

〈翻訳〉

ラルフ・カドワース
「自然の形成的生命、あるいは技術的で、秩序をもち、
整然とした自然に関する付論」
翻訳と解説（上）

坂田 瑠唯

本稿は、ラルフ・カドワース（Ralph Cudworth, 1617-1688）の著作『宇宙の真の知的体系——第一部：無神論の全ての根拠と哲学が論駁され、その不可能性が論証される（*The True Intellectual System of the Universe: The First Part; wherein the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted, and Its Impossibility Demonstrated*. 1678年）』の第3章37節に挿入されている「自然の形成的生命、あるいは技術的で、秩序をもち、整然とした自然に関する付論（*The Digression concerning the Plastic Life of Nature, or an Artificial, Orderly, and Methodical Nature*）」⁽¹⁾の翻訳と解説である⁽²⁾。この「付論」は、カドワース、ひいてはケンブリッジ・プラトン学派の反唯物論的な自然哲学を特徴づける「形成的自然（*plastic nature*）」という概念が導入される経緯及びそれを巡る議論を示しており、その点では二つ折り版で900頁にも及ぶ大著である『知的体系』の中でも特に重要な箇所であるように思われる。本稿を含む二稿の目的は、「付論」の和訳を通じて形成的自然という概念の実態を捉えることにある。前半である本稿は、初めにカドワースの生涯、著作及びその背景にある「宇宙の真の知的体系」という構想の紹介、次に『知的体系』が同時代人に与えた影響と形成的自然を巡る論争の概観、続いて翻訳についての諸注意と凡例、以下翻訳本文という順序で構成されている。

解説

初めに、カドワースの生涯を簡単に紹介する。カドワース⁽³⁾は1617年、サマセット州アラーに生まれた。1632年にケンブリッジ大学に入学したカドワースは、今日ケンブリッジ・プラトン学派の中心人物とみなされているベンジャミン・ウィチカット (Benjamin Whichcote, 1609-1683) の指導を受けながら、古代の多くの哲学書に触れた。カドワースの記した書簡によれば、この経験は彼を幼少期に教え込まれたカルヴァン派の教義から解放したという⁽⁴⁾。カドワースは1639年に文学修士号を取得し、エマニュエル・カレッジのフェローに選ばれた。その後、彼はクレア・ホールの学寮長やヘブライ語欽定講座教授を務め、1651年には神学博士学位を取得した。その後、カドワースは収入が不十分であることを理由に大学を一時的に去ることになったが、1654年にはクライスツ・カレッジの学寮長に任命されて大学に復帰し、1688年に没するまで同職を務めた。カドワースの著作には説教や講話を元にして刊行されたものも含まれるが、ここでは哲学的著作に焦点を当て、彼がそれらの著作を通じて示そうとした「宇宙の真の知的体系」という構想について概説したい。カドワースの哲学は『宇宙の真の知的体系』、『永遠で不変の道德性に関する論考 (A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality. 1731年)』及び『自由意志論 (A Treatise of Freewill. 1838年)』において展開される。『知的体系』はカドワースの生前に出版された唯一の著作で、『論考』と『自由意志論』は彼が残した原稿を元にして没後出版されたものである。

カドワースは『知的体系』の序文において、著作の出版にあたり、初めは全ての行為と出来事の宿命的な必然性に対する反論のみを意図していたことを述べる。それは無神論を利し、罪、責任、賞罰を取り去ることでキリスト教と全ての宗教を害するものである。カドワースはそのような必然性が実際には幾人かの人々によって異なる基礎の上に主張されてきたと考え、以下のような三種類の宿命論を想定する。すなわち、(1) 物質的必然性のみを事物の原理として認める

「デモクリトスの宿命」、(2) 神が全ての事物を本性的な道徳性によらずに恣意的に決定するとする「神による非道徳的で暴力的な宿命」、(3) 神の本性に道徳性を認めるが、全ての人間から行為の自由を奪うことで、称賛と非難及び賞罰を不可能にする「神による道徳的で自然的な宿命」である。カドワースの目的はこれらの宿命論を論駁し、「真の宗教の基礎ないし本質」を示すことにあり、彼はこの一大構想を「宇宙の真の知的体系」と呼ぶ。著作としての『知的体系』、及びカドワースの没後に出版される『論考』と『自由意志論』はこの「知的体系」という構想の第一部⁽⁵⁾、第二部、第三部として位置づけられ、これら三著作の議論はそれぞれ以上の三種類の宿命論に対する反論として展開される。

次に、『知的体系』が同時代人に与えた影響に焦点を当て、特に論争を引き起こした「形成的自然」について解説する。カドワースの『知的体系』は出版当時、国内外の学者たちに広く読まれていた。アイザック・ニュートン（Isaac Newton, 1643-1727）は「カドワースから」（Out of Cudworth）と題された覚書に『知的体系』から多くの文章を一語一句手書きで写し、簡単な注釈を書き残している⁽⁶⁾。ジョン・ロック（John Locke, 1632-1704）は『教育に関する考察』において、カドワースによる古代哲学に関する正確な説明を高く評価している⁽⁷⁾。1703年にジュネーブの神学者であるジャン・ルクレール（Jean Le Clerc, 1657-1736）が自身の主宰する『精選文庫』において『知的体系』の一部を仏訳して掲載したことで、カドワースの思想は大陸の学者たちにも伝えられた。これを契機として、カドワースの形成的自然の概念は、これを擁護するルクレールと批判するピエール・ベール（Pierre Bayle, 1647-1706）との間で論争を引き起こした⁽⁸⁾。さらに、ゴットフリート・ライプニッツ（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）も後にこの論争に加わり、1705年に『生命の原理と形成的自然についての考察』という論文を著した。

「付論」におけるカドワースの目的は、無神論者たちが拒絶し誤解してきた生命の概念を正しく規定することにある。また、それによってカドワースは唯物論的機械論の立場と、神による自然への直接的かつ奇蹟的な介入を認める立場の両

方を避けようとする。カドワースによれば、いずれも実際に観察される自然現象と合致せず、同時に神の知恵や威厳を損なうものである。自然についての合理的かつ敬虔な説明のためには、形成的自然を認めなければならない。それは物質に対して内的に働きかけながら、自身に刻まれた神の知恵を巧妙に、また思案することなしに実行する。さらに、形成的自然は自身の行為の目的を理解せず、その行為自体を意識することもないため、人間や動物より劣った、神に従属する「道具」に過ぎない。こうして、自然における神の知恵の反映が認められるとともに、従属的で無意識的な「道具」の媒介によって神の威厳が保たれるのである。

『知的体系』は1678年に初版⁽⁹⁾、1733年にはヨハン・ローレンツ・モスハイムによるラテン語版、1743年に第二版が出版されている。第二版はこのラテン語版を元にした正確な出典表示と、編者のトーマス・バーチによるカドワースの伝記を付け加えたものである。さらに、1845年にはラテン語版を再英訳し、モスハイムによる詳細な出典表示及び注釈とバーチによる伝記を付した校訂版が出版されている。今回は底本として、近年のカドワース研究で標準的に用いられている初版を中心に用いたが、校訂版のモスハイムによる出典表示と注釈も適宜参照し、第二版及び校訂版で改訂されている一部の箇所は改訂後の表記を採用して訳出した。本文中のイタリックは引用と固有名詞を除き傍点で表記し、引用文や単語などで同義のギリシア語またはラテン語と英語が併記されている箇所は英語のみを訳出して「」で強調した。本文中の（）は原文で用いられたものであり、訳者による指示語の言い換えや付加的な補足は〈〉内に記した。また、初版の各頁の始まりに相当するおおよその位置を〔〕内に示したが、本文中の頁数は155頁及び156頁が重複しているため、本文では各頁の二回目の表記を〔155〕、〔156〕とすることで区別した。訳注では内容についての補足やカドワースによる引用の出典を示しており、出典の箇所指示は基本的に著作名・巻・章・通し番号及び邦訳の頁数による。前半である本稿で訳出した範囲は「付論」の全26項のうち第16項までである⁽¹⁰⁾。

