

# ストア哲学と新プラトン主義の間 ——プロクロス『摂理について』から——

近藤 智彦

「ストア哲学と新プラトン主義」という主題で論じるのであれば、まずはプロティノスについて、「彼の著作にはストア派とペリパトス派の学説がひそかに混合している」(Porphy. Plot. 14.4.5) という弟子ポルフュリオスの言葉を引いた上で、そのようなストア哲学の「混合」の詳細を検討していくのが順当かもしない。しかしここでは、後期新プラトン主義を代表するプロクロスとシンプリキオスの二人が、自らの苦難の経験に基づいて語っていると考えられる文章を出発点としてい。

プロクロスは、異教の学問に対する攻撃から逃れるために、一年間ほどアテナイを離れて小アジアのリュディアに滞在したと、弟子マリノスは伝えていた(Marin. Procl. 15, 23)。『摂理について(De providentia)』の次の箇所は、その際に彼の自宅や学校が破壊されたことを念頭において書かれたと推測される。(3)

したがつてわれわれは、われわれが縛りつけられている

ものに別れを告げ、徳の力に注目し、また、運命(fatum, *έμαρμένη*)はわれわれには何も作用せず、われわれの周囲の

ものに作用することに注目しよう。友よ、君が言つたように、最近外的にわれわれに降りかかった不本意な出来事は、われわれから壁と石を奪い去り、木材を炎に帰し（だがそれらはすべて、死すべきものであり焼かれうるものであつたのだ）、財産を消散させた（だがそれらは外的なものであり、そのため他の人々の力に落ちうるものであつたのだ）。しかし、われわれ次第のもの(que in nobis, τὰ εἰφήμια)については、たとえ人間のもちうる力をすべてもつてゐる人であつても、そのいくばくかでも奪い去ることはできない。なぜなら、われわれに叡智があるならば、たとえそれらが奪い去られても、われわれはそのままでいるだろうし、われわれが実在の觀想を愛するならば、その状態を奪わされることもないだろうからである。そして、たとえ君が述べたような極めて恐ろしいことが生じても、われわれは万有の支配者たちを賞賛し、出来事の原因を探求することをやめないだろう。(22)

ここで説かれている考え方が、後期ストア派のエピクテトスに由来することは明らかである。同じ著作の別の箇所でプロクロス

スは、最近提案された新たな読みに従えば「気高い (generosus[<sup>6</sup>s], γενεράτος) エピクテトス」と呼んで、彼の教説を称揚している。

また私は、このような問題を考えるにあたって、気高いエピクテトスを高く評価している。彼はしばしば、われわれ次第のことをわれわれ次第でないことと混同しないよう命じ、また、われわれ次第でないことについては、生じなかつたとしても辛い思いをすることのないよう、絶対に生じるはずだとはみなさないように命じている。しかし、それもわれわれ次第のことの帰結として生じるべきであるかのようにみなすと、われわれは善でないものを善とみなしてそれが生じることを求める事になるため、それが生じなかつたときに問題が起こるのである。むしろ、本当にわれわれ次第であるものを常に求め、自分のために手に入れて、われわれ次第でない外的なものは、それを作った者たちに任せ（彼らが支配者であり、自らが作ったものを知っているのだから）、われわれ次第でないすべてのものに対して、われわれ次第のものを通して準備を整える方がよいだろう。（55）

このような新プラトン主義におけるエピクテトスに対する高い評価が生んだ著作に、シンプリキオス『エピクテトス「提要」註解』がある。その中でシンプリキオスは、「生じることを生じるがまま欲せ (θέλε τὰ γινόμενα ὡς γίνεται)」(Ench. 8) というエピクテトスの教説に対する長大な註解を、次のような疑問を呈するところから始めている。

しかし、「生じることを生じるがまま欲せ」という教えは、厳しくて不可能だと考える人もおそらくいるだろう。なぜなら、思慮ある人間の誰が、万有から生じる公共の災厄が生じることを欲するだろうか。例えば、地震や洪水や難破、疫病や飢餓やあらゆる動物や穀物の死滅、あるいは、人々が互いに為す不敬な行い、すなわち都市の占領や捕囚、不正な殺人や強奪や略奪や放蕩や、不敬の強制にまで至る圧制の暴力、さらには教育と哲学の消滅、あらゆる徳と友愛と相互の信頼の消滅を「誰が欲するだろうか」。そして、あらゆる技術や知識は、長い時間をかけて見出され確立されたが、その一部は完全に消失し、その名前のみが記憶され、他の多くの技術も、医術や建築術や建具術などのように、われわれの生を助けるものとして神から与えられたものであるにもかかわらず、その影や幻影しか残されていないのである「このようなことを誰が欲するだろうか」。以上のようなことがわれわれの人生の間にはあまりにも多く生じたが、誰がそのようなことを耳にすることを欲するだろうか。そのようなことを目にしたり、それに関与したりすることや、それが生じることを欲したりすることがないのは言うまでもない——悪を欲し善美を憎む人間でもない限り。(Simp. in Epict. XIV.18.35 Hadot (1996) = XIV.22-44 Hadot (2001))

シンプリキオスの時代には、状況はさるに悪化していた。後五二九年にユスティニアノス帝の命によりアカデメイアが閉鎖

されると、彼も学頭ダマスキオスらと共にアテナイを去らざるをえなかつた。特に「不敬の強制にまで至る圧制の暴力、さらには教育と哲学の消滅、あらゆる徳と友愛と相互の信頼の消滅」が「われわれの人生の間にはあまりにも多く生じた」というここで述懐には、そのような経験が反映していると考えられる<sup>(7)</sup>。しかし、彼はそれでもなお、「生じることを生じるがまま欲せ」というエピクテトスの教説を保持しようとしたのである。

目下の議論に対しても、上述のことで十分だと思われる。すなわち、エピクテトスが「生じることを生じるがまま欲せ」と言つているときには、魂の悪について述べているのではなく（自分自身や他人の悪徳に満足する人々が「淀みなく流れる（ευρεῖν）」とは言わなかつただろうから）、身体に起こることや外的に起こることについて述べているのである。それらがどのようなものであれ、教養ある者はすぐれた仕方で使用することができ、厳しいものであればあるほどそこから利益を得ることができ<sup>(8)</sup>。（Simp. in Epict. XIV.398-405 Hadot (1996) = XIV.511-519 Hadot (2001)）

ストア派の哲学者がまだ積極的に活動していたプロティノスの時代とは異なり（Porph. Plot. 20）、シンプリキオスは、「われわれの時代には「ストア派」の教説や大多数の書物は失われてしまつた」（Simp. in Cat. 334.1-3）と伝えている。しかし、このようないていたことがわかるだね<sup>(9)</sup>。

それでは、新プラトン主義において、ストア哲学はどのような仕方で「混合」されたのだろうか。ここで引用した箇所を見る限りでは、プロクロスやシンプリキオスが、エピクテトスの考え方を特に曲解しているようには思われない。しかし、新プラトン主義の体系はストア哲学とは大きく異なるはずであるから、その「混合」は決して単純な受容とはなつていいことが予想される。その詳細を様々な側面から検討するために、ここでは、プロクロス『摂理について』から、「運命はわれわれには何も作用せず、われわれの周囲のものに作用する」という一節に注目したい。以下では、この一節をめぐるプロクロスの考え方をストア派の議論などと比較しながら検討することを試み、その上で「ストア哲学と新プラトン主義」という主題での研究に求められているいくつかの課題を示したい。

