

プロティノスの一者について

大多和 明彦

(平成3年9月30日受理)

Über das Eine im Denken des Protin

Akihiko OHTAWA

(Received September 30, 1991)

1. 序

昭和61(1986)年に本学に奉職して以来、わたしは5年間、デカルトについて講義して来た。特にデカルトでなければならぬ理由があったわけではない。ただ漠然とデカルトからカント、ヘーゲル、ニーチェを経由し、学部・大学院をとおしていささか勉強して来たハイデッガーにそのうちには至りたいと思っていたにすぎない。しかもわたしは、御定まりのコースと言えばそれまでだが、ハイデッガーの「無」(ニヒツ)の思想に関する少ばかりの研究から、仏教哲学に魅かれ始めていた。この膨大な東洋思想のフィールドの中をあれこれ経巡った後いつのころからか、殊に親鸞がわたしの心を捉らえたのだ。そこでわたしは、いつの日かヨーロッパ近代合理主義思想の行き詰まりに仏教哲学の風を吹き込み、ささやかながらもブッディズムによって現代の諸問題に対処したいと思い始めたのである。わたしがまずはデカルトに向かったのも、こんな事情からだった。

5年間のデカルト講義の有り様の一端は、ひとまず昨年、『デカルトとその時代』という本学紀要論文にまとめられた。漫画でも良しとするつもりで、文字どおり殺人的に多忙中、懸命に書き上げたものである。実際漫画のようなものになってしまったが、この論文はそもそも3章だてになっていた。第1章『デカルト以前の時代』、第2章『デカルトの時代』、そして第3章『表象の自立と他立』である。しかし、昨年はこのうち、第1章しか発表できなかった。ここでわたしは、おおよ次のようなことを考えたのである。

デカルトは、ほんのわずかの親しい友人にしか居場所
教養部

を知らせず、オランダ各地を転々と隠れ棲んだ。「ヨクカクレルコトガヨク生キルコトダ」というのが、彼が日ごろ口ずさんでいた言葉だった。彼自身言っているように「闇の中を一人行く」(『方法序説』第2部)決意をもって、警戒の眼をらんと光らせながら、彼は生きたのだ。この異常とも思える用心深さはどこから生まれてくるのか。そしてこの用心深さと有名な cogito ergo sum の命題とはいったいどのように関係するのか。デカルトの講義をしながら、こんな疑問がわたしに浮かん

だ。この疑問に答えるためにデカルトをその時代のただ中に置いてみると、闇の中を一人行かざるを得なかった彼の姿が見えて来た。身の毛もよだつような拷問と黒煙もうもうたる火あぶりを伴った魔女裁判の恐怖が、彼に迫っていたのだ。ガリレオ・ガリレイが「それでも地球は動く」と捨て台詞を吐きながら、ものの見事に自説を撤回してしまったのも、拷問に対する恐怖からだ。デカルトはこれを聞き知って、急遽『世界論』の出版をとりやめた。そこにはガリレオと同様の地動説が含まれていたからだ。彼らの生きた時代は、いまだ近世の「黎明期」、すなわち中世の暗黒がまだ色濃く残っている時代だったのだ。デカルトの異常なほどの用心深さは、中世の闇に対するこの恐怖から生じていたのだ。

ではこの用心深さと『コギト』の命題とは、さらに、どのように関係するのか。

奇妙なことだがデカルトは、いま自分の目の前で現に明々と燃えている暖炉の火が本当に燃えているのかと疑った。どうしてこんなことが疑えるのか。暖炉の火は、単に夢の中で燃えているにすぎないかもしれないからだ、とデカルトは言う。いったい本当に有るのは何なのか。

まことに病的と言っているほどに奇妙に徹底した懷疑だ。この懷疑から彼は、本当に有るのは「思うわたし」だと気付く。cogito が彼の哲学の出発点となる。

「我食う、故に、我有り」なのでも、「我歩く、故に、我有り」なのでもない。食ったり、歩いたりしていることは、実は夢の中のこともかもしれないからだ。しかし、たとえ夢の内容、一般に思惟内容が真には存在しないとしても、夢見ていること、思惟していることそれ自体は確かなことだ。とすれば夢を見ているわたし、一般に何かを思惟しているわたしが、存在しないことは有り得ない。思惟主体の存在を否定することは、あの恐ろしい異端審問官といえどもできない。これほど確かなことはない。デカルトはこう考えた。

このようにデカルトは、「思うわたし」の存在の確かさによって、どのような批判の槍をも通さない甲鎧を身にまとったのである。どんな攻撃にも耐えることのできる難攻不落の城の礎石を見いだしたのだ。この盤石の礎石から出発して、「明晰かつ判明」に一步一步論理の鎖をたどるならば、そこに堅固な城が、つまり、確固たる哲学体系が構築されるだろう。デカルトはこうして異端審問官達に対する鉄壁の理論武装を謀ったのだ。

続く第2章『デカルトの時代』では、ルネッサンスとバラ十字団について述べ、若きデカルトがいかに前近代的な錬金術風の考え方に実は捕らわれていたか、そこからどのように脱出し近代的な合理主義哲学を構築していたのかを、わたしは書く予定だった。

