

Title	セネカ學說批判
Sub Title	
Author	前田, 越嶺(Maeda, Etsurei)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1936
Jtitle	哲學 No.16 (1936. 7) ,p.137- 176
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000016-0137

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

セネカ學說批判

前田越嶺

はしがき

き、セネカの説を倫理説、宗教説、廻廊説の三種に分けて順次検討して見る。

(一) セネカの倫理説

余はかつて哲人セネカの書翰を譯した時に、その傳記と文章に就いては一通り述べて置いたが、今こゝではその學説に就て若干検討して見たいと思ふ。セネカは哲學者として見るべく餘りに貧弱ではあるが、西洋ではペーコンの如く、東洋では苟楊の如き學者であつて、若し此等の學者も研究される價値ありとするならば、セネカも亦研究さるべき一存在と見るべきであらう。

乃で余は此の意味から、ドゥローネー教授の研究に基

ローマの帝政時代には、哲學と云ふものは、最早純然たる學問たるを失つてゐた。即ち、學林に於てのみ教へられる理論ではなくして、主として實踐上の效果を目指し、社會に於て進展しつゝ、社會の倫理的 requirement を満足せしめんと努めたのであるから、世道人心に裨益することを主要目的としたのである。尤もこれは當時の哲學全般に亘る最も著しい特徴の一つであるとさ

れて居るが、然し此の特徴はセネカに於て尙一層較明顯著なものがあつた。彼は其著「慈善論」第七卷の首章に於て、自分の説のプログラムを述べてゐるが、これは吾人より見れば、實に一種の信仰宣言とも云はるべきものである。何故なれば、彼に據れば、世道人心に裨益せざる單なる知的學問の如きは、重要なものではなく、苟も人間社會より觀て、人の直ちに取つて以て實行し得べき學問ならば、理論などよりも、遙に有益であるとなし、又更に哲學に於ても、單に知識のみを問題とするならば、畢竟消閑の戯であつて、人生の目的に資する所極めて少ないし、又知つても有益ならざる事は、放棄して置いても差支ないとすからである。即ち彼が『見よ、自然是吾人に闡明を許さざる不可解の眞理は之を深淵に藏して置くけれども、知つて以て直ちに行ひ得べき眞理、即ち吾人を善人たらしめ、幸福たらしむる眞理は之を吾人の眼前に提供して

置くではないか。』と、説く所によつて、彼の哲學の特徴を知り得るのである。

是れ即ちセネカが先第一に倫理説を力説強調した所以であつて、其説く所を検覈して見るに、當時ローマの學者間に行はれた無用の議論を痛く非難して、『消閑の戯、何等實用に効なし。』と喝破し、彼の廻廊學説や快樂説等の獨斷的議論に對しては、眞向から之を攻撃して、飽迄も純理論を倫理説の名の下に置かんと努めてゐたのである。故に彼の説はその根底に於て廻廊説であつたには相違ないにしても、其の廻廊説なるものは、後節に詳説するが如く、極めて包括的なものであつて、半ば孔孟の道に近く、半ば基督教の道德説に類してゐたのである。

換言すれば、廻廊學派の哲學を基として、一種の折衷主義を探り、同學派の辯證法に關する煩論、又は倫理上の眞理に煩瑣哲學的形態を帶びしむる如き論理形

式等は、悉く之を排斥して丁つて、『その様なものは好

學でなくして、術學である。』と断じ、不寛容なる黨同

伐異の精神を極度に忌み嫌つたのである。『人の心を改遷せしめて、惡弊を匡正しやうとする學者は、此の如き學問をする筈はない。』と考へてゐたから、結局彼は廻廊說に一種特別の形式を與へたと云つてもよい譯である。故に開祖ゼノに對しても、彼の詭辯に類する如き議論を見たときには、忌憚なくそれを批判した。否、一種皮肉の論法を以てそれを反駁したことは左の一例を見ても、略々推察に難くない。

『人は誰も自分の祕密を醉漢に打明さない。

所が人は誰でも善人に信用を置く。

故に善人は酒に酔はないであらう。』

これは善人亂醉せざと云ふ論證であるが、セネカは

之を反語的に嘲笑して、次の如く論駁した。

『人は誰でも自分の祕密を睡客に打明さない。

所が人は誰でも善人に信用を置く。

故に善人は眠らないであらう。』と。

所が、ボシディウスは、酩酊にも偶然の酩酊と常習の酩酊があるとて、師の説を辯護したが、セネカは之を

も史實を掲げて巧に論破して丁つた。今この様な事柄を引き出して茲に詳説する必要もないが、兎に角『理窟はなんとでも附けられるものである。』と云ふ考から、

セネカも此時ばかりはゼノ師弟の詭辯に對して、同じ論法を逆用して、純然たる哲學的論法を取り、些か論理的才能の閃きを示した譯であるが、然し本來かゝる論理的なことは彼の好まさる所である。故に師の『死は禍でない。』と云ふことを論證せる論法をも同じ様に嘲笑した。その論法と云ふのは左の通りである。

『如何なる禍も名譽ではない。

所が死は名譽である。

故に死は禍ではない。』と。

セネカは之に對して、

『故に私には何時如何なる時でも刑吏に首を出す用意がある。』

とて、之を一笑に附して了つたが、セネカの意見によれば、死は無關心事に屬するから、善でもなく、悪でもなく、福でもなく、禍でもない事柄に歸すべきものであると云ふ。但し無關心事と云ふのは道徳的行爲の資料の如きものに過ぎないと云ふことで、唯一、徳のみがそれ自體に於て善であり、名譽であると云ふ説を持つてゐたから、『死はカトに在つては名譽たるべく、デチムス・ブルトウスに在つては恥辱たるべし。』と云ふことになり、丁度モリエールの喜劇中に在る『それ自體が熱くもなく、冷くもない物體でも、之を火に投げれば、熱くなり、之を冷水に入るれば、冷くなる。死も亦之と同じく、それ自體名譽なるもの（即ち心外の一切を蔑視する心の徳）と關聯してのみ名譽となる。』

と云ふ言葉を想起せしめるのである。

セネカは廻廊説の理論を知らなかつたのではない。殆ど同學派の深奥を極めてゐた位だから、其の凡てに

通じてゐたことは明かであるが、その理論を餘り援用しなかつたのは、それが彼の目的としてゐた所のものにあまり有用でなかつたからである。彼は廻廊派の辯證法の結論のみを採つて、辯證法そのものを放棄して了つた。抽象的議論に代ふるに常に心理的觀察を以てし、しかも此の方面の趣味は寧ろ之をエピクールス學派に取つたのである。早く言へば、乾燥無味な理論をば、辯論と哲學とを調和せる如き敍説風の形式に變じて了つたのである。唯、問題が問題だけに、餘りにも辯論風に失した嫌があるのである。これは彼が辯論界にその青年時代を送つた爲め、知らず識らず此の弊に墮したのもあらう。隨つて辯論法の誇張した語調や、徒に深い奥を求め過ぎる如き言辭が隨所に認められるが、これ

は彼の教養の結果でもあり、又その性癖の然らしむる所でもあつて、クインス・シリアース等は斯ういふ點を見て、『セネカの文は青年子弟の學ぶべき文範にはならぬ。』と言つてゐるけれども、然し彼は元來正しい性質の純眞を保つてゐた上に、文藝の士に見る熱烈な情感の持主であつたから、時には修辭學者の眞相を發揮して、辯論風發、眞に雄辯の才能を示してゐるのである。

彼は廻廊學派の煩瑣な議論は成るべく避けるやうにしてゐたが、逆説的形式の下に、『人は幸福を己れ自身の衷に求むべきである。』と云ふ主題を、極めて合理的の意味に於て開示しやうと努めたのである。然しこれで其幸福の圓滿を期さうとするのは、吾人より見れば、固より一場の夢に過ぎない。何故なれば、斯くするには心を外界の需要物一切より解脱せしめるばかりでなく、單に理智と意志とに依つてのみ生活せしめ、人間

の能力を擧げて悉く之を理智と意志との一致に融合せしめなければならぬからである。勿論彼はこのことを直ちに前提してはゐるけれども、かくの如き解説と、超自然的集コンチニエントラチオ・スペルナトウラーリス中とは、激烈なる心戰(克己制慾)に勝利を占めなければ、到底求め得られぬものである。基督教學者はよく心戰と云ふことを説くが、これは萬能の神を前提してゐるのだから、兎に角全捷を期することも出來る譯であるけれども、セネカの説に於ては、漢學者の所謂人心と道心の相剋に於けるが如く、絶對の勝利は保證さるべきでない。だから彼は勝利獲得法を吾等に教へてはゐるが、一部分の勝利をしか約束し得ないのである。富貴や、歡樂や、其他の物慾の絆を斷ち得る者は、理想の賢者のみで、さうした賢者は、千萬人中幾人あるだらうか？ 僅々一人か二人位のものであらうが、それすらも尙且不可思議な現象と見なければなるまい。他の賢者(彼は之を哲人と稱して至上

善即ち圓滿幸福の道を辿りつゝある者と言つて居り、彼自らも謙遜しつゝ己れを其の中の一人に加へて居る。)は其の志や壯とすべきも、實際に於ては事志と反し、賢智の道に辛じて邁進しつゝも、屢々蹉跎たり易く、何事も不如意の人生に於ては宛も險坂を辿り、峻山を攀づるよりも尙ほ困難を感じるであらう。アンヌ・セレヌスが其の例である。

