

# 「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中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中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, I. XI, C. III)。

「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、何も無い。単に何も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無いとすれば、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ぬ」(Cicero : De natura deorum, I, 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

「生れたもの」と「つくられたもの」

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ふ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粹にキリスト教の信仰のみに限りギリシヤ哲学との接触なくして可能であつたとするか、そうでないとするかの問題につらなつてゐる。この問題には直接答へることが出来ない。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つて、「キリスト教的」という形容詞は、ワルローの自然神学の内容から區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區別されるか、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。従つ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ふことは、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つ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。世界は神によつてつくられたものであるといふ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な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の教養に出遭った時にうけた事情である。このギリシアの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）であつた。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つた。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ン以後三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つたわけである。アウグスティ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の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つてみたいという私自身の試みの一部がこの論文である。

従つてその為にはプラトンの宇宙論の主導的モチーフを把えようとした。即ち、そのモチ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つたか、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哲学からとり得るか、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」（『ポリテイア』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哲学という言葉は、プラトンの宇宙論は単に自然科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哲学

#### 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つ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つたかを、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つ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つていたのである。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つた。『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『ポリテア』の翌日に位置づけている。このことは『ポリテア』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 (*καταεὐνοίαν*) とする (*γενεσθαι*) 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 *θεογονία* 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<sup>コスモス</sup>にまとめ上げる者である。これは亦 *δημιουργός, τεκταίνωνος* ともいわれ、その場合はコスモスをつくり上げる<sup>τεταίνωνος</sup> 範型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 *επιτεταίνωνος* 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) τεκταίνωνος (造作者)* といわれるわけである。ここに『ピレボス』<sup>πυρεβος</sup> の限定と不限、及び

「生れたもの」と「つくられたもの」

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教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—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で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、その限定をうける無限アパレイロンたる空間コウラに、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が如何なるものであるか、そしてまたそれに関連して必然性アナンケ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1と記している。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』ではコーラヒュレと質料ヒュレを同一1としているという。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とを同一視出来ないことはロッシのいう通りである。<sup>(2)</sup> アリストテレスのコーラと「大と小」<sup>メガ・カイ・ミクロン</sup>とを等しいものとするという言葉及び、構造的原理としてのコーラが「大と小」<sup>アペイロン</sup>または無限に対応させられているところ、<sup>(4)</sup> などからして、プラトンの「大と小」が唯感性的物体的なる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<sup>ヒツ</sup>がそれであるとプラトンは考えたという。<sup>(3)</sup> 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となるのであるが、より進んだ原理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づ、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<sup>επισημασμεν</sup>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、<sup>διατηρησέως</sup>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

「生れたもの」と「つくられたもの」



また真理につながるイデアの限定を受け容れる可能性をもつものである、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の構成原理としてのロゴス性をもちうる領域に入り入れられても、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つては物質それ自体のもつ、統一秩序体にとつての素材性——どうしてもなくてはならぬという必然性、即ちそれがあつてはじめてコスモスが成立するという——とはどこまでも區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つて把握されるべきロゴスの領域に入つてくるわけである。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つて、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つて、理性の説得の領域の限定の向う向うへといつて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力の及ぶ限り説得することによつ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「<sup>77</sup>そうあるより他ではありえないこと」ともいえるであろう。そして宇宙の構成にとつては、それがなくては生存しえないものとしての協働原因といわれるわけである。然し注意すべきは、協働<sup>シユン</sup>というものはそのみでは成り立たない。宇宙創造の原因は善性であつたわけである。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ない。だから必然性といつても、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つて悪いものとして一種の強制力を伴つて感ぜられるものであるが、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、それは我々にとつ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<sup>ヒュポテシス</sup>仮定として、それを<sup>アルゲイ</sup>始源としないで、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（『ポリテイア』五一—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<sup>エーテイケー</sup>倫理的な意味であつたことを我々は想起する。素材をそれだけでみることが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るものとなるのである。そして理性の説得は多なるアイデアに則つ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ぬ。何故なら、この宇宙の生成は、必然とヌースとが

「生れたもの」と「つくられたもの」

結びつく事によつて、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つて制御し、こうして、思慮深い説得によつ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は生れて来た、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ぬ」(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つて、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思うだろうと思つた。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ゐるが分つた」(九八 d c)。

