

危機神學の生成とその展開 (承前)

— 近代前期フランス精神史論 —

樋 元 和 一

一一 (承前)

かゝる見神に關する直射的通路としての純内在論的立場は、それが一方見神の機會 (ocasio) として、自然の形象觀を援用し、他方論究の必然性に憩えることにより、その設論の効果を強調しようとも、それはメルセンヌとは又別な位相に於ける神の超存 (superesse) の可能性にかゝはるのみで、その現存 (existentia) 自體を保證せず、従つて神と人との實踐的かゝはりに迄は迫り得ないものであつた。斯くて見神にもとゞまり得ず、かゝる再び發生論的な説明にも戻り得ないとすると、かゝる下からの反省の外に、更に神性自體に即する上からの反省が加えられることが必至となり、之が見神論の外に更に無差別的な目的論的必然化に成り立つ攝理觀を導入、神を世界の原作者 (auctor) 創造主 (Productor) にとゞまらず更にその支配者 (Rektor)・導師 (Obermentor) として捉えることにより、神と世界一般並に人間との關係に迄立入つて論ずることを餘儀なくされた所以である (cf. De Principio efficiente seu de Causis Perenni)。

尤もかゝる視點の動搖は表面化されず、彼の設論に於て形式的には一應齊合性を以て展開されてゐるが、仔細に跡付けるとかゝる視點の動搖むしる變換を充分窺知し得る。かゝる考慮に於てガッサンデイの攝理觀を追及すると上記の如く二様の立場から展開され、しかも前者に於ては純自然神學的反省の埒内にとゞまるが、後者に於ては、更に道

徳哲學的反省が加味されるといふよりも、むしろそれを主軸に展開してゐることが知られる。

先づ前者に關してエビクロスが採り上げ、ルクレティウスが更に鋭化した困難は攝理 (providentia) と神の完全性 (Perfectus) の兩立し難し點である。之に對してガッサンデイの加える辯駁の根據は完全性 (Perfectus) の興件としての實體性 (substantia) の考である。即ちその能力が世界の事物の中に在る行動性 (actio) に未知のまゝにとゞまるならば、それが無限 (infinitus) であると云ふことは出来ない。が神は遍漫 (immanitas) であつて行動性に先存する。「それ(一九)に或る完全性が缺けてゐる (qui desit aliqua perfectio) 神があることを考へるやうになることが出来ないことは慥かである。實際かの完全性が歸屬するのはむしろ神である。物に於ける完全性なる概念は神のそれには適合し (convenient) ないやうになるとも云つてよい。少く共吾々の精神がその完全性が永遠なる如き或る自然を考へることが出来る故を以て、神よりもつと完全なる (perfectior) 自然を考へることは無法 (absurdum) で不敬 (nefas) である」と。

斯くて世界内存在物との對比と質的切斷に於て推斷された神性に關するかゝる評量は彼をして『世界の起源と終末に關する』(ad exortum et finem mundi) 探求へと導く。之に對して世界が無始 (ne coequare) で永遠なる (aeternus) ことを否定すると共に、宇宙の凡ゆる部分凡ゆる運動に於て吾々に示される秩序 (ordo) と調和 (harmonia) とは徹知的で思慮深い最高の司掌者を認める外ないと結斷する。

人間は亦世界の終局に關して、その起源に關してと同様に二つの正反對の意見を立てる。即ち無始を主張する者は無終 (ne finere) を主張し、逆に被創造 (creari) を考へる者は何時の日にかの終末 (exitus) を考へる。之に對してガッサンデイは世界創造を主張する者として、その終末を豫想する。若し神が己が作つたものを破壊 (perdere) するとすると、それは神がかゝる創造を後悔する時である。然し現前する世界は破壊 (interitus) を示さず、只變化 (mutatio seu alteratio) のみを示す。之は「變化(二〇)によつて物性の固成が可能な」(per mutationem creari rerum

