

近代思想史に於ける自然の問題

島 芳 夫

一

近代思想の發展に於て自然概念は極めて重要な役割を演じた。中世神學の中心は超自然であり、自然は罪ある汚れた存在としてこれに従屬的であつた。然るに文藝復興はこの中世的自然を破壊し、新しい自然の意味を發見した。それは最早従屬的自然でなくて獨立的自然であつた。それはそれ自身に秩序と法則をもつと共に美しく調和ある自然であつた。それは自然科学の發達と共に機械的自然へ抽象化されてゆくが、然し決してこのような抽象化に盡きぬ無限に生命ある自然として理解されていた。その根源はギリシヤ的自然であるが、この美しいロゴスの自然は古典主義、ロマンティック、汎神論の自然として相異なる姿の下に深められた。

然るに他面、神によつて創造されたものとしての自然は近代に於ても決して消失しなかつた。否基督教が近代ヨーロッパ哲學の基礎を成している限り、それは決して簡單に崩壊しなかつた。然るに人間は神の姿に似て創造された存在であり、而も神は創造者としての神格を有するが故に人間も同時に人格として超自然的存在に類似するものと考えられる。自由な靈的內的人間としての人格の存在は基督教によつて見出された。然し自由な人格としての人間はこの自由によつて罪を犯

した。ここに人間の自然の墮罪が始まる。人間性の自己喪失とは、人間の本來的有り方である理性的意志の欲望に對する支配力の喪失を意味する。このようにして、基督教的自然概念によつて人間の自然の中に含まれる矛盾的運動方向が、即ち超自然的自由への超越と自然的必然への頹落が示されたのである。

文藝復興の自然概念も亦決して單純ではない。第一それは基督教的自然概念と本質的に對立するにも拘らず、兩者は相互媒介的に發達した。第二にこの概念そのものが多くの發展傾向を内含する。例えば、モンテエーニユが「エッセイ」で自然に従つて生きることを説いている時、それはストア的・ロギスの自然であつた。然るに彼は又エピクロスの快樂主義に對しても無關心でなかつた。結局彼は人間は單なる精神でも身體でもなく、一箇の人間であると云う自明の眞理によりてこの矛盾を逃れ得たかのである。^①然しこれは問題の解決でなくて寧ろ問題の始まりである。蓋し彼自身の人間分析が示している如く、人間は矛盾の多い存在であるからである。然し自然科學の發達と共に人間が機械的自然の一部として考察され始めると、人間性の内面的矛盾が極めて著しくなってくる。デカルトに於ける精神と肉體、人格と自然の二元性は近代的人格主義の重要な基礎である。然し逆に自然主義乃至汎神論は人間を自然の一部に引きもどした。ここに近代的自然概念は二つに分裂する。而もこれらが共に人間の研究に重要な貢獻をしているのである。

我々は自然法論から考察を始めたい。ホッブスによると、自然は神が世界を作り、これを統治する技術であるが、人間は自然を模倣し、自然の中で最も優秀で合理的な作品である人間を製作する。この人造人間はレヴィアタンとしての國家である。この巨大な人造人間は自然人間の保護のために作られたのである。故に國家制作の素材とその制作者とは共に人間である。^②人間が人間自身の自然を素材にして國家を作る、ここに我々はホッブス國家哲學の明白な、人間と自然を中心とする世俗化を認めることが出来る。そしてこの政治の自然主義化は文藝復興期のマキアヴェリに始まると云える。儒教の強力な支配下にあつた中國や日本に於ては、これに反し政治哲學は早くから自然と人間の概念を中心にして發達して來

た。儒教はその餘りにも強い道學的傾向のために人間性の分析を行い得なかつたが、儒教は本質上人間的自然的思考様式を土台にしている。徳川時代の優れた儒者はその時代的制約の中に人間性尊重の見地を明瞭にしている。^①

ホッブスの人間學は周知の如く利己心の人間學であつた。それはバトラ、シャフツベリー、カッドワース等の批判の對象になつたが、然しその人間性分析の鋭さは遙かに彼等を壓している。人間性の本質は不斷の、力に對する欲望の追求であり、ここにこそ人間の幸福があり、その停止は死を意味する。^②このような冷厳な人間學が構想する自然狀態は道學者をして反撥せしめねば止まぬであらう。然し人間の自然は善惡の價值判斷を離れて凝視されねばならぬ。ホッブスの自然狀態はルソーの自然狀態の如き感傷的自然ではない。「自然がかく人々を分離し、人々をして侵略させ、相互に亡し合う」と云う主張を理解出来ない人達は自からの經驗に訴えて見ればよい。人は旅行に出る時武裝をし、夜眠る時戸口に錠をし、彼の家の内でも金庫に錠をする。一體人は國の法や旅の仲間や自分の子供達に就てさえもどう云うことを考えているのであらうか。自然狀態は人間の情欲そのものに基いており、未開人の牧歌狀態を意味しない。それは文明社會に於ても内亂や戰爭や嫉妬、不信、スパイの横行する社會、要するに、憎惡と鬭爭の行われるところに現われる孤立狀態である。それは謂わば忽然と人間の中に現象する「孤獨地獄」の如きものである。彼の自然狀態はこの意味で單なる假構ではなく、清教徒革命の中に示されているような近代社會の惡の根源、即ち利己心と憎惡と鬭爭に對する鋭い感覺の表現である。ロックやルソーの自然狀態はホッブスのそれに比較して自然法の妥當、乃至平和狀態を容認している爲に、惡の根源としての自然とは遙かに異つた有り方を示している。然しそこにも依然として戦いの危險が存在している。これが自然から社會へ契約を媒介として移行することが求められる所以である。従つて、近代的自然概念が中世的墮罪的自然概念からの解放を目ざしているにも拘らず、そして事實自然の正しい理解とその理想化とが押し進められているにも拘らず、自然自體の客觀的理解が却て中世的自然神學を或る程度立證する結果に至るのは一つの皮肉と云い得るであらう。そしてこのこと

