

博士論文 平成 26 (2014) 年度

プロティノス魂論の構造と諸問題

慶應義塾大学大学院文学研究科
哲学・倫理学専攻 哲学分野
西村 洋平

目次

はじめに	3
1. 導入——プロティノスと新プラトン主義——	7
1.1. 生涯	7
1.2. 著作と校訂版	9
1.3. プロティノスの論述スタイルとその背景	12
1.4. プラトン主義の伝統におけるプロティノス	15
2. プロティノス哲学概説	18
2.1. 発出、ロゴス	18
2.2. 二重活動理論	21
2.3. プラトンの思想としての三階層——第 10 論考 (V, 1) ——	25
2.3.1. 善、一	27
2.3.2. 知性と存在	29
2.3.3. 魂	33
2.4. 二世界説と認識論	35
3. 魂の本質について	43
3.1. 本質存在 (οὐσία) としての魂	43
3.1.1. 第 2 論考 (IV, 7) ——プラトン主義的な οὐσία——	43
3.1.2. 『ティマイオス』解釈——知性、魂、形相、物体——	47
3.2. ストア派の受容と批判	58
3.2.1. 唯物論批判	58
3.2.2. 魂と身体の混和について	63
3.3. ペリパトス派の受容と批判	66
3.3.1. 感覚の受動と判断の区別——魂の一性をめぐって——	66
3.3.2. 魂の身体における内在の問題	69
4. 魂の階層の全体構造	77
4.1. 全体と部分、一と多——第 8 論考 (IV, 9) ——	79
4.1.1. 問題の所在	79
4.1.2. すべての魂は本質存在として一である	83
4.1.3. 知性にとどまる魂という問題	87
4.2. 万有の魂と人間の魂の関係について——第 27 論考 (IV, 3) ——	91
4.2.1. 問題の所在と論敵	91

4.2.2. プロティノスによる批判	96
4.2.3. 万有の魂と人間の魂の関係	103
5. 性質と魂（本質存在）の違い	112
5.1. 本質存在を満たすものと単なる性質——第 17 論考（II, 6）——	113
5.2. プロティノスの解答	116
5.3. 性質論の一貫性——第 43 論考（VI, 2）での訂正？——	121
5.4. 魂、ロゴス、性質——プロティノスのプラトン主義——	125
6. 感覚論	129
6.1. 感覚における受動様態の共有と非受動	129
6.2. 器官の受動——エミルソンの解釈——	133
6.3. 受動様態の共有（συμπάθεια）について	139
7. 思考と知性——第 49 論考（V, 3）における自己知——	144
7.1. 問題の所在	145
7.2. 魂の自己知	147
7.2.1. 感覚と思考における自己認識の探求	147
7.2.2. 思考による 2 つの自己認識の可能性	152
7.3. プロティノス魂論の問題	158
まとめ	164
文献表	168

はじめに

本論文の目的は、3世紀に活躍した新プラトン主義哲学者プロティノスの魂論の体系を明らかにすることにある。プロティノスの魂論については多くの先行研究がある。とりわけ1971年に出版されたブルメンサールの『プロティノスの魂論』(Plotinus' Psychology¹)が本格的にこのテーマを取り上げた重要な研究の1つである。その成果には本論文も大いに依拠したが、ブルメンサール自身の関心は、プロティノス魂論の全体像を明らかにすることではなく、副題にもあるように、身体との関係における魂の解明にある。したがって、同書では身体のうちにある魂がもつ機能とその役割が挙げられ、互いにどのように区別されているのか詳細に論じられる。プロティノスにおける魂の機能は、プラトニックな三部分(理知、気概、欲求)というよりも、アリストテレス的だといった見解や、プロティノスにおいて明確な魂の機能の区別・分類はなかったといった評価は、そうしたブルメンサールの関心から出されたものである。その後、個別のテーマをめぐっては多くの研究が出たが²、魂論の構造を主題として扱ったものはない。本研究で私は、魂をめぐるすべてのテーマを網羅的に論じることとはしないが、プロティノスが魂を論じるときの大きな枠組み・体系と、彼自身が重要だと考え繰り返し論じる問題を明確な形にして提示しようと思う。

プロティノスは神秘主義者としても有名な哲学者であり、日本においてはとりわけそのイメージが強い。本稿のもう1つの目的は、そうした偏ったイメージの相対化にある。神秘主義者というレッテルはそれ自体、誤りではないかもしれない。神的なものとの合一といった神秘体験がプロティノスの思想の重要な要素の1つであるのは疑えないだろう。しかし、私は彼の思想がギリシア哲学の伝統に根ざしたものであり、そのなかに位置づけて見なければ、プロティノス哲学のみならず、そこにおける神秘主義的な側面の重要性すら理解できないと考えている。プロティノスの思想の特徴は、彼の個人的な体験に還元されるべきではなく、むしろ古代から続く哲学的伝統のなかで把握されるべきである。

そうした哲学的伝統のなかで最も重要なのがプラトン哲学である。彼は徹底したプラトン主義者であったが、それがゆえにプラトンからの逸脱も見られる。

¹ Cf. Blumenthal 1971.

² 重要なのが感覚論をめぐるエミルソンの研究である (Emilsson 1988)。また、2005年に出版されたプロティノスの魂論をテーマとした論文集のなかにも (Chiaradonna (ed.) 2005a)、欧州を中心とした若手研究者によるすぐれた研究が収められている。

そしてその逸脱は、多くの場合、ヘレニズム期以降のストア派や、アリストテレスを含むペリパトス派の影響によるものとして説明されうる。なぜなら、両学派に対してプロティノスは批判的であるが、多くの点で彼らと問題を共有し、彼らの思想を受容するからである。それゆえにプロティノスのプラトン解釈が、対話篇のなかで論じられる問題やその文脈からずれてしまうことは少なくない。だが、事情はもっと複雑である。たしかにプロティノスは、魂を論じるに際して自らのプラトン主義を貫くためにストア派やペリパトス派の魂論を批判する。ところが、そうした批判的議論において、ストア派やペリパトス派の考え方を極端に棄却するのではない。魂の本質・存在 (οὐσία) についてのプラトン主義的な理解、つまりプロティノスにとっての真なる理解が得られたとき、他の学派の思想もまた真なるものとなり、受容可能なものとなるのである。

本研究のプロジェクトの概要は以上のとおりである。プロティノスに哲学的な位置づけを与えることで、ある種の脱神秘化を目指し、他方、魂論の中心的思想とその全体構造を解明することで、彼の思想の神秘的な側面に新たな光を当てて見たい。魂論がプロティノス哲学の中核にあることは『エンネアデス』を繙けば明らかである。魂とは何かを知ることは自己自身を知ること、プロティノスの表現を使うならば「われわれ」 (ἡμεῖς) について知ることである。身体的なものから目を向け変えて魂を配慮することをアテナイ人に訴えたソクラテス以来の哲学の伝統は、異なる形ではあるが約 700 年を隔てたローマのプロティノスのなかにも息づいている。プロティノスの魂論を明らかにすることは、彼のプラトン主義、すなわち彼の哲学を理解することである。

大まかな構成はつぎのようになっている。まず第 1-2 章でプロティノスその人と哲学についての導入を行う。つぎに第 3-4 章で、魂の本質と魂の階層の全体構造について明らかにする。つづく第 5-7 章では、そうした全体像から明らかにする、魂をめぐる個別的な問題を扱う。

第 1 章では、プロティノスの生涯や著作、彼の時代について簡単に考察する。著作集『エンネアデス』がどのように編纂されたのかや、現代の校訂版の事情など、彼のテキストをめぐる技術的なことを整理しておきたい。また、プロティノスの論述の特徴や、難解なテキストにアプローチするための方法論について触れる。また、いわゆる「新プラトン主義」という思想潮流の哲学的な位置づけを明確にする。そして第 2 章では、彼の思想について概説する。そのすべてに触れることはできないので、いくつかのテーマを絞って論じることにする。

とりわけ、新プラトン主義に典型的な階層という世界のとらえ方、その背後にある二重活動理論やロゴス論、さらに魂論の構造を理解するのに重要な〈ある〉と〈生成〉のプラトンの区分などを中心に扱う。

第3章から本題の魂論に入り、まずは魂がどのように規定されるのかを詳しく見る。魂は「本質存在」(οὐσία)だと言われるが、それがどのような意味で言われているのか詳しく吟味する。そこで重要になるのがプラトン『ティマイオス』解釈である。プロティノスは、『ティマイオス』(35A)のうちに知性、魂、形相、物体といった4つの異なる階層が語られていると考える。そして、魂とは、ペリパトス派が言う形相でも、ストア派が考える物体でもないとされる。「本質存在」に与えられた意味を明らかにしつつ、プロティノスの体系における魂の位置づけを明確にすることが第3章の目的である。

第4章では、プロティノスが魂を論じるときにしばしば問題とする魂の一と多について扱う。プロティノスによれば、魂には人間の魂や万有の魂などがあり多であるが、それらは全体として一だとも語る。これがいかなる思想なのか、どのような意味で一性が理解されているのかを考察することで、プロティノス魂論の全体構造を明らかにしたい。また、万有の魂と人間の魂の関係についてはストア派も特殊な立場をとっており、それに対する批判を見ることで、プロティノスの考える魂同士の関係やその問題の射程を明示したい。

以上の考察から得られるプロティノス魂論の全体像をもとに、幾つかの個別のテーマを扱うことにする。プロティノスによれば、魂は存在論的な階層で言えば、知性と内在形相の中間に位置づけられるものである。本質存在としての魂が、内在形相あるいは性質とは区別されることは第3章でも触れるが、第5章において、それがどのような思想背景のもとに区別されているのか、プロティノスの性質論・存在論をとおして詳しく考察することで明らかにする。そこには、プロティノスによるアリストテレス批判と、徹底したプラトン主義が見いだせる。

つぎの第6章において、第4章で示した魂の一性・多性というプロティノスの思想が独自の感覚論に反映されていることを詳しく見る。感覚器官が対象を受動することが、万有の魂の一性による受動様態の共有によって説明されるのだが、それがどのような問題のなかで主張されているのか、彼の感覚論とともに明らかにする。感覚論にはヘレニズム期の認識論の影響が強く見られ、ここにプラトンの思想からの逸脱があると言える。

最後に魂と知性の関係について第 7 章で詳しく論じる。具体的には、知性と同じような自己認識が魂にも可能かという問題を扱う。魂に認められる自己認識は、知性に由来し、知性に依存するものとして自己自身を認めることである。これは、完全な自己認識を実現できていないことであり、いまだ真の自己を知らないことを自覚することでもある。他方でプロティノスは、魂が知性になり、知性として完全な自己認識を実現することも認める。こうした知性と魂の階層を曖昧にしてしまう考え方は、後の新プラトン主義哲学者たちに大いに批判されることになる。逆に言えば、この思想のうちにプロティノス魂論の独自性があるとも言える。そうした独自性が、神的なものとの合一という彼の神秘体験と、プラトン『パイドン』の解釈に由来することを示そうと思う。

本論文は、日本学術振興会特別研究員 (DC1, PD) として発表した、科学研究費補助金 (特別研究員奨励費) による研究成果に基づいている。具体的に言えば、4. 1. の一部と 4. 2. は西村 2012b、5. は西村 2014b、6. は西村 2014a、7. は西村 2010 をそれぞれ加筆修正したものである。魂の思考能力と知性の関係を考察した西村 2010 の論文については、その結論自体に変更はないが、構成や論じ方が分かりにくいという問題に加え、テキストの理解や解釈などをめぐる誤解に基づいた多くの問題を発見した。それらは、本論文に組み込むに際して、大幅に修正した。その他、2. と 3. と 4. 1. の一部の考察は、それらの論文掲載時にかかる枚数の制限のために省いた議論などに基づいている。1. の導入部は、この論文のために書き足したものである。その他、プロティノスとの比較のためにもちだす後期新プラトン主義 (主にプロクロス) の魂論の階層の理解は、西村 2012a や 2012c での成果を基にしている。

1. 導入——プロティノスと新プラトン主義——

1.1. 生涯

プロティノスは3世紀ローマで活躍した新プラトン主義哲学者である。彼の生涯に関しては、弟子ポルピュリオスが記した『プロティノス伝』(*Vita Plotini*¹)が伝えてくれる。プロティノス自身は自らの生まれについて語らなかったというが、ポルピュリオスは205年頃を想定している。また後代の証言から、エジプトのナイル川中流の都市リュコポリス出身だと推測されている²。

哲学に情熱を燃やした彼は、アレクサンドリアでアンモニオス・サッカスという人物に師事したという(232–243年)。アンモニオスについてはプラトン主義者であったこと以外ほとんど知られていない。アンモニオス自身は書物を残さなかったし、弟子たちの間では師の教説を外部に漏らさないようにする約束が取り決められていたようである。しかしその決まりは他の弟子たちに破られ、プロティノスも次第にアンモニオスの講義に基づいて授業をするようになったという(VP, 3, 24–34)。

39歳のときにペルシアやインドの思想に触れようとして、皇帝ゴルディアヌス三世の遠征に加わるが、皇帝が暗殺あるいは戦死した後アンティオキアへと逃れた(VP, 3, 14–24)。244年40歳のときにはローマに移り、そこで彼は哲学サークルを開いた。それは学校というよりも希望すれば誰でも通えるような集まりであったというが、単なる私的サークルにとどまったわけではなさそうである(VP, 1, 13–14)。というのも、当時の皇帝ガリエヌスと皇妃サロニナの尊敬を得ていたとも言われているからであり、ガリエヌスはプロティノスに、プラトンの思想に基づいたある都市の再建を託そうとしていたという。その都市は「プラトノポリス」(Πλατωνόπολις)と名づけられるはずだったが、おそらく政治的な事情もあって、建設は計画の段階で頓挫してしまった。

269年、プロティノスは病が悪化したためにローマを離れカンパニア地方に移る。翌270年に療養先で死を迎える。最期の言葉は、「われわれのうちにある神的なものを、万有のうちにある神的なものへと導き上げようとしていたのだ」(VP, 2, 26–27, πειράσθαι τὸ ἐν τῷ ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον³)

¹ このテキストについては、フランス CNRS チームによる校訂版を用いる (VP)。同校訂版の前に出された研究書 (Brisson et al. 1982) に加えて、ポルピュリオスによる伝記の歴史・資料学的な位置づけについてはマンスフェルトの研究を参照 (Mansfeld 1994: 108–116)。

² Cf. Eunapius, *Vitae soph.* III, 1, 1–2; *Suda*, Π 1811, 1, Πλωτίνος, Λυκοπολίτης.

³ この最期の言葉をめぐっては、テキストの問題も含めて様々な議論がある。「われわれのうちにある神的なもの」に対する写本上の異読としては、「君たちのうちにある神的なもの」

だったという。

著作活動を開始したのが比較的遅いためその期間は短い、基本的に著作は初期、中期、後期に分けられる。まず初期は 254 年からポルピュリオスがプロティノスのもとにやってくる 263 年までである。プロティノスがローマに移ったのが 244 年なので、彼は 10 年もの間、何も書かなかったことになる。同じく何も書物を残さなかつた師を模したのか、別の動機があつたのかは不明である。ポルピュリオスによれば、初期に書かれた論考は 21 にのぼるといふ。中期はポルピュリオスがプロティノスの学校に加わってからの 6 年間 (263–268 年) であり、この時期に書かれた著作は 24 になる (第 22–45 論考)。ポルピュリオスが精神を病んでプロティノスのすすめでシチリアに赴いたとされるのが 268 年である (VP, 11, 11–19)。その翌年の 269 年に、プロティノスは病状が悪化しカンパニア地方へ移る。そこからシチリアのポルピュリオスのもとに 9 編の著作が送られたという。このプロティノスが没するまでの期間が後期である (269–270 年)。17 年の間に合計 54 の論考が書かれたことになるが、すぐ後で見るとこの数は正確ではないと考えられる。

上記の著作年代区分は、ポルピュリオスがプロティノスのもとにいた時期を規準にしたものであり、思想そのものとは関連していない。ポルピュリオスは初期と後期に比べ、中期の著作がプロティノスの力量の極みを示していると評価している (VP, 6, 27–37)。こうした区分や評価は恣意的であり単純には受け入れられない。しかし、中期の著作の分量は平均で見ても他の時期をはるかに凌ぐのであり、当代きつての知識人として知られたポルピュリオスや他の弟子たち、また彼のサークルに出入りする異なる学派・宗教に属する人々との対話・議論が、プロティノスに知的刺激を与えたのはたしかだろう。また、病床についていた後期の著作には、病が彼の肉体を蝕んでいたことを暗示するような記述もあり、力が弱まっていたときに書かれたというポルピュリオスの表現はいくらか事実を反映していると考えられる。とはいえ初期にも後期にも、今日ではプロティノスの代表著作と呼ばれる論考が書かれており、力の弱さ・衰えがその内実の良し悪しに直結しない。本論文では、単純にどのような時期に書か

(τὸ ἐν ὑμῖν θεῖον) あるいは「君たちのうちにある神」(τὸν ἐν ὑμῖν θεόν) がある。また文法的に、πειράσθαι を「～しようとしていた」と述べているのではなく、「～するよう努めよ」といった推奨で読むことができる。ここでは、一般的に受け入れられている読みにしたがった。諸解釈についてはダンコーナの研究所とそこに挙げられている文献を参照 (D'Ancona 2002: 517–565)。

れたのかについて言及するためだけに、初期・中期・後期という区分で著作に言及している。

1.2. 著作と校訂版

プロティノスに著作の編集を依頼されたポルピュリオスは、師の死後およそ30年が経ってから編纂に入り出版する⁴。『プロティノス伝』によれば、ポルピュリオスの手もとには合計54篇の論考があったという。彼は9つの論考を関連するテーマごと1組にして集め（ἐννεάς=エンネアス、9つ組）、合計6組（6×9=54論考）の『エンネアデス』（ἐννεάδες）にまとめた。そして、倫理学的な論考を集めた第1エンネアス、自然学的な論考を集めた第2エンネアス、宇宙についての論考を集めた第3エンネアスを1つの巻に配し、魂についての論考を集めた第4エンネアスと知性についての論考を集めた第5エンネアスをまた別の1つの巻に、残る第6エンネアスを1つの巻にまとめ、合計3巻の著作として編纂した。それぞれの巻はおよそ同じ分量になっている（次頁[表1]参照）。

巻頭には、ポルピュリオスの『プロティノス伝』が付された。ポルピュリオスは、6や9といった、いわゆるピュタゴラス主義的な数字にたまたま出会ったのは喜ばしいことだったと述べるが、今日では54の論考がはじめからあったのではないと考えられている。というのも、ポルピュリオスは上記の構造をもたせるために、もともと1つだった論考を恣意的に分割した可能性があるからである⁵。

⁴ なぜ出版まで30年もかかったのかについて、サフリーは暫定的な結論として興味深い説を提示する（Saffrey 1992: 31–57）。サフリーによれば、ポルピュリオスがプロティノスのもとを離れたのは、その時期に書かれた第42–44論考「存在の諸類について 第1–3篇」（VI, 1–3）におけるアリストテレス批判が原因だという。じっさい、ポルピュリオスはプロティノスから離れた後に、アリストテレス注釈にとりかかるのである。このアリストテレス理解の違いが、30年につながったのではないかという。他方、プロティノスの著作をまとめにかかったのは、ポルピュリオスの弟子だと一般的に考えられているイアンブリコスに対抗するためだとサフリーは推測する。イアンブリコスはピュタゴラス主義やカルデア神託などを取り入れて宗教的傾向を強めたのに対して、ポルピュリオスは哲学の権威を主張するためにプロティノスを持ち出したのである。プロティノスが第42–44論考でアリストテレスに対して批判的だったかについては、批判は表面的なもので、最終的にはアリストテレスをプラトン主義へと統合するための戦略であると読むデハース（De Haas 2004: 37–53）と、アリストテレス批判にこそプロティノスのプラトン主義のエッセンスがあると読むキアラドンナ（Chiaradonna 2004: 121–130）の議論を参照。

⁵ とりわけ第30–33論考（III, 8、V, 8、V, 5、II, 9）は、グノーシス派論駁を目的とした1つの大きな著作だったのではないかと考えられてきた。今日では、第31論考と第32論考だけが1つで、第30論考と第33論考は別の独立した著作だったとする見方が有力である。

[表1] 『エンネアデス』の構造

巻	エンネアス	主なテーマ
1	I	倫理学
	II	自然学
	III	宇宙論
2	IV	魂論
	V	知性論
3	VI	(存在論、一について ⁶)

プロティノス研究においてそれぞれの著作に言及する際には、エンネアス数をローマ数字で、そのエンネアス内の論考の番号（1から9）をアラビア数字で示し、著作年代順の論考番号を角括弧（あるいは丸括弧）に入れて表記するか、逆に著作年代順の論考番号を先に出して、エンネアス数などを括弧に入れるかのどちらかである。たとえば、前者の方式では III, 7 [45]、後者では 45 [III, 7]となる。著作年代順で言えば第45番目に書かれた論文で、ポルピュリオス編纂の第3エンネアスに属する7番目の論文を指す。

本論文では、昨今のプロティノス研究の主流である、著作年代順を先頭にした表記法を採用する。書かれた順に読むことで、プロティノスの問題意識の連続性や議論のつながりを見失わないようにするためである。もちろん、50歳から著作を書き始めたプロティノスに思想発展が見られるのかはしばしば問題となる。私は、全体的な思想についてすでにプロティノスのなかで定まったものがあつたにせよ、論述の積み重ねと弟子たちとの議論をとおして、論点が深まりいくつかの問題が修正されて行ったと考える。またポルピュリオスの分類によって、プロティノスのなかで連続した問題意識のなかにあつたものが切り離されたケースもある。たとえば、緊密につながっている第30–33論考は、もともと1つの論考だったかは別にして、それぞれ III, 8, V, 8, V, 5, II, 9として切り

Cf. Brisson et Pradeau 2006: 399–406. とはいえ、問題意識としては第30–33論考に連続するものがあるのはたしかである。その他に、第22–23論考（VI, 4–5）、第27–29論考（VI, 3–5）、第42–44論考（VI, 1–3）などは同一のテーマをそれぞれ扱っており、ポルピュリオスによる編集段階で分割された可能性が高い。ただし、ポルピュリオス編集以前に、弟子たちの間ですでに著作が分けられていた可能性も否定できない。

⁶ ポルピュリオスは、第6エンネアスが何のテーマのもとに集められたのか明言しない。最後のテーマとしては〈一〉が推測されるが、第6エンネアスのテーマは存在論、数論など多岐にわたる。

離されてしまっている。だが、著作年代順に目を配りつつプロティノスの思索の過程をたどることは重要である。以下の論述では異なる時期に書かれた論考を一緒に扱うこともあるが、その際には文脈や議論の背景が重なっていることなどをできる限り示すようにする。なお著作年代順を先頭にした論考の表記のあとに付ける章数は、1492年に出版されたフィチーノ (Ficinus) による翻訳版の区分を踏襲したものであり、それにつづく行数はアンリとシュヴィツァーによる校訂版の新版 (editio minor = HS²) にしたがう。

このオックスフォード古典叢書のシリーズ (OCT) に取められた新版の前には、パリ・ブリュッセルから出された同じ校訂者による別の版 (editio maior = HS¹) があった。いずれもポルピュリオスの『エンネアデス』形式にしたがい、計3巻からなっている点では同じである。新版には旧版以降の研究成果が反映されているという利点があり、研究のためには基本的にはこちらが用いられる。しかし、オックスフォード版には書籍の大きさや枚数の制限のため、アパルトスにおける写本異読情報はかなり削られているという欠点がある。他方、旧版の写本情報は豊富であり、プロティノスの典拠や関連テキスト、プロティノスを引用する後代の著作がアパルトゥスに詳細に示され、第2巻には6世紀に成立したと考えられているアラビア語版『エンネアデス』の英訳が並行して掲載されている⁷。そうした点で旧版には研究に役に立つ情報が多いが、本論文では一般的に使用されている新版 (HS²) を底本とした。また、新版と旧版 (editio maior = HS¹) の行数は若干ずれているので注意が必要である。

旧版と新版の出版は途中から並行しており、旧版の第3巻は、新版の第1巻の後に出版された点には注意しなければならない。新旧両版の作業中に過去の校訂への訂正が提案されるなど、事情は複雑である。まず旧版第1-2巻と新版第1巻への加筆・修正 (addenda et corrigenda) が旧版第3巻に収められている (これは HS³ と表記される)。また、新版第3巻末には、新版第1-2巻と旧版第3巻に対する addenda et corrigenda が付されている (HS⁴)。表にまとめておこう。

⁷ Plotinus arabus と呼ばれる一連の著作群は、『エンネアデス』を翻訳したというよりも自由にパラフレーズし翻案したものである。その著者をめぐってはアルキンディーが有力な候補者だったが、彼の指導のもと進められたプロジェクトの1つとして捉える見方が現在のところ優勢である。Cf. Adamson 2002.

[表 2]

出版年	旧版の巻	新版の巻	HS ³ と HS ⁴ の対象巻
1951	1		HS ³
1959	2		HS ³
1964		1	HS ³ , HS ⁴
1973	3		HS ⁴
1977		2	HS ⁴
1982		3	

校訂版出版後に、研究者らによってなされた提案も *corrigenda* に反映されたり、採用されずとも異読として掲載されている。また、新版第 1 巻に対する HS³ と HS⁴ の読みが異なることが多々ある。さらにアンリの死後、シュヴィツァーはさらなる *addenda et corrigenda* を論文として出している (HS⁵, HS⁶)。今日でも新しい翻訳や注釈が出されるたびに、これまでとは異なる読みが提案されつづけている⁸。本研究でも、そうした校訂版から離れた読み方をいくつか採用した。20 世紀後半に入って『エンネアデス』は権威あるオックスフォード古典叢書の仲間入りを果たしたが、スタンダードな読み方が確立されたとはまだ言えないのである。

1.3. プロティノスの論述スタイルとその背景

つぎに、プロティノスの論述の特徴について簡潔に触れておく。それを押さえおくことで、どのように彼の著作を読むべきかという道筋も見えて来るからである。彼の著述スタイルには、しばしば指摘されるように 2 つの特徴がある⁹。プロティノスは、プラトン『法律』(903A10–B2) で言われるような、ロゴ

⁸ たとえばスペイン語訳者イガル (Igal) が、多くのすぐれた読みを提案した。しかし彼は第 3 巻 (第 5–6 エンネアス) の完成前に亡くなってしまった。その第 3 巻は弟子たちが遺稿をまとめる形で出版された未完成版であり、テキストの読みの提案などは示されていない。またカッリガス (Kalligas) が現代ギリシア語訳・注とともに原文テキストを修正して掲載するが、基本的には HS に基づいているという印象を受ける。なおカッリガスについてはすでに第 5 巻 (第 5 エンネアス) まで完成しているが、今回は第 3 巻までしか入手できなかった。フランスの新ビュデ版 (Narbonne) は、写本を再調査したわけではないが、これまでの校訂案などを反映して新たにテキストを校訂し直している。

⁹ プロティノスのスタイルについてはブレイエ (Bréhier I: XXVI–XXXVI) を参照。彼は他にもいくつかの特徴を挙げているが、以下の 2 つが特徴的だと言える。次注に挙げるアドの研究も参照。

スによる強制・必然と、ミュートスによる説得を組み合わせて論じるのである。

一方で彼は、自らの思想を雄弁に述べ、弟子たちに説得するために論じる¹⁰。さらに、プラトンと同様、ミュートス (μῦθος) を物語ることもある¹¹。まったく性質をもたない「素材」(ὕλη) について語ったり、言語表現を越えた一や知性のあり方について論じるときには比喩を駆使して説明を試みるのである。そうした場合には、プロティノスが説明・説得しようとしている事柄と、プロティノスがそのために用いる比喩などを丁寧に突き合わせる作業が必要になる。

他方、そうした語りとは別に、プロティノスは問答形式のような議論を展開する¹²。彼はある問題について様々な問いを立て、それらに答えることで問題に対する解答を出そうとする。しかし、問いが立てられる順序や論理的必然性、また問い同士の連関など、不明確なことが多い。だが、それはわれわれにとって不明確なのであって、プロティノスや読者である弟子たちにとってそうであったことを必ずしも意味しない。おそらく、この問答形式の議論の前提には、彼の哲学サークルでの弟子たちとのやり取りや、彼の心のなかでの自問自答があると思われる¹³。

本研究で中心的に扱うのも、そうした問答形式の議論である。プロティノス自身の内的思索はテキストを丁寧にたどり、その行間を読んで推測する他ないが、弟子たちとの議論についてはさぐる手だてがある。ポルピュリオスの証言によれば、プロティノスの授業ではプラトン主義者やアリストテレス主義者の「注釈書」(VP, 14, 11, ὑπομνήματα) が読まれたのだという¹⁴。ポルピュリオス

¹⁰ ブレイエは「説得」(conviction)、アドは「弁論術的」(rhétorique) と呼ぶ (Hadot 1999: 15–20)。魂について論考で言えば、初期の第4論考 (IV, 2) や第8論考 (IV, 9) がこのスタイルに属すると言える。魂全体が一であり多であるという特異な主張を提示する第8論考は、「不合理ではない」(οὐκ ἄτοπον) や「驚くべきことではない」(οὐδὲν θαυμαστόν) といった語が頻出する。ハルダーはこうした弁論的な調子を、学校で生徒に教え説くような口調 (Schulmanier) としている (HBT Ib: 459)。

¹¹ 有名なのが、自然や時間を擬人化してそれらに物語らせる第30論考 (III, 8) と第45論考 (III, 7) や、第50論考 (III, 5) におけるエロース誕生についての物語である。

¹² 先の弁論術的なスタイルに対して、アドは「問答的」(dialectique) と呼ぶ。

¹³ よく用いられる「われわれは語った」(ἐλέγομεν) や「…ということだった」(ἦν) といった未完了過去形の動詞は、同一論文内あるいは別の論文同士を参照指示するもあるが、論文以外での議論を指していることもある。Cf. Fleet 1995: XVIII. また、特徴的なのは「いや、それとも」(ἦ) の用法である。前言に対する撤回や批判、応答など様々な場面で用いられるが、プロティノス自身の見解はしばしばこの ἦ で導入される。

¹⁴ 授業はプラトンやアリストテレスの著作の解釈が中心だったと考えられるが、テキスト解釈だけが問題となったのではなく、テキストで扱われている問題について幅広く議論されたであろう。Cf. Goulet-Cazé 1982: 262–265.

はヌメニオス、アッティコス、ガイオスなどのプラトン主義者、またペリパトス派としてはアスパシオスやアプロディシアスのアレクサンドロスなどの注解を挙げる。なかでも、多くの著作が現存するアレクサンドロスとのパラレルが多く見いだされる。本研究においても、このペリパトス派哲学者はプロティノスを理解する上で重要な鍵となる¹⁵。

またポルピュリオスによれば、プロティノスの著作のうちにはペリパトス派だけではなくストア派の思想もひそかに紛れ込んでいるという (VP, 14, 4-5)。魂について論じるとき、プロティノスが提示する様々なアポリアをめぐる、しばしば批判の対象となるのがストア派の唯物論的魂論である。だが、プロティノスはストア派の魂論を唯物論的な考え方を排除して受容する。プロティノスによるストア派批判を額面どおり受け取らないよう気をつけなければならない。

そのように、プロティノスにはストア派やペリパトス派の影響が強く見られる。とはいえ、彼の行き着く先はいつもプラトンである。以下の議論のなかでも、プロティノスがストア派やペリパトス派の魂論を受容しつつも批判し、最終的にはプラトンへと行き着くことを何度も見ることになる。ポルピュリオスが証言するところによれば、プロティノスは書くに際して、議論の始めから最後まで自分自身のなかで完成したものを、あたかも書物を転写するかのように書き進めたのだという¹⁶。彼の頭の中にはつねにプラトンの思想が終着点としてあったと思われるが、そこにたどり着くまでの議論の全体像をプロティノス自身が把握していたようにとらえることは今日のわれわれにとっては不可能である。とりわけ彼の省略的な論述ゆえに、議論の連関や論理的なつながりをたどることはしばしば困難である。プラトンの対話篇のみならずペリパトス派やストア派の資料を参照しつつ、われわれには見えない彼の思考の道筋を探って行

¹⁵ 『プロティノスの源泉』 (*Les sources de Plotin* 1960) と題された会合の論文集でアームストロング (Armstrong 1960: 405-412) やアンリ (Henry 1960: 427-449) がその重要性を指摘している。しかし資料の乏しさから、プロティノスが直接アレクサンドロスに影響を受けたのではなく、単に2人に共通の資料があっただけではないかとする消極的な見解もある (Rist 1966: 82-90; Blumenthal 1968: 254-261)。だが今日ではアレクサンドロスとプロティノスの影響を積極的に読み込む解釈が主流であり (Sharples 1987: 1220-1224; Chiaradonna 2008a: 379-397)、私もその想定が正しいと考える。

¹⁶ VP, 8, 8-11. じっさい、プロティノスは書いたものを視力の弱さゆえに読み返すことができなかったという。それで彼はポルピュリオスに著作編纂を委ねたのである (VP, 7, 49-8, 4)。この箇所 (VP, 8, 1-4) のテキスト校訂と解釈については、オブライアン (O'Brien 1982: 329-367) の詳しい注釈を参照。彼の解釈によれば、プロティノスは読み返して修正することを欲していたが、視力の問題ゆえにそれがかなわなかったことになる。

く必要がある。

1.4. プラトン主義の伝統におけるプロティノス

最後に、プロティノスが属する「新プラトン主義」の哲学史的な位置づけについて確認しておきたい。一般に「新プラトン主義」(Neoplatonism)とは、19世紀以降の歴史・哲学史学的研究において便宜上つけられたものである¹⁷。その始まりと終りとしては、プロティノス以降、529年にユスティニアヌス帝によって異教哲学の教育が禁止されるまでを指す¹⁸。プロティノス以降プラトン主義は大きく変ったという哲学史観は古代からすでにあり¹⁹、このように思想潮流を区分する見方は広く受け入れられている。

しかし、3世紀にプラトン主義が突如として現れたのでもないし、プロティノスが全く新奇なプラトン主義を構築したという意味で新プラトン主義なのでもない。新プラトン主義は、長くつづくプラトン主義の伝統の一部である。プロティノス以前のプラトン主義は、「中期プラトン主義」(Middle Platonism)と呼ばれる。こちらは、懐疑主義を押し進めたヘレニズム期のいわゆる「アカデメイア派」以後、プロティノスによる新プラトン主義以前という、中間の期間(前1世紀から後2世紀頃まで)の帝政ローマ期のプラトン主義を指す。これもまたわれわれにとっての便宜的な時代区分にすぎないのであり、名称が思想の内実を反映しているのでは決してない。

ヘレニズム期以降のプラトン主義を特徴づけることとして、プラトン以来のアカデメイアが、前80年代スッラによるアテナイ制圧以降、存続していなかったことが挙げられるだろう²⁰。おそらく、マルクス・アウレリウスがアテナイに哲学の学校を再建する176年まで、公的なプラトン主義の学校はなかったのである²¹。ヘレニズム期以降、基本的にプラトンのテキスト解釈が中心であったの

¹⁷ デリエによれば、「新プラトン主義」という名称は、1864年のハインリッヒ・フォン・シュタイン(Heinrich von Stein)がそのプラトン主義の伝統についての研究で用いて以来、1900年には定着していたという(Dörrie 1984: 44)。

¹⁸ ただし、プロティノスの師アンモニオスを始まりと見ることもできるし、529年以降に著作活動を盛んに行っていたシンプリキオスやプリスキアヌスといった注釈家も新プラトン主義のうちに含まれるのであり、この時代区分は厳密なものではない。

¹⁹ Cf. Proclus, *Theol. Plat.* I 1, 6, 16–7, 8.

²⁰ もちろん、一般的になされるように、その思想が懐疑主義的かドグマティスト的かという区別も有用である。ただし、プルタルコスのように懐疑主義もプラトン主義の伝統のうちに組み込む中期プラトン主義的な立場もあり(cf. Opsomer 2005: 164–175; Bonazzi 2012: 271–298)、曖昧な区分とならざるをえない。

²¹ 176年以前からプラトン主義の学校があったとも考えられるが、その一体性・連続性は疑

で²²、プラトン主義者であるためには場所を選ばなかったとも言える。少なくとも、公的な学校の設立によってアテナイがプラトン研究の中心地となったのではなく、一体的なプラトン主義が確立されたのでもなかった。じっさい、176年以降のプラトン主義者たちの活動範囲はアテナイに留まらず広範に及び、その立場も多様である²³。

なおプロティノスのもとには、「プラトン哲学の学頭」(ὁ Πλατωνικὸς διάδοχος)であるエウブロスから「プラトン哲学に関する諸問題」(Πλατωνικὰ ζητήματα)についての書物が送られたという²⁴。プロティノスは弟子ポルピュリオスにその書物を吟味させ報告させている。エウブロスのプラトン主義に対するプロティノスの立場は不明だが、プロティノスはアテナイの公的な学校と無関係ではなかったようである。

いずれにせよ、ヘレニズム期以降のプラトン主義は多様だった。その前1世紀から後6世紀にわたるおよそ700年のプラトン主義の流れを、中期プラトン主義と新プラトン主義という仕方で区切ることは、今日では有用だとして受け入れられている²⁵。思想の側面でも、プラトン『パルメニデス』を典拠として提示された、存在を超越した一をめぐる形而上学はプロティノス以降の新プラト

われている。Cf. Dillon 1977 [1996²]: 232–233, 265.

²² プラトンのテキスト注解の伝統についてはセドリーを参照 (Sedley 1997: 111–116)。彼は、コイナーが使われるようになったヘレニズム期以降、プラトンのアッティカ方言が古くなじみのないものとなってしまったことが、テキストに沿った注釈の需要が高まった要因の1つとしている。

²³ しかし、お互いに無関係であったとは言えない。中期プラトン主義の立場の多様性とながりは、ディロンの研究が示したとおりである (Dillon 1977 [1996²])。そして新プラトン主義も決して一枚岩ではなく、プラトンの解釈やアリストテレスの位置づけなどをめぐり、中期プラトン主義と同様に多くの異なる立場があり、活動地もローマ、シリア、アテナイ、アレクサンドリアなど多様である。しかし、師弟関係や学派的なつながり (アテナイ学派、アレクサンドリア学派など) はどちらかと言えば緊密である。

²⁴ VP, 15, 18–21. この箇所における διάδοχος は、プラトン哲学の (精神的な) 後継者という意味ではなく、おそらくはマルクス・アウレリウスが設立した公的な学校の学頭というニュアンスをもつ。Cf. Goulet–Cazé 1982: 252–253. また「諸問題」(ζητήματα) というのは、哲学の1ジャンルであり、テキスト解釈をめぐる問題について扱ったものである。たとえば、プルタルコスの『プラトン哲学に関する諸問題』(Platonicae quaestiones) や、断片だけ残るポルピュリオスの『種々の考察』(Σύμμικτα ζητήματα) がある。後者の断片をまとめたデリエは、ζητήματα を哲学ではなくホメロスの詩句・語句の意味について問うような「文献学」(Philologie) に属するものだとしている (Dörrie 1959: 1–6)。これに対して、語句なども含め厳密に解釈することがプルタルコスにとっての哲学であるとして、オプソマーはデリエの区分を批判している (Opsomer 1996: 71–83)。

²⁵ たとえば、ドニーニの研究を参照 (Donini 1994: 241–249)。

ン主義に特徴的なものだと言える²⁶。ただし、プロティノス自身がこれまでの伝統を刷新したと自覚していたわけではないし、中期プラトン主義哲学者たちが、アカデメイア派の懐疑主義と新プラトン主義の間という身分を甘んじて受け入れることもないだろう。新プラトン主義をプロティノス個人の神秘体験に基づいた新しいプラトン主義と片付けてしまうことは、以上のような歴史・哲学史的連続性を見失う危険がある。プロティノスは多様な形で発展した古代のプラトン主義の一部に属するのであり、彼だけを切り離して読むことは避けなければならない。

²⁶ 『パルメニデス』に新プラトン主義の主要教義の源泉を見るドッズの古典的な研究を参照 (Dodds 1928: 131-135)。

2. プロティノス哲学概説

2.1. 発出、ロゴス

プロティノス哲学の細部にいたるまで扱うことはできないが、その基本的な構造について概説したい。もちろん、一、知性、魂といういわゆる3つの階層を理解することが中心となるが、まずはその全体をつらぬく発出という理論と、そこではたらくロゴスという原理について解説しその問題に触れておくことにする。

一とは新プラトン主義の最高原理である。すべてのものは一によって存在するのであり、一はすべてのものの原因である。プロティノスによれば、一からすべてのものが発出するという。発出(πρόοδος¹)とは、原因が結果を生み出すことを表す。ただし、原因は無から何かを生み出すのではなく、原因のうちに結果が特殊な仕方でも内在している。この点で、発出は創造とは異なる産出の理論である。つぎに引用するプロティノスのテキストは、以下(2.3.)で詳しく解釈することになる第10論考「3つの原理的な存立について」(V,1)の一節である。

「すでに完全となっているものはすべて生み出す。そしてつねに完全なものは、つねに永遠に生み出す。それも、自分自身よりも劣ったものを生み出すのである。」(10 [V, 1], 6, 37-39)

発出とは、植物や生きものが成長・成熟すると自らに似たものを産出するのと同様だと言える。ここでの「完全なもの」(τέλειον)を生物学的に「成熟している」と読むならば、この背後に自然学的な考えがあることが分かるだろう。アリストテレスは、成熟した生きものないし植物が「自分自身に似た別のものを」(ἕτερον οἶον αὐτό)生み出すのは最も自然本性的なはたらきだと述べる²。プロティノスはこの自然学的な生殖を、「つねに完全なもの」(τὸ ἀεὶ τέλειον)に当てはめ自らの形而上学的な原理として応用する。つねに完全なものはつねに生み出すという。しかし、動物が動物を生み、植物が植物を生むのとは異なる

¹ プロティノスにおいては、同じ事態を指すのに πρόοδος 以外に様々な表現が用いられるが、後期新プラトン主義において πρόοδος は術語として定着する。プロティノスにおいても、初期からテクニカルに用いられている。Cf. 4 [IV, 2], 1, 44; 6 [IV, 8], 6, 5.

² Cf. *De an.* II 4, 415a26-415b1; Atkinson 1983: 148. この箇所ではアリストテレスは、プラトン『饗宴』にならい、似たものを生み出すことによる種の存続の目的を、神的なものに与えることに帰す。

り、生み出されるものは生み出すものよりも「劣っている」(ἐλαττον) という。この点に発出と自然学的な産出の違いがある。

また、発出の特徴としては生み出すものが何も失わないことが挙げられる。プロティノスがよく用いる表現によれば、原因は「とどまる」(μένειν) という。一は知性を生み出すが、一は一のままにとどまるのであり、知性はそれとは異なるものとして生み出される。そして生み出されたものは生み出すものよりも劣っているのである。完全な一から生み出された知性は、一性において劣っている。というのも、知性認識には認識する主体と対象、それらをつなぐ活動があるからである。知性が実現する認識は自己直知だとされ他のあらゆるものが実現しうる一性よりもすぐれているとされるが、しかし端的な一よりも劣っているのである。逆に言えば、結果としての知性がそのはたらきをとおして劣った仕方を実現するあり方は、すでに原因である一のうちで完全な仕方を実現されているのである。この点で、発出は無からの創造と異なる。

なぜ生み出されるものは劣っていなければならないのかについて明確な理由は与えられないが、この思想は後期の新プラトン主義者でプラトン主義思想の体系化を確立したプロクロスによって、「生み出すものはすべて生み出されるものよりもすぐれている」(ET, 7) と定式化される。そしてこの原因と結果の階層的なとらえ方は、中世を経て近世にまで強い影響を及ぼし続けることになる³。しかし、生み出されたものは生み出す原因とは別の劣ったものとはいえ、それは原因に類似しているとされる。類似しているのは、原因へと振り返り、原因を眺めることでそれ自身が規定されるからだという。この振り返りは発出したものを完成させる。そうした完成がつぎの発出へとつながる。

たとえば、一からは知性が発出する。知性は一へと振り返り、一を眺めることで一に似る。一から発していまだ自己直知を実現していない原初的知性が一に振り返ることはどのようなことなのか多くの議論がある⁴。この最初のプロセスは問題であるが、実際の活動として知性は自己自身を知性認識している。この自己認識において知性は知性としての自らのあり方を実現し、一のあり方を模倣する。そして自己として知性が認識するものは「存在」であり「イデア」とされる。この知性の自己認識から発するのが魂である。魂もまた知性へと

³ デカルトの第三省察における神の存在証明で用いられることでも有名である。この原理についてはロイドの研究を参照 (Lloyd 1976: 146–156)。

⁴ Cf. 11 [V, 2], 1, 7–12. 知性がどのように生じるのかという問題については、エミルソンを参照 (Emilsson 2007: 69–78)。

振り向き、知性のような認識を実現しようとする。具体的にそれは「思考」(διάνοια)として実現されている。この思考というはたらきにおいて、魂は知性に似る。

発出における類似性は、ロゴスの伝達・展開でもある。たとえば、心のなかの言葉(ロゴス)が発せられると、時間において分化されたり、多くの人の耳に作用して多様な受容を許すように、知性の自己直知活動のうちにあるアイデアは、魂の思考のうちで展開する。それらは「ロゴス」(λόγος, λόγοι)あるいは「形相」(εἶδος)と呼ばれる。つぎに、魂におけるロゴスの展開・発出によって、この世界が形成されることになる⁵。ロゴスや形相が原理となり、「素材」(ύλη)と混合してできたのが物体であり世界である。物体のうちにあるロゴス・形相は、内在形相あるいは広い意味で「性質」(ποιότης)と呼ばれる。こうした内在形相やそれをもつ物体はもはや振り返ることができないのであり、発出はここで終わることになる。

このように発出とは、知性においてアイデア・存在であったものが、魂のうちでロゴスとして展開し、今度はこのロゴスがこの世界を形成するものとして展開することである。プロティノスにおけるロゴス・形相概念は、アリストテレス的な事物の本質・定義ではなく、生み出す原因としてのロゴスである。それゆえに、「形成原理」とも呼ばれる。アリストテレスにとっては、ある事物がそれであるということは探求の出発点であり、そのこと自体は問題とならない⁶。むしろ、何ゆえにその事物が他ならぬそれであるのかを知ることが知識をもつことであり、その原因を知ることである。この場合の原因とは、その事物の説明原理・定義である。それに対して、プロティノスにとってのロゴスとは、その事物の形成原理であり、その意味での原因である⁷。ある事物の知識はその事物の原因を知ることによって得られるが、プロティノスにとってはその事物を生み出す原理(ロゴス、アイデア)を知ることがその事物について知ることである。プロティノスの知識論は、以上のような発出・ロゴス論と対になっている。

また発出理論は、プラトンにおけるアイデアと可感的な事物の関係を解釈した

⁵ 以下でも論じるが、実際にこの世界を生み出すのは万有の魂の下位部分である「自然」(φύσις)である。Cf. 27 [IV, 3], 11, 8–12; Brisson 1999: 87–108.

⁶ Cf. *Met.* A 1, 981a28–30. 「それであること」(τὸ ὅτι)ではなく、「何ゆえに」(διότι)を知っている者が、その事物の原理(τὴν αἰτίαν)を知っている、知識をもつ者だとされる。

⁷ この区別については、第37論考(II, 7)第3章や第38論考(VI, 7)で明確にされる。これらの箇所解釈をめぐっては、ワグナーやキアラドンナの研究がすぐれている(Wagner 1996: 157–158; Chiaradonna 2002: 123–136)。

所産であり、一、知性、魂に適應される。原因がとどまるのは、『パルメニデス』(131B-C)における帆布の喩えのように、可感的事物の原因であるアイデアがそれらに分有されることで分割されてしまうといった事態を避けるためである。原因は分有によって分割されるのではなく、そのままにとどまるのである。しかし、発出した個物はアイデアに与るのであり依存する。この依存を原因と結果が似ているという事態が表している。もちろん、似ていることを説明する、それらを包摂する第三の普遍的原理が出現するのではないかという、いわゆる第三人間論のような批判も想定される。この批判は、たとえば美のアイデアと美しいものは似ているが、同名同義的(συνώνυμον)ではないとすることで回避される⁸。しかし、アイデアと個物は全く無関係なのではない。両者の関係を説明するのが、範型であるアイデアが似像である個物を生み出すという関係である。この関係について、プロティノスのテキストに沿ってもう少し詳しく見てみたい。

2.2. 二重活動理論

プロティノスは、たとえば知性から発する魂を、知性の「似像」(εἰκών)と呼ぶ。つぎに引用する箇所は、神的とされる天体の魂よりも上方に、さらに神的なものがあると述べる文脈にある。その上方の神的なものとは知性である。

「魂はわれわれの議論が示したようなもの〔神的なもの〕だとはいえ、それは知性のある種の似像(εἰκών)なのである。それはいわば発声された言葉が魂のうちにある言葉の〔似像である〕ように、魂自身もまた知性の言葉であり、その全体が〔知性の〕活動であり、〔知性が〕他のものの存立のために放つ生命なのである⁹。たとえば火の場合、一方で〔火のうちに〕とどまる熱があるが、他方で火が〔外部に〕供給する熱がある。そして、かのところ〔知性〕において、流れ出ずに知性のうちにとどまる活動があり、他方で別のものとして存立する活動があるのだと理解しなければならない。」(10 [V, 1], 3, 6-12)

⁸ 詳しくはロイドの分析を参照(Lloyd 1990: 76-85)。類とその類に属するものが同義ではないという点に新プラトン主義とアリストテレス的な類概念の大きな違いがある。

⁹ 10 [V, 1], 3, 8-9, καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἡν προίεται ζωὴν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν. 多くの訳者は前文の主語 ψυχή が省略されてとして、「〔魂は知性の〕全活動である」というように読む。ここではそうした読み方を採用せず、フィチーノ(Ficinus ad loc.)と同様、ἡ πᾶσα [sc. ψυχή] を主語に取り、ἐνέργεια [sc. τοῦ νοῦ] を述語とした。魂は知性の外に向かう活動である。以下の火の喩えを参照。

この言葉や火の喩えは、研究者の間で「二重活動理論」(*double energeia theory*)と呼ばれるものであり、原因作用についてのプロティノスの基本的な考え方を表す¹⁰。プロティノスによれば、まず「とどまる」(*μένειν*)と言われる内的な活動(*ἐνέργεια*)がある。知性の場合、すでに述べたように自己自身を知性認識する活動がこれに相当する。この活動は知性の存在(*ὄν*)そのものである。プロティノスにおける内的活動と存在は同一であり¹¹、このことは知性だけにあてはまるのではない。すべての存在するものは、それが何かとして存在しその何かとしてとどまる限りで、それにとっての存在は内的活動と同一である。火が火であることは、その内的な活動(燃えていること、熱いこと)と同じなのである。そして、その内的活動は、同時に外的な活動を生み出す。

「それぞれには、一方で本質存在の活動と、本質存在から発する活動がある。」(7 [V, 4], 2, 27–28)

この外的な活動は内的な活動とは別のものとして成立する限りで外的なものだが、それは内的活動とは全く無関係ではなく、内的活動の「似像」(*εἰκῶν*)だと言われる。似ているのは偶然そうなのでもないし、外見として似ているといった限定的な類似性でもない。外的活動はそれを生み出す原型と切り離されず、それに依存して存在するのであり、内的活動の必然的な外的所産である¹²。発出はこの二重活動理論によって説明されるのである。

この理論の源をめぐっては様々な見解がある。たとえば、アリストテレスの2つの *ἐνέργεια* モデル(知識の所有と知識の行使としての活動)を、プロティノスの形而上学的な原理に適用したものだと言われる¹³。また『自然学』(III 3,

¹⁰ プロティノスはこの2つの活動について第7論考(V, 4)で十全に語っている。そこでは、いかにして第一の一から後続のものが発するのかが取り上げられる。この活動理論をプロティノス哲学にとっての中心概念として取り上げたのはルッテンである(Rutten 1956: 100–106)。今日ではエミルソンの研究がすぐれている(Emilsson 2007: 22–68)。以下の概説はエミルソンの考察に負うところが大きい。また、第19論考(I, 2)第3章の議論と比較してロゴスとしての発出について研究したトルナウの論文も参照(Tornau 1998b: 92–94)。

¹¹ Cf. Lloyd 1990: 92, 100–101. ロイドは、存在とその活動が同一だとしても、われわれの思考は概念上、それらを区別できるとしている。

¹² Cf. 7 [V, 4], 2, 27–30; 10 [V, 1], 6, 30–34.

¹³ ルッテンやロイドはアリストテレスにこの理論の源泉を見ている(Rutten 1956: 100–106; Lloyd 1990: 99–101)。

202b5–8) で、教師のはたらきが生徒という別のもののうちでありながら、教師から「切り離されない」(οὐκ ἀποτετμημένη) と言われるが、これはプロティノスにおいて外的活動が内的活動から切り離されずに依存するという考えの背景になっていると指摘される¹⁴。

とはいえ、「似像」(εἰκών) という表現が示唆するように、プロティノスの二重活動理論はプラトン解釈の所産である¹⁵。プラトンは、たとえば『パルメニデス』のなかで、イデアとそれを分有する個物の関係を「範型」(παράδειγμα) と「似像・模造」(εἰκών) として説明する (*Parm.*, 132C12–D4)。しかし、この想定に対する問題は同じ対話篇のなかですでに指摘されている (132D1–133A3)。ある個物はそれが分有するイデアに似ており、イデアもまたその個物に似ているとしたら、両者が分有する1つの同じものがあることになる¹⁶。それは両者のイデアであり、また同じことを繰り返せば無限背進に陥るというものである。これとは別の仕方だが、アリストテレスもまた『形而上学』のなかで「ソクラテス〔という範型〕が存在しようとしまいと、ソクラテスに似た人は存在する」(*Met.* A 9, 991a26–27) として、イデアが範型 (παράδειγματα) だと語ることは空語を発すること・詩的比喩にすぎないと批判している。

先に示唆したように、範型と似像は同名同義的ではないとすることで、それらを包摂する別のイデアを想定することで無限背進に陥るという批判は回避されるかもしれない。しかし、同義ではなく同名異義であるとするならば、範型と似像の間にいかなる有意義な関係があるのかという問題は依然として残るだろう。イデアと個物の類似性は名ばかりなのではないか、と。プロティノスはどうのように考えていたのだろうか。

¹⁴ その他、ストア派の影響も指摘されている。ストア派によれば、それぞれの事物がそれとして存在し保持されるのは、氣息の内側への緊張的動であり、その外側への動がその事物の性質となるという。E. g. Nemesius, *De nat. hom.*, 70, 6–71, 4 = LS 47J. エミルソンは、プロティノスへのストア派の影響があるのはたしかだが、ストア派における保持力 (ἔξις) はアリストテレスの形相や活動実現状態といった概念によって説明されうるとする。プロティノスが用いる語がアリストテレス的である以上、二重活動理論を特別ストア派に帰する積極的な理由はないとしている (Emilsson 2007: 53–54)。

¹⁵ エミルソンはアリストテレスの影響を認めつつも、プラトンがイデアの原因作用について語らなかったため、それを解釈した結果出てきたのがこの二重活動理論だと主張する (Emilsson 2007: 64–67)。同様の主張はすでにトルナウによってなされている (Tornau 1998a: 202–204 [ad 22 [VI, 4], 9, 37])。

¹⁶ 『国家』(X, 597C1–10) でもこの問題への示唆が見られる。これは先に言及したように「第三人間論」とも呼ばれるが、それは「第三の人間」(*Met.* A 9, 990b17, τρίτον ἄνθρωπον) と呼ばれる議論としてアリストテレスに紹介されていることに由来する。

彼は第22論考(VI, 4¹⁷)のなかで、アイデアを原型、個物をその似像とする考えに対して、似像が「原型」(ἀρχέτυπον)に依存する必要はなく、範型と似像の間に因果的な関連性がないと誰かが批判するかもしれないと想定する。それに対処するために、彼はつぎのように言う。たしかに、絵画の似像の場合、モデル(ἀρχέτυπον)とは関係なくその似像は存在する。モデルが亡くなっても、その似顔絵は存続するからである。しかし、これはアイデアが原型である仕方とは異なる。なぜなら、アイデアは似像を作り出すが、モデルは似像を作り出すのではないからである。似像は、画家が作り出すのであり、アイデアに相当する原因は画家であって、モデルではない。

そこで、画家が自画像を描く場合が挙げられる。この場合、モデルと画家は同一だということになる。しかしプロティノスは、これもまた先のケースと同じだと言う。なぜなら、「描く者は、画家の身体でも、似像が作られているところの形姿でもないのだから」(22 [VI, 4], 10, 8-9)だと言う。自画像の場合でも、絵画がその似像であるモデルは、画家ではなく画家の表面的な身体・形姿なのだという。プロティノスは、このケースにおいて作り出す原因を魂だと考えている。いずれにしても、絵画を例に出しては、アイデアが個物の原型であり、その原因であるというあり方を説明できないのであり、アリストテレスのような批判は的外れだということになる¹⁸。

これに対してプロティノスは、鏡に像が映ったり、影として姿が現れたりする仕方、アイデアと感覚される事物の間の範型・似像関係を把握すべきだとする¹⁹。この場合、原型がなくなるとその像もなくなってしまう。この比喩における範型は像を生み出すのであり、像は範型に依存する。似像が似ていると言えるのは範型との関係においてでしかない。像が範型から切り離されてそれだけでとらえられるならば、それは単なる色の配置(τὴν θέσιν τὴν οὕτως τῶν

¹⁷ 以下、トルナウの注釈が参考になった(Tornau 1998a: ad loc.)。

¹⁸ Cf. 22 [VI, 4], 9, 36-10, 30.