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はなく、『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はないであろう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付けておこう。プラトンはこういう原因を見出す為に「第二の航海法」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實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ないわけである。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」といつて強情を張り、ソーマとウーシアとを同じものと考える人々」(二四六 a b) のことをのべている。我々は決して、感覚によつてもののレアルな構造をつかむことは出来ない。然し、とはいえ、我々はレアルなものを把握しようとするれば、イデアを表わすいわば媒質たる言葉の、レア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)

(一) 「その故にまたプラトンも質料ヒューレと空間コウラとは同じものであると『ティマイオス』でいつている。というのは、メタレレアテイコンアツラバヒケマタメタレレアテイ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つていることと、所謂書かれざる教

説にたいしていっていることは異なっているが、にも拘らず彼は場所と空間トポスとは同じであると主張した。思うにすべての人々は場所が何ものかではあるとはらうているが、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」(Aristoteles ; *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が場所トポスであるとせば——参与し得るものが大と小であれ質料マテリヤであれ……」(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簸にかけられた粗殻のようにふるい分けられるところとが述べられている(五二e—五三e)。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. 356)。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くとも主張している (Plato's *cosmology*, p. 200)。然しまた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(三一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ピシユケーに由来するとす時、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. 83A1)「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. 87B2)と云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、メカニカルな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

「生れたもの」と「つくられたもの」

「生れたもの」と「つくられたもの」

つづきNo.

(7) Met. 1015a

六三八

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の<sup>アナムネシス</sup>な想起説をもち出してくる。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つて、私はこの<sup>ダイレシス</sup>分析と<sup>シユネギーケー</sup>綜合を思慕するし、また誰か他の人が一と多とをみることで出来るような素質をもつ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、その究極にこれを見るとされている(二一〇e)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<sup>オシトリス</sup>真実に存在し、プシユケーの導き手たるヌースによつてのみみられる」(二四七c)とよべる。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、「純粹な光の中にみる」(二五〇)時のみ、我々はこの輝ける美をみる事が出来たのである。「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つ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つて、『パイドロス』においては究極的實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つていなければならない。かくて精神は眞実界の構造を知りうる素質を有している筈である。「少くとも未だかつ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つて一つに総合せられたものへ行つて、所謂エイドスに従つて理解しなければならぬが、それは、我々のプシューケーがかつて神と共に進んでいて、存在すると今我々がいつているものを下にみ、眞実の存在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のみが正当に翼をもつているのである」(二四九bc)。「シ、ユンポシオン」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(二二二a)。「智を愛する者の思惟は、記憶によつて神が將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つてゐる。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、その人のみが眞実に完全な人になる」(『パイドロス二四九c』)。我々がDeo-consciousになること、それが我々の眞實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

「生れたもの」と「つくられたもの」



動のアルケーとなすことによつて、一つの宇宙論へと一步を踏み出してゐる。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。然しこの一步は『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つて『パイドロス』の観方に帰つてゐる。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ぬという考えの萌芽をみる事が出来るであらう。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つて、およそ可能な限りの最も正なる者である。従つ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つて、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つて、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 (εἶδη δὲ) 定まっておりますのであって、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。「善のアイデアが最大の学ばるべきもの(マテマ)であるということは、既に度々君が聞いた通りであって、まさにこの善のア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 (χρησιμα καὶ ἀγαθὰ) 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、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トクサゼインいなし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ア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

「生れたもの」と「つくられたもの」

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アイデアに一番似ている (*homoiotaton*) 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。

善のア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、究極的第一原理とアイデア界の全ヒエラルキア乃至はア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を賦与するものが善のアイデアであり、知識と真理の原因である」(五〇八e)。善のア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。『ポリテイア』六巻の善のアイデアと『シユンポシオン』における美のア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ず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秘め隠されたものではない。善のア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。理性はデアレクテイケーによってそれに触れる。ヒュポシヌ 仮定を初めとしないで、文字通りに仮定とし、無仮定のものに達するまで、全体アルケーの初めに向つて進んで行き、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つて降りてきて、それらに達して終るのである(五一一bc) という時、プラトンはアイデア界を、目



