

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

私たちがこれから振り返る観念の集団のうち、最も根本的なものは、まずプラトンに登場します。そしてこのため、それに続くものはほとんどすべて、ホワイトヘッド教授の有名な発言の例示とさえ言えます。曰く「ヨーロッパの哲学的伝統に関する最も安全な一般化は、それがプラトンへの一連の註釈にすぎないというものである」。

しかしながら、プラトンと、プラトンの伝統には、二つの対立する主要な流れがあります。哲学や宗教体系を分断する最も深く影響の大きい溝について言えば、彼はその両側に立っていたんです。そして彼が後の世代に与えた影響は、二つの反対の方向に作用しました。ここで言う溝というのは、「異世界性」と「この世性」と私が呼ぶものの溝です。

異世界性といっても、来世を信じてそれにこだわる、という話ではありません。死後にどうなるのか考えると、死んだら待っているはずだと考える喜びのことばかり考えるというのは、明らかにこの世性の最も極端な形でしょう。そして、そんな人生を考えるにあたり、いまの人生と根本的にちがうものではなく、似たようなものがおおむね続くだけで、変化と感覚と複数制と社会仲間の世界において私たちが知っている存在様式を長引かせただけで、単に地上存在のつまらないまたは痛々しい特徴を除き、もっと素敵な喜びを高めて、地上の不満のいくつかに補償が得られるだけなら、基本的にそれはこの世性の話でしかありません。

個人の存在連続の欲望について、ヴィクトリア朝詩人による最もお馴染みの表現が、これを完全に表現しています。ロバート・ブラウニングの軽やかな、今ここにある生への喜びが「戦い続け、永遠に続け、彼の地でもここと同じように」という希望以上にはっきり示されたことはありません。そしてテニスンの *meditatio mortis* (心身分離) の詩が「このまま続け、死なないという戦い」の祈りで終わりますが、これまたブラウニングほど強力ではないにしても、一般的な体験がすでに私たちになじませてきた全般的な存在条件が、十分な価値を持つ者なのだと宣言していたわけですね。実際、どちらの著者もロマン主義時代以前にはいささか例外的なものだった（とはいえ私たちがいまやっている歴史調査により、それが現れたのはもっと前だったことが示されるのですが）、こうした気分の特別な形態を口走っていたわけですね。そしてその気分は彼ら自身の時代においてはきわめて特徴的だったものなのです。それは存在の主要な価値は、時間の中のプロセスと闘争にあるのだという気分、満足と最終性に対する反発、パーマー教授の一節に言う「不完全なもの

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

栄光」という感覚なのです。

これは、私が述べている異世界性を完全に否定するものです。というのも異世界性においては、そのもっとぬるい表現においてすら、全面的な *contemptus mundi* (地上のものに対する軽侮) が本質だったからです。それは必ずしも、別の個人的不死性に対する渴望とは結びついていませんでした (とはいえ、その西洋におけるほとんどのフェーズでは、本当にそうした結びつきがあったのですが)。そして、そのより徹底した形態においては、そうした渴望こそが克服すべき最後の敵であり、存在の悲惨さと虚栄のあらゆる根源なのだと言われたのでした。

つまり「異世界性」というのは一哲学や宗教的傾向における主要なアンチテーゼを区別するために、この用語を不可欠なものとしている意味においては一本当の「現実」や真に善なるものはどちらも、人間の自然な生活や通常の間体験の中で見つかるあらゆるものとは、その人がどんなに普通で、知的で、幸運だろうと、その本質的な特徴において過激なまでに相反するものなのだ、という信念を指すために私が使っている用語です。

私たちが知っていていまここにある世界—多様で変化し、物事の状態や関係が絶えず流動し、思考や感覚の絶えず移り続ける走馬灯、そのそれぞれがまさに誕生の瞬間に非在へと消えてゆく—というのは、異世界的精神にはまったく中身がないように思えるのです。感覚の対象や実証的な科学知識の対象ですら、不安定で偶発的で、絶えず論理的に他の物との関係へと解体してしまい、そしてその他の物も精査すれば同じくらい相対的であやういものでしかないのです。

それらに関する私たちの判断は、多くの系譜や時代の多くの哲学者から見れば、どうしても混乱と矛盾の泥沼に人々を導くものでしかないのです。そして—この主題は実に陳腐なものです—自然生活の歓びは、はかなく、欺瞞的であり、それは若いときにはわからなくても、年をとればわかってくるのです。しかしながら、そういう異世界派の哲学者の考える人間の意志は、何か最終的な、固定された、不変の、本質的の、完全に満足できる善を見つけることができるのです。そして人間の理性は、何か安定した、決定的な、一貫した、自足した、自明な考察対象 (単数または複数) を探し求めるし見つけることができる、と言います。

しかしながらそれはどちらも、この世で見つかるものではなく、低次のものとは単なる程度や細部の面ではなく本質的な性質からして異なる「より高い」領域でしか見つからないのです。その別の領域は、物質に埋もれ、感覚的なものにとらわれ、行動計画に没頭したり個人的な感情にまみれたりしている連中には冷たく、希薄で、興味も歓びもない不毛の場に見えますが、省察や情動的な幻滅により啓蒙された者たちにとっては、哲学的な探究の最終目標であり、人類の知性や心がこの人生においてすら影を追い求めるのをやめたときに、平安を見いだせる唯一の領域なのです。

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

異世界派の哲学者の全般的な信条とはそういうものです。実にありがちなものなのですが、それでも以下の話を対比させるための背景として、それを明示的に目の前に置く必要があります。これが昔からしつこく続く類型であり、それがあれやこれやの形をとって、文明化された人類の大半において、その歴史のほとんどを通じて支配的な公式哲学だったということは、私が指摘するまでもないでしょう。緻密な思索的精神や偉大な宗教的師範たちの大多数は、その様式は様々だし厳密さや徹底ぶりもいろいろではありますが、人間の思考や情動やその両方を母なる自然からひきはがすのに携わってきたのです—実際その多くは人間に対し、きわめて本当の意味で異世界に生まれ変わらねばならないと説得しようとしてきました。その世界の財は自然の財ではなく、その現実には自然環境、その絶え間なく変わる状態が準拠する法則になじむのに使った精神プロセスを通じては知り得ないものなのです。

私が「公式哲学」と言ったのは、ほとんどの人が、こんな考えを受け入れると口ではいくら言ってみても、そしてその主張者の理由づけやレトリックに、ほんわかした感動的な種類の形而上学的な情感（これは部分的には説明できないものの情感でもあります）すら感じてしまったとしても、それを本気で完全に信じたことなどないというのは、何よりも明らかだからです。というのもそういう人たちですら、感覚が明らかにするものに対して、本物で圧倒的できわめて重要な種類の現実性を否定することは決してできず、実は異世界性が差し伸べる目的を本当に自分自身のために望んだことなどはないのは明らかなのです。

偉大な形而上学者たちは、それが真実だと実証しようとするかもしれないし、聖人たちはある面では自分たちの生活をそれにあわせて作り上げてみせるかもしれないし、神秘主義者たちは恍惚状態から戻ってきて、絶対的な現実だの、この一派が宣言する唯一の心満たす善との接触による直接体験を、どもりつつ報告するかもしれません。しかし、おおむね自然はそれにはあまりに強すぎるのです。

凡夫は、形而上学者の実証に納得し、聖人の前に頭を垂れ、神秘主義者の報告を理解するとは言わないまでも認めるかもしれませんが、自分自身の基盤が実に深く根差し、自分がきわめて親密にからみあっているこの世界に、何かきわめて確固たる専心させられるものを、圧倒的に見出し続けてきたのです。そして経験により希望が破られてしまい、加齢にともない人生の味わいがいささか平板で退屈になってきたとしても、人々は来るべきもっとよい「この世」の何かしらのビジョンに平安を求めてきたのです。そのビジョンに出てくる世界では、どんな欲望も満たされぬことはなく、各種のモノに対するその人の渴望が永遠に再活性化されるというわけです。

ちなみに念のため言っておくと、こうした事実は異世界的な哲学が、少なくとも名目上は広く受容されたり、公式に支配したりしている社会の一般的な性質や雰囲気、そうした受容によってまったく影響を受けないということの意味するわけではありません。中世ヨーロッパや、その前のインドや、そしてその後ですら西洋のナショナリズムという疫病に冒されたインドなどの様子を見れば、それがいかに影響をうけるかという十分な証拠が

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

得られるでしょう。何らかの形の異世界性が一般に述べられているところでは、社会的に広まった価値の尺度もそれにより大きく形成され、知的活動の主要な主題や目的もそこから性格付けを受けることとなります。

そうした社会における「世俗的」な人物は、一般に大なり小なり徹底的かつ誠実にこの世の財の追求に背を向けて、自分が決して不快ではない形で浸っている世界の喧噪から遠ざかった少数の人々を、畏敬します—そして通常は支援せざるを得ません。そして、中世ヨーロッパや現代インドでしばしば実例が見られるお馴染みのパラドックスにより、この世のできごとにおける主要な権力は、その世界から身を引いた者たちの手に陥る、あるいは押しつけられる可能性は決して低くないのです。異世界的な哲学者たちは支配者、あるいは支配者の秘密の支配者となり、神秘主義者や聖人は最も強力で、ときに最も狡猾な政治家となります。この世の活動における成功に何よりも有利なのは、まさにそうした活動からの高い水準の情動的な距離なのかもしれませんね。

しかしながら異世界性の社会政治的な影響は、豊かで興味深い主題ではありますが、ここでは取り上げません。異世界性が現実には常にこの世界と折り合いをつけざるを得ず、しばしばその原理とは異質な目的のために利用されてきたという点は忘れないようにしましょう。しかしこの主題についてさらなる考察を加えるべきだという根拠を与えてくれるのは、人間の思考や感受性の様式としてのそれ自体の性質と、特にそれに根拠や「理由づけ」を提供する哲学的動機なのです。それは明らかに、実に様々な度合いで存在できるし、歴史的にそのように存在してきました。一部の思考分野では部分的に適用され、他では適用されないかもしれません。そしてその流れが奇妙で得たいの知れない文脈で顔を出すこともあります。純粋に形而上学的な異世界性が、それに対応する善の性質の理論とは完璧に切り離された形で登場し、したがって異世界性の道徳的宗教的な気運をまったく持たないこともあります。この最も奇妙な例が見られるのは、ハーバート・スペンサーがハミルトンとマンセルの影響を受けて『合成哲学』(訳注：総合哲学ってヤツのことですか?)の頭にくっつけた、「知り得ぬもの」についての半ダースもの章です。

さらに、すでに詳述しましたが、共通の嗜好や経験の世界において、その「現実性」や価値の否定を生み出しかねない、いくつかのちがう特徴やカテゴリーがあります。現実には、はかなく永遠に不完全だというだけで形而上学的に糾弾されるものなのかもしれません。あるいはその構成要素すべてが一見すると相対的に思えたり、そのそれぞれについて思考が折り合いをつけられるような、自足したわかりやすさがなかったりするせいもあるでしょう。あるいは現実なんてつまらない存在の単なるごった煮にしか思えず、そのすべてが断片的で不完全で、明確かつ必然的な存在理由を持たないから、ということもあります。あるいは現実に対する我々の把握が、感覚という欺きに満ちた器官を通じてのものでしかなく、その感覚自体どころかそれに基づきそれが提示する条件に基づいて定義できる推論による構築物ですら、主観性の疑惑からは逃れられないという話もありますね。さらにそ

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

の単なる複数性、思索的な理性を多う一体性への満たされぬ渴望への反抗が許せなかったりします。あるいは——一部の推論下手な精神の場合は——現実感覚を喪失するような、間歇的な体験があるから、というだけのこともあります——

我々から落ちるもの、消え去るもの
実現されぬ世界を動き回る生き物の
空白の不安

—このためそうした精神にとっては、真の存在、魂が安住できる世界は、何やらとにかく「卑近なすべて」以外のものでなくてはならないという確信が圧倒的に思えてしまうのです。こうした動機のどれ一つでも、立派に異世界的な存在論を引き起こしかねません。そのいずれも「この」世界の本当に独特で不可分の性質のどれかに注目してはいるからです。しかしそうしたものの一つや少数だけが機能している場合には、形而上学的な意味での完全な異世界性と呼べるものは生まれません。自然体験で知られる、この世界の他の特徴は相変わらず糾弾を逃れているからです。

また価値の面では、「この」世界は、異世界派の道徳家や宗教教師たちのページを満たす、お馴染みの不満のどれか一つ、いやすべてに基づけば、邪悪または無価値として一蹴できます。世界プロセスは、それを全体として把握しようとする、想像力に対して一貫性のない面倒なドラマを提示するだけで、喧噪には満ちていても何も意味しないせいもあるでしょう——同じエピソードの無意味な反復だったり、始まりのない果てしない変化の物語だったり、延々と果てしなく続いているくせにそれに見合う仕上がりに達しておらず、理解可能な目標にまるで向かわなかったりするせいもあります。あるいは時間の中で登場して時間の中にある目標にこだわる欲望はすべて、経験的に果てしない不満の刷新を生み出すだけで、ふりかえって見ればそれが埋没しているプロセスの呆れたはかなさを必然的に共有していることがわかったから、というのもあります。あるいは少なからぬ人々——それも自分では真の神秘主義的恍惚を得る能力のない人々さえいます——の間には、事物の相互的な外部性や、自分自身の存在が持つ閉塞した分離性に反発する感情的な反逆があり、自意識の重荷から逃れたいという渴望があり「自分が自分だということを忘れたい」気持ちがあり、あらゆる分断の感覚とあらゆる他者性の意識が超越されるような一体性の中で己を失いたいという願いがあるのです。

完全な異世界性というのは、こうした動機すべてを組み合わせ、この世をあらゆる面で糾弾するのです。その最もよい例がウパニシャッドの一部、ヴェーダ体系、ヴェーダはと仏教の一派です——これは皮肉なまでにショーペンハウエルの実生活や個人的な気質とは異質なものです——『意思と表象の世界』に書かれているものを見ればわかるとおり。原始仏教は、一種のプラグマティックな異世界性ですが、完全な異世界性に到達できないのは、それが否定だけだからです。この世界のはかなさと無価値性にばかりこだわって、異世界

