

文献紹介

古代教父とプラトニズムに関する 最近の研究文献

泉 治 典

ここに紹介するものは、アウグスティヌス以前の護教家と教父に関するものである。これについては E. P. Meijering の報告が *Theologische Rundschau*, NF 36/4 (1972) S. 303ff. に寄せられている (Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter)。本稿はこれに負うこと多かったが、むろん相当に取捨選択せざるを得なかったし、また新たに加えたものも多い。

I <古代教父とプラトニズム>というテーマは教父研究の中では限定されたテーマでしかないが、極めて重要である。それは根本的に神学的動機によって働かされている。A. v. Harnack によれば、教義史叙述の目的は「教義についての真正な批判であり、かつ教義の解体を記述すべきもの」であった。アウグスティヌスとルターは <Entdogmatisierung und Spiritualisierung> の始祖であるとされる。ルターは古い教義を再興したが、それは教義の時代制約性の表明と一体をなしていたと Harnack は考える。彼によってピエティスムスに初まる歴史意識とリベラリスムスとが重なって、<Hellenisierung> としての教義とイエスの <単純な福音> とが対置せしめられた。彼以後の活潑な歴史研究は、むろんこのように歴史を切断することを好まないが、古代教父の自己理解としての教義とプラトニズムとの不一致を強調する。新約聖書を教義史から解放して <思想史> として叙述することに或る程度成功したブルトマンとその学派においては、<活動する神> と <存在する神> とがはっきり区別され、教父のプラトニズムは価値判断としてだけプラトンを受容したものとされる。こうした状況の中で、W. Pannenberg が歴史を精神化によ

でも実存によっても切断することを欲せず、むしろ伝承を重んじ歴史を終りから見ることを主張して、聖書的思考はどこまで存在論を受容し得るかと問い直し得たことは、奇妙な印象を受けるほどである (Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatischen Problem der früh-christlichen Theologie, *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 70, 1959. のちに *Grundfragen systematischer Theologie* 1967, Göttingen に収録)。

他方、中期プラトニズムと新プラトニズムの名称は今世紀になって定着し (K. Praechter, R. Arnou. なお H. v. Stein, *Geschichte des Platonismus*, 1864 が初めて <Neuplatonismus>の語を用いた), その後 E. Hoffmann, Ph. Merlan, E. R. Dodds, W. Theiler, de Witt, A. H. Armstrong ら多くの人々によって研究は急速に進展するようになった。しかし、アカデメイアからプロティノスに至る歴史的経過をプラトニズムの哲学史として把えることは今日でも非常に困難である。それは資料の不足によるだけではない。フォアソクラティカーの場合のような批判的継承の中核となるものがなく、プラトンの全体が受取られ批判されたのでもなく、伝承される引用や <Schriftbeweis> はあっても価値判断は別に与えられる。とすると、<教父とプラトニズム> というテーマは、個々の教父についてその時代の <πλατωνικοί> と呼ばれる人々との一致・不一致を論ずるにつきるかどうか問われなければならない。勿論、新プラトニズムよりもプラトン自身を教父に近いと考え、しかもプラトンについても一種の選択を行うことによって両者を結合しようとする考えもあり得よう。E. v. Ivánka, *Plato Christianus*, 1964 は根本的に言ってこの傾向のものである。しかし他方、あくまで歴史的研究に即しながら、ハルナックいろいろの大きな問題に答えようとする反省もあり、その点で H. Dörrie, Was ist „spätantiker Platonismus“? (*Theol. Runds.* NF 36/4, 1972) の所説をここに紹介しておきたい。

Dörrie によると <ισμός> が名詞に付せられる以前に <-ίζεω> が付せられるのが常であり (χριστιανισμός の場合は例外), これは特定の人物, 風習, 地域にならうことを意味するが, オリゲネスがケルソスに対して, またペルシウムのイシドール (435頃没) がフィロに対して πλατωνίζεω と言って批難したように, キリスト教徒は最初からこの語を批難をこめて口にしたのである。16世紀の半ばに Platonisme という言葉が流行したが, それはキリスト者でありながらプラトンの

