

根源者体験とその描写

——プロティノスとウパニシャッド比較再考——

金澤 修

はじめに

インド思想の影響がプロティノス（二〇五？—七〇）にあつたか否かという問題には、既に多くの議論がなされてきた。これは一九世紀に始まり、二〇世紀後半にも論じられ、かつてはブレイエ¹⁾が、最近ではジンニック²⁾が積極的な立場をとっている。彼らはプロティノスの、いわゆる神秘的な立場をとつて、ギリシヤ哲学の思考様式からは説明できないとし、源泉を東方に求める。もちろんこのとき、プロティノス個人がペルシアやインドの思想に興味を示していたという、弟子ポルピュリオスの証言もそれへの助力となるという。³⁾

影響肯定派に対しては、近年のガーンソン⁴⁾を始め、多くの反論が寄せられており、結果として大勢とはなっていない。肯定派の主張が説得的ではない原因の一つは比較対象の曖昧さにあ

る。プロティノスとインド思想では、いうまでもなく一方の思想があまりに多様なのだ。だがより深刻なもう一つの原因が影響という観点そのものに潜んでいる。確かに魅力的な論点ではある。しかしそれは原理的に立証困難な課題なのだ。というのも、両者に限らず、そもそも影響関係を認定する一般的な指標など存在しないのであり、基準設定は比較者に任されている。けれども比較者が両思想を結びつける以上、基準は結論を先取りしている可能性が常にある。その限りで、基準に従つて結論を出すのではなく、結論に従つた基準を設けている可能性、比較の恣意性を原理的に排除できないのだ。

これらの問題を避け、また比較思想の出発点に返るという意味で、本小論はプロティノスの一者、およびウパニシャッドのブラフマン⁵⁾といった、いわば根源者との合一体験を巡る描写の純粋な比較を行いたい。その際、プロティノスの著作 *Enne-*

αὐτῶνとの比較対象はプリハッド・アークラニヤカ・ウパニシャッドに限定する。その上で、(1)根源者の探求方法、(2)根源者の体験、(3)根源者の否定的性格とその根拠という三つに絞って考察を行う。

一 プロティノスの場合

1 根源者への到達可能性

「私とは何であるか」という問いは「汝自身を知れ」という警句の解釈と共に答えられるべきである。プロティノスにとつてそれは、私は何故このようなものであり、また何故存在するのかといった、いわば万物の根源への問いと不離である。その上で彼は、各事物が成立している原因を「一者 ἓν ὄν」に求める。

Emm., VI-9 (9) 1, 1-4

全ての存在は「一」によって存在しているのであるが、これは第一義的な仕方では存在する限りの存在も、どのような仕方であれ存在の中にあると言われている限りの存在も、である。というのも、「一」がなかったら一体何がありえようか。それらが「一つだ」と言われる、その「一」が取り去られたならば、それらはもうありえないのだから。

「第一義的な仕方」の存在と「どのような仕方であれ存在の中にある」という、存在の階層構造に言及しながら、そのいずれもが「一」によって有らしめられているとプロティノス

は主張する。私の根本原理の探求とは、この階層構造の中で強弱を伴って繰り返し現れる「一」をどこで捉えるか、という問題に他ならない。では、時間と空間の中で一定の位置を占めている私が、身体を伴って「一つ」である以上、この身体を生かしている「魂 ψυχή」こそ、私が存在する根拠ではないかと考えられる。確かに魂は物体の集成を「一つの身体(肉体)」として形成する原理であり根拠である。だが魂には諸感覚や表象・記憶能力など、それに固有の多くの機能が存し、それらから「一つ」の魂が成立している以上、多という側面を外してそれを理解することはできない。その限りで魂は、それを「一」たらしめている別の原理を必要としているとプロティノスは述べる。

