

危機神學の生成とその展開 (承前)

— 近世前期フランス精神史論 —

樋 元 和 一

一三

以上私は宗門眞の自己分裂として宗門内部から炸裂した新教運動に直接間接に呼應して宗門外に逆捲き流れた時代の基本的主潮リベルタニズムに屹立した基流の波動的展開を精神史的に跡付けたが、別論に於て宗門内部から差渡された之に對する反撥乃至自省の過程並にそれと獨自の基點に立つて別な位相から兩者を包越する處に宗教的眞を發掘せんとしたパスカルの精神的境位との對比を明確にする爲にもう一度之等基潮の展開を時代主潮との相即と基流相互の内面的呼應關係に於て概括的に回顧し、その基本的性格と歸趨を見究める必要がある。

ソルテは西歐思潮の眞の近代的意味に於ける自覺過程の基本的指標を捉えて、「方法の新しさ」と(それは輕蔑ではないが)スコラの教説を支えた權威の原理えの不信は近世哲學の二大特徴である。此の二重の傾向はその強度に於て多少の差はあつても、ペーコン・ガツサンデイ・ホツプス・デカルト・スピノーザに見受けられる」と論斷してゐる。

かゝる基本線はフランス近代我の自覺の過程を跡付けるに當つて不拔の道標と云ひ得るが、吾々が此處で更に根源的に追及しなければならぬことは、スコラの教説に對する不信従つて不服従と、方法の新しさとの生の自覺の事態に即する内面的關係であり、更にそれがフランスに於ては如何なる特異の位相に於て展開されたかである。

先述の如くフランスの十七世紀に於ける自然神教乃至その自然學的知見による修正として成立つた自然哲學は夫

シャロンとガツサンディに於てその近代前期的水位に於ける完成點に到達したが、吾々が此處で先づ問題にすべき點はかゝる自然神教が一六〇〇年代の前半期から中期にかけて如何に當時の自由思想家によつて受容されたかである。自由思想家がシャロンと共に他の意見を強制さるべきでないと言明する場合、彼等が宗門派の如何なる宗教的意見にも承服しないことは慥かである。然し斯く彼等はシャロンと共に考へるが、シャロンを眞に理解したであらうか。彼等はシャロンの言説(Discours)の中に宗教的の心情(人神キリストへの讃仰)を見ないで、その自由な立場にのみ興味を覺える。

然し一六〇〇年代が熟するにつれて、リベルタンの風潮に傾向上の變化(一五〇〇年末期から一六〇〇年初頭にかけてのシロヤンのものから再びモンテイニユ的なものへ)が起つた。それはシャロンの火神の人神の吸收に於て宗教的眞の無差別性を陰約する合自然の原理の基礎をなす宇宙神への信從がもたらす教導的(didactique)な實行知(savoir)(*sanguiferas*)への感覺的な反撥による。之は反面から考へるとストロヴスキーの「モンテイニユの頁はその複雑性に於てモンテイニユの凡ゆる面が見受けられる如き小宇宙であるが、シャロンの頁は一つの思想の一つの面だけが見受けられる如き節である」という批評にもうかゞはれるやうに、リベルタンは思想の本質を吟味せず、設論の様式に捉はれてシャロンの直裁だがその單純さが飽かされて、複雑だが、柔軟で多彩なモンテイニユのエッセイが、彼等の好尚に迎へられたからに外ならない。

然しかゝる傾向上の變化はリベルタニズムの單なる趣味的變貌のみとしては看過出来ないものを内含してゐる。モンテイニユの思想の多彩さ複雑さの蔭に吾々は近代モラリストの先蹤と目されるに値する良識云換へると不偏に思惟し決斷する精神の胎動を看取し、傾向上の變化をかゝる精神への時代的復歸の象徴と看做し得るからである。

今之を内面的に規定するならば、積極的にはそれが生の原型としての知慧を主軸に、儼然な主我性を靜安主義の名の下に絶對化することにより、時代の變遷と離接しつゝ、如何なる飛躍變異をも忌むやうな直接的な、従つて無媒介な人間協同體と、それへの直接的な了解の支點を造成した點に在り、消極的には所謂放逸で厚顏な黨——新教派に加

