

## 中世の無限論 —— Hasdai Crescas の場合（上）

渡辺昭造

### はじめに

前回の論文（「中世の無限論——2つの無限をめぐる」紀要第19号）で、パスカルの無限論の先輩たち、中世人の無限論を瞥見した。しかし無限論右派にしろ、左派にしろ、あるいは中間派にしろ、かれらは無限論争華やかな中世の学的中心地において活躍した、いわば時の人たちであった。しかしながら、この無限論争の主流の外にあって、プラトン、アリストテレスの哲学とアラビア・スコラ学の影響とを受けて、かれらの空間論と自らの伝統的な空間概念とを調和させながら、その中で独自の無限論を展開した大きくして確かな潮流を無視することは、中世無限論の一面のみに着目するに等しいであろう。このもうひとつの流れこそは中世ユダヤ哲学の空間論であり、またその中で育まれた無限論であって、その頂点に立つ者こそ、本稿の副題の示すハスダイ・クレスカスその人なのである。

ユダヤ教とユダヤ哲学とがヨーロッパ思想に与えた影響を語ろうとするとき、人はそのような事実は当然のことであって、殊更云々するのもおかしいことであるかのように、そのことばを遮ぎるものである。だが少くとも、事、無限論に関して云えば、従来、無限論史の中で、ユダヤ思想のもつ無限観が十分に論じ尽されてきたようには思えないのである。しかしこの指摘に対し、再び人は異議を立てるかもしれない。例えば、無限について“Dictionary of the History of Ideas”を開いてみたまえ。そこではまず、旧約の神の全能の観念から説き起こしている

ではないか。そしてまた空間の項では、ギリシアの *topos* と共にヘブライの *makom* が同時に紹介され論じられているし、われわれは古代末期のフィロンを正当に扱っているのではないかと。しかしながら問題は、その後のユダヤ思想における空間論、無限論の展開なのであって、ヨーロッパの無限論がフィロンから直接17世紀の無限論に接続されたわけではなく、その間の展開が十分に論じ尽されてきたようには思えないのである。初期ユダヤの無限概念がギリシア的有限主義に対抗しえた事実は一般に認められてはいるものの、それ以後の経過があまり重視されていない、と云いたいのである。この傾向はわが国の研究において特に顕著だとはいえなからうか。例えば、『哲学事典』（平凡社刊）の中には、クレスカスの索引がない、という一事を以てしても、明かなように思えるのである<sup>1)</sup>。

だからあえて刺戟的な云い方を許してもらえば、こう云うこともできるのではなからうか。無限論の歴史が古代ギリシアから一足飛びに近世に移りうるかのように叙述されている一方、たとえ中世に触れるにしても、パリ・オクスフォード両大学を地盤に花咲いた無限論にのみ重点をおいて、中世ユダヤの無限論を無視しうるかのように叙述されているのが、ヨーロッパとわが国における無限論史叙述の一般的状況ではないからうか。しかしながら、パスカルの無限論を軸にして考えるなら、かれの無限論はパリ学派、オクスフォード学派の無限論よりはむしろ、クレスカスのものに近いと云えるのである。パリ、オクスフォードの人たちはあまりにアリストテレスを意識しすぎていた。だから後者の「潜勢的」無限と「現実的」無限の区別にこだわるあまり、自ら“*catégorématique*”と“*syncatégorématique*”という区別を以て対抗した。他方、クレスカスはアリストテレスの区別にこだわるにはあまりにかれから離れていたといえる。無限に対する恐れをもたない、長く成熟した伝統の中に生きてきたクレスカスは、その上、学問中心のパリからも、オクスフォードからも離れた動乱の地に生きていたユダヤ・キリスト教徒だったのである。

このようなかれが、真空、無限、多世界の存在の肯定を軸に、アリストテレスを批判し、近代科学の描いた時間、空間、運動を予示したという意味で、科学史で云われる「遡及主義」的な立場からみて、見逃すことのできない人物であり、さらには、先程も触れたように、かれの無限論の方がむしろ、近代科学革命期に生きたパスカルを代表とする無限論者たちの直系の先輩に当たる感さえあるのであり、そればかりか、若きパスカルはいくつかの真空実験を行なって、スコラ学の中で、「自然は真空を恐れる」ということばで定式化された、自然の中での真空の否定を覆し、大気の圧力の存在を証明し、無限の空間に想到しては、事物のもつ無限大と無限小—2つの無限—について考えたのである。また信仰の領域においては、クレスカスの時代、多くのユダヤ・アリストテレス主義者たちが、神の特別な摂理に値いするものとしての知性を強調し、より知性高い人が知の階梯の中で、上に登れば登るほど、その人は神の特別な関心を惹きつける、と主張したのに対し、クレスカスは、実践的、倫理的価値のみを主張し、人の魂の完成は神への愛の中に、その愛の強さの中にあり、この愛こそは人間一生の目的であり、目標なのだ、と述べ、倫理的徳の中心を心 (mind) から心情 (heart) へ、冷たい論理的三段論法から暖い人の情へと移したこと、またさらに、信仰において、哲学的思弁よりも伝統を重んじたことにおいても<sup>2)</sup>、われわれはかれの中に、「ユダヤ人パスカル」あるいは“*pré-Pascal*”を見出す、と語っても誇張ではない、と云いうるのである。勿論この種の比較は主観的・恣意的にかつ安易になされてはいけないうし、クレスカスのこの倫理は正統ユダヤ的倫理の流れの中にあることも見落してはならないであろう。かれは何よりもまず、中世人であり、かれの神は超越的無限者でありつつも、その無限な力をもって、この世界に臨在する神であったし、かれの肯定した無限は、かれを恐怖せしめ、人間の無力を証しするものではなかったのだ。この点において、「隠れたる神」に思いを凝らした17世紀人パスカルと異っている。

勿論、かれとパスカルの間に関係は考えられない。しかしながら

動乱相次ぐスペインを逃れた一ユダヤ人が、ピコ・デラ・ミランドーラにクレスカスの思想を伝えた結果、後者の思想に明白なクレスカスの足跡が認められるように、またスピノザがクレスカスを紹介し、感謝のことばを添えて、かれの文章を引用したように、クレスカスの影響はルネサンスから17世紀に及んでおり、この点、パスカルの生きた精神的風土がクレスカスと無縁なものでなかったことが分るのであろう。またクレスカスとブルーノの関係は実証されはしないものの、後者の無限空間、複数世界の主張が前者のものに酷似していることは昔から指摘されてきたことであって<sup>3)</sup>、私見を挟ましていただければ、昨今の研究で、ブルーノとヘルメス主義との関係が云々されるのが、かれの思想内容からして当然だとすれば、もう1度立帰って、ブルーノとクレスカスの関係—といっても現実に行われた交流・影響関係にだけ問題を局限しないで、思想上の類似点をも含めて—の綿密な考証が再開されてもよいと思うのである。

中世とルネサンス、中世と近代とを繋ぐ輪は、このようにクレスカス1人をとって考えても、複数個あるはずであって、このような意味でも、その無視できない輪の1つであるクレスカスを中世の無限論考察の一環として取上げる意義は十分にある、と云えるであろう。しかしながら、クレスカス研究は、アメリカを中心としてヨーロッパ特に、ドイツ、イタリア、ポーランドで盛んであるが、それも19世紀末から今世紀初頭にその業績が集中しており、“Dicitonary of Scientific Biography” (Scribners, 1971) のクレスカスの項の関係書誌には、H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge, Mass., 1929) と Shlomo Pines, *Post Thomistic Scholasticism and the Theories of Hasdai Crescas* (Jerusalem, 1966) [in Hebrew] の2書だけ、また、“The Encyclopedia of Philosophy” (Macmillan, 1967) の関係書誌には、Phillipp Bloch, *Die Willenstreiheit von Chasdai Crescas* (Munich, 1879), M. Waxman, *The Philosophy of Don Hasdai Crescas* (New York, 1924); M. Joel, *Don Hasdai Crescas'*

religionsphilosophische Lehren in ikremgeschichtlichen Einflusse dargestellt (Breslan, 1866), 同, Zur Genesis der Lehre Spinoza (Breslau, 1871), D. Neumark, Crescas and Spinoza, in Essays in Jewish Philosophy (Cincinnati, Ohio, 1929), そしてさらに完全な書誌を得たくば, Encyclopedia Judaica (Berlin, 1928) を見よ, とある。ところがこれらすべての書誌は, S. Pines のものを除いて, 上掲ウォルフソンの“Crescas’”の巻末, 書誌目録の中に網羅されている。今世紀後半, 何故挙げるに足るクレスカル研究書が少ないのであるが, またフランスにおけるクレスカス研究はあるのかどうか, などの疑問が湧いてくるのであるが, とに角, 上掲論文の中で, ワクスマンも語っているように, 「クレスカスに関する著書と論文の数はあまりない」<sup>4)</sup>のであって, 今から思えば随分と数があった当時においても, このように感じられていたのである。

バルセロナのユダヤ人社会が危機に瀕したさいの指導者であり, また1391年の暴動の目撃者でもあったクレスカスは, スペイン語によるユダヤ教の弁明書『キリスト者の本質的な原理の反論』の著者であったが<sup>5)</sup>, しかしかれの主要作品はなんといっても『主の光』(Or Adonai, 1410)に尽きる。この書は教理論として準備され, 神の存在と神の不滅性に関する根本概念の註解に始まり, いくつかの基本的な教理, 従属的な教理によって後続されている。そしてその中でかれは, ユダヤ・アリストテレス主義者中最大の代表者といわれているマイモニデスがアリストテレスの『自然学』, 『形而上学』, 『天体論』の中から集めた25の自然学上の命題を紹介しかつ批判しているのであるが, クレスカスの哲学, かれの自然学的見解, アリストテレス批判はこの部分に集約されているといつてよいのである。

ここで, クレスカスから少し離れて, マイモニデスについて一言しておかねばなるまい。かれの提示した25の命題というのは, かれの死の直前(1204)に完成したといわれる『迷える者の手引き』(Moreh Nebukim)の2部の序論の中に収められているのであるが, この書は「迷え

る者」つまりは哲学的知識の生かじりやまたその知識への能力をもち、しかもユダヤ教の知識ももちながら、宗教上の法の遵守を放棄する恐れのある平均的知識人のため<sup>6)</sup>に書かれたものであった。そこでかれはユダヤ神学の合理的基礎を哲学におこうとし、かれにとっての哲学がアリストテレス哲学であったことから、ユダヤ神学とアリストテレス哲学の調停を目指すことになるのである。この本はガザーリーの『哲学者の意図』(Makasid al-Falasifah)と共に、中世スコラ学界に大きな影響力をもつようになるのであるが、マイモンデスはこの25命題を掲げて、これら命題は神の存在、及び神が物体ではなく、また物体の中の力でもないこと、さらに神が唯一であることを証明するため、われわれが必要とすべきものである、と主張している。そしてこの25という制約された数の命題の中に、かれは『自然学』、『形而上学』、『天体論』の主な学説をコンパクトな形に、うまくまとめあげており、さらにかれによると、あるものは多くの論議と註解とを必要としているのであるが、これらはすべて『自然学』とその註解書の中で、そして部分的には『形而上学』とその註解書の中で、決定的な証明によって確立されているので、自分としてはこの中で、哲学者たちの意見をコピーするのが目的ではないので、わざわざ多くの論議と説明とをしなかったのだ、と語っている<sup>7)</sup>。

その後の13・14世紀、かれのこのことばを受けて、25命題の説明のために、4つの註解書が現われるが、その中のアルタブリジのものだけが、命題をよく論じ、ナルボニらのアラビアの註解者たちの引用にも意を用いて、アリストテレスの独創的な著作を公平に扱っているのであって、後にクレスカス自身もアルタブリジの解説に拠って、いくつかの命題の説明を行なうことになる。

マイモンデスの云う、多くの論議と説明との決定版ともいうべきものは、かくてクレスカスをまわって初めて出現する段取りになるのだが、クレスカスは一介の註解者である以上に、批判的哲学者であった。かれは25命題の中で粗描された、宇宙についてのアリストテレス的解釈が偽りであり、またこれらの命題が確定しようと目論んだ神の存在証明が根

拠のないものであることを示そうと考えた。しかしかれはこの**25命題**を通して、直接アリストテレスの学説を論破することを避け、まずこの学説を提示すべきであると考え、この命題の部分を2つに、つまり①その証明、②命題及びその証明とに対する己れの批判とに分けたのである。従ってかれの批判の対象は**25命題**のいわば本尊ともいうべき『自然学』、『形而上学』、『天体論』であり、またその註解者たち、テミスティオス、アフロディシアスのアレキサンドロス、アルファラビウス、アヴェロエス、アヴィセンナ、アルガザーリー、アブラハム・イブン・ドードらの思想であった。

