

# プロチノスと神秘経験

多賀 瑞心 (哲学研究室)

---

Zuishin TAGA

Plotinus and the Mystical Experience

---

## 1 一大事 (to hen)

「一大事」とは、もと仏教において、仏出世の重大事、即ち実相の妙理を開顯し、仏知見を開示する事業を指す言葉であった。法華經方便品に「諸仏世尊はただ一大事の因縁を以ての故に世に出現す」と説かれた。総じて言えば、転迷開悟のことであるが、諸經においては、例えば法華經の仏知見、維摩經の不思議、華嚴經の法界の如く、それぞれ異なつた概念を以て現わされた。後生の一大事の如きはもつと通俗化した用法である。さて、ここでは「一大事」を仏教の術語としてではなく、一般に「実存にとって最も重大なこと」という意味に解しておきたい。しかし、この場合でも、なお法華文句(四上)に記された一大事についての注釈は注意されなければならぬ。それは、「一は則ち一実相なり。五に非ず、三に非ず。七に非ず、九に非ず。故に一と言うなり。その性、広博にして、五三七九より博し。故に名づけて大と為す。諸仏出世の儀式なり。故に名づけて事と為す」というのである。

Plotinos哲学における最も基本的な概念たる“to hen”は普通「一者」と訳出されているが、これははなはだ誤解を招き易い訳語である。いくらか無理は生じて、私はむしろ「一大事」と訳す方がふさわしいと思う。そうすることによつて、Plotinosの思想は一そう正しく理解できるのではあるまいか。私の意図は、to henをば一大事によつて解釈しようというのである。その理由は、Plotinosの言葉を検討することによつて、やがて明らかになるはずである。その場合、前に示した仏教家の注釈が重要な参考になるであろう。しかし、私の根本的な意図はそれに止まりえないと言わなければならぬ。何故なら、Plotinosのto henを一大事によつて注釈することは、なるほど哲学上の一作為であるかも知れぬが、私の実存にとってはなお第二義的と言えようからである。私にとつての第一義は私の一大事を決定することである。従つて、一大事をto henの注釈に用いる代りに、逆にto henを一大事の注釈に用いることこそ、さらに根本的であるはずである。Plotinosの思想が真実であるならば、即ちto henが真にto henであるならば、彼の思想は私の一大事への実存的関心を呼びさまし、私の一大事を現成せしめ、さらにこれ

を莊嚴するものでなくてはならぬ。以上の如き to hen と一大事との相互注釈は、単なる訳語や哲学的理解の問題ではなく、実は Plotinos と私との間に実存的相互透入が成立することである。それは人間実存の原本的事態の照明と言うべきである。それはまた実存と彼方なるものとの神秘的交歓に他ならぬ。

Plotinos の思想を知ることが私の一大事となるということは、そもそもいかなることであるか。彼の著書があること、従つて彼の思想があることは、それが読まれることを、読まれて理解されることを待つてゐることである。読者はそれを読んで何らかの知識を獲得する。例えば彼の人格や彼の哲学体系について。普通、ここに理解が成立したと考えられる。しかし、to hen が、一大事が中心をなす彼の思想の理解は、それではまだ不十分である。一大事の思想は、それについての対象的知識を私が所有するという形では、理解されたことにならない。私が彼の思想を知ることが、実は私が一大事を知ることと他ならず、私が一大事を真に知ることが一大事と一つになることと別ではない。彼を理解することの真義は、その思想が一大事に関わるものである限り、いわゆる主観客観の認識関係では現わすことができない。彼と私とが直接に一つになつた状態においてのみ一大事が成立したことになる。一大事において彼と私がつ一つになるとは、そこにおいて彼の意識と私の意識とがつ一つであるより他に考えられない。私の一大事意識が彼の一大事意識と同一であることを直覚するとき、始めて彼の思想が理解されたと言うべきである。この直覚は、いわゆる知識ではないから、神秘的直覚と言わなくてはならぬ。

この直覚は一つの循環を通じてのみ成立する。Plotinos の思想を理解することは彼の神秘意識に参入することであつたが、この神秘意識は彼の思想を媒介にしないで感得するわけにいかない。彼の思想は彼の意識の一表現である。もと意識と思想とは、神秘経験の二面であり、相互に限定し合うことによつて神秘経験を現行せしめる。Plotinos の内的な神秘意識は必然的に溢れて外的な神秘思想として表現された。この意識とこの思想とが微妙に照応し合いつつ彼の神秘経験を形成したのである。そして、不思議なことであるが、彼とはるかに時処を隔てた人でも彼の神秘経験に参加することができる。それは、まず彼の神秘思想を通して、ついにはその神秘意識に透入することによつて、可能となるのである。そこでは Plotinos の意識と彼に対する人の意識とが深く触れ合つてゐることを知らねばならぬ。

