

## ヘムスター・ホイースについて

(特にスピノザとの関連において)

工 藤 喜 作

啓蒙主義時代のオランダの哲学者ヘムスター・ホイース (Frans Hemsterhuis, 1722~90) はマイナーな哲学者として今日では哲学史の上にその名をほとんどどめていない。だが、彼が哲学的著述にかかわった十八世紀後半には、ドイツの一部の著名な思想家たちからかなり注目され、関心を向けられた哲学者であった。このことはレッシング、ヤコービ、ゲーテ、ヘルダー等が彼の思想ならびに人物について言及しているばかりでなく、ゲーテを除くレッシング、ヤコービ、ヘルダーが彼の著作の翻訳を意図していたこと、特にヤコービは彼の二つの論文を実際に翻訳していたことから明らかである。<sup>(1)</sup> さらにこのヘムスター・ホイースの思想が、メンデルスゾーンとヤコービの間でなされた汎神論論争に大きな役割を演じ、この論争の推移にかなりの影響も与えている。従って、この論争に興味をもつ者は、ヤコービの『スピノザ書簡』の中の「ヘムスター・ホイースへの書簡」を否応なく読まざるを得ないようになっていく。<sup>(2)</sup> 一般にはほとんど無名に近い哲学者がいったいどういう哲学者であったかと興味を惹かれるゆえんであるが、この小論が意図するものはヘムスター・ホイースの人と思想をその諸著作全体から浮き彫りにすることではなく、むしろその思想が汎神論論争との関わりにおいていかに問題とされ、なぜヤコービのみならず、レッシングもそれぞれ自己の立場から彼の思想について言及し、それを容認するか、そしてそれが果して妥当であるかを吟味することである。

(一)

ヤコービの『スピノザ書簡』においてヘムスター・ホイースの名が出てくるのは、ヤコービがレッシングとスピノザ主義に関して対談したのち、

ハンブルグへの旅に出立する日についての記述においてである。この日ヤコービはレッシングとの別れに際して、ヘムスターホイスの著作三冊「つまり、『彫刻についての書簡』(Lettre sur la Sculpture, 1769)、『人間とその諸関係についての書簡』(Lettre sur l'homme et ses rapports, 1772)、『アリストテ』あるいは神性について』(Aristée, ou de la divinité, 1779, 以後『アリストテ』と略称する——筆者)をレッシングに贈呈した。ヤコービによればレッシングは右の三冊のうち最初の『彫刻についての書簡』しか知らなかった。またヘムスターホイスの名著とみなされる『アリストテ』については、ヤコービがミュンスターで購入したものであり、彼自身は未だ読んでいなかったものであるが、この書物に対するレッシングの渴望甚しく、ついに心ならずも贈らざるを得なかったものである。<sup>(3)</sup>

やがてレッシングは『アリストテ』の読後感をヤコービに寄せることになる。それによればレッシングは『アリストテ』に魅了され、それを翻訳する意図があることを記し、そしてその内容が何よりも「明らかなスピノザ主義」であり、しかもそれは「非常に美事な公教的な衣服をまとったものであり、この衣服すら内的教説の発展と解説のために役立っているほどである」というものであった。<sup>(4)</sup> このレッシングの評価に対してヤコービは驚いた。ヤコービ自身は未だこの『アリストテ』を読んでいないけれども、ヘムスターホイスがスピノザ主義者でないことは、デイドロの証言から明らかであると反論した。ところが、レッシングはこのヤコービの反論にまともに取り合わず、むしろ逆に「この書物を読みなさい。そうすればあなたはもはや疑うことはないでしょう。『人間とその諸関係についての書簡』の中にはなお少し欠点があります。つまり、ヘムスターホイスは当時スピノザ主義をまだ完全に自分で認識していなかったのかも知れません。しかし今や全くたしかにそれをはっきり認識しています。<sup>(5)</sup> 『人間とその諸関係についての書簡』はスピノザの認識論をヨーロッパにおいて始めて再構成したものといわれるが、<sup>(6)</sup> レッシングにとつてはそれはスピノザ主義的であるにしても不十分なものであった。だがそれから七年後に著述された『アリストテ』は全くスピノザ主義的な著作であると称揚しているのである。ヤコービはこのレッシングの見解に対して自分で未だ『アリストテ』を読んでいないため、何とも反論のしようがなかった。ただそのときはレッシングと同様にスピノザ主義についてよく知らなければならぬと、自戒しているのである。<sup>(7)</sup>

のちにヤコービはこのヘムスターホイスの『アリストテ』を読み、レッシングの主張する、この著作における「公教的な衣服」を「無限者と有限者の、つまり普遍的な(このかぎり)無限的な力と限定された個別的な力との不可分の、内的そして永遠の結びつきについての教説、ならびにその点において必然的に対立するものの結合についての教説の発展」<sup>(8)</sup>とみなした。換言すれば、無限者と有限者の内的、必然的な結合と有

限者相互の対立の止揚が『アリストテ』において見られるというのである。この二つはたしかにスピノザ主義の主たるテーマとなっている。これが『アリストテ』のうちに見られるとすれば、たしかに『アリストテ』はレッスングのいう通り、スピノザ主義的な著述とみなされるかも知れない。ヤコービもレッスングの見解に一理あることを認めて、「『アリストテ』における他の残りのものを誰もスピノザ主義者の意に反して用いようとはしないでしよう<sup>(9)</sup>」と言っている。だが、ヤコービはそれにもかかわらず「ヘムスターホイスはスピノザ主義者ではなく、むしろその本質的な点においてこの教説に全く反している<sup>(10)</sup>」と言っているのである。このヤコービの評価を前述のレッスングの見解に照らして考えるならば、ヤコービにとってヘムスターホイスの哲学は本質的な点において非スピノザ主義あるいは反スピノザ主義であるが、他のどうでもよい点においてスピノザ主義であるといえる。つまり、前述の「公教的な衣服」において示されたものがスピノザ主義そのものの核心をなしているとなれば、このようなものはヘムスターホイス自身の哲学の本質をなしているのではないということであろう。とすれば、このことは前掲の「『アリストテ』における他の残りのものを誰もスピノザ主義者の意に反して用いようとはしないでしよう」というヤコービ自身の言葉に矛盾したものとなる。なぜなら、このことはスピノザ主義の核心を示す「公教的な衣服」以外のものにもヤコービがスピノザ主義的なものがあることを認めているからである。それにもかかわらず、なおもヤコービが、ヘムスターホイスはスピノザ主義者でなかったと主張する根拠はいったい何なのであろうか。これを示すものが『スピノザ書簡』の中に収められたヤコービの「ヘムスターホイスへの書簡」であろう。