創り手である。そして、我々は『ポリテイア』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）。

『ポリテイア』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。「神は真実に善であつて、同時にいいことの原因 (*aitron sinaitar*) 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ではない。「善はあらゆるもの原因ではなくて、よくあるもの原因 (*aitron tou en exouran*) であるが、わるくあるものにとつては非原因である」（三七九 c）。「従つて神は善である以上、多くの人々の言うように、あらゆるもの原因ではなくて、人間にとつては少数のもの原因者で、多数のもの非原因者である。というのは、我々にとつては、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、善のアイデアと神とが同一であるとはつ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つてゐることである。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）であつた、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つた。『ポリテイア』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、いわゆる自然によつてあるものは神的な技術テクネによつてつくられ、また一方それらを材料として人間によつてつくり上げられるものは人間的な技術テクネによつて

つくられるとしよう、この説に従うと製作術に二種類ある、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つて、以前にはなかつたの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ひ方とを使用して、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 (*ἀπο τῶν αἰτίας αὐτομάτως καὶ ἑνὲν διαφοράς φουόνης*) 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はない(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つきりした強をとつてくるのである。

※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Farintonは、主人対奴隸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であつて、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)。

「生れたもの」と「つくられたもの」

## 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チーフを目的論としてとらえ、そ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らない。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『ピレポス』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。「そこでピレポスの女神(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」。これにピレポスは答える。「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、私のヌースはきつとそうだろうよ。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、事情が違ふように私は考える」(二二c)。ここにいう違ふ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つた。そうぢやないか、適度性と均斉性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、「我々が善を一つのア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)。プラトンは善のアイデアを総合的な内含的構造をもつアイデアとしていることがわかれる。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。それらが異なつ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。善は教智とヌースとを包含しなければならぬ。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ぬ。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

「生れたもの」と「つくられたもの」



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、自足的プロタルコス、可欲的ハイレト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)の身体ソマを美しく支配する一種の非身体的なコスモス (*κόσμος τις ἀσώματος*) だろう。『ソモイ』第十巻の神学的なプシューケーにはもう一步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。快樂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つ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でしょうか、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)と主張したものでしょうか」(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ょうからね(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粹であり、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機体であること」(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言葉、それに対するソクラテスの、*oú tábē nou dokoujēte* (そりやあそうだよ、どうして(そう)思われぬことがあるう……)(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つて、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、はつ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。

「生れたもの」と「つくられたもの」

然しそれはキリスト教的な自然神学とはどこまでも區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て名附ける。そこには尙自然科学的な、つまり、宇宙について解釈説明をする際に、自然科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』第十巻は単に自然科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、藤沢氏が言つて居られるように、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ももちこむことは、キリスト教的な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つているのである。「むしろプシューケーこそ、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——といつても、正にこの彼らの命名が間違つて

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)。實在是単なる素材ではない。といつても我々はこれを何といつ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、實在を単に死んだ素材に求めるという事、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事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到我々はどうか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、ヌースによつ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ぬのである。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、靈魂とかを、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ュ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

「生れたもの」と「つくられたもの」

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、単なる自然科学的観方のみをとり出して、これに合わぬものを、自然科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らうか。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」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」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—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うとして或る試みをなしている<sup>(1)</sup>。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わっている。彼等の説は先後逆倒の間違ひのみならず不敬虔なものである(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ヌスの態度と比べてみると驚く程の似相を有する<sup>(2)</sup>。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。従つて技術テクネーはその意味で自然に先立つ。それは元素ストイ케이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』でこれがないといふことは、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を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) アウグステイヌスは、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つて、彼の神存在の論証をはじめている(拙稿『アウグステイヌスにおける“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、デミウルゴスがそのヌースである宇宙のプシユーケー(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(*πανταμοιρον*)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 (*biosos*) となる (同二一 a b) 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、未来においてもさうである (*monotēnēs tetōnās, ēste te kai ēē ēōtai*) (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 παντός*) (二十八 c) とさしてもよいわけで、これに対して、つくられたこの世界は作品<sup>エポス</sup>ではあるが子 (*filius*) であり生れたもの (*genitus, natus*) とさすのでよい。さう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<sup>テクネー</sup>(即ちメカニカルな宇宙解釈)を中心にするという場合ではなく、将しく『ノモイ』第十卷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』第十卷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<sup>テクネー</sup>によつてつくられたとされる時、この *artefactus* とさういふこと、*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、即ち理性によつて把握しうる限りの構成を問うこと、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つて把握せられる (*αὐτὸ δὲ μετ' ἀνακαθαρίας ἀπὸ τοῦ λογισμοῦ τὴν νόθον*) (『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。彼は自己のもつ壺のア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 *πλαστικόν* 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πέρας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、被限定原理たる無限απειρον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つて「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 (*ἰσότητος*)、類似したもの (*ὁμοιότης*) としてつくつたという時、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だ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—といつ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αψυχιατὸςといわれる場合に意味されているそのもの) 自体との

