

# 危機神學の生成とその展開

— 近世前期フランス精神史論 —

樋 元 和 一

サント・ブーズ (Sainte-Beuve 1804-1864) は一八三七年ローザンヌに於て試みた講演の中で十七世紀を神學並文藝史の時代として回想してゐる。十七世紀に對するかゝる意味付けはその受容の態度と發展の方向は異なるにしても、宗教上の根本的問題である信が根源的に探求され、生に對するその位置付けをめぐつて、數多くの生動的 spirit を人類史に刻んだ時代的人格から考へて至當の裁定であり、デイルタイの精細な分析を倣つ迄もなく明らかである。かゝる意味付けは時代の傾向に觸發されて、宗門に屬すると否とに拘らず、色々な型と様式に於てではあつたが、信に對する再認識を迫られて、宗教的眞と人間知又は科學的眞との對決を絶對的立場に於て深刻に展開したフランスに視點を集中してみる場合に、特にその感が深い。事實當代のフランス・カトリック教會は全くその存在の根柢から搖さぶられ、歴史的危機に對するキリスト教の辯證は正當信仰の保持者を以て自任する人々に對して教説の確立を迫つたのは勿論、宗門外のその信仰告白に關して何等の宗派性を抱かない人々に迄神學理論乃至信に關する對決少く共何等かの反省を促した。それは中世を超えんとするフランスの近代が眞の近代性を獲得する爲に當然進らねばならなかつた歴史的使命とも云ひ得るが、それは姑く措いても事實歴史的にみて時代的特質を反映する多くの勞作が發表された。然し神學理論乃至信の教説と雖も、歴史的に形成され、當時の歴史的現實から生れたものである以上、その成立の根柢

と源流を歴史の中に求めざるを得なかつたのは歴史の必然であつて、その意味に於て私はフランスの近代前期を西歐近代全史から切離さないで、歴史的關聯と脈絡に於て、しかも時代の動軸となつた精神的特質——危機神學の生成とその展開——に論點を集中しつつ、出來得る限り具體的に捉へたいと思ふ。

此處に近代的な凡ゆる事象と同様にその緣由を近代の黎明ともいふべきルネッサンスに求める事は今日史家の常識となつてゐるが、その生成の過程はしかく單純でない。殊に本稿に於て窮極的に考察しようとするパスカルの辨信乃至辯證の問題の方向をデカルトとの對決に於て歴史的な生の地盤に正しく位置付ける爲には彼の生きあぐんだ十七世紀的精神の實體をその構造的な關聯に於て具體的に捉へると共に、更にそれに直接先行するルネッサンス迄遡つて兩世紀の持つ歴史的位置とその必然的な關聯に於て正しい意味を與へることにより、逆にその實體を再吟味し、十七世紀の檢斷者として生に登場したパスカルとデカルトを歴史的位相に於て正しく位置付けなければならぬ。私は今ブルツクハルトも云つた如く、生活心情を根本的に一新せる近代の人間の形象を生に刻んだルネッサンス(二)に深く立入つて考察する餘裕を持たないが、中世から近代を分離した意味に於て近代の闕とも云ふべきルネッサンスが必然的に負はなければならなかつたその過渡期的性格を中心に、世界史に於てかくも短日月の間にかくも偉大なることの多くが敢行されたその時代的特質を先づ究明しようと思ふ。周知の如く古代哲學と神學の抱合として、教會に奉仕すべく變容されたスコラ的精神に支へられた中世の教會は歴史的人間的に制約される生の發展を故意にくもらす事によつて、その超越神への信を深める事に關心と努力を傾注した。中世時代人の意識に上された光は教會によつて上から注ぎ込まれたものであり、かゝる傳承的に固定化された信に遮過された知はその自主性を自由に發揮することが出來なかつたのである。勿論その間に於ても、信を眞に生に於て位置付けることによつて、信を知と和解させようとするトーマスの實在論的傳統は中世の所謂普遍論争をめぐるつて、名目論と纏綿相親し、その最終的解決は西歐の生の窮極的課題として、新生の光を希求する中世の人間の意識の暗流となつて、事象に陰翳しつつ、生の基底に底蘊く浚んでゐた。そ

