

宗教経験と宗教の「基礎づけ主義」の問題

—— W・P・アルストンの宗教経験論の意味するもの ——

深澤 英隆

〔論文要旨〕 近代の宗教学・宗教哲学において、宗教経験の概念はしばしば宗教の基礎づけへの関心と結びついてきた。しかし宗教経験による宗教の基礎づけというこの考え方は、子細に見るならば多くの理論的難点を抱えている。本稿では、今日の英語圏の代表的宗教哲学者であるW・アルストンの宗教経験論を検討し、この点を明らかにする。アルストンは元来、宗教経験による宗教信念の「直接的」基礎づけを志向したが、結局のところこうした古典的基礎づけ主義の企図を断念し、より穩健な基礎づけ主義の立場から、宗教経験による宗教信念の暫定的正当化を目指した。ところがこの立場は、反實在論や整合論的真理観を主張する反基礎づけ主義の側からの批判に内部から侵食されざるをえない。結局宗教経験による宗教の基礎づけという発想自体が、根本的な再考を迫られざるをえないのである。

〔キーワード〕 宗教経験、基礎づけ主義、正当化、分析的宗教学、實在論、実践

一 序

宗教経験の概念は、宗教を語るうえで日常的にも用いられる概念である。概念のこうした日常的用法(casual use)はさておくとしても、詳しく検討する必要があると思われるのは、この宗教経験の概念のより積極的な理論的用法である。近代宗教(哲学)学において宗教経験(体験)の概念が浮上してきたことは、偶然ではない。そこには、近代に至って自明性を喪失したキリスト教や、より下つては宗教一般を、教義や制度にかわつて宗教経験において「基礎

づけ」よとの関心があつた。⁽¹⁾この経験と宗教との広義の「基礎づけ」主義的理解は、近現代の宗教経験論のほとんどに、何らかの形で見いだされるものである。また上述の日常的用法や、今日の宗教運動の体験主義思想などにも、こうした考え方は伏在していると言ふことができる。

ところが宗教経験による宗教の基礎づけというこの考え方は、詳しく見るならば決して自明のものとは言えない。そこには少なからぬ哲学的困難や、思想上の難点があると云わざるをえない。通常そうした点に気づかれることなく踏襲されている考え方であるだけに、いつそう再検討が必要と思われるのである。以下では、こうした再検討を最近の哲学的宗教経験論の一事例を通じて行いたいと思う。

二 基礎づけ主義の背景

基礎づけ主義 (foundationalism) をどのように位置づけるかは、今日の哲学一般の差し迫った課題となっているが、宗教哲学においてもそれは例外ではない。例えば、かつて英語圏の宗教哲学のもつとも中心的なテーマは宗教言語であつたが、この十数年ほどの動向を見ると、宗教の「認識論」(epistemology) が大きなテーマとなり、なかでも宗教経験と基礎づけ主義の問題が、個々に、また時には関係づけられたかたちで、中心的主題となつていくかに見える。⁽²⁾

狭義の基礎づけ主義とは、ある命題 || 信念体系を、それ以上背進不可能かつ不可疑な命題 || 信念に還元し、そこから演繹されるものとして元の体系を理解し、その真理性を正当化しようとする立場を意味する。さらに、そうした明示的な論証態度としての基礎づけ主義とならんで、明確な論証のかたちをとらない、より漠然とした基礎づけ

主義的態度とでも呼びうるようなものがある。今日の基礎づけ主義の苛烈な批判者であるH・アルバートは、思考上の何らかのアルキメデスの点を措定して問題の解決をはかるこうした態度を、ある種の「根本主義」(Fundamentalismus)と呼び、それが「それと常に明確にされることがないままに、哲学、科学、社会的実践における多くの方法的見解の根底に多かれ少なかれ潜んでいる」点に注意をうながしている。⁽³⁾「宗教の基礎づけ」ということで言えば、命題の操作による基礎づけの論証がなされない場合でも、信念の「認識的正当化」(epistemic justification)と行為の「モラル的正当化」(moral justification)という二重の意味での基礎づけ志向が、広く認められると言えよう。

ところで基礎づけへの志向は、言うまでもなく当の信念・実践システムの真理性が自明のものとして妥当している間は生じえない。基礎づけの必要性には、競合する信念・実践体系の出現による相対化の危機というものが背景にある。この意味で、キリスト教をはじめとする諸宗教が強い基礎づけ主義的動機を帯びるのは、近世以降のことと考えることができる。その場合、宗教には基礎づけのためのいかなる手だてが残されていたであろうか。

近世の基礎づけ主義の大きな流れに、不可疑の理性的命題に依拠する合理論的方向と、経験的命題の事実性に依拠する経験論的方向との二者が存在することは周知の通りであるが、アルバートはこれら両者とともに「認識の啓示モデル」に属するものと特徴づける。神の真理は明証的所与⁽⁴⁾と啓示として与えられており、曇りない眼によるならば、それは人間の側の概念作用によらず直覚される、というのが神学的啓示認識のモデルだとするならば、アルバートによると啓示が超自然性と歴史性を剝奪され、個人の直観や知覚に移しかえられたとはいえ、近代認識説の認識モデルはなお啓示認識と相同的構造をもっていた。⁽⁴⁾ さて、基礎づけを志向する宗教は、近世においてある種の

転倒した状況に置かれた。世俗的認識論の成立は、まさに啓示神学による知と実践の崩壊と裏腹の関係にあった。こうした中で非自明化した宗教を基礎づけるためには、啓示主義への逆行は困難であった。かくして、宗教哲学と呼びうる領野が成立し、宗教的アプリアリ論や宗教経験論などの発想より、宗教の近代的基礎づけが図られることとなった。ところが元来神学的な「啓示モデル」の世俗化に外ならぬ認識理解が宗教の基礎づけに持ち込まれるとき、両者の親和性の中で神学的関心との流動化がおこるとともに、基礎づけ主義そのものの問題性が見えにくくなる、ということが起こる。基礎づけ主義をめぐる今日の宗教哲学の論争状況（終章参照）もなお、こうした近代的文脈の延長上で生じたものと考えていい。

分析哲学的宗教哲学の泰斗のひとりである W. P. Alston は、近著『神の知覚』⁽⁵⁾のなかで、包括的な宗教経験論を展開し、少なからぬ論議を呼んだが、以下ではアルストンのこの議論を取りあげて、問題への接近を図りたい。アルストンの論議は一見して錯綜した印象を与えるが、それは宗教の基礎づけ問題と宗教経験をめぐる複雑な問題状況をそのままに反映しているからであり、ここからもアルストンの所説は検討に価すると思われる。

三 アルストンにおける宗教経験と宗教信念の基礎づけ

1 はじめに

アルストンは、キリスト教有神論の立場を明示しつつ、宗教哲学を構想する。とはいえ、その論証は固有の屈曲と留保に満ちている。アルストンも広い意味でそこに属すると目される、今日有力ないわゆる「改革派認識論」(Reformed Epistemology) に共通な態度として、特定の宗教的(キリスト教的)コミットメントに積極的に立ち

つつ、普遍主義的・積極的護教論ではなく、ある種の「否定的護教論」により自己のコミットメントの正当性を限定的な形で確保してゆくという行き方がある。⁽⁶⁾これはアルストンの論証の全体を貫く方法でもあるが、この立場はおそらく二つの方向性をもっている。一方で、あらゆる意味での普遍的正当性主張の不可能性の認識は、逆に相対性の地平の中での自己のコミットメントの積極的表明につながり、またその反省的更新をも生みだしうる。他方でしかし、元来の宗教的コミットメントの含む絶対性要求や形而上学思想が、ある種の制約として働き、前者の方向性のもつ含意を汲み尽くすことを妨げるということも起こりうる。アルストンの論述からは、明らかにこれら両者の方向性のもつ緊張関係を読みとることができると言える。

宗教経験をめぐるアルストンのこうした議論の特徴を一言で言うならば、キリスト教有神論の強い意味での擁護を本来志向しながら、その理論上の困難ゆえに基礎づけのレベルを移行させてゆくことにより、逆に宗教の経験的基礎づけのアポリアを露呈せしめている、とでも言うことができよう。その意味で、以下ではまずアルストンの元来の志向を取りだし、その不可避的な変容を跡づけることから始めよう。

2 古典的基礎づけ主義への留保

キリスト教の歴史（宗教史）の諸時代・諸地域において、多くの人間が共通の直接的な神経験を得た。これらは、キリスト教の神（諸宗教の神観念の根底にある実在）の実在性とキリスト教的信（諸宗教の信の核心）の真理性を直接に正当化し、基礎づけるものである。——宗教経験に依拠するキリスト教（括弧内は宗教一般の場合）の基礎づけの立場を仮に留保なく定式化するならば、上のようになるだろう。基礎づけと宗教経験に関する今日の議論は、

正にこの定式がそのままに妥当することの不可能性をめぐってなされているものである。しかし、アルストンの論述のいわば余白に記されたことばに着目すると、アルストンの元来の志向が今述べた意味での経験的基礎づけであったことが分かる。

『神の知覚』におけるアルストンのもくろみは、アルストン自身の言葉によれば「神の直接的覚知と（主体にとつて）推測されるもの putative direct awareness of God が、神についてのある種の信念に正当化を与えるという観点の擁護」(6)にある。その内容は次節以下に示す通りであるが、アルストンは同書の少なからぬ箇所、自らの課題にさまざまな留保を加える。例えば、一見したところ自分の立場は神の存在や知覚可能性を前提にしているかに思われるが、主体にとりそう思われるという観点からの立論である(7)。また本書では、神の知覚(knowledge)ではなく、神の信の認識的正当化(epistemic justification)を扱うにすぎない(8)（すなわち真理性を前提とする justified true belief という通常の定義の意味での神の knowledge を扱うのではない。従ってドグマの真理性をアルストンは前提とせず、神存在の信念を含み、すべては認識的正当化を待つ信念ドクサと見なされる）。さらに本書は純粹に実在論者(full-bloodedly realist)のパースペクティヴから書かれているものの、ある認識実践が事物の實在論的様相に応じた真なる信念を産出しようか否かを、その実践を超えて証明することはできない(9)。認識実践の信憑性(reliability)を非循環的に確立できれば理想的であるが、それは難しい(10)。もちろん「真理性の直接的提示」がなしえれば、理想的なのではあるが(11)。

アルストンのこうしたことばから察せられるのは、アルストンが元來志向し、同時に断念を余儀なくされたものが、正に上に見た古典的な宗教経験による基礎づけ主義の立場であったという事実である。ところが、こうしたキ

