

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

九

カルヴァンとサール (François de Sales) のキリスト教的眞をめぐる論争の簡條で觸れた如く、十三世紀トマスに於て集大成され、スコラの傳統の一方の礎石を据えたアリストテレス主義は、所謂目的論的立場に立つて、一切の自然的所與を同質的に裁斷することにより、自然を生體化し (vivifier) 且存在の比論 (analogia entis) に對して自然的所與を位階化する處に神の現存を確認すると共に接神に關しては理性の射程を抑えて、信が超理性的啓示を俟つて始めて全うせられるという所謂『恩寵は自然を破壊せず却つて之を完成する』(Gratia naturam non destruit, sed potius eam perficit) なる信條の下に、キリスト教の見地と異端のそれとを目的論的に和解させるアニミズム的な世界像を基本理念として成立展開した。フランスの傳統的宗門派に於ても勿論かゝる傾向は支配的であつた。西歐中世の社會は十世紀に互つて、鬼も角キリスト教精神を紐帶とする廣汎な統一體を形成してゐた。教會の絶對的支配は政治と教知の兩秩序を領導した。

彼等宗門人は生命を犠牲にしてアリストテレスの作品中に含まれてゐるものゝ凡ての眞理を支持する用意があると説くことによつて、神に崇敬を捧げると信じた。それはアリストテレスがアグリッパ (Agrippa) の教示に従つて『自然の眞理世界の學に關しては救世主の先蹤と看做され』(Fuisse Christi praecursorem in naturalibus) スコラの知

悲の禮贊者、深究者を體現する意味に於て、カムパネラ (Tommaso Campanella 1568-1639) の表現に従うと、宗規に適應する洗禮と清戒を受取つた謂は、『無償の洗禮者ヨハネになぞらうべき人』(quemadmodum Joannes Baptistae in gratiis) と寫つたからに外ならない。⁽¹⁾尤も時として福音とペリパテイズムとの間の不一致に氣付いたことは事實であるが、普通はアリストテレスの支配を聖母懐胎 (Immaculée conception de la Vierge) と同様不動と判斷したのである。従つて彼等にとつてはアリストテレスの旗を見棄てることは異端邪説に門を開くことだと信じられたのである。

彼等はアリストテレス自身が彼の先人を超える爲に、先人の體系を論じ、自ら考えることを懼れなかつた處に、彼自身の體系を打建てたことは不問に附して、アリストテレスを一圖に主人公 (Iominus) と仰いで、決して導師 (auctor) としては扱えなかつたのである。しかも彼等なアリストテレスの體系を全面的に検討せず、只趣味と傾向に従つて『政治學』(Politica) 『動物史』(De anime) は第二義的として無視し、オルガノン・形而上學並之に類するものだけを特殊の配慮を以て註釋したのである。自然學 (Physica) などの嚴密な結果に到達出来るものが拒否され、數學も『之等正直者』(Esti boni viri) によつて顧みられなかつたことは云う迄もない。彼等が要求したのは『篤信の心虔なる弟子』(discipules croyants et crédules) であり、彼等が永々しく論じたのは『物體の形相が與えられるかどうか』(an detur forma corporeitatis) 『死體の形相も特質を持つか、若し持つとすると如何なる様態に於てあるか』(An et cuius modi habeat proprietates illa forma quae cadaveris est) 等であつた。

然し更に立ち入つて考えると宗門人の凡てが之に同調したのではない。彼等の中のトミストはアリストテリズムを目的論的に集大成したトマスが神にのみ歸屬させた第一無限 (infinitum primum) としての完全なる無限 (infinitum perfectum) との對比に於て評量した、形相 (Forma) に歸屬する第二無限 (infinitum secundum) をベーコンが敢行した如き、自然の實在的認識に即して評量せず、位階的に實體化された自然の觀想 (contemplatio) に基づいて思

辨し、認識の偶然性と不合理性、總じて認識の成果の檢證を、最高類から演繹される無矛盾的な論證で擦り換えたのである。従つて又トマスが神の現存の目的論的證明に於て表明した神に歸屬する完全なる無限性——例えば反異教徒論 (Contra Gentiles) 中の表白「神に於ては彼の持つ完全性は何れも限界付けられも、限定されてもゐなくて極めて完全である故に、その完全性は斯く否定的に知解される」(In Deo infinitum negative tantum intelligitur, quia nullus est perfectionis suae vel terminus vel finis, sed est summe perfectum. Cf. Contra Gentiles, I, c. 13) にかゝられるやうな實在的認識の無際限な進行が不可能である處に自證される否定的無限觀、完全な無限の否定性——に寄托した積極的意味を、啓示に垂下される神性論との否定的媒介に於て一元的發展的に祖述せず、一圖に實體論的な位階的自然像を株守した。之に反してスコトウスからオツカムの線に連なる反トミスとは個體が普遍に優先する立場から、トミストの位階的自然像の内含する普遍優先の實在的區別を概念的區別にすぎないと説破することにより之を名目的として拒否して、信仰からその合理的基礎を奪い啓示的認識に立籠つた。斯くて所謂普遍論争をめぐる知と信、哲學と神學との對立を最終的解決にもたらずことなく、宗門信の自己分裂の危機を陰蔽のまゝ持越したたのである。

斯くてトマスを導師として同じく導師アウグスティヌスを通ずる道、本具論より接神論 (Illuminisme) への轉換に内燃した、『神に包まれる』(Se in Deum) と共に『神を内に包む』(Deus in se) という辯證法的自覺を自然従つて亦社會の實在的認識に即して根據付けるといふ、普遍論争に終止符を打ち得る唯一の立場は深究されずに、トマスを主人公として仰ぐか、之を敵 (hostis) 視したのである。然し宗門の主流はトマスの自然像世界觀に加擔し、アリストテリズムえの變換の過程とその限界には眼を閉じて、アリストテレスを祖師と仰ぐその信條のみを固守した。

従つてカトリック神學に於てペリパテイイズムを否定することは、特にトマスを生んだドミニカン派に於ては全く

異端視され、カトリックの主導性の下に、自然哲學的な實體化に於て歪曲捏造された科學以前の科學とも云うべき自然學と宗教とは同胞關係に於て持ち越された。

十五世紀に至つて然しかゝる統一的な力の連帶は弛み、全く壞廢の道を辿り始めた。宗門派にとつて教かはしい離教 (schism) が教會を食ひ荒し、教會自體の内部では相争つて司教が信仰の無政府化に終止符を打たんとするが得られない。特にフランス、ドイツに於ては理性の聲を無視する感情による血腥い騷擾から、其れは統一ある信の家の分斷となつて展開した。かゝる恐る可き解體の最も確實な微證は母國語の迅速な形成である。或る國家に限られた近代的慣用語は古典的研究の黎明以來、最早生命ある言葉として通用しなくなつたラテン語にとつて代る。その後の推移はかゝる隆替が結果的に云つて少く共近代國家形成途上に在つた第三階級 (Bourgeois) の社會的進出の微表であつたことを示す。文化の光の惠澤は時の權勢者の獨占から解放され、國民大衆の知的教育が政治的能力實行に優先するに立至つた。それは城砦又は僧院の出でなく、其處に住もうともしなくなつた人々——第三階級が明らかに市民に改變されると共に、改變されることを通じて、近代的市民性を最高の普遍人間的な自由に迄高めんとする初發の段階である。

