

プロティノスにおける一と多：『エネアデス』V3
[49], 10-15 を中心に

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-10-02 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/2297/27650

プロティノスにおける「と多

——『エネアデス』V3 [49], 10-15を中心として——

岡崎 文明

序 論

プロティノス(Plotinos, 205-270)に始まる新プラトン主義は、西洋と東洋における古代から現代に至る哲学、神学、宗教、歴史、文学、芸術、科学技術、政治等の諸思想に広範な影響を及ぼしてきたひとつの思想である¹⁾。

哲学に限ってみても、その影響は、西洋中世から現代に至るまで、大きく作用している。例えば、アウグスティヌス(Augustinus, 354-430)はプロティノスの『エネアデス』(Enneades)の教編のラテン語訳を読み、それに刺激されていわゆる神秘体験をなしたことが『告白録』に記されている²⁾。この体験が、彼の回心と後の思想形成に大きく寄与した。また、トマス・アクイナス(Thomas Aquinas, 1225-1274)の「神の概念」はアリストテレス(Aristoteles, 384-322BC)よりもむしろ新プラトン主義の第二段階の「存在者・知性・生命」の概念を考慮に入れなければ、理解は困難である³⁾。また、今この国においても、近世初頭のルネッサンス思想への影響はブルーノ(Bruno, 1548-1600)やフィチー

ノ(Ficino, 1433-1499)等の研究を通して解明されようとしてくる⁴⁾。また近世哲学、なかでもドイツ観念論、特にヘーゲル(Hegel, 1770-1831)等への影響は既に精力的に研究されている⁵⁾。さらに現代哲学においても、例えばベルクソン(Bergson, 1859-1941)への影響も、同様に研究されはじめている⁶⁾。

新プラトン主義は、キリスト教世界の西洋人の複雑な心理状況を反映しながらも、西洋思想史の背景を形成する重要な一要素となつていふことに、疑いを差し挟む余地はない⁷⁾。したがって、新プラトン主義は豊饒な未開拓分野であり、これらの影響作用史的研究は今後さらに進むものと期待される⁸⁾。

ところで、これまで哲学史上において考察され続けて来たテーマのひとつに「と多」の問題がある。これはギリシア古来のテーマであり、その地平は、千変万化する「多」なる自然万有の中に一つの不動の原理(ἀρχή)を見出し、そこから自然万有を捉えようとする志向性において拓かれてきた。哲学以前、つまり哲学の黎明ともされるヘシオドスの神話は、生ける自然万有の、一見無秩序かつ多彩多様に展開する現象の中に、ゼウスの意志、とりわけ

その「掟と正義」を見出し、これを「一」なる「万有の原理」として、ここから人間を含む生ける自然万有を秩序立てて捉えようとする意図している。

この意図は哲学の営みに受け継がれ、最初の哲学者タレス（Thales, c.585BC）は、「水」を生ける自然万有の根源 *αρχή* として見出し、これから万有を眺めて、世界観としての哲学を創始したとされる。したがって、哲学とは、最勝義には、人間と自然を含む万有に関する観方を形成する視座となるべき「万有の根源（*ἀρχή τῶν πάντων*）」の探究であり、その意味では自然神学が中心になると言うことができるであろう。かかる捉え方は素朴で古風過ぎて、現代にそぐわないとする見解もあるであろう。しかし哲学の姿が見えにくくなっている現代において、哲学の原点に一旦立ち戻り、哲学の原初の姿を見つめ直し、その本来の姿を考え、また未来の姿を模索する際には、見過ごすことのできないひとつの捉え方ではないかと思われる。

ところで、周知のごとくプロティノスは、古代ギリシア後期にあつて、古代ギリシアの哲学的営為全体を或る仕方で整理し総括した一人である。今回は彼の「一と多」を巡って、その意味を可能な限り明らかにしてみたい。

周知のごとく、プロティノス以来、「古代ギリシアの新プラトン主義（新プラトン主義の原型）」は基本的に次の四つの段階からなる体系を持つ。「一者 *ἓν*」―「知性 *νοῦς*・存在者 *ὄν*・生命 *ζωή*」―「魂 *ψυχή*」―「物体 *σώματα*」である。そして、「一者」を「万有の根源」として、これから順次に「多」なる各段階が発

出し、さらに逆の順序を経て一者なる根源に帰還する、という円環的世界観を提示している。

拙論ではプロティノスの『エネアデス』第五卷第三論文を取り上げる。この論文は、著作順序として四九番目に執筆されており、したがってプロティノス最晩年の著作群に属する。それゆえ、ここには成熟した彼の思想の一端が現れていると見ることができ、この思想は後代のプロクロス（Proclus, 412-485）における「一と多」の思想に大きく影響作用を及ぼしている。

本論

第1章 知性

§1 知性とは

プロティノスの「一と多」を考察する前に先立って、必要な範囲で「知性とは何か」を見ておこう。取り上げる箇所は『エネアデス』第五卷第三論文第一〇章（以下、V3[49], 10/V3, 10等と略記）である。この章でプロティノスはV3[49], 1.9までの知性に関する探究を以下のようにまとめている。

- (i) 「一者」はそもそも「見ることを全く必要としないが、一者の次のものである「知性」は「自己を見ることを必要とする。」（なぜなら、知性は自己を認識して、知性として完成するからである。）

