりデカルトは、ガッサンデイと共に、理想

構成の心理を研究することなく（此の問題は今日に於ても左程研究されてゐない）單に既成の神の觀念に甘んじてゐたのである。即ち彼の考によれば、神の觀念は無限に關するものであるから、有限者に依つて生ぜらるゝ筈がないといふに過ぎない。然しながら斯やうな結論は、單に觀念の對象のみならず、觀念其物が眞に無限である場合にのみ妥當であると言はれやう。

たゞしデカルトは尙ほ一種の證明即ち本體論的證明を持つてゐた。前段に述べたところでは、彼は神の觀念から其の觀念の原因に遡つたのであるが、本體論的證明に於ては、若し吾人が無限的の絶對的に完全なる存在者といふ概念を明瞭判然と考へるには、斯かる存在者の實在といふ事をも假定しなければならぬ所以を示さうと試みた。蓋し若し吾人が神に實在性を否定するならば、吾人はそれによつて神に完全性をも否定するやうになり、隨つて自己矛盾に陥らざるを得ないと。此の推論（此は第五の冥想中に記されてゐる）に對してガッサンデイは、實在性は完全な物も不完全な物も共に有し得べき條件であつて、實在性其物に何等完全性が存するものでないと言つた。然るにデカルトは、恰も吾人が事物に諸の性質を與へると同様、これに實在性をも與へ得るのであると飽くまでも主張した。

デカルトは、以上に述べた二つの證明に依つて神の概念の妥當性を立證したが、彼は此の概念は一般世人が懐いてゐる神の概念とは異なるものであることを認めてゐた。多くの人々は神を崇高な無限的存在、一切萬物の唯一創造者とは考へず、却つて神なる語に於て人間の禮拜することの出来る有限的存在者を考へてゐる。従つて、斯かる神に實在性を否定する人があるのは毫も怪しむに足

らぬ。デカルトは神を絶對的本體と定義して、彼自からの一層高尚な神の概念を詳かに説明した。神が本體であると云ふことは、神は自己自身に依つて存在し得る存在者であるといふ意味、別言すれば、其存在する爲めでは、他の事物を要しないと云ふ意味である。勿論デカルトは「本體」と云ふ概念を有限的存在にも用ひたが（例せば、精神と物體にも用ひた。此の事に就いては更に後に論ずる）此の概念をば無限者と有限者とに對して同一の意味に於ては用ひることが出来ないと言つた。一切の有限的存在は無限的存在に所依するのであるから、それ等は嚴密ならざる意味の本體と稱され得るに過ぎない。殊にデカルトは其の書翰に於て本體なる概念を嚴密なる意味に於て述べてゐる。曰く「神の存在を知れば必ずや神を最も完全なる存在と認めなくてはならない。若し神から生じない何物か、世界に起るならば、神は完全なる存在者とは言はれない。自然哲學の教へる所によれば、最も價値なき思想ですらも、神が斯かる思想の現はれることを現に欲し、又永久の昔から然か欲したにあらざれば、到底吾人の心に起り來たるものでない」と。デカルトが原子説を否定する一理由もまた茲に在る。蓋し原子とは夫れ自らの力に依つて存立することを要求するものである。而も唯一存在即ち萬物の最高たる者のみが、他の凡ての存在を離れて獨立して存在し得るのである。……デカルトは其の著書に於て、本體の概念に關して、以上の如き嚴密なる定義以外に、更に廣義の而も通俗的の定義を下してゐる所から、全體が漠然たる説明となつてゐる。此の漠然たる用語に従へば、本體とは事物又は存在と同一のもの、一定の屬性を所有する物である。我々は此の屬性から本體を推知する。此の意味に於ては（屬性の支持者として）有限的存在とても亦充分に本體たる

ことが出来る。……故に本體なる語の兩義を截然區別しなければ、非常な混雜が生ずることは明かである。然るにデカルトは、精神と身體とを絶對的に獨立せる存在と云ふ意味に於て、兩者を共に本體と解してゐる。即ち彼は嚴密なる本體の概念を有限的存在に適用したと同じく、また漠然たる本體の概念をも無限的存在に適用したのである。蓋し無限的存在の概念内容は、一切の可能的實在性と完全性——従つて一切の可能的屬性であるからである。故に、ホッブスやガッサンデイがデカルトに反對して、我々は單に屬性（偶有性、屬性或は現象）を知る丈であるから、屬性の支持者としての本體と云ふ積極的概念を少しも持たないと述べたのは、デカルトの學說に對する深く切り込んだ批評であつた。勿論デカルトは、吾人は本體を直接に認めることは出来ない、寧ろ之を屬性から推論するものであることは承認した。然かも彼はよし吾人は本體に就いて何等の心像を作り得ないとも充分之を考へる力を持つてゐると主張した。茲に、將來の哲學に於て重大な意義を有するに至つた一大問題が横はつてゐる。

デカルトは因果律に依つて神の存在を假定するに至つた。されど因果律は吾人を神の概念以上に走らせることにはしなからうか。何となれば、神も亦其の原因を有つてならない譯がないではないか。此の難問を脱れん爲め、デカルトは原因を自己以外に有する者と、そを自己の内に有する者とを區別した。随つて神が自己自身に對する關係は、原因が結果に對する關係であつて、神は即ち自己原因 (*causa sui*) である。無限的存在者として、神は自己の内に無盡藏の力を有してゐるから、存在するが爲めに自己以外他の何物をも必要としない。ヤンゼン派の大神學者アントヌ・アルノ

イ (Antoine Arnauld) は、後に熱烈なるデカルト學徒となつた人であるが「自己原因」なる概念は自家撞着的であり、従つて其は如何なる場合に於ても神に適用し得べからざるものであると反對した。即ち彼は次のやうに言つてゐる。何人も自己の持つてゐない物を與へることは出来ない、而して、若し何人にもあれ自己を産み得るならば、彼は既に前から存在してゐたに相違ない。若し神が原因であるとすればそはまた結果でなければならぬ。原因は時間上結果に先つものである。然しなから神に於ては、過去と未來、可能性と現實性と到底區別さるべきでない。之に對してデカルトは、若し吾人が神の存在を因果律に依つて證明するならば、吾人は因果律を神其物にも適用しなければならず、而して吾人が神を自己原因と考へる場合に於て始めて其の適用は可能でないかと答へた。されど彼は更に斯く附言してゐる。「原因」なる語は人間の知識の不完全なるが爲めに比喩的に神に就いて用ひ得るに過ぎない。げに吾人は神は原因であるとは言ひ得やうが、神は夫れ自身の結果であるとは言ひ得ない。蓋し、若し然らずんば、神の内の一部は他の部分よりも一層低い階段となるであらう。加之時間的關係は、人間的見解即ち *modus cogitandi* の所産に過ぎないから、此は神に對しては何等の妥當性をも有たない。……要するに因果律を之れ以上神學に適用すべき餘地がないことは争ふべからざるが如くである。デカルトの宗教哲學は、結局吾人の根本的概念を神學に適用することの是非並びに價值如何といふ問題を研究せんとする要求を喚起せざるを得なかつた。

神に取つて時間的關係は何等の妥當性を有たないといふ命題は、デカルトが永久的眞理は(例へ

ば、一事物は存在すると同時に存在せざること能はず、又は三角形の内角の和は二直角に等しなど、神の絶對的意志に所依するものと教へたことに於て、殊に注意を要する。神の理性と意志とは分離して存在しない。彼は始めに先づ永久の眞理を認め、次いでそれを固持したのではない。神の意志は、神の本質と同様、永久不變である。此の點に於ても、デカルトの神の概念は、常人の懐いてゐる神の概念と非常に違つてゐる。嚴密に云へば、神に與へ得べき心理學的の言葉は一つも存在しない。たゞデカルトは此の結論を充分徹底させなかつたのである。

さて吾人がデカルトの凡ての見解を承認するとしても、そこに未だ幾多の困難が残つてゐる。例へば懷疑に依つて我々は自己の不完全を認め、而して此の不完全と云ふ概念は更に完全と云ふ概念を豫想し、斯くて我々は神の概念へと到達するといふ。されど、吾人が此の頂上に達した時さへも尙ほそこに依然として不完全が存在する——而して萬物の根柢たる存在者が理想的のものであり又完全なるものであるならば、不完全といふことは抑、如何にして生じ得たのであらうか。デカルトは之に對して、不完全は必ずや有限物に附隨するもの、而して一切の被造物は有限的であると答へてゐる。加之、彼によれば、不完全を生むものは否定であり、而して否定のために世界の多様性は増されるのであるから、結局世界はこの否定がない場合よりも一層完全にされるわけである。眼が身體中最も立派な部分であるからとて、眼以外の身體の部分は此等が委く眼となることが出来ないといふことを理由として不平を云ふべき根據はない。斯くしてデカルトは、後にライブニッツに依つて詳細に叙述された辨神論 (Theodicee) を暗示してゐる。

#### 四 自然哲學

彼が発見した眞理の標準に依つて、デカルトは、感覺は意識とは異なつた或物によつて生ぜらるゝに相違ないと論じてゐる。たゞし此の或物は——デカルトに従へば——決して感官が吾人に示す様な性質を具へたものとは限らない。感官知覺の意義は主として實用的であつて、何物が有益であり、何物が有害であるかを我々に教へる。故に事物の認識に吾人を助けるのが感官知覺の任務であると認めても、譬へば言語が思想に對應する如く、感覺は事物に對應するものならば、感覺は必しも事物に類似しなければならぬ譯ではない。感官知覺が因つて生ずる有様を考察すると、凡ての感官的印象は觸覺であることが認められる。即ち我々は單に事物の表面と接觸するに過ぎない。故に吾人が事物の成立如何を——事物が吾人に影響する有様を別として——考へれば、結局吾人の想像から取り除いて考へることの出来ない性質として、延長性、可分性、運動性が残るのみである。此等は吾人が物質に就いて有し得べき最も簡單にして明瞭なる觀念である。而して此等の觀念——即ち純幾何學的の觀念——を確實に捉へるならば、我々は物的世界に起る一切の現象に對する最も簡單にして明瞭なる理解に達し得たのである。他の凡ての現象を説明する土臺となるものは運動の現象に外ならない。之に反して、吾人が「形相」や物質の性質などを取り入れた際には、遂に何等の物象をも説明することが出来ないであらう。性質は吾人の意識に屬するものである。随つて實際物質世界に起るものは我々有機體の内外に於ける運動に過ぎない。故に科學に於ては我々は、物的

世界を感官的に知覚しなくとも、其が獨立的に存在するもの、様に考へなければならぬと。……之れ即ち新世界觀のための論争に於て非常に重要であつた單純性の原理で、而して此の原理は今や物質の凡ての性質を延長と運動とに還元せんが爲めに利用されたのである。斯く還元させた結果として物的諸性質は主觀の範圍に移されることとなつた。ガリレイの "Pasciatore" を知らなかつたのであるから、デカルトは感官的性質の主觀性といふ原理をば全く自力にて獲得したもので即ち物的現象の純客觀的な必然的な説明の條件を求めようとして遂に此の原理を獨力にて獲得したのである。一六一九年より一六二〇年の間のデカルトの自筆の記録に依ると、當時彼は未だ自然に關する機械的説明に賛成して居なかつたことが認められる。故に此の説明に移つて行つたのは、一六二〇年より一六二九年の間の事であつたに相違ない。而して之にはケブレルの影響以外に、原子説を持つてゐた若いフランスの研究者達の影響もあつたらうし、又殊に近代に於ける原子説の眞改革者たるセバステイアン・ブッソー (Sebastien Bussso) からも著しい刺戟を受けたらしい。デカルト自身もブッソーをば自分の先輩の一人と名指してゐる。既に上に述べたパリの討論會を開きそれが爲め新意見鎮壓の威嚇的勅令が發せられるやうになつたは、此の青年團の二人であつたらしい。セバステイアン・ブッソーは又ジョルダン・ブルノーの著作に依つて影響されてゐたらしいから、此の點に於てデカルトと文藝復興期の哲學との歴史的關係も存するわけである。……又ハーヴェイ (Harvey) の血液の循環に關する發見は(後に示す如く)デカルトの思想に強い影響を與へてゐる。

凡ての物質的現象を物質の根本性たる延長性、可分性、運動性に依つて説明せんと企てに於て、

デカルトは明かに演繹的論法を執つたのである。即ち彼は原因から結果へと進んでゐる。勿論此の方法によつては單に假説にしか達し得ないことには、彼は充分氣が附いてゐた。蓋し、與へられた現象は我々が假定した原因とは違つた原因から生じたものであるかも知れない。茲に於てか實驗や經驗がこれに加はらなければならぬ。従つてデカルトは、斯くするために彼一人の力には及ばず寧ろ多數の人々の協力に依つて成就せらるゝ程の夥多の費用を要する實驗が必要であると述べてゐる。斯やうに經驗の重要なことを認めた點はベーコンに劣らないが、而もデカルトはベーコン以上に指導的原理と假説とを重視した。而して又原理や演繹に興味を抱いてゐたことに依つて、彼はガリレイとも異つてゐた。即ち演繹法をば眞の科學的方法と認め、斯くして彼は微細の研究に依つて廣大な問題を明かにするといふガリレイの力を缺いたのである——たゞし彼自から其の方法論に於て個々物の知覺と結合せる直觀をば思索の出發點と説明してゐる。勿論彼の問題とした所はガリレイの問題とは全く異なつてゐた。神祕力に頼つての信仰や超自然的干渉やに依つて自然の説明に到達しようとした時代は、最早過去に屬するといふことを充分明瞭に意識的にするのが彼の使命であつた。彼は凡ての自然科學の理想を立てた。即ち彼は與へられた前提から數學的結論を下すと同一の明瞭な必然性を以て、諸現象を其の原因から演繹することを科學の理想とした。彼が基礎とした單純性の原理は、實は同時に明晰性の原理であつた。さて斯くして樹立された原理に就いての彼の見解は勿論正當なものであつた。然るに、彼は一般原理の演繹的應用と、此の原理を土臺として建てられた假説とに此等が實際に持つてゐる以上の意義を認めた爲め、彼の自然哲學は甚しく獨斷的

性質を有するに至つた。而して此の特質は殊にデカルト學派に至つてますます著しく現はれて來た。斯くて多くの場合、一種の機械觀的スコラ哲學が、かの仰々しい形式や性質を有する古のスコラ哲學に代つて現はれたのである。

物質の根本的性質から下のやうな結論が起つてくる。曰く、物質の可分性には何等の限界が立てられないから、絶對的原子なるものは存在しない。又空間は延長を意味し、而して延長は廣袤ある存在即ち物質を豫想するから、空虚な空間なるものは存在する筈がない。又延長に限界を定めることが出來ず、而して延長の存する所物質も亦存するのであるから、物的世界は無限であると。更に生起する物質の變化は常に運動の法則によつて説明するべきものであり、従つて此の法則は最高の自然法であるといふ結論が起つてくる。デカルトは此等の法則をも演繹法に依つて引き出さうと試み而して彼は此の演繹の基礎をば神の概念に見出した。此の神なる概念は、認識論に於て適用されたと同様、自然哲學に於て重要な意味を持つてゐる。神の完全性の一部とも云ふべき不變性から發して、デカルトは創造の際に産出された運動の總額は、それが保存されるかぎり（デカルトに従へば保存は不斷の繼續的創造である）不變であると論結してゐる。運動は世界の種々の部分に様々に分布されやうが、如何なる運動も消滅するものなく、又新たに始まるものもない。……運動の不變の原理に就いて與へた神學的證明に於て、デカルトは、彼が自然哲學の出發點とした物質の根本的性質は、餘りに單純であり又餘りに抽象的に過ぎたといふことを、不本意ながら告白してゐる。何となれば眞に不變なるものは、世界に於て不斷に活動してゐる神の力で、運動の不變は實に此の

力の不變から推論されたものに外ならないからである。思ふにデカルトが此の事實を一層明かに認めたらば彼は彼が實際に掲げたよりも一層正しい原則を立て得たかも知れない。蓋し不變なるものは運動に非ずして、力や勢力であるからである。されば運動から靜止に移る場合に於ても、又は其の反對の場合に於ても、デカルトはいつも彼の原則を持て餘してゐたではないか。たゞし、如何に不完全であつても、彼の命題は近代の勢力保存の原則の興味ある魁であつた。……デカルトは又神の不變性から運動の特殊的法則殊に惰性の法則を推論してゐる。此の法則はデカルトに依つて始めて意識的に組織的に立てられたものである。デカルトは思想した、一にして不可分的と認めらるべき事物が何等原因が無い場合に其の現存の状態を變じ得るとすれば、そは神の不變性と矛盾するであらうと。即ち事物が獨り手に (*sub sponte*) 外的影響なくして運動から靜止へ又は靜止から運動へ移り得るといふことが之によつて否定されたわけである。さて斯様にデカルトが惰性の法則に達したのは、多分此の法則を半ば定めたケプレルの影響に依つたであらうが、此の場合ガリレイの影響は少しも無かつたらしい。蓋しデカルトはガリレイの『對話篇』の出版以前に出來上つた『世界論』 (*Le Monde*) なる書に於て、既に此の法則を建設してゐるからである。……とは云へデカルトは、精神や天使が物質に作用するかも知れないといふ理由から、暫く惰性の法則を立てることを差し控へてゐた。畢竟彼の唯心論的心理學が此の遠慮の原因であつた。此の點に就いては尙後に再論する。

デカルトの物質の概念は簡單と明瞭との特徴を具へ、且つ單純性の原理を基礎としてゐる。此は

ケブレルやガリレイにも現はれ、一切の性質を分量的關係に歸着しようとする——精密科學は之に依つて可能となる——傾向の自然的結果である。たゞデカルトは彼の演繹的結果の假說的性質を看過する傾向があつた如く、抽象に依り且又單純性の原理に従つて立てられた定義をば完全無缺のものと思へる傾向を持つてゐた。彼は物質の本質は延長性、可分性、運動性等の規定に依つて完全に知られ得るものと信じてゐたが、而も之に就いて何等の保證をも與へることが出来なかつた。物質をば廣袤ある本體と説明したとき、彼は抽象をば夫れ自體に於て存在する實在と見做したことに氣附かなかつたのである。又彼は事物の幾何學的性質を絶對的と認める理由をば毫も證明しなかつた。此等の性質が自然の認識には最も重要であるとは必然的には結論されない。延長性可分性運動性等の諸の性質は(色、味、香等と同様に)事物の我等人間に對する影響に基くもの、従つて此等は事物其物とは類似しないものであるかも知れない。加之——既に述べた如く——デカルトが停まつてゐた三つの性質よりも更に一層根本的な規定即ち力又は勢力がある。……たゞし此處に暗示された疑問を精密に論究することは後の時代の問題となつた。兎も角もデカルトの自然哲學は甚しく一方むきではあるが、明晰でふ點に於ては非常な進歩を示したのと言はれやう。我等は茲に簡單に彼が樹立した一般の原理に就いて與へられた最も重要な應用だけでも考へて見たい。勿論我々は常に彼の根本思想のみに注意しなければならぬ。彼が個々の説明に至つては失敗に終つたもの、得手勝手なものが多い。彼の弱點は假説の數を増したことであつて、彼の偉大な點は大體の見地を巧に捕へた點にある。

