

## プロテイノスの思想とインド仏教

——根本原理とその展開について——

小田川 方子

周知の如く、近年海外、特に西欧において、仏教に対する関心が高まっている。これに応ずるのは、仏教を文化的伝統として有するわれわれ日本人の課題であろう。そのための一つの道は、現代の哲学的解釈学の立場を踏まえつつ、仏教を他の文化圏の何らかの伝統と関係づけ、対比を通じて相互に光を当てることにより、両者の「地平融合」<sup>1)</sup>を図ることであろう。それにより、仏教はその固定化され、閉ざされた世界より開放され、他の文化圏の人々にも理解可能なものとなるであろう。これはまた、われわれ自身に固有な伝統の、他者の媒介を通じての自覚化でもあるであろう。ところで、仏教を関係づけるのに最も適当な思想的系譜は、西洋においては、古代ギリシャ末期、新プラトン主義の祖たるプロテイノスによって基礎づけられ、中世に至ってキリスト教的に変容されつつも、アウグスティヌス、偽ディオニシウス、エリウゲナなど

を経てマイスター・エックハルトのドイツ神秘主義で深化され、近代ドイツ哲学の出発点となったニコラウス・クザーヌスへと展開する流れであると思われる。特にプロテイノスやエックハルトが仏教と接点を有していることは、すでに指摘されている通りである。<sup>2)</sup>

本論では両伝統の根源からの理解を目指し、最も原理的なものとそれに続くものが、それぞれの伝統の原点となったプロテイノスおよびインドの仏教においていかに考えられているかを考察したい。具体的にいえば、プロテイノスにおける「一者」と「ヌース」の思想にインド仏教における「法」と「仏身」論とを関係づけて究明する試みである。

プロティノスの思想において、最高の原理は「一者」と呼ばれる。それは、万物を存在せしめる普遍的な根源であり、個々のものがそれぞれ統一性を保つてそのものとして在ることの根拠である。したがってそれは、万物に「内在」し、一切のすみずみにまで力を及ぼしており、その限りでは到る所にあるのである。しかし一者それ自身は、万物のいずれでもない。なぜなら万物の各々は、一者によって根拠づけられた「一つの存在者」であるにすぎないからである。この意味において、一者は一切に対して「超越」的なものである。

一者という名は、ただ「多に対する否定」を意味し、むしろ「それには本当はいかなる名前も適切ではない」。なぜなら名前、つまり言語的表現ないし規定は、多なる万物の領域内での相互関係によって成立するものであるのに対して、一者は万物を超えているからである。一者は、単一なものとして、それ自身の中にいかなる部分も区別も持たず、いかなる関係性も有していない。したがって、もし一者について何か言明されるべきならば、もっとも適切な語り方は「否定的弁証法」である。それは、万物に対しては妥当なところの一切の範疇による規定づけ、限定づけを排除する仕方である。それにより、一者は、「存在する」とさえ言われないものとされ、さらに一者は「無である」とさえいわれる。

しかしこれは、一者が空虚な虚無であるということではなく、一切を超えた絶対的超越であることを意味する。

かかる一者は、さらに、万物を生ぜしめる力、万物の「産出源」であるともなされている。ここから、一者は比喩的に、他に源を持たない泉であり、泉から川がさまざまな方向に流れ出すように、一者においてまだ一体未分化であった万物は、一者から流れ出て、多様な万物へと展開するといわれる。その際、泉がそのすべてを川の流に与えるにもかわらず、それ自身はもとのままの状態で静かに留まっているように、一者は万物を流出せしめながら、それ自身は減ずることなく、自己に留まるのである。

## 2

根源的な一者から生ずる第一のものは「ヌース」と呼ばれ、ヌースを媒介にして、さらに靈魂と感覚的世界が一者から生ずる。ヌースは、絶対的な、したがって元来非人間的な、叡智ないし精神である。ヌースの本質は「思惟することにあるが、それは「見る」ことにほかならない。なぜなら、ヌースは感覚的なものを全く持たず、純粹であり、その思惟は超感覚的なものをあたかも感覚によって見ることく直接に把握する知であるからである。ヌースの思惟に特有なあり方は、自己関係性ないし反省性である。つまり、一者からのヌースの生成は、無限定的でありいかなる関係性もそれ自身の中に持たなかった一者の、自己への振り返りと