## 1　運命と「いの宇宙」

プロクロスは、『摂理について』の次の箇所で、「運命」を「生じる諸事物にとつて何らかの繋がりや継起の原因である」とする規定を挙げている。

これらのもの「摂理と運命」について教えられることなく万人がもつてゐる共通観念と言われるのは、次のものである。すなわち、摂理とは、配慮される諸事物にとつて善の原因であり、運命もまたそれ自身原因ではあるが、生じる諸事物にとつて何らかの繋がりや継起の原因である、というものである。……また、「運命」「という語」は、このような

がりを本来もつように生じたあらゆる諸事物を「繋ぎ合わせる」(connecten[s], *ειρωμένη*)「原因」であることを示している。また、神的な事柄に関する知者たちは、名前によつてそのことを明らかにしている。すなわち彼らは、何らかの運命づけられた「紡がれた糸」とか、運命の女神（モイラ）たちの「紡績糸」などと名づけているが、私の考えでは、彼ら自身もまたこのような名前を通して、運命づけられた諸事物の繫がり（それは、繫ぎ合わされた諸事物の一なる超越的な原因にしたがつて、運命がそれらにもたらしたものであるが）を示そうとしているのである。(7)

これが、「運命」を「存在する諸事物を繫ぎ合わせる」(*ειρωμένη*)原因」とする、ストア派による強引な語源解釈を伴つた規定を受け継いでいることは明らかである (D.L. VII.149 = SVF II.915<sup>(9)</sup>)。特に初期ストア派の代表的哲学者であるクリュシッポスについては、語源解釈や共通観念に基づく議論を好んで論じたことが伝わつております、運命論に関しても、「運命の女神（モイラ）の人数や彼女たちの名前、クロトの紡錘、それによつて紡がれた糸、それを紡いできたもの」について延々と語つたとされる (Eus. P.E. VI.8.9-24 = Diogenianus fr. 2)。このような種類の議論は、偽アリストテレス『宇宙論』にも見られるところからわかるように、ストア派の枠を越えて受け入れられた ([Arist.] Mu. 401B)。このでのプロクロスの議論も、そのような伝統に依拠していると考えられる。さらに、プロクロスは別の箇所で、「運命」を「この宇宙の自然」とも規定している。

以上のことを前提にして、われわれは次の点を自問自答することにしよう。物体の最も近い原因と言われ、実際にそうちであるのは何なのか、そして、他のものによつて動かされるものが可能な限りで動かされ、生氣づけられ、保持されるのは何によつてなのかを。もし君さえよければ、まずはわれわれ自身のこの物体「身体」に注目して、それを動かし、栄養を与え、「常に新たに織りかえし」、統轄しているものは何なのかを考察しよう。それは植物的なものではなかろうか。それは、他の生き物に対しても、地に根をもつもの「植物／植物的部品」に至るまでは、類似した役目を果たす。その活動には二つの種類があり、一つは、物体「身体」のうち消滅したものが完全に分散してなくなつてしまわないようにな、それを再び新たなものにする活動であり、もう一つは、各々のものを自然に即したあり方に保持する活動である。欠けているものを付け加えることと、保持されるものの力を保つことは、同じではないからである。したがつて、われわれや他の生き物や植物の内だけではなく、この宇宙全体の内にも、物体よりも先に、物体の組成を保持し動かすような、宇宙の一なる自然があるのであれば——さもなければ、すべての物体が「自然が産んだ子」であるはどうして言えるだろうか——、必然的に、自然が繋げられる諸事物の原因であり、その自然に運命と呼ばれるものを求めなければならぬことになる。……以上から、運命とは何なのか、どのようにしてそれがこの宇宙の自然であり非物体的な実体であつ

て、いわば物体の監督者、実体と共にある生命であり、外的にではなく内的に物体を動かし、時間にしたがつて万有を動かし、時間的にも場所的にも離れた万有の運動を繋ぎ合わせるのかが見出された。この運命にしたがつて死すべきものは永遠なるものと結びつけられ、かのものもと共に回転し、すべてが互いに共感し合ふのである。(11-12)

このよつた規定は、直接的には「運命の実体全体は自然の内にある」とするイアンブリコスの考え方を受けてのものであると考えらるれぬ (Stob. I.81.8-18 Wachsmuth = Lamb. *Epist. ad Sopatrum fr.*)。しかしここにも、ストア哲学と重なる点を見出すことがでれる。それはまず、「運命」が宇宙全体を統御する原理である「自然」と同定されてゐる点であり (e.g. Stob. I.78.18-20 = Aët. I.27.5 Diels = SVF II.176, Stob. I.79.1-12 = Aët. I.28.3 = SVF II.913)、また、その「自然」なる「運命」はもつて統御される宇宙内の諸事物の間には「共感 ( $\sigmaυπάθεια$ )」が存するといわれてゐる点である (e.g. Cic. *Fat.* 5-7 = SVF II.950, Cic. *Div.* II.34 = SVF II.1211 = Posidonius *fr.* 106 Edelstein & Kidd)。

しかし、ここで注意すべきなのは、両者では「自然」の位置づけが異なるところである。<sup>(10)</sup> ストア派は、全存在の究極的原理として能動的な「ロガス=神」と受動的な「無性質の実体=質料」の二つを立てるが、ストア派の言う「自然」とは、前者の「ロガス=神」そのもののことである。したがつて、クリュシッポスの言葉を引用すれば、「共通の自然が万有に行き渡つてゐるので、[宇

宙]全体と部分においていかなる仕方であれ生じぬ」とはすべて、共通の自然とそのロガスに即して妨げなく継起的に生じる」(Plu. *De Stoicorum repugnantiis* 1050C = SVF II.937) とせられるににな。このよつた考え方に基づいて、ストア派は、「あらゆることが運命に即して生じる」という運命論を説いたのである。

これに対して、プロクロスの『自然』とは、『アリストテレスマイオス』註解で詳述されてゐるよう、「宇宙内の事物を導くロゴスと力に満ちてゐる」一方で、「この物体的で可感的な世界を造り出す原因のうちで最下位のものであり、非物体的実体の領域の〔下〕限」であるものに過ぎない (Procl. *in Tim.* I.11.9-13 Diehl)。これは、「自然とは、叡智の影であり、魂の最下位の部分である」(Plot. IV.4 [28] 13.3-4) とするプロティノス以来の考え方によつてゐる。具体的には、先に引用した箇所で明示されていたように、物体的な「この宇宙」を統御する植物的な原理として捉えられている。こうして、新プラトン主義においては、ストア派にとつて全存在の究極的原理であった「自然」が、下位の原理にいわば格下げられるに至る。しかし他方で、「自然」が統御する「この宇宙」のところに関する限りでは、ストア哲学にも一定の真理が含まれてゐたとみなされることになろう。このよつたアンビヴァレンスに、新プラトン主義におけるストア哲学の「混合」の基本的なあり方を見てみると、

同じよつたストア哲学の「混合」のあり方は、撰理についての議論にも当てはまる。この点については、プロクロス『撰理について』の次の箇所を見てみたい。

この宇宙の組成ないし演劇の部分はすべて、善という目的をもつていて。というのは、いかなる部分も無秩序のまま残されることはなく、万有の善に織り込まれているからである。しかし逆に、善を得た部分すべてが、宇宙の統治と共に秩序づけられているわけではない。なぜなら、宇宙を超越した生命、運命を超越して合唱舞踏に参加し、摂理のみに従う神々と魂の生があるからである。(34)

