

前期西田哲学のプロティノスへの接近

岡野 利津子

序

「場所」の論理に至るまでの前期の思索において、西田幾多郎（一八七〇—一九四五）はプロティノス（二〇五—二七〇）に深い共感を寄せ、幾度となく言及している。西田は「一者について」と題する未完の原稿の中で、「形あるものは形なきものの限定である」（二一・四四¹⁾）とプロティノス哲学を解説しているが、これは西田自身が東洋文化の本質として語っている言葉でもある。彼は『働くものから見るものへ』の序の中で次のように述べている。「幾千年来我等の祖先を孕み来つた東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くと云つた様なものが潜んで居るのではなからうか。我々の心は此の如きものを求めて已まない、私はかかる要求に哲学的根柢を与へて見たいと思ふのである」（三・二五五『働くものから見るものへ』序、一九二七年）。斯く言う西田にとって、「真実在の形は無形の形であり、その声は無声の声である」（二・三二七『意識の問題』所収「感情」一九一八年）。そして彼は「之を知るのはプロチヌ

スの所謂 *schweigendes Verstehen* ⁽²⁾ に「よらねばならぬ」と続いている。西田哲学における万有の根柢は「絶対無」として主観と客観とを超えているが、これは直知活動と存在とを超えるプロティノスの一者に通じるものだと言える。西田哲学のプロティノスとの類縁性を見る時、我々は「西洋」と「東洋」、古代と現代、神秘と日常との出会いに遭遇するのである。

1. 「純粹経験」

西田が処女作『善の研究』（一九一一年）で立脚した「純粹経験」の考えには、後の西田哲学の根本思想が萌芽的、潜在的に含まれている。本稿で「純粹経験」に着目するのは、この考え方が、最も具体的な日常の事実から出立して、有無を超え知識を超えた神という西洋神秘主義的な主張に既に及んでいるからである。つまり、プロティノスにおいては希薄な日常の事実（経験）という関心に立脚しながらも、「純粹経験」の思想は、後の西田のプロティノスへの共感を早くも準備している。

「純粹経験³⁾」とは、「毫も思慮分別を加へない、真に経験其儘の状態」（一・九『善の研究』）である。それは「直接経験」とも呼

ばれ、そこでは「未だ主もなく客もない、知識とその対象とが全く合一して居る」(一・九)。例えば「色を見、音を聞く刹那、未だ之が外物の作用であるとか、我が之を感じて居るとかいふやうな考のないのみならず、此色、此音は何であるといふ判断すら加はらない前」(一・九)である。とはいえ、それは必ずしも瞬間的な知覚とは限らず、「例えば一生懸命に断岸を攀づる場合」や「音楽家が熟練した曲を奏する時」のように、「少しの思想も交へず、主客未分の状態に注意を転じて行く」場合、「その直接にして主客合一の点には少しの差別もない」(一・一一)とされる。「純粹経験の直接にして純粹なる所以」は、「具體的意識の嚴密なる統一」(一・一一)にあるのである。

経験そのままの現在意識においては、まだ対象についての判断も生じていなければ、これは私の経験だという認識も生じていない。主観、客観の区別がなく、知情意未分で(一・四八、五〇、五二)、ただ「事実其儘」である。「未だ主客の分離なく、物我一体、唯一事実あるのみ」(一・一三七)である。そして、純粹経験における主客未分の統一が破られ、経験が分析されるところに、主観、客観の区別が現われる。その際、主観の側に心や思惟作用といった所謂精神現象が見られ、客観の側に所謂物体現象や存在の概念が見られるようになる。つまり、「我々の種々なる差別的知識とは此の實在を反省するに由つて起る」(一・五二、一五二も参照)のである。純粹経験の事実においては、「彼我の間に絶対的分別をなすことはできぬ」(一・四六)ので、「純粹経験は個人の上に超越することができる。……個人あつて経験あるのではなく、経験あつて個人あるのである。個人的経験とは経験の中

