

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

以上私はフランス近代前期の精神史を考察するに當つて、ペーコンの思想に餘り深く入りすぎた嫌がないでもないが、かゝる迂路が決して迂路に成り下らないと信ずる。それ程フランス十七世紀の精神界に投げかけた影響は深く、殊に質的に云つて、近代をして始めて中世から截然と區別する最初の精神的原標とも云うべき實驗主義的な悟性的自然像を、その成果として、なく、方法論的に深究することにより、自然と生との切斷の故の融一の可能性を不確實性を手がかりとして發掘し、それを歸納主義的な方法的自覺から、フランスの生に投げかけペーコンが掲げたその專一な探求法としての歸納法の吟味を廻つて當代のフランス精神界は深刻な反省を迫られ、もう一方の原標たる純粹思惟に基づく數論的自然像と並んで、その對決にフランスの十七世紀は捧げられたと云つても過言ではないからである。然しそれは物的世界の現象に關する面であるが、之と共に否それ以上に吾々は當面の主題と關聯してかゝる形而下的世界の根基にひそみ、それを支える根源知をめぐつてペーコンが追及した神學と哲學との切斷と媒介という究極問題が如何に受容或は拒否乃至黙殺されたかを問はずしては、フランス當代の精神史を眞に客觀的に把握することは出来ない。

勿論右にかゝげた存在の二面は人間の生が深遠的で全一的な自覺を迫られる場合、二者撰一的な切斷に於て、單獨

で採り上げられることを許さないやうな、切斷の故に却つて眞の媒介を相互必然的に前提し、事實ペーコンに於ても兩者は少く共意圖としては相補的關係に於て投げかけられてゐる。その意味に於て私はペーコンの目指したかゝる關聯性とその全一的把握の未達成に留意しつゝ、ペーコンの思想と當代のフランスが如何に對決したかに論點を集中しつゝ、宗門外の自然哲學思想の展開を跡付けよう。

端的に云つて私は當代フランスの精神的基調を懷疑性に見出す。それは宗門眞の分裂に伴う精神的支柱の崩壞の必然的歸結であり、吾々はその徵表を既述のリベルタンの風潮に見るが、此處でかゝる懷疑性の故に新ストア風の内在的知慧に逃避しないで却つて、それを契機として、懷疑主義を一の哲學的知見に迄精鍊したばかりでなく、その限界を究めんとしたサンチエス (Francisco Sanchez, 1562-1632) の精神的位置を高く評價しなければならぬ。サンチエスの主著『よく知れ互つてゐるが事實決して眞實には知得されてゐない』(De multum nobilitate prima universi Scientia quod nihil scitur) は精神的新風の先驅をなしながら、雄圖空しく挫折した前掲ラムスの死后九年を経て一五八一年リヨンに現れた。其處でサンチエスは説いてゐる。「吾々の認識とは凡ゆる種類の無知と結合せる不敵の確信でなく何ぢあふうか」(Quid enim aliud est scire nostrum quam temeraria fiducia cum omnimoda ignorantia conjuncta?)。即ち吾々の限られた知性を以てしては事物の最終の本質は掴めなうとする、其處から『事物の完全な認識』(rei perfecta cognitio) を以てその最終目標とする學との間に不可避的に現前する認識のアポリヤは修復の餘地がなくなり、それは當然懷疑論となつて造成される。

然しサンチエスは決して『絶対的不可知』(acatalapsia absoluta) を説いたのでなく、スコラの三段論法を排して『眞に知解する方法』(methodus vere scienti) えの探求に當り、彼が現存 (esse) としての確實性 (certitudo) を廻つて内的認識との對比に於て、感覺に加えたより高度の比重——『儘かに此の點に於て感覺なしに内的に生ずる認識は感覺により外的に捉えられるそれに處を讓る』(Et quidem in hoc superatur cognitio, quae sine sensu de

intennis fit, ab ea quae de externis per sensus habetur)——は今日のな眼を以てしてはその粗笨な感覺論の故に深究に値しないが、之を時代的水位に即して解釋すると、自然の他者性への反省に於て認識方法の無路を漸進的にではあるが打開する基本的方向を暗示するものであり、それがデカルトに先がけてペーコンに回想されることにより、ペーコンの歸納法發想の跳躍板となり、フランスに逆輸入されたこと、共に異邦人（サンチエスの生國はポルトガル後に、兩親に伴はれポルドーに定住）の手によつたと云え、懷疑よりの生産的脱出の血路を開示されたことは、新ストア派の亞流たるリベルタンの風潮（懷疑と對決せず、それに淫する）に喘いでゐた當代のフランス自體にとつては皮肉な事實ながら幸なことであつた。

ソルテの指摘する處によると、ペーコンの著書の佛譯が十七世紀の前半にパリに現れた。然しペーコンイズムのフランスに於ける流布に最もあづかつて力があつたのはガッサンデイの心友ペイレスタ侯フアブリ(Nicolas-Claude de Fabri, Seigneur de Peiresse, 1580-1637)であり、それはビグールダン(Bigourdan)の指摘する處であり、フランスに於けるペーコンイズムの學統はフアブリを介してガッサンデイに傳達開花したのである。事實中世的な傳承的學統に鋭く反撥するその認識の基點に對する著想の新奇さと、その敘述の様式の多彩さから、只それだけを理由に、逸早くそれが當代の才人の好尚に投じたことはコストール(Costar)の對話録に徴して明らかであるが、吾々はかゝる傾向的受容と並んで、他方當代有數の數學者ヌエルマ(Pierre de Formet, 1601-1665)がペーコンイズムの一方の基本線たる漸進的歸納主義の脆弱性を衡いて、揶揄的に「ペーコンの豫言(multi pertransiunt, et angeliur scientia)が完成する爲には、あなたはイタリーやオランダに於ても、それに就て書くことが出来る」とロベルヴァール(Hobervall)に書き送つた事實、並モンテユクラの「ペーコンのフランスに於ける盛名は當時百家全書家のそれ以上のものでなし」という批判に深い意味を見出さねばならない。それはペーコンの歸納が認識の確實性を企圖しつつ、未だ數論的論證性との對決に於て正しく受容綜合されなかつたことを吾々に暗示するからである。然し彼はよく研究されたと云

つてよい。ソルテが指摘する通り全面的に賞揚されてゐたならば却つて餘り讀まれなかつたことを逆證するからである。

勿論ペーコニズムのみが國外から投げかけられた唯一の世紀の新風として、フランスに於ける識者の關心を牽いたのでなく、又ペーコニズムの渡來を俟つて、始めてフランスに於ける實驗的精神が點火されたのでも勿論ない。が、然し眞の近代的精神の大宗に押さるべき實驗的精神の礎石をガリレーの認識實踐活動と並んで、その方法論的基礎と構想に於て据えたペーコニズムとの對決なしには、フランスの精神もよく、中世との訣別に於てその近代性を獲得することが出来なかつた。ラバン^(九)(Raban)が指摘する如く、ペーコンの『新機關』は方法論的でなく、そこに在るものは悉く暗喩的 (aphoristic) で固有なものは何もないにしても (私はかゝる所論に全面的に追隨しかねる)。そこに鮮烈に露呈された實驗的精神は牢固として抜け得ないものがあつた。

斯くて時代の首石少く共隅石を以て任する十七世紀初頭のフランス哲學者にとつては、他のルネッサンスの自然哲學者と並んで、否それ以上にペーコニズムとの對決が問題となつた。少く共傳統的學の遺産をそれに對する不決斷的妥協とも云うべき時代の懷疑的傾向の剋服に於て踏み越えようとすれば、ペーコニズムの徹底的把握とその發展に於て置なければ、それは不可能であつた。以下メルセンヌ並ガツサンデーの展開した主張を原理的に跡付けることにより、かゝる基本線とそれが如何にてん綿、相剋しつゝ、究極に於てデカルトに受繼がれるに至るに先立つて兩者が到達した限界境位を夫、見究めよう。

メルセンヌは先述のやうにルネッサンスを轉期として起つた、眞把握の方法に於ける世紀の早産兒とも云うべき神と自然との祕術的抱合としての鍊金術 (alchemy) に加擔しないばかりでなく、出来る限りその理論的不齊合の根據を究明した。そして「鍊金術の根源を吾々の信の神祕を自然物自體のそれとして通用させんとするところに見出し」た。その初著『星座に於ける最も有名な問題』(Questione celeberrima in Genesis etc.) に於てメルセンヌはカ

ムベネラの思惟をも侵した占星術 (astrologia) をきびしく批判する反面、當時の此の學派 (鍊金術) の急先鋒フルド (Robert Fludd) を引合に出して、之を縦横に檢斷してゐる。ソルテによると「フルドはパラケルス (Paracelse) アグリッパ (Agrippa) 等の影響の下に、廣い混合主義 (syncretisme) の立場から、恣意的に解釋した聖書の原典の說話を加味することにより、新プラトン派、ユデア教秘傳 (cabale) 天啓揚言派 (Rose-Croix) の不條理な觀念を基礎付けた。……かゝる分散せる要素の合金は汎神論的・唯物論的神祕主義に到達する。そして『神は全く在るところの一切であり、凡ては神から生じ、再び神に還る』(Deus est omne quod est: ab eo procedunt omnia et termin omnia in eum recedunt) と説いて、世界の調和を奇妙な方式で表示する計畫を述べる」と。