ここでも、「この宇宙の組成ないし演劇の部分はすべて、善という目的をもつている」とされている点は、ストア派の宇宙論を受け継いでいる。ストア哲学では、宇宙全体が「ローブス＝神」の摂理によって支配されており、宇宙の諸部分における悪も宇宙全体の善に貢献しているといわれる(*e.g.* Gell. VII.1 = SVF II.1169, 1170)。さらに、この宇宙のあり方を演劇になぞらへる比喩も、ペトニア派に由来する(D.L. VII.160 = SVF I.351, Cic. Fin. III.67 = SVF III.371, Epict. Ench. 17, M. Ant. XI.6, XII.36)。この比喩はその後も、アフロティノスのアレクサンドロスの運命論や(Alex. Aphr. Fat. 202.21-22)、ストア哲学からの影響が色濃いプロティノスの摂理論(Plot. III.2 [47] 15.21, 17.16-34)にも受け継がれたものであった。

しかし、ストア哲学では「この宇宙」が全存在とされるのに対し、新プラトン主義ではそうではないという点で、両者の考え方には異なってくる。ストア哲学においては、われわれ人間もまたこの宇宙の部分であることになるが、エピクテトスの「生じるこ

とを生じるがまま欲せ」という教説を支えているのは、おもにそのような世界観であった<sup>(12)</sup>。エピクテトスによると、クリュシッポスは「もし病気になることが今私に運命づけられていると知るようなことがあれば、私はそのことに向かって意欲するだらう」と述べたといふ(Arr. *Epict.* II.6.9-10 = SVF III.191)。一体どうすれば、病気であらう「生じる」を生じるがまま欲する」境地に至ることができるのか。それは、エピクテトスに従うならば、足が身体の部分であるように、われわれ人間が宇宙の部分であることを自覚した上で(II.5.24-26)、「そのこと」が「宇宙」全体の秩序から割り当てられて「認められる」(II.10.5)<sup>(13)</sup>という、いわば「運命愛」の精神によつてである。

このような考え方に対し、プロクロスの強調はむしろ、「この宇宙」を超越する存在があるという点におかれている。「宇宙を超越した生命、運命を超越して合唱舞踏に参加し、摂理のみに従う神々と魂の生」いう表現は、一者との合一を「その合唱舞踏の内に、生命の源、知性の源、存在の始源、善の原因、魂の根源を直視する」(VI.9 [9] 9.1-2)と表したプロティノスの言葉に基づいている。したがつて、この「宇宙」や「運命」を超越した生と言われているのは、われわれ人間がそれに向かって邁進すべき理想的な境地のことであると考えられる。すなわち倫理は、「この宇宙」から超越する方向に向けられているのである。ここに、ストア派の倫理が「この世界」での実践に価値を見出すのに対して、新プラトン主義の倫理が「この世界」を超越する存在に関する観想を重視するといふ、周知の違いを重ねることは容易だらう<sup>(15)</sup>。

さて、「運命」とは「この宇宙」を統御する原理のことであつたから、「運命はわれわれには何も作用せず、われわれの周囲のものに作用する」という先のプロクロスの主張は、「われわれ」が「この宇宙」から超越していることを意味していると考えられる。しかしここで、ストア哲学との関係の点でも、プロクロスの議論自体の整合性の点でも、問題が生じてくるようと思われる。ここで注目したいのは、『摂理について』の次の箇所である。

ではここで、出来事が宇宙の回転と結び合わされ、さらにそれだけから生じている場合には、われわれ次第のものはどこにあるのだろうか。それは、われわれの内なる選択と意欲の内以外のどこにあると言えようか。これらのものだけは、われわれが支配しているからである。しかし外的な出来事は、他の多くのもつと力の強いものとともに「われわれは支配しているのである」というのは、外的な出来事は、そもそも生じるためには、万有の部分として生じなければならぬからである。それが生じるのは、万有が（自分自身の部分によつて、他の部分にはたらきかけたり他の部分によつてはたらきかけられたりするという仕方で）自分自身にはたらきかけるために、そのことに賛同し協力するときである。それゆえわれわれは、その出来事についても、人々もまた選択によつて支配しているとみなして、彼らを賞賛したり非難したりするのである。そして、その出来事がどのような性質のものである、宇宙ではなくそれを為した者が、そのような性質であると言うのである。というのは、その出来事

がもつ性質は、宇宙に由来するものではなく、行為者の生に由来するものだつたからである。それは、万有のために万有へと秩序づけられており、部分であるためにそのような性質のものとなつてゐるのである。(35)

ここでは、「われわれ」が支配する「われわれ次第のもの」である「われわれの内なる選択と意欲」と、「万有の部分」として生じる「外的な出来事」とが対比されている。したがつて、「われわれ」は「万有の部分」ではないとされていると理解してよいだろう。

まずここで問題になるのは、このような「運命」からの「われわれ」の超越に対するストア派の立場である。「この宇宙」が全存在であり「運命」がその原理であるとするストア派の基本的な立場からすれば、そのような超越はストア派にとつて無縁であるようにも思われるところである。しかしながら、プロクロスが論じているような「われわれ次第のもの」と「外的な出来事」との対比は、実はストア派のエピクテトスにも見られるのである。例えばある箇所でエピクテトスは、「神は、何を私に、私のもの、自由になるものとして与え、何を神自身のために残したもの、邪魔されず、妨げられないものとした。しかし、土くれの身体は、いかにして妨げられないものにすることができただろうか。選択の対象となるものは、それを私に与え、私次第のもの、邪魔されず、妨げられないものとした。しかし、土くれの財産も、持物も、家も、子供も、女も」(IV.1.100)と論じている。<sup>(16)</sup>先のプロクロスの箇所は、このようなエピクテトスの議論に影

響を受けたものと考えられる。この点については、ストア派の立場を確認した上で、プロクロスら新プラトン主義との違いがあるとすればどこに見出せるのか、改めて検討しなければならない。

もう一つの問題は、「*この宇宙*」ないし「運命」からの超越が、「一つのレベルで語られてくる」と考へられる点である。先には、われわれ人間が向かうべき理想的な境地が、「運命」を超越した生として捉えられていた。それに対しても、われわれ人間が現実に「万有の部分」ではないと主張しているように思われる。なぜなら、行為について「賞賛したり非難したりする」のもわれわれ人間の選択が「われわれ次第」であることに基づいて可能になると論じられているが、理想の境地にある者が「非難」されるとは考えられないからである。この一つのレベルの「運命」からの超越は、はたして折り合いのつるものなのだろうか。

この二つの問題について検討するためには、運命と「自由」の問題に関するストア派以来の議論を追う必要がある。以下では特に、クリュシッポスを中心としたストア派の他に、プロティノスが講義で著作を用いたと伝えられるアフロディシアスのアレクサンドロスと(*Porph. Plot.* 14.13)、プロティノスの三者の議論を取り上げたい。<sup>(5)</sup> まず第一節で、ストア派の立場との関係を論じた後に、第三節で、プロクロスの議論自体の整合性の問題を検討する。

## 2 運命と「われわれ」

ストア派は、「あらゆることが運命に即して生じる」とする運

命論を説きながら、ある種の「自由」を確保しようとした。その代表的な議論となるのが、円筒の類比に基づくクリュシッポスの議論である (*Cic. Fat.* 42-43 = *SVF* II.974, *Gell.* VII.2.11-12 = *SVF* II.1000, *Plu. De Stoicorum repugnantibus* 1055F = *SVF* II.994)。彼は、人間の「同意 (συγκατάθεσις, adsentio)」及び「意欲 (όρμη, adpetitus, adpetitio)」(△凡れに続く行為)について、円筒や円錐の運動との類比を用いて、次のように論じている。同じように押されても円筒と円錐では動き方が異なるように、人間の場合にも、同じ外的状況のもとにあって同じ表象を受容しても、それに応じた同意や意欲をするか否か——具体的に言えば、善い行為をするか悪しき行為をするか——は、各人の心の性向の違いによって変わってくる。表象は同意や意欲の先行原因ではあるが、「完結的 (perfecta)」に支配的 (principalis) な原因・自己完結的 (αὐτοπελής) 原因」ではなく「補助的 (adiuvans)」で直前 (proxima) の原因・惹起的 (προκαταρκή) 原因」に過ぎないからである。そのような意味で、人間の同意や意欲 (△凡れに続く行為) は「われわれの力の内にある (in nostra potestate)」ものと言え、したがってその責任を各人に帰すのはできるだけである。