いう関係性を本質とするヌースという他者への展開である。<sup>(12)</sup>

ヌースの思惟活動は、思惟の対象を必要とするが、この対象は、思惟以前にすでに固定的にあるのではなく、思惟によって対象として定立されるものである。このことにより、対象はまた逆に、思惟を思惟として可能ならしめている。思惟の対象をプロティノスは「存在」と呼ぶ。思惟と存在とは、外面的に関係づけられているのではなく、内面的にして動的な相互関係において成立しているのである。「ヌースは思惟することにおいて存在を根拠づけ、存在は、思惟されることによって、ヌースに思惟と存在とを与えているのである。」<sup>(13)</sup>

ここで注目すべきは、思惟とその対象がさらに同一視され、「存在は思惟である」といわれることである。これは後に、エックハルトのドイツ神秘主義やドイツ観念論の核をなす命題である。プロティノスにおいて、この命題は次のことを意味する。純粋な叡智たるヌースは、思惟の働きを通じて、ヌース自身が何であるかを思惟する。思惟の対象たる存在は、実はヌース自身である。換言すれば、思惟と存在とは区別されるが、実はその区別はヌースの内部での区別であり、両者は同一なヌースの主観と客観という二面にほかならない。ヌースは、思惟と存在との「差異性」を媒介して、かえって両者の自己における「同一性」を意識するのである。

ではヌースに内在する力、思惟を動的にし、思惟と存在

との同一性を意識させる力は何であろうか。プロティノスはそれを「生命」と呼ぶ。この場合生命とは、自己自身へと向かって動く、つまり自己自身を思惟する存在と考えられている。思惟は生命として、存在を貫いて生きるものであり、また存在は、思惟において生きる、つまり自己自身を意識する生命である。<sup>(14)</sup>かかる存在—生命—思惟の相互浸透の三一的な関係において、生命は存在と思惟との同一性の動的な媒介であり、総合的な力である。生命にこの媒介のないし総合的な機能が帰せられることは、ヌースが「生命体自身」ないし「完全な生命体」と呼ばれることにもまた現れている。

この三一的な働きは、ヌースが常に自己自身と共にあり、無時間的に思惟し、自己および自己の根源と一致した実在であることを示す。ここから、ヌースは「真理」自身であるといわれる。<sup>(15)</sup>なぜなら、真の真理は、他者と一致するのではなく、自己自身と一致するものであるからである。<sup>(16)</sup>

ところで、ヌースにおいて思惟される存在は、多くの要素に分けることができるが、それらは伝統的に諸「イデア」と呼ばれたものである。諸イデアは、永遠にして不変な叡智的な諸存在であったが、プロティノスにおいてそれらは、ヌースに固有な、存在を分節化する諸要素とされ、存在は思惟であることから、イデアの諸存在も思惟にほかならないとされる。さらに思惟は、ヌースの本質的なあり方であり、ヌースそのものであるので、各々のイ

デアはヌースと異なつたものではない。各々の部分としてのアイデアないし個的ヌースは、顕勢的には部分であると同時に、他方全的ヌースに包まれ、その部分であるが故に、また全的ヌースを媒介として他のアイデアないし個的ヌースとも通じているが故に、潜勢的には全体であり、他の部分である。ここから、個は全であり、あるものは他のものであり、一は多であるといえる。<sup>(18)</sup> 換言すれば、真理そのものとしてのヌースは、純粹に般若的な光にたとえられるが、ここから、ヌースにおいては、「すべては透明であり、……

……すべてはすべてにとつて内部まで明らかである。各々は、自己のうちにすべてをもまた有しているし、他の内にすべてを見るので、到る所にすべてがあり、すべてがすべてであり、各々はすべてであり、その輝きは測り知れない<sup>(19)</sup>」といわれるのである。