- (ii) むしろ、知性は現に「自己を見ること」を持っている⁽¹⁶⁾。
- (iii) 知性は必然的に「見る能力を持つもの *opatus*」であり、しかもかもの（知性自身）を見ることか⁽¹⁷⁾。
- (iv) 知性の実体は「見る働き *opatus*」である。「見る働き」は、何か他の存在するもの *opatus* を対象としていなければならぬ。もし、そのような存在者が無ければ、「見る働き」は空しくなる⁽¹⁶⁾。

§ 2 知性の「見る働き」

次に、知性の「見る働き」に的を絞ってまとめている。

- (i) 知性は「見る働き」を完成する為に、その対象として「何らかの存在者 *esse*」を必要とする⁽¹⁷⁾。
- (ii) さらに、知性の見る働きは、見られる対象 *opatus* と一致していなければならぬ *ouektititru*。これはアリストテレスの認識論の原則にそつている⁽¹⁸⁾。
- (iii) しかしとは言え、完全に一なるもの *to eis tauton* であれば、働きかける対象を持たないので、全く静止してしまつ *tauton ortheta*。とつものも、何かか働く限り、「働く主体」と「働きを受けるもの」とがなくてはならないが、「働く主体」しかなければ、「働きを受けるもの」働きの対象が無くので、静止する他はないからである。それゆえ、働く者 *epokouon* は、(a) 外部の他者に対して働くか、(b) 自分自身の内で働くかであるが、後者 (b) の場合には、働く者は何か多重的なもの *to polyon* (少なくとも「働く主体」と「働きを受け

るもの) であらねばならないことになる⁽¹⁹⁾。したがつて、知性の「見る働き」が後者 (b) に属するならば、知性の「見る働き」においては、「見られるもの」は至て (全体) において、多 *polyon* であることになる⁽²⁰⁾。

ここに、トマス・アクィナスにおける「実在的に *secundum rem*」と「観念的に *secundum rationem*」とつ概念を援用して解釈すれば、V.3 [49], 1-9 において論じられてつるように、「知性」が「見る働き」と「見られる対象」と一致するのは、知性が「実在的に」捉えられる限りにおいてであり、これに対して「知性」が「見る働き」と「見られる対象」とに区別されて「多」となるのは、それが「観念的に」捉えられる限りにおいてであることになる。

§ 3 直知における同一性と差異性

ところで、働く者の (a) と (b) の両方において、その働き全部が静止するならば、このものは直知すらしないことになる。これが「一者」である。

しかし、知性の働きは何よりも内部における働きであつて (b)、「知性 (直知者 *to noou*)」は、「直知する *noeu*」ときは、(観念的には) 二においてあることになる⁽²¹⁾。

それゆえ、直知 *noous* は、常に差異性 *epokous* の中にあり、且つ必然的に同一性 *tautoous* の中にもある⁽¹⁹⁾。つまり、「直知されるもの」は、知性 (直知者) と「異なつており且つ同じ」ものである⁽²¹⁾。換言すれば、直知されるものは「実在的には」知性 (直知者) と同一であるが、「観念的には」異なつてつる。このように、「直

知されるもの」は同一性と差異性を担っている。⁽²⁵⁾

S 4 直知におけるロゴス

直知されるものの各々は、ロゴス *λογος* である。この箇所で行われている「ロゴス」とは、別の表現をすれば「観念 *ratio*」ないし「イデア *idea*」を意味する。したがってロゴスの議論は「実在的に」ではなくて「観念的に」なされる。

このロゴスは「直知されるもの」の数に対応して多数であり、したがって、それらは互いに「観念的に」区別され、混同されることはない。それゆえ、知性が直知する対象は「別々のもの」*ἑκάστην αἰδέαν* を内に持つものである。知性はそのようなものしか直知できない。そうでなければ互いに「識別」できないからである。識別は観念的になされるからである。

つまり「実在的に」単純なるものである知性は、「観念的に」区別されて、多数のロゴス（観念）を持つことになる。したがって、知性は自己を直知するときに、多様なものが含まれた自己を認識していることになる。

もう少し詳しく論じるならば、もし知性が、観念の次元にではなくて実在の次元において「一で不可分なもの（＝単純なもの）」に目を向けるなら、それを「見て」、その結果「観念を持つこと」になるが、それは「実在の次元」では不可能なことである。観念を持つのは観念の次元を置いて以外にはないからである。

というのは、「実在の次元」においては如何なるロゴス（観念）をも見出せないからである。そして、彼が、ロゴスを見出せないのなら、そのものについて言うことも、理解することもできない

ことになる。⁽²⁶⁾

またもし、実在の次元において、「全く部分のないもの」*ἄμερος μέρη*（＝単純なもの）が自分自身を語らなければならぬとするならば、最初に自分でないもの *ἄμερον* を言わねばならない。例えば、「私はPである」と言うなら、それは私とPとに分裂して、もはや「全く部分のないもの」ではないことになってしまう。したがって、この理由で、それはもう「実在的に」多くのものとなつていいる。これは有り得ない。⁽²⁷⁾