この議論で解釈上の問題となるのが、運命の領域がどのように捉えられているかという点である。キケロによる紹介では、外的な先行原因を運命と同定しているような表現が見られる。ゲッリウスによる紹介でも、「運命の秩序と原理と必然は、原因の類と始源そのものを動かすが、われわれの思案と心の意欲と行為そのものは、各人に固有の意志といふの性向が統御する」と言わ

ており、「各人に固有の意志と心の性向」と「運命」とが対比されているように読める。このような資料が、どれほどクリュシッポス自身の考え方を忠実に伝えているのかは、明らかではない。<sup>(18)</sup>しかし、「クリュシッポスが、運命を、それら「同意」の自己完結的原因ではなく、惹起的原因としたに過ぎない」と主張する人は、またもや彼が自己矛盾に陥っていることを示すことになる」というフルタルコスの記述は、まさにそのような運命の領域の限定が、クリュシッポスの議論の解釈として論じられてきたことを示している。

さらにキケロ『トピカ』には、ストア派の「運命」は、「何かを引き起こす準備はするが、それ自身によつてもたらすのは補助的なものであつて、必然的なものではない」種類の原因からなるという記述がある（58-59）。S. Bobzien は、このように運命の力を限定的に捉える規定を、中期ストア派のポセイドニオスに由来すると推測している。<sup>(19)</sup>たしかにポセイドニオスは、「神」「運命」「自然」の三段階を区別したと伝えられており（Stob. I.78.15-17 = Aët. I.28.5 = Posidonius fr. 103 EK, Cic. Div. I.125 = Posidonius fr. 107 EK）<sup>(20)</sup>この点で「運命」を「神」や「自然」そのものと考えたクリュシッポスなどとは異なる立場をとつていたとも考えられる。クリュシッポスの議論の解釈が、このようないかれたな考え方によって影響を受けた可能性もある。

後期ストア派になると、エピクテトスに強い影響を受けているマルクス・アウレリウスには、運命の領域を限定する傾向が明らかに見られる。彼はある箇所で、「君の精神が正しい理性に即して君を行ふことに関しては、精神自身に満足し、選択

にかかわらず割り当てられる」とに關しては、運命に満足すること」（III.6.1）を勧める。このような言い方からは、人間の「精神」は運命の外にあるとされているように思われる。<sup>(20)</sup>さらに、例えれば「もし知的能力が、運命から解放されて、清浄になり、自分で独立して生きるようになり、正しいことをを行い、生じることを欲し、真実を語りながら生きるならば……」（XII.3.1-5）というような表現は、新プラトン主義の先駆と捉えたくなる。

このように、運命の領域を「われわれ」の外に限定するような議論が、ストア派にも見られたことは確かである。しかし、ここで確認しなければならないのは、そのことが必ずしも「この宇宙」からの「われわれ」の超越を意味することは考へられないという点である。少なくともクリュシッポスの議論については、人間の心を円筒と類比的に語るといふところそのものに、ストア哲学ならではの一元論的発想が見出せるだろう。ストア派によると、円筒などの物体の形がその物体を保持しているプネウマの「張力（τόνος）」によつて、人間の心の性向もまた魂のプネウマの張力によるやられ（Nemesius *De natura hominis* 18.5-10 Morani = SVF II.451, Stob. II.62.24-63.1 = SVF III.278）。だからこそ、人間の心の性向と円筒の形との間には、類比が成り立つのである。

ストア派の運命論が批判されたのは、このような一元論的発想が理解されなかつたためであった。そのような批判の代表例として、まずはアフロディシアスのアレクサンドロス『運命について』の議論を見てみよう。アレクサンドロスは、おそらくクリュシッポスの議論を念頭において、運命論に従うとわれわれ

人間は「個々のことを行ふしたりしなかつたりする力をまつたく有することなく、熱する火や、下に落ちていく石や、坂を転がる円筒と同じように、各々の行為を決定どおりにする」ことになってしまふと批判している(179.12-18)。つまり、理性的存在であるわれわれ人間は、もはや円筒のような物体とは類比すら成り立たないような、まったく異なるものとなることが求められているのである。

同じような批判は、プロティノス初期の作品である『運命について』(III.1 [3])にも見られる。運命論に従うと、われわれ人間は「運ばれていく石」(5.18) や、「火などのように、自分自身の組成に隸属しそれに即して動くすべてのもの」(7.20-21) と同じようなものになつてしまふという彼の批判は、アレクサンドロスの議論を受け継ぐものと考えられる。<sup>(23)</sup>しかし、プロティノスがアレクサンドロスと異なるのは、物体とは異なるわれわれ人間の「魂」を、存在論的体系の中に位置づけている点である。プロティノスは、「魂を別種の始源として——万有的魂だけでなく、それと共に各人の魂も、決して小さくない始源(*ἀρχή*)として——存在者の中に導入する」(8.1-8) と論じているように、人間の個別的な魂を万有的魂とは別の「始源」とみなす。このことによつて、万有的魂によつて——後の作品に見られる考え方によると、万有的魂の最下位の部分である「自然」を通して——統御される宇宙内の物体（身体）と、人間の個別的な魂とを明確に分ける一種の「二元論」が確保されるのである。<sup>(24)</sup>

プロクロス『攝理について』でも、「[万有的魂]があらゆる生き物を統御し、われわれも他の生き物も、アイテールと「天の」

第一の回転から、下降する段階に応じて、生命を受け取る」(40)とみなす考え方、すなわち、すべての魂の由来を「万有的魂」に帰すような考え方が批判されている。

もし不可能なことを不適切であると言つべきであれば、神的な魂の実体がアイテールから流出するということは不適切であると言えよう。なぜなら、アイテールに由来するものはすべて物体的な生成を割り当てられているが、アテナイからの客人も「魂はすべての物体よりも古い」(Pl. *Leg.* 892B) と確証しているからである。しかし、もし君が、アイテールは物体ではなく、アイテール的な知性ないしアイテールを回転させる知的な魂であるとみなすとしても、魂の最も真なる原因を見出したとは私には思えない。なぜなら、月下の元素の魂も、ダイモーンの魂も生じるからである。……神によって伝えられた言葉「カルデア神託」は、あらゆる魂——すなわち、火的(*empuria, ἐμπυρία*)な魂と、アイテール的な魂と、質料的な魂——の源泉 자체を褒め称え、生命を生み出す女神全体にその源泉を帰した。また、この女神に運命全体も従属されることにより、魂に関わる系列と運命(モイラ)に関わる(*moirai, μοιραῖα*)——これがわれわれが呼ぶ——系列との、二つの系列を立てている。(42)

ストア派は、アイテールが「空中のものにも、あらゆる動物や植物のすべてにも、大地自身にも保持力として、行き渡つてゐる」

とみなしたと伝えられてる（D.L. VII.139 = SVF II.634）。ここでプロクロスが批判するのは、そのようなストア派の宇宙論を受け継ぐ考え方である<sup>(25)</sup>。

