

# 有限な神と無限の空間

——ウォルステイウスとゴルラエウス

坂本 邦暢

## 1、はじめに

科学の歴史のなかで、ダヴィッド・ゴルラエウス (David Gorlaeus, 1591–1612) は、ひとときわ謎めいた人物として現れる。17 世紀初頭に著述活動を行っており、セバスティアン・バッソン (Sébastien Basson, fl. 1550–1600) らと並んで近代の早い段階で原子論を唱えた論者に数えられる。ライデン大学の神学部で学んでいる最中に、21 歳という若さで亡くなった。死後 2 つの著作が出版された。『哲学的演習』*Exercitationes philosophicae* (ライデン、1620 年) と『自然学のイデア』*Idea physicae* (ユトレヒト、1651 年) である。このうち『イデア』は小部数しか刷られなかったし、『演習』にしても決して広く読まれたわけではない。そのため、彼の哲学が議論の対象となる機会は多くはなく、理解も深まりはしなかった。例外はユトレヒト大学の神学部教授であるギスベルトウス・ヴォエティウス (Gisbertus Voetius, 1589–1676) の指摘である。ゴルラエウスの学説にドイツの哲学者ニコラウス・タウレルス (Nicolaus Taurellus, 1547–1606) に負うところがあると見抜いている。しかし、この鋭い洞察を最後に、ゴルラエウスはほぼ忘れ去られてしまう。その名を再び歴史学に呼び戻したのは、クルト・ラスヴィッツ (Kurd Lasswitz, 1848–1910) であった。大著『原子論の歴史』のなかで、ゴルラエウスの 2 つの著作の内容を見事に要約している。しかし、歴史的な位置づけを与えるにはいたっていない<sup>1</sup>。

状況を一変させたのは、クリストフ・リュチーの一連の研究である。ゴルラエウスの学説が、タウレルスだけでなく、ヘンリクス・デ・ヴェノ (Henricus de Veno, ca. 1574–1613) とコンラッド・ウォルステイウス (Conrad Vorstius, 1569–1622) にも負うところがあると明らかにした。この二人はともに、ゴルラエウスが学んでいた環境と深く関係していた。デ・ヴェノは、ゴルラエウスが学部生時代を過ごしたフラネケル大学で哲学教授をつとめていた。ウォルステイウスに関しては、その異端的な学説をめぐる論争が、

---

<sup>1</sup> ヴォエティウスの指摘は、*Testimonium Academiae Ultrajectinae, et narratio historica quae defensae, qua exterminatae novae philosophiae* (Utrecht: Willem Strick, 1643), 28 を見よ。ラスヴィッツについては、Kurd Lasswitz, *Geschichte der Atomistik von Mittelalter bis Newton*, vol. 1 (Hamburg: Voss, 1890), 455–63 を見よ。

ゴルラエウスが神学を学んでいたライデンを中心に起こっていた。この二人との関係を明らかにすることで、リュテイーはゴルラエウスを地理的には17世紀初頭の低地地方に、分野的には形而上学と神学の伝統に位置づけることを可能にしたのである<sup>2</sup>。

リュテイーのテーゼのうちでとりわけ興味深いのは、当時の神学のうちにあった神を物質化する動向の一環に、ゴルラエウスを位置づけることができるというものである。神を一定の量を備える物質として理解することを、タウレルスとウォルスティウスは行っており、この理解をゴルラエウスも引き継いでいるというである。だとすると、原子論による世界の機械化の前提に、神の物質化があったことになる<sup>3</sup>。

魅力的な見立てである。しかし、果たして妥当なのだろうか。そう問うてみたくなる理由がないわけではない。というのも、ゴルラエウスが神を物質化していたなら、慧眼なヴォエティウスが見逃したとは考えにくいからだ。しかし、そのような嫌疑をヴォエティウスはかけていない。問題視しているのは、ゴルラエウスが人間を原子の集合体と見なした点だけである。どうやら、リュテイーのテーゼには再考の余地があるようだ。

そこで本論文では、ゴルラエウスが本当に神を物質的なものとしてとらえていたかどうかを検討する。このために、神が占める場所についての議論に着目したい。というのも、以下で見るように、この問題への答えかた次第で、神の物質化が導かれると当時考えられていたからである。また、本論文ではウォルスティウスとゴルラエウスの関係に焦点を絞る。場所をめぐる論点に関して、ゴルラエウスがウォルスティウスに負っていた可能性が高いからである。ウォルスティウスは確かに、神を物質化する方向に踏み出していた。だとすれば、彼の学説のどこをゴルラエウスが引き継ぎ、どこを受け入れなかったかを見ていくことで、本当にゴルラエウスが神の物質化していたかが明らかになるだろう。

以下ではまず、一見迂遠なようではあるが、16世紀の神学者ファウスト・ソツィーニ（Fausto Sozzini, 1539–1604）の著作を分析する。というのも、ウォルスティウスの学説は、ソツィーニの神学を発展させたものと考えられるからである。そのため、ウォルスティウスの学説の特徴を見極めるためには、ソツィーニについての最低限の理解が欠かせない。続いて第3節では、ウォルスティウスの見解を検証する。ソツィーニ

---

<sup>2</sup> リュテイーの研究は、Christoph Lüthy, *David Gorlaeus (1591–1612): An Enigmatic Figure in the History of Philosophy and Science* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012)にまとめられている。ゴルラエウスを「謎めいた」人物と形容する前段の記述は、この著作のタイトルからとった。以下も見よ。Lüthy, “David Gorlaeus’ Atomism, or: The Marriage of Protestant Metaphysics with Italian Natural Philosophy,” in *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, ed. Lüthy, John E. Murdoch, and William R. Newman (Leiden: Brill, 2001), 245–290; Cees Leijenhorst and Lüthy, “The Erosion of Aristotelianism: Confessional Physics in Early Modern Germany and the Dutch Republic,” in *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century*, ed. Leijenhorst, Lüthy, and Johannes M.M.H. Thijssen (Leiden: Brill, 2002), 375–411; Lüthy and Leen Spruit, “The Doctrine, Life, and Roman Trial of the Frisian Philosopher Henricus de Veno (1574?–1613),” *Renaissance Quarterly* 56 (2003): 1112–1151.

<sup>3</sup> Lüthy, *Gorlaeus*, 121, 127–128.

