

哲学研究

第五百十六号

第四十四卷
第十册

無からの創造

——その思想の形成——

五

山田晶

次に、イスラエルの宗教は「無からの創造」の思想の形成に何を寄与したかについて考えてみよう。前述のように（本論文第一章）、「無からの創造」の思想は、イスラエル宗教のギリシア哲学との出会いによって形成された。しかし宗教が哲学に出会うといっても、宗教そのものが哲学に出会うことはありえない。宗教も哲学も、現実的にはそれを信じ、ないし理解する人間において存立する。それゆえ、イスラエル宗教とギリシア哲学との出会いは、イスラエル宗教の伝統のうちに生きる人間が、ギリシア哲学を学ぶという仕方である。その人間において現実化されたのである。このような意味において「無からの創造」の思想形成に最大の寄与をなした者として、おそらくアレクサンドリアのユダヤ人フィロンをあげることができるであろう。彼はイスラエルの神の敬虔な信者であるとともに、ギリシア哲学全般に通じたヘレニストであった。特に彼は、プラトンに最も多く学んでいる。それゆえわれわれは、プラトンの世

れるからである。それゆえイデアの世界は、神の外に神から独立に存在するものではありえない。ではそれは神に対し、いかなる関係にあるのであろうか。

ここでフィロンは、独自のイデア論を展開する。彼によれば、イデアの世界も神によって創造されたのである。彼はこのことを『創世記』第一章の註解という仕方述べている。すなわち『創世記』第一章第一節には、「始めに神は天地を造った」云々と記されているが、この「始めに」*ἐν ἀρχῇ* ということは、時の「始め」を意味するのではない。「時」は「天地」とともに始まるのであるから、天地の存在しなかったところに、時の「始め」もありえないのである。それゆえこの「始めに」とは、時の始めではなく、順序の上で「第一に」*κατ' ἀρχαίου πρώτου* ということである。すなわち神は、この時間的で可視的な世界を創造するまえに、まず第一に、超時間的不可視的なイデアの世界を造り、そののちに(この「のち」は時間的な「後」ではない、模像が範型に依存しているという意味で「後」なのである)、このイデアの世界にのっとって可視的世界を造った。それゆえフィロンによれば、六日の創造の業のうち第一日は、イデア的世界の創造を述べ、第二日より第六日にかけて可視的世界の創造を述べるのである。

(2) *Opif. 26, 27. φησὶ δ' ὡς «ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν», τὴν ἀρχὴν παραλαμβάνεται ταῦτα ἢ κατὰ χρόνον, εἰδὸς τὰς τρεῖς τῆν κατὰ χρόνον, χρόνος γὰρ οὐκ ἦν πρὸ κτίσθαι,…… Ἐξ δ' ἀρχῆς μὴ παραλαμβάνεται ταῦτα ἢ κατὰ χρόνον, εἰδὸς αὖ ἐν ἡμῶσθαί τῆν κατ' ἀρχαίαν, ὡς τὸ «ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν» ἴσως εἶναι τῷ πρώτῳ ἐποίησεν τὸν οὐρανόν.*

(3) フィロンによれば、神は善き模像を造るため、*μακρὰ* 善き範型を造らねばならぬと考えた。そこで可視的世界を造る前に、*μακρὰ* イデアの世界を造ったのである。Opif. 16. *βουλόμενος τὸν οὐρανὸν κτίσθαι τούτων ἀγαθοποιῆσαι προσεστύρω τὸν νοῦτόν.*…

プラトンにおいては、イデアは不生不滅で永遠であった。⁽⁴⁾ しかしフィロンにおいては、それは神によって造られたのであるから、神と同じ意味で永遠であるとはいえなくなる。真の意味で永遠なるものは、ただ神のみである。⁽⁵⁾ かくて、プラトンにおいてあいまいに残されていたデミウルゴスとイデアとの関係は、フィロンにおいては明確となる。それは神の被造物として神の下に、可視的世界の範型として可視的世界の上に、すなわち、神と世界との中間に位置

づけられる。⁽⁶⁾フィロンによるイデア論のかかる変容ないし解釈は、神の唯一性という、イスラエル宗教の神観にもとづいてのものである。

(4) 『ティマイオス』において、イデアの世界は「生成の世界 *tò gignómenon*」に対して「永遠なるもの」*tò áitón* (29a)、「*τὸ αὐτὸν*」同型である。「生まれること」*γενέσθαι*、「ほめること」*τιμᾶσθαι*、「*τὸ κατὰ ταύτᾳ εἶδος ἔχειν, ἀγέννητον καὶ ἀθάλαστον* (52a)」、「*τὸ αὐτὸν*」存在し、「生成をもたないもの」*τὸ τὸ ὅν θεῖ, τέλειον δὲ οὐκ ἔχειν* (27d) などと置かれてくる。*αὐτὸν*「ここではイデアの世界が不生不滅といわれるのは、生成する可視の世界に対する意味においてである。これに対し、フィロンがイデアの「生成」を問題とするとき、それは神によって創造されたものであることを意味する。イデア論は、プラトンとは異なる次元で問題とされている。

