



プロティノスの幸福論における観照と永遠

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2011-05-31 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 伊藤, 春美 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00002511

プロティノスの幸福論における観照と永遠

伊 藤 春 美

人間社会学研究科

2011

凡 例

- ・使用したテキストは末尾の文献一覧に記載した。
- ・『エネアデス』の各論文の見出し及び引用に付される番号は、一般の表記方法に従い以下のように表示する。たとえば「Ⅲ6. 2. 1-4」は、第3論集第6論文第2章1行から4行とする。本文中、論文の表題を入れる場合もあるが、簡略化して表題をつけず「Ⅲ6」という形で表記する場合もある。なお各論文に[]で示される数字は、ポルピュリオスによって伝えられた著作順番号である。
- ・『エネアデス』の各論文の日本語表題は、『プロティノス全集』（以下「邦訳」と記す）に従ったが、「直知される美について」（V8[31]）は「知性対象の美について」に変更した。表題の一覧は本論の最後に添付した。
- ・引用文は筆者の訳であるが、適宜上記邦訳を参照した。
- ・使用した文献は、著者姓、発行年、また必要に応じて関係する頁数のみを脚注に表記し、詳細は文献一覧で表示した。ただし同姓の場合は、脚注に氏名の頭文字を付した。
- ・その他の文献の表記法は一般の慣習に従った。
- ・本文中の下線はすべて筆者自身による強調である。

目 次

はじめに	1
第 I 部 プロティノスの幸福論の概要	4
第 1 章 幸福に関する論文の概要と課題	5
第 1 節 「幸福について」(I 4[46])	5
第 2 節 「幸福は時間によって増大するか」(I 5[36])	19
第 3 節 先行研究の概要	29
第 2 章 プロティノスの三つの原理と永遠	42
第 1 節 三つの原理	42
第 2 節 「永遠と時間について」(III 7[45])	48
第 II 部 プロティノスの幸福論の源流	62
第 3 章 パルメニデスのあるもの	63
第 1 節 真実の道	63
第 2 節 あるものの時間性	66
第 4 章 プラトンにおける永遠と観照 — 『ティマイオス』と『饗宴』を通じて —	70
第 1 節 『ティマイオス』の永遠	70
第 2 節 『饗宴』の観照	80
第 5 章 アリストテレスの観照—観照と実践の問題—	91
第 1 節 観照優位の幸福論	92
第 2 節 知性主義への批判	96
第 6 章 ストア派とプロティノスの賢者	102
第 1 節 賢者	103
第 2 節 上位の原理	108

第3節 プロティノスのストア派批判と永遠の意味	112
第Ⅲ部 プロティノスにおける幸福—カタルシス、観照、永遠—	117
第7章 幸福とカタルシス	118
第1節 幸福は数えられない	119
第2節 徳とカタルシス	123
第8章 賢者と観照	137
第1節 賢者の意識と知覚の構造	137
第2節 真の思考と観照	146
第9章 観照と永遠	150
第1節 魂と時間性	150
第2節 幸福であることは現実活動である	159
第10章 永遠の生命と美の観照	170
第1節 永遠の生命	170
第2節 われわれのうちの永遠なるものと美の観照	174
結 論	185
あとがき	191
文献一覧	193
『エネアデス』論文一覧	203

はじめに

人間の幸福にとって必要なものとは何であろうか。物質的に満足できるものがそろっていて快適に過ごすことができ、家族や友人にも恵まれ、社会的な地位や名誉も得て、加えて自分自身の身体的条件や健康も優れたもので、長く生きることができるのなら、その人は幸福な人と言われるのかもしれない。しかし、その場合、それらを得ることのできない人は、全く幸福になることはできないのだろうか。たとえば不治の病にいる人は、もう幸福になることはできないのだろうか。あるいは、どれほど幸福な人生を送っているように見えていた人も、突然不運に遭遇し、亡くなるときに惨めな状態であったなら、もはや幸福な人とは言えないのだろうか。

このような幸福への問いは、決して新しいものではない。すでに古代ギリシア・ローマ時代の思想家たちも、しばしば伝説のトロイ王プリアモスを例に挙げながら、栄華を極めながら悲運に打ちのめされて死んでいく人に幸福は認められるのかと問うた。

当時においても現代と同様、幸福 (εὐδαιμονία) のための重要な候補として、快楽、富、健康、名誉などが挙げられていた。しかし現代においてはほとんど取り上げられることがないにもかかわらず、当時真剣に議論された幸福のための候補がある。

それは観照 (θεωρία) である。たとえばプラトン (前 427-347) では、『国家』における洞窟の比喩 (514a-518b) や、『パイドロス』の神々や不死の魂の行進のミュートス (246e-248c)、あるいは『饗宴』での、ディオティマの語る愛の極致で観る美の描写 (210a-212a) も、観照と幸福の深い結びつきを示している。

アリストテレス (前 384-322) は、『ニコマコス倫理学』第10巻第7章で、究極的な幸福は観照的な活動であると述べ、それを「ヌース (知性) の現実活動」とも言い換えている。さらにそのような活動に従事する生は、神的な生であるとしても、できるだけ不死に与るべく人間は努力すべきであることを主張している (1177a-b)。

プラトンとアリストテレスという、西洋思想史上の巨星とも言うべき二人が確信を持って、幸福を観照と結び付けていることは尋常なことではなく、決して見過ごされるべきことではないと思われる。

さらに、3世紀のローマで活動した新プラトン主義¹の祖と言われるプロティノス

¹ 「新プラトン主義 (Neoplatonism)」という語は、19世紀になってプラトンの思想と区別するために用いられるようになった語である。したがって、近代までのキリスト教や

(205-270) も、著書『エネアデス』の「幸福について」(I 4[46])で、幸福な人は善を観照していると主張している²。このプロティノスは、それまで培われた古代の知の遺産を統合し、プラトンの哲学を継承発展させ、キリスト教や近代の諸思想にも大きな影響を与えたヘレニズム時代後期最大の哲学者である。そうすると、プラトン、アリストテレス、プロティノスという西洋思想史上極めて重要な3人の哲学者が、幸福を観照と結び付けていることになり、このことはただごとではないという予感を持たせるのである。

しかし現代では、観照それ自体の意味すら問われなくなり、特殊な宗教的修練として倫理的な議論からはずされたり、原語から派生した「理論 (theory)」と類似する概念で捉えられて「観照と実践」といった対立軸のもとで無反省なままに語られたりしている。その結果、観照に従事する人について、あたかも人々との交わりを絶ち、実践的な諸活動をするのを避けて、ひきこもるような人物像が思い描かれ、観照を幸福の議論に加えることは現代の幸福論としては受け入れられないと考えられるようになったのかもしれない。

だが幸福と結び付けられる観照は、このようなものとして扱われ忘れられてしまっただけではないのではないか。われわれはもう少し、古代の叡知に耳を傾け、なぜ観照が幸福とみされていたのかその深い意味を捉えてみるのが重要だと思われる。

また観照と並行して、現代では語られることが少なくなったいまひとつのものが永遠である。時間については科学的な知見の豊富さも手伝って、現代の哲学的潮流においても大いに議論がなされているが、永遠については時間の領域のうちの問題として扱われ、単に時間の無限の持続として理解されることが多いようである。

だがプラトンやアリストテレスの語る永遠は、無時間的なものを示しており、プロティノスに至っては、「幸福な生は時間によって測られてはならず、永遠によるのでなければならぬ」³と、明確に無時間的な永遠に基づく幸福論が主張されているのである。

幸福論で観照が顧みられなくなったのと並行して、永遠が無時間的なものとして捉えられなくなったということは無関係ではないのかもしれない。いやまさに、観照を理解する鍵は無時間的永遠ではないかと筆者は考えるのである。

われわれは先入観をもつことなく、プロティノスの幸福論と真摯に向き合い、彼によって結実された古代思想の豊かな実りを享受することができるならば、人間の生のうちには、常識の枠とは全く異なる側面があるということに気付かされるかもしれない。

哲学におけるプラトンの受容は、プロティノス的なプラトン解釈の受容であった部分が多く、意識されないまま西洋思想の深部にまで影響を及ぼしている。プロティノス自身は、自らをプラトンの徒であり、プラトンに忠実な解釈者であると考えている。

² I 4. 13. 11-12.

³ I 5. 7. 22.

本稿では、プロティノスの幸福論における観照と永遠に焦点をあて、人間にとって善く生きるということがどのようなあり方として捉えられているのかを、プロティノスの問題意識に従って解明することを目的とする。

第Ⅰ部では、プロティノスの幸福についての主要な論文「幸福について」(Ⅰ4[46])と「幸福は時間によって増大するか」(Ⅰ5[36])を概観し、幸福論の基本的な内容を把握する。また先行研究を通して、現代のプロティノスの幸福論解釈の傾向とその問題点を指摘したい。さらには、プロティノスの基本的な形而上学の体系と「永遠と時間について」(Ⅲ7[45])をみることによって、幸福論の背景となっているプロティノスの世界観を確認する。

第Ⅱ部では、プロティノスの幸福論の概念形成に重要な役割を果たしている思想家達、パルメニデス、プラトン、アリストテレス、ストア派をとりあげる。

第Ⅲ部では、第Ⅱ部でみた先行者達の幸福に関する議論を踏まえて、第Ⅰ部で幸福として規定されていた内容をさらに検討し、幸福論の形而上学的解釈を試みる。ここでは、合一の問題や、徳としてのカタルシス、賢者と観照、魂の時間性と永遠性の問題などをとりあげる。そして魂の観照の可能性と限界にも触れたい。

第 I 部

プロティノスの幸福論の概要

第1章 幸福に関する論文の概要と課題

『エネアデス』は、プロティノス（205—270）がローマで哲学の塾を開き、48歳くらいから病没するまでの17年間に書いた54編からなる論文集で、弟子のポルピュリオス（234頃—301~305）がプロティノスに校訂編集を委嘱されて、プロティノスの死後およそ30年たって完成させたものである。プロティノスの生涯と『エネアデス』の編纂の経緯については、ポルピュリオスが『エネアデス』の巻頭に付した『プロティノスの一生と彼の著作の順序について』（通称『プロティノス伝』と言われる。以下通称で表記する）に詳しい記述がある。そしてプロティノスについては、これがほとんど唯一にしてかなり信頼できる史料である。

論文の表題は、プロティノス自身がつけたものではなく、内容にふさわしいものが弟子たちのあいだで選ばれ、後にポルピュリオスが編纂の際にそれらをもとにして付したようである¹。プロティノスの倫理的内容を取り扱った論文は、『エネアデス』の第1論集に収められており、そのうち幸福に関する主要なものは「幸福について」（I 4[46]）と「幸福は時間によって増大するか」（I 5[36]）の2つである²。

ここではプロティノスが幸福について、どのような言説を述べていたのか、両テキストを概観し、さらに先行研究においてどのような解釈がなされているのかということのみていきたい。

第1節 「幸福について」（I 4[46]）

1. 善く生きることと幸福

著作順46番目の「幸福について」は、プロティノスが病でカンパニアへ移った頃（268-270）に書かれた、最後の9つの論文のうちのひとつと伝えられている³。プロティノスの幸福に関する研究では、最も取り扱われることの多い論文である。

ギリシア語で幸福（εὐδαιμονία）は、「善く（εὖ）」と「ダイモーン（δαίμων）」という2

¹ 『プロティノス伝』4。

² 『プロティノス伝』6によると、最後に書かれた「第一の善とその他の善」（I 7[54]）も、ポルピュリオスの編纂以前には「幸福について」と表題が付けられていたようである。

³ 『プロティノス伝』6。

つの語に由来し、ダイモン（神霊）の加護によって幸運を得て繁栄することを意味していた。ダイモンの加護を得るかどうかは、人間の努力の範囲を超えた神的意志によるものであり、幸福は人為のおよばないものという考えは古くからあった。古代ギリシアの哲学者達は、このような幸福の意味を問い直し、人間にとって本当に幸福であるとは何かについて多様な議論を行った⁴。プロティノスの「幸福について」では、このような伝統を背景に、彼らの諸見解を吟味検討しながら展開されている。

まずプロティノスは次のような問いを立てる。

われわれが、善く生きること (τὸ εὖ ζῆν) と幸福であること (τὸ εὐδαιμονεῖν) を同じものとみなすなら、はたしてわれわれはこれらのことを、ほかの生きものとも共有することになるのだろうか。(I 4. 1. 1-3)

善く生きることと幸福であることを同じものとみなすという考えは、古代ギリシアで受け継がれてきた伝統的なものであった。アリストテレスやストア派にも同様な言説が見られる⁵。

ここでプロティノスが議論にとりあげたのは、人間とほかの生きもののが、<善く生きる>ことにおいて異なるところがあるのかという問いである。幸福という語は人間にしか当てはまらないようでも、善く生きることは生きものであるのならば、どのような生きものでも可能であるように思われる。もしそうであれば、同義とされる<幸福であること>も、他の生きものたちにも適用されなければならない。

プロティノスは、ストア派の用語「よき情念 (εὐπάθεια)」を持ち出し、「人がよき生を、よき情念や自分に固有のことを成し遂げることに定めるとしても、両方とも他の生きものにも属すことである」(I 4. 1. 4-7) と述べる。よき情念をもつことも、自分に固有のことを成し遂げることも、人間でなくとも他の生きものにも可能だとプロティノスは考える⁶。たとえば、何もさまたげられずに子を生み育てたり、自分の本性にしたがって生きていく

⁴ Cf. Harder, 5b, 1960, 309-311.

⁵ この一節との関連では、アリストテレス『ニコマコス倫理学』の 1098b20-21 の部分が取上げられるのが一般的であるが、McGroarty (2006, 42) は、『エウデモス倫理学』(1219b1 以下)のほうの方がより類似性が高いと指摘する。『初期ストア派断片集』(以下 SVF と表記する。なお本稿における SVF の引用は邦訳『初期ストア派断片集』に基づいたものである) 第Ⅲ巻 17 には、プロティノスの取り上げている議論と非常に類似した記述がみられる。

⁶ 「自分に固有のことを成し遂げること」は、ストア派よりは、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』1106a23-24, 1177a16-17 が一般に指摘される。しかしストア派にも類似した議論がみられる。SVFⅢ. 492, 493 参照。

ことができるならば、善く生きると言えるはずである。それは植物でも同様に、実を結んだり結ばなかったりするのだから、それが達成できれば善く生きるといえるだろう。それぞれが自己に望ましい生を送っていれば、幸福であるということも言えるはずである。

ストア派の〈よき情念〉は、伝えられるところでは、情念 (πάθος)⁷とは対極にある、ロゴスにかなった賢者の諸情態だと言われている⁸。よき情念の種類としては、悦び、慎重さ、意志などが挙げられる。果たしてこれらは植物にまで敷衍されえるのか疑問だが、プロティノスはストア派の議論をいくらか無視しているのかもしれない。単に「よき情念」の文字通りの意味で議論をしていると思われる。

プロティノスはさらに、エピクロス派の「快楽」や「心の平静」、ストア派の「自然に従って生きる」といった幸福に関する主張についても、他の生きものにも適用できると述べる。確かに人間以外の生きものでも、われわれは幸福そうな動物の家族や楽しげに歌う小鳥の様子をみたりするので、別に人間だけに幸福を限定しなくてもいいのではないかとも思うのだが、サボテンは幸福かという問いになると、少し考え込んでしまうかもしれない。では何が幸福に関して決定的な要因といえるのだろうか。プロティノスの議論の意図は、幸福を規定するものを明らかにすることである。

そこでプロティノスは、善く生きるというときの、〈善さ (τὸ ἀγαθόν)〉はどこからくるのかという議論を始める。そのためにまず、情念 (πάθος)⁹や感覚 (αἴσθησις) の分析がなされる。たとえば「快楽は善い」という場合、このことが生じるプロセスには、「感覚器官の働き」と感覚からくる快いという「情念」が関係するかもしれない。しかしこのそれぞれを単独でみてみても、それだけでは〈善さ〉はでてこない。またたとえ両方をあわせてみても、それぞれが〈善さ〉をもたないのに、あわさったからといってやはり〈善さ〉は出てこないのではないかとプロティノスは問う。

そこで次の可能性として、〈善さ〉は「自分に善さが表れていると人が認識するときの状態 (κατάστασις)」ということが考えられる。プロティノスは、これに対して、「快いということを認識するだけでなく、『それは善い』ということも認識しなければならないのだろうか」(I 4. 2. 18-19)と問いかける。確かに快さというのは、ある感覚とそれによって

⁷ ストア派のパトスは、「劣悪なロゴス」とか「ロゴスからの逸脱」と言われる。SVF I. 202. 本稿第6章参照。

⁸ SVF III. 431.

⁹ Armstrong (2000, 173) は、この文脈でのπάθοςを「経験 (experiences)」と訳している。πάθοςは、なんらかの受動的な状態を意味するので経験も含まれるが、プロティノスがストア派の「よい情念 (εὐπαθεία)」を用いていることからみて、また第2章24でこの語が快楽 (ἡδονή) に置き換えられて議論されていることからみても、経験よりも情念と訳すほうがより適切だと思われる。Bréhier (1976, 70) は、impression、Harder (1960a, 5) は Affektion と訳している。

体に生じる情念であって、ただちに<善さ>は出てこないかもしれない。最終的にプロティノスの回答は次のように述べられる。

つまり善く生きることは、快いと感じているものに属するのではなく、快さは善いと認識することのできるものに属するのである。まさに善く生きるということの原因は、快さではなく、快さは善いと判断することのできるものである。そして判断するものは、情念よりも優れている。というのも、それはロゴスあるいは知性だからである。快樂は情念なのだから。(I 4. 2. 21-26)

ロゴスや知性が情念といった身体的なものよりも優れているというのは、プロティノスの基本的立場だが、この点は後にみていくとして、プロティノスのここでの論点は、幸福であることや善く生きるということを決定づけるのは、肉体の諸情念でもなければ、単なる感覚作用にあるのでもなく、当のものの<善い>という判断にあるということである。

プロティノスは、ストア派をかなり批判の対象に挙げながらも、彼らの主張する、幸福はロゴスに適った生であるという立場は支持しているといえるだろう。ただプロティノスは「私には、彼らがロゴスの尊さをどのように説明できるのかわからない」(I 4. 2. 51-52)として、ストア派の理論の不十分さを指摘するのである。

2. 完全な生

プロティノスは、善く生きるという場合の<善さ>は、判断するものの側にあると考えている。だが幸福が生(ζωή)のうちにあるとする限りは、ロゴスをもつ生きものもロゴスをもたない生きものも同じ生のうちにあるのだから、幸福であることについても両者を区別することはできないのではないか。

これに対してプロティノスは、同じ生といっても、植物やロゴスをもたない動物の生などは、それぞれに生も異なり、明瞭さや漠然さの点でも異なっていて、それぞれの<生>は「同音異義的な(ὁμωνύμως)」生(I 4. 3. 20)なのだと言う¹⁰。ロゴスをもつ生、つまり

¹⁰ アリストテレスは「同音異義的と言われるのは、ただそれらの名称だけが共通であって、その名称に応ずるその本質の定義は違っているものどものこと」と定義している。『カテゴリー論』1a。プロティノスは「あるものの類について」(VI. 1. 22-30)で、カテゴリーは実在界と感覚界では同音異義的であり、実在界の実体が第一義的な実体であると述べている。この点からみるならば、プロティノスの生の区別は、実在界の生と感覚界の生という意味で同音異義つまり別種の生である。

理性的な生 (λογικὴ ζωή) とそうでない生は、名前は同じでも意味が違うということになる。プロティノスはこの同音異義的な生という理論を用いることによって、善く生きることと幸福であることが同義でも、すべての生きものを幸福であるという必要はないという結論へ導こうとしているのである。すなわち、「幸福について」の冒頭に提起された問いは、「善く生きること (= 理性的な生) と幸福であることは同じである」として答えられているのである¹¹。だがロゴスをもつ生が、なぜ他の生と同音異義的と言われるほどの違いを持つのかということはここでは明らかにされていない。

プロティノスは、「存在において本当に優れたものは、生においても完全な生 (ἡ τέλειος ζωή) である」(I 4. 3. 26-28) と述べ、完全な生を幸福として規定する。ではこの完全な生とはどのようなものなのか。プロティノスは、次のように述べる。

完全な生、真実の本当の生は、かの知性的な本性のうちに (νοερά φύσει) あり、その他の不完全なものや生の影などは、完全でもなく、純粹でもなく、いやむしろその逆の生だということは、何度も言われていることである。しかし今は次のようにまとめて言おう。すなわち、すべての生きているものは、一つの根源からきているからには、異なるものたちは同じようには生きてはいないけれども、必然的に根源の第一の生命は最も完全なものでなければならない。(I 4. 3. 33-37)

ここにおいて、われわれはプロティノスの幸福の枠組みをみることができる。幸福であることと善く生きるとは、完全な生を意味し、それは知性的な本性のうちにあるもので、ひとつの根源からきているということとわれわれは確認しておこう。しかし、「何度もいわれていること」とプロティノスが語っているように、ここで言われていることが実際どのようなことを意味しているのかは、プロティノスがこれまで述べてきた思想をある程度把握しなければ実のところはわからないのである。その意味で、この晩年の著作「幸福について」は、いわばプロティノスの哲学の総括的なものと言うこともできるかもしれない。

プロティノス哲学の概要は後にみるが、プロティノスが「知性」という語を用いるときには、人間的な知性のようなものとして捉えてはならず、プロティノスの形而上学の根本原理である、「一者 (善)」、「知性」、「魂」のうちの第二位にあたる「知性 (νοῦς)」を意味しているということを踏まえていなければならない。知性はあらゆる存在の原理である。プロティノスは完全な生とは、このような根本原理の本性のうちにあるものでなければな

¹¹ Schroeder (1997) は、プロティノスは、あらゆる生きものは能力を達成させる限りでよく生きることができると確信しているとみる。プロティノスは理性的な生が完全な生と主張しているが、他の生きものについてはこの解釈も可能だと考えられる。

らないと述べているのである。

幸福であることが完全な生ならば、そのような生は一般の人間には縁のない特別な幸福のようにも思われる。プロティノスは、完全な生は神々のうちにだけ認めることになるのではないかという疑問に対して「人間は感覚的な生だけでなく、真の理性 (λογισμὸν) や知性 (νοῦν) も持っているのだから、完全な生をもっている」(I 4. 4. 6-8) と答える。

プロティノスは、完全な生を人間にも認め、それは真の理性や知性を所有しているからだと考える。アリストテレスは、究極的な幸福は神的で人間の水準を超えていると考えており¹²、クリュシッポスも、自己も含めて誰にも賢者の資格を与えなかったという¹³。これに対して、プロティノスは人々にも幸福が可能だと主張している。人間ならばもともと完全な生を持っているのだが、幸福である人とそうでない人は、そのありかたが異なるのだと言う。それをプロティノスは、アリストテレスの可能性 (δύναμις) と現実活動 (ἐνέργεια) の概念を用いて説明する。

他の人は、完全な生を可能的に持っているので、なんらかの部分としてもっているのだが、すでに幸福な人は、現実活動において完全な生であり、同じものへ移行してしまっている、そのようなもの (完全な生) なのである。(I 4. 4. 12-15)

このような現実活動において、完全な生となっている人をプロティノスは賢者 (σπουδαῖς) と呼ぶ。賢者自身は完全な生を所有するというより、完全な生そのものになっているのだから、彼は善きものを他に求めることはなく、彼自身が善であって充足的だとされる。だからそのときには、肉体的なものは、彼に付属しているだけのものとなり、肉体に求めるものは、彼自身が求めるのではなく、肉体にとっての必要やむをえざるもの (ἀναγκαῖον) にすぎないのだと言われる (I 4. 4. 20-26)。

つまり、賢者であるということは、彼自身の生が完全な生として現実活動していて、肉体的なものから離れているということになる。肉体的なものから離れているので、肉体的なものにかかわる災難などは、彼にとっては容易に耐えることのできるものとなっているのである。

プロティノスは、賢者がどれほどの苦しみに耐えうるかを、かなり詳しく描いている。その描写と語り口は、現に苦しんでいる人を説得し、励ましているかのようなのである。プロティノス自身の病と、自己の死に対峙する心境を思い描く研究者も多い¹⁴。

¹² アリストテレス 『ニコマコス倫理学』 1177b26-27。

¹³ SVF III. 662.

¹⁴ Armstrong (1953, 15) は、プロティノスの晩年の著作について次のように述べている。

賢者はどのような逆境に会っても、たとえ身内の者や友人の死に会っても、彼の幸福はいささかも損なわれず、たとえ悲しむとしても、それは彼のうちの知性を所有していない部分であるとされる（I 4. 4. 34-36）。ここでは賢者が、一種の二重性をもった人間として描かれているように見える。賢者は身内の者が死んだら、人々が悲しむように恐らく悲しんでいるのである。ただ賢者の「完全な生」と言われるものは、なんら損なわれないのである。

賢者のこのような二重性は、単純な心身分離とか、極端な知性主義とかいった理解では推し量れないものがある。というのも、プロティノスは、薬や病で自己意識がないときでも賢者は幸福であると主張している（I 4. 5. 2-4）。プロティノスの考える幸福は、自己意識のレベルではないということが示されているのである。

プロティノスは、自己の幸福論が一般にはなかなか理解されないと十分心得ていて、想定される反論を用意する。「幸福な生活（εὐδαίμονα βίον）は望ましいものでなければならぬ。（プロティノスの主張する）賢者はこれこれの魂のことであって、賢者の存在には肉体的本性を算入させていないが、それは幸福な生活とはいえない」（I 4. 5. 8-11）「快樂は、幸福な生活に算入されるのだから、不運による苦しみや苦痛を経験する人は、それが賢者に生じる場合であっても、どうして幸福であるだろうか」（I 4. 5. 14-16）などといった反論者の意見をプロティノスは書いている。

ここで想定される反論者は、アリストテレスもしくはペリパトス派かもしれない。というのも、この章でプロティノスは、プリアモス王の不運のエピソードを語っている¹⁵。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』で、幸福は生涯にわたらなければならず、プリアモス王のような人は至福とはいえないと述べている¹⁶。プロティノスは、このような見方に対して次のように反論している。

しかしもし、その幸福についての言論が、幸福は、苦しまないことや、病気にならないことや、不運でないことや、大きな災難に逢わないことのうちにあるとするならば、

「いかに彼がその病に耐えたか、われわれは彼の最後の9つの論文における苦しみと死についての彼の記述を読むとき、そのことを想像することができる。彼の人生の最後の2年間に書かれたこれらの諸論文は高貴なる勇氣に満ち溢れている。苦痛と死に近い苦しみのときでも、それを大いなる悪とみなすことを拒否している。」

¹⁵ プリアモスは、ホメロスの叙事詩に登場するトロイの王で、50人の息子と50人の娘をもっていたといわれるが、次々に子供を失い、家も失い、悲惨な死を遂げる。

¹⁶ 『ニコマコス倫理学』1100a。アリストテレス自身が本当に、プリアモス王の不運は幸福とはいえないと考えていたかどうかは確定できない。というのも『ニコマコス倫理学』第10章では、少し異なる論述がある。詳細は本稿第5章を参照。またプリアモス王のエピソードについての議論は、ストア派の断片にもみられる。SVF III. 585.これによるとストア

そのようなことが起こったら、人はだれでも幸福ではなくなるのだろうか¹⁷。(I 4. 6. 1-4)

プロティノスが完全な生とっている幸福は、沢山のものを取りそろえた完全さを言っているのではなく、「最後で、最も尊い、魂が求めるただひとつのもの」(I 4. 6. 12-13)を目的とするものである。人は幸福であることに、あまりにも多くのことを求めすぎ、結局幸福であることを不可能にしているのではないだろうか。実際変転するこの世界で、生涯なんでも取りそろえるということは稀有なことである。

プロティノスの語る賢者は、この世の繁栄にまつわることも大事なことだとは考えない。王位や国の支配といった権力の保持も望まないし、それを失うことも大きな悪(κακὸν μέγα)とは考えない。さらには、肉体的なものから離れている賢者は、死をも悪とはみなさない。埋葬もされず、あるいは戦場で捕虜とされて、身内のものが連れていかれても賢者の幸福は揺るがない(I 4. 7. 17-40)。プロティノスの描くこれらの描写は、当時のローマ帝国の混沌とした政治状況を思い起こさせる¹⁸。

「この世界の本性は、こういったもので、このようなものを課するもので、それに従わなければならないということを心にとめおかなければならない」(I 4. 7. 40-42)というプロティノスの言葉は、不運に嘆き悲しむ人々に語りかけているようにもみえる。

そして賢者にはさらなる試練が課される。賢者自身が意識を失うほどの苦しみを味わっているとき、賢者はそれをどうやって耐えるのか。これに対してプロティノスは、次のような幾分謎めいた印象的な一節を語り、賢者の内面がどのようになっているのかを描いている。

賢者は苦しみのうちにあっても、憐みを乞うことはないだろう。彼の内なる光(ἔνδον φέγγος)は、外からの激しい嵐(ζάλη)や、北風に吹かれながらも、灯火のようにあかあかと燃えているのだ。(I 4. 8. 2-5)

賢者の内の消えることのない光とは何であろうか。プロティノスは、このことについて特に説明を加えることなく、さらに賢者のまわりに生じる苦しみの描写を続ける。

人は自分の痛みだけでなく、ときには親しい人の痛みをみて心を痛め、あるいは何

ア派は、プリアモス王のような運命であっても幸福だとみていたようである。

¹⁷ McGroarty (1994, 107-108) は、この一節が Ambrose の *Jacob and the Happy Life* 1. 7. 32 と非常に類似していることを指摘し、アウグスティヌスへの影響にも言及している。

¹⁸ プロティノスの同時代のローマ帝国の状況は以下を参照。Miles, 1999.

か悪いことが生じるのではないかと将来を思って悩むことがある。それに対しては、「それらのことは、ある本性にとってはよくはないが、彼の本性にとっては耐えられる、恐ろしいものではなく、こどもだましのようなものだということを知り、運命の打撃も、凡人とは違って、ちょうど偉大な闘士のように撃退するのでなければならない」(I 4. 8. 24-27)と強い調子でプロティノスは言い切る。なぜ賢者はこのようなことが可能なのだろうか。プロティノスはその理由として「望ましくないものが表れたときには、賢者はこれに対抗する徳をもっていて、魂は不動で、非受動的なままなのである」(I 4. 8. 28-30)と述べる。

このことからわれわれは、賢者の完全な生が損なわれないのは、彼が徳をもっていて、魂が非受動的であるからなのだ、という一つの答えを得ることができる。

ではその徳とはなんであろうか。プロティノスは、これについて詳しい説明を加えていない。われわれは、徳とはどのようなものか考察していく必要があるだろう。

そしてプロティノスは、第9章、第10章において、第5章ですでに取り扱った賢者の意識がない状態について再度取り上げ議論する。

3. 賢者は意識が無くても幸福か

プロティノスは「賢者が、病や魔法の術におかされて、意識がないときはどうだろうか」(I 4. 9. 1-2)という問いを、「眠っているときも幸福といえるのか」という伝統的な幸福への問いに転換させながら話を進める。この議論はストア派やアリストテレスのうちにも類似のものがみられる。アリストテレスは、生涯眠っている人には幸福は認められないという議論をしており¹⁹、クリュシッポスも、徳は失われうるかという議論の中で、酩酊や病の中では失われうるということを主張していたようである²⁰。これに対してプロティノスの主張は次のようなものである。

もし知恵の本質が、ある種の実在にあって、いやむしろ実在自体のうちにある、その実在自体は、眠っている人や、一般に自己意識がないと言われる人のうちでも、なくなっておらず、実在の現実活動 (ἐνέργεια) そのものと眠ることのないその活動が、彼の内にあるのならば、賢者は賢者である限り、そのときも活動しているだろう。それに、その現実活動は、彼の全体に気付かれたいのではなく、彼のある部分に気付かれていないのだろう。(I 4. 9. 18-23)

¹⁹ アリストテレス『ニコマコス倫理学』1176a33-35。

²⁰ SVFIII. 237. Bréhier (1976, 79) は、ここでのプロティノスの議論の対抗者をストア派とみて、特にエピクテトスを挙げている。

プロティノスはこのように述べて、賢者のうちの現実活動は眠ることがないから、たとえ意識がなくとも、賢者は幸福であるということを説明している。現実活動については先にみたように、賢者が現実活動において完全な生となっていると言われていた。したがって、賢者の幸福が意識の有無にも関係なく、何ら妨げられることなく完全であるのは、現実活動というその働きに重要な意味があるといえるだろう。ただしそれは、気付かれないような働きである。それをプロティノスは、植物的な活動、つまり栄養摂取や成長にかかわる活動と対比させる。

自分が成長していることをわれわれは普段気付かないが、ちょうどそれと同じように、現実活動は気付かれないのである。ただし<われわれ>というのは、植物的な部分にあるのではなく、「思惟するものの現実活動 (τοῦ νοοῦντος ἐνέργεια)」のほうにあるのだと注意が喚起される (I 4. 9. 27-30)。プロティノスの<われわれ>という一人称の主体は、普段気付かれないけれども、身体の成長するような部分ではなく、思惟するもののうちにおかれていると言えよう。

身体的な欲求が意識に登らないけれどもわれわれを動かすといったことは、心理学などの方面でよく言われることだが、気付かれない現実活動と言われる<われわれ>とは何であろうか。

プロティノスは、その活動が気付かれない理由を、感覚対象にかかわらないからだと述べる。現実活動は感覚や把握 (ἀντίληψις) よりも先にあるもので、その理由は「思惟することと、有ることは同じである (τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι)」というパルメニデスの言葉によって説明される²¹ (I 4. 10. 6)。パルメニデスの思想は、プラトンにとってそうであったように、プロティノスにとっても重要なものであった。プロティノスは、しばしばこの箇所を引用する²²。しかし、この言葉が、思惟するもの現実活動が感覚より先にあるということなぜ説明することになるのか、ここでは明らかではない。

プロティノスは、感覚や把握の前にある思惟するものの現実活動を、鏡面の反射の喩えで説明するのだが、この問題は内容の困難さもあっていろいろ議論もあるので、詳しくは本稿第8章で取り扱う。

プロティノスは、賢者の幸福にとって、必ずしも意識といったものが必要とされず、それは目覚めているときでも同様であって、優れた観照や実践をしている人には意識は必ずしも必要ないと述べる。たとえば読書をしている人は、「自分が読書をしている」という意識は必要ないし、集中すれば一層そうであり、また勇敢な行為を行っている人も、自分が

²¹ パルメニデス断片3参照。詳しくは本稿第3章「パルメニデスのあるもの」を参照。

²² III 8. 8. 8; V 1. 8, 17 など。その他パルメニデスに関連する言及は多数ある。

勇敢だといった意識は必要ないのだと言われる（I 4. 10. 24-28）。ここで言われている意識は、賢者が病で意識がないということとは少し異なるもののようだが、確かに人は、行っている事柄に集中すればするほど、優れた行為もできるし、そのほかのことは意識にのぼらないものである。

しかし、意識がなくても賢者は幸福であるというプロティノスの主張には、強固に反対する人もいるだろう。それをプロティノスも考慮して「ある人はそのような生は生きてはいない」と言うかもしれないと言って、「しかし彼は、このような人の幸福にも、その生にも気付いていないのだ」と答える（I 4. 11. 1-3）。恐らく人は、ある人が賢者であるということも、賢者が幸福であるということも、外から見てもわからないのだろう。

賢者の幸福を外的なものから測ってはいけないということ、プロティノスは繰り返し述べて、幸福であることが賢者の内面にかかわることであることを示そうとする。そして賢者の生のありかたが、どのようなものが後半の章で述べられる。

4. 賢者の生

賢者の活動は廻りの環境が変わっても、優れたもので、そのことはある極端な例によって強調される。

常に彼のもとには学ぶべき最大のものがあって、それとともにあり、パラリスの牛と言われるものの中にあるときでも一層そうなのである。そのことは、二度もいや何度も快いと言われているが、それは意味もないことである。（I 4. 13. 5-8）

パラリスの牛は、アクラガスの王（前 570/65-554/49）が敵をその中に入れて焼き殺したと言われる青銅製の牛で、プリアモス王の伝説と同じく、古代の思想家たちがしばしば議論に取り上げたものである。エピクロスやストア派も、パラリスの牛で焼かれても賢者は幸福であるということ、を主張していたようである²³。

プロティノスもこの伝統に従って議論をすすめる。彼は、自己の語る賢者が、彼らとは異なるということを述べるために「彼らの場合には、（快いと）口にされたものと、苦痛のうちにいるものとが同じなのだ。しかし、われわれの場合には、苦痛のうちにいるものとそれとともにいるものとは別のもので、たとえ後者が前者と一緒にいるのが必然である間でも、善全体をあますところなく観照しているであろう」（I 4. 13. 5-12）と述べる。

²³ SVFIII. 586. 『ディオゲネス・ラエルティオス』（以下 DL で表示する）第 10 巻 118。

賢者がパラリスの牛のような拷問を受けても幸福であるのは、賢者が生きものとしてあるかぎりではどうしても説明できないのだが、プロティノスの場合は、賢者に二重性がある、彼自身は肉体的なものから離れているので、説明可能となるのである。賢者自身は苦痛のうちにいるものと一緒にいるときでも、別のものとして常に善を観照しているとされる。

われわれは先に、賢者のうちの現実活動は意識の有無に関係なく働いているということを見た。ここでは、賢者は肉体とともにあって、苦しみの中にあっても常に善を観照していると言われている。そうすると、賢者のうちの現実活動と観照とは同じ働きを指していると推量される。そして、プロティノスが他の諸派と自らとを区別するために重点を置いている点もこの働きにあると言えよう。

プロティノスの賢者の徳のある生き方や、ロゴスに従う生は、ストア派と極めて共通性を持っているように見える。そのため研究者によっては倫理的面では、ほとんど区別がつかないとすら見るものもある²⁴。しかしプロティノスはパラリスの牛の喩えをあえて持ち出すことによって、ストア派の賢者と自己の賢者のありかたを明確に区別しているのである。したがってわれわれは、この点に注目しながら、ストア派とプロティノスの違いを本稿第6章で考察していく。

プロティノスは次に、賢者を肉体的なものから区別するために、合一体 (συναμφότερον) という概念を用いる。合一体は一般に魂と身体からなる心身合一体のことである。アリストテレスは人間を合一体と考えるのだが²⁵、プロティノスは「人間とりわけ賢者は合一体ではない」(I 4. 14. 1-29) とする。その理由は次のようなものである。

幸福が生きものにふさわしいと考えるのは滑稽なことである。なぜなら、幸福は善き生であって、魂において成り立つ。そしてそれは魂の現実活動であるが、すべての魂の活動ではないのだ。というのも、身体と関連するような植物的魂の活動ではないのだから。(I 4. 14. 4-8)

プロティノスは、賢者を肉体的なものと区別しただけでなく、魂においても単一に扱わず植物的な部分ではないと区別している。先に、<われわれ>とは、普段気付かれないけれども、身体の成長するような部分ではなく、思惟するものの現実活動にあるという言及があったが、それに対応するものだと思われる。

プロティノスは身体的な優秀さなどは、取るに足りないものだと言い、かえって体が優

²⁴ Dillon, 1996.

²⁵ アリストテレス『デ・アニマ』412a27-28 参照。

れていると、人はそれらの利点に重点を置いて、そちらのほうにあえてしたがってしまうと警告する（I 4. 14. 10-11）。したがって、賢者には肉体的な優秀さといったことはかわりがなく、富や支配権などにも関心は向けられていないのである。

賢者の関心事は、知恵や徳、最善の観照や、最善であることなのである（I 4. 15. 4-6）。しかしプロティノスは、人間がそれほど簡単に苦しみや恐れから離れられないことも承知している。そこで、彼はさらなる説得を続ける。

人は（恐ろしいと思うような）そのような表象（φαντασίας）はすっかり切り替えて（ἀλλαξάμενος）、いつでも悪いことはないのだと自分自身を信頼して、いわば別人のようにならなければ、まだ賢者でも幸福な人でもないのだ。というのも、このようにして、あらゆることに恐れない人になるのだから。いや何かに恐れる人は、まだ徳の点で完全ではなく、中途半端な人だろう。（I 4. 15. 11-16）

賢者の意識の有無の議論のところでも、幸福であることに表象は必要ないということが言われていたが、ここでは表象は恐れといった想念に関係し、切り替えてしまわなければならないものとして述べられている。恐れにかかわる表象といったものが、プロティノスにとってどのように捉えられていたのかという問題は本稿第7章第2節で考察する。

賢者は、恐れや苦しみから離れることができなければならないのだが、賢者のもとにも依然苦しんでいる部分があるのだろう。プロティノスはそれを「自分のうちの苦しみに動揺させられた、いわば子供の部分」（I 4. 15. 19-20）と呼んで、これを威したり、説得することによってなだめるのだと言う。しかしその威しというのも、子供が見つめてただその威厳に打たれるような感情のない威しによるとプロティノスは言う。そしてこれは自分自身に対してだけであって、「賢者は自分に与えるものすべてを友人にも与えるので、知性を所有する最善の友人なのだ」（I 4. 15. 23-25）とされる。

こうしてプロティノスは、賢者を世間から遠ざかった隠遁者のような人物ではなく、優れた徳をもつよき友人のような人物として描くのである。この記述を読むとき、ポルピュリオスが伝えるプロティノスの人物像が思い起こされる。

プロティノスがローマで弟子たちを指導していた頃、彼は食事や睡眠も少ししかとらず、自身のことは気にもかけなかった一方、人々には大変親切で信頼されていた。彼のまわりには高位の人や女性も含めたいろいろな層の人々が集まり、彼の講義を熱心に聴いたり議論したりし、またプロティノスを信頼した人が彼に託した多数の孤児たちもいて、プロティノスはよく世話をし、子供達の財産管理も行っていたという。プロティノスは実践においても、自己の哲学に背くことのない生き方をしていたのであろう。

そしてプロティノスは、最後の章でプラトンの名を挙げる。

これから知性のある幸福な人になろうとする人は、上方のかの世界から善きものを取り、かのものに目を向け、かのものに似たものとなり、かのものとともに生きることを望むだろうというプラトンの言葉は正しい。(I 4. 16. 10-13)

この一節はプロティノスが、プラトン主義者としての立場を一貫して持っていたことを示すものである。ただし、この一節のプラトンに帰せられる内容は、どこか特定の箇所引用ではないようだから、むしろプロティノス自身がプラトンから汲み取った内容ということができよう²⁶。実にプロティノスの幸福論は、プラトンのこのような言説に従って語られているのである。われわれは、プロティノスの幸福論に関連するプラトンの思想にも目を通さなければならないだろう。

プロティノスは最後に賢者の死について語っている。賢者はこの世界に生きている間、自身に必要なものをできるだけ与えるのだが、「彼自身は別のものなので、これを捨てるのも差し支えないし、本性上しかるべきときには捨てるだろう」(I 4. 16. 18-19)と述べ、この世界を離れるときにもちょうど場所を移動するように移るのだと語る。

プロティノスの身体に対する立場は、グノーシス派のような肉体の憎悪でもなければ、一般に禁欲的といわれるような極端なものでもなく、「できるだけ」世話をするというものである。身体があればあつたで大事にするが、なければそれでよしとする立場と言えよう。このプロティノスの立場が象徴的に表現されたものが、「幸福について」の最後に述べられた豎琴の比喩である。

それはちょうど豎琴をもった音楽家のようなもので、彼はその豎琴をできるかぎり用いるのだ。しかしそれができなくなると、他のものに取り換えるか、豎琴の使用をあきらめて、豎琴の演奏をやめ、豎琴なしで別の仕事を始め、楽器なしで歌うので、それはそばに置かれて顧みられないだろう。だがはじめに、楽器が彼に与えられたのは空しいことではなかった (οὐ μάτην)。というのも、それは彼によって、すでに何度も (πολλάκις) 用いられたのだから。(I 4. 16. 23-29)

²⁶ McGroarty (2006, 198) は、この一節はプラトンの諸々のパッセージの融合だとみている。関連するプラトンの対話篇は、『饗宴』212a1、『テアイテトス』176b1、『国家』365b1, 427d5-6, 613b1などが挙げられる。

肉体を豎琴に喩えるのは、プラトンの『パイドン』のうちにも見られるが²⁷、『パイドン』のほうでは、肉体は「魂の牢獄」という比較的否定的な評価で書かれていたのに対して、プロティノスのここでの豎琴としての肉体は、意義のあるものとして捉えられている。

この美しい詩的な一節は、あたかも亡くなった賢者へ手向けられた鎮魂歌のようでもある。「すでに何度も用いられた」という一節が示すように、幸福な生へ向けられた賢者の努力の場として、与えられたこの世界の生も空しいものではなかったのである²⁸。

われわれは、「幸福について」を概観し、この論文がプロティノス自身のそれまでの思想のいわば総括的な意味をもち、したがって理論の詳細にはあまり触れられずに、ただ賢者に体现される人間の幸福なありかたが述べられていたと考えることができるだろう。

しかしその中には重要な手掛かりもいくつか挙げられたのであり、その主要なものとしては次のようなものがある。

すなわち、①幸福であることと善く生きることは同じとみることができるが、その善く生きるという場合の生は、「理性的な生」である。②幸福は完全な生であり、知性的な本性のうちにある。③幸福な人は現実活動において完全な生であり、徳によって望ましくないものや劣悪なものに対抗することができる。④思惟するものの現実活動は気付かれないうまくわかれであり、意識に先立つものである。⑤幸福は魂の現実活動だが、すべての魂のことではない。⑥魂の現実活動は観照と同一のものとみなされうる。⑦賢者は善を観照している⑧賢者の関心事は、知恵や徳、最善の観照や最善であることである。

では次に、プロティノスの幸福に関する論文としていまひとつ重要な「幸福は時間によって増大するか」をみていきたい。この論文は、これまでみた「幸福について」とは異なった視点から幸福が探求されていて、これを概観することによって、われわれはプロティノスの幸福論を別の射程からみることができる。

第2節 「幸福は時間によって増大するか」(I 5[36])

「幸福は時間によって増大するか」(I 5[36])は、ポルピュリオスによれば著作順36番目で、プロティノスの著作活動の時期としては中期(ポルピュリオスがプロティノスのも

²⁷ プラトン『パイドン』86a。プロティノスのこの一節は、アフロディシアスのアレクサンドロスの書いたもの(De Anima 113. 1)のほうが、プラトンよりも類似性があると指摘されている。すなわち Armstrong (1979a, 408)は、アフロディシアスのアレクサンドロスのἀνευ ὀργάνων ἐνεργεῖνとプロティノスのἀνευ ὀργάνωνが酷似しているとみる。ただし「プロティノスのほうが、極めて視覚化され詩的だが」と付け加える。この見解は McGroarty (2006, 200)も同意している。

²⁸ Gerson (1994, 190)は、この一節が、生きものとしての身体も徳の向上がなされる状

とにいた6年間、263～268)にあたるものである。「幸福について」に比べると小論で、プロティノスは折々の問題から題材を取って論文を書いたと言われることから、このような話題が議論に挙げられたものだと思われる²⁹。

幸福に関する2つの論文は、彼の体系の枠組みから見れば一貫した立場を保っているとはいえ、その関心の向けられている方向は幾分異なっている。この論文では、幸福と時間についての人々の諸見解を検討したうえで、幸福が時間の長さとは何のかかわりもないことが述べられている。

1. 幸福であることは生命の現実活動である

幸福と時間についての問いは、古代の思想家たちによってすでにしばしば取り上げられていた。幸福であるために、長い時間は必要ではないと考える哲学者も少なくなかった³⁰。プロティノスもその伝統を踏まえたうえで、自己の幸福論を展開する。彼はまず初めに次のように述べて主題を提示する。

幸福であることは、時間によって増大するのだろうか。その場合、幸福であることは常に今あること (ἐνεστώς) に基づいて把握されるのだが。というのも、思い出は幸福であることに何も寄与しないし、幸福であることは、未来³¹にあるのではなく、なんらかのありかた (διακείσθαι) のうちにあるのだから。そしてそのありかたは現にあることのうちに (ἐν τῷ παρῆναι) あって、生命の現実活動 (ἢ ἐνέργεια τῆς ζωῆς) なので

態を作るという意味で有益なのだと解釈している。

²⁹ ポルピュリオス『プロティノス伝』5, 60-61。

³⁰ アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』第1巻第8章で、人間の善は徳に基づく魂の現実活動であり、それは全生涯でなければならず、たとえば一羽の燕が春を告げるのでもなく、一日で春になるのでもないように、短い時間で人は幸福にならないと述べ、幸福であるためには時間が必要であるという言及をしている。一方同巻第10章では、死んでしまってから幸福を測るのはおかしなことで、幸福は現実活動であって、同じ人を幸福だと言ったり悲惨だと言ったりするのは、幸福な人を「カメレオン (χαμαιλέοντα)」にしてしまうことだといったことも述べて、幸福が人生の長さにかかわるようなものではないことを示している (1100a10-b7)。エピク羅斯は、無限の時間と限られた時間の与える快楽は同じであり、肉体は無限に快楽を必要とするが、魂のほうはそうではないとして、魂の快楽は限られた時間でも足りると考えていた (DL10. 145)。ストア派では、「時間は付け加わっても善を増加させることはない。たとえある人の思慮深いことがごく短い間であっても、永続的に徳を用い幸せに生涯過ごす人と比べ、幸福の点で何ら引けを取ることはない」(SVFⅢ. 54) といった言説が残されている。

³¹ この箇所は、Henry/Schwyzler はλέγειν、Theiler はμέλλεινとしている。Armstrong はHenry/Schwyzler のテキストに従い talking と訳すが、前後関係を考えると「未来」と訳すほうが意味の把握が容易なので Theiler に従う。

ある。(I 5. 1. 1-5)

「現実活動」は、すでに「幸福について」で幸福であることの重要な概念であるということをおれわれはみた。本当のおれわれとは「思惟するものの現実活動」であり、それが「完全な生」であると言われていた。したがって、ここで言われる「生命の現実活動」の「生命」とは、「完全な生」のことであり、「思惟するもの」すなわち、知性的なものの生命ということが推測できるのである。幸福を現実活動とみる考え方は、アリストテレスを受け継いでいるとみていいだろう。

プロティノスは、人々が幸福について抱いている諸観念を問答の形で吟味しながら、幸福が時間によって増大するならばどういうことになるかという背理によって「幸福であることは現にあることのうちにあり、生命の現実活動である」ということを示そうとするのである。

まず人々の主張するものとして「われわれは常に生きることと活動することを望んでいるのだから、このような願望の達成(τυγχάνειν)は幸福をより増大させるのだ」(I 5. 2. 1-2)という考えが吟味される。人は常に長生きして活動できることを望んでいるのだから、長生きできればできるほど幸福も増えていくというような内容だろうか。

これに対してプロティノスは、「その場合、明日の幸福がより多くなるし、常に次の幸福がより前の幸福よりもより多いということになるだろうし、そうなるとはや、幸福であることは徳によって測られないことになるだろう」(I 5. 2. 2-5)と答える。プロティノスは、幸福であることが、常に明日のほうがより多いなどと言うことがおかしな結果になるということをおれわれに気付かせようとする。

明日の幸福のほうが、今日の幸福よりも大きいならば、現在が幸福であってもいつまでたっても完全な幸福は得られないことになる。たとえ未来永劫の生命が約束されても未来永劫完全に幸福であることはできないことになる。このことから、プロティノスは神々さえも幸福になれないだろうと述べる(I 5. 2. 5-6)。確かにこれでは、いつまでたっても前へ前へと得られることのない幸福を求めて、未完成のまま進んでいくようなものである。では幸福を捉える何か確かなものがあるのか。プロティノスはそれが徳だと言っているのである。

「生きることへの願望」は、「存在しようとする」と言い変えることができるだろうが、それは今現に有ることへの願望であり、未来に有ることではない。つまり「まさにあるとしようとするもの(τὸ μέλλον)」や「次にくるもの(τὸ ἐφεξῆς)」への欲求とは、本来「それがもつところのもの(ὁ ἔχει)」「それがあるところのもの(ὁ ἐστίν)」を求めているのだとプロティノスは考える。従って生きることへの願望とは、「いつまでも(εἰσαεί)あること

を願望することではなく、すでに現にあるものがすでにあること (τὸ παρὸν ἤδη εἶναι ἤδη) を望むのである」(I 5. 2. 12-13) とされる。

「いつまでも (εἰσαεῖ) あることを願望する」とは、先に言われた、明日のほうがより幸福が増大するという見かたと同一のものであろう。これに対してプロティノスは、あることへの願望とは本来「すでに現にあるものがすでにあること」を求めていることなのだと言主張する。そして「ずっと同じものを見る」といった長く持続する快さといったものも否定して (I 5. 4. 1-5)³²、プロティノスはある比較を始める。

すなわち、ある人は初めから最後まで幸福であったし、他の人は後に幸福になり、またある人は、以前は幸福であったが後にはそうではなくなった場合である (I 5. 5. 1-3)。この 3 人のうちだれが幸福といえるのか。ここでは、人の一生の幸福であった時間の長さや幸福の程度が議論されている。われわれはもちろん初めから最後まで幸福であった人と言いたいところだが、プロティノスはそのようには考えない。

この比較は幸福になってしまっている人々の比較ではなく、幸福でないときの幸福でない人と、幸福である人との比較である。だからある人が優っているとしても、それは「現にあるものにとって (τῷ παρόντι)」彼らよりもその人が優っているということであって、幸福な人は幸福でない人よりそれだけすぐれているのである (I 5. 5. 3-7)、というのがプロティノスの答えである。

ここまでの議論でわかることは、プロティノスが語る幸福においては、時間の持続や、広がりのようなものが考慮されていないということである。むしろ端的に「現にあるもの」に限定され、その限りで幸福かどうかと比較されるべきだと言われているのである。「現にあるもの (τὸ παρὸν)」という語は、一般に「現在」と訳しても差し支えない言葉である。ただ「現在」という語は時間的な観念を伴っている語である。われわれは時間について考えるときに、「過去、現在、未来」といった観念をもっているのではないだろうか。幸福が時間の長さにかかわりをもたないと言われるのに、現在のうちにあるならば、その主張に一貫性がないということになってしまうかもしれない。「現にあること (τὸ παρεῖναι)」や「現にあるもの (τὸ παρὸν)」がいったい何を指し示しているのか調べていかなければならない。

2. 現にあるものは存在するものである

³² Bréhier (1976, 89) は、この箇所がアリストテレス『ニコマコス倫理学』1174a に関連するとみる。Beutler/Theiller (1964, 3b, 468) は、マルクス・アウレリウス (『自省録』7. 49. 2) に類似の記述が見られると指摘している。

プロティノスは、「ますます不幸になる」といった一般の考えに対しては、「もはや存在しないものを存在するものに数え上げてより多いと言うべきではない。幸福の全体は境界をもち常に同一を保っているのだ」(I 5. 6. 17-19) と述べる。

幸福は全体であって常に同一を保つもので、そこには増大減少はありえないし、何かを付け加えていくこともできないものである。幸福は、「存在すること」にあるのである。そうするとプロティノスが強調している「現にあるもの」や「現にあること」とは、「現在」といった時間的なものではなく、「存在すること」自体にかかわる事柄なのだということが理解できるのである。

プロティノスは第 7 章で、「現にあるもの」と時間との違いを次のように説明している。すなわち時間の場合、われわれは「現在 (τὸ παρόν)」に「過ぎ去ってしまったもの (τὸ παρεληλυθότα)」をいっしょに数えてより多いと言うが、「現にあるもの (τὸ παρόν)」は「あったもの (τὸ γενομένον)」をいっしょに数えてはならない (I 5. 7. 1-4) と。

時間は数え上げることで、過去も加えることができる。むしろ時間を考えるときには、数え上げるということがつきものだということができるかもしれない。だが数え上げるときには、それはすでに過去のものである。アリストテレスも、『自然学』で、時間は「より先より後に関する動きの数」³³と定義している。天体の動きや周期を数えることによって一年や一日といった概念も生じる。時間を一年や一日というような長さで捉える場合、現在だけでなく過去や未来の長さが加わって言われるものである。このような数えられる時間は、加算していけばどれだけでも長くすることができる。そして数えるということは、時間を分割しているということでもある。しかしプロティノスは、時間があるだけそれだけ幸福もあるなどということになれば、「時間の分割に基づいて、幸福も分割することになるだろう」(I 5. 7. 4-6) と述べて、幸福は分割できないものとみる。確かに、時間があるだけそれだけ幸福もあるとするならば、時間と幸福は同じものにさえなってしまうだろう。しかし時間さえ長ければ幸福だとは言えない。そもそも時間とは何なのだろうか。

3. 時間は永遠の似姿

プロティノスは「現にあるもの」と時間との違いを、時間のもつ分散 (σκέδασις) という特性で捉え、これをプラトンの「時間は永遠の似姿」という『ティマイオス』の一節から解釈する。プラトンは、宇宙創成論の中で次のように語っている。

³³ アリストテレス『自然学』219b2。

制作者 (δημιουργός) は永遠の何か動く似姿を作ろうと考え、宇宙を秩序づけるとともに、一のうちにとどまっている永遠を写して、数に即して動く永遠の似姿 (αἰώνιον εἰκόνα) をつくった。じつにこれこそが、われわれが時間と呼んでいるものなのだ。(37d5-7)

プラトンの場合は、永遠と時間に関するこの箇所では、特に幸福への言及はないことから³⁴、プロティノスが、幸福論へ永遠の似姿としての時間解釈を適用したのは、彼独自の創意と思われる。実際プロティノスとその他の思想家たちの、幸福と時間に関する議論のうちで、最も際立つ相違がこの点である³⁵。プロティノスは、プラトンの永遠—時間論を用いて「現にあるもの」が何を意味するのか示そうとするのである。それは次のように述べられる。

一般に時間の「より多い」は、現にあるものにおける一種の一なるもの (ένός) の分散 (σκέδασιν) を望むのである。だから、時間は永遠の似姿 (εἰκὼν αἰώνος) と言われるのももっともである。似姿が永遠の<とどまるもの (μένον) >を、似姿の<拡散するもの (σκιδναμένω) >によって無にしようとするのはそのためである。(I 5. 7. 14-17)

「現にあるもの」が分割することのできない単一なもので、時間はその似姿だとすれば、「現にあるもの」は似姿の側にはないのだから、時間のうちの何かであることはできない。したがって、「現にあるもの」はこの点からも、時間的な意味での「現在」という語と置き換えることはできないだろう。時間的な意味での現在性と永遠の現在性との違いが言われているところである。しかし時間的な意味での現在ではないとはいえ、「現にあるもの」の似姿としてはここにあるのだから、現在のうちに永遠が表れているということもできるかもしれない。

「拡散」という言葉が示すように、永遠のうちではすべてが凝縮されている一方、時間のほうは分散している。似姿が元のものの分散したものというイメージは、スクリーンに映し出される影像のようなものを思い起こさせる。スクリーンが大きくなるほど影像も大きくなり不鮮明になってくる。「現にあるもの」は、似姿つまり時間にすっかりなってしまうと破壊されてしまう (I 5. 7. 19-20) という言及も、これに類比されるような永遠と時間のあり方の相違を説明しているように思われる³⁶。

³⁴ 詳しくは本稿第4章参照。

³⁵ Cf. Armstrong, 2000, 215.