また、もし、実在の次元において「全く部分のないもの」が「私」はこれである *ἐμὴ φύσις* と語る場合には、次の四つの場合を検討しなければならない。

- (i) もし、「全く部分のないもの」が自分と異なる何かをその「これ *ταύτην*」と言うのであれば、それは自分と異なる部分を実在的に持つことになり、誤っているだろう。⁽²⁸⁾
- (ii) またもし、それが、自分に附帯するもの（附帯性 *συμβεβηκός*）を「これ」と言うのであれば、多くのものである自分（少なくとも実体とそれに附帯するものを持つ自分）を言うことになる。これも実在的に多となり、誤っているだろう。⁽²⁹⁾
- (iii) あるいは、それは「である、である」また「私は、私は」と言う他はないことになる。⁽³⁰⁾ しかしこれでは無意味な言表になる。
- (iv) では、「私」と「これ」の二つのものだけが存在していて、一方が「私」と「これ」と言うなら、どうであろうか。これも「全く部分のないもの」が既に「二」という「多」を実在的に持つこ

とになり、矛盾することになる。³⁴⁾

それゆえ、いずれにしても實在の次元においては「全く部分のないもの」が自分を語ることはあり得ない。「語る」のは觀念の次元において以外にはないのだからである。

そこで一先ずの結論であるが、知性の直知という働きが直知対象と一致するのは「實在的に」である。しかし、知性が直知する場合は、「觀念に」である。なぜなら、知性(＝直知者)は直知対象のあれとこれと異なる部分 *ἐτερον καὶ ἕτερον* を捉えねばならず、他方、直知対象は、知性の直知によって把握されるものである故、多数の觀念となって、多様であらねばならないからである。それでなければ、知性の直知は存在しないことになるだろう。³⁵⁾

§5 直知と一者

続いて、プロティノスは「接触 *ἐπαφή*」という概念を導入する。接触とは、「語る」や「直知」とは異なり、いわば「觸覚 *αἴσθησις*」だけのようなものである。この接触は、知性(直知者)が未だ生じていず、また触れる者は直知しない者だから、知性以前のもの *ἡρώδητα* である。接触は、いわば一者の内において合一し未分なる者の知覚のようなものである。つまり、接触とは合一と直知の中間のものである。

しかし「知性」は直知者であるのだから、知性に「接触」は無い。知性は、「自己認識」を為すのであるから觀念の次元にあつては単純なもの *ἀπλοῦς* に留まっておれず、自分で「自分を直知する者」と「直知対象」とに二分する。たとえ沈黙して自己を理解す

るとしても、である。

これに対して「一者」は直知をしない。なぜなら、直知以前 *ἡρώδητος νοῦς* には、一者の下に有る限りのものが存在している *ὑπόκειται* ので、直知によって新たに学ぶものはないからである。したがって、知性のように自己探究の必要はなく、それは余計なことになる。³⁷⁾

さて、結論としては、一者は自分に対して *πρὸς αὐτό* そのまま *αὐτό* 留まつていて *ἑαυτὸ* 自分について *ἐπὶ αὐτό* 探究はしないので、一のままである。これに対して、知性は自己展開する *ἐκτετακέναι* のもので、實在的には「単純なるもの」であるが、觀念的には「多なるもの *πολλὰ*」である。³⁸⁾

第2章 一者探究の方法論的反省

§1 善一者論

さて次に、V3 [9], 12 において、認識の存在論的な分析から「一者」が絞り出されていく様子を見てみよう。すなわち、一者自体は「何らかのもの」の以前に *πρὸ τοῦ ἑός* ある。したがって、もし、一者が「何らかの *ἑός*」であれば、「何らかのもの *τι*」によって限定されている。とすれば、それには「一」と「何らかのもの」とからなり、既にそれは一そのもの *αὐτὸ καὶ ἑ*、一者 *τὸ ἑ* ではない。それゆえ、一者は「何らかのもの」を伴わない *ἑ* である。³⁹⁾

ところで、認識すること *γινώσκω* は「何らかの一」である。なぜなら「認識すること」は「一つの働き *ἐνεργεῖν*」であり、働きは實在的な「何か *τι*」であるからである。

それゆえ、一者自体は「認識する働き」ではなく、またそれを必

要としさえしない。その意味で、一者は「認識の彼方に *εἰπεῖν ἄνδρας*」あることになる。また、認識主体（第二の本性）は知性であるから、一者は「知性の彼方に *εἰπεῖν νόον*」あることにもなる。また、一者は自足者であるゆえ、認識だけではなくて、何ものをも必要としない。とすれば、一者は、真実本当には「言表され得ないもの *ἀπορροῦ*」であることが帰結してくる。一者を何とどうにしても、言う以上は「何か」を言うことになるからである。⁽¹⁾

したがってプロティノスは、「すべてのものの彼方にあり *εἰπεῖν ἄνθρωπον*」か「最も崇高な知性の彼方にあるもの *εἰπεῖν τὸν οὐρανίου νόον*」という表現が一者を表す唯一の真実な表現であるとしながらも、しかしこれは一者の名称ではないとする。すなわち、一者は「すべてのものの中の何かではなく、知性でもなく、さらにその名称はなく、一者には何も述語されない」という否定的な内容となる。⁽²⁾

ここから次のことが帰結する。一者は、すべてのもの・存在者の彼方にあるゆえに、存在者の地平、つまり存在論 *ontologia* (*ὄντος-λογος* *≡* *ὄν λεγείν* 存在者 *ὄν* を語る) に包括され得ず、したがって存在論においては論じ切ることのできない本性を持つことが自ずと判明する。ここに存在論を越えた「一者論」 *henologia* (*≡* *henos-λογος* *≡* *hen λεγείν* 一者 *hen* を語る) の地平が出現する。⁽³⁾ しかし、この一者論は当然 存在論を包摂し、存在論より広い地平で、存在論では尽くせない語り方で、扱われることにならざるを得ないであろう。では、これは現代においていったい如何なる仕方であらうか。