「生れたもの」と「つくられたもの」



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き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。即ち本質ウイシヤそのものが似ているとか均しい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の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つ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マイクロコスモスという関係でやはり言えるわけである。そしてマイ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、閉じ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』（……*οὐκ*…… *εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγενήσατο*）（『ティマイオス』三四 b）ということとは当然いわれるわけである。 *genitus*, *natus* といつても、神と世界の本質の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「あつた」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つて、即ちウーシアというものの助けを借りない一種の私生兒ノイトムス的推理によつ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る。

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）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 *ύλη* 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ふ場合の法則性を成り立たしめる範型たるイデアは、イデア教的構造をもつて、このデミウルゴスたるヌー

「生れたもの」と「つくられたもの」

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、その秩序に依つて、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）。技術テクネーによつ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 hatus 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づかしい。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、プシユ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つてくるわけで、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つておく方が無難であろう。だから、これ以後、「生れた世界」と「アルテファクツスにつくられた世界」というものを二つのものとして區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づかしい問題である。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

ものを見ると、それは必ず一定の哲学とか宇宙論とかいつたものと結びついてゐるわけである。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の宇宙論とか世界解釈という場合に予想するであらうような、何か一つのまとまつ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らう。このような意味でキリスト教的ということをしから出来ないわけであらうと思う。だから私がここで考えようという地域域りの世界表象について語るといふことしか出来ないわけであらうと思う。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つて登場し、いろいろな影響を与える程のものは、すべてそのまとまつた形においてはこのようなものであつた。勿論こういう風にいつたからといって、このまとまつ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。問題をさ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哲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哲学の基礎に立つた場合、キリスト教的な世界の解釈の可能性はどこまであるか、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つて、多くの問題を残すものであるが、私の最後のねらいは、アウグステイヌスの聖書解釈が何であるかにある。その為<sup>に</sup>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的な聯繫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

アウグスティヌスは或る個処でプラトン主義者達のことと言及して、「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イノス、ヤンブリーコス及びポルフェリオス、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, I, VIII, c. xii)といている。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。<sup>(1)</sup>これらの書物は教父達の哲学が神の書(即ち聖書)とは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わりないであろう。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觸を唱えた者(アンブロシウス)もあつた程である。このことをアウグスティヌスは年代的に成立しないとしているがそれでも『出エジプト記』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., I, VIII, c. xii)。こゝういふ状況であつてみれば、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つたろうということは想像するに難くない。事実をういう試みのあつたことをアウグステイヌスは *De civitate Dei* I. VIII, c. x, *Confessiones*, I. VII, c. ix ので述べているのである。

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つ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、亦教会教父によつて引用されたと思われるものが、『ティマイオス』の第一部であつたということ、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、私の問題をこれから始めるのは将しく適当であらう。

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づかしいが、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つたと思われるといつて<sup>1</sup>いる。私も大体この意見に従っているわけであるが、然しアウグステイ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備する。アウグスティ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つてい

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か。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つた。

『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 cuiusque natura capax beatitudinis esse poterat, effici volvit. quam quidem *voimiatem dei* originem rerum certissimam si quis ponat, recte eum consentiam. (L. 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つた。憎しみは最大の善から遙かに遠く離されていゝた。従つて、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事が出来るように、それに従つて一切のものを、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へてゐることにならう」。プラトンの原文を直訳すると「構成者は善であつた。そして善にはどのようなものについてあれ憎しみは決して生じないし、憎しみがなければ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らう」。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(*tautēn*……)である。だからカルキディウスは直ぐ前の「……を欲した」(*egouthein*)に意味をもたせて、その名詞の意志(*Bouthein*)が女性形であることから *tautēn* を *Bouthein* とし「その意志が」と訳したのであ