注

- (1) これは同章末尾に添えられた要約の表題だが、本稿では便宜的にこれを第3章37節の表題として扱う。
- (2) 本稿では、『知的体系』は1678年に出版された著作『宇宙の真の知的体系』を指すものとし、カドワースの三著作で展開される哲学体系を指す際は、「」を用いて「宇宙の真の知的体系」と表記することで同著作と区別し、「知的体系」と略記する。また、「自然の形成的生命、あるいは技術的で、秩序をもち、整然とした自然に関する付論」を「付論」、『永遠で不変の道徳性に関する論考』を『論考』と略記する。
- (3) カドワースの生涯については以下の文献を参照。
Thomas Birch, "An Account of the Life and Writings of Ralph Cudworth, D.D." in *True Intellectual System of the Universe*, vol. 1 (London, 1845), reprinted with intro. G. A. J. Rogers (Bristol: Thoemmes Press, 1995), pp. vii-xxvii.
Charles Taliaferro and Alison J. Teply, eds., *Cambridge Platonist Spirituality* (New York: Paulist Press, 2004), pp. 19-25.
三上章『ケンブリッジ・プラトニストの哲学的靈性』リトン、2017年、79-154頁。
- (4) エルンスト・カッシーラー『英国のプラトン・ルネサンス』三井礼子訳、工作舎、1993年、122-3頁。
- (5) 『知的体系』の副題に「第一部」と記されていることから、カドワース自身がこの著作、あるいは没後出版された二著作を含む全体的構想を三部構成として企図していたと考えられる。
- (6) Danton B. Sailor, "Newton's Debt to Cudworth," *Journal of the History of Ideas* 49.3 (1988): p. 512.
- (7) ジョン・ロック『教育に関する考察』第20章193節、服部知文訳、岩波書店、1967年、302-3頁。
- (8) ルクレールとベールの論争の経緯や争点については、前掲のトーマス・バーチによるカドワースの伝記に詳しい (Birch, pp. xix-xxii)。
- (9) 本稿で用いた『知的体系』の各版はハーティトラスト・デジタルライブラリ (<https://www.hathitrust.org/>) で閲覧することができる。
<https://hdl.handle.net/2027/uc2.ark:/13960/t02z1kp7t> (初版),
<https://hdl.handle.net/2027/gri.ark:/13960/t8sb8135s> (第二版),
<https://hdl.handle.net/2027/mdp.39015008495718> (校訂版)。
- (10) 第3章37節の26項にあたる箇所は、同章末尾に添えられた要約では26-29項として細かく番号が振られているが、本稿の採番は前者に依拠している。

『宇宙の眞の知的体系』 第3章37節

「自然の形成的生命、あるいは技術的で、秩序をもち、
整然とした自然に関する付論」

[146]XXXVII. ここで述べるのが適切だと思われるところでは、我々は秩序形成的ないしストア的、あるいは物活論的ないしストラトンの無神論者たちのどちらも非難しない。というのも、彼らは動物とは区別される形成的な自然ないし生命のようなものを想定しているからである。もっともこれは、それを神にあまりに等しいものとして恐れ、さもなければそれを導入する危険を冒すことになるような原子論的無神論者によって絶対的に実在しないものとして覆されただけでなく、後の時代の幾人かの偽りの有神論者たちによって全く切り捨てられてしまったのである。そして、偽りの有神論者は彼らにつきまとう機械論的無神論と見分けられない特徴をもっているだろう。[147] というのも、彼らは自然における全ての目的的で意図的な原因性を確信的に拒絶し、事物の他のいかなる原因も認めずに物質的で機械的なものだけを哲学的な原因として守るからである。これは実に全ての精神的、ひいては神の原因性を世界から消し去ることである。そして、世界全体を偶然的に掻き乱される単なる塵の山か、そこに精神や知性、思案や知恵の署名、あるいはそこで働く実際の生氣もなく、ただ一定の量の局所運動と何らかの一般法則に従ったその運動の交換の産物のみがある、生命のない死体のような事物にすぎないものとするのである。デモクリトスの無神論者は、神はいないけれども、それらがあるがままの全てであると当然のように考えるだろう。ゆえにアリストテレスがこの種の哲学について記述しているが、それは世界全体を、「そのような秩序に共に整列され配置されているだけで、全く死んでいて無生命の物体と単一性のみ（つまり物質の原子や小さな粒子）」から構成されるものとするのである⁽¹⁾。

2. というのも、「何らかのものを目指して」、また目的のために、規則的に、技術的に、また整然と働く形成的自然のような事物が認められなければ、次の二つのうちどちらかであると結論付けられなければならないように思われるのである。すなわち、動物の身体の形成や有機化やその他の現象において、あらゆる事物はいかなる精神や知性の導きや指図もなしに、偶然に、偶々そのようにして起こるか、あるいは神自身が全てをまるでその手によるかのように直接的に行い、全てのブヨやハエ、昆虫やダニ、それらの全ての身体の諸部分はその内に仕掛けを大いにもつような他の動物の生成に関して、その身体を形成するということである。ガレノスはハエの脚にあるその技巧に大変感心したことを告白している（彼がもし顕微鏡の使用に精通していたら、その自然の知恵にさらに驚嘆したことだろう）。さて、形成的自然が存在しないと仮定すると、これら二つのうちのどちらかであると断定されるだろう。なぜなら、自然の事物が全て、至るところで正確な規則性と不変性を伴って、悪魔や天使という下位の聖霊の知恵、摂理や作用因のみによって管理されているなどは、全く想像できないからである。自然の働きが神の法と命令によって与えられていることは確かであるが、しかし、それがまるで言語からなる法や外的な命令といった力のみによって遂行されるかのように俗世的な意味で理解されてはならない。なぜなら、生命のないものはそのような法によって命令されることも支配されることもないからである。したがって神の意志と好みのほかに、あらゆる結果を生み出すためには、直接働きかける何らかの別の代理者や実行者が与えられなければならない。石や、他の重い物体でさえ、いかなるときも、他のいかなる作用因もなしに言語からなる法の力のみによって落下するということはありえないのであるから、神がそれを直接駆り立てるか、あるいはその運動のための自然における他の従属的な原因が存在するに違いない。それゆえ、自然の事物がそれによって管理される神の法と命令は、あらゆる結果を生み出すための、活気に満ち、作用的で、効力のある原因の真の任命であると考えられなければならない。

[148] 3. これら二つのうち前者、すなわち自然の全ての作用が物質的で機械的な必然性、あるいはいかなる指導ないし指示もない、単なる物質の偶然的運動によって起こると主張することは、不敬虔で無神論的であるのと同じくらい不合理なことである。というのも、世界全体を通じて至るところにあるような無限の規則性と技術性が物質の偶然的運動から恒常的に生じるということは全く信じがたく不可能であるからである。それだけでなく、動物の呼吸作用の運動のように、機械的作用の諸力能を明らかに超越し、ゆえにそこでは充足的な機械的理由が一切考えられないような多くの個別の現象が自然にはあるからである。また、機械的作用の諸法則に完全に反する他の現象もある。例えば、赤道と黄道の極が離れている現象だが、我々はこれを後に主張するつもりである。以上の両方の種類について、他の例が私の学識ある友人であるモア氏によって、彼の『形而上学便覧』において提示され、そして彼によって、まさにこの目的、すなわち自然には機械的作用以外のもの、ひいては非物質的実体があるということを証明するために、極めて巧みにその価値を高められてきた。

さらに、こうした仕方ですべての物質的現象を偶然的機械的作用ないし必然的で制御されない物質の運動へと解消することによって思索する有神論者たちは、神をこの世界における物体の偶然的で必然的な運動⁽²⁾によって引き起こされる様々な結果の怠惰な傍観者に過ぎない者とする。そして神の知恵をその胸の内にすっかり取り囲まれ閉じ込められ、かつその外部のいかなる事物にもまるで働きかけない事物のように、全く無用で無意味なものとするのである。

その上、以上のような全ての機械論者は、有神論者であれ無神論者であれ、はるか以前にアリストテレスによってデモクリトスに対して為されたあの賢明な非難に従えば、言うなれば「大工が技術者の生きた手ではなしに、弦と針金で動かされる木製の手」⁽³⁾を代わりに用いるのである。彼らはある種の死んだ活気のない世界、言わばそこに生氣のないし神秘的なものを一切もたない彫像を作った。けれども思慮に富んだ人々にとっては明らかに、生命ないし形成的自然と機械的作用との混合があり、それが物質的宇宙全体に広がっていると思われるだろう。

