九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

「生まれたもの」と「つくられたもの」 : プラトンの宇宙論的神学とキリスト教的自然神学における世界の理解の問題

清水, 正照

https://doi.org/10.15017/2543252

出版情報：哲學年報. 23, pp.625-689, 1961-09-20. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

「生れたもの」と「つくられたもの」

——プラトンの宇宙論的神学とキリスト教的自然神学における世界理解の問題——

清水正照

「すべての可視的なもののうちで最も偉大なものは世界であり、すべての不可視的なもののうちで最も偉大なものは神である。然し我々は世界の存在は把握するが、神の存在は信ずる。ところで神が世界をつくり給うたことを我々は神御自身によって最も確実に信ずるのである」(Augustinus ; De civitate Dei, l. XI, C. IV)。

「すべての事物のうちで世界より一層善いものも、また一層優れたものも、更に一層美しいものも、何もない。単に何ものもないというのみでなく、また世界より一層善いものを誰も思惟することは出来ない。加うるに、理性や智慧より一層善いものは何もないとすれば、これは、我々が最も優れたものと認めるものに内在しているのでなければならない」(Cicero ; De natura deorum, l. II, C. vii, n. 18)。

序論

この論文はプラトンの宇宙論を細部に互ってその一つ一つの問題を、文献学的に能う限り正確忠実に再現しようと

いう目的をもつものではない。筆者の今の知識はそれらについて一々断定出来る程豊富でもないし、またそれはこういう形での論文で一挙に解決出来る程単純なものでもない。またキリスト教的自然神学を誰か特定の人物についてこれを詳しく調べるということも目的としていない。キリスト教的自然神学という概念は少くともキリスト教信仰という面のみで成立するものであるかどうか、これは疑問である。これは、キリスト教神学の成立を純粋にキリスト教的信仰のみに限りギリシャ哲学との接触なくして可能であったとするか、そうでないとするかの問題につらなっている。この問題には直接答えることが出来ない。私が自然神学という概念を使用する場合、それはアウグスティーヌスがワルローの神学の三区分を受けて使用した極めて類型的なものにすぎぬテルミヌスである。アウグスティーヌスは用語としてキリスト教的自然神学（theologia-naturalis christiana）という言葉を何処にも使用していないのであって、「キリスト教的」という形容詞は、ワルローのいう自然神学の内容から区別しようという私の考えによるものである。アウグスティーヌスにおいてキリスト教的自然神学は、ワルローに対して如何なる点において区別されるか、という問題は此処では論じないことにする。両者の類型的な違いについては（注）の拙稿を参照して頂きたい。従ってキリスト教的自然神学というものの詳しい内容を述べて、これとプラトンの宇宙論的神学というものと比較するということは、前者の内容が類型的にしか言われていない以上、ここでは禁じられている。前者が何故に類型的に、即ち或る一定の宇宙論乃至は自然学的世界理解との比較、という形でしか言われないか。結論的にいえば、キリスト教信仰はそれ自体として決してまとまった宇宙論的ロゴスという体系を有していないからである。世界は神によってつくられたものであるという簡単な公式が一切のキリスト教的世界理解のアルケー（原理）なのである。これにギリシ

ア哲学における世界理解のシステムが入ってくることにより、かの簡単な公式に拠って、その公式を生かして世界・宇宙についての或るロゴスをもとうとする時、そこにキリスト教的世界理解のシステムが出来る。このことは、実際にキリスト教が知的水準の高いギリシア的教養に出遭った時にうけた事情である。このギリシア的教養は主に何であったかは文化史に属することである。世界理解という場合、考えられることは形而上学乃至は自然学というものであろう。そして実際にグノーシス以後のキリスト教神学において重要な知的教養の基礎を提供したものは、ストア哲学とプラトン哲学（殊にその自然学）であった。ストア哲学特にそのロゴス論は創世記及び神の創造の問題に重要な位置を占めたが、神と世界というものの相互のもつ本質的な秩序上の差違がキリスト教的世界理解にとってどこまでも本質的問題として考えられねばならぬということは、遂にストアの一元論的・唯物論的自然神学をキリスト教正統主義の世界理解から拒否せしめるという結果に至った。そしてプラトン哲学が唯一のキリスト教的哲学としての地位を占めた（この場合新プラトン派の哲学をも含んだものとしてプラトン哲学を考える）。ここに何故アリストテレスの哲学が登場しないかという哲学史的問題は課題として残しておく。ともかく我々はユダアの神学者フィローン以後三一神論成立に至る神学者の世界理解をみる時、プラトンの自然学的背景をどうしても無視出来ない。思うに、この時代程、創造の自然学的理解、「創世記」の注釈が行われた時はない。そしてその立つ哲学的基盤はプラトンの自然学であったわけである。アウグスティーヌスに至る迄のキリスト教思想史をみる時の多様さは、神は世界をつくり給うたという公式とプラトン的宇宙論の織りなす綾錦である。この多様さを原理的に見透せる見取図のようなものを何とかしてつくってみたいという私自身の試みの一部がこの論文である。

従ってその為にプラトンの宇宙論の主導的モティーフを把えようとした。即ち、そのモティーフを一つの中心的視点とし、そこからこの世界とこれに対比せらるべき真実在の世界（いわば神）との関係をみようとするものである。そしてこの両者についての思惟がキリスト教的地盤へもたらされる時、どのような変様を受けなければならなかったか、またその事情からして、我々はこの世界についてキリスト教的信仰の下に、基本的な考え方としてどのようなものをプラトンの宇宙論的神学からとり得るか、などの問題をみようと思う。プラトンの言葉を借りるならば「神学についての型」（ポリティア』三七九b）から「世界についての型」を考えてみようと思うわけである。プラトンの宇宙論的神学という言葉は、プラトンの宇宙論は単に自然学的意義に止まるものでなくそれ以上の意義がある、という解釈に基づく。本論に移る前に私事を附加するならば、この論文は（注）にあげられた拙稿の続篇をなすものである。

（注）アウグスティヌスの「創世記」解釈における materia informis をめぐる問題点――中世思想研究第三号――

本　論

一、プラトンの宇宙論的神学

A　その基本的視点　――創造の原因――

『ティマイオス』は世界生成（ゲネシス）の壮大な宇宙的舞台である。然しプラトンの宇宙論は永い間に互って準備されて来たものである。それがその過程においてどんな変遷をたどったかを、彼の多くの作品のうちから実証するのは大変な仕

事のように思われる。私は、プラトンは『パイドン』の中で宇宙論的規模における説明が唯一のレアールな説明であるとしていた、ということから出発する。彼はついで他人の説を批判しつつ、その過程のうちに自己自身の説明を練って漸次その構想と展開を我ものとしたのである。つまり彼が宇宙論を組立てるのには未だ何年か要すのではあるが、彼の精神はその問題にとりかかっていたのである。私はそれを、『パイドロス』・『テアエテトス』・『ポリティア』・『ソピステス』で跡づけてみようと思う。そして宇宙論的視野において説明することが、『ピレボス』・『ノモイ』十巻で示されるように彼の労作の一つの終局であった。『ティマイオス』はこのような聯関の中で考えられる一つの試みであり、また同時に最高の試みである。『ティマイオス』の導入部において、プラトンはその対話の日を『ポリテイア』の翌日に位置づけている。このことは『ポリテイア』と『ティマイオス』との親近な聯関性を物語っているものであるが、私はこの問題には触れず、直接に『ティマイオス』から始めよう。

プラトンは『ティマイオス』で、生成やこの万有の創造の原因（アイティア）は創造者の善性である、即ち神は一切が出来るだけ自分自身に均しいもの（παραπλήσιος）となる（γενέσθαι）ことを欲し給うたからであると述べている（二九d）。この創造者は ὁ ξυνιὼν という言葉から察せられるように、与えられた素材を、ばらばらな無秩序な状態から秩序ある統一体（コスモス）にまとめ上げる者である。これは亦 δημιουργός, τεκταινόμενος ともいわれ、その場合はコスモスをつくり上げる範型（パラデイグマ）との聯関で語られている（二九a）。つまり、ばらばらの素材をコスモスに、即ち諸元素を混合融和させて統一体にするという面では ξυνιὼν といわれ、この統一体をつくるのに則るべき範型と製作品という面では δημιουργός（工作者）τεκταινόμενος（造作者）といわれるわけである。ここに『ピレボス』の限定（ペラス）と不限（アペイロン）、及び

その混合としてのウーシア、混合の原因としてのヌース、などとの聯関性をみることが出来るであろう。然しこの問題については後に触れることにして、創造の原因が善であるとされる時、そこに一体如何なることが意味されているのであろうか。そして亦キリスト教的創造説において、この世界の創造は善なる神の意志を原因とするといわれる時に、我々はプラトンの『ティマイオス』との違いをどのように考えたらよいのであろうか。これらの問題を考えてみたいと思う。

そこで『ティマイオス』二八から三〇迄に出てくる創造の舞台配置を考えてみる。先ず第一に永遠に自己同一に止まる真の存在としてのイデア界――これに善のイデアを中心としたイデア数的構造を考えることは可能であろう――。第二に限定されるべき無秩序な素材・空間という原理、第三にヌースとしてのデミウルゴス（四七eによる）。そしていわば神たるこのデミウルゴスは善であり最も美しいものであり、永遠不変のイデアー真なる存在・真理というものをそのままにみているわけである。デミウルゴスは自己のみているイデアを範型として、『ピレボス』の言葉を使えば、イデアが限定（ペラス）を与えるものとして、その限定をうける不限（アペイロン）たる空間（コーラ）に、秩序を与える――即ち混合をつくる。その動因は混合の原因でありヌースである。この限定をうける空間（コーラ）が如何なるものであるか、そしてまたそれに関聯して必然性（アナンケー）と呼ばれるものが何であるかについては既に多くの学者によって論議がなされて来た。アリストテレスは他のすべての人々はトポスが何ものかであるとは言っているが、プラトンだけがトポスが何であるかを言おうと試みたと記している。[1] アリストテレスによると、プラトンはトポスとコーラを同一視し、また『ティマイオス』ではコーラと質料（ヒュレー）とを同一としているという。[1] 然し、プラトンは『ティマイオス』でヒュレーという語をコーラの意味に用い

てはいないし、またアリストテレスの質料とプラトンの空間（コーラ）とを同一視出来ないことはロッスのいう通りである。[2] アリストテレスのコーラと「大と小（メガ・カイ・ミクロン）」とを等しいものとするという言葉[3]及び、構造的原理としてのコーラが「大と小」または不限（アペイロン）に対応させられているところ、[4] などからして、プラトンの「大と小」が唯感性的物体的なものの質料的原理に止まらず、イデアそのものの質料的原理とも考えられるわけである。限定の原理は感性的なものに対してはイデアであり、多なるイデアそのものに対しては一（ヘン）がそれであるとプラトンは考えたという。[5] 感覚的な火に対するイデアとしての「火そのもの」も、イデアとしてそれ自身またペラスとアペイロンの両原理を含むのであり、この原理は究極においてイデア数そのものの原理と一致するわけである。元素的三角形が火その他の物体の原理（アルケー）となるのであるが、より進んだ原理（アルケー）は神により近い人に知られるという『ティマイオス』（五三d）の言葉に、幾何学的図形そのものの原理としての「ピレボス」のペラスとアペイロンへの含意を認めることも可能であろう。

デミウルゴスは、一方に於て、善のイデアを究極の原理としてイデア数的秩序を可能とするイデア界をみつつ、他方に於て、またそのイデア数的秩序の原理がコスモス構成原理として成立する被限定的なカオスというものに直面しているわけである。コーラはそのようなイデアが刻印されカオスがコスモスになるという点では ὕλη ἐξ οὗ であるが、イデアと原因がなければどこまでもそれ自体のもつ物質的な条件のままに止まるコーラが、自己にあくまでも他者である限定と混合の原因をうけて、はじめて秩序ある混合としてのウーシアになるという点では、ὕλη ἐξ οὗ とみなすことも出来るであろう。そしてこの混合としてのウーシアになるという点では、宇宙（コスモス）は美しく善であるが、カオスのままでは少くとも美でも善でもない。然し素材としてみられるという点では、そのカオスは理性の説得する善・美と

また真理につながるイデアの限定を受け容れる可能性（デユナミス）をもつものである、その限りコーラは善になり得るものであるから、これを悪ときめつけることは出来ないわけである。そういう生成からみるとそれはあらゆる生成の受容者であり乳母の如きものである。然し、コーラは理性の説得を入れて宇宙（コスモス）の構成原理としてのロゴス性をもちうる領域にとり入れられても、その領域ですべてコーラが尽されて了うわけではない。自然のメカニカルな説明とて一つのロゴス性である。その限りそれはプラトンにとっては物質それ自体のもつ、統一秩序体（コスモス）にとっての素材性――どうしてもなくてはならぬという必然性、即ちそれがあってはじめてコスモスが成立するという――とはどこまでも区別して考えられるべきものである。この点では原子論者のいう物質元素それ自体のもつ必然的な運動もやはり理性の創造的探求によって把握さるべきロゴスの領域に入ってくるわけである。[6] 元素のもつ必然的ともみえる運動は、理性がその探究を続ける限りにはやはり説得されて了うものであって、説得される側の必然性、説得を入れる限りの主体のもつ必然性ではない。それは説得された側に入るわけである。必然性はその意味ではどこまでもアペイロンであって、理性の説得の領域の限定の向う向うへといつも移動するものその限り理性にはどうにもならぬものとして、即ち我々はそれに対してはいつも、出来るだけよくあるようにと力の及ぶ限り説得することによってしか対処し得ないようなものである。その点ではその必然性はアリストテレスのいう「そうあるより他ではありえないこと」[7] ともいえるであろう。そして宇宙の構成にとっては、それがなくては生存しえないものとしての協働原因（シュンアイティオン）といわれるわけである。然し注意すべきは、協働（シュン）というものはそれのみでは成り立たない。宇宙創造の原因は善性であったわけである。だから協働という時には善――理性という系列の原因が考えられなければならぬ。だから必然性といっても、原因としての善をう