鍊金術は三元素 (硫黄・水銀・鹽) による組成説 (Eriade) に基づいて自然を説明しようとする、全く自然の粗笨な評量に基づく半科學 (demi-science) であつて、占星術 (astrologia) と共に自然との秘術的冥合に自然の知解を求める世俗的魔術 (magia profana) であつた。

カトリック教會はかゝる反教會的な運動に好感を示さず、依然として大地の不動を固執して之を一般に強制し、所謂コペルニクスの轉回を異端視した。然し宗教裁判所 (le Saint-Office) は未だガリレイに有罪宣告を與えなかつたので、相對的暫定的にはあつたが、或る程度の研究の自由が自然學上の理論的探求に残された。之はメルセンヌにとつて眞に精神力を打込んで利用する機會であつた。彼は論争の範圍を擴大して科學と宗教との關係に迄及んで論ずる。

「私はカムベネラ・ブルノー・テレンソ・ケプラー・ガリレイの弟子達に對してカトリックの博士並神學者が只一箇にアリストテレスに従つて、その說話が經驗や自然現象と矛盾する場合にも、その說話にのみ基づいて判斷すると主張するに反對してそれが如何に謬りであるかを示す爲に書く。神學者は眞の唯一最高の主宰者としての神のみに服従する。……が私は云はう——彼等とても天の現象を説明し遊星の運動をもつとよく理解する爲に、コペルニクスと

共に大地が廻ることを云ふべき必要があればそう云ふべきであり、大地の運動と天の不動に同意する用意のあるべきことを——。人々は亦聖書が到る處で無限の感覺を持ち、それが眞と矛盾さへしなければ、己の欲する感覺を極めて自由に利用してゐることを知つて居り、それでゐて微塵も非難されなかつた」と説いて、所期の綜合的計畫を推進めようとする。

此處にメルセンヌの立場の基調は確立され、彼の對決は鍊金術のみならず、占星術 (astrologia) 魔術 (magia) 等ヘーコンの所謂世俗的魔術 (magia profana) を超えて、更にブルノーの自然哲學、デイストの自然神教等の「ミニズム」の世界像に及ぶ。彼が一六二四、二五兩年に公にした二書の表題 (L'impudé des Deistes, et des plus subtils Ibornius decouverte et refestée par raison de théologie et de philosophie. Avec un poème qui renverse le poème de Deiste, Ensemble la refutation des dialogues de Jourdain Bruno, Paris 1624. La vérité des sciences contre les sceptiques ou Pyrrhoniens, Paris 1625) はメルセンヌの對決の意圖を充分に表徴してゐる。然し右に掲げた言説にもうかはれるやうに、既にキリスト教的自然像の拒否に於て、メルセンヌは實質的にブルノーに同調してゐる。このことの考慮に於てブルノーの不敬度を超えようとするれば、彼の基點はブルノー的な想像の翼で天空に舞上ることなく、もつと確實な地盤に求められねばならなかつた。その際據點に撰ばれたのが『思惟する自我』(Ego cogitans) の根源性である。

メルセンヌの「人は荷揚梯子を自ら發案する故に人に出來ないものがあらうか」の表白は象徴的ながら、それを端的に表明してゐる。即ち彼は先づ前書に於て自由思想家の自然神教信者が自然學と宗教との獨斷的臆測 (conjectura) による一聯の混血兒に成り下り、其處には兩者の弛んだ抱合しか見受けられないとして、學の綜合以前の觀念的捏造としての抱合に露呈された自然的人性の怠惰を衝き、次いで後書に於て更に之を愕かす懷疑派が學の客觀的確實性(英)に眼を蔽うて、一切を流動性・變異性に於て裁斷し、しかも變異に假託して、眞を見究めようとしなない頹落的心情をの

傾斜を論難する。そしてかゝる檢斷の心情は「全く確實な、そして事實絶對的一致にもとづく經驗科學が在り、大地はその上に横はる石より大きい。人が疑つても、人が知り疑つてゐることは疑うことが出来ない」の言説にこめたそれに對應すると云つてよい。そして問題を自然學的眞の確實性の肯定に立脚する、それと宗教的眞との切斷による綜合という眞自體の本質性に迄高めて提起する。

「無限に創造する神とその創造といふ事實は無限であり、之に對し宇宙の無限性はその部分が無限なる如き神の無限に似ない。宇宙の無限性の中では部分は有限だからである。分割し得る有限は無限に分割され得ない。結局に於ては一點に歸着する。分たれ得る部分から成り立つかゝる世界の無限性に於て凡ゆる被造物凡ゆる物はその魂であり、同時に宇宙の原理でもある内面的原理によつて支えられてゐる。之がそれなしには特殊の自然が全く存立し得なくなる如き能作的自然 (nature naturans) である。」即ちかゝる超越的にして且內在的な宇宙的魂は人が創造的な生産力を統一的な神に留保することによりそれを神と區別しようとする、或は結局神と混同するに至らうとも吾々の中に意識されるやうになる。従つて吾々の理性はそれを認識することが出来、吾々の意志は終生凡ゆる點で宇宙の魂に吾々を近づけ、それと自發的に自由に合一することを對象とすべきである。賢者はその環境に己を適合せしめつゝ、宇宙的生の一般的條件即ち能作的自然の漠然たる要求に己を完全に適合させる爲に、太陽の光と大地の潤を求めると同時に理性の光の範圍内で己が固有の生の特別な條件に己を適合させる。賢者 (saints) は自然に従うとしてメルセンヌの自然神學は齊形化される。

此處でメルセンヌの説く世界の魂の世界自體との超越性乃至内在性の曖昧化は姑らく措くとしても、メルセンヌは結局自己が類型的と看做す自然神教を拒否しつゝ、終局的には自然神學的な神觀にその歸結を見出して、所謂疑似自然學にもとづくペーコンの所謂自然神學的な宗教を樹立するに至つた。私が此處で擬似自然學と呼んだ譯は、メルセンヌのかゝる神の現存の證明の根柢に自然學と數學との究極に於ける混同を見るからである。そしてこのことは一世

界に何等の正三角形が未だ存在しなかつたということなどは問題でなくて、此の學へ數學の眞を設定する爲には、正三角形があり得ることで充分である」の言説を照合することにより直ちに了解される問題である。即ちメルセンヌは數學的眞が十全的でない感性知覺と全く獨立であることから、數學的眞の可能性の限界追及を意識的に拒否して、宇宙の原質に無矛盾な無限性を措定し、その中核に純粹思惟と連續的に無限神を直觀したのである。それは中世の神學者がかの『神聖な單純性』(simpliciter divine)の基礎に置いた事物の基礎(fundamentum in re)としての判別方式(modus distinctionis)を『計量する理性のそれ』(modus distinctionis rationis ratiocinantis)で置き換へたにとゞまり、所詮思惟的可能性(potentia cogitandi)の域を超え得ないものであつた。

従つてシャロンの直觀によらず數學を援用する點に就て、シャロンに於けるよりその思想的根柢は周匝堅固であるが、その神觀がパスカルのキリスト敎神の辨證の前期を代表する幾何學的神の存在論的證明の圖式に従つて措定される限り、その神は無矛盾ではあつても、可能的存在性しか保持出来ない。即ちその捉へた學が成立の批判的解釋に迄深達せず且自然學的眞(實質的には數學的)と宗教的信の綜合がブルノー的な圖式に従つて構想される限り、その方法論的な被限定性と觀想性から脱却出来なかつたのであつて、自然神敎の神觀を更に嚴密化してより生動的十全的な神觀に高まらんとすれば、その無限認識に原理的な修正否根本的な變革を加へねばならず、それは既に自己の抱懷した數論的地平に成り立つた無限神論的な自然神學を破棄することとなり、メルセンヌにはのぞむべくもなかつたのである。

私はその原因をメルセンヌの學の發足點となつた思惟する自我の抽象性と偏向性に求め、かゝる傾斜の端的な表現を彼の次の表白に見出す。「かの(神聖な認識に關する)自然の光とは何であるか。…それは叡知と欲求の能力が持つ力自體を超えて他の如何なる光にも聽従しない自然の觀念である。何故なれば私は神が魂をつくる場合には、神はそれを己に似せて作り、魂には神を渴き求める爲に神の影像とも云うべき自然の光があるか、或は魂からそれが生

することを知る故。」

之によつてもうかゞはれるやうに、メルセンヌが自然の光を、援用する處は全くスコラの光に關する影像 (imago) 觀に従つたものと見てよいが、問題はスコラで説く光が所謂自然の光 (lumen naturalis) でなく、恩寵で明らめられた光 (claritas divina) であり、特にトマスに於ては人間の知慧 (sapientia hominis) と神のそれ (sapientia Dei) の對立とその限界自覺から生れた否定を媒介とする光であつたに對して、メルセンヌのそれは徹頭徹尾自然論的地平に展望された人間知性 (intellectus hominis) の發案にもとづく光であつた處に在る。尤もメルセンヌは右に掲げた章句の少し前の箇條で自然の光が吾々に『注ぎ込まれる』(inatum) と説いてゐるが、神と人間とが同質的に裁斷されてゐる限り、之を以て兩者の對立とその限界自覺を裏付けることは出来なす。

