

『エネアデス』VI 4 [22]についての一考察

—「四章以降における二つの「われわれ」論に基づいて—

中村 公博

一 課題の設定

『エネアデス』VI 4 はプロティノスのいわゆる中期の幕開けを告げる一続きの論文（第二二一三論文）の前半であり、本稿がその中でも一四章以降の部分を取り上げるのは、それまでの極度に抽象的な議論が人間について具体的に適用されているからである。

その抽象的な議論とは「在るものは同一でありながら同時に全体としているところに在る」という命題をめぐつてのものである。VI 4 と 5 は全体として、プロティノスがこの命題の正当性を明らかにしようとした論だと言えよう。

この命題の言葉遣いだけに注目すれば、「在るもの」とは、プラトン『パルメニデス』において「同一でありながら多くの別々にあるものに全体として同時に内在する」(131B1-2) と語られる「イデア」を指していることは底本⁽²⁾が指摘するところである。しかし、VI 4 におけるプロティノスにとっては、その「在るもの」はまざもつて魂である。冒頭の「魂は『すべて』の至るところに備わるのか」から魂について連續的に繰り出される自問自答は、

世界靈魂と万有の身体との関係についてのものなのか、個別靈魂と個別身体全体との関係についてのものなのか、両方の可能性を孕みながら、いずれにしても身体を量を持ち分割されうる物体として取り押さえつつ、冒頭章末尾での「魂は非物体的で大きさを持たないのに、物体以前であれ、物体の内であれ、最大限にいきわたることができるのはどうしてなのか」(VI 4, 1, 30-32)⁽⁴⁾といふ問い合わせと収斂していく。

このように VI 4 におけるプロティノスの問題意識は、冒頭章では魂と身体（物体）の関わりに向けられている。しかし、第二章になると魂が議論の表面からいつたん姿を消し、「真実の万有」と「（真実の）万有の模倣、すなわちこの可視界なるもの」という表現 (2, 1-2) で、知性界とその模倣としての感覚界の区別が導入され、第四章に至つて魂の問題が再び言及されるまで、知性界の感覚界への関わり方が問題とされる。ここでプロティノスは、魂と身体の関わりについて自らが立てた問題が、プラトンのイデアと感覚物の関わり、すなわち分有の問題と構造的に類似した関係にあると考えたと思われる。とはいって、この二つの問題は決して同じだとは言えないであろう。「形相を魂と解し生命とする考え方

方は、プラトンにとっては異質のもの⁽⁵⁾であろうからである。

本稿は、VI 4におけるプロティノスはこの二つの問題は独立ではあるが類似の関係にあると理解しつつ、とりわけ一四章以降において、魂が分割可能な身体のうちに同一にして同時に全体にあることを、われわれの日常の経験の相において理解する可能性を探っているのではないかと考える。つまり、「われわれ」と呼ばれるものを、知性界と感覚界との関わり（プラトン的分有）と、魂と身体との関わりの中で位置づけることを目指すということである。

その位置づけにおいても、「われわれ」の魂は物体のように分割されうるということは依然として問題であることには変わりない。身体は量を持ち可分割な物体なのであるから、物体が分割されれば、身体と関わるはずの魂も分割されると考えてしかるべきである。しかし、プロティノスは VI 4 全体にわたってそれを否定する。そう否定することができたのはなぜであろうか。これについて一四章以降のテキストの論述に焦点を当てて解説するのが本稿の課題である。

II 身体が魂に「やつてくる」？

課題に取り組むに当たって、プロティノスが VI 4 でとつた基本的な戦略を確認する必要がある。その重要なものの一つは、分有に関する説明図式の転換であると思われる。それが最初に示されたのは、「真実なる万有」(*ἀληθεύον πᾶν*)、すなわち知性界について一般原則のような形で語る以下のテキストである。