全ての物質的現象が、いかなる目的、意図的、指示的な原因性もなしに、機械的な仕方ですら十分に解消されうることだけでなく、自然における事物の物質的かつ機械的なものを除いた他の全ての理由は全く非哲学的であるということが高言されている一方で、かのアリストテレスは巧妙にもこの不当な主張の滑稽さをこのように暴いた。彼が我々に教えるところでは、それはまるで大工、指物師あるいは彫刻師が技術的構造ないし彫像の断片について、唯一納得のいくものとして、「道具、斧、手斧、かんな、たがねが図らずも材木のどこそこに当たり、[149] それをあちらこちらで切断したために、結果としてそれがある場所は空洞に、別の場所は平滑になるなどして、そのような仕方ですら全体はそうした形状をもつに至ったのだ」⁽⁴⁾と説明するかのようである。人々が動物の身体の形成と有機化をいかなる目的、意図的、指示的な原因性もなしに、単なる偶然的な機械的作用によって説明することを引き受けるなどということは、全く愚かで馬鹿げてはいないだろうか。それはたとえば、なぜ心臓がここで脳はあそこにあったのか、またなぜ心臓にはこれほど多くの非常に異なった弁が心室の入り口と出口にあったのか、そしてなぜ他の全ての器官部分、静脈や動脈、神経や筋肉、骨や軟骨は、関節や手足とともに、あのような形状となったのかというようなことである。これらの理由は、いかにも精液の流動的物質が偶然に様々な場所へ移動し、それによって異なる動物においてもまた多様であるあれら全ての相違の原因となったからである。すなわち、全ては渦の中で回るこの宇宙の物質の小粒子に初めに無差別に刻印された一定の運動量の必然的な結果なのである。しかし、かのアリストテレスが付け加えるように、このような説明をしてそれを納得できるものと思うほどに素朴な大工や技術者などはおらず、彼はさらに彼自身が道具の運動をあのような仕方、またあのような目的のために導いたのだと説明するだろう。「大工はそれよりも良い説明をするだろう。というのも彼はその構造が、道具が偶然にもどこそこに当たったためにそのような形になったと言うことが十分だとは思わないからである。彼はあなたに、それは彼自身がそのように打ったからで、また彼が道具を動かして、それらの動きをそのような方法で、かかる目的

に適合して役に立つ全体の構造を作るというこの目的のために決めたのだと教えるだろう。』⁽⁵⁾そして、これは目的因に帰するということである。確かに、正気の人であれば、心臓に異なる弁がある理由としては、単なる偶然的な機械的作用あるいは種子的物質の誘導されない運動よりも、それらの個別的な構造による明白な有用性のためであるという方が納得できるということをも認めるだろう。

4. そして、先の二つの選言肢の后者に関しては、自然のあらゆる事物は神自身によって直接に為されるべきであるということだが、このことは、俗世的な理解によれば、神の摂理を骨折りの、用心深い、混乱したものとし、それによってその信仰が抱かれることを大いに困難なものにし、また無神論者たちに利をもたらすことになるだろう。ゆえに、『宇宙論』の著者の見解では、神が、言ってみれば自ら全ての仕事に着手し、直接に全ての最も意味のある事物や最も取るに足らない事物をいかなる下位の従属的な道具も用いずに自らあくせくと行うというのは、神に関してもそれほど品位のあることではないのである。「もしペルシアの偉大な王クセルクセスが身を落として最も些細な仕事の全てを自ら行うということが彼の地位と威厳に適さないのであれば、[150] ましてこのことは神についてふさわしいとは考えられない。けれども、神に由来するある一定の力能や影響力が、宇宙を通じて、太陽や月を動かす、地球で為される下位の諸事物の直接の原因となるという方が、はるかに威厳があり、神の威厳にふさわしいと思われるのである。」⁽⁶⁾

さらに、次のこともまた理性には一致しないように思われる。すなわち、神自身が全てのことを直接的かつ奇蹟的に行うために、自然は神とは区別されるものとしてその座を奪われ、無意味なものとされるべきであるということである。そうだとすれば、全ての事物は強制的かつ乱暴に為されるか、あるいはただ技術的に、いかなる事物もそれ自体の内的原理なしに為されるということになるだろう。

最後に、この意見は、仮にその行為者が全能であったとしたら、単なる空虚で

無駄な荘厳さか、あるいは取るに足らない格式のように思われる、事物の生成におけるゆっくりとした漸次的な過程によって、また物質が鈍重で反抗的であるときに犯される（アリストテレスが呼ぶような）「誤りや不手際」によって、さらに論駁される。その議論は、行為者は抵抗されうるということと、（人間の技術のように）自然は物質が不適合であるために背かれ裏切られることがありうるということを示す。一方で、全能の行為者であれば、その仕事を瞬時に済ますことができるため、したがって常にそれを誤ることなく、抵抗不可能な仕方で行うだろう。ゆえに、物質のいかなる鈍重さや強情さも、あらゆることにおいて、そのような行為者を妨げたり、あるいは不器用に振る舞わせたりしくじらせたりすることはできないのである。

5. それゆえ、全ての事物は偶然的ないし物質の指導されない機械的作用によってもたらされるのではなく、また神自身が全ての事物を直接的かつ奇蹟的に行うとは合理的には考えられないのであるから、こう結論してもよいだろう。すなわち、神の下に形成的自然が存在して、下位の従属的な道具として、物質の規則的で秩序ある運動に存する神の摂理のあの役割をあくせくと実行するのである。しかし、それにもかかわらず、これとは別に、より崇高な摂理も認められるはずで、それは形成的自然を統括しながらしばしばその欠点を補充したり、ときにそれを支配したりする。というのも、この形成的自然は選択的に、または分別をもって行為することができないからである。このような仕方では、神の知恵は全くその胸中に閉じこもったり完結したりすることはなく、それ自体を広く示し、その印章や署名を世界の至るところに記すだろう。それゆえ神は、プラトンが（オルベウスにならって）言うように、始原であり終局であるだけでなく、全ての事物における中間でもあるだろう⁷⁾。そして、全ての事物は、まるで神自身が何らかの下位の自然的原因という同時的な媒体を伴うことなく直接的に行っているかのように、神の原因性に等しく帰されるべきである。それにもかかわらず、このようにして、全ての事物が神によって細々とした配慮あるいは細部に散在した

摂理も伴わない仕方配置され整理されているということが、人間の理性にも明らかになるだろう。

たしかに、例の機械論的な有神論者たちが、あまりに些細な仕事をするように神の品格を下げ、墮落させることや、[151]あるいは神を細々とした厄介事に従事させることを恐れるために、形成的自然を否定して神を現世の事柄に可能な限り関わらないようにするのなら、彼らはその理由から、神が現世の体系と組織に対して物質に一定量の運動を最初に刻印することと、若干の一般法則に従って以後その量の運動を保存することについてのみ役立つようにしたがることだろう。(私が思うに) これらの人々はこのことについてあまりよく理解していないように思われる。というのも、彼らは必然的に、これらの彼らが主張するところの運動法則がそれ自体を執行すると想定するか、あるいはそれらの法則の執行と遵守のために、全宇宙の物質における全ての原子を直接的に動かすことに神をいつまでも関わらせるように強いられるからである。このうち前者は明らかに不合理で馬鹿げたことであり、そして後者はこれらの哲学者たち自身が極端に忌み嫌うものであるから、我々は以下のように結論するほかない。すなわち、彼らは不器用にも意図せずして、自らが言葉の上では反対しているまさにそのことを確立してしまうということと、また彼らの言う運動に関する自然法則は実際には形成的自然に他ならないということである。それは物質的宇宙全体の物質に対して働きかけ、宇宙において同じ量の運動を常に保持するだけでなく、(運動を一つの物体から別の物体へと移すことによって) またその量の運動を形成的自然に宿命的に刻まれているような法則に従って分配する。さて、諸法則に従って至るところで物質の運動を統治する形成的自然が存在するならば、同じ形成的自然による統治が、植物や動物の形成や他の諸事物から全宇宙のあの適切で整えられた構造と調和へと至る、当の物質の規則的な配置にまで及ばないということの理由は一切説明されえないだろう。

6. そして、この形成的自然はそれ自体で最も合理的であるように思われる事物

であるため、全ての時代において最も優れた哲学者たちの同意をも得てきたのである。というのも、初めに、アリストテレスが最も熱心に取り組んでいたのが次の点であることはよく知られている。すなわち、現世の諸事物は単に必然的で指導されない物質の運動ないし偶然的な機械的作用によってではなく、諸目的のために規則的かつ技術的に働くような自然によって作用を受けるということである。けれども、この自然は最高の原理あるいは至高の神性ではなく、完全な精神ないし知性に従属するのである。アリストテレスが認めるように、「自然と共にある精神はこの宇宙の原因である」⁽⁸⁾。そして天と地、植物と動物はそれらの両方、すなわち、原理的かつ指示的な原因としての精神と従属的ないし実行的な道具としての自然によって組み立てられる。また、他の箇所では、「神と自然は無駄なことをしない」と結論しているように、同様の仕方で神と自然とを結び付けている⁽⁹⁾。