社會秩序に於けると同様學の領域に於ても、之に似た炸裂が行はれたのは自然である。教會が漸舊に分斷し、封建國家が近代國家に轉形せんとする事態に於て、學も正統と異端、宗門と俗人に分れる。しかも同じく異端的俗人派に屬しながらも、當代の自然學者がかゝる社會的事象の變革の推移とは少く共意圖としては無關係にその天才を驅使することに、形式的には採上られつゝ實質的には打棄てたまゝに顧みられなかつた自然の實驗的探求に向つたに對して、自己に本具の自然の光 (Innen natur) としての微知性に眼醒めた自然哲學者は、傳統的の信とその分裂の事態に對する對決を無視しては、己が生の限界自覺に達することは出来なかつた。

斯くて漸く自主的決斷にもとづく吟味の自由 (libertas iudicii) を獲得するに至つた本來の微知が負うた第一の課題は新教派の如く自己内還歸によつて此のペリパテイズムを實踐的に破壞することではなく、即自然の境位に立つて

理論的に克服することであつた。其處に近代的科學成立の基礎地盤としての異質的自然像（人間との絶對他者に立脚する）生成の素因があつたと共に、宗教的眞を超經驗の故に否定する經驗論の擡頭を促す歴史の必然性が胚胎した。斯くて科學と宗教とは決裂し、その内面的調和が危機に瀕した。ペリパテイズムは之と如何に對決したであらうか。宗門人のかゝる危機性への反省はフランスに於ては十七世紀初頭に起つた。ベルトルメスによると一五九八年にアリストテレスの教説は新しく嚴密に再規定されて、その成文化として成つたアンリ四世認證濟みの、パリ大學に負はした、議會の命令書（一六〇〇年公布）に人々はラムス（Pierre Ruus, 1515-1572）及びブルノーの攻撃の結果と看做してよい箇條を見出す。その第四二條には『アリストテレスの原典を文法學者流でなく、哲學者の方式に従つて説明し、その結果言葉の力よりも以上に事物の認識が擴まるに至るべきこと』（*aristotelis contextus, philosophorum, non granatiorum modo exponantur, ut magis patent rei scientia quam vocum energia*）なる條項が掲げられたが、それはペリパテイズム專一論の再吟味でなく、その粉飾的強制を含蓄するものであつたことは云う迄もない。（勿論かゝる再吟味の蔭に隠せる宗門内部の新舊兩派の對立と抗争に就ては充分再認識の餘地があるが、少く共、かゝる反自然的傾向が宗門内部の主流を占めたことは否めない。）

『事物の認識』（*rei scientia*）はラムスが有用（*utilitas*）と呼び、ブルノーが理由（*ratio*）と明證（*evidentia*）と名付け、更にアリストテレス自身が特に觀察とその反映なる名稱によつて推獎したものであるが、宗門派に於けるかかる時代の精神的自覺に對する對決方式の變貌は、その反面に於て、それ迄彼等が實體化され、人間との同質性に於て無差別的な自然の前に、物的自然への直證的關心を如何に缺いてゐたかを逆證するものであつて、しかもかゝる反省を異質的自然との實證的關聯に於てなく、時流に吻合する爲の政策的護教論の粉飾に利用した處に、彼等の宗教による學の歪曲は却つて深化され、その存立の基底に喰入る傷痕は却つて露呈されたと云えよう。然るに此の條項はソルボンスの神學部の意見によつて、過度に守られ、それを貫く爲に、時の權勢者リシュリユウとの提携の下に發動さ

れた政治的權力の援用は、宗教的眞の榮光被の名に於て、却つてその光を殺ぐ方向に事態を馳つたのである。

然し其れ迄の宗門外の人々は到る處でペリパテティシャンが聰明にというよりも暴君的に負はしたアリストテリスムの知的壓制に疲れながらも權威に對する眞の革命が如何に必要なかを未だ了得してゐなかつた。レミユザは「權威(Dignitas)革新(instanturatio)進歩(augmentata)解釋(interpretatio)自然(natura)——之等今日に於ては單純な言葉が當時では新思想であつた」と説いてペーコンを生んだ世代の民度を回想してゐるが、當時のフランスもその例から洩れなかつたと云えよう。彼等は世代の進展に伴つて己が依據する生活の支柱の再建の必要を被動的に漠然とは感知しながら、之を自主的に身に付けるには彼等の教養は餘りに貧しく認知は未だ充分鋭化されてゐなかつた。

ソルテによると、「彼等^(七)の悲しみに大きなけ口を與える爲に、ラムスは一五五五年、その論辯術(Dialectica)を平易なフランス語に翻譯したが、之はデカルトの方法彼説が出る(一六三七年)八十年前にフランスに於て大衆語で書かれた最初の哲學書であり、言葉の難解な爲に理解を阻まれてゐた人々をして學に近付ける絶好の機會を與えた」と。ラムス(Pierre Ramus, 1515-1572)の學の指標は「權威^(八)が決して理性の支配者領有者たるべきでなく、理性が權威の支配者領有者たるべきこと」(Nulla authoritas rationalis, sed ratio authoritatis regina dominare esse debet)に置かれ、權威に對する理性の權能防護の選手たらんことを決斷し、且實踐し(新教派に改宗後虐殺)全く當時のペリパテティズムに對する反論者の通話管(Porte-voix)の役割を果した。然しかゝる主張を論理的に齊形化するに當つて、認識への省察の射程の短小に墮つき、その反ペリパテティズム(mihil ad scientias pernitiosus)を標榜する論辯術は眞に知解する方法(methodus vere scienti)への探求を目指しつゝ、文字通り論辯の術(mus dissonanti)としての修辭學(eloquutio)に傾いた。従つて折角論辯術の役割を二種——發見(inventio)と處理(dispositio)——に分けながら、處理を規制する規則に演繹的三段論法を專一的に援用し、それを不判明にあらゆる學に適用しようとした爲に、その認識方法論はペリパテティズムを包越する『發見の術』(mus inventiois)に迄精鍊されなかつた。

しかも人々はその修辭上の反ペリパテイシヤンの怒號に眩惑されて、かゝる不齊合を看過し、之を方法的に咀嚼し得なかつた處、従つて亦ラムスの捲起した學の新風を傳統學との對決に於て、發展的に止揚することが出来なかつた處に十七世紀初頭に於けるフランスの悲劇があつたと云ひ得る。

