

## 後期新プラトン主義における哲学と神働術の関係

寺 島 奈 那

### 序 論

4世紀以降の新プラトン主義者たち、いわゆる後期新プラトン主義は、アテナイ派とアレクサンドリア派に大別されることがある。アテナイ派は、アカデメイアのサークルを中心とし、宗教儀礼や秘儀の実践を重視する傾向がある。対してアレクサンドリア派は、儀礼実践から距離を置き、プラトン・アリストテレスの著作の注解を中心としながら、純粋に学問的な継承を重視したという。昨今では、アテナイ—アレクサンドリア間の哲学者たちの行き来などを根拠に、恣意的な区別だと判じる研究者が多数を占める<sup>(1)</sup>。しかし、このような区別をおこなうことにも一定の根拠がある。その最たるものは、アカデメイアの最後の学頭であるダマスキオスの以下の記述である。

T1：一方、ポルフュリオスやプロティノスや他の多くの哲学者たちのような人々は、哲学をより誇る。他方で、イアンブリコスやシュリアノスやプロクロスやすべての神官たちのような人々は、神官的な技術をより誇る。(In Phaed. I 172)

「哲学者たちのような人々」と「神官たちのような人々」、すなわち神働術を重視する人々の区別が、アレクサンドリア派とアテナイ派の区別に当たる。この対比構造は、元をたどれば、ポルフュリオスとイアンブリコスの神働術の受容をめぐる論争に端を発する。神働術とは神との合一を目指す儀礼実践のことを指し、その受容を巡ってポルフュリオスが『アネポーへの手紙』を記して神働術を非難したが、これに回答してイアンブリコスは『ポルフュリオスがアネポーに宛てた手紙に対する〔アネポーの〕師アバモンの答えと、その手紙で提示された諸問題の解法』(以下『秘儀について』、DM)<sup>(2)</sup>を記して、神働術を擁護した。Doddsがこの書を「非理性主義の声明書」<sup>(3)</sup>と名指したように、これまでポルフュリオスとイアンブリコスの対立は理性主義と非理

(1) Gerson, pp. 583-4.

(2) 『秘儀について』という書名は、フィチーノの翻訳がその流布に一役買った通称名である。本稿では通例に則り、以下『秘儀について』と表記する。

性主義の対立として捉えられてきた。しかし昨今では、イアンブリコスを哲学者として再評価する見方<sup>(4)</sup>、両者の対立を教育的対話と読む立場<sup>(5)</sup>、そもそも新プラトン主義における哲学を生き方の多様な実践としてみる立場<sup>(6)</sup>など、両者の対立をより弱いものと捉え、神働術と哲学になんらかの一致をみる動向が主流となっている。そして両者の一致を読み込む試みは、アテナイ派とアレクサンドリア派の区別を排する動きと同様に、上記のダマスキオスの記述にも適応されつつある<sup>(7)</sup>。

本稿はこのような研究動向に則り、新プラトン主義の伝統において、哲学者と神働術者、哲学と神働術の関係が相反するものではないことを確認し、両者の段階性や包含関係を明らかにする。その方法として、上記のダマスキオスの示す対立構造を詳しく検討し、ダマスキオス自身が哲学と神働術のどちらに重きを置いていたのかを問う。さらに、ダマスキオスが自身の先達であるポルフュリオスとイアンブリコスの対立をどう捉えていたかに着目することによって、神働術に関する初期の「対立」が本当に対立であったのかを精査したい。第1章ではポルフュリオスとイアンブリコスの対立の内実を、『秘儀について』の記述から整理し、イアンブリコスは哲学者は神働術的合一を達成できないと述べる、非理性主義と悪名高い記述を確認する。第2章は上記 T1 のダマスキオスの対立を示す記述を、ダマスキオス『パイドン註解』の文脈に従って精読し、ダマスキオスが哲学者をバッカスと呼ぶことで、神働術的な要素と哲学的な要素を一致させようとしていることを確認する。続く第3章では哲学と神働術の関係を具体的に考察する。ダマスキオスは哲学による徳の上昇の段階と神働術の儀礼の習熟の段階を並行させており、哲学者が儀礼をおこなう可能性を示唆している。そのなかで、哲学と神働術への従事に前後関係があることを確認したうえで、第4章では、哲学と神働術を対比するそのほかのダマスキオスの記述を確認し、ダマスキオスが描く対立の焦点を明らかにする。これらの検討を通じて、ダマスキオスは哲学と神働術の目的を両者に共通のものだと捉えており、神働術を用いた哲学者の合一の道を探っていたこと、そしてこのダマスキオスの立場はイアンブリコスの哲学者に対する立場を引き継いだものであることを示す。

## 1. ポルフュリオスとイアンブリコスの対立の構造

『秘儀について』という著作は、章の冒頭でポルフュリオスの神働術への批判を取り上げたう

---

(3) Dodds (日本語訳), p. 350.

(4) Shaw, pp. 1-20.

(5) Addey, pp. 127-169.

