

哲学研究

第五百六十号

近世初頭における自然哲学と自然科学

藺田坦

はじめに

近世初頭という言葉によって、ここではヨーロッパの一五、六世紀、いわゆるルネサンスと呼ばれる時期をほぼ念頭に置いて⁽¹⁾いるが、この時期、一口に言つて「自然」という問題が一つの大きな思想的関心事あるいは中心的テーマとなり、そこからこの「自然」をめぐるさまざまな思想や考え方が現われ、そこにいくつかの自然哲学の立場や、またいわゆる自然科学というものが新しく成立してくる。こういった事態が見られることは、改めて言うまでもない周知のことである。無論、最初からそうした自然哲学と自然科学というはっきりした区別や性格づけがあつたわけではなく、むしろ「自然」という広い、また漠然とした概念あるいは事柄に対して、それをいかに把握し、どのように認識するかをめぐつてさまざまな探求や思考がなされるなかから、次第に自然哲学と性格づけられる思想や立場が形成されるとともに、そこからまたそれに並行して、これものちに自然科学と呼ばれることになる思想や知識が成立

して行くというのが実状に近いであろう。

このようないわば生成的・流動的な事態ないし状況はいかなるものであり、いかに展開されていくのか。「自然」ということが時代の中心的なテーマやトピックとなり、そこにさまざまな新たな特徴的な自然理解や自然観が形成され出現するというとき、その事態はどのようなところから、いかにして現われてくるのか。またそこでいかなる事柄がそれに関連して問題となり、そうした問題連関のうちでいかに考えられていくのか。近世初頭におけるこうした「自然」をめぐる思想展開の経過と問題状況について、以下、少し詳しく見てみたいと思う。

あらかじめ断っておかねばならないが、ここではもっぱら今言ったような問題に関して、主として一五、六世紀の思想的状況ないしは問題展開の経過を叙述し、そこでの事柄の諸側面をいくらかでも明らかにするとすることが主たる目的であって、そこから何らかの結論めいた主張や帰結を導き出すといったことは到底できない。例えば、そのような考察に基づいて近世的な自然観の形成とか自然科学の成立の背景ないし基礎を明確に問う（そしてそれに一定の答えを見出す）といったことは、到底なし得ないであろう。そのような問題に関連づけて言うとするれば、ここでの考察は、そうした近世的な自然観や自然科学の成立・確立に到るまでの（以前の）状況に向けられ、ほぼ一五、六世紀の範囲内でのいわばその前段階というか、せいぜいその前史のところに限られるであろう。その理由の一つは、言うまでもなくそのような近世的自然観や自然科学の形成を論ずるには、はるかに広範にして詳細な思想史および科学史への知見と洞察が必要であり、目下の筆者には大きすぎる課題であることにあるが、あえてもう一つの理由を挙げる とすれば、そこに到るいわばその準備的な時期の、なお混沌とした、しかも多様な思想連関ないし問題状況というものが、従来あまり取り上げられず、比較的注目されることが少なかったということがある。そのような意味で、ここではむしろルネサンスという時期に焦点を合わせて、その独自の問題を探ってみたいと思うわけである。

今も言ったごとく、いわゆるルネサンスと呼ばれるこの時期、外的・現実的な自然（それはまたしばしば世界や宇宙とも重ね合わせて考えられる）が、人々の思想的な関心事として前面に現われ、改めて問題として見直されてくるという状況が知られている。このことがこの時代を性格づけ、特徴づける一つの根本的な点であることは、恐らく誰もが認めるところであり、いわば常識的な見方であると言えよう。いわゆる「自然への還帰」（Rückkehr zur Natur）とか、また「自然への憧憬」（Sehnsucht nach der Natur）⁽²⁾といったことが一種の標語のように語られるのも、この時期の思想的関心の一つの根本的な動向ないし傾向を示すものであろう。このような全般的な基本的傾向のなから、その自然全体をどのように把握し、いかに理解するかという、いわゆる自然認識ないし自然理解が一つの思想的な問題あるいは課題として現われ、そしてそこからさまざまな自然哲学的思想や、またのちには自然科学的な思想が生じてくるわけであるが、さしあたってここで、そもそも自然（あるいは世界）というものがどのようなものとして受け取られ、どういう仕方の問題となってくるかがまず見られなければならない。

そこです、このような現実的な自然（あるいは外的な世界）に関心が寄せられ、それが問題となってくるということは、具体的にいかなる動機に基づき、またいかなる動因に促されて生じているのかを見てみよう。勿論、このことは広く考えれば、まさしくルネサンスという時代全体の諸状況、つまり歴史的、社会的、文化的等の諸状況がより大きな背景として挙げられようが、今はもう少し限定して、主として思想的ないし哲学的な地平での知的な探求を駆り立てるような、より直接的な動因というか、より具体的な誘因となっているものがいかなる事態かという点を考えてみたい。

無論このように限定しても、なおそこにいくつかの事柄が考えられるにせよ、少なくともそのうちの一つの重要な、

また大きな動因と見られるものとして、いわゆる「神の書物」(Ihri Dei, Bücher Gottes)としての自然、という考えがまず挙げられるのではないかと思われる。つまりここには、自然(それはしばしば世界あるいは宇宙とも置き換えられる)というものを、神によって書かれ、神から与えられた「書物」として受け取り、そしてそれを読み解くという考え(ないしそういう意図)が強く現われているように思われるのである。言うまでもなく、それはいわゆる「聖書」という神によって与えられた、しかも文字で書かれた書物に対応するものとして言われているが、その「聖書」と並行して、あるいはむしろ「聖書」以上に、自然という具体的・現実的な書物に目を向け、それを解説していこうという、あるいは解説していかねばならないという考えである。このことは「聖書」が軽視され、無意味とみなされることでは決してないにせよ、単に伝統的な理解の枠内にとどまらず、今まで注意の向けられなかった自然のうちにもあえて神の現われと神的メッセージを読み取るうとする、いわば時代全体の意欲というか意向がそこに現われてきているのが見て取られる。このことがまず、この時代の自然への関心、自然の探求と認識を大きく促し、駆り立てているように思われるのである。

実際、この時期の思想家たちによって、「神の書物」ということはしばしば語られ、それを読み解くことの重要性と必要性が繰り返し強調されている。例えば、その早い時期の一例としてニコラウス・クザーヌス(Nicolaus)がある。彼の『知恵について』⁽³⁾と題される対話篇のなかでは、在俗者(indota)⁽⁴⁾と称する人物が登場するが、彼は自らが無学(無知)なる知恵の探求者であることを標榜し、自分が真理を探求し学ぶのは、先人(学匠たち)の書いた書物からではなく、神自身が自らの手で書かれた「神の書物」(Ihri Dei)からである、⁽⁵⁾と云う。そして、それはどこに見出されるのかという相手の問いに対して、「いたるところに」(ubique)と答えている。もっともクザーヌスの場合、ここに言われる「神の書物」ということで、いわゆる自然だけが考えられているのではなく、むしろ人間の活動・行動をも含めた世界のさまざまな事象が考えられており、従ってそこから直ちにいわゆる自然探求(自然哲学)を展開

することに繋がっていくわけではない。それにしても、世界の諸事象（つまり広い意味での自然）を神が書き現わした「神の書物」として受け取り、それを読み解くことが、彼の新たな知の探求を駆り立てる直接の動機ないし動因となつていることは、ここからはつきり見て取られるであろう。

