

Title	ペトルス・ニコラウス羅訳『アリストテレスの神学』第十二章 [72r] -十三章
Sub Title	
Author	堀江, 聡(Horie, Satoshi)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2012
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 人文科学 (The Hiyoshi review of the humanities). No.27 (2012.) ,p.23- 49
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10065043-20120530-0023

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.

ペトルス・ニコラウス羅訳 『アリストテレスの神学』 第十二章[72^r]-十三章

堀 江 聡 訳

解題

ここに邦訳する世界初訳のテキストは、1519年にファエンツァ出身ピエール・ニコラ・カステッラーニによってラテン語に訳された『アリストテレスの神学』全14章のうちの第十二章十六節から十三章末尾までである⁽¹⁾。この書は錯綜した素性をもつ。紀元3世紀後半、プロティノスによってギリシア語で記された『エンネアデス』の後半部分、第4-第6『エンネア

-
- (1) 第一章・第二章の拙訳は、「ペトルス・ニコラウス羅訳『アリストテレスの神学』第一章・第二章」、『西洋精神史における言語観の変遷』（松田隆美編）、慶應義塾大学言語文化研究所（慶應義塾大学出版会）、2004年、115-145頁に、第三章・第四章の拙訳は、『慶應義塾大学日吉紀要 人文科学』20、2005年、17-48頁に、第五章・第六章のそれは、『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』37、2006年、89-109頁に、第七章のそれは、『西洋精神史における言語と言語観——継承と創造』（飯田隆編）、慶應義塾大学出版会、2006年、243-260頁に、第八章のそれは、『文科省科研費基盤研究B1報告書』（課題名：プラトニズムの歴史における人間観の変遷）（代表：加藤守通）、2006年、127-135頁に、第九章のそれは、『文科省科研費基盤研究B1報告書』（課題名：プラトン主義の受容と変容を通じての古典の普遍性の研究）（代表：山口義久）、2006年、17-26頁に、第十章[45^v]-[53^r]のそれは、『慶應義塾大学日吉紀要 人文科学』21、2006年、1-22頁、第十章[53^r]-第十一章のそれは、『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』38、2007年、45-70頁に、第十二章[62^v]-[72^r]のそれは、『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』40、2009年、91-117頁にそれぞれ掲載されている。

ス』の翻案であるが、これとは別の9世紀前半バグダードで成立した「流布版『アリストテレスの神学』』と呼び慣わされるアラビア語の翻案もある⁽²⁾。後者の出自にすら定説はなく、世界的に議論が喧しい現状であるが⁽³⁾、前者の素性はそれに輪をかけて謎に包まれている。研究が進捗しない原因として、このラテン語版の現代語訳が一つもないことが挙げられる。

-
- (2) 流布版『アリストテレスの神学』全10章の邦訳は以下の紀要で発表されている。第一章（岩見隆・高田康一・野元晋・堀江聡訳）『慶應義塾大学日吉紀要 人文科学』13, 1998年, 123-141頁。第二章（岩見隆・高田康一・木下雄介・堀江聡訳）『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』30, 1998年, 219-240頁。第三章（岩見隆・高田康一・木下雄介・堀江聡訳）『慶應義塾大学日吉紀要 人文科学』14, 1999年, 55-69頁。第四-第六章（岩見隆・大川京・高田康一・木下雄介・堀江聡訳）『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』31, 1999年, 115-154頁。第七章（岩見隆・大川京・高田康一・木下雄介・堀江聡訳）『慶應義塾大学日吉紀要 人文科学』15, 2000年, 92-106頁。第八章-第九章（岩見隆・大川京・高田康一・木下雄介・野元晋・堀江聡訳）『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』32, 2000年, 121-186頁。第十章（岩見隆・大川京・高田康一・木下雄介・野元晋・堀江聡訳）『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』33, 2001年, 161-205頁。序文・問題一覧（岩見隆・大川京・高田康一・木下雄介・野元晋・堀江聡訳）『慶應義塾大学日吉紀要 人文科学』17, 2002年, 189-211頁。流布版『神学』には、明白に認知されているかぎり、文体面でも術語面でも類似した二人の兄弟がいる。『(正体不明の)ギリシアの賢者の言葉』と伝ファーラービー『神学論攷』がそれである。この両論攷は流布版『神学』と相俟って、原『神学』を想定せしめる。三者はいずれも『エンネアデス』の改作であるが、互いにほとんど重複していないゆえ、原『神学』がある時点で少なくとも三者に分裂したとみなすのが妥当である。G. Endress, *Proclus Arabus*, Beirut, 1973の包括的研究によれば、これらはさらに12世紀にクレモナのゲラルドゥスによってトレドでラテン語に翻訳された *Liber de causis* (『原因論』) のアラビア語原典 *Kalām fī maḥq̄ al-khayr* (『純粹善論』), 及びプロクロスの『神学綱要』全211命題中20強の命題が現存しているアラビア語訳の語彙や文体とも共通であり、いずれも9世紀前半のキンディーを核とするバグダード翻訳チームに特徴的なものだという。『ギリシアの賢者の言葉』の拙訳は、『西洋精神史における言語観の諸相』(中川純男編), 慶應義塾大学出版会, 2002年, 209-225頁に、『神学論攷』の拙訳は、『慶應義塾大学日吉紀要 人文科学』17, 2002年, 157-187頁に掲載。
- (3) 拙論「アラビア語版『アリストテレスの神学』研究展望」, 『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』30, 1998年, 201-217頁参照。

さらに、現代語訳がない理由は、ラテン語版に先行し、全体の約3/4残存するいわゆるユダヤ・アラビア語（ヘブライ文字表記のアラビア語）版⁽⁴⁾の校訂（プラス翻訳？）をフェントンがかなり以前に予告したにもかかわらず、未だ完了していないことによる⁽⁵⁾。流布版は全10章であるのに対し、ラテン語版は14章からなるので、『アリストテレスの神学』の「長大版」（longer version）と称されている⁽⁶⁾。とはいえ、流布版から省略された箇所も多々あるので、単純な拡大版でないことは注意を要する。第一章から第八章までは、両版が一对一对応であったのに対し、長大版第九、第十、第十一章も相変わらず流布版第八章のパラフレーズの続きであることが判明した。長大版第十二章は流布版第九章を翻案し、長大版第十三章、十四章は流布版第十章を翻案している。ということは、流布版第一から第十章が、長大版第一から第十章に一对一对応し、さらに長大版は新たな4章を加えたという先入観は捨てなければならないということである。

ラヴェンナのフランチェスコ・ローズィがダマスクスの図書館で発見したアラビア語写本を、キプロス出身のユダヤ人医師モーセス・ロヴァス⁽⁷⁾

(4) サンクト・ペテルブルクでの発見がボリスフにより1930年に報告され（A. Ia. Borisov, *The Arabic original of the Latin version of the so-called *Theology of Aristotle*, Zapiski kollegii vostokovedov*, Issue 5, Leningrad, 1930, pp. 83-98）, 再び同所で別の断片がフェントンにより、さらにオックスフォードとニューヨークで保管されているカイロ・ゲニザ写本のうちからも新たな断片が1980年にフェントンによって同定されている。Cf. P. B. Fenton, *The Arabic and Hebrew Versions of the *Theology of Aristotle**, in: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The *Theology* and Other Texts*, London, 1986, pp. 241-264.