(6) Hadot, pp. 146-171, 後期新プラトン主義については pp. 169-171.

(7) Athanassiadi (1993) は、プロティノスとイアンブリコスが直観と徳の獲得を重視したために議論の明瞭性を損なっているとし、対してポルフュリオスとプロクロスはプラトンの諸著作の字義通りの解釈を重視したと指摘し、ダマスキオスの示す系図とその対立を絶対視しない読みを提示している (p. 129)。

えで、それにひとつひとつ応答していく形式で書かれている。そこで一番初めに行われるのは、ポルフェリオスが提示する問題の種類の種類整理であり、それぞれの問題に適した語り方の必要性の確認である。

T2：すべての問題について〔その問題に〕固有なことを、適した仕方で、我々はあなたに説明するだろう。すなわち、神学的な問題については神学的な仕方で、神働術的な問題については神働術的な仕方で我々は答えるだろうし、哲学的な問題については哲学的な仕方で、あなたと共に検討するだろう。(DM I. 2)

問題の種類は神学的・神働術的・哲学的の三種類に区分され、それぞれに対応した語り方があるとされる。ここでのイアンブリコスへの応答の趣旨は、ポルフェリオスが提示する神働術への疑義が、あらゆる問題を哲学に則った一つの考察方法で取り扱うことに由来するというものである<sup>(8)</sup>。哲学や神学は合理的な語りによって理解し説明することができるが<sup>(9)</sup>、「その正確な理解のためにわざの経験を必要とするものは、理論を通じてだけでは〔理解することが〕不可能である」(DM I. 2)。ポルフェリオスは神働術の実践を理論でもって理解する立場から批判を投げかけているが、神働術は儀礼の経験によって知られるべきであり、ポルフェリオスの批判はそもそも語り方の方法から間違っていることになる。

たとえば、二人の対立の中心的なトピックとして、神の非受動性という問題がある。ポルフェリオスが「聖なる働き〔すなわち神働術〕のうちの多くが、受動的な神々に対して行われるのはどのようにしてか」と問うのに対して、イアンブリコスは「このことは神官たちの神秘の教えが経験を欠いて語られたことだと私は主張する」と応答する (DM I. 11)。すなわち、供儀や祈りの実践は神々をこの世界に引き下ろして働かせるものであり、神の非受動性を毀損するというのがポルフェリオスの推論的な批判であるが、それに対してイアンブリコスは実際の儀礼の経験からはそのような批判は生まれないと指摘する。

T3：実際、呼びかけは、情動を通じて神官たちを神々に結び付けるのではない。(中略) 人間に適した思考が神々を分有するように働きかけ、それを神々へと上昇させ、調和のとれた説得によって神々と一致させるのである。このゆえに、神々へ向かう上昇である、聖なるものにふさわしい神々の名前も、その他の神々の象徴も思考を〔神々に〕結びつけることができる。(DM I. 12)

---

(8) Smith, p. 83.

(9) Smith は、神学と哲学を、プロティノスの用語でいえばノエーシスではなくディアノイアの行使に関わる学問であると指摘している (pp. 84-5)。

神々に対する呼びかけを受けて、神が受動的にこの世界に呼び出されるのではない。むしろ神に呼びかけることは、神々の名前や象徴を通して我々の意識が神々へと引き上げられることである。神働術において神はあくまで非受動的で上方に留まったまま、我々を自分のもとに引き寄せる。このことは実際の祈りの経験なくしては分からないことであり、経験の欠如ゆえに、神働術は神に働きかけ神を意のままに操ろうとする魔術的な実践であるという誤った理解が生じる。

また、神働術に対する人間知性の及ばなさは、単に神働術についての議論の方法だけでなく、神働術それ自体の達成の方法にもかかわる。哲学者が神々と合一することを否定するかのように見える悪名高い記述<sup>(10)</sup>では、以下のように述べられている。

T4：そして、[あなたの議論は]、きわめて哲学的・論理的ではあるが、しかし神官たちの行なう技術に従わず弁明しているので、この理由から、私はより神働術的に、それらについて、何か言う必要があると考える。実際、「無知と欺瞞」が誤りであり不敬であることはそうだとしよう。とはいえ、このことゆえに、神々に適した仕方であらゆる捧げられたものも神的な業もが偽となるわけではない。実際のところ、観想的に哲学を営む者たちが、神々に対する神働術的合一を得ることを何が妨げていたのか。しかし今のところ、真実はこのようではない。むしろ、わざ——あらゆる知性認識を超えて、語り得ず、敬虔な仕方で行われたわざ——の達成と、神々によってのみ直知される言い表せないシンボルの力が、神働術的合一を確立するのである。(DM II. 11)