る。 *καθημε* の女性形であるわけは「構成者は善であつた」という前にどんな原因によつ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、それは善であつたこと、この二つの内容が示されてあつて、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つ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つたと思われる個處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きた、だから善こそ原因であるといふのである。カルキディウスのように「神のその意志が起源である」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とを、神の本性に生じた意志の概念と結合せしめ、原理の善性への關聯を避ける為に、原理という語のある位置に「神の意志」といふ語をあてたと考えらるゝ。このような神の意志の優先は更だ、 *Hac igitur dei ratione consilioque huius modi genituram temporis volentis creari……* (s. 37) とおぼせられる。プラトンの原文は *ἐξ οὗ λόγου καὶ δυνάμεως θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου τέλει*, (三三八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つて……」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、

「生れたもの」と「つくられたもの」



カルキディオスはその更に根底に神の意志をもつてくることよつて、ユダヤ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つてヌースに従つて行われた時……」とあるのを、カルキディオスでは「理性的魂のすべてが父の意志によつて（従つて）生れた時……（pro voluntate patris cuncta rationabilis animae nasceretur）（s. 34）となつてゐる。ここでヌースを mens としなごび voluntas としたことは、それだけでは主意主義的傾向といふことはいえないようにも思われる。とらうのはキケロには mens voluntasque divina というような使い方が<sup>(2)</sup>ある。この場合精神（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つて、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、先にもいつた通りキケロの『ティマイオス』のラテン訳をみる事が出来なかつたので、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ふ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オスの注解をみると、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ふことは神の思慮深い意志を表わしている（dei voluntatem providam significat）といふのである（s. 37）。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……）に向つて、「神々よ、私はあなた方を製作した者であり、作られたものの父である。私によつて生れたものは、少くとも私が同意しなければこわされないのである」といふところがあるが、「私が同意しなければ」（*ἐπιὸν τείνην ἐθέλωτος*）といふ形を、「私は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れのないものである」(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、一つの解釈をもつ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、それらはこれのないものであるというのは、それらは *ex voluntate summi dei emensa omnem temporum antiquitatem*. であるからとらいつてゐる。(s. 200) ことに「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、のべてゐる (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つた。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ふことはプラトンにあつては、そういう合理性のいわば限界として空間<sup>コウケン</sup>というもの<sup>テクネー</sup>を神の技術の先行与件として認めねばならぬことになるのであつた。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<sup>ウヰンツ</sup>を同じくすること、などと不可分離であつた。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<sup>コウバ</sup>しようが、空間にあたるものについて簡単に一・二の個処をあげよう。

「生れたもの」と「つくられたもの」

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 *βλάη*) とらわれる。結論的にいうと、これは所謂元素ではなから。「*silva* は火でも土でも水でも空気がもなく、*materia principalis* であり物体の第一基体 (*prima subiectio*) 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* もあつたなら、*δημιουργία* (opifex) の力 (*virtus*) によつてそれらのものと結び合わされる」 (s. 340, comm. CCCXVII)。そこつてそれは、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としての *πρωτόγενεῖα* に似ている」(s. 341f., comm. CCCXVII et CCCXVIII)。然し CCCXXIV では蜜蜂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 *βλάη* 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と同一のものであるということはむづ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。カルキゼイ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。この点にはつきりした区別を立て問題を解決した点にアウグスティヌスの特色がある。(この問題について私はかつて論じたことがある)。

こういう区別は差当つ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。

「人間の精神にとつては把握出来ず且つまた我々の言説によつては言表し得ない (*ineffabilis*) 神の力がその意志のよき権能 (*voluntatis suae auctoritas*) によつ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

「*fecit*」<sup>1</sup>、それらを「*creator auctor*」として即ち形象の *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)。ここで意味をわけていっていることは、<sup>2</sup>「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からうことなのである。*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オスにはみられない。アンブロシウスの一節にあつたように、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、カルキディオスの主意主義的な『ディマイオス』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. 2469°