に於て限られし経験の特殊なる一小範圍にすぎない」(一・二三―二四、同六―七「序」と言われる。實在するものは、あるがままの意識現象、即ち直接経験の事実である(一・四三)。意識現象の背後に意識活動を為す主体としての「心なる物」が独立に存在しているとか、或いは意識の外に物の本体が独立に存在しているといった考えは、直接の事実ではなく、思惟の要求による仮定にすぎない。主観・客観の区別は「経験の統一を失つた場合に起る相対的形式」(一・三四)であり、主観と客観とが互に独立する「實在」だと見なすのは独断に過ぎない(一・三四、四九―五〇)。そして、仮定の上に知識を組み立てるのではなく、「斯の如き直覺的経験が基礎となつて、其上に我々の凡ての知識が築き上げられねばならぬ」(一・四一)。これが『善の研究』で西田が言う、「凡ての独断を排除し、最も疑ひなき直接の知識より出立せんとする極めて批判的の考」(一・四四)である。そしてこの意味においては、「純粹経験」とは超越的なものに出会う特殊な宗教体験というよりも、むしろ日常の事実そのものの、ありのままの真相に開かれていた状態だと言ふべきであろう。後年、西田自身が語った言葉によれば、『善の研究』で述べた純粹経験といふものはつまり我々の日常の経験から出立したものである。それは我々の日常の経験である。……我々の最も平凡な日常の生活が何であるかを最も深く掘むことに依つて最も深い哲学が生れるのである」(二・三四四―三四五、講演「歴史的な身体」一九三七年)。

それでは、「純粹経験」である「事実」に差別的知識が加わり、分化発展するのは如何にしてであろうか。「いかなる意識があ

つても、それが厳密なる統一の状態にある間は、いつでも純粹経験である、即ち単に事実である。之に反し、この統一が破れた時、即ち他との関係に入つた時、意味を生じ判断を生ずるのである。我々に直接に現はれる純粹経験に対し、すぐ過去の意識が働いて来るので、之が現在意識の一部と結合し一部と衝突し、此処に純粹経験の状態が分析せられ破壊せられるやうになる。意味とか判断とかいふものはこの不統一の状態である」(一・一四)と西田は説明している。例えば、我々がある音を鐘声と判断するのは、過去に鐘の音を聞いて知っているからであり、音を感じる「現在意識」が過去の意識と結び付く、即ち「他との関係に入つて」、「これは鐘声である」という判断になるのである。こうして、音に聞き入る経験における「統一が破れ」分化発展するところ、意味や判断が生ずるのだが、意味や判断は「他との関係を示す」(一・一四)もので、その背後には「此関係を成立せしむる統一的意識がなければならぬ」(一・一五)ということになる。「純粹経験」における意識統一が分化発展し、意味や判断が生ずるといふのは、意味や判断を成立させる統一的意識が働くということとで、「分化」は「統一」だとも言える。つまり、意味や判断における「不統一」は、ある意味では他との関係をも示すより大なる「統一」の発現である。そこで、「所謂分化発展なる者は更に大なる統一の作用」(一・一五)である。

また、意味や判断における一つの状態の成立は、他の状態との区別を前提しており、この対立の根底には両者を統一するものがあるとも見られる。例えば「赤」と言う時には、それ以外の色に対して「赤」というのであつて、「赤」という判断は「色」と

いう概念(赤と他の色とを統一する者)の内で行われているのに外ならない。つまり、すべて物は対立に由つて成立するが、その根底には「必ず統一的或者が潜んで居る」(一・五六)。「実在は一に統一せられて居ると共に対立を含んで居らねばならぬ。此処に一の実在があれば必ずこれに対する他の実在がある。而してかくこの二つの物が互に相対立するには、この二つの物が独立の実在ではなくして、統一せられたるものでなければならぬ、即ち一の実在の分化発展でなければならぬ。而してこの両者が統一せられて一の実在として現はれた時には、更に一の対立が生ぜねばならぬ。併し此時にはこの両者の背後に、又一の統一が働いて居らねばならぬ。かくして無限の統一に進むのである」(一・六三)。「純粹経験」の分化発展は、ある意味で「統一」であるが、「一の統一が立てば、直に之を破る不統一が成立する。真実在はかくの如き無限の対立を以て成立するのである」(一・五七)。このようにして、意識を成立せしめる統一は、「小は各個人の日々の意識間の統一より、大は統べての人の意識を結合する宇宙的意識統一に達する」(一・一四三—一四四)。「純粹経験」の分化発展といつても、それは小なる「統一」からより大なる「統一」へと不断に自らを發展させる、無限の「統一」の活動だと言ふことができる。「純粹経験」は静止的なものでなく、「活動的自発自展的統一」(一・二四三、『思索と体験』所収「高橋(里美)文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答ふ」一九二二年)である。

