慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	プロティノス第39論攷の神学
Sub Title	Die Theologie in der 39. Abhandlung Plotins
Author	堀江, 聡(Horie, Satoshi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1995
Jtitle	哲學 No.99 (1995. 9) ,p.1- 26
JaLC DOI	
Abstract	Plotins 39. Abhandlung (Enneade VI, 8) mit dem Titel "Die Spontaneitat and der Wille des Einen" ist in zwei Teile zerlegbar, deren erster (Kap. 1-6) von der Analyse unserer Freiheit ausgeht, die dann im zweiten Teil (Kap. 7-21) modifiziert auf die Analyse der Freiheit Gottes angewandt wird. Wir fragen allerdings mit Recht nach der Freiheit des Menschen, aber nicht nach der Gottes, da ihm ein hOherer Zustand als die Freiheit zugestanden werden soil. Trotzdem wagt Plotin auszusagen, daB Gott frei sei, weil sein Disputant in einer verwegenen Rede (7.11) Gottes Freiheit sowohl hinsichtlich seiner Natur als auch seiner Wirksamkeit leugnet. Das machtigste Argument dieser verwegenen Rede ist, daB die Wirksamkeit, die gemaB der Natur verwirklicht ist, durch die Natur determiniert sein muB. Dagegen versucht Plotin, Gottes Freiheit zu verteidigen, indem er m. E. folgende verschiedene Ebenen der Gottesformulierung entwirft: Ebene (I)-Gott hat weder Wirksamkeit noch Natur; Ebene (II)-Er hat Wirksamkeit, aber hat keine Natur; Ebene(III)-Seine Wirksamkeit determiniert seine Natur, was Plotin Gottes Selbstschopfung nennt. Davon unterscheide ich andererseits die Redeweise seines Opponenten, daB Gottes Natur seine Wirksamkeit bestimme, indem ich solche Formulierung als Ebene(IV) bezeichne.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000099-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

プロティノス第39論攷の神学

堀　江　　聡*

Die Theologie in der 39. Abhandlung Plotins

Satoshi Horié

Plotins 39. Abhandlung (*Enneade* VI, 8) mit dem Titel "Die Spontaneität und der Wille des Einen" ist in zwei Teile zerlegbar, deren erster (Kap. 1-6) von der Analyse unserer Freiheit ausgeht, die dann im zweiten Teil (Kap. 7-21) modifiziert auf die Analyse der Freiheit Gottes angewandt wird. Wir fragen allerdings mit Recht nach der Freiheit des Menschen, aber nicht nach der Gottes, da ihm ein höherer Zustand als die Freiheit zugestanden werden soll. Trotzdem wagt Plotin auszusagen, daß Gott frei sei, weil sein Disputant in einer verwegenen Rede (7.11) Gottes Freiheit sowohl hinsichtlich seiner Natur als auch seiner Wirksamkeit leugnet. Das mächtigste Argument dieser verwegenen Rede ist, daß die Wirksamkeit, die gemäß der Natur verwirklicht ist, durch die Natur determiniert sein muß. Dagegen versucht Plotin, Gottes Freiheit zu verteidigen, indem er m. E. folgende verschiedene Ebenen der Gottesformulierung entwirft: Ebene (I)-Gott hat weder Wirksamkeit noch Natur; Ebene (II)-Er hat Wirksamkeit, aber hat keine Natur; Ebene(III)-Seine Wirksamkeit determiniert seine Natur, was Plotin Gottes Selbstschöpfung nennt. Davon unterscheide ich andererseits die Redeweise seines Opponenten, daß Gottes Natur seine Wirksamkeit bestimme, indem ich solche Formulierung als Ebene(IV) bezeichne.

* 慶應義塾大学文学部助教授（哲学）

プロティノス著作集 (Corpus plotinianum)[1] 所収の54篇の論攷のうちでも，およそ A.D. 265年，61歳のとき執筆された[2] 第39論攷「一者の自発性と意志について」[3] ほど高い評価を得ているものもそう多くはない．たとえば，「プロティノスは，神の自由の存在と本性という形而上学の最も根本的な問いに向かっている」[4] とか，「彼の最も独創的な哲学的著作の一つ」[5] とか，「最高のものの究極的自立性の神秘を示す新しい道がつけられている」[6] 等々と評されているのである[7]．このような賛辞が捧げられている理由は，プロティノスが他のどの論攷にもましてまさに本篇で神を肯定的表現で語り上げていることによる[8]．それは，「半ば人格的表現」(semi-personal terms)[9] にまで踏み込んでいる場合もあり，神の「内的生」(the inner life)[10] を開示していると評価する論者もいる．いずれにせよ，プロティノス神学の全体像を把握するうえで，この第39論攷の分析は避けて通ることのできない一つの関門であることは間違いない．

第39論攷に関する最近の水準の高い註解書によれば，全21章は第1章から第6章が第一部，第7章から第18章までが第二部，第19章から第21章までが結論部に割り当てられるという[11]．この区分は第二部と第三部の分割線をめぐって従来の諸家の見解と一致していないようだが，差し当って第一部と第二部の境目に関しては異論はない[12]．

まず第1章では，神々及び神々を超えた神にも「自分次第であること」(*ἐπὶ*＋与格＋*εἶναι*) を認めうるか否かという問題が提起される．何かが「自分次第である」ことは，プロティノスが第一部で用いるさまざまな言葉使いで言い換えるならば，何かを「できる」(*δύνασθαι*)，何かへの「力 (*δύναμις*) をもっている」ということである．またそれは，自分が何かを「支配している」(*κύριος*) ことであり，「自主性」(*τὸ αὐτεξούσιον*, 3.6 et passim)，「自発性」(*τὸ ἑκούσιον*, 3,19 et passim)[13]，「自由」(*τὸ ἐλεύθερον*, 4.6 et passim) をもっているということである．自由の有無は行為の場面で問われる問いであるから，行為しない神々について自由か否かを

問うことは本来 (*κυρίως*, 4.7) ふさわしくないことである．自由論は我々自身をめぐって考察するのが本来であるから，本篇の問題設定そのものが常軌 (*ἔθος*) を逸したものであり，神々に「自由」が認められるとしても，通常の意味の「自由」は転用 (*μεταφέρειν* 1, 19) を被らなければならない．このように第39論攷は，一種変圧のかかった論究となるべきことを冒頭で示唆しつつ，神について大胆に (*τολμητέον*, 1.8) 論を展開すべきであると主張する．それは，後述するように本篇の論争相手の大胆な論 (*τολμηρὸς λόγος*, 7.11) に対するプロティノス自身の大胆な応答なのである．しかし，神に「自由」を適用するに際し，意味に転義を与えるにしても，神の「自由」は我々自身の自由と何らか意味の共通性を分ち持っていなければならない．それゆえ方法論として，第一部では我々の自由とは何であるかが先に探求される (1.14–21).