ヘムスターホイスがスピノザ主義者であるというレッスングの見解は、やがて当のヘムスターホイス自身の耳に入った。彼もこのレッスングの見解を心外であると考えた。彼自身はむしろスピノザを『アリストテ』の敵、つまり自分自身を反スピノザ主義者とみなし、ヤコービとスピノザ主義者についての意見を交換すべく、その会談を一七八四年の六月に計画していた。それが都合により延び延びとなり、ついにその会談は実現されなかった<sup>(11)</sup>。その代わりに、スピノザ主義とヘムスターホイスの反スピノザ主義双方の議論をスピノザとアリストテとの対話の形で書いたものが「ヘムスターホイスへの書簡」である。この対話の中でヤコービはスピノザの立場に立ってアリストテとしてのヘムスターホイスと議論を展開している。周知のようにヤコービは反スピノザ主義者である。しかしここでは自分の反スピノザ色を出さずに、できるだけ忠実にスピノザの立場に立って議論を進めている。この書簡におけるヤコービのスピノザ理解は出色のものであり、ヤコービ自身もこれに対して相当の自身をもっていたことは、汎神論論争においてヤコービがメンデルスゾーンにこの書簡の写しを送って、メンデルスゾーンの誤解を解こうとしたことから

も明らかである。ところがこの写しを送られた当のメンデルズゾーンはこの書簡が自分宛のものでなかったことから、真剣に検討する気にならなかったこととまた自分の乏しいフランス語の知識（この書簡はフランス語で書かれた。『スピノザ書簡』の中ではドイツ語訳がつけられているが、ヤコービはドイツ語訳でなく、フランス語で書かれた原本の写しをメンデルズゾーンに送ったのである。）から、ヤコービがこの書簡中で述べていることが充分に理解できなかったと告白している。<sup>12</sup>このことはヤコービの立場からすれば、意外なことであった。たとえこの書簡がメンデルズゾーン宛のものでなかったとしても、論争の核心のスピノザ主義とは何かということが、アリストテとの対話を通してできるだけ公平に書かれたものがこの書簡であった。それが理解されなかったばかりでなく、無視されてしまったのである。ヤコービとメンデルズゾーンとのいわゆる汎神論論争を単にこの「ヘムスターホイスへの書簡」にかぎって考察するだけでも、両者のスピノザ主義に対する理解には大きな懸隔があり、ほとんど論争といふべきものにならなかったと思えるのである。

前述のようにレッスングの立場からすれば、ヘムスターホイスはスピノザ主義者であったが、ヘムスターホイス自身は自分をそうとは認めず、むしろ逆に反スピノザ主義の立場におこうとした。このことは彼自身がスピノザ主義とは何かを理解していたことを意味するし、またずっとのちのヤコービ宛の書簡（一七八八年二月）においてスピノザをテーマに何回も、否、「二十回も」書こうとしたことを告白していることから、彼が同国人の哲学者スピノザに大きな関心をもっていたことは明らかである。<sup>13</sup>ディルタイはヘムスターホイスがスピノザの弟子であり、汎神論者であったとみなしている。<sup>14</sup>もちろんその汎神論は、スピノザがそれを認めるには消極的であった、「美、人倫、宗教」に関わる汎神論であったが。また、ヴェルニエールによれば、ヘムスターホイスの獨創性はスピノザの『エチカ』への省察を基礎として新スピノザ主義を構築しようとしたことであり、彼の『欲望についての書簡』(Lettre sur les desirs, 1770)、前述の『人間とその諸関係についての書簡』、『ソフィル、あるいは哲学について』(Sophyle ou de la philosophie, 1778)などの著述にはスピノザ哲学の主要概念が根底におかれているが、特に主著『アリストテ』にはその傾向が顕著であるとされている。<sup>15</sup>果たしてそうであるかどうかは今後の吟味にゆだねられねばならないが、彼のスピノザへの関心の大きさから、一般には彼をスピノザ主義者とみなしてもよい状況にあったといえる。

ヤコービの「ヘムスターホイスへの書簡」は、ヤコービ宛のヘムスターホイスの一七八四年四月二十六日の書簡の返書として書かれたものである。後者においてヘムスターホイスはスピノザについて次のように言っている。「私はこの有名な人が三〇年遅く生まれなかったことを歎か

すにはこの人について考えることはできません。物理学の進歩からさえも、幾何学が物理学にのみ直接応用されるということ、そして次に幾何学者の形式的方法を幾何学的精神と混同してしまったこと、そして幾何学的精神を形而上学に適用することによって彼のすばらしい天才にいつそうふさわしいことをなしたとげたことであろうことを彼は自分の眼で見たことであろう」と。<sup>(16)</sup>ここでヘムスターホイスが物理学の進歩といっているものは、彼が『アリストテ』において大きな影響をうけたニュートン物理学のことをさしている。ニュートンの『自然哲学の数学的原理』(以後『プリキピア』と略称する——筆者)は一六八七年に初版が出版されているから、スピノザが三〇年遅く生まれたならば(彼の没年は一六七七年)、当然スピノザもニュートン物理学を知り、現にあるとは異なった自然観をいだいたことであろうというのである。また物理学に幾何学が応用されるということについても、ニュートンが『プリンキピア』の第一版序文において述べていることでもある。<sup>(17)</sup>

右の引用におけるヘムスターホイスの言葉はヘルダーのスピノザについての言葉を想起させる。すなわち、「スピノザがデカルトの仮説を離れ、数学的自然学と真の博物学の光の中で哲学するように一世紀遅れていたらなあと思っています。スピノザの抽象的な哲学でさえも、どんなに異なった形をとったことでしょうか」と。このヘルダーの言葉はスピノザをテーマとした一七八七年の『神、一、三の対話』(Gott. Einige Gespräche, 以後『神』と略称する——筆者)という著作の中にあるのだが、前述のヘムスターホイスの書簡とは三年のへだたりがあるが、時代の人がスピノザについてほとんど同じようなことを言っているのは興味深い。二人の主張は、スピノザが早く生まれすぎたために、科学の進歩を哲学の中に取り入れることができず、自らの哲学を十分に開花させることができなかったということである。このため、ヘルダーは一世紀早く生まれたスピノザのために、あるいはスピノザの代わりになって彼のめざしたものを学問の進歩に合わせて十分に開花させようと努力した。これが『神』に結実したと見ることが出来る。だがヘムスターホイスの場合はどうであろうか。