(5) もっとも、イデアの世界も、これを時間的・可視的世界における存在者にくらべれば、不生不滅であり、ある種の永遠性を有する。この意味で、フィロンにおいても「永遠なるイデア」と置かれることがある。Decal. 134. *τὸν ἐπὶ τῆς ἀκέραιου ἀσεδέου ἀτεκνέμετα καὶ μέγιστα τῆς αἰτίας καὶ εὐδαίμωνος τότᾳ τὸν νότον λαβόν.*

(6) フィロンはイデアを神の思惟内容と考えたというのは哲学史の通説になっている。たとえばツェラーはこう言う。Philo sagt ausdrücklich, sie (Ideen) seien nirgends als im göttlichen Denken. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2, 5 Aufl. (1922), p. 441. ところがこの説は多少の修正を要する。ツェラーが上記の解釈根拠として引用している箇所(Opif. 20)における「フィロンは、「建築家のうちにいだかれた都市の計画が、外部のいかなる場所にもなく建築家の心に刻印されている (*ἐνεργητικῶτα τῆ τοῦ τεχνίτου ψυχῆ*)」ように、イデアから成る世界 (*ὁ ἐκ τοῦ νοῦν κόσμος*)」も、それらを秩序づける神の *κόσμος* (*τὸν θεόν ἄγειν ἄγειν τὸν κόσμον ἡκούσαν ἡκούσαν*)」のうちに在る」と置いている。それゆえ「イデアが神の思惟のうちにあることは、フィロンにとっては、神の *κόσμος* のうちにあることにほかならない。しかるに神の *κόσμος* は、フィロンにおいては神そのものではなくて、神から生まれたもの、ないし、神によって造られたものであるから、イデアは神の思惟内容である」と、フィロンの場合にはいいきってしまうことができない。それゆえヴォルフソンは、かかる通説を修正している。イデアはフィロンにおいては、二つの存在段階 *stages of existence* にあるものと考えられている。一つは、神が万物創造の範型として第一目目に造ったといわれるイデアであって、その総体が *κόσμος* である。この意味では *κόσμος* もイデアも被造物として神の外に、神と可視的被造物との中間に独自の仕方存在する。一つは、かかるイデア的世界そのものの創造の原因としてのイデア

であって、それは神のうちに存在する。しかしかかる段階においてあるものをフィロンはイデアとは呼ばず、デュナミス *dynameis* と呼ぶ。H. A. Wolfson, Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, Vol. I (1968) p. 222f. イデアを神の思惟内容とする解釈は、フィロンの当時、新ピュタゴラス派やアカデミア派において行われていたものである。フィロンがこの見解に無条件に同意しなかったのは、おもうに、複数のイデアを神のうちに指定することが、神の単一性をそこなう結果になりはしないかと恐れたからであろう。

神は何のために世界を造るか。プラトンにおいては、自己の保持している善を他におしみなく伝えようとするデミウルゴスの善性が世界形成の動機であった。そして世界のうちにイデアの善を実現することがその目的であった(本論文第二章註(4)参照)。ところでデミウルゴスの保持している善性は、彼が眺めているイデアの善に由来するものであり、イデアの善の根源はまさしく「善のイデア」にあった。そこでデミウルゴスとイデアとの関係の問題は、プラトンにおいては、デミウルゴスと善のイデアとの関係の問題として残されていたのである。これに対しフィロンにおいては、創造主の善がすべての善の根源となる。なぜなら神は、イデアの世界そのものを創造するのであるから。イスラエルの神は、まさに万物の創造因であることによって、同時にまた万物の目的因であることになる。かくて、プラトンの『ティマイオス』にあらわれる四原因のうち(の三つ)、すなわち世界の作成因、範型因、目的因は、フィロンにおいては、創造主なる一なる神に帰せられる。

(7) フィロンにとって、神は「善のイデア」ではなくて、 $\kappa\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\epsilon\sigma$ 「善そのもの」である。Leg. All. I. 47. *Ἄριστος γὰρ αὖ ὁ θεός*……Gig. 45. *ἐστὶ τὸ τέλειον καὶ ἀθάνατον καὶ πρὸς ἀίψθηται ἀγαθόν*. したがってフィロンにならば、イデアの善も、その根源は善そのものなる神にあることとなる。ヴォルフソン前掲書 p. 202f. 参照。