之に對して宗教改革はより高いより實踐的な理念の體系に於て、解放の原理を導入したが、人間理性の完全な解放に向ふことなく、復古的な純化に名を藉る『信のみによつて』(Sola fide)の立場から、制度を沒經驗的な推論の基礎付けに於て顛倒することにのみ努力し、正信の光を社會生活に浸透定着せしめることは不可能であつた。従つてスコラの專制に終止符を打ち、記憶(memoria)から學ぶのでなく、經驗(experientia)の媒介によるというよりも經驗に即して論究し、傳統の中に於てはなく、自然の中に求めらるべき學を新しく創建すべきであることには臍ろ氣ながら想到しつゝ、かゝる良識を論理的に齊形化し、それによつて世界觀・人性論を既成のスコラ的に鑄造された觀念と置替えるには天才の出現が必要であつた。

かゝる紛糾の事態に登場せる前記シヤロンの自然神教が、反ペリパテイズムの線に於ては、時代の要請に即しながら、その自然把握の目的論的觀想性に於て、之を收拾出来ないものに成り下るを得なかつたことは、既述の通りである。宗門に缺けてゐたものは異質的自然との對決であつたが、自然神教論者も合自然(nature parente)を叫びながら、その發掘せる自然は、人間との同質性に於て裁斷された、認識の事態の偶然性に眼醒めない、没自然論的自然であつたからである。かゝる決裂の事態に直面して一應自然論的地平、異質的自然像に成り立つた自然との對決に於て、宗教的眞の修復を達成しようとしたのが、デカルトの友メルセンス(Martin Mersenne, 1588-1648)と同じくガッサンデイ(Pierre Gassendi, 1592-1655)である。

両者が學の形成に當り最も懸念し、その故に亦最も痛心したことは、宗教改革という、今迄生の支柱をなした普遍不動の原理に加えた痛撃により魂を震撼された世人に對して、賢者の世界に於ける禍難が市民社會の異變でなく、新

生の光は新しい顛覆でないことを説明説得するに在つた。その爲には學の進歩を抑壓した教説の管理者、科學警察の電筒とも云うべき宗教裁判所 (Sint-Office) と抗争せねばならなかつた。フオートネル (Fontanelle) によると自己の書が公刊される日に既にコペルニクスは死を決意してゐたと云う。

又イタリーを再歸するに際してブルノーは書いてゐる。「幼少(C. 10)以來たゆみなく吾々に附纏つた運命の不公平にも拘らず、私は絶えず一貫して生涯の目標を熟望する。困難を感じるが私はそうすることを輕蔑する。自分は死期の前でもたぢろがない。自分の心情は何等死的なものに屈服しないから」と。それ等がデカルトがあの一大憐憫に於て捉えた『若氣の無法』(improvishe juvenutis) に見られるやうな客氣的性格を持つにしても、自己の所信に隨順せんとし、その隨順の度が激しければ激しい程、それと相容れないものに對する反撥も度を加え、其處に必然的に湧出する『神聖な怒に身を委すのを喜ぶ』(Inbet indulgere saero furori) ことをも辭しなかつたのである。

かゝる心情は兩者殊にガツサンディに於ても撰ぶ處がなかつた。兩者にとつて學の形成は十字架を負える戦であつたのである。

メルセンヌの學の第一の課題は自然神教を超えることであつた。然し學が根源性に於て把握される爲には、單に自然神教を超えるのみでは十全とは云えなかつた。その爲には先づ立論の據點となる學の方法自體に對する反省が必然的前提とならねばならなかつた。今若干の迂回を顧みずかゝる時代の新風が如何にして、メルセンヌを眞の媒介者として、當代のフランスに移植展開されたかを跡付けよう。

レジュマによると「イタリー(C. 10)に於ては十六世紀の黎明以來、アリストテリズムの壓制に對する反抗はアヴェロエス主義的な形態をとり、パドヴァ (Padone) 及ヴェニス學派はコルドウ (Cordone) の醫學者の『大註釋書』(Grande Commentaire) を通じてアリストテレスの教説を汲みつくすことにより、それを説得的にするよりもむしろより異端的不適なものとした。然しメディク人 (Medici) により傳來されたプラトンの思想に深く接することにより、それ

を身につけたファイカン (Marelle Feim) の主唱の下に、フロレンスに起つた新プラトン主義は、反古典的傾向を鎮靜にし、大部分の革新者も此の例に倣つて古代の發説の若干の復興に努めた」と云はれる。かゝる思潮の變革的推移の中に魂の不死の教説を廻つて、アヴェロエス主義の展開として成り立つた汎神論的でありつゝ二重眞理説を奉ずるラテン・アヴェロエス主義が一方ルネッサンスに觸發されて起つたアリストテレスを祖述する自然主義的なアレクサンドロス派との對峙を経て、その反アリストテリズムの再認深究を餘儀なくされると共に、新プラトン主義との調整をも促され、次第に哲學と神學との一致を主張する新ルリズムの形成に向う氣運を讀取ることが出来る。⁽¹⁴⁾

然し新ルリストはルルス (Raymundus Lullus, 1232?-1315) の意見と術の單なる祖述展開にとゞまらず、當時唱導されたコペルニクスの地動説を採用することにより、ルルスの教説に附纏つてゐた神祕性を補正し強化せんとした。即ち同じくフロレンス學派の學統に従つて神と世界の同一「諸存在」(entes) の「絶對的統一」(unitas absoluta) を推斷しながら、傳統的世界觀との正對を避けて自己の所説を控え目に意見として限界付けたクザヌスの立場 (cf. Nicolaus Cusanus, de Coniecturis) を一歩進めて、教會的世界觀と正對せんとした。吾々は此の間の推移をクザヌスの『有知の無知』(de docta Ignorantia) と以下述べる新ルリストの諸作品を比較對照することにより跡付けることが出来る。時代の新風の援用(それは媒介に迄鏡化されなかつた)による傳統の克服——之が十六世紀イタリーの自然哲學者の思惟形式を内面的に規定した基本的性格であり、それは究極的に云つて新プラトン主義を基調とする限りに於て反アヴェロエス主義を標榜すると共に、更に自然學的知見との同床異夢に於て、反アリストテリズムの線を買かんとするものであつた。

人々はありふれたことを論争するのでは最早満足しなかつた。尨大な積極的觀念を論じ博識の寶庫を増擴せんとした。之が記憶術 (ars memorativa) に於て見出そうとした知的經濟の體系である。それはアリストテレス的古典的論理學のスコラの歪曲を拒否する處に成り立つた、ルネッサンス的精鍊(勿論その知見の一方的展開)による復活と