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

(3) ここにいう *παύσην βίαν* はマリヌス自身のいうものでなく、純粹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 神のうつろひ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

「生れたもの」と「つくられたもの」

「生れたもの」と「つくられたもの」

六六八

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ソフは神の中に二つの区別を設けている。

「かつて私の魂はギリシアのミュートスよりも遙かに厳肅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、即ち善性と能力であり、善性によって神は宇宙を産み給ひ、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らう。何故なら、フィロソフの場合、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が、決して彼の心以外の場所にならない」諸々のアイデアから成る宇宙も、この秩序づけられたものづくり手である神的ロゴス以外には他の場所をもたない」(De opif. mundi, 5) という場合も、直ちにデミウルゴスのもつ理念が素材に刻印されるというように考えるのはもう少し慎重を要するわけである。「ロゴスは宇宙においても、また人間の本性においても二重である (Beitrag)。一方宇宙の場合、ロゴスは睿智的世界がそれらからつくられるところの非物的な且つ典型的な諸々のア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、かのア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 *νοῦς* (心に内在するもの) であり、他方は *φωνή* (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由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」といつてよいであろう。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。そこにはプラトンの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、フィロンの宇宙のロゴスの二重性というのもストアの「*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ンにとって世界が直ちに神であることは出来ない。従つ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つて、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つた原因の一つは、その形而上学乃至自然学の唯物論的一元論にあつ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. n. 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」<sup>トポス</sup>の意味がある。第一に物体によつて充たされている空間<sup>ユウ</sup>、第二に神自ら<sup>デユア</sup>が非物体的な力によつ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<sup>トポス</sup>をみた」と

「生れたもの」と「つくられたもの」

「生れたもの」と「つくられたもの」

六七〇

いつているから。第三は神自らすべてを包み何ものによつ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、神の能力デユ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つ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ユ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<sup>レ</sup>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 (ἀγαθόν εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν ἡγούμενον) というならば間違つ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すぐれた本性εἰδικὴ φύσις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(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もの(2)が神の先在的素材として残る限り、やはりカルキデイウスに対してなされる批判がここでもあてはまる。フィロソフは創造の原因を神の意志ではなく善(1)においている。ところでプラトンもそうであつたし、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的観方は切り離せないものである。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、フィロソフにあつても、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體的な力デユナミスを使用するのである。これらの力はプラトンの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 sacrific. 13)。これらのものが細部においてどんな形のものであつ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。そしてこういう言葉は、プラトンにあっては(3)デミウルゴスの技術テクネ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というものは、たとえ神的小であったとしても、それ自体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。genius, natus とつうものと 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 genius, 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天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、ニケアの宗教會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」

「生れたもの」と「つくられたもの」



ということ自体、二世紀後半のアンテ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)。勿論こう言つたからといって、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の宇宙論というものに負うているのである。少くともプラトンの宇宙論の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つ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、五六頁を参照せう。

(2) フィロロ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つた (cf. E. Bréhier ; *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908 pp. 79-81)。

(3) 私はここでフィロロ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ユケーのヌースと同一であるというのではない。フィロロンのデュナミスは、一方において天使でありまた他方ストアの種子的ロゴイであり、プラトンのなアイデアであり、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と結びついたヌースというように割り切つ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であり、神の愛の息吹きである。然しそれがまたプラトンの<sup>コスモシステマ</sup>な教知界であり諸々のア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

コ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的な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 ロコスと世界との関係

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・クリスツスに関する部分のみよう。

「我は信す……また独りの主イエス・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 κέρον Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, γεννηθεῖσα ἐκ τοῦ πατρὸς, μονογενῆ, τουτέστι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεοῦ ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεοῦ ἀληθεύον ἐκ θεοῦ ἀληθεύον, γεννηθεῖσα, οὐ ποιεθεῖσα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, ….)<sup>(1)</sup>

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』第十巻でこれを見た。その時に語られたことは殆んどそのままの場合にあてはまる。genitus ということでみられた限りの父と子とは、その父乃至子という名目<sup>オノマ</sup>は単なる起源上の差違をいつているもので、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は、我々はこれらの言葉によって本性<sup>アイシヤ</sup>についていつているのではない。というのは誰も原因と本性とが同一であるな