六

ところで、神は何から世界を造るか、という問題が残されている。それはいわば、創造の質料因の問題である。プ

ラトンにおいては、前述のように（本論文第三章）、本来の意味での質料のさらに根源に「場所」が考えられた。アリストテレスはそれを、生成の基体となる質料と解し、メエ・オンと呼んだのである（本論文第四章）。場所も質料も、いまだ形成されないものとしては非有の性格をもちながら、しかもなお事物が、そこにおいて、ないし、そこから形成され、あるいは生成する前提として、やはり何らかの意味で「有るもの」であった。その意味で生成や形成は、場所や質料の存在を前提していたのである。しかしいま、イスラエルの神がデミウルゴスの地位を占める創造の立場において、ギリシア哲学における質料（場所を含めた広義の）はどのようなものとなるであろうか。神は世界を創造するために、やはり何らかの質料を前提するのであるか。それとも質料をも創造するのであるか。フィロンはどのように考えているであろうか。

この点で、フィロンの解釈者の意見は二つに分たれる。或る人々によれば、フィロンは質料も神によって創造されたと考えていた。このような解釈の根拠として、フィロンが、「神は非有（メエ・オンタ）を存在（エイナイ）に引き出す」*τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι παραγορεύει* (Opif. 81) とか、「神はたんに世界の製作者（デミウルゴス）であるのみならず、創造者（クティステース）である」*Ὁ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς αὖ* (Somn. I. 76) などと述べている箇所が引用される。これらのことは、質料からの形成とは区別された「無からの創造」を、フィロンが明確に認識していたことを証明する。万事を無から創造する神は、当然、質料をも創造する者でなければならぬ、というのである。⁽¹⁾

ところが或る人々によれば、フィロンは質料の存在を神の創造の前提としてみとめている。かかる解釈の根拠として次のことがあげられる。まず、フィロンが質料自体神によって創造されたということを、明白に述べている箇所はみあたらない。また、上記の箇所も、その証拠とするには不十分である。メエ・オンタを完全な虚無、つまりニヒルの意味にとるべき必然性はなく、これを「形なき資料」*ἀσποφῆ ύλη* の意味にとることも可能である。デミウルゴス

に對するクティステースという名稱も、はたしてフィロンにおいて、プラトンの意味での「形成者」に對する、聖書的な意味での「創造者」として、意識的に區別されているか否かは明瞭でない。それゆえフィロンも、ギリシアの哲學者たちと同様、神の創造は何らかの質料を前提すると考えていたと解する方がよい。しかもかかる解釈は、既に述べられたように(本論文第一章註(4)参照)、フィロンが信奉する『創世記』の記事と何ら矛盾しないのである。⁽²⁾

(1) ヴォルフソン(前掲書 p. 301)によれば、かかる解釈をとる人として、Eusebius, Praeparatio Evangelica VII, 21, 336b, C. G. L. Grossmann, Quaestiones Philonae (1829) I, p. 19 がある。

(2) ヴォルフソン(前掲書 p. 301)によれば、かかる解釈をとる人として、Drummond, Philo Judaeus I (1888) p. 297-307; É. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie (1925) p. 80-82; J. Klausner, From Jesus to Paul, p. 188 がある。また D. Neumark 著、初期の著作 Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters I (1907) p. 71-72 においては、この問題を未解決に残しているが、後期の著作においては、この解釈に到達している。シュラーも明白にこの解釈をとり、次のように述べている。Schon hiermit war es gegeben, daß Philo nicht eine Welt-schöpfung im strengen Sinn annehmen konnte, sondern nur eine Weltbildung, eine Scheidung und geordnete Verknüpfung der Stoffe, die vorher in chaotischen Mischung durcheinanderlagen. p. 436.

ヴォルフソンは、この二つの対立した意見を検討したのち、次のように結論している。メエ・オンタとかクティステースとかいう用語のみを問題にするかぎり、いずれの解釈が正しいかについて、決定的判断を下すことはできない。なぜならこれらの用語の意味は、いずれの解釈に即しても理解できるからである。それゆえ、「フィロンは質料も神によって創造されたものと考えていた」ことが立証されるためには、フィロン自身がそれについて述べている箇所が指摘されなければならない。しかしそのような箇所はあるであろうか。ヴォルフソンによればある。それは次の箇所である。