では魂の上位原理はどうであろうか。それが「知性 νοῦς」であるならば、それが私が私を有らしめる根拠としての「一」ではないのか。というのも知性の一性は以下の点から理解できるからだ。原理としての知性は、究極の知であるために究極の対象を知っている必要がある。それは、「第一義的な仕方」で存在する「もの、述定の根拠であり事物の本質定義としてのイデア」である。ところで究極の真なる知は対象の完全な把握を要求するが、それは媒介なしの直接的把握という形式によってのみ実現されるとされる。だが知性にとって媒介なしの対象は自身しかない。つまり知性の活動形式とは、知性という思惟者が自己自身を—それは知の対象という観点では、「第一義的な仕方」で存在する—イデアである—眺めること、いわば思惟者による

思惟者の把握である。⁽⁹⁾そしてこの形式を有する限りで、確かに主体と対象が同一である知性は、多くの機能から成立し、感覚によつて自己外部のものも扱う魂よりは「一」であろう。

だがこれが究極の原理であることにプロティノスは否定的である。これには二つの理由がある。

Ibid. 2, 36-37

たとえ「知るもの *to vooivn*」と「知られるもの *to vooivon*」とが同一であっても、それは「二重のもの *diplous*」となり、「単一なるもの *monous*」でも「一なるもの *to eis*」でもないだろう。

一つめの理由は先に見た知性の存在様式に拠る。知性は、自己思惟という活動形式では確かに「一」だが、対象を必要としている限りは「二重のもの」であり、その限りで「一」ではない。また思惟対象としての自己が定義としてのアイデアでもあるということも、知性が「一」ではない二つ目の理由である。例えば「人間」のアイデアは確かに「一」であるが、人間が「ロゴスを理解する」「動物」と、類と種差によつて定義されるように、それ自体のうちに「多なるアイデア」を含んでいる。つまり一つのアイデアは、常に全体を、全体としての世界を含意するのである。⁽¹⁰⁾これらの点で知性は多であり、魂と同様、「一」を必要としているのだ。これはこのようにいわれる。

Ibid. 2, 37-40

だがもし別のものを見ているならば、どのような仕方であ

つても優れたものを見ているのであり、それは知性よりも先のものであろう。もしも自己を見ているとともに優れたものを見ているのならば、やはり知性は「第二位のもの *deuteron*」なのである。

では知性と魂の違いは何か。「一」を求めている限りで両者とも「一」ではない。この点では共通するが、唯一知性のみが、第二位のものとして、第一位の根源者の前に位置しているのだ。これは我々が自己思惟を行う知性となったとき、「一」が見えてくることを示している。

2 認識の不可能性と臨在体験

自己の根拠の探究が「一」への到達である以上、ここで探究者の魂は、魂を超え出て知性となることが求められる。注意すべきは、この「一」は、知性の彼方とされる点である。これは一方で、知性という認識原理を超えている故に「一」の認識は成立しないことを意味する。他方、知性原理がアイデアという決定原理でもあることから、「一」が決定を超えていることをも意味している。認識とは対象項に類や種差であれ、属性であれ、他項を決定する「AはBである」という形式を取る以上、多であることは必須である。だが、そもそも「一」は「多」ではないのだから、「一」には認識も決定もあり得ないというのだ。⁽¹¹⁾まさにこれらのことから一つの疑問が出来る。その原理に到達した人は、認識や知を超えたところにいるが故に、到達した

事実をその場ではわからないのではないか、というものである。だがゴールがゴールであることがわからないなら、どうしてもそこに達したといえるのか。

ibid. 11, 4-14

まさにそこでは「二つもの *oso*」があったのではないのだから、見るものは、見られたものに対して同じもの（一つ）であったのだ。（略）あのもの（究極の一）と渾然となったときに自身が何であったのか、もしも記憶があるならば、その人は、自身の元にあのものの似姿をもっているのである。（略）それはあたかも忘我状態か、神懸かりのことく、静寂と平穩に安住し、動揺しない状態である。

根源者への到達について、プロティノスはあのを「了解 *oivewis*」⁽⁹⁾と云う。これは「臨在 *rapovotia*」⁽⁹⁾ いわば同席の体験である。もちろん神懸かりという語が象徴するように、そのとき人は自らが置かれた状況を理解できない。だが「二」の似姿の獲得は記憶されるのだ。そして記憶が魂に固有の機能である以上、記憶による体験の確認は、この到達が身体を伴った生者に開かれていることを意味している。自身がゴールに到達したことは、記憶によって証されるのである。