第一部の概要

我々が自由を問うきっかけは，逆説的なことに我々がむしろ不自由なときである．逆運や不可避的事態や魂を制圧する情念に翻弄されるとき，我々自身は行為の主体として無力である (*οὐδέν ἐσμεν*, 1.26–27) と感ずる．ということは，裏を返せば外的・内的拘束に隷属せず，我々自身の意志 (*βούλησις*, 1.31) に沿って為された行為だけが自由なのである．プロティノスの考える意志に沿った行為とは，第二章以下の論述によれば，通常よりもかなり厳しい条件のもとでしか成立しない．獣や子供，精神異常者，薬物中毒者，制御できない想念の虜になっている者に，自己を支配していること，すなわち自由が認められないのはもちろんのこと，一般に衝動 (*ὁρμή*)，感性的欲望 (*ἐπιθυμία*)．激情 (*θυμός*) を意志の発する基盤とすることはできない．というのも，肉体の欲求に従って為される行為，たとえば，食欲があるから食べる，満腹だから食べないという場合も，人はその時々の肉体の様態に左右されていると考えられるので，自由とは見なさ

れないからである (3.8–17). また，そのような人々以外にも，肉体との結合によって生じた自然本性の必然性 (*ἡ τῆς φύσεως ἀνάγκη*, 2.14) に応じて行為の大半が決定されるような劣悪な人々にもプロティノスは自由を認めない.

総じて，欲求 (*ὄρεξις*) が行為の原動力となっている場合，次の理由からその行為は自由でないと考えられる．欲求は欲求主体における何らかの欠乏によって生じ，欲求主体はその欠乏を欲求対象によって充足する方向に必然的に駆り立てられる．そうして，欲求対象へといわば引きずられることになる．この場合，自己が対象を支配しているというよりは，むしろ対象が欲求者を支配しているのであるから，欲求者に自由はないと言うべきであろう．欲求が自由でない根拠は，欲求が肉体との結合体としての人間の自然本性に根差した (*κατὰ φύσιν*, 2.12–13) ものであることに帰着する．自然本性がその所有者の自己そのものであれば，なぜ自然本性に則った行為が自由ではないのか，どうしてそれは，自己の支配する行為ではないのか，という疑問が当然ここで湧いてこよう．しかし，自然本性に則った活動が自由であるとしてみると，自然本性を生物に劣らず有する火のような無生物にも自由が属するという背理が生ずる (2.23–25). とはいえ，自然本性に則った活動全てが不自由であると普遍化することもまた妥当ではない．いかなる自然本性が活動の基盤であるかが，自由の成否の分岐点なのである.

「一般的に言って，他のものに由来し，その始原を他のもののうちにもち，他のものから発して当の本性として生じたものが，どうしてそれ自身，自己に由来することがあろうか」(2.21–23).

上の引用文から明らかなように，他者によって生じたものは，その自然本性を他者によって決定されたものとしてもつ．それは，他者に従って (*κατ᾽ἐκεῖνο*, 2.23) 生き，形造られたまま (*ὡς πέπλασται*, 2.23)，生じたままに (*ὡς γεγένηται*, 2.25) 活動するだけである[14]．したがって，自由であ

る自然本性とは，他者に始原をもたず，他者によって産出されたものでもなく，むしろ，自己自身が自己の始原であり，他者を必要としない自己充足的なものでなければならないことがわかる．この種の特殊な自然本性を別とすれば，自然本性による活動の決定論という思考枠がプロティノスに抜き去り難いものとしてある事実は，第二部の論の一つの流れを方向づけるという点でここで銘記しておいてよい．

さて，肉体との結合体としての人間の自然本性は，一定の欲求を人間のうちに生ぜしめ，人を欲求充足行為への隷属状態に置く．しかし，人間には，理性 (*λόγος*) が欲求に反して (*παρὰ τὴν ὄρεξιν*, 2.30) 作用し，欲求を制するという事実がある．欲求に反抗するということは，結合体の自然本性に反抗するということであるから，理性は結合体としての自然本性とは別系列の始原をその活動根拠として有しているのでなければならない．その別系列の始原をプロティノスはヌース (2.35) と名付けている．我々はヌースの活動を通じて身体の様態，つまり欲求から自由になる (3.19–20)[15]．ヌースは欲求を制止するから，欲求充足行為からも我々は解放される．人は欲求充足行為の外に自由を得るわけである．

ところが，ヌースの活動である直知すること (*νοεῖν* 3.24) から呼び起こされる欲求があるとプロティノスは主張している (cf. 2.33; 3.23–24). ヌースは，結合体の欲求とは別の欲求をもつのだろうか．ヌースの活動から生ずる別の欲求とは，善 (*τὸ ἀγαθόν*, 4.4) を目指す正しい欲求 (2.10) に他ならない．先に，欲求主体は総じて欲求対象に隷属するのではないかと考えられたが，善への希求 (*ἔφεσις*, 4.14) は善による強制ではなく，自発的な活動であり，自由なのである (4.1–4; 12–22).

「というのも人は，自由も，自分次第であることも善のために求めるのであるから」(4.35–36).

ここから善への欲求は，「欲求するもの」即「隷属するもの」という図式を越えていることが判る．だがしかし，善への欲求も欲求であるかぎ

り，欲求の基盤である自然本性にやはり根差しているはずである．であるなら，ヌースの自然本性にヌースの善への希求は隷属しているのではないか，という疑念が生じてもおかしくない(4.4–7)．ここで考えるべきことは，「自らの自然本性に隷属する」という表現は，隷属するものと支配するものとの二者への分裂を前提しているという事実である．しかるに，ヌースは「単一な自然本性であり，一なる活動であって，力の状態と活動の状態を別々のものとしてもっていない」(4.24–25)のであるから，自己の自然本性に拘束されることにはならない．

さて以上から，人間は，肉体の自然本性⇒欠乏⇒欲求充足行為⇒欲求対象への隷属⇒不自由という系列に対抗するものとして，ヌースの自然本性⇒善への希求⇒肉体の欲求の制止⇒欲求充足行為の停止⇒自由という別系列の連鎖を辿ることができることが判明した．ヌースの活動を通じて肉体の欲求に打ち克つものは理性と呼ばれていたが，理性とはとりあえずここでは諸々の徳が機能する魂の場所であると考えてよい．徳と自由の関わりを考慮に入れるために，最初に性向(ἕξις)としての徳をとり上げてみよう．徳を備えて善き人になることを人は意志して選択することができる(5.31–32)．それゆえ，人が獲得しつつある徳を指して，「徳には支配者なし」(5.31; 6.6–7)，つまり徳は自由である(6.9)と言うことができる．

次に，徳は魂のうちに生じてくると，魂が以前屈服していた肉体の情念や欲求を制御し，魂をそれらから自由にする(5.28–29; 32–34; 6.10)．

今度は，性向から活動に移る場面の徳に注目してみよう．人は勇気という徳を備えていても，戦争が勃発しなければ，勇気を行使する活動を行ないえない．また，気前のよさを示すためには，貧困が存在しなければならないし，正義を確立し秩序を回復するためには，不正が存在しなければならない．それゆえ，徳は自己の活動完遂のために自足していない．したがって，純粋に(καθαρόν 2.36; cf. 5.4–5)自由であるとは言えない．そこで，プロティノスは徳を擬人化して，徳は自ら活動するために悪が存在す