(11)

前述のようにスピノザが三〇年遅く生まれて物理学の進歩を哲学の体系の中に取り入れるべきであったという場合、ヘムスターホイスはいったいどのようなものを取り入れるべきであると考えたのであろうか。この問題はヤコービの「ヘムスターホイスへの書簡」と関係がある。というのは、この書簡の中でヤコービは、ヘムスターホイスが物理学の新しい成果を取り入れた自然観をスピノザの考え方と対決させているからである。しかもこの自然観はゲーテもヤコービ宛の書簡の中で言っているように、すでに『アリストテ』の中で開陳されているものであるとすれば、<sup>(18)</sup>

ヤコービが『アリストテ』の中で何を反スピノザ主義的なのとしてとらえたかをここで先ず見て行きたい。

ヤコービが「ヘムスターホイスへの書簡」の中で自然観に関するヘムスターホイスの反スピノザ主義的見解として取り上げているものは、『アリストテ』の中で次のように述べられている。<sup>(20)</sup>宇宙を物理的のものとして見るかぎり、その中には運動と静止、作用と反作用しか見ないが、これらのものは宇宙を物理的ではなく、物質的に見るかぎりにおいても重要な役割を果たしている。つまり、この宇宙の諸部分の間の交通はそれらを通じてなされるからである。運動している部分は静止している他の部分に自分の運動を伝え、その代わりに静止を受け取る。ところで作用と反作用は等しいから、この宇宙における作用と反作用の総量もそれぞれ等しい。このため、両者は相殺され、宇宙は完全に静止した状態となり、物質は慣性の力（それは「事物がそれによってあるがままのものとなる力」であり、また「存在の力」とみなされて、物質の本来的属性を意味するが）をもつにいたる。この結果、運動は物質にとって本来的なのではなくなる。つまり、単に物質的な宇宙は完全に静的なものであるが、もしこの宇宙の中に運動が起こるとすれば、それは物質以外のものを原因としなければならぬ。その原因となるものが「活動性」といわれ、結局宇宙は慣性の力とこの活動性によって二分されることになる。以上がヘムスターホイスの見解である。

右のようにヘムスターホイスが慣性の力を物質本来の力とみなす考えは、ニュートンの『プリンキピア』第一巻の「物質固有の力」(matertiae vis invisibilis)の定義にも見られる。<sup>(22)</sup>しかしそれはニュートンにおいて「静止しているか、一直線上を一樣に運動しているかにかかわらず、それ自身においてあるかぎりの各々の物体がその状態を維持しようとするところの抵抗力である」と定義されている。このかぎり、ニュートンがヘムスターホイスと一致するのは、慣性の力が他からの作用に対する反作用の力、つまり、抵抗力である点である。そして重要な点で両者は異なっている。すなわち、ヘムスターホイスにおいて慣性の力とは物質がもつばら静止した状態を維持する力と解され、運動の状態を維持する力とは解されない点である。これは彼の慣性の力の導出の仕方から明らかなように、それが運動と静止の対立を超えて物質の完全な静止の状態を維持する力と解せられているからであろう。換言すれば、物質はそのものとしてあるかぎり静止したものとみなされているからである。これは物質の運動と静止、作用と反作用以前に慣性の力が物質の本性をなしていることを意味する。つまり、ヘムスターホイスの場合慣性の力において問題となっていることは、ニュートンの場合と異なり、物質の現在の状態の維持ではないということである。もしそうであれば、慣性の力は、彼の場合よりも先ず、つまり、物質の運動と静止に先立って定義されねばならなかったであろう。だが事実はその逆に、むしろ物質の作用と

反作用の相等性から導き出されたものであった。この点ニュートンの場合には、慣性の力はその幾何学的方法の「定義」として立てられ、また定義であるがゆえに、他から導出される必要はなかった。もしヘムスターホイスもニュートンにならって幾何学的方法を重んずるならば、それは『プリンキピア』におけるように「定義」として立てられねばならなかったであろう。このようなヘムスターホイスの説に従うならば、単に物質的な宇宙は完全に静的であるばかりでなく、ヤコービの主張するように「自然の死せる部分」<sup>(24)</sup>となろう。彼の物質に対するこのような考え方は、最近ではデカルトの物質観が彼によって見直されたと解釈する向きがあるが、彼と同時代の人たちにとっては必ずしも共感を得たものではなかった。むしろ批判的ですからある。彼の物質観以外の点に対しても批判的であったゲーテの見解をここで一例としてあげよう。すなわち、「私の信奉する物活論、人はそれをどう呼んでもかまわないが、その品位と尊厳をもった物活論の深い根拠に触れることは私にはできないが、その物活論は私に次のような考えをいだかせるのである。つまり、いかなる仕方でもそれを振動させ活気づけるにせよ、死せる物質を信仰告白として打ち立てる彼ら（侯爵夫人ガリツインのグループをさすが、そのグループの中でヘムスターホイスは指導的な役割を果たしていた——引用者注）の考え方に対して共感をいだかせないし、またそれどころか不快にもさせているのである」<sup>(26)</sup>と言っている。このゲーテもまたその友人のヘルダーも物質のうちには生きた力が内在し、それが世界を活気あるものにしてると主張しているのである。汎神論思想をいただき、同じようにスピノザに大きな関心をいだいていたこの二人には、ヘムスターホイスの物質観は全く理解の外にあったといえる。

以上のようにヘムスターホイスにおける単なる物質的宇宙は静的、不活発、そして死せるものとみなされた。しかし彼において注目すべきことは宇宙が単に物質的なものとしてのみ考察されず、活動性によって象徴される動的な面を含んでいることである。この意味で既述のように宇宙が静的な部分と動的な部分に分されるといふことが理解されるのである。そして宇宙全体から見れば、この後者によって単に死せる部分としての物質が連関し、活を入れられるのである。これがいかにしてなされるのか。それは活動性が物質の不活性あるいは慣性の力を克服することによってなされる。だがその活動性は前述のように物質のうちにはないとすれば、<sup>(27)</sup>当然それは非物質的なものとして物質的なものに作用するかが問題となる。<sup>(28)</sup>

もちろんヘムスターホイスも非物質的なものが物質的なものに作用し、それを動かしようとは主張していない。彼が非物質的な活動性が物質の慣性の力を「克服する」と言ったのは、別の意味においてであった。彼によれば宇宙を物質的であるばかりでなく、英知的なものとして見る