ところがクレスカス自身はアリストテレスの著作を原典で読んだわけではなく、またアラビア語訳でも読んでいなかった。ただアラビア訳からヘブライン訳されたものを通して、その著作に接しており、またかれの最も身近かにあった註解書はアヴェロエスの『自然学』大註解と中註解であったし、さらにナルボニによるこのアヴェロエスの中註解の再註解書、ガザーリーの『哲学者の矛盾』、『迷いからの救い』等が執筆時の座右の書であった。クレスカスのアリストテレス理解は、現在の常識的な見地からすると、極めて不確かなものと思われやすいのであるが、当時のアリストテレス学派の生きた伝統の1つとも云われている、原典の用語と表現形式とのもつ趣旨の正確かつ高度な把握技術のために、クレスカスによる孫引き的な引用の正確度がきわめて高いのである。この点はウォルフソン自身も指摘して驚嘆に近いことばを与えているのだが、例えば、クレスカスによるアヴェロエスの註解書からの引用と『自然学』の用語と文とが正確に対応しているのである。

『主の光』の写本は、1555年のフェラーラ版を初め12の写本が現存し、これらの写本のいくつかを底本として、19世紀末に、そのリプリント版が出ているが、1巻となってまとまった訳書はどの国にもない。ただ本稿で問題にするかれの哲学に関しては、『主の光』1巻、1部と2部とにほとんど含まれており、この部分については、ウォルフソンの『クレスカスのアリストテレス批判』の中で、対訳の形で収録されている。

“Dictionary of Scientific Biography”のクレスカスの項の執筆者 H・A・ダヴィッドソンは、関係書誌の紹介の中で、同書について、「氏の序論は、クレスカスの立場をよく要約しており、またかれの名人芸的な註は、クレスカスが取組んだ諸問題の源泉と歴史とをあからさまにしてくれる」と評しているが、日頃ヘブライ語に縁のない仕事をしている者にとって、同書の訳だけが頼りであって、しかも序論の適確な解説と訳文とを突き合わせてみても、また註におけるヴァリエーションの紹介、他の写本との対照作業、アリストテレスの原文との照合、他の註解者たちの註解の紹介など、いずれにも現われている詳細さ、懇切さを眼の当たりにするにつけても、同氏の仕事の確かさが分る気がするし、またいささか負け惜しみじみてもいるし、挑戦的な言い方になるのであるが、自前の読み、自前の訳必ずしも研究の質の向上に直結するものでもないと思われるので、ここでは同氏の訳文によって、『主の光』1巻の主要部分を読み、かれの思想、就中その無限論を検討してゆきたい。

しかしこの『主の光』はいまだわが国において馴染がなく、従ってその輪廓でさえも周知のものではないはずであるから、まずはその概略を示すことから始めてみよう。またこうすることによって、本論稿の私にとってのいわば「一次資料」を明示することにもなるであろう。

#### 註

- 1) G・サートンは『古代中世科学文化史』Vの冒頭第二部の表題を「第十四世紀後半の科学と知的進歩との概観」とし、その副題を「ジェフリー・チョーサー、イブン・ハルドゥン、ハスダイ・クレスカスの時代」として、クレスカスをその時代を代表する思想家の一人に算えている。
- 2) Meyer Waxman, *The Philosophy of Don Hasdai Crescas*, in *Jewish Quarterley Review, New Series*, vol. 8 (1918), p. 337, vol. 9, p. 472, vol. 10, p. 26, 297.
- 3) 例えば、ウォルフソン, 上掲書, pp. 35-36, G・サートン, 前掲書, V, p. 157 を見よ。
- 4) 例えば、伊東俊太郎, 「近世科学の思想的基盤」『科学と現実』所収, 1981, p. 132 以下を見よ。



- 5) サートン, 前掲書, p. 82 参照。
- 6) われわれはこのような文を読むと, パスカルの『パンセ』とくにその中の「賭け」の断章の執筆動機を思い出さずにいられないのである。
- 7) Cf. Wolfson, *ibid.*, ch. 1, pp. 1-2.

## 1章 『主の光』について

この書は4巻からなり, 1→3巻は部に細分され, 部はまた章分けされている。1巻1部の最初の25章は, マイモニデスの25命題に対応して, これを証明する形で章分けされている。1巻2部の最初の20章は, この25命題に対する20の批判の形で書かれている。ウオルフソンはこれらの証明と批判とを対にし, つまり1部25章と2部の20章とを合併して, 例えば命題1, 第1部=証明の部, 第2部=批判の部という体裁に改めている。そしてこの対訳の部分は, ウオルフソンの著書756頁の約6分の1を占めている。1巻1部と2部の残りの部分と1巻3部とは“Crescas on the Problem of Divine Attributes” (1916)の中で論じられている<sup>1)</sup>。

そこでまず, クレスカス自身の「1巻の序論」から見てゆくことにしよう。この「序論」は何よりかれ自身の意図をよく語っているからである。

『主の光』のタイトルが示しているように, 1巻の中心問題は, 神の存在に関する信仰問題であって, かれによると, これこそが「聖書に基づく信仰」として, 人々に示された他のすべての原理の源泉である。ところで今, かれの前にある仕事は, この信仰原理の真実についてのわれわれの知識が, 伝統ただひとつの上, すなわち聖書の権威の上にあるのか, それともわれわれが理性の道を通して, そこに達することができるのかどうか<sup>2)</sup>, を問うことであると指摘する。ところがこの問題に関して, 理論的理性の観点から詳細に論じた人々の内の第一人者はアリストテレスであり, かれの註解者たち, テミスティオス, アフロディシア

スのアレクサンドロスらが続いている。そしてかれらの後にマイモニデスが『迷える者の手引き』の中で、これらの人たちの主要な説を取上げて、これらを命題形式に要約し、神の存在の原理を確立するために、そこからもろもろの証明を構築したのである。師マイモニデスはその上、この原理に他の2つの貴重な原理①神は肉体ではない、②神は肉体の中に内在する力でもない、を付加することが適当だと判断した。このようにマイモニデスにより用いられた3つの原理とその証明とは、それまでの哲学者たちの教説の要約なのだ。そこでマイモニデスによってなされた証明が、いかなる点において、これら3つの原理の真実を確定しているのか、を決定することを目指して、かれの証明をわれわれの探求のテーマとしたのである。マイモニデスの証明がすべて、かれの著書の第2部の冒頭においた25命題に基づいているが故に、われわれの論究は上述のテーマに関して、25命題が正確な論証的推論によって確定されたものなのかどうか、しかもこれらの命題が真であり、かつ論証的推論によって確定されたものであることが分った上でも、なおこの3原理が25命題から必然的に導き出されることが決定的に示されるのかどうか、これから吟味してゆこう。そこで以上の計画に沿って、1巻を以下のように3部に分けるのが適当であろうと思う。

1部 マイモニデスの証明の再録と25命題が哲学者たちによって、かれらの著作の中で用いられた議論と一致して証明されているかどうか、の論評。

2部 ここでは命題のいくつかとマイモニデスによる証明とを、それらが決定的に論証されたのかどうか、を決定する目的で問いかけてゆくことになる。

3部 聖書の厳しい教えに沿って、これら3原理を説明すること、それにまた、それによってわれわれがこれらの原理に到達するところの方法の主張。

以上の作業の中で、1巻の主な意図ははっきりするであろう。すなわち予言の教えが直接、聖書の中で立証され、間接的には、伝統の中で確

証されているが故に、理性がこのようにして達せられた教えと必ずしも相違するものではない、という事実もまた示されるであろうとはいえ、予言の道による以外、これらの原理の完全な理解に至ることは不可能である。これがここでいう主な意図なのである<sup>3)</sup>。

以上の「序論」の後で、かれは命題1に入ってゆくが、命題1の1部すなわち命題1の紹介とその証明、及び命題1の2部すなわちクレスカスによる吟味とは、上述のようにウォルフソンの変更に従って、順番に辿ってゆくことにする。

命題1，第1部。いかなる無限の量の存在もありえないことである、という命題1の証明。

この命題はアリストテレスによって、『自然学』、『形而上学』、『天体論』の中の数か所で言及され、この命題を支持するため、かれは、①感覚的物体から遊離（して存在）している無限の量はありえないこと<sup>4)</sup>、②感覚的物体の中にある無限の量はありえないこと、③円ないし直線運動のいずれかをもつ無限の物体はありえないこと、④一般的証明によって、現実的に無限ないかなる物体もありえないこと、を示そうとした。そこで上述の4つの議論に対応して、この部をさらに4つに細分する。すなわち、

第1組の議論。これは感覚的物体から遊離せる無限の量の不可能のための証明である。

この議論では、感覚的物体から遊離した無限の量との関連で、空虚—真空の存否の問題が出てくる。アリストテレスは、真空の存在はありえないことを示すため、別に4つの議論を立てているので、以下、クレスカスもこれに倣い、真空の問題に関し、第1議論から第4議論に分けて、アリストテレスの真空否定の論拠を紹介している。

第2組の議論。感覚的物体の中にある無限の量の存在の不可能のための証明。

ここでは、アリストテレスが『自然学』の中で、4つの自然学的議論を立てているので<sup>5)</sup>、順次これを紹介し、次いで場所の問題に移る。

第3組の議論。直線運動かまたは円運動かのいずれかの運動を行なう無限の物体はありえないことの証明。

ここでは、無限の物体の直線運動がありえないことに関する、アリストテレスの3つの議論と円運動に関する6つの議論が紹介されている。

第4組の議論。前の3議論による推論に基づいて、現実的に無限な物体のありえないことを示すための一般的証明。

アリストテレスはこの証明のため、2つの議論を立てている。第1の議論、もし無限の物体が存在するとしたら、それは円運動か直線運動かのいずれかの運動を行なうであろう。第2の議論、無限の物体が存在するとしたら、それは自ら運動するか、それとも他の何物かによって運動させられるはずである。

以上の諸証明を羅列して、クレスカスは命題1の1部を次のようなことばで締めくくる。「アリストテレスの著作とかれの註解者たちの著作および他の著者たちの中に見出されるはずの、この問題に関する議論は以上のようなものである。しかしこれらの議論は整理不足で、読者を誤解せしめ、当惑させもする。だからこのために、われわれはこれらを論理的な形式に直し、簡略なことばで言い直し、これらの著者のだれによっても述べられていない、いくつかの点を指摘して、ある事柄を強調するなどすることによって、議論の全容を示す、というわれわれの主要目標は達成され、こうしてこれらの議論がよく整理され、分類されて、その結果、真を偽から分別し、誤謬の箇所をつき止めることができるようになるであろう。これこそ、この章の中で、われわれが遂行しようとして企てたことである」<sup>6)</sup>。

命題1、第2部。いかなる無限の量の存在もありえないことである、という命題1の検討。

ここではいよいよ、第1部4章の章立てに対応して、クレスカスは4考察に分けて、第1部の議論の批判に突入する。

第1の考察。アリストテレスが、感覚的物体から遊離した無限の量のありえないことを証明するために組立てた議論の検討。

アリストテレスは、この命題の証明のため、4つの前提を立てている。

- ①大きさと数であろうと、感覚的物体から遊離（して存在）している量は存在しない。
- ②定義上、無限なものは可分でなければならない。
- ③無限なものは無限なものから成ることはできない。
- ④感覚的物体から遊離して存在するいかなるものも不可分なものである。

これに対してクレスカスは4つの議論によって1つ1つ反駁してゆく。

第2の考察。アリストテレスが、感覚的物体の中に存在する無限の量の不可能を証明するために組立てた議論の検討。

ここでも、アリストテレスが『自然学』の中で立てた4つの自然学的議論に対して、①無限数の元素の存在、②無限における次元の問題、③重さと軽さについて、④場所の定義の問題、にわたって反駁し、最後に、ユダヤ神学の伝統的な考え方である、神の称号としての場所と神の栄光とに言及して<sup>7)</sup>、第2考察を終えている。

第3の考察。直線運動にせよ、円運動にせよ、このいずれかの運動をもつ無限の物体はありえない、に関してアリストテレスの立てた議論の検討。

クレスカスは単刀直入、これらの議論はすべて、知覚可能な物体からの類推に基づいて、有限な物体のある特殊なケースを証明しているにすぎず、五感によって捉えることのできない、無限の物体には全く及ぶことはできないし、感覚的な物体に関してさえ、これらは決定的なものとは言いがたい、と語り始める。