ることを望むか，それとも徳はそれ自身無活動のままにとどまっても，悪が存在しない方を望むかと問いかける．ヒッポクラテースのような名医ならば，誰も自分の技術を必要としない方を望むように，徳も徳の配慮を誰も必要としない状況で，無活動である方を選ぶであろう (5.13–20) というのがその答えである．したがって，徳の理想のあり方は，徳の自己否定に等しい無活動である．徳の行使を要求する不可避的状況が生じないかぎり，徳は無活動状態を永久に望み続けていたであろう．その意味で，徳は行為以前の性向にとどまる無活動状態において，自分の思い通りのあり方を実現しており，自由である．だが，悪の存在しない理想郷とは程遠い現世では，徳はその活動を余儀なくされる．その際，徳は，たとえば正義のために，徳の所有者が危機に陥っても見放すことがあり，生命，財産，子供，祖国さえも捨てるよう命ずることもある．その理由は，徳の「目標が徳自身の美にある」(6.17–18; cf. 5.6) からである．徳自身の美とは，徳がそれを欠いては徳たりえない一定の規範であろう．徳はその所有者の命さえ顧みず自身の規範を観照 (6.21) し続けるかぎり，自由である．それゆえ，徳は「何か第二のヌースのごときもの」(5.34–35) と呼ばれもするのだが，現実の出来事の大きさに潰されて，正義の実現を見ないこともあるに違いない．また，徳の活動は偶発的出来事に依存する以上，徳を備えた人間全体の自由は，不自由と混合されたもの (*μικτόν*, 2.36) に甘んじざるをえないのである．

さて，徳そのものは，自由であるとしても，徳によって行為する人間は善を自由に獲得することはできなかった．それに対して，我々のヌースの因って来るところである第一のヌース (6.32) に関しては，その活動の志向対象が自己以外ではあり得ないから，活動は外的拘束を受けない．またすでに見たように，力と活動が別々ではないから，無活動であるときは決してない．そして，その意志はつねに善を志向し，かつすでに善を獲得してしまっている．それ故，自由である．または，我々人間並の自由より優

れた自由の状態にあるという意味で「自由以上」だと言うべきである(6.31–45).

第二部の分析

自由が求められるのは，善のためであるから，善が他のものを自由にするとも言い換えられる．ヌースさえも含めて他のものに自由を付与する善自身が自由でないとは，プロティノスが断じて承服できないテーゼである．ヌースでさえ「自由以上」と表現せねばならないとしたら，善そのものの自由は言葉で形容することができないほど神聖なものであろう．であるからこそ，「もしよそから差し向けられた或る大胆な論が次のように主張するのでなかったら」(7.11–12)[16] プロティノスは，善を「自由である」と規定することはなかったであろうと述べる．

> 大胆で強情な論:「善は偶々，現にあるようになっているのであり，善が現にそれであるものを支配しておらず，善がそれであるものはそれ自身に因らず，何かをするにしてもしないにしても強制されているので，自由も自分次第ということも持っていない」(7.12–15).

この第7章で導入される大胆な論を契機に，議論は善一者の自由に向けて収斂していく．この論を仔細に分析すれば，（イ）偶然による本性の支配，（ロ）本性による活動の支配，の二段階が読みとれる．第7章では，（イ）も（ロ）も正しくないことが宣言され，簡単な理由が添えられている．これは，以後の論駁の要約を提示しているものとして解することができる．まず，（イ）偶然は，善より後の多なるものどもの間に初めて見出されるものであるから，善が偶然によって生じたはずがない．また，善は生成することさえなかったから，自身の成り立ち(γένεσις)を支配していないと言うこと自体妥当ではない(7.32–36).（ロ）その一：本性(φύσις)[17] に反して活動しうることだけをもし人が自由と見なすならば，本性に則って活動するヌースから自由を奪うことになってしまう．しかる

に，すでに第一部で見たように，ヌースは善を最大限に獲得しているのだから自由である．ましてや，善そのものは自由でなければならない．善が唯一一定のあり方 (*τὸ μοναχόν*) 以外のあり方を選択することが決してないにしても，ヌースの場合と同様他からの拘束によるのではなく，それがいわば自分の意に適うこと (*οἷον ἀρέσκειν ἑαυτῷ*) であれば，決して不自由であるとは言えない．したがって，善は本性に則って唯一一定の活動をしているにしても，自由である．それゆえ，善の本性が活動を強制するという言い方は適切ではない (7.36–44).

その二：ヌースでさえ，そのあり方と活動は異ならないのであるから，ましてや善のあり方と活動は同一である．善はあり方にしたがって活動するというよりも，活動によってあり方が規定されると言う方がよい．したがって，本性に活動が支配されているというのは正しくない (7.46–54)[18].

続く第8章でプロティノスは，第7章で触れた（イ）（ロ）の反論の詳述に直ちに向かうのではなく，我々が神を語る際注意すべき鉄則を確認する．我々は，神より劣った存在者から何らかの属性を抽出し神に転用するが，その属性は所詮神に本来的 (*κυρίως*) なものとはなりえない．したがって，神より劣った属性に除去の操作を次々に行うことによって可能なかぎり神に近似した属性にまで精錬純化しなければならない．「自由」の場合もその例にもれず，通常は何かに対して障害なく活動できることを意味するから，何か他のものが前提されている．しかるに，神は万物に先行する．それゆえ，神に「自由」を転用する際には，通常の自由から一切の他者を除去することによって，相関的でない絶対的な自由を我々は考察しなければならない．

それから，神の「本性」に言及するときも，他のものによって特定のものとして生ぜしめられたままに (*ὡς πέφυκεν*) あるというニュアンスは除去しなければならない．神以前に他のものは存在しなかったからである．

ところで，神以前には偶然も存在していなかったはずである．したがって，神が偶然によって或る本性として生じたという言明は，偶然を神の先行者として立てる点と，神の本性を他から生じたものとして捉える点で二重の過ちを犯していることになる．

第8章の前置きを経て，第9章から大胆な論の実質的論駁が着手される．

その一：神の偶発論にとっては，神に現在のその神の本性より劣った本性が偶々備わっていたとしても，何ら不都合はないはずである．しかるに，神は，万物の始原であるから，万物より優れていなければならない．したがって，神の本性は一定のもの (*ὡρισμένον τι*)[19] でなければならない．それゆえ，神の本性は偶然によって生じたものではありえない．

その二：すでに，7.41–44; 48–49 でも見られ，以後もたびたび多様な変形で現れる証明法に，ヌースないしはヌースより劣ったものの場合からの類推による方法がある．いくつか例を挙げてみよう．

ヌースでさえ自己を逸脱して自己以外のものになることがないのに，ヌースを産出した神が現にある本性以外のものに偶々なりえるはずがない (9.23–34).

偶然は，条理 (*λόγος*)，秩序 (*τάξις*)，限定 (*ὅρος*)，形態 (*μορφή*) や形相など，ヌースにおいて最大限に実現しているものとは正反対のものである．なぜなら，偶然は条理を欠いたところ，つまり先行するものと接続するものとの関係から外れたところにしか見出されないからである．そこで，ましてや条理や限定などを他のものに与えて，他のものから偶発性を除去するもの自身が，偶然によって生ずることはありえない．むしろ，条理の付与者は「条理の根」，「条理より美しいもの」(15.32–33)，「万物に向かう一なる条理」(17.32) と言うべきで，偶然の入り込む余地は全くない (10.1–18; 15.30–36; 17 章).