フィロンは『世界の創造について』De opificio mundi のなかで、『創世記』巻頭のことばの注解をしている。「はじめに神は天地を造った。地はみられず、形がなかった。闇が淵の上にあった。神の霊が水の上をおおい動いていた。神が『光あれ』というとき、光ができた」(ギリシア語七十人訳による)⁽³⁾。この文章について、フィロンは次のように説明している。「はじめに」ἐν ἀρχῇとは、時の始まりではなく、その時間的世界が造られるに先立ち、まず時間を超えたアイデアの世界が造られたことを意味する(本論文第五章註2)。ところで、いま引用された文章のうちに、可視的世界を構成する根源的な元素がまずそのアイデアとして創造されたことを読みとることができるとは、すなわち天とは「火」のアイデア、地とは「地」のアイデア、闇とは「空気」のアイデア、淵とは「空虚」のアイデア、霊とは「精神」ないし「魂」のアイデア、光とは「光体」のアイデアである。⁽⁴⁾すなわち『ティマイオス』において、世界が「それから」⁽⁵⁾造られるとき、それとされた四つの根源に加えて、精神ないし魂、および光体(日、月、星など)が、それ自体として造られるよりさきにまずそれらのアイデアとして創造されているのである。

特に注意すべきは「淵」*τὸ βυθόν* のアイデアである。聖書にいわれる「淵」とは、フィロンの解釈によれば「空虚」*κενόν* のことであり、それはヘシオドスの「カオス」に関連し、プラトンの「コーラ」「ヒュポドケー」につながる。すなわちフィロンはこの「淵」をもってプラトンの「場所」に相当するものと解している。それゆえ第一日目には、「場所」のアイデアも創造されたのである。⁽⁵⁾

ここからヴォルフソンは結論する。たしかにフィロンは、場所や質料の創造について、直接には何も語っていない。しかし、第二日目以後に造られる筈だったものはすべて、第一日目にアイデアとして造られ、そのアイデアにかたどって万物は造られたのであるから、質料と場所のアイデアが第一日目に造られている以上、質料と場所そのものが神によって創造されたものとフィロンにおいて考えられていることはあきらかである。⁽⁶⁾

(3) Sept. Genesis I, 1-3. Ἐν ἀρχῇ ἐστράφησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. καὶ ἦν τὴ γῆ ἄορατος καὶ ἀκατασκεύασ-

τος, καὶ αὐτὸς ἐπέσω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπέπεσε ἐπάνω τοῦ ὕδατος. καὶ εἶπε ὁ θεὸς Γενθήτω φῶς, καὶ ἐγένετο φῶς.

(4) Opt. 29. Πρώτου οὖν ὁ πατὴρ ἐποίησεν οὐρανὸν ἀσώματον καὶ τῆν ἀόρατον αἰὲ ἀέρος ἰδέου καὶ κενῶν, οὗ τὸ μὲν ἐπεφύμασε ἀέρος, ἐπειδὴ μέλας ὁ αἴθρ τῆ φύσε, τῆν δὲ ἀβύσσου, κολλήθων γὰρ τὸ γε κενὸν καὶ ἄναξ. Ψαλμὸν μ. 前掲書 p. 306f. 参照。

(5) <ロドトスのカオスがコーラに相当するものであることについて> アリストテレス『自然学』第四巻にいわれる。 λέγει γοῦν “πάντων μὲν πρώτα ἄναξ γὰρ εὐφρότερος,” ὡς δὲν πρώτου ἄναξ ἄναξ γὰρ ἄναξ τῶν οὐρανῶν, διὰ τὸ νομῆεν, ὅτε αἱ κολλήαι πάντα εἶναι τοῦ καὶ ἐν τότῳ. Ψαλμὸν μ. 前掲書 p. 308 参照。

(6) Ψαλμὸν μ. 前掲書 p. 300-316 参照。

七

以上はヴォルフソンの説であるが、さらに一つ、この解釈の正当性を間接的にうらづけるものとして、次の箇所を加えることができるであろう。フィロンは、世界が不生であり永遠である τὸν κόσμον ἀσύνττον τε καὶ αἰώνιον と云うアリストテレスの説を斥けているが、それを斥ける理由として、この説が神に大なる不活動性 κολλήη ἀρπαξίαν を帰する結果となり、モーゼの教えに反し、不敬虔であるからという⁽¹⁾。ではなぜこの説は不敬虔なのであるうか。いまその理由をフィロン自身のことばに即して考えてみよう。

彼によれば、モーゼは次のことを知っていた。万有のうちには能動因 τὸ δραστήγιον αἰτίον と受動因 τὸ παθητικὸν αἰτίον とが存在する。能動因は純粋知性である。受動因は動きもなく生命もない。それは知性によって動かされ、形成され、生命を与えられて κινήσει δὲ καὶ ὀργανισθῆναι καὶ φύγειν⁽²⁾ はじめて完全な世界となったのである。——この、いわゆるモーゼの教えにもとづいてアリストテレスの説が「不敬虔」として斥けられるのは、おそらく次の理由

