

## 慶應義塾大学学術情報リポジトリ

## Keio Associated Repository of Academic resources

Title	ポルフェュリオス 『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
Sub Title	Porphyry Sentences, chaps. 1-32 (Japanese Translation)
Author	堀江, 聡(Horié, Satoshi) 西村, 洋平(Nishimura, Yohei)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2009
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 言語・文化・コミュニケーション (Language, culture and communication). No.41 (2009. ),p.155- 181
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	<a href="http://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10032394-20091218-0155">http://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10032394-20091218-0155</a>

ポルフェリオス  
『新プラトン主義命題集成センテンチアエ  
——知性的なものへの跳躍台——』 第 1-32 章 邦訳

堀江 聡・西村 洋平

〔解題〕

1 テキストと表題について

本稿は、ポルフェリオスの *Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά* という表題で伝承される文献の全 44 章のうち第 1 章から第 32 章までの邦訳である。底本として、ブリッソン率いるフランス国立科学研究所の古代末期・中世初期学説史研究班による研究成果、*Porphyre. Sentences, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l'Unité Propre de Recherche n°76 du Centre National de la Recherche Scientifique, éd. L. Brisson, tomes I-II, Paris: Vrin, 2005* を用いた。同書の第 1 分冊は、写本伝承やポルフェリオスの哲学体系への研究論文 (pp. 11-300)、仏訳対照のギリシア語テキスト (pp. 308-379) を含み、第 2 分冊は訳注 (pp. 383-786) とディロン (J. Dillon) による英訳 (pp. 795-835) からなる。

以下、翻訳や引用においては、同書の〈章数、行数〉によって箇所を指示する。例えば、第 32 章の 1 行目であれば、〈32, 1〉となる。章数は校訂者や訳者によって異なるが、1907 年のモムマー校訂版以来<sup>1)</sup>、ランベルツ<sup>2)</sup>、上掲ブリッソンに採用された区分にしたがう。ギリシア語テキストに併載されている仏訳を参照指示する場合は〈Brisson〉、上掲書第 2 分冊の英訳の場合は〈Dillon〉と表記し、頁数は示さない。また、訳注に言及するさいにはそれぞれの担当者名に続いて頁数を括弧内に表記する。例えば、Kühn (386-387)

1) ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΑΦΟΡΜΑΙ ΠΡΟΣ ΤΑ ΝΟΗΤΑ *Porphyrii sententiae ad intelligibilia ducentes, praefatus recensuit testimoniisque instruxit B. Mommert, Lipsiae, 1907.*

2) *Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes*, edidit E. Lamberz, Leipzig: Teubner, 1975. ランベルツはモムマー以前の版や翻訳の章立てを一覧表にまとめている (pp. LXV-LXVI)。

の場合、第2分冊の386-387頁に載せられたWilfried Kühnによる第4章2-3行目への注釈である。訳文中の{ }内は訳者の補いである。

上掲の研究書には多くの研究者が分担して参加しているため、必ずしも統一した解釈が提示されていない。とりわけ、仏訳と英訳には相違が散見される。また、載せられたテキスト校訂や仏訳とは別の解釈の可能性が訳注において論じられ、第1分冊に収録された研究論文のなかにも示されているが<sup>3)</sup>、本稿においては逐一報告しなかった。共同討議の成果とはいえ、それぞれ独立した研究として扱われるべきである。

表題 *Αφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά* はポルフェリオスによって付されたのではなく、伝承過程で与えられたと推測される。U写本では、「ポルフェリオスの知性的なものへの跳躍台」(*Πορφυρίου τῶν πρὸς τὰ νοητά ἀφορμῶν*)とあり、プロティノス『エンネアデス』第6論集第9論文8章3-5行目の写本に記された注釈では、「ポルフェリオスも『知性的なものへの跳躍台』の第1巻において{述べる} ように」(*ὡς καὶ Πορφύριος ἐν τοῖς περὶ νοητῶν ἀφορμῶν α'*)とされ、原本は複数巻にわたっていた可能性がある<sup>4)</sup>。また、現存写本にはない命題がストバイオスやプセッロスの間接証言をもとに再構成されており(第9, 14, 29, 43章)<sup>5)</sup>、現存写本の原型やストバイオスが所持していた版より古く情報量も多いテキストをプセッロスが参照していた可能性もあることから<sup>6)</sup>、原版は写本伝承過程で徐々に縮小したと推測される。さらに、最終章(第44章)は不完全な仕方で終わっているため、第1巻の最後であるのか否か不明である。

ポルフェリオスの著述形態は、論証せず簡潔で格言的な形式もあれば、長い論述形式もあるなど統一されていない。いずれにせよ、前者のスタイルから、1548年のギリシア

---

3) E. g. M.-O. Goulet-Cazé, *Le système philosophique de Porphyre dans les Sentences, A. Métaphysique, op. cit.*, pp. 43-46. 第31章18-21行目をめぐって、グーレ-カゼは載せられた仏訳とは別の解釈を提示する。

4) 表題と複数巻の可能性については、リシャルド・グーレ(複数巻の可能性については否定的)とマリー-オディール・グーレ-カゼ(複数巻の可能性を認める)がそれぞれ論じている。Cf. R. Goulet, *Le titre de l'ouvrage, op. cit.*, pp. 11-16; M.-O. Goulet-Cazé, *Le genre littéraire des Sentences*, pp. 17-19.

5) ドランディが、ストバイオスとプセッロスによる間接証言の箇所と、写本で直接伝わるポルフェリオスの章を一覧表にして対応させている。Cf. T. Dorandi, *La tradition manuscrite, annexe 1-3, op. cit.*, pp. 280-282.

6) Cf. M.-O. Goulet-Cazé, *art. cit.*, pp. 20-24. 現存する写本には残されておらず、ストバイオスが唯一の証言である第29章をめぐって、プセッロスは「ハデスについて」(*Περὶ Αἰδου*)のなかでほぼ字義どおり引用している。そこには、ストバイオスに含まれていない内容が散見される。

語テキスト初版 (ed. Victorius, Firenze) に、『命題集成』(*Sententiae*) というラテン語の表題が付けられたと考えられる。また、ポルフュリオスは『プロティノス伝』(*Vita Plotini*) において、プロティノスのいくつかの論攷に「注釈」(26, 30, ὑπομνήματα) を記し、また「要旨」(26, 36, ἐπιχειρήματα) も添えたと言っている。本書がそれに該当するという仮説は、各命題がプロティノスのどの論攷に対する注なのか特定できないことから退けられている<sup>7)</sup>。しかし、内容がプロティノス哲学を前提にしていることから<sup>8)</sup>、『エンネアデス』への注釈や要旨に基づいて本書が著されたと推し量って正当だといえる<sup>9)</sup>。

内容に関して言えば、本書は後にプロクロス『神学綱要』において形式化される新プラトン主義の中心思想をいわば教義として提示するという性格をもつ。そうした内実を汲み、またこの著作を *Sententiae* (*Sentences*) と呼び習わすことから、われわれは表題を『新プラトン主義命題集成センテンチアエ』と意識した。だが、プロクロス『神学綱要』のように、ひとつの命題が別の命題の前提となるような演繹的な論証形式や、複雑な相互連関を呈する体系構築には至っておらず、いわば『神学綱要』の萌芽的段階といえる。

それでは、ポルフュリオスは何を目指して本著を記したのか。彼の企ての一端をうかがわせるのが、写本に冠せられた書名『知性的なものへの跳躍台』(ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά) である。「跳躍台」と訳出した語(ἀφορμαί)は、戦争においては「基地」(starting-point, base of operations) を表し、他の文脈では行為の「機会、きっかけ、口実」(occasion, pretext) や、何かのための「資源、手段」(means with which one begins a thing, resources), さらに派生的に弁論術において「議論の材料、主題」(food for argument, subject) を表す<sup>10)</sup>。分解すれば「～から」(ἀπό) と「衝動、発動」(ὄρμη) になり、この ἀφορμή という語は、そこから何かへの衝動が発する契機を表している。では、何を目指すのか。それは「知性的なもの」(νοητά) である。ポルフュリオスは、非物体

7) Cf. B. Mommert, *op. cit.*, pp. XXX-XXXII.

8) プロティノス『エンネアデス』との連関についてはダンコーナの網羅的研究を参照。Cf. C. D'Ancona, *Les Sentences de Porphyre entre les Ennéades de Plotin et les Eléments de théologie de Proclus*, *op. cit.*, pp. 139-274. その附論 (Appendice) I では、字義的に (ad verbum) 対応するプロティノス『エンネアデス』の箇所と、意味的に (ad sensum) 対応する箇所の両者が弁別され列挙され、レファレンスとしても有用である。

9) Cf. M.-O. Goulet-Cazé, *art. cit.*, p. 29.

10) この語の弁論術や哲学の著作での用法については、リシャル・グーレが詳説している。Cf. R. Goulet, *art. cit.*, pp. 13-14.