リスト教（宗教哲学）が元来もつ強い基礎づけ主義の態度は、アルストンの立場をなお強く制約していると見なければならぬ。

3 アルストンの宗教経験理解

(a) 宗教経験の現象性格…このように、アルストンの課題は一言で言えば、宗教経験はどこまで宗教的信念の正当化の基礎となりうるか、ということである。ところがアルストンは上記のように、有神論の存在判断を括弧に入れた形でこの問を立てることを表明する。これはある種の現象学的態度を意味しよう。そしてもしそうであるならば、宗教経験の現象性格を特定し、それが経験者の主観的意味把握とある種の適合性を示していると判断されるならば、ある種の経験がある種の信念を主観的に正当化することは、現象学的に見ればあえてその可否を問うまでもないことである。この点はアルストンも認めており、「認識論的目的」のためには、「主観にとって神の直接的覚知と見える (sein)」「経験というカテゴリーで十分であるという。ところがその一方で「我々がこのカテゴリーに関心を抱くのは、そのカテゴリーに属するものの中に純粋な神の覚知が存在しうるという可能性のゆえにである」(13)。

従って「神の覚知の現象学的な検討」の下に問われるべきは、「純粋な神の覚知であるための他の要件をそれが満たすことが可能か否か」という問い(14)である。結局ここでも、現象学の装いの下で、宗教経験とそれに基礎づけられる宗教的信念の真正性を消極的に確保しようとの「否定的護教論」の関心が主導的であることが分かる。

アルストンのこうした関心は、宗教経験の現象性格の確定という最も基礎的な作業をも強く方向づけている。アルストンは従来自分が積極的に用いてきた「宗教経験」の概念の使用を控え、より「狭い」現象、すなわち「神が

ある人間にこれこれとして『現れ』『自身を呈示する』ような経験」に問題を限ると言う(56)。そこでまずアルストンは、宗教一般への適用の可能性を含みながらも、キリスト教の諸資料、ことに神秘家の経験報告から神の直接経験と見えるものをとりだして、アルストンが「神の覚知」(awareness of God)とよぶものの根本性格を把握しようとする。アルストンはこれが感覚知覚と、質と内容では全く異なるものの、アナログな性格をもった、神の「呈示」(presentation)の「知覚」(Perception)と呼ぶべきものであること、またそうした知覚は、神についての特定の信念、すなわち神の特定の作用や特性についての知覚信念、アルストンの用語に言う「M (|| マニフェステーション) 信念」(Manifestation-Belief)を抱かせることを指摘する(II, 91)。

こうした現象性格を確定するアルストンの手続きは(225ff)、神秘家の手記資料の比較検討に基づいたもので、しばしば見られる神秘経験の現象学の試みに類したものである。アルストンの際だった特徴は、そこで宗教経験の対象知覚と対象認識の性格を著しく強調する点にある。その場合アルストンは知覚一般を、自らが「現出論」(Theory of Appearing)と呼ぶ、實在論的知覚論によって理解する。言うまでもなく、現象学的経験理論はある種の實在論的アクセントを持ちうるが、アルストンの知覚理解は、序文より明言されているアルストンのナイーブな實在論的関心に応じたものである。アルストンによれば、「現出論」は知覚を作用—対象(act-object)構造において見るものの、これを志向関係とは捉えない。真正な知覚であろうとなかろうと、「現出論」は知覚対象を、知覚主体に自己呈示する實在と考える(偽なる知覚の場合は、誤った心的イメージなどを対象實在として措定する。真正な場合は、例えば神知覚で言えば、文字通り神が対象實在となる)(96 関連した記述としてさらに、cf. 5, 55, 58)。今この知覚論の可否は問わ⁽⁸⁾ないが、この理解が因果論に立っている点は注意すべきである。これは、今述べた「呈示」の概念の扱

いに表れている。つまり知覚を信念や思惟と分かつものとして、アルストンはこの呈示の所与性、直接性を強調するとともに、この呈示と呈示するもの（神）、また呈示とその知覚との関係を、実在的・因果的に考えることを主張する。経験に現出できるもの・できないものについてはアプリアリに決められず、むしろ経験報告にまず暫定的（*prima facie*）な信憑性を認めるべき（すなわち神の実在的自己呈示の可能性を認めるべき）であり（39）、神が宗教経験の生成に「因果的に貢献した」ことは不可能とは決して言えない（64）ということになるのである。

すでにここで、二つのことが問題となる。一方でまずアルストンは、神の存在を前提にはしえないし、またどの知覚が真正な（*veridical, genuine*）知覚であるかも終極的には示しえないことを認めながら、他方でその逆の立証の不可能性に依拠しつつ、知覚の暫定的な信憑性を主張している。これは「改革派の認識論」に共通の戦略であるが、これがどこまで宗教的信念の「正当化」へと通じるかは、疑問と言わざるをえない。さらに、宗教経験による正当化がいかなるレベルで行われるかについての考え方が問題になる。アルストンらは、神やその現前といった非言語的・非信念的要因が信念を直接的に正当化すると、観点に立っている。しかし、こうした要因は信念や知識の成立の因果的条件ではあっても、信念の正当化の根拠ではありえない、信念の正当化は常に他の信念との整合性の中でなされざるをえないとの考えも成り立つのである。⁽⁹⁾ いずれにせよこの二点は、アルストンらの論証全体の含む問題でもあり、末尾にあらためて検討を加える。

（b）宗教経験と概念化の問題・アルストンの宗教経験理解がかかえるもうひとつの大きな問題は、アルストンがこの呈示とその覚知とを、「本質的にあらゆる概念化や信念や判断……とは独立の認識モード」（33）であるとする点にある。アルストンは知覚を、上に見たように実在論的に把握するとともに、それがもつ「呈示的性格」

(presentational character) は、客体と主体との間の「ベーシックで分析不可能な関係」(basic, unanalyzable relation) であり、「概念化、判断、あれこれと信じること」(conceptualizing, judging, believing such and such) とは根本的に異なるできごとである(5)と考える。この事態をアルストンは「直接性」(directness)と呼¹⁴⁾び、よく知られているように、宗教経験と解釈や概念枠組との関係は、今日の宗教経験論のもっとも論争的なテーマとなっている。アルストンもちろんこの点を十分承知したうえで、ヒックのほか、プラウドフット、カツツ、ルンゾウといったいわゆるコンストラクティヴィスト(つまり宗教経験の先構成論者・概念相対論者)の議論を取り上げ、論駁を試みている(16, 26f.; 38f.; 40f.; 186f.)。構成論者の立場を「概念化 conceptualization の遍在へのオブセッション」(39)としたうえでアルストンが展開する明快とは言えぬ議論を単純化して言うと、ほぼ二つの論拠でアルストンは概念などによる知覚経験の先行決定性を否定している。

第一に、呈示とその知覚がもつ質的性格は概念的思惟とは全く異なるという主旨の議論が、散見される。典型的には例えば、苦痛(pain)の同定は概念でなされるが、苦痛は概念のできごとではない、と言われる(41)。しかしながら、経験の現象的・原与的性格の固有性については構成主義者ももとより否定してはいない。構成論者が問題としているのは、例えばそのひとりであるJ・ルンゾウの言葉を借りれば『所与』がたとえ経験の一要素であったとしても、我々はその所与も、またbruteな、生々しく荒い事実性のエレメントも、概念中立的な知覚情報として獲得することはできない」ということである。ルンゾウによれば、アルストンらは、非命題的、半ば身体的に対象を見やること(look)と、対象を何らかのものとして覚知する形で見ること(see)とを混同しており、後者については部分的にせよ命題的構造を取らざるをえず、従ってまた可謬性は免れない。¹¹⁾ 構成論者の問はもっぱらエピステモ

ロジカルな性格のものであるが、アルストンらはしばしばそれを存在論的還元と誤って捉えてしまうのである。

これに対してアルストンは、第二の論拠としてほぼ次のように考えているかに見える。確かに神秘家は、自らの知覚を伝統依存的な概念や表現で確定的・対象的に記述するが、それらは「比較上」の (comparative) 意味、つまり比喩やアナロジーとして用いられているのであって、現出の記述は常に現象記述を底流としている (55ff.)。いずれにせよアルストンにとっては、呈示と知覚そのものは「直接实在論」の意味での、概念を媒介しない出来事である。ところがここで分かりにくくなるのは、アルストンが念頭においている呈示とその直接的知覚 (direct perception) が、アルストンの用語にいう「絶対的直接性」 (absolute immediacy)、すなわち主客合一ないし未分の神認識ではなく (アルストンはこれが実際に起こりうることを否定する、21ff.)、また未分節な出来事でもないということである。しかしそうになると、呈示とその知覚自体がある分節を帯びて現れることになり、またその呈示の対象が神であるとの判断 (しかもおそらくミニマルな意味であれ命題的な判断) を含むことになると言わざるをえない⁽¹²⁾。またアルストンの立論の手順に即して言えば、アルストンはもっぱら神秘家の言語報告から、その基にあるとされる知覚の、さらには神の呈示の分節を透し見る。しかしもしそうだとすると、こうした記述主義的テキスト理解の当・不当はとりあえずおくとしても、この言語報告―知覚―神の自己呈示の三者の相同性が、つまるところは神秘家の言語報告の客観的・対応的真理性が、その報告とは独立の基準で確立されない限り、結局アルストンは、伝統―文化的な解釈・概念枠の遍在という主張に対して決定的な反証はなしえぬことになる。そしてアルストンは、このことを暗黙の内に認めざるをえない。この事態は、基礎づけと正当化の問題にアルストンが移るときに、より鮮明な問題となって表れてくることになる。

4 宗教経験と背景信念の問題

(a) 感覚知覚と背景信念…すでに見たように、アルストンが本来目指していたのは、宗教経験Ⅱ神の知覚による「強い」意味での基礎づけである。そしてアルストンの抱く近代的有神論のコミットメントからすれば、これは自然な志向と言えるものである。ところが実際の論述において、アルストンはこれがそのままでは不可能であることを認めざるをえない。

その理由はやはり上に見たように、アルストンが基礎づけの起点とした呈示Ⅰ知覚の理解に関わってくると思われる。アルストンは呈示Ⅰ知覚を非概念的な出来事とする。ところが分節性ある神についての諸命題を、推論を排除し「直接」に知覚により正当化するためには、すでに述べたように呈示が神のそれであるとの同定をはじめとする分節性を呈示Ⅰ知覚に持ち込まざるをえない。こうしてアルストンは当然ながら、知覚における背景知識や先行解釈の問題に取り組まざるをえなくなる。そこでアルストンはまず、感覚知覚における背景知や背景信念の問題を論じ、その後にそれを「神の知覚」へと適用してゆく。

ここでアルストンがまず立てた問は、「知覚信念」一般がそもそもどれほど正当化しうるものか、そして知覚信念が他の信念をどのように根拠づけるか、という問である。「知覚信念」(perceptual belief)とは、アルストンによれば知覚の対象についての信念であり、これは「ある対象についての主体の知覚経験に、少なくとも部分的に基づいている (be based on)」(77)。この場合の「知覚経験」とは、前章で見た「呈示の覚知」(awareness of presentation)を表している。知覚信念は「また他の信念に基づくこともありうる」が、その場合もこの他の信念は「経験的基礎を充実する (fill out) ことによつて、基礎においてある役割を果たすのであつて、それと独立した何らかの基礎を

