

イアンブリコス以前以後

堀江 聡

序

「イアンブリコス」(Iamblichos)とは、高貴な出自を示す名前である。セム語の三語根 mlk-hk を含み、ya-mluk-^(E)が「彼は王である」⁽¹⁾ないしは「彼が王たらんことを」を意味することは容易に想像がつく。紀元後二四〇年から二四五年ごろ、北シリアのオロンテス川東方の都市カルキスに生を享けた彼は、同都市の創設者モニモスの末裔であると伝えられている。⁽²⁾新プラトン派の系譜は、プロティノス、ポルフェリオス、イアンブリコスと順に辿られるのが一般であるが、己の著作の編集を弟子に任せたり、弟子の自殺を未然に防いでやるといった、プロティノス・ポルフェ

リオス間ほど密なる師弟関係が、ポルフェリオス・イアンブリコス間にも存在したのかは疑問視される。わずかでも直接の師弟の交わりがあったとすれば、それはプロティノスの死後、ポルフェリオスがシチリアからローマに戻った二八〇年代だと推測されている。⁽³⁾

ポルフェリオスは『汝自らを知れについて』⁽⁴⁾という著作のなかで、イアンブリコスに呼びかけてはいる。だが、ここから同じ思想を共有する者への著書献呈の意を汲むか、ポルフェリオスの『禁欲について』における、菜食主義を捨てた、かつての同士フィルモス・カストリキオスへの呼びかけのように、批判相手の名指しとみなすべきかは定かではない。後述のごとく、イアンブリコスがプロティノス路線から外れ、神働術(テウールギアー)にますます傾倒

するにつれて、ポルフュリオスは『アネボー宛書簡』でその逸脱を問いたです。それに対して、イアンブリスコの方でも『ポルフュリオスのアネボー宛書簡への（アネボーの）師アバモンの返書、その手紙の諸問題への答え』（『アバモンの返書』と略記）において反論するに至って、両者の溝は決定的になる。

イアンブリスコは二九〇年代には、ポルフュリオスのもとを去って（アレクサンドリア滞在を経て？）シリアに戻って、独自の学派を形成したのであろう。定住先がアパメアであれば、二世紀の中期プラトニズムの大物ヌーメニオスの生地であり、ポルフュリオスと並ぶプロティノスの高弟アメリカスが晩年移り住んで活動していた地であるから、プラトン主義の伝統が新たな彩色を帯びて、シリアの地に育まれていったことになる。イアンブリスコは故郷シリアで次第に名声を高め、各地から多くの弟子を惹きつけた。そして、三二〇年から遅くとも三二五年には死を迎える。さて、これから私が本論で見定めたことは、イアンブリスコ以前と以後とで、いかに新プラトン主義が急角度で転軸して行ったかという点である。一口に新プラトン主義といっても、決して一枚岩の体系・学説に固定したものでは

なく、始原理解、悪の起源、時間の本質などをめぐって多種多様な思想を宝蔵しているものであるが、とりわけ人間の魂の位置づけと、それと連動する救霊の手立ての相違がこれから如実に露わになるはずである。

イアンブリスコの魂理解に関しては、本邦ではあまり知られていないものの、カルロス・ステイールの透徹した分析がある⁽⁵⁾ので、今回はそれを紹介するにとどめるが（第Ⅰ節）、魂の救い、すなわち、始原及び知性界への還帰の道のりの相違に関しては、プロティノスとイアンブリスコの決定的相違が明らかになる箇所を押えたので、その哲学的含意の強調が私の報告の主眼となる（第Ⅱ節）。

（Ⅰ）

イアンブリスコの『魂について』という著作に関するわれわれの情報は、ストバイオスの『抜粋集』（五世紀初頭）、リュディアのプリスキアノスによる『テオフラストスの感覺論釈義』、シンプリキオス（プリスキアノス？）による『アリストテレスの『魂について』註解』、プロクロスの『ティマイオス註解』などに依存している⁽⁶⁾。イアンブリスコは『魂について』で、かれに先行するプロティノス、ア

メリオス、ポルフェリオスなどの新プラトン派的魂論に対して大きな軌道修正を提唱する。かれらによれば、人間の魂は神的なものと同じ本質をもち、知性、知性対象及び一者そのものになりうるし、逆に知性界が魂のうちにあるとも言えるのであるが、イアンブリコス⁷は両者の本質を峻別する。さらに、魂は「高次の類（種族）」と呼ばれる英雄、ダイモン、天使なども区別され、存在階層の点で明確にその下に位置づけられる。先行新プラトン主義者たちは、魂に不当に高すぎる存在階層を割り当ててしまったのである。プロティノスにおいては、上位の存在の、魂への内在のみならず超越も強調され、この両側面が分かちがたく緊密に織り成されている点がかれの文章の魅力なのであるが、イアンブリコスはその内在の側面だけをいわば抽出して批判する。上位の存在者の下位の存在者への内在の過度の主張は、存在階層の分割線の抹消につながり、一元論に行きつくほかはない。それに避けるために存在階層を相互に鋭く切り分け複雑な体系を構築した結果、魂はプロティノスにおいての存在階層を上下に浮動するスポットライトのごときものではなくなり、固定した位置を与えられ、境界を踏み越えられないようになった。したがって、存在階層の

