

# 新プラトン主義と田辺哲学

尾崎 誠

## 1. マリウス・ヴィクトリヌス

アウグスチヌスに多大な影響を与えたヴィクトリヌスの独自性は、三位一体論における父なる神と子なる神との新プラトン派の階層的従属性ではなく、同一実体性に存する。カッパドキアの三教父がウーシアとヒポスタシスとを種と個との観点から区別したのに先立って、既にヴィクトリヌスは同様の区別をなした。このヒポスタシスの概念を導入したのが、新プラトン主義者である。ヴィクトリヌスは存在に四段階<sup>1)</sup>を区別したが、神はそのどれにも含まれず、かえって存在を超えており、その意味で非有であり、又前―有とも呼ばれる。まさに新プラトン主義的な完全に超越的な一者に他ならない。しかし、新プラトン主義と異なるのは、彼が子なる神（ロゴス）を父なる神に従属させないで、同一実体的

とする点である。子は父の顕現として、無相なる本質の有相なる限定的存在である。この関係は彼によれば、潜在性と行為との二重性として、前者は存在の源泉として後者を生ずるが、行為は存在の本質的構成要素であって、それに従属するものではない。ヴィクトリヌスにおいて興味深いのは、神の像<sup>イコン</sup>と神の似像性<sup>似ていること</sup>とを区別し、神の像は本質的なものとして失われぬが、似像性は偶然的で失われるかもしれない。又回復もされるところである。ヴィクトリヌスによれば、人間の魂は神の原似像性を失ったが、しかしそれに復帰できるところで、新プラトン主義的特徴をもっている。

その一者や<sup>従属性</sup>の概念は新プラトン主義の創始者プロチヌスの特色をなすが、プロチヌスはアウグスチヌスにも大きな影響を与えた。新プラトン主義に顕著な一者の概念は元来、プラトン自

身に廻り、彼はピタゴラスの数学的方法によって究極的原理を数の根源としての一者に求めた。ピタゴラスの理論によれば、万物は一者から発出する。<sup>(進行)</sup>又、プロクヌスの発出論は<sup>(進出)</sup>グノーシス派のヴァレンチヌスの影響を受けた。従属性については、フィロの影響も見逃せない。ユダヤ人であった彼は、神が直接に世界に働くことをためらい、第二の神なるロゴス（知恵）<sup>理性</sup>をその媒介とした。ここにプラトンとヘブライズムとの結合が見られ、純一最高の神性とそれに従属するロゴスの働きとの二重の階層性がある。

## 2. マキシムス

カッパドキアンや擬ディオニシウスに近いマキシムスによれば、神は存在そのものを超越し、動でもなく、静でもなく、肯定でもなく、否定でもない。この超有なる神はしかし力と作用をもち、有を生じ、それらの三一性を構成する。神は作用因と目的因との二面あり、神の力（意志）の直接の産物である有は巧有を経て、永遠の有において目的因としての神に復帰する。その内部に三一性を含む超本質的統一としての神は無限とさえ定義できない。というのは、無限も有の一つの性質だからである。神は万物にその存在を特殊な形態において与える。即ち、普遍的形相はその現実存在を特殊においてもつ。偶有的世界では有・力・作用の三一性は生成・運動・休止の形を取り、有は運動と結合して時間となる。時間とは運動によって測られた永遠であり、永遠は動きを止めた

時間に他ならない。結局、知的存在はその目的をすべての人間の活動が休止する所の永遠の有において達する。即ち、万物はそこから進出してきた一者たる神に最終的に復帰する。この復帰の思想はニュッサのグレゴリオスや擬ディオニシウスに大きく負っている。