そして第3章『表象の自立と他立』では、拷問に対する警戒心に端を発したデカルトのコギトが、自立的に存立しているか見えながら、実はその背後に神を想定して始めて成立しており、したがって、彼のコギトは神に支えられているのだということを述べるつもりだった。つまりデカルトにあっては、表象する我は決して自立するものではなく他立しており、この点で彼は、カントやヘーゲルとは、いわんやニーチェとはまったく異なっていることを、言いたいと思っていた。言い換えれば、神の支えを必要とするデカルトがいまだ近世の「黎明期」に立ち、したがって、いわば中世の臍の緒をぶら下げており、近世そのものは、彼の考え方につきまとうこの他立性をかなぐり捨て、表象の自立性、人間の完全な自立化に至りつく所に成立するのだ、ということをはっきりさせたいと考えていたのである。

しかし第2章を書き進めるうちにわたしは、どうして

も、若きデカルトが呼吸していた空気を、とくに、かれがかかわったルネッサンスをもっとはっきりと把握しなければ、この近世の黎明期を把握することはできないと思うようになった。たぶんこの時期に、断絶と言ってもよいほどのとてつもなく大きな歴史的变化が生じたのだ。この異質性を、わたしは理解したいと思った。

デカルトの生きた時代は、要するに、歴史が一つの大団円を迎えるときだったのだ。中世からはいまだ荒々しく、魔女の幻影をまとった死の波が押し寄せて来る。そして、今始まろうとする近世は、新たなルネッサンスの波を生み出す。この両者が激しくぶつかりあい、三角波が泡立つ。この怒濤によって歴史は近世の黎明期を迎え、「神こそすべての中心」とする先史以来の考え方から、「何てたって人間が基本」という考え方へと、つまり「神から人間へ」と微妙だが鋭いカーブを切ったのだ。デカルトは、逆巻く歴史の波によって、この方向転換の最先端に投げ入れられたのだ。

そしてこの変化によって生じた「人間基本」の状況は、近世、近代をつうじて根本的には変わらずに、現代の科学技術文明に至っている。わたしたちの呼吸しているこの現代の空気を理解するためには、したがって、この中世から近代への断絶の実態、デカルトの飛躍の実態を問わねばならない。

そこでわたしは、近世の黎明期以前の中世にもう一度目をやらざるを得なかった。するとそこでは、日の元になんらか新しいものが存在するとは考えられていなかったことが明らかになってきた。「始めにロゴス有りき」、ゆえに「日の元に新しきものなし」だったのだ。すなわちこの時代には、すべての秩序はすでに神によって創造されてしまっていると深く信じられていたのだ。したがって中世の知識人は、社会を変革することなど思いもよらなかった。被造物の有り様をただ解釈することによって、神のロゴスによって書かれた世界に関する原初のテクストを解説すること、この一点に彼らは熱中していたのだ。世界は文字どおり、神によってすでに編まれた物、Text だったのである。

この原初テクストの解説に熱中するスコラ哲学の歴史は、しかし実は、その基盤となっていたアイデアの先行性が、つまりは「始めにロゴス有りき」が、ゆっくりと崩壊する過程であった。言い換えれば、神の書いた原初のText としての世界が、徐々にほころんで行く過程だった。この過程の末期に、プラントが新たな形で蘇り、近

世の黎明期、ルネッサンスを彩ることになる。ロゴスの先行性、アイデアの先行性は、ここで最後のまばゆいばかりの光を放つ。デカルトはもちろん時代の子としてこれにのめり込みながら、アイデアの先行性、Textとしての世界の先行性を断ち切る端緒を開いてしまったのである。

デカルトによって切り開かれたこの断絶を理解するために、まずはルネッサンスを理解しなければならない。すなわちルネッサンスの時期に蘇った新プラトン主義の哲学を、視野のうちに収めておかなければならない。とりわけ、イタリアルネッサンスのバトロン；コシモ・デ・メディチのプラトン学園で盛んに研究されたプロティノスこそがまずは把握されなければならない。これがルネッサンスの思想的背景となったからだ。デカルトに至るにはとんでもない回り道のように見えるが、これはどうしても必要なプロセスである。このようにわたしは考えた。こうして本論は、デカルトに至ろうとするわたし自身のための習作ということになる。

2. 一者の「空」的性格

さてヨーロッパ中世はキリスト教とともに始まり、そして少なくとも現世的利害調整能力という点では、キリスト教とともに終わる。そのキリスト教は、周知のようにユダヤ教の律法重視を否定し普遍的な愛を基調とすることによって、パウロによる世界宗教化に成功したのだが、この過程で異民族説得のための理論武装が必要となった。そこでそもそも素朴だった愛の宗教は、当時最高の理論体系であるギリシャ哲学と結び付き、まずもってプラトニズムが、最大の教父アウグスティヌスを通してキリスト教の中に流れ込んだ。彼の『告白』第7巻第9章は、聖書とプラトン派の思想とを比較している箇所だが、これを見ると、彼がプラトン哲学を取り込んでいった様子がよくわかる。下の引用文でアウグスティヌスは、プラトン派の書物の内に、聖書の創造説と非常によく似た考えが見いだされることを述べている。

驚くべき高慢のために膨れ上がっているある人をおして、あなた〔神〕はプラトン派のある書物をわたしにあたえたもうた。この書物は、しかし、ギリシャ語からラテン語に訳されていた。「始めに言葉があった。言葉は神と共にあり、言葉は神であった。この言葉は、始めに、神と共にあった。あらゆるものは、その言葉によってつくられ、そしてこの言葉によらずに、つくられたものは一つもなかった。つ

くられたものは、この言葉においては生命であり、生命は人々の光であった。そして光りは暗闇の中で輝いたが、暗闇はこの光を知らなかった。」確かにわたしはプラトン派のある書物の中にその章句を見いだして、読んだのではなかった。けれども、その章句の意味と非常によく似ている事柄が、多くの種類のさまざまな理由によって、説かれているので、わたしはこれを読んだのである。(アウグスティヌス 告白 河出書房新社 今泉、村治訳 170頁〔 〕内は筆者)