残る問題は、ポセイドニオスや後期ストア派において、新プラトン主義で明確になる「二元論」的発想がどこまで先取りされていたのかという点である。ポセイドニオスについては、「神」・「運命」・「自然」の三つ組を存在論的な段階をなすものとみなして、そこに（新）プラトン主義の先駆を見る解釈もかつてはあった。しかし、現在では一般に、この三つ組は同一の「ロゴス＝神」を指示する名称であって、説明上の段階をなすものに過ぎないと解釈されている。<sup>(26)</sup> 同じように、後期ストア派のマルクス・アウレリウスについても、そのプラトン主義的二元論に基づくように思える言葉は、存在論的な議論としてではなく倫理的な議論のために導入されたに過ぎず、正統的なストア哲学からの逸脱やプラトン主義との折衷と解釈するべきではないという解釈が試みられている。<sup>(27)</sup> このような近年の解釈の傾向は、ポセイドニオスや後期ストア派にプラトン主義との折衷を見ようとしたかつての思弁的な解釈に対する反動と言えよう。しかし、少なくとも表現や概念の面ではプラトン主義への接近があることも確かであり、この点については改めて冷静な研究が待たれている。最近になつてポスト・クレニズム期の哲学の研究が盛んになつてきたが、その研究の進展によつて、ストア哲学と新プラトン主義の間の歴史的影響関係が明らかになることを期待したい。

### 3-1-6 「自由」

ここで再び、ストア派のクリュシッポスによる円筒の類比に基づく議論を想起したい。この議論でクリュシッポスが救い出そうとしたものは、行為の責任を行為者に帰すことを正当化するための前提となる「自由」であった（以下ではこれを「責任の前提となる自由」と呼ぶことにする）。この議論を伝える資料では、この意味での「自由」は「われわれの力の内にある（in nostra potestate）」や「われわれ次第（ἐφ' ἡμῖν）」などの語で表されており、「自由（έλευθερία）」という語は用いられていない。これに対して、初期ストア派が「自由」と呼んだものは、「知者のみが自由である」というストア派のパラドクスに象徴されるように、人間が目指すべき理想の境地としての「自由」であった（Cic. *Parad.* 33-41, D.L. VII.33 = SVF I.222, VII.121 = SVF III.355）（以下「理想としての自由」）。この点は、「恐れたり苦しんだり動搖したりする者は、誰一人自由ではなく、苦痛や恐怖や動搖から解放された者は、同じように誰でも隸属から解放されることになる」（II.24）と論じたエピクテトスなど、後期ストア派においても変わらない。

アフロディシアスのアレクサンドロスにならむ、「われわれ次第のことは自由（ἐλεύθερον）で自主的（αὐτεξόνωτον）なものである」というように（Fat. 189.10）、「自由」という語が「責任の前提となる自由」の意味でも用いられるようになる。<sup>(28)</sup> とはいえて、運命論との関係で問題になつたのは、なお一貫して「責任の前提となる自由」であった。アレクサンドロスは、「いかなる仕

方であれ立派なことをする者が『正しい行いをする』と言われるのではなく、『過ちを犯す』と言われるのもいかなる仕方であれ愚かな行為をする者ではない。いかなる仕方であれ悪しきことをする力能(*e<sub>g</sub>ouσία*)を有しながら、善いことを選択して行為するならば、その人のことを『正しい行いをする』と言うのである」(Fat. 206.12-15) と論じ、善い行為と悪しき行為との両方を選択できるといういわゆる「選択の自由」が、責任の前提になると考へた。むろんには、「人間の本質は理性的であることに存するが、それは、何いかのことを選択したり選択しなかつたりすることの始源(*ἀρχή*)を自分自身の内に有していることに等しい」(Fat. 184.18-20) と述べているように、その「選択の自由」にこそ理性的存在としての人間の本質が存すると考へた。まさにこの「選択の自由」を否定し、したがつて「人間」を否定するものとして、運命論は批判されたのである。

これに對して、「責任の前提となる自由」と「理想としての自由」との混淆が見られるのが、プロティノス『運命について』(III.1 [3]) である。この点は、この著作の前半部(1-7)に対する後半部(8-10)の「齟齬」——と云つて悪ければ「深化」——として表れている。前半部で、運命論を批判することで確保しようとしているのが「責任の前提となる自由」であることは、「各人の立派な行為と醜惡な行為は各人自身から発するものでなければならぬ、醜惡な者の行いを万有に帰すべきではない」(4.26-28) という箇所から明らかである。しかし後半部では、「魂が清浄で情念に煩わされない同族の理性を指導者として意欲する場合のみ、その意欲がわれわれ次第であり本意からのものであると言

うべきである」(9.4-11) と論じられることからわかるように、善い行為や意欲のみが「われわれ次第」であるとされることになるのである。こうして問題は「理想としての自由」と対立するものとして捉えられる事になる。すなわち、「無思慮には他の原因があり、運命とはこの「理想としての自由」と対立するものとして捉えられる事になる。すなわち、「無思慮には他の原因があり、運命とは外的な原因であると考える限り、そのような行為は運命に即して行うのだと言つておそらく正しいだらう」(10.7-10) と言われるよう、悪しき行為はむしろ運命に即してなされると考えられる事になるのである。

プロティノス円熟期の著作である『一者の自由と意志について』(VI.8 [39]) でも、「われわれ次第(εφ' ἡμῖν)」や「自主性(*αὐτοξούσιον*)」などの概念が論じられている。この作品で最終的に問われていくのがやはり「理想としての自由」であることは、ある箇所で「われわれ次第のもの」が「善への意志(*Bούλησις τοῦ ἀγαθοῦ*)」と限定的に規定されていることからもわかる(6.41-42)。興味深いのは、プロティノス自身が「われわれ次第であると現在言われているものの多くは、その範囲外に出ることになるだらう」(2.15-16) と云つているように、自らの理解が通常の用語法から乖離することを認めていた点である。そのような独自の理解の上に、この「自由」が——プロティノス自身の言葉では「やつらの」として、しかも無理強いして(μόλυς, ὅμως δε βίᾳ)<sup>(32)</sup>」(7.10-11) —— 知性や一者にまで適用されていくことになる。

このようなプロティノスの考え方を、同じく運命論を批判したアフロディシアスのアレクサンドロスと比較して興味深いの

は、両者の求める「自由」が異なるにもかかわらず、それを人間

の本質をなすものとみなした点では共通しているという点である。プロティノスは『星は作用するか』(II.3 [52]) の中で、われわれ人間は「魂をもつ複合体としての身体」と「身体の」外にあら「魂」との「二重のもの」であるが、後者こそが「真にわれわれであるところのもの」であり「自分自身」であって、人はそれから離れると「その魂を奪われた状態になつて運命の内に生きる」ことになると論じている(9.14.31)。<sup>(33)</sup>ここで、人間の本質が運命に服さないと考えられている点は、アレクサンドロスの考え方とも通じる。しかしプロティノスの場合には、この人間の本質は「上方のもの、美しいもの、神的なもの」に向かうものとして捉えられており、アレクサンドロスの場合のように「選択の自由」に存するとは考えられていないのである。

仮にこのようなプロティノスの考え方の枠内で「選択の自由」を位置づけようとするならば、知性や一者に向かって「上昇」するか、物体的な世界へと「下降」するかという局面で捉えられることになるだろう。プロティノスは、われわれ人間の魂の「下降」も「自主的 (αὐτεξούσιος)」なものであり、その責任は各人にあるとみないしていぬよつである(V.1 [10] 1.5, III.2 [47] 4.37)。しかし、この点に関して J. Rist はプロティノスにおいては魂の「下降」について「選択 (προαιρέσις)」という語が用いられることはない点に注目し、それは「下降」が非理性的なものとみなされているからではないかと論じている<sup>(34)</sup>。このような理解が正しければ、「上昇」と「下降」の間の理性的な選択などはありえず、そこに理性的存在としての人間の本質を見るという考え方もな