け入れ得る可能性を残すもの、裏側からいえば、善でもなく悪でもないようなものである。理性の説得を入れる限りは善となり、どうしても説得を入れずに、我々に抗すると考えられる限りそれは我々にとって悪いものとして一種の強制力を伴って感ぜられるものであるが[7]、それ自体としては本来善・悪というものとは無関係である。そしてそういうものに止まる限り、それは我々にとっては世界の意味や目的などを決して示さない。そこからは、それがそうあるからそうあるという意味での必然性しか出てこないものである。それはその点で数学的必然性、乃至は論証のもつ、仮定的なものでしかない。そういうものを仮定（ヒュポテシス）として、それを始源（アルケー）としないで、いわば前進の為の踏台の如きものを用い、万有のアルケーとなるものを求めて進んで、遂に仮定とならぬもの（アニュポテトン）に至る、そこに善という領域が出てくるわけである（『ポリティア』五一一ｂｃ）。素材となるものをそれ自体としてみる限り、それは決してコスモスをなさないというのである。コスモスという言葉は単に自然学的な意味でなく、もともとは倫理的（エーティケー）な意味であったことを我々は想起する。素材をそれだけでみることは数学的論証の必然性と同じく何らの意味をもたぬ仮定的な必然性であり、その限りそれは善という観点からみられる理性の説得を容れて始めてコスモスに参与され得るものとなるのである。そして理性の説得は多なるイデアに則って種々の面に行われる。その限りそれはその度に多なるウーシアの生成にあづかり、「ノエートンに与かる」（『ティマイオス』五一ｂ）わけである。『ティマイオス』で、プラトンは、「さて今迄に言われた話（宇宙全体の魂及び体、つまり諸天体とその軌道、及び人間の魂と身体などの生成の話）は僅かな部分を例外として、すべてヌースの手を通して製作されたものを示して来た。然しそれと共に必然を通して生じて来たものの事をも並べて話さなければならない。何故なら、この宇宙の生成は、必然とヌースとが

結びつく事によって、その混合の結果生れて来たものだからである。ヌースは、生成するものの大部分を導いて最も善いものに到らしめようと、必然を説得する事によって制御し、こうして、思慮深い説得によって説き伏せられた必然の働きを通じて、最初にこの宇宙は形成されたのであった。だから宇宙が今述べたような仕方で生れて来た、その有様を、ありのままに語ろうとするなら、彷徨する種類の原因の事をも、この話に附加しなければならない」（四七e―四八a）と言っている。

『パイドン』で、プラトンは次のようなアナクサゴラスの批評をなしている。

「アナクサゴラスは、大地が平たいか丸いかをいい、その後で一層よいということ、つまり、それはそうあるのが一層よいからだといって、その原因と必然性をつけ加えて、説明し、また大地が中間にあるならば、それは中間にある方がよいのだというだろうと思った。そこで、もしそういうことを彼が教えるならば、もう他の種類の原因を求めまいと心に決めた」（九七d～九八a）。ところがプラトンの期待は裏切られ、アナクサゴラスは「万物を秩序づけるのにヌースも用いなければ原因もあげず、空気・エーテル・水・その他多くの突拍子もないものを原因としているのが分った」（九八dc）。

プラトンの期待したものは、生成の原因と必然性であるが、それは宇宙のかくあることがよいということの原因と必然性である。そこによいということ、他にもあり得たであろうが、かくあることの方がよりよいということの原因と、それが何故よいものであるかという点からみて、かくあらねばならぬことの必然性が問われているわけである。その批評の後に続くソクラテスについての叙述は将しくそういう点からみらるべきことを示している。人間の脚はそ

れ自体としては本来ソクラテスが獄中に坐るとか坐らないとかに関係しない。今ソクラテスが獄中に坐っているのはそれがよいと考えられたからであり、その目的の為に坐っているわけである。そこで「この宇宙についても、まわりに渦巻があるから、大地が落下せずに天空に止っている、というような言い方をせず、天地万物をして、今まさに最善な位置を占めていることを可能にしているその力を探究し、善という一つの力が万物を結合し、統合する、という事を考えねばならないのではないか。このような原因をこそ求めたいものである』（九九c）と言われるわけである。これを我々は先にみた『ティマイオス』での世界と生成の原因というものの連関で考えることが出来るであろう。そしてその原因というものと必然性とが共に語られているのをみる時、我々はこの連関は偶然的なものでなく、『パイドン』から『ティマイオス』の間にもこれをたどることが出来るであろうし、またその試みは決して無意味なものでないであろうことも言えるのではないか。

こういう態度で世界なり宇宙なりの構造を問いかけ、そこに問題の解答を設定するという仕方を、我々はこれをメカニカルな宇宙論に対して目的論的宇宙論と名附けておこう。プラトンはこういう原因を見出す為に「第二の航海法（デウテロス・プルー ス）」と呼ばれる次善の途に従う。それは直接に事物を対象としないでその影像であるロゴスに逃げて、ロゴスのうちに存在するものの真理を考察すること（九九e）である。然しそれは事実のうちでの考察に決して劣るものではない（一〇〇a）。最も強いと判定される理論をいつも前提として、原因についてもその他何についても、それに合致するように思われるものを真実とし、そうでないものを真実でないとするのである。そしてこのロゴスの途こそ最も確実な哲学的探究の途であるとすれば、少くとも『パイドン』のこの個処に関する限り、宇宙論的探究が真の探究であ

ることになる。そして宇宙論は目的論的に最善なるものを実現せんとする最高の存在者の創造的知性の活動力として考えられなければならぬわけである。そしてその途がロゴスによる途である。『ソピステス』において、プラトンは、「触れたり、みたりすることのできるようなものだけが存在するといって強情を張り、ソーマとウーシアとを同じものと考える人々」（二四六ａｂ）のことをのべている。我々は決して、感覚によってもののレアールな構造をつかむことは出来ない。然し、とはいえ、我々はレアールなものを把握しようとすれば、イデアを表わすいわば媒質たる言葉の、レアールなものへの参与を認めなければならない。

現象の世界は創造的にそのレアールな世界を把握する精神に、自己の真理を一閃の光りのうちにかいまみせる。かくて『シュンポシオン』においては、感覚知覚界は、即ち学的な仮定の世界は、その前進の究極の限界に絶対的な美をさし示すものとなりうるのである。然し、もしこれらのものが、媒介たるもののゆがみに妨げられて、恰も月の光が波立つ湖面にうつされた場合の如く、真のレアールな世界を段階的にせよ示さないとすれば、それらのものは創造的知性に対してレアールな世界を示しはしないであろう。真実の世界は、感覚的所与を超えて、創造的知性にのみ示される。プラトンの原子論者にも共通するような自然の究極的な素材は、かかる知性に対してはじめてその構造を示しうるものである。

（注）

（1）「その故にまたプラトンも質料（ヒュレー）と空間（コーラ）とは同じものであると『ティマイオス』でいっている。というのは、受容し得るもの（メタレープティコン）と空間とは同一のものであるから。ところで、彼がそこで受容し得るものについていっていることと、所謂書かれざる教（アグラパ・ドグマタ）

説においていっていることとは異なっているが、にも拘らず彼は場所（トポス）と空間（コーラ）とは同じであると主張した。思うにすべての人々は場所（トポス）が何ものかではあるとはいっているが、プラトンだけがそれが何であるかをいおうと試みたのである」（Aristotles ; Physica, 209b 11—17）。

（2）W. Ross ; Aristotle's Physics, pp. 566.

（3）「プラトンは……何ゆえに形相と数が場所（トポス）にないかを言うべきであった。もし参与し得るもの（メテクテイコン）が場所（トポス）であるとせば——参与し得るもの（メテクテイコン）が大と小（メガ・カイ・ミクロン）であれ質料（ヒュレー）であれ……」（Arist., Physica, 209b 35～210a1）。

（4）Arist., Met. 987b26 : Phys. 203a5～15 ; 206a28,

（5）Arist., Met. 988a10,

（6）プラトンの『ティマイオス』には無秩序なものが受容者の震動によって篩にかけられた籾殻のようにふるい分けられるということが述べてある（五二e—五三a）。Taylor はこれと原子論との類似点を主張する（A commentary on Plato's Timaeus, pp. 355）。Cornford はこれに対して、この記述にはプラトンに原子論者に共通するような構想を帰すべき保証はないと主張している（Plato's cosmology, p. 200）。然しまとまった体系としての世界理解とか宇宙論という点からいえば、プラトンのこの記述と四元素の比例構成（三二b～三二c）及び四元素の元素的三角形よりの構成（五三b以下）は原子論との類似点をもつものとして認められる。そしてプラトンが一切の動をプシューケーに由来するとなす時、原子論者のいう必然的運動も、その動は原子自体から由来しないと考えていたとしてよいであろう。そしてこの必然的運動の法則も、素材的な存在から動が由来するのでない限り、どんなに複雑であってもやはりロゴスをもつ、今日の言葉でいえば、数学の方程式が成立するのである。「すべての事物は、必然と呼ぶところの渦巻がすべての事物の生成の原因であるから、必然によって生じる」（D. K. 68A1）「何ものも出たらめに生じてきはしない、むしろすべてのものはロゴスから必然によって生じてくる」（D. K. 67B2）という原子論者の言葉はこれを裏書きする。然し彼等のいう必然性はプラトンにとってはメカニカルな法則性であり、メカニカルの動は素材自体より由来しないのである。プラトンの必然性は明らかに原子論者の必然性と異

っている。

(7) Met. 1015a

精神乃至知性といったものがこの真実の世界を察知することが出来るとすれば、如何にしてか。プラトンは『パイドン』においてはミュートス的な想起説（アナムネーシス）をもち出してくる。然しこれは問題を再びもとえ帰すことである。『パイドロス』において、プラトンは真実界の把握は「一々定義して説明する為に多様に分裂したものを一つのイデアの下へ導くこと」（二六五d）とし、この把握は単に主観的なものでもなくまたフォーマルなものでもないことをのべている。「語ることも思慮することも出来るようにと思って、私はこの分析（ディアレシス）と綜合（シュナゴーゲー）を思慕するし、また誰か他の人が一と多とをみることのできるような素質をもっていると私が考えた場合には、私は『神の跡を追う如く』その人の後を追うのである。そしてまたそうすることの出来る人を私はこれまでディアレクティコスと呼んでいる」（二六六b）といわれる。我々は『シュンポシオン』で美のイデアをみる人はディアレクティケーの後に、その究極にこれをみるとされている（二一〇e）のを知っている。それはディアレクティケーではないであろうが、我々のディアレクティケーの行手を照す光である。『パイドロス』ではプラトンは神秘的な表現で、「天の彼方の、色もなく形もなく触れることも出来ないウーシアが真実（オントース）に存在し、プシューケーの導き手たるヌースによってのみみられる」（二四七c）とのべる。我々がまだ牡蠣のような身体に閉ぢこめられないままで、「純粋な光の中にみる」（二五〇）時にのみ、我々はこの輝ける美をみることが出来たのである。「美については、それはあの天の仲間と共にいる時も輝いていたが、また現世へ来てからも、我々はそれが、我々の一番明晰な感覚を通して最もはっきりと輝いているのを把えた。とい

うのも、視覚は身体を通じての感覚のうちで最も鋭敏なものであるから」(二五〇d)。美の直観・把握ということはプラトンにとって、『パイドロス』においては究極的実在の最も有力な経験であるように思われる。「美のみが最も明晰であり、最も恋情をかりたてるものという分け前(モイラ)をもつ」(二五〇d)。然し、我々は経験的現実界において美を把握する前に、絶対的美の直観に与っていなければならない。かくて精神は真実界の構造を知りうる素質を有している筈である。「少くとも未だかって真理をみていないプシューケーは、この人間という形体(スケーマ)をとり得ないであろう。何故かというに、人間は多くの感覚から推理によって一つに綜合せられたものへ行って、所謂エイドスに従って理解し(シュニエナイ)なければならないが、それは、我々のプシューケーがかって神と共に進んでいて、存在すると今我々がいっているものを下にみ、真実の存在(オン)をみ上げていたあの時に、みたものの想起である。それ故に、智を愛する者の思惟(ディアノイア)のみが正当に翼をもっているのである」(二四九bc)。『シュンポシオン』において、プラトンは人間が神の友となり、不死となるのは絶対的美と創造的な生とを共にすることであるという(二一二a)。「智を愛する者の思惟は、記憶によって神が将に神的である限りのものに、いつも力の能うかぎりかかわっている。そこでそのような想起を正しく用いる人はいつでも完全な秘儀をうけていて、その人のみが真実に完全な人(テレオス)になる」(『パイドロス 二四九c』)。我々がDeo-conscius になること、それが我々の真実在追求ということの意味である。そしてまたこのことは神がイデアの完全な具現体であることを意味している。然しながら『パイドロス』においては創造者としての神については何等の言及もなされていない。

然し、このことは『パイドロス』において宇宙論的関心がみられないことではない。プラトンはプシューケーを運

動のアルケーとなすことによって、一つの宇宙論へと一歩を踏み出している。二四五c以下のプシューケー不死の証明から、『ノモイ』十巻における宇宙のプシューケーへの途は遠くはない。然しこの一歩は『ノモイ』の神学的関心からではなく、プシューケーの不死性の関心からとられる。即ち、その証明は、プシューケーの自己運動から出発している。『ティマイオス』において彼は唯物論的メカニカルな運動にも或る場所を与えているのであるが、『ノモイ』十巻において彼は宇宙のプシューケーを出すことによって『パイドロス』の観方に帰っている。そこでは、運動の起動者はヌースでなくプシューケーとされ、『パイドン』でいわれたアナクサゴラスのヌースと興味ある対照をなしている。ヌースはプシューケーの導き手であるという言葉に、ヌースはプシューケーに能作因として存在しなければならないという考えの萌芽をみることが出来るであろう。そしてこの考えは『ティマイオス』・『ピレボス』・『ノモイ』などには当然の前提とされているのである。『ティマイオス』においては、設定舞台は創造という面におかれ、神はヌースをプシューケーにおき、プシューケーをソーマにおくのである。こうみると、『パイドン』から『パイドロス』への変化は著しいものがある。プラトンの全体系の論理は一つの宇宙論を要求し、ヌースの真実在界の直観が問題となり、これがヌースとプシューケーの宇宙に対しての関係をみるということを要求したのである。

『テアイテトス』においてプラトンは神を哲学的原理から把握し、「神は決して不正のないものであって、およそ可能な限りの最も正なる者である。従って神に似ることの最上は、我々の中の誰でもが、また我々の側において出来るだけ正しくするという場合をおいてない。……即ちこれを識ることが智というものであって、また人が真にすぐれた善い人であるという所以をなすものである。そしてこれを識らぬということが無智であって、これこそ明らかに人

がそれによって劣悪となる所以のものである」（一七六c）といっている。「ものの範型となるものが存在界には（ἐν τῷ ὄντι）定まってあるのであって、一方にはおよそ神なるものが最大幸福の範型としてあり、他方にはおよそ神ならぬものが最大不幸のそれとしてあるというこのような事情を彼らはみずに、その迷妄と愚昧によって、自分は気づかずに彼らはその不正な行いの為に神ならぬものへ似ると共に、神に似ることからは遠ざかりつつある。そしてこの罪の報いとして、彼らはそのまねるところのものと同じような生を送りつつある」（一七六e―一七七a）と言われている。然しプラトンは存在界におけるパターンが神に対する関係については沈黙している。