下への移動、すなわち他の動物への輪廻転生も否定されたのである。

人間の魂全体が感性界に降下したのではなく、その一部は知性界にとどまっているというプロティノスの有名なテーゼがあるが、これは肉体との結合にもかかわらず、われわれにイデア認識を可能ならしめる根拠を明示したものである。たとえ通常は意識されないにしても、知性界にとどまり、つねにイデアを観照し続けている部分が存在していることこそが、イデア想起の前提になるからである。この場合、意識は上方部分に眼差しを向けさえすれば想起が現実化する。したがって、人間の魂がつねに神的なものとの接点をもっているかぎり、宗教的な儀式を通じた超自然的な救いは必要ないことになる。意識の座である魂の中間的部分が情念に曳き回され、道徳的に悪しき行ないを犯しても、魂の最上位の部分は清らかさを失うことはない。

ところが、イアンブリコスには魂にこのような分割は容認できない。もし人間が罪を犯したならば、それは魂の全体が墮落していたからでなければならぬ。またプロティノスは、ときに拷問に苦しめられていても、身内の者の死に接し悲しみに沈んでいるとしても、魂の最上位の部分は

受苦から自由であるから、人間は幸福でありうると考えたが、イアンプリコスはそのような例外的賢者の存在を認めず、人間の魂はその全体が感性界に降下したと主張した。

イアンプリコスに始まる魂の地位の降格は、プロクロス、ダマスキオス、プリスキアノス等のアテナイ派の新プラトン主義者たちによって継承されることになる。その最も有名なテキストは、プロクロスの『神学綱要』の最終命題二一である。そこでは、プロティノスの名もイアンプリコスの名も言及されないが、魂の存在階層の地位をめぐり、前者を批判し後者を擁護する定式化された証明が明白に展開されている。

魂はその全体が感性界に降下して肉体と結びつき、変化を被らない部分など存在しないのであれば、魂は同一性を失わないながらも本質変化したはずだとイアンプリコスは考えた。或るものの活動からその本質へと遡及的に推理するアリストテレスの『魂について』以来の論法を極端に押し進めて、魂の活動に変化を認めるならば、魂の本質にも変化を認めざるをえないと推論する。魂は受肉に際し非理性的生命を産出すると、自己から傾き自己の本質の外に出る。もっとも、絶えず新しい生命を注ぎ出す根拠として、

自己のうちにとどまる側面も併せもつ。これは、魂にとどまる部分と進出する部分の二つがあるとの謂いではない。魂は全体としてとどまりかつ進出するという対立者の一致 (coincidentia oppositorum) を体現しているのである。

肉体に傾くということとは、上方に無変化の部分を残しておくということではなく、魂の本質が同一性を保ちつつ弛緩するということである。魂の一部が知性界にとどまることなく、魂全体が生成界へ降下したというテーゼは継承しながらも、魂が本質上弛緩するという過激な主張はプロクロスには受け容れられなかった。かれは、魂は活動においては可変的であるが本質においては不変であるとして、イアンプリコスの中途半端な受容をしたために、かえってプロティノスの立場に逆戻りすることになってしまった。しかしプロクロス以後、イシドロス、ダマスキオス周辺に沸き起こった「イアンプリコスに帰れ」の気運とともに、イアンプリコスの魂論は再興されることになる。

(II)

以上、第一節のような、イアンプリコスにおけるプロティノスとは異なる魂の把握が、己の故郷への魂の上昇過程に

関して、いかに大きな相違を齎したのか見てゆきたい。取り上げるべき著作は、『ポルフェリオスのアネボー宛書簡への（アネボーの）師アバモンの返書、その手紙の諸問題への答え』という、いささか長い表題の著作である。この著作は伝統的には、『エジプト人の秘儀（ないしは、密儀）について』という書名で人口に膾炙してきた。⁹⁾それは、一四八九年のフィチーノのラテン語へのパラフレーズ版につけられた『エジプト人、カルデア人、アッシリア人の秘儀』という題名が、一五五六年のニコラス・スクテッリによる最初のラテン語全訳で「カルデア人、アッシリア人」が省略されて踏襲されて以来、一六七八年のトマス・ゲイルの印刷初版本を経て、一九六六年のエドゥアール・デ・プラスのビュデ版、¹¹⁾一九九七年のエンリケ・アンヘル・ラモス・フラドのスペイン語訳、¹²⁾二〇〇一年のエンマ・クラークの研究書、¹³⁾さらには二〇〇三年の英訳に至るまでの慣習による。しかし、写本上の正確な上述の書名による言及を近年専門家が優先する理由は、同書の成立の経緯をより明確にせんがためである。¹⁵⁾つまり、実際にポルフェリオスから突きつけられた『アネボー宛書簡』なる質問状に対する、イアンブリコスの返信がこの書に他ならないからである。