¹⁹ Cf. 22 [VI, 4], 10, 11-13, οὐδὲ κυρίως ἢ τῆς εἰκόνας καὶ τοῦ ἰνδάλματος ποίησις οἷον ἐν ὕδασι καὶ κατόπτροις ἢ ἐν σκιαῖς. この文の主語を ἢ τῆς εἰκόνας [sc. ποίησις] ととり、τοῦ ἰνδάλματος ποίησις を述語とするトルナウの読みにしたがう(Tornau 1998a: 211-212)。ここでは、絵画的な仕方での(制作における)範型・似像の関係と影像的な関係の対比が見られる。トルナウは別の論文で後者の関係を強調し、プロティノスからデミウルゴスが排除されていると指摘する(Tornau 1998b: 94)。しかし以下でも論じるように、絵画のメタファーでの問題はモデルとは別の第三者が生み出すことにあるのである。たしかにプロティノスにとってデミウルゴスは不要だが、「生み出す」というはたらきは依然として強調されているように思われる。

χρωμάτων) なのである²⁰。

範型が似像を生み出すというのはたらきが、外的活動である。鏡の似像が原型が生み出す似像であるように、発出論における外的活動は、範型の内的活動が生み出すものである。魂は知性の内的活動の外的な現われであり、知性もまた第一の一の内的活動の外的な現われなのである²¹。魂は知性に依存しているのととらえることもできるが、発出論に即してみるならば、知性が魂を生み出すととらえることができる。具体的に言えば、魂の本質をなす思考とそのうちではたらく魂のうちなる形相・ロゴスを、知性の内的活動が生み出すのである。ただし、以下で見るようになるように、プロティノスにおける魂と知性の関係はこのように単純にとらえることのできない、複雑な問題を含んでいる。

2.3. プラトンの思想としての三階層——第10論考(V,1)——

以上が発出論とそれを支える活動理論である。プロティノス哲学において発出の原理となるのは、一、知性、魂という3つである。これら3つの原理が発出において階層化しつつ、この世界が生じる²²。そして、一、知性、魂という三階層がプラトン哲学に基づいたものだと述べる。つぎの引用は、プロティノス自らがプラトン主義者であることを表明する有名な一節である。ここでは、この三階層を最初に体系的に論じた第10論考(V,1)を見てみたい。

「〔プラトンは〕「原因の父がある」と言うが²³、この場合に彼が原因と言うのは知性のことである。というのも、彼にとって知性とはデミウルゴスなのだから。そして彼は、この知性がかの混合容器のなかで魂を作ると言う²⁴。またこの原因——すなわち知性——の父は、善であり、知性の彼方に

²⁰ Cf. 22 [VI, 4], 10, 10–11. つまり、原因である範型をとおさないで認識された似像は、範型とは似てないと言える。この点で、範型と似像を非対称的にとらえていると言える。ここでの『パルメニデス』をめぐる範型と似像の問題について、私は中畑の考察に多くを負っている(中畑 2012: 73–75)。

²¹ Cf. 10 [V, 1], 6, 45–46.

²² こうした段階的な発出という考え方は、制作者(神)による世界の創出とは異なる。プロティノスは、デミウルゴスが知性的な生きものをモデルとしてこの世界を作ったという『ティマイオス』の図式をそのまま受け入れなかった。その点でプロティノスは、世界の素材となるもの、世界のモデルとなるアイデア、はたらきかける神という3つの原理を想定するアルキノオス(*Didasc.*, VIII–X)のような中期プラトン主義とは異なる解釈をとったと言える。

²³ Cf. *Epist.* VI, 323D4.

²⁴ Cf. *Tim.*, 41D4–7.

あり²⁵、存在の彼方にあるものだと主張する。そして多くの場所で彼は、その存在と知性をイデアだと語る。したがってプラトンは、知性が善から発し、魂が知性から発することを知っていたことになる。つまり、われわれのここでの議論はいま新しいものとして言われたのでは決してなく、ずっと前に言われたことである。だがそれは、明示的な仕方では言われなかった。そこで、目下の議論がそれらを解釈するもの（ἐξηγητάς）として出てきたのであり、この思想がずっと前からあることを確証するために、他ならぬプラトンの書物を証拠として挙げていっているのである。」(10 [V, 1], 8, 4-14)

知性という原因の父である、存在を越えた善とは「一」(τὸ ἓν) のことである。引用箇所のおとでプロティノスは、プラトン以前のパルメニデス、アナクサゴラス、ヘラクレイトス、デモクリトスや、プラトン以後のアリストテレスなどに言及する。そして彼は、これら古代の哲学者たちによって知性原理については論じられているが、一については論じられていないか、あるいは不十分だと評価する。他方で、プラトンの対話篇におけるパルメニデスは「[歴史上のパルメニデス] より厳密に」(10 [V, 1], 8, 24, ἀκριβέστερον) 一について語っているという²⁶。プロティノスにとって、原因を超越する原理についての権威はプラトンなのである²⁷。そして一のみならず、知性や魂をめぐるプロティノスの議論は

²⁵ シンプリキオスの証言によれば、アリストテレスも神について知性の彼方にあると語ったという。Simplicius, *In De caelo*, 485, 19-22 (= Aristoteles, fr. 49), ὅτι γὰρ ἐννοεῖ τι καὶ ὑπὲρ τὸν νοῦν καὶ τὴν οὐσίαν ὁ Ἀριστοτέλης, δηλὸς ἐστὶ πρὸς τοῖς πέρασι τοῦ Περί εὐχῆς βιβλίου σαφῶς εἰπόν, ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ καὶ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ.

²⁶ 歴史上のパルメニデスについては、プロティノスとその典拠ともなっている断片3「知性認識することと存在することは同一である」(DK 28B3 = 10 [V, 1], 8, 17-18, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι) を挙げている。これは「同じものが知性認識と存在のためにある」とも読まれ、断片2と関連して様々な解釈が提示されている断片であるが、プロティノスはこの箇所のほか3箇所で断片3を引用しつつ知性と存在の同一性を意味すると読んでいる (cf. 5 [V, 9], 5, 29-30; 30 [III, 8], 8, 8; 46 [I, 4], 10, 6)。ここでは、存在を「一」(DK 28B8, 6, ἓν) と呼ぶ歴史上のパルメニデスと、それを越えた「第一の一」について語るプラトンのパルメニデスが対比されている。Cf. Atkinson 1983: 192-193.

²⁷ ただしプロティノスは、ピュタゴラスやペレキュデス一派の人々が超越的な一についての思想をもっていたと述べる。このとき彼は、おそらくドクソグラフィーの伝統に基づき、プラトンをピュタゴラス主義の系譜のなかに含めている。Cf. 10 [V, 1], 9, 28-30。この箇所でプロティノスが用いたと推測される資料については、マンسفエルトの研究を参照 (Mansfeld 1992: 302-307)。ドッズは、プロティノスによる『パルメニデス』解釈以前に、新ピュタゴラス派(モダトス)による一をめぐる思想があると指摘する (Dodds 1928: 136-141; cf. Simplicius, *In Phys.*, 230, 34-231, 12)。ただし、この箇所でピュタゴラス主義への言及にはそれほど力点が置かれておらず、プロティノスにとって最も重要な哲学の英雄はプラトンであったというマンسفエルトの指摘が的を得ているだろう。アトキンソンの注釈も

そうしたプラトンの思想を「解釈するもの」(ἐξηγητάς) だという。

この第10論考には「3つの原理的な存立について」(Περὶ τῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων) という題がつけられている。表題はプロティノス自身がつけたものではなく、弟子たちの間で「もっとも優勢なもの」(VP, 4, 18–19, κρατήσασαι) であった。そしてここで用いられる「存立」(ὑπόστασις) という語は、新プラトン主義に特有の術語ではなく古代哲学では広く使われていた語である²⁸。プロティノス自身は φύσις という語を用いるが(e. g. 10 [V, 1], 8, 27)、それは「自然」や「本性」という狭義の意味ではなく、「もの」という広い意味をもつ²⁹。しかし、表題をつけた弟子たちは ὑπόστασις にその動詞的ニュアンスを込めたと考えられる(e. g. ὑφιστάναι 存立を与える、ὑφεστηκέναι 存立を得ている)。というのも、この論考の主題はまさにどのように魂(そして知性)が発出したのかだからである。ここではそうした動詞的なニュアンスを汲んで ὑπόστασις を「存立」と訳すが、重要なのは「原理的」(ἀρχικόν) という形容詞のほうである。一、知性、魂は、3つの原理(ἀρχαί)である。プラトンの典拠と関連づけながら、第10論考を中心にプロティノスの「解釈」を見てみよう。

2.3.1. 善、一

まず第一に、知性がそこから発するとされる善である。この善という原理は、知性と存在の彼方にあると言われる。「存在の彼方」(ἐπέκεινα οὐσίας) とは、『国家』第6巻において善のイデアを形容するために用いられた表現である(509B8–9)。プロティノスはここに、善・一の超越性を読み取った。またプロティノスは、プラトン『第6書簡』から「原因の父」という表現をもちだす。彼はそこでの「原因」を知性と読むことで、プラトンが知性の父である第一原理について言及していると解釈する。この善は、『パルメニデス』第2部の第1假定(137C–142A)における、いかなる認識も感覚もされない一と重ねられる。それは「第一の一」(10 [V, 1], 8, 25, τὸ πρῶτον ἓν) なのだという。

存在を越えた善・一は認識を越えたものである³⁰。認識には何らかの動があり、認識する主体と認識される対象という区別がある。しかし、一はそうした動や

参照 (Atkinson 1983: 209)。

²⁸ この語については、古典的ではあるがいまでも有用なデリエの詳細な研究を参照 (Dörrie 1955 [1976: 12–69])。

²⁹ 『プロティノス全集』の邦題は「3つの原理的なもの」とされている。この判断は正当であろう。

³⁰ Cf. 49 [V, 3], 12, 47–48, τὸ δὲ ὡσπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτως καὶ ἐπέκεινα γνώσεως.

区別が前提とする多性・差異性をもっていない、完全に一なるものである。認識を越えた一にわれわれが述語づける「彼方」や「善」といったことは、一が何であるかについて語ったものではなく、一をめぐってわれわれが被る様態（πάθη）にすぎないとプロティノスは言う³¹。一はそれ自身にとって善なのではなく、他のすべてのものにとっての善であり、それ自身は「善を越えたもの」（9 [VI, 9], 6, 40, ὑπεράγαθον）だとすら言われる。

とはいえ、語りえぬ一をめぐり、否定神学的なアプローチ以上にプロティノスは雄弁に語る。一とは「すべてのものの力」（δύναμις πάντων）だとプロティノスは言う³²。もちろん、一が作用を受けることですべてのものに変化しうるといった、アリストテレス的な意味で可能的に（δυνάμει）すべてなのではない。ここでの δύναμις はすべてを生み出す能動的な力として理解されている³³。一とは存在するすべてを生み出す原理である。

さらにプロティノスは、「存在するものはすべて一であることによって存在する」（9 [VI, 9], 1, 1）と主張する。プラトンもまた、「知識と真理の原因」（*Resp.* VI, 508E3–4, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὐσαν καὶ ἀληθείας）である善のイデアについて、「あることと実在性」（509B7–8, τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν）を提供すると語る。善のイデアは、各々のイデアがまさにそれであるということ（真理）、そして、それがそれであるというままだに把握すること（知識）を与えるのであり、そのかぎりでは特別な立場にある。プロティノスは、存在するものの存在するものであることの原理が存在とは異なると考えている。第11論考の冒頭で、なぜ多ではない一が、多を生み出しうるのかという問いに対して、彼はつぎのように応答する。

「いや、一なるもののうちに何もなかったからこそ、それからすべてのものが発するのである。そして存在するものが存在するために、まさにこのために一自身は存在するものではなく、存在するものを生み出すものなのである。」（11 [V, 2], 1, 3–7）

³¹ Cf. 9 [VI, 9], 3, 49–54. この箇所については、アドのすぐれた注釈を参照（Hadot 1994: ad loc.）。また、語りえぬものをめぐるパトスの報告と、セクストスの懐疑主義の影響の関連については、オマーラを参照（O'Meara 2002: 98–102）。

³² Cf. 9 [VI, 9], 5, 36; 10 [V, 1], 7, 9–10; 30 [III, 8], 10, 1.

³³ この表現についての考察はオーブリーの研究書を参照（Aubry 2006: 222–239）。

プロティノスにおける最高原理の一は、すべての存在を生み出す原理としてすべての存在とは異なる。プロティノスが知性やアイデアと同一視する「存在」は、存在するものを包摂する最高類であり、それ自身は最高度に存在である。しかし一は、それによって存在するすべてのものの類ではないと言う。さもなくば、存在と一とは同じものになってしまうからである³⁴。

存在の原因は存在ではないという主張は、すでに見たような、原因は結果よりもすぐれているとする考え方に由来する。また、プロティノスにとっての原因・原理とは、単なる説明原理ではなく、それを生み出す形成原理なのである。こうした原因論は、プロティノスのアイデア論・プラトン哲学解釈を出発点とする。一という、存在を越えた異なる原理があるというのが、プロティノスがプラトンからプラトン主義にもたらした思想である。

2.3.2. 知性と存在

その一から発するのが知性という原理である。どのように発出したのかは、プロティノス研究のなかでも困難なテーマだが³⁵、ここではどのようなプラトン解釈から知性という原理が措定されているのかだけ確認しておこう。

まず先に引用した第10論考では、『ティマイオス』におけるデミウルゴスと同一視されている。ただし、この世界・宇宙の制作者というよりも、魂の制作者として言及されている。というのも、世界の制作は第三の原理である魂の役割だからである。一は存在の原理であり、知性は魂の原理なのである。

では、先の引用で言われるように、知性・デミウルゴスがアイデアであるのはどうしてか。プロティノスによれば、プラトンは多くの場所で知性とアイデアを同じものだと語っているという³⁶。たとえば『ティマイオス』において、デミウルゴスは知性的で完全な生きものをモデルとして世界を制作したと語られる³⁷。この世界は美しいものであり、美しいもののモデルは「つねに同一の仕方であ

³⁴ 43 [VI, 2], 10, 22–42. この箇所の解釈については、キアラドンナを参考にした (Chiaradonna 2009a: 123–124)。

³⁵ 知性の一からの発出についての考察はここで扱わないことにする。関連する重要なテキストの解釈をとおしてその全体像に接近するブッサニッチの研究と (Bussanich 1988)、すでに言及したエミルソンの研究 (Emilsson 2007: 69–123) を挙げるにとどめておきたい。

³⁶ アトキンソンは『国家』(VI, 507B5–7; X, 597A4) と『ティマイオス』(39E7–9) を参照箇所として挙げているが (Atkinson 1983: 190)、プロティノス自身は特定の箇所を示唆しているのではないだろう。知性とアイデアの同一性は、プラトン哲学全体から導き出せることとして考えている。

³⁷ Cf. *Tim.*, 30C2–31A1.

るもの」(τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον ... αἰεί) であり、「永遠的なもの」(τὸ αἰδίον) なのだと言う³⁸。プロティノスはモデルとなる生きものを「生きもの自体」(αὐτοζῶον) と呼ぶ³⁹。さらに、「かの〔モデルとなる生きもの〕は、自己自身のうちに可知的な生きものを包摂してもつ」(*Tim.*, 30C7–8, τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκείνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει) というプラトンの一節を解釈しつつ、この生きものが自己自身のうちにもつものには、正義そのものや美そのものといったイデアも含まれると解釈する。生きもの自体とはプロティノスにとってイデアの総体なのである⁴⁰。

知性が生命をもつことは、ギリシア哲学全般に認められていたことである。プロティノスの知性論に直接影響を与えているのはプラトン『ソピステス』(248E6–249A2) だと考えられる。プラトンは「真に存在するもの」(τῷ παντελῶς ὄντι) には生命、知性、動があるのでなければならぬとする。アリストテレスもまた、知性の活動を生命(ζωή) とした⁴¹。プロティノスにとっても生命とは知性の活動であり、それは「知性認識」(νόησις) である。知性は神的なものであり、生命をもたず死んで動かないものや直立不動の神像のようなものではないのである。

ところで、そうした知性的な生きものそのものがイデアの総体だとして、どうしてデミウルゴス(知性) とイデアが同一だと言えるのか。このことを理解するためには、プロティノスの知性論にとって重要な、イデアが知性の外部にあるのではないという主張について見てみなければならない。知性の認識活動の対象は当然イデアである。『ティマイオス』におけるデミウルゴスは、この世界のモデルとなる生きもの(イデアの総体)を「眺める」(βλέπειν) のだという。ここでプロティノスは、眺められるイデアが眺める主体であるデミウルゴスの外部にあるとは考えない。彼によれば、知性認識の対象は自己自身である。知性・デミウルゴスは、それが眺める対象である生きもの自体・イデアと同一だ

³⁸ Cf. *Tim.*, 28A6–29A3.

³⁹ アリストテレスも「生きものそのもの」(*De an.* I 2, 404b19–20, αὐτὸ ... τὸ ζῶον) としてこの生きものに言及する。αὐτοζῶον という語が使われていたかは不明だが、初期アカデメイアに由来する表現だと考えられる。少なくとも、プラトンにおいてもアリストテレスにおいても、この生きものは決してイデアの総体を意味しない。生きものそのものをイデア全体とする解釈は、おそらくプロティノスによる独自のものか、帝政ローマ期のプラトン主義のものである。Cf. Brisson 1994: 276–278.

⁴⁰ Cf. 5 [V, 9], 9; 34 [VI, 6], 7, 14–8, 7.

⁴¹ Cf. *Met.* Λ 7, 1072b26–27. また、プラトン『ソピステス』やアリストテレス『形而上学』のほか、ストア派との関連づけて論じるアドの論文を参照 (Hadot 1960: 108–117, 135–139).

という。この典拠はプラトンというよりも、アリストテレス『形而上学』Λ巻における「知性認識の知性認識」(1074b34–35, νοήσεως νόησις) だと言える⁴²。

しかし、プロティノスが自らの知性論を説明するのに最も依拠するのはプラトン『ソピステス』である。まずプロティノスは、上掲の第10論考において、知性を「存在」(τὸ ὄν) と同一視している。引用の直後の箇所では、「知性認識することと存在することは同一である」(10 [V, 1], 8, 17–18) というパルメニデスの言葉を引く⁴³。だが知性は存在と完全に一なのでもないし、それはパルメニデス的な、いかなる差異性としての〈あらぬ〉も成立しないような〈ある・存在〉だけの世界なのでもない。プロティノスによれば知性は、『ソピステス』(254B8 sq.) 由来の5つの類〈存在〉〈動〉〈静〉〈同〉〈異〉によって区分される⁴⁴。

「知性認識することの原因は別にあり、それは存在にとっての原因でもある。すると、知性と存在の両方一緒の原因となるものが別にあるのだ⁴⁵。なぜなら、それら知性と存在は同時であり、共に存立し、一方が他方を置き去りにすることはないのだが、この一は2つのものなのだから。すなわち、それは知性と存在として一緒にあり、知性認識するものでありながら知性認識されるものなのだ。知性は知性認識する側であり、存在は知性認識される側である。じっさい、差異性と同一性なしには知性認識することは生

⁴² 中期プラトン主義のアルキノオスには、神との関係においてイデアは知性認識 (νόησις) だとする主張が見られるが、それが自己認識であるかは明確でない。Cf. Alcinous, *Didasc.* IX, 163, 14–15. アームストロングはアルキノオス (アームストロングが論文を書いた頃はまだアルビノスと同一視されていた) におけるプラトン主義的なアリストテレス知性論の受容の影響の可能性を論じている (Armstrong 1960: 401–405)。プロティノスがアルキノオスを読んでいたと確言は出来ないが、それに類似した文献を読んでいた可能性は大いにある。しかし、重要なのはアームストロング自身も指摘するアレクサンドロスの知性論だろう。

⁴³ DK 28B3, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. 表現に若干の差異は見られるが、プロティノスは何度もこの断片を引用する。Cf. 5 [V, 9], 5, 29–30; 30 [III, 8], 8, 8; 46 [I, 4], 10, 6.

⁴⁴ ここでは第10論考を引用するが、他の多くの箇所で『ソピステス』の最大の類への言及が見られる。Cf. 17 [II, 6], 1, 1–8; 34 [VI, 6], 9; 38 [VI, 8], 13; 43 [VI, 2], 7–9; 45 [III, 7], 3, 9–11. プロティノスの知性論と最大の類の関係については、「存在の諸類について 第2篇」と題された第43論考 (VI, 2) をめぐるヴルム (Wurm 1973: 221–240) やブリッソン (Brisson 1991) の研究を参照。

⁴⁵ すなわち、善・一である。先に見たように、プラトン『国家』(VI, 508E3–4) では、善は認識されるもの (イデア・〈ある〉) に真理性を与え、認識するものにはその力と知識を与えるとされていたが、そこでの認識するものは「知性をもつ」(508D6, νοῦν ἔχειν) とされる魂である。それに対してプロティノスは、ここでは魂ではなく、知性原理について語っている。

じえないのだから、第一のものとは知性、存在、差異性、同一性だということになるだろう。さらに、動と静も加えなければならない。つまり、もし知性認識するならば動をもつのであり、同一にとどまるためには、静をもつのである。そして知性認識するものとされるものがあるために差異性をもつ。いや、もし君が差異性を取り払ってしまうならば、それは一となり沈黙する〔知性認識しない〕ことだろう。また、知性認識されるものは互いに異なるのでなければならない。しかし、自己自身と同一であり、何か1つの共通のものが全体にあるのだから、同一性をもつ〔…〕。」(10 [V, 1], 4, 29–40⁴⁶)

知性と存在は一でありながら、認識する主体(知性)と対象(存在)として2つであると言われている。知性認識と存在は同時に成立するのであり、一方が他方の原因なのではない。別にあるとされるそれらの原因は、第一の一(善)である。この完全に一なるものに対して、知性は動をもつことで認識し、認識される存在との差異性をもつ。この動が知性の生命である。また認識されるもの(イデア)は共通のものをもちつつも、互いに異なる。イデアは、これらの類のもとそれぞれ差異特性をもつので区別されるが、どのイデアも本質存在そのものであり、知性全体と同一なのである。同じく知性における類を扱った箇所では、「すべてが一緒にあり、それぞれがすべてである」(17 [II, 6], 1, 10–11, ὁμοῦ πάντα⁴⁷ καὶ ἕκαστον πάντα)とされる。全体として同一にとどまりつつも、差異性をもつ知性・存在のあり方を、プロティノスはプラトン『パルメニデス』第2仮定(142B–155E)に基づき「一多」(10 [V, 1], 8, 26 = *Parm.*, 144E5, ἐν πολλὰ)と表現する。

知性・存在は、この世界に存在するもののモデルである。しかし、それ自身は非時間的で空間的な広がりをもたないものであり、この世界を超越する。この世界に直接関わり、その原因となる原理は別にある⁴⁸。それが魂である。

⁴⁶ 知性と存在の同一性と差異性の問題について、エミルソンの研究を参照 (Emilsson 2007: 141–144, 152–160)。

⁴⁷ これはパルメニデスの ὁμοῦ πᾶν (DK 28B8)、あるいはそのパロディーとも言えるアナクサゴラスの ὁμοῦ πάντα (DK 59B1) のプロティノスの受容・展開である。

⁴⁸ 第5論考 (V, 9) では、知性が真の制作者・デミウルゴスであり、世界に形相を付与するのは魂だとされる。しかし、知性がその形相の供給者 (χορηγόν) である (5 [V, 9], 3, 24–37)。

2.3.3. 魂

魂論におけるプラトン解釈については次章以降で詳しく論じることになるので、ここでは第10論考解釈の延長でいくつかの特徴を素描するにとどめておく。

まず第10論考において、知性が「一多」(ἐν πολλά)と表現されるのに対して、魂は『パルメニデス』第3仮定の一節から「一と多」(10 [V, 1], 8, 26 = *Parm.*, 155E5, ἐν καὶ πολλά)とされる。καίという接続詞の付加が、魂における多性の強さを含意する。具体的に言えば、魂の認識は知性のように主体と対象と活動が同一存在であるような自己認識ではないという点にある。また、個々人の魂が別々にあり、イデアのように「すべてが一緒」(ὁμοῦ πάντα)ではない。魂が多であるのは、それは生命原理として人間や馬のみならず、太陽や天体なども含む生きものの魂として存在するからである。しかしプロティノスは、知性が多なるイデアを包摂しつつも全体として一であったように、魂は何かに属する魂(太陽の魂、人間の魂、馬の魂)として多でありながら、全体としては一であると考えている。

さらにプロティノスは、知性の外的活動でその似像である魂を「思考するもの」(10 [V, 1], 7, 42–43, τὸ διανοούμενον)と規定する。そして、この思考的部分にも二重のはたらきが見られる。

「知性が生み出したものは、ある種のロゴスであり、〔知性から〕存立を得たもの、すなわち思考するものである。この思考するものは、知性をめぐり運動し、知性〔から〕の光でありその痕跡であり、かの知性に依存するのである。それは一方で、知性と交わっており、そのような仕方で満たされており、知性を享受しそれに与り、知性認識をする。他方でそれは、それ自身よりも後続のものに触れる、いやむしろそれ自身が、必然的に魂より劣ったものを生み出すのである。」(10 [V, 1], 7, 43–48)

引用後半の「一方で」(κατὰ θάτερα μὲν)、「他方で」(κατὰ θάτερα δέ)は、思考の二重の活動をそれぞれ表している。一方でそれは、知性と結びついた知性認識である。これが魂の内的活動であり、魂の本質をなす。他方で、魂は自らよりも劣ったものを生むのであり、それは「必然的」(ἀνάγκη)なのだと言う。これが魂の外的活動に相当する。すぐ後の論考では、魂が生み出すのは「感覚と植物における自然原理」(11 [V, 2], 1, 21, αἴσθησιν καὶ φύσιν τὴν ἐν τοῖς φυτοῖς)

だとされる。通常、魂の感覚的部分、植物的部分として理解される魂のこれらの能力は、「別の存立」(11 [V, 2], 1, 26, ὑπόστασιν ἄλλην) なのである。

感覚は感覚能力だけでは存在せず、感覚器官を備えた身体をとまなう。自然原理(φύσις)も、それがそのうちではたらく物体なしには存在しない。これら物体は、それ自身ではいかなる性質や量をもたない無規定の「素材」(ύλη)と形相が合わさってできたものである。素材・形相論は、すでに中期プラトン主義においてペリパトス派から受け継がれた思想である⁴⁹。しかし、形相をめぐる考え方は何度も触れたように、ペリパトス派のそれとは大きく異なる。素材と形相からなる世界を生み出すのは魂なのである。具体的には万有の魂がこの世界の生成を担っており、素材に形相を付与するのは万有の魂の下位の自然のはたらきである。自然的な生成はすべてこの万有の魂の外的活動である。

しかし、プロティノスによれば、われわれ人間の魂も万有の魂とは根本的に同じ本性をもつので、この世界を生み出す力をもっている⁵⁰。理知的な動物である人間は、魂本来の活動をするのであり、万有の魂と同等だと言われる。だが多くの場合、人間の思考・意識は外部に向いている。プロティノスによれば、人間は自らの本来の内的活動に気づいていないのである。その内的活動へと意識を向けることがプロティノス哲学の重要なモチーフであり、第10論考の冒頭もまたつぎのような問いかけから始まる。

「魂に父なる神を忘れさせたのはいったい何だろうか。魂はかのところ〔知性〕から発した一部であり、完全にかのものに属する(ὅλως ἐκείνου) というのに、自分自身にもかののものにも(καὶ ἑαυτὰς καὶ ἐκείνον) 無知であるようにさせたのはいったい何だろうか。」(10 [V, 1], 1, 1-3)

忘却の原因についてプロティノスは、魂自身が「自分自身に属すること」(ἑαυτῶν εἶναι)、「自由」(αὐτεξούσιον)を欲したことを挙げる⁵¹。その結果、

⁴⁹ ペリパトス派における、アリストテレス『自然学』や『形而上学』で展開される素材形相論とその論理への哲学的関心は、アレクサンドロス以降のものであり、それ以前は生物学との関連で論じられていた可能性がある。詳しくはシャープルズの研究を参照(Sharples 2009: 155-166)。

⁵⁰ Cf. 27 [IV, 3], 6, 17-18.

⁵¹ 10 [V, 1], 1, 3-5. ほかに「向こう見ず」(τόλμα)や、「生まれ」(γένεσις)などを挙げる。これらのピュタゴラス主義的背景についてはアトキンソンの注釈を参照。Atkinson 1983: 4-8.

魂は知性の一部としてそれに属するという本来のあり方から離れてしまったのである。そのような魂を振り向かせるためには2つの言論を示さなければならないという。第一に、いま魂に価値があると思われているものの無価値を示す言論、第二に、魂がどのような種族に属し、いかなる価値を有するものなのかを教え説き、思い起こさせる言論である。後者の議論が前者に先行するものであり、それが明らかにされると、前者もまた明白なものとなるだろうとプロティノスは言う (10 [V, 1], 1, 22–29)。

プロティノスによれば、魂が知性を離れて自分自身に属するものとして求めたのは感覚や欲求などの外的活動である。これらのうちに、魂は自ら本来の魂のはたらきがあると考えてしまう。しかし、魂の本来の活動とは知性に依存する思考のはたらきである。したがって、自分本来の活動でないものを自分自身に属するものだと見なす無知の状態から、意識されていないが本来的な活動をする自己自身に気がつくことが目指される。プロティノス魂論の中核には、無知を自覚し、自己自身を知るという、ソクラテス以来の哲学の伝統に根づいた問題意識がある。

2.4. 二世界説と認識論

以上が、プロティノス哲学の骨組みである一、知性、魂の三階層である。最後に、プロティノスがプラトンから受け継いだもう1つの重要な思想について触れておきたい。それは、感覚される対象となる生成し消滅する世界と、知性認識の対象となり、真にあると言われる世界を区別する思想であり⁵²、現代の研究者によって「二世界説」(two worlds theory) と呼ばれるものである。もちろん、プラトン自身にそのような思想を帰すべきかは現代でも問題となるが、プロティノスは確実にプラトンの思想として受け入れている。

まず、いわゆる「二世界説」が明確な仕方で提示される『ティマイオス』を見てみよう。世界の創出の「序説」(29D5, προοίμιον) のなかで、ティマイオスはつねに「ある」(τὸ ὄν) と「生成」(τὸ γινόμενον) を区別しなければならないと言う。〈ある〉はつねにあり、決して生成をもつことがなく、〈生成〉はつねに生成し、決してあるものとはならない。この存在論的な区別は、さらに認識論的な区別に対応する。すなわち、〈ある〉は「ロゴスをともなった知性認識によって」(νοήσει μετὰ λόγου) 把握され、〈生成〉は「感覚をともなった思い

⁵² Cf. *Resp.* VI, 509D sq.; *Soph.*, 248A7–13; *Tim.*, 27D5 sq..

なしによる」(δόξη μετ' αἰσθήσεως) のだという⁵³。そして、生成するものはすべて何らかの原因によって生成へといたるのであり、生成する世界の原因は制作者・父だとされる。生成するもののなかで最も美しいこの世界は、原因のなかで最も善である制作者によって、知性認識によって把握される永遠的なものを範型として作られた似像であると結論づけられる⁵⁴。そして言論は、言論がその解説をする対象とは「同族的」(29B5, συγγενεῖς) だとされる。〈ある〉(οὐσία) と〈生成〉(γένεσις) がもつ関係に、真理 (ἀλήθεια) と確信・蓋然性 (πίστις) はあるという⁵⁵。存在論的区別に、認識論的区別が対応するのである。

存在論的区別についてプロティノスは、「かの地」(ἐκεῖ) と呼ばれる可知的世界と、「この地」(ἐνταῦθα) と呼ばれる可感的な世界を対比的に論じる。それぞれ『ティマイオス』における〈ある〉(τὸ ὄν, οὐσία) と〈生成〉(γένεσις) に相当する。プロティノスにおいて、ὄν と οὐσία は交換可能である⁵⁶。またプロティノスにとっての οὐσία は、アリストテレスと同様、何かがあること (存在すること) と、その何かにとってのあること (本質) は同じである。以下、〈生成〉との対比が明確な場合、ὄν や οὐσία には「ある」や「存在」という訳語をあて、プロティノスがアリストテレスを意識して議論する文脈においては、「属性」との対比で「実体」という訳語も併用するが、基本的には「本質存在」という訳語を採用する⁵⁷。また文脈に応じては「本質」とした。

いずれにしても重要なのは訳語ではなく、プロティノスが何を理解していたかである。プロティノスは、知性の対象となる非物体的なもの、つねに同一のものを〈ある〉と呼ぶのに対し、この地で生成消滅する可感的なものを「同名異義的に」(ὁμωνύμως) 〈ある〉と呼ぶ。ただし、ここで言う同名異義的な関係とは、アリストテレスにおける人間と描かれたものの中で「生きもの」という名前だけが共通するという関係とは少し異なる⁵⁸。むしろ、アリストテレスの表現で言えば「1つのものから」(ἀφ' ενός) あるいは「1つのものに対して」(πρὸς

⁵³ Cf. *Tim.*, 27D6–28A4.

⁵⁴ Cf. *Tim.*, 28C2–29B2.

⁵⁵ *Tim.*, 29B3–C3; cf. 51D3–52D1. 後者の箇所では、生成消滅に座を提供する「第三の種族」(τρίτον γένος) である受容体 (51A5, ὑποδοχή) も加えられている。そして、〈ある〉が父、〈生成〉が子、受容体が母という関係にあるとされる。存在論と認識論の対応については、『国家』における線分の比喩やディアレクティケーに関する議論 (VI, 511D6–E4; VII, 533E3–534A8) も参照。

⁵⁶ Cf. Lloyd 1990: 87–88; Corrigan 1996b: 106–107.

⁵⁷ οὐσία の「本質存在」という訳語については、新『アリストテレス全集』(岩波書店、2013年) の『カテゴリー論』(中畑正志訳) 補注 E を参照。

⁵⁸ Cf. *Cat.* 1, 1a1–6.

ἐν) という関係にある⁵⁹。だがアリストテレスにとって、「ある」(τὸ ὄν) は多様な仕方で語られるが、それは1つのものに対する関係においてであって、同名異義的な仕方ではない⁶⁰。他方のプロティノスにとって、可感的「ある」は、可知的で真の〈ある〉から発し、真の〈ある〉との依存関係において「ある」と語られるのであり、それは同名異義的なのである。もう少し詳しく見てみよう。

つぎに引用する箇所は、かの地(知性)における5つの類(存在、動、静、同、異)について分析した後、この地の類(あるいはカテゴリー⁶¹)を探求しようとする議論である。そこでプロティノスは、この地においてはより多くの類を探さなければならないと主張する。

「なぜならば、この〔万有〕は、かの地の万有とは別のものであり、同名同義ではなく、同名異義的で似像(ὁμώνυμον δὲ καὶ εἰκὼν)なのだから。
[…]

第一に、「ある」と呼ばれるものについて(περὶ τῆς λεγομένης οὐσίας)、物体をめぐるその本性は、流れるものという概念が適合するので、同名異義的に〔「ある」と呼ばれるか〕、あるいは全くもって「ある」と呼ばれるのではなく、「生成」と呼ばれることが相応しいのだと同意して考察しなければならない。」(44 [VI, 3], 1, 20; 2, 1-4)

この地とかの地は別のものであり、異なる類・カテゴリーがあるのだという。プロティノスは、この地の類として〈ある〉、量、性質と順に検討して行く。そして、この地のいわゆる〈ある〉については、同名異義的に〈ある〉と呼ばれるか、あるいは〈生成〉と呼ばれるべきであると言われる。また、直前の論考で同様の区別をしつつ、「何か」(τι)という類がそれらの上位にあるのでもない

⁵⁹ Cf. *EN* I 6, 1096b27-28; Lloyd 1990: 76-78; Chiaradonna 2002: 227-305 (esp. 231 sq., 278 sq.).

⁶⁰ Cf. *Met.* Γ 2, 1003a33-34.

⁶¹ プロティノスは類とカテゴリーを区別していないように思われる。ロイドが指摘するように、新プラトン主義における「類」(γέννη)は、それへの分有の程度に応じて階層をなす種(e.g. より美しいもの、美しさの劣るもの)の集合を構成し、類自身(e.g. 美そのもの)はその階層の最高位に含まれる。このとき、類がもつ特徴(美)と、その種がもつ特徴は同義ではない点で、アリストテレス的な類概念とは異なる。古代末期のアリストテレス注釈の伝統においては、quasi-generaとロイドが呼ぶ新プラトン主義的な意味での類はその内包的規定(e.g. 美の定義に含まれるもの)に、通常の類はその外延(e.g. バラ、モナリザ...)に属するものと区別され、カテゴリーは前者に相当する。しかしプロティノスにおいては、後者は前者のなかに還元されると考えられているとロイドは解釈する。Cf. Lloyd 1990: 76-78; 82-83.

のだと言う (43 [VI, 2], 1, 22⁶²)。プロティノスにとって、そのようにしてしまうことは、ソクラテスとソクラテスの似顔絵を同じ類のもとに措定することと同じように不合理なことである。

この同名異義的という言葉は、先にも触れた第三人間論の難問を回避するために新プラトン主義哲学者がもち出すものである⁶³。アリストテレスは、個別的な人間を共通に説明する普遍的〈人間〉(人間のイデア)を措定する場合に、その個物としての人間と〈イデアとしての人間〉を包摂する第三の人間が出てきってしまうと難じる (e. g. *Met. Z* 13, 1038b35–1039a3)。しかし、プロティノスにとって、〈ある〉と〈生成〉を包摂する第三のものはありえないのである⁶⁴。

可感的なものは同名異義的に〈ある〉(οὐσία)であり、それはじっさいのところ〈生成〉であるという主張は、プラトンのようにして反アリストテレス的である⁶⁵。すでに触れたように、アリストテレスは、「ある」(τὸ ὄν)は1つの何らかの本性との関係で多様に語られるが、「同名異義的」(ὁμωνύμως)ではないと語る。他方のプロティノスにとって、〈生成〉は同名異義的に「ある」と言えるが、可知的な〈ある・本質存在〉との関係においてのみそのように語られる。つまり、似像である〈生成〉がそれだけでとらえられるならば〈ある〉とは呼べないのである。しかし、その範型である〈ある〉との関係においてとらえられるならば、何らかの仕方で「ある」と語られる。プロティノスは「ある」の多義性をプラトンの範型-似像の関係にあてはめ、差異性を存在階層の違いとしてとらえなおすのである。

つぎに二世界説における認識論的な同族性についてのプロティノスの見解を見てみよう。プロティノスにおける〈ある〉とは、自己自身を知性認識する高次の知性そのものである。したがって、高次の知性認識においてのみ〈ある〉は把握されることになる。他方、〈生成〉の認識は感覚による。感覚とは身体を

⁶² ここでは、ストア派の最高類が考えられている。Cf. *SVF* II, 332 = LS 27A.

⁶³ 新プラトン主義者によるイデア論批判への応答は、シュリアノスの『形而上学注解』に典型的な仕方で見ることができる。そこでの「同名異義」の用法については、オプソマーの論文を参照 (Opsomer 2004: 31–50)。

⁶⁴ したがって、先に挙げた『パルメニデス』におけるイデア論に対する批判にプロティノスは、イデアと個物を包摂するような別のイデアはありえないと答えることになるだろう。なぜなら、それらには共通のものがないからである。もちろん、この解決の道の先には、範型と似像の間にいかなる有意味な関係があると言えるのかというジレンマのもう一方が待ち受けている。すでに見たように、〈ある〉が〈生成〉を生み出す原因だという発出論をとおして、プロティノスはこの問題を解決しようとする。

⁶⁵ プロティノスによるアリストテレスの本質存在批判については、多くの研究がなされているが、なかでもすぐれたキアラドンナを参照 (Chiaradonna 2002: 55–146; *Ibid.* 2006)。

とおした魂の認識であり、対象と認識の同族性は、第6章で詳しく見ることになるが、可感的対象との受動様態の共有 (συμπάθεια) として説明される。存在論と認識論の単純なパラレルではなく、感覚主体 (正確に言えば魂ではなく感覚器官) と対象の存在論的な同族性が感覚認識の根拠となるのである。

では、魂と〈ある〉との同族性はどうか。プラトンは、〈ある〉がロゴスをともなった知性認識によって把握されると述べている。それに対してプロティノスは、第23論考 (VI, 5) のなかで、魂がもつ「ロゴス」が可知的な〈ある〉を把握することはできないと語る。ロゴスをどのように訳すのかはいつも問題となるが、ここでは「理知」「理知的議論」と訳したが、それは魂の思考と、それをを用いた議論という意味で理解している。

「すなわち、理知が〔可知的な〈ある〉について〕語られたことの吟味をしようとするとき、理知は何か一なるものではなく分割されたものであり、探求のために物的本性を適用し、そこから諸原理 (ἀρχάς) を得て、〈ある〉をそのような〔物的本性〕と見なして分割してしまったのである。そして、固有の原理から (ἐξ ἀρχῶν τῶν οἰκείων) 探求の出発をしなかったために、〈ある〉の一性を確信できなかつた (ἠπίστησεν) ののである。われわれとしては、一にして真に存在するものについての理知的議論に向けて、確信にいたるための (εἰς πίστιν) 固有の原理を把握しなければならない。その原理とは可知的なもの、可知的な原理であり、真なる〈ある〉に属する原理である。」 (23 [VI, 5], 2, 1-9)

つづく箇所では、再び〈ある〉 (τὸ ὄν, οὐσία) と〈生成〉 (γένεσις) が対比される。ここでは、理知が〈ある〉について吟味するときに〈生成〉に属する物的本性を当てはめてしまうとされる。〈ある〉の把握のためには、それに「固有の原理から」探求を始めなければならないという⁶⁶。固有の原理とは、〈ある〉に属する可知的なイデアである。しかし、生成する世界にある魂がもつロゴス・理知は、この可知的なものをそのものとして把握できない。理知は、あくまで

⁶⁶ これはアリストテレス『分析論後書』(I2, 71b23; 72a6) における論証による知識

(ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμη) の出発点である。プロティノスは、方法論としてアリストテレスに負うところが多いが、その内実はプラトンのものである。というのも、ここで言われる固有の原理とはイデアにほかならないからである。こうしたプラトン主義的アリストテレスの受容は、中期プラトン主義にも見られる伝統的な態度と言える。Cf. Chiaradonna 2006: 57-63.

も「確信」をもつだけなのである⁶⁷。ここでの *πίστις* は、生成や可感的事物を対象としたものではなく、可知的なものを対象としている。しかし、魂がもつ推移的・時間的性格ゆえに、〈ある〉をそのまま把握することはできないことを意味しているだろう。つまり魂の理知は、単純に可感的なものだけを把握するのでもなければ、可知的なものだけを把握するのでもない。魂は、〈ある〉と〈生成〉の中間という特殊な位置にある。

とはいえ魂がもつ理知は、全く信を置くことのできない無根拠なものではない。二重活動理論を扱うところで見たとおり、思考としての魂は一方で知性と交わるとされ、ある種の知性認識をもつ。他方で、魂は外的なものに関わる認識である感覚をもつ。外的なものに関わることで魂のうちではたらくロゴスを、知性へと当てはめることで知性の認識からは遠ざかってしまうが、知性に関わる魂のはたらきにおいて、可知的な原理の把握が可能なのである。徳について論ずる第19論考で、プロティノスはつぎのように主張する。

「〔魂は〕それら〔観照の対象〕を有する。だが、それらは現実活動にあるのではなく、光を与えられることなく〔魂に〕内蔵されている。それらに光があたり、そうして魂がそれらの内在を知るためには、魂は光をあてるもの〔知性〕へと向かねばならない。だが魂は〔観照の対象〕そのものではなく印影を有するのである。」 (19 [I, 2], 4, 21-23)

身体からの浄化の後に、魂が知性へと振り向き観照することを考察する文脈に上掲の箇所はある。魂がもつ観ものは「現実活動にあるのではない」(*οὐκ ἐνεργουῦντα*) が魂のうちにある。これらは魂が知性から授かる「痕跡」であり、魂のうちにあるとされるロゴスである。魂のうちにはあらゆるものの形相・ロゴスがあると言われる⁶⁸。ただし、すべてをもつことは、魂がすべてを同時にそれらを思考し把握することを意味しない。別の箇所では、魂のうちなる形相は「気がつかれずに内部にある」(*ἐνδον ὄν λανθάνει*) とされる⁶⁹。この気づかれずに魂の内部にあるロゴス・形相が実際に認識されるのは、魂が知性に向いた

⁶⁷ トルナウは、知識を得ようとする者は、論証された結論よりも、論証の出発点となる原理・前提 (*ἀρχάς*) により信を置かねばならないとするアリストテレス『分析論後書』(I2, 72a37-72b4) の影響を見ている (Tornau 1998a: 337-338)。

⁶⁸ Cf. 26 [III, 6], 18, 24; 28 [IV, 4], 16, 5-6。これは、プロティノスの弟子ポルピュリオスや (cf. *Sent.*, 16)、プロクロスにも受け継がれる考え方である (cf. *ET*, 194)。

⁶⁹ Cf. 27 [IV, 3], 30, 7-16。

ときである。これらに光が当てられて、現実活動へといたるためには、魂が知性へと向かなければならないという。

具体的に知性に向くということがどのような事態かは不明だが、魂が知性という原因・根拠に基づいて、自らのうちにもつロゴス・形相を理解し、それらの知識を得るということであろう。すでに言われたように、魂がもつロゴスによって知性を理解することはできない。それでも、プロティノスは可知的な原理の把握が可能だと考えており、この点においてもプラトンからの逸脱が見られる。そうした原理の把握が可能なのは、魂の一部がつねに知性にとどまっているからである⁷⁰。さらにプロティノスは、魂によるイデア・知性の認識は、身体と交わったこの生において可能だと考えている⁷¹。われわれの魂の一部は、われわれに意識されることがないまま、知性のうちにとどまり知性と同一のものとして知性認識しているのである。この知性にとどまる魂の一部が、外的活動として表出する魂に対応する内的活動だと考えられる。この部分において知性と魂の区別はなくなるか、あるいは、魂と知性の区別を保とうとするならば、知性と同一レベルに魂がならんとすると言わざるをえない⁷²。

プラトンにとってイデアの認識は、「かつて学んだもの」(*Phaed.*, 76C4, ἃ ποτε ἔμαθον) の想起に基づくが、それはプロティノスにとってつねに魂が行っていることなのである。しかし、それに気づいて知性へと目を向けることはつねに行われてはいない⁷³。多くの場合は可感的対象に向けられており、哲学をとおして身体から魂を切り離すことで内的ロゴスへと魂は視点を向けうる。魂は真の知識(〈ある〉の認識)を得るためには、さらに自らがもつロゴスの根拠である知性に目を向け、それとの合一を目指さなければならない。正確に言えば、魂の一部はつねにとどまっているので、その自己自身の一部に意識を向けなければならない。

魂は〈ある〉と〈生成〉の中間あるいは境界(28 [IV, 4], 3, 11, μεθόριον)にあるとされる。しかし、その境界には幅があり、魂自身は〈ある〉に限りなく

⁷⁰ Cf. 6 [IV, 8], 8, 1–3.

⁷¹ この点で、イデアを眺めることは生きている間は不可能とする『パイドン』(66B1–67B5)のソクラテスとは異なる。

⁷² 知性にとどまる魂の一部という思想に関しては多くの研究がある。様々なテキストから、知性のうちにはすべてのもののイデアの他に魂が存在すると言わなければならないと結論づけたダンコーナの研究に、全面的にはではないが私は賛同する (D'Ancona 2002: 560–561)。

⁷³ プラトンの想起説とプロティノスのそれとの違いについては、キアラドンナが詳しい (Chiaradonna 2009b: 22–27)。

近いところにあり、その一部は〈ある〉のうちにとどまる。魂は神的で知性的なものに類似しているのである⁷⁴。つぎに、プロティノス魂論の全体構造を分析して、この境界としての魂の位置づけをより明らかにして行くことにする。まずは、魂の本質についてである。

⁷⁴ Cf. 2 [IV, 7], 10; Platon, *Phaed.*, 80A–B.

3. 魂の本質について

3.1. 本質存在 (οὐσία) としての魂

本節では、プロティノスが魂という存在をどのように規定しているのかを考察することにする。プロティノスが繰り返し強調するのは、魂が「本質存在」(οὐσία) だということである。前章で確認したように、プロティノス哲学において οὐσία とは〈生成〉に対置される〈ある〉を指す。この〈ある〉は、第二の階層である知性と同一視されることをすでに見たが、魂は知性と同一ではない。しかし、魂はあくまでも本質存在であり、その限りでは〈生成〉に属するものとは異なる。そこで、プロティノス哲学の存在階層における魂の位置づけをとらえることで、魂の本質を明らかにして行きたい。

ここでは初期の論考である第2論考と第4論考を中心に考察を進めることにする。初期には魂を主題とした論考が多い。著作年代順で言えば第2論考「魂の不死について」(IV, 7)、第4論考「魂の本質について 第1篇」(IV, 2)、第6論考「魂の降下について」(IV, 8)、第8論考「すべての魂は一であるかについて」(IV, 9)、第21論考「魂の本質について 第2編」(IV, 1)がある。これらはすべて、ポルピュリオスの分類で言うと、魂論に関わる第4エンネアスに属する。もちろん、第4エンネアスに属している論考だけが魂論を扱っているのではない。前章で取り上げた第10論考(V, 1)は、ポルピュリオスによって知性論の1つに分類されたが、魂が忘却してしまった自己自身の姿を思い起こすための言論として始まるのであり、魂とは何であるのかがその全体を貫くテーマである。その他、ポルピュリオスの分類では別のエンネアスに属しているが、魂を主題としている論考は数多くある。プロティノス哲学の中心にあるのはほとんどの場合、魂論だからである。まずは最も初期である第2論考(IV, 7)から見ることにする。

3.1.1. 第2論考(IV, 7) ——プラトン主義的な οὐσία——

第2論考では、魂を正しく規定すると、それが不死であることが分かるという仕方で議論が展開される。魂をめぐるエピクロス派の原子論や、ストア派の唯物論、ピュタゴラス主義的な(あるいは通俗的な)調和説、ペリパトス派のエンテレケイア説への批判的な議論が展開される。これらの学説批判の後に、正しい見解として提示されるのはプロティノスが解釈するプラトンの魂論である。これらの学説をどのように批判するか見れば、プロティノス自身の立場は

見えて来る。だが、そうした批判的議論については後で考察することにして¹、ひとまずプロティノス自身の結論から確認してみよう。

「では、魂の本質存在 (οὐσία) とは何であろうか。もし魂が物体でもなく、物体の状態 (πάθος) でもなく、活動し産出する力であり (πράξις καὶ ποίησις²)、多くのものがそのうちにあり、かつ多くのものがそれから発するならば、物体以外のものであるこの本質存在とはいったいどのようなものなのか。いや、それこそ、われわれが本当に本質存在 (ὄντως οὐσίαν εἶναι) と主張するものである。というのも一方で物的なものはずべて、生成消滅し、決して本当に〈ある〉 (ὄν) ではないので、〈本質存在〉 (οὐσία) ではなく〈生成〉 (γένεσις) と言われるのだから。そして、物的なものは〈ある〉を分有するかぎり、その〈ある〉への分有によって維持されるものである。他方、別の本性のものは、存在を自己自身でもつので、すべて本当に〈ある〉であり、それは生成も消滅もしないものである。」(2 [IV, 7], 8⁵, 43–9, 2³)

¹ ストア派批判については3.2.で、ペリパトス派批判については3.3.でそれぞれ検討する。エピクロス派とピュタゴラス派への批判については本稿では扱わない。それらへの批判に、プロティノス自身はそれほど力を入れていないというのがその理由である。

² 魂はつぎの一節で説明されるように、多くのものを自己自身のうちにもち、多くのものを自己自身から発するとされる。イガルが指摘するように (Igal II: 514, n. 74)、ここでは二重活動理論が示唆されている。また πρᾶξις と ποίησις は、直前の πάθος と対比され、魂が受動するのではなく、能動的な原理であることを表すと言えるだろう。Cf. Tornau 2005: 173–174; Longo 2009: 208. 少なくとも、アリストテレスが魂の状態 (ἔξις) の1つとして挙げる、別の仕方でありうるものを対象とする「行為」(πρᾶξις) や「制作」(ποίησις) とは異なる (cf. EN VI, 1139b14–17; 1140a1–3)。

³ 『エンネアデス』の主要写本では、この論考の第8章28行目から第8⁵章49行目まで欠けている。その箇所が欠損であることは、エウセビオスに由来する写本 (J, M, V) と、彼自身によるこの論考の第1–8⁵章50行目までの抜粋から推測される (Eusebius, *Praep. ev.* XV, 10, 1–9 = *Enn.* 2 [IV, 7], 8⁵, 1–50; XV, 22, 1–49 = *Enn.* 2 [IV, 7], 1–8, 28; XV, 22, 49–67 = *Enn.* 2 [IV, 7], 8, 28–8⁴, 28)。下線で強調した箇所が、主要写本にない部分である。底本ではエウセビオスが引用する順序とは全く異なる仕方でプロティノスのテキストが再構成されているが、この順番はアラビア語版の翻案『アリストテレスの神学』から推測されたものである。今日でも踏襲されている章番号を『エンネアデス』に付けたフィチーノが手にしていた写本 (A) は、それ自体主要で重要な写本であるが、すでに上述の箇所 (8, 28–8⁵, 49) を欠いていた。それゆえフィチーノは8章を28行目で終わらせ、9章へと移行する。エウセビオスから補われ、フィチーノによって章付けされなかった8章28行目以降の箇所を指示するために、8の右上に数字を付けて表記するのが慣例となっている。この論考の写本をめぐる問題については、グーレ・カゼの詳細な研究を参照 (Goulet-Cazé 2004: 63–97)。

魂の本質存在 (οὐσία) とは何かと問い、それこそが本当に οὐσία と言えるものだとプロティノスは答える。これだけでは、ほぼ何も規定していないに等しい。しかし、ここに〈ある〉と〈生成〉の『ティマイオス』(27D5–28A4)の図式があるのは明白である。プロティノスは、決して本当に〈ある〉とは言えない〈生成〉と⁴、生成も消滅もしない本当に〈ある〉を対比し⁵、前者をすべて物的なもの、後者を別の本性のものとしている。さらにプロティノスは、物体は存在を分有することで維持される (σφζόμενον) とする。たとえば、魂が物体に生命を提供し、それは生きものの身体として維持される。魂は物体にとっての「動の原理」(ἀρχὴ ... κινήσεως) だという⁶。

魂に与ることで存続を得る物体に対して、真なる本質存在である魂は、「存在を自己自身でもつ」(ἢ παρ' αὐτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι) とされる。魂は自存的、自体的な存在なのであり、存在のために物体に依存しないのである。このように、『ティマイオス』の図式で魂と物体、真の本質存在と生成消滅するものが区別される。ここには、前者が後者の原理であり、後者が前者に依存するという関係がある。魂とは「われわれが主張する」(φαμέν) 本質存在だとプロティノスが述べる時、彼は魂とは〈生成〉ではなく〈ある〉に属するものなのだと対比的に語っている。そこには、同じように魂を οὐσία だと語るペリパトス派とは異なり、プラトン主義的な意味で οὐσία なのだという含意がある。

だが、プラトンが魂を οὐσία と主張したかということ、必ずしもそうではない。底本や注釈者は「本当に本質存在である」という一節の典拠としてプラトン『ソピステス』(248A11) や『パイドロス』(247C7) を挙げる⁷。たしかにそこでは、真に〈ある〉ものへの言及がなされるが、どちらの箇所でも魂がそれであるとは語られない。むしろ、魂が〈ある〉に関係する、あるいは〈ある〉を認識の対象とするとされ、存在論と認識論の同族性が確認されているにすぎない。『パイドロン』では、「本質そのもの」(αὐτὴ ἡ οὐσία)、「ある」(τὸ ὄν)、あるいは「神的なもの」(τὸ θεῖον) に魂が「似ている」(ἔοικεν) とされるが⁸、決して同一視はされないのである⁹。

⁴ 2 [IV, 7], 8⁵, 48–49, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν: cf. *Tim.*, 28A3–4, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.