勿論私はスコラの生れの解釋にもとずく限界自覺をそのまま十全的として肯定するものではないが、自己否定を介しない自然の光は實驗的生の自覺的構造に關する根源知 (vinae scientia) と云うことは出来ない。ソルテによると「フラッドの氣に入りのテーゼの一つは神聖な啓示が知慧 (sophia) と眞の學との唯一の根源である點であり、之に對してメルセンヌはガツサンデイと共にカイン又は異教徒の呪はれた後裔の (生の) 筆者註) 運河を通じて、高貴で有用な學が吾々に來ることを容易に示す。兩者は適法的領域、自然の秩序に於ては人間理性の權利を正しく主張した」とされるが、人間理性の射程の限界自覺に到達することは、毫もその權利を剝奪乃至抑壓することなく、却つてそれを本然の姿に修復することであるに拘らず、かゝる反省を打切つた處に、自然の秩序は神聖な秩序と眞に媒介されずに、形式的量的切斷のまゝ同質的連續的に接合される事態が招來されたのである。

此處にメルセンヌが無限神 (Deus infinitus) との冥合的直觀に於て把握した知慧が根源知でなかつたから、自然は他者として異質的に人間に對しなかつたというより、自然と人間との異質性を同根性に於て眞に相互否定的に媒介する境位えの主體的反省を缺いだ爲に、異質性自體の自己否定性に眼を蔽うて、異質性の數論的偏解に成り立つ無限神

像に人間をも含めて、世界内の諸存在を同根的に没入することにより、根源知を逸し、従つて亦世界の主宰者としての宇宙神も生の根基として仰がれても、罪の和解者として人間に迫らなかつた所以がある。道徳的天の迷妄性は單なる物理的天へしかも自然神學的な歪曲に成り立つによる置換によつては修復されず、道徳的天自體に對する問の方式の變革を俟つて始めて可能だからである。

従つて私が此處で云う罪 (peccatum) は傳統的宗門で説く如き自然と人間との絶對的異質性に立脚する、原始的思慕によつて回想される如き、原罪 (peccatum primigenium) 根源惡 (malum origins) の無媒介的否定、一方的拂拭としての自己斷滅に湧出する罪實 (factum) としてのそれではなく、罪過 (peccatus) の不可避感即ち自然の基體性と人間の主體性に眼醒める處に自覺される如き、ヘーゲルの所謂存在の當爲に對する不適合性としての惡に對する實在的判斷 (reelles Urteil) に直證される實踐的感情である。云換えると、自然と人間との同根異質性から出發しながら、かゝる相關的對立の故に却つて眞の媒介の機會が常に殘されてゐる如き、自然との切斷による出血の修復の爲の相互否定的媒介に當り、根源的修復の未完結の意識として、亦その主體的轉換の基點として、無と可能、偶然と必然との切斷即媒介としての矛盾的切點とも云うべき現實的生 (hic et nunc) に波動的に現前する罪であることは云う迄もない。更にベーコンの自覺が此處迄深熟してゐたとは勿論云えないが、少く共ベーコンに於て自然の基體性は原理的には志向されたと云つてよく、かゝるベーコン的な存在の解釋の指標が發展的に採り上げられずに逆に逸せられた處に、メルセンヌの學の破綻、従つて眞の誤認があつたと云えよう。ベーコンが究極的に自得した自然の光には、過程的であるにしても、神聖神學との對決による深熟と轉換の萌芽があつたが、メルセンヌの自然の光にはそれが缺げ、その投げかけた自然哲學は神聖神學以前とも云うべき自然神學に成り下つたまゝに終つてゐるからである。自然によつて神を證明する自然神教信者の不敬が、メルセンヌ風の自然哲學によつて回避されても、眞に剋服され得ないことは偶然でない。

尤もメルセンヌの説く自然の光が、デカルトと同様「現實的所與としての」(actu)、『生得的觀念』(notitia innata)でなくて、デカルトの所謂「思惟する能力」(Potentia cogitandi)としての機能的自覺に迄深熟してゐたことは、「何れかの起源により生じ、或は亦確實に吾々が表示する或る習慣に依ては之と同様に説かれないことが此の際主張せられ」(「... nec enim sic de aliquo habito loquor, qui est utero matris, vel statim atque in hinc prodiurus imprimatur」)と説く處から想定され、之が亦「醒めてゐる時が夢から區別されないとの争論に對しては、吾々は夢中に考えたものが誤で、笑止で不可能なことを醒めてから判断するが、醒めてゐる時に見たものが誤で矛盾してゐることを眠の中では決して判断しないと云うべきだ」という深達的な檢断となつて現れたと云ひ得るが、かゝる思惟能力の根源性とその究極の限界を事物の認識に即して究明しないで、數論的な無矛盾的純粹思惟の線に於てのみ一方的連續的に展開した處に、イタリー・ルネッサンスの自然哲學者の『生成の比論』(analogia fieri)にもとづく知覺的自然像の繼續的展開として、『計算の比論』(analogia computandi)にもとづく悟性的自然像に於て大宇宙の無際限性に想到し、其處に無限神を發掘したメルセンヌの學の逸脱と偏解がもたらされたと云えよう。

そしてかゝる限界境位に到達するに當つて音楽に對する偏愛がその橋渡しの役を演じたことはユーバークの指摘する處であり、事實『調和の問題』(Questions harmoniques, 1631)に於て、メルセンヌが跡付けた自然現象の數學的分析は、その歴史的・心理的研究と究錯し、自然學・數學・音樂は夫、それに内屬する独自の領域に即して方法論的に考察されず、比論的對應に於て相關的に引合に出されてゐるにすぎない。コイレがメルセンヌの初著(Opera stiones celeberrimae in Genesim)を評して「凡ゆる可知的な物に關する(omni re scilicet)」、そして恐らく或る雑多なもの(De quibusdam aliis)百科全書である」と極め付け、且「音樂・數學・自然學・醫學等々をその爲に採用する」との極評は稍過貶の嫌がないでもないが、メルセンヌの「説教者は第一の説教にユークリッドの定義、第二にアルキメデス、第三にアポロニウスという工合に順次撰ぶことが出来るが、そんなに多くなくとも、只一つ例え

機械論だけで充分である。それは説教の爲のみならず、凡ゆる待降節 (avent) の爲に必要とするものより遙かに多くの思想と材料を提供出来る……』と云う『萬象の調和』(Harmonie universelle) で表明した言説で採り上げた機械論が自然即世界と裁斷する存在論的後方法論性に成り立つた數專一論的な世界像なる限り、メルセンヌの世界の數論的に合理的な完結的裁斷は全著作を貫く基本的傾向であると云つてよい。

勿論メルセンヌは思惟する自我から直ちに無限神に赴いて、それに直ちに觀想的に傾倒することにより、傾倒自體に救を見出したのでなく、存在 (ans) に先がけて現存 (esse) への事態に對する反省はあつた。自然現象を「位置の運動により」(Per motum localem) 捉えることはその主著『萬象の調和』の主旨であり事實⁽¹⁰⁾それをベーコンの經驗論批判に對應して展開してゐる。然しメルセンヌがベーコンの『大復興』(Instantatio magna) の設論を追及して、ベーコンの貫行した經驗に關する理説の大部分は既に試験済のものであり、ベーコンは新造語を以て自己の發案にかゝると自負する新方法を表示しようとして、却つて彼自身の計畫を企め、その進行を妨げたという傾向的批判⁽¹¹⁾は姑らく措くとしても、メルセンヌ自ら「吾々は吾々の知性を物性に平行的ならしめる點には決して到達しない。(jamais nous n'arriverons à ce point que de rendre notre intellect pareil à la nature des choses) 之私がベーコンの計畫が不可能で、彼の教説は若干の新しい經驗の原因とはならうが、かゝる新しい經驗は普通の哲學により容易に説明出来る程度のものであると信ずる所以である」と説く場合、それはベーコンが歸納法に托せんとした過信——*multa pertransibant, et nihil plerumque erit scientia* の言説にうかゞはれる學の進歩に關する信頼——を、前記フェルマーと共に抑止しベーコンが追及した目標(形相又は本質の探求)が空想的少なく共假說的なることを見抜いた點で正當であつたと共に、ベーコンがそれに寄托した眞の意圖即ち經驗の成果でなく、經驗自體の方法論としての經驗の哲學を、方法論的により具體化する爲の發展の契機に資さないで、それに觸發造成される新しい經驗が普通の哲學により容易に説明出来るとしてベーコンの形相の假說的偶然性を徹底的に追及しようとしなかつた點で不正しく共不徹底であ

つたと云えよう。メルセンヌに負はされたのは、ペーコンの歸納法の射程の短小を衝くことでなく、歸納法自體を越えるより綜合的な經驗の哲學、存在の論理を樹立する處に在つたからである。