による。すなわち、世界は神のこの能動的なはたらきなしには世界として存在できない。世界を存在させる神の能動的なはたらきが創造である。ゆえに創造のはたらきは世界のすみずみにまで及んでいて、そのはたらきの及ばないところは世界のいかなる部分にもない筈である。しかるにアリストテレスの説によって、世界が神とともに永遠から存在するとすれば、世界に対する神のはたらきは、既存の世界を動かすだけであって、世界の存在そのものを生ぜしめるにはいたらない。つまり世界の存在に關しては神の力は及ばないことになる。これは神に大きな不活動性を帰することであり、神の能力を制約することであり、したがってモーゼの教えに反し、不敬虔であるということになる。

(1) Aet. 3, 10. *Ἀποτορεύης δὲ μήποτε εἰσοβίας καὶ δόξας ἐνωτάμηνος ἀγένητον καὶ ἀκόλοστον ἔση τὸν κόσμον εἶναι……*
Opif. 2, 7. *Τινὲς γὰρ τὸν κόσμον μακάριον ἢ τὸν κοσμοποιῶντα θαυμάσαντες τὸν μὲν ἀγέννητόν τε καὶ αἰώνιον ἀσέφηναυτο, τὸν δὲ θεοῦ πολλήν ἀτραπίαν ἀνάγκης καταπέσαντο,……*アリストテレス自身の世界の不生不滅説については、たとえ『形而上学』第十二卷七章参照。

(2) Opif. 2, 8-9. *Μωυσῆς δὲ……ἐγνω δὴ, ὅτι ἀνοργκαυτάτου ἔστω ἐν ταῖς οὐραῖ τοῦ μὲν εἶναι ἡσαστήπου αἴτιον τὸ δὲ παθρήν, καὶ ὅτι τὸ μὲν ἡσαστήπου ὁ τῶν ὄλων νοῦς ἐστὶν εἰληφενεῦστατος καὶ ἀκαυφασέστατος,……τὸ δὲ παθρήν ἀψύγρον καὶ ἀνάγρον ἐξ ἑαυτοῦ, κληθεῖν δὲ καὶ στήματαθεν καὶ ψύγροθεν ὄπρὸ τοῦ νοῦ μετέβαλεν εἰς τὸ τελεσίταρον ἔστρον, τὸνδε τὸν κόσμον.*

いま、フィロンが、アリストテレス説を反駁するために用いている論拠を吟味すると、彼はそれをモーゼの教えであるといっているが(本論文本章注(2)参照)、実はアリストテレス自身の原理にほかならないことが知られる。すなわち、(一)世界は能動因と受動因から成る。これはアリストテレスが、たとえば『自然学』第八卷四章に述べていることである。(二)受動的なものにはそれ自体としては動きも生命もない。能動的なものによって始めて動くもの、生けるものとなる。これも、たとえば『自然学』第八卷四章において述べられていることである。(三)神は純粹な知性であり、それによって世界は動かされ生命づけられている。このような、世界の第一動者たる「知性」

しかしこれは、フィロンの立場からのアリストテレス批判であって、アリストテレス自身の立場においてかかる自己矛盾があるか否かは別問題である。問題は「動かす」ということを、いかに把握するかにかかっている。アリストテレスにおいて「動かす」とは、可能態にあるものに形相を与え、これを現実的存在たらしめることを意味した。それゆえ動かすためには、動かされるべき可能的なものの存在が前提され、神が永遠に第一動者としてはたらくものであるかぎり、動かされるべき可能的なるものも永遠から存在しなければならなかった。したがって、アリストテレスにおいては、神が第一動者であることと、世界が神とともに永遠から存在することとは、決して矛盾しなかったのである。

それがフィロンにおいて矛盾することとなるのは、「動かす」ということの意味が、アリストテレスの場合とは異なる仕方で了解されているからである。すなわちフィロンにとって、神が「動かす」とは「造る」ことであり、世界を世界として存在させることである。それゆえアリストテレスの「動かす原因」は「造る原因」の意味に解され、第一動者たる神は創造する神となる。このように「動かす」の意味が把握されるとき、神が第一動者であることと、世界が永遠であることとは、矛盾することになる。そしてアリストテレスの「動き」の意味をこのように解釈させた点にこそ、フィロンのいわゆる「モーゼの教え」、つまり『創世記』の影響をみとめることができるのである。

ここからして、世界は不生永遠であるというアリストテレス説は神に大なる不活動性を帰する結果になるから不敬度であるというフィロンの批判は、より深い根底から理解されてくる。もしもアリストテレスの説くように世界が不生永遠であるとすれば、世界は神とともに永遠から存在する筈である。したがって神の世界に対するはたらきは、既存の世界を前提し、それを動かすだけであって、世界の存在そのものにまでは及ばない。アリストテレスにおいてはそれで問題は起らなかった。なぜなら彼にとつては、神はまさにそのような意味で「動かす神」であり、それが世界に対する神の「はたらき」(ἐργασία) (もしもそのようなことをアリストテレスの神に帰することが許されるならば)