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

の肯定的な現実性や肯定的な価値についての文句なしの断言をまったくしていないのです。

異世界性の現代の観察者は、仏教はこの点で、偉大な哲学者や神学者が、非実在物の崇拜を教えることにこだわっていたという奇妙な真実の暴露に近づいたのではないかと考えるかもしれませんね。人間がそもそも考えられる具体的なモノを特徴づける、個別の欠陥や制約—その相対性、内的論理性の矛盾、思考や欲望にとっての最終性欠如—から逃れていると強調することで、彼らは非実在物をもっと「リアル」でもっと情緒的に満足できるものに思わせてきたわけではあります。ここでの目的のためには、この大問題にここで答えようとする必要はありません。確実なのは、そうした哲学者たちが常に、自分たちがまさにその正反対のことをやっていると信じてきた、ということなのです。

しかし完全なものであれ限定的なものであれ、あらゆる異世界性は、逃れねばならない「この世界」が存在するという事実はどうしようもないようです。まして、そうした世界の存在を正当化することも説明することもまったくできず、また自分たちの理屈が否定する実証的な存在の、個別の特徴や側面のどれ一つも、存在を正当化や説明はできません。したがって、異世界派が当然のように頼るのは、ヴェーダ体系に見るように、幻影という装置です。しかしこの実際の経験の特性を「幻影」で何もない非実在のものだと呼ぶのは、きわめて強力な形而上学的情感を持つ一種の詩ではあるんですが、哲学的に考えると、これ以上はないほどのナンセンスでしかありません。そうした特性は、それを経験する人々の意識の外にある客観的な秩序の中には存在しないし、対応するものもないという意味では「非現実」と言えるかもしれません。しかしながらそれを絶対的に非現実だと述べつつ、それを自分自身の中で経験し、他の人もそれを経験すると想定し、同時に明示的にそれを指して超越すべき不完全性だとか克服すべき邪悪なのだとか指摘するというのは、明らかに一つの命題を同じ文の中で否定しつつ肯定しているわけです。そして、何やら高尚で崇高なポーズをつけたからといって、自己矛盾が無意味ではなくなるなんてことはありません。

だから、この幻影という必死の逃げ口上に頼らない異世界哲学はすべて、この世界を、その存在論的な欠陥はどうあれ、説明のつかない謎として抱えるしかないようです。不満足で、理解不能で邪悪であり、そうであってはいけないのに、それでもそうであるのはなぜか否定しがたい、というわけです。そしてこの面目丸つぶれぶりは、異世界派の部分的な形態であれ完全形態であれ、同じくらい明らかです。「リアル/現実性」という賞賛的な名称を非手押し対のが、私たちの知っている経験のはかなさ、経時性、消失性だけであるにしても、私たちの持っている経験された存在すべては経時的で消失するものであり、したがってそうした存在は、最初の仮説に基づけば目標として設定した永遠で悠久のものに反するのだというのは、厳然たる事実のままなのです。

この異世界性とこの世性の一次的な対立に照らすと、西洋思想におけるプラトンの二重

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

の役割が最もよく理解できます。残念なことに、今日プラトン哲学の本質を提示しようとすると、その当初から二つのちがった問題について、博識な専門家たちの激しい意見の相違にぶちあたってしまいます。

最初の問題は、『対話』に登場するドクトリンの多く、いや一つでも、プラトン自身が述べたことなのかというものです。2つ目の問題は、そうしたドクトリン—だれが言ったものにしても—が実際には何だったのか、というものです。世評高き専門家たちの間に異論が存在するもの自体について、何も「知られている」といえないのであれば、哲学の深遠な問題をめぐるプラトン自身の教えについて、私たちは何も知らないことになってしまいます。プラトンの著述家としての特徴のおかげで『対話編』は他の哲学者より、なおさら学者論争の豊かな場になってしまいます。その理由づけが提示されているドラマチックな形式。議論のまさに決定的または頂点となる部分で、ここぞとばかり公然と「神秘的」または比喩的な表現様式を持ち込む手口。ソクラテス的対話に満ち満ちるアイロニー。提起される問題の、本質的な論理的むずかしさ。一部の対話の議論が明らかに他の対話の議論とは相容れないこと。アリストテレスが述べたプラトン理論と、プラトン自身の著作から得られそうな議論との乖離。こうしたものがすべて、すさまじく多様な解釈の余地をもたらし、おかげで特に現代の註釈家たちはプラトン著作の中に、その当人たちが肩入れするドクトリンの表現か、少なくともその予兆を、なんでも簡単に見つけられてしまうんです。

本講義では、解釈学のややこしい問題や、個別著述家の知的伝記などに入り込むのはできるだけ避けたい。しかしプラトン主義について語るにあたり、人生の大半をプラトン著作の研究に捧げた研究者たちの結論の相違をまったく考慮しなかつたりすれば、関係する問題から逃げていようと思われるのもまちがいないことです。ここで手短かに言及しておかねばならない、論争対象となっている問題というのは、著作そのものではなく、そこに含まれるドクトリン（その内容がなんであれ）の帰属です。

長きにわたり支持されてきた見方は、『イデア論』が登場しない初期の一部対話を除けば、プラトンはソクラテスの教えをはるかに超える独自の形而上学的なドクトリンを主張していた、というものです。この見方は、ドイツのプラトン学者の中で最も有力なコンスタンティン・リッターがいまも支持するものです。彼はその近著で読者に対し「これを疑う者はだれもいない」と読者に請け合ってみせます¹。

しかしながら実際には、最近のイギリスにおけるプラトン研究者の間には、対話編におけるソクラテスや他の主要な対話者たちが口にする着想や議論は、プラトン自身ではなくその登場する哲学者たちのものだとする明らかな傾向が、普遍的ではないにしても見られるのです。バーネットの主張が正しければ『イデア論』はすべてソクラテスのものとしな

¹ *Kerngedanken der platonischen Philosophie* (1931), 8: 「すでに『クラテュロス』『メーノ』で、ソクラテスの結論をはるかに超える多くの能動的な内容が見られる。そしてこれは『パイドン』と『国家』さらに『パエドロス』ではますます明らかである」 Cf. 同じ著者の *Platon, II* (1923), 293 (『パイドン』について)参照: 「対話編の哲学的な考察事項が歴史的なソクラテスとは異質であり、したがって本質的にプラトンの的であるということ—この点についてはほとんど何の意見の相違もない」

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

ければならず、プラトンはソクラテスが主な話者となっている対話においては、一種のボスウェルのような崇拜する人物の伝記作者的な存在でしかなく、単位客観的で歴史的に信頼できる報告をしているだけだ、ということになります。バーネットによれば、プラトン自身がその理論を受け入れたかどうかは怪しいそうです。彼が自分で別の独自の意見を述べ始めた頃には、すでに彼がそのソクラテスの思想を斥けていたのは明らかです。そして正しくプラトンの教えと呼べるものは、アイデアを扱っていたのではなく、主に「彼の初期の著作においてはほとんど何の役割も果たさないか、少なくとも神話的な形でしか登場しない二つのもの、つまり神と魂」を扱っていたのだと言います。そしてそれは後期の著作では「きわめて単純に、神話的イメージなどかけらもない形で」扱われるようになったと言います²。要するに善のアイデアではなく『ティマイオス』『法律』の人間と同形の神こそが、プラトン自身の哲学における至高の主題なのだということです。そしてかつての対話編の天地創造物語はほぼ文字通りに理解すべきものであって、はるかに細かい形而上学的な着想を比喩と通俗的な表現で述べた神話として理解してはいけない、というわけです（そういう含意のようです）。

さらにこのように、ある偉大な権威はプラトン中期の対話編（そこではまだソクラテスが議論の重荷を背負い続けています）における最も目立つ理論が、おそらく是非プラトンのなものだと考えるのに対し、別の権威である A・E・テイラー教授は後期プラトンで最も重要な理論について、類似の扱いをしているのです。たとえば『パエドロス』『国家』におけるドクトリンが自分の考えたものとしてプラトンにより教えられたことがある」という議論を「証明なしに想定する権利はない」という点でバーネットと基本的に同意しつつ、テイラーは『ティマイオス』の中にプラトン独自のドクトリンの痕跡を探するのは同じくまちがいである」と付け加えるのです³。そこで展開される理論は一少なくともプラトンの意図としては一対話編の中で名前が挙がっている話者のものであり、つまり先立つ世代における南イタリアの哲学者にして医師、エンペドクレスの同時代人で、その哲学者の生物学に関するアイデアを「ピタゴラス的な宗教や数学」と融合させようとした人物なのだ、というのです⁴。これがテイラー『ティマイオス註釈』という莫大な研究成果の「まさに主要な主張」とのこと⁵。もしこの両方の結論を受け入れるのであれば、通常はプラトンの哲学だとされてきたものの相当部分はプラトンから奪われ、他の以前の思想家のものとなります。そして対話編のほとんどは主に、プラトン以前の思索の歴史記録として理解すべきだということになります。ここから、プラトン自身は（その広範な著作において）偉大な独自の哲学者というよりはむしろ、他の人々の哲学の歴史研究者と考えるべきだということになり

² Burnet, *Platonism* (1928), 115.

³ Taylor, *Commentary on the Timaeus of Plato*, 11.

⁴ *Ibid.*, 11.

⁵ *Ibid.*, 10. この主張は、しかしながら、他の下りではテイラー自身がかかなりの条件をつけている。私たちは結局のところ「[『ティマイオス』の] ドクトリンと対話編で教わったこと、いやプラトンが自分の教えについて述べたというアリストテレスの証言から彼が抱いていたとわかる考えとの間にさえおおまかな全般的な一致があると考えてよい」(*ibid.*, 133).

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

ます。

こうした見方の背後にある立派な研究と議論の力にもかかわらず、私はなかなかそれを受け入れられないと告白しておきます。そしてその困難は特に、イデア論の各種側面を述べた対話編については大きいのです。プラトンが、単に以前の師匠への畏敬だけのために、成人人生のほとんどの部分を、自分自身が広めたいとも思わず真実とも思っていなかったドクトリンを主張するために費やし、しかも明らかに情熱と比肩するもののない雄弁さ（ソクラテス自身はほぼまちがいでなくそんなに雄弁ではありませんでした）で行ったというのは、心理的に見てかなりあり得ないように思えるのです。

さらに、そうした証拠として心理学よりマシなものだってあります。バーネットの理論を否定する重要な証拠が二つあります。一つはアリストテレスの証言です。アリストテレスは、この問題について何も知らなかったなどということはきわめて考えにくいし、それを歪めて述べるような動機は何も思いつきません。そして彼は率直かつ何度も、ソクラテスは道徳哲学の問題だけに専念しており、「物事の一般的な性質」などは考えて織らず、「イデア」という名前と着想を導入したのはプラトンだ、と述べています—つまりソクラテスの倫理学と論理学の定義を形而上学に変えたのはプラトンなのだ、ということです⁶。

もう一つの証拠は、露骨なほど無視されてきた、あるプラトンの著作にあります。確かにその正真性はときに疑問視されてきました。しかし最近のプラトン研究者でそれを疑問視する人はほぼいません。晩年に書かれた『第七書簡』で、プラトンは自分の政治活動の勝利だけでなく、自分の哲学の根本をまとめています*7。そこで述べられたドクトリンの帰属をあいまいにするような、ドラマチックな対話はここにはありませんし、アイロニーの戯れも、神話もありません。プラトンは自分自身として語っており、きわめて率直です。そしてそこで述べられているドクトリンは基本的に『パイドロス』と『国家』第六巻および第七巻に書かれたものなのです。イデア論が率直な神秘主義となってまとまったものです。プラトンによれば、その最も深く「最も真剣」な信念は、「言語に内在する弱さのため」言葉では適切に表現できないのです。したがってその意味を、単なる著作や談話によって他の人に伝えようとするのは、これまでもこれからもないと言います。それは突然の啓示によってのみ得られるものであり、それは生活の慎ましさと知性の規律により準備を整えていた魂にだけ降ってくるものなのです。それでもそれにつながると共に、なぜそれがそれ自体としては口に出してはならないのかを明確にする。「真の議論が一つある」。その

⁶ Cf. *Metaphysics*, I, 987b 1 f., XIII, 107b 27 ff.

⁷ ここでは、この書簡の正真性を受け入れる理由を長々と説明するのは不可能だし、またははやそんなことをする必要もはやないのかもしれない。この主張は Souilhe, *Platon, Oeuvres complètes*, t. XIII, ire partie (1926), xl-lviii, および Harward, *The Platonic Epistles* (1932), 59-78, 188-192, 213 で十分に述べられている。Cf. また Taylor: *Plato, the Man and his Work*, 2d ed. (1927), 15-16, および *Philosophical Studies* (1934), 192-223; P. Friedlander, *Plato* (1928), passim. 最近のプラトン解釈で最も奇妙なことのの一つは、第七書簡を拒絶しない学者たちが、それとまったく相容れないようなプラトンのドクトリンについての記述を提示することである。

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

議論が示すのは、理性的な知識の真の対象、本当の正真な現実、物事の不変の本質なのだと言います—円などあらゆる形の本質、あらゆる物体の本質、あらゆる生き物の本質、あらゆる魂の情動の本質、善や公正や正義の本質です。こうした本質は決して、その感知可能な表現たるはかない物体と同じものではなく、それについての私たちの考えとすら同じではありません。またその性質は言葉による定義では、ほのめかすことしかできないのです。したがってプラトンの哲学的な宣言は、アイデアのドクトリンを、最も無条件で神秘的な形で追認したものに他なりません—そしてそれは、彼がそれまでの著作で「幾度となく述べた」ものだという宣言でもあるのです⁸。

こうした理由などから、私はプラトンがプラトン主義の著者ではなかったという見方に説得力を感じないのですが、それを支持する学問的に有力な見解も侮れないほどの重みで存在するというのを認識するのも、現代の研究者だれしも決して避けられないことでもあります。それならば、観念史においてプラトンの果たす役割について私が言いたいことのうち、ここで関係してくるものは、プラトン自身についてではなく、その先人たちについてあてはまるものなのだ、ということになるかもしれません。しかしながら、私たちの狙いにとって、この区別はあまり重要ではありません。私たちがここで考察しているプラトンは『対話編』著者であり、述べたのが自分の着想かどうかによらず、その言葉が西洋思想にその後何世紀にもわたって深遠な形で影響を与え続けた人物なのです。新プラトン主義者、スコラ学者、ルネサンスの哲学者や詩人、啓蒙主義の人々、ロマン主義期の人々は、残念ながらというべきかもしれませんが、最近の古典学者の理論には馴染みがありませんでした。彼らにとって、プラトン主義というのは彼らの知っている対話編に含まれた着想と理由づけの体系すべてでした。そして彼らにとってそれは、単一で、おおむね一貫