或るものとそのあり方 (*τὸ εἶναι*) とが別々であるかぎり，前者は偶然に

よって生じうる．たとえば，人間のあり方は偶然によって生じえないが，特定の人間は偶然によって生じうる．ところが，或るものとそのあり方とが同一であるならば，それはそのもの自体なのであり，そのあり方を規定する原因は自己自身である．それゆえ，偶然の入る余地はない．況や人間自体などの実有 (*τὸ ὄν*) を超え，それらを産出したものが偶然によって生じたはずがない．それどころか，それは偶然に与らないものの始原ないし，いわば範型 (14.39) である．

18章では，ヌースと神との密接な関係を示す二つの比喩が現れている．一つ目は，円と円周の比喩である．円の中心と円周を結んで至る処に (*παν-ταχοῦ*, 18.16) 半径を引けば，中心点と円周上の全ての点が結びつけられる．円周上の各点は，中心点に依存し，中心点なしには存立不可能であるという意味で，中心点から力を得ている．中心の一点は円周上の無数の点と対応し，一を多として現すという仕方で自己の力を円へと展開している[20]．中心点と円は，展開されていないものと展開されたもの (18.18) との関係にある．ところで，神に依存するヌースと神は，それぞれ円と中心点に相当するので，ヌースは神の展開態と言える．また神は，「ヌースではないが，統一状態にあるいわばヌース」(18.21–22, cf.18.26) であると逆算できる．

二つ目は光の比喩である[21]．神は光源，ヌースはそこから放射される光線に準えられる．光源が真実のものであるとすれば，拡散した光線は映像 (*εἴδωλον*, 18.35) にすぎない．しかし，映像は光源と別種のもの (*ἀλλο-ειδές*, 18.36) ではなく，両者には連続性，共通性がある．先の中心点と円の場合にも見られた，産出者と被産出者との間に成立しているこの連続性と不連続性こそが，ヌースの場合から神の場合を類推する論法の基礎になっている．つまり産出者は，被産出者と類似の性格をはるかに原初的 (*πολὺ ἀρχετυπώτερον*, 14.33) かつ何重にも偉大な仕方で (*πολλαχῇ μεῖζον*, 18.33) もっている．この根本原則によって，ヌースの偶発性の否定から

神の偶発性の否定へのこれまでの類推が支えられていたのである.

その三: 大胆な論に対して, 議論を通じての反駁ではないが, 見神体験をしたならば, 神に偶然性を容認するはずがないというプロティノスの自信に満ちた表白が, 抑えきれない感情が吹き出すかのように繰り返し現れている[22].

観照する人の眼前の至る処に神が顕現し, どちらを見つめても神を見ることになるので, その人は驚愕し, 神がどこにいるか語ることすら全くできなくなる. 況や神は「偶々このようになった」という暴論を我々はなしえない (19.6–12). そこで, 神はどこにも存在しないし, 至る処に存在するように我々には思われる. もしどこにも存在しないならば, 偶々生じるということがどこにも起こりえたはずがない. また, 神が至る処に存在すると述べることも, 空間を我々が表象し, その中に神を導き入れるという仕方であれば, 空間内に神が偶発したという想念を惹起しかねない. それゆえ, 神が至る処に存在するというよりも, 神「自身が至る処, 至る方角」(*τὸ πανταχοῦ καὶ τὸ πάντη αὐτός*, 16.6), 「外側」(*τὸ ἔξω*, 18.2), 「万物の包括」(*περίληψις πάντων*, 18.3) なのであり, 他のものの存立の場とすべきである (16.1–8; 11.13–28).

神には万物から純粋で単独であるという側面があることを強調することによって, 偶発性を神から遠ざけるという論法はすでに周知のものであるが, 神の単独性はまさに我々自身が追体験できることなのである. 我々が偶然によって生起することによって苦しめられるのは, 本来の我々に付着した肉体的要素による. 我々がこれら一切を除去し, 神すなわち「真実な生に成りきるならば」(15.21–25), 我々は「自由以上, 自主的なもの以上となり」(15.22–23), 偶然と没交渉になるのを実感する (15.24–25).

人がヌースを超えた彼方に上昇して神を見入ったならば, 神は「偶々このようになった」(*οὕτως συνέβη*) と言い得ないのはもちろんのこと, 「このようなものとして唯一一定性をもつ」(9.38–39) とも言い得ない. これ

は，神を限定することによって神以後の存在者の地位に降格させることにつながるからである．その意味で，見る人(*ὁ ἰδών*)は神を無限定なもの(*ἀόριστον*, 9.43)として体験する(9.34–44; cf. 9.17–23)．神の迫真性を表白するこの語り口においては，大胆な論が唱える神の偶発性もプロティノスが擁護する神の自主決定性も共に放棄される．その語り方をレヴェル(I)としておこう．

さて，大胆な論は神の偶発説を撤回して陣容を立て直し，なおもプロティノスに喰い下がる．だからこそ，「強情で扱いにくい論」(*λόγος ἀντίτυπός τε καὶ ἄπορος* 7.16)とも呼ばれていたのである．

「では，彼は生じなかったのであり，現にあるようなものとして(*οἷός ἐστιν*)あるが，自分自身のあり方(*οὐσία*)を支配していない，とすればどうであろうか．そして，もし自己のあり方を支配せず，現にあるものとしてあり，自己を存立せしめたのではなく，現にあるような自己を用いているのであれば，彼は必然的に現にあるところのものなのであって，他のあり方とはなりえないであろう」(10.21–25).

この大胆な論の改訂版では，偶然による神の本性の支配という先の（イ）の論点は撤回されているものの，神は自己の本性を支配することができず，必然的に一定の自己の本性を「利用する」(*χρώμενος*)すなわち活動に移すだけであると言い張る点で，先の論点（ロ）になおも固執する．

第10章での（ロ）への反駁は，すでに第7章で述べられたことの再説からまず始まる．つまり，神が一定のあり方を堅持するのは，それ以外の仕方であることが不可能だからではなく，現にあるあり方が最善だからである．より劣悪なものへ向かって行くことができないことは，神の無力を示すのではなく，むしろ神の「力の充溢」(*ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως*, 10.33)を意味している．そこで，神は必然に拘束されてではなく，自己に因って自主的に一定のあり方を保っているのである(10.26–35).

次に，論争の最大の焦点は，神が自己の本性を支配しているのか否かという点に絞られる．第12章は，強情な論の次のような問いかけで口火が切られる．

「ではどうであろうか．（神は）彼がそれであるところのもの (*ὅ ἐστι*) ではないのか．それであるところのものであること，或いは彼方にあること (*ἐπέκεινα εἶναι*) を一体彼自身は支配しているのだろうか」(12.1–2)

プロティノスの最初の応戦は下から上への類推の道による．我々は，肉体に即しているときには本性から離れているが，魂に即しているときには本性に与り，或る本性 (12.6) となる．我々が，或る本性であるというのは，本性に種差の限定が加わることによって，本来的な本性，本性自体 (*αὐτοουσία*, 12.8) から離れた状態にあるということである．それゆえ，我々が分有するにすぎない本性を支配しているとは端的には言いえない．ところが，当のものと本性自体とが一致する段階がある．そこでは，自己が自己である本性を支配している．さらにその上に，種差的限定のないその本性を産出するものがある．それは，産出されるその本性を自由なものとして創造する．この自由を創造するもの (*ἐλευθεροποιόν*, 12.19) 自身が自由でないことはありえない．そして，これが神なのである．ここでもなお，神は自己の本性に隷属しているのではないかと切り返すのは当たらない．というのは，神自身は本性を持たず (*αὐτὸ οὐκ ἔχον οὐσίαν*, 12.21–22)，本性は神より後のもの (*ὑστέρα*, 12.21) なのだからとプロティノスは主張する (12.1–22)．大胆な論に対してプロティノスが投げ放った「神は本性をもたない」というこの発言こそ，斬新で大胆な応戦と言ってよい．通常，「本性」という言葉は，探求対象の「何であるか」(*τί ἐστι*;, 11.6) に対する最も十全な答えとなるべきものを指し示すために用いられる．当然，人は神についてもその何であるか，すなわち本性を尋ねることができる[23] のであるから，神から本性を除去するという屈折には何か余程の理