理想の賢哲が至上幸福の要件具備者として示され、それ以外の人々は皆愚者、狂者に過ぎずと宣告されても、右の如き險坂峻山は容易に人の登攀を許さざるものであるとするならば、かくの如き閉鎖された境地は果して何の益になるだらうか？ その様な近寄り難いエデンの幸福は何の役に立つであらうか？ 之に對し初期の先進廻廊學者は、現實や可能の問題に頗著なく、實際の効果よりも寧ろ學問の價値のみを考慮に容れ、常に絶對の見地にのみ立つて論議してゐたのである。

所が絶對は段階を認めないから、其處から常識に反する逆説が起つて來たのである。但しホラチウスの諷刺的嘲笑の場合は例外であつた。セネカの見地は廻廊先進者のそれとは違つて、新進の精神を以て廻廊學說の正道を離れず、尙、多少奇特性を帶びてゐる問題を説明しながらも、之を緩和しやうと努めてゐる。

例へば、彼はゼノの理想とせる如き賢者の輪廓を悉く描いて以て、外界の事物の如きは賢者に取つて無關心物に過ぎないものとなしてゐる。即ち賢者は其があれば己が好む所を行ひ、それがなくとも敢て意に介せず所謂、有つても無くても済むものとなし、愛好するに足りるものならば、それを愛好してもよいが、恰も借り物でも愛好してゐる如く、いつ如何なる場合に取り上げられても、惜みなく返済して了ふのである。これの愛好が賢者の幸福を組成する要素ではないと説いてゐるが、さりとて無感覺の賢者になつて了ふと云ふの

ではなく、感じたくない所のものを感じない迄のことなのである。早く言へば、自分の意志と理智以外には何等強要し得る力を認めないのである。自分の恵を施した者が恩を仇に思つても、意に介しないのみならず、

その様な忘恩者から刑場に引かれるやうなことがあっても、神色自若として、虚心坦懐の容を持し、人に善を行つたのは、自分の意志それ自らで、別に他の目的はなかつたのだとなし、裏切りでも、刑罰でも自分には何等の痛痒を感じないとする。何故なれば、意志と理智のみによつて生きてゐるからである。のみならず、自分の力と自分の克己力（自制力）を充分意識してゐるから、裏切りでも刑罰でも、寧ろ其の幸福を意識せしむる試練とこそなる譯である。ここに至れば、假令彼はストア派の禁慾堅忍説を緩和せんと努めたとは云へ、吾人より見れば、殆ど開祖ゼノの理想全部を其儘採用したものと謂つても差支あるまい。現にその著

「慈善論」が之を裏書きしてゐる。曰く『我が身體が、良心に支持されて居れば、火刑場に焼かれて、自分は寧ろ其の火を愛する。何故なれば、我が堅忍は其の火によつて圓滿に光を放つから。云々』と。

吾人は上記の言論の中に所謂ストイシスムスの峻厳さを全部認め得るのである。尙スティルボンの歴史に於ても之を認めるのであるが、然し所謂至上善即ち圓滿幸福なるものを、斯くまでも廻廊學派の精神に適合した形式の下に示さうとするならば、それは一種の近より難い理想に過ぎないとしか吾人には思はれない。

乍併、又其處に考ふべき問題が一つ残されてゐる。

即ち賢智と幸福との完全なる條件がそれである。賢智と幸福との完全なる條件を己れの身に實現するまでに達してはゐないとしても、兎に角進展しつゝ、次第にそれに接近して行くと云ふ特點が示されてゐるのである。凡て賢者でない者は愚者と云ひ、不幸者と稱せら

れ得るけれども、其の愚、其の不幸に於ても段階があるから、そのことも考慮に容れるべきである。賢哲の道を踏んで、力学篤行の證明を示さうとする人々は、假令、賢者又は福者の稱を受くるにはまだ適してゐないとしても、賢哲の士として尊敬せらるゝには值ひしてゐて、彼等にも亦相對的幸福が與へられてゐると云ふ。これが即ちセネカの説明を天啓的に展開せしめた考なのである。彼の「慈善論」にも次の如く記されてゐる、「我が學派の或る論題は常識から遠ざかつてゐる。然し他の道から常識に復歸して來る。吾等は曰ふ、「賢者は侮辱を受け得ない。」と。然し拳骨で殴られるば、侵害者は侮辱の爲に處罰されるであらう。吾等は主張する、「愚者は何にも所持しない。」と。然しながら誰か愚者から何かを奪ひ取つたなら、泥棒として罰せられるであらう。「賢者を除くの外、凡ての人々は狂者である」と。けれども吾等は凡ての人々に治療草

を命じない。そして狂者と断じながらも、選舉者であり、陪審者である事を承認して居る。云々。」之と同じく賢者は一切の侮辱以外に立つてゐると言ふけれども、此の言は其の人格が高くして愚人、小人の手に觸れる事の出來ない高所に超絶してゐるといふ意味である。この例として、次の事が物語られてゐる。或日カトは浴場で平手打を喰つたことがある。これは實に怪しからぬことである。何故なればカトのやうな人格者は誰からも侮辱される譯はなかつたのであるから。果然暴漢は申譯をして謝らうとしたところが、カトは『私は打たれた覚えはありません。』と、答へたと云ふ。蓋し、彼は侮辱に仇返しするよりも、否侮辱を恕すことよりも、寧ろ知らないと云つて、侮辱を認めない方が尚、偉いと思つたのである。何故なれば、恕すとなれば、侮辱を認めることになるから。カトの如き人格の高い人は當然不作法や亂暴な舉動の上に超然として立

つてゐると自覺する筈ではあるまいか云々。

後世の基督教學者は斯る賢者の言動を見て、傲慢自負も亦甚し、と評してゐるが、セネカは之を常識の中に入れ込むやうに解説してゐる。余も嘗て舊師より此の話に關し、カトが當時その亂暴者に就て『我は餘りに高く、彼は餘りに低し。最低者の行爲は最高者には到達しない。彼と我との間には餘りに遠き隔たりがある』と、語つたと云ふ事を聞いたとき、如何にも傲慢自負、人を卑下するも亦甚しあとは思つた。が、然しこれは意味の取りやうで善意に解し得ないこともあるまい。基督教者は教祖基督が屢々生れ大工を業とし、十字架上に死して、一生謙遜を實行しつゝ、謙遜の教を垂れ、十字架上に於て侮辱せられた時にも、『彼等は其の爲す所を知らざれば恕し給へ。』と、天に祈つた事を聞かされてゐるから、同教以外の賢者の言動を見ては、容易にそれを善意に解し得ないのは無理もない。

い事である。にも拘らず、セネカの解したやうなストイシスムスは、果して普通の常識を逆説の形式の下に表現したものに過ぎないと論結され得るであらうか。

恐らくセネカ自らも之を肯定しないであらう。實際之を肯定したやうな論據は認められない。何となれば、此の如きは廻廊派先進者を處刑し、自家の教訓をも抹殺するやうなものであるから。唯、嚴正なる廻廊學者も無關心物の中に區別を立てゝ、或物を更好物となし、或物を不更好物となして、之が選擇を意志に任せることを承認してゐるのであるから、セネカも亦所謂理想賢哲以外に、相對的に之に接近する段階を設けた迄のことである。然しながら狂愚の程度と相對的賢哲の狀態とは之を純然たるストイシスムスの表明する絶對的賢哲に對照して判断されたものである事は言ふ迄もない。蓋し實際の人類は或る程度の狂愚狀態と相對的賢哲の狀態とに包まれてゐるものであつて、到底絶

對的賢哲などと云ふ理想には達し得る實力のあるものではない。

(二) セネカの宗教説

余は前節に於て、セネカが如何にして廻廊派の倫理哲學を、自分の高調せんとする教訓に當嵌めんと試みたかを述べ、而も自分の歸屬せる學派(廻廊學派)の基礎的論題を尊重しながらも、之に奴隸的に拘束されず、成る可く理想と實際とを融合せしむる緩和策を採つたことを敍説したのであるが、本節に於ては、彼の宗教説に就て少しく検討して見たいと思ふ。その靈魂不滅論や、未來の生命に關する宗教説などを研究して見ると、

矢張り或時は廻廊派の初期の哲學説(所謂先進者の)を踏襲し、或時は希羅時代の同派哲學者(所謂後期の哲學者)に贊同して、其の主義主張を解説してはゐる。然し之等の爲に奴隸的に拘束せらるゝことなく、一種獨特の考を持し、自家固有の思想に此等の主義主張を適合せしめるやうに努めた跡が歴然と見られる。

後期の廻廊哲學者の中、其の言論の最も傾聽に價するものは、バネチウスであるが、此の哲學者以外のものは多く、神話や、宗教的慣習等を、理智の前にも正當視せんと努め、宗教を以てローマの國法及び制度に密接の關係あるものと見做したのである。然しそれかの主義主張を検覈して見ると、さうした國教なるものを餘り重要視してゐる所がない。尤も彼の著書の中には廻廊學派の宗教解釋法に依つて、ワルロの如く之を解説したテキストがないでもない。例へば左の論調の如きは其の一例である。