のすべてであったから。それゆえ神の世界に対する「はたらきのなさ」ἀπατία ということは、彼の哲学の内部においては問題とならなかつたのである。これがフィロンにおいて問題となるのは、神の「はたらき」の意味がアリストテレスの場合とは異なるからである。神がはたらくとは、既存の世界を動かすだけでなく、世界そのものを造ることである。もしも世界が不生永遠であるとすれば、この世界は永遠から神によって動かされているだけで造られたものではないことになる。これは神に「大なる不活動性」を帰することである。

ではアリストテレスにおいて、世界が不生不滅であり永遠であるとされた根拠は何であつたらうか。それはまさしく、質料の不生不滅性であつた。アリストテレスにとつて、世界が動くとは、世界における多種多様のものが多種多様な形相を取ったり失ったりすることである。それゆえすべての動きの根底には、それらの生成消滅の基体となる質料がなければならぬ。すべての動きの基体である根源的質料そのものは、すべての動きがそれにおいて、それから生じてくるものものとして、それ自身動くことなく、不生不滅である。そして、この質料の不変性こそは、世界の永遠性が主張される重要な根拠の一つであつた。⁽⁶⁾

(6) Phys. I, 9, 192a 28-34. ἀφθαρτων καὶ ἀβιωτων ἀνύκνη ἀνὴρ εἶναι. εἴτε γὰρ ἐπιτερο, ὑπανεσθαι τε οὐκ ἰσχυρῶς, τοὺς δὲ εὐκαταφύτους, τοὺς δὲ ἐπιτερο ἀνὴρ ἢ φύσις, ὅτι ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ ψαρόφαι……εἴτε φθαρτων, εἴς τοὺς ἀφίεσται ἐργατων, ὅτι ἐφθαρμένη ἐστὶν καὶ φθαρθήναι. アリストテレスが世界の永遠を主張する諸根拠に「*τὸ μὴ εἶναι*」E. Behler, Die Ewigkeit der Welt, I Teil (1965) p. 45-53 参照。

それゆえフィロンの立場から、アリストテレスの世界永遠説が批判されなければならないとすれば、まさしくこの質料の不生不滅の説こそは批判されるべきであろう。しかしそれを批判することは、アリストテレスにおける「はたらき」ないし「動き」の概念をこえる立場において始めて可能である。そのとき、「動かない」という意味で不生不滅の質料は、「造られない」という意味で不生不滅ではありえず、「造られたもの」として神のはたらきのもとにあり、

その意味でやはり一種の生成を有することとなるであろう。これはつまり、質料も創造されたものであることをみとめることにほかならない。

フィロン自身は、質料の創造について直接に言及していないが、アリストテレス説を批判する彼の立場をおしすずめてゆくならば、必然的に、質料も創造されたものであると考えざるをえなくなる。以上の理由から、フィロンは質料の被造性を明白に論じなかったが、すくなくともそれをみとめる方向に彼の思想は動いていたということだけは確言できるであろう。それにしても、何故フィロンは質料の創造について直接に論じなかったかということは、一つの問題として残る。

八

ここでさらに、次の問題がおこってくる。それは、「その質料は何から造られたか」、つまり、「質料の質料は何か」という問題である。しかしながら「質料の質料」を問うことは、もはや無意味であるといわなければならぬ。なぜならば、アリストテレスが「質料」という名で呼んだものは、もうそれ以上何物にも還元されえない根源的なものがあり、すべての有のものにあつてしかもそれ自体何物でもないもの、その意味で非有なるものであつた。それこそはまさに、およそ質料と考えられるすべてのものの質料であり、根源的な質料 *hyle* である。それゆえ、かかる質料のさらに質料を問うことはナンセンスであり、ことばの遊戯でしかありえない。質料の創造について、上述のような仕方でも論じたフィロンも、その質料そのものが何から造られたかという問題については、何も述べていないのである。

しかしながら、もしも強いて「その質料は何から造られたか」と問われるならば、「無から」*ex nihilo* と答えるよりほかはないであろう。この場合の「無」とは「無とよばれるあるもの」ではない。全くの無なのである。「無か

ら造られた」とは、「何物から造られたのでもない」ということである。それは、「神が世界を創造するにあたっては、いかなる意味での質料の存在をも前提しない」ということの、端的な表現にほかならない。