云つてよく、斯くて論理學は事物を正確に把持し、それを迅速に回想する術 (*ars: Ratio*) となつた。ブルノーに於ては對話 (*dialogus: dialogue*) が眞に哲學的觀念と最高の學の原理、眞理の本質的觀念を與えるものと考へられた。アリストテレスが控へ目に扱つたかゝる術即ち『*Galactica*』は決して論理と存在論から分たれない。それは論争・會話によつて發動せる論理であると同時に問題・命題・歸納要するに判斷 (*iudicium*) の形で表はされた存在論 (*argumentum entis*) でもある。それは全く思惟 (*existitio*) の學であると同時に存在 (*ens*) の學であり、否思惟によつて存在に徹入する術であり、思惟によつて與えられた形體を通じて存在を再建する術であるとされる。

存在の再建は必然的に發見 (*inventio*) を前提する。ブルノーの論辯術 (*ars: discenti*) が發見を目標にするとすると、それは發見されたものを整理するのみならず擴充することを提起する。知れるものを開示し、辯護し、適用し、問題を凡ゆる角度から論究する處に學の對象がある。ブルノーが論辯術を『凡ゆる學の一般的育成所』 (*scientiarum generale seminarium*) と呼んでゐるのも偶然でなす。

亦アモンチオ (*Jacovus Acontius 1500?-1566*) は論理學を『眞正に觀察し且それを教示する學 (*recta content-plandi decendique ratio*) と定義しカム・パネラ (*Camparella*) は『凡ゆる學に於て人間理性を直接發動する術』 (*ars directiva actuum rationis humane in omni scientia*) と看做し、其處からアルステディウス (*Alstedius*) に於て論辯術が『論争の何れの部分に於ても一切を究めつくそうとする術』 (*ars de quavis questione in utranque partem disputandi*) に外ならなすと云うに立ち至る。^(註) かゝる把握の方式は嚴密な思惟形式としての三段論法を拒否して近代論理學の創建者となつたペーコンに於ても保持されてゐることは、ペーコンが論理學を四部に分ち、その一つに把持 (*retinere*) を加えてゐる處からもうかゞはれる。之によつて吾々は當代の論理學が時として無意識にしても記憶と思惟の同化、記憶術と論理學の同化に傾いた爲に自然との對決というよりもその結果の公認に、その客觀的檢證よりも、その傳達にその主點を置き、自ら思惟し知得する術というよりも、むしろ思惟させ、よく語る

(*Declaratio*) 術、更にそれを教示する術であつたことを知る。ラムスが『論辨術を以てよく語る術である』(*Dialectica est ars bene disserendi*)と定義したのもその限りに於て偶然でなく、カルダン(Hieronymus Cardanus, 1501-1576)の所謂思惟傳達が當代の論理學の基本的性格であつたのである。

此處に吾々はルネッサンスを生成の地盤として、亦契機として形成された、近代草昧期の自然哲學が、その立論の支點をペリパテイズムに對する對決に置き乍ら、ローマン的ラテンの世界を背景とする、ギリシヤ的ヘレニズム的精神のヘブリイズムへの移植導入から、その展開の過程を、精神史的自覺に即して、比較解釋的に檢斷せず、スコラ末期頽落期の、多分に懷疑と低迷に附纏はれたペリパテイズム——バルトルメスによれば中世を通じて化體(*transsubstantiation*)と並んでカトリックに於ける不動の信條をなしてゐた聖母懷胎(*Immaculée conception de la Vierge*)の問題はトリエント會議に於てさえ積極的に採り上げられスコトウス派のフランチェスカノが之を肯定せるに對してドニミカンはトマス並その直弟子ベルナルド(Bernard)の示範に従つてマリヤの非純潔を主張し、原罪に於て生れたことを提起したと云はれる——に對する反撥に於て、ペリパテイズムの眞の源流とその後の形成發展を規定した本質的性格への吟味を打切つてゐるのを見る。

全く端的に云つて本世紀にプリストテレスの公正で冷靜な反論者を見出すことは不可能であつた。バルトルメスは説いてゐる。「ビザンチン(東ローマ帝國)により近々移植されたプリストテレスをアラビヤから援用され、スコラにより變形されたプリストテレスと同一視すべきでないことを認めたる者は極めて少數であつた。更に傳統的なペリパテイズムにもとづいて變形修正されたその補正を試みる者は更に限られてゐた。或はその私生活、性格上からプリストテレスを攻撃し、或はその獨創性と公正性から、或はその意見の内在的價値から攻撃した。最も奸悪な非難が想像も出来ない程滑稽な中傷と交錯した」と。彼等が試みた過去の精神的遺産に對する吟味はプリストテリスムとキリスト教的眞との同化融合の過程を兩者の原典に即して檢斷するという核心から逸れて、融合の頽落的所産としての多

分に定式化されただけに益々形骸化した戒律から来る、生活感情と方式に對する精神的重壓からの解放の線に於て捉えられ、傳統からの眞の解放の必然的前提としての當代の時代的現實——自然學的知見との相互媒介にもとづく、傳統自體の方法論的吟味に迄その探究は深熟せず、單に之を援用するにとどまつたのを知る。むしろ吾々はその射程の短小の基本的素因をかゝる吟味を交えると共に媒介する歴史的世界に對する精神史的自覺の缺如（それを當代にのぞむのは勿論適當の要求であつたが）にこそ求めねばならない。彼等の中の限られた少數の識者（savants）の傳統からの解放の意欲が劃期的な自然學的知見を生んだにとゞまり、自然哲學者は之を解放の用具に援用して、それを普遍的知見としての存在の論理に迄精鍊することを怠つたと云つてもよいからである。

それにも拘らず否それ故にこそかゝる存在の直接的把握を旨指す思惟形式としての新論理學は、それがスコラの實體論的な三段論法に正對した點で當然多くの烈しい反論に遭遇した。彼等反論者は云う、此の術は極めて判明な原理を持つが、それは普遍化の能力を濫用する。それはその分類（*divisio*）に於て明確を缺ぐ只明證的に過ぎない體系を設定するのみであると。然しかゝる非難は不正を混えてゐる。彼等は當代の論理學の中にアヴェロエスの二重眞理説に反對して、神學と哲學との一致を強調した十四世紀初頭のルリズム（*Lullisme*）の殘骸のみを見て、信仰の祕義をも合理的に基礎付けることにより、結果に於て信を知に吸收した反信的傾向の内含する演習（*blasphemare*）を衝くことのみ急であつたからである。

吾々は此處でかゝる反論に對する答辨としてカムパネラの「⁽¹¹⁾自分はルルス（*Ravennatus Lullus*）の方式に見られる如き言葉によつてゝなく、可感的對象に従つて計量したのである」(*non per vocabula tantum, ut R. Lullio mos est, sed per sensibilia objecta ratiocinari*)の言説を引用するのを適當と考える。之等新ルリストとも云うべきルネッサンスの思想家はピタゴリシヤンにとつて數が記號以上のものである如く、言葉が音以上のものであることを強調したのである。然し新ルリストはブルノーが把持（*Retentio*）を知性の受動的部分（*passivus intellectus*）と