concretarum qualitates possunt) 限り神がそうするのがよいと判断したからである。従つて亦神が世界を永遠に於てなく、變化に於て創つた所以である。然し神は何時にても世界を終局に立ち至らせることが出来る。ガツサンデイが「神(三)の能力は無限であるから、神が相矛盾する二つの事を爲すことが不可能か否かを知ることさえ出来ない」(…Siquidem, cum Dei potentia infinita sit, ne hoc quidem possunt scire, an illius potentiam fingat, ut duo contradictoria faciat) と説く處は神意にもとづく攝理の絶対的肯定と見てよく、神は恒常不易の方式で、人間の眼には異常不合理に見えることをも欲することが出来、斯くて吾々はそれに就て既に欲したものを欲しなくなると考えるべきでなくて、その人間的知性の尺度を以ては窺知し得ない意志自體の法則によつて、世界の始終を司掌すると考えたのである。

然し問題は其の際彼の依據する原理が神の超存の場合と同様『凡ゆる秩序は整序者を豫想する』(Non esse ordinem sine ordinante) であつた處にある。之をガツサンデイ自身の表白に従つて述べると「殆んど不完全なる關係を持たないやうな、かゝる完全性を外に考えることが出来ない故に吾々は凡ゆる不完全から離脱せる完全を神に歸す」(Hac ratione, cum nihil possimus cogitare ita perfectum, ut non adnexum plurimum imperfectionis habent; tum perfectionem Deo attribuentis, imperfectione omni detracta…) のである。吾々は其處に皮相的にはボナヴェンテラ (Bonaventura) にかゝはれるやうな主意的な絶対攝理觀えの志向を見るが、それから直ちに「故に世界並世界内の如何なるものも、自ら存在するのではなくて、吾々が神と呼ぶ唯一者によつて存在するのである」(Non est igitur a se Mundus, neque quicquid in Mundo est; sed ab illo uno, quem dicimus Deus,…) という結論は出て來ない。其處に吾々は世界の生成 (Hic) を超えて更にその存立 (consisto) 自體の絶対因 (causa absoluta) として有效的 (efficiens) な神意を捕捉せんとしたガツサンデイの底意をうかがうことが出来るが、神の完全性が本質性 (essentialia) の立場から專一的に裁斷されて現存性 (existentia) を閉め出してゐるからである。

以上ガツサンデイの自然神學を貫く主旨はソルテも指摘する如く『宇宙を以て神によつて創造され、無限に聰明で有能で善きその意志を一度受け取つた衝動の下に、上昇的進行に従つて展開する力の渾大な體系として表はし、かゝる上昇を司掌する指導的觀念は複雑性と入交る完成のそれである』。單一者は延長性を有する不可分のアトムであり、餘他は人間にのみ本具の合理的魂 (*anima rationalis*) を除き、その變化せる複合物 (*complexio*) が少くとも混合物 (*communio*) に過ぎない。無生物・有機體 (動植物) 人間は全體として時空中を動き、神聖な攝理によつてその目標に導かれる。其處には端的に云つてスコラの存在の比論と同巧異曲の漸層的生成圈への構造の跡が見受けられる。即ち各生成圈は相互にその圈を以て接合され、其處に必然的に各圈を連絡する共通の力的紐帯が求められ、其れに上層に及ぶ程顯勢化される可感的知覺 (*Perceptio*) を擬し、可感的知覺はその生成圈の層位に應じ、その顯勢化の程度従つて運動の方向と振幅を複雑緊密化するが、それにも拘らず、かゝる可感的知覺に見受けられる共通の基本的性格としての類縁的傾向は完成への欲求であり、その基底に神の超存 (不動の原動者としての)、現存 (攝理の司掌者) の何れの場合を問はず、世界の秩序と調和に對する審美的觀想から來る完全神像が横はつてゐたことは否めない。それは實質的にはスコラの存在の比論に基づく神の超存の證明の線を踏襲し、只その認識に當り能力論的な本具觀を加味することによりかゝる論究により以上の立證力を附與せんとするに過ぎない。