『自然とは宇宙に遍在せる神と其の知識とに外ならぬ? 尤も人はその神に勝手な名稱を附け得る。「全哲學者」に贊同して、其の主義主張を解説してはゐる。善全能なるユピテール」とか「雷鳴のユピテール」とか、又は「阻止のユピテール」(史家の語るが如く、

ロムルスの祈願によつて、其の敗軍を喰止めたと云ふやうな阻止の意味ではなく、宇宙萬有の崩壊を支持する意味に於ける阻止の神)とか稱したからとて、何等差支はあるまい。如何なる名稱を選んでも、天の力の妙用と威嚴とを示すものでさへあれば、皆適稱と云へよう。神の恩澤が多々あれば、其の名稱も多々ある譯である。我が廻廊學者は神を「父なるバックス」とか「ヘルクレス」とか「メルクレス」とか稱してゐる。「父なるバックス」と稱する所以は、一切人類の父にして、宇宙を保持する力を初めて制定した爲である。「ヘルクレス」と稱するのは、其の力が不可勝的ではあるが、功成り、力衰へてから後には、火中に失せて了つたと云ふところから出たのである。云々。』

然し斯様な解釋法はセネカの作品中には稀有である。實は此の文章の如きも、バルブスとクイントウス・

チチエロ等が、廻廊學派の宗教解釋法の例として掲載せるものを、それが偶々彼の著作中に載つてゐると云ふに過ぎない。セネカ自身の解釋法はバルブスや、クントウス・チチエロのやうな保守的神學者のそれとは多少異つてゐる。彼は一種の純理哲學者として、超自然に反對し、詩人の想像によつて案出された神話をも自家固有の思想によつて解釋したが、固より此の如き神話には今日謂ふが如き科學的價値を認めず、寧ろ迷信的寓話性のものと見做してゐる。當時多神教は人々の心に永久の奴隸的恐怖心を保たせて居た。多神教の熱心家は到る處に天譴を想像し、疾風迅雷にも襟を正しうして祈ると云ふやうな畏怖の心を抱き、盛んに供物を捧げて天譴を避けんと努めたのであるから、純理論者が此の如き迷信に憑かれてゐる者を說得することは却々容易な事でなかつた。之を說得することにはさういふやうな天譴的威嚇を見せないやうにす

るとか、又は其の發顯を防止するやうに努めるより外に道はない。例へばマルチエルスが遠征を企てたときには、鳥占によつて方向を轉ぜしめられぬやうに、閉扉の輿車に乗つて出征することにしたと云ふ。又兩馬が糞をするときに起つて來ると稱せられてゐた所謂「偶占」と名付けられたものを避ける爲に、占者は巧に考へて兩馬を車につけないやうに取計つたと云ふ。此等の事柄によつて考へて見ると、ローマの將軍等は、如何にも宗教熱信家であつたやうに見えるが、然し其の信仰の爲に行動を妨げなかつたのは、占者の方で頗る臨機應變的の神學を利用したからである。然し斯の様な應用は正理より見て果して恕さるべきであらうか？ チェニロの言に據れば、占を妨止したり、又はそれを見ないやうな振をすると云ふことは、エピテールの警告を欲しないことになると云ふ。廻廊學說に於ては、國教と契合して、其の定理や、其の欺

瞞的奇蹟を採用して解説するなどは、煩に堪へないとした。チサールが獻祭の時、祭主から犠牲に心臓のなかつたことを告げられたので、チサールは祭官の中に敵の伏在してゐることを認めたと云ふ。クイントウス・チニロの哲學は之を帮助して、獻祭の時には神明の力によつて犠牲に奇怪な器官が生じたり、又是有るべき器官が急に消失したりすると云ふことを説いてゐる。同じ兄弟でもマルクス・トゥルリウス・チニロの方は宗教書を書くに當り、占考術を汎神論に基づづけるやうな理論には反対して、正理の爲に辯護する位地に立つてゐる。

セネカも亦チニロの如く正理と哲學の權威を支持して、占考術の奇蹟に反對し、廻廊學派の定命論と擇理論とを述べ、始終之を宿命的形而上學と融合せしめんと努めたのであるが、然しへセネカの宗教説とチニロのそれとは多くの點に於て相異つてゐる。チニロ

は世の學者社會の爲に書いた書物の中に、國教を寸毫も假借せず、公平な精神を以て、否寧ろ懷疑主義的無頓著の態度を執つて、哲學派の神學を敍述してゐるが、孰れの方にも賛成の意を明確に表示してゐない。エピクールス派の神學とストイックス派の神學を交々批判したヴェルレイウスや、バルブスや、コッタ等の議論を述べてから後に、結論のやうな斷案を下しても、尙此種の論戰の是非を斷定しなかつたのは、人の見て以て奇異とする所である。チエロは單にバルブスの議論、即ちストイックス派の神學はより眞らしいと言ふに過ぎなかつた。斯る重大問題に就て人が彼に意見を叩いたとき、彼はそんなことは必要な事でなく、徒に好奇心を満すに過ぎない、と云つたのである。

之に反して、セネカは正々堂々とストア學派の神學を把持して、何等の疑をもさしはさまなかつた。彼の所謂神は汎神論の遍在的神にして、宇宙到る處に遍在

してゐるが、觀念的に宇宙と區別したのである。彼の言は實に次の通りであつた。

『人は何れの方面に目を向けても、必ず眼前に神の在すを見るであらう。神の在さざる所はない。萬有を満たし、天地に瀰漫してゐる、……神なければ宇宙なく、宇宙なれば神なし、兩者合して同一となり、其の活動も切離することは出來ない。』と。

セネカの所謂神なるものは實に斯の如き者であつて、斯る神に對しては賢者にも之を崇拜せんことを要求し、己れ自らも亦斯様な考を以て幾多敬虔の文を草したのであるが、チエロの著作の中には全然斯の如き敬神的精神の存在を認むることが出来ない。そこには唯だ人間ばかりしか顯はれてゐない。處でセネカの意見に據れば、賢者は萬德の本源なる意志と理智を自己の心中に發展せしめつゝ、高踏して神に向上升し、神も亦之を招きて、其の心の中に降ると云つてゐる。

『質素と節制と武勇とによつて天界に導く道を見よ。神は嫉む者にもあらず、妬む者にもあらず。吾等を歓迎し、吾等に手をのべて、傍近く接近せしめやうとしてゐる。心の向上して神に到達することを怪む筈はない。神自らも降つて近寄る、否寧ろ益々接近して人々の心に入り込む。故に聖き心にして神を宿さぬものはない。云々。』

彼が同じ文章の中に神と云ふ語を單複兩數に使用して、或時は神と云ひ、或時は神々と云つてゐるが、之に就ては、いろいろの説がある。或る論者はセネカは基督教を耳にして、一神を認めてゐた故に、單數の語を用ひたなどと書いてゐる者がある。けれども實は基督教學者から見てこそ、一神説多神説は重大な問題であるが、セネカは斯の如き問題を左程重要視してゐなかつた。たゞ習慣によつて神の語を單複兩數に用ゐたのであると。又或る論者はセネカは明かに基督教で説

く一神を心に認めてゐたけれども、從來の習慣を脱するこことが出来なかつたから、複數の語を使用したのであると言ふ。然し此等の問題を解決するには、彼が神を如何なる意味に解してゐたかを考へて見なければならぬ。

先、彼の信仰が多神教の信仰でなかつたと云ふことは、直に判る。此の點より考へて彼の信仰は多分多神教の哲學以外の源泉から出て來たのであらうと云はれ、人も多くさう信ずるであらうが、實はこれは一種の謬想である。この謬想を打破するには、彼の言論を仔細に検討して見るより外に道はない。一體斯る謬想は彼の主義の全體を見ないときにのみ起るものである。彼の主義全體としては、無人格的神の愛敬祈願を目的とする宗教を採用してゐた事は、歴史的事實によつて明白である。

『神は人體に蒔かれた種子の如きものである。神種

にして善く耕作せらるれば、原種に類する果實を生じ、發育して其の出で來れる始源と同様になるのであるが、之が耕作を怠れば、沼澤地の如く之を枯死せしめ、果實の代りに惡草をのみ生ぜしめる。云々。』

此等の明確な原文によつて考へて見ると、セネカは遍在説の神學と合はないやうな行動を神に歸し、多神教の不可解な神に代ふるに、何等かの意味に於て自分の歸信せる生ける神を以てしたやうであるけれども、然し彼が自己固有の説として汎神論を把持してゐた根據は明に存してゐる。その言に曰く、

『神とは何ぞや？ 宇宙の魂である。人に見える所

の萬てべんあり、人に見えない所の萬てべんもある。若し人が之を其の偉大さに於て意識し、それより以上に偉大なるものは何者も在り得ないと意識し、神のみ凡てべんあると會得するならば、其の被造物は彼に在り、又彼は其の被造物に在ると言ふであらう。然

らば神の性と吾人の性（神性と人性）とは何れの點に於て相異なるかと云ふに、人間に於ては、魂は其の最良成分であり、神に於ては、唯だ魂のみ存すると云ふ點に相違がある。』

けれどもセネカの汎神論は、其の主要な或點に於て、現代汎神論の多くの形式と違つてゐる。仁恩的攝理の觀念が彼の説に於て大なる地位を占めてゐる。彼も亦「神性論」に於けるバルブスの如く、人間中心説（人を宇宙の中心とする主義）と稱せられた立場を採つてゐる。其の弊は逍遙學派のコッタが廻廊學派に向つて非難した所である。