この探究は現代哲学に一石を投じるものと予想されるが、こ

では「一者論(善一者論)は古代ギリシア哲学の一つの大きな特徴である」と述べるに止めよう。⁽⁴⁾ 勿論、古代ギリシアには多彩な思想が生まれており、それをこのように一言で特徴付けることは十分でないと思われる。しかしギリシア哲学・神学を西洋中世以降のそれと対比した時に、善一者論がギリシア哲学・神学の「一つ」しかも「大きな」特徴として浮かび上がってくるのを見過ごすことはできない。

§2 問題提起

さて、一者がすべての存在者を越え、その名称も無いというのであれば、我々は一者に関しては何も語れないことになる。しかしプロティノスは、「我々は一者に関して、我々自身にとって *πῶς αὐτοῖς* 可能な限り指し示そうと試みる」と述べる。⁽⁵⁾ プロティノスは、「一者そのものにとつて」「つまり」「一者そのものの立場から」ではなくて、「我々にとつて」「つまり」「我々人間の立場から」一者について何とか語ろうと努力する。

プロティノスは、V.3.13において「一者」について種々に語ってきたが、そこで語られた事柄は一体いかなる意味を持つのであろうか、いやむしろ、一者について有意味に語って来たのであろうか、と反省を深めている。

そして次章の V.3.14 において一者の探究法に反省が加えられる。というのも、ここで方法論を考察して、特に「一者を語ること (*henologia*)」の意義を明確にしておかなければ、これ以上有意味に考察を推し進めることができないからである。ここから彼は「我々は一体如何なる仕方で一者について語るのか」と問う。こ

の章から、「一者を語る」語り方、したがって「善一者論」の方法に関する考察が始まる。

S 3 「一者を語る」方法への反省

V 3, 13までにおおて「一者についての何か」(το θεον αυτο)が語られて来たとは言え、「一者自体 αυτο」が語られ、認識され、直知されて来たわけではない。彼は「一者についての何か」と「一者自体」とを明確に区別する。そして少なくとも我々人間は、「一者自体」をそのまま語ることはできない。また我々は「一者自体」の認識も直知も持つことはできない。しかしそれにも拘わらず、我々は少なくとも「一者についての何か」を語ることはできるとしている。このようにしてプロティノスは、われわれ人間の「一者についての語り」の可能性を拓こうとする。つまり、「一者を語る」という henologia の可能な地平を拓こうとする。

また、「一者」は「神」でもあるから、神と置き換えれば、henologia は「神を語る」(theologia) (≧ theou-logos ≧ theon legen) ともなる。それゆえ、善一者論は、古代ギリシアにおける神学の一つである⁽⁸⁾。

S 4 一者を「持つ」

そこで、プロティノスは「もし我々が一者の認識によって一者を持つていないならば、どうして我々は一者について語るのか。また、一者を全く持つていないことになるのか」と畳みかけて自問する。つまり、我々は一者を持つこと(εχειν)が全くできず、また語ること(λεγειν)もできないのか、と自問する。

これに対してプロティノスはこう自答する⁽⁹⁾。我々は一者を持つているが、その程度は零パーセントでも一〇〇パーセントでもなく、その中間にある。すなわち、我々は「一者についての何か」を語り、かつ「一者自体」は語れないという程度に、一者を持つている。しかし、我々が語る「一者についての何か」とは「一者ではないもの」であり、我々が語れない「一者自体」とは「一者であるもの」である。ここに「一者についての何か」と「一者自体」とが区別されて、その間隙に我々が「一者を持つ」ことができる微妙で繊細な地平が拓かれる。これが一者論の地平である。

それゆえ、我々が語る「一者についての何か」とは「一者自体」ではなくて「一者よりも後のもの」である。そこから、我々が「一者について」「一者より後のものから」何かを語ることになる。この「一者より後のもの」とは、直接的には「第二段階の知性」および「知性に内在するもの」を指している。したがって、具体的には「知性」において、一者についての何かを語ること(henologia)が可能な地平を見出すことができることになる。

また、プロティノスは、我々が「一者自体」を語ることは出来ないとしても、何らかの仕方(何らかの程度)に、「一者自体」を持つことを妨げられてはいない、と考える。すなわち、我々が、知性に帰還して「純粋な知性 nous katagagos」を持つ時に、次のことを、神託からの如くに、告げ知らされる⁽¹⁰⁾と言ふ。

(i) 我々が持つ「純粋な知性」は、内なる知性 ο εσω nous であり、自らの実体 ουσια を与える。(これは知性の自己帰還を意味する。)

(ii)ところが、一者は、実体ではなく、実体・存在者よりも優れ且つより強力で偉大である。

(iii)また、一者は、ロゴス、知性、知覚よりも強力で、それらを下位の段階に提供しはするが、それ自体はロゴス、知性、知覚ではない。¹⁰⁾

このような仕方では、我々は「一者を持つこと」が可能であるとされる。これが、「一者について何か」を我々が語ることが可能である根拠であり、「純粹な知性」に内在する「一者についての何か」の内容である。