アリストテレスはこの学説の最初の提案者でも発明者でもなく、彼以前にプラトンが同じことをはっきりと主張していた。というのも、すでに引用した一節において、彼は「理性と共にあり、そしてそれに従う自然は、全ての事物を秩序づける」⁽¹⁰⁾と認めており、それによって自然を、神から区別された事物として、神の理性と知恵の下にある従属的な原因とするのである。また、他の箇所でプラトンは、「巧妙で技術的な自然には諸原因があり、神はそれを自身に従属的なものとして用い」、また「神が自身と従属的に協働するものとして利用する共同原因」が存在するという断定している⁽¹¹⁾。

[152] さらにプラトン以前にも、エンペドクレスが同じ仕方で哲学的に思考し、そこでは原型的の世界と模像的世界との二つの世界を想定して、「友愛」と「不和」をこの下位の世界における「能動的原理」と「直接的作用者」とした。彼がそれ〈「友愛」と「不和」〉によって理解していたのは、プルタルコスや他の幾人かが考えてきたように、世界には二つの実体的原理、すなわち善の原理と悪の原理が存在するというわけではない。むしろエンペドクレスが理解していたのは、アリストテレスがさまざまな箇所で述べているように、ただ一つの形成的自

然のみであった。エンペドクレスがこれを「友愛」と「不和」という名前で呼んだ理由は、一方では、彼があらゆる生成と崩壊における自然の帰結と結末を、他でもない既存の諸事物の混合と分離ないし凝固と分解に等しいものと捉えていたからであり、他方では、この形成的自然は個別の諸事物の相反と対立を調停し、それらをその全体における一つの一般的調和へと至らせるものだからである。後者はプロティノスが、世界のまさにこの種子的理性ないし形成的自然について述べながら（我々がここで理解するよりも広い意味で捉えていたのだが）、次のような仕方であらうに追求する考えである。「宇宙の種子的理性ないし形成的自然は、その諸部分を互いに対立させ、個々別々に欠乏的なものとするので、そうした仕方であらうに戦争と争いをもたらす。ゆえに、それは一つのものであるが、それにもかかわらず異なる対立する諸事物から成るのである。というのも、その諸部分には敵対があるのだが、それでもその全体においては友好的で一致している。劇詩におけるのと同様に、諸々の衝突と争いが一つの調和へと調停されているのである。したがって、世界の種子的で形成的な自然はちょうど、一致しない諸事物のあの調和に似ているのだろう。」⁽¹²⁾ シンプリキオスがエンペドクレスの主旨を簡潔に言い表したものに従うなら、このプロティノスの教説はエンペドクレスへの注釈としても通用しうるものである。「エンペドクレスは二つの世界、すなわち統一された知性的な世界と、分割された感性的な世界をつくり、そしてこのうちより下位の感覚的世界において、彼は統一と不和の両方を見て取ったのである。」⁽¹³⁾

先に述べたところでは、ヘラクレイトスは同様に、この世界における諸事物の宿命としての規則的で技術的な自然を主張していた。というのも、彼のいう「理性は、宇宙の生成の種子である全ての事物の実体ないしエーテル的物体に通じて」いて、それは我々が今説いているかの種子的ないし形成的自然に他ならなかったのである。そして、この哲学者は奇妙な一節を残している。「この世界を作ったのは神でも人間でもない」というのは、その単純さゆえに正当にもプルタルコスによって揶揄されたように、一見すると全く無神論的に見える。けれど

も、ヘラクレイトスは無神論者とみなされてこなかったため、我々はその意味が次のようなものであったと考えている。すなわち、世界は技術者が家を建てるような仕方に倣う何物かによってでも、[153] 物質に対して外的に、困難かつ厄介に働きかける機械や機関によってでもなく、それ自体がもつある内的な形成的自然によって作られたということである。

そして、このことでヒポクラテスがヘラクレイトスに従ったように、（先に示したように）ゼノンとストア派もまたそうであった。彼らは世界の至高の設計者及び建築者としての知的自然に加え、それとは別に直接的な職人及び技師としての形成的自然を想定した。バルブスの言葉を借りれば、その形成的自然は偶然的にはなく規則的に、秩序をもって、そして技術的に働くものと言われてきた。そしてラエルティオスは、それがゼノンによって次のように定義されたと伝えている。「自然は種子的理性ないし種子的原理に従ってそれ自体で動く性状であり、さまざまな事物を完成し包含するものである。それらは種子的理性から決まった時々を生み出され、個々のものがそこから隠されているものに合わせて働くのである。」⁽¹⁴⁾

最後に、後世のプラトン主義者たちやペリパトス派の人々が一致して、植物的魂もまた形成的自然に他ならないとする彼らの師に従ってきたように、錬金術師やパラケルスス主義者たちは同じことを大いに主張し、それどころか、その考えを動物の身体にまでさらに推し進めたように思われる。そしてその場合、彼らはそれを彼ら自身がつけた新しい名前でアルケウス〈原初力〉と呼ぶのである。

さらに、我々はここで以下のことを述べざるをえない。古代の人々の間で、必然的かつ偶然的に動かされる身体ないし物質の他にいかなる原理も認めない人々は、紛れもない無神論者として一般的に糾弾された。例えば、デモクリトスや初期のイオニア学派である。アナクサゴラスその人でさえ、彼自身は有神論者を公言する人であり、精神が原理であると明らかに説いたにもかかわらず、あまりに多くを物質的必然性に帰してしまい、この形成的自然と宇宙靈魂のいずれをも認めなかったために、（彼を無神論者として不当に咎めた）俗世の人々だけでなく、

プラトンやアリストテレスによっても、ある種の偽りの不完全な有神論者、または無神論を大いに利した者として厳しく非難されたのである。アリストテレスは『形而上学』において、彼の哲学をこのように表現する。「アナクサゴラスは精神と知性、すなわち神を、宇宙創造における機械として用いている。また、彼が諸事物を物質的必然性によってどう説明すればいいのかについて窮するとき、そしてそのときだけ、自らを助け出すために精神や神を引き合いに出すだろう。それ以外のときには、彼はむしろ、何か精神以外の事物を原因と定めるだろう。」⁽¹⁵⁾ さて、アリストテレスがアナクサゴラスをこのように非難するのが、彼が有神論者を名乗るとしても、世界の現象を解明するために精神的な原因をほとんど用いず、用いるとしても物質的で機械的な諸原因に窮するときのみであった（ときに彼自身がそうであると認めていたように思われる）からだとするなら、かの哲学者は後の時代の大変に自信に満ちた機械論者たちについてどのように考えただろうか。というのも、彼らは、[154] 運動が物質に最初に刻印された後の物質的世界の組織におけるいかなる事物についても、全能なる神の恩寵に与ることを一度としてしようとしないのである⁽¹⁶⁾。

プラトンも同様に、彼の『パイドン』や他の箇所、アナクサゴラスの名を挙げて、彼が精神を原因として認めていたにもかかわらず、現象を救う⁽¹⁷⁾ ためにそれをほとんど用いなかったということを理由に糾弾した。しかし、『法律』の第12巻では、彼はアナクサゴラスを名指しせずに、有神論者を名乗るにもかかわらず無神論に大いに助勢した者としてこのように言及している。「天上において全ての事物を秩序づけるものは精神であると結論した人々の幾人かは、魂の本性に関して誤っており、それを身体よりも古いものとしなかったことで、彼らは再び全てを覆してしまった。というのも、天上の諸物体は石や土、他の無生命の諸事物で満ちていると想定され、（全宇宙の諸原因を取り除いて）彼らはこのような仕方によって無神論と不敬虔の大きな原因をつくったのである。」⁽¹⁸⁾

さらに、同じくプラトンがそこで我々に伝えるところでは、彼の時代には、天文学者たちや自然学者たちは一般的に、物質的な諸原因をあまりに深く扱って

るために、俗世の人々の間では無神論の偏見と疑惑に晒されていた。「俗世の人々は、天文学と自然学に没頭する人々はそれによって無神論者になってしまうと考えている。なぜなら、彼らは諸事物が物質的必然性によってどのように起こるのかを可能な限り理解するのだが、そうすることで、諸事物が精神と意志によって善を目指して秩序づけられているのではないと考えるようになるからである。」⁽¹⁹⁾ 以上のことから我々はこう述べることができるだろう。全ての時代における人々の自然的な理解に従えば、自然の現象を物質的必然性に分析し、(諸目的のために諸事物を配置する) 目的のないし精神的な原因性の余地を一切残さない人々は、無神論の味方であると強く疑われてきたのである。