アウグスティヌスは、プラトン派を「高慢の人」と非難しながらも、「ロゴスによる創造」というキリスト教の根本思想に似た考えが彼らの書物にも見いだされると、語っている。彼の言い分を理解するためには上の文中の「言葉」という字句を、プラトン哲学の根本概念である「アイデア」と置き換えてみさえすればよい。すると「始めに言葉があった(始めにロゴスありき)」とは、「始めにアイデアがあった」ということになる。「あらゆるものは言葉によって作られ」というのは、「あらゆるものはアイデアによって作られ」と読みかえられる。プラトンにとって真に存在するものはアイデアであり、身の回りのあれこれらはアイデアの言わば残影、模像にすぎないのだから、「始めにアイデア(ロゴス)ありき」は、プラトンの考えとちょうど一致すると言うのである。

しかしプラトンは、アイデアによる「創造」ということは考えなかった。「創造」の観念はキリスト教独自のものだ。だからアウグスティヌスが創造説と「非常によく似ている」と言う際念頭においてるのは、厳密にはプラトンではなくて、新プラトン派の巨額、プロティノスの「流出」の概念なのである。

前以て概説しておけば、プロティノスは神を、一切實在の根底をなしつつ一切實在を超越するものと考えている。神はいかなる範疇のもとにも属さない。現実的なものの否定によって、消極的に言及され得るだけだ。彼は、そのような否定神学的な神を「一者」(ト・ヘン)と呼び、プラトンにならって「善なるもの」(タガトン)とも称する。そしてプロティノスは、光が太陽から、弧が中心から、不完全なものが完全なものから、模像が原型から出て来るように、すべての實在するものは一者から「流出」(Emanation)すると考えた。一者はまずもって、その模像としての知性(ヌース)を流出する。そしてさらに、知性からはたましいが、たましいからは

物体が生じるのだ、と彼は言う。こうして万物は、一者⇒知性⇒たましい⇒物体という言わば下降の流出過程（プロ・ホドス）の内にあるとされる。しかしそれだけではない。彼にあっては、さらにこの方向を逆転し上昇する過程（エピストロペー）こそが重要である。人間は自由な「自覚」によって、この還帰の過程を生きるのだ。「自力」によって一者へと回向するのだ。このような往相、還相のダイナミズム、これこそがプロティノス哲学の真骨頂である。

そこでまずは、一者が一切實在の根底をなしているということを、プロティノス自身の言葉によって聞いてみよう。彼は次のように言っている。

すべての存在は、一つであることによって存在なのである。……いったい何が、ひとつでなくても、なお存在し得るであろうか。……家でも船でも一つということを欠いては存在しないであろう。……つまり、連続によって一つの大きさをもつものも、これに一つということが加えられていなければ、存在し得ないであろう。すなわち連続体が分割される場合には、一体制を失う範囲において、有り様をかえるからである。……多に細分されて、一体性から遠ざかる場合には、所有していた自己自身の本来の在り方をなくしてしまい、今までそうであったものではもはやなく、これと違ったものになってしまうのである。しかもその違ったものというのも、一つのもので有る限りのそれなのである。（プロティノス エネアデス 第6論集第9論文 善なるもの一なるもの 田中美知太郎訳 中央公論社 123頁）

すべての存在者、例えばこのわたしの体は、一つのものとして存在している。これを、心臓や肝臓等にバラしてしまえば、それらはもはや以前にあったわたしの、一つの、体ではなくなる。しかし、バラされた心臓や肝臓もまた、最初の一者性からはるかに遠ざかりつつも、それなりに「一」として存在する。存在するものは、すべて一者性を己の分に応じて等しく分ち持つのである。

ところで、存在者は一者性を応分に分有するというこの事態が、単に形式的、論理的にのみ考えられるならば、プロティノスは誤解されることになる。存在者は必ず一つのものとして存在するから、そこに「一」が含まれ、故に「一」が一切存在の根底だと単に形式的に理解するならば、彼は、暇人が疵理屈をこねまわしているようにみえる。

彼が言おうとしているところは、そのような単に形式的、論理的な事柄なのではない。もっと内容的な、生き生きとした動的事態、即ち、個々の存在者が宇宙と、神と、呼応（Entsprechen）している事態を、言おうとしているのだ。天空にきらめく星座も、人間の精神や肉体も、動植物も、そして土くれも、すべてはただ「一つ」の宇宙的靈魂を応分に分ち持ち、壮大な呼応関係にあると、彼は言うのだ。次の文は「一つということが加えられる」ことによって存在が生起するという「出来事」（Ereignis）を照らし出している。

静止せる天の中へたましい（プシュケー）が八方から流れこみ、その中を照らすごととき有り様を考えてみることである。あたかも暗雲を日光が照らして、これに金色の様相を与えて光り輝かすように、たましいもまた、天の体軀のうちに入って、これに生命を与え、これに不死を与え、天を眠りから呼び起こしたのである。天はたましいの思慮ある導きによって、永遠の運動をさせられ、幸福な生活体となったのである。そして天に尊厳が加わったのは、たましいがこれに宿ってからのことであって、たましいが来る前までは、天は屍体にすぎず、単なる土と水だったのである。否、むしろ素材だけの暗黒であり、非存在だったのである。人の言う『神々の憎みたまうところ』のものだったのである。（プロティノス エネアデス 第5論集第1論文 三つの原理的なものについて 同上書 151頁（ ）内は訳者）