以上によってわれわれは、「無からの創造」という思想の形成において、イスラエルの宗教の寄与したものは何であったか」という問題（本論文第一章の終り参照）に答えることができる。それは、イスラエルの神の能力の絶対性である。プラトンが世界形成の説明のためミュトスの形で提起した諸原因は、全能の主なるイスラエルの神を中軸として解釈されるべき、二つの方向に分極する。デミウルゴス、イデア、善という三つの原因は、根源的に一なる「神」のうちに吸収される。質料の方向に考えられた原因は、すべての存在性をうばわれて虚無（ニヒル）となる。一方が無限大となるとともに、他方はゼロとなるのである。

それにもかかわらず、「無からの創造」といわれる場合の「無」が、イスラエルの宗教によって突然にあらわれるのではなくて、すでにギリシア哲学において準備されていたことを見落してはならない。ギリシア哲学においては、一方に積極的に世界を構成する「有」の原理があらわれるとともに、他方にはそれに応ずるように「非有」の原理があらわれた。世界は「有」と「非有」との対立と緊張のうちに成立した。しかし、「非有」がなければ「有」もない。「有」と「非有」とは相互に関連し、あいまって現実の世界を構成した。そのかぎりにおいてギリシアの哲学は、「有」と「非有」とをふくむ、広い意味での「有」の圏内を動いていたともいえよう。しかるにイスラエルの神がこの圏内にみちびきこまれるとともに、「有」と「非有」とがそのうちで関連し合う圏そのものが破れるのである。イスラエルの神は、その存立のために、他の何物の存在をも必要としない絶対的に独立的なるものとして、この有の圏を超出する。それとともに、この有の圏の周辺に、全き虚無があらわれてくる。有の圏は虚無のうちにうかんであり、神の力によってのみ有のうちに支えられており、神の力からはなれるならば全き虚無のうちに消えてゆくものであることがあきらかにされてくる。このかぎりにおいて、全き虚無という思想は、イスラエルの宗教によってもたらされ

たとする見解は正しい。しかしこの「無」は、ギリシア哲学における「非有」を、その「非」という方向に徹底することによって始めてあらわれえたのであって、そのかぎりギリシア哲学は「無からの創造」の思想を生み出すための前提をなしているのである。

残された一つの問題がある。それは、フィロンにおいて、プラトンの「場所」はどのように解されているか、という問題である。前述のように（本論文第三章）、プラトンの「場所」は、二つの意味を含蓄していた。一つは、生成の世界を受け容れる「基体」としての意味であり、一つは、生成の世界がそこにおいて、動く「空間」としての意味である。アリストテレスは、第一の意味を質料に帰した。第二の意味を、彼のいわゆる「場所」、すなわち、平面的なトポスに還元した。かくてアリストテレスにおいては、プラトンの「場所」の有していた独自の意味は失われてしまった。このことは、プラトンにおける「造る神」が、アリストテレスの世界から姿を消して、「動かす神」がそれにかわったことと関連を有するように思われる。世界を「造る」ためには、造る者がそこにおいて、造り、造られる物がそこにおいて、造られる空間がなければならぬ。しかし世界を「動かす」ためには、動かす者がそこにおいて、動かされる物にふれる、接触面としての場所があれば足りたのである（本論文第四章）。

しかしながら、イスラエルの宗教においては、プラトンの空間的な場所としてのコーラは、平面的な場所としてのトポスに還元されてはならない。なぜならば、イスラエルの神は、プラトンの神と同じく「造る神」であり、それどころか、万物を無から創造するといわれるまでに、徹底的に「造る神」であるからである。それゆえ、イスラエルの宗教にもとづく創造論においても、神がそこにおいて世界を造る何らかの空間、つまりコーラにあたるものが、考えられなければならないのではなからうか。フィロンはそのようなものについて何かを語っているであろうか。

この点についてわれわれはもはや、フィロンから何事かをきくことができない。フィロンの系統を引く中世の哲学者たちからも、何事かをきくことができない。彼らは「無からの創造」について多くを論じ、そこからいくつかの重

要な命題を引き出している。しかし『ティマイオス』のデミウルゴスが、そこにおいて世界を造った空間としてのコーラを、イスラエルの創造論の立場から解釈するということはおこなっていない。ここに、われわれに残された問題があるように思われる。

もちろん、全能なるイスラエルの神が、「それから」何かを造る質料の存在を前提しないように、神が「そこにおいて」何かを造るべき場所のようなものも、じっさいにはありえない。「神は何から世界を造るか」という質料の問いに対しては、「無から」*ex nihilo* と答えざるをえなかったように、「神はどこにおいて世界を造るか」という場所の問いに対しても、「無においで」*in nihilo* と答えざるをえないであろう。

しかし、「無からの創造」ということが、たんに、「神は創造のためにいかなる質料をも必要としない」という消極的意味のみならず、「神は無から有を生ぜしめるほどに力ある者である」という、神の能力の絶対性をあらわす積極的意味をおびているように、「無における創造」ということも、たんに、「神は創造のためにいかなる空間をも必要としない」という消極的意味のみならず、何らかの積極的意味を表現するのではなからうか。ではそれはいかなる意味であろうか。