は中世的墮罪論が近代に於ても尙存續する理由を成している。

ホッブスに於ては自然は人間の一切の不幸と惡の根源であつた。然るに、この相争い合う自然狀態の克服の道を示しているのも自然である。而もこの問題の解決をなす主體は人間であり、更に適切に云えば契約と云う作爲である。この意味では、契約と云う合理的行爲ほど人間の自由を立證するものはないのである。人間の創造的自由は自然に基きつつ、自然を越える。若しこの行爲も自然に基くと云うならば、この超越する自然は超越される自然と根本的に次元を異にする筈である。近代的思考以前の儒教に於ても同様の問題が存在した。二宮尊徳の天道—人道論はその代表であろう。荻生徂徠は「辨道」に於て聖は作者であるとし、「先王人性に率いてこの道を作爲す」と云つてゐる。故に彼は性善、性惡兩說共に採るべき點があるとする。「苟も道に志すあらんか、性善を聞けば即ち益、勸め、性惡を聞けば即ち力めて矯む。苟も道に志すこと無からんか、性惡を聞けば則ち棄てて爲さず、性善を聞けば則ち恃みて爲さず」。庶民は利に動く小人である。故に彼等は先王の道に従つて教えられねばならぬ。人性即善とは云えぬ。然し庶民もそれぞれの性に従つて道的一端を得ることが出来る。聖人は決して凡人のなし得ぬことを強いて天下の人をして善に絶望させることはやらない。徂徠はかく性の不平等を認めると同時に、この各自の個性に基く行爲によつて善の個性的實現を望み得るとする。この意味で彼は主體の作爲を媒介とする道德の人性化、個性化を主張した。これは宋儒の高踏的形而上學的道德に對する道德の庶民化に他ならぬ。併し他面彼は先王の權威道德を以て宋儒の合理主義に對抗した點で、依然として前近代的思考形式の中にあつたと云える。

これに反し、ホッブスの近代的思考法はその自然の合理的形成の見方の中に示されている。彼は自然狀態を利己心の狀態として規定した。これは荀子の性惡說に相當するとも云えよう。然し仔細に見れば、彼の自然は自己の不幸な狀態を脱却する契機を内在せしめている。元來彼は自然そのものを、即ち人間の欲情を罪とは考えていない。道德的善惡は法が

知られるまで、或は又法を作る人格に就て協定が結ばれるまでは存在しない筈である。而して、彼によると、人格とはその言葉乃至行爲が彼自身のもの、又は他の人の言葉又は行爲を代表するものとして見做される人を云う。^⑥何れにしても理性を有する存在でなければ人格とはなり得ぬ。單なる自然は未だ人格ではない。正不正、善惡の價值は元來自然に屬せず、社會に屬する。^⑦

然し自然の中に自然を脱却させる契機がある。それは平和に對する欲求であり、死の恐怖であり、安樂な生活に必要な事物を望む欲であり、これを勤勉によつて得る希望である。次に人間は理性の能力を有する。理性も亦欲望と同様に人間の自然に屬する。然し自然の状態では理性は人間相互の争闘の武器となる。だが人間は互に争ひ合つてゐる限り、自然が與えた自己の生命を守ることに不安がある。かくて理性はこの争ひを停止することを勧告する平和の掟を構想する。これは自然法と稱せられる。ホッブスでは自然權 *Right of Nature* (*Jus Naturale*) と自然法と *Law of Nature* (*Lex Naturalis*) とは區別されている。この兩者の相違は自由と義務の相違に他ならぬ。權利は或ることを行い、又は行わぬ自由であり、法はこの二つの何れかを決定し、それを義務として課する。^⑧

二

このように、人間性に屬する理性は自然のために機能すると共に、社會のために機能する。自然人は自由にその自然權を行使すると共に、理性法としての自然法に従つて平和な社會の建設を義務として自からに課する。ここで我々はホッブスの自然概念を一應整理する必要がある。蓋しそれは頗る多義的に使われているからである。一、自然は主として社會、特に國家に對照的である。従つて、嚴密な意味での社會學的社會概念と對立的ではない。彼にはこのような概念構成は未だ拒まれていた。例えば、争闘と云う行爲自體が社會關係を前提にすると云えば、彼の自然狀態の曖昧さは忽ち明瞭にされ