プロティノスにあっては、天空は、成熟したデカルトが考えたような単なる広がり、単なる延長ではない。「一」なる「たましい」が天に流れ込むことによって、天は「いのち」を得る。天空は「たましいの思慮ある導きによって」生き生きと永遠に運動するのだ。たましいは、いのちの原因、運動の原因であり、思慮するところである。彼の語るたましいは、「一」なる宇宙的靈魂なのだ。この事態は、まさに天台本覚論に言う「山川草木悉有仏性」の事態である。

しかし一者が宇宙的靈魂にすぎないとすれば、これは、一種のアニミズムではないか。プロティノスはそうは考えない。彼は「多」にとつての内在的構成的、もしくはそれらの統一的「一」を考えるばかりではなく、全存在者を全く超越し、しかも、なんらかの存在者としては、たとえば宇宙的靈魂としては、もはや規定されることのできない「一」を思っているからである。つまり

まことに、万有を生むものとしての、一者の自然の本性は、それら万有のうちの何物でもないわけである。したがって、それは何らかのもの（実体）でもなく、また何かの性質でも量でもないわけである。それは知性でもなければ、たましいでもない。それは動いているものでもなければ、静止しているものでもない。場所のうちになく、時間のうちにないものである。それはそれ自体で唯一の形相をなすものなのである。否、むしろ無相である。なぜなら、それは一切の形相以前であって、運動にも、静止にも先んずるものだからである。（プロティノス エネアデス 第6論集第9論文 同上書 129頁（ ）内は訳者）

ここでの「一者＝無相」とするプロティノスの考えは、日本の「無」、仏教の「空」を言っているように見える。彼は一者を語ることによって、「無心」を語っていると思われる。一者はすべての作用以前とされるから、それは作用主体ではない。主体でないとは「空」ではないか。

またそれ（一者）には、知性の働きとしての直知というものはない。これは分別というものを予想するからである。また一般の働き（作用）というものがすでにそれにはない。すなわちそれは作用以前のものであり、またしたがって知性の作用たる直知以前のものだからである。……一者は自己自身を識別したり、直知することがない。けれども、それだからといって無知がそれを取り囲んでいるわけではない。なぜなら無知というものは、他に異なるものがある。その一方を知らない場合に生ずるものだからである。しかし自分だけしかないのだとすると、それは識することもないし、また無知の対象となるものをもつこともないわけで、ただひとつあるものとして、自己自身に合体しているから、自己自身を直知する必要は別にないのである。（同上書 135頁～136頁）

分別の生じるところには、知るものと知られるものとの対立がなければならない。しかし一者には、それに対立するものはない。もし対立するもの、二者があれば、それはもはや一者ではないからだ。対立がないから分別はない。分別がないから、一者は知ではない。知る作用がないから、一者は知る作用を担う主体でもない。

しかしもし一者が己以外の他を知るのではなく、反省的に己自身を知るとしたら、一者は知る作用を担う主体

となるのではないか。この場合でもしかし、知る自己と知られる自己との区別がなければならない。一般に働きかけが生じるところには必ず、働きかける作用主体と働きかけられる作用客体との二者がなければならないのだ。だから厳密には反省的に己自身に働きかけるというのは、不可能なのだ。自己意識というのは、厳密にはあり得ない。意識にとって己自身は、実はいつも不在である。目は目自身を直接に見ることはできない。相撲は、かならず二人で取る。指相撲でも一本の指では不可能だ。したがって、「ただ一つある」一者は、「自己自身を直知する必要は別にない」のだ。この限りで一者は全ての「作用以前」であり、「空」なのである。

3. 一者の「流出」

ところでわたしたちは常に、多くの世界内存在者について語っている。世界とは「多」の成り立つところ、「二」の成り立つところである。わたしたちが明晰判明に語ることでできるのは、「多」について、「二」についてのみなのだ。ところが一者は、「多」ではない、

「二」ではない。世界内存在者では、決してない。したがって、存在者について語るわたしたちの言葉をもってしては、一者に取り付く島はないのだ。一者とは、云々ではないというようにしかわたしたちには語れない。まことに神について述べる概念はなく、学はない。

かのもの〔一者〕の会得は、学問的知識によるのではなく、また他の知性対象のごとく、知性の直知によるでもない。それは知識以上の直接所有の仕方によるのである。……なぜなら知識というものも一つの言論であって、言論はすなわち、多なるものだからである。……それゆえに、すみやかに知識を越えて行かなければならない。決して一体性の外に踏み出してはならない。知識と知識の対象になるようなものから離れて立たなければならない。（同上書 129～130頁）

プロティノスの言うように「多」なる言論によって「一」を知的に認識することはできなくても、「一」は何らかの形で知られ得るのだろうか。先には「まことに万有を生むものとしての一者」と言われていたが、「一」が万有を、「多」を生む仕方はどのようなものであるのか。

プロティノスは、「一から多なり、二なり、数なりの、およそ何物かが存立することを得て来たのは、どのようにしてなのであろうか。むしろどうして、一者が自分だ

けに止まっていなくて、これほどの多が流れ出て来てしまったのだろうか」(同上書 157頁)と自ら問い、この問に対して、次のように答えている。

他に源をもたない泉のことを考えてみよう。この泉は、そのすべてを川の流れに与えるけれども、川ゆえに自らを使い果たしてしまうようなことはなく、それ自身は元の状態を保ちながら静かに止まっているのである。そして他方、この泉を源とする川の流れは、それぞれ泉に別れを告げて各地に流れ出るまでは、まだ一体未分化の状態を保っているのであるが、そのときには既に、ある意味では、それぞれがどこに流れ注ぐか知っていたのである。(同上書 295頁)