この神学が、新しい自然哲学の潮流と合流する様が確認されるだろう。以上を踏まえたうえで、最後に第4節でゴルラエウスの著作を取り上げる。ゴルラエウスがウォルステイウスの学説を引き継ぎながらも、神の物質化には踏み出してはいなかったことが明らかとなるだろう。結論部では、そのようなことが可能であった理由を考察する。

## 2、有限の神——ソツツイーニ

はじめに、神の場所という問題について、基本的な事項をおさえておきたい。中世以来、神は三種類の仕方でも場所的に遍在 (omnipraesentia) すると理解されていた。知識による遍在、力による遍在、本質による遍在である。知識による遍在とは、神があらゆる場所の出来事を知っているということである。力による遍在とは、神の摂理が全世界に及ぶということである。最後に本質による遍在とは、読んで字のごとく、神の本質がいたるところにあるということであった。これら三種の遍在をすべて認めるのが、カトリック、プロテスタントを問わず、正統的な解釈であった<sup>4</sup>。

本質による遍在は、神の無限性 (inifinitas) と不可分であった。神が無限であるとは場所についてもいえ、その際には神には広大性 (immensitas) が備わるとされた。広大であるとは、いかなる場所によっても制限されていないということである。だからこそ、神はあらゆる場所に、一度に、その全体 (全本質、全実体) でもって存在することができるのであった<sup>5</sup>。

遍在の教義が初期近代に争点になった理由の一つは、異端者ファウスト・ソツツイーニにあった。彼が異端とされたのは、三位一体を否定したからである。まさにこの否定を行うなかで、ソツツイーニは神の本質による遍在を否定したのである。その主張は、『キリスト教縮約教義』 *Christianae religionis brevissima institutio* (ラクフ、1618年) にまとまった形で見ることができる<sup>6</sup>。

ソツツイーニはまず、遍在の教義が導入されたのは、三位一体を正当化するためだったと指摘する。三位一体の教義によれば、神の本質は一つであるのにたいして、位格は複数ある。これはあるものが一つであると同時に複数であるということであり、明白な矛盾である。この矛盾を回避するため、三位一体を支持する者たちは、神の無限性と広大性に訴えてきたのだとソツツイーニはいう。神の本質が広大だからこそ、一つのものでありながら、三つの位格に宿ることができるというわけだ<sup>7</sup>。しかしソツツイーニに

<sup>4</sup> Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. George Musgrave Giger (Phillipsburg: P&R, 1992), III.9, I, 197.

<sup>5</sup> Johann Gerhard, *Theological Commonplaces, 2/3: On the Nature of God and on the Most Holy Mystery of the Trinity*, trans. Richard J. Dinda (St. Louis: Concordia, 2007), II.171, 164.

<sup>6</sup> ソツツイーニとソツツイーニ主義については、Kęstutis Daugirda, *Die Anfänge des Sozinianismus: Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa* (Göttingen: V&R, 2016)が現在最も包括的である。

<sup>7</sup> この一文の内容は、ソツツイーニによっては明確に記述されていない。彼の考えを、ヨハネス・

よれば、これが「まったくもって無駄であるのは、誰の目にも明らかである」。もしこの議論が有効であるならば、「神の広大性は必然的に真である事柄を、偽にもできてしまうことになり、事物の必然的な本性そのものが改変されることになるだろう。これには小さからぬ矛盾が伴い、さらにいえば甚だしい不合理と不可能であるのは明白である」<sup>8</sup>。こうして理性 (ratio) によって、三位一体は否定される。

続けてソツツイーニは、神の力が広大である以上は、本質もまた広大でなければならぬのではないかと、という想定反論に答えていく。彼によれば、この推論は間違っている。「前者 [本質の広大さ] は、量 (神について話す際に、このように語ってよければであるが) に属するのにたいして、後者 [力の広大さ] は質に属するからである」<sup>9</sup>。留保をつけながらとはいえ、神の本質を「量」quantitas に結びつけているのが分かる。彼によれば、一般論として質と量に関する規定は独立である。たとえば、誰かがある動物のもつ性質を、その大きさから推測しようとするれば、物笑いの種になるだろう。だから、広大な力から広大な本質を推測すべきではない。

しかしさらに次のような反論があるかもしれない。有限なものからは、無限なもの決して生じない。なぜなら、両者のあいだにはいかなる「比例関係」proportio もないからである。よってもし神の本質が有限なら、そこから無限の力は決して出てこないのではないかと。そのため、神の力が無限である以上は、その本質は無限であり、広大だとせねばならないのではないかと。これにたいして、ソツツイーニは次のように応じる。

これにたいして、私は応える。神の力 (例として挙げられたように、ここで私たちはとりわけこの力について論じているのだ) が無限であるというのは、すでに私自身が前に述べたように、いかなる限界によっても制限されていないということであり、そのため、この力は生じることが可能な事柄のすべてに、完全に、一切の例外なく及ぶということである。というのも、いかなる仕方でも生じることができない事柄があるからである。たとえば、少し前に言及したように、矛盾を含む事柄はすべてそうである。神学の学校でくり返しいわれている、「為されたことを、為されなかったことにする」のような事柄である。これらの事柄には神の力といえども及

---

ゲルハルト (Johannes Gerhard, 1582–1637) が以下の文献で再構成した内容に依拠している。再構成は妥当だと判断する。Gerhard, *Theological Commonplaces*, 2/3, II.166, 161.

<sup>8</sup> Fausto Sozzini, *Christianae religionis brevissima institutio* (Raków: Sebastian Sternacki, 1618), 155–156 = *Opera omnia*, vol. 1 (Irenopolis [Amsterdam], 1656), 685a: “Itaque frustra penitus laborant, qui, dogma istud unius essentiae in deo et pluralitatis personarum, rationi non repugnare sibi demonstrandum suscipiunt; et ad dei essentiae infinitatem sive immensitatem recurrere, ut manifesta ista contradictio tollatur, vanum prorsus esse, nemo est qui non videat. Cum ista divinae essentiae immensitas efficere non possit, quin idem plane sit in deo essentia, quod persona, alioqui per eam id, quod necessario verum est, falsum redderetur, ipsaeque necessariae rerum naturae mutarentur; quae non minorem contradictionem implicent, et porro plane absurdissima atque impossibilia sunt.”

<sup>9</sup> Sozzini, *Brevissima institutio*, 157 = *Opera*, 1:685a: “Haec enim immensitas ad quantitatem (si ita, cum de deo est sermo, loqui licet) illa vero ad qualitatem pertinet.”

ばないということは、誰もが認めている。ここから次のことが明白である。神の力は、その力と神の本質とのあいだにいかなる比例関係もなくなるような、絶対的に無限なものではない。たとえ神の本質が広大でなかったとしても、神の力は本質から生じる<sup>10</sup>。

神であろうとも互いに矛盾する出来事を引き起こせないというのは、神学者たちの共通見解であった。それを根拠にソツツイーニは、神の力とて絶対的な意味で無限ではなく、それゆえ有限の本質からも生じるとしている。

最後にソツツイーニは、神の本質的な遍在の根拠とされてきた聖書の文言を検討する。旧約聖書の『エレミヤ書』第 23 章 24 節には次のようにある。「人がひそかな所に身を隠したなら、私には見えないとでもいうのか。天をも地をも、私は満たしているのではないか」。これは、人の行いを監視するために、神があらゆる場所に存在していると読める。しかしソツツイーニは、この文言は直前の第 23 節と合わせて解釈されなければならないと注意をうながす。第 23 節には次のようにある。「私は近くににいる神なのか。遠くににいる神ではないのか」。ソツツイーニによれば、この文言は、

むしろ神自身の実体が、いたるところに均等に存在しているのではなく、それゆえ広大でも無限でもないと言っているように思われる。とはいえ、神自身は、力と摂理によっていたるところに存在している<sup>11</sup>。

神は「遠くにいる」のだから、その実体は地上からは離れてある。このことから、実体（本質）による遍在が否定される。むしろ神は摂理によって、人間すべての行動を監視できているわけである<sup>12</sup>。