そこでかれは、①場所における上・下の問題、②重さと軽さの問題、③運動一般の問題、④円運動の場合、⑤直線と直線の間無限の距離、無限の円内の2本の無限の半径と半径との間の距離の問題、に分けて論じながら、アリストテレスの論証を反駁し、最後に、観察に基づく議論

によっても論証できることを示すため、光を発する物体の有限時間内での回転運動とその無限な光を取上げている。

第4の考察。アリストテレスが、現実的に無限の物体のありえないことを一般的な証拠によって論証するために立てた議論の検討。

クレスカスは、第1議論として、無限の物体の円運動が末端も中心もなくして、存在可能であることを指摘する。そしてさらに、無限なるものはそれ自らで運動できること、しかもそれは外部から、感覚的な物によって取囲まれているということにはならない、と主張して、この命題を証明するアリストテレスのすべての努力は、説得するに足るものを何ひとつ含んでいない、と決めつけ、さらにアリストテレスのこの種の誤謬は、次に続く誤謬—複数世界の存在の否定—を呼び出している、と続けている。

以上が命題1の1部と2部の要約であって、1巻1部の25命題の部分がヘブライ語原文とその英訳とを全て算えて180ページにわたっているのに対し、命題1のこれまでの部分は約82ページつまりこの全体（180ページ）の46%弱を占めていることになる。命題1が他の命題に対し、重要な比重を占めていることは十分に推察できることであり、この部分の中に、クレスカスのアリストテレス批判の大綱が示され、とくにわれわれの問題とする無限論は命題1で尽くされていると言ってもよいのである。

命題2，第1部。無限数の量が、もしいっしょにあるとしたら、その存在はありえないことである、という命題2の証明。

この命題とその証明とに関して、クレスカスはアルタブリジの『マイモニデスの25命題註解』のヘブライ訳から借用している。

どんな量でもある一定のサイズをもつ。さて、どんな与えられた量に対しても、われわれは別の量を付加できるし、そうなればこれら付加され、結合されたサイズは、元のものより大きくなるのであろう。従って、もし無限数の量がみんないっしょに合併されるとしたら、その全体のサイズは無限となるのであろうが、無限のサイズをもった量はありえな

いことはすでに示されているからして、このことは成り立たない。

命題2, 第2部。無限数の量の存在はありえないことである, という命題2の検討。

クレスカスは断定する。命題1が成立しないことを論証しおとしたのであるから、この命題も偽であることを簡単に示すことができる。さらに、命題1の成立するしないに関係なく、命題2を単独に考えても、同じ帰結になることを示すことができる。数が加算と減算とによって、増えたり、減ったりするという事実自体が、無限数の不可能を証明するものではない。数が無限とはなりえないということが、こういったこととは独立に証明されない限り、それはその証明とはなりえないのである。偶数・奇数の問題は有限な数にのみ当てはまるもので、無限数は制限されない限り、偶数・奇数の記述を受けつけないのだ、と結ぶのである。

命題3, 第1部。原因・結果の無限な数の存在は、たとえそれらが量でないにしても、ありえないことである, という命題3の証明。

クレスカスによると、われわれの遵守すべき留意点は次の点にある。アリストテレスによるこの命題の意図は、位置的に並んでいる大きさ、あるいは原因-結果として自然の中に並んでいる事物に関してのみ否定しようとしているのであって、だから例えば、理知とか魂のような、位置的に、あるいは自然の中に並んでいない物に関しては、その可能性は否定されていないのである。しかしながらこの見解はアヴィセンナ、アルタブリジのそれとは一致し、アヴェロエスのそれとは対立している。だからマイモニデスは理知や魂への言及を避け、問題を因果の無限系列の不可能にのみ限ったのである。

命題3, 第2部。原因・結果の無限な数の存在はありえない, という命題3の検討。

まずかれは、共通にして単一の原因から無限数の結果が生じる可能性を指摘し、返す力で、これら無限の結果が、今度はそれ自らが原因つまりは無限数の原因となって、無限数の結果を生ぜしめることが可能であ

る、と続ける。アリストテレスは『形而上学』の中で<sup>8)</sup>、中間のものが有限であろうと無限であろうと、それは問題にならない、と語っているが、これはおかしい<sup>9)</sup>。というのも、たとえ複数の結果を造る力のある永遠の造られざる原因を仮定しても、因果の無限な系列を認めることはできるのであって、無限のかなたにあって、思考の上からは到達できるはずのない物に現実的に到達できるのは、われわれの日常目にすることだからである。とにかく、この命題の真の意図は、これらの原因—結果が無限にあるのか、有限なのか、ということにあるのではなくて、始原的な原因が存在しなければならない、ということにあるのだ。以上のようにクレスカスは解説する。つまりアリストテレス自身は世界の永遠のためにこの命題を立てたのに対し、クレスカスは神の存在の証明のため、この命題を全面的に駁さず、むしろ論点をすり代え、第一原因から無限数の結果が続くという巧みな議論立てを行なっている。この方法は後に、スピノザによって推賞されるが、クレスカスの論証が実は、無限の概念そのものについての新しい展望を提示しているのである。このことを恐らくかれ自身もあまりはっきりとは自覚していなかったのではなからうか<sup>10)</sup>。

命題4。転化は4つの範疇の中に存在する。①実体の範疇の中、つまり生成と消滅である、②量の範疇の中、つまり増加と減少のことである、③質の範疇の中、つまり変質のことである、④場所の範疇の中、つまり移動的運動のことで、固有の運動と呼ばれているものがこの場所的転化なのである。以上の命題4の証明である。

クレスカスはここで、本来の意味での註解作業に没頭する。かれはこの①→④を時間的転化と無時間的転化とに振分け、転化という語を限られない、絶対的な意味にとれば、この命題の真であることが証明されるであろう、と前置きして、次いでその吟味に移ってゆく。

転化は、位置、行為、情念といった他の範疇の中にも明らかに存在しているはずであるのに、何故マイモニデスはこれらの範疇について言及しないのか、とクレスカスは指摘する。転化には2つの面がある。すな



わち①基体に関して言われるとき。このとき転化は1つの偶有性から別の偶有性へと移る転化<sup>11)</sup>のもとにあるものの推移を意味している。これは無時間的な転化である。②転化はまた、転化する素材に関して考えられるもので、この場合、素材とは量・質・場所である。この点で、転化とは転化の素材がそこに見出されるべきところの範疇の中に存在するのだ。マイモニデスがこの命題の中で考えているのは、②の場合の転化である。またかれが範疇を4つにしたのは、実体の範疇の転化が他の3つの範疇の中に存在する運動の結果として生じているからであって、これは難点の正しい解決のように思える。

次に残る問題は、事実問題として、量の範疇の運動が場所的転化に似ているのに、何故マイモニデスは固有の運動という語を場所の範疇における転化つまり移動にのみ制限したのだろうか。ところがこの問題は以前、アルタブリジにより提起され、かつ解答が与えられており、量の範疇の運動つまり増加には場所的移動は全くないようなので、上述の語の制限には理由があるのだ。

以上のように、命題4に関して、クレスカスはマイモニデスの証明に賛意を示し、第2部を設けていない。

命題5。どんな運動も潜勢態から現実態への転化であり、移動である、という命題5の証明。

さて、どんな運動も転化である、という主張はこれまでのことから明らかであるが、どんな転化も運動である、というわけにはゆかない。何故なら、生成・消滅という無時間的に生ずる転化があるからである。そしてなお、転化は転化の質料について考慮されて然る可きであって、固有運動だけがこの質料に適用されているのが現今の哲学界の大勢なのである。

以上のように註釈を施しつつ、次に、運動は潜勢態から現実態への推移である、の言明についての検討に入る。一般に運動は出発点と到達点との間で生ずるものである限り、運動が運動している間は、完全な現実態をもたず、潜勢態から現実態への推移である、と言われている。だが

これだけでは運動の真の定義を手に入れたとは言いがたい。この定義が発動力 (motivity) にも当てはまるが故に、発動力は運動である、ということになり、発動力の運動のためには、またさらにその動力因 = 発動力が必要になる。

そこで、この種の循環論を回避するため、クレスカスはアヴェロエスの『自然学』中註解の中にある示唆に従って、アリストテレス自身が運動について語る別の定義<sup>12)</sup>を引用する。「運動とは完全潜勢態ではなくて、エネルゲイア (現実態) とエンテレキー (完成された現実性) とのある度合いをもつ」という定義を命題5の補助的な命題として用いながら、命題5の言明が真であることを認めている。

命題6。運動の内、あるものは本質に従い、あるものは偶有性に従い、あるものは外力に従い、またあるものは部分に従う、という命題6の証明。

クレスカスの説明によると、本質に従う運動とは、物体がある場所から別の場所へと移動するときの運動をいい、偶有性に従うとは、物体の中に存在する黒さがある場所から別の場所に移るときをいう。さらに、外力に従うとは、石が、上方へと向いたある一定の力によって、上方に運ばれるときをいい、部分に従うとは、ボートの中の釘の運動のようなものをいう。つまりこの命題の目指すものは、運動というものは分類可能なものだ、ということに外ならない。しかるにマイモニデスの誤謬は、本質的運動の主張、すなわち「物体がある場所から別の場所へと移動するときのごとし」というくだりにある。この主張によると、全体としてその場所を変えないで、自然運動によって回転している天球の運動は本質的運動を行なうことができない、ただその部分だけが本質的運動をもつ、ということになる。しかしこの主張は真実に反している。われわれの意見では、自発的であれ、意欲的であれ、いかなる記述による運動も、天上であれ、天下であれ、あらゆる元素にとって自然なものなのである。

以上のように、アルタブリジ、ナルボニらの運動分類を参考にしながら

らも、そこから導き出す、かれならでの結論は真に革命的なものを含んでいるのである<sup>13)</sup>。

さらに偶有的運動の説明では、アリストテレスは「物体のなかに存在する黒さ」という句を用いている。このことは、ある量の中に存在し、かつある量から別の量へと移ることのできるある物においてのほかには、偶有的運動はありえない、という含意をもっているらしい。しかし実際問題としては、点は物体の中に存在しないで、物体の末端のところにあるとはいえ、偶有的運動はその末端の点に対して用いられているのだ<sup>14)</sup>。

以上がクレスカスによる偶有的運動に関する検討内容であるが、いささか不明瞭で、説明不足の感は否めない。

最後に、アリストテレスのいう強制運動の説明とそれに対する吟味に入るが、この問題に関するかれの理論は十分に検証されていないし、今後とも検証されることはあるまい、とクレスカスは語り、ユダヤ人特有の経験主義的な態度による保留の姿勢を示している。すべての元素はある一定量の重さを持ち、あるものは他のものより重い。火の上昇は、それを上方に圧迫する空気の圧力に起因するし、石は溶けた金、鉛などの中に落ちると、浮上がってくる。同じことが空気や水についても言える。しかしとに角、石の上方への運動がある外的な力による、ということは事実である、と結んでいる。

命題7、第1部。変化可能ないかなるものも可分である。ゆえに可動的ないかなるものも可分なものであり、必然的に物体である。しかし不可分なものは運動をもちえず、故に物体ではまったくありえない、という命題7の証明。

この命題の中には、5つのテーゼがある。①変化しうるいかなるものも可分である、②可動的ないかなるものも可分である、③可動的ないかなるものも必然的に物体である、④不可分なものは運動をもちえない、⑤不可分なものは物体ではありえない。

④と⑤とは自明であり、また④は②の置き換えによって説明される。

⑤は物体の定義と物体が連続的な量として記述されることができる、という事実から是とされる。だが①は少し説明を要する。このようにまず、クレスカスは語り始める。

かれは『自然学』の中の「転化するものはすべて可分でなければならない」<sup>15)</sup>を引用し、この転化が時間の中における転化である、と指摘し、註解者アレクサンドロス、テミスティオス、アヴェンパケ、アヴェロエスたちのそれぞれの時間的転化、無時間的転化の註解を批判を交えて紹介しながら、マイモニデスが「転化するいかなるものも可分である」という前提から「可動的ないかなるものも可分である」という帰結を引出している、と説明している。

また③についても、マイモニデスは、運動を移動の意味にとり、また他方、移動はある一定の場所を含意し、場所は物体に固有なものであることから、「可動的ないかなるものも物体である」は成立する、と述べ、最後に注意すべき点として、マイモニデスが「可動的ないかなるものも」と語る時、これは本質的に動いているものについてだけ語っているのであって、例えば、線の末端の点は線の運動と共に動かされるが、この場合の点の運動は偶有的運動であり、しかも点は不可分であって、物体ではない。だから「可動的な」という語は本質的に動いているものについてだけ言われるのである、と結んでいる。