若し物的自然界の一切が其の特有の性質なる延長性、可分性、運動性に依つて説明せらるべきものならば、かの究竟原因は不要であるといふ結論が自から生じてくる。たゞしデカルトが自然の目的論的説明を排斥したのは、認識論的方法に於てよりも寧ろ神學的方法を基礎としたものであつた。神は無限の存在者であるから、其の活動には我々人類が理解し得ないことが多い。故に神の目的を探求せんとするは寧ろ僭越であらう。此の無限の世界には我々に少しも影響しないものが數限りなく存在してゐる。然らば、此の世界が人間の爲めに造られたと云ふことに如何なる意味があらうか。有ゆる出來事に就いて唯一の考へ得べき目的は單に神其物だけである。従つて、目的論的解釋は、(世界の本质と神の本质とに何等制限を置くことが出来ないものであるから)到底放棄されざるを得ない。

自然を詳細に理解するには、デカルトの見解に従へば、最も簡單な最も解り易い現象即ち我々が不斷眼前に見てゐる現象から出發し、それに依つてかの微細な隱微な現象や過去に起つた現象までも説明しなければならぬ。従つて簡單性の原理は、デカルトに於ては、遠いものと未知のものとの説明を近いものと既知のものとの依つて求める現實性の原理に移つてゐる。吾人は吾人みづから機械(身體)の構造と作用とに就いて最も明瞭な觀念を有つてゐるから、先づ之を根柢として進まなければならぬ。即ち彼は此の世界をば一の機械なるが如くに記してゐる。(*terram totumque hunc mundum duxit insar machine descripsi*「地球と全世界とを恰かも機械であるかの如く記す」。物質の部分は始めから(物質と運動とは同時に生じたものであるから)或る幾つかの中心の周圍に渦動運動をな

して居たものと考へ、之に依つて我々は宇宙の現状をも説明し得る。而して此の渦動運動が行はれた間に物質の大きな部分が互に摩擦したことに依つて生じた小さな部分は此等の中心に集合せざるを得ない。各種の大小の天體は斯くして生じたものである。此等の天體の或物は次第に其の獨立を失つて、一層大なる天體を取り巻いてゐる渦卷に運び去られたのである。デカルトは、彼の學說に従へば、地球を不動と稱し得ると考へた。何となれば、地球は大氣と共に太陽の周圍を渦動させられるが、此の大氣内の位置を變せず、加之、我々に知覺される宇宙の部分以外に幾多の星が存在し、而して地球は此等との關係上不動の状態を保つてゐるかも知れないからである。要するにデカルトは相對性の概念を強引附會して、——事實上徒勞であつたが——コペルニクス流の異端論者であるといふ非難を避けようと試みたのである。又彼は重力は空間内の諸部分に對する渦流の壓迫の結果であつて、而して此の壓迫は渦流を天體に壓迫するもの、少くとも天體に近づかせるものと説明した。

デカルトは近代の學者中世界の組織に關する機械的進化論を試みた最初の人である。然かも彼は世界は完全無缺に造られてゐると承認して、神學に對して、特に丁寧な態度を取つてゐた。即ち彼は世界の現狀は不完全な原始的狀態から自然の法則に従つて發展したかも知れないといふ可能を暗示したに外ならないと言つてゐる。然らば其の原始的狀態は如何なるものかといへば、彼は此の問題は如何様に考へてもさしたる差別はないと答へてゐる。何となれば、自然法に依つて物質は其の取り得べき有ゆる状態を通過し、斯くて現狀よりも不完全なる状態の幾多の數を経盡した後、兎も角も現在の状態に到達したものと考へられるからである。凡ての機械的進化説の計畫を宿してゐる

此の説明『哲學原理論』はかの宇宙開闢の過程を詳細に畫かうとするデカルトの試みよりは一層大なる興味があるのである。

宇宙の統一と發展とを自然の一般的法則に従つて説明しようとして企てた如く、デカルトはまた有機體及び有機的生命をも純機械的法則に従つて説明しようとして企てた。彼の見解に従へば、天文學のみならず、生理學と雖も純機械的科學たるべきものであつた。彼が宇宙開闢の假説に於て神學を棄てた如く、有機體機械説に於ても彼は心理學を棄て、而して人體は物質的部分より合成され何等精神(植物的精神乃至感覺的精神乃至合理的精神)の影響なくして、單に熱と運動との法則に依つて活動すると考へた。此の見解即ちデカルトの自然哲學の一般的原理の結果たる(何となれば物的存在たる有機體は物質の一般的法則に従はなければならぬから)此の見解は、恰もウィリアム・ハーヴェイが血液循環の法則を發見した時(一六二八年)一種の經驗的證明を得たのであつた。ハーヴェイは近世自然科學創設の一流の學者の一人と數へられてゐる。彼の生理學に對する關係は猶ほガリレイが物理學に對する關係と等しい。彼は血液の運行は血液自からの力に依るものでなく、又精神の力に依るものでもなくして、血液を身體に送り出す心臓の收縮作用に依る所以を證明し、斯くて生理學の方面に於て從來信せられた神秘力に致命的打撃を加へた。斯くしてまた運動の一般的法則は有機體の内外に於て妥當なるものとなつたのである。デカルトは幾多の學者中ハーヴェイの所説に賛成した最初の人であつた。彼が其の著『方法論』に於て發表した賛成意見は此の新學說に取つて有力なる援助となつた。蓋し此の新學は有機的生命の古い見解と劇しく背馳してゐた爲め、非常なる反抗に遇



はなければならなかつたのである。デカルトは種々の著作（特に『人性論』）に於て人體はまさに單なる機械と考ふべきものと記してゐる。此の點に於ても亦、假令彼の個々の説明は必ずしも成功しなくとも、大體の考へ方は明晰であつた。ニールス・ステーンセン (Niels Steensen) は次の時代の最も偉大なる解剖學者の一人であるが、彼はデカルトの用ひた方法は各種機關の意義に關する從來の學說の不充分なることを曝露し、且つ此の問題に關係ある諸問題を著しく明瞭にした功績が有ると承認してゐる。デカルトはまたハーヴィイが血液の循環に關して立てた機械觀をば神經生理學の範圍までも擴大した。彼は當時の生理學に従つて、神經内に存する「生活精神」(esprits animaux)の流を信じてゐた。此の生活精神の流は如何にして發生するかといへば、普通の血液は單に血管を通つて循環するに反して、極めて精微なる血液が先づ心臟に於て暖められ、然る後それが腦髓に流れ込み且つ其の窩を満すのであると考へられた。さて此等の流れは腦髓から神經を通つて筋肉に進んで行く。而してまた此等の流れは我々に意識されない印象に依つて運行する。例へば我々が倒れた時思はず兩手をさし出すとか、又歩行を續ける時手のことなどを考へずに手を差し出すなど、すべて斯やうな隨意運動の場合にそれが起こるといふ。斯様な不隨意的運動は純機械的であるのみか、甚だしきは我々の意志に反してさへも (mente invita et tanquam in machina) 起り得るものである。デカルトは此の事をば「生活精神」が反射された (esprits réfléchis) ものと説明し、更にまた今日「反射運動」と名づけるものに關して明瞭な敘述と説明とを與へてゐる。動物に就いては、一切の機能や動作は不隨意的機械的方法に於て生ずると假定せざるを得ない。動物に靈魂があるとは根據のな

い説である。小羊が狼を見て逃走するは、狼の身體から小羊の眼に投ぜらるゝ光線が生活精神の「反射流」に依つて小羊の筋肉を運動させるからである。又燕が春になつて現はれるのは、時計が一定の時に時を打つと同じであると比喩的に説明し得られる。又動物は機械と同様全く新らしく且つ複雑な境遇に對しては、到底之は適應して行くことが出来ない。動物が機械に過ぎないといふことは、デカルトの見解に従へば、若し然らずば、動物にも不滅を許さなければならぬといふ理由からも證明される。何人も杜蝸や菌が不死なりと認めることは出来ない。人間に至つてはそれとは全く違つて、各人に經驗される意識の爲め、人間には精神、別言すれば物的本體と相互作用をなす思惟の本體、「生活精神」を指導し干渉する本體が有ることを承認しなければならぬ。デカルトに従へば、精神が腦髓と直接結合してゐる場所は、腦髓の一部即ち松葉腺 (Glandula pinealis) であることである。此の松葉腺が特にデカルトの注意を惹いた理由は、一はそれが腦髓の他の幾多の部分の様に雙對をなした機關でないのと、又一は、其が腦髓の殆んど中央部に位し、且つ恰も腦髓の前部の窩と後部の窩とから來た生活精神が互に結合する通路の上部に位すると思はれたからである。「生活精神」は松葉腺と接觸し、斯くて精神を刺戟してそこに感覺衝動等を惹起し、而して精神は——同じく松葉腺へ突撃を與へ——それに反應して、生活精神を一定の方向に指導する。突撃と反突撃とは時としては(例へば自制に於ける如く)互に反對の方向に進み、其の結果は最も強い突撃に依つて決定されるものであると。<sup>(三〇三)</sup>

デカルトは反射運動を敘述分析し、それによつて不隨意的活動を明かにした功績がある。彼は又

精神の活動は腦髓に、且つ直接には腦髓のみに結合してゐる所以を主張した功績がある。最後に彼はまた——彼の取り扱ひ得た解剖學上の假説が不完全なるにも拘はらず——唯心論的心理學を極めて明瞭に充分徹底的に叙述した功績がある。我々は進んで彼が心理學説を多少精しく考察しよう。

## 五 心理説

デカルトはひとり人間のみに精神を認め、而して此の精神をば特殊の本體として身體とは異なつたもの、別言すれば身體が物質的屬性の支持者であると同様、それは凡ての精神的屬性の支持者であると解釋した。既に述べた如く、彼は機械的自然觀をば有機的生命の範圍にも及ぼしたが爲めに、一切の有機體に於てもまた、他の物的自然に於けると同様、以前からの連續ならざる運動は生じ得ず、又如何なる運動も次の運動に依つて連續さるゝことなくして消失するものでないと承認せざるを得なかつた。蓋し運動の不變といふことは、彼が自然哲學の主要原理であつた。然るに、彼が精神は「生活精神」を運動させる爲め松葉腺を突撃し、而して精神は更に松葉腺の「生活精神」に對する影響に依つて反撃を受けねばならぬと認めたから、運動は松葉腺に於て起り、又其は彼の運動に代られることなくして消滅しなければならぬことゝなつた。加之、精神が突撃が與へ若くは突撃されることと云ふ事實に何等かの意味が有るとすれば、デカルトの唯心論的心理學は、此點に於て明らかに其自然哲學と矛盾するわけではないか。精神をば突撃するもの又はされるものと考へたことは、やがてそれを物的存在と考へたわけではないか。此の點こそは唯心論が常に陥る運命ではないか。

デカルトと書翰を交換し合つた學才あるブルツのエリザベット女公は、精神をば物質ならずして物質を運動させ又物質によつて運動させられると考へるよりは、むしろ精神をば全く物質的に考へた方が容易であると評したのも無理はない。たゞしデカルトは或る所では、精神の影響を限定して、夫れ自からでは何れの方向をも取り得る「生活精神」に對して、精神は單に其の方向の變化を起こさせるに過ぎないと辯じてゐる。然しながら、斯かる指導的影響は惰性の法則と衝突し、従つて該法則の得手勝手な例外と目せられるに過ぎない。

デカルトが精神は身體と異つた全然特殊な存在であると主張したのは、彼が意識と延長とを互に全く異なる屬性、互に全く異なる本體に屬するものと考へざるを得なかつたからである。「我思故我在」が彼の出發點であり、而して彼はみづから明白に述べてゐる如く、思惟を以て意識一般 (*omnia quae nobis consistit in nobis fundit*) 意識してゐる凡ての物は我々に起る」の意味に解釋してゐた。従つて、彼は、彼が認めた如く、我感す故に我在り、我意志す故に我在り、と云つても差問へないものである。彼が力説せんと欲したことは意識と云ふ根本的事實である。されば、心理學上彼は意識 (*mens*) を出發點と定めた功績がある。蓋し心 (*anima*) なる概念は今尚ほ曖昧な神祕的概念であり、殊に當時に於てはさやうであつたからである。意識を出發點としたことに依つて、彼は近代の經驗的心理學に路を開いた者とも言はれやう。此點に於て彼にはヴィーヴスからの影響が有つたやうに考へられる。蓋しヴィーヴスは事實與へられたものとしての心的現象と心の本質其物とを明かに區別したではないか。加之ヴィーヴスの心理學上の著作は幾度もデカルトに依つて引用されてゐる。

たゞしデカルトは思惟又は意識と云ふ事實に於て心の本質に關する明瞭且つ充分な概念を捉へ得たことは、尙ほ延長と云ふ事實に於て物質の本質に關する明瞭且つ充分な概念を捉へ得たと同様であると思惟した。デカルトは云つた、若し身體なる概念を豫想せずして精神なる概念を明瞭に完全に考へ得るならば、又若し精神なる概念を考へずして身體なる概念を明瞭に完全に考へ得るならば、これは我々が眼の當り全然異なつた互に獨立した存在即ち本體を有する證據ではないかと。……我々は既にデカルトの本體なる概念に二重の意味が具はつてゐる所以を指摘した。即ち本體はる概念は單に諸屬性の支持者經驗に依つて示される諸性質を「所有してゐる」或物を意味するだけのものではない。本體なる語を斯様な漠然たる意味に用ひた場合にすら、デカルトは、思惟の「或物」と延長の「或物」とを區別して、其の中に餘りに複雑な意義を含めてゐる。蓋し考へかたによつては、同一の「或物」が同時に思惟と延長との二屬性を所有し得るではないか。たゞし、嚴密なる意味に於ては「本體」は全然自足的な獨立的な存在である。デカルトの言に依れば、本體の性質には互に相容れないと云ふ意味が含まれてゐる。而して精神と身體とは互に他を考へることなくして獨立的に考へ得らるゝところから、彼は兩者をば互に相容れないものと認めてゐる。斯くて人間も互に相容れない二つの本體から成立してゐると考へられる。たゞし此の場合には、二者の相互作用といふことが考へられなくなる。若し一の本體が他の本體に作用し得るならば、二者は互に全然獨立するものとは言はれない。斯様な場合に於ては、他方を考へるとなくしては到底理解されない何事か一方に於て起つてゐるに違ひない。斯くて二者の關係は不可解となる、而してデカルト自身もそれを自白してゐる。

る。彼は或る書翰の内に述べてゐる、哲學の素養を缺いた人は精神と身體とが相互作用をなして而も唯一の存在をなしてゐることを疑はないか、哲學的には精神と身體との差異と結合とを同時に考へることは不可能であると。彼は又他の箇所にて、斯く述べてゐる。如何なる推測も如何なる比較も、無形の意識が身體を運動させ得ることを我々に教ふることは出来ない。然るに確實にして明白な經驗は常に此の事實を我々に教へてゐるではないか。即ち此の事實は、單獨に理解さるべきものであつて、我々が此の事實を他の事實と比較しては理解されない事實の一であると。……此の點に於て、デカルトは、精神が松葉腺を突撃し又更に突撃される有様をば宛然眼の當り見たかの如く述べてゐる。併しながら、此の問題の困難は、直接の經驗が此の事實の眞偽を決定することが出来ず、寧ろ反對に、推測や比較に依らなければ、明瞭にして異論を挾む餘地のない假定説に達することが出来ないといふ點に存するのである。

中世期の二元論がデカルトの精神と身體とに關する學說内に流れ込んでゐるとは、世人一般の見解である。けれども、デカルトを其の學說に導いたものは、勿論明瞭にして判然たる概念を得ようとする彼の努力であつた。彼は概念相互の獨立と云ふ事實から、概念に對應する本體相互の獨立までも推論したのである。彼の細大功績は精神的現象と身體的現象間の差別を鮮明に描いた點である。併し彼を謬らせたものも亦此の點に存したのである。獨斷論者としては彼は、彼の概念の完全なることを信じ、且つ實在は彼の概念と一致するものと確信した。我々がテレシオ、ベーコン及びカンパネラ等に於て認められた心理學的二元論をばデカルトは更に極端なる形式に於て進め行き、之に依つ

て將來二元論を超越させるに多大の貢獻をなしたのである。彼は精神と身體とに關する通俗哲學をば、極めて明細に規定し、此の哲學の中に含まれた難點と矛盾とを愈々明瞭に曝露したのである。……ガッサンディとアルノーとは、意識と延長とが精神と身體との主なる屬性であるからとの理由から意識と延長とで精神と身體との本質が盡されるとは結論し得ないと反抗した。此の點に於て彼等は正しくデカルトの學說の難點に觸れたものである。

デカルトが精神と身體とを截然分つた結果は、彼の特殊心理說の中に認められる。即ち彼は何れの精神活動や現象が精神其物から生じ、而して、何れが精神に對する身體の影響に基づくかを周到に研究した。

先づ感官知覺は身體に基づくものである。「生活精神」が松葉腺を媒として精神に對して影響を及ぼす爲めに感官知覺は起こつてくる。此の點に於てデカルトは、普通世人は知覺以外のものまでも妄に知覺の内に數へてゐることを指摘してゐる。例へば、刺戟に依つて脳髓内に生じた運動（此は動物に於ても認められる）と、次に脳髓の此の運動が精神に及ぼす影響——感覺（例へば色の感覺は之に依て生ずる）——第三に身體的器官の運動の結果我々が不隨意的に外物に對して下す斷定と）それ等は夫れ々明らかに區別されなければならない。事物が外的のもの、一定の空間的位置を占めてゐるものと考へられるのは、斯かる不隨意的斷定が根柢となつてゐる。「生活精神」に對する運動に依つて、精神をして斯かる斷定を下させるものは眼と頭の運動である。要するに、知覺の第三の要素は精神其物に基づくのである。

同様に記憶にも二種類がある。一は脳髓内の刺戟の餘力即ち痕跡に依る物的事物に對する記憶他は意識其物の内に残る痕跡に依る記憶である。……眞の思惟 (*intellectio*) と想像 (*imaginatio*) との區別は前者に於ては精神のみが活動し、後者に於ては身體の心像が利用せられてゐる事實に依る。想像は物的記憶と同様、精神が身體と結合せる限りに於てのみ精神に屬する。然るに純粹精神 (*anima pura*) に至つては想像や知覺なくして考られるものに外ならない。……衝動と意志との間の區別も、これと同様で、衝動は身體に依つて惹起されるに反して、意志は精神其物に屬する事實である。デカルトは意志の無因果性に關する直接の意識があると認めたが、而も彼は意志の自由といふことは意志の完全といふことよりも寧ろ認識の不完全なものであると認めた。意志は悟性よりも一層大なる範圍を持つてゐる。即ち我々は我々が理解し得ない事まで選擇し主張し得る。意志は無制限であるが悟性は制限的である。此の事實を基としてデカルトは誤謬の可能を證明してゐる。……情緒 (*passions*) は身體が精神に及ぼす影響に基くが、内的感情 (*emotions intérieures*) は精神其物の思想及び斷定の結果として精神内に生ずる。内的の純精神的感情は、事實上、精神が身體と結合せる以上、情緒や感官的感精に依つて伴はれる。併し純精神的感情は精神が脳髓に及ぼす影響、例へば、知的愛に於ては精神の傾向が松葉腺に及ぼす影響によつて生ずる。情緒に於ては喜びが愛に先だつが、内的感情に於ては恰も其の逆である。デカルトは、斯かる二元觀の爲めに諸の感情の聯絡ある發展の歴史を研究すべき途をば自ら途絶したわけであるが、而も彼は各種の感情をば一定の要素的形式——之が結合して各種の感情をなす——に歸着しようとする企てに依つて感情心理