以上から分かるように、三位一体の教義を認めないソツツイーニは、その正当化のために利用されてきた遍在の教義も否定した。その議論の過程で、神の本質に関して驚く

<sup>10</sup> Sozzini, *Brevissima institutio*, 157 = *Opera*, 1:685a: “Ad hoc respondeo, ipsam divinam potentiam, de qua, ut in exemplum allata, hic nominatim agimus, ita esse infinitam, sive ut antea nos ipsi locuti sumus, nullis limitibus circumscriptam, ut ad omnia penitus, ac sine ulla prorsus exceptione pertingat, quae fieri possunt. Quaedam enim sunt, quae nullo modo possunt fieri, ut sunt ea omnia, quae, ut paullo ante attigimus, contradictionem implicant. Quale est illud in ipsis theologicis scholis decantatum, ut factum infectum fiat. Ad quae omnes fatentur ipsam dei potentiam non pertinere. Ex quo constat, non ita absolute infinitam esse dei potentiam, ut nulla sit futura proportio inter ipsam et dei essentiam, unde illa proficiscitur, etiamsi dei essentia non sit immensa.”

<sup>11</sup> Sozzini, *Brevissima institutio*, 159 = *Opera*, 1:685b: “Immo superiora verba, Numquid deus ego e propinquo, et non deus e longinquo? suadere potius videntur, ipsius dei substantiam non ubique pariter praesentem esse, et sic eam non esse immensam sive infinitam, quamvis ubique tamen sua virtute et providentia sit ipse deus praesens.”

<sup>12</sup> 遍在の有力な根拠とされてきた聖書の箇所として、『使徒行伝』第 17 章のアレオパゴス説教がある。この箇所にソツツイーニが与えた解釈については、坂本邦暢「デカルトに知られざる神——新哲学とアレオパゴス説教」『白山哲学』第 52 号、2018 年、65–81 ページの 72 ページを見よ。

べき見解が現れてきている。神の本質は有限であり、その広がり量は量として把握できるというのだ。ソツツィーニの狙いは、ここから神は天という特定の場所にいるという結論を導き出すことであった<sup>13</sup>。この学説が、ウォルステイウスによってどうやって発展させられていったかを次節で見よう。

### 3、天を満たす神——ウォルステイウス

コンラッド・ウォルステイウスは、シュタインフルトの大学で神学教授をつとめたのち、ヤコブス・アルミニウス (Jacobus Arminius, 1560–1609) の後任としてライデン大学で神学を講じた。しかしまもなく大学を追放されることになる。その異端的な見解が問題視されたからであった。とりわけ決定的であったのは、ソツツィーニ主義者だという嫌疑をかけられたことであった。これはウォルステイウス本人にしてみれば、根拠のないいかりだった。アルミニウス主義者である彼は、ソツツィーニのように三位一体の教義を公然と否定したことはなかったからである。しかし、ピエール・ベールがいうように、「この人にしかけられた喧嘩には多大の情念が混入していたことは疑いないが、実のところ、ソツツィーニ主義へおおいに傾いていると疑われたのもそう間違っただけではなかった」<sup>14</sup>。実際、ウォルステイウスは1612年にソツツィーニの『聖書の権威について』*De auctoritate Sacrae Scripturae* を再刊している (著者がソツツィーニであるとは知らずに刊行したと弁明している)。さらに以下で見ていくように、彼とソツツィーニの学説のあいだには、その結論はもとより、論の立て方にいたるまで高い類似性があった。

ここで検討するのは、ウォルステイウスが1610年に刊行した『神について、あるいは神の本性と属性についての神学的論考』*Tractatus theologicus de deo, sive de natura et attributis dei* (シュタインフルト) である。これは、彼が主催した討論をまとめ、注を付したものである。注の部分で、遍在の問題が論じられている。

まずウォルステイウスは、ジローラモ・ザンキ (Girolamo Zanchi, 1516–1590) の『神の本性について、あるいは神的な属性について』*De natura dei, seu de divinis attributis* (ハイデルベルク、1577年) の第2巻第6章の記述を要約することで、遍在についてのス

---

<sup>13</sup> さらにソツツィーニによれば、キリストは神ではなく人間であることから、彼が福音を宣べ伝えはじめる前に、一度天に昇って教えるべき内容を神から学んだとされる。この学説でも、神が天にいることが前提となっている。Alan W. Gomes, “The Rapture of the Christ: The ‘Pre-Ascension Ascension’ of Jesus in the Theology of Faustus Socinus (1539–1604),” *Harvard Theological Review* 102 (2009): 75–99 を見よ。

<sup>14</sup> ピエール・ベール『歴史批評辞典 III P-Z』「ピエール・ベール著作集」第5巻、野沢協訳 (法政大学出版局、1987年)、「ウォルステイウス (フォルスト)」、825 ページ。ウォルステイウスについては、W. J. ファン・アッセルト編『改革派正統主義の神学——スコラ的方法論と歴史的展開』青木義紀訳 (教文館、2016年)、167–168 ページ; Daugirda, *Die Anfänge des Sozinianismus*, 392–438 を見よ。

コラ学者たちの共通見解を解説する。そのうちでウォルステイウスが疑問視するのは、以下の2つの主張である。第一に、

神は現実態として、自体的に、端的に無限である。当然、最も単純な本質をもっているので、いかなる限界によっても、区分されておらず、いかなる限界にも含まれていない。それゆえ、全本質が場所のあらゆる所に存在している。さらには、たとえば最上の天のような、いかなる場所のない所にも存在している<sup>15</sup>。

この主張は、アリストテレスの場所の定義を前提としている。アリストテレスによれば、場所とは「取り囲んでいるものの、第一の不動の境界面」であった<sup>16</sup>。この定義にしたがうと、天の最外天は場所をもたない。それを取り囲むものがないからである。しかし、そのような所にも、なににも取り囲まれることのない神であれば存在できる。そのため、神の本質は遍在するというわけだ<sup>17</sup>。

第二の主張は、この本質による遍在の仕方を、より詳細に述べたものとして理解できる。

神はその全本質でいたるところに存在するわけだが、大きさも量もなしに存在する。したがって、力ないしは力能によっても存在する。いたるところに存在するのは、単にすべての事物に存在を与えているからだけでなく（これはアキナスの主張であり、それを理由に彼はザンキによって批判されている）、すべての事物のうちに本質的にいるからでもある。それはちょうど、（ザンキがいうには）靈魂が身体の全体にあり、靈魂の全体が身体のいかなる部分にもあるのとおなじである<sup>18</sup>。

---

<sup>15</sup> Conrad Vorstius, *Tractatus theologicus de deo, sive de natura et attributis dei* (Steinfurt: Theophilus Caesar, 1610), 231: "... denique [deum] infinitum esse actu, per se, et simpliciter: quia nimirum essentiam habeat simplicissimam, nullis omnino finibus descriptam aut inclusam; eoque totam ubique locorum praesentem, imo etiam ubi nullus sit locus, v.g. in supremis coelis." ザンキについては、Christopher J. Burchill, "Girolamo Zanchi: Portrait of a Reformed Theologian and His Work," *Sixteenth Century Journal* 15 (1984): 185–207 を見よ。