である知性的なものと物体を一貫して峻別する<sup>11)</sup>。われわれの魂が肉体をまとって生きる感性界と、それを産み出す原因であり超越する知性界の間に劃された一線は乗り越えられるべき課題である。われわれは魂を肉体から浄化し、知性的なものの観想を目指さなければならぬ<sup>12)</sup>。『新プラトン主義命題集成センテンチアエ』は、その達成のための土台となる哲学的議論を供給する。しかし、そこで示されたものは必ずしも論証されてはいない。むしろ、魂の修練である哲学の出発点にすぎず、肉体に由来する情念から魂を解き放ち、非物体で知性的な魂が本来的な在りかたを取り戻すための〈跳躍台〉である<sup>13)</sup>。それゆえわれわれは、ポルフェリオスの企図を汲んだ「知性的なものへの跳躍台」を副題として組み入れ、表題を『新プラトン主義命題集成センテンチアエ——知性的なものへの跳躍台——』とした。以下、『センテンチアエ』と略記する。

## 2 ポルフェリオスの思想概観

はたしてこの著作に、ポルフェリオス独自の思想が見いだされるのだろうか。たしかに用語上の差異はあるものの、基本的にポルフェリオスは師プロティノスの哲学体系に準じている。だが、そのことから弟子の思想に独自性がないと論断できない。省略的な『センテンチアエ』から抽出できないだけであり、多角的な視点で検討されるべき課題である。『センテンチアエ』で展開されるポルフェリオスの思索を概観してみたい。

まず、最高原理はプロティノスと同様、〈一〉(43, 2, τὸ ἓν)である<sup>14)</sup>。〈一〉は存在や知性を超えたものである以上、それを何かと規定することができない。しかし、ポルフェ

11) Cf. 33, 31-32, 「したがって、この探求において、[われわれは物体と非物体の] それぞれの特徴を把持して、両本性を取り違えないようにしなければならない」(δεῖ τοίνυν ἐν ταῖς σκέψεσι κατακρατοῦντας {sc. ἡμᾶς} τῆς ἐκατέρου {sc. τῶν σωμάτων καὶ τῶν ἀσωμάτων} ιδιότητος μὴ ἐπαλλάττειν τὰς φύσεις). 翻訳や引用、箇所の指示の方針については、解題冒頭を参照。

12) Cf. 32, 95-97, 「われわれは、現世において浄化的徳が達成され、浄化的徳を通じて、より価値ある [徳] への上昇が実現するのだと考察してきたのであるから、まずもって浄化的徳に注意を向けるべきである」(ἐπιμελητέον οὖν μάλιστα τῶν καθαρτικῶν ἡμῖν σκεψαμένοις, ὅτι τούτων μὲν ἡ τευξις ἐν τῷ βίῳ τούτῳ, διὰ τούτων δὲ καὶ ἡ εἰς τὰς τιμιωτέρας ἀνοδος). 動形容詞 (verbal adjective) や δεῖを用いた「~すべき」という義務を喚起する表現は、『センテンチアエ』に頻出する特徴である。Cf. M.-O. Goulet-Cazé, art. cit., pp. 24-26.

13) Brisson は point de départ, Dillon は pathways としている。

14) 〈一〉のほかにも、「神」(30, 9; 31, 1-9, ὁ θεός) や「彼方のもの」(10, 3-4, τὸ ἐπέκεινα) といったプロティノスにも見られる表現が用いられる。

リオスは〈一〉を他の存立階層にも類比的に語る。すなわち、万物は知性のうちには知性的に、魂のうちには推論的にあるとし、さらに「彼方のもののうちには、直知されず実在を超えた仕方である」(10, 3-4, ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα ἀνευνοήτως τε καὶ ὑπερουσίως) と述べる。また〈一〉は、「直知活動より優れた非直知によって」(25, 2, ἀνοησία κρείττονι νοήσεως) 観られるのである<sup>15)</sup>。さらに第12章では、生命を「同音異義」(12, 1, ὁμώνυμον) 的に適応させることで、「かのもも生きている」(12, 4, ζῆ κακείνο) とさえ論及する。もちろん、かのものに比肩する生命を、後続する存在の何も有することはない(12, 4-5)。

このように、〈一〉より下位の階層である知性や魂を表す言葉に、否定辞(ἀ-)ないし超越性(ὑπερ-)を付加することで、ポルフェリオスは最高原理を表現する。直知を超えた非直知によってという否定にして超越の道は、第26章において存在の否定と超越に行き着く。〈一〉は、「存在をこえた非存在」(26, 3; 26, 6, τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν) と呼ばれる。しかし、ポルフェリオスはプロティノス同様、われわれが〈一〉という最高原理へと高まる可能性を排除しない。「それぞれの者に責任があり」(26, 5, αἴτιος ἕκαστος), 「自分自身を通じて」(26, 6, δι' ἑαυτοῦ) 上昇できるのだという。

プロティノス哲学において第二、第三原理である知性と魂について、ポルフェリオスは両者を非物体とし、物体と区別する。非物体は自体的に存立し、質料を必要とせず、嵩をもたず<sup>16)</sup>、場所のうちにない。嵩や大きさの代わりに非物体が有するのが「力」(δύναμις) であり<sup>17)</sup>、この力の横溢ゆえに下位の存在が産み出される(11, 1-4)。魂は肉

15) この「非直知」(ἀνοησία) をめぐって、グーレ-カゼ(M.-O. Goulet-Cazé, art. cit., p. 64) や Pépin (567) は、ポルフェリオスが著者と推定される『パルメニデス註解』の「無知」(IX 24-26, p. 94, éd. P. Hadot, ἀγνοσία) に関連づけている。ポルフェリオスが最高原理について何も知ることができないと考えていたことに関しては、『テュービンゲン神智学』という6世紀ごろ成立したと思われる文献も証言する。「フェニキア人ポルフェリオスは、アメリオスと同門でプロティノスの弟子であるが、次のように言う。第一原因について、われわれは何も知らない。というのも、それは触れられるものでも知られるものでもないからであるが、無知(ἀγνοσία) が第一原因についての知なのだからと」(*Anonymi Monophysitae Theosophia*, ed. P. F. Beatrice, Leiden: Brill, 2001, 第2巻13節)。

16) 「嵩」(ὄγκος) とは、原初的な性質である量と合わさった質料のことである。その量的性格ゆえに、場所のうちにある。Cf. L. Brisson, *Le système philosophique de Porphyre, B. Physique et éthique*, *op. cit.*, p. 111.

17) 第35章全体にわたって、嵩と力が対峙されている。嵩をもつことは、魂のような非物体にとって本来的な在りかたではなく、力の弱まりを意味する。

体と交わることで弱まり分散してしまった力を、自らの本来的な在りかたに立ち戻ること  
で取り返す。また、非物体は延長をもたず合成体ではない。そのかぎりで不可分であり、  
分解されず不滅である。それでも、非物体は「生ずるもの」(14, 6, γενητά) と呼ばれる  
のだが、それは「何らかの原因に依存すること」(ἀπ' αἰτίου τινός ἀνηρτηῆσθαι) を表し  
ており、物体が合成によって「生ずるもの」と呼ばれるのとは意味が異なる (14, 7-13)。  
知性は〈一〉に、魂は〈一〉と知性に依存するかぎりで生ずるものである。

このように、嵩をもち延長ゆえに可分的であり分解し減びる物体と、そうした性質をも  
たない超越した非物体の対比が強調される。知性的なものを目指す『センテンチアエ』の  
企てに即して考えるならば、力点をそうした対置に定めるのは至当な手段と言えよう。そ  
れでも、魂と知性が非物体という枠組みのうちで同一のものとしてとらえられているので  
はない。第5章においては、「魂が不可分な実体と、物体にかかわる可分的な実体の中間  
者である一方、知性はひとえに不可分な実体である」(5, 1-3) とされ、その存立階層上の  
差異が顕著になる。魂は物体・肉体にかかわるという点で、知性とは峻別されるのである。

しかし、魂が肉体と結びつくのは直接的な仕方ではない。正確には、魂から派生した力  
(形相) が肉体と交わり、「合成体」(σύνθετος) あるいは「生きもの」(ζῶον) を構成する。  
この合成体は肉体の感覚器官をとおしてさまざまな受動様態をもつが、本性的に非物体で  
ある魂自身は非受動だという。魂が合成体をとおして外的な感覚をもつという事態を、ポ  
ルフュリオスはプロティノスにならい、音楽家(生きもの)と、弦(肉体)、弦の振動に  
よって生じる調和(魂が肉体を働かせることで生じる感覚)、音楽家のうちにあり弦のう  
ちに生じる調和の原因として離存する調和(魂)にたとえる<sup>18)</sup>。

ところが、本来は離存した魂も、「情念への固執」(προσπάθεια)<sup>19)</sup>をもつことで肉体  
と情念をともにしてしまうことがある。このことをポルフュリオスは「受動様態への振り

18) Cf. 18, 8-18; 26 [III, 6], 4, 43-52. グーレ-カゼ (M.-O. Goulet-Cazé, art. cit., p. 100) も指摘するよ  
うに、ポルフュリオスは、「[魂の] 受動的部分」(τὸ παθητικόν) について調和の比喩を用いる  
プロティノスよりも精確 (plus précis) だといえる。というのも、プロティノスの表現ではあた  
かも魂が受動するかのように解されてしまうからである。ポルフュリオスは、魂そのものと、肉  
体とともにある魂の派生的力を比喩のなかで区別し、誤解を招かぬよう注意している。もちろん、  
ポルフュリオスの精確さは、プロティノスに忠実という意である。じっさい、プロティノスも合  
成体としての生きものと、それとは独立して活動する魂の区別をしているからである。Cf. 53 [I,  
1], 9, 15-21.