るであろう。又自然状態は家族や都市や王國の存在と矛盾しない。蓋し自然状態に於ても夫婦親子間の愛情は存在するからであり、都市や王國に於ては内亂は頻發し、更に國相互間には依然として征服戦争が存在するからである。⑨それ故、人間の欲望が法的道德的に統制されていない場合は、社會があると否とに拘らず自然状態が現前するのである。自然はこの意味で社會とは直ちに對照的ではないが、社會的法的に統制された生活とは對照的である。一、自然法——自然權とは區別された——は同じく自然と云う言葉が冠せられているが、これは元來自然を統制するための理性法である。唯理性も「自然の光」として欲望と同様に人間性に固有であるが故にかかる名前が與えられているに過ぎない。然し自然法と理性とは同一ではない。理性は自然の能力として自然的欲望の道具ともなっている。これに反し、自然法は理性が自然を統制する爲に工夫した結果である。自然を統制する爲に理性が十分な力を有するとはホッブスは考えなかつた。それには國家の絕對權力を要すると考えた。この主權の絕對性の容認は絕對主義の理論的辯護として彼の契約論の特徴を成すものと見做されているが、然し彼と雖も國家權力を單なる超越的權威とは決して考えなかつた。このような思考法は契約論と根本的に背馳するものである。彼は人間の利己心を鋭く洞察したが、人間は之を治療する能力を有すると考えた。國家は中世の教會に代つて「有限の神」として現われる。然しこの神としての國家は人間の自然的情念と理性に基く契約によつて發生する。ここに人間性に對する信賴が見られる。勿論ホッブスは無神論者ではないから、人間の國家形成は自然の原理に基くことによつて同時に神の世界統治の技術としての自然を模倣することであると考えた。自然理性によつて捉えられる自然法は實は神の法に他ならぬ。⑩然し國家の制作は直接に神又は教會に屬せず、自然の理性と情欲に基いている。ここに近代的國家論の特質たる宗教と政治の分離の一形態がある。それは人間理性への信賴と更にそれ以上に國家權力に對するマキアヴェリズム的信賴とを伴っている。そこには自然の理性的神的面と非合理的惡魔的面の不可思議な混淆が見られる。三、自然には光と闇が相交り、相制し、相促す辯證法が存在する。それは素行の「理氣妙合し、而して生々無息底あり」⑪と云う

べき自然の動態であろう。自然の争いの中にも自然法と自然理性の微光がさし、又例えば自然的愛情が介在する。従つて、この點から見れば、ロックが自然状態に於て自然法の妥當性を容認するのと原理的には對立せず、^⑧兩者の相違はこの妥當性の量的相違に歸着する。我々は自然辯證法がホッブスの科學的經驗的方法によつて無意識的にせよどの程度まで追窮されたかを考えて見よう。自然の辯證法は自然の原理を基にして最も不自然で作爲的な人格と云う存在が形成されることである。而して、人格は契約の主體であると同時にその所産である。人格は元來假面 *persona* であり、従つて又それは俳優である。即ちそれは何かを代表し、演ずる存在である。それは自己自身を代表するにせよ、或は他人を代表するにせよ何かを演ずること (*personation*) と云う意味を有する。^⑨ 同一の個人が二つ又はそれ以上の人格を有すると云う事實は自然と人格の根本的相違を現わしている。人格の本質は自己と他者とを代表し得ることである。而して、この代表とはその言葉と行爲が整合的であり、信頼され得るからである。換言すれば、責任ある理性的意志の主體である。かかる存在にして始めて契約を結ぶことが出来る。蓋し互に信頼出来る人間のみが契約し得るからである。元來契約と云う言葉は近代人の創作ではない。舊約、新約は代表的な契約の文書である。神人の契約は神格—人格關係を前提にして始めて可能である。封建的主従關係もかかる契約を本質的に含蓄する。ホッブスは凡ゆる國家は契約によつて生ずると主張するのでなく、力による支配關係も認めているが、然したとい國家契約論は假構であるとしても恰も自然状態と同様にそれは經驗的證明を全然缺いた虚構でなく、却て現實に存在する最も人格的な關係の一つを表現しているのである。カントは原始契約を歴史的概念から國家成立のイデーへ解釋し直したことは有名であるが、^⑩近代民主的國家の憲法はこのようにイデーの表現であると見做され得る。勿論國家契約が唯一の人格關係ではないが、然し契約論者は人格的國家の成立をまつて始めて一切の道德的人格的關係が完成され得ると考えたのである。ただホッブスに於ては、自然状態の理性的統制は遂に完成され得なかつたと云える。換言すれば、自然から人格への自然辯證法的發展は半途にして終つてゐる。それは自然と人格乃至精神との矛盾的關

係が彼の自然主義によつて不問にされたからである。彼の自然法はその内容に於て社會道德の名に値するが、然し彼はそれを利己主義的に動機づけている。一切の社會道德は自然狀態の除去を目的とし、これは各自がよりよく生きるためである。従つて、それは冷靜な利己的計算を土台として組み立てられ、社會的利他的感情の存在する餘地は與えられていない^⑩。ここから彼は契約論を前提として、そこから絶對主義を結論すると云う論理的矛盾を犯すに至つた。人間性が本質的に利己的であるならば、その利己的計算に基いて契約が結ばれても依然として背信の危機は存在する。この危機を除去するために、單なる條件的主權でなくて絶對的主權の承認がこれに伴はねばならぬと云う。然し若し人間に鋭利な利己的洞察力を與えんとするならば、彼等は主權者も人間である以上利己的存在であることを知つてゐるであらうから、彼にこのような絶對權力を許容することの危機を自覺している筈である。ホッブスの結論は主權者の人間性を捨象して始めて可能である。利己主義を原理とする限り、主權者と人民間の利己的相互制約以外に契約保證の途は存在しない。

三

自然狀態は既述の如く、ホッブスに於ても文字通りの自然ではなくて自然的社會的結合を含んでいたのであり、それは理性的社會的倫理的國家に對する非理性的自然的生活狀態を意味している。もつと抽象化すれば、それは欲望と理性の對照になるであらう。この兩者の對立と調節は倫理學の根本問題であるが、近代ではそれは形而上學的、政治學的、心理學的にそれぞれの方法と視點に従つて取扱われている。契約論は第二の方法の型に屬する。ロックでは自然狀態に於て既に自然法の妥當性を認めているから、それは國家以外の社會關係の存在を排してはいない^⑪。ルソーも自然狀態に於ける家族の存在を認めている^⑫。然し契約論者にとつての問題は、所謂自然狀態は最早自然的社會や自然法では解決出來ぬ危機を内含している^⑬と云う點である。この危機とは自然狀態と云う言葉で暗示されている、理性的道德的國家以前の狀態に伴う不條理な