セネカの説に據れば、神は永久律を以て宇宙を主宰し、其の活動は攝理的であつて、丁度マールブルンシュの表現したやうな攝理を想起せしめる。彼の思想も基督教哲學よりも、寧ろ汎神論の哲學より出て來てゐることは、言ふ迄もない。セネカの説では神は全く利害

の觀念を離れて、全善の心から、萬物を人間の爲に造つたのだとされ、時人の商人根性の信心と功利主義の打算的言論とに反対してゐるのである。神は始終最善を目指して行動すると云つてゐるから、丁度ライブニッツの説く所の神と同じである。ライブニッツの樂觀説は其の根源をセネカの「慈善論」の或る條章に於て見ることが出来る。セネカは同書に於て神々をジャスティファイせんと努めてゐる。

先、自問自答して曰く『神の仁恩は如何して悪人も之に均霑し得るのであらうか?』——神は固より恩恵を善人に降すけれども、惡人も亦善人と共に人間社會を組織してゐることを考慮しなければならぬ。所で神は一般の法則によつて行ひ、個々の計をなさぬから、善人を直接の目的として降すところの恩恵の一部分は、自ら、惡人の上にも降るやうになるのである。云々と、その言、實に左の如し。

『神は忘恩の徒にも多くの物を與ふるけれども、それは主として善人に宛つるのである。それが惡人にまで及ぶ理由は、惡人を善人と隔離して別個の國民にすることが出来ないからである。』

然し何故惡人が國民の上に立つやうになるのであらうか? 己が眼の前に人間の血を流し、宛然、その血を飲んでも飽き足らぬやうな殘虐非道のカイウスが王位に即くやうになつたのは、何の爲であらうか? セネカは之に答へて曰ふ、『吾人は神意の在る所を其の全體に於ては知り得ない。吾人の見て以て異とする所のものも吾人の眼に不條理として映する所のものも、將來若くは過去に於て、確に存在の理由があるのであらうが、唯、それが吾人には判らないのである。例へば人間社會に於て家庭と云ふものは一種のユニタースを形成してゐるが、そこでは現在が過去に關聯して、因果關係を有つてゐる。カイウスが王位に即いたのは、

ゼルマニクスと其の祖先との功勞の爲であつて、其の祖先の中には顯要の地位に立つた者がなくとも、此の嶄然群を抜いて傑出した者に劣らぬ高徳者が恐くは在つたのかも知れない。それと同じやうな譯で彼のチチエロの子を執政とした者は、其の父ではなくして誰であつたであらうか。』

最後にセネカは其の著「攝理論」の中に、義人の苦勞艱難は一種の試練として與へられ、それは受くる者の利益になるから與へらるゝのであると云ふことを高揚してゐる。『神は有徳の士に對しては、慈母の女々敷い愛を有つてゐないで、嚴父の雄々しい愛を有つてゐる。柔弱な愛し方をしないで、之を試練し、之を堅固にして、天に昇る準備をなさしめるのである。神が眼を地上に向けて觀望せんことを欲するのは、義人の逆境に對する苦闘である。是れ實に神の觀望に價する活劇である。志士が逆境と戰つて、而も之に挑戦せんと

するは、何たる美しく且勇ましき果し合ぞ。云々』と。艱難を斯の如く觀すれば、宛然、基督教哲學者と同じ觀察である。『賢者は啻に苦を忍受するのみを以て満足せず、寧ろ苦を神の恩典の特徴と見て、進んで之を希求してゐる。云々』と。

セネカは吾人をして聖女テレジアを想起せしめる言葉即ちデメトリウスの言葉を追想して太く感に打たれたが、その言葉は實に左の如くである。『私は逆境に遭際しない者ほど不幸な者を見ない、……神が目をかけてくれない者だと思ふ。』余は青年時代に彼の「攝理論」をラテンの原文で読み、宛然、基督教學者の口吻なるに一驚を喫し、果然これは彼が聖バウロと接觸した結果であらうと思つたこともある。今其の原文の一節を直譯して見る。

『神は善人を己れの子として之に進備教育を授ける。元來善人は他の人々の模範となる爲に生れた者

である。

世に眞の禍と稱し得るもの、即ち罪逆のやうなものは、神が之を善人から遠ざけて了ふ。』

人或は曰はん、然らば何故貧乏や、流謗や、又之に類するやうな辛い事を善人が忍んでゐるかと。それは他の人に忍耐を教ふる爲である。元來善人は人の典型として生れた者である。されば神は善人に向つて左の如き教育法を探つてゐる。

『爾等正道を嘉する者よ。爾等は果して我を怨み、我を訴ふべき理由ありや？ 我は他人々には空幻なる幸福を與へ、金銀寶玉を以て其の身を飾らしめたが、それ等のものは其の内容に於て何等幸福の分子を含むでゐない。故に堅實なる眞の幸福とは云ひ得ない。之に反して爾等には確實なる眞の幸福を與へた。愚俗の見て以て怖る可しとする所のものは、之を輕んじ、愚俗の見て以て欲求す

べしとなす所のものは、之を唾棄することを我は爾等に教へた。爾等の外部は光り輝いては居ないが、内部には眞の幸福を宿してゐる。世に出現する悲しい事や、恐ろしい事や、忍び難い事より爾等を救ひ出さぬのは、爾等の心を凡ゆる難儀艱難に對して堅固ならしめんが爲である。』

『善人は神の門弟にして且其の競争者であるのみならず、尙また眞の子孫である。世の嚴父を見よ。嚴格なる教育を子弟に授け、きびしき規律を以て或は抑制し、或は試練し、或は苦を忍ばしめて以て徐に將來の準備をなさしめる。然るに世の母と父とは如何に其の子を教育する道を異にしつゝあるかを考へよ。父は子供に朝早く起きて出校するを命じ、祝祭日にも尙且遊情に口を送るを忍恕しない、身に汗水流させ、時には涕泣せしむることさへある。然るに母は之に引き換へ、或は胸に抱き、或は側に置き、

泣かせず、悲めせず、働くことも成る可く避けしめる。記せよ、神は善人に對して嚴父の心を持し、厳しく之を訓育しつゝあることを。』

此の文を見ると、宛然、聖書にある『よく愛する者はよく鞭つ』と云ふ語を敷衍して、其の意を發揮したやうな感がある。

斯様な文章は他にいくらもあるが、今は皆割愛する。

兎に角これだけの引用文に照らして考へて見ても、セネカの形而上學なるものは、其の性質の如何に拘らず、如何にも神には一種の人格（神格）を認めて居た様に思はれる。彼は、世の哲學者が一種の靈魂の如きものを認めて、其の靈魂が知識を以て己れの内外の事物を豫知しつゝあるを承認しながら、吾々人間をも包含してゐる森羅萬象が、何等の思索を有せず、盲目的、無意識的に行動しつゝあると思つてゐるのを、不可解と見てゐたらしい。然し神の本體に宇宙をも、人間をも包

含せしめながら、而も神を有意識の人格的存在のやうに見るのは、吾人にはどうも不可解に思はれる。神と人との區別せずして、神と人とに一種の人格的存在を認めることがどうして出来るであらうか？ 人格の觀念それ自らが此の區別を前提してゐるのであるまい。斯る區別は、汎神論者が其の固有の持論を放棄せざる限り、承認することの出来ないものである。

余の見る所を以てすれば、斯様な不可解な言論は、無神論以外に絶對的汎神論なるものゝなきこと、恰も神人同形論以外に神人二性論のなきを證明するが如しである。二性論は汎神論と共通の思想を承認しないものである。實を言ふと、汎神論は神を宇宙から區別しないが、思想上區別してゐる。さもなければ意識されぬから。若し宇宙が神の工作であるとか、又は表現であるとかとすれば、矢張り原因が結果と異なるやうに、神は宇宙と異なる譯である。それは働きの方法と

原因の性質の如何に拘らず、即ち内在的であらうと、超絶的であらうと、依然その通りである。他の方面から見て、神人同形論の粗笨なるイメージ以上に出でゝ考へるならば、神と宇宙との關係は製作者と製作品のそれの如く意識することは出來ない。例へば建築師が自分の身と全然異なる材料を以て建築物を作り、それを外部から監督してゐると云ふやうな考へ方を以て、神と宇宙との關係を思考することは出來ないのである。勿論斯様な比喩は自然、偶像教に傾き易い想像などにはそれでよいかも知れぬが、神と宇宙との關係問題、即ち無限と有限との關係問題は、哲學的思索に取つては然く簡単には片附けられない。そして所謂二性論的主義なるものは兩者の結合に尙一層密接な性質を帯びしめるから、之を孤立せしむる譯にも行かず、さりとて之を併合せしむる譯にも行かない。例へば基督教的哲學は神は到る處に遍在してゐることを教

へてゐる。隨て神全體が其の工作(宇宙)の中に存してゐないが、其の工作が神の中に在ると說いてゐる。少くも或る意味に於て、『神は吾々各人より遠く離れて居らぬ。何故なれば吾々は神に於て生き、働き、且存在してゐるから。云々。』これは、ボッシュニエの言ふ所に據れば、使徒聖パウロの純然たる哲學的言論にして、哲學の全盛期に達してゐたアテナに於て聲明されたものだと云ふ。天使博士トマス・アクィナスも『神は凡ての行動する物に於て行動しつゝある者である。』と言つた。