また、慣例の全十巻への分割もニコラス・スクテッリが創始したものであるゆえ、はたしてイアンブリコスの意図に沿うものか否か絶えず問われるべきものである。アネボーというエジプト人の弟子が実在したか否かにかかわらず、アネボーを透かして己れに差し向けられた重大な質問を正面から受け止めて、イアンブリコスは堂々と応戦する。その自信に溢れた切り返しの論調は、従来の初期著作説に反し、執筆時にイアンブリコスがすでに名声を確立した哲学の大家であったことを示唆するという説も蔑ろにできない。¹⁶⁾

イアンブリコスは、ユリアノス父子によって二世紀後半に成立した『カルデア神託』に由来するテウールギアー (*theourgia*) をその思想・実践の基軸に据える。「テウールギアー」とは、「神」(*theos*) と「働き・業」(*ergon*) の複合語と推測されるが、この両構成要素相互の間わりは字面からは自明ではない。すなわち、神が働く業なのか、神を働かせる業なのか不明なのである。神を強制的に働かせるのであれば、それは卑俗な魔術と大差なく、イアンブリコス以降の後期新プラトン派の哲学の中核に市民権をもつことはあり得なかつたであろう。そこでむしろ、神が能

動的に働くというように、「神の業」を主格的属格で以て解する方がよいと考えられる。したがって、いかに日本語としてこなれており、人口に膾炙しているといえども、「テウールギアー」を「降神術」「降霊術」と訳すのは問題である。事実、イアンプリコスは繰り返し、テウールギアーにおいては、神を引きずり降ろすのではなく、魂が神の方へ引き上げられるのだと力説している。⁽¹⁷⁾ただし、すべての人間に対して神が特定の働きで働きかけるといふこともあり得ないので、特定の働きに関し神が働くきっかけは、当然、人間の側から与えられなければならない。したがって結局、「神の業」の属格は目的格的かつ主格的の二重にとり、神が働くように神に働きかける儀式として、「テウールギアー」を「神働術」と訳しておくことにしよう。神働術的祭儀においては、神は受動的というよりも、自発的能動的に振舞う点で、いわゆる魔術とは区別される。

しかし、三世紀のプロティノスは、かれに先行する思想／実践であるにも拘らず、二世紀の『カルデア神託』の伝授する神働術に頼ることをしない。自力救済を称賛する者からすれば、古代末期においてプロティノスのみが、非理性的な『カルデア神託』の汚染から免れた孤高の哲人だと

いう高評価にもなる。『プロティノス伝』の二つの逸話から、プロティノスの常人とは一線を画する特殊性を押えておかなければならない。

「エジプトのある神官 (*ieosee*) がローマに上って来て、ある友人を介して彼と近づきになったのだが、この人が自分の知恵の証拠を見せたいと思って、彼 (プロティノス) に付き添う守護霊 (*oaimon*) を呼び出すから見に来るようにと、プロティノスに請うた。彼が喜んで応じたので、呼び出し (*kathele*) はイスの社で行われた。というのは、ローマ中での場所だけが清浄なことを見出したと、そのエジプト人が言ったからである。さて、守護霊が示現するよう呼ばれた時、守護霊の類には属さない神が出現した。そこでエジプト人は、「あなたはしあわせな方だ。神を守護霊としてもち、下級の類のものには付き添われていないのだから」と言った。」(10, 15-25) (水地宗明訳)⁽¹⁸⁾

プロティノスの守護霊を呼び出すことを申し出るエジプトの神官の動機は、「自分の知恵の証拠を見せたい」とい

うことであつたのだから、魂の救いを目指す神働術というよりも、魔術の示現といふべきであらう。当時すでに数千年の魔術の歴史を誇るエジプトには、プロティノスの時代にも魔術が横行したことが、『ギリシア魔術文書』といふかたちで現在まで伝承されている。プロティノスの考えによれば、各人に付き添うものは、その人の現在の精神的境界より一段上の存在者であるから、通常の人間の場合、ダイモンが呼び出しによつて出現するはずなのに、プロティノスの場合、神が顕現したということは、彼の精神的境界が凡人の及びもつかないものであることを証明する。したがって、イアンブリコスからすれば、プロティノス哲学の教えは、一般大衆の救いの参考にはならないと解されても仕方ない。『プロティノス伝』のもう一つの次の逸話に耳を傾けてみよう。

「アメリカスは奉獻好き (φιλοδοξος) であつて、新月日の神社詣でと祭礼参りとを欠かさなかつたのであるが、ある時プロティノスを一緒に連れて行こうとして誘つたところ、彼は「彼ら (神々)こそ私のところへ来るべきで、私が彼らのもとに行くべきではない」

と言つた。どのような考えから彼がこつても大言したのか、われわれ自身は理解できなかったし、あえて彼に問ひたす勇氣もなかつたのである。」(10. 33.38)⁽²⁰⁾
(水地宗明訳)