3 VIA NEGATIVA GRAECA

このようにプロティノスは、根源者としての「二」は体験可能であっても、認識という観点、知識や言論、名称や述定、つ

まり「何であるか」という肯定的言明によって把握することは不可能であるという⁽¹⁰⁾。だがそれは言語化そのものの不可能性を意味しない。

Enn. V-3 (49), 14.4-8

いや、我々が認識によって（彼のものの語りを）得ないならば、我々はどうのような仕方でも得ないのか？ むしろそれについて語るといふ仕方では可能だが、それを語るといふ仕方では不可能なのだ。実際、それが「何ではあらぬか」ということを我々は語るのであって、「何であるか」は語らない。あのものに続くものに基づいて、あのものについて我々は語るのだ。

プロティノスは、対象として直接的に「それを *oivewis*」語ることはできないが、「それについて *nepl avrov*」述べることは可能であるとする。そしてそれは「ではあらぬ」という否定を用いた仕方でのみ可能だという。この方途は、言語によって捉えられないものについて、捉えられない事態への言及によって把握しようとする、いわば言語の階層化の試みである。体験しかできないとされた「二」は、このようにして否定による語りを得ることになるのだ。

二 B A U⁽¹¹⁾の場合

1 根源者への到達可能性

「私とは何か」という問題は、BAUでは「内的原理アートの

マン [Mantel]」の探究であるといえる。そしてその探究は、それが「世界原理 プラフマン [Welt]」と同一視可能であるというテーゼへと展開してゆく。いわゆる梵我一如である。

BAU.4.4.6-7

……(前略)さて欲望なき人であるが、欲望を抱かず、欲望から離れ、欲望を満たし、アートのマンのみを欲する人は、「プラーナ [Prana]」がぬけ出ていかない。まさにその人はプラフマンであり、プラフマンへと向かうのである。これについて以下のような詩頌がある。

その人の心臓(22)に付帯している欲望が全て廃棄されたとき、

まさにそのとき、死すべきものは不死となり、プラフマンに「(23)」達する。

……(略)そこでこの非身体的なもの(プラーナ)(23)は不死となる。(この)プラーナこそがまさにプラフマンなのであり、光の煌めきなのである。

直後の「蛇の抜け殻」の比喩から、この場面は輪廻とそこからの解脱としての、つまり死後のプラフマンへの到達が語られているともされる。だが「ここで」という句を見るならば、行為への欲求の廃棄を条件として、それは我々が生きている「ここで」、言い換えれば生者に可能だといっていることがわかるであろう。とはいえこの世界からの脱出がこの世界で可能だとすればこの句は逆説的であるようにも見える。だがそうではな

いことは根源者との合一を語る、熟睡という場面によって理解される。

2 熟睡としての合一体験

合一体験をBAUは「熟睡(24)」に託して説明する。その場面でこそ、この体験の本質は了解されるのではあるが、その前に「夢見(25)」描写を見てみたい。というのも、熟睡は夢見との区別において特別の意味を持たされているからだ。

ibid. 4.3.9

実にこのプルシャの有するのは二つの状態であり、この現在の世界と、はるか彼方の世界とである。両者の結節地として第三の(世界)が夢見の状態である。(略)彼は(夢見して眠っているとき)、この世界の全てから素材をとってきて、自身で破壊し、自身で創造し、自身の光輝によって、自身の光によって、夢見して眠るのである。そのとき、このプルシャは自身が光るのである。