擔せず、亦カトリック主義を少く共その外貌に於て否定せず、さりとして安易に同調もしないで、人間に現前するものに於て、それが人間に可能か否かを検討し判別して行爲を決断するという、不決断的決断としての眞知を突き付けて、宗門外から當時の弛んだ宗教にその道德的力の支點を主張した點に在る。殊に新ストアの亞流である自然神教派に於ける如き宇宙の理性 (*ratio mundi*) を迷妄として斥けた點で、新ストアの双生児たる懷疑論と自然神教の巨大な分水嶺に立ち、先述したストロヴスキーのモンテイニユに對する端的な批評はそうした印象的立場に於てとなく、之を歴史的に意味付ける場合に、前記の傾向上の變化はより嚴密には自然神教の頹落に伴う時代の懷疑性の濃化深熟と看做されよう。

然し吾々が此處で本質的に問はなければならないことは、かゝる時代思潮を代替する新モンテイニヤンの立論を支えた『神でなく自然と共に生きんとす』 (*maluit potius cum natura quam cum divinitate vivere*) 『合自然』 (*natura parendo*) の原理 (此の點で彼等も基本的には自然神教派に同調す) である。成程彼等には自然神教派や前世紀のリベルタンに見受けられた『反宗教即眞宗教』 (*contra religionem esse religio vera*) 視する宗教的心情の頹廢がなかつたにしても、『反宗教即超宗教』 (*contra religionem esse cogere ad religionem*) 視した限り、その受容の基調に物性を人性と同根同質的に裁断するアニミズム (*ius naturale est, quo natura, omnia animalia docet*) を措定してゐたことは蔽えない。云換えると彼等は彼等の知慧を精神的生命の原理 (*animus*) として、過程的には物的生命のそれ (*anima*) と判別したが、その捉えたアニムス即ち精神は物體に對する絶對他者性に於ける對自的な自覺に成り立つデカルトの所謂精神 (*à la distinction réelle de l'esprit d'avec corps*) でなく、合自然を積極的に形而上學化しない迄もそれを基調に自然を無差別的に目的論化する限り、本質的にはアニマと同質的なものであつたと云えよう。

それは自然自體に對する對決の根源性の缺如の問題に歸着し、その意味に於て新モンテイニヤンは恩寵 (*gratia*) に

對する自然 (nature) としての中世のスコラ的自然觀、經驗的所與を凡て稱落性に於て捉える反自然主義を越えて自然の原本性を主張する自然主義に立脚しながら、當時動與せる學としての自然學との對決に當り、その成果の有限相對性のみ著眼して、その探求の事態に迫らず人為 (volunté) に對する自然 (celes) としての自己原因的 (causa sui) な古代の實體論的自然觀をその成立の地盤とする中世のローマンのストアの傳統を拂拭出來なかつた爲に、位階的アニミズムを脱しながら、尙目的論的自然像に捉はれて、自然の他者性に對する自覺 (パスカルの所謂物質自身を認識することの欺瞞性に對する自覺) に迄、その對決は熟さなかつたのである。超越神と宇宙神との内面的競合とそれに對する判斷留保から來る曖昧も亦かゝる觀想的自然觀 (それは自然性の解釋に於てスコラと分れるが自然の道德論的曲解に於てそれと撰ぶ處がない) の没方法論性に胚胎すると云えないであらうか。かゝる留保を以てしてもカントが鋭く衡いた自然の意圖的技術化 (technica intentionalis) による實體化から免れ得たとは云えないからである。

それにも拘らずかゝる自然との即自的抱合に成り立つ新モンテニヤンの合自然の原理が一六〇〇年代の異端的風潮リベルタニズムを原理的に規定して、それが宗門外から宗門眞の絕對性に對して沈黙の對決を迫つたことは蔽はれない事實であり、カトリック正統派の人々は之に對して新ストア主義の内面的形成の過程に對する理解と、その射程の短小性の眞の限界を極めることなく、神への見せかけだけの禮拜は失はないにしてもキリストの愛と自己の溶めさの心情とを原理的に失つた新モンテニヤン (懷疑派) に對して、只それだけを理由に眞向から論難してかゝつた。

その際異端的新ストアイズムの依據する物性と人性との同根同質的な合自然の原理が不當なことは、そのまま宗門派の異根異質的な反自然の原理が正常なることを結果せず、問題は、宗門派の絕對視する神子の後裔の護持符とも云うべき『榮光の神學』への傳統主義的な稱落と埋没から『十字架の神學』を再發掘して溶めさの心情に映出される人間の意識としての自己否定性とその歸一的無媒介的修復に於てでなく、存在自體としてのその原底を衝くことにより存在自體に喰入る自然性との否定的媒介に於て、存在自體を生産的に修復する處、少く共それの端緒を開く處に在つ