この記述は、神働術者の幻視は、術者の無知と欺瞞によるものであり、それによって神働術が失敗するのではないか、というポルフェリオスの問いに対する応答である。イアンブリコス、我々の無知と欺瞞が神働術の誤りをもたらすというポルフェリオスの指摘をいったん認めたくて、それに補足する形で、そもそも神働術の達成の成否を決めるのは我々の知的活動ではないことを主張している。その論拠として、観想に励む哲学者ですら実際に神働術的合一を達成していないという経験上の観察をもちだす<sup>(11)</sup>。この箇所について、イアンブリコスが「哲学者の合一」、すなわちプロティノスの到達目標である観想による一者との合一と、「神働術的合一」を別のものと捉えていたか否かをめぐって解釈が分かれている。すなわち、「哲学者が得る合一と、神働術者が得る合一は全く別のものであるから、哲学者は神働術的合一を達成できない（しかし哲学者は観想活動によって哲学的な合一は達成しうる）」<sup>(12)</sup>と理解する解釈と「そもそもあらゆる合一は観想によって達成されるものではないので、観想活動のみをおこなう哲学者はいかなる合一も

---

(10) Dodds はこの記述を引用して、『秘儀について』に対して「非理性主義の宣言」という診断を下している。

(11) Struck, p. 222.

(12) Smith, p. 98.

達成できない」という解釈がありうる<sup>(13)</sup>。この問題は、イアンプリコスをプロティノス・ポルフュリオスの新プラトン主義の哲学の流派に位置づけるか、儀礼重視の別の流れを創始したと捉えるかの分岐点になる。そこで、以下ではイアンプリコス時点での哲学と神働術の関係について、ダマスキオスの理解を参照しながら考察する。

## 2. ダマスキオスによる対立の理解

ここで、改めて序論で取り上げた、哲学者と神働術者の対立をめぐるダマスキオス『パイドン註解』の記述を確認する。

T1：一方、ポルフュリオスやプロティノスや他の多くの哲学者たちのような人々は、哲学をより誇る。他方で、イアンプリコスやシュリアノスやプロクロスやすべての神官たちのような人々は、神官の技術をより誇る。(In Phaed. I 172)

「神働術」ではなく、より広範な意味を持つ「神官の技術」という語によって示されているが<sup>(14)</sup>、後者のイアンプリコス、シュリアノス、プロクロスは神働術重視の派閥のことを意味する。そのため、このテキストは、現代の研究者たちのなかで哲学と神働術、理性主義と非理性主義の対立構造の根拠として権威をもって利用されてきた<sup>(15)</sup>。しかし、Athanassiadi は上記箇所だけが殊更引用され、結論となる箇所と共に解釈されていないとして従来を読みを否定し、ダマスキオスの記述の目的は対立を示すことにはあつたのではなく、両者の総合を示すことにあつたと主張している<sup>(16)</sup>。その結論にあたる箇所は以下の通りである。

- 
- (13) 観想による合一と神働術による合一を別のものとみる論者は以下の通りである。Dodds (1963) は次のように述べている。「古代世界が衰退するにつれ、人間の無価値感が強まり、プロティノスの神秘的楽観主義は空想的でほとんど不敬に思われるようになった。人間のような卑小な被造物が「統一」という遠い目標に到達するのは、自らの頭脳と意志の努力によってではない。(中略) 彼はプロティノスの知的神秘主義の全基盤を拒否した」(p. xx)。また Finamore は「神働術的儀式がプロティノス派の観想に取って代わったことは明らかである」(p. 88) と述べ、Dillon (2007) は「神々が宇宙に蒔いた手がかりを利用するこの専門知識こそが、神智学者を理論哲学者から区別し、その上に位置づけるものである」(p. 37) としている。他方で、二つが何らかの形で一致、総合されうるとみる論者として、Lewy は「この理論 (DM II.11) によれば、神働術と哲学は、同じ目的、すなわち神々との合一を追求する二つの異なる方法である」(p. 462) と指摘し、Smith は「イアンプリコスが第2巻11章のグノーシスを越えたノエシスの形態を認識しており、それがよりプロティノス的なノエシスに近いものであることを示したい」(p. 85) という姿勢を示している。
- (14) ダマスキオスは、*θεουργία* や *θεουργική* という語は用いておらず、唯一「神働術者 *θεουργός*」という語だけ一回用いている。その内容も、『カルデア神託』の受け手と編纂者を指すために用いられており、自身と同時代の儀式の専門家を目指す用語としてではない (Tanaseanu-Döbler, pp. 267-7)。また、マリノス『プロクロス伝』では、*θεουργία* は特に『カルデア神託』に関連する儀式について述べる際に用いられており、対して *ιερατική* は儀礼一般を指すのに用いられている。(cf. Ch. 28)
- (15) Bussanich, p. 484.