(5) 長大版の研究はフェントンの校訂が出版されるまで留保するというのが、世界的な了解事項になってしまっている。たとえば、H. Daiber, *Buchbesprechung: Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The *Theology* and the Other Texts, Der Islam* 65, 1988, p. 133.

(6) プロティノス『エンネアデス』のアリストテレス主義化が流布版『アリストテレスの神学』ですでに認められるが、長大版はその偏向（改良？）をさらに推し進めているとの印象を受ける。10章から14章にしているのも、アリストテレスの真作『形而上学』14巻の巻数に合わせた結果なのであろうか。

(7) モーセス・ロヴァスは、ヘブライ語訳をも作成した事実が、フランス国立図

を雇ってイタリア語、ないしは粗雑なラテン語に訳させたものを、ニコラが彫琢することによってラテン語版が成立した。それをさらに洗練されたラテン語に移したジャック・シャルパンティエの訳もある⁽⁸⁾。流布版が長大版に先行するという説が優勢ではあるが⁽⁹⁾、長大版から流布版に移行し

書館 (BnF) ヘブライ語写本996のヨセフ・ベン・シェーム・トーブの『ニコマコス倫理学』註釈欄外に記された残存断片から突き止められている。Fenton, art. cit., pp. 241; 258-259, 及び M. Aouad, « *La théologie d'Aristote et autres textes du Plotinus arabus* », in: *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la dir. de R. Goulet, t. I, Paris, 1989, p. 565参照。私がバリのリシュリュエ通りのBnF 東洋写本館蔵の現物を閲覧したところ、上記写本には次のような説明が付されていた。「Ce ms. semble avoir été écrit en Espagne du vivant de l'auteur. On y trouve plusieurs notes marginales de la main de Moïse Rovas, médecin juif de l'île de Chypre, que Franciscus Roseus, de Ravenne, chargea à Damas de la traduction des quatorze livres de la Théologie attribuée à Aristote. » ロヴァス訳以外に、少なくともシェーム・トーブ・イブン・ファラケラー (ca. 1225-1291) によるヘブライ語抄訳の存在も確認されている (Y. Tzvi Langermann, *A New Hebrew Passage from the Theology, Arabic Sciences and Philosophy* 9, 1999, p. 253)。

- (8) これらのラテン語訳は、アリストテレス偽書の疑いをかけられつつも、1578年から1654年まで (1578年リヨン版 (リプリント1581年), 1580年リヨン版, 1593年フランクフルト版, 1605年ジェノヴァ版, 1619・1629・1639・1654年パリ版), 『アリストテレス著作集』に所収され繰り返し出版されていた。最終的にトマス・テイラーによって、プロティノスの著作に基づく偽書であることが証明されるのは、1812年になってのことであるという。このように長らくアリストテレスの正典から外されずに済んだことには、ニコラ版緒言でローズィが述べたもっともらしい仮説が一役買っている。すなわち、『アリストテレスの神学』第九章の冒頭に欠損があるのは、ストラボンが伝えるように、他のアリストテレスの弟子向けの専門著作同様、ネレウスの子孫が古トロヤ近郊スケプシスの地中に紀元前3-1世紀の約200年間、略奪を恐れて隠した結果の虫喰い状態に起因するものだというのである (J. Krayer, *The Pseudo-Aristotelian Theology in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe*, in: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and Other Texts*, London, 1986, pp. 265-286)。
- (9) A. Treiger (Essay-Review: Andrei Iakovlevič Borisov (1903-1942) and his Studies of Medieval Arabic Philosophy, *Arabic Sciences and Philosophy* 17, 2007, pp. 159-195) によれば、長大版ユダヤ・アラビア語写本の発見者ボリソフは、上掲論文 (註4) においては長大版先行説を唱えたが、早逝した当年1942年の論文 (*Problems in the Study of the Theology of Aristotle*) では流布

たという主張が消えたわけではない。長大版の研究はまだ緒に就いたばかりなのである¹⁰⁾。

底本には、*Sapientissimi philosophi Aristotelis stagiritae Theologia sive mystica philosophia secundum Aegyptios noviter reperta et in Latinum castigatissime redacta*, ecphraste Petro Nicolao ex Castellaniis, Roma, 1519を用い、常時 *Libri quattordecim qui Aristotelis esse dicuntur, de secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios*, per Iacobum Carpentarium, Paris, 1571を参照した¹¹⁾。底本のニコラ版は句読点が不正確で誤植も散見されるので、シャルパンティエ版を援用しつつ文脈を解釈しなければならなかった。流布版『アリストテレスの神学』に対応箇所がない部分は太字で明示した。ただし、解釈者の視点の差によって、太字部分の確定は議論の余地のないものとはなりえないことをお断りしておきたい。私の立場は、哲学的に重要で長大版に特有な思想を識別できれば、それで充分というものである¹²⁾。その思想の独自性をことさら強調したい箇所には下線を施してみた。[]内はフォリオ数である。言うまでもないが、見開きにすれば、r は右頁、v は次の紙の左頁になるのは注意を要する。{ } 内は文意を明確にするための訳者による補足である。原文における名詞の複数形は、和訳でも愚直に保存するよう努めたが、意味が通じる箇所では、もちろん日本語表現の審美的観点から、そのかぎりではない。

版先行説に転向しているという。

(10) F. W. Zimmermann, *The Origins of the So-called Theology of Aristotle, in: Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and Other Texts*, London, 1986, pp. 165; 195; 208は、長大版の成立を9世紀後半と見積もっている。

(11) シャルパンティエ版の発刊年は、現物を確認したところ1572年ではなく、1571年である。Fenton, art. cit., p. 241, Krayer, art. cit., p. 266の不注意な瑕疵が、ダイパー (art. cit., p. 134) やアダムソン (P. Adamson, *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, London, 2002, p. 23) にも感染しているようである。

(12) 流布版の方の哲学的意義の一例については、拙論「『アリストテレスの神学』から古代末期の始原論への遡源」、『中世思想研究』45, 2003年, 41-56頁を参照。

翻訳

第十二章⁽¹³⁾ [72^r]