た。

そしてそれが眞に可能な爲には新教派の舊教派と同じく、否もつと忿峻な異根異質的な心情に内燃する（完全性に於て回想される原始的切望から直ちに墮罪の事實を直觀的に肯定する）直射的復古的回心でなく、同根異質的な人間存在の不決定的存在性、パスカルの所謂闇と無限との中間に『吊り下げられた存在性』(l'etre suspendu) の實態究明が不可欠の前提であり、しかもそれは自然性と神聖性、自己充足と自己超越、合自然と反自然を辨證法的に包摂する矛盾の事實に立脚する信の主體的辯證を措いて外には求められなかつた。それが自己完成の原理を掲げて、原本性の故に自然性との連続觀に成り立つ新ストアの無差別的的目的論と、頽落性の故に自然性との切斷に成り立つ宗門の差別的的目的論との兩者を超出しようとする處にメルセンヌ殊にガツサンディが自然哲學を樹立せんとつとめた學形成の内面的経緯であり、その爲に兩者は異端と宗門との紛争の焦點たる自然性の實態とその限界とを神聖性との眞の對決に於て究めることを餘儀なくされた。

その際ガツサンディのかゝる探求の地盤は時代の新風に求められた。しかも時代の新風は神の先設定 (pre-ontologie) せる、之を更に嚴密に云うと、原始教會に於て設定された啓示的眞の人間的形成にもとづく理性の光と信のそれとの調和を根底から破る理性の明證、所謂自然の光 (lumen naturalis) に照射される處に發光したのである。それは中世スコラの信條となつたその對象（自然の認識）と目的（自己救済）との差別の故に生ずる必要な從屬關係を拒否するにあつた。然しガツサンディは之に同調せず、時代の新風のかゝる要求の限界を一應見究めることにより却つて時代の新風を否定的媒介に逆に新風が拒否した必要な從屬關係を中世以來の傳統とは別な位相に見出したが、しかもそれはキリスト教的眞（十字架の神學）との主體的對決を避ける處に敢行された從屬關係であり、避けることによつて充分之を克服し得ると信じたのである。

従つて吾々が此處で根源的に問はなければならないことは、必要な從屬關係の實態である。ペーコンが古典的教養

の時代的認識に對する媒介に於て發掘した新しい根源知としての歸納法を以てして、尙信的世界との調和に行惱み、究極に於て自然哲學と神聖神學の判別と分離にもとづく眞の一元的把握の未達成、從屬關係の曖昧化（即自然的な人間の神化と反自然的な贖罪神の競合）に終つたに對し、ガツサンディはホツプス・スピノザと共に、かゝる位相の從屬關係を完全に破るばかりでなく、兩者の如く巧妙にその敵意を中和もしなかつたのである。

即ちペーコンが自然が神の意志を顯現せず、その榮光を象徴すると看做すカトリック的信の示範に従つて、神の憐憫の非本質的象徴なる自然という神聖な庭を耕すこと自體を不敬視する觀想的自然像の前に自主的探究にもとづく實驗的自然像（人間が自然の一部となる）の動搖を來したに對して、ガツサンディは自然性を頽落視せず神聖な庭を、神聖の故に耕すこと自體に信の修復を見て、むしろ耕しに於て神の意志を直證的に捉えんとしたのである。

斯くて問題は自然性の實態究明から更にその耕しの實態に結果したが、彼等の學の性格に基本的に附纏つたブルノ一的把握の方式、云換えると數學と自然學との無媒介的抱合乃至その一方的吸收に基づく自然學的眞の認識の射程の限界に對する無自覺から來る沒方法論的な世界像はやがて感性と知性の切斷と切斷故に却つて相補する問題の確認性を逸し、所與としての自然の調和から直ちにその不動の原動者（*motem immobile*）としての神を措定するのみならず、更にそれを導師（*maître*）とする處に自然の完成を觀想する生成論的な、シヤロニズムの目的論とは別な擬似機械論的目的論に陥つたのである。その點でバルトルメスがブルノに下した犀利な批判「宗教裁判が權威とするものはアリストテレス、トレミー、スコラの傳統とグレゴリー十三世（*Grégoire XIII*）であり、彼等の據點は眼であつたがブルノのそれはピタゴラス、プラトン、プルトアルコス、キケロ、セネカ、クザ樞機卿（*Le cardinal Cusa*）並にコペルニクの獻辭を嘉納したポール三世（*Paul III*）であり、その據點は理性の明證、叡知の眼であつた」は原理的にはそのまゝメルセンヌ乃至ガツサンディに押及ぼして差支ないと思うが、問題はかゝる叡知の眼の摘出とその肉眼に對する反動的對置にあつたのでなく、その認識方法論的な位置付けにあつたのである。知覺的自然像としてのスコ