提供することによってではない」(ibid)。したがって、「私がこの語を用いている意味での知覚信念であるためには、信念は知覚的呈示から直接に発するものでなければならぬ。もちろん……他の信念がそうした信念の発生を容易たらしめるとは言えるが」(76)。

さて、知覚信念の正当化には、「非媒介的」(immediate)なそれと「媒介的」(mediate)それがある。前者をアルストンは次のように定式化する。——「Xがゆであるとの私の信念が、少なくとも部分的に、Xが私の経験にゆと現れる(あるいはそう私に思われる)経験に基づくとき、その経験はその信念の正当化に寄与する(Contribute)」(76)。「純粹に非媒介的に正当化される知覚信念」、すなわち知覚経験以外の、他の信念を基礎としない信念にとっては、この寄与はすでにそれだけで当座の正当化を供給するのに十分である。もちろんアルストンも、多くの知覚信念が「純粹」ではありえず、他の信念による媒介的正当化が必要であると考え。しかしそもそもアルストンは、呈示の覚知を含むことを知覚的定義の一部としている。従って、アルストンにとっては、知覚信念の媒介性を見極めることよりも逆に、「いかなる知覚信念も純粹に媒介的に正当化されることはできない」(ibid)ということ強調することが第一に肝要であった。だから「経験そのものの中に真偽を見分けるに十分なものはない」かもしれないが、「しかし決定的に重要なのは、それだからといって経験の中に呈示されているものを『読み取る』ことによつて形成される信念が、正にその事実によつて暫定的に正当化されることを妨げられはしない、という点である」(88)。このようにアルストンにあつては、どのような場合であれ、知覚信念には直証的・明証的部分があることが、そしてその限りで当座の信憑性を付与すべきものであることが、定立的に確保されているのである。

ところが同じ事態は逆に、アルストンのことばで言えば、「知覚信念の通常の正当化はいずれも暫定的なものにす

ぎなど」(79)ということをも意味する。アルストンはいかなる直接的正当化も、潜在的に「反証要因」(rebutter)や「毀損要因」(underminer)を持つことを認める。まして媒介的正当化の暫定性はもとより明かである。結局アルストンは、知覚信念の査定の背景をなし、あるいは知覚信念の生成の基礎 (Base) の一部ともなるものとして、「背景知」(Background knowledge) や「背景信念システム」(Background belief system, これが知覚信念を反証する場合)には「無効化システム (override system)」とも呼ばれる(80)の果たす役割を認めざるをえなくなるのである。こうなる問題は、知覚信念の正当性をどこまで認めるかということになる。アルストンは、対象の自己呈示を強調しながらも、「強い」意味での自己立証的・自己正当化的経験の存在を認めない(80)。従ってどのような正当化も討議の対象となりうるという意味で可謬的であり、完全な正当化が不可能であることもアルストンは認める。問題となりうるのは結局、終極的正当化ではなく、「理性が受け入れるに十分な程度の正当化」(81)であるとアルストンは言う。このように譲歩したうえでアルストンは、知覚信念の正当化における経験と背景信念(「ドクサティック信念的基礎」doxastic grounds)との兼ね合いを、感覚知覚における諸例を通じて詳細に検討する(81-83)。知覚と正当化をめぐるその論議の妥当性は、知覚の認識論の紛糾した議論の文脈で評価・検討されねばならない(81)。しかしそもそもアルストンが呈示の覚知 \parallel 経験と信念という二つの基礎を定立的に分けている以上、また呈示による直接的正当化において自らの神学的基礎を確保しようとの動機がある以上、アルストンがまずは背景信念の機能を制限し、「純粹に非媒介的に正当化される知覚信念」が「著しく広い範囲に及ぶ」ことを強調するという結論に至る(83)ことも、十分に予想されることである。そしてアルストンはこの結論をさらに、神の知覚に「適用」しようとする。

(b) 神の知覚信念と正当化 \cdots アルストンは、宗教経験をもつばら知覚的なものとして主題化し、感覚知覚と並行

的・相同的にとらえる同位論 (parity theory) の立場に立つ。従って神の知覚信念 (上述の「M信念」) についても、非媒介的正当化と媒介的なそれとの兼ね合いはいかなるものであるかが問われ、これに対してアルストンは感覚知覚の場合と同様に、神の呈示の経験を神経験の中核とし、直接的正当化の重要性を強調することになる。とはいえ結局アルストンも、神知覚が感覚知覚以上に背景信念を前提とせざるをえないものであることを認めざるを得ない。例えばアルストンは、M信念で神に帰されていた内容は経験で呈示されたものを超えており、背景信念に基づくものであるとか(94)、あるいは我々は神を経験のみによって同定し、経験のみから読みとることはできず、むしろ経験に読み込んでいるに過ぎないのではないか(96)といった反対意見を想定し、これに答えるべく試みている。前者の問いに対しては、神がどこまで経験的に現れるかはアプリアリオリには言ええず、経験そのものより学ばねばならぬ、とアルストンは言う(95)。ところが後者の問いについては、アルストンは結局のところ十分には答ええない。前節で、知覚信念が知覚経験より「直接に発する」あるいは「読みとられる」こと、またこの意味で経験は信念形成に「貢献」するとのアルストンのことばを見た。アルストンは、これらがいかになされるか、それが本当に概念や先行する信念と別のレベルのできごとであるかを、証示しえない。こうしてアルストン自身も、(神を神と覚知する) 同定そのものの基礎というより同定を支持 (support) する要因であろうとしながらも(97)、神の知覚、ことにキリスト教的なそれが陰に陽に「背景となる信念システムへの重い依存 (heavy reliance)」に立脚していることを認めるに至る(98)。かくしてアルストンは、宗教伝統や文化に根ざす背景信念をも含んだひとつの「実践」システムとして、宗教的信念形成を論じてゆくことを余儀なくされることになるのである。

5 信念的实践の概念

(a) 信念的实践と真理性…アルストンが直面したのは、経験と経験的信念の直接性が、それに先行する、あるいはその正当化に供される背景信念によりいわば深く侵食されている事態であった。これはすなわち知覚信念の正当化も、あるいは知覚信念による他の信念の正当化も、ともに免れがたい循環性を帯びているということを意味する。この事態を受けたアルストンの次の差し手は、やはり同位論の視点から、宗教経験による信念を擁護することであった。アルストン自身が「迂遠な」(oblique)アプローチと呼ぶこの論証の手順は次のようなものである。——多くの人間が、神秘経験などの宗教的知覚が信頼できぬ一方で、感覚知覚は信頼できることを証示しようと考えている。しかし実際には、非循環的に、すなわち感覚知覚とそれに基づく信念システムそのものを用いることなしに、感覚知覚の信頼性を証明することはできない。これは、内省、記憶、論証的思惟などの実践も共有する循環性であって、宗教的知覚実践のみが抱える難点ではない(102f)。つまり宗教的知覚信念に競合し、通常は疑いなく信憑されている感覚的知覚信念の基礎に潜む循環をこのように指摘しつつ、アルストンはここでも否定的護教論によって、神の知覚信念の正当性の場を消極的に確保しようとしているのである。

ところが元来の関心からして、アルストンはこうした消極的な護教論にとどまることはできない。就中アルストンには、実践が「真理を増進する」(truth-conducive)、すなわち真なる信念を生み出すものであるか、「信頼できる」(reliable)ものであるか、という関心が終始ある(102)。そこでアルストンが導入したのが、「信念的实践」の概念である。

(b) 信念的实践とその正当化…非循環的正当化の不可能性を前に、アルストンは二つの選択肢を想定する。ひと

つは、正当化の理念を真理性の問題と全く切り離す立場であり、他方は「タフなやり方」(tough hang)、すなわち確立された所与の実践が信頼できるものであることを「基盤をなす確信」(rock bottom conviction)とし、循環をおそれず実践に身を投じる立場である(280)。アルストンは、前者に対してはやはり真理の問題を排除しえないことから、また後者については自らの立場に近いとしながらも、やはり実践をまったく無批判に受け取る立場は承認しえないことから、それぞれ一線を画そうとする(280)。こうしてアルストンが選択したのが、「認識論への『信念的实践』のアプローチ」である。

アルストンの言う「信念的实践」(doxastic practice)ないし「信念形成実践」(belief-forming practice)とは、「ある『インプット』にある仕方に関係づけられた『アウトプット』として何らかの信念を産出するような、傾向性や慣習、メカニズムのシステムないし布置」(283)を意味する。やはり実践のあるままとまりを直感的・限界的に表した「生形式」や「言語ゲーム」の概念などと同様、この概念もある種の曖昧さをはらんでいるが、二つのことがこの概念には読み取れよう。第一に何らかのインプット(例えば感覚知覚)から、最終的にそれに応じた信念がアウトプットとして形成されるという考え方は、なお明確に知覚経験からのある種の「直線的」(linear)基礎づけ関係の枠組みを残している。しかし第二にこの概念は、これと相反する全体論・整合論的枠組みという特徴をも帯びている。結局のところ、前概念的知覚を取りだし、それを信念と照合してその真理性を基礎づけること(つまりもつとも理想的な直接的かつ直線的な基礎づけ)の不可能性に直面したアルストンは、知覚に先行してそれを条件づけ、また知覚に深く浸透している背景知や背景信念と、さらにそうした信や知と結びついた行為をも含めた生の実践を、新たな正当化の単位とせざるをえなくなったのである。

宗教的知覚信念を産出する信念的実践の正当化手順は、ほぼ以下の通りである。すでに見た感覚的知覚信念と宗教的知覚信念の否定的同位性は、この論証の第一段階である。つまり、両者はともに「非循環的」な正当化が、ひいてはエクスターナルな（実践の外部のアルキメデスの点に立った）無条件な基礎づけが不可能である点で同等である。ところが現に我々は感覚的知覚の信念的実践にコミットし、それを理性になつたことと考え、また支障なき生を生きている。従つてこうした理性性を、ある仕方では正当化へと結びつけることも予想しうるし、またこの理性性の条件に叶うならば、宗教的知覚実践も何ほどか正当化しうることとなる。その際、ウイトゲンシュタインの言語ゲーム論と自己の立場との差異として、アルストンは次の点を指摘する。すなわちウイトゲンシュタインによると、個々の言語ゲームや生活世界に固有の自明な、不可疑の命題の真理は、個々の言語ゲームや生形式の中でのみ妥当し、それを超えて真偽を問うことは意味をなさず、また各々の言語ゲームや生形式総体の信憑性を問うことにも意味はない。一方アルストンは、確かに実践の外に出てその実践を「より深くより客観的な立場から」批評することは「我々の認識状況がこれを許さない」ことを認めるものの、やはり実践の内的批判は可能であり、また特定の実践の絶対化は避けられるべきであるとする(25)。さらにアルストンは、外的基礎づけの不可能性とは関係なく、諸実践はひとつの實在にさまざまな形で関わっている、との實在論の立場を堅持する(25)。ウイトゲンシュタインがいわゆる「根拠なき信念」の立場に立つとするならば、アルストンはやはり実践の實在論的根拠という考え方を放棄しえないとも言えよう。⁽¹⁶⁾