由があると考えねばならないだろう．その屈折の原因は，もちろん大胆な論の投げかけた神の自由な本性への疑いの異様さに呼応したからに他ならない．だが他方，プロティノスの思索の導きの糸となったのは，善が「ウーシアーの彼方に」(ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)[24] あるというプラトンの言葉であったと考えられる．

「古人たちによって謎めいて語られた「ウーシアーの彼方に」という言葉にしても，恐らくはこのような意味においても解されねばならないだろう．すなわち，（神が）本性を産んだという意味だけではなく，また次のような意味においてであろう．（神は）本性にも自己にも隷属せず，彼の本性が彼自身の始原ではなく，彼自身が本性の始原なのである．自分自身のために本性をつくったのではなく，彼は有ること (τὸ εἶναι) をつくるのだが，自分ではそれを全く必要としないので，本性をつくったうえで自己の外に手放したのである」(19.12–20)

ここでは，イデア的実有という意味のウーシアーに，事物の本性という意味のウーシアーが重ね合され，神は本性の彼方にあるから本性をもたないという結論が導き出されている．神が本性をもたないならば，神が本性の拘束を受けないのは当然であるから，神の自由が確保されるのである．このように神から本性を除去する異様な語り方を，レヴェル (II) と呼んでおこう．このレヴェルで神が話題になるときには，神はしばしば指示代名詞ないしは再帰代名詞で言及される[25]．

本性をもたないゆえに，本性に拘束されない神は自由であると述べられたが，精確に言えば，それは神の活動が自由であるという意味である．そこで，我々は神に活動があると設定するが，その際，彼自身と活動が別物で，一方が他方を支配していると考えてはならない (12.22–25)[26]．神自身即本性なき端的な活動 (ἐνέργεια μόνον, 12.36) なのである．

「また，本性 (οὐσία) なき第一の活動を措定することを恐れてはならない．まさにこれこそ，いわば存立 (ὑπόστασις) であると措定すべきで

ある．他方，もし人が活動なき存立を措定したならば，始原は欠陥をもつことになり，あらゆるもののうちで最も完全な始原が不完全なものとなってしまうだろう．また，（その存立に）活動を付け加えるならば，その一たることを維持できないであろう．そこで，もし活動が本性より完全であり，第一のものは最も完全たるべきであれば，第一のものは活動であろう」(20.9–15)

この箇所で鮮明に打ち出された活動としての神は，「そのウーシアーが活動である」[27] と定式化された，かのスタゲイラの哲人の神と実質的には何ら相違がないかもしれない．しかし，ともかくもその表現法として，本性と活動の二者を用いる点で，神の一性を損なう危険がある．またプロティノスは，本性が活動を決定する点に神の自由を損なう危険を見てとったからこそ，大胆な論に触発された形で，敢えて神は本性なき活動である，というレヴェル(II)を語り出したのである[28]．このレヴェル(II)においては，二元性は払拭されているから，「自己支配」(*τὸ αὐτοῦ κύριον*, 12.29–30) と言うことすらふさわしくない．「自己支配」とは本性が自己の活動を支配することであるとすれば，本性と活動が少なくとも概念的に区別されるヌースの段階において初めて「自己支配」が有意味に語られうるのである (12.29–37, 13–17)[29]．

さて，神に活動すら認めない (12.25–26; 36–37) 語り方がレヴェル(I)，神は本性なき活動であるという語り方がレヴェル(II)，本性と活動を措定し，本性による活動の支配を容認する，ヌースの段階に特徴的な語り方をレヴェル(IV)とすれば，もう一つ，活動の方が本性を支配するという語り方レヴェル(III)がある．このレヴェル(III)は，活動のみならず本性を措定し，二元論の枠内で展開される点で，本来神にはふさわしくない語り方である．それにもかかわらず，プロティノスが敢えて本来の語り方から逸脱する (cf. *παρανοητέον ἐν τοῖς λόγοις*, 13.4–5) のは，説得のため (*τῆς πειθοῦς χάριν*, 13.4) であるという．説得する内容は，「神は自己の本性

を支配していない」という許し難い謬見に対して，「神は自己の本性を支配している」と認めさせることである．神におけるこの「自己の本性の支配」ですら，レヴェル(I)及びレヴェル(II)では不適切な表現ではあるが，「本性による拘束」と対極の立場として，大胆な論の論駁には有効だからである．もちろん最終的には，我々は「自己支配より高貴な地位」(*ἐν τιμιωτέρῳ τοῦ ὅ ἐστιν αὐτοῦ κύριον*, 12.31–32) の彼方へと踏み超えて行かねばならないのではあるが．

それでは，神の本性を支配する活動とはどのようなものであろうか．もし神の活動が自己の外側へ傾いたとしたら，それは他者を創造することになり，神の本性を創造しないであろう．そこで，神の活動は他者の創造の前提としてまず自己の内へ (*εἰς τὸ εἴσω*, 16.12) 向かう再帰的な活動 (*ἡ ἐνέργεια ἡ πρὸς αὐτόν*, 16.28) であるとしなければならない．その自己から自己へ向かう再帰的活動が神の本性をつくり上げているのであれば，神の本性は神以外のいかなるものの支配をも受けず自由であることが保証される．結局は神の本性と活動は同一だとしても，神の本性が活動に従うと表現したならば，活動はいかなるものからも制約を受けず，完全に自由であることが明示される．神の活動が神の本性を全き自由のもとに構成していることを，プロティノスは神の自己創造 (*αὐτὸς πεποιηκέναι αὐτόν*, 13.55; 57; 15.8–9; 16.21; 29; 20.21–22) と呼んでいる．しかし逆に，自己の本性が自己の活動を創造することを自己創造と名付けるわけにはいかない．というのも，その場合その本性の出自が不明であり，偶然ないしは必然が本性を通じて活動を創造した（大胆な論のテーゼ）可能性を排除できないからである．こうして，神に活動と本性を容認しつつも，活動が本性を支配すると表現することによって，本性による拘束を脱した神の自由が確保されるのである．そして，プロティノスは活動と本性の対概念に具体的な対概念を代入することによって，神の「内的生」[30] の再帰的構造にいわば肉付けを与えている．

最初に，第13, 16, 21章で主に行われる，善と意志の対概念の代入の一例を挙げてみよう．神以外のものは，自己の本性のうちに「自分に満足すること」(ἀρέσκεσθαι αὑτῷ, 13.42–43) の根拠を包含してはいない．というのは，自己に不満をもつこともあるからである．自分に満足するということが何かあるものに起こるとすれば，それは自分に満足することの根拠である善を分有することによってである．分有される当の善自身には，当然他のものどもの範型として「自分に満足すること」がそなわっているだろう．ところで，何かに「自分に満足すること」が完全に実現するためには，他者に因らず自分自身がその何かを意志ないし選択したのでなければならない．それゆえ，善には自己意志が包含されているはずである．したがって善としての神は，自己が自己を意志するのであるから，自由である (13.41–47; 50–59).