19) Cf. 28, 10; 29, 10-12; 32, 107. プロティノスには見られない、ポルフュリオスに特有の術語であ  
る。Cf. Goulet-Cazé (589-590).

向き」(7, 1-2, ἡ ἐπιστροφή ἢ πρὸς τὰ πάθη)とも表現する。通常、自己ないし上方の存立へ目を向ける場合に用いられる「振り向き」という新プラトン主義の鍵概念が、ここでは肉体に由来する情念に魂が向くことを表すためにも用いられている。当然、第13章でも強調されるように、魂は自らを産み出した知性に振り向くこともできる<sup>20)</sup>。産み出した肉体やそれに由来する情念に振り向くこともあれば、自らの原因である知性に振り向くこともできる。この相反する二方向の活動をもつのが、中間的存在としての魂である。それに対して知性は、自らが産み出した魂に振り向いて傾くようなことはなく<sup>21)</sup>、〈一〉を向いたままである。

肉体への振り向きゆえに、魂には「過ち」(30, 13, ἀμαρτία)が生じうる。というのも、物体の背後にある「質料」(ὕλη)は、物体と異なるかぎりでは非物体であり、生なきもの、ロゴスの欠如、無力なものだからである(20, 1-4)。ポルフェリオスは、質料を「真の非存在」(20, 5, ἀληθινὸν μὴ ὄν)とも呼ぶ。質料はその無限定性ゆえに相反する様態を同時に受容するかのように見せかける。しかし、質料はすべてを「偽る」(20, 12, ψεύδεται)のであり、人はそれに何か定まった規定を与えることはできない。質料自体は非存在ではあるが、魂がそれに振り向いてしまうかぎりでは「悪」(30, 14, κακόν)となる。

こうした魂の存在論的な観点に、倫理的論述が重ねられる。魂は存在から逃れ去る質料と結びついた肉体に由来する情念から離れ、真に存在するもの、すなわち知性的なものへと振り向くことが求められる。その指針として、第32章では4つの徳が指定される。まずひとは、肉体にともなう「情念の抑制」(μετροπάθεια)を目差さねばならない。これを達成することでえられるのが「市民の徳」(ἡ ἀρετὴ τοῦ πολιτικοῦ)である。次に、肉体とのつながりから自らを解放する段階がある<sup>22)</sup>。これはストア派が理想とした「非受

20) 13, 2, 「産み出されたものはすべて、本性上、産み出したものに振り向く」(πᾶν τὸ γεννηθὲν φύσει πρὸς τὸ γεννησάν ἐπιστρέφει).

21) 13, 2-4, 「産み出すもののうち、或るものは産み出されたものに全く振り向かないが、或るものは振り向くことも振り向かないこともある」(τῶν δὲ γεννώντων τὰ μὲν οὐδ' ὅλως ἐπιστρέφει πρὸς τὰ γεννηθέντα, τὰ δὲ καὶ ἐπιστρέφει καὶ οὐκ ἐπιστρέφει). この箇所と振り向きの解釈に関しては、グーレ-カゼ(M.-O. Goulet-Cazé, art. cit., pp. 56-58)を参照。彼女は、産み出されたものが「本性上」(13, 2, φύσει)もつ、産み出した原因者への存在論的な振り向き(la conversion ontologique)と、意志的な振り向き(la conversion volontaire)を区別する。後者には、魂が肉体や情念を求めて固執してしまう下方のベクトルと、そうした関わりを意識的に断ち、知性へと自らを正す上方のベクトルがある。

22) 生において魂は肉体と結びついているため、真に肉体から解放されるのは死後である。この徳で実現される肉体からの魂の解放とは、肉体との関係によって生じる魂の判断のレベルである。

動」(ἀπάθεια) を目指すものであり、「浄化」(κάθαρσις) と呼ばれる。この徳は、「現世において達成される」(32, 96, ἡ τεῦξις ἐν τῷ βίῳ τούτῳ) のであり、「人間の魂に属し」(32, 74, ψυχῆς ἀνθρώπου), その終極はプラトン主義の常套句「神に似ること」(32, 32, ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις) である。ポルフュリオスは、この浄化的徳にとりわけ注意を向けるべきだと説く<sup>23)</sup>。

さらに、すでに浄化が完了し、知性的なものを観照する者になって獲得される「観想的徳」(θεωρητική) があり、これは「魂に属する」(32, 73, ψυχῆς) 徳である。この段階において魂は「知性的に」(32, 56, νοερώς) 活動すると言われる。その上に、ポルフュリオスは「神々の父」(32, 94, θεῶν πατήρ) の段階である「範型的徳」(παραδειγματική) を立てる。ポルフュリオスは、これについては多くを語らない。だが、「徳」(ἀρετή) を魂だけに局限したプロティノスと異なり<sup>24)</sup>、徳概念を拡張し知性にあてはめている。すでに触れたように、ひとつの存立階層に固有の用語を類比的に他の階層にも用いる手法は、『センチアエ』のひとつの特徴をなす。プロティノスが「いわば」(οἶον) という小辞を用いて意味をずらしてゆく便法をとったように、ポルフュリオスは知性あるいは〈一〉について、語の通常用法を逸脱して表現するのである (cf. 42, 6-7, καταχρηστικῶς)。

以上が、ポルフュリオスが展開する思索の概略である。ここでは触れなかったが、人間の死について規定する第9章や、死後の世界(ハデス)での魂の活動について語る第29章など、興味深い論述もちりばめられている。各章の連関はまったくないわけではないが、相互補完的ということもない。たしかに『センチアエ』の全体像をとらえるためには、プロティノス『エンネアデス』との比較検討や、ポルフュリオスの他著作との総合的研究が必要である。だが、まず『センチアエ』という〈跳躍台〉に立脚せねばならない。

---

Cf. L. Brisson, art. cit., p. 133.

23) この点は、第46論放において(46 [I, 4], 4, 4-11) 人間であるかぎりえられる幸福を追求したプロティノスと軌を一にするとと言える。しかしポルフュリオスは、少なくとも現存する『センチアエ』のうちでは、「幸福」(εὐδαιμονία, τὸ εὖ ζῆν) を問題にしていない。

24) Cf. 19 [I, 2], 3, 31, 「徳は魂に属するものであり、知性のものでなく、彼方のものに属するものでもない」(ἡ δὲ ἀρετὴ ψυχῆς· νοῦ δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα.)

〔翻訳〕<sup>25)</sup>

1

あらゆる物体は場所のうちにあるが、自体的な非物体のいかなるものも、自体的な非物体であるかぎり、場所のうちにはない。

2

自体的な非物体は、あらゆる場所を越えているという、まさにそのことゆえに遍在するが、延長的にではなく、部分に分かたれずに遍在する。

3

自体的な非物体は、場所的に物体に現前してはいないが、望むならば、その本性が許す限度内で物体に傾くことで物体に現前する。つまり、場所的に物体に現前してはいないが、関係によって現前するのである。

4

自体的な非物体は、その存立や実体においては、物体に現前することも混じることもない。他方、自体的な非物体は、傾き後の存立においては<sup>26)</sup>、物体に近接した力を何か分与する。というのも、傾きは物体に近接した何か第二の力を存立させるからである。

---

25) 底本や訳上の注記については本稿〔解題〕「1 テキストと表題について」冒頭を参照。訳語の統一は試みたが、文脈にそぐわない場合はそのかぎりではない。字句ではなく、内容の整合性と平明さを優先する。

26) 4, 2-3, τῆ δὲ ἐκ τῆς ῥοπῆς ὑποστάσει. 1行目の「存立や実体においては」(ὑποστάσει μὲν καὶ οὐσίᾳ) と対比されていることは明らかである。Kühn (386-387) も指摘するように、1行目と3行目のὑποστάσειが同じであるとは考えにくい。いずれにせよ、不動の知性が傾くことはない。傾く存立とは魂であるが、魂自身が肉体と混ざるのではなく、魂から発せられた力が肉体に織り込まれるのである。Cf. 28, 4-6.