即ちガツサンデイは神の超存の證明に關する限り其れに加えられた之等兩種の古典的證明を援用し、更に本體論的證明を加味することにより、その現存をも確保せんとして、證明の基點自體的方法的變革を再吟味することなく、之等を折衷的に抱合したまふ、マールブランシュとは又別種の偶成論的立場 (*Occasionalisme*) に立つて、神の超存的現存即ちその超接性を證明せんとした意圖が見受けられる。今此處で論究の必然性にもとづく神の超存性の確認を許すとしても、かゝる超越者が如何にして内接し得るかは、世界内存在物の不完全性と神の完全性との概念的對置のみからは一方的に導出され得ない。神の完全性は實體化された本質性に吸收されてゐるからである。

メルセンヌに於て曖昧皮相に葬られた世界の魂と神との異同乃至關係がガッサンデイに於て一應超接性にもたらされることにより、判別の故の媒介が意圖されたことは事實であるが、かゝる超接性が同一性論理にもとづく、神性からの演繹に於て企圖された限り、それは形式的説明にとゞまる。

従つてそれは逆説すると神の完全性への一切の事件事象の無差別無媒介的な埋没、逆にそれからの一方的演繹であつて、本來神の超存を確保すると信じた見神論をカバーする爲に援用された神の完全性が結果に於てはガッサンデイの思惟を壓塞するに至つてゐる。かゝる反省をも神の完全性に依據して目的論的必然性で塗りつぶすことが彼の底意であつたにしても、かゝる裁斷の前提となつた原理 (*Non esse ordinem sine ordinante*) 自體が無前提でなく、その基底に見神の場合と同様知覺的な世界の調和像が据えられてゐた限り、それは全く形而上學的臆斷と云ふ外なく、むしろかゝる素朴な自然像をカバーする兩翼として古典的な完結的な機械的自然觀と、傳統的な非定結的目的論的物性論が援用接合され物性の完結非完結の事態は一樣に様態 (*modus*) の差別的様相 (*aspectus*) として、彼が存在の様式 (*substantia*) として措定した存在物の (存在でない) 完全化性の下に概念的には矛盾なく吸收される處から、變化即調和、非合理即合理として物性を裁斷する處に仰いだのが彼の自然神學に於ける神性論の實態でなからうか。その意味に於て實質的には偶生論的な見神論を動軸として彼の物性論と神性論が旋回したことは事實であるが、攝理に於て神性論を見神と、切離して反省しながら、之を絶對否定的媒介として再び見神論が陥つた神の超存の直射的把握を再吟味することを怠つた爲に、見神の主知的免罪の僭稱にもとづく偶成性から免れ得ず、完全神像の前に吞まれ去つたのである。

従つてガッサンデイの自然神學に於ける神性論把握の方式は端的に云えば調和的世界像と、完全神像との反覆的な相互豫想から來る循環推理以外の何ももなく、それが同一性論理にもとづく實質的には臆起と類比推理の混用による無差別的實體化に成り立ち、神性への間の基點自體への主體的反省がなかつたことは彼が神の存在の認識に於て、内在論的には飽く迄演繹推理の使用を許した事實、並に外在論的には對象論的領域に於て發掘される生體化された

知覺的自然像としての動物の愛憎 (*animalium amor vel odium*) を世界内諸存在にも無差別的に適用せんとした類比推理^(二六)を併せ考えることにより、充分うかがうことが出来る。