成程メルセンヌの説く如く人間の知性を物性に平行ならしめる點には假令到達出来ないとしても、それから直ちに彼が絶對確實視した數論的な無限神への冥合にもとづく、自然神學的知見が根源知なることを結果せず、又しては本らなかつたのである。ペーコン自身が歸納法を以て決して唯一の終局的な認識方法と斷定せず、不可知 (*acatalapsia*) と確實 (*certitudo*) との間の懷疑の中に身を挺して檢索した末に漸く掘り當てた不確知論 (*Encatalapsia*) を貫く根源的性格——物の一部となり、(*Ho pars nrs naturae*) 自然と相互媒介的に交徹する處に仰いで『神の誠實性』 (*veritas Dei*) とそれへの信従は、メルセンヌにより逸せられたと云つてよく、無限神觀と自然の數論的機械化の蔭に陰見する方法論的早熟とわい太にこそ、彼の真觀の短少性の最終の根據を見出し度いと思う。之を要するに彼が傾向的懷疑の剋服に於て採用した自然の歸納的眞への信賴が、かゝる歸納の事態に不可避的に現前する假設的偶然から生ずる根源的懷疑へと徹底深熟、それとの對決の事態に於て接神を遂げずに、神の現存の證明に關して、無限神に切斷的に逃避せる事實は見逃せなす。

否このこと (自然學的非完結的世界觀と數論的完結的自然像との原理的一致觀への基本線) はメルセンヌの思索活動の頭初に既に胚胎してゐる。メルセンヌがその初著 (*Questions celeberrimae...*) の第九問に於て、コペルニクスとブラエ (*Tycho Brahe*, 1545-1601) との體系の對立の檢斷に當り、前者が反自然學的な大地不動觀を拒否せる點で之を肯定せる反面、後者が聖書的自然觀を考慮してゐる點でそれに與しながら、かゝる知と信との分裂の事態の調整に當り自然學的自然觀と聖書的世界觀との眞の媒介の基點に對する探究を打切つた處に、彼の宗教と自然學との綜合でなく、その抱合への頹落性は決定的に運命付けられたと云えないであらうか。科學と宗教との媒介による綜合は、兩者の徹底的な次元的切斷による根源的修復を俟つて始めて可能であり、哲學と天文學との無差別的な同視に

成り立つ、コペルニクスのな世界像に於て成り立たないのは勿論、プラト的な弛んだ教團的な媒介による、實質的には抱合の線に於ても、僞知的な眞觀はもたらされても、眞の綜合は所詮不可能だからである。^(三三)

然し自然の認識の事態に對する洞察は勿論それに付ての嚴密な配慮を缺いたことは、メルセンヌのフランス精神の自覺史に於てもたらした意味を決して減殺しない。

メルセンヌに本質的に缺けてゐたものは學の方法論的基礎付けへの省察であり、吾々がかゝる事態の歴史的緣由をこそ究明する要がある。私は先にルネッサンスによつて招來された眞理の指標が十七世紀に入り少く共正統的な自然學の探求の領域に於ては鎮靜と定着を取戻して、存在を全一的に捉えんとする方向に措定されたと述べたが、ブレイエの考察に従うと、それは如何なる種類の既知の哲學とも無關係に展開する數學的實驗的技術にその眞理の範型を見出した。カヴァリエリ (Cavalieri)、フェルマ (Fermat) 及ハーヴェー (Harvey) はギリシヤのアルキメデス、アポロニウス、ヘロンが同時代のストア派の人々と獨立であつた如く、當時の人間學を基調とする懷疑論者並リベクタンと獨立であつた。自然哲學もその敘述に於て全く表現上の約束を棄てる。敘述・試論・省察・對話——之が十七世紀の思想家が好んで採り上げたスコラの左立論形態から脱却せんとする眞理の直接的な表現形式である。……そしてかゝる新しい知的環境が形成されたのは、大學の外の、それとはかけ離れた處であり、差當り先づ私的協會 (reunion privée) である」云々。

そしてフランスに於てその先導者となつたのがメルセンヌをめぐる賢者・哲學者の集りである。^(三四)メルセンヌの死後モントル男爵 (le baron de Montmor) に繼承されたこの私的協會は彼の強力な主唱の下に、科學アカデミー (L'Academie des Sciences) として發展的に擴充された。^(三五)かゝる協會にはロベルヴァール (Roberval)、ガッサンディ (Gassendi)、プティ (Péti)、ブルドロー (Bourdela)、ソルジョール (Sorbière)、パスカル父子が出入した。其處では古今を問はず或る特定の哲學者により提出された自然哲學の原理にもとづく如何なる假説も教説をも作らない

ことが綱領に掲げられ、経験のみが凡てを決定するとされた。従つて吾々は此處で指摘されたる如き観想的な自然哲學を、學としての自然學を精鍊するに當つて有力な契機を興えたメルセンヌの歴史的作用の果した精神史的意義をその自然神學的偏向の故に減殺してはならない。只メルセンヌ自身はかゝる自然學者流に世界の説明に満足せず、それとの生の對決に迄進入せずには済まされず、しかも對決の事態が存在の様態把握の方式——自然を『場所の變動により』(Par motum localium) 捉える——と次元的變換に於て眞に主體的に位置付けられず、存在論的 (ontologisch) な前半の著作の立場を存在的 (ontisch) な後半の著作の基調——萬象の調和 (Harmonie universelle)——との相互否定的媒介性に於て發展的に再吟味再認識することを打切つた爲に、神の現存の問題と神性論の分斷のまゝ、無限神論的な世界観えの無媒介な奔入の境地から脱出し得なかつたのである。ストアの亞流的な自由思想並懷疑主義を越えることは十七世紀の本質的課題であつたが、キリスト教的な人格神の内含する超接性に對する主體的辯證を自然との同根異質的な邂逅 (rencontre) という實驗の事態に於て敢行しなかつた限り、たとえ自然學を積極的に援用したにしても學に先立つ傾向的懷疑からは離脱し得ようが、學自體に隨伴する根源的懷疑から脱出することはメルセンヌ的な境位に於ては原理的に見て不可能であつた。メルセンヌに於ては數論的な無限像にもとづく所謂『地の子』的な思维的自覺を介しての、懷疑主義の相對的否定、その合理的變換が指定されたに過ぎず、懷疑主義の眞の剋服は『情念論』のデカルトに於ける如く生の全一的な把握に基づく(勿論それも十全的ではなかつたが) 主體的自覺とパスカルがパンセで追及した『選ばれた民』のみに垂示される絶對的懷疑(主體的自覺をも無化する絶對者への信從の發條)との相互否定的變換による媒介を俟つて始めて可能であつたからである。其處に吾々はデカルトの直接の先蹤として、又デカルトに對する眞の否定的媒介者としてのメルセンヌの歴史的位置を看取ることが出来る。

自然の認識は傾向的懷疑を超克出來ても認識の射程の短小が不可抗的に現前せしめる根源的懷疑との主體的對決を必然的に前提する。メルセンヌはリベルタン風の自然學的眞の客觀性を訝しんで、モンテニユ的に只その變異性を

冷笑する、所謂傾向的懷疑からは脱却したにしても、自然學的眞の認識の事態に現前する根源的懷疑と眞に對決したとは云えない。此の點でベーコンが「思辨に於ては確實性から始めて懷疑に終り、又懷疑から始めて、一時辛抱強くそれに堪えらるとも、確實性に終るであらう」と述べた言説に含意させんとした意味を、メルセンヌは眞に了承した上で、自然學的眞の確實性を受納れたものではなかつたのである。ベーコンが此處で衝かんとしたのは *objecto* から出發せんとする思辨的懷疑が必然的に包藏する循環論であり、*coire* の指摘する處に從うと『*objeto*』に就ての反省を既に身に付けてゐたメルセンヌとして』（此の點は前掲のメルセンヌ自身の表白に徴しても明らかである）自己が抱懷した科學と宗教との一元的綜合を、眞に具體的に達成しようとするれば、かゝるコギトを純粹思辨の對象とせず、自然學的認識の事態に即して、再吟味しなければならなかつたのである。云換えると問題は彼がベーコンの經驗の哲學の檢斷に投げかけた言説^(三九)で終るのでなく、其處から眞に始まらねばならなかつたのである。

勿論ベーコンの意圖した思辨的懷疑の剋服としての不確實性がベーコンが『新機關』に於て投げかけたやうな數學的媒介を拒否する觀測的歸納と粗笨な操作觀に基づく自然學を以てしては到達出來ず、否絶對的確實が對象的に掴めないことは認識の操作を認識自體の與件として必然的に前提する現代の物理學が實證する處であるが、それはベーコンが確立した自然の認識に於ける操作的技術主義を不當乃至無用視することではなく、又あつてはならない。従つて亦眞正のキリスト教哲學を樹立するに當つてメルセンヌにのぞまれたのは自然學を構成する所謂『分散せる成素』(disjecta membra) に對する自然史的反省と、鍊金術に表徴される所謂半科學の拒否とに成り立つたベーコンの『公開的な自然的魔術』(magia naturalis aperta) としての實驗的方法をベーコンが企てゝ及ばなかつた神聖神學との否定的媒介に於て更に發展的に止揚することであつたのである。