プロティノスにおいては、しかし、このような個と全が相互に貫通する光に満ちた世界も、究極的な境地ではない。ヌースの立場は、あくまでも見るものと見られるものという区別の上に成立し、そこで実現される同一性は、差異性における同一性に留まるからである。プロティノスにおいて最高のあり方は、かかるヌースをも超えて、一者と脱我的に合一することである。この合一は、普通の、またヌースの、見ることは全く違つた仕方の見ることである。「合一の瞬間において、見る者は、見られるものを見てはいないのである。……見る者はいわば、もはやかれ自身でもなく、またかれのものでもなくなつて、他者となり、かの上部の世界の

中に引き入れられてあり、かのものに所屬している。それによつて、見る者は一つであるが、それはあたかもかれが中心を中心に合わせるようなものである」<sup>(20)</sup>

かかる一者との神秘的合一の経験は、プロティノスの全思索を根柢から動かしているものであり、かれの思想は、言語も思惟も絶した超越者たる一者に、思惟の限界を知りつつも、思惟を以て限りなく接近しようとした努力から生み出されたものと思われる。

### 3

かかるプロティノスの一者およびヌースの思想に対して、仏教はどのような特徴を有するであろうか。一者とヌースは、一切に内在し一切を根拠づけながらも、それら自身は万物のいづれでもない超越的なものである。それに対し、仏教は、元来われわれがその中で生きているこの現象的な世界を超越する実在を認めない。しかしそれは、現代の西欧やわが国で支配的となつてゐる世俗主義、主観主義ないし相對主義ではない。仏教は独自の普遍的な世界を目指している。しかしその世界は、現象とは別の超越的な彼方としてではなく、現象と区別されながらも、それと一なるものとみなされている。かかる真実界と現象界との間の「同一性」と「差異性」の弁証法的な関係は、内容を捨象してその形式のみをみれば、プロティノスにおけるヌースの思惟と存在との間の関係に対応しているといえよう。同一性と差異性のかかる関係は、仏

教の最高の原理たる「法」の概念において顕著に現れている。

法は、釈尊がそれを悟ることによってブツダとなったといわれるものである。ここから法は、「普遍的な真理ないし理法」を意味するが、さらに仏教では、具体的個別的に存在している事物ないしその存在要素という独自の意味が考えられている。<sup>(22)</sup>法がこのように二重の意味を持ちうることは、仏教固有の真理観によってはじめて可能である。それは「縁起」、つまり現象の一切が単独には存在しえず、他のものとの相依相待の関係性において成立しているというあり方を説くものである。このあり方は永遠に変わることのない普遍的なものであるが、それは万物から遊離ないし万物を超越しているのではなく、あくまで万物に内在し、万物の各々一個別的存在者としての法—がそのものであることの根拠である。ここに真理たる法と個別的存在者としての法は区別されつつも、同時に両者は相即不離であることが成立するのである。このことは、プロティノスにおいて、一者および真理とみなされたヌースが万物に内在しつつもそれらから超越しているのとは対照的である。

具体的な個々の法は、それぞれ独自の「自相を持する」ものであるが、それは多くの因と縁とによって成立したものである。つまり一つの法は、他の多くの法から区別されつつ、同時にそれらと連続的に繋がり、潜勢的に他の法であるといえる。<sup>(23)</sup>このように、現象界の諸事象が相互に密接に連関していることは、後に華嚴宗

で「事々無礙法界」と呼ばれる。また個々の法は、縁起というすべてに共通な理法に貫かれていることにより、潜勢的に全体である。したがって、一は他を含み、また個は全体を含んでいることになる。一と他、一と多、個と全が区別されつつ相即融合している関係は、その形式のみについて見れば、ヌースについていわれた一と他、個と全の関係に対応しているといえよう。