³⁶ 「現にあるもの」が、時間のうちの「現在」と区別されるということは、アリストテレ

プロティノスは、プラトンの「時間は永遠の似姿」という考えは「もっともなこと (εικότως)」
だとして採用し、これによって幸福を説明しようとするのである。

幸福であることは、善き生命に関するものであるからには、明らかにその生命はあるもの (τοῦ ὄντος) に関するものとしなければならない。というのも、それが最も優れた生命なのだから。だからそれは時間によって数えられるべきではなく、永遠によるのでなければならない。そしてこれは、より多くでもなくより少なくでもなく、また何らかの長さにおいてあるのでもなく、まさにこれ (τὸ τοῦτο) であって、隔たりもなく (ἀδιάστατον)、時間的なものでもないのである。したがって、あるものをあらぬものに結びつけたり、時間や時間的な「常に」を永遠に結びつけてもならないし、隔たりのないものを延長させてもならないのである。(I 5. 7. 20-27)

プロティノスは、幸福な生は「時間によって数えられるべきではなく、永遠によるのでなければならない」ということを、幸福の把握の方法として示す。つまり幸福であることは、時間や、隔たりといった空間的なもののうちに捉えられてはならず、永遠に依拠するのでなければならないのである。

永遠に依拠する生、すなわち永遠の生命 (τοῦ αἰῶνος τὴν ζωὴν) とは、「多くの時間 (πολλῶν χρόνων) からなるのではなく、全時間³⁷からなりすべてがいっしょ

スの『自然学』における「常にあるもの (τὰ αἰεὶ ὄντα)」と「今 (νῦν)」の区別に近いかもしれない。彼は「常にあるものは常にあるという限りで時間のうちにない。というのも、それは時間によって包まれておらず、時間によって自己のあることが測られもしないからである。このことは、それが時間によって作用を受けないことを意味する。したがってそれは時間のうちにない」(221b3-7) と述べる。「常にあるもの」は、時間の持続のようなものではなく、時間によって影響を受けないような「ある」のありかたを保つものである。一方「今」については「今は時間の未来の始まりと、時間の過去の終わりである」(222a12) として、「可能的に時間の分割であり、両者(過去と未来)の境界と統一である」(222a17-19) とする。アリストテレスは、この「今」を時間のうちにあるものとしてとらえる(223a7)。これは時間という線の上を走る点のようなイメージである。アリストテレスは、プラトンの「時間は永遠の似姿」といった考えは採用していないが、彼の「常にあるもの」は非時間性を示唆しているということは言えるかもしれない。

³⁷ 「全時間からなる」という言葉は、プラトンのうちに求めることができる。たとえば『国家』で、「彼らの物語によれば、正しい人々は、ハデスの国(冥界)に赴いてから、そこで寝椅子に横たわり、頭には花冠を戴いて、敬虔な人だけに許される饗宴にあずかることになり、それからもう、全時間を (τὸν ἅπαντα χρόνον) 陶然たる酔いのうちに過ごすというのです。あたかも徳がもたらしうる最美の報酬は、永遠の酩酊 (μέθην αἰῶνον) であるかのように考えられているわけですね」(363c4-d2、藤沢令夫訳) とある。ここで全時間は、永遠と同一であるように扱われている。一方『ティマイオス』では、「モデルは全永遠 (πάντα αἰῶνα) にわたってあるもの (ὄν) だが、他方は全時間にわたって終始

(ἐκ παντὸς χρόνου πᾶσαν ὁμοῦ) の生命」(I 5. 7. 28-30) とされる。しかし、時間ではなく永遠に依拠する幸福ということは、実際どのようなことを意味しているのだろうか。プロティノスの永遠については、本稿第 2 章第 2 節で考察する。

4. 思い出は幸福ではない

次の議論では「思い出 (μνήμη)」と幸福の関係について吟味される。思い出は過去と密接な関係を持っている。優れた思い出が幸福であることにおいて意義があるなら、幸福から過去を排除することはできなくなる。プロティノスは「もし人が、内面にある過去の思い出が内にとどまって保存されていて、より長い間に、幸福であることを保っている人に多くのものを与えるならばどうか」(I 5. 8. 1-3) という問いをたてる。過去は現にない存在だとしても、思い出は現在のうちに残っていて、幸福に寄与するのではないかという問いである。これに対して、プロティノスは「何の思い出のことを言っているのか」と問い返す。プロティノスは、別の種類の思い出—想起—のことを内心思い描いていたのかもしれない。

実際の例として「以前行った思慮深さの思い出」や「快楽の思い出」などが出され、これらを幸福であることに入れることが否定される。これらの思い出は、ちょうど昨日の食事の快楽を思い出すようなもので、まして 10 年前の食事の快楽を思い出してもしようがないのである (I 5. 8. 9-10) とされる。だが、快い思い出、楽しい思い出が幸福から排除されるのはわれわれも何か抵抗があるのではないだろうか。ところがプロティノスは、「美しい思い出」さえも幸福から排除しようとする。それは「現にあることにおいて、美しさの点で不足している人のことであって、彼は現に所有していないので、過去の記憶を求め人なのである」(I 5. 9. 3-4) と言う。過去の美しい思い出にいつまでもふける人は、現在に不足している人ということであろう。こうしてプロティノスは、幸福であることから過去の思い出も取り除いてしまうのである。それは実践も例外ではない。

5. 幸福は実践ではない

プロティノスは最後に、幸福であることと実践との関係に触れている。優れた行いを重

(διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον)、あつたもの (γεγονώς)、あるもの (ὄν)、あることになるもの (ἐσόμενος) だ」(38c1-3) とある。この場合、「全時間 (τὸν ἅπαντα χρόνον)」は永遠ではなく時間の側で用いられているが、過去と現在と未来にわたるという観点で文字通り「すべての時間」と言われていると考えられる。プロティノスの場合は、「全時

ねることによって幸福になるということも、常識的なこととしてわれわれの観念にあるようにも思われる。それに優れた行為を重ねるには、長い時間が必要であろう。

「幸福は多くの時間と行為を通して得られるのか」という問い³⁸に対して、「人は実践に従事しなくても幸福であることができるし、いや実践してしまっている人よりも少なからず幸福であることができるのである。実践は、それ自体から〈善さ〉をもたらすのではなく、有り方 (διαθέσεις) が実践を美しくするのである」(I 5. 10. 10-13) とプロティノスは反論する。この一節からプロティノスの哲学は、実践活動を軽視しているものではないかという批判も生じるかもしれない³⁹。

「実践こそが現実社会を意義あるものにし、われわれを幸福に導くのである」という主張は受け入れやすく歓迎される。しかし内容のない実践が、どれほど社会を混乱させてきたかも歴史が教えるところである。プロティノスの時代にも実践優位の主張があったと思われる。彼はむしろ、人間の内面的な活動が重要であると主張している。たとえば祖国を救うことや、それに伴う快さをもつことは幸福な人でなくても可能である。たまたま祖国を救ったとか、結果的に祖国に貢献したということもあるのだから。だから逆に幸福であることと、祖国を救うという実践は一致する必然性はないのである。

そしてプロティノスは最後に次のように締めくくる。

幸福な人の快さをつくるのは実践ではなく、所有しているありかた (εἶς) が幸福を作り出すのであり、何か快さがあるなら、その状態によって生まれるのである。しかし、幸福であることは実践のうちにあることだとみなすことは、幸福であることを徳や魂の外に定める人のすることである。というのも、魂の現実活動は、思慮を働かせることの中にあり、自身のうちでこのように活動することなのだから。そしてそれが幸福な活動なのである。(I 5. 10. 18-23)

プロティノスは実践を無用のものと見なしているのではなく、魂の現実活動があって、人ははじめて稔り豊かな実践を行うことができることを表明していると言える。冒頭で提示された、幸福であることは「現にあることのうちにあり、生命の現実活動なのである」は、最後の「魂の現実活動は、思慮を働かせることの中にあり、自身のうちでこのように

間」が「すべていっしょ」だと述べることによって、永遠を指し示そうとしている。

³⁸ Beutler/Theiller (1964, 3b, 470) は、10章冒頭の一節は、ストア派的な実践の見解に関する導入とみる。

³⁹ プロティノスは、別の論文(「自然、観照、一者」III 8. 4. 31)でも、行為に対する観照の優位を表明している。このようなことから Dillon (1996, 315) は、プロティノスの哲学を「精神の生への圧倒的な没頭」と特徴づける。

活動することなのだ。そしてそれが幸福なありかたなのである」によって締めくくられるのである。

われわれは、幸福であることは、時間の長さや時間的なもの、あるいは実践にかかわるようなものではなく、永遠に基づくもので、徳や魂にかかわり、知恵のうちにある魂の現実活動であるというプロティノスの定義を得たわけである。この論文ではプロティノスは観照という言葉を用いていないが、「幸福について」では、魂の現実活動が観照とほぼ同義で用いられていたから、「知恵のうちにある魂の現実活動」も観照のことを意味していると考えることができる。

*

「幸福について」では、賢者の生に焦点があてられていたのに対して、「幸福は時間によって増大するか」では、主題が問答法によって簡潔に論じられている。そしてわれわれは、両論文から、幸福に関して同一の視点を見ることができる。すなわち幸福は徳に関わり、知性や知恵のうちにある魂の現実活動であるというものである。この点で両論文は一致している。

「幸福は時間によって増大するか」では、これに加えて幸福であることが、いかなる点でも時間にかかわるようなものでなく、永遠に基づくものだということが示されている。その永遠とは、プラトンの『ティマイオス』の永遠—時間論から導きだされたものである。したがって、この永遠は時間の永続という意味ではなく、時間の原型となるようなものである。

だが「幸福について」においても、賢者の幸福の永遠性を示唆する部分が少なからず認められる。それは、「賢者は意識がなくても幸福である」と言われることに典型的に見られるような、賢者の幸福の不変不動性である。それは究極的には、死んでも変わることがないとされていた。賢者がそのようなありかたでいることができるのは、徳を所有し、常に観照しているからだとされる。

ただプロティノスは賢者のもつ変わることのない完全な生について、これまで何度も言われてきたことだと述べて、それ以上詳しい説明をしていない。したがって、プロティノスの幸福論を明らかにするためには、徳、観照あるいは現実活動、そして永遠に焦点を当てながら、プロティノスの哲学全体からみていかなければならない。

また幸福に関する2つの論文の内容からわかるように、プロティノスの幸福論は、それまでの様々な哲学的議論のうちから練り上げられてきたものである。プロティノスがどのような思想に関心を向け、どのような影響を受けていたのかを知ることも肝要である。わ

れわれは、それらのうちの最も重要な思想家達についても見ていく。

以上の考察に取り組む前に、まずプロティノスの幸福論に関するこれまでの先行研究を概観し、従来の研究の問題点と課題を明らかにしたい。

第3節 先行研究の概要

プロティノスの幸福論に関する近年の研究は、「幸福について」の論文を主に取り扱った研究だけでも、関心の向けられているところは様々で、幸福を含めて倫理的問題を取り扱ったもの (Rist, Ciapalo, Kalligas)、意識に関するもの (Shibli, McGroarty, 鷺見)、賢者の役割に注目するもの (Schniewind) などがある。

またプロティノスの倫理的な著作全体から、幸福に言及しているもの (Gerson, Dillon, Remes) や、意識と観照の関係に注目するもの (Smith) などがある。

議論も様々なので、統一的な研究の流れをつかむことは容易ではないが、幸福論研究の問題点を明らかにするために、それぞれの研究の概要をみていきたい⁴⁰。

Rist

一般に、近年の幸福論の研究で第一に挙げられるのが Rist である⁴¹。彼は、賢者の幸福を次のように上位の自己と統合すること (integrate) から説明しようとする。

人が現実に幸福ならば、部分として所有していた完全な生は、その人の人格すべてと統合され、それ以外のものは無関係なものとなる。身体的なものは真の自己を覆っている衣のようなものとなり、あらゆる苦痛や苦悩も、真の自己に影響を与えることはない。この極端な立場は、魂のある部分は知性界で上位にとどまっているというプロティノスの教義から理解できる。

あらゆる人は実際に常に幸福であるが、賢者と他の人との違いは賢者が幸福であるという事実に気付いているが、他の人はそうではないということである。賢者の味わう快さは、善の現れのうちにある。それは不変性と完全性であり、賢者を快くさせる静的な快である。幸福は非物質的な状態であり、それは時間の長さで測られるべきではなく、むしろアイデア、実在そのものである。それは無時間的な静けさを分かち合い、この世ならぬ喜びを与えるのである。賢者においては、幸福を意識的人格において認識し、彼は美と真実の永遠的な

⁴⁰ 以上の諸研究のほかに、キリスト教の立場から、プロティノスをアウグスティヌスの先駆者として評価しつつも、理性主義が神の啓示を曇らせていると非難する説 (Carrière, 1951) や、マイスター・エックハルトやフィヒテの幸福論との相違や共通性について論じたもの (Schrimpf, 1965) などもあるが、本稿では主題が異なるので取り扱わない。

⁴¹ Rist, 1967, 139-152.

原型が存在するかなたの地の輝きを楽しむのである。賢者の幸福は時間と生成の世界からの目覚めであり、永遠と実在と真実の快の世界との同一化である。

以上のような、Rist の見解はプロティノスの幸福に関して全体としては評価できる。幸福を万人が所有するものであるということを示そうとする努力も、賢者の幸福を永遠と関連させていることも適切である。ただ簡潔であるために、幸福と永遠がどのように結び付けられているのか示されておらず、その趣旨は明らかではない。賢者は真の自己に＜統合される＞ということも、プロティノスのテキストから必ずしも出てくる議論ではないように思われる。

Shibli

Shibli は、賢者の意識の問題に焦点を絞って、次のように述べる⁴²。

プロティノスは、賢者に意識がなくても幸福であるという議論をしている。真のわれわれは「知性の活動」とされるが、それは上位の魂に属する働きである。上位の魂は、肉体と結び付けられていない純粋な魂で常になたの世界を直観している。これが本当の＜われわれ＞にあたる部分で、プラトンの魂の知を愛する部分、アリストテレスのロゴスを有する魂に相当する。通常の＜われわれ＞は、感覚作用、表象作用、思考作用を行い、意識をもっている魂の中位部分にある⁴³。成長する作用や内臓器官の働き、感覚器官の働きは、下位の魂にあたる。

魂の中位部分の働きに関して、ふたつの機能があり、第一は下位の魂の感覚的な印象を受け取る機能で、第二は上位の魂を観て形相を受け取り、このふたつの機能によって理性を働かせたり思考したりする。通常のわれわれはこうして、感覚器官からくる感覚的な印象つまり外的なものをいつも受け取り、知性に受け渡しをしながら働いている。このような通常の働きでは本当の＜われわれ＞、すなわち上位の魂を認識することはできない。

本当の＜われわれ＞を認識するためには肉体的物的障害物から＜われわれ＞の魂を守り、認識の能力を内面に向わせるようにしなければならない。幸福な賢者とは魂の中位部分にとどまることなく、そこから上位の魂へと超え出て「天来の声」を聞いた人である。

以上のように Shibli は、人間の意識の所在を魂の中位部分に求めている。プロティノスの魂論は複雑で、必ずしも魂の中位部分がはっきりと述べられていないことが多いけれども、意識の所在に関して、知性界と感覚界の間に魂の働きを考えることは重要である。この問題に関しては第 8 章で扱う。そして Shibli は、Rist の上位の魂との統合説を批判し

⁴² Shibli, 1989.

⁴³ Shibli (1989,211) は、魂の中位部分に関して「生命あるものとは何か人間とは何か」(I 1. 7. 9-18) などを扱っている。

て、魂の下位部分は切り捨てられなければならないと主張する。しかし **Shibli** のこの主張は、結局生命活動の中止をも意味する可能性を否定できないが、この問題をどのように理解するのか、彼は答えを出していない。

Smith

Smith も **Shibli** と同じく、プロティノスの意識の問題に取り組んでいる。彼は、意識に関して2つの異なるタイプがあって、上位の意識の段階では知性の自己知と平行で、経験的自己を上位の自己に結び付けるような垂直的な気付きの活動があると考えている⁴⁴。上位の意識の段階は無意識というよりも超意識 (superconsciousness) といえるもので、この意識は経験的な自己と両立する。

また **Smith** はプロティノスの実践と観照の関係に注目して次のように考察している⁴⁵。すなわち「自然、観照、一者について」(III8[30]) で語られているように、あらゆる魂の観照は生み出すことのできるものであり、個別の魂もそうである。プロティノスは個別の魂も世界魂のように生きるべきだと述べているが、それは超越しながら同時に物質的世界から解放されていない生を生きることである⁴⁶。

上位のレベルで永遠的に生きる賢者は、下位の生でも、上位の生によって自動的に知識を与えられ、完成され、同時にまわりのことや倫理的な必要性にも十分に気付いている。プロティノスの人生がそうだったように、われわれは経験的レベルと知性的レベルで同時に (simultaneously) ⁴⁷ 生きることができる。重要なことは、倫理的行為の基準は、われわれが世界魂のように振る舞うならば、知性の上位の生から自動的に困難もなく流れ出てくるということである。観照と行為は共存的であるばかりでなく、行為は観照によって高められる。

以上のように **Smith** は、実践と観照が共存できる可能性を指摘する。それは自動的に流れてくるという解釈によって説明しようとするもので、彼はさらにこの実践と観照の共存可能性について次のように述べる⁴⁸。

観照によって上位へ戻る場合の、世界魂と個別の魂の相違点は、個別の魂には時間的な出発点があるが、世界魂は観照をやめることがないということ、および個別の魂の身体の結び付きからくるような自然的障害は世界魂にはないということである。個別の魂は、その障害を徳によって防御することで、世界の魂と同一の状態に達することができ、その点で

⁴⁴ **Smith**, 1978.

⁴⁵ **Smith**, 1999b.

⁴⁶ **Smith**, 1999b, 234.

⁴⁷ **Smith**, 1999b, 235.

⁴⁸ **Smith**, 2005.

外に向けられた徳や活動も積極的な役割を担っている。観照が身体からの逃れを含意しているのではなく、賢者は経験的な意識のレベルとともに上位の観照のレベルでも生きることができるのであって、人間の2つの側面は共存可能である。

Smith の以上のような、行為や実践と観照の関係を、共存的で同時とみなすことによって、プロティノスの賢者の生き方に見られる様々な疑問や批判を解決しようとする試みは評価すべきだと考える。後の研究者においても、個別の魂と世界魂の関係から実践的な意義を見出そうとする研究はなされているが、一般に Smith が提示した、経験的な意識のレベルと上位の観照のレベルが人間の2つの側面であって共存可能であるという視点はあまり重要視されていないように思われる。だがこの視点は見逃されるべきものではない。

ただ Smith は、賢者は世界魂の生のようにならなければならないという点を強調しているが、世界魂は物質世界を支配する魂であり、賢者にそのような有りかたを期待するという見方は、幸福に関する論文の文脈にはない。

Smith は、自身の研究の関心は「倫理的振る舞いであれ、他の実践的行為であれ、外的な人間の行為においてプロティノスによって位置づけられている価値を確かめること」だと述べている⁴⁹。プロティノス自身は、実践からは善き生は出てこないと述べているのだから⁵⁰、Smith の研究はプロティノスの幸福論の視点からははずれていることになる。行為の説明に重点がおかれた結果、世界魂の観照のありかたに彼は注目することになったのであろう。

Smith は、物質的世界の活動と観照が同時で共存し、意識にも2つのレベルがあるという興味深い視点を提供してくれているが、それは実践活動を説明するという目的に限定されている。そして彼自身「2つの意識のレベルの間には、何も繋がりがなされていない」⁵¹として、この両レベルの結び付きのありかたについては課題を残したままにしている。

Ciapalo

Ciapalo は、プロティノスの幸福論を、次のように一者との合一から考察している⁵²。

プロティノスの幸福についての立場は、プラトン、アリストテレス、ストア派の観点から得ているにもかかわらず独特である。行為はそれ自体よさを生みださず、一者との合一という真の生に達したことから生み出される内的實在の善い状態がよさを生み出すのである。人間の内的な真の生の部分は単なる知性の活動ではなく、知性を通して達成された合一で

⁴⁹ Smith, 2005, 65.

⁵⁰ I 5. 10. 10-15.

⁵¹ Smith, 2005, 71.

⁵² Ciapalo, 1997.

ある。「自然、観照、一者」(Ⅲ8[30], 8-10)で述べられているように、人間の知性は知性のもとに旅立ち、知性を超えて神秘的合一によって一者と一体化することで達成される。善一者の把握によって、すべての差異が解消し個別性は消え完全に一体化される。

以上のように、Ciapaloはプロティノスの幸福論に関して、一者との合一を強調する。恐らく彼の所見は、ポルピュリオスの「プロティノス伝」に影響をうけたものと思われるが、彼が一者との合一に関して挙げたⅢ8論文には、幸福と合一のことは特に述べられていない。存在の段階と善あるいは一者への希求が述べられているだけである。おそらく、プロティノスの哲学において善あるいは一者が究極のものとして捉えられていることから考えても、合一を幸福と結び付けるのは無理からぬことかもしれないが、安易にそう言えるのかどうかは疑問である。この問題については、第7章で扱いたい。

McGroarty

McGroartyは、幸福についてのプロティノスの立場をCiapaloの「一者との合一という真の生に達したことから生み出される内的実在の善い状態」とみる考え方に立ち、またSmithの意識に関する分析を用いながら次のように述べている⁵³。

「幸福について」第9章、第10章は、プロティノスの幸福論のなかで最も難しい形而上学をわれわれに暗示している。Smithが指摘しているように意識には2つの異なるタイプがある。知性のレベルでの自己知に対応する内的で水平的意識(horizontal consciousness)と、経験的自己知を上位の自己に結び付けている気付きの活動である。もし人がこの上位の自己に気付くようになると、幸福が達成される。それが幸福つまり完全な生なのだから。

プロティノスの賢者は、一般に他人に無関心で、非友好的だとして非難されるが、プロティノスの倫理的な教えの本質的な点を見誤っている。賢者は社会で実践するときには、上位の原理と徳によって導かれるのであり、その徳の本質は、非感情的な導きなのである。ポルピュリオスが描くプロティノスの生が実際そうである。ただ、哲学的傾向を持たない大衆に有効といえるかは疑問が残る。

以上のように、McGroartyは、賢者に対する一般の非難に対しては、幸福は、徳と知恵、実践と観照の生の結果であり、賢者は一にして多であると結論づけ、賢者も実践的であるとして擁護を試みている。上位の自己の気付きによって幸福が達成されるという見方は基本的に同意できるところである。しかし、そのことが何を意味しているのか、また上位の原理と実践がどのように結び付いているのかといったことは明らかにされていない。実践が観照の結果だとしても、観照と実践の関係が明確にされていないので、なぜ実践的な行

⁵³ McGroarty, 1994.

為が観照によって生じてくるのかは依然疑問が残るところである。

鷺見

鷺見は、幸福論に関して生命と永遠の関係から次のように考察している⁵⁴。

賢者が知性を所有しているということは、知性界の一切を所有していることを意味する。賢者の自足性は、知性界の神的存在者の生の自足性ゆえに説明されるもので、Rist のように肉体が付属物となることから賢者の自足性を説明するのはおかしい。賢者の幸福は永遠であるとされるが、それは知性の生の自足性の根拠が全体的包含性、永遠性、無時間性にあるということによる。

ところでプロティノスの究極目標は一者との合一であるが、それは知性の直知作用を放棄し無形相となることであり、その場合、幸福を究極目的とすることの変更を余儀なくさせるという困難が生じる。さらに看過できないのは、プロティノスの幸福は永遠で非延長的だが、生命の叙述は、時間性、過程を導入することなしには不可能である。プロティノスの幸福論は、生命と永遠性の概念的両立性、整合性に関する彼の形而上学的思索の解明の鍵となるものである。

以上のように、鷺見は幸福と永遠の生命を結び付けて説明することの困難さを指摘する。生命についての叙述はプロセスを伴うがゆえに、永遠という概念との調停は困難という見解は、幸福論の大きな課題といえるであろう⁵⁵。プロセスではないが、永遠的な生命であるということがいかに把握されるべきか、鷺見は課題を提示するにとどまっているが、この課題にわれわれは重点をおいて取り組まなければならない。

鷺見は別の論文で、「幸福について」第9章、第10章の意識の問題に焦点を当て、次のように考察している⁵⁶。意識についての二つの術語①ἀντίληψις②παρακολούθησιςは、プロティノスにおいて使い分けられており、①は対象に対する把握として一般的に使用される術語で、狭義には表象能力における感覚内容または直知内容の把握をさす。②は「ある事柄に伴う」という語源から通常の自己意識をさす。意識は把握に随伴しておこり、魂の直知内容に関する把握のほうは消極的に評価されるべきではない。把握は自己の内にある通常知覚されない領域の活動を知り、内なる可能性に対して閉ざされた目を覚醒させるもので

⁵⁴ 鷺見、1988。

⁵⁵ 鷺見の指摘は Armstrong の所見に依拠している。Armstrong (1979b) は、知性が永遠であることを説明するのに、プロティノスは成功していないと考えている。それはプロティノスが知性を、プロセスを伴う概念によって説明しているからである。しかしそもそも語ることで自分がプロセスを伴わざるを得ないのだから、Armstrong の要求に従うならば、語ることをやめる意外にないであろう。

⁵⁶ 鷺見、1996。

ある。

以上のように驚見は、知性に関する把握の意義に注目する点で優れた知見を示している。またプロティノスの幸福論のうちに、観照と永遠の意義を指摘しているのも炯眼である。だが彼は、本文中の意識の議論の中では観照については何も語っていない。把握を通しての内なる可能性に対しての覚醒が、観照を含意しているのかもしれないが明らかではない。彼はプロティノスの幸福論にとって観照と永遠は重要であると述べつつも、両者の関係性については残念ながら示唆する程度にとどまっている。

Gerson

Gerson は、プロティノスの倫理的な面に関する考察の中で、幸福について次のように考察している⁵⁷。

プロティノスの倫理学は彼の形而上学に基づいて説明されなければならない。なぜならすべては一者によって成り立ち、倫理的教説が形成されるすべてのものは一者によって成り立つからである。善という観点からの道徳的評価は、一者に近いか遠いかが尺度となる。善は始原でありすべての終局でもある。この究極の目的のために知性にあずかるのが徳の実践である。

プロティノスの倫理の著しい極端論は、アリストテレスとも相容れないし、有る部分ではプラトンのそれをもしのぐ極端論である。禁欲的で社会に無関心な賢者の徳は、高次の徳と低次の徳の関係で説明される。高次の徳に至る方法は自己分析による自己自身への回帰であり、これによって一者へいたる。一者へ至るプロセスとは一者を認識する論証のことである。

以上のように Gerson においては、プロティノスの幸福論が彼の形而上学を抜きにしては語れないとみる。この指摘は当を得ていて、この観点を抜きにしてはプロティノスの思想そのものを語ることはいかにしても不可能なのである。したがって、われわれは次章においてプロティノスの形而上学の基本的な体系をみななければならない。

しかし Gerson は、プロティノスの倫理的な議論が形而上学に基づくということを指摘しつつ、その極端論が導く肉体に対する無関心は、不健全でほとんど死んでいる状態を説明するかもしれないという危惧を示す。そして彼は、プロティノスの賢者が禁欲的で社会に無関心な人物像にみえるということを、常識に照らしていかに解釈するか苦心している。近年のプロティノスの倫理的方面での研究の課題と関心は、プロティノスの賢者を、社会からひきこもるような人ではなく、社会で積極的に実践する徳のある人としていかに説明

⁵⁷ Gerson, 1994a, 185-202

するかということに向けられている。それは次の Dillon も同様である。

Dillon

Dillon は、プロティノスの哲学には倫理的理論はあるのだろうかという疑問を投げかけて、プロティノスの倫理的著作に関して次のように考察している⁵⁸。

プロティノスの倫理思想の特性の一つは、精神的生への圧倒的な没頭である。賢者の目的とされている神への到達のためには、いかなる通常の意味での諸徳の実践も示されていない。一般に古代ギリシアの倫理思想は、プラトニスト、ペリパトス派、ストア派あるいはエピクロス派にしても、現代の思想と比較して相対的に自己集中的で知性主義的であるが、プロティノスの倫理思想はその点で最高位にある。

プロティノスの「徳について」では、神に似ることが主題となっているが、聖なる領域との同一化のために、ほかのあらゆるこの世界の関心事—家族愛、迫害されたものへの憐み、すべての情念や嘆きなど—は振り払われなければならない。プロティノスの立場は、超越的観点が加えられたストア派のそれに過ぎない。そのことは「幸福について」によく描かれている。

プロティノスの神との合一へのひたむきな努力は、人間同士の交わりに関してほとんど何も可能性をもっていない。プロティノスは、道を渡る老婦人に喜んで手をかすかもしれないが、彼女が車に潰されても全く動揺することはないだろうと人はみる⁵⁹。プロティノスの徳は、カタルシス的な徳であり、その活動は観照と神化である。また自殺、運命、自由意志に対する態度はストア派に近い。

以上のように Dillon は述べて、プロティノスの思想が全体としてストア派に近いと考える。プロティノスの倫理的な面でのストア派との類似と相違については、本稿第6章で詳しく取り扱いたいと思う。

また彼は、賢者の努力が他者ではなく神に向けられているという点で、現代の倫理学と同じ意味での倫理的理論があるとはいえないと述べ、Gerson も指摘していたように、現代では受け入れられないのではないかという懸念を示している。しかし果たして現代の倫理学に、プロティノスの哲学を適合させなければならないのかそれ自体が疑問である。

Kalligas

Kalligas は、プロティノスの生きものと魂と徳の関係を考察し、幸福に関して次のよう

⁵⁸ Dillon, 1996.

⁵⁹ Dillon, 1996, 324.

に述べている⁶⁰。

徳は、市民的徳ではなく、悲惨な状態から幸福という本来の状態にもどることができるようにする方法である。それは、人間の意識を真の自己に向け変えさせ、知性的真実の直接的な把握を実現させる。そのためには身体によって引き起こされた関心や混乱からの浄化を必要とする。

徳のある賢者は、内面の真の自己あらしめるものに向いている。プロティノスの魂の教義および浄化と分離についての倫理的な教義は、禁欲的で、基本的に非キリスト教的見かたである。それゆえ、現代の聴衆に容易に評価され理解されない。しかし、恐らく古代ギリシア哲学の伝統における長い歴史をもつ最後の大いなる総合の教義である。

以上のように、Kalligas は賢者の幸福にとって、徳が重要な意味をもつことを指摘している。その徳は真の自己と知性へ向けられたものであり、万有の魂の働きに参加することでもであるとされる。プロティノスの思想の倫理的面において、賢者の徳が市民的徳に向けられておらず、知性主義的であることを問題視する傾向は他の研究者と同様である。

Kalligas は、賢者は肉体的視点ではなく万有の魂の視点から他者を見ることができるから、他者とも一体的であることができると解釈することによって、この問題を救済しようとしている。だが賢者が徳のある人として社会に生きていることと、真の自己として生きていることの関係やその結び付きは明らかにはされていない。また非キリスト教的であるから現代人には評価されないということは、キリスト教を前提としなければ当てはまらないことである。

Schniewind

Schniewind は、Gerson、Dillon、Kalligas らの流れにみられるような、プロティノスの賢者に対する、現代からみれば非倫理的にみえるという評価を、次のように賢者の役割に注目して解決しようとしている⁶¹。

プロティノスは、一般の人を倫理的に導くことに関心がなく、エリート的傾向が見えると非難されがちである。しかしこの非難は当たらない。賢者の主要な役割は、幸福をもたらす生へと導く方法への説明の提供である。幸福であるということが何を意味するのかを一般の人々に示すことは、なにが道徳的に善であるかということを読み勧めることである。プロティノスの賢者はまさにこの役割を演じている。「幸福について」は、賢者のこの働きをよく示している。魂の上位の部分は下位の部分に対して指導的な役割を担っている。魂の2つの部分の間関係は、賢者と一般の人々との関係に対応する。

⁶⁰ Kalligas, 2000.

⁶¹ Schniewind, 2003, 2005.

賢者が知性的世界にとどまらないで教育的な行いをするのは、善の寛大さから見なければならぬ。彼の観照の二次的表現が行動的な教育者の働きである。したがって、賢者は倫理的レベルでは、十分に他人に向きあっていて、他の人々を善へ導くようにするのは、賢者の内面の状態の結果である。『エネアデス』には、賢者についての議論と賢者の議論という2つのものが含まれていて、「幸福について」は、賢者を通して表現されている他者へ向けられた倫理学であると考えられる。

以上のように、Schniewind はプロティノスの賢者の役割に注目しながら、プロティノスの倫理的面での意義を明らかにしようとする。賢者の役割が善への導きというのは、プラトンのためであって、プロティノスがこの精神を引き継いでいることは確かであろう。賢者には、知性の観照とその結果としての人々に対する倫理的指導という2つの面があるという点についても、Schniewind は重要な視点を提供しているといえる。しかしその両面性、同時性がなぜ可能かという点についてはあまり考慮されていない。Schniewind は、プロティノスの賢者について優れた所見を提供してくれているが、彼女の視点は一般の人に対する賢者の役割に向けられているため、幸福とはなにかという問題に対してはあまり考察がなされていない。

Remes

Remes は、Dillon や Gerson らによるプロティノスの倫理的面での、非現実的で非妥協的、自己中心的といった評価と、Smith や Schniewind らの、賢者を実践的面で評価しようとする立場の対立があることを捉えて、両者を一致させる脈絡があるはずだとして次のように考察している⁶²。

プロティノスの賢者の徳は、発出の教義、すなわち減ずることなく供給する原理と無限の能力によって説明される。この原理は、ともに一者の善性はあらゆるところに現れるということと、善はいつも寛大であるということを示している。

プロティノスは明らかにストア派の宇宙論の考えに影響されているが、プロティノスの新しさは宇宙論的理解と道徳的選択の間の結び付きに関する表現にある。正しい選択は、世界全体が方向づけられているものと一致する。この宇宙的視野が、世界の幸福を個人の生の全体の目的として示すのである。したがって世界の善も個人の善も、どちらか一方が他方の目的でも道具でもなく、両方が善き人の生に体现されなければならない。

以上のように Remes は、賢者をストア派的な世界主義と結び付けて、観照による宇宙的視野の獲得が賢者の行為を善の実践に導くと解釈し、観照と実践の問題を解決しようと努

⁶² Remes, 2006.

力している。宇宙的視野の獲得ということは、万有の魂のように生きるという Smith や Kalligas が指摘していることと共通するものであろう。プロティノスの哲学には、このように閉ざされた自己から全体性へと解放される面があるということは重要である。

しかし Remes の努力は、観照に集中する人は目の前を通り過ぎる人の災難に無関心という Dillon の課題を解決する議論ではない。賢者は、観照の結果得られた宇宙的視野をもって善の体現のために社会において実践することは説明されているけれども、観照する人と実践する人の結び付きはどのようになっているのか依然不明である。彼女は Smith と同様、「同時に (simultaneously)」という見方によって解決しようとしているが⁶³、それは現象面を述べているだけで、同時ということが何を意味するのか明らかではない。ただ Remes は、ほぼ同時期に出版された著作の中で、次のように興味深い考察をしている⁶⁴。

プロティノスにおいては2つの自己があり、一つは意識、思考、内省の統一的主体であり、いまひとつは時間的で現世的本体を伴う日々の生にむすびつけられている自己である。真の自己は対象としてではなく、主体としての自己である。そしてこの区別は時間的な個体（合一体）と永遠的実在（知性的な魂）の区別でもある。時間のうちの自己がプロセスの自己であるとすれば、内的自己のほうは原型的な同一性をもつだけでなく、原型的幸福をもつ。その幸福は永遠的で完全である。このような、Remes の二重の自己の分析は、Smith の二重の意識の分析に重なるところもあるが、彼女は、この二重性を時間と永遠に対応させているところが興味深い。

以上の2つの論文で、Remes は、一方では観照と実践の問題をストア派的な宇宙論から解決し、他方の二重の自己の分析では時間性と永遠性を取り上げるのだが、観照と永遠がいかなる関係をもつのかということは考察されてはいない。幸福な生が永遠に基づくということは、プロティノス自身のテキストで述べられていることなので⁶⁵、研究者の多くがその重要性を指摘しているものの、そのことが観照とどのように整合的に説明できるのかということは明らかにされていないのである。

先行研究からみえる幸福論の課題

以上の諸研究を概観すると、「幸福について」の論文を論じながらも、幸福とは何かということよりも、別の議論へ移っている傾向があるように思われる。Rist や Ciapalo は、プロティノスの幸福を正面から扱っている研究と言えるが、Shibli、McGroarty、鷲見は意識

⁶³ Remes, 2006, 23. Cf. Smith, 1999b, 234-235.

⁶⁴ Remes, 2007.

⁶⁵ I 5. 7. 20-27.

の問題に関心を向けた研究といえよう。そして Gerson や Dillon は、プロティノスに近代の意味での倫理観を求めることの困難さを指摘し、Kalligas、Schniewind、Remes は実践的賢者像を描き出そうと努力している。Smith は観照の問題に取り組んでいるが、それも実践的賢者を世界魂によって説明するためである。

これまでみたように多くの研究者が、幸福にとって観照は重要であると認めながらも、観照と幸福の関係に対して正面から詳しく論じていない⁶⁶。近年の傾向としては、幸福の問題にとって重要な意味をもつ観照よりも、賢者の実践的な面をいかにポジティブに解釈するかということに多くの関心が向けられているようである。このような議論の背景には、知性主義に傾きすぎて、「著しい極端論」⁶⁷とさえ言われる観照の問題を回避し、他者との関係や実践をより重要視する近代の倫理学に適合させようとする動きがあるのではないかと考える。

だが果たして実践や他者関係からみていくことが、プロティノスの幸福論を正しく理解することになるのだろうか。それはプロティノスの哲学を、ある意味歪めさせてしまうのではないかと懸念される。つまり、近代の倫理学に適合する言説は取り上げて光を当て、それに適合しない言説はできるだけ取り上げないといった解釈につながるのではないだろうか。

たとえばプロティノスの「人は実践に従事しなくても幸福であることができるし、いや実践してしまっている人よりも少なからず幸福であることができるのである。実践は、それ自体から<善さ>をもたらすのではなく、有り方が実践を美しくするのである」(I 5. 10. 10-13) という言葉は、実践を優先すべきと考える研究者にとっては、取り上げたくない一節かもしれない。しかしプロティノスが主張するこの立場からみれば、プロティノスの幸福論を実践から解釈する立場は正当性を持ちえないということは明らかである。

むしろプロティノスの基本的な見解と、その見解の前提となっている諸思想とをしっかりとどっていくことによって、プロティノスが幸福について真に語りたかったことがみえてくると考えられる。ここでは、実践論といった視点から無理に解釈することをせず、プロティノスの幸福に関する2つの論文を基本に据え、彼の問題意識に従って幸福を理解す

⁶⁶ 観照に関する研究としては、幸福論とは別に、J. P. Kenny (1997) が、プロティノスの観照を19世紀的な神秘主義の概念で捉えようとすることによって誤読を招いていると指摘している。彼はプロティノスの観照の特質を、ギリシア・ローマ的神学の継承から考える。また Hunt (1981) は、III 8 論文などから解釈して、観照を实在の諸次元の段階的現れとして分析している。しかしいずれの論文も、観照と幸福の関係について扱ったものではない。また Miles (1999, 165) は、プロティノスの観照を、西洋的観照を特徴づける「静寂主義 (Quietism)」に貢献しているという点で罪があると批判している。Miles も、Gerson や Dillon の見方に立っているといえるだろう。

⁶⁷ Gerson, 1994, 189.

るよう努めたい。

前節でみたように、プロティノスが幸福について主に語っていることは、幸福な生は徳に関わり、魂の現実活動あるいは観照であって、永遠に基づくということである。したがって、徳、観照、永遠を考察の中心に据えなければならない。先行研究では、これらのそれぞれは、取り上げられていたのだが、その関係性と幸福との結び付きについては踏み込んだ考察はなされていなかった。

また「幸福について」では、プロティノスは完全な生に関して詳しい説明をせずに「何度も言われたことだ」と語っている⁶⁸。幸福論は、プロティノスのそれまで語ってきた思想の総括的なものとして示されている。このことはプロティノスの幸福論が、彼の思想を貫く形而上学から理解されなければならないということを示している。

以上のことから、われわれは、本稿の課題として、プロティノスの幸福論を、徳、観照、永遠に焦点をあてながら、形而上学的視野のもとで解釈していくこととしたい。そこでまず、プロティノスの基本的な形而上学体系をみていきたい。

⁶⁸ I 4. 3. 37.

第2章 プロティノスの三つの原理と永遠

一者、知性、魂という三つの根本原理は、『エネアデス』の各論すべてに貫かれ、プロティノスの思想の根幹をなしているものである。これらは、存在論的階層であり秩序であって時間的な起源ではない。したがって永遠のうちにあるものである。

本章ではプロティノスの形而上学体系の基本的な部分を概観した後、観照と永遠の課題に最も関連の深い「永遠と時間について」(Ⅲ7[35])をみていきたい。

第1節 三つの原理

1. 魂

魂(プシューケー)は、 $\psi\upsilon\chi\eta$ の訳である。古代ギリシア語では、この語は「生命」や「生氣」という意味も含み、生命能力全体をつかさどるものとして把握される。

プロティノスにおいては、大きく三つの魂の捉え方がある。すなわち個別の魂、万有の魂、そして本来の一なる魂である。個別の魂や万有の魂はその働きによって区別されるが、本来はひとつの魂で、知性由来であり、かつ知性のもとにある魂である。

個別の魂は、その魂の宿る物体のあらゆる部分に内在するという意味では分割可能だが、いかなる物体の部分にも全体として内在するという意味では不可分であると言われる。つまり魂は、物体に接する領域で区別が生じているにすぎないが、本来は一つなのである¹。

生きものに宿る魂のうち、その最も下位の部分は、意識の及ばない成長や生殖などの、生命活動をつかさどる魂の部分である。これは植物的な部分($\tau\acute{o}$ φυτικόν)と言われたりもする。生きものは植物であれ動物であれ、この部分を働かせていることになる。

個別の魂のうちで主に議論されるのは人間の魂についてであり、そこではプラトンやアリストテレスの魂の区分説が議論に応じて用いられている。このときは「心」や「精神」に近い意味をもつが、魂は意識されない部分も含めた全体として把握されなければならない。というのもプロティノスにおいては、意識されている部分は魂の一部分に過ぎないからであり、植物的な部分だけでなく、知性のもとにとどまっている魂も普段意識されていないが常に働いている。

思考はこの世界に魂がやってきたときに生じたとされ、知性界にいる魂は推理思考を必

¹ IV2. 1. 53-66.

要としない²。人間の魂に関する問題は、知覚や思考する部分との関係もありかなり複雑である。この問題については本稿第7章、第8章で扱う。

万有の魂は、大地、海、空気、天のうちの星々、太陽、そして天体すべてを秩序づけ、動かし、生命を与える魂である³。万有はこの魂ゆえに生命をもち、一つになっていると言われる。したがってこの場合、一般に生命がないとされる自然界の諸物も、全体としては生命をもっているということになる。いわば感覚世界全体の秩序に携わっている魂で、個別の魂が下方へ深く降りてきて素材としての身体（物体）と結び付き、個物に分かれているのに対して、万有の魂は降りてくることなく知性界にとどまっているとされる。

万有の魂は感覚界に降りてきてはいないが、存在の階層において万有の魂のさらに下位に位置づけられる自然（φύσις）が降りてきて、万有の魂から受け取った形相あるいはロゴスによってこの世界の形成に携わっている。ロゴスは、「言葉」や「言論」、「理性」といった意味で用いられるが、ここで言われるロゴスは、もっと広い連関で理解しなければならない。それは世界にゆきわたっている「ことわり」や「形成原理」のようなものとみなすことができる。このロゴスによって万有は秩序づけられ、全体が統一された生命となっているのである。世界にゆきわたるロゴスという見方には、ストア派の影響もみることができる。全体がひとつの魂であるということから、魂の共感といったことも説明される⁴。

魂が知性界にとどまっているという説は、プロティノス自身がプラトンの言説⁵から説明できると述べている⁶。人間の魂のうちの栄養摂取などの能力は、万有の魂由来とされ、その支配のもとにあるが⁷、人間の魂も知性界にとどまっている部分をもっているので、すべて万有の魂に支配されているわけではなく、自己の魂を純粹にすることによって、自己の起源である知性界へもどることができる⁸とされる。

2. 知性

知性（νοῦς）は、プラトンが『パイドン』で、アナクサゴラスの説として語っている⁸。そこでは知性は万有の原因と考えられていた。『パイドン』でのソクラテスは、アナクサゴラスの説をあまり評価していなかったが、『ティマイオス』では、アナクサゴラス説を思わ

² IV3. 18. 1-15.

³ V1. 2. 1-9

⁴ IV3. 8. 1-3.

⁵ プラトン『ティマイオス』34e、36e 参照。

⁶ V1. 10. 21-25.

⁷ IV9. 3. 23.

⁸ プラトン『パイドン』97c 以下。

せる、万有の成り立ちが述べられている。プロティノスも、プラトンが『ティマイオス』で語っている万有をつくる「制作者 (δημιουργός)」とは、知性のことであろうと解釈している⁹。

プロティノスにおいては、知性は魂が宿るあらゆるものの原型 (ἀρχέτυπον) で、すべてを自己のうちにもつ飽満 (κόρος) の神といった表現で説明される。それは永遠に静止し、すべてが満たされているので変化もなく、完全で、そのうちには思惟しないものではなく、思惟していても、探求するような思惟ではなく所有しているのだとされる¹⁰。所有しているのだから知性はすべてを常に知っているのである。

『ティマイオス』で、時間は永遠の動く似姿と言われているように¹¹、プロティノスも知性のありかたは全くの永遠であり、時間は永遠をまねていると考える。それは過去も未来もなく、いつも「ある (τὸ εἶσθαι)」と言われる¹²。

知性は思惟 (τὸ νοεῖν) とも言い変えられて、存在すなわち「あるもの (τὸ ὄν)」と同一視されるが、その関係は次のように説明される。

それら (思惟とあるもの) は同時的で共にあり、互いに離れているのではなく、一つのは二つのありかたをしていて、つまり同時に知性とあるもの、思惟するものと思惟されるものである。知性は思惟の側に、あるものは思惟されるものの側にある。(V 1. 4. 30-33)

知性の思惟の働きは思惟対象と同じものというのは、プロティノスの知性の大きな特徴で、思惟対象は存在のすべてであり実在 (イデア) である。知性はすべてを知っているということは、知っている対象のすべてが知られているのでなければならない。ある時は知り、ある時は知らないということではすべてを知っているということにならないから、すべてを同時に知っているということになる。そういう意味で、知るものと知られるものは同時であるし、離れているのでもない。離れているのではないから二つでありながら一つと言われるのである。

プラトンの場合、世界制作者は原型 (イデア) を観ながら世界を作るのだが、プロティノスの場合、制作者とモデルが、知性という一にして二なるものとして解釈されているようだ。知性の世界にはあらゆるものが存在するので、そこはあらゆるものの生命が満ち溢

⁹ V 1. 8. 5.

¹⁰ V 1. 4. 1-16.

¹¹ プラトン『ティマイオス』 37d.

¹² V 1. 4. 16-25.

れ沸き立っている世界である¹³。

知性は永遠であり、時間のうちにないということが、ある時は知り、ある時は知らないということがありえないということを説明する。知性の知は時間的なプロセスを持たずに、一挙にすべてを知るのである。

さらにプロティノスは、プラトンの『ソフィスト』¹⁴で述べられている、イデアの最高類である「有」「異」「同」「動」「静」も知性の多様性として取り入れている¹⁵。このように知性には、知るものと知られるものという区別や、最高類の区別が理論上つけられるので、その意味で完全に一なるものではない。

そもそも「ある」とか「存在する」ということが成り立つためには、一つの存在としての限定があつてはじめて可能であり、限定することが「知る」ということでもある。一方知ることが可能となるのも、限定する対象としての存在があるからであり、知性の多様性もその点から理論上述べられている。そこでプロティノスは、知性が思惟し、思惟対象としての実在がなりたつためには、その限定を可能にする究極の一なるもの、つまり一者が必要不可欠だと考える。

3. 一者

一者 (τὸ ἓν) は、限定を可能にするものだから、それ自体は無限定である。だから本来一者として語ることもできないのだが、便宜上一者と呼ばれる。それは、「すでに完全なものはすべてを生む。常に完全なものは、常に永遠的なものを生む」¹⁶と言われるような、「あらゆるものを可能にする力」¹⁷である。したがってこの生み出す力は、何かを意図して作るといったものではなく、完全で満たされているから溢れだすように出てくるものである。

プロティノスは、一者の生み出す力と生み出されたものとの関係を、円光、火と熱、雪の冷たさ、芳香などの喩えを用いて説明する。いずれも元となるものはとどまって、周辺をめぐるものはその影響下にあるということを表している。この流れ出すような一者の能力によって知性、魂が生じてくるのだが、その過程は「時間のうちでの生成は問題外」だと言われる¹⁸。つまりこれは永遠的な存在の因果的な序列の説明であつて、時間的な出来事ではない。そして一者は存在をも超えているのである。

¹³ VI.7. 12. 22-23.

¹⁴ プラトン『ソフィスト』 256d.

¹⁵ V.1. 4. 33-43.

¹⁶ V.1. 6. 38-39.

¹⁷ V.1. 7. 10.

¹⁸ V.1. 6. 19-20.

プロティノスの一者は、善 (τὸ ἀγαθόν) ともし言い換えられたりするが、これはプラトンの『国家』の、実在を超越する善のアイデアの影響をみることができるだろう¹⁹。

プロティノスの善は、あらゆる善いものの原因で、善に基づく知性、魂、感覚界も、善に与るかぎり善の痕跡を所有しているとされる²⁰。したがって知性が最も善に似ており、美しいのである。

魂の起源が善に求められるのは、魂が善きものを求めるからだというのが理由として考えられる。求めるということは、それが善いと知っているからであり、自己のうちにすでに善を所有しているから可能なのである。求めるということは探求し判断をすることで、魂は知性からくるロゴスによって善を判断することができる。従って魂は、自身のうちの最も知性に近い推理考察する部分を用い、知性の力によって善に至ることができるとされる²¹。

善はすべての善いものの原因であるということは、またすべての美しいものの原因でもあり、それは超越的な美とされる。美とは善の本性だと考えられているのである²²。プロティノスにおいては、感覚界が善の写しで、善に似ているという側面では優れていて美しいのだが、善から離反しているという側面では、悪であり醜いという二局面がある。

感覚界の美しさによって、かえって魂はその世界に魅了され、本来の自己を見失い、生まれてきたところのものを忘れて物的なものに埋没してしまいがちになる。

プロティノスは、魂は自らを物的なものから清めて、外的なものから内面へと向きをかえ、自己がそこから赴いたところの一者へと回帰しなければならないと考える。回帰が達成されたとき、それは一者あるいは善との合一 (τὸ ἐνωθῆναι) といわれ、この思想はプロティノス自身の体験がかかわっているとも言われる。というのも弟子のポルピュリオスの伝えるところによると、彼がプロティノスのもとにいた間だけでも、プロティノスは4回、ポルピュリオス自身は1回合一したと言う²³。

ただ、プラトンの『国家』の洞窟の比喻²⁴や、またそのほかでも魂の回帰を示唆すると思われるところは少なからず認められる²⁵。合一に関する説は、プロティノス自身の体験とプラトンの思想から導きだされたといえるのかもしれない。

¹⁹ プラトン『国家』509b。

²⁰ VI7. 18.

²¹ VI7. 20. 11-24; V3. 14.

²² VI7. 32-33.

²³ ポルピュリオス『プロティノス伝』23。

²⁴ プラトン『国家』514a-518b。

²⁵ 『パイドロス』の神々や不死の魂の行進のミュートス (246e-248c)、あるいは『饗宴』における美のアイデアの観照 (210a-212a) などは、魂の輪廻転生を超えさせようとする言説として注目される。

プロティノスは、一者に到達するためには2つの説得の道があると言う。ひとつは、「魂に今尊敬されているものの無価値を示す言論」で、いまひとつは「魂にその生まれと価値がどのようなものなのかを教えて思い出させる言論」である。そして後者が明らかにされるときには、前者も明らかになると言われる²⁶。

プロティノスの、魂、知性、一者についての説明は、まさに後者のために書かれたものであろうし、感覚世界のことや悪や素材に関する言説は前者に入るのかもしれない。プロティノスは、この世界の出来事は舞台上で役者が、次々に衣装を変えて登場しているようなものだと喩え、本当は恐ろしくないことを恐れるなど語っている²⁷。

プロティノスは、善一者への回帰のためには、ちょうど人が聞きたいと願っている音を聞こうとして意識を集中させて待機するように、魂の把握する能力を純粹にさせて、上方から届く声を聞くように準備しなければならないと語る²⁸。心が騒々しくては、その声は聞こえず、内面の静寂さが求められているのである。

以上のようなプロティノスの三つの原理に基づく世界観は、プラトンの言説を土台にして形成されたことは確かであろうが、プロティノスが独自に展開させているという面も大きいように思われる。だがプロティノス自身は、プラトンの一節などを引用しながら²⁹、「このような言論も新しいものではなく、今ならぬ昔に言われたことなのであるが、繰り返されなかったのであり、今のこの言論の解釈もそこから出てきたのである。このような考えが昔あったことは、他ならぬプラトン自身の著書が証拠となっていて、これによって信じられるのである」³⁰と語っている。自己の説が新しいものではなく、プラトンのうちにすでにあるもので、自分はプラトンの説を詳らかにしている解釈者なのだと言っている。プロティノスは自分自身を位置付けていたようである。

プラトンの対話篇のうちでも、プロティノスにとって重要度の違いはあったようで、『ティマイオス』などは、特にプロティノスの世界観に影響を与えたと考えられる。たとえば、人間のうちなる神的な知性や、イデア界が永遠であるということなどもそうである。

プロティノスのかなり初期の著書である「三つの原理的なものについて」(V1[10])でも、永遠と時間に関する『ティマイオス』の説が採用されている³¹。このことは、プロティノスが当初から知性界は永遠であるとみなしていたということを示している。プロティノスに

²⁶ V1. 1. 25-29.

²⁷ III2. 15.

²⁸ V1. 12. 15-21.

²⁹ プラトン『第二書簡』312e。プラトンは、すべてのものを支配し、すべての美しいものの原因である王と、第二、第三のものについて、謎めいた表現だと断りながら語っている。

³⁰ V1. 8. 10-14.

³¹ V1. 4. 18. ただしここでは永遠を「模倣する (μιμείται)」と言う語が用いられている。

おける三つの原理の展開する世界は、魂を境として無時間的な領域のことが言われているということは、彼の詳細な論述のうちに忘れがちだが重要である。次にプロティノスが、永遠についてどのように独自の思想を繰り広げていったのかをみてみたい。

第2節 「永遠と時間について」(Ⅲ7[45])

プロティノスは、プラトンの永遠—時間論を、「幸福は時間によって増大するか」(I 5[36])では、人間の幸福という視点からとりあげた。この著作の規模は比較的簡潔で短いものだし、時間や永遠がどのようなものなのかということについてあまり詳細には述べられていない。プロティノスが、永遠—時間論について本格的に取り組んだのは、「永遠と時間について」(Ⅲ7[45])においてである。

ポルピュリオスの報告する著作順では、「永遠と時間について」は45番目、「幸福について」は46番目なので、もしポルピュリオスの報告をそのまま採用するならば、「幸福について」は「永遠と時間について」に極めて近い頃に書かれた論文ということになる。しかしこの論文には、「幸福は時間によって増大するか」で取り扱ったような倫理的内容はほとんど盛り込まれていない。むしろ自然学的語り口で、プラトンの永遠—時間論を手がかりに、人々の時間解釈、とりわけアリストテレスの時間論などをとりあげながら、永遠と時間の本質を探求し、最終的にはプロティノス自身の形而上学的世界観が展開されている。

この論文は、その内容が豊富で説明が詳細にわたっていることもあって、研究者の間でも多角的な視点から関心が向けられている。特に時間論への関心は高く、近代時間論の流れにおいて大きな影響力をもっていたことが指摘される³²。

³² Clark, 1944; Jonas, 1962; Bréhier, 1964; Gloy, 1989. Gloy はプロティノスの時間論を近代時間論の先がけとして位置づけ、それまでの宇宙の回転する動と時間を結び付ける考えかたから、はじめて人間学的魂論的時間論を展開したと考えている。すなわち「同一のものの反復を表現する回転体という古典的な時間の観念のかわりに、プロティノスにおいては、最も現代において考えられている概念が歩み出している。それは終わりのない前進(*des unendlichen Fortschritts*)と、現代に浸透している開放性(*der Offenheit*)である」(1989. 305)と述べて、プロティノスの時間論の革新性をとりあげる。そのため彼は、プラトンとプロティノスの永遠—時間論の相違をかなり強調する。たとえば、時間の誕生に関して、プラトンでは時間自体が理性的構築原理としてポジティブに描写されているが、プロティノスでは時間の誕生は「落下」、「離脱」、「転落」として描写される。さらにプラトンでは、時間と宇宙は同時に誕生し、回転する宇宙として表現されているが、プロティノスでは時間が宇宙に優越し、宇宙の回転は時間の表れに過ぎない。この点で、プラトンの理論は逆転されているが、これによって時間は回転する天体とは独立したものとなり、終わりなく進む不可逆的な時間という近代の時間理論が始まるうとしていると Gloy は考える。プロティノスの時間が非ポジティブなものとしてのみとらえられるのか、またプラトンの理論が逆転されているのかということに関しては、異論

一方で **Beierwaltes** は、プロティノスの時間の哲学は、永遠的存在からの下降ということ
を視野に入れない近代哲学の時間把握とは区別されなければならないと考え、存在の基礎
と由来を問いなおすという、いわば存在論的解釈を提唱する³³。この議論を受けて **Cho** は、
プロティノスの永遠一時間論を拠りどころとして、存在の意味を根源から問いなおし、ハ
イデッガーが未完成のまま終わらせた「存在の問いの完成」を試みようとする³⁴。

また、このような流れとは別に、プロティノスのコスモロジーに関心が向けられたり³⁵、
あるいは魂に複雑な相があるように、時間にも区別がみとめられるのではないかとする研
究も出されている³⁶。

プロティノスの永遠一時間論は、**Beierwaltes** も指摘するように、永遠が基盤となってい
るのだから、時間論を考察するにしても常に永遠からの視点を失わないようにしなければ
ならないのは確かである。それは、プロティノス自身が、1章で「原型の位置におかれるも
のが知られたならば、人々が時間であるというところの、永遠の似姿の本質も明らかにな
るだろう」(Ⅲ7. 1. 18-20) と述べて、まず永遠の探求から始めることを言明していること
からもうかがえる。

「原型」と「似姿」ということばを用いていることからわかるように、この論文の目
的は、プラトンの『ティマイオス』の「時間は永遠の動く似姿」(37d) という一節を導き
の手として、永遠と時間について理解することにあるとみることができる。

もあると思われるが、プロティノスの時間論に関する後世への影響力の大きさについて
は否定する理由はない。

³³ **Beierwaltes, 1967**. 彼は、自己の方法論を、存在論的還元 (*der ontologischen Reduktion*)
と述べる (10)。そして根源的一者から知性、知性から魂というヒエラルキーの段階的
降下と、永遠から時間への流れを対比させ、魂は自らを時間化することによって、自己
を知性の外に置くことになってしまったと考える。したがって、魂を本来的で根源的な
自己へ連れ戻すためには、時間を脱すること (*Entzeitlichung*) が必要であり、それは推
論的思考から超越的思考 (*ὑπερνόησις*) (VI8. 16.33) へ至り、無時間性のうちに一者との
合一を達成する過程とみる。彼は永遠を知性の生へ、時間を魂の生へ配するのだが、永
遠を知性にのみ限定してしまう見かたに対しては、**Cho (1999, 47-53)** は「第一の魂は
永遠的なプロセスの最後の局面 (*das finale Moment des ewigen Prozesses*)」だと反論
している。

³⁴ **Cho, 1999**. 彼は、次のようにプロティノスの永遠一時間論の意義を強調する (54-55)。
すなわち、近代哲学が、もはや「時間と永遠」ではなく、「時間と無限」をテーマにする
ならば、それはハイデッガーが苦言するような「存在忘却」に結びつく。ただハイデッ
ガーの現象学的時間分析は、具体的な人間の世界内存在を、デカルト的なコギトの抽象
的な時間理論とは異なる視点へ向けさせたものの、不安 (*Angst*) と心配 (*Sorge*) に陥
らせてしまうものである。その分析が語るものは、「不安をもたらす無、時間の無」であ
る。**Cho** は、このような底なしで逃げ道のない状況は、プロティノスの永遠一時間論の
考察によって脱却できると考える。

³⁵ **Majumdar, 2007**.

³⁶ **Manchester, 1978; Smith, 1996**.