## 5

魂が不可分な実体と、物体にかかわる可分的な実体の中間者である一方、知性はひとえに不可分な実体である。また、物体はひたすら可分的である一方、性質や、質料内在形相は、物体にかかわり可分的である。

## 6

他のものに作用するものすべてが、接近や接触によって、作用対象に作用するのではない。いや、接近や接触によって何かを作るものですら、接近という手段をとるのは付帯的なことである。

## 7

魂は、肉体からの受動様態に振り向くことによって、自らを肉体に縛りつける。だが、逆に非受動をとおして、{肉体から}解放される。

## 8

自然が縛りつけたものを、自然は解き放つのであり、魂が縛りつけたものを、魂は解き放つ。ところで、自然は肉体を魂のうちに縛りつけ、魂は自らを肉体のうちに {縛りつけた}。ゆえに、自然は肉体を魂から解き放ち、魂は自らを肉体から解き放つのである。

## 9

死には二通りある。すなわち、ひとつは一般に知られたもので、肉体が魂から解き放たれることである。もうひとつは、哲学者の死であり、魂が自らを肉体から解き放つことである。さて、必ずしも一方の死が他方の死にともなうとはかぎらない<sup>27)</sup>。

---

27) 9, 3-4, καὶ οὐ πάντως ὁ ἕτερος τῷ ἑτέρῳ ἐπεται. この命題だけでは決定できない、さまざまな読みの可能性がある。まず、οὐ πάντως を全否定と理解する場合と (Brisson, en aucun cas),

## 10

万物は万物のうちにある。もっともそれは、個々の本質に相応しい仕方でのことである。すなわち、万物は知性のうちには知性的な仕方であり、魂のうちには推論的な仕方であるが、植物のうちには種子的な仕方であり、肉体のうちには影像的な仕方である。さらに万物は、彼方のものうちには、直知されず実在を超えた仕方である。

## 11

非物体的な存立は、降下すると、力の弱まりゆえに個別的なもの（個人・個物）に至るまで分割され多数化されるが、上昇すると、力の横溢ゆえに統一化され、一挙に在る状態へと逆行してゆく。

## 12

同音異義は物体にあるだけでなく、生命も多義的に語られるものに属す<sup>28)</sup>。じっさい、植物の生命あり、生きものの生命あり<sup>29)</sup>、知性的なものの生命、自然の生命、魂の生命、知性の生命、彼方のものの生命とある。じつに、かのものも生きているからである。とはいえ、かのものに後続するいかなるものも、かのものに比肩する生命を有しているわけではない。

---

部分否定に理解する場合がある（Dillon, not always）。またBrissou (400) は、ὁ ἕτεροςを一般的な死、τῶ ἑτέρῳを哲学者の死と限定している。他方でDillonは、どちらと限定せず、両方の可能性を見ている（either should follow upon the other）。われわれは、Dillonの読みにならない訳出した。一般的な死が肉体を魂から引き離すもので、哲学者の死とは魂が自らを肉体から引き離すものとされているが、一見すると両定義は同じ事態を指しているようである。しかし、ポルフェリオスは「一方が他方にもなうとはかぎらない」と限定することで、二つの死が別の事態であることを主張しているように思われる。一般的な死が哲学者の死にもなうことは決してないということだけが論点ではないだろう。

28) 12, 2, τῶν πολλαχῶς [sc. λεγομένων]. Nancy (406-410) やDillon (n.18) にしたがって λεγομένωνを補って読む。

29) ここで「生きものの {生命}」(12, 2, {ζωή} ἐμψύχου) と言われているものは、動物のことであろう。

## 13

その本質によって産み出すものはすべて、自己より劣ったものを産み出し、産み出されたものはすべて、本性上、産み出したものに振り向く。産み出すもののうち、或るものは産み出されたものに全く振り向かないが、或るものは振り向くことも振り向かないこともあり、また或るものは自らを振り向くことなく、産み出されたものに振り向いたままである。

## 14

生ずるものはすべて、いやしくも何ものも原因なしに生ずるのではないからには、他のものに生成の原因を負う。ただし、生ずるもののうち、合成をとおして存在しているものは分解するゆえ減びる。他方、単純で合成されず、単純な存立状態で存在しているものは、分解しないゆえ不滅であるが、「生ずるもの」と呼ばれるのは、合成的だからではなく、何らかの原因に依存しているからである。そこで、物体は創出する原因に依存するものでもあり、合成体として生ずるという意味で、二重に「生ずるもの」ということになる。他方、魂と知性は、原因に依存しているという意味でのみ「生ずるもの」であって、合成体としてではない。したがって、一方のものは生ずるものであり分解し減びるが、他方のものは、合成的でないものとしては生ずるものでなく、そのかぎりでは分解もせず減びもしないが、原因に依存するものとしては生ずるものである。

## 15

記憶とは、表象の保存ではない。いや、眼前に置くことに習熟したものを、新たに眼前に置くことである。

## 16

魂は万物の形成原理をもっているが、それらにしたがって活動するのは、他のものによって掌中にとりあげるよう喚起されてのことか、形成原理に向けて自らを内側に振り向けてのことかのいずれかである。すなわち、外的対象へと向かうように、他のものによって

喚起されるならば感覚をもたらすが、知性に向かって自らに没入するならば、直知状態に至る。そして、感覚は外からあるのではなく、直知状態も†…†<sup>30)</sup>。感覚器官の受動様態なしでは生きものに感覚が生じないように、表象なしでは知性作用もない。類比を生かすならば、刻印が感覚能力をもつ生きものに付随するように、魂のもつ表象が知性作用にともなうのである。

## 17

魂は、生きることを自立的に有する生命において存在している、大きさをもたず、質料をもたず、減びることのない実在である。

## 18

物体の受動と非物体の受動は異なる。つまり、物体の受動は変化をともなうが、魂〔非物体〕の場合、親近的反応や受動様態は活動であり、物体の加熱や冷却には決して似ていない。それゆえ、受動がいかなる場合でも変化をともなうならば、非物体はすべて非受動だと言わねばならない。というのも、質料や物体から離存したものは、活動と同一だったのであり、他方、質料や物体に近いものは、それ自身、非受動だが、それらの座は受動するからである。つまり、生きものが感覚する場合、一方、魂は離存している調和に似ている。その調和は、それ自身で弦を動かすが、弦はというと、離存的ではない調和に同調していたのである。他方、魂をうちに有するゆえに〔感覚的〕働きの〔直接的な〕原因である生きものは、音楽家に類比的である。音楽家は、調和をうちに有するからである。また、感覚的な受動様態によって爪弾かれた肉体は、同調させられた弦に類比的である。じつに、その場合、離存している調和が受動様態を被るのではなく、弦が〔受動様態を被る〕からである。そして、音楽家は自らのうちに有する調和に基づいて動かす〔感覚の原因となる〕のであるが、それでも、たとえ音楽家が望んだとしても、調和が肯定しないならば、弦が音楽的に動かされることはない。

30) 16, 6-7, και οὐτε αἰσθησις ἐξωθεν οὐτε νόησις †ἄλλη ποτὲ δὲ† ὡς κτλ..「直知状態」(νόησις) という語の後から次の文のまで、底本ではダガー(†)が付されている。さまざまな再構築が試みられているが、いずれにせよ、「直知状態も〔外からあるのではない〕」(οὐτε νόησις {ἐξωθεν}) と補われるべきであろう。

「非物体」という名は、物体がそうであるように、ひとつの同じ類の共通性にちなんでそれとつけられたのではなく、物体に対するたんなる欠如にちなんでつけられた。だから、非物体のうちの或るものは存在するもので、或るものは存在しないものだとすることに何ら支障はない。また、或るものは物体に先立ち、或るものは物体とともにある。或るものは物体から離存し、或るものは離存していない。或るものは自体的に存立しているが、或るものは存在するために他のものを必要とする。或るものは活動や自動的な生命と同じであるが、或るものはこれこれ様の活動に付随して存立する生命と同じである<sup>31)</sup>。じつに、{非物体は} それでないものの否定にちなんで名付けられたのであり、それであるものを明示しようとしてつけられているのではない。