§5 否定の道

以上に基づいて、我々人間は「一者自体」を直接的に語ることはできないとしても、しかし「一者についての何か」は語ることができ、とされる。このようにして、我々は一者に関して間接的認識を持つことが出来る。ここにプロティノスの神学（特殊形而上学）の方法論が現れているのを看取することができる。とは言え、我々が何らかの仕方（「#持つ」）ことができるのは、「知性の段階」までである。知性より上位の「一者」の認識は不可能である。なぜなら、一者は認識者・知性の成立以前にあるからである。したがって、我々の一者への言及は基本的には「否定の道 *via negativa*」となる¹¹⁾を得ない。

また、我々が一者を本当に「持つこと」ができるとすれば、「認識や直知」と言う間接的な仕方ではなくて「合一」という直接的な仕方による。プロティノスは、そのためには「全てを取り去れ」

と言う。この命法が彼の一者探究の最終究極の方法である。これは最早アリストテレスの論理や存在論を超え出た地平であることは明らかであろう。

ところで、「否定の道」は、ギリシア神話における「神はへ不死なる者へかつへ知者へであるが、人間はへ死すべき者へかつへ無知者へである」という神と人間の対比的理解に始まり、クセノパネスの擬人神批判やバルメニデスのそれまでの哲学への批判の中で哲学的に反省が加えられ練られて、古代ギリシアの伝統的な神学 *theologia* の手法になっていく。そしてこれは時代を重ねてさらに彫琢され、特にソクラテス、プラトンによっていつそう深められて、プロティノスに至る。

さらにこれは、プロティノスを越えて受け継がれ、やがて西洋中世のキリスト教神学のひとつの重要な手法になっていくことはよく知られている。

第3章 一と多…一者と知性

§1 問題提起

さて次に、V.3.15においては「一者から多 *τὰ πολλὰ*」が発出される仕方について探究される。V.3.14末を受けてプロティノスは、一者はロゴスでも知性でも知覚でもないとするなら、一者はどのようなにしてそれらを提供するのか、(i)一者がこれらを持っていることよってか、(ii)それとも持っていないことよってか、と問う¹²⁾。

もし(i)であるなら、一者がそれらを持つことになる。すると、一者は単純なものでなくなる。しかるに一者は全く単純な

ものである。それゆえ(i)の場合は成り立たない。では、もし(ii)であれば、一者はそれらを持って、持っていないものからどのようにして多が生じるのかが問題となる。すると探究すべき問題は「どのようにして〈全く〉*totally*であるものから〈多〉が生じるのか」となる。この問題を端的な形で定式化すれば「どのようにして一者から多が生じるのか」である⁽⁵⁸⁾。

S 2 探究の前提

これをプロティノスは、考察の冒頭に、唐突とも思える仕方では、「いや、かのものから生じたもの *totally* はかのものと同じではないに違いない」と宣言する。なぜ彼は突然このような言葉を探究の最初に託宣の如く言い放つのであろうか。

まず考えられるのは、プロティノスは、これまでの考察からこのような宣言をすることに躊躇を感じなかったのであろう。しかしそれにとどまらず、さらに深い意味が洞察されていたように思われる。

もし、かのもの(一者)から *totally* 生じたものが、かのもの(一者)と同等であるならば、生じたものはかのもの(一者)と区別が来ず、かのもの(一者)はかのもの(一者)のまま、結局かのもの(一者)と異なったものは存在しないことになる。したがって、かのもの(一者)からは「多なる」この世界は出現して来なかったはずである。しかるに、この世界は「事実」として「多」である。これはプロティノスだけでなく誰にとっても明らかである。したがって、かのもの(一者)からは最初にかのもの(一者)と異なるものが生じたことにならねばならない。

以上のことを洞察してプロティノスは、多なるこの世界が存在しているという「事実」を無条件的に受け入れて、これを前提となして探究を出発させたのである。プロクロスもまた同様に、考察の最初に「世界は多である」という事実を無条件的に前提している。このような無条件的な前提は、他の哲学者、例えばトマス・アクイナス等、においても見られる。かかる論証以前の前提は、哲学にとつて不可欠のものである。しかもその前提を如何に取るかによつて、その哲学の性格が根本的に規定される。

一見したところ、唐突とも思えるかかる無条件的な前提は、一者の探究が、単なる観念内の思弁的操作ではなくて、「誰にとつても自明である事実から出発する」探究であることを明示しているということが出来るだろう。

S 3 一者から出たものは一者よりも劣る

すると、論理的には、かのもの(一者)から生じたものは、(i)かのもの(一者)よりも優れている *totally better* か、(ii)それとも優れていない(劣っている)かの何れかになり、この二つ以外に選択肢はない。

もし、(i)であるなら、一者より生じたものは、一者よりも優れ、一者を全く超えているものとなる。だが、それは一体何なのか、が問題となる⁽⁵⁹⁾。

新プラトン主義では、「より優れる」とは「より一」、「より単純な」ことを意味している。しかるに、一者は「全き」、「全ての中で最も単純なもの」である。したがって、この意味で、かのものより優れ、かのものを超えるものは何も存在し得ない。それゆ