學の上に大なる功績を立てた。彼は要素的感情として驚異、愛、憎、欲望、喜悅、悲哀等を指定した。加之、彼は此等の感情及び其の結合に就いて、常に生理學的所説を利用しつゝ、純然たる記述的分析的叙説を與へた。情緒の生理的關係を説明せんが爲めに、彼は脳髓と心臓との相互作用を重視した。たゞ純知的感情と解釋された驚異の感情に於てのみ、彼は脳髓が心臓に及ぼす影響を信じなかつた。彼はまた情緒と本能との聯結に就いて世人の注意を促がした。即ち二者は精神をして己れに有利なことを欲せさせ、そして有害なことを避けさせる傾向を有つてゐる。又、精神の影響がなくとも、情緒を生ずる「生活精神」の運動は、同じく有意的行爲を行はせる。たゞし此等の目的性は決して絶對的のものではないから、更に經驗と理性とによつて干渉、訂正されなければならぬ。感情の發達上重要なことは、精神内の表象と「生活精神」の一定の状態との結合である。斯様な表象を通してのみ即ちたゞ間接にのみ、意志は身體的運動に干渉し且つ之を規定することが出来る。理性と感性との争は、デカルトに従へば、精神の内部に行はるゝものではなく、一方の精神又は意志と他方の身體（即ち「生活精神」と）との争ひで、而して、問題は二者の何れが松葉腺に最も烈しい突撃を與へ得るかに係つてゐる『人間情緒論』(Passions de l'âme 1, 49)……茲に又我々は唯心論的所説がデカルトに依つて申し分なき論理的徹底を以て完成されたことを認めざるを得ない。

## 六 倫理説

哲學の出發點として一般的懷疑論を選んだ際にデカルトは自己の哲學的研究が倫理の範圍にも影

響を及ぼすに相違ないとは認めたのであるが、而も彼は此の範圍をば懷疑の範圍には入れなかつたのである。一切を學理的に分析する間も、自己の生活の路に一定の指導を失はざらんが爲めに、彼は『方法論』Discours de la méthode, chap. 3)に於て下の如き行爲の準備的規則を定めた。一、祖國の宗教と習慣とを遵奉すること。二、一旦決定したことは徹底的にそれを遂行すること。三、運命を克服せんと求むるよりは寧ろ自己自からを克服せんと求め、自己の欲望をば世界的秩序に従屬させ、而して吾人の思想が全然吾人の權内に存するものであることを銘記すること、即ち是れである。

後其の哲學的見解を説明し且公表するに至つて、彼は道德の範圍に論入するの危険を犯すことを躊躇した。彼は云つた。自分の物理學の爲めにあれ程迄怒つた神學者等は、若し自分が倫理學に就いて書いたならば必ずや自分を平氣に放任しまいと。『人間情緒論』中の或る言葉を離れて觀すれば、我々は彼がエリザベット女公クリスチナ女皇及びシャニュー(スウェデン駐在の佛國大使)に寄せた書翰の内に彼の倫理上の思想が論述されてゐることを認める。而して其の倫理上の思想は彼の『方法論』中に見えた準備的規則を一段發展させしめたもので、ストア哲學者殊にセネカの影響を露はしてゐる。

最高善——普通人は漠然外物の中から豫期してゐるが、而も吾人は吾人自らの内に於てのみ求め得ると信する最高善に達する爲めには、哲學は如何なる方便を吾人に教へ得るか、斯やうにデカルトは問ひ來つて、さてこれに對して三つの方便を揭示してゐる。正義に關する明瞭なる認識、

正義に關しての確固なる意志、吾人の力の届かない事物を得ようとする一切の欲望や要求を抑制すること之れである。意志の力に依つてのみ、知識は我々を支配し、又斯くして「生活精神」の運動が知識に従ふものである。若し知識の支配がなかつたならば、感官的感情や情緒は我々の思想を混亂させ我々をして外物を過大視させるが、知識の支配力があれば、我々は始めて精神の内的満足に安んずることが出来る。而して此の満足は、真理の認識の確實な土臺の上に建てられてゐるのであるから、精神其物と同様永久的なるものである。而して吾人に取つて最も重要な知識といへば、萬物の創造者——吾人の精神の根元である完全至極な存在たる神に關する知識と、並びにかの身體とは全く異なつた存在たる精神に關する知識とである。次にまた重要な知識は、世界の無限に關する知識で、此の知識は萬物は地球の爲めに存在し、地球はたゞ人類の爲めのみが存在するといふ信仰を打破する。又此の知識は我々に人間は全體中(家族、社會、國家)の一部であること、並びに一身の利益よりは全體の利益を撰ぶべき所以を教へる。然れども就中、人間の力のおよぶものが何であり、又其の及ばないものが何であるを區別することが肝要である。ただ自分の意志のみが吾人の眞の權内に存する。此の感情が土臺となつて、かの衆徳の關鍵たる恃高(Senectus)が現はれてくる。眞に恃高の人は大事を成就すべき自己自身の力を感ずると同時に自己自身の制限をも感ずるのである。純然たる空想たる勝手氣儘な運命の代りに、我々は萬物は攝理の永久不變の意志に所依するものといふ信念を飽くまでも維持しなければならぬ。斯くて情慾は純化され、且つそれによつて我々が此の世に於てなし得る凡べての感情中最も愛すべく最も有用な神に關する知的愛

(amor intellectualis) が發生する餘地がある(自然人が有し得る様な此の愛が人間に永久の祝福を得させるに足るかどうかの論定は須らく神學者に任すべきである)。感官と思想とを充分に働かせれば此の感情は凡ての感情中最強のものとなり得るものである。……認識論や自然哲學に於けると同様倫理説に於ても、デカルトは其の究竟の根據として遂に無限者の觀念に達してゐる。唯理説と神祕説との混和は、十七世紀の全體の特色であつた如く、またデカルト哲學の特色でもあつたのである。デカルトの哲學の此の方面は、彼の後繼者に依つて殊更に發達されたのである。

## 第二章 デカルト學派(Der Cartesianismus)

デカルト哲學は當時に大なる影響を及ぼさざるを得なかつた。すなはちそれは方法論的懷疑と分析とを要求し、且つ一切の傳習的假定を顧慮せずして、自由研究を喚起し獨立的思索を刺戟せざるを得なかつた。此の點にこそ彼の哲學は重大なる意義を持つてゐるのである。之に依つて彼の哲學は、嚴密なる意味に於けるデカルト學徒よりも遙かに大なる範圍に影響を及ぼした。蓋し此の哲學は自然の純機械的説明を要求し——其の個々の假説の或者は間もなく維持し難いものとはなつたが——自然科學殊に物理學と醫學とに影響を及ぼして之を改革した。又此の哲學は永久的意義を有する程の力を以て吾人に機械觀の原理を教へ、更にまた其の唯心論的心理説と神學との爲めに、此の哲學は世人一般の意見に投合した。蓋し當時の輿論に取つては精神と身體との截然たる絶對的區別は甚だ明瞭であり又興味あることと考へられ、同時にまたデカルト哲學に於て、か

のスコラ哲學と共に將に崩壊せんとしてゐた神學と科學との調和に新らしい土臺を見出したのである。されば、十七世紀の後半に於てフランス教會の偉人ボッセエー (Bossuet) やフェネロン (Fénelon) は熱心なデカルト學徒となつた。有名なヤンゼン派の人々の内にも亦此の學徒が出た。アルノーやニコール (Nicole) が其の適例である。然るにヤンゼン派の大立物たるバスカルは、後に述べる通り、ひとり獨特の境地を占めてゐた。アルノーの指導の許に此の學派に依つて、今尚ほ興味と價值とを有つてゐる論理學の立派な叙説『論理學一名思想の術』(La logique ou l'art de penser, 1662) が興へられた。オラトリウム(譯者曰く羅馬舊教の僧會の一)の學識ある僧侶間にも亦デカルト哲學は大なる助力を得た。彼の哲學はパリや其の他の地方に於ける通俗講演に依つてますます廣い範圍に傳へられた。彼の哲學が貴族社會に於て——婦人社會に於ても——如何程の興味を惹起したかは、マダム・ド・スヴィネ (madame de Sevigné) の書翰に依つて明らかである。オランダに於ても彼の哲學は若い大學講師達の贊成を得た爲めフランスにも劣らず擴がつて行つた。たゞし、彼の哲學はフランスに於てもオランダに於ても直に劇烈な反對を惹起した。エズイット教徒も正統新教派の僧侶も夫々彼の哲學を抑壓しようとした。新哲學は自由なる人間の理性に餘りに多くを許容し、懷疑に對しても危険と感ぜられる程までに其の意義を認めた。又新哲學は聖餐(殊にカトリック教の形式に於ける)の教義と容れない様な感官的性質の主觀性を教へ、且つ地球の運動と宇宙の無限とをも併せ教へようとした。つまり當時神學の上の問題はすべて古のスコラ哲學の教説と結合してゐるものと考へられた。斯くてデカルト哲學はオランダの多數の大學に於ては禁せられた。少くともデカルト

學徒は神學の講座と僧職とから遠ざけられた。ローマに於ては一六六三年にデカルトの著作は禁制書の目録中に入れられ、而してフランスに於ては、再度勅令を發してデカルト哲學を大學に於て講義することを禁止した。たゞし此等凡ての手段は到底デカルト哲學の優勢を止めることは出来なかつた。而して初めて此の哲學を滅ぼしたものは、かのロック及びニュートンを起點とする思想の方向で、此等思想の方向とても、實はデカルト哲學によつて準備されたのである。

一層獨創的なデカルト學徒に於ては、デカルトの學說に含まれ難點や矛盾に基づいて、師の思想をばますます發展させようと力めるに至つたのは自然の順序である。デカルト哲學の獨斷的な方面には殊に一層深い研究を刺戟する二つの點があつた。第一の點は、デカルトの認識論、自然哲學、倫理學に取つて極めて重要であつた絶対的本體と有限の本體即ち有限の世界との關係であつた。如何にして絶対的存在は自己以外に有限の世界を有し得るか、又斯かる有限の世界は如何なる實在性を有し得るか、此の問題は神祕説と絶対力の承認とに傾いてゐた時代に於ては、取り別け痛切な問題たらざるを得なかつた。政治的には當時は實に絶対主權の時代であり、従つて哲學に於ても自然の類似として絶対的主權の時代であつた。斯くてデカルト哲學は遂に神祕説に陥らざるを得なかつた。第二の點は、デカルトが互に排斥しながら而も相互作用を及ぼすと考へてゐた本體としての精神と身體との關係である。デカルト自身も、此の關係は哲學的に攻究すれば、如何にしても理解出来なくなると自白した。彼の學徒中には、此の點に就いて哲學的攻究を進める者が起こり、其の結果をここに一大不可解が潜んでゐることを發見せざるを得なかつた。蓋し此の不可解こそ、異なつた事物

が互に影響すると見做されてゐる一般の經驗上の事實である。斯くてデカルト學徒は知識力を制限し、知識は單に現象の繼起と外的聯結を説明するに過ぎない、眞の内的聯結は到底不可解であると説明するに至つた。之に依つて將來の認識論が因果問題を取り扱ふ一方法が準備されたのである。……此等の二點が合して所謂偶因論 (*Okkasionalismus*) となり、以て神祕的要素即ち一切の實在性と因果性を絶對的本體に束ね上げるといふ傾向が著しくなつたのである。此の傾向の最も重要な代表者を簡單に考察しよう。

フランスの醫師ルイ・ド・ラ・フォルジュ (*Louis de La Forge*) は、既に精神が身體を動かすことの解し難いことは猶物體が他の物體を動かす難いことと同様であると指示した。然かもまた彼に先だつて、後にドーファン家の (*Dauphin*) 家庭教師となつたパリの辯護士ゼロッド・ユルドモア (*Gerard de Cordemoy*) (これ亦デカルト學徒であるが) に依つて、早く既に此の思想は述べられたので、此の人こそはむしろ偶因論の創唱者と認められなくてはならないのである。ド・ラ・フォルジュは、精神と身體との關係は神が本來二者を結合させたや假定して始めて解釋が出来るや説明したに對して、コルドモアは一步を進めて、若し神の干渉がなかつたならば、精神は新觀念を得ることが出来ず、又身體も新運動を得ることが出来ぬであらう。有限的存在は精神にしても身體にしても神が働きかける偶因に過ぎない。故に例へば我々の意志は神が我々の腕を動かすべき偶因であると。一切の活動を一の絶對的存在に集注せんとする傾向が、偶因論の發展にどれ程貢獻したかは、同じくデカルト學徒シルヴェン・レシ (*Sylvain Régis*) の下の説明に依つて知れる。「嚴密なる意味の行動を起こさ

んが爲めには、我々は自己自身から又は自己自身を通じて、別言すれば自己自身の力によつて行動しなければならぬ。而して斯様に行動し得るものは獨り神のみである。故に神のみが眞に有力なる原因である」と。

此の思想は、ネーデルランドのデカルト學徒アルノー・ギユリックス (*Arnold Geulincx*) に依つて徹底的に發展された。ギユリックスは一六二三年アントウアーブに於てカトリック教の兩親の間に生れ後にリオンで學んでその大學教授となつた。デカルト學徒たるが爲めに彼は酷遇せられ、又世人は彼を其の位置から放逐する手段を心得てゐた。斯くて彼はライデンへ赴いて、其の地に於て新教徒となつた。彼は始終哲學の講師として勤めつゝ、多年の辛慘を経て、ライデン大學教授に任命されたが、間もなく一六六九年ベストに罹つて倒れた。生前に現はれた著作中最も重要なものは、一六六五年に出た『倫理學』 (*Ethica*) であつた (此の書は一六七五年初めて全部が出版された)。彼の偶因論的所説は、一部は彼の『倫理學』の背景として現はれ、一部は——更に詳細に——彼の死後に出版された『純理哲學』 (一六九五年) に現はれてゐる。

ギユリックスの哲學の特色は、唯理説と神祕説とが獨特に混合してゐる點である。同時に因果問題がデカルト學派の本體説から發展し來つた次第が彼に於て明瞭に現はれてゐる。

ギユリックスは彼の倫理説をば當時優勢であつたアリストテレスの倫理説に反對して立てた。アリストテレスの倫理説は人間の幸福を追求する念を出發點とし、實踐と無意識的習慣とを重視したものである。ギユリックスに従へば、道德は神が我々の内に植ゑ附けた理性の法則に服従する



ことで、決して神の意志に服従することでない。如何となれば、我々は如何なることを爲さうとも神の意志は満さるゝのみならず、如何に高尚にして神聖な事物であつても萬事理性の吟味を受けるからである。倫理學は對自然の知識を豫想する。蓋し人間が正しい行爲を爲し得んが爲めには、先づ宇宙に於ける人間の位置を學ばなければならぬ。自己省察 (*ininspectio sui*) は倫理學の基礎である。それは我々に自己の思想自己の意志のみが自己に屬して自己の身體は物的世界の一部分たることを教へる。而して物的世界に於ては、自分は何物をも産出さず又産出す力も無い。其の世界が如何にして生じたかを少しも知らない自分がどうして何物かを生じたと主張し得べき權利があらうぞ。加之、自分の活動は自分といふ存在の限界を越えて他に及ぶことは出来ない、別言すれば自分の活動は他の事物の上に流れ行くことは出来ない。我意志は我一人の精神に對して意義を有する丈である。又事物は相互間に於ても乃至余に對しても働きかける力はない。事物其物の内的状態たる事物の動作が如何にして他の事物に對して意味を有し得やうか。如何にして周圍に變化が起つたかは一物には全く不可解である。蓋し一事物の内的状態は決して他の事物には及ばない。若し汝が汝の四肢の運動が如何にして行れるかを知らずして、然かも汝自身が四肢を動かしたと考へるならば、それは恰も汝がイリアッドを作つたのた、汝が太陽を天上に運行させるのだと言ふと同じであらう、又は搖籃内の小兒が、母が其の搖籃を動かしてくれた際、小兒の意志が直接搖籃を動かしたのだと言ふと同じであらう。故に余の意志や行爲が余自身の存在以外に及ぶ場合、それはひとへに唯一の眞實にして有效なる原因たる神の干渉に依らなければならぬ。有限的存在は神性の活動に對

する偶因或は方便に過ぎない。物質に運動を傳へ法則を授けた者(神)は、又余の意志を作り、且つ此の意志をば極めて密接に物的身體に結合させたのである。斯くて意志と運動とは互ひに相應すること恰も二個の時計が、互に影響し合ふが爲めではなく、單に同じ一人の時計師に作られた爲め、同一の進行をなし、同時に時を打つと同様でなければならぬ。此の時計の比喩は既にコルドモアが用ひたものであつて、精神と身體の關係に就いての論争に於ては一種典型的のものとなつたのであるが、之にもまして痛切な比喩はギュリンクスが彼の *Annata majora in principia Cartesii* 『デカルトの原理に對する大なる註釋』中に用ひた比喩である。譬へば余が金を拂つて食物と衣服とを得たとすれば、其は金屬自からの自然の力に依つて得られたわけではない。金屬の價値は人間の制度に基づく (*ex hominum instituto, quo valor iste ei consignatus est* 「人間の定めに依り其の價値が彼に與へられる」) のもので、之と同様に感覺や觀念を余の心に起こさせ得るものは、決して物的運動には非ずして、ひとへに神の制度に依るのである。 (*nulla vi sua, sed instituto quodam decreto que divino* 「彼の力に依つてではなく、神の定めと命令とに依つて」)。

個體的存在の差別性と排他性とを力説した爲め、今や個々物間の推移と聯絡の可能に關する因果問題が明瞭に現はれて來た。神の意志は一切の個物を包括し且つ此等の裡に活動する統一力と考へられた爲め、若し吾人が一切の差別の根柢に存在の統一性を信じ、此等の差別の内を貫通し此等の差別の上に擴大してゐる一の連續性を信するにあらざれば、此の因果問題は全然解決されないものと成つてきた。結局心的状態を起すものは、運動其物ではなく、運動の中に存するか或はそ

れと結び附いてゐる要素であると説明された爲め、そこにデカルトの心身の問題に關する解決よりも一層深遠なる解決が指示されたのである。たゞキュリンクスに於ては此等一切が純然たる神學的神秘的形式で現はされた爲め、完全なる明瞭さと論理的徹底とが傷つけられたのも已むを得ない。それにも拘らず、彼の哲學は、事物の活動と本質との不可分を強烈に主張した爲め大なる興味を惹いたのである。

キュリンクスは自分の所説から倫理的結論を下して、我々は世界を寧ろ神に對して傍觀者の立場にあると述べた。何となれば、宇宙は余が心にそれに關する何等の心像をも生ぜさせることは出来ない。此はひとり神のみが爲し得る所であるから、余は宇宙内に生ずる事物の觀客として不斷の驚嘆者である。(ego ipse spectator mundi maximum sum et jure miraculanti)。人間は絶對的に神の意志に依つてゐる。従つて倫理の最高原理は「如何とも爲様のない場合には、余は何事をも意志すべからず」(ubi nihil vales, ibi nihil velis)と云ふことにならなければならない。故にキュリンクスに於ては、主徳は謙遜である。此の徳はかのデカルトやテレシオ、ガンバネラ等の恃高と特殊の對照をなしてゐる。文藝復興期の強烈なる自己主張は今や其の反對のものに取り代はられた。余は何物に對しても、否、余自身に對してすらも、何等の權利を持つてゐないと、キュリンクスは言つてゐる。自分の幸福を増進することは自分に取つての問題とはならない、自分は寧ろ自分の義務を盡すべきである。斯やうにしてのみ余が幸福は初めて完全に増進されるのである。蓋しキュリンクスは人間の不幸は主として彼等が餘りに熱心に幸福を追求するからであると考へたのである。……我々