『ポリテイア』においては、プラトンは目的論的設定が唯一の観点であることを極めて親しい考え方としてのべている。「善のイデアが最大の学ばるべきもの（マテーマ）であるということは、既に度々君が聞いた通りであって、まさにこの善のイデアの助けを借りることによって、正しいものも、その他のものも、有用にして有益なもの（χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα）となるのである」（五〇五a）。そして善の有用有益の根本の働きを認めた後、「すべての魂がこれを追い求めて、その為にあらゆることをなすところのもの、それが何かであることは感づいてはいるけれど、何であるかは充分に把握出来ないで、他の事物の場合のようには、動かぬ信念をもつことも出来ず、その為に、他のことでも何か為になることがあっても、これをとり損うというようなもの」（五〇ae）といっている。「ヌースをもたずに何か真実のことを思いなし（ドクサゼイン）している人といってもそれは、道を正しく歩く盲目と何らの違いもない」（五〇六c）。だから、国家の守護者たるものは、この究極の原理について明らかであるということは何よりも重要なことである。然し、プラトンはこの善のイデアを直接に論じない。「善がそのものとして何であるかということ

は取上げずに――というのは、私の思うところにさえ今到達するのは、現在の私の計画をはみ出したことのように思われるから――むしろ善の子供で善のイデアに一番似ている（ὁμοιότατος）ように見えるもののことを話したい」（五〇六e）といっている。プラトンの精神は、彼が『ピレボス』でこのような善の子の分析を試みるには未だ幾年かを経なければならぬといえよう。

善のイデアの論理的分析に立ち入ることなく、我々はそれを機能的な観点からその意味を把握出来る。我々は善の子供を知ることが出来る。プラトンはそれを、究極的第一原理とイデア界の全ヒエラルキア乃至はイデアに価値と意味を与える全活動性との関係としてみることを試みる。「認識されるものには真理を供給し、認識するものにはその能力（デュナミス）を賦与するものが善のイデアであり、知識と真理の原因である」（五〇八e）。善のイデアは真理や知識よりもより高い位置をもつ、それはどちらよりも美しいものである。『ポリティア』六巻の善のイデアと『シュンポシオン』における美のイデアとの間には緊密な親縁性がある。どちらの場合にも、探究の限界の彼方に意味をもたらす輝く光としてとらえられている。然しそれは決して神祕主義的なものでない。善それ自体は後に新プラトン主義者達の考えたような祕め隠されたものではない。善のイデアはその構造も内容も人がこれを理性によって把し握うるものである。理性はディアレクティケーによってそれに触れる。仮定（ヒュポテシス）を初め（アルケー）としないで、文字通りに仮定とし、無仮定のものに達するまで、全体の初め（アルケー）に向って進んで行き、それに触れた後、再び今度はそれに依存しているものをたどり、こうして終りへ降りてくる。この時知覚されたものは一つとして全く用いず、エイドスそのものを唯それだけで使用しエイドスへ向って降りてきて、それらに達して終るのである（五一一bc）という時、プラトンはイデア界を、目

的論的なヒエラルキアが亦論理的なヒエラルキアをなすようなものとして言っているのである。これは所謂イデア数論の背景をなすものと考えられる可能性を充分にもつ。そこに、「存在するものや可思惟的なものに関しては、対話(デイ)の知識(アレゲスタイ)によって、みられる(テオルウーメノン)ものが、いわゆる技術(テクネー)によってみられるものよりも一層明瞭である」（五一一c）ことがいわれる。その上で政治家は更に、「魂の輝く光を上に向けて、すべてのものに光を与えるものそのものを注視し、その善をみたら、それを範型として用い、その後の生涯は、それぞれが順番に国と個人と自分とを秩序づける（κοσμεῖν）則ち大部分は哲学（愛智）のもとで時を過すが、順番がきたら、国の為に政治のもとに時を過す……」（五四〇ab）のでなければならない。かくて、我々は常に全体―国家―宇宙という点から事物を考察する時が最も正しい視点に立っているのである。※そしてこのことはプラトンにとって事態を善乃至は最も善いもののもとにみて行くということを意味している。プラトンは善のイデアと太陽とを比較している。この比較はこれ以後ヨーロッパの形而上学の祕儀として利用されたのであるが、このアナロギアは、太陽が感性界におけるすべての事物の可視性の原因であるように、善のイデアは知性のみる世界のすべてのものに意味を与えるということを意味しているのである。善のイデアが第一原理であり、真実在は究極的に目的論的であることの表現である。然しこれにはもう一つの意味がある。即ち創造的行為者としての善のイデアである。「太陽はみられるものにみられる能力を与えるのみでなく、また生成と生長と栄養とを与える。それ自身は生成ではないが……」「また同じように、認識せられるものに、……認識せられることのみでなく、在ることもウーシアもかの善のイデアからくる。善はウーシアではなくて、むしろ尊厳と能力とに於ても、ウーシアの遥か彼方に超越しているが……」（五〇九b）。善のイデアは多くの善の本質であり、

創り手である。そして、我々は『ポリティア』第十巻で神は自然における一切のパターンのつくり手であることをみる（五九八）。

『ポリティア』第二巻によると、神学の型として、彼は「神が実際あるようなものとして常に現わすべきである」（三七九a）ことをいっている。「神は真実に善であって、同時にいいことの原因（αἴτιον εὐπραγίας）である」（三七九b）が、然しすべてのものが必ずしもよいものであるわけはない。「善はあらゆるものの原因ではなくて、よくあるものの原因（αἴτιον τῶν εὖ ἐχόντων）であるが、わるくあるものにとっては非原因である」（三七九c）。「従って神は善である以上、多くの人々の言うように、あらゆるものの原因ではなくて、人間にとっては少数のものの原因者で、多数のものの非原因者である。というのは、我々にとっては、よいものはわるいものより遥かに少数であり、またよいものの原因としては神より他の何ものをも求むべきではなく、他方わるいものの原因には、神ではなくて何か他のものを求むべきであるから」（三七九c）。ここに神は真の善として定義される、そして真の善と神とは相互互換的に使用されるが、善のイデアと神とが同一であるとはっきりとはいっていない。然し注意すべきは、プラトンは現実の多元的な説明の仕方をとっていることである。彼の心には既に「彷徨する原因」の発芽がある。

プラトンの目的論的考察が要求したことは宇宙的ヌース（及びプシューケー）であった、そしてそれは創造的に秩序と美と価値とを生成に与えるものであった。『ポリティア』で彼の示唆することはこのことである。『ソピステス』に至ると宇宙的な創造者の概念が出てくる。「むしろ次のように、即ち、いわゆる自然によってあるものは神的な技術（テクネー）によってつくられ、また一方それらを材料として人間によってつくり上げられるものは人間的な技術（テクネー）によって

つくられるとしよう、この説に従うと製作術（ポイエティケー）に二種類ある、一は人間的なものであり、他方は神的なものである、こうしよう」（二六五e）。「すべての可死的動物、更にまた種子や根から地にはえる植物・また地下につくられている溶解物質とそうでない物質はまたすべて、それらがデミウルゴスとしての神より他のものによって、以前にはなかったのに後に生じてくると我々はいおうものか、それとも俗衆の独断と言い方とを使用して、自然がそれらを何かある思いがけない、思惟なくしてひとりでに産む原因から（*ἀπό τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φυσάσης*）産むと言おうか」（二六五c）。然し、「我々にしてもその他の動物にしても、つくられたものの元素にしても、つまり火や水やその兄弟のものにしても、それらはあらゆる点ですべて神の産み給うたものつまり神のつくり給うたものである」（二六六b）。神的テクネーは自然をつくり出し、人間的テクネーは影像をつくる。このような神的テクネーの所有者は、運動と生命とプシューケーと叡智をそなえ、高貴にして神聖且つヌースをもち、動（キネートン）そのものとして存在するのでなければならない（二四八e二四九a）。ここに『パイドロス』のプシューケー不死の証明からかいまみられた宇宙のプシューケー、更に『ポリテイア』の創造者としての善なる神は、一応宇宙論的図式においてはっきりした強をとってくるのである。

※プラトンの思想を社会的政治的側面との関連性より解しようとしたファリントンは、主人対奴隷の関係がすべての分野においてプラトンの思想の基本的なものとなっているという。即ち、彼の政治思想も心理学も、また宇宙論も、中心はコスモスの統治者にあって、そこから一切のものを支配し秩序づけるというわけである（出隆訳『ギリシャ人の科学』上—岩波新書版—二一七頁以下）。

B　宇宙のプシューケーとしての神と世界との関係

以上我々は『ティマイオス』のデミウルゴスの宇宙創造の原因から始めて、プラトンの宇宙論の主導的モティーフを目的論としてとらえ、それの形式過程を素描することによって、『ティマイオス』の宇宙論の基本的な視点を見定めて来た。そしてそこに我々は『パイドン』のアナクサゴラスのヌースに対する批評から『ティマイオス』にまで一貫した或る態度を読みとることが出来る。即ちそれは宇宙のメカニカルな説明と目的論的な説明の態度である。そして後者は、前者からはそれ自身どうしても出てこない善という価値を、前者に与えるのである。この二つのつなぎめはデミウルゴスというものを立てなければつながれない。そこに、プラトンのコーラと必然のもつ意味がある。この絶対の断絶がメカニカルな側面としてはコーラの多義性として現われ、目的論的な側面としては「彷徨する原因」として解釈に困難な問題を呈出したのである。デミウルゴスは宇宙の目的論的解釈とメカニカルな解釈との結合点として解されなければならない。デミウルゴスという存在がカオスに面し、一方そのカオスがコーラと解されたりまた必然性と解されたりするのも理由のあることといわねばならない。

プラトンは『ピレボス』において善（善のイデアではない）を宇宙的視野で神と同一視している。これを我々は『ポリテイア』の「善の子」と考えていいであろう。彼はヌースを伴わない快も、亦快を伴わないヌースも善ではないことを述べている。「そこでピレボスの女神（快）と善とが同じだと考えられねばならないことは充分に語られたように思われる」。これにピレボスは答える。「そりやそうですよ、ソクラテス、あなたのヌースにしたって善では

なくて、確かあの非難と同じ非難を受けるでしょうからね」。ここでソクラテスは――私のみるところでは――重要な答をなしている。「ピレボス君、私のヌースはきっとそうだろうよ。だが然し、少くとも真実にして且つ神的なヌースはそうではなくで、事情が違うように私は考える」(二二c)。ここにいう違う事情とは何であろうか。私はこれまでの考察からして、『ティマイオス』におけるヌース、即ちデミウルゴスと考える。こう考える時、デミウルゴスが善であったことが世界・宇宙生成の原因であり、その善からなされた宇宙が美しいといわれる理由もよく理解出来るように思われる。

ソクラテスは、『ポリテイア』においては中止した真の善の構造的分析を試みる。彼は『ピレボス』においていう。「そこで今、我々が問題にしている善のデュナミスは美のピュシスの中へ逃げ込んで了った。そうぢやないか、適度性(メトリオテース)と均斉性(シュンメトリア)とはもちろんあらゆる場合に結局において美になり徳になるのだからね」(六四e)。また真理も善のうちに含まれる。かくて、「我々が善を一つのイデアでつかまえることが出来ないならば、美・均斉・真理の三つで把えて言おうぢやないか」(六五a)。プラトンは善のイデアを綜合的な内含的構造をもつイデアとしていることがうかがわれる。善は真理と美と徳の価値を含まなければならない。真理と美と徳とが構造に於て一つのものであるというのである。それらが異なったものとして現われるのはその働き機能という点から考えられた時である。善は叡智とヌースとを包含しなければならない。さもなければそれは一つの抽象にしかすぎない。適度性と均斉性をそなえた混合は真の混合であり、その限り真理を含まなければならない。そしてそのような混合が、「最も重要であり同時にまた万人に愛好せられる状態の原因」(六四c)として、「非常に価値あるものになり、或は価値なきものとなる所以

の原因である」（六四d）。そしてその限り善であるといえるわけである。こういう善をもつ混合は、いわば、何も必要とせず、善の三つの規準たる、究極的（テレオン）、充足的（ヒカノン）（自足的（アウタルケス））、可欲的（ハイレトン）、の三条件をそなえているわけである。それは「有魂体（プシューケーをもつもの）の身体（ソーマ）を美しく支配する一種の非身体的なコスモス（κόσμος τις ἀσώματος ἀρετῶν καλῶς ἐμψύχου σώματος）」（六四b）である。我々はこれを宇宙のプシューケーとして神としてよいであろう。『ノモイ』第十巻の神学的なプシューケーにはもう一歩進めばよいわけである。『ピレボス』では発想は人間のプシューケーというものから宇宙的なプシューケーへの投影という視点で、人間の一切のプシューケーの働きを、ソーマから支配されるものではなく、プシューケーの働きとして理解しようとしている。快楽の問題はかかる面から扱われ、同時に形而上学的な、或いは論理的な手段を、快―善という倫理的・価値的な問題に含ませて考えているところに、宇宙的なプシューケーの問題につながってくることになる。真の快はデミウルゴスの快であるといえないであろうか（六四aをみよ）。かくて善の中に快は第五番目の位置を占める。

プラトンが『ピレボス』を書いた時、彼の宇宙論は或るはっきりした形をもっていたと思われる。それは『ティマイオス』の暫定的な仮定的方法ではない。ソクラテスはいう。「プロタルコス君、一体、万物を、つまりこのいわゆる全宇宙をロゴスをもたないものの力、偶然の、でたらめの方が支配していると主張したものだろうか、それとも、またその反対に、我々の先人達が言っているように、ヌースや驚くべき叡智が秩序づけ統率している（例えばアナクサゴラス―筆者挿入―）と主張したものだろうか」（二八a）。これに対して、プロタルコスは答えている。「奇妙な方ですね。二者選一は問題になりませんよ。ソクラテス、そうぢやありませんか。今あなたが言われたことは敬虔で