傾向を示す者への批難を意味した。18世紀に入ってプラトニズムとキリスト教は相容れないという考えが生じ、そこで例えば、ニカイア教父たちが古いロゴス説をかえてキリストのリアルな先在を語ったのはプラトニズムによる曲解である、という判断が下される。ハルナックの考えもこうした歴史的背景を持っているのである。勿論そこにはプラトニズムについての不明瞭な知識しかなかった。その点でハルナックのテーゼも独断に属する。しかし、プラトニズムが直接プラトン自身に帰るものでないことが明らかになった今日においても、教父とプラトニズムの一致ということは決して軽々しく言えない。むしろ新しい意味で根本的な不一致を言わざるを得ない、と Dörrie は考える。それはこうである。〈πλατωνικοί〉〈platonici〉とは特定の神学的前提において一致している人々である。彼らは過ぎ行くものと過ぎ行かぬものとを区別し、〈ὁμοίωσις〉を以て後者を把えようとする。この橋渡しが、やがて彼らの形而上学を救済説に作り変え（中期プラトニズム以後、プラトンの自然学と宇宙論は次第に無視される）、〈教養人の宗教〉（それは一定の教団を持たない）を作り上げた。プラトニズムとは宗教的に規定された超越哲学である、とすることができよう。そこには哲学と宗教との間の断絶はない。セネカは〈deum colit qui novit〉(ep. 95, 47) と言ったが、このように神認識と神礼拝は一致し、ロゴスとヌースは神的内在的なものとして把えられているのである。

この点でキリスト教とプラトニズムの対立は明らかである。キリスト教では哲学を信仰の前段階とみなしたり、神秘的深化のために有用なものとみなすことがあっても、哲学と信仰が根本的に一致すると考えたことはない。相手の概念や用語を用いることはあっても、インテンションにおいて無反省に導入することはない。インテンションとしての〈キリスト教的プラトニズム〉というものは実在しない。Dörrie は、アタナシオスが *De incarn. Verbi*, cap. 3 において、神が善であるのは善なる神の前に非人格的な善の原理 (τὸ ἀγαθόν) があって神がそれに与ったりそれをテロスとしたりするからではない、と述べていることを示す。神の善が抽象的なヒュポスタシスに置きかえられることをアタナシオスは拒否するのであって、これは cap. 4 で創造の〈αἰτία〉に関して述べている場合も同様である。世界原因は神の働きの道具とされるのである。そのように、プラトニズムの実体そのものがキリスト教の中に入ってくることはない。たしかにプラトニズムは古代末期の教養を

なしており、その点で教父は長い間それに関わっていたが、両者はそれぞれが限界を持つという点でだけ共通するのである。しかしプラトニズムの神学的内容が実体的に受容されることは決してなかった、と Dörrie は断言する。例えば、神性の階層性、始まりなき世界、ロゴスの不変的な原啓示、魂の遍歴と還帰といったプラトニズムの重要な教義は、*ὁμοούσιος*、キリストの救済のわざ、神の自由な恵み、復活などと全く相容れない。新プラトニズムが自己を体系化したことは個々の教父（例えばオリゲネス）に影響を与えたが、全体の流れの中ではやがて修正を見る。この点で、両者の接近はかえって両者の相違を明らかにする機会ともなっている。その対立の結果、プラトニズムは次第に最初の内容と矛盾するようになるのである。なお Dörrie の所説の概要は RGG³ の中の “Neuplatonismus”, “Platonismus” の項からも伺われる。

これに対し、E.P. Meijering は *Wie Platonisierten Christen?* と題する論文の中で反論を行っている (*Vigil. Christ.* 28, 1974. のちに論文集 *God Being History*, 1975, Northholland Publishing Company に収録)。それは一口にいうと、たしかにキリスト教の根本教義とプラトン主義の根本教義とが教父たちの中で結合することはなかった、しかし、彼らの体系的合理的な神学的解釈の中では、ただ形式的中立的な意味でプラトニズムの用語や論理が導入されただけでなく、実質的な影響も受けているのであり、このことまで否定するなら、歴史としての神学史の叙述は不可能になる、というのである。

実はこの主張は、教父の神学をケリュグマにもとづく聖書神学として規定しようとするオランダの新政統派を意識してのことなのであるが、それはともかく、具体的に彼が提示するのは、教父のプラトニズムへの関わりは両義的であって、決して単純な対立ではない、という点である。プラトンのイデア界の不変性という考えが教会のクレドと結合しないのは当然だとしても、教父の神学的解釈の中で、創造や受肉などの歴史的行為をどう説明するかは、決して周辺の問題ではなかった。例えばアウグスティヌスは、神は創造以前に何をしていたかの問いに対し、神の本質と意志の不変性を強調しつつ、創造者における〈永遠の今〉を語ったが、それは明らかにプラトンの理解と言えるものである。だが彼は同時に、プラトンが質料からの創造を語って無からの創造を語らなかったことを強く批難した。さらに、アタナ