もう一つだけ、今度は逆にルネサンスの最も遅い時期に属する例を挙げるならば、ガリレオ・ガリレイ (1564-1642) がその著作『偽金鑑識官』(Il Saggiatore, 1633) のなかで語った、「哲学は、眼のまえにたえず開かれているこの最も巨大な書物のなかに書かれている」⁽⁶⁾ という有名な言葉が思い出される。この「最も巨大な書物」とは、宇宙（あるいは全自然）のことであるの言うまでもないであろう。これを読み解くこと、その謎なり秘密なりを解くこととのうちに、哲学（彼にとっては科学）の務めがあり、そこに自然の認識あるいは宇宙の探求が成り立つことになる。ただしガリレイの場合、特徴的でありまた重要なのは、それにすぐ続いて「しかし（誰であれ）、まずその言語を理解し、そこに書かれている文字を解読することを学ばない限り、（これを）理解することはできない。その書は数学の言語で書かれており、その文字は三角形、円その他の幾何学図形であつて、これらの手段がなければ、人間の力ではその言葉は理解できない」⁽⁷⁾ と言われている点である。つまりここでは神の書物としての自然（宇宙）は、数学的な言語によつて書かれているのであり、それを理解することのできる者だけがこれを解読できるのであることが明示されている。ここにすでにガリレイにおける自然探求、言い換えれば自然科学の方向と可能性の基礎が示唆されて見られるであろう。

このようにクザヌスからガリレイまで（その他の一々の例は挙げないが）、ほぼこの時代の自然哲学的（ないし科学的）な思想傾向の人々のいずれにも、この「神の書物」という考えは見られ、それが彼らの、広い意味での自然の探求を導く根本的な動機ないし動因となつていると見ることができよう。新しい知の探求は、自然のうちに書き込まれ、書き現わされたものを読み解き、そこに神の筆跡を、あるいは神の痕跡 (vestigium Dei, Spur Gottes)

を読み取るという仕方ではなされるのである。要するに、ルネサンス期における自然探求や自然認識は、総じてなお宗教的な想念に強く導かれ、根本のところではなお神という意識に結びついて行われているということである。

もっとも、このような「神の書物」という表現自体は、この時期に新たなものでは決してなく、すでに中世において古くから現われ（例えばトマスや、さらにはアウグスティヌスにまで遡って辿られ）、しかもより多義的に用いられていたとされる。⁽⁹⁾しかしこの表現が、ルネサンス期において改めて強調され、繰り返し用いられてくるとき、やはりそこには自然に対する何か新たな見方ないしは受け取り方が現われてきていると見るべきであろう。そこには「聖書」という文字で書かれた書物およびそれに基づく伝統的学問に対して、新たに自然というより直接的な書物の方にも目を向け、のみならずこの時期には、(両者における神の啓示は原理的には同一の、従って優劣も対立もないものと見ながらも)そうした言葉における啓示よりも、むしろ自然といういわば物における(あるいは業わざにおける)啓示をより優先させ、そこにより身近なものを感じるという傾向が見られ、またそこから新しい知の可能性を探っていくという時代の意向がより強く現われてきていると見られるであろう。これに対して中世ではなお、一口に言って「聖書」とそれに基づく学問が何といっても絶対的であり、自然という書物はそこではいまだ閉じられ、教会の権威によつていわば封印(Siegel)をかけられていると言ひ得るのである。⁽¹⁰⁾

このような状態に対して、今やその書物は開かれ、積極的に明るみにもたらされて、そこから封をかけられていた自然は解き放たれ、救い出されようとする。勿論そのことは、(繰り返し言えば)なおどこまでも神の書物を開き、そこに神の痕跡を読むという宗教的な想念に根本において発しているわけであつて、決して單純に神を離れ、神から目を背けて自然の方に向かうということではない。とは言え、やはりそこには結果的に自然を、それまでのいわば閉じられ封印されていた状態から解き放ち、救い出すということが、つまり自然の解放・救出(Emanzipation der Natur)ということが生じてきていることは明白な事実であろう。このような二面性ないし両義性が、まさしくルネサンスと

いうこの中世から近世への轉換の時期を特徴づけているように思われるのである。

「神の書物」としての自然という見方からの一つの帰結として、自然の解放・救出ということをいま言ったが、このことに関連してさらにもう一つ注意して置かねばならないことがある。先程からも言ってきたように、自然という書物は読み解き、読み明かさねばならないが、そこにはまた当然のことながら、それを読み解く者あるいは読み明かす者（それは、言うまでもなく人間自身である）のあり方が確保され、かつその読み解く者としての立場が確立されねばならない。それは、通常の文字の書物を読むのとは違った仕方での解読がなされる立場である。ここに自然に對して、これを読み解く者としての人間の立場、いわば人間の自立的なあり方が当然ながら要求され、また自覚されてくることになる。自然に對峙しつつ、しかもこれを独自の仕方では読解すべき者としての人間の自立性、その独自性の確立ということがここに問題となつてこざるを得ない。かくしてここから、書物としての自然という見方からのもの一つの帰結として、人間あるいは精神の解放・救出 (Emanzipation des Menschen oder Geistes) ということが出てくることになる。勿論、これら自然の解放と人間の解放という二つの側面ないし事態は、どちらがより先であるとか、またより根本的であるとかは簡単に言えないし、恐らくどちらの場合もあり得るであろうが、いずれにせよこの両面は相連関し、また相互作用的に結びついていると見るべきであらう。⁽¹⁾

要するに、自然哲学ないし自然科学が成立してくるという事態のもとには、まず自然（あるいは世界）そのものを自然として捉え、また見るということと一つに結びついて、人間（ないしその精神）がどのように自らを自覚し、自己理解するかということが密接に関連するのであり、そのことがまた逆に自然理解のあり方や内容までをも規定することになってくる。ルネサンスのより一般的な言葉で言えば、人間の問題はしばしば anima あるいは psyche（魂ないし靈魂）の問題として考察されるが、その意味での *psychologia* の問題が、*cosmos*（宇宙ないし自然）の問題、すなわち *cosmologia* の問題と不可分に結びつくことである。またこの時期、人間を *microcosmos*（小宇宙）と

して捉え、これを *macrocosmos* (大宇宙) との対応ないし連関において考察するという古来の思想が、改めて多くの人々によって取り上げられるが、このこともい言った事態を示す一つの証左と見られるかも知れない。このような点にも、やはり近世初頭の特徴的な思想状況の一端を窺うことができるであろう。このことをさらにもう少し具体的な内容に沿って見てみよう。

二

近世初頭における新たな自然探求や自然認識の遂行に際して、そのもとに当然ながら自然そのものの〈*Emanzipation*〉ということがあるとともに、同時にそれと並行して、人間の自立ないし自覚への要求、その意味で人間そのものの〈*Emanzipation*〉ということも必然的に現われ、その二つの側面は相互に関連し作用し合って思想的な事態が進展・形成されていくことを述べた。このことはより広い連関で言えば、ルネサンスにおけるいわゆる *humanitas* (人性) の概念とその理想の追求、あるいは人間の自立ないし自由の獲得という問題にも関わっている。それはルネサンス期に愛好される言葉で言えば、人間の *dignitas* (尊厳) と *excellencia* (卓越) という周知のテーマにも連なるが、今ここで言ったことは、こうした問題やテーマも自然哲学や自然科学の形成・展開と決して無関係ではあり得ないことを示唆するであろう。