T5：しかしプラトンは、それぞれからの擁護が多いことを認識し、哲学者を「バックス」と名付けることで、それらを一つの内実に統合した。というのも、生成から自らを切り離れた者が中間項として置かれるならば、一方を他方のものと同一の状態へと導くだろうから。ただし、プラトンが、知性を神として、あるいは言い表せるものを言い表せない光として称賛するように、哲学者をバックスとして称えているのは明らかである (In Phaed. I 172)

ダマスキオスのここでの主張は、プラトンがバックスの名のもとで、哲学と神働術の内実を統合した、という点にある。すなわち、哲学者と神働術者の分断を強調することが目的なのではなく、元来プラトンにおいてこの二つが統一されていたという点に主眼がある。バックスは、ディオニュソス神の異名であり、ディオニュソス神は『パイドン註解』の中で肉体から魂を解放するものとして描かれている<sup>(17)</sup>。そのため、ここでは類比的な表現として、自らを肉体から浄化することを目的とする哲学者が「バックス」と呼ばれている。

T6：最初のバックスはディオニュソスである。(中略) デイオニュソスに捧げられた者は、ディオニュソスに似せられるように、[ディオニュソスという] 名前も分け持つ。ディオニュソス的な生活を送る者は、監禁から、むしろ閉じ込められた生から解き放たれたので、既に労苦は終わり、束縛から解放された。そのような者は、浄化された哲学者である。(In Phaed. I. 171)

ここでディオニュソスもバックスも、神話上の神を示すだけでなく、その恩恵にあずかり、神に似たものとなった人を指す用法として用いられている<sup>(18)</sup>。肉体に閉じ込められた状態から解放され、浄化された、ディオニュソス的な人物こそが、ダマスキオスのいう「哲学者」である。さらに、神働術者も同様に、「神働術者は魂の浄化、解放、救済に関わる物事について気遣う」(DM X. 7) と言われている通り、儀礼によって肉体からの魂の浄化、解放を目指す人々である。つまり、T5は、「生成から自らを切り離れた者」という概念を中間項に据えることで、両方の項を同一のものともみなすことができるという論の展開で、哲学と神働術の一致を説明する記述である。

哲学者は肉体からの魂の浄化を求める者であるというのは、『パイドン』全体のモチーフと言えよう。Krulak が指摘するように、『パイドン』は後期新プラトン主義者にとって精神の浄化について焦点を当てるテキストとして理解されていた<sup>(19)</sup>。ダマスキオスの『パイドン註解』でも

---

(16) Athanassiadi, pp. 56-7.

(17) Cf. In Phaed. I. 10-11.

(18) Westerink, p. 99.

(19) Krulak, p. 469

肉体からの魂の浄化というテーマは通底しており、この観点において、哲学と神働術の総合を考えることが可能になる。しかし、あくまでバッカスと呼ばれる者も、浄化された者も「神働術者」ではなく「哲学者」であり、著作の主題は哲学者の魂の浄化である。そこで、次章では、哲学と神働術の関係について検討する。

### 3. 哲学と神働術

魂の浄化の方法として、勇気、節制、正義、思慮などの徳の獲得について語る『パイドン』68c5-69c3の注釈にあたる箇所、ダマスキオスはこれらの徳を段階づけて整理したうえで以下のように述べる。

T7: これら〔生得的徳・道徳的徳・市民的徳〕を超えた、浄化的な徳は、理性のみに属し、他のものどもから自分自身へと退き、道具を無駄なものとして捨て、その道具を通じた活動を抑制して、魂を生成の縛りから解放する。(In Phaed. I. 141)

ダマスキオスは、生得徳（勇気）・道徳的徳（節制）・市民的徳（正義）を総括する、より優れた徳として浄化的徳（思慮）をおいている。これら四つの枢要徳を得て浄化に至るという形式はプラトンに則ったものであるが、さらにダマスキオスはこの上に観想的徳、原型的徳、神官的徳すなわち神働術的徳の三つを想定している。ダマスキオス曰く、観想的徳はプラトン『テアイテトス』173c6-177c2の神真似びの記述の中で既に述べられており、「魂が魂〔の段階〕から離れて知性になろうと熱望している」状態である<sup>(20)</sup>。範型的徳はイアンプリコスが『徳について』で付け加えたものであるとダマスキオスは言うが、実際にはポルフュリオスによるものであり<sup>(21)</sup>、「魂がもはや知性を観照せず、あらゆるものの範型である知性を分有する」段階である<sup>(22)</sup>。そして神官的徳はプロクロスにおいては神働術的徳と呼ばれており<sup>(23)</sup>、すべての徳の完成として位置付けられている<sup>(24)</sup>。

さらに注目すべきことに、ダマスキオスは、これらの徳の段階と儀礼の段階を並行させている。

---

(20) In Phaed. I. 142, cf. Enn. I. 2

(21) Westerink, p.86-87

(22) In Phaed. I. 143. 後期新プラトン主義における範型的徳の詳細な調査については Helming & Vargas を参照のこと。ここで彼らは、神働術は神に似ることを求める哲学的探究を完全に満たすものであると結論付けている。

(23) マリノス『プロクロス伝』Ch. 3.

(24) Westerink, p. 87.