このような神秘意識の感応という事実は、多くの学者によつてしばしば指摘されたことである。R. Otto が Eckhart と Sankara との間の類似を示したのは周知のことであるが、鈴木大拙氏は Eckhart と仏教とについて<sup>(4)</sup>、岸本英夫氏は Yoga の思想と Plotinos とについて<sup>(5)</sup>、類縁性を論じた。その他の偉大な神秘家たちの間にも、恐らく想像以上に一致点を発見することができるであろう。尤も一致の裏には同時に差別も含まれている。上に挙げた学者たちの論究は、いずれの場合にも、対比される神秘主義間の異同を明確に規定することを怠つてはいない。時と処と人において各別でありながら精神の深みにおいて驚くべき一致が認められると共に、やはり時と処と人の相違に規定された差別を見過すわけにはいかないのである。この一致と差別は他ならぬ神秘経

験の本質的構造、即ちその意識と思想との関連から来るものと考えらるべきであろう。哲学にせよ、宗教にせよ、東西古今、時処所縁のいかんを問わず、感応道交しうるのはその意識面において一大事を共にするが故であり、これに参入しうするにはその思想面を通路とするを要するのである。ここに意識というのは体験と言つてもかまわない。ただ神秘経験の充実を未発の状態において捉えたものの意に他ならぬ。また、思想というのは神秘経験の止むことを得ざる溢出を指すから、千差万別の形態をとる。具体的に例示すれば、著書であり、哲学体系であつてもよく、時に宗教的には祈りであり、念仏であり、坐禅であつてよいわけである<sup>(4)</sup>。この関連を念頭において、現代インドの尊敬すべき思想家 S. Radhakrishnan がかつて表明した見解は、傾聴に値するものと信ずる。彼は、東方の宗教と西方の思想との本質を考究して、およそ次の如き意味のことを述べた。即ち、神秘主義こそ東西の思想、宗教をつなぐ共通の広場とも言うべきものであつて、それが来るべき新たな世界共同体を建現する力となるであろう、ということである。この洞察は神秘主義の本質に触れているが故に、全面的に信頼してよいと思う。

Plotinos を追尋するのは単に哲学的関心からであつてはならない。それは一大事のためである。その一大事は私にとっての一大事であるばかりでなく、彼にとっての一大事でもある。私は一大事を明らめんとしている。あたかも彼は一大事 (to hen) を説いている。そこで、私が自分の意図を果すことは、私が彼と意識を一つにすることの他はない。しかるに、それは私が彼の思想を探ることによつて彼の意識を追体験することである。従つて、私はここに、彼があからさまに一大事を主題として述べた論文、『善すなわち一大事について』 (*Peri tagathou ē tou henos*) を取り上げて検討したい。この論文は、成立史的には最初期のものの一と言われるが、内容的には Plotinos 哲学の頂点とも見られ、その論集 *Enneades* (『エンネアデス』) の最後の章 (Ⅵ 9) として編録されたほどである。それに Plotinos には時期によつてさほど顕著な思想的変化は見られないようであるから、この論文によつてほぼ彼の哲学の要点を知りうるとなしてよいであろう。

まず、Plotinos が一大事についていかに考えていたかを知るには、彼の問題提起の仕方を見極めておく必要がある。ここに取り上げた論文の比較的始めの方に記されている次の如き問の文章は、軽々に見過ごしえない重要さをもつ。

「それでは一大事はそもそも何であろうか、そしていかなる本性をもっているであろうか」(3, 1 : ti an oun eiē to hen kai tina physin echon ; )。

この問の前半は極めて普通の問い方で、何ら異とするに当たらないが、あえて後半の問を付加したところに深い意味があると考えられる。いつたい、問が問われるとき、既に原本的には一定の答が用意されているものである。Plotinos は始め一般の通念に従つて「一大事とはいかなるものであるか」と問い出したが、この問が当然含むべき答にあきたりないものを覚えたに違いない。「一大事とはかくかくのものである」と答えられては、恐らく落着けない境位にあつたであろう。そこで急いで「一大事はいかなる本性をもつか」と問い改めた。この問い方によつて彼の問題意識は満たされたと思われる。この問に対してこそ彼の要求する答が期待できたのである。即ち、彼にとつ

て、一大事はそういう問によつてのみあらわにされる如きあり方をもつていたのである。ところで、ここにかりに「本性」と訳した語は、通例「自然」または「本質」とも訳されるが、いずれも *physis* という原語のニュアンスを現わすには不十分である。しかし、Plotinos の理解には原語の本来の意味を顧慮しないでおくわけにいかない。*physis* は、動詞 *phyein* (生み出す) につながり、人為的でない、従つて自然的な生成、本来的なあり方、生得的な性質を意味する。それは現代人の誤解しがちな、静止し、固定した、生命のない、いわゆる自然ではなく、ある根源から生起し、絶えず生成し、展開しつつある本質として捉えられた自然でなければならぬ。自然とは生起本末のことである。<sup>(7)</sup> それ故に、さきの後半の問は、これをもつと際立てて、「一大事はいかにして生起するか」と言いかえてもよい。このように、彼の問題提起の裏には、一大事は決して存在ではなくして、むしろ生起としての自然である、という把握が既に準備されているのである。<sup>(8)</sup>