<sup>16</sup> アリストテレス『自然学』第4巻第4章、212a20、内山勝利訳「アリストテレス全集」第4巻（岩波書店、2017年）、186ページ。

<sup>17</sup> ただしウォルステイウスによるザンキの記述の要約は、不正確である。ザンキは最上の天ではなく、最上の天のさらに向こうにある、場所も空間もない所にも神はいると主張している。Girolamo Zanchi, *De natura dei, seu de divinis attributis* (Heidelberg: Mylius, 1577), II.6.1, 110a–b. 最外天の場所という問題については、Edward Grant, "The Medieval Doctrine of Place: Some Fundamental Problems and Solutions," in *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, ed. Alfonso Maieru and Agostino Paravicini Bagliani (Roma: Storia e Letteratura, 1981), 57–79 を見よ。

<sup>18</sup> Vorstius, *Tractatus de deo*, 231: "Deinde quaest. 2. tradit, deum tota sua essentia, sed absque magnitudine seu quantitate, ubique praesentem esse, eoque etiam virtute seu potentia: non tantum quatenus omnibus rebus esse dat (ut Aquinas exponit, qui ab ipso Zanchio propterea taxatur) sed etiam quatenus essentialiter in omnibus rebus adest: sic ut tota, inquit, anima est in toto corpore, et tota in qualibet ejus parte." Cf. Zanchi, *De natura dei*, II.6.2, 115a–b.

ここでは、2つのことが述べられている。第一に、神の本質には一切の量がともなわないということである。第二に、神がすべての場所に遍在する仕方は、靈魂が身体の全体にある仕方とおなじように理解できるという。

以上の主張を検討するにあたり、ウォルスティウスはまず、神が本質的に無限であるために、その全本質が遍在するという考えについて、証明を欠いているとか、与えられた証明には欠陥があるとする者たちがいると指摘する。彼が名を挙げるのは、ドゥンス・スコトゥス (Duns Scotus, 1265/66–1308)、ジョヴァンニ・ピコ・デラ・ミランドラ (Giovanni Pico della Mirandola, 1463–1494)、ジャン・ボダン (Jean Bodin, 1530–1596)、タウレルスである。このような著名な人々によって疑義が呈されている以上、無限だから遍在するという主張には、再検討の余地があるだろう<sup>19</sup>。

ウォルスティウス自身はどう考えるかという、スコラ学者の共通見解が間違っていると主張したいわけではないという。あくまでそれが論証されていないことを指摘するのが目的なのだと繰り返している<sup>20</sup>。しかし、彼の議論を実際に追ってみると、少なくとも神の本質の全体が遍在するという学説は、はっきりと否定していることが分かる。代わりに、神は天にいるという結論を導こうとしている。

ウォルスティウスは議論を大きく3つに分ける。1つは、聖書にもとづくものだ。たとえば、『イザヤ書』第66章第1節には、「天は私の王座、地は私の足台」とあり、神の場所を天にはっきりと限定している<sup>21</sup>。また、『マタイ福音書』第18章第10節には、天使たちが神を仰ぎ見るとある。だとすると、見るものと見られるものとのあいだには一定の比例関係 (proportio) がなければならないため、有限の天使に見られるためには、神の本質が端的に無限であるわけにはいかない。よって、神の全本質も遍在できない<sup>22</sup>。

第二の議論は、諸民族 (populi) のあいだの同意にもとづくものだ。神が天にいると考える点に関しては、「異教徒たちでさえ、以下のことを (アリストテレスが『宇宙について』で証言しているように) 自然の本能によって認めている。すなわち、神は宇宙の最上の領域である天に、まるでそこがアクロポリスか王座であるかのように住んでいる」と<sup>23</sup>。『宇宙について』は、アリストテレスの著作ではなく、古代から真正性が疑われていた。16世紀になると、多くの学者が擬作と認定するようになる。しかし依然としてアリストテレスの作品と考える者もあり、ウォルスティウスもその一人に数えられるだろう。実際、『宇宙について』の主張は、ウォルスティウスの考えに一致するものだった。そこでは、神が天にいるとされているだけでなく、神は実体としては世界とは

<sup>19</sup> Vorstius, *Tractatus de deo*, 232.

<sup>20</sup> Vorstius, *Tractatus de deo*, 238.

<sup>21</sup> Vorstius, *Tractatus de deo*, 232.

<sup>22</sup> Vorstius, *Tractatus de deo*, 237.

<sup>23</sup> Vorstius, *Tractatus de deo*, 236: "Ipsi etiam ethnici hoc naturae instinctu (teste Aristotele in lib. de mundo) deum in coelo, utpote suprema mundi regione, et quasi acropoli seu regia sede, habitare confessi sunt."



別であるが、力によって世界を保存するとあるからである<sup>24</sup>。

第三の議論は、神の本性にもとづくもので、要するに神学的な検討のことである。ウォルステイウスは、神の無限性や本質による遍在を支持するとされる論拠を8つ挙げ、それらに一つ一つ反論していく。そのうちの5番目の論拠は、「神は無限の力をもつ。それゆえ、無限の本質もまたもつ」というものだ<sup>25</sup>。ウォルステイウスは次のように応じる。

神の力は、私たちや可能的な事物の観点からは、正しくも広大だといわれる。しかしまったくの無限ではない。なぜなら不可能な事柄には及ばないからである。それどころか、神の力は、神自身のうちで、神の自然的な性質のうちの一つに数えられる。それゆえ神の本質は無限ではない。なぜなら無限の力が無限の本質を必要とするように、有限の力もまた有限の本質を必要とするからである<sup>26</sup>。

ウォルステイウスの主張は、ソツツイーニのものとまったくおなじである。神であっても矛盾をはらむような不可能な事柄を現実化することはできないという前提から、神の力は有限であると結論している。

ウォルステイウスは最後に、いくつかの言葉の上での争い (logomachia) を取り上げる。神に場所と量 (あるいは大きさ) という概念を適用できるかという問題である。聖書がこれらを両方とも神に帰しているのは疑いようもないと、ウォルステイウスは指摘する。また最上天も場所と呼べると聖書がしているのも間違いないところである。しかし、これらの箇所については、あくまでも比喩的に語られているのだと解釈する者たちがいる。ちょうど、人間のような身体が神に帰されている箇所を解釈する際のようにである。ウォルステイウスは反論する。

私は以下のように答える。もし、物体のもつ粗野で感覚的な大きさと、(アリスト

---

<sup>24</sup> Johan C. Thom, "The Cosmotheology of *De mundo*," in *Cosmic Order and Divine Power: Pseudo-Aristotle, On the Cosmos*, ed. Thom (Tübingen: Siebeck, 2014), 107–120. 『宇宙について』のルネサンス期の受容については以下を見よ。Jill Kraye, "Daniel Heinsius and the Author of *De mundo*," in *The Uses of Greek and Latin: Historical Essays*, ed. A.C. Dionisotti, Anthony Grafton, and Kraye (London: Warburg Institute, 1988), 171–197; Kraye, "Aristotle's God and the Authenticity of *De mundo*: An Early Modern Controversy," *Journal of the History of Philosophy* 28 (1990): 339–358; Hiro Hirai, *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance: de Marsile Ficin à Pierre Gassendi* (Turnhout: Brepols, 2005), 83–103; Hirai, *Medical Humanism and Natural Philosophy: Renaissance Debates on Matter, Life, and the Soul* (Leiden: Brill, 2011), 46–79; Kraye, "Disputes over the Authorship of *De mundo* between Humanism and *Altertumswissenschaft*," in Thom, *Cosmic Order*, 181–197.