ふたたびプラトンの『ティマイオス』における「場所」にもどうだろう。「場所」は生成を受け容れる基体であるとともに、およそ生成するものがそこにおいて生成し、そこにおいて流転の性格を受ける必然性の母胎でもあった。ところで生成するものが、そこにおいて造られる、「場所」は、デミウルゴスにとっては、そこにおいて造る、「場所」である。デミウルゴスは、理性的な者として働き、そのかぎり自由であるが、彼がそこにおいてはたらく「場所」は、そこで造られるものに、反理性的な必然性を課する。それゆえこの場所において造られるものは、デミウルゴスによりアイデアにかたどって造られるかぎり、合理的でありながら、しかも「場所」において造られるものであるかぎり、不合理的な必然性をおびざるをえなかったのである。その必然性は、デミウルゴスの力をもってしても、いかんともなし

がたかった。その意味で「場所」は、そこにおいて造られる物に必然性を課するとともに、そこにおいて造るデミウルゴスのはたらきにとっても、その自由を外から制約する、一種の外的必然性であったとはいわれないであろうか。

ところでいま、イスラエルの神が「無において創造する」といわれるとき、この「無において」ということは、神が創造するにあたっては、そこにおいて創造すべき場所とか空間とかいうものは存在しない、ということの意味をとともに、神の創造のはたらきを制約すべきいかなる場所的必然性も存在しない、ということの意味する筈である。

それゆえ、「神が無において造る」ということは——もしそのような表現が許されるとするならば——の積極的な意味は、「神は絶対の自由において世界を創造する」ということになるであろう。かくて、「無からの創造」という表現が、神の創造能力の絶対性をあらわしたように、「無における創造」という表現は、神の創造における自由の絶対性をあらわすことばとなるであろう。

(了)

(筆者 京都大学文学部〔西洋哲学史〕教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

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

“Creatio ex nihilo”

—On the formation of this idea—

by Akira Yamada

It is generally assumed that the idea of a “*creatio ex nihilo*” did not come from Greek philosophy but from the Hebrew religion. It is certain that this idea is not found in any Greek philosopher, but it does not follow that this expression as such has its origin in the Hebrew Bible.

As a matter of fact, this expression “*creatio ex nihilo*” cannot be found as such in the original Canon of the Jewish Scriptures. The only place where a similar expression appears in the sacred writings of the Hebrews is in the Second Book (7, 28) of the Apocrypha of the Machabees, which was written in the later Hellenistic age.

Hence, we are rather inclined to think that this idea of a “*creatio ex nihilo*” might be the product of the encounter of Greek and Judaic speculation during the later Hellenistic period. Therefore, the question we intend to raise in this paper is how far and in what manners Greek philosophy and the Hebrew religion respectively contributed to the elaboration of this concept of a “*creatio ex nihilo*”.

After having carefully perused the texts of Aristotle, of Plato and of Philo of Alexandria concerned with that problem, we have presently reached the following conclusions.

1 - The main contribution of Greek philosophy to the formulation of this

idea of a "creatio ex nihilo" seems to be the conception of "non ens" as opposed to "ens". This does not mean of course that this "non ens" is already imagined as a "nihil", for it still remains a sort of "ens", but it implies nevertheless an inference towards the absolute "nihil".

2-As for the contribution of the Hebrew religion, it seems to have come from a transcendent conception of the absoluteness of the divine power of Yahveh. This divine power was believed by the Hebrew religion to be so omnipotent that it could not be thought of as presupposing anything like matter for the creation of the world.

3-Finally, under the impact of Hellenistic speculation, the encounter of Greek philosophy with the Judaic teaching, combining the idea of the absoluteness of a divine power creating the world from "nothingness" with the Greek conception of a "non ens", succeeded in coining this new expression of a "creatio ex nihilo". We surmise that the absoluteness of the divine power as conceived by the Hebrew religion brought the Greek philosophical conception of "non ens" far beyond its original meaning by adopting in its stead the new word "nihil".

Ideas, Qualities and Substances in Locke's Philosophy

by Jun'ichi Tsuchiya

This paper is concerned with Locke's view on the relation between the physical world and the data of sense.

In the first three sections I attempt to clarify the meaning of the distinction between primary and secondary qualities. It is pointed out that secondary qualities are not mental states, but the power or dispositions of the physical micro-objects, and that the distinction is significant only if it has the "corpuscular philosophy" or atomism as its background theory.

In the fourth section of the paper I expound an analysis of what Locke said about the idea of substance and its relation to his theory of the physical world. Locke's concept of substance is, in its proper sense, logical.