一般的に言つて、もし何か万有とは別のものが、万有のうちに据えられれば、それはその万有を分有し、それ（万有）に出会い、それ（万有）から力を得るが、その際それはかのもの（万有）を分割することもなく、自らのうちにそれ（万有）を見つけ、自らかのもの（万有）に近づくのである。かの万有は、自分自身の外に生まれることはないからである。（2, 17-21）

このテキストについては、その言葉遣いのレベルまで『パルメニデス』131A-B が十分に踏まえられていることは Tornau も指摘するところである⁽⁶⁾。もし I 章で言及した『パルメニデス』的な分有の説明の仕方なら、知性界はイデア界のことであり、イデアが「多くの別々にあるものに」「同一でありながら全体として同時に内在する」という説明図式（これを仮に臨在図式と呼ぶ）が採用されるであろう。しかし、このテキストの中で『パルメニデス』的でない箇所が一つあり、それが訳文中傍線を引いた「近づく（προσέλθει）」という表現である。これは、『パイドロス』に由来するものである。ただし、『パイドロス』では魂が人間に「やつてくる」と語られ、その主体は魂であり、真实在、すなわちイデア界を観た魂が翼を失つて人間の身体に「やつてくる」が、かつてイデア界を観たからこそ、人間はそれを想起できると言われる。ところがプロティノスはこれを逆転させて、「万有」（知性界）とは別のものの方が主体となり、それが「万有」に「やつてくる」「近づいてくる」という説明図式（これを仮に接近図式と呼ぶ）を採択しているのである。

この採択は、プロティノスが考える知性界のあり方から必然的

に帰結することである。つまり、知性界が、それより先のものはなく、それに欠けることはなく、それ自身に対しても同一性を保っているものであるとすれば、それ以外のものは、それの後に生じ、その内に「据えられる」(右記引用一行目)しかない。「据えられる(iσπέσθαι)」の意味は「かのものに依存し、かのものなしには静止する」とも動くこともできない」(2,5-6)ということである。⁽¹⁰⁾

もちろん、臨在・接近いずれの図式においても、説明されていいる事柄は同一である。しかし、プロティノスがVI 4で接近図式を好むのは、臨在図式だと、感覚界が先にあつてそこに知性界が宿るかのような語り方になるため、ちょうど『パルメニデス』において分有を語るソクラテスに対して老パルメニデスが語ったように「それなら（イデアが）自分が自分から分離する(Xύπει)ことになるだろう」(131B2)からである。つまり、プロティノスに言わせれば、知性界に「やつてくる」「(感覚界の)万有の身体」(2,39)が、知性界をわがものとする(3,15-19)⁽¹¹⁾ことになり、同一であるはずの知性界を分離分割することにならざるをえない。それに比べ接近図式は、「万有の身体」が「やつてくる」先として、知性界が先在しているという前提に立つため、知性界の分離分割を避けることができる。それは、ソクラテスが、先の老パルメニデスの発言を受けて、かの昼(日)の比喩を持ち出してまで「(イデアが)自分が自分から分離すること」はありえないと応じる(131B4-5)のと軌を一にしている。

しかし、仮に接近図式を採用したとしても、「やつてきた」後に知性界が分離分割されないとは限らない。『パルメニデス』においてソクラテスによる昼(日)の比喩が、パルメニデスによつ

て帆布の比喩に変換されてしまつたように、知性界が感覚界において分離分割される可能性は十分に残つてているというべきである。だからプロティノスは第四章で魂の問題に話を戻すに当たつて、プラトン『ティマイオス』で魂を構成するとされる「諸物体に関する可分的部品」(35A2-3)という表現について、「諸物体が大きさを持つのは、この魂という自然原理がそれらに備わった場合、いやむしろ諸物体がかのところ(魂)に生じた場合であつて」(4,28-30)と注意することで、接近図式を魂と身体の関係に適用し、魂が本性的に可分的であるという意味ではなく、本当は一つであるという意味であると解釈しなければならなかつた(4,27-34)。これ以降、一二章までの錯綜した論述は、大枠において、魂は身体に対しても先在し、物体的な分割を免れるということを示す方向にあると言えるだろう。

III それでも魂は個別的である?