⁵ 2 [IV, 7], 9, 2, τὸ ὄντως ὄν, ὃ οὔτε γίνεται οὔτε ἀπόλλυται.

⁶ 2 [IV, 7], 9, 6–9: cf. *Phaedr.*, 245C9; *Leg.* X, 895E10–896B3.

⁷ E. g. HS²; *Igal II*: 514, n. 75; Longo 2009: 208.

⁸ Cf. *Phaedr.*, 78C10–80B7.

⁹ 同一視されない理由は、おそらく内在形相とは異なり、魂がある種の個別性をもっていると考えられていたからだと思われる。魂の不死は、「等しさ」や「熱」のようなものが種的

プロティノスも、魂が真の本質存在だと述べる時、必ずしも可知的イデア・知性と魂を同一視するのではないことに注意しなければならない。魂が自己自身で生命をもち、滅びることがないと述べる時、神的で至福のものもそうであるとプロティノスは言う (2 [IV, 7], 9, 13)。魂はそうした本性と「同族的」(2 [IV, 7], 10, 1, συγγενής¹⁰) なのだという。ただし、ここで問題となっている魂とは、肉体から浄化され、「知恵とその他の徳」(2 [IV, 7], 10, 13, φρόνησις καὶ ἡ ἄλλη ἀρετή; cf. *Symp.*, 209A3–4) が備わる魂のことである。物体との関係から切り離して魂をそれ自体として眺めたとき、そのような魂は神的だという。

「したがって、もし魂とはそのようなもの〔知恵やその他の徳を備えたもの〕であるならば、自己自身へと戻る場合には、かの本性に属するのではないだろうか。すなわち、神的で永遠的なものすべての本性がそのようなであるとわれわれが述べるような本性のことである。〔もちろんそうした本性に属するのである。〕というのも、知恵と真の徳は神的なものだから、何か劣悪な死すべき事物〔物体〕のうちに生じることはないだろうからである。だがそのようなもの〔魂〕は、〔かの本性との〕同族性や同様の本性 (ὁμοούσιον) ゆえに神的なものの分け前をもつものだから、神的なものでなければならない。それゆえまた、われわれの誰であれそのような人〔知恵と徳が備わる人〕は、魂それ自身の点においては、上方のものから僅かしか異なっておらず、ただ物体のうちにありというこの点においてのみ〔神的なものより〕劣っているにすぎない。」 (2 [IV, 7], 10, 13–21)

プロティノスは、魂が神的で永遠的なものの本性に属すると述べ、神的なもの (知恵や真の徳) の分け前をもつ (μετόν) と言うが、同一視するわけではない¹¹。ὁμοούσιον を「同じ本質存在」と解することもできるが、ここでプロティ

に存続することは別の事態だと想定されているのだろう。

¹⁰ タオルミナは、この「同族的」という表現の典拠としてプラトン『プロタゴラス』(322A3–4) を挙げる (Taormina 2001: 179–180)。しかし、タオルミナ自身が他の可能性もあると認めるように、あえて典拠を挙げるとすれば、むしろ対象 (存在・イデア) と認識 (ロゴス) の同族性が挙げられる『ティマイオス』(29B5) や『国家』(VI, 490B4) であろう。

¹¹ ロンゴは、θείων μετόν の θείων を直前の「知恵と真の徳」と解し、μετόν を「分有」という通常の意味ではなく、「共にある」(cohabitation) という意味と読むべきだとする (Longo 2009: 217–218)。しかし、そのように読む必要はないだろう。プロティノスにおける μετεῖναι の用法はすべて分有であり (Sleeman–Pollet, s. v. μετεῖναι)、字義どおりの (μετά + εἶναι) 読みを試みる必要もない。おそらくロンゴが危惧するのは、魂が知恵や徳を分有すると述べ

ノスは完全に同一だと主張しているようには思われない。差異は物体のうちにあるか否かにある。

プロティノスは物体のうちにある魂を生成消滅する物的なものから区別するために、魂は本質存在だと語る。ただし、物体のうちにあるという点で知性という上方のものとは異なるのである。だが、ὁμοούσιον に込められた知性との僅かな違いに、魂の本質がある。知性との違いをさらに詳しく論じる第4論考をとおして、魂の本質を明らかにして行きたい。

3.1.2. 『ティマイオス』解釈——知性、魂、形相、物体——

魂の位置づけを明確にするためには、プロティノスによる『ティマイオス』解釈を詳しく見る必要がある。その解釈が展開される第4論考「魂の本質について 第1篇」(IV, 2¹²) は、問題意識としては第2論考と連続している¹³。なぜならその冒頭では、魂の本質存在 (οὐσία) についてすでに語られたことが示唆されるからである。プロティノスは、魂とは物体ではないが、物体ではないとされるもの (ἀσώματα) のうちでも、調和や (物体の) エンテレケイア (終極実現状態) でもないことが証示されたと言う (4 [IV, 2], 1, 1-4)。これは、明らかに第2論考への参照である。だがプロティノスは、さらに議論を進めることが望ましいとして、つぎのように述べる。

ることは、「かの本性」(2 [IV, 7], 10, 14-15, τῆς φύσεως ἐκείνης) ないし「より神的で永遠的な本性」(2 [IV, 7], 10, 1-2, τῆ θειοτέρῃ φύσει ... καὶ τῆ ἀιδίῳ)、すなわち知性のうちに知恵や徳があると述べることにつながってしまうことだろう。じっさい、プロティノスは知性のうちにあるものは原型 (ἀρχέτυπον) であって、それは魂に備わるような徳ではないと述べる (19 [I, 2], 2, 1-4)。だが、ここで言われる「知恵」(φρόνησις) や「真の徳」(ἀρετὴ ἀληθῆς) はそうした原型であろう。論点は、魂が神的な知性との同族性ゆえに知性的な知恵や徳に与るのであり、そうした知恵や徳に与る魂は、物体ではなくそれ自身神的なものだということである。

¹² フィチーノは、この第4論考を第4エンネアスの2番目 (IV, 2) に、そして第21論考「魂の本質について 第2篇」を1番目 (IV, 1) に配しているが、ポルピュリオスの分類にしたがうならば (cf. VP, 25, 12-13)、第4論考が第4エンネアスの冒頭に来て、その次に第21論考がつづくべきである (すなわち、第4論考は IV, 1、第21論考は IV, 2)。現代の校訂版 (HS¹⁻²) はポルピュリオスにしたがい第4エンネアスの冒頭に印刷している。しかし、これまでの研究はこのフィチーノにしたがってそれぞれの論考を表記してきたため (すなわち第4論考は IV, 2、第21論考は IV, 1)、混乱を避けるためにフィチーノ版にしたがった表記をする。本稿でもそうした慣例にしたがって、第4論考を IV, 2 と表記する。

¹³ 間にはさまれた第3論考 (III, 1) は「運命について」である。しかし、そこでも「原因・原理」(ἀρχή) としての魂が問題となるのであり、広い意味で魂論が連続していると言える。

「さて、〔魂の本質存在について論じていた〕そのとき、われわれは可感的なものと可知的なものに分けて区別し、可知的なものに魂を措定したのだった。だがいまは、一方で〔魂は〕可知的なものに置かれるのだとして、他方で別の手段をとり、魂の本性に固有のものを追求してみることしよう。」（4 [IV, 2], 1, 7-11）

さらに追求すべきなのは、魂が可知的なものだという規定では十分でないからであり、魂に「固有のもの」（τὸ προσεχές）の探求が求めるからである。魂のより詳細な規定を得るために議論を進めることがよりよいとプロティノスは考えている。そしてこの探求のためにとられる「別の手段」（κατ' ἄλλην ... ὁδόν）において、存在・生成するものは、可知的なものと可感的なもの2つに分割されるのではなく、より詳細に4つに分割される。その分割の規準となるのが、プラトン『ティマイオス』（35A）解釈をとおして得られる可分性と不可分性という概念である。プラトンをまず引用しておこう。神（デミウルゴス）が万有の魂を作り上げる1つの行程として、つぎのようなことが語られる。

「不可分かつねに同一の存在（οὐσία）と、物体のまわりに生じる可分的な存在の両方から、その中間に第三の種類の存在を〔デミウルゴスは〕混ぜ合わせて作った。」（*Tim.*, 35A1-4）

デミウルゴスは、同じ手順を〈同〉と〈異〉にも適用し、最終的には〈存在〉〈同〉〈異〉のそれぞれの可分的なものと不可分なもの中間を混ぜ合わせて万有の魂を作り出すのである。古代から現代まで多くの議論がなされる箇所である。プロティノスの解釈は古代のプラトン主義の伝統から見ても特異であり、現代から見ればプラトン解釈として許容しがたいものである。しかし、それが後の新プラトン主義解釈の基本ともなるのである。

プロティノス以前の解釈の主流は、この箇所を初期アカデメイアあるいはピュタゴラス主義と結びつけることであった。プルタルコス（c. 45-125年）は、〈同〉と〈異〉、不可分な存在と可分的な存在が、それぞれ〈一〉（ἓν）と〈二〉（δύας）という2つのピュタゴラス主義的原理に由来すると主張する¹⁴。そしてこれらの原理はギリシア哲学に伝統的に受け継がれたものであり、エンペドク

¹⁴ Cf. *De an. procr.*, 1024D-E.

レス（争いと愛）や、ヘラクレイトスらがその継承者たちである¹⁵。中期プラトン主義においては、すでにエウドロス（前1世紀?）がこのピュタゴラス主義の原理を導入したことが知られている¹⁶。この2つの原理は、具体的には魂の理知的部分と非理知的部分の区別として現われる。可分的な本性と不可分な本性によって混合された魂には非理知的部分と理知的部分があり、それらは対立するものとしてとらえられる¹⁷。デミウルゴスによる創出以前の無秩序な動、「必然」（*Tim.*, 47E5–48A2 et passim）を「魂それ自体」（*ψυχή καθ' ἑαυτήν*）と解釈し、その原初的な魂がデミウルゴスによって調和づけられることで実際に万有の魂が生成したと、デミウルゴスによる魂の創出をリテラルに読むプルタルコスの解釈は必ずしもオーソドックスなプラトン主義とは言えない¹⁸。しかし、ピュタゴラス主義的な2原理をこの『ティマイオス』の箇所を読み込もうとする傾向は中期プラトン主義に一貫して見られる伝統的な解釈である。

プロティノスにそうしたピュタゴラス主義的原理を用いた解釈は見られない。彼は上掲『ティマイオス』の箇所から可分性と不可分性という2つの要素を取り出し、これらを規準に〈ある〉と〈生成〉を4つの階層に分類する。可分性と不可分性は魂内の区別ではなく、存在全体の階層区分なのである。すなわち、全くもって不可分なもの（a）と完全に可分的なもの（d）が両極端にあり、その中間に2つの可分的かつ不可分なものがあるとされる。それらの一方は不可分なものに近く（b）、他方のものは可分的なものに近いという（c）。これらはそれぞれ、（a）知性¹⁹、（b）魂、（c）内在形相、（d）物体に相当する。また、不

¹⁵ Cf. *De an. procr.*, 1026B–C. これはプロティノスも使用したと推測される、ある「ドクソグラフィ」の伝統に根づいた哲学史観である。ただし以下で見ると、中期プラトン主義とプロティノスにおいては受容の仕方は異なる。マンスフェルトの網羅的研究を参照（Mansfeld 1992: 243–316）。

¹⁶ Eudorus, T 3–5 = Simplicius, *In Phys.*, 181, 7–30. プルタルコスが『「ティマイオス」における魂の生成について』（1012D–1013B, 1019E–1020E = Eudorus, T 6–7）のなかで突然エウドロスを引用することから、エウドロスがプルタルコスの資料源となっていることが推測される。Cf. Dillon 1977: 132.

¹⁷ 魂のうちに対立する要素があるというこの中期プラトン主義の二元論は、とりわけ倫理学の領域においてストア派のロゴス的部分の一元論と対立するものだった。中期プラトン主義の魂論の特徴と哲学史的な位置づけについては、ボナッツィが詳しい（Bonazzi 2007: 109–132）。

¹⁸ Cf. *De an. procr.*, 1014D sq.. プルタルコスの解釈についてはオプソマーの研究を参照（Opsomer 2005: 177–199）。

¹⁹ 不可分なものが知性だと明言されるわけではない。以下で触れるように、これは『パルメニデス』で言われる「一」だとされる。こうしたことから、シュヴィツァーはここでの（a）に相当するものを最高原理〈一〉と同定したが（Schwyzer 1935: 365）、今日ではその

可分性は一性に、可分性は多性を表すのであり、『パルメニデス』の表現を用いて、(a) 一、(b) 一と多、(c) 多と一、(d) 多とされる (4 [IV, 2], 2, 52–55)。この四分割こそ、プロティノスが魂に密接に関わるものを明らかにするためにとった別の手段である。言い換えれば、プロティノスは〈ある〉の領域のうちで知性 (a) と魂 (b) を区別し、〈生成〉の領域のうちでは内在形相 (c) と物体 (d) を区別することで、魂の位置づけをより明確にするのである。これらを表にまとめた上で、それぞれの特徴を見ることにしよう。

[表 1]

4 区分		『ティマイオス』 解釈	『パルメニデス』 解釈
(a)	知性	不可分	一
(b)	魂	不可分かつ可分的	一と多
(c)	内在形相	不可分かつ可分的	多と一
(d)	物体	可分的	多

プロティノスは第4論考のなかで、まず可分的なもの (d) を取り上げる (4 [IV, 2], 1, 11–17)。この (d) とは可感的な大きさ (μεγέθη) や嵩 (ὄγκοι) であり、「それぞれが固有の場所を占め、同じものが多くの場所に同時にあることはできない」と規定される。また、こうしたものの特徴として、ある部分が別の部分とも全体とも同一とはなりえないことが挙げられる。嵩・大きさをもつものにとっての一性は量的な一性 (連続性) であり、このことは分割において同一性を保てないことを意味する。それは可分的で「それ自身の本性において散失しうるもの」(τῆ αὐτῶν φύσει σκεδαστά²⁰) だという。同一性を保つことができずに分割されるということは、消滅することを意味する。プロティノスにとってこの大きさをもつ可分的・可滅的なものとは、物体である。

それとは反対に位置づけられるのが不可分なもの (a) である。それは「本質存在」(οὐσία) だと語られる。それに対して先の物体 (d) は本質存在と呼ばれ

解釈は受け入れられていない (e. g. Chappuis 2006: 50–51)。ちなみに、プルタルコスも不可分な存在を知性と解釈している。Cf. *De an. procr.*, 1025A sq..

²⁰ σκεδαστόν はプラトン『ティマイオス』(37A5)において可分的と同義で用いられている。また『ティマイオス』でこの形容詞は οὐσία にかかるが、プロティノスは (d) を οὐσία とは言わない。つぎの注を参照。

なかった²¹。物体 (d) とは反対の知性 (a) は、「広がり」(διάστημα) も場所ももたず、分割されない。またこの不可分なものは、存在するものの何かのうちに生じることはないと言われる。ここでは、アリストテレス『カテゴリー論』で語られる本質存在の条件である、「もとに措定されたもののうちでないもの」(Cat. 5, 2a11-13) が背後にあると考えられる。「何かのうちに」(ἐν τινι) あるというのは、そのものの属性としてあること意味する。逆に言えば、何かのうちにないものが本質存在なのである²²。本質存在である (a) は、属性として何かのうちにあるのではないという。この本質存在なしには、「他のものは存在することも存在しようと欲することもできない」(4 [IV, 2],) という。この不可分な本質存在は、それ自身とどまりつつ、そこから発するすべてのものに共通であり、すべてのものがそれに依存する。この不可分な本性を、プロティノスは円の中心点になぞらえる。この中心にある不可分な点を始点として、あらゆる線が円周まで延び広がる²³。異なる円周に到達したどの線も、中心点を共通のものとしてもつのである。

プロティノスにとって、この不可分な本質存在とは知性である。何かのうちにあるのではないと言われていたので、これは魂のうちに備わる状態・様態としての知性ではなく、それを超越し、それ自身で存立する知性である。前章で見た第10論考では「一多」と表現されたが、ここでは「一」とされている。不可分な本性が「一」だと言われるのは、それが最高原理の〈一〉を指すからではない。第10論考では、最高原理である〈一〉と対比的に扱われていて「一多」と語られていたが、この第4論考は魂論の文脈にあり、魂との比較で「一」と言われているのだと考えられる。あるいは、不可分なものを「一」と呼ぶのは、ピュタゴラス主義・中期プラトン主義の伝統にしたがったからだとも言える。

²¹ Cf. 4 [IV, 2], 1, 17, ἡ δὲ ἐστὶν ἀντιπεταγμένη ταύτη οὐσία. ここでの ταύτη という指示代名詞が (d) 物体を指すのは明白であるが、対応する女性名詞は直前にはない。女性形なのは文法的に οὐσία に引きずられてのことであり、物体自身が οὐσία とは言われぬ。

²² ただし、何かのうちにあると言われる場合に、「その部分としてではない」という限定が付される (Cat. 1, 1a24-25; 5, 3a30-33)。逆に言えば、そのうちにあるものの部分としてあるならば、うちにあるものも本質存在である条件を満たすことができる。この箇所とプロティノス、後期新プラトン主義の解釈についてはストレンジの論文を参照 (Strange 1987: 971-972)。この『カテゴリー論』の箇所については、性質・内在形相論を扱うときにもう少し詳しく論じる (5.)。

²³ 円と中心点の比喩はプロティノスが様々な場面で好んで用いる比喩であるが、アリストテレス (De an. III 2, 427a12-13) とアレクサンドロス (De an., 61-63) の影響だと指摘される。アンリの研究を参照 (Henry 1960: 431-440)。

だが、その対になる「二」についてはこの箇所ですべて論じられないのである。プロティノスにおいて、「一」(a)の対になるのは「多」(d)であり、それは物体である。

物体(d)と知性(a)のつぎに扱われるのが、その中間の内在形相(c)である(4 [IV, 2], 1, 29–41)。これは(d)により近く、(d)のうちにある(ἐν τούτῳ)が、(d)とは異なるもの(ἄλλη ... φύσις)だという。それは物体のように分割されるのではないが、物体のうちにあるものとして分割されるという。

「そのため、物体が分割されると、物体に内在する形相もまた分割されるのだが、同じものとして多となるのであって、分割されたそれぞれのものうちにその全体が内在することになる。その〔多となった形相の〕それぞれは、完全に可分的となっているので、他のものから完全に離れているのである。色やあらゆる性質、つまり、多くの離れたものにその全体が同時に内在しうるようなすべての形姿(μορφή)がそうしたものである。〔そうした形姿は〕別の部分が〔何かを〕受動することによって、それと同じものを受動するようないかなる部分ももたないのである²⁴。まさにそれゆえ、これも完全に可分的なものとして措定しなければならない。」(4 [IV, 2], 1, 34–41)

以下でも詳しく論じるが、プロティノスにとって、ある事物に内在する形相は、その事物にとっての本質ではない。それは物体のうちにあるかぎりでは本質存在(οὐσία)ではない。それは物体の属性であり、性質(ποιότης)、形姿(μορφή)である。この性質としての内在形相は、物体とともに可分的だとされる。ただし物体の場合、分割はその全体を同一のままにとどめることなく部分へと分割するのであり、それは消滅・散逸を意味した。他方、内在形相の場合、それ自身は部分へと分割されず、「全体」(ὅλον)のまま分割された物体の諸部分に内在するのであり、分割において同一性は損なわれない。別の箇所の例示を引き合いに出すならば²⁵、牛乳の半分がコップに注がれると、それは半分に分割され

²⁴ 4 [IV, 2], 1, 40, οὐδὲν μέρος ἔχουσα πάσχον τὸ αὐτὸ τῷ ἄλλο πάσχειν. テキストに問題があると指摘される箇所であるが(HBTはτῷ以下にダガーを付す)、HS²の提案にしたがって、τῷをeo quodと理解する。ただし、ἄλλοをπάσχεινの目的語としてではなく(pace HS²)、主語と読む。

²⁵ Cf. 27 [IV, 3], 2, 12–20.

るが、白さは同一にとどまる。コップの牛乳には白さの部分があるとは語られないように、コップの牛乳の白さは、もとの全体の牛乳の白さの半分にはならないのである。物体の分割は「嵩に即して」(κατὰ τὸν ὄγκον)であり、物体に内在する形相もそれと一緒に分割されるが、形相としての同一性は保たれる。

形相は完全に可分的だとされるが、プロティノスが挙げる可分的である理由は、物体の場合と異なることに注目したい。彼によれば、物体は嵩に即して可分的であった。他方、物体のそれぞれ異なる部分にある内在形相は、別々に離れており「同様の受動様態の共有」(ὁμοπάθεια)のための共通性をもっていないという意味で可分的だとされる²⁶。また内在形相の場合、物体のそれぞれのうちで同一のものとは「受動様態」(πάθημα)であり、「本質存在」(οὐσία)ではないという(4 [IV, 2], 1, 53)。このように語るとき、プロティノスは魂との違いを意識している。つまり魂の特徴は、受動様態ではなく本質存在であること、受動様態の共有をするための共通性をもつことになる。これらは一体何を意味するのだろうか。魂についての記述を見てみよう。

(c)の内在形相のつぎに(b)の魂について語るとき(4 [IV, 2], 1, 41–76)、プロティノスは「本質存在」という表現を強調する²⁷。この本質存在は、先の完全に不完全な本質存在のそばにあり、そこから発したと言われる(4 [IV, 2], 1, 42–43, ἀπ' ἐκείνης [sc. τῆς ἀμερίστου φύσεως])。プロティノスは、『ティマイオス』の箇所を字義どおりに読まず、魂が不可分な存在と可分的な存在の混合から生じるとはしない。魂は不可分な本性から発するのである。しかし、まったくもって不可分なのではなく、分割という事態は魂に付帶的に生じると言う(4 [IV, 2], 1, 56, μερίζεσθαι αὐτῇ συμβαίνει)。魂が不可分かつ可分的なのはどういうことか、プロティノスの見解はつぎのとおりである。

「われわれがまさに魂と呼ぶところの、可分的であると同時に不可分な本性は、連続的なもの〔物体〕がそうであるように、別々の部分をもちなが

²⁶ Cf. 4 [IV, 2], 1, 50–52. 「同様の受動様態の共有」(ὁμοπάθεια)は、以下でも扱う「受動様態の共有」(συμπάθεια)と同義である。それぞれの部分に内在する形相が同じ受動様態をもたないとは、たとえば白い牛乳にコーヒーを混ぜずに注いだときに、マーブル状になり、色が変わる部分とそのまま白にとどまる部分がある場合のことが考えられる。このとき、プロティノスの表現で言うならば、黒くなった牛乳の部分と同じ受動様態が、白いままの牛乳の部分に共有されてはいないことになる。

²⁷ Cf. 4 [IV, 2], 1, 42; 1, 55. これに対して内在形相には「もの」(φύσις)という語があてられる(4 [IV, 2], 1, 32–33)。φύσιςは魂にも用いられるが、本質や自然を表すというよりも、内在形相と同じように広い意味で「もの」を表す(4 [IV, 2], 1, 64)。

ら一であるのではない。そうではなく、それがそのうちにあるもの〔物体〕のすべての部分のうちにあるがゆえに可分的ではあるが、その全体がすべての部分のうちであり、その〔物体の〕どこのうちにも全体としてあるがゆえに不可分である。〔…〕いやむしろ、魂自身は分割されず、分割されたものになることもないのである。というのも、魂は全体として自己自身とともにとどまり、物体をめぐる分割されるものとなるからである。物体はそれが固有にもつ可分的な特徴のために、魂を不可分なままに受けとることができないのだから。したがって、分割は物体が被る状態であり、魂のものではない。」 (4 [IV, 2], 1, 62–76)

魂は物体をめぐる可分的となる点で知性と異なる。知性自身は自己と一のみとどまり、その活動から発した魂が物体と関わるのだった²⁸。発出の理論にしたがうならば、魂は知性へと振り向き知性的な活動（思考をはたらかせる内的活動）をするかぎりで自己を確立する。しかし、そのような魂の内的活動から発した別の力・活動は物体のうちに生じる。たとえば、行為や感覚は身体をとおして表出するが、プロティノスにとって行為はすべて魂の観想の所産であり、感覚も1つの魂がはたらくことによって生じることである。手や足といった異なる身体で別々に表出する動きや、目や耳といった身体の異なる部分に起こる認識のように、魂の外的活動から魂が分割されるように見えるが、実際には1つの同じ魂に由来するのである。

魂の一性・不可分性を顕著に表すのが、いま例に挙げた感覚認識の一性である。目と耳の感覚、あるいは足と手の感覚は、別々の人が感覚するのとは異なり、1つのものとして認識される。こうした魂の一性は、つぎの引用で見るように数的一性だとされる。それに対して内在形相は数的一性をもたず、分割において形相の観点でのみ同一にとどまるのである。そのように数的に一であり認識するものがプロティノス哲学における本質存在である。本質存在であるか否かは、それが認識し、数的一性をもつか否かにある。このように、認識するものであるということは、プロティノスの存在論のなかで最も重要な要素である。こうした認識をする存在は、知性、魂そして、この世界をつかさどる「自

²⁸ 第4論考では、もし魂が知性と完全に一なるものであったならば、生きものは魂をもたずに単なる嵩であつただろうとプロティノスは言う。Cf. 4 [IV, 2], 2, 35–39. 魂と知性の違いについては、物体と関わるかどうかということに加えて、自己知の可能性の有無にあるが、これについては後で詳しく論じる (7.)。

然」(φύσις)である。第30論考(III, 8)の有名なテーゼによれば、「自然」もまた観想するのであり、その観想からこの世界が形成されるのである。簡単に言えば、この世界をつかさどる自然が認識するものであるがゆえに、この世界のものは存在するのである。他方で、形相や物体は、認識はしないのであり、それらは本質存在だとは言われないのである。

そして、形相にはなく魂にはある認識の規準として挙げられるのが、「受動様態の共有」である。手で感じられた痛みと足の痛みは魂に認識され共有される。しかし、手にある魂と足にある魂が別々に感じるのではなく、身体全体に行きわたる1つの魂によって把握される。魂は物体・身体の各部分に行きわたるが、各部分によって分割されることはないのである。同じ事態は内在形相の場合に成立しない。手の白さが日焼けにより黒くなったとしても、足の皮膚の色が一緒に変化することはない。手と足は身体という連続したものとしては一であり、性質の観点でも白さという同じ形相を共有するが、一方が他方の受動様態を共有することはない。

最後に、性質と魂が明確に対比されている第22論考の一節をまとめとして挙げておきたい。第22論考「存在が同一でありながら全体として同時にいたるところにあることについて²⁹ 第1篇」(VI, 4)は、魂がいかにして物体に内在するのかという問題提起から始まる。そこでは魂が性質と同じように物体に備わるのではないと主張される。

「というのも、一方のもの〔性質〕は物体の受動様態(πάθη)であり、その結果、受動様態をもつものとはすべて受動したものであり³⁰、受動様態は、何か物体に属し(σώματος ὄν)、〔物体に属している〕そのときに認識されるのだが、それ自身では(ἐφ' ἑαυτοῦ)何ものでもないのだ³¹。それゆえ

²⁹ この第22論考とそのつづきである第23論考の主題は、可知的存在(イデア、魂)がいかにして可感的事物に内在するかである。これは、可感的事物が可知的存在をいかに分有するのかという問題を逆の観点から見たものである。この長い表題は、プロティノスの議論の背景にあるプラトン『パルメニデス』(131B1-2, 144C8-9)から来していると考えられる。詳しくはトルナウの注釈を参照。Tornau 1998a: 15-17.

³⁰ 22 [VI, 4], 1, 19-20, πᾶν τὸ λεπονθὸς ἔχειν τὸ πάθος. トルナウはπᾶνをτὸ πάθοςにかけて、「受動するものがすべての受動様態をもつ」と読むべきだとするが(Tornau 1998a: 27-28)、それにはしたがわない。いずれにしても、ここでは受動様態である性質は、それを受動するものである物体に属するということが言われている。

³¹ 22 [VI, 4], 1, 20-21, καὶ μηδὲν εἶναι ἐφ' ἑαυτοῦ σώματος ὄν τι καὶ γινωσκόμενον τότε. HS²がアパラトウスで提案する読み方(μηδὲν scil. πάθος)ではなく、ここではトルナウ(Tornau 1998a: 27-28)にしたがってτὸ πάθοςを主語として補い、μηδὲνを述語として読んだ。性質

必然的にそれはこれこれほどの〔量をもつ〕ものであり、ある部分の「白い」は別のものの「白い」と同じ受動様態をもつのではない(οὐκ ὁμοπαθές)。つまり白いものの場合、ある部分における「白い」は、別の部分における「白い」に対して、形相としては同一であるが(τὸ αὐτὸ ... εἶδει)、数的に同一(ταὐτὸν ἀριθμῶ)ではない。他方で魂の場合、足にあるものと、手にあるものは、把握という事態が明確に示してくれるように、数的に同一である(τὸ αὐτὸ ἀριθμῶ)。」(22 [VI, 4], 1, 19-26)

性質・内在形相は「受動様態」(πάθη)だというのが、それは受動するものの属性だということを意味する。プロティノスにとって、「受動」(πάσχειν)とは魂ではなく物体という合成体に起こることである³²。性質とは物体の属性であり、それ自身では何ものでもないと言われる。諸性質の間に成立するのは形相としての同一性であり、受動様態の共有(ὁμοπάθεια, συμπάθεια)は実現されないという。この共有は、受動様態を認識する数的に一である魂においてのみ成立する。そして、認識をして数的に一であるということが、本質存在の条件である。

プロティノスは第4論考のなかでプラトン『ティマイオス』(35A1-4)を解釈しつつ、不可分なもの(すなわち知性)を本質存在(οὐσία)と呼ぶが、「物体のまわりに生じる可分的な〔存在〕」(*Tim.*, 35A2-3, τῆς αὐ̇ περι̇ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς [sc. οὐσίας])を本質存在(οὐσία)と決して言わない。物体のまわりの可分的なものとはプロティノスにとって性質・内在形相だが、彼はプラトンのテキストで用いられる οὐσία という女性名詞の代わりに、φύσις (もの・本性)をあてる。それは、本質存在である魂との差異を強調するためだと思われる。だが魂の創出を物語るプラトンに、そうした意図はなかった。

またプロティノスは、中期プラトン主義のように魂の生成を二元論的に解釈しない。それどころか、不可分な存在と物体をめぐる可分的な存在からなるとすら考えていない。魂は知性と内在形相から合成されたものではなく、知性が

がそれ自身では何ものでもないという見解については、第12論考を参照。12 [III, 4], 12, 23-26。また、性質については第5章で詳しく扱う。

³² 第26論考(III, 6)は、非物的なもの(魂と素材)が受動しないことが論じられる。受動するものは、前とは異なる状態に変化する。変化とは、変化の基にとどまる素材と、変化する形相を必要とする。つまり変化することは合成体に起こるのである。合成体ではない魂は変化・受動しないというのがプロティノスの基本的な考え方である。また、変化とは減びることを意味する。それゆえ、不死の魂は受動して減びることがないとされる。

ら発するという。たしかに、知性とは異なり魂は物体をめぐる可分的となるが、それは魂が物体の「いたるところ」(πανταχοῦ)にあるからだという。これは、同じものが同時に多くの場所を占めることができない物体と対比的な特徴である。魂自身は不可分にとどまるからこそ可能なことなのである。

いまや、先ほどの[表1]をもう少し具体的なものにできる。第2論考では、〈ある〉(本質存在)と〈生成〉、可知的存在と可感的存在の区別のうち、前者に魂が属するとされた。しかし、第4論考の別の手段をとおして、魂は可知的存在のうちでも、〈生成〉と関わるものだけということが明らかにされた。同時に、魂と同じように物体をめぐる分割される内在形相とは異なるのだということも示された。

[表2]

4区分		存在論的区別	不可分・可分	一性
(a)	知性	本質存在 (οὐσία)、 可知的存在	不可分	完全な自己認識に おける一性*
(b)	魂		不可分 ----- 物体をめぐる可分的	数的に一
(c)	内在形相	生成 (γένεσις) *、 可感的存在	物体をめぐる可分的	種的に一
(d)	物体		完全に可分的	連続性における一

* 第4論考で直接言及されないが、他の論考から推測できる項目

以上が、プロティノスによるプラトン『ティマイオス』解釈と、そのなかでの魂の位置づけである。第2論考においてプロティノスは、内在形相(c)や物体(d)という〈生成〉に属するものから区別して、魂を「真の本質存在」と呼んだのである。つまり、二世界説の区分で言えば魂は〈ある〉に属するものだけという。魂は物体(d)でもなければ形相(c)でもないと主張するプロティノスは、ストア派とペリパトス派の魂論を批判している。今度は、プロティノスによるこれらの立場への批判を検討することで、彼のプラトン主義としての魂

論の内実をより詳しく見てみることにする。

ストア派やペリパトス派の魂論に対するプロティノスの批判的議論は、つぎの2点に向けられていると言える。すなわち、魂の本質規定 (E) と、身体との関係 (R) についてである。それぞれの立場を簡単にまとめてみる。

[表3]

	魂の本質規定 (E)	物体と魂の関係 (R)
1. ストア派	氣息、物体	混和 (κρᾶσις)
2. ペリパトス派	形相=本質存在	非物体 素材と形相、身体の原因 ある種の混和、身体の原因
3. プロティノス	本質存在	

ストア派の場合、魂は物体であり (E1)、それらの関係は「混和」という特殊な関係にある (R1)。ペリパトス派の場合、魂は形相であり (E2)、形相と素材の関係で魂と物体の関係を考える (R2)。魂 (b) を物体 (d) や形相 (c) から区別するプロティノスが、ストア派の (E1) やペリパトス派の (E2) を批判することは容易に見てとれる。しかし、プロティノスは、身体との関係について、ストア派の考え (R1) をある意味で受容する。また、魂の本質については、ペリパトス派と同様 οὐσία とするからである。また、ストア派の批判のためにペリパトス派の議論を援用するなど、事情は複雑である。まずは、ストア派批判 (E1) から見てみることにしよう。そこでは、認識の一性をめぐる議論が展開される。

3.2. ストア派の受容と批判

3.2.1. 唯物論批判

ストア派には、ゼノンから始まるヘレニズム期の初期ストア派、ポセイドニオスなどプラトン主義との関係が深いとこれまで考えられてきた中期ストア派、そして時代的にプロティノスに最も近いエピクテトスやマルクス・アウレリウスといった後期ストア派がある。プロティノス自身、ストア派の誰かと名指すことはなく、それぞれの主義の誰の立場なのか厳密に区別することも決してない。したがって、プロティノスがストア派のどの時期の誰の立場を相手に行っているのかについては細かく問わないことにする。以下ではストア派の断片を対応箇所としていくつか挙げることになるが、それはプロティノスの典拠という

よりも、思想的に対応していると考えられる箇所と見なしてのことである³³。

まず魂を物体とするストア派の立場は、[表 2] のプロティノスの図式で言うならば魂 (b) を物体 (d) と同一視することである。その場合にプロティノスが問題にするのが一性だった。魂がもつ一性は数的一性であり、それを調べるための試金石が多く感覚器官で起きていることをまとめて感知する「把握」(ἀντίληψις) である。プロティノスは、魂を物体としてしまうとこの把握を説明できないとストア派を批判する³⁴。

では、諸部分における感覚の把握をストア派はどのように考えていたのだろうか。まず、ストア派にとって魂とは宇宙にあまねく浸透する「氣息」(πνεῦμα) のある発現形態であり、物体の一種である。氣息は素材的な物体と混じり合い、その緊張力 (τόνος) に差異に応じて³⁵、人間や動物のうちにあつて表象や衝動などの原理となる魂 (ψυχή)、植物のうちにあるような生育力 (φύσις)、骨や石などのうちにある保持力 (ἔξις) となる³⁶。素材的な物体は氣息によって「保持される」(συνέχεσθαι) のであり、「一体化されたもの」(ἡνωμένον) になる³⁷。氣息はその事物がそれであることの原因であり、存在の原因である³⁸。この保持的原因の思想は、プロティノスにおいて一性の原理として受け継がれる³⁹。

³³ 資料の問題についてはグレーザー (Graeser 1972: 4-9) を参照。われわれがとりわけ初期ストア派の資料を十分にもっていないこと、プラトン主義の影響も指摘される前1世紀の中期ストア派の動向についても十分解明されたと言うにはほど遠いこと、またプロティノスがどのようにストア派の思想に触れていたのか分からないことなど、問題は多い。ストア派の影響に関してここで突き詰めることはできないが、さらなる研究が必要である。

³⁴ プロティノスにおける感覚の一性の哲学史的背景については、エミルソンが詳しく論じている。本考察でもそれに負うところが大きい。Cf. Emilsson 1988: 94-101.

³⁵ Cf. Alexander, *De mix.*, 223, 34 = *SVF* II, 441 = LS 47L.

³⁶ Cf. Philo, *Leg. alleg.* II, 22-23 = *SVF* II, 458 = LS 47P; DL VII, 138-139 = *SVF* II, 634 = LS 47O; Hierocles, *El. ethic.* I, 15-28 = LS 53B. ストア派における自然的事物の階層についてはアナスの分析を参照 (Annas 1992: 50-56)。ストア派はアリストテレスのように植物には魂があるとは言わないのである。植物にある生育力 (φύσις) と動物にある魂の区別は、動の原理の違いに起因する。魂をもつものは表象をもち、そこから衝動が生じ、「それ自身によって」(ἀφ' ἑαυτῶν) 動く。それに対して植物は、表象をもち「それ自身から」(ἐξ' ἑαυτῶν) 動く(生長する)だけであるとされる。Cf. Origenes, *De princ.* III, 1, 2-3 = *SVF* II, 988 = LS 53A. また、ロングとセドリーの注釈も参照 (LS I: 319-320)。

³⁷ Cf. Sextus, *AM IX*, 81-85 = *SVF* II, 1013.

³⁸ 「保持的原因」(συνεκτικὸν αἰτίον) と呼ばれる。Cf. Clemens, *Strom.* VIII, 9, 25 = *SVF* II, 346. ロングとセドリーの注釈を参照 (LS I: 288, 340-341)。ボブツイエンは、「保持的原因」が術語として定着するのはクリュシッポスよりも後のストア派においてだとしている (Bobzien 1998: 20, n. 21)。

³⁹ さらにカルデア神託を介して、後期新プラトン主義の体系に取り込まれて行く。詳しくはスティールの研究を参照 (Steel 2002: 77-93)。

ストア派の魂論において、「主導的部分」(ἡγεμονικόν) が中枢の役割を担う。ある断片によれば⁴⁰、魂の主導的部分から7つの部分(μέρη)へと氣息(πνεῦμα)がタコの足ののように伸びてきているという。その7部分とは、5つの感覚の部分、生殖的部分、音声に関わる部分である。その主導的部分は心臓に位置するとされる⁴¹。セクストスが証言するところでは、ストア派は、主導的部分を含めた8部分の全体を魂と呼ぶこともあれば、主導的部分だけを魂と呼ぶこともあるという⁴²。しかし、主導的部分が他の部分と切り離されているというのではない。それらは部分というよりも、1つの魂の諸機能と言うべきであろう⁴³。いずれにせよ、感覚における個々の部分と主導的部分の役割は区別される。

「ストア派は、受動様態はそれを受けている部位に起こっているが、感覚は主導的部分で起こっているという。」(Aëtius, *De plac.* IV, 23, 1 = *SVF* II, 854 = LS 53M⁴⁴)

「〔クリュシッポスによれば〕魂は全体として (*tota anima*)、固有のはたらきである諸感覚を、あたかも枝が幹から分かれるように主導的部分から広げて、それらが感知することを報告させるようにし、自らはそれらが報告したことに王のように判断を下す (*iudicat*) ののである⁴⁵。また、感覚されるものは、物体である限りで複合的なものであり、個々の感覚はそれぞれ特定の1つのことを感知する。」(Calcidius, *Ad Tim.* 220 = *SVF* II, 879 = LS 53G)

感覚の受動という役割を各部分に配し、主導的部分にそれらを認識する地位を与えている。ストア派における感覚は、主導的部分から感知する感覚器官に及ぶまでの一連のプロセスを指し、それぞれの器官における機能を指すことも

⁴⁰ Cf. Aëtius, *Plac.* IV, 21, 1–4 = *SVF* II, 836 = LS 53H.

⁴¹ Cf. DL VII, 159 = *SVF* II, 837.

⁴² Sextus, *AM* IX, 234 = LS 53F.

⁴³ イアンブリコス証言では、魂の諸機能は、それぞれの基にある身体(目、耳など)の差異によって区別される場合と、同じ場所にあっても、そこに伸びた氣息の性質の固有性によって (*ιδιότητι ποιότητος*) 区別される場合があるという。Cf. Iamblichus, *De an.*, 11, 1–7 = *SVF* II, 826 = LS 53K.

⁴⁴ ストア派断片の邦訳は、京都大学学術出版会から出ている *SVF* の訳を用いるが、必要な場合は改変した。

⁴⁵ 判断するものが王であり、感覚を伝えるものが伝令であるという比喩は、プロティノスにも受け継がれる。Cf. 49 [V, 3], 3, 44–45. この比喩についてはモレルの研究を参照 (Morel 2002: 209–227)。

あれば、主導的部分における把握 (κατάληψις) を指すこともある⁴⁶。「魂が全体として」(tota anima) という表現は、こうしたプロセスが魂の一部ではなく全体において起きていることを表す。そして、ロゴス・理知を備えた人間の主導的部分は感覚が受け取ったものについて推論や熟慮をはたらかせて理解する。人間が感覚から得る表象というはロゴス的なのである⁴⁷。他方、ロゴス・理知をもたない動物でも主導的部分はあり、それによって獲物や危険を認識するのだという。

プロティノスは、感覚が報告者で、主導的部分が判断を下すという、ストア派の感覚論をほぼ受け入れる。彼にとって問題なのは、この報告と判断がどのようになされるかである。プロティノスは、魂を物体とするストア派の立場ではこのプロセスを説明できないと批判する。ストア派の用語であったかは定かではないが、この感覚における報告というプロセスは「伝達」(διάδοσις) と呼ばれる⁴⁸。プロティノスによる伝達理論を批判する議論を見てみよう。

「人間が指に痛みを感じると言われるとき、その痛みはおそらく〔足の〕

⁴⁶ Cf. Diocles Magnes (apud DL VII, 52) = SVF II, 71.

⁴⁷ しばしば指摘されるように、クリュシッポスにおいて魂の一元論的傾向は強く、倫理学の文脈で言えば理知的部分と非理知的部分の対立といったことは否定された。Cf. Inwood and Donini 1999: 699–705. 紀元前2世紀のパナイティオスやポセイドニオス以降の中期ストア派ではプラトン主義に近づき、衝動とロゴスの二元論的な対立が見られるようになるという見方があるが、近年では、ポセイドニオスらの立場はストア派の基本的な教義に反するものではなかったとされている。紀元前2世紀におけるプラトン主義とストア派の魂論についてはボナッツィを参照 (Bonazzi 2007: 109–121)。

⁴⁸ グレーザー (Graeser 1972: 46) は『初期ストア派断片集』(SVF) にこの表現は見られないとする。それに対して、コッホは (Koch 2009: 90–106)、グレーザーのそうした結論がアドラー (M. Adler) による初期ストア派断片集の語彙集 (SVF IV, indices) にこの語が見いだされないことに起因するとし、ストア派において διάδοσις が術語として使われていた可能性を指摘する。たとえば、ガレノスの証言では (Galen, *De Hipp. et Plat. plac.* II, 5 = SVF II, 882)、διαδίδοσθαι という動詞形が用いられている。そのほか、セクストスが共同感応の文脈で伝達という語を用いている (Sextus, *AM IX*, 80 = SVF II, 1013, κατὰ διάδοσιν)。ただし、アレクサンドロスもまた個別感覚から共通感覚までのプロセスを「伝達」と表現するのであり (*De an.*, 63, 16)、2世紀には広く使われていた用語だと考えられる。ちなみに、ストラトンの断片がプロティノスの議論に近いとされていることから、διάδοσις という用語はそもそも前4–3世紀のペリパトス派にさかのぼるのではないかとも言われる (cf. Blumenthal 1971: 73, n. 16)。アリストテレスもまた、感覚が活動しなくなっても器官に受動状態が残っていることを、空気中に動が伝わることと類比的に論じている。Cf. Aristoteles, *De insom.*, 459a24–b22. いずれにせよ、解剖による神経の発見とともに生理学的に基礎づけられ発展した理論だと思われる。こうした背景については、アナスの研究が参考になった (Annas 1992: 17–30)。またプラトンの『ティマイオス』の感覚論にさかのぼり、プロティノスによるストア派批判を解説するオーブリーも参照 (Aubry 2004: 169–172)。

指のところにあるが、彼らは痛みの感覚が主導的部分のところにあることに明らかに同意するだろう。さて、痛みを感じる氣息の部分があつて、それを主導的部分が感覚し⁴⁹、魂全体 (ὅλη ἡ ψυχή) が同じものを受動するのである。すると、どうしてそのようなことが起こるのか。伝達によって (διαδόσει) だと彼らは主張する。最初の指のところにある魂の氣息が受動し、隣の氣息にそれを伝達し、この隣の部分がまた隣の氣息に伝達するというようにして、主導的部分まで到達するというのである。」 (2 [IV, 7], 7, 2-10 = SVF II, 858)

「彼ら」がストア派だけであるとは限らないが、ストア派も含まれるのはたしかである。プロティノスは身体の一部に位置づけられる主導的部分による感覚・把握と、指で起きる受動がどのような仕方結びつけられているのかを問う。指にある氣息が別の部分だと言うとき、プロティノスは、連続的にしか一ではなく、ある部分は別の部分と分割によって用意に切り離されてしまうという、彼自身の物体理解に基づいて語っている⁵⁰。おそらくストア派は、指の氣息が主導的部分とは別の魂の部分だとは認めなかつただろう。ストア派による魂と身体の混和理論は、魂を身体の部分に分散・分割してしまうようなものではないのである。またプロティノスやカルキディウスの証言にもあるように、身体における場所として魂の諸部分は区別されるが、感覚する主体は魂全体なのである。

いずれにせよ、プロティノスはつぎのようにこの伝達理論を解し、批判する。足の指が痛みを受けるとき、つま先から心臓にある主導的部分にいたるまで、連続する隣の部分に痛みを伝達する。すると、その隣の部分に痛みが起きるのである⁵¹。そしてその隣の部分の痛みがつぎに伝達される。主導的部分もまた直

⁴⁹ 2 [IV, 7], 7, 5-6, ἄλλου δὲ ὄντος τοῦ πονοῦντος μέρους τοῦ πνεύματος τὸ ἡγεμονοῦν αἰσθάνεται. HS²の提案する読み (τοῦ πνεύματος obiectum ad αἰσθάνεται) にはしたがわず、τοῦ πνεύματος を μέρους にかけて読んだ。氣息である魂の一部が指にあつて、それとは別の部分が主導的部分としてあり、その主導的部分が指の痛みを感覚する場合が問題となっている。ロンゴは、τοῦ πνεύματος を ἄλλου にかかる比較の属格 (autre chose que le souffle) と読むことを提案するが (Longo 2009: 151-152)、それは受け入れられない。この読みでは受動するものと、感覚するものが別であることに問題の焦点があてられていることになるが、これはプロティノス自身もとる考え方である。

⁵⁰ 諸部分のそれぞれが別々であることが、大きさをもつものすべてに備わる特徴であると言われる (2 [IV, 7], 7, 25-26)。また、魂が物体ではないことを示すために伝達理論を批判する第4論考の議論を参照。Cf. 4 [IV, 2], 2, 4-35。

⁵¹ このようにプロティノスは、この理論で伝達されるものが物理的なものの伝達だと考え

前の部分の痛みを認識するだけであり、足の指の痛みとして感覚はできない⁵²。指に痛みがあると感覚し、かつその苦痛が別の魂に属するものではなく自分自身の痛みとして感覚されるためには、1つの魂が全体として身体に行きわたっていないとプロティノスは主張する。

「感覚するものとは、それ自身が自己自身と同一のものとしていたるところにあるようなものだと措定しなければならない。そうしたものとは、存在するもののうちでは、物体とは何か異なるものだとするのが相応しい。」
(2 [IV, 7], 7, 26–28)

物体の諸部分は互いに異なるので、いたるところで「自己自身と同一」(ἐαυτῷ ... τὸ αὐτό) であることは不可能だとプロティノスは考える。身体に分割されずに1つの同一のものとして多くのところに現前しうるものとは、物体ではなく非物体的なものだというのがプロティノスの主張である。

そして、非物体的なものとしてならば、ストア派が主張する魂と身体の関係である混和 (R1) は受け入れられるとプロティノスは考えている。ただし、魂をめぐり存在論的に全く異なる立場をとるプロティノスは、ストア派とは別の結論にいたる。つぎに、プロティノスによる混和理論の批判と受容を見てみよう。

3.2.2. 魂と身体の混和について

「混和」(κρᾶσις) とは、氣息と素材の混合の仕方を説明するものであり、この混合においては2つ以上の物体がその存在と性質の固有性を保ちながら、互いに全体にわたって浸透する⁵³。ストア派は、魂と身体を区別しつつも、身体

ている。指が受けた同じ物理的苦痛が、足の甲、ふくらはぎと伝わって行くという、伝言ゲームのような仕方で理解しているのである。第4論考では、主導的部分以外の別の部分(足の指も含めたすべての部分)が受動・感覚しないというケースも想定されているが、それではそもそも感覚が生じないとして棄却される(4 [IV, 2], 2, 21–23)。

⁵² もちろん、ストア派がそのように理解していたわけではない。受動様態とは「それ自身とその作用者〔原因〕を示すものである」(Aëtius, *Plac.* IV, 12, 5–6 = *SVF* II, 54 = LS 39B, ἐνδεικνύμενον αὐτό τε καὶ τὸ πεποιηκός [αὐτό LS; ἐν αὐτῷ *SVF*]) とされる。またコッホを参照 (Koch 2009: 101–102, n. 63)。

⁵³ Cf. Alexander, *De mixt.*, 216, 14–218, 6 = *SVF* II, 473 = LS 48C. たとえば、ワインの場合の葡萄果汁と水が混和であり、これらは混和の後も再度それぞれ果汁と水に分けることができるとされる。この混和理論は、アリストテレス『生成と消滅について』(I 10)における混

いたるところに魂がそのあり方を失うことなく浸透していることを、この混和の明白な一例として挙げている。

これに対してプロティノスは、第2論考第8²章のなかで2つの批判を提示する。第一に、もし魂が物体で、身体と混和している魂が活動実現状態 (ἐνεργεία) にはではなく、可能態 (δυνάμει) においてのみならば、われわれは魂をもつことにはならないだろうという (2 [IV, 7], 8², 1-7)。第二に、もし魂が物体という前提のもと身体のどの部分にも魂が混和して内在するならば、そのそれぞれの部分で「切断」(τομή) が起きてしまうという。嵩をもったもの(物体)は、同時に同じ場所を占めることができないからである。そして物体は不可分な点にまで分割されることはないので、切断は無限となってしまうが、現実において (ἐνεργεία) 無限のものがあることは不可能だとプロティノスは批判する (2 [IV, 7], 8², 7-20)。こうした議論は、そこで使われる用語からも明らかなように、アレクサンドロスによるストア派の混和理論批判を下敷きにしている⁵⁴。だが、プロティノスが導く結論には注意しなければならない。

「したがって、物体が全体として全体にわたって浸透することは不可能である。ところで、魂は〔物体〕全体に行きわたる。すると、魂は非物体だということになる。」 (2 [IV, 7], 8², 20-23)

プロティノスはここで、魂と身体の関係として混和が相応しくないと結論づけているのではない。彼は、物体同士で混和が成立しないことを示して、魂が非物体であるという結論を導いているのである。プロティノスの推論を補いながら解釈するとつぎのようになる。魂は身体全体に行きわたり、混和している。混和とは、ストア派によれば、2つ以上のものがそれぞれの固有性を失わずに混じり合ったものである。これはつまり、身体のどの部分をとっても魂がそこにあることを意味する。しかし、同じものが同時に同じ場所を占めることができない物体同士が混和することは不可能である。身体は物体であり、魂が魂の固

合の理論を受容しつつも改変した、ストア派独自の理論である。Cf. LS I: 292-293. 混和以外の混合として挙げられるのは、豆とか麦が並べて置かれる「並置」(παράθεσις) と、混ぜ合わされたものが消滅して別のものが出来るような「溶解」(σύγχυσις) である。

⁵⁴ Cf. Alexander, *De mixt.*, 221, 34-222, 25. 第一の批判は、ストア派の混合理論で言えば、混和ではなく、溶解のケースに近いが、アレクサンドロスはそうした批判を展開するのである。この第2論考第8²章の分析についてはキアラドンナが詳しい (Chiaradonna 2005a: 137-144)。

有性を失わずに身体と交わっているならば、魂は物体ではない。

プロティノスがストア派の混和理論から受け継いだのは、魂がそのあり方を失わずに身体と交わるという考え方である。ただし、魂がそのあり方を失わないとは、プロティノスにとって魂が物体・身体からの作用を受動せず、「非受動」(ἀπαθής)にとどまることを意味する。これはもちろん、ストア派が考えた混和とは全く別のものである。たとえば、魂が物体であることを論証するクレアンテスの断片を見てみよう。

「さらにまた〔クレアンテスは〕言う。非物的なものが物体と受動様態を共有することは決してない (οὐδὲν ... συμπάσχει) し、物体が非物的なものと受動様態を共有することもない。ところが魂は、身体が病気になったり切られたりすると〔受動様態を共有する〕。また身体は魂と受動様態を共有する。事実、魂が恥じると身体は赤くなり、魂が恐れると青ざめるのだから。それゆえ、魂は物体である。」(Nemesius, *De nat. hom.*, 78, 7–79, 2⁵⁵ = SVF I, 518 = LS 45C)

身体と魂は相互浸透しており、その間には相互作用が見られる。身体が受動したものは魂にも共有され、魂の受動様態は身体にも影響を及ぼす。この相互作用は、切断が魂に苦痛を生み出し、魂の恥じらいが身体的変化を生み出すように因果的な関係である⁵⁶。作用と受動の関係は、ストア派の存在論において物体の間でのみ成り立つ。

これに対してプロティノスは、まず混和が物体同士で成立することを認めず、非物的なものである魂と物体である身体の間で成立するとした。したがって、ストア派が主張するような受動様態の共有 (συμπάσχειν) は、プロティノスが想定する魂と物体の間には起きない。精確に言えば、プロティノスは受動 (πάσχειν) という事態を物体にしか認めていないので、魂が身体における作用を受動することを否定するのである⁵⁷。

⁵⁵ ネメシオスは、非物的なものが物体と同じ受動様態を共有しないというクレアンテスの前提に対して、魂が「非受動」(ἀπαθής)であるという見解や、非物体である性質が物体の作用を受けるといった事例を挙げて批判している。前者の見解については、ポルピュリオスの影響が指摘されている。Cf. Dörrie 1959: 134–136.

⁵⁶ Cf. Annas 1992: 41–43.

⁵⁷ プロティノスは、第53論考で「いわば直線が白と混じり合うように、別の本性が別の本性と混じり合う」ような仕方では魂と身体を混合を吟味しなければならないとしている(53 I,

本質存在としての魂は、認識・把握の一性の根拠であり、身体全体に行きわたるものとして非物体である。プロティノスは、ストア派の唯物論的な前提では、認識も、身体との混和という関係も説明できないと考えている。しかし、混和自体は魂と身体の関係としてプロティノスに受け入れられる。ただし、魂には物体とは異なる身分が与えられる。非物体である魂は、物体に作用を及ぼすが、物体の作用を受けることはないとされる。

3.3. ペリパトス派の受容と批判

3.3.1. 感覚の受動と判断の区別——魂の一性をめぐって——

つぎに、ペリパトス派の魂論との関係を考察してみたい。はじめに、プロティノスがペリパトス派とりわけアレクサンドロスの思想に大きな影響を受けていることを見ることにする。

プロティノスは魂を物体とするストア派を批判するために認識の一性を問題とした。そして、第2論考における感覚認識の一性の議論のなかで、把握する1つのものを、円周からやってくる多くの半径が収束する円の中心点のようだと例示する⁵⁸。じつはこの喩えは、アレクサンドロスが、アリストテレスのいわゆる「共通感覚」(κοινή αἴσθησις) について解釈するときにもち出すものである⁵⁹。アリストテレスは、甘さと白さという個別の感覚が異なること、あるいは白と黒のように反対の感覚を判別する能力を問題にしつつ、すべての個別的な感覚器官に共通の中樞器官があると論じる⁶⁰。そのように異なるものを同時に判別するものとは、「あり方の点では可分的」(τῷ εἶναι ... διαίρετόν) だが、「場所

1], 4, 11–12)。HS²は、アリストテレス『生成と消滅について』(I 7, 323b25–26) を関連箇所として挙げている。アリストテレスは、作用を及ぼすことと作用を受けること(τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν) の条件として、類的には似ていて同じであるが、種的には似ておらずに反対のものであることを挙げている。白と線は類的に似ていないものなので、作用を受けたりすることはないとされる。プロティノスはこの理論を応用して、第26論考で素材という非物体が物体の作用を受けないと議論する(cf. 26 [III, 6], 9)。第53論考では、魂と身体の結びつきが問題となっているので、文脈として『生成と消滅について』への参照はやや的外れとも言える。しかし、プロティノスにとって全く無関係というわけではなかつたろう。

⁵⁸ Cf. 2 [IV, 7], 6, 3–15.