看做して、尙それを實體化された概念 (conceptio) に對置することゝなつた處にもうかゞはれるやうに、尙ルリズムから完全に脱却したとは云えなかつた。吾々はそれを先方法論とも云ふべき實體論的存在論と、認識論との方法的矛盾少く共不齊合に見出す。

勿論彼等の存在論はペリパテイイズムの位階的目的論的存在論とは性格を異にし、非位階的合目的性に於て捉えられ、後者が自然の中に神の影像 (imago) を見るにより、『自然により』(Per naturam) 神の現存を證明し、自然に對する關心はあつても、それが只神の現存の證明に採用されるにとゞまつたに對して、前者は『自然の中から』(ex natura) 神の證據 (vestigium) を見出すとして、自然に對する讚歎が傾倒に迄深まつてはゐるが、その合目的性が自然の直觀的實體化に成り立つた點で、Sis Peripateticus Deo, Philosophus naturalis nuntio とする心情への差別にも拘らず、究極に於て神の存在の證明に自然を援用せんとした譏は免れない。

即ち近代後期にその眞に解決すべき課題を投げかけた、ルネッサンスの新しい人間の自覺的形成への黎明は新ルリストの新鮮で旺盛な構想力に裏付けられることにより、自然への凝視にもとづく觀想的沈潜へ彼等をいざない入れた。時恰もコペルニクスの地動説が創唱されて、カトリックの大地不動觀 (Stat terra in aeternum) が根柢から揺り動かされる時であつた。新ルリストの鬱結せる想像力が爆發したのは此の時點である。

尤もコペルニクスは自己の大地の運動に關する教説 (cunctio) を殆んど他意なく、只それ迄よく知られたプトレマイオスの假說的報告 (vulgata novitas opinabilis) が試みたよりも、もつと天體の秩序をよく説明し得る意見 (fama) として提起したのであるが、ブルノーは其處に單なる假定を見ないで、それを必然的眞理と宣言する。コペルニクスが世界の運動と四季の推移に關して、物理學的數學的秩序を再建したに對して、ブルノーは篤信の多くの無知な人々によつてのみ神聖な神の榮光の啓示として傳承された道德的天を、物理的天で置き換へることにより、徳の名に於て保持された、然し嚴肅で知慧ある道德の目にはそれは寫らない多くの自稱完全性を破壊したのである。此處

から道は二つに分れる。それがカトリック的宇宙論の否定と自然の生體化 (animari) である。

ブルノーは思考する。單純な人間に素朴な言葉で話しかける聖書は天體現象の表面に就てのみ彼等に語つたと言つて當然然る可きだ。之に對して思惟する人間に向う哲學はかゝる現象自體の實在に就て彼等に教うべきだと。斯くてコペルニクスが自己の説を不敬と咎める神學者に對してむしろ昂然と「私は彼等の判斷をかくも痴鈍で無謀だと輕蔑する」(illorum iudicium tanquam stultum et temerarium contemnunt) と言放ちながら、宗門の意見に眞向から反對するのを慎重に避けたが、ブルノーは自己の所信を率直に表明した。「若し理性が自然の現象を解釋する能力と權利があるならば、教會がかゝる現象に就て形成した意見とそれに關係する聖書の行文を理性が説明批判することを禁止するべき謂はない」と。聖書は自然哲學の表白でなく、道德宗教の綱領、社會生活の規範なる故にかゝる試を咎めず、亦咎むべきでない。即ち「ブルノーは聖書の創造の教説にまつはる困難 (scilicet terra in aeternum) を解決する爲に變形の理論を適用し、黄金の時代 (Aurea Aevum) を文明の始源と考へたのである。」

斯くてブルノーは聖書に寄托された心情を尊敬しつつ、只その自然像にまつはる知見に關しては傳承主義の神學者に異見を挟み、學が命戒や勅書と、自然自體が獨立である如く獨立であり、天の秩序は天自體によつて保持される。永遠者が事物の原初以來設定せる法に統一的に服従すると結論する。之がエムベドクレスが宇宙を以て『その中心が到る處に在り、周邊のない知的球體』(Sphaeram intelligibilem cuius centrum ubique, circumferentia nusquam est) と看做す立場の近代的復興とも云うべき「太陽は吾々の世界の中心であり、しかも諸世界の世界の中心、無限の宇宙の中心は到る處に在る」という雄渾な世界像成立の地盤である。即ちブルノーは教會の道德的天の自然哲學的天による置換に於て、コペルニクスの假説を介して、宇宙の無限へと想到した。コペルニクスが單に大地から太陽へ移すものをブルノーは太陽から太陽へ、そして宇宙の無限へと移したのである。そしてそれが先述の汎自然論 (omne naturalis) の偏執として、ルクレシス (Lucretius Carus) の物性論 (De rerum natura) の回想に成ると覺しき『自

然の生體化」(omne animal)を招來したことは當然の勢と云はねばならない。

吾々は此處にブルノーの理性が之等の高遠な觀念を、最高觀念即ち神の觀念から演繹してゐるのを見る。即ち若し神が思惟の思惟、諸魂の魂、自然の自然としての能作的自然(natura naturans)であるならば、自然は可感的世界に於て化肉せる神(unigenita)即ち所造的自然(natura naturata)である。最高存在は故に宇宙という判明な存在であり、同時にそれは不可分の一體である。自然は故に全く神の獨一の忠女であり、可感的神聖性である。かゝる傾向はブルノーに限らず、他のルリスト例えばカムパネラにも見出される。カムパネラが自然を智慧者自然(Sensata luce natura; sage nature)として措定し、之を師とすべきことを強調する場合、其處には既にソルテが指摘する如き自然の生體化(animati)があり、カムパネラ自身「事物の父である太陽と母である大地は感覺的であり、動物がその可感性・運動その他凡ゆるものを受取るのも兩者からである」[Sol igitur pater tellusque mater rerum sensitiva sunt atque ab ipsis animalia habent sensum, motum et omnin]と説き、更に「然し人間の不滅の神聖な精神は、實際無限因によつて己を屈する。そしてそれに到達するのは宗教によつてである。人間の精神が扱う學に關しても此の事は同様眞である」[Mens autem hominis et immortalis et divina; descendit enim a causa infinita ad quantum tendit, religione. Idem constat ex scientiis quas mens hominis tractat]と結論する場合、無限が感性の對象でなく、精神の深部から湧出する欲知的直觀に於て捉えられると解したにもかゝる無限因(causa infinita)が有限な自然因(causa naturalis)との對置から、比論的に考慮されて、何等因果的圖式を超出し、之を否定的に媒介する認識の事態に於て機能的に再吟味されてゐない限りに於て、其處に見出される自然の生體觀(conceptio animata)は何時か無限因の一方的内在化、諸魂の魂としての神と、世界の魂との連續的接合に踏込んでゐる。