ここでは泉が、自らは全く動くことがなく、「多」を生み出す一者にたとえられている。しかし、わたしたち現代人の常識は、海水→雲→雨→地下水→泉→川→海水というプロセスを考える。この場合でも、すべては海水という一者の変容ということになる。海水は、雲に変わるとしても、海水として変わらずに有る。この意味で、海水は動かざるものである。これが先の一連のプロセスを生んでいる。海水という一者は、自らは変わることなく、「元の状態を保ちながら静かに止まって」いながら、他に働きかけることもないままに、「多」を生んでいるのだ。プロティノスは一者が「一片の意向も意欲も動かさずに、動くことが全然ない」ままに、そこから動くものが生じることを、次のように言っている。

およそかのもの〔一者〕から生ずるものがあるならば、それはかのものが動くことなしに生ずるのだと言わなければならない。なぜなら、もしかのものが動くことによって何かが生ずるとするならば、そこに生成して来るものは、かのものの動きに次いで、その後から生ずることになり、その順位はかのものから三番目となり、二番目ではなくなるであろうから。したがって、もし何かが二番目にかのものの後から生ずるとするならば、かのものは不動のままでいなければならない。すなわち、それは一片の意向も意欲も動かさず、動くことが全然なくて、それでしかも、かの何かが存在するにいたるのでなければならぬ。(同上書 158頁)

このように不動の一者から「多」が生じることを示す比喻は、プロティノスにあっては、さらに、中心とそれによって生ずる円との関係によっても語られている。

譬えれば中心に(中心の周囲の)至るところで接している円は、力を中心から得ていて、言わば中心に類するものであることが承認されるであろう。なぜなら、円内の(半径を成す)諸線分が一つの中心に周囲から集合して、そのために、中心におけるこれら(線分)の限界が、これらがそこへ向かって帰着し、かつそこから言わば芽生えて来たところのもの(中心)同然になっているからである。しかし中心そのものは、これら線分とその諸限界(つまりこれらの線分自身の先端)よりも偉大である。そしてこれらはいわばかのもの(中心)であるが、しかし不分明で、かのものの――至るところでかのものを有するこれら諸線分を算出するゆえに、それら(諸限界)をも産出するかのもの――痕跡であるにすぎない。かのものがいかなるものであるかは、線分を介して写し出されるのであって、かのものが言わば展開されることなしに展開されるわけである。(同上書 395頁～396頁)

ここでは一者はもちろん中心に、「多」は半径や円周上の線分に譬えられている。多くの半径はこの一者たる一点の中心から芽生えたとされる。この限りで、半径や円周は、中心同然だと言われている。しかし、それらは中心そのものではけってなく、中心の「痕跡」なのだ。プラトン流に言えば、それらは中心の「影」なのだ。従って中心はあくまで中心として半径や円周から区別されながら、それらを超越しながら、同時にそれらの内に痕跡として、影として内在する。中心は超越しつつ内在するのである。この事態は、次のように、父の内に潜む強大で静かな力に譬えられる。

中心は線分でも円でもなくて、円と線分の父であり、静的な力によって自己の痕跡である線分と円を産出し、しかもこれらは(中心の内の)一種の強大な力によって生まれたので、(産出後も)それから全然切り離されていない。(同上箇所)

このようにプロティノスにおいては、一者は、泉もしくは海のように、あるいはまた、円の中心のように、自体不動のまま、言わば己の「影」、「痕跡」として「多」を、例えば、わたしたち自身のたましいを、また、山川草木を、生み出す。そして一者は、これらの「多」の内に、それらに「媒介されて映し出され」、それら「多」の内に反照する。しかしわたしたちが一者を真に所有しようとするのであれば、すべてのものの中心点たる一者から遠

く離れてしまっているわたしたちの肉体や、また、「多」を専らとする言論に止まっていたはならない。要するに世俗の汚れに染まっていたはならない。「知識以上の直接所有の仕方」によってのみ、言い換えれば、自覚的な「エピストロペー」の道を行きつつ、「一切の邪惡から清められたその場所へかけのぼることによって」（後出）によってのみ、わたしたちは一者そのものとの一体性を獲得するのだ。

4. 知性の誕生

泉と川の比喻や、中心と円の比喻は、一者が不動のまま「多」を産出することを、語っていた。では一者は、それに次ぐ第二のものとして何を産出するのか。海水に次ぐ雲とは、また中心に次ぐ半径とは何を比喻するのか。それは知性（ヌース）だと、プロティノスは言う。

およそ既に成熟完全の域にあるものは、すべて生むものであってみれば、常住完全の状態にあるものは、常住永遠に生むはずである。ただし、自分自身より劣った存在を生むのであるが。するとこの上なく完全なかのものについては、何と言ったらよいであろうか。かのものからは、ただかのものの後に続くもので、しかもその最大者のみが生ずると言わなければならない。ところでかのものの後に続く最大者はすなわち知性なのであって、これが第二位の存在なのである。事実、かのものは、知性が見るための対象なのであって、知性はかのものを、しかもかのもののみを必要欠くべからざるものとして、求めるからである。これに対して、かのものは少しも知性を必要として求めることはないからである。（同上書 159 頁）