社會關係の發生である。このような危険はロックは勿論、かの「自然へ歸れ」を提唱したルソーと雖も認めざるを得なかつた。自然状態はそれを維持することが不可能になり、社會状態に移らねば人類の滅亡を來すような不條理な障害が現れるようになる^⑧。それは人間相互の支配關係である。自然状態はこの視點から見ると、道德的自由を知らぬ無知本能の野獸の生活に等しい。それは人間の墮落に對して全く無能である。然らば、この自然状態の墮落は如何にして起つたか。ルソーはホッブスと正反對にそれは自然そのものの罪でなく、社會の發展によるものと考え^⑨。従つて、この點で兩者の自然は全く對照的であるが、然し自然によつてこの危機を解決出來ぬと考える點では兩者は共通している。而已ならず、自然の理解に於ても兩者は本質的な相違はないと云える。何故ならば、ホッブスもルソーも人間の本性を共に自由平等と考えているのである。彼等は共に自然の中に近代人の思考の所産を投影した。彼等は集團の機械的連帶性に従つて行動する未開人の存在を考え得なかつた。それは彼等は科學的説明よりも政治的倫理的價值探究に興味をもつていたからである。

ルソーは「人間不平等論」に於て、社會の發展と共に如何に純粹な自然状態が人間相互の支配、搾取、不平等の關係に頹落してゆくかを示した。そして、この頹落の終局點をも「自然状態」と名附けた。これによつて彼は純粹な自然状態とは凡そ對照的な、力のみが支配する状態を意味せしめた^⑩。これはまさにホッブスの自然状態に相當する。だが、自然は如何に對照的に理解されているにせよ、それは自然科學的自然とは全く別の、凡そ理性的統制以前の或る人間像であり、而もそれは近代人の憧憬する自由平等人として掲げられていた。そして、そこには自由人のパラダイスの一面が示されていると同時に、自己の自由のために他人の自由を犠牲にする近代人の惡が鋭く暴露されていた。勿論惡はここでは一般的に人間の惡乃至社會的人間の惡として取扱われているが、然しこの人間の惡は自由の無拘束なる使用、乃至自由人の奴隸への頹落と見做されている限り、それは自由平等の近代人的自覺の前提の下に於て始めて理解される惡の形態である。これはホッブスの利己主義と荀子の性惡説とを根本的に區別する理由である。例えば、荀子が「人の性は惡、其善なる者は僞なり。今人

の性、生れながらにして利を好むこと有り、是に順う、故に爭奪生じて辭讓亡ぶ^②」と云う時、このような主張はホッブスの自由平等なる自然人の假説とは全然無關係である。それは恰も孟子の性善説がルソーの人間性の禮讃と異ると同じである。然しこれは決して儒教自體に内在する人間性と道德との本質的關聯を過少評價することを意味しない。江戸時代の儒教は單に支配者階級の道德であつたのでなく、庶民階級の道德としてより人間的に自然な内容をもたねばならなかつた。この點で心學者は町人の買利行爲の正しさを承認した限り實に十七世紀のカルヴァン派に匹敵する劃期的役割を演じた。然し幕府の御用學者たる朱子學派の合理主義に對抗した古學派や庶民の教育に獻身した儒學者の歴史的役割を見逃してはならぬ。素行や仁齋は孔子の中に人間性の否定（禁欲主義）でなく、却て人間性を長ぜしめる人間形成の道德を見出した。聖人の道は流俗人情に遠ざかつてはならぬと考えられた^③。これは各時代の道德は單なる規範の體系以上のもの、即ちその時代の經驗した人間學——それは階級的に異なるにせよ——に基いていることを示している。

近代ヨーロッパの精神運動を規定した重要な變動は周知の如く文藝復興と宗教改革である。この運動は英獨佛の國々に於て重大な精神的政治的社會的諸運動の決定因子を成していた。我々はこれを總括的に新教運動並びに舊教徒内部の改革運動によつて代表される近代基督教とブルジョア文化の二つに類型化することが出來よう。

ルターは自己の良心の自由を身を以て立證した最初の近代人である。然し彼の近代性はブルジョア的文藝復興の意味のそれとは根本的に異つてゐる。彼の近代性は靈的人間の自由の確立と云う宗教的倫理的意味に於てであつた。彼は人間を内的人間と外的人間の二つに分ける。ここに精神と身體乃至自由と自然の深い矛盾が示されている。この矛盾は今後の道德哲學にも色々の形で復活する。精神の面に就て云えば、「基督者は凡てのものの上に立つ自由な君主であつて、何人にも從屬しない^④」。然し肉體の面に就て云えば、「基督者は凡てのものに奉仕する僕であつて、何人にも從屬する^⑤」。この主張はまさに基督教の本質に基いているが、これは又我々が今まで考察して來た自然概念と對照的な考え方を含んでい