ところでごく一般的に言っても、人間の自立ないし自由が問題とされる場合、当然のことながらそこに何らかの拘束・束縛、あるいは制限・限定があり、そこからの解放ないし脱却として自立と自由が考えられるわけである。ルネサンスという時代の場合、そこに歴史的、社会的、文化的な諸側面にわたる大きな転換の背景があることは言うまでもないが、とりわけ精神的ないし思想的な側面に限定して見て、人間は自らをいかなる拘束ないし制限のもとに捉え、またいかなる束縛や限定からの解放を自立ないし自由とみなしたのであろうか。このことは一言で言えば、ルネサン

人的人間の自己理解がいかなるものであったかということである。

カッシーラーによれば、ルネサンスの新しい生命感情と人間性の理想は、端的に言って、二つの根本的な力に対抗して追求され、実現されねばならなかったと言われている。⁽¹²⁾彼の説くところに従って言えば、ルネサンス人の自己理解において人間が置かれている束縛・制限は、二重の本性と特質をもった必然性であって、それらは中世以来の伝統的な言葉では「恩寵の支配」(regnum gratiae)と「自然の支配」(regnum naturae)と表現されてきたものである。人間はこれらの二重の支配のもとに帰属し、また服従しつつ、それらをもとにいわずに運命(fatum)として受け取り、それらの定めのもとにあるものとして自らを理解してきた。そのうち、とりわけルネサンス期においては、この第二のものがより大きな比重を占めるものとなり、「自然の支配」(つまり自然が人間を支配し君臨する、自然の王国)がより大きな意味をもって立ち現われてくると、カッシーラーは考えている。

ここで恩寵の支配(ないし王国)とは、簡単に言えば、中世以来のキリスト教信仰や教説、またそれに基づく教会的秩序や権威のもとに成り立つ、現世の現実的狀態を指していると考えられよう。具体的にはそこでは、例えば神の絶対性と全能性に基づく摂理や予定が、宗教的な性格をもった必然性として、人々にとって拘束的な力あるいは支配的な働きとして受け取られ得る。さらにはまた、キリスト教的な教説による人間の本性的な罪性や有限性も、人間にとっての免れがたい制限ないし限定とみなされ得る。無論、それらは本来的には恩寵(gratia)という根本的性格をもつわけではあるが、それでもそれらが一種の必然性として、束縛ないし制限と受け取られるとき、そこからの解放や自由が問題となってくるのである。

これに対して、第二の自然の支配(ないし王国)は、第一の恩寵の支配が宗教的な、従っていわば超越的という性格をより強く示す支配・拘束であるのに対して、自然的な、従っていわばより内在的な性格の支配であり、束縛であると言える。⁽¹³⁾しかもこの時期、第一の宗教的な支配が、伝統的な宗教的権威の動揺と後退をうけて、少なくとも相対

的に弱まり、それ以前に比べて力を失う傾向にあるのに対して（あるいはまさにそれゆえに）、逆に第二の、自然の支配・拘束という側面はむしろより強まり、より大きな比重をもって前面に現われてきているように見える。そしてそれが人々にとって重荷となり、いわばのしかかってくるところで、それは人々が現実的な関心を寄せざるを得ない問題として現われてくることになる。それとの葛藤あるいはそれに対する対応が、この時代にとって大きな問題となり、またこの時期のさまざまな思想を特徴づけることにもなるわけである。ルネサンス思想における自然の問題、従ってまた自然をめぐる何らかの仕方での探求や認識がなされてくるのも、おおむねこのような事態を通じて、またこうした形においてであるように思われる。

ルネサンス期において、今言ったような仕方でも自然が問題とされてくる場合、その具体的な場面あるいはその具体的な問題状況として考えられるのは、——さしあたってトピックとして取り出して言えば——第一にはいわゆる占星術 (Astrologie) の問題、第二には魔術 (Magie) という事象、そして第三には錬金術 (Alchimie) という場面であろう。勿論これらは互いに内的に繋がりが、複雑に絡んでいて、明確に区別できないこともしばしばであろうが、基本的にはこれら三つの場面（あるいは要素）が中心的な核をなし、これらと結びついて自然はそれぞれの仕方でも問題となり、そしてそこから広い意味での自然哲学的な諸思想が形成・展開されていくと言うことができるであろう。

念のため言えば、これらの三つの問題は、ルネサンスと呼ばれるこの時期に始めて現われてきたものでないことは言うまでもない。占星術や魔術がきわめて古い起源と歴史をもち、⁽¹⁴⁾ ほぼいつの時代にもさまざまな仕方で行われてきたことは周知の通りである。キリスト教的中世においても、例えば占星術的な思想や体系はいたるところに現われているが、ただそこではなお、占星術的な諸要素はおおむねキリスト教的信仰の教化的な力や神的予見の力のもとに従属せしめられ、もっぱら世俗的な知識の原理として侵害されずに存続して⁽¹⁵⁾ きた。ところがルネサンス期になると、先にも見たように、恐らくキリスト教的・宗教的なものの力が相対的に弱体化し、そのもたらす信仰や秩序も総じて

希薄化するという事態のなかで、逆に占星術が大きな関心の的となり、その異常なまでの流行と隆盛がもたらされてきたと考えられる。同様のことは、魔術や錬金術に関してもおおむね言い得るであろう。そしてそのような状況のなから、広く自然ということが改めて問題とされ、それをめぐるさまざまな探求や考察がなされていくと見られるのである。

三

今言ったことを、もう少し具体的に見てみよう。一五、六世紀の多くの思想家、ことに自然哲学的な（つまり何らかの意味で自然を中心的な問題とする）傾向を含む思想家の場合、彼らの思想のうちに、いわゆる魔術的・占星術的な表象や問題連関がしばしばきわめて密接に絡み合って含まれているのが見出される。そして先に述べた「自然の支配」という事態、すなわち自然が何らかの仕方での人間の生存と運命を束縛し、制限するという事態は、何にもましてそのような占星術的な観念や表象との結びつきの中で顕わになってくる。人間が占星術的な因果性のなかに捉えられ、星辰の力や天体の働きに影響されるという形で、それは人間に感じ取られ、また問題となってくるわけである。勿論、自然の力や支配がそのような仕方では受け取られ、問題となるというところには、すでにその根本にはそれのものたらず必然性や束縛から解放され、その限定性や拘束からできれば免れたいという意欲があり、そこからまた人間の自由と自立、あるいは広く人間性の理想を追求せんとする意図も生じてくるのであるが、そのような一連のプロセスのなかで同時に、当然のことながらその自然の支配ないし力そのものをまず把握し、認識することが行われることになる。つまりそこで、まずもってその自然を自然として捉え、自然そのものとして明らかにすることがなされなければならない。かくしてそこにいわゆる自然哲学といふべきものが、基本的に言って成立してくることになる。

その際、この「自然を自然として」ということは、例えば一六世紀イタリアの自然哲学者テレジオ（1581-1644）の用

いた表現に従えば、自然をその「固有の諸原理に基づいて」(juxta propria principia)⁽⁹⁾ 捉えることとして考えられていた。このことが意味するのは、自然をそれ自身のうちから、自然そのものに沿って捉え、その固有な諸原理や本性的な諸力から説明することに他ならない。しかもそのとき、さしあたって最も捉えやすく、直截に注意が向けられるのは、いわゆる天上の諸現象、つまりもろもろの天体や星辰の現われや動きということになる。と言うのも、天体や星辰の動きはある意味で最も包括的かつ普遍的な自然事象であり、しかもそこに規則的なものがきわめて読み取られ易いからである。