え、(i)の場合はあり得ないことになる。したがって、残るところは(ii)である。すなわち、一者から生じたものは、一者より優れてはなく(IIより劣っていて *Xeipon*)、「一者より欠けている」のである。このテーゼは「上位のものが生んだ下位のものは上位のものよりも劣る」と一般化されて、プロティノス以降の全ての新プラトン主義において保持される原則となる。これは、例えば、プロクロス『神学綱要』命題七に受け継がれているのを見ることができる⁽⁶⁵⁾。

S 4 「一なる多」と「一なる全」

次に、「一者より欠けているもの」とは何か、が問われる。一者より欠けているものは「一でないもの」である。すると、それは「多くのもの *to poly*」である。しかし、そのようなものも、それにも拘わらず一者を求めている *epitheloneu*。それゆえ、かかるものが「一なる多 *to poly*」である⁽⁶⁶⁾。

なぜなら、一でないもの全て(多)は一者によって保持されて「まさにとそれであるところのもの *ephekeu*」として存在するからである。ところが、例え、多くのものから成り立っていても、一になっていないもの(統一されていないもの)は、人がそれを何と呼ぼうとも、未だ「それであるところのもの」(本質を持ったもの)としては存在していない。我々が何かを語ることができるのは、それが一となっており(統一)、⁽⁶⁷⁾「それであるところのもの」(本質)が存在しているからである。つまり、我々は「本質」なら語ることができるからである。

すなわち、多なるものは、一となることによって、統一されて、

一つのものとして、本質(*ousia*)を持ち、そして存在する。そこから語ることができる。それゆえ、「一」は「存在」の原因であって、「存在」は「一」の結果である。だが、その逆となる(存在が一の原因であり、一が存在の結果である)ことはあり得ない。これは中世哲学、例えばトマス・アクィナスの *transcendentia* とは全く異なる点である。

ところで「一なる多」という規定が、上の意味で、直接的に一番よく当てはまるものは「知性」である。その次に「魂」であり、最後に「物体」である。

だが、一者は「自分の内に多を持たないもの」である。これは、もはや一者の分与によって一であるのではなく、それ自身で一である。換言すれば、一者は一者以外のものによって一であるのではない。これに対して、一者以外のものは、一者からの遠近の程度に依り、一として存在する。それゆえ、一者は一者以外のものを生み、一者はその存在原因である。ここで「一者以外のもの」とは、知性、魂、物体を指している。ここから、一者は「一なる多」ではなく「一そのものである」ことが帰結する。

しかし、これに対して「知性」はどうであろうか。知性は、その「一なる多」が「あらゆる点で一」となっている存在者である。その証拠に、我々人間は、知性の「一なる多」を区別して認識することが出来ない。ちょうどアナクサゴラスが言う「すべてのものは一緒にある」(*Fr. B1*)⁽⁶⁸⁾のように、である。したがって、知性は一者に次ぐもの、一者の最も近くにあり、一者から最初に発出してきたものである⁽⁶⁹⁾。

しかし、知性から発出するものの各々はどうであろうか。それらは「魂」、次いで「物体」であるが、生命を分有する限りは、その生命によって統一され、生きている。したがって、それらも「一なる多」である。例えば、人間の魂も身体も生きている。その限りではそれらは「一なる多」である。

しかし、魂や物体は「一なる全て *ἐν παντι*」ではない。それらは自分が「一なる全て」であることを示すことができないからである。

しかしこれに対して、知性自身は「一なる多」であるばかりではなくて「一なる全て」でもある。つまり、知性は偉大な根源を持っており、しかもその根源は本当の一であり、真実の一である。そして、「この根源の次のもの」である知性は、根源を持っているという仕方では、一者によって重みを掛けられているので、一者を分有する全てのものとなる。その結果、知性のどの部分も「全てのものでありまた一」でもある。これが「一なる全て」の意味である。勿論、一者それ自体は「一なる全て」でさえない。

§ 5 一者への弁証法

プロティノスはかかる知性を足場にして、そこから一者へ上昇して行こうとする。ここに「一者へ向かう内的な問答法」がみられる。要約して追いかけてみよう。

問 1…では、「一なる全て」とはどんな「全てのもの」であるのか。

答 1…それは、一者を根源として、そこから生じた「全ての

もの」である。⁽⁶⁶⁾
問 2…では、どのような仕方では、かのもの（一者）は「全てのもの」の「根源」であるのか。

答 2…それは、「全てのもの」の各々を一つに在らしめ（統一して、それらを保持するばかりではなくて、それらをまた存在させたという仕方である。⁽⁶⁷⁾

問 3…では、どのような仕方では、かのもの（一者）は「全てのもの」を「存在」させたのか。

答 3…それは、かのものがより先に *πρωτερον* 「全てのもの」を「持つ」ことによってである。⁽⁶⁸⁾

問 4…しかし、一者が「全てのもの」を持つことは、自分が多なることであつたのではないか。

答 4…いや、一者が「全てのもの」をより先に持つとしても、多として持つてゐるのではない。一者は「全てのもの」を「未分のもの」 *ἠδὲ ἀκεκμητέα* として持つてゐるのである。しかし、それらは第二のもの（知性）において、ロゴスによって分割される。なぜなら、知性は既に認識の働きであつて、ロゴスが働いて分割したのであるが、しかしこれに対して、一者は全てのものの *dynamis*（力）であるのだから。

以上のような仕方では、知性としての「一なる全てのもの」が発出する。

§ 6 力 (*dynamis*)