る。そしてこれは當然である。蓋し自然法の理論は元來ギリシヤ哲學に發し、且つ近代に於てはブルジョア社會建設の理論として發展し來つたものであり、その性格に於て文藝復興的精神の發展として解され得るからである。ブルジョア文化の本質は地上的生活の建立であるから、その人間學は基督教と異つて一元論的である。モンテーニユは人間は單なる魂でも、又單なる身體でもなく、一個の精神―肉體的人間であると考えた。江戸時代の儒教が佛教の超俗性を非難したのもこの點であつた。然し既述の如く、ブルジョア的人間學には大きな危機が内在している。ホッブスの絶對主義が決して最後の解決であり得なかつたことは英佛の絶對主義の運命がよくこれを證している。又ロックやルソーの民主的契約論は革命乃至自然狀態への契約解消の可能性を承認しているが、これは政治的民主主義的解決は相對的にとどまることを示したものである。勿論既往の歴史的事實に就て云えば、革命はブルジョア解放のための止むを得ぬ惡として認めねばならぬであらう。又政治的解決を無視する宗教的道德的救済策は獨善的か逃避的かの何れかであらう。人間の矛盾の解決の方法が唯一でなくて多様であると言ふことは近代史のあらゆる分野がこれを立證している。近代社會は唯一の普遍的哲學によつて公式化されるには餘りにも多様な構造を有している。近代社會ではあらゆる立場は有限である。若しこの社會に絶對が尙あるとすれば、それは總ての立場を貫く「包攝者」以外に存在しないであらう。

四

政治的解決の有限性はその人間認識の有限性に他ならぬ。ホッブスはマキアヴェリと共に人間性の邪惡なもの、惡魔的なもの、弱さを鋭く洞察した。然し絶對的國家權力によつてこれを教育出來ると考えたことはその人間觀の安易さを暴露したものと云えよう。

然し他方ルター自身の人間觀にも問題がある。宗教改革は文藝復興の内在主義、ヒューマニズムに對して超越的二元論

を立てる。人間行爲の空しさが強調せられ、唯信仰のみが人間の眞の自由を可能にすると説かれた。従つて、宗教改革の根本精神は凡そ反文藝復興的、従つてこの意味では反近代的であり、トゥレルチュの云う如く、福音書のアガベの信仰の復活に他ならぬ^④。だがこの精神は本來のブルジョア文化とは根本的に相對立するとは云え、近代人の良心の自由に深省を與えた點で近代的意味を有すると云える。それは福音書が超歴史的である如くに超歴史的であるが、古い宗教に對すると同様に新しい文化に對しても積極的且否定的挑戰であると言ふ意味で近代的歴史的意味を有する。それは古い宗教内部での新しい挑戰者パスカルと比較されるべき歴史的意義である。

デカルトに於て哲學的表現を見出した精神の自由は人格の本質を成すこと云うをまたぬ。それは恰も儒教の人心に對する道心乃至明德に當るもので、單なる封建的權威への服従でなく、この明德による判斷に基いた道の體得が道德的自律に他ならなかつた。それは人間の權威に對する恐怖でなく、道に對する尊敬を動機とした。近世初頭のヨーロッパに於てはそれは神の掟であり、自然法であつた。精神が身體を基にし、自然を基體とするにしても、精神の本質は身體を超越し、且つ身體を精神化する機能にある。モンテーニュが精神と身體の相互關係としての人間の立場を強調しつつ、他面身體や自然の有り方は精神の有り方に依存することを説き、そこからストア的賢者の自由を主張している^⑤。かくして、ここに基督教と哲學的觀念論とが相結び合いながら自然の問題の解決に道を開くのである。神は自然の創造者であり、又人間は神の像を基にして創造されたと云う信仰と、確實なる存在は我の意識であり、自然はコギトの變様であると云う哲學とは共に自然主義を克服する道を準備したかのである。然し自然は早まつた支配意欲に對しては手痛く復讐する。自然は容易に征服され得ない。

ルターは、基督者は心に於ては絶對的自由人であるが、肉體に於ては隸屬者であると云つた。だがこの主張は十分慎重に検討されねばならぬ。蓋しそこには二つの區別されるべき、而も同一の眞理の兩面としてのみ理解されるべき意味が含

まれているからである。第一の意味に従えば、精神と身體は全く別個の存在である。人間の義と自由はその反對の惡、束縛と共に靈的人間に屬し、肉的人間に屬しない。我々はどれ程外面的に僧衣をまとい、祈禱し、斷食をしても、又反對に惡と見做される行爲をしても、このような外的行爲自體によつて靈的人間が傷つけられることはない。然るに、基督は掟の否定でなく、逆にその成就であることを強調する。ここから第二の意味が引き出される。我々は地上的存在としては肉體を離れることは出来ない。故に肉體は信仰の器として陶冶され、修練されねばならぬ。これは信仰のみがなし得るのである。信仰は決して無爲でなく、我々が肉の人々として人に奉仕し、人々を愛する力を與える。信仰を「生ける、勤勉な、活動的な、力強いもの」と呼んだルターの言葉は眞に意味深いものである。^②ここから靈と肉に就ての注意すべき別の解釋が生れる。精神とは信仰に生きる有り方であり、肉のとは不信仰の有り方である。心と雖も不信仰にある限り肉的であり、外的行爲と雖も信仰によつて動機づけられている限り精神的である。^③従つて、通例の心身の二元性はこれと共に喪失し、新しい而も絶對的二元性が現われる。基督者も反基督者も自然的人間としては全一的人間である。基督者の生活は決して自然的意味に於ての肉體を超越した生活ではない。ここでは精神的肉體的全一的人間存在が不信仰としての肉の生活から信者としての靈の生活へそのまま轉換する。この生活は依然として身體と自然に結合しているが、後者は信仰の器としての意味の轉換を遂げるのである。従つて、神の無限な愛は人間をその罪のある心身的人間としてその信仰の故にのみ義とするが、然し他面に於て神の掟の故に、而も救いの爲でなくて「神によつて喜ばれるため」^④に靈肉の戦いを實踐せねばならない。この戦いは我々が生きている限り續行する。