## 3. 擬ディオニシウス

神の本質は不可知で名付けようがないが、作用因としての神は知の対象である。万物は超有たる一者の顕現ないし象徴である。万物は神から出て、神へ帰る。この進出と還帰の二重運動は新プラトン主義者プロクルスの弁証法に由来する。即ち、世界の過程は、原因において内在し、原因から進出し、そして原因へと復帰するという三契機からなる。換言すれば、同一性、差異、そして同一性による差異の超克という図式である。擬ディオニシウスはこの新プラトン主義の典型的な図式と聖書とを結び付け、マキシムスやエリウーゲナ、さらにトーマス・アキナスにも影響を及ぼした。三位一体論に関して、ギリシャ神学が三位格から出発するのとは対照的に、ラテン神学が神の一性から出発するのは、しばしばいわれているようにアウグスチヌスではなく、新プラトン主義の影響を受けたアキナスに由来するという指摘もある（R174）。この進出と還帰の図式は、中世のボナヴェントゥーラやエックハルトは勿論、その後もヤーコブ・ベーメを通じてへ

ーゲルやシェリングにも大きく影響を与えた。

田辺との比較で興味深いのは、神との結合に達した者は他の者にも同じ関係をもたらさねばならないということ、即ちいわゆる菩薩道の実践である。そしてこれと関連して、この神との結合、神への上昇は決して単なる人間の努力によるだけではなく、又単に神の力だけによるものでもなく、神と人との共同作業であるということ、即ち自力と他力との問題である。

#### 4. エリユウゲナ

「神は一切であると共に一切でない」という擬ディオニシウスやエリユウゲナに共鳴する西田は、「創造して創造せられない神は、創造もせず、創造もせられない神と同一である」というエリユウゲナの考えに深い意味を認める(西341)。その神とはエリユウゲナの場合、自然である。そして彼は自然を四区分する。即ち、第一に創造して創造せられないもの、第二に創造せられて創造するもの、第三に創造せられて創造しないもの、そして第四に創造もせず、創造もせられないものである。この場合自然とは、存在するものと存在しないものとのすべてを包括する概念である。この四区分は、数を四カテゴリー(モナド、テトラド、オグドアド、ヘブドマド)に分けたピタゴラスに既に見られる。

実際、その数論は、プラトンおよびその後継者達を魅了した。右の自然の四区分の内三区分は直接アウグスチヌスから取られ、エ

リユウゲナはそれをピタゴラスの教論と結合したわけである。特に第四の区分についてはマリウス・ヴィクトリヌスとカンディドゥスとの論争において見られる。

さて、第一と第三は反対をなす。第二は宇宙に存在しうるものを決定する本源的原因としての永遠のイデア、形相である。即ちそれによって万物が生じる原因であり、神の最初の被造物(ロゴス)でもある。そして第四は結局第一と同じである。というのは、創造者としての神から万物が生じるが、最終的には神に復帰することからである。つまり、この第四の局面において神は創造することを止め、万物は神において安らう。この意味で、創造もせず、創造もせられないわけである。

しかし、とはいえ、エリユウゲナは汎神論者ではない。何故ならば、神は自然(宇宙)全体と同一視されるのではなく、ただ第一と第四の局面のみが同一視されるからである。「神は一切であると共に一切でない」とは、この意味に他ならない。即ち、超有たる神は本源の諸原因(形相)において自己自身を創造する。つまり、ある意味で神は造られるものでもある。マッコリーはこの間の事情を「神はその働きにおいて自己自身を創造する」(M93)とか「神は実際に時間的世界において自己自身を創っている」(M182)とか表現している。これをホワイトヘッド流にいうと、神はその原初の本性においては永遠で完全であるが、他方その結果的本性においては時間的であり、世界の創造的前進に

与しているともいえる。

エリウーゲナは『ペリフィセオン』において世界には神の本質の迹でないものはないといっている。即ち、神とその創造物とは一つであるが、しかし同時に区別もある。神は万物を含むが、含まれる所のもはそれを含むものとは同一ではない。というのは、前者は限定的局所的であるが、後者はそうではないからである。「神は場所以上であり、時間以上であり、運動以上である。神は何物によっても限定されず、かえって万物を限定する。」(M 91)又、神は静的動、動的静である。これは、神は自己自身から動いて、自己自身において動き、自己自身へ向かって動くという意味である。ここに動と静との弁証法が見られ、万物はその根源へと還帰する。即ち、普遍的類から特殊的種への分割はその逆の復帰と均衡する。多なる結果的世界はその本源的諸原因へ引き戻され、その諸原因は普遍的唯一原因たる神へと復帰せしめられる。この永遠の進行と復帰の運動が新プラトン主義の特色である。