<sup>25</sup> Vorstius, *Tractatus de deo*, 234: "Habet infinitam potentiam. Ergo et essentiam."

<sup>26</sup> Vorstius, *Tractatus de deo*, 238: "Potentia dei, etsi respectu nostri, et rerum possibilium, recte immensa dicitur, non tamen prorsus infinita est: quia non extenditur ad impossibilia: immo in ipso deo consistit intra naturales dei qualitates. Ergo nec essentia infinita est: quia ut infinita potentia requirit essentiam infinitam, ita etiam finita finitam."

テレスが『自然学』の第4巻で述べているような) 純粹に自然学的な場所についてならば、私は喜んで、それらは神については比喩的に理解されるべきだという。しかし、聖霊が、ましてや神がそれぞれの靈的な大きさをもってなぜいけないのだろうか。それは確かに感覺的ではないが、なんらかの仕方で理解可能なものなのだ。同様に、場所を一般的に、また形而上学的に考えたときには、周りを囲むなんらかの物体の表面としてではなく、任意の空虚な領域、あるいはなんでも本當に存在するものを一切含まない空間として理解してはいけないのだろうか。アリストテレスにたいして、プラトンと他の者たちを私たちはここで対置させる。とりわけ、アリストテレスの場所の定義は、多くの点で問題があるからである。それは自然的な場所のすべてに適切に当てはめられないのだ。このことは、最も博識なスカリゲルや、他のキリスト教哲学者たちによって一度ならずこれまで示されていることである。これについては、タウレルスの『事物の永遠性について』の、46、64、88、126 ページも見よ<sup>27</sup>。

ここでは、ユリウス・カエサル・スカリゲル (Julius Caesar Scaliger, 1484–1558) による場所の新しい定義が、決定的な役割を果たしている。スカリゲルは、1557 年に出版した『顯教的演習』*Exotericæ exercitationes* (パリ) のなかで、アリストテレスによる場所の定義を拒絶した。アリストテレスのように、場所を物体の方から定義してはならないというのだ。あくまで場所は、物体と独立に理解されなければならないとスカリゲルは主張する。そこで彼は、場所とは物体を含む空間なのだと主張した。このような空間をスカリゲルは空虚とも呼ぶ。空間は必ず物体を含むものの、それ自体としては物体なしに考えられるからである<sup>28</sup>。

このスカリゲルの定義によって、ウォルスティウスは2つの問題を同時に解決しようとしていた。第一に、この定義にしたがえば、最外天にも場所を認めることができる。すでに述べたように、最外天に場所を与えることができないというのは、アリストテレスの場所の定義が抱えていた難問であり、これを解消するというのが、スカリゲルが新しい場所の定義を導入した理由の一つであった。場所を空間として理解すれば、いかな

<sup>27</sup> Vorstius, *Tractatus de deo*, 239: “Respondeo, si de crassa et sensibili corporum magnitudine, deque loco mere physico (qualem Aristoteles lib. 4. physicorum descripsit) loquamur, omnino me fateri, haec de deo figurate intelligenda esse. Sed quid vetat, etiam spiritus, imo et deum, suam habere spiritualement magnitudinem; non sensilem quidem, sed aliquo tamen modo intelligibilem? Quid item vetat, nos per locum, scilicet in genere et metaphysice consideratum, non superficiem ambientis alicujus corporis; sed vacuum quamlibet regionem, seu quodvis inane spacium cujusvis rei vere subsistentis, accipere? Aristoteli Platonem et alios hac in parte opponimus: praesertim quum illius definitio loci multis modis visiosa sit: ut quae non omnibus quidem physicis locis recte accommodari possit: sicut a doctissimo Scaligero, et aliis Christianis philosophis, non semel hactenus ostensum est. Vide etiam Taurellum de rerum aeternitate, praesertim pag. 46, et 64, et 71, et 88, et 126 et d.”

<sup>28</sup> Julius Caesar Scaliger, *Exotericæ exercitationes* (Paris: Michel Vascosan, 1557), 5.2, 6v–7r; Kuni Sakamoto, *Julius Caesar Scaliger, Renaissance Reformer of Aristotelianism: A Study of His Exotericæ Exercitationes* (Leiden: Brill, 2016), 82–84.

る物体に囲まれていない最外天にも場所を与えることができる。こうして新たな定義は、「自然的な場所のすべて」に適用可能になる。それだけでなく、最外天に場所を認めることは、ウォルステイウスにとって特段の意味があった。最外天を通常の場合として理解することにより、神の無限性を導入せずとも、その場所を神が占めるといえるようになるからである。

第二に、スカリゲルの定義は、神の場所というものを無理なく認めることを可能にした。アリストテレスの定義では、神が場所を占めるといえるのはナンセンスであった。非物質的な存在が、物体に囲まれるはずがないからである。しかし、物体とは独立の空間であれば、神がそこを占めるといえることが考えうる。以上の議論を受けて、ウォルステイウスは次のように結論づける。

明らかに、場所と場所的な存在について、それらを本当に、また適切に神に帰すことができるというのは、場所というものを一般的に、そして抽象的に考える限り、疑うべきではないように思われる。場所的な存在というのは、([スコラ学者たちによって] 一般的にいわれているような) 包圍的な存在という意味でも限定的な存在という意味でも理解されるべきではない。そうではなく、充満的で実体的な存在という意味で理解されなければならない。すなわちそれによって、神の実体が自らの神的な場所を、神的なやり方によって満たすと理解されなければならない<sup>29</sup>。

ウォルステイウスが挙げている包圍的、限定的、充満的の区別は、中世以来の伝統的なものである。包圍的というのは、一定の場所を取り囲んで場所を占めるという意味である。物体はこのように存在する。限定的というのは、あそこではなく、ここにあるという意味で、限定された場所にあるということ、天使のあり方に当てはまる。最後に充満的というのは、神がその広大な本質によってあらゆる場所を満たすという事態を説明するために使われてきた用語である。この用語を神に適用する点で、ウォルステイウスは伝統にしたがっている。しかし、その意味するところは大いに変わっている。もはや神が満たすのは、あらゆる場所ではなく、天という限定された空間に過ぎなくなっている。

神の量（ないしは大きさ）に関しても、ウォルステイウスはまず聖書が神に大きさを帰しているのは間違いないと主張する。これにたいしては、神は質料をもたないため、量ももたないという反論があるかもしれない。しかし天使は質料をもたないにもかかわらず、限定された量をもつ。であれば、天使とおなじく靈的な本質をもつ神が、量をもっていけないわけではない。よって、聖書にしたがって神に量を認めるのが安全であると

<sup>29</sup> Vorstius, *Tractatus de deo*, 239: “Sane de loco, et locali praesentia, quin deo vere et recte attribui possit, minime dubitandum videtur: si modo locus generatim et abstracte consideretur; et localis praesentia, non pro circumscriptiva vel definitiva (ut loquuntur) sed pro repletiva et substantiali, qua scilicet divina substantia, locum suum divinum, modo divino impleat, accipitur.”