斯くてかゝる演繹と類比の混淆により、世界内諸存在の運命 (*fatum*) を同一性論理に従つて、實體論的に裁斷したのが、攝理觀に於ける前者の自己答辯の基本的性格であるとする、後者のそれに於ては、合理的魂の所有主としての人性論を中心にかゝる類比との切斷に於て一應主體的反省を押し進めてゐる。たとえ完成えの基本線に於ては同一攝理に服従するものとして、人間を他の諸存在 (*ens*) と同列に扱ひながら、設論展開の境位に即して吟味すると、物性論と人性論に關して、多分に一方は説明的、他方は記述的に捉えんとした跡が見受けられるからである。その意味に於て同じく完成えの欲求から發進しながら諸存在物に共通の可感的魂 (*anima sensibilis*) と人間にのみ本具の合理的魂との判別に於て差かけたもう一つの基本線として、欲求の自己否定に成り立つ主體的自覺にもとづく主體的反省を跡付けることにより、神と人間との關係に於て投げかけた攝理觀の限界を見極め度いと思う。

このことは先づ彼が欲求 (*appetitus*) に付て「欲求とは魂が善惡の把握又は認識によつて動かされ、感動する部分又は能力である」(*... appetitus est seu pars, seu facultas qua anima ex apprehensione cognitioe bono aut malo commoveatur et afficitur*) と説いて、欲求を以て外物の現存でなく、その内含する善惡的價値の判別 (*discernere*) に呼應して發動する可感的魂の規定的現成面と看做してゐたことゝ照應する。

斯くて可感的魂に於て判別された外物の現存にかゝる想像 (*phantasia seu imaginatio*) とその價値判別にかゝる欲求との關係はそのまゝ合理的魂に於ける知性 (*intellectus*) と意志 (*voluntas*) のそれにも押し及ぼされたことは「更に誠實の善を判別し更新する魂の合理的部分が優先し又判斷し命下する爲に存する際に、それを愛さない筈はなく、それに反するものが拒否されない筈はない……故に魂のかゝる部分の中には或る種の欲求があり、それにかゝるものその他に類するものは關係する如く見える。」の言説から明らかであり、彼は意志を基本的には合理的魂

として捉え、可感的魂たる欲求と判別しながら他方それを欲求の自己擴充に成り立つ連續的自覺面として捉えんとしたことが知られる。

それは可感的欲求が飽く迄全身に分布し、身體に内燃する情念を伴うに對して、合理的欲求としての意志は腦中に存し精神に内燃する情念を伴うが、合理的魂の部分自體が身體に結合する限り、それは身體に傳達されると共に逆に身體的情念の影響を蒙ることを免れないとするからである。之が亦他方ガツサンデイが情念 (*affectus*) を以て「善惡の期待又は感覺によつて引起された胸その他の部分に於ける魂の情緒」(*commotionem animae, in pectore partere alia, ex boni vel mali opinione aut sensu excitantur*) と説いて一般にそれを魂の受動 (*passio animae*) と定義しつつ、快の情念を發生的見地から二種に區分して、同じく快と呼んでも身體に發源するものを快樂 (*voluptas*) 魂に發源するものを喜悅 (*libentia*) で表示し、不快にも同様苦 (*dolor*) と悲 (*tristitia*) とを區別する所以である。

此處に心身一體の境位から發進する最高善追及の指標としての快樂主義の基本線は原理的に成立の端緒が開かれる。即ち情念を快・不快で基本的に規定する場合、それが身體に發源する情念の發動の規制面たる欲求と、精神に發源する情念の發動規制面たる意志とはその充足をめぐつて對抗するが、しかも兩者共心意 (*mens*) の必然的現象なる限り、それ自體としては善惡の差別が付けられない。ガツサンデイは合理的魂の持主しかもそれによつてのみ單なる自己保存的 (*conservatio sui*) 善を超えて更に自他並絶對者とのかゝはりを認識する主體としての人間の名に於ても、身體的情念の一方的否定でなく、合理的魂としての理性の知見を媒介として、その轉換に於て、之を精神的情念と調整せんとしたのである。即ち彼は「それから人間の中に在る自由は意志よりも理性云換えると知性の中に在ることになる」(*Ex quo efficitur, ut liberitas, quae in homine est, non tam in voluntate, quam in ratione, seu intellectu sit*) と説破することにより、かゝる合理主義の見地に立つて心性の分析を飽く迄行爲との相即に於て能力論的に押し進め、「自由な理性又は自由意志は人間にあると看做される、何故なれば彼は評量にもたらされる多くの事物