全く十六世紀イタリーの識者にとつて宇宙は二重の様相の下に於て捉えられた。即ち一は生成の根源たるカムパネラの所謂能動的欲知(sapientia, agens)の分枝として、他は變化と多様の型として、ブルノーに従つて自然を無謬の書

としつゝ、飽く迄コペルニクスの示範に従うガリレイが、世界を以て數學なる翼で包容判讀すべき大いなる書に比して、後者の道程を追及するに對して、ブルノーを急先鋒とする自然哲學にとつては自然は前者の様相の下に於て諸存在 (entes) の全體 (universatus) としてよりもむしろ共通の實體共通の原因として、構成の基底として、展開の條件として、その法則の源泉として現前し、統一と調和との變化と多様による檢斷でなく、變化と多様との究極的統一と調和による逆解釋が敢行されたことは想像に難くなく、其處に有限因 (causa definita) と無限因 (causa infinita) 自然因 (causa naturalis) と目的因 (causa finalis) との思维的切斷に對する睿智的接合に基づく自然の生體化が招來されたのである。ブルノーの思想を歴史ロマン視するノアルクソン風の粗笨な汎神論的立場に於てブルノーがその教説を打建ててではないにしても、自然生體化の基本線は否めない。吾々が問はねばならないのは、生體化敢行の地盤であり、その基本的性格である。端的に云つてそれはスコラの階位的に生體化された自然像の異質的植換え否列込でなく、それへの同質的接木である。『存在の比論』(analogia entis) の『生成の比論』(analogia finit) による連続的な置換に過ぎないと思ふのは私の思過しであらうか。それは神聖神學的自然像の自然哲學的な剝服に名をかる目的論的自然神學の措定を一步も出ない。私は此の事實をブルノーの汎神論が當時の科學的知見を包容したという意味でなく、それが無限宇宙像生成の支點となつたブルノーの非實驗的構想性と相容れないものでなかつたからそれを採り入れたという意味に解し度い。此の間の事情の究明に付てバルトルメスの下した次の批判は傾聴に値する。『ブルノーは……自然を人格化する……その際自然は最早神の單純な能力でなくて、神自身がそこで世界と同様に壞れる (se abinere) 如き巨怪な全體となる。自然に對する高邁な熱情は彼等に自發的な原初の創造と共に宇宙的な生、自然の波み盡せない豊穰さを判別することを不可能にした。……スコラ學派の塵まみれの束縛から解放され、無遠慮に生ける世界という書、常に生々と豊かな啓示に充ちた原典に付て沈思するといふ此の喜は (その爲に吾々の感覺は鈍磨する (dilatatus) のであるが) 自然のかゝる崇拜に於て支配する無秩序を充分に説明する。』と。全くそれは確實性 (certitas) と明證性

(evidens) との限界自覺を敢行することなく、自然えの傾倒の名に於てむしろ兩者を徹知的直觀に於て宥和しようとする謂は、自然哲學の火花 (scintilla philosophico naturae) にすぎなかつた。

然しペーコンは自然えの關心に於て之等ルリストに同調するが、その對決の方法に於て彼等と袂を分つ。ブルノーの所説にうかゞはれるやうに、新ルリストが異論と進歩の必然性は論外に措いて依然力強く比論的に意見の統一、人類の統一から宇宙の統一に關する自然の結果を主張し「一つの自然・一つの眞理のみが在り、それを學びそれを發見する道も亦只一つ」あるに過ぎず、同一の對象が色々な面に於て考えられるにしても、眞理の種子を含まず、何等かの利益あるものとして推薦されない教説はない。過誤は眞理と何等かの關係を持つ點で如何なる觀念も絶對的に僞ではない。それが根を捉えなくとも、外的關係によつて根に關係すると結斷する場合、彼等が新プラトニシヤンのヘルバートと同様「眞理は眞なるものゝ母であるのみならず、過誤の母でもある」(veritatem non solum veritatis, et ipsius etiam erroris basin esse) と迄は極論しなくとも、過誤 (peritia) をめぐる認識論的と存在論的兩視點の擦り換えにもとづく方法論上の矛盾と混迷は蔽いやうがなく、之をしも宇宙神との直觀的冥合に於て看過したとすると、その基底に存在の不決定的事態の同質的審美的裁斷による陰蔽が露呈され、其處に新ルリストの生體化の決定的破綻の究極の限界があつたと云つてよく、ペーコンの方法論的檢斷が發光したのも正に此の時點である。

尤もゾエの指摘(今考)を俟つ迄もなく、ペーコン自身「知覺は何處にも在る」(ubique dominique est perceptio) と説く處からもうかゞはれるやうに、彼は一應純物質的存在に迄知覺を認めてゐる點で自然の生體化に陥つてゐる如く見えるが、知覺を感覺と峻別して、知覺は吾々が今日印象と呼ぶもの、少く共受取られた印象から生ずる凡ゆる意識を捨象せる内的状態の意に解し感覺を以て却つて意識を伴える同じ内的状態の意味に解した點で、今日的な理解と倒錯してゐるが、それから直ちに、ペーコンを以てかゝる自然の精神主原論 (conception animiste) の專一的な加擔者と看做す主張には遽かに同調しかねる。(今考)自然の彼方法論的な存在學はペーコンにとつて形而上學的臆斷以外の何者でも

なかつたから。ペーコンの新ルリストに對する關心がその存在論よりもむしろ方法論に向けられたのは當然であり、しかもペーコンがカムパネラから學ばんとするのは『ガリレイの辯護論 Thomas Campanella, Apologia pro Galileo etc. Frankfurt, 1622』を書いた際の彼である。

その爲には良識による評量が、計算による測定で置き換えられねばならなかつた。即ち新ルリズムをこまかし(Chauvinisme)と呼ぶことを躊躇せず、新ルリズムがアリストテレス、又はアヴィケブロン(Avicenna)その他のアラビヤ人の著作に發源せる點で、其等はペーコンの眼に欺瞞的方法(macholus imposturno)と寫つたのであるが、此の英國哲學者が、かゝる疑義新學を『古物品工場』(officina veteramentaria)に比する場合、かゝる古物品の古物性の蔭に、過程の意味に於てはあがあるが、その認識技術的性格を決して見逃さなかつたのである。従つてかゝる輕蔑にも拘らず、ペーコンは人間認識を分類整序するに當つて、新ルリストの術を利用し、アリストテレスのオルガノン以上には、それを輕蔑しなかつたのである。特にペーコンが新ルリズムから汲んだのは學に於ける自然優先と、之が把握に於ける經驗專一論であり、新ルリスト中でも特に實驗を重視したテレンシオのみに就ては之を他の新ルリストと同律に斷じなかつた事實は之を裏書きする。

(未完)