ないように思われますが、これに対して、それらすべてを理性（ヌース）が秩序づけているという主張は、宇宙や日・月・星や天体のあらゆる運行の外観にふさわしいように思われます。ですから私としてはそれらについて決してそうではないと言ったり思ったりはしないでしようからね」（二八e）。この答えの調子は全く宇宙論的であり且つドグマ的なものである。つまり、『ティマイオス』の遠慮がちな言い方よりもずっとドグマ的であり、『ノモイ』第十巻の神学的な発想により近い。『ピレボス』は『ティマイオス』のように世界創造から出発しない。デミウルゴスが必然性を懸命に説得して、宇宙の創造過程を説明するのと異って、始めから宇宙的な有機体を登場させている。宇宙的有機体は、我々の有機体と同じように想定される。然しそれは我々の身体と比較にならぬ程純粋であり、且つ巨大なものである。我々の生ける体はそれから栄養をとり、こからその諸性状を得る。我々の身体がプシューケーをもち生きていることは、「この万有の身体が、この我々の身体と同じものをもち、その上にあらゆる意味で一そう美しい有魂体であること」（三〇a）から得られたことである。我々の身体がプシューケーをもっていること、それは、「勿論のこと（宇宙の生きもの）以外の何処からとられたものでもありませんよ、ソクラテス」（三〇a）というプロタルコスの言葉、それに対するソクラテスの、οὐ γάρ τοι δοκοῦμέν γε（そりやあそうだよ、どうして（そう）思われないことがあろう……）（三〇a）という言葉は、こういう考えの極めて親しいものであったことを示している。そうして宇宙的有機体があって、この我々の有機体が存在するということは、絶対的な美をみたもののみがこの人間という形体（スケーマ）をとりうるという前述の『パイドロス』の言葉と通ずるものである。

『ノモイ』第十巻に至って、プラトンは、はっきりと宇宙のプシューケーを神とし、問題を神学の領域にもち込む。

然しそれはキリスト教的な自然神学とはどこまでも区別して考えるべきものであろう。私はそれを宇宙論的神学とこう名附ける。そこには尚自然学的な、つまり、宇宙について解釈説明をする際に、自然学的なメカニカルな観方を全く排除しないで、それを含めつつ行うという態度が、どこまでも生かされてあるからである。こういう観点からみられる『ノモイ』第十巻の解釈については、藤沢令夫氏のすぐれた研究があり、私は多くをこれに学んだ。然し『ノモイ』第十巻は単に自然学的観方からしてはこれを十分に解釈するということは出来ない。例えば、藤沢氏が言って居られるように※、宇宙の動の中に人間の魂の働きをそのまま持ち込んで、意欲、関心、判断から快苦愛憎のたぐいまでも、万有のプシューケーのうちに数え、これらを物体の属性よりも「先にあった」という主張は、自然学としては、ひとつのスキャンダルであるとしかいわねばならない。そしてまた、この宇宙のプシューケーたる神の中に快苦愛憎のたぐいまでをもちこむことは、キリスト教的神概念にいろいろな意味で影響されている我々にとっては、何か奇妙な不可解な説のようにも思われる。それはともかくとして、プラトンの宇宙論は決して単にメカニカルなロゴス性で分り切られて了うようなものではない。それは我々の、簡単な、『パイドン』以降の跡づけからもそういえるのである。プラトンは、『ノモイ』第十巻では、単なる素材からは、生ける実在は説明出来ないことをいっているのである。「むしろプシューケこそ、あらゆる物体に先んじて生まれ、そのすべての変化と転形を支配することにおいて、何にもまさるところのものなのである。そしてこれがこの通りだとすれば、プシューケーの同類に当るものは、プシューケーが物体より先に生れている以上、物体に附属するものよりも、先に生れたものとなるであろうことは、必然ではないか」(八九二a)。かくて「自然にあるもの、自然そのもの――といっても、正にこの彼らの命名が間違って

いるのであるが、その彼らのいう自然なるもの――は技術や知性から、おくれて後になって、始められたものだということになるであろう」（八九二b）。「彼等が自然という言葉でいおうとしている意味は、第一次的なものに生ずるということであるが、プシューケーが最初のものとして明らかにされるであろうならば、第一次的なものに属するのは、火や空気ではなくて、プシューケーであるということになるから、プシューケーこそ特にすぐれて自然にあるのだといわれるのが一番正しいことになる」（八九二c）。実在は単なる素材ではない。といっても我々はこれを何といったらよいのであろうか。これらの問題に我々は答えることは出来ない。然し、実在を単に死んだ素材に求めるということ、そこからは善とか美とか真とかの価値は、つまり生ける我々にとってほんとうに大切なものは、何一つ説明出来ないということはこれを我々は知るのである。我々のいのちが単なる素材で充分であるか、よく生きるという為に我々はどう考えたらよいのであるか、これらの問題に素材主義は答えられないということであり、また我々は、可死的動物である限り、またこれらの素材を無視することは出来ないことを教えるものである。だからその都度々々において、我々は、我々のおかれた必然性を、ヌースによって出来るだけ説得し、よく生きることを能う限り思慮しなければならないのである。先にあげた『ノモイ』の言葉は、プシューケーというもので、精神とか、霊魂とかを、自己自身を動かすことの出来る動（八九六a）というように考えれば、物体を根本に考えるよりも力とか運動を先に考えるというように我々に親しみ易く解釈されるが、この場合、プシューケーの快苦愛憎が、物体の諸性質より先にあるということは解釈がつかなくなる。しかし、こういう、自然学的立場からはスキャンダルとしてしか考えられないようなもの、そういうものが、実は我々が宇宙の目的を善に求めるという場合、またこの世界の創造の原因、乃至は

自己の人生の目的というものを考える場合、単なる物体の諸性質よりも重要である。と、こういえばどうであろうか。我々はそうたいした困難もなくこれを受け容れることが出来るのではないだろうか。真実在を生ける動とする立場から、単なる自然学的観方のみをとり出して、これに合わぬものを、自然学の上からみればスキャンダルであるからといって棄てて了うことは、或る意味で、素材主義者と同じ主張ではないであろうか。実在を生ける動とすることは、プシューケーの一次的な動に属す我々の感情の一つ一つに意味を与え、一見したところ根のない「人為的（テセイ）」なものに立脚しているようにみえる、法律とか文化とかまた道徳つまり我々のエートスそのものに「自然的（ピュセイ）」な成立の基礎を与えるものとすれば・・・。

※『知るもの、生きるもの、動くもの』―哲学年報第二二輯三三一頁―

プラトンは『ティマイオス』では原子論的宇宙解釈に対してこれを救いとろうとして或る試みをなしている。[1] 然し『ノモイ』では―『ピレボス』でもみられたことであるが―このような試みは、大ざっぱに原子論的宇宙解釈を不敬虔なという名の下にこれを断罪するという態度に変っている。彼等の説は先後逆倒の間違いのみならず不敏虔なものである（八八九）。目的論的宇宙解釈ということは、ここではもはや或る仮定的なものとはみられていない。それは論証可能なものと考えられている。神の存在論証は暗愚な素材主義者にのみ必要である。普通の健康な人には自明のことである。この態度を、キリスト教哲学で最初に神の存在論証をなした、ずっと後のアウグスティーヌスの態度と比べてみると驚く程の似相を有する。[2] 問題は将しく神学の領域に入ってくる。プラトンは神学的問題として、プシューケーの自己自身を動かす動があらゆる動の源であるという主張をなしている。その場合『ポリティア』『ソピステ

ス』と同じく、プラトンは自然を神の製作によるものと考えている。従って技術(テクネー)はその意味で自然(ピュシス)に先立つ。それは元素(ストイケイア)にも先立つ。然しプラトンはもはや自然学に関心を示さない。元素が技術(テクネー)の製作品としてみなさるべき理由についても述べられていない。『ティマイオス』ではこれについての関心がみられた。然し『ノモイ』でこれがないということは、原子論者の主張を認めたことにはならない。どのような複雑な運動であれ、創造的知性の前にはその動はロゴス性をもてるものとしてとらえられるということは背景にあるわけである。これを否定することは知性の否定でしかない。デミウルゴスのヌースはそのようなメカニカルなロゴスをも含む。唯そういう元素の運動をいくら複雑なものとしてもそこからは善ということは出てこないというだけの話である。

(注)

(1) 本論文四七三頁の注(6)参照。然しかの震い分けの思想をデモクリトスの原子論的解釈に対する救いとりとみることについてはあくまでも『震い分け』が原子論との何らかの類似点をもつということから言っているのであって、プラトンがデモクリトスの原子論を知っていてその上でどうこうであるというものではない。

(2) アウグスティーヌスは、神の存在を否定する者は、理性をもたない狂気の者であり、そのようなものにはこれを説得する必要もないといって、彼の神存在の論証をはじめている(拙稿『アウグスティーヌスにおける〝神の存在証明〟について(その一)—テオリア第二輯—参照)

ここでもう一度、宇宙と生成の原因にかえる。デミウルゴスの善性から宇宙が創造されたという時、それはどんな内容を有しているのかといえば、デミウルゴスがそれのヌースである宇宙のプシューケー(一種の非身体的なコスモスとしての混合として真善美をそなえたものである)に、この世界が均しいもの(παραπλήσιος)となる(『ティマ

イオス』二九d）ということであり、類似したもの（ὅμοιος）となる（同三一ab）ということである。いわば完全な生物たる神に似せて、一つのものとして生じ、未来においてもそうである（μονογενὴς γεγονὼς ἔστι τε καὶ ἔτι ἔσται）（同b）ということである。だから、この宇宙のプシューケーたる神とこの被造的世界との関係は「この万有の作り手即ち父」（τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦ παντὸς）（二八c）といってもよいわけで、これに対して、つくられたこの世界は作品（エルゴン）ではあるが子（filius）であり生れたもの（genitus, natus）といってよい。こういう関係はこの世界と神たるプシューケーとの関係を、技術（テクネー）（即ちメカニカルな宇宙解釈）を中心にみるという場合ではなく、将しく『ノモイ』第十巻にみられたような神学的領域での発想に属するものである。デミウルゴスを立てる『ティマイオス』の宇宙論はその意味で宇宙論的神学であり、もしこれに対して『ノモイ』第十巻の宇宙論を区別するとすれば、神学的宇宙論とでもいえるだろう。

この世界が神の技術（テクネー）によってつくられたとされる時、このartefactusということと、genitus, natusということとはどのように関係しあうのであるか。生れた生ける世界としてのこの世界の生成過程を問うこと、即ち理性によって把握しうる限りの構成を向うこと、それは実はこの世界の起源を問うことと表裏一体をなすものであり、デミウルゴスというものもこのような問いの線上に立てられたものに他ならない。そしてその場合の理性は、空間というものが感覚知覚の助けを借りない一種の私生児的推理によって把握せられる（αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἀπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ）（『ティマイオス』（五二b）といわれる時、世界構成のメカニカル性のもの限度というものに面するわけである。このコーラのもつ内容についてはここでは触れない。唯、起源からみると宇宙はプシューケーより生れた

ものであり、その生ける世界は、技術(テクネー)よりも先であり、技術(テクネー)はかかる与えられたものの先行性なしにあり得ないことをみればよいわけである。陶工は粘土なしにつくることは出来ない。彼は自己のもつ壷のイデアを粘土に実現することしか出来ない。その限り粘土は ὕλη ἐν ᾧ である。陶工は粘土のもつ諸性質をよく調べて出来るだけよいものをつくることしか出来ぬといわなければならない。ここに陶工の限界がある。そしてそれはまたヌースの即ちデミウルゴスの限界でもある。然し素材としてのコーラそれ自体からは形相は出てこない。素材はどうしても素材でしかあり得ないわけである。形相たる限定(ペラス)は、その限り自己を範型とするデミウルゴスという原因がなければ、被限定原理たる不限(アペイロン)と混合することを得ない。而して、デミウルゴスがヌースであり、ヌースはプシューケーなくして存在し得ないとすれば、原因も究極において、自己自身を動かす「動」というものに依存しているわけである。

この世界が宇宙的プシューケーたる神によって「生れた世界」であるといわれる時、我々はこの世界と神との関係をどう考えたらいいのであるか。デミウルゴスが、完全な生きものに均しいもの (παραπλήσιος)、類似したもの (ὅμοιος) としてつくったという時、何を考えたらいいのであるか。デミウルゴスの技術(テクネー)は自ら世界を産むことは出来ないのであるから彼のなしうることは素材を、自らがそのヌースである完全な生きものに似せて、即ち、美・均斉・真理をそなえた、その限り善の三条件を充たす、一種の非身体的な秩序たる混合体（そしてそこにおいてはプシューケーの最も美しい支配がみられるわけである）に似せて配合するということである。素材それ自体はこれをつくることは出来ない。だからこの場合、似ているとか、均しいとかいわれる為には、根本的には素材―といって言葉が悪ければ生れた原質自体―と神の原質（プシューケーが非物体的(アソーマトス)といわれる場合に意味されているそのもの）自体との

間には、混合体が類似とか均しいとかいわれる比較を可能とする根本的な、つまり類似性乃至均しさという比例を相り立たしめる基体の、類似性がなくてはならぬわけである。即ち本質（ウーシア）そのものが似ている（ホモイオス）とか均しい（パラプレーシオス）とかいうことがなければならぬわけである。それがなければ、この世界は生れたものであるが不老不死である（『ティマイオス』三三a）ということはないといわねばならない。この生れたということは起源を示すものであって、それ自体は本質の限定にかかわらないのである。だから父なる神と子たる世界との関係は程度的差異ということになる。然しそれは子が父になり、父が子になるということが出来るということではない。父は何処までも父であり子はどこまでも子であることを離れることを得ない。無し、単に起源という上での違いであって本質の違いではない限り、それはまたマイクロコスモスとミクロコスモスという関係でやはり言えるわけである。そしてミクロの中に我々はマイクロコスモスをほんとうのものではないにしろ、縮小されたものとして見出すことが出来、そこに同質の存在領域を見得るわけである。相対的観点に立てば、この世界はそれ自体で自足したもの、自立的なもの、閉ぢた系というもので考えられる有機体として、やはり神的なものであるということが出来る。『それは幸福な神として生み出された」（…ὄν…εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο）（『ティマイオス』三四b）ということは当然いわれるわけである。genitus, natus といっても、神と世界の本質的違いを考える必要はないのである。だから「生れた」というも単に「あった」というもそこには違いはないわけである。だから、そういう点からいえば、父と子という関係はどこまでも相対的なものであり、単なる名目（オノマ）の違いに過ぎないということはいえるであろう。事態そのものに則していえば、我々は一種のプロレプシスによって、即ちウーシアというものの助けを借りない一種の私生児的（ノートス）推理によってしか父と子などの

事態を考えることは出来ないといわねばならない。ウーシアに即しての正しい推理によって父と子という事態を考えるということは出来ない。丁度コーラが「夢みるような」主張としていわれたように。だから我々はほんとうは即ち父という名目が単なる名目ではなく、ウーシアとしては何であるかという点では父を知らないといえるわけであろう。