そしてエリウーゲナにおいて重要なのは、万物は神の顕現たりうるということである。この顕現とは受動的なものではなく、人間の神への上昇は、実は神の恩恵と愛による神化あるいは純化なのである。即ち、万物における、又万物を通じての神の行為的自己伝達である。換言すれば、人間は霊的存在として神の像に造られたのであり、その限り神の潜在的顕現に他ならない。つまり、人間の魂は神の本質を写す鏡である。ここに田辺との共通性、つ

まり人間は神の子たりうるといふ命題が立ち現れる。しかしエリウーゲナにおいては、人間は本質的に身体的よりもむしろ精神的存在と見られていたことが注意を惹く。

このことは罪悪の問題とも関連してくる。エリウーゲナによれば、物理的身体は人間性の本質的構成要素ではなく、墮罪以前の原人間には性的区別もなかったという。即ち、その身体は天的ないし霊的身体である。罪がそれを破壊したのである。ここに新プラトン主義の物質ないし質料観がその背景に伺える。即ち、プロクヌスによれば、質料とは非有ないし存在以下の潜在態であった、その存在論的地位は極めて低い。プラトンが質料を錯動原因として不均衡不調和たる悪の原理としたが、その質料は同時に基体として、あるいは場所として恒存する。フィヒテは情性を物質性、悪ないし原罪とし、シェリングが質料を「神における自然」とか闇の原理としたのは、この延長上のことであろう(田185、351)。

この罪悪についてエリウーゲナでは十分に深刻に扱えられていないと、マッコリは指摘する。即ち、罪悪は実在ではなく、仮像にすぎない(M 96)。というのは、罪悪は肉体に属し、精神には属さないからである。又、これと関連して、エリウーゲナでは時間ないし歴史の扱え方も弱い。擬ディオニシウスでは進出と還帰の運動は無時間的永遠の次元において扱えられたが、エリウーゲナはそれに歴史的次元を加えたといわれる(R 171)。

神性が本源的原因たるイデア（ロゴス）を通じて全宇宙にそれ自身を拡散せしめるのは、時間ないし歴史における創造的運動として、歴史的是である。しかし、これも結局は、神において万物が安らうのであるから、その理想的実在は静止的に既に完成されたものとなり、宇宙の史的過程の中で自己を創造する神の姿も仮象にすぎないと見られる。そこでは悪を克服する闘いが充分には展開されていない恨みが残る。

このことは、田辺のプラトンの質料観への批判とも関連しよう。即ち、田辺によれば、プラトンないし新プラトン主義の質料は未だ充分に悪の実在性の原理とはなっておらず、単にその可能性の域に止まっている。ここに古代存在論の限界がある。即ち、悪といっても量的制限低下として消極的で、質的否定性の積極的原理にまで高まっていけないのである（田188）。

## 5. 質料的基体としての種

先に言及した天的靈的存在に関連して、擬ディオニシウスは天使と人間の相違を、前者は真理を純粹な知的直観によって把握するのに対して、人間は一点から一点へと推論的に把える所にあると見る。これはプロクヌスの至高の二者から順次、英知と魂とが流出する、その差異に対応している。しかし、プロクヌスの靈的観想は、田辺によれば、智者賢人に限られ、愚者凡夫の限界を超えた領域に属する。これは、人間が肉体的存在として質料を含