ここではかの一者は、常住永遠に「生むもの」と言われている。この点が、アウグスティヌスにとって、キリスト教の創造説と「よく似たもの」と考えられたことは言うまでもない。プロティノスの一者も、キリスト教の神も、根源的に生むものである。両者は変化するレアルな事物の背後にあって、変化せざるイデアルな常住不変の原因者、しかも他の存在者の原因者であるばかりではなく、己自身の存在そのものの原因者、自因者と考えられている。プラトンの善のイデアも、プロティノスの一者も、アウグスティヌスの神も他因者であると同時に自因者であるという意味で、究極因としての完全最高実体者なのだ。しかるに一者が他の存在者の原因者とし

てそれらを「生むもの」と考えられる限り、それは一切の作用以前の「空」ではなく、「生む」作用を持つ作用主体ということになって来る。

上の文では、イデアルな一者に続いて生み出される最大の第二者は、「知性」だとされる。プラトンならば、この位置に最高の善のイデアに次ぐ諸々のイデアを置くところだ。そして実は、自分の哲学をプラトン哲学の真実の解釈であると考えていたプロティノスは、この知性をイデア界と等しいものと見なしているのである。

知性は、自分が自己自身のうちにもっているもので、自分の直知しないものは一つもないようなものである。しかもその直知作用は、探求者のそれではなく、既に所有しているものを直知するのそれなのである。またその浄福も後から獲得されたものではなく、むしろ何もかも永遠のうちにあるのである。しかもそれは真の永遠なのである。時間はこれの模倣に過ぎず、たましいの周辺を馳せめぐって、去るものを送り、来るものを迎えている。……これに反して知性は、ただちにそのすべてを知るのである。かくして知性は、同じところに静止したままの万物を、自分自身の内に把持しているのである。そしてただひとえに有るだけなのである。「有る」ということだけがいつも言われるだけである。（同上書 154～5 頁）

一般には、知性とは知る作用ないしその作用の担い手としての知的主体を指し、それが向かう客体を指すことではない。しかしプロティノスは、上の文に見られるとおり、この知性という言葉によって、知的作用とその作用主体を指すばかりではなく、これの客体をも、意味している。つまり知性は、「直知作用」を指すばかりではなく、直知される対象をも指している。しかもその対象は、直知作用が「自己自身の内にもっているもの、既に所有しているもの」とされる。要するに彼にあって知性とは、知的作用とその作用主体を意味するばかりではなく、その作用客体としての「永遠のうちにあるもの」、「同じところに静止したままの万物」、すなわちイデアをも意味しているのだ。この意味で知性は作用の主客を併せ持つ「一」、己れ自身を知る永遠の宇宙的本質そのものだと考えられている。

5. 知性における作用と作用主体及び作用客体との関係

しかしながら、知性がこのように直知の作用ないし作

用主体とその客体の両者である限りにおいて、知性とは二者でなければならないはずである。目は目自身を見られず、一人の力士は自分を相手に相撲はとれないからだ。プロティノス自身、知性が「一」つの知性でありながら、直知作用の主体でありかつ客体でもあることによって、「二」でもあることを認めて、次のように言っている。

知性は直知することによって、存在を存立せしめ、存在は直知されることによって、知性にその有り様を与え、直知することを得させているのである。とは言え、直知の原因となるものは別にあるのであって、それはまた存在に対しても原因となっている。つまり両者に対して同時に原因となるものが別にあるのである。というのは、両者は同時に、しかもいっしょにあって、互いに見捨てることのない関係にあるけれども、この知性と存在のいっしょになっている一者は、二者なのである。直知し直知される一者は、二者なのである。すなわち知性は直知する作用に即してあり、存在は直知されるものの側にある。これはすなわち、異の対立がなければ、直知は成り立たないであろうということなのである。（同上書 155 頁）

直知と直知される存在が「二」であることは、見る作用の主客が別異であることを考えれば、分かりやすい。しかし両者が、「二」にして「一」でもあることはいかにして可能なのか。両者が「一」であるのは、直知作用そのものがそのまま直知の対象である場合だ。しかし現下の作用がその作用そのものを作用対象とすることが不可能なことは、すでに見たとおりだ。とすれば知性が「二」にして「一」であることは、不可能となる。

この論理の救い道は、当面ただ一つだけあると思われる。それは、「直知される存在」を、直知作用の常住の担い手としての「潜勢的作用主体」と解する道である。

このためには第一に、作用の生起には必ず作用主体の存在が必要だとしなければならない。例えば、ボールを投げるには投手が、絵を画くには画家が、直知するには直知者が必要だ。直知と直知される存在が「一」であるためには、更に第二に、直知作用は他の客体を直知するのではなく、その担い手としての作用主体自身を直知するのだから。しかし現下の作用がそれを担う現勢的作用主体を客体とすることは不可能だ。故に「知性が己自身のうちにすでにもっている直知される存在」とは現勢的直知主体ではなく、直知することの潜性態、

可能態だということになる。もし現勢的と潜勢的という二つの主体が一つであり得るなら、プロティノスの言う直知と存在、直知作用とその潜勢的作用主体とは同じものになる。したがって、両者が「二」にして「一」なるものと考えすることは、不可能ではない。

例えば「教室の教師」は、学生に教える作用を担った現勢的作用主体である。しかし彼は、酒場でも「先生」と言われる。「酒場の先生」は、酔いから冷めれば教えることができるという意味で、教える能力を常住に担っている潜勢的作用主体と見なされるわけだ。「酒場の先生」の持つ常住の潜勢的能力のほんの一部がたまたま現勢化したのが「教室の教師」だと見なされるのだ。とすれば前者が真にあるもので、後者はその残影ということになる。このように考える場合にのみ、両主体の同一性が成立する。ここには能力の常住にして潜勢的な保持が、前提されているのである。