夢見においては、「この世界の全てから」とつてくる「素材(26)」が、夢の構成要素である。つまり夢見世界はこの世界の延長線上に創造されるのだ。

ibid. 4.3.10

そこには車もない、馬車馬もない、道路もない。そこで彼は車や馬車馬や道路を創るのである。そこには喜びも楽しみも快さもない。そこで彼は喜びや楽しみや快さを創るの

である。そこには池も蓮池も川もない。そこで彼は池や蓮池や川をつくるのである。というのも、彼は創造者であるからだ。

夢は個人で見る以上、夢見者は、その世界の唯一絶対の創造者である。ところで夢の事物はこの世界に起源を持つていた。それは車や馬や道路という事物がこの世界に起源を持つていた。示すのみではない。道路は車が通るといふ限りで、車は馬に牽かれる限りで創られるとすれば、夢の中にもこの世界と共通の、それらの意味が存在する。また快きものが不快ではないものとして創られるならば、両者の間には否定といふ論理秩序が成立している。つまり夢見世界の創造者は、この世界の素材を用いている時点で絶対どころではなく、むしろ意味や論理秩序に束縛され、制限されるのだ。しかし熟睡状態はこれとは異なるといふ。

ibid. 4.3.22

そこ(熟睡状態)では、父は父ではなく、母は母ではない。世界は世界ではなく、神々は神々ではなく、ヴェエダはヴェエダではない。盗人も盗人ではなく、胎児殺害者も胎児殺害者ではない。チャーンダーラもチャーンダーラではなく、パウルカサもパウルカサではない。遊行者も遊行者ではない。(略)

熟睡状態にはこれまでの秩序や制限は存在しない。だがそれが存在しないとはどういふことなのかさらに見てみよう。

ibid. 4.5.15

というのも、「二重性⁽²⁵⁾」があるところでは、その一方が他方を見るのであり、一方が他方を嗅ぎ、一方が他方を味わい、一方が他方に話しかけ、一方が他方を聞き、一方が他方を思考し、一方が他方を触り、一方が他方を認識するのである。だが人の全てがアートマンとなったとき、そのとき人は何によって何を見るのか、何によって何を嗅ぐのか、何によって何を味わうのか、何によって何に話しかけるのか、何によって何を聞くといふのか、何によって何を思考するの、何によって何にふれるといふのか、何によって何を認識するといふのか。

熟睡状態に世界はない。ブラフマンが世界であり、真の自己たるアートマンがそれに到達したとすれば、世界は自己自身であり、かつそのみである。つまり合一の境地では、識別認識の機能があるとしても、対象が存在しない故にそれは成立しない。従って到達者もそれを知ることはない。また同時に対象の不在は世界の不在であり、秩序の不在を意味している。何故なら、AとBとの関係が秩序であり、秩序の総体が世界であるとすれば、Aしか存在しないときに秩序は存在しないからである。従って、あらゆる束縛と制限から脱してしまったこの境地では、世界そのものも、それに対する認識も秩序も存在しないのだ。その限りで、熟睡状態によって示される合一状態とは、有意味な世界を超越した、黙すべき地平である。しかし覚醒なき熟睡

があり得ないように、その沈黙は、やがて沈黙として自覚されるべきときに到る。

3 VIA NEGATIVA INDICA

二重性を離れたアトマンは世界そのものであることから、世界を認識しないばかりか、世界内の事物によって認識されることも無い。全体としての世界が、その部分によって表されることは不可能だからだ。ではその記述は全く不可能なのだろうか。

Ibid. 4.5.15

それによって全てを認識するものそのものを、何によって認識しようか。まさにそのアトマンは「そのようではない、そのようではない、*अविद्यमान*」と（しか語られえない）。それは把握されない。何故なら把握されないからである。それは破壊されない。何故なら破壊されないからである。それは付着されない。何故なら付着されないからである。それは制限されないし、また動揺されないし、毀損されない。認識主体をいったい何によって認識しようか。
(略)

世界が部分によって示されないなら、どれでもないと否定することしかできない。だがここに否定によって示される道が生まれる。言語化不可能な対象を、否定性を通して記述しようとする試みである。ところでこの企てが熟睡時のものではないこ