み、根源悪に纏われているからである。カントもシェーラーも「人間の歴史は罪悪をもって始まる」と道破したが、物質に束縛された人間存在は生死界に墮落しているといえよう。しかし最澄が「生死の二法は一心の妙用にして、有無の二道は本覚の真徳なり」（伝59）というように、生死即涅槃、煩惱を離れて菩提はなく、パトスなくしてヌースもない。プラトンの質料を「必然」とも称するのは、存在は矛盾を含み常に反対に転化する必然性を有するから、物質に制約せられる個は生滅の運命の転変を不可避的に伴うことを意味すると田辺は解釈する。すなわち、物質に束縛されるのは悪である。しかし、悪は善なき所にはない。悪は善の半面として、必ずその裏面に伏在する。悪は意志的行為の積極的可能性である。個の意志は善を欲してかえって悪に墮する傾向を免れない。これは、個が類との相即において成立する半面には、それが媒介を失って自己疎外に陥るからである。この悪、即ち質料としての基体が、種に他ならない（田350-1）。ここに田辺の類・種・個の三極論理はその種を質料空間としての基体として解する立場が出てくる。これは勿論プラトンの継承であるが、悪を個体自由の積極的原理とする所が異なる。それは古代では個的実存の概念を欠くための歴史的制約でもあった。

田辺はカントの根源悪の影響を受けて意志そのものに固有な否定原理としての悪を確立する。即ち、自由の乱用により人間は自然よりも低落し、その邪悪は動物以下に墮するような罪悪の意味

である。この点で田辺はヘーゲルとプロチヌスとの親近性を見る。即ち、ヘーゲルの場合、自由といつても理性の別名に他ならず、何らの恣意も容れず、その錯誤や墮落もただ精神の自己疎外としての自然に帰せられる。換言すれば、普遍に対する個と特殊との質的な否定的対立性は理性の自己同一性の内に解消され、単なるその量的制限にすぎないものとされる。つまり、内在主義的発出論を出ない。ここには神に背く實在の否定的自由はなく、すべては神の自己顕現として現実をそのまま肯定神化する同一性論理が支配的で、否定的媒介の弁証法は消え失せると批判される(田2 46, 280, 282)。

さて、田辺によれば、普遍的類と相即する形で個別的主体が成立するにはその否定的媒介として種の基体的存在が必要とされる(田353)。基体は連続体として同一性を保つが、その内部には否定的対立性を含み、その均衡を指して同一性というにすぎない。換言すれば、物質的基体は精神的主体を媒介する自己否定的媒介態である。つまり、精神は物質の否定性なくしては現成することができない。この物質のもつ連続基体性は個の主体的行為に対する媒介者として方便存在の性格を有する。普遍的類の全体はただ実践主体の個を媒介として実現せられるが、その行為主体の個の根源に伏在する根源悪、つまり自己の有に執着する我性を懺悔によつて否定的に媒介しなければならぬ。これが煩惱即菩提の實現に他ならない。この場合、煩惱は種的基体である。種的基体は

行的主体化によって、その罪悪は浄化される。ここに田辺の歴史の次元に立つ、個の自由主体による行為的否定的媒介の弁証法は、個の質料的基体性たる根源悪のみならず、さらに個の発生成立する基盤たる社会国家をもその質料的基体として媒介する論理構造を示す。これは、個を普遍に解消する論理ではなく、逆に質料的基体たる特殊の種を媒介として普遍性を個において実現するものである。そこにプロチヌスやヘーゲルなどのように自己同一的発出論ではなく、相互に質的に対立し合いながら否定転換的に統一される、個の主体的行為性を核とする否定的論理が見とれる。

ヴィクトリヌスは本質と種との差異を实体と形相との差異とみなした。インゲによれば、プラトン派は形相を現象世界の形成原理、創造的力であると見た(175, 6)。又、ソフィストもイデアの力動的性格を強調した。即ち、形相は本質的に活動性であり運動である。田辺によれば、類も種も窺られる形としては、形相として種相である。即ち「無たる普遍の類も、その限定せられた有的内実に於ては種と同じである」と(田289)。類は個に於いてのみ実現され、その媒介として要求される種的基体は不断に類の普遍に上昇しては類落し、類落しては新たに実践的に類化される。種の種たる基体性は類に存する。種は矛盾と類落の分裂性を本質とする仮像方便であつて、個の実践的主体性に転じられなければならない。種の基体的存在は個的主体的実践に即してのみ成立して、その類的普遍性を享受する。従つて、田辺においては、