7. しかし、形成的自然が隠れた性質⁽²⁰⁾と同じものであると主張する人々がいるため、ここでこれら二つの間にどれほどの違いがあるのかを示すべきだろう。あらゆる現象の原因のために隠れた性質を主張する者は、実際には全くその原因を与えておらず、ただその原因についての無知を言明しているだけである。けれども、形成的自然を主張する者は決定的で適切な原因を、それどころか、世界の全ての現象のうちもっとも偉大なもの、すなわち、宇宙における諸事物の「秩序のある、規則的で、技術的な構造」の、唯一理解可能な原因を与える。それについて、機械論の哲学者たちが全ての現象を物質と運動によって解明するとどれほど主張しようとも、実際には何ら原因を与えないのである。精神と知性は秩序のある規則性の唯一の原因であり、[155] 形成的自然を主張する者は世界における精神的な原因性を主張する。一方で、目的因を破壊し、精神と知性が諸事物の構造にいかなる影響を与えることも許容しない、偶然に依拠する機械論者は、混乱が秩序の原因であり、偶然や運が一貫した規則性の原因であると言われない限り、この一大現象に決して原因を与えることができず、それゆえに、彼ら自身がそれを隠れた性質へと帰することになるのである。また、そのような人々が世界における無限の精神を主張するということに、重要な理由は実際のところ全くないように思われる。というのも、彼らは無限の精神がどこで働くことも許さない

のであり、したがってそれを空虚なものと思わざるをえないからである。

8. さて、この形成的自然は、それについて思惟する際に若干の困難を伴う事物であるため、我々はここでそれに関する次の二つの事柄に取り組むよう努めるべきだろう。第一にすべきは、それについて正確な表象を規定することである。そしてその後には、形成的自然の概念が、それを唯一の全能の神ないし全ての事物の第一の原理としようとした無神論者たちによって、どれだけ極端に誤解され、誤用され、悪用されてきたかを示すことである⁽²¹⁾。

一般に形成的自然はどのように考えられているか、アリストテレスは我々にこのような言葉で教えている。「造船技術、すなわち船大工の技術が仮に材木そのものの中に実効的かつ作用的にあるようなことがあるとすれば、その技術はそこでちょうど自然のように働くということになるだろう。」⁽²²⁾ そして、このような説明は他の全ての技術についても同様に当てはまる。アンピオンが彼の堅琴によって石が自ら動くようにさせて秩序をもって配置し、そうしてテーバイの壁を築いたと言われていたように、もし建築家の精神の中にある建設技術が仮に石や煉瓦や漆喰へと吹き込まれ、それらを集め完全な建物の形に整列させるような仕方ですれらに対して働いていると想定されるようなことがあれば、あるいは、もし音楽の技術が楽器や弦に直接的に存し、それらを生きている魂のように活気づけ、さらにそれらをかざる外的な衝撃も伴わずに和音の諸法則に従って精確に動かしていると考えられるようなことがあれば、自然はそれらの技術のように働くものなのである。これらやそれに類する諸事例は、アリストテレスの判断では、物質に対してその内的原理として直接的に働きかける技術そのものであるという、形成的自然の比喩ないし表象にふさわしいだろう。これを目的として同じ哲学者は、この事物はもう一つの例ないし類似によってさらに説明されるかもしれないと付け加える。「自然は、医者が自分自身を治療する場合に用いるときの医術により明瞭に類似しているかもしれない。」⁽²³⁾ ゆえに、この哲学者の真意は、自然は外からや遠くからではなく直接的に、それによって形成される事物そのも

のに対して働きかける技術であるということである。こうして、我々は形成的自然について、それは内的原理として物質に対して直接的に働きかける技術そのものであるという、第一の一般的な概念を得るのである。

9. 次に我々は、形成的自然はある種の技術であるが、それが人間の技術に対していくつかの著しく卓越した点をもつということを認めるべきである。[156]一つは次のことである。すなわち、人間の技術は外からそして離れたところからでなくては物質に対して働きかけることはできないし、また、非常に多くの混乱や騒動、雑音や騒音を伴って、手や斧、鋸や槌を用いて、強く打ったり押ししたりすることによるこうした苦心を重ねるやり方の後に、(船や家の例のように)技術の形相ないしアイデアをゆっくりと素材(質料)へと導き入れなければ、それを物質へ伝えることもできないのである。その一方で、自然は別の種類の技術であり、事物そのものへそれ自体を直接的に入り込ませ、そこで物質に対して内的原理としてより指令を下すような仕方で働きかけながら、その働きを容易に、巧みに、静かに為すものである。自然とは、まるで物質において統合され具現化されるかのような技術であるが、物質に対して外から機械的ではなく、内から生气的かつ神秘的に働きかけるのである。「ここには、生得的なものであれ外的なものであれ、手や足、またいかなる道具もないが、働きかけられ、ある形相になる素材(質料)の要求だけがあり、その他には何もない。というのも、自然の作用は機械的作用とは異なり、圧迫や押し込み、強く打ったり押ししたりすることによってではなく、まるでそれが働きかけているものがないかのように働くということは明白だからである。」^[24]しかし、神があらゆる事物に内在しているように、自然は物質に対して直接的に、内的で生きている魂ないし法として働きかけるのである。

10. 自然が人間の技術に対して卓越しているもう一つの点は次のことである。すなわち、人間の技術者はしばしば探し求め途方に暮れ、ゆえに思案したり熟慮

したりするのであり、また考え直して先に作ったものを改めることもある。それに対して、自然は決して為すべきことを探し求めたり、あるいは行き詰まったりすることはない。そして、その理由からまた（後に提示される別の理由に加えて）、自然は決して思案したり熟慮したりすることはない。実際にアリストテレスは、まるで次のことが**形成的自然**に反対する古代の無神論哲学者たちからの重要な反論であったかのように示唆している。すなわち、我々が**自然の諸物体**が思案ないし熟慮するのを見ないため、したがって、それらの内に**技術**、思案ないし工夫は全くありえず、**全ては偶然的に起こった**ということである。しかし、彼はそれをこのように論駁する。「人々が、**技術そのものは思案することなどない**にもかかわらず、運動して思案するのを見ないからといって、目的のために為されることは何もないと考えることは馬鹿げている。」⁽²⁵⁾そこで彼は、自然は決して思案ないし熟慮をしないけれども、目的のために**技術を用いて、順序と筋道を立てて働く**だろうと結論している。実際に、**人間の技術者は技術者として**それにふさわしく思案することはないけれども、人間が思案するときは、**技術が欠けていて、また彼らの技術が不完全で場当たりなものである**ために、それを探し求めなければならないからである。しかし、**技術そのものないし完全な技術**は決して探し求めないし、したがって、決して思案ないし熟慮をしないのである。そして、**自然はこのような技術であり、為すべきことを決められない**ためにためらったり動しんだりすることは決してなく、むしろ常に造作なく駆り立てられるのである。また、自然は以前に為したことを後悔したり、あちらこちらへ行って、まるで考え直したかのように以前の進路を変えたり修正したりすることもないが、ある**不断で悔いのない進路を世代から世代へと進む**のである。というのも、それはかの**絶対的に全知である技術**、すなわち**神の知性の印章ないし刻印**であり、[155] あらゆる事物において**実に最善であるもの**の法と規則そのものだからである。

このようにして、我々は**自然と人間の技術との違い**を見てきた。後者は**不完全な技術**であり、物質に対して外から、そして離れたところから働きかける。しか

し、前者は技術そのものない完全な技術であり、物質において内的原理として働く。それゆえ、技術が自然を模倣していると言われるとき、その意味は、不完全な人間の技術が自然のあの完全な技術を、つまり他ならぬ神の技術そのものを模倣しているということである。アリストテレス以前に、プラトンは『ソピステス』においてこれらの言葉で力説した。「自然によって為されると言われる諸事物は、実際は神の技術によって為されているのである。」⁽²⁶⁾

11. 以上のことにもかかわらず、我々は次に以下のことに注目しなければならない。すなわち、自然が神そのものではなく、それからかけ離れていて、はるかに劣るものであるように、自然はまた、それ自体で純粹で抽象的であるような神の技術でもなく、具象的で具体化されたものにすぎないということである。というのも、それ自体で考えられる神の技術は神の精神に存する知識、知性、あるいは知恵に他ならないからである。ところで、知識と知性は、それ自体の本性において「一定の分離され抽象された事物」であり、また非常に巧妙で精巧な性質であるため、物質の魂としてそれと一体になったり、物質と混合されたり混成されたりすることはできない。したがって、自身を治療する医師の技術というアリストテレスの第二の例は、彼がこの自然の働きを説明するためにもっとも妥当なものとして提出したものだが、それについてはあまり適切なものではない。というのも、医術が医師自身を治すとき、それは彼の中にあるけれども、そこで自然、すなわち具象的で具体化された技術としてではなく、裸で、抽象的で、具体化していない技術である知識と知性としてのみ働くのである。また、医術は、実際に自然あるいは内的なアルケウス（原初力）であるところものが治癒を実現する上で、障害となっているものを取り除くことでそれを手助けする効果のある薬の使用を、医師が選択し処方するという仕方でも間接的に働くのである。技術はアリストテレスによって、「素材〈質料〉のない事物の理性」⁽²⁷⁾と定義される。ゆえに、神の技術ないし神の精神に存する知識は具体化されていない理性であるが、自然は物質に「沈められ、埋められた理性」⁽²⁸⁾であり、あたかも物質の中で混合して