質料に固有な特質は、古代の者たちによれば、次のようなものである。{質料とは} 物体とは異なるため非物体的であり、それ自体で生きていないので知性でも魂でもないから

---

31) 19, 9, τὰ δὲ ταῖς ζωαῖς παρῴφισταμένας ταῖς ποιαῖς ἐνεργείας (Brisson); τὰ δὲ ταῖς ζωαῖς παρῴφισταμένα <καὶ> ταῖς ποιαῖς ἐνεργείας (Westerink, *Gnomon* 49, 1977, p. 351); τὰ δὲ [ταῖς] ζωαῖς παρῴφισταμένα καὶ ποιαῖς ἐνεργείας (Lamberz, *Gnomon* 61, 1989, p. 672). Dillon は UN 写本の παρῴφισταμένα を採用し、またウエスタリンクが提案する καὶ の挿入を支持して、「或るものは、生命とこれこれ様の活動に付随して存立するもの」(others exist as by-products of modes of life and other types of activity) としている。ランベルツは、二つ目の ταῖς が καὶ の読み違いだとし、一つ目の ταῖς も削除する提案をしている。ゲーレ-カゼは底本とおりの読みの可能性を探りつつ、対置されている一方の「活動や自動的な生命と同じもの」(19, 8, ἐνεργείας τὰ αὐτὰ καὶ ζωαῖς αὐτοκινήτοις) とは知性であり、肉体から離存した魂であると解する。他方の「これこれ様の活動に付随して存立する生命」(19, 9, ταῖς ζωαῖς παρῴφισταμένας ταῖς ποιαῖς ἐνεργείας) に関して、第 37 章では個別魂が「これこれ様の活動」(37, 11-12, ποιαὶ ἐνεργεῖαι) と述べられていることや(ただし、この文の主語は明らかではなく、あくまでもゲーレ-カゼの解釈である)、個別魂がこれこれ様の肉体との関係をもつこと (29, 9-12)、これこれ様の状態をもつこと (27, 11-13) なども指摘し、問題となる第 19 章の「これこれ様の活動」とは個別魂であるとする。そしてゲーレ-カゼは、この個別魂の活動に付随する下位の生命とは、魂の感覚的ないし植物的部分だと結論づけている。Cf. M.-O. Goulet-Cazé, art. cit., pp. 91-94. われわれも底本に沿って訳出した。

生なきものであり、無形相、ロゴスの欠如、無限定、無力である。それゆえ、{質料は} 存在するものですらなく、非存在である。また、まさに動が非存在であり静が非存在であるという意味での非存在ではなく、真の非存在であり、嵩の影像、幻影である。というのも、第一に嵩のうちにあるものは、無力なものだからである<sup>32)</sup>。{質料は} 存立への希求であり、静のうちにはないが静止し、小かつ大、より少かつより多 {の様相を} たえず自らのうえに表し、欠乏かつ過剰、つねに生成しとどまらないものであり、また逃げ出すこともできず、あらゆる存在の欠乏である。それゆえ、{質料が} 告知するすべてが偽りであり、たとえ大として表れても小である。じつに、{質料は} 玩具のように、非存在へと逃れ去る。つまり、その逃走は場所的ではなく、存在からの撤退という意味での逃走である。それゆえ、質料のうちにあるものも、より劣った影像のうちにある影像であり、それはちようど鏡のうちに、或るところに置かれたものが別のところに映るようなのである。{質料は<sup>33)</sup>} 満たされてすべてを {もつ} ように見える {だけ} であるが、何ももってはいない。

## 21

受動様態が生じるものには、消滅もまた生ずる。というのも、受動様態の受容は消滅への道であり、消滅が属するものに、受動もまた属する。だが、いかなる非物体も消滅しない。或る非物体は存在するか存在しないかであるから、何も受動しない。というのも、受動するものとは、そのようなものであるべきではなく、侵入し受動もたらすものの性質によって、性質変化し、消滅するようなものだからである。というのも、{受動} が可能なものにとって、性質変化はそのときどきに起こるもの {性質} によってである<sup>34)</sup>。した

32) 20, 6-7, εἶδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου, ὅτι τὸ πρῶτως ἐν ὄγκῳ τὸ ἀδύναμον (Brisson); εἶδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου, ὅτι τὸ πρῶτως ἐν ὄγκῳ τὸ ἀδύναμον {sc. πρῶτον δυνάμενον} (Westerink, *Gnomon* 49, 1977, p. 351). ウェスタリンクの提案する読みにしたがって訳出するならば、「嵩の影像であり幻影である。というのも、第一に力のあるものは、まずもって嵩のうちにあるのだから」となる。しかし、第35章で対峙されるように、力と嵩は対立する概念であり、この訳は不適切である。ブリッソンは、「質料は、嵩として現われ表象される、というのも嵩のうちに第一にあるもの、それは無力なもの {質料} なのだから」(elle {sc. la matière} apparaît et se donne à voir comme masse, car ce qui est à titre premier dans la masse, c'est l'impuissance) という訳を提案している。Cf. L. Brisson, art. cit., p. 109, n. 22.

33) Dillon も言うように、文法的にこの文の主語は「鏡」だが、内容のうえでは「質料」を理解すべきであろう。

34) ここの省略的表現については Kühn (548-552) を参照。

がって、質料は受動せず——というのも、質料はそれ自身、性質を欠いているからである——質料のうえに出入りする形相が受動するのでもなく、受動様態は合成体や、その本質が合成体のうちにあるようなものに生ずる。じつに、これ {合成体}こそが、侵入するものの相対する力や性質 {受動様態}のさなかにあるのである。それゆえ、生きることがそれ自身に由来せず外からであるものは、生きることに対しても死ぬことに対しても受け身となりうる。だが、その本質が非受動の生命のうちにあるものにとっては、生命にとどまることは必然である。それはちょうど、非生命に、それが非生命であるかぎり、受動しないことが属するようなものである。したがって、変化や受動は、質料と形相からなる合成体——これこそ肉体であったが——のうちに見られる。——確かにこのこと {変化や受動}は質料に属するのではない——そのように、生と死、つまりそういう受動も、魂と肉体の合成体のうちにある。しかし、{そうしたことは}また魂に起こらない<sup>35)</sup>。魂は非生命と生命から合成されたものではなく、ひとえに生命だからである。これが、魂の本質と理拠は自動性にあるとプラトンが述べた真意である。

## 22

存在者が部分的知性においても、全体 {知的知性}においても {同質で}あるように、知性的な実体は、その部分が同質のものである。もっとも、普遍的 {知性}においては、部分的なものも普遍的であり、部分的 {知性}においては、普遍的なものも部分的である。

## 23

その本質が生のうちであり、どの受動様態も生である実体にとっては、その死も何らかの生うちに包まれるのであり、それかぎりの生の欠落にはならない。なぜなら、この実体の場合、受動様態ですら完全な非生命に向かう道ではなかったのだから。

---

35) 底本にしたがわず、20行目のκαίを読み、21行目のκατάを削除する。Dillon訳もそのような理解に基づいているように思われる (They {τούτο, sc. life and death and the sensory experiences} do not relate to the soul)。

24

非物体的な生の場合、より先のもが逸脱せず確固としてとどまりつつ、それらより下位のもの存立のために、自己の何も減ぼさず変えず発出は起こる。したがって、**「発出によって」**存立するものは、消滅や変化とともに存立するのではない。確かにそうではなく、消滅や変化に与る生成のように生成するのではない。それゆえ、その意味でそれら**「存立するもの」**は不生にして不滅であり、不生不滅という仕方で生じたものである。

25

知性の彼方のものについて、知性活動に基づいて多くのことが語られるものの、知性活動より優れた非直知によって観られる。それは眠っている者について、目覚めの状態をとおして多くが語られるものの、その知と理解は眠ることを通じて**「えられる」**ようなものである。なぜなら、似たものは似たものによって知られるからである。というのも、そもそも知とは、知の対象に似ることだからである。

26

非存在について述べるならば、われわれが存在から離れることで生み出すものもあれば、われわれが存在に結びつくことで前知性的な認識でとらえるものもある。というのは、もしわれわれが存在から離されることがあるならば、存在をこえた非存在を前知性的な認識でとらえることはなく、非存在を産み出すが、それは自己から逸脱した者に起こる虚偽的パトスである。じつに、それぞれの者に責任があるのである。つまり、真に、自分自身を通じて、存在をこえた非存在へと高まることがまさにそれぞれの人にとって可能であり、また存在の衰退としての非存在へと逸れることも可能であるのだから。

27

物体という存立は、自体的な非物体が望むところにあり、意志する仕方であることを決して妨げない。というのも、嵩をもたないものが物体には把握不可能であり、物体といか

なる関係もないように、嵩をもつものは、非物体にとって障害とならないものであり、非存在のごとくにあるからである。すなわち、非物体は望むところに場所的に行き亘るのではないのであり——というのも、場所は嵩に付随して存立するからである——物体があることによって制限を受けるのではない<sup>36)</sup>。なぜなら、どのような仕方であれ嵩をもつものが制限されうるのであり、場所的に移動するのであったから。他方、完全に嵩をもたず大きさもないものは、嵩をもつものによって抑制されず、場所移動に与らない。したがって、{|嵩をもたないものは| 何らかの様態によって、じじつその発現しているところに見いだされるのであり、場所的には至るところにあり、かつどこにもない。それゆえ、何らかの様態によって、天をこえたところに、あるいは世界のどこかの部分に留めおかれるのである。しかし、世界のどこかの部分のうちに留めおかれた場合、それは肉眼によって見られるのではなく、その働きから、その {|嵩をもたない非物体の| 現在 {|する事実| が顕になる。