からそれを無視し得ないか、或は他のものを選び得ないやうに「このものを選ぶのでないから」(Censetur esse in homine ratio libera liberumve arbitrium, quatenus, ex pluribus rebus in deliberationem cadentibus, non ita unam eligit quin vel ipsam negligere, vel eligere aliam possit) と説いて、知性が熟慮を終え、判別した後、合理的欲求は、知性がよりよく、より好ましいと見出した善き對象を自發的に向けられる處から、「意志の反省は知性のそれに従う」(voluntatis inflexio sit, prout inflexio est intellectus) 「其處で罪の原因は無知であると云はれよう。何故なれば、かゝる無知がなければ罪を犯すことも殆んどなきから」(En de causa peccans dicitur ignorans, quails si non foret, minime peccaret) と看做したのである。

此處でかゝる意志の現成面を、知性を媒介とする欲求の自己否定にもとづく自覺面として能力論的に捉えたことは、逆説すると欲求の單なる自己擴充にとゞまらず更に自己超越性との相關的對應に於て、情念一般を原理的に快・不快で規定しつゝ快・不快の深度を見落さなかつたことを裏付けると共に、快自體を發生論的に精神・肉體という質的に切斷せる秩序に於て位置付け、かゝる切斷を修復する爲、再び能力論的に知性による媒介を導入したことを示す。然し知性が理念としての最高善(彼はそれを快で規定する)でなくその現實化を人間に究極的には保證し得ない處から、次いで別な視點即ち精神一體(mans una)の見地に立つて、意志を知性を導光とする情念のみとの對應に於ては、更に知性との抱合に於て専らその非具象性(incorporean)の線を追究することにより、實體論的に合理的魂の實態に迫らんとしたが、かゝる視點の變換による行爲の一元的把握の意圖が視點の變換の連續的接合にとゞまり、視點の實踐的變革に迄深化しなかつた爲に結局に於て行爲の具體的把握を缺いたが、それえの志向を内含したもとして私がガツサンデイの倫理學に特に積極性を見出すのはその點である。

即ち之をガツサンデイの設論の展開自體に即して跡付けると、前者即ち心身一體の境位に於ける幸福論(De felicitate)と、後者即ち精神一體の境位に成り立つた自由論(De libertate)とは彼の倫理學に於て一方が財倫理的他方