五

このルターの實踐的鬭争的信仰はかの革命的宗派カルヴィニズムへ發展する。ここで我々の主題たる自然の問題をとり

上げよう。我々の自然はルターの肉體と同様に心身的人間の前理性的前人格的存在を意味した。それは單に外的自然でなく、人間の存在、その歴史と社會の中に深い根底を成す非合理的なものを意味した。これを如何にして理性化し、人格化するか、これが近世の基督教倫理並びに道德哲學の根本テーマであつた。我々はこれを近代倫理の發展史に於て重要且つ困難な問題であつた賃殖並びに利子に於て見ることが出来る。金貸業が古來如何に世俗的宗教的倫理によつて罪惡視されたはここで細説するを要しないであらう。その典型的な非難はアリストテレスに於て見られるが、それは金貸業の無制限な利殖行爲に對する指彈に他ならぬ。この見方は中世神學からルターに至るまで變らなかつた。然るにカルヴァンに至つて事情は一變する。彼は利子が適度な率である限りはこれを公認する^⑧。同様な道德觀念の變化は徳川時代に於けるわが心學者の町人の買利の道德的是認の中にも認められる。この考え方の變化はウェーバーによつて、新教倫理の資本主義發達に對する影響として力説されたことは餘りにも有名であるが、然しこの優れた觀察は他面種々なる問題を藏していることも注意されてよい。第一、職業と云う觀念は極めて一般的であり、それは資本家のみならず、凡ゆる職業に共通である。従つて、新教の倫理の資本主義に對する影響は資本家的職業倫理關係に限定されて考察しなければ無意味であらう。第二、然るに基督教は本質上マンモニズムを敵とする。而して、資本主義の本質はマンモニズムである。従つて、問題は本質上互に對立的な生活原理が如何に調和出来るかにある。そして、それには新教をしてここまで妥協的にさせた初期資本主義の壓力があると考えるべきであらう。勤勞主義や禁欲主義がそれだけで内在的に資本主義を發展させた等とは到底考え得られぬ。如何に初期の段階であれ、マンモニズムは基督教にとつては危険な誘惑である。而もこの危険な野獸を宗教的倫理的に手なづける決意をさせたものは何か。我々はそこに資本主義の逆の影響を認めざるを得ない。同時にこれは決して基督教の單なる妥協でなくて、寧ろ危険なマンモニズムを如何に制御するか而努力であつた。少くとも良心的な基督教徒の態度はこのようであつた。然し基督教の良心にも拘らず、市民社會の經濟的政治的發展は寧ろホッブスの自然狀態、乃至

ルソーの墮落した第二の自然を現象させる。十六、十七世紀に於ける英佛の絶対主義をめぐる宗教的政治的闘争と内亂の頻發は宗教的良心の健全をさえ疑わさせるものがあつた。同時にこれは既成宗教そのものが常に自己の内部にひそむ「自然」を自己批判し、常に反省と實踐を新たにすることを意味する。この宗教の墮落と革命の必要は例えばルターやパスカルの新運動がこれを證している。永遠に非合理なもの、背理なもの、而もその中に神性を宿す自然が宗教、道德及び文化の發展、墮落と復活を如何に規定するかを我々は考えねばならぬ。

近代人は中世的神學的人間學とは全く對照的に人間を内在的一元的に捉えた。人間を自然の一部として、或は自然人の假構に於て理解するのがその特色である。それは文化によりて歪曲され、抑制された人間性の眞實な自然と生命への復歸の要求とも見られ、モンテーニュ、ルソー、ジイドの文化觀、反合理主義となつて現われる。この場合、自然は善惡の彼岸にある純なる生命の根源と見られ、善惡は理性的作爲的價值であり、文化と社會に屬する。善は自然の理性的形成であり、惡は理性によるその歪曲である。自然法學者は決して單なる自然主義者でなかつた。寧ろ自然主義は社會的惡の自由放任にこそ認められる。蓋しそれは社會的惡の存在が却て社會的善の實現に不可缺であるとする思想であり、理性的人格的統制の完全な排除と人間欲望の單なる肯定であるからである。このような自然主義は一名市民社會的自由主義と稱せられるが、それは十八世紀の初めに現われたマンドヴィルの「蜜蜂物語」に於て初登場した。それは惡徳と本能を缺いた單なる徳では社會は決して繁榮しないと大膽に宣言した^⑩。それは十七世紀の基督教の市民道德の廢棄であり、又歴史はこの方向を選んだのである。このような自然主義は種々なる形に於て消極的には偽善主義——特に基督教の禁欲主義——に對する抵抗として、積極的には人間性と徳の辯證法的媒介として、モンテーニュよりラ・ロシュフーコに至る佛蘭西モラリストに認められる傾向である。「偽善は惡徳が徳に對して拂う敬意である。」「河が海に流れ込むように徳は利害の中に紛れ込む。」^⑪