第十六節：魂は微細な物体でも粗雑な物体でもない。また一般的に言って、
 {物体の} いかなる類にも属さない。

(承前) [72^r] というのもじっさい、一体どうして魂が物体でありうるだろうか。粗雑であれ微細であれ、こういう類に属するものは、たとえば、それ以上微細で流動的な物体がありえない火や、ついで空気も分解されるのであるからには。火や空気は素早く流れ、希薄な物体であるけれども、それでも結合体であるから、このような物体のいずれも魂であるには決してふさわしくない。まして、魂が無力で卑しい物体——粗雑なものとはこのようなものであるが——であるのはふさわしくない。というのもじっさい、魂は原因として、格のうえであらゆる物体に先んずるのであるから、ましてや厚ぼったい物体の本性を越えているだろう。さらに一般的に言って、なんであれ物体は厚ぼったかろうが繊細だろうが一であるが、それは自らに由来するのではなく、まさに魂によるのである。というのもじっさい、一体いかにして物体は本性上、分解するものであるのに、自らによって一であらうか。だから、魂が物体を統一化し一性のうちに包み込まなかったならば、物体は分散し散乱してしまうだろう。それゆえ、すでに述べたように離散的なものであるのに、火的・空氣的小物体が魂であることが一体どうしてできようか。ところで、自らによって一なのではなく、自己自身を統一的なものとして保持できないものは、まして他のものを統一し保持することはできないであろう。したがって、いかにして火が魂であることができようか。魂の本性も特性ももたないのに。それに加えて、物質の世界は偶然によっても偶運によってできているのでもなく、最も微細な

(13) 長大版第十二章のパラフレーズは、流布版第九章から始まる。

非物体性と最高の統御力をそなえた知性的言葉によって成り立っているのである。そして知性的魂は、その言葉から受け取った力を、後にこの世界に注ぎ込むものである。ちょうど、[72^v]われわれの周囲の生ける物体は魂が内在するかぎり、確乎としてあり続けるが、魂がそれらから撤退すると、死して消滅するように、物質的世界も魂がそのうちにつねに留まるかぎり、つねに一定のものとして留まるが、魂がそこから離れたら、中断し自らの状態に留まることはないだろう。単純体であれ混合体であれ一切の物体に先行して魂が存在しなければならないことについては、魂を物的なものだとする人もまた、真理によって強制されてか、事柄自体に駆り立てられてか、証人となっている⁽¹⁴⁾。だが後になって真理を捩じ曲げ、魂は火のような霊だと主張した。じつに、かれらが魂をこのように形容し説明したのは、魂のような高貴な力は、火よりも劣ったものでありえないと気づいたからであり、魂はそのうちで安定する容器のようなものがなければ存在しえないとも考えたからである。そこで、かれらは以上の前提から、魂はとりわけ火のような霊であるか気体状の氣息かであると推論した。というのも、このような物体はあらゆるもののうちで最も微細か、それに近いものだという理由からである。ところで、このように考える者は最初の信条に続いて、なるほど物体はそのうちにある容器ないしは入れ物によって保持されるが、魂が物体にとってのそのような入れ物であって、その逆に物体が魂の入れ物なのではなく、物体は魂によって安定するのだと言うのが筋であったろう。というのもじっさい、魂が物体の原因であり、原因は自分自身の本質によって自己充足しており、存在するために原因づけられたものを必要としないからである。しかしながら、原因づけられるものは存在し持続するために、原因をまこと必要とするのである。

(14) 8-9行目はニコラ版のテキストが壊れていると推測されるので、シャルパンティエ訳 (testes hi quoque sunt qui animo corpoream naturam attribuunt) を参考にして訳出した。

第十七節：魂はアイテール状の霊ではない。また、そもそも物体ではない。

さらに、他の先人たちは魂について、いったい何であるかと考察をめぐらせ、物体であると答えたが、後になって[73]既知のいかなる物体にも近いとみることはできず、以前述べたことを擁護しようと努力した。さらに続けて魂は物体であるとしたが、明瞭なものとは異なるものとした。活動的なものを正しくも霊としたが、霊は魂とは別のものであるから、かれらは間違っていた。というのも、われわれは他の多くある霊をすべて魂と言うわけではないからである。だが、もしかれらが魂とは、可能態において魂である霊だと答えるとしたら、われわれはいったいその可能態とは何なのか尋ねよう。すなわち、何らかの物体なのか、あるいはまた物体における性質なのか。もし前者だと言うならば、以前考慮された理由から、魂は可能態において魂である霊ではないだろう。そこで後者だとするなら、性質は述語づけられたものであって、これは質料ではないのだから——というのも、述語づけられたものはすべて、基体としての物体のうちにあるからである——魂は物的ではない別の本性のものであろう。これを確かなものとするために、別のしかたで証明するならば、われわれはふたたび、魂は粗雑なものであれ繊細なものであれ、いかなる性質の物体であることも不可能であろうと主張する。つまり、すべて物体は熱いか冷たいか、湿っているか乾いているか、希薄であるか厚ぼったいか、黒か白か中間色かである。そして、物体が熱いのであれば、ただ熱するだけであるし、冷たければ、冷たくするだけである。だが、軽ければ軽くするであろうし、重ければ重くするだろう。だが、白であれば白くするのだから、黒ならば黒くするであろう。というのも、熱くするのは冷たいものすることではないし、冷たくするのは熱いものすることではない。そして、すべて物体はこのような状態にあるので、物体であるかぎり一つの業以外になすことはない。他方、魂がさまざまな働きをなすことは、われわれ経験していることである。以上の理由から、われわれは魂の本質は物的実体とは異なると主張する。そして、上述のことはだれも否定しえない。

第十八節：諸徳は能動知性と神に内在する。それはいかにしてか。

[73^v]魂はこの最下の領域で、いくつかの徳で飾られているのであるから、知性界もまた、公正さ、正義といった、この種の徳を欠いていない。というのもじっさい、望むままにいつでも、このような徳は探し当てられるからである。したがって、{知性以外の}何か他の実体に内在することがないことは疑う余地がない。さもなくば、魂は不可能なものを望むことになってしまうだろう。また、見出されえないものを求めることになり、すでに所有しているものを欲することになってしまうであろう。しかし、諸徳は他のものに内在するのであるから、たしかに、より高貴で高尚な能動知性に内在する。この能動知性が、能動知性を観照する魂に諸徳を注ぎ込むのである。だが、感覚に注意を向けた魂には、注入が差し止められた状態にする。すると、魂は卑しく卑賤な状態にとどめ置かれたままとなる。ところで、その知性の方は第一創始者の眺望から決して逸れることはないので、つねにその{諸徳の}勲章を保持している。じっさい、何がその妨げをすることもないのである。というのも、能動知性は第一創始者の言葉に最も近いからである。だが、こういう類の諸徳がつねに能動知性にたんに内在するだけではなく、最高の適切さでもって内在するのである。たしかに、いかなる欠損も受けることがない。なぜなら{その諸徳は}、首位の創始者自体から直接、到来するからである。また、能動知性が受け取った諸徳を、注入されたのと同じしかたで、次いで押し出すときには——ところで、創出者であるから、第一本質 (primaria essentia)のうちには、これら諸徳は、さらに高められたすがたで存在している——しかし、道具としてではなく、創始者としての第一本質のうちに存在する。また、諸徳は他者としての第一本質のうちにあるのでもなく、まさに、そこから結果として流れ出る、しかも不断に生ずるという理由によって、第一本質に内在すると言われるのである。