こうしたジレンマの中でアルストンは、上述の理性性がある種の正当性を持ちうる条件を探る。そして、ある信念的実践が、一、社会的に十全に確立されている(established)こと、二、決定的にそれを無効とするもの(override)

が存在しないこと、三、重要な自己支持基盤 (self-support) をもっている、つまり社会的に機能しており十全な成果をあげていること、の三者をそうした条件として挙げる。アルストンによれば、ある実践がこれを満たす場合、その実践とそれが生み出す信念にコミットすることは、一応の正当性と、「実践的理性性」(practical rationality) をもつことになる、というのである (168ff.)。

このように結論づけた上でアルストンは、キリスト教の、ことに神秘主義的伝統を例にとり、それをやはりひとつの複合的実践ととらえ(「キリスト教的神秘知覚信念実践」(Christian Mystical Perceptual Doxastic Practice))、これが上記の三条件を満たしていることを詳しく論証する(84-250)。こうしてアルストンは、キリスト教的な宗教経験による信念形成実践が感覚知覚の信念形成実践に比肩しうるような実践的理性性と暫定的正当性を持ち、宗教の多元性という状況のなかでも十分にコミットに価するということを、自らの結論とするのである。

四 考察

言うまでもなく、アルストンの信念的実践の概念自体も、またこの概念によるキリスト教の弁証についても、議論の余地はあまりに大きく、その検討はとうてい本論の紙幅に収まるものではない。しかしいずれにせよ本稿の関心は、アルストンの弁証論そのものの当否にはなく、アルストンの論証の転変が今日の宗教論という文脈で何を意味するかという点にある。

アルストンの論証の歩みを規定していた一連の両極性とその帰結とを、ここで列挙してみよう。まずアルストンは、「直接的 (direct)」(つまり推論をさしはさまぬ、呈示・知覚による) かつ「直線的 (linear)」(呈示・知覚という

小単位を基礎とし信念命題へとまっすぐに至る）基礎づけを志向していた。しかし、最小限の神知覚と知覚命題からの宗教の基礎づけという理念が出会った困難のゆえに、アルストンはついに宗教的生の実践全体を最初から前提とする「全体論」的枠組みを取り入れることを余儀なくされた。このことは、知覚や経験と信念との区別自体が、結局のところ理論や信念システムに内属する相対的なものに過ぎないことを暗示している。また「エクスターナル（external）」な、すなわちその信念体系の外部にも通用する基準による、また実践とは独立の真理概念による基礎づけを目指しながら、結局アルストンは実践内在的な正当化と基礎づけの域を超えることはできなかった⁽¹⁷⁾。さらに実在論のスタンスを常に強調しながらも、アルストンはその実在論そのものを基礎づけることができず、現象論と要請にとどまる実在論との間で曖昧な立場を取り続けざるをえなかった。そしてキリスト教の真理性の経験的な基礎づけという元来の関心は、宗教実践の還元しえない複数性を前に、キリスト教の「実践的理性性」という消極的な正当化に帰着せざるをえなかったのである。

以上の経緯によって、「無条件の（unqualified）」な基礎づけという本来の意図は実現しえず、結局アルストンは実践の循環に身を投じつつその「当座の（prima facie）」正当性を主張するにとどまらざるをえなかった。そして宗教、就中キリスト教的実践の「実在に対応した真理性」ということも、「有罪性が証明されるまでは無罪（innocent until proven guilty）」という改革派認識論の常套句の言う意味で、暫定的に確保されたにすぎなかった。しかし暫定的基礎づけなるものがそもそも「基礎づけ」の名に価するかどうかは、議論の余地があろう⁽¹⁸⁾。結局のところある宗教実践を暫定的にせよ正当と見るか否かは、中立的な判断で決定しうる問題ではなく、それ自身コミットメントの一環なのである。

アルストンの議論の推移は、今日の宗教哲学の一部で見られる論争状況というコンテクストで見ると、より把握しやすい。なぜなら外ならぬ宗教経験、基礎づけ主義、真理性、実在論などの含意する問題が複雑に絡み合うことにより、そうした論争状況が作り出されているからである。¹⁹ この論争にはいくつかの対立軸が考えうるが、仮に基礎づけ主義への考え方を軸に整理するならば、古典的（強い）基礎づけ主義、穏健な（弱い）基礎づけ主義、そして反基礎づけ主義（うち、実在論を容認する場合と容認しない場合との二派がある）の三者の陣営の存在を指摘することができよう。第一の基礎づけ主義は、宗教経験であれ合理的命題であれ、終極的な基礎づけ根拠の存在を前提とし、また宗教の真理は実在との対応（correspondence）的真理であると考える。従って宗教経験も実在と因果的かつ意味的に直接的に結びついたものと捉える。第二の立場は「改革派認識論」を典型とするもので、終極的基礎づけを断念し、可謬的かつ暫定的な基礎づけを考える。しかし何らかの基礎的還元項を考える点で、次に述べる整合論やホーリズムの立場とは異なる。またここでは実在論の枠組みは堅持され、宗教経験は実在との因果的關係のもとに考えられるし、真理観はなお対応論的な色彩をとどめる。一方第三の立場は、基礎づけや正当化が常に命題や信念のレベルで、従って常にそれら相互のネットワーク全体を背景として（ホーリズム）、整合論（coherenism）的になされざるをえないと主張する。従って真理も整合論的に考えられ、命題と経験や実在が一对一で対応するという映像が拒否される。それでも実践が全体として実在と対応しようという考えを容認する立場もあれば、²⁰ 実在論的発想を全く拒絶する立場もある。

アルストンの立場を以上の論議の中に位置づけるならば、第一の基礎づけ主義を志向しながらも、第二の穏健な基礎づけ主義に移行することを余儀なくされたものと言うことができる。ところがこの立場は、第三の立場からの

異議に十分に反論しえず、内部から反基礎づけ主義の発想に侵食されざるをえない。アルストンはローティやフィリップスの名をあげて、反基礎づけ主義的ホーリズムや反実在論的フィディズムを自らと区別する(55)が、実際には同様の実践内在主義の域を出ていないと言わざるをえない。そして無条件な基礎づけの放棄と暫定的な真理性の消極的な確保は、宗教が歴史性をついに免れえず、また他の信念実践(宗教的あるいは非宗教的)との相互関係のなかでのみその真理値が決まり、またそれが根本的に変化しうることを示している。アルストンは、キリスト教の弁証ということもあり、こうした実践的真理性と実在に対応した真理性とをある程度連続的に考える道を模索しているが、おそらくこれは不可能であろう。アルストンは整合論的、あるいはプラグマティックな真理論を強く退けているが、事実上はそうした真理論を援用せざるをえない。対応論的真理論や実在論は、実質的にはコミットメントの表明として消極的にそこに付加されているにすぎないのである。

近代の宗教学・宗教哲学は、宗教自身の実在論とその真理観、あるいは宗教経験理解を受け継ぎつつ、それを別のレベル、別の形で基礎づけ、正当化するというエトスを長く保持してきた。言うまでもなく、そうした志向が全く無効となったわけではない。しかし、宗教経験の概念に基づくそうした宗教の基礎づけと正当化の試みが今日いかなる困難に出会うかを、アルストンの論証の歩みは身をもって示しているかに思われる。⁽²⁾

注

(1) この歴史的経緯については、以下の拙稿を参照。「敬虔主義と近代宗教経験概念の『起源』」『東京大学宗教学年報』第一〇号(東京大学宗教学研究室、一九九二年)、一一一—一二三頁所収。

(2) 全体の見取り図は、例えば以下を参照。M. Peterson et al. (ed.), *Reason and Religious Belief* (Oxford: Oxford U. P. 1991):

- R. D. Geivett, B. Sweetman (ed.), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* (Oxford: Oxford U. P. 1992).
- (3) Hans Albert, *Traktat über Kritische Vernunft*, 4. Aufl. (Tübingen: J. C. B. Mohr 1980), S. 11.
- (4) Ebd., S. 19f.
- (5) *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca: Cornell U. P. 1991). 以下、同書からの引用頁数は文中に数字で示す。
- (6) 「改革派認識論」については、星川啓慈『ウイトゲンシュタインと宗教哲学』(ヨルダン社、一九八九年)、一一二—一二九頁を、またその「否定的護教論」については、以下の拙稿を参照。「穏健な基礎づけ主義と宗教経験」「宗教と科学との相互関係に関する研究」(平成六年度科学研究費補助金研究成果報告書、代表者・金井新一、東京大学宗教学研究室、一九九五年、一三七—一五七頁所収)。
- (7) この点については、例えば以下を参照。Marian Jaworski, *Religiöse Erfahrung vom phänomenologischen Standpunkt aus gesehen*, in: *Archiv für Religionspsychologie*, Bd. 15(1982), S. 18-35.
- (8) 但し、現在の‘特に英米の知覚論’においては、直接実在論そのものはむしろ一つの趨勢となつてはゐる。cf. Jonathan Dancy, *An Introduction to Contemporary Epistemology* (Oxford: Basil Blackwell 1985), pp. 143-179.
- (9) Matthew C. Bagger, *The Miracle of Minimal Foundationalism: Religious Experience and Justified Belief*, in: *Religious Studies*, vol. 29(1993), pp. 297-312 は、この点からアルストンの基礎づけ主義的企図全体を批判する。
- (10) Cf. Joseph Runzo, *World Views and Perceiving God* (N. Y.: St. Martin's Press 1993), p. xiii.
- (11) *Ibid.*, pp. 17, 224f.
- (12) 最近の書評論考は van Woudenberg も、結局神の同定あるいは非同定とどういふのきりきりの場面で神経験が解釈を含むこととを、アルストンも認めるべきでないとはすべしと見做す。Cf. Rene van Woudenberg, *Alston on direct Perception and Interpretation*, in: *International Journal for the Philosophy of Religion (IJPR)*, Vol. 36(1994), pp. 117-124.
- (13) 宗教的ドキュメントから宗教経験の現象性格を抽出する作業の含む原理的困難については、拙稿「体験」と「伝統」「現代宗教学」第一巻、東大出版会、一九九二年、一一五—一四二頁所収、参照。
- (14) 自己立証的宗教経験の理念とその批判については、以下の拙稿を参照。「宗教経験からの論証」と概念相対論」「東京大学宗教学年報」第一二号(東京大学宗教学研究室、一九九四年)、一〇一—一一八頁所収、一〇八頁以下。
- (15) この点、および以下に触れるアルストンの同位論全体については、次の文献が詳しい批判的検討を行っている。cf. Mark S.

McLeod, *Rationality and Theistic Belief* (Ithaca: Cornell U. P. 1993).