⁵⁹ Alexander, *De an.*, 63, 8–28; cf. Aristoteles, *De an.* III 2, 427a9–14. アリストテレス自身は、円の中心点とは述べておらず、直接的にはアレクサンドロスがプロティノスの典拠となっている。この関連についてはアンリの研究と、より哲学的な分析についてはエミルソンを参照(Henry 1960: 434–435; Emilsson 1991: 150–153)。

⁶⁰ *De somn.*, 455a12–15. アリストテレスにおける「共通の感覚」については『魂について』第3巻1–2章も含め議論の多い問題であるが、私は中畑(2013: 81–87)の解釈に多くを負っている。

と数の上では不可分」(τόπων δὲ καὶ ἀριθμῶ ἀδιαίρετον) だという⁶¹。判別するものが可分的にして不可分であることを、アリストテレスは点(στιγμή)に喩えるのである。

アレクサンドロスはこの共通感覚に大きな関心をもちつつも、アリストテレスによる点の比喩が「不分明かつ省略的に」(*Quaest.* III 9, 96, 11, ἀσαφῶς τε καὶ βραχέως) 語られているとして、多くの箇所では解釈を試みている⁶²。ここでそのすべての議論について詳しく論じることはできないが、アレクサンドロスが明確に語り、目下のプロティノスの議論と関連する点を挙げておこう。アレクサンドロスは、感覚器官における「受動」(πάσχειν)と、それらに対する「判断」(κρίνειν, κρίσις)を明確に区別することでこの問題を解決しようとする。同じものが反対のものを同時に受動することはできないが、それらが反対だと判断することは可能だという。判断は、反対のもの(白と黒)をそのとおりに反対だと語ることが可能である。だが、同じもの(白)を同時に反対のもの(黒)だと語るとは、判断における矛盾になる⁶³。

アレクサンドロスは白と黒の同時の判別はつぎのように起こると考える。目という感覚器官において白と黒という反対の受動が起こることは、同じ場所では不可能だが、異なる部分においては可能である。その複数の反対の受動が素材をともしなわなない形相として中枢感覚器官に伝えられる。この中枢感覚器官という一つの場所で、白と黒が異なると判断されるのだという。この判断するものをアレクサンドロスは「感覚能力」(ἡ αἰσθητικὴ δύναμις)とし、これは一であり(μία)、非物体で不可分(ἀσώματός τε οὐσα καὶ ἀδιαίρετος)だと言う⁶⁴。アレクサンドロスによれば、中枢器官における感覚能力によって、個別的な感覚も、共通の感覚も認識されるのである。

しかし、アレクサンドロス自身はアリストテレスにおける共通の感覚という問題に関心をもっていただけであり、ストア派の唯物論的思想に対抗する意図はもっていなかった⁶⁵。アレクサンドロスは『マンティッサ』のなかで、魂が物

⁶¹ Cf. *De an.* III 2, 427a2–14.

⁶² Cf. *De an.*, 60, 19–66, 8 (esp. 63, 8–28); *In De sensu*, 164, 5–165, 20; *Quaest.* III 9, 94, 10–98, 15.

⁶³ Cf. Alexander, *De an.*, 64, 11–17.

⁶⁴ Cf. Alexander, *Quaest.* III 9, 97, 12–19.

⁶⁵ Cf. Emilsson 1991: 151–153. しかし、アレクサンドロスが魂の感覚能力について「非物体」と述べるときには、ストア派やヘレニズム期以降の物体概念と対比されている。アリストテレスが人々による魂の一般的規定として挙げた非物体性(*De an.* I 2, 405b12)とは、明らかに異なるニュアンスをもつ。

体ではないことを論証するために数多くの議論を列挙するが、プロティノスが展開するような感覚の一性に基づいた議論は提示しない⁶⁶。それに対してプロティノスは、アレクサンドロスの共通感覚論を、ストア派批判という別の目的のために利用するのである。アレクサンドロスと同様、プロティノスにとって様々な感覚を統括するものは一でなければならず、それは物体ではない。非物体的という点で、両者は意見を共にすると言えるだろう (E2 = E3)。またプロティノスがアレクサンドロスから受け継ぐのが、感覚における判断と受動の区別であり、判断するものは1つの非物体的で不可分なものだという考え方である。

感覚器官における受動と、主導的部分における判断・把握という区別はストア派にもある⁶⁷。アレクサンドロス自身、ストア派批判をとおしてそうした区別の影響を受けた可能性が高い。ただしアリストテレス自身は、『魂について』第2巻5章で感覚一般にあてはまる特徴を説明しつつ、感覚とは作用を受けることだと述べる⁶⁸。この作用を受けることは、消滅を被るという意味ではなく、自然本性的なエンテレケイアへと移行することである。感覚は活動実現状態にある感覚対象によって可能態から活動実現状態へと移行させられることであり、白であった状態が消滅して黒くなるというのではない。むしろ、感覚は知性と同様、作用を受けないとも言われる⁶⁹。アレクサンドロスは、おそらく感覚における特殊な変化を「受動」ではなく「判断」と解したのだと思われる⁷⁰。

⁶⁶ Alexander, *Mant.* §3, 113, 25–118, 3.

⁶⁷ キケロが感覚をめぐる新しい説として紹介するところによれば、ゼノンが感覚を外的な刺激と内的な同意からなる複合的なものとしてとらえたと言われる。Cf. Cicero, *Acad.* I, 40 = *SVF* I 55 = LS 40B. この区別は、受動的ゆえに感覚に真理性を付与し、能動的な判断に誤りを帰するエピクロスにも見られるのであり (e. g. DL X, 31–32)、ヘレニズム期に広く共有されていた考え方である。

⁶⁸ この第2巻5章における感覚論は多くの刺激的な議論がされている箇所である。とりわけそこで感覚について言われる「ある種の変化」(416b34, ἀλλοίωσις τις) をめぐる問題提起と解釈については、バーニェットを参照 (Burnyeat 2002)。感覚知覚は外的なものの作用を受ける「変化」であるため、その認識は客観的に真と保証される。しかし、それは通常の受動・変化とは異なる。ポーウィンが認識論だけに限定せず、より広い変化論の枠組みでこの箇所を解釈しようと試みている (Bowin 2012a, 2012b)。

⁶⁹ Cf. Aristoteles, *De an.* III 4, 429a13–b31. 知性と感覚が平行に論じられる。ただし、知性にとって作用を受けないことは、それが可能的にすべてを受け入れることができるような白紙の状態にあることを意味する。バーニェットはこれを「受容性」(receptivity) と呼ぶ (Burnyeat 2002: 75)。いずれにせよ、感覚対象によって現実活動へと発動される感覚は身体とは切り離されないのであり、その点で切り離された (χωριστός) 知性とは異なるのである。

⁷⁰ アレクサンドロスは感覚を受動と言わないが、変化と表現する。Cf. Alexander, *De an.*, 38, 19–39, 5.

プロティノスが影響を受けているのは、このアレクサンドロスの解釈である。そして2人が共有するのは、作用や受動が物体間で起きるものだというヘレニズム期以降の基本的考え方だろう。すでに触れたように、アレクサンドロスはプロティノスのようにストア派の唯物論的魂論を批判するために共通の感覚論を提示しているわけではない。しかし、最終的には物体ではなく、不可分で一なるものによる、物理的な作用とは異なる「判断」を措定したのは、そうした作用についての基本的理解を共有していたからにほかならない⁷¹。さらにアレクサンドロスはアリストテレスから逸脱し、中枢に位置する感覚能力が異なる可感的対象を判別できるのは、「それが同時にすべての形相をもつから」(τῷ ἅμα αὐτὴν ἔχειν τὰ πάντων εἶδη)だと主張する。プロティノスはこの思想も受け継いでいる。彼によれば、魂はすべての形相をもつのだった。しかし、プロティノスにとって個別的な感覚に共通の中枢器官があること、その器官に属する共通感覚という能力があることは重要なことではなかった⁷²。個別的な感覚器官における受動は、魂全体によって認識され、魂全体に共有される⁷³。プロティノスにとって重要なのは、器官における受動から魂自身を切り離すことだった。そうすることで魂がいかなる物理的作用も受けず、それゆえに滅びることがなくなるからである。この身体からの魂の切り離しという点にこそ、ペリパトス派とプロティノスの魂論の根本的な違いがある。それについて、つぎに見てみよう。

3.3.2. 魂の身体における内在の問題

アリストテレスによれば、魂は「可能的に生命をもつ自然的物体の、形相と

⁷¹ ヴルムが指摘したように、物体と非物体、素材と形相という対比には、対ストア派の意味合いがある。こうした二元論的なアリストテレス解釈が、アレクサンドロス以降のプラトン主義のあり方を方向づけたとヴルムは言う (Wurm 1973: 181-193)。すなわち、アリストテレスとプラトンの思想が一致するというプラトン主義の立場と、プラトンの優位性を主張する立場である。ただし、アレクサンドロス自身がそうした二元論的思想があったわけではない。対ストア派の議論の背後には教育的配慮があり、マルクス・アウレリウスがアテナイに哲学学校を再建したという時代環境と無縁ではない。アレクサンドロスの思想についての詳しい研究はラシェッドを参照 (Rashed 2007: 35-42)。

⁷² Cf. Emilsson 1988: 107.

⁷³ ただし、プロティノスが生理学的に明らかにされていた神経や脳の役割を無視したわけではない。目という身体器官で魂の視覚能力がはたらくように、脳で魂の理知的能力がはたらくのであり、プロティノスは魂の活動の「始点・原理」(ἀρχή) が脳にあるとする。ただし、ウィルバーディングも指摘するように、魂が場所的に身体の部分に位置しているのではない。Cf. 27 [IV, 3], 23, 9-21; Wilberding 2005: 329-331.

しての本質存在」(De an. II 1, 412a19–21⁷⁴)である。このような形相としての本質存在は「終極実現状態」(ἐντελέχεια)だと言う。プロティノスも魂を本質存在(οὐσία)と定義する。しかし、それは可能的に生命をもつ物体の形相としてではないとする。彼が魂を形相と規定することを拒否する理由は、形相がその形相であるものと相関的でそれから切り離されない点にある。じっさいアリストテレスは、形相として魂は身体から切り離されて存在しないとする⁷⁵。またアレクサンドロスも、先に見たように判断と受動を区別するものの、判断する感覚能力を中枢器官の「形相」(εἶδος)としており、切り離されない器官の機能として考えている。

他方プロティノスは第2論考第8⁵章で、魂を活動実現状態(ἐνέργεια)とする見解を批判するときに「不可離」(ἀχώριστον)という語を何度も用い、それを批判する⁷⁶。彼は、魂を身体から不可離な活動実現状態としてしまうことから帰結する様々な難点を指摘する。たとえば、物体が切断されると魂も切断されてしまうのではないかとか、どうして眠りにおいて魂の活動が消失してしまうのかとか⁷⁷、身体の形相である魂が、身体を必要としない知性認識をどのように行うのか、あるいは身体の活動実現状態ではない、別の活動実現状態が知性認識のために必要なのかといった議論である。こうしたプロティノスの議論がアリストテレスに対して有効だとは研究者の間でも認められていないし⁷⁸、プロティノス自身、そこまで真剣にペリパトス派の立場を取り上げて批判しているようには思われない⁷⁹。そして彼は結論としてつぎのように言う。

「すると、[魂は]何かに属する形相であることによって存在を得る(τὸ εἶναι ἔχει)のではなく、本質存在なのだ。それは身体に居座ることから存在を得るのではなく、特定のものに属する以前に〔本質存在として〕ある。それはたとえば、生きものの身体が魂を生み出すことがないようなものである

⁷⁴ アレクサンドロスも同じように定義する。Cf. Alexander, *De an.*, 15, 29–17, 8.

⁷⁵ Cf. *De an.* II 1, 413a3–10.

⁷⁶ Cf. 2 [IV, 7], 8⁵, 23; 25; 27; 32.

⁷⁷ ただしアリストテレスによれば、覚醒とは視覚活動や切断作用のように、知識の行使と同じ意味での活動実現状態にあり、眠りは、知識の所有と同じ意味での活動実現状態にあるのであり、プロティノスが指摘することは問題ではない。

⁷⁸ Cf. Blumenthal 1971: 12–13.

⁷⁹ トルナウは、植物の上部が枯れても、魂が根に撤退している場合があるというプロティノスの議論(2 [IV, 7], 8⁵, 25–32)はある程度有効だとして評価する(Tornau 2005: 157–160)。全体の一部が枯れても根に魂があるならば、その魂は全体において不可離な活動実現状態ではなかったことになるというのが、プロティノスの論点である。

⁸⁰。」 (2 [IV, 7], 8⁵, 40–43)

ここには形相をめぐるプロティノスの偏った考え方がある。彼は形相・活動実現状態としての魂を、あたかも身体に備わる属性として扱っている。プロティノスは、ペリパトス派の魂規定における終極・活動実現状態を物体・身体の「受動様態」(πάθος)と同じ意味でとらえており、身体の受動様態として魂が不可離だという事態に批判を向けるのである⁸¹。それに対して、プロティノスにとっての魂とは、身体から切り離され、それ自身による内的活動(ἐνέργεια)のうちに存立する本質存在なのである。ここには、ἐνέργειαをめぐる考え方の違いがあると言える。

ただし、アリストテレスもアレクサンドロスも、身体の形相・活動実現状態としての魂を身体から不可離なものだとするが、身体の属性だと考えたのでも、魂が身体から存在を得ているとしたのでもない。むしろ、魂こそが身体が生命をもち、様々な活動をすることを説明する原理である⁸²。アリストテレスによれば、「人間が魂によって」(408b14–15, τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ) 機を織り、家を建てるのである⁸³。またアレクサンドロスは、アリストテレス『自然学』(IV 3, 210a14–24)で多義的として列挙される「あるものが別のもののうちにある」(ἄλλο ἐν ἄλλῳ) 関係に基づきつつ、魂が身体のうちにあるのはどの仕方が探求する⁸⁴。そこでアレクサンドロスは、魂は身体を基に措定されたもの

⁸⁰ 2 [IV, 7], 8⁵, 42–43, ἀλλ' οὐσα πρὶν καὶ τοῦδε γενέσθαι, οἷον ζῴου οὐ τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν γεννήσει. コンマの打ち方(γενέσθαιの後ろか、ζῴουの後ろか)を始め、多くの議論がされている箇所である。HS⁴は、οἷον以下を後代の挿入として削除提案する。しかし、理解できない一文を挿入として削除する提案にはしたがえない。挿入の意図が不明だからである。トルナウはοὐをοὐと読むエウセビオスの校訂者(Vigier)の提案を採用し、「魂は特定のものに属するものとなる前にある。特定のものはたとえば、その身体が魂を生み出したであろうような生きものである」と訳す。この場合γεννήσειを非現実と取ることになる。ここでは身体から魂が付随的に生じるような立場を批判していることになるが、やや唐突な感がある。トルナウはその批判の矛先は、アレクサンドロスの「唯物論的な」(materialistic) エンテレケイア解釈に向けられている。しかし本人も認めるように決定的な解決ではない。ここでは写本のまま、HS²の提案する読み方にしたがって訳した(sicut animalis corpus non generabit animam)。

⁸¹ Cf. Tornau 2005: 155.

⁸² Cf. Aristoteles, *De an.* II 4, 415b8, αἰτία καὶ ἀρχή.

⁸³ アリストテレスがそのように語った文脈は異なる。彼の言う「魂が家を建てる」とか「魂が機を織る」といったことは、「魂が怒る」とか「魂が思考する」というように語ることから、魂があたかも動くかのように考えることは不合理だということを示すための例示である。とはいえ、実際に動くのは人間であり、その原理は魂だと読むこともできるだろう。

⁸⁴ Alexander, *De an.*, 13, 9–15, 29. ただし、アリストテレスが列挙するものと1つ1つ対応す

(ὕποκειμενον) として、付帯的なものとして内在するのではないとする⁸⁵。なぜなら、魂は「本質存在」(οὐσία) であり、付帯的な属性ではないからである。身体を基に措定されたものとしてそのうちにある属性とは、その身体にとっては「あることの原因」(αἴτιον τοῦ εἶναι) ではない。だが魂は、器官をもつ身体にとっての原因だとアレクサンドロスは言う⁸⁶。魂は、生きもの（あるいは可能的に生命をもつ身体）が生きものであることの原因であり、身体のうちはその形相・本質として内在する⁸⁷。何かに付随的に備わる属性として内在することと、そのものがそれとしてあることの原因・本質として内在することは区別されるのである。後者が、アレクサンドロスが考える魂の身体のうちにあるあり方(R2) である。

それに対して、プロティノスが考える「原因」はペリパトス派のそれとは異なり、前章で確認したような発出論的な枠組みでとらえられなければならない。すなわち、原因としての魂は、身体を生み出し、その身体を保全し、それに力を与えるのである。そして、そのように生み出すことができるものには、結果に依存しない、それ自身による内的活動がある。魂は、身体の原因として身体から独立して存在するのである。他方、プロティノスにとっての物体をめぐる可分的な形相とは、物体に属する性質・属性でしかない⁸⁸。形相と原因について全く異なる理解がプロティノスとペリパトス派にはある。

では、プロティノスは魂が身体のうちにあるということを具体的にどのような考えていたのか。後期の著作である第53論考「生きものとは何か、人間とは何か」(I, 1) を見てみたい。第53論考の主題は、知性認識、思考や感覚、受動様態(πάθος) などの主体は何かである。また、そうした探求をする主体(われわれ) は何か問われる。冒頭の議論は受動様態(πάθος) や感覚が何に属するののかという問題提起から始まるのだが、その候補として(1) 魂、(2) 身体を道具として用いる魂、(3) 魂と身体の両方からなるもの・合成体(συναμφοτερον)

るのではない。

⁸⁵ Alexander, *De an.*, 14, 24–25, ἀλλ' οὐδ' ὡς ἐν ὑποκειμένῳ τε καὶ ὡς συμβεβηκὸς ἐν τῷ σώματι ἢ ψυχῇ. この選択肢はアリストテレス『自然学』では挙げられていない。

⁸⁶ Alexander, *De an.*, 14, 25–15, 9: cf. Aristoteles, *Met.* Δ 8, 1017b14–16.

⁸⁷ Alexander, *De an.*, 15, 28–29.

⁸⁸ たとえば第5論考(V, 9) ではつぎのように言われる。「それら〔可感的なもの〕のうちにある形相は、素材の上に現れる、存在するものの似像である。あるものうちにある形相はすべて、別のものからそれへとやって来るのであり、その別のものの似像である。」(5 [V, 9], 5, 17–17–19) ここでは、知性が眺める対象が別のものうちにあるかそれ自身のうちにあるのかという問題が議論されている。プロティノスにとって可感的なものうちにある形相とは、「存在するもの」すなわちプラトンのイデアからやって来る似像なのである。

が挙げられる⁸⁹。プロティノスは受動様態と感覚の帰属先として (3) の可能性を考えている。彼はアリストテレスの言葉を借りつつ、「魂が機を織ると語るのは不合理である […], むしろ生きもの (τὸ ζῶον) がそうするのだ」(53 [I, 1], 4, 25–27) と言う。「生きもの」とは、プロティノスにとって魂と身体からなる合成体である。ちなみに、アリストテレスのテキストでは「人間が魂によって」だったところを、プロティノスは「生きもの」と言い換えているが、これは意図的である。というのも、プロティノスにとって人間とは理知的魂そのものだからである⁹⁰。他方でプロティノスは、アリストテレスが「人間」と呼ぶ合成体を「生きもの」と呼ぶのである。

そこで、魂と身体がどのように合成体を構成するのか、魂が身体のうちどのようにしてあるのかが問題となる。合成体は、(3a) 魂と身体の混合体 (μίγμα) か、あるいは (3b) 混合に由来する第三のものかどちらかだとされる⁹¹。プロティノスがとるのがこの最後の選択肢 (3b) である。(3a) を退けるのは、混合によって魂と身体が変化を被ってしまうからである⁹²。むしろ、彼は「織りこまれている」(διαπλακείσα⁹³) という関係を挙げる (53 [I, 1], 4, 12–18)。この場合、魂と身体が「同様の受動様態を共有するもの」(ὁμοιοπαθή) ではないことになるという。また、別の候補として、形相が素材のうちにある仕方を挙げる (53 [I, 1], 4, 18–27)。それに対して、「もし [魂が] 本質存在ならば、分離しているものとして形相だろう」(ὡς χωριστὸν εἶδος ἔσται, εἴπερ οὐσία) と言う。もし「織りこまれている」ととらえるならば、ストア派の混合理論の受容でも見たように、身体と魂が受動様態を共有しないような関係でなければならないとプロティノスは考えている。そして、ペリパトス派が言うような形相としてとらえるにし

⁸⁹ Cf. 53 [I, 1], 1, 2–4. 「合成体」(συναμφότερον) という表現や、身体を用いるものといった表現は、プラトン『アルキピアデス I』から来ている。

⁹⁰ Cf. 53 [I, 1], 7, 14–24. 理知的魂 (ἡ λογικὴ ψυχὴ) とは身体から切り離されたものであり、「真なる人間」(ὁ ἀνθρώπος ὁ ἀληθής) とされる。他方、身体と混合したものが「ライオンの姿をしたもの」(τὸ λεοντώδες)、⁹¹ 「雑多な獣」(τὸ ποικίλον ... θηρίον) とされるように「生きもの」なのである。こうした表現は、3区分される魂のあり方を比喩的に言論で作上げたプラトン『国家』(IX, 588B–589B) に由来するものであるが、プロティノスは魂と、魂と身体の合成体の区別として適応している。

⁹¹ Cf. 53 [I, 1], 1, 4–5.

⁹² Cf. 53 [I, 1], 4, 1–12. ここでプロティノスは、おそらくストア派の混合の1つである「溶解」の場合を身体と魂の混合として想定して批判している。オーブリーの注釈を参照 (Aubry 2004: 155–159)。

⁹³ プラトン『ティマイオス』(36E2) の表現である。この見解は批判され棄却されるとするブラドローは、プロティノスの議論を読み誤っている (Brisson et Pradeau 2010: 214, n. 42)。

でも、それが内在するものから不可離であってはいけないとプロティノスは注意しているのである。

プロティノス自身は、この関係をつぎのように語ることが「よりよい」(53 [I, 1], 6, 1, βέλτιον) として、自らが考える身体と魂の関係を述べる。それによれば、「力」(δυνάμεις) はそれ自身不動(ἀκινήτους)であるが、力が現前する(παρεῖναι) ことでその力をもつもの(合成体)が、その力に即して活動し、受動様態を受けるといふ(53 [I, 1], 6)。しかし、その力をもつものとは、魂自身と身体の混合(3a)ではなく、魂から発した力と身体¹の合成からなる別のもの(3b)なのである。

「〔感覚する主体は〕合成体なのだとしよう。合成体は魂の現前によるものである(τῷ παρεῖναι)。そのように現前する魂は、合成体あるいは〔合成体における〕もう一方のもの〔これこれ様の身体〕に自己自身を与えるのではなく(οὐχ αὐτήν δούσης)、これこれ様の身体と何か魂からいわば光のように与えられるものから、生きものの自然本性を〔魂とは〕何か別のものとして生み出すのだ(ποιούσης)。そしてこの生み出された別のものに、感覚や、生きものの受動様態と言われる他のすべてが属するのである。」(53 [I, 1], 7, 1-6)

これこれ様の身体と呼ばれるものは、アリストテレスに由来する表現であり⁹⁴、「自然的で、器官を備え、可能的に生命をもつ身体」(53, [I, 1], 4, 24-25) と言われる。アリストテレスにとって魂は、生命をもつ身体がそのような特定のあり方をしていることの説明規定(*De an.* II 1, 412b16, λόγος) である。プロティノスは全く違う仕方で魂がこれこれ様の身体の原理であると考えている。繰り返すように、魂はこの身体に自己自身を与えて混じり合うのではなく、自己自身から力・光を与えて、別のものを生み出すのである。これが、混合からなる第三のもの(3b) という考え方である⁹⁵。身体に属しているものは、魂自身ではなく、魂の力だということになる。本質存在としての魂とは、その生きものを生み出す原理である。

以上のように考えるプロティノスにとって、魂は身体(合成体)に内在していると語ることが正確ではない。おそらく、内在よりも「現前する」(παρεῖναι)

⁹⁴ Cf. Aristoteles, *De an.* II 1, 412b11; 16.

⁹⁵ 同様の見解は、他の論考でも見られる。Cf. 27 [IV, 3], 26, 19-22; 48 [III, 3], 4, 48-50.

という表現のほうが魂の身体に対する関係を記述するものとしておそらく相応しいのだろう⁹⁶。他方の身体は、魂の力に依存し、それを分有するのである。プロティノス自身は表現を正し、固定することに固執しないが、ある箇所ではむしろ身体が魂に内在すると言い換える。ここで第27論考第20章を見て、魂の内在についての考察を終えたい⁹⁷。

「だが、〔魂が身体のうちにあるのは〕素材のうちにある形相としてでもない。というのも、素材のうちにある形相は不可離であり、すでに素材があつて、形相はそれよりも後なのだから。だが、魂は素材のうち形相を生み出すのであり（ποιεῖ）、形相とは別のものなのである。〔…〕それでは、どうして万人に、魂は身体のうちにあると言われるのだろうか。きっと、魂は可視的ではなく身体が可視的だからだろう。つまりわれわれは、身体を見ながら、それが動き感覚するので、魂がうちに備わったもの（ἐμψυχον）として理解してしまい、身体が魂をもつとわれわれは言うのだ。〔…〕だが、もし万が一魂が可視的であり可感的で、完全に生命に包み込まれ、端から端まで〔身体と〕等しいもの〔として見られた〕のだったなら、われわれは魂が身体のうちにあると言うことはなかったであろう。むしろ、より権限をもつもののうちにそうでないものがあり、統合するもののうちに統合されるものがあり⁹⁸、流れぬもののうちに流れるものがあると言ったことであろう。」（27 [IV, 3], 20, 36–51）

魂が身体のうちにあるのではなく、身体が魂のうちにあるという見解は、『ティマイオス』擁護だとも言われる。『ティマイオス』では、デミウルゴスが万有の魂を身体の中に置くとともに（εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ）言われるが、魂の生成が語

⁹⁶ Cf. Blumenthal 1971: 18–19. そして、παρεῖναιを用いるとき、プロティノスはプラトン『パイドン』（100D）を意識している。そしてこれはプラトンにおいて、「うちに」（ἐν）と同義である。そしてプロティノスも、厳密に術語として παρεῖναι と ἐγγίγνεσθαι や ἐν τινι を区別して用いたわけではない。Cf. Fleet 1995: 87 (ad 26 [III, 6], 2, 1); Tornau 1998a: 34–40 (ad 22 [VI, 4], 2, 1).

⁹⁷ ブルメンタールが指摘するように（Blumenthal 1968: 254–261; 1971: 16–19）、プロティノスはここで、「何かのうちにあり」（εἶναι ἐν τινι）をめぐるアリストテレス・アレクサンドロスの議論を基にしている。より詳細な分析はキアラドンナを参照（Chiaradonna 2005b: 135–274）。

⁹⁸ Cf. Aristoteles, *De an.* I 5, 411b6–8.

られた後では、身体を魂の内側に (ἐντὸς αὐτῆς) 置くとも言われる⁹⁹。ただし、こうした表現よりも重要なのは、魂が「生成においても徳の点でも先行しより卓越する」(Tim., 34C4-5, καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρῶτον) という考え方であろう。神が魂を作ったのは、「支配し主導するものとして」(34C5, ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσιν) だと言われる。プロティノスにとって、魂のうちに身体があるとは、魂が身体を主導・支配する原理であり、身体が魂の力に依存することを意味する。

プロティノスが考える魂とは、ストア派とは異なり非物体である。魂が非物体であることを示すために、彼はペリパトス派から認識論(共通感覚論)の議論を借用し、魂の一性、不可分性を主張した。しかし、そのペリパトス派の魂規定である可能的に生命をもつ身体の形相・活動実現状態もまた批判する。形相を属性のようにとらえる批判は決してフェアなものではないが、プロティノスがペリパトス派と根本的に共有できなかったことは、身体の原理・原因としてある魂のあり方である。魂は、すでにそこに存在する生命をもつ身体を説明する原理ではなく、身体に生命を付与し存在させ、身体的な活動を生み出す原因なのである。そして、プロティノスにとって魂の本質は、そうした魂にとっての外的活動のうちにあるのではなく、魂がそれ自身で行う活動のうちにある。魂がそれ自身で行う活動とは、「思考」(διάνοια) や、「推論的思考」(λογισμός) と呼ばれるものである。

以上が、本質存在としての魂というプロティノスの魂規定をめぐる考察である。用語や概念などはヘレニズム期以降の哲学からの影響を大きく受けている。しかし、プロティノスにとって魂の本質を理解するための基盤にあるのはプラトンであった。魂が身体の形相でも物体でもなく、本質存在だという主張は、他の学派に対するプラトンの優位性を主張するものでもある。とはいえ、プロティノスの解釈は、プラトン主義の伝統から見ても独自のものであることはすでに見たとおりである。

⁹⁹ Cf. Platon, Tim., 34A8-B8; 36D9-E1. この箇所については、第13論考(III, 9)第3章が直接扱っている。

4. 魂の階層の全体構造

つぎに、プロティノス哲学に特徴的な魂の階層の全体構造を明らかにして行きたい。そうすることで、次章（第5章）で扱う感覚論といった個別的なテーマの理解につながるからである。「魂の階層の全体構造」として明らかにしたいのは、様々な魂の関係である。プロティノス魂論において、他のプラトン主義者と同様、魂は多種類ある。万有・世界の魂、天体の魂、人間の魂、動物の魂、植物の魂などである。後期新プラトン主義においては、これらの魂の階層がどのようなになっているのかをめぐって様々な議論がなされている¹。プロティノス自身は、プロクロスにおいてその体系化を見たような複雑多層な階層を措定しなかった。むしろ、それらを等しいものだと見ている。

ここで、イアンブリコス（240/5–340/5年）の証言を見てみたい。イアンブリコスは『カルデア神託』といった秘儀的要素をプラトン主義に取り込み、後期新プラトン主義に大きな影響を与えることになる。しかし、イアンブリコス自身は自らが正統なプラトン主義者であると考え、しばしばプロティノスやポルピュリオスを批判する。ストバイオスに保存されている『魂論』の断片で、イアンブリコスはプロティノスの立場についてつぎのように証言する。

「プロティノスとポルピュリオスとアメリオスは、すべての魂は等しく、天界よりも上位の魂から発して肉体へといたりこれに住まうとした。」

(Iamblichus, *De an.* 26, 52, 13–14²)

ここでイアンブリコスは、プロティノスとその弟子2人の魂をめぐる見解をまとめている。弟子の立場を紹介するに際しては異なる箇所ではイアンブリコスに揺れが見られるが³、プロティノスの説の記述は一貫している。イアンブリコスによれば、プロティノスは、すべての魂が等しく、上位の魂に起源を有すると主張したという。「すべて」(πάσας)の魂とは、万有の魂や、ダイモーンの魂、人間の魂など、先に挙げた魂すべてである。これらは、後期新プラトン主義では異なる階層に配されることになるのだが、プロティノスは「等しい」(ἐπίσης)と主張したという。万有の魂や人間の魂の間に階層を設けずに等しいとするプロティノ

¹ プロクロスにおける魂の階層の大枠と、その階層における下位の魂（天使、ダイモーン、英雄、人間の魂）の関係については拙論（西村 2012: 63–80）で詳しく扱った。

² 邦訳（参考文献表参照）を用いたが、表現統一のため一部改変してある。

³ Cf. Finamore and Dillon 2002: 149–150; 邦訳 16 頁、訳註 78.

スの魂論は、イアンブリコス以降、集中的な批判を浴びることになる。プロクロスは、神々の魂（万有の魂や天体の魂）やわれわれの魂を「同じ本質存在である」（ὁμοούσιον）と主張するプラトン主義者たちを批判するが⁴、そのうちにはプロティノスも含まれている。プロクロスにとっては、そうした主張は神々、天使、ダイモン、英雄といった高次の魂に対する冒瀆以外のなにものでもなかった。

すべての魂がそれに由来する上位の魂とは、「全魂」（ὅλη ψυχή）としてプロティノスのテキストに登場し、研究者の間では知性につづく存立を指すものとして「存立魂」（Hypostasis Soul）と呼ぶ。従来の研究では、この存立魂と、万有の魂（ἡ τοῦ παντός ψυχή）が区別されているのか同一なのかが主に議論されてきた⁵。問題は、万有の魂が存立魂と同様 ἡ ὅλη ψυχή と呼ばれることにある⁶。さらに、知性に後続する魂として万有の魂が直接挙げられることも解釈を必要とする要因の1つである⁷。知性と万有の魂の間にいかなる階層もないかのようには語られているので、万有の魂と存立魂は同一ではないかと考えられるのである。

ここではこの問題に対していくつかの指摘をして以下の考察に進みたい。まず、「存立魂」がその他の魂とは別の階層を占めるのではないことにも注意しなければならない。存立魂はすべての魂がその一部であるような全体であり、他の魂から切り離されて考えられるものではないからである。したがって、万有の魂と同一かどうかを問うこと自体が、意味のないことだと思われる。問われるべきは魂における全体と部分の関係である。また、万有の魂と存立魂が同じように呼ばれることに関して、プロティノスにおいて用語の混乱が見られると指摘されるが⁸、この混乱は存立魂に ὅλη ψυχή という術語があてられていたとわれわれが見なしてしまうことに起因する。ὅλη という語が何の全体かは文脈によって補われるべきである。問題とすべきは、存立魂が ὅλη ψυχή と呼ばれる

⁴ Cf. Proclus, *In Tim.* III, 231, 6–232, 1; 245, 19–246, 28 et passim; Steel 1978: 23–33; Opsomer 2006: 195–207.

⁵ この問題を扱った研究のサーヴェイとしてはヘレマン・エルゲルスマを参照（Helleman-Elgersma 1980: 89–103）。なお、万有の魂と存立魂は区別されていると明確に示したのはブルーメンサルの研究であるが（Blumenthal 1971: 55–63）、決して十分ではない。とりわけ、以下で議論する第8論考（IV, 9）の解釈には問題がある。他方、万有の魂と個人の魂の差異を強調し、前者を存立魂と同一視するのがリストである（Rist 1967: 112–129）。しかし、この見解はもはや受け入れられていない。

⁶ Cf. 6 [IV, 8], 8, 13; 33 [II, 9], 7, 7–8.

⁷ Cf. 52 [II, 3], 17, 15–16.

⁸ たとえば田之頭の結論を参照（田之頭 1975: 10）。

ときに、何の全体として ὅλη と言われているのかである。

魂の階層の全体と部分を考える上で重要なのが、魂の「一と多」というあり方である。プロティノスは魂をプラトン『パルメニデス』にならい、「一と多」と表現する。これは、自己自身を知性認識する知性の一なるあり方（一多）や、無限に分割される物体のあり方（多）と比較されているのだということを見たとした。魂における「一と多」というあり方は、個々の魂が認識における同一性をもちつつも、たとえば感覚をとおして多なる物体と関わることを意味した。他方、魂の階層の全体構造を論じるなかで問題となる魂の一と多は、魂同士の関係における一と多の問題である。プロティノスの主張によれば、人間の魂や動物の魂、万有の魂など、この世界において魂は多であるが、それらはすべて全体として一なのだという。具体的に言えば、魂を身体から切り離し、知性のうちにあるものとして魂を見たとき、多であった魂はすべて一なるものとして現われるのであり、それが「存立魂」である。

まずはこうした魂の全体と部分、一と多とはどのような主張でどのような問題を射程に収めていたのかを明らかにする（4.1.）。その上で、万有の魂と人間の魂の間に全体と部分の関係を見ていたストア派に対するプロティノスの批判を分析しつつ、プロティノスの立場をより詳しく考察して行くことにする（4.2.）。

4.1. 全体と部分、一と多——第8論考（IV,9）——

4.1.1. 問題の所在

プロティノスが考える魂全体の一性と多性について知るためには、第8論考（IV,9）を見なければならない。第8論考に付けられた表題は、「すべての魂は一であるか」である。その冒頭は、個人の魂が身体いたるところにありながら一であるように、私と君の魂や、万有の魂は一であるのかという問いから始まる。

「そこで一方（a）、もし私の魂も君の魂も万有の魂から生じ、かの〔万有の〕魂が一であるならば、これらの魂〔私と君と万有の魂〕も一であるはずである。他方（b）、もし万有の魂も私の魂も一なる魂から生じるならば、その場合もまたすべての魂は一である。そうすると、この一なる魂とは何か。」（8 [IV,9], 1, 10–13）

この箇所では、私や君の魂の由来に関して2つの条件が挙げられているが、どちらの前件を認めるにせよ魂の一性が認められる点で帰結は同じである。第8論考の主眼はこの魂の一性の解明に置かれているため、私や君の魂が万有の魂から生じたのかどうかという(a)については吟味されない。この(a)の可能性については、次節(4.2.)で扱う第27論考第1-8章で詳しく論じられ、棄却されることになる⁹。

上掲引用の最後の一節にあるように、(a)の場合にせよ(b)の場合にせよ、一なる魂とはどのような意味なのか問題である。そこでプロティノスは、すべての魂が一であるという主張は正当なのか吟味しなければならないと言う。彼はその主張に対する2つの想定される反論を挙げるのだが、それへの応答のうち、魂の一性をめぐるプロティノスの思想が反映されている。まず1つ目の反論は以下のとおりである。

「じっさい、もし私の魂と誰か別の任意の人の魂が一であるならば、不合理な話である。なぜなら、私が感覚するときには、その別の人も感覚しなければならなかったはずだろうし、[...]一般的に言って、われわれは互いに対しても、全体に対しても同様の受動様態をもち(ὁμοπαθεῖν)、その結果、私が受動したときに、[私を含めた]全体がそれを共に感覚する(συναισθάνεσθαι)のでなければならなかったはずである。」(8 [IV, 9], 1, 15-19)

ストア派の魂論を批判するとき用いられた認識の一性が、すべての魂の一性に適応された場合におかしなことになると言われている。もしすべての魂が一だとすれば、私が受動したことを、全体が把握・感知するのでなければならぬことになってしまう。συναισθάνεσθαιという語には「意識する」という訳語が当てられることもあるが、ここでは外的なものに関わる「感覚する」

⁹ この2つの論考の強いつながりを主張するのがブレイエ(Bréhier IV: 14)である。第27論考始めでは、万有の魂からわれわれの魂が生じるのかという主張に「再び立ち戻ってみよう」(27 [IV, 3], 1, 16, πάλιν ἐπανίωμεν)と言われる。ヘレマン・エルゲルスマはこのπάλινは特定の論考を指すのではないと考えている(Helleman-Elgersma 1980: 188)。弟子たちとの議論がさされている可能性もあるだろうが、いずれにせよ、第8論考と第27論考第1-8章が同じ問題を扱っていることに変わりはない。なおボイトラーとタイラーは、探求を最初から行うことを告げるアリストテレス的表現だとしている(HBT IIb: 469; cf. Aristoteles, *De an.* II 1, 412a4, ἐξ ὑπαρχῆς ἐπανίωμεν)。

(αισθάνεσθαι) とは無関係の高次の認識を指すのではない。この箇所での συναισθάνεσθαι は、私が外的なものを感覚し認識することを、別の魂も一緒に認識することを表している¹⁰。

しかし、プロティノスは感覚が共有されないことは不合理ではないと考える。なぜなら、感覚は身体をとおした認識だが、彼が主張する魂の一性とは、身体から切り離された魂の一性だからである。そこで、この感覚の共有についての彼の解答を見ておこう。

「私が感覚したからといって、別の人もまったくもって同じ受動様態をもつというのは必然的なことではない。なぜなら、1つの身体の場合でも、一方の手の受動様態を感覚するのは、他方の手ではなく全体における魂なのだから。したがって、私の受動様態を君もまた認識しなければならなかったとすれば、〔私と君の〕両方からなる何か1つの連続した身体が必要だったことだろう。というのも、そのようにして〔私と君〕それぞれの魂は触れあっており、同じものを感覚したことだろうから。」(8 [IV, 9], 1, 7-12)

じっさいには、連続しない異なる身体をもつので、私が感覚したものが同じように他の人に感覚されて共有されることはない。ただし、2人が同じものを同時に見て、身体が同じように作用を被るならば、同じ受動様態をもつことになる。しかし、このことを説明するのは、2人の魂が一だからではなく、受動様態が一で共有されているからである。この後者の一性は、「受動様態の共有」(συμπάθεια) と呼ばれ、プロティノスの感覚論において重要な原理となるが、これについては別の章で論じることにする(6.3.)。

いずれにせよ、ここでプロティノスが取り上げている一性が、身体の一性あるいは身体とともにある魂の一性ではないことは以上から明らかである。魂同士の一性や多性が問題となる時、身体から切り離された魂について語られることに注意しておく必要がある。プロティノスはすべての魂が一であると考えているが、そのように主張することは、把握において個々の魂に認められたのと同様の数的一性がすべての魂にも見いだせると主張することである。つまり、

¹⁰ この箇所については、関連する第22論考を注釈するトルナウの解釈がすぐれている(Tornau 1998a: 131-135)。

単純に魂としての形相・種的な一性が問題になっているのではないのである¹¹。

魂の一性に対して想定される2つ目の反論は、逆に魂が多であるのはなぜかと問うものである。すなわち、なぜある魂は理知的であり、別のもの（たとえば、生きものの魂）は非理知で、また別のものは植物的なのかである。もちろん、動物の身体のうちにあるからとか木のうちにあるからといったことは解答にならない。あるものを動物にするのが魂なのであり、説明は逆ではないからである。

これに対するプロティノスの解答は明快でない。魂の多性に関して、彼は何度も参照する『ティマイオス』(35A1-3)に依拠しつつ、不可分なものが理知的なものであり、物体をめぐり可分的なものうち、あるものは感覚を与える（非理知的な）ものであり、また別ものは身体・物体を生み出す（植物的な）ものだという¹²。ここでプロティノスは、その本性からして魂は多だと主張したいのだと思われる¹³。そして魂の多性を、「種子のうちに多くの力があり一であること」(ἐν τῷ σπέρματι πλείους αἱ δυνάμεις καὶ ἓν)と表現する¹⁴。手や足といった部分となるものが、未分化の種子においてはすべて一緒に1つのものとしてあるように、身体へと関わり人間や動物や植物となる以前に、魂もすべて一なるものとしてあるという。また、個人の魂の場合でも、魂は1つだと言われるが、理知がすべての部分にあるのでもないし、感覚はそれぞれ異なるし、また、感覚がないところ（たとえば骨）に植物的（栄養摂取）部分があるように、1つの魂はこの世界において様々な仕方で身体に備わるのだという。それでも、身体から離れたときには、一へと戻るのだという¹⁵。

現にこの世界で魂が多であるという事実に訴えるならば、プロティノスの言うように魂が多であるということは驚くべきことではないかもしれない。しか

¹¹ 第8論考ではすべての魂に共通の形相があるかという種的一性が問題となっているとするガーソンはプロティノスの議論を完全に読み誤っていると言わざるをえない (Gerson 1994: 63-64)。

¹² Cf. 8 [IV, 9], 3, 10-16. 可分的な本性は二区分にされるのは中期プラトン主義から伝統的である。ただし、中期プラトン主義では可分的な本性は、理知的部分に対立する非理知的部分であり、後者は「気概的部分」と「欲求的部分」へとさらに区分される。Cf. Plutarchus, *De an. procr.*, 1026D-E; *De virt. mor.*, 441F-442B. それに対してプロティノスは、「非理知的」(ἄλογος)と「自然的」(φυτική)に区分している。前者は動物などの生きものの魂、後者は植物を含めた自然全体における魂を指している。

¹³ 別の論考では、魂は身体に属する前に多であり一だとされる。Cf. 22 [VI, 4], 4, 34-46. この箇所については以下で再度取り上げる。

¹⁴ Cf. 8 [IV, 9], 3, 17-18. こうした比喩はプロティノスが好んで用いるものである。

¹⁵ Cf. 8 [IV, 9], 3, 18-23.

し、多でありながら一であるということはまだ明確にはされていない。これをめぐる彼の主張をつぎに見ることにする。

4.1.2. すべての魂は本質存在として一である

プロティノスは、以上のような感覚の共有や異なる魂の種類が存在といった、感覚の一性を反証するような議論へと応答した後に、つぎのように問題を提起し直す。冒頭での問いとは異なるので¹⁶、それぞれの選択肢をここでは (c) と (d) 区分する。

「魂が一であるのはどのようにしてか。それは、一なる魂に由来するからなのか (c)、それとも、すべての魂が一なのか (d)。また一なる魂に由来する (c) のだとすれば、この一なる魂が部分へと分割されるのか (c-i)、それともその一なる魂は全体としてとどまりつつも、なお一層、それ自身から多くの魂を生み出すのだろうか (c-ii)。また、どうして本質存在としてとどまりながら、それ自身で多くの魂を生み出すというのか。」(8 [IV, 9], 4, 2-6)

プロティノスの答えを先取りして言うならば、(d) である¹⁷。しかし、最後の一節でも言われるように、本質存在としてそれはどのように可能なのが問題とされる。以下につづく議論では、もし魂が嵩をもつ物体ならば、(c-i) のように部分へと分割されると言われる (8 [IV, 9], 4, 9-14)。他方で、もし魂が形相のようであるならば、魂は「形相として一」(μίαν τῷ εἶδει) であり、たとえば1つの指輪から多くの蠟が刻印づけられて同じ刻印をもつように、多くの物体のうちに同じ魂があることになるという。これは内在形相や性質が一であり多である仕方であり、(c-ii) に相当する。すでに見たように、プロティノスは魂を本

¹⁶ 冒頭の問いとは、個別の魂が万有の魂に由来するのか (a)、それらが1つの魂に由来するのかであった (b)。これに対する解答は第27論考 (IV, 3) を待たなければならない。次節 (4.2.) を参照。

¹⁷ イガルは (Igal II: 553, n. 12)、プロティノスは (c) と (d) どちらの可能性も認め、すべての魂は 一なる魂に由来し、かつすべてが一だと言う。しかし、(c-i) は物的な分割として理解されており、プロティノスには受け入れられていない。(c-ii) については、性質・内在形相も同じように語られるのであり、少なくとも無条件には受け入れられていない。プロティノスは (c-ii) のような仕方でも魂について語ることがあるが、以下でも見るように、性質の種的一性ではなく本質存在として一にとどまるというならば、(d) がプロティノスの立場だと言える。

質存在とし、その点で内在形相とは明確に区別していた。したがって (c-ii) はそのままでは受け入れられないことに注意しなければならない¹⁸。

「さて、かの仕方では (c-i) 、1つのものは多となり使い尽くされ無くなってしまったことだろう。他方、第二の仕方ならば (c-ii) 、魂は非物的なもの〔受動様態〕となったことだろう。そして〔魂が〕受動様態 (πάθημα) としてあり、性質の点で1つとなり、何か1つのものに由来して多くのものうちにあることは、何も驚くべきことではなかったことだろう。また〔(c-ii) の仕方ならば〕、魂が合成体に基づいたもの〔属性〕だったとしても、何も驚くべきことではなかつただろう。だが目下のところ、われわれはそれ〔魂〕を非物体であり、かつ本質存在であると措定するのだ。」
(8 [IV, 9], 4, 21-26)

魂は受動様態もなければ属性でもなく本質存在なので、性質が一である仕方で一ではない。プロティノスは、一なる魂 (いわゆる存立魂) と、多なる魂 (個別の魂) を型とその写し、範型と似像のようにはとらえていない。つまり、プラトンのアイデアと個物のような関係では見ていないのである。『パイドン』でも言われるように、魂はアイデアに似ているが、同一ではないのだ。第5論考 (V, 9) において、この地にあるものはすべてアイデア・範型としてかの地にあるのかと問いつつ、プロティノスはこの地のものがすべてかの地の似像だと見なしてはならないと述べる。そして、「魂は魂そのものの似像 (εἶδωλον ... αὐτοψυχῆς) だと見なしてはならない」(5 [V, 9], 13, 5) と主張する。魂は、この地にありながらも魂そのものなのだと言う。性質や内在形相はかの地のアイデアの似像であるが、魂はそうではない¹⁹。

本質存在としての魂の一性は数的一性であった。奇妙な表現になるが、人間の魂も万有の魂も、これら多なる魂は数的に一だというのがプロティノスの主張である。すべての魂をそうした一性に基づいて述べるときに、プロティノスは「全魂」(存立魂) という表現を用いる。それが「全」(ὅλη) であるのは、す

¹⁸ すでに指摘したように、ガーソンは一なる魂と多なる魂に形相とその似像という関係が成り立つとしている (Gerson 1994: 63)。しかし、これが誤りであることは以下のプロティノスの議論からも明らかである。

¹⁹ したがって、魂は、ある類・原因 (e. g. 白さそのもの) を頂点とし、それよりも劣った似像がつぎに生み出されるといった階層 (ロイドが言う P-series) を構成するのではない。Cf. Lloyd 1990: 76-78; 81-85. つまり、魂はある原因に生み出されるのではないことになる。

すべての魂はその全魂と数的に同一だからである。だからこそプロティノスは、(c-ii) のような仕方で一だということは「驚くべきことではない」(θαυμαστόν οὐδέν) と繰り返すのである。驚くべきは、魂の一にして多というあり方なのである。それはどのような仕方なのか。プロティノスは「知識」(ἐπιστήμη) を例に出して説明する。

「しかし知識の場合、その部分は全体ではないのだ、と誰かが言うかもしれない。いや、かの〔知識の〕場合でもたしかに、必要があつて選び出されたものは、部分として実現された状態にあり、これが前面に出されているのである。とはいえ、他のものも可能的にあつて気づかれてはいないが〔その部分に〕付随しているものであり、すべてはその部分のうちにあるのだ。そしておそらくこの仕方で、〔知識が〕全体であり、また部分であると言われるのである。というのも、かの〔全体の〕場合、すべてがいわば実現された状態で同時にある。それゆえ、君が選び出そうと望むものそれぞれが準備されてある。他方、部分においては、その〔それぞれの〕準備されたもの〔だけがあるのだが〕、いわば全体に接近することで力をもつのであり、他の個別知識(τῶν ἄλλων θεωρημάτων) から切り離されていると見なすべきではない。さもなければ、もはやそれは技術とも知識とも呼べるようなものではなく、子供が語っているかのようなものになってしまう。」
(8 [IV, 9], 5, 12–21²⁰)

プロティノスが知識として具体的に何を考えているのかは不明だが、少し後では「幾何学者」(γεωμέτρης) が出てくるので、ここでは幾何学の知識を例に考えてみたい。幾何学の知識をもつ幾何学者は、たとえば三角形について、その原理を分析して示すことができるし(内角の和が2直角に等しいなど)、逆にその知識から多くのことを生み出すことができる(他の幾何学的知識)。これらすべてが、幾何学者のうちに1つの知識として同時にあると言える。それが、全体としての知識である。

そして、たとえば三角形に関わる内角の和についての知識が、幾何学者がもつ知識全体の部分に相当する。この内角の和についての知識のうちには、可能

²⁰ 知識の例はプロティノスが好んで用いるものである。Cf. 22 [VI, 4], 4, 34–46; 27 [IV, 3], 2, 50–58. プロティノスの弟子ポルピュリオスもまた、個別魂が部分であるあり方を同じ例を用いて説明している。Cf. Porphyrius, *Sent.*, 37, 1–12.

的にではあるが他の知識が含まれている。内角の和が2直角であることを証明するために、たとえば平行線を引いて示すことができるのはそのためである²¹。この知識がそうした他の幾何学的知識全体から切り離されては、子供が証明もできずに「内角の和は2直角に等しい」と声に出すのと同じである。内角の和についての知識が幾何学者において活動実現状態にあるとき、全体の知識が失われはしないし、むしろ全体の知識と関連づけられてそれは個別の知識となっている。これが、知識の部分も全体であり、また個別の知識が全体に由来する(ἀπό)と言われていることの内実だろう。

幾何学者のうちにおいては1つのものとしてある知識は、授業で説明するときや、個別の問題を取り扱うときなどには、必ずそれに相応しい個別的なものとして表出されなければならない²²。授業で一挙にすべてを提示することもできないし、三角形について論じるときにすべての幾何学知識を提示することもできない。それは、扱われる素材に応じて個別化されなければならない。そして、そうした個別知識がもともと全体のうちにあるからこそ個別化が可能なのである。

魂も同様で、全体として一である魂がこの世界に関わるとき、それは必然的に個別化される。つまり、世界を管理するものとして万有の魂があり、理知的なはたらきを実現できる人間に属する魂や、非理知的な仕方で生きる動物に属する魂など、個別の魂も存在する。この個別化の素材としてあるのが、それぞれの身体がもつ「適性」(ἐπιτηδειότης)である²³。人間の身体は理知的なはたらきを実現するための適性をもち、動物の身体はそれとは異なり、非理知的なはたらきを実現するための適性をもつ。しかし、それを実現するのは魂であり、それぞれに個別的な魂がはたらきかけることで、万有や人間、動物が存在することになる。このように個別の魂となりうるのは、それらが全体としてある魂のうちにもともとあるからにほかならない。

以上が、全体のうちにはすべてが活動実現状態にあり、部分のうちにもすべてが可能的にあることを示す比喩である。全魂のうちには個別の魂がすべて活

²¹ この例については、アリストテレス『形而上学』(Θ 9, 1051a21-33)に基づいている。図形に可能的に内属していることが、幾何学者によって活動実現状態として証明されるのは、幾何学者の知性認識活動(νόησις)が活動実現状態だからだとされる。

²² この点については、二重活動理論と結びつけて論じるトルナウの解釈が参考になった(Tornau 1998b: 97-100)。

²³ この概念については、次節でも触れることになる。この概念の哲学史的素描については、トッドとオーブリーを参照(Todd 1972: 25-35; Aubry 2008: 139-155)。

動実現状態においてある。身体のうちにある個々の魂は、いわば必要があつて取り出された個別の知識なのである。しかし、その特定のこのために取り出されたという点を除いて、全魂と個別魂を区別するものはないと言えるだろう。人間の魂は人間のものとして生じ、万有の魂は万有に属するものとして生じた。しかしそれらがその部分である全魂は、何かのための魂ではなく、それ自身で魂である。これが魂という階層全体の一であり、多というあり方である。

ところで、この全魂はいったいどこにあるのか。知性の下の魂の階層だとは単純に言えないところに問題がある。最後にこの問題について触れておこう。

4.1.3. 知性にとどまる魂という問題

たとえば人間の魂をミクロな視点で見ると、それは身体のいたるところに及び、身体をもった合成体としての人間が活動し生きることの原理である。そうした様々な活動は認識・把握するというのはたつきにおいて一なるものとして統合されている。魂が身体のうちにもありながらも身体の諸部分のうちに分散しないのは、そうした認識の一性によるのである。動物のうちにも、動物を一にする魂の原理（非理知的魂）があり、植物のうちにも植物の一性を支える魂がある。

そうした魂同士の関係をマクロな視点で、なおかつ身体から切り離して見ると、それぞれの魂はすべて一なる全体だとされる。この一性は、魂という性質の種的な一性ではなく、本質存在としての、数的な一性である。すべての魂がそれと同一であるようなこの全体こそが、全魂と呼ばれるものである。したがって、プロティノスにおいて万有の魂が全魂と同じかどうかといったことは問題ではない。この全魂とは、本質存在である多くの魂からなる1つの本質存在である²⁴。

では、この全魂が一であるのは何を根拠にしてなのか。その一性を実現するものとは知性認識だと考えられる。つまり、知性が一であるのと同じ仕方なの

²⁴ これはトルナウが指摘するように、反アリストテレス的な考え方である (Tornau 1998a: 110–111; Ibid. 2009: 346)。アリストテレスによれば、「活動実現状態において内属する本質存在から〔1つの〕本質存在が構成されることはない」(Met. Z 13, 1039a3–4, ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχείᾳ [ὡς A^b; secl. Jaeger, om. Alexander]) という。これにしたがうならば、基に措定されたものについて共通に語られる普遍は本質存在ではないことになる。他方でプロティノスは、魂や知性のような本質存在にこのことを認めている。知性のうちにあるイデアのそれぞれは本質存在であり、そのそれぞれが全体としての本質存在だからである。

である。もちろん、魂と知性の区別はどうなるのかという問題が生じる。魂は可感的なものに関わるのであり、この点で知性とは異なる。しかし、プロティノスはわれわれの魂の一部がつねに知性にとどまると述べるように²⁵、魂はその頂点において知性と重なる。この知性のうちにとどまるわれわれの魂の一部は、全魂や知性とは別のものではないのである²⁶。

魂が一となるような知性認識は、われわれが通常もつ感覚・思考による認識とは異なるものである。身体のうちにある魂が感覚への判断や思考をとおして実現する同一性と、知性のうちで実現される、すべての魂あるいはすべての知性的存在と同一となってしまうような一性があることになる。これをミクロの視点で人間の魂に置き換えてみるならば、人間には二重の同一性があるとされる。人格的なニュアンスを込めるならば、人間には二重の自己があることになる。

「われわれとは何ものか。かのもの〔知性〕だろうか、それとも、〔かのものに〕密接につながりつつ(πελάζον)時間のうちに生じるものだろうか。いや、この〔時間のうちへの〕生成が生じる前に、われわれはかの地にいたのである。そこでわれわれは別の人間としてあり、またあるものは神ですらあって、純粋な魂、全本質存在と一体になった知性だったのだ。そして知性認識対象の部分でありつつも、区別され切り離されてあったのではなく、知性全体に属するものであったのだ。」(22 [VI, 4], 14, 16–22²⁷)

知性にうちにとどまる永遠のわれわれと、時間のうちに生じるわれわれという、二重の自己がある²⁸。このことはプロティノスの倫理学の基盤となる。第46論考「幸福について」(I, 4)において、幸福を実現した「賢者」(σπουδαῖος)になることは、身体的な情念から解放・浄化されることだとされる。そしてこの達成は、「いわば完全に他者となる」(46 [I, 4], 15, 13, οἷον ἄλλος παντάπασιν

²⁵ Cf. 6 [IV, 8], 8, 3.