こうして、一方ではこのような天体や星辰の諸現象がいわゆる占星術と結びついて、人間の生存と運勢 (vatum) を規定するものとして受け取られるところで、他方ではまた、その占星術的な規定を成り立たしめる当のもの、つまりは天空の諸現象のうちに、宇宙の内在的な法則や普遍的な活動が探られ、取り出されることになる。あるいはより一般的に言えば、自然全体の包括的かつ普遍的な性質や規則といったものが、そこに見出され読み取られるわけである。勿論、このような仕方の自然の探求・説明は、すでに述べたようにその根本のところでは、占星術的世界観や体系の支配に対する否定的な意図から発し、つまりこれらを克服し、そこから解放せんとする意欲に基づいている。しかしながら実際には、そうした否定や克服は決してそれほどストレートに（一直線に）現われるものではなく、思想そのものとしてはむしろ、占星術的な考えや理解をいわば捉え直し、見方によってはかえって占星術そのものを確立し、基礎づけるという帰結をもたらすことにさえなる。こうした事態は、ある意味では避けがたい経過とも見られるが、その一つの典型的なケースが、例えばポンポナツィ (1491-1521) の著作『自然の驚くべき事象の原因について、あるいは魔術について』(1520) に現われている、彼の占星術についての特徴的な捉え方である⁽¹⁷⁾。

ポンポナツィはここでまず、自然のうちに見られる「驚くべき事象」(effectus admirandi) を、つまりあらゆる種類の奇蹟や魔術、異常で不思議な事象をできるだけ広く集め、それらをグループごとに整理し配列せんとする⁽¹⁸⁾。そ

の場合、もちろん基本的にはそれらの事例に対して、批判的な、つまりその事実性を吟味するという態度がとられるにせよ、それでもそれらの真理性や信憑性は決して侵害しようとはしていない。彼にとって、それらは（いかに異常で不思議であれ）、経験によって保証されている限り、そのまま引き受けられるべきであり、外からの勝手な解釈や理論を加えることなく、あくまでもその事実性を認め、その経験的観察を「救い出す」べきである。そしてそのようにして、そこから初めてこれらの事実に対してその「理由」を求め、これらの現象の「根拠」を求めるべきであると考えられる。

つまりポンポナツィによれば、このようにできるだけ多くの事象 (effects) を集成し、それらを一定の秩序に配列するところで、これらの原因 (causa) と結果 (effectus) という、いわば因果性において見ることが可能になると考えられるのである。もともと、そのような根拠や原因が見出され得るのは、これらのさしあたって多様で特殊な諸現象が、一定の普遍的かつ法則的な形式へと還元される限りにおいてである。そのような何らかの形式があつて初めて還元も可能となるからである。そしてそうした形式は、彼にとってまさに天体の活動性や占星術的な因果性のうちに現に与えられているとみなされる。つまり占星術的因果性こそは、あらゆる自然事象の説明がそれに基づくべき、いわば根本要請となるのである。

こうしてポンポナツィにとって、今やいかなる自然の事象であれ、天空の諸星辰の活動とその影響によって説明されないものは存在しないことになる。すべては、これら諸星辰の影響力と占星術的な因果性によって説明されねばならない。ここでは、かりに神が世界に影響を及ぼすと考えられる場合でも、それは天体を媒介してのみ生じているのであつて、天体こそは神的意志を示す徴表であり、その不可欠な中間原因とみなされる。哲学的な理解は、この占星術的因果性という根本規則を離れてはならず、またその媒介を飛び越えてはならない。このことは、先に挙げたような奇蹟的な事象や不思議な作用（つまり「驚くべき事象」）に關しても同様に理解されねばならない。ところが

一般の人々、あるいは世の民衆の信仰は、何か異常で不可思議な事象に出会うと、そこにデーモンの働きや特殊な個人的異能の力などを見て、これを個別的に説明し、納得している。通常のいわゆる占星術や魔術の世界はこうして成り立ち、また行われている。しかしながら、理論家ないし哲学者たるものは、そのような特殊への解消や例外による説明で済ましてはならず、どこまでも占星術的因果性という普遍的・法則的な形式に基づいて考えねばならない。と言うのも、もしも先のようなことがなされるならば、そこではもはや自然の秩序と必然性は見失われ、宇宙全体の意義も損なわれることになる、このようにボンポナツィは考えるのである。

以上のようなボンポナツィの考え方は、さしあたってわれわれにとっては奇妙に思われ、そのまま納得しがたいところであろう。とは言えその思考のうちには、少なくとも一つの合理的な論理というか、自然認識の形式といったものが現われてきていると見ることが出来る。つまり彼の占星術的因果性の考えは、一方では奇蹟的な事象をそのまま是認し、それらができるだけ多くその因果関係のうちに取り込もうとする。しかも他方では、そのうちから普遍的なもの、法則的なものを見出し、そのことによって逆に自然全体を把握し秩序づけんとする。占星術的因果性は、その意味で一種の自然把握の根本規則、いわば「自然法則」のようなものとなる。その限りで、そこに成り立っているのは——一見まったく奇妙に見えるにせよ——一つのまったく「合理的」な占星術であると言うことができる。すなわちそれは、自然事象をできるだけ汎通的に、かつ一定の論理（それはごく素朴な帰納的論理であるが）によって把握せんとするという意味での合理的性格を示しているのである。

このようにボンポナツィの立場は、占星術的・魔術的なものを事実として確かめ、その有効性を認めるのであり、従ってそこでは占星術的世界観はいよいよ強固に確定され、基礎づけられていくように見える。占星術はいわば勝利を占めて、ますます支持されるかのように見えるのである。しかしながらカッシーラーによれば、実はすでにここで、占星術的世界観はある固有な仕方では解体に直面し、その崩壊が始まっているのであると見られている。⁽¹⁹⁾と云うのも、

確かにここでは占星術的・魔術的なものの有効性はそのまま認められるが、それが認められているのは、一つの内在的な自然因果性の枠内においてのみであるからである。逆に言えば、今やこれらのものもこの自然的因果性の枠を超え出ることでできないものと見られ、むしろその内に取り込まれるという結果になるわけである。自然の圏域を超え出ると見られたものも、次第にこの自然の圏域に引き戻され、従ってまた個別的・偶然的なものも、すべて普遍的・必然的なものへと解消されていくことになる。そしてこのことは、事実上、星辰の力への信仰、またそれと結びつきたいいわゆる奇蹟信仰というものを批判し、次第にこれを解体させる方向に導くと考えられるのである。

占星術ないし占星術的世界観は、もともと二重の側面を含んで、すなわち理論としては宇宙の永遠なる法則を提示するとともに、実践的にはデーモンへの恐怖といった素朴な宗教的動機づけに留まるといふ二面性のうえに成り立つものである。星辰信仰や奇蹟信仰は、とりわけそのデーモンや異能力に対する恐怖や期待と結びついた実践的な関心において成り立つものであろう。今やポンポナッツィにおいては、こうした二側面はいわば分離され、その理論的側面だけが取り出される。星辰信仰における素朴なデーモンの要素は払拭され、一つの普遍的な法則性という思想だけが残ることになる。そこではもっぱら、一種の合理的な因果性が主導することとなるのである。勿論すでに述べたように、そこでの因果性はなおまったく占星術的表象の圏内に結びついたものであり、決していわゆる数学的・科学的な因果性ではない。しかしかりに、この占星術的な原因 (cause) の概念がひとたび数学的・物理的な原因概念に置き換えられるならば、自然現象の科学的解明ということはそこからさほど遠く隔たることはないはずである。その意味でもポンポナッツィの考えは、少なくともその方法的な観点からして、自然の科学的把握への道をいわば先触れする、あるいは準備するものを確かに示している。カッシーラーはほぼ以上のように解釈し、そこに一定の評価をなすわけである。