かぎり、単なる物質的宇宙におけるように作用と反作用の相等性ではなく、むしろ英知的なものとして見られただけ、慣性の力もつ反作用に對する剰余が見られ、この剰余の原理によって、この宇宙において運動が維持されるというのである。<sup>(29)</sup>しかしこの剰余の内実が非物質的なものにつきるとすれば、結局非物質的なものが物質に作用してその運動を維持することと変わりない。もしそうだとすれば、これは物理学の新しい成果を取り入れたと称するヘムスターホイイスの考えたこととは思えない。問題はこの剰余の原理が物質に對していかに適用されるかであろう。

彼は言う。「物質が作用するようにわれわれに見えるとき、それはそれ自身とは異なった本性をもつもの、そしてそれをわれわれは作用の原因と呼ぶのであるが、そのものに従うほかないのである。<sup>(30)</sup>」この作用の原因となるものがいかなるものか。これを明らかにするために、彼は「方向なき作用はない」と主張する。<sup>(31)</sup>そしてこの方向には原因あるいは理由があるが、この原因あるいは理由は「方向のうちにはない。なぜなら、もしそうであれば原因のある以前に方向があったことになるから」。<sup>(32)</sup>方向を決定するものとしての原因あるいは理由は「作用するもの」のうちになければならない。詳しくいえば、作用するものの意欲としての活動性あるいは作用するものの様態のうちにあるのである。つまり、作用するものの意志である。かくて「方向は意志をその第一原因としてもつ」<sup>(33)</sup>のである。意志が作用するものの中にあつて物質を運動させる原因となる。<sup>(34)</sup>しかしその意志にもそれが発動するための原因がある。そして原因から原因、理由から理由へとさかのぼることが出来る。だがこれは機械論的になされるのではない。なぜなら、作用するものが方向を決める一定の瞬間があるからである。このかぎり意志は自由とみなされる。<sup>(35)</sup>しかし意志の自由が主張されても、全く原因や理由をもたないという意味で自由といわれるのではない。意志自身のうちには方向をきめるための内的な理由があるのである。この理由を順次さかのぼっていくならば、「あらゆる結果の第一原因」<sup>(36)</sup>につきあたろう。もちろんわれわれはそれを直接に知ることができない。ここにヘムスターホイイスは結果は原因に比例するということを公理として立て、その究極の原因を「知的な、無限に大きくそして無限に強力な意志」<sup>(37)</sup>とみなす。これが彼において神とみなされるのである。

以上のように運動の原因が意志であるとしても、意志は運動の方向をきめるという意味で原因になっているにすぎない。実際に物体を運動させるものは意志をもつた「作用するもの」自身である。この作用するものの例として彼は動物や人間をあげる。<sup>(38)</sup>つまり、意識をもつた存在者、あるいはその器官によつてものを知覚する存在者である。かくて前述の反作用に對する剰余として示されるものは、この宇宙のうちに意志をもつた存在者が存在し、単に不活発な物質に働きかけ、それを運動に駆りたてることである。このことは単に物質的な宇宙において止揚された運

動と静止、作用と反作用とがこのいわば英知的に見られた宇宙において復活されたことを意味する。と同時に彼の場合宇宙を全体的に見るならば、運動と静止、作用と反作用が問題となる単に物理的なものを基本として、次に慣性の力を本質とする物質的なもの、そして第三に物質に働きかけることのできる意志的存在者というように段階的に考えていたことが分かる。

以上のようなヘムスターホイイスの宇宙観あるいは自然観がスピノザ主義的でないことは明らかである。物質と精神とが相互に異なりながら、対立するというより、同一物の二側面と解せられるスピノザにおいては、意志はたとえ運動の方向をきめるだけにせよ、運動の原因とみなされることはなかった。否、意志は物質の運動の方向をきめるものとも考えられていない。つまり、物質相互の運動あるいは関係は、物質とは異なる原理を導入することによってでなく、物質それ自身によってなされるのである。このため、たとえ慣性の力が存在の力として物質にとって本来的なものともみなされる点ではヘムスターホイイスと同じであっても、その意味は全く異なる。それはヘムスターホイイスの場合と異なり、むしろそれ自身の存在を維持するために他に対して能動的であるところにその本質がある。従って物質相互の関係はそれ自体相互の力の関係とみなされる。この慣性の力は単に運動と静止のみから成り立つ最単純物体（当時の微粒子論の一つとしてスピノザは最単純物体を考え、それから複合物体の構成を問題にした）においてはなるほどその現在の状態を維持する力とみなされたが、それ以上の物体においてはその現在の状態の維持ばかりでなく、それを通じて積極的に他に働きかけ、自己の存在を維持する積極的な力であった。この慣性の力（スピノザはこれをコナトゥス *conatus* と言う）が事物にとって積極的、能動的なものとして論じられるのは『エチカ』の第三部においてであり、ここでそれが事物の現実的本質とみなされるとともに欲望とも同一視されている。<sup>(39)</sup>つまり、それはヘムスターホイイスにおけるように、物質にのみ適用されるものでなく、物質を含むあらゆるものに適用されるのである。つまり、この力とは別に運動の原因が考えられる必要はなかった。否、物質がそれ自体において静的であるというヘムスターホイイスの考えはスピノザとは全く相容れないのである。

しかしヘムスターホイイスの時代からヘーゲルにいたるまでスピノザ解釈において有力であったものは静的な解釈であったとすれば、ヘムスターホイイスが物質的宇宙を単に静的なものともみなしたことは、必ずしも反スピノザ主義的でなかったかも知れない。そして当時の人たちがこの静的な自然に活を入れるべく、観念論の立場から汎神論的な世界観を構築したとすれば、彼が物質の慣性の力から区別された意志的活動性をもってこの静的な宇宙を活性化させた。この点で彼はその当時反スピノザ主義者とみなされるといふより、むしろレッシンググのように、「明らかな

スピノザ主義者」といわないまでも、独自の立場に立つスピノザ主義者とみなされる向きがあったと思われる。だが一般の傾向がこのようなものであったにもかかわらず、ヤコービがスピノザとヘムスターホイスとの相違を先ず慣性の力と活動性を区別するかに一つの目安をおいたことは、彼の慧眼といわねばならない。これは当時においてはあまり問題にされなかったというより、理解されなかったことかも知れないが、今日の解釈からすれば妥当なこととみなされよう。