シオスにおける創造者の善性に関する Dörrie の所説については、Meijering はそれが中期プラトニズムと矛盾しないことを指摘し、ここにアレクサンドリア派—アリウス—カパドキア派の系列とアタナシオスとの相違を見ている（後述 201 ページも参照）。従って確かに、アリウス論争をプラトニズムとキリスト教の対立としてだけ見ることはできないのである。

しかし上に見た Dörrie と Meijering との解釈の相違は、実質的にはそれほど大きいとは言えないであろう。目下の所、教父について一面的に〈ケリュグマの神学〉を言うことはできない（Dörrie もそれを主張してはいない）が、他方〈キリスト教的プラトニズム〉を大胆に主張できる人もいないはずである。そして、グノーシスの介在がキリスト教とプラトニズムの対立を鋭くさせたという事実は、やはり教父時代における両者の不一致を歴史的判断としても言い得る材料であろう。

II C. Andresen, Justin und der mittlere Platonismus (*Z. f. d. ntl. Wiss.* 1952/3, S. 159ff.) は、教父とプラトニズムに関する最近の研究にとって記録されるべきものとなっている。Andresen はユスティノスの哲学史的置づけについて従来の対立する見解に挑戦して、プラトニズムでもなくストア哲学でもなく、中期プラトニズムに源泉が求められるとする。すなわち、ユスティノスにおける神学と宇宙論の結合や *λόγος σπερματικός* の倫理的解釈は、プルタルコス、アッティコス、アルピノスに見られるものであるとする。この点は、N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins* (1966, Kopenhagen) や、J. H. Waszink, *Bemerkungen zum Einfluß des Platonismus im frühen Christentum* (*Vigil. Christ.* 1965, S. 129ff.) によって継承されるが、いずれも Andresen ほどに確信をもって哲学史的置づけを決定してはいない。ユスティノスが *Dial. c. Try.* II 3ff に記す回心前の哲学者遍歴はフィクションだとされる (Hyldahl)。いずれにせよ、個々の哲学者が評価されて折衷的に取り入れられることは、ユスティノスにはなかったであろう。これはソクラテスに対する彼の積極的な評価 (*I Apol.* 5, *II Apol.* 10) についても言えることで、ソクラテスが真の哲学の原型であるとか、哲学そのものの体现であるという見方は生じていない。〈原哲学〉が天から下ったのはキリストにおいてだけである。ソクラテスは彼にとって旧約の

イザヤと同じように、真の神認識へ向かう探究の途上にある。しかしこの探究の道は信仰と悪霊の戦いにほかならず、そこにユスティノスと、アテナゴラスやクレメンスとの区別がある。L. W. Barnard, *Justin Martyr. His Life and Thought* (1966) と E. F. Osborn, *Justin Martyr* (Beiträge zur hist. Theol. 47, 1972, Tübingen) とはその点見解が若干異なっている。前者はソクラテス—プラトンとの連続性を強調し、後者は旧約重視に由来する独自の歴史神学の形成に主眼をおいている。ユスティノスとアテナゴラスとの違いについては Barnard, *Athenagoras: A Study in Second Century Apologetic* (1972, Paris) を参照。

III アレクサンドリアのクレメンスについては、E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria* (1957, Cambridge) が、プラトン『パルメニデス』における一と多の問題が彼の神観の中に入っていることを明らかにした。この問題は J. Whittaker, 'Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας' (*Vigil. Christ.* 1969, S. 91 ff.) に受け継がれるが、それは最高の〈有るもの τὸ ὄν〉はアイデアと同一視されるか、それともアイデアをも越えるか、という問題である。中期プラトニズムに特徴的な神性の段階説——ニカイア以後の教父においてはほとんど斥けられたもの——がクレメンスにあることは確かであって、彼はそれを発出によって表そうとしたのである。S.R.C. Lilla, *Clemens of Alexandria. A Study of Christian Platonism and Gnosticism* (1971, Oxford) は、Clemens がプラトン、アリストテレス、ストア哲学を直接源泉から取り出したのではなく、フィロと中期プラトニズムから導入したことの一つの証拠として、〈ἀπάθεια〉と〈ὁμοίωσις θεῷ〉が同一視されていることを挙げる。聖書解釈に哲学を用いることはフィロから学んだのだとされる。そうすると、従来言われていたようにクレメンスを折衷主義者と規定することは、少なくとも積極的な意味では主張されないであろう。また v. Ivánka (上掲書 S. 97 f.) のように、クレメンスの独創性と正統キリスト教の伝統を強調して、そのヘレニジールンクを否定するということもできないであろう。むしろユダヤ教の哲学と中期プラトニズムとの影響が強いのである。Lilla はクレメンスの今一つの重要なソースとしてグノーシス主義を挙げる。それは〈πίστις〉と〈γνώσις〉の関係についてである。クレメンスはキリスト教信仰の基礎は前者にあり、前者からしてだけ後者に至り得ると