とは明白だ。何故ならもしも熟睡状態ならば、否定表現「そのようではない、そのようではない、*अविद्यमान*」の前提である「そのよう*अविद्यमान*」という肯定表現さえも成立しないからだ。つまりこれは、合一が認識できないという事実の提示ではなく、その体験後にそれを記述する企てである。この体験は、合一から帰還した生者に開かれ、彼と同じ場に居る生者に伝達可能なものなのだ。そして実際この個所は、ヤージュニヤバルキヤによる妻マイトレーイーへの語りなのである。

おわりに

さてプロティノスとBAUを比較した結果、以下の類似点を指摘できる。他の思想との比較も視野に入れてまとめよう。

(1) 自己の根源を求める過程で、この世界から世界の根源に到達し、一体化する可能性が生者に開かれている点。これは世界と自己との関係の再把握であり、同時にそれを可能とする自身の能力の再把握の可能性でもある。両思想において、かかる可能性を秘めたものとして人間は定位されるのである。それは例えば、創造者と被造物との間に断絶を認めるユダヤ教、キリスト教やイスラム教などの人間論とは構造的に異なるといえよう。

(2) 到達点で認識機能は働かないため、その状態を理解できない点。プロティノスにおいて根源者への到達は、その場が認識を超えているために理解不可能である。BAUでは熟睡状

態として合一は描かれるが、熟睡者は全てを含む世界となり、認識対象が存在しない故に認識も成立しない。その限りで両思想とも根源者にまみえることはあり得ない。言い換えれば、二人称を使って根源者に相対し、それに呼びかける場面はない。

(3) 根源者を世界内事物やその名称によって示すことはできないが、言及不可能性を契機に、否定性による言及可能性を導く点。さらに、否定とはいえ、言語形式で根源者の性格を他者に報告し得るといふ点も共通する。両思想とも、後代のキリスト教神学に採用された否定神学を思い起こさせる手法である²⁷⁾。

だが両思想には異なる点も存在する。プロティノスでは根源者は、述定根拠としてのアイデアと認識原理である知性を超えている限りで、述定不可能なため「 \sim ではあらぬ」が、同時にそれは存在を超えた「 \sim があらぬ」ことと同義である。だがBAUでは、述定の否定は存在の否定とはかかわらず、そのような定式化は認められない。これは否定表現導入の契機が、述定および認識という部分で共通するものの、存在という側面では両者は異なることを意味する。これは根源者が「存在の彼方」か、それとも「最高の存在」かという、根本的な相違に基づくと考えられる。この差異の存在は、両思想が先行する伝統の上に築かれていることを意味している。それでもなお、これらに対して、類似以上の観点、つまり影響関係を論じるのであれば、少

なくとも論者は、この差異を事実として弁えることが必要であらう。

- (1) Bréhier, E., *La Philosophie de Plotin*, J. Vrin, 1928 (reprinted 1999), Chapitre VII, 206-211-130-1頁。
- (2) Sinitige, TH. G., *Six lectures on Plotinus and Gnosticism*, Kluwer Academic Publications, 1999, Chapter 4, 46-56-77頁を参照。
- (3) フレイエにはアームストロングやリストが反対意見を述べている。ウォルターズの報告を参照 (Wolters, A. M., "A Survey of Modern Scholarly Opinion on Plotinus and Indian Thought", *Neoplatonism and Indian Thought*, Edited by R. B. Harris, International Society for Neoplatonic Studies, SUNY, 1982, pp.293-308)。
- (4) *Vita Plotini*, 3,6-21 を参照。 *Vita Plotini* を含む「プロティノスのテキスト」は *Plotini Opera*, I-III (H-S2 = editio minor), Henry, P., et Schwyzer, H.-R., Clarendon Press, Oxford, 1964-83 にある。以下 *Enn.*, と略す。VI-9 (9). 3, 1-3 の如く巻数と制作番号、章番号、行数を付す。*0.5-12 *Plotinus*, vol. I-VII, Armstrong, A. H., Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 1967, *Plotini Opera*, Tomus I-III (H-S1 = editio maior), Henry, P., et Schwyzer, H.-R., 1961-73, Paris et Bruxelles. 「プロティノス全集」第一巻-第四巻別巻 (田中美知太郎・水地宗明・田之頭安彦訳) 中央公論社一九八七年を参考にした。
- (5) Bréhier, op. cit., p.115, p.123 を参照。
- (6) ガーソン (Gerson, L.), *Plotinus*, Routledge, 1998, pp.218-9) を参照。
- (7) 根源者という表現は、自分も含む万物の原因・始源という意味で、プロティノスの「一者」、ウパニシャッドの「ブラフマン」という異なる原理を指す、共通の呼称として用いられることにする。