ところで一方技術（テクネー）というものを中心とした世界の観方はどうであろうか。我々が先にみた『ティマイオス』のデミウルゴスの役割、『ピレボス』『ノモイ』第十巻の主題の立て方の違いからいっても、少くとも技術（テクネー）を中心としてみるという時、「生ける世界」というものの中にとり入れられてはじめて意義をもった、その非究結的なメカニカルな性格からして、技術（テクネー）でみるという世界把握の仕方は「生れたもの」として世界をみるということに本質的ではないといえる。あの『ティマイオス』の必然性というものはここでも生きてくるわけである。技術（テクネー）の成立する世界は自足した生きものである。デミウルゴスが単にヌースとしてみられるように（そしてそのヌースがプシューケーというものに基礎づけられねばならなかったように）素材とその範型になるイデアがあることによって充分な世界である。そして素材は ὕλη とか materia という言葉が意味する如く死せるものであり、死せるもののメカニカルな結合関係が成立する仮定的なものに止まる世界なのである。そしてこの世界が世界解釈において意味をもちうるのは、自ら動くプシューケーの動と結合されることによってである。ここにデミウルゴスのもつ動は自ら動く動に結ばれて、この世界の技術（テクネー）によるという性格つまりメカニカルな仮定的性格は永遠に動く動をもち得るのである。そしてその動をもち形づくるという場合の法則性を成り立たしめる範型たるイデアは、イデア数的構造をもって、このデミウルゴスたるヌー

スに他者として存在している、即ちヌースは善のイデアよりも低く、善のイデアはイデア界を産み出しまたヌースを産むのである。デミウルゴスの眼前にはこのようなイデア界が現存し、その秩序に依って、技術（テクネー）の動は動くわけである（『ソピステス』二四九を参照せよ）。技術（テクネー）によってつくられた世界は自己自身には動をもたない、動の原理は他者から供給されるわけである。artefactus な世界は natus な世界をまつわけである。その場合両者はどの程度まで相被うものであるか、これに対して答えることはむつかしい。これはプラトンが素材主義者即ち物質と偶然だけから世界を説明しようとする人々に対して、プシューケーが第一であると反駁するのにどの程度迄これに成功したかという問題ともからみ合ってくるわけで、ここに断定的に答えることは出来ないように思う。我々は動の原理を与えられた技術（テクネー）が、生れたといわれる世界をすべて説明し切れないという否定的な見方で一応止まっておく方が無難であろう。だから、これ以後、「生れた世界」と「つくられた世界（アルテファクッス）」というものを二つのものとして区別して考えても許されるものとしておこう。勿論プラトンがこういう二つの世界の観方を別々のものと考えたというのではない。我々は次にキリスト教的な世界理解というものを、プラトンとの比較で考えてみるのに、こういう分け方が便利であると思うからに過ぎない。

二、キリスト教にプラトンの宇宙論を受け入れる場合の問題点

キリスト教的世界理解とか世界解釈というものがそれ自体で成立するかどうかということはむつかしい問題である。何故なら、我々が実際にヨーロッパの歴史に現われた限りでのキリスト教哲学とかキリスト教的世界解釈という

ものをみると、それは必ず一定の哲学とか宇宙論とかいったものと結びついているわけである。キリスト教的ということに何か特別な意味をもたせて、丁度我々がプラトン的宇宙論とか世界解釈という場合に予想するであろうような、何か一つのまとまった体系とか完結した思惟の労作（エルゴン）を期待するならば、その答は少くとも否定的であろう。このような意味でキリスト教的ということをいうとすれば、せいぜい地域的な領域に限定して、その民族なり地域なりの世界表象について語るということしか出来ないわけであろうと思う。だから私がここで考えようというキリスト教的な世界理解ということも、どうしても一定の哲学とか世界解釈というものに立脚したものにならざるを得ない。そしてまた実際のヨーロッパ思想史において意味をもって登場し、いろいろな影響を与える程のものは、すべてそのまとまった形においてはこのようなものであった。勿論こういう風にいったからといって、このまとまった形に生命（いのち）を与え力を与えたものの存在を否定することにはならない。然しこの力が直ちにキリスト教そのものであるという風に断定していいか、これはまた困難なことである。これが断定出来る為には、旧約、新約の徹底的研究と、少くともプラトン以後のヨーロッパ哲学史の厳密な研究を必要とするからである。問題をそういうようにみることは当分解決のつかぬ局面に陥ることになる。そこで私は、一応ここで問題とするものを限定して、プラトンの宇宙論的神学を受け容れた場合、我々はこれをキリスト教的なものとしてはどの程度まで認めていいのか、またプラトンの宇宙論的神学の基礎に立った場合、キリスト教的な世界の解釈の可能性はどこまでであるか、などの問題を、実際の資料に照らし合せて考えてみようと思う。勿論この資料も極めて限られたものであって、多くの問題を残すものであるが、私の最後のねらいは、アウグスティーヌスの聖書解釈が何であるかにある。その為に先づ宇宙的な規模から問題

をみようと思うのである。そしてまたこういう観方は一見したところつながりのないようにみえる、キリスト教登場以後の哲学と所謂ソクラテス以前の哲学との思想史的な聯関性を問題とする地平を開くものであり、またアレクサンドリア神学以後の三一神論成立の事情について、或る見取図を与えるものではないかと思われる。

我々はこの論文のはじめを『ティマイオス』の一節から始めた。それでそれに歩調を合せて、カルキディウス(Chalcidius)の『ティマイオス』のラテン訳の対応個処から考察のいとぐちをはじめようと思う。

A　創造の原因についての問題

アウグスティーヌスは或る個処でプラトン主義者達のことに言及して、「これらのプラトン主義者達のうちですぐれた人々はギリシア人であったプロティーノス、ヤンブリーコス及びポルフュリオス、それにアフリカのアプレイウスでこの人はギリシア語もラテン語も出来た」(De civ. Dei, l. VIII, c. xii)といっている。アプレイウス(二世紀後半)の De dogmate Platonis 三巻の第一巻はプラトンの自然学『ティマイオス』の要約であったといわれる。[1] これらの書物は教父達の哲学が神の書(即ち聖書)とほとんど同列においた程の一聯の書でアプレイウスの書としてもやはりその系列の中におかれていたことに変りないであろう。教父達のプラトンに対する尊敬は大変なもので、プラトンはエヂプトに行った時『エレミア書』を読んだという、プラトンとキリスト教の歴史的接触を唱えた者(アンブロシウス)もあった程である。このことをアウグスティーヌスは年代的に成立しないとしているがそれでも、『出エヂプト記』の「ego sum qui sum」ということを哲学的にいった者はプラトンが最初であるといっている(De C.D., l. VIII, c. xi)。こういう情況であってみれば、プラトンやプラトン主義者達の著作をキリスト教的な

関心からラテン訳しようという試みがあったろうということは想像するに難くない。事実そういう試みのあったことをアウグスティーヌスは De civitate Dei l. VIII, c. x, Confessiones, l. VII, c. ix でのべているのである。この記述は、あまりギリシア語に慣れていないラテン系キリスト教徒がその信仰の哲学的な基盤を、特に我々の今の問題でいえば宇宙論乃至は世界理解の土台を、それに求めたプラトンの著作のラテン訳がどんなものであったかを知る関心をそそる。そして十二世紀に至るまでの中世ラテンの宇宙論がそこからプラトンの宇宙論の知識を得た源泉であり、亦教会教父によって引用されたと思われるものが、『ティマイオス』の第一部であったということ、而もそれがカルキディウスの『ティマイオス』のラテン訳とその注釈であるとすれば、[1] 私の問題をこれから始めるのは将しく適当であろう。

カルキディウスの生涯については我々は殆んど知ることが出来ない。それで年代を決定することはむつかしいが、彼の『ティマイオス』注釈が献呈せられた人が、ニケア宗教会議（三二五年）に出席したオシウスであるとすれば大体四世紀前半以前と考えられる。クロールはここからカルキディウスもキリスト教徒であったと思われるといっている。[1] 私も大体この意見に従っているわけであるが、然しアウグスティーヌスをキリスト教徒であるというのと全く同じ意味でいうとすれば否定的である。理由は稿を改めてのべるに価する。アウグスィイーヌスがこのカルキディウスの『ティマイオス』のことに全く言及していないことは奇怪である。彼が De civitate Dei で引用する『ティマイオス』のラテン訳が、実際は殆んどキケロの訳のものであることはどうしたことであるか。殆んどというのはキケロの実際の訳と少し違う点があるからである。これがアンブロシウスの『エクサメロン』などに批評の対象になってい

る『ティマイオス』に由来するものか、それとも別のものであるが。これについて調べることは、キケロの『ティマイオス』ラテン訳を入手することが出来なかつた為遂に断念せざるを得なかった。

『ティマイオス』で宇宙と生成の原因についてのべられる個処（二九 e）の一節をカルキディウスは次のように訳している。optimus erat (conditor). ad optimo porro invidia longe relegata est. itaque consequenter cuncta sui similia, prout cujusque natura capax beatitudinis esse poterat, effici volvit. *quam* quidem *voluitatem dei* originem rerum certissimam si quis ponat, recte eum consentiam. (I. Wrobel; Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentario, Lipsiae, 1876, S. 26, 以下カルキディウスの引用はすべてこれにより頁数のみを記す）これを直訳してみると、「設定者は最大の善であった。憎しみは最大の善から遥かに遠く離されていた。従って、設定者は、如何なるものにせよその本性が至福でありうることが出来るように、それに従って一切のものを、自分に似せてつくろうと欲した。実際、その神の意志が万有（世界）の最も確かな起源であるとするならば、その人は正しく神を考えていることになろう」。プラトンの原文を直訳すると「構成者は善であった。そして善にはどのようなものについであれ憎しみは決して生じないし、憎しみがないから彼は一切が出来るだけ自分自身に均しいものとなることを欲した。それが生成と宇宙の何にもましての最も主要な原理であるとする人は、賢者達から最も正しくその原理を受けとることになるであろう」。ここで「それが生成と宇宙の‥‥」という場合の「それ」は原文では女性形（ταύτην‥‥）である。だからカルキディウスは直ぐ前の「‥‥を欲した」（ἐβουλήθη）に意味をもたせて、その名詞の意志（βουλή）が女性形であることから ταύτην を βουλήν として「その意志が」と訳したのであ

る。ταύτην の女性形であるわけは「構成者は善であった」という前にどんな原因(アイティア)によって宇宙は生成されたかと問う文章があり、その原因という言葉の性がギリシア語では女性形であること、それは善であったこと、この二つの内容が示されてあって、それを「それが」という言葉で受けたと解するのが妥当であろう。だから、カルキディウスの訳は一つの解釈に立ったものであるとしてよい。即ち「欲した」ということを強調してこれに何か意味をもたせて訳したと考えられる。注意すべきはプラトンは宇宙生成の原理(アルケー)が意志であり、創造の原因が構成者の意志であるなどとは決して言っていないことである。私は次に、このようなカルキディウスの解釈に立ったと思われる個処を二三あげたいのであるが、そこでも同じようなことがいわれる。プラトンでは神の善性と別に何か宇宙生成の原因となるような力(デュナミス)が、たとえ神の善性と共にあるという形でにせよ、考えられることはない。神は善であるから自分に似せてつくった、だから善こそ原因であるというのである。カルキディウスのように「神のその意志が起源(オリギオ)である」ということは、神の善性の働らき乃至は作用が神の意志において特色づけられる結果になる。カルキディウスは神の創造ということを、神の本性に生じた意志の概念と結合せしめ、原理(アルケー)の善性への関聯を避ける為に、原理(アルケー)という語のある位置に「神の意志」という語をあてたと考えうる。このような神の意志の優先は更に、hac igitur dei ratione consilioque hujus modi genituuram temporis volentis creari…… (s. 37) にもみられる。プラトンの原文は ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, (三八C) である。それぞれ訳すと前者は「時間を産むものがつくられることを欲する神のこのようなラティオと意図によって……」後者は、「さて時間をつくろうという神のこのようなロゴスと意図(ディアノイア)から‥‥」となる。プラトンでは神のロゴスと意図が世界展開の原因であるとされているが、

カルキディウスはその更に根底に神の意志をもってくることによって、ユダア的キリスト教的な創造観念を入れようとし、その結果ロゴス概念を意志概念より弱くする傾向を示している。もう一つの個処をあげると『ティマイオス』三六aで、プラトンでは、「魂の構造すべてが構成者にとってヌースに従って行われた時‥‥」とあるのを、カルキディウスでは「理性的魂のすべてが父の意志によって（従って）生れた時‥‥（pro voluntate patris cuncta rationabilis animae nasceretur）（s. 34）となっている。ここでヌースを mens としないで voluntas としたことは、それだけでは主意主義的傾向ということはいえないようにも思われる。というのはキケロには mens voluntasque divina というような使い方がある[2]、この場合精神（メーンス）（ギリシア語のヌース）は、精神即ち意志というような使用であって、特に意志と対比させて考える程の意味をもたないのである。唯、先にもいった通りキケロの『ティマイオス』のラテン訳をみることが出来なかったので、こういう点になると決定的なことはいえない。

『ティマイオス』五三bには神なき場合に考えられるような混沌たる状態に神が形と数を与えたということがのべられているが、これに対して与えたカルキディウスの注解をみると、神がこれらに（混沌に）規範（modus）が与えられるようにきめたということは神の思慮深い意志を表わしている（dei voluntatem providam significat）というのである（s. 377）。また『ティマイオス』四一bで、宇宙を産んだ神は、諸々の神（地や天や海‥‥）に向って、「神々よ、私はあなた方を製作（デミウルゴス）した者であり、作られたものの父である。私によって生れたものは、少くとも私が同意しなければこわされないのである」というところがあるが、「私が同意しなければ」（ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος）という形を、「私がその造り手でありまた父であるものに属する神々よ、まことにあなた方は私の製作物であり、こわ

れるもの（natura）であるが私がかく意志している間はこわれないものなのである」（s. 43）として肯定の形に言いかえている。これは単なる表現上の違いというよりも、先にのべた『ティマイオス』二九eの一節と同じく、一つの解釈をもってなされたものと考えた方がいいのではないか。「まことにあなた方は私の製作物である」に注を与えてカルキディウスは、それらはこわれないものであるというのは、それらはex voluntate summi dei emensa omnem temporum antiquitatem. であるからといっている。（s. 200）ここに「最高の神の意志から」とあるのも、そういうように考えた方が納得出来るように思われる。尚、カルキディウスは、創世記の「神は始めに（initio）天地をつくり給うた（fecit）」を解釈して、神こそがすべての事物（万有）の始まり（initium）であると、『ソロモンの智慧』の creavit me deus・・・を引用しつつ、のべている（s. 306f.）。