四〇歳でローマに至つたプロティノスに程なく弟子入りし、二四年間彼につき従つた高弟アメリカスでさえ、『カルデア神託』の神働術の教えに親近的な性向を捨て切れなかつたのとは極めて対照的に、供儀や儀式から断固として袂を分かつプロティノスの態度が、この逸話で鮮やかに描き出されている。そして、もう一人の高弟であり、兄弟子アメリカスを出し抜いて、師プロティノスにその著作編集を任されたポルフェリオスでさえ、魂の非理性的部分の淨化に關してのみという限定付きであるにせよ、神働術の効用を認めたのであれば、ときに実践も制作も消去して觀照一元論に傾くプロティノスの⁽²²⁾その余りに高踏的な哲学の勧めには、近寄り難いものを感じていたに相違ない。神々の方こそ自分を詣でるべきだといふ上記引用の大言壯語の真意を、プロティノスに問ひあぐねた「われわれ」の中にポルフェリオスが含まれていたのも蓋し当然である。

さて、プロティノスの個性に強く彩られた超然とした賢者の生きざまに対して、イアンプリコス哲学の出発点は、いかなるものであろうか。

「人間の種族は弱く、取るに足らない。また、近視眼的であり、無 (*ovsenia*) を生まれつきもっている。人間のうちにある迷い、混乱、絶え間ない転変の唯一の治療法は、できるかぎり神的な光に幾ばくなりとも与かることである。」⁽²³⁾

つねに上方に留まる魂の部分を容認するプロティノス哲学に対して、イアンプリコス哲学の前提は、われわれの内生まれながら果食う無の自覚である。イアンプリコスによれば、われわれの内に神々の破片など残存しない。われわれは完全に楽園から放逐され、この世に頹落している。プロティノスに比すれば悲観的、だが現代人にとってはいより現実的なその自己認識が、プロティノスから袂を別つイアンプリコス以降の新プラトン派の転軸点だと言ってもよい。そして、いま感性界に住まう魂は、その無の自覚を通じて救いの手立てに関し徹頭徹尾、他力の道へと誘われる。

無を自覚した魂は、自己の無を他律的に埋めるために、自己の上位の存在者への祈り (*oroti*)・祈願 (*khairos*) へと向かう。

祈りの考察はそれ自体で価値があるのみならず、「神々についての学」(*ta thei deon eirhotum*) を完璧なものとするという。いわゆる神学の本質構成要素として、祈りの分析が不可欠であるとの主張は瞠目すべきであろう。イアンプリコス以前に、これほど明白なテーゼを公言した者がどこかにいるのであろうか。祈りの第一段階は、神的なものへの接触と認識の橋渡しをする導人的なものであり、照明体験として結実する。第二段階では、魂の核に付着した、この世的なものへ傾く魂の部分が排除される結果、神人の間の愛 (*philia*) によって結ばれるころの共同関係に入ることが可能であり、口に出さず思いもせずとも願いが実現する。願いの成就が神から人に一方的に下賜されるというよりも、神人一体の状態で共同で事を実現すると言った方が正鵠を射ている。祈りの最終段階では、語りえざる合一が現成し、われわれの魂は完全に神々のうちに安らう。総じて、祈りへの沈潜はわれわれの知性を養い、神々を受けとる魂の器量を広げ、神事を人間に開示し、光の輝

きに眼を慣れさせ、光に対する希望と信仰を堅くし、魂に火を点し、神的な愛がいや増し、祈る者をして「神々の弟子」(ὁυκ ἄνται τῶν θεῶν) にする効果がある。⁽²⁴⁾

さてここで、プロティノスとイアンブリコスとのテキストの並行箇所を対照してみよう。並行箇所というのは、イアンブリコスがプロティノスの有名な神秘体験表白箇所を、こっそり引用し、手を加えている現場である。ナーゼマンは V.15 に関してのみ、プロティノスの引用だと指摘しているが、彼女より後に出たフラドのスペイン語訳、クラーク/ディロン/ハーシュベルの英訳では見落とされている。⁽²⁵⁾

プロティノス『エンネアデス』第四論集第八論文 [C]

「魂の肉体への降下について」冒頭箇所 I.111

「しばしば私は自己へと肉体から目覚め、他のものから外に出て自己の内へ入る。驚嘆すること甚だしい美を眺めると、そのときほど高次のものの一部に属することを確信したことはなかった。最善の生で活動し、神的なものと同一になり、神的なものに座を占め、かの活動の内へと入り、他の可知的なもの一切を超えた

ところに自己を据え置いた。神的なものにおけるこのような静止の後に、知性から思考 (λογισμός) へと降下するに及び、一体どうしてこの度も降下するかと私は戸惑う。また、一体いかにして私の魂は、肉体の内に至るのか戸惑う。肉体の内に入りながらにして、魂はそれ自身の姿で顕れたとおりであるはずなのに。」

イアンブリコス『アバモンの返書』I.12 (41.12-42.9)

「(A) 業 (経験的事実) そのものからも、われわれがいま述べていることが、魂の救いに関するものであることは明らかである。というのも、淨福なる光景を眺める折に、魂は他の生と交換するものであり、別の活動を活動するのである。そしてそのとき、人間であるとすら思わないが、その思いは正しい。しばしば「魂は『自らの生を捨て、神々のこの上なき淨福の生を交換に得たのである。』

(B) ところで、祈願 (κλήσις) による上昇が神官たちに (τοῖς λειτουργοῖς) 情念の浄化と生成からの脱却と神的始原との合一をもたらすならば、どうして