命題7、第2部。変化可能ないかなるものも可分である、という命題7の検討。

まず、理性的魂は知的概念の取得のプロセスの中で、無時間的な転化をこらむものである。他方、喜び、配慮といった魂の運動は、時間の中での転化を含意している。そこでアヴェンパケに追随しているアルタブリジの示唆によると、この命題の中の「可変的な」は、物体の質にのみ関わるものに用いられるべきである。しかしその結果、命題全体はトートロジカルで余分な言明となるようである。つまりこの言明は、物体的運動によって動くところのものは物体である、と述べるに等しくなる。だからこの難点の解決は、「可動的な」という語に関連して、われ

われが規定してきた条件つまり「可動的な」を本質的に動いているもののみ言及するものとして、その意味を限定するという条件によらなければいけない。だから同じように、「可変的な」という語に関わって、本質的に転化しているもののみ関連するもの、と限定しなければいけない。従って、理性的魂は本質的にけして転化するものではなく、ただそれが物質的であるという偶有性を通してのみ転化するだけなのであるから、この命題の真意と決定的にぶつかるのである。魂にとって偶然的である転化が本質的か否か、の問題は以下のある章（2巻、6章の1、cf. Wolfson, *ibid.*, p. 550, n. 26）で論じられよう。

命題8、第1部。偶有的に動くいかなるものも、その運動がそれ自身の本質の中にはないからして、必然的に休止に至らねばならない。だから偶有的運動は永久には続きえないのである、という命題8の証明。

この命題の基礎は、アリストテレスによって、『自然学』8巻の中の原理、偶有的であるかいはなるものも、それ自らの中に、存在と非存在との両方の可能性をもつ、にあるようである<sup>16)</sup>。可能的なものは無限の時間にわたって、現実実現されることはない、とは考えられない。故に、偶有的に動かされているいかなるものも、必然的に休止に至らねばならない、という命題が出てくる。

命題8、第2部。偶有的に動くいかなるものも、必然的に休止に至らねばならない、という命題8の検討。

この命題には、以下の難点がある。例をあげて言うと、その運動が強制的で、かつ天球の永久運動によって引起こされているところの火の球の場合とか、天球の表面の場合に考えられるものである。これらは全体としての天球の本質的運動によって、偶有的に動かされているのであるが、偶有的に永久に動かされることも可能である。そこでアルタブリジやナルボニらは、人間の魂を例にとって、いかなるものも偶有的に動くものは、それが偶有的に動く限りにおいて、必然的に休止するはずだ、と補足したのである。また同じように、天球を動かす魂はやがて停止する。何故なら、天球の中に運動を造りながら、己れ自身の行為の結果と

して、それまた偶有的に動かされているからである、と論じている。

しかしながら、われわれから見る限り、球を本質的で永遠な運動で動くようにしているのは魂であるということ、またこの魂自身の行為の結果としての魂のもつ偶有的運動は、この魂が惹起せしめている本質的運動と同一の広がりをもつものではない、という2つの事実を認めるなら、これら魂にとって、その永遠の偶有的運動を続けることは可能である、と認めざるをえないのである。しかしこのように考えることは、この命題の根拠を無効なものにしてしまうであろう。

以上のように批判して、クレスカスは命題8を全面的にかつ厳しく否認する。それというのもこの命題は神の存在証明の重要な一環をなしているからである。

命題9、第1部。別の物体を動かすいかなる物体も、それがその別の物体を動かしている間に、それ自ら動くことによるのみ、この物体を動かすのである、という命題9の証明。

この命題は自明であるが、次の条件をつける必要がある。この命題は効果的原因として働く動者にのみ関わっているのであって、最終的原因として働く動者の場合には、それ自ら動くことなくして、運動を惹起せしめるのである。

また、この命題には、一般によく観察されている事実からの反論が提起されてきた。つまり磁石が自らは動かないで、鉄を引きつけるという事実である。

この事実に対しては、2つの説明が与えられてきた。①鉄は自ら運動に入る。つまりこれは、鉄が石から獲得するある一定の傾向に起因する。②鉄を運動せしめるものこそ石である、と認めるにしても、石からのある一定の有形の微小物質の流出が石から鉄への現実的な接触を生ぜしめて、この鉄を押すか引くかしているのだ。

命題9、第2部。別の物体を動かすいかなる物体も、それがその別の物体を動かしている間に、それ自ら動くことによるのみ、この物体を動かすのである、という命題9の検討。

クレスカスは第1部の磁石についての2つの説明は根拠がなく、不都合である、と断定する。そこでかれは、磁石の現象の真の説明は、と語りつつ、いわば第3の説明を対置する。つまりこれは、鉄が自然とのある一定の関係に従って、磁石に対して自然な傾向を所有する、ということなのであって、鉄が下方への自然な傾向を所有しているのと同じことなのである。その傾向というのは、鉄の特定の場所と共にもつ親和性にも、また鉄に内在するある自然の固有性にも基づいているのであって、このことについては、われわれは知覚によって認知されていること以外に、何も知らないのである。

以上がかれの批判であるが、ここにもまた経験重視の態度が見られ、さらにはアリストテレスによって設けられ、その後、新しい現象に直面する度に新に設けられ、次第に煩瑣になってきた説明概念を整理統一しようとする意図が感じられるのである。

命題10、第1部。物体の中にある、と言われているいかなるものも、次の2つのクラスの内のいずれかに入る。それは偶有性として、物体を通して存在する何物かであるか、または自然の形相として、それを通して物体が存在しているところの何物かである。偶有性と自然的形相<sup>17)</sup>とは2つながら、物体の中の力として考えられるべきものである、という命題10の証明。

クレスカスはアリストテレスによって立てられた形相・質料の説明から入る。この世のすべての物は生成・消滅をこうむり、もはや存在しない物は、これから生じ来る物の容器たりえないので、この生成・消滅の下に横たわる、共通の容器であるところの基体＝質料の存在を措定したのは当然である。これがいわゆる素材 (hyle) である。ところが、容器とその受容されたものについて考えると、受容される物つまりそれを通して物が生成し来ると言われ、またそれによって物が制限され、またその中に物は自らの本質をもつ、と言われているところの物は、またこの生成し来る物にとって本質的でなければならない。しかるに基体は自ら現実的存在をもちえないことは明らかである。故に、ある物の存在と

現存とは受容されるもの、すなわち自然の形相に依存しなければならない。さらに物体には偶有性はつきものであるが、この偶有性について考えてみるに、それは質料と有形的形相との2者から成る物の中にのみ存在していることは言うまでもない。形相と偶有性のいずれも独立の存在をもたないが故に、命題の作者は、特別な意味で「力」という語を用いながら、偶有性と自然の形相とを共に、物体の中の力として考えるべきだ、と語っているのだ。

最後に留意すべきことがある。物体が自然の形相を通して存在する、という主張の示すものは、マイモニデスが物体という語を採用したこと、そしてこの語が質料と有形的形相とを含んでおり、しかも一般に、質料が形相の中にその生成と存在とをもつという、前者の后者に対する関係から類推して、自然の固有の形相に対する質料のもっている関係の中で、この語（物体）を用いていることの2点である。

命題10、第2部。物体の中にある、と云われているいかなる物も、次の2つのクラスの内のいずれかに入る。それは偶有性として、物体を通して存在する何物かであるか、または自然の形相として、それを通して物体が存在しているところの何物かである、という命題10の検討。

さて、まず、いかなる物体の中にも、2つの本質的な原理すなわち質料と形相とがある。生成・消滅をこうむる諸元素に関していうと、これらの質料は有形性であり、これらの形相はそれぞれ、固有の形相といわれ、一種のエンテレキーとして、有形性と関連があるし、またこの有形性は、アヴェロエスによっても、有形的形相と称されていて、固有の形相との関連で、質料とみなされている。従って、質料は自らの種のないし自然の形相がなくとも場所の中にあり、かつ現実的存在をもつであろう。その証拠に、天球はいかなる質料をもたずとも、物体であって、現実的存在をもっている。従来 of 難点は、質料の本性に関してあったのだが、上の考え方はこの難点を除去してくれよう。

以上のように、かなり複雑で、もって回った表現を用いてはいるが、クレスカスはアヴェロエスに対抗して、自らの定義を列挙し、自分の考



え方の妥当性についての自信を大胆に語っている。

ウォルフソンによると、クレスカスがここで確定しようとしたことは、基体または第1質料といわれるものが、実は有形的形相であってよいし、従ってそれは次元の広がりをもつものである。元素の自然的あるいは種的形相を第1形相といい、さらに欠如とは自然的形相の欠如のことだ、ということである。またさらにクレスカスはアヴェロエス、マイモニデスに対抗するため、イブン・ガビロルの「宇宙の質料は現実的存在をもつ」という主張を再び採用し、また質料・形相の理論は、アブラハム、イブン・ドードに従ったのであるし、かれの議論の主要点は、第1質料が現実的存在をもつ、という点に尽きる、ともウォルフソンは解説している<sup>18)</sup>。

しかし私見によると、かれの最大の目標は質料と形相以外のさまざまな原理の整理にあったのではないだろうか。たとえばここでは成功しなかったものの、命題9と10におけるクレスカスの真意はこのあたりにあった、と断言してもよいのではないだろうか。だからM・ワクスマンも簡単すぎる表現ながらも、命題10のクレスカスの批判は極めて興味あるもので、すべての物質は延長だとするデカルトの原理を想起せしめる、と語っているのはこの意味においてであろうと思われる<sup>19)</sup>。この種のクレスカスの基本的な態度はすでに命題6にも現われたし、また後にも触れるように、力の概念や場所の概念の整理などの中にも見られるもので、これこそ近代科学へのかれの最大の貢献と称しても過言ではないのである。

命題11。物体の中に存在する物の内、ある物は当物体の分割に加わり、それ故、それは偶有的に可分なものである。例えば色や物体じゅうりに配分されている他のすべての力のようなものである。同様にして、物体の存在を構成している物の内、ある物はどのようにしても分割されえない。例えば魂や知性のようなものである、という命題11の証明。

物体の中に存在する偶有性の内、色や量などは物体の分割と共に偶有的に分割されるが、他方、点、線などは不可分である。また同じく、物

体の存在を構成している、例えば第1質料は当物体の分割に加わるが、有形的形相のほうは分割をうけない。

しかしながら、説明を必要とするのは、魂、知性に関するマイモニデスの主張である。かれによると、魂と知性とは物体の中に存在する力である。しかしそれらが物体の分割に加わらないのは、それらが物体全体に配分されていないからである。だがこの見解はアリストテレスのものと対立している。後者によると、獲得された知性は混合の絆よりはむしろ、非存在の絆によって、物体を結合しており、その結果、この知性は物体の運動といっしょに、偶有的に動かされない。天球の理性にしても、獲得された知性が肉体から分離しているのと同じように、それは天球から分離しているのであるが、それ自らは偶有的に動くことなくして、天球の中に運動を起こす、天球の第1動者なのである。これに対して、マイモニデスは、天球の理性は天球の体内に内在する力であって、そのためにそれは天球の運動と共に偶有的に動く、と説いている。だからかれは、天球の運動の第1原因は天球から絶対に分離している理性でなければならない、と結論しているのであって、これらすべては『手引き』第2部、第1章の中の議論から収録されている、とクレスカスは述べて、アリストテレスとマイモニデスの両教説の対立点を指摘している。

命題12、第1部。物体の中に配分されているいかなる力も有限である。物体自体もまた有限なるが故に、という命題12の証明。

アヴェロエスの『自然学』中註解8巻、6章の命題、いかなる物体も有限であるか無限であるか、のいずれかである。しかるに無限なる物体の存在は不可能である。故に、そのなかに、ある力が存在しているところの物体は有限でなければならないし、そのような有限な物体の中には、無限な力は存在しない、を前において、クレスカスは以下のような推論を行なう。

アリストテレスはこの命題12を『自然学』8巻の中で論証しているが、このような有限な物体の中には、無限の力は存在しえない、という命題は次の自明な命題を立てた後で初めて表明されるべきである。すなわ

ち、物体の中に配分される力は当物体の分割に参加するはずであるし、物体のサイズが大きければ大きい程、この力の効力は大である。さて、この命題が確立されると、三段論法が次のように組立てられる。もし有限な物体の中で無限な力が可能だとすると、次の2つの結論のいずれかが生じてくる。①無限な力は一瞬で、あるいは無限な力でもって、ある一定の物体を動かすであろう。②有限な力は運動を起こす力において、無限な力に等しいであろう。しかしながら、①②ともに不条理である。