次に，活動が愛 (ἔρως, 15.1)[31] に，本性が愛すべきもの (ἐράσμιον, 15.1) に置き換えられているのが第15章と第16章の二箇所に見られる．神はすでに見たように，条理や秩序やイデア的原因のそのまた原因として，美しいもの (καλός 15.2; cf. κάλλιον ἢ λόγος, 15.32)，純粋な輝き (αὐγὴ καθαρά, 16.13) である．しかも，神は自己原因 (αἴτιον ἑαυτοῦ, 14.41) であるから，その美しさの原因は自己以外のものに遡りえない．したがって，神は愛すべきものであり，かつその原因である．そして美を原因づける側面は「愛」と呼ばれている．この愛は，愛の対象が前提されて後に成立するものではなく，逆にこの愛の方が愛の対象を熱烈に望んで存立させた (16.14–15) と考えた方がよい．神の自己愛 (αὐτοῦ ἔρως, 15.1) とは，美しい自己を存立させ，自己と交わって (συνεῖναι ἑαυτῷ, 15.3)，一体 (ἓν καὶ ταὐτόν, 15.4) となることを熱烈に望む意志である．愛には強制に伴う嫌悪感は微塵もなく，自発性の極致が実現されているとすれば，プロティノスは神の活動を意志そして，強烈な意志である愛へと次々に敷衍することによって[32]，我々にとって不可測の神の自由をより明確に表

現しえたと言っても過言ではないだろう[33].

結　　び

プロティノスの著作の随所で，神を語る方途として肯定の道，否定の道，原因性の道，卓越の道が踏破されている．しかし，いずれの道も最終地点に到達しえないものとして否定し尽くされてしまう．逆説的なことに，そうして否定を積み重ねることが神に至る最も真実な道とされ，本篇第39論攷においてもレヴェル(I)としてその思想が底流となっていることが確認された．レヴェル(I)においては，神から本性も活動も除去されるので，神は「自由以上」(15.22–23)で，いかなる意志することよりも偉大なもの(9.46–48)である．しかし，D. J. O'Meara のようにレヴェル(I)を強調しすぎること[34]には私は賛成できない．むしろ，第39論攷に特徴的なこととして称揚すべきなのは，本性による活動の拘束という大胆な論へのアンチテーゼとして，プロティノスによって創案されたレヴェル(II)及びレヴェル(III)である．レヴェル(II)においては，神は本性なき活動として表現されるがゆえに，本性の羈伴を脱して自己支配より高貴な(12.31–32)自由が神にはある．レヴェル(III)では，大胆な論を論駁するために神語りの際のタブーを犯して本性と活動の二元論の平面上をロゴスが展開する．論敵の「本性による活動の支配」を逆転させ，「活動による本性の支配」を「自己創造」と名付けて提唱し，神の自由を確保した．さらに，レヴェル(III)では「活動」に「意志」や「愛」などを次々に代入することによって，ヌースからの類比では不明瞭にとどまるしかない神の自由が鮮明に描き出された．すなわち，神は自発的に自己の本性を愛するごとく熱烈に自己を意志し創造したものとして，ヌース以上に自由である．他方，ヌースに特徴的なレヴェル(IV)は，本性が活動を支配しているという意味で「自己支配」が本来的に語られる段階である(12.32–35).実際はヌースでさえ，概念的に区別される以外，その本性と活動は同一で

ある(7.47–49)のだが，ヌースの本性は神によって産出され(8.17–18)，それが活動へと展開するというのがプロティノスの常套表現である[35]．したがって，レヴェル(IV)では，あたかも本性が活動に先行するかのように語られるから，大胆な論による自由の否定を排除し切れないのである．

註

(1) Corpus plotinianum からの引用は，P. Henry et H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera* (editio minor) I (1964), II (1977), III (1982), Oxford に三段階の修正が施されたものを一応の底本とする．それは第一に，上記第三巻末の Addenda et Corrigenda であり，第二，第三は，プロティノス文献学の権威 Schwyzer 単独によって，Corrigenda ad Plotini textum, *Museum Helveticum* 44, 1987, SS. 191–210; Textkritisches zu Plotin und zur *Vita Plotini*, *ΣΟΦΙΑΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ*《*Chercheurs de sagesse*》, *Hommage à Jean Pépin*, Paris, 1992, p. 346 の順に訂正が積み重ねられていったものを指す．もちろん，この底本と別の読み方を私が採用する場合には註でその都度指摘する．第39論攷「一者の自発性と意志について」からの引用は，章と行数のみを明記する．この論攷を「第六論集・第八論文」として言及せず，「第39論攷」という名称を優先させる理由は，プロティノスの思想の発展をつねに念頭に置き留めたいからに他ならない．なるほど，F. Heinemann, *Plotin. Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*, Leipzig, 1921; H.-C. Puech, Plotin et les Gnostiques, *Les Sources de Plotin*, Genève, 1960 pp. 182–185; E. R. Dodds *Pagan and Christian in the Age of Anxiety*, 1960, pp. 24–26 に代表される発展史的なプロティノス哲学の把握には，もはや存立の余地はない (cf. A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, p. 218)．しかし，たとえば第22論攷において人間論に関してプロティノスの思想の転換を見出した J. Igal, Aristoteles y la evolución de la anthlopologia de Plotino, *Pensamiento* 35, 1979, pp. 315–345 は私の知るかぎり未だ反駁されていない．そこで，『エンネアデス』的配列を執筆順配列に従属させる R. Harder, R. Beutler, W. Theiler, *Plotins Schriften*, Hamburg, 1960–1971（以後 HBT. とする）の路線に沿った，J. Bussanich, *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden, 1988 のプ

ロティノスの諸論攷比較の方法に学び，発展の相があるかないか絶えず問われるべきである．さらに一歩進んで，引用箇所表記に関して内外の学会の慣例を逆転させた P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One* (*Enneads VI, 9*) *An Analytical Commentary*, Amsterdam, 1992, preface xiv–xv の方針を私は踏襲したいと思う．すなわち，39[VI, 9] のごとく先に執筆順番号を明示し，括弧付きで『エンネアデス』番号を添えるのである．

(2) J. M. Rist, *Human Value, A Study in Ancient Philosophical Ethics*, Leiden, 1982, p. 111; R. Goulet et al., *Porphyre, La vie de Plotin I*, Paris, 1982, p. 213.

(3) プロティノスの論攷の表題は本人によるものではなく，彼の高弟たちが名付けたもののうちで最も幅をきかせているとポルフュリオスが判断したものにすぎない (cf. *Vita Plotini* 4.17–19). したがって，各表題がその内容を過不足なく伝えているとはかぎらない．39[VI, 8]《*Περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός*》に関しては，*τὸ ἕν* の属格を (*α*) *θελήματος* だけに掛けるのか，(*β*) *ἑκουσίου* にも掛けるのかの二つの立場に区分される．(*α*) は一箇所 (*Vita Plotini* 5.45) だけ 39[VI, 8] の標題が《*Περὶ τοῦ ἑκουσίου*》になっていることと，本篇第6章までは自由一般について論じられていると解釈されることに根拠をもつ．しかし第6章までは，第7章以降神について自由と意志が論じられるための予備作業として本論攷全体のうちに位置づける (cf. 1.13–19, G. Leroux, *Plotin Traité sur la liberté et la volonté de l'Un*, Paris, 1990, pp. 223–226) べきであると私は判断するので，(*β*) を採る．(*α*) に与すると思われる解釈者として，S. MacKenna, *Plotinus The Enneads*, London, 1917–30; E. Bréhier, *Plotin Ennéades I*, Paris, 1924, p. 30（しかし，*op. cit.* VI², 1938, p. 133 では，(*β*) の立場とも解せる)；HBT.；A. H. Armstrong, *Plotinus VII* (LCT) 1988; 特に (*α*) の立場を鮮明に打ち出しているのは，《Over de vrije wil (van de mens) en de wil van het Ene》と訳す R. Ferwerda, *Plotinus Enneaden*, Amsterdam, 1984, p. 839 である．

(4) G. Leroux, *op. cit.*, p. 13.