ところが、VI 4の一四章に至るとプロティノスの問い合わせの立て方はもはや『パルメニデス』的というより『パイドロス』的である。それは、同一にして全体としてあるはずの魂であつても、動物の魂、植物の魂というように個別性が認められるし、人間においても、たとえば「善き魂」「悪しき魂」というような個別性が認められるのではないか、というものであつた。つまり、物体的分割の問題をいつたん措いて考えたとしても、『パイドロス』248C以降におけるアドラステイアの掟のような魂の個別性が認められる以上、その根拠を説明する必要がある。その説明の仕方は、魂を物体のように分離分割してしまつような仕方であつてはならない。

しかし、もし同一の魂がいたるところにあるならば、各々のものに固有であるのはどうしてなのであろうか。さらに、どうして或る魂は善く、或る魂は悪いのであろうか。いや、真に在るもののが〔or 同一の魂が〕各々のものにとつても十分であり、すべての魂を持つており、すべての知性を持つているのだ。なぜならそれは一つであり、しかも無限であり、いわば「すべてを渾然一体に」持つており、それぞれを区別されているものとして持つているが、それは分離した形で区別されたものではないからである。というのも、すべての生命、すべての魂、すべての知性、つまり「すべてを渾然一体に」持つていると語る以外にどのようにして「無限」とと言えばいいのだろうか。(14, 1-7)

このテキストにおいて、冒頭の個別性の根拠への問い合わせてプロティノスが述べる答えは、知性界は、魂や知性といった「すべてを渾然一体に」持つているが、「区別して」持つている、ただし「分離して」持つているのではない、というものである。この「すべてを渾然一体に (πάντα ὁμοῦ)」というのは、アナクサゴラスがヌースによつて秩序づけられる以前の「無限 (ἄπειρον)」を表象したものであるが、プロティノスはこれを受け継ぎながら、「分離はしないが区別される」という性格付けを新たに与えたと言えよう。彼はそのような性格は「境界によつて限られていない」という意味だと次のテキストで語る。

「生命、魂、知性の」それぞれは境界によつて限られていない。

このことによつて、それらは一つでもある。なんといつてもそれは一つの生命ではなく、無限の生命を持つていなければならなかつたのだが、やはり一つの生命、それも、「すべてを渾然一体に」ではあつても、一へと集められたものとして持つではなく、一から始まり、始まつたところにどまり、いやむしろ始まつてもおらず、常にそのままであつたものとして持つという意味で一つの生命を持たねばならなかつたのだ。なぜならかのところでは生成するものは何もないからである。さらに分割もされないが、それを得るものにとつて分割されるように思われる。かの地にあるものは太古からはじめからあるものだ。生成するものはかのものに近づき、結びついているように思われる (σοκεῖ) が、実はかのものに依存しているのだ。(14, 7-16)

このテキストの冒頭では、「境界によつて限られない」あり方は、生命が一つであることをもたらしていると記述されている。この記述は、VI 4 の四章の記述を踏まえてなされていているようと思われる。そこでは、在るもの（知性界）と知性は、一でりながら、「異」（のイデア）によつて多であつて、場所によつて多なのではないと語られ (4, 23-27)、パルメニデスの「在るものがあるに密接し」「すべて一挙にある (πάντα ὁμοῦ)」という言葉が引用されていた。そのような知性界においては、魂は境界によつて限られておらず (4, 43-44)、その意味で無限と語られる (4, 46)。つまりパルメニデスが「一挙に (ὁμοῦ)」と言うように無限である知性界が、たとえば動植物の生命をも、そして人間の魂をも、ア