ひとは祈願による上昇に情念（パトス）を結びつけられるだろうか。……中略……しかし、祈願もまた、情念（パトス）によって神官を神々に結びつけるのではない。いや、万物を包括する神的愛（*φιλία*）によって、祈願は溶けることなき結合をもたらすのである。」

プロテイノスの上掲箇所は、第四論集第八論文の冒頭にあったことも手伝ってか古代以来、連綿と思案者の目を惹いたようである。弟子のポルフェリオスに始まり、ニュッサのグレゴリオスといったギリシア教父、アンブロシウスのようなラテン教父、擬ディオニュシウス・アレオパギタとおそらく同時代の神智学文献（『テュービンゲン神智学』）、イスラーム圏のキンディー近辺の『（偽）アリストテレスの神学』、体系家イブン・スィナー、神秘哲学者スワラルディーなどにより様々に引用され改竄されてきた。²⁶その際、『エンネアデス』のこの観照（コンテンツプラチオ）体験箇所を借景していることの証左のひとつは、「しばしば」という体験の反復性を示唆する語が新しいキャンパスにおいて、なおも残存する事実であった。イアンブリコスもまた、この副詞をおそらく無意識のうちに復唱したので

あろうという蓋然推理を確実性へと強める証拠としては、「生」並びに「活動」という語を両者とも使用していること、地上的生・活動を知性界の生・活動と交換し、もはや人間であること止め、神々の位置に座するように確信するというモチーフの共通性を挙げることができよう。加えて、プロテイノスの問題の神秘体験表白箇所の残響が聴きとれる『アバモンの返書』の他の数箇所を確認するならば、I 12のイアンブリコスの一節もプロテイノスの本歌取りであることがほぼ証明されたと言えるのではないか。他の箇所としては、V 15とVIII 7とX 6などを指摘できる。V 15は含畜のある新たな内容を含むので、最後に取り上げることにして、先に残りの二箇所を引用してみよう。

イアンブリコス『アバモンの返書』

VIII 7 (270,8-270,19)

「だが、自然のうちにあるすべてが運命の手に握られているわけではない。否、魂には、一切の自然及び生成より高次の別の始原も備わっているのであって、これによって我々は神々とも合一し、宇宙の階層を凌駕し、永遠の生、並びに、天を超える神々の活動に与る

ことができるのである。したがって、この始原によって我々は、自己自身をも解放しうる。というのもじつさい、我々の内なる優れた諸部分が活動し、魂が自己より高次のものどもに引き上げられるならば、そのときこそ、魂は己を生成へと拘束するものどもから全面的に切斷され、劣ったものどもから身を引き離し、生を別の生へと交換するのであり、従来の階層秩序を完全に放擲し、自らを別のそれへと投じるのである。」

イアンブリコス『アバモンの返書』

X 6 (292.5:292.18)

「(神働術・秘術の恩恵は、魂を) 万有の個々の部分と、諸部分に行き渡る神的な諸力に結びつけたならば、次に、魂を全体的な宇宙工作者に導き委ねる。そして、魂をして、一切の質料の外で、ただただ永遠のロゴスに結びついたものにする。私の意味するところは、(魂を) 自己産出的力、自己動的力、万物を保持する力、知性的力、全てのものを秩序づける力、可知的な真理へと上昇させる力、自己完結的力、制作的力、その他、神の諸々の宇宙工作的力それぞれに結びつけた

ならば、その結果、神働術のさなかの魂は、それら諸力の活動・直知作用・制作に完全に安定することになり、まさにその次にこそ、魂を全体的な宇宙工作者としての神のうちに確立するに至る。そして、これがエジプト人のもとの、秘術による上昇過程の究極目的である。」

これら二箇所も、『エンネアデス』の件の箇所を下敷きにして、魂の上昇還帰の道程を描いたものに相違ない。先の「12の箇所と併せるならば、プロティノスの体験は、「生の交換」というイアンブリコス好みの表現に定着したかの印象を受ける。

さて、プロティノスとイアンブリコスに並行箇所があることが確実になったところで、今度は、両者の根本的相違に注目しなければならない。12の(A)までは、プロティノスにはば忠実な引用と言ってもよいが、(B)は(A)の「生の交換」に、祈りの要素を新たに付加するイアンブリコスの革新の現場である。魂の救いは、プロティノス流自力では不可であり、じつは祈りが必要なのだと教える、時代精神が転換する息を呑む瞬間と言ってもよい。

ポルフェリオスは、意味なき神名による祈りの意義を問いつつ、神に発する名前は一見無意味にみえて、われわれに知られざる仕方で神々にとって有意義なのである。分析して意味を認識できないことが逆に、名の気高さを仄示するとも言える。なぜ異国起源の名を優先するのかという点に対しては、エジプト人やアッシリア人は神々を分有した最初の民族であるゆえ、かれらの言語は礼拝にふさわしいものとして聖別されているのだし、最古の神名を拝領し今日に至るまで無傷で伝承しているからだという。神がエジプト人であるとか、エジプト語を用いるという想定は笑止である。名は翻訳されると同じ意味を保存するとはかぎらないし、或る民族には他の民族には翻訳しても意味をなさない固有性もある。また、名は意味が同一でも他国語では同じ力をもたないこともありうる。伝承されてきた太古の祈りに関しても、いかなる部分を削りもせず付加もせず、聖なる隠れ処のように守らなければならぬ。それにひきかえ、ギリシア人たちは革新を好み、底荷のない船のようにふらふらと新語に飛びつくことを繰り返してきたために、神名も祈りも効力を喪失してしまったと批判される。残しておいた最後の箇所を眺めてみよう。