は茲に徹底的諦め主義の倫理説の詳細なる點に論及することは出来ない。キュリンクスの幾多の倫理的見解には優しい奥深い氣分が發露してゐる。

偶因論はニコラス・マルブランシュ(Nicolas Malebranche)に至つて極端なる形式を取つて現はれた。デカルト哲學の神秘的方面は茲に明かに前面に顯はれ來たつたのである。マルブランシュはパリの或る高官の息子であつて、一六六〇年廿二歳の時オラトリウムに入學した。彼は薄柳の質であつた爲め夙に小兒の頃から閑靜な瞑想的生活を愛する念を養ひ、而して晩年の大部分をも孤獨の寂しい室内で送つた。彼は或る日偶然にもデカルトの著作『人性論』を手に入れたが、其の思想の明晰な説明は彼が感激を措くことが出来なかつた程までに彼の興味を惹き、彼の心を興奮させたのである。此の瞬間以後彼の生涯は哲學に捧げられた。主著は『真理の探究』(La recherche de la verité)であつて、其の第一巻は一六七四年に現はれた。他の著作中『純理哲學問答』(Entretiens sur la métaphysique)は最も優れた著作と認められたもので、殊に其の名を指示するを要する。著者としては、マルブランシュは明晰で優雅で慧敏であるが、同時に幾分冗長の嫌ひがある。宗教的興味と哲學的興味とは不思議にも彼に於て調和し、而してみづから兩者の完全なる融和の途を發見したと信じてゐた。獨立の途をたどつて彼は、既に彼より先にスピノザ(彼はスピノザを「憐むべきスピノザ」と呼んだ)に依つて達せられたと類似の思想に達した。スピノザと同様彼もまた彼れ以前の偶因論者(ホルドモア及びキュリンクス)を知らなかつたのである。つまり此の場合自然的進化の傾向が働いたものと考へられる。マルブランシュは高齢に至るまで爽かな精

神を失はず、一七一五に逝つた。

『真理の探究』に於て、マルブランシュは、先づ誤謬の原因及び誤謬を脱する手段の研究から始めた。誤謬の主因は、感官は本來實際的目的の爲めのものであるに拘らず、動もすれば我々が此の感官に依つて事物の真相を知り得る筈であると信ずる事に存する。即ち我々に感ぜられた感官的性質をば、直に事物其物の上に移さうとする。物的事物は夫れ自體に於ては延長あるのみで、色もなければ堅くも又軟かくもない。想像力は、感性の影響を受け、同時に又感情に所依してゐるから、常に我々を迷はせる。マルブランシュは、感情の心理學的生理學的性質に關する趣味ある研究をなし、而して今日に於ても尙ほ注意を惹くに足りる立派な見解（即ち情緒發動の際神経系が血管の上に及ぼす影響に關する見解）を後世に残した。……知覺の誤謬は、想像力の誤謬と同様、身體の影響に依つて生ずる。悟性も亦夫れ自身に於ては精神に屬するものではあるが、我々は當然之を吟味して行かなければならぬ。茲で重要な問題は、表象（觀念）は何處から來るか云ふことである。吾人が直接に知覺するものは、自身の心的状態及び活動丈けである。他の事物をば我々は其等の事物に就いて有する表象又は觀念に依つてのみ認識する。然るに此等の觀念は、事物に依つても將たまた吾人自身に依つても生ぜられるものでない。蓋し有限的存在は絶對的原因たる事が出來ないからである。原因となり得ることは神の如きものたるものであるから、有限的事物に原因性を與へることは一種の異端說である。唯一原因のみが存在し得るので、それ即ち神に外ならない。自然的原因は偶因（causes occasionelles）——此の全體的傾向を現はす哲學史上の偶因論なる名稱は之に起原を有する）

である。一の球が他の球に突かれて運動する場合、後の球は決して原因ではない。二個の球の運動間には何等必然的聯結がない。球の衝突は、一切の物的運動の創造者を取つては、衝突を加へる方の球の運動の一部をば衝突を受ける方の球に與へて、自己の意志の傾向を遂行せんとする機會に過ぎない。物體を運動させる力は、一に物體を維持する者の意志である。人間の精神に於ても同様である。神の働きなくしては、人間の精神は知覺することも意志することも出來ない。縱令神は物體にも精神にも活動の能力を與へたもの、二者は神の力の一部を與へられたものと假定したとて何の助けにもならない。神は斯様なことをば爲し得ない。別言すれば、神は諸の神を作り得ない。其の宗教は我々に唯一神の存在を教へたやうに、眞の哲學は唯一原因の存在を教へるのである。

されば、人間の知識は、一切の思惟が神に所依するといふ事實に依つてのみ説明される。神は有ゆる精神と直接の關係を持つてゐる。神は、*le lion des esprits*（「諸の精神の原因」）である。精神は萬物の創造者たる神と結合してゐればこそ、それは萬有を知覺する力を持つてゐる。萬有の表象は元來神の中に存すべきで、若し然らずとせば、神は萬有を作り得やう筈がない。嚴密なる意味に於て、我々が有する一切の特殊物の表象は無限的存在たる神の表象の制限に過ぎない。隨つて有ゆる思惟作用は、畢竟吾人が離れることの出來ない存在者の無限的表象を細密に限定することに外ならない。同様に吾人が一切の努力は、神を求め努力に外ならない。神との融合に依らなければ眞の幸福は得られず、而して神こそ我々の心に幸福に向つての要求を喚起する者である。然るに、我々は往々有限的善の内に止まり、而もそれを最高善と見做す傾を持つてゐる——恰も我々が有限

的存在を眞の原因と見做すやうに。斯くて、マルブランシュの倫理説は、彼が認識論と完全なる類比を示してゐる。

萬物を神の裡に観するといふマルブランシュの所説には、然らば吾人は何故に現實的物質的世界を信する必要があるかと問ひ得る一難點が含まれてゐる。マルブランシュに従つて、自然に關する知識はすべて神の影響に依るものとすれば、現實の物的世界は全然不必要なものに成り了るではないか。即ち之に關する神の表象(マルブランシュの所謂可想的延長) 丈で充分ではないか。傳説に依ればバークレイは、マルブランシュが死ぬ少し前彼を訪問して、斯様な反對意見を述べたとのことである。此の難點はマルブランシュと彼の以前の弟子であつたメーラン(Mairan)との間に取りかはされた文通にも現はれてゐる。メーランはマルブランシュに對して、物的延長は存在しないと観するか(マルブランシュに従へば、物的延長は、之に關する知識の説明の爲めには不要であるから)、さもなくば、物的延長は、スピノーザが考へたやうに、神の本質に屬するとするか(斯くては我々は神に於て可想的延長、延長の表象のみならず、實際の延長を認めることになる) 二者其の一を選ばなければならぬと反對した。年若い神祕的哲學者は、此等の非難に依つて痛く惱まされ、メーランとの文通は、マルブランシュが一切の確實性の究竟の根柢は宗教的信仰であるといふ事によつて終つてゐる。

以上述べた諸の思想家に於ては、デカルト哲學は神學的唯心論に赴いたが、他の思想家間には、其の同一哲學が懷疑論の新形式を生ずるに貢獻した。勿論デカルトの哲學には懷疑論に向ひ得べき

幾多の要素が含まれてゐる。即ち第一に其は全體の出發點たる方法論的懷疑乃至純然たる批判的傾向を含んでゐた。而して凡ての人々はデカルトが懷疑と分析とから獨斷的確實性に移つて行つたやうに、それ程迅速には進んで行くことが出来なかつた。第三に、デカルトの獨斷説は、其の結論が新しい問題を示したか、或は新しい形式で古い問題を示したから、勢ひさまざまの批評を惹起さざるを得なかつた。第三に、デカルトは既成宗教と科學的知識との反對を主張した。件の反對は若し之を一層強く力説したならば、折角デカルトが達し得た一切の哲學的結論も、所詮そは最高實在に達することが出来ないといふ理由から、其の結論に對して決定的價値を否認し得らるゝ。十七世紀の末葉に至つて、此等の動機は次に現はれて來た思想家に種々の程度種々の形式に於て影響した。有ゆる差別にも拘はらず、此等の人々は、少くとも一時デカルト哲學の影響を受け、其の後次第に多少明確な哲學上の懷疑論に向つたことに於て、孰れも一致してゐる。茲には其の簡単な特徴のみを叙述しよう。

ジョセフ・グランヴィル (Joseph Granvil) (1636-80年) は青年の時、オックスフォードに於ける彼の學生當時に流行した清教主義とスコラ哲學の裡から特殊の途を進んだ。彼はベーコンとデカルト、特に後者の大なる崇拜者となつて、經驗科學の將來に大なる望を囑した。王立協會に捧げた主著『科學の懷疑』(Scopsis scientifica, 1665) に於いて、彼は自由討究を主張し、懷疑論者と云ふ語の本來の意義に於て——其の本來の意義は研究する人を表示する——自から懷疑論者であると認めてゐる。自然の機械的説明(機械的假説)の必要に就いては、彼は全然デカルトに賛成して、スコラ學派の

性質と形相との論に反對した。彼に取つては自然は大なる機械(大なる自動機)であつた。たゞし自然に關する一切の知識の假說的であることをば、彼はデカルト以上に強く力説した。又彼は非常なる熱心を以て、人間の知識が常に不完全に附き纏はれる一切の理由を索ね、且つ經驗が進むに従つて假説に變更を必要とする様な新現象が殖えて來る所以を指示してゐる。偶因論者と同様、而も偶因論者とは獨立に、彼は精神と身體との間の相互作用を考へることが如何なる困難を生ずるかを明瞭に指摘し、且又ギリックスやマルブレンシュと同様、而も此等の人々よりも早く、あらゆる因果關係に含まれてゐる困難を認めてゐる。彼は言つた「我々は直觀に依つて直に原因を知るものではなく、寧ろ其の結果に依つて之を知るに過ぎない。一事物を他の事物の原因と推知するは、我々が前者は常に後者に伴はれるといふ事實を基礎とするに過ぎない。何となれば、因果關係其物は決して感官的に知覺されるものでない(Causality itself is insensible)。而して伴隨物から因果關係を推知することは決して必然的とは言はれぬ。」(Scopis scientif. cap. 23)。此の點に於てグランヴィルはヒュームを豫想してゐる。彼は原因と結果とは甚だしく相違したものであり、且つ我々が二者の相互の關係に於て決して明瞭にして必然的な見解を有し得ない場合を殊に力説してゐる。彼はまた平生の批評的經驗的天才にも拘はらず、巫女に對する信仰を辯護してゐる。其の理由は、世界の内には如何なる因果關係があるか先天的には知られ得ないのであるから、一概に魔術を否認するは矢張一種の獨斷に過ぎないと。又彼の懷疑的傾向は「機械的説明」に對してすらも、充分それを信頼させなかつた。此の點に於て、彼は次に指示せんとする彼と精神的血族とも云ふべき人々と同様、

新思想と雖も未だ中世的觀念を驅逐し得なかつた證據となつてゐる。

此等一團の人々の間に於てのみならず、各時代の著名なる人々の間に嶄然頭角を擡げたものはブレーズ・パスカル(Blaise Pascal)其人である。彼(一六二一—一六六二年)も亦デカルトの影響を受けて、彼の思想の中には常に何等かのデカルト派の見解が潜んでゐる。然しながら彼の劇しく深い感性的の内的生活は彼をして遂に哲學に背を向けさせるに至つた。而も尙ほパスカルの宗教的思想とデカルトの哲學的研究との間には常に或る關係がある。二者共に非教權的信念を宣明してゐる。"Frayment d'un traité de vie"『空間論斷片』に於て、パスカルは科學の範圍に於ける教權の力に反對の意見を述べ、而して"De l'esprit géométrique"『幾何學の精神』なる論文中にはデカルトの『方法論』を明かに承認してゐる一種の方法論を提示してゐる。後年宗教的覺醒を経た後、彼はヤンゼン派に左袒して羅馬法王權の價値に對して反抗した。然り彼はローマを無視して天に向つて訴へた。ガリレイの判決に就いては、彼は、其後幾度も繰返した言葉、即ち若し地球が眞に廻轉するものならば、如何なる命令も之を妨げることが出来ない、世人がそれを信じようと信じまいと、必然的に凡ての人々諸共に廻轉するであらうと評した(第十八の『地方通信』)。ブルノーやデカルト同様、彼は宇宙の無限を信じ、宗教的に激した折などには、彼は此の思想の助けを藉りて、特に人間の靈魂の無力なることを銘記せることさへあつた。精神と身體に關しても彼はデカルトと一致した。即ち身體は彼に取りては、一種の機械一種の自動機に過ぎなかつた。彼は思想と延長との截然たる對立をば人間の精神的價値を教へんが爲めに利用した。即ち物的存在としては人間は宇宙の大と比較してたゞの無に等しい。

然り人間はたゞ一莖の葦に過ぎない。——たゞし彼は思考する葦であると。此はまがひもないデカルト式思想である。さもあれ此の思想は、假令バスマルには一種の熱情を與へたにせよ、彼の見る所ではまだ決して最高の思想を含んだものではなかつた。彼には物質の世界と精神の世界以上に神に依つて直接人間に現はされる超自然的の愛の世界があつた。宗教は神に關する心情の直接的經驗である (dieu sensible au coeür)。哲學的論證は最上の場合に於ても抽象的の神、眞理と云ふ神に吾人を導き得ようが、愛の神唯一眞實の神には吾人を導き得ない。自然神教と無神教とはバスマルに取つては殆んど同一物であつた。彼が熱望したものは心情の満足を得ることであり、之が爲めには知的研究は彼を助けることが出来なかつた。彼の感情を無限の對象と結合させようとする此の直接動機以外にバスマルには尙別種の心理的動機——彼とマルブランシュの如き人物とを截然區別する條件となる別種の心理的動機が働いてゐた。即ち彼が無際涯且無固定の世界、知識が確實なる結果に達することの出来ない世界に生存してゐることによつて感ずる不安の念、それが此の種類の動機であつた。懷疑論者と獨斷論者とは互に相争つてゐる。兩者の何れも勝利を得ることは出来ない——而も二者何れかの一が正しいに相違ない。兩者の間に論争の有るといふことが、やがて懷疑論者が正しいといふことを示してゐる。知識の第一原理を人間の本質に於て樹立しようとするは無益である。蓋し人間の本質は元來何處に見出さるべきであらうか。人性は不斷に變化しつゝあるか、さもなければ絶えず習慣に支配されてゐる。實生活に於ては、人間は不安と虚榮とに依つて前へくと進み行くか、さなくば傳襲的習慣に支配されてゐる。つまり人間は反對と撞着とに満ちてゐるのである。彼

の内面には懷疑と不安とが潜んでゐるではないか。「人は萬物を支配すべき者でありながら、實は憐むべき蛆蟲である。彼は眞理の支持者たるべきものでありながら、而も不確實と誤謬との掃溜に過ぎない。故に人間は宇宙の榮譽なると同時に宇宙の耻辱である」。……バスマルは此等凡ての撞着からの唯一の遁路を見出した。其は即ち歴史的に啓示された基督教に通れ行くことである。基督教に於て彼の愛に満ちた不安の魂は初めて休息を見出した。他人をも基督教に導かうとして彼は一種の説明を案出した。其は聖書の物語に立脚して、自然と人間生活に於ける一切の反對や撞着や、ひとへに聖書に與へられた天啓に依つて除去さるべきことを示したものである。思ふに基督教の辯護の積極的部分が完結されなかつたは、バスマルの死後の名譽の爲めには寧ろ仕合せであつた。何せならば其の辯護説が完結しなかつたが爲めにこそ、人間の性質と其の條件に關する彼の思想 (Pensées) は(それは本來辯護説の豫備であつたのであるが)、夫れ自からの力を發揮し得たのである。バスマルを動かしたものは生活の意義と價值とに關する強烈な感情であつた。デカルトの哲學によつて維持された唯理的傾向に反對して、バスマルは人生觀の究竟的決定的動機として、生きた人格と心情と良心とに訴へた。ルソーに先だつこと一世紀、夙に彼は人格的生命に關する科學的價值如何の疑問を發したのであつた。彼は愛の要求と精神の不安とによつて、——「全哲學は一時間の勞をだに償はない」といふ解答を得た。斯くて彼は妄に科學に耽る者 (qui approfondissent trop les sciences) を論駁しようと計畫した。彼自身が基督教、特にカトリック教、更に殊にガリカン派、就中最もヤンゴン派の教に解決を見出したことをば、習慣や傳説の結果と認めようとは欲しなかつた。彼はまた

此の點に於て彼が屢々使用した懷疑論に餘地を與へたと考へることをも欲しなかつた。然らば其の懷疑的傾向を靜める爲めには、我々は何を爲すべきであらうか、如何なる方法から始むべきであらうかといふに、彼は生粹のデカルト學徒然として次のやうに言つてゐる。吾人は精神であると同様に自動機である。精神は信仰に依り、自動機は習慣に依つて、共に信せられなければならない。而して、若し信仰が不可能ならば、習慣から始めるがよい。先づ信せるが如く行へ。洗禮を受け、經文を聽け。さらば、汝は愚にされて信仰を得るに至るであらう (cela vous fera croire et vous abéir) と。こは哲學を手段としての解決法で、彼は哲學を利用したと共にそれを攻撃したのである。

アブランシュの僧正ピエール・ダニエル・ユエ (Pierre Daniel Hueb) (1630—1721) も亦宗教的信仰の爲めに自由討究を抑へようとした。彼に取りては信仰はバスマカルに於けるよりも一層教會的のものであつた。彼も亦スコラ哲學の精髓をば確信してゐた。一時彼もデカルト學徒であつて、新哲學の明瞭にして單純なる方法に對して大なる熱情を抱いてゐた。されど後に至つて合理的の眞理の標準といふが如きものが、果して本來あり得べきものであらうかと疑ひ始めた。何となれば、斯かるものが眞理の正しい標準となるには、更にそれを決すべき他の標準が無くてはならず、斯くて次から次へと際限がないからである。デカルトは簡單なものから始めて次第に複雑なものに移り行くことを要求してゐるが、然しながら凡そ世の中に確實にして疑ふべからずといふが加き簡易にして單純なものはない。デカルトは、思惟其物をば疑ふことは出來ないと考へたが、果してこれを疑ふことは出來ぬであらうか。我々は思惟をば他の凡ての物を知ると同じ方法で認識する。即

ち注意を思惟に向けること従つて別の新しい思想に依つてこれを認識するに外ならない。斯くて絶對的の最初は到底達せられない。デカルトの「我思故我在」は推論であつて、其の證明には疑問を挾むべき餘地があり、又神の存在に關する彼の證明も、若し存在は屬性に非すとすれば、到底成り立たない。知識に土臺を與へるものは、傳説と教會の權威とのみであると。デカルト學徒が古人の價値を輕視したことを怒つた博學な人文主義者ユエは力めて古代の宗教と哲學とは猶太人の傳説に負ふ所が多いといふことを示さうと試みた。