第十九節：神とはどのようなものか、高貴さと {神性の} 保持の観点から
存在者の階層はどのようなものか。

第一の創始者は、静止してもいなければ、移り行きもしない。というの
もたしかに、運動・静止の創出者として運動・静止を超えているからである。
だが、じつに第一の創始者は爾余の本質や価値あるものが、そこから
無限に弛まず[74]不斷に流出する本質なのである。それゆえに、相応し
くも超本質 (superessentia) なのであるが、各々の形相の受容力に応じ
て、個々の存在者に内在してもいる。というのも、それらの本質を条件に
応じてかたちづくるからである。というのもじっさい、能動知性は理性的
魂より、理性的魂は諸天より、また諸天は変動する諸物体より高貴な本質
を受け取るのである。なぜなら、産み出されたものが隔たりを増せば増す
ほど、そして、介在するものが多ければ多いほど、劣った本質を受け取る
ことになるからである。というのもたしかに、第一の創始者は本質におい
て不動であり、本来⁽¹⁵⁾、永続的でも時間的でも場所的でもない。むしろ、
永続性、時間、場所は第一の創始者によって存在し存続する。ちょうど円
の中心は自己自身において存在するのだが、中心から円周に向けて引き出
される線も、円周自身も {円周上の} 諸点も含め、中心のうちに存在する
ごとく、可知的・可感的本性一切もまた、第一能動者のうちで確立し維持
されている。第一能動者に依存し、第一能動者へと還ってゆき、第一能動
者を希求するのである。われわれもまた、線が円周から中心へと戻るがご
とくに、第一能動者へと戻る。そこでだれかが形相は質料のうちに、逆
に質料は形相のうちに留まり、付帯的なものは基体に留まるのだが、一体ど
うして諸本質は第一の創始者のうちに留まるのかと尋ねたらどうか。われ
われはこう答えよう。他のもののうちに留まるのには二通りあって、形相
が質料のうちに、付帯的なものが基体のうちに、基体が自然的形相のう
ちに留まる場合と、他のもののうちにいっても、能動者のうちに留まる場

(15) propriae は、proprie に読み替える。

合とがある。たとえば、光が光るもののうちとか、光線が輝くもののうちとか、そのように他の単純な本質が作出するもののうちに留まっている場合が「後者の」例である。それゆえ、能動知性は第一の創始者のうちに留まり、その知性を媒介にして、同じ第一の創始者のうちに理性的魂も留まっているのである。人間の感覺的魂は、まず第一に肉体のうちに、第二に、能動知性のうちにも可能知性を介してではあるが留まっている。さらに理性的魂は、他の自然本性に対してと同様、植物的魂に対して権能もっている。

第二十節：問題提起。人間の無知はなにに由来するか。[74]魂，知性，
神は物体ではないことの再論。感覺はいかに生ずるのか。

或る人がこう尋ねるとしたら、どうであろうか。少し前に言われたように、われわれ人間は、本質において第一である万物の創始者由来の魂にしたがってあるのに、件の第一の創始者からも能動知性および可能知性からも離れたわれわれには、その魂の光彩が内在しないときもあるのだとすれば、われわれの最終的狀態はどうなるのであろうか。というのもじっさい、そのような諸徳をつねに欠き、諸徳に無知で、諸徳のことを聞いても根も葉もない、でっち上げの絵空事とみなし拒絶する人間も多くいるからである。われわれはこう答えよう。われわれ自身についても他の事物についても、われわれが無知であるのは、学ぶべきものに対し感覺のみによって導かれるからである。それゆえ、知識を求め探求するに当たり、これは見知っているが、それは見知っていないとわれわれは言う。表象⁽¹⁶⁾を放棄せず、表象から知識を獲得し、自分はすべてを経験しているとみなし、感覺の圏内に入らないものは何一つ存在しないと言い立てる。まさにそれゆえ、以上のことに強いられて、われわれは可能知性も能動知性も第一の創始者も他のそれに類した諸本質も措定しないことになる。これらのものを確信さ

(16) cogitatio は、第二章第二節、第六節ならびに第四章第四節同様、「表象」と解する。

せる習性を人が獲得したとしても、誤ったしかたで、それを知だとみなす。というのもその人は、これら本質を感覚と結びつけ、魂も能動知性も第一の創始者も物体であると公言するからである。要するに諸徳は魂によって、魂は能動知性によって、後者は第一の創出的本質によって保全される。たしかに、魂は物体ではなく、物体の原因である。能動知性も首位の本質も物体ではない。またすでに先人は一致して適切な論拠により、魂とその光彩は物体ではないと証明した。というのも、感覚の権能に収まらないからである。じっさい、一体いかにしてこれらが物体であろうか。われわれは感覚に傾いているときには、感覚によって魂もその諸徳も知覚しないのであるからには。たしかに、われわれがときに感覚から離れ、魂へと振り向くならば[75]、われわれが決して感覚しないようなもの、たとえばだれかの友情とか敵意などを、じつに認識するのである。同様にまたしばしば、われわれがすっかり感覚に沈潜しているときには、感覚によって魂や魂の光彩を把捉することはなく、感覚が判断を魂に委ね、魂自身も能動知性に伝達するときのみ「把握されるの」である。というのも、さもなくば、われわれが感覚の先端はまず魂に向けているのだとしても、感覚によっていささかなりとも魂に気づくことはないのである。というのもそのように、まず判断が感覚から魂を媒介に能動知性に伝えられ、逆にこの「知性」から最初に静かに魂へと戻され、そして魂から、それを能力に応じて受け取る感覚へと戻されるのでなければ、魂の力は感覚しないからである。(つまり、能動知性は、魂自身に適合しないほど高次で輝くものについてでないかぎり、判断を魂に戻し、そのようにまた魂も、感覚の力を超過しないかぎりの判断を感覚に戻すのである。)というのもじっさい、感覚は結局、魂そのものをも超える能動知性が前もって判断するのでなければ、魂を通じてなにかを真に認識することなどないからである。