ナクサゴラスが「渾然一体に (*ομοῦ*)」と言うように無限に持つているのである。したがつて、このテキストで語られる無限なる生命が持つ一性は、知性界において純粹な形で成立する一性とは段階を異にしていると言うべきであろう。そこで魂と生命は、無限多であることを妨げられないが、決して分割された複数になるのではない。「多なる魂」と呼ばれるときも、それは魂が果たす「現実活動によつて (*ἐνεργείᾳ*)」(4, 40) 各々区別されるというだけで、「自らの内なる多」(4, 41) であり、物体のように外から分割を受けたり、外に分離したりすることはないからである。魂の諸活動はそのように「別物にされることなく、お互にそなわる」(4, 42-43) ものであって、知性界のいわば下端で常在・静止しているから、現実の動植物、そして人間のように生成しているものはすべてこれらに依存して成立している。これは右のテキスト最後の文に語られているように、すべての魂と生命を持つ知性界に、身体が「近づいた」結果である。しかし、身体は物体的に分割されても、知性界とその下端にある魂は物体的には分割されないから、両者がいわば対等な形で「結びついている」ことは「見かけ (*δοκεῖ*)」にしかすぎないとして否定される。

IV 二つの「われわれ」

しかし、こうしたプロティノスの論理は、われわれにとつては依然として理解しがたいものであることも確かである。われわれは常に身体（物体）を有する存在であり、動物とも植物とも異なる存在であり、われわれの中でも各自は個別の存在であるから、知性界にある魂が身体と結びついていることを「見かけ」にすぎ

ないと見なすことは簡単ではない。われわれが身体に帰属する魂を分割して持つていてることを否定するのは難しいのではないか。プロティノスが、「われわれ」人間のあり方の解明へと論述の焦点をシフトさせることは決して唐突ではない。

一方われわれは——ところでわれわれは何者なのだろうか。それはかのものか、それともかのものに近づくもので時間内に生成するものなのだろうか。(14, 16-17)

このテキストにおいては、プロティノスは、「われわれ」とは何者かと問い合わせ、すぐに答えて「かのもの」と「かのものに近づき生成するもの」という二つの選択肢を提示するが、それは、プロティノスが前の文脈を踏まえて、日常の「われわれ」はまさに後者に当たると考えたからである。人間は、知性界と身体とが、見かけではなく現実に結びついているように思える存在である。

もし「われわれ」が、知性界で生命を持つ存在なら、それは「知性的自己」あるいは「超越的自己」と呼ぶにふさわしい。しかし、「われわれ」は、同一ではないそれぞれ固有の生命を持ち、身体を持つており、その身体は物体であるから分割される。しかもその魂は「善い」「悪い」というようにも分割されうる。こうした「われわれ」は「身体的自己」あるいは「経験的自己」と呼ぶべきだろう。仮に二つの「われわれ」がいるとして、両者が別であれば、「われわれ」の魂はまた分割されてしまうだろう。

ところがプロティノスはそう考えない。右記のテキストで身体的自己が超越的自己に「近づく」と語られること自体、両者が全

く別でなく、何らかの形でつながっていることを示しているからである。

われわれは、この（時間内の）生成が生成する以前に、かの地にいたのである。（かの地では）別の人間であつて、或る者はちは神々ですらあり、純粹な魂、すべての実有と一体になつた知性であり、知性対象〔or 知性界〕の一部として区別されても切り離されてもおらず、全体に属していたのである。なぜならわれわれは今も切り離されていないからである。（14, 17-22）

このテキストで述べられるプロティノスの仮説は、われわれは最初は身体的自己であつたのではなく、「純粹な魂」「知性」と言われる超越的自己であつたのではないか、というものである。「神々」とすら語られる超越的自己とは、端的に非物体的な知性界すなわちイデア界と同一⁽¹³⁾であり、分割もされず、不動のものである。