知性は働きの *ἐνεργεια* であるが、一者は *dynamis* である。では、

この *dyonaios* の様態は何か。それは素材の意味の *dyonaios* の様態ではない。素材の *dyonaios* は形相を「受け入れる」、「被る」という様態の *dyonaios* である。この意味では日本語で「可能態」と訳される。これに対して、一者の *dyonaios* はそういう意味ではなくて、一者が「作る」ことによって「*te poieiv* と言われる。この意味では日本語で「力」と訳される。つまり、一者の力 *dyonaios* は「作る」という様態を持っている。

S7 一から多の発出

それでは、「力」である一者は、自分が持っていないもの（＝全てのもの）を如何にして作るのだろうか。力である一者は、自分が持っていないもの（＝全てのもの）を作る時には、偶々作るのではない。「必然的に」作るのである。しかし、一者は作るだろうものを、「熟慮しないで *imp. edoundetsi*」つまり、意志的選択することなしに）、それにも拘わらず作るだろう。（なぜなら、熟慮することは既に熟慮の主体と熟慮される対象とに分かれ、一ではなくて二となり、二は既に一者ではないからである。）一者からの発出は、無熟慮的・自然必然的・無企図的であって、中世神学の言う「神の全き自由な意志決断による発出」（＝創造）ではない。結論として、一者は「必然的に」かつ「熟慮せずに」自分が持っていないもの（全てのもの）を作る。勿論、作られたものは一者とは異なる多（一者が持っていないもの）であることは先述したとおりである。

結論

さて、最後に結論を述べよう。

- (1) 一者は生みだす力であり、考えられないほど巨大な力である。
- (2) 生みだされたものは上方に向かうのではなく、下方に向かって退く。それはすなわち「多」へと進む。
- (3) 生みだされたものの根源は、生みだされたものよりも単純である。
- (4) それゆえ、感覚的世界を作ったものは感覚的世界そのものではなくて、知性であり、知性的世界である。
- (5) また、知性と知性的世界を生んだものは、知性でも知性的世界でもなくて、知性よりも知性的世界よりも単純なものである。それは言うまでもなく「一者」である。
- (6) 「多」は「多から」生みだされるのではなくて、この「多」（知性や知性的世界）は「多でないもの」（一者）から生みだされる。（これは「似たものが似たものを生む」「似たものは似たものを知る」というアリストテレスの原理とは異なる。また、キリスト教哲学の「在りて在る者が存在を与えて、存在者なる世界を創造する」という世界観とも異なる。）
- (7) しかしもしそれ自身（一者）が多であれば、それは根源ではなく、それに先立つ別のものが根源となるであろう。

これらの結論は結局、「一と多」の探究に出発する際に、無条件的に前提された「かのものから生じたものは、かのものと同じ

ではないに違いない」というプロティノスの洞察の展開である、ということができるとは思う。

「一と多」の問題は、哲学的探究の原型を端的に示している。古代ギリシアにおいては「一」つまり「万有の根源」から「多」すなわち「世界」を見ようとする試みがあった。これが古来受け継がれてきた「一と多」の問題地帯である。哲学とは「万有の根源」から世界を解釈しようとするわれわれの知性の営みであることをプロティノスにおいて改めて確認することができたと思われる。

したがって、プロティノスに始まる新プラトン主義の哲学は「古代ギリシア哲学」の総括であるとする評価（ヘーゲル）は妥当であると言っても差支えないであろう。とは言え、現代において新プラトン主義の哲学史的ならびに哲学的な意味を改めて考え直さなければならぬのではないかと思われる。

【註】

- (1) 新プラトン主義協会においてこれまでなされて来た諸研究（水地宗明監修『ネオプラトニカ』（昭和堂、一九九八年）等）の他、新プラトン主義協会編雑誌『新プラトン主義研究』等を参照。
- (2) Augustinus, *Confessiones*, VII, c. 9, n. 13-c. 21, n. 27, et vide *Bibliothèque Augustinienne, Oeuvres de Saint Augustin* XIII (1992), pp. 100-112, 145-149, 682-689, じれにふんぶつ ウグスティヌスはまさに拙論を扱っている『エネアデス』の

この箇所もラテン訳で読んだことになる。

- (3) Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-1, q. 2-11 etc.
- (4) 加藤守通訳『シオルダーノ・ブルーノ著作集』第一巻、第三巻、第七巻（東信堂、一九九八年、二〇〇三年、二〇〇九年）等。山口誠一『ヘーゲル哲学の根源』（法政大学出版局、一九八九年）、特に、『ヘーゲルのギリシア哲学論』（創文社、一九九八年）と『ヘーゲル「新プラトン主義哲学」註解』（知泉書館、二〇〇五年）等。
- (5) 田中敏彦「プロティノスとヘルクソン」（『ネオプラトニカ II、新プラトン主義の原型と水脈』二九三—三〇六頁、昭和堂、二〇〇〇年）
- (6) 新プラトン主義協会編「水地宗明監修『ネオプラトニカ新プラトン主義の影響史』序論——西洋哲学史への新プラトン主義の影響——」（一—七頁）（昭和堂、一九九八年）。
- (7) 例え²⁵ Hesiodos (c. 700BC), *Theogonia, Erga kai Hemerai*. / Cornford, *From Religion to Philosophy*, (Cambridge, 1912) / 廣川洋一「II 哲学以前」（服部英二郎、藤澤令夫編『岩波講座 哲学 XVI 哲学の歴史 I』岩波書店、一九六八年）／同「ヘシオドス研究叙説」（東海大学出版局、一九八七年）等。
- (8) Aristoteles, *Metaphysica*, 983b20 等。
- (9) Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 1-13 etc.
- (10) *Enneades*, V 3 [49], 10, 6. (2) *ibid.*, 10, 9.
- (11) *ibid.*, 9-10.
- (12) *ibid.*, 11-12.
- (13) *ibid.*, 12.
- (14) *ibid.*, 12-14.
- (15) *ibid.*, 12.
- (16) *ibid.*, 12-14.
- (17) *ibid.*
- (18) *ibid.*, 14-15.
- (19) *ibid.*, 14-15.