以上を踏まえるならば、本節の引用文は次のように読み替えられよう。

「一者から生み出されてくる知性は、それがすでに己れのうちに所有している潜勢的作用主体を直知することによって、これを改めて存立せしめる。そしてこの潜勢的作用主体は、直知されることによって直知するという有り様を知性に与えるのである。……酒場の先生がたとえ酔っていても教える能力を常に保持し、それ故教室の教師と同一人であると考えられるように、知性の現勢的と潜勢的との二つの作用主体は一緒にあって、互いに見捨てることのない関係にある。……このように知性においては、直知作用とその存在、すなわち直知作用の潜勢的作用主体が一緒になっているが、知性が見るものであり、かつ見られるものである限り、『二』なのである。つまり知性は『一にして二』なのである。そしてこの『一にして二』の成立は、現勢的と潜勢的という二つの作用主体の同一性に拠っているのである。」

しかし一作用が二主体を持つことは、真に可能なのか。一作用は必ず一作用主体のみを有するのではないか。

「教室の教師」と「酒場の先生」とは、厳密に同一人なのか。この疑問を解く鍵は、本節の引用文、ことに「直知の原因となるものは別にあるのであって云々」という文句にあるように思われる。

引用文冒頭で「知性は直知することによって、存在を成立せしめる」と言われるとき、この「存在」は、実は二度成立することになる。というのを見ることができる

ためには、すでに見られるものが成立していなければならないからだ。このすでに成立しているものが、見られることによって「成立せしめられる」とすれば、それは潜勢態が現勢態となるという意味だ。故に「成立せしめる」とは、明晰判明に再構築すること、二度成立することなのである。知性を見る働きに先立ってすでに原初に成立しているものが有って始めて、知性はそれを再度取り立てて見ることができるのである。この原初の成立者こそが、引用文中に言われる「別の原因」にはかならない。そしてこれが、一者なのである。次の引用文は、直知と直知される存在の原因が一者にあり、知性は一者の似姿、影であることを述べている。両者は同類であると述べながら、その同類性が一者における自己視の可能性に求められている。

知性はいかのもの〔一者〕の肖像なのである。まず第一、生まれたもの「知性」は何らかの意味においてかのものであり、かのももの多くの特徴を保有し、かのものに対しては、ちょうど陽光の太陽に対するがごとき、同類性がなければならないからである。しかしかのもものがそのまま知性となるのではない。すると、どのようにして知性を生むのであろうか。むろん、自己自身のほうを振り向いて、完全に見てしまうことによるのである。そしてこの見る働きが知性なのである。(同上書 160 頁〔 〕内は訳者)

何と「一者は、自己自身のほうを振り向いて、完全に見てしまう」と言われている。この一者における自己視の顕在化が、「この見る働きが、知性なのである。」知性の顕在的、現勢的自己視に先立って、一者は常にすでに潜勢的、可能的に自己自身を見てしまっている。一者の存在とそこでの先行的自己視が、知性の存在とその現勢的自己視の原因なのだ。

知性の一者性は、直知作用の現勢的、潜勢的という二つの作用主体がそのまま一つであるところに成立していたのだが、このうち潜勢的作用主体とは一者そのものなのだ。一者が知性を生むとは、潜勢的作用主体が現勢化することなのだ。この現勢化が、太陽から光が生じるように、同種のものの顕在化と見なされる所に、知性の一者性は成立していたのだ。知性における一者性は、一者の一者性から与えられ、一者の一者性を分有していたのだ。この意味で知性は一者の影であり、「知性はいかのもの」の肖像なのである。」

とすれば知性の一者性は真には成立しないと、言わなければならない。それは一者の一者性の影にすぎない。知性の直知作用が潜勢的、現勢的という二つの主体を同時に持つことは、実は不可能なのだ。この意味での一者性、アイデンティティとは、幽霊主体にすぎない。

6. 結語にかえて

一者はその潜勢的自己視の現勢化によって知性、「二」、「多」を生む。既述のとおり、プロティノスにあっては、一者は円の中心のように、あるいはまた海水のように「一片の意向も意欲も動かさず、動くことが全然ない」まま、一切実在の根底に有ってそれらを生むもの、それらへと「流出」するものである。一者は万有の原因として充溢せる力(デュナミス)だと考えられている。

いったい一者とは何だろうか。それは万有を生み出す力(デュナミス)であって、この力がなければ万有もないし、知性も第一の生命とはなり得ないのである。(同上書 294 頁)

かくして一者は存在そのもの、純粋な有そのもの、しかも、力そのもの、絶対有である。「不動の動者」である。それは「ただ一つあるものとして自己自身に合体」(前出2節参照)した「万有を生む充溢せる力」なのだ。

おおよそヨーロッパにおける神学なり形而上学なりは、このような絶対有、究極の自己原因者、完全な自存者を求め続けてきた。彼らが求めたものは、必ず有でなくてはならなかった。そうでなければ、無から有が生じることになってしまう。無からの創造、無からの流出ということになってしまう。それは「無は有である」と言明することだ。論理的に思考するかぎり、この言明は全くのナンセンス、同一律の違反にはかならない。「Aは非Aである」とは言えないように、「無は有である」、「空」がそのまま「色」であるとは言えない。空即是色の般若の論理は、もはや論理ではない。このようにヨーロッパ的思考はいつも考えてきた。

しかしこの思考自身は、自己を無矛盾的に貫徹できるであろうか。一者が一者のまま、「自己自身に合体」(前出2節参照)したまま万有を生むというプロティノスの考え方、ひいては、唯一絶対的に自存する神が「多」なる世界を創造するという考え方は、維持され得るであろうか。