「生れたもの」と「つくられたもの」

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はなく、単に子は誕生というごとくしては存在しないし、父は誕生によつ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ぬ。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つたかを答えているのであつて、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つて、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、父をみることに以外の何ものでもないから」(Augustinus, *De Trinit.*, I, 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、短い極めて美しい表

現である。

子は生れたものとしてつくられたもの (creatus) ではなくていつ時とどんなことがいわれるか。つくるといつ時、我々の立つ地盤は Demiourgo artefactus とするものしか考へ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* とする理解の仕方と *artefactus* という理解の仕方であった。そして、この *genitus, natus* は子でのみ許される、つまり、神とホモウシオスであるもののみ許されて、*artefactus* とすることは神でなくものたのみふち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と *genitus, natus*—*deus, filius, (spiritus)* とこれと対立する意味をまたせて *artefactus (creatus)*—*non deus sed mundus* とする図式を得ることが出来るであろう。<sup>(2)</sup> そして *artefactus* とすることは、世界の合理的理解とどうことであり、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。

(註)

(1) The Creeds of Christendom, P. Schaff, 1877, N. Y. vol. I, pp. 24 以下をた。

(2) *genitus, natus* と *creatus, factus* との違いを、神と世界、父と子との関係を考へる場合、どこまでも本質的な違いとして考へるとどうことは、アウグスティヌス思索の重要なモチーフをなしている。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—を参照乞ひ)。勿論この区別はアウグスティ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、そこになんか意味されているのであるか。「つくるといつ時、

「生れたもの」と「つくられたもの」

万物は子によって *made of* (作られる) としないで、*made of* (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 (*ou made of*) 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 (*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、神の外にある無にも比せらるべきものの中に製品としての形相の存在をもたらしような働き、即ちつくるといふことは、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うよいであろう。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ふ働きの主体と、単に働きの方向、即ち、つくられたものの形相因とでもいふ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<sup>ゲネシス</sup>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的説明原理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の<sup>ゲネシス</sup>世界形成の原理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<sup>アルケイ</sup>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

「生れたもの」と「つくられたもの」

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 figure* 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ど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纏りをもった論として固定的に存在したのではない。アタナシウスによつて、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扱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、多くの教父達によつて、聖書自体の中に読みとられ、それによつ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

ぐつての展開において、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實在についてのギリシア的思惟と、他方は、イエス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見る。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つたし、そして彼らはこれをユダア思想とそのま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一つの宗教的体験であり、イエス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)。「クリスツス・イエススに在る生命の御霊の法は、汝を罪と死との法より解放したればなり」(ロマ書八、二) (更にルカ聖福音書一、六八と七九をみよ) 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、イエスス・クリスツス、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の力を有していた。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なものでなく將に経験によって指定された自然的な問題であつ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

「生れたもの」と「つくられたもの」



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らう。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・クリスツ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つてよいであらう。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（インテレクト）なところに求めらるべきであらう。従つて、かの「主イエス・クリスツスのめぐみ……」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、キリスト教徒にとつてもユダヤ教徒にとつてと同様に、すべての宗教的思惟の根底としてあつた、というところに求むべきであらう。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つて、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らう。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・クリスツスのめぐみ、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）。「そはクリスツ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らう。丁度最も深い宗教的経験は三つの見方の下に、イエ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、神の三位格の關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、形而上学によつ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、宗教と哲学によつて要求される

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の問題であろう。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と天にあげられたイエスとの接触から起つた如く、受肉のロゴスに関しての思惟の営みから起つた。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<sup>レ</sup>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ぬであろう。

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はいない。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つた。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つた。<sup>(1)</sup> その時代はキリスト教会の教説の聖書の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つた。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つた。