プロティノスは、考察をはじめると同時に次のように述べる。すなわち「われわれは、(永遠と時間を)常に語り、あらゆる機会にそれらの名称を用いる。しかしそれらに注意を向けて接近して問おうと試みると、反対にまた行き詰って (ἀπορούντες)、昔の人々の言説を……把握し、もし尋ねられても彼らに考えられている言説を述べることができれば十分だと思って満足して、われわれはもう永遠と時間についての探求を打ち切るのである」と。そして、誰が真実を見つけ出していたのかわれわれは考えてみるべきである (Ⅲ7. 1. 6-18) と述べる。

彼の永遠と時間の課題に対するこの態度は、安易に古の賢者の言葉をうのみにすることを強く戒めるものであり、プロティノスの哲学者としての真摯な姿勢をみることができる。

永遠や時間について自分はわかっているつもりでも、問い返してみると行き詰ってしまうという一節は、プラトンが『ソフィステス』で、「ある (ὄν)」とは何を示しているのかという問題に対して、エレアからの客人に「われわれは、「ある」ということを)以前には知っていると思っていたのに、今は行き詰ってしまっている (ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ὄμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν)」(244a7-8) と語らせていることを思い起こさせる。プロティノスは、わかっているつもりになっていることに対して本質的な問いを投げかけるという、プラトンが示した探求の態度—これはソクラテスに遡らせるべきだというべきかもしれないが—に習いつつ、プラトンの言説をも吟味しようとしているのである。

彼はまず、時間の原型とされる永遠とは何かという問いを始める。

1. 永遠について

永遠とはなにかの問いにおいてまず考察されるのが、永遠は知性 (「知性的実体そのもの (νοητὴ αὐτὴ οὐσία)」) と同一視されるのかということである。

なぜならば、永遠も知性もともに「もっとも崇高なもの (σεμνότατον)」であり、また「包括的なもの (περικεκτικά)」だからだと述べられる。ここでは崇高さは、両者にあるとしても一方から他方へ伝えられたのかもしれないし、包括ということも、知性は諸部分を包括しているけれども、永遠は部分としてではなく全体が永遠的なものとして、永遠と知性の全くの同一視ができないことが指摘される (Ⅲ7. 2. 1-19)。

知性には、思惟するものと思惟対象といった区別がみとめられ、思惟対象のうちにはもろもろのアイデアが包括されているので、知性はその意味で諸部分を包括しているといえるのかもしれないが、永遠はそのような区別をつけることができないということであろう。

そこで次には、永遠は知性界の5つ類³⁷のいずれかに相当するののかという議論が行われる。永遠は有、動、静、異、同のそれぞれにかかわっているとみることができるので、それは「ひとつではあるが多くの力 (πολλὴν δύναμιν)」(Ⅲ7. 3. 8)をもつとプロティノスは考える。すなわち永遠を基体 (ὑποκείμενον) の側面で見れば「実体」であり、生命に関して人が注目するときには「動」であり、すべてが同じありかたをしている点で「静止」であり、これらがいっしょで一つである点で「異」や「同」であるとみなすことができるのだとされる(Ⅲ7. 3. 8-11)。「いっしょで一つである」ことによって「異」や「同」があるというのは、一つ一つは互いに異なり、かつそれぞれはそれ自体と同一であるということであろう³⁸。こうして知性界の5つの類は、永遠の多様な力のあらわれとして説明されることになる。

しかし多様な力というだけでは、永遠を把握することが困難なため、それらを一つにまとめなければならぬと彼は考える。そこで5つの類のうち動、静、異、同はひとつの生命としてまとめあげられる(Ⅲ7. 3. 11-17)。生命は先に「動」と言われていたので、いわば永遠は知性の4つ類がそれぞれの働きも保持しつつ「動」として集約されたことになる。そうすると、あとに残るのは基体の側面としての有である。

「永遠は、基体ではなく、基体からいわば輝き出るもの (ἐκλάμπόν) だ」(Ⅲ7. 3. 23-24)と述べられていることから考えると、永遠は基体としての有とは区別されているとみられる。しかし区別はされているが永遠は「有」を確固として所有しているのだ (ἔχον) (Ⅲ7. 3. 34-35)とされることから、永遠は所有というありかたで有とむすびついていることになる。以上のことから、永遠は次のように定義される。

あるもの (τὸ ὄν) をめぐり、あることのうちにある (ἐν τῷ εἶναι) 生命で、すべてがいっしょで、満たされていて、いかなるところにも隔たりがない生命、これこそがわれわれが求めている永遠ということになる。(Ⅲ7. 3. 36-38)

そしてプロティノスは、永遠はかのものであり、かの本性由来 (ἐξ) のもので、かの本性とともに (σύν) あると考えなければならぬと注意を喚起する(Ⅲ7. 4. 1-2)。このことから、永遠はあるものの本性でありながら、ありかたとしてはあるものと区別されると捉えることができるだろう。永遠は、知性界の5つの類のいずれにも与っており、それ

³⁷ 知性界の類について詳しくは「有るものの類について」VI2. 8参照。プロティノスは、プラトンの『ソフィステス』(254d-255a)で挙げられる5つの類に従い、知性界の類を区分する。

³⁸ 「有るものの類について第2篇」(VI[43])参照。

が生命としてまとめられたということになる。

プロティノスは、知性界のこのような欠けることのない全体的なあり方は、何かに「なろう」とする必要はないと言う。というのもそうであれば何かが欠けていたということになるのだからである。他方、万有のほうは「あることになる」を必要とし、「ある」にむかって急ぐ、いわば「ある」への欲求によって丸く動くとされる（Ⅲ7. 4. 28-31）。これは時間の誕生を示唆していると言えるだろう。

以上のことから、永遠は、「あるものの完全で全体的な実在」（Ⅲ7. 4. 37-38）で、「このようなあり方（διάθεσις）と本性」（Ⅲ7. 4. 42）だとされる。さらに永遠について次のような定義が与えられる。

またもし、誰か永遠をすでに全体であることによって無限の生命であると言い、あった（παρεληλυθέναι）でもなく、あることになる（μέλλειν）のでもないの、自らを消耗することもない—でなければ全体ではないだろうから—と言うならば、その人は永遠の定義に近づいているだろう。（Ⅲ7. 5. 25-28）

永遠が生命であるという点で、先の永遠の定義と基本的には異ならないが、その生命の尽きることのなさや無時間性が強調されている。もし永遠が「あった」や「あることになる」といったことにかかわるならば、それは消耗と生成が繰り返されているということになるだろうが、この生命は尽きることのない全体なのだから、そのような経過的、過程的なものであることはできない。

では尽きることのないと言われるそのような生命は、生成する世界にないとするばどこにあるのか。プロティノスは、それは一者のもとにあると考える。すなわち「全く美しく永久的なそういった本性が一者のまわりにおいて、そこから出て、そこへと向かい、そこから出ていくことなく、常にかのもののまわりにとどまり、かのものうちに、かのものもとで生きている」（Ⅲ7. 6. 1-4）と述べられる。これらの多くの空間的な表現に込められた、永遠と一者との関係が何を語ろうとしているのか理解するのは容易ではない。

Beierwaltes は、「まわりに（περί）」という意味は、知性の活動と、知性とともにいる永遠の活動が、一者のまわりの円として自ら働いているということを示していると考えている³⁹。一者をめぐる円や、円光の喩えは、プロティノスがしばしば用いる隠喩で、円の中心が一者に類比される。円の中心から発されたものは、なお中心に結び付けられ、そのまわりをめぐっているのである。

³⁹ Beierwaltes, 1967, 201-202. 彼は、円の喩えに関して、VI8. 18. 8ff、Ⅲ8. 8. 36ff、IV3. 17. 12ffなどを根拠に永遠に類比させる。

プロティノスはこのことが、プラトンの「一のうちにとどまっている永遠」⁴⁰という言葉にすでに説明されていると考え、「永遠がただ自己を自己自身へ向かわせて一つになるのではなく、一者をめぐるあるものの同一の生」(Ⅲ7. 6. 4-8)だと解釈する。つまり、空間的な表現は便宜的に用いられているが、決して空間を表現するものではなく、常に一者のもとにあるということを示していると考えられる。そしてこのようなどどまるありかたが、「生命の現実活動 (ἐνέργεια)」(Ⅲ7. 6. 10)だとされるのである。

プロティノスは「永遠 (τὸ αἰών)」が、「常にあるもの (τὸ ἀεί ὄν)」に由来する語だと解釈し⁴¹、その本性は、すべてであり、またあるということであり、欠けた所のないものと述べる (Ⅲ7. 6. 26-38)。その完全と言われるあるものは、時間のうちにおいてはくその後 (τοῦ ἔπειτα) >を必要とするのだから、その点で欠けているのだと言及され(Ⅲ7. 6. 38-42)、次の章の時間の考察の伏線がはられる。時間はくその後>を加えることによって、あるものの完全性を実現しようとするものなのである。

これらのことから推量できるように、あるもののあり方が、永遠と時間の区別においては重要な意味があると考えられる。

プロティノスは永遠の考察の最後に、プラトンの『ティマイオス』の、万有の制作者は「善なるものであった」という一節を取り上げる⁴²。プロティノスは、制作者の善なる性格がゆえに、かなたの世界の永遠が、この世界にも写されて、この世界は「時間的な始まりがない」のだと考える。したがって「作った」という語は時間的な観念をもつが、それは説明のためにしかすぎないのだと (Ⅲ7. 6. 50-57) プロティノスは解釈する。永遠に始まりと終わりがないように、写しとしての世界も、時間的な始まりと終わりはないということであろう。

プロティノスは、以上のような永遠に関する考察を終えた後時間論に取り組むのだが、自己の時間論を展開する前に、人々の主張を取り上げて吟味する。

2. 時間についての諸議論

永遠は、あるものの生で、そのあるは全く欠けることのない完全で無限で、隔たりのない生だということが示された。それは一者のもとにあるとも言われた。ではそのような永遠を、われわれは果たして知ることができるのだろうか。プロティノスは、それが可能だ

⁴⁰ プラトン『ティマイオス』37d。

⁴¹ アリストテレスが、『天体について』279a27で同様の見解を示しているので、プロティノスはこれに従っているといえるだろう。

⁴² プラトン『ティマイオス』29e。

と考える。第7章で、プロティノスは永遠についての理解を「触れる (ἐφάπτω)」という言葉で表現する。われわれは永遠に触れることができるとすると、われわれも永遠に与っているのだからではない。だが時間のうちにいるわれわれがどうしてそれが可能なのか。そのことは時間が見つけ出されてから知られるだろうとして、まず伝統的な時間論が第7章から第10章において検討される。

時間についての有力な説としては、大きく3つのものを取り上げられる。すなわち、①動き (κίνησις) ②動くもの (κινούμενον)⁴³③動きの何か (κινήσεώς τι) である。①の「動き」には、「すべての動き」⁴⁴と「万有の動き」⁴⁵という2説があるが、どちらの説も不可能だとしりぞけられる。なぜなら、動きは止まったり、間をとったりするけれども時間はそのようなことはないからである。天球にしても、最も外のは最も早く動く。これは動きと時間が別のことだということを示しており、まして天球が時間であるということはないだろうとして②の「動くもの」も否定される⁴⁶。そこで検討の対象となるのは③の「動きの何か」である。

「動きの何か」としては、「動きの隔たり (διάστημα)」⁴⁷「動きの尺度」「動きに伴うもの」といった候補が挙げられる。しかし、隔たりということは時間の本質を示すものとしては難点がある。様々な動きがあるのに、どれが時間を示すのかわからないからである。万有の動きの隔たりにしても、それが示すものはある量の動きであって、それは場所を示すだけで、次から次へと流れる水の上に見える隔たりのようなものに過ぎず、時間ではないと言われる(III 7. 8. 41-42)。ここで明らかなのは、時間は動きがそのうちに生じるところのものだということである。しかし時間の本質はまだわからない。

第9章からは、「動きの何か」のうちでも最も有力な説として、時間は「動きの数(ἀριθμός)あるいは尺度(μέτρον)」という説が考察される。名指しされているわけではないが、これはアリストテレスの説だと一般に考えられている。というのも、アリストテレスは『自然学』で類似のことを述べている。

アリストテレスは「時間は動きの数であるので (ἀριθμὸς ὧν αὐτῆς)、動きを限定し、動きは時間を限定する」(220b17)と述べ、時間が動きと不可分な関係とみる。時間は「動きの数」とされるが、その数は、「われわれがそれで数えるところの数ではなく、数えられる

⁴³ アリストテレス『自然学』218a33-218b1に、「ある人々は、時間は宇宙全体の動きであり、またある人々は天球そのものが時間であると言っている」とある。

⁴⁴ この説に関しては、ストア派が、時間を動きとみなしていたという断片があるので、ストア派の説だろうと考えられている。SVF II 514 参照。

⁴⁵ 万有の回転運動を示していると思われる。

⁴⁶ アリストテレスも、天体を時間と考えるのは、「あまりにも素朴である」(218b9)と表明している。

⁴⁷ SVF I 93, II 510 参照。

数である」(220b8-9)と言われる⁴⁸。

プロティノスは、時間を「動きの尺度」として捉える場合、すべての動きを測ることのできるものとはどういうものかと問う(Ⅲ7. 9. 2-6)。彼の議論の趣旨を説明すると次のよ

⁴⁸ このことは、「動きの数」とは、抽象的な数ではなく、「このものの数」であると言っているようにも受け取れるが、ここだけでは明らかではない。そして動きが多いなら、時間が多いといい、時間が多いなら動きが多いというように、ある一定の動きを時間が区切るのだから、時間は尺度でもあると言われる。アリストテレスが「時間は、動きと動くことの尺度である (ἐστὶν ὁ χρόνος μέτρον κινήσεως καὶ τοῦ κινεῖσθαι)」

(220b32-221a1) と述べているのは、このように時間によって動きの量が測られるからである。いってみれば、アリストテレスの時間は人が 10 分で何メートル歩き、車が 1 時間で何キロメートル走るときの、そこに表われる数のようなものであろう。

アリストテレスは、動きは時間のうちにあると考えているのだが、その理由は「動きと、その動きの存在するということ (τὸ εἶναι αὐτῆς) が時間によって測られる」(221a4-5) からだとされる。何かが進んでいるということは、それが時間のうちにあるから捉えることができるということであろう。しかしアリストテレスは、静止も時間のうちにあると考える。なぜなら、静止は「動かされるもの動かないこと」(202a4)なのだから、一種の動きに含めることができる。静止は、本来動くことのできるものがたまたま動かないに過ぎないからである。そして「事物は時間のうちで生成し、消滅し、増加し、変化し、移動する。だから、動きである限りで、時間はそれぞれの動きの数である」

(223a30-33) とされるので、あらゆる事物は、静止も含めて動きを持つと言う限りで、時間のうちにあることになる。またアリストテレスは「動きの数」について、「時間は限定条件のつかない連続的な動きの数であって、特定の動きの数ではない」(223a30-223b1) と述べている。そうすると時間は「数えられる数」であるというのは、ある特定の事物が進くときの「このものの数」という意味ではなく、あらゆる事物の動きに共通する数ということになる。この「限定条件のつかない連続的な動きの数」は、犬の 7 匹、馬の 7 頭の 7 という数が同じであるように、あるいは「同時にあるのではない時間」も同じであるように、種において同じだと言っている (223b4)。7 分の 7 は、動くものが異なっても、同時の 7 分でなくても、7 としては共通であって、それは 7, 8, 9 と数えられるような意味での数であるということになる。したがって、時間は「われわれがそれで数えるところの数ではなく、数えられる数である」(220b8-9)と言われる場合の、「数えられる数」は特定の事物の特定の数ではなく、あらゆる動きのうちにあるものに共通する数であり、いわば抽象的な数といってもいいものであろう。しかしそうすると、時間は「われわれがそれによって数えられる数」ではないと言われている場合の数は何かが問題である。われわれは、7 という数で数えたり、10 という数で数えたりするから、これも抽象的な数と言われるのではないだろうか。アリストテレスは「連続的な数」だということによって、その区別をつけようとしていると思われる。すなわち、7 という時 2 つの側面があって、ひとつは単一の 7 そのものといったいわばイデア的な 7 があり、他方無限に数えられる数の中の要素のひとつとしての 7 である。アリストテレスは、「動きの数」がイデア的な数ではないと強調したかったのかもしれない。ところで、あらゆる事物は時間のうちにあるということは、時間のうちにないものは、全く存在しないのではないかということが考えられる。しかしアリストテレスは、時間のうちにないものは存在しないどころか、「永遠に存在するものども (αἰεὶ ὄντα)」(221b3-4) だと言う。その理由のひとつとしては、時間のうちにあるものは何らかの受動の状態にあって、時間は減びの原因だからだとされる。しかし永遠に存在するものについて、それ以上の詳細は述べられていない。

うになる。すなわち、すべてを測る限りは、それはすべてに共通していなければならない。そして測る限りは、牛や馬を 10 という数で測るように、その数は、「数えられる数」ではなく、「われわれがそれによって数えるところの数」でなければならない。つまり時間が全体に及ぶかぎり、この動きの数、あの動きの数ではなく、共通すると言う点で、時間は 10 といった数と同じようなものでなければならない⁴⁹。しかし、時間がまさに 10 といった数だということも困難が生じる。というのも、10 といった数は、単一的な (μοναδικός) 数であり、これがどのようにして測るのか説明できない (III 7. 9. 45-46)。仮にどのように測るかを説明できても、それは「ある量の時間 (ποσόνδε χρόνον) (III 7. 9. 48) がわかるだけである。

いってみれば、10 という数では何かを測定はできないし、尺度として 10 分といった数をもってすれば何かの動きを測ることができるかもしれないが、それは 10 分という量の時間を示すだけで、時間を説明していることにはならないということであろう⁵⁰。

ところでプロティノスは、アリストテレスによる時間に関する別の説明にも触れている。それは、時間は「より先・より後の観点での動きの数 (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον) (219b2) であるとするもので、これについては次のように反論している。すなわち、「より先・より後」は、場所の点においてか、時間の点において言われるのでなければならない。ここでの定義は時間に関するものだから、「より先・より後」は、時間の点で言われているはずである。その場合一般に、「より先」は今に至って終わる時間であり、「より後」は今から始まる時間と言われる (222a33-b2)。したがって、「より先・より後」

⁴⁹ Clark (1944, 344) は、この点で、プロティノスはアリストテレスの議論を誤解していたのではないかと考える。すなわちアリストテレスは時間を「より先より後の観点での動きの数」(『自然学』219b1-8) と定義し、「数えられる数」で「われわれが数える数」ではないと述べているのだが、プロティノスはアリストテレスの時間を「われわれが数える数」と考えて批判しているようだと思える。一方、アリストテレスのもうひとつの時間の定義、「時間は動きの尺度である」(『自然学』220b32) の批判は正当であると思える。プロティノスとアリストテレスの時間の違いは、アリストテレスでは時間はひとまとまりの動きだが、プロティノスでは動きは時間のひとまとまりとしている点だと彼は考える。

⁵⁰ プロティノスの考えは、アリストテレスの「種としての時間」という事柄を考慮にいれていないように思われる。プロティノスの批判の対象は、アリストテレスではなく別のものの議論、たとえばペリパトス派の議論に向けられていたのではないかという可能性もある。國方 (2005, 66) は、プロティノスの第 9 章における批判は、アリストテレスの時間論にむけられたものではなく、ペリパトス派アプロディシアスのアレクサンドロスによるアリストテレスについての誤った時間解釈 (『時間について』) に対するものであった可能性が高いとみる。國方は、プロティノスの批判を、アリストテレス批判として読むとき、まとはずれな感じがするが、プロティノスがみていたのがペリパトス派の注解書だとすれば理解できるとして、Clark (1944,34) の「プロティノスは混乱している」といった批判は当たらないと考える。

は時間を示している。そうすると、「より先・より後の観点での動きの数」というのは、「時間の観点での動きの数」と言っていることと同じであり、時間が何であるかを言っていることにはならない。

このようにプロティノスは、時間を数とみなすことが時間を説明するためには適切ではないと考える。「数える」ということにしても、「数える魂が存在する前に時間がないなどということがあるだろうか」(Ⅲ7. 9. 78-79)と述べて、時間にとって数であることや数えることが必ずしも必然ではないことを主張する。数える魂というのは、個別の魂のことであろう。プロティノスの時間の視点は、個ではなく全体に向けられているということがここで示されている。

そこで、時間に関する最後の説、「動きに伴うもの」というのが残されるのだが、これについてプロティノスは簡単に扱う。時間が「伴うもの (παρακολούθημα)」ならば、それは時間のうちにあることになるが、その場合、「時間は動きに伴うもの」というのは、「時間は時間の中での動きに伴うもの」と言っていることになり、何も説明していないからである。

おおよそ以上のような、先行者達の時間に関する議論の後、プロティノスは、ふたたび永遠の視点から時間の本質を解明しようとする。

3. 時間の誕生

第11章では、改めて永遠の定義が示される。すなわち永遠は「動かずに、全体がいつしよで、すでに無限な生命、そしてどこにも傾かず、ひとつのうちにいて、ひとつのものとの関係で静止している生命」(Ⅲ7. 11. 2-4)であるということが確認され、その後でプロティノス自身の時間論が展開される。それはプロティノスが時間に問いかけて、時間が答えるというもので、あたかも神話のような語り口で述べられる。時間の前のことを時間的な経過をもつ言葉で表現することは、本来困難なことなのだから、神話的表現を用いるほうが語りやすいということもあったのだろう。

またプロティノスは「自然、観照、一者について」(Ⅲ8[30]4)でも、「自然」に自分のことを語らせているので、プロティノスの好んだ表現方法かもしれない。そこで時間は、自分の誕生の由来をつぎのように語る。

以前には、つまり自分がより先のものを生み出したり、より後のものを必要としたりしなかったうちは、実在のうちに自らとともに、時間では(まだ)ないものとして、かのものうちで静穏を保っていたのだ。しかし、せわしない (πολυπράγμονος) 本性

のものが、自分を支配すること、自分であることを欲し、現にあるものよりも多くを
求めることを選択したので、その本性が動きだすとともに、時間自身も動きだし、私
たちは、常にのちなるものへ、あとなるものへと、また同じものではなく次々に別の
ものへと動いていき、ある程度の長さ進んでいくことで、永遠の似姿として時間を作り
上げたのだ。(Ⅲ7. 11. 12-20)

時間が語るとされるこの一節は、前半の主語は時間だが、後半になると一人称複数の「私
たち」となっている。「その本性が動きだすとともに、時間自身も動きだし」ということか
ら考えると、「私たち」とは魂の本性と時間ということになるだろう⁵¹。あたかも時間のもの
のものが、知性界で休息していたようにも解釈できる一節である⁵²。魂の本性と静かにし
ていた時間は同時に動きだし、永遠の似姿としての動く時間を作り上げたと考えられる。

プロティノスの時間の誕生についての説明には、しばしば指摘されるように、プラトン
が描いているような制作者の意図というよりも、魂の自主的な働きが関与しているよう
に見える⁵³。それは「せわしない本性」といった表現で語られ、「自身を支配すること」や「よ
り多くを求める」といった性格のものである。「魂のなにかじっとしていない能力が、か
のところでみているものを他のところへと常に移したがった」(Ⅲ7. 11. 20-22)とあるように
「せわしない本性」は「じっとしていない能力 (δύναμις οὐχ ἡσυχος)」と言い変えられる。
これは魂のうちの外へ歩み出そうとする要因であると考えられる。ではこのせわしなさ
とは、何を意味しているのだろうか。プロティノスの時間の誕生における、このような魂の
うちにある性格の、あまりポジティブでない表現は研究者の間でも議論されているところ
である。たとえばグノーシス派との関連を指摘する研究者もいるが⁵⁴、「せわしなさ

⁵¹ Armstrong (1999, note1, 338) は、「私たち」を世界魂の諸部分である魂達と考えるが、
時間が語っているのだから、魂と時間と考えるべきであろう。

⁵² 時間の原型が知性界にあったと考える研究者もいる。Manchester, 1978; Smith, 1996;
Remes, 2006.

⁵³ Jonas, 1962, 314; Beierwaltes, 1967, 249-251; Gloy, 1989, 323.

⁵⁴ たとえば Jonas (Jonas, 1962, 313-314) は、グノーシス派の離脱の言説を用いていると
考える。プロティノスは「グノーシス派について」(Ⅱ9[33])で、彼らがこの世界を悪の
産物とみて嫌悪することを批判している。したがって基本的に立場が異なっていて、
Beierwaltes (Beierwaltes, 1967, 251-252) も、プロティノスの魂のうちには意識されて
いないが、かの世界から降りていない部分があって、世界の魂であれ個別の魂であれ、
その点でグノーシス派と区別されると考える。Armstrong (1979c) も Jonas に反論して
いる。一方 Manchester (Manchester, 1978, 135) は Jonas の主張を擁護して、Jonas
はプロティノスがグノーシス派から影響を受けていると言っているのではなく、古代後
期の精神的背景を指摘しているのであって、方法論として妥当だと考える。Torchia (1993)
も、プロティノスによる Tolma といったグノーシス派の用語の使用は、当時の時代背景
を反映していると考え、プロティノスの思想のうちにペシミズムをみている。

(πολυπραγμοσύνη)」という語自体は、プラトンの対話篇のうちに求めることもできるので、グノーシス派の影響を引き合いにだす必要もないだろう。

『国家』では、自分の仕事をなし遂げることが「正義」であると言われているのに対して、「よけいなことをする」といったことに⁵⁵、また『カルミデス』では、忙しきで「節制」を無くしていることにこの語が用いられている⁵⁶。プラトンの場合、忙しきに追われて、内面の統一を失い、徳のある生活から離れているといった意味でこの語が用いられている。プロティノスにおいても、この語の用い方は魂が外的なものや時間に追われているようなありかたで、プラトンの言説を内意して語っているとみることもできるように思われる⁵⁷。

さて、このような時間の誕生は、ロゴスが、静かに休んでいる種子の状態から自らを展開するようなものだという喩えの後で、「魂も感覚世界を作りながら、そしてかの世界での動きではないのだが、かの世界での動きに似せて動きながら、かの世界の似姿であることを望んで、第一に永遠のかわりに時間を作って自らを時間化した (ἐχρονώσεν)」(Ⅲ7. 11. 27-30) と述べられる。ここでも、時間の誕生における魂の自主性が、「時間化した」という言葉によく表れている。この用語はプロティノスの独創であろうと言われる⁵⁸。魂自身のかの世界に自らを似せようとする動きが時間の原因となっているのである。魂の動きが、時間と密接に結び付けられていることが理解できる

「かの世界での動きではない」と言われているのは、先に一者のもとにとどまる永遠の、そのとどまるありかたが「生命の現実活動 (ἐνέργεια)」(Ⅲ7. 8. 6. 10) だといわれていたので、この現実活動を指示しているのであろう。プロティノスは、魂の「動き (κίνησις)」を、かの世界の「現実活動 (ἐνέργεια)」に対比させている。そして時間には次のような定義が与えられている。

だから生命の隔たりが、時間を獲得し、生命の常に前へということが、時間を常に持ち、過ぎ去った生命は過ぎ去った時間を持つのである。だからもし誰かが、時間は魂の、ある生 (βίον) から別の生へと変化する動きのうちにおける生命 (ζωήν) であると

⁵⁵ プラトン『国家』433a, d, 434b-c, 443d, 444b, 552a など。

⁵⁶ プラトン『カルミデス』161d11。その他『法律』821a では、最高神を求めるのに「よけいなことで忙しくしてはいけない」などがある。

⁵⁷ Gloy (1989, 323-324) は、時間の生成における魂の「落下」「離脱」「転落」といった描写は、プラトンの『パイドロス』に起源をもつと考えている。グノーシス派は、プロティノス自身の証言によると (Ⅱ9. 6)、プラトンの思想をある部分とりいれているようである。プロティノスのグノーシス批判の内容が、1945年に発見された3世紀から4世紀の写本でグノーシス派文書とみなされている「ナグ・ハマディ文書」のうちに確認できる箇所があると言われる。荒井、大貫、小林、筒井、1998、406-407 参照。

⁵⁸ Jonas (1962, 314) は“χρονώω”という動詞は、全く新しい表現のために、恐らくその場でつくられたのだらうとみている。

いうならば、何か意味のあることを述べていると思われるだろうか。(Ⅲ7. 11. 41-45)

プロティノスはこれに同意していて、かのところの生命（永遠）と、魂の能力のこの世における生命（時間）が対比され、この2つは同音異義（ὁμώνυμον）の生命だと結論づけられる（Ⅲ7. 11. 45-50）。また永遠のほうは静止して、同一で、不変で、無限な生命である一方、時間とはとどまらず、連続的なひとつのもので、次のものへと進み、部分からなる全体であるような生命とされる（Ⅲ7. 11. 50-56）。いわば時間における生命の〈ある〉のありかたは、常に付け加えながら永遠における生命の〈ある〉のありかたをまねているのである。この連続性や部分性によって全体が維持されるというプロティノスの描き出す感覚世界は、時間という要素が強調されることによって、プラトンの語る感覚世界—たとえば『国家』での洞窟の中に写しだされる映像⁵⁹や、『ティマイオス』の4元素の粒子から構成される世界⁶⁰—よりも一層動的で、流れ去るようなイメージを伴ってわれわれに迫ってくる⁶¹。

第12章で述べられる時間の本性も、ほぼ同様の内容だが、時間としての同一性を維持することが強調されている。時間は「均一（ὁμαλῆς）で、同一（ὁμοίαις）で、音もなく進む転化のうちに進みでる、生の長さであり、現実活動の連続性をもつものである」（Ⅲ7. 12. 1-4）と言われる⁶²。魂はその連続的な現実活動を停止し、かの世界と永遠へ向き直り（ἐπιστραφέν）、静けさのうちにとどまるならば、そこにあるのは永遠であり（Ⅲ7. 12. 8-12）、時間は減じる（Ⅲ7. 12. 20）とされるのである。

⁵⁹ プラトン『国家』514a-521b。

⁶⁰ プラトン『ティマイオス』53c-61c。

⁶¹ Remes (2007, 40-55) は、プロティノスの時間論が現代の4次元論（現代物理学での4次元論というより、特に David Lewis の提唱する意味での四次元論）と共通するものを持っていることを指摘する。時空間領域が、時間の切片（time-slices）の連続体の統一によって、全体として成り立っているという見かたは、プラトンやアリストテレスの感覚世界の説明のうちにさえずりにあったのではないかと彼女は考える。プロティノスと4次元論の異なる点としては、プロティノスにとって、時空間領域の根拠は、知覚される物質的なものではなく、超越するアイデアの力であるということ、また物質はそれ自体存在を持たず、時間は魂の生命であるので、時間と物質は同一のレベルにはないということが挙げられている。また Smith (1996, 197) は、プロティノスの時間論におけるプラトンとアリストテレスの位置づけについて、「この論文でプロティノスは、プラトンを第一の権威としているが、アリストテレスの観点は、彼の研究にとっても、この世界の時間の概念にとっても、一つの重要で積極的な基盤を供給している」と考え、さらにプロティノスにとってはプラトンさえも十分ではなく、自身でもプラトンからの展開を意識していると述べている。

⁶² Majumdar (2007) は、Ⅲ7で描かれる「音もなく進む」世界を、多くの登場人物が会うう壮大な無言劇に喩え、表に現れる感覚的世界の背後から、知性の真実のつぶやきと、一者の全くの静寂が流れる世界として描写する。

*

本章では、プロティノスの基本的な思想の体系と、「永遠と時間について」を概観した。「永遠と時間について」は、永遠と時間のかかなり詳細な内容が盛り込まれており、幸福論には直接触れるような内容はなかったようにもみえる。しかしプロティノスの形而上学的世界観の把握は、彼の幸福論の理解にとっては不可欠であり、とくに知性界と感覚界という世界把握に、永遠的領域と時間的領域の要素を加味して捉えておくことは重要である。

世界は、一者、知性、魂という、自らはとどまって溢れ出す能力の一から多への展開であり、感覚界はその結果である。また魂は知性から一者へ回帰するという、絶えざる往還の流れがあり、これら三つの根本原理の関係は時間的なものではなく、永遠的な存在の因果的な序列である。感覚界は知性界を映し出している影像のようなありかたで存在している。ただ感覚界の持続性、順次性は、一から多への展開という根本原理の視点だけでは、説明として十分な観念をわれわれに与えない。

そこで、知性界の全体で変化のない無限の生命である永遠と、その写しとしての時間の次から次へと変化する動きという視点を加えて見てみると、この世界が秩序を保ちながらも常に変化しながらとどまることがなく、しかも全体として維持されているということをわれわれに理解させるのである。

いわば、一者、知性、魂の流れが永遠的な縦軸に捉えられるならば、時間の流れは横軸に捉えられるかもしれない。この二つの方向性を持ちながら一体的に展開するのが、プロティノスの世界観のダイナミズムである。

そこで次にわれわれは、これまでみたプロティノスの思想が、どのような哲学的土壌のもとで形成されてきたのか、幸福論に関連の深いものに焦点を当ててみていきたい。

第Ⅱ部

プロティノスの幸福論の源流

第3章 パルメニデスのあるもの

パルメニデスの思想を知るうえでの確実なテキストは限られており¹、『序歌』『真理』『思惑』という三部作からなる意味深遠な叙事詩が主要なものである。『思惑』は一部分が残されているのみである。ここでは Diels の編纂した断片集に従って考察していきたい²。

第1節 真実の道

まず『序歌』にあたる断片1の部分では、主人公が乙女に道案内され、駿馬に引かれて夜の館から光のかなたへ向い、「夜」の道と「昼」の道との門を抜けて女神の館へたどりつく。そこで主人公は女神から、真実の道と思惑の道を教えられることになる。駿馬に引かれて光の世界へ向う情景は、プラトンの『パイドロス』の描写との類似を思わせるものである。たとえば、翼ある馬車を駆る神々の行進が、天球の果てまで行き、そこから出て天外を観照する描写や、その際、地上の詩人はこの領域のことを誰も語ることはできないが、真理について話すときは真実ありのまま語る勇気をもたなければならないと論ずところ(246e-247c)など、非常に類似した描写がなされている。

断片2では、パルメニデス思想の最も根本的命題、「あるそしてあらぬことは不可能(ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι)」が提起される。これが真実の道である。探求の道としてのもうひとつの道「あらぬそしてあらぬことが必然」は、あらぬものを知るとも語ることもできないが故にたずねえざる道であると語られる。あるものとは、いかなる場合でもあらぬということはできず、一切の生成変化が否定された絶対不動の实在である。

断片2で探求の道が提示された後に、断片3で「なぜならば、思惟することとあること

¹ パルメニデスは、プラトンによれば、ソクラテスがごく若い頃アテナイを訪れ、その頃およそ65歳くらいだったという。プラトン自身はパルメニデスに直接出会ったことはないのだが、彼はパルメニデスに対して深い尊敬の念を抱いていたと思われる。そのことは、『テアイテトス』でパルメニデスを、「尊敬すべき人(αἰδοῖος)」(183e6)とソクラテスに語らせていることから推測できる。さらには、『ソフィステス』の中でも、エレアの客人をテオドロスは「神のような人(θεὸς ἀνὴρ)」(216b9)と語っているが、議論の内容からみても、この人物がパルメニデスの再来に相当する人物として描かれていることはまちがいないと思われる。

² Diels, 1922.

とは同じだから (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι)」という一節が語られる³。これは、プロティノスの「幸福について」にも引用されていた言葉である。彼はそのほかにも、「三つの原理的なものについて」(V1[10])の第8章でこの一節を引用している⁴。ここでは、自己の体系が、プラトンだけでなく、存在と知性を一つのものとしたパルメニデスにまで遡ることができるのだと説明されている。これはプロティノス自身が、自己の思想を、パルメニデス、プラトンの延長線上に位置付けていることを証言している部分である⁵。

断片4から7では、おおよそ次のようなことが述べられる。すなわち、知性に現前しているものをしっかりと見て、あるものがあると語り考えるようにしなければならない。なぜならば、あらぬものがあることは不可能なのだから。だから探求の道としてこの道を遠ざけなければならない、ただロゴスによってもろもろの議論を判定しなければならないと。

パルメニデスは、ここで死すべきものの迷妄、感覚や経験や習慣といったものの一切を拒絶し、ただロゴスによってのみ真実を把握しなければならないと主張している。そして次の断片8に、プラトンやプロティノスの永遠観に関して、重要な意味をもつと思われる以下のような言説がある。

あるものは不生にして不滅である。なぜならそれは完全にして揺るがずまた終わりなきものであるから。またそれはあつたこともなくあることになることもない、今あるのである、一挙にすべて、一つのもの、つながり合うものとして。(8. 3-6)

³ この一節の訳は Burnet (1930, 173) によって次のような別の読み方も提案されている。「なぜならば、思考されうることと、存在しうることは同じことである (for it is the same thing that can be thought and that can be)」。

⁴ V1. 8.17. パルメニデスのこの一節は、そのほか「自然、観照、一者について」(III8. 8. 8)にも引用がある。

⁵ ただ、この断片に関しては、必ずしもパルメニデス本人の言説であると認められているわけではない。というのも、この言説の直前に置かれる断片2は、プロクロス、シンプリキオスのそれぞれのパルメニデスについての引用から来しているものだが、両者はプロティノスの引用している断片3の言説を取り上げてはいない。しかし新プラトン主義的立場にいる彼らにとって、もし断片3の言説がパルメニデスの言説のうちにはじめからあつたのならば、彼らにとっても注目すべき一節であり、当然取り上げるのではないかと予想されるからである。しかるに両者とも取り上げていないということは、断片3の言説は、プロティノスがパルメニデスから汲み取った内容か別の箇所の内容(たとえば断片8.34「思惟することと、思惟がそのためにあるところのものは同じである」など)のパラフレイズであって、そこでそのとおりにパルメニデスが語っていたわけではないかもしれないということが推測される(Kirk, Raven, and Schofield, 1983, note 2, 246-247)。従ってこの箇所を根拠にして、パルメニデスのプロティノスに対する影響を検討することは避けた方が望ましいと思われる。

(ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἔστι γὰρ οὐλομελές⁶ τε καὶ ἀπρεμὲς
ἦδ' ἀτέλεστον· οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν, ἔν,
συνεχές)

「一挙にすべて (ὁμοῦ πάν)」は、プロティノスが知性界や永遠について語るときによく用いる言葉である。ここでは、あるものがどのようなあり方をしているのかということが述べられている。それは不生不滅で、終わりなきものであるから、永続的なありかたをしているということを読み取ることができる。この文までは、時間の永続性が語られていると読んでも問題はないと考えられるのだが、次の「あったこともなく、あることになることもない」として、過去と未来が否定され、ただ「今ある」のだと言われるとき、今とはどのような今なのかという問題が生じてくる。過去と未来という時間の概念が否定されていることから、パルメニデスのあるものとは、時間的今を超えた存在ではないかという可能性も否定できないのである。

プラトンは少なくともそのように解釈したようで、彼は無時間性や時間の枠組みを越える永遠という概念を、パルメニデスの真実の道としてのロゴスの探求から導きだしたと考えられる。というのも彼は、『ティマイオス』で、「時間は永遠の動く似姿」と語った後で、永遠のあり方を説明するために、上記のパルメニデスの一節に非常に類似した語り方をしているのである。プラトンの問題の箇所については、本稿の次の章でもみるが、ここでその一節を挙げておこう。

というのも、われわれは、あった (ἦν) や、ある (ἐστιν) や、あるだろう (ἔσται) と言うけれども、真実のロゴスに基づくならば「ある (τὸ ἐστιν)」だけがふさわしいのであり、「あった (τὸ ἦν)」や「あるだろう (τὸ ἔσται)」は、時間のうちに進みいく生成について言われるのがふさわしい—というのも、双方とも動きなのだから。しかし不動で常に同じ状態のものは、時間の経過のうちで、より年とったり、より若くなったりもせず、かつてなったこと (γενέσθαι ποτέ) も、今なってしまったこと (γεγονέναι νῦν) も、これからあるだろうこと (αὐθις ἔσεσθαι) もなく、総じて生成が感覚のうちに担っているようないかなるものも適合しないであろう。(37e-38a)

⁶ ἔστι γὰρ οὐλομελές の箇所について、Diels (1922) は、シンプリキオスの別のテキストから、οὐλον μουνογενές を採用し、Kirk らも第2版 (1983) でこれに従うが、著者は Kirk らの初版 (1957) や邦訳と同じく、プルタルコス of 典拠を採る。

パルメニデスが、プラトンのような時間の原型としての永遠論を語っていないことは確かだが、「あった」や「あるだろう」を生成の世界に位置付けて実在の世界から排除し、あるという実在をあることのみで認める点で両者はほぼ一致するとみていいと思われる。

そこでパルメニデスは、無時間的永遠の概念に達した最初のギリシア人かどうかという議論がいろいろと研究者の内になされている。

第2節 あるものの時間性

たとえば Kirk らは、パルメニデスのあるものは、いかなる時間的な区別も条件としない、永遠的現在のうちの存在であると見ているし⁷、Guthrie は、上記のパルメニデスとプラトンの「あった」と「あるだろう」について書かれた箇所を比較して、無時間的永遠の概念に達した最初の人物はパルメニデスではないかと見ている⁸。

パルメニデスは、「あるもの」つまり実在を、不生不滅で今あるのだとしているが、問題となるのはこの今が、時間の内の今か、それを超越する今かという点である。

Guthrie は、パルメニデスの実在の単一性の主張は、いかなる多の要素も排除するもので、成長する宇宙といった時間的要素は適用できないと考えている。その例証として、『思惑』の道の断片 19 の「これらのもの（胎児）は、このようにして生まれ、今あり、そしてこれから将来において成長したうえで、終わりを遂げるであろう」という一節を挙げている。ここでの「今」あるといわれているものは、断片 8. 5 の「今」とは区別される生成の世界の今である。このことから、パルメニデスの実在は、時間の延長線上にはない、無時間的永遠と結び付けられると彼は考えている。

これに対し、パルメニデスに無時間的的概念を帰することは適当ではないとする立場として、Tarán がいくつかの理由を挙げており⁹、そのひとつがプラトンの言葉の使い方との相

⁷ Kirk, Raven and Schofield, 1983, 250.

⁸ Guthrie, 1965, 29-30.

⁹ Tarán, 1965, 175-201. Tarán は、パルメニデスには無時間的的概念がなかったとする理由としてその他に次のようなものを挙げている。①「あった」の否定は、滅びることの否定であり、「あるだろう」の否定は生成の否定に過ぎず、時間に関連させた説明ではない。それは 8. 5-6 に続く次の文からも認められる。「というのも、一つのもの、つながり合うものとして、そのいかなる生まれをあなたはもとめるのか」である。これは 8. 5-6 で提起されたことを論証する導入部であり、これ以降も生成消滅の否定以外のことはなにも述べられていない。②パルメニデスが否定しているのは実在の生成消滅であって、過去や未来を否定しているのではない。そのことは、8. 6 の「つながり合うもの (συνεχές)」、8. 25 の「連続的 (ἐσυνεχές)」という語を、あるものに属性づけ、継続を認めていることから証明できる。

違である。すなわちパルメニデスが、「今 (νῦν) あるのである」と「今」という語を用いている事実は、彼が無時間性を主張していないことを示している。というのも今は時間の部分である。プラトンは『ティマイオス』で ἔστιν だけがあるものに適用しているが、パルメニデスはそのように語ってはいないといった理由である。

Tarán はさらに詳細な分析を行いながら、パルメニデスが無時間的永遠の概念を把握していたと結論づけるためには、少なくともパルメニデスはそのことに明確でなければならぬと語り、彼の思想のうちに無時間的永遠を予見させるものがあつたとしても、彼自身はそうではなかったと見ている。

Tarán が挙げている、このプラトンとの比較は興味深い。確かに上記のパルメニデスとプラトンの引用文を比較すると、パルメニデスは「あつた」と「あることになる」を否定して、「今ある」を肯定しているが、プラトンは「あつた」と「あることになる」を時間のうちにあるものとして否定して、「ある」だけを肯定している。そしてこの「ある」には「今」という副詞はつけられていない。さらには、文章の後半部では、「かつてなつたこと」「今なつてしまったこと」「これからあるだろうこと」なども時間の経過のうちのものとして否定されている。

動詞に注目すれば、未完了、アオリスト、現在完了、未来の時制がすべて否定され、現在形だけが肯定されていることになる。プラトンは明確に時間のうちのもとの時間のうちにはないものを区別し、「今」という副詞を時間のうちにあるもののほうに付している。このことは、プラトンの『パルメニデス』の次のような一節によつても確かめられる。

より年長であるということは、それが成長という点で、あつたとあることになるの間である今という時間に基づく場合のことではないか。

(Ἔστι δὲ πρεσβύτερον ἄρ' οὐχ ὅταν κατὰ τὸν νῦν χρόνον ἢ γιγνόμενον τὸν μεταξὺ τοῦ ἦν τε καὶ ἔσται;) (152b2-4)

プラトンはここでも「今」を時間のうちにおいて語っているのは確かである。このことから、パルメニデスとプラトンは、その表現が類似していても同一の語りかたをしているのではないことは明らかであり、プラトン自身もパルメニデスのあるもののあり方に関する説明には曖昧さを認めていたのかもしれない。

しかし、プラトンとパルメニデスの「今」についての語り方が違うといつても、そのことで、パルメニデスに無時間的の概念がなかつたと即断することもできないだろうし、Tarán は「今」は時間の部分であると言っているが、それが適切かどうかとも疑問の残るところで

ある。だが全体としてみれば確かに否定されているのは生成消滅であって、時間まで否定されているようには思われない。

Mourelatos は、パルメニデスのあるものは、時間から独立的なあるいは中立的な教義であることは確かだが、無時間性の教義とするのは確かではないと折衷案を考えている¹⁰。

Gallop は、Tarán が挙げているような「今」や持続に関する見方に同意して、無時間性をパルメニデスに帰するのは難しいと考える¹¹。Austin は、どちらの選択肢もとらず、問題の「今」について、永続性にも永遠性にも適合すると結論を避けている¹²。

以上のように、パルメニデスの無時間性の問題をめぐっては未だに様々な解釈がなされ、結論は出ていない。テキスト自体の解釈も含め、限られた断片から結論を出すのは困難だと思われる¹³。

ただ、パルメニデスが、生成変化する世界を「あった」や「あることになる」という概念と結び付け、一方実在の世界を生成変化の世界から極限まで切り離そうと試みたことは、プラトンによって意義深く受容され、プラトンがイデア世界を思い描く契機となったであろうことは十分考えられることである。無時間的永遠の概念にパルメニデスが達していた

¹⁰ Mourelatos, 1970, 110.

¹¹ Gallop, 1991, 13-14.

¹² Austin, 1986, 72. Coxon (1986, 196) は、パルメニデスの断片 8.5 の「今」を時間の瞬間でもなく、時間の部分でもなく、同時性であるとして、今を時間のうちに認めることを否定している。

¹³ ただテキストに関しては近年、Stamatellos (2007, 109-110) が Coxon のテキストの読み方に注目して、別の可能性も提案している。Stamatellos は、パルメニデスのあるものに無時間性を認めることを主張する立場だが、その理由のひとつとして Diels の断片 8.36-38 の扱いに言及している。この部分に関しては、シンプリキオスには2通りのテキストがあって (Diels もそれを脚注で認めている)、Diels の採用したテキストに基づいて Tarán は、パルメニデスは時間に言及していないと主張しているのだが、Coxon (1986, 76) が採用したテキストの読みに従うと以下のようなになる。「時間は、あるものとは別の何かであることも、何か別のものになることもない。というのも運命は (それを)、完全に不動であるよう縛り付けているのだから (οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι)」。Diels では、οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἢ ἔσταιの部分がおうδέν γάρ <ἢ> ἐστὶν ἢ ἔσταιとなっており、「あるもののほかには、なにもあることはなく、あることになることもない」と読まれる。Stamatellos は、Coxon のものを、韻律的にも、断片 8.5-6 との整合性からも採用すべきであると主張している。確かに、このテキストを採用するならば、パルメニデスは時間に自覚的に言及しているということになるが、この一節が無時間性や時間を超える永遠を示唆していることになるのかどうか断定はできないように思われる。時間は運命によって縛りつけられているので、流れる時間ではなく、あるものと一体となって止まっているような時間がイメージされる。しかしそうだとすれば、あるものは時間を超えているというよりも、時間と一体となっているのではないだろうか。その意味でこの一節を採用したからといって、パルメニデスに無時間性を求める立場の者にとっては、かえって有利なテキストとはならないのではないかと思われる。

かどうかはともかく、彼がプラトンの永遠的な概念の形成に関して大きな役割を果たしていたことは間違いないと思われる。そこで次にプラトンの永遠をみていきたい。

第4章 プラトンにおける永遠と観照

—『ティマイオス』と『饗宴』を通じて—

プロティノスは、「幸福は時間によって増大するか」(I 5 [36]) 第7章で、幸福は過去や未来といった、時間にかかわるようなものとは何の関係もなく、幸福であることはくあるもの(実在) >の生に基づくものであり、われわれはその生を時間によって測るのではなく永遠によるのでなければならぬと主張している。その際、プラトンの「時間は永遠の似姿である」という『ティマイオス』の一節を挙げながら、「永遠を、時間や、時間的な『常に』に結び付けてはならない (I 5. 7. 24-25)」と付け加えている。

プロティノスが、このような永遠、すなわち時間の永久的持続ではなく無時間的なものとして捉えられるような永遠を、プラトンの永遠の考えかたから導入しこれを重視したことは、「永遠と時間について」(III 7[37]) で詳細に論じている内容からも明らかである。

しかしプラトンがこの考えを明らかに述べているのは、後期著作とされる『ティマイオス』の 37c-39a の部分だけである。しかもこの部分は宇宙創成論の一部であり、プロティノスが幸福に関して述べているような内容とただちに結び付くようなものではない。

プラトンの永遠の捉えかたは、今日取り上げられることは比較的少ないように思われるが、プロティノスが汲み取ったように、宇宙論との関連においてだけでなく、人間のよき生、幸福という別の視点から光を当てるとき、その深い意味が見えてくるのではないだろうか。プラトンは『饗宴』で、人間は正しいエロスの道を歩み美のアイデアの観照に到るならば、不死となり幸福になることができるということを語っている。

ここでは、プロティノスがなぜプラトンの『ティマイオス』における永遠を捉えて、自己の幸福の議論に導入しているのかを理解するために、『ティマイオス』における永遠の視点から『饗宴』の観照の意味を考えていきたい。

第1節 『ティマイオス』の永遠

¹ プラトンの後期著作とされる『ティマイオス』の永遠の概念を、中期の頃の著作と一般的に位置づけられる『饗宴』の解釈に持ち込むことには、疑問をもつ研究者もいるかもしれない。しかし本文でも示すとおり、永遠はアイデアの概念と密接に結び付けられており、『ティマイオス』に特有の概念というよりも、プラトンの思想全体を支えるもののひとつと解すべきである。

なお本章は以下の論文を加筆修正したものである。伊藤、2010。

プラトンは『ティマイオス』で、永遠を時間の原型として位置づける時間論を西洋思想史上初めて著した。経験的なレベルで考えるとき、時間と永遠をこのように結び付ける着想は、思いもよらないものである。それまでの哲学的潮流においても、このような思想は例がない。ここでは、時間の原型としての永遠がどのように語られているのかみていきたい。

1. 生成変化する世界には原因がある

まずはじめに、プラトンは二つのものの間に区別を立てる。一つは「永遠にあるもの (τὸ ὄν ἀεί) で生成しないもの」「常に同一を保ち、知性の働きによって言論とともに捉えられるもの」で、いま一つは「生成消滅し真にあることの決してないもの、思惑によって感覚とともに言論なしで思いなされるもの」である。そして「生成するすべてのものは、何らかの原因 (αἰτία) によって生み出されるのが必然である」と語る (27d5-28a6)。

この一節で、われわれは前章でみたパルメニデスの真実の道と思惑の道の区別を思い起こす。パルメニデスは「あるもの (ἔόν)」が不生不滅であると述べ、「あった (ἦν)」や「あることになる (ἔσται)」といった過去や未来を排除して、ただ「今ある (νῦν ἔστιν)」というあり方だけを「あるもの」に与えている (断片 8. 1-6)。

これが、無時間的なあり方なのか、それとも単に今という時間が持続するようなあり方なのかという点で解釈が分かれているということは前章ですでにみた²。

いずれにしろ、一般にも認められている通り、プラトンの思想のうちにはパルメニデスの影響が少なからずあるということは確かであろう。しかし、「生成するものすべてもの」には原因があるという考えは、パルメニデスの断片を見る限り述べられていない。

パルメニデスは、思惑の道を「遠ざけ禁ずるようにせよ」(断片 6. 3) と一旦否定しながらも、「あるもの」について語り終えた後、「これからは思惑を学べ」(断片 8. 51- 52) と言って話題を転換させるのだが、思惑の原因や真実と思惑の間関係についてはなにも触れていない。プラトンは、パルメニデスの一節を踏襲するように見えて、そこに新しい展開を見せているようにみえる。

² 前章でとりあげた議論をまとめれば、Kirk ら (1983, 250) は、パルメニデスのあるものは、いかなる時間的な区別も条件としない、永遠的現在のうちの存在であると見ているし、Guthrie (1965, 29-30) は、パルメニデスとプラトンの「あった」と「あることになる」について書かれた箇所を比較して、無時間的永遠の概念に達した最初の人物はパルメニデスではないかとしている。一方 Tarán (1965, 175-201) はパルメニデスに無時間的の概念を帰することは適当ではないと主張している。

経験的に考えれば、たとえば子供は親がいなければ生まれないように、なにかが生み出されるためには、確かにその原因がなければならない。そのレベルでの原因の必然性は人々にとっても十分了解可能であろう。しかし「生成するすべてのもの」には原因があるはずだということになるとどうだろうか。

ヘシオドスやホメロスの詩のうちにも、この世界の起源にまつわる神話が多く語られている。またいわゆる「自然哲学者」と言われる思想家たちも、世界の成り立ちを語っていた。しかし事物の起源を語ることと、「生成するすべてのもの」には原因があると語るの間には大きな飛躍があるのではないか。ここで言われる生成するものとは、「感覚によってとらえられ、思いなされるこの世界のすべて」を指しているのだが。

というのも、単に事物の起源を語ることは、事物自体の実在性について問うことなしに、その始まりを問うものだが、「生成するすべてのもの」には原因があるとプラトンが言うのは、はじめに知性の働きによって言論とともに捉えられるものと生成消滅し真にあることの決してないものとを措定したうえで、後者に対して言われているのであり、極めて哲学的な主張なのである³。

プラトンはその原因として、最初に万有を作ったものがあるはずだと考える。作ったものを彼は「制作者 (ὁ δημιουργός)」と呼んで、その本性と万有の誕生について語りだす。

2. 制作者と万有の誕生

制作者は、文脈によって神とか父と言い替えられたりしているのだが、天体の神々もやがて登場し、話を混乱させてしまう恐れがあるので、ここでは制作者という表現で統一することにする。また万有 (τὸ πᾶν) は、天 (οὐρανός) や宇宙 (κόσμος) と言い換えられたりするが、プラトンはこれらをほぼ同じ意味で用いており、ここでは「万有」または「宇宙」として述べていきたい。

制作者は、まず善的本性を持つものであることが言われる。すなわち制作者は制作する際、常に同一を保つものをモデルとして制作したか、生成したものをモデルとして制作したかどちらかである。もし万有が立派なもので、制作者が善きものならば、彼は永遠的なもの (τὸ αἰδίον) に注目するはずである。しかるに宇宙は生成したもののうちで最も立派であり、制作者も原因のうちで最善のものである。したがって万有は、言論と知性によって (φρονήσει) 把握され、常に同一を保つものに倣って制作された。そして万有はなんらかのものに似姿 (εἰκόνα) でなければならない (28c5-29ba1)。

³ プラトンの原因論については以下を参照。田中、1981、II、270-558。

プラトンはここで、製作者の善なる本性が原因のうちで最も重要なものであるということを示している。そして、先に提示された二つの区別のうちの一方すなわち「常に同一を保つもの」を、他方の「生成するすべてのもの」のモデルとして位置づけをする。「生成するすべてのもの」が万有を意味していることは、この一節から確認することができる。そしてプラトンは、万有が最も立派なものであるという前提をもっていることになる。制作者は善きものであるから、永遠的なもののほうをモデルとして最も立派な万有を作ったのである。したがって「生成するすべてのもの」に対する原因としては、善なる本性をもつ制作者に次いで、モデルも重要な役割を果たしているということになる⁴。

制作者は、万有をできるだけ秩序ある状態へ導くために、知性を魂に、魂を身体に結び付け、魂と知性を備えた生きものを誕生させる（30a2-c1）。なぜ知性を直接身体に結びつけず魂に結び付けたかという、「知性は魂から離れてはなにものにも宿ることはできないから」（30b3）だとされる。魂は知性の受け手であり、知性によって身体を秩序づけるために第一義的に要請されたものである。したがって魂は、「生成するすべてのもの」に対する、制作者、モデルに次ぐ第三の原因者となるだろう。

万有はこうして、最初に魂と知性を備えた生きものとして誕生するのだが、プラトンは次にモデルの本性について語り始める。モデルの本性については先に、「永遠にあるもので生成しないもの」「常に同一を保ち、知性の働きによって言論とともに捉えられるもの」と言われていたが、ここでは「知性の対象となるすべての生きものを自己自身のうちにもっている」（30c7-8）とか、「完全無欠の生きもの」（31b1）と表現されている。

モデルも生きものとして表現されているが、魂を持っていると考えることは正しくないであろう。魂は「生成するすべてのもの」に対する原因であって、モデルの原因ではない。むしろすべての生きものを包括する全く欠けることのないひとつのものであるから生きものといわれているのであろう。プラトンは、モデルは単一であるから、この似姿としての万有もひとつでなければならない（31a-b3）と語る。

制作者は次に万有の身体、つまり物質的世界を作る。万有は、火、空気、水、土という4つの構成要素が比例関係を保っている一つの合成体とされ、その形は球形である。球形が全ての形のうえでもっとも完結し、自己自身に似ているからだと言われる（31c4-33b7）。そしてこの球体に回転運動を割り当て、中心に魂を据え、それを引き伸ばして全体を覆い、

⁴ 『ティマイオス』39e1-3では、制作者は善きもので嫉妬心がないので、できるだけ万有が自分に似たものになることを望んだと述べられているが、この一節からモデル自体も制作者と同一ではないかと考えることができるようにも思われる。しかし制作者とモデルの同一性についてはその後明らかなことは述べられておらず、この点に関しては問題も多く含むところなので立ち入ることはしないが、モデルが万有の原因の側にあるということだけは確かであろう。

「幸福な神」として万有を生み出した (34a1-b9) とされる。

万有はこうして全体の枠組みが作られるが、はじめに万有の枠組みが語られたのは論述上のことであり、万有と同時に別のものも誕生している。それが時間である。

3. 永遠の似像としての時間の誕生

制作者はできあがったもの⁵をみて喜び、もっとモデルに似せようと考えた。しかしモデルは「永遠なる生きもの (ζῶον αἰδίων)」(37d1) で、その本性は「永遠 (αἰώνιος)」(37d3) であったので、生成するものにその本性を完全に与えることができず、ここに時間が誕生することになる。モデルが常に同一を保つもので、永遠的なものであるということは、はじめの記述にもすでに言われていることである。しかし時間についてはここで初めて述べられる。

(制作者は) 永遠の何か動く似姿を作ろうと考え、宇宙を秩序づけるとともに、一のうちにとどまっている永遠を写して、数に即して動く永遠の似姿 (αἰώνιον εἰκόνα) をつくった。じつにこれこそが、われわれが時間と呼んでいるものなのだ。(37d5-7)

これまでは、モデルの側の「完全無欠」な生きものの写しとして、一個の回転する球体という宇宙身体が構成されていた。モデルと似姿の関係は、感覚的なモデルと絵画のような、外見だけをそれらしく写す関係、すなわちモデルと影像 (εἶδωλον) のような関係ではなく、本性的側面での類似をもつような関係である。時間も同じく、永遠なる生きものの本性を写す動く似姿である。

プラトンは、永遠の相と時間の相との違いを次のように説明する。すなわち、「あった」や「あることになる」は時間の相として生じたのに、われわれは知らず知らずのうちにこれらを誤って永遠的な実在に適用して、実在が「あった」、「ある」、「あることになる」と言う。しかし、ただ「ある」だけが正しい言論に基づく実在にふさわしいものであり、あとの「あった」や「あることになる」は、時間のうちに進む生成についていわれるのがふさわしい。というのもそれらは動きなのだから (37e4-38a2) と。

この一節は、先にみた通り、パルメニデスと比較される箇所だが、パルメニデスの場合も「今ある」とはどのような「ある」なのかということが問題にされた。「ある」だけが実

⁵ この「できあがったもの」は、τῶν αἰδίων θεῶν γεγυῶς ἄγαλμα (37c6-7) と言われる。神々が複数とされているのはなぜか、神々やἄγαλμαが何を意味するのかといった点で諸点で議論されている。Cf. Taylor, 1928, 184-186; Cornford, 1952, 97-102; Bury, 1999, 74.