考えたが、それは、グノーシス派がこの両者をはっきり分断するのに対して、単純な信仰と照明による信仰とは決して <antipathy> をなすのではない、と考えたからである。文化としてのギリシア哲学とキリスト教との関係は、クレメンスにあってはピステイス-グノーシスのこの関係認識から把えられたのであろう。彼はユスティノスと違って、ギリシア人が旧約聖書から真理認識を学んだのは剽窃であるとは考えない。それはむしろ神の摂理によるものである。ギリシア哲学はキリスト教信仰の完全な真理認識を準備するのであり、キリスト自身人類の医者、教師である。これは、ユスティノスがロゴスの受肉以前と以後を区別して、その間にきびしい緊張を置いているのと異なっている。クレメンスのキリスト教的グノーシスがのちの新プラトニズムに与えた影響は無視されないように思われる。なお、W.E.G. Floyd, *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil* (1971, Oxford) は、108頁の小著ながら、クレメンスの悪と自由意志の問題をグノーシス派のそれと対比して扱った好論文である。

オリゲネスのプラトニズムについて十分に包括的な研究はまだ現れていないようである (Crouzel, *Origène et la philosophie*, 1962 は筆者未見である)。ケルソスに関しては、C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Arbeiten zur Kirchengesch. 30, 1955, Berlin) が、博識であったケルソスの思想的統一像を求めている。Andresen は、ケルソスの書 “*Ἀληθὴς λόγος*” がその名を挙げてはいないがほぼ同時代のユスティノスに対する批判であったとする。この表題はいわゆる <philosophia perennis> を志向するものであって、歴史的伝承の優位の原則を意味し、従ってそれは、与えられた伝習としてのノモスに近いのである。ケルソスによれば、ユダヤ人はエジプト人の伝習に反逆し、さらにキリスト教徒は一層強くユダヤ教徒の伝習に反逆したが、彼らの誤りは正にそこにある。真なるロゴスは <太陽の下に新しきことなし> と言うのである。そこでケルソスは、キリスト教徒の歴史意識——特に終末意識と復活思想——を批判すると共に、中期プラトニズムがプラトンから離れて哲学の関心をもっぱら宗教的なものへと転じたことをも批判する。ケルソスが本当にプラトンへの復帰を意図したかどうかは断言できない。歴史的思考を拒否することは “*Timaios*” の世界生成の起始に関する解釈とも重なって、中期プラトニズムの特徴と見られるからである (“*Nomoi*” は

世界の歴史的発展に関心を持っていたはずである)。しかし彼の意図が、ギリシア哲学とキリスト教との本質的差異に気付かせるものであったことは確かである。

オリゲネスはこの <ἀληθὴς λόγος> に対して <θεσιος λόγος> をもって防戦した (c. *Cels.* IV. 36)。それは彼をして、v. Ivánka 上掲書が言うようにクレメンスよりも一層真正のプラトニストたらしめるのだろうか。H. Dörrie と J. Waszink の上掲論文はこれに否定的である。オリゲネスは神的ロゴスについて、その歴史的啓示的性格を強調することによってケルススに対立したのではない。むしろその不変性を前面に押し出している。しかし創造の問題に関して、一方では神的ロゴスの永遠の発出 (generatio) と、他方ではその歴史的活動としての時間的創造 (creatio) とを同時に語らなければならなかったのである。この重要な、しかし過渡的な矛盾をわれわれは歴史的にどう判断するか、問題は未解決のままになっているように思われる。