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つて、ソピシア、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。ソピシア、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、即ちソピシア、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、これを最も純粹な形で精製して極限化すると、我々はその可能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、永遠の神とホモウシオスなるものとして、その子なる神に万物の生成の力を考えるという背景に、神を世界の合理的な説明原理として把えようとする思惟を考へ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<sup>テクネー</sup>を動の原理たるプシューケーに含ませることによつて、この世界の絶えざる合理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)であることによつて、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) として考えろ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。サベリウスは神は単一な実体<sup>サブスタンス</sup>であつ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つて異なるにすぎない<sup>(2)</sup>。テルツルリア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.)。サベリウ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つたわけであり、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、テルツルリアヌスの果した位置が考えられる。東方では *μία οὐσία, τρεις 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つたのである。アウグスティヌスは、テルツルリア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

「生れたもの」と「つくられたもの」

ことは、それは従来の哲学の実体に相当するから（即ち形相をもち可變的なものであるから）これにふさわしくなく、*essentia* と *substantia* が適当であるとする (*De Trinit.*, 1. VII, c. v, n. 10)。

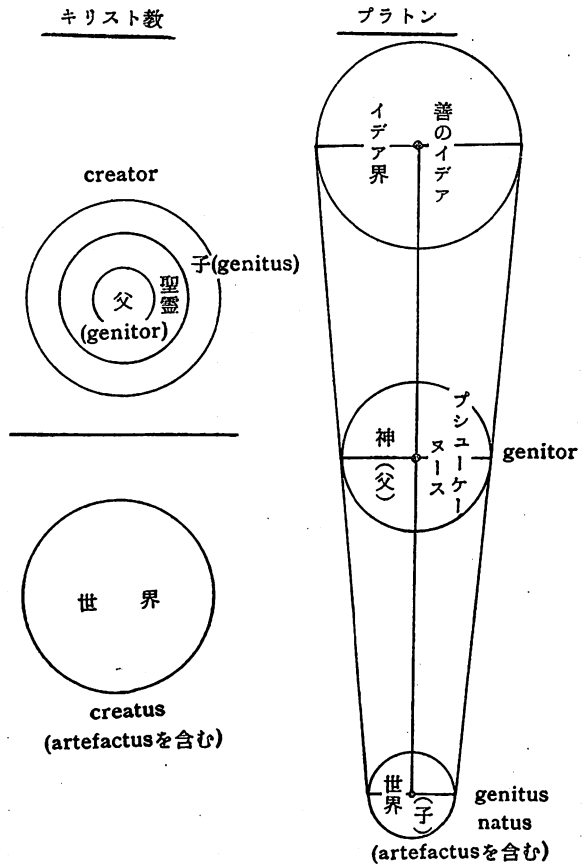
(注)

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

(二) 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』第十卷の神学—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ユケーのヌースとされることによつて、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つたわけである。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 と同じものは、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

genitus 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が必要とするわけである。アウグスティヌスは『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『アウグスティヌスの『創世記』解釈における materia informis をめ

「生れたもの」と「つくられたもの」

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つてのみ扱えられる。とはいへ、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らう。アウグスティヌスはこの *materia informis* を全くのニヒルムから神によつてつくられたもの (*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。即ちそこで *create* 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* を含むとしようことが出来る。

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てであらう。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もたらし得ない。プラトンにあつて善とか世界の目的とかにかかわるものは *genitus* と *creatus* とであつた。*genitus* と *artefactus* とはマナナーというものによつ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るれば、*artefactus* と *creatus* とが如何に共通の側面を有しようとするか、*artefactus* から *creatus* へ通する道は直結してゐない。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 *genius* 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、*genius* 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 *genius* 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儿的推理」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とは、私生儿的推理によって把握されるわけである。だから、少くとも、その存在するということが、その本性の

「生れたもの」と「つくられたもの」



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 *genius* であるか *creatus* であるかということには *indifferent* である。従つて、プラトンのコーラとアウグスティヌスのいう *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。プラトンの世界理解の場合、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）によつて、対象相互間の関係の数量的乃至は数学的關係に、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、プラトンの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つて真にテクネーという性格をもつわけである。するとプラトンの宇宙論と結び合つ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ィ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、アウグスティヌスの『三位一体論』(De Trinitate) 第八巻以後の主要課題であつた。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 genius 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將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 genius 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たいとすれば、creatus という点から考えられた自然神学の將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ことになるであらうが、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へたらよいか。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つているとすると、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らう。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つて、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。

「生れたもの」と「つくられたもの」