在にふさわしいと言われるとき、それがもし単なる現在の「ある」であれば、これはやはり時間の相に入るのではないだろうか。しかしプラトンのほうは、これに対して明確な答えを提供する。

モデルは全永遠 (πάντα αἰῶνα) にわたってあるもの (ὄν) だが、他方は全時間にわたって終始 (διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον)、あったもの (γεγονώς)、あるもの (ὄν)、あることになるもの (ἐσόμενος) だ。(38c1-3)

プラトンは、永遠的な「ある」と時間のうちの「ある」をここでははっきりと区別している。モデルのほうの「ある」は、一過性の「ある」ではなく、全永遠の「ある」である。一方時間のほうの「ある」は、過去と未来の間で進行する「ある」である。

またモデルのほうの「ある」には、動きもプロセスもなく「一のうちにとどまっている」が、写しのほうは動くことによって「ある」を写している。いわば写しのほうは、次から次へと「ある」が生成することによってモデルの「ある」を保っているものである。

このように、永遠の時間に対する関係は、実在としての「ある」に対する生成する「ある」の関係に対比される。時間がどれほど進行を続けても、永遠に至ることはできない。永遠は、時間の延長ではなく時間を超えるもので、モデルあるいは制作者の側にふさわしい概念なのである⁶。本稿第2章第2節でみたとおり、プロティノスも「永遠と時間について」では、プラトンとほぼ同じ対比で永遠と時間のあるもののありかたを語っていた。

プラトンは、時間に関連した天体の役割については、太陽や月、その他の惑星は、時間の数の「見張り (φυλακή)」として、また諸天体は「共同で時間をつくらなければならない」ものとして配置され、あるものは大きくあるものは小さく回転運動をはじめたといったことを述べている (38c3-39a3)。

プラトンは時間を、宇宙の動、特に天体の回転運動と密接な関係があると考えていたことは間違いないであろうが、天体が時間そのものというよりも、時間を告げ知らせる担い手

⁶ プラトンの永遠論については、研究者の意見は必ずしも一致しているわけではない。そのうち最も争点となっているのは、彼の永遠には持続が認められるか否かという問題である。Proclus の『ティマイオス注解』(73c-d) をはじめ、Cherniss (1972, 211ff)、Patterson(1985)、Zeyl (2000)、Mohr (2005, 51-80) などはプラトンの永遠に持続を認めない立場だが、Cornford (1952, 102) は永遠を、「永遠的な変化のない持続 (the eternal unchanging duration)」と解釈し、Leyden (1964, 35-44) も、永遠と時間の間に区別よりも連続性をみて、基本的に Cornford の立場に立っている。プラトンの永遠に持続を認めようとする研究者のうちでも、特に明確な論拠を示して主張しているのは Whittaker (1968, 131-144) だが、彼の主張する論拠を検討してみると、時間を超える永遠を時間のうちでしか思考できない人間のパラドキシカルな状況を反映しており、プラトンのイデア理解にとってあまり意味のある議論のように思われない。

として位置づけていると考えるほうがよりふさわしいであろう。

さて制作者が、永遠の動く似姿としての時間をつくった経緯は以上のようなものだが、最後に人間が万有のなかでどのように位置づけられているのかということに触れておきたい。

制作者は、モデルの含むあらゆるものを万有も含まなければならないと考え、不死なるものである天の種族を作り、彼らにその他の死すべき種族をつくらせる。ただしその際、死すべき生きものの中にも、正義に従い神々に従う、神的と呼ばれ不死なるものと同名の部分が制作者によって直接与えられる（39e3-40d5）。

さらにその後、輪廻転生を思わせる魂の変遷のことが述べられ、生きものの中でも優れた生き方をしたものは自分の星へ戻るができるけれども、不正な生き方をしたものはより劣ったものへ生まれ変わり、男の性から女の性へ⁷、なお悪ければ野獣の生へと変遷する（41e1-42d2）。

以上のように万有の全体が語られた後で、さらに詳細な万有の組成と働き、生きものや人間の有り様などの説明があり、最後に、知性対象の (νοητοῦ) 似姿であるこの世界に、「最善、最美で、最も完全なもの」（92c7-8）と最大の賛辞が贈られてプラトンの宇宙創成論は終わるのである。

4. アイデア論における永遠—時間論

こうしてみると、『ティマイオス』では、永遠と時間の関係が宇宙の創成と密接不可分な関係をもちながら語られているということが認められる。むろんここには、パルメニデスだけでなく、プラトンに先行する時代の様々な諸思想が織り込まれていることを否定することもできない⁸。また時間を天体や回転する動と結び付ける考え自体は、当時としてもめずらしいものではないかもしれない。プラトンが、伝統的時間観念をある程度継承しているともみることできるだろう⁹。

ただ、どれほど過去の思想との影響関係を探求しても、永遠を時間のモデルとする独創的な思想は出てこないのではないか。これまでみたように、プラトンの永遠—時間論は、

⁷ Rist (1982, 27-28) は、プラトンの女性観として、『国家』では守護者としての女性に男性と同等な権利と能力を認めているが、『ティマイオス』の上記のような観点で、伝統的な態度からまぬがれてはいないと見ている。

⁸ たとえば、自然を構成するものとして、火、空気、水、土の4つを考えていることは当時の伝統的な自然観を踏まえたものだし、輪廻転生の思想や宇宙を一体的にとらえてそこに秩序と調和をみようとすることはピュタゴラス派に、そして知性の原理と宇宙の回転運動などはアナクサゴラスにと、様々な影響関係を捉えることができる。

⁹ Cf. Cornford, 1952, 103.

はじめに根本的な区別、すなわち一つは「永遠にあるもので生成しないもの」「常に同一を保ち、知性の働きによって言論とともに捉えられるもの」で、いま一つは「生成消滅し真にあることの決してないもの、思惑によって感覚とともに言論なしで思いなされるもの」という、「あるもの」と「なるもの」との対比 (29c3) を前提として導きだされている。

制作者が用いたモデルは、「なるもの」に対する「あるもの」に相当する。モデルの本性については、「永遠にあるもので生成しないもの」、「常に同一を保ち、知性の働きによって言論とともに捉えられるもの」のほかに「完全無欠な生きもの」「単一なもの」と言われていた。さらに時間の誕生の説明の際には、「永遠的な生きもの」(37d1) とか「永遠なるもの」(37d3) とも言われる。時間が生まれたのは、モデルの本性が永遠であり、それに似るためである。いわば永遠の時間に対する関係は、「あるものの本性」に対する「なるものの本性」である。

ところでこれまでみてきたことから、プラトンが制作者のモデルについて語っている当のものは、アイデアであると考えて間違いないであろう。なぜならば、プラトンの他の対話篇で、アイデアについて語られている説明も『ティマイオス』のモデルの説明と基本的には一致するからである。

たとえば、『パイドン』の魂の不死の証明で、明らかにアイデアを示す「美そのもの (αὐτὸ τὸ καλόν)」とか「善そのもの (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν)」(75c11-d1) など、またそのほか「そのもの」と言われるものや「實在 (οὐσία)」は、次のような対比のもとに語られる。すなわち「変化しながら決して同一なものではない」もの、「合成されたもの (σύνθετα)」に対して、「常に同一を保つ (ἀεὶ ἔχει κατὰ ταῦτά)」もの (78c6-d9)。またそれは感覚によって知覚できるようなものと対比されて、「思考の働きによって捉えられる以外にはない」(79a2-3) のものである。「常に同一を保つ」という表現が用いられることや、感覚によって捉えられるものと対比されることは『ティマイオス』のモデルと同一である¹⁰。

したがって、プラトンの『ティマイオス』のモデルはアイデアとみなすことができる。そうすると、永遠はモデルの本性と言われるのだから、またアイデアの本性であり、時間はアイデアの本性としての永遠の似姿として生まれてきたことになる。

¹⁰ そのほか『国家』第6巻では、美そのものや善そのものなどのそれぞれに、ひとつのアイデア (ιδέα μίαν) があり、それは「知性によって知られるが、見られない」とされる (507b5-10)。さらに第10巻では、アイデアに関する説明で、三つの種類の寝椅子のことが述べられているが、ひとつは本性のうちにあるもの (ἐν τῇ φύσει οὐσα) で、あとの2つは大工と画家によるものである。そして前者はまさにあるところの (ὁ ἔστιν) 寝椅子だが、あとの2つはそうではない。大工と画家は真似る者 (μιμητής) (597b5-e2) だと言われる。これら、「ひとつ」や「知性によって知られる」といった表現の近似はもちろん、本性のうちにあるものに対する「真似る」といった対比は、『ティマイオス』のモデルとその写しの構図と共通するものだと考えて間違いないであろう。

このように、永遠と時間の関係は、プラトンのアイデアと生成するもの、その関係性として、前者を後者のモデルと位置づける世界観から生まれてきたと考えられる。この根本的枠組みがなければ、永遠はどのようにアプローチしようとも時間の持続としてしか語られないだろう。仮にパルメニデスが無時間的永遠を考えていたとしても、時間と永遠はそれぞれ別々に語られるだけである。

以上のように、アイデアと永遠の概念は『ティマイオス』において、密接な結びつきを持っていることは確認できたが、プラトンは果たしてアイデアに関して、たとえば中期の頃の著作とされる『パイドン』で、時間を超えるもの、つまり無時間的永遠についてすでに考えていたのだろうか。

5. アイデアの無時間性の問題

プラトンは『パイドン』の魂の不死の証明のところで、次のように述べている。

魂は自己自身で考えるときには、純粹で、永遠にあるもの (ἀεί ὄν) で、不死で、同一の状態を保つもののほうへ赴き、魂が自分だけとなるときには、可能なかぎり、そのようなものと同族でありそれとともにある。そして魂はさまよふのをやめ、かのものごまわりで常に同一で、そのような状態を保つ。なぜならかのものに触れているのだから。そして魂のこの状態が知恵と呼ばれるのではないか。(79d1-7)

さらに少し後のほうで、魂は「神的で、不死で、知性的で、単一の相で、分解されず、常に同じ状態を保つもの」に最も似ている (ὁμοιότατον εἶναι) ともいわれる (80b1-3)。この「永遠にあるもの」と言われるものは、文脈から「そのもの」と同列に語られ、アイデアであることは明らかである。

魂は純粹でいるとき、アイデアとともにあり、アイデアに似ているということになるが、アイデアそのものではない¹¹。それは魂の不死の証明を終えたあと、ソクラテスがさらに「第一の前提 (アイデア)」についても探求しなければならない (107b4-9) と付け加えていることから明らかである。しかしこの前提についてはそれ以上は語られていないのである。

魂については、『パイドン』の最後に語られる輪廻転生にまつわる話からも明らかかなよう

¹¹ Whittaker (1968, 134) は、魂をアイデアと同一視し、魂は時間的に持続するのだから、アイデアは時間を超えるものではないと考えているが、引用で挙げたように、プラトンは、魂は「アイデアとともにいる」としてアイデアと魂を区別している。それは 107b4-9 からもいえることである。

に、時間を超えるものではなく、時間的に持続するような不死が考えられている。しかしアイデアは、魂がそれに似ているもとのものであり、「永遠にあるもの (ἀεί ὄν)」である。つまり魂のありかたとアイデアのありかたは区別されていて、前者は永久に時間的であるのに対して、アイデアはその前提である。

『パイドン』では、永遠に関して『ティマイオス』で用いられているような「永遠 (αἰών)」という名詞はまだ用いられておらず、「永遠にあるもの (ἀεί ὄν)」という表現が使われたり、「常に (ἀεί) 同一の状態を保つ」というようにして、ἀείという副詞が添えられたりしている。もちろんἀείという語は、そのほか一般的に使われるので特殊な用語ではない。「永遠的な (ἀίδιον)」という形容詞も、『ティマイオス』であれ『パイドン』であれ、アイデアにのみ用いられているわけではない。プラトンの対話篇のなかに、アイデアの「永遠」に関してなにか術語的なものを探すことは困難なのである。

プラトンが時間のモデルのような永遠の概念を、アイデアについて語り始めた頃から持っていたということは恐らくないであろうが、『パイドン』でもすでに「永遠にあるもの」という性格づけを行っていたことは確認できる。

われわれは、「純粹」「不死」「不変」「単一な相」「常に同一の状態を保つ」「知性によってのみ知られる」といったアイデアの諸相をみるとき、プラトンは「永遠にあるもの」に時間的な「ある」のような概念をもっていたと考えるべきだろうか。アイデアは『パイドン』でも、生成変化するものに対比して述べられていた。単一な相で生成変化しないもので、知性によってのみ知られるようなものが、輪廻転生を繰り返す魂とともに時間のうちにあるのがふさわしいのだろうか。

知性によってのみ知られるもの、たとえば「大そのもの」を、われわれにそれが可能かどうかはともかくあるとき仮に知ったとしよう。そして 100 年後に、また別の者が「大そのもの」を知ったとすれば、「大そのもの」は 100 年の年数持続していたのだろうか。そのように言うこともできるだろうが、それは時間のうちにいるわれわれにとってであって、アイデアにとって 10 年、100 年などということはあまり意味がないのではないか。

われわれは生成変化するこの世界に、何であれともかく時間があると考えている。そうするとアイデアの世界には「時間そのもの」があるのだろうか。いや「時間そのもの」とは時間のモデルである。それは少なくとも、この世界の過去や未来が付加されて、なにか持続するようなものではないだろう。なにしろアイデアは、純粹で単一だと述べられているのだから。アイデアの本性を考えるとき、『ティマイオス』で言われるような、時間を越える時間の原型としての永遠へ帰結することは必然であったように思われるし、アイデアという議

論のうちですでにそのような本性が包含されていたと考えることはできるのではないか¹²。

このことから、プラトンがアイデアについて語る時、『ティマイオス』のような無時間的永遠は、『ティマイオス』が書かれたときに突然着想されたというよりは、アイデアのもつ本性としてすでにより早くから想定されていたのではないかと考えられるのである。このことを踏まえて次に、『饗宴』の観照と不死についてみていきたい。

第2節 『饗宴』の観照

プラトンの観照に係わる重要な対話篇としては、『饗宴』のほか『パイドロス』があり、また『国家』にも観照を示唆する興味深い部分がある。本来はこれらも含めて考察していくことが望ましいが、ここでは『饗宴』の観照に焦点を当てることにする。

1. エロスと美

『饗宴』のソクラテスは、異国の人で、恋の道の知者 (σοφία) と言われるディオティマに次のような教えを受けたと述べている¹³。

エロス (ἔρως) ¹⁴とは、美しいものにかかわり、それを所有する願望である。美しいもの

¹² 付け加えれば、『パイドロス』より後だが『ティマイオス』より前の著作と考えられている『パルメニデス』の 140e1-142a8 では、一なるもの、いわばアイデアが時間のうちにあることの不可能性が語られている。もっともいくつかの前提から導き出された議論のひとつとして言われているので、プラトンの主張だとただちには言えないのだが、「あった」や「あることになる」といった『ティマイオス』の永遠一時間論との関係を思わせる記述もみられる。なお、水地 (1979, 7) は、『第7書簡』(434c) の「円そのもの」の言説をとりあげて、直知される世界はいかなる意味でも持続するものではないことを指摘している。

¹³ ディオティマの教えにソクラテスは同意しているのか、あるいはプラトンの考えとみなすことができるのかという議論がある。しかしソクラテスはディオティマの教えを語った後で、「説得された (πέπεισμαι)」と述べ、他の人にもそれを勧めようとしていることからみても、またディオティマの奥義の内容はアイデア論を示していることから考えても、彼女の教えはソクラテスも同意し、プラトンの主張でもあるとみて差し支えないだろう。この議論に関しては O'Brien (1984, 190) が詳しく分析しているが、彼はディオティマの教えを「プラトンのソクラテス (Platonic Socrates)」だと述べている。また文学的で劇的な要素の強い『饗宴』や『パイドロス』のような対話篇で、それを文字どおりプラトンの考えとみなしてよいのかという疑問も出されているが (Cobb, 1993, 3-9)、文学的で劇的であるということと、プラトンが同意していないということは別の問題であろう。

¹⁴ 「エロス (ἔρως)」という語は、Dover (1980, 1) によれば当時一般的に、「性的パートナーとしての特定の個人への強い欲求」に対して用いられ、親族、主従、支配者被支配者などの関係には用いられなかったようだ。したがって日本語では「恋」という訳が適当であろう。彼らが実際、この語にどのような概念を共有していたかは、むしろ『饗宴』

は善きものと言ひ換えられるので¹⁵、善きものを所有した人に生じるのは幸福である。幸福はそれを所有した人に何が生じるのかということを知る必要のない究極の目的である。そしてすべての人は善きものを常に所有したいと望む (204d2-205a7)。

ところでエロスの活動は、身体の点でも魂の点でも美しいもののうちに出産することである (206b7-8)。なぜならば、妊娠と出産は、死すべきものである生きもののうちに、不死なるものとして内在している神的な行為であり、美しいものは神的なものと調和している。したがって妊娠と出産は醜いものうちでは不可能であり、美しいものうちで可能である。このことからエロスは、単に美しいものを目指すのではなく、美しいものの中での出産と分娩を目指すものである (206c2-e5)。

ここで語られる美しいものは、目的というよりも媒介者のように位置づけられている。妊娠 (κύησις) とか出産 (γέννησις) という語は、「魂の点でも」とあるとおり、女性に限定した意味で用いられているのではなく、男女にかかわらず何らかの生み出す行為を含意していると考えられる。それは人間がある一定の年齢に達したときに、身体的にも精神的にも欲求として生じてくるようなものを指し示しているのであろう。

さてディオティマは続けて次のように述べる。出産は死すべきものにとって、永遠的なもの (ἀειγενές)、不死なるものである。そしてエロスは善きものが常に自分自身に属することを望むのだから、人は善きものとともに不死を目指すことは必然である。したがって、エロスは不死の欲求である (206e7-207a4) ¹⁶。こうしてディオティマは、エロスの欲求が

の、ソクラテスに先行する論者達の意見をみれば明らかである。

¹⁵ 美しいものを善きものとそのまま言い替えることができるのかどうかは、問題とすべきところかもしれないが、ディオティマとソクラテスはここでほとんど両者を同一のように了解している。Ferrari (1992, 260) は、『饗宴』では善と美の関係が明らかでないことから、『パイドロス』の 250c-d に解釈の道を求めて、美は善がそれによって我々に照らして示す本質と考える。あるいは Dover も指摘するように (“In later Greek καλός replaced ἀγαθός and χρηστός as the most general word for ‘good.’” 1980, 2, note 2)、善と美を同一視する世間一般の見方が採用されていると理解することも不可能ではない。そして Dover (144) は、この導入部の議論は、もろもろの美しいもの (καλά) ともろもろの善きもの (ἀγαθά) について語られていることを指摘する (ただしディオティマは、「美」を「善」へ入れ替えるようにと促すときには単数を用いているが、これは形式的な指示であろう)。その点から考えても、ここはまだ、美 (τὸ καλόν) と善 (τὸ ἀγαθόν) といった議論の段階ではないと考えられる。

¹⁶ ここでは、善と不死の関係がはっきりしない。善きものとともに不死をめざすことは必然だと言われ、善きものは不死と並べられているが、善きものがそのまま不死ではない。善きものが自分自身に属することには、「常に」ということが必要条件として加えられているからなのか、それとも出産は永遠的で不死的だからなのか。だがそれでも、エロスが不死の欲求であるという結論を導き出すことはできないのではないか。エロスは善きものが自分自身に属することであるとしても、それがどうして不死の欲求につながるのだろうか。Ferrari (1992, 255) は、善を所有する欲求は、本当は善と不死のふたつの欲求 (two desires) であると解釈する。しかし善と不死は異なる相のもとで言われている

善きものと不死にかかわるものであることを示すのである。

2. 不死への願望—時間の持続としての不死

不死という言葉は、『パイドン』の魂の不死を思い出させる。ソクラテスは肉体を牢獄と言ひ、哲学によってできるだけその牢獄から解放されることを勧め（82e-83a）、魂が清められないまま世を去ると、またすぐ他の肉体に根をおろしてしまうと警告している（83d-e）。いわば魂の転生と不死が結び付けられているのだが、『饗宴』ではそのような魂の不死は言及されていない¹⁷。

ディオティマは、われわれが日常経験できる生きものの営みを例に挙げながら、これらがすべて不死への願望のために行われていると語る。その営みとは、およそ次のようなものである。

- 1、あらゆる生きものが出産を求め、また子供を育てるために争い、子供のためには自らの命を捨てることも厭わない。（207a7-b6）
- 2、髪、肉、骨、血など、身体全体が、たえず古いものから新しいものへ交替しながら同じ人と呼ばれるような身体の同一性を維持している。（207d6-e1）
- 3、性格、人柄、意見、欲望、快樂、苦痛、恐怖といったものも、あるものは生じ、あるものは滅びているが、同じ人として同一性を維持している。（207d3-207e5）
- 4、忘却は知識の消滅であり、復習は去り行くものかわりに新しい記憶を生じせしめ、同じものだと思われるように知識を保持する。（207e5-208a7）
- 5、自分の名誉が永久に不滅なものとして残るために、人はあらゆる危険を犯し、金銭を費やし、どのような労苦も厭わない。（208c2-d2）

不死への欲求は、生命維持や出産によって達成しようとする身体的なもの（1-2）から、

ように考えられる。むしろ O'Brien (1984, 193) の、エロスは二重の目的 (a double object) をもつという解釈が適切であろう。

¹⁷ 『パイドン』の魂の不死説と、『饗宴』との不一致はしばしば議論に挙げられる。『饗宴』を初期の作品に位置づける解釈 (Morrison 1964, 42-55) や、プラトン自身が『パイドン』の議論に疑いを持ちつつ、『国家』『パイドロス』『法律』の議論にまでまだ発展させていなかった頃の著作とみる解釈 (Hackforth 1950, 43-45) もあるが、O'Brien (1984, 192) はディオティマが魂の不死の話題を避けていたとみる。Dover (1980, 149-150) も、プラトンは読者の誤解をわざわざ招きたくなかったのではないかと考える。筆者も『饗宴』の主題は、エロス、美、不死へ向けられており、魂の不死を語る議論の場ではなかったと考える。

人格や知識の保持 (3-4)、さらには名誉を残すという精神的な段階 (5) にまで至る。これらの不死への欲求の説明は、この世界の諸活動の背後に潜む、自分ではわけもわからず突き動かされている欲求の、本当の理由を見事に開示してくれているのではないだろうか。これらは、古いものから新しいものへ常に生まれ変わることによって保全される不死的なあり方である。名誉の場合でも、その名誉を存続させることのできる人々の記憶を介して残されるのだから。

これらはすべて個体の交代、個体内の交代、個体を介しての交代によって、何らかの形で自己に似たものを未来へ存続させようとするものである。それは個体にとっては決して不死とは言えず、「不死に与る (μετέχει)」 (208b3) と言われるような不完全なものにすぎない。

しかしディオティマの教えは、最終奥義へ進むとき、生成消滅する世界における不死的なあり方とははっきりと異なる種類の不死の話へ展開する。

3. 美のアイデア

ディオティマは次のように語る。若い頃から美しい肉体へ向い、一つの肉体を愛して様々の美しい言葉を生み出し、やがてあらゆる肉体の上での美はみな同じひとつのものだと考えるようにならなければならない。次に魂のうちなる美は肉体のうちの美よりも価値あるものと考え、人間の営みやもろもろの法のうちにある美をみて、これがすべて互いに親族であることを知り、その後にはもろもろの知識へと導いていかななければならない。そして今や広大な美へ目を向けて、一つのところにある小さな美を愛することのないようにして、美の大海原へと向かい、観照しながら多くの美しい言葉と立派な考えを哲学のうちに惜しみなく生み出し、ついにはある一つの知識をみてとるまでにならなければならない (210a4-e1) と。

美の認識は、個別の肉体から多くの肉体へ、魂のうちの美から人間の営みや法、そして知識へと展開されていく。美しい営みとは徳のある人の営みであろうし、名誉を残す人々の行為であろう。美の認識のこの方向づけは、前節における現実の妊娠出産によって個体の種を存続させていくあり方から、名誉を残すあり方へという流れと対応している。子を産むには美しい肉体が必要であり、名誉を残すには美しい営みが必要である。

だが法やもろもろの知識の美を認識することは、かなり高度な能力を要するのではないだろうか。というのも法や知識は、一般的に美の対象としてあまり語られることはない。あえていえば、数学者が数式に、あるいは天文学者が宇宙の物理法則に美を見るような認識かもしれない。

しかしディオティマが奥義というのは、その段階にとどまるものではない。彼女は「美の大海原へ向う」ことを求めているが、向かうべきは、魂のうちの船出、すなわち「知への愛 (φιλοσοφία)」の営みである。これは以前の「名誉への愛 (φιλοτιμία)」に対比させられて、より上位の段階を示唆しているのは言うまでもないであろう。

この段階まで恋の道に導かれてきたものは、その道の究極へ至り、突如として (ἐξαίφνης) 驚くべきある美の本性を見て取る (κατόψεται) と言う (210e1-5)。それはあらゆる努力がそのためであったというような美であり、次のように言われる。

第一に、永遠に存在して (ἀεί ὄν)、生成することもなく滅びることもなく、増大も減少もせず、さらには、ある点では美しく、ある点では醜いこともなく、ある時には美しいがある時には美しくないということもなく、……またその美は、何か顔のようにその人に現れるのでもなく、身体が持っている手やその他にも、ある言論やある知識にも、生きものや宇宙やその他のもののうちのどこかに現れるのでもない。自分自身に従い、自分自身とともに、ただ単一の相 (μονοειδής) として永遠に存在するのであり、他のすべての美は次のような仕方でのものを分有している (μετέχοντα)。すなわち他のもろもろの美は生成消滅しても、かの美はなにか多くなったり少なくなったりしないし、少しも影響を受けることはないという仕方である。(210e6-211b5)

かの美、単一の相とは、言うまでもなく美のアイデアといわれるものであろう。生成消滅する世界の美は、すべてこの美を分有することによって美しいと言われる。

ある点では美しく、ある点では醜いという事態は、ある具体的なものが見る位置や他との比較によって、美しく見えたり醜く見えたりするというようなことだろうし、ある時には美しいが、ある時には美しくない事態とは、具体的なものが年月を経て美しさを失っていったようなものかもしれない。時や場所によって移ろう個物のもつ美しさが、美の本性に対比されている。

同じく、何か顔や手などの具体的なものに結び付いて現れる美しさでもなく、ある言論やある知識といったものにも現れない。ある言論やある知識とは、先に見たように復習によって維持されるような具体的な言論や知識であろう。

美のアイデアは、このような具体的なものと結び付いて現れるようなものでは一切なく、これらを否定することによって立ち現れてくるようなものとして述べられている。このことから考えると、「単一の相 (μονοειδής) として永遠に存在する」という場合の単一性は、数のうちのひとつでもなく、なにか複合されたものに対するひとつでもなく、そのような

相互性からは全く独立した意味で言われていると考えられる。そうすると、美のアイデアは、宇宙のどこかに切り離されて存在しているのだろうか。

しかし上記引用文にあるとおり、美のアイデアは宇宙のどこにも現れてはこない。もし人が、宇宙を存在するすべてと考えるならば、美のアイデアはどこにもないであろう。しかし美のアイデアは「永遠に存在するもの」と言われている。ではどこにあるのだろうか。

われわれはここに『ティマイオス』の宇宙観から手掛かりを求めることができるだろう。『ティマイオス』では、万有は制作者によって、アイデアをモデルとして作られていた。アイデアと万有の関係はモデルと似姿であり、アイデアは万有の原因として位置づけられている。万有は似姿であるから、アイデアに似たものはそこに現れていても、それはアイデアそのものではない。アイデアは生成変化する感覚的な世界のうちのどこを探してもみつけることはできない。むしろ、この生成変化する世界が結果としてあるからこそ、その原因としてのアイデアの存在がわれわれに明証されるようなあり方である。

『饗宴』で、恋の道の究極へ至り、突如として見て取られるような美のアイデアは、生成変化する世界と対比して言われるもので、またそういったものの否定によって説明されるような、全く独自の位置づけがなされている。このことから、美のアイデアは、生成変化する世界に対比されるものという点で、『ティマイオス』の万有の根源であるアイデアと同列にとらえられる。

しかし、この宇宙のどこにもないようなものを、いかにして知ることができるのだろうか。そしてそれが、不死とどのような関係をもつのだろうか。われわれは、美の本性を「見て取る (καθοράω)」とはどのような意味で言われているのかさらに考えてみなければならない。

4. 美のアイデアの観照と永遠の生

プラトンは奥義の最後の段階にきて、特に「観る (θεάομαι)」という動詞を頻繁に用いている (211d2、211d7、212a2)。美のアイデアに対して人がなすべきことは、観ること、すなわち観照 (θεωρία) である。また彼は、「観る」という言葉の代わりに、「それととともにいること (συνόντος)」 (212a2) や「触れる (ἐφάπτω)」 (212a4) という表現も用いている。

観照は視覚の働きではないものの、観るという表現によってイメージされるのは、何かに対峙し眺めている状態である。プラトンはそれだけでは観照の直接性を十分に表現できないと考えたのかもしれない。そのことから考えても観照という表現は、それとともにいて、それに触れているような、美のアイデアとの直接的な出会いとして用いられていると考えられる。ディオティマは奥義の最後の場面で次のように述べる。

美がそれに見えるところのもの (ὁ ὄρατον τὸ καλόν) でその美を見るとき、ただそのときのみその人には次のようなことが生じるのだ。つまり、影像に触れて徳の影像を生み出すのではなく、真実のものに触れて真実の徳を生み出すということが。そしてその人は、真実の徳を生み育てることで神に愛される者となることができ、いやしくも人間のうちに誰か不死になること (γενέσθαι) ができるとしたら、このようなものこそそうなのだと思わないだろうか。(212a2-7)

美のアイデアに出会うとき、「突如として (ἐξαίφνης)」という表現がなされていたように、観照はそれまでの時間的な経過のうちの出来事とは全く異なる様相をみせている。もし美のアイデアを観照し、それとともにいることが時間のうちの出来事だとしてみよう。

そうすると、その人はある期間観照し、またある期間そこから離れて徳を生むという往來を経験していることになるが、徳を生み出すことができるのは、観照している「ただそのときのみ (μοναχοῦ)」なのである。そしてその人自身は美のアイデアのもとにとどまっていなければならない。しかも人間のうちでもこのような人こそが不死になるとされる。

ここでの不死は、『パイドン』で言われるような魂の不死でないことは確かである。『パイドン』では、魂は不死になるまでもなく、不死である¹⁸。あるものは神々の住むところに行くことができるが、多くはそれぞれ生前の行いに従ってそれにふさわしいところに連れて行かれ、やがて肉体に繋がれて転生を繰り返す。いわば時間の永久的な流れのうちに魂は生き続ける。しかし『饗宴』でディオティマが求めているものは、このような魂の不死ではない。

魂が不死なら、なぜ人は美のアイデアの観照によって不死にならなければならないのだろうか。永遠に善を得て幸福になるという、ディオティマが最初に語った究極の目的は、もはやそのような時間的永続性を超えている。観照によって得られる不死が、時間のうちでとらえられるようなものでないとすれば、他にどのような不死が考えられるだろうか。

前節で見たように、無時間的永遠が本格的に展開されたのは『ティマイオス』であったが、アイデアには本来そのような本性が包含されていると考えられた。美のアイデアが『ティマイオス』で述べられていたような万有の原型といわれるものと全く同一のものかどうか

¹⁸ 『ティマイオス』では、魂は制作者によって作られた不死的部分と、神々によって作られた死すべき部分がある (42d5-e4)。この場合、魂は不死であるとはいえないが、『パイドン』の魂は『ティマイオス』の不死的部分に相当すると考えることができるだろう。Bett (1999) は、魂の不死性や本性については、対話篇によって多様な傾向が見られ、プラトンの魂論の一貫した解釈は困難だと語る。プロティノスの魂論の複雑さも、プラトンの魂論をいかに整合的に理解するかということからきていると考えられる。

はともかく、美のアイデアが、感覚的な世界のもろもろの美しいものの原型であることは確かである。したがって美のアイデアも時間のうちにとりより、永遠のうちにあるのがふさわしいだろう。そして観照ということが、それとともにいて、それに触れているような、美のアイデアとの直接的な出会いと言われるのであれば、観照するものはアイデアとともに永遠の位置にいるとすることができるだろう。観照の、美のアイデアに対する関係は、原型と似姿という関係でもなければ、アイデアに与るという関係でもなく、もっと直接的である。

観照するものが時間のうちにないのであれば、徳を生み活動している人が美のアイデアの観照との往來を経験しているといったことを考えることは無用になるだろう。往來とは時間の経過をもつものである。だが観照するものは時間のうちになく、アイデアとともに永遠のうちにいるとすれば、しばしば議論となるような、観照か実践かといった二者択一を問題にする必要もないのである¹⁹。

こうして観照するものが「不死になる」と言われるのは、時間のうちのことでなく、永遠のうちのことで考えられるのだが、このとき不死は、時間的持続の不死とは全く異なり、人間がそのまま不死になることを可能にするものとなる。美のアイデアの観照によって人間が不死になるということは、「永遠なる生きもの」²⁰であるアイデアとともに、不死に「与る」のではなく、まさに不死に「なる (γενέσθαι)」のである。

しかし美のアイデアを観照するものとはいったい何であろうか。というのも、それを観ることができるのは、通常の視覚でないばかりか、ある言論や知識でもないのだから、いかなるものによってそれを観ることができるかが問題である。本文では「それによって見るべきところのもの (ὃ δεῖ)」(212a1) とか「美がそれに見えるところのもの (ὃ ὁρατὸν τὸ καλόν)」(212a3) と述べてあるだけで、明確な表現がなされていない。むしろ、エロスの正しい道りの説明に、そのヒントは示されているといえよう。

「それはちょうど階段を上るように、一つの肉体から二つのものへ、二つのものからすべてのものへ、そして美しい肉体から美しいもろもろの活動へ、もろもろの活動から美しい学問へ、そして学問から、かのひとつの学問へ達することなのだ。その学問とは、他ならぬかの美自体を学ぶことであり、そして人はまさに美であるところのものを認識するに (γινῶ) 至るのだ (211c3-9)」と述べられる。

この道りから考えても、「美がそれに見えるところのもの」と言われるものが、認識に

¹⁹ この問題は、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』第10巻7章の、究極的な幸福は観照的な活動であるとする、観照優位の幸福論に対してしばしば提起されている。アリストテレスの観照については次章で扱う。

²⁰ 『ティマイオス』37d1。

かかわる知的能力であることが推測できる²¹。それも、特定の言論や知識を組み立てていくような知性ではなく、「見る」とか「触れる」と言われるような直接的な把握の能力である。しかもその把握によって真実の徳を生み出すことができるようになるといわれるのだから、情報をただ集積していくようなものとはおよそ違う学びの道なのである。

この能力については、『ティマイオス』に、これと類似することが述べられていた。それは、制作者によって直接人間に与えられた「神的と呼ばれる部分」(41c6-d3)である²²。そして『ティマイオス』の最後のほうで、プラトンは次のようにも語る。

学びの愛と、真の知 (φρονήσεις) を熱心に求め、自己に属するもののうちでも、とりわけ、これらのもの (神的と呼ばれる部分) に励んできた人にとって、もし真実に触れる (ἀληθείας ἐφάπτηται) ならば、その知は、必然的に不死的で、神的なものの知をもっている (φρονεῖν) のだ。そしてその人は、人間の本性が不死に与ることができる限りで、まったく不死であるはずだし、彼はいつも神的な力を養い、彼のうちの神靈的なものを整えるのだから、彼は際立って幸福であるだろう。(90b6-c6)

ここでは真実に触れる知と、人間の本性、すなわち死すべきものとが、不死的なものの2つの相として述べられていることに注意が必要である。死すべき人間としては不死に与ることしかできない一方、その人の知は不死的で神的なものの知なのである。この2段階の不死的なありかたは『饗宴』の感覚世界で不死に与ることと、美のアイデアの観照によって不死になることとまさに一致するのである。

さらにまた学びの愛と真の知を求める人の体験は、「真実に触れる (ἀληθείας ἐφάπτηται)」と表現されているように、これは『饗宴』の「真実のものに触れる (τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ)」(212a5) ということと同一の事態をあらわしていると受け取ることができる²³。これらのことから、『饗宴』の観照するものとは、『ティマイオス』で言われる「神的と呼ばれる部分」が真の知に達した局面とほとんど同列に捉えることができるだろう。『ティマイオス』

²¹ Dover (1980, 6, 158-159) はこれを「魂の眼 (the eyes of the soul)」と表現する。

²² 「彼ら (死すべき生きもの) のうちに、不死と同じ名でよばれるにふさわしい部分があり、神的と呼ばれ、それは彼らのうちの、常に正義と神々に喜んで従おうとするものの指導者であって、私はその部分の種を蒔き、始まりを与えてからあなたがた神々に引き渡そう。残りの部分は、あなたがたが死すべき部分を不死の部分と撚り合わせ、生きものをつくって生み出し、食べ物を与えて育て、それが衰えたら今度は彼らを受け取るがよい」(41c6-d3)

²³ 「触れる」という表現は、前章でも挙げたように『パイドン』でも「魂が純粋ならばアイデアに触れる」(79d1-6) などとして用いられている。プラトンが『饗宴』『パイドン』『ティマイオス』で、真の意味での不死に関して共通した考えをもっていたことを暗示するのかもしれない。

では観照という表現はでてこないが、『饗宴』の、美のアイデアの観照を通して不死に至ることと、『ティマイオス』の、人が神的と呼ばれる部分を用いて不死に至ることは、ともに無時間的永遠において成り立つ事態であると考えられることができるのである。

以上のように、『ティマイオス』の宇宙論とりわけ永遠という概念を、『饗宴』の観照を理解するための手引きとして用いるとき、永遠を無時間的に捉えることが、観照にとっていかに重要な意義をもつかということが明らかになる。

美のアイデアの観照によって達成される不死も、永遠についての理解がなければ意味不明なものを受け取られうるし²⁴、『ティマイオス』の「学び励めば不死になる」という一節も、時間のうちでの不死を考えるならば、ただの口約束とも読める。永遠の無時間性というのが適切に把握されるとき、これらの不死が、深い意味をもつものであるということをわれわれは理解することができるのである。

プラトンの人間観では、人は単一のものではなく、不死なる部分と死すべき部分に分かれていることから、人間の生は次のように説明されるだろう。すなわち、人間はやがて死すべき運命であるとしても、自己のうちにある知的部分を用いて、美のアイデアの観照に至るならば、その部分は無時間的生、すなわち真の意味での永遠の生を得ることができる。

そしてそのような人は、真の徳を観照しているがゆえに、生きている間、真に徳のある行為ができ、結果としてちょうどソクラテスのように、その名を不朽のものとして残すこともできる。しかしこの世の名誉とは別に、そのような人自身の神的部分は永遠的アイデアの世界に常にとどまっている。

*

プラトンの『ティマイオス』の宇宙論と『饗宴』における美のアイデアの観照は、プロティノスの思想形成において最も影響力の大きかったものに数えられる。まさにプロティノスの思想の根幹となっているといっても言い過ぎではないであろう。そして幸福論においても、このようなプラトンの思想的背景を抜きにしては語ることはできないのである。

プロティノスが「幸福な生は時間によって測られてはならず、永遠にもとづかなければならない」と述べていることも、『ティマイオス』の永遠論だけでなく、『饗宴』の美のアイデアの観照によって不死となり幸福になるというプラトンの言説との関連を考えることが

²⁴ たとえば White (2004, 378) は、ディオティマの秘儀で語られる不死の意味を、哲学者の徳、いわば思想が子孫へ伝達され、その仕事が残ることだと解釈する。しかしそのような徳や思想が、正しく後世に伝えられるかどうかはまったく不明である。果たしてこれが真に不死といえるのだろうか。彼の解釈では、プラトンがあえてディオティマに託した秘儀の真意が見逃されているといわざるを得ない。

できるように思われる。

またプラトンが『ティマイオス』で述べる人間観も重要である。人間のうちに神的なものが与えられているという人間観は、アリストテレス、プロティノスへとつながる観照の幸福論の重要な要素である。では次に、アリストテレスが人間の幸福についてどのように考えていたのかみていきたい。

第5章 アリストテレスの観照

—観照と実践の問題—

前章でわれわれは、プラトンが『饗宴』で語っている美のアイデアの観照を、『ティマイオス』の宇宙観から俯瞰してみると、その働きを無時間的なものとみなすことが可能であるということを見てきた。人間は正しいエロスの道を歩み美の観照に至るならば、不死になり幸福になることができると言われ、観照が幸福と結び付くことが示されていた。もとより一般に、観照、観想と訳されるθεά、θεωρία、は、動詞θεάομαι、θεωρέωとともに、「見ること」「見る」が原義で、「視察」や「見物」といった意味も含まれる。

プラトンの場合、この語は特別に専門用語として用いられているわけではなく、普通の意味でも多数使用されているのだが、『饗宴』でもみたようにこの語を幸福と密接にむすびつく概念へ導いたのはプラトンであると考えられる。彼は『饗宴』だけでなく、『国家』『パイドロス』といった主要な著作でも、哲学の力によって彼岸の観照に至った者の、この世界のいかなるものをもってしても換え難い幸福なあり方を語っている¹。

そしてこの観照の思索を継承し、言わば専門用語化したのはおそらくアリストテレスであろう。彼は『ニコマコス倫理学』で、観照を知性の現実活動とも言い替えながら、現実活動が人間の究極目的、神にも似るような最善の生としての幸福に相当するという考察を展開させている²。

このような観照優位の幸福論は、プロティノスの幸福論に関する先行研究でもみたように、実践を重視する傾向の近代の倫理学にはそぐわないものであったようで、アリストテレス研究者たちの間でも問題の箇所には当たっては、その「過度な知性主義」³をより穏便なものに解釈していこうとする努力がみられる。

ここでは、アリストテレスの幸福論を概観しながら、アリストテレスの観照という概念に対して、一般にどのようなことが問題視されているのかということについて、いくつかの代表的な解釈をとりあげてみたい。そうすることによって、観照のはらむ問題点を明らかにすることができるからである。

¹ プラトン『国家』517b-e、『パイドロス』247d以下。

² アリストテレス『ニコマコス倫理学』1177a-b。

³ A. Kenny, 1992, 92.

第1節 観照優位の幸福論

アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の第1巻で、あらゆるものは何らかの目的をもっており、目的のうちでも、別のことのためではなく、それ自体が目的であるようなものが最高の善であると述べている。この最も善きものを目指す学が、政治学や倫理学であり、善きものとは「善く生きること (εὖ ζῆν)」、⁴「善くなすこと (εὖ πράττειν)」、あるいは「幸福であること (εὐδαιμονεῖν)」と呼ばれるが、その内容は人々によって様々だとされる (1094a-1095a)。

アリストテレスはこのような善の概略を述べた後で、幸福な生活について考えられる3つのものを提案する。すなわち「享樂的生活」「政治的生活」「観照的生活」である。享樂的生活は大衆的で、政治的生活は名誉にかかわるが、名誉は自分の優秀さ(徳)を認めてもらうのが目的なのだから徳のほうが政治的生活の目的かもしれない。だが徳をもっているも眠っていたり不運に遭うこともあるのだから、まだ(幸福としての)究極的な目的とはいえないと述べる。アリストテレスが幸福な生活にふさわしいものとして念頭においてるのは、第三の「観照的生活」であろうが、ここでは考察はされていない (1095b-1096a)。

次に幸福であることが、人間の働き(ἔργον)という観点から探求される。「善く生きる」というのは、人間のなんらかの働きが「善さ」をもつことだと考えられるからである。人間の生命にもなんらかの特有の働きがあるならば、それはロゴスをもつ部分の、その部分によるある種の実践的生であろうと言われる。つまり、栄養摂取する部分や感覚する部分は他の生きものとも共通する働きだが、ロゴスに従い、またロゴスを所有して思考する部分が人間に特有の働きだとみるのである。

また実践的生といっても二種類あり、「現実活動(ἐνέργεια)」に基づく生がより正しい生と言われるべきであると述べられる (1097b22-1098a6)。このことから、アリストテレスは人間に固有の生のありかたは、ロゴスをもつ部分の実践的生なのだが、実践的といっても本当の生は現実活動なのだとみなしているのである。

人間の働きがある種で、その生がロゴスをともなった魂の現実活動と実践であるとするならば、それをより優れてなすこと、すなわち優秀さ(徳 ἀρετή)に基づく魂の現実活動が人間にとっての善であるとみなされる。徳は複数あるので⁴、そのうちでも最も優れた、

⁴ 徳が複数あるということは、魂の分類に関係する。魂には非ロゴス的部分とロゴス的部分があり、非ロゴス的部分は第1巻でロゴスに従わない部分(いわゆる植物的な部分)と、ロゴスに従う部分(いわゆる欲望的な部分)からなる (1102b)とされ、第6巻でロゴス的部分は知識的部分(ἐπιστημονικόν)と推論的部分(λογιστικόν)に分けられる。知識的部分は他の仕方でありえない諸原理を所有する部分で、推論的部分は他の仕方でありうるものを考察する部分である (1139a)。つまり知識的部分とは必然的な原理をもつ部分

最も完全な徳に基づく活動が幸福であって、ただ全人生においてという条件がつけられ、短い時間では達成しえないと考えられている (1098a12-19)。

一方同巻 10 章では、死んでしまってから幸福を測るのはおかしなことで、幸福は現実活動であって、同じ人を幸福だと言ったり悲惨だと言ったりするのは、幸福な人を「カメレオン (χαμαιλέοντα)」にしてしまうことだといったことも述べて、幸福が人生の長さにかかわるようなものではないことを示している (1100a10-1100b7)。

後者の言説がアリストテレスの本意だとすると、プロティノスも「幸福は時間によって増大するか」(I 5[36]) では、時間の長短は幸福にいっさいかかわらないと述べているので、両者は幸福と時間の関係で同じ立場にあるということになる。

以上のような人間にとっての善の概要が述べられた後、善には外的な善、魂の善、身体の善があつて、最も本来の善は魂の善なのであり、それは魂にかかわる実践や魂の現実活動であるということが再び確認される。ただし徳に基づく現実活動とは、徳を所有している状態ではなく、用いているという意味だということが指摘され、眠っている状態では現実活動しているとはいえないとされる (1098b9-1099a2)。

この議論は、「幸福について」第 9 章で、賢者は意識がなくとも、眠っていても幸福であるというプロティノスの主張と対立する。幸福が徳に基づく魂の現実活動であるという点では、両者は一致しているのだから、なぜプロティノスは眠っていても幸福であると考えているのかをみていくことによって両者の相違も見えてくるだろう。この問題は本稿第 8 章で考察する。

次にアリストテレスは、ただひとつの最善のものの現実活動が幸福だと主張しながらも、外的善もある程度必要だろうと述べ (1099a31-32)、また幸運といったことも幸福にはかかわるかもしれないけれど、それらはやむを得ないもの (ἀναγκαῖον) や、役に立つもの (χρήσιμα) にすぎないと考える (1099b27-28)。幸福には完全な徳と完全な人生が必要ならば、プリアモス王のように人生の最後に不運に出会った人は幸福とは言われまいだろうけれども、幸福な人はどのような逆境に出会っても耐えることができ、美しさが輝き出るので、決してみじめにはならならず、ただ至福とは言えないのだと述べる (1099b9-1101a8)。

アリストテレスは外的善について、やむを得ないという立場をとるので、この点はプロティノスと一致する⁵。外的善は幸福の目的ではないが、ある程度は生きていくためにも必

である。徳はロゴス的部分のそれぞれの最善の〈身に付いたありかた (εἶς)〉だとされる。アリストテレスが「もし徳が複数あるならば、最も優れた、最も完全な徳」と述べているのは、知識的部分に関する徳を念頭においていると考えられる。

⁵ I 4. 4. 26.

要であろう。

ただプロティノスは、アリストテレスよりももっと明確に外的善を幸福の目的のうちからはずす。「美しく、体が大きく、富があって、すべての人を支配する人」は騙されているのであって、賢者はそういった利点も放棄するだろうと述べている⁶。

以上のような幸福論の概略が述べられたのち、アリストテレスは最後の第10巻で再び幸福について語っている。ここでも、第1巻で述べられたことはおおよそ引き継がれ、幸福は最も優れた徳に基づく現実活動であると述べられる。そしてアリストテレスは、究極的な幸福は「観照的な活動だということは述べられている」と付け加えている(1177a12-18)が、それまで明確にこのことは述べられてはおらず、観照に関する議論はこの巻の第7章において始められる。

アリストテレスは、観照的な活動は、最も持続的で、快く、自足的だと述べる。観照的な活動が最も自足的だと言われるのは、それ以外のものを何も必要としないからである。たとえば徳のある行為、勇気や節制などに基づいた行為を行おうとすれば、相手やいろいろな条件も必要となってくるけれども、観照の場合には何もそういったものは必要としないからだとされる。(1177a19-b1)。

そしてさらに観照について次のように述べられる。

知性の現実活動は、観照的な活動であり、真剣さの点で際立っており、それ以外のいかなる目的も求めないし、その固有の快樂を所有していると思われる。また自足性、ゆとり、疲労のなさ、そのほか至福な人に与えられるかぎりのものは、観照的な活動に基づくものであって、それらは明らかに現実活動なのである。じつに人間の完全な幸福とは、生涯の長さに及ぶならばこういうものであろう。(1177b19-25)

アリストテレスは、このようにして観照的な活動が幸福であるということを高らかに主張しているのである。ただし、彼はこの生活は人間の次元を超えているかもしれないとも言う。このようなありかたは、人間であるかぎりではなく何か神的なものがその人にそなわっているかぎりであって、神的なものが合一体(συνθέτων)⁷と異なるのと同じように現実活動も他の徳に基づく現実活動とは異なるのだと述べて、知性に基づく生活が神的であることを示す。

⁶ I 4. 14. 14-17.

⁷ アリストテレスは『デ・アニマ』で、「魂は可能的に生命をもつ自然的物体の第一の現実態である」(412a27-28)と述べ、人間とは生命をもつことが可能な物体とその生命が現実のものとなった魂からなると考えている。このことから、アリストテレスの合一体は、魂と身体を分離することはできず一体的なものである。

知性は第 6 巻で、魂の真理に到達する 5 つのありかたのうちの最後のものとして説明されている。5 つのありかたとは、「技術 (τέχνη)」「知識 (ἐπιστήμη)」「思慮 (φρόνησις)」「知恵 (σοφία)」「知性 (νοῦς)」である。技術は制作に、知識は論証にかかわり、思慮は「ロゴスに基づく、人間的な諸善についての行為にかかわる (πρακτικὴν) 真なるありかた」(1140b20-21) であり、知恵は知識の最も厳密なものである。知識によって知られるものは、他のしかたでは決してありえず、必然によって存在するので、永遠的だと言われる(1139b20-26)。たとえば知識によって知られる諸法則が、時間の経過で変化することはないということの意味しているのであろう。

そして最後の知性は、思慮と知識と知恵の基礎となる諸原理にかかわるもの(1141a7-8)と言われるので、あらゆる知性的営みの根本的なものと考えられている。したがって知性は知識のような論証的なものではなく、論証を成り立たせている原理であり、直観的な知ということができるであろう。

アリストテレスが、幸福は知性の現実活動であり観照的な活動であるが神的だと述べるのも、このような根本原理にかかわる知性の活動であればもっともなことと思われる。知性は知識や思慮とも区別されているのだから、アリストテレスが述べる知性の現実活動としての観照は、実践的な諸活動や通常の学問的な営みと同一に受け止められてはならないものだという事はここで明らかである。ただそうなると、人間がこういった根本原理にかかわることに従事できるのだろうかという疑問も生じる。

そのような疑問に対してアリストテレスは、「人間は人間的なことを考え、死すべき者は死すべきことを考えよ」という言葉に従ってはならず、できるだけ自己を不死的なものにし、自己のうちにあるものの中でも最も優れたものに従って生きるように全力を尽くさなければならないと反論するのである(1177b26-34)。

この一節を読むとき、われわれはプラトンの『ティマイオス』で、制作者から人間に与えられた神的で不死なるものなることを思い起こさないわけにはいかない。そして、プロティノスはその部分を知性界にとどまる魂の部分とみなし、それを合一体と区別していることを考えるならば、プラトン、アリストテレス、プロティノスにこの点で同一の流れを読み取ることも可能と思われる。

そしてアリストテレスは「知性がなによりも人間なのだから、人間にとって、知性に基づく生活がもっとも優れて快いのだ。だからこの知性に基づく生活こそが最も幸福な生活である」(1178a6-8)と述べて、明白な観照優位の幸福論を主張しているのである。

さて以上のような、アリストテレスの幸福論に対して、研究者たちは疑問を投げかけている。

第2節 知性主義への批判

Cooper は、『ニコマコス倫理学』の第1巻と第10巻との内容の不一致に疑問を呈している⁸。すなわちアリストテレスは第10巻第7章で、究極的な幸福は「観照的活動であることは述べられている」(1177a17-18)と言っているのだが、これに対して、Cooper は「不用意で誤っている」と問題視している⁹。彼が指摘するように、幸福を観照的活動だとみることはいまだ議論されておらず、第10巻においてこのことがいわば唐突にでてきている観があるのは確かである¹⁰。

Cooper は、第10巻では、人間の生に2つのモードが考えられていると見る。すなわち知性的な生と倫理的な生である。この2つの生の関係が議論となっていて、彼は『エウデモス倫理学』や、『ニコマコス倫理学』の第9巻まででは、人間の幸福にとっての最善のものは知性的な生であるものの、倫理的な生も幸福に含まれると理解することができるが、第10巻においては、排他的に観照的生活が選ばれていると考える。それは次のような一節から推量されている。

実践のためには多くのものが必要とされ、行為がより大きく美しければそれだけ一層多くのものが必要とされる。しかし、観照する者にとっては、その活動に対してこういったものは必要なく、むしろ観照には妨げになると言ってもいいようなものである。ただ、その人が人間であり、多くの人といっしょに暮らすかぎり、その人は徳に基づく活動を選ぶのである。だからその人は、人間的に暮らすためにそれらのものを必要とするのである。(1178b1-7)

Cooper はこの箇所を重要視して、アリストテレスは選択と行為に結び付く思慮(φρόνησις)をも、合一体のうちに置き、これを知性に属する徳とみていないことに少し困惑している。そしてこの区分は『デ・アニマ』の合一体と知性の扱い¹¹に類似していることを指摘した後、アリストテレスの他の倫理的言説との整合性をとるために、ここで述べられている知性の生の優位は、いわば理想を語っているのだらうと解釈する。

同様の問題を扱って Ackrill は、第1巻で述べられている幸福は、包括的(inclusive)に

⁸ Cooper, 1986, 144-180.

⁹ Cooper, 1986, 156.

¹⁰ 牛田(1997)は第10巻の観照に関する記述の唐突さと、不自然な論述の流れから、その箇所は別のところから挿入された可能性があると述べている。

¹¹ アリストテレス『デ・アニマ』429a。ここでは、知性は身体のうちになく、器官もないといわれる。

とらえることができる¹²。つまり部分と全体のように、何か唯一の目的があるのではなく、いくつかの目的からなる包括的な構成体として幸福を捉えるのである。しかしそれは第 10 巻の場合の観照とは相容れない。そこで観照と実践は切り離されていて、両者をむすびつけることにアリストテレスは失敗していると Ackrill は考える。

彼は「アリストテレスは、観照と徳の実践とが、最善の人の生のうちでいかにむすびついているかという問いに答える試みに、なぜこれほど著しく失敗しているのか」と問い¹³、アリストテレスの「できるだけ自己を不死的なものにせよ」ということは、観照のためには徳の実践だけでなく、ほかのばかげたことでもなすべきであるという非人間的な結論にすら至るだろうと疑念を呈する。

そしてこの解決策として、両者の間にやりとりを認めることが提案される。つまり一方（観照）がより重要だが、他方（実践）と比較にならないほど重要というわけではないといった選択がありうると考えるのである。無論彼は、一方の神的なものとの交換ということはやはり困難だろうということも認め、アリストテレスの幸福論は、極端論的な結論を包含するとみなしている。

Keyt は、このような観照優位の幸福論のはらむとされる非人間性を極端化し、「厳密な知性主義 (strict intellectualism) に従うならば、観照的活動のための余暇に必要な富を得るために、他人から盗んだりだまし取ったりすることが、その人にとっては正当化されるだろう」と述べる¹⁴。厳密な知性主義とは、観照的な活動が善き生にとって唯一なものであり、実践的な活動は観照的活動の手段としてのみ価値を持つという立場である。Keyt は、Cooper がその立場に立つとみている。

この厳密な知性主義に対して、Keyt は、知性の活動に優位性を持たせながらも、倫理と知性の活動を結び付ける穏健な知性主義 (moderate intellectualism) の場合を考える。それは価値の全体を最大化するために、より劣る価値の活動は、より優る価値の活動の犠牲になりうるという交換条件的観点 (trade-off view) であって、Keyt はこの場合もその結論は厳密な知性主義に劣らず不快であると考え。いずれにしても、観照的な活動のためには実践的な活動は犠牲にされるべきものであるのだからである。Keyt は Ackrill がこの立場に立つだろうと見る。

Keyt 自身も穏健な知性主義の立場に立つのだが、「不快な結果」を避けるために、第 10 巻を第 1 巻と整合性をもたせるように解釈し、Adkins の次のような議論に答える。

すなわち Adkins は、アリストテレスの場合「燃える建物から隣人を救うために自分の観

¹² Ackrill, 1980.

¹³ Ackrill, 1980, 32.

¹⁴ Keyt, 1991, 368.

照的な活動を中断するのを拒否する人の行為を大目にみるかもしれない」と議論する¹⁵。

これに対して Keyt は、アリストテレスが「その人が人間であり、多くの人といっしょに暮らすかぎり、その人は徳に基づく活動を選ぶのである」(1178b5-6) と言っていることに解決の道を求める。観照する人は「人間として」倫理的徳に従って活動することを選ぶとアリストテレスは述べているのだから、観照する人は常に人間であるという点で、倫理的な徳が獲得されれば常にそれにしたがって実践するはずだと彼は考える。

Keyt は、人は思慮と倫理的徳の生のうちでのみ、自己を不死にするよう求めるべきなのだと解釈して、何とか観照と実践の対立を調停しようと試みる。

一方 Heinaman は、できるだけ幸福を観照以外のものも加えた全体として見ていこうとする解釈の誤りを指摘する¹⁶。彼は、幸福と徳は別の次元で考えなければならず、幸福は現実活動であって、徳は<身に付いたありかた (εἶς)>と言われていることに注意を促す(1098b31-1099a7)。幸福は自己充足であるといわれている第 1 巻も、幸福は観照であるといわれている第 10 巻も不一致はなく、自己充足に最も適合するのが観照なのだから、アリストテレスの立場に変わりはないし、完全な幸福は観照のみであって、その他の諸善とは区別すべきだと彼は解釈するのである。

そうすると Heinaman は、幸福から観照以外のものを排除するのかもしれないと思われるが、彼によれば、その他の諸善もそれ自体で選択されうるし、徳に従う魂の活動が幸福であると言われているのだから、倫理的徳も活動しているならば幸福と認められる。つまり<完全な>幸福は観照の現実活動だが、倫理的な徳の実践などを幸福に入れることも否定されているのではない。

彼は「一つの倫理的徳の要求が他の倫理的要求と争う状況がありそうではないのと同様、観照と倫理的徳の要求が争うという状況もありそうではない」¹⁷と述べて、Keyt の議論で見たような、燃える建物から隣人を救いだすことも観照する人には十分にありうると思う。だがこの Heinaman の結論はいささか苦しいようにも思われる。観照に従事する人は、倫理的な実践を行うことを選ぶかもしれないが、選ばないかもしれないとすると依然問題は解決していないのである。

Kenny も Heinaman と同じく、観照のみをアリストテレスの完全な幸福とみる立場に立っているが、観照についてより踏み込んだ考察をしている¹⁸。

彼は研究者達が、なぜアリストテレスが知性主義に陥っているとみるに至ったのかという主な理由として、彼らがアリストテレスの称賛者として、アリストテレスの成熟した倫

¹⁵ Adkins, 1978, 313.

¹⁶ Heinaman, 1988.

¹⁷ Heinaman, 1988, 51.

¹⁸ A. Kenny, 1992.

理学的著作に、そのような「奇妙な教義 (a strange doctrine)」を負わせたくなかったからだろうということも挙げている¹⁹。Kenny は、第 1 巻と第 10 巻を別々のものとして扱うことも、その両方を矛盾するとみなすことも、まして現代の哲学者によって倫理的に受け入れられるような解釈も失敗するだろうと述べる。

そして彼は、Heinaman が示す火事の事例に関する解決策に対して、観照する人が倫理的徳を欠いていることを当然視することは軽率だと述べる²⁰。Heinaman の場合、完全な幸福としての観照と倫理的徳は明確に区別され、観照する人は実践のほうがよいかどうか選ぶことになるのだから、観照のうちには倫理的徳を見出すことはできないということになるだろう。

Kenny は、この問題の解決を『エウデモス倫理学』に求める。その第 8 巻においては、アリストテレスは、善は何であれ神の観照に最も貢献するのが最善なものであり、最も高貴な基準であるが、しかし神に仕え神の観照を妨げるものは悪なのであり、魂のうちの非理性的な部分をできるかぎり小さくすることが魂にとっての最良の基準であると述べている (1249b16-23)。

したがって観照とは神の観照との一致であり、それは善美との一致なのだから、この視点から観照する人が非倫理的な行為をすることはありえないということが導きだされるのである。

Kenny も指摘するように、『エウデモス倫理学』の一節は、プラトンの『ティマイオス』の影響をみることができる。プラトンは次のように語っている。

学びの愛と、真の知 (φρονήσις) を熱心に求め、自己に属するもののうちでも、とりわけ、これらのもの (神的と呼ばれる部分) に励んできた人にとって、もし真実に触れるならば、その知は、必然的に不死的で、神的なものの知をもっているのだ。そしてその人は人間の本性が不死に与ることが可能なかぎり、まったく不死であるはずだし、彼はいつも神的な力を養い、彼のうちの神霊的なものを整えるのだから、彼は際立って幸福であるだろう。(90b6-c6)

このようなプラトンとの類似性は、先にみた『ニコマコス倫理学』第 10 巻での「できるだけ自己を不死的なものにせよ」という一節にもみられる²¹。

¹⁹ A. Kenny, 1992, 89.

²⁰ A. Kenny, 1992, 90.