Plotinos は上の問題の解明をその全著作によつて、別しては当面の論文一篇によつて、試みたと見ることができるが、始めから問のうちに潜んでいると推定した答が、果して次の如き簡明快な文章において確認される。「一大事の本性 (*hē tou henos physis*) は、それが万物を産出するもの (*gennētikē*) である以上、それら万物のうちの何ものでもない」(3, 39-40)。万物は一大事から産出される。しかし、それら一大事が意志をもつて生むのではない。一大事の自然性すなわちその生起本末 (*physis*) が万物を生み出すことである。むしろ一大事の生起することの他に万物の生成はない。従つて、存在は万物のうちの何ものかであるが、一大事は存在ではない。Plotinos は、それに続いて、一大事の本性が実体でもなく、その他のいかなる範疇でもないことを指摘する。それは性質、分量、英知、魂、運動、静止、場所、時間等のいずれでもない。「それはそれ自身で単一の形相 (*monoeides*) である。むしろ無相 (*aneideon*) である」(43-44)。

あたかも仏教でも一大事は存在ではなかつた。最初に記した如く、経に「諸仏世尊はただ一大事の因縁を以ての故に世に出現す」と説かれ、釈に「諸仏出世の儀式なり。故に名づけて事と為す」と説明されている。仏教の「一大事の因縁」とはまさしく Plotinos の「一大事の本性」に当る。前者の諸仏の出世は後者の万物生起である。共に一大事は存在でなくして、無相の「事」(じ)である。

ここにおいて、Plotinos 哲学の本質的性格を顧みなければならぬ。一大事が存在でないとすれば、彼の哲学を形而上学 (*metaphysica*) と称することは差し控えるべきであろう。形而上学は存在の学だからである。一大事は彼にとって無相の事であり、自然性 (*physis*) の方向において捉えられた。一大事の哲学は形而上学であるよりも、むしろ勝義における自然学 (*physica*) と言うべきではないか。勝義と言うのは、その自然性が対象的でなく、一大事として実存的であるからである。一大事が事であり、生起本末であることは、それが実存の根源的な歴史 (*Geschichte*) であることに他ならぬ。彼によれば、「一大事をもつての原因として語るのも、決して何かかこれに付帯するものとして述べるが如きよそごとではなくして、我々にとつてのこと (*hēmin*) である」(3, 49-50)。「厳密に言えばそれを《かもの》とも言つてはならない。言わば外からその周りを

走りまわつて、自分の体験 (pathē) を説明 (hermēnein) せんとしているに過ぎない」(3, 49-53)。即ち、実存としての我々を離れて一大事はありえない。一大事の生起は実存の歴史でもある。そこから、我々にとって一大事は我々の体験の説明という意味をもって来る。しかし、一大事  
の理解は学問的知識 (epistēmē) によるものでなく、知識を超えた現前 (parousia) によるものである (4, 1-3)。一大事を明らかにすることは単にその概念 (logos) を規定するに止まるものではない。「我々がそれを語つたり書いたりするのは、人をかのものの方へ向わせ、概念から観照へ (ek tōn logōn epī tēn thean) と目覚めさせるためである」(12 - 14)。これによつて見れば、Plotinos の哲学は形而上学であるよりも神秘主義であり、さらには哲学であるよりも宗教であつた。一大事は丁度これら両方向の接点に位する。

これをさきに述べた神秘経験の構造に関連せしめて考えるに、彼の内なる神秘意識が外なる神秘思想へと表現され、それが一大事の哲学となつたのである。彼にとっては意識が先で思想が後であつた。しかし、彼にとって後なるものは我々にとっては先なるもの、彼にとって先なるものは我々にとっては後なるものである。故に、彼の哲学、即ち一大事に関する彼の概念規定は、我々の出発点ではあつても、終着点であつてはならない。我々の狙いは彼の神秘意識に参入することではなればならぬ。実は、彼の哲学に現われた重要な語彙のうちには、それが概念的に見えるときでも、むしろ比喩的または象徴的に解釈していい場合が多かつたようである。

ところで、一大事は何故に「一」と名づけられたか。原語は「一」(to hen) の他に何ら別のものを含まない。Plotinos は必ずしもこれを一と名づける適切な理由をもつていなかったようである。それは「善」(tagathon) と言つても、「第一のもの」(to prōton) と言つてもよかつた (3, 16)。彼は言う。「真実にはそれにふさわしい名前は無い。だが、何とか名づけなければならぬとすれば、それを一と言うのが一般に適當であろう。もとよりそれはまず他のものがあつて次に一があるというような意味においてはではない」(5, 31-33) と。これは厳密な命名でないことを示すが、やはり一と名づけていいものを考えなくてはならぬ弁証法的思考が流れていたことは確かである。「すべての存在は一によつて存在である」(1, 1)。事物が存在するためには、それに一つのまとまりを与えるものがなくてはならぬ。家や人や合唱団の如き集合的なものも、動植物の肉体の如き有機体も、さらに健康や美の如き価値も、すべて多を含んでいるが、それらの各々はそれぞれの多が一つに結ばれることなしには存在しえない。多を内に含み、これをつなぐ一は、多と同次元の数としての一ではありえない。多を一たらしめるものが一であるとしても、その一が数であつては多を含むことはできない。それは一、二、三、……と数えられる数系列のうちにあるものではない。故に、数的でない一が假定されなければならぬ。こういう意味において存在の根拠または原理を一と名づけてもかまわないであろう。同様な弁証法的推理によつて、存在全体、世界全体の究極的原理としての一が假定され、それがそのまま、特にその原理の不可分別性を象徴するに適當な名称として残されたのであろう。このことは次の文章からも知られる。「我々が一と名づけるのは、互いにこれを表示するに必要だからであつて、この名前によつて分別されざるものの表象に導き、