## 28

非物体が物体のうちに抑えられるとしても、獣が檻のうちに囚われているような仕方であるべくもない。というのも、いかなる物体もそのように非物体を捕えることはできないし、袋が何か液体か気体を密封するように {|捕えることもできない| からである。いや、それ自身<sup>37)</sup> へと向かう一性から外部へ傾く力を非物体自身が存立させることは必然であり、まさにこの力によって、非物体は降下して物体に織りこまれるのである。したがって、非物体自身の語りえぬ延び拡がりをとおして、物体への局限が {|起こるのである|。それゆえ、他のものが非物体をしぼりつけるのではなく、非物体が自己を縛りつけるのである。だからまた、物体が解体し滅びることで {|非物体| を解き放つのではなく、非物体が情念への固執から転向することで自己を {|物体から解き放つ| のである。

---

36) 27, 7-8, *σωμάτων ὄντων*. Dillon (nor is it constricted by the solidity of bodies) は底本ではなくランペルツの *σωμάτων ὄγκω* を採用しているようである。

37) 底本の *αὐτό* (28, 5) ではなく、*αὐτό* (Lévêque, Mommert, Lamberz (1989), cf. Ficino, *ab ipsa in se ipsum unione*) と読む。

## 29

魂の地上における存在のように——それは、肉体のように大地のうえを歩むということではなく、大地のうえを歩む肉体を統轄することであるが——ハデスにおいてもそのような仕方 で存在することが魂には可能である。{それが可能なのは} 本性的に場所のうちにあって闇に存立をえる {肉体の} 影を、魂が統轄する場合である。そのため、もしハデスが闇に覆われた地下世界であるならば、魂は、存在から引きちぎられはしないものの、{肉体の} 影を自らに引きずってハデスに至る。というのも、魂が固体としての肉体から離れ出たときには、魂が天球から集めた pneuma {乗り物} が魂に連れ添うからである。そして、魂は {普遍的知性から} 投射された個別的な形成原理を肉体に対する情念の固執によってもち、この原理によって、生を営む限りこれこれ様の肉体との関係を魂はもつのである。その情念の固執から、表象の刻印が pneuma {乗り物} へ摺りこまれ、そのようにして {魂は肉体の} 影を引きずるのである。そして、「ハデスのうちにある」と言われるのは、pneuma {乗り物} が <sup>ハデス</sup> 不可視にして闇の本性をえるからである。

重く湿った pneuma {乗り物} は、地下の世界にまで進出してゆくから、そのように魂もまた地下へ進むと語られる。その所以は、魂の実体が場所を移動するとか、場所のうちに生ずるということではなく、本性上、場所を移動し場所を占める肉体との関係を魂が許容するからである。そのような肉体は、魂のこれこれの状態に由来する適性に応じて、魂を受けとる<sup>38)</sup>。というのも、{魂の置かれた} 状態に応じて、序列と固有の場所に限定さ

38) 29, 21-22, δεχομένων αὐτὴν κατὰ τὰς ἐπιτηδειότητος τῶν τοιούτων σωμάτων ἐκ τῆς κατ' αὐτὴν ποιᾶς διαθέσεως. この一節は、「魂のこれこれの状態に由来する」(ἐκ τῆς κατ' αὐτὴν ποιᾶς διαθέσεως) という句のため、理解が困難である。また、いくつかの読みが可能である。まず、(1) この一節全体を絶対属格の構文で理解し、τῶν τοιούτων σωμάτωνをδεχομένων αὐτὴν{sc. ψυχὴν}の意味上の主語と取る場合、(a) 肉体はその適性に応じて、「魂のこれこれの状態に由来して」(ἐκ τῆς κατ' αὐτὴν ποιᾶς διαθέσεως) 魂を受けとるのか、(b) 肉体が魂を受けとる適性が「魂のこれこれの状態に由来する」のか、解釈が分かれる。あるいは、(2) 19行目のτῶν πεφυκότων σωμάτωνにかかる分詞句と理解する場合 (Brisson, cf. Pépin (598-599)), τῶν τοιούτων σωμάτωνは「適性」(ἐπιτηδειότητος) を説明するものと解されるが、ἐκ τῆς κατ' αὐτὴν ποιᾶς διαθέσεωςのとりかたは (1) と同様、(a) と (b) に分かれるだろう。いずれにしても文意は、肉体は自らの適性に応じてそれぞれ異なる魂を受けとるということであろう。しかし、肉体が魂を受けとる様態を、その魂の状態によって説明することには問題がある。だが、魂を受けとる前に肉体が魂を全く欠いているなら、肉体はいかにして何らかの適性をもちうるの

れている肉体を魂は見いだすからである。それゆえ、より浄化された状態にある「魂」には、非質料に近い肉体、すなわちエーテル的肉体が纏綿する。他方、原理から表象の投射へと進みでた「魂」には、太陽のようなものが纏綿する。また、「外部の」形相の情念的影響を受け、女女しく屈してしまった「魂」には、月のようなものが付随する。また、湿った蒸気から成る肉体に堕ちた「魂」には——それは魂の形相が形を失う状態であるが——存在への完全な無知、暗さ、未熟さが「魂に」伴うのである。

それに加えて、離脱においても魂がなお湿り気のある蒸気で濁った pneuma（乗り物）をもつならば、影を引きずり重くなる。そのような pneuma（乗り物）は、何か別の原因がそれを反対方向に引き戻すのでなければ、本性上、地のくぼみへと急ぎ進むからである。したがって、ちょうど土状の牡蠣殻をまとった魂にとって、地上に囚われるのが必然であるように、また湿った pneuma（乗り物）を引きずる魂に、「肉体の」影が付随するは必然である。魂は、その働きが湿り気のうちにあり、いっそう地下的な自然と継続的な交わりに励んだ場合、湿った「pneuma」を引きずる。だが、自然から離れることに励んだ場合、乾いた輝きが生ずる。それは、影もなく雲もない輝きである。というのも、湿気が空気中に雲を合成させる一方、乾燥は蒸気から「転じて」乾いた輝きを存立させるからである。

## 30

全体的で完全な存立の何も、自らが産み出したものへ振り向いてしまうことはなく、逆に宇宙身体を含め、そのすべては「自らの」産出者へと上昇する。じつに、「宇宙身体は」完全な状態にあるのだから、知性的なものである魂に上昇し、それゆえ円環状に運動する。そして、宇宙身体は魂は知性に上昇し、知性は第一のものへと上昇する。したがって、それぞれ可能なかぎり、最後のものをはじめとして第一のものへと延びゆくのである。もっとも、第一のものへの上昇は、「或るものには」近距離からであるが、「或るものに

---

か。したがって、魂を受けとる肉体はすでにこれこれ様のものであり、そのかぎりでは何らかの魂（世界魂）をもつと解するならば、その魂の状態に応じた適性によって、肉体は（個別）魂を受けるとも考えられる。しかし、同一文中の αὐτήν がそれぞれ別の魂を指すというのは文法上困難である。われわれは、力点が適性に置かれていると解し、(1-b) の読みで訳出した。この一節の難しさは、魂と肉体の関係の複雑さに因る。次の一文からも明らかのように、魂の状態に応じて肉体は何らかの仕方限定されるのだが、肉体の在りかたは、固有の場所という魂がもつ特質とは異なる。では、その肉体が特質としても魂にはないものの原因は何か。これは、新プラトン主義の体系がかかえる問題である。

は| 遠くからである。それゆえ、それらはたんに神を希求するにとどまらず、あたくがぎり |神を| 享受すると言えらるう。

しかし、個別的な存立の場合、それらは多へ傾くことも可能だから、|自らが| 産み出したものへと振り向く可能性もある。それゆえまた、それらのうちには過ちも起こるのであり、それらのうちには非難の対象となる不信も起こる。神的なものへ振り向くことができるが、質料に振り向きうるかぎり、これらの存立にとって質料は悪である。だから、先行するものから後行するものを存立させ、後行するものを先行するものに振り向いた状態に保つのが完成態である一方、先行するものを後続のものにも振り向かせ、|先行するものが| より前のものから背いた場合に、それら |後続のもの| を愛するようにさせるのが不完全状態なのである。