そして、対立の根底には必ず「統一的或者」があるのであるから、個々の意識現象の分化発展はすべて宇宙的意識統一の内

行われていることになる。「我々の意識の根柢にはいかなる場合にも純粹経験の統一があつて、我々はこの外に跳出することはできぬ」(一・一四八)。これを宇宙的意識統一からみれば、個々の意識はその分化発展の一端である。「無限なる唯一実在が小より大に、浅より深に、自己を分化発展するのであると考へることができる。此の如き過程が實在の発現の方式であつて、宇宙現象は之に由りて成立し進行するのである」(一・六三)。西田によれば、個々の意識間における矛盾・対立と、宇宙的意識統一とは切り離せない(一・一五、五六―五七)。「統一」は統一されるものがある「統一」であり、「元來、實在の分化と其統一とは一あつて二あるべきものではない。一方に於て統一といふことは、一方に於て分化といふことを意味している」(一・一五二)。我々の意識の不斷の分化発展は、「無限なる唯一實在」の無限の統一力の発現だと言ふことができる。

そこで、我々の胸中にも「無限なる實在の統一力」(一・八〇)が潜んでおり、我々はこれにより、無限に大なる意識統一へと向かうことになる。「我々は此力を有するが故に學問に於て宇宙の真理を探ることができ、芸術に於いて實在の眞意を現はすことができる、我々は自己の心底に於て宇宙を構成する實在の根本を知ることができる、即ち神の面目を捕捉することができる」(一・八〇)。西田によれば、神とは「無限なる活動の根本」(一・七八)、「實在の根柢」(一・一四四)である。それは、「我々の意識の最大最終の統一者」(一・一四五)、「宇宙を包括する純粹経験の統一者」(一・一四八)である。

我々の個性は、こうした神の「發展の一部」、即ちその「分化

作用の一つ」(一・一五四)である。そこで、逆に言えば、「我々が自己の小意識を破つて一大精神を感得するのは毫も怪むべき理由がない。我々の小意識の範圍を固執するのが反つて迷であるかも知れぬ」(一・一五〇)。我々の個人的意識が神の分化發展として限定されたものであるとすれば、我々はこの個人的意識を離れ、小なる自己を打破することによって、神を自覚することができる。そしてまた、この時自覚されるのが我々の眞の自己である。「眞の自己を知り神と合する方法は、唯主客合一の力を自得するにあるのみである。而して此力を得るのは我々の此偽我を殺し尽して一たび此世の欲より死して後蘇るのである」(一・一三四)。「かく最深の宗教は神人同体の上に成立することができ、宗教の眞意はこの神人合一の意義を獲得するにあるのである」(一・一四一、また一三四、一一・八五〔宗教の本質〕一九一四年も参照)。そこで、西田は「上古に於ける印度の宗教及欧州の一五、六世紀の時代に盛であつた神秘學派は神を内心に於ける直覺に求めて居る、之が最も深き神の知識である」(一・八〇)と主張する。

宇宙の統一作用である神は反省的知識を超えており、知識の対象として捉えられるものではない⁶⁾。というのも、意識対象となった時には、既に統一作用そのものではないからである。「すべて意識の統一は変化の上に超越して湛然不動でなければならぬ、而も変化はこれより起つてくるのである、即ち動いて動かざるものである。又意識の統一は知識の対象となることはできぬ、統べての範疇を超越して居る、我々はこれに何らの定形を与ふることもできぬ、而も万物は之に由りて成立するのであ

る。それで神の精神といふ如きことは、一方より見ればいかにも不可知的であるが、又一方より見れば反つて我々の精神と密接して居るのである。我々はこの意識統一の根柢に於て直に神の面影に接することができる」(一・一四八)。神は我々の意識統一の作用の底に見出されるが、「統一」である神そのものは知識の対象とはならず、すべての範疇を超越している。その意味では、「神は全く無である。然らば神は単に無であるかといふに決してさうではない。實在成立の根柢には歴々として動かすべからざる統一の作用が働いて居る。實在は之に由つて成立するのである。」(一・八一)即ち、神は有を生み出す無である。神は「唯その能く無なるが故に、有らざる所なく働かざる所がないのである」(一・八一)。神は有無を超越しているが故に、万物を成立せしめるものであり、すべて有形なるものは無形の神の「表現 (manifestation)」(一・一四二)だとされる。「神は万有の根本であつて、神の外に物あることなく、万物悉く神の内面的性質より出づるが故に神は自由である」(一・一四七)。「神は時間、空間の上に超絶し永久不滅にして在らざる所なしである」(一・一五一)。「純粹経験」の統一である神についてのこうした主張に、後に西田がプロティノスに着目してゆく理由が既に認められる。プロティノスの一者も、自らは留まつたままでその力を発し、あらゆる思惟と存在とを超えながら、これらを生み出す。一者の外なる存在はなく、すべては一者に包まれており(5.5[32]9.7-10, 31-32, cf. 2.9[33]1.10-11, 6.8[39]18.3)一者はあらゆる所にあつて、また何処にもなく(3.9[13]4.6-7)。「何処にもないのに、何処にもない所がなく」(5.5[32] 8.23-24)。そし