かつ精神を統一せんとするのである。我々の言う一や分別されざるものとは点や数の一の意味ではない」(38—42)。ところで、上に述べた一多の対立の弁証法的統一は単に命名だけに関する問題ではない。Plotinos においては、一大事の観照に達する方法として、直接の神秘的経験による道と並んで、上のような弁証法的思考による道も考えられていた<sup>(6)</sup>。尤もこれら二つの道は一つの神秘的経験において合致すべきであり、しかも最後の直観は論理を超えた所に成立するものである限り<sup>(6)</sup>、この弁証法は Plotinos が哲学者であり、形而上学者でありうる最後の線である。彼の神秘主義者としての面目はこれを飛躍した所から始まる。それ故に、一大事を一と称ふことの理由は、これを概念的によりも、むしろ象徴的に理解すべきではあるまいか。ちなみに、法華文句に「一は則ち一実相なり。五に非ず、三に非ず。七に非ず、九に非ず。故に一と云うなり」とあるのは、一大事の一が五三七九の如き数の意味でなく、実相の象徴としての一であることを述べたものと考えられ<sup>(6)</sup>、Plotinos の場合と軌を一にするものと言うべきである。

さらに一大事はあらゆるもののうちで最大なるもの (megiston) とされるが、それは量的に最大なのではなく、能力 (dynamis) においてである(6, 7—8)。また、それは無限なるもの (apeiron) とも考えられるが、それも大きさや数の無限というよりも、能力がつかめないことによる。それは英知以上、神以上の能力をもつ(10—13)。ところで、この点に関して、仏教の注釈では「その性、広博にして、五三七九より博し。故に名づけて大と為す」となっているから、Plotinos の場合といくらか違うように思われるが、ひつきょう一に帰すると言えよう。広博と言うのは量的に聞えるが、その性と云う限りやはり能力的なものと考えらるべきだろうからである。

## 2 転 回 (epistrophē)

Plotinos にとって、一大事とは根源的に生起本末とも言うべき無相の事であつた。そして一大事自身の生起が同時に実存の歴史でもあつた。即ち、一大事は、実存の魂 (psychē) がそれを自己の経験 (pathē) として感得するとき、実存にとって一大事として生起するということであつた。ここにおいて、それは普遍的な形而上学的知識の事柄から離れて、単独の実存の意識の問題となつて来る。Plotinos への追尋もおのづからその方向を哲学的思想から神秘意識へと移して行かなければならぬ。検討すべき彼の言葉としては論理的、概念的なものよりもむしろ比喩的、象徴的なものを取り上げることになるであろう。彼自身、最も重要な点になると、知識的理解の無効を説いて、「経験のある人なら、私の言うことが分かる」(9, 47—48: hostis de eiden, oiden ho legō) というような発言をする。一大事について述べながら、「これに接触すること (thigein) のできる人には、そこに現前し、そのできない人には現前しない」(7, 4—5) とも言っている。このような言い方はしばしば繰り返される<sup>(6)</sup>が、これは一般に神秘主義思想に共通する特長であつて、そこから当然その表現も比喩的にならざるを得ないのである。それ故、Plotinos の神秘意識に参入す

るには、どうしてもこの比喩的表現の扉を押し開く努力が必要になるのである。

P. Henry は Plotinos における神秘経験の構造と語彙とについて明快な解説を書いている<sup>68)</sup>。それによると、Plotinos は神秘的合一に導く道を示すために三つの比喩を用いた。即ち、第一は上昇と下降とである。ここで神秘的な高揚感が考えられる。この場合、上下と言うも、高低と言うも、またその間の運動と言うも、決して場所的、空間的のものではなく、心理的、倫理的に解せられるべきである。第二は内と外とである。ここでは神秘的な内観や浄化が説明されるが、これも空間的の意味ではない。第三は自己の始源への復帰である。これは前二者を結合したもので、Plotinos の神秘主義に固有のものと考えられる。そして、Henry によれば、以上三つの比喩は、哲学的であると同時に神秘主義的な意義をもつ一つの術語、即ち「転回」(epistrophē)において結びつく。Henry の指摘するところは確かに Plotinos を理解するのに有益な指針になると信ずる。それ故、私はこの「転回」の思想を手掛かりとして、一大事の生起の構造をさらに立入って考察したい。

さて、Plotinos は、英知 (nous) が第一のもの即ち一大事でないことを論ずる箇所に、次の如き重要な文章を書いている。これは恐らく彼の中心思想を最も簡明に要約したものと言えよう。一