(5) D. J. O'Meara, The Freedom of the One, *Phronesis* 37, No.3, 1992, p. 343.

(6) HBT., IV b, S. 355.

(7) 他に水地宗明，『プロティノス全集』第四巻，中央公論社，1987年，504頁も紹介しているように，「プロティノスは，まさにここで彼の形而上学の最高理論を展開している」，「プロティノス以前には古代哲学は決してこれほど崇高な神の概念に達しなかった」(M.-N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, Paris, 1857–1861 (rp. T. 3, 1931, pp. 491; 605)) とか，「ここでプロティノ

スは，彼の神学的思考の最頂点に到達した．この論攷はおそらく人間の神学によって神の生へと投げかけられた最も鋭い一瞥であろう」(V. Cilento, *Plotino Enneadi* III–II, Bari, 1949, p. 237) 等々枚挙にいとまがない．

(8) A. H. Armstrong, *op. cit.*, p. 223.

(9) J. M. Rist, *Eros and Psyche*, Toronto, 1964, p. 87; cf. J. Bussanich, Plotinus on the Inner Life of the One, *Ancient Philosophy* 7, 1987, p. 172. ただし，「半人格」(Halb-Person),「超人格」(Über-Person) (cf. Rist, *op. cit.*, p. 86 super-personal) といった性格付けが，困惑させる表現 (Verlegenheitsformel) であり，キリスト教的人格概念ないしは近世の人格概念の読み込みに由来する不毛な議論であるという傾聴すべき W. Beierwaltes, (Rezension): *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un*, Par Leroux, *Gnomon* 65. Band, Heft 6, 1993, S. 489 の批判もある．

(10) J. Bussanich, *op. cit.*, p. 201.

(11) G. Leroux, *op. cit.*, pp. 208–213 *et al.*.

(12) HBT., SS. 358–360 は，第7章から第12章までを第二部とし，第13章から第21章までを第三部としている．E. Bréhier, *op. cit.*, pp. 122–132 は第二部，第三部の区別を設けない．ただし，内容的には第13章から第18章の間に12の議論を見出し，それ以前とそれ以後に切れ目を認めていることは確かなので，細かく区分するならば四区分説となり，Leroux とも HBT. とも対立していないのかもしれない．

(13) 1.33–34 では，*ἑκούσιον* と *ἐφ' ἡμῖν* が区別されている．後者は自分が行為を支配していれば成立するのに対して，前者は行為の生起する情況の個別的知識及び一般的知識を行為者が備えていなければならない点で条件が厳しくなっている．ところが，3.2–10 では *ἐφ' ἡμῖν* と本論攷初出の *αὐτεξούσιον* に，やはり何故に或る行為が正しいのかについての知識 (*ἐπιστήμη*) の必要性が説かれている．したがって，1.33–44 での知識を具備しない緩い意味での *ἐφ' ἡμῖν* は以後の論述では影をひそめると言う他ない．

(14) この種の自然本性とは時間内存在のうちに (*ἐν τοῖς ἐν χρόνῳ*, 8.18) 見出されるものであり，*φύομαι*（何かから生まれる）>*πέφυκεν* (8.15)>*φύσις*（生じた結果の性格⇒他律的性格）のように動詞的ニュアンスを色濃く含意していると言えよう．8.17–18 の *ἐξ ἐκείνου ἔφυ* の箇所では，時間を超越した *οὐσία*（実有）が話題になっているのだが，*φύσις* という名詞の原義を動詞 *φύομαι* に求めるプロティノスの意向が読みとれる．

(15) 欲求から自由になるためには，「自分の友を殺してはならない」(1.39–42) のようなヌースの活動から生じる一般的命題 (*αἱ ἐντεῦθεν προτάσεις* 3.22) が

関与してくると思われるが，いかにして一般的命題が形成され，いかなる関係を欲求と結ぶのか，また無抑制 (*ἀκρασία*) の問題がプロティノスでは生じないのか，理性とヌースの動的な関連をどう捉えるか等々興味ある論点に触れることは本論文の範囲をはるかに越えてしまう．

(16) この大胆な論の出自については，論争があるが未だ決着を見ない．主な説を紹介するならば，E. Bréhier (*op. cit. VI*[2], 1938, pp. 119–122) は，33[II, 9] と同様論敵はグノーシス主義者であり，33[II, 9] においてと同じようなプロティノスの激しい憤りの論調が感じとれると主張する．V. Cilento, *Paideia Antignostica*, Firenze, 1971, pp. 25–26; id., *Saggi su Plotino*, Milano, 1973, p. 108 も，M. de Gandillac, *La Sagesse de Plotin*, Paris, 1966, p. 222, C. P. Gorman, Freedom in the God of Plotinus, *New Scholasticism* 14, 1940, p. 384 sqq. もグノーシス派が標的であると考える．HBT., 1967, S. 372 はプロティノス自身の思考実験 (Gedankenexperiment) であって，論敵は実在しないという説を提唱した．T. A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel/Stuttgart, S. 162 は，もしプロティノス自身の思考実験であるならば，それはアリストテレスの *Met.* 1072b4–13 の極端な解釈に触発されたものであろうと推測する．A. H. Armstrong, Two Views of Freedom, *Studia Patristica* XVII, Oxford, 1982, pp. 401–404 は，グノーシス派説，思考実験説ともに退け，キリスト教徒説を唱えた．具体的には，オリュンポスのメトディオスないしはローマのヒッポリュトスを念頭に置く．J. Whittaker, Self-generating Principles in second-century Gnostic Systems, *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 2, Leiden, 1980, p. 178 は偽ユスティノスの名を挙げる．しかし，Armstrong, *op. cit.*, 1988, p. 224 自身は，自説が定説となっていないことを認めている．J. M. Rist, *op. cit.*, 1982, p. 111–112 は，キリスト教徒だとしてもメトディオスではなく，なんらかのテキストがアレクサンドリアか送られてきた可能性或いはまた具体的なテキストは実在せず，エジプトかシリアの友人から伝え聞いた新説の情報にヒントを得たにすぎないという可能性まで勘案する．W. Beierwaltes, *Plotin Geist-Ideen-Freiheit*, Ph. B. 429, Felix Meiner, Hamburg, 1990, Einführung, SS. XXXIV–XXXV は，キリスト教徒かグノーシス主義者かは未だ最終的に裁定されていないが，思考実験説は説得的ではないと言う．G. Leroux, *op. cit.*, pp. 112–122 は，Bréhier が典拠にしたグノーシス派のテクストはむしろプロティノスの立場と類似しているので，グノーシス説は崩れると立証する．他方，キリスト教徒説に対しても，メトディオスもヒッポリュトスも神の被造物に向けての意志だけが問題となって