とは言え、むしろこのことは直ちに、それゆえ近世的科学が成立してくる基底に占星術があったとか、占星術的な

考えがいれば近世科学を生み出してくる母胎となったというようなことを意味しているのでは決してない。事態はそれほど簡単でも、また単純でもないであろう。しかしここで、自然を自然として問題にし説明するという、いわば時代の全般的な意向ないし要求を先取りするものとして、このような考えが出されてきたことの意味は重要であり、決して軽視されるべきではないであろう。ここでは、そのような大きな流れのなかの先駆的な一形態として取り上げたわけである。

占星術および占星術的世界観に対して、以上に見たポンポナツィのように、結果的にこれを基礎づけ、支持するという仕方では自然の問題に関わり、自然の解明・考察に向かうというあり方とは別に、すでに占星術というものを明確に批判し、占星術的な運命の影響といったものを拒否するような考えもほぼ同じ時代に見られる。このような、いわば対照的な立場の代表的なものとして、例えばピコ・デッラ・ミランドラの晩年の著作『占星術論駁』(Disputati-ones adversus astrologiam divinatricem, 1594)が知られている。

ここでその内容について詳しく述べることはできないが、ピコの占星術批判は、簡単に言って、彼の自然哲学思想ないし自然観から由来したというよりも、むしろ彼の人間観、すなわちいわゆる「人間の尊厳」(dignitas hominis)の問題として探求された、人間の知的・精神的能力に基づく自立と自由の実現という、彼の理想的人間把握に立脚している⁽²⁰⁾と見ることが出来る。ピコはこの書のなかで、「地上には人間以外に偉大なものはなく、人間のうちでは精神と靈魂以外に偉大なものはない。もしおまえがそこへと高まるならば、おまえは天をも超えるであろう。もしおまえが身体に傾き、天を見上げるならば、おまえは自らが蠅のごときのものであり、あるいは蠅以下のものであるのを知るのであらう⁽²¹⁾」⁽²¹⁾と言っているが、ここにも彼の言う「人間の尊厳」の思想のなごりが明瞭に見て取られる。ここでは、「天を超える」(coelum transcendere)と「天を見上げる」(coelum suspicere)とが対比的に語られているが、この天ということ、いわゆる占星術的世界が念頭に置かれていることは明らかであろう。占星術的なものに支配され、そ

れに左右される者は、ただ「天を見上げる」だけである。占星術は、結局のところ何らかのオカルト的な性質やデーモニックな力もち出して説明し、それらの想定によって納得しているに過ぎないのである。

しかし人間は「天をも超える」ことの可能な存在である。カッシーラーはここで、ピコ自身が晩年、ヘレニズム—新プラトン主義的な世界観から純正なプラトンの思想世界に立ち返り、プラトニックな「超越」(epekeina)に帰着したと見ているが、それはさておき、ピコにおいてもはや通俗の占星術的な因果性は放棄され、むしろ自然の諸事象とそれらの因果性は、あくまでも観察に直接に現われる、経験的に確認されるものによってのみ説明されるべきであると考えられる。彼もまた、自然のすべての現象は「それら固有の原理から」(ex propriis principiis)把握されるべきであると言ふ。このことは世俗の大衆も日常生活のなかで行っているところであるのに、占星術者たちだけが、宇宙のなかの遠く隔たった通じ合うものを考え出し、想像によって作り出された虚構のものをもち出している。しかし、何も遠くに特別な力が求められる必要はない。すべての現象は、最も近い、個別的な原因から把握されるべきである。例えば、光や熱の力といった感覚的に示し得る現象のうちに、それは見出されるべきである。⁽²⁴⁾ピコはこのような考えに基づいて、占星術を批判し、論駁するのである。

すでに明らかのように、ここにはのちのテレジオのような自然哲学者がとる姿勢、またその自然哲学的な思想にそのまま繋がっていくものが示され、その意味でルネサンス期全体に見られる自然に対する基本的な態度ないし見方がよく現われていると言ふことができるであろう。ただピコの場合、こうした申し立てがもっぱら人間の自立と自由という自覚に立脚し、精神の自発と創造の発現というところからなされている点に、彼の立場の獨自性が見られよう。とは言え、彼の立場も、占星術をめぐる思想において先のポンポナツィといわば対蹠的な位置を占めながら、やはりのちの自然哲学や、自然科学にすら繋がる道を歩み始めていると言ふことができるであろう。

四

ルネサンス期の自然哲学的思想が形成・展開される場面ないし問題連関の第一のものとして、いわゆる占星術をめぐる問題について少々長く述べたが、先にあげた第二の場面として、いわゆる魔術というものもやはりこの時期きわめて盛んに行われている。もっとも魔術は、(先にも言ったように) 実際にはしばしば占星術と結びついて、占星術的魔術として現われているのであるが、より狭い意味では、占星術が天上的なもの、つまり天体や星辰の世界に主に関わるのに対して、むしろより地上的な事象、従ってより身近な自然現象(つまり人間の手の届き得る範囲のもの)と結びついて盛んに行われ、また問題となる。そしてそれらの現象への連関と対応のうちで、より本来的な意味で自然哲学と呼ばれるに相応しい諸思想が現われてくる。(因みに言えば、上述のポンポナツィやピコは、必ずしも第一義的に自然哲学者とは言われないのが通例である)。周知のように、とりわけ一六世紀のイタリア(とくに南イタリア)には、いわゆる自然哲学者と呼ばれる一連の思想家が出現している。このような人々の思想傾向についても、少し詳しく見ておこう。

さて、これらの思想家も、いずれも先にも言ったような外的・現実的な自然を把握し解明して行こうとするルネサンス全般の基本的傾向を共通して示していると言えるが、しかも彼らの自然哲学が形成・展開されていく場合の具体的な手がかりとして、いわゆる魔術というものへの関心ないし関連がとりわけ強く現われているように思われる。そしてここでも(先の占星術の場合とある意味で類似の仕方)、魔術に対する消極的な態度、つまりこれを否定ないし拒否し、そこから脱却し解放されんとする意向が根本にある一方、しかしその展開のプロセスのなかでは、かえってこれを全体的に把握し、また理論的に根拠づけることが行われ、そこから総じて、結果的には魔術というものの必然性あるいは不可避性を認容するばかりか、むしろこれを積極的に評価し肯定することにもなる。しかも勿論、その

ような試みのなかで、彼らの自然哲学思想そのものが形成されて行くわけである。その意味では、しばしばこれらの自然哲学は、魔術ないし魔術的世界観の思想的基盤となり、またいわばその理論的根拠づけともなっているのである。