我々はもはやこれ以上、カルキディウスの主意主義的な傾向、つまり創造の原因を神の善におくよりも、神の意志に求めようという態度をしらべる必要はないであろう。プラトンの場合、神の善性が原因であることはもう一つそれに協働する原因というものを予想せざるを得なかった。そして、そういう風に神の善を原因とする立場から宇宙の構成のメカニカルな合理性を求めるということはプラトンにあっては、そういう合理性のいわば限界として空間（コーラ）というものを神の技術（テクネー）の先行与件として認めねばならぬということになるのであった。そしてそれは一方、この世界が神から生れたものであること、神と世界とは本質（ウーシア）を同じくすること、などと不可分離であった。こういう点について、カルキディウスは如何に考えていたか。これについて詳述することは稿を改めるに価しようが、空間（コーラ）にあたるものについて簡単に一・二の個処をあげよう。

彼の場合、世界構成の究極の素材的原理は silva（ギリシア語の ὕλη）といわれる。結論的にいうと、これは所謂元素ではない。「silva は火でも土でも水でも空気でもなく、materia principalis であり物体の第一基体（prima subjectio）であるという我々の考えは正しい。それは、その固有の本性からしては qualitas も forma も quantitas も figura ももたない、つくり手（opifex）の力（virtus）によってそれらのものと結び合わされる」（s. 340, comm. CCCXVI）。そしてそれは、各元素になり得るものであるという点で、アリストテレスの純粋な可能性（デュナミス）としての πρώτη ὕλη に似ている[3]（s. 341f., comm. CCCXVII et CCCXVIII）。然し CCCXXIV では蜜蠟の如く種々な形相が刻印されるものとする点ではやはり ὕλη ἐν ᾧ としてプラトンの系列に入れるべきものである。然しプラトンの空間（コーラ）と同一のものであるということはむつかしいように思われる。これらの点についてはここで触れないことにする。カルキディウスは創造の原因を神の意志とする時にそういう素材のもつ問題性について全く意識をもっていないということはいえる。というのは、神の意志が万有（空間（コーラ）や形相の受容者たる素材をも含めて）の生成の原因であるとするのと、単に素材に形相を与えて万有をつくり上げるという意味での原因であるとするのとでは、神の権能というものに相当の違いがあるからである。この点にはっきりした区別を立て問題を解決した点にアウグスティーヌスの特色がある（この問題について私はかって論じたことがある[4]）。

こういう区別は差当ってどんな形で現われるか。アンブロシウスはこう言っている。

「人間の精神にとっては把握出来ず且つまた我々の言説（セルモー）によっては言表し得ない（ineffabilis）神の力がその意志のもつ権能（voluntatis suae auctoritas）によってすべて一切のものをつくり秩序づけ給うた。かくて神は天と地を

つくり (fecit)、それらをいわば auctor として即ち形像の inventor ではなく自然の operator として支配し給うたのである」(Exameron, II, 1 et 2)。ここで意味されていることは、分り易くいえば creatio ex nihilo ということ、即ち神の創造には素材はないということなのである。inventor figurae ということで彼が批判しようとしたものが何であったかということは明らかである。それはまさしくデミウルゴスとしての役割に止まる神であったわけである。ところで、このような批判というか考えはカルキディウスにはみられない。アンブロシウスの一節にあったように、神の意志を創造の原因とするということは、神の権能(アウクトリタース)というものと結びつかなければならない。この点で、カルキディウスの主意主義的な『ティマイオス』の解釈は未だキリスト教的な「全能の神」というものとは充分結びつかないといえよう。

(注)

(1) Paulys, R. E. d. A. W. による。

(2) 一例をあげると、De nat. Deorum, 1. III, C. XXVII, n. 70

(3) ここにいう πνεῦμα ὕλῃ はアリストテレス自身のいうものでなく、純粋の可能性として四元素の何れにも転じうるようなデュナミスの意味(これについては次注の拙稿五六頁参照)。

(4) 『中世思想研究』第三号六五頁参照。

B 神のうちにおけるデュナミスの区別

宇宙創造の原因を神の意志に帰すということは、神の権能(アウクトリタース)というものと結びつかなければならぬということであり、その時神は数と図形を与えるいわばデミウルゴスの如き生成(ゲネシス)の神でなくなるとすれば、デミウルゴスとしての神

はキリスト教的な創造から全く排除されて了うべきことを意味するのであるか。別な言葉でいえば、世界理解の合理性的なロゴス性の否定拒否なのであるか。

ユダアのプラトニストであった神学者フィローンは神の中に二つの区別を設けている。

「かって私の魂はギリシアのミュートスよりも遥かに厳粛なあるミュートスをつげた。…それは次のようなものであった。唯一の真に存在する神には二つの主要な且つ究極な力がある、即ち善性（アガトテース）と能力（デュナミス）であり、善性によって神は宇宙を産み給い、能力によってそれを支配し給うと」（De Cherub. 9）。即ちここに産む神と支配する神の二つの観方が一つの神に可能とされている。ここに「産む」という場合、直ちにプラトンの宇宙論的な世界理解をあてはめることは問題があろう。何故なら、フィローンの場合、そこには少からずストアの一元論的世界説明がとり入れられているからである。だから「建築家の心の中に前以って形づくられた都市（ポリス）が、決して彼の心以外の場所にないように、諸々のイデアから成る宇宙も、この秩序づけられたもののつくり手である神的ロゴス以外には他の場所（トポス）をもたない」（De opif. mundi, 5）という場合も、直ちにデミウルゴスのもつ理念（イデア）が素材に刻印されるというように考えるのにはもう少し慎重を要するわけである。「ロゴスは宇宙（ト・パン）においても、また人間の本性（ピュシス）においても二重である（διπτός）。一方宇宙の場合、ロゴスは叡智的世界（コスモス・ノエートス）がそれらからつくられるところの非物体的な且つ範型的な諸々のイデアに関するものであり、また、感覚的世界がそれから完成されたところの、かのイデアの模造であり影像である可視的なものに関するものである。他方人間においては、ロゴスは、一方は ἐνδιάθετος（心に内在するもの）であり、他方は προφορικός（発声されたもの）である。前者は泉の如きものであり、音声がそこから流れ出る。前者の位置は（心

の）指導的能力（ヘゲモニコン）にあり、後者は舌や口や他の発語器官体に属している」（De v. Mos. II, 127,）。ここに人間のピュシスに関するロゴスの二重性として彼があげるものは、その概念、用語においてストア哲学に甲来するものなることは明らかであろう。そしてこの二重性は「理性」と「言語」というように、或いは「表出するもの」と「表出されたもの」といってよいであろう。宇宙の場合はどうであろうか。我々はこの場合、殆んどストア的な表現をみない、つまり一元論的連続的把握をみないわけである。そこにはプラトン的な二元論的世界理解がみられる。然し諸々のイデアを内含する叡智界の統一体乃至は総体としてロゴスが考えられている点は、やはり、ストアの伝統がみられる。また一方感覚的世界というものはストアによるとそのまま神としてその法則性をロゴスとすることも出来るから、フィローンの宇宙のロゴスの二重性というものもストアの「natura naturans と natura naturata 的」二側面に呼応すると考えられる。然しユダア神学者フィローンにとって世界が直ちに神であるとすることは出来ない。従って世界とイデア界とをどこまでも区別するということが考えられる。このことは非常に重要なことであって、ストア哲学がキリスト教に与えた影響は多方面で大なるものがあるが、世界と神との関係という問題に関して、遂に正統主義の中にその哲学的基礎を与え得なかった原因の一つは、その形而上学乃至自然学の唯物論的一元論にあったといえるであろう。

このようなロゴスは神のロゴスといわれる（De opif. m. 24 ; 25 ;）。ではこのロゴスは神の中に如何にしてあるのか。「場所（トポス）は三つの意味がある。第一に物体によって充たされている空間（コーラ）、第二に神自らが非物体的な力（デュナミス）によって全く完全に充たしている神的ロゴスである、というのはモーゼは〝彼らはイスラエルの神が立ち給う場所（トポス）をみた〟と

いっているから。第三は神自らすべてを包み何ものによっても包まれざるが故に神自身が場所（トポス）といわれる」（De som. I, 62, 63）。ここで叡智界、イデア界、神のロゴス、神の能力（デュナミス）といわれるものが世界理解の場合如何なる意味をもって考えられているか自ら明らかであろう。「そのように宇宙をつくる力（デュナミス）もその起源として真の善以外のものをもたない。というのは、もし人がその為にこの万有のつくられた原因を求めて、父とつくり手は善である（ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητήν）というならば間違っていないと思われるから。そしてこの善性の故に彼は自己のいともすぐれた本性（ピュシス）を、それ自体では決して美しくもない――それはあらゆるものとなりうるのであるが――ウーシアに、惜しみなく与えたのである」（ibid.）。神はかくて、つくり手であり、形をつくる者であり、製作者であるといわれる[1]（この種々な言葉の使用については注の拙稿をみられたい）。然しこのウーシアといわれる[2]ものが神の先在的素材として残る限り、やはりカルキディウスに対してなされる批判がここでもあてはまる。フィローンは創造の原因を神の意志ではなく善においている。ところでプラトンもそうであったし、その場合、神と世界は「生む者」と「生まれた者」と考えられていた。創造の原因＝善という観方と父と子という視点の世界の観方は切り離せないものなのである。そしてこういう世界の観方は、実は一方に於て世界をメカニカルな合理性的なものとして把握しようとする態度と結びついていたわけである。そして、フィローンにあっても、こういう世界理解というものがとり入れられている。神はウーシアにイデアと名附けられる非物体的な力（デュナミス）を使用するのである。これらの力はプラトン的なイデアと呼ばれたり、またストア的にロゴスの複数形（ロゴイ）で呼ばれたりしている（De sacrif. 13）。これらのものが細部においてどんな形のものであったかをみることはここでは必要ない。「力」とかイデアとかが併せ用いられて

そこに何かロゴス性を意味させているということをみれば充分である。[3] そしてこういう言葉は、プラトンにあってはデミウルゴスの技術（テクネー）というものの範型として、数と図型から世界の合理性を説明せんとする方法において極めて重要な役割を果したわけである。

けれども忘れられてはならないことは、デミウルゴスの技術（テクネー）というものは、たとえ神的であっても、それ自体のもつメカニカルな性格はどこまでも仮定的なものであった。それは自体としては善ということ、即ち神が世界を産むということにはかかわらないものであった。必然性というもののもつ一つの意義を我々はそこにみたのである。だから産む神というものとデミウルゴスとは結びつかねばならぬ必然性は、事態的には存在しないのである。ということは、父と子という関係でみられるものと神的技術（テクネー）という場合に意味せられるものとを分けてもいいということである。genitus, natus というものと artefactus とは一応分けて考えていいというのがプラトンの宇宙論的神学の我々にもたらした一つの結果であった。そしてこの世界を genitus, natus ex Deo とみる場合、創造の原因を神の意志におき、それを神の権能と結びつけるという点では、同じ神でありながら先在的な素材を使うということがこの結びつきを不可能たらしめるという結果に到るのである。このような困難乃至は矛盾を解決する為にはどう考えればいいのか。我々はこの問題の正しい解決をめざしての色々な試みが、アレキサンドリア神学以来、ニケアの宗教会議に至る三一神論の成立の歴史であるともいうことが出来るのではないだろうか。三一神ということはキリスト教の神の将しくキリスト教の独自性である所以のものであるに違いないが、これを世界解釈の宇宙論的神学という風にみれば、我々はこの三一神論成立に果した、プラトンの宇宙論的神学の重要性というものを改めて知るのである。「三一性」

ということ自体、二世紀後半のアンティオキアのテオフィロスが或る書幹の中で、神とロゴスと智慧（ソピア）の三一性をのべるまでは、キリスト教文書の中にはなかったものである（cf. Theophilus ; Epist. ad Autolycum, II, 15）。勿論こう言ったからといって、聖書の中に三一神論的な考えがないというのではない。私のいうのは、世界理解という場合に、三一神論の教義を通してみられる世界表象乃至は世界理解は多くのものをプラトン的な宇宙論というものに負うているというのである。少くともプラトンの宇宙論的神学の背景なくしては、この成立の過程を理解することは出来ない。そしてまた、今日、キリスト教的な神や世界についての考え方に多く影響されている我々がこの事情について考えてみることは、我々の考えを整理し、再び、あの教父達のおかれていた精神的境位に多少なりとも帰ってキリスト教的世界理解の可能性をもう一度考え直してみる、という意義をもつものである。

（注）

（1）拙稿「アウグスティーヌスの『創世記』解釈における materia informis をめぐる問題点」―中世思想研究第三号、五六頁を参照乞う。

（2）フィローンにおける先在的素材については、私はこれをブレイエの解釈に従った（cf. É Bréhier ; Les idées philosophiques et religieuses de Philon d' Alexandrie, Paris, 1908 pp. 79~81）。

（3）私はここでフィローンのいう神のデュナミスの内容が、プラトンのデミウルゴスで考えられるプシューケーのヌースと同一であるというのではない。フィローンのデュナミスは、一方において天使でありまた他方ストアの種子的（スペルマティコイ）ロゴイであり、プラトン的なイデアであり、神のロゴスである。だから、これを単にデミウルゴスつまり技術（テクネー）と結びついたヌースというように割り切って考えることは出来ない。ロゴスは旧約の『箴言』八章二三節にある知慧（ソフィア）であり、神の愛の息吹きである。然しそれがまたプラトン的な叡知界（コスモス・ノエートス）であり諸々のイデアを含むものである。そしてそれは世界に関してみられる時、世界のロ

ゴス性の範型なのである。この世界のロゴス性即ち世界の合法則的性格というものが世界理解の中にとり入れられようとしている限り、私のとらえ方は例証として許される。

C　ロゴスと世界との関係

我々は便宜上、三二五年のニケア宗教会議によって決定された信条の中、イエスス・クリスッスに関する部分をみよう。

「我は信ず……また独りの主イエスス・クリストス、そは父より生れたる神の独り子、即ち父のウーシアより生れたものなり、神より出でたる神、光より出でたる光、真の神より出でたる真の神、生れしものにして作られたるものに非ず、父とホモウーシオスにして万物これによりてつくられたり……」（…… *καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς, μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι᾽ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο,* ……[1]）。