(一) トマスが「吾々は凡ゆる被造物中に見出す凡ゆる完全を、凡ゆる完全の根源たる神に歸屬さすべきである」(Cf. Summa Theologiae, I, qu. XIII, art. 3)と説いて「神の存在の『自然目的論的證明』(physico-teleologico)即ち可感的個物に出發點を求めて、世界の美しき調和から、その最高の秩序者として神を想定する。謂はば目的因を第一原因に仰ぐ『因果的理由による』(ratione quia)神の存在の證明に赴いた場合、たとえ無限性自體に付ての根源的反省を加えずに、極めて漠とした觀念から『存在の比論』(analogia entis)に憑えて、神の現存を證明するという形而上學的推斷に陥つたにしても、スコラの傳統的原理であり、爾來キリスト教神學の一方の傳統的理念となつた神の完全性と無限性に關する教説はトマスに於て一應確立された觀がある。何故なれば完全性と無限性に表出される普遍を『個物に内在』(in rebus)せしめるアリストテレス風の實念

論の影響にも拘らず、之によつて更に普遍を『個物に先在 (ante res)』せしめるプラトンの、アウグスティヌスの立場が明確にされたからである。尤もトマスによると吾々の魂は質料 (materia) の原始的に補助的な形相に過ぎないのであつて、その適用される質料がなく、經驗によつて現實化されない場合には形式的にとゞまる。吾々は吾々の認識の質料を必要とし、その働きにより、それを通じてのみ吾々の能動的叡知 (intellectus agens) の原理としての自然の光を認識する。然しかゝる原理は矢張神から来る。叡知が可知的なものを捉えるに至る場合、それは叡知と可知的なものが同様に神に到達して『或る様態に於て』(quodam modo) 最高の存在であると同時に最高の叡知でもあるものを模倣するからである。世界と精神の原型は矢張神に置いてゐる。

從つてトマスは神の存在の目的論的證明によつて決して神の普遍性の下に理性的個物としての人間を厭殺しようとしたのではなく、自然の先に明らかめられる能動的叡知の自發性は生々と保有され、生の具體的構造の自覺に關するアウグスティヌスの基本的立場——*Deum et animam scire cupio*——はトマスに於て毫も見失はれてゐない。之がかの有名な思慮は自然を破壊せず、却つて之を完成するという神的光と自然の光との和解の立場である。云換えると人間知性には近付けない神祕の秩序に於ては、此の知性が啓示の優越的眞に従い、それに奉仕を命ずることを主張したに過ぎない。從つてトマスは意識的に哲學からその自主性を奪はんとしたのではなく、『哲學を教會の婢』(philosophia est ancilla Theologiae) としたという通俗的な批評はトマスの普遍的眞の把握でこめた意圖からは遠く。それは悪解されたが故にかくも貶嘲されたのである。

(ii) Christian Bartholmæss, *Jordano Bruno*, Paris 1846, t. 1, p. 40, note 1.

(iii) Voy. J. Botin, *De la République* (édit. 1583), préf., cité par Bartholmæss dans J. Bruno, t. 1, p. 5.

(四) 尤もアリストテレス自然學に對する近代自然學の完全な代置は、ルネツサンスに觸發されたにしても、その素地は既に十四世紀に折かれたことは、デユエームの次の言説から想定される、『アリストテレス自然學に對する近代自然學の代置は永續的で異常な努力の結晶であり、その支點となつたのは、中世の大學中最も古く最も輝かしい大學たるパリの大學であり、……その卓越する促進者はブリダン (Jean Buridan) とニコスマ (Nicole Oresme) であつた』(Pierre Duhem, *Étude sur Leonard de Vinci*, Troisième série : *Les Précurseurs Parisiens de Galilée*, Préface, p. XIII-XIV, Paris, 1912)。之は亦即ちトマ

ミヨが指摘した處である (Cf. F.-A. Pouchet, Histoire des Sciences naturelles au Moyen Age ou Albert le grand et son Epoque considérés comme point de départ de l'Ecole expérimentale, Introduction, p. 88, Paris, 1853).

ソルタは前二者の主張を全面的に肯定して次の様に説いてゐる。「十四世紀のソルタ大學の機械學は觀察をその導師とし、アリ
ストテレスの力學にそれを代置したのである。ガリレイとその徒が受繼いだのは此の大學の傳統であつた。ダ・ヴィンチは既
にその原理を採用してゐる。之により吾々はガリレイ並同時代人が機械學の精練に利用した數學的手法の基礎は中世が措定
し、その最高基本命題は同様中世が定式化したと看做し得る。」(G. Sorais, La Philosophie moderne..., t. I, p. 88) 云。

(五) Christian Bartholinæss, Jordano, Paris 1847, t. I, p. 352-353. cf. G. Sorais, La philosophie moderne depuis Bacon
jusqu'à Leibniz, t. II, p. 27, Paris 1920.

(六) Charles de Résumat, Bacon, Paris 1857, p. 378, note 2.

(七) G. Sorais, La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz, t. I, p. 32.

(八) Scholarrum mathematicarum Libri unus et tringinta, L. III, p. 32, Francofort-S-Mein, 1627.

(九) Dialecticæ artis partes due sunt: Inventio et Dispositio. Posta enim questionæ, de qua disserendum sit, proba-
tiones et argumenta quaerantur: deinde, ut via et ordine disposito, quaestio ipsa explicatur.

「論辯術の役割に二つ即ち發見と處理がある。明にさるべき問題が與えられ、認識と論究が見出され、次いで其等を處理
する行程と秩序とをより當面の問題が解明される。」—Institutionum Dialecticarum Libri tres, L. I, p. 2-3, Paris, 1547.

(一〇) ラムスはコメンニクスの體系を横柄に拒否する處から見プロムニタスにより自然學に導入された新しい方法としての歸
納の意味を演繹との對置に於て充分評價しなかつたと云ひつゝ。(Cf. Scholarrum Mathematicarum ets., L. II, p. 47.)

尚クルノーの「ラムスは教育並精神指導の見地から基本的論理を考へて證明を發見處理する術を満足した故に、悟性・理
性の批判に及ぶ高級な論理の問題にはおそいからなかつた。その點で組織的・技術的・繊細でなく、むしろ常識に合致する論
理的教示を興えんと欲した」とのラムスの批評はその認識方法論としての別程の短小性の根據を衡いたものと云ひつゝ。(Cf.
Augustin Cournot, Considerations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes, 1872, p. 159)