このような自然哲学者の代表的な一人として、先にも触れたテレジオの場合をより詳しく見てみよう。彼の名著『固有の諸原理に基づく、事物の本性について』(De rerum natura juxta propria principia, 1586)は、その題名からしても、この時期(あるいは広くルネサンス期)の自然哲学的探求の根本的な姿勢を端的に示している。「固有の原理に基づく」とは、要するに自然を自然そのもののプロパーな原理によって、言い換えれば何らかの自然以外の原理(たとえば神)によってではなく、むしろ自然そのもののうちから、従っていわば自然内在的に、自然を考察しようということであろう。別の角度から言えば、そこには明らかに、中世以来の伝統のないゆるやかな自然理解、とりわけそこに含まれるアリストテレス的な基本概念——例えば、形相と質料とか、可能態と現実態といった一種の論理的概念——に基づく自然理解に対して、従ってまたアリストテレス的自然学とそれに直結した目的論的世界観に對抗して、これを批判するという意図が基本的に示されていると見られよう。実際、そのようなアリストテレス・スコラの自然観への批判ということが、イタリア自然哲学に共通した出発点となっていることはしばしば指摘される⁽²⁶⁾ところである。

ここからテレジオは、こうした基本的な姿勢を具体的に展開し遂行する方法として、いわゆる感覚主義あるいは経験主義という立場をとることになる。⁽²⁶⁾つまり自然をそれ自身として捉え、自立のかつ客観的に見るために、自然に対して直接的に、従って感覚によって経験的にこれを直観するという方法が取られることである。もつとも、このような立場や方法は、当時のイタリアには広く見られる全体的な傾向であり、広義の自然哲学思想に共通する特徴でもあるが、テレジオの場合、とくにそのことにはある意味で徹底して考えられている。彼においては、感覚的知覚は知性の

あらゆる作業に先行する、認識のいわば全面的な基礎手段として強調される。ここでは認識の成立の全体が、従って認識とその対象を繋ぎ結ぶものが、すべて原理的に感覚的知覚の働きに還元され、それによって説明される。それゆえ、一つの対象を把握する（認識する）とは、感覚的知覚が実際に知性にまで届くことと捉えられ、またあるものが意識されるとは、そのものの作用が何らかの物質的なものとして、文字通りわれわれのうちに透入してくることと考えられる。従ってまた逆に、われわれの精神は、外的な物質的作用に接触し、それによって規定され変様される、一つの可変的な実体ということになる。感覚的な刺激は、文字通り精神に触れ、それを規定すると見られるのであり、その意味でテレジオでは触覚が最も重要で、最終的な感覚とされている。

以上が、テレジオにおける感覚主義と言われるものの要点的な特徴づけであるが、念のためにもう一度まとめて言え、ここでは感覚主義は二重の意味を込めて言われている。第一には、あくまでも直接的な感覚に基づいて自然を捉え見るといふ通常の意味においてであり、従って感覚主義的とは経験主義的ということでもある。経験をもつばらよりどころとし、感覚的明証に基づかないものはすべて自然から除外するということになる。と同時に第二には、感覚的知覚が人間の心的作用の中心のかつ全体的な実質をなし、すべての精神的活動がいわば感覚の発展と見られてくるという意味でもある。ここには、何らかの物的なものの運動・変化によって心的な事象のすべてを説明しようとする、いわば唯物論的一元論が成り立っているとも見られよう。⁽²⁷⁾

このような特徴的な認識論が現われてくるものには、実はすでにそこに、より基本的なある種の理論的前提が置かれているのであり、それはいわば、イタリア自然哲学全体に共通な原理とみなされる事象でもある。⁽²⁸⁾ それは端的に言つて、あるものを「認識」するとは、そのものと「一つになること」である、という理解である。しかもこのような「一なること」が可能となるのは、その主体と客体が、つまり認識するものと認識されるものもとも等しい本性をもち、同一の連関をなすとみなされている場合に限られる。従ってここから、感覚を通じての認識とは、そのよう

な本来のあり方を取り戻し、再び統一されることに他ならないと考えられることになる。しかもその際、イタリア自然哲学の圏域においては、このような結合・統一を可能にする本性は、もともと生命的連関を含んだもの、つまり生命的な繋がりをもつものとみなされるのが通例である。そこではしばしば、自然全体が本来的に生命的連関において成り立ち、何か生きたものであるということが暗黙の前提となる。自然が生きたものとして見られるということは、それが何らかの心的なものを、つまり一種の靈魂 (anima ないし psyche) に類するものを有すると見られることに他ならない。このようにしてイタリア自然哲学の思想は、おおむねいわゆる汎心論 (Panpsychismus) の傾向に帰着し、またそれに基づいて、生命論的な宇宙論や自然理解をもたらすという結果になるのである。

上述のテレジオの自然哲学思想も、基本的にはこのような圏域を出るものではない。先に見た彼の認識理論において、いわゆる感覚主義として特徴づけられた事態も、このようないわば形而上学的な基盤に立脚して、思考の働きを一つの類比形成の機能に帰着させることに他ならない。彼自身、「いかなる知性であれ、その原理は、感覚によって受け取られた類比 (similitudo sensu percepta) である」と言うように、認識とは、認識するものと認識されるものとのあいだに類比 (similitudo, Analogie) を見出し、そのことによつて知性と感覚とを一つに結びつけ、いわば両者を連続的に捉えることに他ならないと考えられる。そしてこうした考え、つまり認識を類比形成ないし把握とする考えの背景には、それを可能にするものとして、上述のように、暗黙のうちに自然 (存在) 全体の本性的連関が前提されている。しかもそれは、ここでもおおむね一種の生命的ないし汎心論的な本性のものであり、認識理論の形而上学的な基盤となり、存在論的な前提となっているのである。

テレジオの認識理論についての考察から、話はより広くイタリア自然哲学の思想的背景にまで及んだが、ようやくここで本来の魔術の問題に立ち返ることができる。と言うのも、上に見たようなイタリア自然哲学における自然把握、すなわち存在 (自然) 全体を同一的な生命的連関において捉えるという基本的見解が、実はいわゆる魔術というもの

を成り立たしめる背景に他ならないからである。生命論的あるいは汎心論的な自然観ないし宇宙論こそは、まさに魔術の世界観の基底をなす、いわばその理論的背景である。そして魔術とは、基本的に言って、かかる自然認識のうちで理論的に類比的ないし同属的と認識されるものを取り出し、それらを行動によって相互に結びつけ、互いに影響を及ぼさせようとする、そのような実践的行動なのである。⁽³⁰⁾

イタリア自然哲学にとって、このように魔術とはその自然認識の活動的側面を示すものとみなされる。勿論、この実践的・活動的側面が思想のなかでどれだけの比重を占めるかは、それぞれの思想家によって異なっている。テレジオの場合には、一方でなお、自然認識における感覚主義と経験主義の姿勢から、アリストテレス・スコラ的自然理解に対抗する客観的な観察と正確な記述が目指され、他方ではまた、それによって当時のいわゆるオカルト的知識と一線を画するような明確な原理的認識を進めているという点において、魔術的なものはある意味では後退させられ、少なくとも表明的には主張されていない。そればかりか、そのうちにはのちに現われてくる経験的科學の立場に通じ、その方法を先取りするような一端を窺わせるものすらある。とは言え、彼の類比形成としての認識論とその基底にある自然観は、やはりまさしく魔術的世界を可能にし、準備するものに他ならない。そして事実、彼以後の人々になると、例えばバトリツィ、デッラ・ポルタ、あるいはブルーノやカンパネッラといった人々においては、その自然哲学的思想は魔術の問題といっそう密接に関わり合い、またそこにより積極的な意義を見出す傾向を示していくこととなるのである。