「自己自身に帰ることは始源に帰ることである」(2,35-36: eis heauton gar epistrophōn eis archēn epistrophei)。

ここに「帰る」と訳した原語は epistrophein で、一般に「方向を転ずる」「転回する」の意をもち、一そう宗教的には「回心する」としてもいいであろうが、今は便宜に従って「帰る」としておく。

ところで、上の命題を注意深く分析していけば、我々は非常に多くの重要なことを学ぶことができるはずである。我々がそこから知りたく思うことを問の形で示せば、およそ次の三つになるであろう。即ち、(イ)自己とは何か。(ロ)始源とは何か。(ハ)帰るとはどういうことか。これである。しかし、これらの問はいずれも単独には答えられないだろう。それらは互いに分ち難くつながった一事態の諸相であつて、それぞれ他を俟つてのみ成り立つことだからである。ただ我々は、これら三つの点に特に注意を払いながら追究するならば、事態の把握がいくらか容易になるかと思うだけである。

まず、自己とは何か。「自己自身に帰る」と言われるとき、帰るという働きをなす主体があるはずである。それは何か。自己自身に帰ると言われる限り、かの主体は自己であることが分かる。然らば、この自己はどこへ帰るのか。自己自身に帰ると言われるから、それはやはり自己へである。そこで、自己が自己へ帰ることになる。帰る主体とそれが帰り着くべき場所とが共に自己である。しかし、このことは果して可能であろうか。同じ自己という語を用いても、質的には全く相異なる。帰る主体が自己なら、帰り着くべき場所は自己ならざるものでなくてはならぬ。逆に後者が自己なら、前者は自己ならざるものである。それでも両者が自己であるとすれば、自己とは二義的概念だと言うより仕方がないであろう。

次に、始源とは何か。「自己自身に帰ること」が「始源に帰ること」であつた。ここから直ちに自己自身と始源とが同一であることが推定される。然るに、自己自身とは、さきほど見たように、作用の主体としての自己が帰着すべき、いわば場所としての自己であつた。従つて、ここに言われる始源も同じ意味の自己でなければならぬ。即ち、帰着点としての自己であることになる。しかし、始源が帰着点であることは果して許されるだろうか。同様の矛盾は、「始源に帰る」という言葉から既に気づかれることである。帰るといふ働きの終る所が始源であるということができようか。かくして始源にも矛盾する二義があることを知らなければならぬ。端的な始源と終点としての始源とがそれである。だが、このことは何を意味し、いかにして可能であろうか。

自己と始源とにまつわる矛盾は何によつて解消できるだろうか。自己が自己に帰り、始源が始源に帰るといふことは、概念的にはついに解決しえない矛盾である。そこに哲学の重大な限界が存するのである。私見によれば、ここで他ならぬ「帰ること」がこの矛盾を矛盾たらしめない要件となる。帰ることは出発することを予想する。帰らんとするものは既に出発して行路の途中になくはならぬ。しかも、帰らんとする方向は出発して進んで来た方向を逆転したものである。従つて、一たび出発した自己をAとすれば、転回を経験して帰途についた自己は non-A である。しかも、それが帰着する所はもとの出発点であるから、non-A は再びAになるわけである。ここにおいて、自己はある種の円環運動をなしているものであることを知る。そして、この円環運動の特殊なあり方が、上の矛盾の解決を成就する鍵となるのではないかと考えて見ることができる。帰ることは「転回」であり、「回心」であつた。それは矛盾を矛盾のまま無効にする不思議な働きである。そこにはもはや哲学の及ばない神秘意識の力がある。この回心によつて始めて、Plotinos の比喩が、彼にとつても、また彼の読者にとつても、単なる比喩ではなく、一大事の象徴であることが可能になる。つまり、回心を通じてのみ、しばしば述べた如き、実存がおのれの歴史を一大事の生起として感得することができるのである。以上の想定の下に Plotinos の叙述を読んでみよう。まず円環運動について。

「もしも何らかの魂 (psychē) がいつの日か自己自身を知り、そしてその運動は、挫折する場合の他は、直線的でなく、自然に適える運動 (hē kata physin kinēsis) は何かをめぐる円環運動 (hē en kykloi [kinēsis]) の如きもので、しかも外のものをめぐるものでなくて、中心をめぐるものであり、中心とはそれによつて円が成り立つところのものである、ということを知るならば、魂は自己がそこから出てくるところのものめがつつて運動するであろう。そしてこのものによりかかり、自己自身をそれに結合するであろう。そこへすべての魂が向わなければならぬが、神々と魂だけが常に動いている。それに向つて動くものが神々である。かのものと合一したものが神 (theos) であり、それから遠く離れて立つているものが俗人 (ho anthrōpos ho polys) や動物である」(8, 1—10)。

運動の主体は何らかの魂である。魂とは一般に生命をもてる存在のことである。ここで注意すべきことは、自然に適える運動が円環運動だということである。自然 (physis) が歴史や人間の対立