T8：神聖な儀式においては、まず公的な浄化の儀式が先導し、次にそれらに続いてより秘められた儀式、その後には結合の儀式が続いて行われ、それに続いて秘儀参入の儀式があり、最後には最高度の直観（エポプテイア）が行われていた。したがって、倫理的・政治的な徳は明示的な浄化の儀式に対応し、外部のすべてを取り除く浄化的な徳はより秘められた儀式に、思考に関する観想的な活動は結合の儀式に、それらを不可分な状態へと統合することは秘儀参入の儀式に、単純な形相の単純な直観は最高度の直観（エポプテイア）に対応する。（In Phaed. I. 167）

徳の段階と儀礼の段階の対応関係を示すと表1の通りである。

表1 徳の段階と儀礼の段階の対応関係

徳の段階	出典	(In Phaed, 138-144)	儀礼の段階 (In Phaed, 167)
生得的徳	Rep. 306a5-308b9	動物と共通	
道徳的徳	Law. II 653a5-4	理性と非理性に属する	公的な浄化の儀式
市民的徳	Rep. IV 434d2-445b4	理性のみに属する	公的な浄化の儀式
浄化的徳	Phaed. 68c5-69c3	魂が生成の領域から離れる	より秘められた浄化の儀式
観想的徳	Theaet. 173c6-177c2	知性へと向け変えられる	結合（σύστασις）
範型的徳	ポルフェリオス	知性を分有する	秘儀の入門（μύησις）
神働術的徳	イアンプリコス	魂の神的な部分	最高度の観想（ἐποπτεία）

『パイドン』で「思慮そのものはこの浄化を遂行するある種の秘儀」（Phaed, 69c）だと述べられているのを根拠に、各々の徳に対応した秘儀の段階が定められている。徳と儀礼は「対応している ἀναλογοῦσι」と言われているのみであり、この二項目の関係の捉え方には解釈の余地がある。すなわち、単に類比的な関係があるだけでそれぞれの段階は全く別個のものなのか、徳の獲得のために儀礼が必要なのか、儀礼をおこなうために徳が必要なのか、という問題である。Krulak は、理論的な哲学に神働術的な浄化作用を付与すること、すなわち儀式の遂行を要求することなく、儀式に関連する力を保持することによってダマスキオスは哲学を優先させたと理解している<sup>(25)</sup>。他方でTanaseanu-Döblerがダマスキオスは哲学的上昇に対する儀礼の優越を示唆し、技芸と科学、哲学、神官的という階層を確立しているように見えると指摘している通り<sup>(26)</sup>、プラトンの著作

(25) Krulak, pp. 473-4. 哲学が第一義的なものであり、それは上昇の主な手段であるという点と、秘儀が神に似た存在になるための理想的な方法であるという点で、ダマスキオスは微妙なバランスを保っているとも指摘している。

(26) Tanaseanu-Döbler, p. 269

で描かれる徳の範囲を超えて追加された徳の段階に、神働術的な儀礼が対応していることは注目に値する。特に「結合」<sup>(27)</sup>や「最高度の観想」<sup>(28)</sup>は、秘儀に関わる文脈で頻繁に使われる語である<sup>(29)</sup>。観想的徳、典型的徳、神働術的徳について、プラトンの著作にはなく、哲学的な仕方での獲得方法が明示されていないことから、到達するためには儀礼に頼らなければならないことが推察される。

実際、ダマスキオスは儀礼の目的について、T8の続きで以下のように述べている。

T9：儀礼の目的は、魂を最終目的へ向かって上昇させることであり、かの地は、始原のように、第一に魂が下降をなすところであり、ディオニュソスが父の王座に——ゼウスの全生命のうちに——座しながら、魂を据え付けたところである。それゆえ必然的に、儀礼を受けた者は、儀礼を受ける神々の目的に従って、神々と共に生きる。(In Phaed. I. 168)

儀礼は我々の魂を第一原因である神ないし一者まで導くものであり、儀礼が達成されれば神々に随伴して神的な生を営む魂となる。ここで、「神々の目的に従って」と言われているように、儀礼の目的は神々の目的に適っている。このことから、儀礼の方がより神々への上昇の方法にふさわしいと言えるだろう。哲学者は神働術的な儀礼に頼ることによって、哲学のみでは到達できない徳の獲得と魂の上昇に励むことができる。

しかしこの読みは、哲学を全面的に否定するものではない。「魂の浄化」という点に限ってみれば、プラトンの論じるような仕方では哲学的な観想を通じて徳を獲得し、浄化を達成することができるだろう。浄化的徳までの段階に対応する儀礼が、公のものであれ秘められたものであれ「浄化の儀礼」でしかないように、魂の浄化は、徳の獲得によっても、儀礼によっても達成できるのかもしれない。さらに問題を複雑にするように、ダマスキオスは『イシドロス伝』の中で神働術への傾倒を諷める記述を残している。

T10：「ヘギアスよ、あなたが言うように」とイシドロスは彼に向かって言った、「もし神官の術がより神聖なものであるならば、私もそれを認めよう。しかし、神になろうとする者たちはまず人間にならなければならない。それゆえプラトンも、哲学より偉大な善が人間に訪れたことはない」と述べたのだ」。(V. Isid. 150 Athanassiadi = *Epit.* 227 Zintzen.)