(16) すでに早い時期からゲルナーやアルバートが、後期ウィトゲンシュタイン哲学が「その信奉者たちの間にはつきりと保守的な諸帰結をもたらすに至った」(Albert, *op. cit.*, S. 145) ことを指摘していたが、いわゆるウィトゲンシュタイン・フィディズムなど、既存の宗教実践を所与として絶対化する傾向においては、これが最も反動的な形で表れているともいえよう。アルストンのリアリズムは、批判的契機を内に含むという意味では、これに対する補正的位置にあるとも言えなくもない。問題となるはこの実在論が後述の意味でどこまで「脱実在論化」されるべきか、またそこでこの批判的契機がどのような形をとりうるか、とこのことにある。

(17) 例え⁴⁵ Kevin Meeker ⁴⁵ (cf. William Alston's Epistemology of Religious Experience. A 'Reformed' Reformed Epistemology?, in: *JPR*, vol. 35, 1994, pp. 89-110) アルストンが外的な規準による正当化の提案によつて「改革派認識論」をもう一段「改革」しようとしながら、結局インターナリズムの域を超えなかつたとする。

(18) Dirk-M. Grube なども、結局暫定的な基礎づけと終極的なそれとの間には埋めえぬ深淵が残り、暫定的基礎づけはすべての実践を容認する原理に随⁴⁶ち⁴⁶をえな⁴⁶と指摘する (cf. Religious Experience after the Demise of Foundationalism, in: *Religious Studies*, vol. 31, 1995, pp. 37-52, p. 41).

(19) この論争については前掲拙稿(注6)を参照。

(20) 実在論を容認する立場としては、Runzo, *op. cit.*, Grube, *op. cit.* などを、またそれを峻拒する反実在論の陣営に属するものとしては、例え⁴⁷ J. Wesley Robbins, When Christians Become Naturarists, in: *Religious Studies*, vol. 28 (1992), pp. 195-206 などを参照。「反実在論」(antirealism)という名称は、誤解を招きやすい。むしろ実在—反実在という問題設定自体の解体を目指すという意味で、「脱実在論」⁴⁸とも呼ばれるべきかもしれない。

(21) 本稿の主旨は、宗教経験概念と基礎づけ主義の分離であつて、前者の無効化にあるのでは全くない。ただ宗教をある種の私秘的エピソードに還元すること、ローティのことはを借りれば(『哲学と自然の鏡』、野家啓一監訳、産業図書、一九九三年、四三五頁)、「知識を、観念や言葉の持続的調整によつて達成される論証的なものから、われわれが突き動かされたり、言葉を奪われたままある光景に釘づけにされたりする場合のような、何か不可避のものに転換」せしめることにより、討議の努力と探求の自由を抑止する方向へと宗教理論が向かうことに、異議を唱えているに過ぎない。

*本論考は、日本宗教学会第五三回学術大会(立正大学、一九九四年)における研究発表を増補・発展させたものである。

プロテイノスにおける英知界の有るものの類について

森 本 聡

△論文要旨▽ プロテイノスは、英知界の最高類として「有」、「動」、「静」、「同」、「異」というものが、英知界に存在すると主張する。しかし、英知界の最高類という思想に対して、従来、プロテイノス研究者の多くから、プロテイノスの体系に占める意義について否定的な評価がなされて来た。この様な評価がなされてきたのは、これまでの研究では、英知界の最高類という思想とプロテイノスの体系の根本柱である直知（観照）作用の教説との関係が、明らかにされていなかったことによる。そして、それは、直知（観照）作用の二面性ということの重要性に対して十分な注意が払われなかったことに原因があると考えられる。

そこで、この小論では、従来の英知界の最高類という考え方も、他の英知に関する教説とともに、英知界の構造を説明するための重要な考え方であることを論じる。そのために、英知の直知（観照）作用の二面性、英知と一者の関係性、英知内部の構造の三つの関わりを立体的に解明する中で、英知界の最高類という考え方の意義を探ってみたい。

△キーワード▽ プロテイノス、英知界、最高類、弁証法（問答法）、直知（観照）作用

プロテイノスの第六エネアスの最初の三つの論文には、「有るものの類について（*περὶ τῶν ἔχοντων ὄντων*）」という共通のタイトルが付けられている。先ず、その第一の論文（以下、VI 1と略記、また『エネアデス』中の他の論文も同様に表記する）では、アリストテレスのいわゆる十の範疇が、感性的世界のみを念頭におき、英知的世界を無視していることが指摘された上で、この十の範疇に対して様々な批判が加えられ、次に、ストア派の四つの範疇とそうえに立つ「或る共通のもの」という考え方が、批判されている。それに対してVI 2では、プラトンの

『ソピステス』から導入された「有」、「同」、「異」、「動」、「静」が、英知界の最高類とみなされることが主張され、VI 3では、感性的世界における有るものの諸類に関するプロティノスの独自の見解が述べられている。

以上の「有るものの類」についての議論のうち、特に英知界の最高類についての議論に関しては、これまでほとんど否定的な評価がなされてきた。例えばイングも、プロティノスの研究書の中ではもはや古典的となった *THE*

PHILOSOPHY OF PLOTINUS において「第六エネアスにおけるカテゴリーについての長い議論は、(中略)その本

〔「エネアデス」のこと〕の中で最も面白い部分であるように私には思われる。」と述べている。もちろん、こ

の批判は、VI 1〜3全体に向けられたものであるが、批判の鋒先は主として、英知的世界の最高類に向けられていると考えられる。このような否定的見解は、基本的に現在まで受け継がれており、現代を代表するプロティノス研究家の大家であるアームストロングやブレイエもその例外ではない。彼らも英知界の最高類をほとんど無視する態度を取っている。

しかし、プロティノスの宗教思想のなかで、この英知界の問題を無視することはできない。もちろんプロティノスが究極的な宗教体験と考えるのは、個霊(ひとりひとりの人間の魂)と二者との合一であるが、しかし、彼によれば個霊は、その前段階として、必ず英知界へと「還帰」し、英知(英知)と合体しなければならぬ。従って、プロティノスの宗教思想を理解するためには、英知界についての理解がその前提になるし、またそのためには英知界の構造についての十分な理解が前提とされる。そして、英知界の構造について論じる際に、先ず注目されるのが、そこに有るものの類、すなわち、最高類であると言うことができる。このような観点から、小論では、英知界の最高類が彼の思想体系の中でどのような意義を持つかを検討してみたい。そのためには、まず、この英知界の最高類

という概念と、プロティノスの思想の基礎にある英知の直知作用との関係を明らかにしなければならぬであろう。この点を第一節の課題としたい。

一 英知の狭義の直知作用と英知界の最高類について

周知の様に、プロティノスの哲学の体系の二番目の原理である英知は、アリステレスの「第一の不動の動者」(τὸ πρῶτον κίνησιν ἀκίνητον) という考え方に大きく影響を受けて、自己自身を直知する直知作用を営むとされる⁽⁴⁾。例えば、「観照(直知作用のこと)は観照の対象と同一であり、英知は直知の対象と同一でなければならぬ⁽⁵⁾。」と言われている。しかし、英知においては、多様性も同時に見いだされる。英知の直知作用は、自己自身のうちの真実在(イデア)を直知して真理を認識する活動である限り、やはり、そこには対象認識という側面が存在する。従って、直知する側とされる側の区別があるのであり、その限りで英知は二でもある。英知は二を含んだ一なのである⁽⁶⁾。更に、英知は、全真理を同時に直知するのである(でないと、英知は部分的に可能態において有ることになる)。それ故、あらゆる真実在を持たなければならない。その意味で、英知は多でもある。従って、英知は一にして二、一にして多である⁽⁷⁾。

ところで、後ほど論じる英知界の最高類と英知の二面性との有機的連関を理解するために、ここで付け加えておかねばならないことがある。英知が直知作用を営むということは、英知が、可能態としてでなく、現実態においてあることを意味する。従って、英知は直知作用によって、現実化され、英知としての完成の域に達したのである。だが、英知が、英知として完成の域に達するということは、英知が自己の内部に諸々の真実在を持ってそれらを直

知するということでもある。それ故、アームストロングも指摘するように、英知における多様性、即ち、諸々の真実在（イデア）は、英知が自己自身を直知することによって成立したのであり、英知の直知作用がそれらを構成するのである。⁽⁹⁾

以上で英知の単純性と多様性の両面を見てみた。しかし、それだけではイデア相互間の関係が全く明らかになっていない。そして、この英知界内部の構造を理解するためにどうしても見なければならぬのが、英知界の真実在の最高類なのである。この思想は、後期プラトンに由来する。プラトンの『ソピステス』において「諸々の類に従って分割し、同じ形相を異なった形相とみなしたり、異なった形相を同じ形相とみなしたりしないことは、まさに弁証法（問答法）（*Dialektikē*）の知識に属する事柄であると我々は主張すべきではないだろうか。」⁽¹⁰⁾とされ、更に、「そのようなことをすることができる者は、一つのイデアが多くのも——それぞれのものは離れ離れになっているが——を通じて至る所に延べ広げられているのを、そして、お互いに異なっている多くのイデアが、一つのイデアによって外から包み込まれているのを、また、一つのイデアが多くをなすものを通じて一つに統一されているのを、更に、多くのイデアが離れ離れになって完全に区別されているのを、十分にはつきりと見定めているのだ。」⁽¹¹⁾とも述べられている。そして、「分割法（*diaktesis*）」に典型的に見られるように、さまざまな類を下位の類または種に分割し、それを更に下位のものに次々と分割して行き、また逆に、いったん分割したものや多様に散らばっているものを一つに纏め上げて行き、イデア相互間の関係を確定することが、後期プラトンにおける弁証法（問答法）の本質的内容である。その様な類（これは『ソピステス』の253d以下で、形相であるともイデアであるとも言われている。）の例として『ソピステス』に登場するのが、『有（*ὄν*）』『同（*ταυτόν*）』『異（*ἕτερον*）』『動』

(*xinias*) 『静』 (*stasis*) にはかならない。

プロティノスの弁証法(問答法)の解釈は、基本的には、プラトンの立場を受け継いでいる。⁽¹²⁾では先ず、『有』、『動』、『静』とは、彼の体系の中で何を意味するのであろうか。そのことに関しては、VI 2の或る箇所で見られるように、⁽¹³⁾に言われている。

「(英知が)直知することにおいて活動、即ち『動』が、そして、自分自身を直知することにおいて、⁽¹⁴⁾『有』がある。何故なら、(英知は)存在するが故に、存在するものとしての自分自身を直知し、そして(英知の直知活動が)それに依存するところのものが、有(『真実在』)なのであるから。」⁽¹⁵⁾

この引用文からも明らかのように、『有』とは、英知を真実在の面から見たときの類である。英知界に存在するものは、如何なるものと雖も、真実在であり、第一義的に「有る」ものである。従って、英知界におけるものが全て真実である以上、それらの真実在の最高類の一つとして『有』を置かねばならない。そして、英知界に存在する人間や馬などの真実在(イデア)は、『有』の種差であることになろう。それ故に「『有』には多くの種差が存在し、(『有』は、「一つの」類である)」とされている。そして、『動』という類は、「直知することにおいて……『動』がある」と言われていることから了解せられる様に、英知をその直知作用という活動の面から見た場合の類である。⁽¹⁶⁾