斯の如く無神論と偶像教との上に超越して考へて見れば、理智のみでは到底完全な決定的解答を與へ得ざる、かくの如き問題に於て、如何なる主義を採用しても、汎神論と二性論には共通の點がある。セネカと同じ師の言論を聽いたアテナの廻廊學者は、使徒パウロの說いた所に廻廊神學の片鱗を認めることが出來たの

である。何故なれば、使徒は當時最も流行してゐた哲學から好んで借り來つた語句を、基督教定理の意味に解釋したもので、後來の教父學者も教會博士等も多く皆その通りにしたのである。基督教哲學の中にも、汎神論に共通なる眞理の一半はあるから。勿論それを誇張する場合には汎神論的謬想になるが、極めて冒險的な形而上學者になると、定理の平衡と純眞を失はしむる程度までそれを力説するの處なしとしない。だからセネカの思想の大半は、フェヌロンの「神の存在論」第二篇中に入れても、何等扞格を來さぬ程であらう。フェヌロンも説いてゐる。『吾等は神の絶えず造出してゐないやうな有限物や、神の現實的行爲に依らずに存立してゐるやうな物體を意識することは出來ない。云々』と。デカルトの「繼續的若くは連續的創造論」によれば、有限物の實在は無限物の中に解消して、無限物のみが存在すると云ふ。フェヌロンの言に曰く、

『私は至上的に一であり、至上的に全である存在物を意識する。』と。是所に云ふ所の「至上的に」と云ふ副詞のみが、彼と汎神論者スピノザとの異なる點である。

フェヌロンは元來マールブランシュの影響の下に「神の存在論」を書いたのである。所がそのマールブランシュ自らもスピノザと異なるのは、唯、彼がスピノザを罵倒した事のみであると云はれてゐる。之れは頗る穿った話であるが、之と同様に、セネカは吾人に賢者は神に等しいと云ふことを示證して、神は賢者に對して繼續の點に於てのみ優つてゐないと説いてゐる。其の説は有意義であるけれども、セネカの所説の中には純然たる廻廊學派的論調の外に、同學派の倨傲からと、ルクレチウスを憤激せしめた迷信的恐怖心とから殆ど同じ程度に遠ざかつてゐる所の敬虔味に満ちた文字を隨所に見ることが出来る。セネカは最早人間は神神を恐る可き者と見做したり、又は其の恩怨を供物を以て

左右すべきものとなすことを承認しない。神は愛すべき者であるから、犠牲を獻ぐるを以てせず、徳を以て崇拜すべきものであると説いてゐる。「神性論」の中に、逍遙學派のコッタは、次の如くいつてゐる『世の人々は外界の幸福を神の恩に歸して、之を神に祈求してゐるが、心中の幸福は各人之を己れ自らの徳に歸してゐる。』と。又曰く、

『徳になると誰も之を神から貰ひ受けるとは思はない。又さう思ふのも無理ではない。何故なれば、徳は吾々に取つては正當に稱讃を要求する證券のやうなものであつて、吾等は之に正當の榮譽を歸してゐる。が若しこれが神の賜であるとして、個人の實でないとしたならば、榮譽にも何にもならぬであらう。吾等が新たに官位に昇進したとか、今迄よりも富貴になつたとか、又は偶然何か喜ばしい事に會ひ、若くは何か危險な事を避けることが出來たとす

れば、之が爲に神に恩を謝するのが常であるから、これは取りも直さず吾々に歸屬する榮譽の其處にないと云ふことの證據である。然るに誰か自分の善人であると云ふことを神に謝する者があらうか。云々。』コッタの判断は逍遙學者には當嵌らない。何となれば、逍遙學者は神の存在を在り得べき者のうちに算入して置くけれども、彼は之には毫も關心を持たずして、物質上の福をも精神上の福をも神には祈求しないからである。然しこッタは神人同形論から起つて來る宗教的傾向を明確に吾人に證明してある。何故なれば、神人同形論は神と人とは昔に相異つてゐるばかりでなく、各々獨立してゐる者であると思惟してゐるが、兩者の間には上下の關係以外に他の關係はなく、己れ自ら求め得られぬものを他に仰ぐと云ふのみと説いてゐるからである。

所がセネカの所謂賢者なるものは之に反して、神と

相語ること、恰も自分の心と相語るが如く、先第一に精神上の福を神に求め、次に肉體上の福をも祈り、神が若し賢者に艱苦を遣はしたときには、それを忍受する覺悟が存し、不平や泣言を云はねばかりか、寧ろ心ではそれを喜んでゐる。それは始終自分の意志を宇宙自然の秩序と融合するやうに修練してゐるが爲で、その秩序は賢者の眼には神の聖旨に外ならぬと見てゐるからである。

斯の如くセネカの所説の中には、宗教的生活と道心的人間(基督教の所謂靈の人、若くは内部の人)が重要な位地を占めてゐるから、チチエロの所説の如く全然純理的なるものとは大に異つてゐる。廻廊學派の神學が民間の迷信と(合理的ではないが、寧ろ政治的に)契合した結果、非常に危機に陥るやうになつたことは、余が前節に於て述べた通りである。然しそう様な神學は最早セネカに於てもエピクテー卜スに於ても、其の性質

を變じて了つてゐる。此の二人の所説中には、希羅時代の國教(多神教)とは全然相異つた一種の敬虔(一種の神祕的信念)を認むることが出来る。前述の通り此の宗教的動向は、決して汎神論と矛盾するものではない。余は思ふに此の動向は廻廊學派の初期の哲學者、所謂先進と稱せられた者の眞の精神に適合せるもので、決して之に反した傾向とは謂はれない。同學派の先進中にはプラトーンの思想の或る何ものかが未だ遺存してゐる。セネカは同學派の傳統の數百年間中絶、若くは表退してゐたものを回復したに過ぎない。此の回復工作によつて、其の哲學に基督教と類似せる性質が加はるやうになつたのは、果して之をセネカ自身の天才に歸すべきか? 將又基督教者に接觸した結果に歸すべきか? その邊の消息は今以て未定の問題となつてゐる。尤も此の問題は一種の區別を立てて論づべきである。然るに同問題を取扱つた學者は多くそれを忽にし

てゐる。セネカと使徒パウロとの間には、兩者の時代の上から、又兩者の種々の生活状態の上から推定されるやうな交渉が果して實際にあつたであらうかと云ふに、それは先第一に歴史上の問題である。次に假りにパウロがセネカと邂逅したとしても、前者が果して後者に前述のやうな影響を及ぼしたかどうかは、これ又第二の問題である。この問題は第一の問題と關聯してゐるとしても、實は別個に考察すべきもので、吾人の見る所では、この問題の方が寧ろ決定的解決を與ふべきものでなからうかとも思はれる。歴史上の問題の方は兎に角甚だ決定し難い懸案として、殘されてゐる。然し實を言ふとパウロとセネカとの邂逅問題は好奇心を喰る興味的のものではあるが、哲學的價値あるものとは思はれない。博識多才の學者から見れば、パウロとセネカは相會する機會があつたであらうと立證したくなるかも知れぬ。性格の相異なる此の二人の接觸と云ふ問題は、斯る學者にとつては考證に價する有益な興味ある問題であらうと思はれる。一方は改宗して以來聖者の生活を送り、弱質缺點のない完全の人物となつたのに引き換へて、他方は晩年に至るまで大望を抱きながら、名利の巻に出没して、混濁世界に生活を送つてゐたので、此の二人物の生活は全然コントラストをなしてゐただけそれだけ興味がある。然しながら哲學上の見地から觀察すれば、此の兩者の邂逅も、若し聖人（パウロ）の方で哲人（セネカ）の心を把握し得なかつたとすれば、大して關心すべき問題とならない。所で聖人と哲人との接觸が事實であつたとしても、又は可能的であつたとしても、（例へばセネカが其の伯父の統監せる埃及に旅行して、同地の猶太の學者等と相會する機會があり得たとしても、（當時猶太の學者社會はアレクサンドリアに頗る勢力を占めて居たから、）尙又セネカの實兄ガルリオが、アカイアの總督と

して、基督教の宣傳者(パウロ)を頗る公平に裁判し、

彼が他の囚徒と共にローマに送還されたとき、セネカの友人で、ローマの裁判長であつたブルスの面前に招致せられた事等から推測して如何なる結論を下さうとしても、(セネカの所説を偏見なく検討して見れば、彼自身の奉じてゐた哲學説(廻廊學派の哲學説)によつて説明されぬやうな性質のものは一つも見出されないと云ふ事を記すべきである。

とはいへ、假令セネカが直接には基督教の影響を受けなかつたとしても、彼は毫も同教を知らないが故に之を利用し得なかつたと論定されるであらうか? 神の攝理はセネカを超自然の天啓によつて言動せしめることはなかつたとしても、セネカ自身の目指す目的とは異なる目的の爲に、彼を無意識的機關のやうに利用したかも知れない。