も亦かく考えた。宗教的倫理的體驗はこの矛盾の多い人間存在の根柢を深く追窮するところにある。この矛盾は何れに存するだろうか。それを單に精神と身體の矛盾と考えることは出来ない。我々の心と雖も必ずしも自由であるとは云えないのである。そして、矛盾の自覺は精神の自由を既に前提にしている。故に、人間の矛盾は自由の原理としての精神と隸屬の原理としての自然——人間の心身の兩面を含んで——の間の矛盾に他ならぬ。だが精神の自由は自然を基體にするにしても——人間は天使ではない——同時に自然を越え、それを支配する能力——人間は動物でもない——である。このような精神の自由は近代に於ては自然に對する主體の支配力として近代的合理的個人主義の不可缺的條件であつた。デカルトとベーコンはその立場は根本的に異なるが、近代精神の自由の確立に貢獻した點では共通である。デカルトはその「情念論」に於て、情念即ち内的自然の合理的支配を説き、ベーコンは外的自然の知識による支配を「新オルガノン」の目標とした。而して、この運動は自然理性を唯一の力として超自然的啓示宗教を批判し、次第にブルジョア的ヒューマニズムに移行する傾向を胚胎しているが、然し他方啓示宗教は依然としてその權威を失わず、哲學も宗教を合理的に畸型化しつつその前提を破壊し去ることは出来なかつた。然るに、啓示宗教によると、たとい理性は自然と共に神の被造物であるとしても、それは被造物としては自然の秩序に屬し、有限性を脱却出来ぬ。周知の如く、パスカルは身體と精神と慈悲の三つの秩序を區別し、これらは互に超越的であり、而して第三の秩序を以て超自然的秩序とする^⑧。身體をどれ程集めてもその中から思想の一斷片をも作することは出来ぬ。然し身體と精神とは慈悲に對しては共に無限に隔つてゐる。この三つの秩序の考え方によると、人間存在並びに人間と神との關係は互に無限の距離によつて分離しているかの如き印象を與えるが、然しこれは秩序の單なる外面的並存を意味しない。精神は純なる精神としては身體の秩序を越えている。然し純ならざる思惟は身體によつて誘發される。これが情念である。而も人間は純粹な思惟に怠屈するから行動と情念とが必要である。人間の幸福な生活は愛に始まり、野心に終る。だが情念はより純なる精神をもつに従つて益々純粹になり、偉大になる^⑨。故に

精神の本質そのものはその秩序と共に身體の次元に超越的である。然し人間に於てはこのことは、精神が純粹さを失い、逆に又身體が精神化される可能性を排除せず、寧ろこれこそ人間の本質的可能性の一つである。そして、この問題は物心の存在の秩序と超自然的秩序との關係に於て一層重大になつてくる。これを更に自由と恩寵の關係に置換出來ないであろうか。然しパスカルはアウグスティヌスと共に墮罪後の自由意志を否認する。然らば、彼の三つの秩序論に於て、精神の身體に對する超越性は何を意味しているか。純粹な精神乃至純粹な情念の存在は精神の自由の存在を前提しないであろうか。「考える」ことを人間の唯一の品位とし、ここに道德の原理を認めるパスカルは如何なる意味で墮罪後の人間性に對する不信を抱いていたか。「自然は神の寫しであることを示すために完全さをもち、それが單なる寫しでしかないことを示すために缺陷を有する」と云う斷想は彼が單なる自然のペシミストでないことを示してはいないだろうか。⑩勿論精神秩序が超自然の秩序に無限に隔りを有することは明かであるが、何れにしても自然は彼に於ても決して腐敗の平面に於てあるのではなく、善を「考える」ことに於て既に第三の秩序へ自己を開示せんとする立體性を有すると見るべきであろう。特に自然の理性に従つて、神の存在のための賭けの合理性を立證する有名な「パンセ」の一節は信仰に於ける主體的決斷の必要と理性の超理性への飛躍の過程を示したものと云うべきである。⑪勿論彼はアウグスティヌス派に屬し、人間の意志を神の絶對的意志への從屬的協力者と見做す故に、恩寵の助けなくして慈悲の秩序への歸入は絶對不可能であると考えている。然しそれは決して本來神の像として創造された人間の意志と理性の無價値を意味するのではない。

だが三つの秩序は又逆の方向に轉向する。即ち精神が行動と情念を精神化する如く、超自然的慈悲は身體と精神の兩秩序を通じてこれらの世界の中に自己を啓示し、律法を破壊せず逆にこれを成就する力を與える。⑫この場合自然は律法によつて否定されず、その病める姿を知のことを教えられる。然しパスカルに於ては自然或は人間は矛盾に於て理解される。それは悲慘であると共に偉大である。その偉大さは人間の思惟にある。自然は病める存在であるとしても、「秩序」を失

つていない。身體の秩序としての自然法則、精神の法則としての道德法は第三の秩序によつて破壊されない。理性は有限ではあるが自然の秩序の認識を神から與えられた使命としている。パスカルの科學的精神は決して彼の信仰と矛盾しない。ルフェーブルの如く、科學者パスカルを一箇の唯物論者に仕立てなければ満足出來ぬ人々は別として、彼の三つの秩序の思想を土台とする限り、科學的合理主義の位置づけは些程困難とは思われない。

七

パスカルの人間の研究はモンテーニュ以來の佛蘭西のモラリストの人間性の追求の極めて特色ある一結晶であると言えるであらう。それを一貫しているのは人間に於ける自然から超自然への超越の思索的實踐的徹底性である。この誠實な整合性から他のモラリストの人間觀を省みるとき、それらは骨格の缺いた文學的遊戲の感じさえも與える。「プロヴァンシャル」はサント・ブーヴによつて紳士のモラルの書であるかの如き批評が下され、それが又彼の敵にも利用されたがこれは全くの妄説である。^④「プロヴァンシャル」は純基督教の道德からジュズイットの妥協的道德を論難したもので、紳士の世俗的モラルとは全然無關係である。