しまい、それと混同されてしまっているかのようである。自然は神の技術の原型ではなく、模倣にすぎない。それは神の知恵の生きた印章ないし署名であり、すなわち、その原型に厳密に従って働くけれども、それ自体が為していることの理由を把握ないし理解することは全くないのである。これら二つの違いは「精神の言葉」と呼ばれる「精神と思惟における理性」と「外的な語りにおける理性」との違いに似ているかもしれない。後者はそこに前者の一定の印章と刻印が捺されているが、それ自体は全ての知性と感覚を一切欠く有節音に他ならない。あるいは、我々はこの問題がある別の類似によって、すなわち神の技術と知恵を建築家に、自然を大工職人に例えることで説明することができるだろう。以上の二つの間の違いはアリストテレスによって、我々の目的に適う仕方、このように示されている。[156]「我々は建築家が、あらゆる事物において大工職人よりも尊敬に足る者であると思なしている。というのも、彼らは為される諸事物の理由を理解しているからである。けれども他方〈大工職人〉は、いくらかの無生命の諸事物のように、彼らが為すことを知らずに、ただ為すだけである。それらの間にある違いは、無生命の諸事物はそれらの内の一定の本性によって働くが、大工職人は習慣によって働くということだけである。」⁽²⁹⁾ こうして、自然は神の知性の建築技術と知恵の下で従属的に働く「大工職人」と呼ばれるのだろうし、「それが為すことの理由を知らずに為すのである。」⁽³⁰⁾

12. それゆえ、先に人間の技術に対して自然が卓越する点を見たように、我々はここで自然の諸々の不完全な点や欠点にも注目しなければならないが、それに関して自然は人間の技術に及ばず、またそうした欠点は〈自然が卓越する点〉同様に二つある。一つ目は次のことである。すなわち、自然は諸目的のために技術的に働くけれども、それ自体はそれらの目的を意図することも、それが為していることの理由を理解することもないということである。自然はそれが従って働くところの完璧な技術と知恵の主人ではなく、その召使いであり、その命令をあぐせくと実行するものにすぎない。自然と抽象的な技術ないし知恵とのこの違い

は、プロティノスによって次の言葉で述べられている。「叡知〈知恵〉は自然と呼ばれているものとどのように異なるだろうか？それはまさにこのような仕方である。すなわち、叡知〈知恵〉は最初の事物であるが、自然は最低で最下位の事物である。というのも、自然は叡知〈知恵〉の像ないし模倣、魂における最低の事物であり、そこで輝く理性の最下位の刻印をもっているからである。厚い蠟が印を深く捺されたときに、そのすぐ表面では明瞭で判明である刻印が、窪んだ奥の面では弱くぼんやりとしているようなものである。そして、それこそが自然の印章と署名であり、叡知〈知恵〉と知性のそれと対比されるとき、自然はただ為すだけで、知ることのない事物である。」⁽³¹⁾ 別の箇所でも、同じ著者は種子的な「理性」と精神の知識ないし思惟との違いをこのように説いている。「魂におけるこれらの形成的理性ないし形相は知識であるのだろうか？そのとき、それはどのようにしてそれらの知識に従って働くのだろうか？というのは、形成的理性ないし形相は素材〈質料〉の中で働き、あるいは動き、また、自然的に働くものは直知する働きでも見る働きでもなく、動く素材〈質料〉の一定の力能であり、それは知らずにとただ為すだけで、まるで痕や模様を水面に描くかのように作り出すのである。」⁽³²⁾

そして、現代の賢明な著者であり自然の聡明な探究者である人〈ウィリアム・ハーヴェイ〉は古代の人々のこの教説に完全に同意しているように思われる。すなわち、自然は知ることなく、ただ為すような事物であるという教説である。というのも、彼は動物の身体がそれによって組み立てられるかの知恵と技術を賛美したあと、[157] 次の二つのいずれかが認められなければならないと結論付けるからである。すなわち、魂がそれによって自らの身体を組み上げ組織する魂の植物的力能ないし形成的力能のいずれかが理性的な力能よりも卓越していて神的存在であるということか、あるいは次のことである。「自然の諸々の作品には思慮や知性はない。しかし、我々自身の理解力は自然の神的な諸事物を、自らの技術と能力、または自ら取り入れた手本に照らして判断するため、我々の理解力にとって思慮や知性があるように見えるにすぎない。それはまるで、自然の能動的諸原

理がそれらの結果を生み出す仕方が、我々が我々の技術的作品を生み出すのと同じ仕方であるかのようにである。」⁽³³⁾ それゆえ、我々は古代と現代の両方の最も優れた哲学者たちの判断に同意して、以下のように結論する。すなわち、自然とは、技術的に、そして目的のために働くが、神の技術と知恵を真似したり模倣したりしているにすぎず、それ自体は自らが目指して働いているそれらの目的や、またそれらのために為していることの原因を理解していないような事物なのである。また、こうした理由から、自然は思案ないし熟慮をすることができないし、選択的に、あるいは分別をもって働くこともできないのである。

13. しかし、次のことは一見すると奇妙に思われる。すなわち、その自然は「目的のために」、規則的あるいは技術的に働くと言われるべきだが、それ自体は知識と知性を欠いているということである。そのため、我々は他のいくつかの例によって、その可能性に納得し、それを信じることを容易にするために努めるべきだろう。まずは習慣の例、特に歌や楽器の演奏、舞踊といった音楽における習慣である。こうした習慣は手や声、身体の全ての動きを指示し、次の然るべき音や動きが何であるかということについてのいかなる熟慮や入念な考慮をも伴わずに、それらを容易に駆り立てるのである。眠っている音楽家を揺り起こし、彼自身が作曲したか、あるいは以前に覚えた歌の最初のいくつかの詞を彼に歌いかければ、彼は間もなくそれを受けとり、もしかするとすっかり目を覚ます前に、続けてその歌全体の残りを最後まで歌いきるだろう。このようにして、熟練のリユート奏者の指や優れた舞踊者の脚と全身は、長い一連の連続した動作において規則的かつ秩序をもって動くように、それらに存する諸々の技術的な習慣によって指示されている。けれども、それらの習慣そのものは、それらを統治している音楽ないし音の組み合わせの法則や規則を全く理解していないのである。それゆえ、自然について先に述べられたのと同じことはこれらの習慣についても言うことができる。すなわち、それらは知ることなく、ただ為すということである。こうして、(身体を規則的かつ技術的に動かすと想定される) この形成的自

然が絶対的に不可能であると考えられるべき理由などないということが我々にはわかるのである。というのも、習慣は同様の仕方、一連の、あるいは連続した規則的かつ技術的な動作において、それらの振舞いを、それらに指示するかの技術や理由について理解せずに容易に駆り立てながら、自らを徐々に展開するからである。先に言及した哲学者は宇宙の種子的理性と形成的自然をまさにこの例によって説明する。[158]「自然の活力〈エネルゲイア〉は、ちょうど舞踊者が動くときのように、技術的なものである。というのも、技術そのものが彼を動かし、ゆえに彼を彼の内にある生命のようなものとして動かすのであるから、舞踊者はこの自然の技術的な生命に似ているためである。」⁽³⁴⁾そして、この考えに沿うように、古代の神話作者たちは宇宙の自然を笛ないし豎琴を演奏し、エコーに恋をするパンによって表現した。それはまるで自然が、ある種の静かな旋律によって、宇宙の全ての部分を至るところで節度と均整をもった仕方、それ自体はその間、言ってみれば自らの調和が反響する様子に喜び夢中になっているかのようなものである。習慣は付加的で獲得される自然であると言われ、かつて自然はストア派によって「習慣」と定義されていた。したがって、これら二つの間には次の点以外に一切の違いはないように思われる。すなわち、一方〈習慣〉は教示、勤勉、そして訓練によって獲得されるが、他方〈自然〉は、ヒポクラテスによって示されるように、「学んだり、教わったりしない」⁽³⁵⁾のであり、またある意味では「独習される」⁽³⁶⁾ものと言われるかもしれない。もっとも、自然は実際には常に、神の技術と知恵によって内的に駆り立てられ、ひそかにささやかれ、そして命を吹き込まれるのである。