しかし、それを私たちは日常の経験の中でどう確証することができるのだろうか。超越的自己は不動のものであるかもしれない。しかし、われわれはその一方で時間的生成の中、つまり感覚界の中に身体を持っていることは事実である。ならば超越的自己を失つてしまつているか、知性を持つているとしても身体的感覺が高度な形態をとつていているだけの存在であつてしまるべきである。それでもかかわらずプロティノスは、右記テキストの最後で、われわれは知性界と切り離されていないと言つ。知性界つまりイ

デア界は「同一でありながらいたるところにある」という（われから見れば）矛盾したあり方をしているが、われわれ人間は感覚界にいながらそれを或る仕方で共有しているというわけである。それは以下のように説明される。

しかし、今は別の人間が存在することを欲して、かの人間に付け加わったのだ。（眞の）われわれを見つけ——というのもわれわれは万有の外にはいなかつたからだが——、（眞の）われわれに自分自身を巻き付け、我々のそれぞれがかつてそうであつたかの人間に自分自身を追加するのである。それはちようど、一つの声と一つの言葉があつて、別の「いろいろな」人が別の「いろいろな」ところから聞き耳を立てて、これを受け取つたようなもので、その際何らかの聴覚が、聴覚へ活動するものを備わるものとして所有したときに現実に生じるのと同じである。（14, 22-28）

人間における感覚界と知性界の共有の仕方は、このテキストでは「別の人間（身体的自己）が存在することを欲して、かの人間（超越的自己）に付け加わる」と表現される。それはちようど聴覚は音声を聞く力を持つてゐるのだが、ひとつずの音声が聞こえて初めて活動するように、身体的自己は存在することを望むのだが、それだけでは活動できず、超越的自己に付け加わつてはじめて活動に至るということである。これは、身体が魂に「やつてくる」というかの接近図式が人間に適用され、展開されたものである。先在する魂に身体が「やつてくる」という接近が、先在する

超越的自己に身体的自己が「付け加わる」という付加へと展開されている。

V 超越的自己への回帰

しかし、それでもなおわれわれの魂は、ちょうど『パイドロス』における翼を失った魂よろしく、身体に溺れ、身体的自己へと墮することがある。だがそのときわれわれはもう一つの自分、超越的自己を失つたのではない。それは活動を停止しているにすぎないとプロティノスは次のテキストで言う。

われわれはその両者となり、以前の我々であつた片一方ではなく、時にはもう片一方になつてしまふ。その片一方とは、先立つかのものが活動停止したとき、つまり別の意味で備わつていないときに、あとからわれわれが付け加えたものである。(14, 29-31)

活動停止にすぎないのならば、超越的自己が備わっていないわけではないのだから、活動を再開させればわれわれは超越的自己に戻ることができるはずである。

そのような超越的自己の活動再開はいかにしてなされるのか。『パイドロス』におけるソクラテスならば、それは真実在の想起によると言うかもしれない。しかし、身体的自己のうちにある魂は日常的に真実在を不動の相においてとらえることはできぬ。とりわけ身体的感覚は動くものをとらえるからである。身体的自己と超越的自己との間には越えられない溝があるとも思わ

れよう。しかしプロティノスはそう考えない。むしろ、われわれは、超越的自己へ回帰する可能性がすでに与えられた存在なのではないか、という仮説に立つ。それは『パルメニデス』における問題に対し、プロティノスが『パイドロス』における想起のミュートスに彼独自の解釈を施した上で、これを使って答えるとした成果だと言えるであろう^[14]。われわれは不動のものをとらえる必要があるし、また不完全ながらそうして生きているはずだが、超越的自己が備わっていなければ、われわれはその可能性すら失つてしまう。こうした可能性をプロティノスは、「適合性」(*ἐπαρθεότης*)と呼ぶ。それはかの接近図式でいえば「やつてくる」主体の方にあるものである^[15]。その証拠として、植物や動物に人間のような超越的自己へ回帰する可能性がないのは、決して知性界や魂がそれらに臨在していないからではなく、それらの身体に知性界や魂を受け取る素質がないからである。