## (三)

ヘムスターホイスは『アリストテ』の冒頭においてものの秩序とは何であるかを問題とした。彼によればいわゆる秩序、無秩序といわれるものは、たとえば、昆虫の世界の弱肉強食の事実を見て、残酷、不快を感じ、さらにこのようなことを単に昆虫の世界のみならず、世界全体へと広げて、世界が無秩序の産物であるとみなすように、多くの場合人間の偏見に由来するのである。ある種の美的、道徳的価値観から秩序、無秩序の観念を形成し、それによって世界を観想したり、神の存在の証明をなすことがいかに不条理であるかを、彼は『アリストテ』において問題にしたのである。<sup>(40)</sup>ところでこの種の偏見がいかに生ずるかについてであるが、彼がこの著の中で述べたことは、スピノザが『エチカ』第一部の付録において述べたことを想起させる。<sup>(41)</sup>スピノザは偏見が事物に対する非十全な認識、つまり、*imaginato* の認識から生ずると主張する。いわば事物についての主観的、相対的な認識がその温床なのである。このことに関してヘムスターホイスは簡単に「秩序の観念はわれわれの存在する状態におけるわれわれの考え方に依存する」と<sup>(42)</sup>いっているが、この引用の前後の脈絡を見れば、この「われわれの考え方」のうちに、偏見の発生に関してのスピノザの考え方とほとんど同じようなことが含蓄されていることは明らかである。

ヘムスターホイスによれば、右のような偏見に基づく秩序の観念とは別に、多くの事物のうちに「同時性、比例、規則性」などが見出されるか否かによって、事物の構成の秩序、無秩序が問題となる。<sup>(43)</sup>この場合のヘムスターホイスの論述は、スピノザの次の言葉、つまり、「われわれがものを感覚によってとらえる際、そのものを容易に想像し、従って容易に思い出すことができれば、われわれはそのものを八善い秩序にある、あるいは、<sup>(44)</sup>善く秩序づけられているといい、もしその反対であれば、無秩序にある、あるいは混乱しているという」を想起させる。というのは、ヘムスターホイスの右の「同時性、比例性、規則性」も結局は事物を容易に想像し、思い出すための表象にすぎないからである。それらは事物そのものの性質を示すものではない。結局このような秩序の観念もわれわれの単に主観的、不完全な認識に由来することは、前述の偏見

に基づくものと何ら変わらぬ。とすれば、ヘムスターホイスは秩序、無秩序の観念を全く自分の哲学から閉め出したかというところではなく、彼は新たな立場から秩序の観念を形成しようとしたのである。

このことは道徳的価値観念をめぐってスピノザのなしたことと似ている。というのは、『エチカ』第一部の付録において美的なそして道徳的価値観念をそれが非十全な認識に基づいているが故に、あれほど排斥したスピノザも同書の第四部ではもの本性の必然性に基づいて善・悪、完全・不完全の観念を復活させた<sup>(45)</sup>。このスピノザと同じことが秩序・無秩序の観念をめぐってヘムスターホイスにおいても問題とされたことは興味深い。

先に排斥された秩序・無秩序の観念が事物に対するわれわれの認識の不完全性に基づいていたとすれば、新たに確立される秩序の観念は事物に対する十全な認識に基づくものでなければならぬ。そしてこの秩序・無秩序の内実となるものが事物の客観的性質であるとすれば、それをいかにして把握するかが問題である。この点においてヘムスターホイスはスピノザに依存したふしがある。

事物の客観的性質とは事物にとって共通なものであり、そして「すべてのものに共通であり、部分の中でも全体の中でも同じように存在するのは決して個物の本質を構成しない<sup>(46)</sup>」とすれば、ヘムスターホイスもそれが事物のうちにないと主張し、むしろそれは「諸事物の間の規則<sup>(47)</sup>」、あるいは関係のうちに見られると主張する。そしてこのようなものをもつ事物は秩序を形成し、またそれらを多くもつほど、それだけ多く秩序を受け入れることを公理として確立する<sup>(48)</sup>。そしてさらにその共通な性質はスピノザの場合と同じように全体の中にも部分の中にも等しく見られるため、その性質によって諸事物をそれぞれ部分とする一つの全体を考へることが出来る。つまり、共通な性質は諸部分を連関させ、全体を形成するのである。以上のことからヘムスターホイスは秩序を「ある一定の全体を形成する諸部分の配列<sup>(49)</sup>」であると定義し、また無秩序を「一定の全体を形成しない事物の配列<sup>(49)</sup>」と定義する。

この秩序の定義から帰結されることは、諸事物にとってもっとも共通なものを見出すことができれば、宇宙は一つの全体として諸事物の調和と共存をもたらすことができよう。ヘムスターホイスの場合このもっとも共通なものは物質的宇宙に関していえば「慣性の力<sup>(50)</sup>」であり、「存在の力<sup>(50)</sup>」である。「宇宙に存在する事物は例外なくそれ自身のうちに存在の力、そしてあるがままに存在する力をもっている。それはそのもの本質であり、われわれや他の存在者たちがそれについて認識するあらゆる性質は関係にすぎない。さて、存在するあらゆる事物は存在の力を、つ

まり、本質の根源的性質を共通にもっている。従って同時に存在するあらゆる事物は、われわれが事物の形状や色を知覚すると同じように、事物の本質を完全に認識するものにとって、もつともよい秩序を形成しうる<sup>(50)</sup>」と。しかし問題は、とりわけ物質にとつてもつとも共通なものからいかなる秩序が形成されるかということだろう。つまり、それぞれの物質の慣性の力あるいは存在の力が、その共通性のゆえに「存在の唯一の力、唯一の慣性の力、すなわち、宇宙全体の慣性の力<sup>(51)</sup>」を形成することになる。これは諸部分が慣性の力によって相互に連関することを意味する。物質相互がこのように連関することをヘムスターホイスは「相互の引力によって一つになる<sup>(52)</sup>」という。彼によれば諸部分が存在の力としての慣性の力をもつこと、つまり、慣性の力が全体にも部分にも等しくあるということが、相互を引きつけ物質的宇宙の一つのものとして構成するのである。このことは宇宙が端的に一つの全体あるいは無限に大きな物質の塊となることを意味する<sup>(53)</sup>。そしてその各部分あるいは各物質はいわば全体の変様とみなされることを意味しよう。この無限に大きな塊とみなされた宇宙において、何らかの変様が生じ、部分相互の区別が生ずるのは、もちろん宇宙それ自体の存在の力によってではなく、あくまでそれは「絶対に他の本性の原理<sup>(54)</sup>」、つまり、あらゆる運動の始原的原因としての無限者の意志に依存しているからである。