⁸ Ep. VII, 341c-344d. 『アイデア論』が対話編の最後のものにおいてすら、放棄または役割限定されているという主張に対する主要な反論は Shorey が見事に述べている：「こうした対話編の観念がパルメニデス以後のものとする反論には容易に答えられる。『ティマイオス』ほどはっきりしたものはない。別の考えが明示的に述べられている。感覚の物体が唯一の現実であり、アイデアの想定は単なる駄弁にすぎないのか？(51c) そしてそこでは、そのアイデアの現実意見と科学の区別と同じくらい確実だとされている(中略)それは純粹存在のみに適用される用語で記述されており、お馴染みの用語も大量に活用されている(52a, 27d, 29b, 30, 37b)」(The Unity of Plato's Thought, 1904, p. 37). そして「プラトン後期ではアイデアの場所に魂が取って代わる」という主張について Shorey は(同じく適切にと私は考えるが)次のように述べる。「これはプラトンの思考と様式についての完全な誤解である。彼が真実で絶対的な存在の前提をアイデアに限定しなかったのは事実である。神はもちろん真の存在であり、宗教や形而上学的な下りは、必ずしも集合的なアイデアと区別する必要がない」。しかし「アイデアがやはり魂に先立つのだということのはっきりと」後期の対話編のいくつかに登場する。たとえば『ポリティコス(政治家)』『ティマイオス』『フィレバス』などである(ibid., 39). Cf. Ritter, *Kerngedanken*, 174: 「もともとの『アイデア論』は徐々に背景へと完全に下がりはするが、それでも命題のどれ一つとして一度も正式には取り消したり戦術的に放棄されさえしていないことは確認できる」。プラトンの積議が厳密な科学にはほど遠いものだという事は、サー・J・G・フレーザーが—最近になって再刊されてた初期著作で—初期のプラトンは確かに『アイデア論』を掲げているという見方を擁護しつつアイデアが置きかえるのは「善なる」ものの対応物だけだとしているが、後に彼は「論理によりアイデアをきわめて一般的な概念にし、したがって善なるものだけでなく悪いものについても対応させねばならないと理解した」のでその理論を放棄したのだろうと述べている(*Growth of Plato's Ideal Theory*, 51.) ことでも示される。

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

した思考体系だったのです—そして学識において決してひけをとらない現代の註釈家の一部も、いまだにそういう見方をしていますよ。

さてこのプラトンこそは、ほとんど言うまでもないことですが、西洋哲学と宗教における異世界性の土着的な流れの主要な歴史的源泉ではあります。これは輸入された東洋版とは別物となります。インゲ主席司祭が述べたように「まだ見ぬ永遠の世界があり、見える世界などはその浅はかなコピーでしかないのだという着想が西側で永遠の足がかりを得るのはプラトンを通じてなのです。「その呼びかけは、ひとたび発せられると、ヨーロッパではその後ずっと長きにわたり忘れられることはなかった」⁹。そして付け加えると、人間にとって最高の善が、なにやらそんな世界に自分を移行させることにあるのだという信念も、彼の著作に基づき繰り返し育まれてきたのです。プラトンの後継者たちがまちがいなくプラトンから教わったはずの異世界性が、プラトン自身によっては決して教えられることがなかった—少なくとも『対話篇』には登場しない—というのは、確かにこれまた学識ある意見が分かれる問題ではあります。リッターは、『イデア論』の中には彼が「現実についてのとんでもない見方」と呼ぶものなど、全体として何もないのだ、と頑固に主張しています。イデア論の根本的な主張は単に、人間の判断は、事実についても価値についても、思索の適切なプロセスによって到達されたのであれば、客観的な有効性を持つというものでしかなく（「プラトンのイデアとは、適正に形成されたあらゆる着想は、客観的現実にしっかり根差しているという単純な考えの表現なのである」¹⁰）。よって、物事は私たちの把握とは独立しているから、物事についての知識を実現できるということになります。もちろん、プラトンの述べる真の「表象」の客観的な対応物は不変物であり、分類名に対応するものだというのは事実です。しかしこれは、それが表現されているこの世界のモノとは別に生きながらえる「イデアの超越領域のドクトリン」を意味するものではありません¹¹。言葉は常に普遍物を指すのだから「イデア」も普遍物です。そして真の知識がイデアによるものなのは、主に「あらゆる表象はその内容として個別現象ではなく普遍関係を持つ」¹²という意味でなのです。一般概念は、分類行動の結果です。そして分類が正しいのは「それが完全に主観的ではなく、分類されているモノの客観的な関係に基盤がある」場合、それが自然において、一つの名前を私たちがつけた実在物のある集まりに、実際にいっしょに起こる性質の複合物をまとめて提示する場合、そして「経験が確かに別個に提供はするものの、なにか関係性を持っているわけではないものについて、単に我々の気まぐれでまとめられた組み合わせではない」¹³場合、です。まちがいなく一部の「プラトン神話や『饗宴』『国家』『パイドロス』の類似の詩的な直喩」は、プラトンが「イデア」というもので何か

⁹ *The Platonic Tradition in English Religious Thought* (1926), 9.

¹⁰ *Kerngedanken der platonischen Philosophie*, 77.

¹¹ *Ibid.*, 91: プラトンは"die Lehre vom demjenseitigen Ideenreich (彼岸におけるイデア領域のドクトリン)"を、少なくとも「しっかりしたドグマ (festes Dogma)」としては抱いていない。

¹² *Ibid.*, 82.

¹³ *Ibid.*, 89.

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

これ以上のものを意味していたと示唆していますが、そうした下りはファンタジーゲメルデ、つまり突飛な図式であって、著者が真面目に受け取ってほしいと思ったものではなく、したがって現代の読者はプラトンが「科学的な探究を通じて」「着実に到達された結果と同じ重要性を持つものとして扱うという、ありがちながらもとんでもない誤謬に陥らぬよう、どんなに強く警告してもしたりないほど」¹⁴なのだといえます。

しかしながら、プラトンの教えのこのバージョン—あるいは、そこで最も強調されてその最大の特徴となっているもの—は、その著者の大いなる学識にもかかわらず、私には基本的にまちがっているように思えます。これはアリストテレスによる『イデア論』の説明が基本的にまちがっているという、きわめて考えにくい前提に部分的に依存しています。それも、ある程度まちがっているとかいう話ではなく、根本的かつその主要論点についてまちがっている、ということです。さてアリストテレスは、哲学的に暗い人間などではありません。20年にわたりプラトンのアカデメイアにおいて生徒であり講師もつとめました。そして本を書いたときにも、彼の解釈の全般的な正しさについて、直接の知識にもとづいて判断できる人もたくさん存命中でした。彼が自分の哲学と師匠の哲学の間の相違点を思いっきり誇張したかったと考えるべき理由があるのは確かです。弟子はしばしばそういうことをやります。しかし彼がプラトンの中心的なドクトリンを完全に誤って伝えたというのは、信じがたいことです。また、プラトンのドクトリンの論調をこんなふうに穏やかにしてしまい、単純化するというのは、『対話編』そのものの一部とかなりの矛盾を生じてしまいます。まして第七書簡の証拠とは絶対的に対立するものとなってしまいます。ある学派の現代哲学者に「突飛」と思えるものは、紀元前5世紀のギリシャの哲学者に正しく思えたはずなどあり得ないという、恣意的な前提がなければ、この見方は成立しません。中でもこれは、ソクラテスや『パイドロス』の対話者のすべてが、極度に高い確実性をもって論理的に実証できると合意している結論¹⁵だけが、ソクラテスとプラトンの両方にとって、単なる詩的な気まぐれの誇張にすぎなかったと認めなければならないこととなります。さらにそれは、プラトンにおける神話や直喩のほとんどすべてを、どうでもいいレトリック上のでっちあげとして無視する必要性すらもたらすのです。確かに、当のプラトン自身もそれを文字通りに受け取るなと警告はしています。しかしこれは、それを真面目に受け取るなというのと同じではありません。プラトンが真実で重要だと思っていたが「質料に型をはめられた発話形態」では伝えにくいと思ったことの比喩的な表現でない、ということにはなりません。彼が寓話を使い始めるのは、まさに彼が議論の頂点にやってきて、彼にとってはもっとも確実で最も重要な着想にたどりついたときなのです—これは『国家』で特に顕著です。そこで当人も説明している通り、彼がそうするのは、こうした彼の嗜好の究極の到達点においては、一般言語の用語では伝えられないからなのです。真実は、適切な比

¹⁴ Ibid., 83.

¹⁵ 『パイドン』 76e, 92a-e.

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

喩を通じて、曇りガラスの中のように、影を落とすように伝えられるだけなのです。しかしプラトンが、最も高い知識である哲学が、変化するものを扱うのではないし、モノやその変化を司る併存性と経時性の一定の一般則すら扱うものではないし、数学の真実だけを扱うものでもなく、純粹本体の超越的な領域（自然世界はその薄暗く歪んだ影にすぎない）を扱うのであると固執したこと—これは、プラトンの最も傑出した熱烈な発言を大量に、無視できるものとして扱う気がなければ否定できないことです。

しかし、リッターほど有力な専門家の意見に対する私の異論は、拙速で独断的に思えるかもしれないので、ショーリー教授の重々しい判断も私の意見を支えていると申し上げられるのは嬉しいことです。「具象化したアイデアはプラトンの『物自体』であり、常識の観点から見てそのドクトリンが明らかにバカげているのを完全に認識したうえで意図的に受け入れられている」¹⁶。「プラトンの恐れ知らずで一貫したリアリズムは『常識』にとってあまりに嫌悪すべきものとなっているため、現代の批判者たちはそれを彼の思想の子供っぽさとは言わないまでの素朴さの証拠と考えたり、彼がそんなことを本気で言ったはずはなく、そのドクトリンをもっと成熟した作品においては放棄したり改訂したりしたはずだと論じることで、そのパラドックスを言い逃れようとするのである。こうした解釈はすべて、プラトンがこの解決策に飛びつき、しがみつこうにさせた、形而上学的問題の真の特徴と歴史的條件を理解できないことから生じているのである」¹⁷

しかしプラトンの形而上学が、モノの自然の多様性に対応する永遠なるアイデアの複数性に専念している限り、その異世界性は得意で部分的な種類のものでしかありません。近く可能な世界はプラトンにとっては、決してただの幻影だの邪悪だのではありませんでした。そして異世界もこの世界も、複数性でした。そして個々の魂にも複数制があり、永遠に相互とは別々で、その高次の領域に翻訳されたときにさえ各種アイデアともちがっていました。このフェーズにおける体系は、このため一元論的な形而上学的情感からはかなり自由でした。とはいえ永遠主義的な情感の面では、他のどのフェーズよりも豊かだったでしょうが。「アイデアの世界」はむしろ、この世界を立派にして時間を抜きにしたレプリカであり、この世界を全面的に否定するものではありませんでした。ある感覚対象の「アイデア」は、普遍であり知覚の物理的器官を通じては把握できないものとはいえ、その物体の凝集した貧相な対応物でしかなかったのです—その特性の一部は不決定のまま残されました。自然の豊かな定性的多様性は何一つ除外されませんでした—少なくとも除外されないはずでした。単純で知覚可能な性質、自然の物体間に持続する非世俗的な関係、私たちが経験するものの「何」を構築する、そうした性質や関係の複雑なまとまり、そしてそれらとともに、道徳的および審美的な性質、正義と気質と美しさ—そのすべては、存在の別の領域にあっさり投影され、そのそれぞれは経過や変更や、その永遠の固定性により人間の計画や苦闘

¹⁶ Shoreyによる Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*, の書評, *Classical Philology*, 1910, 391 所収より.

¹⁷ *Unity of Plato's Thought*, 28.

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

とはったく無関係であるとされるおかげで、審美的によりよく享受できるのです。そこには達成されるべき目標はありません。そこに何をする必要もありません。それを考えるというのは、ジェイムズの用語を借りるなら、結局のところ「道德の休日」を享受することなのです。しかしそこで考えられているのは、*sub quadam specie aeternitatis* (永遠のある側面に照らして) 見たときの世界の内容物で構成されているのです—ひょっとすると、ときにプラトンにとっては、このような見方をしたときでさえ考察対象として快いものではない本質を、けしからんことにくつつか排除したかもしれません。プラトン自身は、道德的な休日を過ごす逃げ場として彼のアイデアの世界を使わなかったのは事実です。彼は、それをこの地上の目的に有用なものにすること、具体的な道德や政治的な教訓をそこから引き出せるようにすることにこだわっていました。そして彼はそのためサンタヤーナ氏には嫌われました。サンタヤーナ氏はプラトンが「靈的生活」の性質に無知だと考えたのです。靈的生活は本質について無心に考察するだけで十分であり、何も選好を持たず、世俗の時間にとらわれた活発な生き物としての私たちの生を没頭させているような、価値観、道德や官能からも「解毒」されていると言うのです。「純粹存在は無限であり、その本質はあらゆる本質を含む。そうであるなら、それが具体的な命令を出したり、苛烈な道德家であったりすることなどあり得ようか？」この批判において、サンタヤーナ氏はプラトンにおける本当の一貫性欠如を指摘したと思います。しかし同時に、サンタヤーナ氏とはどうやら意見がちがうようですが、私はそれが幸せな一貫性欠如だったと思うのです。

プラトンが西洋における異世界性の父としてはっきり登場してくるのは、やっとな『国家』になってからです。他の論者たちは、どうも何やらそこからの奇妙な形での派生物としか思われていないようです。とはいえ、パルメニデスこそまちがいでなくその *Urgroßvater* (原おじいさん) なのですが、ここでも、他と同じく、プラトンの歴史的な影響の性質については疑問の余地がありません。完全な「他者」と不変の「一者」、新プラトン主義者たちの絶対存在は、これらの哲学者には確実なものだったし、中世も近世も、ユダヤ教も、イスラム教もキリスト教も問わず、後世の彼らの模倣者たちにとってもプラトンの「紙のアイデア」の解釈なのでした。

しかしここでもまた以前と同様に、現代のプラトン研究専門家たちは、そこにプラトンのドクトリンの中から出てきた何が含まれているのかについて、合意を見ていません。リッターは、『アイデア論』から「空想的なものや、ひどく不自然なもの」の痕跡すべてを取りのぞこうという彼の全般的な熱意に従い、「神のアイデア」は「神の状態」と同義であるとして、どちらの表現も「善」という単語と関連づけられた概念が「我々自身の思考による空想的な創造物などではなく、独立した客観的な現実性を持つのだ」と示すにすぎないと主張します。そしてこの命題は「実在性の世界は、我々がそれを善と呼び、その中において