概念として考えられるような対象的存在でなく、それどころか却つてももののおのずからなる生起として根源的に歴史を意味するものであることは、前にも指摘しておいた。魂の本来的生起が円環運動をなすのである。そして魂はこの円の中心を志向しつつ、その周りを運動する。しかも魂はこの中心から出て来たものであると共に、またこの中心へ帰つてこれと合一せんとする。従つて、この円環運動は、円周上のある一点から始まり、一周してもとへ帰る、というような運動ではない。遊星が太陽の周りをめぐるように、中心の周りをめぐりながら、遠心的に漸次離れて行き、その軌道がある大きさまで広がった所向きを転じ、今度は逆に求心的に中心に近づいて来る、そういうふうにも説明すべき動きをここで円環運動と言うのである。この中心に近い魂は神々と称ばれるが、Plotinosの言う神は、決して普通の宗教におけるような崇拜の対象としての神ではなくて、もう少し漠然と神的なものというほどの意味をもっていた。<sup>(6)</sup> 中心から遠いものが普通の人間である。俗人、大衆としての人間、世間の人である。そこで、しばらく魂を人間の実存に限つて考えるならば、実存はまず根源的なものから出て来て、俗人の段階に至り、そこで転回を経験するならば、神の段階に入り、ついにもとのものに帰一するのである。なお、始めの根源的なものは一応一大事と称んでもいいだろうが、実は一大事は、実存が始源を出発してついにまた復帰して来る、その生起本末の過程全体にわたつて現前しているものである。一大事の自然性がそのまま実存の自然性であることを銘記しておかねばならぬ。さて、実存の自然的円環運動は、上に示したように、大体三つの段階を含む。即ち、出発と転回と復帰とである。次に、Plotinosの文章を若干引用しつつ、その一々を簡単に考察しよう。

#### (a) 出発。

「これが魂の始め (archē) であり、終り (telos) である。即ち、それはかしこから (ekei-then) 来たものなるが故に始めであり、善がかしこ (ekei) にあるが故に終りである。そして魂はかしこに生ずることにより、もとあつたところのものになる。何故なら、現世のこと (to entautha) とこれによつて生きることは脱落 (ekptōsis) であり、逃亡 (phygē) であり、翼の喪失 (pterorrhynēsis) である」(9, 20—24)。

「ひとの言う如く、かのものは何ものにとつてもその外に (exō) あるものではなくて、何にも共在している (synestin) のに、これを知らない (ouk eidosi) だけである。それらは自分でかのものの外へ、というよりもむしろ自己自身の外へ逃亡している (peugousi) からである。逃亡していたのではそれを捉えることができないし、自己自身を失つていた (apolōle-kotes) のでは他のものを求めることもできない。まことに、狂気のために自己の外に出た (exō gegenēmenos 自己を失つた) 子供は父を認めないだろう。しかし、自己自身を知るものはその出自 (hōpothen) をも知るであろう」(7, 28—33)。

ここにおいては実存の脱落的性格が露呈される。魂とは、便宜上、人間または実存と解しておいてよからう。実存の下降がいつから始まったかは分からない。とにかく一大事としての本来的自己からの脱落として実存している。この状況が外にあるという比喩で示された。外とは本来的自己たる

内に対した言葉である。一大事の外に出ることは自己自身の外に出ることである。これは脱落、逃亡として現わされる。従つて、実存のこの状況は内から外への脱自であり、脱落的脱自である。この実存にはまた忘却と無知とが伴なう。かつて共在した一大事を忘れ、本来的自己に気づかない。これはさきに触れた俗人、大衆の段階である。

(b) 転回。

「もしそうなら、あらゆる外のものから退いて (apomenon) 全く内へ転回すべきである。外のいかなるものへも傾くことなく、万事に無知になり (agnōesanta), しかも始めはその心構えだけだったが、今は形相についても無知になり、ついにかのものの直観 (thea) において自己自身を忘れ去る (agnoēsanta) のである」(7,16—21)。

「万事を放下して (apostas) 単独者 (monos) たらんことを努めよ」(4,33—34)。

「これらは第二の所観 (theama) となる。それは恐らく所観ではなくて、もつと違つた仕方の見ることであつたらう。即ち、脱自 (ekstasis), 単一化 (haplōsis) であり、自己放棄 (ep'idosis hautou) であり、接触への欲求 (epheisis pros haphēn) であり、安定 (stasis) であり、順応への思念 (perinoēsis pros epharmogēn) である。もしも人が聖殿の中のものを見ようとするならばそうである。しかし、あらぬ仕方で見るとすれば、彼には何ものも現前しない」(11,22—26)。