(27) Tanaseanu-Döbler は、イアンプリコス、プロクロス、マリノスにおいて神々との直接的な接触を確立するための魔術的あるいはテウルギア的な文脈を指していた「結合」は、ここでは基本的にエレウシスの秘儀の文脈に組み込まれており、『カルデア神託』由来の神働術的な含意はないとしている (p. 269)。

(28) Cf. Hadot, p. 153-4.

(29) Westerink, p. 100.

イシドロスの語ったこととしてダマスキオスが記録したものではあるものの、Athanassiadiはこの記述をダマスキオスが神働術への傾倒を批判している記述だと解釈している<sup>(30)</sup>。しかしKrulakは神働術の価値を貶めるのではなく、哲学の重要性を強調する文章として理解している<sup>(31)</sup>。神働術を否定していないとすれば、この記述は哲学と神働術の順番を意味するものだと読める。すなわち、「人間」として市民的徳や倫理的徳、浄化的徳を獲得して哲学者になり、そのうえで神々への上昇に努めなければならない。このように、徳と儀礼の関係から、魂の浄化に励み達成した哲学者は、さらに神働術をおこなうことによってさらに神に似たものとなれるという哲学と神働術の段階性が読み取れる。それでは、この哲学者の目指す神への上昇が、イアンブリコスという「神働術的な合一」なのだろうか。それとも観想のみによる合一が別にあるのだろうか。次章では哲学と神働術を比較するダマスキオスの記述を精査する。

#### 4. 哲学と神働術の関係の精緻化

ダマスキオスは、『イシドロス伝』や『パイドン註解』でしばしば哲学と神働術を対比させて論じる。その最たるものは、本稿第2章で検討した哲学を重視する人々と神働術を重視する人々の対比であるが、比較の観点は記述ごとに異なっている。本章では、哲学と神働術の「方向性」「知の方法」「語り方」の違いに注目して整理し、改めて第3章で示された哲学と神働術の段階性の内実を、その有無も含めて考察する。

まず「方向性」について、哲学と神働術の共通点を「どちらも神との合一を目的とする」としたとき、魂の向かう方向はどちらも上昇になるはずである。しかしダマスキオスは『イシドロス伝』の中で、哲学は下降するものだと述べている。

T11：神働術と哲学は同じ原理から始まるのではない。一方、哲学は万物の唯一の原因から、あらゆる中間的な種族——いわば可視的なものの第三段階における神的なものや神々の次に優れたもの——を通じて、諸存在の最底辺にまで下降するものである。他方で、神々への奉仕である神働術は、そこから、第三の宇宙周辺の生成〔の段階〕から上昇的な救済の綱を結び付ける<sup>(32)</sup>。それは宇宙周辺の原因から始まり、それらについて取り扱うのである。(V.Isid. 4A Athanassiadi = frr.3, 3α Zintzen.)

哲学は、高みにある万物の原因、すなわち一者から、神々や優れた種族を経て、諸存在の末端まで向かうという。これを存在論として理解すれば、発出のことを指すと判ずることができる

---

(30) Athanassiadi (1999) p. 223.

(31) Krulak, p. 478.

(32) Athanassiadiの校訂に従い、写本Φ 232を挿入する。

う。Krulakはこの下降を発出と捉えて、発出があれば必然的に一者への帰還もあるという新プラトン主義の定式に則り、上昇も含意されていると解釈する<sup>(33)</sup>。しかし、哲学が「下降 καθήκουσα」し、神働術は「上昇的な ἀναγωγού」救済の綱を「上へと結びつける ἀναδήσασθα」と明示的に対比されていることから、哲学が発出ならば、神働術が帰還を指しているという読み方が自然であろう。では、哲学が発出であり、下降するとはどのようなことか。ここでの下降と上昇の対比は、魂の下降と上昇を意味するのではなく、哲学的な知の方法と神働術的な知の方法を指していると考えられる。すなわち、哲学は発出に即して第一原因を措定してそこからどのように諸存在が生成したかを説明するが、神働術は感覚的な世界での儀礼を基礎として、一者への上昇の道を確認しようとする実践知である<sup>(34)</sup>。つまり、哲学と神働術の方向性の違いは、知の方法の違いを意味している。

「知の方法」の違いは、『パイドン註解』での哲学と神働術を対比する記述からも読み取れる。肉体の死後の魂について語る『パイドン』108aの記述に対する注釈で、以下のように述べている。

T12：ソクラテスは二通りで示している。一方は哲学的な仕方、魂には導き手が必要だという点から（というのも、もし道が一つなら、誰かに導いてもらう必要はない）、他方は神官的な仕方、三叉路におけるヘカテー崇拝からである。（In Phaed. I. 496）

『パイドン』では、死後の魂はそれぞれの魂に割り当てられたダイモーンに先導されてハデスへと向かうとされているが、T12はそのハデスへの道が複数あることについての説明箇所である。ダマスキオスは、ソクラテス（の名を借りたプラトン）があえて二つの説明をおこなっていることについて、哲学的な説明方法と神働術的な説明方法があると解釈している。哲学的な説明は、ダイモーンという導き手がいるというある種の事実から推論する方法を取っており、他方で神働術的な説明は、実際のヘカテーに対する崇拝や儀礼、供儀の経験<sup>(35)</sup>を根拠に三つの道があると判じるものである。

このような哲学と神働術の「語り方」の違いへの言及は、本稿第1章で確認した、ポルフェリオスに対するイアンブリコスへの応答（T2）を彷彿とさせる。イアンブリコスは哲学的な問題は哲学的な仕方、神働術に関する問題は神働術の経験に則して語るべきだと主張していた。

(33) Krulak, p. 464.