²¹ Cornford (1952, 354-355) も、プラトンのこの箇所と、アリストテレスの 10 巻第 7 章を対比させている。

こうして Kenny は、アリストテレスの観照の思想に、プラトンの思想と共通するものがあることを示している。これに関するプラトンとの類似性は、『ティマイオス』のほかにも『テアイテトス』をも、われわれは挙げることができるだろう。そこでは徳に従う正しい人となって、できるだけ神に似ることが推奨されているのである²²。

Kenny は、観照とは考察の知ではなくそれはすでに知っていることに属し、数学者が証明自体の美しさを楽しむようなものだという例をあげ、観照が推論的な働きを超えるものであると考える。先にみたように知性は論証の原理にかかわるものであり、Kenny の観照の理解は、よりアリストテレスの議論に沿ったものということができるだろう。

*

以上のような諸研究をみると、Kenny も指摘するように、アリストテレスの観照を、現代の倫理学から無理に解釈しようとすることによって困難が生じているという面があるように思われる。Keyt が挙げている、観照の資金を得るために盗みを働くといった例をみるとわかるように、観照とは余暇やそのための資金が必要なものと受け止められているようである²³。観照か実践かという二者択一が、非倫理的な結果を招くという見方もそういった中で生じている。このような見方に関しては、プロティノスの幸福論についての研究動向も同様であるということはすでにみた。

研究者達の観照に対する批判的態度が生じているのは、現代の自然科学が没価値的に研究をすすめていることに関連があるのかもしれない。もし人が自然科学は知的な研究活動であって、これが観照に相当すると考えるならば、その観照からは善美や神のことは抜け落ちることになるのだし、観照を優先するとすれば、非倫理的なことも許されるという見方も生まれてくるのかもしれない。

しかし第 6 巻でみたように、アリストテレスの知性は、そういった諸学問にかかわる知識や、実践にかかわる思慮や、知識の厳密なありかたである知恵までもが含まれる、真理についての根本的な知である。そして観照はそのような知性の現実活動なのである。つま

²² プラトン『テアイテトス』 176a-b。

²³ アリストテレス自身も『ニコマコス倫理学』で、「幸福は閑暇のうちにあると思われている (δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι)」(1177b4) と述べているが、観照的幸福のためには資金を得て余暇をもつ必要があるという意味で語られているのか疑問である。彼はこの一般論に対して、有る意味同意しながら、少し後では、知性の現実活動は、観照的活動であって、それは「自足的で、閑暇的で、疲労がない」(1177b21-22) と自説を述べている。これは、観照は閑暇が必要と述べているのではなく、観照が閑暇的だと述べているのである。つまり観照は、政治や戦争と違って、人を忙しくさせないと理解することができるであろう。

り知性は所有していてもそれを用いなければまだ現実に活動しているとはいえないのだから、観照は根本的な意味での知性を現実に働かせているのでなければならないのである。この見地からみれば、観照か実践かという二者択一は捉え方が誤っているのである。

アリストテレスの場合、議論が一貫していないようにみえるところがあるのも確かだが、彼は世間一般に認められていることや先人達の考えから語っていくことが多いので、人の考えを紹介するところと自己の主張するところが混在して、不一致とみられるところも出てくるのかもしれない。

だが第1巻と第10巻の議論は、第6巻の知性に関する言及を通してみていけば不一致は認められない。第1巻では、最善のただひとつのものの現実活動が幸福であることが示され(1099a31-32)、その最善なものとは究極的なものであって、第6巻で、究極的なものは知性であることが明確化されている。そして第10巻で、知性の現実活動は観照的な活動であり、完全な幸福である(1177b19-25)と結論づけられているのである。

また最後の箇所でも述べられている「できるだけ自己を不死的なものにせよ」という主張が、プラトンの思想を色濃く反映していることから考えても、アリストテレスの観照優位の幸福論を、プラトンから切り離して、あるいは神的なものを排除して、現代の常識的な概念に当てはめてはならないことがわかるのである²⁴。

知性を人間のうちの神的なものとして捉え、そこに人間の幸福の最善のものがあると考ええる点では、プラトン、アリストテレス、プロティノスは同一の流れとしてみるができる。ただアリストテレスの、知性の〈現実活動〉という概念は、プラトンはまだ用いていなかった。そしてプロティノスは、アリストテレスのこの概念を自己の思想に取り入れ、アリストテレスを引き継いでいる。プロティノスがなぜアリストテレスの現実活動の概念を自己の幸福論の解釈に取り入れたのかということについては、本稿第9章で改めて検討したい。

プロティノスに影響を与えたと考えられる思想家達のうち、最後にストア派を挙げなければならない。一般にプロティノスとストア派との共通性はいくつかの点で認められるのだが、とくに賢者についての言説において極めて類似しているという指摘が多い。次章において両者の賢者の共通点と相違点をみていきたい。

²⁴ 古代の倫理観と現代のそれとの比較については以下を参照。Long, 2003.

第6章 ストア派とプロティノスの賢者

プロティノスは、自らをプラトンの徒であり解釈者と位置付けているが、ポルピュリオスも述べているように¹、プロティノスの著作のうちには、ストア派、ペリパトス派、アリストテレスといった諸派の影響が多かれ少なかれ認められるということは多くの研究者も同意するところであろう。ただその影響が、プロティノスの思想にとってどのように位置付けられるかということについては議論の分かれるところである。

Dillon は、倫理的面では、プロティノスは全体としてアリストテレスよりもストア派に近いと見ている²。彼は両者の類似する主要なものとして次の2点を挙げている。すなわち、①倫理的活動の目的としての「神に似ること (likeness to God)」、②そしてその目的のために、哀れみや嘆きといったおよそ感情に属するすべてのもの（いわばパトス）を排除しようとする観点である。特にその傾向がよく示されているのが、「幸福について」(I 4[46])で、Dillon は、プロティノスのこの立場は、超越的観点が加えられたストア派のそれに過ぎないと考えている³。

彼が指摘する超越的観点とは、プロティノスの形而上学から導き出される魂のあり方とその上位の原理に関連するもので、プロティノスがストア派を批判する理論的背景となっているものである。

Dillon は両者の相違を示す例として、同論文第13章のプロティノスによるストア派批判を引用している。それは古代の哲学的議論でたびたび取り上げられた「パラリスの牛」に関するもので、確かにこの箇所は、プロティノスの賢者⁴がどのような点で他の賢者と区別されるのかを明確に主張している注目すべき部分だと思われる。だが一般にこの箇所は、プロティノスの物体主義批判と見て簡単に取り扱われていることが多く、Dillon もプロティノスはストア派の物体主義的原理とアパテイアとの首尾一貫性のなさを批判している⁵と見ている。

Dillon の所見はおおむね適切だと思われるが、彼の論文では、プロティノスとストア派の対比が主要議題ではないこともあり、「パラリスの牛」のこの問題についてはそれ以上掘

¹ ポルピュリオス『プロティノス伝』14. 4-7。

² Dillon, 1996, 331.

³ Dillon, 1996, 320.

⁴ 賢者を示す用語は、σπουδαῖοςあるいはσοφόςで、後者は知者と訳して区別されることもある。しかしプロティノスとストア派では、この2つの語に関して使用上の区別は認められない。賢者の用語の問題に関しては以下を参照。Schniewind, 2003, 29-47.

⁵ Dillon, 1996, 322-323.

り下げた説明を行っていない。そのため、なぜ「ストア派のそれに過ぎない」といわれる上記のような類似点がプロティノスの思想にみられるのか、そして多くの共通点を持ちながら結局ストア派を批判しなければならなかった真の理由は何なのかという詳細は明らかではない。本当にプロティノスの倫理的立場における超越的観点は、単にストア派に「加えられた」ものに過ぎないのだろうか。

本章では、プロティノスがストア派を批判している「パラリスの牛」の議論を手がかりとして、両者の賢者の魂の構造とその上位の原理との関係を比較し、プロティノスの倫理的立場がストア派に対してどのようなものであったのかということ考察する。

なおここで比較の対象として扱うストア派は、主に、彼らの思想の確立者として位置付けられる前期ストア派（特にゼノンからクリュシッポス）としたい。というのも、両思想の基本的観点の類似と相違をここでは主眼に置きたいと考えるので、プロティノスと同時代までのストア派の思想の変遷をたどるよりも、思想の基礎となった前期ストア派を比較の対象とするほうが、その輪郭を明確に描き出すことができるからである⁶。

第1節 賢者

1. パラリスの牛と賢者

ストア派の賢者像を残された断片集から描き出してみると、彼らは賢者に妥協のない完全性を求めている。賢者は誤った考えも思いなしももたない。知性を持ち全てを徳にもとづいて行うので、あらゆることをうまく行い、後悔することもない。外的な禍に影響されることはなく、恐怖にとらわれたり苦痛を恐れることもない。賢者は常に全く幸福で、いかなるものにも妨げられることはないと言われる⁷。

ストア派は、賢者の幸福がどのような外的なものによっても妨げられない例として「パラリスの牛の中で焼かれようとも幸福である」と主張していたという⁸。彼らがどのような意味でこれを述べていたのか、残された断片集から詳細を知ることはできないが、少なくとも、パラリスの牛の中で焼かれ苦痛のうちにいる主体と幸福な主体としての賢者とを区別していたということは推測できる。

⁶ 後期ストア派はプラトン主義に接近しており、プロティノスとの類似点もより多くみられる。プロティノスに対するポセイドニオスやピロンとの関係は、ストア派の影響に関してしばしば取り上げられるテーマである。Cf. Graeser, 1972, 6-9.

なお本章は以下の論文を加筆修正したものである。伊藤、2009。

⁷ SVFIII. 548, 549, 556, 557, 560, 567, 572, 582.

⁸ SVFIII. 586.

プロティノスもパラリスの牛の議論を取り上げ、次のように述べている。

しかし、常に彼（賢者）のもとには、最大の学ぶべき対象があつて、たとえパラリスの牛と言われるもののうちにあつても、ますますそうなのである。その牛を彼らは2度も、いや何度も快いと言っているけれども、それは意味もなく言われているのである。というのも、彼らの場合には、（快いと）口にしたものと、苦痛のうちにいるものとが同じなのだから。しかし、われわれの場合には、苦痛のうちにいるものとそれとともにいるものとは別のもので、たとえ後者が前者と一緒にいるのが必然である間でも、善全体をあますところなく観照しているであろう⁹。（I 4. 13. 5-12）

プロティノスが、「苦痛のうちにいるものとそれとともにいるもの」と語る際の二重の人間とは、「生命あるものとは何か、人間とは何か」（I 1[53]）で述べられているような、「知性的 (voepá)」¹⁰と言われる上位の魂と、身体とむすびついて合一体のうちにあると言われる下位の魂のことである。本来の人間とは上位の魂であり、生きものはこの魂から届けられる能力と素材からなる合一体と言われる¹¹。

プロティノスの体系に照らせば、苦痛のうちにいるものは合一体のうちの魂であるけれども、本来の魂として生きる賢者は苦痛とは係わりがないと主張することが理論上可能となっている。というのも、合一体のうちで蒙る外的影響を、上位の魂はただ把握するだけだからである¹²。つまり、賢者は苦痛に気付いていても、苦痛で苦しむことはない。

では、苦痛のうちにいるものが、「快い」と口にしたものと同じものといわれる批判はどのような意味においてなされているのだろうか¹³。プロティノスのここでの議論の核心は、

⁹ I 4. 13. 5-12.

¹⁰ I 1. 13. 6.

¹¹ 「生命あるものとは何か、人間とは何か」で述べられている二重の人間については、本稿第8章で取り上げる。

¹² I 1. 7. 9-11.

¹³ プロティノスの常の議論のやりかたとして、批判の対象となる者の名を挙げないことが多いため、「彼ら」がストア派を指すのか確定はできない。「快い」という議論を提起しているのはストア派ではなく、エピクロスであろうとみる研究もある (McGroarty, 2006, 175; Bréhier, 1976, 82)。確かにエピクロスにも、類似の表現が伝えられているし (D L 10. 118)、プロティノスのここでの批判は、当時幸福をめぐるしばしば取り上げられたテーマに沿っているということも予想される。ただストア派の断片集でもこの議論が確認できるので、プロティノスの批判の対象のひとつがストア派に向けられていたと考えることは十分可能である。主要な翻訳、注釈書でも、ここでの「彼ら」を指すものとしてストア派とエピクロスの名が挙げられている (Henry/ Schwyzer, 1964, 83; Armstrong, 2000, 204-205; Harder, 1960, 5b, 327-328. 田之頭、1986, 253)。Dillon (1996, 323) は「彼ら」をストア派と解釈している。ここでは、プロティノスとストア

パラシスの牛で焼かれても賢者が幸福であるということを主張するためには、苦痛のうちにいる主体と幸福な主体としての賢者が別々でなければならないということである。したがって、ストア派の場合プロティノスによって両者が同一と言われるのはどのような意味においてなのかということに焦点を当てて考察を進めていきたい。まずストア派の賢者の魂がどのような構造をしているのかみてみよう。

2. ストア派の魂の構造

ストア派は魂を氣息と考え¹⁴、これを非物的なもののみなしていない。その根拠としては「死とは魂が体から分離することである。ところが非物的なものが物体から分離することはない。非物的なものが物的なものとは結合することはないからである。しかるに魂は体と結合しまた分離する。それゆえ魂は非物的なものではない」¹⁵と説明される。

非物的なものが物的なものとは結合することはないという大前提は、プロティノスの観点からみれば承認しがたいと思われるが、この前提はストア派の物体概念から導かれたものである。すなわちゼノンは、何らかの作用を及ぼすものも受けるものも物体以外ではありえないと考えた¹⁶。魂も身体に作用を及ぼすのだから、物体とみなされているのである。

ストア派の魂の諸機能としては、最高の部分と言われる主導的部分と、感覚器官、音声、生殖にかかわる部分が区別されている。人間の魂を検討する場合は、魂の主導的部分が重要である。主導的部分は、表象、同意、感覚、衝動を作り出すと言われる¹⁷。

ストア派は動物にも感覚だけでなく、表象と衝動を認めているが、動物と人間では衝動の仕方が異なり、人間の場合、もろもろの表象に判断を下してそれらの表象と一緒に引きずられることはないという¹⁸。つまり表象に同意を与える働きは判断のうちにあり、判断によって同意を与えるまでは、人間には行為に繋がる衝動や欲求は生じないのである。この判断する能力によって、人間はロゴスなき動物たちと区別される。

ストア派の賢者の幸福は、ロゴスの完成によって達成されると言われるが、ロゴスが完成していない状態はパトスとの関係から説明される。次にパトスに関して考察をすすめていきたい。

派の対比を主題としているので、エピクロスについては検討しないこととする。

¹⁴ SVF I . 135-138.

¹⁵ SVF I . 137c.

¹⁶ SVF I . 90.

¹⁷ SVF II . 836.

¹⁸ SVF II . 714.

3. ログスとパトス

ストア派では、すべてのパトスは判断と思惑から生じると言われ、パトスの主なものとして、苦痛、恐怖、快樂、欲望が挙げられている¹⁹。

プロティノスの場合、上位の魂はパトスの影響を受けることがないが、合一体のうちの魂のレベルでは思考の誤りや思惑があり、苦痛や恐怖といったことも生じる。上位の魂は観照にかかわる魂で、それ自体は下位のものに影響を受けるようなこともない。

ストア派の魂の場合、主導的部分が感覚器官に係わる下位部分に命令を出しているのだから、上位の魂に相当すると思われるのだが、パトスもこの主導的部分にあると言われるとき、ストア派には独自の魂の枠組みがあることがわかる。

プルタルコスがストア派の説として「パトスとは、劣り誤った判断が強い力を獲得することから生じる劣悪で放埒なログス」²⁰であると伝えている。つまりパトスとはログスの対立概念ではなく、ログスの一種の劣ったもの、ログスの完全でない状態を示している。ログスが「過剰」とか「逸脱」と表現される状態へ変化することによって、非ログス的と言われるようなパトスの状態に陥るのである²¹。

クリュシッポスは「知者は苦痛を感じはするが、拷問されることはない……それは魂に伝えないからだ」²²と語っていたと言う。「魂に伝えない」と言われる魂は主導的部分のことである。賢者の場合、主導的部分は完全なログスが支配しているため、苦痛を知覚してもパトスに陥ることはない。賢者は「パラリスの牛の中で焼かれようとも幸福である」という主張はこのような理由によると見られる。

ログスの不完全性によってパトスの状態となるような主導的部分の構造をみると、プロティノスの場合とはかなり異なっていることが理解されるが、Dillon が指摘する類似点「感情に属するすべてのものを排除する」ということがプロティノスにも見られるのはどう考えるべきだろうか。

通常パトス (πάθος) という語は、受動的な意味をもち、受難、苦しみ、激情などと訳される。ストア派の理想的な魂の状態は、一般的に非パトスすなわち「無情念」(アパテイア) であると言われるのだが、この見解は、ストア派の賢者の冷厳な人物像へ結び付けて解釈されがちである。だがストア派の賢者に全く感情的なものがないのかというと必ずしもそういうわけではない。というのも、彼らには「よい情念」(エウパテイア) という概念があ

¹⁹ SVFⅢ. 380.

²⁰ SVFⅠ. 202.

²¹ SVFⅢ. 459.

²² SVFⅢ. 574.

り、ロゴスにかなった「悦び」、恐怖に対するものとしての「慎重さ」、そしてロゴスに適った欲求としての「意志」があると言われる。意志のもとには、善意、親切、好意、愛情が、慎重さのもとには慎み、畏敬が、また悦びのもとには愉楽、歓喜、快活さがあると言われる²³。

このように、賢者には善意に満ちた豊かな感情が認められていて、彼らに全く無感情で、あたかも機械のような人物像を当てはめることは不適切だと思われる。では理想的な状態としてのアパテイアと、エウパテイアとはいかにして共存可能であろうか。そこで、パトスの含意する2つの意味に注目してみたい。すなわち、受動性と情念である。

エウパテイアに受動的なものが認められるかということについて考えてみると、まず「悦び」はロゴスに適うという仕方で達成され、「慎重さ」は恐怖に対抗してロゴスに適合しようとするものであり、「意志」はロゴスに適合しようという欲求とみなされるのだから、これらすべては、受動的というよりロゴスへ向おうとする働きである。つまりロゴスの視点からは受動的ではなく能動的なのである²⁴。ストア派では、パトスはロゴスの完全でない状態を示しているのだから、ロゴスに向かう側面としてのエウパテイアは、劣悪な種類のパトスとはみなされないであろう。つまり、エウパテイアは情念の一種ではあっても、劣悪さを招く受動性を持っていないと考えられる。そうであれば賢者の魂がエウパテイアをもつことは可能であろう。

ところで、このような賢者の魂におけるアパテイアでありながらエウパテイアをもつということは、プロティノスの賢者においても認められる。「幸福について」を概観すると、ストア派がパトスの第一のものとして退ける苦痛、恐怖、快楽、欲望について、プロティノスの賢者も退けるということが積極的に述べられており²⁵、またエウパテイアに相当する親切、歓喜、快活といったものについても賢者の所有する感情として類似の表現がなされている²⁶。

Dillon は、家族や同類のものへの愛、貧者や迫害された者への気遣いなど、すべてのこの世界の関心を、純化の過程（神に似ること）で振り払わなければならないとする点で、プロティノスはストア派と同一であると見なしているが²⁷、これは適切ではなく、むしろアパテイアでありながらエウパテイアを所有するという点で一致すると考えるべきである。

²³ SVFⅢ. 431.

²⁴ この解釈に関しては、以下に多くを負っている。山口、2009。Rist (1978) もストア派の賢者が無情念だと批判される問題に超然性という視点から取り組んでいるが、受動性と情念の問題をどう捉えるかという点であまり明確化されていない。

²⁵ I 4. 6. 25-26, 8. 22-27, 11. 9-10, 12. 1-5, 14. 21-22, 15. 4-9.

²⁶ I 4. 12. 5-10, 15. 19-25.

²⁷ Dillon, 1996, 320.

さらにストア派の魂は、主導的部分というひとつの場所でのロゴスとパトスの変容という独自の観点をもつが、ひとたび賢者の魂となるとき、魂全体の構造はパトスのない上位部分（完全なロゴスの支配する主導的部分）とそれ以外の部分となり、少なくとも上位の魂が苦痛から免れているという点ではプロティノスの賢者の魂とも重なるのである。

プロティノスの人間における魂の区分は、固定されたものではなく、一般にプラトンとアリストテレスの区分が議論の内容に応じて使い分けられているが、上位の魂の非受動性は一貫して主張されている。しかしアリストテレスはもとよりプラトンにおいても、プロティノスのような魂の非受動性がはっきりと主張されているようには思われぬ。この点で、プロティノスはストア派の非受動的な魂のありかたを受け入れているということは言えるのかもしれない。もっとも、彼は物的なものに非受動的ではありえないと批判しているのだが²⁸。

では両者の相違点として Dillon が挙げている超越的観点については、ストア派の魂にはないと言えるのだろうか。というのも、ストア派の倫理学は自然学、とりわけ宇宙論と密接な関係を持ち、彼らの魂には個別性を超越しているとみられる側面があるのである。すなわち、主導的部分のロゴス的な働きを基礎付けているものは万有のロゴスである。次に賢者の魂と上位の原理との関係に注目して両者を比較していきたい。

第2節 上位の原理

1. 万有のロゴスと人間のロゴス

これまで、ロゴス (λόγος) という語を賢者の魂に関連して語ってきたが、周知のとおり、この語はストア派にとってはむしろ、宇宙論的枠組みの中で第一に把握されるべき概念である。すなわち、われわれの自然本性 (φύσις) は、万有の自然本性の部分であり、人生の目的は「自然と調和して生きること」と言われるが、これは自分自身の自然本性を万有の自然本性に従わせることを意味し、そのときわれわれは万有に行き渡っている正しいロゴス (ὀρθός λόγος) に従うことになる²⁹。

万有の根源は、作用するものと作用されるものという2つのものからなり、作用されるものは素材、作用するものはロゴス、あるいは神と言われる³⁰。いわばロゴスは宇宙形成の能動的原理であり、「宇宙は生きものであり、ロゴスも魂ももっていて、知性的でもある」

²⁸ 「非物的なものの非受動性について」(III6[26])を参照。

²⁹ SVF III. 4-9.

³⁰ SVF II. 300.

31と言われるが、このようなロゴスや魂を所有する宇宙という考え方は、プロティノスの「万有の魂」との類似を思わせる。プロティノスもストア派のロゴス概念を受け入れ、自己の体系の説明に活用している³²。

神は「宇宙の生成に向かって筋道だてて進む技術的な火であって、それぞれのものがそれに基づいて宿命的に生成するところの種子的ロゴスをすべて包含している」³³と言われるが、このように、ロゴスのうちでも特に形成作用の側面から見られたロゴスは「種子的ロゴス (λόγος σπερματικός)」と表現されることがある。

形成原理としてのロゴスは、あたかも種子のように素材に作用しながらあらゆるものに行き渡り、定められた秩序のもとに永遠的に繰り返される生成と消滅(宇宙の大燃焼)へ導く。一方、神とも言われる万有の根源的原理であるロゴスそれ自体は、自らのうちに宇宙の生成の原因を内包しつつも、自らは永遠的に存在し続けるのである³⁴。

しかし万有に行き渡っている形成原理としてのロゴスは、ロゴスの生きものと言われる人間のロゴス、すなわち一般的に理性という言葉で置き換えられるようなロゴスと、そのまま一致させることはできないだろう。というのも、万有に行き渡っているロゴスは、人間でなくとも、あらゆるものが所有していて、それにもかかわらず人間だけがロゴスの生きものと言われるのであれば、人間におけるロゴスは形成原理としてのロゴスとは異なるものではないかと考えられるからである。

ストア派は、人間がこの世界で特別な存在であると考えていたようである。彼らは宇宙を、神と人間たちからなる国家と言い、「神と人との間に共同体が成り立つのは、自然本来的に法(νόμος)であるロゴスに分け与っているからである。そして他のものはすべて彼らのために生じた」³⁵と考えていた。

このことから、ロゴスの生きものといわれる場合の人間のロゴスは、神と共有する法としてのロゴスの側面をもっていると考えられる。法としてのロゴスは、いわば統治者、あるいは支配者としての側面を表していると解することができる。人間だけが、とりわけ賢者こそが、完全なロゴスを所有するがゆえに、王者とも言われ神との共同体の一員になることができると彼らは考えていたのである。

人間を神に並ぶものと位置付ける点で、ストア派の賢者は、プラトン、アリストテレス、プロティノスの思想のうちに流れる「神に似る」という理想像さえも凌ぐものとなってい

31 SVF II. 633.

32 プロティノスによるストア派のロゴスの受容については以下を参照。山口、1998、64-87。Meijer, 1988.

33 SVF II. 1027.

34 SVF II. 311, 528, 585, 590, 597, 599, 620.

35 SVF II. 528.

る。

ストア派の場合、個々の魂は不死ではなく、人間の魂は身体から離れてある期間だけ存続し、賢者の魂は万物が解体して火になるまで存続すると言われる³⁶。しかし断片のいくつかは、賢者の魂が不死であるということも伝えている³⁷。これに関しては十分な資料がないため確証することができないが、賢者の魂のうちには神と共有する完全なロゴスがあり、このロゴスが永遠的な存在であるとすれば、彼らのうちにも不死的で永遠的な本性があると考えられるはずである。

そしてこのことは、次のように考えることによっても確かめられる。すなわち、ストア派の宇宙の永遠性は、周期的な生成と燃焼の永遠的な繰り返しによって説明されるのだが、その周期の仕方は「無限に同じものが回帰する」³⁸という形で繰り返されるという。だとすれば、賢者の魂が一つの周期を生き延びるのならば、次の周期も再び同じ賢者が存在するのだから、結局賢者は永遠に存在し続けるということになるだろう。ストア派にとって、一つの周期の間存続しているということは、永遠に生きているということの意味するのである。それはあたかも、自らを火中に投じて再生するフェニックスの不死永生の伝説を思い起させるものである。

以上のことから展望できることは、ストア派の魂は物体ではあるものの、賢者の魂の場合には上位の原理と結び付けられる超越的側面をもっているということである。そして彼らが、苦痛のうちにて滅びる主体と区別された、幸福な主体としての賢者を主張することができる拠りどころは、賢者の魂の上位の原理との一体化（神との共同体の一員となること）であり、これによって苦痛を受け入れないだけでなく、上位の原理の不死性や永遠性を共有し、滅びるものを乗り越えているのである。プロティノスの場合は、プラトンの考えを継承し魂を不死とみなしているが、魂と上位の知性とをどのように結び付けているのか次に概観してみよう。

2. プロティノスのロゴスと観照

プロティノスは、「自然、観照、一者について」（Ⅲ 8 [30]）で、根源的原理である一者から生み出されるあらゆる存在、すなわち知性、魂、自然を、観照という上位へ向う働きとその結果生み出されるロゴスから成り立つ重層的で力動的な世界として描き出している。

³⁶ SVF II. 809.

³⁷ SVF II. 813, 817b.

³⁸ SVF II. 625.

プロティノスはここで「自然は観照する」³⁹「存在するものはすべて観照の副産物（πάρεργον）である」⁴⁰といった議論を展開するが、このような観照は、従来の「観照」という概念の枠組を越える極めて独創的な主張と言えるであろう。

自然（φύσις）は、魂のもとで万有を制作することに従事するものとして位置づけられている。したがってここで言われる自然は、われわれの日常用いる自然の概念とは異なり、感覚世界に潜む自然本性（φύσις）のようなものと考えればいっだろう。それは魂より下位の一種の生命のように捉えられ、それゆえ「観照する」という言葉が与えられているのである。観照はロゴスを受け取るための働きとみなすことができる。

彼はこの概念を用いることによって、なぜ万物にロゴスが行き渡っているとしても、それが上位の原理と結び付いて活動することが可能なのかを説明しようとしている。

すなわち、形成原理としてのロゴスが、個々のものに内在していても、上位の原理と結びつく活動がなければ上位から下位への一方通行にしか過ぎず、ただロゴスを与えられるばかりでそれ以上なにも生み出すことができない。そのような生み出すことのできないロゴスを、プロティノスは「末端の（ἔσχατος）」とか「屍（νεκρός）」と呼ぶ⁴¹。一方生命をもつロゴスは、観照することができるために自らも生み出すことができる。ただ自然の観照とわれわれのそれとではそのあり方は異なっていて、自然は眠り込んでいる人のように、静かに自分自身のうちにとどまって観照するとされる⁴²。

たとえば言えば、植物は種子や果実を生み出すことができるからロゴスを持っているけれども、そのロゴスは植物が生命体として観照していることによるのだといったことを考えればいいのではないだろうか。ちょうど人間が眠っているけれど生命活動を維持しているように、植物は観照しながらロゴスを万有の魂から受け取り、それによって種子を生み出しているようなありかただと考えられる。

プロティノスは、賢者の観照の場合は人間が目覚めているかどうかということ以上のものだと考えているようだ。というのも、彼は賢者の観照を次のように説明している。すなわち人間の場合も観照する力を十分に持っていないときには、考察（ἐπίσκεψις）に基づいた観照を行おうとするのだが、賢者はすでにこのような推理思考をしてお済み（λελόγισται）、自分自身に対しては視覚となっていると述べている⁴³。ここで考察とか推理思考と言われている働きは、ロゴスが時間のうちに展開するありかただが、賢者はあたかも視覚のように自分自身を直接的に観照する。自己の直接的把握は自己思惟に相当し、自

³⁹ III 8. 1-4.

⁴⁰ III 8. 8. 25-26.

⁴¹ III 8. 2. 31-32.

⁴² III 8. 4. 15-27.

⁴³ III 8. 6. 30-38.

己思惟はプロティノスの知性の本質であるから、賢者はこの知性の段階に到達しているということになる。また知性は永遠的な実在であり、魂も常に知性界にとどまっている部分があると言われることから⁴⁴、プロティノスの場合も、賢者の魂は知性の永遠性に与っているとみることができるだろう。

プロティノスの知性は、ストア派の万有のロゴスとは当然異なるものだが、賢者の魂の上位の原理との一体化という点ではストア派とも類比的である。ストア派には、プロティノスのような上位へ向かう観照の概念は見当たらないが⁴⁵、賢者の魂は万有のロゴスである神と共同体を構成するものであり、両者の間に観照といった概念を持ち込む必要はないと考えることもできるのかもしれない。

われわれは前節で、プロティノスの上位の魂とストア派の主導的部分は、どちらも苦痛から逃れていて、アパテイアでありながらエウパテイアを所有するという2つの点で一致するという点を見た。そしてこの章では、上位の原理と賢者の魂との関係を考察し、その結果、賢者の魂は上位の原理との一体化によって永遠的なものを共有しているという点で、両者はまたしても類似しているということを見るに到った。

では、当初に挙げた、苦痛のうちにいる主体と幸福な主体としての賢者は同じものというプロティノスの批判は、本来何を意味しているのだろうか。それは、上記に述べた永遠という概念の根本的な相違に注目するとき明らかになってくるはずである。

第3節 プロティノスのストア派批判と永遠の意味

プロティノスの永遠観は、すでに本稿第2章第2節でみた「永遠と時間について」(Ⅲ7 [45])に最もよく示されている。彼はここでプラトンの『ティマイオス』(37d)で語られる「時間は永遠の動く似姿」という解釈を受け入れ、永遠を時間の原型(παράδειγμα)に位置付けている。永遠の定義づけはいくつか行われているが、第5章ではつぎのように述べられている。

永遠はすでに全体であることによって無限の生命であり、過ぎ去ってしまってもおらず、来ることになるのでもなく、そのいかなる部分も消耗しない。というのもそうでなければ、すでにそれは全体ではないだろうから。(Ⅲ7. 5. 25-28)

⁴⁴ Ⅲ8. 5. 10-11.

⁴⁵ ストア派においても、後世のピロンやエピクテトスの著作から観照の意義を見出すこともできるが、プロティノスの観照と同等に見ることはできない。Hadot, 1995, 84-86, 97.

プロティノスの永遠は、このように過去や未来といった時間の流れとは無縁で、その全体がいかなる場合でも消滅することのない無限の生命である。

ここで語られている「すでに (ἤδη)」という副詞は、時間という世界に対して「すでに」という意味であり、時間の生まれる前に「全体」が「すでに」存在していたことを示している。時間の生まれる前だから、「すでに」という語は時間的な意味で言われているのではなく、存在論的に先行するという意味である。すなわち永遠は、時間に存在論的に先行し、時間の範型として位置付けられているのである。

賢者の魂は推理思考をしてしまっているということを前節で見たが、このことは、賢者の観照が時間的な展開を必要とする推理思考の段階を終えて、時間の領域を超え、永遠の領域に到達しているということを示している。

一方ストア派が考える永遠は先にみたように、宇宙の周期的な生成と燃焼の繰り返しによって説明される永遠である。これは単なる時間の永久的な継続とは異なる独自の特徴を持ち、円環的な時間の無限回帰とも言われうる永遠だが⁴⁶、依然として時間を超えることのできない永遠である。このようにして、プロティノスの賢者の魂は、時間の内に生成流転する世界ではなく、これを超越する永遠の世界に住んでいるのに対して、ストア派の賢者の魂は、万有の魂とともに時間の内の世界に住んでいるのである。

プロティノスの体系における、一者、知性、魂という根本原理は、そもそも生成流転する世界、いわば物的な世界を成り立たせている原理で、この原理によって成り立つ世界は、物体主義によってはどうしても説明しきれないものである。したがって、ストア派の賢者の魂に、個別性を超越する観点が見られるとしても、プロティノスとは超越の意味内容が全く異なっているのである。

プロティノスは「魂の不死について」(IV7[2]) 第3章で、もしすべてが物体であれば、すべては滅び、万有さえも崩壊するだろうとストア派の理論を批判しているが⁴⁷。確かに彼らは、あらゆる存在(物体)に対する能動的原理としてのロゴスを認めながら、その原理自体も物体に帰してしまうことによって、ロゴスの永遠性の根拠を説明することには成功していないと思われる。

実際彼らは、物体とは拡がり(διάστημα)をもったものだと主張している⁴⁸。拡がりをもったものが、たとえそれがロゴスであれ神であれ、なぜ受動性を免れ、変化することがないのか何ら納得のいく説明は与えられていない。だからこそ断片集が示しているように、古来より多くの思想家から非難を受けることになったのだろう。

⁴⁶ ストア派の円環的時間については以下を参照。小浜、2000、91-100。

⁴⁷ IV7. 3. 18-35.

⁴⁸ SVF II. 357.

ストア派が賢者に託して志すところは、プロティノスに近いものがあったかもしれないが、プロティノスがストア派に対して「とどまることを望んでいる者達をここにほうっておかなければならない」⁴⁹と述べているように、物的・感覚的なものだけが実在であると信じてそれを乗り越えることのできない思想の限界がプロティノスによって指摘されているのである。プロティノスがストア派に対して問題としたのは、物体主義によって帰結する彼らの理論と、賢者に対する広遠な理想との乖離であったのかもしれない。

以上の考察から、ストア派とプロティノスの賢者の魂は、苦痛のうちにいる主体と幸福な主体としての賢者が別のものという点では一致しながらも、その「別のもの」という意味が、プロティノスの場合は永遠の世界と時間の世界という、全く次元の異なる区別であるのに対して、ストア派の場合は、同じ時間のうちの世界の、それも同じ物体のうちの区別にすぎないということが明らかになったと思われる。プロティノスのストア派批判は、存在様式における根本的な相違を指摘しているのである。

ただ彼は、ストア派の賢者の生き方に大いに共感を持っていたということも確かだと思われる。プロティノスの賢者がストア派の賢者と類似する点を多くもつ理由は、プロティノスがストア派の魂の非受動性やその非受動性を基礎付ける上位の原理との一体化といった説明方式に関して、自己の形而上学に基づく倫理的議論に適合させる形で活用し発展させたことによるのではないかと考えられる。

このことから、プロティノスの倫理的立場は、Dillon が述べるような、ストア派に超越的観点が加えられたものに過ぎないというよりも、超越的観点がプロティノスにとってはより先行し、より本質的であるということが理解できるのである。したがって、プロティノスにおいては、たとえ倫理的内容の議論であっても、「倫理的」分野という枠組みに限定して議論することは適当ではない。倫理的な言説だけでみるならば、Dillon のように、ストア派に類しているという見方へと導かれてしまうことになるのである。

こうしてわれわれは、プロティノスとストア派の賢者の比較をすることによって、プロティノスの幸福論を正しく理解するためには、なぜ形而上学的視野からみていかなければならないかということを確認することができた。

*

第Ⅱ部では、第Ⅰ部で概観したプロティノスの幸福についての議論と形而上学に基づく世界観が、いかなる哲学的伝統のもとに形成されてきたのかを、幸福論の内容に関連の深い

⁴⁹ I 4. 2. 53-54.

ものを中心にみてきた。プロティノスは、プラトンの思想を最も基本に置きながらも、その他の諸思想も様々な形で取り入れ、自己の思想形成に用いているということが認められた。

ここで明らかとなったことを、プロティノスの幸福論と関連させながらみていくと、以下のように述べることができる。すなわち、プロティノスは「幸福について」で、「思惟するものの現実活動」が感覚より先にあると語るところで、パルメニデスを引用している（I 4. 10. 6）。パルメニデスのあるものとは、成るものに対する不動の实在であり、プラトンも『ティマイオス』において、生成する世界の原型に、パルメニデスのあるものと共通する本性を与えている。だがプラトンは、パルメニデスがあるものについて永遠性を明らかにしてはしていなかったのに対して、原型の本性が永遠であることを明確化し、時間は永遠の動く似姿であると語る。原型はアイデアとしてみなすことができるので、アイデアの本性も無時間的永遠として考えることができる。

プロティノスも「幸福は時間によって増大するか」で、幸福な生は永遠に基づかなければならないと語り、プラトンの『ティマイオス』の永遠に関する一節を述べている（I 5. 7. 15）。プロティノスが、幸福の議論に関して、パルメニデスのあるものに由来すると思われる、プラトンのアイデアの永遠性に着目していたことは確かだと考えられる。したがって「思惟するものの現実活動」とは永遠的な活動を意味し、永遠的な实在とその活動が感覚的なものよりも先にあるとプロティノスは語ろうとしていたことが推量される。

そしてプラトンの『饗宴』では、人は美のアイデアの観照によって不死となり幸福になることができるということが述べられていた。『ティマイオス』におけるアイデア界と生成する世界の対比からみるならば、美のアイデアの観照とは永遠的なものに触れることであり、そのとき獲得される不死性はアイデアの永遠性を示唆している。またそのことが可能な魂の部分は、『ティマイオス』における、制作者から与えられた神的で不死的な部分とみなすことができる。プロティノスも「幸福について」で、完全な生は「知性的な本性のうちにある」（I 4. 3. 34）と述べて、幸福を知性的な部分に関連づけている。この点でもプロティノスは、プラトンの言説を引き継いでいるということが理解できる。

次にアリストテレスをみると、アリストテレスは、プラトンよりも明瞭な形で観照を幸福と結び付けている。彼は、幸福は知性の現実活動であり観照的な活動であると主張している。プロティノスも幸福を観照あるいは現実活動と結びつける点で、アリストテレスの幸福論を引き継いでいると考えられる。そしてプロティノスの幸福論に関する先行研究でみると同じく、アリストテレスの観照優位の幸福論は、実践を重視する立場から知性主義に傾きすぎると非難を受けていた。だがアリストテレスの知性は、思慮、知識、知恵の基礎となる諸原理にかかわるもの（1141a7-8）で、あらゆる知性的な営みの根本にある知

である。したがって、観照か実践かという対立軸のもとにとらえられるものではない。

そしてアリストテレスは知性を神的なもののみなしていた。知性を神的なものとして捉え、そこに人間の幸福の最善のものがある点で、プラトン、アリストテレス、プロティノスは同一の流れのうちにあると言える。

ただプロティノスは、プラトンが用いていなかった現実活動というアリストテレスの概念を幸福論の議論に用いている。その場合も観照を現実活動とほぼ同義に用いているので、プロティノスがプラトンと基本的な点で食い違うわけではないと言えるが、この現実活動の概念をプロティノスはいかなる意味で用いているのか調べてみなければならぬだろう。

以上のように、プロティノスの幸福論は、パルメニデスからプラトンへと引き継がれた感覚界と実在界の区別、そしてプラトンによって明確化された、実在界は永遠であるという世界把握が根本にあるということを理解することができた。実在界と感覚界、および永遠と時間の対比は、われわれがプロティノスの思想の概要でみたように、彼の形而上学の枠組みをなすものである。

アリストテレスは、プラトンのイデア論には反対しているが、知性の神性を認める点においてプラトンを引き継いでいる。プロティノスがアリストテレスの幸福に関する議論を採用するのも、プラトンの思想に適合しているからだと考えられる。

プロティノスがプラトンに適合するものを採用するという立場は、ストア派の場合においても同様である。プロティノスとストア派における賢者は、極めて類似しているように見えるが、プロティノスの世界観はストア派とは根本的なところで相違している。プロティノスがストア派の議論で採用しているような、徳のある賢者の魂の非受動性は、感覚界と実在界の区別があつて初めて首尾一貫した説明が可能となるのである。それゆえ、プロティノスのストア派の概念の受容も、プラトンのような世界把握の説明として有効である限りでのことだと考えることができるのである。

したがって、プロティノスが、幸福は徳にかかわり、魂の現実活動あるいは観照であると述べていることも、まずそこにはプラトンのような世界観に基づいて形成されたプロティノスの形而上学があり、アリストテレスやストア派の概念も、その枠組みのなかで受容されており、そのうえで、幸福論が展開されているという構図を描くことができると考えられる。

以上を踏まえて次に、プロティノスの幸福論を、彼の形而上学の視点から解釈していきたい。特に幸福論において重要な役割を果たしている、徳としてのカタルシス、観照、そして永遠に焦点を当てながらすすめていきたい。

第Ⅲ部

プロティノスにおける幸福

—カタルシス、観照、永遠—

第7章 幸福とカタルシス

ポルピュリオスは、プロティノスにとっての目的 (τέλος) と目標 (σκοπός) は、知性とあらゆる知性対象を越えて鎮座する神に近づき合一すること (τὸ ἐνωθῆναι) であり、ポルピュリオス自身は一回、プロティノスはポルピュリオスがともにいた時期 (263~268) だけでも4回合一したと声明している¹。合一の対象は「知性とあらゆる知性対象を超えて鎮座する神」だから、一者であることは明らかである。

もし幸福が、プラトンやアリストテレスが語っているように、人間にとっての究極目的だとすれば²、プロティノスにとっての幸福も、究極目的としての一者との合一だったのではないかということは十分に考えられることである³。プロティノスも「幸福について」(I 4 [46]) で、幸福は真に善きものの所有のうちに見出され、目指すべき目的は複数ではなくひとつでなければならないと語り幸福を目的と位置づけている (I 4. 6. 4-14)。

その場合、幸福がポルピュリオスの述べるような一者との合一を意味するのなら、幸福は「何回」と数えられるようなものということになるが、果たしてプロティノス自身は幸福を数えられるものと考えていたのだろうか。

ポルピュリオスは合一の記述とは別に、プロティノスの生活について異なる側面を描いている。それは「他人とともにあると同時に自己とともにあって、睡眠のとき以外は決して自己への注視をゆるめなかった」し、その睡眠も自己の知性への絶えざる「回帰 (ἐπιστροφή)」のために減らしていたという記述である。たとえば、プロティノスの執筆中に誰かがやってきて中断され、対談を終えて相手が帰ると、まるで談話の時間がなかったようにプロティノスは書き続けたという話が伝えられている⁴。プロティノスには常に変らぬ知性への眼差しがあったことを証言するものだが、これは合一の場合のように数えられるものではなく、ある一定の状態を表現していると考えられる。

¹ ポルピュリオス『プロティノス伝』23。

² プラトン『饗宴』24章 205a、アリストテレス『ニコマコス倫理学』1095a14-20、1176a1-3など。

³ Ciapalo (1997, 495) は、幸福は、善一者との合一の達成によって得られると主張し、その根拠として、「自然、観照、一者について」(III 8[30]) 8-10章を挙げる。しかし、ここでは、「幸福は一者との合一である」といった言及はなく、「われわれ」は一者に対して「把握する (λαμβάνω)」や「熟慮する (συννοέω)」(10. 32-33) といった用語が用いられている。したがって魂は知性を通して一者の理解を得るとはいえるが、一者との合一を示唆するものではない。

⁴ ポルピュリオス『プロティノス伝』8。

ポルピュリオスによるプロティノスの人生の描写は、プロティノスの考える幸福な生への理解に重要なヒントを与えてくれているように思われる。もちろんその答えはプロティノス自身の著書から探さなければならない。

本章ではポルピュリオスの述べるような合一が、プロティノスの幸福の概念に適合するのかどうかという予備的考察を行ったうえで、プロティノス自身が幸福に関する論文で述べている基本的見解に従って、徳の問題から取り組んでいきたい。

第1節 幸福は数えられない

プロティノスの究極目的は一者と「合一すること」であるというポルピュリオスの報告に対して、プロティノス自身は幸福に関する主要な論文「幸福について」や「幸福は時間によって増大するか」のなかで、一者との合一を示すような説明をしていない。

本稿第1章でみた「幸福について」の幸福に関する主要な言説は以下のようなものであった。

①幸福であることと善く生きることは同じとみることができるが、その善く生きるという場合の生は、「理性的な生」である。②幸福は完全な生であり、知性的な本性のうちにある。③幸福な人は現実活動において完全な生であり、徳によって望ましくないものや劣悪なものに対抗することができる。④思惟するものの現実活動は気付かれぬがくわれわれとであり、意識に先立つものである。⑤幸福は魂の現実活動だが、すべての魂のことではない。⑥魂の現実活動は観照と同一のものとみなされうる。⑦賢者は善を観照している⑧賢者の関心事は、知恵や徳、最善の観照や最善であることである。

ここには、なにか合一を示唆するような言及は特に認められない。幸福であることは、知性的な本性のうちにある魂の現実活動ということが主に述べられている。

また「幸福は時間によって増大するか」では、幸福であることは「現にあることのうちにあり (ἐν τῷ παρῆναι)、生命の現実活動 (ἡ ἐνέργεια τῆς ζωῆς) なのである」(I 5. 1. 1-4)、そしてその生は「善き生に基づくものであるからには、……それは時間によって数えられるべきではなく、永遠によるのでなければならない」(I 5. 7. 20-22) とある。

ここでは、幸福であることは、時間によって測られるようなものではなく、実在のうちにあり、永遠に基づくものだとされる。幸福であることが永遠に基づくものならば、少なくとも回数が多いほうがいいのか、そのようなものではないはずである。

さらには「幸福であることは実践のうちにあることだとみなすことは、幸福であることを徳や魂の外に定める人のすることである。というのも、魂の現実活動は、思慮を働かせることの中にあり、魂自身のうちでこのように活動することなのだから。そしてそれが幸

福な活動なのである」(I 5. 10. 20-23)と言われ、幸福であることは徳や魂にかかわり思慮を働かせることのうちにあって、魂の現実活動であると言われていることが確認される。

したがって、合一にかかわるようなことは特に言われていないといえよう。ただし「幸福について」で、賢者は善を観照している (I 4. 13. 11-12) と述べられている箇所は、善との合一という解釈も可能かもしれない。

そこで合一と言われる場合どのような特徴があるのか、別の論文のうち、合一を示唆すると一般に言われる一節を取り上げてみよう⁵。それは「幸福は時間によって増大するか」とほぼ同時期に書かれた「いかにしてアイデアの群れが成立したか。および善者について」(VI 7[38])の善に関するものである。そこでは、まず知性へ至る学びの途が示され、魂は知性に至ると、次のようになると述べられる。

観照するものであると同時に観照対象となり、自分自身と他のもろもろのものを観る者は、実在であり、知性であり、完全無欠な生きもの (ζῶον παντελές) となっていて、もはや外から自分をみるのではないので、このようになることによって近くなり、かものは隣接し、すでにすぐ近くにおいて全知性対象のうえに光輝いているのである。

(VI 7. 36. 10-15)

知性の段階では、観照するものと観照対象とは同一のものとなり、実在であり知性であり完全無欠な生きものとなっている。プラトンの『ティマイオス』のモデルが、まさに完全無欠な生きものと言われていた⁶。モデルは、常に同一を保つ永遠に有るものである。プロティノスの場合は、完全無欠な生きものは知性である。ここまできると、善はすぐ間近にあって光り輝いているのである。

そしてこの一節の後に、知性に至った人は知性にとどまらないという言及がある。

教え導かれて美しいもののうちに座を占めて、まさに有るところのものの中で思惟するということまでくると、そこで人はすべての学び事を放棄する。そしてほかならぬ知性のいわば波にさらわれて、いわば膨れあがるその波によって高く揚げられて、どうしてなのかわからぬままに突如として (ἐξαίφνης) 観るのである。しかしその観照 (θεά) は、目を光で満たすのだが、光を通じて別のものを見させるのではなく、それ

⁵ Armstrong (1988, 79) は、VI 7 論文を評して、合一に関する「プロティノスの最も十全強固な説明となっている」と考え「彼の神秘主義と形而上学的一致を、『エネアデス』のそのほかのいかなる論文よりも明確に示している」と述べている。なお合一に関しては以下を参照。堀江、2007。岡野、2008、151-187。

⁶ プラトン『ティマイオス』31b1。

自体が観る対象なのである。(VI7. 36. 15-21)

「突如として (ἐξαίφνης)」は、プラトンの『饗宴』の美のアイデアに遭遇したときの言葉だが⁷、ここでは学ぶという段階を終え、一挙に上昇し、光そのものを観るような事態として述べられている。波にさらわれ高く揚げられるという表現が、その突然性をよく表している。明らかにこの内容は、知性を超えてその上位者へと上昇していくことを語っており、プロティノスにとって最高の境地を説明するものだと考えられる。まさに神秘の合一とは、かくばかりのものかと想像させるような描写であり、プロティノス自身の体験をも憶測させるものである。そしてこれを、一者あるいは善との合一といっても差し支えないかもしれない。

では「幸福は時間によって増大するか」でみたように、「魂の現実活動は、思慮を働かせることの中にあり、自身のうちでそのように活動することである。そしてそれが幸福なありかたなのである」(I 5.10. 22-23)とされていたことと、上記の内容は一致すると言えるのだろうか。幸福であることは、知性そのものになることでも、一者に近づくことでもなく、魂の現実活動と言われているのである。もちろんその魂は知性的な本性のうちにある魂だから、魂も知性と同一レベルで考えることもできるだろう。だが幸福に関する2つの論文においては、知性を超えるとか、存在(有るもの)を超えるとといったことは何も述べられていない。むしろわれわれは「幸福について」のうちの次のような一節に注目したい。

すると彼にとって善とは何なのか。彼が所有しているまさに彼自身が、彼にとって善なのである。しかし、かなたの善 (τὸ ἐπέκεινα)は、彼自身のうちにある善の原因なのであり、彼のところにある善とは別のありかたの善である。(I 4. 4. 18-20)

賢者の所有する善とかなたの善が別のものとして説明されている。賢者とかなたの善は同一化されておらず、あくまでもかなたの善は彼にとっての善の原因としてある。もし合一が幸福であることの要件ならば、賢者は常にかしこの善と一体化していなければならないが、この一節からみても善と一体化しているわけではないことがわかる。このことからみても、合一に関して言われている記述と、幸福に関して言われている記述とは一致しないと考えられる。そうすると、プロティノスは善を目標に置いていなかったという可能性も考えられるが、6章では、目的はひとつでなければならず、それは善の所有であるという

⁷ プラトン『饗宴』210e4。

ことが述べられているし（I 4. 6. 4-13）、他の論文でもそのことは言われているのである。たとえば「ディアレクティケーについて」（I 3[20]）では、「われわれが向かうべきところは善であり、第一の原理である」（I 3. 1. 2-3）と明記されている。

したがって、プロティノスにおいては、究極目的は善であり、あるいは善の所有であるが、そのことと幸福であると言われることは別であり、幸福であると言われるときには、善を所有している魂のありかたが問題になっていると考えた方が適切であろう。

賢者の魂は知性の段階にいたれば、知性の力に与り善の光に照らされて、知性の現実活動によって善を観照することは必然である。ただ特に引用で挙げたような合一を示唆する事態は、知性の観照の2つのありかたに関わってくるのではないかと推測される。

すなわち知性の観照の対象に2つのものがある。ひとつは自己自身でもある知性対象（νοητόν）であり、いまひとつは善あるいは一者である。その区別は「知性は、思惟の能力をもち、それによって自己のうちに眺めるのだが、他方で知性は自己を超えるものを、一種の傾注（ἐπιβολή）と受容（παραδοχή）によって眺める能力をもつ」（VI 7. 35. 20-22）と言われる。前者が正気の知性の（νοῦ ἔμφρονος）観照であり、後者は恋する知性（νοῦς ἐρώων）あるいは神酒に酔った（μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος）知性だとも言われる（VI 7. 35. 23-25）。

知性の観照のこの2つのありかたは、いずれも善を観照しているのだが、正気といわれる知性の観照は、善が多となっていればアイデアとして知性のうちに対象化され、それを冷静に思惟する観照のありかただが、酔った知性の観照は直接的な善の観照ということができるかもしれない。

魂が知性のうちの生命となることができるのなら、結果として魂も知性のもつ2つの観照のありかたに与るといえる。ただし魂が合一の体験をして下降し、我に返りその体験を語るときには、「幸福である」とは言われず、「よい情念（εὐπάθεια）」をもったと言われ（VI 7. 34. 38）、知性が恋する知性から正気の知性にもどったときも（VI 7. 35. 26）同じ言葉が用いられている。

この「よい情念（εὐπάθεια）」という語は、一般にストア派が賢者のすぐれたありかたに用いることが知られているが、プラトンが『パイドロス』で、魂が知性に導かれて、天の回転に運ばれて一回りにする間に真実在を目にした後の体験として「よい体験をする（εὐπαθέω）」という動詞を用いていることから⁸、プロティノスはこの語を意識して「よい情念」という語を用いたのかもしれない。しかしこの言葉に示されているように、合一は一種の体験であって、状態ではないし生命とも言えない。一方幸福であることは、「ありかた（διακείσθαι）のうちに」あるとされ、「生命の現実活動（ἡ ἐνέργεια τῆς ζωῆς）」と言わ

⁸ プラトン『パイドロス』247d4。

れるのである（I 5. 1. 4）。

魂は知性の段階に至れば善との合一も視野に入ること、それは至福とさえいえるのかもしれない。しかし知性の段階に至れば、善と合一しなくても善を眺めることはできるのである。幸福であることにとって重要なのは、合一しているかどうかではなく、魂のありかたである。すなわち、幸福な人は「徳の点で完全な人」（I 4. 15. 16）であり、「そのありかた（διάθεσις）は、現にあることのうちにあり、生命の現実活動なのである」（I 5. 1. 4-5）と言われるのである。いってみれば幸福の問題にとっては、＜徳をもつ魂＞と＜魂の現実活動＞という面が重要なのである。

合一に関する問題は極めて困難な内容をはらむものであり⁹、より多くのテキストに当たらなければ明確な判断はできかねるが¹⁰、ここでの主題は幸福なのであるから、これ以上合一の問題に踏み込むことは差し控え、プロティノスの語る幸福が、合一であるという前提をもつ必要はないということの確認だけにとどめておきたい。

そして、幸福に関する第一の考察として、徳の問題に入っていきたい。

第2節 徳とカタルシス

-
- ⁹ 鷲見（1988, 5）は、合一が知性の放棄であることから、幸福の根拠が放棄されることになる可能性を指摘し、幸福論のかかえる問題点を指摘する。このことは、合一が何であるかということをつえたうで議論されなければならないという点で大きな課題である。
- ¹⁰ 「善なるもの一なるもの」（VI 9. [9]）では、次のような合一を想定させる言及がある。「なぜなら、このばあい、人が自分だけになるといっても、それは存在になるのではなくて、かのものと自分が交わる限りにおいて、存在を超越したかなたにいたるのでなければならぬからである。…そしてまたこのような自己を脱け出して、いわば模型に対する原型のごときものへと歩を移して行く時、人は行程の目的（τέλος）をそこに完了したことになるであろう。そしてそのような観照から外れて下へ落ちて来るにしても、またふたたび自己のうちの徳を呼び起こして、自分がすっかり秩序を回復してしまっているのをしかと認めるにいたるならば、またふたたびわが身は徳の力によって軽くなり、知性にいたって、知恵を通して直接かのものに到達することになるであろう。そしてかくのごときが神々の生活であり、人間のうちでも神々のごとき、幸福なる人々の生活なのである。それはすなわちこの世の他のいっさいからの解脱（ἀπαλλαγὴ）であって、この世の快樂を顧みぬ生活なのである。自分ひとりだけになって、かのものひとりだけを目ざしてのがれ行くことなのである」（11. 41-51、田中美知太郎訳）。「存在を超越した」と言った言葉は、知性を超える表現であるし、「知恵を通して直接かのものに到達する」といったことも合一を思わせる。それが「神々のごとき幸福な人々の生活」と言われているのだから、この一節をもって、幸福は合一であると主張することも可能であるようにも思われる。しかし、むしろ、幸福な賢者にはかくのごとき観照もあると考えた方がよく、知性の生が幸福であるという、プロティノスの幸福に関する2つの論文の基本的立場を翻す理由にはならないと考える。

アリストテレスは究極的な幸福は神的で人間の水準を超えていると考え¹¹、クリュシッポスは、徳を所有するがゆえに幸福と言われる賢者を、自己も含めて誰にも認めなかったという¹²。一方プロティノスは、人々のうちにも幸福はあると主張している¹³。

「幸福について」では、数々の劣悪なことや不運が、あたかも人生に押し寄せる嵐のように描写され、このような嵐の中で生きなければならない死すべき人間であっても、幸福であることが可能であると言われている。肉体的に様々な困難や苦痛をかかえながら、高貴な生を全うする賢者の姿は、プロティノス自身がその人生を回顧しているかのようでもある。

では賢者が、遁世したり死後の生を期待して自殺することなく、数々の劣悪なものに囲まれながらも幸福に生きることができるのはどのようにしてなのだろうか。プロティノスは、賢者は「望ましくないものが表れたときには、それらに対して徳をもって 対抗させる」（I 4. 8. 28-29）と語る。これとほぼ同様のことは、「グノーシス派に対して」（II 9[33]）という論文でも述べられている。「われわれは、この世界にいるときは、徳によって、もろもろの打撃を押し返すだろう」（II 9. 18. 27-28）と。このことから、賢者が幸福と言われるのは、賢者の所有する徳によるものだ と推定される。それでは徳とはどのようなものであろうか。

徳 (ἀρετή) という語は、ギリシア語で一般に「優秀さ、良さ、美点」といった意味を持ち、プラトンの『国家』第4巻 (427e-444a) では、「知恵」「勇気」「節制」「正義」が徳の主要なものとして扱われている。これらはプラトン以来の伝統のなかで、人々にとって共通した徳概念であった。プロティノスが語る賢者の徳は、これらと同じものであろうか。それにまた、徳がなぜ幸福にむすびつくのだろうか。ここでの課題は、賢者の徳がいかなるもので、幸福とどのようにかかわりを持っているのかを明らかにすることである。

1. 市民的徳と高度の徳

プロティノスの徳に関する議論については、まず「徳について」（I 2[19]）をみていきたい。ここで彼は、プラトンが、この世を逃れるということは神に似ることであり、似ることは、知恵とともに神を敬う正しい人になることだとする『テアイテトス』の一節を解釈して¹⁴、徳によって神に似るのならば、神も徳をもつのだろうか と自問する。

¹¹ アリストテレス 『ニコマコス倫理学』 1177b26-27。

¹² SVF III 662.

¹³ I 4. 4. 4-5.

¹⁴ プラトン 『テアイテトス』 176a-b.