²⁶ こうした解釈を展開したのがダンコーナである(D'Ancona 2002: esp. 542–552)。魂を知性あるいはプラトンのイデアと解釈することには反対の意見もある。レメスや彼女が挙げる文献を参照(Remes 2007: 76–85)。テキストで明確に語られないこの問題について、私はダンコーナの解釈の方向性が正しいと考えている。

²⁷ 多くの論者が注目し論じた箇所である。詳しくはトルナウの注釈(1998: 266–273)やそこで挙げられる文献を参照。また、中村(2010: 45–55)の研究も参考にした。

²⁸ 二重の自己とその連続性に関する問題については近年レメスが現代的な「自己意識」といった見地からプロティノスの立場を論じている(Remes 2007: 23–91)。

γενόμενος) ことだとプロティノスは言う²⁹。この「他者」とは、知性にうちにある別の自己であり、魂そのものである。身体のうちにある魂が、知性のうちにある真の自己を目指すことがプロティノス倫理学そして哲学全体を目指すことである³⁰。

上掲箇所でわれわれは「かの地にとどまっていた」(ἡμεν ἐκεῖ)と言われるが、いまは違うというのではない。いまもわれわれの一部が、つねにとどまっているのである。プロティノスは、この地にありながら、かの地の自己となり知性認識することが可能だと主張する³¹。こうした彼の立場から出てくるのが、「個人のイデア」(e.g. ソクラテスそのもの)という考え方である。第18論考「個別的なもののイデアは存在するのか」(V,7)ではそうした存在を認めているが、別の論考(たとえば第5論考(V,9)第12章)ではそれを否定しているようでもある。プロティノスの立場の整合性をめぐって多くの論争がある³²。

私はこの問題にここでは立ち入らない。しかし、すでに指摘したように、魂のイデアがあるというのはプロティノスの思想ではないように思われる。個別の魂は、魂のイデアの似像ではないのである。むしろ問題となっているのは、多くの論者が指摘するように、イデア(あるいは知性における魂)の個別性である。知性におけるイデア・存在は、5つの類のうちの〈異〉(ἕτερότης)によって、互いに差異特性(διαφορά)をもち多なのである。この多というあり方がどのような仕方なのかが、イデアの個別性で論じられることである。少なくともこの世界でわれわれが見たり思い出したりするような、身体をともなったソクラテスという個人のイデアが問題となっているのではないことに注意しなければならない。知性にとどまる部分の個別性と、その部分の知性・全魂との同一性として問題となるのは、魂の高次の知性認識であり、経験的なレベルでの個別性や一性ではない。

知性のうちに全魂と呼ばれる魂があり、その全魂と同一である部分がわれわれの一部としてそこにとどまるという魂の構造は、かなり特異である。それは中期プラトン主義にはない考え方であり、また後期新プラトン主義からは批判を浴び

²⁹ プロティノスの賢者論については、シュニーヴィントを参照(Schniewind 2003: 85-113)。

³⁰ この問題については、拙論(西村 2009)でプロティノスの発出論とともに詳しく論じた。

³¹ Cf. 28 [IV, 4], 5, 5-9 et passim. このことは主張されただけではなく、実現されていた。ポルフェリオスは彼がプロティノスのもとにいた時期に、プロティノスが4度も神と合一したことを報告している(VP, 23, 12-16)。また第6論考冒頭は、プロティノス自身の言葉でこの合一を語る非常に有名な箇所である(6 [IV, 8], 1, 1-11)。

³² ここではそのすべてを報告することはできないが、少し前に挙げたダンコーナが多くの研究を紹介して論じている(D'Ancona 2002: 26-27)。また、レメスやトルナウの研究を参照(Remes 2007; Tornau 2009)。

ることになる。だが、プロティノスにとってこのことは認識論・存在論における重要な要素である。この世界は、知性における諸存在・イデアの似像である。世界は直接的には、知性をつねに眺める万有の魂のうちにあるロゴス (λόγος) が展開してできたものである。この世界の存在は、万有の魂がつねに知性にとどまり眺めていることで維持されているのである。そしてプロティノスによれば、すべてのロゴスがわれわれの魂のうちにもある。感覚や思考において魂に何らかの認識が生じるのは、魂のうちにも可能的にあったロゴスが現に活動することによる。そうしたロゴスがすべて魂のうちにあるのは、魂がかつて見たことがあるからではなく、魂の一部が知性においてつねに知性認識をしているからである。

こうした想定はプラトン主義の伝統のなかでも異質ではあるが、プロティノスにとってはプラトンの思想と一致するものとしてとらえられている。とりわけ、第7章第3節でも検討することになるが、『パイドン』において語られる身体からの浄化の議論が重要となる。そこでは、生前に浄化に励んだ哲学者の魂は、死後において「魂それ自身」(αὐτὴ καθ' αὐτή) となるとされるように、イデアに特徴的な表現が魂に何度も使われている。魂それ自身の身分を、プロティノスは魂のイデアではないにせよ、知性的イデアと同等のものだと考えた可能性がある。また、知性にとどまる魂という考え方は想起説の延長だとも言える。もちろん、かつて見たのか(プラトンの想起)、意識せずともつねに見ているのか(プロティノス)という大きな違いはあるが、気づかれず魂のうちにあるロゴスに魂が気づくという構図そのものは想起だと言える³³。さらに、『国家』第6巻における線分の比喩における「思考」(διάνοια) の上位にある「知性認識」(νόησις) として、プロティノスは知性のうちにとどまる魂の部分を措定したとも考えられる。

プラトンとは異なる根拠として、プロティノスに有名な、神的なものとの合一という神秘体験を挙げることができる。プロティノス自身が、この世界にありながらイデアを知性認識し、全体と同一になったのである。この神秘体験については、プロティノス哲学の重要な要素ではあるが、ここで追求して何か論じるのは控えることにしておこう。彼自身の思想と神秘体験、その根拠となりうるプラトンの思想と彼の独自の解釈、これらすべてがプロティノスの魂をめぐる特異な理論の基盤にある³⁴。

以上がプロティノス魂論の全体構造と、その問題である。全魂と呼ばれる魂の発現形態として人間の魂や万有の魂は個別的であるが、1つの同じ魂でなのであ

³³ この点は第7章で論じる。

³⁴ Cf. Armstrong 1974: 171-194.

る。そして個別的な魂は、全魂に由来するものである限りで、同じロゴスを共有している。ところが、一方で万有の魂は世界を創出し、全世界を「自然」(φύσις)によって管理する。他方で人間や動物などの個別的な魂は、その世界の内部の身体に備わり、その身体を管理する。

ここで、万有のうちにある個別の魂は、なぜ万有の魂を全体とする部分ではないのかという問題に焦点をあててみたい。それは、第8論考の冒頭で提起されて解決されずに置かれていた問題である。じっさい、人間の魂は万有の魂の一部だと主張する立場があったのであり、それはストア派である。節を改めて、この立場に対するプロティノスの批判を少し詳しく見ることで、プロティノスにおける魂の全体構造について理解を深めて行きたい。

4.2. 万有の魂と人間の魂の関係について——第27論考(IV,3)——

4.2.1. 問題の所在と論敵

プロティノスの第27-29論考『魂の諸問題についてI-III』(IV, 3-5)は、『エンネアデス』を編纂したポルピュリオスによって恣意的に3つに切り離される前は、1つの著作だったと考えられる。弟子たちが付けた表題のとおり、この著作でプロティノスは魂をめぐる提起されるいくつかの難問(ἀπορίαι)を扱っており、それに対する他の論者の見解を批判的に検討しながら自らの立場を確立する。そのなかで、一番はじめに取り上げられるトピックは、「われわれの魂は万有の魂に由来し、その一部である」とする説である。プロティノスは第1-8章にかけてこの説の批判に取り組むのだが、その批判がどのように成り立っているのか、必ずしも明確とは言えない。

すでに第8論考のなかで見たように、われわれの魂や万有の魂など魂は多数あるが、それらは本質存在(οὐσία)として一である。そして、われわれの魂と万有の魂は「全魂」(ἡ ὅλη ψυχή)と呼ばれる上位の魂から発したのものである。われわれの魂と万有の魂はその全魂の部分であるが、その部分が全体でもあるような関係にあった。しかし、第8論考で最初に立てられた問い、すなわち個別の魂は万有の魂から発したのか(a)、万有の魂も含めてすべての魂が1つの全体としての魂から発したのか(b)は直接には答えられていないままだった。もちろん、プロティノスは(b)の立場をとり、第8論考の後半で魂の一性と多性をめぐる議論を展開したのだった³⁵。第27論考の最初の問題は、この(a)の

³⁵ 前節4.1.1.を参照。

立場を積極的に批判することから始まる。結論から言えば、個別の魂は万有の魂の一部ではなく、それらは一なる魂に由来する「姉妹」(27 [IV, 3], 6, 13, ἀδελφή)なのである。

私は多くの研究者と同様、(a) をめぐる議論のプロティノスの論敵はストア派だと考える³⁶。ただしストア派の誰か、どの時期の立場かといったことは特定できないことについては、すでに触れたとおりである。プロティノスのうちに、他学派や哲学史に対して厳密かつ真摯に扱おうとする態度は期待できない。とはいえ、大まかなストア派の思想をここで見ておくことにする。まず、プロティノスに年代として近い帝政ローマ期のストア派哲学者エピクテトスが挙げられるだろう。

「人間とは何か。国家の一部である。すなわち、第一に神々と人間からなる国家の一部であり、そのつぎに、その〔全体の国家の何か小さな模倣である、いわゆる最も近い国家の一部である。〕(Epictetus, *Diss.* II 5, 26, 2–5)

ヘレニズム期に浸透した「宇宙市民」(κοσμοπολίτης) という考え方は³⁷、初期ストア派ゼノンの倫理学においては、すべての人間ではなく賢者のみが宇宙市民だったと考えられている。しかし、自然学的な視点では、すべての人間を含みうるような要素をもっていたと言える。全人類への拡張はクリュシッポスか中期ストア派以降だと考えられている。プロティノスの編者(HS²)が、第27論考の議論に関連するとして挙げている初期ストア派断片はつぎのとおりである。

³⁶ ストア派と関連づける論者は、底本の編者のほかブレイエ (Bréhier IV: 18)、イガル (Igal II: 314, n. 9)、ブリッソン (Brisson et Pradeau 2005: 213, n. 14)、グレーザー (Graeser 1972: 30–31) などである。他方、第27論考第1–8章の注釈書の著者ヘレマン・エルゲルスマ (Helleman-Elgersma 1980: 126–128) はプロティノスの弟子アメリオスの可能性をもち出す。ヘレマン・エルゲルスマは、アメリオスがヌメニオスの思想に詳しく、中期プラトン主義に特徴的な善なる知性ないし魂と、悪しき万有の魂といった二元論の影響を受けていたと指摘する。しかし、この想定ではプロティノスの議論を全く理解できない。

³⁷ キュニコス派のディオゲネスが自らを宇宙市民だと語ったのは有名である。Cf. DL VI, 63. こうした思想はストア派だけでなくエピクロス派にも見られるのであり、ヘレニズム期に共有された世界観だといえる。ただし、国家・世界やその成員の理解は、それぞれの存在論や倫理学に応じて大きく異なる。

「魂は宇宙全体に行きわたり、われわれはその部分 (μέρος) に与ることにより生命をもっている。」 (Hermias, *Irris. gent. phil.* 14, 8–9 = *SVF I*, 495)

「宇宙全体の魂は不滅で、生きもののうちにある魂はその部分なのだと言う。」 (DL VII, 156–157 = *SVF II*, 774)

ストア派によれば宇宙は、「全存在からなる」 (DL VII, 137 = *SVF II*, 526 = LS 44F, ἐκ τῆς ἀπάσης οὐσίας) ものであり、あらゆる存在の「組織体」 (Arius Didymus [apud Stobaeus, *Ecl.* I, 21, 5] = *SVF II*, 527, σύστημα) だとされる³⁸。そして、人間の魂は、宇宙にあまねく浸透する「氣息」 (πνεῦμα) のある発現形態であることはすでに見た³⁹。ストア派は、われわれの魂が組織体としての宇宙全体の一部だと考え、またわれわれと宇宙が同様に理知的な生きものだとしていた。

「宇宙は生きものでもあり、ロゴスも魂ももっていて、知性的であるということ、クリュシッポスは『摂理について』第一巻で、アポドロスは『自然学』のなかで主張しており、ポセイドニオスも言っている。 […] またそれが魂をもっていることは、われわれの魂がその一片 (ἀπόσπασμα⁴⁰) であることから明らかである。」 (DL VII, 142–143 = *SVF II*, 633 = LS 53X)

こうした立場が、第27論考第1–8章で取り上げられ批判されるのである。ただし、プロティノス自身が「われわれの魂が万有の魂の一部である」とする論者をストア派と名指すわけではない。したがって、以下では単に「論敵」と呼ぶことにしよう。

そこで、まずは論敵の主張を詳しく分析してみよう。伝統的に、プロティノスの論敵の主張は5つの論点から成るとされ、第8章までプロティノスはこれ

³⁸ ストア派は、空虚も含めた「万有」 (τὸ πᾶν) と、空虚を別にした「全体」 (τὸ ὅλον) あるいは「宇宙」 (κόσμος) を区別する。Cf. Aëtius, *Plac.* II, 1, 7 = *SVF II*, 522. しかし、プロティノスにそうした区別はなく、本稿の主題にとっても区別は重要でないので、ここでは万有と宇宙を区別なく用いる。

³⁹ 前章 (3.2.1.) を参照。

⁴⁰ この「一片」あるいは「断片」という表現がもつ物的な分割をプロティノスは受け容れなかったと考えられる。ただし、ゼノンが人間が放出する種子を魂の「断片」 (ἀπόσπασμα) と表現し、「全体と同じロゴス」 (τοὺς λόγους τῶ ὅλῳ τοὺς αὐτοὺς) をもつとしており、必ずしも物的な全体から切り離された意味で断片を理解していなかったようにも思われる。Cf. Arius Didymus [apud Eusebius, *Praep. evang.* XV, 20, 1] = *SVF I*, 128.

らの問題に取り組むと解釈される⁴¹。しかし、それらに置かれる力点はそれぞれ大きく異なる。そのうちでも第2章から第3章にかけて詳しく検討される2つの論点が重要なものである。この論敵の2つを主張を〔論点1〕、〔論点2〕と呼ぶことにしよう⁴²。

そこで〔論点1〕から見てみたい。プロティノスがこの論敵の見解を紹介する仕方はやや複雑である。

〔論点1〕

「じつに彼ら〔論敵〕は、万有の魂がいたると同じものにまでわれわれの魂もおよぶことや (φθάνειν μέχρι τῶν αὐτῶν)、たとえば〔われわれの魂と万有の魂が〕同様に〔知性的〕であることに同意してくれるとしても、この同様に知性的である (ὁμοίως νοερόν) というのも、〔われわれの魂が〕万有の魂の部分ではないことの十分な証拠にはならないと主張することだろう。というのも、彼らが言うには、部分もまた全体と同種 (ὁμοειδῆ) なのだから。」 (27 [IV, 3], 1, 18–22)

複雑なのは、単に論敵の主張だけが提示されているのではないからである。ここでは、われわれの魂が万有の部分だという論敵の主張に向けて、ある反論が想定されている。プロティノス自身による反論かは不明だが、おそらくは弟子たちとの議論でそうした反論が提示されたのだと考えられる。その反論によれば、万有の魂もわれわれの魂も同じところまでおよび、同様に知性的なのだという。これに対する論敵の応答は、部分と全体は同種 (ὁμοειδῆ) だというも

⁴¹ Cf. Bréhier IV: 14–15; HBT IIb: 469–470.

⁴² ちなみに、残りの3つはつぎのようなものである。〔論点3〕われわれの肉体は万有の肉体の一部であり、それと同じようにわれわれの魂も万有の魂の一部であるとプラトンも述べる (cf. *Phileb.*, 30A5–6; *Tim.*, 30B8)。〔論点4〕われわれが万有の運行にしたがい、性格や運命がそこから得られるということは、われわれの魂が万有の魂の一部であることの証である。〔論点5〕「全魂は、すべての魂をもたないものを世話する」(*Phaedr.*, 246B6, ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου) という言葉は、万有の魂が「魂をもたないものの全体」(τὸ πᾶν ἄψυχον) を世話するという意味である。これらに対して、プロティノスは第7章でつぎのように簡潔に応答する。〔論点3〕について、プラトンは『ピレボス』で万有が魂をもつことを示しているだけであって、われわれの魂との関係を述べているのではない。〔論点4〕について、万有のうちにあるわれわれが環境などの影響を受けるのは当然のことである。〔論点5〕について、『パイドロス』の ψυχὴ πᾶσα は「魂たるものすべて」という意味であり、万有の魂を指すのではない。ψυχὴ πᾶσα の解釈については、グノーシス派との対立に力点を置く田之頭 (1975: 5–8) を参照。

のである。何がどのような反論となっていて、それに対して論敵はどのように応答しているのか、引用文の個々の部分の意味を解釈しながら明らかにしてみたい。

まず、「同じものにまでおよぶこと」とはどういう意味か。ここでは、万有の魂もわれわれの魂も同じ能力をもつことだと考えられる。直後に「同様に知性的である」とあるように、とりわけ最も上位の能力である知性認識がプロティノスに理解されている⁴³。そうだとすれば、論敵に対して想定される反論はつぎのようなものである。もし一方が全体で、他方が部分だとすれば、部分は全体の一部の能力しかもたないはずである。ところが、万有の魂とわれわれの魂は同じ能力をもつ。したがって、万有の魂と人間の魂は全体と部分の関係にあるのではない。

これに対して論敵は、全体と部分が同種だから、万有の魂とわれわれの魂は、全体・部分関係にありながら同じ能力をもつだと応答するのである。同種のものならば、人間と植物のように異なる種で異なる能力をもつ場合とは違い、同じ能力をもつことになる。したがって、万有の魂と人間の魂を全体と部分だと述べたとしても、反論が言うように能力までも全体と部分ということにはならない。これが論敵の出す〔論点1〕である。

「同種」という表現は、プロティノスが議論を有利に展開するために恣意的に選ばれていると言える。というのも、彼はわれわれの魂と万有の魂が同種であれば、それらより上位の共通の類 (27 [IV, 3], 2, 3, γένος κοινόν) に相当する魂があると論じることになるからである。この類に位置づけられるのが、先に触れた「全魂」である⁴⁴。

つぎに〔論点2〕を見てみよう。論敵はこの〔論点2〕を出すことで、プロテ

⁴³ Cf. HBT IIb: 469, gleiche Funktionen haben; Helleman–Elgersma 1980: 193, the same intellectual abilities. 他方、ブリッソンは「およぶ」(φθάνειν) という表現が別の箇所 (27 [IV, 3], 8, 41–42) で魂と身体の関係で用いられることに言及し、同じものとは身体を指すと解釈する。ところが、彼はそれを肉体の極限 (l'extrémité des corps) のことだと換言し、人間の魂が天球の外側にまでいたると語られる『パイドロス』(248A) や、万有の魂が万有の身体の外側にまで延ばされると言われる『ティマイオス』(34BA8–B4) を援用する。Cf. Brisson et Pradeau 2005: 213, n. 15. しかし、プロティノスは『パイドロス』で魂が旅をするとされる天ないしその外側を知性界と解釈する (cf. 2 [IV, 7], 10, 43–44; 31 [V, 8], 3, 27–36; 52 [II, 3], 15, 14–17 et passim)。また『ティマイオス』の箇所を、肉体を必要としない魂の部分ないし機能があることを示すために用いる (cf. 27 [IV, 3], 22)。したがって、ブリッソンのように読むことは、同じものを知性認識能力と解する読みと結局は重なる。

⁴⁴ ただし、プロティノスは性質とその類あるいはアイデアのような関係を魂の間に見ているのではないことはすでに触れたとおりである (4.1.2.)。

イノスの土俵の上に完全にあがってしまうことになる。

[論点 2]

「また、われわれの場合に、われわれの部分のそれぞれがわれわれの魂に与るのと同じ仕方⁴⁵、類比的に考えれば、われわれは全体に対する部分であり、部分として、全体としての魂に与るのだと〔論敵は〕言う。」(27 [IV, 3], 1, 30–33)

われわれの魂を万有の部分とした場合の関係がより具体化される。「全体としての魂」(ἡ ὅλη ψυχή) とされているものは、もちろん全魂ではなく論敵が全体と目する万有の魂のことである。この〔論点 2〕によれば、われわれの魂と万有の魂の部分・全体関係は、指にある魂の部分と、その指が属する生きもの全体の魂の関係に相当するという。しかし、この類比関係は、〔論点 1〕の同種関係と相容れないのではないか。プロティノスの批判の要点はここにある。以下、論敵に対するプロティノスの議論を見て行きたい。

4.2.2. プロティノスによる批判

プロティノスは、同種である万有の魂とわれわれの魂がどのような意味で全体と部分だと語られうるのか精査する。まず、つぎのような関係が 3 つ挙げられるが、すべて棄却される。

[i] 同質の物体(e. g. 牛乳)の部分。この場合、嵩に即して(κατὰ τὸν ὄγκον) 牛乳の部分を得ることができるが、形相に即して(κατὰ τὸ εἶδος⁴⁶) 部分が得られたとは言えない。(27 [IV, 3], 2, 12–19)

[ii] 数における全体と部分(e. g. 10 とそれを構成する単位)。この場合も物体と同様、部分への分割は全体を減じてしまうが⁴⁷、魂に量的な意味での分割は受け容れられない。また 10 は一なるものではない。さらに 10 を構成する単位のそれぞれ(1 と 9 など)が魂で、その全体である

⁴⁵ イガルが提案し HS⁵ に採用された読みを採る(27 [IV, 3], 1, 30, καὶ <καθ'> ὄπερ)。

⁴⁶ ここでは内在形相の種的・形相的一性が議論に用いられている。ただし、内在形相が、本質存在としての魂と対比されることはすでに見たとおりである。Cf. 4 [IV, 2], 1; 8 [IV, 9], 4, 9–26; Helleman–Elgersma 1980: 230; Igal II: 287, n. 7; 316, n. 23.

⁴⁷ 目的こそ違うが、数の場合に部分への分割は不可能だと示すセクストス・エンペイリコスに似たような議論が見られる。Cf. Sextus, PH II, 215–218.

10が魂でないか、魂でない構成単位から10が出来ているかになる。また、この場合の全体と部分とは同種ではなくなる。(27 [IV, 3], 2, 24–35)

[iii] 円や三角形、線などの連続的なものの部分。相似により、部分と全体が同種であることは言えるが、差異は大きさにある。しかし、魂に大きさはない。(27 [IV, 3], 2, 35–41)

これらはどれも、全体と部分と同種であるという〔論点1〕に関わる全体と部分の関係であるが、共通しているのは量や大きさの点で全体と部分が成立するということである。こうした仕方での分割は全体を使い果たしてなきものにしてしまい、「全体」は名ばかりになってしまうだろうとプロティノスは主張する(27 [IV, 3], 2, 45–49)。そして、プロティノスはこうした部分・全体の間を論敵も認めないだろうとすら言う。プロティノスは、全体としての万有の魂が全体としてとどまりつつ、個別の魂がその部分があるような関係を論敵の立場の維持のために求めている。では、どのような仕方なら可能だということか。プロティノスが提示する可能性〔iv〕は、先に第8論考で見た「知識」における全体と部分である。

[iv]

「それでは、知識の〔個別的な〕考察内容(θεώρημα)が、その知識全体の部分であると語られるような意味で部分とされるのだろうか。その場合、知識全体は〔全体として〕とどまることをやめず、その一部はいわばそれぞれの〔個別的な考察内容の〕表出であり現実活動(προφορᾶς καὶ ἐνεργείας)である。そのような場合には、それぞれの考察内容は可能的に知識全体をもち、知識全体は大いに全体である。全魂とその他の魂の場合にそのようであれば、その部分がそのようなもの〔個別的なものの表出や現実活動〕であるような全魂は、何かに属するものではなく(οὐκ ... τινός)、それ自身は自己自身に基づいた魂である。したがって、全魂は万有の〔魂〕では決してなく、この万有の魂も部分のうちにあるものの1つなのである。すると、すべての魂〔われわれの魂と万有の魂〕は同種であり、1つの魂〔全魂〕の部分である。」(27 [IV, 3], 2, 50–58)

これが、プロティノスの考える魂の部分と全体との関係である。このモデル

にしたがえば、われわれの魂も万有の魂もそれぞれ何かの魂である。他方で、それらは全魂の部分である。われわれの魂や万有の魂が部分として表出しつつも、全魂は何ものにも属さないまま全体としてとどまる⁴⁸。すでに見たように、全魂は身体から切り離されて魂だけを眺めたときに現われるものであった。何かに属するとは、特定の身体に属することを意味する。

こうした関係を論敵が認めるかは問題であろう。じっさい、魂は身体から切り離される非物体であるというプロティノスの前提を受け入れず、物的だとして、[i] から [iii] のいずれかの仕方ですべて・部分関係を主張すれば論敵には十分なはずである。そこでプロティノスは、論敵における具体的な部分・全体関係が示される [論点2] の吟味をとおして、より直接的な批判を加えて行くことになる。そこで展開されるのは、すでに見たような感覚における把握の一性に主眼をおいた議論である。

[論点2] によれば、われわれと万有の関係は、一個の生きものの部分の魂とその生きもの全体の魂の関係と類比的だという。ここでは、生きもの全体の魂とその一部としての指にある魂 (27 [IV, 3], 3, 2, τὴν ἐν τῷ δακτύλῳ ψυχὴν⁴⁹) が例に出される。

「じっさい、もしば、自己自身をそれぞれの生きものに与えることができない。他方、〔万有の魂が〕同じもの〔にとどまるならば〕、一にして同じ魂が同時に多のうちにあるのだから、〔万有の魂〕全体が同じものとしていたるところにあることになる⁵⁰。だが、このことは、もはや一方が全体で他方が部分であることを許容されないのであり、能力に関して同じものが備わるものの場合にはなおのこと許容されない。」 (27 [IV, 3], 3, 7-12)

後者（「他方」）のケースは、プロティノスが考える、一個の生きものにおける魂の能力のあり方を反映したものである。それによれば、一個の生きもの全体に1つの魂が行きわたっており、全体は全体としてとどまり、足先の指と

⁴⁸ これは、二重活動理論に基づいた発出論だとも言える。Cf. Tornau 1998b: 87-111.

⁴⁹ 底本は写本の読み ἐν τῷ δακτυλίῳ を指小辞と解し digitulo と理解するよう提案するが、δακτύλιος にそうした用例はない。他の多くの編者・訳者にならい、ἐν τῷ δακτύλῳ を読む。ここでは第2論考と同様、足の指（つま先）が理解されているだろう。

⁵⁰ この一文 (27 [IV, 3], 3, 7-10) に関しては、イガル (Igal 1969: 364-366) の提案にしたがった。すなわち9行目の ἡ αὐτὴ δὲ の後に μένουσα を推測し、8行目の διαιεθεῖσα μὲν と対の条件を表す分詞句と解した。

いった身体の部分で異なるはたらきをするとはいえ、そこには魂の全体があることになる。つまり、指にある魂は全体とは別の部分ではなく、全体と同じものであり、部分と全体にそれぞれ分けられるのではない。伝達理論の批判において見たように、一個の生きものの中には数的に1つの魂しかない。

前者（「一方」）のケースによれば、生きもの全体の魂に相当する万有の魂が、自らの一部（e. g. 触覚）を分割して部分としてのわれわれの魂（指における魂に相当）に与える場合、万有の魂とわれわれの魂は同じ能力をもつのではないことになってしまう。もちろん、これはわれわれの魂と万有の魂が同様に知性的であるという論敵の前提〔論点1〕に抵触する。しかしプロティノスは、論敵が考える魂の能力の図式は、この前者のケースに当てはまるとみなしている。というのも、彼はこの前者の意味で部分が理解された場合を突き詰めるからである。そして、その帰結がいかなる不合理を生むことになるのか示すために、「把握」（27 [IV, 3], 3, 19, ἀντιλήψεις）や「認識すること」（νοεῖν）の局面に話題を向ける。

「というのも、たとえば眼と耳のように、それぞれ異なるはたらきが備わるものの場合も、視覚と耳に別々の魂の部分が備わると言うべきではなく——このように区分することは別の人々の見解である——それぞれのうちで異なる能力が活動しているとはいえ、同じものが備わるのだと言うべきなのだから。じっさい、両方の能力のうちすべての能力がある⁵¹。」（27 [IV, 3], 3, 13–19）

プロティノスによれば、目にある魂と全体の魂は、はたらきこそ異なるが、同じ能力をもちあわせている。だが、ここで「別の人々」と言われる者たちは、能力に応じて魂を部分に分けているようである。この場合、目における魂には視覚以外なにもなく、全体としての魂は視覚も含めたその他の能力すべてをもつか、あるいはそれらを統括し理解する別の能力をもつことになる。いずれにしても、部分と全体は同様の能力をもつのではない。

この「別の人々」の見解がストア派のものであることに関しては、研究者の間で一致が見られる。ストア派は器官に受動を、主導的部分に感覚・判断を配

⁵¹ 底本はタイラーの提案にならい εἰσὶ γὰρ ἐν ἀμφοτέροις ἅπασαι を 17–18 行目から 12–13 行目（先の引用の直後）に移動させているが、これにはしたがわず写本どおり読む。

し、それぞれ異なるはたらきを認めていた。ただしストア派にとって、それらは魂の異なる部分というよりも異なる機能であった⁵²。しかしプロティノスは、より唯物論的に解釈している。器官にある魂を部分として切り出すならば、その部分は主導的部分とは別の部分であり、その場所でのはたらきは主導的部分による判断とは別の能力がある。プロティノスが理解する「別の人々」の立場とはそのようなものである。

プロティノスの論敵をストア派以外の者と解釈するヘレマン・エルゲルスマは、ここでストア派の見解が「別の人々」と紹介されていることが彼女の解釈を支持すると考える⁵³。つまり、プロティノスでもなく、論敵でもない第三者という意味で「別の人々」(＝ストア派)だと言われていると解釈するのである。そうすると、論敵とはストア派以外の学派になるというのが、ヘレマン・エルゲルスマの主張である。しかし「別の人々」(ἄλλων)とは、プロティノス自身とは別の立場にある者という意味で理解できる。つまり、この別の人々のなかに彼の論敵は含まれるのである。じっさい、プロティノスが継続する[論点2]をめぐり議論は、この別の人々のものだと言われている見解に対して向けられている。つぎの引用は上掲箇所につづきであるが、そこでプロティノスは第2論考でストア派を批判するときに用いたのと同じ議論を展開する。

「そして、器官が異なるので把握は異なるが、すべての把握は形相の把握である[……]⁵⁴。そして、すべて[の形相]が1つのものへと向かう(εἰς ἓν)のが必然であり、他方、それらをとおして(δι' ὧν) [形相がやってくる]器官のすべてがすべての形相を受け入れることができないのは明らかである。つまり、受動様態は器官によって異なるものとなるが、判断は同じものから(παρὰ τοῦ αὐτοῦ)起こるのである。その同じものとは、いわば裁

⁵² ストア派の認識論について触れたときにも述べたように、感覚器官に氣息が伸びるとしたストア派は、魂が部分へと分散したと必ずしも考えていたわけではない。

⁵³ Cf. Helleman–Elgersma 1980: 278.

⁵⁴ この箇所はテキストが崩れている可能性が指摘されている。Cf. 27 [IV, 3], 3, 19–20, πάσας [sc. ἀντιλήψεις] μέντοι εἰδῶν εἶναι † εἰς εἶδος πάντα δυνάμενον μορφοῦσθαι †. イガル (Igal 1969: 366–368) は εἶναι の代わりに ἰέναι を読み、πάντα δυνάμενον μορφοῦσθαι を εἶδος の説明的同格とする (omnes tamen [sc. perceptiones] ire formarum in formam, in omnia conformabliem)。イガルは諸形相の形相についてアリストテレス『魂について』(III 8, 432a1–3) を挙げ、魂のことだと指摘している。その他、様々な再構成が試みられているが、私はダガー(†)が付されている箇所なしでもプロティノスの議論は理解可能だと判断し、この箇所を省略した。

判官のようであり、語られたことや為されたことをよく理解するものである⁵⁵。」(27 [IV, 3], 3, 18–25)

ここでプロティノスは、「それによって」(ᾧ)と「それをとおして」(δι' οὗ)を区別するプラトン『テアイテトス』(184C1 sq.)の区別を導入している。プラトンは、それによってわれわれが感覚知覚するものを魂、それをとおして感覚するものを道具のようなものとしている。プロティノスは器官の差異によって受動が異なることを認めるが、それらは異なる器官によってそれぞれ把握されるのではなく、すべて同じ1つのものによって把握されるのだとする⁵⁶。そして、「判断」(κρίσις)がその「同じところから」(παρὰ τοῦ αὐτοῦ)起こるとプロティノスは言う。この「から」(παρὰ)は判断が他の器官を必要としないで、それ自身でなされる活動であることを示している⁵⁷。

プロティノスにとってこのような認識が可能なのは、同じ1つの魂が身体のいたるところにあるからにはほかならない。彼によれば、目という身体器官に魂の一部があるのではなく魂の全体がある。しかし、目が聞くことはないのは、それが聞くことではなく見ることのために備えられているからだという。目はすでに何らかの特定のあり方をしたものである。そこに魂の力がやってくると、視覚として機能するのである⁵⁸。器官がこのように備えられた状態を、プロティノスは「適性」(27 [IV, 3], 23, 3–4, ἐπιτηδειότης)と呼ぶ⁵⁹。この適性を備えた身体全体に魂が現前することで、それぞれの適性に応じて異なる力が機能

⁵⁵ この解釈についてもイガル (Igal 1969: 368–370) を参照した。彼は、文法、スタイル、内容上の観点から詳しく分析している。

⁵⁶ この区別については、アレクサンドロスやストア派と対比してすでに論じた。この箇所については、『テアイテトス』や無名氏『テアイテトス註解』も視野に入れて考察するボナッツィの分析が示唆に富んでいる (Bonazzi 2005: 203–222)。

⁵⁷ 第49論考「認識する存立とその彼方のもの」第3章では、感覚をとおして得られた印象に対して、魂は判断する基準を魂が「すでに自己自身で」(49 [V, 3], 3, 8, ἤδη παρ' αὐτῆς)もつとされる。判断は魂の「思考」(διάνοια)固有のはたらきであり、アリストテレスの共通の感覚論における、感覚対象に関わる限りで感覚のはたらきである判別とは異なると言える。しかし、プロティノスにおける判断の用法は幅広く、エミルソンの分析が詳しい (Emilsson 1988: 121–125)

⁵⁸ Cf. 27 [IV, 3], 23, 1–9. ウィルバーディングは、こうした現前のあり方を電波とラジオ・テレビに喩えている。すなわち、魂の力と器官の関係は、電波はいたるところにあるが、それを受信する機能をもったラジオやテレビがなければはたらかないことに似ている (Wilberding 2005: 329)。

⁵⁹ 前節でも触れたように、この語の哲学史的研究については、トッドとオーブリーを参照 (Todd 1972: 25–35; Aubry 2008: 139–155)。

するが、魂自身は全体として一にとどまるのである。このことが可能なのは魂が非物体である場合のみだというのがプロティノスの主張であった。

目下の議論における感覚における判断と受動の区別で重要なのは、それぞれの器官がすべてを受け入れることができないという点にある。もし論敵のように、全体の魂を分割し、ある部分をそれぞれの身体部分（e. g. 指）に配してしまうならば、そしてもしわれわれの魂がその部分における魂に相当するならば、われわれの魂はそこに特化された受動様態（接触）を受け入れるのみで、全体的な認識・判断ができないことになってしまう。これがプロティノスの批判である。

「だが、〔魂が〕とにかく 1 つのものとしていたるところにあり、はたらきの異なるものにおいてもそうだということは述べられている。そして、もし〔われわれの魂が〕感覚のようならば、それぞれの者がそれ自身で認識することはできず、かのもの〔万有の魂〕が認識することになるだろう。」

(27 [IV, 3], 3, 25–28)

ここでの「感覚」(αἰσθήσεις) は、上述のようにそれぞれの器官に配された魂のはたらきのことである。〔論点 2〕にしたがうならば、ちょうど指の魂が認識するのではなく生きもの全体としての魂が認識するように、われわれには指に固有の受動様態があるのみで、認識は全体としての魂にのみ備わることになってしまう。しかし、これは〔論点 1〕に反する。われわれの魂と万有の魂は同様に理知的 (27 [IV, 3], 3, 29, λογική) であり、同じ能力をもつはずだからである。このように、プロティノスは論敵の主張が矛盾することを示し、論敵の説を退けるのである。

ストア派が万有を 1 つの生きものとしたことはすでに見た。しかし、万有とわれわれの関係を〔論点 2〕のように生きものの魂の全体と部分と類比的に説明していたかは不明である。かりにそうしていたとしても、それは完全な類比ではなく、あくまでも比喩としての説明であっただろう。プロティノスはこの生きものの例を愚直にわれわれと万有の魂の関係に当てはめ、万有もわれわれも同様に知性的であるとするストア派の説に、魂の部分は認識をしないというストア派の認識論を対置させることでストア派の万有の部分説を批判するのである。認識論をとおしたこうした批判方法は、プロティノスにとって、存在論的

な前提を全く異にするストア派と議論を交わすことができる唯一の手段だったと考えられる⁶⁰。もちろん、認識論での批判も決して公平なものとは言えないが、それほどまで異なる存在概念をもつストア派を論敵として扱わなければならなかったのは、彼の思想がかなりストア派に近いものだったからにほかならない。それでは、批判をとおしてプロティノスは万有の魂と個別の魂の関係について何を主張したかったのか、つぎに見てみたい。

4.2.3. 万有の魂と人間の魂の関係

そもそも万有の魂と人間の魂の関係を論じることは、どのような哲学的問題をもつのだろうか。2つの観点に絞ることができるだろう。第一に、まずストア派にとって、われわれの魂が万有の一部であるといういわば自然学に属することは、倫理学においても重要な意味をもっていた。ストア派によれば、万有という生きもの全体にはロゴスが行きわたり、摂理がすべてを支配している。人間は、摂理が支配するこの万有という国家の一員（κοσμοπολίτης⁶¹）である。そして、万有の一部としての人間にとっての終極は、万有にあてがわれたロゴスの完成にある。人間に与えられたロゴスとは人間が理性・理知的であることであり、ロゴスの完成とは正しい理性をもつことである。もちろん、正しい理性をもつとは、万有のロゴスにしたがうことに他ならず、それは同じ理性をもった万有という生きもののあり方を模倣することでもある⁶²。ストア派は、摂理が支配するという決定論的な世界観のなかでも、理性的人間を選択や同意をとおして万有のロゴスにしたがう自律的な存在としてとらえている。

プロティノスは、倫理学に関してストア派に多くを負っている。徳に基づいた行為よりも徳の獲得を重視する点や、賢者・幸福論などは、ストア派の思想にかなり近いと指摘される⁶³。そしてプロティノスは、万有の魂がロゴスによってこ

⁶⁰ 主題とする論考は異なるが、コッホも同様の主張をする（Koch 2009: 81–113）。

⁶¹ Cf. Philo, *De opificio mundi*, 142, 2 = SVF III, 337. すでに触れたように、万有という国家の一員の射程や自然学的な基礎づけについては、初期や中期以降で一貫した考えがあったわけではない。少なくとも、プロティノスは人間全体を宇宙の一部と考える後期ストア派の思想を議論の相手としている。

⁶² こうしたストア派の倫理学については、インウッドとドニーニの論述を参照した（Inwood and Donini 1999: 682–683）。

⁶³ ただし、倫理学な終極としては神・知性のような「観想」（θεωρία）があり、中期プラトン主義と同様、「神に似ること」（ὁμοίωσις θεῷ）が目指された。ペリパトス派とストア派の倫理学との類似性・相違点を明確にまとめたリングイティの解説を参照（Linguiti 2000: 15–36）。

の世界を作り、ロゴスをとおして万有全体を支配・管理していると考え。これは、ストア派における摂理・運命に相当するだろう。しかしストア派とプロティノスの最大の違いは、魂を運命がはたらく自然的世界から切り離し、それを超越したものだとすることにある。摂理や運命と同様にプロティノスが関心がもっていたのが、天体の地上への影響である。だが星々の影響について語るなかで、「徳はなにものにも支配されない」(*Resp.* 617E3, ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, cf. 28 [IV, 4], 39, 2) というプラトンの表現を援用し、万有・自然の支配から解放された、われわれの魂の自主的なあり方を強調する。この独立性は、身体からの独立性によって説明されるのである。身体から切り離された理知的な魂は、万有の支配を受けないとされる。プロティノスの倫理において目指されるものは、身体からの魂の浄化と知性的なものの観想である。それは『パイドン』でソクラテスが語る哲学そのものであり⁶⁴、プラトン主義哲学の理想である⁶⁵。万有の魂と人間の魂の関係をめぐるストア派批判の動機は、そうした倫理学に関する背景の違いにあると言えるだろう。

第二に、ストア派における万有の魂とわれわれの魂の関係は、受動様態の共有 (συμπάθεια) という自然学的な問題をその射程におさめる。月の影響が潮の干満として地上に現われるのがその具体的な事例であるが、これは万有とわれわれの間でも生じることである。このことは、受動的な素材と能動的なロゴスという2つの物体が相互浸透し、万有が1つの連続体であることによって説明される。指が切られたときに痛みが全体に行きわたるように、万有の一部における様態がわれわれにも伝わり共有されるという⁶⁶。

1つの魂における指の痛みの共有は、ストア派の唯物論的魂論を批判するために用いられたが、万有全体における受動様態の共有という思想そのものはプロティノスに受け継がれる⁶⁷。それは天体の影響を説明することに用いられるだけ

⁶⁴ E. g. *Phaed.*, 59C–69E. この箇所のプロティノスの解釈については、とりわけ第19論考「徳について」(I, 2)を参照。「自然的な死」と「哲学者の死」をめぐり新プラトン主義(とりわけポルピュリオス)の解釈については、拙論参照(西村 2010: 31–49)

⁶⁵ プロティノスから見れば、ストア派の倫理学の先駆者であり最終的な権威はプラトンなのである。プラトンを先駆者とすることでプラトン主義の権威・優位性を主張することは、中期プラトン主義の1つの方法論であった。倫理学をめぐり中期プラトン主義とストア派の対立・影響関係については、ボナッツィのすぐれた研究を参照(Bonazzi 2007: 109–132)。

⁶⁶ Cf. Sextus, *AM IX*, 78–85 = *SVF II*, 1013.

⁶⁷ ただし、グレーザーも指摘するように、プロティノス自身はプラトン『ティマイオス』にこの思想の源泉があると見ていたと言える。Cf. Graeser 1972: 70–71.

ではなく、感覚認識における受動を説明するためにも用いられる⁶⁸。では、個別の魂が万有の魂の一部であることを退けた上で、どのような受動様態の共有があるというのか。プロティノスは、ストア派とは異なるレベルで受動様態の共有を考えている。それを明らかにすることで、プロティノスが考える万有の魂と人間の魂の関係がより明確になるので、ここで見ておくことにしよう。

プロティノスは、第27論考で個別の魂が万有の魂の部分であるという説を退けたあと、つぎのように言う。

「以上がいかに解決を手にしうるかであり、「同じものの共有」(συμπάθεια) ということは〔われわれの〕主張を妨げないのである。というのも、万有の魂もそこから生じる同じ魂〔全魂〕から、すべての魂が生じたのであり、すべては同じものを共有するのだから。じっさい、魂は一でもあり多でもあると言われている。」 (27 [IV, 3], 8, 1-4)

ここでの συμπάθεια はもはや受動様態 (πάθος) の共有ではないため、「同じものの共有」と意識した。プロティノスがこの συμπάθεια で考えている事態は、身体のような受動様態を一個の生きものの魂が感知することではなく、万有の魂も含めたすべての魂の間で起こることである。この共有の根拠は、すべての魂がそこから生じるとされる「全魂」である。ここで何が共有されているのか明らかではないが、全魂のレベルにある魂の活動は知性認識であり、知性的な形相・ロゴスの共有があると推測される。「三角形」の知識が人類の間で共有されるように、万有の魂ともそうした共有が行われるとプロティノスは考えるのである。

他方、プロティノスは万有のなかでの συμπάθεια もまた認めている。彼は第28論考 (IV, 4) の後半部で、地上に住むわれわれに対する宇宙・天体の影響について議論するなかで、つぎのように語る。

「そこで第一に、この万有とは自己自身のうちにあるすべての生きものを包摂する1つの生きものである⁶⁹と措定しなければならない。〔この万有は〕それ自身のすべての部分に行きわたる1つの魂をもつが、それは〔万有の

⁶⁸ この点については第6章で詳しく扱う。

⁶⁹ Cf. *Tim.*, 30D3-31A1, ζῶον ἐν ὁρατόν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ.

うちの] 個別的なもののそれぞれがその〔万有の〕部分である限りでのことである。そして、可感的世界のうちにあるもののそれぞれは、一方、身体の面では完全に〔万有の〕部分であり、他方、万有の魂に与る度合いに応じて、この点においても〔万有の〕部分である。つまり、この〔万有の〕魂にのみ与るものは (τὰ μὲν μόνῃς ταύτης μετέχοντα)、全面的に〔万有の〕部分であるが、別の魂に〔与る〕限りのものは (ὅσα δὲ καὶ ἄλλῃς)、その点においては〔万有の〕部分なのでは全くない。とはいえ、〔この別の魂に与るものは〕、万有の一部をもち、それがもつものに依じてある限りで、少なからず他のもの〔他の万有の部分〕から受動するのである。したがって、この一なるもの全体は受動様態を共有する (συμπαθές) のである[⋯]。」
(28 [IV, 4], 32, 4-14)

万有の部分ということは、身体レベルで認められている。この可感的世界全体は、その身体・物的な面で見れば、すべて万有という全体に属する一部である。身体をもつものは、それを生み出す万有の魂にも与ることになる。プロティノスが認める受動様態の共有 (συμπάθεια) はこの地平に限定される。可感的世界における身体同士の様々な相互物理作用は、それらの身体が万有という1つの魂に与っていることで説明される。天体の地上への影響はその一例である。また後で詳しく論じるように、遠くのものが見という身体器官で受動され映っていることを説明するのもこの受動様態の共有である。

この世界のそれぞれのものが与る万有の魂とは、万有の魂の下位部分である「自然」(φύσις)あるいは「〔万有の〕魂の影」(σκιὰν ψυχῆς)と呼ばれるものである⁷⁰。他方、別の魂に与るものとは、われわれ人間や天体・星々であり⁷¹、植物や動物も含まれると考えられる⁷²。すでに見たように、すべての個別の魂は、

⁷⁰ Cf. 8 [IV, 9], 3, 10-29; 22 [VI, 4], 15, 8-17; Tornau 1998a: 279 sq.; 28 [IV, 4], 18; Blumenthal 1971: 58-63. 万有の魂はつねに知性を向いており、この観照から発した作用が自然となり、感性界に行きわたって支配する。

⁷¹ これらは理知的魂である。われわれに対する魔術の影響に関して「ただ観照のみが惑わされない」(28 [IV, 4], 44, 1, μόνῃ [...] ἢ θεωρία ἀγοήτετος) とされ、その観想的部分は「ロゴス」(28 [IV, 4], 3, ὁ λόγος) と換言される。理知的な魂は魔術や星々の地上への作用の影響を受けないのである。星々の魂に関しては、「意志」(28 [IV, 4], 35, 26, προαιρέσεις) があることが示唆される。ただし、星々の魂にどのような能力が具体的に備わるのかは不明である。

⁷² たとえば第30論考では、植物や生きものなど生命を生み出す「ロゴス」(λόγος) と、生命以外のもの(火などの無機物?)を生み出す自然というロゴスは「兄弟」(ἀδελφός) とされ、区別されている。

万有の魂からではなく全魂と呼ばれる一なる魂全体から生まれるのである。それは、人間という生きものがこの世界の母親の身体のうちで発生するとしてもそうなのである。プロティノスによれば、子宮のうちでの胚子は万有の魂の一部である自然に相当し、われわれの魂は生みだされるときに外部からこの胚子と結びつく⁷³。プロティノスの比喩によれば、身体とは同じ1つの全魂から生まれたものとしていわば「姉妹」(ἀδελφής)である万有の魂が、すでに準備した「住まい」(27 [IV, 3], 6, 15, οἰκήσεις)である⁷⁴。われわれの魂は「自然」によって準備されたこれこれ様の身体のうちに住み、この身体という面では万有のうちにあるすべてのものの影響を受けるのである。しかし、別の魂をもつ限りで、われわれは万有の支配下にあるのではないという。

われわれが与る万有の魂の部分とは、具体的には栄養摂取的・植物的部分(τροφόμενον, φυτικόν)だと言われる。さらに、受動的に感覚に関わるもの、すなわち感覚器官もその一部だと言われる。第8論考を見てみよう。

「だが、もし栄養摂取部分が万有に由来するものならば、〔個別の魂は〕それをかのもので〔万有の魂〕に属するものとしてもつことになる。それでは、何ゆえに栄養摂取部分はわれわれの魂に由来するものでもないのか。なぜなら、栄養摂取する部分は万有全体に属するものだからである。そしてそれは受動的に感覚する力をもつもの(παθητικῶς αἰσθητικόν)である。他方、知性ととともに判断する感覚は、個別的なもの〔われわれ〕に属する。そして、それ〔われわれの魂⁷⁵〕が万有によって形成を得ているもの〔植物的部分〕を生み出す必要はなかったのである。というのもまた、もしこの万有のうちでそれ〔植物的部分の形成〕の必要がなかったというならば、

⁷³ Cf. 27 [IV, 3], 7, 29–31. こうした発生学は、誤ってガレノスに帰されてきたポルピュリオス『ガウルス宛 いかにして胚子は魂をもつかについて』(Ad Gaurum quomodo animetur fetus)が詳しい。この著作については、つぎの研究書における関係論文を参照。Cf. Brisson et Congourdeau 2008.

⁷⁴ 第33論考(II, 9)第18章でも同様の比喩で身体が説明され、身体の手入れをしなければならないと言われる。

⁷⁵ 文法的に言えば、ここのἡは直前の「感覚」(ἡ αἴσθησις)を指すのであり、底本もそのように読むよう指示している。しかし意味としては、その感覚が属するとされる個別的なわれわれの魂を指すので、このように補った。また、ἡの与格をinstrumentalisとする底本の読みにはしたがわず、πλάττεινの意味上の主語ととった(HS⁴ではπλάττεινの主語としてἡ αἴσθησιςとする読み方が提示されており、これは私の理解と近い。ただし、HS²ではinstrumentalisとしていたἡをどのように処理したのか不明であり、HS⁴は混乱しているようにも思われる。次注も参照)。

〔われわれの魂が⁷⁶〕その形成を為したことだったろうから。〕(8 [IV, 9], 3, 23–29)

栄養摂取部分は、受動的に感覚する部分でもあるとされる。具体的には感覚において受動の役割を担う感覚器官に備わる魂の部分を目指す。ここで言われる栄養摂取部分 (θρεπτικόν) あるいは「植物的部分」(φυτικόν) は、われわれの魂に属するものではなく、万有の魂に属すものである。

われわれの栄養摂取・植物的部分が万有に属するものだという点は、栄養摂取に関しては理解しやすいかもしれない。生長する身体は、植物と同様、世界のもの(栄養や水分)を取り込むことで大きくなったりする。栄養の享受という点ではわれわれに属すると言えるかもしれないが、そうした感覚を排除して単純に栄養摂取という点でみるならば、身体は世界の一部なのである。また、この考え方は、死後に魂が身体から切り離されても、一定期間、身体が存続することを説明する。あるいは、脳死という考え方はなかったにしても、同様のケースを説明できたのだと考えられる。感覚的魂が去った後でも、身体機能が存続したり、一部(爪や髪の毛)が生長するのは、それらが万有の一部である自然を原理としているからなのである。だが感覚における受動という側面で、それが万有の一部だというのはどういうことなのかは、明確ではない。この点については先に触れた「受動様態の共有」と合わせて、別の章で改めて考察することにする。

引用後半で、もし万有がこの部分を形成しなかったならば、われわれの魂が作りだしたことだったろうと言われるように、われわれの魂もこの栄養摂取や植物的原理をもち、現にそれぞれの身体のうちにその力を与えている。力としては同じものをもっているので、万有の魂も個別の魂も同等だというのがプロティノスの主張である。同等であるばかりか、一だというのがプロティノスの特異な主張である。だが、万有の魂と個別の魂の差異はどのように説明されるのか問題である。

プロティノスは第27論考で、万有の魂と人間の魂の差は知性認識の程度の差だと主張する。それは、人間のうちでも知性認識に与る人とそうでない人がいるのと同じようなものとされる(27 [IV, 3], 6, 28–34)。万有の魂はこの万有を

⁷⁶ ここの ἐποίησενの主語も、意味的にわれわれの魂を補った。前註参照。底本(HS²)は ἡ ψυχήを主語として読むよう提案していたが、HS⁴では ἡ αἴσθησιςを補うべきだと修正する。しかし、その修正の必要はない。

支配しつつもその知性認識が妨げられることがないのだという。

「〔万有の魂のほうが〕より上方のもの〔知性〕に依存するがゆえに〔われわれの魂よりも勝っている〕。というのも、かの地へと傾くものの力はより大きいから。それらの魂は自己自身を安息の地〔かの地〕で維持しつつ、容易に〔万有すべてを〕生み出すのである。じっさい、〔それ自身が〕生み出したものにおいて受動しないということは、より大きな力に属することである。そして、その力はかの地にとどまることに由来する。したがって、〔万有の魂は〕自らのうちにとどまり生み出し、〔生み出されたものが〕発出するのである。他方の〔個別の〕魂はそれ自身が (αὐταί) 進んでやってきたのである。」 (27 [IV, 3], 6, 20–25⁷⁷)

万有の魂はこの地のものを受動することがなく、知性認識するのである。万有の魂は、そうした知性認識と同時に下位の部分である自然をはたらかせ、万有を管理する。いわば完全に観想に没入しながら、実践において被る様々なことの影響を受けずに実践をするようなものである。他方で個別のわれわれの魂は、知性認識しつつこの身体を管理することができない。実践において様々な障害の影響を受け、それに対して思慮を向けたりする。人間の魂は、万有の魂と同様に上方・かの地にとどまる部分も持っているものの、個別の魂はそれ自身がこの世界にやってきており、この地のものと関わるのである。それゆえ人間の魂には、そうした外的なものに対処するための徳 (ἀρετή) が必要となる。節制、勇気、正義などである。さらに知性認識を実現するためには、浄化や観想といったより高次の徳の階梯を登って行かなければならない⁷⁸。

万有の魂とその他の個別の魂が同等でありながら、実際のあり方に差異があ

⁷⁷ また同論考第4章も参照 (27 [IV, 3], 4, 21–37)。そこでは、万有の魂の下方のもの (自然) が、大きな植物を苦勞することなく統率する植物的魂に喩えられている。われわれの魂の可能の部分はその大きな植物の腐った部分にわく虫に、上方にある万有の魂と同種のわれわれの上位の部分は、その虫や植物の世話をする農夫に喩えられる。この喩は、われわれの下位の部分は万有に由来し、われわれの魂自身は万有の魂からは独立していることを示している。

⁷⁸ 市民的徳、浄化的徳、観想的徳、範型的徳といった有名な徳の階梯は、プロティノスにおいて明確に体系化されたというよりも、ポルフェリオス以降、学校のカリキュラム整備に応じて整えられたものである。哲学者によって徳の段階は異なる。詳しくは、プロティノスやポルフェリオスの徳論と、マリノスによる『プロクロス伝』の編者サフリーとスゴンの解説を参照。Cf. 19 [I, 2]; Porphyrius, *Sent.*, 32; Saffrey et Segonds 2001 [Marinus, *Vita*]: LXIX–C.