しかし、やつてきたものはどうしてやつてきたのであろうか。「答えて」それに適合性が備わっていたから、それに適合したものを得たのだ。それは魂を受け取るように生まれたのである。その一方、すべての魂を受け取ることができないよううに生まれたものもある。すべての魂が臨在しても、「受け取るもの」自身にとつてそうではないがためである。ちょうどほかの動物や植物は受け取ることができる限りのものを持つように。ちょうど声が言葉を意味するときに、或る者は声にともなう響きとともに言葉をも受け取るのに、或る者は声と衝撃だけを受け取るようなものもある。(15, 1-8)

現実に生きる動物、植物、そして人間の活動の差異は、このテキストで述べられているような、魂に対して身体に備わる適合性から生じたということになる。ただし、そうした適合性自体がどこからどのようにして身体に備わったのかは、VI 4を読む限りでは明確でない。身体が質料のような下方からそのような可能性を有していると考えることもできるし、そうした可能性までも知性界のような上方から与えられていると考えることもできる。⁽¹⁶⁾

VI 超越的自己への回帰の手がかり

しかし、そのような「適合性」が備わっているとしても、人間にとつて超越的自己への回帰は依然として困難である。われわれは生きている限りは身体を失うことがなく、身体的情念にとらわれるからである。超越的自己への回帰の可能性は身体を持つている限り実現されず、可能性のままにとどまるということになる。そこでまず、プロティノスが分析しようとするのは、超越的自己に付け加わったにもかかわらず、身体的自己が情念にとらわれるゆえんである。

ゆえに、生き物が生じるときには、真実在（知性界）から自らに備わる魂を得るのであり、その魂に即して生物はすべての真実在に結びついている。しかし身体もまた備わるのであるが、その身体は空虚ではなく、魂を欠いてもおらず、魂なきところに先んじて横たわっていたのではなく、それどころか、適合性によつていわば近いところに生じているのであって、さらに、もはや物体だけが生じたのではなく、生きた物

体（身体）が生じたのであり、それはいわば隣接によつて魂の何らかの痕跡を享受するのであるが、かの魂の部分ではなく、いわば何らかの暖かさや照明のようなものが「魂から」やつてきたのであり、このとき、欲望、快楽、苦しみの生成がその身体のうちに生まれた。その身体は生じた生き物に無縁ではなかつたのだ。（15, 8-18）

このテキストでプロティノスが主張するのは、生き物の身体は、生きていない物体ではないということである。魂を欠いた純粹な物体を彼はここでは認めない方向にある。身体より先に魂があり、そこに身体が「やつてくる」ことは、それ以前の魂にもともと情念があつたのではなく、魂によつて生かされた身体的自己が影響を受けて情念（欲望、快樂、苦痛）に囚われることを示す。このことは、右記のテキストでは、「適合性によつていわば近いところに」すなわち「いわば隣接（*γειτονέτα*）によつて」であると言われている。このような「隣接」こそ、VI 4の論理の背骨とも言うべき接近図式の一つの帰結と言えよう。つまり、身体がやつて来たからといつて魂を直接に所有するのではない。あくまで魂に「隣接」したままで、身体が所有するのは、魂の「痕跡（*ἰχθύς*）」である。これは魂の部分ではないし、魂そのものでもないが、身体を生かすものであり、その意味で魂からの「照明」のようなものであると右のテキストでは語られている。

ゆえに、神からの魂は自分の性格にしたがつて自足し静かであつたのに対し、一方身体は弱さによつて動搖させられ、自ら

流れ、外からの衝撃を受けると、最初に自ら生物全体に向かって叫び、自分自身の騒動を全体に伝えるのだ。(15, 18-23)

「痕跡」の指定によつて、このテキストでは「神からの魂」すなわち超越的自己の静止は守られ、情念は身体の「弱さ」による動搖であると表現される。そのような弱さをもつた身体的自己には、「悪しき魂」が宿つていると見えよう。しかし、その身体の弱さは魂の「痕跡」によるものであつて、魂そのものによるものではない。したがつて、魂がそれ自体で「悪しき魂」ではありえない。魂の「痕跡」によつて身体的自己が情念にとらわれているがために、「悪しき魂」が「善き魂」とは別であるかのように見えるだけである。⁽¹⁷⁾