勿論彼の思想でも、プラトーンのそれに比すれば、

較して見るならば、全然違つた一種特別の觀を呈してゐる。セネカは固よりプラトーンから出た者ではなかつたから、プラトーンほど基督教的精神に接近してはゐないが、彼に先立てる直前の哲學者よりは確に近く接觸してゐる。そして其の所說は社會の上層階級を眞理の出現（基督教の出現）に準備せしめた道德的思想と意向を、一般民衆の間とは云はぬが、少くも彼の目指せる少數人士の間に普及した事は、掩ふ可からざる事實である。デメトリウスや、セネカや、エピクテー

トス等の書を玩味し得る學者ならば、チチエロの哲學を遵奉するよりも、基督教的イムプレッショնに近づき易かつたのが何よりの證據である。

(三) セネカの廻廊學說

上來の考察から見ると、セネカの宗教說は矢張り廻廊哲學より影響されたものと見るべきである。彼の至

上善論（圓滿幸福論）や、靈魂の不滅論や、來世論（永生論）などを検討して見れば、一種の折衷主義とも云ふべきものを彼の所論に於て認め得るが、然しその學的價値は一般には輕視されておたらしい。

實際ローマの哲學にして、純理哲學の創見を缺いてゐるやうなものは、當時の哲學史著作家の注目を惹かなかつたと云ふ事實は容易く承認される。と云ふのは當時の史家は哲學が、或る時代に於て、大國民の生活に重大な位地を占めた事のみを重要視して、この點に於て價値なしと斷定せる著作及び所論等は之を一般の歴史家若くは文學評論家などに委して了つた爲である。

彼等から見ると、セネカの所說の如きは、實踐道德を、巧妙なる經驗論によつて、種々の道義的立場に當嵌めたものに過ぎない。謂はゞ說教集の如きもので、そこに主義の統一等を求むべきではないと見做された。後世に至つても常に斯うした方面から考察されて

るので、當時の人々が彼を一種の教訓家のやうに見

たのは無理もない事である。其の結果彼の所説にエピクールスの思想のある事は屢々注目された處であるが、其の思想が如何にして stoic 主義と融合されたかを誰も阐明した者はなかつた。彼自らも其様な融合に就て毫も關心しなかつたとさへ言はれたのである。

時人が哲學問題に對して如何に無關心であつたとし

ても、廻廊學派に熱中してゐる者で、セネカがゼノの旗幟を掲げながら、絶えずエピクールスを採用するのを看て、奇異の感を抱く者が相應にあつた。その證據に彼自らも其等の人々の非難を吾人に示してゐる。曰く、『セネカ君よ。君は抑々何をする積か？ 君は旗幟を撤してゐるではないか？ 何故君はゼノの帷帳に在つて、エピクールスの言を吾等に語るのか？ 何故更に徹底的に出ないか？ ゼノの帷帳にゐるのが厭なら、裏切者とならんより、寧ろ逃亡兵となるが

よいではないか。云々。』

だが彼は斯る非難に答辯しなかつた。廻廊哲學の優越性を度々高揚しつゝも、自分では獨立不羈であることを語つてゐた。ネロ帝の親衛兵の少壯將官に宛てた「賢者の堅忍論」の冒頭に一種の信仰宣言の如きものを掲げ、其の中に自分が廻廊學派に與みする理由を述べて曰く、

『セレヌス君よ。ストイック學者と他の哲學者との間には、男と女との差別があると書ひ得る。兩成員共にひとしく社會の幸福に寄與するけれども、一方は司配すべき者で、他方は服従すべき者である。他の學派の哲學者は餘りに意氣地なく、詫ひ過ぎる。丁度吾々の家族に屬する家庭醫の如く、病人に即效藥を與へないで、永く苦しめるやうな藥を與へる。反之、ストイック學者に於ては男兒好適の道を探る。そしてその道が歸依者にとり嬉しいか否かに頗著し

ないで、直ちに人を危険より救ひ出し、高峯に導いて行かうとする。斯様にして運命そのものにも支配されず、超然として一切の打撃を逸してゐる。云々。」然し彼はゼノや、クレアンテスやクリシップス等に對して、如何に尊敬の意を表してゐても、彼の著「幸福の生活」第三章を見ると、彼は決して是等の哲學者に奴隸的に從屬したり、又は彼等にのみ限つて隨喜渴仰してゐた者でないことを自證してゐる。彼はゼノの形而上學を奉持したけれども、エピクールス主義の基礎を形成する心理的觀察と指導法とを、賢明なる政略の收穫の如く類化して、廻廊哲學の中に採用してゐる。實際彼の道徳的理論は、廻廊主義に合致して、逍遙學說と快樂主義とからは同じ程度に相異つてゐる。彼は自著「憤怒論」第一卷に一大論戰を掲げて居るが、そこに於て、テオフラステスと逍遙學派の哲學者に對抗して廻廊學派の主義主張を擁護してゐる。アリ

ストテレスは感情を劣等性のものとして理智に從属せしめて居るけれども、セネカは感情はいつも悪いものとして、禍の因の如く見做してゐる。何故なれば、感情は理智に對して云へば、同じ人間に於て一種異つた力を成してゐるのではなくして、同じ邪曲の力を構成して人間の本性に逆つてゐるものであると云ふ。人間の理性的本性は動物とは自ら異なる生存の方法を人間に規定して居り、動物は高等なる理智を缺いてゐるから、劣等なる感情によつてのみ動かされると云ふのがセネカの意見である。

廻廊學派に屬する形而上學者の想定せる所に據ると、存在物には段階があつて、その段階に於ては、上段階は下段階に包含されてゐるもの的一切を其の僅存續せしめて、下段階に屬するものでないと云ふ。人間は動物の如く感覺を具有してはゐるが、感覺の外に、動物に缺如してゐる理智を有してゐるから、感覺と理智と

の二つを以て同時に生存しなければならないと云ふのが同學派の説である。セネカはアリストテレス派の哲學者が人性を神話的生存者の如く意識するのを非難攻撃してゐる。神話的生存者とは人首魚體と云ふやうな一種の怪物を云ふので、其様な生存者と同じ様に人性を意識すべきものではないと云つてゐる。そして逍遙學者の想定してゐる如き上層の力に従屬する所の下層の要素を一切放棄してゐる。財貨や、快樂や、健康などは性に適合する事物ではあるが、理性的生存者（人間）の幸福ではない。實際此等は外的又は感覺的幸福にして、吾々人間それ自らに屬するものではなくして、運命に屬するものであるとしてゐる。廻廊哲學では幸福を定義して、「性に適するもの」と云ふ。所が快樂や、財寶や、健康などは感覺的生存者の幸福であるには相違ないが、人間の眞の本性と云ふものは、同一性と見られてゐる意志と理智とに於てのみ存するから、

人間の幸福は感覺と、感覺の調節力としての理智とに存するのではなくして、感覺を化成して、劣等な生存状態とは全然相異なる生存状態に向むむる理智にのみ存すと云ふ。

セネカは斯様な感覺的生命から理智的生命に移る道程を意識して、人間の心靈は其の本性的に規定せられた發展を終局まで達成するときには、必ず此の理智的生命に到達すべきであると云ふ。丁度有限より無限に移る道程の如くに意識してゐるのであるが、これは純理派哲學から見ると、同じ力の擴大されたものではなくして、第一の力に還元されぬ第二の力である。彼の言に曰く。

『或物は増大しても其の種性と特性を失はないけれども、他の物は之に反して多大の發展の後に於て遂には其の性を變じて、新らしい存在状態に入つて了ふ……。思考を或物の界限に追究して、其の究極す

る所まで遡つて行くことが出来なくなると、それを無限だと云ふ。其の時は如何に大きくても有限であつた時とは全然違つて了ふ。斯の如く吾々が或る分割し難い物を考へるときには困難が益々加はつて来て、遂に吾々をして不分割的のものに導いて行く。

尚重い物體で、却々容易に動かし難いものから、不動物に到達するときも、矢張り之と同じことである。之と同じ理窟で、最初、性に適合せる物が漸次擴大して、終に他の特性を取り、一種の幸福となることが出来るのである。云々。』

然しながら吾人の茲に注目すべきことは、セネカの純理論は經驗論に接近して、精神が相對的に無限までに向上することを承認してゐる事である。所が他方此の無限は彼に取つては原子の觀念の如く、連續の極限に過ぎない。彼は汎神論を放棄せずして、理智の邇及に超絶の特性を認むることが出來なかつたが、それと

同時に排除的思考の結果なる連續の極限に、前の界限性と異なる超絶性を歸して、純然たる經驗論からも遠ざかつてゐる。

それ故廻廊主義の至上幸福なるものは徳以外に何物をも前提しない。徳のみが理性的にして且有意的である。理智と意志とが其の發展の極致に達してゐる生存者(人)には、何物も缺如してゐない。然しながら賢者が智と徳とを具足せる幸福者であるとしても、その上に感覺的幸福が其の眞の幸福に加はつて來たならば、更に幸福者になると言はれぬであらうか？ セネカはそれをも拒否して、凡て理智に關係のない物は悉くそれを無關心物として了ふ。衣食は勿論身體までも人間の本性に含まれてゐないから、それ自體に於て善いものではなく、單に使用の上から善いものとなり得ると見做してゐる。即ち之を使用する目的から一切の價値をもつやうになると云ふ說である。セネカにとつては