ウォルステイウスは主張する<sup>30</sup>。

しかも、神に量を認めないと、不合理な帰結がもたらされるとウォルステイウスは論を進める。

神があらゆる量から免れていて、どんなものにも、たとえ最小のもの、たとえば甲虫の巣や一本の投げやりの先端などにも、その全体が実体として宿るというのは、驚くべき逆説であるように思われる。それは神の最も大きな本質を、狭い所に押し込めることになるからである。あるいは、最も広大な神から最小にして取るに足らないものをつくることになるからである<sup>31</sup>。

神の本質の全体が遍在するとなると、最も卑しいもののうちにも神そのものがあることになってしまい、神の偉大さを損なってしまう。これはウォルステイウスが最も問題視するところであった<sup>32</sup>。この帰結を避けるためにも、神に量を認めなければならないのだった。

一連の議論の締めくくりにあたり、ウォルステイウスは靈魂の問題を取り上げる。スコラ学者の共通見解では、神が世界に遍在することは、靈魂が身体のあらゆる部位に存在することと類比的に理解されていた。しかし靈魂に関するこのような理解は誤りであるとウォルステイウスは主張する。一つの本質が、異なる場所に同時に存在することはできないからである。ある事物の本質の限界というのは、その事物が占める場所の限界に重なる。よって、異なる場所に同時にいるということは、事物がおのれの限界を超え出ることを意味する。これは不合理である。よって「確かに靈魂は身体のすべての部分に力と働きによって広がっているが、その本質はなにか決まった一つの場合（たとえば心臓、あるいは脳）に含まれている」<sup>33</sup>。ここから、靈魂もまた量をもつということが分かるとウォルステイウスはいう。なぜなら三次元的な量をもたないものが、いくつもの部位に広がっていくことはないからである。実際、ボダンも『全自然の劇場』*Universae naturae theatrum*（リヨン、1596年）の第4巻で、靈魂は物的なものであり量を備えていると結論づけていると、ウォルステイウスは指摘する<sup>34</sup>

以上から分かる通り、ウォルステイウスは、神を物質化したわけではない。彼の論述は神は靈的で、非物質的なものだという前提に立っている。しかし、それでも彼が神を

<sup>30</sup> Vorstius, *Tractatus de deo*, 240.

<sup>31</sup> Vorstius, *Tractatus de deo*, 240: “Et sane mirum videtur esse paradoxon, deum sic omnis quantitatis expertem esse, ut totus substantialiter sit in re qualibet, etiam minima, v.g. in antro scarabei, aut in apice unius pili, etc. Hoc enim maximam et amplissimam dei essentiam esset in angustum cogere, sive ex maximo et immenso deo minimum et pusillum efficere.”

<sup>32</sup> Vorstius, *Tractatus de deo*, 236–237.

<sup>33</sup> Vorstius, *Tractatus de deo*, 242: “Virtute quidem et operatione per omnes corporis partes anima diffusa est: sed essentia ejus uno aliquo certo loco (puta vel corde, vel cerebro) continetur.”

<sup>34</sup> Jean Bodin, *Universae naturae theatrum* (Lyon: Jacques Roussin, 1596), IV, 515–516; Ann Blair, *The Theater of Nature: Jean Bodin and Renaissance Science* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), 140.

物体とみなす見解に近づいていることも否定できない。神は有限な量をもち、その量で天という限定された場所を満たしているからである。さらに神と類比的に理解される靈魂は、三次元的な量をもつとされている。

もちろん、ウォルステイウスにしてみれば、神が有する量はあくまで靈的なものということになるだろう。しかし、そのような弁明は効力をもたなかった。この点は、イエズス会士のマルティン・ベカヌス (Martin Becanus, 1563–1624) が出版した『神と神的属性についての論考』 *Tractatus de deo et attributis divinis* (マインツ、1611年) に見てとることができる。ベカヌスは、ウォルステイウスが神の実体が全体として遍在することは否定しながら、神の実体が遍在すること自体は必ずしも否定していない点に着目する。ということは、ウォルステイウスは神の実体が全体としてではなく、その各部分がいたるところに存在すると考えていたことになる。「それゆえ、ウォルステイウスによれば、神の実体は部分をもち、分割可能であることになる。しかし、この部分というのはなんなのだろう。前代未聞である」。このような考えは、「新しい異端の新しい福音」に他ならない<sup>35</sup>。

たとえ、神が実体として遍在することを否定しても事態は改善しない。むしろ最悪の帰結が導かれるとベカヌスは考える。「というのも、もし彼自身がいうように神が実体にしたがっては、天にしかいないとすると、明らかに次のような帰結が導かれるからだ。すなわち、キリストが地にとどまっていたときには、実体にしたがって真なる神ではなかったのだと」<sup>36</sup>。これは三位一体を否定する「アリウス主義」であった。結局、ウォルステイウスの学説は、神の物質化か、反三位一体のソツツィーニ主義に帰着する。これはベカヌスにいわせれば、もはや無神論であった<sup>37</sup>。

#### 4、神と無限の空間——ゴルラエウス

以上を踏まえた上で、ゴルラエウスの『演習』を読むとなにが見えてくるだろうか。ウォルステイウスは、神と被造物はおなじ種類の場所を占めると考えていた。この点でゴルラエウスも一致している。一致が最も鮮明に現れるのは、「属性」 *attributa* についての議論においてである。ゴルラエウスによれば、事物の「存在」 *ens* から属性を、現実世界において切り離すことはできない。切り離せるのは、あくまで思考のうちでしかない。その理由を、ゴルラエウスは次のように説明する。

---

<sup>35</sup> Martin Becanus, *Tractatus de deo et attributis divinis* (Mainz: Johannes Albinus, 1611), 36: "... ergo substantia dei secundum Vorstium partes habet, et divisibilis est. At, quae illae partes sunt? Hactenus inauditum est"; 37: "Novum novi haeretici evangelium."

<sup>36</sup> Becanus, *Tractatus de deo et attributis divinis*, 35: "Nam si deus secundum substantiam suam, ut ipse ait, non est alibi, quam in coelo; plane sequitur, Christum, cum in terris versaretur, non fuisse verum deum secundum substantiam."