してその根源はスコラ神學が、教會的眞の所與としての結果の正當性を三段論法的な同一性論理に基づいて論證しようとする證明法自體に内在したものであつて、それから必然的にもたらされる完結的な非歴史主義はその證明法に内在する自己矛盾の當然の歸結として、教會的眞の反對者をも同時に可能とする餘地を包蔵して、自己の内面に絶えず已に反逆する懷疑主義を孕んでゐた。既に「人は萬物の尺度」的なプロタゴラスの風潮が教會の根柢に喰入つて、教會の基盤は搖いでゐた。スコラの最終期に至り、既に信は知を已に奉仕する支點とせず、却つて已を拘束する隸屬物として感じ始めた。教會の安穩と世界の精神的支配を信條とするカトリックは之に對抗する爲、名目論的認識論の強制によつて、それから脱離した。そして脱離することによつて知を克服し得たと信じたのである。然し知は中世的信に見捨てられる事によつて却つて已が本然の内在の合理的意欲を取戻し、しかも永い窳息状態がその決裂を激成した。懷疑と新生の間を模索しつゞけて來た先ルネッサンスの知は信と訣別することによつて、知本來の探求的過程へとひた走り、教會によつてそれ迄遮蔽されてゐた不可測の世界に楔を打入れて、深く之を掘り下げた。

中世の根本テーマは神權 (divine Dei) の確立とその讚美であつたが、ルネッサンスのそれは人間の讚美とその個體、天才、力、不可測の自然的自由の崇拜が基調をなし、それは窮極に就て人性 (humanitas) を對象としたと云つてよい。神は宇宙の外或は宇宙を超えてあるものでなく、神的生は自然物の最深部に現前し、生動すると共に、人間性の内部にもそれが働く。吾々自身の内的生の隠された深部から神の神祕は最も直接的に明々と輝き出る。吾々は此の内部を洞見し、此の核心を蔽ふベールを剥ぎ取らねばならないとされた。此處に無限觀念の質的轉換と、分裂對立を拒む雄大な統一がもたらされ、しかもそれが (大局に於ては審美的な觀想に傾いたが) 嚴密な學として形象化されずに、必死に模索追及されたのである。そしてルネッサンスがその追及の視點に撰んだものは自然と人性、世界と自我——之は歴史を貫いて常に人が直接表象し、それと對決すべきものである——であり、此の生に負はされた二大課題は更に宇宙的視點に於て根源的に探求されたのである。前者に向つたのがイタリーの自然哲學と懷疑論的風潮

であり、後者に向つたのがコペルニカス (1473-1543)、ガリレイ (1564-1642)、ケプラー (1571-1630) に代表される自然科学的革新である。そして均しく革新を遂行しつゝも中世的遺産から完全に訣別せず、キリスト教的信を超越的方向に於てはあつたが明確に措定し、ルネッサンス的な教知と對立更に之を否定したものととして、新教主義を位置付けることは許さるべきであらう。

人性論的方向に向ふものとしての自然哲學は終局に於て自然への冥合にその解放の血路を見出したが、その發生の地盤と意圖の方向に於て人性論的方向を辿つたものと云つてよい。此の方向は中世的信を解體して知に最終の眞を見出さんとしたが、信と對立する知でなく、そうした對立の具體的地盤であり、その現實形態である信を包む知に立歸つて、人間を合理的一元的に捉へんとした。ルネッサンスがユマニズムの覺醒とその原型の模索追及を以て特色付けられるのは此の點である。斯くて歴史的危機に人間の生の原型が模索され、生の原型はその中心にモラルを据ゑることが歴史的必然である如く、自然哲學に於ても近代的意味に於ける原初のモラルが根源的に探求されたことは否めない。事實人性論の領域に於てルネッサンスは人間の感性を中世のスコラの精神系列の枠から解放して激情の奔流の中に、新しい人間觀と生の歡喜を打建てんとした。更に亦生の根源的革新は常に古典意識と原始感情を喚起する如く、ルネッサンスは中世に反撥して生の範型を古典に仰いだ。然し範型に描くことはそれに模倣追隨することではなかつた。其處に必然的に生の全領域に互つて革新を促したルネッサンス人性論の緊急的過渡期的性格があり、亦かゝる基礎的性格の展開が近代を支配し、近代はルネッサンスに於て掲げられた課題の解決にさゞげられたと云つても過言でない。フィッシャーはブルーノ (Giordano Bruno 1548-1600) カンパネラ (Pomposo Campanella 1568-1639) によつて代表されるイタリー、ルネッサンスの自然哲學の學的性格を述べるに當つて「イタリーの自然哲學に關しては一般に、そのユムパスは新時代を指向したが、過去の強大な影響により、はげしい偏向を示し、確實に定着してゐない」と指摘してゐるが、之は自然哲學に限らず、亦此の期の文化全般に見受けられる基礎的性格であ