第二十一節：神，知性，魂はいかにしてわれわれによって知解されるのか。

魂と能動知性，および魂と知性と他の一切の存在を創出する第一の本質

を眺めようと欲する者はだれでも感覚を鎮め、自己自身へと立ち戻り、専心、自己の内側に身を据えるがよい。そうすれば、感覚の達すること能わないものを知覚するだろう。それはあたかも喜ばしい声を聴こうとする者が、その声に注意を傾け、他のすべての音から聴覚を退けるがごとしである。というのも、さすれば、じつにその声をしかと感覚するからである。また他の各々の感覚も同様に、一つの感覚対象ひとえに没頭するとき、紛うことなく把握する。したがって、魂と知性と第一の本質を[75^v]感知したいと望む者は、そのように外的聴覚を放棄し、内的で知性的な「聴覚」を用いなければならない。その暁には、高貴にして純粹、輝かしく驚くべき楽音を聴き、倦むどころか、その度ごとに喜びをいや増すのであり、可感的で物的な楽音は、かの上方の楽音の似像であると認識するであろう。まさにそれゆえ、人はこのような楽音の、かの上方の高貴な諸本質を能力に応じて観照し、卓越した創始者が、かれ自身のうちに「万物から」隔絶して存在する類似像によって形相づけ、他の万物を創造したのだと学んだのである。ついで「創始者は」これらを己に次ぐ第一の知性へと差し入れたのだが、その知性とは創始者自身と被造物との中間者であって、輝かしく完全で純粹な知性的普遍性を有しているが、「創始者から」象られて印刻された普遍性なのである。さらに人は他のこのような類似像を、能動知性と同時に創造された、かの普遍的な形相と張り合う知性的形相として、魂のうちに眺めるだろう。こうして、人は魂の本質を認識すると、繰り返し抽象しつつ進み、一切の可感的性質からも「知性に」植え込まれ境界づけられた普遍的性質からも免れた、第一の創始者の形相に至る。魂がそれらによって刻印されたもの「諸形相」から進み、抽象されたすべての靈のおよび物的形相の根源である一なる形相へと至るのである。それゆえ、すでにわれわれが述べたように、魂は能動知性が普遍的なものを己に植え付け注ぎ込むよう、つねに望むのである。魂はそれを受けると、つぎに自然へと送り込み、こうして天界の質料的形相が生ずる。さらにこの形相は、生成消滅する世界の個的質料的形相の原因である。この形相が輝きも

美しさも劣るのは、質料を自己のうちへと制圧することにより変転するからである。他方、天の「形相」は創出作用をもち、より明澄で高貴である。というのも、質料を支配し自らの下に制御しているがゆえに、分解することも変容することもまったくないからである。これらの形相のうえに、他のすべて「の形相」を包含し、最高の純度、明るさ、美しさの形相を呈する、かの諸本質がある。これらは讃嘆すべき至高のもので、語ることによって表現することもできないし、[76]われわれの魂によって把握することは表象力のせいでは不可能である。というのもじっさいこれらは、われわれのもとに存在する、こちらの目に入る思考可能な相の原因だからである。疑いなく事物は、原因づけられたありさまのそれ自身における境位よりも、原因においてより高貴かつ明澄である。そのようにまた、魂において諸形相は、天においてよりも明瞭かつ崇高である。それらが自然的質料から清められているからであり、それらの原因だったからである。さらに、能動知性における形相は魂におけるよりも、また原因の二乗ということで低次の世界におけるよりも普遍的なものとして植え付けられており、いっそう称賛に値するので、われわれの知性によっても思考によっても知覚されることはない。それゆえ、すでに述べられたように能動知性から、その本質の際立つ高さゆえに、この種の形相が注入されるのをわれわれの魂は絶えず望む。それは、「能動知性が」表出された第一の模造として、魂へ流入する権能を帯びて創られたかぎりでのことである。そして、自然に対してまた魂もこのようにある。つまり、能動知性からの不断の流入を最初に受容し天界へ伝達するからである。その流入を、諸惑星が運動の多様性と相互間の異なる距離を通じて、またわれわれのその光線との接触を通じて、生成消滅に服する圏内のわれわれへと伝達する。じっさい、似像を刻印する、驚くべき輝く形相をそれぞれ伴う惑星の「光」線は、居住に適した大地において多様となる。普遍的輝きのいわば基礎として、その「形相」の点では相互に等しいが、他の地の形相が同様なものとして見出されないほどに、惑星は他の天体からは異なっているのである¹⁷⁾。

第二十二節：地上の形相は天圏よりも至高の領域において高貴な相のもとにある。そして、提示された問題の解決。

地上の形相は天圏にあるのと同様、至高の領域にもあるが、より高貴で美しく[76]輝く姿においてある。粗野でも濁ったものでもなく最高の純粋さ、気高さと光のうちにあるので変化することもない。それゆえ、啓示される (revelatae) のでないかぎり、だれもその形相をかの地に（真に固有な仕方）あるがままの状態に即して知解することも思考することもできないであろう。というのも、質料のわれわれへの支配ゆえに、この地でわれわれがそれらの真の本質へと駆り立てられることはないからである。このようなことが生ずるのは、理性的魂の感性的な「魂」との結合、後者の植物的な「魂」との結合、さらにこれの、低劣で不純にして騒がしい性質に満ちた可変的肉体との結合によるのである。しかし、われわれの魂がこれら障碍から解放され浄化されるならば、輝く真の形相の状態にまで、しかるべく上昇し、以前は生成界で大なり小なり個別的なものを受け入れていたのに、全体的な魂や知性と結合するだろう。もっとも、以前は生成界でも、普遍性から引き離されていたわけではない。これは人間の理性的魂にとって本質的だからである。だからこそ、子供は正直者と不正直な者を理性の力で会話しつつ見分け、有害な者と無害なものをも見分けるのである。感覚によっては、悪をなす人から善をなす人を区別できないのである。こうして、すでにわれわれが述べたことが明らかとなった。すなわち、至高の創始者は自らの卓抜した知恵と差配の技にふさわしい似像としてその世界を創造したのである。それらの模造に過ぎず、われわれに対し、それらをなんらか表示する可感的な形相より高貴で賛嘆すべき諸形相をその世界には据え置いた。そして、この種の至高の形相へと入り込むよう、われわれを高めるべく可能知性をそなえたのである。そのような知性が眼における視覚のように、感性的な魂の形相であることを「至高の創

(17) 最後の二文の文意不明。ニコラ版 (in qua は in quo と読み替える) でもシャルパンティエ版でも構文の乱れが推定される。

始者は) 認めると、われわれに混合を按配し、そのような肉体を割り当てた。可感的なものと可知的なものを、善と悪を、自主裁量と経験と両者〔可感的なものと可知的なもの、あるいは善と悪〕の探求にもとづき、完全に見分けられるような一なる実体を構成するべく、その肉体のうちにわれわれの魂を整えて据え置いた。さもなくば、つまり、もしこのような肉体が人間にそなわっていなかったならば、また理性的な魂が感覚的な〔魂〕と結合していなければ、探求することなく聞いたまま伝えるばかりで、善悪の本質を真に識別することはないであろう。それゆえ、われわれの魂は（その肉体に打ちつけられ、その奉仕を強いられる諸感覚に隣接しているかぎり）両世界の存在者を認識し、こうして完全にこの世界の一切の事物を支配し〔77〕、この世界から脱すれば、かの至高の〔世界〕の真理を眺め、不死となり幸福になり世界の主となるだろう。この状態が人間の魂にとって大いなる絶対的な浄福なのである。