<sup>37</sup> ベカヌスにたいするウォルステイウスの反論については、坂本「デカルトに知られざる神」72–74 ページを見よ。

存在というのは、神と被造物で共通であるために、存在の概念のうちに、神に当てはまらなかったり、被造物に当てはまらなかったりする事柄を含めることはできない。それゆえ、存在のうちに、属性とのそのような区別はない。なぜなら、それらの属性もやはり神にも共通であり、神のうちにはいかなる区別もないからである<sup>38</sup>。

神についても被造物についても、存在は一義的に語ることができる。そのため、存在にともなう属性は神と被造物で共有なのだという。

この属性は六つあるとゴルラエウスは主張する。「単一性」unitas、「真理」veritas、「善性」bonitas、「存在」existentia、「場所性」localitas、「持続性」durabilitasである<sup>39</sup>。ここに単一性が含まれていることは、ゴルラエウスの原子論にとって大きな意味をもっていた。真に存在するものは必ず単一性という属性をもつことから、複合的なものは真の意味では存在しないという帰結が導かれるからである。複合的なものはすべて、単一性をもつものの集合体になる。この単一性をもつものが原子であった。ここからわかるように、属性の議論はゴルラエウスの原子論にとって不可欠の前提をなしている<sup>40</sup>。

属性のうちに場所性が含まれていることも、原子が必ず場所を占めるということから理解できる。実際、場所性と持続性は、個々の事物の定義に含まれてこそいないものの、どこの場所も占めないものや、一瞬たりとも持続しないものは考えられないという点で、事物の「不可分な性状であり、事物に〔付帯的にではなく〕自体的に伴っている」<sup>41</sup>。しかし、この場所性は原子と神とで共通なのだろうか。ゴルラエウスは答える。

私は一つ一つの事物に場所を帰す。神にたいしてすら帰す。しかし無限の神にたいしてここでは無限の場所性を帰しているのだ。なぜなら神はいたるところにいるのだから、すべての場所にいなければならないからである。すべての場所のうちにいるものは、場所のうちになければならない。というのも、神はいたるところにいて、どこにもいないという者たちは、自己矛盾をおかしているからである。なぜならいたるところにいるものとは、すべての場所にいるものであり、いかなる場所にもいないものとは、どこにもいないものだからである<sup>42</sup>。

---

<sup>38</sup> Gorlaeus, *Exercitationes*, 2.4, 52: “Quum enim ens sit commune et deo et creaturis, nihil in suo conceptu includere potest, quod non competat et illi et his. Quare non est in eo haec attributorum distinctio; quia et haec attributa deo sunt communia, in quo nulla datur distinctio.”

<sup>39</sup> Gorlaeus, *Exercitationes*, 2.4, 54.

<sup>40</sup> Gorlaeus, *Exercitationes*, 2.4, 54.

<sup>41</sup> Gorlaeus, *Exercitationes*, 2.4, 57: “Sed durabilitas et localitas sunt affectiones inseparabiles, quae enti per se competunt.”

<sup>42</sup> Gorlaeus, *Exercitationes*, 2.4, 58: “Ascribimus et unicuique suam locationem, etiam ipsi deo, sed infinito hinc infinitam. Quum enim ille sit ubique, necesse est, ut sit in omni loco. Quod est in omni loco, necesse est, ut sit in loco. Nam illi sibi ipsis contradicunt, qui ajunt deum esse ubique et nullibi. Est enim ubique, qui in omni ubi, nullibi qui in nullo ubi.”

ゴルラエウスにしてみれば、神は遍在するとしながら、神の場所性を否定するのは、矛盾である。遍在を認める以上は、神にも場所性を認めなければならない。この場所性は原子の場所性と同一である。ただし、原子の場合は有限という性質をもち、神の場合は無限という性質をもつ点で違いがあるという。しかし、無限の場所性とはなんなのか。無限ということで場所によって限定されないということが意味されるのだとしたら、無限の場所という言葉こそ、矛盾をはらんでしまうのではないか。

この問いに答えるためには、ゴルラエウスにとって場所とはなんであったのかを理解する必要がある。彼はまずアリストテレスの定義を否定する。それにしたがうならば、物体 A の周りにある物体 B が移動すると、物体 A の場所が変わってしまうことになる。これは不合理である。また、一つの物体が複数の物体に囲まれることができるし、複数の物体が単一の物体に囲まれることもできる以上、一つのものが複数の場所をもったり、複数のものが同一の場所を占めたりできてしまう。これも不合理である<sup>43</sup>。

アリストテレスのように、物体の方から場所を定義しようとしてもうまくいかない。むしろ「場所というのは、なにか実在的なものではなく、純粋な無である」<sup>44</sup>。無であるということは、場所は実体でもないし、付帯性でもない。もし実体であるならば、霊であるか物体であるかだろう。もし霊であるなら、場所はなにか「知性認識するもの」*res intelligens* ということになる。このようなもののうちに、物体があるというのは、理解しがたい。他方、場所が物体であるとする、物体が場所を占めるというのは、物体のうちに物体があるということになる。これは不可能である。

また場所は付帯性でもない。付帯性だとすると、それが宿る基体があるはずだ。それは、周りを囲んでいる物体だろうか。そうだとすると、囲んでいる物体が動くと、たとえ囲まれている物体が動いていなくても、場所が変わってしまうことになる。場所という付帯性は、囲んでいる物体に運ばれていることになるからだ。あるいは、付帯性としての場所が、最初に周りを囲んでいた物体から、次に周りを囲むようになる物体に移動したと考えるべきだろうか。しかし、これは付帯性がある基体から別の基体へと移動するというものであり、いかなるアリストテレス主義者も認めない現象が起こっていることになる。場所が宿る基体を、取り囲む物体ではなく、取り囲まれている物体だと考えてみても、同種の不合理が生じるとゴルラエウスは論じる<sup>45</sup>。

よって、場所は実体でも付帯性でもない無であるということになる。では無とはなんなのか。ゴルラエウスは次のように説明する。

<sup>43</sup> Gorlaeus, *Exercitationes*, 10.2, 214.

<sup>44</sup> Gorlaeus, *Exercitationes*, 10.2, 214: “Dicam quod res est, locus non est aliquid reale, sed purum putum nihil.”

<sup>45</sup> Gorlaeus, *Exercitationes*, 10.2, 215. ただし、ゴルラエウスは特定の付帯性については、基体から基体への移動を認めていた。Gorlaeus, *Exercitationes*, 5.2, 92–95; Robert Pasnau, *Metaphysical Themes, 1274–1671* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 505.

むしろ世界がつくられる前は、純粋な無があった。というのも、単一にして唯一の神以外の存在はなかったからである。そしてこの空の空間は、無限であり、場所をもち、長く、深く、限界がない。ここに世界が置かれた<sup>46</sup>。

無とは世界が創造される前にあった空間だとゴルラエウスはいう。それはいかなる限界ももたず無限である。また、そこに物体は存在しないので空虚でもあるという。ここから空虚の反対として、場所がより正確に定義される。空虚は物体を欠いた空間であるのにたいして、場所とは物体によって満たされた空間であるというわけだ<sup>47</sup>。

空虚や空間といった言葉を使って場所を理解するゴルラエウスのアプローチは、スカリゲルの学説を連想させる。そして彼が実際にスカリゲルを参照していることが、次の引用から確かめられる。

この現実態として空虚な空間が、この世界の外側にあるとしなければならない。現実態として空虚な空間が、この世界のうちにあるかどうか、私にはわからない。しかし、空間はあるとしなければならない。なぜならある物体が別の物体に道を譲ると、満たされるために空虚が生じるからである。もしここで別の物体の侵入を防げば、現実態としての空虚が生じるだろう<sup>48</sup>。

「ある物体が別の物体に道を譲ると、満たされるために空虚が生じる」という文言を、ゴルラエウスはスカリゲルの著作からそのまま借用している<sup>49</sup>。スカリゲルによれば、物体は空虚を生じさせないように動いて、空間を必ず満たす。そのため、世界のうちには空虚が現実態として存在することはない。他方、引用部でのゴルラエウスは、世界のうちに現実態としての空虚を認めるかあるかどうかについて、判断を留保している。しかし『自然学のアイデア』では、世界のうちには空虚はないと断定している。そこでは再度スカリゲルの文言が借用されているのだった<sup>50</sup>。ゴルラエウスがスカリゲルに多くを負っていることが分かる。

しかし、ゴルラエウスとスカリゲルのあいだには不一致も認められる。ゴルラエウスは、世界の外側に無限の空間を認め、これを現実態としての空虚だとしている。無限の

<sup>46</sup> Gorlaeus, *Exercitationes*, 10.2, 215: “Verum ante conditum mundum erat putum nihil. Non enim aliud ens, quam unus solus deus. Et hoc inane spatium est infinitum, locatum, longum et profundum, sine terminis. In eo positus est mundus.”