いのは当然だということになるだろう。

しかし、アフロディシアスのアレクサンドロスのような「選択の自由」の考え方は、後の新プラトン主義において復活することになる。プロクロスは『摂理について』で、プロティノスにおいては特に区別されていなかつた「自主性 (αὐτεξούσιον)」と「われわれ次第 (εἰδοφή, προμήνυμα)」とを区別し、「自主性」を「理想としての自由」に、「われわれ次第」を「責任の前提となる自由」としての「選択の自由」に、それぞれ割り当てている。そして次の箇所では、善のみに向かう「意志 (βούλησις)」と善悪両方に向かう「選択 (προαιρέσις)」とを区別したうえで、「われわれ次第」を「善への意志」と規定したプロティノスを暗に批判している。

この定義は、古の人々が有する「われわれ次第のもの」についての理解から、遠く隔たつていると私は考える。彼らは、「われわれ次第のもの」を人間の魂に帰したのである。しかし、君自身も、私の述べることが真実であるかどうか吟味してほしい。古の人々は、総じて「われわれ次第のもの」を選択の活動を表すものとして取り上げているのであって、われわれが何か善いことないしその反対のこととの選択や忌避を支配しているとみなしているのである。というのは、彼らによれば、選択と意志は同じではなく、意志は善いことにのみかかるが、選択は、思わず (dokesi[s], δόκησις) が善くないことに関わると同様に、善いことと善くないことに同じように関わるからである。それゆえ、選択は「善悪」どちらにも同じように関わるから、選択が魂を特徴づけ、「善悪」

どちらにも向かう魂の中間的本性と合致すると言われるのである。そしてこのことを以下のような一般的な見解が証明している。すなわち、われわれはある人々の選択を賞賛し、別の人々の選択を非難する。われわれは、悪しきことは誰にも意志されず、悪しきことを選択した人々にはそれが善いことを思われているのである、と言う。なぜなら、いかなる魂も悪しきことと知つていればそれを選択することはなく、それを避けるだろうからである。しかし、魂は無知ゆえにそれを求めるのである。魂は、本性的に善への鋭い愛を持つているが、善がどこにあるかを見ることはできないからである。

したがつて、魂はその実体の内に二つの方向、つまり善と悪双方への傾きをもつてゐるがゆえに、人々はこの魂の能力——すなわち、それによつてわれわれが本性上、どちらか一方を選択するようになつてゐる能力——を、選択能力と呼んだのである。(57)

ここで興味深いのは、「選択が魂を特徴づけ、「善惡」どちらにも向かう魂の中間的本性と合致する」と言われ、さらに「魂はその実体の内に二つの方向、つまり善と悪双方への傾きをもつてゐる」と考えられている点である。このような考え方は、次に引用する箇所で「魂の本質はまさにその選択自体だけに存する」と明確に論じられているが、これは「選択の自由」に人間の本質が存するとするアフロディシアスのアレクサンドロスの考え方への回帰と言えるだろ<sup>(35)</sup>う。

したがつて、あらゆる出来事を、われわれの意欲だけに帰してはならないのと同じように、万有の秩序だけに帰してはならない。また、魂から選択の力を取り去つてもならない。魂の本質は、あるものは退け、あるものは追いかけるという、まさにその選択自体だけに存するのである (*in hoc ipso esse habentem, ēν τούτῳ τῷ προαιρέσθαι μόνον λαχουσταὶ εἰναι*) — ただし、出来事において万有を支配しているわけではないが。(36)

しかしプロクロスは、この善惡の間の選択を、魂が「上昇」するか「下降」するかという局面で捉えており、この点ではプロティノスを受け継いでいる。

したがつて、要約すれば、選択は、善——真なる善であり、魂をそのどちらにも導く。この選択によつて、「魂は」上昇したり下降したり、過ちを犯したり正しい行いをしたりするのである。人々はこの能力の活動に注目して、「善惡」どちらにも向かうその傾向性を、われわれの内なる「岐路」と呼んだのである。(59)

そして、やはりプロティノスを受け継ぎ、われわれ人間は「上昇」する限りで「自由」に与かるが、「下降」すると「運命」に隸属するとの論じてゐる。

プラトンだけでなく神託もまた、このことを明白にわれわれに示している。まず、かの神秘的な言葉を聴くに相応しいとされたその神的な者たちに対して命じられたことは、「自然本性に目を向ける」となれ。その名は運命なり」(*Orach. Chald. fr. 102*)であり、また、「運命を增長する」となれ。その終極は「*ένα*なり」(*fr. 103*)であった。そして至る箇所で、運命に即した生から、または「運命の下にある群れ」(*fr. 153, 154*)と共に統治されることから引き離す「言葉が語られており」、その言葉を通して、感覚や質料的な欲望からわれわれを連れ去るのである。というのは、これらのものによつてわれわれは物体「身体」的なものとなり、物体「身体」的なものになると運命によつて必然的に導かれることになるからである。(21)

魂はすべて、徳に与かる限りにおいて、自由であることにとも(*eo quod liberam esse, τοῦ ἐλευθέρα εἶναι*)与かるのであり、悪徳と弱さに与かる限りにおいて、魂は他のものに隸属するのであって、運命のみならず、いわば——欲求対象を欲する人に与えたり奪つたりできぬ——すべてのものに隸属する。(24)

しかし他方で、奇妙なことにプロクロスは、この「上昇」と「下降」の間の選択もまた、運命に従属しないと論じている。

したがつて、この「感覺的な」生は運命に従つており、物

体「身体」(その内に運命によるものが存するのだが)とともにさまざまな情態を被ることが必然である。……感覚に對して、非質料的で分離可能な、自ら活動する「生／魂」を対置すべきである。そしてこの生に、上方と下方のどちらにも、つまりそこから生じてきた知性とそれが生み出した感覚のどちらの方にも傾く選択を与えるべきである。感覚とあらゆる物体「身体」の内にある生には選択はなく、それゆえ物体にも選択はない。(44)

このようにプロクロスは、「理想としての自由」と共に、「責任の前提としての自由」としての「選択の自由」をも、運命から救おうとしているのである。いわば、プロティノスとアフロディシアスのアレクサンドロスの一人の考え方を、共に取り込もうとしているかのようである。この欲張りとも思える試みが成功しているかどうかの判断は、もはや『摂理について』の範囲内だけではできない。しかし、プロクロスの立場が緊張を孕んだものになつてゐるということは言えそうである。

いずれにせよ、このようなプロクロスの考え方は、われわれ人間の魂のあり方をどう捉えるかに関わると考えられる。よく知られているように、プロクロスは、「われわれの魂も、その全體が沈潜しているのではなく、その一部は常に知性界にある」(IV.8 [6], 8.2-3)とするプロティノスの説に対し、イアンブリコスに従つて否定的な立場をとつた(*e.g. Procl. Inst. 194-195, 211*)。その理由を、プロクロスは次のように論じている。

哲学と新プラトン主義の対立を不幸な仕方で示すが、これは、兩者にまたがった研究が求められてくる。このことを確認されば、本稿の目的は果たされたといふにならぬ。

したがつて、神の「*μητικός*」（アインブリコス）のように考える者たちを批判しているのは正しい。なぜなら、非理性的な要素が動かされわれわれが放埒な表象へと走るときに、われわれの内で過ちを犯すものは何なのか。それは選択（*προαιρέσις*）ではなくらうか。どうしてそういうひとがあらえよいか。なぜなら、その選択によってわれわれは、表象に性急に従うものとは異なるからである。そして、選択が過ちを犯すのであれば、どうして魂が無過失なものであらえよいか。（*Procl. in Tim. III.334.3-8 Diehl = Lamb. in Tim. fr. 87 Dillon*）