ることを、プロティノスはプラトン『ティマイオス』の記述と結びつけている。デミウルゴスは万有の魂を作り出したときと同じ混合容器で、残った材料を用いて死すべき種族の魂を混合したと言われる。混合の「仕方はほぼ同じ」(τρόπον μὲν τινα τὸν αὐτόν) だが、材料は「第二、第三のもの」(δεύτερα καὶ τρίτα) だとされる (Tim., 41D4-7)。プロティノスはこのことを、知性認識からより近い、より遠いという度合いを表すと解釈する⁷⁹。それぞれの魂はそれぞれの活動に極限されるが、それぞれがすべてになりうるのであり、どの魂も同じ力をもつとプロティノスは言う⁸⁰。われわれの魂も、万有の魂の代わりにこの世界を作り出すことすら可能だという⁸¹。現実としては万有の魂が万有を、人間の魂は人間の身体を管理することになっているが、すべての魂は究極的には一なのだった。

まとめとして、本章の冒頭で引用したイアンブリコスに戻ってみたい。そこでは、プロティノスやその弟子たちはすべての魂は等しく、天界より上位の魂から発して肉体のうちに住まうと言われていた。この見解は基本的に正しいことはすでに確認したとおりである。いわゆる全魂は知性のうちにとどまりつつ、そこからすべての魂は発し、すべては一だと言われた。しかし、万有の魂自身は知性認識のうちにとどまり、その下位の部分である自然によってこの世界に現前する。他方、人間の魂も含むすべての個別の魂は、万有の魂と同じ力をもつが個別的な身体のうちに備わり、そこで活動をする。そしてその身体は、万有の魂（自然）が準備したものであり、それに与る限りでは万有の部分であり、受動様態を共有することがあるというのがプロティノスの思想であった。

イアンブリコスは、つぎのようにも述べている。

「一方で、ストア派が語るところでは、個別的な魂と全体的な魂〔万有の魂〕とでは、理知 (λόγος) も1つであり、思考も全く同一で、正しい行為も等しく、諸徳も同一である。おそらく、プロティノスやアメリオスもそうした見解に立っている。というのは、彼らは時折、個別的な魂を全体的な魂〔万

⁷⁹ 27 [IV, 3], 6, 27-28; 7, 9-12; 8, 10-17. つまり、第一のものが万有の魂で、第二・第三と言われているものがその他の魂だというわけである。

⁸⁰ 27 [IV, 3], 6, 33; 8, 12.

⁸¹ 先に引用した第8論考第3章を参照。また第27論考では、なぜこの世界全体を万有の魂が作り出し支配するのに対して、われわれの魂は個別的なもの（自分の身体）だけを支配するのかという問いに対して、「おそらく、これら〔個別の〕魂も作り出すことが出来るのだが、かの〔万有の〕魂が第一に支配して作ってしまったので、それらにはもはや可能ではないのだ」(27 [IV, 3], 6, 17-18) と言われる。

有の魂]と別物としてではなく、前者を後者と1つのものと規定しているからである。だがポルピュリオスが言うように、全体的な魂のはたらきは、個別的な魂とはあらゆる点でかけ離れている。」(Iamblichus, *De Anima* 17, 44, 4-9)

ポルピュリオスが、万有の魂を個別の魂よりも上位のものだとしたことは彼の著作からも他の証言からも知られている⁸²。しかし、ポルピュリオスがプロティノスと根本において異なる見解をとっていたかは定かではない。彼もまた、すべての魂は本質的に同等のものだと考えていたと上掲箇所からは推測できる。いずれにせよイアンブリコスの戦略は、ストア派とプロティノスたちを並べ、それに自らの立場を対置させることで自らのプラトン主義としての正当性を主張するというものである。

とはいえ、イアンブリコスがプロティノスの思想をストア派と並べたのは、単なる思いつきの戦術ではなかった。プロティノスは万有の魂と個別の魂の関係をめぐってストア派を論敵として批判したと先に結論づけた。そしてこの批判の動機は、プロティノスとストア派の立場が異なる存在論を前提としつつもかなり近いことにあると推測した。イアンブリコスもまた、プロティノスの魂論をストア派のそれと近いものとして見ていたのである。

⁸² ポルピュリオスにおいて個別的な魂は下方の素材へと振り向きうるために、つねに上方を向く全体的な魂とは異なるとされる。Cf. Porphyrius, *Sent.* 30. これがイアンブリコスの言うはたらきの違いに相当すると言える。私は、ポルピュリオスの魂論は基本的にプロティノスの思想と合致するものだと考える (pace Finamore & Dillon 2002 [Iamblichus, *De an.*]: 125-126)。しかしプロク罗斯は、知性ではなく「魂」(万有の魂あるいは存立魂)をデミウルゴスと呼ぶポルピュリオスの見解を、プロティノスのものとは異なると見ている。Cf. Proclus, *In Tim.* I, 306, 31-307, 14. ただしこうした見方には、プロティノスというよりもポルピュリオスを集中的に批判する、やや偏ったイアンブリコスの解釈の影響があると言える。

5. 性質と魂（本質存在）の違い

プロティノス魂論の全体像については以上である。そうした全体像を基にしつつ、より個別的な問題に絞って考察を進めて行きたい。まずは、何度も強調した本質存在としての魂と、内在形相・性質との違いである。この差異の背後にはアリストテレス・ペリパトス派の本質存在批判がある。プロティノスの立場を、今度はもう少し内在形相・性質に焦点をあてて明確にして行きたい。

プロティノスが「性質」(ποιότης)として具体的に挙げるものは、たとえば白さ、熱、徳、健康、三角形の形などである。この意味での性質は、アリストテレス『カテゴリー論』で規定されるように、事物がその性質に基づいて「どのようか」(ποιόν)と語られるものである¹。ある人間は、白さという性質に基づいて白い人間である。この場合、白さは人間であるとは言われない。アリストテレスは、この〈人間〉を本質存在(οὐσία)のカテゴリーに、〈白さ〉は性質のカテゴリーにそれぞれ分類した。性質は本質存在とは異なるカテゴリーにあり、それに付帯する属性の1つである。

ただし、同じ οὐσία でプロティノスとアリストテレスが理解しているものは大きく異なる。アリストテレスは『カテゴリー論』で第一の本質存在として「特定のある人間」という個物を挙げる(Cat. 5, 2a11–14)。『形而上学』によれば、物体・可感的なものが最も顕著な本質存在である(Met. Z 2, 1028b8–13)。以下で詳しく見るように、プロティノスはそうした可感的な個物は本質存在でないと主張する。もちろん、プロティノスは性質の基に措定されたもの(ὑποκείμενον)として物体があることも、素材(ύλη)があることも認める。だが、性質が付帯的に備わる物体は、量・大きさと素材に解体される。その量・大きさも付帯的な属性であって、本質存在でない。また性質や量を取り去られて残る素材は本質存在でないのだ。

では、個物が現にそれであることを実現する形相(εἶδος)はどうか。アリストテレスを解釈するアレクサンドロスは、事物の形相あるいは、その何であるか(τὸ τί ἦν εἶναι)こそが本質存在(οὐσία)だと考えた。プロティノス自身も、本質存在をそのものの本質を規定するものという方向で理解する。しかし、可感的なものの中に本質存在はないというのがプロティノスの主張である。プロティノスにとって本質存在の身分をもつのは、アレクサンドロスの言う内在形相ではなく、可感的なものを超越したプラトンのイデアである。可感的なも

¹ Aristoteles, *Cat.* 8, 8b25; cf. Plotinus, 42 [VI, 1], 10, 1.

のは、「何であるか」(本質存在)というよりも「どのようなか」(性質)でしかない。人間という本質をもった個物はなく、人間のようなものしかない。この「これこれ様の」という可感的なものの特徴を、プロティノスは「性質」と呼ぶ。

こうした性質論・本質存在論が展開されるのが第17論考「本質存在について、あるいは性質について」(II, 6)と第42-44論考「存在するものの諸類について」(VI, 1-3)である。しかし、第43論考では第17論考の見解が訂正あるいは修正されていると多くの研究者によって指摘される。問題となるのは、プロティノスのアリストテレスに対する態度の一貫性である。まずは、初期の第17論考から見て行くことにしよう。

5.1. 本質存在を満たすものと単なる性質——第17論考(II, 6)——

第17論考(II, 6)は、その全体像も、個々の議論の論点も非常にとらえがたい著作である。明らかなのは、「かの地」と呼ばれる可知的世界(イデア的世界)と、「この地」と呼ばれる可感的な世界が対比的に論じられることである。

論考の冒頭は、かの地の「存在」(τὸ ὄν)と「本質存在」(οὐσία)は異なるのかという漠然とした問いからはじまる。つづく箇所から明らかなように、プロティノスは、かの地のものをプラトン『ソピステス』(254B8 sq.)由来の諸類〈存在〉〈動〉〈静〉〈同〉〈異〉に分け、「存在」とはその1つに相当し、5つ類の「総体」(τὸ ὅλον)が「本質存在」なのかと問うのである。

もしこの問いのような仕方で可知的世界を理解するならば、それぞれの諸類は異なり、たとえば〈動〉は「付带的に」(κατὰ συμβεβηκός)存在であり、本質存在であるのも付带的となる。簡潔に言えばイデアの間に付带的な関係があるのかが問われている²。それに対してプロティノスは、「かの地のすべては本質存在である」(17 [II, 6], 1, 7-8)と端的に解答する。かの地では、いわゆる実体と属性の区別はないのである。

すると、あるのは本質存在だけであり、性質のような付带的な属性はないことになる。とはいえ、プロティノスはかの地における「性質」(ποιότης)について語る。われわれの議論にとって重要なので引用しておこう。

「それでは、かの地で性質は本質存在あるいは存在をめぐる本質存在の差

² 問題の種は、アリストテレス『形而上学』(A 9, 990b22-991a8)におけるイデアの付带的分有をめぐるアポリアにある。ただし、それへの応答がここでのプロティノスの目的ではない。

異特性 (διαφοράς) であるが、その差異特性は本質存在を互いに異なるものにするが、それは端的に言って本質存在なのだとわれわれは主張するだろうか。いや、それは不合理ではないのだ。しかし、この地の性質については〔それは不合理である〕〔…〕。』 (17 [II, 6], 1, 13–16)

かの地のものは、性質・差異特性によって区別されるが、その性質は本質存在そのものなのである。さらに、「すべてがいっしょにあり、それぞれがすべてである」(17 [II, 6], 1, 10–11³) とされる。たとえば、あるものそれ自体としては〈動〉という特性を表わし、なおかつ〈存在〉であり、〈静〉でもあり、すべてなのである。端的に言えば、かの地において付帯的な属性はない。

しかし、この地ではそれが不合理だとされる。なぜなら、この地には付帯的な性質があるからである (e. g. 君の白さ)。そこで問題が提起される。この地では、同じ性質 (e. g. 白) が、あるときには本質存在を満たし (e. g. 鉛白の場合)、あるときにはそうではなく単なる付帯的な属性である (e. g. 君の白さ) のはなぜか。プロティノスは、この地の性質の探求をとおして、この問題に答えようとする。

まず彼は、この地の性質を 2 つに区別する。一方、ある性質は「二足歩行」といった差異特性で、(人間の) 本質存在を「満たす」(συμπληροῦν) ものである。他方のものは、「白い」のように単なる付帯的な性質である。この区別のもとにあるのは、おそらくアリストテレス『形而上学』(Δ 14) だろう。ここでは、性質は大別して本質存在の差異特性と、運動するもののパトス (πάθη) に分けられる (1020b13–18)。二足歩行は前者の、白さは後者の例として挙げられている (1020a34; b10)。

だが、「満たす」という表現はアリストテレスに由来するのではなく、おそらくアプロディシアスのアレクサンドロスが用いた表現に由来すると考えられる。この背後には前 1 世紀のアンドロニコス以降のペリパトス派における『カテゴリー論』受容の伝統がある⁴。問題となるのは『カテゴリー論』の本質存在の条件である「基に措定されたもののうちでないもの」(Cat. 5, 2a11–13) である。シドンのボエトスは、この『カテゴリー論』における規準が οὐσία の規定で最も

³ これはパルメニデスの ὁμοῦ πάν (fr. B8)、あるいはそのパロディーとも言えるアナクサゴラスの ὁμοῦ πάντα (fr. B1) のプロティノス的受容・展開である。

⁴ この伝統については、ルーナの注釈が詳しい (Luna 2001: 225–256)。アレクサンドロスについてはラシェッドを参照 (Rashed 2007: 35–52)。

重要なものであり、この条件を満たす素材と、素材・形相からなる合成体だけが本質存在だとしたのである。彼は形相について、それが基に指定された素材のうちにある限りで本質存在ではなく、基体について述語づけられるもの、また本質存在の範疇外にある性質のような属性であると解釈したという⁵。

これに対してアレクサンドロスは、形相こそが本質存在であり、性質などの属性ではないのだと主張する。アリストテレスは、「基に指定されたものうちにある」ことを、「その部分としてではない」と限定している (*Cat.* 2, 1a24–25; 5, 3a30–33)。アレクサンドロスは、形相が本質存在（合成体）の部分として基に指定されたものうちにある解釈するのである⁶。この本質存在としての形相の最たる例が魂である。アレクサンドロスは、魂が身体のうちにあるあり方を、それ以外の「うちにある」とは区別された特殊な仕方として理解しているのだった。アレクサンドロスは、合成体の部分としてある形相のあり方を、その単なる構成要素としてではなく、合成体を満たすもの、完成させるものという意味で συμπληροῦν あるいは συντελεῖν という表現を用いる。本質存在を満たすものは、性質のような、本質存在の範疇外にある属性ではなく、その定義やロゴスに含まれる形相ないし差異特性であり、それ自身が本質存在である⁷。

プロティノスの議論に戻ろう。この地では、同じ性質 (e. g. 白) が、あるときは本質存在を満たし (e. g. 白鳥や鉛白の場合)、あるときにはそうではない (e. g. 君の白さ) ことがある。これはどうしてなのかが問題となる。

プロティノスは、まず本質存在を満たす白は「ロゴスのうちにある」 (ἐν τῷ λόγῳ) ので性質ではないとする立場を挙げる (17 [II, 6], 1, 22–23: 立場 A)。これは、本質存在を満たすものを性質ではなく形相あるいは差異特性とするアレクサンドロスの立場と言えるだろう。この立場 A に対するプロティノスの批判は明確ではない⁸。彼は、性質ではない形相から性質をもった合成体が生まれるのはなぜかと問うのである。プロティノスは、立場 A が性質について因果的な関係を説明できていないことに不満をもっているように思われる。

また、性質をめぐる問題に対して別の立場が紹介される (17 [II, 6], 1, 23–29: 立場 B)。この立場 B によれば、一方で本質的な (οὐσιώδεις) 性質があり、他方ですでに本質存在となっているものに外から付加的に加わる性質があるという⁹。

⁵ Cf. Simplicius, *In Cat.*, 78, 4–20.

⁶ Cf. Alexander, *Quaest.* I 8.

⁷ Cf. Rashed 2007: 35–52; Chiaradonna 2008a: 379–397.

⁸ 17 [II, 6], 2, 14–17.

⁹ 先に触れたアリストテレス『形而上学』(Δ 14) とその注釈の伝統がこの立場に属する。

つまり、本質的な白さと付帯的白さの違いは、もともと備わっているか、外から (ἐξωθεν) 加わるかの違いに還元される。それに対してプロティノスは、本質的な性質はあくまでも性質であり、そうした属性を除いて残る本質存在とは性質をもたない素材ではないかと問う。しかし彼は、そうしたものを本質存在と認めない¹⁰。つまり、本質存在を満たす本質的なものの身分を性質としてしまうことに問題があるとプロティノスは考えている。

プロティノスが求めているのは、立場 B に反して、本質存在を満たすものを性質から区別し、立場 A に欠けている、両者の因果的な説明を含むような性質論である。彼が導入する「活動」(ἐνέργεια) 概念はそうした要件を満たすのである。

5.2. プロティノスの解答

まず、なぜ先ほど挙げた2つの立場 A と B が不十分なのかについて、プロティノスの端的な解答を見ておこう。

「というのも火とは、その〈どのようか〉(性質)を眺めてわれわれが語るところのものではなく、一方でそれは本質存在であるが、他方、われわれがいま目を向け、それを眺めながら語っているものは、われわれを〈何であるか〉(本質存在)から逸らせ、〈どのようか〉として規定されるのである。そして、可感的なものの場合、そのように言うことはもつともである。というのも、可感的なものの何も本質存在ではなく、本質存在のパトス(πάθη)なのだから¹¹。」(17 [II, 6], 144–49)

そもそも、この地の可感的なものの何も本質存在ではないのだから、立場 A

プロティノスの弟子ポルピュリオスは、アリストテレスの差異特性を「本質的性質」

(οὐσιώδης ποιότης) と解したことが知られている。Cf. Porphyrius, *In Cat.*, 93, 17–20; 95, 22–96, 2; *Isag.*, 12, 1–11; Barnes 2003: 148–150, 179–180. ワーグナーは A と B どちらの立場にもストア派の思想を見ている (Wagner 1996: 160–163)。私は、プロティノスの性質という考え方にストア派の影響があることは否定しないが、ここで批判吟味されている立場 A や B に直接的な関係はないように思われる。用語からして、ペリパトス派の議論が背後にある。

¹⁰ 17 [II, 6], 2, 6–14. これは、アリストテレスの議論を基にしたものである。Cf. Aristoteles, *Met.* Z 3, 1029a10–30.

¹¹ ここでのパトスは、アリストテレスが『形而上学』(Δ 14, 1020b17)で言うような、運動するものの性質というよりも、プラトン『ティマイオス』で語られるような生成するものにおける諸物体の様態だと考えられる (cf. *Tim.*, 43B7; 48B5)。「何であるか」と「どのようか」の対比は、『書簡』(VII, 343B–C)の影響が指摘されている。

の言う本質存在を満たすものも、立場 B の本質的と言えるような性質もないのだ。しかし、可感的なものをすべてパトスとしてしまうことは、かの地のものを単に存在、本質存在とひとくくりに述べてしまうことと同様、意味あることを語ったことにはならない。また同じものが、あるときに本質的で、あるときに付帯的なのはなぜかという問題にも積極的に答えたことにならない。プロティノスは、「〈どのようか〉（性質）が本質存在を、いやむしろこれこれ様の本質存在（ποιᾶς οὐσίας）を満たすものであることに苦言を呈せず（ὀδυσεράναντας）」（17 [II, 6], 2, 4–5）この問題を吟味しなければならないと言う。

そこで彼は、「活動」（ἐνέργεια）という概念を導入して彼の性質論を展開する。

「いや、本質存在を満たすとされるもので、もしそれらのうちでロゴスや本質的な力からやってくるものが活動ならば、これらを性質と呼ぶべきではない。他方、本質存在の完全に外部にあるものを〔性質と呼ぶべきである〕〔…〕。」（17 [II, 6], 2, 20–23）

「活動」とは、本質存在が現にそれであることを表す特性である¹²。その本質存在を満たし、その本質が何であることを明示するような差異特性と同義である。プロティノスの戦略は、本質存在を満たす本質的なものと、付帯的な性質という区別を維持しつつも、「性質」と呼ばれるものを本質存在の外部に置くことである。それは本質存在の外部にある「本質存在の後の余剰」（17 [II, 6], 2, 24–25, περιπλὸν μετὰ τὴν οὐσίαν）だと言う。しかし、立場 B と異なり（そして立場 A と同様に）、その性質は本質存在とは別のものだと考えられる。というのも、「獲得されたものであるにせよ、始めから一緒にあるにせよ」（17 [II, 6], 2, 31, εἴτ' ἐπακτην εἴτ' ἐξ ἀρχῆς）、性質であるならば本質存在にはいかなる寄与もしないと言われるからである。つまり、同じものが、ある場合に本質的、別の場合に付帯的となるのではない。

プロティノスは、本質存在に属する、本質存在を満たす活動と、その外部に生じる性質を区別している。じっさい、先の例では付帯的な性質として挙げられた「君の上にある白さ」も、白くするという力からきた活動なのであり、性質ではないという（17 [II, 6], 3, 1–2）。他方、「君」という本質存在の外部にある白さ、おそらく物体の上に現れた白さ、われわれに感覚される白さは、性質

¹² 詳しくはロイドを参照（Lloyd 1990: 89–92）。

だということになる。本質存在のうちにある内的活動と、その外部に現われ、別のもののうちに現われる活動の影という仕方で、先の性質の区別がとらえなおされる。ここにあるのは、二重活動理論の応用である¹³。

ここで、先の問題に対するプロティノスの答えを見ておこう。

「熱もまた火に本性的に備わっているので、火のある種の形相 (εἶδος τι) であり、活動であり、火の性質ではないことを何も妨げないが、他方でまた別の仕方で (ἄλλως)、熱が性質であることを何も妨げない。つまり、単に別のものにおいてとらえられただけのもの、もはや本質存在の形相 (μορφήν) ではなく、単なる痕跡、影、似像であり、それがその活動であったところの本質存在から離れてしまったもの、そうしたものが性質であることを何も妨げないのだ。」 (17 [II, 6], 3, 14–20)

性質は、本質存在の活動から離れたものとはいえ、それに由来するものであり、その痕跡、影、似像だと言われる。ここで言われる火は本質存在としての火であり、それに本性的に備わる熱はその火の一部としての形相あるいは活動としての熱である。別のものにとらえられた熱というのが、もはや本質存在ではない可感的な火のうちにある熱である。

プロティノスが用いる三角形の例で考えてみると、「三角形性」(τριγωνότης) がもつ三角形としての形はその形相であり、活動だということになる。他方、形を与えられている限りで (ἢ μεμόρφωται) 性質であり、それは三角形性の活動・形相としてあった三角形の影・似像だという (17 [II, 6], 2, 26–29)。プロティノスの理解によれば、この可感的な三角形は本質存在ではない。それは三角形のように配置されたチョークの粉の寄せ集め、あるいは三角形のように削られた蠟板のくぼみなのである。この可感的な三角形のようなものが表す形が性質である。上掲の「別のものにとらえられた」というのは、この可感的世界の素材 (e.g. 黒板とチョークや、蠟板) のうちにとらえられたという意味になる¹⁴。

性質が本質存在の影・似像だというのがプロティノスの性質論の特徴である。

¹³ 二重活動理論については、第2章(2.2.)で触れた。

¹⁴ カッリガスは、性質が影像であることを、その性質を見る主体を前提としていると述べるが (Kalligas 2011: 768)、プロティノスにとって重要だったのはそうした認識論的な関係ではなく、因果的関係である。ここでの「別のもの」は認識主体ではなく、むしろそれらを受容する素材であるように思われる。

原型と似像という関係は、単に両者が似ているということではなく、それらに因果関係が成立することを含意する。プロティノスにとって、この原型と似像という関係は他ならぬプラトンに帰されるべき図式であり、立場 A に欠けていたものはこれなのである。

曖昧なのは三角形性や、上掲の火の身分である。それらは知性のうちにある三角形や火のアイデアなのか、万有ないしわれわれの魂のうちにあるロゴス（λόγος）なのか。前者ならばこの世界を超越しているが、後者であればこの世界を生み出す形成原理だということになる。いずれが含意されているのか残念ながらこの論考では明らかではない。つぎに挙げる一節はプロティノスの立場を知る手がかりになるかもしれない。しかし、さまざまな解釈が可能であり、とるべき正しい道をここで明確に示すことはできないが、引用し解釈してみたい。

それは先に引用した箇所直前にあたる。この地の性質も、ある場合には活動だと呼ばれるならば、かの地（ἐκεῖ）の性質とこの地の性質がどの点で異なるのかを論じる文脈にある。プロティノスによれば、かの地での〈どのようか〉は「われわれの考えから」（παρὰ τῆς ἡμετέρας δόξης）来るものであり、それは「どのようであるか」（οἷόν τί ἐστι）ではなく、ただ単に活動であることを明示するのだという¹⁵。つまり、かの地では実際のところ性質はないのだという。それと対比的に論じられるのがつづく箇所である。

「その結果、[かの地の〈どのようか〉]本質存在の固有性（ιδιότητα οὐσίας）をもつときには、それは〈どのようか〉（ποιόν）ではないことはすぐさま

¹⁵ 17 [II, 6], 3, 6–10, τί οὖν διοίσει ποιότης ἢ ἐκεῖ; ἐνέργειαι γὰρ καὶ αὐταί. ἢ ὅτι μὴ οἷόν τί ἐστι δηλοῦσιν οὐδὲ ἐναλλαγὴν τῶν ὑποκειμένων οὐδὲ χαρακτήρα, ἀλλ' ὅσον μόνον τὴν λεγομένην ποιότητα ἐκεῖ ἐνέργειαν οὐσαν· つづく引用する箇所と合わせて、この箇所もまた異なる読み方が可能な困難な箇所である。プロティノスはあまりにも省略的に書いている。この箇所（3, 6–10）に限ってだが、私は基本的にアームストロングの読み方にしている（Armstrong II: ad loc.）。まず δηλοῦσιν の主語は、直前の αὐταί が指していると思われる。「この地の性質・活動」ではなく、「かの地の性質・活動」だと解し、οἷόν τί ἐστι も、「何であるか」という本質ではなく、「どのようか」という性質に関わるものと読んだ。異なる読みは、それぞれ逆の選択肢で解している（e. g. HBT; Igal）。その解釈だとこの地の性質は基に措定されたものの変化や特徴を明示しないことになるが、そうだとは思われない。あるものが白から黒に変化するのを、われわれは性質をとおして認識するからである。また「いわゆる性質」（τὴν λεγομένην ποιότητα）という表現も、まさに性質であるこの地の性質ではなく、類比的に語られるかの地の性質について語られていると考えられるが、別の読みではこの「いわゆる」という限定を説明できないと思われる。

明らかである。他方、ロゴスが、それら〔かの地のもの?〕の上にある固有なものを、そこから取り去るのではなく、むしろ別のものとしてとらえ生み出しながら (λαβὼν καὶ γεννήσας ἄλλο) 切り離すとき (χωρίση)、その〔ロゴスの〕表面に現れたものを本質存在の部分のように (οἶον μέρος οὐσίας) 保持しつつ、〈どのようか〉を〔ロゴスは〕生み出したのである。」
(17 [II, 6], 3, 10–14¹⁶)

最後の一文からも、この地の〈どのようか〉すなわち性質がどのように生み出されたのかが語られていることは明らかである。だが、それを生み出すとされる「ロゴス」とは何か。まず、かの地のものとは何らかの仕方で区別されているように思われる。というのも、ロゴスがかの地のものを切り離して、それを別のものとしてとらえ生み出すと語られるからである¹⁷。私は以下で検討する別の論考から推測するに、それは万有やわれわれの魂のうちにある世界の形成原理だと解釈する¹⁸。そのロゴスが別のものとしてとらえ生み出すものとは、そのロゴスを満たす活動だと思われる。これは、「本質存在の部分」(μέρος οὐσίας)と言われているものに相当する。ロゴスは自らを満たす活動から、さらに〈どのようか〉を生み出すとされているのである。

たとえば火のロゴスは、その表面に現れた「熱」を本質存在の部分として、つまり自らの活動として保持するが、他方で「熱」という性質を生み出す。だが、そのように区別される性質を生み出す本質存在やその本質存在を満たす活

¹⁶ ὥστε τὸ μὲν, ὅταν ιδιότητα οὐσίας ἔχη, δῆλον αὐτόθεν ὡς οὐ ποιόν, ὅταν δὲ χωρίση ὁ λόγος τὸ ἐπ' αὐτοῖς ἴδιον οὐκ ἐκείθεν ἀφελών, ἀλλὰ μάλλον λαβὼν καὶ γεννήσας ἄλλο, ἐγέννησε ποιόν οἶον μέρος οὐσίας λαβὼν τὸ ἐπιπολήσ φανέν αὐτῷ.

¹⁷ ただし、τὸ ἐπ' αὐτοῖς ἴδιονの αὐτοῖςを何と解するかは問題である。私は、直接この代名詞が指す中性複数名詞はないと考えるが、かの地の諸存在 (τὰ ὄντα) を表していると考え。この表現は、直前の「本質存在の固有性」(ιδιότητα οὐσίας) と同義だと思われる。

¹⁸ 形成原理としてのロゴスと読む解釈についてはロイドを参照 (Lloyd 1990: 92)。他方で、われわれのロゴス (思考) と読む解釈もある (e. g. Armstrong II: ad loc., the process of rational thinking; Brisson et Pradeau 2003: 400, n. 50)。そうすると、ロゴスが「どのようかを生み出す」(17 [II, 6], 3, 13, ἐγέννησε ποιόν) と言われているので、性質はわれわれの認識 (思考) に依存することになる。だが、この読みには問題がある。というのも、われわれ (の感覚) によってとらえられるものが性質だとは言われるが (cf. 17 [II, 6], 1, 40–49)、われわれによってとらえられるから性質だとは決して言われないからである。他方、形成原理と読む立場の問題は、他の論考では明らかな知性的イデア・魂のうちのロゴス・可感的事物のうちの性質という三重構造をここに読み込むことにある。やや唐突の感が否めないが、ここでプロティノスが自らの思想に基づいて語っていると考えることは不可能な想定ではないと思われる。

動はどこにあるのだろうか。万有の魂か個別の魂のうちだと私は考えるが、テキストにおいてこの点は曖昧である。また、本質存在を満たす熱と性質としての熱に、階層的・存在論的区別は明確には見いだされない。この点は、以下で見るように、後期の著作において修正されることになるように思われる。

まとめておこう。プロティノスは、知性的なアイデアにもいわゆる性質のようなものがあると述べていた。たとえば、火のアイデアが含意する熱といったものがそれである。しかし、知性的なアイデアにおいて付帯的な性質は存在しない。そうした熱が〈どのようか〉であるかのように思われるのは「われわれの考えに由来する」(17 [II, 6], 3, 4, *παρὰ τῆς ἡμετέρας δόξης*) という。かの地ではすべてが本質存在なのであり、熱もまた本質存在であり、プロティノスはそれを火の活動だと表現する。

他方で、この地の性質は本質存在を明らかにすることはなく、それを眺めるわれわれは本質存在から逸らされてしまうのである。われわれが感じ取る熱や、空気のうちにとらえられた熱、あるいはもしかしたら目で見ることができると火のうちにある熱に、火の本質存在(アイデア)は見いだされない。他方で、そうした熱という性質を生み出す火の活動がある。この活動は火という本質存在を満たすと言われるのである。だが、そのようなものの身分は曖昧である。この点については、プロティノス自身が再度取り上げて論じているように思われる。つぎに、第43論考の議論を見てみることにしよう。

5.3. 性質論の一貫性——第43論考(VI, 2)での訂正?——

第17論考については以上である。しかし、第17論考よりも後に書かれた第43論考(VI, 2)ではその見解が再考される¹⁹。その論考は、「存在の諸類について第1-3篇」という表題が付けられた一連の著作(VI, 1-3)の一部である。この大著のなかでプロティノスは、諸存在を分類する類・カテゴリーについて論じる。アリストテレスが挙げる10のカテゴリーや、ストア派の4つの類は、可感的な事物を分類するのに十分なのか、可知的な存在にも当てはまるのかが主題である²⁰。第43論考は後者の可知的な存在(アイデア)を対象にしている。ここではプラトン『ソピステス』由来の5つの類が相応しいとされるが、以下で

¹⁹ 第43論考で第17論考での主張が再考されるという点では、ヴルムの研究以来、共通に認められている(Wurm 1973: 209, n. 66; 255-256)。

²⁰ この著作をめぐる2つのすぐれた注釈・研究書が存在する。Cf. Wurm 1973; Chiaradonna 2002.

引用する箇所は、どうして可知的な存在のうちに、性質という可感的世界では認められたカテゴリーがないのかという問題が論じられる文脈にある。そこで「特定の本質存在」(43 [VI, 2], 14, 11, ἡ τις οὐσία) が取り上げられる。この特定の本質存在とは、「[量や数や性質から] 合成された本質存在」(43 [VI, 2], 14, 5–6, ἐν ... ταῖς συνθέταις οὐσίαις)、すなわち可感的な本質存在である²¹。そうした本質存在をめぐり、プロティノスは自らが提示した過去の主張を再度取り上げて、見解の修正をする。

「[a] たしかに別のところでは (καίτοι ἐν ἄλλοις)、本質存在を満たすものを同名異義的な仕方で〈どのようか〉〔性質〕であり、本質存在の後の外部にあるものが〈どのようか〉だと主張していた。つまり、本質存在のうちにあるものは本質存在の活動であり、それらの後にあるものはもはやパトス (πάθη) だと。

[b] だがいまは (νῦν δέ) つぎのようにわれわれは言う。すなわち、特定の本質存在の属性は、全くもって本質存在を満たすものではないと。なぜなら、〔そうした属性が〕人間が人間として本質存在となるために、本質存在の付加として人間に生じるのではないのだから。じっさい、差異特性へとやってくる前に上方から (ἄνωθεν) 本質存在なのだ […]。」(43 [VI, 2], 14, 14–21)

別のところでの見解 [a] と目下の論考の見解 [b] が対比的に挙げられる²²。「同名異義的」に本質存在を満たすものが性質と呼ばれていたわけではないが、[a] については第 17 論考で確認したとおりである。また、活動とパトスの区別も第 17 論考でなされていた。

他方、「いまは」(νῦν) から始まる [b] は、特定の本質存在に関わる属性 (τὰ τῆς τινὸς οὐσίας) に焦点があてられる。[a] にはない [b] の論点は、可感的な本

²¹ また直後の箇所 (43 [VI, 2], 15, 1–2) では、ποιὰν οὐσίαν が τινά [sc. οὐσίαν] と言い換えられている。Cf. Chiaradonna 2002: 140, n. 167.

²² 厳密に言えば、この καίτοι は、μέν を含む直前の文章 (43 [VI, 2], 14, 11–14) に対する補足的挿入である (Denniston 1950²: s. v. Καίτοι (1) (vi) In parenthesis)。καίτοι を含む μέν の文全体と νῦν δέ の対比は明らかであるが、底本は 11–14 行目をシンプリキオスの『カテゴリー論注解』(In Cat., 241, 20–22) から抜粋され挿入されているとして削除提案をする (interpolatio delenda)。しかし、μέν ... δέ の対応を崩してまで削除するよりも、シンプリキオスがプロティノスに依拠していると読む方が自然であり (cf. Isnardi Parente 1994: 380–381)、底本の提案にはしたがわない。

質存在の属性が決してその本質存在を満たすことがないとされることである。可感的な人間のどれをとっても、それは人間という本質存在ではないのである。したがって、先に触れた例で言うならば、目で見ることができるとある火のうちにある熱ですら、火という本質存在を満たす活動ではないことになる。

すると修正点とは、第17論考で苦言を呈せずに認めた可感的な本質存在について、それはそもそも本質存在ではないと、改めて苦言を出すことに尽きるのだろうか。ここで研究者たちの見解を見てみよう。解釈者たちの関心は、プロティノスの思想の一貫性というより、彼の先人に対する態度の一貫性にある。先人というのは、もちろんプラトンとアリストテレスである。

たとえば、一貫説を表明するコッリガンは、上掲箇所の議論をアリストテレスとプラトンの一致を目指すプロティノスの試みととらえる²³。略言すれば、上記箇所を含めたプロティノスの論述は、アリストテレスの『カテゴリー論』をプラトンのイデア論なしに読むと、可感的な本質存在を満たす属性がないという不合理な主張にいたってしまうことを示す帰謬法的議論だという。したがって、アリストテレスを正しく理解し、可感的な本質存在を満たす本質的な性質があることを認めるためには、プラトン主義的な視点が必要であるとプロティノスは考えていることになる。

他方、訂正説を押し進めるのがヴルムとキアラドンナである²⁴。彼らによれば、第17論考ではペリパトス派由来の本質的属性と付帯的属性の区別が受け入れられていたが、第43論考で放棄され、プラトン主義的な枠組みのなかで考えが改められたという。第43論考でプロティノスにこの修正をうながしたのは、可感的な本質存在をめぐる反アリストテレス的な理解である。

まず、先人への態度に関して、私はキアラドンナらと同様、コッリガンの読みに対して否定的である。一貫説をとる論者カラマノリスによってもコッリガンのような読み方は批判されている²⁵。プロティノスは、アリストテレスの本質存在論を取り入れるというよりも批判する。しかし、キアラドンナが強調するような、アリストテレスとプラトンの融合を目指す初期の思想から、反アリストテレス的プラトン主義へシフト・発展したという物語に私は懐疑的である²⁶。

²³ Corrigan 1996a: 312–314. おそらくロイド (Lloyd 1990: 92–96) もコッリガンの立場に近い。彼によれば、上掲引用箇所はアリストテレスに対する *ad hominem* な議論だという。

²⁴ Wurm 1973: 255–256; Chiaradonna 2002: 140–146 (esp. 140, n. 167).

²⁵ Karamanolis 2009: 95–96. しかしカラマノリスは、第17論考のテキストを理解できていないように思われる。

²⁶ ただし、カラマノリスによればキアラドンナは最近の論文でこの立場を若干修正したと

たしかに、第43論考の[a]が指す第17論考において、立場Aにせよ立場Bにせよ、本質存在を満たすものと付帯的な性質という、ペリパトス派由来と考えられる区別は議論の出発点であった。しかし、プロティノスはそれを受け入れたのではない。むしろ彼は、活動概念を導入することでそれらに代わるモデルを提示したのである。そのモデルとは、原型と似像というプラトン主義的なものであった。プロティノスの性質論の終着点は、すでに第17論考においてもプラトン主義なのだ。この点で、彼の立場は一貫していると言える。

ただし、明らかに上掲の[b]は[a]と対置されており、プロティノスはそこで別の箇所での見解に訂正を加えている。単純に第17論考と第43論考が一貫していると論じてしまうと、ここでの対置が理解不能になってしまう。

私はつぎのようにプロティノスは以前の見解を訂正していると考える。前節で触れたように、第17論考で苦言を呈せずに認めた可感的な本質存在とその活動の身分は曖昧なままであり、誤解を生む可能性があった。すなわち先の例で言えば、火という本質存在を満たす活動とは、火に備わる熱であり、性質とは空气中に伝わったり、われわれに知覚される熱のことではないかと。つまり、可感的な火に備わる熱が火という本質存在を満たしているものだと読むことが可能であった。また、可感的なものとは時間と変化のなかにある。すると、本質存在が満たされるというのは、たとえば人は成長し二足歩行できるようになって人間になると解されうる。そうではないことを、「人間が人間として本質存在となるために」何かを必要とするのではないという第43論考の[b]は示している。プロティノスによれば、人間の差異特性である「二足歩行」が加わることではじめて本質存在になるのではなく、すでに人間は本質存在である。つまり本質存在とは、時間・変化のなかで完成されるような可感的なものではないのである。

第17論考では、ロゴスや活動が可感的な本質存在を満たすとされていた。それによれば、本質存在の活動としての二足歩行や白さは、可感的な本質存在を満たすものである。しかし、この満たすものの身分が曖昧であることは指摘したとおりである。第43論考は、これを修正し厳密に語り直す。この地で人間が二足歩行したり、鉛白が実際に白いことがその本質存在を完成させるのではない。以下で見るように、それらは本質存在の似像でしかないのである。プロティノスはどのように考えているのか、最後に見てみよう。

いう (Karamanolis 2009: 96–98)。残念ながらその論文を手に入れることはできなかった。

5.4. 魂、ロゴス、性質——プロティノスのプラトン主義——

第43論考(VI,2)につづく第44論考(VI,3)で、彼はつぎのように性質論を総括する。

「すなわち、それ〔性質〕は素材や〈どれだけの量か〉といった他のものと一緒に混ぜられて、可感的な本質存在を満たすはたらきをする。またおそらく、このいわゆる「本質存在」は、この多くのものから生じたものであって、〈何か〉〔本質存在〕ではなくむしろ〈どのようか〉〔性質〕なのであると。そして、たとえば火のロゴスは、火の〈何であるか〉をむしろ指し示すものであるが、そのロゴスが作り出す(ἐργάζεται)形姿(μορφήν)は、むしろ〈どのようか〉である。また人間のロゴスは〈何か〉であるが、ロゴスの似像(εἶδωλον)として物体なるもののうちに完成させられたもの(ἀποτελεσθέν)は、むしろ特定の〈どのようか〉である。たとえば、この見られるものであるソクラテスは人間であるが、絵のなかの彼の似顔絵は、色や顔料ではあるにもかかわらず「ソクラテス」と呼ばれる。そのように、ソクラテスがそれに基づいてソクラテスであるロゴスがあり、可感的なソクラテスは「ソクラテス」と語られるのは正当ではない。むしろ、色や形、つまりかのロゴスのうちにあるものの模倣物だと語られるべきである。そしてこのロゴスも、人間というロゴスで最も高次のものに対しては同様の状態にある。」(44 [VI, 3], 15, 24-38)

ここでは活動という表現が使われない。だが、性質がロゴスによって「完成される」(ἀποτελεσθέν)と言われるように、ロゴスと性質の因果関係は含意されている。それは、第17論考と同様に、原型と似像・模倣物として表現される。第17論考では、ロゴスが可感的な本質存在を満たすと言われていたが、正確に言えば、ロゴスが生み出した似像としての性質が可感的本質存在を満たすのである。

この第44論考においては、可感的な本質存在が、性質、量、素材からなるものだということが明確にされている。第17論考では「可感的な本質存在」を満たす活動があるかのように語られていたし、少なくともプロティノスはそうした語り方を許容したのである。だが、可感的な本質存在を満たしているものは

性質（そして量と素材）であり、それは「同名異義的」（ὁμώνυμον）に本質存在と呼ばれるだけの「いわゆる本質存在」（ἡ λεγομένη οὐσία）なのである。彼は可感的な本質存在を「寄せ集め」（44 [VI, 3], 8, 20, συμφορησις）とも表現する²⁷。可感的ないわゆる本質存在は付帯的な性質に満たされるのであり、それを生み出すものがロゴスなのである。

また、第17論考では曖昧だった、この可感的ないわゆる本質存在（すなわち性質）を生み出すロゴスの位置づけが上掲箇所でははっきりと示される。ロゴスは似像である性質を生み出すのだが、それ自身はさらに上位のロゴスに対して同様の関係にあるとされる。つまり、上位のロゴスによって生み出された似像だということになる。この上位のロゴスとは、知性のうちにあるロゴス、すなわちアイデアだと考えられる²⁸。

可感的なものうちにある性質とは、これまで内在形相と呼んできたものである。したがって、この内在形相と知性的なアイデアの間にある、生み出すロゴスとは魂のうちにあるロゴスである。具体的に言えば、万有の魂の下位の部分である自然がもつロゴスである。こうした形成原理としてのロゴス概念はストア派の影響だと指摘される²⁹。あるストア派断片によれば、氣息（πνεῦμα）の内側への緊張的動がその事物の存在（οὐσία）と一性（ἕνωσις）をなし、その外側への動がその事物の大きさ（μεγέθη）や性質（ποιότητες）を生み出すという³⁰。これは、自然の内的活動と、外的現れというプロティノスの区別にも相当すると言える。しかし、範型と似像という関係で自然のうちなるロゴスと、可感的な事物のうちにある内在形相をとらえており、プロティノスは完全にプラトン主義的な枠組みに置き換えている。

いずれにせよ、初期の第17論考には見られなかったが、中・後期になってアイデア、ロゴス、性質という階層的な思想が新しく提案されたのではない。それは、プロティノスに一貫して見られる思想である。しかし、少なくとも第17論考の性質論では、かの地とこの地の対比はあったが、階層的な説明は明示的で

²⁷ プラトン『テアイテトス』（156C7–157C3）における、生成変化する性質の「集合」（ἄθροισμα）という表現や、『ピレボス』（64D9–E3）における尺度や均整の欠いた、たまたまできた混合（συμπεφορημένη [sc. σύγκρασις]）といった表現の影響がある。プロティノスにおいて、アレクサンドロスが「満たす」に込めていたニュアンスは失われている。

²⁸ Cf. 37 [II, 7], 3, 14–15; Chiaradonna 2002: 122–123.

²⁹ ストア派との関連ではウィットやリスト、山口の研究を参照（Witt 1931; Rist 1967: 84–101; 山口 1998: 64–87）。アレクサンドリアのピュロンの影響も指摘されるが、プロティノスは直接ピュロンから影響を受けてはいないとしたリストの結論は今日でも有効だと思われる。

³⁰ Cf. Nemesius, *De nat. hom.*, 70, 6–71, 4 = LS 47J.

なかった。テキスト以上のことを読み込めば、曖昧だった第17論考をめぐる弟子たちと議論になり、第43論考でそれに補足的な説明を加え明確化をはかると私は推測する。他方、どちらのテキストからも明らかなのは、彼の性質論を支えるのは一貫して彼の理解するプラトン哲学だということである。

もちろん『ティマイオス』だけが典拠となっているのではないが、ここではその影響を見てみたい。プラトン『ティマイオス』では、知性認識によって把握され、つねに同一の「ある」(τὸ ὄν)と、感覚によって把握され、つねに変化する「生成」(τὸ γινόμενον)が区別されている(*Tim.*, 27D6–28A6)。さらに、生成しては消滅するものを、「これ」(τὸδε)だとか「それ」(τοῦτο)と呼ぶことはできず、「そのようなもの」(τοιοῦτον)としか呼べないとされる(*Tim.*, 49D5–50A4)。プラトンは「そのようなもの」を性質と同一視するわけではないが、プロティノスは同一視して解釈している³¹。

ただし、プラトンの宇宙は「これこれ様の性質」のままではなく、神がそれらに形と数を与えることで何らかの安定したものとして構成されることになる(cf. *Tim.*, 53B1 sqq.)。そこでは、幾何学的な原子論が展開される(cf. *Tim.*, 61D5–62A5)。プロティノスは、こうした幾何学的な説明モデルを採用しない代わりに「ロゴス」を導入する。ロゴスは制作者デミウルゴスの代わりになる形成原理である。そして、デミウルゴスがモデルとして眺める「範型」(παράδειγμα)と、その「模造」(μίμημα)としての世界という図式(*Tim.*, 48E5–49A1)もまた、プロティノスが受け継いだものである。

プロティノス性質論の特徴は、本質存在とのカテゴリー的・存在論的な区別と、原型と似像という因果的説明の二点にある。これらは、ロゴスという本質存在が、本質存在ではない性質を似像として生むという帰結を導く。彼は、「本質存在ではないものから可感的な本質存在を作り出すとしても、難色を示すべきではない」(44 [VI, 3], 8, 30–31)と言う。もちろん、作り出された可感的な本質存在は同名異義的にしか本質存在ではない。可感的な人間は本質存在ではなく、人間というロゴスが生み出した影、性質の寄せ集めである。これは明らかに、人間が人間を生むとする生物学的理解に基づいたアリストテレス哲学に対するアンチテーゼである³²。プロティノスにとって人間を生み出すロゴスとは魂

³¹ しかしコーンフォードは、「性質」と理解している。Cf. Cornford 1937: 180–181. ソラブジはこの『ティマイオス』の箇所を *locus classicus* として、生成事物を性質の束としてとらえる伝統をまとめ、プロティノスもそこに含めている (Sorabji 1988: 44–59)。

³² Aristoteles, *Met.* A 3, 1070a27–28; cf. Alexander, *Mant.*, 121, 21–22; Wurm 1973: 185, n. 28.

である。いや、人間とは本質において魂そのものである。本質存在としての魂と、性質である内在形相との差は、越えることの出来ない存在論的かつカテゴリー的な差異であり、かつ前者が後者を生み出すという因果的な関係をもつ異なるのである。

ところで、『カテゴリー論』を解釈する後代の新プラトン主義者たちは、可感的な本質存在の一部を満たす特殊な属性の身分をめぐって、それが本質存在なのか、属性と本質存在の間のものであるのかという問題について議論をめぐらせる³³。そこでは、明らかにアリストテレス哲学とプラトン哲学の一致を目指す試みが見られる。当然、彼らはプロティノスのように可感的な本質存在を性質に還元するようなラディカルな反アリストテレス的立場を取らない。逆に言えば、プロティノスは自らのプラトン主義のために、妥協的な道を選ばなかったのである。

³³ この解釈の伝統については、すでに言及したルーナの注釈が詳しい(Luna 2001: 234–255)。

6. 感覚論

6.1. 感覚における受動様態の共有と非受動

つぎに、本質存在としての魂と、性質としての内在形相が関係する場面について考察してみたい。その場面とは、感覚認識 (αἴσθησις) である。というのも、これまで見てきた特異な仕方で世界・魂をとらえるプロティノスの感覚論はまた特殊なものだからである。

プロティノスによれば、魂は感覚の対象である物体の影響を受動 (πάσχειν) しないという。したがって、まず最初に魂が受動することなく、感覚はどのように成立するのかについて、彼の基本的立場を確認することにしよう。その上で、プロティノス感覚知覚論の研究に大きな貢献を果たしたエミルソンの分析に沿いつつ¹、感覚器官の役割について詳しく検討して行く。最後に、感覚において重要となると幾度も示唆してきた万有全体における受動様態の共有 (συμπάθεια) という特殊な考え方について論じることにする。

まず、感覚において魂が受動しないという点について、第26論考「非物的なもの非受動性について」(III, 6) で確認したい。

「感覚とは受動 (πάθη) ではなく、受動様態をめぐる活動であり判断 (ἐνεργείας περὶ παθήματα² καὶ κρίσεις) だとわれわれは主張した。受動は [魂とは] 別のもの (たとえばこれこれ様の身体ということにしておこう) に生じ、判断は魂に生じ、判断は受動ではないのである [...]。この [われわれの主張の] 場合でも、判断は判断として、判断されるものの何ものももたないのかといった難問が大いにあった。

いや、もし [判断が] 印影をもつのであれば、受動してしまっていることになるだろう。だがそれでも、刻印と呼ばれるものについても、想定されているのとは全く別の仕方のものがあるのだと言うことができたのだった。その別の仕方とは、知性認識の場合 (ἐπὶ τῶν νοήσεων) のようであり、この知性認識もまた活動であって、それは何かを受動することなく、認識することができるのである。一般的に言って、魂を物体の加熱や冷化のような変容や変化のもとに置かないのが、われわれの主張であり意図することである。」 (26 [III, 6], 1, 1-14)

¹ Emilsson 1988. エミルソンの研究は、今日のプロティノス研究でもスタンダードである。

² 注釈者フリート (Fleet 1995: 72-73) は πάθος と πάθημα が区別されているとして訳し分けているが、私は同義であると理解する。

引用の最後から明らかなように、プロティノスは受動を物体に起こる変化として考えている³。変化するものは滅びるが、魂は不滅である。このように、魂の非受動性は、魂の不滅性と関わる（26 [III, 6], 1, 25–30）。

受動は、魂ではなくこれこれ様の身体に生じるとされる。これこれ様の身体とはすでに触れたようにアリストテレスに由来する表現であり⁴、感覚器官を備えた物体をここでは指す⁵。プロティノスによれば、感覚とは、感覚器官が受動したものであることについての活動・判断だということになる。以下、必要に応じて、「把握としての感覚」、「受動としての感覚」などと区別して表現することにする。

感覚が2つの契機に区別されるのは、それぞれの主体が区別されるからである。魂の身体への内在について論じたところで触れたように、受動するのは、魂によっていわば光のように与えられた力とこれこれ様の物体からなる「合成体」（συναμφότερον）ないし「生きもの」（ζῷον）である⁶。さらに具体的に言えば、万有の部分だと言われた受動的に感覚する部分である⁷。他方、受動したものを把握するのが魂だとされる。これは、万有の一部ではない、個別の魂である。そして、魂と合成体がそれぞれ関わるものも異なるという。受動としての感覚は外的な可感的事物を対象とし、把握としての感覚は、すでに可知的になった形相を対象にするとされる。ここで、感覚とは正確に何に属するのかという問題に対して、これこれ様の魂と身体の合成体であると結論づける第53論考（I, 1）の議論を見てみよう。

「魂の感覚する力は、可感的なものを把握するのではなく、むしろ感覚に

³ 受動とは、「以前とは別様の状態にあることのうちにある」（42 [VI, 1], 22, 7–8, ἐν τῷ διατίθεσθαι ἐτέρως ἢ πρότερον）ことと規定される。プロティノスにとって、能動と受動は可感的世界における〈動〉のカテゴリーに属するものである。なお第26論考で素材が非受動であると議論するとき、プロティノスはアリストテレス『自然学』や『生成消滅論』における変化論を基盤としている。Cf. Fleet 1995: 179–180.