IV 4世紀に入るとキリスト教内部での教義論争が活発になる。G. Stead, *The Platonism of Arius (Journ. of Theol. Studies 1964, p. 16 ff.)* は、アリウスの神観、ことに万物の起源としての <μνάς> の理解が中期プラトニズムに由来することを明らかにした。従って、この異端派と正統神学の相違を、従来のように単純にアリステレスとプラトンの相違として図式的に示すことはできなくなったと言える。さらに L.W. Barnard, *The Antecedents of Arius (Vigil. Christ., 1970, p. 172ff.)*, および *What was Arius' Philosophy? (Stud. theologica, 1974, p. 110ff.)* は、中期プラトニズムと言っても、直接にはフィロ、アテナゴラス、クレメンス、オリゲネスから採られたもので、それ故アリウスはそれらを聖書の神の属性とみなしていたのだ、と言う。Barnard は後期のアリウスが新プラトニズムに近づいて行くことを見ているが、アリウスの哲学のソースを特定の学派に求めることは誤りだとする。こうしたことは、異端説が正統派の全く外部から起こったのではないという問題に目を向けさせてくれるであろう。

アタナシオスに関しては1973年が没後1600年記念であったので、かなり多くの論文が提出されている。論文集の一つに、*Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, éd. Ch. Kannengiesser (1974, Paris) がある。アタナシオスの Theodizee

を論じた Mühlenberg のものなど興味ある論文が多いようであるが、未見である。E. P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?* (1968, Leiden) は、アタナシオスとプラトニズムの関係を再検討したものである。Meijering はそれをアルピノスの Epitome にさぐり、それとプロティノスやポルフュリオスとの相違を明らかにする。すなわち、アタナシオスは存在と思惟を越えた最高原理という新プラトニズムの教説を知らないし、たといい知っていても用いてはいない。むしろ神を <κατάληκτος οὐσία> と呼ぶが、これは神を無規定な存在と考えることではなく（そういう意味でなら、新プラトニズムにも見出される）、むしろアリウスの神性段階説と <ὁμοούσιος> 否定に対立して、神性の不変性と三位一体的 ὁμοούσιος を主張するために言われるのである。こうした点でアタナシオスとプラトニズムとの関係は両義的であるとされる。Meijering がアタナシオスと新プラトニズムとをはっきり区別する今一つの理由は、<ὁ θεὸς γὰρ ἀγαθὸς ἐστὶ ……> (Tim. 29E) が *De incarn. Verbi* 3 で最高存在としての神について言われており（これは Attikos, *Frag.* 3, 2 でもそうである）、決して *Enn.* V, 1, 8 のように第二のヒュポスタシスたるヌースについてではない、という点である。なお、J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la theologie d'Athanasie d'Alexandrie* (Studies in the Hist. of Christian Thought 4, 1968, Leiden) は救済論を扱った神学論文で、哲学的背景については余り言及はないが、非常にすぐれたものである。神と人間の質的差異を強調するアタナシオスが個々人の救済をどのように扱ったかという点で創見に満ちている。

V E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa* (1966, Göttingen) はニッサのグレゴリオスと新プラトニズムとの相違を明らかにする。これは H. Merki, *Ὁμοίωσις Θεῷ, Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (1952) と異なる結論となっているが、Mühlenberg はまずグレゴリオス以前の <ἄπειρον> の概念を検討して、それが神の属性となり得ないことを明らかにする。プラトンにおいて神は形成原理であり、他方質料こそ無限定、無形態であるとされている。アリストテレスもまたアルケーの無限性を拒否した。プロティノスにおいてもそれは質料に帰せられ絶対悪とみなされ

る。しかしグレゴリオスは、神は有限な人間の精神には絶対に近づきたいもの (*finitum non capax infiniti!*) として、これに無限性を掃いたのである (これは、神の可知性を強調するアリュス派エウノミウスの合理性に対する反論ともなっている)。Mühlenberg はさらに、グレゴリオスの神秘主義が、神をよりよく知ろうとして無限に神に近づこうとする努力であって、これはプロティノスのヌースにおける永遠の知的観想と、ヌースに高められた精神の二者との合一 (*unio mystica*) とは異なるものであると考える。これら二つの点で、Mühlenberg によればグレゴリオスはプラトン主義者とも神秘主義者とも規定されないことになる。これに対する J. Daniélou の批判とその後持たれたコロキウムについては、山村敬『聖霊論と哲学の言葉性』(中世思想研究16号)を参照。Daniélou はさらに、*L'Être et le temps chez Gregoire de Nyssa* (1970, Leiden) において身体、死、復活に関する諸問題を取り上げ、その中でグレゴリオスの哲学的思索と神秘主義を明らかにする。すなわち、神の無限性と人間の善への無限の前進というグレゴリオスの思想を、Daniélou は Mühlenberg と違ってフィロヤオリゲネスを通して知られたストア派と中期プラトニズムに帰着させ、さらにプロティノスとの一致をも示す (例えば神についての無限の喜びを述べる *De beat.* 4 と *Enn.* VI, 7, 32, 24 ff. の類似)。*<ἐπέκτασις>* の概念がアウグスティヌス *Conf.* XI, 20ff における *<extensio>* と共にストア派の認識論に起源のあることも示されている。これらは非常に興味深いのであるが、その豊富な引用が果たしてグレゴリオス自身のコンテクストの中で十分な一貫性を持って言われているかどうかとなると、判定にむづかしいのではなからうか。グレゴリオスの場合、特にその点が問題である。中期プラトニズムが創造の永続性を主張するのに対して、グレゴリオスもまた他の教父と同じように神の意志契機を全面に出し、これと神の知恵との同一視を語るるのであるが、それはあくまで神の知恵であって人間の知恵ではないのである。山村前掲論文はグレゴリオスの思想の中心を言葉の受肉に見るが、これは質料の無限性と、そこからして世界の永続性をも主張するプロティノスの考え——Daniélou はこの点には訴える——とは決して同一視されないものであろう。M. B. v. Strizky, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa* (Münster. Beiträge zur Theologie 37, 1973) は、Mühlenberg のように *<finitum non capax infiniti>* をグレゴリオスの中心問題とは考えない。グレゴリ