このでも、われわれ人間の魂に特有のあり方を、「責任の前提となる自由」としての「選択の自由」に捉える考え方があることがわかる。<sup>(36)</sup>

一般に、このよくなイアンブリーノスによる人間の魂と上位の原理との切斷が、「神勵術（*θεούγρα*）」の導入を正当化したと考えられている。<sup>(37)</sup>そのよくなじみだけを見れば、このような人間の魂のあり方にについての論争は、新プラトン主義に特有の衝突的な議論であるように思われるがちである。しかし、以上で見てきたように、彼らをそのよくな議論に向かわせる根底にあつた問題意識は、むしろストア哲学以来の伝統によるものであつたと考えられる。このよくな面からいむ、新プラトン主義に対する理解を深めるためにはストア哲学以来の議論を知ることが必要となるのはもちろんのこと、逆にストア哲学の方向から新プラトン主義に接近する道も開かれるかもしない。古代におけるストア

## 【文獻】

- H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Leipzig, 1903-1905). [SVF]
- S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* (Oxford, 1998).
- H. Boese, *Procli Diadochi Tria Opuscula (De providentia, libertate, malo)* (Berlin, 1960).
- G. R. Boys-Stones, ‘Middle’ Platonists on fate and human autonomy’, in R. W. Sharples & R. Sorabji (edd.), *Greek and Roman Philosophy 100BC-200AD* (London, 2007), 431-447.
- C. Brittain & T. Brennan, *Simplicius: On Epictetus’ ‘Handbook 1-26’* (Ithaca, New York, 2002).
- M. Chappuis, *Plotin: Traité 3: III, 1* (Paris, 2006).
- J. Dillon, ‘Tamblichus’ criticism of Plotinus’ doctrine of the undescended soul’, in R. Chiaradonna (ed.), *Studi sull’ anima in Plotino* (Napoli, 2005), 337-351.
- J. Dillon & L. P. Gerson, *Neoplatonic Philosophy: Introductory Readings* (Indianapolis, 2004).

- R. Dobbin, ‘*Ἴποιάρχευς* in Epictetus’, *Ancient Philosophy* 11 (1991), 111-135.
- E. R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology*, 2nd edition (Oxford, 1963).
- E. Eliasson, *The Notion of That Which Depends On Us in Plotinus and Its Background* (Leiden, 2008).
- M. Erler, *Proklos Diadochos: Über die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen an Theodoros, den Ingenieur (Mechaniker)* (Meisenheim am Glan, 1980).
- A. S. L. Farquharson, *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus* (Oxford, 1944).
- J.-B. Gourinat, ‘La disparition et la reconstitution du stoïcisme: éléments pour une histoire’, in G. Romeyer Dherbey & J. -B. Gourinat (edd.), *Les Stoïciens* (Paris, 2005), 13-28.
- A. Graeser, *Plotinus and the Stoics* (Leiden, 1972).
- C. Gill, *Marcus Aurelius' Meditations: how Stoic and how Platonic?*, in M. Bonazzi & C. Melmig (edd.), *Platonic Stoicism - Stoic Platonism: The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity* (Leuven, 2007), 189-207.
- I. Hadot, *Simplicius: Commentaire sur le Manuel d'Épictète, introduction et édition critique du texte grec* (Leiden, 1996).
- I. Hadot, *Simplicius: Commentaire sur le Manuel d'Épictète, chapitres I à XXIX* (Paris, 2001).
- P. Hadot, *La citadelle intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle* (Paris, 1992).
- P. Henry & H. -R. Schwyzer, *Plotini Opera*, 3 vols. (Oxford, 1964-1982).
- D. Isaac, *Proclus: Trois études sur la providence, II, providence, fatalité, liberté* (Paris, 1979).
- I.G. Kidd, *Posidonius: Volume II(i and ii). The Commentary* (Cambridge, 1988).
- A. A. Long, *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life* (Oxford, 2002).
- J. M. Rist, ‘Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii’, in B. Dalsgaard Larsen (ed.), *De Jambllique à Proclus* (Genève, 1975), 103-122.
- H. D. Saffrey, ‘Le thème du malheur des temps chez les derniers philosophes néoplatoniciens’, in M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec & D. O'Brien (edd.), *ΣΩΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΞ, «Chercheurs de sagesse»*, *Hommage à Jean Pépin* (Paris, 1992), 421-431; rpt. in H. D. Saffrey, *Le néoplatonisme après Plotin* (Paris, 2000), 207-217.
- J.-P. Schneider, ‘Une mention (cachée) d'Épictète chez Proclus (Procl. *De prou.* 55.5-18 [Boesel])’, in H. Linneweber - Lammerskitten & G. Mohr (edd.), *Interpretation und Argument* (Würzburg, 2002), 121-128.
- R. W. Sharples & R. Sorabji (edd.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD* (London, 2007).

C. Steel, *Proclus: On Providence* (Ithaca, New York, 2007).

W. Theiler, *Kaiser Marc Aurel: Wege zu sich selbst* (Zürich, 1951).

L. G. Westerink, 'Notes on the "Tria opuscula" of Proclus', *Memosyne* 15 (1962), 159-168.

山口義久「プロティノスのプラトン主義——観想と実践をめぐる——」内山勝利・中畠正志編『イリソスのほとり』世界思想社、1100五年

### 【註】

荻野弘之「くノイズム哲学とゲノーシス主義——決定論的世界觀の陰面——」大貫隆他編『ゲノーシス 隱の精神史』岩波書店、1100一年、九七一—一七頁

近藤智彦「「運命愛」はストア的か?」『思想』九七一(110〇五年)、一一八—一四八頁

近藤智彦「アフロディシアスのアレクサンドロスによる運命論批判はアリストテレス的か?」『東北哲学会年報』第二四号(1100八年)、一一一四頁

田子多津子「プロティノスにおける「われわれ」の意味するもの」『哲学・思想論集』(筑波大学哲学・思想学系)第一八号(1193年)、一五三—一六三頁

田中美知太郎・水地宗明・田之頭安彦訳『プロティノス全集』(全四巻、別巻)中央公論社、一九八六年—一九八八年

樋笠勝士「プロティノスにおけるpankalia の思想——「舞台としての世界」概念の原風景——」『上智大学文学部哲学科紀要』第三四号(1100八年)、一一三〇頁

山口義久「プロティノスにおけるストア的概念——ロゴス概念を軸として——」新プラトン主義協会編『新プラトン主義の影響史』昭和堂、一九九八年

(1) プロティノス『エンネアゲス』とポルフュリオス『プロティノス伝』のテキストは Henry & Schwyrer (1964-1982) を用い、翻訳に際しては田中・水地・田之頭(一九八六年—一九八八年)を参照した。

(2) cf. Saffrey (1992).

(3) Westerink (1962): 162-163.  
(4)

プロクロス『攝理について』の日本語訳は、Boese (1960) に Steel (2007): 93-109 の改変を加えたテキストに基づく。解釈に際しては、他に Isaac (1979) や Erler (1980) も参考した。訳文中に挙げたラテン語はマルベケのゲイレルムスの訳によるものであり、ギリシア語はプロクロスの原文で用いられていたと推測される語である。なお、ここでのプロクロス『攝理について』の翻訳と解釈は、田子多津子氏との共同研究会での検討に多くの負っている。

(5) Schneider (2002), Steel (2007): 106-107.