縁起は、中観派において、万物が固定的・不変的な固有の實在性をもたないという意味で「空性」と同一視され、「法たること」の意味の「法性」、「かくあること」という意味の「真如」、また「本当のすがた」という意味の「実相」とも同じであると考えられる。それはさらに、「事物の根源」という意味で「法界」とも呼ばれる。このように種々の名称で呼ばれる最高の真理たる縁起は、一者と同じく、概念的に把握されないものである。このことを『中論』の初めに有名な「八不の偈」が示している。「消滅することもなく生起することもなく、断絶でもなく恒常でもない、一でもなく多でもない、来ることもなく去ることもなく、ことばの虚構（戯論）を離れた寂靜なる縁起——その縁起を説かれた正覚者（ブツダ）に、説法者の中の最上者として、敬礼する。」<sup>(24)</sup>このように、四種の対概念の双方の否定を通じて縁起を表現している点は、一者についての否定的弁証法と類似しているといえよう。また、万物は、縁起する、ないし空であるという点で、「平等」にして「無差異」であり、それらの真のあり方においてはあらゆる

る対立を超越した「一性」または「同一相」であるといわれるが、これは、プロティノスにおける最高の原理が、それ自身の中にかなる区別も多もたない故に「一者」と呼ばれたのにある程度対応している。

このように、仏教の究極の真理は言語によっては表現されえず、ただ各人の体験を通じて「自ら証悟さるべき」ものであるが、これは、一者が、言語を超えた次元で、主体の体験を通じてのみ到達されるのに類似している。しかし一者が、ヌースの直観的思維をも排除し、自己意識さえもたない脱我の境での神秘的合一によって把握されるのに対して、真理としての法の経験は、まさに仏教独自の智慧によるものと考えられている。

#### 4

仏教の目標たる「悟り」は、「法を見ること」であるが、「見ること」というのは、禅定によって生み出された、流動的にして自由に活動する智慧の働きである。この智慧が真理としての法を観じ、それと合体して確固不動となったのが悟りである。それは、心が煩惱の束縛から解放された状態であるので、「解脱」と呼ばれ、悟りではさらに「解脱知見」、つまり自己が解脱していると確認する意識があるとされる。解脱、解脱知見は、「戒」を守り、「定」の境地で「慧」によって獲得されることから、これら五つのあり方は、原始仏教で、究極の悟りに達した聖者と仏とが具え

ている五つの徳性と考えられた。これらは、一般の人間のもつ五蘊（色・受・想・行・識）にかわって、聖者と仏とが身体としているものであるという意味で、「五分法身」と名付けられる。

五分法身は、悟りを求めて生きる主体の中で、真理がいかに具体的に現れるかを示している。つまり悟りも、縁起の法則性の流れに従って、戒・定・慧という法を縁として生ずるものであり、慧によってその対象たる真理が見られるのである。この場合、真理は主体と切り離されているのではなく、主体はそれによって転換させられ、それと合致して、解脱、解脱知見という内的な確証を得るのである。このように、主体の生きることに於いて、智慧とその対象たる真理としての法が媒介され、合一化されるという関係は、ヌースにおける純粹生命を媒介とした思維と存在の関係への類似性を示唆するものであろう。時間空間を超えた絶対的精神たるヌースへの対応は、五分法身が絶対化された如来蔵系經典における「法身」においてより明確になる。

「法身」とは、真理としての法たる不変常住な法性を身体とする仏であり、八十歳で入滅したブッダの肉身の背後にある絶対身として、法性もしくは真如それ自体であると理解される。ここで注目すべきは、法身が法性を自己の本質とするのと同時に、それが智を備えていると考えられていることである。その智は、法性を知る智であるが、智の対象たる法性は、法身においては、実は法身自身である。したがって法身の智は、自己自身を見る智、自

己の本質を悟る智である。

如来藏思想を代表する『宝性論』の初めには、次のような仏宝に捧げられた頌がある。「初中後なく、寂靜なるへ仏たること」を自らさとり、覺りおわって未覺者を覺らしめんがために、常に無畏の道を説く。<sup>(29)</sup>ここで、「初中後なく寂靜」とあるのは、仏が悟るべき内容、つまり真理としての法であるが、それがここでは「仏たること」と規定されている。すでに、五分法身で見られたごとく、悟るとは智の対象たる真理、法性と一つになり、いわば真理を体験することと考えられているので、ここでも仏たること、つまり覺者性は、内容上法性と同一視されているのである。<sup>(30)</sup>