る。此處にこそ過渡期の眞の意義があると云つてよい。

人性の領域に亘てユマニズムの新生を生動的であつたが粗剛な型に於て、神祕的直觀に憑るにより形成したものが自然哲學だとすると、同じく人性の線に添ひ乍ら自然哲學に於ける如き生と自然への傾倒を示さず、懷疑線上を彷徨することにより、香懷疑に假託して生に不決斷的決斷を投げかけ、生を理想的に解體してその頹落を詠つたもの、Lucilio Vanini (1586-1619) によつて代表される懷疑論的風潮がある。之はスコラ末期の名目論的認識論に胚胎した不可知論的因子の人性論的解放を媒介とする表現であつて、自然哲學が人性に絶對信順してその内奥に宇宙精神と冥合する神を發掘したとすると、此の風潮は人性に絶望しないが、その普遍的認識の不可能を説く點で、古代のソフィスト的風潮の復活と見るべく、中世的信は勿論、正統的なルネッサンスの知にも信賴せず、只個人的な自己快樂のみ信を置く點で、認識論上の不可知論と實踐論上の快樂主義の抱合としての懷疑論であり、人性の内奥に居傲な自我性を据えて、十七世紀リベルタンの先驅となつたのは偶然でない。然しルネッサンスの快樂主義的懷疑論が後期フランスのメレ、ミトンによつて代辯される根源的懷疑論に見られるやうな生の否定に迫る深刻な様相をおびない處に却つて過渡期ルネッサンスの中世的信に對する否定形態の一變性としての時代的意義があり、かゝる視點に立つて、それを見直す場合に、かゝる風潮を招來した過渡期的性格とルネッサンスに於ける人性論の一方の限界を示すものとして興味が深い。

以上の如くイタリーの人性論的我的解放が、自我の深部に沈潜し、或は中世的信に反撥して、其處に宇宙神的神の原像を發掘し或は人間否定の一の類型を措定したとすると、觀察と實驗を通して宇宙の實體に迫らんとした我的自然論的解放は中世的地球中心的 (geocentric) ない二元的世界像を根柢からくわして、太陽中心的 (heliocentric) ない一元宇宙像を樹立した。然しケプラーが觀察と歸納によつて發見せる游星界の法則は、ガリレイの認識した一つの原理から演繹されねばならなかつたが、數學的自然學にとゞまつて、未だ近代物理學としての成熟を遂げなかつた

ルネサンスの自然學に於てはそれが遂に達成されなかつた。此處にも吾々は過渡期的性格と限界を見る。即ちルネサンスの自然哲學が一元的宇宙像を説きつゝ、それが普遍的な世界觀として、充分に形象化されなかつたと同様に、ルネツサンスの自然學も同様太陽中心的な一元的宇宙像を説きつゝ、それが嚴密な宇宙像として充分に體系化されなかつたのである。その意味でルネツサンスの自然科学者は數學的自然學を創造したが、それを嚴密な自然科学として眞に解放しなかつた<sup>(一五)</sup>と云へるが、中世の沒經驗的知覺的自然像を破壊して、實驗的自然を代置することにより人間に對する自然の他者性とそのメカニズムの礎石を据ゑたのは自然論派の人々就中ガリレイである。それにもかゝらずイタリーを中心とするルネツサンスによつて招來された改革的力の總體は互に合流して生の各領域に衝き入り、改革の支點とその方向に於て各々互に獨立しつゝ、改革といふ點で愕くべき共感性を示してゐる。そして改革的風潮はルネツサンス西歐社會の支配的傾向となつた。

(未完)