ピエール・ペール (Pierre Bayle) (1647—1706) はゼネバ大學在學中デカルト哲學を學び、それがためこれまでエズイット教の學校に於て教へられたスコラ哲學を捨て去るに至つた。殊に彼は明瞭にして判然な概念を用ひ、複雑なる疑問をば簡單にして直接に明瞭なる原理に歸着せしめるデカルトの要求を賞讃した。後年セダン及びロツテルダムの大學に教鞭を執るに至つて、彼はデカルト哲學の或る教義に對して批評的態度を採るに至つた。彼は元來が哲學者と云はんよりは寧ろ碩學であり文學者であつた。されば彼は文學的現象と其の中に含まれる思辯的見解とに興味を有し、且つ明瞭判然たる概念を求める傾が強かつた爲め、おのづから彼は諸の立脚地の差異を明らかにするとか、問題の要點を明瞭にするとか、又は誤れる解決を曝露したのである。ルドウィヒ・フアイエルバッハ (Ludwig Feuerbach) はペールを巧に描き出して、彼は毛頭組織的懷疑論者ではなくして、たゞ個々の問題に關する難點や意見の相違が彼の心中に懷疑の念を生じたに過ぎないと指摘してゐる。ペールに取つては哲學は主として批判であつて、積極的意義のものであるよりは寧ろ消

極的のものであつた。哲學の結論は神學の結論と烈しく衝突する。此の事實をばベールは、全く調和の餘地がない神學的原理と哲學的原理とを比較して、特殊の教義(墮落の教義)に關して明快なる證明を與へてゐる。ベールは此の論述(此は、*Reponse aux questions d'un provincial* 田舎人の質疑に對する答へ)に依つてヤコブ・ボエーメ(Jakob Boehme)の『オーロラ』(Aurora)以來現はれた惡の問題に關する最も重要な議論を試みた。既に『歴史及び批評の辭書』(*Dictionnaire historique et critique*)に於て、彼は殊にマニ教徒論に於て)世界に於て善と惡の二原理を假定することは、若し其の假定が公平な鋭利な思想家に依つて擁護されるならば、それを論駁することは困難であらうと主張した。思へらく、若しアウグスティヌスがマニ教の教義を棄てなかつたならば、恐らくは彼は正統派を混亂させたほどの思想を此の教義の中から發見したであらう。マニ教の教義は理性に依つては論駁することが出来ない。吾人は理性を探るか信仰を探るか、何れかでなければならぬ。信ぜらるべき教義が愈、背理性的なればなる程、其の信仰は益々光を放つのである。ベール自身は勿論此の間の選擇を行ひ、且つ理性と信仰との截然たる區別をば飽まで正當と思惟した。たゞし彼が信仰を選んだことは彼をして一切の教義論から獨立した人道を認めしめることに一向差間がなかつた。彼は個人と種族とが無意識的に具へてゐる自然的本能をば大に重要視した。(殊に、*Pensées diverses à l'occasion de la comète*、「慧星にちなめる種々の思想」に於て)。公的生活に於ても私的生活に就ても人間の行爲は、信仰又は無信仰よりも、寧ろ天性の氣分や品性に依つて決定されると。故に彼は無神論者から成立する國家を考へることも出来たのである(之が爲めに彼は世人に惡しざまに解された)。

ルドウィヒ・ホルヘンヤ(Ludwig Holberg)は後年ベールの此の思想系に關して評した。自由思想家が如何なる程度まで有徳な生活を速り得るかの議論は凡べてベールの思想から見れば無効に歸するではないかと。思ふに此の思想系は、ベールが異教寛容に關する熱心なる抗論と、彼が倫理に關して神學から獨立した位置を維持しようとしたこと、自然に關聯してゐる。デカルトの方法は彼に依つて茲に興味あるさまに適用されたのである。即ち全體は部分より大なりとの命題は、我々が之と矛盾する天啓を信するを要しない程明瞭且判然であるが、同じ意味に於て、善惡を區別する簡單な倫理的判斷も亦如何なる天啓も之を除き去ることが出来ない程明瞭であつて、斯かる判斷をば寧ろ標準として倚頼することに依つて、有ゆる天啓の妥當性と價值とが吟味されるとも言ひ得やう。若し自然的知識を否定するならば、我々は全然知識の標準を有たないと。斯くてベールに取つては信仰と知識との争ひが殆ど全く無意義となり得る可能性が現はれてゐる。別言すれば、自然的本能と眞と善とに關する直接の理解とで生活を維持するに足る可能性が現はれてゐる。此の可能性はかの文藝復興期に於て眞の人間が發見されたをり既に掌握されたのであるが、其の後の優勢なる反動の爲めに、一部分の學者の範圍内に限られてゐて、十八世紀に至つて正に此の可能性が實現されることとなつた。要するに件の思想は尙ほ一段の完全な發展を要求しつゝあつたのである。

### 第三章 ピエール・ガッサンディ(Pierre Gassendi)

ピエール・ガッサンディはフランスの國內に於てはデカルトに對立して重きをなしてゐる。而も其は彼



の哲學の結論に依るよりは寧ろ其の方法に依つてである。彼は經驗的哲學者たるを欲し、デカルトの直覺的演繹的方法に反對して飽くまで知覺を擁護しようとした。デカルトは彼自身の研究法が許したよりも一層大なる速さを以て最高觀念に急ぎ、且つ之を以て直接人心に基くものと認めたと反して、ガッサンディは吾人の概念の經驗的起原を主張した。彼がデカルトと對して公にした辯難書『形而上學研究』*Disquisitio metaphysica*. Amsterodami 1644) は經驗派と演繹派との間の論争中最も興味ある記録の一ある。ガッサンディが唯心論的結論に了つたのは、彼をして是非共神學と經驗哲學とを合一させようとした牧師たる位置に基づいてゐる。彼は一五九二年南部フランスのディニユに生れ、一六一七年に説教師となり、其の後エルクヌ大學の哲學教授となり、更にそこを去つてパリの數學教授となり、死(一六五五年)に至るまでそこに留まつた。青年時代スコラ哲學に關する辛辣な批評を發したが、一六二四年の新學說禁止の峻嚴な勅令と其の後ガリレイに對する判決との爲めに彼は漸次叩へ目となるやうになつた。彼は物理學天文學の研究にも従事したが、コペルニクス説に賛成の意を表することをば敢てし得なかつた。後年の著作に於ては、彼はエビクローロスの教説を革新した形式にて原子論を表明した。彼は世間一般の攻撃に對してエビクローロスの人格と哲學とを辯護した。蓋し此等の著作は重大なる意義を持つてゐた。何となればブルーノやバツソーンが先鞭を附けた原子説は近世の自然科學に利用されるには殊に適してゐたからである。ガッサンディはガリレイに私淑してゐたため、彼が立てた自然に關する原理には著くガリレイの影響が露はれてゐた。何物も無とならず又何物も無より生じ得ず、従つて一切の變化を通じて其の根柢に何物かが存しなければならぬと云ふ思想から出發して、而して若し變化が苟くも説明せらるべきものならば、一切の變化を通じて存する或物換言すれば物質は固體的不可分的要素即ち原子の雜多でなければならぬと主張した。數學的には分割は無限に進み得るが、物理的には可分性は一定の限界を持つてゐる。自然内の一切の變化は、原子の運動に依つて説明すべきものである。即ち一切の原因は運動原因である。原子相互の間には空間がある。さもなくば原子の運動は不可能であらう。空間は時間と同様存在とも屬性とも名けがたい獨特の事物である。運動が生ずるのも止むのも、偏へに接觸に依る。故に一切の原因は物的ならざるを得ない。精神其物が物質たる限りに於てのみ其は、(植物的及び感官知覺的精神)身體を動かすことが出来る。更にまたガッサンディは物質は延長性と運動性以外に尙ほ他の屬性を有する筈なりと主張し、且つ物理的可分性に限界を置いた點に於てデカルトと異なつてゐる。同時に彼は(明かにガリレイの影響を受けて)運動其物ではなくして運動衝動(*impetus*)が不變であると教へた。故に運動が静止したからとて、運動衝動は消失したわけでない。新しい機械的自然觀を斯様に改善したことは重大なる進歩を表示してゐる。然るにガッサンディはまた凡ての原子は感覺を持つてゐると假定し、且つ此の思想を世界精神の觀念と共に彼の自然哲學に利用した點に於て、明らかにデカルトやガリレイや殊にテレシオ等の先輩を思ひ起こさせる。これと類似の缺點は、唯心的觀念と原子説や機械説とを結び附けようとした彼の企てである。彼は次のやうに言つてゐる。原子は神に依つて創造されたものである。神と超自然的に與へられた精神若しくは精神の一部 (*anima rationalis* 又は *intellectus*) (合理的精神又は知性) は、凡ての原因は物的で

第三編 大組織 第三章 ピエール・ガッサンディ (Pierre Gassendi)

あるといふ命題の例外であると。此の妥協的見解はデカルト學派よりも更に不徹底である。蓋し精神其物が物質的と非物質的との二つの部分に分たれてゐる。さもあれ、此の妥協的見解は學界殊に神學者界に於て原子論をば最早絶對的無神教と認めることのない様な習慣をつけた點に於て強味を持つてゐた。斯くて自然科学は何等の故障なく原子的假説を其の目的に利用することが出来たのである。

#### 第四章 トマス・ホッブス(Thomas Hobbes.)

##### 一 傳記及び特性

一五八八年スペイン艦隊が英國襲撃の爲めに出動せんとするや、戦争の風評は英國の人心を恟々たらしめ、之が爲めにマルメスベリーの副牧師の妻は精神感動を起こして早産するに至つた。ホッブスは後年韻文の自叙傳中に、母は余と恐怖との雙兒を産んだと述べてゐる。彼の臆病な平和好きな氣質——此の氣質は彼の生涯が示す如く剛健なる思想と筆戰の趣味と兩立しないものではなかつたが——は實に斯かる事情に基づいたものだとは彼は考へた。最初の教育を故郷で受け、十五歳にしてオックスフォードに行き、其の地に於てスコラ風の論理學と物理學とを學んだが、此等には殆んど興味を感じなかつた。早く大學を退いて彼はカヴェンディッシュ(Cavendish)家の若い貴族の家庭教師となつた。彼はカヴェンディッシュ家とは全生涯交際を續けた。職業の關係上彼は幾度も歐洲諸國へ旅行することが出来た。斯くて彼は世間的經驗を得、且つ文學殊に古の歴史家や詩人の書物

を熱心に研究した。彼はまた母國の時事問題にも注意し、一六二九年に出版されたトキディデース(Thucydides)の翻譯も、既にチャールズ一世治下の初年に地平線に現はれてゐた雷雲に就いて多少顧慮した趣がないではなかつた。さりながら、暫時の間彼の興味は全然別個の方向へ向けられた。即ち彼は偶然ユークリッドの幾何學書を手にして、嚴密な演繹法が存することを發見した。數學は英國に於ては當時普通の教授題目となつてゐなかつたのみならず、寧ろ惡魔の仕事と認められてゐたので、彼は此の學に就いて從來何等の觀念も持つてゐなかつた。彼は數學に於て彼の思索の典型を得た。勿論彼は數學の専門家とはならなかつた。此の方面に於ける彼の晩年の企ては非常に不幸の結果となり、彼をくだ／＼しい筆戰に陥らせたが、此の筆戰に於て彼は明かに失敗した。されど數學の研究と共に彼の哲學的方向の基礎は定められた。演繹的研究を非常に重視した爲め、彼の位置はデカルトに近づいたと共に又ベーコンに反對した。固と彼はベーコンの晩年には其の秘書役を勤め、又ベーコンの著作をラテン語に翻譯することを手傳つて、ベーコンとは親密な關係を保つてゐたが、而も彼はベーコンからは目立つた哲學的刺戟は受けなかつた。唯彼は他の方面からの刺戟に依つて自己獨特の哲學的思索の途を進んだ後、ベーコンの思想を攝取して之を自家の體系中に織り込んだことは、所々の文句によつて指摘され得るのみである。彼の最初の傳記作者の記録に従へば、彼の思想を動かした問題をば彼は或る對話に依つて得たものである。其の對話とは恐らくパリの學者仲間につつたものであつて、其の中には感官知覺とは何ぞやと云ふ偶然的疑問が發せられたのである。此の疑問は何等の解答を得なかつた爲め、ホッブスは之に就いて熱心に研究し始めた。若し

物的事物と其の凡ての部分が常に静止するか或は一様の運動をなすものならば、事物間の、従つて一切の感官知覚間の差別 (discrimen) は消失するであらうことをば彼は明瞭な事實と考へた。此の點からして彼は運動の變化 (diversitas motuum) が一切事物の原因であると推論した。斯くて彼は、彼自からの言に従へば、晝も夜も夢にも現にも偏へに運動の事許り考へた。今や彼は嘗て完全なる形式にて學び得た演繹法は、萬物は運動なりといふ原理を基礎として、立派に適用され得る所以を明瞭に認めた。恐らく彼は同時に(一六三〇年頃) 獨立的に感官的性質の主觀性の信念に達したのであらう。<sup>(四〇)</sup> ガリレイが既に一六二三年に此の原理を表明したことをばホッブスはまだ知らなかつたのである。其の後數年にして始めて彼はイタリイ旅行の折にガリレイを知り、ガリレイに就いて『物質論 De corpore』の献書の辭に「我々に全物理学の第一門とも云ふべき運動の性質を明らかにして呉れた」と述べた。之に依つて彼が既に述べてゐた思想系は、これがため更に確定した形式と堅實な基礎とを得たのである。ガリレイは又彼をして倫理学をも物理学と同様に演繹的に取り扱ひ得べき所以に注意せしめたとのことである。斯くてホッブスの全體系は、彼に取つて豫備的の結論を得たのであるが、然かも其の全體は久しい間彼みづからの精神内と極めて小範圍の人々の間即ち僧侶にしてデカルトとガッサンディの友人なるメルザンヌ (Mersenne) を中心としてパリに集つた一團の人々——ホッブスも其の一人であつた——の間に行はれた親密な思想の交換の内に存したに過ぎなかつた。ホッブスは彼の自叙傳中に斯様に述べてゐる。「余が自己の思想をメルザンヌに傳へ、メルザンヌが更に之を他人に知らせた利那からして、余も亦哲學者の一人に數へられた。メルザン

ヌの室は凡ての學校にも優つてゐた」と。後年各種の思想家——ガッサンディとホッブスも其の内の人であつた——にデカルトの『瞑想録』を渡し、それに依つて十七世紀中の最も著しい議論を惹起したものは矢張りメルザンヌであつた。ホッブスのデカルト哲學に對する批評はホッブスが自家の哲學を組織的形式で發表するに先だつて、其の哲學を説明してゐる興味ある文獻である。故ロード・カヴェンディッシュから經濟的獨立を保證されたホッブスは、幾年か故國を離れてゐた後、一六三七年再び故國へ歸り來たり、自家の思想を纏めて、出來得る限り運動の一般的法則を基礎とした演繹法に従つて、Corpus-Homo-Ovisの三部から成立する體系、換言すれば物質と人間と國家の法則の學を建設しようと試みた。然るに内亂發生の爲め、此の計畫の實現は久しく妨げられた。彼は彼の氣質として、熱情の高潮に達しつゝある政争をば一種危懼の念を以て考察せざるを得なかつた。此の政争は、彼に取つては、一切の秩序的國家的生活を根柢迄動搖せしめるものと思はれた。彼は人間の本能が無拘束的無條件的に暴威を振ひはしまいかと恐れた。彼は自己の得た世間的經驗に依つて、自家保存の衝動と利己主義とが、常に善のみならず惡をも生じ得るものであつて、此の力の流を正しい河床に限つて、それ以外に氾濫せしめない爲めには偉大なる威力を要する所以を認めた。彼の所説は極めて徹底的であり、又純粹の本原的假定までも溯つた爲め、彼は極端に保守的であつた。勿論貴族社會との交際も亦彼の政治上の同情を決定させるに與かつて力があつた。之が爲め彼は英國革命の意義を誤認した。但し、彼の革命に對する非難は、全然自然主義の根據から來つたものであるから、其の論據はステュアート家の黨與が主張した論據とは正反對であつた。ホッブスに取つて

は、主權の原理は派生的なものであつたが、ステュアート黨に取つては、それは絶対的神權的超自然的原理であつた。こゝはホッブスが其の政治説を完成すると共に次第に明かになつて來た大なる相異點であつた。ホッブスの政治説も近世の倫理學政治學に永久的な且つ又或る意味に於て獨特の價値を得るに至つたのは、主として彼の政治説の動機に依つたものであつて決して其の結論に依るものではない。一六四〇年彼は自己の心理説と倫理的政治的學説の原則とを記せる著作を完成した。此の書は始め寫本で擴まつたが後に、*Human Nature*、『人性論』及び、*De Corpore politico*、『政體論』の二部となつて現はれ、近頃(一八八八年)元の原稿に依り且つ元の、*Elements of Law*、『法律原理』と云ふ書名にてテンニーズ(Tonnies)に依つて出版された。此の書は彼の斬新にして教訓に富んだ著作の一であつて、ホッブスの哲學の一切の研究に於て土臺たるべきもの、つまり著者が不安なる時勢を眼中に置き、それに對しての警世の辭として書かれたのである。さればホッブスは若し王が議會を解散しなかつたならば、或は反對黨側から自分に危険が及びはしなかつたかと恐れた。動亂が増大し新議會が王黨に對して斷乎たる處置を取り始めるや、ホッブスは自己の研究を心靜かに續ける爲めフランス(一六四〇年の暮に)へと走つた。たゞし時局が重大であつた爲め、彼は、遂に政治問題から思想を轉すべき平和を得なかつた。斯くて彼は『法律原理』の終の部分をは獨立の著書、*De cive*、『國家論』に造り上げた。此は一六四二年に小冊子の形に於て、一六四七年に大冊となつて現はれた。此の著述は全體系の第三部たるべきものであつた。以前の論文と違つて、此の書は、自然の狀態と國家的生活との對立を力説し、宗教上の主權を國權に委ぬべきことを主張したものである。

ホッブスはカトリック教に於ても新教に於ても凡ての僧政制度の根本的反對者であつた。此の事實はカトリック教の國內へ亡命せる僧權論を主張する王黨の仲間に於ける彼の滞在を不安ならしめた。彼が再び自然哲學の研究を放棄して政治學の著作にかゝつた時、彼と僧權論者とは遂に公然絶縁するに至つた。此の著作は一六五一年にロンドンで出版された『レヴィアサン、一に宗教的並びに政治的國家の實質形式及び權力』、*Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*であつた。此の名はヨブ記に掲げられた強い海の怪物にちなんで名付けられたものであつた。此の怪物に就いてヨブ記には「地上には彼に比すべきものなし、彼は恐怖心を知らざる様に造られたり」と記されてゐる。ホッブスは國家の絶対權を此の強い怪物に喩へた。彼はボダン(Bodin)アルトゥシウス(Althusius)等が創唱した主權論をば極端なる結論——勿論自然主義的基礎と非僧政制度的精神ではあるが——まで進めた。彼が殊に王權の絶対を主張せずして國權の絶対を主張したのは、彼が此の書によつてクロムウェルの好意を釣らんとしたかの如く解釋されるに至つた。(此は確かに不當である)。彼はエリザベス女王がカトリックの僧政制度を滅ぼしたやうに、長老教會派は英國々教派を滅ぼし、そのまた長老教會派は更に獨立教會派のために滅ぼされ——「斯くて我々は初代基督教徒の獨立に歸つた」と記した爲め(此は最後の節に述べた語であるが此の節は後の一六七〇年のラテン語版に於ては省略された)激しく王黨の僧侶等の怒を招いた。其の結果ホッブスは幼年の王チャールズ二世の數學の師傳たる地位を失ひ、宮庭への出入を禁せられるに至つた。此の時に當つて、英國の國狀は一層平穩となり、再び確實な秩序ある國權が成立し且つ主權