イアンプリコス『アバモンの返書』

V 15 (219,1-220,9)

「(A) われわれの二重の状態を考察することにしよう。つまり、われわれ全体が魂になり、肉体の外に出て、知性によって宙に上げられるときには、非質料的な神々全体とともに宙を巡りゆくのである。他方、牡蠣のような肉体に縛られているときには、われわれは質料によって拘束され肉体的である。」

(B) そこでまた、供儀 (Oporkēia) にも二通りあるという話になる。というのも、一方の供儀は単純で、非物体的で、あらゆる生成から聖別され、汚れなき魂の管轄であろう。だが他方の供儀は、諸物体/肉体とあらゆる質料的な事柄に満ち満ちており、あらゆる生成から解放され切らない清らかならざる魂にふさわしい。そこでわたしは、犠牲 (Oporkēia) にも二つの種を定め置く。一方は、全面的に浄化され切った人々のもので、ヘラクレイトスが言うように、一人か、容易に数えうる僅かな人々に、まれにしか起こりえないものであろう。だが他方は、質料的物体的で、転化の過程を経るものであり、また肉体の虜になっている人々

に釣り合ったものである。したがって、生成の力の定めから解放され切っていない、物体／肉体との交わりに依存した都市国家や人民に対して、もしひとがそのような仕方の儀式 (*arroteia*) を認めないならば、非質料的善と質料的善双方の的から外れることになる。というのも、非質料的善を受けとることはできないのだし、質料的善にふさわしいものを差し出しもしないからである。同時に、個人もまた、現にそうでない在り様ではなく、各人の在り様に応じて、礼拝 (*opos*) の務めを果たすのである。したがって、礼拝は捧げるひとの分限を逸脱すべきではないのだ。」

このテキストも最初に引用した I-12 と同様に、前半の (A) においては、プロティノスの件の箇所を踏襲し、感性界の生と知性界の生を対比している。また後半の (B) においても、I-12 で祈りの要素が付加されていたのと同様に、しかし今度は、供儀・犠牲、儀式・礼拝の要素が魂の救いの道として、イアンプリコスによって新たに増し加えられている。祈りは、供儀を補強し全うさせる重要な一部門であるとされているからには、I-12 よりも V-15 の

方が、祈りをも含む供儀の包括的な視点を提示していると判断できる。その V-15 (B) では、供儀が二種に分類されている。

一方で、肉体の外に脱し切っていない人々のなすべき供儀は、火によって犠牲獣の臓物を立ち上る煙に転化させるものである。もっとも、神々は煙によって養われるわけでも、誘惑されるわけでもない。神々の方が主体となって、贄を自己に同調させるのである。贄は神と人とを愛の紐帯⁽²⁹⁾によって結びつけるシンボルのな意味を有するにすぎない。ここで神働術者が介入しなければ、贄がシンボルのな効果を發揮するために、いかなる動物を選べばよいか、吉日吉時を那邊に特定すべきか、唱えるべき適切な祈りの文言は何か、また、その朗誦法は如何にか、などの知識が欠如することになる。

他方、肉体から浄化され切ったごく僅かな人々にとっての供儀とは、生成界から清められた非質料的な礼拝法で、質料を超越した神々の礼拝にまで進むことである。非質料的な礼拝法とは、魂の徳や知恵が産み出す知性的な贈物を捧げることに他ならない。しかるに、秘儀のこの道は長年の修練と刻苦を要する奥義であるので、初心者や途上の者

には不向きであるといふ。⁽³⁰⁾

ここで、注目すべきは、通常は儀礼とは言えない後者のようなものではなく、前者の儀礼である。じっさい、後者のごときものは、おそらくプロティノスやボルフュリオスのような哲学的知的エリートのみにはしか可能ではないだろう。神々の階層は、質料を包括し秩序づける神々と、質料から完全に超越している神々とに分けられる。礼拝の手順としては、まず前者の神々に供儀をしなければ、後者の神々に上昇することができない。質料に関わる神々には質料的な儀式を遂行すべきであって、犠牲獣の生命を奪い、血を流し、肉を食らうことがふさわしい。運命に従属し自然の業のみに目を向ける、肉体にとらわれた大衆・都市がこの儀式にふさわしい担い手である。肉体の守護者であるこれらの神々は、病や汚れを除去し肉体を軽やかにする一方、欠如しているものは補うこと⁽³¹⁾によって身体に平衡をもたらし、日常生活に必要な身体⁽³²⁾の要求を満たす。イアンプリコスに心酔した背教者ユリアヌスが後に実践に移す祭儀復興の必要性が、まさにここで基礎づけられている。