が人格倫理的な處から理念的には對置されながらも、一樣に知性による判別を動軸とする合理主義的視點に差しかけられ、更に合理性の限界を究めなかつた處から曖昧に交錯し、之等を形式的に媒介するものとして徳論 (De virtutibus) が指定された跡がうかがはれる。徳論に於て自己擴充的快と自己超越的有徳性は原理的に對立しつゝ、それを快えの傾斜に於て調整せんとしたことは蔽えない事實だからである。端的に云つて、先づ自己擴充的自然論的地平に於て、ガツサンデイが善に三種、有徳性 (honestum) と有用 (utilitas) と快 (gaudium) を判別し、更に凡ての善が愛と欲求との追及を促進し得るものなる限りに於て、凡ゆる快を善の基底に置き、『快はそれがそれ自身の爲に求められ、他はそれによつて求められる故に最高善で最終目的である』と看做して、それがもたらす利得や成果の故に求められる有用性、更にはそれから離れて (detracta omni utilitate) それ自身によつて正しく賞揚される (per seipsum possit iure laudari) 有徳性をもそれが引起す快との關係によつてのみ善であるとして快えの專一的傾斜に於て裁斷し、快を以て最高善 (bonnum primum) 最高目的 (primum experibile) と規定せる瞬間、無矛盾的非媒介性従つて即自的な非實踐性えの頹落の種子は蒔かれたと云えないであらうか。その爲にエピクトロスの教示——「全く佳き生活の目標は身體の健康と魂の靜安に外ならざることが告白される」(Profiteatur quippe [Epictetus] beatae vitae finem non aliud esse quam τῆσ ὀψυχῆσ ἀσφάλτοσ ἡσυχίαν καὶ τῆσ σφύσσεσ ἀσπασίαν)——に從つて下界に於ける消極的な心身の並存的、非媒介的均衡による二療法——「^(中)之下界に於て知者たらんと欲する者が彼の性及弱々 (imbecillitas) を堪え得る限り、出來る限り最小の煩と苦 (minimum perturbacionis ne doloris) を感ずる状態に身を置くやうことめるべき所以だ。斯くて彼はセネカ・エピクトロスに從つて云える如く最高善を形成し、最大の知者により生の最も堅固永続的な唯一の善と看做される二つの善即ち健康な身體の中に健康な精神を (mens sana in corpore sano) 保持すべきことを所有するに至らう」といふゼノン、キケロ、セネカ以來の傳統的教説^(中) (voluptatem neque esse bonum, neque malum; sed indifferens, id est neutrum) が幸福論の究極形態 (vita beata) として掲げられたことは想像に

難くなす。

それが前記の「凡ゆる罪は無知である」(Omnis peccatus est ignorans)という、彼の自然論道徳を支える知見——判断(judicio)でなく判別(dijudicio)——にもとづいて造成されたことは想定に難くないが、一方に於て『苦を最高の悪』(dolor summum sit malum)と規定した反面、此岸の最高善の追及が無苦無抵抗な静安(tranquillitas)一色で塗りつぶされる限り、かゝる『苦の非在』(indolentia)が痲痺的な愚昧(torpens seordia)生氣のない不活潑な懶惰(opium iners et languidum)でなく、節制を以て(temperanter)寡慾に生き(vivere parvo)ながら凡ゆる行動が快適となる状態であることに置かれたにしても、静安は知性による意志の否定的媒介による轉換でなく、單にそれを導光とする、現實的生の連続的非媒介的の觀想に差しかけられたものと見てよい。このことは「精神は船が大海の只中で動搖せず、順風により、速くだが穩かに、平均した船脚を以て進航させられる場合に靜穩だと看做される如く、安息にとゞまる(in otio degit)のみならず、興奮したり、内的均衡を失うことなく(absque intestina sui agitatione temerationeque sequabilitatis)偉大でよきことを制御する場合特に靜安(tranquillus)だと云はれる」の言説で表明された靜安が餘りにエピクロスのに傾いて、偉大でよきことを制御する(magna et praecleara quaedam molitur)行爲の實態究明に即して闡明されてゐない事實に徴して明らかである。(未完)

(一九) Syn., Phys., Sect. I, Liber III, C. VI, O. O., curante N. Avenario, T. I, p. 283.

(二〇) Syn., Phys., Sect. I, L. V, C. VII, O. O., c. N. A., T. I, p. 321 et sq.

(二一) Syn., Phys., Sect. I, L. IV, C. IV, O. O., c. N. A., T. I, p. 270-271.

(二二) Syn., Phys., Sect. I, L. III, C. III, O. O., c. N. A., T. I, p. 259.

(二三) Syn., Phys., Sect. I, L. IV, C. II, O. O., c. N. A., T. I, p. 258.

(二四) G. Soranus, La Philosophie moderne..., t. II, p. 263.