<sup>47</sup> Gorlaeus, *Exercitationes*, 10.2, 216.

<sup>48</sup> Gorlaeus, *Exercitationes*, 10.2, 216: “Datur hoc spatium actu vacuum extra hunc mundum, in eo an detur, nescio: spatium tamen datur. Cedente enim corpore corpori vacuum fit, ut impleatur. Quodsi aliorum corporum ingressus prohiberetur, fieret actu vacuum.”

<sup>49</sup> Scaliger, *Exercitationes*, 5.2, 7v: “Est enim vacuum, spatium, in quo est corpus. Cuius natura per se talis est, ut cedente corpore corpori, fiat vacuum, ut impleatur.”

<sup>50</sup> Gorlaeus, *Idea physicae* (Utrecht: Johannes Waesberg, 1651), 30.



空間という着想は、古代の原子論から来たものだ。このような考えは、スカリゲルにはみられない。そもそもスカリゲルは、現実態としての空虚を認める原子論を攻撃していた<sup>51</sup>。

しかし、ゴルラエウスはスカリゲルから完全に離反しているわけではない。むしろ、無限の場所という理解は、スカリゲルの場所の定義によってはじめて可能になっている。限界のない空間を、伝統的なアリストテレスの定義では場所として考えることができな。たいして、スカリゲルの定義であれば、場所は物体から独立した空間であるので、無限に広がる空間を無理なく場所として理解できる。しかも、空虚としての空間という定義は、創造の前の空間にも容易に適用できる。スカリゲルの場所の定義は、閉ざされた宇宙よりもむしろ、原子論が想定する無限宇宙のなかでこそ活きるのだ。

こうして、無限の場所という概念が、矛盾なく理解される。そこからまた、被造物とおなじように神が場所を占めるということも、簡単に説明できる。物体も神も、空間を満たすという点ではおなじである。ただし、物体は世界のなかで有限の空間を満たすのにたいし、神は無限の空間を満たすのである。神が場所をもちながら、同時に遍在するというゴルラエウスの主張は、このように理解されなければならない。

## 5、結論

本稿の分析からまず見えてくるのは、ゴルラエウスとウォルスティウスの学説のあいだにある共通点である。彼らはともに、被造物の場所とおなじように、神が占める場所について論じることができると考えていた。神については比喩的な意味でだけ場所を語ることができるのであり、厳密に言えば神はどこにもいないのだとする見解に、彼らは反対していた。神に場所を与えるためには、場所の定義を変更する必要があった。周りを囲む物体の方から場所を理解するアリストテレスの定義を、神に適用するのは不可能だったからだ。そのため、ウォルスティウスもゴルラエウスも、場所を物体から独立した空間ととらえるスカリゲルの定義を採用した。決定的な証拠を示すことはできないものの、神に場所を与えるためにスカリゲルの定義を採用する戦略を、ゴルラエウスはウォルスティウスから学んだ可能性がある。

しかし、ウォルスティウスとゴルラエウスのあいだには重大な相違もあった。それは遍在の教義に関わる。ソツィーニと同様に、ウォルスティウスは神の本質による遍在を否定した。たいして、ゴルラエウスは神がいたるところにいると認めている。この対立の根には、神の本質についての理解の違いがあった。ソツィーニとウォルスティウスにとって、神は遍在しない以上、その本質は有限でなければならなかった。このテーゼは神の物質化に帰着するとベカヌスは攻撃した。他方、遍在を認めるゴルラエウスは、神は無限であるとする。少なくともこの点では、ゴルラエウスは正統的な教義に忠実で

<sup>51</sup> Scaliger, *Exercitationes*, 5.1, 6v; Sakamoto, *Scaliger*, 81–82.

ある。神の物質化に踏み出していない。

神にも場所を認めるという前提から、ソツツイーニとウォルスティウスは神を有限化するにいたったのにたいして、ウォルスティウスはその無限性を維持できたのはなぜなのか。この違いを生んだのは、無限性と場所性の関係についての理解の違いであった。ソツツイーニとウォルスティウスにとって、無限であり広大であるとは、場所によって限定されないということであった。そのため、無限性と場所性はうまくなじまない。この2つをなんとか接合するために、神の場所について精緻な議論が神学では構築されてきた。この問題に直面したソツツイーニとウォルスティウスは、神に場所を認めるためにその無限性を否定するという、ある意味で単純明快な道を突き進んだのだった。

他方、ゴルラエウスは無限性と場所性のあいだに、いかなる矛盾も認めなかった。むしろ無限な場所という着想が、世界の成り立ちについての理解の根幹をなしている。この着想は、原子論から汲み取られたものであった。無限の場所を満たす存在こそ、無限の神である。こうして、ゴルラエウスは神の場所性の容認とその有限化とのあいだにあるリンクを断ち切ることができた。原子論が、ソツツイーニにまで遡る異端の芽を摘み取ったのである。

原子論が採用されることで、スカリゲルの場所の定義がもつ意義も変化することになった。ウォルスティウスにとって、スカリゲルの定義の効用は、最外天をも場所と認めることを可能にする点にあった。これにより、神が天という場所を満たすといえるようになる。たいしてゴルラエウスにとって、スカリゲルのいう空間は、原子論が想定する無限の空虚と重なるものであった。それにより、神が無限の場所を満たすといえるようになる。

以上の限られた範囲の検証からも、ゴルラエウスの学説の複雑な成り立ちが理解されるだろう。リュティーが指摘したように、そこではウォルスティウスの神学、スカリゲルがイタリアからもちこんだルネサンスの自然哲学、そして原子論が合流している。しかも、それらの要素は、おそらくリュティーが想定したよりもなお一層複雑に組み合わせられていた。どれもそのままのかたちでは受容されず、加工が施されている。ウォルスティウスの学説からは、ソツツイーニ主義の含意が取り去られ、スカリゲルの場所の定義は、原子論の枠組みから再解釈されている。原子論もまた、神の創造を前提とするキリスト教と調和させられていた。このような加工のプロセスは、ゴルラエウスが残した2つの著作のいたるところに認められるはずだ。21歳にして没したこの人物の原子論のうちには、まだ解かれるべき謎が数多く残されているのである。