- (11) C. Bartholinæss, op. cit., t. I, p. 224, note 2.
- (12) Bruno, De monade, numero et figura, I, 38 sqq, citée par Bartholinæss, dans J. Bruno t. II, P. 15.
- (13) Rénusart, op. cit., p. 382-383.
- (14) F. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Dritter Teil, Berlin 1924, S. 16 u. 22.
- (15) Giacomo Acontio, De Michodo, § I, p. 16, éd. Bâle, 1558.
- (16) C. Bartholinæss, J. Bruno, t. II, p. 171, note I.
- (17) P. Ramus, Dialecticæ Libri duo, L. I. ch. I, p. 5, Paris, 1572.
- (18) Voyes Cardan, Opera, I, p. 293 sqq. citée par Bartholinæss, op. cit. t. II, p. 162. 彼の自然概念は“De Natura, De Subtilitate, De rerum Varietate Libri XVII cum Appendice”に表明され、其處では原本的の觀念と、有效な觀察とが凡ゆる萬語と混淆する。(Cf. G. Soranis, Histoire de la Philosophie ancienne, n. 73, § II, c, p. 328-330) このことは論辯術が「メーロンに於ける如く發見の術に迄精鍊されず、方法論的に云つて、先發見の術的段階に低迷せることを逆證すると云えよう。
- (19) Cf. G. Soranis Op. cit., t. I, p. 41. シホネリオ (Ant Venerio) がアリストテレスをルツターと同様異端と宣言し、ニツナリ (Nizzoli) がその論理學の主著を『全くの謬妄』(vera deliramenta) と呼び、パトリツナ (Parizzi) がより廣い視野に於て(テレンシオの自然哲學を新プラトニ學派の流出説と結合せる汎生體論)ではあるが、前二者の視點をそのまま踏襲して、アリストテレスを惡しざまに論難し、殊にブルノーがアリストテレスを以て、神聖な餘他の諸哲學の死刑執行人に擬して、アリストテレスをイフィストの列に組み入れる場合 (Op. cit., t. I, p. 41, note 2) 其處にアリストテレスの原典の粗讀か、少く共新ルリストによるアリストテレス自身の敎説の轉釋的歪曲にもとづく偏解が敢行されたことは否めない。
- (20) ブルノーは十六世紀の宗門に於て最大の關心を集めた化體と聖母懷胎をめぐる論争に於て福音主義者がカトリックの化體説に反論を加えた一方、ソキニヤン(後述)が福音論者の聖體共在論 (consustantiation) 並にカトリック・プロテスタント兩派の何れもが認めたマリヤの原始的繼續的純潔に疑を狭んだ立場を更に踏越えて、化體の永遠の神祕と純潔の觀念を全面的に拒否したばかりでなく、ヌモラの神聖視する『ノアの方舟』(arche de Noe) の説話を以て、虚構の作話と看做し、その

原始的象徵性を看過して、逆にそれをスコラ嘲弄の具に供したが、カムパネラは純潔の觀念に關して小冊子 (*de Libris propriis*) を編んで、かゝる意見の眞違をミニカン派の支持者への加擔に於て調整せんとして “*Pertexit (de Lib. prop., p. 23) concilians opiniones omnium pro sancto Thoma*” と云はれる。(cf. C. Bartholmæss, *J. Bruno, t. I, p. 39*) 其處で認識に於ける自然の「優先」(*praepositio*) に逆思索を深熟せしめることなく、單一様に存在に於ける自然の「獨立」(*praestantia*) 觀にもとづく汎自然論 (*omne naturalis*) の立場を踏襲した新ルリストの中にも、反ヘリパティズムの表明に於て、程度上の差別があつたことがうかがはれる。かゝる差別の深度がそのまゝ信と知をめぐる唯一者への深徹に於けるそれと、そのまゝ對應するか否かの詮索は姑らく措いて、このことはスコラ殊にドミニカンの深徳を買つたブルノーが狹刑に處されながら、ヌメイソンの政治的紛争に加入して投獄されたカムパネラが却つてウルバン八世 (*Urban VIII*) の要求により釋放され、ハリ、聖オノン (*S.-Honoré*) の僧院に引退した史實と併せ考へる必要を吾々に感じさせる。

(111) Campanella, *De Libris propriis*, p. 8.

(112) Copernicus, *De astro. instrumata*, praef.

(113) Copernicus, *De revolutionibus orbium coelestium*, praef.,

(114) J. Bruno, *Opere italiane*, I, p. 263 (édit. Ad. Wagner) Cf. C. Bartholmæss, *J. Bruno, t. I, p. 242*.

(115) Cf. Bartholmæss, *loc. cit.*, note 2.

(116) トリッチョ オウキは *オウキ指摘* による。(Quaest. ad Cies Mannil.) cf. Bartholmæss, *op. cit.*, t. I, p. 235, note 3.

(117) Cf. Campanella, *Philosophia Sensibus demonstrata etc.*, Naples, 1591.

(118) Campanella, *De Sensu rectum et Magia Libri Quattuor*. Frankfurt, 1620, I, III, C. V. p. 215.

此處から所造的自然 (*natura naturata*) としつゝの自然の事象自體の中に、その原質にして且その主動者たる能作的自然 (*natura naturans*) としつゝの神を直觀することにより、バルトルメスが説く如く「カルダン及カムパネラと同様にブルノーは吾々が神と結ばれるのを感じることの必要の中に、来るべき吾々の現存が保證されるという證據を見出した」ことは、カルダンの自身の説「吾々が神と一體であることが遊視せるべきこと」(*Ut nos prorsus unum cum Deo esse intueamur*) に徴

しつちも明らかである。(cf. H. Cartanus, *De Unitate ex adversis capienda*, II, 5) 新ルリストは共通の基本的傾向は、その存在論に關する限り、人間と自然との距離感の抹殺、非階階的ではあるが、依然として一切の被造物の同質的裁斷である。亦その限りに於て所謂『想像の翼』が新ルリストの思惟を侵蝕したと云えよう。上記の神を媒介的原動性に於て捉えず、主動性に於て仰ぐその神性論は最も本を鮮烈に表明してゐる。

(三九) Campanella, *Prodromus philosophiae instaurandae*, 1617, c. 25, p. 145.

(四〇) B. Castelli, *Riposta a Lodovico delle Colombe*, dans *Opere di Galileo*, Edit. de Florence, 1874, T. XII, p. 465, citée par Sortais, *La Philosophie moderne*……, t. I, p. 373, note 7.

(四一) Ferd. Falkson, *Jordano Bruno*, p. 312.

(四二) C. Bartholmæss, *Bruno*, t. II, p. 343 note 4.

(四三) Non sia che una sola via d'investigare e venire a la cognizione de la natura (cf. J. Bruno, *Opere italiane*, éd. ad. Wagner, t. I, p. 258) Cf. Bartholmæss, *Bruno*, t. II, p. 301, note 1.

(四四) Herbert of Cherbury, *Tractatus de veritate*, 1624, p. 158. Cf. Bartholmæss, op. cit. t. II, p. 301.

(四五) *Oeuvres Philosophiques de Bacon*, éd. M. N. Bouillet, t. I, p. 532-533, Paris, 1834.

(四六) *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, L. IV, c. III, éd. Bouillet, t. I, p. 239.

(三七) 知覚と感覺との列別に伴う異同の問題、更にそれがキーコンの全體系に及ぼした影響に付ては次節で考察。