吾々は其處に思惟する自我の自由な客體によるヘーゲル的な否定的轉換の缺如云換えると、問う者を問はれるものに即し、問はれるものを通して眞に問はうとするやうな、理論實踐兩精神の統一として現實的に自由な意志 (Die

wirklich freie Wille) 自由な知性としての意志 (Wille als freie Intelligenz) へのヘーゲル的な深熟の中絶と、無媒介従つてヘーゲル^(E1)の所謂化石化する (verknöchert) 純粹思惟への知性の埋没を見る。その捉えた自然像はトマスのな位階的なアニミズムを拂拭してゐたが、その根柢に尙計量的類比化を湛えてゐた限り、結果に於て彼自身の最も拒否したブルノー風の擬似自然哲學に到達するに過ぎなかつた意味に於て、自然の他者性とその故に亦それに對する認識の非完結性・偶然性は逸せられたのであり、デカルトがメルセンヌを越えんとしたのは此の點である。結局メルセンヌは人間との無差別的な同根性に於て成り立つた爲に自然神教並イタリー自然哲學者の踵きの石となつた自然全能觀 (natura omnia regit) と同根異質性に於て對決せずに、對決の境位を知覺的から悟性的へ變換したまゝ無限神の超越性を發掘したにとゞまり、之に無作爲的に服従することによつて、むしろかゝる服従自體に神を思惟的に直觀したのである。^(E10)

斯くてペーコンがその模索的探求に於て堀り當ておほせなかつた自然神學と神聖神學との相互否定による絶對媒介的止揚は、メルセンヌに於て根源的に反省されずに、無限神論に象徴的に窺はれる彼の自然神學は、ペーコンニズムの前半に投影される物理的問の基本線を道德的天との否定的媒介に導入ることなく、眞の自然哲學以前の自然神學に低迷するにとゞまつた。彼が教會から非難されなかつたことも、主としてかゝる道德的天を不問に付する自然神學的基調によると見てよい。然しこのことは彼の學自體の深徹と固成を決して表徴するものではない。學の深徹と固成は道德的天との自然神學的地平を超出する實踐的境位からする對決を俟つて始めて可能であり、かゝる視點に於てメルセンヌの友ガツサンデイの設論をペーコンの實驗的精神を動軸として跡付けることが次節の主題である。

(1) Sanchez, De Divinatione per somnum, Edit. de Rotterdam, p. 183, citée par G. Sorais, dans La Philosophie moderne etc., t. I, p. 37.

(11) Sanchez, D'Quod nihil... , ed. de Lyon, p. 57 dans Sorais, op. cit. p. 41.

- (III) Les Essays par Jean Baudouin. 1619.
Sapientia Veterum, par Baudouin, 1619.
- (IV) G. Bigourdain, Sur les Observations astronomiques faites en France avant la fondation de l'Académie des Sciences, 1915, T, CLXI, p. 474.
- (V) P. Costar, Les Entretien de M. de Voiture et de M. Costar, Paris, 1634. Lettre XXV, p. 173-183.
- (VI) Fomati, Oeuvres, Edit. de p. Tannery et Ch. Henry, T. II, p. 35, Paris, 1894.
- (VII) J. F. Montucla, Histoire des Mathématiques, Paris 1758, T. I, Préface, p. IX.
- (VIII) G. Sorraiz, La Philosophie moderne..., t. I, p. 476.
- (IX) René Rapin, Réflexion sur la Philosophie Ancienne et Moderne, § VIII, p. 122, Paris 1675. 以下一冊の序文に於ける豫稱展開の過程に於て引用せる文獻はハルタウの著述に於て (cf. Op. cit., Art. II, ch. VIII, Influence de Bacon en France)
- (X) Mersenne, La Vérités des Sciences contre les sceptiques ou Pyrrhoniens, Paris, 1625 (dédiée à M. Frère de Roy, par F. Marin Mersenne), t. I, ch. XXVI.
- (XI) G. Sorraiz, La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz, Paris, 1920, t. II, p. 41 et note 3.
Cf. Robertus de Fluctibus, Sophiae cum Maria Cortanen.
- (XII) カルノーは有罪宣告を與へられた(1783年)後、カントの「メタフィジクス」の未刊の機械論を佛語に (cf. La mécanique de Galilée mathématicien, Paris 1635) を更に發禁になつた對話録の内容を簡潔に一書にせよと指示された (cf. Les nouvelles pensées de Galilée, 1639) の「メタフィジクス」の論考を讀んで程激賞した。云々。
- (XIII) Mersenne, Quaestiones celeberrimae in Genesim cum accurata textus explicatione. In hoc volumine aethi et deistica impugnantur et expugnantur et Vulgata editio ab haeticorum calumniis vindicatur, Gmecorum et Hebr-

aeorum musica instauratur, Paris, 1623, Praefatis, p. 1.

(1 四) Mersenne, L'Impiété des Doistes..., t. I, p. 25.

(1 卅) Mersenne, La vérité des sciences contre les sceptiques, ou Pyrrhoniens, Paris 1625, L. I, ch. X,

(1 卅) Mersenne, op. cit., L. I, ch. XV.

(1 卅) Mersenne, loc. cit.

(1 卅) Mersenne, L'Impiété..., t. II, ch. XVI sqq.

(1 卅) Mersenne, La Vérité des sciences..., L. II, ch. I.

(1 卅) cf. Mersenne, Quaestiones celeberrime, cap. I, art. I, qu. 4 ad 16: et quid sit lumen illud naturale... Illas... notiones naturae que lumen nihil aliud esse arbitror praeter ipsam vim intellectivae et appetitivae facultatis. Enim vero, cum Deus creat animam, eam sibi similem efficit; in qua similitudine lumen naturae situm est, vel ex ea resultat.

(1 卅) G. Sottais, La Philosophie moderne..., t. II, p. 45.

(1 卅) 「聖書は神に由り興らるるそれ以外に眞の知識を學ぶべきことを許さざる」と教ふる（Scripturae Sacrae nos docent quod nulla sit vera sapientia et scientia praeter eam quae data est a Deo) cf. Fluid, Sophiae cum Maria Certamen, etc., L. I, pp. 35-39. cf. Mersenne, Quaestiones..., col. 1475.

(1 卅) Hegel, Encyclopädie, § 472 u. 473, herg. von Lasson, Zweite Auflage, S. 411 u. 412.

(1 卅) cf. Mersenne, Quaestiones celeberrime..., cap. I, vers. I, art. 4, ad. 15.

(1 卅) Mersenne, La Vérité des science, L. I, chap. II.

(1 卅) cf. F. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Dritter Teil, Berlin, 1924, p. 182.

(1 卅) A. Koyré, Essai sur l'idée de Dieu et Les Preuves de son Existence chez Descartes, Paris 1922, p. 124 et note

I.

(二八) Loc. cit.,

(二九) ニューリッポの幾何學に關する原理も禁書目錄に掲げられたものの一であるが、全面的に有罪宣告されず、それはそれと差當り關係のなき宗教的感の媒介、口實となる權があると看做された。(cf. le p. Théophile Raynaud, *Erotomata de malis ac bonis eibris, deque justa et injusta eorum confixione*, Lugduni, 1653)

(三〇) cf. F. Ueberweg, op. cit., p. 181.

(三一) Mersenne, *La Vérité*..., L. I, ch. XVI, p. 210.(三二) *Ibidem*, p. 212.

(三三) Christian Bartholinus, *Jordano Bruno*, t. I, p. 236, note 4. cf. F. Ueberweg, *Geschichte der Philosophie*, Dritter Teil, S. 180, Berlin. 1924.

(三四) cf. Jénile Brehier, *Histoire de la Philosophie*, T. II, Fascicule I, p. 17. cf. Alfred Marry, *Les Académies d'autrefois*, Paris, 1864 et p. Florian, *De Bacon à Newton*, *Revue de Philosophie*, 1914.

(三五) ニュートンは進般の業績に付て次の如く的確に論評してゐる。「メルセンヌは新しい科學の要求に何等直接の寄與をなすことは出来なかつたが、彼は佛・伊・和の諸國の遊歴を通じて、凡ゆる種類の文獻をフランスに紹介せる點、ホイヘンヌ (Huygens) に迄及ぶ文通により、時代の學的探究特に研究共同の意味に於けるそれに顯著な寄與をした。彼は彼の友に問題を投げかけ、かくてライプニッツの時代、新アカデミーの時代に極めて重要となつた、習俗の創建者となつた。彼は既に全歐に迄は及ばなくとも、少くも佛國及び各全アカデミーの設立の抱負を有してゐた」(cf. F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Dritter Teil, p. 182)

(三六) voir G. Bignon, *Les réunions de p. Mersenne et l'Académie de Montmor*, dans *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences*, 1917, t. CLXIV, p. 131, note 2. fm.

が、私的協會が時代の新風に促されて設立されるに至つたことは、當然の推移という外ないが、それが時代の推移に伴い、次第に公的色彩をおびるに至つたことは特定個人の限りある篤志に依存するのみでは、協會は所詮眞の安定と永續性を保證されず、假りに永續しても、よくその探求の意欲を結集し、成果を擧げるには餘りに無力化する體があつたことを吾々に示す。かゝる協會に永續性と廣汎な影響力とを確保する爲には、公衆の力が公の保護を與える必要があつた。事實一六六二年チヤールス二世により承認されたロンドンアカデミーはロンドン王室科學院 (London Royal Society) となつた。モントモル男の科學協會はコルネーユ (Colher) の努力で政府の支援の下に、パリ科學翰林院 (Académie des Sciences) に發展擴充され、之に倣つて、本世紀末ライプニッツの主唱の下に創設されたアカデミーは一七〇〇年プロシヤ王フレドリック一世により「ベルリン・アカデミー (Berline Akademie) として公認された。 (cf. Sorruis, *La Philosophie moderne*..., t. I, p. 8 及 92) それは政治的權力の宗權よりの獨立否凌想を示すと共に、亦自然科學自體の完全な自主性の獲得とその公衆的評價を逆證すると云はなければならぬ。

(三九) Bacon, *Novum Organum*, I, Aphor., 45.