(6) ハドリキオス『ハミクテレス「摘要」註解』のテキストは Hadot (2001) を用い、Hadot (1996) や Hadot (2001) の章・行数を挙げた。  
(7) Hadot (2001): 163, Brittain & Brennan (2002): 2, 131.  
(8) 古代におけるストア哲学の歴史について、Gourinat

(2005): 13-19°

(9) ただし、ストア派の場合には、「運命」を「諸原因の繋がり (*εἰρηνὸς αἱτιῶν*)」とする規定も見られるが ([Plu.] *Placita 885B = Aët. I.28.4 Diels = SVF II.917])<sup>16</sup> プロクロスは「運命」が「繋げる原因」であつて、「繋げぬやねむの」でも「繋がり」でもないことを強調している(8)。*

(10) アフロディシアスのアレクサンドロスも「運命」を「自然」と同定しているが、その「自然」の位置つけはストア派とも新プロトヘン主義とも異なる (Alex. Aphr. *Fat.* 169.18-20)<sup>17</sup>。興味深いことに、「自然」と云ふ語を植物的な原理に限定的に用ひる用法も、ストア派に由来する新概念 (cf.

Ph. *Quod deus sit immutabilis* 35 = SVF II.458)<sup>18</sup>。  
(12) *cf. Long* (2002): 201.  
(13) *cf. 近藤* (一〇〇五年)。

(14) 「*ν*の宇宙」のあり方を「演劇」になぞらえる比喩については、樋笠 (一〇〇八年)、一八一九頁が、プロティノスにおいては、「現世が舞台であるのみなすことは、現れている現世が実在的ではなく仮象的であるとみなすことであり、これは真实在（知性界）への眼差しや憧憬と共に生ぐる転換となる」という、ストア派の場合にはなかつた意味合いが新たに込められてゐると指摘している。

(15) プロティノスにおける觀想と実践の関係については、山口 (一〇〇五年)。

(16) *cf. Dobbin* (1991): 133, *Long* (2002): 162 n.14.

(17) 他に中期プロトヘン主義ひゲーネスの運命論にも注目す

べき論点が見出せるが、いじで論じる余裕はない。中期プラトン主義については Boys-Stones (2007)、グノーシスについては荻野 (一〇〇一年)。

(18) Bobzien (1998): 301-310.

(19) Bobzien (1998): 323.

(20) Hadot (1992): 99-100 が、マルクス・アウレリウスの解釈に基づき、「運命」と云ふ出来事の大河の直中にある、堅牢なる自律の小島としての、われわれに固有な自由の領域の画定」が、「最も基本的なストア的态度の一つ」であるといふ論じてゐる。

(21) Farquharson (1944): 885, Theiler (1951): 344-345.  
(22) アフロディシアスのアレクサンドロスの運命論批判について、近藤 (一〇〇八年)。

(23) Graeser (1972): 49-50 が指摘するように、ストア派の考え方には従つて人間の個別的な魂は独立した原因ではなくつてしまふとみなすのは、必ずしも適切ではない。しかし、ストア派の一元論的発想を認めない立場からすれば、ストア派の考え方をそのように理解してしまうのは当然であろう。

(24) ストア派は、「あらゆる」とが運命に即して生じる」という運命論を、一種の因果的決定論として捉えた。アフロディシアスのアレクサンドロス『運命について』で批判対象となつてゐる議論では（おそらくフィロパトルという名のストア派の哲学者に由來）、その因果的決定論が、「原因とそれについて原因であるものとに関する状況がすべて同じであれば、結果がときによつて異なる仕方で生じるとい

「いじは不可能である」(Alex. Aphr. *Fat.* 192.17-192.28 = *SVF* II.945) と定式化されてゐる(Bobzien (1998): 359-375)。したがつて、プロティノス『運命について』の次の箇所は、そのような因果的決定論(1)を批判してゐる所に思われるかもしない。

〔いの説は〕すべてのものの絶対的な必然性を含意し、「いの説に従うと」(1)すべての原因が把握されたならば、各々のことが生じないことは不可能である「いとになる」。なぜなら、あいゆるいじが運命の内に把握されたならば、もはや妨げるものも、異なる仕方で生じるようにするものも存在しないからである。そして、(2)これらは一つの始源から発するので、われわれに残されるのは、それらが押しやる方へ動いていくことだけである。なぜなら、表象は先行するものに従い、意欲は表象に即して生じるとなると、「われわれ次第のもの」は名ばかりのものになるだらかである。(7.8.15)

〔いの説は〕すべてのものの絶対的な必然性を含意し、「いの説に従うと」(1)すべての原因が把握されたならば、各々のことが生じないことは不可能である「いとになる」。なぜなら、あいゆるいじが運命の内に把握されたならば、もはや妨げるものも、異なる仕方で生じるようにするものも存在しないからである。そして、(2)

(29) (28) (27) (26) (25)  
Bobzien (1998): 330-357.  
Kidd (1988): 415-418, 426-428.  
Gill (2007).

cf. Sharples & Sorabji (2007).

(30) (29) (28) (27) (26) (25)  
Bobzien (1998): 344-345 によれば、「自由」という語のこのよつた用法が確認でき最初期の例は、運命論批判の文脈で「自由な選択 (*ἐλεύθερα προαιρέσις*)」の語を用いたユ

スティノスである(Justin. *Apol.* I.43)。

(31) (32) (33)  
Bobzien (1998): 344-345 によれば、「自由」という語のこのよつた用法が確認でき最初期の例は、運命論批判の文脈で「自由な選択 (*ἐλεύθερα προαιρέσις*)」の語を用いたユスティノスである(Justin. *Apol.* I.43)。  
ストア派の運命論についての考え方を端的に示すものとしてしばしば引用される資料に、車に繋がれた犬に喰えて運命に従うこととを説いたとされる議論がある(Hippol. *Haer.* I.21.2 = *SVF* II.975)。いじの議論は、それを「運命と自由意志」の項に収めた von Arnim をはじめとする多くの解釈者によつて、運命論と「自由」の両立を論じている議論とみなされてきた。しかし、いじの議論が論じてゐるのは「責任の前提としての自由」ではなく「理想としての自由」であり、しかも Bobzien (1998): 351-357 が論じるよつて、「元來は運命論との関わりで語られたものではなかつた」と考えられる。  
最新の研究として、Eliasson (2008)。

しかしながら、このような因果決定論自体にプロティノスが問題を感じていたわけではないことは、彼が自分自身の説を述べてくると考えられる箇所で、「すべての原因が把握されたならば、あらゆることが絶対的に生じることになる」(9.1-3) と、ほとんど同じ言葉遣いでその前提を受け入れていることからわかる(Chappuis (2006): 128)。したがつて、プロティノスが否定するのば、いじにも、あいゆること

が「一つの始源から発する」いじの考え方(2)であるいじにが「一つの始源から発する」いじの考え方(2)であるいじになれる(正口(一九九八年)、八一頁)。

Steel (2007): 19.

Kidd (1988): 415-418, 426-428.

Gill (2007).

とが区別され、「眞の人間」よりもべきものは後者であると論じられてゐる(10)。「われわれ」の二つの意味の区別については、田子(一九九三)年)。

(34) Rist (1975): 111.

(35) Steel (2007): 23-24.

(36) Dillon (2005). ただし、イアン・ドリス『秘儀について』I.10 では、魂の「実体 (*ousía*)」が選択よりも上位のものであつて、強調されてゐる。この記述との齟齬については、Dillon & Gerson (2004): 227 n.24<sup>o</sup>

(37) e.g. Dodds (1963): xx.