かかる法身においては、真理と智は、対象とそれに向かう智として区別されつつも、対象たる法性が実は自己の根源であると智によって意識され、その自覚化において、智は法性と同一性を實現する。<sup>(31)</sup>法身のかかる構造は、ヌース自身の内的構造に対応していると考えられよう。また、プロティノスでは、一切を超えた無規定的な一者からヌースが生じ、このヌースは自己自身ないし自己の根源を見ることを本質とする思惟であった。これに対して、如来藏思想における法身は、無規定的という点で一者に類似する法性ないし空性という面と、さらに、ヌースのように、自己ないし自己の根源を見る智という面を持ち、その限り一者とヌースとに対応する両面を備えているといえよう。しかし、ヌースにおいては、思惟の対象は存在と呼ばれ、思惟と存在との関係を媒介す

るのは生命であった。思惟—生命—存在の三一的な相互貫入の關係は、仏教においては認められないであろうか。

法身においては、智の対象は普遍的な真理であるが、それは存在とみなされておらず、また法身自身も、生命とは呼ばれていない。だが、法身と並んで考え出された他の仏身の一つたる「報身」、つまり仏になるための因としての行を積み、その報いとしての功德を具えた仏身の思想には、思惟、生命、存在の三つが認められるのではなからうか。法身は、仏の本質たる法であり、永遠不滅ではあるが無限定的であったのに対し、報身は、たとえば阿弥陀仏として出現した、完成した人格としての仏である。「阿弥陀」は「無量壽」の意味の原語音写であることが示すように、阿弥陀仏は久遠の過去から生き続け、今も說法しているといわれる。このように人格化された報身仏は、量り知れないほどの過去のある時点からせよ、常住に生き、存在し続けているとみなされている。また、『法華經』の説く、久遠実成にして壽命無量であり、靈鷲山およびもろの住处に常住にある仏も、存在と生命という概念が智に結びついて成立したものと考えられる。かかる報身において、智を本質としつつまだ無限定的であった法身は、久遠の存在および生命を有するものと規定され、具現化されることになる。これは、ヌースの基本的構造たる思惟—生命—存在の三一的關係にある程度対応するものとみなされよう。ただし、ヌースは超時空的であるのに対し、報身は時間空間的な現実界に具現す

るものである。この点で報身はむしろキリスト教思想における神の子たるキリストに近いと思われる。

なお、ヌースにおける「存在」は、内容的にはもろもろのイデアであり、それらは現象界の原型として、現象界の成立の根拠となるが、このことは、法身の本体たる法性ないし法界が、万物の根源と考えられているのに対応している。しかし、もろもろのイデア自身は、現象を超越した実在であるのに対し、法性は、現実をそのようにあらしめている原理として、あくまで現実の内側働くものであり、この現象界から独立した実在性をもつことは否定されるのである。

以上の、プロティノスの思想とインド仏教との対比による考察を振り返ってみると、両者における決定的な差異は、最高の原理が、プロティノスにおいては万物に内在すると同時に万物から超越すると考えられるのに対し、仏教では現実への内在、現実との相即として追求されることである。ここから、人間精神の究極的なあり方も必然的に異なる。すなわち、プロティノスにおいては、最終の目標は、自己への還帰を通じての超越者への上昇の極における、一者との神秘的、脱我的な合一の経験であり、仏教では、自己の内部への深化による法の内証である。しかし、かかる根本的差異を別にすれば、両者の思惟形態には、特にヌースと仏身―法身および報身―において、顕著な共通性が見出された。両者に

における最高の原理の人間精神への内在は、「われわれの内なる一者」および「如来藏」（仏性）とどう概念で表現され、驚くべき類似性を示すが、この問題の究明は割愛せざるをえない。

(1) 「地平融合」に関して H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2 Aufl., Tübingen 1965, 二八六頁以下参照。比較思想との関係については、筆者による「比較思想と解釈学」（東西思想形態の比較研究）梶芳光通監修、峰島旭雄編集（一九七七）九七頁以下参照。