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

善が支配的であると考えられる理由があるように本当に構築されているのだ」と表現しても同じことなのだ、と彼は考えます。要するに、善のアイデアについて語る時にプラトンが肯定しているのは「この世界に存在するものすべて、これから存在することになるものすべてにおいて理性的な神の力が支配する」(das Walten einer vernünftigen göttlichen Macht in allem Weltsein und Weltgeschehen)¹⁸ということなのだ、というわけです。これは、善はアイデアの中のアイデアだというドクトリンの意味を、博愛的な摂理によるこの世界の世俗的/時間的な方向性支配についての楽観的信念に還元するものです—その信念は同時に、道徳的判断の客観的な有効性の主張と奇妙に混乱されていたり、あるいはその根拠だとされていたりするのです。プラトンがこの双方の信念を抱いていたこと、そして後者がプラトンの最もしつこく根本的な確信だったということは、否定できません。しかしこの単純な心情が、善のアイデアについての不思議でお告げめいた発言によってプラトンが伝えようとしていたすべてなのだ、と想定するのは、まさにそこで最も露骨で最も突出しているものを考慮しない、ということになってしまいます。プラトンの教えのこの部分を、いわば中和化してしまおうという各種の傾向(いまやそれが大流行です)に対し、プラトン自身の言葉はあまりにも声高に異を唱えているのです。

というのも『国家』には、そのアイデアに関するプラトンの考え方について、まちがいなく明確に示しているものがいくつかあるからです。まず、アイデアは彼にとって—あるいはプラトンの描くソクラテスにとって—あらゆる現実の中で最も疑問の余地のないものです。次に、それは「善そのもの」というアイデアや本質であり、その性質に程度の差こそいろいろあれ関与してくる。個別の変化する存在とは別物だとされています¹⁹。したがってそれはあらゆるアイデアに共通する性質を持っており、そうした性質の中で最も根本的なものは永遠性と不変性なのです。第三に、それは「この」世界とは真逆の対極とされています。それを把握するには、魂全体とともに知の能力を、なろうとするものから方向転換させて、そうであるもの、そのお腹で最もきらびやかなものの思索に耐えられるようにしなくてはならないのです。そしてこれこそが善なのだ、私たちは宣言します²⁰。第四に、よってその真の性質は通常の発話の形態では言い表せないのです。それは「表現しようのない美」であり、他の思考対象に適用できる分類の中で最も普遍的なものの(文字通り)下にすら置くことはできないのです。「現実と同一であるにはほど遠く」—つまり他のものが現実性を持つあらゆる意味とはかけ離れて—「まさに尊厳と威力においてそれを超越するのである」²¹。第五に、「善の形態」は普遍的な欲望の対象であり、あらゆる魂を自らに惹きつける存在です。そしてこの人生においてすら人間にとっての主要な善は、この絶対善または本質善についての思索以外の何物でもないのです。思索的な生活ができるようになった者は、国家

¹⁸ *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*, 56-57.

¹⁹ *Republic*, 507b. 邦訳『国家』

²⁰ *Ibid.*, 518c.

²¹ *Ibid.*, 509b.

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

の支配者となるためにその生活を捨てねばならないのは事実です。しかしそれは彼らにとって、己の最大の至福を他人のために一時的に犠牲するだけです。善の何らかのビジョンを得た者は「人間の些事に進んで関わり合うことなどなく、ますます熱心により高いものに専念しようとするのである」²²。この世の雑事では確かにこうした人々は不器用でしょう—かつて楽しんでいた聖なるものの思索とはあまりにちがっているからです。というのも善についての正真の知識はプラトンにとって、単なる自然法則となじむようなものではないし、最高次のものであっても実務的な知恵などではまったくないのです。それは「一過性の物体について最も鋭い目を持ち、それに先立ち後に続きともなうものすべてを最もよく記憶する」者、そしてそこから「次に何が起こるかについて最もよく予見できる」²³者などが持つ知識ではないのです。

古代でも現代でも、プラトンの解釈者たちはこの絶対善の概念がプラトンにとって、神の概念と同じなのかについて、果てしなく論争してきました。このように単純に言えば、この疑問は無意味です。「神」という用語が結局のところ曖昧だからです。しかしながら、それがスコラ学者たちの *ens perfectissimum*、存在の階層の頂点、思索と崇拝の対象として究極かつ唯一の完全に満足できる存在と呼んだものを意味すると解釈するなら、善のイデアはプラトンにおける神だったというのは疑問の余地がほぼありません。そしてそれがアリストテレスの神になり、さらに中世の哲学的神学ほとんどの神の要素または「側面」の一つとなり、現代のプラトンを引き合いに出す詩人や哲学者ほぼすべてにとっても同様だったのは、まったく疑問の余地はないのです。そしてプラトンでは、その追従者たちと同様に、何か意識的な生活と至福の気持の昇華された様式についての漠然とした考えが、この異世界的な絶対存在の概念にすらつきまどってはいましたが²⁴、それ以外にはこうした神の属性は、厳密に言えば、この世の属性の否定形でしか表現できないのでした。自然体験で低次されるあらゆる性質や関係や物体の種類を次々に示して、ウパニシャッドの賢者のようにこう言えます。「真なる現実はこのものではない、あんなものではない」—そして、それが何かずっとよいものだと付け加えるしかできないのです。

とはいえ、プラトンがこの哲学考察における異世界的な潮流の頂点に到達したのは、独自の特異な『ヴェーダ』の一元論に見られるものなどとはまったくちがう—議論によるものでした。彼の絶対存在は、**至高の善なるもの**のイデアでした。そして「善」という用語は彼にとって、ほとんどのギリシャ思想と同じく、何よりもある明確な、とはいえまだ基本的には否定的な特性を含みとして持っていたのです。これはソクラテスから発した、道徳哲学のほとんどあらゆるギリシャ学派に見られるものです—他のあらゆる人間が与えられるようなものは何も必要とせず、求めもしなかったという、理想的な皮肉屋ディオゲ

²² Ibid., 517d

²³ Ibid., 516d.

²⁴ たとえば『ピレボス』22 ではある部分で「聖なる精神は善と同じ」と述べられている。だがこの対話においてすら、「あらゆる生命の中で最も神聖なもの」は「喜びも悲しみも」超越している (ibid., 33).

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

ネスの気性にもそれが見られるし、エピキュロス派の無感動ぶりにもそれは見られるし、ストア派の無気力さにもそれがああります。「善」の本質は、一般的な人間体験においてすら、自足性、個人にとって外部となるものすべてへの依存から逃れるところにあります。そして大文字の「善」が仮想されて至高現実の本質にされても、この言葉は同じような含みを持ち続けます。ただいまやそれは、絶対的かつ無条件の意味で理解されるようになっていくのです。『ピレボス』でプラトンはこう述べます。「至高の善なるものは他のあらゆるものと性質がちがっている。そのちがいは、それを持つ存在は常にあらゆる面で最も完全な十分性を持っており、他のどんなものも必要としないということである」²⁵。「歓びと精神のどちらも善そのものであるという主張」は、対話編の議論では「どちらも自己充足性/充満性(αυτάρκεια)と適切性と完全性を欠いている」という根拠から「同じく脇に除外される」²⁶。これぞあらゆる個別「善」がある程度は寄与している性質なのです。つまりその充満性においてこそ絶対存在はその他すべての存在と区別されるというわけです。

さてこの「善のアイデア」の議論には明らかに、奇妙な結論が暗示されています。これが西洋の宗教思想を二千年以上にわたり支配することになり、もはや支配的ではなくとも、いまだに宗教思想で強い力を持っています。もし「神」というのが—他の様々で一見すると相容れないものに加えて—最高度の善である、あるいは永遠にそうした善を持つ存在のことなら、そして「善なるもの」が絶対的な自己充足性/充満性を意味するなら、そしてあらゆる不完全で有限で世俗/時間の中にいる存在は、それ故に聖なる本質と同一視してはいけなないのであれば—もしそうなら明らかにそこから導かれるのは、そいつらの存在—つまり、時間の中で知覚可能な世界の存在すべて、そしてどんなまともな意味でも十分に自己充足しているとはいえない意識ある生き物すべての存在は、現実は何ら卓越性を追加することはできないのである、ということになります。

善のすべては、一気に神において実現されます。そして「被創造物/生き物たち」はそこに何も追加しません。彼らは聖なる観点からすると無価値です。そいつらがいなくても、宇宙は別に何ら悪くはならないのです。確かにプラトン自身は、この結果を明示的に導出はしておらず、彼がそうしていないという事実はまちがいに重要ではありません。しかしそれでも、哲学的な神学者たちが果てしなく繰り返す、神さまは世界など必要とせず、その世界やその中で起こるすべてに無関心なのだ、という理屈の主要な源泉は、プラトンのドクトリンのこの部分が持っている明らかな含意にあるのです。プラトンの善のアイデアのこの含意はすぐさま、アリストテレス神学では明示的なものとなりました。『エウデモス倫理学』にはこうあります。「自己充足している者は、他の奉仕も愛情も、社会生活も必要としない。なぜなら自分だけで生きていけるからである。これは特に神の場合に明らかである。明らかに、というのも神はなにも必要としないからである。神は友など必要とするは

²⁵ *Philebus*, 60c. 邦訳『ピレボス』

²⁶ *Ibid.*, 67a. これには但し書きとして「聖なる精神」が善なるものだという上述の考察がつく。そこから明らかに、精神が絶対的な意味での自己充足性/自己充満性という属性を持っていることが導かれる。

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

ずもないし、また友など持たない」²⁷。ジョナサン・エドワーズが『植民地時代のアメリカ』で「神の世界創造における最終目的の考え方として、一切の神の貧窮、不十分性/非充足性や可変性を本気で含意したり示唆したりするものは、理性に沿うものではない。また創造者がその被創造物に、その完成や幸福のいかなる部分についても依存しているなどという含意についても同様である。というのも聖書からも理性からも、神が無限に、永遠に、不変に、独立して栄光に満ち完璧であるのは明らかだからである。そして神が被創造物など必要もせず、そこから利益を得ることもなく、何かを受け取るようなこともないのも明らかである。また他のいかなる存在からも傷ついたり、その苦痛をもらったり、その栄光や至福を損なわれたりすることがないのも明らかである」²⁸と書くのは、このプラトン主義およびアリストテレス主義の流れなのです—そしてこれは何千もの後世の事例のなかからほんのわずかなものを、先回りして挙げたにすぎません。「怒れる神の御手の中にある罪人」というこのエドワーズの説教に見られるサディスティックな神の中に、この永遠に静謐で乗り越えられない絶対存在を見て取るのは、明らかにいささか困難ではあります。しかしエドワーズは、神という一つの名前に下にたくさん神を擁するという点で、ほとんどの大神学者たちと同じでした。プラトンの伝統におけるこの要素は、まちががなく、それが宗教体験の自然なバラエティの一つに対応しているという事実のおかげで生きながらえてきました。思索の至高存在が自然世界からは完全に隔離されていて、その崇拜者に対してすら崇高なまでに無関心であるという保証でないと満たされない、ある種の宗教的想像力や気持の種類または雰囲気と、それに対応するような神学的議論が、とにもかくにも存在しているのです。この種の考え方が持つしつこい活力は、多くの面できわめて「現代的」なある著者で、そんなものにお目にかかるとは予想だにできなかった人物の表現にも見られます。C. E. M. ジョアド氏は最近、こう宣言しています。「芸術的および知的意識は、その対象の他者性によって劣化するのではなく、高められるのである。この論点は宗教意識にはさらに強力にあてはまる。永続的で完璧であると考えられ、それでも変化し不完全な世界やそこに居住する変化して不完全な人間や、それを活性化する生命の原理との関係に入る神性は、その崇拜されている性質の面では劣化させられている。善性と美のように、神性は、もし神性が存在するなら、非人間的な価値でなければならず、その重要性はまさに、それがその存在を崇拜する生命とまったく似ていないところにある。その存在は生命体に知られ、そして生命が進化し発達する中で、ますますその知られ方は高まるかもしれない(中略)が神ご自身はそうした思索により影響を受けない。(中略)自分に向かっての生命の動きなど意に介さない。(中略)神は、もし我々の崇拜に値する存在であるのなら、それを崇拜する世界からの汚点を受けないままにしておかねばならないのだ」²⁹ これは間もなく、

²⁷ *Eth. Eudem.*, VII, 1244b-1245b. アリストテレスにはこれと矛盾する他の下りがあるというのは確か。たとえば *Magna Moralia*, II, 1213a. 『エウデモス倫理学』が本物であることは Miihlls (1909), Kapp (1912), そして特に W. Jaeger (1923) の研究によりすでに確立されたものと考えねばならない。また Cf. 疑似アリストテレス派の *De Mundo*, 399b ff も参照。

²⁸ *On the End in Creation*, I, 1.

²⁹ *Philosophical Aspects of Modern Science* (1932), 331-332.

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

善のアイデアに関するプラトンのドクチリンから発達してきた—これほど完全に断定的に表現されていなかったにせよ—異世界性の様式について特徴的な記述の、現代のかつきわめて正確な表現なのです。

さて、プラトンがそこで止めておいてくれれば、西洋思想のその後の歴史は、実際のものとは根本的にちがっただろうというのは、疑問の余地がほとんどないことです。しかし彼の歴史的影響について最も顕著な—そしてあまり認識されない—事実は、彼がヨーロッパの異世界性に、その特徴的な形態と用語法と論法を与えただけにとどまらず、まさにその正反対の傾向にも、特徴的な形態と用語法と論法を与えたということなのです—その極度に熱狂的な種類のこの世性です。というのも、彼自身の哲学が異世界的な方向とでもいうものの頂点に達したと思ったとたんに、それは方向転換をとげたのですから。通常の高分類すべてから異質で自分の外の存在を何一つ必要としない純粋な完成存在というアイデアのアイデアという着想に到達したら、プラトンはこんどはまさにこの超越的で絶対的な存在に、この世界が存在するために必要な論理的な根拠を見出そうとするのです。そして、ありとあらゆる考えられる有限で現世的/はかなく、不完全で肉体を持つ生き物の存在の必要性和価値を主張するところまで議論を進めます。プラトンは明らかに、つまらないものの存在や、そうしたものの不完全性の各種様式や度合いの数や多様性について、根拠も説明もほのめかしすらされておらず、浮世が永遠なるものに対するまったく無意味で余計なおまけでしかない哲学には満足していなかったのです。そして、知覚可能な世界の存在に何らかの根拠を見出すのであれば、それはプラトンにしてみれば必然的に叡智の世界に見出されるべきものであり、唯一の自己充足的な存在の性質そのものの中に見出されねばならなかったのです。悪はさておき、それほど善ではない存在は、善のアイデアからの派生物として理解されねばなりません。完成された者の本質に関与しているとされねばならなかったのです。あらゆる欲望の**目標**である自己同一の神は、それを欲望する生き物の**源泉**でもなければならぬのです。

このプラトンのドクトリンにおける決定的な転換点が明らかになるのは、『国家』の中で善のアイデアの「他者性」がきわめてしつこく宣言されているのと同じ下りなのです³⁰。善は「知られているものすべて[つまり我々]にとって、その知られる原因であるにとどまらず、自分たちの存在およびその現実性の原因でもある」—そういう私たちが持っている現実は、これまで見た通り、プラトンにとって「善」の現実とはあまりにちがっているので、両者に同じ言葉を使うのを嫌がっているのです。ここでの移行はまちがいでなく、あまりに急でご託宣めいており、理解不能です。しかしプラトンの内心におけるその意味と根拠は後の対話の下りに見られます。それは—ジョウエットが述べたように、現代のほとんどの読者にとっては「最も意味不明で嫌悪を催す」ものではありますが—それでも二千年にわたり、

³⁰ *Republic*, 509b.