この『動』と『有』という二つの類は、英知界の最高類として対等の位置に立つ。⁽¹⁷⁾そして、一方では、直知と直知の対象が区別されるのと同様に、『動』と『有』が別物として区別され、他方では、直知と直知の対象が同じであるのと同様に、『動』と『有』は一つである。⁽¹⁸⁾更に、直知作用が英知を完成させるものであった様に、『動』は、『有』

の本性（在り方）を変えてしまうのではなく、寧ろ、『有』を完成に導く⁽¹⁷⁾。

次に、『静』については、以下の様に述べられている。

「その様な（英知の）在り方〔動〕が『有』を完成に導くという在り方〕は、その様に活動することにつねに留まっている〔恒常不変に活動状態にあるということ〕ので、もし人が『静』を導入しないのなら、『動』を認めないよりも不合理であろう。何故なら、『静』という概念や観念は、有〔真実在〕においては、『動』のそれらより身近なものであるから⁽¹⁸⁾。」

この文章から解るように、『静』という類は、英知の恒常不変な面を言い表している。英知はイデア（真実在）であるという面からするなら、英知は恒常不変で変化しない。また、別の箇所では、英知の安定性故に、『静』という類が成立したのであり、直知作用は『静』から発し、『静』に向かうものであると言われている⁽¹⁹⁾。これは、英知の直知作用の目的が、イデアであり、このイデアこそ、英知の本体であるからである。

以上、『有』、『動』、『静』の三つの英知界の類について検討してきたが、それらの類は、『有』と『動』だけでなく、三つの類全てが、お互いに同じものであり、かつ、異なったものとされる⁽²⁰⁾。このことはちやうど、英知界において、英知、英知の直知作用、英知の活動（現実態）、有（イデア、真実在）、直知の対象が、区別されながらも、同じものであるとされたことに対応する⁽²¹⁾。これら三つの英知界の最高類は、英知界全体に行き渡っており、英知界においては、全てのものが、『有』であり『動』であり『静』である。最高類の低位に来るもの〔下位の類、種、個別的なイデアなど〕もその例外ではない⁽²²⁾。確かにそれらは、或る特定の『有』であり『動』であり『静』である⁽²³⁾。しかし、英知界における個々それぞれものは全て、いわば個別的英知であっても、やはり真実在であり、自己を

対象とする直知作用を行なう。そして、これらの特定の『有』、『動』、『静』も三にして一、一にして三であると考
えられる。

上で述べた様に、英知界においては、『有』、『動』、『静』という三つの類が見い出される。そして、それらの三つの類は、それぞれに区別されながらも一つであり、一つでありながら相互に区別されるのであった。実は、この区別されるというところに、『異』という類が、見いだされ、一つであるというところに『同』という類が、見いだされるのである。⁽²⁴⁾ また、最高類の下位に来るもの〔下位の類、種、個別的なアイデア〕にも、前述の如く、三つの類が適用されるので、最高類の下位に来るものにおいても、何らかの『同』や何らかの『異』が、見いだされる。⁽²⁵⁾

では、それらの最高類が、如何にして諸々の種を生むのであろうか。これについては、『有』に他の類が付け加わったり結びついたりして、『有』と一緒になることよって、それらの類から、それらの類とともに差異（種差）が生じると言われている。『有』は自分自身では、差異を持たず、それを他から得る他はない。しかし、英知界の類である『有』が、非有から差異を得ることはできない。他の類が『有』でもある限りで、『有』は、他の類から差異を得ることができる。⁽²⁶⁾ 英知界での類は、下位の類や種や個別的なアイデアを包摂するという意味では類であると同時に、それらの類から英知界が構成されているという意味では、構成原理でもある。⁽²⁷⁾

以上に見た『有』、『動』、『静』、『同』、『異』がプロティノスの言う英知界の最高類であるが、ここで、それに関するいくつかの根本的問題を指摘しておきたい。まず、プロティノスは、ある種に包摂されている個別的なもの（個別的アイデア）がたとえ破壊され消え去ったとしても、類の方は破壊されずに純粋性を保っていると言う⁽²⁸⁾（従って、類は、種や個別的なものの単なる述語ではない）。更に、五つの類から個別的なもの（個別的アイデア）が作られるに

しても、類自体は細分化されること無く、しかも、類が包摂しているそれぞれのものに全体として内在する。⁽³⁰⁾類は、種の内にあると同時に自己自身においてある。つまり、種と混合していながら、類としての純粋性を保っている。⁽³¹⁾これは、アリストテレス流の第一実体と第二実体の関係からは考えられないことであり、またプラトンの『ソピステス』にもない考え方である。このようなプロティノス独自の考えは、どこから出てくるのであろうか。

更に問題になると思われるのは、プロティノスが、英知内部における部分と全体の関係を現実態と可能態という概念を使用することによって把握しようとしている点である。すなわち、全体的な英知は、全ての個別的英知を生む可能な力であり、従って、自己の内にも未分化の形で可能的に個別的英知を持つていたのであり、逆に、個別的英知は、全体的英知が現実化したものである。しかし、全体的英知と個別的英知は、通常の可能態と現実態の関係ではなく、全体的英知が個別的英知を含んでいるだけでなく、逆に個別的英知の一方が、全体的英知を含んでいる。換言するならば、全体的英知は全体的英知として、個別的英知は個別的英知として存在しながら、お互いがお互いを包摂し合う。⁽³²⁾そして、一方では、個別的英知は、全体的英知の現実化であり、その意味では、決して個別的英知は、全体的英知ではないが、他方では、全体的英知は、可能的に個別的英知に含まれるのである。⁽³³⁾要するに、英知界では、部分が全体であり、全体が部分なのである。しかし、なぜそのようなことが可能なのであろうか。そもそも、個別的英知が全体的英知が現実化されてそれから分化して生じたとするならば、全体的英知は、個別的英知が生じることによって消滅してしまうのではないだろうか。これらの難問については、後ほど考察してみたい。

二 英知の直知作用と英知の二面性について

前節で、英知の自己自身を対象にした直知作用と英知界の最高類についてその概要を見てみたが、英知界の最高類という考え方は、プロティノスの基本的思想である英知の直知作用と如何なる関係にあるのであろうか。ここでは、そのことの解明に努めてみたい。しかし、そのためには英知界の最高類が、広義の英知の直知作用と如何なる関係にあるのかを解明しなければならない。

プロティノスによれば、英知以下、感性的世界の草や木に至るまで、一者を求めて観照作用（観照活動）を行なう。しかし、その観照作用には強弱の差がある。即ち、自然物から自然、自然から魂、魂から英知へと上位のものに行くに従って、観照作用の主体と客体が一体化していく。そして、英知の段階では、観照の主体と客体は本質において一つであり、英知の観照作用は最も強力となる。前節で述べた英知の直知作用とは、この英知の観照作用に他ならない。観照（直知）作用には、様々な側面（作用）があり、前節で述べた自己自身の直知は、その一側面に過ぎない。それに対応して、英知にも広・狭二通りの意味が存在する。

以下では、先ず英知の観照（直知）作用の様々な側面を、英知の広義の観照（直知）作用の中の自己自身を直知するという側面とそれとは別のもう一つの側面を軸にして簡潔にまとめてみたい。

直知作用の二つの側面について、次のように言われている。

「英知もまた、直知するための能力を持ち、その能力によって自分自身の内にあるもの〔諸々の真実在・イデア〕を見るのであるが、他方では、自分自身を越えたもの〔一者〕を何らかの直観と受容によって〔見る〕能

力を持つのである。⁽³⁵⁾」

前者は、自己自身を直知する直知作用である（狭義の英知は、この直知作用のみを持つ）が、後者は、それとは別の、一者に向かうより高次の直知作用である。⁽³⁶⁾ 広義の英知は、広義の直知作用を営むが、広義の直知作用は、この両面を含んでいる。このより高次の直知作用と一者との関係を如何に解釈するか、そして、これと自己自身を直知する直知作用との関係を如何に考えるかが、プロティノス解釈上の一つの大きなキーポイントと言うことができよう。

まず、このことに関して確認しておきたいことは、英知は、より高次の直知作用によって一者に向かう（即ち、一者へと「還帰」する）と同時に、一者から「発出」するという点である。一者は「万物を生む可能的な力」⁽³⁷⁾であり、一者から生じた全てのものは（英知も含めて）、それに自己の存立の根拠を負い、それから離れては存在できない。そして、このことを別の表現で言うなら、英知以下のものは、一者が与える形成原理（ロゴス）によって自己の存立を得ている。⁽³⁸⁾ つまり、英知も一者から離れては存在できず、一者を求めて一者へと「還帰」する。そして、そのことによって英知は一者からロゴスを受け取り、そのロゴスによって自己の存立を得て、かえって逆に一者から「発出」するのである。英知が一者から形成原理を受け取るのも、より高次の直知作用の働きによる。

また、プロティノスの体系では、時間は感性的世界の内部にしか存在せず、超時間的領域において生じることには、時間的な前後は存在しない。⁽³⁹⁾ 英知は一者から「発出」すると同時に「還帰」し、「還帰」すると同時に「発出」するのである。英知は「善なるもの（一者）」から（出て）、善なるものへと（帰る）⁽⁴⁰⁾と言われるのもこのことによる。

さて、次に、より高次の直知作用と自己自身を直知する直知作用の関係は、どのようになっていようか。このことに関しては、次の二つの引用文を見てみたい。

(a)「英知は」一つのものとして「観照を」始めたのであるが、「観照を」始めた時の様に留まらなかったであつて、「中略」自分自身も気が付かないまま多となつたのであり、そして全てのもの「諸々のアイデア」を持つとうとして自分自身を上げたのである。⁽⁴¹⁾

(b)「そもそも（英知は）善なるもの（一者）の方を見た時に、かの一なるものを多として直知したのであるか。そして、自分自身は一でありながら、「一者を」全体として一緒に見ることができないので、彼（一者）を自分自身のところで分割して彼を多として直知したのであるか。いや、そうではないのであつて、（英知が）かのもの（一者）を見た時には、まだ英知ではなく非英知的な仕方で「かのものを」見ていたのである。「中略」その「見るといふ」動きそのものが、かしこへと向かい、かのものの周りを動くことによつて満たされて、それ（英知の前身）を満たしたのである。「中略」そして、それに続いて、（英知は）全てのもの（英知界の全てのアイデア）となつたのであり、そのことを自分自身の意識「自己自身を直知する直知作用」でもつて知つたのであり、「その時は」既に英知であつたのである。⁽⁴²⁾