### 31

神は、どこにもないゆえに至るところにあり、知性も、どこにもないゆえに至るところにあり、魂も、どこにもないゆえに至るところにある。だが、神は神より後のすべてのものの至るところにあり、どこにもなく、神は現にあるとおりに、望むとおりに自分自身のうちのみある。知性は、神のうちにある一方、知性より後のものの至るところにありどこにもない。そして魂は、知性と神のうちにあるが、他方で物体のうちの至るところにあってどこにもない。物体は魂のうちにも知性のうちにも神のうちにもある。そして、あらゆる存在と非存在は神に由来し神のうちにあるが、神自身はその存在でも非存在でもなく、それらのうちにもない——というもの、もし神がたんに至るところにあるだけだったならば、神自身が万物であり万物のうちにあることになってしまっただろう。だがじっさいには、どこにもないのでもあるから、かの神が至るところにあるゆえに万物は神をとおして生じ神のうちにあるものの、神自身はどこにもないゆえ、万物は神とは異なる。そのように、知性も至るところにあってどこにもないゆえに、魂と魂より後のものの原因であり、知性自身は魂ではなく、魂より後のものでもなく、それらのうちにあるのですらない。というのも、知性はたんに知性より後のものの至るところにあるのではなく、どこにもないのでもあるからである。魂もまた、物体の至るところにあってどこにもないゆえ、物体ではなく物体のうちにあるのでもなく、物体の原因である。万物の発出は、至るところにあってどこにもないことが同時にできないもの<sup>39)</sup>、それぞれの状態に交互に与

39) 31, 18-20, καὶ ἔστι γὰρ ἡ πρόοδος τοῦ παντός εἰς τὸ μήτε πανταχοῦ ἅμα μήτε μηδαμοῦ εἶναι δυνάμενον. ἅμα ἐστὶ πανταχοῦ だけに修飾させて読む Brisson に対し、グーレ-カゼはμήτε

るものに到達して止むのである<sup>40)</sup>。

## 32

市民の徳があり、観想へと上昇するゆえに観想的と呼ばれる者の徳があり、またすでに完全に観想的であり、すでに観想者となった者の徳があり、また知性であり魂から浄化されているかぎりの知性の徳がある。

市民徳は、行為に関する義務の勘案に付随して起こるために、情念の抑制に存している。それゆえ、この徳は隣人を害さない共生を目指しており、群集うことと共生にちなんで「市民的」と呼ばれる。この徳はまず思慮であり、{魂の} 思考的部分に属する。次に勇氣であり、気概的部分に属する。また、{この徳は} 欲求的部分の思考的部分に対する協調

---

πανταχοῦとμήτε μηδαμοῦの両方にかかる解釈を提示する。Cf. M.-O. Goulet-Cazé, art. cit., pp. 43-46. それによれば、「至るところにあり、どこにもない」(πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ) という肯定文の要点は、至るところにあることと、どこにもないことの同時性である。プロクロスもそのように理解して、「至るところにあり、かつどこにもない」(*Inst. Theo.*, prop. 98, πανταχοῦ ἅμα καὶ οὐδαμοῦ) と定式化しており、この場合も ἅμα は明らかに καὶ にかかる。もしこの句を否定するために μήτε πανταχοῦ μήτε μηδαμοῦ としたならば、肯定において意味をもっていた καὶ による並列が弱まるため、ポルフュリオスは ἅμα を挿入したのではないかとグーレ-カゼは推測する。これに対して Kühn (622-623) は、μήτε...μήτε を ἅμα にかけて読むことは文法上困難であると指摘する。Kühn は、ἅμα が πανταχοῦ にかかると読むが、それに加えて μήτε...μήτε の否定辞によってグーレ-カゼの読みも含みもつと解釈する。しかし文脈上、また内容上、ἅμα は πανταχοῦ だけにかかるのではなく、「至るところにあり、どこにもない」という「原因」(31, 14; 17) としての在りかたが否定されていると解するべきだろう。発出とは上位のものが下位のものを出す原因の在りかたであり、「至るところにあり、どこにもない」という語によって表されている。発出が止むのは、そうした非物体(神、知性、魂)に特有の原因性をもたない物体においてである。

- 40) 31, 20, ἀνὰ μέρος. この語を「交互に」(tour à tour, M.-O. Goulet-Cazé, Christiansen) とするか、「個別に」(indépendamment, Brisson, Kühn; alternately, Dillon) とするか解釈者によって分かれる。ここでは、グーレ-カゼのように弱い意味で、至るところにある、あるいはどこにもないと解し(例えば、水が容器の至るところにあり、またあるときは容器が空で、水はどこにもないというような場合)、そうした状態に物体が交互に(つまり同時にではなく)与ると理解した。発出の最終段階である物体においては、「至るところにあり、どこにもない」という原因性を保てない。それゆえに、至るところ乃至どこにもないことに「与る」(31, 21, μετέχον) のであり、物体にとってそれは「延び広がりという場所のうち」(33, 5-6, ἐν διαστάσει τε καὶ τόπῳ) にあることである。Cf. M.-O. Goulet-Cazé, art. cit., pp. 44-46.

と調和のうちに存する。さらに正義であるが、それは魂の諸部分が支配・被支配の役割分担を一斉に果たすことにある。

観想に向かって道を切り拓く者の徳は、この世のものからの離脱のうちにある。それゆえ、これらの徳は肉体をともなう行為や肉体への共感からの断絶に存することから、「浄化」とも呼ばれる。じっさい、これらの「徳」は、真に存在するものに向かって離脱する魂に属するのであり、他方、市民徳は、死すべき人間を秩序づけるのである——じっさい、市民徳は浄化の露払いとも言えるのだ。というのは、これら「市民徳」によって秩序づけられてはじめて、「ひと」は肉体とともに何かを為すことの優先から離れるはずであるから——。それゆえに、浄化のさい、肉体と思いなしをともにせず、魂だけで活動することが思慮を存立させるが、それが完成するのは、純粋な知性の働きをとおしてなのである。また、「浄化のさい」情念に賛同しないことが節制を成り立たせる。魂が肉体から離れる折、何か空虚、非存在へと向かうのではないかと恐れないことが勇気を「成り立たせ」、理知と知性が支配し、何ものもそれに抗しないとき正義がある。したがって、市民徳にしたがった状態は情念の抑制のうちにみられ、その終極は人間本性に即した生を営むことである。他方、観想的「徳」にしたがった「状態」は非受動のうちにみられ<sup>41)</sup>、その終極は神に似ることである。

浄化とは一方、浄化の過程であり、他方、浄化され終えた者に属するのであるから、浄化的徳はこの両方の意味で考察される。じっさい、「浄化的徳」は魂を浄化するものであるとともに、浄化された「魂」に同居するものでもある——というのも、浄化の完了が浄化の目的であるから——。しかし、浄化と浄化の完了とは、異質なものの一切の除去なのだから、善は浄化の主体とは別のものだろう。というのも、もし浄化されるものが穢れる以前には善であったのであれば、浄化で十分であっただろう。だが、浄化で十分だとすると、「浄化の」後に残されるものが善であって、浄化がそうなのではないことになろう。ところが、魂の本性は善ではなく、善に与ることが可能なもの、「善のかたどり」(ἀγαθοειδής)である。というのも、「善のかたどりでなければ」悪に至ることもなかったであろう。したがって、魂にとって善とは、「魂を」産み出したものとともにあることであり、悪徳とは下位のものどもとともにあることである。そこで悪徳は、二つに分類できる。すなわち、下位のものどもとともにあることと、過剰な情念をともなうことである<sup>42)</sup>。

41) 32, 31-32, κατὰ τὰς θεωρητικὰς {sc. ἀρετὰς}. ここで「観想的」と言われている徳は、すでに観照者となった者に備わる徳ではなく、浄化的な徳のことである。Cf. Brisson & Flamand (635).

42) 32, 46-47, τὸ τε τούτοις συνείναι καὶ μετὰ παθῶν ὑπερβολῆς. この τε...καί で並列する二つの

まさにそれゆえ、市民徳はとにかくひとつの悪徳から魂を解放するかぎり、徳であり価値あるものと判定される。他方、浄化的「徳」は、魂であるかぎり「本性的にもつような」悪徳からも「魂を」解放するゆえに、より価値のあるものである。

それゆえに、魂は浄化されたならば、「魂を」産み出したものとともにあるはずである。その場合、これは振り向きの後の魂に属する徳になり、まさに魂は存在の知と認識を有する。それは、魂がこれ「知と認識」を自らのもつに有していないという意味ではなく、魂以前のものなしには魂自身のものを観ることがないという意味である。そこで、浄化的「徳」と市民「徳」につづく第三の別種の徳があり、それは魂が知性的に活動する場合に成立する。「この徳においては、理論」知と「実践的」思慮は、知性が蔵するものを観想している。正義とは己の役割を果たすことだが、「この場合」知性に付き従うことにあり、知性に向かう活動である。節制とは、知性へと内側に向かうことである。勇気とは、「魂が」眺める本性的に非受動的なものに似ること「備わる」動じない在りかたである。しかも、これら「勇気や節制など」は、ちょうど「前の徳における」それらがそうであったように、お互いに相伴うのである。