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

プラトンのあらゆる著作の中でも圧倒的に大きな影響力をもっていた下りなのです。『ティマイオス』では、プラトンはまちがいがなく、あの「絶対存在」の高次領域から低次の世界への帰路をたどってみせています。その低次の世界は、彼がある種の気分、あるいはおそらくもっと早いフェーズでの思考では、あれほど熱烈に飛び越してしまったものなのですが³¹。確かにこの対話のほとんどは露骨なまでに神秘的で、したがってその真面目な哲学的内容と私的なイメージとを切り分けるのが必要です。しかしその一線をどこで引くべきかは、必ずしも見極めが容易ではありません。明らかにアカデメイアの第2世代から今日まで、学者たちの間でも、どこで詩が終わり、どこから哲学が始まるのかについては、意見の不一致が見られます。ありがたいことに、こうした入り組んだ論争のほとんどには、私たちが入り込む必要はありません。私たちが考えたいのは単に、この対話編が西洋の哲学観念の全般的な在庫に、私たちが知る限り最初に導入した二つの密接につながった概念についてなのです。最初のもは、次の質問への答です。なぜ永遠の観念の世界、いやそれどころか唯一の至高の観念に加え、「生成（なろうとしている）世界」などというものがあるのでしょうか？そして2つ目のものは、次の質問への答です。知覚可能で世俗/時間の中にある世界を後世する存在の種類の数を決める原理とは何か？そしてプラトンにとって—いやこの対話に参加する哲学者すべてにとって—この2つ目の問題への答えは、最初の質問への答に暗黙に含まれているのです。

これらの質問はいずれも、おおむね哲学者がもはや考えたりしない種類の質問です—とはいえ現代物理学者の一部は、現代で最も大胆な思索的精神の持ち主かもしれないので、二番目のものに対しては答のようなものを試みてはいますが。半世紀以上も前にT・H・グリーンは、「なぜ世界は全体として今のようなものなのかという質問のあらゆる形態は（中略）回答不能である³²」と述べています。ヨーロッパ思想におけるプラトン主義の流れと、それ以後の哲学との間に見られる全般的なコントラストの中で、これほど顕著なものは他にありません。というのも、そんな質問が必然的に回答不能で無意味だと認めるのは、暗黙のうちに、私たちに判断できる限り世界というのは最終的には不合理/非理性的な場所であり、それがそもそも存在すること、それが今持つような広がりを持ち、その構成要素が示す多様性の広がりを持ち、それが実証科学の発見するきわめて不思議な一次的法則に従

³¹ 『ティマイオス』の評判と影響についてはcf. Christ, *Griechische Literaturgeschichte* (1912), I, 701を参照。これをラテン語に翻訳したのはケクロだが、中世には主に4世紀のカルキディオスのラテン語訳で有名になった。これについては40以上の古代や中世の注釈書が知られている。ラファエロ「アテナイの学堂」でプラトンが手に持っているのは『ティマイオス』。18世紀にはそこに含まれた思想は、プラトンの文章を通じてのみならず、*De anima mundi*なる論考とされるものの流行を通じて広まった。この論考はピタゴラス派のティマイオス自身の古い著作と信じられ、それがプラトンにより利用「篡奪」されたと信じられたのだった。実はこの本は、『対話編』の一部の出来の悪い抜粋または要約で、ずっと後世のものだった。これには17世紀に少なくとも3つの版がある。そしてd'Argens (1763) および Batteux (1768) のフランス語訳つきのものを見ると、プラトンの議論のこの退屈な焼き直しに対しその頃になってもまだ関心が示されていたことがわかる。

³² *Prolegomena to Ethic*, § 82.

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

っているということ—それらはすべて厳然たる事実でしかなく、理解可能な理由が示せるものなどではないし、いまの状態とはまったくちがったものになる可能性も同じくらいあったのだ、というのを認めることだから、なのです。もしそうであるなら、この世の構築は、単なる気まぐれか偶然でしかありません。しかしプラトンは、後のギリシャや中世および現代初期の哲学者に、こうした質問を尋ねてもよいし、尋ねるべきなおだというすさまじい想定—ちなみにこれは、一度ならず疑問視されてはきたのですが—を伝えたのです。そしてプラトンは自分以後にこれらを尋ねた人々に対し、長く受け入れられてきた回答を提供したのです。私たちが振り返ろうとしている歴史はつまり、いろいろありますが、西洋人が自分の住む世界を、己の知性にとって理性的/合理的なものにしようという長い努力の一部なのです。

最初の質問への答は、単純でまちがいがなく比喩的な言い方で紹介されていますし、その表現は後の無数の哲学者や詩人たちに繰り返されることとなります。創世物語に先立ち、ティマイオスはこう述べます。「生成と宇宙を構築した者がそれらを構築した原因をまず述べよう」。その理由というのは「その者は善であり、善なる者にはその他のすべてのものに対する嫉みは決して生じないのである。嫉みがないので、彼はあらゆるものが可能な限り自分のようであるべきだと望んだのである。つまりこのため、我々は賢い人々から生成と宇宙のあらゆる独立生起原理を受け取るのがまったく正しいということになるのである³³」。これらの文はどういう意味なのでしょう。あるいはなんであれ、後のプラトン主義者たちはこれがどういう意味だと理解していたのでしょうか。ここで「善性」が付与されている存在は、名目的にはこの対話編が触れている創造神話の英雄たる、擬人的な造物主です。しかしこの対話のドクトリンが『国家』のものとも多少なりとも相容れると考えるなら—『ティマイオス』は『国家』の言わば補遺として提示されているのです—この神話の細部、さらにデミウルゴスのものとされる特徴や活動のほとんどは、文字通りに受け取れるものではありません。そしてほとんどの古代および現代のプラトン支持者も、そんな理解はしませんでした。『国家』では、これまで見たように、あらゆる存在の根拠にして源は善のイデアそのものでした。したがって、多くの解釈者たちは、『ティマイオス』に登場する創造主は単に、そのイデアの詩的な擬人化か、あるいは—新プラトン主義者たちの仕立てでは—流出、あるいは下位の神性であり、それを通じて絶対者にして完全な一者の世界生成機能が行使されたのだ、と信じました。このいずれよりも考えられるのは、プラトンの思考における元々はまったく別物だった流れがここで融合し、その結果として生じた着想がそこで、かなり比喩的な表現を与えられたのだ、というものです。プラトンはその哲学の中に、超感覚的で永続的な存在の二つの分類を持っていましたが、その二つは他の面ではまったくちがった性質を持っていたし、またそれらの着想の歴史的起源もまったくちがったのです—その二つとは「イデア/観念」と「魂」です。イデアは純粹思考の永遠の物体であり、

³³ *Timaeus*, 29, 30.

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

魂は永遠の意識的で考える存在です。そして前者は普遍物または本質であり、後者は個別なので、それらを統一体へと還元するのは容易ではありません。しかしながら、最終的にプラトンは、この二つの流れの最高の存在が、何やら同じものだと思いついたのだという、もっともらしい憶測は少なくとも可能です—そしてそれは具体的な下りにより裏付けられます。もしそうなら『ティマイオス』のデミウルゴス、「最高の魂」は、「それ自体としての善」の属性すべてを持つものと理解できます—この特徴付けの相当部分がどれほど比喩的なものとも考えるにしても、です。プラトンのドクトリンが、いささかなりとも統一性や一貫性を持っていると想定するのであれば、この三つのうちどれかの解釈を採用するしかありません。

いずれにしてもこの一節は、この世界の存在の原因を説明してくれる超世俗的な存在の現実性が「善」なのだ伝えてあります。そしてあらゆるプラトン主義者にとっては、「善」という言葉で表現される性質あるいは本質には、自己充足的なものでな限り、何も参加できなかったのだということを忘れてはなりません。『ティマイオス』自体においてすら、この被創造世界においてすら卓越性というのはその独自の形で、ある種の相対的かつ物理的な自己充足性の中に存在するものとされています。この物質宇宙は「そのあらゆる能動のおよび受動的な過程すべてが、それ自体の中でそれ自体の主体性を持って起こるように設計されている。というのもそれを構築した者は、それが他のものを必要とするよりも孤児充足しているほうがいと考えたからである³⁴」。このプラトン主義の原理によれば、「最高の魂」は明らかに、己の存在や卓越性や幸福のために自分自身以外のものを何か必要とするのであれば、「最高」ではあり得ないこととなります。しかしながら、この世界の存在理由について語ろうとするプラトンは、まさにこの「善」の本質的な意味をひっくり返すのです。一部はまちがいなく、その言葉がギリシャ語（当時も今も）で持っていた二重の意味を利用しています。しかし彼がこの転移を行うときに使う比喩は、彼がこの二つの意味で折り合いをつけて、まさに片方をもう片方から導出しようとしていたのだ、と示唆しているのです。永遠に目的地にいる自己充足した存在、改善または傷つける可能性すべてを超越した存在は、自分ではないどんなものに対しても**絶対に**「嫉む」ことはできません。その現実性は、その独自のやり方で、存在面でも物質面でも卓越性でも自分以外の存在の現実に対する障害とはなり得ません。それどころか、それが他のものに対して何か生産的な影響を与えないなら、それは完成の能動的な要素を欠いていることになり、その定義そのものが願人しているほど完全ではないということになってしまいます。そしてプラトンは、多くの永遠でない、超感覚的でない、完全にはほど遠い存在の存在は本質的に望ましいのだという決定的な想定をこっそり置いて、その異世界的な絶対存在、善のアイデアそのものに、なぜ絶対存在が単独では存在できないのか、という理由を見出すのです。自己充足的な完成という概念は、大胆な論理的転覆により一元の含意を一切失うことなく—自己超越

³⁴ *Timaeus*, 33d.

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

的な多産性という概念へと転覆されるのです。時間を超えた肉体を持たない一者は、世俗/時間の中にある物質的で、極度に複数的で多種多様な宇宙の存在の、論理的な根拠にしてダイナミックな源となったのでした。ここで *omne bonum est diffusivum sui* (神は己を拡散させる) —中世ではそのように表現されていました— という命題が、形而上学の公理として登場してくるのです。この逆転とともに、ヨーロッパの哲学と神学には、何世紀にもわたり。歴史を彩る多くの最も特徴的な内紛、論理的かつ情緒的に対立する流れが生まれてきました— (最低でも) 二つの神が一体となったものという概念、それ自体としてはまだ完全ではない (というのも自分以外の存在が存在していないとそれ自体になれないがために、本質的に不完全だから) 存在の聖なる完成、変化を必要とし、変化の中で自己表現をする不変存在、絶対存在と言いつつもそれが含意と因果関係においては、**それ自体**の性質とは異なり、存在と永遠の経過がその不変の持続性と対立するものである存在と関連している存在。この組み合わせに到達するためにプラトンが使う理屈は、多くの現代人には説得力がなく基本的に口先だけに思えるし、その結論は矛盾でしかないように聞こえるでしょう。しかしまさにこの二枚舌が多くの世代の思考を支配し、さらに古代にも増して中世や現代の思考を強力に支配していたのだという事実を無視するなら、西洋におけるその後の観念史の大きく重要な部分が理解できなくなりますよ。

2 つ目の問題—時間の中の不完全な存在をこの世は**何種類**含まねばならないのか?—これに対する答も同じ理屈に従うものです。「可能な**あらゆる種類**」というのがその応えです。「最高の魂」は存在を持つと考えられるどんなものに対しても、存在を出し惜しみするなどということはあり得ません。そして「万物が可能な限り自分のようになることを望んだ」のです。ここでの「万物」というのは、プラトンにとっては一貫して、イデアのありとあらゆるものに対する知覚可能な対応物以下のものではありません。そしてパルメニデスが人の名前を冠する対話 (130 c, e) で若きソクラテスをたしなめるように、イデアの世界にはあらゆる種類のものの本質があるのであり、くだらない、バカげた、忌まわしいものの本質さえあるのです。確かに『ティマイオス』では、プラトンは主に「生き物」や「動物」について話しています。しかしこれらについては、少なくとも、あらゆるイデア的な可能性の現実性への必然的に完全な翻訳にプラトンはこだわるのです。「世界が、単に部分的なだけのどんなイデアにも似せて作られたなどと思って」はいけないのだ、と彼はいいます。「というのも、不完全なものは何も美しくないからである。我々はむしろ、それが全体の完全なイメージであり、あらゆる動物—個体も種も—はその一部なのだと思えるべきだ。というのも宇宙のパターンは、その内側にあらゆる存在のあらゆる理解可能な形態を含んでいるからなのである。ちょうどこの世界が我々やその他あらゆる目に見える生物を包含しているのと同じことだ。というのも神性は、この世界を理解可能な存在の中で最も美しく最も完全なものをしようと願い、ある目に見える生き物をその内部に、同じような性質の生きた存在すべてを含むように枠組みを作ったからである」。「同じような性質の生