これらの人々の思想にもはや詳しく立ち入ることはできないが、総じてそこでは認識は、「認識可能なものとの合致」(バトリツィ)、あるいは「認識されるものになること」(カンパネッラ)などと規定され、魔術はその認識における事態をただ実践的側面から表現したものに過ぎないとみなされている。⁽³¹⁾つまり認識の可能性の原理は、そのまま魔術の可能性の原理となるわけである。そしてそこからより具体的に、いかにして精神が対象としての自然を支配し、

従属させることができるかという、実践的な方途が探求されることになる。かくして魔術は今や、もはやいわゆるデーモンの魔術、すなわち何らかのデーモンのものを想定し、その超自然的な力に依存する魔術ではなくて、むしろ「自然魔術」(Magia naturalis, デッサ・ポルタ)と呼ばれ、前者から区別されるものとなる。⁽³²⁾ 自然魔術は、あくまでも自然に内在する規則的なものの観察に基づくものであり、その効力もまさに自然そのもののうちに見出される。そしてそのようなものとして、それは自然認識の最も高尚な部分、自然についての知恵の総合と見られ、さらには哲学的自然認識をいわば仕上げるもの、あるいは「哲学の完成」とすら称されることとなるのである。⁽³³⁾

以上をとりまとして言うならば、一五、六世紀におけるイタリアの自然哲学は、その根本のところでは魔術的なものへの強い関心と深い繋がりにから出発し、しかも基本的にはそれに対する消極的な態度と、そこから脱却せんとする意向を示しながらも、結局のところ、その魔術的なものを克服し、そこから解放されるという方向はほとんど見えてこないという結果に終わっていることである。むしろ先程も言ったように、従来のいわゆるデーモンの魔術とは異なるものとして、新たに「自然魔術」というものが明確に打ち出されてきたところには、その意識において確かに少なからぬ変化と進展が認められるであろうが、やはりなお不徹底で、中途半端なものと言わねばならないであろう。少なくともそれが、のちの自然科学的な立場や方法の展開にそのまま繋がっていくものでなかったことは確かであろう。そしてその意味では、「ルネサンスの(とくにイタリアの)自然哲学が求めていたのは、(結局は)魔術を認識論的に根拠づけ、正当化することに他ならなかった」⁽³⁴⁾と言われるのも、妥当な結論であると言わねばならない。

同じことを先に用いた言葉に結びつけて言えば、自然の解放・救出(Emancipation)という意図から出発し、従ってまた人間の(自然からの)解放・救出を目指すという方向で展開されたイタリア自然哲学思想も、そこに独自の認識論や特徴的な自然把握をもたらしたが、他ならぬその〈Emancipation〉という点では、なおやはり不十分な、中途のものにとどまっている。ことにそれ以後の、いわゆる近世に繋がる新たな自然認識や自然概念の形成に関しては、

直接的にはほとんど関わりのないものに終つていと言わざるを得ないであろう。

おわりに

以上われわれは、一五、六世紀のいわゆるヨーロッパ・ルネサンス期において、「自然」ということが問題とされてくる具体的な場面、実際的な問題状況として、とくに占星術と魔術という事柄を取り上げて、それらとの連関で形成・展開されている自然哲学思想のいくつかの特徴的な局面や様相をやや詳しく考察してきた。先に第三の場面としてあげていた、いわゆる錬金術との連関には、ここではまったく立ち入ることはできなかった。錬金術の問題連関は、占星術や魔術のそれとはまた異なる性質のものであり、恐らくそれは、やはりルネサンス期のもう一つの自然哲学の傾向であるドイツの自然哲学との連関において、より詳しい独特の考察がなされ得ると思うが、それは別の機会に譲りたい。

さらにまた、一五、六世紀における「自然」という問題をめぐる思想状況のうち、ここではもっぱらいわゆる自然哲学的思想の側面（それもその全体ではない）の考察に終始してしまい、最初に予告したように、そこからそれに行して成立してくるいわゆる自然科学的思想の側面には、ほとんど、いなまったく立ち入ることはできなかった。以上に見た自然哲学の立場や問題は、たしかにそこに従来とは異なる、また独自の様相と局面を提示しており、またそのうちに新たな、いわゆる近世的な自然把握や近世的科学の立場をある意味で先触れし、準備するような一面を垣間見せてはいた。しかしまたそれらがそのまま近世的な自然観や、ことに自然科学の立場や方法に直接に繋がりが、連続的に発展していくのでないことも、繰り返し指摘され、明白になった。新しい自然観や自然科学の成立・出現には、さらにここで触れることのできなかつた思想的要素や方法的意識がつけ加わらねばならないであろう。このような新たな要素ないし側面は、いわゆるルネサンスの範囲内でも、例えばレオナルドや、ケプラー、ガリレイなどのうちに

とくに顕著に見て取られるはずである。これらの人々の思想についても、広義のルネサンス的「自然」の問題として機会を改めて考察しなければならぬ。

(一)

付記

本稿は、平成四年十一月三日、京都哲学会公開講演会においてなされた講演の内容をいくらか補足・訂正したものである。

注

- (1) いわゆるルネサンスという時期をここでは一五、六世紀に限定して考えること、またことにこれを近世初頭と称することに關しては、いろいろ議論はあり得るであらうが、ここではいっさい省略したい。
- (2) Windelband, W., *Die Geschichte der neueren Philosophie*, 1878, 7. Aufl. 1922, Bd. I, S. 41, 42, 94.
- (3) Nicolaus de Cusa, *Idiota de sapientia*, 1450.
- (4) *Idiota* は、この對話篇に登場する中心的人物で、内容的にはクザーヌス自身の思想を代弁している。
- (5) *De sapientia*, lib. I, [4]. Nicolaus de Cusa, *Opera omnia*, Bd. V, S. 7.
- (6) ガリレオ『偽金鑑識官』(山田・谷訳、世界の名著21、中央公論社)三〇八頁。もっともガリレイの場合、神の書物と限定されているわけではない。しかし宇宙が神によって創られた(従って書かれた)書物であることは、彼においても当然のことであらう。ここでは書物として受け取られていることが重要なのである。
- (7) 同右。なお引用中の()内は引用者の補足であり、また口語調の訳文を文語調に改めた。
- (8) Cassirer, E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1926, S. 57.
- (9) Rauch, W., *Das Buch Gottes*, V. u. a. München 1961.
- (10) Windelband, *op. cit.*, S. 42.

- (11) このことは、ブルクハルトがルネサンスを特徴づけた「世界と人間の発見」という規定のうちにも端的に示されていると
言えよう。 Cf. Burchardt, J., *Die Kultur der Renaissance in Italien*, IV, 1860.
- (12) Cassirer, *op. cit.*, S. 106. なお以下の叙述は同書 S. 106 f. に於てである。
- (13) *Ibid.* S. 106 f.
- (14) ホーネ・スターゼール『占星術』七〇頁以下（有田・菅原訳、白水社）。
- (15) Cassirer, *op. cit.*, S. 104 f.
- (16) Telesio, B., *De rerum natura iuxta propria principia*, 1586. なお、テレシオに於ては、その点に於てより詳しく取り上げ
らる。
- (17) Pomponazzi, P., *De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus*, 1520.
- (18) 以下のホネホナツミの考をに於ては、主としてカッシーラーの叙述（*op. cit.*, S. 108-110）による。なおクリステラ
ーの『魔術について』は、一般的にはラーモンや靈のはたきを指せられていたか、その出来事に対して、あらゆる種類
の自然的説明を示そうとする試みである（Kristeller, P. O., *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, p.
77, Stanford 1964）。
- (19) Cassirer, *op. cit.*, S. 111 f.
- (20) *Ibid.* S. 121 f. クリステラーの「ユノの人間の尊厳と自由について」の主張は、少なくとも幾分かは、彼の占星術への攻撃
を脱却するに於てである。 Cf. Kristeller, *op. cit.*, p. 68.
- (21) G. Pico della Mirandola, *Disputationes*, Lib. III, cap. 27. Edizione nazionale del classici del pensiero italiano II,
p. 416. Firenze 1946.
- (22) Cassirer, *op. cit.*, S. 122.
- (23) Pico, *op. cit.*, Lib. III, cap. 19, p. 360.
- (24) Cassirer, *op. cit.*, S. 123.