第十三章⁽¹⁸⁾

第一節：能動知性はどのような存在か。また、多様化されない一なる存在なのに、多くの存在をどのように創造するのか。

絶対的に一である存在者 (ens) は他の創造されたもの一切の原因である。これらのいかなるものうちにもないし、これらに似たものでもないが、存在者であるかぎりの他の被造的な存在者一切の原因なのである。というのもじっさい、そのようなものはすべて、かのものから発出するからである。それゆえ、そのような諸物の本質は、むしろかのものうちに確乎として存在し、かのものへと還ってゆく。それはまた、諸原因の真の原因、被造物の指揮官なので絶対的本質 (essentia absoluta) である。そこでもし或る人がこう尋ねたとしたら、どうであろうか。つまり、いかにして他の多くのさまざまな被造物が、その単純で多様化多数化されない一者から生ず

(18) 長大版第十三章のパラフレーズは、流布版第十章（バグウィー版134頁5行目）から始まる。

ることがありうるのか。われわれはこう答えよう。それはつまり、このような絶対的に一である存在者が、他のすべての被造物を真に含むからである。というのも、被造物自身が他の先在するものに続くのでは決してなく、創始者に由来するからである。それゆえ、最初の被造物は創始者に最も近く、したがって第一の創始者そのものを直視する。その結果として、創始者に最も近い活動をもつ。それからこのようにして、この第一の絶対的存在者から、同等には絶対的ではない本質であるかぎりの他のすべての被造物が発出する。再び簡潔に言おう。このような多数のものがそれから生じるのは、観照の対象となった、それらすべてを認識するかぎりのことである。これゆえに、先にそのうちでつくられたとおりに、それから発出したのである。したがって、第一の存在者である創始者は——これは言葉と等しいのであるが——最も近い精神すなわち能動知性を創造したのであり、後にその精神から、上方および下方世界の他の全被造物が流出したのである。

[77]第二節：なぜ能動知性は完全でも、神と等しくないのか。また、なぜ神は最高度に完全なのか。そして、いかに事物の産出は秩序づけられるのか。

絶対的に一なる存在者は完全で純粹であるが、可感的世界はそれによって産出されたからには、不完全で純粹ではない。他方、絶対的に一なる存在者そのものである能動知性は完全で純粹である。完全性において最高の一なる真のその存在者によって創造された一なる存在者だからである。というのもじっさい、他の何ものも必要としないし、何ものも獲得することなく、その最高度の完全性、自足性、一性の力と威厳によって、新たに別のものがそれから創造されたからである。さて、このような最高度に完全な存在者は第一のものなので、この別の完全なもの、すなわち能動知性を創造するのであるが、創造された第二の存在者が、かの第一のものと等しいことは不可能であった。というのもじっさい、創造されたものは、つね

に欠損するのであるし、その創始者と決して同等というわけにはいかないからである。しかしそれでも、その段階としては完全であり、後続の他のものを完成させるものである。つまり、最高度に完全なものである一なる真の存在者は、それ「能動知性」を創造するにあたり、独自の観想の対象である知恵の光に満ち満ちた真の本質を有する他ならぬ自己自身を振り返るが、能動知性は創造するに際し、創始者に最も近い言葉 (verbum Autoris proximum) を直知する。すべての形相の形成主であり母である全体的魂は、制作するに際し能動知性を眺める。質料に個別的形相を創出する自然は、全体的魂を注視する。というのも、一なる真の存在者は、まず己の言葉に最も近い本質として能動知性を創造した。そして、この知性は第一能動者を直接受容しうる第一の存在者である。つぎにこの能動知性が、一なる己の創始者を先に直知するのでなければ、何もかも産出することはない。これからまた、[78]部分的ではあるけれども、抽象的なので数的ではない一性において一なるものが限定される。それは強固な一性においてでもない。というのも、能動知性は多なるものも眺め、抽象しつつ多を考察するゆえに絶対的一性をやはり欠いている魂と同様に、可感的なものも眺めるからである。しかし、真に一なる存在者は、ただ一なるものの原因である。他方、奇数の三とか偶数の二とか数の一性において一であるものは複合体である。それゆえわれわれは、絶対的に一なる存在者は魂の上存在し、神の最も近くにある所産であり、こうして、その知性の観照そのものが意志であり、その本質であると述べたのである。そして、地位は「神と」等しからず、結果として生じた多数性ゆえに、より不完全な別ものではあるが、神とのその近接性ゆえに、比較的完全なものをなにか形づくることができる。第一の創始者に最も近い絶対的に一なる存在者の本質でなければ、すでに述べられたように、このようなものを産出することはない。

第三節：なぜ能動知性は可知的なもの、および可感的なものを産出するの
か。いかなるしかたで、その永続性はあり、その欲求は生ずる
のか。

絶対的に一なる存在者は、{創始者からの} 流入の絶えざる受容によっ
て、上方の世界の可知的なもの、下方の世界の可感的なもの一切を創出す
る。この流出が注ぎ込まれる無限なる完成であるのは、抵抗するものがない
からである。しかし、すぐその後、原因づけられる後続のものへと能動
知性から伝達されると、かの聖なる光、神的な果てしない善を模倣するこ
とは決してない。それは、このように原因づけられた受容者は、流出の創
始者の言葉の最も近くにはないからである。したがって、能動知性が伝達
するのは有限の力なのだが、それでも、その原因づけられたものには、こ
の力によって永続性への希求が生じうる。というもじっさい、この知性
に最も近い所産は崩壊すること絶えてなきゆえ、その本質は力強く持続可
能だからである。ここから、両世界の堅固な安定性が結果する。じっさい、
そうして全体的な魂は[78^v]能動知性から送り込まれた（つまり能動知性
は神に最も近いので）このような激しい力により、望む永続性を保持して
いる。ところで、このような魂に神へと高める欲求は欠けていない。とい
うのは、能動知性により照明と教化の流入でもって神へと導かれるからで
ある。もっとも⁽¹⁹⁾、その流入は {魂が} 受けとることによって呆然とし、
かき乱され、打ちのめされることがないように有限である。その知性は第
一の創始者によって、やはり固有の欲求へと駆り立てられたのであり、そ
こ {第一の創始者} に固着し享受するならば、両者ともどちらの世界をも
忘却する。たしかに、本質的に思考の運動を通じては、被造物に靈的欲求
を掻き立て達成するべく、その知性から流出が注ぎ込まれることは不可能
である。というもじっさい、この種の運動においては、濃い雲と闇に傾
く質料が魂の本質に対して支配的だからである。だが、男根の根元におい

(19) tamen の前のコンマは、シャルパンティエ版の構文を参考にして、finitum
の前に移動する。

て精子 {の流入の力} がそうであるように、思考の運動が質料において無感覚になるほどに、流入の力が或る状態から別の状態へ移行させるときには、欲求へと駆り立てるのである。