プロティノスは、市民的徳といわれるような諸徳を神がもっているのは適当ではないだろうと考える。市民的徳とは、「推理思考する部分にある思慮」、「怒りにかられる部分にある勇氣」、「推理計算する部分に対する欲望的な部分の一種の同意や協調における節制」「これらのそれぞれが支配権と支配されることについての本分を共につくす正義」などである。

(I 2. 1. 16-21)

ではこれらの徳が、なぜ市民的 (πολιτική) >と付け加えて呼ばれなければならないのか。『国家』では、人間の魂の徳が、都市国家 (πόλις) の徳—いわば国の<良さ>—になぞらえられて議論されている (368c-369a, 434d-435e)。魂には、「それによって推理思考する理知的な部分 (τὸ ὃ λογίζεται λογιστικόν)」と、「それによって恋し、飢え、乾き、そのほかもろもろの欲望に動揺する非理知的部分」、そして「それによって憤慨する気概的な部分」があり (439d-e)、これらは国においても魂においても同じ種類と数があるとされる。これら三つのものの働きと関係性が徳とむすびついている。

すなわち理知的な部分は「知恵」にかかわり、気概的な部分は「勇氣」にかかわる。「節制」は本性において劣ったものと優れたもの間のどちらが支配すべきかに関する合意 (ὁμόνοια) や協調 (συμφωνία) (432a) だとされ、「正義」はそれぞれの部分が支配権と支配されることについて自分の分をなす (443b) ことだとされる。

これら都市国家の徳と類比して述べられている徳は、プロティノスが<市民的>と呼んでいるものに、説明の内容においてもほぼ一致する。そしてプラトンは時に、これらの徳のそれぞれにも何らかの区別があるかのように語るところがある。たとえば、法律にかなった考えを保持することを「勇氣」と定めながらも、「市民的徳ということを受け入れたうえで (ἀποδέχου πολιτικήν)」 (430c) と付け加えている。

さらに『パイドン』では、哲学や知性を欠いた、習慣や訓練から生じてくるような場合の「節制」や「正義」といった徳を、「大衆的で市民的な徳 (δημοτική καὶ πολιτική ἀρετή)」 (82a12-b1) と述べているところがある。ここでは、哲学も知性も用いない、単なる習慣に従って、徳と呼ばれるような諸行為に励む人々が批判されている。プロティノスの考える市民的徳は、プラトンのこれらの言説からきているものと推測される。

このような市民的とか、大衆的といわれるような徳を神がもつことはないプロティノスは考えるが¹⁵、ただ市民的徳が神にふさわしくないとしても、徳をもつ人も神のようだとされることもある。その場合、それは徳をもつ人のうちに、徳の優れた点—たとえば秩序や規律や協調—が表れているからではないか。プロティノスは火と温かさの関係を例に

¹⁵ O'Meara (2003, 41) は、プラトンの場合は諸徳を、人間だけでなく神にも帰しているようだとみている。しかしプラトンも、少なくとも習慣や訓練からくる徳まで神に帰することはないと思われる。

とりながら、人は秩序や規律や協調をかゝの地から分有することによって徳をもつが、かゝの地ではそれらは必要ではなく、したがって徳によって神に似るからといって、神も徳をもつ必然性はないと考える（I 2. 1. 31-52）。

人間の徳が、神にふさわしくないという見解は、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』（第10巻8章、1178b）で「神々が契約したり、与ったものを返したりするのはばかげている」と述べていることと共通しているようにも思われる¹⁶。しかし、アリストテレスには、人々が徳をもつのは「分有することによって」という考えは無論ない。それは、イデア論をとらない彼の立場からすれば当然のことであろう。

プロティノスは、プラトンが徳に「市民的な」という語を付け加えたり、徳を別のところで「カタルシス」と呼んでいることから、プラトンがそれによって神に似ると言っている徳は、市民的徳とは別の高度の徳（μείζων ἀρετή）¹⁷のことだと考える（I 2. 3. 1-10）。そこでカタルシスとは何か調べてみなければならない。

2. 情念の清めとしてのカタルシス

プロティノスが、プラトンのカタルシスに関する言説で念頭に置いている最も重要な対話篇は『パイドン』であろう。ソクラテスは、肉体はこれを養うためにも面倒が多く、様々の情念にも満たされるのだから、肉体とともにあるときは人間には本当に知恵を得ることは不可能だが、生きている間、できるだけカタルシスによって肉体から離れて、純粹に自分自身だけで生きるようにしなければならないと語る（66b-67d）。そして「本当に真実なものとは、節制であれ、正義であれ、勇気であれ、そのようなもの（快樂、恐怖）からの一種のカタルシス（κάθαρσις）であって、思慮（φρόνησις）そのものはある種の浄化の手段（καθαρός）ではないか」（69b1-c3）という一節から、徳はカタルシスと言われていることが確認できるのである。

カタルシス（κάθαρσις）は、英語で purification や cleansing と訳され、日本語では「清め」や「浄化」と訳することができるだろう。一般に、宗教的な意味としての罪やけがれからの浄化、あるいは医療的な意味として病的な体液の除去などの意味でも用いられたよう

¹⁶ Cf. Armstrong, 1966, 124.

¹⁷ 「高度の徳（μείζων ἀρετή）」は、厳密に訳すと「より大いなる徳」である。ここでは邦訳に従い高度の徳と訳す。Dillon（1994, 331）は、プラトンには、プロティノスのような市民的徳とカタルシスにあたる徳との区別は見出されないと考える。明確な区別はないかもしれないが、プラトンのいくつかのテキストから、プロティノスのように読み取ることは不可能ではない。プロティノスの場合には、発展解釈的な面があることは確かであろう。

である¹⁸。

プラトンの言説から考えると、カタルシスは肉体から離れる手段であり、離れること（ἀπαλλαγή）とは、その肉体に生じる快樂や恐怖といった諸情念を除去するという意味で用いられている。

プロティノスも、「魂が肉体とまじりあって、それと同じように感じるようになって、すべてをいっしょに考えることで悪くなっている」（I 2. 3. 11-13）と考える。魂が純粹で清らかでないのは、魂が肉体と同じ体験をすることによるのだから、いかにして魂がこの体験をしないようにすることができるのかが問題である。だが魂が肉体と同じ体験をせずに情念をもたないようになるということは、そもそもどういう意味なのだろうか。

プラトンが『国家』で語っているような3つの種類の魂を認める場合、少なくとも気概的部分や欲望的部分は情念にかかわっているように思われる。プロティノスがこの説に従うならば、魂には本性的に、情念にかかわる部分があると認めなければならないのではないか。

魂の諸部分と情念の関係については「非物的なものの非受動性」（III 6[26]）から、プロティノスの見解をみてみよう。

a) 情念とはなにか

プロティノスは、魂の受動をめぐる問題を論考の前半（1～5章）で取り上げる。彼の魂に対する基本的見方は、いかなる外的なものにも影響されない非受動性を特徴とする。だが魂は非受動的だとしても、一般に苦しんだり、怒ったり、恐れたりといった情念をもち、何らかの外的なものに影響されているように思われる。彼は「魂が全く受動することがないならば、なぜ哲学によって魂を非受動にする必要があるのか」（III 6. 5. 1-2）という問いを立て、情念はどこから生じ、何を魂から取り除かなければならないのかを明らかにしようとする。これを明確に捉えることによって、哲学の意義も明らかになってくるはずだと彼は考えているのである。

そこでまず、魂の受動性と情念の関係が考察される。たとえば、魂の推理思想的な部分に偽りの思いなしが生じたり、魂の気概的部分が勇敢から臆病になったり、あるいは欲望的部分が、あるときは節制を保ち、あるときは放縦になると言われるのはなぜかと問う（III 6. 2. 24-29）。

¹⁸ Liddel & Scott, 1968, 851. プラトンが述べているような、肉体の浄化としての「カタルシス」の考えのうちには、当時の宗教的状况（特にオルフェウス教、ピュタゴラス派など）の影響を見ることは可能である。しかし、プラトンのそれらの受容は、Morgan (1992) も指摘するように、採用、適用、拒否といった選択的なものであったと思われる。

それぞれの部分で、偽りの思いなしが生じたり、あるいは勇敢から臆病へ、節制から放縦へという変化をもつのであれば、それらは何らかの受動的状態によって変化していると言えるのではないか。とりわけプロティノスは、偽りの思いなしこそ、悪徳を生み出すものだと考える（Ⅲ6. 2. 24-25）。偽りの思いなしが魂の推理思考的部分に生じて、魂が動揺するならば、確かに推理思考的部分といえども状態の変化を被っているという可能性を認めなければならないかもしれない。

だがプロティノスは、それぞれの魂はそれが何であれ、決して変化しないという立場を一貫して持つ。その論理は、次のようなものである。

魂のそれぞれの部分が徳のうちにあるときは、それはそれぞれがそれによってロゴスに耳を傾けるものとなっているところの本質にもとづいて現実活動している（ἐνεργεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν）のだ、とわれわれは語ろう。そして推理思考的部分（λογιζόμενον）は知性からくるロゴスに、他の部分は推理思考的部分からくるロゴスに耳を傾けている。あるいはロゴスに耳を傾けるということは、ちょうど「見る」ことのようなものだが、それは形をあたえられることによって見るのではなく、見ているときには、見るものとなり、現実においてあるものとなることによって見るのである。ちょうど視覚が、可能的にある場合でも（δυνάμει）、現実的にある場合でも（ἐνεργείᾳ）、実質の点で同じものであって、その現実活動は変化（ἀλλοίωσις）ではなく、それが所有しているものに近づくと同時に知っているものとなっており、しかもそれは非受動的に知るのと同様に、推理思考的部分も知性に対してそのような関係にあり、そのような仕方で見るのである。（Ⅲ6. 2. 29-38）

魂は徳のうちにあるときは、「本質に基づいて現実活動している」と言われることから考えれば、魂はその本質において徳があるということになる。そしてそれは、ロゴスに「耳を傾ける」とか「見る」と表現されるような現実活動によるものなのである。

ここで可能的とか現実的とか言われるのは、魂が「本質に基づいて活動している」か、そうではないか、つまり知性からくるロゴスに耳を傾けているか、そうではないかという点で、その状態に区別があるだけである。プロティノスはこれを<変化（ἀλλοίωσις）>とは考えない。魂が別のものになるわけではないからである¹⁹。

では、偽りの思いなしが生じたり、勇敢から臆病へ、節制から放縦へということのうち

¹⁹ プロティノスの、魂における「現実的」と「可能的」という用語の用い方は、知性に対する魂のあり方という点で、アリストテレスの用法とは異なっている。詳しくは本稿第9章で扱う。

にはなにが起こっているのだろうか。

思いなしは、視覚の喩えで説明される。視覚において見る活動を行っているとき、目は受動体(τὸ πάσχον)であり、思いなしはその場合の視覚像(ὀράματα)にあたる(Ⅲ6. 2. 53-55)。ここには見ることに於いて3つのものが設定されている。見る能力としての視覚、見る道具としての目、見る対象としての視覚像である。視覚という能力を発揮しているとき、何らかの変化を被っているのは感覚器官としての目で、そのうちに視覚像が表れるが、視覚能力は変化を被らないというわけである。いわば、見る能力にはそれ自体に何かが付け加わるのではなく、見る能力の行使である。

魂が視覚としての見る能力に対比されるとすれば、視覚像にあたるものは何に対比されるのだろうか。4章では、表象(φαντασία)こそ第一義的な意味での思いなしである(Ⅲ6. 4. 19-20)と述べられているので、表象が視覚像に対比されるものだと考えられる。だが、表象が偽りの思いなしだとしても、表象とは何なのかが判然としない。そこで、「認識する諸存在とかなたのものについて」(V3[49])第3章から、思いなしと理性的な魂の関係の説明を少し求めてみたい。

b) 表象とは何か

プロティノスは、一人の人間を見たときの過程を次のように述べる。

さて感覚は、人間をみて理性に(διανοία)その印影(τύπον)を与える。では理性は何と言うだろうか。いや、まだ何も言わずに、認識してただ立ち止まっている。ただしそれが自分自身に対して「これは誰だろう」と対話するなら話は別である。つまり、もし以前にこの人に会ったならば、記憶を用いて「ソクラテスだ」と言うだろう。そしてその姿を詳しく調べるならば、それは表象が与えたものを分割しているのだ。ではもし「善い人か」と言う場合には、感覚を通して知ったもろもろのことをもとにしてそう言ったのだが、そのことについて語ったことを、理性は自分のもとに善の基準を持っているということによって、すでに自分から得ているのだ。(V3. 3. 1-9)

プロティノスは、人がある人を見るとき魂の働きをこのような展開として示す。ここにはいくつかの段階がある。まず①人間の印影を感覚から理性が受け取って認識する段階、次に②「誰だろう」と自分自身に問いかけて、記憶を用いて「ソクラテスだ」と言う段階。そしてさらに③表象が与えるものを分割してその姿を詳しく調べる段階。最後に④その人が「善い人」かどうかを判断する段階である。

つまり①と②は表象が形成される段階で、③はその表象を分析し④は分析結果を自分の

善の基準に照らし合わせて判断しているのである。表象が思いなしだとすると、思いなしは①と②のように、感覚と記憶にかかわって生じ、まだ理性の分析をうける前のものだと考えられる。

表象は、視覚やそのほかの知覚の能力が外的なものから理性へ届ける像、すなわち外的なものをもとにして魂の作り出す像、いわば心像のようなものだろう。プロティノスの考える思いなしはこのようなものと推測される。この場合、魂の推理思考的部分はつくりだされた表象を分析したり判断したりはするのだが、表象が、分析したり判断したりする<能力自体>に影響を与えることはないのである。つまり表象がなんであれ、推理考察する魂にとって判断するかしないかの違いがあるだけである。

では次に、気概的部分や欲望的部分にかかわる、勇敢から臆病へ、節制から放縦といった変化はどのように説明されているのか「非物体的なものの非受動性について」に戻って見てみよう。

c) 魂の変化とは何か

魂が臆病になるのは、次のような原因が考えられている。①ロゴスを観ない②劣っている状態のロゴスを観る③身体的な欠陥④活動が妨げられている⑤動きがかきたてられない(Ⅲ6. 2. 55-59)。これらの原因には、ロゴスとの関係と、肉体や外的な関係が含まれている。気概的魂が、推理考察する部分と欲望的部分の間におかれることから、両面の原因が考えられるのであろう。

放縦になることに関しては、欲望的部分が自分だけで活動し、ほかのものがいないときに生じるとされる。「推理思考する部分は知性からくるロゴスに、他の部分は推理思考する部分からくるロゴスに耳を傾けている」(Ⅲ6. 2. 31-32)という関係から考えると、ロゴスを「聞く」ことができないことによって放縦になると考えられる。

だが、魂の諸部分がロゴスに耳をかさないから臆病や放縦になるのなら、魂は臆病や放縦に「なって」、変化しているのではないか。だがプロティノスにとって「なる」ことの主体、変化する主体は魂ではない。

たとえば「恥ずかしさ」の例をあげて、それは恥ずかしい思いなしが魂に生じる一方で、魂の「いわば所有物」としての肉体が、血液の面で変わったからだと彼は考える。魂の「いわば所有物」と言われるのは、魂のないものではないからだと注意が喚起される(Ⅲ6. 3. 11-15)。したがって、この場合の肉体は、魂に対置されるような肉体ではなく、魂のある生きものと捉えることができる。人は恥ずかしいとき、意識することなく顔が赤らむことがあるが、このような状況をプロティノスは考えているのだろう。「恥ずかしさ」は、思いなしと肉体の両面にかかわっていると考えられる。

また欲望にかかわるものも、その始まりは魂にあるとしたうえで、「われわれが、欲望や、推理思考や、思いなしのうちで魂は動くと言うのは、魂がそのようなことを行って動揺するのではなく、もろもろの動が魂自身から生じているということなのだ」(Ⅲ6. 3. 22-24)と彼は述べる。魂が欲望によって動くのでもなく、思いなしによって影響されるのでもなく、それらのものは、魂が動かすことによって生じてくる。そうすると、魂はどの部分であれ情念の主体ではなく、動の能力を与えるものもしくは、動の能力そのものということができるであろう。

「魂は自らを動かす」という説は、言うまでもなくプラトンの魂論²⁰を引き継いだものである。プロティノスはこの魂の見かたを解釈して、魂の動を生命(τὸ ζῆν)だと考えるが、その場合も別のものになるような動ではなく、「変化することのない、本性に基づく生命活動(ἡ ἐνέργεια ἢ κατὰ φύσιν ζωὴ οὐκ ἐξιστάσα)」(Ⅲ6. 3. 26)だとするのである。

プロティノスのこのような、非受動的で変化のない魂という視点からみると、魂には「推理思考的部分は知性から、他の部分²¹は推理思考的部分からくるロゴスに耳を傾けている」(Ⅲ6. 2. 31-32)という区分はあっても、本質的にすべて非受動的な魂ということができるであろう。ではなぜプロティノスは、魂の受動的な部分と非受動的な部分とを区別しているのでしょうか。

受動の状態は、魂と身体からなる合一体のほうに関連するとみられている。魂の受動的な部分²²は、「ある種の形相(εἶδος τι)」(Ⅲ6. 4. 31)で、欲望的部分、栄養摂取や成長にかかわる部分、そして生殖にかかわる部分²³は、この形相の根(ρίζα)であり、始まり(ἀρχή)であるとされるのである(Ⅲ6. 4. 32-34)。このことから「ある種の形相」とは、合一体において素材と結び付いている欲望的部分、栄養摂取や成長にかかわる部分、生殖にかかわる部分ということになる。

では怒りにかかわると言われる気概的部分は、どちらに入るのだろうか。この論文では明確には述べられていないが、「魂の諸問題について」(Ⅳ4 [28])では、怒りは、胆汁や血液の動きにかかわっているとして、魂の植物的、生殖的部分から生じるとされている(Ⅳ4. 28. 30-58)。したがって、気概的部分も合一体のほうに帰されることになる。

これらの魂は変化するものとともにあり受動にかかわっているとはいえ、自らは受動しない。魂の成長にかかわる部分²⁴は、成長させながら自分も成長するのではなく、むしろ現実活動であると(Ⅲ6. 4. 38-41)いわれているようなありかたで、変化するものにかかわっているのである。

以上のようなプロティノスの情念にかかわる言説は、情念が生じる人間の内面と身体

²⁰ プラトン『パイドロス』245c-246a、『ティマイオス』46d-e、『法律』895c-897b、966eなど参照。

むすびつきについて論じられた、極めて詳細な心理学的自己分析のようなものといえよう。確かに人は感情が高まるときには、精神の動きだけでなく身体的な面においても様々な変化が伴っていることが認められる。だが一方で、そのような感情も自分自身で切り替えることもできるのである。

d) 夢からの覚醒としてのカタルシス

プロティノスは、ロゴスによる情念の除去を、夢を見る人に喩えて「それはちょうど人が、夢の中の幻影（φαντασίας）を取り除き、幻影をみている魂を目覚めさせようとして、もろもろの情念は魂が作ったのだと言うようなものだ」（Ⅲ6. 5. 10-12）と述べる。夢を見ている人は、プラトンの洞窟の比喩の、洞窟の中に縛められて影だけを見て暮らしている囚人を思い起こさせる²¹。

夢を見ている最中は、夢の世界に夢中になって、それが真実だと信じて、自分自身を目覚めさせることはなかなかできないが、夢から覚めてくる途上では、この喩えのような夢の世界と自己の意識の分離が確かに生じてきているように思われる。そうすると、幻影を取り払うには、まず少しでも覚めてくる必要がある。覚めるための助けとなるものがロゴスであり、覚めてしまった状態に移るプロセスにおいて、カタルシスの働きが重要な意味をもつことになる。プロティノスは、カタルシスや肉体からの分離について次のように述べる。

カタルシスは、ただ一人で離れていて、他のものとともにいることもせず、他のものに目を向けることもせず、どのような思いなしであろうと、あるいは情念であろうと、すでに述べたように、もろもろの影像（εἰδωλα）を見ないようにして、影像から情念をつくらないことである。……それゆえ、受動的な部分のカタルシスは、もろもろの不条理な影像からの目覚めであり、見ないようにすることであり、分離は、下位のものについて、余りにも傾かないようにして、また下位のものについての表象をもたないことである。（Ⅲ6. 5. 15-25）

「もろもろの影像（εἰδωλα）」から作り出される情念は、外的なものが原因ではなく、魂がつくるのだから、結局自分自身に原因があり、それゆえそれらも自分で取り除くことが可能である。プロティノスが語っている「見ないようにする」とは、外の世界から目を閉ざすという意味ではなく、自己のうちの、情念を引き起こしている要因としての影像を見

²¹ プラトン『国家』514a-517a。また『ティマイオス』52a-bにも、夢を見る人の喩えがある。

ないようにして情念を作らないようにすることであり、それがカタルシスの働きと考えることができる。影像の生じている部分は、常に変化のうちにある。したがってカタルシスは、ロゴスによって、このような変化のうちには生じては消える幻影の世界から自らを別の状態へ移すことにあると言えよう。

「推理思考的部分は知性からくるロゴスに、他の部分には推理思考的部分からくるロゴスに耳を傾けている」(Ⅲ6. 2. 31-32) ということは、まさに夢から覚めた状態を表している。これは、理性的部分が下位の部分を支配し抑圧し、あるいは下位の部分を切り捨てるという構図ではなく、みんながそろって上位を眺めている構図である²²。

プロティノスは「徳について」で、このような上位と下位の魂のあり方を、賢者の隣に住む人に喩えて説明する。賢者の隣に住む人は賢者を憚って、賢者が望まないようなことはしなくなるだろうと(Ⅰ2. 5. 25-27)。賢者は隣人のほうに目をむけず無関心であっても、隣人は賢者に敬意を払うのである。これは、理性的な部分が直接指導することなく、他に感化を及ぼしているような状態である。プロティノスのカタルシスは、影像の除去であっても、欲望的部分やその他の魂が除去されるのではなく、みんな隣人のように寄り添っているのである。

では以上みてきたカタルシスの働きを踏まえたくて、カタルシスと高度の徳との関係を、再び「徳について」から考えていきたい。

3. カタルシスと高度の徳

カタルシスは、魂の受動的部分の不条理な影像からの目覚めであり、それらの影像を見ないようにすることだったが、カタルシスと徳との関係を考える場合、徳はこのような目覚めが済んだときの魂に帰されることになるのか、それとも浄化の過程で生じることになるのだろうか。カタルシスが「清め」の意味をもつならば、そこには「清める」という過程が当然含意されていると考えられるからである。

²² Remes (2007, 187-191) は、Korsgaard によって提案された、プラトンの魂の部分説に関する2つのモデル、すなわち理性的部分が感情的部分を支配し抑圧しようとするモデル (the Combat model) と、理性的部分が他を組織だて統括しようとするモデル (the Self-Constitution model) という分類を取り上げて、プロティノスの立場は浄化モデル (a Purification model) だと主張している。彼女は、プロティノスにおけるカタルシスの重要な点は、外的要素から自己を切り離し、それによって外的要素の提案をいっしょに聞くことをやめることだと述べている。プラトンの魂が、Korsgaard の指摘するような分類に適合するかどうかは、『ティマイオス』で言われるような魂の観点から考えると疑問も残るところだが、プロティノスの魂に関しては、Remes が述べているように支配抑圧よりは浄化の傾向が強いということは確かだと思われる。

プロティノスは、過程にあるものは不完全だとして高度の徳に含めることはできないと考える。つまり清めつつあるときには、まだ高度の徳は獲得されていないのである。

プロティノスは、カタルシスと高度の徳との関係を次のように述べる。

だから清められた後で、(同族のもの) いっしょにいるのでなければならない。そしていっしょにいることになるのは向きを変えたうえでのことである。するとカタルシスの後に、それは向きをかえるのだろうか。いやカタルシスの後では、それは向きを変えてしまっているのである (μετὰ τὴν κάθαρσιν ἐπέστραπται)。では、魂の徳とはこのことであろうか。いや徳は、向きを変えることから魂に生じるものである。それはなにか。それは観照 (θεά) であって、ちょうど視覚が見られるものをめぐって働いているように、見られるものの刻印が中にはいつてきて活動しているのである。(I 2. 4. 15-20)

「いっしょにいる」と言われているものは、知性のことである。プロティノスによれば、カタルシスも経過の段階では、その人は徳をもっているということではできない。カタルシスが完了し、魂も向きを変えてしまっているとき、その魂に生じるものが徳である²³。カタルシスと向きを変えることの前後関係は、必ずしも明らかではないが、少なくとも向きを変えるのはカタルシスの後ではない。カタルシスの過程で向きがかわりつつあり、カタルシスが完了した後ではすっかり向きも変わっているということになるのだろうか²⁴。ただし向きを変えることが徳ではなく、その結果として魂に生じるものが徳であり、それは観照であるとされる。

観照する段階に至ると、知性の内容がちょうど視覚の対象のように魂のうちに入ってくるのである。それは知性のうちにある徳の原型 (παράδειγμα) ²⁵の「刻印」である。

知性に徳の原型があるとされるのは、それぞれの徳が知性の諸々の働きを規範としているからである。すなわち知性活動 (νόσις) は、知識 (ἐπιστήμη) や知恵 (σοφία) に、自己自身へ向いていることは節制に、自分の働きを行うことは自分の仕事 (つまり正義) に、

²³ Gerson (1994, 199) は、徳は浄化の過程 (process) だと解釈しているが、過程の段階は徳とみなすべきではないだろう。

²⁴ Bréhier (1940. 56-57) は、カタルシスと魂の向け変えに関するこの一節で、プロティノスは、魂の向け変えが完了している理由を述べていないと指摘している。彼は、カタルシスは、魂が向きを変えるところから、それが知性のうちで消滅するまでのすべての領域を占めていると考える。

²⁵ I 2. 6. 13-17.

純粋さを保つことは勇気に置き換えられる²⁶。「知性活動」と、「自己自身へ向いていること」と、「自分自身の働きを行うこと」、そして「純粋さを保つこと」は、統一された知性の多様な働きである。この知性のもつ諸々の働きが、魂に移される時徳として生じるのである。魂に徳が生じるといっても、それは市民的徳ではなく、次のようなあり方をしている。

魂においては、知性の方へ向いて観ることが知恵であり思慮であり、魂の諸徳である。……しかしすべての徳は、浄化されてしまっているという意味でのカタルシス (καθάρσεις κατὰ τὸ κεκαθάρθαι) だから、カタルシスによってすべてをもつのでなければならぬ。でなければどの徳も完全ではないだろう。(I 2. 7. 6-10)

先の引用では、徳はカタルシスによって魂が向きをかえてしまっているときに生じ、それは観照であるとされていたが、ここでの内容からみると、浄化されてしまっているという意味ではカタルシスも徳であるとみられている²⁷。したがって徳にも2つの面があるといえるだろう。魂の徳のこの両面性、すなわち観照とカタルシスは²⁸、徳を所有しているというひとつの事態の、上方(知性)と下方(感覚界)にかかわる2つの側面を表していると考えられる。

*

この章ではわれわれは、劣悪なものがないとされるこの世界においても、賢者が幸福であることができるのは徳を対抗させるからだということから、徳としてのカタルシスを考察してきた。徳とは、知性に向いている側面では観照であり、完全に清められているという側面ではカタルシスであった。カタルシスは、下位のものについての表象から生じる不条理な影像をみないようにして、情念を生みださないことであった。情念の主体は変化のうちにあるもので、魂は夢から覚めるように、そこから離れなければならないのである。幸福な賢者は、このようなありかたでいることができるが故に、外部からくる様々なものにも影響も受けることがないのである。

²⁶ I 2. 7. 3-6.

²⁷ Barns (1942) は、カタルシスを魂が知性に至る場合と、知性から一者へ至る場合という2つの段階を考える。後者の場合には、知性の思惟も浄化の対象とみなされる。しかしプロティノスは、カタルシスという語をそのような知性の段階に用いていない。カタルシスは徳との関連で議論されなければならないだろう。

²⁸ プロティノスの徳の議論から、ポルピュリオス (*Sententiae*, 32) は、市民的徳、カタルシスの徳、観照の徳、原型的徳などといった徳の分類を行っている。ポルピュリオスの *Sentences*, 32 については、下記論文で邦訳に接することができる。堀江・西村、2009.

では賢者が獲得しているとされる、知性に向いている側面としての観照とは、実際人間の内面的な働きのどのような状態をあらわしているのだろうか。次に賢者の観照がいかなるものかみていきたい。

第8章 賢者と観照

本章では、賢者の徳と言われる観照が人間の精神活動の中でどのような位置に置かれているのかを考察する。主に扱うのは「幸福について」(I 4 [46]) 第9章、第10章の賢者の意識と知覚にかかわる部分である。そのほかプロティノスの人間観を理解するために、「生命あるものとは何か、人間とは何か」(I 1 [53]) も併せて考察していきたい¹。

第1節 賢者の意識と知覚の構造

プロティノスは「幸福について」で、様々な苦しみや悲しみ、運命の打撃などを、偉大な戦士のように撃退する賢者の姿を描写している。それは賢者の所有する徳によって可能であるということを前章でわれわれは見た。プロティノスの考える本来の徳は、市民的と言われるような徳ではなく、カタルシス、あるいはカタルシスが完了した時の観照であるとされていた。

カタルシスは、肉体に生じる諸情念を除去し、魂を本来の非受動性に立ち返らせることによって、外的なものから一切影響をうけないようになることである。すなわち賢者自身の幸福は、いかななる状況であっても変わることがないとされる。この外的なものに一切影響を受けないということが、「幸福について」で最も象徴的に述べられているところが、第9章の、賢者は病や魔術によって意識がなくても幸福であるという記述である。

1. 意識

プロティノスは第9章で、賢者が賢者である限り意識の有無は彼の幸福に関係しないということを説明するために、健康であると知覚(αἰσθάνοιτο)していなくても健康であるし、美しいと知覚していなくても美しい、といった例をあげて(I 4. 9. 11-14)、その人の実質にとって知覚は必須ではないことを述べている。

賢者に意識がないという場合に用いられる語はπαρακολουθέωで、この語は本来は「随伴する」といった意味が一般的だが、後に「理解する」や「注意を向ける」といった意味でも

¹ 本章は以下の論文を加筆修正したものである。伊藤、2008。

用いられるようになり²、特に再帰代名詞が伴うと「自己意識」と訳すこともできる³。

病に冒されて意識がないことと、健康な人が自分の健康を知覚していないこととは、異なる事態で、プロティノスは前者に παρακολουθέω を、後者に αισθάνομαι という語を配して区別している。そしてそれらの意識や知覚が、賢者の幸福に関係しないことを次のように語る。

もし知恵の本質が、ある種の実在にあって、いやむしろ実在自体のうちにあるとあって、その実在自体は、眠っている人や、一般に自己意識がないと言われる人のうちでも、なくなっておらず、実在の現実活動 (ἐνέργεια) そのものと眠ることのないその活動が、彼の内にあるのならば、賢者は賢者である限り、そのときも活動しているだろう。それに、その現実活動は、彼の全体に気付かれていないのではなく、彼のある部分に気付かれていないのだろう。ちょうど栄養摂取の活動が働いていても、このような活動の把握 (ἀντίληψις) が感覚的に別の人間にやってくることはないように、われわれの植物的な部分がわれわれであれば、われわれは活動しているものであつたらう。だがわれわれはこれではなくて、思惟している部分の現実活動 (νοῦντος ἐνέργεια) である。したがってその部分が現実活動しているときには、われわれが活動しているのである。(I 4. 9. 18-30)

ここではその人が賢者であるならば、実在の現実活動は眠っているときでもその人のうちで活動しているということが言われている。その場合、賢者に意識がないという事態は、ちょうど身体の、栄養摂取したり成長したりする部分がわれわれに気付かれていないが働いているように、その人の一部に気付かれていないのに過ぎないのだと言われる。いわば身体的な意識下の働きのように、実在の現実活動も意識にはのぼってこないが働いているということである。そしてプロティノスは、<われわれ>とは身体の栄養摂取したりする部分ではなく、<思惟している部分の現実活動> (I 4. 9. 29) なのだと言う。

確かに身体的な栄養摂取する働きは、われわれのものであってわれわれのものでないようにそれ自体で活動しているので、「自己である」とは言い難いところがあるが、一般に自己とは、意識のもとに感覚したり思考したりする部分と考えられるのではないか⁴。しかし

² Schwyzer, 1960, 369.

³ Warren, 1964, 89.

⁴ Schmitt (1945) は、デカルト以来、意識だけが魂的なものの純粹概念とみなされ、意識されないプロセスは非理性とみなされており、フロイトの無意識の発見はコペルニクスの転換だと言われたが、無意識は遠い昔—つまり古典古代—に発見されていると述べ

プロティノスにとっては、気付かれないところに自己と言われるものがあると言う。そうすると<思惟している部分の現実活動>というのは、意識のもとにない思惟ということになる。

この議論は、真のわれわれがどこにあるのかという問題にも係わってくるもので、もしわれわれの実質が、意識や知覚にあるのならば、幸福な自己とはその部分にあることになり、意識を失っている時には幸福は否定されることになる。だがプロティノスにとって、われわれの実質は<思惟する部分の現実活動>にあり、それは知覚対象のいかなるものからも免れているのだ。

知覚対象から免れているようなものを、われわれは経験できるのか、そもそもそのようなものを自己といえるのかといった問題を理解するためには、経験的な自己の意識がいかにして成り立っているのかというプロティノスの考え方を見なければならぬ。プロティノスは、知性と知性のもとにいる魂が、知覚や一般的な把握の前に活動していることを説明するために、第10章で鏡面の喩えを用いて次のように説明する⁵。

滑らかで輝いているものが静寂を保っているところで、鏡面の反射が起こるように、知性内容 (νοήματος) が戻り (ἀνακάμπτοντος)、魂の生にもとづいて現実活動しているものが、反対に、いわば押しやられる (ἀπωσθέντος) ときに、把握 (ἀντίληψις) があり、生じると思われる (I 4. 10. 6-10)

ここで知性内容といわれるものは、前文から考えて、知性と知性のもとにいる魂の活動内容であり (I 4. 10. 3-5)、知性だけに限定されるものではない。

ἀνακάμπτοντοςは逆戻りする事で、ちょうど穏やかな水面で光が反射するようなイメージである。この動詞の形は能動相の分詞だが、解釈者によってはこれを受動的に訳している人もいる。主語が知性内容なのだから、おそらくプロティノスは意図的に能動の形にしていると考えべきである。というのも、彼の形而上学では、上位のものは下位のものから影響を受けずとどまっておき、上位の能力は溢れ出すように下位へ注がれ与えられる⁶。受動的な訳は、光の反射のイメージに影響を受けた理解だと思われるが、「押しやられる」と受動の動詞が使われているのは「魂の生にもとづいて活動するもの」の方である。

ている。ただし近代の無意識と同一とみなされてはならないと注意を喚起する。彼の指摘の含意するところは、無論プロティノスの意識の考察に対するものである。

⁵ この譬えのイメージは、鏡というよりも水面で、プロティノスも水面の反射を考えていたと思われる。訳も本義に近づけて、鏡ではなく鏡面とする。

⁶ III 8.10.1-19, V 1.6.28-49, V 3.12.39-44などを参照。

つまり、ここでは知性的なものの能動的な力が、静かな鏡面に喩えられる魂のうちに届き、そこに知性内容の影像が現れることによって把握が生じる。鏡面とは、能動主体と受動主体の触れ合う場であるということがわかる。そして鏡面がそのような状態になくとも、影像の本体はそこで現実活動し存在していると述べた後で、プロティノスは次のように続ける。

魂についても、思考 (διανοίας) や知性の似姿 (εἰκονίσματα) がそのうちに現れてくる、われわれのうちのそのようなものが静けさを保っているときには、これらが内に見て取られて (ἐνορᾶται)、知性と思考が現実活動しているという、より先の認識とともに、いわば知覚されるような仕方で認識されるのである (γινώσκεται)。(I 4. 10.12-16)

ここでは鏡面が静かにしているときには、知性と思考の似姿が現れ、まるで知覚するように、似姿のもとのものである知性と思考が現実活動していることが認識されるということが述べられている⁷。

先の引用文で、把握 (ἀντίληψις) という語がでたが、ここでは認識という語がそれに対応している。Schwyzer は、ἀντίληψιςをあらゆる種類の把握のための上位概念と考え、知性的な対象だけでなく感覚的な対象をも包含すると見ているが⁸、この文脈の場合は、把握は知性内容に向けられていると見るのが妥当である。

そして、このような認識を得ることができない事態は次のように説明されている。

身体の調和が乱れたために、これが壊れると、思考や知性は影像なしに (ἀνευ εἰδώλου) 思惟し、そのときには知性活動は表象 (φαντασίας) をもたないのである。したがって人は、知性活動は表象ではないが、表象を伴って生じると考えるかもしれない。(I 4. 10.17-21)

⁷ 「知性と思考が現実活動しているという、より先の認識とともに……認識される」という部分の訳は、「より先の認識とともに、知性と思考が現実活動しているということが……認識される」と訳すことも可能だが、その場合「より先の認識」が何を指すのか不明だし、動詞ἐνορᾶταιとγινώσκεταιの主語は「これら」すなわち「似姿」と考えるほうが自然である。つまり、内に見て取られて、認識されるのは「思考や知性」そのものではなく、その似姿である。そしてこの認識に先行するという意味で「知性と思考が現実活動しているというより先の認識」が伴っているということになる。

⁸ Schwyzer (1960, 367)。Warren (1964, 84) や McGroarty (2006, 84) は、この「把握」は表象能力に関係すると考えているが、感覚的な領域と知性的な領域の両方向に適用されるという点では三者は一致している。

先の引用文の似姿 (εἰκονίσματα) とここでの影像 (εἶδωλον) は、複数と単数の違いはあるが、ほぼ同じ意味で用いられていると考えて問題はないと思われる。

身体の調和の乱れによって壊れるものは、鏡面に喩えられている「魂の生にもとづいて活動しているもの」である。鏡面はなにを意味するのかという解釈については、表象能力 (imagination) に相当するという見方や⁹、中位の魂 (middle soul)、すなわち植物的な能力に係わる下位の魂と上位の魂との中間の部分で、普通の意識する人間 (person) に相当するという見方がある¹⁰。表象の形成される場が魂の中位部分であるとみれば、双方の考えは、ほぼ同様の見方に立っている。これらの解釈は、鏡面の影像を表象と結び付けることによって導かれたものだと思われるが、その場合鏡面は、感覚的な表象能力も含むのだろうか。

われわれは、前章のカタルシスに関する考察でみたように、表象は感覚的なものに帰され、思いなしに結び付けられていた。表象は、視覚やそのほかの知覚の能力が外的なものから理性へ届ける像、すなわち外的なものをもとにして魂の作り出す像、いわば心像のようなものと考えられた。アリストテレスも、表象は知覚や思考とは異なるが、知覚なしでは生じないし、思考も表象なしでは存在しないと考えている¹¹。

確かに身体の調和の乱れが原因となって、表象が現れないとすれば、ここでの表象は知覚に関連した表象ではないかと考えても不思議ではない。ところが、その場合2つの困難な問題が生じる。第一は、鏡面の喩えは、他の『エネアデス』の論文の中でも、実体とその似姿の関係を説明するために用いられている¹²。感覚対象に実体的なものを認めないプロティノスが、鏡面を感覚対象の表象能力とみなすとは思われないのである。第二は、意識があって感覚対象の表象が伴っていても、人が知性的な活動を営まないような例は (たとえば I 1.11.1-4 の子供の例など)、この解釈では説明できなくなることである。

このことから、上記引用文で「そのときには知性活動は表象をもたない」と言われている「表象」は、感覚対象に関連する表象ではなく、知性対象に関連する表象と考えるのが妥当である。

「非物的なものの非受動性について」(III 6[26]) でみた情念にかかわる表象は、「受動的と言われる部分の上のいわば表象 (οἶον φάντασμα τὸ ἐφεξῆς πάθημα)」(III 6. 5. 3-4) と

⁹ Blumenthal, 1971, 88; Smith, 1978, 295; Aquila, 1992, 23-24; McGroarty, 2006, 155.

¹⁰ Schibli, 1989, 214-215.

¹¹ アリストテレス『デ・アニマ』427b14-16. Armstrong (2000, 200) は、プロティノスがここで挙げている表象は、アリストテレスと同じ意味で用いられていると見ている。

¹² I 1. 8. 18, III 6. 7. 25; 13. 35; 14. 2, IV 3. 11. 7; 12. 2 など。

か、「下位のものについての表象 (τῆ περὶ τὰ κάτω μὴ φανταία)」(III 6. 5. 25) と言われているのである。したがって表象も区別されているとみることができる。

補足すれば、プロティノスの中期の著作「魂の諸問題について第一篇」(IV 3 [27]) にも、知性の働きである思惟と表象との関係が述べられている。そこでは記憶の問題も取り扱われていて、「幸福について」第 10 章と類似した鏡の喩えが用いられている。

おそらく、記憶は知性内容に (νοήματι) 伴うロゴスの、表象能力への受容である。というも、知性内容は部分がなく、いまだ外部に進み出ていないので、内部で気付かれないでいるのだが、ロゴスが展開して知性内容から表象能力へと導いて、いわば鏡のように知性内容を示し、こうして知性の内容の把握ととどまりが記憶なのである。だから魂は常に知性の思惟 (νόησιν) に対して動いているのだが、このようなものに生じたときに、把握がわれわれに生じるのである。(IV 3. 30. 5-13)

ここでも、気付かれない知性内容が鏡に映るように現れるということが言われている。これは言語 (ロゴス) や観念 (ノエーマ) がいかんして生じるかということを示唆する内容でもある。この場合の表象は知性内容にかかわる表象であり、「幸福について」第 10 章で「知性活動は表象ではないが、表象を伴って生じると考えるかもしれない」(I 4. 10. 20-21) ということを示している。

IV 3 論文では、さらに魂の表象能力には知性的なものを対象とするものと、感覚的なものを対象とする 2 種類があり、双方が協和しているときには優れた表象能力が支配して、表象像は一つになっているけれども、不協和状態になると劣った表象能力も単独で現れる (IV 3. 31. 1-13) とある。この不協和は、「劣った表象能力」と言われるので、魂に情念が生じている状態ということができるであろう。

以上のことから、鏡面は、われわれの意識の領域というよりも、われわれの魂のうちの、知性内容を映し出し把握することのできる部分の比喩とみるほうが適切だと思われる¹³。そしてその場合、意識の領域を特定するならば、鏡面以下の、知性的なものと感覚的なものを対象とする表象能力の活動している、いわば魂の中間部分と考えることができるだろう¹⁴。

¹³ Schniewind (2003, 158) は、鏡面の静かな状態と壊された状態に、賢者と一般の人々との区別をみている。鏡面が知性を映し出す部分とすれば、興味深い解釈である。

¹⁴ プロティノスの魂の区分説については、首尾一貫した厳密な区分を求めることは困難で、むしろ連続体としてみるのが好まれている。Schibli, 1989, note 14, 210.

プロティノスは、その後続けて、意識に対して極めて否定的な見解を表明する。すなわち、われわれが観照や実践の立派な活動、たとえば読書や勇敢な行為をしているとき、「読書をしている」とか「勇敢な行為をしている」という意識 (παρακολουθεῖν) は必要でないばかりか、かえって活動を不明瞭にする (I 4. 10. 21-29) と。読書や勇敢な行為の場合、しりぞけられている意識は、すべての意識ではなく、自己が客体化されたような意識だと思われる。

ここで述べられている例は、第9章初めの、賢者は意識がなくても幸福である、美しい人は自分が美しいと知覚しなくても美しいという主張と共通するもので、第10章の鏡面の喩えは、これらの理由を説明するために述べられたものである。ところがこれまで見たように、鏡面の喩えは、われわれがいかにして知性内容を把握するか、そしてその把握の前には似姿の本体にあたる知性や思考の現実活動がすでに存在するということを説明している。したがってわれわれの経験的な意識にかかわる働き、特に知覚や情念と知性の現実活動がどのような関係を持っているのかに関しては、詳しい説明は与えられていないのである。

そこで次に、「幸福について」と同じ後期の著作とされる「生命あるものとは何か、人間とは何か」(I 1[53])を見ていきたい¹⁵。この論文は彼の人間観を見るうえでも、また賢者がなぜ外的な知覚に一切影響を受けないのかを理解するうえでも有益な観点を提供してくれている。

2. 知覚

「生命あるものとは何か、人間とは何か」では、人間の恐れや悲しみといった情念、思考の誤りや思惑がどうして生じるのか、魂がそのような情念の影響から免れることがいかにして成り立つのかが検討されている。その点で、われわれが前章でみた「非物体的なものの非受動性について」(III 6[26])と、共通するところもあるが、ここではプロティノスは魂だけでなく全体としての人間を検討している。

彼は生きもののことを、魂と身体(σῶμα)とからなる合一体(τὸ συναμφότερον, τὸ κοινόν)とする伝統的な見方を引き継ぎつつも、合一体のうちの魂と言われるものは、真の魂ではなく、魂から届けられる生の能力とみなしている。つまり、肉体にかかわるような魂の諸

¹⁵ 「生命あるものとは何か、人間とは何か」の魂と合一体の解釈については以下を参照した。山口、2005a。

能力はそれまでは魂の部分として言われることが多かったが¹⁶、ここではもはや魂というよりは単に届けられる能力とされるのである。

すなわち彼は、能力自体と能力にもとづいて活動するものとを区別して、魂は能力自体で能力を与えるものであり、生きものは、この与えられた能力と素材とからなるものと考ええる。受動することは生きものに属し、魂自体はこれらのものから影響を受けることがない。魂自体が影響を受けないという点では、前章でみた魂の非受動性の立場と同一である。

魂に由来する能力は、「光のようなもの」(I 1. 7. 4)に喩えられるが、これは「幸福について」の鏡面の比喩のことを思わせる。ただしここでは、魂から生きものへ与えられる能力であり、その伝達方法は、一つの魂が多く鏡に映るように自分の影像を与える(I 1. 8. 17-18)と言われる。感覚能力や植物的能力など、いくつかの諸能力に応じて喩えも多面鏡になっている。プロティノスは、魂の知覚する能力は感覚対象についての能力だと見る考えを否定して次のように説明する。

魂の知覚する能力は、感覚対象についての能力でなければならないということではなく、むしろ感覚から生きものの中に生じる印影(τύπων)をとらえる能力でなければならない。なぜならそれらは、すでに知性内容(νοητά)であるのだから。つまり外的な知覚はこれ(魂の知覚する能力)の影像であり、魂の知覚のほうは実体のうえでより真実のものであって、影響を受けない仕方での形相だけの観照である。(I 1. 7. 9-14)

この文脈から、知覚は二種類に区別することが可能である。一方は生きものの中に生じる外的な知覚といわれるもの、他方は魂の知覚でより真実のものである。この2つの知覚の間には、なにか大きな飛躍があるように見える。なぜ生きものの中に生じる印影が、いきなり知性内容になるのだろうか。

そこで、前節で述べた魂の中位部分の活動を間に入れて考えてみると、その部分は思考や知性の似姿を受け取り、生きものから生じる印影をつきあわせながら表象に係わる活動に従事する。この表象形成の過程を、前章でみた「認識するものの諸存在とかなたのもの」(V 3. 2. 7-11)から考えるとどうということになるのだろうか。

そこでは人がある人を認識するときの段階として、①人間の印影を感覚から理性が受け取って認識する段階、次に②「誰だろう」と自分自身に問いかけて、記憶を用いて「ソクラテスだ」と言う段階。そしてさらに③表象が与えるものを分割してその姿を詳しく調べ

¹⁶ 本稿第7章参照。

る段階。最後に④その人が「善い人」かどうかを判断する段階ということが言われていた。表象は①と②の段階にかかわるものであった。

すでにこの表象形成段階で、知性内容と生きものから生じる印影とが一体となっているのである。つまり、生きものから生じる印影は、表象能力を媒介として知性と思考の似姿と重なり、それは知性内容と一体になっていることになる。ただし、「すでに」といわれているとおり、この一体化に時間的な経過をみることはできず、むしろ知性内容が先行している。

この構造から考えると、魂の知覚つまり観照を前提として人は外的な知覚についても可能となっているのだが、知性内容と印影が一体化しているために、経験的領域では普段このような魂の観照を認識することができず、外的知覚があたかも認識にとってすべてであるように錯覚するのである。

そして外的な知覚は魂の知覚する能力の影像であるといわれることから、ここには二重の写しの構造をみることができる。すなわち、能力の写し（魂の知覚の能力とその写しとしての外的知覚）と、能力の対象の写し（知性内容とその写しとしての印影）である。結局、印影は外界に基づくとしても、知性内容と魂の知覚や表象する能力がなければ、何かを把握することは成り立たないである。その意味でも、印影といわれるものは本来は知性内容なのである¹⁷。

以上のことから、「幸福について」第9章、第10章で提起されていた、賢者と意識の関係を考えてみると、賢者が病で意識がない場合とは、外的な知覚の作用が全く伴っておらず、魂の中位部分では意識が生じてはいないけれども、魂の観照の活動は行われている状態であり、「勇敢な行為をしている人」や「読書に集中する人」の場合は、外的な知覚の印影を表象化する働きよりも、思考や知性の似姿を受け取ることに活動が向けられていると解釈できる。このときの活動は、知性との一体化が進んでいる状態ということもできるだろう。

逆に「読書をしている」「美しい」と自己を意識したり知覚する場合は、感覚器官を介するような知覚ではないが、自分自身を外的にいわば知覚して表象化することに活動が向けられている状態と考えられる。これは下位のものの表象が強く働いて、知性内容からくる受容が妨げられている状態である。鏡面の乱れはこのことからくるのであろう。プロティノスが、賢者の幸福は知覚対象のいかなるものからも免れていると述べるのは、このよう

¹⁷ Wagner (1982) は、外的知覚に関して、外的なものは世界魂によるもので、しかも世界魂は知性に基づくのだから結局外的なものも知性に帰されることになる」と指摘する。この意味で知覚にかかわるものは、すべて知性に帰することができる。

な外的なものにかかわる知覚や意識に影響を受けないことである。

以上のことから、われわれは意識や知覚が成り立つのは、知性や思考の働きによるということのみた。そこで知性と同列におかれる思考とはどのようなものか考えてみたい。

第2節 真の思考と観照

「幸福について」では、鏡像の本体に当たるものが「知性や思考 (ὁ νοῦς καὶ ἡ διάνοια)」という表現で説明されていた。思考が、鏡面より上位の真の魂の活動の側に配されていることは明らかだが、経験的に考えれば、われわれはしばしば誤った思考をする。プロティノスは、そのような思考を偽りの思考と呼び、偽りの思惑と同列において、実際には思考ではなく、表象であって、魂の思想的部分の判断を待たずに判断しているのだ (I 1.9.4-10) と説明する¹⁸。欲求や激情といった情念も、これら偽りのものに属すと言われることから、カタルシスによって取り除かなければならないのは、このような偽りの思考も含まれるのであろう。

前節でみた意識の構造から考えると、表象にかかわる部分が、外的な知覚の働きに傾きすぎることによって知性の似姿をうまく受け取ることができなくて、感覚的な表象にかかわる活動だけで判断した場合に誤った思考が生じると考えられる。これを身体の調和が乱れて鏡面が壊れ、知性の似姿が映らない状態とみることもできよう。プロティノスが鏡面の上位に配する思考は、真の思考と言われる誤らない思考であり、賢者の幸福もこの上方部分にあると考えられる。プロティノスは真の思考について次のように述べている。

少なくともそれが本来的な仕方で真実の魂に属する思考であるならば、思考が知覚の印影の判断をするときには、すでに形相を観照しているのであり、またいわば自己意識によって (οἶον συναίσθησις) 観照しているのである。(I 1.9.18-21)

ここでの自己意識συναίσθησιςは、先のπαρακολουθέωに相当するような外的な知覚を伴う

¹⁸ Blumenthal (1971, 100-103) は、思考に関連する語 (διάνοια と λογισμόςあるいは λόγος、τὸ διανοητικόν と τὸ λογιζόμενον あるいは λογιστικόν) をプロティノスが区別をつけて用いているのか検討している。それによると、文脈によって多少の違いはあるものの、これらの語は自由なヴァリエーションで用いられているようである。上位の思考と下位の思考に用語上の区別があるかという問題も、I 1 の場合には「真の」という差別化がなされているので問題ではないだろう。

意識とは異なり、純粹に魂の思考の自己意識で、經驗的な意識を超えた概念に向けられている¹⁹。Smith が、賢者に二重の意識の存在を考えているのも、このような意識に注目した結果である²⁰。οἶονが用いられているのは、知性本来の自己知、すなわち主体と客体が完全に一致する自己知と類比させていると考えられる。プロティノスの形而上学では、上位に行くほど主客一体化の傾向が強まるが、魂の觀照の段階は、知性本来の自己知にもなぞらえられる自己意識を持つのである。

思考についてのここでの記述は、前章の「知覚から生きもののうちに生じる印影はすでに知性内容である」という文と対応する内容を示している。そのときの文脈では、知覚が働いているときには魂の觀照が先行していると理解できたが、ここでは「すでに形相を觀照している」と言われることから、思考に対しても觀照が先行していると解釈することができる。

しかし、真の思考と觀照の活動の関係はもう少し考えてみなければならない。というのも真の思考も鏡面の上位で働いているのだから、觀照の活動が先行するというよりも、両者は同一ではないかという可能性もあるからである。

プロティノスが「觀照する」という語を用いるときには、その觀照対象は「形相」といわれる。この形相が、単なる感覺的なものから抽象化された形のようなものを指示していないことは、前節でみたとおり、それが「知性内容 (νοητά)」と言われることや、觀照の先行性から確認できる。つまりこの形相は、魂の上位の知性由来のものである。

このように觀照の活動は、常に知性へ向けられている。一方思考は、知覚の印影の判断といった外部のものの認識に働きが向けられている。おそらくこの両者は、上位の魂における機能の相違ではないかと考えられる。

プロティノスは「認識する諸存在とかなたのものについて」第4章で、自己を認識するものに2種類あると述べる。ひとつは魂の思考の本性を認識するもので、いまひとつはこれより上位で、自分自身が知性となることによって、知性にもとづいて自己を認識するものである。そして、後者の場合、人間とは全く別のものとなって、自己を上方へ運び去り、ただ魂の優れた部分だけを引きさらって思惟する。この部分だけが、知性活動への翼をはやすことができるのだ (V3. 4. 7-14) と言われる。

¹⁹ Dodds (1973, 136) はσυναίσθησιςと παρακολούθησις ἐαυτῶを同じレベルの自己意識 (self-consciousness) と見て、ともにプロティノスにおいては重要ではないと考えているがこれは適切ではない。

²⁰ ただし Smith (1978, 296-298) は、οἶον συναίσθησιςを知性的レベルだけでなく世界魂のレベルにも適用させている。また Warren (1964, 91)、Schwyzer (1960, 357) らはストア派の共感との関連を指摘する。

前者は魂が思考のレベルで認識する段階で、後者は魂ではなく、知性の自己認識だとみるべきかもしれない。しかし、「自分自身が知性になる」という表現から考えると、まだ知性になっていないものが、これから知性になるところだとも考えられる。またそれが、知性そのものだとすれば「知性にもとづいて (κατὰ τὸν νοῦν)」という表現もでてこないはずである。そうだとすると、これもやはりまだ魂の段階にあるもので、しかも思考レベルの魂よりも上位にある魂である。もっとも、プロティノスは第3章で、これを魂の部分と呼ぶべきだろうかと自問して、むしろ「われわれの知性と呼ぶだろう」(V3. 3. 22-27) と言っている。この段階は、知性と魂のまさに分水嶺にあたるところであろう。

ところで、自己認識と観照は異なるのではないかという反論が予想されるが²¹、プロティノスは第5章において、観照と自己認識をほとんど区別することなく用いている。観照とは、究極的には、自己が自己であるところのもの、つまり自己の根源の認識であろう。知性は最も純粋な仕方自己認識する。したがって、魂のうちで、常に知性に直接接触し、まさに知性となって自己認識することのできるものこそが観照する魂である。知性になったという次元ではすでに知性であるが、知性になるという次元ではまだ魂であるような。そうすると、観照する魂こそが、知性への翼をはやすことができる場所であり、もしわれわれが知性への上昇を願うならば、ここにこそその突破口があるということになる。

一般的に魂の知性的な部分と言われるときには、観照と思考の働きを包含するひとつの魂として捉えることができるけれども、思考は相対的に外部に向けられた活動であり観照によって支えられている。いわば思考にとって観照は、知性の把握を可能にさせる自己自身の鏡面のようなものかもしれない。しかし観照の方は、すでに直接観ているのである。

以上のことを踏まえて、改めてプロティノスの「知覚から生きものの中に生じる印影はすでに知性内容である」や「思考が知性の印影の判断をするときにはすでに形相を観照している」で述べられている「すでに (ἤδη)」という語に注目してみるならば、この語は時間的な遡及を許さない関係を含意していると考えられる。Smith は、上位の活動と経験的なレベルでの活動を「同時に (simultaneously)」という語で示し²²、ほかの研究者のうちでもそのような記述をしている人も多いが、厳密に言えば、両者の関係に同時という時間的な表記はふさわしくないだろう。

つまりこれは、「同時」や「先」という時間的な概念によって把握されるものでもなく、「内」と「外」という空間的表現さえふさわしくなく、時空間を超越しながらもわれわれの内奥に常に現前し、光のように内面を照らしている永遠的なある相の存在を指示してい

²¹ 鷺見、1996、21。

²² Smith, 1999, 235.

るのである。外的な知覚や知覚を伴う意識は観照と二相をなし、思考と観照も二相をなし—ただし場所的な意味ではないが—これら内面の諸活動すべては観照する魂へ収斂されていると考えることができる。

*

以上のようにプロティノスの観照とは、人間が知覚や思考の能力を働かせることに先行する魂の働きであり、時間的なプロセスのうちにはないということが明らかになった。したがって観照は、一般に理論と実践といった表現で捉えられるような、実践に対立するような概念ではない。

われわれはすでに、プラトンとアリストテレスの観照が、実践に対立する概念としてみるべきではないということを見た²³。プラトンの美のアイデアの観照は、それによって不死となり幸福になるといわれるが、その不死性は無時間的永遠を示唆していた。観照するものは美のアイデアに触れ、アイデアとともに無時間的永遠のうちにいるとみなすことができた。アリストテレスの観照は、実践的な知恵や論証にかかわる知識といったものも包含する根本的な知性の現実活動だとされている。つまり、観照は実践活動を可能にしている働きということもできるであろう。

プロティノスの観照の捉え方は、プラトン、アリストテレスの思想を引き継いでいると考えられる。だがさらにプロティノスにおいては、人間の知覚や思考が詳細に分析され、そこに観照の無時間性が示されている。つまりプロティノスは、観照の内容とその無時間性を、プラトンやアリストテレスよりも理論化しているということができよう。

この章では、賢者の徳は観照であるということから観照についてみてきた。賢者が幸福であるというのは、時間にかかわるプロセスのうちには自己の主体がないありかたをしているということを示している。魂が知性に向かうこのような観照の局面において、時間を超える無時間性というものが、幸福であるということにおいて、非常に重要な意味をもつということが次第に明らかになってきた。そこで魂の観照が時間を超えているということは、どういうことなのか、次に魂の時間性と永遠性の問題について考えていきたい。

²³ 本稿第4章、第5章。

第9章 観照と永遠

本章では、魂をめぐる時間性と永遠性の問題に焦点をあてる。はじめに魂は時間的なのか永遠的なのかという課題について、「永遠と時間について」(Ⅲ7[45])と「魂の諸問題について第二篇」(Ⅳ4[28])の両論文からみていく。次に魂の永遠的な側面としての観照を理解するために、現実活動の概念について考察する¹。

第1節 魂と時間性

これまでは、賢者が幸福であるのは、高度の徳を所有するからであり、高度の徳とは浄化が完了しているという意味でのカタルシス、そして観照であり、観照とは知覚や思考を可能にさせているもので、観照か実践かというような対立軸のもとに捉えられる時間的なものではないということを見てきた。

では、観照する魂が時間的なものでないということは、魂と時間の関係において整合性をもつのだろうか。というのも魂は本稿第2章第2節の「永遠と時間について」で見たように、時間と密接不可分に結びついている。「時間は魂の、ある生から別の生へと変化する動きのうちの生命」(Ⅲ7. 11. 43-45)であるとされていた。ここでは時間は、魂の「生命」と言われているのである。したがって観照する魂が時間的なものではないということは、この観点に立てば矛盾するようにも思われる²。ここでは「永遠と時間について」に加えて、「魂の諸問題について第二編」(Ⅳ4[28])から、魂の永遠性と時間性について考察する。

¹ 本章は、第17回新プラトン主義協会大会(2010.9.26. 於 鹿児島純心女子短期大学)において研究発表したものに加筆修正をしたものである。

² Smith(1998)も、時間に関するプロティノスの魂の記述には、一貫しない困難な点、すなわち推論的レベルで、より先より後や持続性を、魂に認めたり認めなかったりしているということを指摘する。彼は、Beierwaltes(1967)の魂を区別なく見る立場に対して、Manchester(1978)の魂に時間の2つのレベルをみようとす立場に立つ。すなわち時間には、この世界に「現れた時間」と万有の魂のレベルでの「真の時間(real time)」があるのではないかと考える立場である。真の時間のレベルでは、推理考察も時間的なものではない。Smithの指摘は、プロティノスの魂と時間の問題に一定の解決を与えるものだが、「真の時間」という概念をプロティノスのうちに求めることには無理があるように思われる。もし「真の時間」があるならば、それは知性界あるいはイデア界にあるべきであり、万有の魂に限定されるようなものではないだろう。

1. 魂は時間的なものか

プロティノスが、「永遠と時間について」で述べている時間の誕生に関する一節をここで再び見てみよう。

以前には、つまり自分がより先のものを生み出したり、より後のものを必要としたりしなかったうちは、実在のうちに自らとともに、時間ではないものとして、かのものうちで静穏を保っていたのだ。しかし、せわしない (πολυπράγμονος) 本性のものが、自分を支配すること、自分であることを欲し、現にあるものよりも多くを求めることを選択したので、その本性が動きだすとともに、時間自身も動きだし、私たちは、常にのちなるものへ、あとなるものへと、また同じものではなく次々に別のものへと動いていき、ある程度の長さ進んでいくことで、永遠の似姿として時間を作り上げたのだ。(Ⅲ7. 11. 12-20)

魂と時間は密接不可分な関係にあり、この世界をいわば協同で制作しているように見える。魂のある本性が動きだし、その動きとともに時間も動く。時間の誕生は魂に原因があるとはいえ、まだ「時間ではないもの」も、ともに進み出て永遠の似姿としての時間を作る。魂と時間における密接不可分性は、動きと時間の間にも言えて、魂、時間、動きの三者は一体的に万有の生成にかかわっていると考えられる。

ここで述べられている魂は、万有の魂と考えられるので、「せわしない本性」や「自分を支配する」といった擬人的表現も、個別の魂の意思といったものを表しているのではない。ただし第 13 章に、「われわれの内の時間」についても言及されていて、魂は一つであって時間も引きちぎられない、ということが述べられている³。プロティノスは、万有の魂も個別の魂も区別をつけず、時間を魂全体にかかわるものとして説明している。

一方、「魂の諸問題について第二篇」(Ⅳ4[28])では、魂と時間について少し異なった主張をわれわれは見ることができる。すなわち、万有の魂と個別の魂を、<時間のうちにあるもの>と区別し、魂自体は時間のうちになく永遠的であるとする見方である。それは魂の記憶に関する議論のなかで、以下のように述べられている。

では果たして、われわれの魂は他の変化と不足を受け入れるので、いわば時間のうち

³ Ⅲ7. 13. 66-69.