上述のように諸事物にとつてもつとも共通なものを求めて、諸事物を連関させ、一つの全体を形成することがヘムスターホイスにとつて諸事物を秩序づけることであった。これはスピノザの立場からすれば共通概念としての理性の認識を基盤に果たされるものであった。だがスピノザとヘムスターホイスとの一致点はここまでであった。なぜならもつとも共通なものとは何かという点で両者は全く異なっていたからである。スピノザにとつてすべてのものに共通なものとは神のことであり、これは彼によって「神について共通な概念についてほど明瞭な概念をもつことができない<sup>(55)</sup>」といわれるものである。ところがヘムスターホイスの場合それは諸物質の存在の力とみなされるものであった。つまり、スピノザが共通概念としての理性によって究極的には神の認識をめざして、同時に神と世界との統一としての汎神論の体系を形成し、神以外の諸物を神の変様とみなすにいたったのに、ヘムスターホイスは諸物質に共通な存在の力によって物質の世界の統一を果たしたが、その存在の力が何に基づくかという形而上学の問題にはいたらなかった。つまり、彼はここで物質の世界を超えることはなかった。

またヘムスターホイスにおいてもつとも共通なものとはみなされた存在の力は他方において個々の物質の本質を構成するものとみなされるものであった。ところが、スピノザにおいて明らかのように、諸事物に共通なものは個々の事物の本質を構成しえない。とすれば、ヘムスターホイ

スにおける物質の存在の力とはいかに理解されるべきであらうか。前にあげた「存在の唯一の力、唯一の慣性の力、すなわち、宇宙全体の慣性の力」という言葉からすれば、個々の物質の存在の力、あるいはその本質を構成するものは考えられない。ヘムスターホイスはこの存在の力において個々の物質固有の力というより、むしろ全体を統一する無限に大きな物質の慣性の力を考え、物質的宇宙そのものを無限に大きな塊としてみなし、その部分の個々の物質については考えていないようである。

この無限のいわば生命なき物質の塊に生命を吹き込むものが、運動の始源的原因としての無限者の意志であり、またそれがもたらす運動によって諸物質の間に相互の区別が生じてくるとすれば、この物質的宇宙の個別化の原理は究極的には無限者の意志とならう。同時にまたこのような個別化がなされるためには、先述のように物質的宇宙が英知的に見られた宇宙のうちに包摂されていると考えねばならない。当然、この宇宙には運動、活動、意志、自由に恵まれたものがあり、しかもそれはそれ自身ではなく、そのものを囲む他のものとの関係によって制限された部分として存在することになる。<sup>(56)</sup>つまり、他のものとの関係によって制限されているため、このようなものもその宇宙の部分となる。当然単なる物質の静的な在り方に対し、動的なものが対立あるいは関係することになり、ここに単なる物質的宇宙においては考えられなかった、動と静、作用と反作用の対立が起こって、宇宙の全体的統一が乱され、無秩序が現れてくるのではないかという問題が生じてくる。この点、ヘムスターホイスはこれらのもつ運動が宇宙の秩序を破壊することはないと主張する。その論拠として彼は前述の宇宙の諸部分が共通な性質をもてばもつほど、それだけ多く秩序を受け入れることを論拠として挙げている。<sup>(57)</sup>今までの彼の主張から運動や意志をもった存在者が、それぞれ共通な性質をもつにつれて、この宇宙で秩序を形成するということが理解される。しかしそれが単に静的な物質に対して作用するときにも秩序を乱さないとはいかなることか。ここで想起しなければならないのは、彼において単なる物質の世界がその存在の力によって個性を排した一つの静的な全体、あるいは無限に大きな塊、個体とみなされたことである。この世界がそのように考えられるかぎり、ここには秩序を形成するための事物の配列は考えられない。つまり、言葉の厳密な意味における秩序は単なる物質的宇宙には成立しなかったのである。このような物質的宇宙に動的な存在者が作用することは、秩序を損なうというより、むしろその作用によって個性なき一様化された物質の世界を種々変様させ、それなりに秩序を新たに産み出すことを意味する。つまり、秩序のなかった世界に秩序をもたらし、全宇宙を生き生きとさせ、連関させることを意味する。そしてこの秩序を産み出す究極的なものが、ヘムスターホイスによれば個別化の原理としての無限者の意志となるのである。

## (四)

ヘムスターホイスによれば宇宙はそれ自体で存在するのでなく、<sup>(58)</sup>その存在は神の創造の能力によるものである。しかも神は宇宙を創造したのちにも、絶え間なく個体としての実体を形成するために永遠の衝撃を与えるのである。このように理解されるかぎり、神は彼にとって超越的存在者であった。だが、彼は他方で空間を神の属性とみなしている。ヴェルニエールはここにスピノザの影響を見る。<sup>(59)</sup>しかし一方で創造の神を立てながら、他方で汎神論的にも理解される空間の神的属性化を主張することは矛盾であろう。空間をスピノザの延長と同一視し、それを神的属性とみなすならば、明らかに空間は神の本質を構成する実在とみなされ、ヘムスターホイスは汎神論者とみなされるであろう。たしかにヘムスターホイスによれば空間は無限に実在的であり、唯一にして不可分割的なものである。このかぎり、それはスピノザの神の属性としての延長と全く同じである。しかし彼は神がその本質によって、つまり、その固有の力によって無限であるのに、空間は無限であっても、「判明な存在あるいは本質でない」がゆえに、神の属性であるとしている。つまり、彼はそのものとしての神に対して、属性をそれよりも一段低い意味でとらえているのである。この点、同じように延長を神の属性とみなしたスピノザと異なる。換言すれば、スピノザの場合属性とは神の本質を構成するものと理解され、この意味で実体としての神とその属性とはヘムスターホイスのように実在的に区別されない。ところがヘムスターホイスは空間が自然における絶対的なものであると主張し、それを実在とみなしながら、空間を神そのものの本質としない。またデカルトのように物質とも同一視していない。彼にとって物質は被造物であるが、空間はそうではない。むしろこの点ではヘンリ・モアと同じように、彼は空間と物質とを区別しているのである。彼は活動性とは自分の圏内にある物に対して作用しうる能力であると主張する。<sup>(60)</sup>この彼の見解を神に適用するならば、その固有の無限の力によって自己を展開したものが空間と呼ばれるしかないであろう。このように空間が神の自己展開の意味をもつことによって、それは「われわれがわれわれの器官を介して偉大な存在を認識する属性である」という彼の言葉がよりよく理解されるのではあるまいか。つまり、それは神そのものでなくても、われわれがそれによって神の偉大さを知る属性なのである。空間の中にあらゆる現実的なものならびに可能的なものが含まれ、しかもそれらはその部分をなしているのではないということから、彼が創造主としての唯一の神の存在についての幾何学的そして完全な確信に到達すると主張するのは以上のような意味においてであろう。