⁴ Aristoteles, *Met.* Z 10, 1035b16; *De an.* II 2, 414a22; cf. Fleet 1995: 74–75. また、第3章の議論（3.3.2.）を参照。

⁵ たとえば、同じ論考の第2章では、「視覚について、視覚作用が活動しているとき、目が受動する」（26 [III, 6], 2, 53–54, ὡσπερ ἐπὶ τῆς ὄψεως τῆς ὀράσεως ἐνεργούσης τὸ πάσχον ὁ ὀφθαλμός ἐστιν）と言われる。

⁶ 第53論考（I, 1）では、「感覚能力ではなく、感覚能力をもつものが感覚するのである」（53 [I, 1], 6, 9–10, ἡ δύναμις δὲ ἢ αἰσθητικὴ οὐκ αἰσθήσεται, ἀλλὰ τὸ ἔχον τὴν δύναμιν）と言われる。ここでの感覚能力をもつものとは、合成体である。第3章第3節の議論を参照（3.3.2.）。

⁷ 第4章（4.2.3.）で引用した第8論考（8 [IV, 9], 3, 23–29）とその解釈を参照。また、次節でも再度取り上げる。

よって生きもののうちに生じた印影を把握するものだとすべきである。というのも、これらの印影はすでに可知的なのだから。その結果、外的な感覚はこの〔可知的なもの〕把握の似像であり、かの〔把握〕はそのあり方においてより真なるものであり、形相だけを受動することなく観想するものである。」(53 [I, 1], 7, 9-14)

ここも先ほどの引用箇所と同様、魂に属する判断としての感覚と、合成体に属する受動としての感覚を区別しようとしている。このように区別することは、たしかに魂を外的なものを受動から切り離し、その不死性を保つことに成功するかもしれない。しかし、切り離してしまうことで、外的なものをそもそも認識していると言えるのかという問題を抱えることになる。先の第26論考の引用箇所後半でプロティノスは、判断・把握と受動を区別する自らの立場にまつわる困難を挙げている。それは、感覚における魂の判断は、「判断される当の対象の何ももっていないのではないか」という問題である。すなわち、魂自身が外在する対象から何も受けとっていないならば、魂は外の対象の何も認識していないのではないか。

それに対して、「印影」(τύπος) や「刻印」(τύπωσις) は、感覚において魂が外的対象をそのまま受動することを説明するものである。魂に受動を否定するプロティノスはどのように考えているのか。刻印が否定される第41論考「感覚と記憶について」(IV, 6) を見てみよう。

「おそらく、あらゆる場合において、われわれが見ることをとおして何かの感覚を得るとき、直線上に置かれた視覚対象がそこにあるところでわれわれは見ていて、視覚によってそこに向かってるのである。というのも、明らかに、把握はそこで生じており、魂は外部にまなざしを向けているからであり、その理由は、思うに、いかなる印影も魂のうちに生じた、あるいは生じつつあるのでもないからである。[...] じつに、見られる対象の形相をすでに自らのもとにもっていて、印影がそこ〔魂〕にやってきているというその事実によって見ているならば、外のものの何にもまなざしを向ける必要はなかったことであろう。」(41 [IV, 6], 1, 14-23)

プロティノスによれば、刻印が魂にまで来ていないことこそが、外部の対象

を感覚することを可能にするという。ここでは、把握としての感覚が問題となっている。プロティノスは、魂が自らのうちに刻印された印影を見ているのではないと言うとき、感覚における判断が外部の対象に向けられていると考えている。上掲の第41論考では器官の明確な役割が論じられないのではつきりと言えるわけではないが、プロティノスはこの箇所では器官が受動しないと主張するのではない。むしろ、器官の受動は、魂が外部のものを把握することを可能にするような受動なのである。このことは後で検討することにする(6.3.)。

いまは最初に引用した第26論考のテキストに戻りたい。その後半では、知性認識と同じような仕方での刻印はありうるとされる。知性認識のような、全く別の仕方の刻印とはどういうことだろうか。同じ第26論考で、感覚と知性認識が並行して説明される箇所を挙げてみよう。

「たとえば、視覚は能力においても活動においても存在し、本質において同一のものだ。そして、〔視覚の〕活動は変化ではなく、本質的なあり方をそれに対してもち⁸、知っているところのものに接近すると同時に、受動することなくその対象を知る。ちょうどそのように、思考的部分は知性に関わり、それを見るのである。そして知ることの能力、これは、印が内部に生じるときに〔知るの〕ではなく、むしろ知る対象をもち、そしてまたもたないのだ。〔対象を〕もつというのは、知ることによってであり、もたないというのは、——ちょうど蠟のなかの形のように——見られる対象から何かが保存されるのではないことによってである。」(26 [III, 6], 2, 34–41)

視覚は、見る能力としてある場合も、見ることを実現している場合も、本質において(τῆ οὐσίᾳ) 同一である。能力から活動への移行は、変化ではないとプロティノスは言う⁹。思考的部分との類比から言えば、見ることを実現しているとき、視覚は対象をもっていることになる。しかし、何をもつのか。

鍵となるのが、「本質的なあり方をそれに対してもち、知っているところのも

⁸ πρὸς ὃ ἔχει τὴν οὐσίαν. HS²は他の校訂者にならい、τὴν οὐσίανを欄外注が紛れ込んだものだと削除する提案をするが、これにはしたがわず読んだ。

⁹ Cf. 26 [III, 6], 2, 46–49. 感覚を「ある種の性質変化」(De an. II 5, 416b34, ἀλλοίωσις τις)とするアリストテレスの立場とは異なると言える。ただし、「ある種の」という限定でアリストテレスが意図していたことについては議論が絶えない。

のに」(πρὸς ὃ ἔχει τὴν οὐσίαν καὶ ἔστιν εἰδυῖα) という一節である。この内実は必ずしも明瞭ではないが、他の箇所で行われていることに鑑み、つぎのように解釈されるべきだろう。すなわち、どの魂もすでに自己自身のうちに形相・ロゴスをもつ。感覚するとき、器官は対象の性質・内在形相を受動するが、そのとき魂は自己自身のうちにある形相を活動させる。この活動が「もつこと」である。このとき、視覚は自己自身を認識しているのではなく、対象と関係しその対象に気づいている。そして、魂のうちにあるものと、対象との対応関係が全く別の仕方の刻印に相当するように思われる。おそらく魂は、感覚器官をとおして、自らもつ形相を外的対象に当てはめる仕方で見ると。これが第41論考で言われていた外に目を向けることである。

以上の検討から、プロティノスは、感覚において2つの契機を分けていることが明らかとなった。まず、対象の受動であり、これは感覚器官に起こることである。つぎに、魂の活動・判断であり、これは外的対象に向かうものである。しかし、どうして何も受動しない魂が外に向かい、外的対象について判断していると言えるのだろうか。このことを理解するために、器官の受動について分析する必要がある。

6.2. 器官の受動——エミルソンの解釈——

エミルソンによれば¹⁰、魂が対象の印影を受動しないことこそが、プロティノス感覚論を理解するために重要なことである。彼の解釈によれば、プロティノスは印影を否定することで、感覚がセンス・データのようなものを把握するのではなく、直接、外的対象を把握すると考えている。そして、はたらきかけを受動するのが器官であることは、魂が外の対象を直接把握することを妨げない。彼は、プロティノス感覚論における器官の受動がつぎの5つの特徴をもつと言う。考察の道標として、その5つを挙げて受動の役割について考えて行きたい。

- (1) 感覚される対象の性質と類似する
- (2) 類似することは、判断することから区別される
- (3) 受動(類似)は、器官に属する
- (4) 受動は、感覚する主体と同一でもないし、対象とも同一ではない。知性的なものと感じ覚的なものとの中間に位置する

¹⁰ 以下、つぎのエミルソンの研究を中心に考察を進める。Emilsson 1988: 82–93; 113–125; Ibid. 2007: 127–129.

(5) 視覚の場合、受動は、色や形が外部にあるままにわれわれによって把握されることを説明する

(2) と (3) については、すでに検討を試みた。その他の点 (1) (4) (5) について、エミルソンが何度も参照して依拠する第28論考「魂の諸問題について第2篇」(IV, 4) 第23章を取り上げて考察してみたい。

その箇所ではプロティノスは、魂が外的対象を感覚するとき、自分自身だけで把握するのか、別のものと一緒に把握するのか問う。もし魂だけで把握するならば、それは自己自身のうちにあるものの把握であり、「知性認識のみ」(28 [IV, 4], 23, 6, $\mu\acute{o}\nu\omicron\nu\nu\ \nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$) だと言う。そこで、プロティノスは改めて問い直す。

「だが、もし〔自分自身のうちにあるもの以外の〕別のものの〔把握がある〕ならば、先にこれら別のものをもっていたはずだが、それは [a] 〔魂は別のものに〕似ることでもつのか、あるいは [b] 似ているものと一緒にいることでもつのか〔いずれかである〕。」(28 [IV, 4], 23, 6-8)

感覚することとは、感覚される対象に何らかの仕方で似ることであり、古代ギリシア哲学の伝統において、これは受動することとして論じられてきた。しかし、魂の非受動を主張するプロティノスにとって、魂自身が似ることになるという [a] の選択肢の可能性はない。したがって、対象と似ているものと一緒にいるという [b] の可能性が採用されることになる。

[b] へと移行する前に、なぜ魂と外的対象だけではないのかについて、プロティノスが述べる根拠を見ておきたい。プロティノスの感覚論を理解するために重要な一節ではあるが、多様な解釈を許容する困難な箇所でもある。

「またじっさい、〔魂自身が似るという想定 [a] をとった上で〕視覚対象を魂が遠くから見る場合、たとえ形相が魂にやってきていると、百歩譲って認めるとしても、最初〔その形相は〕分割不可能なものであるかのようだが、最後には〔対象として〕基にある色と外形へといたるのであり、魂は〔視覚対象が〕そこ〔対象があるところ〕においてどれほどの大きさであるかを見る。それゆえ、これら外のもの〔対象〕と魂だけがあるのではないはずである。というのも、〔それらだけでは〕決して何も受動するこ

とがありえないのだから。」 (28 [IV, 4], 23, 15–20)

外的なものの認識を説明する仕方は単純に考えて2つあるだろう。外的なものがやってきているか、認識主体が外に向かうかである。魂だけならば知性認識しかないと言われているので、外に向かう可能性はそもそも考えられていないと言える。だが外的なものの認識があるためには、[a]の想定上、少なくとも外的なものがやってきているとしなければならない。形相が魂にやってきていると百歩譲って認められたのはそのためである。その形相は魂にあるのだから最初は不可分なものとしてある。ここでプロティノスは事実を訴える。つまり、視覚は実際に遠くの対象がどれほどの大きさかを認識している。しかし、想定上では魂のうちに不可分な形相があるだけである。このギャップを埋める必要がある。だが、魂と外的対象だけでは、この説明は不可能だという。求められているのは、可知的なもののみを認識する魂に外部のものの形相を提供し、外部のものがどのようなものか、どれだけの大きさなのかといったことを受動あるいは把握するものである。その媒介の役割を担うのが感覚器官である。プロティノスは基本的に感覚器官が受動すると考えている。そして、この受動が、対象がどれだけの大きさなのかを説明することに関わるのである(受動の特徴(5))。

では、対象と似ているものと一緒にある[b]の立場とはどういうものか。

「いや、受動することになる第三のものがあるのでなければならない。つまりそれは、形相を受けとることになるものである。それでは、〔第三のものは感覚されるものと〕受動様態を共有し(συμπαθές)、同様の受動様態をもち(ὁμοιοπαθές)、〔感覚対象と〕同じ素材に属する(ύλης μιᾶς)。一方でそれは受動し、他方、〔魂が〕認識するのでなければならない。そして受動とは、作用をなしたものの何かを保全しつつも、〔作用をなすものと〕同じではないという仕方で生じるのでなければならない。いや、〔第三のものは〕ちょうど作用するものと魂の間にあるので、それは、適切な中項として位置し、可感的なものと可知的なものの中にある受動をもつ。〔第三のものは〕その両端をそれぞれ結びつけ、受容するものであると同時に報告するものであり、それぞれに似るための適性をもつ(ἐπιτήδειον)。[…]外的な対象には、受動することをとおして似ること

になり、内的なもの〔認識主体〕には、その受動が形相になることによって似るのである。」(28 [IV, 4], 23, 20–32)

対象を受動することとは対象に似ることである(上記の特徴(1))。しかし、受動した器官は可感的対象と同一なものではない。目は対象そのものではないからである。器官が受動するものとは、素材のうちにある可感的対象の内在形相・性質そのものではなく、素材から切り離された形相である。

エミルソンによれば、感覚器官の受動は「現象そのままに」(phenomenally)受けとっている事態を指すという¹¹。たとえば、緑の芝を見て、青い空へと視点を移すとしよう。このとき、芝は緑である、空は青いという判断の変化がある。しかし、判断以前のより基本的なところで、われわれは色とその変化を経験している。これがエミルソンの言う、性質が「現象そのまま現前する」(phenomenally present) 事態である。現象そのままに現前するからこそ、器官の受動が対象をそのまま、対象があるところで感覚が成立することを説明する。彼によれば、この事態は認識的なもの(epistemic)ではないという¹²。

プロティノスが考える中間的な器官による特殊な受動については、エミルソンも指摘するように、哲学史的な前例がある。たとえばアレクサンドロスにおいて、形相の受動は可感的なものと同知的なものの中間である¹³。彼によれば、感覚の受動は、それ自身が素材となり受動するような単純な受動でもなければ(e.g. 熱を受動してそれ自身が熱をもつようになる)、知性のように素材をまったくもたずに形相を把握するのではなく、大きさや形をともなつて(μετὰ σχήματος ἢ μεγέθους) いる。可感的なものの把握は、それらが素材のうちにあるものとしての把握だという¹⁴。アレクサンドロスにおいて、この把握の役割を担うのは、大きさなどを対象とする共通の感覚という中枢器官である。

プロティノスにおける器官の受動も中間にあるものだとされる。そして別の

¹¹ Cf. Emilsson 1988: 88–93.

¹² その根拠に、別の箇所では、感覚器官が受動していても、感覚されない・記憶されないケースが考察されていることを挙げる。魂が可感的なものへと「傾く」(νεύειν) のでなければ、些細で有益さをもたない受動は感覚されないとされる。Cf. Emilsson 1988: 85; 28 [IV, 4], 8, 9–16; 25, 1–5.

¹³ Cf. Alexander, *De an.*, 83, 13–84, 13. この箇所は知性が感覚とは異なることを示す文脈にある。

¹⁴ アリストテレスは『魂について』(II 12) のなかで、感覚を素材をともなわずに受け入れるとしたが、アレクサンドロスはそれを素材のうちにあるものとして把握する(ἀντίληψις) と解釈していることになる。この伝統については、ソラブジを参照(Sorabji 2005: 44–47)。

論考では、目をとおして入ってきた形相は、「大きさ」(μέγεθος)を引き連れていると言う。しかし、その大きさというのは「嵩において大きいのではなく、形相において大きいもの」(οὐ μέγα ἐν ὄγκῳ, ἀλλ' εἶδει γινόμενον μέγα) だという¹⁵。この受動が、エミルソンの説明するようなものであるかは不明である。少なくとも、プロティノス自身は、認識的でない現象そのままの現前とは説明しない。彼の問題意識は、以下で述べるように別のところにあった。

上掲引用に戻ろう。感覚器官は受動したものを報告すると言われる。この箇所では、器官が受動したものが形相になることだと言う。これは、内在形相・性質がロゴスになることである。それはどのようになされるのだろうか。ここで、器官について言われている「適性をもつ」(ἐπιτήδειον)という表現に注目したい。この語はすでに考察したように、それ自身が何かを成し遂げる能力ではなく、そうした能力を受けとることができることを表わす¹⁶。目は瞳を備えているなど視覚のための適性をもつが、感覚器官としてはたらきうるのは、魂の視覚能力がそこではたらくからである。性質がロゴス・形相になるというのは、魂の視覚能力がそこではたらいっていることを表わす¹⁷。

他方で、器官は対象のはたらきを受動するための適性をもつのである。器官は第8論考で「受動的に感覚するもの」(παθητικῶς αἰσθητικόν)とされ、それは万有の一部だとされた¹⁸。この受動のための適性は、万有の魂によって備えられたものである。対象と器官は「同じ素材に属する」(ὕλης μιᾶς)と言われるが、どちらも身体として万有全体の一部だということを意味するだろう。この器官の適性が実際に受動して機能するのは、まず可感的対象、具体的に言えばその対象の内在形相がそれにはたらきかけることによってである¹⁹。

だが、内在形相の特徴は、受動様態の共有ができないことにあった。つまり、内在形相は物理的な変化あるいは性質的な変化をもたらすだけである。しかし、そうした物理的な変化が対象と器官の間で起きているのではないとプロティノスは考える。そうした物理的な変化であれば、対象と器官の間の連続する空間でそれが起きていなければならないが、実際にはそれは起きていないからであ

¹⁵ 31 [V, 8], 2, 26–28; cf. 26 [III, 6], 18, 24–28.

¹⁶ 第4章第2節(4.2.2.)と、そこで挙げたウィルバーディングを参照(Wilberding 2005: 315–334)。

¹⁷ エミルソンも、形相の受容と判断は同じだとしている。Cf. Emilsson 1988: 137–140; Ibid. 2007: 127.

¹⁸ 詳しくは4.2.3.の議論を参照。

¹⁹ Cf. 29 [IV, 5], 4, 28–31. この箇所については、すぐつぎに扱う(6.3.)。

る。器官と対象の間で起こる受動様態の共有は、数的に一なる魂によって引き起こされる事態である。次節で詳しく論じるが、この器官と対象の場合では、その魂は万有の魂だということになる。対象の内在形相が器官にはたらきかけるといふ事態は、万有の魂によって対象の内在形相がはたらきかけ、同じく万有の魂によって、受動するための適性をもった器官が機能しそれを受動し共有するという事態に他ならない。さらに、器官はこの共有する受動様態を形相として個別の魂に伝達する適性ももつ。対象と同じ受動様態（性質・内在形相）を共有する身体器官に、個別の魂がはたらきかけることで感覚認識が起きるのである。

以上のように、プロティノスによれば、感覚とは、器官の受動と、その魂への報告（魂による判断）からなる。この後者の性質・内在形相からロゴスへの変換プロセスを、今日では神経インパルスとして説明できるとしたのが、ブルメンサルである²⁰。彼によれば、体のなかで刺激へと変換されたものを脳が捉えるように、魂は印影（impressions = τύπος）が器官をとおして変換されたものを把握するという。

それに対してエミルソンは、ブルメンサルの示唆する神経インパルスのような物理的な刺激でプロティノスの感覚論を説明できないと反論する。上掲の第28論考第23章で、受動は可感的なものとは知的なものの中間の位置づけを与えられており、それは物體的なものではないのだという。私には、ブルメンサルによる神経インパルスへの言及の力点が、物理的・刺激的であることに置かれているようには思われない。しかし、プロティノスの感覚論に相応しくないのはたしかである。なぜなら、プロティノスは多くの論考で、とりわけストア派の唯物論を批判する文脈で、器官による対象の受動や、器官から魂への受動の伝達が物體的な刺激の伝達だと想定すると不合理な帰結にいたると論じるからである²¹。

ここまでの考察をまとめておこう。器官は、魂と対象の中間にあり（4）、対象に似る（1）（3）。しかし、器官が対象に似ること（受動）と、魂に似ること（形相としての伝達）は区別される（2）。後者は、すでに触れたように魂の活動・判断だと解釈すべきだからである。（5）に関しては、しかし、器官の受動がなければ、魂の把握が外の対象の把握であることを説明できないという程

²⁰ Cf. Blumenthal 1971: 71–72.

²¹ Cf. 2 [IV, 7], 6; 4 [IV, 2], 2, 12 sq.; 27 [IV, 3], 1–3 et passim. しかしプロティノス自身、脳や神経の役割を認めている（27 [IV, 3] 23）。

度のことしか示されていない。この点をめぐるプロティノスの見解を考察することが最後の課題となる。

エミルソンは、器官の受動を「現象そのままの現前」という特殊な受動として説明したが、このこと自体は外の対象の把握だということを含んではいない。エミルソンはこの受動に類似したものとして、セクストスが言うような「白く作用される」(AM VII, 344, λευκαντικῶς ... κινεῖσθαι) という事態を挙げる。こうした感覚の受動は非理知的であり、これを基に外的な対象について真なることを語ることはできないとセクストスは議論する²²。「白く作用される」、「白くされる」(λευκαίνεσθαι) とは、キュレネ学派に由来する表現である²³。キュレネ学派は、白くされているという内的な受動様態の認識があるだけで、外的なものの把握はできないと主張したと言われている²⁴。これに対してプロティノスの考える受動は、外的な対象をあるがままに把握することを可能にするような受動であり、セクストスの考えるようなものとは異なると言える。

いずれにせよ、プロティノス自身が器官の受動が現象そのままだということに依拠して、対象の直接的な把握を説明するのでは決してないことに注意しなければならない。エミルソン自身も注目するように、「受動様態の共有」の概念がそうした役割を果たすのである。

6.3. 受動様態の共有 (συμπάθεια) について

「受動様態の共有」(συμπάθεια) についてはすでに触れたように、お互い直接つながっていないもの同士の影響関係を説明するため、様々な文脈でもち出される。たとえば天体の地上への影響や、魔術、祈りといった問題など多岐にわたる。この自然学における共有理論についてはストア派とプラトンの影響が、さらに視覚論への応用に関してはガレノスのプラトン解釈の影響があると指摘される²⁵。ここでは、これまでのプロティノス魂論の考察を土台にして、彼がこの συμπάθεια という概念を用いて何を説明しようとしたのかに焦点を絞り考察

²² ピュロン主義者は、「白くされていると感じていること」や「温かいと感じていること」など、不可避的に被っている受動様態については承認し、広義でのドグマはもつとされる。Cf. *PH I*, 13–15; 205. それに対して、知識に基づいて探求されることについて判断を保留するのがピュロン主義の態度だとされる。

²³ Cf. Sextus, *AM VII*, 191.

²⁴ 内的認識として、多くの研究者の注目を集める考え方である。詳しくは、オキーフと中畑の研究を参照 (O'Keefe 2011: 27–40; 中畑 2013: 88–94)。

²⁵ Cf. Emilsson 1988: 58; Gurtler 2002: 241–276.

したい。

感覚を論じる文脈で受動様態の共有がもち出されるのが、第29論考「魂の諸問題について 第3篇、あるいは視覚について」(IV, 5)である。そこでは、視覚が中間のもの(空気や光)なしに離れた対象を感覚できるのかについて議論される。彼の見解は以下のとおりである。

「もし〔対象が〕はたらきかけるための力を有し、他方のもの、いやどんな仕方であれ、視覚が受動するための力を有するならば、それが可能であることに関して、それを為すことのためにどうして別の中間のものを必要とするのだろうか。それを必要とするということは、邪魔するものを必要とすることである。」(29 [IV, 5], 4, 28–31)

注意すべきは、プロティノスは中間のもの(τὸ μεταξύ, τὸ μέσον)がないと主張するのでもないし、対象から器官へのいかなる伝達もないと言うのではないことである。その間に空気や透明な物体があろうと、またその空気を対象の形相・性質が通っているのだとしても、それは付帯的だという。中間のものはいかなる因果的役割も果たさない²⁶。プロティノスの考えでは、対象がはたらき、そのはたらきを受容する適性をもった器官があれば、妨げられない限り、受動が成立する。

彼は、この離れた対象を感覚器官が受動し、器官が対象と同じ性質をもっている事態を受動様態の共有と呼ぶ。受動様態の共有において説明されるべきことは、なぜ中間のものなしに離れたものが同じ受動様態・性質をもつかである²⁷。ここでは、判断とは区別された受動の局面が問題であることに注意を喚起しておきたい。

では、何が受動様態の共有を説明するのか。すでに述べたように、人間の身体も含めた宇宙全体が1つの生きものだということが彼の解答となる。以下に引用する箇所は、感覚における受動様態の共有ではなく、天体の地上への影響を受動様態の共有に依拠して論じる文脈にある。

²⁶ Cf. 29 [IV, 5], 4, 28, ὥστε δι' αὐτοῦ [sc. τοῦ ἀέρος τοῦ μεταξύ] μᾶλλον, ἀλλ' οὐ δι' αὐτό.

²⁷ 第8論考(IV, 9)では、受動様態の共有が刻印と対比されている。Cf. 8 [IV, 9], 2, 20–22. 刻印は器官の受動に関する理論であり、プロティノスはこれに代わるものとして受動様態の共有を提示していると言える。

「この一なる全体〔万有〕は受動様態を共有するものであり、それは生きものが1つであるような仕方である。そして遠くのものゝ近くゝあり、それはちょうど個々の1つの〔生きもの〕の場合に、爪、角、指や、連続していない何か他のもの〔が近くにある〕ようなものである。だが、中間のものが間に入って、何も受動せずとも、近くにならないものは受動するのである。というのも、似たものが隣り合わせに置かれず、中間にある別のものに分け隔てられていても、類似性によって受動様態を共有するのであり、そばにないものからの作用が遠くのものゝ到達するのは必然的なことである。」 (28 [IV, 4], 32, 13–20)

この万有が1つの生きものであることは、引用箇所少し前で「1つの魂をもつ」(28 [IV, 4], 32, 6, ψυχὴν μίαν ἔχον) からだと説明されている。この魂とは万有の魂であり、それが受動様態の共有の原理の基盤にある。この箇所は、生きものの部分(爪、角、指)の例を出す点で具体的だが、何が説明されているかは明瞭でない。

エミルソンは、万有が συμπάθεια をもつ生きものであることに訴えるプロティノスの説明は、視覚の場合と完全に対応しておらず、対象を見る目の役割をするものが万有の受動様態の共有のなかにはないと考える²⁸。たしかに、万有には目に相当する器官がない点で完全なパラレルではない。また、受動様態の共有をする万有の魂が何かを感覚しているわけでもないだろう。しかし、エミルソンは説明されるべきこと(explanandum)を誤解している。説明されるべきことは、受動としての感覚、すなわち隔たったところにある部分同士が共通の何かをもつことである。ここでは、指の痛みを例に考えてみたい。プロティノスは、指の痛みが、角にも爪にもあると考えているのである。このことは、1つの魂がその生きものの全体にあることで説明される。

プロティノスの考えに沿って例示すればつぎのようになる。一匹の動物の場合、指にある痛みという性質が、魂の一性ゆえに、他の部分にも共有されている。端的に言えば、角にも尾にも指の痛みが伝達される。実際にはすでに動物の魂が感覚することで痛みが共有されている。しかし重要なのは、この伝達や共有が、感覚されることによってではなく、1つの魂が全体に現前していることによって説明されることである。視覚のケースに当てはめてみよう。離れた

²⁸ Emilsson 1988: 61–62.

ところにある対象の性質を、それを受動するための適性をもった器官が受動している。器官と対象は、それらが万有という1つの生きものの部分である限りで受動様態を共有するのであり、このことは万有が1つの魂（正確に言えば自然）をもつことで説明される。自然という1つの魂が、共有を説明するのである。

動物の痛みの場合と同様、視覚の成立にはもう1つのステップが必要であり、それは、身体器官において魂がはたらくことである。これを、先ほどの生きものの例で再現してみたい。角をもった生きものの全体が万有である。その生きものには魂が備わる（万有の魂）。人間の身体器官はその一部であり、たとえば角にあたる。人間の魂はその角に備わる、生きものの魂（万有の魂）とは独立した別の魂である。この場合の感覚とは、角から離れたものの対象の性質（指の痛み）を角が受動し、角の魂が判断することである。受動は、生きもの全体が魂をもち受動様態の共有を可能にする1つのものであることと、それを受動する適性をもったもの（角）があることによって説明される。受動する適性をもった角には、指の痛みと同じものがあることになる。それを角に備わる魂（人間の魂）が指の痛みとして判断することが感覚である。奇妙ではあるが、これがプロティノスの見解である。

人間の魂が万有の魂の一部ではないという主張は、このような特異な認識論に活かされているのである。だがこの理論においては、万有の魂は世界のうちにあるあらゆるものを共有し、感覚しているのではないかという疑問が出て来る。これに対して、プロティノスよれば、生きもの全体に行きわたる万有の魂は、共有の原理ではあるが、それ自身はつねに知性的な認識をしている。万有の魂も感覚能力はもつが、それをはたらかせる必要性がなく、万有全体で共有されていることを感覚することはないのである。

こうしたプロティノスの感覚論が、外的対象の把握を本当に説明できるのかは大いに疑問だろう。彼の主張の要点は、感覚を因果的に説明するのは外的対象ではなく、魂だということである。感覚が受動ではなく活動だという主張は、そうした立場に基づいたものである。感覚における受動も判断も、魂がその原理なのである。しかし、プロティノスは感覚を2つの異なる魂（人間の魂と万有の魂）によって説明している。彼の感覚論の問題はここにあると言えるだろう。万有の魂を原理として、外部の対象と同様の受動様態が器官において共有されるとしても、それを判断するのは別の個別の魂である。判断するものが万

有の魂であれば、ある部分における様態 (e. g. 指の痛み) として全体にこの受動様態を共有することは可能かもしれないが、感覚においては個別の魂が判断するのである。この魂はどうして器官における受動様態が外部の対象の様態であると判断・感覚できるのか、プロティノスは説明しきれていないように思われる。おそらく、万有の魂において共有されていることの内実が、そうした判断を可能にするような共有なのだろう。だが、万有の魂のなかで共有されている受動様態の身分は何か、共有が起きているとはいかなる事態なのか、不明である。

万有の一性による受動様態の共有という、われわれからすれば奇妙なプロティノスの立場は、彼の哲学の根本にあるプラトン主義に目を向けるならば理解できるかもしれない。もちろん、プロティノスのプラトン主義が、現代的な意味で正しいプラトン解釈だとは言えない。プラトンにとって感覚は魂の受動なのである (cf. *Phileb.*, 34A3-4)。それでも、魂が非受動であるというプロティノスの徹底した考え方は、他の対話篇でプラトンによって強調される魂の不滅性と合致するものだという確信のもとにある。また、目からの光の必要性も、中間の光の必要性もないと論じるプロティノスは、プラトン『ティマイオス』の視覚論から逸脱していることを自覚している。他方で、プラトンによっても語られる「同様の受動をもつ」(*Tim.*, 45C7, ὁμοιοπαθές) という事態は、同じ『ティマイオス』の、万有が魂をもった生きものであるという見解から解釈しうると、彼は考えたに違いない。

だが逸脱は逸脱である。とはいえ、プロティノスの魂論としては一貫している。彼の感覚論は、これまでに考察してきたプロティノスの魂論の全体構造から説明できるものである。彼は感覚といった自然的世界における基本的な認識や、その対象である性質も、自然的世界を超越し原因づける魂という形而上学的原理で説明しようとする。たしかに、自然の原理として魂を措定する見方は、プラトンの自然観の継承だと言えるだろう。だが、プロティノスにおいてはプラトンとは完全に異質なものが流れている。彼の魂論の成立過程には、ストア派やペリパトス派との対立や、その対立ゆえの影響という歪んだ背景があることを忘れてはならない。彼独自の魂論から説明される感覚の仕組みは、ギリシア哲学の認識論の系譜を眺めてみても、かなり特異で異質なものは確かである。

7. 思考と知性——第49論考（V,3）における自己知——

最後に、魂と知性の違いについて考察することにする。知性も魂も、全体的な図式で言えば〈ある〉に属する本質存在である。魂が身体と関わる点で知性とは区別されると先には述べたが、魂自身は身体から切り離されるものであり、その本質的な活動は身体に依存しないものである。その魂に本質的な活動とは、「思考、思考的部分」（διάνοια, διανοητικόν）のはたらきである。思考とは、外的なものを対象とする感覚とは異なり、魂のうちなるロゴスのみによる判断・認識作用である。この点において人間は完全に万有の魂から離れて個別のものであり、知性とは異なる魂固有の認識をすると考えられている。思考は、「理知的部分」（λογιζόμενον, λογιστικόν）とも呼ばれる。またプロティノスは、発声された言葉が魂のうちなる言葉の写しであるように、魂自身は知性の言葉（ロゴス）だと述べる¹。魂のうちには、知性が永遠において直知する直知対象が、「ロゴス」あるいは「形成原理」（λόγοι）として展開されている。すでに考察したように、知性自身のうちにあるロゴス（プラトンのイデア）と、知性の外に出て魂のうちにある「知性のロゴス」は異なる。それらはイデアの痕跡や印影だと言われる。魂は知性のように認識対象（イデア）をすべて一緒に（ὁμοῦ πάντα）とらえることはできない。なぜなら、魂は時間とともに推移的であり、知性のように永遠のうちにはないからである²。

魂はこうした思考をもつ点で、知性とは異なる。そして、この違いは完全な自己知を実現できるか否かの差異である。ところが、プロティノスは第49論考「認識する存立と彼方のものについて³」（V,3）の前半部において、思考の自己知の可能性について論じる。すでに触れたように、プロティノスが主張するところによれば、魂の一部は知性にとどまっている。しかし、実際に魂は知性認識（自己知）を実現していない。プロティノスが思考に可能だとする自己認識とは、完全な自己知（知性認識）を実現していないものとして自己を認めることである。ここに、自己自身が知らないことを自覚するというソクラテスの哲

¹ Cf. 10 [V, 1], 3, 8, αὐτὴ [sc. ψυχὴ] λόγος νοῦ. また、「思考はロゴスである」（49 [V, 3], 6, 26）という箇所をめぐる、オーストウートと中川の解釈を参照（Oosthout 1991: 113, 136–137; 中川 1997: 16–18）。

² プロティノスにとって魂の生命や思考の継起的活動が時間だとされる。Cf. 45 [III, 7], 11, 20–62.

³ ここでいわれる3つの「存立」（ὑποστάσεις）は、明らかに第49論考で中心的に扱われる、認識する存在としての魂と知性、そして「認識の彼方にある」（49 [V, 3], 12, 48, ἐπέκεινα γνώσεως）とされる〈一〉を指す。

学の受容があるとも言える。ところが、プロティノスは知性的な自己認識を実現してはいないという自覚以上の認識を魂・思考に認めるのである。以下、第49論考を中心に詳しく見てみる。

7.1. 問題の所在

まずプロティノスが自己知・自己認識をめぐる何を問題とするのか検討してみよう。第49論考の冒頭はつぎのような問いで始まる。

「自己自身を知性認識するものは、自己自身のうち特定の一部分によって残りのものを観ることで、自己自身を認識するのだと語られるために、複数からなるもの (ποικίλον) なのだろうか。というのも、全くもって単純なもの (τοῦ ἀπλοῦ) は、自己自身と自己自身の認識に振り向くことはできないのだから。それとも、合成体 (σύνθετον) でなくとも、自己自身を知性認識することはできるのだろうか。」 (49 [V, 3], 1, 1-5)

自己認識を主体と対象に分割する手法は、セクストス・エンペイリコスが真理の規準に対する懐疑・吟味を遂行するなかで示す、ピュロン主義的議論の1つである⁴。「真理の規準」とは、ヘレニズム期の認識論における重要なテーマである。セクストスは真理の規準の候補を列挙し、それぞれに拮抗する反論を示すことで、規準の有無をめぐるアポリアそして判断保留へと誘い込む。真理の規準として挙げられるものの1つが、「それによって」(ὑφ' οὗ) という認識の主体である人間である。それに対峙する難問として提示されるのが、人間という真理の規準をそもそも把握することができないという議論である⁵。そこでセクストスは、知性 (νοῦς) が自己自身を把握するとすれば、その全体が自己自身を把握するか、自己自身のある部分を用いて把握するかいずれかだと問題提起する。もし知性が全体として把握するとすれば、知性は全体として把握する主体であり、把握される対象は自己自身ではないことになる。他方、部分によって(その部分以外の残りの)自己自身を把握する場合、その部分はどのように自己自身を把握するのかという最初の問題へと循環してしまう。

プロティノスはそうした難問を上掲箇所意識している。認識する主体、対

⁴ とりわけ、第5章の議論とセクストスとの関連が指摘される。Cf. Bréhier V: 37; Kühn 2002: 229-266; Sorabji 2005: 139-140.

⁵ Cf. Sextus, AM VII, 263-342.

象、活動というように異なる部分に分けられ、1つの部分（主体）によって残り（対象、活動）を把握すると考えるならば、自己認識するものは複数の部分からなる合成体になる。部分同士が異なるこうした分割は、すでに見たように物体に生じる分割である。ここでプロティノスはセクストスの議論を利用している。彼は、分割されたものがそれぞれ異なるものになってしまうような物体に自己認識を認めてしまうならば、懐疑主義の餌食となることは避けられないと考えている。そこで、合成体でなくとも自己認識は可能なのかとプロティノスは最後に問う。当然、彼はこの可能性を認める。非物体的な知性こそが、単純なものにして自己認識を実現する存在である。ただし、この認識を実現できるものは魂より上位の知性原理である。

とはいえ、その知性は〈一〉のように完全に単純なものではない。プロティノスが考える知性の自己認識とは「私は〈ある〉である」(49 [V, 3], 13, 24, ὅν εἶμι)であり、認識する主体（私は〜である）と、対象（〈ある〉）という多性は認められている⁶。しかし、それは主体の外部に対象があるような認識ではなく、「私は〈ある〉である」という認識活動において、その主体も対象も一なるものとして実現されるような認識である。εἶμιも ὅνも結局は同じ事態を指しており、この自己認識が自己同一性を確立する。問題となっている自己認識とは、自己の外部にあるものを認識するようなものではなく、自己の内部にある自己自身を認識するものである。さらにプロティノスにとっての知性における〈ある〉(ὅν)とはイデアの総体であった。知性がイデア全体を自己自身として認識するのであり、そのように認識することが〈ある〉ことなのである。以下では、知性の実現するこの狭義の自己認識という意味で「自己知」を用いることにする。

問題は、同じように非物体である魂にそうした認識は可能なのである。もちろん、われわれが日常的に「意識」という言葉で理解するようなレベルで、魂が自己自身を認識することは可能である。魂は自己自身に気づくことは、様々な場合に起こりうる。ところがすでに示唆したように、プロティノスは特徴的な仕方でこの魂の自己認識を規定する。すなわち、魂は知性のような完全な自己認識を実現していないと気づくのだという。すなわち、魂は知性に依存するものとして自己自身を認識するのである。さらにこの認識は、もう1つの奇妙な自己認識のステップへと探求を向けさせる。それは、知性においてのみ実現

⁶ 知性論の詳しい分析はエミルソンを参照。エミルソンはとりわけこの一人称で語られる点にアリストテレス・ペリパトス派の知性論との違いを見ている。Cf. Emilsson 2007: 107–123, 144–152.

される〈自己知〉である。魂は自己知を実現できるのか。この吟味が第49論考前半を主導することになる。詳しく見てみたい。

7.2. 魂の自己知

7.2.1. 感覚と思考における自己認識の探求

外的なものに関わる感覚に、求められている自己知が認められないのは明らかである。プロティノスは第49論考において感覚による自己認識をつぎのように否定する。

「まず、魂の感覚する部分は単に外にあるものを対象にするだけだと、われわれはすぐさま主張できるだろう。というのも、たとえ身体の内部に生ずるものに気づくこと (συναίσθησις) があるとしても、この場合でも把握とは (ἀντίληψις) 自己自身の外部のもの (τῶν ἔξω ἑαυτοῦ) の把握なのだから。感覚する部分は身体のうちにある受動様態を自分自身で (ὑφ' ἑαυτοῦ) 感覚するのだから。」 (49 [V, 3], 2, -5)

「気づくこと」と訳した συναίσθησις は、個別の感覚に共通している対象 (大きさ、距離など) を感覚することや、感覚していることを感覚することといった事態を考察するアリストテレスのいわゆる「共通の感覚」に対して⁷、アレクサンドロスが頻繁に用いる表現である⁸。複雑な伝統をもった語であるが⁹、プロティノス自身はすぐつぎに換言するように、「把握」と同じ意味で理解している¹⁰。それは、身体器官における受動と明確に区別された、受動様態をめぐる魂の活動・判断である。これは内的な感覚能力とも呼ばれ、それがたとえば欲求や感覚器官における受動に向くことで認識・把握が生じるとされる¹¹。

⁷ Cf. Aristoteles, *De an.* III 1-2; *De somno*, 2. 455a12-20. また、『エウデモス倫理学』では、かなり高次の自己認識について συναισθάνεσθαι という語が用いられている。Cf. *Eth. Eud.* VII 12, 1244b26.

⁸ Cf. Alexander, *De an.*, 50, 8-51, 4; 65, 2-22; *In De sensu*, 148, 9-10; *Quaest.* III 6, 91, 24-93, 22.

⁹ アレクサンドロスだけではなく、ストア派でも用いられていたと考えられる。Cf. Galen, *Hipp. et Plat. plac.* III 7, 335-337 = *SVF* II, 900. 特定の学派に帰せられる概念ではないが、問題としてはプラトン・アリストテレスに遡るものであろう。アリストテレスを「読み込む」ことで発展した、古代におけるこの概念の複雑な伝統については、意識の問題と関連して論じる中畑を参照 (中畑 2013)。

¹⁰ ただし、自己認識が知性に認められる文脈で, συναίσθησις とも言われる。Cf. 49 [V, 3], 13, 21.

¹¹ Cf. 6 [IV, 8], 8, 10-11; Blumenthal 1971: 42-43.

この箇所で「自己自身の外にある」と言われるものには、感覚における受動様態や欲求といった身体の内部に生じるものも含む。それに対して、それらの把握は「自己自身によって」と言われる。ここでは認識する主体（魂あるいは感覚する部分）と、認識される対象（身体内外の受動様態）とが明確に区別されている。プロティノスの考える自己とは前者の認識主体であり、身体は自己の外部なのである¹²。感覚（あるいは感覚の感覚）はあくまでも外的なものに関わるのであり、認識している主体あるいはその活動を把握するものではない。感覚が外的なものを対象とするかぎり、それは自己認識を実現していないことになる。

では、思考的部分ならばどうなのか。思考のはたらきとはつぎのようなものである。

「魂のうちにある理知をはたらかせる部分は、感覚から提供される表象から識別し、統合・分割をする。いや、知性からやって来るものの場合でも、いわば印影を眺めるのであり、これらについても同じ〔識別、統合・分割という〕力をもつ。さらに、理知的部分のうちに古くからある印影に、たったいまやって来た新しい印影を当てはめてちょうど再認識する（ἐπιγνώσκον）ようにして、理解（σύνεσιν）を新たに得るのである。われわれはこのことを、魂の想起と主張するだろう。」（49 [V, 3], 2, 7-11）

魂の思考的部分がもつ能力は、「識別」（ἐπίκρισις）である。これは具体的には「統合と分割」（συνάγον καὶ διαιροῦν）と言われる。これらはプラトンのディアレクティケーであり、プロティノスの哲学の方法論でもある¹³。魂の思考的部分は、知性にせよ感覚にせよ、他から由来する印影を、自らのうちに古くから（ἐκ παλαιού）ある印影に当てはめることで、それと見分け理解（σύνεσις）を得る。ここで言われる ἐπιγνώσκον を、古くからあったものに光が当てられるという意味で、「再認識」と訳した。じっさい、「想起」（ἀνάμνησις）とも呼

¹² この箇所の解釈については、アムや中畑を参照（Ham 2000: 105-106; 中畑 2013: 95）。

¹³ 第20論考（I, 3）では、「プラトンの分割」（20 [I, 3], 4, 12, τῆ διαίρεσει τῆ Πλάτωνος）を用いることで、諸形相の判別し、「何であるか」の認識にいたり、第一の類（知性の5つの類）へと到達するという。この論考の分析については、タオルミーナの研究を参照（Taormina 2000: 189-196）。具体的な分割・総合の実践については、たとえば第44論考第1-3章を参照。そこでは、『ピレボス』（16C5-18D2）に基づいた方法論によって、可感的世界の「いわゆる本質存在」の分割がなされている。

ばれるのである¹⁴。これは魂がもつ形相が実際に活動にいたることだと解釈できる。印影がやって来たそのときにこの形相は活動実現態にいたるのであり、そのときに理解が得られる。しかし、知られることはすでに魂のうちにある形相なのであり、この認識は再認識・想起なのである。魂のうちなるものの認識に、自己認識の可能性が見いだせそうである。この思考のはたらきを、プロティノスはさらに吟味して行く。

そこで彼は、「人間（ソクラテス）を見て、それについて認識する」という事例をもち出して考察する。

「感覚は人間を見てその印影を思考に与えた。思考は何を言うのか。まだ何も言わない。思考はただ知るだけであり、立ち止まっている。」（49 [V, 3], 3, 1-3）

目が受容した人間の姿は魂に「印影」（τύπος）として伝えられる。だがプロティノスは、多くの論考で魂のうちに印影はないと主張する。その場合に否定されるのは、指輪で蜜蝋に刻印される印章と同じような意味での物理的な印影である¹⁵。印章の比喩をそのまま魂の認識にあてはめるならば、魂は蜜蝋の受容体になってしまう。しかしプロティノスは、魂自身が受動するものの素材となるような受動を否定する。だが、プロティノスは外的事物の把握の結果として生ずる表象を「印影」と呼ぶ。この語の使用は、事物そのものに即してとらえられた把握的表象に「印影」という語を用いるストア派の影響によるものだろう¹⁶。蜜蝋に指輪の型がそのまま写されるように表象は外的対象をあらわす。「印

¹⁴ 以下で論じるように、プロティノスにとって魂はつねに知性・イデアと関係しているため、「想起」のうちにある過去に見たものを思い出すといったニュアンスは重要ではなくなっている。詳しくは、キアラドンナを参照（Chiaradonna 2009b）。ただしプロティノスは、魂が気づかずにすでにもっているものに気づくという仕方で解しており、その気づきが感覚をきっかけとするならば、「あるものを知覚して別のもの想起」するという基本的な意味での「想起」は考えられていると言える。

¹⁵ E. g. 2 [IV, 7], 6, 37-49; 26 [III 6], 3, 27-35; 27 [IV, 3], 26, 29-32; 41 [IV, 6], 1, 8-23.

¹⁶ Cf. DL VII, 45-46 = SVF II, 53; Sextus AM VII, 227-231 = SVF II, 56. 後者の証言によれば、ゼノンやクレアントスは蜜蝋に残る印章のような「魂における刻印」（τύπωσις ἐν ψυχῇ）を表象としたが、それではつぎからつぎへと刻まれる表象が記憶されること、あるいは一度に2つの異なるものをとらえることの説明ができないとして、後のクリュシッポスは「変容」（ἐτεροίωσις）と解釈しなおしたという。もちろん、この解釈もプロティノスには受け入れがたいものだったに違いない。また、オーストウートの研究も参照（Oosthout 1991: 83-87）。

影」という表現は、外から型を受容する認識の様態を説明するほか、認識主体と対象の類似関係を伝える。

この対象との類似という意味でプロティノスは「印影」を用いる。この印影は感覚が魂に伝える形相である。前章で考察したように、感覚器官は受動したものを形相として魂の感覚能力に報告する。具体的に言えば、報告するのに適性をもつ器官に魂の感覚能力がはたらくことでこの報告は実現される。しかし、前にも触れたように、類似は同一であることを意味しない。印影の把握は対象そのものの把握ではないのである。

この感覚が身体器官をとおして得た印影を前に、思考はまだ無言であり、単にそれを「知るだけである」(49 [V, 3], 3, 3, ἔγνω μόνον) という。この思考のはたらきがどのような認識なのか、プロティノスが詳しく述べることはない。しかし無言であると言われているので、まだ「それは人間である」といった名詞と述語からなる命題形式の認識にはなっていないと考えられる。おそらく、単に人間の形相が魂のうちで把握されている状態が「知るだけである」という認識だと考えられる¹⁷。では、いまだ無言である思考が、何かを言うとはどういうことなのか。先の例の続きを見てみよう。

「もし自分自身に向かって「これは誰か」と語りかけないならば〔思考は何も言わない〕。もし以前にその人に会ったことがあるならば、記憶をあわせ用いて「ソクラテスである」と言うであろう。さらにその姿を展開するのであれば、表象が与えたものを分割する。だが、もし〔思考がソクラテスについて〕善い人かどうかを言うならば、一方、感覚をとおして知ったことから語ったことになるが、他方、それらについて語ったことを、すでに自分自身でもっていることになる。思考は自己自身のもとに善の基準をもっているのだから。」(49 [V, 3], 3, 3-9)

ソクラテスだと述べることも、善い人だと判断を下すことも同じ印影にたいする思考の活動である。しかし、一方の活動は実際に会ったことによる経験・記憶に基づくが、他方、思考は善の基準を「自分自身のもとに」(παρ' αὐτῆ)もち、ソクラテスについて語ることを「自分自身で」(παρ' αὐτῆς)もっている。

¹⁷ ラヴォーは別の箇所(30 [III, 8], 6, 25-29)の解釈をとおして、思考がもつ所与の把握のうちに対象と自己自身を識別する認識があるとする(Lavaud 2006: 32-40; 49)。しかし、ここでそうした識別があるかは不明である。

ここでプロティノスは、感覚をとおして獲得する印影について「言うこと、語ること」(λέγειν, ἐρεῖν)の背後にある、対象について語る内容を「もつこと」(ἔχειν)を際立たせている¹⁸。魂は外的感覚とは独立したものとして、語る内容を自らのうちに「すでに」(ἤδη)有する。思考は、自分の外ではなく内と関わる可能性をもつのである。

では、どこから魂は善の基準を授かったのかと問い、プロティノスはつぎのように答える。

「いや、〔思考は〕善のようなものであり、また知性が思考の上に輝きを放ち、思考はそのようなもの〔善い人〕の感覚に向けて力を授かったのである。というのも、これこそ魂の清らかな部分であり、〔思考の〕に置かれた、知性の痕跡を受け取るのだから。」(49 [V, 3], 3, 10-12)

思考が自分自身のもとに備える善は知性に由来する。この点で、思考がもつ善は以前に会ったか否かの感覚的経験に基づく記憶と異なる。知性からのものは魂のうちなる形相あるいはロゴス(λόγοι)である。知性の痕跡は、これもまた「印影」とも呼ばれる(49 [V, 3], 2, 9-10)。ここで思考がすでにもっていると思われる形相は、感覚によるのではないという点であらゆる経験に先行するのであり、いわば古くからある。思考は感覚と異なり、その固有の活動のために肉体を必要としない。理解のために必要な形相を魂は自らのうちに有するが、その根拠は魂が知性に依存することにあるとされる¹⁹。では、魂の思考はそれ自身がすでにもつものを認識することで、自己認識できるのだろうか。プロティノスの立場は判然としないが、少なくとも彼は魂の思考的部分に2つの自己認識の可能性を認めており、それは魂の身分の二重性に対応する。以下、詳しく見てみたい。

¹⁸ 感覚的表象に基づいて「ソクラテスについて言う」ことと、知性から認識したものに基づいて「ソクラテスを言う」ことを区別する中川の解釈を参考にした(中川 1997: 16)。

¹⁹ 実際、何も考えずに口だけで「ソクラテスは善い人である」と述べる場合、思考は同じはたらきをしていないだろうし、いかなる理解も生じてないであろう。中川(中川 1997: 17-18)は、「ことば・命題」(λόγος)による認識という思考にたいして、知性認識はその「ことば・命題」全体の一性をとらえるものだと解釈する。つまり、「思考のはたらきは知性のはたらきなくしては成立しえない」という。本稿も以下で論ずるように、プロティノスは思考が得る理解の背後に知性への依存があると考えている。

7.2.2. 思考による2つの自己認識の可能性

まずプロティノスは、単純に思考の自己認識を否定しない。むしろ、思考にも自己知の可能性を認めつつも、それが知性とは異なることを強調する²⁰。知性と思考の違いについて、プロティノスは「魂は理知的はたらきのうちに (ἐν λογισμοῖς) なければならない」(49 [V, 3], 3, 14) と単純に答える。また彼は、「外的なものの洞察、外的なものに忙殺されること」(49 [V, 3], 3, 17) が思考の特徴であり、自己に属するものを自己自身として認識する知性とは異なると述べる。魂の思考的部分は、多くの場合、感覚に向けられているのである。だが、プロティノスはつぎのような問答を展開する。

「しかし、もしひとが「この〔思考的部分〕が別の力によって自己自身に属するものを吟味するのをなにが妨げようか」と述べるならば、彼は〔別の力として〕思考的部分や理知的部分を探し求めているのではなく、純粋な知性をとらえているのである。」

「それでは、純粋な知性が魂のうちにあることを何が妨げようか。」

「何も妨げないとわれわれは主張するだろう。」

「だが、それは魂に属するとさらに言うべきだろうか。」

「いや、われわれは知性が魂に属するとは言わないが、われわれのものだと言うだろう。知性は思考的部分とは異なり上方にあるが、それでもなおわれわれのもの (ἡμέτερον) である。もっとも、われわれは〔知性を〕魂の部分に数え入れることはないのだが。」(49 [V, 3], 3, 19–26)

ここで言われる純粋な知性とは、階層で言えば〈一〉のつぎの存立である〈知性〉である。すべてのイデア・存在を知性認識し、それらと同一である純粋な知性は魂に属さない。それでも知性が魂のうちにあるというのは、魂が身体のうちにあるというのとほぼ同じ意味であろう。実際には、身体が魂のうちにあつて依存するように、魂は知性のうちにあつてそれに依存する。では、知性がわれわれのものであるとはどういうことだろうか。

²⁰ Cf. 49 [V, 3], 2, 16–26. この箇所は、24行目の αὐτό の後に疑問符をうち、ἢ οὐをその疑問文にたいする回答と読む底本にしたがわず(49 [V, 3], 2, 23–24, ἄρα ἐπιστρέφει ἐφ' ἑαυτὸ καὶ αὐτό; ἢ οὐ· ἀλλὰ κτλ.)、イガル (Igal III: 56) のように疑問詞が25行目まで及ぶと解した。このようにすることで、思考の自己知をはっきりと否定するのではなく、依然としてその可能性が吟味の対象となっていると読むことが出来るからである。

プロティノスは「感覚がつねにわれわれのものであることは同意されているように思われる」(49 [V, 3], 3, 40–41, αἴσθησις μὲν ἀεὶ ἡμέτερον δοκεῖ συγκεχωρημένον)とも述べる。感覚は、すでに見たように、われわれの魂だけではなく、万有の魂の一部である器官を媒介とする。その器官にわれわれの魂の力がはたらきかけることで感覚は成立する。プロティノスは、感覚の主体は感覚能力ではなく感覚能力をもつ合成体だと述べていた²¹。したがって、プロティノスにとって感覚するものは、われわれの能力に依存する限りでわれわれのものではあるが、われわれ(すなわち自己)自身ではない。

知性がわれわれのものであるというのは、感覚がそうである場合とは異なる。まず、知性は感覚のようにつねにわれわれのものであることはない。それは、感覚はわれわれの魂の力に由来するが、知性に関してはわれわれがそれに依存するからである。プロティノスはつぎのように言う。

「いや、〔知性は〕われわれのものであり、われわれのものでない。それゆえまた、われわれは知性を合わせ用い(προσχωρώμεθα)、またそうしないのである——だが、思考はつねに用いる——。そして、われわれが〔知性を〕合わせ用いているとき、知性はわれわれのものであり、合わせて用いていないとき、それはわれわれのものではない。」

「合わせ用いるとはどういうことか。われわれ自身がかのもの〔知性〕となり、かのものとして語ることだろうか。」

「いや、かものに基づく(κατ' ἐκείνον)ことである。じつさい、われわれは知性でないのだから。それゆえ、われわれは〔知性に由来するものを〕最初に受け取る理知的部分によって(τῷ λογιστικῷ)、かものに基づくのである。[…]われわれ自身が理知をはたらかせる者であり、思考のうちにある知性対象を知るのである。これがわれわれなのだ。」(49 [V, 3], 3, 26–36)

この箇所から明らかなように、「われわれ」と言われる主体は、魂の思考的部分・理知的部分である。知性はわれわれのものだと述べる時、プロティノスは思考的部分が知性に基づくことで構築される魂と知性の関係を示す²²。思考が

²¹ Cf. 53 [I, 1], 6, 9–10. また、第3章(3.3.2.)や前節(7.1.)の議論も参照。

²² この箇所における「われわれ」については、オーストウートを参照(Oosthout 1991: 34–37)。しばしば「意識」や「自我」と比較検討されるが、近年ではレメスが現代的な視点で論じ

「ソクラテスは善い人である」と理解するとき、思考は自らのうちにある形相を合わせ用いる。「合わせて」(προσ-)という接頭辞が付せられているのは、われわれが魂の思考的部分であることに加えて、用いられる形相が知性によって与えられるものだからである²³。つまり、それは知性への依存を表すのである。知性に基づくことは、知性であることとは異なる。だが「善い」ということが何らかの理解をともなうのは、思考が知性に依存するからである。思考にとって完全な自己認識が不可能なのは、自らがもつ形相が自分自身によるものではないからである。

思考は感覚と知性の間にあると言われる。そしてプロティノスは感覚を「使者」と呼び、知性を「王」と呼ぶ²⁴。これは、先ほどの関係を明確に表している。感覚はわれわれのものであり、われわれが感覚を用いる。王がわれわれの王だと言えるように、知性もわれわれのものである。ただし、それは感覚がわれわれのものであるのとは異なる。われわれは、知性にに基づきそれにしたがうのである。また感覚を合わせ用いることと、知性を合わせ用いることは異なるだろう。感覚に対しては、思考はそれ自身ではたらくことができ、感覚なしではたらくことも可能である。しかし知性に対しては、意識するかどうかは別にして、思考は知性の力の下につねにある。

ところが、知性に基づくとき「われわれもまた王となる」(49 [V, 3], 4, 1) とプロティノスは言う²⁵。ここから、自己知の探求をめぐる別のステップが踏まれることになる。まず彼は、思考が知性に基づくあり方を2つ挙げる。1つは「ちょうど法のように、われわれのうちに書きつけられた文字によって」(49 [V, 3], 4, 2-3) 知性と関わることである。この「文字」(γράμματα) は、われわれのうち

ている (Remes 2007)。少なくともこの箇所における「われわれ」は、キアラドンナも指摘するように (Chiaradonna 2008b: 281-286)、魂とは区別された実体なき流動的な主体ではなく (contra Aubry 2004)、ロゴスをはたらかせる魂の思考的部分である。

²³ Cf. Blumenthal 1992: 146; Ham 2000: 52, n. 24. もちろん προσχρήσθαι の接頭辞が意味をもたず、単に「用いること」を表現する用法も一般的である。じっさい、プロティノスは同じ文脈で χρήσθαι を使用する (49 [V, 3], 3, 28)。しかし、προσχρήσθαι は3行のうちに4度も使われ、彼の接頭辞へのこだわりがうかがえる。

²⁴ Cf. 49 [V, 3], 3, 37-44.