(2) 仏教、特に華嚴思想とプロティノスの類似性については、中村元「華嚴経の思想的意義」『華嚴思想』川田熊太郎監修、中村元編集（一九六〇）一七頁以下、エックハルトと仏教との対比については S. Ueda, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gutersloh 1965 参照。

(3) 「一者は源ではないが、万物より先になければならぬ」としては、この一者の後に万物も存在していることになる。（III 8, 9, 50 f.）Vgl. *Plotinus Schriften*, Text und Übersetzung von R. Harder, Bd. IIIa, S. 26 f.

(4) III 9, 4, 1. Vgl. *Plotinus Schriften*, Bd I a, S. 282 f.

(5) VI 9, 5, 31. Vgl. Bd. I a, S. 186 f.

(6) III 8, 10, 17 f. Vgl. Bd. IIIa, S. 28 f.

(7) Vgl. W. Beierwaltes, *Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins* (W. Beierwaltes, H. U. v. Balthasar und A. M. Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974) S. 23 f.

(8) VI 7, 32, 12 f. Vgl. Bd. IIIa, S. 328 f.

(9) V 2, 1, 6 f. Vgl. Bd. I a, S. 238 f.



- (10) III 8, 10, 5 ff. Vgl. Bd. IIIa, S. 28 f.
- (11) Ebd.
- (12) V 2, 1, 7 ff. Vgl. Bd. I a, S. 238 f. Vgl. W. Beierwaltes, *Platin. Über Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt a. M. 1967, S. 15 f.
- (13) V 1, 4, 27 f. Vgl. Bd. I a, S. 218 f.
- (14) IV 7, 9, 23 ff. Vgl. Bd. I a, S. 58 f.; III 8, 8, 17. Vgl. Bd. IIIa, 20 f.
- (15) VI 2, 21, 56 ff. Vgl. Bd. IV a, S. 229
- (16) V 5, 3, 1 f. ㊦の箇所は「 $\sigma\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\upsilon\sigma\tau\epsilon\varsigma$  Platin. Über Ewigkeit und Zeit, S. 33 参照。
- (17) V 5, 2, 18 f. Vgl. Bd. IIIa, S. 76 f.
- (18) VI 5, 6, 1 ff. Vgl. Bd. II a, S. 56 f.
- (19) V 8, 4, 4 ff. Vgl. Bd. IIIa, S. 42 f.
- (20) VI 9, 10, 13 ff. Vgl. Bd. I a, S. 202 f.
- (21) 平川彰『インド仏教史』上巻 一九七四 六六頁以下参照。
- (22) 同 七〇頁以下参照。
- (23) L. d. l. V. Poussin, *Mahāyānakārikās de Nāgārjuna avec la Prasamphadā Commentaire de Candrakīrti*, 1903-1910, p. II, II, 12-15.
- (24) Vgl. ebd. p. 375, I, 7. 中村元「華嚴經の思想史的意義」二一〇—二二二頁参照。
- (25) *Prasamphadā*, p. 373, II, 1-2. 「華嚴經の思想史的意義」二二一—二二三頁参照。
- (26) 『インド仏教史』上巻 四二—四三頁参照。
- (27) 『インド仏教史』下巻 一九七九 四九頁参照。
- (28) 高崎直道『如来蔵思想の形成——インド大乘仏教思想研究——』一九七四 七六—三頁以下。

- (29) The *Ratnagotravibhāga Mahāvairocanaśāstra*, ed. by E. H. Johnston, Rohn 1950, p. 7, II 9-10.
- (30) 高崎直道『法身の一元論——如来蔵思想の法観念』、『仏教における法の研究』平川彰博士還暦記念会編 一九七五 二二八—二二九頁参照。
- (31) Vgl. Masako Odagawa, *Die Selbsterkenntnis in der Lehre vom "Ursprung des Buddha"* (麗沢大学紀要第三巻 一九八二) 八頁以下。
- (おたがわ・まさこ) 哲学・仏教学、麗沢大学助教授)