本来的自己から脱落し、逃亡して日常的自己となつた実存は、いかにして再び本来性を取り戻すことができるか。ここには一つの大きな転機が必要である。実存の下降は無意識的であるが、上昇は意志することを要する<sup>(6)</sup>。実存がその脱落性から救われるには、転回が、言いかえれば回心がその跳躍台とならなければならぬ。今まで外に向つていた目を内へ転ずる必要がある。外と内とは本来的自己から見た場合の言い方である。日常的、脱落的自己から逃れ出て本来的自己によみがえるのである。ここに第二の脱自性が生ずるが、これは第一のものとは逆に外から内への本来的脱自である。さきの脱自性が脱落または逃亡であつたのに対して、この脱自性は解脱 (11,49 : apallagē) であり、脱出 (50 : phygē) である。前の逃亡と後の脱出とは実は原語では同一である。それほど両者の間には著しい対応が見られる。即ち、ここにも無知と忘却とがある。もとより内容的には逆である。さきの脱落的実存の場合には一大事または本来的自己についての無知と忘却であつたが、今の場合には現世的な一切の事象と日常的自己についての無知と忘却とが勧められる<sup>(6)</sup>。このようにして内への転回を経験しえた実存は、類型的に言えば、神の段階に属する。総じて神的なものということである。宗教においては回心をとげた信者は既に神的と言える。大衆として日常性の世界に墮落した実存が転回して達するのは真の個人的自覚、即ち単独者の意識でなければならぬ。

(c) 復帰。

「かのもは何ものからも離れていないが、しかも一切のものから離れている。従つて、それは現前する (parōn) けれども、それを受容することができて、自己をそれに適合させる用意があつて、同等性によつていわば接したり触れたりすること (ephapsasthai kai thigein) のできる者のところの他は、それは現前し (pareinai) ない」(4,24—27)。

「魂は反対に向って走つていても、他者に達するのでなく、自己自身へ帰るのである。このようにして他者のうちにあることによつて無のうちにあるのではなくして、魂は自己自身のうちにあるのである。しかも、ただ自己のうちにあるだけでなく、存在としてのかのものうちにあるのではない。何故なら、人が自己自身になるのは存在になるのではなくて、かのものと交わる限りにおいて存在のかなたなるもの (epekeina ousias) になるのだからである」(11,38—42)。

一たび一大事から外れた実存が転回して本来的自己によみがえるとは、一大事との接触合体の意識に他ならぬ。接触のできない者に一大事の現前はありえない。<sup>(9)</sup> Plotinos にとって神秘的合一<sup>(10)</sup>は普通考えられがちなように観想であるよりも、むしろ接触感であつた。これは彼の神秘意識の絶頂であつた。<sup>(11)</sup> さて、しかし、実存の自己自身への復帰は同時に実は一大事自身の顕現であつた。「かのものは我々をめぐるものたらんために我々を求めてはいないが、我々はかのものをめぐるものたらんとしてかのものを求めている。そして常にそのめぐりにあるけれども、常にそれを見ているものではない」(8,35—37)。つまり一大事のひとり働きと言うべきである。「始源が始源を見る」(11,31—32) のである。そのような所で実存はもはや存在であることができない。超在として一大事のおのずからなる生起本末に没入し去るのである。

Plotinos の思想から我々は決して哲学的知識を受取るのであつてはならぬ。ただその神秘意識に参じて、一大事の了得を期すべきであらう。そして目下の我々に必要なことは、転回によつて脱落的自己からの脱出を急ぐことではあるまいか。私に取り上げた Plotinos の論文の最後の文章、従つて Porphyrios によつて編集された *Enneades* 全篇の最後の文章、それはまたこの小論の末尾に抄録しておいてもよさそうである。

「これが神々の生活であり、神の如き、幸福なる人人の生活である。即ち、現世におけるよごとからの解脱であり、現世のものをよろこばぬ生活である。単独者の単独者への脱出 (phygē monou pros monon) である」(11,48—51)。

## 注

- (1) R. Otto : *West-Östliche Mystik*, Gotha, 1929.
- (2) D. T. Suzuki : *Mysticism : Christian and Buddhist*, New York, 1957.
- (3) 岸本英夫 : 宗教神秘主義——ヨーガの思想と心理——, 東京, 文明堂, 昭和33年, 251—255頁。
- (4) 鈴木大拙氏による禪体験と禪意識の対比 (『槃珪の不生禪』東京, 弘文堂, 昭和15年) は、ほぼここに言う神秘意識と神秘思想の対比に等しいと思われ、暗示する所が頗る多いが、ただ禪意識という語の妥当性にいささか疑義を感ずる。なお、岸本氏の神秘体験と神秘思想の区別 (前掲書, 34—75頁) は、私見のものと全く一致すると見ていいであらう。
- (5) S. Radhakrishnan : *Eastern Religions and Western Thought*, 2nd ed., Oxf. 1951, pp. viii—ix.