- (一) デイルタイは十七世紀の精神科學の全體に互つて宗教的普遍主義が如何なる意味を持つかを立入つて論じてゐる。(W. Dilthey, das natürliche System der Geisteswissenschaften im ersten Jahrhundert. Ges. Stk. II, Kräftige 1914, S. 90 ff.)
- (二) トレルチは「歴史の規範並目的は差當り自然主義並合理主義と結合せる體系から導き出されたが、此の規範は新規なものであつて、傳承的なものでなく、當時既に過去のものとなつた教會的時代のそれとは最も對立するものであつた。之に側面的に協働するものとして、發明、發見、地理的視圈の擴大があり、その背景には全啓蒙の母としての古代が輝いてゐた」(Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme S. 17) としルネツサンスの時代的性格を意味づけてゐる。
- (三) ルネツサンスはその課題と精神の方向から見ても、改革と同じ狭い範圍に限らるべきでない。即ちルネツサンスの一面である復興の最盛期を十五世紀の後半に、他の面である改革のそれを十六世紀の前半に限る年代史的捉へ方は古代・中世・近代(初發の微光であつたが)の三大思潮の渦巻いた過渡期としてのその精神史的意義を十全的に明にすることにはならない。復興と革新は關聯照射しつゝ激發したと見るべきで、此の點フュンツィヤも指摘してゐる通りである。(Kuno Fischer, Geschichte

der n. Philos., 4 Aufl., I, S. 72)

(四) スコロに於ける神の存在論的證明に關して、マイニッシャーは次の如く述べてゐる。「宗門論理學 (S. Inullos) は證明される根據にもとづく限り、何ものにも付ても最終的に眞偽の判定をなすことが出来ない。假象的な根據によつては、從來の凡ての哲學が假虚の根據にもとづく論議することは出来なう」(Kuno Fischer, op. cit., S. 181)

(五) ルネッサンス自然科學の先驅となつたものは Nikolaus Copernicus (1491-1542)・Leonardo da Vinci (1452-1519) によつて捉へられた宇宙一元觀であり、それは天上地上の兩世界の絶對的差別の修正に肉迫せんとする宇宙一元論の萌芽である。(Cf. P. Duhem, *Études sur Leonard de Vinci*, 2e série, Paris 1909. Vgl. Cassirer, *Individualismus und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927, S. 177 ff.)

(六) ルネッサンスが求めた個體の哲學的純型は *honnête homme* であるといふとカッシーラーは述べてゐる。(Cassirer, *Deutsches, Stockholm*, 1927, S. 26) 此の言葉はドイツ語の *Rechtserfahrener Mann*、フランス語の *probus vir* と同義語に解されない事もないが、それでは余りに道德的に捉へ過ぎて、此の言葉の持つヒューアンスを寓付ける。Saint Exupéry は *bon moeurs* と其れとの不可分を説き、亦 *bons sens* の意味も加はつてゐる事は確かである。此の傾向は新ストア派の人間觀に於て明確に表示されるに至つたが、其處に生を信から切り離して全一的に捉へんとする傾向が顯著に表はれてゐる。

(七) 自然哲學の源流は新プラトン主義にあり、それはスコラ及びアリストテレスの段階的目的論的な自然觀念と對立して、神祕的な自然觀をその根柢に包蔵した汎神論的一元觀であつて、自然は厭ふべき或は拒否すべき存在でなく、其れ自らに於て肯定され、それ自身の原理から (*juxta propria principia*) 説明されるべきものであるとされた。

(八) マキヤヴェリ (Nicolo Machiavelli 1469-1527) が國家を神性化し、教會國家と法皇主義 (Papsttum) を廣み、それを政治的惡の根基として説明したとすると、ブルノーに於ては自然は神性化され、教會の教義はその信の根源と探上げられて、徹底的に論究された。(彼はドミニカン派の僧であつた)。彼はルネッサンスの發端に於てクザリヌスにより指向された完全な對立の統一觀 (coincidentia oppositorum) —— 神と世界、素材と形相 —— を繼承する事によつて、中世教會の絶對的