(三八) A Koyré, *Essai sur L'idée de Dieu chez Descartes*, p. 86.

(三九) 「哲學に於て揚起される現象がどうあらうと、人が個人の性並性自身 (en icéus) に於て内的に生ずるものに徹入し得ると考へてはなかなし」 (Marsenne, *La Vérité des sciences*..., L. I, ch. XVI, p. 212.

(四〇) Hegel, *Encyclopädie*, § 481, Hegel, *Lasson, zweite Auflage*, S. 416, 417.

(四一) *Op. cit.*, S. 385.

(四二) メルセンヌ自身の原典入手不能の爲、以上本文を引用せるメルセンヌの言説の出典は必要に應じて指摘したやうに主として Strowski, *Pascal et son temps*. G. Sorrais, *La Philosophie Moderne*, t. I, et H. Ueberweg, *Geschichte der Philosophie*, dritter Teil. Henri Bremond, *Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France*, t. I, et VII, Paris, 1928. に仰ぐ外なかつた。従つてボーダンの場合と同様メルセンヌの思想の全貌に迫り得なかつた憾があり他日を俟つて批判に精確を期し度いとおもふ。

一一一

以上に於て觸れたメルセンヌの自然神學と並んで、以下右に述べた協會で時代の新風に浴した自然學者の一人としてガッサンデイの哲學特にその自然哲學をその道德哲學との關聯に於て採り上げる所以は彼がメルセンヌの如く自然學形成の産婆役を任めたとは對蹠的に、メルセンヌ以上に自然哲學を徹底的に追及齊形化することにより、その十七世紀の水位に於ける理論的歸結としての自然神學の限界を示したと共に、デカルト哲學の展開に當つて、それに單なる契機以上の媒介性を附與したからである。端的に云つて彼は私がベーコンの箇條の末尾で指摘した前命題（偶像拒否）を忠實に遵奉した點で正當であり、後命題（經驗主義）を僭稱した點で不當であつた。此のことは更にガッサンデイの出入した協會の支配的傾向とも背馳するが、それは反科學的な自然神學に陥つた事實に基づく結果的解釋であつて、協會の標榜した經驗主義を貫くことは凡ゆる根源的な自然哲學の拒否を意味せず、亦してはならない。このことは當然ガッサンデイの哲學を、その内容的評價に於ては、方法論的媒介性に於て精神史的に位置付けることを許す。以下私は専らかゝる位相からガッサンデイの自然哲學から哲學一般生成の歸趨を見究め度いと思う。

ガッサンデイは説く「神⁽¹⁾が今迄他の無數の世界を設定することが出来たし亦出来るべしと認められると此の世界以外に如何なる他の世界もないとは論證によつては主張出来ないことは慥かに認められる」(Nun fatendum est quidem eorumdē demonstratione non posse, non esse mundos præter hunc alios; quando profertur potuisse, & posse adhuc condere. Demum alios innumerabiles...)それは可感的世界の外に可想的世界の現存がなくとも、少くとも可能性を含蓄するものであるが、經驗論者ガッサンデイの意味判定は決して此處で經驗の闕を跨がない。そしてそうした世界は自然に對する嚴密な限界を適法的には示さない意味に於て、全く秘匿され (positus occultae) 従つて吾々には絶對不分明 (indistinctus absolute) であり、吾々が屬する世界のみが省察の對象として

可能であり、可想的世界に對する凡ゆる探求は假説的で無益に過ぎないとする。此處でガツサンデイは實證論的自然哲學者の線を貫くか、單なる觀想的自然神學論者に成り下るかという方法上の分岐點に立たされたのであるが、經驗自體に對する主體的反省の不足から、ユベルニクスとブラエの自然像の差別(distinction)に現前せる人間認識の偶然性に閉眼しないで、認識の事態を直ちに對象論的に客觀化して、しかもその限界を究めることなく、審美的讚嘆の前に知的認識の方法論的探求を打ち切つたのである。ガツサンデイにとつて兩自然學者の教説が二者撰一として對質されずに、兩者併存として寫つたのも偶然ではない。そしてそれはやがて自然を藝術作品に模して、その制作者を豫想する因果論的神觀に彼を馳つたのである。

然しガツサンデイの神觀は單に『神を世界の創造主に擬する』(Esse Deum Auctorem, seu causam productivam mundi) 單なる發案 (excogitatio) にとゞまらないうで、神を以て世界に形を與ふる神 (informator; informant) ではなく世界の支配者、云換えると世界の構成部分でなく、その整序者、導師である (Esse Deum Rectorem, seu Causam Gruberatricem Mundi) とする處に特色がある。それは當然世界内存在との交感交流を必然化し、從つて亦世界自體が『生體化されてゐる』(animata) ことを豫想する。「人が植物・動物・人間にのみ魂を認める習慣が、鑛山並地床に在る間の鑛物・岩石の大部分にも魂の一つを歸屬せしめることを妨げないで、それによつて其等が生きて看做される如き特殊の魂を歸屬させてよいならば、人は大地にもそれによつて大地が生きて看做される如き特殊の魂を歸屬させることが出來なからうか。……大地が吾々大地から生れ地上的な微かな人間には到達出來ない一種の生と認識を所有することは矛盾するであらうか」(Caeterum autem, si eum anima tribuatur vulgo solum plantis, & brutis, ac hominibus, id non obstat quo minus videatur plerisque attribuenda esse metallis et lapidibus, dum in mineris matricibusque suis sunt, sed anima nempe sui generis, qua corpora illa vivere censentur; cur non possit quoque attribuenda videri terrae, scilicet specialis, ac sui generis, ob quam censeri vivens

possit?... Equivul repugnat esse in terra genus vitæ & cognitionis, quod nobis hominibus, & terrigenis, son pusillimis particulis terræ assequi non licet? と説く處は世界の『全一的生體化』(animatum totum)世界の魂の現存をそのまま想定せるものと看做してよ。

然しガツサンデイは『世界は魂を缺いではゐな』(Sit ne mundus anima præditus)とは確言するが、かゝる内在的な世界の魂の現存を即自的に肯定しようとしたのではない。人々が語る如き非本質的類比的意味に於ては世界が魂を持つことが確言されても、世界が固有の即ち増殖的・可感的・理性的魂を持つと認めることは困難である。結局世界は視覚聽覺的な作用を動植物程には營まない。ガツサンデイが内在的な意味に於て肯定する眞の世界の魂は自發的生命體としての諸存在の生成の根源となる『大地の魂』(anima telluris)である。即ち世界球體の各部分がどんなに異質的であつても、其等を相互に連契し、全體に固着させる或る形相としての一種の魂である。「魂は故にその部分が生體のより粗笨な魂の間で或る特殊の素質又は外觀と均齊を持つ點で極めて繊細な實體、物質の花のやうなものである如く見える」(Videri ergo potius esse animam substantiam quandam tenuissimam, ne veluti florem materiae, cum speciali dispositione, habitudine, & symmetria partium intra ipsam massam crassiorum corporis degentium) 實體なる限り、それは運動性によつて行動の原理たり得、かゝる仕方で配置・整序される限り、それはかゝる仕方で動き得、他の仕方では動き得ない。之がストア並イタリー・ルネッサンスの自然哲學者の思惟を侵した包括的蓋然的な世界の魂に關する觀念を拒否して、自然の原質にアトムを想定し、世界内諸存在をその合成乃至複合で以て説明せんとするガツサンデイ特有の『アトム觀』(Videri posse atomos pro materiali rerum principio, primave materia adniti) 觀となつて造成された所以である。

先づ存在物一般に關する運命として觀想された『世界秩序』(ordo mundi)に關して述べると、ガツサンデイの生體觀は世界自體を包括的に生體化する無秩序な、彼の所謂『非具象的』(incorporea)な立場に於けるそれではない。

即ち一つの生物が生ずる際に全世界も直ちに生體化されると假定することは『岩の形成』(conformatio rupis)を評量するに際して、その凡ゆる部分を包む『岩の形相』(forma rupis)を豫想する如く、背理であるとして、世界の魂に關する古代哲學者の教説を拒否する。その點では全くピタゴラス・プラトンの教説を認めなかつた原子論者エピクロス並同派の詩人哲學者ルクレティウスのそれに同調してゐる。