²⁵ アムは、「王となる」(49 [V, 3], 4, 1, βασιλεύομεν) という動詞に注目し、われわれが王(知性)と同一であることは否定されたが、知性と同じ活動をはたしうることをこの動詞があらわしていると解釈する。その根拠として、この章の主語は「われわれ」であり、このわれわれがつねに活動の観点であらわされることを挙げている (e.g. 49 [V, 3], 4, 7-8, τὸν γινώσκοντα)。ここでの「われわれ」が魂と別に措定される「純粹主体」(sujet pur) であるのかは疑問であるが (pace Ham 2000: 18; 122)、プロティノスが「王となる」と述べることでわれわれが知性のような認識をしうる可能性を表現するのはたしかである。

にある知性の痕跡や印影と先の議論で呼ばれていたものであり、魂のうちなる形相である。魂は自らのうちにあるこの法・形相にしたがって認識を行う。ただし、魂自身が、この法について完全な理解をもっているわけではない²⁶。感覚対象に当てはめるとき、その形相が知性に由来するものだと知ることなく、魂は用いることができる。魂は知性への依存を意識することなく、はたらきうるのである。

もう1つの基づく仕方は、思考が知性に満たされ、知性が現前していることに気づくことだとされる。これは別の箇所、知性によって輝かされると言われていた事態であり、まさに思考が知性へと向いた状態だと言える。この知性への依存に気づくことこそが、思考に認められた自己認識である。しかし、思考の自己認識にはさらに別の仕方があるのだとプロティノスは言う。以下は鍵となるテキストだが、これまでの重要な箇所と同様、困難をとまなう。

「さらにわれわれは、自己自身が、そのような観もの〔知性〕によって他のものを学び取るのだということを知るのである²⁷。いや、それはまた²⁸、その〔思考的〕力がそのような〔観もの〕を認識する力であることをまさにその力で学び取ることによってか、あるいはまた、かのものとなること (ἐκείνο γινόμενον) によって〔自己自身を知るの〕である²⁹。つまり自己自身を認識する者には二通りある。一方の者は、魂の思考の本性を (τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν) 知る者であり、他方の者は、この者の上方に

²⁶ この点についてエミルソンは、「法のように書きつけられた文字」という比喻を、立法者(知性)と法に従う者(思考)として発展させている (Emilsson 2007: 210)。立法者は法を生み出す者であり、法の完全なる理解をもつ。他方、その法に従う者は法を理解していなくても、単に法が課せられていると知ることによって法に従うことができる。つまり、魂は自らのうちにある形相を知性的ように理解することなく用いることができるというのである。

²⁷ ここでは底本のほか、他の校訂者や私自身 (西村 2010) がかつて採用した γινώσκομεν δὲ αὐτοὺς τῷ <τῷ> ὁρατῷ τὰ ἄλλα μαθεῖν における τῷの補いを読まず、写本のまま読んだ。この場合、μαθεῖνをτῷのなかに入る不定法と読むのではなく、γινώσκομενが支配する対格不定法 (αὐτοὺς ... μαθεῖν) と読んだ。γινώσκεινが対格不定法を取るの是一般的ではないが、プロティノスにも1つだけ用例は見られる (cf. Sleeman-Pollet 1980: 215)。

²⁸ 6行目は底本の ἢ κατὰ ではなく、オーストウート (Oosthout 1991: 97-98) にならい、写本が伝える ἢ καὶ を読む。

²⁹ 7行目の分詞節「あるいはまた、かのものとなることによってである」(ἢ καὶ ἐκείνο γινόμενοι) を読む際には、5行目の主文にかかる節「そのような観ものによって他のものを学びとること」(τῷ <τῷ> τοιούτῳ ὁρατῷ τὰ ἄλλα μαθεῖν) を含めず、破格構文と解した。じっさい、「自己自身の他のものを放下し」(4, 29-30, τὰ ἄλλα ἀφείς ἑαυτοῦ) 知性を眺めるとき知性になるといわれるのであり、知性になって実現する自己知に「他のものを学びとる」ことはないように思われる。

ある。〔上方の者は〕知性となって (ἐκείνον γινόμενον)、知性に基づくことで自己自身を認識する。」 (49 [V, 3], 4, 4–10)

「そのような観ものによって他のものを学び取ること」(τῷ τοιούτῳ ὁρατῷ τὰ ἄλλα μαθεῖν) をどのように解するか問題である。まず、他のものとは何か。それを学び取ること、自己自身を知るのだから、それは自己に属するものである。それは、「観もの」(ὁρατόν) と呼ばれている知性とは別のもの、すなわち知性によって力を与えられる魂自身あるいは、魂のうちにある諸形相だと考えられる。ここで「他のもの」と言われる自己認識の対象は思考的部分(われわれ)であるが、「他のもの」とは思考的部分の他の部分(感覚)を含めているのか³⁰、あるいは単純に他の魂のうちにある形相すべてのことなのか、不明である。引用後半での言い換えが前半と対応していると読むならば、この自己認識は「魂の思考の本性を」知ることである。「魂の」という限定が知性による知性自身の自己認識との違いを表していると言えるだろう。つまり、そのような観ものによって、他のものではなく自己自身を知ることが知性の自己知である。だがこれは、もう1つの仕方、すなわち「知性になること」によってのみ実現される。

この知性となる場合、「もはや人間としてではなく、完全に他のものとなる」(49 [V, 3], 4, 11–12) と言われる。プロティノスはこの2つの自己認識をつぎのように敷衍する。

「それでは、もし思考的部分が知性に由来し、知性の後につづく第二のものであり、知性の似像であり、自らのうちに、いわば書かれたものとしてすべてをもつ——じつに、書くもの、書いたものはかの地にある——と思考的部分が言うのであれば、このように自己を認識した者は、ここまでで立ち止まるのではないか³¹。だがわれわれは、別の力を用いることで、今度は自己を認識している知性を観るのである。いや、かのものもまたわれわ

³⁰ 構文のとり方は異なるが、かつて私は拙稿のなかでオーストウト (Oosthout 1991: 98–99) にしたがって τὰ ἄλλα を感覚する部分も含めた魂全体と読んだ (西村 2010: 80)。5行目に底本が挿入する τῷ を削除することで、感覚対象も含めた広い意味で τὰ ἄλλα を理解することも可能である。しかし、この箇所は確信をもって解釈を提示できるほど明確には語られていない。いずれにせよ、魂の自己認識と、知性になることでの自己認識の2つがあることだけは明白である。

³¹ 疑問符を、この引用の最後の27行目 γνωσόμεθα のあとに打つ底本の読みにはしたがわず、この箇所に打って読んだ (Ficinus ad loc.; Igal III: 59, n. 16)。

れのものであり、われわれはかのものに属するのだから、われわれがかのものに代わって知性の座を得ることで³²、そのようにして知性とわれわれ自身を知るのだ。」 (49 [V, 3], 4, 20–27)

魂は、自己自身の起源が知性にあり、原型である知性から切り離されては消えてしまうような「知性の似像」(εἰκὼν νοῦ) であることを知る³³。第49論考第9章で、プロティノスは太陽と太陽から発する光を挙げて説明する。光が太陽のまわりにとどまるように、魂も知性から発し知性に依存する³⁴。「書くもの」と「書かれたもの」という関係も、同様の事態をあらわす。知性が「書くもの」(ὁ γράφων) であるのは太陽が光を発しつづけるように、つねに思考に文字(形相)を与えていることを示す。さらに、知性が「書いたもの」(ὁ γράψας) であるのは、書かれたものにたいする先行性を表現するためであろう³⁵。太陽は、太陽のまわりにあるどの光にも先行し原因として存在する。われわれが自らのうちに古い印影としてとらえるのは、書き手そのものではなく書き手が残した痕跡である。書き手はそこにはなく、「かの地」(ἐκεῖ) にいるのである。

「ここまで」(μέχρι τούτων) が思考の自己認識である。自らが知性に由来すると知る思考の認識において、主体は対象と合致しない。なぜなら、対象には「それ自身よりも何か優れたもの」(49 [V, 3], 4, 18, τι βέλτιον αὐτοῦ) がふくま

³² 49 [V, 3], 4, 25–26, ἐκείνον μεταλαμβάντες. この μεταλαμβάνειν をめぐり大きくわけて2つの解釈がある。1つは通常のプラトン主義の用法で「分有する、与る」と訳出する場合である。もう1つは、目的語が属格ではなく対格であることに注目し分有とは異なる意味をくむ訳である。もし前者のように分有すると解するならば、魂が知性とならずに知性的自己知を実現しうることになる。しかし、知性に基づくもう一方の思考の自己知とどのように異なるのか説明がつかない。ここではアムなどが採る後者の読みにしたがった(Ham 2000: 55, n. 41; Brisson et Pradeau 2009: 366, n. 30)。魂が知性になるということと同義だと考えられる。プロティノスは文頭の「いや」(ἦ) によって前文を換言し、魂がもはや魂として知性を観るのではなく知性となって知性活動をする明瞭化する。接頭辞 μετα-には魂から知性に「移行する」というニュアンスを読み込むことができる。オーストウト(Oosthout 1991: 102, n. 1) が解釈する「交換可能になる」(becoming exchangeable with it) も魅力的であるが、そのような自動詞的な用法がプロティノスに見られず、またここに適用できるのかという文法的な問題が残る。だが、以下でも述べるように、完全に知性と同一になるのではない。

³³ Cf. 22 [VI, 4], 10, 1–17. すでに触れたように、プロティノスが用いる範型と似像の関係は、切り離されてとらえられるのではない。似像は、範型に依存することで存立するのである。

³⁴ Cf. 49 [V, 3], 9, 7–20. 第49論考のほかプロティノス哲学全体に見いだされる、いわゆる「光の形而上学」については、バイアーヴァルテスを参照(Beierwaltes 1961: 334–362)。

³⁵ 現在分詞とアオリスト分詞の使い分けに注目するダンコーナ(D'Ancona 2008: 13, n. 26)の解釈が参考になった。もちろん、アオリストが必ずしも先行性を表すのではないが、ここでは行為の一回性が問題になっているのでもないだろう。

れるからである。また、思考は知性の「何であるか」(τί ἐστίν)をとらえるのではなく、「どのようなものであるか」(οἷόν ἐστι)、*「そのはたらきはどのようなものか」*(οἷα τὰ ἔργα αὐτοῦ)を認識するにとどまる。知性の「何であるか」の把握は、知性となることによつてのみ可能である。

その実現は「別の力によつて」(ἄλλη δυνάμει)果たされる。かの知性もまたわれわれのものだと言われているが、そのわれわれのものである知性とは、魂の知性にとどまる部分だと考えられる。別の力とはこの部分のことを指しているように思われる。このレベルで実現される自己知とは、もはや思考が自己自身を知ることはない。それは思考・魂が知性となり、知性的イデア全体を知り、それら全体であるような自己認識である。以上が、魂に認められる2つの自己認識の可能性である。

7.3. プロティノス魂論の問題

知性は「その全体が全体によつて〔観る〕のであり、他の部分を別の部分によつて〔観る〕のではない」(49 [V, 3], 6, 7–8, καὶ ὅλος ὅλῳ [sc. ἐώρῳ], οὐ μέρει ἄλλο μέρος)とされる³⁶。これは、本章冒頭で見たセクストスの議論に対する1つの応答である。さらにプロティノスは、思考にも自己認識があると主張する。知性に基づくとき知性はわれわれのものであり、われわれの思考はそのように知性に依存するものとして自己を知ることができる。思考はあくまでも知性そのものでないものとして自らを認識するのである。思考は知性の似像だからである。

だが、思考がこのように自己認識を不完全にしか実現しえないという結論は、セクストスにおける真理の規準への判断保留とはまったく逆のところへと向かう。思考は自己へと向くことで、自らが由来する知性とその活動がどのようなものかを知る。思考は真の自己知が知性において実現されうること認める。知性の自己知は、「〔私は〕〈ある〉である」といったものであり、これは「あるがある」という真理の領域である。プロティノスにとっての真理とは知性なのである。知性においては「それであること」(ὅτι)と「何ゆえに」(διότι)が同一だとされる(cf. 38 [VI, 8], 2³⁷)。知性が知性であるというあり方こそが、「〔私は〕〈ある〉である」であり、この認識において知性は自らの〈ある〉を〈ある〉

³⁶ この一節の構文のとりかたは、ペパンの分析を参照 (Pépin 2002: 272–276)。

³⁷ 詳しくはアドの注釈 (Hadot 1999: 200 sq.) やキアラドンナ (Chiaradonna 2009: 38–48) を参照。

ものとして根拠づける。こうしたあり方は、それ自身のうちに、〈ある〉の根拠をもたない物体と対比的である。他方、魂は知性のように本質存在 (οὐσία) であり、自体的な存在であるが、自らの存立の根拠を知性のうちに見いだす存在でもある。

だが、魂は「知性のはたらきがどのようなものか」(οἷα τὰ ἔργα αὐτοῦ) を知ることではできても、知性が「何であるか」(τί ἐστίν) を知ることではできない³⁸。そのような認識は、知性になることで可能だという。それは思考とは別の力によるという。これは魂の知性にとどまる部分だと解釈できるかもしれないが、いずれにせよプロティノスは、魂が知性になることを、知性のうちに魂の部分かとどまっていることに基づいて語らない。プロティノスにとって、知性になることが問題となる主体は、あくまでもわれわれの魂(思考)である。その手順を、彼はつぎのように語る。

「思うに、知性がいったい何か知ろうとする者は、魂を、それも魂の最も神的部分をしっかりと観る必要がある。このことはまさにつぎの仕方で起こりうるのだ。第一に君は人間から、すなわち君自身から身体を取り除くのだ。それから、身体を形づくる魂と、とりわけ感覚を取り除き、また欲求や気概、他のそうした愚かしいもの(φλυαρίας)を、死すべきものへと強く傾けさせるものと見なし、取り除くのだ。そこで残された魂の部分こそ、われわれが知性の似像と呼んだものである。その部分はこの知性の光をいくらか保っているのだ。」(49 [V, 3], 9, 1-8)

このようないわば浄化のあとに残された部分は、あくまでも魂の思考的部分であり、知性にとどまる部分ではない。直前の箇所では、「魂の一部は、知性との類似の状態に(εἰς ὁμοιότητα)いたることができる」(49 [V, 3], 8, 55-56)とされる。知性の似像で、知性に類似する限りで、思考は知性と同一ではないからである。われわれの思考は知性に依存し、また知性がわれわれのものでもあると知ることができる。それは同時に、われわれは知性ではないと知ることである。この自覚は、終極の認知であり、哲学の始まりである。プロティノスにおいて真理を目指す哲学の営みは、真理の探究主体である魂が知性・真理そのものになることとして実現されるのである。

³⁸ Cf. 49 [V, 3], 4, 19-20.

そのための手順として上掲箇所では語られるいわば浄化のプロセスは、明らかに『パイドン』に基づいたものである。ソクラテスは、「真理と知恵」(*Phaed.*, 66A6, ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν)の獲得のためには、魂は感覚で探求するのではなく、また肉体がもたらす、欲望や恐怖といった「愚かしいもの」(66C3, φλυαρίας)から解放されて、「魂がそれ自身で」(67A1, αὐτὴ καθ' αὐτήν)認識しなければならないと主張する。ただし、それが可能なのは魂と身体が分離する死後においてである。そして生においては身体から魂を分離することに修練することが推奨される。それこそが哲学の営みなのである。

だが、魂がそれ自身であるとはどのような事態なのか。何かが「それ自体としてある」(αὐτὸ καθ' αὐτό)とは、アイデアを示す特徴的な表現である(e. g. *Phaed.*, 100B6)。しかし、プラトンは魂がアイデアであると語ることはない。『パイドン』においては、魂は同一性を保たないものよりも、つねに同じあり方をするものに「より類似しており、同族的」(79E1, ὁμοιότερον εἶναι καὶ συγγενέστερον)だとされる。後者のつねに同じあり方をするものとは、おそらくアイデアのことである。魂は、そうしたあり方をするものに類似してはいるが、同一ではないのである。魂とアイデアが同一視されない理由のひとつとして、『パイドン』で問題となっている魂の不死が、アイデア的なあるいは普遍的な〈魂〉という種としての不死ではなく、ソクラテスやケベスといった個人の魂の不死だということが挙げられるだろう。

プロティノスは、魂がそれ自身でアイデアを眺めるという事態を、死後のこととしてではなく、魂がつねに行っていることだと解釈したのだ³⁹。彼は知性のうちに魂のアイデアがあるとしたのではなく、アイデアの他に魂があると考えた⁴⁰。その魂とは、われわれや万有の魂がその一部であるような〈全魂〉と呼ばれるものである。知性のうちにとどまる魂の部分とは、この〈全魂〉のレベルにある。われわれの思考は、自己自身がそのレベルにはないと認識する。しかし、プロティノスは知性が「われわれのもの」(ἡμέτερον)なのだという。それは、われわれの一部が知性のうちに〈全魂〉としてとどまるからなのだろう。だがこの〈全魂〉と知性の関係について、プロティノスは多くを語ってはくれない。

哲学史的に見れば、後期新プラトン主義によるプロティノス批判の多くはこ

³⁹ この点については、第4章第1節3の議論を参照(4.1.3)。

⁴⁰ すでに触れたように、私は知性的アイデアとは別に魂が知性のうちにあるとするダンコーナの結論にしたがっている。Cf. D'Ancona 2002: 560.

の知性にとどまる魂の一部に向けられる⁴¹。人間の魂は完全に可感的世界に降りてきたのであり、知性という神的存在と同列ではないというのが、イアンブリコスやプロクロスの批判の要点である⁴²。プロクロスはつぎのように言う。

「ある人々が言うように、われわれのうちに知性界 (τὸν νοητὸν κόσμον) があり⁴³、そうすることでわれわれはわれわれのうちにある可知的なものを
知ることができるのだと措定してはならない […]。また、魂の一部が上方にとどまっ
ていて、そうすることでその一部をとおして、可知的なものとのつながりをわれわれがもつのだと語ってはならない […]。また魂が
神々と同様の本質存在をもつのだと仮定してもならないのだ。なぜなら、
創出者である父〔デミウルゴス〕は、始めからわれわれの存立を第二・第三の要素から
(ἐκ δευτέρων καὶ τρίτων) 生み出したのだから。」 (In Parm. IV, 948, 13–20)

ここでの批判は、しかし、プロティノスが何のために知性にとどまる部分を想定したのかという目的を明らかにしてくれる。そうした部分は、プロティノスにとって可知的なもの(プラトンのイデア)の認識の根拠であり、それらとの直接的なつながりを示すものであった。先のプロティノスの引用箇所でも言われるように、魂の思考的部分には知性からの光が残されているのである。光の比喩は、魂の知性に対する依存関係を表している。思考は知性に輝かされるため、自らのうちに形相をもち、それをとおして知性的に活動しうる。知性と思考の関係を、知性にとどまる魂の一部を介してプロティノスは考えようとしたと思われる。

しかし、このことは魂と知性という2つの階層を曖昧なものにしてしまう恐れがある。後期新プラトン主義者たちが危惧したのもまさにそのことであり、厳密で完全な体系の構築のためには、曖昧さは排除されなければならなかったのである⁴⁴。階層を区別し、魂の本質存在と知性の本質存在を明確に区別するプ

⁴¹ もう1つの大きな批判が、素材と悪の同定である。これについては拙論(西村 2010)で触れた。

⁴² Cf. Proclus, *ET*, 211; *In Tim.* III, 333, 28–334, 27. 後期新プラトン主義の魂論とプロティノスとの比較については、スティーラのすぐれた研究を参照(Steel 1978)。

⁴³ プロティノスは第15論考(III, 4)で、「われわれはそれぞれ知性界である」(3, 22, ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός)だと述べている。

⁴⁴ プロクロス『神学綱要』や『プラトン神学』のうちに、そうした体系化の極致を見るこ

プロクロスは、プロティノスの体系に比べるならばスコラ的であり明快である。ここで言われる「第二・第三の要素」(ἐκ δευτέρων καὶ τρίτων) というのは、デミウルゴスによる不死なる種族の魂創出について語るプラトン『ティマイオス』(41D7)からの引用である。プロクロスは『ティマイオス注解』のなかでこの箇所を注釈しつつ、人間の魂が万有の魂(神的魂)とは異なることを強調する⁴⁵。

他方、すでに見たように、プロティノスはこの違いを、現実のこの世界において人間が行う認識と、万有が行っている知性認識の違いに還元する。万有はつねに知性に向きながら世界を管理する。人間の魂にはそれが出来ず、自己の身体やそれに関わることに魂は傾いてしまう。実際にはこの世界における感覚認識に重きを置いてしまっているが、力としてはわれわれの魂も万有の魂と同じものを持ち、同じことが可能なのである。そのように考えたのは、『ティマイオス』で、人間の魂は万有の魂と「何か同じ仕方で」(41D6, τρόπον τινα τὸν αὐτόν)で作られたと言われていることを解釈した結果だとも言える。

だが、プロティノスはプラトンから逸脱する。というのも、魂の知性にとどまる部分、あるいは全魂というレベルにおいて、すべての魂は一なのだということからである。すでに見たように、魂の全体性という考え方の背後にストア派の影響を読み取ることもできるだろう。全体と部分の関係やそれぞれに何を当てはめるのかについては隔たりが見られるものの、プロティノスはストア派の思想に非常に接近していた。あるいは、魂の一部が知性的のように活動するという点についてはアリストテレスの影響があるとも言われる。たとえば『形而上学』(Λ 7, 1072b24-25)においては、「われわれもあるときには」(ἡμεῖς ποτέ) 神の観想における至福状態にあるとされる。その至福状態とは、神が自己自身を認識するいわゆる「知性認識の知性認識」である。プロティノス自身もそうした合一体験を何度か経験したと弟子ポルピュリオスは報告する⁴⁶。そうした神秘主義的な要素を抜きに、この問題を語ることはできない。

しかし、神秘体験が彼の哲学の出発点ではない。プロティノスの魂をめぐる議論は、すでに見てきたように、ヘレニズム期のストア派・ペリパトス派あるいはアリストテレスの批判と受容から構成されている。そうした批判的議論は

とができるだろう。プロクロス魂論の体系の一端については、拙論で詳しく検討した(西村 2012: 63-80)。

⁴⁵ Cf. *In Tim.* III, 245, 19-246, 28.

⁴⁶ Cf. *VP*, 23, 12-16.

プラトン主義哲学に方向づけられている。プロティノス哲学の最終地点は、彼自身の神秘的な体験と合致すると彼自身が確信していた、プラトン哲学にほかならないのである。プロティノス哲学は、そうした要素が複雑に絡まり合って構築されたものである。

まとめ

以上が、プロティノスの魂論の全体像と、その全体像から見えてくる彼の魂論の特徴とそれに固有の問題である。プロティノスは、プラトンにおける〈ある〉と〈生成〉の区別に基づいて諸存在を区分する。魂は〈ある〉に属する本質存在であり、〈生成〉に属する内在形相や物体とは区別される。こうしたプラトン主義的な存在論に基づいてプロティノスは魂を「本質存在」(οὐσία)と呼ぶ。そのとき、彼は魂を形相としたペリパトス派や、魂を物体としてストア派に対抗してそのように述べている。ストア派・ペリパトス派の影響を受けつつも、プロティノスは根本的にプラトン主義者であった。

とりわけ、彼の原因や存在の理解は、独自のプラトン解釈によるものである。魂は、デミウルゴスによって可分的な本性や不可分な本性など混合されて作り出されたのではなく、身体に関わる点で可分的だが、本質においては不可分だと解釈される。魂の不可分性とは、認識における一性、そして物的なものの作用を被ることがないという非受動性を意味する。また、彼の発出論・二重活動理論に基づけば、魂は知性の内的活動の外的活動・痕跡として発出する。魂の思考の対象となる諸観念・ロゴスは、知性のうちにあるイデアの似像なのである。原型と似像の関係は、見かけの類似性といったものではなく、原型が似像を生み出しており、原型がなくなれば似像もなくなるというものである。魂のはたらきの原型・根拠として、知性はつねに活動している。

その知性の活動とはイデアすべてを直知し、それ自身が対象と同一であるような自己認識活動である。そうした活動の痕跡・似像である魂の活動もまた、一種の自己認識である。というのも、魂が思考をはたらかせるとき、魂は自己自身のうちにあるロゴスをいわば再認識・想起するからである。しかし、多くの場合、人間の魂は外的なものへと向いており、原型である知性に基づき、知性を根拠とする自己自身のあり方へと意識を向けることはない。魂が本来、どのような存在であるのかを知ることがプロティノス哲学の第一歩である。それは、「汝自身を知れ」という神命であり、ギリシア哲学の伝統的なテーマである。プロティノスは第 27 論考「魂の諸問題について」(IV, 3)の冒頭で、魂を論じることがどのように重要であるのかを語る。

「魂について、われわれが困難に陥り解決へといたらねばならぬこと、あるいはまた困難自身のうちにとどまる場合でも、それらのうちの難点を理

解するという利益にはとにかく与らねばならないような、そうした〔魂をめぐる〕ことに従事することはふさわしいことであろう。じっさい、ひとがその議論や探求に多くを割いて過ごすことがより理にかなっていると言えるような主題が、魂以外に何かあるだろうか〔いや、ない〕。なぜなら、他のこともさることながら、〔魂をめぐる議論は〕とりわけ以下の両方面への知をもたらしてくれるからである。すなわち、魂がその原理であるものと、魂がそれに由来するものことである。また、われわれはこの問題について詳しく吟味・研究することで、自己自身を知れと奨励する神の教えにもしたがうことになるだろう¹。他のことを探求し発見しようと欲するならば、また観もののなかでも最も愛すべきものを獲得しようと求めているのであるから²、その探求する主体がいったい何かを探求することは正当なことであろう。」 (27 [IV, 3], 1, 1-12)

魂がその原理であるものとは、この可感的世界であり、身体あるいは合成体としての人間である。そして、魂がそれに由来するものとは、知性のことである。魂を知るということは、可感的世界と可知的世界を知ることにつながるのである。たとえば、この可感的世界を知るためには、万有の魂を理解する必要がある。この万有の魂の観想から生まれるのが自然であり、それがもつロゴスが、この世界を形成しこの世界に内在するあらゆる形相を生み出す。この世界は、知性のうちにあるアイデアの痕跡（ロゴス）の、さらなる痕跡なのである。感覚世界は性質の寄せ集めでしかなく、真に存在しているとは呼べないものである。この自然世界の探求は、つねにその原理である魂と関連づけてなされなければならない。

また、上掲箇所で言われる愛すべき観ものとは、知性のことだと考えられる。知性の探求をするために、探求者である魂を知ることが正当だと言われる。「汝自身を知れ」という神の教訓は、プロティノスにとって魂とは何かを知れとい

¹ 同じことがアレクサンドロスの『魂について』でも言われる。この箇所の1つの典拠だと言えるだろう。Cf. Alexander, *De an.*, 1, 2-2, 4.

² 27 [IV, 3], 1, 11-12, τό τε ἐραστότατον ποθοῦντες λαβεῖν θεαμάτων. ここでは、HS⁴やイガルがしたがう、ウェスターリンク (Westerink 1977: 321-322) の提案にならい読む。底本 (HS²) は、ドッズ (Dodds 1934: 47) の修正を採用した読みになっている (τό γε ἐραστόν ποθοῦντες λαβεῖν θέαμα τοῦ νοῦ)。ウェスターリンクの校訂の根拠は『ティマイオス』 (87D7-8, τὸ δὲ ἐναντίως ἔχον πάντων θεαμάτων τῷ δυναμένῳ καθορᾶν κάλλιστον καὶ ἐρασμιώτατον) にある。そして、11行目は写本のまま τε を読む (底本は γε)。

うことである。プロティノスにとっての魂とは、身体から切り離され、知性に依存する本質存在であることは以上で見てきたとおりである。そして、魂とは探求するわれわれ自身なのである。第53論考「生きものとは何か、人間とは何か」(I, 1)の最終章では、哲学探求する主体とは何かについてつぎのような思索がなされる。

「以上のことについて探求しているものは、われわれなのだろうか、魂なのだろうか。いや、われわれである。だが、それは魂によってなのだ。その「魂によって」というのはどのようにだろうか。探求したのは、〔われわれが〕魂をもつからだろうか。いや、探求したのは、〔われわれが〕魂としてである。では、魂は動くのだろうか。いや、身体に属する動ではなく、魂自身に属する生命としての動を魂に認めるべきである。そして、知性認識はつぎのようにわれわれに属するのである。すなわち、魂が知性的であり、知性認識とは〔魂の〕より高次の生命であるという点で、また魂が知性認識するとき、そして知性がわれわれへとはたらきかけるとき、知性認識はわれわれに属するのである。というのも、この〔はたらきかける〕知性もまたわれわれの部分であり、この知性へとわれわれは上昇するのだから。」(53 [I, 1], 13, 1-8)

探求する者とは、魂・思考としてのわれわれである。探求には動きがともなうが、それは身体的な動ではなく、生命としての動だと言われる。身体から切り離された、思考活動が魂にとっての動であり生命である。そして、知性が魂にはたらきかけるとき、魂が知性認識と言われる。すでに見たように、魂が思考によって実現する認識とは、知性に由来し、知性に依存するものであった。そしてこの思考に認められた自己知とは、そのように知性に依存するものとして自己自身を認識することであった。

ただし、知性を知るとは、知性になることだとも言われていた。プロティノスはそれが可能だと考えていたのであり、むしろ魂の一部が知性のうちにとどまっていると主張する。上掲の引用では、知性がわれわれの部分だとすら言われている。この知性のうちにある別の自己自身になることがプロティノスの最終目標である。それが彼の哲学の最大の特徴であり、また最大の問題でもある。そしてこれは、「われわれのうちにある神的なものを、万有のうちにある神

的なものへと導き上げようとしていたのだ」(VP, 2, 26-27) というプロティノス臨終の言葉とも重なるだろう。後期の第 53 論考は、死の間際に書かれたものである。プロティノス哲学の中心に最後まであったのが、魂である。

プロティノス独自の魂論から出てきたのが、プラトンでは決して扱われなかった様々な問題である。とどまる魂と発出した魂に想定される、魂の全体と部分(一と多)の関係であったり、人間の魂と万有の魂の関係などである。しかし、魂の一性や多性をめぐる、プラトン主義の伝統のなかでも際立った思想は、プラトン解釈の所産でもあった。たしかに、受動様態の共有によって説明される感覚や、知性となることで実現される思考の自己知といった議論にはプラトンからの逸脱が見られるかもしれない。だがプロティノスにとっては、それは他の学派に対する論争と、プラトン主義を徹底した結果でもあった。プロティノス哲学の独自性はそうした他学派の思想の歪んだ受容や、プラトンからの逸脱のうちにある。単なる神秘主義としてではなく、哲学史的な位置づけを与えることで、プロティノスの思想はより豊かなものとして理解されるのである。

文献表

[プロティノス]

テキスト・校訂

Armstrong = A. H. Armstrong, *Plotinus*, 7 voll., with an English Translation, Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press, 1966–1988.

Bréhier = E. Bréhier, *Plotin. Ennéades*, 7 voll., texte établi et traduit, Paris: Les Belles Lettres, 1927.

HBT = *Plotins Schriften*, Übersetzung von R. Harder (Bände Ia–Va); Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen von R. Harder (Bände Ib, Vc), R. Beutler und W. Theiler (Bände IIb–Vb); Indices von W. Theiler und G. O’Daly (Band VI), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956–1971.

HS¹ = P. Henry et H.–R. Schwyzer (edd.), *Plotini opera*, voll. 1–2, Paris / Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1951–1959; vol. 3, Paris/Bruxelles/Leiden: Desclée de Brouwer/Brill, 1973. [editio maior]

HS² = P. Henry et H.–R. Schwyzer (edd.), *Plotini opera*, 3 voll., Oxford: Clarendon Press, 1964–1982. [editio minor]

HS³ = P. Henry et H.–R. Schwyzer (edd.), *Plotini opera III*, addenda ad textum, Paris/Bruxelles/Leiden: Desclée de Brouwer/Brill, 1973.

HS⁴ = P. Henry et H.–R. Schwyzer (edd.), *Plotini opera III*, addenda ad textum, Oxford: Clarendon Press, 1983.

HS⁵ = H.–R. Schwyzer, Corrigenda ad Plotini textum, *Museum Helveticum* 44, 1987, pp. 191–210.

HS⁶ = H.–R. Schwyzer, Textkritisches zu Plotin und zur *Vita Plotini*, in M.–O. Goulet–Cazé, G. Madec, D. O’Brien (dirr.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ* «*Chercheurs de sagesse*». Hommage à Jean Pépin, Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1992, pp. 343–346.

Igal = J. Igal, *Plotino. Enéadas*, 3 voll., introducciones, traducciones y notas, Madrid: Gredos, 1982–1998.

Kalligas = Π. Καλλιγᾶς, ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΕΝΝΕΑΣ ΠΡΩΤΗ–ΤΡΙΤΗ, ἀρχαίο κείμενο, μεταφράση, σχόλια, Ἀθήναι: Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, 1994–2004.

Narbonne = *Plotin. Œuvres complètes*, tome 1, introduction par J.–M. Narbonne avec la collaboration de M. Achard, *Traité 1 (I 6), Sur le beau*, texte établi par L.

Ferroni, introduit, traduit et annoté par M. Achard et J.-M. Narbonne, Paris: Les Belles Lettres, 2012.

Sleeman-Pollet = J. H. Sleeman (†) et G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden/Leuven: Brill/Leuven University Press, 1980.

翻訳・注釈

M. Atkinson, *Plotinus: Ennead V. 1. On the Three Principal Hypostases*, A Commentary with Translation, Oxford: Oxford University Press, 1983.

G. Aubry, *Plotin. Traité 53 (I, 1)*, introduction, traduction, commentaire et notes, Paris: Les Éditions du Cerf, 2004.

L. Brisson et J.-F. Pradeau (dirr.), *Plotin. Traités*, 9 voll., traductions collectives, Paris: Flammarion, 2002–2010.

M. Chappuis, *Traité 4 (IV, 2)*, introduction, traduction, commentaire et notes, Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.

B. Fleet, *Plotinus. Ennead III. 6. On the Impassivity of the Bodiless*, Translation and Commentary, Oxford: Clarendon Press, 1995.

P. Hadot, *Plotin. Traité 9 (VI, 9)*, introduction, traduction, commentaire et notes, Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.

———, *Plotin. Traité 38 (VI, 7)*, introduction, traduction, commentaire et notes, Paris: Les Éditions du Cerf, 1999.

B. Ham, *Plotin. Traité 49 (V, 3)*, introduction, traduction, commentaire et notes, Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.

W. Helleman-Elgersma, *Soul-Sisters. A Commentary on Enneads IV 3 (27), 1–8 of Plotinus*, Amsterdam: Editions Rodopi, 1980.

M. Isnardi Parente, *Plotino. Enneadi VI 1–3*, Napoli: Loffredo Editore, 1994.

A. Linguiti, *La felicità e il tempo. Plotino, Enneadi, I 4–I 5*, introduzione, traduzione e commento, Milano: LED, 2000.

A. Longo, *Plotin. Traité 2 (IV, 7)*, introduction, traduction, commentaire et notes, Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.

H. Oosthout, *Modes of Knowledge and the Transcendental. An Introduction to Plotinus Ennead 5. 3 [49] with a Commentary and Translation*, Amsterdam/Philadelphia: B. R. Grüner, 1991.

Ch. Tornau, *Plotin. Enneaden VI 4–5 [22–23]. Ein Kommentar*, Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1998a.

『プロティノス全集 全6巻』（田中美知太郎、水地宗明、田之頭安彦訳）、中央公論社、1986–1988年。

[その他]

テキスト*

* プラトンとアリストテレスについてはオックスフォード古典叢書版（OCT）を用いた。アリストテレス註釈については、アレクサンドロス『マンティッサ』の新しい校訂版を除き、CAGシリーズを用いた。また、ストア派の断片の典拠となる資料については、基本的にはLSに依拠した。

Alcinous, *Didasc.* = J. Whittaker (ed.), *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, traduit par P. Louis, Paris: Les Belles Lettres, 1990.

Alexander, *Mant.* = R. W. Sharples (ed.), *Alexander Aphrodisiensis. De anima libri mantissa*, A new edition of the Greek text with introduction and commentary, Berlin/New York: De Gruyter, 2008.

DK = H. Diels (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 voll., hersg. von W. Kranz, Berlin: Weidmann, 1951–1952⁶.

DL = H. S. Long (ed.), *Diogenis Laertii. Vitae philosophorum*, 2 voll., Oxford: Clarendon Press, 1964.

Eudorus = C. Mazzarelli, Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria, I–II, *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 77, 1985, pp. 197–209, 535–555.

Eunapius, *Vitae soph.* = J. Giangrande (ed.), *Eunapii vitae sophistarum*, Roma: Polygraphica, 1956.

Iamblichus, *De an.* = J. F. Finamore and J. M. Dillon (edd.), *Iamblichus. De anima*, Text, translation and commentary, Leiden/Boston: Brill, 2002.

LS = A. A. Long and D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Marinus, *Vita* = H. D. Saffrey et A.–Ph. Segonds, *Marinus. Proclur ou sur le bonheur*, avec la collaboration de C. Luna, Paris: Les Belles Lettres, 2001.

Plutarchus, *De an. procr.* = H. Cherniss (ed.), *Plutarch's Moralia*, vol. XIII, part I, Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press, 1976.

- , *De virt. mor.* = W. C. Helmbold (ed.), *Plutarch's Moralia*, vol. VI, Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press, 1939.
- Porphyrius, *Sent.* = L. Brisson (dir.), *Porphyre. Sentences*, 2 voll., études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, Paris: Vrin, 2005.
- Proclus, *ET* = E. R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary, Oxford: Clarendon Press, 1963².
- , *In Parm.* = C. Steel (ed.), *Procli In Platonis Parmenidem commentaria*, 3 voll., Oxford: Clarendon Press, 2007–2009.
- , *In Tim.* = E. Diehl (ed.), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 voll., Leipzig: Teubner, 1903–1906.
- , *Theol. Plat.* = H. D. Saffrey et L. G. Westerink (edd.), *Proclus. Théologie platonicienne*, 6 voll., Paris: Les Belles Lettres, 1968–1997.
- Sextus, *PH* = H. Mutschmann et J. Mau (edd.), *Sexti Empirici Opera*, vol. 1, Leipzig: Teubner, 1958.
- , *AM* = H. Mutschmann et J. Mau (edd.), *Sexti Empirici Opera*, voll. 2–3, Leipzig: Teubner, 1914.
- Suda* = A. Adler (ed.), *Suidae Lexicon*, 5 voll., Lexicographi graeci I, Leipzig: Teubner, 1928–1938.
- SVF* = H. von Arnim (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, 3 voll., Leipzig: Teubner, 1903–1905 [reprint München/Leipzig: K. G. Saur, 2004].
- VP* = L. Brisson et al. (edd.), *Porphyre. La vie de Plotin*, II, études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie, Paris: Vrin, 1992.

翻訳

- J. Barnes, *Porphyry. Introduction*, Oxford: Clarendon Press, 2003.
- M. Bergeron et R. Dufour, *Alexandre d'Aphrodise. De l'âme*, texte grec introduit, traduit et annoté, Paris: Vrin, 2008.
- J. Dillon, *Alcinous. The Handbook of Platonism*, Translated with an Introduction and Commentary, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- A. J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur le Timée*, 5 voll., Paris: Vrin, 1966–1968.

『アリストテレス全集』（内山勝利、神崎繁、中畑正志編、第1巻 カテゴリー論・命題論、第5巻 天界について・生成と消滅について、第7巻 魂について・自然学小論集）、岩波書店、2013–2014年。

イアンブリコス『魂について』（伊藤雅巳、金澤修、金子善彦、河谷淳、栗原裕次、中村公博、納富信留、波多野知子訳註）、慶應義塾大学21世紀COE人文科学研究拠点 心の統合的研究センター、2007年。

『初期ストア派断片集 1–4』（第1巻 中川純男訳、第2巻 水落健治・山口義久訳、第3巻 山口義久訳、第4巻 中川純男・山口義久訳）、京都大学学術出版会、2000–2005年。

セクストス・エンペイリコス『ピュロン主義哲学の概要』（金山弥平・金山万里子訳）、京都大学学術出版会、1998年。

セクストス・エンペイリコス『学者たちへの論駁 1–3』（金山弥平・金山万里子訳）、京都大学学術出版会、2004–2010年。

プラトン『饗宴／パイドン』（朴一功訳）、京都大学学術出版会、2007年。

プルタルコス『モラリア13』（戸塚七郎訳）、京都大学学術出版会、1997年。

ポルフェリオス『新プラトン主義命題集成センテチアエ——知性的なものへの跳躍台——』第1–32章 邦訳（堀江聡・西村洋平）、『日吉紀要 原語文化コミュニケーション』第41号、2009年、155–181頁。

ポルフェリオス『新プラトン主義命題集成センテチアエ——知性的なものへの跳躍台——』第33–44章 邦訳（堀江聡・西村洋平）、『西洋古典研究会論集』第19号、2010年、53–76頁。

[研究文献]

K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld and M. Schofield (edd.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

P. Adamson, H. Baltussen and M. W. F. Stone (edd.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, vol. 1, London: Institute of Classical Studies (BICS Suppl. 83.1), 2004.

P. Adamson, *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, London: Duckworth, 2002.

J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press, 1992.

- A. H. Armstrong, The Background of the Doctrine "That the Intelligibles are not Outside the Intellect", in Dodds et al. 1960, pp. 391–425.
- , Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, pp. 171–194.
- , Aristotle in Plotinus: The Continuity and Discontinuity of *Psychē* and *Nous*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume, 1991, pp. 117–127.
- G. Aubry, *Dieu sans la puissance. Dunamis et Energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris: Vrin, 2006.
- , Capacité et convenance: la notion d' *epitēdeiotês* dans la théorie porphyrienne de l'embryon, in Brisson et Congourdeau 2008, pp. 139–155.
- J. Barnes and M. Griffin (edd.), *Philosophia Togata*, II, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- W. Beierwaltes, Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 15, 1961, pp. 334–362.
- H. J. Blumenthal, Plotinus *Ennead* IV.3.20–1 and its Sources: Alexander, Aristotle and Others, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50, 1968, pp. 254–261.
- , Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus, in *Le Néoplatonisme. Colloques internationaux de CNRS*, Paris, 1971, pp. 55–63 [reprinted in Blumenthal 1993].
- , *Plotinus' Psychology*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.
- , Plotinus, *Enneads* V 3 [49]. 3–4, *METHEXIS* 3, 1992, pp. 140–152 [reprinted in Blumenthal 1993].
- , *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Hampshire/Vermont: Variorum/Ashgate, 1993.
- S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- M. Bonazzi e V. Celluprica (a cura), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli: Bibliopolis, 2005.
- M. Bonazzi (ed.), *Pierluigi Donini. Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin/New York: De Gruyter, 2011.

- M. Bonazzi, Plotino, il *Teeteto*, gli Stoici. Alcune osservazioni intorno alla percezione e alla conoscenza, in Chiaradonna 2005, pp. 203–222.
- , Eudorus' Psychology and Stoic Ethics, in: M. Bonazzi and Ch. Helmig (edd.), *Platonic Stoicism-Stoic Platonism*, Leuven: Leuven University Press, 2007, pp. 109–132.
- , Plutarch on the Difference between the Pyrronists and the Academics, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43, 2012, pp. 271–298.
- J. Bowin, *De Anima* II 5 on the Activation of the Senses, *Ancient Philosophy* 32, 2012a, pp. 87–104.
- , Aristotle on 'First Transitions' in *De Anima* II 5, *Apeiron* 45, 2012b, pp. 262–282.
- L. Brisson, M.–O. Goulet–Cazé, R. Goulet et D. O'Brien, *Porphyre. La vie de Plotin*, I, travaux préliminaires et index grec complet, Paris: Vrin, 1982.
- L. Brisson et M.–H. Congourdeau (dirr.), *L'embryon. Formation et animation*, Paris: Vrin, 2008.
- L. Brisson, De quelle façon Plotin interprète-t-il les cinq genres du *Sophiste* ? (*Ennéades*, VI, 2 [43] 8), in P. Aubenque (dir.), *Etudes sur le Sophiste de Platon*, Napoli: Bibliopolis, 1991, pp. 449–473.
- , *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Un commentaire systématique du *Timée* de Platon, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1994².
- , *Logos et Logoi chez Plotin: leur nature et leur rôle*, *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* 8, 1999, pp. 87–108.
- , Entre physique et métaphysique. Le terme *ógkos* chez Plotin, dans ses rapports avec la matière et le corps, in M. Fattal (éd.), *Etudes sur Plotin*, Paris: L'Harmattan, 2000, pp. 87–111.
- M. Burnyeat, *De Anima* II 5, *Phronesis* 47, 2002, pp. 28–90.
- V. Celluprica e Ch. D'Ancona (a cura), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici*. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe, Napoli: Bibliopolis, 2004.
- R. Chiaradonna and F. Trabattori (edd.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Leiden/Boston: Brill, 2009.
- R. Chiaradonna, *Sostanza Movimento Analogia*. Plotino critico di Aristotele, Napoli: Bibliopolis, 2002.

- , The Categories and the Status of the Physical World: Plotinus and the Neo-Platonic Commentators, in Adamson et al. 2004, pp. 121–136.
- (a cura), *Studi sull' anima in Plotino*, Napoli: Bibliopolis, 2005a.
- , L'anima e la mistione stoica. *Enn.* IV 7 [2], 8², in Chiaradonna 2005a, pp. 127–147.
- , Plotino e la corrente antiaristotelica del platonismo imperiale: analogie e differenze, in Bonazzi e Celleprica 2005b, pp. 235–274.
- , Connaissance des intelligibles et degrés de la substance. Plotin et Aristote, *Études platoniciennes* III, 2006, pp. 57–85.
- , Hylémorphysme et causalité des intelligibles. Plotin et Alexandre d'Aphrodise, *Les études philosophiques*, 2008a, pp. 379–397.
- Plotino: il « noi » e il nous (*Enn.* V 3 [49], 8, 37–57), in G. Aubry et F. Ildefonse (édd.), *Le moi et l'intériorité*, Paris: Vrin, 2008b, pp. 277–293.
- , *Plotino*, Roma: Carocci editore, 2009a.
- , Plotin, la mémoire et la connaissance des intelligibles, *Philosophie antique* 9, 2009b, pp. 5–33.
- F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, New York/London: The Humanities Press/Routledge & Kegan Paul, 1937.
- K. Corrigan, *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Leuven: Peeters, 1996a.
- , Essence and existence in the *Enneads*, in Gerson 1996b, pp. 105–129.
- Ch. D'Ancona, "To bring back the divine in us to the divine in the all". *Vita Plotini* 2, 26–27, once again, in Th. Kobusch und M. Erler (edd.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, München: Saur, 2002, pp. 517–565.
- , Le rapport modèle-image dans la pensée de Plotin, in D. De Smet, M. Sebti et G. De Callataÿ (edd.), *Miroir et savoir. La transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane*, Leuven: Leuven University Press, 2008, pp. 1–48.
- F. de Haas, Context and Strategy of Plotinus, *Enn.* VI 1–3, in Celluprica e D'Ancona 2004, pp. 37–53.
- J. D. Denniston, *The Greek Particles*, revised by K. J. Dover, Oxford: Clarendon Press, 1950².

- G. R. Dherbey (ed.), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, Paris: Vrin, 1996.
- J. Dillon, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, New York: Cornell University Press, 1977 [revised edition 1996²].
- M. Dixsaut (dir.), *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, Paris: Vrin, 2002.
- E. R. Dodds et al., *Les sources de Plotin*, Genève: Fondation Hardt, 1960.
- E. R. Dodds, The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One', *The Classical Quarterly* 22, 1928, pp. 129–142.
- , Notes on the ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΑΠΟΡΙΑΙ of Plotinus (Ennead IV. III-IV), *Classical Quarterly* 28, 1934, pp. 47–53.
- P. Donini, Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36, 7, Berlin: Walter de Gruyter, 1994, pp. 5027–5100 [reprinted in Bonazzi 2011: pp. 211–281].
- H. Dörrie, *Porphyrios' „Symmikta zetemata”*, München: C. H. Beck'sche, 1959.
- , *Der geschichtlichen Wurzeln des Platonismus. Der Platonismus in der Antike. Grundlagen-System-Entwicklung*, Bd. 1, Text, Übersetzung, Kommentar aus dem Nachlass herausgegeben von A. Dörrie, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1987.
- , Ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 1955, pp. 35–92 [reprinted in *Ibid.*, *Platonica minora*, München: W. Fink, 1976, pp. 12–69].
- J. Ellis, Alexander's Defense of Aristotle's Categories, *Phronesis* 39, 1994, pp. 69–89.
- E. K. Emilsson, *Plotinus on Sense-perception: A Philosophical Study*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- , Plotinus and soul-body dualism, in S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought*, vol. II, Psychology, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 148–165.
- , *Plotinus on Intellect*, Oxford: Clarendon Press, 2007.
- L. P. Gerson, *Plotinus*, London/New York: Routledge, 1994.
- (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- M.-O. Goulet-Cazé, L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*, in Brisson et al. 1982, pp. 229–327.
- , Deux traités plotiniens chez Eusèbe de Césarée, in Ch. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden: Brill, 2004, pp. 63–97.
- A. Graeser, *Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study*, Leiden: Brill, 1972.
- G. M. Gurtler, Sympathy: Stoic Materialism and the Platonic Soul, in: M. F. Wagner (ed.), *Neoplatonism and Nature. Studies in Plotinus' Enneads*, Albany: SUNY Press, 2002, pp. 241–276.
- P. Hadot, Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin, in Dodds et al. 1960, pp. 105–157.
- , La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le *De anima* d'Aristote, in Dherby 1996, pp. 367–376 [reprinted in Ibid. 1999, pp. 267–278].
- P. Henry, Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin, in Dodds et al. 1960, pp. 427–449.
- J. Igal, Adnotatiunculæ in Plotinum, *Mnemosyne* IV, vol. XXII, 1969, pp. 356–377.
- B. Inwood and P. Donini, Stoic Ethics, in Algra et al. 1999, pp. 675–737.
- G. Karamanolis, Plotinus on Quality and Immanent Form, in Chiaradonna and Trabattoni 2009, pp. 79–100.
- P. Kalligas, *Logos* and the Sensible Object in Plotinus, *Ancient Philosophy* 17, 1997, pp. 397–410.
- , The Structure of Appearances: Plotinus on the Constitution of Sensible Objects, *The Philosophical Quarterly* 61, 2011, pp. 762–783.
- I. Koch, Plotin critique de l'épistémologie stoïcienne, *Philosophie antique* 9, 2009, pp. 81–113.
- W. Kühn, Comment il ne faut pas expliquer la connaissance de soi-même (*Ennéade* V, 3 [49], 5.1–17), in Dixsaut 2002, pp. 229–266.
- L. Lavaud, La *diánoia* médiatrice entre le sensible et l'intelligible, in *Études platoniciennes* III. L'âme amphibie. Études sur l'âme selon Plotin, Paris: Les Belles Lettres, 2006.
- A. C. Lloyd, The Principle that the Cause Is Greater than Its Effect, *Phronesis* 21, 1976, pp. 146–156.
- , *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford: Clarendon Press, 1990.

- A. A. Long, Stoic Psychology, in Algra et al. 1999, pp. 560–584.
- C. Luna, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories d'Aristote. Chapitres 2–4*, traduction par Ph. Hoffmann avec la collaboration de I. Hadot et P. Hadot, Paris: Les Belles Lettres, 2001.
- J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden/New York/Köln: Brill, 1992.
- , *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Leiden: Brill, 1994.
- P.–M. Morel, La sensation, messagère de l'âme. Plotin, V, 3 [49], 3, in Dixaut 2002, pp. 209–227.
- D. O'Brien, Comment écrivait Plotin? Étude sur *Vie de Plotin* 8.1–4, in L. Brisson et al. 1982, pp. 329–367.
- T. O'Keefe, The Cyrenaics vs. the Pyrrhonists on Knowledge of Appearances, in D. E. Machuca (ed.), *New Essays in Ancient Pyrrhonism*, Leiden/Boston: Brill, 2011, pp. 27–40.
- D. O'Meara, Scepticisme et ineffabilité chez Plotin, in Dixaut 2002, pp. 91–103.
- J. Opsomer, Ζητήματα: Structure et argumentation dans les *Quaestiones Platonicae*, in J. A. Fernández Delgado y F. Pordomingo Padro (edd.), *Estudios sobre Plutarco: Aspectos formales*, Madrid: Ediciones Clásicas, 1996, pp. 71–83.
- , Syrianus on Homonymy and Forms, in G. van Riel & C. Macé (edd.), *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, Leuven: Peeters, 2004, pp. 31–50.
- , Plutarchus' Platonism Revisited, in Bonazzi e Celluprica 2005, pp. 161–200.
- , Proclus et le statut ontologique de l'âme plotinienne, in *Études Platoniciennes III. L'âme amphibie. Études sur l'âme selon Plotin*, Paris: Les Belles Lettres, 2006, pp. 195–207.
- J. Pépin, Porphyre et Plotin. Sur le tout et les parties dans la connaissance de l'Intellect, in: Dixaut 2002, pp. 267–277.
- M. Rashed, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007.
- P. Remes, *Plotinus on Self. The Philosophy of 'We'*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

- J. M. Rist, On Tracking Alexander of Aphrodisias, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48, 1966, pp. 82–90.
- , *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Ch. Rutten, La Doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin, *Revue philosophique* 46, 1956, pp. 100–106.
- H. D. Saffrey, Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire, in *VP*, pp. 31–57.
- A. Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du Spoudaios*, Paris: Vrin, 2003.
- H.–R. Schwyzer, Zu Plotins Interpretation von Platons Timaios 35A, *Rheinisches Museum* 84, 1935, pp. 360–368.
- D. Sedley, Plato's *Auctoritas* and the Rebirth of the Commentary Tradition, in Barnes and Griffin 1997, pp. 110–129.
- R. Sharples, Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36, 2, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1987, pp. 1176–1243.
- , The Hellenistic Period: What Happened to Hylomorphism?, in G. van Riel and P. Destrée (edd.), *Ancient Perspectives on Aristotle's De Anima*, Leuven: Leuven University Press, 2009, pp. 155–166.
- R. Sorabji, *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel*, New York: Cornell University Press, 1988.
- , *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD. A Sourcebook*, vol. 1. Psychology (with Ethics and Religion), New York: Cornell University Press, 2005.
- C. Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel: Paleis der Academiën, 1978.
- , Neoplatonic versus Stoic causality: the case of the sustaining cause («sunektikon»), *Quaestio* 2, 2002, pp. 77–93.
- S. K. Strange, Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the 'Categories', *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 36.2, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1987, pp. 955–974.
- D. P. Taormina, Plotino lettore dei "dialoghi giovanili" di Platone, in A. Brancacchi (a

- cura), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, Napoli: Bibliopolis, 2001, pp. 137–196.
- R. B. Todd, *Epitēdeiotēs* in Philosophical Literature: Towards an Analysis, *Acta Classica* 15, 1972, pp. 25–35.
- Ch. Tornau, Wissenschaft, Seele, Geist. Zur Bedeutung einer Analogie bei Plotin (Enn. IV 9,5 und VI 2,20), *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 1, 1998b, pp. 87–111.
- , Plotinus' Criticism of Aristotelian Entelechism in *Enn. IV 7 [2], 8⁵*. 25–50, in Chiaradonna 2005: 149–178.
- , Qu'est-ce qu'un individu? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme, *Les Études philosophiques*, 2009, pp. 333–360.
- M. F. Wagner, Plotinus on the Nature of Physical Reality, in Gerson 1996, pp. 130–170.
- L. G. Westerink, P. HENRY et H. R. SCHWYZER, Plotini Opera, Tomus III: Enneas VI. Brussels, Desclée de Brouwer - Leiden, E. J. Brill, 1973. XLVIII, 464 p. Pr. fl. 60 [book review], *Mnemosyne* 30, 1977, pp. 321–322.
- J. Wilberding, "Creeping Spatiality": The Location of *Nous* in Plotinus' Universe, *Phronesis* 50, 2005, pp. 315–334.
- R. E. Witt, The Plotinian Logos and Its Stoic Basis, *The Classical Quarterly* 25, 1931, pp. 103–111.
- K. Wurm, *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2, und 3*, Berlin: De Gruyter 1973.
- 田之頭安彦「全霊と宇宙霊——プロティノスの靈魂論、その2——」、『Methodos 古代哲学研究』第VII号、1975年、1–10頁。
- 田之頭安彦「プロティノスの靈魂論 その4——宇宙霊と個霊——」、『東京学芸大学紀要 第2部門』第27号、1976年、1–6頁。
- 田之頭安彦「プロティノスの靈魂論 その4——宇宙霊と個霊——」、『東京学芸大学紀要 第2部門』第28号、1976年、1–10頁。
- 中川純男「自己知——新プラトン主義の論理とその射程」、『アルケー』第5号、1997年、11–20頁。
- 中畑正志『魂の変容』、岩波書店、2011年。

- 「見ていることを感覚する——共通の感覚、内的感覚、そして意識」、
『哲學』（日本哲学会編）第64号、2013年、78–102頁。
- 中村公博「『エネアデス』VI 4 [22]についての一考察——一四章以降における二つの「われわれ」論に基づいて——」、『新プラトン主義研究』第10号、2010年、45–55頁。
- 西村洋平「知性界と感性界の境界としての魂——プロティノス発出論に即して——」、『西洋古典研究会論集』第XVIII号、2009年、59–80頁。
- 「プロティノスにおける「思考」(dianoia)の問題」、『新プラトン主義研究』第10号、2010年、73–89頁。
- 「In What Sense Does the Death of Philosophers Never Follow upon the Natural Death? Porphyry's *Sententiae* 9」、『哲学』（三田哲学会編）125集、2011年、1–19頁。
- 「プロクロスにおける穢れなき魂の存在論的位置づけ」、『新プラトン主義研究』第11号、2012a年、63–80頁。
- 「プロティノスにおける魂の部分と全体の関係について (27 [IV, 3], 1–3)」、『Methodos 古代哲学研究』第XLIV号、2012b年、43–59頁。
- 「プロクロス『悪の存立論』とそのキリスト教思想圏への浸透」、『中世思想研究』第54号、2012c年、19–34頁。
- 「プロティノス感覚論における非受動と共受動」、『西洋古典学研究』第LVII号、2014a年、78–90頁。
- 「プロティノスの性質概念をめぐって」、『アルケー』第22号、2014b年、134–145頁。
- 山口義久「プロティノスにおけるストア的概念——ロゴス概念を軸にして——」、
『新プラトン主義の影響史』（新プラトン主義協会編）、昭和堂、1998年、64–87頁。