の執行者も確立した爲め、ホッブスに取つては、歸國する方が却つて安全に感せられた。彼は困難な冬の旅の後一六五一年の末英國に歸り、而して彼が暫しも忘れなかつた著書の出版に完全な自由が許された。一六五五年に *De Corpore* 『物質論』が出た。此の書は論理學、根本的概念に關する論 *Philosophia prima* 『第一哲學』、運動と大きさに關する論、物理的現象に關する論等を含んでゐる。一六五八年 *De Homine* 『人間論』が現れた。此の書は主として光學に關する論（視覺の性質を明かにせんが爲めの）であつて、其他言語及び感情に關する心理學の大要を含んでゐる。彼の全體系の此の第二の部分は、内容に於ても將た形式に於ても、決して『法律原理』の第一部乃至『リバイアサン』の始めの章と比較さるべきものでない。此の第三部は既に現はれた *De Civitate* 『國家論』であつて、此の論を以て全體系が完全されたのである。次いでホッブスが喜んで迎へ祝した王政復古が來つた。彼は彼の以前の弟子チャールズ二世の寵を得、王はまた度々ホッブスと談り合つた。彼は老學究としてカヴェンディッシュ家に起居し、熱心に數學的神學的論争に携はつてゐた。彼の非僧政制度主義は當時の人々から無神論と見做され、而して『ホッブス學徒』(Hoblist) とは自由思想家と同一の意味であつた。彼は國權に對して教ふべき事項を決定すべき絶對權を與へたが、聖書そのものをば批評的唯理的精神を以て説明した。彼に取つては、基督教の原始的信仰はイエスはメシアなりとの信仰に過ぎないもので、毫も思辨的教説ではない。彼は永遠の罰を否認した。彼はまた身體なき精神を信じなかつた。たゞし平生彼は教義の不可思議なことを指摘し、我々は苦い丸薬をば嚙まずに丸飲みにするを可とするやうに、教義に就いては彼是考へることなく唯それを取入れるがよいと勧めた。

高齢に至るまで心身の精力を保ち九十一歳（一六七九年）にして彼は逝つた。

ホッブスは鋭利な剛健な思想家であつた。彼は自然科學的知識をば存在に關する一切の知識の根柢たらしめようとする最善の熟考から生じた近世の試みを始めたのである。彼の樹立した體系は近世に於ける一種深邃な唯物論的體系である。加之力強い明瞭な叙説に依つて其の特色を發揮してゐるホッブスの著作は、論理學及び心理學に關して幾多の興味ある觀察を含んでゐる。彼は英國派心理學の創唱者従つて又哲學上眞の英國派の創唱者と稱せられ得る。併しながら、將來有力な意義を有するに至つたのは、就中彼の倫理的的政治的見解であつた。一方むきではあるが頑強な自然主義に依つて、彼は幾分挑戰的方法で人間の思想を動搖せしめた。コペルニクスが天文學の方面に於て、ガリレイが物理學の方面に於て、ハーヴィが生理學の方面に於てスコラ哲學と衝突したやうに、彼は精神科學の方面に於てスコラ哲學と衝突した。ホッブスは (*De corpore* の序文に述べた如く) 社會學は *De Civitate* 『國家論』と共に始まると唱へて、自己を社會學の創設者として、以上の人々と同列に置いたのは、強ち不當な自負心ではない。彼は倫理學及び政治學をば自然主義的地盤の上に樹立した爲め、恰もダーウインが十九世紀に引起こした運動に比すべき運動を惹起したのである。

## 二 第一假定

科學はホッブスに取つては一面知覺及び記憶に、他面神學に對立するものである。科學は感覺や記憶のやうに個々の現象に止まらずして、それ等を原因から知らうと力める。科學は、或は原因よ

り結果に、或は結果より原因に進んで行く。されば科學は起原を有するもの、みに關係し、從つて神學即ち起原を有せない永劫的の神に關する論は科學の埒外である。……少くとも自分は科學を以上の如く定義すると、ホッブスは云つてゐる。恐らく他人は別種の定義を望むかも知れない。それは其の人の勝手である。定義は自由勝手なもので、或る名稱の意味に就いての説明に過ぎない、而して名稱の使用は勝手である。科學は基本概念の定義を以て始まる。基本概念は感覺に與へられたもの (*a sensibus ad inventionum principiorum*) を分析すること (*resolutio*) に依つて發見せられる。原理や基本概念の妥當性其物は、決して證明の對象たる能はずして、定義の對象たり得るのみである。原理は夫れ自體に於いて知られる——さもなくば其れは決して原理ではないのである。本來が任意の命名に依つて立てられるものであるから、原理は我々自身に依つて作製されたものである。人爲即ち構成が原理を確立するもので、科學は之れを確立するものでない。即ち人間自身が眞理を作製する。Ratiocinationis prima principia, nempe definitiones, vera esse facimus nosmet ipsi per consensionum circa rerum appellationes 「第一原理の推理即ち定義が事物の名稱に關して我々自身を一致するに至らしめる」 (*De corpore, cap. 25, 1, Vgl. cap. 3, 8-9*)

第一假定を立てるものは純然たる任意の所爲であるといふ思想をば、ホッブスは初めて『物質論』に於て強く主張した。『法律原理』に於ては此の點がまだ左迄明瞭に現はれてゐない。彼が之を力説するに至つたのは、主として彼の演繹法を益々重要視したが爲めであらう。若し凡ての眞の科學が演繹的であるとすれば、夫自體演繹されない演繹の前提たるものは純粹に任意的でなければならぬ。されど、然らば、原理は「夫自體に於て知られ」 (*per se nota*) なければならぬとはどんな意味であるか。若し此の語が我々が意識してゐる以上の意味を持つてゐるものとすれば、斯様に用ひられた語は到底不可解と言はざるを得ない。而して此の直接的意識も亦、夫自身そこに確立さるべき前提である。此の直接的意識は一種の直覺である。或はホッブスが或る所で用ひた用語に従へば、そは反省 (*reflection*) である。更にホッブスは、我々は與へられたものを分解 (*resolutio*) 又は分析 (*analysis*) して原理に達する、と説明してゐる。さはいへ、我々が如何なる原理を立てるかは全然任意的のものではない。眞理の設定には單なる命名以上の意味がある。實際ホッブスは、分析は與へられものから原理即ち定義を引き出すことである (*analysis est ratiocinatio a supposito ad principia, id est, ad definitiones. De corp. cap. 20, 6*)。従つて、推理の第一原理は、其が分析に依つて設定されるか、或は推理に依つて設定されるのであると言つてゐる。斯くて、原理の設定といふことは、純粹任意の説が主張するよりも一層複雑な關係を持つてゐることが解る。

ホッブスは原理の設定若しくは命名に於ける任意をば尙ほ他の方法に於て制限してゐる。我々は同一事物に二個の矛盾する名稱を與へてはならぬ。ホッブスは此の原理をば一切の推理又一切の科學の原理であると明言してゐる (*De corp. cap. 2, 8*)。たゞし、實際原理其物は任意的には設定されない。原理其物が任意を制限する。譬へば一事物に二名稱を與へたならば、勝手に他の名稱をこれに與へることは出来ない。此の制限は知識構成の際常に當て儼るもので、第一歩丈が純乎任意的た

り得るか、他のものは第一のものに依つて限定される。……ここに現はれてゐる動搖不定と側面觀とを離れて考へると、認識に於ける能動的構成的要素を力説したことはホッブスの大なる功績である。此の點はデカルトやベーコンに於てもまだ充分には現はれてゐなかつた、従つて歸納と分析から演繹的思索に轉ずる分岐點も、彼等に依つてはまだ充分説明されなかつたのである。

分析の方法に依つて第一原理に達したとすれば、次に爲すべき事は、該原理からして現象を演繹することである。ホッブスは現象に依つて呈せられる諸性質中唯一の原因即ち運動のみが存するといふことを一般的原理として設定した。此の主張は何等の證明を要しないと彼は考へてゐる。此の事は苟も偏見を離れて思索する人には誰にでも承認される事實であらう(De corp. cap. 28)。一切の變化は運動なりとの此の命題に他の幾多の命題が陸續として續いて來るのであるが、ホッブスは此等諸命題の相互の關係若くは其等と第一命題との密接な關係等をば吟味せずして、たゞ雜然其等を設定してゐる。一般的因果の法則(此は彼の『自由及び必然に就いて』なる書に與へられてゐる)、惰性の法則、運動の原因は常に接觸する物體の運動に存せざるべからずといふ命題、及び物質保存の命題等は皆此の類である。ホッブスは或る一個所で一切の變化は運動であるといふ命題を因果律及び惰性律に依つて證明し、而して此の二つの命題に就いても彼は時々證明を與へてゐるのであるが若し此の二命題を綿密に吟味すれば、此等は正しく證明さるべきものを豫め假定してゐるものであることが解る。<sup>(四)</sup>

ホッブスは、一切の變化は運動なりといふ命題及び件の命題と多少密接に聯結してゐる諸の命題か

らして、演繹的に自家の哲學體系を建設しようとしてゐる。論理學は先づ研究法を、而して第一哲學は重要な根本概念を吟味し、然る後に幾何學は運動の數學法則を、重學は一物體の他物體に對する運動の結果を、物理學は物體の分子内に生ずる運動の結果を、而して人間及び國家の論は(現今我が精神科學と稱するもの)人間の心中に起り而して人間相互の行爲を規定する運動を論ずるものである。此の體系を純演繹的に發展させれば、我々は此等各種の分科に於て、最初の自己創造的假定よりして物質——人間——國家の各階段を通過して、運動の一般的法則が單に益々特殊的に應用される所以を認めるであらう。斯くの如きは明かにホッブスが心に思ひ浮べた理想であつた。さりながら、ホッブス自からの叙説どほり、假定の設定は自己創造的活動に依ると云ふ論が重大な制限を受けてゐる如く、彼が體系の二つの點に於て嚴密な演繹的關係が斷絶してゐることをば彼みづからも承認してゐる。蓋し事情が餘りに複雑であつて單一な前進的方法では到底闡明せられ得ないのである。

ホッブスは、科學は或は結果から原因へ或は原因から結果へ進むものだとして認めてゐるが、而も彼は原因から結果に進む場合にのみ、認識は嚴密なる必然性を有つてゐることを認めてゐた。若し與へられた現象から出發して、それを結果と認める場合には、我々に取つては、原因の認識は常に假說的ならざるを得ない。即ち斯かる場合には、我々は如何にして現象が生ぜられ得るかを見出すだけで、事實それが果して斯様にして生ぜられたかは純演繹的には決定されない。若し與へられたものから出發して、其の實際の原因を求めようとする場合には、我々自身が原理を創造するものでは

なくして、自然の創造者が創造の際用ひた其の原理を發見しようと力めなければならぬ。此の點に於て物理學は幾何學や重學とは違つてゐる (De corpore, cap. 25, 1. De homine, cap. 165) : : : : 重學から物理學に移れば、我々は演繹を中止して、先づ如何なる現象が與へられたかと吟味し且つ分析に依つて一定の假説を立てなければならぬ。然るに此は論理學、「第一哲學」、幾何學、重學等に於ても同様であつて、此等の諸學の假定も、決して必然的のものではなくして、或は假說的性質のものではなからうかとの疑問が起つてくる。蓋し此等の假定發見の爲めには分析を要すると云ふ事實から、斯やうな疑問が起つてくるのである。<sup>(註1)</sup>

體系の連續的前進が複雑なる事情に逢着する第二の點は、精神科學の起點である。何となれば精神科學の起點は——ホッブスに從へば——單に演繹法に從つて重學や物理學の法則から見出されるのみならず、各人は自己觀察に依つて (per unius cuiusque proprium animam examinantis experimentum) 「各自の心を觀察する經驗に依つて」國家哲學の基礎たる諸原理、即ち人間の感情、衝動及び傾向を知るべき機會を持つてゐる。従つて吾人は幾何學から重學及び物理學に至る演繹の長い系列に依つて國家哲學に達し得るのみならず、又演繹の發足點と見做され得べき自己觀察の事實からも直接に歸納的にそれに到達することが出來ると (De corp. cap. 6, 7)。此の點に於て、ホッブスは、物的自然に關する科學に對して、經驗的心理學の獨立を認めしたのである。元來彼は此の點に注意を促すべき大なる理由を持つてゐた。蓋し、彼は彼の體系に於て精神科學に先だつべき著作「物質論」よりも心理學的國家哲學的著作「法律原理」國家論「レバイアサン」を一層早い前に出版したから

である。彼は今や竿頭更に一步を進めなければならなかつた。何となれば、物理學上から演繹的に理解され得るものは、常に精神的現象と結合してゐる生理的の出來事に過ぎない。精神的現象は意識的現象としては歸納的に、自己觀察に依つて知られ得るのみである。されば、演繹的過程の斷絶はホッブスの認めたよりも更に大なるものであつたのである。

演繹的過程の斷絶を示す以上の二點は、綿密に之を吟味すれば、互に密接に關聯してゐる。重學から物理學に移り行く際、演繹を中絶しなければならない理由は、元來物理的現象は吾人に性質として現はれるが、此の性質は既に感受する主觀に依るに外ならないからである。故に物理的現象として與へられるものは主觀的現象であつて、我々は更に其の客觀的原因を求めを要し、而して此の原因こそ——ホッブスの假定に從へば——必ずや運動でなければならぬ (物質論) といふ。されば、以上の二點に於て彼の研究法と體系との統一を破るものは精神現象であると言はなければならぬ。

### 三 科學の對象

ホッブスは一切の變化は運動であるといふ第一根本原理に從つて、科學の對象は物質的であると説いた。物體 (corpus) とは吾人が思想から獨立して空間の一部を満たすもの、謂である。吾人から獨立したものととして、物體は本體と稱せられる。物體と本體とは畢竟同一物である。非物質的本體はホッブスに取りては矛盾である。本體や物體をば我々は直接的ではなく、推論に依つて捉へるの



である。吾人が知覺するものは諸の屬性「偶有性」(accidentia)に外ならない。本體其物に就いては、我々は實際何等の表象を有せず、唯何物か、屬性の根柢に存すると推定する丈である。物體の主屬性は延長と運動である。他の凡ての屬性は知覺する意識内の主觀的現象に過ぎない。空間や時間も亦ホッブスに従へば主觀的である。蓋し彼は、空間と時間とをば物體の延長と運動とが我々の内に起こさせて、物體が消失しても尙後に残つてゐるやうな表象であると解釋したからである。

以上の解釋をば吾人はホッブスが事物の本質に關する一切の認識を斷念して、感覺の助けに依つて識得し得る事物の性質を考察したかの如く解釋し得られやう。事實ホッブスは、何ものか、吾人に現はれ又吾人に依つて識得されるといふ事情こそは、哲學者に取つて、一切の事實中最も注目すべきものであると明かに理解してゐた。「一切の現象中何ものか、現象として吾人に見えるといふこと(idiopsium et quiescentia)が最も不思議な事實である。若し諸現象が凡の他の事物の認識の原理であるとなれば、我々は必然感覺をば此等の原理を認識すべき原理、吾人が有する一切の知識はすべて之より派出したものと認めなければならぬ。而して、感覺の原因に就いては、感覺其物を出發點としなければ發見することは出来ない」と。(De corp. cap. 25, 1)。斯くして感覺的意識は一切の認識の最初の出發點と定められた。此はデカルトの「我思故我在」を想起させざる言葉である。此言葉を根據として、テンニースとナー、ルプとは、ホッブスの哲學が唯物論であるといふことを否定した。事實またホッブスは、彼の根本的假定又は定義から嚴密に演繹的に論ずる限りに於て唯物論と名けられるに過ぎない。彼の唯物論は「變化は運動なり」といふ命題から一切を演繹せんとする嚴重な演繹的態度が

中絶された場合には常に消滅する。彼が斯かる演繹を欲したことは確實であるが、之と共に彼は之に達することが出来なかつたことも、又彼がそれを到底達すべからざること、認めてゐたことも等しく確實である。されば、彼を唯物論者と稱すべきか、將た稱すべからざるかは言葉の争ひに陷る。エドワルド・ラルセン (Edo. Tarsen) は、彼の『ホッブスに關する論文』(Kopenhagen 1891, S. 186)に於て「ホッブスの見解に従へば。人間の知識は運動を説明し得るのみであるから、彼は方法論に於てのみ唯物論者であつて、何等唯物論的形而上學を與へようと企てなかつたと述べて、ホッブスが唯物論者なるや否やの問題を解釋した。さりながら、余の意見によれば、此の論はホッブスの知らなかつた方法と體系との區別を彼に認めることである。ホッブスは非常な獨斷論者であつて、決して斯様な區別を立て得るものではなかつた。彼は事物の真相は我々が其定義に於て認める通りのものであると信じてゐた。故に彼はデカルトが唯心論者と稱せられると同一の意味に於て唯物論者である。彼等二人は共に自家の見解に依つて矛盾に陥つたが、而も其の矛盾に就いては彼等は少しも意識してゐなかつたのである。

さればホッブスは、何ものか、吾人に事實と成つて見えると云ふ事に重大な問題が含まれてゐると指摘した後、靜に凡ての認識の原理たる感官的感覺の淵源如何と云ふ問題に移り行き、此の問題を彼の第一原理の斷案から解釋しようとしてゐる。一切の變化は運動であるから、變化に依つて生ずる感官的感覺も亦運動でなければならぬ。故に感覺は感性的物體の精妙な部分に於ける運動に外ならない。(De corp. cap. 25, 2, vgl. Leviathan, cap. 6)。此處に感覺に就いて述べた思想をば、彼

はデカルトに反對して更に意識一般に涉つて主張してゐる (*mens nihil aliud est praeterquam motus in partibus quibusdam corporis organici* 「心は有機體の或る部分に於ける運動に外ならぬであらう」)。斯くてホッブスに取つては、精神論は實は全く運動論の一部である。されば、彼が運動其物と運動が我々に見える現象 (*apparition*) とを區別する場合にも、例へば感覺的性質の主觀性を教ふる場合にも、眞實に存在するものは、(其の場合よし感覺や感情が存しても)、常に運動に外ならないと主張してゐる。例へば快感は實に心臟の周圍の運動に外ならない (*pleasure is nothing really but motion about the heart*, *Elements of Law*, VII, 1) 現象、解釋、感情、意識等は彼の嚴密な演繹的解釋に従へば、實はたゞの假象(實際は無なるもの)に過ぎないと (*Elements of Law*, 1, 2, 5) ……併しなから、我等は附言する——假象といふことは大なる問題である。何となれば、ホッブスに従へば、運動は運動を生じ得るのみであるから、或る點に於て運動以外に我々が意識と名ける假象即ち「現象」が生ずるといふことは説明すかべらざる不可思議であると言はなければならぬ。つまりホッブスが唯物論的假説の制限を斯く迄明瞭に曝露したのは、彼の大なる功績であると言はなければならぬ。彼の深刻な演繹的思考は此の場合彼を一種の決裁點に導いたのである。彼れ以後の唯物論で彼の唯物論程明瞭に公平に遂行されたものはない。彼は之に依つて精神的現象が實在の如何なる位置を占むべきかといふ問題の解釋に對して、永久の價值ある貢獻をなしたものである。徹底的な努力には常にそれに應ずる報酬がある。