然しかゝる同調は無條件的ではない。『他のものより以上に蓋然的と見える意見なることを條件として』(cum probabilis pro caeteris videatur opinio)それを採り上げたのであり、従つてそれに修正を加えることを辭さなかつたのである。即ちガツサンデイによるとアトムはその語源が示す如く不可分(indivisibilis)であるが、大さ(magnitudo)を缺ぐ數學上の點には似ない。従つて延長性(extensa)と共に不可徹入性(impenetrabilis)をその本質とし、如何なる自然力もそれを破壊出来ない。原子とはアリストテレスが第一物質とのみ呼んで遂に説明しおほせなかつたものに始めて解答を興えるものである。之に對して延長物たるアトムが不可分割は不合理であるとの非難が加えられるが、ガツサンデイは連接(contiguus)と連續(continuus)従つて無空隙即ち堅確(soliditas)を以て答辯する。否より嚴密に云うとアトム又は物質の本質はデカルトが説く如く、その延長性というよりも寧ろその連続性と堅確性に存し、そこからその抵抗力(五) (resistentia, vis resistendi, seu resistantia)が生れる。斯くてアトムの構成要素に三つの基本的特質として延長(spatium)形象(figura)重さ(gravitas)を加え、運動現象の説明との關聯に於て形象と重さを重視する。

ガツサンデイによると重さは原子が自動的に動くに當つて具有する内的自然の力であり、彼は重さを以て原子を運動えと内面的に促進する傾向(inclinatio)として、原子に本具と認める。がかゝる動力的能力は必然的に空隙(vacuum seu inae spatium)を豫想するが、ガツサンデイはその現存を必然視して、デカルトの充滿(Plenitudo)を拒否する。運動すべき物體が充滿せる場所にとゞまつてゐるとすると、その物體は其處を既に占有せる他の物體を其處

から追退けねばならなくなり、斯くて追退けられた物體は更に第三の物體を追退けるべきであり、困難は無限に続く。之がデカルトの圓環運動論を排して、「故に始の物體がその場所を去ることが出来なければ如何なる運動も始まらず、かくて何ものも運動しなすであらう」(Quare, si primum illud corpus eedere loco non valet, nullum erit principium motus, siquæ nihil movebitur)として空際⁽²⁾の現存を必然化する。

然しそれは兎も角として、アトムを事物の構成要素として規定した後、之と關聯してガツサンデイはアトムが更に運動の原理なる限り之を第二原因と看做す。事實カツサンデイがアトムに加えた革新的解釋は、上記の運動因のアトム内現存であり、之によつてアトム⁽²⁾の運動と神の原動性とが結付く道が拓かれたのである。即ちガツサンデイは「運動因はアトムの中に在り、その結果物體の中に在る運動の原理 (principium agendi) は具象的でなければならぬ。…。全くかゝる原理が生れるに當つて自らも動くと共に、自分以外の多くのものを動かすやうに自らの宿る物體に強いるとすると、若しそれが非具象的ならば、物體に衝動を與えるやうに如何にして物體に適用され得るか了解出来なくなる。…。神に付ては事情は別である。實際それは無限の能力を備え、遍在、『自ら決して動かす、自らの意志により、他を動かし得る』(non illo sui motu, sed nuntia solo agere, & movere quilibet potest)」と想定して、「第二原因中の能動的原理が具象的であり、その結果物質は生活力がないのでなくて、能動的なることを認める方がもつと適切と思はれる」(Fecisse proinde ii melius videntur, qui agendi principium fecere corporeum, ac censurere adeo materiam non inertem, sed actuosam esse) 「アトムはその始源に於て、その原作者から受取つた力によつて自ら動く限りに於て、凡ゆる事物に運動を附與し、その結果自然の中に現存する運動の源泉・原理・原因である」(quod, dum ipsæ per se, et juxta vim a suo Authore ab initio usque acceptam moventur, motum omnibus rebus præbeant; sintque adeo omnium, quæ in natura sunt, motuum origo, principium, & causa.) と結斷する。

斯くて運動をアトム其れ自身が具有する第二の自己原因に即して規定 (sit in causis secundis intimis, ac primum agendi principium) した後、更にその方向付けの問題に關して、アリストテレスが石の地球への落下を以てその場所を求める石に固有な性質に歸したに對して『重さはそれが原子を運動せもたらず限りに於て、原子に本具の傾向であるのみならず、運動が特殊の方向を向う限り、それは外部から發動する牽引の結果である』と判定して「故に全く重⁽¹⁰⁾ろとは知的性質を内部から引出す力でなく、外部から引寄せると吾々は同様補言す」(Nec vero ideo minus solennis gravitatem dicere hanc vim: qualitatem intelligentes non ab intrinseco pollentem, sed ab extrinseco trahentem.) と説く。

然し牽引運動の原因 (causa motus trahentis) が動く石に外在的 (extrinseus) とすると、それは大地がそれから距つた對象に向つて働き得ることを豫想するが、之に對してガッサンデイは兩者の仲介者が現存することを確認して「故に重い事物又は落下の運動が大地に屬する牽引から生ずることに、何等反論を加える餘地がないとすると、或る牽引的な器具と同様に大地から微分子が生ずることが充分知られる」(… Ideo sufficere videbitur, si dixerimus nihil repugnare quo minus motus rerum gravium, sive decidentium, sit ex attractione subjectae telluris, quatenus ex ipsa corpuscula prodant, quasi organa quaedam attractentia.) と結論す。

斯くて事物と大地は自動因を保有すると共に、外來的な刺激に感應する感性能力をも具有するものと、微分子の放散を介して、之に刺激を與えて、かゝる感應を觸發するものと二系列に分屬せしめられることにより、自然的第二原因的運動現象は第一次に説明され、しかもそれがそのまま目的的第一原因的原動性の原初的指令に基づく世界の統一と調和に順應すると看做すことにより、此處に機械因と目的因、内在因と超越因とは一應終局的な聯繫にもたらされる。ガッサンデイの自然の運動に關する統一的な言説「然し或る蓋然が生れるやうに世界創造に先立つて神が世界の極限を超えて無限の距りに一つの石をつくり、そして置いたと假定せよ。世界が一度創造されるとあなたは直

ちに石が大地を駈寄るべきだと考えるか。あなたがそれをアリストテレスの原理と假説に従つてそう考えるならば、それは大地の現存をそれに知覺させた感覺の如きものが、その中に在ることを識ることではなからうか。大地から生ずる微分子の役割は行動の能力を喚起す爲に眠れるかゝる感覺を刺戟することであつた。従つて大地から發する或るものが、大地の現存を感得さす爲に石に迄到達することはあつてはならなかつたであらうか」(Ut prodire autem aliqua probabilis fiat;...concipito lapidem multis miliarium iurydiabibus ultra hujus mundi extrema fuisse a Deo factum, atque constitutum, priusquam mundum conderet: an, condito deinceps mundo, putas lapidem fuisse illico versus hanc terram convoluturum? Si putas fuisse, ut rem conformem Aristoteleis principis, & suppositionibus; an-non facies, quoniam agnosces quendam quasi sensum in lapide futurum fuisse, quo terram heic esse fuisse percipiturus? Et nomine fuisse proinde necesse aliquid ex terra ad ipsum usque dimanare, ut terram eo faceret, exprimeretque sui sensum?) はよく之を表示してゐる。

以上純客觀的な目的内在論の立場から押し進められた彼の自然論は、端的に云つて機械論と目的論との抱合であり、純機械的な現象としての自然の目的論的實體化による世界の魂の現存の形而上學的臆斷である。ガツサンデイが世界内存在物を運動の觸發者と感應者との二系列に分別したにしても、觸發者と感應者の構成要素自體を同一のアトムに求める基本線が不動に維持される限り、かゝる差別の根據は何處にも求めようがないからである。強いて大地のみにアトムとは異なる索引專一的な魂を許せば、それはアトムの分散となり、自己の立場を抛棄することとなる。

惟うにそれは、上來述べ來つた自然學と自然神學との混淆に成り立つた、動力發源論の立場からする即目的な存在論に組み入れられた神性論が、既に發想の當初に於て陰約したものであり、吾々はかゝる認識以前とも云うべき發生源論的神の存在の欺瞞的具體性の表傍の蔭に彼の自然學と神聖神學の混淆(それはベーコンが深徹的に峻別、戒告したものである)としての自然哲學の折衷主義の横はるのを見る。が之に對する最終的檢斷はシンタグマの全體系の歸趨を

見届ける最終の箇條に譲るとして、ガッサンデイは人間認識の射程を可感的現象の世界に限り、可想的世界に對する探求は假説的で無益なることを設論の冒頭に於ては陳述しながら、尙神性一般に關する探求を接神と切離して企てゝゐるのを見る。

然し彼は徹頭徹尾見神と切離して神性を探求したのではない。否むしる事實は逆であつて見神に發現する神性論を飛躍的に擴大して自然の生成を目的論的に逆解釋せんとした跡が顯著に見受けられる。云換えるとガッサンデイにとつては實質的に先なるものが、形式的に跡なる如く思念したのであり、其の基底に自然的形象の秩序と調和との觀想から來る自然の生成を貫く完成の原理 (*principium perfectionis*) が卽自的獨斷的に指定されてゐたこと (*Ut sententiam de forma sit, qua Deum apprehendimus, Cujusmodi sint quae esse in Deo ineffigimus perfectiones*) が觀取される。従つて不動の原動者として一度は存在の前景から徹退し、只世界の魂に原初的な發動と方向付けを與えるに過ぎなかつた神は次に説く攝理の項で再び存在の前景に引戻され、世界の魂との交感交流に於て、世界の運命を規制する整序者に擬せられるに至つたのである。云換えると世界生成論 (*cosmogonie*) にかゝはれる神の超越性と世界の諸因に寄托せざるを得ないと見做した神の接存性 (*Dari inter causas unam omnium primam, seu, quod idem est, Deum esse*) は實質的には見神から發進すると共にそれを動軸として廻轉したと云えないであらうか。その意味に於て見神の事態こそ自然哲學に關する限りガッサンデイの神性論の實體を解明する秘鍵であり、吾々は更に進んでその歸趨を見究めねばならぬ。