ここまで論議して、クレスカスは、何故このような不条理な結論が出てくるのか、と問いかける。そこでかれは、無限な力の1部と他の有限な力との比を考え、それぞれの仕事に要する時間を対置して、力の比と仕事に要する時間の比との間に、一定の比例関係が成立することを示しながら、「かくして、無限の一部分は必然的に有限であるが、無限の力に対して、その一部分は運動力において等しいであろう、という結論も可能である」と解説する。そしてこの第1部の締めくくりとして、もし有限な物体の中で、無限な力が可能だとすると、無限の動力が一瞬でその運動を行なうか、それとも無限な力と有限な力とがその運動力において相等しいか、のいずれか択一的な結論が出てくる、と述べて、第2部の吟味の幕開けを行なっている。

命題12, 第2部。物体の中に配分されているいかなる力も有限である。当物体が有限なるが故に、という命題12の検討。

1部におけるいささか窮屈な口調も、2部に入ると、俄然、明瞭で鋭い論調に変わる。というのも、この命題はマイモニデスにあって、神の存在証明のための諸命題中、極めて重要な位置を占めているからである。クレスカスは、無限の物体の不可能なことは決定的に確定されたわけではけしてない。またたとえそれが確定されたと仮定しても、命題12とその証明とは決定的なものではない、と続ける。まず、無限な力による無時間的運動という仮定<sup>20)</sup>は、いかなる運動も始原時間をもつ限り、否定されなければならない。次に、有限な力と無限な力とが等しい時間で運動を起こす、という仮定は成り立ちえない。何故なら、この2つの

力の比は運動それ自体の本性によって存在するはずの、その始原時間に加えて、それぞれの時間の長さの比に等しいであろうからである。そこで無限な力なら、始原時間内で運動を生ぜしめるであろうし、有限な力は始原時間プラスある一定時間を必要とするであろう。

こう論じつつ、かれは読者に対し、改めて、「無限な」という語に注意を向けるよう呼びかける。この命題の中のこの語は、強度における「無限」である、と了解しなければならない。何故なら、「無限な」は強度から考えられるときと時間から考えられるときとの二重の観点から用いられるはずだからである。従って上述の強度における無限に関しての証明の正しさが、そのまま時間的無限に関しては当てはまらないのである。後者の場合、有限な物体の中にある有限な力が無限の時間の運動を生ぜしめることはありうるのであって、速度が斉一で、遅速なき、永遠な天球の回転運動がその好例である。

無限な物体の存在を認める立場とそれを認めない立場とでは、前提が全く異なるのであるから、その後の議論が噛み合わないものの、クレスカスが行なったように、無限な運動を強度における無限な運動と時間における無限な運動とに分けて、強度では有限であるが、時間的には無限な運動の可能性を引出したのはさすがに巧みであって、無限をただやみくもに神秘化しないで、区別して考えてゆくその態度は、近代自然科学の旗手たちに受継がれてゆくのである<sup>21)</sup>。

命題13, 第1部。多くの種<sup>22)</sup>の転化のいずれもが連続的ではありえない。ただし循環的である移動を除く、という命題13の証明。

さて、1つの種の内異なる2つのもの間の転化、例えば白から黒へと転化する物、ある場所から他の場所へと移る物などの転化の中には、連続的な運動はありえない。これがこの命題の作者の云う「多くの種の転化のいずれもが」によって意味されるものである。それというのも、この作者はこのことによって、1つの種の内部での連続的な転化の可能性を否定するつもりで語っている、ということはいえないことだからであり、また転化は時間的にも、無時間的にも行われ、時間は連続

的であるが故に、時間的転化は必然的に連続的でなければならないからである。つまりもし時間的転化が連続的でないとしたら、時間は瞬間から合成されることになるであろう。故にこの命題は2つの相反する種の間の転化のみに限定しなければならない。もし命題が1つの種内での転化にのみ関わるとすれば、連続的という語は「永遠」、「永久」の意味で用いられている、と考えるべきである。

アリストテレスはこの命題について、次のような証明を行なっている。運動は、それが向かう終点にちなんで命名されている。例えばわれわれは、黒から白へと運動する物に関して、それは白化しつつある、と語る。だから運動はその「目標点」への到達でもって停止しなければならない。だから質的運動の場合も、それは生成運動と類似しているはずである。何故なら、実体の範疇の運動にあっては、物はその生成が完成するとき、停止するに至り、消滅へと退行を始めるからである。しかし生成・消滅の運動の間には、介在せる瞬間があって、その瞬間には物は生成し同時に腐敗している、と考えることはできないであろう。

移動においても同様である。移動は直線運動か回転運動か、それともこの両者から合成されたものかのいずれかである。ある対象物が連続的な運動で動くとき、例えば線は点からなるものでなく、面もまた線からなるものではない限りにおいて、現実的ないかなる点または線も、この対象物の上に印されているわけではない。それが現実的な点あるいは線を示すのは、その動いている対象物が停止するときに限るのである。直線運動の場合、その対象物の運動がまず真中に向かうこと、それらかまたその運動が反対方向に向かうということ、この2つのことは明かであって、この対象物によって描かれる点あるいは線が現実的であるからして、これら反対の運動の両極も現実的であり、かくして、もしそれらの間に停止の間隙を措定しないとすれば、時間は諸瞬間から合成されることになるであろう。直線運動のケースがこのように提示されたのであるが、同じことが直線と円的部分とからなる線つまり螺線に関しても真であるはずである。もしそれが連続的である、と仮定するなら、ひとつの

連続的な運動によって、それは上と下とに現実的に動くことになろうからである。

以上のようなわけで、移動の内でもとくに、循環的な移動においては、出発点と到達点とが同一であって、そのため連続性と永遠性とが可能になるのであるが、それ以外の転化においては、連続性はありませんことが明らかになったのだ。以上がアリストテレスによる証明で、クレスカスはこれを『自然学』中註解をパラフレーズして説明している<sup>23)</sup>。

命題13, 第2部。多くの種の転化のいずれもが連続的でありえない。ただし移動の内、循環的なものを除く、という命題13の検討。

かれは冒頭、次のように断言する。この命題の証明の中のアリストテレスの議論をじっくり検討すると、その全てが虚偽であり、空想の産物であることが明らかになる。このように述べながら、かれは白色の物が黒色に転化する例を選ぶ。そしてこの白化と黒化とは同一の運動の2つの局面にすぎない、つまりその運動が最初は白の方に向かっている限りにおいて、それはおおよそ白化している、と説明され、またその運動がその後、黒の方に向かう限りにおいて、それはおおよそ、黒化している、と説明されるのである。だからその説明には不都合は生じないであろう。要するにこの2つの転化が行われている時は1つであって、連続的であり、白化から黒化への転化が行われている瞬間は過去の終端であり、未来の時の発端でもある。しかしその瞬間が転化の時と関連する限りにおいて、またさらに、白化から黒化への転化の下にある物に関わる限りにおいて、それは目標点つまり黒化にのみ属している。かくしてこの物は同時に白化し、黒化しているのではないのだ<sup>24)</sup>。

直線運動の場合に、2つの相反せる運動の間に停止があるべきだ、ということは確かなことではない。否、反対運動は必ず、連続的でなければならない。例えば、極端に軽い物が上に動くとしよう。他方、山形の極端に大きな物がその下に来る、と仮定しよう。後者は前者に対し、下方への運動へと転化せしめることは疑いのないことである。いま、このより軽い方の物の、この2つの相反する運動の間に停止があるとすれば、

山形の物もまた、その形全体がその下方運動の真中で停止しなければならぬであろう。要するに、上方と下方のような、2つの相反する運動の間には、一瞬の停止がなければならない、ということになるであろう<sup>25)</sup>。

最後に付言すると、アリストテレスにはもう1つまちがった結論がある。運動が相反的であるという仮定から、その間に停止の現実的瞬間がなければならない、ということが必然的に導き出されてくるわけではない。消滅の終端と生成の発端あるいはむしろ、先在せる生成の終端と後に来る生成の発端とを印しているところの瞬間の類推から、必ずしも現実的な瞬間があるわけではない、ということが示されることが出来る。

以上のように語ってクレスカスは、アリストテレスによる相反運動における連続性の否定を反駁している。

命14題、第1部。移動は他のすべての運動に先立っており、かつ自然の中で、これらすべての内の第1のものである。それというのも、生成と消滅とは変質に先立たれ、変質はこれまた変質を受くべきものを変質するところのものの接近によって先立たれているからであるが、同じように、増加と減少とは前の生成・消滅抜きではありえないことである、という命題14の証明。

アリストテレスはこの命題を帰納法によって論証している。そして移動の優先性を自然の中と時間の中とで確定しようとしている。かれはさらに、循環運動が相反する境界線の間で行なわれたい、という事実を理由に、他の全ての運動に優先をすること、その速度は変化を受けないこと、この運動に特有なものである実体は変化をこうむらないこと、循環運動はいかなる物の中においても、完全な現実態の性格を維持すること、以上の事実を証明した。命題が比較的長文のわりには、クレスカスの説明はそっけない位簡単なものになっている。

命題14、第2部。移動は他のすべての運動に先立っており、かつ自然の中で、これらすべての内の第1のものである。それというのも、生成と消滅は変質に先立たれ、変質はこれまた変質を受くべきものを変質するところのものの接近によって先立たれているからであるが、同じよう

に、増加と減少とは前の生成・消滅抜きではありえないことである、という命題14の検討。

無からの生成に対立するものとして、なんらかの物によって先立たれているという意味での相対的生成<sup>26)</sup>に関しては、この命題は真である。しかし始原的な生成に関してなら、それが“*ex nihilo*”のものであるなら、それは他のすべての運動に先立つ生成であること、量的・質的運動が移動に先立つ生成であることが指摘できる。何故なら、物が場所的に運動を始める前に、この物は量的・質的特性を所有していなければならないからである。最後に、絶対的な量<sup>27)</sup>は質に先行する、と主張することができる。

以上の吟味の中で、クレスカスが言わんとしている要点は以下のものであろう。もし世界が全体として永遠であると仮定すれば、生成される世界内部にある、おのおのの生成された物については、それらはずぎつぎと現われ来るように生成してくるので、移動はすべての運動中、最初のものでなければならない。しかし反対に、世界が生成されたものと仮定すれば、それは時間の中で創造されたのであるから、生成行為が最初の運動でなければならないであろう。つまりかれの主張は『自然学』の中のアリストテレスの主張を拠り所としている。この中でアリストテレスは、移動がすべての運動の中で第1のものである、と述べた後で、この主張は、世界が生成されないものと仮定されぬ限りは、真とみなされない、と続けている<sup>28)</sup>。しかしながら、この検討の中でのクレスカスのどちらかといえば煮え切らない解決の仕方からも分るように、かれは決定的な立場を採るのを故意に避けているようである。この命題は神の創造行為の問題、神の無限な力と創造された物質との関係、永遠にして無限な神の意志による創造は無限なものであるかの問題、あるいは無からの創造の問題など、神学上の最も先端的な諸問題と関わるだけに、かれは慎重であったのであろう。とくに神学的な教義に関する哲学的な論議に対してのかれの一般的な態度はきわめて懐疑的なであったし、このような場合、哲学的論議に代えて、伝説に頼るべきことをくり返し指摘



したのもかれだったのである。この点でもかれはパスカルの精神的先輩といえるであろう。

命題15, 第1部。時間は偶有性であって、運動の結果として生ずるものであり、運動と結びついている。両者いずれも、相手抜きでは存在しない。運動は時間の中以外には存在しないし、時間は運動と共にある以外には知覚されない。また運動の中になく、いかなるものも時間の範疇の中に入っていない、という命題15の証明。

この命題は4つの前提を含んでいる。つまり、

①時間は偶有性である。

②時間と運動の両者いずれも、相手抜きでは存在しえないという仕方で、時間は運動に結合している。

③時間は運動と共にのみ知覚される。

④運動の中になく、いかなるものも時間の範疇の中に入っていない。

以上の前提は時間の定義についての以下の議論によって証明されることが出来る。

アリストテレスは、時間を運動のより前とより後の数と定義している。時間は疑いなく、基体を必要としている。時間は過去と未来とに分けられ、現在は一瞬にしかすぎず、また存在をもたず、時間でもない。さて、過去はつねに過ぎ去っており、未来はけして来らない。故に時間は基体を必要とするということは明白である。よって前提の①は証明されている。

このように時間は独立の実体ではないが、それはまた、それによって運動が速い、遅いと計量されるものであるから、運動と同一ではありえない。しかし時間はなんらかの仕方で、運動に属しているはずである。あるいはもっと端的に云うと、時間は運動の偶有性であるはずである。何故なら、速い・遅いは運動に接合された偶有性であり、かつ運動と切り離されえないものだからであり、かくて時間もまた運動に接合され、その偶有性である、ということになる。これが前提②の説明となる。