にあるけれども、万有の魂は時間を生み出すので時間のうちにないとわれわれは言うことになるのだろうか。ではそれは時間のうちにないとしよう。だが魂をして永遠ではなく、時間を生みしめるものは何なのか。万有の魂が生み出すものは、永遠的なものではなく、時間に包まれているものを生み出すからなのだ。個別の魂さえも時間のうちにはなく、時間のうちにあるのは、個別の魂がもつなんらかの情念 (τὰ πάθη) であり、制作されたもの (τὰ ποιήματα) なのだ。なぜなら、個別の魂も永遠的であり、時間は後のものであって、時間のうちにあるものは時間よりも劣るのだから。(IV4. 15. 10-18)

ここでは、万有の魂は時間を生み出し、万有の魂が生み出すものは時間に包まれているという、生み出すものと生み出されるものとの関係が述べられている。そして個別の魂さえも永遠的であって、時間は後のものであるとされる。「永遠と時間について」では、魂と時間は密接不可分な関係にあって、魂が永遠的であるということは明らかではなかった。

永遠は「有るものをめぐる、有ることのうちにある生命」(III7. 3. 36-37)、「有るものの完全で全体的な実在」(III7. 4. 37-38)、「自身にとどまり、かのものへ向かい、かのものの中にいる生命の現実活動」(III7. 6. 9-11) と言った説明がなされていた。有るものは実在であるから、これをめぐる生命と言われる永遠は、知性界の本性とみなされる。したがって知性の下位にある魂には適用できないのではないかとも考えられる。

では「永遠と時間について」では、魂は時間的なものとして語られているのに、「魂の諸問題について第二篇」では、魂が永遠的だと言われるのはなぜだろうか。プロティノスに、首尾一貫性がなかったということだろうか。いやおそらく、この両論文の不一致は、それぞれの論文がどこに主眼を置いているかということからきていると思われる。

すなわち「永遠と時間について」では、永遠と時間が、知性界と感覚界の対比のもとに語られていて、魂の細かな区別は問題とされていない。とりわけ知性界にいるとされる魂については、ほとんど考慮に入れられていない論じ方である。ここでは、永遠に対比される時間の由来とその本質が焦点になっているということができよう。

一方「魂の諸問題について第二篇」では、知性界にいる魂は記憶をもつかという問題をはじめ、様々な魂に関する詳細な議論に焦点が当てられている。その中で、個別の魂と時間との関係が考察されているのである⁴。したがってわれわれは、「魂の諸問題について第二

⁴ 「魂の諸問題について第二篇」は、「魂の諸問題について第一篇」および「魂の諸問題について第三篇」と一体となった論文であり、第二篇の内容は、第一篇で問題となっていた記憶の問題の続きである。

編」から、個別の魂と時間とがどのようにかかわっているかをみていくことによって、賢者の魂についてもより深い理解が得られるし、両論文の不一致の問題も解決できると考えられる。

2. 魂の永遠性

ではまず個別の魂の考察に入る前に、知性界にいる魂についてどのように考えられているのか見てみよう。

知性界にいる魂はかしこのものたちを観照し、それらをめぐって現実活動し、まさにあるということのうちにいるのでなければならない。そうでなければ魂はかしこにあるのではない。(IV4. 1. 3-4)

ここでは、魂の観照と現実活動は同列に扱われている。「かしこのものたちを観照し」と「それらをめぐって現実活動し」ということは、ほとんど同一の事態を述べていると考えられる。さらに「かしこにあるものたちは時間の内にないのだから、すべて知性活動は無時間的であり、永遠のうちにある」(IV4. 1. 12-13)という箇所から、観照あるいは現実活動に従事する魂は時間のうちになく永遠のうちにあるということが導きだされるのである。

次に個別の魂について見てみると、「個別の魂さえも時間のうちにはなく、時間のうちにあるのは、個別の魂がもつなんらかの情念であり、制作されたものなのだ。なぜなら、個別の魂も永遠的であり、時間は後のものであって、時間のうちにあるものは時間よりも劣るのだから」(IV4. 15. 16-18)とあるように、プロティノスは、ここで個別の魂さえ永遠的であり、時間のうちにないということを言明している。その理由として時間のうちにあるものは、魂のもつ情念や制作されたものだからだとされる。

情念は本稿第7章のカタルシスに関するところでみたように、表象にかかわり変化のうちにあるものであった。ここでの制作されたものとは、身体のことを意味すると考えられる。

しかし、個別の魂が時間のうちにないと言っても、われわれの心の動きは何か経過的なものをもっているし、時間のうちにあるのではないだろうか。プロティノスも、個別の魂が万有の魂のように時間のうちにないとは簡単に言えないのではないかと思案する。そこで、彼は個別の魂には分担している能力が多くあって、それらが表象を多くもつほど、それぞれの諸能力が妨げ合って万有の魂のように時間から離れることができないのではない

かと考える。たとえば、欲望をつかさどる部分に表象が表れ欲求をみたそうとすると、そのほかの部分に困惑したり、気概的部分に表象が表れると、またほかの部分が困惑するといった具合である。また肉体の必然的に要求するものや、情念といったものも、思惑を次々に変えさせると言われる（IV4. 17. 1-17）。

人間の魂が、このような複雑な内容をもっていることは、これまでも見てきたが、ここでもう一度プロティノスの人間観をみてみよう。

「非物的なものの非受動性について」（Ⅲ6[26]）では、人間の魂における受動的部分と非受動的部分が考察され、受動的部分と言われるのは欲望的部分、栄養摂取や成長にかかわる部分、そして生殖にかかわる部分などと言われていた（Ⅲ6. 4. 32-34）。本来魂は非受動的であるけれども、合一体のうちで素材的なものとともに受動的なものに関わっている魂である。しかし魂はたとえ成長にかかわる部分であっても、成長させながら自分も成長するのではないというように、「動かすときに、動かすその動は動かされないし、いや全く動かされず、それは別のありかたの動か、あるいは現実活動なのである」（Ⅲ6. 4. 39-41）と言われる。

プロティノスの考える魂の動というのは、このような意味での動であって決して自分自身が動かされるような動ではない。それは動と言われても別のありかた⁵なのだし、現実活動と捉えられているのである⁶。

プロティノスは知性界の類として「動」をみとめているので、魂が知性を観照しながら知性のありかたをまねるとすれば、魂も知性界の動をまねていることになる。そのような意味で、魂は動をもつといえるのである。しかしその動は、感覚界のうちにおけるような動きではないのである。

諸々の情念の場合も、魂が怒ったり、恥ずかしがったりというようにいわば動くのは、「魂がそのようなことを行って動揺するのではなく、もろもろの動が魂自身から生じているということなのだ」（Ⅲ6. 3. 22-24）とされる。「動が魂自身から生じる」と言われるように、

⁵ 「別のありかたの動」ということについては、いくつかの説明が可能である。たとえば、「善なるもの一なるもの」（VI9[9]）では「推理思考する能力と知性は別のものであって、推理思考はすでに隔たりと動のうちにある」（5. 8-10）と言われ、この場合、魂の知性的な活動としての推理思考が動とみなされている。あるいは「魂は、自分が由来するそのものをめぐって動く」（VI9.8.5）と言われるように、知性に向かっているという意味での動があるのである。

⁶ プロティノスは、このような自動する魂を、アリストテレスの現実活動という概念を援用することによって説明しようとしているといえる。アリストテレスの動は、プラトンでは「他動」とされるものである。アリストテレスとプロティノスの動の概念の区別については以下を参照。山口、1985、33～49。

欲望にかかわる魂や栄養摂取にかかわっているような魂においても、魂は動かす能力としてあるのである。つまり魂の受動的部分といっても、受動するのは素材のほうで魂は能力を与えているのである。そして人間の魂は、これら受動にかかわる部分と非受動的な推理思考的部分（τὸ λογιζόμενον）からなるものである⁷。

プロティノスは、時間のうちにあるものは、魂のもつ情念や制作されたものであると述べていた。この時間のうちにあると言われる情念や制作されたものこそが、まさに魂の受動的部分が生み出しているものなのである。そのことから、時間のうちにある情念といったものは、魂の受動的部分が動かし生み出すが、その一方で、魂自身は動かず、魂は時間のうちにはないということになるだろう。

「生命あるものとは何か、人間とは何か」（I 1[53]）では、本来の魂と生きものは区別されている。つまり生きものは魂と身体からなるとされるが、それは両者のまじりあったものに由来する「別のもの」であって、「合一体」と呼ばれる。合一体は「これこれ様の身体と魂によって与えられたいわば光のようなもの」（I 1. 7. 3-5）からなり、感覚やその他の情念がこれに属すと言われる。つまり光とは、感覚や情念を可能とする、魂から生きものに与えられた能力のようなものである。そして真の人間は合一体のうちの魂ではなく、その上方の理性的魂（λογικὴ ψυχή）（I 1. 7. 22）だとされる。

この魂は身体の内側を照らして生きものとするのだが、それはちょうど多くの顔が鏡に映るように、魂自身はとどまったままで影像（εἶδωλον）を与えるといった多面鏡のような喩えで説明される（I 1. 8. 15-18）。感覚や生殖や成長などといったものも、それぞれの魂が担っている働きから生み出されるのである。ただし制作されたものは「制作する魂自身とは別のもので、制作する魂自身は、制作された産物のほうを向いている」（I 1. 7. 22-23）と言われる。

したがって人間は全体としては、理性的魂と生きものとしての合一体からなり、情念や身体にかかわるような魂は合一体のうちの魂だが、それらも作り出す側であって、自身は別のものとして、産物に向きあっているということになるだろう。ここにおいても、魂は能動者であって、動かされるのではないという点で、「非物体的なものの非受動性について」でみた人間の魂と一致すると見ていいだろう。そして、魂の非受動的な推理考察する部分は、ここでの理性的魂と一致する。

このことから人間の魂は、合一体のうちの魂も情念や身体にかかわってはいるが、時間のうちにはないと考えられる。

⁷ III 6. 2. 31-32.

したがって魂は本来時間のうちにはいないのだが、時間にかかわる部分に生じる様々な表象や肉体のもろもろの要求が、魂を忙しくさせて、自ら時間のうちに埋没してしまうのである。プロティノスは、魂がそのような状態になると、魂の最善の部分から合一体に与えられる正しいロゴスさえも聞こえなくなると言う。ちょうど、集会の喧騒のなかで最善の助言者が発言しても、その声が大声をあげる劣った人たちに圧倒されて、その人はなすすべもなく座ってしまうようなものだと言えられる（IV 4. 17. 19-27）。

この騒々しさの喩えは、時間の誕生にかかわって言われる魂のもつ「せわしない（πολυπράγμονος）本性」にも重なるものである。魂は時間にあまりにもかかわりすぎると、最善の部分のロゴスの声も耳にはいらなくなるのである。

また「幸福は時間によって増大するか」で、永遠の似姿としての時間がその拡散性のうちに、永遠の恒常性を取り去ってしまうのだ（I 5. 7. 15-17）といったこともそのことを示している。

時間という視点から見れば、カタルシスの役割は時間的なものを取り除くことであるといつてよいであろう。表象と結び付いて生じる情念を取り除くために、そこに生じる影像をみないようにすることがカタルシスだと言われた。これらの影像は時間に伴って現れ出てくるものにすぎないのだから、このような騒々しいものに耳を傾けないようにすることが求められている。そのことによって、時間的なものから、魂自身は離れることができるのである。

しかしながらこのことは、時間のうちにいる生を無くして死んでしまうということでもなく、時間的なものにかかわっているこの世界を軽蔑するということでもない。プロティノスは「グノーシス派について」（II 9[33]）で、この世界を善の写しとして称賛すべきものだと捉える。

この世界は「途方もないかしこの美（ἀμήχανον τὸ ἐκεῖ κάλλος）」⁸（II 9. 17. 36）に由来するものであるがゆえに美しいのであり、この世界は「第一の美しいものどもによって美しいのである。もしこの世界のものどもが美しくなければ、かなたのものも美しくはない。だからかなたの美しいものについて、この世界のものどもは美しいのだ」（II 9. 17. 25-26）とプロティノスは考える。

したがって魂が時間的な感覚世界に引きずられて我を忘れているのも、この世界があまりにも美しくてそこに現れているものに魅惑され動揺させられてしまうからなのであろう。しかし自己は本来、時間的なものを作りこそすれ時間のうちにはいるのではないということ

⁸ プラトン『国家』509a。

に気付くならばこのようなものに引きずられることはないのである。

こうして万有の魂や個別の魂が、時間的なものにかかわっているけれども時間のうちにはないということは確認することができた。ではそのことは、万有の魂や個別の魂が「永遠のうちにいる」ということを意味することになるのだろうか。確かにプロティノスは「個別の魂も永遠的」だと述べていたが、個別の魂が知性界にいるから永遠的だといっているわけではない。「永遠と時間について」で知性の永遠性と対比して言われる魂の時間性と、「魂の諸問題について」で言われる永遠的な魂との間に整合性を求めるならばどうということになるのだろうか。

この問題は次のように考えることができる。すなわち先に「制作する魂自身は、制作された産物のほうを向いている」と言われていたように、それぞれの魂は感覚界へ向いている面では、その働きは時間的なのではないだろうか。万有の魂は時間のうちの生成する世界を形成し、個別の魂も時間のうちの情念にかかわるような身体的なものを制作するのである。その側面では、魂と時間は不可分な関係であるといえよう。

このように考えると、魂は万有の魂、個別の魂といった区分がなされ、また個別の魂にも、欲望的部分や気概的部分、植物的部分や生殖にかかわる部分などといった区別がなされていたが、それらは魂の時間にかかわるそれぞれの働きを言い表しているだけであって、本来魂はひとつであり、魂が上位者すなわち知性に向かう側面ではすべて知性界にいる魂だということができると思われる。それが「この魂が離れてひとつになるなら時間は滅びる」(Ⅲ7. 12. 19-20) という意味である。「この魂」とは、時間にかかわっている魂のことである。

したがって、万有の魂や個別の魂は、時間のうちにはないが、時間に包まれているものに向いているという点で時間性を本性としてもっていると言することができるだろう。それぞれの役割に従って時間的なものにかかわる働きをなし、その点で魂は複数の魂として説明される⁹。

「永遠と時間について」で、「時間は魂の、ある生から別の生へと変化する動きのうちの生命」(Ⅲ7. 11. 43-45) ということも、魂の動が能力としての、あるいは能動者としての動

⁹ もろもろの魂が本来時間性を有するということから考えれば、しばしば指摘される魂の感覚界への転落や墮落といった、グノーシス派やキリスト教的寓意をプロティノスに求める必要はない。まして時間は素材であり、悪と同一視できるとする Simons (1985) の主張は行き過ぎである。プロティノスの感覚界や時間についての否定的見解は、知性界や永遠の完全さからみれば不完全で劣るという意味で出てきているものである。しかしかこの世界の写しとしては「称賛に価する見もの」(V8. 8. 6-7) なのである。「その楽器(身体)がはじめに彼に与えられたことは空しいものではなかった」(「幸福について」I 4. 16. 27-28) という一節もそのことを示している。

という視点に立って見てみれば、時間は魂がある生から別の生へと動かすことを担っている生命であって、魂が時間といっしょに動いているのではなく、魂は動かしているのだということがわかるのである。

一方「知性界にいる魂はかしこのものたちを觀照し、それらをめぐって現実活動し、まさに有るといふことのうちにいる」(IV4. 1. 2-3)と言われる魂は、時間性さえ有せず、上方へ向いて觀照し、現実活動しているのである。そしてこの知性界にいる魂についての説明は、「永遠と時間について」で述べられた永遠の定義「有るものをめぐり、有ることのうちにある生命」(III7. 3. 36-37)、「自身にとどまり、かのものへ向かい、かのものの中にある生命の現実活動」(III7. 6. 9-11)に合致するものである。

プロティノスが「永遠と時間について」では、永遠をあえて知性と同一視しようとしていないことは¹⁰、このような知性界のうちの魂を視野に入れていたからだと思われる。

魂のうちに<永遠的>なものがあるとすれば、それはまさに觀照し、現実活動しているこの魂にこそ言われるべきであり、この側面で魂は一つとすることができるであろう。

ただ魂は、本来ひとつの魂であるということと、自己自身がひとつの魂になるということとは別のことである。もし自身がせわしない本性となって時間的領域に埋没し、煩わされているならば、自身は欲望的魂や植物的魂と同列になっていて、本来の魂になっているとは言えないのである。

前章でみたように、魂の知覚であれ、思考であれ、その働きには先行して魂の觀照があり、それによって知覚や思考が可能となっている。つまり、人間の魂もあえて知性界へ向かうなんらかの働きかけをしなくとも、この世界で知覚して、考えているときすでに觀照し、上位の魂の力を受けていることになる。ただこの世界の騒々しさに追われていると、自己のうちの觀照する魂のことに気付かないし、その力を明瞭に受け取ることができないのである。

以上のことから、次のことが明らかになった。すなわち、プロティノスの考える人間には、時間的な側面と永遠的な側面があり、時間的な側面は魂の作り出す情念や身体的なものにかかわっているが、魂は本来時間のうちにはなく、時間にかかわるもろもろの魂さえも時間のうちにないということである。そしてもろもろの魂の部分は、時間にかかわるそれぞれの働きを言い表しているだけで、本来魂はひとつであり、魂が上位者すなわち知性に向かう側面ではすべてひとつの魂であり、人間の永遠的なものとは、この上位へ向かっ

¹⁰ プロティノスは「永遠と時間について」第2章で、知性と永遠はどちらも崇高であるが、その崇高さは一方から一方へ伝えられたものかもしれない(15-17)として、両者を完全に同一視しない。

て観照し、現実活動する魂であるということである。そして賢者はこのような魂を獲得している人である。

われわれはこれまで、魂の観照が永遠的であるということを見てきた。そして観照は魂の現実活動と同列に捉えられた。それでは現実活動も永遠的であるということになるが、活動しているということは何かプロセスをもつ時間的な働きのようにも思われる。なぜこの語が観照という永遠的な内容をもつ語と同様に扱われるのだろうか。そしてプロティノスが魂や知性界の働きに、また幸福であることに現実活動という語を用いる意図は何であろうか。次に現実活動という観点から、魂にとって永遠とは何を意味するのか考察していきたい。

第2節 幸福であることは現実活動である

「幸福について」では、人は感覚的な生命だけでなく、思考的な部分や真の知性も持っているのだから、<完全な生命 (τελείαν ζωήν)>—つまり幸福—をもつけれども、賢者とそうでない人の区別は、それを可能的にもっているか、現実的にもっているか (ἡ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ ἔχων) の違いだと述べられている (I 4. 4. 1-17)

人がある能力を可能的にもっているか、現実的にもっているかという議論は、言うまでもなくアリストテレスに帰されるものである¹¹。ここでは、プロティノスがアリストテレス

¹¹ アリストテレスの現実活動は、ἐνέργειαとἐντελέχειαの訳として用いる。ἐνέργειαは、語の構成から「仕事のうちにある」といった意味合いがあり、ἐντελέχειαは「テロス(目的)のうちにある」といった意味合いがあるが、アリストテレスは、両語をほぼ同義で用いている。藤沢、1980、237-238 参照。プロティノスはἐντελέχειαのほうはあまり用いない。アリストテレスは、人が知識をもっているという意味を三種類に区別する。第一は人間が知識をもつものに属するという場合で、第二は具体的な知識たとえば読み書きの知識をもっている場合であり、前者は人間の類としてもつものだけれど、後者は妨げられないならばすぐに観照すること (θεωρεῖν) ができるという意味で持つのである。そして第三が、観照している人で、現実活動において (ἐντελεχεία) 知っている人の場合だとされる。このとき前者は可能的に知っている人である。人間が知識を持ちうるという可能性に対して、知識を持っている段階を最初の実現とするならば、知識を持っている人が現に知識を用いている段階は第二の実現ということになるであろう。最初の段階は知識を所有している状態という意味で、ἐνέργειαは「現実態」と一般に訳される。一方知識を持っている人が現に知識を用いているというのは、たとえば建築家が建築術を用いて家を建てているといった場合だが、この実現としてのἐνέργειαは「現実活動」「現実活動態」「活動」などと訳される。アリストテレスの第一段階の現実態は、人が成長して知識をもつに至るプロセスだから、可能性から実現に至るまでは学ぶといった時間的な経過や一種の動きをもつ。しかし第二の現実活動はプロセスを必要としない。というのもいつでも条件がそろえば行使できるからである。その点で第一の現実態とは区別される。プロティノスの場合も、「完全な生命」を持っていなければ人間ではないといわれるのだから (I 1.4.

の現実活動の概念をなぜ幸福の議論に用いているのかということについて、アリストテレスの現実活動と動の対比に注目して捉えなおしてみたい。

1. 現実活動と動

アリストテレスは『形而上学』で、動（κίνησις）と現実活動とを次のように対比させている¹²。

動はすべて未完成である。痩せること、学ぶこと、歩くこと、家を建てるのがそうである。こういうものが動であるが、それは確かに未完成なものだ。というのも、人は歩きつつ同時に歩いてしまったということはできないし、家を建てながら建ててしまったということもできない、……。他方、人は同時に同じものを見てしまっているとともに見ているし、思惟するとともに思惟してしまっている。このようなものを私は現実活動と言ひ、先のものを動と言う。（1048b30-35）

アリストテレスが分類するここでの動には、歩くといった単なる場所の移動だけでなく、痩せるといった増大減少や、学ぶや建築するといった一種の変化も含まれている。家を建てるということは、ある目的に向かっているプロセスであり、いまだ完成に至っておらず、常に不完全と言う意味で、可能的だと言われているのである。家を建ててしまったら、も

9)、一般的な人は可能的に完全な生命を持っていて、賢者は現実活動の段階において完全な生命を持っているということになる。ただし、アリストテレスの例における知識は、後に加えられ獲得されたものだが、プロティノスの完全な生命は、加えられたものではなく本来持っているものである。

¹² 動の定義は『自然学』では、「可能的にあるものの、その可能的であるかぎりでの現実活動が動である（ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἧ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν）」（201a10-11）とされている。アリストテレスのδύναμιςとἐνέργεια（ἐντελέχεια）は、「可能的なもの」と「現実的なもの」という対比のほかにも、「素材」と「形相（実体）」の対比としても用いられる。たとえば、動物（素材）としては可能的なものであり、二本足（形相）としては現実的なものである。同様に二本足（素材）に対して人間（形相）というように、連続的な類と種差の関係の説明に用いられる（『形而上学』1045a-b）。プロティノスは、自己の説としては、このような意味でἐνέργειαを用いない。プロティノスが可能的なものとして現実的なものとを、素材と形相に対比させて用いるときは、形相は常に実在の点で上位者であり、知性界は常に現実的である。可能的ということも、上位者の「能動的能力」として言われる場合と、「受動的な可能性」として言われる場合があることに注意が必要である（II 5. 2. 33-34）。また素材は真に有るものではない（II 5. 5. 25-28）という点で、アリストテレスの第一素材と言われるものに近い。アリストテレスとプロティノスの現実活動の比較については下記を参照。山口、1979。

う「家を建てる」とは言われぬ。

一方、現実活動と言われるものとしては、「見る」、「思惟する」のほかに、「善く生きる」、「幸福である」なども挙げられる。この場合は、見ていると同時に見てしまっているし、善く生きると同時に善く生きてしまっているし、幸福であると同時に幸福になってしまっているのだ(1048b23-26)と言われる。動と現実活動との区別は、現在と現在完了が同時であると言えるかどうかにある。現実活動は、完了していることが現在にあるのだから、常に完成した状態である。

そしてこれらは、目的に向かっているようなものではない。見ているときにはもう見てしまっているのであり、時間的な経過を必要としない¹³。見ているということは、同時に目的が達成されているという意味で、目的が内在する(1048b18-23)。

アリストテレスは、動と現実活動の同様の対比を、『ニコマコス倫理学』第10巻においても「見る」「快い」といった例を挙げて説明している。

快いことが現実活動とされる理由として、動には早いや遅いがあるが、快いということには早いや遅いはないからだとされる。「早く楽しんでいる」とは言えないからである(1173a-b)。それは、どの時点においても完全であるのと同様に、快さは一つの全体であり、長い時間生じても完成ということにはならない。それゆえ快いということは動ではないとされる(1174a13-19)。

アリストテレスは、「すべての動は時間のうちにあり、何らかの目的を持っていて、その目指すものを達成したときに完全になる」(1174a19-21)として、動が時間と不可分な関係であると考え。つまり動は、常にある地点からある地点への動だから、それは時間のうちにあり、完成へ至ろうとする過程だから完全ではない。それは場所の移動だけでなく、増大減少や変化でもおなじことである¹⁴。建築の始まりから家の完成まで、時間のうちにあり完成を目指している。動の特性は、いつまでも可能性を内包し、未完成で、時間的経過をもつ点であるといっていいただろう。そして目的が外部にあるという点で、目的外在的だと言えるだろう。

一方快いことについては、「いかなる時点でもその形相は完全である。だから明らかに快いことと動は互いに異なっており、快いことのほうは、完全で全体的ななにかである」(1174b5-6)とされる。「いかなる時点でも」ということは、時間的長さを示しているよう

¹³ 視覚が成立する生物学的なプロセスが、たとえわずかでもあるではないかと言われるかもしれないが、プロセスにおいてはまだ「見ている」とは言えない。

¹⁴ アリストテレスは動を、性質の変化、量の増大減少、場所の移動に適用するので、動は通常の用法よりは広い概念を持つ。『形而上学』1068a。

にも見える。しかし次の、「動は時間のうちにおいてでなければ不可能だが、快いことはそれが可能であると考えられる。というのも今においてあるものは、ひとつの全体なのだから」(1174b7-9)という記述からみると、現実活動は時間のうちになくてもよいと考えられている。

そしてさらに、「点」や「一」が生成も動きもないように、快いことは「一種の全体」(1174b14)だとされる。快いことが現実活動として考えられているのは、このような「全体で完全で、時間のうちにない」という点においてである¹⁵。アリストテレスは、快いということであれ、見ることであれ、それが現実活動であれば、時間のうちにないことが可能であるという捉え方をしている。

『形而上学』において、現実活動の特性としての、完全で、目的内在で、現在と現在完了が同時であるということは、『ニコマコス倫理学』で言われる「全体で完全で、時間のうちにない」ことと同一の事態を示しているとみて問題ないだろう。現在時称と完了時称が同時であることは、時間のうちにないままでいえるのかどうかは不明だが、動が経過をもつことと対比して言われているのだから、現実活動は経過をもたず、したがって時間のうちにないとみることが可能である。

だが引用で挙げられたような、それぞれの人間の行為の事例においては、簡単に動と現実活動に分類できない面があると思われる。たとえば、「家を建てる」にしても、家を建てるという面でみれば動であるかもしれないが、建築家が能力を発揮しているという面からみるならば現実活動といえる面ももっている。では一方は目的が完了しておらず時間のうちにあって、他方は完成しており時間のうちにないというアリストテレスの区分の本来の意図は何であろうか。

2. 2つの視点からの世界把握

藤沢は、アリストテレスの動と現実活動のこのような対比は、人間の行為に対する根本的に異なる2つの視点からきているのではないかと指摘する¹⁶。すなわち、動は、人間の行

¹⁵ ただしアリストテレスは、快いということは現実活動というよりも現実活動に伴うひとつの目的で、現実活動を完全なものにするという見かたもしている(1175b31-33)。快いということには種類があり、完全で幸福な人の現実活動を完全にするような快さこそが、まさに人間の快さということである(1176a26-28)と述べ、快いということと幸福との関係を捉えなおしている。つまり、幸福であることは純粋に現実活動と言えるが、快いということはそれに伴っているのだと考えるのである。プロティノスも、賢者には快樂がともなうだろうと考えている(I 4. 12. 7)。

¹⁶ 藤沢、1980、231-326。

動を「人間がいて、その人間が、時間・空間の中で、行動する—ある目的に向かって」として考える世界把握（藤沢はこれを、世界の基本的なありかたが「物」とその構成要素の時間空間内の運動を記述することによって、そのすべてが尽くされる見かたと捉える）である一方、現実活動は魂の能力の行使という視点から捉えたものとするのである。動は物が動かされるという点で、物が主語であり、現実活動は魂が動かすという点で、魂が主語となるのである。魂が主語となる時、人間は動かされているのではなく、自ら能動的に活動しているということになるのである。

アリストテレスが、動と現実活動を区別しようとした意図のうちには、藤沢が指摘するように、世界を物から構成される時間空間としてとらえるか、人間の内面の働きからとらえるかという視点の相違があったと想定することは可能である。

たとえば、「動や生成は、あらゆるものについて言えるのではなく、部分からなるもので、全体的でないものについて言えるのだ」（『ニコマコス倫理学』1174b10-12）とされているように、部分からなる動というものは、人間の行為が外部から眺められて、何分かかったとか何メートル動いたものとしてとらえられている。しかしその人にとって快いかどうかということは、外部の人間が眺めても本当のところはわからないし、当のものにとっても部分に分けたりできないのである。

このように人間には、自分の身体やその行為を外との相対的關係によってとらえようとする面（いわば客観的とされる面）と、「自分自身の働き」としてとらえられる面があることは確かである。アリストテレスが、生や幸福や観照に言及するところで、とりわけ現実活動という語を多用することも、その区別を念頭においていることを裏付けるものであろう。アリストテレスが現実活動に込めた、物を主体にとらえるか、魂を主体にとらえるかという着眼点と洞察は優れたものがあるといえるだろう¹⁷。

われわれも、経験的に人間にはそのような区別があるということは理解できても、自己の内面の働きには普段気付いていないのかもしれない。それは外界の時間的な世界に追い立てられて過ごしているからなのかもしれない。したがって時間のうちにない「善く生きる」や「幸福である」ということは、何か特殊な神秘的体験など考えなくとも、あるいは死後にしか得られないのではないかなどと考えなくとも、自己の視点を変えればいつも幸福であることができるのではないかということのをわれわれに知らしめるのである。

¹⁷ アリストテレスは、『自然学』の時間に関する一節で、「永遠にあるものは、永遠にあるものという限りで、時間のうちにない」（221b3-4）と述べているが、現実活動が時間のうちにないとされるのだから、その現実活動は結果として永遠にあるものということを示唆するものだろう。そうすると、結局のところ、善く生きるや、幸福であるや、観照するということを、アリストテレスは永遠にあるものとしてみなしていることになる。

では彼はなぜ、現実活動は時間のうちにないという視点をもつことができたのだろうか。

藤沢は、アリストテレスの現実活動という概念に内包される超時間性を、プラトンの『饗宴』や『ティマイオス』と関連付けて捉える。すなわち、『饗宴』における、死すべきものが自分に代わるものを残すような永続的なありかたに対して、「忽然として感得される」と言われるようなアイデアの観照によって一気に不死性（時間を超えた永遠性）に参加するありかたとの対比、あるいは『ティマイオス』における宇宙（「全時間にわたって、終始あったもの、あるもの、あるだろうもの」といわれるもの）と、モデルとしてのアイデア（「全永遠においてあるもの」といわれるもの）との対比である。

このような対比は、アリストテレスにおいては、身体から分離できない魂（生殖などにかかわっている魂）と、身体から独立とされる知性の「不死にして永遠なるもの」という対比に相応し、またプラトンのエロスの働きにおける2つのレベルの飛躍的な差異も、種の存続という不死のありかたと、知性の現実活動の不死性に正確に対応すると藤沢は考える¹⁸。

アリストテレスの現実活動という概念のうちに、このようなプラトンに非常に親近な面があることを理解するならば、この概念をプロティノスが用いたことは怪しむに足りないであろう。藤沢が、アリストテレスの動と現実活動のうちに読み取った世界把握の2つのありかたは、すでにプロティノスにおいて大いに認められ活用されていたといえるのかもしれない。

プロティノスが、魂の現実活動に関して「ロゴスに耳を傾けるということは、ちょうど見ることのようなものだが、それは形をあたえられることによって見るのではなく、見ているときには、見るものとなり、現実においてあるものとなることによって見るのだ」（Ⅲ6. 2. 32-34）といった視覚の喩えで説明している内容は、アリストテレスの現実活動としての「見る」の説明と極めて類似している。

ただプロティノスは、動をアリストテレスのように、単に物が動かされている動として捉えていない。そのことはプロティノスの述べる「歩く」という事例から確認できる。プロティノスは「有るものの類について第1篇」（VI1[42]）で、「歩行」の両面性を語っている。アリストテレスが動として区分していた「家を建てる」の例では、われわれは動の側面と現実活動の側面があるのではないかという議論をしたが、プロティノスも同様の議論をしている。すなわち彼は、（アリストテレスによれば）「歩行」は動とされているが、現実活動と同じく動も時間のうちにないはずだと述べている（VI1. 16. 1-17）。そこでは「歩

¹⁸ 藤沢、1980、255-260。

き終えていないとき、不足しているのは、歩行でもなく動でもなく、歩行の量なのだ」(VI 1. 16. 11-12) とプロティノスは主張する。彼は、アリストテレスが、動は未完成で目的が達成されていないということが、本来どのような意味で言われているのかを、より詳細に説明しようとしているといえるだろう。プロティノスが指摘するように、未完成で不足しているのは、動そのものというよりも、そこに生じる量的な部分、つまり隔たりと時間性をもつ物的な側面においてなのである。

この歩行の例は、「永遠と時間について」の最後に付されている一節でも再び述べられている。そこでは、プロティノスは、万有とわれわれの魂は一つであって、時間が万有の至るところにあるように、われわれのうちにも同一の姿で時間があると述べながら、歩いている人の動きについて次のように語る。

誰かが、人が歩いている動き（たとえば足による動き）を捉えたならば、そこに動きの量が捉えられるのだが、そのとき、身体のうちこのこれという動きの〈前の動き〉が同じだけあったことをみとめなければならない。つまり動かされた身体は、それが身体であるのだから、これこれの動きに帰されるし、そしてその動きは時間に帰されるのだが、同じくその身体の動きは〈魂の動〉に帰される (III 7. 13. 53-63)。

〈前の動き〉というのは、身体が動かされる時、その前に〈魂の動〉があるということであり、われわれは普段なにかが動いているとき、物体の動きしか捉えることができないようだけれども、その前には魂の動があるのだということを、プロティノスは我々に対して呼び起こしているのである。

身体の動きは魂の動に帰されるのだが、では魂の動は何に帰されるのか。それは「すでに隔たりのないもの (ἀδιάστατον ἦδη)」(III 7. 13. 63) だと彼は言う。これが何を意味するかは、これまでの考察の道りから明らかである。すなわち永遠である。こうしてプロティノスはわれわれが、われわれの魂のうちの永遠に出会うことを促しているのである。

魂は時間にかかわっているが時間のうちになく、魂の動は動かす動であって本来魂は永遠のうちにあるということは前節でみてきたところである。したがって、上記の、人が歩いている例でも、身体の量的な動き（物の視点）は時間のうちにあるが、魂の動（魂の視点）は永遠のうちにあるという対応関係をもっているのである。

このことからプロティノスは、アリストテレスが動について語るとき、物の動と魂の動との区別を明瞭にしていなかったのに対して、その区別を一層厳密化させているということが出来るであろう。

現実活動についても、アリストテレスとプロティノスとでは同一と言えない面がある。というのもアリストテレスの現実活動は非時間的であり、無時間的永遠を意味する可能性

があるとしても、アリストテレス自身は、現実活動の無時間的永遠性については詳らかにしてはいない。また現実活動を「現在形と現在完了形が同時」とする捉え方を、プロティノスは採用していない。プロティノスは、現実活動に関して明白な永遠の視点があるのだから、現実活動を「現在形と現在完了形が同時」といった時間的なもので捉える必要はなかったであろう。

そしてなによりも、プロティノスの現実活動では、常に彼の体系における基本原理、すなわち一者、知性、魂の視点から捉えられているということを忘れてはならない。たとえば、「見る」ということも、外的な対象との関係における活動ではなく、知覚は魂の能力であり、魂の知性への観照によって成り立っているのである。

またアリストテレスの現実活動は、賢者の生を十分に説明できているとは言えない。というのもアリストテレスは、完全な幸福は観照的な現実活動¹⁹であり、これに従事する賢者は最も自足的だと述べてはいるが²⁰、このような活動は全生涯に渡らなければならず、もはやそのような幸福は人間を超えて神的であるとして、人間の現実活動には限界があると考えているからである²¹。その場合、完全な生は賢者であっても実現しないということになる。

アリストテレスは、幸福であることが時間のうちになく全体で完全だと主張しながら、このような時間的な制限を入れてしまったことによって、現実活動の完全性を崩してしまっているのである。アリストテレスは、魂の視点に立って、現実活動は時間のうちにないことが可能という優れた洞察を示すことができたが、これを十分に幸福の説明に生かされていられないと思われる。

プロティノスも、アリストテレスの現実活動としての幸福に関する言説の不徹底を批判している。「彼らは、ある種の現実活動は時間にかかわりをもたないとするのにもかかわらず、未完成だと考えているのかわれわれは調べてみなければならない。たとえば、『生きること』や『生命』は動ということになるのだろうか。というのも、各人の生きることや幸福が『生涯にわたって』ということならば、現実活動は部分がないのではなく、動であるということになるだろうから」(VI.1. 19. 1-5)とプロティノスは指摘する。

このようにプロティノスは、アリストテレスが幸福について語る時、幸福は現実活動であると自ら区別しているのにもかかわらず、部分があって、時間のうちにあるようなありかたとして語っている点を批判しているのである。幸福を現実活動とみる点で、プロティノスはアリストテレスに対立しているのではなく、むしろ物が主体であることと、魂が

¹⁹ アリストテレス 『ニコマコス倫理学』 1177a12-18。

²⁰ アリストテレス 『ニコマコス倫理学』 1177a13-1177b1。

²¹ アリストテレス 『ニコマコス倫理学』 1177b26-31。

主体であることの区別の徹底化を要求しているのである。

このように、アリストテレスの現実活動の概念は、プロティノスにとっても重要な意味をもっていたと思われる²²。プロティノスは、幸福な生を述べるに当たって、現実活動の概念を大いに用い、これを永遠と結び付ける。「幸福は時間によって増大するか」では、幸福な生は、「あるものに関する生」で、時間によって測られてはならず、永遠によるのでなければならないと述べた後、その生は「隔たりもなく (ἀδιάστατον)、時間的なものでもなく全時間からなりすべてがいつしよ (ἐκ παντός χρόνου πᾶσαν ὁμοῦ) の生命」(I 5. 7. 20-30)とプロティノスは主張する。

幸福であることが「あるものに関する生命」であると言われているが、この「あるものに関する生命」とはまさに、「永遠と時間について」における永遠の定義で言われていた永遠の本性のことであり、プロティノスの永遠に関する見解が、中期の著作である「幸福は時間によって増大するか」と、後期の著作である「永遠と時間について」において、一貫しているということを示している。

そして最後に「魂の現実活動は、知恵を働かせることにあり、そのように自己自身のうちで現に活動すること (ἐνεργῆσαι) である。そしてそれが幸福であるということである」(I 5. 10. 22-23)と、幸福であることを魂の現実活動として示しているのである。

こうしてプロティノスの語る幸福であることは、永遠的な生命という意味での魂の現実活動であるということが導き出される。プロティノスは魂の現実活動のうちに積極的に永遠の概念を取り入れることによって、物の動きとしての視点である時間空間的で不完全な生に対して、これとは全く次元の異なる永遠的で完全で全体的な生という説明を可能にしているのである。プロティノスの幸福論は、永遠という視点を明確に取り入れているという点で独自の特徴をもつと言える。

以上のことから、プロティノスが幸福であることにに関してしばしば用いている現実活動という語を、改めて見てみるならば、次のように読み取ることができる。

²² アリストテレスの現実活動の概念は、プロティノスの思想形成にあたって大きな役割を果たしている。アリストテレスは、動の究極の原因として、素材なき第一の動者の現実活動ということを語っている(『形而上学』1074a35-36)。また神的な知性には可能的な思惟はなく、素材なき知性であれば思惟されるものと思惟は同じであり、それは永遠に思惟するといった議論(『形而上学』1074b15-1075a10)は、すでにプロティノスの知性の概念を準備するものであったと言えよう。アリストテレスの知性が、プロティノスの知性に大きな影響を与えているとみることは研究者によって一般にも認められている。たとえば Beierwaltes (1967, 23-25) は「プラトンのアリストテレス的要素は、プロティノスの哲学における絶対的知性の構造にとって本質を規定するものとなっている」と述べている。アリストテレスの形而上学のプロティノスによる受容と拒否については以下を参照。Gerson, 1994b.

たとえば先に「賢者とそうでない人の区別は、それ（完全な生命）を可能的にもっているか、現実的にもっているかの違いだ」というプロティノスの言葉をみたが、これは、「時間的に不完全に生きている」か、「永遠的に完全に生きているか」ということに置き換えられるのである。

では時間的で不完全に生きるとはどのような生か。それは物の〈動き〉のような生、つまり物が主体であって目的が外在し、常に外部に目的を探して時間のプロセスに流され、不満足から逃れることができずにいつも先をめざして進んで行く生ということができよう。物が主体であるかぎり、生成消滅はまぬかれず、死すべきものとして生きることになる。つまり、〈生きる〉や〈幸福である〉が、本来永遠的な現実活動でなければならないのに、それを時間的な〈動き〉に移し替えてしまっている生といえるのかもしれない。

一方完全な生は、魂が主体であって常に目的が達成されており、時間の経過を必要としない。魂が主体だから生成消滅することはなく、その生は永遠であるということができるのである。

意識の問題のところ²³、読書をしている人に「読書をしている」という意識は必要ないということが言われていたことも²⁴、この視点でみることによってプロティノスが何を語りたかったかは明白である。すなわち「読書をしている」ときの主体は魂であるが、「読書をしている」と意識しているときの主体は自己の身体であり物が主体となって捉えられているのである。

「幸福について」で描かれていた、様々の肉体的、外的困難が賢者にとってよそ事のようなものとして扱われていたのもこのことによる。これらの困難は、肉体的な生にとっては妨げになるものもあるのだから望ましくはなく、肉体の世話はしなければならないかもしれないが、魂が主体となる幸福であるということとは関わりをもたないのである。

*

この章では、魂の時間性と永遠性について論じた。魂は本来時間的なものではなく、時間的な側面とみなされるものは、時間に従事する働きのことであって、観照する魂は時間のうちにないということが理解された。そして観照は現実活動であるということから、現実活動が時間のうちになく永遠的であるということは、どのような意味をもつのか考察した。プロティノスは、アリストテレスが述べていた動と現実活動の区別のうちに含意され

²³ 本稿第8章。

²⁴ I 4. 10. 24-26.

るプラトンの世界観の区別をより鮮明化し、厳密化していた。魂の動は現実活動と同一視される永遠的な活動だが、感覚界の動きは量的で時間的なものである。そして生は物が主体として捉えられるならば時間のうちにあるが、魂が主体として捉えられるならば永遠のうちにある。プロティノスが同音異義的な生と語っていたのは、まさにこの区別に基づいたものということができるであろう。ただしこれは捉え方の違いであって、たとえば「<手>が鉛筆を握ること」と、「<自分>が鉛筆を握ること」が別々の事態ではないことと同じである。もし自分が、完全に物としてではないありかたで自分になることができるならば、そのとき魂は完全な生となっていると言えるのであろう。

プロティノスは、アリストテレスが幸福に関して「生涯にわたって」といった時間的な捉え方をしていることを批判していた。われわれは、プロティノスの形而上学的世界観をみたとき、その世界を永遠の流れとしての縦軸と時間の流れとしての横軸からなるようなものとして描いた。物が主体の生が横軸ならば、魂が主体の生は縦軸にとらえられるであろう。その場合プロティノスにとって、幸福は縦軸の方向に完全に貫かれているのである。しかし縦軸という空間的な表現も本来はふさわしくはない。永遠には隔たりも時間的なプロセスもなく、永遠は直接的に把握されなければならないのだから。そしてこの把握は直接的であるからこそ、かえってわれわれにとっては簡単なことなのかもしれない。

最後に知性における永遠性を考察し、魂の観照の可能性と限界をみていきたい。

第 10 章 永遠の生命と美の観照

前章では、魂の現実活動の永遠性についてみたが、永遠は知性そのものにこそ本来あてられるべき概念である。本章では知性の永遠性について考察し、魂が知性に至ることがいかにして可能なのかを探る。

第 1 節 永遠の生命

プロティノスは「幸福について」で、「思惟するものの現実活動がわれわれである」（I 4. 9.29）と述べるが、「思惟すること（νοεῖν）」は、魂の一般に行う推理思考（λογίζομενος）や分析的思考（διάνοια）とは異なり、知性そのものの直接的な知の働きに対して用いられる語である。幸福であるといえるためには、通常思考の段階ではなく、知性の思惟と同一のところまで達しなくてはならないということの意味する。そこで、知性の思惟とはどのようなものか、そしてそれが永遠とどのようにかかわるのかみていきたい。

前章でわれわれは、アリストテレスの現実活動と動の対比の意味するものが、プロティノスにとっても重要な意義を持っていたということを見た。その対比のうちには永遠と時間の関係が含意されていて、動と時間は密接に結び付けられていた。「動は時間のうちにある」¹というのが、アリストテレスの基本的見解である。プロティノスの場合は、感覚界の量的な物の動きと魂の動が区別され、後者が現実活動と同一に捉えられ時間のうちにないと言われていた。そこには物の動と魂の動が、明確な対比のもとに語られているということを見た²。プロティノスにおいては、アリストテレスが動と現実活動の区別のうちに含意していた、物を主体としてみるか、魂を主体としてみるかという根本的な世界観の違いを、より厳密に区別したということができるであろう。

このように、プロティノスは動という概念を、魂にも適用するのだが、これはプラトンの自動する魂の思想³に由来すると考えてまちがいはないであろう。そしてさらに彼は、プ

¹ 『自然学』 223a14-15。

² アリストテレスの「動」は、プラトンでは「他動」に分類されるような「動」である。アリストテレスとプロティノスの「動」の概念の違いについては以下を参照。山口、1985、37。

³ プラトン『パイドロス』 245c-246a、『ティマイオス』 46d-e、『法律』 895c-897b、966e など参照。

ラトンのイデア界の最大の類の概念に従い⁴、動を知性界の類として語っている。

「永遠と時間について」では、永遠は5つの類のどれに相当するのかという議論がなされてきた⁵。ここでもう一度プロティノスの永遠に関する議論をみてみよう。

知性界の諸能力として、「基体 (ὑποκείμενον) の側面で見れば有であり、生命に関して人が注目するときには動であり、すべてが同じありかたをしている点で静であり、これらがいっしょで一つであるという限りで、異や同であるとみなすことができる」(Ⅲ7. 3. 8-11)と述べられている。ここでは、「有」は知性の基体の側面であり、「動」は知性の生命の側面であり、同一のありかたという点では「静」、これらに区別があるという点では「異」であり、一つであるという点では「同」と言われる。

そして次にプロティノスは、これらの類を永遠と結び付け、ひとつの生命としてまとめあげようとする。すなわち「異をいっしょにし、現実活動(つまり「動」)は止まることなく、思惟(νόησις)あるいは生命が同一で、常に同じありかた(つまり「静止」)で隔たることがないようにして、これらのすべてを、すなわち同じもののうちに常にとどまっ

てすべてを現にもっている生命を見た人は、永遠を見たのだ」(Ⅲ7. 3.11-17)と言う。この一節では、動は現実活動と明確に言い換えられ、永遠は、「(現実活動としての) 動」、「静」、「同」、「異」をすべてそのうちにもつ生命だとされている。したがって5つの類のうち「異」、「同」、「動」、「静」がひとつの生命としてまとめられているが、「有」は含まれていない。生命についてはこの一節の前に「生命に関して人が注目するときは動」とされ、その「動」は現実活動と言い換えられているのだから、生命は現実活動のことを意味

⁴ プラトンは、同じ形相(εἶδος)を異なる形相と考えたり、異なる形相を同じ形相と考えたりしないように類に従って分類することの重要性を主張する。それは、問答法(διαλεκτική)の知識に属することであり、これをなしえるのは哲学者であると考え(253d-e)。類の意義は形相相互間の明瞭な区別の把握であり、ソフィストの詭弁に対抗しうる思考の訓練でもある。そこでは、5つの類「有」「動」「静」「異」「同」が相互に関係性を持ちながら、ある相では結び付き、ある相では相反しあうことが説明される(『ソフィステス』253d以下)。要約して言えば、「有」が実在ならば、真に在るのだから知性と生命と魂を欠いてはならない。また知性と生命と魂は活動しているという点で「動」を含意する。そして知性は同一のありかたをしているのだから、「動」ではないという意味で「静」ということもみとめなければならない。したがって「有」は「動」でもあり「静」でもある。ところで、「有」「動」「静」は異なるものである。したがってこれらには「異」がある。またそれぞれはそれ自身と同一である、したがって「同」もある。また「有」は、「動がある」「静がある」といったように、他のすべての類が分有することができる。つまりすべてに行きわたっている。この点ですべてのものは「有」るものと言うことができる。同様にそれぞれは異なるものという点で、それぞれは「異」を分有する。このときそれぞれは「ある」とは異なるので「あらぬ」ということもできる。プラトンはここにおいて、パルメニデスの根本命題「あるものはあり、あらぬものはあらぬ」の批判と吟味を行っているといえる。

⁵ 本稿第2章第2節参照。

する。したがって知性の生命とみなされる永遠とは、知性の現実活動の側面を担っている
ということができるであろう。さらには、生命は思惟とも言い換えられている（Ⅲ7. 3.
14-15）。

「永遠は、基体ではなく、基体からいわば輝き出るもの（ἐκλάμπων）だ」（Ⅲ7. 3. 23-24）
と言われるが、この場合、基体とは知性の「有」、すなわち思惟されるものの側面である。
したがって永遠とは、基体としての「有」から輝き出るものとしての生命であり思惟する
ものであるということが理解される。そしてそれが知性の現実活動である。

ただし永遠は、知性の「生きる」という現実活動の側面を表しているからといって、永
遠が「あるもの」ではないということではない。というのも、思惟することと思惟される
ものは一にして二だと言われるのだから、本来区別のない同一のものなのである。このよ
うな、働きの点では区別されうるが、実在の点では同じものという、知性界の一にして二
というあり方が、あるものと永遠との関係にも言えるのである。

このように永遠はあるものの側面をもつとはいえ、プロティノスは、「永遠と時間につい
て」で、少なくとも6回は「永遠は生命である」と述べている⁶。そのことからみても基本
的に永遠は、あるものの＜生命＞として位置づけられているとみなすことができる。＜思
惟されるもの＞に対する＜思惟する＞という現実活動、＜あるもの＞に対する＜生きる＞
という現実活動が、永遠を最も特徴づけるものだと言っていいであろう。このことから、
プロティノスの永遠と時間論は、存在論というよりも、生命論としての意義が大きいよう
に思われる。

では魂にとって、知性の思惟に至るということは、どのように理解すればいいのだろう
か。プロティノスは次のように述べている。

もし誰かが、そのものの観照をやめることをせず、それとともにいて、その本性に魅
了されて、尽きることのない本性によってこれを行うことができるならばどうだろう
か。いやその人は、自分自身も永遠へ走って行って（δραμών）どこにも傾かないだろ
う。その人のうちの永遠的なものによって、永遠と永遠的なものを観照しながら、
同じものであるとし、永遠的であろうとするだろう。（Ⅲ7. 5. 7-12）

「その人のうちの永遠的なものによって、永遠と永遠的なものを観照」するという一節
が、プロティノスが求める観照のありかたである。それは「知性の永遠的なものを、魂の
永遠的なものによって観照する」ということである。魂にはもともと永遠的なものがある

⁶ Ⅲ7. 3. 16-17, 3. 36-38, 5. 25-27, 6. 8, 11. 1-4, 11. 45-46.

とみなされており、それが知性とともにある魂でありその現実活動ということになる。このように現実活動は観照とみなされるけれども、栄養摂取などのような時間にかかわる魂の現実活動が区別されているように（I 4. 9. 25-30）、すべての現実活動ではなく、知性の永遠的なものの観照を意味する場合にそれは一致すると考えられなければならないだろう⁷。

「永遠へ走って行って（δραμών）」という表現も、時間的な動のうちにはいた自己から永遠的な現実活動となる自己へと移るその隔絶性、超越性を表しているのもであろう⁸。すなわち、「見る」にしても、感覚世界の対象物に主体を置けば、時間的な動とともに自己もそれに従って見ているのであろうが、「見る」が自己の活動としてとらえられれば時間的な経過はないのであって、ただひたすら「見る」のである。

アリストテレスが「見る」は、目的が達成され部分がないと主張していたように、魂の「見る」働きには、プロセスは必要なく時間のうちにはない。プロティノスの「見る」は「観る」であって、すでに魂は観照しているのである。つまり感覚対象を見るのではなく、それを可能にしているものを観照するのである。見る視点を、物の世界から魂の視点に変えることが求められている。

そこで最後に、自己のうちの永遠的なものによって永遠的なものを観照するということについて考察する。

第2節 われわれのうちの永遠的なものと美の観照

⁷ ただし「自然、観照、一者について」（III 8[30]）で述べられているように、自然も観照しているとみなされる場合は別である。このときの観照は「弱い観照」といわれる。Hunt（1981）は、プロティノスの観照を上位の領域の観照とそれ自身の領域の観照という2つに区分し、観照は観照の対象のイメージの現れと考える。知性の観照にも、一者へ向けられた観照と自己自身を観る観照という2段階が考えられたので（第7章第1節参照）、観照にも一定の区別が認められる。Huntの主張する、観照は対象のイメージの現れという所見は興味深い。しかしなぜそのことが可能なのかと言う点で彼は言及していない。これまでわれわれが考察してきた観照の無時間性が明確に捉えられれば、なぜ観照において対象が現れるのかということが説明可能になると考えられる。

⁸ Beierwaltes（1967, 191）は、「走る」という語は「超越の活動（der Akt des Transzendierens）」を示す語であり、一者との合一を示唆しているとする。たとえばVI 9. 11. 16でも「走る」という語が用いられていることに注目して、この語がὑπερθεῖνやὑπερβαίνεινと同じような意味をもつ術語ではないかと考える。「傾かない（οὐδαμοῦ ἀποκλίνων）」ということも、「尽きることのなさ（ἀτρεμής）」や「静止（στάσις）」も、VI 9. 11. 14では、忘我のうちでの一者との合一の状態を特徴づけていると見る。しかしこの語は「知性界へ赴くこと」として見るだけでいいのではないかと思われる。というのも、V 1. 1. 7では知性界から感性界へ降りていくときにこの語が用いられ、またV 8. 11. 10では、知性界への向き直りの際に用いられている。つまり、感性界と知性界との境界を超えるときに用いられている語と捉えることができる。

前節で、知性の思惟の永遠的な現実活動をみた。それは、知性の生命的な働きをあらわしているとみることができた。そして、魂はこの生に達するためには、自己のうちの永遠的なものによって、知性の永遠的なものを観照することが求められる。その観照がいかにして可能なのか、魂の観照の可能性と限界をみていきたい。

1. われわれのうちに光

プロティノスは「三つの原理的なものについて」で、次のように述べている。

(かなたのものが天の外にあるように) 人間についても、プラトンが内なる人間 (τὸν εἶσω ἄνθρωπον) と言っているそういったものである。だからわれわれの魂もなにか神的なもので、別の本性に属するものなのだ。魂の本性は一般にそういったものであるが。しかし知性を所有する魂が完全な魂である。一方の知性は推理思考し (λογιζόμενος)、他方の知性は推理思考を可能にするもの (λογίζεσθαι παρέχων) である。つまり、魂のこの推理思考する部分は推理思考のために、身体的な器官を何も必要としないで、自身の現実活動を純粹に (ἐν καθαρῷ) 保つのであるが、それは純粹に推理思考できるためなのであり、そしてそれは離れていて、第一の知性対象のうちにいて、身体と混ぜ合わされることもないと人が定めるならば誤りではないだろう。(V1. 10. 9-18)

「われわれの魂の神的なもの」とは、プラトンの『ティマイオス』で、制作者が人間に直接与えた神的なものを意味しているのであろう⁹。プロティノスもプラトンの言説に従い、人間のうちにはそのようなものがあると考え、それを「われわれの魂の神的なもの」であり、「内なる人間」¹⁰と言っているのである。

魂の推理思考する部分が「身体的なものを必要としない」ということは、それが時間のうちにないということの意味する。というのも本稿第9章第1節でみたように、身体的なものは時間のうちにあり、魂は時間のうちにない。しかし時間にかかわる魂は、それ自体では時間のうちにないが、時間にかかわる働きに従事している。一方魂の推理思考する部分はそのような仕事に関係せず自己を純粹に保っている。それゆえ、特に「身体的な器官を何も必要としない」と言われているのである。

⁹ プラトン『ティマイオス』41c-d、90c。本稿第4章参照。

¹⁰ プラトン『国家』589aで用いられる言葉だが、これをプロティノスは『ティマイオス』と関連づけていると考えられる。

本稿第 8 章では、魂の推理考察する部分には、思考にかかわる側面と観照に従っている側面があるということを見た。思考にかかわる側面は時間的なものではないかと思われたが、これまでの考察から、魂はいかなる点においても時間的なものではないということが明らかになっている。しかし一般的に考えると＜推理思考＞は、前提から結論へと導かれる時間的なものではないか。プロティノスが「魂のこの推理思考する部分は推理思考のために、身体的な器官を何も必要としないで、自身の現実活動を純粹に保つ」と語っていることからみて、「魂の推理思考する部分」は、時間のうちにおける推理思考とは別のものと考えられる。

実際「それは離れていて、第一の知性対象のうちにいて、身体と混ぜ合わされることもない」というのだから、魂の推理思考する部分はすでに知性界にいて、観照しているのである。したがって、推理思考する部分というのは、知性と同一視することもできるようなものということになる。ただ異なるのは、知性は推理思考を可能にするものだが、魂は推理思考するものとしてあるのである。

では、われわれが普段行っている時間のうちで推理思考することと、知性界にいる魂との関係はどのようになっているのだろうか。プロティノスは推理思考するものと、推理思考を可能にするものとの区別を、「魂の諸問題について第二編」第 12 章で、リュラの演奏技術を学ぶものの喩えを用いて説明している。

というのも、推理思考することは、思慮 (φρόνησις) とロゴスを発見しようとすることであり、そしてまた実在に出会うことを欲すること以外の何であろうか。だから推理思考する人は、リュラの演奏技術のためにリュラを弾き、熟達のために修練し、一般に知識のために学ぶ人に似ているのである。というのも、推理思考する人は、賢者のすでに所有しているものを学ぼうとしているのだから。したがって思慮すること (τὸ φρονεῖν) は静止のうちにあるのだ。(IV4. 12. 5-11)

われわれの推理思考は、リュラの演奏技術を学ぶ人のように熟達をめざして学びつつある過程である。しかし賢者はすでに学び終えていて目的を得ており動くことがない。賢者の魂は知性界にあるありかたである。したがってここで思慮といわれているものは、われわれの推理思考のうちの思慮ではなく、知性界にいる魂の思慮を指し示している。

われわれは、現実活動が時間のうちになく、動きは時間のうちにあるということ、アリストテレスの思想のうちに読み取り、プロティノスもその区別の意味する基本的な考え方を取り入れさらに厳密化し、現実活動を永遠的な働きとみなしているということを見てきた。われわれの推理思考が時間のうちにあるということは、それはまだ現実活動ではな

く、動きの類に属すということの意味する。

動きの類に属する推理思考とは、言ってみれば、とりあえずの結論はその都度出ているかもしれないが、完結しておらず、真実に至っておらず、いつまでも目的に向かって推論しているということの意味する。したがって、われわれの推理思考は、まだ純粋な魂の現実活動ではないということになり、その意味で可能的である。一方魂の推理思考する部分は、純粋に保たれて知性界にいるのだから、まさに現実活動しているということになる。つまり一方は可能的で他方は能力である。

このことから魂の推理思考する部分とは、推理思考をわれわれにとって可能にさせる能力だと考えなければならないだろう。つまり知性は魂の推理思考する部分にその能力を与え、魂の推理思考する部分は合一体のうちのわれわれに時間的な推理思考する能力を与えるという構図になる。知性も魂の推理思考する部分も時間的な推理思考のうちにはないのだから、それらを時間的な推理思考によって把握することはできず、この点で通常の思考ではそれらに触れることは困難だということになる。つまり時間的視点、物的視点からの推理思考で、別の相としてある知性や魂の推理思考する部分を捉えることは難しいということである。

しかしわれわれの生の背後には、そのような生命の根源、思惟の根源が、時間とは異なる相のもとに常に照らしているのかもしれないということを、プロティノスはわれわれに考えさせる。

「生命あるものとは何か、人間とは何か」においても、合一体は、「これこれ様の身体と魂によって与えられたいわば光のようなもの」からなるということが示されていた。合一体として「生きている」とは、まさにその光を浴びつつ、「ここにある」ということであり、ここに永遠的な光が射していて、人は「ある」、ということの意味している。そしてその光が、われわれのうちの永遠的なものである。