て、そのような一者と、我々は自己のすべてを捨て去る時に合一する。

但し、西田が『善の研究』で述べる「神人合一」¹²⁾は、プロティノスの一者体験のような、神との静止的な一体化ではない。既述のように、西田の言う神とは「宇宙を包括する純粹経験の統一者」であり、「純粹経験」とは「活動的自発自展的統一」である。西田の場合、「統一」とは統一されるものの「統一」であり、両者は切り離せない。實在の統一と分化、神とその発現といった区別は我々の思想上のものであつて、事実上のものではない。「有を離れたる無は真の無ではない、一切を離れたる一は真の一ではない、差別を離れたる平等は真の平等ではない。神がなければ世界はないように、世界がなければ神もない。」(一・一五一—一五二)神と世界とが「唯一實在」の両面という意味では、「神は即ち世界、世界は即ち神である。」(一・一五二—一五三)

2. 「自覚」と「見るもの」

「純粹経験」とは「活動的自発自展的統一」とされたが、主客未分の経験が如何にして翻つて反省され、分化発展するのかが必ずしも明確でなかった。この関係を説明したものが、直観と反省との内的結合である「自覚」という概念である。「直観といふのは、主客の未だ分れない、知るものと知られるものと一つである、現実その儘な、不断進行の意識である。反省といふのは、この進行の外に立つて、翻つて之を見た意識である。……余は我々にこの二つのものの内面関係を明らかにするものは我々の自覚であると思ふ」(一・一三)「自覚に於ける直観と反省」(一九一七年)。

反省とは自己が自己自身を見ることであり、反省により主客未分のものが翻って見られて主客へと分化する。そして、自覚においては、自己は自己の外ではなく、自己の中に自己を写す。「自己が自己を反省する即ち之を写すといふのは、所謂経験を概念の形に於て写すといふ様に、自己を離れて自己を写すのではない、自己の中に自己を写すのである。反省は自己の中の事実である、自己は之に因つて自己に或物を加へるのである、自己の知識であると共に自己発展の作用である。真の自己同一は静的同一ではなく、動的発展である」(二・一四)。こうして『自覚に於ける直観と反省』では『善の研究』における経験とその反省との関係、即ち八統一的或者の自発自展という實在成立の形式が、「自覚」の事実において説明される。

「自覚」とは自己が「自己に於いて」自己を映すことであるが、この「於いて」あるところというものが「場所」という概念に繋がってゆく。自己は自己の外に自己を写すのではなく、自己の中に写すのであり、自己の分化発展は自己に於いて生ずる。自己を写す自己は、「外を映す鏡ではなくして内を映す鏡」(三・四三三を参照)である。その意味で、「場所」とはすべてがそこに於いて成立するもの、すべてをその中に包むものである。「有るもの働くもののすべて」は、「自ら無にして自己の中に自己を映すもの」「見るものなくして見るもの」である「無の場所」の影として見られる(三・二五五)。

そして、「場所」論がその後編で展開されてゆく『働くものから見るものへ』(一九二七年)では、自覚の根底にある直観に目が向けられてゆく。その序文の中で、西田は『自覚に於ける直

観と反省』を書いた時から、意志の根柢に直観を考へて居た、働くことは見ることであると云ふ様なプロチノスの考を有つて居た」(三・二五三)と回想している。⁽¹³⁾この頃の西田がしばしば引用するプロティノスの『自然、観照、一者』(3.8[30])によれば「自然(nous)」が自然物(「大地や樹木、植物一般」3.8[30]1.19)を生み出すのは、「押しつけや梃子の働き」(ibid.2.5, 5.9[5]6.22-23, アリストテレス『自然学』8.6, 259b16-20)といった「衝くとか引くとかいふ」⁽¹⁴⁾(三・三二九、三六三)物理的な作用によつてではなく、観照することによつてである。「自然」自体は自己の内に留まり、自己の内に向かつて見るのだが(3.8[30]4.17-20, 26-27)、「自然」の「観照する働きは観照の対象を作る」(ibid.4.7-8)とされ、⁽¹⁵⁾この時生じた「観照の対象」が自然物である。