元主義を踏越えることにより、ルーテル的な信の光 (*agere in se*) を否定して、神の無制約的内在性を説くと共に、それを宇宙の特定の場所に措定しない神即宇宙なる汎神論を唱導した。彼にとつて宇宙は無限にして不可測、無数の世界を包括する神の眞の一元的な啓示として現前し、神の生動的な自己發露として仰がれた。従つてブルーノの汎神論は「宇宙は中心に外ならない。しかもその中心は動る處に在る」 (*De la Causa, Principio et Uno, de diuinitate, apud Bartholinum, Jordano Bruno, t. II, p. 145*) にもうかゞはれる所謂物活論的な汎神論で、其處には亦神を能産的自然 (*natura naturans*)、宇宙を所産的自然 (*natura naturata*) として神と宇宙の相即一體を説いて一切の反對矛盾が神に於て融和されてあるとなす空想的な生命觀が漲つてゐる。その對諸象が自然への慈情的沈潜と献身的な愛に充ちてゐるのも偶然でない。彼の自然哲學はコペルニカスの世界觀と一致し、更にそれを援へてガリレイ、スピノザの先驅者となつてゐるが、それが亦フランスに於ける自然神教 (*Deism*) の母胎となつた事は兩首の傾向からみてうなづかれる。ブルーノの自然哲學は中世的信を排しつゝ、自然的信を代置したともいふべき、神祕的な直觀に傾いて、ルネッサンスの激動面と、空想的傾向を象徴するにふさはしい勞作であるが、方法的反省を缺いて、近世哲學の先驅となつたが。その設定者とはなり得なかつた。

(九) カムパネラに於ても汎神論的傾向が顯著であるが、只カムパネラに於てはブルーノの空想的無差別的一元論と異つて、發展段階を許す處にその特色がある。彼によると凡ての現實的存在は同時に自己感覺であり、存在への意欲であり、自己保存への衝動である。然し無生命なものから生命的なもの、無感覺のものから感覺、知覺が生じないとして、自我の固有の本質の優越 (*primatates*) から第一原理 (*Principium*) を認識し、之が彼の汎神論的新形而上學のテーマを構成する。かくて世界は自然物の見地からみると神に於て完結する完成への發展段階として現れ、神の見地からみると、全能な知慧と愛との被造物として現れる。そして神から遠ざかれば遠ざかる程不完全不分明の程度を増すと説く。彼はかくる創造説の範型をトーマスに、又宇宙の發展段階説のそれを新プラトニ派のプロティノスに仰いだのであるが、此處でも方法的な自覺を缺いてゐる爲、人性は宇宙神の創造系列の中に不可欠的に配列されて、プロティノスに於けると同様、自由の否定といふ難點を伴ふが、それが自覺されなかつた處にルネッサンス的知の一方の限界があると云へやう。



(10) Kuno Fischer, op. cit., S. 103.

(11) イタリー・ルネッサンスの我の自覺と解放は文字通り模倣にとゞまつて、人生の發想と自然への傾倒はその意欲の激しさに拘らず、肉體的發光も、體系的成熟をも示してゐない。然し其處に中世的二元主義からの脱出の血路としての宇宙一體觀といふルネッサンス精神の原型とその過渡期的宿命の象徴を見るべきであらう。

(12) ヴァニニイはイタリー、オランダ地方のトラナノ (Toranzo) に一五八六年に生れた。彼は牧師であり、后カルメル派の托鉢僧になり、ドイツ、オランダを経て一六一〇年フランスにも渡來してゐる。ストロヴスキの表現をかりると、偶苦者でなければ滑稽又は自徳の濫用者と看做されるにふさはしい人物であつたと云はれる。

ポードンのヴァニニイに關する精細な研究によるとヴァニニイは自然學に興味を抱き、アリストテレス、アヴェロエニスを研究し、カルダンやボンポナスに心酔し、占星術に傾倒し、流星の面前で自己が變死するのを信じたと云はれる。

(13) M. Heudouin, *Histoire critique de Lucilio Vanini*。ヴァニニイの懷疑論は之によつてもうかゞはれるやうに占星術と粗笨な自然主義の混淆に於て成立したものであつて、ガラス神父が「ヴァニニイは人々の目を聞いて、彼等に巨怪で激昂せる精神の状態としての無宗教 (atheïtion) を想しく突き付けられるのは吾々の意識である事を示す。即ち無神論者にならうと試みよ。さうすれば事物は如何に平明安易であることに氣付くであらうと云はんとする様に見える。そして此の世には信すべきものが何もないといふ、壯重な事實を理解させようとする。又若い人々は能かに反省しためらふでもあらうが、彼等の間に生來の呑息さと、道德宗教問題に對する無關心とを發展させ、生きる喜の下に宗教的心情を殺さうとする……」