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

きた存在」とはつまり、時間の中に生きて知覚できるもの、ということですね。『ティマイオス』には、個体についての知覚可能な世界アイデアがあると匂わせる部分、あるいは極度にほとんど個別化された宇宙がたくさんあり、それはその差別化された性質の数のおかげで、個体のように様々な性質を持つらしいと思わせる部分があります。完璧で永遠のモデルの中に、「他の生きた存在【つまりその「形相」】は、個別にも一般的にも部分である。そしてこのモデルに対し、宇宙は最も似たものすべてから成るのである³⁵」。プラトンは、創造されたものはたった一つしかないと論じますが、それは創造された宇宙は観念の世界の徹底した複製だからです。それは「あらゆる認識できる生物すべて」の複製を含み、したがって、二番目の世界のお手本とすべきものは、モデルには何も残されていないのです。だから神話の形で、継続的なモノの創造の物語が語られました。不死の存在の位階がすべて生成されてから、デミウルゴスは死すべきものがまだ創造されぬままだと気がつくのです。それではすまされません。そうしたものですら欠けていては、宇宙は欠陥品となっていまいます。「なぜなら欠けていれば、あらゆる種類の生き物を含まないことになるからだ。完全になるためには、あらゆる生き物を含まねばならない」。すると「全体が本当にすべて」となるように、創造主はすでに存在させられていた低位の神性たちに、自分の種類に倣って死すべき生物をつくり出すという作業を肩代わりさせたのです。そうして「宇宙は、死すべきものも不死の者もふくめ、生き物たちで完全に満たされた」のであり、したがって「感覚できる神、これは思惟される神—最も偉大で、最高で、最も美しく、最も完全—の姿に似せたものとなった」。要するにプラトンのデミウルゴスは、一般用語で普遍的な寛容だけでなく包括的な神の賞賛の気持を表現するのに使われる原理を文字通り実行したわけですからつまり世界を作り上げるにはありとあらゆる連中がいるんだ、というやつです。

宇宙は何種類の存在様式を含まねばならないかという質問に対する答に、プラトンがこの神学的な形式を与えなかったとしても、別の根拠で同じ結論に確実にたどりついたことでしょう。というのもそうでなければ、あらゆるアイデアの中で、知覚可能な化体を持つものは限られた一部にとどまると認めざるを得ないからです。しかしこれは、プラトンにとっては奇妙なアノマリーに思えただろうというのは、かなり確信できます。永遠の本質が

³⁵ *ibid.*, 30c, 6: καθ' ἐν και κατὰ γένη μύρια. 前者の解釈は Taylor が指摘するように「まちがいでなく新プラトン主義者の一部(アメリウス、アシネのテオドロス)が信じていた」。これがいささか困難をとまなうことは否定できない。したがってこの言葉を解釈する二番目のやり方を Taylor は好んでいるがこのほうが正しいのかもしれない。つまり「καθ' ἐν は馬や人間など *infimae species* (狭義の生物種) を指し、κατὰ γένη はもっと大きな集団、たとえば哺乳類、四足獣などを指す」(*Commentary on Plato's Timaeus*, 82) ということである。アリストテレスはプラトンとその弟子たちがアイデアとその常識的な対応物との間に数値的な等価性があると主張していた、と証言している。「アイデアを原因として考える者たちは(中略)それと等しい数を持つ存在物の2つ目の階級という概念を導入した」(*Metaph.*, 990b 2)。宇宙ではあらゆる形相が実現されねばならないというテーゼのさらなる表現としては cf. *Timaeus*, 39e, 42e, 51a, 92c。ここでのプラトンの理由づけによって明らかに根源的なものであるにも関わらず、この原理が全面的に発展させられたのは、やっとな彼の後継者たちの手によってであった。体現された形相の受容器、したがってその「母」としての「場」の役割についてはここでは述べない。プラトン宇宙論全体の解説を目指しているのではないからである。

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

一つでも時間の中の対応物を持つなら、あらゆる本質も対応物があるというのが前提となります。アイデアの性質は、具体的な存在の中で己を表すことだからです。もしそうでないなら、二つの世界のつながりは理解不能となり、宇宙の構成、いや本質の領域それ自体が、デタラメで恣意的なものになってしまいます。そしてそんな想定を弄ぶなどというのは、プラトンの考え方に真っ向から反するものでした。

今回の講義の主要なテーマとなるのは、概念的な可能性が実在性の中で実現されるときの「充満性」という奇妙ながら豊穡な理論です。これがそれと通常は関連づけられ、そこで含意されていると普通は思われている、別の2つの観念もあわせて扱きましょう。それは私が知る限りでは、適切な名前によって峻別されたことはありません³⁶。そして、そうした名前がないために、各種の文脈や各種の表現の中に見られるその同一性は、歴史研究者たちに認識されずにいたことが多いようです。私はそれを充満性の原理と呼びましょう。しかしこの用語は、プラトンのもとの同じ前提から出てくるもので、プラトン自身が引き出しているよりさらに広範な意味合いをカバーするのに使います。つまり、宇宙が *plenum formarum* (形相充満)、つまり生き物の種類の考えられる多様性の幅がすべて例示されている場所なのだというテーゼだけでなく、存在のまともな潜在性は何であれ満たされずにとどまることはできず、創造の範囲と豊富さは存在の可能性に匹敵するほど大きく、「完全」で果てしない「源泉」の生産能力に対応したものであり、世界に含まれるものが多ければそれだけ世界はよくなる、という想定から引き出されるあらゆるテーゼをもここに含めます。この原理の後世における冒険や連携の調査に進む前に、プラトンの当初の説明にひそむ2つの含意を指摘しておくべきでしょう。

(1) プラトン主義の特徴としてこれまで見てきた、形而上学的傾向の二重性の中には、暗黙のうちに対応して、当初のプラトンの価値の仕組みの逆転が見られました—とはいえこれについても、その全面的な帰結は今後きわめて緩慢にしか突き詰められないのですが。思惟の世界は、知覚可能なものがなければ欠陥を持つと宣言されました。あらゆる多様性を備えた自然に補われない神は「善」ではあり得ないのだから、すると彼は聖なる存在ではないということになってしまいます。

そしてこの命題から、『国家』の洞窟の直喩は暗黙に否定されてしまいます—とはいえプラトン自身はこれに気づいた様子はないのですが。知覚の世界はもはや、一貫性を犠牲にしない限り、善と本物から2段階離れた実体のない影の形がちらついているだけの存在として描けるものではなくなりました。太陽は、洞窟と、火と、動く形と、影と、

³⁶ バートランド・ラッセル氏の初期著作 *Leibniz*, 73 はこれに言及し、ライプニッツ自身がたまにこれに触れるときにそれを「完成の原理」と呼んでいるが、この名称はあまりよい選択ではない。というのも「完成」と「充足性」は基本は同義語ではなく反対語だからである。後者を前者から導出するには、論理的なアクロバットを使うしかない。充満性原理はむしろ、あらゆる可能な度合いすべてにおいて不完全性を必要とするという原理なのである。

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

それを見る者たちをつくり出しただけでなく、そうする中で、それがこの地上のどんな目も凝視することなどできない純粹放射に負けず劣らず—それどころか、見たところそれ以上に卓越しているとさえ思える—本質的な己自身の性質が持つ特徴を表明したのです。影は太陽を必要としますが、その思惟の天国の太陽のほうも、影を必要としているのです。そして種類としては正反対で、存在としても別々ながら、影の存在はまさに太陽の完成の成就そのものとなるのです。本質の領域すべては、それが化体を欠いている限り、その意味と価値に不可欠なものを欠いているのだ、とここでは暗黙に含意されていました。

そしてここからは論理的に、洞窟の寓話に関する後の受け取られ方が完全に逆転するまであと一步でした—アイデアの世界はいまやどうでもいいもの、ただのパターンとなり、あらゆるパターンと同じく価値を持つのは具体的な実体を与えられたときでしかなくなります。それは「可能性」の秩序でしかなく、存在という賜物が与えられるまでは、一種の反世俗的な「影の王国」にいる貧弱で弱々しい存在にとどまるのです。

それならばなぜ、そんなむき出しの抽象的で不変の物事の形相などというものに、思索のためだろうと歎びのためだろうと、人間精神がかかず合わねばならないのか、と尋ねられるのは当然でしょう。目の前に知覚できる現実が、その脈々と血の流れる個別性すべてをそなえて存在しており、人間精神自体がその同じもっと豊かな存在様式に参加しているというのに、なぜ影なんかを頭を悩ませる必要があるのでしょうか？

しかし当初のプラトン主義における物事の仕組み逆転がここまで徹底して追求されないときですら、この『ティマイオス』の一節の論理から、穴居人どもの適切な仕事は、自分の洞窟の影を相手にすることなのだ、という主張の裏付けを見出すのは、やがて実に簡単なこととなりました。というのも、その穴居人が自分に割り当てられた薄暗い領域を離れ、外の日に照らされた草原に向かおうとするなら、その人物は普遍原因に逆行しているのであり、充満原理が必要とするあらゆる可能な場所は埋められねばならないという一般秩序に空席を作ろうとしていることになる（と主張できるし、また実際にそのように主張される）からです。

- (2) この善の拡大性または多産性は、プラトンが明確に示唆する通り、神話における人間的な創造主の自由で恣意的な選択行動などではありません。それは理論的な必然/必要性なのです。善のアイデアは必然的な現実です。それはその本質が含意するもの以外にはなれないのです。よってそれは必ず、その性質のおかげで、必然的に有限の存在物を生み出さねばならないのです。そしてそうしたものの種類の数は、同じく論理的にあらかじめ決まっています。絶対存在は、「モデル」つまりアイデア的形相の全体が、具体的な現実翻訳された完全な世界に満たないものを生み出すようなら、絶対存在などとは言えません。そこから、存在しているあらゆる知覚可能なモノが存在するのは、それ—少なくともその種のモノ—が存在せずにはいられず、まさにそれであるものにならずにはいられ

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

ないからだということになります。

確かにこの含意は、プラトン自身が完全に導き出してはいません。しかしそれが『ティマイオス』にはっきり内在しているので、プラトンは後の形而上学や神学に、最もしつこく、もっとも頭を悩ませ、もっとも対立を生み出す問題を遺したことになったのでした。充満の原理はその中に、ある種の絶対的な宇宙的決定論を宿しており、それが最終的な系統的な体系と現実的な応用に到達するのはスピノザ『倫理学』においてのことでした。絶対存在の完全性は、内在的な属性でなければなりません。その絶対存在のイデアに内在する性質なのです。そしてその他あらゆるものの存在と属性は、この完成に論理的に含意されているためそこからの派生物である以上、宇宙の中には偶然の余地などまったくどこにも存在しないのです。神の善性は一宗教の用語では一制約する善性です。神は、ミルトンの表現を借りれば「創造するかしないかは自由」ではないのですし、また存在の特権を受け取る相手として、ある可能な種類の存在を選びつつ、それをほかの種類の存在には与えないなどという自由もありません。そしてそれぞれの存在が持つ特徴も、プラトン主義的な原理によれば、その永遠のイデア—まさにそのイデアの具現である、他ならぬその存在可能性—の中に内在しているので、神も被創造物も、その実際のあり方および行動以外のものではありえず、それ以外の行動も考えられないのです。

しかし『ティマイオス』の根本的な着想は、ほとんどの中世および現代初期の哲学における公理となるのですが、それが持っているこうした意味合いに対しては、西洋思考の中に普段の反発があったというのは悪名高い事実です。この反発が出現したときの理由づけとそれを引き起こした動機については、まだここでは触れずまい。

プラトン主義における逆転プロセスは、アリストテレス体系にはまったく登場しません。確かに、アリストテレスにはプラトンと比べ、異世界的な気質は全般にずっと少ない。しかしアリストテレスの神は何も生み出しません。ありがちな言葉の綾にわずかに陥ったときを除けば、アリストテレスは自己充足性の概念こそが神性の本質的な属性なのだという考えに一貫して準拠します。そして、それが他者を生み出す内的必要性により含意されるような、他者への依存を排除することになるのだというのも理解しています。確かにこの不動の完成はアリストテレスにとって、あらゆる運動の原因です。そして不完全な存在のあらゆる活動の原因のようにも思えます（とはいえアリストテレスの思想にはここで二重性があるのですが）。しかしそれは彼らの最終原因でしかありません³⁷。神がその終わりことのない自己省察の中で何も変わることなく享受する至福こそが、他のあらゆる存在が渴望する善であり、その各種のやり方や方法によりみんなそれを求めているのです。しかし

³⁷ これは基本的には正しいが、アリストテレスには必ずしも明解ではない *obiter dicta* (付随意見) がきわめて少数ながらあって、そこでは効率的な因果性を神に帰属させているように読める。この問題は、関連するすべての下りを参照して Eisler がそのモノグラフ(1893) で検討している; cf. また W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics* (1924), *Introd.*, di.

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

不動の動者は世界の根拠などではありません。彼の性質と存在は、なぜ他のものが存在するかを説明はできず、なぜそれがとにかくこんなにたくさんいるかも説明できず、なぜその聖なる完成からの劣化の形及び度合いがこれほど多様なのかも説明できないのです。したがって神は充満の原理の根拠を提供できないのです。そしてその原理は実は、『形而上学』でアリストテレスに正式に棄却されているのです。「可能なものがすべて、実際に存在することは必要ない」さらに「何かの力を持つものがそれを実現しないことは可能である」³⁸ その一方で、別の概念—連続性の概念—の台頭が見られるのもアリストテレスにおいてなのです。この概念はプラトン主義のドクトリンにおける、世界の必然的な「充満性」と融合する運命にあり、論理的に「充満性」により含意されていると見なされるようになるのです。アリストテレスは、確かに、連続性の法則をその後与えられるような一般性をもって構築したことはまったくありませんでした。しかし彼はその後継者たち、特に中世後期の崇拝者たちに、連続体の定義を与えました。「二つのものが連続だと言えるのは、それらが重なって共通に所有する部分の一つだけであり、同じ限界を持っているときである³⁹」。あらゆる量—線、面、個体、運動、時間と空間全般—は連続であり、絶対に離散的ではない、とアリストテレスは主張しました⁴⁰。彼は、モノの定性的な序列も同じく形成されなければならないとまで断言はしていませんし、ましてそれが単一の連続的な序列を構成するなどとは言っていません。それでも自然史に連続性の原理が導入された責任は彼にあります。あらゆる生命体の一つの上昇する形相のシーケンスにより一本の序列に並べたレルなどは、彼は確かに主張していません。彼は生き物がお互いに実に様々な形でちがっているのをはっきり見て取っていました—むしろそんなことを見て取るのに大した洞察力は要らないわけです。生物は生息地、外形、解剖学的な構造、個別器官や機能の有無または発達の度合い、悟性と知能などいろいろな面でちがっています。アリストテレスは明らかに、こうした多様性の様式の中には規則的な相関などなく、ある種の性質においては他の生物に対して「優れている」と考えられる生物でも、別の性質で見ると劣っていることもあるのも理解していました。したがって彼はどうやら、何か動物についてすら、単一の特権的な分類方式の枠組みを作ろうなどとはしなかったようです。それでも何か一つの決まった属性を参照して生物を分類すれば、線形の区分の序列が明らかに生じます。そしてこ

³⁸ *Metaphysics*, II, 1003a 2, および XI, 1071b 13. Book IX, 1047b 3, ff. は一見するとこれを否定しているようだ：「このモノが可能であって、それなのに存在することはないとするのは、真実ではあり得ない」。だがここでの文脈を見ると、この二つの下りにはまったく矛盾はないことがわかる。アリストテレス派単に、何かが論理的に存在できないことはないのであれば、つまりは矛盾を含んでいないのであれば、それが絶対に現実に存在するようにはならないと主張する権利はない、と述べているだけである。というのも、そんなことを主張できたら、存在するものと、存在できないものとの区別が消えてしまうからである。論理的不可能性から除外されるというのは、可能性として存在するということである。絶対に事実として存在することがないとはわかるのは、論理的に不可能なものだけである。しかしこの下りは、論理的に可能なものはどこかの時点で事実として存在しなくてはならないなどとは言っていない。それでもこれは、一部の中世や現代の著述家たちに、充満原理の表現とされてきた； cf., e.g., Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, 249 と 551, および Monboddo, *Origin and Progress of Language*, 2d ed., I (1772), 269.