このような都市国家・大衆の執り行う宗教実践に対するボルフュリオスの疑念は、いかにして、上位のものとして

召される神々が、下位のものさながらに人間の命令を遂行するののかという点である。イアンプリコスの一つの答えは、神働術には、人間によって遂行される側面と、神的なしるしによって上空に引き上げられ神々の姿を身に纏った者が主体となる側面を区別できるというものである。もちろん、前者において人間は神々を上位のものとして勧請するが、後者の側面では同族として願望を伝達し、或いはともに遂行するのである。しかし、より真実になつた解答は、いかなる人間的な営みとも異なり、神働術には、別のものが別のものに対峙するという生成界で支配的な対立の構図が妥当しないというものである。ここでは、分与するものと分有するものが分ちがたく結びつく愛（フィリア）の共同関係に則って、呼び出すものと呼び出されるもの、命ずるものと命ぜられるもの、上位のものと下位のものといった区別が消失されるといふ。⁽³²⁾

ここで、われわれにとって懸案の問題は、では、神人の愛で結ばれた共同関係にいかにして入ることができるかという点である。言い換えれば、人が神と異族である状態から神との同族へと移りゆく手段をめぐる見解の相違を、プロティノスとイアンプリコスにおいて最終確認しようとい

うのである。分析のキーワードは「同族性」である。人は神との同族性をいかにして確保できるのか。

プロテイノス『エンネアデス』第六論集第九論文[9]

「善φροσύνη | γινώσθη」4, 24-30

「かのものは、いかなるものからも離れていないと同時に、万物から離れている。したがって、臨在しているのだが、受け容れることができ、適合する用意があり、類似性 (*ὁμοιότης*) によって、いわば触れて接触すべく用意があるもの以外には臨在しない。「類似性によって」とはすなわち、かのものから出て来たがゆえに、「各人」自らの内にある同族の力 (*ἑνὴν αὐτῶν δυνάμεις συγγενείας*) によってということである。人はかのものから出て来たときと同様の状態になるならば、かのものが本性上、観照されうる限度においてではあるが、すでに観ることができるのである。」

プロテイノスの場合、かのものと我々との同族性は、もともと我々の魂の内に潜在している。神と同族の力を大多

数のものは覚醒させることなく、まどろみのなかに生きているとしても、原理的にはその潜在力を現勢化することは万人に開かれている。

「君もまた、触れることができるからだ。」(*Enn.*, VI 8, 21, 29)

「眼を閉じて、万人がもちながら、僅かな人々しか用いない、いわば別の視覚を覚醒させ、それと交換すべきである。」(*Enn.*, I 6, 8, 25-31)

しかるに、イアンブリコスにとってその可能性は、上記引用箇所 VIII 7 で言及されるごく一部の賢者を例外として、一般には与えられていない。人間という種族は生得的に無を抱えているというイアンブリコス哲学の出発点をいま一度想起すべきであろう。したがって、神との同族性は都市国家・人民にも触れることができるかたちで、他律的に外から (*ἐξωθεν*)⁽³³⁾ 与えられねばならない。神からの愛の紐帯は、全世界に伸び広がっている。しかし播種されたその同族性は、プロテイノスの賢者が内面を掘り下げて掘り下げて行き着くところに局限されはしない。宝玉、香草、小動物、聖鳥、吉日吉時、聖域、さらには、特定の楽器の

音や旋律、太古の民族に下賜された神名にまで及ぶ、夢幻自在な「神的なしるし」(*Θεϊα σφραγίς*)⁽⁵⁾を掬い、救うあげることができるものとして、ここに神働術者なる祭司の媒介者・祭儀執行者が登場して来る所以である。

注

- (1) Polymnia Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numenius à Damascius*, Paris: Les Belles Lettres, 《L'âne d'or》, 2006, p.154.
- (2) *Dictionnaire des philosophes antiques* III, publié sous la direction de R. Goulet, Paris: CNRS Editions, 2000, pp.824-836. ① J. Dillon, 教授による項目執筆が、イアン・リッソスの生涯、著作に関して信頼に足る情報を提供している。ただし、p.824 記載の彼の生年、345、は、245、の不幸な誤植である。これ以前には、同くヘンロン教授の *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II: Principat, Band 36: Philosophie, Wissenschaft, Technik 2, Teilband: Philosophie (Platonismus [Forts.], Aristotelismus), hrsg. von W. Haase, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1987 所収の記事 pp. 862-909 が基本文献であった。
- (3) *Lamblichus De Anima*, Text, Translation, and Commentary, J.F. Finamore & J. Dillon, Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002, p.4.
- (4) *Porphyrus philosophi fragmenta*, ed. A. Smith, Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1993, pp.308-309, 273f. Stobaeus III 21, 26 (III 579, 6-580, 5), 1. 18. *Stobaeus Ioannes Anthologium*, libri duo posteriores (t. III-V), ed. O. Hense, Berlin, 1894-1912, 579, 21-580, 1.
- (5) Carlos G. Steel, *The Changing Self. A Study of the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel: Palais der Akademien, 1978.
- (6) 註②に挙げた文献が最新のものであり、英語対訳(きで原典が各所から採集・収録されている。この原典を底本とした邦訳に「イアン・リッソス『魂について』」(伊藤雅巳・金澤修・金子善彦・河谷淳・栗原裕次・中村公博・納富信留・波多野知子訳注、慶應義塾大学二二世紀COE人文科学研究拠点・心の統合的研究センター、二〇〇七年)がある。
- (7) プロテイノス『エンネアデス』IV, 8 [6], 8, 2-3.
- (8) Proclus, *The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary* by E. R. Dodds, Oxford U. P., 1963, p. 184.
- (9) イアン・リッソス「エジプト人の密儀について」、大沼忠弘訳および解説『理想』五三五号、一九七七年、七二一-八九頁。これは、第一巻の全二一章中、一から九章までの邦訳に過ぎない。しかし、イアン・リッソス哲学の重要性を本邦で夙に喚起したものととしては特筆に値する。