第四の徳の種類として、典型的「徳」の類がある。これこそまさに知性のうちにあるのであった。魂の「徳」より優れており、魂の徳がその類似物に相当する、そのもとの範型だからである。知性とは「諸徳が」範型のごときものとして共存しているものである。直知作用<sup>43)</sup>は学知であり、知性活動にある知性が智慧であり、知性自身へと向くことが節制であり、「知性に」特有の業「をなすこと」が、固有の仕事を各々が同時になすこと「正義」であり、同一性が、すなわち力の横溢によって他と混じらず自分自身にどまることが勇気である。

かくして、徳の四つの類が現れた。そのうちには知性に属する範型的徳があり、知性の実体と軌を一にする。また、すでに知性に向き内的に観ており、知性によって満たされている魂に属する徳がある。また、自らを浄化し、肉体やロゴスを欠く情念から浄化された人間の魂に属する徳がある。さらに、ロゴスの欠如状態にたがを嵌め、情念の抑制を実現

---

句は、一方が他方を含まず選言的なのか、あるいは情念をもつことが肉体とともにあることを含み階層的なのか、決定できない。もし選言的であるならば、下位のもの（肉体）と一緒にならず、魂が情念を過剰にもつ可能性を認めることになる。ここでは、階層的に解した。後者の悪徳（情念をもつこと）からの魂の解放が市民徳であり、前者の悪徳（肉体とともにあること）からの解放が浄化的徳である。この二つの徳が階層的であるのと類似的に、悪徳も階層的であるだろう。

43) 32, 67, ἡ νόησις (Brisson, cf. Plotinus 19 [I, 2], 7, 3); ἡ φρόνησις (MSS, Psellus, Dillon).

することによって人間を秩序づける、人間の魂に属する徳がある。そして、より優れた徳を有する者は、必然的に下位の徳も有するのであるが、その逆は決して成り立たない。他方、下位の徳も有するからといって、より優れた徳を有する者がもつばら下位の徳に基づいて活動するという事はないが、生成界の状況しだいでは、そのかぎりではない。

{すでに} 述べたように、{それぞれの徳の} 目的は異なり、種類に応じた差異をもつ。市民 {徳の目的} は、自然本性的なことの活動に向かう情念にたがを嵌めることである。浄化的 {徳の目的} は、それまでは抑制のもとにあった情念から、完全に離れることである。また、知性に向いた {徳の目的} は<sup>44)</sup>、情念から離れるという思いにすら至らず活動することである。また、知性に向いた活動すらもたず、知性の実体と軌を一にするに至った {徳の目的} は <\*><sup>45)</sup>。それゆえまた、実践的 {徳} に基づいて活動する者は賢者であり、浄化的 {徳} に基づいて {活動する} 者はダイモーン的人間、いや、善きダイモーンですらある。また、ひとえに知性に向かう {徳} に基づいて {活動する} 者は神である。さらに、典型的 {徳} に基づく者は、神々の父である。

われわれは、現世において浄化的徳が達成され、浄化的徳を通じて、より価値ある {徳} への上昇が実現するのだと考察してきたのであるから、まずもって浄化的徳に注意を向けるべきである。それゆえ、浄化はどこまでであり、またどの程度まで浄化に手を染めることができるのか眺めてみなければならない。というのも浄化は、肉体や、ロゴスを欠く情念の動きからの離脱だからであるが、それがいかにして生じうるのか、またどの点に至るまでなのか語らねばならない。第一に、浄化のいわば礎石として基盤としてあるのが自己認識であるが、それは、自己とは {己の} 実体とは疎遠で異質な事物のうちに縛りつけられた魂だと認識することにある。第二に、この信念を跳躍台として、さまざまな場所の肉体から自己を離して集中させることである<sup>46)</sup>。だがこのことは、肉体に対して完

44) 32, 87-88, τῶν δὲ πρὸς νοῦν ἐνεργῆσαι... Dillon の よ う に, τῶν δὲ で 切 り, πρὸς νοῦν ἐνεργῆσαι と つ な げ る こ と も 可 能 で あ る。この場合、「また或る徳 {観想的徳の目的} は、知性に向いた活動である」となり、主語の補いがかかなり必要になるが、目的の内容(述語)は具体化する。ここではBrissonにならい、89行目から始まる文(τῶν δὲ μηδὲ πρὸς νοῦν ἐχουσῶν)のようにπρὸς νοῦνを主語の徳を明示するものと解した。

45) 32, 90, ἀφίγμένων <\*>. 以下、欠損している。ランベルツは、「第四のものにおいては、語られることは許されない」(in quartis, nefas est nominari) とするマクロビオスを参照しつつ、μηδ' ὀνομάζεσθαι θέμις τὰ πάθηあるいはἐνεργῆσαι μόνονを補うよう指示している。Dillonも同様の補いをしている(it is no longer possible to describe their activity)。

46) 32, 105, καὶ τοῖς μὲν τόποις. Dillonはμὲνの代わりにοἷονを読み、与格の取りかたも仏訳とは異なる(one should gather oneself together from the body even, as it were, in a local sense)。こ

全に非受動な状態になることで「果たされる」。というのも、感覚に基づいて絶えず活動する者は、たとえ情念への固執や快の享樂を意図して、そうする「感覚活動をする」のではないとしても、それでも、感覚に関わることで肉体に接触し肉体にわたって散り散りになってしまい、情念に好意的に傾くために、感覚対象の快苦に情念を固執させることとなる。とりわけこの状態からこそ、この者を浄化するのが適切である。浄化が実現するのは、妨げられることのないよう、ひとが快のうちで必然的なものだけを受け入れ、諸感覚はただ治療のために、あるいは労苦からの解放のためだけに受け入れるときである。また、苦痛も取り去らなければならない。だが、もしそれが不可能ならば、情念を同調させず「苦痛を」より少ないものにし、穏やかに耐えねばならない。怒りに関しては、できるかぎり取り去り、すっかり虜になるべきではない。さもなくば、ともかく怒りに選択決定を向けず、別のもの「怒り」は選択の対象とはならず、しかも、選択の対象にはならないものは、弱く瑣末なものだとせよ。また恐れは、完全に「取り去らねばならない」。じっさい、恐れるものは何もないであろう——この場合にも選択の対象とはせぬこと——だから、怒りや恐れを用いるべきであるのは、「対象を避けるよう」勧告する場合である。すべて些細なものへの欲求は締め出すべきである。食飲物への「欲求を」、ひとはまさに己自身としては、もつことなきように。また、自然的な性欲に関して、非意志的なものすら「もつべきではない」。だが、万一もつとしても、眠りのあいだの衝動的表象までに「とどめておくべきである」。

一般的に言って、自らを浄化する者の知性的魂は、それ自身がこれらすべてから浄化されるべきだとしよう。また、肉体的情念のなかでも非ロゴスのものへと動かされる部分が動かされるにしても、同調せず超然としているよう望むのだとしよう。こうして、ロゴスの部分に近づくことで「非ロゴスのものへの」動きもまた、すぐさま消え去る<sup>47)</sup>。

---

こに対応すると思われるプロティノスの箇所もまた難解である (19 [I, 2], 5, 5-7, ἀπὸ μὲν δὴ σώματος ἴσως μὲν καὶ τοῖς οἷον τόποις συνάγουσαν[sc. τὴν ψυχὴν] πρὸς ἑαυτήν, πάντως μὴν ἀπαθῶς ἔχουσιν)。ポルフェリオスがこの箇所を念頭に置いているならば、καὶ τοῖς οἷον τόποιςと書いた可能性もあるが、μὲν... μὴνの対比で解した可能性もある。カッリガスはプロティノスの同箇所を注釈し、アリストテレスがプラトン主義者を念頭に置きつつ、「魂は形相の場である」(τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν)と述べる『魂について』の箇所(429a27-28)を参照指示している。Cf. Π. Καλλιγας, Πλωτίνου Ἐννεὰς πρώτη, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνῶν, 1994, p. 200. 仮にそうした思想背景があるにしても、複数形である τοῖς τόποιςが具体的に何を指すのか不明である。

47) 32, 131, εὐθύς τε λύεσθαι. Dillonも指摘するように、W写本の τε は、対応するプロティノスのテキストから (19 [I, 2], 5, 23-24), 「そして瑣末なものとなる」(καὶ ὀλίγας εἶναι) といった

したがって、浄化が〔観想に向かって〕道を切り拓くならば争いはなく、以後ロゴスが現前するならば充分であるだろう。より劣った部分がロゴスを尊重することになるのであるから。そうして、劣った部分自身も、そもそも動かされることがあるならば、主人〔ロゴス〕が現前するのに平静を保てないことに苛立ち、自らの力のなさを非難することになる。この徳は非受動への志向性をもつものの、いまだ情念の抑制である。だが、情念への同調的部分が浄化され尽くしたときには、この者には非受動態が同居する。なぜなら、情念も思考が傾いて同意することにより、動きをえるものだからである。

---

句を予想させる。しかし、そのような句は写本上にはない。ここでは、 $\tau\epsilon$ を訳出しなかった。