ホッブスの特殊的物理説に就いては、次の點を指摘するだけに留めておく。即ちデカルトと同様、

彼は空虚な空間の存在を信せず、エーテル流動中に最少の團體的微分子が浮動すると考へてゐた。ホッブスに取つても、カッサンディと同様、静止に移り行くことによつて運動は消滅するものでない。空間と時間とは微小なる部分、經驗が吾人に示し得るよりも更に小なる部分 (*minus quam datur* 「與へられたる者よりも小さい」) から成立つてゐるもので、斯かる極小の空間及び時間の部分に於ても、運動傾向 (*conatus, endeavour*) としてゐるが、運動は矢張存在するのである。而して此の運動傾向は、同じ分量の反對の運動傾向が之と平衡を保つ場合にも、決して消失せずして緊張力 (*effortus*) となつてゐると。斯やうな概念 (*De corp*, 15, 2; 22, 1) の助けに依つて、ホッブスは——此の點に於て彼は(カッサンディも斯様な思想に於てガリレイの影響を受けたが)ガリレイの影響を受けた——デカルトよりも一層完全に運動の連續性を主張するを得た。

#### 四 知識の制限、信仰と知識

ホッブスに従へば、吾人の構成し得る表象は一として有限的限制的ならざるはない。従つて彼は無限に關する知識を承認しない。ホッブスは云つた、「永劫にして無限」と云ふ様な語を聞く場合、我々は全然不合理な言葉を聞くものと用心しなければならぬ。「無限」なる語は我々がどうしても制限することの出来ない者に就いて消極的の意味に於て用ひ得るに過ぎない。故に此の語は本體に於ける或物を指示するものでなくして、吾人が精神上の力の缺乏 (*impotentia*) を示すものに外ならない。即ち此の語に依つて我々は、我々自身の制限を示すわけで、決して或る何物かの積極的性質を

現はすものではない。……デカルトに取つては之と反對に、無限は積極的概念であつて、有限は無限を制限することに依つて生ずるものに外ならなかつた。此の對照こそ實に此の兩思想家の異つた人生觀を示すものである。

無限に關する知識が有り得ないと同様、全體としての宇宙に關する知識もまた有り得ない。宇宙に關しては僅かの疑問が発見せられ得るだけで——而も其の何れの疑問も答へられない。科學は、宇宙の大きさ、年代、又は起原に就いて何事をも語ることが出来ないのは勿論、宇宙が本來起原を有するか否かも談することは出来ない。隨つて最初の事物の智識、最初の知慧の實 (primitiae sapientiae) は、全く神學者の爲めにのみ保存されたもので、恰もイスラエルに於て最初の收穫が僧侶に捧げられたと同様である。ホッブスは『物質論』(cap. 26, 1)に於て、まさにさやうに述べてゐる。更に進んで彼は語つてゐる。我々は因果の系列を之れ以上進め行くことは出来ないといふ程まで其の系列を完結することは出来ない。縱し我々が第一原因を承認したとしても其は不動體たることは出来ない。蓋し何物と雖も運動せざるものに依つて運動を引きこされる筈が無い。我々は何處にゐても、其處には常に永劫的運動體が存在しなければならぬ。たゞし宇宙は起原を有しないといふ見解には夫自身に於て矛盾はない。さればホッブスは述べてゐる。宇宙は起原を有するものと自然的論據より證明し得たと自負する人々が有るならば、予は其等の人々を賞賛することは出来ない。……ホッブスが國家哲學に關する著作 (De cive, cap. 14—16 und, Leviathan, cap. 11—12) に於て述べてゐる態度は、以上の態度とは著しい對照をなしてゐる。彼は勿論此等の書中に神の不可解をば承

認してゐるが、而も彼は宇宙から神に溯することは少しも困難でないといふ程である。即ち彼は斯く述べてゐる、若し吾人がどこまでも前へ／＼と溯り行くならば、遂には夫れ自から何等の原因を有しない永劫的原因に達するであらう。たゞし吾人を自然宗教に導くものは、理論的理由許りではなくして、主としては實際的理由である。何となれば、人間は自己の薄弱と依頼心との爲めに神に服従する者である。……以上の對照は、國家哲學の著作が『物質論』よりも早く書かれたと云ふ事實からは説明が附かないから、益々著しくなつて來る。『國家論』と殆んど同時に書かれたデカルトに對する駁論中には、宇宙の創造は到底證明することが出来ないといふ程に主張されてゐる。惟ふに此の事實はホッブスが國家哲學的著作に於ては、實際的動機からして理論的證明に餘りに重大な意義を認めたとしたのであると解するより外に途がない。……それにも拘らず、彼は常に吾人は神に關して何等の表象をも作することは出来ないといふ主張してゐる。此の點に於ては譬へば人間は火に暖つてゐる盲人の如きもので、盲人は暖の原因に就いては何等の表象を作ることが出来ない。吾人は人間の性質や状態をば——苦痛、欲望、悟性、意志の何れをも——神に移して考へてはならぬ。此等は制限的存在者を豫定して始めて意義を有するものである。人間は神に對しては唯消極的思辨的非限定的の語を用ひ得るのみで、然かも此等の語は人間の服従と讚嘆とを示すには役立つが、神が夫自身に於て如何なるものであるかを示すに役立つものでない。「無形的」なる語も、これを神に當てはめては、一種の敬語に過ぎない。何となれば、存在するものはすべて有形物であるから、神も亦有形的の者でなければならぬからである。而して斯くの如きは古の教會の學者の見解と一致する。……理性は

不完全であり感情は劇烈であるから、かの自然宗教は不充分である。天啓はどうしても必要になつてくる。たゞし天啓に關する議論をば彼は國家哲學に譲つてゐる。蓋し天啓は人間の理解力を超越するものであるから、必ず教權によつて維持されなければならぬ、而して個人は奇蹟に依つて教權を得るの外に途はなく、而も今や奇蹟の時代は去つたのであるから、國家が一切の宗教上の問題を裁決しなければならぬ。宗教は哲學に非ずして律法である。宗教は議論を要求せず、唯服従を要求すると。

## 五 心理説

ホッブスは英國哲學の誇とも云ふべき心理學界に於ける多數の著名なる研究者の魁である。事物の本原的特徴に對する例の強い理解力と觀察眼とを以て、彼は精神生活の理解に價値ある貢獻をなし得てゐる。實際彼をして心理學に向はしめたものは、倫理學及び國家學の經驗的基礎を獲ようとする努力であつたが、而も心理學は彼の叙述に於て獨立的興味を持つてゐる。……我々は先づ、ホッブスの生理學的所説をば、それが意識的生活の理解に關係ある限り、茲に指摘する。……前に述べた如く、すべて外界に於て起こるものは運動に外ならない。此の運動が感覺器官と神經とを経て腦髓に傳はり、更に腦髓から心臟に傳はると、そこに此の運動は、内部器官が常に或る運動状態であるが爲めに、或る衝突と反動とに遭遇する。一種の向外的能動とも云ふべき此の衝突の爲めに、感覺的對象をば吾人は外界に存するものと考へる。此等の内的作用(動と反動)が如何にして更に

密接なる關係を有するかに就いては、ホッブスは毫も説明してゐない。……唯明瞭なる點は、ホッブスは心臟をば感覺的對象の生起する場所であると認めたから(此は *De corp. cap. 35, 4* に始めて述べられたもので *Elements of Law, 1, 2, 8* には述べてない)デカルトに近づいてゐるよりも稍古代及び中世の生理説に近いと言ふべきである。思ふに斯かる見解は確かに、感覺的對象と結合した感情作用に基づいたものである。蓋し心臟は感情作用に取つては極めて大切である。生命の起原は心臟に存する、而して外的刺戟が生命運動——此は血液の運動と同一である——に影響するさまに従つて、別言すれば、之を容易ならしめるか、將た困難ならしめるかによつて、或は快感或は不快感が生ずる。之に依つて、又、快を生ずる運動を助長し、或は不快を生ずる運動を抑止する不隨意的運動が生ずる。此の原始的動能(*conatus primus*)は既に胎兒の運動にも現はれてゐる。

宇宙に於て實際生起するものは、ホッブスに従へば、運動——我々の内部及び外部の運動——に外ならぬ。故にホッブスに取つては、感覺的性質の主觀性は彼が運動哲學の歸結に外ならない。さりながら、彼は斯かる性質の主觀性をば、演繹的のみならず、また實に歸納的に證明しようとして企てた。従つて例へば想像の際とか夢の場合とか感覺的幻覺の場合等に於て、我々が事物が實際存在してゐない場所に其の姿を認めることや、又は人が異なれば事物の色彩を異なつた様に知覺することや、又は我々が屢、事物を二重に見ることや、又は眼に加へられた打撃や視神經に對する壓覺に依つて事實外的の光ならざる光を認めることなど、すべて此等の事實を彼は一々指摘してゐる。此等の事實から彼は、我々の感覺的對象の内容は腦髓と神經内の運動の「假現」に過ぎないもの、決して實在物でな

いと論結してゐる。

若し感官刺戟が何等の影響をも残さずに消失するものならば、感官的知覺といふことは本來起るべき筈がない。さる場合には、我々はたゞ瞬間的な幻想 (phantasma) を有するかも知れないが、何等の感覺 (sensio) をも有しない。眞の感覺には對象に對する判斷 (刺戟の比較を本とする判斷) が附隨する。 (Nam per sensationem vulgo intelligimus aliquam de objectis per phantasmata iudicationem, phantasmata scilicet comparando et distinguendo) 「蓋し我々は普通に感覺をば、幻想に依つての或る對象に關する判斷、換言すれば、幻想を比較し區別すること、解釋する」故に感覺は記憶や比較を豫想してゐる。個々の感覺は互に區別されなければならぬ。夫れ故、感官刺戟がさまざまに變化することが感覺に取つての必然的條件である。全く一樣な刺戟に於ては感覺はすべて無くなつてしまふ。余が腕の骨は極めて鋭敏な薄膜に取り巻かれてゐながら、余は此の骨の感覺をば全く有しないのであるが、之と同様に同一の變化しない事物をヂツと凝視してゐるならば我々は何等の感覺をも有し得ない。常に同一物を感覺することは何物をも感覺しないことと同一である。……變化なくんば感覺なし——之れ既に述べた通り、ホッブス哲學の出發點である。彼は一切の變化は運動であるといふ命題に依つて、彼の運動の哲學に達したのであるが、然かも此の運動哲學から感覺に歸つて行くことは頗る困難であるに拘らず、彼自からは確かに此の困難に氣が附かなかつたのである。彼が何物か、我々に知覺されること (即ち我々に取つて現象たり得ること) は一切の現象中最も奇なることであると主張したのは怪しむに足らない。斯くて彼の全哲學は此の事實を中軸としつゝ或は感

覺の原因を定め或は感覺の結果を定めてゐたのである。

幾つかの異なつた感官刺戟は互に不明瞭となる如く、記憶心像——對象が取り除かれた爲めに弱くなつた感覺に外ならない記憶心像は、新たに加はつて來る感官刺戟に依つて、一層弱められる。夢に於ては斯様な新しい刺戟が來ないから記憶心像も現實の表現として現はれ、往々別の觀念から借りて來た特色や性質をさへも隨伴する。……記憶觀念は一定の法則に従つて發生する。先づ此等はずとの感官知覺と同一の順序で現はれる。腦髓内の諸運動結合の様は、第一の運動が繰り返さるゝと之と聯絡あるが爲めに他の諸の運動も隨伴する様なもので、此は例へば滑かな卓子上の水が水の一部を一定の方向に導く指に隨ひ來ると同じである。されば使徒アンドレア (Andrea) の觀念は使徒ペーテルの觀念を思ひ浮べさせ、ペーテル (Peter) の名は更に岩石を思ひ浮べせる。(譯者曰くペーテルは希臘語にて岩石を意味する) 之れ我々が今日接近の法則と名づける法則である。ただしホッブスは又別に利益の法則を重視してゐる。觀念の進行は本原的感覺の聯絡に依つて左右されるのみならず、感情や衝動の影響に依つても左右される。我々が常に一定の目的に達せんと力め従つて又目的到達の手段を求めるところから、諸の間に一定の秩序と聯絡とが出来てくる。目的に對する不斷の願慮 (frequens ad finem respectio) が我々の思想にの秩序を與へる。夢に於ては (外的刺戟がない許りか) 目的の意識を缺いてゐる。夢の觀念の氣儘な性質は、此の點から容易に領解せられる。……言語の起原はホッブスに従へば感情を惹起する對象と發聲即ち感情の漏るゝ動作との不隨意的聯合のみでは充分に説明されるものでない。即ちホッブスに従へば、既に述べた如く、言語は

任意的命名に依つて發生する。航海者が通過して行く岩石に記號を附して、其の場所を再認するやうに、人間は事物を再認せんが爲めにさまざまの記號をこれに與へる。言語は他人への信號 (signum) たるに先だつて、先づ個人に取つての符號 (nom) である。斯やうに信號が出来てきて始めて社會が成立し得ると。……たゞしホッブス自身の聯想説には此等の意識的推理や任意命名等に餘り重きを置く所説よりも更に一層自然な又一層正當な言語心理説の條件が含まれてゐる。……任意命名は既に述べた如く彼の認識論に於ては重要である。其は第一原理即ち定義の構成を可能ならせるものである。而して一旦斯かる構成が果された後は、ホッブスに従へば、凡ての思考は名稱の増加或は減少として進行する。彼は一切の思考を名稱を取り扱ふ一種の代數學としようとして試みてゐる。例へば、斷定に於ては或一の名稱が他の名稱と同一の事物を指示してゐると。つまりホッブスは表象の聯合に於ける類似關係の意味を認めなかつたから、彼は恰も彼の演繹的傾向と一致する様な思考に關する全然外面的な見解以上に出ることが出来なつたのであらう。

快と不快とは既に述べた如く、生活作用の増進か阻礙かに關係がある。自家保存欲は人間の根本欲であつて、快と不快とは此の欲の一次的満足若くは不満足に依つて起る。經驗を積んで未來の表象が造られると、複雑な感情が生ずる。此等の複雑な感情は、ホッブスによれば、力の感情か或は無力の感情かに歸着される。若し余が未來の快樂を生じ得る何物かに就いて快樂を感じるならば、此は余が快樂を獲得する力を有する者であることを豫想させる。此の力は余自我の精神力又は肉體力たる場合もあらうし、又は余が助力を仰ぐ余の友人の力たることもあらうし、又は余が保護を受けて

ゐると感ずる政府たることもあらう。或は又萬能の神のみが余が未來の表象に就いて快樂を感じ得る様な力を與へた者であるかも知れない。之に反して不快感は無未來の善を獲又は未來の惡を豫防する無力の觀念から生ずる。人は皆力を求める不斷不休の努力を有し、此の努力は死して始めて止むものである。我々は必ずしも我々が持つてゐる以上の喜を期待しないが、然かも我々は我々が持つてゐる丈の喜を益、安全に所有しようとする。又人間相互の闘争や競争の内から、さまざまの感情が生ずる。得意の感情は優勝者の心中に、卑屈の感情は劣敗者の心中に起り、希望は我々が障礙なく進み得る場合に、失望は我々が疲れ果てた場合に、立腹は我々が不意の妨害を認めた場合に、自負心は強い障礙物に打ち勝つことに依り、涕泣は突然の零落に依り、哄笑は他人の零落を認めた折に、同情は我々が好意を寄せてゐる人が人後に落ちた場合に、憤激は惡意を抱いてゐる人が立身した場合に、愛は我々が他人の事業の進行を助ける場合に、幸福は我々に先んじてゐる人々を常に追ひ越す場合に、不幸は我々が常に後れを取る場合に起るので、死して始めて此等の競争が熄むのである。生活する限り我々は常に目的を立て努力を意識する。一切の快感は目的に對する努力と結び附いてゐる。最高目的が固定され到達されたと想像する場合、一切の努力のみならず一切の感覺も亦止むで了う。何となれば、生活は不斷の運動であるからである。若し直線的に進行することが出来なければ、生活は圓周をなして回轉するであらう。

同情及び愛に關する一層詳密なる説明に於ては、彼は此等の感情をば自己保存欲と力の感情とに歸着させてゐる。同情は我々が他人の不幸を見て我々自身に將來起り得べき不幸を考へることに依

つて生じ、愛は他人を助け得る場合に我々が持つてゐる自己の力の感情に成立する。知識に對する喜びも亦財産や位階に對する喜びと同様一種の力の感情である。唯學問を解する人は少ないから、學問は甚だ小さい力を與へる丈である。ホッブスは知識に關する直接の満足信じて居たが、それは全體の彼の思想には矛盾してゐる。……殘忍は他人の苦痛や悲哀に對する輕視である。即ち我々自身が安全であるといふ信念から起つてくる。斯くてホッブスはまた、何人も何等かの利益を得ることなしに、他人の苦痛に對して直接の喜びを感じ得る筈は無いと主張してゐる。凡ての感情は自己保存欲から生ずるといふホッブスの説明は、個々の感情に就いては、著く不自然であり又一方向である。たゞ彼が感情は生存競争と向上欲に依つて惹起され、且つ之を動機としてゐると認められた點は、常に堅實な自然的基礎に立つてゐるものと言はなければならぬ。我々はホッブスに於ては彼と同時に代の人ラ・ロシュフーコー(La Rochefoucauld)のやうな精緻な説明を見出すことは出来ない。ロシュフーコーはフロンド(Frondo)(佛王ルイ十四世の末丁年時代のフランスの或る黨派の名稱)やサロン生活(佛國に於て十七、八世紀貴婦人主催の許に知名の士が集會すること)から得た経験を記した『金言集』に於て、極めて巧妙に有ゆる感情をば意識的熟慮なりとして説明してゐる。之に比較すればホッブスは、寧ろ不隨意的要素を一層考への内に入れてゐる。彼はロシュフーコーが「人間は深い感情を持つてゐるといふ外觀を示さんが爲めに、或は他人から憐れんが爲めに、或は泣かないといふ不面目を避けんが爲めに、泣くのである」と云つた様な叙述は到底爲し得なかつたのである。意志の心理學に關しては、我々は衝動、熟慮、執意相互の關係等に就て價值ある觀察を發見する。