³⁹ *Metaphysics*, X, 1069a: 5. 連続体の無限分割可能性については cf. *Phys.*, VI, 231a 24.

⁴⁰ *De Categoriis*, 4b 20-5a 5.

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

うした序列は、一つの区分から次の区分との間にすっぱり区切りが生じるよりは、その性質がだんだん薄れていく傾向がある、とアリストテレスは指摘しました。自然は明確な区分線に対する人々の渴望に従うのをよしとしません。自然はトワイライトゾーンが好きで、そこにはもし分類しなければならないなら、二つの区分に同時に割り振らなくてはならない形相がたくさんあるのです。そしてこの知覚不可能なほど細かい違い性のグラデーションは特に、一般の話法では深遠かつしっかりした対比が存在すると含意されるようなところで明らかです。たとえば自然は：

無生物から生物へと実に徐々に移行するため、その連続性は両者の間の境界を見分けつかないものにしてしまう。というのも無生物の直後に植物がくる。そして植物はお互いに生命に関与する度合いにおいてちがっているようだ。全体として植物という区分を見ると、他のモノとの比較においては明らかに生きている。しかし動物と比べると無生物である。そして植物から動物への移行は連続的である。というのも一部の海洋生命体は、岩にくっついていて、切り離せば死滅するので、動物か植物か疑問視できるからなのだ⁴¹。

植虫類（訳注：イソギンチャクとかサンゴとか）の存在は何世紀にもわたり、生物学における連続性の原理の正しさを示すものとして、お気に入りの果てしなく繰り返される例であり続けました。しかしアリストテレスはそうした連続性のさらなる事例を、他の基準に基づく分類でもたくさん見つけてきました。たとえば動物を生息地で区別することもできます—これは中世にはきわめて重要な区分とされていました—陸、空、水棲の生物という分類です。しかしあらゆる本当の生物種をこの分類のどれかの中に制限することはできません。「オットセイはある意味では陸棲と水棲の動物が一つになっている」し、コウモリは「陸に住む動物と飛ぶ動物の間であり、したがってどちらにも所属するか、どちらにも所属しない」。哺乳類についても、すべてが4足動物か2足動物（後者はすべて人間が代表しています）のどちらかだとは言えません。というのも「人間と4足動物との間に自然の中で参加しているのは類人猿であり」、どちらの区分にも属さないか両方に属しています⁴²。

その後の思想に対するアリストテレスの影響の二側面の間には、本質的な対立があり、特に科学だけでなく日常的な理由づけの論理的な手法には影響があったことがこれからわか

⁴¹ *De animalibus historia*, VIII, I, 588b; cf. *De partibus animalium*, IV, 5, 681a. この下りは 1230 A.D. 頃からアラビア語＝ラテン語版の Michael Scott で著述家たちが参照できた。ギリシャ語からの William of Moerbeke による直接訳は、どうやら 1260 に完成したようだ。Cf. また *Metaphysics*, XI, 1075a 10: 「我々は宇宙の性質が善と至高なるものとどう関係しているかを考えねばならない。各種のモノは別々に、独立して存在しているのか、それとも秩序だった配置を構成しているのか、それともどちらも軍隊のような性質を持つのか。(中略) あらゆるものは、ある程度は秩序だって配置されているが、その形はちがう—鳥と獣と植物である。それらは相互にまったく関係がない形で置かれているわけではないのだ」 Cf. また *De gen. an.*, 761a 15.

⁴² *De partibus animalium*, IV, 13, 697b; cf. *De animalibus historia*, II, 8 and 9, 502a.

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

ります。離散的でしっかり定義された区分概念に基づいて考える習慣と、すべてが何か他のものに無限に微細な度合いの変化を持ってずれこむという連続性に基づいて考える習慣、本質の重複に基づくために、種という考えそのものが、現実世界の普遍的な重複ぶりともいうか、流動性には本当は適用できない人工物のように見えてくるという発想との差は、精神的な習慣としてこれ以上はないほど大きくちがっているのです。さて、西洋哲学においてプラトンの著作が、異世界性とその正反対のものについての一次情報源だったのと同じく、アリストテレスも二つの真逆の意識的または無意識的な論理を後押ししました。アリストテレスは、明確な区分と厳密な分類の可能性を前提とした論理の大なる代表とされることが最も多いのではないかと思います。W・D・ロス⁴³は、アリストテレスの「固定した分類と不可分な種」と呼ぶものについて語っていますが、アリストテレスがそういう結論に到達したのは主に「観察した事実⁴³に深く没頭した」からだと言っていますね。生物学的な種だけでなく幾何学形態でも—「たとえば三角形が等角三角形、二等辺三角形、不等辺三角形に分かれることから—彼は物事の性質における厳密な分類の証拠を持っていたのである⁴³」（注：これは全然厳密な分類になっておらず、包含と重複関係でしかない、というのをラブリョイはたぶん十分承知して嫌味で引用していると思う）

しかしこれは、アリストテレスの話の半分でしかないのです。しかもそれが重要なほうの半分かどうかすら定かではありません。というのも彼はまず、分類の限界と危険を示唆し、自然が言語に欠かせず人間の通常⁴³の精神活動に実に便利な明確な区分に自然が従わないのだと指摘しているのも、同じく事実だからです。そしてロックやライプニッツまで、およびそれ以降も含め、後世の何百もの著述家たちが使う用語や事例さえも、アリストテレスによるこの考えについての表現を繰り返しているだけなのです。プラトンの充満の原理から連続性の原理は直接的に導かれます。どれか二つの自然種⁴³の間に理論的に中間の種類が可能であるなら、その種類は実現されねばなりません—それが果てしなく続きます。そうでないと、宇宙にはギャップが生じ、被創造物は可能なものほと「充満」ではなくなり、これは「源」あるいは「作者」が、『ティマイオス』での意味合いにおける「善」ではなかったと示唆してしまうからです。

* * *

プラトンの対話には、アイデアが、したがってその知覚可能な対応物が、すべて等しい形而上学的な階級または卓越性を持つわけではないという告白が見られます。しかしこの存在物のみならず本質も階層秩序として存在するという着想は、プラトンでは漠然とした傾向にとどまり、しっかりと構築されたドクトリンにはなっていません。

自然の区分に使える可能な体系の複数性をアリストテレスが認識していたにもかかわらず、「完成」の度合いに応じてあらゆる（少なくとも）動物を単一の得点の *scala natura* に

⁴³ *Aristotle: Selections*, Introduction, x.

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

並べられるのだと後世の自然学者や哲学者に示唆したのは、そのアリストテレスなのです。この尺度における階級の基準として、彼はときに誕生時の子どもがどの発達段階に到達しているかという度合いを使いました。そこには大きな階層が11種類あり、人間がてっぺんで、植虫類が底辺です⁴⁴。

『靈魂論』にはあらゆる生命体の別の階層序列が示唆されていて、これはその後の哲学や自然史にはさらに大きな影響力を持つよう運命づけられていました。それは彼らが持つ「魂の力」に基づくもので、栄養性（植物はここにしか属せません）から、人間と「おそらく別の人間よりも優れた種類」の特徴たる理性性まで続き、順番が高くなるにつれて、この尺度の下位のモノが持つ力はすべて持った上で、追加で他と差をつける独自の力も持つのです⁴⁵。

どちらの仕組みも、アリストテレス自身が行ったように、ごく少数の大区分で構成されているだけで、それ以下の生物種は必ずしも同様のランキングはできませんでした。しかしアリストテレスの形而上学と宇宙論には、あるはるかに具体性の低い着想がいくつかあり、それがあらゆるものを卓説性の一つの序列に配置できるような形で適用できるのです。神を除くあらゆるものは、その中にある程度の「欠如」を持っています。そもそもその一般的な「性質」または本質には「潜在性」があり、それはある存在状態においては実現されていません。そして、優越した存在の水準があり、その特徴である特定の欠如特性のおかげで、そこに到達するのは根本的に不可能なのです。

したがって「あらゆる個別のモノは、それが[単なる]潜在性にどれだけ感染しているかという度合いで傾斜をつけられる」⁴⁶。この漠然とした存在論的尺度という漠然とした概念は、アリストテレスが示唆した動物学的、心理学的な階層構造というもっと理解可能な概念と組み合わせられることとなります。そしてこのような形で、私が単一線形グラデーションの原理と呼ぶモノが、充満性の想定と、自然存在の形相の序列の定性的な連続性の想定に加わったのです。

その結果が、中世を通じ、さらには18世紀末まで、多くの哲学者、ほとんどの科学者、それどころかほとんどの教育を受けた人物が、まったく疑問を感じずに受け取るようになる世界の計画と構造の発想だったのです—宇宙が「存在の大きな連鎖」で、大量の一あるいは厳格ながらもめったに厳密に適用されたことのない連続性原理の論理にしたがうなら—無限の数のつながりで後世され、そのリンクが階層的な秩序となり、もっともつまらない種類の存在で、ほとんど非存在寸前のものから「可能なすべての」位階を経て *ens perfectissimum*（最も完全なる存在）まで続くのです—あるいはもう少し正統版では、可

⁴⁴ *De generatione animalium*, 732a 25-733b 16; cf. Ross, *Aristotle*, 116-117, および Aubert and Wimmer 版 *Historia animalium*, Einleitung, 59.

⁴⁵ *De anima*, 414a 29-415a 13.

⁴⁶ W. D. Ross, *Aristotle*, 178. 「欠乏」については cf. *Metaphysics*, IV, 1022b 22 および VIII, 1046a 21. 純粋な欠乏は、アリストテレス的な意味の一つ、つまり *στέρησις* または否定においては「物質」である (*Phys. I*, 190b 27, 191b 13). この物質は「それ自体として非存在」であり存在の位階の下限となる。

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

能な限り最も高い種類の生き物まで続く位階で（その生き物から絶対存在までの開きは無限大だと想定されました）—そのすべてはすぐ上およびすぐ下の存在とは「あり得る最小の」度合いの差でちがっているのです。これまた、この先にどうなるかを示す意味で、無数のものの中から、こうした着想についての現代の詩的な表現を二、三個引用しましょう。17世紀には、充満と連続性の両原理は、実に彼独特の大胆で入り混じったジョージ・ハーバートの比喩に表現されています。

生き物たちは飛躍せず宴を表明する

汝が客たちはそこで皆近くにすわり何も欠けない。

カエルは魚と肉と婚姻、コウモリ、鳥、獣

海綿たち、感覚なきものもあるものも、鉱物、地球と植物も⁴⁷

次の世紀ではポープが、あらゆる学童が知っている下りだと思いますが、彼の一つまりは一般的な一楽観論支持の主要な想定を示すにあたり、充満性と連続性の原理を、2つのきれいな二行連句でまとめあげています。

可能な仕組みを言うならば

無限の叡智こそ最高の形相

さらに

... すべて充満せねば一貫せず

上がるものすべて、適切な度合いで上がる

そこから生じる物事の全体像から、ポープは教訓を導きます。これは18世紀の精神には大いにもてはやされたもので、いずれまた本講義の中で採りあげることになります。

莫大な存在の連鎖！ それは神から始まり

自然の霊性、人間、天使、人

獣、鳥、魚、昆虫、目に見えぬもの

ガラスでも到達できぬもの：無限からそなたまで

そなたから無まで。優れたる力に

我々が押し、我々には劣った力が押す

⁴⁷ "Providence," 11. 133-136: *The English Works of George Herbert*, ed. by G. H. Palmer (1905), III, 93 所収。この最後の一行につながる連続性の例ははっきりしない。「鉱物が育つという一般的な思いこみへの揶揄があるのかもしれない」(Palmer, op. cit., p. 92).