先ず、(a)では、英知「広義」がより高次の直知（観照）作用を始めたときには、英知は何ら多様性を持たず、一なる状態であつたのであるが、そのままの状態には留まらずに、自己自身を多様化してしまつた（即ち、諸々のアイデアを持つて、それを直知するようになった）と言われている。次に、(b)では、英知が自己自身を直知するといふ狭義の意味で使われており、狭義の英知の自己自身を直知する前の段階として、一者から生じた当初の英知（即

ち、狭義の英知の前身、広義の英知の中で、より高次の直知作用を営む側面）とも言うべきものが考えられている。⁽⁴³⁾
（「b」の最初から「そして、それに続いて」の前まで）この箇所では、英知の前身が非英知的な仕方で一者を見ていたと言われているのは、より高次の直知作用を指す。それが、かのものの周りを動くことによつて満たされたとは、一者から形成原理を受け取ることである。前述のように、英知は一者から形成原理を受け取ることによつて「発出」するのであるから、この箇所は、（a）と同じく英知の一者からの「発出」について述べられている。そして、「発出」の次の段階として「そして、それに続いて」以下の箇所、英知は自己自身を直知し、全てのものとなる（即ち自己自身を多様化する）。英知および直知（観照）作用の意味に広狭の差があるが、（a）（b）の文は、実質的に同じことを言っている。すなわち、一者からの英知の「発出」には段階性があり、一者から「発出」した当初は、英知はまだ自己自身の内に諸々のアイデアを持つてそれを直知することはない（従つて、多様性をまだ持っていない）のであるが、その次の段階において、諸々のアイデアを持つて自己自身を直知し始めたと解釈される。

では、このような移行は、いかにして生じるのであろうか。このことが明らかになれば、より高次の直知作用と自己自身を直知する直知作用との関係を理解することができよう。このことについては、（b）の少し後で、英知が自己自身を直知することの始原（原因）は二つあり、先ず第一には、一者であり、これが、英知の自己自身を直知する直知作用と英知界の実有（アイデア）の原因であり、第二には、より高次の直知作用における英知であるという意味のことが述べられている。⁽⁴⁴⁾ また、狭義の英知は、一者（善）からの光（ロゴス・形成原理）によつて満たされて初めて、自己自身を直知し始めたという意味のことも言われている。⁽⁴⁵⁾ 第一節で述べたように、狭義の英知は、自己自身の内に諸々のアイデアを構成して、それらを直知するのであるが、それも、広義の英知が、より高次の直知作

用によって一者からロゴスを受け取ることによってである（より高次の直知作用における英知が、英知が自己自身を直知することの第二の始原（原因）であるとは、このことを意味する）。英知は「かのもの（一者）から生まれ、自己の諸々の力を一者から得た」⁽⁴⁶⁾のである。つまり、自己の内に諸々の真実在を生む力も、それを直知する力も究極的には、一者から得たのである。それ故、英知が現実態へと移行し、自己のうちに真実在を持ってそれらを直知することの直接的原因は、より高次の直知作用であるが、その究極の原因は、一者にほかならない。

この節では、これまで一者から英知が「発出」する方向を例にとつて、より高次の直知作用と自己自身を直知する直知作用との関係等を見て来た。しかし、実は、前述の如く、英知は一者から「発出」と同時に一者へと「還帰」するのである。そして、より高次の直知作用は、一者へと「還帰」する働きも行なうのであった。ところで、自己自身を直知するという有り方は、英知が自己自身を多様化することを意味し、存在論的にそれだけ一者から隔たつた有り方へと移行することを意味する。しかし、もしそうであるとすれば、英知は、一者へと「還帰」することはできない。それ故、英知は、自己自身を直知するという有り方を自ら否定しなければならない。そして、それを行なうのも、より高次の直知作用である。そのことに関しては、次のように述べられている。

「英知はいわば後へ（二者の方へ）退き、いわば自分自身を自己の背後のもの（二者のこと）へ引渡し——何故なら、英知には二つの面があるから——かのもの（一者）を見ようとするなら、あらゆる点で英知でなくならねばならない」⁽⁴⁷⁾。

しかも先に述べた様に、超時間的な領域において生じることには、時間的な前後は存在しない。従つて、英知は、未限定な英知が一者から生じて、それが自己自身を直知して自己自身を多様化するという動きと、逆に、自己自身

を直知するという有り方を否定し、より高次の直知作用によって一者へと「還帰」するという相反する二重の動きの中に有る。

三 英知の直知作用と英知界の最高類の関係について

さて、以上で論じたことから、英知の直知作用と英知界の最高類の関係も明らかにになると思われる。上で見たように、より高次の直知作用によっては、英知は不定で、何ら限定された形態を取らない。自己自身を直知する直知作用によって初めて、自己を多様なものとして限定し、英知〔狭義〕という明確な形を取るのである。換言するならば、より高次の直知作用においては、英知は、可能態としての英知であり、それを現実態へと移行させて諸々の真実在（イデア）を持ったものとするのが、自己自身を直知する直知作用である。ところで、英知は、より高次の直知作用によってつねに一者へと「還帰」しつつ、逆にその作用によってつねに一者から「発出」するのであった。そして、英知が一者へと「還帰」するためには、英知は単純なものとなっていなければならず、従って、より高次の直知作用は、自己自身を否定する働きをも持つ。それ故に、英知は、常に可能態から現実態、現実態から可能態への動きのなかに有る。即ち英知は、可能態においてであると同時に現実態においてあるのである。

実は、英知界では部分が全体であり、全体が部分であるということも、以上のことから考えられる。即ち、英知は、可能的には多様性を持たず、それ故に、部分を持たないが、現実態においては部分を持っている。そして、英知は、広義の直知作用を続ける限り、可能態においてであると同時に現実態において有るから、英知は多様性を持っていて、かつまた同時に持っていない。従って、部分部分の区別も現実態としては成立するが、可能態としては成

立しないのであり、英知界では、部分と全体が一方では別々でありながら、他方では、全体が部分であり、部分が全体である。⁽⁴⁸⁾

このことを、第一節で考察した英知界の最高類に当てはめてみたい。「有」に他の四つの類が付け加えられることによって、「有」が分化して、諸々の真実在（イデア）が生じるということは、実は、英知が可能態から現実態へと移行することにほかならない。英知が自己自身を直知し始めた時に、先ず、英知界の最高類を作り、それから諸々のイデアを構成したと考えられる。そして、英知は現実態においてであると同時に、可能態においてあるので、英知界での諸々の真実在（イデア・個別英知）は、現実態においてはそれぞれが別のものとして分かれているが、可能には分かれていないのである。個別的英知が、部分であると同時に全体なのであり、全体が部分を含むと同時に、部分が全体を含むということもここから考えられるのである。同様に、全体的英知（自己自身を直知する英知全体）と五つの最高類、最高類と下位の類あるいは種との関係も可能態と現実態の関係として理解される。例えば、下位の類は、最高類の現実化したものである。だが、下位の類は、現実態としては別々に分かれているが、可能的には分かれていないのであるから、下位の類は可能的には、最高類である。つまり、下位の類は、現実態としては下位の類でありながら、それと同時に最高類を含み持っている。逆に最高類も、可能的にはそれ自身として存在しながら、同時に下位の類を包摂するのである。（これと同じことが、上述の各レベル間に類比的に適用される）以上のことから、第一節の終わりで述べた如く、ある類に包摂される個別的なイデアが、破壊され消え去ったとしても、上位の類は破壊されること無く、純粋性を保つことができ、更に、一般的なものから個別的なものが生じるとしても、類自体は、細分化されること無く、しかも、個別イデアのそれぞれに、それぞれの類が全体として内在することが

できるのである。⁽⁴⁹⁾

以上のことから次のことが、結論として導きだされるであろう。つまり、プロティノスが主張する英知界の最高類としての『有』、『動』、『静』、『同』、『異』は、プロティノスの思想体系の中心柱であるところの英知の直知（観照）作用についての教説と密接に関連しあっている。プロティノスの英知界の最高類という考え方は、冒頭で述べたように、英知界の内部の構造をより詳しく表現しようとした思想的努力のあらわれであると考えられる。これら五つの最高類を導入することによって、英知界のイデア相互の関係が、よりの確に表現されるからである。従って、英知界の最高類という考え方は、他の英知に関する教説と並んで、英知界の構造を説明する重要な考え方であると考えるであろう。それ故に、この小論の最初に紹介したイングの如き解釈は、修正されなければならない。

最後に次のことを述べておきたい。プロティノスによれば、我々人間の魂（個霊）は、感性界に「下降」する時も、自己の英知的部分を英知界に残して、下降するのであり、もともとは英知界に属する神的なものである。しかし、この感性的世界では、個霊は自己の素性のことを忘却している。だが、個霊が、自己の神的な本性に気付き、自分がもともとは英知界に属するものであることを思い出して、英知界へと向きを変え、英知界へと「上昇」するならば、個霊は、自らが真実在となり、⁽⁵⁰⁾英知とともに観照作用を営むのである。⁽⁵¹⁾それは、「最良の状態で生きること」である。ところで、英知界の最高類とは、英知界の真実在の構造に関わるものなのであるから、英知界へと「上昇」し、英知と合体した個霊の状態にも関わるのである。即ち、部分が全体であり、全体が部分であるような英知界の有り方は、個霊の英知界での状態でもあるのである。従って、五つの最高類は、単に英知的世界の構造を客観的に説明するだけでなく、個霊自身の英知界での体験の内実でもある。プロティノスはある箇所英知界の「美しさは

途方もない⁽⁵³⁾」ことを讀みて、つぎのように述べている。

「〔英知界では〕すべての者が、すべてのものを自己自身のうちにも持っているし、また、他者のうちにすべてのものを見もするのである。だから、普く所にあらゆるものがあり、あらゆるものがあらゆるものであり、またそれぞれがあらゆるものである。そして〔その〕輝きも無限である。〔中略〕またかしこでは太陽は、あらゆる星であり、そしてまた、それぞれの星も太陽であり、全ての星である。〔中略〕またかしこでの観照には、労苦はないし、観照者が満ち足りて〔観照を〕止めてしまうこともない。〔中略〕そのような全てのもの〔英知界での観照・直知の対象〕は、〔中略〕『至福なる見物者の見物』なのである。⁽⁵⁴⁾」

彼によれば、これは、一部の賢者や神々だけに認められた至福の生ではない。全ての者が、英知界へと帰還し、このような境地を味わう可能性——賢者以外の者が、このような境地に到るのは非常に困難であっても——を持っているのである。また、個霊の構造からするならば、個霊が自己の英知的部分を英知界に残して感性的世界へ下降⁽⁵⁵⁾するということは、逆に、人間の魂は、たとえ無自覚的であってもその奥底で、つねに英知界とつながっていることを意味する。人間は、いつも魂の奥深くで英知的なるものを持っているというのが、プロティノスの主張するところなのである。

註

プロティノスの『エネアデス』のギリシア語原文のテキストとして底本としたのは、*Plotini Opera*, ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, Oxford University Press, 1977-1982, Tomus I-III である。その他、底本以外でギリシア語原文と翻訳（対訳本でない場合は、翻訳のみ）を参照したのは、年代順にかかげると、*Plotini Opera Omnia*, Porphyrii liber de Vita Plotini cum