プラトンの場合、父と子という関係は神と世界との関係の神学的表現として語られていた。我々は『ノモイ』第十巻でこれをみた。その時に語られたことは殆んどそのままこの場合にあてはまる。genitus ということでみられた限りでの父と子とは、その父乃至子という名目（オノマ）は単なる起源上の差違をいっているもので、事能的には即ちこの場合は、父と子とのウーシアという点では両者に違いはないのである。「我々が原因について即ち依存関係についていう時には、我々はこれらの言葉によって本性（ウーシア）についていっているのではない。というのは誰も原因と本性とが同一であるな

ど考えないであろう。むしろ我々は存在の在り方の違いを言っているのである。というのは、一方は原因づけられたものであり他方はそうでないという時、我々は原因の原理によって本性を区分するのでなく、単に子は誕生ということなくしては存在しないし、父は誕生によって存在するのではないことを説明しているのである。何ものかが存在すると我々はどうしても信じなければならない。そして次に、我々の信ずるものがどんな仕方で存在するのかとたづねるのである。何があるのかという質問と、どんなにしてあるのかという質問とは別のものである。あるものが誕生なくして存在するということはその在り方を説明することである。…もしあなたが庭園師に幾本かの木について、それは植えられたものであるか、自然にはえたものであるかをたづねて、彼が、これは植えられたものであるが、あれは自然にはえたものであると答えたとして、この答はその木の種類について答えたことになるだろうか。決してそうではないのである。あなたに、彼は木がどんなにして育ったかを答えているのであって、彼は木の本性の問題はそのままにしておいて説明していないのである。同様な仕方でこの場合、我々は子が生れた者であると教えられる時、我々は子の存在の仕方を教わっているのであって、その子という言葉から、子の本性を教わっているのではない」(Gregory of Nyssa ; On not three Gods, The Libr. of Christ. Classics, vol. III, pp. 266)。ここに引用した言葉の背後を流れる思惟様式が如何にプラトンのそれに負うものであるか、私が多言するを要しないであろう。「神の子は、父をみるというそのことにおいて子であるというような仕方で、父をみる。何故なら、父から生れたものであることは、子にとっては、父をみること以外の何ものでもないから」(Augustinus, De Trinit., l. II, c. i, n. 3)。これは natus という関係でみられる二者の同質性、父と子の名目の相対性についての、短いが極めて美しい表

現である。

子は生れたものでつくられたもの（creatus）ではないという時どんなことがいわれるか。つくるという時、我々の立つ地盤は Demiourgo artefactus というものしか考えることは出来ないわけである。我々は先にプラトンから二つの生成の型を学んだわけである。即ち genitus, natus という理解の仕方と artefactus という理解の仕方であった。そして、ここに genitus, natus は子にのみ許される、つまり、神とホモウーシオスであるもののみに許されて、artefactus ということは神でないものにのみふさわしいことが意味されてくる。かくて我々はプラトンから学んだことにもう一つ加えて、genitus, natus—deus, filius, (spiritus) とこれと対立する意味をもたせて artefactus (creatus)—non deus sed mundus という図式を得ることが出来るであろう。[2] そして artefactus ということは、世界の合理性的理解ということであり、プラトンにおいては一切のメカニカルな説明方式を含み得るものであった。

（注）

（1）The Creeds of Christendom, P. Schaff, 1877, N. Y. vol. I, pp. 24 によった。

（2）genitus, natus と creatus, factus との違いを、神と世界、父と子との関係を考える場合、どこまでも本質的な違いとして考えるということは、アウグスティーヌス思索の重要なモティーフをなしている。このことは彼の書の到る処にみられるものであって、一々私がここにあげる必要もない（拙稿「アウグスティーヌスに於ける二つの光についての一考察」—中世思想研究第二号—を参照乞う）。勿論この区別はアウグスティーヌスをまつまでもなく、既にアタナシオスによって「ニケア宗教会議」の重要議題として論じられているわけである。

子によって万物がつくられるという時、そこにどのようなことが意味されているのであるか。「つくる」という時、

万物は子によって ποιεῖσθαι（作られる）としないで、γίνεσθαι（生成される）とする時、そこに意味されていることは何であるか。私はここにキリスト論に立ち入るつもりはない。唯神学的形而上学的なものの背景にある考え方を通してそれと世界との関わりをみようとするのである。この場合も「生れたもの」であって「つくられたものでない（οὐ πεποιημένα）ということを成立せしめた思惟方式が用いられている。即ち「作られる」とか「製作される」ということは、デミウルゴスの技術（テクネー）である。それは既に与えられた死せる素材で以ってしかつくることが出来ないわけである。ところで、このデミウルゴスが宇宙の動たるプシューケーに結びつけられて始めて宇宙のメカニカルな動の原理となり得たように、「作る」ということの可能な世界は素材それ自体のもつ条件がどこまでもつきまとう死せる世界である。つまりそれ自体としては自己に動の原理をもつ世界ではない。だから「作られたもの」はその限りでは「生けるもの」と絶対にウーシアを異にする。子は「生れたもの」であって「作られたもの」ではないわけである。けれども「作られた」製品という点でみるとその製品は前にはなかったのである。その限りではそこにはいわば形相の欠如（ステレーシス）（アリストテレスの言葉を使うと）ということがある。この欠如は絶対の不在（ガナイ）を意味している。いわばウーク・オンである。だからこのウーク・オンという、神の外にある無（ニヒルム）にも比せらるべきものの中に製品としての形相の存在（ガアル）をもたらすような働き、即ちつくるということは、父なる神と子なる神の二つに分ける時にどちらにその働きを帰すかという問題につながるといってよいであろう。そして万有が「子によって」といわれる時、その「よって」にはこのような意味での無からつくるという働きの主体と、単に働きの方向、即ち、つくられたものの形相因とでもいうべきものとが含まれているわけである。然るに「生成する」ということがこの後に続くのであるから、この「よ

つて」というのは将しくギリシア的な生成（ゲネシス）であると解される。即ち、子は世界の生成というものにかかわるのである。つまり、神のロゴス（これはまた子である）は一定の限られた働き、素材というものの上に成り立つ働きをもつと考えなければならない。ここに宇宙の創造という場合、素材なくしてつくる神に対して、デミウルゴスのような神という二つの神の働きがこの世界に対して考えられることになる。フィローンが神の中に善性とデュナミスを区別したのも、実はかかる二つの働らきというものが考えられていたわけである。然しこのロゴスたる神が直ちに子たる神と同一であるかどうか、その点は幾多の説があつたわけである。デミウルゴスとしての働き、それがロゴスという場合に意味されているのであるが、その働きを主にしてこれをも一つの神と考え、直ちに子たる神とすれば、子は、少くともその働きという点では、父に劣るわけである。だから子が父に従属するという考えも生ずる。然し神の二つの働きを別々の実体的神に帰すことは、神の全能という点で困難である。父と子と聖霊は区別せられるわけであるが、その区別は単に相対的であるという面を無視出来ない。私のいうのは、子とロゴスというものを同じものとしてみようというという時、つまりこのロゴスから（父の自らをみる智慧から）父をみる（父の智慧・ロゴス）が生れるという時、このロゴスは、父をみる子のロゴスとして、どこまでも、父のロゴスから区別されるけれども、また父のロゴスであるという面を否定出来ない。そしてこの父のロゴスという時、それはやはり世界の合理性的説明原理（アルケー）としての究極の理性というものが意味せられている。ということなのである。そこに我々はプラトン的な世界形成（ゲネシス）の原理（アルケー）の内容が違った形で採り入られているのをみうる。即ち、プラトンの自ら働くプシューケーのヌースが、神のロゴスとして考えられているのである。ヌースはそれがプシューケーに基けられて始めて世界のメカニカルな説明の力を一方に

おいて可能とした。今やロゴスは神のロゴスとして、世界の生成（ゲネシス）の動的原理となりうるのである。勿論、私はロゴスとヌースの違いを無視するというわけではない。然しこれを世界理解の態度、世界解釈という面でみる時、我々はロゴスといいヌースというも一応同じ内容をいわんとするものであるとしていいであろう。然しこの世界形成（ゲネシス）の意味をみないで、この関係を神と世界に適用し、創造の神というよりも単なるデミウルゴスの位置に落された神でもって、天地の創造を考えようとした神学者達についてはここで述べることを略しよう。アンブロシウスの inventor figurae という批判の対象になったものが将しくそうであったことをいうに止めよう。

私の、こういった観方乃至は解釈が、初代キリスト教から三一神論成立までのキリスト教思想史をどの程度にまでうまく説明することができるか、という問題はここでは触れない。何故なら、それは時間と頁数の上で到底可能ではないから。然し、私の観方が全く実際の歴史との接触をもたず、歴史的基礎の上に解釈せられたものでないとの誤解を避ける為に、現在のところで私のとりうる大局的な把握の仕方は、一応、これを述べておく必要がある。

先述したように、三位一体論はキリスト教の成立と共に一つのロゴスという繰りをもった論として固定的に存在したものではない。アタナシウスによって、正統的三一論の基本的概念として採られたホモウーシオスという言葉にしても、これを聖書自体のうちに見出すことは出来ない。その意味で三位一体論はまさに発展的に把えられねばならぬし、そして実際の歴史の示すところでは、多くの教父達によって、聖書自体の中に読みとられ、それによって論として鍛えあげられたものである。即ち、この問題とこの問題解決の為に費された努力は、歴史的事実が思想に与えた一つの衝撃の結果として、かの一つの啓示の上に引き続いて加えられた人間思惟の営みである。そして、この問題をめ

ぐっての展開において、我々は本来結合し得べくもない二つのもの、即ち一方は、時間の限定を受けない無時間的実在についてのギリシア的思惟と、他方は、イエスという時間的生にその一切の基礎をもつキリスト教信仰というものが、奇妙にも親縁性を有しつつ絶えず共在しているのをみる。初代の使徒達はギリシア哲学については何も知らなかった。彼らの知っていたものはキリスト教のいわば生きた核であったし、そして彼らはこれをユダア思想とそのまに結びつけていたわけである。

ユダア教とキリスト教との根本的差異は何かという問題はこれも簡単に論じられぬが、私は神の本性についての新しい解釈がキリスト教の特徴であるとしておこう。即ち、キリスト教の生きた中核は或る一つの宗教的体験であり、イエスの生と死と復活とによってこれ迄の世界が打ち破られたという新しい経験である。「神の憐憫によりて、朝の光、上より臨み、暗黒と死の蔭とに坐する者を照し、我らの足を平和に導かん」(ルカ聖福音書一、七八・七九)。「クリスッス・イエスに在る生命の御霊の法(のり)は、汝を罪と死との法(のり)より解放したればなり」(ロマ書八、二)(更にルカ聖福音書一、六八〜七九をみよ)これらの諸々の言葉のうちで、一つのユニークな特徴を以て常に存し続けたものは、イエス・クリスッス、父、聖霊という三つの言葉である。これは多くの言葉の背後にあって一つの生きた統一的力を有していた。そして三位一体論は、この言葉で表わされた神の本性についての三つの内実の相互関係についての宗教的・思弁的な問いから由来したのである。そういう意味で、三位一体論は人為的(テセイ)なものでなく将に経験によって指定された自然的(ピュセイ)な問題であったといえるであろう。

初代キリスト教会の成立は聖霊に充たされることから始まる。然しこの場合、聖霊がペルソナとして即ち三位一体

的なものの一として受け取られていたかどうかは問題があろう。然しともかく聖霊は、あらゆる信ずる者に自由に注入され、生きた法（のり）として恩寵と真理の領域に導いたのである。「主イエスス・クリスッスのめぐみ汝らと共に在らんことを」というのは、かかる意味で、一つの原理的なものへの最初の歩みであるといってよいであろう。だから、もし、恩寵の賜なる聖霊がここでペルソナ的なものとして弁別されていないとすれば、その理由は、宗教的体験の生きた最も直接的（インテイメイト）なところに求めらるべきであろう。従って、かの「主イエスス・クリスッスのめぐみ・・・」という句の中に、父なる神、創造し給う神が全く言及されていないというのならば、その理由は、父なる神は、キリスト教徒にとってもユダア教徒にとってと同様に、すべての宗教的思惟の根底としてあった、というところに求むべきであろう。父なる神が拒否されているわけではない。まして創造し給う神が拒否されているとはいえないのであって、創造し給う神がより内包的に言表されていると解すべきであろう。この三一的経験がキリスト教的経験の特色である。「願わくは主イエスス・クリスッスのめぐみ、神の愛、聖霊の交わり、汝らすべての者と偕にあらんことを」（コリント後書、十三、十三）。「そはクリスッスによりて我ら二つのもの一つの御霊にありて父に近づくことを得ればなり」（エペソ書、二、十八）。「父と子と聖霊との御名によりてバプテスマを施し・・・」（マタイ聖福音書廿八、十九）。

この宗教的経験の三様の性格に、後、三様の哲学的・神学的定義が対応するであろう。丁度最も深い宗教的経験は三つの見方の下に、イエススを知る者に伝えられたように、全能の神の本性についての最も深い思弁は、神の三位格の関係にその場所を見出したのである。ここに二つの三一性、即ち、宗教的体験に内含された一性における三性と、形而上学によって究極的に要求されたそれ、この二つの三一性を一つのものとして、宗教と哲学によって要求される

如きロゴスをもてるものとしての、神の本性の理解、これに到ることが不可避的問題であろう。この問題の展開の歴史がいわば一世紀の歴史であったといえないであろうか。この具体的姿を描き出すことは教理史の仕事としてここに略しよう。

ところで、神学的三位一体の定義問題は、丁度、新約聖書の三一的宗教体験が地上のイエススと天にあげられたイエススとの接触から起った如く、受肉のロゴスに関しての思惟の営みから起った。教会の三位一体論の教説は受肉のロゴスの教説に根を下している。そしてこのロゴス・キリスト論の成立をその系譜においてたどることもここでは不必要である。然し大略の必要な流れは言及しなければならないであろう。

初代教会におけるロゴス論はヨハネ聖福音書のプロローグから由来していない。而も、これに続く時代を通して問題として重要であったロゴス論の決定的な主導的モチィーフは単にこのヨハネ聖福音書のロゴス論のみに尽きるものではなかった。使徒以後のキリスト教におけるロゴス論の勃興はヨハネ聖福音書の正経典化以前であった。[1] その時代はキリスト教会の教説の聖書的証言は旧約聖書に求められていた訳である。即ち七十人訳聖書の箴言八章廿二節以下が教会の最古の、ロゴス説への証拠文献としてあげられていた。ヨハネ聖福音書のプロローグが証拠文献としてあげられるのは三世紀以降であり、以後その基本的地位を獲得し続ける。ところでこのヨハネ聖福音書のプロローグの注解をなしたのは教会の神学者でなくグノーシス派であった。キリスト教のロゴス説の最初期の形態はグノーシス派のそれであった。