ところが、「痕跡」は、このように単に否定的にだけ捉えられるべきものではない。超越的自己へ回帰する可能性の手がかりは他ならぬこの「痕跡」に与えられていると考えられるからである。

これ「劣悪な者による支配」はまた、人間の惡徳であり、彼は自らのうちに快樂や欲望、恐怖という群衆を持つていて、そのような人間がこのような群衆に自らを委ねると、それらは支配権を握る。しかし、群衆〔sc. 快樂や欲望、恐怖といった情念〕を隸属させ、かつての自分であつたかのもの〔sc. 超越的自己〕へと戻つた人は、かのものに即した生を送るとともに、身体には、それが自分とは別だからという理由で、与えられる限りのものを与えるかのものとしてある。(15, 32-38)

このテキストも、超越的自己への回帰は、身体的自己全く切り離されるといった事態ではないことを示す。仮に全く切り離されているなら、身体的自己であるときには、超越的自己に回帰する可能性は全く失われてしまつであろう。しかし、プロティノスの言う超越的自己への回帰は、そうしたことではない。身体的情念を隸属させることができ、超越的自己への回帰につながるなり、その超越的自己は、情念をもたらす「痕跡」の形で身体的自己に与えられているということである。この「痕跡」は、超越的自己そのものではないが、それが「同一」でありながら同時に全体として「身体的自己の「いたるところに在る」ことを、われわれ自身に気付かせてくれるような未だ明瞭ならざる手がかりであり、それを頼りにして身体的自己は、その同一にして全体なる超越的自己になろうとするということである。⁽¹⁸⁾それが実現するのは、われわれが、情念をもたらす「痕跡」から最大限に解放されたときだということになるだろう。

付記・本稿は、新プラトン主義協会第一六回大会(1100九年九月六日、於・大阪府立大学中之島サテライト)・プロティノス・コロキウムにおける口頭発表原稿に大幅な加筆修正を施したものである。当日様々な質問をしてくださつた研究者の方々に感謝する。質問を通して再考したことは、なし得る限り本稿に反映するように努力した。また査読者による指摘によつて、問題点を修正し、論点を整理できたことを感謝の念を持つて付記しておく。

【註】

(1) ポルフュリオス『プロティノス伝』五章が伝える論文名「在るものは同一でありながら同時に全体としていたるところに在るのせむ」としてなのか(πί)は、そうした論の性格を強調したものだとも考えられる。

(2) 底本となるテキストは OCT (editio minor) を用いた。

(3) それは、ポルフュリオスが自ら伝える逸話(『プロティノス伝』一三章)において、ポルフュリオスがローマ到着以後、プロティノスの十にいたときに、魂と身体の関係について「三日間にわたって質問攻めにしたことの影響かもしだれない」。

(4) 以下、プロティノスからの引用はすべて VI 4 からのものである。なお、引用文中の〔 〕は中村による補訳である。

(5) 邦訳(水地・田之頭訳『プロティノス全集』一九八六一九年八八年、中央公論社)解説「[五]」頁。

(6) Emilsson, E., Plotinus' ontology in *Ennead VI. 4 and 5.*, *Hermathena*, 157, 1994, pp. 87-101 が、この二つの問題を別

のものと想定した上で、イデアの分有と、魂による animation は異なる視点から見た同じ過程であるといふ意味で、両者は “two sides of the same coin” (p. 96) と結論づけてある。

(7) Tornau, C., *Plotin, Enneaden VI, 4-5 [22]-[23]* Ein Kommentar, Beiträge zur Altertumskunde. 113, Stuttgart, Teubner, 1998. S. 48