以上ガッサンデイの變轉 (*mutatio*) を貫く世界の秩序と調和とから來る神の現存の因果論的證明は、世界を質料と形相の位階的配列に置いて『世界と云つた様な事物の性質に關する有效で正確な觀想から (*ex rerum naturae tantique effectu, quantum mundus est, accurata contemplatione*) その不動の原動者としての神を演繹するペリパテティズムの實體論的目的論的の神の現存の證明を形式的に拒むと共に、デカルトの一般の豫見から (*ex anticipatio-*

negerali) 云換えると『或る神によつて印刻された、生得的な神の觀念から』(ab ipsa natura impressam quandam notitiam Dei) 本具論的に神の現存を演繹する證明をも極力排斥する處に成り立つてゐることが知られる。⁽¹³⁾ 事實此の立場はガツサンデイが極力排斥した處で、それを生ぜしめるものは危険に對する危惧 (timor) でなくて、吾々を襲う危険に對して、吾々を逆に鼓舞するもの、即ち吾々を保護すべく救を祈願する觀念の投影 (imago) に過ぎない。斯く先取の起源並世界の形成の形態に付ての説明に加えるガツサンデイの檢問は獨創的な深達性を帯びるが、このことから直ちに感覺的經驗だけが神の現存の證明を與えるに充分だとも決斷しなかつたことが知られる。彼によればそれは精神と感覺の複合としての經驗というよりも感覺的經驗に對する知性の協同から來る。即ち「先づ⁽¹⁴⁾精神が創造云換えると存在する時から實際それ(神の豫見)は創出されると云える。その限りに於て、精神の中には何等か最初の機會に神或は神聖性の現存を識るに至る爲の能力又は態度が存する」(ac primum quidem, dei potestati tunc ingenerari, cum mens generatur, seu sit; quatenus est capacitas, seu appetitudo in mente, ut prima quaque occasione ad agnoscendum Deum, sive existentiam naturae divinae feratur) と説いてゐるのは、潛勢として神の認識能力の先存を認めたと云つてよく、(その點で觀念の先取を能力として捉えたデカルトの考を全面的に拒否したとは云えない) 只それが顯勢化される機會として感覺の媒介を力説するに過ぎない。

然し感覺を媒介とする先取の能力が神性に觸れる出遇の事態は如何なるものであるか。ガツサンデイは説く『具象的觀念又は想像の下に』(sub specie, aut imagine corporea) 現れないものは何等理解出來ない故に、『如何なる非具象的實體も現存しない』(non esse substantiam ullam incorpoream) と考へる人が在る。彼等の誤は想像とは判別される一種の知性即ち想像の支配下に入るものゝ外に、更に或るものが現存することを結斷によつて (ex consuetudine) 吾々が知解するものがあることを認識しない處から來る。…斯くて神に付て考へる度毎に、その下に於て神を理解する如き、具象的觀念以外に別な或るもの即ち觀察に依て (intuendo) は吾々の精神が如何に努力しても

捉えることも知解することも決して出来ないやうな、或る非具象的實體が在ることは極めて知解される」と。

即ちガツサンデイによると感官に印象を興える對象が偶生するや否や、可感的具象的存在物に對應しないやうな新觀念が形成される⁽¹⁷⁰⁾。しかもかゝる新觀念は精神の偶然的推理の結果による場合には虚偽に陥るが、必然的推理の場合には、豫見は吾々が信ぜざるを得ない實在の印象として現れる⁽¹⁷¹⁾。かゝる先取は吾々が聞く物語に發現することもあるが、人から告げられなくとも、吾々を取囲む事物の外観特に自然の事物(例えば鐵物)に見受けられる美的形象、四季の循環・星辰の運行に見受けられる法則の調和と、有機體中に啓示される秩序との對面に於て偶然的に(a fortiori)就中發現する。吾々はそれによつて宇宙の被幕を横切つて、其處に現存する秩序と調和とにより、相對的完全から絶對的完全へ、即ち自らは自足すると共に、逆に他の凡てを表示するものへ導かれる。之によつて吾々は非具象的事物としての神の現存否超存(sup(er)-esse)に關してはガツサンデイが感性的所興を單に觸發の機會として、しかも知的直觀にも戀えることなく、独自の認識能力を『論究の必然性に基つて』⁽¹⁷²⁾(ex argumenti necessitate)精神に許してゐたと斷つてよす。

(未完)

(一) Syntagma, Physicæ Sectio I, Liber I, Caput II, in Petri Gassendi Opera Omnia, curante Nicolao Averanio, Florentia, 1727, T. I, p. 127. 以下の索引は特に斷る外は凡て本全集版に據り O. O. の略字で示す。

(二) このことはロレンツ・ド・ノランク(Collège de France)の數學教授ガマン(Jean-Baptiste Morin, 1583-1656)と醫師と數學者のジャック・ランヌスルジュ(Jacques van Lansberge, 1580-1657)とゴッセルウツヌの體系をめぐる論争に先立つて、ガツサンデイがこの體系を支持して、之を拒否するガマンにその反論の小冊子(Famosi et antiqui Problematis de Telluris motu vel quiete lacticus ophiata Solutio, Paris, 1631)の出版をメルセンヌと共に阻止させんとした事實、並自ら該書に付てガリレイに書き送つた書簡の行文「あなたは大地の運動に關する私の友人の反論の書をまのあたりに見ても、あなたは決して氣持を亂さないだらうと私は思う」(cf. Gassendi à Galilée, Paris, mars, 1632. Opera Gass. Omnia, etc.,

Sorbière Lyon, 1658, t. VI, pp. 45-46) と一見矛盾するが、それはガッサンディが大地の運動を容認しなかつたからでなく、自身の究極の自然観として非本質的視(事實は本質的であつたが)したからであるという意味に解すべきであり、従つて矛盾しない。(cf. G. Sorraiz, *La Philosophie moderne...*, t. II, pp. 166-168)

- (三) Syn., Phy., Sect. III, *Membrum Prius*, L, I, C. I, O. O., T. II, p. 3.
 (四) Syn. Phy., Sect. III, *Membrum Posterius*, L, III, C. III, O. O., T. II, p. 117.
 (五) Syn., Phy., Sect. I, *Liber III*, C. VI, O. O., T. I, p. 234.
 (六) Syn., Phy., Sect. I, L. C. III, O. O., T., I, p. 171.
 (七) Syn., Phy., Sect. I, L. IV, C. VIII, O. O., T., I, p. 293.
 (八) Syn., Phy., Sect. I, L. IV, C. VIII, O. O., T., I, p. 294.
 (九) Syn., *Ibid.*, O. O. T., I, p. 295.
 (一〇) Syn., Phy., Sect. I, L. V, C. II, O. O., T. I, p. 304.
 (一一) Syn., Phy., Sect. I, L. V, C. II, O. O., T. I, p. 305.
 (一二) Syn., Phy., Sect. I, L. V, C., II, O. O., T., I, p. 305-306.
 (一三) Syn., Phy., Sect. I, L. III, C. II, O. O., T., I, p. 254-255.
 (一四) Syn., Phy., Sect. I, L. III, C. II, O. O., T., I, p. 256.
 (一五) Syn., Phy., Sect. I, L. III, C. III, O. O., T., I, p. 261
 (一六) 「知性は機會を捉え、映像として想像中で在るものから、物自體に付て推斷し、それが知解するに當つてその映像が人間では全くなからざることを導かれると云はれ得ることは明かかた」(*Ostensum est enim, licet intellectus occasionem sumat, ex his quae sunt in phantasia imaginibus, ratiocinandi de ipsis rebus, eo tamen ipsum procehi ut illa intelligat, quorum imaginatio in homine sit nulla*) cf. Syn. Phy., Sect. III, *Al. Post.*, L. XIV, C. III, O. O., t., II, p. 564.

(一七)「實際全くそれが生ずるに當つては想像又は所謂直觀的知性を理性又は結斷的知性と混同するやうな虚偽に向うでない」(Enimvero, dum ita faciunt, non advertunt fallaciam qua imaginationem seu, ut ita loquor, intuitivam intelligentiam cum ratione seu consecutiva intelligentia confundunt) cf. Syn., Phyl. Sect. I, L. IV, C. III, O. O., T. I, p. 261.

(一八)「然し吾々の中には直觀によらず推斷により、或るものを捉える別な知解がある。故に吾々は(實際觀察されない時には)論究の必然にもとづいて、あるべきであると判断するのである。」cf. loc. cit.,

執筆者紹介

松 尾 義 海

京都大學文學部(印度哲學史)
文學博士 助教授

岸 畑 豊

大阪大學教養部(倫理學)講師

樋 元 和 一

大阪市立大
學家政學部(哲學・倫理學)助教授