(8) 以下BAUと略す。巻数と章番号、行数を付す。テキストについては後述。

(9) *Enn.* VI-9(9)1, 17-20.

(10) この点でプロティノスはアリストテレスによる知性の構造に影響を受けている。アリストテレス「形而上学」1075a3-5を参照。さらに *Enn.* III-8(30)8を参照。

(11) *Enn.* VI-9(9)2, 16-30.

(12) 知性は「二重」で「第二位」である。これは要請される「一者」が、構造的に「単一」で「位階」として「第一位」であることを意味する。

(13) *Enn.* VI-9(9)4, 1-7.

(14) この点については *ibid.* 6, 49を参照。

(15) *ibid.* 4, 2.

(16) *ibid.* 4, 4.

(17) *Enn.* V-3(49)13, 1-6.

(18) BAUのテキストについては *The Early Upanisads, Annotated text and Translation*, translated and edited by: Olivelle, P., Oxford University Press, 1998を用いる(OO)。また訳については、辻直四郎「ウパニシャッド」講談社、一九九〇年(辻)を、さらに辻直四郎「世界古典文学全集3 ヴェーダ・アヴェスター」筑摩書房、一九六七年(ウパニシャッド部分の翻訳は岩本裕、以下、岩本)、責任編集長尾雅人「世界の名著I パラモン教典・原始仏典」中央公論社、一九六九年(ウパニシャッド部分の翻訳は服部正明、以下、服部)、松濤誠達「ウパニシャッドの哲人」講談社、一九八〇年(松濤)を参照した。また服部「古代インドの神秘思想」講談社、一九七九年も随時参照した(服部2)。

(19) 「アートワン 3[1]」は内的原理、探求されるべき真の自己という意味で理解した。中村元「自己の探究」青土社の一九八九年の四〇—六四頁を参照。

(20) 「プラーナ[2]」は訳出が難しく、ここではカタカナ表記とした。Oは vital function、辻、岩本、服部は「諸機能」。また服部2の八九—九九頁を参照。

(21) 梵[2]の梵[2]の後文をOは *regas* としている。辻「梵に帰入す」、岩本「プラーマンと合一します」、服部「プラーマンに帰入するのです」。

(22) 梵[2]は「心」か「心臓」か、決めたいが、(20)では臓器としての心臓とした。BAU 4, 42で「心臓の空掘」は物体としての心臓だと思われるからだ。

(23) 「非身体的なもの梵[2]」は、直後でプラーナが言及されていることから、実質的にはそれを指していると考え補った。

(24) Oは in this world、辻、岩本「この世において」、服部「この世で」。

(25) 梵[2]は「二重性」とした。主体と客体の両方が存在することで知覚や認識が成立するという構造を示す。Oは duality、辻「相対」、岩本「相対するもの」、服部「二元性」、松濤「まったく別のもの」。

(26) 梵[2]は「認識主体」とした。

(27) 実際、プロティノスとキリスト教神学とは或る関連があるが、ここでは詳論できない。

(28) プラトン「国家」509B *entelechia tis oidiou* に由来する。

(29) 服部2(一一六一—二九頁)も指摘するように、BAU 2, 120で *梵[2]* を *梵[2]* と *梵[2]* とする解釈に代表される、*梵[2]* の重視の伝統を念頭に入れている。これは初期ウパニシャッドに共通して見られるといわれる。

(かなざわ・おさむ、古代ギリシア・ローマ哲学、

東京学芸大学非常勤講師)