- (25) Windelband, *op. cit.*, S. 63. 清水純「ルネサンスにおける自然哲学とコスモロジー」、『新岩波講座 哲学 5』一六九頁以下。
- (26) Cf. Cassirer, *op. cit.*, S. 155. Kristeller, *op. cit.*, p. 98.
- (27) マンチンベッティニ, *die materialistische Erklärung der psychischen Vorgänge* と言ふ表紙の序言 (Windelband, *op. cit.*, S. 64)° 清水、同論文一六九頁を参照。
- (28) Cassirer, *op. cit.* S. 156 f.
- (29) Telesio, *De rerum natura*, Lib. VIII. cap. 3. Filosofi italiani a cura di V. Spampinato III, p. 94. Roma 1923.
- (30) Cassirer, *op. cit.* S. 158.
- (31) *Ibid.* S. 178 f.
- (32) Della Porta, G., *Magia naturalis sive de miraculis rerum naturalium*, 1558. なお同書の抄訳、G・テッラ・ホル々『自然魔術』四八頁(沢井訳、青土社)参照。
- (33) Cassirer, *op. cit.* S. 179.
- (34) *Ibid.* S. 178. なお()内は引用者による補足。

(筆者 そのだ・たん 京都大学文学部〔西洋近世哲学史〕教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN
ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Naturphilosophie und Naturwissenschaft
zu Beginn der Neuzeit

von Tan SONODA
Professor für Geschichte
der Neueren Philosophie.
Philosophische Fakultät,
Universität Kyoto

Wie wohl bekannt ist, besteht einer der gedanklichen Grundzüge zu Beginn der Neuzeit bzw. der Renaissance-Zeit darin, daß die „Rückkehr zur Natur“ zum großen Interesse der Menschen geworden ist und die neue Entdeckung der „Natur“ als gedankliches Hauptthema der Epoche allmählich eine neue Natursicht oder ein neues Naturverständnis hervorgebracht hat. Damit sind aus der anfänglichen Suche und Auffassung des vagen Begriffs Natur bald verschiedene Naturphilosophien entstanden und es haben sich dann weiter auch die später so genannten Naturwissenschaften entwickelt. Wie haben sich die mit der Natur befassenden Philosophien und Wissenschaften weiter fortentwickelt? Die Absicht dieser Abhandlung liegt hauptsächlich darin, diese um die „Natur“ konzentrierten Gedankenprozesse und Problemlagen konkret darzustellen und näher zu erhellen versuchen.

Wir können zunächst als Motiv und treibende Kraft dieser Gedankenzüge den damals führenden Gedanken der Natur als „Bücher Gottes“ (libri Dei) aufzeigen. Damit ist gemeint, daß man eher in der Natur als Buch Gottes die Offenbarung Gottes oder die göttliche Botschaft lesen kann als in den heiligen Schriften. Wir können ein frühes Beispiel solcher Auffassung im Denken von Nikolaus Cusanus finden, und ein späteres in Galileis Ausdruck „Universum als kolossalstes Buch“. Hier bemerkt man sogleich, daß die Naturforschung dieser Zeit noch wesentlich von religiösen Ideen veranlaßt und geführt ist.

Die Natur wird auf diese Weise durch das Lesen und Auslegen der Natur=Bücher erforscht und so als sie selbst betrachtet. Dies fördert zugleich eine Entwicklung, welche die Selbständigkeit des Bücher-Lesenden hervorbringt und den Auslegenden zur Freiheit emanzipiert. Die „Emanzipation der Natur“ schreitet also zusammen mit der „Emanzipation des Menschen“ fort. Diese beiden Sachverhalte geschehen miteinander, und die Kosmologie als Naturforschung verbindet sich oft mit der Psychologie als Menschenforschung. Das Erkennen des Macrocosmos muß hier demjenigen des Microcosmos entsprechen.

Die Emanzipation des Menschen in dieser Epoche wird in erster Linie als Befreiung aus dem „regnum naturae“, nämlich aus der Beherrschung und Beschränkung durch die mächtige und geheimnisvolle Natur vorgestellt, während das „regnum gratiae“, wenigstens im Vergleich mit dem Mittelalter, relativ schwächer und rückständiger wird. Die Erforschung der Natur wird durch dieses Bewußtsein vorangetrieben. Um sich aus der Beschränkung der Natur zu befreien, muß man sich aber vor allem mit der Natur als solcher befassen und sie aus ihr selber her erhellen. Das bedeutet nach den Worten Telesios, die Natur „juxta propria principia“ zu erfassen und zu erforschen.

Als konkrete Problemlage können wir hier drei Phasen in der Wahrnehmung der Macht der Natur benennen, nämlich 1) die Astrologie, 2) die Magie und 3) die Alchimie. In dieser Abhandlung möchten wir die ersten

zwei Phasen etwas ausführlicher betrachten und erhellen, wie die der Astrologie und Magie eigene Naturerfassung von sich selbst aus den Weg zu einer rationalen Naturforschung auf besondere Art eröffnet und sogar die entstehenden Naturwissenschaften vorbereitet. Wir werden in Beziehung zur Astrologie die Gedanken von Pomponazzi und Pico della Mirandola, und in der Beziehung zur Magie die Gedanken von Telesio und della Porta aufführen und sie näher betrachten.

Epektasis

—Das Problem der Unendlichkeit bei

Gregor von Nyssa

von Kenji Doi

Wissenschaftlicher Assistent
der Wissenschaft Christentums
an der Philosophischen Fakultät,
Kyoto Universität

Der ewige Fortschritt zu Gott, oder Epektasis, wie sie J. Daniélou im Anschluß an Philip. 3, 13 einmal genannt hat, ist einer der wichtigsten Gedanken in Gregor von Nyssa. Wir können nicht, Gregor sagt, das Wesen Gottes begreifen, weil er unendlich ist. Was wir über ihn wissen, das ist immer nur ein Ansatz zum neuen Fortschritt in Erkenntnis, und so müssen wir zu Gott ewig fortschreiten, auch nach unserem Tod.

Daniélou interpretiert diesen Gedanken aus dem Gesichtspunkt der Mystik. Es geht ihm um das mystischen Schauen; Epektasis ist für ihn ein Fortschritt in der mystischen Ekstasis. Epektasis ist also nach ihm Ekstasis. Dagegen bestreitet E. Mühlberg diese Interpretation. Epektasis ist für ihn ein Fortschritt in der Erkenntnis der unendlichen Namen Gottes. Gott ist unendlich; es gibt also die unendlichen Namen Gottes. Im Unterschied zu Daniélou behauptet er die symbolische Theologie.

In diesen sich widersprechenden Interpretationen geht es um die Frage, um