(34) Tanaseanu-Döbler はここでの哲学と神働術の対比を知のあり方の違いであると判じているが、下降と上昇という対比には注目せず、哲学が全体と実在の第一原理を目指すのに対し、神働術的な知は可視的世界の中とその周辺における魂の運動に焦点を当てるものであり、必然的により狭く具体的な範囲を持つと指摘している。

(35) 別の学生の『パイドロス註解』のノート（二つの『パイドロス註解』の詳細はWesterink, 15-17）では、『パイドン』107e4-108c5の注釈がより詳しく書かれている（In Phaed. II. 108）。

しかしダマスキオスは、二つの方法を組み合わせるべきだと考えている。

T13: 問答法的な思考は、①神的な謎から始めて、その謎のうちに隠された真理を展開するか、②あるいは、その謎に留まって、それらの暗示のうちに憩うか、③あるいは、ここでのソクラテスがおこなったように、この2つを組み合わせるべきである。(In Phaed. I. 165, 番号は引用者による)

①は神的な謎を哲学的に論証し説明することを意味し、②は謎を謎のまま受け止め、儀礼をおこなうことを意味している。「ここでのソクラテス」、すなわち死後の魂のあり方というある種の神的な謎について語るソクラテスは、一方で様々な徳の獲得による魂の浄化を語りながら、他方でディオニュソス神にまつわる神官たちの神話的な言い伝えをそのまま引用し、それをさらに哲学者の目的としてバックスを置く議論へと展開している。このような①と②を総合させて語る③のやり方を、ダマスキオスも重視している。第3章で確認した、徳の段階と儀礼の段階を対応させる語り口は、この最たる例である。

このように、哲学と神働術は、物事の語り方、知の在り方として異なっているが、ダマスキオスはこれを総合することを意図している。しかし、二つの知は等価ではない。ダマスキオスは「他の技術や知識が哲学に裏付けを求めるように、哲学は自身の教義を確認するために神官たちの知識に頼る」(In Phaed. II, 109) と述べており、Krulak が指摘するように、哲学的な浄化の方法は 神働術の実践や解釈と比較することで、その正当性が確認される<sup>(36)</sup>。神働術の経験知が哲学の理論を根拠づけるという意味において、神働術の方がより神々との合一に接近しうる知識を持っていると考えられる。

T14: 哲学による上昇の道も、類比的に考察してみよう<sup>(37)</sup>。それが結びつきを完全にするのでもなく、秘められた合一に則して結びつきを成すものでもないとしても。もし、軟弱に哲学を追求する者が哲学の完成の果実をうけとれないならば、同様に、専門知識を欠いて儀礼を続ける人もまた、その果実を得ることはないということも明らかである。(In Phaed. I. 168)

この記述は哲学者の徳の段階と、儀礼の段階を並行させて示した後、「秘儀も受けず秘儀の達成もしていない者がハデスに至るならば泥の中に横たわるだろう」(Phaed, 69C) という神官たち

---

(36) Krulak, p. 468.

(37) μοι σκόπει をこのように訳す。ダマスキオスの同様の用例として、νόει γάρ μοι (仏訳: Que l'on conçoive bien) (De princ, III, 91, Westerink/Combès) や νόει μοι (仏訳: essaie de concevoir) (De princ, II, 137, Westerink/Combès) がある。

の言い伝えについて解説する箇所である。ダマスキオスは神話に基づいた説明をした後、哲学的な見方でも「類比的に」考察できると述べ、哲学の未熟者と神働術の未熟者を比較して語っている。注目すべきは、類比的な説明の前に「結びつきを完全にするのもない」と述べて、哲学による上昇の効力に留保をつけている点である。同様に徳と儀礼の平行な記述について考えれば、段階的な徳の獲得による上昇は、儀礼の段階性を範に哲学的上昇を類比的に説明したものであり、実際には、哲学の習熟による徳の獲得によっては完全な結びつきを達成することはできないと理解できる。このように、ダマスキオスは魂の浄化、神との合一に関する知識について、神働術から得られる知識をより重要なものとしつつ、同じ事象について哲学的な仕方での説明も試みている。ダマスキオスの論述の目的は、神働術の伝統や経験を保持しつつ、同時に論理的な議論を積み重ねることによって、可能な限り神との合一に向けた方途を理性的な言語で語ろうとする点にあると言えよう<sup>(38)</sup>。