この神の属性としての空間から幾何学的に導きだされてくるのが、ヘムスターホイスによれば神の遍在である。<sup>(62)</sup>神はいたるところにあり、宇

宙のどんな小さな部分にも滲透する。彼はこの遍在を神と被造物との共存の関係としてとらえる。彼によれば一般に二つの事物が共存の関係にある場合、両者は同質的あるいは同族的な性質を共通にもたなければならぬ<sup>(63)</sup>。とすれば、当然神と被造物の間にもこのようなことが主張されなければならぬ。つまり、「神性の統一性と遍在から必然的に帰結されることは、最小のアトム、もっとも崇高なあるいは制約されることのもっとも少ない存在もその構成の豊かさと神との同質性の豊かさに応じて神との関係を等しくもっていることである。」<sup>(64)</sup>つまり、自然の中に存在するあらゆる事物は神との間に同質的な性質を共有しているが、もちろんその構成の仕組の程度の差により同質性にも自ずと度合がある。単なる物質の場合には神が空間的に遍在することによって神との同質的な関係が、また物理的に見られた人間の場合にも同じようなことから神との同質性が問題となるが、この同質性はその構造の複雑さによって単なる物質の場合とは異なるのである。このように自然のうちに存在する事物が最低の段階から最高の段階にいたるまでそれぞれの仕組の程度によって神との関係を維持しているということは、スピノザの次の言葉を想起させる。つまり、「神は最高の完全性から最低の段階にいたるいっさいのものを創造するために、何一つ素材を欠くことがなかった」と。ただスピノザの場合この問題を神とその様態との因果関係から問題にしたのに、ヘムスターホイスの場合それは神の遍在ならびに神と被造物の共存の関係から問題された点に相違がある。

ヘムスターホイスは神と被造物の間の同質的關係を論じながらも、特に彼が問題としたのは、神と人間との関係である。しかし彼は人間について論ずる前に「自由な存在」について語る。この自由な存在とは「自己省察することと自己を変化させることのできる能力をもつもの」<sup>(65)</sup>のことであり、自由な存在という言葉からスピノザの『エチカ』第四部に見られる「自由人」を想起させるが、ともかく人間を指しているように思われがちである。しかしヘムスターホイスによれば人間はこの自由な存在と同じように自分の姿、身体、力を変化させることができない。このため人間は自由な存在とはいえない。しかし人間には身体的なものを変えることができなくても、思うままに変えることのできるものがある。それは意欲し作用しうる能力である。それは諸観念を比較したり構成したりする知性の働きにおいて成り立っている。つまり、それは精神の能力である。この精神の能力は自由な存在の本質に属するものであり、このような能力を「宇宙の偉大な支配者に拒む」<sup>(67)</sup>ことはできないのである。つまり、人間はヘムスターホイスによれば自由な存在でなくても、その精神の能力において神のそれと同質的なのである。かくて彼は以上のことから「神とわれわれの間のへだたりが、いかに驚くべきものであっても、われわれの物質に対する活動の本性は、われわれが作用と呼ん

でいることを神がなすかぎりにおいて、神の活動性の本性と同じであること、そしてわれわれの知性あるいはわれわれの理性の本性は無限なる英知の本性と同じである。すなわち、われわれにとって真理の本性であるものは無限の英知にとって真理の本性であるものと同じである。」と主張する。もちろんこれはわれわれの活動性あるいは知性の働きが神の無限なる作用あるいは無限の英知とイコールで結ばれるように全く同一であることを意味するものでないであろう。むしろそれは「われわれが作用すると呼んでいることを神がなすかぎりにおいて」という但し書きのつけられた神の活動性と同じであるということである。つまり、われわれの作用はそれ自体独自のものでなく、それをなしている「かぎりの神」の作用というのである。このような考え方はスピノザの「かぎりの神」(Deus, quatenus)と考え方と全く同じである。なぜなら、スピノザは右のヘムスターホイスの言った以上のことをそこで主張していないからである。

以上神の遍在性から神と被造物との関係が問題となり、それがヘムスターホイスにおいては両者の共存の関係、つまり両者が同質的なものを共有している意味に解せられた。しかし同質的であるからといって、両者が全く同一のものを意味するものでなく、むしろ能動的であるかぎりの被造物、とりわけ人間精神がそれ自体スピノザ的な「かぎりの神」となることによって神と結びつくものであった。このヘムスターホイスの説を忠実にたどって行くならば、神と被造物の同質性は当然物質と区別される空間を神の属性とするよりも、むしろスピノザのように物質をその変様とする延長を神の属性としなければならぬであろう。だが彼はそれをしないで、むしろ物質は単に受動的であるから、それと神との関係に対して消極的である。たとえば、前述のように人間と彼のいう自由な存在とは異なるのは、前者が身体をもっているため、後者のように自分を思うままに変えることができないことにあるならば、人間のなすべきことは人間からその身体的なもの、あるいは「人間性の外観」を消失させ、<sup>(70)</sup>「物質的外観を振るい落して、死なねばならない。どれだけの死がもっとも偉大な完全性に達するための精神に必要であるか」ということ<sup>(71)</sup>によって、人間を精神的に純化して、自由な存在が目標とする神の認識を果たさねばならないというのである。つまり、人間が精神的に純化されて自由な存在となること<sup>(72)</sup>が、神との真の同質的關係を享受するというのがヘムスターホイスの考え方であるとすれば、これはスピノザよりもむしろ彼が若い頃から学んできた古代の哲学、特にプラトンの哲学の影響をうけたといえるのではなからうか。