こうした「自然」の観照により自然物が生ずるという考えは、一者が自己自身を見ることによりヌースが生ずるという考えにも通じる。プロティノスは、「一者は如何にしてヌースを生み出すのか」という問いに対して、「それは、一者が自己自身の方を振り返つて見始めたからである。そして、この視覚がヌースである」(5.1[10]7.5-6)と答えている。⁽¹⁶⁾西田は「哲学概論」の中で、プロティノス哲学について、「一者は主観客観の別を越えたものであるが、かかる一者が云はば自ら自己を眺めることによつてヌース即ち理性が生じ、ヌースの内容がプラトンのイデアである」(一四・二五三)と説明している。すると、ヌースの自己直知は、一者が「自覚」的に自己を限定した活動だとも言える。その時限定された内容が一者の映像である多様な形相(存在)で

あり、こうして無形相の二者から諸形相（諸存在）が生み出される。西田はプロティノスの二者について、「自己が自己を知る、即ち自覚と云ふものを考へる時、かかる無から有が出て来るところがあると思ふ」（一四・三五八）と述べている。⁽¹⁷⁾ 西田の「無の場所」は「見るものなくして見るもの」であるが、プロティノスの二者も、そのヒュポスタシスは「実体（*οὐσία*）のない第一の活動（*ἐνέργεια*）」（6.8[39]20.9-10）だとされる。それは、つまり主体のない活動で、その活動とは「彼（二者）自身に対する一種の単一な直観（*ἐπιβολή*）」（6.7[38]39.1-2）である。この自己直観はいわば二者そのものを構成するその内的（実体的）活動であり、自己を対象化することのない超直知的な直観であるが、ここから二者の外的（派生的）活動として、二者を「振り返って見て」対象化するヌースの直知が生ずる。ここにおいて、直知作用と直知される対象（二者の映像である形相）という主客が分化する。そこで、二者の内なる自己直観と発出的な「振り返り」とは、西田の「自覚」における「直観」と「反省」と同様の関係にあると言ふことができる。このように、西田が「自覚」のあり方を論究する際に、プロティノスにおける「自然」の観照に着目した背景には、無形の自己が自己の内を見ることにより形を作り出す⁽¹⁸⁾というプロティノスの考えがあった。但し、西田の場合、「直観」と「反省」とが「自覚」として一体であるのに対し、プロティノスでは、二者の内なる自己直観と発出的な「振り返り」とは、二者の内的活動（即ち、二者そのもの）と外的活動（即ち、ヌース⁽²⁰⁾）というように、それぞれが異なるヒュポスタシスとして区別して捉えられることになる。

西田の「自覚」が「自己の内に自己を映す」ように、プロティノスの場合も、二者からのヌースの発出は、二者が「自己自身へと振り返って見る」ことによって、即ち自己の内にV向かうことによって行なわれる。その意味では、二者は外にV自らの影を映すのではなく、自己の内にV映すのだと言ふことができるだろう。というのも、二者の外はもとより存在しないからである。そこで、二者から生ずるものは二者の内に生ずるのであり、「始原それ自体が他のすべてを包んでいる」（5.5[32]9.9-10）ということになる。⁽²¹⁾ 西田の「無の場所」が「自ら無にして」、「有るもの、働くもののすべて」をその影として自らの内に映し出すように、プロティノスの二者もそれ自身は「存在」でないものでありながら、そこから発する反省的な観照において、「存在」と「活動」とを自己の映像として生ぜしめ、そしてそれらを自らの内に包む。そこで、プロティノスの二者は西田の絶対無のような、「有に對する無ではなく、有を包んだ無」（三・三七二）である。

結論

西田は万物の根源が有無を超え、主客の別を超えた、無形で無限定のものとして万物を包んでいるとする点で、プロティノスの二者思想に接近している。そして、両者はともに、主観と客観とを主客を超えたものからの分化とし、限定を無限定なものからの限定とみなすという基本的な構造に関して類縁性を有している。そうした論理によれば、主観の側に見られる認識と、客観の側に見られる存在とは無限定な根源から分化した二面として成立する。⁽²²⁾ この分化は、反省的な働きにおいて現われ、形のない