「私は私がふれている問題の規模と困難さをよく知っている。私は修業をつんだ神学者ではない。ただ世界の主要な宗教の起源と発達についての新しい研究におくれないようにと努めた一哲学徒の観点から語ることができるだけである。そして私には、あい異なる諸宗教の神秘的伝統のうちに顕著な精神の一致があるよ

うに見える。たとえいかなる宗教を信じていると宣言するとしても、神秘主義者たちは精神的な血縁者である。歴史的形態の上であら異なる諸宗教は、我々を限られた集団に結びつけて、世界共同体への忠誠の発展を妨げるものであるが、神秘主義者たちは常に人間性の仲間を代表して来た。彼らは名義の専制と信条の張合いとを超越し、また民族の衝突と国家の闘争とをも超越する。精神の宗教として、神秘主義は独断的な肯定と独断的な否定との両極端を避ける。すべての徴候は神秘主義が恐らく未来の宗教であるだろうことを示している。」

- (6) テキストとしては *Plotin: Ennéades, texte établi et traduit par Émile Bréhier*, Ⅱ<sup>e</sup>, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1954, pp. 171—188 を用い、かたわら *Plotins Schriften, übersetzt von R. Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, Bd. I. a, Hamburg, 1956, S. 170—207* を参照した。原典からの引用箇所の表示には、巻と章と (Ⅱ 9) はこれを省き、Bréhier 版による節と行だけを、例えば (3,1) のように、記し、同じ節からの引用が続く時は行数だけを記した。
- (7) 「生起本末」という語は親鸞の『教行信証』に出ている。「然るに、經に聞と言ふは、衆生、仏願の生起本末を聞きて疑心有ること無し。是を聞と曰ふなり」(信巻末)。なお、*physis* をこのような意味の自然性として捉える場合、親鸞の自然法爾(じねんほうに)を顧慮してみることも有益である。「自然といふは、自はおのづからといふ、行者のはからひにあらず、然といふはしからしむといふことばなり。しからしむといふは行者のはからひにあらず、如来の誓にてあるが故に法爾といふ。法爾といふは、この如来の御誓なるが故に然らしむるを法爾といふなり。法爾はこの御誓なりける故に、おほよそ行者のはからひのなきをもて、この法の徳の故に、然らしむといふなり。すべて人のはじめてはからはざるなり。この故に、義なきを義とすと知るべしとなり。自然といふは、もとより然らしむるといふことばなり。……」(『末灯鈔』五、自然法爾の事)
- (8) Cf. W. R. Inge : *Mysticism in Religion*, Lond., n. d., p. 115. 「自然 (*physis*) は、Plotinos にあって、宇宙の魂の活動的な能力、即ちその活動力の展開と表出である。」なお、西谷啓治氏の『神秘思想史』(岩波講座哲学) 昭和7年、21—50頁の叙述においても、Plotinos の自然がほぼこのような方向において重視されている。
- (9) Cf. W. R. Inge : *The Philosophy of Plotinus*, vol. Ⅱ, Lond., 1918, pp. 105—170; *Mysticism in Religion*, pp. 118—119; P. Henry : 'Introduction' (in *Plotinus: The Enneads*, tr. by S. MacKenna, 2nd ed., rev. by B. S. Page, Lond., n. d.), p. xlviii.
- (10) *Ennéades* Ⅱ 9.10.7—8 「直観することも直観されるものもはや論理ではなくして、論理よりも大なる、論理に先立てる、論理の上なるものである」(to de idein kai to eōrakos estin ouketi logos, alla meizon logou kai pro logou kai epi tōi logoi)。
- (11) このような意味の「一」は、仏教の術語には、一大事の他にも、よく用いられる。例えば、一如、一心、一乘、一法句、等。
- (12) Cf. *Ennéades* Ⅱ 9. 4,1 seq.; 25 seq.; 11,1 seq.
- (13) P. Henry : 'Introduction' (in *Plotinus: The Enneads*), pp. xlv—li. なお、Henry は最近 Schwyzer と共に Plotinos の原典の画期的な校訂版 (*Plotini Opera, ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, Tom. I: Porphyrii vita Plotini; Ennéades I—Ⅲ, Paris, 1951.*) を出した人である。
- (14) Cf. *Plotinus: The Enneads*, tr. by S. MacKenna, p. xxvii.

- (15) 一大事は万象の流出する始源として種々の名前で称ばれている。9.1-2によれば、'生命の泉 (pēgē zōēs), 英知の泉 (pēgē nou), 存在の始源 (archēn ontos), 善の原因 (agathou aitia), 魂の根 (rhizan psychēs) の如くである。
- (16) W. R. Inge: *Mysticism in Religion*, p. 116.
- (17) ここで浄土系仏教における「無知」もいい参考になる。「念仏を信ぜん人は、たとひ一代の法をよくよく学すとも、一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともがらに同じて、智者の振舞をせずして、唯一向に念仏すべし」(法然、『一枚起請文』)。
- (18) この単独者の意識は『歎異抄』の「親鸞一人がため」に通じると言ってよいだろう。
- (19) Cf. *Enneades* VI 9.7.3-5 「見られるべきものは、自己自身から他の一切を取り去って、どこかにあるものではなくて、これに触れること (thigein) のできる者にはそこに現前するが、その能力のない者には現前しない。」
- (20) Cf. P. Henry: 'Introduction' (in *Plotinus : Enneads*), p.xlix.
- (21) 「接触」は Plotinos の神秘主義において特に重要な思想であり、言及すべきことが多いが、十分な検討は別の機会に譲らざるを得ない。ただ、この思想の先蹤として Aristoteles の *Metaphysica* Θ. 10, 1051 b 24; Z. 7, 1072b 21の「接触」(thigein) を想定しうることを指摘しておくに止める。