(二五) カッサマンチイは世界内の諸存在を構成する究極の物質アトムに内存する完成への欲求、基本的認識能力としての増殖的

- (vegetans) 可感的 (sentiens) 魂の人間の魂に於ける現存を認めた反面、特に人間の魂 (anima humana) に關しては「故に只人間の魂が二つの部分から構成される (compositam esse ex duplici parte) という確固たる意見即ち一方眞に増殖的なものを可感的なものとして包含する (complexens) 具象的なもの (corporei) として、兩親に發源し、合理的なものと身體とを結合する仲介・紐帶 (medium seu nexus jungendae) とを帯びて非合理的 (irrationali) 魂と、非具象的 (incorporea) と、神により創造され、身體の眞の形相 (vera forma corpori) として、非合理的なものを介人により (intercalente) それに注ぎ込まれ (infundatur) 合一される如き合理的 (rationali) 云換えるを知的 (intellectiva) 魂とから成るといふ意見は存続する」とが認められ得る」と説く。魂に兩様を判別する (cf. Syn., Physicae Sectio III, M. Post., L. III, c. III, O. O., T. II, p. 292)。人間の魂に關するかゝる兩様の判別 (discrimen) を判別の主たる別個に追及した後に、接合しようとする處から招來された異なる意味とはガマンシメントの認識に於ける發生論的 (genero) と成立論的 (constituo) という間の基點の混淆にもとづく認識の意味の多義性 (ambiguum) との分斷を示す。それが思惟する知性 (ratio seu essentia universalitatis) と想像たる内的感性 (conceptio universalitatis) との判別にもとづく不可分性 (indivisus) と於ける認識の事象 (reflexio intellectus, superioris facultatis) とを外れし知性獨自の能力 (objectum intellectus esse illimitatum) 發揮は臆斷 (conjectura) を被を馳した所以である。cf. De functionibus animae rationalis, Syn., Phys., Sect. III, M. Post., L. IX, C. III, O. O. T. II, p. 389 et sq., (英註参照)。
- (十六) 「…故にさうこそ愛慕・捕捉 (perceptionem, apprehensionemque) を感覺・認識 (sensum, cognitionemque) と呼ぶことと不承知ならば、動物に於ける愛憎に關して (amore, vel odio in animalium) 同様異論を挾むことにならぬ。…他のものと付いてもなと同様になる。」(cf. Syn., Phys. Sect. III, M. Post., L. VI, C. I, O. O., T. II, p. 285)。
- (十七) Syn., Phys., Sect. III, M. Post., L. X, C. I, O. O., c. N. A., T. II, p. 409.
- (十八) Syn., Phys., Sect. III, M. Post., L. X, C. I, O. O., c. N. A., T. II, p. 410.
- (十九) Syn., *ibid.*, T. II, p. 414.
- (二十) Syn., Phys., Sect. III, M. Post., Lib. X, O. O., c. N. A., T. II, p. 411.
- (二十一) Syn., Eth., L. III, C. I, O. O., c. N. A., T. II, p. 724.
- (二十二) Syn., Eth., L. III, C. I, O. O., c. N. A., T. II, p. 725.
- (二十三) Op. cit., T. II, p. 727.

- (三四) Syn., Ethica, L. I, C. V, O. O., c. N. A., T. II, p. 630-631.
- (三五) Syn., Ethica, L. I, C. III, O. O., c. N. A., T. II, p. 610.
- (三六) Op. cit., T. II, p. 635.
- (三七) Op. cit., T. II, p. 631.

執筆者紹介

野田 又夫	京都大學 文學部 (西洋哲學史) 助教授
梶山 雄一	京都大學 文學部 (佛敎學) 大學院研究生
樋元 和一	大阪市立大 學家政學部 (哲學・倫理學) 助教授

前 號 目 次

印度に於ける論證學の性格……	松尾 義海
ヘーゲルに於ける人倫の成立……	岸 畑 豊
ヘーゲルに於ける人倫の成立の一過程(完)	
危機神學の生成とその展開(承前)……	樋元 和一
――近代前期フランス精神史論――	