ものの形を振り返って見るところに形が成立する。合理は非合理的なものの合理化として成り立つ。⁽²³⁾ また、主観・客観の展開は、主客を超えたものの内に於いて成立し、そこに包まれることになる。更に、我々の自己もそうした根源から分化してきたものだとすると、自己の放棄や否定を通じて自己の始原が見出されることになる。但し、こうした主客を超えた根本原理は、プロティノスにおいては感覚を超えたヌースの直知を更に超越したところに（従って感性界に直に接しない）、一方西田では日常の底をどこまでも掘り下げたところに捉えられている。⁽²⁴⁾

また、両者の相違として、西田において「統一」と「分化」、「直観」と「反省」とが同一實在の両方向として一体だとされているのに対し、プロティノスでは、この両者は別のヒュポスタシスとして区別されているという点がある。勿論、プロティノスの場合も、ヌースを生み出さず、万有を發出させない一者などというものは考えられないから、その意味では、一者とその外的活動とは不可分である。しかし、一者の内的活動と、その外的活動としてのヌースという区別は単なる概念上のものにすぎないと言うことはできない。というのも、プロティノスの報告によれば、我々は一者とヌースとを、それぞれ異なるものとして、別の時に、別の意識状態において体験し得るからである。即ち、ヌースとの合一においては、我々はヌースと一体となって自己を直知するが、一者との合一においては直知活動を超え、一切の動きを超えた静止を体験する（cf. 6.7[38]35.42-45, 6.9[9]11.8-16）。

西田とプロティノスとの顕著な相違は、主にこの後の展開における行為論や時間論、身体論、個物相互の関係、及び最後に書

かれた宗教論などに見られるが、それについては機会を改めて論じたい。

【付記】

本稿は第一五回新プラトン主義協会大会での発表に基づくものであるが、紙幅の都合で、その時の主旨を若干変更して内容を短縮した。また本稿は、学習院大学人文科学研究共同研究プロジェクト「ギリシア哲学の日本における受容について——プラトン、アリストテレス、プロティノス——」（平成一七—一九年度）の研究成果の一部である。

【註】

- (1) 西田のテキストは、新版『西田幾多郎全集』（岩波書店、全二四巻、二〇〇三—二〇〇九年）を用い、巻数、頁数を漢数字で示す。

- (2) 一・二三三、三・二八、一五三を参照。プロティノスの言う「黙って理解すること」(3.8[30]4.3)、『つまり「沈黙せるロゴス」(ibid. 6.11)とは、語られたロゴス（言葉）に対するものであり、言語による分節化を受ける以前の認識である(5.1[10]3.7-9, 1.2[19]3.27-30, 4.3[27]30.7-10, 3.8[30]6.22)』。プロティノスのテキストは、Henry, P.,

Schwyzzer, H.-R. 1951-1973. *Plotini opera (editio maior)* を用いる。

- (3) 「純粹経験」という用語は、当時の流行思潮であった純粹経験説に基づくもので、アヴェナリウスやマッハの“reine Erfahrung”やW・ジェイムズの“pure experience”に由来している。だが、『善の研究』において述べられた考え方のそのものは、西田がごく若い頃から抱いていたものらしい。「私は何の影響によつたかは知らないが、早くから実在は現実そのままのものでなければならぬ、所謂物質の世界といふ如きものは此から考へられたものに過ぎないといふ考を有つていた。まだ高等学校の学生であつた頃、金沢の街を歩きながら、夢みる如くかかる考に耽つたことが今も思ひ出される。この頃の考が此書の基ともなつたかと思ふ」(一・四)。

- (4) 一つの事実は、それが位置付けられる意識体系によつて異なる意味をもたらす。「意識の意味といふのは他との関係より生じてくる、換言すればその意識の入り込む体系に由りて定まつてくる。同一の意識であつても、その入り込む体系の異なるに由りて種々の意味を生ずるのである」(一・一九―二〇)。例えば、花は生物学者の対象となる時と、画家の対象となる時とは、入る体系が異なることになる。「統一作用が働いて居る間は全体が現実であり純粹経験である」(一・一三)とすれば、「反省的意識の背後にも統一があつて、反省的意識は之に由つて成立するのである、即ちこれも亦一種の純粹経験である」(一・一四八、また二・二四一

も参照)と言ふことができる。その意味では、「純粹経験」の分化発展はある意味で統一であつて、すべての局面が「純粹経験」である。

- (6) 西田は、すべての実在成立の形式を「統一的或者の自己発展」(一・一四五)、「一つの者の自家発展」(一・五七)とし、「真実在は一つの者の内面的必然より起る自由の発展」(一・五八)だと主張している。