プロティノスは「幸福について」で次のように述べていた。

賢者は苦しみのうちにあっても、憐みを乞うことはないだろう。彼の内なる光 (ἔνδον φέγγος) は、外からの激しい嵐 (ζάλη) や、北風に吹かれながらも、灯火のようにあかあかと燃えているのだ。(I 4. 4. 8. 2-5)

「彼の内なる光」とは、生命の根源、思惟の根源としての光である。賢者はこの内なる光、自己の永遠的な光を常に現実のものとして持っていて、その光のうちに自己の主体を置いているので、外的な世界において、まさに嵐のような災難が襲いかかってこようとも、彼の幸福をいささかも損なうことはないのである。

プロティノスは、『エネアデス』の多くの箇所でも光の喩えを用いている。その多くが知性の大きいなる力を表現している。たとえば「認識する諸存在とかなたのものについて」(V 3[49])では、次のような光の喩えを用いる。

魂のうちで輝く光は魂を照らし出す。いわば魂を知性的なものとするのだ。すなわち、上位の光である自己自身に似たものとするのである。だからこの光を、魂のうちに生じるその痕跡 (ἵχνος) のようなもので、しかもより美しく、より大いなるもので、より明瞭なものだと信じるならば、知性と思惟対象の本性に君は近づいているだろう。というのも、これが照らされる時、魂により明瞭な生命を与えるのだから。ただし、生殖的な生命をではない。(V 3. 8. 23-29)

ここでは、うちなる光は、知性の痕跡と喩えられる。この光に照らされる時その生命は明瞭な生命となるのである。生殖などにかかわる生きものの生命や、感覚的なものの寄せ集めによって成り立つ生命では無論ない。知性の生命の痕跡に照らされて、初めて知性的な生命となるのだ。

プロティノスは、知性の場合、そのうちの生命と現実活動は第一義的な光であって、自己自身を照らし、自らを明瞭に把握できるのだが、魂の場合は、知性の痕跡によって、自己を知性の似姿として捉えると述べ (V 3. 8. 36-56)、魂には知性の把握ということも限界があると考えている。

ましてや知性のかなたの者、つまり一者については、「真実には言い表せず (ἄρρητον τῆ ἀληθείᾳ)」、「すべてのうちの何かでもなく、名前もなく (οὔτε τι τῶν πάντων οὔτε ὄνομα αὐτοῦ)」、「それにはいかなるものも述語されえない (μηδὲν κατ' αὐτοῦ)」とさえ言われ (V 3. 13. 1-5)、魂による一者の把握がいかに難しいかを認めている。しかしプロティノスはあきらめず、粘り強く説得を試みる。

プロティノスの哲学の優れたところは、感覚世界に生きるものの限界をみとめ、人間の推理思考の限界を認めたいうえで、そこにとどまらないところである。むしろその先にこそ、われわれが探求すべきより善きものがあるという確信のようなものがあって、その探求のために努力を惜しまない。人間はこの世界にあって、それが何であれ、より善くということを目指しており、時間のうちに進み出ている。より善くということには、生きものとしての存続への願望という面も確かにあるが、人の内面がそれだけですべて説明できるようには思われない。

この万有には節理があり、言語には法則的なものがある。思考は一定の秩序のもとに進められ、常に<正解>を求めている。この世界には、正解や真理などはなく、すべては偶

然の結果に過ぎないと主張する当の人が、自分自身のその意見を、推理思考の能力を用いながら、自分なりに〈正しい〉ものとして述べている。では人間が推理思考できるのは何故なのか。推理思考の答えは常に偶然に出てくるだけなのだろうか。いやそうではなく、やはり推理思考は、〈正しさ〉を願望しているのではないか。ということは、われわれには何らかの〈正しさ〉が本来あるのではないかということ推測させるのである。

プロティノスは知性の把握が推論によることがむずかしく、もっと直接的であることを次のように説明する。

いわばもし、原因の (αιτίας) 推論の前に結論があるならば、それは前提からくるのではない。というのも、それは論理的帰結からでも、意図から出てくるのでもなく、帰結や意図の前のもなのだから。というのもこれら、議論や論証や証明はすべて後のものなのだから。なぜならそれは始原なのだから、まさにそこからこれらすべてのものがこのようにしてでてくるのだ。したがって始原の原因を求めてはならないということは誠に正しく言われているのであって、目的と一致する完全な始原とはこういったものである。始原であり目的であるものは、全体が同時に欠けた所がないのである。

(V8. 7. 41-47)

ここになぜプロティノスの知性の把握が、推論によることが困難なのかが示されている。通常の推論は前提をたてて、結論へ至る。しかし「原因の推論」、つまりある原因によって推論にとりかかるその最初の推論の始まる前に結論があるのならば、そこには初めから結論があり、すでに目的に至っており始まりも終わりもない。推論は、推論の始まるときに目的あるいは結論がその前にあるから推論しているということができよう。いわばすでに存在する結論に気付かずに、あるいは自己のうちにある結論の何らかの印に気付いているから、結論をめざして進んで行くのである。

それはあたかも、昔観たものを思い出そうとしていつまでも遠い旅に出るようなものである。しかし、目的に至るためにはその始原に向きなおらなければならず、通常の推論を行っていてもいつまでも始原へ至ることはできないのである。プロティノスがここで語ろうとしている始原は、このように通常の推論では把握は困難なのだ。だが推論が成り立っているという事実が、すでに知性の存在を前提としていると考えなければならない¹¹。

¹¹ Rappe (2000) は、思考や推論を超える領域の把握のために、プロティノスの形而上学では隠喩が多く用いられており、また非推論的思惟を推論によって語ることは、一種の非推論的領域の枠組みを定めると言う点で意義があると主張している。直観的思惟を対象にする際、なぜ新プラトン主義者達は詳細な解釈で推論を試みるのかという疑問に対

同様にして世界のあらゆるものに、何らかの秩序が見出されるとしたら、その原因を不問に付すというのは、人間にとって最も重要なものを見落とすことになるのではないだろうか。この世界に秩序を与えるものが、知性的なものだと考えることは別に奇妙なことではない。プロティノスは、そのような知性の現実活動が止まるようなことがあれば、この世界はたちまち崩壊するだろうから、知性の現実活動は止むことがなく永遠であると考えるのである。しかしその永遠は、時間といっしょに走るような永遠ではなく、時間的な持続を可能にする永遠である。

プロティノスがわれわれに示す推論の起源の問題は、われわれに自己のうちなるものへ注意を向けさせる。それは自己とは本当は何なのか、自己はどこからきているのかという問いである。その問いの答えを得るためには、何か自己の根源の直接的な把握が求められている。

ではいかにして知性とその現実活動を知ることができるだろうか。魂が、知性の観照と同一のものとなるのはいかにしたら可能なのか。もし魂のうちに知性の光としての痕跡がとどまっているのならば、感覚界にも同様にその痕跡が残っているはずである。はじめから感覚界に目を瞑るのではなく、感覚界は映像のようなものにすぎないと認めたくえでここに手がかりを求め、感覚界の知性の痕跡と自己のうちの痕跡を照合することによって、その根源を把握するという方法があるのではないか。

プロティノスは、感覚界に残された知性の痕跡を知るために、〈美〉の観照というありかたを勧める。

2. 美の観照と幸福

プロティノスの美に関する論文は、『エネアデス』のうち最も初期に位置づけられる「美について」(I 6[1])と、中期の頃の著作とされる「知性対象の美について」(V 8[31])がよく知られている。だがプロティノスは、この2つの著作に限らず、様々の議論のなかで美について語っており、プロティノスの哲学にとって、いかに美が重要な概念であったかが推量される。プロティノスは芸術についても、プラトンよりももっと積極的な意義を見出そうとしている。

「知性対象の美について」では、彫像などの造形美について議論されている。たとえばもし同じ石材からなるものがあって、一方はきちんと形づくられていないもの、他方は技

して一定の答えを用意する所見である。ただ彼女の立場は、推論を起点に置いた考察だといえるが、むしろプロティノスの形而上学においては、推論を〈可能にする〉知性というところから人間の推論も理解していくほうが適切だと思われる。

術 (τέχνη) によって、神や人間の美しい像 (ἀγαλμα) に仕上げられているとき、その像の美しさはどこからきたのかということが問われる。

これに対するプロティノスの答えは、材料が同じで一方が美しいのなら、その美しさは材料からくるのではなく、技術が送り込んだ形相 (εἶδος) によるものであるはずだし、この形相は、技術者が美に与る限りで彼のうちにあったものだということである。

プロティノスは、技術は自然を単に模倣して彫像を制作するのではなく、技術は「自然がそこから出てきたところのロゴスに遡り」(V 8. 1. 35-36)、自ら所有するものも与えながら制作し、自然に足りないところがあれば補ったりもすると言い、技術の、自然に対する優位性を主張する。技術は美を所有しているからだとされる。

「自然がそこから出てきたところのロゴス」というのは、万有の魂が自然に与えるロゴスである。ロゴスは下位へ行くほど、力が衰えて、最後では生み出す力もない「末端の (ἔσχατος) ロゴス」と言われる (III 8. 2. 31)。美についても、下位へ行くほどその美しさは劣るのである。ロゴスが秩序を与えるものであるとすると、下位へ行くほどロゴスの力が弱くなり無秩序になり醜くなるということでもあろう。

彫像の美の次に、プロティノスは人間の美に考察の目を向ける。たとえばヘレネや女性の美はどこからくるのかと問う。この場合も、美の原因は形相であるとされる。彫像であれ自然のものであれ、制作を通して形相が素材に与えられて美しくなるのである。そうすると、ある対象が美しいのは、直接的には形相が原因だと捉えることができるが、それは魂の力が加わって初めて可能となるのだから、魂の側で第一に美を所有しているのでなければならない。

プロティノスは、美の考察を感覚的な美から魂の視点に切り替えて、制作されたものが美しいのは、制作者の内のロゴスも美しくなければならぬと考える。制作したり見ている側の魂も美に関与しているというのである。その証拠に、外部に美があるだけでは、われわれはまだ美を見ないのだが、形相として内部に入ってきたとき美を見る (III 8. 2. 24-26) ということが挙げられる。いわば形相を通しての魂の知覚である。魂が知覚しようとしなければ、外に美しいものがあっても美しいものとして知覚することができない。

そして彼は、プラトンの『ティマイオス』で語られている、善なる本性は善きものを制作するという理論¹²を用い、美しいものを作り出す自然はもっと美しいと考える。

しかるに自然も、このような美を制作しながらも、はるかに先んじて美しいのである。しかし一方われわれは、それらのうちにあるものを見るのに慣れておらず、知

¹² プラトン『ティマイオス』28c。

ることさえなく、内部のものが動かすということにも気付かずに、外部のものを追い求めるのである。それはまるで誰かが（鏡や水面に映った）自分の影像(εἶδωλον)を見て、どこからきたのか知らずに、その影像を追いかけるようなものである。(V 8. 2. 31-35)

プロティノスは、人が何の美に感動し、何を追い求めているのか気付かなければならぬと主張する。外部に美を求める人は、自分の影像だということに気付かずにそれを求めているようなものとされるのである。求められているのは、外部にある美ではなく、人のうちのたとえば学問における美や、営みにおける (ἐπιτηδεύμασι) 美など、魂のうちにおける美である (V 8. 2. 35-38) と彼は言う。

学問や営みに関して、魂のうちにおける美と言っているのは、学問の成果物や実績といったものではないし、ノルマの達成や成功したかどうかといったことでもないだろう。徳とカタルシスの議論で見たように、ここでは上位の徳をもつ人の魂の美しさが指摘されているのである。

すなわち、顔や外見などは放っておいて、その人の内に思慮を (φρόνησις) 見出し追い求めるとき、そこに真に優れた美があるとされる (V 8. 2. 38-41)。この思慮は上位の徳として魂が所有する知性である。しかしこのような美を、別の人の内面に見出すためには自らも同様の美を持っていなければならないとプロティノスは考える。

しかしもし、このような人を美しいと言うほどには、あなたを動かさないならば、あなた自身内面を眺めて美しいと喜ぶことはないだろう。したがって、このような状態で、かの美を得ようと探し求めてもむだであろう。(V 8. 2. 41-43)

人の内面に美しいものを見るためには、自分自身も徳をもっていなければならないということであろう。これは似たものは似たものを知るということであろうか。ではなぜ美しさを知るのに、自分も美しくなければならないのだろうか。感覚的な対象の美であれば、自分は美しくなくても楽しむことができると思われる。たとえば、美しい夕日であれば、多くの人がそれぞれの自身の美しさに関係なく美しいと感じることができるのではないか。

しかしプロティノスの理論から考えると、感覚的な美しささえも、自身の内面が美しくないと見ることはできない。なぜならば、プロティノスの場合、知覚も魂の能力であり、魂が見るのである。したがって、魂が美しいものを見る限りは魂も美しくなければならないはずである。つまり魂の側でも、美を認識する能力が備わっているという意味で、対象と同等の美を所有しているのでなければならないということである。

では、美しい夕日を見る人の魂はみんな美しいのか。恐らくそれは正しい。というのも、目の当たりの夕日の美しさに気付かない人も沢山いる。忙しさのためか、他のことに夢中になっているためか、美しい夕日が天を彩っていても見ようとしめない。

一方普段忙しさに追われている人が、ふと夕日の美しさに目をとめて時間を忘れて静かにたたずむ。そのとき何が見ているのか。魂が現に見ているのである。美しい夕日を美しい魂で見ているのである。ここにすでに魂の観照がある。すなわち、美しいものを見るためには、何であれ魂の能動的力の行使が必要とされるのである。

「内部のものが動かす (κινεῖ) ということにも気付かずに、外部のものを追い求める」(V 8. 2. 34) というプロティノスの言葉をもう一度考えてみよう。われわれは魂の現実活動と感覚界の動の区別をみてきた。プロティノスの「永遠と時間について」で、述べられている永遠と時間の区別は、現実活動と、感覚界の物の動きの区別に対応している。知性の思惟や、生命、そして観照は現実活動であり永遠である。純粋な魂も知性対象のもとで観照している。そこで「内部のものが動かす」とは、魂が動かすということであり、魂の能力の現実化、つまり現実活動を意味し、一方「外部のものを追い求める」のは動く対象を追い求めるということである。これが現実活動と物の動きの対比のもとに捉えられるならば、永遠と時間の対比としても捉えられる。つまり「内部のもの」はわれわれのうちの永遠的なものであり、美の認識はわれわれのうちの永遠的なものが動かすことによって成り立っているということになる。

たしかに、人は何かに感動しているとき、自分自身は時間の経過さえ忘れていてのではないだろうか。それは時間的な自己から離れているといえるのかもしれない。われわれのうちの永遠的なものとはこのようにして、感覚的美であれ、人の内面の美であれ、それに感動するとき内に現れでてくるものと考えられる。

そのとき対象の美にとらわれることなく、自己の内に向き直って、何が感動させるのかよく観てみると、われわれのうちなる知性の美しさを伺い知ることができるのである。美の観照とは、美しいものを見ることではなく、その根源に目をむけることである。感覚的な美しい対象はいわば美の観照への手がかりとなるのであり、その根源の美がどれほどのものかということ思い出させるのである。

われわれは、カタルシスとは魂の清めであるが、その清めとは変化のうちにあるものを取り除くことであり、変化のうちにあるものとは時間的なものを含意するということをみてきた。美の観照が、魂を時間的な領域から永遠的な領域へと連れ戻すことのできるものだとすれば、それはカタルシスを可能にするものということもできるであろう。美しいものは魂の清めを助けることもできるのである。実際われわれが、美しい対象や人の魂の美しさに触れるとき、心が洗われるような思いをもつということも、美の観照とカタルシス

の関係から説明できるのかもしれない。プロティノスは、人がなぜ美しいものに感動するのか、その理由を知らないのも無理はないと語る。

だが人は驚嘆させるものを知らないとしても不思議はない。なぜなら、恋する者たちも、また一般にこの世の美を称賛する人たちも、それがかのものによるということを知らないのだから。(V8. 8. 13-15)

プロティノスは、この世界の美に感動する心を、自己のうちの感動させる魂自身のほうへとむけさせようとするのである。だが美は究極の始原ではない。その先には善があることを知らなければならぬとプロティノスは言う。

「知性対象の美について」のすぐ後に書かれたとされる「ヌース（知性）の対象はヌースの外にあるのではないこと、及び善者について」(V5[32])によると、善は美よりも「もっと古い(ἀρχαιότερον)」という。もちろん、知性界ですら時間のうちにないのだから、善が美より古いからといって時間的に遡るのではない。「それは時間の点においてではなく、真実の点において(ἀληθεῖ)なのだ」(V5. 12. 38)と言われる。

プロティノスは「善はもともとの願望に昔から現れているもので、眠っている人にも現れているし、いかなるときにもそれを観る人々を驚かせたりはしないのだ。というのも、善はいつもいっしょにいて決して想起ではないのだから」(V5. 12. 11-13)と述べる。美は出会ったときに驚きや強い印象を与えるが、善はあまりにもいつも一緒にあるので、気付かれもしないのである。美とはいわば善に気付くきっかけのようなものかもしれない。

善は想起ではないといわれるのも、善のありかたが離れているものを思い出すようなものではなく、この世界のあらゆるところに現れているからなのであろう。ただし「それは善そのものであって、善いものではなく、自己のうちになにものも所有しない」(V5. 13. 1-2)と言われるように、善自体は特定の善いものでもなく、そのうちに善いものを所有するから善といわれるようなものでもないのである。善は「すべてのものを超えているが、すべてのものの原因者」(V5. 13. 35-36)なのである。

プロティノスが「幸福について」で、賢者は眠っていても幸福であると述べていたのは、賢者にはこのようなありかたで常に善が現実のものとして現れているからなのである。

善は、美よりも、穏やかで、やわらかで、より優しく、人が望むとおりにその人のもとにいるのだ(V5. 12. 33-34)とプロティノスは述べて、人は善のことに気付いていないだけなのだと説明する。そうすると、<善く生きる>ということも、どこか遠いところに探さなくても、いまここに現れうる、つまり現実化しうるということになるのだろう。

*

この章では、知性界の永遠が実在に基づく〈生命〉の側面を表しているということのみた。魂も知性の生命と一致するように生きることが求められている。魂は知性の段階に至るならば知性の生命、つまり永遠であることができるのである。もともと魂は永遠なのだが、時間的なものにかかわっていたために自己の本来性を見失っていたのである。

だが知性と、知性の思惟の段階にある魂の観照は、通常の推理思考ではなく、それを成り立たせている側にあるため、通常の推理思考によっては見出されることができない。魂の知性の把握には限界があるのである。そこでプロティノスは似たものによって似たものを観照するという方法があるということを示す。それが美の観照である。

美の認識は対象の美を（感覚的に知覚される美であれ、人の魂のうちの美であれ）魂によって認識する働きであって、それは魂の能動的な力である。つまり魂のうちにも対象を認識することのできる同等の美を所有しているのでなければならない。そしてその能力は知性的なものに由来するのである。したがって魂の所有する美も知性に由来する。このように魂は美の認識を手がかりとして自らに向き直って、美の根源に目をむけ、つまり美の観照によって、知性の観照と同一のものとなり、永遠的なものとしてあることができるのである。

美の観照によって知性に至るならば、それに先立つあらゆるものの根源としての善に至ることができる。そして善に触れることができるならば、自己とすべての存在がもともと善であって善に由来し、善の力に満たされているということを知ることができる。そのとき善はそれまで気付かれておらず可能的なものであったものから、まさに現実のものとなるのである。

自己の本来性に気付くとは、自己がもともと善に由来しているということを知ることである。プロティノスの幸福な人とはこのようなありかたで、常に善が現実のものとして現れていて、自己がまさに善となって生きている人である。

こうしてプロティノスは、人が所有する美の認識の能力を通して、魂自身を美の観照へと導くことができるならば、永遠的な知性の生命となり幸福な人として生きることは決して不可能ではないということを示しているのである。

結 論

本論では、プロティノスの幸福論において、人間にとって善く生きるということがどのようなありかたとして考えられているのかを考察した。その際、「幸福について」(I 4[46])と「幸福は時間によって増大するか」(I 5[36])という両テキストを基本におき、彼の問題意識に従って理解するよう努力した。これまでの議論を振り返り、その成果をまとめると次のようになる。

第I部では、プロティノスの幸福論の基本的な特徴を押さえることによって、そこから課題と考察の手がかりを得ることができた。

「幸福について」では、賢者の生のあり方を通して善き生とはどのようなものであるかが語られている。幸福な生とは、植物的な生や生きもの(動物)としての生とは意味が異なる、いわば同音異義的な生だとされる。それは完全な生であり、知性的な本性のうちにあるもので、人々はその生を可能的にもっているのに対して、幸福な人すなわち賢者は現実活動において完全な生をもっていると言われる。そしてそのような賢者にとって、肉体的なものや外的な環境などは何ら影響を与えるものではなくなっているというのである。

プロティノスは、完全な生がいかなる事態にあっても損なわれないということを説明するために、賢者に意識が無い状態でも、あるいは死に至るような状態であっても賢者は幸福であると主張していた。そのことが可能なのは、賢者は徳を所有し常に観照しているからだとされる。

ただプロティノスは完全な生については、これまで何度も語ってきたことだと述べて詳しい説明を行っていない。「幸福について」の論文は、プロティノス自身のそれまでの思想の総括的な意味をもち、あまり理論の詳細に触れずに、賢者に体現される人間の幸福なありかたが述べられていたのである。このことから、徳を所有し観照しているということがいかなる意味で語られているのかを、プロティノス哲学の全体からみていかなければならないという課題が明らかになった。

次に「幸福は時間によって増大するか」では、幸福はいかなる点でも時間に関わるようなものではないということが主張されている。プロティノスはそこで「幸福な生は時間によって数えられるべきではなく、永遠によるのでなければならない」と語る。この永遠は、プラトンの『ティマイオス』の宇宙論で語られる、「時間は永遠の動く似姿」という説明における永遠と同様のものであった。したがって永遠は時間の永続という意味での永遠では

なく、時間の原型となるようなものである。そしてこの論文においても、幸福は徳や魂にかかわり、魂の現実活動であるということが言われている。そこでは観照と現実活動はほぼ同義として用いられていることが注目される。

以上の幸福に関するテキストからみえてきたことは、幸福論はプロティノスの哲学全体との関係でみていかなければならないということ、またそのなかでも特に手がかりとすべきことは賢者の徳と観照、そして永遠であるということであった。

しかしこれまでの先行研究においては、この最も重要な点が十分に取り扱われていなかった。幸福に関する論文を扱いながらも、幸福とは何かという議論よりも、意識や賢者の位置づけといった個別の問題に関心が集中したり、賢者の実践をいかにして現代の倫理学に適合可能なものとして解釈するかといったことに努力が向けられていた。Rist はプロティノスの幸福を比較的適切に捉えているが、永遠と幸福がどのようにむすびついているのか十分に詳しい説明をしていない。また Smith や Remes は観照の問題を取り上げているが、賢者の実践的生活を万有の魂と関連づけて説明するための議論に終始している。

以上のような諸研究が、プロティノスの幸福論そのものに接近することができず、観照や永遠の重要性を指摘しながらも、それらを幸福と結び付けることに成功していないのは、プロティノスの幸福論解釈に当たって、形而上学的議論を避け、彼の問題意識に従って議論していないからだと考えられる。プロティノス自身は、実践はそれ自体から善さをもたらすものではないと語っている（I 5. 10. 10-15）にもかかわらず、これまでの研究では、実践から善き生、つまり幸福を語ろうとしていたのである。これではプロティノスの幸福論を正しく把握することは困難である。

たしかに一般の倫理的議論においては、観照や永遠という概念を中心に据えることは奇異な印象を与えるかもしれない。しかし幸福に関する両テキストでみるかぎり、プロティノス理解のためには、このような議論を避けて通ることはできず、むしろ観照や永遠が彼の形而上学においてどのようなものとして語られているのかを理解することによってはじめて、彼の幸福論の正しい理解が得られるはずである。

そこで、まずプロティノスの基本的な形而上学体系と永遠に関する思想を概観した。世界には、一者（善）、知性、魂という一から多への展開と、魂から知性を通して一者へ回帰するという絶えることのない往還の流れがあり、この三つの根本原理の関係は時間的なものではなく、永遠的な存在の因果的な序列である。根源的な一者は善でありその本性は美であるとも言われる。したがってそれはあらゆる善きものと美しいものの最終的な原因でもある。感覚界は知性界を映し出す影像のようなありかたで存在している。

この基本的な体系に「永遠と時間について」（III 7[45]）で述べられている、知性界の生命である永遠と、その永遠の似姿として、ある生から別の生へと変化する動きのうちにおけ

る生命としての時間という視野を加えるならば、そこには、一者、知性、魂という永遠的な縦軸の序列に対して、横軸としての時間の流れが捉えられる。この二つの方向性をもちながら一体的に展開するのがプロティノスの世界観のダイナミズムである。プロティノスの幸福論は、このような世界把握を背景において理解されなければならない。

第Ⅱ部では、第Ⅰ部で概観したプロティノスの幸福についての議論と形而上学的世界観が、どのような哲学的土壌のもとで形成されてきたのかを考察した。パルメニデスの「あるもの」についての議論は、プラトンのイデア論や永遠論に大きな影響を与えていた。とくに『ティマイオス』の宇宙創成論におけるモデルのありかたは、パルメニデスの「あるもの」と深い親近性をもつ。

『ティマイオス』では、イデア界と感覚界の対比が永遠と時間に対応させられていた。イデア界が時間を超越しているという視点に注目して『饗宴』を読むことによって、美のイデアの観照を通じて得られる不死性は、イデア界の永遠性を示唆しているとみなすことができた。プラトンは美のイデアの観照によって不死となり善を得ることを幸福に結び付け、その段階に至るためには神から与えられた魂の知性的な部分を用いるのだと述べているのである。

アリストテレスは、プラトンよりも明瞭な形で観照を幸福と関係づけている。『ニコマコス倫理学』でアリストテレスは、観照を知性の現実活動と述べ、現実活動が人間の究極目的、神にも似るような最善の生としての幸福であると主張していた。アリストテレスの知性は、実践的な知恵や論証にかかわる知識といった、あらゆる知性的営みの根本にある知である。知性を人間のうちの神的なものとして捉え、そこに人間の幸福の最高のものがあると考える点で、プラトン、アリストテレス、プロティノスは同一線上にある。

またプロティノスの賢者の生に関しては、ストア派との共通性も指摘されている。賢者の生き方や、非受動的な魂のありかたなどには影響関係が認められるが、永遠の捉え方や世界観においてストア派とは根本的な相違がみられる。Dillon は、プロティノスは倫理的側面ではストア派の思想に超越的観点が加えられているだけだと解釈していたが、プロティノスの倫理思想に対するこのような解釈は、プロティノスの幸福論を正しく理解することを妨げていると考えられる。プロティノスを正しく理解するためには、倫理的な側面においても、形而上学は付加的に捉えられてはならず、むしろ形而上学から倫理思想を理解していかなければならないのである。

以上のような先行する哲学者の議論をたどることによって、プロティノスが語る幸福に関する諸概念が何を前提としているのかを理解することができた。プロティノスが「幸福について」で、幸福な生を植物的な生や生きものの生と区別していたことは、プラトンやアリストテレスの、知性的な魂の生を前提としたものであり、またプロティノスの幸福論

において重要な役割を果たす現実活動や観照は、知性的な魂の働きを意味していたということも理解することができた。幸福な生は永遠に基づくというプロティノスの主張も、プラトンの宇宙観とイデアの永遠性に合致するものとしてみることもできた。

第Ⅲ部では、以上のような考察をふまえ、プロティノスの幸福論を形而上学的視点から解釈することを試みた。まず第一に幸福はプロティノスの究極目的と言われる一者との合一なのか、という予備的考察を行った。合一に言及しているとみられる論文と、幸福に関する論文で述べられている内容を比較してみると、両者は必ずしも一致しなかった。合一は一種の体験であり、幸福に関する論文で重要視されていたことはむしろ、徳の所有と魂の現実活動である。

徳はカタルシス（浄化）であり、カタルシスの結果、知性へ向きを変えてしまっている魂に生じるのが観照であるとされる。カタルシスは表象から生じる不条理な影像をみないようにして、情念を生みださないことであり、情念は変化のうちにあるものに関わっていた。

また観照についてみると、それは、人間の知覚や思考を可能にさせている、時間的なプロセスのうちにはない働きとされている。このことは、観照は無時間的な意味で永遠的な活動だということを含意する。ただ「永遠と時間について」では、時間は魂の動きにおける生命だということが述べられている。魂が時間的なものならば、賢者の魂は永遠的でありうると考えることには困難が生じる。他方「魂の諸問題について第二篇」(IV4[28])では、魂は万有の魂も個別の魂も時間のうちになく永遠的だと言われている。この両論文の食い違いを検討し明らかとなったことは、魂の動とは「動かす」という能動的な能力を意味し、時間的と言われるのは、感覚界に向かう働きに従事しているということの意味しているということである。したがって、魂そのものは時間のうちにないと考えられる。そして魂は知性界へ向かって働く側面では観照しているのであり、それが魂の永遠的な側面としての現実活動であると理解された。

現実活動はアリストテレスの概念である。アリストテレスが現実活動をどのような意味で用いているのかということは、彼の動と現実活動の対比からみることができる。「歩くこと」、「家を建てること」などの動は、常に不完全で目的が達成されておらず時間のうちにあるとされ、一方「善く生きる」「幸福である」などの現実活動は、常に完全で目的が達成されており時間のうちにないという区別がなされている。この概念区分は、根本的な世界の捉え方の違いからきていると考えられる。すなわち、動は時間空間のうちで物が動くという、物を主体として捉えている視点であり、現実活動は魂の能力の行使という、魂を主体として捉えた視点の区別である。この区別はプラトンの時間と永遠の対比に対応しているとみることができる。

プロティノスにおいては、アリストテレスが物の動と魂の動の違いを明確にしていなかったのに対して、その対比をより厳密化させている。魂の動は現実活動と同一視される一方、感覚界の動きは量的なものとして捉えられる。プロティノスにとって現実活動とは、まさに魂が主体となった完全な生を意味しているのである。

魂が主体となる現実活動は永遠のうちにあり、永遠は実在に基づく知性の思惟の側面を表している。したがってこのとき魂は知性の思惟と一致することができるのである。幸福であるためには、単に生きているのではなく、自己が純粋な魂となって実在に基づく生命として現実活動しているのでなければならず、これは魂の本来性の回復を意味していた。

善く生きるとは、知性にまなざしを向けて生きるという観照であり、現実活動であるが、その生の意味するところは、生きものの生とは同音異義的とされるようなまったく別の生であった。時間的なプロセスをもつ物が主体の生から転向して、完全に自分自身が主体となって生きるということが求められているのである。この物から魂への転向が、徳としてのカタルシスである。ただしこれは身体的な生命活動を否定することではなく、別の次元の生を獲得することである。それは対立する二世界ではなく、視点の異なる生である。

カタルシスによって観照の段階に至った魂は、時間のうちになく永遠のうちにある。そのようなカタルシスを可能にするものとして、われわれは美の観照をみた。魂の思考は分析的で時間的であり、まだ観照の段階に達しておらず、自己の根源の直接的な把握が求められる。だがそれは通常的思考によって到達することは困難であるため、魂の観照自体に限界がみとめられる。プロティノスは、それを克服する方法として美の観照を勧めているのである。

それは自己の似たものによって似たものを観照するという方法である。すなわち美しいものを見るためには自己自身が美しい魂を所有していなければならないし、人の内面の美を見るためには自己の魂を徳のある美しいものとしなければならないという関係であった。美の観照は、美しいものに感動する自身の魂に目を向けることによって可能となるものである。そして美の観照に至ることができるならば、その先に善がいつでも現れているのを知ることができるのである。賢者には常に善が現れているがゆえに、善き生をもち、幸福な人として生きているということが言えるのであった。

以上のようなプロティノスの幸福論の形而上学的理解は、これまでの実践を中心に据えた倫理的解釈の無理な枠づけを取り払うことによって、見通しのよいものとなったといえよう。幸福は徳や観照にかかわり魂の現実活動であって、その生は無時間的な永遠に基づくというプロティノスの基本的見解から目をそらすことなく、このことの意味する形而上学的内容を読み解いていくことなくしては、いかなる考察もプロティノスの幸福論解釈

としてはうまくいかないと思われる。彼の幸福論が形而上学を抜きにして接近しえないのは、その幸福論が形而上学から生み出されているいわば果実のようなものだからである。

われわれは、幸福に関する議論のなかでも、とりわけ要となっていた、カタルシス、観照、永遠という概念に焦点を当てて考察してきた。従前の研究では、これらの概念の関係性が幸福に関して適切に捉えられていなかったため、それらを幸福な生と結び付けることができなかった。とりわけ観照が、永遠的な働きであるということが明確に理解されなかったために、結果として実践との関係にとられることになったのであろう。

そしてまた、永遠がそもそもどのような事態なのかということに関しても、掘り下げた理解がなされていなかった。つまり「永遠である」と繰り返し唱えられてはいても、「永遠」が何を意味するのか十分に理解されてはいなかったように思われる。われわれはプラトン、アリストテレスに遡ることによって、概念的な理解だけでなく、永遠という語が含意する根本的な世界観における区別を把握することができた。プロティノスはこの区別をさらに厳密化させているのである。この考察によって、幸福は永遠に依拠しなければならないという言い方で、プロティノスがどのようなことを語ろうとしていたのかをわれわれは理解することができたと思われる。

本論において、カタルシスは時間的なものから永遠的なものへの転化を含意し、観照は永遠的な働きであって魂の現実活動であり、現実活動は魂が主体となった完全な生であり、その生は実在に基づく知性の思惟に一致するということが明らかにされた。知性の段階へ導くために、美の観照が重要な役割を担っており、知性に至るならば善は常に現前するものとなっているのである。ここで一貫して示されているのは、物が主体の生から魂が主体の生への転換である。

善く生きるとは、このような知性に基づく魂の永遠的なありかたであり、これが幸福な生である。永遠的なあり方として生きるということは、時間的なプロセスをもつ物的な主体から転向して、全く自分自身が主体となってしまうことを意味する。ものが生きているのではなく、自分が生きているようにするのである。これは身体的な生命活動を否定することではなく、生き方についての捉え方の相違である。

幸福な生についての、物から魂への、あるいは時間的な生から永遠的な生への一貫した方向性を把握するならば、そこには全く異なる生の相が立ち現れる。プロティノスの観照の幸福論は、生において根本的に異なる自己の存在の気付きをもたらすという点で意義深いものと言えよう。

あとがき

プロティノスの観照の幸福論は、自己の内奥に、気付かれないが常に現前して力を与え続け、われわれの生を可能にしているものを観照し、自己の本性が本来どのような根源に由来しているのかを知り、本当の自己に立ち戻って生きるよう勧める幸福論である。ここでプロティノスの観照の幸福論の独自性と可能性についていくらか触れておきたい。

第一に、プロティノスの観照の幸福論は、実践活動を内包することは無論だが、人をことさら実践活動に駆り出す幸福論ではないということである。そもそも実践を強調する立場は何を目指しているのだろうか。それは目にみえる形での成果ではないだろうか。成果主義とは物的なものを目指しているとみることができるだろう。実践を強調する幸福論とはまさに物が主体の幸福論ということが出来る。一方観照の幸福論は、魂が主体の幸福論である。

物が主体の幸福論では、物が無くなる事態、つまり死に直面しては語るべき言葉をもちえないのではないだろうか。だが魂を主体とする幸福論では、物の有無は問題とならず、たとえ死に直面しているような人に対しても、語るべき言葉を持っていると思われる。実践を推奨する幸福論が、実践活動ができるという限られた者にしか有効たりえないのに対して、プロティノスの観照の幸福論は、取り残されてきたいかなる状況の人に対しても可能性を開いているように思われる。

第二に、プロティノスの幸福論は説明原理をもっているということである。一般に幸福論においては、「今を充実させて暮らすことが重要である」とか「主体的に生きなければならぬ」と語る処世訓も多いであろう。また何らかの修養によって類似の答えを体得する場合もあるかもしれない。だがいずれにしても<なぜそうなのか>という問いへの答はあまり用意されていないのではないだろうか。

プロティノスは自己の主張に対して、実に詳細な説明原理を与えている。プロティノスの幸福論の特徴は、人間の善き生への問いに対してあいまいな議論で終わらせず、根源にまでさかのぼって詳細な理論的根拠を提供しているという点にあると言えるであろう。それは彼が、自己の形而上学を基盤にして幸福を語っているからである。

賢者のように生きるためには、必ずしもプロティノスの詳細な理論を理解する必要はないかもしれないが、ひとたび「なぜ」という疑問を抱く人に対しては、詳細で緻密な説明が用意されているのである。

そして第三に、徳の根拠が語りえなくなっている今日の状況にあって、その根拠が自己

自身のうちにあるという見方は、倫理学の分野においても新たな展望を切り開く可能性をもっていると思われる。何か特定の宗教や人格神を持ち出さなくても、プロティノスの理論においては、善は自己の魂のうちに見出されるのである。この世界の物の動きに注目して、そこに価値を置くような生き方ではなく、一つ一つの魂とその全体に注目して、人と自己の魂のありかたに価値を見出す人は、徳のない行いなどなしえないであろうと思われる。このようにみるならば、プロティノスの幸福論には、宗教や民族を超え、人類共通たりえる普遍性がそなわっていると言うこともできるのではないだろうか。

ただそうは言っても、賢者の境地に至ることは至難のことようにみえるかもしれない。もしほとんど誰も賢者のようにはなれないとすれば、その幸福論も無意味なものと言われても仕方がないのかもしれない。だがプロティノスの場合、知性の生が主張されているからといって、とりたてて知的なエリート集団に幸福が限定されるようなものではない。たとえば記憶力が優れているとか、人並み外れて論理的思考の能力をもつといったことが求められているのではない。そのような人はかえってその能力を過信しすぎて、自己の本来の生を忘れてしまうかもしれないのである。むしろこの世界に内在する生命的な力に耳を傾けることのできる素直な態度のほうが重要である。求められているのは知能ではなく一種の美的感受性だといえよう。

プロティノスは、この世界に不平を言い、なにものにも感動することのできない鈍重な精神に対して次のように述べる。

このような人は、感覚界のうちのあらゆる美、あらゆる均衡とこの大いなる優れた配置、遠くにありながら星々のうちに映し出されるその姿、これらのものに思いを馳せることもなく、「何たるものが、何たるものから生じているのか！」と畏敬の念を抱くこともないのだ。したがってこのような人はこの世界も理解しなかったのだし、かしこのものを観ることもなかったのである。(II 9. 16. 51-56)

プロティノスの幸福論においては、感覚界のうちであれ魂のうちであれ、その美に気付かず自分自身を知らないということがいわば醜く不幸なのであり、一方それらの美に常に心を動かし、自己を動かす驚嘆すべき美の根源に恐れと尊敬のまなざしを向けることのできる人が美しく幸福な人なのである。

われわれも夕日の美しさに時を忘れ、人の温かい心遣いに胸を熱くすることはできるのである。そしてそれらの美しさの源に思いを馳せることもできるのではないだろうか。そのように考えれば、いかなる人であろうとプロティノスの言うような賢者であることができるように思われる。

文献一覧

テキスト及び翻訳

a) ソクラテス以前哲学者

Die Fragmente der Vorsokratiker, Diels, H. (ed.), Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1922.

『ソクラテス以前哲学者断片集』第Ⅱ分冊、内山勝利、日下部吉信、国方栄二、藤沢令夫、丸橋裕、三浦要共訳、岩波書店、1997。

b) プラトン

Platonis Opera, Burnet, I. (ed.), Oxford Classical Texts, 1 (1967), 2 (1988), 3(1980), 4 (1978), 5(1976).

Plato 3, Loeb Classical Library, Lamb, W. R. M., (trans.), Harvard University Press, 2001.

Plato 9, Loeb Classical Library, Bury, R. G. (trans.), Harvard University Press, 1999.

『プラトン全集』、2 (田中美知太郎、水地宗明訳、1980)、3 (藤沢令夫、水野有庸訳、1980)、5 (鈴木照雄、藤沢令夫訳、1974)、11 (田中美知太郎、藤沢令夫訳、1981)、12 (種山恭子、田之頭安彦訳、1981)、岩波書店。

『プラトン—饗宴／パイドン』、朴一功訳、京都大学学術出版会、2007。

c) アリストテレス

Aristotle, *Metaphysics 1-2*, a revised text with introduction and commentary by Ross, D., Oxford University Press, 1997.

Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, Bywater, I.(ed.), Oxford Classical Texts, Oxford University Press, 1988.

Aristotle, *De Anima*, edited with introduction and commentary by Ross, D., Oxford University Press, 1967.

Aristotle's Physics, a revised text with introduction and commentary by Ross, D., Oxford University Press, 1966.

Aristotle, *The Nicomachean Ethics, Loeb Classical Library*, Rackham, H. (trans.), Harvard University Press, 1999.

『アリストテレス全集』3 (出隆、岩崎允胤共訳、1976)、12 (出隆訳、1977)、13 (加藤信朗訳、1973)、岩波書店。

『ニコマコス倫理学』上下、高田三郎訳、岩波書店、2002。

『アリストテレス/ニコマコス倫理学』、朴一功訳、京都大学学術出版会、2002。

d) ストア派

Stoicorum Veterum Fragmenta, 1-4, Arnim, H. von (ed.), 1964², Stuttgart, Teubner.

『初期ストア派断片集』、中川純男、山口義久、水落健治共訳、京都大学学術出版会、1(2000)、2(2002)、3(2002)、4(2005)、5(2006)。

e) プロティノス

Plotini Opera, editio minor, 1-3. Henry, P. and Schwyzer, H. R. (ed.), Oxford, Oxford University Press. 1(1964), 2(1977), 3(1983).

Plotinus, 1-7, Armstrong, A. H. (trans.), Cambridge, Harvard University Press, 1(2000), 2(1990), 3(1999), 4(1995), 5(2001), 6(2000), 7(1988).

Plotin : Ennéades, 1-6, Bréhier, É. (trans.), Paris, Belles Lettres, 1(1976), 2(1964), 3(1963), 4(1964), 5(1967), 6(1963).

Plotinus Schriften, Anmerkungen zu den Schriften, Harder, R. continued by Beutler, R. and Theiler, W. (trans.), Hamburg, Felix Meiner, 1a,b(1956), 2a,b(1962), 3a,b(1964), 4a,b(1967), 5a,b(1960), 5c(1958).

Plotinus the Enneads, Mackenna, S. (trans.), New York, Larson Publications, 1992.

『プロティノス全集』、田中美知太郎、水地宗明、田之頭安彦共訳、中央公論社、1(1986)、2(1987)、3(1987)、4(1987)、別冊 (1988)。

f) その他

Diogenes Laertius, 1-2, The Loeb Classical Library, Hicks, R. D. (trans.), Harvard University Press, 2000.

ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』、加来彰俊訳、岩波書店、上 (1995)、中 (1994)、下 (1995)。

Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria, 1, Diehl, E. (ed.), Hakkert, 1965.

参考文献（アルファベット順）

- Ackrill, J. L., Aristotle on Eudaimonia, Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 15-33, 1980.
- Adkins, A. W. H., *Theoria versus Praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic*, *Classical Philology*, University of Chicago Press, 73, 1978, 297-313.
- Aquila, R. E., On Plotinus and the "Togetherness" of Consciousness, *Journal of the History of Philosophy*, University of California Press, 1992, 7-32.
- 荒井献『原始キリスト教とグノーシス主義』、岩波書店、1974。
- 荒井献、大貫隆、小林稔、筒井賢治『ナグ・ハマディ文書IV黙示録』、1998、岩波書店。
- Armstrong, A. H., *Plotinus*, George Allen & Unwin LTD, 1953.
- Armstrong, A. H. (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1967.
- Armstrong, A. H., The Background of the Doctrine "That the Intelligibles are not outside the Intellect", *Plotinian and Christian Studies*, 4, Variorum Reprints, London, 1979a.
- Armstrong, A. H., Eternity, Life and Movement in Plotinus' Accounts of NOYS, *Plotinian and Christian Studies*, 15, Variorum Reprints, London, 1979b.
- Armstrong, A. H., Gnosis and Greek Philosophy, *Plotinian and Christian Studies*, 21, Variorum Reprints, London, 1979c.
- Austin, S., *Parmenides: Being, Bounds and Logic*, Yale University Press, 1986.
- Barnes, H. E., Katharsis in the Enneades of Plotinus, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 73, 1942, 358-382.
- Beierwaltes, W., *Plotin: Über Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967.
- Bett, R., Immortality and the Nature of the Soul in the Phaedrus, *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Fine, G. (ed.), Oxford University Press, 1999, 425-449.
- Blumenthal, H. J., *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971.

- Brandwood, L., *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, 1990.
- Bréhier, É., ΑΡΕΤΑΙ ΚΑΘ'ΑΡΣΕΙΣ, *Revue des études anciennes*, Faculté des lettres de l'université de Bordeaux, 1940, 53-58.
- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, London, Adam & Charles Black, 1952.
- Carrière, G., Plotinus' Quest of Happiness, *The Thomist*, 14-2, 1951, 217-237.
- Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Russell & Russell, 1972.
- Cho, K.-H., *Zeit als Abbild der Ewigkeit*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999.
- Ciapalo, R. T., The Relation of Plotinian *Eudaimonia* to the Life of the Serious Man in Treatise 1.4(46), *American Catholic Philosophical Quarterly*, 71-3, 1997, 489-498.
- Clark, G. H., The Theory of Time in Plotinus, *Philosophical Review*, 53, 1944, 337-358.
- Cobb, W. S., The Symposium and the Phaedrus. *Plato's Erotic Dialogues*, State University of New York Press, 1993.
- Cooper, J. M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis, Hackett Publishing, 1986.
- Cornford, F. M., *Plato's Cosmology*, Routledge & Kegan Paul LTD, 1952³.
- Coxon, A. H., *The Fragments of Parmenides*, Van Gorcum, 1986.
- Dillon, J. M., An Ethic for the Late Antique Sage, Gerson, L. P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 315-335.
- Dillon, J., Singing Without an Instrument: Plotinus on Suicide, *Illinois Classical Studies*, Urbana, Champaign & Chicago, University of Illinois Press, 19, 1994, 231-238.
- Dodds, E. R., *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, Oxford University Press, 1973.
- Dover, K. J., *Plato Symposium*, Cambridge University Press, 1980.
- Dufour, R., Plotinus: A Bibliography 1950-2000, *Phronesis*, 46-3, 2001.
- Ferrari, G. R. F., Platonic Love, Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 1992.
- 藤沢令夫『イデアと世界』、岩波書店、1980、231-326。
- 藤沢令夫『プラトン『パイドロス』注解』、岩波書店、1984。
- Gallop, D., *Parmenides of Elea*, University of Toronto Press, 1991.

- Gerson, L. P., *Plotinus*, London/New York, Routledge, 1994a.
- Gerson, L. P., Plotinus and the Rejection of Aristotelian Metaphysics, Schrenk, L. P. (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, The Catholic University of America Press, 1994b.
- Gloy, K., Die Struktur der Zeit in Plotins Zeittheorie, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 71-3, 1989, 303-326.
- Graeser, G., *Plotinus and the Stoics*, Leiden, E. J. Brill, 1972.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy 2*, Cambridge University Press, 1965.
- Hackforth, R., Immortality in Plato's Symposium, *Classical Review*, 64, 1950, 43-45.
- Hadot, P., *Plotinus or The Simplicity of Vision*, Chase, M. (trans.), The University of Chicago Press, 1993.
- Hadot, P., *Philosophy as a Way of Life*, Chase, M. (trans.), Blackwell Publishing, 1995.
- Harder, R., Eine Neue Schrift Plotins, *Hermes*, 71, 1936, 1-10.
- Harris, R. B.(ed.), *Neoplatonism and Contemporary Thought*, 1-2, State University of New York Press, 2002.
- Heinaman, R., Eudaimonia and Self-Sufficiency in the *Nicomachean Ethics*, *Phronesis*, 33-1, 1988, 31-53.
- Hunt, D. P., Contemplation and Hypostatic Procession in Plotinus, *Apeiron*, 15, 1981, 71-79.
- 堀江聡、西村洋平「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ー知性的なものへの跳躍台一』第 1-32 章邦訳」、『慶應義塾大学日吉紀要. 言語・文化・コミュニケーション』、2009、155-181。
- 堀江聡「プロティノス神秘体験表白箇所之余波」、『哲学論集』、上智大学哲学会、36、2007、55-74。
- Hunt, D. P., Contemplation and Hypostatic Procession in Plotinus, *Apeiron*, 15-2, 1981, 71-79.
- 伊藤春美「プロティノスの幸福論における観照の位置づけとその意義—『エネアデス』I 4 (46)、I 1 (53) を中心に一」、『新プラトン主義研究』、8、2008、57-72。
- 伊藤春美「プロティノスとストア派の賢者」、『古代哲学研究』、41、2009、33-47。
- 伊藤春美「プラトンにおける永遠と観照」、『人間社会学研究集録』、大阪府立大学人間社会学研究科、5、2010、3-28。

- Jonas, H., Plotin über Ewigkeit und Zeit: Interpretation von Enn. III 7, *Politische Ordnung und menschliches Existenz: Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, Dempf, A., Arendt, H., Engel-Janosi, F. and Beck, C. H. (ed.), 1962, 295-319.
- Kalligas, P., Living Body, Soul, and Virtue in the Philosophy of Plotinus, *Dionysius*, 18, 2000, 25-37.
- Kenny, A., *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Kenny, J. P., Mysticism and Contemplation in the Enneads, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 71-3, 1997, 315-337.
- Keyt, D., Intellectualism in Aristotle, Anton, J. P. and Preus, A. (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy IV*, Albany, State University of New York Press, 1991, 364-387.
- Kirk, G. S., Raven, J. E and Schofield, M., *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, 1983².
- 國方栄二「プロティノスの時間論—『エンネアデス』Ⅲ7.9—」、『新プラトン主義研究』、4、2005、55-68。
- 桑子敏雄『エネルギー—アリストテレス哲学の創造』、東京大学出版会、1993。
- Liddell, H. G. and Scott, R., *Greek - English Lexicon*, Oxford, The Clarendon Press, 1968.
- Long, A. A., Eudaimonism, Divinity, and Rationality in Greek Ethics, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 19, 2003, 123-143.
- Leyden, W. von, Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle, *Philosophical Quarterly*, 14, 1964, 35-52.
- Majumdar, D., *Plotinus on the Appearance of Time and the World of Sense— A Pantomime*, Ashgate, 2007.
- Manchester, P., Time and the Soul in Plotinus, III 7[45], 11, *Dionysius*, 2, 1978, 101-136
- McGroarty, K. *Plotinus on Eudaimonia: A commentary on Ennead I. 4*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- McGroarty, K., Plotinus on Eudaimonia, McGroarty, K. (ed.), *Neoplatonica: Studies in the Neoplatonic Tradition*, Hermathena 157, 1994, 103-115.
- Meijer, P. A., Stoicism in Plotinus' Enneads VI 9.1, *Quaderni urbinati di cultura classica*,

- Nuova serie, Istituto de filologia classica*, 30, 1988, 61-76.
- Miles, M. R., *Plotinus on Body and Beauty*, Blackwell Publishers, 1999.
- 水地宗明「プロティノスの永遠論」、『彦根論叢』、人文科学特集、41、1979、1-18。
- 水地宗明『アリストテレス『デ・アニマ』注解』、晃洋書房、2002。
- 水地宗明『アリストテレスの神論—「形而上学ラムダ巻」注解』、晃洋書房、2004。
- Mohr, R. D., *God and Forms in Plato*, Parmenides Publishing, 2005.
- Morgan, M. L., Plato and Greek Religion, *The Cambridge Companion to Plato*, Kraut, R. (ed.), Cambridge University Press, 2006, 227-247.
- Morrison, J. S., Four Notes on Plato's Symposium, *Classical Quarterly. New Series*, 14, 1964, 42-55.
- Mourelatos, A. P. D., *The Route of Parmenides*, Yale University Press, 1970.
- 小浜善信「西洋古代における時間論の四類型—アリストテレス、ストア派、プロティノス、アウグスティヌス—」、渡邊二郎監修『西洋哲学史の再構築に向けて』、昭和堂、2000、66-103。
- O'Brien, M. J., "Becoming Immortal" in Plato's Symposium, Gerber, D. E. (ed.), *Greek Poetry and Philosophy: Studies in Honour of Leonard Woodbury*, California, Scholars Press, 1984, 185-206.
- 岡野利津子『プロティノスの認識論—なるものからの分化・展開』、知泉書館、2008。
- O'Meara, D. J., *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, 2003
- Ousager, A., *Plotinus on Selfhood, Freedom and Politics*, Aarhus University Press, 2004.
- Owen, G. E. L., Plato and Parmenides on the Timeless Present, *The Monist*, 50, 1966, 317-340.
- Patterson, R., On the Eternality of Platonic Forms, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 67, 1985, 27-46.
- Phillips, J. F., Stoic "Common Notions" in Plotinus, *Dionysius*, 11, 1987, 33-52.
- Rappe, S., *Reading Neoplatonism, Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge University Press, 2000.
- Remes, P., Plotinus's Ethics of Disinterested Interest, *Journal of the History of Philosophy*, 44, 2006, 1-23.

- Remes, P., *Plotinus on Self*, Cambridge University Press, 2007.
- Rist, J. M., *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.
- Rist, J. M., The Stoic Concept of Detachment, Rist, J. (ed.), *The Stoics*, University of California Press, 1978, 259-272.
- Rist, J. M., *Human value: A Study in Ancient Philosophical Ethics*, E. J. Brill, 1982.
- Schibli, H. S., Apprehending Our Happiness: Antilepsis and the Middle Soul in Plotinus, *Ennead I 4.10, Phronesis*, 34-2, 1989, 205-219.
- Schmitt, A., Das Bewußte und das Unbewußte in der Deutung durch die griechische Philosophie (Platon, Aristoteles, Plotin), *Antike und Abendland: Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens*, 1, Gruyter., 1994, 59-85.
- Schniewind, A., *L'Éthique du Sage chez Plotin, le Paradigme du Spoudaios*, Paris, J. Vrin, 2003.
- Schniewind, A., The Social Concern of the Plotinian Sage, Smith, A. (ed.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity*, Swansea, the Classical Press of Wales, 2005, 51-64.
- Schrimpf, G., Des Menschen Seligkeit, Flasch, K. (ed.), *Parusia: Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus: Festgabe für Johannes Hirschberger*, 1965, 431-454.
- Schroeder, F. M., Plotinus and Aristotle on the Good Life, Cleary, J. J. (ed.), *The perennial tradition of Neoplatonism*, 1997, 207-220.
- Schwyzler, H. R., Bewusst und Unbewusst bei Plotin, *Les Sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité Classique 5*, Vandœuvres-Genève, 1960, 341-390.
- Sedley, D., 'Becoming like god' in the Timaeus and Aristotle, Interpreting the Timaeus-Critias: proceedings of the IV Symposium Platonicum: selected papers, Calvo, T. and Brisson, L. (ed.), *Academia Verlag*, 1997, 327-339.
- Simons, J. M., Matter and Time in Plotinus, *Dionysius*, 9, 1985, 53-74.
- Sleeman, J. H. & Pollet, G., *Lexicon Plotinianum*, Brill, 1980.
- Smith, A., Unconsciousness and Quasiconsciousness in Plotinus, *Phronesis*, 23-3, 1978,

292-301.

Smith, A., Soul and Time in Plotinus, Holzhausen, J. (ed.), *Psukhe-Seele-Anima*, Stuttgart; Leipzig, Teubner, 1998, 335-344.

Smith, A., Eternity and Time, Gerson, L. P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, 1999a, 196-216.

Smith, A., The Significance of Practical Ethics for Plotinus, J. J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism*, Ashgate, 1999b, 227-236.

Smith, A., Action and Contemplation in Plotinus, Smith, A. (ed.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2005, 65-72.

Stamatellos, G., *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, State University of New York Press, 2007.

鷺見淳之「プロティノスの幸福論における『把握』と『意識』をめぐる三つの問題」、『倫理学研究』、関西倫理学会、26、1996、14-24。

鷺見淳之「生命と永遠—プロティノスの幸福論の再検討—」、『道德教育学論集』、大阪教育大学道德教育教室、1988、1-12。

田中美知太郎『田中美知太郎全集』6、筑摩書房、1977。

田中美知太郎『プラトン』、I (1979)、II (1981)、III (1982)、岩波書店。

Tarán, L., *Parmenides*, Princeton University Press, 1965.

Taylor, A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928.

Torchia, N. J., *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being- An Exposition and Analysis*, Peter Lang, 1993.

筒井賢治『グノーシス—古代キリスト教の<異端思想>』、講談社、2006。

牛田徳子「アリストテレスにおける『観想的生』と『実践的生』」、『観想と実践—古代ギリシアからルネサンス期にいたる—』、慶應義塾大学言語文化研究所、1997、3-59。

Wagner, M. F., Plotinus' World, *Dionysius*, 6, 1982, 13-42.

Wagner, M. F. (ed.), *Neoplatonism and Nature, Studies in Plotinus' Enneads*, State University of New York Press, 2002.

Warren, E. W., Consciousness in Plotinus, *Phronesis*, 9-2, 1964, 83-97.

White, F. C., Virtue in Plato's *Symposium*, *Classical Quarterly*, 54- 2, 2004, 366-378.

Whittaker, J., The "Eternity" of the Platonic Forms, *Phronesis*, 13- 2, 1968, 131-144.

山口義久「プロティノス哲学における『可能』と『現実』—『エネアデス』II 5」、『大阪府立大学紀要、人間・社会科学』、27、1979、19-33。

山口義久「プロティノスにおけるアイデアと知性」、『人文学論集』、大阪府立大学人文学会、3、1985、33~49。

山口義久「プロティノスにおけるストア的概念—ロゴス概念を軸として—」、新プラトン主義協会編『ネオプラトニカ—新プラトン主義の影響史』、昭和堂、1998、64-87。

山口義久「新プラトン主義と古代哲学の終焉」、内山勝利、中川純男編集『西洋哲学史』、ミネルヴァ書房、2003、135-154。

山口義久「プロティノスにおける心身合一と魂の関係について—I 1『生きものとは何か、人間とは何か』を中心に—」、『新プラトン主義研究』、4、2005a、69-80。

山口義久「プロティノスのプラトン主義—観想と実践をめぐって—」、内山勝利、中畑正志編集『イリソスのほitori』、世界思想社、2005b、536-549。

山口義久「ストア派とプロティノスにおけるアパテイア—内面の自由をめぐって—」、『新プラトン主義研究』、9、2009、27-34。

Zeyl, D. J., *Plato: Timaeus*, Hackett Publishing Company, 2000.

『エネアデス』論文一覧

論集	論文	著作順	表題
I	1	53	生命あるものとは何か、人間とは何か
I	2	19	徳について
I	3	20	ディアレクティケーについて
I	4	46	幸福について
I	5	36	幸福は時間によって増大するか
I	6	1	美について
I	7	54	第一の善とその他の善について
I	8	51	悪とは何か、そしてどこから生ずるのか
I	9	16	自殺について
II	1	40	天について
II	2	14	天の動きについて
II	3	52	星は（地上の出来事を）引き起こすかどうかについて
II	4	12	素材について
II	5	25	可能的なものと現実的なものについて
II	6	17	実体について、あるいは性質について
II	7	37	通全融合について
II	8	35	視覚について、または遠くのもものが小さく見えるのはなぜか
II	9	33	グノーシス派に対して
III	1	3	運命について
III	2	47	神のはからいについて 第一篇
III	3	48	神のはからいについて 第二篇
III	4	15	われわれを割り当てられた守護霊について
III	5	50	エロスについて
III	6	26	非物体的なものの非受動性について
III	7	45	永遠と時間について
III	8	30	自然、観照、一者について
III	9	13	種々の考察
IV	1	21	魂の本質について 第一篇

IV	2	4	魂の本質について 第二篇
IV	3	27	魂の諸問題について 第一篇
IV	4	28	魂の諸問題について 第二篇
IV	5	29	魂の諸問題について 第三篇 あるいは視覚について
IV	6	41	感覚と記憶について
IV	7	2	魂の不死について
IV	8	6	魂の肉体への降下について
IV	9	8	すべての魂は一体をなしているのか
V	1	10	三つの原理的なものについて
V	2	11	第一者の後のものたちの生成と序列について
V	3	49	認識する諸存在とその彼方のものについて
V	4	7	いかにして第一者から第一者の後のものが（生じたか）。および一者について
V	5	32	ヌースの対象はヌースの外にあるのではないこと、および善者について
V	6	24	有のかなたのものは直知しないこと、および第一義的に直知するものは何か、そして第二義的に直知するものは何かということについて
V	7	18	個物にもイデアがあるか否かについて
V	8	31	知性対象の美について
V	9	5	ヌースとイデアと有について
VI	1	42	有るものの類について 第一篇
VI	2	43	有るものの類について 第二篇
VI	3	44	有るものの類について 第三篇
VI	4	22	有るものは同一のものでありながら、同時に全体としていたるところに存在するという事について 第一篇
VI	5	23	有るものは同一のものでありながら、同時に全体としていたるところに存在するという事について 第二篇
VI	6	34	数について
VI	7	38	いかにしてイデアの群が成立したか。および善者について
VI	8	39	一者の自由と意志について
VI	9	9	善なるもの一なるもの