カントに於けると同じやうに、一切の行爲は其の「マテリア」によつて價値あるのでなく、其の「フォルマ」によつて價値づけられるのである。語を換へて言へば、道徳的行爲者の意志に依つて決定されるのである。勿論彼の所謂無關心物の中には理智によつて活かされる生活のプランに尙一層容易く順應する性質のものがある。それが所謂更好物と云ふものである。廻廊哲學は斯様な特殊の名稱を與へてゐるが、然し之を幸福と同一視してゐない。選擇の可能な場合には、より愛好すべき性質の物であるとしても、其の價値は常に極微少にして、理性的幸福とは到底比較にならぬ故、其の理智の前に於けるは、宛も微ミな燈光の太陽の前に於けるが如く、之を點滅するも太陽の光に何の影響をも及ぼさぬと同じことだと云ふ。此主題を弱めると、必然的に幸福を運命の下に置かなければならぬやうになる。所がセネカは飽迄も賢者の自治權オートノミアを保全すべく力

說してゐる。彼から見れば、これは意志と理智に歸する所の人間の本性に關する彼の持論の論理的歸結である。就中、人間の心を苦しい試練の下に支持するストイック的信念の眞髓である。

セネカが廻廊學派に於て執つた態度は、明かにエピクールス哲學と區別されてゐる。彼は巧妙深遠な觀察に秀でたるエピクールスの心理學や、其の處世指導法等を絶えず稱讚したが、その爲に、敵對的偏見を持せる一部の人々から非難を受けた程であつた。けれども、セネカの態度は依然廻廊學派のそれを失つてはゐない。セネカの言ふ所によれば、エピクールスは世に唱へらるゝ如く、軟弱な學說を唱へたものではなく、其の所謂快樂なるものも、恆久的快樂を指すので、其處に哲學的價値を認む可きであると云ふのである。けれども快樂と云ふと、如何にも人を迷はせる表現であつて、その爲に學說にまで惡評を及ぼすのであるが、エ

ピクールス其人の操行は、否、其の教訓は非常に嚴正であると云ふ意見を有してゐた。然しながらエピクールスの主義に對しては全然反対で、感性それ自らの中に之を律する力を求めやうとしても、不可能であると強調してゐる。假令快樂それ自らを幸福であるとして徳を一種の方法の如く取扱ふならば、徳の徳たる價値を失つて了ふと云ふのである。徳と快樂とは全然其の性質を異にし、快樂は善行爲からも惡行爲からも由來するもので、眞に人間行爲を特徴づけるものでない。故に賢者は快樂などを追求しないで、寧ろ之を抑制するものであると云ふ事を詳述してゐる。今茲にその説く所を簡単に記して見やう。

快樂は理智に適する行爲からも、反対の行爲からも由來するてゐ事は、經驗の實證する所であるから、命令すべき行爲と禁止すべき行爲とを區別する確固たる特性を提供し得ない。尙經驗の教ふる所によれば、感

性をそれ自らに任せて置く場合には、其の目的を達成し得ないことも事實である。何故なれば、利己心は或快樂をも、それが苦痛を伴ふてゐると云ふ理由からそれを避けしめるからである。故に快樂の最大總和を得んが爲には、理智によつて算定さるる一種の比例中國の如く、強弱と持續と純全(即ち苦痛を含まざること)との各比例の代りとなる調整が必要である。然るに利己心なるものは、意馬心猿を逞うする所にその満喫の享樂を認むる如き熱情的性質のものに對し、乾燥無味なる道徳的算定法などを課する權力を有するものではない。調整なるものを、個人々々の體質や氣質の變化に關せずして、絶對的に命づる法則たらしむるには、其を單なる手段方法としてではなく、理性的生存者の本性から人間に規定せらるゝ目的の如きものとして示されねばならぬ。

然るにエピクールス主義は之を承認することが出來

ない。然らざればエピクールス主義は自家撞著に陥る。セネカは、エピクールス主義者に取つて、調和なるものは單なる快樂の條件に過ぎず、それ自ら價値あるものでないことを強調してゐる。故に彼等の哲學は一種の經驗法の集録に過ぎずして、歸依者に規律を強要する性質の學說とは見做されない。

後世に至つて功利主義又は官能主義を唱ふる者が續出したが、功利主義は利己主義に墮し、官能主義は又快樂主義の別名に過ぎないと云はれるに到つた。エピクールス主義は時代の變遷と共に種々に變化したのであるから、之に對する駁論も亦、同主義の時代的變遷の形式如何によつて、いろ／＼な變形の下に加へられてゐるが、然し其の基本的駁論とも稱すべきものが、既にセネカに於て認められる。而も極めて力強く、眞に學的精確さを以て反駁されてゐるのは、實に愉快である。セネカから見れば、善も幸福も單に快樂のみに

無いのは勿論の事、快樂と德との契合にも無く、感性と理性との契合にも無い。それはエピクールス學派の説くが如く、理性を以て方法となし感性を以て目的の如くに考へて、前者を後者に從屬せしめんとするも、或は逍遙學派の説く如く、感性と理性とは互に相異つて、一方が他方に從屬しつゝあるとしても、又此の二つは幸福にはひとしく必要なる二要素であるとするも、セネカの説は變る所がない。善と幸福は理智以外の要素を含まない。理智のみが、人間の本性に屬する至上存在範圍に於ける一切の行爲の始源である。理性的行爲に附隨する快樂は、二次的意義に於ても、理性的生存者（人間）の幸福の組織要素ではない。それは無關心の結果の如く受け容れられるもので、決して希求されるものではないと云ふのである。

セネカはストイック哲學から提唱されてゐる至上目的を其の主義の最高峯に於て強調してゐるが、然し其

の最高主義を裏切らずして、理智の世界を現實に建設せむが爲、極めて有效なる方法をエピクールス學派から借り來つたのである。實際エピクールスの主義は理論として理性を感性に從屬せしめてゐても、エピクールスの教訓に於て第一の役割を演ずるものは理智と意志である。其の理由は感性的幸福の條件のみでなく、理性的幸福の條件ともなつてゐる所の晴朗なる安靜を生ずるが爲に必要な機關となつて、人間を學問によつて自由たらしむるものは、實に理智と意志とであるから。エピクールスの所謂賢者と云ふのも、ゼノの所謂賢者と同じく、人々の方からも、神々の方からも、又運命の方からも何の恐るゝ所がないのである。修練と習慣によつて、己が一切の能力に對して無限の支配權を獲得してゐる。如何なる事變が出現しても、其の想像を以て之を變化し、都合の好いものゝみを取つて、爾餘のものは棄てゝ了ふ。所で斯くまで方法に富んでゐ

る賢者ならば、如何なる境遇に際しても、局面打開の道の見附らぬ筈がないのである。吾々が死の運命を擔つて、如何なる不幸に遭遇しても、吾々には脱出の方法はいくらもある。チチエロの所謂エピクールスが無盡藏の藥函から抽出すと云ふ所の藥餌を持つてゐる譯である。不幸は回避しえないものと云ふならば、之を豫見して、豫め忍受することが出来る。凡て如何なる禍でも豫見して、豫め忍受する決意があれば、極めて忍び易くなるから、何等恐るゝに足らない。苦しい事に恐るべき威力を與へるのは、反感と驚異とである。幸に吾々は反省によつて之を其の實際價値に歸することが出来る。想像をよく律し得ない場合には、心身の苦味を如何程増大せしめるか測り知り得ない。其の外に尙吾々は不幸な事は成るべくそれを考へないで、吾々の精神を他に轉向せしむることも出来る。エピクールスは苦しい病に際しても、否死に直面しても、

恬靜(不動心)の教訓と實例を示して呉れた。セネカはそれを堅忍なるストイックスでも羨望すべき實例であるとして、之を「一生の中で最終最大の幸福な日」として記述してゐる。不幸なる運命の爲に知識と意志の一切の努力が不能に歸したときには、其の打撃を脱出する道が吾々に残されてゐる。自殺の道がそれであると云ふ。それで自殺はエピクールス學派の人々の中にも、廻廊學派の人々の中にも、殆ど多少の別なく頻繁に行はれたのである。然しながら、ヘヂェジアスがエピクールス學派の所謂恬靜なるものを、現代の厭世主義に類する如きものと解して、此の勇敢なる脱出法の効果を旺に吹聴したにも拘らず、エピクールスそれ自身は極めて稀有の場合に於て止むを得ず取るべき法と説いてゐるから、遺憾ながら之を承認したのである。彼の説によれば、死は禍でないけれども、生は之に反して一種の福である。生の死に劣るに到るのは、快樂

をして優勢ならしめ得ざる程、大なる苦痛の重壓せる特別の場合に於ける結果なのである。

斯の如き巧妙な方法に依つて、エピクールス學說はゼノ學說の如く、人間の幸福一切を人間それ自らの手中に歸し、外界の事物を純然たる受動物と見做して、賢者はそれを己が意の儘に變化せしめ得るとしたのである。セネカが實踐的目的の爲に書ける作品の中には隨處に此の方法を認むることが出来る。彼の死の恐怖心を排除する論文の中には、此のエピタールス學說の思想が特に著しく目立つてゐる。エピクールスの學說に對して決定的に承認してゐる所のものは、人は現世以外に何の希望すべきものも恐怖すべきものもないと云ふ事である。其の言に曰く、