- (7) 初生児の意識に典型的に見られるような「意識の原初的統一の状態」は「主客未だ、未分の状態」(一・一三七を参照)、「知的直観」としての「意識の究極的な統一状態」は「主客既に既に、未分の状態」だと言える(小坂国継『西田哲学の研究——場所の論理の生成と構造——』ミネルヴァ書房、一九九一年、二四頁、下村寅太郎『西田幾多郎・人と思想』東海大学出版会、一九七七年、二〇九頁、宮川透『日本近代哲学の遺産 西田・三木・戸坂の哲学と思想』第三文明社、一九七六年、三七、五〇頁を参照)。神とは「宇宙の根柢に於ける一大知的直観」(一・一四八)であるが、「知的直観」とは「主客を超越した状態」である。我々が「神と合する」には、「此偽我を殺し尽して」、「主客合一の力を自得」しなければならない(一・一三四)。

- (8) 「このような脱自は、主客の知(分別)に対して、主客を「打破・没・忘」じた高次の無知(無分別)を示唆するであろう」(森哲郎「禅と西田哲学——脱自と表現——」花園大学『禅学研究』第八五号、二〇〇七年、一七頁、及び同「西田哲学と禅仏教」大峯顕編『西田哲学を学ぶ人のために』

世界思想社、一九九六年も参照)。

- (9) 『自覚に於ける直観と反省』の中に、「プロチヌス以来ディオニシウスやスコトゥス・エリユージェナなどが神はすべての範疇を超越すると云つた様に、何らの意味に於いても反省のできない絶対自由の意志と云ふ如きものが、最も直接的な最も具体的第一次的眞実在であつて……」(二・二四五)という記述がある。

- (10) 西田の後の言い方によれば、神は「自己自身によつて有るものであり、絶対の無なるが故に絶対の有であるのである。絶対の無にして有なるが故に、能はざる所なく、知らざる所ない、全智全能である」(一〇・三一六『哲学論文集第七』所収「場所的論理と宗教的世界観」一九四五年)。神は「何処までも超越的」と共に何処までも内在的、何処までも内在的になると共に何処までも超越的」(一〇・三一七)である。後に西田は、プロティノスの一者を「イデアの方向にイデアを超えたもの」(八・三三六、七・二三三、二二六、五・一一二—一一二)、「ノエマ的方向に考えた」(六・一一二)ものとして、対象論的であることを批判するが、西田の没後におけるプロティノス研究の立場からは、一者が知性界を、その形相(直知対象)の方向にではなく質料(直知作用)の方向に超越したもの(存在より作用の方向に超越したもの)だといふことができる。田之頭安彦「プロチノスの素材論、その二——知的素材と愛——」『哲学研究』第五一三号、一九六九年、一三五—一三九頁、及び拙論「プロティノスと西田幾多郎」『西田哲学会年報』第五号、二〇〇八年、一

〇〇—一〇二頁を参照。なお、岡崎は古代ギリシアを「善優位の思想(善一者論)伝統」、古代ヘブライ由來の西洋中世以降を「存在優位の思想(存在論)伝統」とした上で、「善優位の思想伝統」では、「善一者」が「存在論」を包括し基礎付けているという見方を示し(岡崎文明「善一者論に向けて」渡邊二郎監修・哲学史研究会編『西洋哲学史再構築試験』昭和堂、二〇〇七年、五一六—五八六頁)、西洋では存在論化したギリシア思想解釈を許してきたと指摘している(同書、五七五—五七六頁、注二九)。一者をイデアやノエマの方向に超越したものとみなす西田の理解も、西洋における存在論化したプロティノス解釈に依拠するものではないだろうか。

- (12) 一者自身は「静」と「動」といった対立を超え、知性界の類としてのそれらを超えているが、我々の一者との合一体験は、一者の内にのみ留まるという意味で、静止的な体験である。我々は一者に向かい、「もはや何ものをも一者に付加してはならないし、ほんの僅かでもそれから離れ、前へ進んで二者になるのを怖れて、完全に静止しなければならぬ」(5.5[32]4.8.10)と言われる。つまり、一者体験においては、我々は一者から発現したものを一切超越して、そこに留まる。

- (13) 一九三〇年に書かれた『全知識学の基礎』序の中では、「今日といへどもフィヒテを離れたのではないが、唯フィヒテの事行的発展の背後にプロチノスのそれに類する自己自身を見るものを求め、かかる立場からフィヒテの事行的発展