(14) P. Gansse, *Doctrine curieuse des beaux-esprits de ce temps*, cité par F. Strowski, *Présci et son Temps*, p. 157-158) 又「*Le Diable*」不信者の心臓に一つの方向を照へんと努めた神秘的な無信仰者の假想叢書 (*Bibliothèque imaginative*) をつくつた中にボンポナス、マキヤベリ、カルダンと並べて、ヴァニニイを組入れてゐるのは偶然でない。彼の著作には *Amplification* (1617) *Vaine Sagesse* *Alchimie de la folie* *Sommaire de la nuance* (1610) 等があるが、第二書と第三書は今日已に亡失してしまつてうかゞふべくもないが、第四書に於て辛辣な筆致を以てカトリックに對する不信と不敬をといた爲

に法皇總の愚識に預れ一六一九年トールーズで發刊に處せられた。

(一三) 中世的世界像はアリストテレス的な地球中心主義に交えられる天動説と、天體（恒星圏）不動觀であつて、觀想的な直觀によつて天上神の崇高性を増大するに役立つ様に仕組まれたものである。かゝる他律的な超經驗的な世界像が、自律的實證的な自我の經驗を媒介とする自覺の前に置換へられた事は當然である。然し從來の地球中心的な世界像がコペルニカスの太陽中心的な宇宙像によつて完全に置換へられる迄には、ルネッサンスの科學者の抛きない生産の勞苦があつた。現にコペルニカス自身はそれを信じて疑はなかつたが、かの所謂コペルニカスの轉回を確立したその勞作「天體回轉論」(De Revolutionibus orbium coelestium) がその臨終の年に公にされ、時の法皇ポール三世に捧呈された時、それにはオシアンデル(Osiander)の單なる假設であるといふ言言が添へられてゐた。即ち當時は尙 Tycho Brahe (1546-1601)によつて代表される地球中心的な考へ方が有力に行はれてゐたのである。然し自ら改良せる望遠鏡の力を藉りてガリレイが行つた一六一〇年の發見はアリストテレス的な天體（恒星圏）の不動説を根本的に覆し、更にガリレイの友ケプラーが火星の運行軌道の發見に基づいて、流星の運行時間が太陽との距離に對應し、太陽から遠ざかる程、時間を多く要するといふ點から、その間に一定の關係がある事を發見して、古代にピタゴラスが求めた世界の一元的な調和を現實的に發見し、之をその名著「新天文學」(Nova Astronomia)と發表する事によつて、太陽中心説は不動のものとなつたのである。

(一四) パンセ斷想第二一八に於てパスカルが「私はコペルニクの意見(一五三〇年に樹立した地動説)を人が深く研究しないのがよいと思ふ」と述べてゐる項に關連して、ラウールは「人はコペルニクの體系がパスカルによつては意見として考へられてゐる事に付くであらう。それは凡ゆる自然哲學の教誨がパスカルの眼にはカルテジヤニズムに付て述べてゐる如く、無用で不確實だつた爲でなく、此の特別の點に關して彼は決斷しなかつた爲である……然し誰がかゝる大きな判定を敢てやらうか。誰が危険なしに一方を他方の偏見から守ることが出来やうか」(Oeuvres, ed. Lathure, t. III, p. 16)と述べてゐるが、之はパスカルの「嵐」の解釋に關する深い示唆を與へると共に、當時の自然學理論受容の傾向と限界の一端を示すものと云つてよさう。

(一五) カツシーラーは之に關連して「ルネッサンス哲學に於ける觀念論への復歸はプラトンのそれへと同様であつた。ブルームの如きルネッサンスの最も深い思想的思想家は勿論、ケブラー・ガリレイ・ケプラーの如き經驗主義的自然研究者さへ、天上界を否定しつゝ、プラトンから思想的據點をとつて、自然の嚴密な學として新科學 (*new science*) を打建てんとした。此處に困難があつた。何故なればプラトンのティマエオスはソクラテス以前の自然哲學の代りに純數學的な科學を措定することであつた。それは自然學の要素たる感性知覺の規定を純形式的なそれで置換へた。然し物質は純空間に還元出來ず、物理學は幾何學に變ぜられないから」(Casier, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927, S. 177 ff.) と述べてゐるが、此の數學的自然學を嚴密な物理學的宇宙像に迄轉連して、天體運行の統一的原理の問題に答へたのがニュートン(一六四二—一七二七)であり、亦之を認識論的に究明して自然科學の論理的根據の問題に一解答へたのが後述するデカルトである。

(一六) ガリレイに關してはデカルトとの自然論争の項にゆする。