- (19) *ibid.*, 15-21. (20) *ibid.*, 15-16.
- (21) V 3, 7, 26. (22) V 3, 10, 23.
- (23) *ibid.*, 24-25. (24) *ibid.*, 25-26.
- (25) *ibid.*, 27-28. (26) *ibid.*, 29.
- (27) *ibid.*, 28-29. (28) *ibid.*, 31-32.
- (29) *ibid.*, 33-34. (30) *ibid.*, 35.
- (31) *ibid.*, 35-36. (32) *ibid.*, 36-37.
- (33) *ibid.*, 37. (34) *ibid.*, 37-39.
- (35) *ibid.*, 40-42. (36) *ibid.*, 42-44.
- (37) *ibid.*, 46-50. (38) *ibid.*, 50-52.
- (39) V 3 [49], 12, 50-52. (40) *ibid.*, 47-52.
- (41) *ibid.*, 13, 1. (41) *ibid.*, 2-5.
- (43) henologia (一者論) は agathologia (善論) や agatho-
henologia (善一者論) と内容的には同じ学であるが、しか
し強調点の置かれ方によつて三つの名称を持つ。拙論「プ
ロクロス『原因論』、トマス・アケイナスにおける新プ
ラトン主義の基本諸体系」、『中世哲学研究』(第一三三号、
一九九四年)七七一-八四頁の註(8)等参照。
- (44) 善一者論は、狭義の存在論ばかりではなくて、魂論、物体論
をも包摂した一つの体系となるであろう。
- (45) 古代ギリシアにはプラトニズムの他に原子論とごうも、一
つの大きな哲学の流れがある。これをプロティノスは考察
の視野の外に置こうとする(V 9 [9], 5, 1-5)。
- (46) V 3 [49], 13, 5-6. (47) V 3 [49], 14, 1.
- (48) *ibid.*, 1-3. (49) 西洋中世では「神学」を二つに区別する。キリスト教の啓
示に基づく神学を「啓示神学」theologia revelatiōnis、キ
リスト教の啓示と無関係な神学を「自然神学」theologia
naturalis と呼ぶ。この区別を適用すれば、古代ギリシアの
神学は「自然神学」となる。しかしかかる区別は西洋中世以
降の神学に当てはまりましても古代ギリシアの神学には当
てはまらない。なぜなら、古代には西洋中世のような神学の
二区分が無かつたからである。我々は古代を理解しようと
する際に、古代にはないかつた後代の概念を古代に安易に
押しつけるようなことを避けねばならないであろう。でな
ければ、古代の正当な理解を逸するようになるであろう。
- (50) V 3 [49], 14, 4-6. (51) *ibid.*, 5-8.
- (52) *ibid.*, 6-8. (52) *ibid.*, 8.
- (54) *ibid.*, 14-19.
- (55) したがつてプロティノスの言う「持つ εχει」という語は
「合一 εως」と「認識、直知、知覚」を含んだ広い意味で使
用されよう。
- (56) *op. cit.*, 17, 38. ἀπέχε πύρρα. (56) *op. cit.*, 15, 1-2.
- (58) *op. cit.*, 13, 16-17. 〇まり、実在的にも観念的にも単純である。
- (59) *op. cit.*, 15, 2-7. (59) *ibid.*, 7.
- (61) *ibid.*, 8-9. (62) *ibid.*, 5.
- (63) *op. cit.*, 13, 34-35. (64) *op. cit.*, 15, 9-10.
- (65) Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 7.
- (66) V 3 [49], 15, 10-11. (67) *ibid.*, 11-12.
- (68) *ibid.*, 12-14. (69) *ibid.*, 14-15.

- (70) *ibid.*, 15-18.
- (71) *ibid.*, 20. アナクサゴラスは F. I. で知性と区別された同質素の在り方について述べているが、プロティノスは知性の内容の在り方と解釈している。
- (72) *ibid.*, 18-21. (73) *ibid.*, 22.
- (74) *ibid.*, 21-23. (74) *ibid.*, 23-26.
- (76) *ibid.*, 26-27. (77) *ibid.*, 27-29.
- (78) *ibid.*, 29-30. (79) *ibid.*, 30-33.
- (80) *ibid.*, 33-34. (80) *ibid.*, 35.
- (82) *ibid.*, 35-36. (83) *ibid.*, 36.
- (84) *ibid.*, 36-37. (84) *op. cit.*, 16, 2-3.
- (86) *ibid.*, 5-7. (86) *ibid.*, 7-8.
- (88) *ibid.*, 8-12. (88) *ibid.*, 12-13.
- (90) *ibid.*, 13-14.