彼はかの意志をば活動性の原本的表現とは聯絡させずして、特殊な抽象的能力と考へてスコラ派の心理説に反對してゐる。又彼の『自由及び必然に就きて』(On Liberty and Necessity)といふ小著は、英國の一僧正との論戰の爲めに書かれたものであるが、必至論の辯護として價值ある貢獻である。此の僧正は下の様に考へた。若し意志が無原因的でないならば、法律が行爲を禁ずるといふことは不當であらう。熟慮は不用となり、訓戒も稱讃も批難も罰も無効となり、且つ書籍も武器も機械も醫藥も何の用をなさぬであらうと。然るにホッブスは下の如く答へた。法律は威嚇的であり、従つて行爲を支配する動機となる。刑罰は爲さざらんと欲しても能はざる様な行爲の爲めに、犯罪者を苦しむべきものではなく、寧ろ犯罪者を改善し他人を威嚇すべきものである。熟慮なくば行爲は往々に惡行爲となる、即ち須らく爲すべき行爲が不可能となる。従つて此の理由からして機械や醫藥等をりく缺くべからざるものに成つてくる。稱讃と批難とは行爲の有用か有害かに存するもので、が必然性とか自由性とかには何等の關はりもない。

## 六 倫理學及び國家學

ホッブスは機械的運動の法則を基礎として、實在に關する全體の意見を建てたと同様、彼はまた自己保存欲を基礎として倫理的社會的生活に關する彼の全體の意見を建ててゐる。若し一方ホッブスの倫理説及び國家學と、他方彼の自餘の體系との關係を尋ねるならば、我々は二つの方法即ち一方は物質論からの演繹に依り他方は直接の心理的經驗に依つて倫理學と國家學に達し得るものと彼は公言

してゐる。たゞし彼は全く演繹法を試みなかつた。此の事は彼の倫理的・政治的著作が物理學的著作に先だつて出た事實と關係がある。彼は自己保存欲をば重學から演繹しようとは決して試みなかつた。彼は彼以前のテレシオやブルーノや又は彼以後のスピノザの如く、自己主張を一切の存在者の普通の傾向とは認めなかつた。彼はたゞ自己主張を事實と確認することを以て満足してゐた。併しながら此の外に、倫理學及び政治學に近づき得べき第三の方法がある。即ち任意的定義、第一原理の任意的設定に依る方法である。倫理學及び國家學に於ては、吾人は吾人自身の生活を扱ふのであつて、生活の評価と整頓とは吾人みづからの意志に依るのである。従つて倫理學と國家學とは——ホッブスの意見では——幾何學や重力と同様、一種の構成的科學である。即ち一切の道德的・政治的法則人々相互の間に任意に取り定められた契約を豫想し、而して其の契約は一定の條件の許に社會的生活を可能ならしめるものである。此の契約からして個々の道德的・法律的法則が演繹される。一般の科學的假定と同様此の場合に於ても經驗を顧慮するといふことは原理を設定する上に甚だ必要である。選擇は決して無動機的ではない。反對に、人間が社會的生活を建てるに至つた次第を示さうと試みた點こそホッブスの倫理的・政治的所説に於て少なからぬ興味ある部分である。

苦い缺乏と危險とが人間をして社會生活に至らしめた。人類は生來社會的生活に關する本能、要求を感ずる者と(アリストテレスやグロチウスのやうに)信ずるは誤りである。事實は反對である。要求と威力感情とが各人をして自然の與ふるものを出來得る限り多く獲得する様に促すから、各人は同一の要求と威力感情を持つてゐる他の人と衝突する。恐怖心其物すら人間をして他人に征

服されまいとする目的から、暴行に於て互に優者たらんと求める原因となるかも知れない。斯やうな事實は、すべて未開時代の我々の祖先や野蕃人の記録が示し、又我々の凡てが講ずる豫防策からも、又國家對國家の關係からも認められる。自然の状態即ち國家生活から離れて見た人間の狀態は萬人對萬人の戰鬪 (bellum omnium contra omnes) である。此の狀態に於ては、各人の要求と威力以外には何等の規則もない。若し威力が不足の場合には、それは奸智に依つて補足される。……斯く云へばとて、凡ての人が天性惡であると云ふ意味ではない。人の性質其ものは惡ではない。唯人の性質から有害な行爲が生ずる丈である。而してまた、假令善人より惡人が少ないとしても、善人は矢張り惡人に對して豫防策を講ずる必要がある。若し理性が情緒と同様に人性に根ざしてゐなかつたならば、此の不幸なる狀態から遁るゝ道はないであらう。然るに人間は正しい理性を有つてゐるため、各自が自己自身の爲めに戰ふ場合よりも一層優れた自家保存の方法を求めるやうになる。即ち彼等は惡は共同のものであるから、共同的方法によつて之を征服し得ることを發見する。斯くして、第一の根本的・道德的・自然法——吾人は先づ平和を求めなければならぬ、而して若し平和が得られなければ、更に戰鬪の機會を求めなければならぬと云ふ法則が生ずる。併し、平和を求めらるには、各人は自然の狀態に於て持つてゐる無制限の權利を放棄しなければならぬ。自己保存欲は、先づ此の放棄を命ずる。此の結果として更に、忠實、感謝、懇切、勸忍、公正等は實行され、高慢、尊大等は回避されなければならぬと云ふこと、分配の出來ないものは共同的に使用しなければならぬと云ふこと、國內の紛争は仲裁者に依つて裁決されなければならぬこと、各個人は其の精神的能



力が阻礙されてはならないと云ふと等(然らずば、正しき理性と理性の法則は行はれない)がおのづから生ずる。此等凡ての結果は「己の欲せざることは之を人に施すこと勿れ」といふ古語に總括されてゐる。……蓋し何人か、理性の命令は情慾に對して何等の效力を有するものでないと思へば、其は恐怖心と希望、忿怒と名譽心、貪慾と虚榮との爲めに理性の法則の承認が妨げられたのであるとホッブスは明言してゐる。併しながら、たまには氣分の安靜 (*sedatus animus*) を得ないほどの人はないから、其の時こそ彼も亦自己保存の欲と理性の法則との必然的聯絡を承認するであらう。凡ての義務凡ての徳は、平和が獲られなければならぬといふ一法則から起つてくる。義務も徳も畢竟平和に達する手段である。此の理由に依つて、自然的道德律は又神の意志である。理性は神に依つて與へられたものであり、従つて基督使徒豫言者等は正しい理性から引き出されると同一の法則を宣傳したものである。

此の思想の傾向に於て、ホッブスは恐らくチャーベリのハーバート (*Herbart of Cherbury*) の影響を受けたいらしい。蓋しハーバートは相互的侵害を防止し、且つ「共同的觀念」の正當なる設定を平和の手段と見る所に自然法の價値を認めたのである。ホッブスがハーバートを親しく知つてゐたことは、彼の自傳 (*Vitae Hobbianae Auctarium*) に依つて明らかである。

正しき理性に訴へる時に於てさへも、ホッブスはプラトーンやスコラ哲學者等と同様に、一種の精神的 능력——何物が善にして何物が惡なるかの一切の裁決に於て、一種の共通の標準たり得る特殊の神祕的能力を信じなかつたことを充分意識してゐた。彼は此の世界に左様な完全な正しい尺度

(*recta ratio*) が存在することを明白に (*Elements of Law, II, 10, 8*) 否認してゐる。此の世に於て不變なるものは單に凡ての生活體に依つて求められる目的のみで、理性が明瞭に覺醒すれば、此の目的の到達に必要な手段は見出される。されば、ホッブスが正しき尺度なる概念を用ひたのはスコラ哲學の影響であるといふテンニース (*Tonnes*) の説は不當である。ホッブスは自己保存及び其の手段をば理性の基礎乃至内容となし、氣分が安靜である場合にのみ (*De cive, III, 26: sedato animo*) 理性は活動することを充分知つてゐた。倫理學及び國家學の假定の建設するに當つて、彼は斯くの如き心の安靜なる状態を出發點としてゐる。經驗上彼は自己保存欲と、熟慮を可能ならしめる心の安靜とが結合されなければ、人間の行爲の倫理的法則は説明されないと考へたのである。従つて、與へられた事實を理想化することが必要である。何となれば、理性が正しからんが爲めには、近視とか前後撞着等が除かれると共に、情的興奮も亦除かれなければならない。平和が要求するが如き理想的な矛盾なき要求は、確乎たる意志に依つて支持されなければならない。これがためには、法律が單に外面上遵守されるばかりでなく、法律其物の爲めに衷心から遵守されることが肝要である。自然的道德律は各人に良心の裁判に (*in foro conscientiae*) 服すべき義務を負はせると。……疑ひもなく、ホッブスは此の點に於て餘りに理想化に過ぎたことに氣がつかかなかつたのである。原始的形式に於ける自己保存欲が常に唯一の動機たるべしとすれば、ホッブスの考へたやうな良心、換言すれば平和そのもの、ために、凡て平和に必要な條件を遵守するやうな感情又は意志は到底有り得べからざることである。恰も彼が知識欲を直接の快感と見た時にも、矢張り此の種の矛盾があつたので、斯

かる欲望は到底自己保存欲から演繹されることが出来ない。ホッブスは始めに手段たりしものが後に目的となり得る動機の移轉てふ考へを缺いてゐた。斯かる移轉は自己保存欲を基礎として十分に考へられる。手段を手段として用ひない時に我々が最も良く手段を用ひ得ることは實際有り得べきことではないか。

各人が單に自己の良心の法庭に於て自然法を承認するといふことは十分な効力がない。萬人が服従すべき權力者が設定されなければならぬ。各人はすべての人が同様に自然の權利を讓渡すといふ豫想の許に此の權力者に對して各自の自然の權利を讓渡さなければならぬ。斯くて、此の權力即ち國家の權力は自然の状態に於ては多數者の間に分たれてゐた一切の權利を國家に集中することゝなる。此の契約——國家的生活が自然的状態に代はる此の契約は、各人相互の合意と同時に最高權力(二人にしても又は千人の集團にしても)の共同的承認を意味する。さればホッブスの教説は、かの社會契約と權力の設定とを別々にするアルトッシウス(Althusius)の説とは異なつてゐる。ホッブスに於ては此の二者は一致してゐる。但しホッブスも昔の自然論者と同様、此の契約が十分な意識を以て締結されるとは信じなかつた。即ち契約は暗黙の間に想像せられ豫想されたもので、(a supposed covenant, pactum subauditum) 毫も明文に表明されること(tractum expressum) 要しなかつたのである。斯かる暗黙の契約の實例をば吾人は征服者と命を容された被征服者との關係に於て認める。若し征服者が被征服者の從順に信賴しなかつたならば、彼は其の征服者に生命を與へなかつたであらう。之と同様に暗黙の合意は幼少の小兒と其の教育者及び保護者——普通は其の母——との間に

成立してゐる。契約が発生したことをば、ホッブスは境遇の性質から推論してゐる。若し契約が單に想像的又は暗黙的のものであるとすれば、それは實際は社會生活の説明と評價とに役立つ一の見地に過ぎない。されど正に此見地を利用したのがホッブスの特色である。然るに契約が若し明文的のものであるとすれば、それは衆個人が自己保存欲を有して獨立的存在として互に對立すること、並びに社會が個人の相互作用の所産たることを豫想する。斯やうな見地から、ホッブスは、國家生活を衆個人の自己保存欲から演繹することが出来る。即ち彼は人間をば、己がじ、地上に生ひ出で、然る後互に結合した葺と考へてゐた。蓋し斯かる思想は、彼が構成的方法には必要缺くべからざる思想的實驗(Gedankenexperiment)であつたのである。たゞホッブスは此の思想と經驗との關係を明白に研究しなかつた。總じて、經驗と構成的思考に於ける任意的な假定との關係は、ホッブスに於ては明瞭に説明されてゐない。

各個人の自覺的な自利は各人をして服従に向はせることは、契約説に依つて明かにされる。服従さるべき權力は無制約的でなくてはならぬ。國家の權力は各個人が之に對しては全然無力である程に可及的強大でなくてはならぬ。國家は刑罰權と、更に戰を宣し講和を締結する權利と、一切の財産に對する自由處分と、如何なる意見如何なる學説が宣傳されて差支ないかを裁決する權利がなくはならぬ。一方の絶對權は他方の絶對服従と相應する。たゞ死よりも悪い事柄——例へば自己又は自己の隣人を殺すことなど——は、國家權力と雖も命令することは出来ない。若し此の絶大な權力が濫用されるやうなことが有れば、それは道德的自然法の侵犯であつて、國家權力の掌握者と雖も

良心の法庭に於て道徳的自然法に拘束されざるを得ない。たゞ斯かる行爲は必しも國家の法律に對しての侵犯とはならない。國家の法律は、其の意志に依つて法律を處理する所の權力を拘束しない。若しそれは餘りに苛刻な條件であると考へる人があらば、ホッブスは、保護の權力には壓制の權力が附隨するは避くべからざることであると答へる。人生は決して全く不快な事が無いやうには出来ない。自然状態の自由は不安闘争に伴はれ、國家生活の束縛は安寧と平和とに伴はれる。國家の權力を制限することは到底不可能であらう。何となれば、權力は權力に依つてのみ制限され得るもので従つて權力を制限することは權力を分割することとなるからである。若し主権者の權力が制限されるやうなことがあれば、斯かる際には主権は事實上かの所謂主権者を處罰し又は廢黜することの出来る人或は人々の手に存するのである。而も斯くの如きはかの神權と俗權並びに執行權と評議權とが分たれ得ることを意味する。……又ホッブスは君主政體を最良の政治の形式と見做した。民主政治は實際は演説家の貴族政治である。君主政治は權力を亂用するものが一人に止まるといふ利益、殊に黨派の争が避けられ、且つ祕密が容易に保たれ得るといふ利益を持つてゐる。實際に於ては(始めの契約に依つて)政治を行ふものは人民である。人民の意志は始め契約に依つて各人の自然の權利を讓渡した君主に依つて實行されるのである。

主権者は凡ての宗教上道徳上の問題に關して決定を下すべきである。彼は神を禮拜すべき方法を決定しなければならぬ。然らずば一人に取つて禮拜となるものは他人に取つては褻瀆となり、斯くて其は闘争と社會の解體を來すべき永久の原因となる。又個々人は實行に於て何が善であり正であ

るかを決することが出来ない。之を決定すれば不斷の騒動が惹起される。定義が共通的ではない場合には結論も亦共通的たり得ないことは、何人にも明白な事柄である。ホッブスが「我々自身」が第一原理を定めたのであるから、倫理學や政治學や構成的科學と稱せらるべきであると言ふならば、此の「我々自身」は事實に於ては主権者と一なるものであらう。此處にホッブスの立脚地の奇怪な性質が現はれて来る。彼の自由なる自然主義的研究は、彼をして絶對的主権の必要——その理性は飽まで正しき理性 (*recta ratio*) と認めらるべき絶對的主権の必要を認めさせたのであるが、而も彼自からは實に進んで此の正しき理性の證明を與へ、其の正しき理性を彼自身の正しき理性に依つて證明し、而して此の證明を行ふに當つては、現に彼が絶滅しようとして要求した其の思想と言論の自由とを利用したのである。即ち自から摘み採つた知識の實を利用して、彼は知識の樹から食ふことを固く嚴禁したのである。彼は彼の『レバイヤサン』の初版を出す爲めに(一六五一年)獨立黨の支配時代の出版の自由を利用し、後王政復古の時代には第二版を出す爲めに(一六七〇年)オランダに於ける出版の自由の遁路を求めたのである。而して此等の事實は、密接に次の事實と關聯してゐる。即ちホッブスは十七世紀の一流の人士と同様強烈なる自己感情と自由の愛と偉大な維持力ある絶對權に關する信仰とを彼自身に兼備してゐた。彼は其の學說に依つて文藝復興と宗教改革とに對する強烈な反動を示した。道徳及び政治方面に於ける良心の自由と個人的知識の權利に關する治安妨害の見解をば、彼は一は大學に於てローマギリシャの著者(特にアリストテレス)が研究される爲めに、又一は宗教改革に依つて生じた聖書の自由なる閱讀と解釋とから生じ來つたもの

だと解釋し、之に反對して彼は最も峻嚴なる皇帝教會統治主義(Csaropapismus)を唱へた。曰く、基督の國は基督が最後の審判に歸り來ると共に始まるもので、夫迄は神は國權の掌握者たる神人を通じて語るのであると。ホッブスは英國々教派や清教に對すると同様カトリック教にも反對した。若し法王が信者の牧者たるべきものならば、彼は實際の主權者となるので國家は解體する。若し個々の信者が神の智慧を分有するものと認められるとすれば、そこに萬人對萬人の争が生ずる。若し僧正等が君主からの任命によつて與へられるより以上の權力を持つことゝなると、(英國々教派の人々は、何事にまれ、神權に就いては「更に多く」を有すると信じてゐた)教會と國家との間に争が生じ——而して之と共に僧侶の專制政治が起つてくる。新教派の僧侶は法王權が滅ばされたのは彼等が其位地に代はらんがためであると信じてゐる。されど、若し斯様なつまらない人物(the petty men)が法王の後代りとなるならば、我々は法王の專制を脱して何の獲る所があらう。殊に、此等の人々の精神的性質は、平和な社會的生活に適してゐないではないかと。(quorum ingenium pauci et socii tati aptum non est)。斯くしてホッブスは自由討究に反對する論難に始まり、而も大なる權力者の地位を襲はんとする小權力者輩に反對する論難に終つてゐる。彼が目指したものは實に此の小權力者輩にあつた。彼が特殊の位置は斯かる事情から説明される。

ホッブスは、統一、集注、忍従等の傾向を備へてゐたが、元來斯かる傾向は十七世紀特有のものであつて、嘗に哲學上彼の國家論となりて現はれたるのみならず、フエネロンやマルブランシュ等の神祕論にもスピノザの汎神論にも亦類似の趣を以て現はれてゐる。國家には唯一個の重心が有り得

ることを斷定して、ホッブスは國家論に貢獻した。然しながら彼は恰も此の重心に躓いたのである。蓋し重力以外の一切の他の力が彼の眼に入らなかつたので、凡ての物體が一の中心の周圍に群がつたのである。即ち威力と服従とが彼に取りては凡てあつた。かの生活の無意識的内容詳言すれば風俗や習慣や其他すべて靜かな隱微な途(權力者と雖此等に所依してゐる)其他衆人の裡に動いてゐるものや、更にまた生活の全開展——之を保護し養成することが國家の義務であり且つ國家が之に對して有用なる土臺を與へるを要する生活の全開展——此等は全然ホッブスの注意を脱したのである。彼の主張はたゞ一點に止まつた。彼の思想はさながら彫石術の様であつた。さまざまの微妙な色合はすべて彼の目に這入らなかつた。然り然かも人間の社會生活に關する重大なる本原的條件に就いては、彼は却て大なる見識を有してゐた。彼はダーウインやマルサスを生じた英國的精神の同一方面に屬する人物である。マルサスもダーウインも共にホッブスの思想を進めた者で、先に指示した如く、ホッブスによつて廣大な眼界を開く暗示が與へられたのである。

治者たる者の義務は人民の福祉が最高の法則であるといふ命題に總括される。國家は統治者の爲めに設立されたものではなく人民の爲めに設立されたものである。ホッブスが辯護する專制政治は十八世紀の啓蒙期宗教改革期の政治家(フリドリッヒ二世及びヨセフ二世)に現はれたものと同一であつた。彼は有ゆる形式の僧政制度に對してのみならず、斯の「自由の國々にも見出された有ゆる種類の階級政治に對する激烈なる反對者であつた。彼は彼が確立しようとした絶對的の重心に依つて群小重心を除き去り、斯くして國家の凡ての要素をして自然の軌道を辿らしめようと望んだ。而し