ラの世界観から脱却することは、直ちに彼等の悟性性を標榜しつゝ、實質的には理性的に歪曲變質された完結的閉塞的な自然像にもとづく世界観を肯定するものでなかつたにも拘らず、彼等は敢て其處にとどまつた。彼等が自然哲學を標榜しつゝその實體化された自然像に於て自然神教と撰ぶ處のない自然神學に到達したことは一に自然學並數學的知見の汝方法論的解釋から、中世的眼を近代的眼で眞に置き換へ得なかつた處に胚胎したのである。

今メルセンヌの體系の精鍊に成り立つたガッツサンディズムに論點を集中して考へると、かゝる偏向が回避否克服される爲には、人間性と物性との異質性の判別にもとづく接合に成り立つ神の偶成論的な契機性が拂拭されて、異質性に回想される精神の自主性が、物性の理性による超越論的裁斷、カントの所謂實質的合目的性の目的論的實體化に於てどなく、物性との邂逅の事態、自然の自主的探求に現前する悟性と理性えの精神の自己分裂による相互媒介の場に於て綜合的に造立されなければならなかつた。其處に絶對媒介者として超接するのが濟救者キリストである。従つて問題はガッツサンディが神理性を自然性の撥無に於て志向しなかつた處に在るのでなく、自然性を人間の操作を拒む、従つて眞の耕しに値しない即自態に於て完結的に目的論化した處に在る。そして其處にこそ自然の眞の固成の非完結未修復の事態に於て人性の深めさに徹する處にのみ開ける正信が逸せられた所以がある。

端的に云つてガッツサンディの完全神像が眞の完全性を確保する爲にはそれが無限完全を一舉に包容せんとする人間性を挫きに置く瀆罪神による否定的媒介が必要であつた。道德的無に象徴される十字架の神學を物理的無に象徴される自然神學との否定的媒介に於て眞の自然哲學に精鍊することにより、物性と人性とをその固成の事態に定着させることが必要であつた。それは自然哲學と、神聖神學の徹底的判別を方法論的には前提するが分離を豫想しない。ガッツサンディもそれには應えた。従つて兩者の間に限界を保つことに満足せず、かゝる交流を切斷する一種の仕切りを設けることはソルテが主張する如く、兩者の損害を招來するであらうか。勿論私が此處で云う判別による切斷は切斷の爲の切斷による分離を超える信の知えの一方的吸收でなく、分離を包む眞の綜合としての知の信に對する從屬關係

である。云換えると贖罪のキリスト (Redemptor) に挫かれることにより眞に明らかめられる自然と人性の未修復としての墜落を轉換的に固成せんとする事態に相互否定的對立と切斷の故の眞の相互媒介として現前する知と信との從屬關係である。單に恩寵が自然を破壊せずと説き、亦理性の善用と領導に信の本具性を見る如き中世の自然を説きつゝ自然の實體論的生體化に成り立つ假想的從屬關係をガッサンデイはよく判別したが、かゝる事態に即して人性が究明されなかつた限り、自然物と人間との運命を並置的に接合する處に世界の完成原理としての神の攝理を拜したことも當然の推移と云えよう。

云換えると歴史の自然性に捉はれて、自然存在自體を目的論的に實體化した爲に、歴史の自然性への埋没に於て、無差別的に主動する神の意志を拜したのであり、歴史の自然性が却つて自然の歴史性に媒介される處、自然物とその被造性に於て同根なる人間が被造性のまゝに放置されながら、その基體性によつて逆に人間を規定する自然物との交徹に於てその異質性を主體的にしかも生産的に自覺する處に、轉換的に原動する神の意志を實踐的に直證する事態は逸せられたのである。神を世界の存在性自體の有効因 (causa efficiens) として主動性に於て捉えて之を自然化・要素化した處に第一の躰きがあり、自然の歴史性を見失つた處に第二の躰きがある。それは一に彼の神に對する對決が辨證以前の論證に差しかけられた處に在る。キリストの十字架は『缺けても事足りるもの』(entbehrlich) と成り下つたのである。ガッサンデイの完全神は物性論的には憐憫なき自然と直結する機械仕掛けの神であり、人性論的には和解を容れぬ論理的に透明な神である。

(未完)

- (一) J. Soreis, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, Paris 1922, t. I, p. 3.
- (二) P. Charon, *Les Trois Vérités*, I, II, Ch. XI.
- (三) F. Strowski, *Pascal et son temps*, Paris 1907, p. 186.
- (四) テイルタイは之に關聯して「それはツェラー (Zeller) が指摘するやうに目的を實現する全體——自然 (natura) 自然的理性