第四節：なぜ天は自らの形相によって動くのか。なぜ永続的になのか。生成はいかなる目的のために生ずるのか。

基体によって相互間で構成され、段階ごとに秩序づけられた事物のすがたは、形相によって異なっている。というのもじっさい形相は、それによって運動が停止し形態が配列を保持するような静止を想定させ、実体を取り囲むからである。なぜなら、静止がなければ、形相を相互に混ぜ合わせる運動が想定され、そこから事物の消滅と無知が結果するからである。そこで、この種の想定可能な運動は天においては停止したので、想定される形相が明らかにそれらに用意され産み出され確乎として持続し、天の回転運動も継続されたのである。じつに、それら天の実体もつねに不変不休の運動を保持しつつ、また持続するようにと形相が己の力を注ぎ、刺し貫いた刻印が以後保持されるよう管理しているからである[79]。というのも、これら {形相} は結合体の普遍者だからである。だが、このようなもの {天の実体} の運動が変化したら、刻印が変化する。その結果、それら {刻印} によって産み出された結合体も消滅し、そうして生成は終わる。しかし、すぐその後、変容が持続するならば、生成と消滅も相続いて頻繁に生じ、普遍的な働きと均一の欲求によって、生成したものを靈的な色で印づける。というのもじっさい、消滅しうるものは、生成消滅の原因である種々の自然的変容が、それによって支配される諸部分を含んでいるからである。これら {諸部分} によってまた、自然は靈的世界の秩序を模倣するのであるし、魂は己の創始者に触れ、その創造する言葉の流入を受けとるために、円環的にその秩序へと還帰するのである。

第五節：すべての物体は、神的な善に与る。また、いかにして神は一であるのか。

物体のいかなる類にも、それどころか種にしても、個物にでさえも神的な善がまったく欠けているということはない。というのも、善なくしては持続性すらそなわらないからである。じっさい首位の知性が、それぞれのものに相応しい本質を保持するのであれば、一瞬たりとも、それを顧みないことはない。しかも、これが外からの助力なしにそうなのは、原因づけられるもの一切の創始者だからである。それぞれのものの原因は数的一性でもなく、いかなる点でも数えられることもない。というのは、その本質は個別的なものすべてに適合するような、いかなる分割も認めないからである。これら「個別的なもの」は二通りのしかたである。一方は、たとえば太陽、月、土、水、空気、火のように一つの種において単一であり、各々は本質、種、場所において単一である。土全体は単一であると語ることができるがごとくである。また他のものも同様である。他方の個別的なものは、雨とか稲光とか、そのようなものに多数化されている。惑星とはべつの星々も、さらに[79^v]鉱物、植物、動物のような生成した混合体の各々もすべてそうであるし、たとえば二、三、四、六のような、その種が複合的である数もそうである。というのもじっさい、霊的なものの終局に到達する前に自然的なものをあなたが通過している間は、存在者は倍加され分割されているからである。つまり、諸形相の創造に際して絶対的に一である知性にあなたが到達するまでは、「存在者は」つねに倍加されているのを見出すであろう。知性がこのように「一で」あるのは、自らが含む播種された多へと分割可能な一性においてであることにあなたは気づくことだろう。というのも、その「知性の」創始者から継起する縮減により、またその「創始者の」崇高な一性からの否定によって倍加されるからである。なぜならたしかに、あなたが創始者自身にまで昇ったならば、かれ「創始者」は数を全面的に乗り越えた最も絶対的な一であることを見出すであろう。というのも、創造された存在者のように、想像においてすら分

割されることがなく、範型的形相の所有によって多数化されることもないからである。否、あらゆる自然的靈的数から分離した一であって、その一性は完全な能動者としてのかれの表出された所産である、かれ独自のしるし・模造からの抽象によるのでなければ把握されることはない。だが、第一の創始者が二で三でも、別様に数えられたものでもないから一であると思いなす人は、最大の過誤に陥ることになる。というのも、もし或る人が、このような思いなしの意味を考えてみるならば、このように一なる創始者は、他のものによって数えられず、自己自身を数えることになるだろう。だが、もしそうであったなら、他の続く数も数えることだろう。しかし、至高の創始者が自分自身であれ、他の何であれ数えるというのは虚偽である。というのもじっさい、もし自己自身を数えるのであれば、数的な一性において一であることになってしまうだろうし、他のものを数えるのであれば、二倍の数、三倍の数と等しくなって、その一部が真ん中の部分や第三の部分になってしまうだろう。したがって、至高の創始者は最も抽象的な一性において一である。それが一であると理解されるのは、数のいかなる種においても数えられないというだけでなく、本質そのものに、さらなる多のものが付け加わらないという理由によるのである。そして、あらゆる複数性からも被造物に関係する一切の数的多数性からも抽象されてある。

[80^r]第六節：被造物の系列はいかなるものか。

一なる首位の創始者は一なる存在者を創造し、これがわれわれのもとにある形相を欠く諸実体を維持するようにした。したがって、それらの本質をわれわれは把握することができない。次に、それ {一なる存在者} を通じて質料なしに本質をもつ第一の諸形相を加えて創造した。もっとも、思考力は質料を抜きにして、それらを前もって認識することは、いかなるしかたでもできない。他方その後さらに、自然によって飾られた実体を、生成しうる最後の実体に至るまで産出した。したがって、第一の（創始者の

後で) 知性は、他の任意の被造的存在者の始原であり、至るところにおいて万物を維持するのである。そして、全体的魂はすべての靈的および物体的形相の始原であり、これ自身また質料を脱ぎ捨てた形相としてある。そして、受容した流入によって、それ自身で万物を眺めるに充足している。その産物(すなわち自然)は、自然的質料において形相づけられたものとして現れる。最後には、自然的形相と(これらから生じたかぎり)で類縁の人工物が存在する。というもたしかに、なにかを作ろうとする職人は、そこからなにかをつくるための形相づけられた質料を必要とするからである。じっさい、いかにして形相なしの質料において、あるいは質料なしの形相において技術のかたちを支えることができようか。じっさい、それは不可能である。たとえば、壺や他の陶製の容器を造ろうとする陶工は構想を練って土を捏ね合わせ、実行を選択すると、つぎに技能に応じてじっさいの壺を形づくり、その後また堅くするためにそれを焼成する。粘土が壺の質料であることには疑いの余地がない。空気や火も同様であるから、技術とはこのように振舞うものである。しかし全体的魂は、単純な本性的に無形相の質料に形相をつくる権能を所有している。というも、魂が諸形相を、このように産出された単純な質料において以外につくることは起こりえないからである。同様に能動知性は、首位の創始者に最も近い所産なので、それを眺めることによって全体的魂を産み出す完全な権能をえるのである。というもじっさい、神から出現した高貴な本質によって神的な〔本質〕を模倣しつつ、理性的な魂を産出するからである。なぜなら[80^v]、注視の対象である最も近い創始者の最上の形相を模倣することなしに、知性が眺めつつ、なにかを産み出すことは不可能だからである。創られた一なるものの本質は、このような眺望によって他のものの播種された形象を脱ぎ去るのである。というもじっさい、第一の創始者は能動知性が他のすべての被造的存在者の始原となり、これらのものの保持者となるように配したからである。そしてまた、これ〔能動知性〕を種々の形相の共有関係から遠ざけた。さらに全体的魂を形成し、これがすべての靈的および物