時間はつねに運動の尺度であるから、速さ・遅さに関して取上げられ

るにせよ、より先、より後に関して取上げられるにせよ、われわれはそれ故、時間は運動のより先・より後の数である、と言い表わして、時間の定義を立てることができる。だから時間は運動と共にでなければ、知覚されることはできない、という前提③が証明される。

前提④に関しては、「時間の範疇の中に入ってこない」という表現が、時間によって包含され、時間によってその両端の上で越えられるところの事物にのみ適用されることが明かにされるときには、この前提は自明のものとなる。従って、永遠なる存在は時間によって包まれも、超越もされないが故に、本質的に時間の中にあるのだ。他方、可動的な永遠の存在は、その運動の故に時間の中にある、と確実に言明される。だが物体から遊離している叡知は運動をもたないので、本質的にも、偶有的にも時間の中にある。

以上の時間の解決は、アリストテレスとアヴェロエス、アルタブリジ、ナルボニ、アルガザリーの意見をまとめており、その意味で、アラビア・アリストテレス主義的な時間の解釈を知る上でも、興味あるものをもっている。そこで第2部では、クレスカスはかれ独自の見解を交えて、アリストテレス的時間論の批判を展開することになる。

命題15, 第2部。時間は運動の結果として生ずるもので、偶有性であり、運動と結びついている。両者いずれも、相手抜きでは存在しない。運動は時間の中以外に存在しないし、時間は運動と共にある以外に知覚されることはできない。また運動の中にある、いかなるものも時間の範疇の中に入ってこない、という命題15の検討。

第1部で、『自然学』中注解、『自然学』摘要、『哲学者の矛盾』などを通して、かなり正確にアリストテレスの議論を追跡してきたクレスカスは、ここで決然と、「われわれが時間の定義をじっくりと検討するとき、この命題の含んでいる4つの前提はすべて偽である、と私は云う」と断定する。

まず、時間は運動に結合されているとはいうが、それは現実的に運動の現前なしで、つまり停止によって計量されるものである。たとえば、同

じ間隔の間、運動している物の運動に対応している尺度を想定することによってのみ、このことが可能だとしても、現実的運動は時間の概念の中で必要ない。この議論は対応する現実の運動についての、われわれの側におけるいかなる想定もなしで、停止が長短として現実に区別されることができ、という事実からみて、さらに強化されよう。だから時間の正しい定義は、時間が2つの瞬間の間の停止あるいは運動の持続の尺度である、ということになる。さらに時間に最もぴったりしている種は量である。何故なら、われわれが時間を数として述べるとき、時間は連続的な量に属し、他方、数は不連続的なものに属しているので<sup>29)</sup>、われわれが時間を数として記述するとすれば、時間を本質的でも根源的でもないところの種によって記述することになるからである。このように、時間は運動と停止とによって測られる。何故なら、時間とは運動と停止との持続の尺度についてのわれわれの仮定によって、この持続の尺度こそ時間だからである。故に、時間の存在は魂の中にのみあるように思われる。従って、上述の前提①の「時間は偶有性である」については、われわれがこの表現によって、時間は実体ではない、を意味するなら、このときに限ってこの前提は真であるが、時間は魂の外に存在する偶有性である、と云わんとするなら、それは偽となる。それというのも、今までくり返してきたように、時間は運動にも停止にも依存しており、停止とは運動の欠如であって、また欠如とは存在をもたないことの謂だからである。

前提の②に関して、時間は運動抜きで存在できる。つまり停止によっても、運動の仮定によっても測られるが故に、この前提は偽である。

前提の③に関して、前提の②が偽であるのと同様、これも偽である。停止は運動の欠如であって、時間を停止によって測るとき、われわれは不可避的に運動について考えるのであって、時間の観念は運動抜きで、運動と結びつけられずしては考えられない、という主張は否定されねばならない。

前提の④に関して、永遠なる存在である叡知が時間の中に存在をもつかもしいない、ということが確立されるためには、次の条件が必要不可

欠である。すなわち、時間が運動の現実的存在を必要とせず、ただ運動もしくは停止の尺度であるという想定だけを必要とする、という基盤に立って、時間がこういった叡知の創造より先立っている、ということが論証されうる限りにおいてなのである<sup>30)</sup>。

以上がかれの批判の要旨とかれ自身の時間論であるが、かれの時間論については、無限の観念とも深く関わっているので、再び触れる機会があるろうが、「時間は、2つの瞬間の間の運動もしくは停止の連続性の尺度」で、従ってこれはアリストテレスのものと次の3点で対立している。①時間は運動の尺度であって、その数ではない。従って、②時間は運動の尺度であるばかりか、停止の尺度でもある。③時間は「より先」「より後」によつての運動の尺度ではなく、2つの瞬間の間にある運動もしくは停止の連続性の尺度である<sup>31)</sup>。またさらに重要なことは、かれによると、時間は偶有性であることは真であるが、この偶有性は魂に関連していて、他のいかなるものにも関係がないというのである。以上の時間の概念について、ワクスマンは、これは極めて近代的なもので、カント的概念のもつ近代性を想起せしめると指摘している<sup>32)</sup>。

命題16, 第1部。物体ではないいかなるものも、それが物体の中の力である場合を除いては、数の観念を受けつけない。というのも、もし受けつけるのであれば、個々の力は、それらがその中に存在しているところの質料ないし基体といっしょに数えられるかもしれないからである。故に、物体でも、物体の中の力でもない、遊離せる存在は、それが原因・結果として互いに関わり合うときを除いては、数の観念を受けつけないということになる、という命題16の証明。

クレスカスはこの命題の最初の部分が、アリストテレスの普遍者に関する理論を指していることを示そうと努める。そこでクレスカスによると、この普遍者は「種の本質」となるのだが、この命題の中では「力」という語で示されている。アリストテレスによると、普遍者ははっきりした現実性をもたないで、個別者の中に存在している。だからマイモニデスでは、それは「物体の中の力」として語られている。さらにクレスによ

ると、普遍者は「種において一、数においては多」と性格づけられている。

ところで、物体ではなく、物体の中の力でもないものは遊離せる存在と呼ばれ、命題15を援用すれば、かくてそれは時間の範疇に入らず、場所によっても限定されず、偶有性のいかなるものもそれに属することがない。だから数的多が遊離せる存在の中で考えられるのは、これらの存在が互いに原因・結果として関係し合うとき以外にないことになる。

また後半では、普遍者は「物体の中の力」にすぎないのであるが、一方物体から遊離して存在する存在者があり、それが叡知である、という点をクレスカスは示そうと努めている。ところで、この叡知が次々と現われ出て、互いに原因-結果として関係し合う、という理論をかれはアヴィセンナから借りている。これに対してアヴェロエスでは、叡知は直接、神から生じ、原因-結果として互いに関係し合うことはない。しかし諸叡知間には、その完成度、重要度に関して、程度の差があり、この差こそその個性を構成し、数化されることを可能にするのだというのである。

命題16、第2部。物体ではないいかなるものも、それが物体の中の力である場合を除いては、数の観念を受けつけない。というのも、もし受けつけるのであれば、個々の力は、それらがその中に存在しているところの質料ないし基体といっしょに数えられるかもしれないからである。故に物体でもなく、物体の中の力でもない遊離せる存在は、それらが原因・結果として互いに関係し合うときを除いては、数の観念を受けつけないということになる、という命題16の検討。

かれは、この命題もまた偽である、と主張する。何故なら、死後に残る魂が必然的に数の観念を受けつけるはずだからである。しかも不滅の部分は理性的魂それ自身の実体であるか、それとも人の感覚と能力とを介して、当人によって獲得された知性かのいずれかである、という選言的な推論がすぐ後続しなければならない。さて、もしそれが理性的魂それ自身の実体であるなら、そのとき、各魂は知的考え方なり、神との合一の業のその達成の度合いに応じて、個別性を所有することになる。何

故なら、ある魂によって達成され、得られたものは、別の魂によって達成され、得られたものとは異なるべきものだからである。このようなわけで、魂は個別的で具体的な実体と同じ仕方で、可算的であるべきである。またもし不滅の部分が獲得された知性であるなら、ある魂によって得られた知的考え方は、別の魂によって得られたものとは異っているのであるから、なおのことはっきりしていよう。かくして、死んだ人の魂は互いに原因－結果として関係し合うことはないとはいえ、可算的でありうる。だから「遊離せる存在者たち」と語って、マイモニデスは、物質から離れて存在し、以前には物体内の力ではなかった存在つまり天球の叡知に言及しようとしたわけである。

このようにクレスカスは、アヴィセンナとその一統、及びアフロディシアスのアレクサンドロス、テミスティウス、アヴェロエスに対抗して、靈魂不滅の教説を披露している。

命題17。動かされるいかなるものも、動かすものを必要としなければならず、この動かすものは動かされる対象なしでも存在できるし、動かされる対象の内部にも存在できる。前者は、例えば、手によって運動する力のケースであり、後者は、例えば、生きている存在者の身体である。というのも、生体は運動する部分と運動させられる部分とからなるものだからである。この理由で、動物が死んで、動かすもの、すなわち魂がそこから離れるとき、動かされる部分すなわち身体はしばらくは、前と同じ条件下に留まりはするが、もはやそれが以前に動かされてきた仕方では動かされることはできない。しかし動かされる対象の内に存在しているとき、この動かすものが感覚から隠れ、感覚されえない限りにおいて、動物というのは動かすものなしで、動かされる物なのだ、と考えられる。自らの内にその動かすものをもつ、動かされるいかなるものも、自らで動いている、と言われる。そしてこのことは、それによって動かされる対象が本質的に動かされるところの力が、その対象の全体の中に存在している、ということの意味しているのだ、という命題17の証明。

ここは、命題に続く前半が証明、後半がその吟味となっている。かれによると、この命題の目的は、動かされるいかなるものも、動者をもつことを示すためである。ところで、外力あるいは意志によって動く物の場合、動的作用者は動かされる物とは別の何物かである。しかし自然によって動かされる物の場合も同じことが言えるであろう。石は下方に、火は上方に動かされるが、このように、それぞれの運動の方向に関しては異っていることが認められる。この事実は、各元素が「全一としての宇宙」(the absolute)の中の本体である、という事実に起因するのではなく、その特別な運動の原因となっている特別な種類の本体なのだ、ということによるはずである。さて、有形性に関しては、すべての元素は同じであり、共通してこの有形性を備えている。従って、元素のいろいろな自然の運動を引起す、と仮定すべきは、それらそれぞれの固有の形相ということになり、形相の中に植えこまれた力であることによって、この力は自然と呼ばれているのだ。かくして、ある元素の自然は当元素の動因とみなされることができると言える。

ウォルフソンによると、この命題の説明と吟味とは、結論の部分を除いて、おおよそ、アルタブリジとドードとに拠っている。この前者によると、この議論は2つの問題と関連がある。①動かされるいかなるものも、自分自身とは別の動者をもたねばならない。②いろいろな種類の動者を分離し、自ら動くものとは何か、を説明すること。だからクレスカスはここでは、①についてのみ論じていることになる。しかし結論では、元素の自然運動の場合の動者とは元素の形相であると、するアヴィセンナの見解を採ったのである<sup>33)</sup>。

命題18。可能態から現実態へと移るいかなるものも、その推移の原因として、己れ自身とは異なる、ある物をもっている。そしてその原因は必然的にそれ自身の外部にある。それというのも、その推移の原因がその物それ自身の中に存在していて、その推移を妨げる障害がないとすると、その物は可能態の状態にはけしてなく、つねに現実態の状態にあってであろうからである。また、もしその推移の原因が物それ自身の中に

在るとはいいながら、ある障害に出会い、そしてその後でこの障害を片付けたとしたら、このときこの障害を片付けた同じ原因が疑いなく、可能態から現実態への推移をもたらした原因であるとみなされなければならない、という命題18の証明。

かれはこの議論全体をアルタブリジから借り、部分的に調整を施しつつ進めている。そこで前半は次のように始まる。

ある物について、それが潜勢的にある物である、と言われるとき、その物は潜勢的に作用者でも、潜勢的に受動者でもある、ということの意味する。潜勢的に受動者であるという場合、さらに、行為を受くべき潜勢態は実体にも偶有性にも関わりうる。さて生成・消滅のようなプロセスに服する実体の場合、生成または消滅というこの潜勢態の現実化をもたらす原因は、実体自身と等しくはない。何故なら、いかなるものも自らを生成あるいは消滅せしめることはできないからである。また量・質および他の範疇の転化のような偶有性の場合も同じである。それらに活力を与え、それらを潜勢態から現実態へと移行せしめる原因となるものこそ、その実体の中に含まれている力なのである。