14. さらに、何らかの事物が、それが為すことの原因について考えることなしに技術的かつ目的へ向かって働くかもしれないということは、動物の内において、知識を伴わずにそれらを、それら自身の善と宇宙の善との両方のために規則的に行為するように指示しているあれらの自然本能から、より一層明らかに示されるだろう。例えば、蜂蜜をつくり、蜂の巣と六角形の巣穴を形成する蜂や、巣をか

ける蜘蛛や、巣をつくる鳥や、優れた明智を示すように思われる行動をするときの他の多くの動物たちである。一方で、それにもかかわらず、アリストテレスが考えたように、「動物がこれらのことをするのは、技術でも、思案でも、またそれら自身のいかなる熟慮によってでもないのである」⁽³⁷⁾。したがって、動物はそれら自身がそれに従って行為するかの知恵の主人ではなく、そこからそれら自身に刻まれた本能と諸々の刺激に対して受動的であるにすぎない。そして実際に、動物がこれら全ての事物をそれら自身の、またそれら自身がその主人であるところの知識によって為しており、そして熟慮や思案にもよらないということを知るならば、それらに対して人間の理性よりも遥かに優る最も完全な知性を与えることになるだろう。けれども、次のことは十分に明らかである。すなわち、獣は思案するものに優るどころか、むしろそうしたものより劣っているのであり、また、獣におけるこれらの自然の本能はそれらに課された一種の宿命にすぎないのである。

15. 次に、形成的自然には別の不完全な点が認められる。すなわち、形成的自然はそれ自体の行為の理由を理解しないように、それが為すことを明瞭かつはっきりと意識することもないということである。その点において、形成的自然は人間の技術だけでなく、獣そのものにおける行為の仕方にさえ及ばないのである。獣は、自らの自然本能が導く諸々の行為の理由を理解しないにもかかわらず、一般的に、それらの行為を意識していて、またそれらを想像力によって行うと考えられている。一方で、植物や動物の形成における形成的自然は、[159] 動物的な想像力や、それが為すことについてはっきりとした「意識」⁽³⁸⁾を一切もたないように思われる。こうして、しばしば称賛されるかの哲学者〈プロティノス〉が述べるように、「自然はその内いかなる想像をもたない。すなわち、知性と知識が想像力よりも優れた事物であるように、想像は自然の刻印よりも優れている。というのも、自然はいかなることも理解したり意識的に知覚したりしないからである。」⁽³⁹⁾ 要するに、自然は動物がもつような自己知覚ないし自己享受を

その内にもたないものである。

16. さて、我々がよく知るように、次のこと、すなわち、はつきりとした意識のある思惟の他に局所運動とは異なる何らかの活動があるということは、今日の幾人かの哲学者たちの偏狭な諸原理が認めようとなしないことである。というのも、彼らは全ての実体の第一の一般的な項目を延長と思惟、あるいは延長する存在と思惟する存在とし、そうして思惟の本質がはつきりとした意識にあると想定することで、我々が説くような、動物的想像力あるいははつきりとした意識を伴わずに働くと思定される自然の形成的生命をこのような仕方では除外しなければならないのである。それゆえ、我々は、存在の第一の項目はむしろ次のように表現されるべきだと考える。すなわち、それらは抵抗する、あるいは堅固な延長と、そして生命（すなわち、内的な活力と自己活動性）であり、しかし、その生命ないし内的な自己活動性ははつきりとした意識を伴って働くものと、そうでないものとにさらに分けられる。後者はここで我々が説いている自然の形成的生命である。そのため、局所運動とは異なる活動、あるいは、動物的生命的の諸々の活力に存するあの想像力ないし意識を伴うことのない、生氣的活力が存在するだろう。すなわち、単純な内的活力ないし生氣的自己運動性が存在し、それは「意識」の本性に含まれるあの重複を伴わない。その重複は存在がそれ自体に現われるようにし、それ自体の働きに注意し、あるいはそれらを知覚させ、それ自体が為したり、経験したり、またはそれ自体が達成ないし享受したりするのを知覚させるのである。そして実際に、次のことは認められなければならない。すなわち、生氣的な仕方では物質を動かしたり、物質の運動を決定したりするものは、そうしたことをそれ自体がもつ何か別の活力によって行わなければならないのだが、それ自体が働きかけている物質と何らかの生氣的共感をもつと考えることもまた合理的である。けれども、我々はこれらのいずれも明晰ではつきりとした意識を伴っていないということを理解している。こうして、かの哲学者〈プロティノス〉は以下のように述べるのである。「あらゆる生命は最も価値の低いものでさえ活力

〈エネルゲイア〉であり、ゆえに自然の活力〈エネルゲイア〉である。自然がもつ活力〈エネルゲイア〉は火のそれのようなものではなく、そこに一切の知覚を伴わないけれども、でたらめでも偶然的でもなく、秩序をもった規則的な活力〈エネルゲイア〉である。」⁽⁴⁰⁾

それゆえ、形成的自然の活力が思惟であるか否かという議論は言葉についての論争にすぎないように思われる。というのも、もし明晰ではっきりとした意識が思惟に含まれると想定するならば、思惟が自然の形成的生命に属さないということ認めなければならないからである。けれども、この言葉〈思惟〉の概念が、局所運動とは異なる全ての活動を包含し、生命と等しい範囲となるように拡大されるならば、自然の活力は思惟であるだろう。

[160] しかし、もし誰かが、動物のものとは異なる曖昧で不完全な感覚ないし知覚を自然の活力に帰することが適切であると考え、それゆえにその活力がある種の緩慢で、活気のない、または茫然とした思惟と呼ぼうとするならば、先に言及した哲学者〈プロティノス〉もそのことをそれほど否定はしないだろう。「もし人が自然にある種の理解ないし知覚を認めようとするなら、それは動物における理解ないし知覚のようなものではないのであり、むしろ、深く眠っている人の知覚ないし思惟が目覚めている人のそれと異なっている場合と同じように、動物の理解や知覚とは異なっているものなのである。」⁽⁴¹⁾そして、形成的自然が、それが物質に対して捺し、記すものの一定の鈍く曖昧な観念〈イデア〉をもつということは否定されえないのであるから、先の哲学者も自然がもつこの観念〈イデア〉を「観たもの」や「観想の対象」と呼び、同じようにその対象へと向けられた自然の活力を「静かな観想」と呼ぶことをためらわないのである⁽⁴²⁾。それどころか、彼は自然がある意味で「観ることないし観想を好む者」であると言われることを認めるのである。

注

- (1) アリストテレス『天界について』第2巻第2章292a10, 山田道夫・金山弥平訳『アリストテレス全集5』岩波書店, 2013年, 116頁。
- (2) 日本語において偶然と必然は対義語の関係にあるため一見すると不自然な表現だが、この場合、物体の運動は目的や意図をもたないという意味で「偶然的」であり、機械的因果関係によって定められているという意味で「必然的」である。
- (3) アリストテレス『動物の諸部分について』第1巻第1章641a, 濱岡剛・永井龍男訳『アリストテレス全集10』岩波書店, 2016年, 23頁。
- (4) 同上。
- (5) 同上。
- (6) アリストテレス『宇宙について』第6章398b, 三浦要・金澤修訳『アリストテレス全集6』岩波書店, 2015年, 286-7頁。モスハイムによる注釈では第7章とされているが、実際にこの記述があるのは第6章である。
- (7) プラトン『法律』第4巻715E, 森進一・池田美恵・加来彰俊訳『プラトン全集13』岩波書店, 1976年, 273頁。
- (8) モスハイムによればこの記述はアリストテレスには見られず、カドワースの記憶違いであるとされる。
- (9) 「神と自然は無駄なことをしない」という記述は『天界について』第1巻第4章271a（前掲邦訳書30頁）に見られ、自然のみに言及しているこれと似た表現は自然学における目的論を示唆する格言的表現として他のいくつかの著作にも現われる。例えば、『動物の進行について』第2章704b（濱岡剛・永井龍男訳『アリストテレス全集10』岩波書店, 2016年, 298頁）や『魂について』第3巻第12章434a（中畑正志・坂下浩司, 木原志乃訳『アリストテレス全集7』岩波書店, 2014年, 173頁）等である。
- (10) モスハイムによればこの引用の出典は不明であるが、関連すると思われる記述は『ピレボス』28D-31Bに見られる。「どちらかね、プルタルコス、森羅万象、すなわちこのいわゆる宇宙全体を宰領しているのは理を欠いたでたらめの力であり、行き当たりばつたりのものなのだとおもうか、それとも反対に、われわれの先人たちが述べたごとく、何か驚嘆すべき知性と思慮がこれを統括して舵取りしていると言ったものだろうか。」（山田道夫訳『ピレボス』京都大学学術出版会, 2005年, 53-60頁）
- (11) モスハイムはこの二つの引用の出典を『ティマイオス』36節であると推測している。
- (12) プロティノス『エネアデス』Ⅲ2, 16, 水地宗明・田之頭安彦訳『プロティノス全集第2巻』中央公論社, 1987年, 219頁。
- (13) Simplicius, *Simplicius: On Aristotle On the Heavens 1. 10- 12*, R. J. Hankinson, tr. (London: Bloomsbury, 2014), ch. 10, 294, p. 5.
- (14) デイオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』第7巻第1章148節, 加来彰