これはさておき、パスカルは人間の自然と云えるもの、換言すれば人間の本質的存在の中に有限と無限の不斷の矛盾と運動と超越を見た。これを自己存在に就て見る時、そこに精神と肉體、理性と情慾の不斷の葛藤の體驗がある。この自然の矛盾と對立こそ人間存在の本質である。終生肉體の苦痛に悩んだパスカルにとつては、この矛盾は自己體驗に他ならなかつた。彼自身に於て理解された自然的存在としての自己存在は死ぬべき存在であると共に病める存在であつた。そして、病氣は人間の判斷を誤らせる一つの原因である。^⑤然し人間の不條理は更に心の奥深く追求される。然しこの肉體と心の病が深く分析されるに従つて、逆にパスカルは精神と超自然への超越の道を切り開こうとする。又彼は社會生活の不條理に

對しても決して無關心ではなかつた。これは「プロヴァンシャル」がよく物語っているが、社會正義に對する良心は時に現實への妥協のために曖昧にされているとは云え、その鋭さを失わなかつた。彼は純粹な基督教の倫理に基いてジェズイットの妥協的決疑論を激しく論難し、人間生命の尊重すべきこと、隣人愛の必要なこと、或は高利貸等の貪欲の非なることを教えた^④。ジェズイットは人間性の積極的肯定という點で近代的であると云えようが、それに對するパスカルの批判が反近代的であると簡単に云えないのである。蓋しパスカルの批判は超自然的福音書の立場からのそれであるからである。従つて、例えば隣人愛の力説はブルジョアジーを過去へでなくて未來に超越する新思想を生む種子ともなる。

パスカルは人間生活そのものは自然の秩序に屬すると考えた。而して、自然は人間の場合單に先天的不變的原理であるのみならず、歴史的社會的に形成される習慣、乃至慣習でもあつた^⑤。人間の自然は運動に於てある。全然たる休止は死である^⑥。自然は進歩を通して働く^⑦。自然はこの意味で相對的持續性の原理である。正義は各國の慣習に従うことである^⑧。従つて、絶對的正義乃至絶對的眞理を求めようとするならば我々は自然を超越せねばならぬ。所謂人類の倫理もこの觀點から見れば自然の倫理にとどまる。マリタンは本來のユマニスムは人間が自己超越的に自己完成を求める運動であると云う^⑨。近代社會はブルジョアヒューマニズムの追求者として愈々人間性の解放を押し進めた。パスカルの生きた十七世紀の佛蘭西社會では、教會乃至ジャンセニストと文學作者との間に種々の葛藤が生じた。モリエールやラシーヌは何れも危険な情念の誘惑を描いた者として宗教家から指彈された。この種の葛藤は時代の進歩と共に一掃されてゆくであろう。然しより大きな葛藤は單なる教會と若干の背教者との間でなく、近代社會自體の自己矛盾として發生して來る。そして、それはマリタンの言葉を使えば神中心的ユマニスムと人間中心的ユマニスムの矛盾に他ならぬ。如何なる社會革命も人間の自己超越の根本目標を忘れてゐる限り、人間の高慢と高慢の争いとしての人間惡の根本解決には至らぬであろう。

参考文献

- (1) Montaigne, Les Essais, II. Chap. XXVI. (Les Meilleurs Auteurs Classiques)
- (2) Hobbes, Leviathan, Introduction.
- (3) 中世主義「政治学」卷十 第五篇「臣民」第二十八章。
- (4) Hobbes, Leviathan, Chap. XI.
- (5) Ibid., Chap. XVI.
- (6) Ibid., Chap. XIII.
- (7) Ibid., Chap. XIII—XIV.
- (8) Ibid., Chap. XX.
- (9) Ibid., Chap. XVII.
- (10) Ibid., Chap. XXXI.
- (11) 中世主義「政治学」卷十。
- (12) Locke, Two Treatises of Civil Government, Book 1, Chap. II.
- (13) Hobbes, ibid., Chap. XVI.
- (14) Kant, Metaphysik der Sitten, S. 138—139 (Philosoph. Bib.)
- (15) Hobbes, ibid., Chap. XIV—XV.
- (16) Locke, op. cit., Book II. Chap. II.
- (17) Rousseau, Contrat Social. I, 2.
- (18) Op. cit., I. 4.
- (19) Rousseau, De l'Inégalité Parmi les Hommes, p. 66. (Lib. Garni.)
- (20) Ibid., p. 90.
- (21) 「中世」卷十 第五篇「臣民」。
- (22) 中世「政治学」卷十。
- (23) Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, S. 1.
- (24) Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen, S. 447.
- (25) Montaigne, Essais, I. Chap. XXVI.
- (26) Luther, Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer, Luthers Werke 7. S. 18 (Volksausgabe in acht Bänden)
- (27) Elpenda, S. 19.
- (28) Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, § 23.
- (29) Aristoteles, Politik, I. 210.
- (30) Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, 1937, p. 94.
- (31) Mandeville, The Moral, The Fable of the Bees, 1714.
- (32) La Rochefoucauld, Maximes, CLXXI, CCXVIII.
- (33) ノーアンの「キリスト」三巻 一一四—一一六頁。
- (34) 同書 一一二—一一四頁。
- (35) Pascal, Pensées, § 72 (Lib. Hachette)
- (36) Ibid., § 358.
- (37) Ibid., § 798.
- (38) Pascal, Discours sur les Passions de l'Amour, Pensées p. 124. Lib. Hach., p. 124.
- (39) Pensées, § 580.
- (40) Ibid., § 232.
- (41) Ibid., § 520.
- (42) Sainte-Beuve, Port-Royal, III. p. 260.
- (43) Pascal, Pensées, § 82.
- (44) Pascal, Lettres Provinciales, X, XII, XIV.
- (45) Pascal, Pensées, § 92.
- (46) Ibid., § 129.
- (47) Ibid., § 355.
- (48) Ibid., § 397.
- (49) J. Maritain, Humanisme Intégral, p. 13.