同じ仕方で、潜勢的な作用因の場合、例えば、他のある物の潜勢的作用因である場合のように、潜勢態は作用因それ自身の中にも、あるいはこの作用因抜きでも存在していることはまちがいない。しかし作用因が現実態の状態に永久にないとき、その静止の原因はある種の障害に起因し、その障害を除く原因となるものはなんであれ、この推移の原因とみなされるべきである。このようにわれわれは考えるべきであろう。

ここまで説明して、かれは段落を設けて、留意事項を述べる。われわれとしては、次の区別を心に刻みつけておくべきである。ある物について、それが一定の潜勢態を所有しており、その潜勢態が行為を受けべき潜勢態であれば、そのときこの物はなんらかの転化をこうむるはずである。しかし行為すべき潜勢態の場合、事情は異なる。つまりある作用因が行為する潜勢態をもって、しかも行為の受け手であるべき物の側におけるある障害のため、この作用因がこの行為を行なうことがで



きないでいるとき、このときこの障害を除去するものは、潜勢態から現実態への移行の原因と呼ばれるとはいえ、当該作用因が自ら転化をこうむらねばならない、ということを含意するものではない。

ウォルフソンによると、このような区別を設けることによって、クレスカスは世界創造にまつわる難点を除去しようとしたという。つまり『手引き』の中で、マイモニデスは云う、世界が創造されたものとすれば、この世界は潜勢態から現実態へと移行し、神はこの移行の原因なるが故に、同じように神は潜勢的作用者から現実的作用者へと移行したにちがいないのである。しかしながらマイモニデスの場合、議論はむしろ、有形的作用者と非有形的作用者との区別の上に立っており、とくに後者は能動的知性と神とによって例示されている。そしてこの能動的知性の偶然の無為が、その活動のために十分に準備された物質の不在に起因しているのかもしれないのに対し、世界の創造に先立つ神の無為の時期は同じ仕方で説明されるべきではない、としている。クレスカスの上述の区別は、アルタブリジの議論を踏襲している。つまりアルタブリジの意見では、完全な作用者は物質的対象にも、非物質的対象にも働きかけることができる。物質的対象に働きかける場合、作用者の側の無為から活動への転化は作用者自身の転化を含意するものではない。それというのも、無為から活動へのその推移は作用者自身の不完全さのせいであるよりはむしろ、その行為を受取るものたちの不完全さのせいだからである。このように、この命題では、クレスカスはアルタブリジに従って説明し、マイモニデスを批判しているものの、後に（『主の光』3巻で）この結論を放棄しているという<sup>34)</sup>。

命題19。自らの存在のためのある原因をもついかなるものも、自らの本質に関し、存在可能であるにすぎない。それというのも、この原因が存在するとすれば、同じようにその物は存在するであろうからである。しかしその原因がけして存在しなかったとすると、あるいは存在することを止めたとすると、あるいはその物に対するその因果関係が変わったとすると、そのときこの物自体は存在しないであろう、という命題19の証

明。

ウォルフソンによる命題19をめぐる議論の史的経過は次のようなものである。この命題とつづく20, 21とは、アヴィセンナによって立てられたものをマイモニデスが取上げたものである。アヴィセンナは、この3命題によって、“possible”が“caused”を意味し、“necessary”が“causeless”を意味し、従って、その存在が永遠に、変化なく続くことのできるものでも、それが原因に起因するなら、その物は「必然的な存在」をもつとは云われえない、と主張している。だからかれによると、神ひとり必然的存在をもつのだ。天球はそれ自身の本性によって、可能的存在だけをもっており、その永遠性、従って存在の必然性はひとえにその原因に起因している。他方、移ろいゆく月下の存在はいかなる点においても、可能的存在である<sup>35)</sup>。

さて、クレスカスによると、この命題は自明である。何故なら、自らの存在のためのある原因をもつ物は、己れ自身の本質に関して、必然的か不可能か可能かでなければならず、この3つのケースだけが考える選択だからである。ところで、自らの本質に関して、その物は必然的たりえない。何故なら、自らの本質に関して必然的であるいかなる物も、存在の中に原因がないとしても、非存在とは考えられえないからであり、これに対して、自らの存在のためのある原因を有する物は、その存在する原因がないとしたら、非存在でなければならぬであろうからである。さらにそれは自らの本質に関して、不可能であることはできない。何故なら、自らの本質に関して不可能であるいかなる物も、その存在を齎し来るべきある原因がある、という可能性を前提としているからである。だから自らの本質に関して、それはたんに可能的でなければならぬ。すなわち、その存在が永遠であれ、移ろいゆくものであれ、存在すべきその原因がなければ、非存在として考えられるかもしれないであろう。

以上、かれはナルボニによる最後の結論「だから自らの本質に関して……」を除いて、すべてアルタブリジの議論を再録して、この命題の説

明に当てている<sup>36)</sup>。

命題20。自らの本質に関して、存在が必然的であるいかなる物も、いかなる仕方であれ、いかなる条件下であれ、その存在のための原因をもたない、という命題20の証明。

自らの存在のための原因をもつ物は、存在が必然的でないが故に、逆に、存在が必然的である物は、その存在のための原因をもたない、ということがまちがいなく出てこなければならない。従ってこの命題は先の命題の置き換えによって証明される。そこでクレスカスは「かれ（マイモニデス）はどうしてこの命題を命題19といっしょにしなかったのだろうか」と付け加えている。

命題21。2この要素からなるいかなる物も、複合的存在として、その存在の原因としてのその構造を必然的にもっているし、従って、自らの本質に関して、存在が必然的ではない。何故なら、その存在はその複合的部分の存在とその結合とに依存しているからである、という命題21の証明。

この命題も簡単である。ある物の部分はその物の全体とは別であり、全体としてのその物は、これらの諸部分からなる1この物としてのみ存在しているが故に、諸部分からなるものは、己れの存在のために、ある原因をもっているということになる。ところで、その存在のために、ある原因をもつものは、存在が必然的でありえないことはすでに示した。だから複合的ないかなる物も存在が必然的ではないのだ。

命題22、第1部。どんな物体でも、必ず2つの要素から構成されており、必然的に偶有性を免れない。ところで、1この物体の2この構成要素とは質料と形相であり、物体が受けなければならない偶有性は、量・形象・位置である、という命題22の証明。

命題10でも行なったように、かれはまず、質料と形相とについてのアリストテレスの証明を再録し、故にこの2つはあらゆる物体の構成要素である、と論じ、次いで偶有性の問題に移る。そこでまず取上げなければならないのは、何故マイモニデスがアリストテレスの範疇表に列記さ

れている9つの偶有性の内から、特にこの3つだけを選んだのか、ということになるはずで、このためクレスカスは、基体を必要としている偶有性の内、その基体から分離できるものとできないものとに分け、このようにして選ばれた上述の3つを基体から分離できない範疇である、と説明している。

命題22, 第2部。どんな物体でも、必ず2つの要素から構成されており、必然的に偶有性を免れない。ところで、1この物体の2この構成要素とは質料と形相であり、物体が受けなければならない偶有性は、量・形象・位置である、という命題22の検討。

ここは極めて簡単で、何故、偶有性に関する吟味を省いたのか明記していない。しかしかれ自身は、この命題をすでに2部7章（つまり命題10, 第2部）で検討済みであり、他方、アヴェロエスも質料と形相とからなっていない天球の存在を信じて、この命題を否定しているが、このこともすでに7章で論じておいたので、そこで述べたことがこの命題の吟味としても十分であろう、とだけ語っている。

命題23, 第1部。潜勢態の中であって、しかもその本質の中に、ある一定の可能態が在るところのいかなる物も、ある時に、現実態では存在しないかもしれない、という命題23の証明。

まずクレスカスは次のような指摘を行なっている。この命題は註解者たちの多くの者に当感を与えてきた。アルタブリジ、ナルボニの両者はこの命題を解明することはできなかった。さらには、この命題の表現は極端に同語反復的であり、「人は人なり」という主張以上のものを示していない。というのも、ある物が潜勢的に他のある物であるとき、確かにその本質の中に、この他のある物のためのある一定の可能態があるからであって、それ故に、「またその本質の中に、ある一定の可能態がある」は全く同語反復であり、余計なものである。さらに、「ある時ににおいて、現実態として存在しないかもしれない」という結論的部分は、これに先行する主張に何ものをも加えるわけではない。それというのも、ある物がある一定の可能態を含む、と言われるとき、それがある時に、

現実的存在に移行することができ、かつある時にそうはなりえない、と主張している以上のいかなることも意味しているわけではないからである。さらに、「またその本質の中に、ある一定の可能態がある」という主張が、潜勢態を有する基体の存在の継続に言及しているものとするれば、「ある一定の」という表現は不適當であろうし、またその基体がすでに存在の中に入ってきた以上、「ある時に、現実態として存在しないかもしれない」は全く不適切である。

このようにクレスカスは、あたかも第2部で行なう批判のように、この命題を批判しているのには理由がある。つまりかれはここでこの命題についてのアルタブリジの解釈を再録しかつ批判しているのである。アルタブリジによると、潜勢態と可能態とは区別しなければいけない。潜勢態とはいまだ存在はしていないが、やがて存在し来ることのできるある物に関連している。他方、可能態とは、すでに存在し、しかもその存在がある原因の存在によって条件づけられているところのある物に関連している。だから、その存在の継続がただ可能となるのであって、そこでまた「ある時に、存在することを止めるかもしれない」ことにもなる。アルタブリジはこの解釈の上に立って、この命題をこう敷衍している。潜勢的にのみ存在しており、かつそれが現実的存在を獲得するとき、その存在の継続が可能的であるにすぎないいかなる物も、ある時に、存在することを止めるかもしれない。

この命題を以上のように、アルタブリジ流に解釈すると、クレスカスの云う同語反復的な、冗句に満ちた命題となるので、クレスカスは、「命題の正しい解釈と考えられるのは次のものだ」と段落を改めて主張する。前段は「潜勢的に他のある物であるところのいかなる物も」とし、後段は「当の他のある物となることのも態は物それ自体の中に内在している」としなければいけない。そこでまたかれ自身の註釈によると、後段の含意は、潜勢的に他のある物であるところの物の中に含まれている可能態は、物それ自身に内在しているか、あるいはそれ自身の外にある何物かに依存する、ということである。換言すると、命題18の中で、

かれによって立てられた区別と同種の、潜勢的作用者と潜勢的受動者のどちらかにこの可能態は在る，というのである。だからマイモニデスは、可能態が物それ自身に内在しているケースに言及しながら、ある時に、それは現実態として存在しないかもしれない、すなわち非存在たりうる、と論じているのだ。この場合、可能態は転化をこうむることのできる質料の中になければいけないのだ。だからそれはある時に、非存在となるかもしれない。命題についてのこの解釈は、マイモニデスが『手引き』2部、1章で行なったものと符合するであろう、と結んでいる。

命題23、第2部。潜勢態の中であって、しかもその本質の中に、ある一定の可能態が在るところのいかなる物も、ある時に、現実態では存在しないかもしれない、という命題23の検討。

7章（つまり命題10、第2部）で述べられたところによると、物体はどんな固有の形相抜きでも、現実的に存在することができるし、自らの内部に形相を受取る可能態をもっているとはいえ、有形性がその中に、つねに留まっているが故に、けして現実的存在抜きで存在することはないであろう（つまり第1質料が有形的形相と同じ物であるとすれば、質料はけして現実的存在抜きで存在することはないであろう、ということになる）。そこで同じ批判が以下の命題24、25に対しても与えられねばならない。命題24に関しては、その批判を第3巻で行ない、そのときわれわれは、その虚偽的性格を明々白々、示すであろう、と簡単に結んでいる<sup>37)</sup>。

命題24。潜勢的にある物であるいかなる物も、必然的に質料的である。それというのも、可能態はつねに質料の中にあるからである、という命題24の証明。

かれは云う。この命題は前の命題のいわば続編なので、当然自明である。潜勢的にある物であるいかなる物も、その潜勢態の基体でなければならぬし、「ある物」が現実化された後でさえ、その「ある物」と共に残るにちがいない。何故なら、もしそうでないとすると、同一物ではなくなってしまふからである。かくて可能態はつねに質料の中にある、

と主張することは正しいのだ。

しかしながら、ここでクレスカスは注意を喚起する。質料としてのブロンズが緑青になることができるように、可能態という語が、存在している基本にも、あるいは緑青が、質料であるブロンズの上に定着できるように、非存在の基体にも当てはまる点に注目しなければいけない。この命題で、可能態という語は、存在する基体との関係で考えられるべきである。