体的形相の原因となるようにした。そして、首位の被造物と類同化するよう
に、質料との結合から遠ざけた。それでも、以前無形相だった質料を形
成せんとする不断の欲求を、それ {全体的魂} に引き起こし、永続的にそ
れの流入を受けとるようにした。だがその次は天と地を創り、形相づけら
れた質料にして質料化された形相としての類・種・個物に属する一切切
を創造した。そしてこれら自身は、すでに証明されたように、結合体なら
ず結合体の原理である形相と質料の間である。

第七節：いかにして能動知性は神から、魂は能動知性から、自然は魂から
生じたのか。

首位の創始者は、われわれが述べた一性において真に一なる存在者であ
る。つぎに、自らの創始者の言葉との能動知性の最大の直接性と近接性
によって、この知性自身また、最も絶対的な一性において一である本質に由
来し、絶対的な一性において絶対的に一なる本質である。というのじっ
さい、その本質は自らの最も絶対的で真なる統一性を観照することにより、
能動知性を形づくったからであり、このような第一の被造物を形づくりつ
つ、自己自身の一性を観照したからである。それゆえ、知性は絶対的にな
り首位の被造物となった。さらに、真に一なる存在者そのものは、これ
{知性} に最多最大の力能を注ぎ、この力能によって {知性は} [81]他の
被造実体を保持する力を得る。というの、同じ真に一なる存在者から、
絶対的に不動の本質としてやはり創られたからである。次に、それも不動
の魂を産出したが、{この魂は} 被造的知性に原因づけられたので、等し
く不動の所産ではなく似像といわれる完全に可動的なものをつくったので
ある。それゆえまた、可変的で弱い。というの運動は、永遠的なもの
には属さないからである。さもなくば、所産の方が働きよりもよいことにな
ってしまうだろう。これは著しく不合理である。というのじっさい、魂
はなにか所産をつくろうとして、それによって強められ照明される自らの
始原を眺めるからである。そして、それを受容しようとして上方へ動く。

だが、似像をつくることによって、下方に可感的自然的なもの（たとえば構成要素、植物、動物）へと動くのである。このように上で数えられた実体のうちで、先行するものなしには後行するものは存在しない。前者に依存しているからである。そのようにまた、生成するものは人間の魂に依存している。というのもたしかに人間の魂は、植物のような下位の実体すべてに延び広がるからである。植物の本性は人間の魂の産物なのである。下位の諸実体に降下するのは欲求の衝動にしたがって、かたちを刻印し個別的な取るに足らないものにまで進むためである。したがって、魂は能動知性の似像であるかぎり、それへの直視から逸れることはない。だが、よそへ目を背けると、かの善なる首位の被造物から降下し、ついには最下のものに至って、それ「善なる首位の被造物」から見捨てられることにもなる。そして、このようなことをさらに為すものは、或る程度よきことを行うのであるが、知性界の上位の諸存在と比較するならば、それは取るに足らないものなのである。魂がこうしたことを行うのは感覚的欲求の喜びに必ずからであり、欲求のもとでは個別的なものが欲求に親近なので善なのである。というのも類似したものは、それに類似したものによって喜ばれるからである。しかし知性的で、より大なるもの優れたものにおいては、このような最下のものは卑小で取るに足らない。

第八節：魂は事物の段階を構成した。また、万物は神へと還る。

[81^v]魂は自然的可感的なものを隣接したものとしてつくと同時に、正当な理拠に則ってそれらの各々に固有の階層を構成した。しかし、据え置かれた階層から他の階層に或るものを移すことができないようにした。そして、自然的なものはすべて善きものとしてつくられ秩序づけられているが、それらの系列は高次で高貴な可知的なもの序列の下にある。{可知的なものは} つねに正しくあるので、欠損状態に陥ることがありえないようなものである。首位の創始者から流出したからである。だが下位の序列の存在者は、能動知性の所産すなわち魂から産み出されたので欠損を被

る。生命を与える魂の部分（植物のように）は知を欠く度合いが増すので、いっそう取るに足らないものである。したがって、なにか最低の卑しい物体に内在するまで降下する。だが、獣に内在する部分は感覚的なので、植物的部分よりは高貴である。さらに、人間に属する部分は感覚的部分より尊重されるべきである。否、思考力をもち知性的なので、最も尊重されるべきである。その感覚する力も知性的な力に近く、前進する力も同様である。どちらの力も知性の導きを享受するからである。ところで、植物の魂の最大の力は根に納まっている。その証拠には、天辺の小枝や上の方の枝が切断されても、木は決して干乾びることはない。だが、根が切り取られるならば死滅する。そこでもし或る人が植物の魂そのものは（根が切り取られた場合）分離したら消滅するのかと尋ねたら、固有の場所（すなわち知性的な領域）に撤退し、そこからさらに撤退することがないと言おう。そのようにまた、なにか可感的な魂も獣において崩壊すると、知性界へと辿りつく。というもじっさい、知性は魂の避難所であり、そこからは決して立ち去ることがないであろう。さもなくば、魂はどこにもないことになろう。これが容認されると、上方にも下方にも分け隔てなくあることになるだろう。だがじっさい、普遍的な存在者としてであれば、注ぎ込まれるということもないのである。さもなくば、すべての場所を占有したことであろう。また、魂は上昇し最高の知性的領域に到達することがなく、じっさい[82]感覚的実体と知性的実体のほぼ中間の実体として両世界の境界に存立する。そしてまた、少し味わったならば、こちらからあちらへ上昇するより容易に、かの高次の領域からこちらの低次の領域へと速やかに降下する。だが、能動知性や魂や他の知性的実体は永続的であるがゆえ、崩壊することがない。第一の創始者によって多なる媒介なしに創造されたからである。しかし、自然的なものと可感的なものは変容し崩壊する。原因づけられた多数の中間原因、すなわち知性と魂によってつくられたからである。だが、これら自然的なものうちで或るものは、他のものよりも長命である。それは第一の創始者からの距離の大小と中間原因の数の多少次

第である。というのも、その中間が少なければ少ないほど長命で、多ければ多いほど短命だからである。また、自然的なものはすべて、或るものが他のものに相互依存関係に秩序づけられていることを周知すべきである。その後の方のものが崩壊すると、直近の先行するものに還帰し、ついには諸天に、さらに全体的魂へ、その後、それによって他のすべての被造物が存在する能動知性へ到達する。またこの知性は、われわれが幾度となく繰り返したように、万物が最後にそこへと還帰する創造する言葉 (verbum creans) たる首位の創始者において存在する。というのも、万物はそれによって創造され、そこにおいて存続するからである。