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

さもないと完全な創造に空虚が残り
一段が壊れたら大いなる位階が破壊される
自然の鎖でどの輪を打とうと
十番目でも万番目でも、同じく鎖は切れる。

このような、たった一つのつながりでも排除したら、宇宙的秩序すべての解体が生じる、とポーブはこれに続けて述べます。「充満」ではなくなった世界は、いかなる意味でも「一貫」しなくなります。ここでこの実に有名な下りをわざわざ蒸し返すのは、『人間論』がブツンの的には、プラトンへの註釈の一つだということを思い出していただきたいからです。『季節』のジェイムズ・トムソンはこの主題についてそれほど風呂敷を広げませんでした。「だれが見ただろうか」と彼は詰問します—その時代の学識ある人物はすべて、そんな話はお馴染みなのでいささか冗長な問いではあります—

だれが見ただろうか
偉大な存在の連鎖が劣化しつつ下る
無限の完成から陰惨な無へ、荒涼たる深淵へと下るのを！
その深淵から驚愕した思索が反発して戻ってくるのを？

しかし存在の連鎖はもちろん、こうした詩的な狂詩曲のネタになるだけではありませんでした。専門的な形而上学だけでなく科学—あるいはそれを生み出した原理群—においても、大いなる歴史的な勢いを持つ結果をもたらすことになるのです。だからたとえば、分類科学の歴史のある特別な学徒は、ルネサンスの生物学におけるグラデーションと連続性の原理が持つ決定的な役割を指摘しています。

こうした[アリストテレスの]主張により、自然史の発端から、長きにわたり決定的なものとしてとどまる原理が確立された。その原理によると、生き物は規則的に階層化されたつながりにより相互に結びついている。(中略)したがってアリストテレス科学からは二つの観念—きわめてちがった形で展開し、正直いって、お互いのつながりはかなりいい加減—がルネサンス期の自然史に遺産として受けつがれることとなった。片方は存在の階層という肝炎である。この哲学的ドグマは、キリスト教神学が新プラトン主義にしたがい、しばしば宇宙についての本質的に思索的な解釈における主題としたものである。(中略)もう一つは、自然の事物の間の移行は知覚できないほどであり準連続的なのだという公準である。後者は、形而上学的な重要性は低いように思えるかもしれないが、自然学者が使うことで、少なくとも一見すると実際の知覚可能な事物を検討することで容易に検証できるという大きな利点があった。さらにこれは、スコラ派の教えから、この原理に理性的な必然性をもた

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

らすように言える公準、つまり世界の秩序だった配置においては「形相」の間に「ギャップ」または「離散」があってはならない、というものを引き出すのも不可能とはしなかったのである⁴⁸。

この観念複合体の含有物は、プラトンとアリストテレスからきたものですが、それが最初に一貫した物事の全体的な仕組みとして完全に組み合わせられるのは、新プラトン主義においてでした。流出理論の理屈は基本的に、これまで引用してきた『ティマイオス』の下りを入念にして発展させたものです。それは要するに、充満の原理に求められる有効性を演繹する試みであり、そこに連続性とグラデーションの原理が決定的に融合させられたのです。プロティノスでは、プラトンよりさらに明確に、厳密に異世界的で、完全に自己充足的な絶対者から、この世の存在の必然性が、その多様性と不完全性すべてを備えた形で導出されるのです。

一者が完全なのは、それが何も求めず、何も所有せず、何も必要としないからである。そして完璧であるからそれはあふれ出て、したがってその超豊富さが他者をつくり出す⁴⁹。(中略) 何であれそれ自体の完成に到達したものは、それ自体のままどどまることに耐えられず、他のものを生成し生み出すことがわかる。存在は選択の力を持つだけでなく、性質として選択のできない存在や、生命のないモノですら、できる限り自分の最大限の部分を送り出そうとする。だから火は熱を放ち雪は冷たさを放ち、薬は他のものに作用する。(中略) ならば最も完全な存在および第一善が、まるで嫉んでいたり無力だったりするとでもいうように、己自身に閉じこもるはずがあるだろうか—それ自身が万物の能力であるというのに？(中略) したがってそのうち何かが忘れられねばならないのだ⁵⁰。

そして、この一者から多者が生まれてくる過程は、下位の序列においてあり得る存在のバラエティが一つでも実現しないまま残っている限り終われません。それぞれの下位存在は「自分自身より低いものを生み出す」。そして生成の「果てしない」生産性には「止まることなど一切思慮できず、妬ましい遺恨による制約も想定できない。したがって永遠に外へと動き、可能なものの究極の限界にまで到達しなくてはならない。万物は、己自身から万物に与え、その与えるモノのどれであれ伝わらないようにできない力の無限性のために存在するようになったのである。というのもそのうちのどれ一つであれ、そのそれぞれの能力の範囲で行えるやり方で、善の性質に参加するのを防ぐようなものは何もなかったか

⁴⁸ H. Daudin, *De Linne a Jussieu* (1926), 81, 91-93.

⁴⁹ *Enneads*, V, 2, 1, Volkmann ed. (1884), II, 176.

⁵⁰ *Enn.*, V, 4, 1; Volkmann, II, 203; cf. V, 1, 6, ib. 168-169. これらの下りに登場する流出論との特徴的な類似については cf. B. A. G. Fuller, *The Problem of Evil in Plotinus*, 1912, 69 ff.

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

らである⁵¹」

この下降プロセスの最初の位階（ステージ）は思惟の世界に属し、これは時間や感覚とはまったく関係ありません。しかし永遠の下位/格の三番目、宇宙的魂は、自然の直接的な親となります。というのもそれもまた「己自身の中にとどまる」ことができず「まず自分が生まれ出てきたものを振り返り見て、それにより充満に満たされ」—つまり言わば、次に続く下位/格である理性の中身を作り上げるアイデアすべてを注入されて—「それから反対方向に進み、己自身のイメージを生成するのである」つまり、「意識があるものと不活性な自然」（つまり動物と植物）を生成するわけです。このようにして「世界は一種の『生命』が果てしないスパンに引き伸ばされたようなものであり、ここではそれぞれの部分が順列の中に独自の場所を持ち、すべてはちがっているが、それでも連続したものの全体となり、後にくるものは決してその後にくるものに完全に吸収されることはない⁵²」

つまり、「善なるもの」の拡張性と自己超越性の原理で含意される「存在の階級」こそが、新プラトン主義の宇宙論における本質的な概念となるのです。たとえばマクロビウスが5世紀初頭に、キケロ作品に対する註釈の装いで、プロティノスのドクトリン相当部分のラテン語による概要を発表したとき、彼はそのドクトリンが中世著述家たちに伝えられた、おそらく主要な媒体の一つとなる簡潔な一説でこの概念をまとめます。そして彼は二つの比喻を採用します—鎖というもの、そして一連の鏡というものです。これはこの概念の比喻的な表現として、何世紀にもわたり繰り返されるのです。

至高の神から精神が生じ、精神から魂が、そしてこれが今度はそれに続くあらゆるものが創造されそのすべてを生命で見たし、そして次々と並べた多くの鏡に1つの顔が写るように、この単一の放射がすべてを照らしてそのそれぞれに反射される。そしてあらゆるものは連続的な継続を持って続き、その並びの中で劣化して位階のいちばん底にまで到達するので、注意力を持つ観察者は部分のつながりを見て取る。至高の神から、物事の最後のどん底まで続き、相互につながりあって途切れることがない。そしてこれはホメロスの黄金の鎖であり、彼によれば神が点から地へと垂れ下がらせたものなのだ⁵³。

低位の存在の生成、あるいは「可能なもの」すべての「自然の魂」による直接生成、そして究極的には絶対存在による生成は、これから見る通り、新プラトン主義者たちには論理的な必然性として見なされていました。プロティノスはまちがいに「必然性」という用

⁵¹ *Enn.*, IV, 8, 6; Volkmann, II, 150. 翻訳の一部は S. Mackenna による。

⁵² *Enn.*, V, 2, 1-2; Volkmann, II, 176-178.

⁵³ *Comment. in Somnium Scipionis*, I, 14, 15. これはもちろん「ホメロスの黄金の鎖」などではなかった。

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

語や、その他あらゆる絶対的な用語を「一者」に適用するのは嫌がったでしょう。あらゆるものに先行する最高の思考対象であるものは、肯定されつつ否定されねばならないのです。それはその対立物たる自由や偶発性も同様です。しかしこの特徴的な重箱の隅つつきがあるとはいえ、新プラトン主義の議論の傾向はすべて、偶然の自発性や気まぐれに限定された、存在の可能性からの限られた選択という着想に反発するもので、これはキリスト教神学史においては大きな役割を果たすこととなります。絶対存在も宇宙的魂も、新プラトン主義者の最も根本的な原理に照らして、第2の下位存在/格である普遍的理性により永遠に考察されるイデア体系の論理体系のみによって制約された度合いに基づいて生成された存在ではない限り、私たちの思索において、それぞれの度合いに応じて「善」にはなれないのです。「下位の存在に格差が存在するのは、そうしたいくつもの手下たちすべてに対して手札を配った存在の単なる意志なのだろうか？」とプロティノスは問います。そしてこう答えるのです。「絶対にそんなことはない。そうなるべきであるということは、物事の性質に基づく必然だったのである⁵⁴」

この形而上学的な必然性と、最高から最低まで存在の考えられる形相すべての実現が持つ本質的な価値という前提においては、明らかに弁神論の暗黙の基盤が存在していました。そしてプロティノスとプロクロスの著作を見ると、すでにキングやライブニッツやポーブや、その他それに劣る大量の著述家たちが、18世紀に新たに流通させるにいたったキャッチフレーズや理由付けが、すでに完全に表明されているのがわかります。ヴォルテールが『カンディード』におけるアイロニーの主題を見出すこの楽観的な定式化そのものも、プロティノス的です。そしてプロティノスが、この世界は可能な限り最高の世界だという楽観論を抱く理由として挙げるものは、それが「充満」しているということです—「地のすべては多様な生き物、死すものや不死のもので満ちており、天そのものに到るまであふれているからである」。世界がもっとよくなったかもしれないと主張する者は、最高の世界があらゆる可能な悪も含まねばならないのを理解できないからそんな主張をするのです—つまりあらゆる細かい善の欠如として考えられるものを含まねばならないのです。プロティノスは、「悪」という言葉が持てる唯一の意味は善の欠如なのだ、と考えているわけです。

宇宙の性質に欠陥を見出す者は自分が何をしているか、その傲慢さがどこへ続くのかわかっていない。その理由は、人間は存在の段階的な等級、第1、第2、第3等々と最後に到達するまでを知らないということである。(中略) そのすべてが善であると要求したり、それが可能でないと拙速に文句を言ったりすべきではない⁵⁵。

種類のちがいは必然的に卓越性の差として扱われ、階層構造における位階の多様性に等

⁵⁴ *Enn.*, III, 3, 3; Volkmann, I, 253.

⁵⁵ *Enn.*, II, 9, 13; Volkmann, I, 202. 包括的かつ啓発的なプロティノスの弁神論の分析としては、特に Fuller, op. cit. 参照。

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

しいとされました。

もし形相の複数性があるはずなら、何かより悪いものとなるためには、別のものがよりよいものでなくてはならず、また何かよりよくなるためには、別のこのがより悪くなる必要があるのではないか？（中略）宇宙から、より悪いものを排除する者は神の摂理そのものを排除するのである（後略）⁵⁶

邪悪と呼ばれるものを理性に準拠して生み出すのは[宇宙的]理性である。というのもその理性はあらゆるものを[等しく]善にしたいとは願わなかったからである。（中略）したがって理性は神々だけを作ったのではなく、まずは神をつくり、それから第2の天性たる精霊をつくり、それから人を作り、それから動物、という具合に連続した序列で作っていったのである—これは嫉みのために作ったのではなく、その理性的な性質が知的な多様性を含むからである。だが我々は、絵画について何も知らないが故に、その絵の色彩すべてが美しくないとって画家を責める人物のようなものである—その画家が、それぞれの部分に適切なものを与えたということが理解できないのである。そして最高の統治が行われる都市は、あらゆる市民が平等な都市ではない。あるいは我々は悲劇を見て、その登場人物の中に英雄だけではなく、正しいしゃべり方ではない奴隷や百姓がいるとって文句をいう人物のような者なのだ。しかしそうした卑しい登場人物を排除するのは、全体の美しさを台無しにすることである。そしてその悲劇が完全【原語は「充満」】となるのは、そうした卑しい登場人物を利用してのことなのである⁵⁷。

つまり理性的/合理的な世界—および絶対存在の性質により含意される種類の世界—は、固有の制約を持つ各種生き物の中にあるちがいの仕様から生じるさまざまな度合いの不完全性をすべて示さねばならないのです。したがって、人間が自分の受け取った以上の性質を主張するのはバカげています。それはまるで、一部の動物には角があるから、あらゆる動物に角があるべきだと主張するようなものです⁵⁸。人は単に、たまたまその位階において特定の場所を占める生き物ただだけで、その場所は空位にしておくことは考えられないのです。

プロティノスが非理性的（したがって罪のない）動物たちの苦しみという問題を扱うときにも、この同じ原理が主に彼の役にたつこととなります。彼は「動物の間にも人間の間にも、休戦も停戦もなき永遠の戦争」⁵⁹が荒れ狂っているのは十分に知っていますが、これが「全体 the Whole」の善のために「必要」なのだと確信しきっています。というのも全

⁵⁶ *Enn.*, III, 3, 7; Volkmann, I, 259.

⁵⁷ *Enn.*, III, 2, 11; Volkmann, I, 239.

⁵⁸ *Enn.*, III, 2, 16; Volkmann, I, 242.

⁵⁹ *Enn.*, III, 2, 16; Volkmann, I, 243.

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理

なるものの善は主に「その部分の多様性」にあるからなのです。「ある動物が別の動物に喰われるほうが、その動物がまったく存在しなかったよりよいのである」。

ここでのその暗黙の想定は、その動物が命を持てるのは、必ずしも動物たち全般に関係する条件の下ではなく、食べられることがその「性質」である論理的に可能な動物という固有のクラスにあてはまる条件の下のみなのだ、彼らはこの世界の一揃いを作り上げるために必要とされているのだ、ということです。肉食獣とその犠牲の存在は、「万物を生み出しすべてをその存在のあり方において多様化する」性質を持つあの宇宙生命の豊富さのためには不可欠なのです。

さらにプロティノスは付け加えて、紛争全般は特殊例でしかなく、多様性の必要な含意なのであると述べます。「ちがいを最大限に推し進めると対立となる」。そして多様性を包含して生み出し、「他性をつくり出す」ことが創造的な世界魂のまさに本質であるから「それは必然的にこれを最大級に行い、したがって相互に対立するものを生みだし、対立にいたらず度合いがちがうにすぎないモノをつくり出すだけでは留まらないのである。そうすることによってのみ、その完成は実現されるのである⁶⁰」

それでもプロティノスは、世俗の存在、または思惟の世界でそれに対応する数字が、文字通り無限だとは言いたがりません。ほとんどのギリシャ哲学者のように、彼は無限という概念に対する審美的な忌避感を感じるのです。なぜなら彼は、それを不定性と区別できないからなのです。モノの総和が無限だというのは、それが明確な算術的特徴をまったく持たないと言うに等しいことでした。完全なもの、あるいはその潜在的な存在を完全に体現しているものは、すべて限られた限界を欠くことはないのです。

無限数の発想はまた、自己矛盾でもあります。プロティノスは、すでに陳腐となった議論を繰り返してこう言います。「それは数字の性質そのものに反している」。その一方で、彼は理想数、つまり知覚可能な世界の数的側面の元型が、何か指定可能な有限の数だというの認めわけにはいきませんでした。というのも、その数が何であれ、それより大きな数はすぐに思いつくからです。「だが思惟の世界においては」聖なる思惟が「**実際に**着想したものよりも大きな数を考えることは不可能である」、というのもその数はすでに完全だからです。「それがどんな数であれ、その数が不足していたり不足するようになったりしてそこに足されることはできないのである」⁶¹。だからプロティノスの立場は基本的に怪しげなものです。存在物の数は有限でありながら、どんな有限数よりも大きいのです。これはまさに、他の多くの人々が頼ることになるのと同じ言い逃れです。しかし有限だろうとそうでなかろうと、どのみち世界はプロティノスにとって、そのいつもながら、とはいえ決して一貫しているとは言えない教えにおいては、あまりに「充満」しているので、そこではいかなる種類の存在も不足していることはあり得ないのです。

⁶⁰ *Enn.*, III, 2, 16; Volkmann, I, 247.

⁶¹ *Enn.*, VI, 6, 17-18; Volkmann, II, 420-424.

第2講 ギリシャ哲学における観念の創成：三つの原理