- 俊訳『ギリシア哲学者列伝(中)』岩波書店, 1989年, 320頁.
- (15) アリストテレス『形而上学』第1巻第4章985a20, 出隆訳『アリストテレス全集12』岩波書店, 1968年, 19頁.
- (16) 「全能の神の恩寵に与る (beholding to God Almighty)」の「恩義を受ける (beholding to)」はbeholden toとの混同に由来する用法で、第二版及び校訂版ではbeholden toに改められている (OED 'beholding, adj.').
- (17) 「現象を救うために (for salving the phenomena)」の「救う (salve)」は天文学において「天体の外見上の動きに関する全ての観察可能な事実を説明する仮説を立てる」ことを意味していた単語で、後に「解明する (solve)」や「説明する (explain)」に相当する意味をもつようになった (OED 'salve, v.2'). 『知的体系』の初版ではsalveだが、第二版及び校訂版ではsolveに改められている。
- (18) 『法律』第12巻967B-C, 前掲邦訳書779-80頁.
- (19) 『法律』第12巻967A, 前掲邦訳書778頁.
- (20) 「隠れた性質 (occult quality)」は「直接的な観察に対して明白でない」、または「説明のつかない」性質を意味する成句として用いられている (OED 'occult, adj. and n.' sense 2c).
- (21) 8項以降は形成的自然について大きく分けて二つの議論が行われる。8項から25項までは形成的自然という概念が規定され、26項は無神論者によるその概念の誤用が示される。
- (22) アリストテレス『自然学』第2巻第8章199b, 内山勝利訳『アリストテレス全集4』岩波書店, 2017年, 110-1頁.
- (23) 『自然学』第2巻第8章199b, 前掲邦訳書111頁.
- (24) 『エネアデス』Ⅲ8.2, 前掲『プロティノス全集 第2巻』424頁.
- (25) 『自然学』第2巻第8章199b, 前掲邦訳書110頁.
- (26) プラトン『ソピステス』265E, 藤沢令夫・水野有庸訳『プラトン全集3』岩波書店, 1976年, 160頁.
- (27) 『動物の諸部分について』第1巻第1章640a, 前掲邦訳書19-20頁.
- (28) ラテン語はセネカ『閑暇について (De Otio)』からの引用だが、併記された英訳はカドワースの誤訳である可能性がある。原文は「いかなる原理が混沌と混合した質料(実体)の塊を分離させたのか (quae ratio mersa et confusa diduxerit)」であり、完了分詞であるmersaとconfusaはratioにかかる形容詞ではなく、「混沌としたもの」「混合したもの」という意味で名詞的に用いられている。セネカ『閑暇について』第5章5節, 兼利琢也・大西英文訳『セネカ哲学全集1』岩波書店, 2005年, 382頁.
- (29) 『形而上学』第1巻第1章981b, 前掲邦訳書5-6頁.
- (30) 『エネアデス』Ⅱ3.17, 水地宗明・田之頭安彦訳『プロティノス全集 第1巻』中央公論社, 1986年, 428頁.

- (31) 『エネアデス』Ⅳ4.13, 田中美知太郎・水地宗明・田之頭安彦訳『プロティノス全集 第3巻』中央公論社, 1987年, 148頁.
- (32) 『エネアデス』Ⅱ3.17, 前掲『プロティノス全集 第1巻』428頁.
- (33) William Harvey, *Exercitationes de generatione animalium* (London: 1651), exercit. 49, pp. 145-6.
- (34) 『プロティノス全集 第2巻』, 218頁.
- (35) ヒポクラテス『流行病』第6巻第5章1節, 石渡隆司・他訳『ヒポクラテス全集 第1巻』エンタプライズ, 1985年, 708頁.
- (36) モスハイムはハーヴェイが念頭に置かれていると推測する.
- (37) 『自然学』第2巻第8章199a, 前掲邦訳書108頁.
- (38) カドワースは「意識」を意味する語としてcon-sense、consciousness、synæsthesisの三つを用いている。原文中にはこれらが併記されている箇所がいくつかあるが、本文では区別せずに全て「意識」という訳を当てた。
- (39) 『エネアデス』Ⅳ4.13, 前掲『プロティノス全集 第3巻』148頁.
- (40) 『エネアデス』Ⅲ2.16, 前掲『プロティノス全集 第2巻』218頁.
- (41) 『エネアデス』Ⅲ8.4, 前掲『プロティノス全集 第2巻』430頁.
- (42) 『エネアデス』Ⅲ8.3-4, 前掲『プロティノス全集 第2巻』428-30頁.

文献表

アリストテレス 1968 『アリストテレス全集12：形而上学』出隆訳, 岩波書店.

——— 2013 『アリストテレス全集5：天界について・生成と消滅について』山田道夫・金山弥平訳, 岩波書店.

——— 2015 『アリストテレス全集6：气象論・宇宙について』三浦要・金澤修訳, 岩波書店.

——— 2016 『アリストテレス全集10：動物論三篇』濱岡剛・永井龍男訳, 岩波書店.

——— 2017 『アリストテレス全集4：自然学』内山勝利訳, 岩波書店.

Birch, Thomas. 1845 "An Account of the Life and Writings of Ralph Cudworth, D.D." in *TIS*, vol. 1. London: T. Tegg. Reprinted with intro. G. A. J. Rogers. Bristol: Thoemmes Press, 1995.

カッシーラー, エルンスト 1993 『英国のプラトン・ルネサンス』三井礼子訳, 工作舎.

Cudworth, Ralph. 1678. *The True Intellectual System of the Universe: the First Part; wherein the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted, and Its Impossibility Demonstrated.* London: Richard Royston.

- ディオゲネス・ラエルティオス 1989 『ギリシア哲学者列伝（中）』 加来彰俊訳，岩波書店。
- Harvey, William. 1651. *Exercitationes de generatione animalium*. London. Hathi Trust Digital Library. [<https://hdl.handle.net/2027/ucm.5325107039>]
- ヒポクラテス 1985 『ヒポクラテス全集 第1巻』 近藤均訳，エンタプライズ。
- ロック，ジョン 1967 『教育に関する考察』 服部知文訳，岩波書店。
- 三上章 2017 『ケンブリッジ・プラトニストの哲学的靈性』 リトン。
- プラトン 1976 『プラトン全集3：ソピステス・ポリティコス』 藤沢令夫・水野有庸訳，岩波書店。
- 1976 『プラトン全集13：ミノス・法律』 森進一・池田美恵・加来彰俊訳，岩波書店。
- 2005 『ピレボス』 山田道夫訳，京都大学学術出版会。
- プロティノス 1986 『プロティノス全集 第1巻』 水地宗明・田之頭安彦訳，中央公論社。
- 1987 『プロティノス全集 第2巻』 水地宗明・田之頭安彦訳，中央公論社。
- 1987 『プロティノス全集 第3巻』 田中美知太郎・水地宗明・田之頭安彦訳，中央公論社。
- Sailor, Danton B. 1988 "Newton's Debt to Cudworth," *Journal of the History of Ideas*, 49 (3): 511-518, JSTOR. [<https://www.jstor.org/stable/2709490>]
- セネカ 2005 『セネカ哲学全集1』 兼利琢也・大西英文訳，岩波書店。
- Simplicius. 2014. *Simplicius: On Aristotle On the Heavens 1. 10- 12*. R. J. Hankinson, tr. London: Bloomsbury.
- Taliaferro, Charles, and Alison J. Tepley, eds. 2004. *Cambridge Platonist Spirituality*. New York: Paulist Press.