『吾等は再生することは出來ない。死んだら最後吾等の生命は永久に消えて了ふ。』

此の主義によれば人の靈魂も身體の如く原子から成

り立つてゐるから、身體が解體して了へば、生き残つることはない。何故なれば其の性質には物質以外の何物も含まれてゐないから。但し命名不可能なる彼の第四元素を除く。(他の三元素とは呼吸、火、空氣である。)其の重要な役割は感覺の分解によつて、古代の他の學派の心理的觀察よりも尙精確なる一種の心理的觀察に示されてゐたのである。エピクールス學徒は此の如き不可思議なる轉換法によつて、自由の存在を留保せんと努めて、廻廊學派の宿命主義を放逐して了つたのである。然しながら此の二種の主義思想がエピクールス派の哲學を純然たる唯物論と區別して、體系的認識と觀察又は意識により検證される事實とを契合せしむるやうに努力した跡を示してゐるとしても、靈魂を靈魂特有の本體とするが爲には充分であると斷定し得ぬであらう。

セネカの心理學は、靈魂を其の身體との關係に於て

意識するに當つて、プラトーンと同じ考へ方をしてゐるから、其の實踐的指導主義は、必ずしも不滅に對する希望を一切排除してはゐないけれども、然し多くの廻廊學派の學者(の如く、來世のことを純粹の學問(固有の意味に於ける科學)には無關係の問題であるとして、不間に附してゐる。學問に於ては斯の如き問題を解決することは出來ない。却て吾々をして疑惑の中に彷徨せしめると云ふ。これは未だ生を知らず、焉んぞ死を知らんやと云ふのと大同小異の論法なるも、彼の眼には自我殘存(肉體滅後靈魂尚存)の假定は不可能ではなく、寧ろ之と反対の假定よりは、蓋然的事象として映じてゐる。然るに賢者は凡ての事變を豫見して、豫め忍受してゐるから、之が爲に何等の打撃を蒙らぬ譯である。其故にマルチア夫人を慰めた文の中にも、來世の觀念は萬計盡きたる後の最後の一計として、末段に至つて初めて言及してゐる。道徳學者としての彼

セネカは、純然たる學的方法のみでは、惱める母を慰むることが出來ない場合に於てのみ、此の半信半疑の方法を留保したに過ぎぬ。彼が嬰兒を失つたマルルスに書を送つたときには、かくの如き方法を講じなかつた。他の作品の多くの箇所に於て見受けらるる如く、虚無は人生の眞の終局であることを率直に述べてゐる。それ故眞に男らしい者の心靈は、此の如き遠景を虛心坦懐に觀望することに馴致されなければならぬ、と云つてゐる。セネカは此の場合に於いて論證をエピクールスから借り來り、之に依て以て死を忌み嫌ふ心は不條理なりと断じ、飽迄も之を克服せんと努めてゐる。それは死をそれ自らの爲に恐るゝとしても、又は其の結果の爲に恐るゝとしても、人間に取つては無意味な事としてゐる。蓋し此の^{エピクールス}希臘哲人の言には次の如きことがある。

『吾々が生きてゐるときには、死は未だ來てゐない。

死が來るときには、吾々は最早生きてゐない。故に死なるものは生者にも死者にも無いのである。何故なれば、生きてゐる人から見れば、死は來てゐないし、死が到來すれば、其の人は最早居ないからである。死はそれ自らに於て禍でないから、想像で豫想して恐れるのは、賢者にふさはしからぬ事である。尙エピクールスの言明する所は左の通りである。

『現在の死のみを恐れる爲でなく、將來の死も亦恐ろしいと云ふ理由から、死を怖れる者は馬鹿である。何故なれば、現在恐怖心を與へないものが、將來人を恐怖せしめると云ふことは、低脳な者でなければ考へられないことである。』

此の如き教訓的學說によつて、エピクールスの哲學が、愚俗に對するときと全然異なる貌を呈してゐるのであるが、セネカは此の教訓的學說を始終援用し、應用して、殆んど彼固有のものの如くにしてゐる。故に

マルチア夫人に宛てた書の中にも左の如く語つてゐる。

『死は一切の苦しみの終局である。吾々の不幸艱難は此の界限を越えることは出來ない。死は吾々をして、吾々が生れる前に休んでゐた安靜の境に復歸せしめるのである。死する者が可哀相だと云ふならば、生れない者も可哀相だと云はなければならぬ。死は福でもなければ禍でもない。凡て禍なるものは、凡ての福なるものと同じく、必然的に或る何かである。何者でもなくして、凡てを無に歸するものは、吾々をして運命より逸脱せしめる。何故なれば禍と福は一種の主體を前提する。所が運命は自然界に最早や無くなつてゐるものに到達すると云ふやうなことは出來ない。そして無くなれる者は不幸となり得るのである。』

マルクルスに與ふる書の中には、エピクールスの言を殆ど直譯的に譯してゐる。

『亡き者には禍の何等の觀念もないと言ふ事を告げよ。何故なれば、其様な觀念があれば、亡き者ではない。如何なるものでも何者でもない者を傷害しない。傷害されるものならば、何者かとなつて生きてゐるべきである。君は彼の何ものでもないことが禍であると思ふか、又或る何かであることが禍であると思ふか？ 但し無いと云ふことが彼に苦しみとなることは出來ない。何故なれば、何者でも無いのに何の感覺があらうか？ 所が有ると云ふことからも苦しみとなり得ない。何故なれば、無いと云ふ死の最大煩累を逃避してゐるから。云々。』

是に由つて之を觀れば、セネカの説は、エピクールスの説く處と同じである。即ち彼によれば、幸福は之を現世に於て求む可きものであると云ふ。現世がいくら果敢ないものとしても、現世に於て求むるより外はない。そして之を求める爲に、運命と時間以外に生

活することを學ばなければならぬ。運命が吾々を強要し得なくなるのは、吾々が其の（運命の）強命するもの豫見して、之を忍受することを知る處にある。時間に關しては、セネカもニビクールス以後に於て、賢者に取つてはそれは何者でもないと云ふことを說いてゐる。『時間などは賢者に取つて何であるか？』と云ふのが彼の吾人に對する教訓である。延命の希望を持つても、それは吾々の權内にはないが、然し如何に短かい時間に於ても吾々は一生をコンテンスすることが出来る。何故なれば、生命の強度は吾々の能力の權内に屬する。即ち吾々自らに係つてゐるから。所が生命の強度のみが評價し得べき價値あるものである。人は物を判断するに其の持続する所を以てしないで、其の役立つ所を以てする、云々。彼の言に曰く、

『ルチリウス君よ。余の希望は次の如くである。吾々の生命は貴金属の如く、其の延長に於て利せず、

其の價値に於て利するやうに努力すべきである。之を其の事業によつて量り、其の持続によつて量るべきではない。…恰も人は如何に短身矮軀でも完全な人間であり得るが如く、如何程短期間に於ても完全な生命をつゝみ得べきである。…數行の書でも吾々の稱讚と感謝に價し得るものがある。却てタヌシウスの史書のやうに、重量の如何に多きにも拘らず、人が之を如何様に取扱つてゐるかは、君の能く知れる所である。』

彼は他の箇所に於ても、『如何に永く生きるかは、問題でなく、如何に正しく生きるか』問題である。』とて、『世の大多數の人々は、天が人間に長命を與へて呉れないと歎いてゐるが、生命が短いのではなく、之を浪費してゐるから短く感ずるのである。吾々は生命の窮乏者にあらずして、其の浪費者である。巨萬の富も浪費者の手に渡れば、一朝にして蕩盡されて了ふが、

善き貯蓄者の手に入るときは、僅少の資でも充分であるばかりでなく、利用法によつて益々増額していく。生命も亦善く利用すれば長命である。空洞の生命は短いが、充實せる生命は長い。七八十の壽命でも空過したならば、何の益になるか。』と喝破して、生命に就ては可なり名言を遺してゐる。

之と同じやうな思想は、元來エピクールスに由來し、近代の哲學に於てはフオイエルバッハによつて反覆されてゐる。後者もセネカの示せると同様な事を言つて、時間それ自らは生命を價値づけるに無關係のものであるとしてゐる。セネカの「短命論」には、『賢者は、若し選べと云はるゝならば、短命よりも、寧ろ長命を取るであらうが、然し生命は賢者に取つては常に充分長い。何故なれば雄大なる考を以て之を調節して、凡ての瞬間を補充してゐるからである。如何なる短少の時間に於ても、徳は永遠の價値を有するであらう。』と言つてゐる。

述べ去り述べ來つて爰に臻れば、余はセネカが廻廊學說とエピクールス學說との中間に立つて、前者の學說を踏襲しつゝ、其の基本的論題を變更しないで、後者の學說からは其の實踐的指導法を探つて、之を己が凡ての指導書に利用してゐる痕跡の歴々として掌紋を指すが如きを認むるのである。彼の説によれば、至上善は理智にのみしか存しないが、然しエピクールスが之を感性に存するとしても、其の感性を知識と意志の司配の下に隸屬せしむる場合には、彼は其の説を放棄せず、又それに反対もせずして、指導法をエピクールスから借り來るのである。そして此の指導法は人の心の裡に、功利的に非ずして、理智的なる心的傾向を生ぜしむるに極めて有效なる良法であると断じてゐる。故にセネカの學說は其の方法に於てはエピクール斯的にして、其の目的に於ては stoïck 的であると言ひ得る。(終)。