(ratio naturae)「自然性 (lex naturae) —— に對する部分の目的論的關聯に最深の基礎を置くメトマ主義のトランスの開花であり、自然神教に於てもメトマのこれらの基本線は依然維持された」(W. Dilthey, Ges. Sch., B. II, Die Autonomie des Denkens etc., S. 267, Anm. 1) と述べてゐるが、メトマが背んじなかつたのはこれらの宇宙理性の多義性 (ambiguitas) にあつたと云えよう。

(五) I. Kant, Kritik der Urteilskraft, sechste Auflage von K. Vorländer, Leipzig 1924, S. 254.

(六) ガッザンデイが合理的魂の作用に關する章で「儘かにかゝる力と自由により、知性は想像をその種に適合するものに向はせ、自らを或るそれを超えた意味に結合するやうに、先存するものを自らの中に選び出すことが出来る」(Nempe ex hac vi, libertateque est, ut intellectus possit phantasiam ad ejus speciei conformationem adigere, aliquantive praesistentium in ipsa sic deligere, ut ipsam ad quiddam ulterius significandum destinet.) — Cf. Syn., Phyl., Sectio III, Membr. Post., Lib. IX, C. III, O. O., Curante Averanio, T. II, p. 393. と述べ場合、彼は知性に可感的魂の作用としての想像に對する規制力と並んで、更にそれと別個に理性自體に固有な非具象的事物たる神の認識能力をも並列的に附與せんとしたものと見てよく、此の際知性に特有の力と自由とは同章で説く如く、想像が「想像することを自ら想像し、見ることを自ら見る」(imaginor me imaginare, videre me video) ことが出来ないので對して「知性は自ら知解することを知解し、又自ら思惟する」(se intelligere intelligit, cogitare se cogitare) という想像との對比に於て考量された知性自體の根源的反省力に置かれたにしても、かゝる反省力から直ちに知性の認識作用にかゝる兩様のものが並存することを結果しない。

更に此の際單純な事物の認識に當つては「集合と抽象により」(aggregando et abstractendo) より歸納的に感覺と知性はその働き合一するが、(Syn., Phyl., Sectio III, M. Post., L. IX, C. IV, O. O., Curante Averanio, T. II, p. 399) 非具象的事物の認識に關しては演繹が用ゐらるべきであつたこと (Syn., Phyl., Sect. III, M. P., L. IX, C. V, O. O., Curante Averanio, T. II, p. 403) が假りに許されるとしても、このことから直ちに前者を以て普遍的命題の形成、後者を以て普通の理由又は本質の觀念の獲得に擬するに至つては、感性的と超感性的という兩様の認識の機能的切斷を意味の關聯に於

て無根據に推斷するものであつて、その間何等の論理的必然性を確保することが出来ない。要するに彼が論理學で表明した「凡ゆるイデアは感性によつて傳來するものによつて形成される」(Omnis idea aut per sensum transit, aut ex his, quae transeunt per sensum, formatur.—Cf. Syn., Log., Pars I, O. O., Curante Averanio, T. I, p. 82) という基本命題を眞に包越し得なかつたのである。

(七) C. Bartholmæss, Jordano Bruno, Paris 1846, T. I, p. 243.

(八) J. Sortais, La Philosophie moderne..., t. I, p. 93

(九) 然しソルテの指摘する通り (Cf. J. Sortais, La Philosophie moderne..., t. II, p. 126) 「正統派に與し憶かにそれに傾くと信じたガツサンデイは彼の二元的意見が、スコラ哲學を支配した魂の單純性、人間性の統一を確認する立場からもたらされたウィーン會議の決定に反することには思い及ばなかつた。それによると人間の中には生命の原理として合理的魂のみ在り、それが直接身體を檢問し増殖的感性的の原理として(身體と)實體的に結合されるとなされたのである。」此處でガツサンデイが問はなければならなかつたのは合理的魂に感性的魂を實體論的に對置することではなく、魂と肉體との實體的結合その成立の經緯——魂が神によつて創造され身體に注入 (infundo) されたという命題(それが人體をも含めて自然一般の頽落性と、人間墮罪の教説の逆證の根據となりしもの)——に即して再吟味し、自然の原本性を實體的目的論化に於てなく、事麤的目的性に於て確立することであつた。

(筆者 大阪市立大學家政學部〔哲學・倫理學〕助教授)