## 結 論

ダマスキオスの目的が、哲学と神働術を最も適した仕方で融合させることであるならば、それは神働術の経験によって獲得される知の重視という形で理解できる。儀礼の実践に対するダマスキオスの姿勢は、それを執り行うこと自体に重きを置くというよりも、その経験から新たな知識や理解を得ることを重視している。この意味で、実践よりも理性的探求を優先し、アカデメイアの復権のために哲学に重心を戻したという諸々の研究者の見方は的を射ている<sup>(39)</sup>。

ダマスキオスがこのような仕方で神働術と哲学の融和を図った必然性は、ポルフェリオスとイアンブリコスとの対立が、対立として受け取られていなかったことに由来すると考えられる。時代や人によってどちらに重きを置くかが違えど、そもそもプラトンは哲学と儀礼の一致を意図しており、プラトンの解釈という形をとる新プラトン主義は、魂の浄化を達成する方法としてこれら両方を受け取っていた。イアンブリコスによる哲学者が神働術的合一に至れないという議論は、「哲学的な仕方」、すなわち経験ではなく自らの知性による推論でもって神との合一という語り得ない事象に取り組もうとする姿勢を非難したものだと考えられる。そこでは完全に哲学が否定されたわけではなく、その知の根拠を神働術的な実践にも求めることが必要とされている。哲学者は、儀礼実践の経験も理性的探求も、どちらも経て初めて、魂の浄化、神との合一に到達するのである。

---

(38) Gerd van Riel, p.673-675

(39) Athanassiadi (1999), p. 57, Gerd van Riel, p. 674, Krulak, p. 481.

## 【参考文献】

### 一次文献

- Iamblichus, *Les mystères d'Égypte*, ed. and trans. Édouard Des Places, *Collection des Universités de France, Série grecque*, Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- , *De Mysteriis*, eds. and trans. Emma C. Clarke, John M. Dillon, and Jackson P. Hershbell, *Writings from the Greco-Roman World* 4, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- , *Réponse à Porphyre*, eds. and trans. Henri-Dominique Saffrey and Alain-Philippe Segonds, Paris: Les Belles Lettres, 2014.

Proclus, *The Elements of Theology*, ed. and trans. E. R. Dodds, Oxford: Oxford University Press, 1963.

- Damascius, *Commentary on Plato's Phaedo*, ed. and trans. L. G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II, Amsterdam, Oxford, and New York: North-Holland Publishing, 1977.
- , *Traité des premiers principes*, vol. I: *De l'ineffable et de l'Un*, ed. Leendert G. Westerink, trans. Joseph Combès, Paris: Les Belles Lettres, 1986.
- , *Traité des premiers principes*, vol. II: *De la triade et de l'Unifié*, ed. Leendert G. Westerink, trans. Joseph Combès, Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- , *Traité des premiers principes*, vol. III: *De la procession de l'Unifié*, ed. Leendert G. Westerink, trans. Joseph Combès, Paris: Les Belles Lettres, 1991.

### 二次文献

- Addey, Crystal. *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*. New York: Routledge, 2014.
- Athanassiadi, P., ed. and trans. *Damascius: Philosophical History*. Athens: Apamea Cultural Association, 1999.
- , P. "Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus." *Journal of Roman Studies* 83 (1993): 115–30.
- Bussanich, John. "Review Article: Iamblichus: *De Mysteriis*. Translated with an Introduction and Notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon, and Jackson P. Hershbell, Iamblichus: *De Anima*. Text, Translation, Commentary by John F. Finamore and John M. Dillon." *Ancient Philosophy* 25, no. 2 (2005): 478–94.
- Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.  
(E. R. ドッズ『ギリシア人と非理性』岩田靖夫・水野一訳。東京：みすず書房，1972.)
- Gerson, Lloyd P., ed. "Introduction to Part VI." In *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 2, 583–84. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Hadot, Pierre. *What Is Ancient Philosophy?* Translated by Michael Chase. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Helmig, Christoph, and Antonio L. C. Vargas. "Ascent of the Soul and Grades of Freedom: Neoplatonic Theurgy between Ritual and Philosophy." In *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, edited by Pieter d'Hoine, Gerd van Riel, and Carlos G. Steel, 253–66. Leuven: Leuven University Press, 2014.
- Krulak, T. "Philosophy, "Ἐρατική, and the Damascian Dichotomy: Pursuing the Bacchic Ideal in the Sixth-Century Academy." *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 57 (2017): 454–81.
- Lewy, Hans. *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. 3rd ed., supplemented by Michel Tardieu. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2011.
- Shaw, Gregory. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. 2nd ed. San Rafael, CA: Angelico Press /

## 後期新プラトン主義における哲学と神働術の関係

Sophia Perennis, 2014.

Smith, Andrew. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

Tanaseanu-Döbler, Ilinca. *Theurgy in Late Antiquity: The Invention of a Ritual Tradition*. Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

Van Riel, Gerd. "Damascius." In *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, edited by Lloyd P. Gerson, 667–96. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.