Marsilii Ficini commentaris et ejusdem interpretatione castigata..... adiect Fridericus Creuzer, Oxonii e Typographico Academico, 1835 (以下、クロニマー版と略記) / *Plotinus*, translated from the Greek by Stephen Mackenna, Volumes I-V, 1924 (ロマンマンの英訳、但し自由田氏の再訳が第3) / *Plotinus Schriften*, Übersetzt von Richard Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler, Felix Meiner, 1956-1971 (ロマンマン版と略記) / *Plotin Ennéades*, Textetabli et traduit par Emile Bréhier, Budé, 1963-1983, Tomes I-VI (以下、ロマンマン版と略記) / *Plotinus with an English Translation*, by A. H. Armstrong, Harvard University Press, William Heinemann Ltd., Loeb Classical Library, Volumes I-III, 1966- (ロマンマン版) 但し一部未刊行)

* 凡例 「」は、原文かざの引用、「』」は、書名を意味する。() は、本文中では、原語の指摘又は言い換え、引用文中では、代名詞が指示するもの、又は省略された主語を指摘するために使用する。〔 〕 は、本文中では、付帯的な説明、引用文中では、語義的な注釈および省略された主語以外で原文の省略を補ったことを意味する。

(1) cf. William Ralf Inge, *THE PHILOSOPHY OF PLOTINUS*, GREENWOOD PRESS PUBLISHERS, Reprinted in 1968 VOL. II, p. 58. また同じように、有名なギリシヤ哲学研究家のシェラーは、プロティノスのカナコリーに対する探求は、プロティノスの哲学の発展に殆ど何の影響も与えていないと述べている。cf. EDUARD ZELLER, *DIE PHILOSOPHIE DER GRIECHEN IN IHRER GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG*, DRITTER TEIL ZWETTE ABTEILUNG, GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG, 1963, S. 578.

(2) cf. A. H. ARMSTRONG, *THE ARCHITECTURE OF THE INTELLIGIBLE UNIVERSE IN THE PHILOSOPHY OF PLOTINUS*, ADOLF M. HAKKERT, 1967. cf. Emile Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Vrin, 1982.

(3) こゝで使われている「原理」は、ギリシヤ語の *prōtairas* の訳語である。この言葉は、直訳するなら、'実体'、'実在'などと訳される。しかし、プロティノス自身は、この言葉を重要な意味に用いているので、それらの訳語は、不適切であると考えられる。そこで、原語の使われ方のニュアンスを出すために、プロティノスの場合、*prōtairas* は普通「原理的なもの」「原理」などと訳される。

(4) 英知の直知作用 (*ὑπόστασις*) は、'観照作用' (*θεωρεῖν*) とも呼ばれるが、英知の自己自身を直知する直知作用は、後で述べる様に、英知の直知作用の持つような側面の一つにしかすぎないのである。

(5) ENNEAS (以下、Enn. と略記) V. 3, 5, 21-23.

- (9) *ibid.* III 8, 9, 1-5. (7) *ibid.* V 4, 1, 20-21.
- (8) ὁ ἰσχυρὸς οὐκ ἔστι cf. Armstrong. op. cit., p. 74.
- (9) *Enn.* V 3, 11, 12-15. ただし 11, 12 の *ἐνδύεινος* は「底本の読みをとらず、ハルター、ブレイエ、クロイツァーの各テキストに従って」 *ἐνδύθεινος* と読む。
- (10) Plato, *Soph.* 253d1-3. (11) *ibid.* 253d5-9.
- (12) プロティノスは「弁証法（問答法）」を「それぞれのものについて、それぞれのものが何であり、他のものとは違う点は何であり、共通点とは何であるかを言論で言い表わすことが出来る技術」（*Enn.* I 3, 4, 2-4）であり、「それぞれのものがいかなる種類に属し、その種類のどこに位置するのか、そして」（それぞれのものが）まさにそれであるところのもの（「イデア・形相」であるかどうか、また、存在するものはどれほどあり、存在するものとは異なった非存在は、これほどあるのかを」（*ibid.* I 3, 4, 4-6）言論で言う）表わすことの出来る技術であると規定している。
- (13) *ibid.* VI 2, 8, 11-14. 尚「ギリシア語原文の読み方および解釈は、底本およびハルター、フィチーノに従う。また、*ὄν* を省いて訳す。
- (14) *ibid.* VI 2, 7, 16. (15) *ibid.* VI 2, 7, 16-17.
- (16) *ibid.* VI 2, 7, 22-24. また「英知の直知作用と直知の対象が同じでありながら区別される」ことは cf. *ibid.* V 3, 5, 21-48.
- (17) *ibid.* VI 2, 7, 24-26.
- (18) *ibid.* VI 2, 7, 26-30. 尚「マツナンナ、ブレイエ、フィチーノの如く、*προχρηστέον* を *περὶ τοῦ* 形にかかけずに、ハルターの解釈に従って訳す。
- (19) *ibid.* VI 2, 8, 18-22. (20) *ibid.* VI 2, 7, 36-41. (21) *ibid.* V 3, 5, 21-48.
- (22) *ibid.* VI 2, 8, 25-27. (23) 注(22)と同。 (24) *ibid.* VI 2, 8, 34-42. (25) 注(24)と同。
- (26) *ibid.* VI 2, 19, 1-9. (27) *ibid.* VI 2, 2, 10-11. 尚 cf. *Arist. Metaph.* 998a28-32.
- (28) *Enn.* VI 2 の 9 章以下で「一」「量」「関係」「場所」「時間」「善」「美」「知識」「徳」などが「英知界の類であるかどうか、検討されるが、いずれも類ではないとされる。その議論の内容については、このことは割愛する。
- (29) *ibid.* VI 2, 2, 23-26. (30) *ibid.* VI 2, 12, 10-12.
- (31) *ibid.* VI 2, 19, 15-16. ただし「テクニクスの読みは、ハルター版、ブレイエ版に従う。
- (32) *ibid.* VI 2, 20, 10-15. (33) *ibid.* VI 2, 20, 16-23. (34) *ibid.* III 8, 8, 6-8.

- (35) *ibid.* VI 7, 35, 19-23. 尚、訳出の都合上、*colonus*を省いて訳す。
- (36) 英知の直知作用に、より高次の面があることを指摘しているのは、フレイエ、西谷啓治、ハイネマンなど少数の研究者である。尚、彼らは、「より高次の直知作用」という言葉そのものは使用していないが、内容的に、彼らの言わんとしていることの意を汲んで、この論文では、「より高次の直知作用」と呼ぶことにする。cf. Emil Brähler, op. cit., p. 148. 西谷啓治『神秘思想史』西谷啓治著作集第三巻、創文社、一九八六年、三二頁以下。Fritz Heinenann, *Plotin, Forschungen über die Plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*, Scientia Verlag Aalen, 1973, S. 221. ただし、このうちハイネマンは、「より高次の直知作用がプロティノスの体系の中で如何なる位置を占めるのかを解明していない。また、より高次の直知作用は、より厳密には、英知の直知（観照）作用の中より高次の面と呼ばれるべきであるが、この小論では、便宜上「より高次の直知作用」と呼ぶことにする。
- (37) *Enn.* III 8, 10, 1, V 4, 2, 38 etc.
- (38) ロスは、様々な意味で用いられるが、プロティノスに於いては、形成原理の意味で用いられることがしばしばある。cf. J. H. SLEEMAN & Gilbert POLLET, *LEXICON PLOTINIANUM*, E. J. BRILL LEIDEN, 1980, p. 601ff.
- (39) この点に関しては、cf. A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, Methuen & Co. LTD, 1949, p. 187.
- (40) *Enn.* VI 7, 20, 22-24. 尚、I. 24 *Seis dyabou*を「フレイエ、ハルダー、マッケンナは、「善なるものと導く」と訳しているが、フイチーンのラテン語訳 (*ad bonumque refertur*) を参考にして、本文の通りに訳す。
- (41) *ibid.* III 8, 8, 32-34. 尚、訳出の都合上、*diada*は省略して訳す。また、I. 32の *diada*はフレイエに従わず、ハルダー、フイチーンの解釈に従って、主格と読む。
- (42) *ibid.* VI 7, 16, 10-20. 尚、この文章で「まだ英知ではなく非英知的な仕方です〔かのものを〕見ていた……そして、それに続いて、〔英知は〕全てのもの〔英知界の全てのアイデア〕となった」と言うことは、逆に言えば、その前の段階では、英知はまだなんら多様性を持っていなかった……」（傍点は、筆者）と言われているところからも、この文章が、英知の「発出」を言っていると解釈される。
- (43) (b) では、「アリストテレス的に自己自身を直知するという狭義の意味で「英知」という言葉が使われており、その場合、それに入らないより高次の直知作用は、非英知的と言われる。一方(a)では、広義の意味で使われており、英知が多様化される前の一なる状態をも含めて「英知」と言われている。
- (44) *ibid.* VI 7, 16, 22-34. (45) 注(44)に同じ。(46) *ibid.* V 3, 7, 8-9.

- (47) *ibid.* III 8, 9, 29, 32. ただし、テキストはハルター版に従う。尚、訳出の都合上、*を*を省き、底本にないダッシュを挿入して訳す。
- (48) 仏教研究者の中村元は、大乘仏教特に、「一切の国土が一つの国土に、また一つの国土が一切の国土に入る。」と主張する華嚴經の影響がここに見られるという。しかし、このことは是非については、ここでは、判断を差し控えたい。中村元『インドとギリシアの思想的交流』中村元選集、第16巻、春秋社、一九七四年、二二五頁以下、参照。
- (49) ネーベルは、*Plotinus Kategorien der intelligiblen Welt* において、プロティノスが、一方では、英知界の五つの類を最高類としながら、他方では、個別的英知にも、五つの類がそれぞれ全体として見出しされると述べていることを指摘して、そこからプロティノスは、五つの最高類の一般性を維持出来ずにはやむなく個別的英知にも、五つの類が全体として内在することを認めただのであるから、プロティノスは自ら、英知界の最高類という思想を放棄しているとの結論を導きだしている。確かに、ここで述べたような、英知界では部分と全体が等しいということがなければ、ネーベルの見解は、信憑性を帯びてくるであろう。しかし、このような極端な見解は、英知界の構造をまったく理解していない意見として誤っていると判断せざるを得ない。cf. Gerhard Nebel, *Plotinus Kategorien der intelligiblen Welt*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1929, S. 36ff.
- (50) *Emn.* VI 7, 31, 32-33, VI 4, 14, 20. (51) *ibid.* VI 7, 35, 4-5.
- (52) *ibid.* V 8, 4, 35-36. (53) *ibid.* V 8, 3, 19.
- (54) *ibid.* V 8, 4, 6-44. ただし、訳出の都合上、1, 6の *ya* は、略して訳す。
- (55) *ibid.* III 8, 5, 10-13.