以上ヘムスターホイスの思想を彼の主著『アリストテ』において見てきた。この著においてレッシングは彼をスピノザ主義者とみなし、またヤ

コービは反スピノザ主義者とみなした。両者の見解のどちらが妥当であるかについては、今まで述べてきたところから見てヤコービの方に軍配があがるのではなからうか。レッシングがなぜ彼をスピノザ主義者とみなしたかについてであるが、たしかに細かな、大して重要でない点においてスピノザ的な考え方が瞥見されたが、思想の大筋においては『アリストテ』に見るかぎりスピノザ主義者とはいえない。特に神についていえば、あくまで「創造的で、無限に英知的な力」<sup>(72)</sup>としての神は彼にとっては世界精神とみなされるものでなく、支配者であると考えられる<sup>(73)</sup>点、彼はスピノザ主義者でなかった。むしろ神を支配者とみなし、神の遍在性、属性としての空間等についての考え方において彼は『ピリンキピノ』第三巻の「一般注」においてニュートンが主張していることと極めて酷似したものをすら見出すことができる<sup>(74)</sup>。これはヘムスターホイスがニュートンから影響を受けたのは単に物理学の領域におけるばかりでなく、哲学的見解においても見られるのではないかという一つの証左と思われるのである。

井

- (1) Lessing: Lessings sämtliche Schriften, Bd. 18, S. 346. Anmerkung 2.  
R. Heym: Herder, Bd. I. S. 590
- Diokles an Diotima: Über den Atheismus, (Lettre de Diocles a Diotime: Sur l'atheisme), Jacobi Werke, 4 B, S. 547~66.
- Alexis, (Alexis, ou de l'âge d'or), Jacobi Werke, 6, S. 471~539.
- (2) Lettre à M. Hemsterhuis, Jacobi Werke, 4 A, S. 123~162.
- (3) Jacobi Werke, 4 A, S. 81 f.
- (4) Ibid. S. 82 f.
- (5) Ibid. S. 83.
- (6) P. Vernière: Spinoza et la pensée Française, Tome 2, P. 669.
- (7) Jacobi Werke, 4 A, S. 83
- (8) Ibid. S. 82
- (9) Ibid. S. 83 f.
- (10) Ibid. S. 84
- (11) Ibid.
- (12) M. Mendelssohn: An die Freunde Lessings in "Die Handschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn (hrsg. von H.

Scholz" S.317

- (23) Lettre de Fr. Hemsterhuis à F. H. Jacobi : Oeuvres Philosophiques, (Edité par L. S. P. Meyboom), Tome 3, " P.109.
- (24) W. Dilthey : Die Fürchten Galtzin in "Gesammelten Schriften, Bd. XV," S.180.
- (25) P. Vernière : Spinoza et la pensée Française, Tome 2, P. 669.
- (26) Hemsterhuis an Jacobi in "Jacobi : Briefwechsel, I, 3," Nr. 1032, S. 312.
- (27) I. Newton : Philosophiae Naturalis Principia Mathematica, in "Opera Quae Exstant Omnia, Bd. II" Auctoris Praefatio ad Lectorem, P. IX f.
- (28) Herder : Gott, S. W. XII S. 492.
- (29) Goethe an Jacobi in "Jacobi : Briefwechsel, I, 3," Nr. 1089, S. 382.
- (30) Hemsterhuis : Aristée on de la Divinité (Meyboom II), P. 30 ff.
- (31) Ibid. P. 47
- (32) I. Newton : Philosophiae Naturalis Principia Mathematica, (Opera Omnia Bd. II.) Definitio III. P. 2.
- (33) K. Hammacher : Unmittelbarkeit und Kritik bei Hemsterhuis, S. 26 ff.
- (34) Jacobi Werke, 4 A, S. 136
- (35) K. Hammacher : Unmittelbarkeit und Kritik bei Hemsterhuis, S. 111 f.
- (36) Goethes Werke (Hamburg), Bd. 10. Campagne in Frankreich, S. 313 f.
- (37) Hemsterhuis : Aristée (Meyboom II), P. 47,
- (38) Ibid. P. 33 et 34.
- (39) Ibid. P. 34.
- (40) Ibid. P. 35.
- (41) Ibid. P. 34.
- (42) Ibid. 37.
- (43) Ibid.
- (44) K. Hammacher : Unmittelbarkeit und Kritik bei Hemsterhuis, S. 110.
- (45) Hemsterhuis : Aristée (Meyboom II), P. 37
- (46) Ibid.
- (47) Ibid.
- (48) Ibid. P. 34
- (49) Spinoza : Ethica III, Prop. 7~9.
- (50) Hemsterhuis : Aristée (Meyboom II), P. 10 ff.

- (14) Spinoza : Ethica I, Append.  
 (15) Hemsterhuis : Aristée (Meyboom II), P. 11.  
 (16) Ibid. P. 14.  
 (17) Spinoza : Ethica I, Append.  
 (18) Spinoza : Ethica IV, Praefatio.  
 (19) Spinoza : Ethica II, Prop. 37.  
 (20) Hemsterhuis : Aristée (Meyboom II) P. 17.  
 (21) Ibid.  
 (22) Ibid. P. 20.  
 (23) Ibid. P. 18.  
 (24) Ibid. P. 47.  
 (25) Ibid.  
 (26) Hammacher : Unmittelbarkeit und Kritik bei Hemsterhuis, S. 109.  
 (27) Hemsterhuis : Aristée (Meyboom II) P. 48.  
 (28) Spinoza : Ethica II, Prop. 47, Schol.  
 (29) Hemsterhuis : Aristée (Meyboom II) P. 23.  
 (30) Ibid.  
 (31) Ibid. P. 30.  
 (32) P. Vernière : Spinoza et la pensée Française, Tome 2, P. 670  
 Hammacher : Unmittelbarkeit und Kritik bei Hemsterhuis, S. 114, Anmerkung 111.  
 (33) Hemsterhuis : Aristée (Meyboom II) P. 50  
 (34) Ibid. P. 65. 以下のコメントは、ホインズの属性についての考え方は、「スピノザの神の属性に関する二つの解釈、つまり、客観的解釈と主観的解釈のうちで、後者の解釈の立場をなしている」とが示されるのではあるまいか。  
 (35) Ibid.  
 (36) Ibid. P. 70 et 72.  
 (37) Ibid. P. 69.  
 (38) Spinoza : Ethica I, Append.  
 (39) Hemsterhuis : Aristée (Meyboom II), P. 69.  
 (40) Ibid. P. 70

- (68) Ibid.
- (69) Ibid.
- (70) Ibid. 69.
- (71) Ibid. 70 f.
- (72) Ibid. 74.
- (73) Ibid. 31 ff. et 51 ff.
- (74) I. Newton: *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica, Scholium Generale*, (*Opera Omnia*, Bd. III, P. 171 f.)