種は自ら普遍性を實現することはできず、常に個の主體的行為をまたなければならぬ。個の行為に媒介されてのみ、類的普遍性は種の形において實現されうる。その實現された限りにおいてのみ、類と種とはその内容において同じである。しかし、種はそれに安住すると類落態に転じ、類的普遍から疎外される。ここに種の二重性がある。即ち、一方では類の實現態（形相）、他方ではそれからの疎外態（質料）とである。これが種のもつ自己分裂的矛盾性に他ならない。従つて、種の基体たる国家存在は直接それ自体類ではなく、つまり絶対的ではなく、あくまでも類と個との中間に立つ、均衡的方便的存在に他ならない。しかるに、ヘーゲルはその自己同一的包括論理により、国家を地上における神として絶対化したと批判される（田290）。インゲは「形相は活動性であり、運動である」（1193）というが、田辺は活動と運動とを区別する。即ち、活動は個の主体に、運動は種に属するものとする。又、「運動は有に属し、活動は無に成立する」（田289）ともいう。というのは、元来一であったものが分裂によつて元の二に帰るのが運動である。この運動の主体として自ら運動を統一するのが個の主體的活動である。活動の媒介として運動する基体が有としての種に他ならない。それに対して活動の主体は、無の根底に立つ個である。無とは絶対無の普遍に他ならない。田辺は歴史的次元から個の主體的行為を強調するが、プラトン派の形相概念にはそのような歴史的個の立場が希薄である。即ち、永遠の

側から現象世界の一方的流出を見るので、形相が両者の媒介となり、その活動性を担うわけである。三位一体論も、永遠の神の次の次元に止まり、歴史的個としての人間イエスの受肉に徹しない傾向にある。

種の二重性は形相と質料の差異にも対応する。即ち、類の實現態としては内容的に類と同一であり、形相に相当する。他方、類からの自己疎外態としては質料に相応する。ヘーゲルが国家を地上の神として絶対化したのは、前者つまり類の實現態としての形相たる種に他ならない。これに対して、種は二面性があるから、たえず個の否定的行為に媒介されなければ、普遍性を失い、類から疎外されて無から有へ類落する。そこではそれにもかかわらず種は依然として自己同一性の有に固執して、自己絶対化を僭するに至る。これが、種と類との差異を無視した、両者の直接的自己同一化である。しかし、種と類とはその實現態においては内容的に同一であるから、両者の区別はなかなか難しい面もある。これが、田辺がはじめ國家を絶対者の応現存在として、キリストにおける神の啓示に対応させた理由でもあらう。しかし、その後種の二重性に気付き、その否定的性格を認め、その被媒介性によつて、國家は直接類ではなく、むしろその類の方便・仮象としての存在にすぎないことを見てとつた。そして國家もその質料性の故に、その底に根源悪を伏在し、これを転換・浄化する懺悔を必要とすると考えに至つたのである。

さて、田辺の「種の論理」は類・種・個の三極論理として、又絶対媒介の弁証法としてその三極のそれぞれがあたかも同列同時に相互作用するかのようにも見えるが、実はそうではない。これは高橋里美との論争においても既に明らかにされたが、否定の弁証法としては三極は同位同格的ではなく、否定消滅する契機が媒介の中心となる。即ち、種がそれである。これは一見、先ほど個の行為が中心となるといったことと矛盾するようでもあるが、個は否定する能動的主体の側に立つのに対して、種は否定される客体的受動的側に置かれるという相違がある。いずれにしても、三極が相互同時に媒介し合うのではなく、その一極が中心となる。しかし、これでは又いわゆる絶対媒介性に反するのではないのかという疑点も残るかもしれない(高730)。