「可能的な」の使い方についてのクレスカスの区別は、ヴェロナのヒレルに拠っている。ヒレルによるとこの区別は、①「可能的な」は、その中にある物が潜勢的に存在しているところの基体について用いられる。この基体は潜勢態の基体と呼ばれる。②それは、ある一定の基体の中に潜勢的に存在しているところのある物について用いられ、これが語の本来の意味で「潜勢的な」と呼ばれている。①は、例えば、精子が潜勢的に人間の形相である、と語る場合であり、②は、例えば、人間の形相は潜勢的に精子の中に存在する、と語る場合に当てはまる。さらにナルポニによると、可能的なものは、受取る物と受取られる物との双方つまり基体と基体に内在する物との両方について言われる。だから、クレスカスの「可能態はつねに質料に内在している」という主張は、「存在する基体」の可能態と呼ばれているものについては真であるが、「非存在の基体」の可能態と呼ばれているものについては真と言えない、ということになるであろう<sup>38)</sup>。

命題25。個別的で複合的ないかなる実体の原理も、質料と形相とであり、動因つまり基体を運動に入らしめ、それ故に、基体をしてある形相を受容するよう予め傾斜せしめる動者が必要なのだ。かくして、ある個別的な存在の質料を予め傾斜せしめる動因は、第1の動者と呼ばれる。ここにおいて、運動の本性的の中で、運動させる動因と運動させられる物とを検討する必要がでてくる。だがこのことはすでに十分説明された。そしてアリストテレスの意見は、質料は自らの運動の原因ではない、ということばで定式化されよう。これは第1の動者の存在の探求へと導く

重要な命題である、という命題25の証明。

直接的動者つまり第1の動かすもの<sup>39)</sup>とは、ある一定の個別的存在の質料を予め手配する作用因のことである。ここでは、運動の本性の中に、運動させる動因と運動させられる物とがなければならない。このことはこれまでによく示されてきたし、アリストテレスによると、質料は質料自身の運動の原因ではない、という定式に表現されている。これは重要な定式で、第1の動者の存在への探求へと導いてくれる。

クレスカスは、この命題は自明である、と主張する。何故なら、質料と形相とはどちらも単独で存在しないし、ある物が生成するのは別の物から生成するのであって、絶対的な無から生成するのではないと考えられる限り、生成・消滅の過程は、ある形相を取除き、別の形相を迎え入れることのできる、永久に残る基体という仮定がなければ、不可能なものとなろうからである。このことは明白である。だからいかなる個別的、有形的な実体についての本質的な原理も、質料と形相なのである。形相に先立つ欠如が原理の中に入っているが、これは偶有的な意味で原理であるにすぎない。だからまた、生成の過程が動者の存在を含意し、しかもこの動者の機能が、質料をしてそれに固有の形相を受容しやすくさせることにある限りにおいて、その過程は第1の動者の前提抜きではありえないことになるのであろう。以上もまた明かである。しかしこの第1の動者は原理の中に入れられてはいないが、その理由は、この動者が実体の本質的な部分を構成していないことによるのだ。なお質料は自らの運動の原因たりえないし、動者が、本質的に動かされるものに働きかけるのは運動を介してなのであるから、第1の動者の前提は避けえないものなのである。このようなわけで、動者に関する理論は、運動と運動させられる物についての理論へと展開する、と語って、命題25は命題10, 23, 24と共通するものを含みつつも、他方、運動そのものと動かすもの、動かされるものについての考察に発展してゆくことを主張して、この命題の証明を閉じている。



以上がマイモニデスの25命題に関するその紹介と証明、その批判つまりは『主の光』4巻、1部の25章と2部20章の概要であるが、ここに示されているアリストテレス批判とクレスカス自身の自然学的な考え方とは、クレスカスの中に偶然、現出したものではなく、長いユダヤの伝統の中で培われたものの見事な開花にはかならないのである。勿論、その中にはクレスカス独自のもの、それにいまだ具体的に実証されていないものの、かれがパリの唯名論から受けた影響があったにはちがいないが、ユダヤ神学とユダヤ哲学を無視してはクレスカスを語ることはできないであろう。そこで次章は主としてユダヤ哲学における空間論を中心とした問題を扱うことになるであろう。

註

- 1) H. A. Wolfson, *Crescas on the Problem of Divine Attributes*, in the *Jewish Quarterly Review*, New Series, VII, 1916, pp. 1-44, 175-221。  
なお、先程の「この25命題に対する20の批判の形で書かれ」た第2部の数に関してはウォルフソンによって紹介されている2部の数は14しかない。これは20という数と矛盾しているが、かれはこの点に関して説明していない。ただクレスカスは命題中ただ命題6の末尾で、「この章に含まれている批判的注解は〔この命題にとって〕十分となろう」と語って、特に批判の章を設けていない理由を示している。Cf. Wolfson, *ibid.* p. 241, p. 540, n. 20.
- 2) この種の伝統の強調も、後にパスカルの取上げるものである。例えば、かれの青年時代の小品の1つ『真空論序論』では、「伝統」ということばこそ使っていないが、神学において、「権威」のもつ不可欠な働きを述べている。
- 3) われわれはこの「序論」の中に、『パンセ』と共通するテーマを見る。そしてテーマばかりでなく、25の命題の中に出てくる「話題」のいくつかは、やはり『パンセ』の中にも現われるのに気付くであろう。
- 4) ウォルフソンは、この注4の中で、ヘブライ語とギリシア語とを並べて、“separated from sensible objects”と訳したことを示している。Cf. p. 328.
- 5) アリストテレス、『自然学』第3巻、第5章、204 b, 10以下、岩波書店、1976。
- 6) ウォルフソンは、「それほどでもない」として、クレスカスのこの指摘の誇張を指摘している。
- 7) 神の称号としての場所の問題は、後にユダヤ哲学における空間の問題で触れ

るつもりであるが、マックス・ヤンマー、空間の概念、第2章、ユダヤ教・キリスト教の空間概念、pp. 39-45（講談社、昭和55年）に詳しい。また *Dictionary of the History of Ideas, Infinity* の項をも参照せよ。

- 8) Cf. 同書、第2巻、第3章、994 a, 1 以下。
- 9) ウォルフソンも指摘しているように、クレスカスの反論だけを読むと不明瞭なので、アリストテレスの『形而上学』第2巻、第2章を突合わせてみることによって、かれの論旨が明かになるという。Cf. Wolfson, *ibid.* p. 490, n. 13.
- 10) Cf. Waxman, *ibid.* vol. 8, p. 330. また、無限数の因果の系列についての「話題」はパスカルの中にもある。Voir “Penseés” frag. 72.
- 11) Cf. Wolfson. *ibid.* p. 518, n. 133. つまり、ある形（サイズ）から別のある形へ、あるいは白から黒への転化である。
- 12) 『自然学』第3巻、第2章、20 a, 8-9 参照。
- 13) アリストテレスによって設けられた天上と月下の運動法則の区別の撤廃に関する歴史的発言である。
- 14) いささか不明瞭なかれの言明を補うために、ここでウォルフソンの註を参照してみよう (*ibid.*, p. 538 n. 13)。ウォルフソンによると、かれの批判の要点は次のようなものである。マイモニデスによる偶有的運動の説明からすると、この運動は色のような偶有的質の場合にのみ可能であるらしい。これに対して、偶有的質ではない物、すなわち線の末端の点にも偶有的運動がありうる、というものである。しかしながらクレスカスは、線の末端の点の運動が、何故、部分に従っての運動というよりは偶有的運動と呼ばれているのか、を説明していない。というのも、マイモニデスによって、この2種の運動は、この命題6の中で、2つの異なる部類として扱われているからである。そこでマイモニデスはこの点の運動を偶有的運動よりはむしろ、部分に従っての運動に分類しているのではなからうか。だからそのようなマイモニデスにおいて、『自然学』第6巻、第10章、240 b, 8-13 を自説の拠り所として引用することもできたであろうし、またこの点に関しては、『自然学』中注解VI, 12 にも同様の論旨が述べられている。とに角、クレスカスとしては、「部分に従っての運動」の意味での「偶有的運動」の使用をたえず力説しているのである。
- 15) 同書第6巻、第4章、234 b, 10。
- 16) 同書第8巻、第5章、256 b, 9-10。
- 17) 同第1巻、第9章、訳者註13によると、自然的・消滅的な形相とは、生成消滅する自然的存在つまり、すべてそれぞれの質料と形相との結合体であるものの消滅と共に消滅するそれぞれの形相のことである (p. 393)。
- 18) *Ibid.* p. 236, n. 26.

- 19) Waxman, *ibid.* vol. 8, p. 331.
- 20) Cf “Pensées” frag. 232. 本稿の註3で示した「話題の共通性」がここにもある。
- 21) これを前註20の frag. 232 の中に現われている、パスカルの神秘主義的態度と比較してみるのも興味あることであろう。
- 22) ウォルフソン訳では “several species of change” であるが、ワクスマンの抄訳では “all kinds of changes” となっている。Cf. *ibid.* vol. 8, p. 311. しかし言わんとしていることには大差はない。Cf. 『自然学』第5巻, 第4章, 227b, 3-228a, 6, 第8巻, 第1章, 242a, 33-242b, 8.
- 23) ここは『自然学』第8巻, 第7—9章であり, 中注解ではⅧ, V, 1-4 が対応している。Cf. Wolfson, p. 617, n. 7.
- 24) Cf. Wolfson, *ibid.* pp. 620-621, n. 14. この箇所は, 第1部のこれに対応する箇所同様, アヴェロエスの中注解 V, 8, 3 の解説を受けている。つまり B から C に向かう運動があるとする, この運動には必ず, 中間点 D が介在している。すると B→D の運動に対し, D→C の運動があることになり, ここでは, D→C の運動を反対運動と名づけているのだ。
- 25) ウォルフソンによると, この議論はピコによって再録されており, また同じような議論がデカルトによってもなされている。Cf. *op. cit.* p. 626, n. 22. つまりパスカルのみならずデカルトにも, クレスカスの間に「話題の共通性」があるのだ。
- 26) 相対的生成に関して, ウォルフソンはヘブライ語の「相対的」に当たる形容詞を説明し, ギリシア語の2つの語に対応しているという。つまり①ἀκόλουθος = consequent upon or incident to ②ἐφεξής = successive. そしてこの2つはよく似ていて, いずれの意味で用いられているのか, を示すのがつねに難しい。従って, コンテキストの上から, どちらに強調がおかれているか, によって決めるべきであって, ここでは “... the generation is consequent upon something or successive to something in the sense of its being preceded by something as opposed to generation out of nothing.” に強調がおかれている, と述べている。Cf. *ibid.* p. 631, n. 9.
- 27) ウォルフソンによると, これはプロティノスのいう「有形的形相」のことで, イフワーン・アッサファーがただ「量」と呼んでいるものである。Cf. *ibid.* p. 633, n. 13. また『自然学』第8巻, 第7章, 260b, 30-261a, 10. をも参照せよ。
- 28) Cf. Wolfson, *ibid.* p. 632, n. 11.
- 29) しかしアリストテレス自身は, 時間を数によって記述する問題に関して次のように語っている。まず「数というのにも二義があるが」と断っておいて, 「時間は数えられるものとしての数であって, われわれがそれで数えるところ

るのそれとしての数ではない。」つまり時間を数える数は、ふつうの意味での離散的な量の数ではないというのである。だからアリストテレスは、「さて、とにかく、時間が前と後に関する運動の数であること、および時間が(連続的なものに属するもの〔すなわち運動の必然的属性〕であるがゆえに)連続的であること、これらのことは明白である」と述べており、クレスカスの思いこみとはちがっている。Cf. Wolfson, *op. cit.* pp. 658-660, notes 24 and 25.『自然学』第4巻, 第11章, 219 b, 4-9, 220 a, 24-26 参照。

- 30) この批判はアリストテレスにでなく、マイモニデスに向けられている。Cf. *op. cit.* p. 663, n. 32.
- 31) ウォルフソンはクレスカスのこれまでの時間論とアリストテレスの時間論との対立をこの3点にしぼって要約している。Cf. *op. cit.* pp. 651-652, n. 23.
- 32) Cf. *ibid.* vol. 8, p. 333.
- 33) Cf. *ibid.* pp. 672-674, notes 6 and 7.
- 34) Cf. *op. cit.* p. 679, n. 10,
- 35) Cf. *op. cit.* p. 680, n. 1.
- 36) Cf. *op. cit.* pp. 682-683, n. 2.
- 37) 第3巻でどのようにしたか、ウォルフソンも示していない。
- 38) Cf. *op. cit.* p. 698, n. 6.
- 39) 直接的動者とは「第一の動かすもの」のことである。『形而上学』第7巻, 第3章, 1066 b, 35-1070 a, 1 参照。