いるので，プロティノスの論敵とは考えられないという見解を示す．また，紀元400年頃に成立年代が設定される偽ユスティノスの方がむしろ265年頃書かれたプロティノスの39[VI, 8]に依存しているのであって，偽ユスティノスの先蹤となるキリスト教文献をプロティノスと同時代に見つけることもできていないと述べる．そこで結論として，同定できない論敵の源泉を探るよりも，思考実験説を受け入れておくべきだという見解を示す．しかし，その思考実験は，キリスト教徒の創造の偶然性に関する議論から示唆を得て，神の本性の偶然性に関する議論へと改鋳した可能性もあると付言するので，その曖昧さを D. J. O'Meara, The Freedom of the One (Critical Notice), *Phronesis* 37, No. 3, 1992, p. 345 によって批判される．その O'Meara は，プロティノスの議論の進行に，より一層の注意が払われるべきであり，大胆な論は39[VI, 8]の第一部の議論の弁証論的構造のうちに収めることができると示唆している．こうして，一時旗色が悪かった思考実験説が再浮上しつつある傾向にあるが，私には Bréhier の言う第39論攷におけるプロティノスの論調の激しさを思考実験説は説明しきれないと思われる．

(17) 「本性」を表す術語としては，*ὡς ἔχει, ὅ ἐστιν, οὐσία, φύσις* (13.38), *ὡς πέφυκεν, οἷός ἐστιν, τὸ εἶναι* が主なものである．

(18) 7.49の *ὅτι* は Kirchhoff の提案通り *οὔτι* と読む．また，7.47からの挿入句は7.50まで続くとせず，T. Szlezák, *op. cit.*, S. 161, Anm. 526 にしたがって7.49の *οὔτι* の前までとする．

(19) 9.10の二箇所の *ὡρισμένον* を〈*κεχ*〉*ωρισμένον* に読もうという W. Beierwaltes, *op. cit.*, 1990, S. 91 sqq.; art. cit., 1993, S. 489 が提案し，H.-R. Schwyzer, art. cit., 1992, p. 346 も受け入れた読み方は採らない．というのも，直後の理由句中の *μοναχῶς* は7.38–39の *τὸ μοναχόν* と同様に，唯一一定のあり方を指していると考えられるからである．

(20) 18.11の *τὸ πέρας αὐτῶν τὸ πρὸς τὸ κέντρον* と18.14の *τὰ πέρατα τὰ αὐτῶν σημεῖα τῶν γραμμῶν* は，大方の解釈者と異なり，円周上の点を指すと理解する．

(21) プロティノスにおける光の比喩については，拙論「プロティノスの光の諸相」，『季刊 iichiko』24, 1992年夏号所収，77–88頁で詳しく論じておいた．

(22) 9.17–23; 34–49; 15.13–26; 19.1–12; 21.29–30.

(23) Aristoteles, *Analytica Posteriora* B1, 89b34.

(24) Plato, *Respublica* VI, 509B9.

(25) 12.22–25; 14.41–42; 19.16–21; 20.8; 16; 19; 34–35; 21.16; 23–25; 31–32.

(26) 12.24 の *οὐκ* は 12.23 の *οὐδ'* と結びついた二重否定とは見なさない．さもないと，12.27 の *ἔτι μᾶλλον* が生きてこないからである．Armstrong, HBT, Bréhier, Ferwerda, Cilento 訳参照.

(27) Aristoteles, *Metaphysica* Λ6, 1071b20.

(28) 「本性に隷属しない活動は，純粋に自由なのである，そしてこの意味において彼は自己自身に因って自己自身である」(20.17–19).

(29) 第一部では，ヌースに関して本性と活動が一つである (4.24–26; 7.47–48) と述べられていたが，その一性は本性と活動の二者を一つにする概念操作の上で得られたものである．単に概念の上でにせよ二者が認められる場合には，一方が他方を支配すると語られる素地ができるのである (12.32–37).

(30) J. Bussanich の用語．註 (10) 参照.

(31) A. Nygren, *Agape and Eros*, Leiden, 1957, pp.197–199 のように，この *ἔρως* を *ἀγάπη* と峻別して「自己中心的獲得的愛」と規定することは不可能である．なぜなら，16.13; 14; 15 では *ἔρως* の同義語として *ἀγάπη* の動詞形，形容詞形が用いられているからである．J. M. Rist, *op. cit.*, 1964, p. 83 の批判点も参照のこと.

(32) プロティノスは他に神の活動を「覚醒」(*ἐγρήγορσις*, 16.31–33),「直知を超えた働き」(*ὑπερνόησις*, 16.32), と表現している．神の「覚醒」は言うまでもなく，*Metaphysica* Λ7, 1072b17 に典拠をもつが，本篇では「いわば」(*οἷον*) 付きの比喩として (cf. 13.47–50) 導入されているにすぎない．*ὑπερνόησις* を並の直知作用 (*νόησις*) の否定を経て再肯定された超直知作用と反射的に解せるか否かは確定的ではない．15.20–21 及び 16.34–35 においても，神が直知作用を超える活動であることは述べられているが，その活動が否定の後に高められた肯定，すなわち卓越的な直知活動であるとは明言されていないからである．また，6.36–38 では，*νόησις* を *βούλησις* と言い換えることができるとの但し書きが見られる (cf. P. A. Meijer, *op. cit.*, p. 42, n. 150). 後世のいわゆる神を語る超越の道 (via transcendetiae) ないしは卓越の道 (via eminentiae) を前綴 *ὑπερ-* の合成語に見いだせるかどうか議論の余地がある (cf. *ὑπεράγαθον*, 9[VI, 9] 6.40; *ὑπέρκαλον*, 38[VI, 7] 33.19–20; *ὑπέρκαλος*, 51[I, 8] 2.8). しかし他方，*ἄλλως τἀγαθὸν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθά* (9[VI, 9] 6.56–57); *κάλλος ὑπὲρ κάλλος*, (38[VI, 7] 32. 28–29) のように，否定の後に弁証法的に神的属性を高める思想が確実にプロティノスに散見される点，さらにヌースと神との性格づけに連続性を認める思考法は本論攷において (14.33–34; 16.15–16; 18.20–22; 27; 32–39) も顕著である点を勘案す

るならば，前綴 *ὑπερ-* の合成語は卓越的表現である可能性も排除し切れない．しかしいずれにせよ，*ὑπερνόησις* は本論攷の文脈では余り大きな役割を演じてはいない．

(33) 神を愛と捉えることを重要視するのは，J. M. Rist, *op. cit.*, 1964, pp. 96–99; 104 と Rist の見解の不徹底さを修正しつつ継承した J. Bussanich, *op. cit.*, 1988, p. 110 である．神を求める魂は愛に駆り立てられるが，魂が神と合一したときにその愛は最も強くなる．合一の瞬間には，神が神自身を愛する愛の中に魂が捲き込まれ，神は自己とともに魂をも愛する．魂はこのときもはや魂ではなくなる．この愛として神を捉える仕方は，合一の瞬間を表現したものであるから，否定神学によっても否定されえないという．しかし，このような視点は他の諸論攷との比較検討を通じて初めて打ち出されうるものであるから，本論攷そのものの解釈には援用しない方がよい．私の立場では，愛としての神も本論攷ではレヴェル (I) の徹底した否定神学の段階の表現形態には達せず，美としての自己を産み出さんとする神の活動の自発性の強調表現であるから，レヴェル (III) において捉えられる．

(34) D. J. O'Meara, art. cit., 1992, pp. 348–349.

(35) 拙論，「『エンネアデス』第六論集・第六論文——プロティノスの数の形而上学——」，『哲学』第94集，三田哲学会，1993年1月所収，並びに「プロティノスにおける類種図式による直知界の分節化」，『西洋古典研究会論集』III, 1993年10月所収を参照のこと．