この問題は、アウグスチヌスの三位一体論の三位格が相互同位的でありながらも、結局父なる神が源泉として優先される構図とも似ていよう。先にも言及したが、ラテン神学では三一性といても、三の前に先ず一が前提されている。これはテリトリアヌス以来の伝統でもあり、近代ではバルトも三位格は一実体たる神の三存在様態としてサベリウス主義的傾向を示していることにも同える問題である。もっともバルトは三位格のペリコロシス、即ち相互同等(性)を主張するが、東方のカップドキアの神学と對比すると、三個別の実体から出発する発想とはやはり若干異なる。単一の種たる共通の本質(ウーシア)に対して個たる相異なる

三実体(ヒポスタシス)を立てる立場はしかし、ややもすれば三神論に陥り易い傾向も否めない。田辺との比較でも、ギリシャにしてもラテンにしても、その三位一体論は、三から出発するにせよ、あるいは一から出発するにせよ、両者いずれも否定の契機を欠くといわねばならない。これが田辺との根本的な相違である。

しかも田辺の場合、プラトンのように諸形相(イデア)を統一する最高の一者(最高善)や、プロチヌスの一者なるものを認めない。特にその一者からの発出論理を徹底的に批判し排除する。田辺にとつては、はじめに三を超えた一なるものがあるのではない。超有とか非有とか規定されても、始源の実体を前提しない所に、田辺の特色がある。それは彼の弁証法が否定の論理として、仏教の空の立場を継承発展するものだからでもある。空の立場においては、いかなるものも最初に有として前提されない。実体の無自性・空なることが、つまり否定性のみが全面的に張りつめている。田辺哲学では進出即還帰は個の瞬間的現在における「既達即未達」として永遠の現在に凝縮され、それが無際限に繰り返される。そこに歴史の線と方向が、つまり歴史の目的史観がやや稀薄な面も出てくると批判される余地が残る。しかし老荘も又その「終れば則ち復た始まる」という終始の存在論的原理により無限反復の時間論を呈示する。老荘思想と新プラトン主義とは、道≡無と一者とは無規定の無限定的絶対的始源としてその究極的實在観において根底的に相通するものを見出すこともできよう。

〈参考文献〉

西田幾多郎『自覚に於ける直観と反省』(岩波1922年)  
高橋里美『種の論理について』『思想』第175、177号、1993  
6-7年。

『天台法華宗牛頭法門要集』『仏教大師全集』第5巻(世界聖典刊行協会  
1975年)

田辺元全集第7巻(『種の論理の弁証法』)

Armstrong, A. H., ed., *The Cambridge History of Later Greek &*

*Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1970.

Gerson, L. P., *Plotinus*, Routledge, London 1994.

Inge, W. R., *The Philosophy of Plotinus, I, II*, Longmans Green,  
London 1929.

Macquarrie, J., *In Search of Dety: An Essay in Dialectical Theism*,  
SCM London 1984.

Morem, P., *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an  
Introduction to Their Influence*, Oxford 1993.

Storvanes, L., *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*, Edin-  
burgh 1996.

Stead, C., *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge 1995.

\*なお本文中の引用等には、参考文献の著者名の最初の文字とページ数の  
みを略記した。

- (一) 一、最高位の知的実在、二、魂が属する段階、三、物的世界で心  
が知るもの(活生的実在)、四、非活生的物質。
- (二) これに関連して、墮罪後も神の像を残すかどうかについて、近代

ではK・バルトとE・ブルンナーとの間に「自然神学論争」を惹起  
した。これは宗教と文化との連続性、非連続性の問題でもある。田  
辺はこれに言及している。「宗教と文化の関係——バルト、ブルン  
ナーの論争に因みて——」『田辺元全集』第5巻p.61-80参  
照)

- (3) カント『人類の歴史の臆測的起源』篠田英雄訳、『啓蒙とは何か』  
所収、岩波文庫1974年、p.65、及びシェーラー『人間にお  
ける永遠なるもの』、亀井裕他訳、『シェーラー著作集』第7巻、白  
水社、1978年、p.88-9参照。

(おやぶ・きん)『宗教哲学』山陽学園大学教授