- (10) Henri-Dominique Saffrey, *Les livres IV à VII du De Mysteriis de Jamblique relus avec la Lettre de Porphyre à Anébon*, in: *The Divine Iamblichus. Philosopher and the Man of Gods*, ed. H. J. Blumenthal & E. G. Clark, London, 1993, pp. 144-145.
- (11) Jamblique, *Les mystères d'Égypte*, texte établi et traduit par Edouard des Places, S. J., Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- (12) Jamblico, *Sobre los misterios egipcios*, introducción, traducción y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado, Madrid: Editorial Gredos, 1997.
- (13) *Iamblichus De Mysteriis. A manifesto of the miraculous*, Emma C. Clarke, Aldershot, 2001.
- (14) *Iamblichus On the Mysteries*, translated with Introduction and notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon, and Jackson P. Hershbell, Atlanta, 2003.
- (15) デュルキヤ' D.P. Taormina, *Jamblique critique de Plotin et Porphyre: quatre études*, Paris: Vrin, 1999.
- (16) H. D. Saffrey, Abamon, pseudonym of Jamblique, in: *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris: Vrin, 1990, pp.231-234.
- (17) I 12 (40,14-41,2); III 16 (139,1-2); III 17 (139,17-140,5); III 30 (175,8-10).
- (18) 『プロテイノス全集』第一巻 中央公論社、一九八六年、一四一—一五頁。
- (19) *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, herausgegeben und übersetzt von Karl Preisendanz, I (1928), II (1931), Leipzig/Berlin, zweite, verbesserte Auflage mit Ergänzungen von Preisendanz, durchgesehen und herausgegeben von Albert Henrichs, I (1973), II (1974), Stuttgart: Teubner: *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, ed. H. D. Benz, Chicago U. P., 1992².
- (20) 前掲訳書一一六頁。
- (21) H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nouvelle édition par M. Tardieu, Etudes augustiniennes, Paris, 1978, p.452.
- (22) 拙論『プロテイノスにおける観想二元論への傾斜と揺ぎ』——『エンネアデス』第二十論放一章〜八章——『観想と実践——古代ギリシアからルネサンス期にいたる——』牛田徳子・坂口昂吉・中川純男編 慶應義塾大学言語文化研究所、一九九七年、六一—一八〇頁参照。
- (23) III 18 (144,12-17).
- (24) V 26 (237,8-239,13).
- (25) Beate Nasemann, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs de Mysteriis*, Stuttgart: Teubner, 1991, S.193. 〉かし、たとえば最新訳の E. C. Clarke, J. M. Dillon, and

- J. P. Hershbell, *op. cit.* は I 12 の「淨福なる光景」及び V 15 の「宙を巡りゆへ」に関して、それぞれプロトンの『ペンテコステ』篇 247a4' 246c を参照せよ、VIII 7 の「永遠の生」に関して、「キリスト教的表現」だと述べている。E. des Places, *op. cit.* も『ペンテコステ』篇と『エンネアデス』の他の箇所を指示するに過ぎない。E. A. R. Jurado, *op. cit.* は Jamblichus, *Über die Geheimlehren*, aus dem Griechischen übersetzt, eingeleitet und erklärt von Theodor Hopfner, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 1987 reprint (Leipzig, 1922) に Jamblichus, *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians*, translated from the Greek by Thomas Taylor, Chiswick: C. Wittingham, 1821 に、なんら出典の参照指示はない。因みに、ナーゼマンの研究書も、『アハモンの返書』第五卷全二六章中、一〇章だけに絞って分析しているに過ぎないので、V 15 以外に私が引用した三箇所については、プロテイノスの神秘体験表白箇所と関連づけてはいない。
- (26) このプロテイノスの箇所が、七通り以上、いわば本歌取りされてきた系譜を辿ったものとして、拙論「プロテイノスの神秘体験表白箇所の余波」『哲学論集』、上智大学哲学会、二〇〇七年、五五―七四頁参照。
- (27) VII 5.
- (28) V 26 (237.6-7).
- (29) V 4.
- (30) V 19.
- (31) V 17-18.
- (32) IV 2-3.
- (33) III 11 (127, 15); III 23 (155, 18).
- (34) III 1 (100, 18).