の思想をも包容したいと思ふのである」(一一・二七八)と書かれており、『哲学の根本問題(行為の世界)』(一九三三年)の中でも、「プロチノスの如く働くことは見ることであるといふことができる」(六・一一〇)と繰り返されている。

- (14) 「私はプロチンの如く衝くとか引くとかいふことが如何にして多様な色彩を生ずるか云ひたい」(三・三六三)「プロチノスの云つた如く、衝くとか引くとかいふことから色といふ様なものの生じ様はない」(三・三三九)。プロティノス自身の表現では、「どのような押しつけ(ἀβυσσός)や梃子の作用(μολαία)が、多様であらゆる種類の色や形を作り出すだろうか」(3.8[30]2.5-6)。

- (15) 「プロチヌスは自然は見つつ作るのではなく、自然の見るといふことは作るといふことであるといふ」(三・二九)。

- (16) このパッセージの解釈については、拙論「How Does the One Generate Intellect? — Plotinus, *Ennead* 5.1[10]7.5-6, *Ancient Philosophy* 25, No.1(2005), pp. 155-171, 及び拙著『プロティノスの認識論——一なるものからの分化展開——』知泉書館、二〇〇八年、九一—一二〇頁を参照。一者への振り返りの主体を「未完のヌース」だとすると、未完のヌースは一者から発して一者を振り返って見るのであるから、この働きは自己が自己の根本に帰る、再帰的、円環的な働きだと言える。

- (17) 西田はまた、「私は昔、プロチノスが自然が物を創造することは直観することであり、万物は一者の直観を求めると

云つた直観の意義を、最能く明にし得るものは、我々の自覚であると思ふ。自覚に於ては、我が我を対象として知るのであり、知ることとは働くことであり、創造することである」(三・二八一)とも述べている。

- (18) 厳密には一者は「活動」を超えたものである(1.7[52]1.19-20)という点で、一者の外的活動であるヌースが「第一の活動(πρῶτη ἐνέργεια)」である(5.3[49]12.27, 6.7[38]40.23)。

- (19) プロティノスはしばしば「形相」を「ロゴス(形成原理)」と言い換えるが、ここにも見ることと作ることとの密接な関係を窺うことができる。

- (20) Cf. 5.4[7]2.33-37, 6.7[38]21.4-6. ヒュポスタシスの外的活動はそのヒュポスタシスとは別のもの(5.4[7]2.29-30)であり、後続するヒュポスタシスの実体を構成する活動である(5.4[7]2.33-37, 5.3[49]12.39-41, 5.1[10]6.44-45, 5.2[11]1.16-18, 6.2[43]22.26-28)。

- (21) 「魂はヌースの内にあり、肉体は魂の内にあり(3.9[13]3.2-4, プラトン『ティマイオス』36d9を参照)、ヌースは他の者(一者)の内にある」(5.5[32]9.31)「この世界の場所」は魂である(3.7[45]11.34, 5.5[32]9.29-30)「直知される場所(τόπος)もかのもの(一者)の内にある」(6.7[38]35.41)などと言われる。西田と共に、「プロチンは叡智的なものは一者に包まれて居ると云ふが、一者は叡智的なものの空間である」(三・三八一)と言ふことができる。

(22) 上田によれば、「實在論と意識論と実存論とが透入し合っている」というところに、西田哲学の根本の特色を見ることがができる(上田閑照『西田幾多郎を読む』岩波セミナーブックス三八、東京、岩波書店、一九九一年、三〇三頁を参照)。プロティノスにおいても、一者からの「存在」の発出が「認識」の成立でもあるという点で、「實在論」と「意識論」とが分ち難い関係にあるし、またこれが第一義的な「存在」だという意味で、我々の実存の根本だと言うことができる。

(23) 西田については、新田義弘「西田哲学における『哲学の論理』——とくに後期思惟における『否定性』の論理——」『没後五〇年記念論文集 西田哲学』一九九四年、創文社、四六―四九頁を参照。プロティノスにおいても、ヌースはロゴス(言論)を超えた一者のロゴス(言論的表現)である(5.3[49]16.16-18, 5.1[10]6.44-45)。

(24) 日下部も、西田の「絶対無の自覚」とプロティノスの「一者が自分を見失う」ことを同一視しながら、「プロティノスの『一者』が上方の極点に想定されているのに対し、西田の『絶対無』は下方の極点に置かれている」と指摘している(日下部吉信「西田とギリシア哲学」『立命館人間科学研究』第五号、二〇〇三年、八一頁)。

(25) 注一二を参照。