(8) 「翼のやられた完全な魂は、天空たかく翔け上りて、あまねく宇宙の秩序を支配するけれども、しかし、翼を失うときは、何らかの固体にぶつかるまじて落ち、土の要素から

成る肉体をつかまえて、その固体にすみつい」(246B7-C4)「じつやこ、もしよやしくも、魂がかつて一度も真実在を見なかつたならば、そのような魂は、われわれ人間のこの姿の中には決してやつてこないであつた(πέρι)」(249B5-6)「人間の魂は、どの魂でも、生まれながらにして、真実在を観てきている。もし観たことがなければ、この人間という生物の中には、やつて来なかつたであつた(ηλθει)。しかしながら、この世のものを手がかりとして、かの世界なる真実在を想起するところには、かなむかしも、すべての魂にとって容易ではない」(249E4-250A2)(いずれも岩波文庫版の藤澤訳に拠る)

(9) もちろんそれは、場所的移動の意味ではない。「かの者たち〔sc. プラトンをはじめとする、かつて魂について優れて知を愛した者たち〕が「やつて来た(ηκει)」と語るところの

ものは、物体的存在がかの地(知性界)に来て生命と魂を共存することであり、一般的に言つて、「やつて来た」とは、場所的な意味ではなく、そのような共有の仕方がどのよう

なものか、といひことだと謂わねばならない」(16, 10-13)だから八章では、知性界は、「自分自身に据えられ、いやむしろそのような据え場所すら必要ない」(8, 4-5)ものである

といふわれれる。

(10) 表現の上では、「真実の万有」といふ主語が、「万有の身体に属する」という属格形の述語を受けられる形になつており、その帰属が否定されてくる。

(11) たとえば一二章では「(魂とは)他のもの(物体)は、魂を

得るためにやつてきて、他のものにももあつたそのもの（魂）を、今度は自分も見えないところから「*or* 見えない仕方で」持つのだ。というのも、魂は、その部分が特定のところにあつて、それ（物体）にやつてもだといふ形で準備されていたのではなく、『やつてきた（*ηκειν*）』と『パイドロス』において「言われるもの（魂）は、いわら（物体）にやつてきたように思われるとしても、全体としての自分自身の内にあつたのであり、自分自身の内にあるからである。」(12, 33-36) など。

(13)

むろんこれについては、プラトン『アルキビアデス第一』133Cとの関連を指摘しないわけにはいかない。ここでは、「真のわれわれ自身」に相当する魂の内で、知ることが行われるところ、もつとも神に近いのであり、人はこれをながめてふねらに「神的なものの全体を知る」ことになり、それによつて「自分自身をも最大限に知る」と語られている。

(14)

このことをプロティノス自身も十分に意識していたことが、一六章前半における記述からも知られる。Tornau, *op. cit.* S. 301-302 参照。また、前注12も参照。

(15)

適合性ふらの概念自体は、すでに一章において「備わるもの〔sc. 真実在〕は、これを受け取ることになつてゐる方の適合性によつて備わる」(11, 3-4) ふらの形で現れてゐる。O'Meara によれば、この問題が、VI 5 の八章一七一一行に示せられたプロティノス独自の分有理解の解釈を左右すねことになる。O'Meara, D.J., *The Problem of omnipresence in*

Plotinus, *Ennead VI, 4-5. A reply, Dionysius 4*, 1980, pp. 61-73

(17)

一六章では身体の魂は「部分的な魂」と言われている。それは文字通りの意味ではなく、魂はもちろん全体性を保つてゐるが、その活動がもはや全体に向かっていない、という意味だと語られぬ(16, 22-25)。

(18)

VI 4 におけるのよつた考察が、やがてプロティノス最晩年の論文である I 1 [53]において、魂の痕跡（影像）を含んだ心身合一体といふ人間観に結実したと言えよう。この人間観については、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』を中心にして」（『新プラトン主義研究』、第四号、一九〇〇五年、六九一八〇頁）より多くを学んだ。