然しながら初期教会教父は、彼らのロゴス論をグノーシス派から受けたのではなく、フィローンに代表されるアレ

キサンドリアの、ギリシア哲学に立つキリスト教神学から受けた。このアレキサンドリア神学以後正統的三一神論成立に至る迄の多様性は、三一性的な宗教体験と、三一性的な体験に立つ三一性的関係を言表するものとの動的な思惟の展開である。然し、その展開のうちにあって、ソピィア、ヌース、などの概念の果した重要な役割の一つに、世界を合理性的なものとして把える際の、説明原理としてのアポパンティコスな性格があることは否定出来ないであろう。ソピィア、ヌースとかのギリシア哲学に由来する概念は、旧約の『箴言』八章廿二節の言葉と結び合わされて、ここに世界の合理性的説明原理というものが全能の神の世界創造と支配のうちに採り入れられてくる。そして、その場合、世界理解において、理性的・理論的原理として考えられたもの、即ちソピィア、ヌース、ロゴスという言葉で意味せられた内容、その理解即ちそこに関わる思惟について言えば、これを最も純粋な形で精製して極限化すると、我々はその可能的な一典型をプラトンのデミウルゴスのテクネー、乃至はプシューケーのヌースというものに求めることが出来るであろう。（この場合、ヨハネ聖福音書のロゴス論の果す意義というものについては、私は或る考えを有しているが、未だ熟さざるものとしてこれを略さして頂く。）

ここで、子たる神をロゴスとし、永遠の神とホモウーシオスなるものとして、その子なる神に万物の生成（ゲネシス）の力（デュナミス）を考えるという背景に、神を世界の合理性的な説明原理として把えようとする思惟を考えることは許されるとしよう。プラトンがヌースたるデミウルゴスの技術（テクネー）を動の原理たるプシューケーに含ませることによって、この世界の絶えざる理性的なメカニカルな動を可能としたと同じことがこの場合にもいえるわけである。子は永遠なる神と同じ神（唯起源という点で異なるがウーシアは同一）であることによって、その理性（ギリシア語でヌース）は永遠の動をもち得る

のである。この場合、いわば神の理性、思惟、ロゴスである神と、父なる神とはどこまでも一つでなければならぬ。この区別を主題として考えたアレキサンドリア神学に対して、dynamic monarchianism 或いは adoptionism は、ロゴスという形而上学的存在のみを強調することはキリストの人間性を危くするものとして反対し、modalistic monarchianism は、神以外に第二の神を立てることは唯一神教に悖るものとして反対したわけである。前者についてはキリストを ロゴスの受肉 (incarnatio) として考えるという問題領域が考えられるが、後者についてみると、それは、二つの神を一つのものと考えなければならぬということを示すものとして我々に意味がある。サベリゥスは神は単一な実体(スブスタンチア)であって唯三つの名目をもつにすぎないことを主張した。父と子と聖霊は創造と救済の神のオイコノミアのそれぞれの働きに依って異なるにすぎない。[2] テルツルリアーヌスはこれを駁して、もしそうとすれば、神が生れ、人間として生活し、且つ受難したのである、だからこの説を唱える人々は父なる神が受難したことを唱える者 (Patripassiani) であるとした (Tert.; Adv. Prax., 27, 29.)。サベリゥスのいう子と父なる神の一なることはそれ自体としては正当な主張であるが、三一性を機能としてのみ把握したことは確に、テルツルリアーヌスの批判にあてはまるわけである。神は三つの実体ではないがまた一つの実体でもない。これをどのように表現するかにカパドキア神学者達のいわば課題があったわけであり、同時にこの内容にふさわしい名辞使用をきめるという点に、ニッサのバシリオス、テルツルリアーヌスの果した位置が考えられる。東方では μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις が使用せられ、西方では substantia が神の一性として、また Personae が神の三性として使用せられるに至ったのである。アウグスティーヌスは、テルツルリアーヌスの言語使用の上に立ちながらも、この一なる神の一を substantia と呼ぶ

ことは、それは従来の哲学の実体に相当するから（即ち形相をもち可変的なるものであるから）これにふさわしくないとし、むしろ essentia と呼ぶのが適当であるといっている（De Trinit., l. VII, c. v, n. 10）。

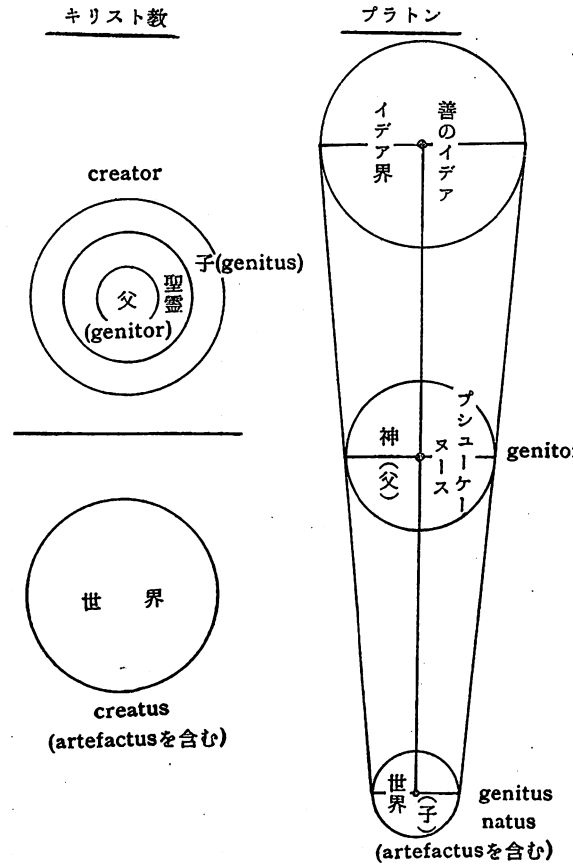
（注）

（1）M. Werner ; The formation of christian dogma, N. Y., 1957, pp. 224.

（2）M. Werner ; op. cit., pp. 238.

D artefactus と creatus

私はここで、理解の便宜上一つの図式を用いることにする。プラトンの場合、三世界というものが考えられる訳である。そしてこれの関係は「生む者」「生れる者」の関係である。こういう観方は『ノモイ』第十巻の神学―神学的宇宙論の成り立つ世界理解である。私はこれに対し神の技術という主題からの世界理解を artefactus とした。デミウルゴスがプシューケーのヌースとされることによって、この genitus, natus は artefactus を自らに含むものとなる。これを可能とするものに必然というものの性格をみたのである。つまり artefactus ということはどこまでも仮定的なものであったわけである。だからこういう仮定的なものは、キリスト教の場合にでもそのままに世界の artefactus 性として使用されて差支えない。何故なら、創造ということは神の意志のもつ権能の力というものの表明であるから、mundus creatus はそれ自体としてはどこまでも依存的であり、自己自身で存在し得るものではないからである。その限り、それは mundus artefactus の依存的・仮定的性格と共通している。プラトンに従うと、この性格からしては決して世界の意義とか創造の目的とかの価値的なものは出てこないわけである。アナンケーの一つの



性格を、我々は、このartefactusというものにみた。然しmundus genitusというものは、これをmundus creatusに持ち込むわけには行かぬ。何故ならこの場合、先に論じた如く、世界は神と同質的なものとなり、神と世界の本質的差違が消えて了うからである。キリスト教ではgenitusはどこまでも子にのみ帰せられなければならない。そしてプラトンの場合mundus gemitusはmundus artefactusの先行与件としてテクネーの受容者であった。だから、mundus artefactusを採り入れることが可能である限りのmundus creatusも、即ち、artefactusと相互置換が可能である限りのcreatusも、やはりテクネーの受容者を必要とするわけである。アウグステイーヌスは『創世記』の解釈においてこれをmateria informisと考えた（この点については拙稿『アウグステイーヌスの〝創世記〟解釈におけるmateria informisをめ

ぐる問題点』―中世思想研究第三号――をみられたい)。プラトンの場合この先行与件である受容者はコーラとして一種の私生児的推理によってのみ把えられる。とはいえ、これがなければテクネーだけでは世界のゲネシスは説明出来ないものとなるであろう。アウグスティーヌスはこの materia informis を全くのニヒルムから神によってつくられたもの (creatus) とする。そしてこの所与とこれに形相を与える働きとで世界が形成される。即ちそこに creare する働きと artefacere する働きが考えられる。この二つの働きは別々の実体から由来するものではなく、三一性の神から由来する。こういう解釈が可能となるのはかの三一神論の成立で基礎づけられる。ここで creatus は artefactus を含むということができる。

キリスト教をプラトン哲学に代表されるギリシア哲学に接触させる時、creatus ということを説明する一つの手掛りとして artefactus という共通性に着目することは、教父達がこれを直接に自覚していたか否かに関らず、宗教哲学的な試みとして成り立つであろう。勿論この場合、artefactus ということが creatus というものの内容をどの程度にまで説明し得るかという問いを立てることは許される。否、むしろ、それは、我々の今までの叙述からするならば極めて正当な問いであるといわねばならぬ。私は両者の消極的同一性を考えたに過ぎない。artefactus は世界の善とか目的とかの問題には何らの影響をもたらし得ない。プラトンにあって善とか世界の目的とかにかかわるものは genitus ということであった。genitus と artefactus とはアナンケーというものによって断絶せしめられているとすれば、そして一方、mundus creatus はそれ自体世界の善とか目的とかにかかわるものとすれば、artefactus と creatus とが如何に共通の側面を有しようとも、artefactus から creatus へ通ずる道は直結していない。両者の間に

はやはり断絶があると考えられる。この事態を artefactus の面からいえば、宇宙や世界のメカニカルな理性的理解とか解釈は、それ自体としては世界の creatus 性という解釈に何らの影響をも与え得ない、即ち世界を被造的とする世界理解についてその正当性を決定する発言資格を有しないということである。プラトンの宇宙論から我々はこういうことがいえる。然し、プラトンの場合、この世界は自ら動く完結系を有したものであり、自足し充ち足りたものであった。だから genitus と artefactus との間で語られることが、そのままに creatus と artefactus との間にも成立するものとして語られるかどうかということは疑問があるかも知れない。然し artefactus の依存的仮定的性格からして、我々は三一性の神によって、それ自体としては自ら動くことなきテクネーが動を与えられて世界の合理性的性格が成立するとしていいであろう。但しその場合、そういう神が果してキリスト教のいう神の性格を如実に示すものであるかという点では否定的に答えなければならない。然し、メカニカルな説明原理は自ら動くものの動によって世界保持を継続し得る、という点では、プラトンの場合も、キリスト教の場合も、これを同列において考えても構わないわけであって、その限り、genitus と対置せしめられた時の artefactus の限界は、creatus と対置せしめられた場合の限界でもある。けれども、その限界は mundus を genitus として解する場合の限界であって、それが、mundus を creatus と解する場合にも、直ちにその通りに主張されるかは分らないと考えられるかも知れない。それはどうであろうか。「感覚知覚の助けを借りない一種の私生児的推理」というのはプロレプシスする手前の側にある限界からくる。別の言葉でいえば、コーラにしろ materia informis にしろ、それが起源によって先立つということは、私生児的推理によって把えられるわけである。だから、少くとも、それの存在するということが、それの本性(ピュシス)の

決定に必然的な関係をもつものではない。何故ならコーラにしろ materia informis にしろ、それはどこまでも被限定的原理であるから、限定者に本質的変更を加えることはない。だから、メカニカルな説明の思惟は、その対象が genitus であるか creatus であるかということには indifferent である。従って、プラトンのコーラとアウグスティーヌスのいう materia informis とが同一か否かということが、artefactus としての世界理解に何らかの影響をもたらすということはない。プラトン的な世界理解の場合、メカニカルな理解というのは図型と数的限定であり、これで対象の説明が可能となる。少くともコーラといわれるものの本性が、この説明方式に変更を加えるとか、重要な影響を与えるということはない。対象の図型と数的限定による説明が、被限定者（形相の受容者）によって、対象相互間の関係の数量的乃至は数学的関係に、変更を余儀なくされるという事態はないのである。この事態は、プラトン的宇宙論の基礎を受容した世界理解についてもいえることである。ところで、プラトンの場合、デミウルゴスは自己の上に永遠なイデア界をみている。そしてそれがテクネーの正確さと厳密さを保証するものともなる。テクネーはそのことによって真にテクネーという性格をもつわけである。するとプラトン的宇宙論と結び合った場合のキリスト教における世界理解も、このイデア界を神のうちにとり入れなければならない。然もこのメカニカルな世界理解を無視するわけにはいかぬ。即ちそれと無縁なるままでいるわけにはいかぬのである、さもなければロゴスはその一義的なアポパンテイコスな意義を失うであろうし、artefactus も結局において creatus から斥けられ、creatus の中に正しくその位置を占めることが出来なくなるであろう。この問題を三一神論の中で解決せんとする試みが、アウグスティーヌスの『三位一体論』（De Trinitate）第八巻以後の主要課題であった。これについて考えることは別の機会に譲る。

artefactus は既に述べたように creatus の内容と全く相被うものではない。相被う一面の消極性については既に私の論じたところである。プラトンの場合 genitus ということは神の善と世界はそれに似せて造られたという内容を有して居り、父と子という関係がそこに成立する限り、子たる世界は—父と同質的存在としての本質的構造・一義的・連続的透明性がこの世界においてみられるものとして—ロゴスとしての宇宙論的神学に将にロゴスたる性格をもたせていたわけである。ロゴスはプラグマではないが、プラグマと対応をしているということがロゴスのレアールな基礎となり、ロゴスをロゴスとして成立させていたのである。然しキリスト教の場合 genitus は唯子たるロゴスにのみ言われることであって、世界については言われないとすれば、creatus という点から考えられた自然神学の将に学である所以のロゴス性は一体どこにあるのであろうか。神学者としてはそれは神の言葉にあるということになるであろうが、宗教哲学的問題として、プラトンの宇宙論的神学に並べられる神学としてのロゴス性はどこにあると考えたらよいのか。プラトンでいえば、神の善とそれに似せられてこの世界がつくられたということが、究極的に宇宙論的神学を学として成立せしめる為の保証となっているとすると、キリスト教で人間は神の像に似せてつくられたといわれる時、それが保証となる学のロゴス性は、一体どこにあるのか。それは、もはや、ロゴスとプラグマとの一義的対応性に求められないであろう。世界はプラトンの場合のようにそれ自体として完結的な透明な性格を有しないわけである。この問題について我々はまだ何も触れていない。その点からいえば、私のこの論文自体やはり仮定的なものであって、唯、三位一体論についての私自身の思索と問題整理の序文的意義しか有しないものである。