オスにおいては、〈神の似像〉は神によって人間に植えられた神への願望であり、その中には無限に神を求める能力があると考えられている、という。Strizky の小著は、この考えに比せられるものをプラトンとプロティノスの中に見出している。その引用は面白いが、全体として Daniélou の線上にあり、ひとしく人間学的関心からのアプローチである。しかしカパドキアの教父たちの場合、神学と人間学との関係が新しい問題となったのであるから、その点で創造や受肉の問題を基礎におくことが主要なのだと思われる。そうすれば Daniélou の豊富な例証（ただしそれはオリゲネスに訴えること多いのに注意）も、やや異なるコンテキストからの解釈を受け取ることになろう。

VI ヴィクトリヌスに関しては P. Hadot のすぐれた研究が二つある。 *Porphyre et Victorinus*, 2 vols (1968, Paris) と、 *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres* (1971, Paris) である。ヴィクトリヌスは西方教会の雰囲気の中にありつつ、アリウス反駁において中期および新プラトニズムに接し、またギリシア教父の影響を受けて〈*ὁμοούσιος*〉の問題に取り組んだのである。P. Hadot は第一の著作で、ポルフュリオスからの影響が彼の中に見出されることを明らかにした。すなわち、ヴィクトリヌスはプラトニズムにおける存在を越える絶対的なものに存在の意味を与えて、その一義的な超越を拒否したのであるが、その際〈*πρῶτον*〉と〈*ὄν*〉の絶対的な区別に代えて〈*principale τὸ ὄν*〉と〈*primum ὄν*〉、あるいは〈*esse*〉と〈*ὄν*〉の区別を置き、そして後者を前者のうつつとして考えた。そのうつつは〈*absconditii manifestatio*〉である。このように絶対的なものと存在とを関係づけ、それによって存在のイデア的理解がしだいに失われていくことは、プロティノスにはないがポルフュリオスにあることを Hadot は指摘し、またヴィクトリヌスの持つ *Liber Platonicorum* (Augustinus, *Conf.* vii 9, 13) が何であったかを幾分明らかにする（これは十分明らかでない。Hadot の第二の書 p. 201ff. および *The Cambr. History of Later Greek & Early Medieval Philosophy*, chap. 20 の R.A. Markus の見解も参照）。ヴィクトリヌスはさらに、キリスト教の創造信仰からしても、超越的な神がロゴスと一つのものとして霊なる存在であることを語る。霊なる存在は自己関係性において持つ内的力を啓示し、それによって存在の多をあ

らしめる。かかる創造はあくまで信仰の対象であると共に、霊のうつしたる精神からの類比的認識という間接的な神認識を開くことになる。P. Hadot の第二の著は、ヴィクトリヌスの関心や修辞学と哲学との結合——それは西方の知的伝統をあらわす——について、またヤムブリコスとポルフェリオスの相違についてなどの興味ある問題を十分に扱っている。

アウグスティヌスが教父とプラトニズムの伝承をどの程度受け取り、どのように理解したかの問題は、中世初期の思想圏形成に大きな意味を持つので、改めて論じなければならない。その際、われわれのテーマにとって重要な問題は、グノーシス的なものの除去の程度と、それが両者の関係をどのように新しく規定するかということである。