流出説にせよ創造説にせよ、すべての世界内存在者は、「一」なる自存者を原因としこれによって生み出される

と考えている。一者、神は、ともに自己を思惟すること、自己を見ることによって、アイデアなり、ロゴスなりを生み出すのである。「始めに言葉ありき」は、神の原初的自己視から生じると考えられたのだ。

一者、神が自己を見るとすると、これまでわたしたちがぐだぐだと考えてきた作用の現勢的と潜勢的という二つの主体にまつわる問題は、そのまま一者、神に關しても当てはまってしまうことになる。というのも一者が「自己自身の方を振り向いて完全に見てしまう」とすれば、一者は見る自己と見られる自己とに分離せざるを得ないからだ。一者は「自己自身に合体」していることはできず、二者になってしまうのだ。

知性においてはこの見るものと見られるものの分離は許される。それは真実には「一」ではなく、その見せかけの一者性を己を生むところの一者から借りてきていた、一者の一者性を分有していたからだ。知性における一者性の成立の場合と同様に、一者の一者性を維持しようとすれば、さらに一者のうえにもう一者が必要となる。それでは無限遡及となる。一者の一者性はもはや己以外のものから借りて来るわけにはいかないのだ。かくして一者における見るものと見られるものとの同一性は維持されがたいことが判明する。常に完全な自存者を求める思考態度は、こうして破産せざるを得ない。

当初わたしたちが見たところでは、プロティノス自身「一般の働きというものがそれ（一者）にはない。それは作用以前のものであり、またしたがって知性の作用たる直知以前のものである」（2節参照）と語っていたのだ。一者が作用以前のものとすれば、そこに、自身に振り向くという自己作用の生じることはあり得ない。自己作用は一つの作用だからだ。また一者が「自己自身に完全に合体」したものとすれば、同様に、自己を振り返る事はできない。自己に振り向くには、自己は自身に合体しているのではなく、分裂していなければならないからだからして一者の自己視の可能性は、成立し難いように思われる。

ところでわたしたちは、思惟する限り原因を求めざるを得ない。原因なくして事象なしと考えざるを得ない。ライブニッツの充足理由律は、このことの定式化だ。そしてこれに「Aは非Aではない」という矛盾律が結びつき、それがラディカルに推し進められると、究極の原因者、もはや他に原因を有しない自因者、自性者にまで行き着いてしまう。有の原因は有でなければならないと考

えられるからだ。ここに「流出」、「創造」という考え方が生じるのではあるまいか。

しかしわたしたちがこれまで一者について考えてきたところでは、存在者すべての究極の原因者、自因者は成立しない。それは無い。とすればそれぞれの事象はただ、相互反照的に縁起して、「お陰様」によって自性を得てきていると言うはかはない。「お陰様」とは、神仏のたすけ、なさけ、めぐみに因るという意味だ。これが、Ereignenの実相だ。Ereignenとは、縁起的自性化、「お陰様」の生起なのだ。そしてプロティノスは、実はこの縁起的自性化をかい間見ていたのではあるまいか。2節に見たように、一者はそもそも空的性格を有していたからだ。しかし、矛盾律が彼をさまたげた。

キリスト教がそもそも素朴な愛の宗教であったとすれば、そこに究極の自性者を設定する必要は必ずしもないのではなかろうか。愛とは、「他」によって本来の自己の面目が成立することだからだ。かえって自立的自性に固執するところでは、自愛は成立しても、他者への真の愛は成立しないからだ。「無自性空性即本来自性」が愛の生起である。

自立的自性者の想定は、しかし根深い。矛盾律に則って究極の自因者を求める思考態度はついに、そのように思考する者自身を自因者たらしめんとする。アイデンティティ追求、自立化、我執がここに生じる。そこでは他人のための行動も、実は、己自身のためだ。自己犠牲、献身は、単なる素振りだ。要するにすべての行動は自己確証のためだ。お礼を言われて始めて、己の行動は最終目的に達する。我田引水、Pay back to myselfというわけだ。これが無明だ。そこが修羅場だ。

さて以上見てきたようにプロティノスの思惟は、空をかい間見ながらもヨーロッパの思考の神髄として、あくなき究極的自因者の追求、一者へのEros、あこがれであった。自由な自覚による上昇の過程、エピストロペー（2節参照）であった。この過程を追考する紙幅は尽きたので、彼の一者へのあこがれを示す文章を引いて、本稿の結語にかえたい。ここにルネッサンスの香りをかぐのは、わたしばかりではなかろう。

かして〔一者〕こそたましいの憩いの場なのであって、一切の邪惡から清められたその場所へかけのぼることによって、たましいは邪惡を脱する。……真実の生というものもそこにおいて生きられるのである。……現在の生、神なき生というものは、実は生

命の影に過ぎないのであって、かしこの生を模したものなのである。……究極の善がかしこに求められるべきものであるということは、たましいに生来やどっている愛の心がまたこれを明らかにしている。……たましいは、かの神とは異なるが、しかし神から出たものとして、神への愛情を抱くことは必然なのである。そしてたましいはかしこに有る限りは、天上のきよらかな愛をもつけれど、ここではそれは

世俗的な愛欲となるのである。かくてたましいは、それが生来の持ち前を保っている限り、神への愛情を抱いて、神と一体となることをこいねがうものなのであって、それはあたかも処女が、よき父に対して美しい愛情をよせるがごとくである。（同上書 141 頁～142 頁〔 〕内は著者）