

日本における新プラトン主義受容の創始期をめぐって

— 哲学と宗教の狭間で —

土井裕人

(1) はじめに

本稿は、日本の思想家たちによって、新プラトン主義がその導入の初期にいかにも受容されていったのか、とりわけ哲学と宗教との交錯という観点から跡づけていくことを大きな目的とする。とは言え、それに当たってはいくつかの限定が必要である。まず、新プラトン主義と一口に言ってもその範囲はかなり広いものであり概括することも難しいが¹、本稿ではキリスト教的新プラトン主義と呼ばれる思想家たち——例えば西田幾多郎らにも直接に影響を与えたとされる² 偽ディオニュシオス・アレオパギテスやエリウゲナ——よりも、プロティノスやプロクロスといった「プラトンの徒」を自任しギリシア哲学の伝統に属する、いわば「狭義」の新プラトン主義者を主な考察対象としたい。というのも、哲学と宗教の境界上に位置づけられることの多い彼らが、日本の思想家たちによってどのように理解・受容されたのかを考察することは、「宗教」という概念や「宗教学」という学問が日本においてどのように立ち上がってきたかについても、従来の研究とは違った側面から浮き彫りにすることができると思われるからである。また、新プラトン主義という西洋哲学の中でも比較的マイナーと言える思想を取り上げるため、本稿で取り上げる日本の思想家は著作も多く今日でも名を知られた人々に限定されることとなる。

さて、当の新プラトン主義はプロティノス（205-270）がその祖に位置づけられるが、ギリシア哲学の知的伝統を迷信的な神秘主義に墮落させてしまったといった偏見を持たれたり、理性的なものに非理性的なもの——言うなれば宗教——を混淆させた哲学と捉えられたりすることもある。こうした見方は既に戦前からあり、例えば西洋哲学史に対する日本における初期の概説書である桑木巖翼（1874年（明治7年）～1946年（昭和21年））の『西洋哲学史概説』は、「希臘哲學の傳播」の章の末尾に「宗教哲學」³の節を設け、「希臘哲學掉尾の業をなしたものは新プラトン派である」と述べた上で、プロティノスについて以下のように書き始めている。

プロティノスは獨り當時のみならず、古今を通じて幽玄なる神祕説を説いた第一人者として知られて居る。⁴

¹ 水地宗明、山口義久、堀江聡（編）『新プラトン主義を学ぶ人のために』、世界思想社、2014年、7-8頁。

² 浅見洋『西田幾多郎とキリスト教の対話』、朝文社、2000年、54-55頁。

³ この節で挙げられる宗教哲学は、後述する波多野の「宗教哲学」とは異なり、「希臘哲學と東方哲學との結合方法」とされ、「哲學を主とするものと宗教を主とするもの」が挙げられる。新プラトン主義の他には、新ピュタゴラス派とアレクサンドリアのフィロンらユダヤ哲学が取り上げられている。桑木巖翼『西洋哲学史概説』、早稲田大学出版部、1947年改版（1935年初版）、119頁。

⁴ 桑木、前掲書、122頁。

こうして桑木はプロティノスをあたかも宗教家⁵のように紹介し、流出説の概略と脱我(ἔκστασις、エクスタシス)による善一者への還帰を述べた上で、「第1編 古代及中世の哲学」を以下のように締めくくっている。

此點〔「恍惚として最大福祉を得る」エクスタシス〕が此説の神祕説と稱せられる所以である。而してここに至つて合理的精神から發したギリシア哲學は終に理性以外のものを更に大とするに至つて、其當初の精神を失つたかの觀があるのである。⁶

桑木のような「神祕主義に接近しギリシア哲学の伝統から逸脱・墮落した」という新プラトン主義への見方に、当時のヨーロッパから移入された哲学史觀が影響していることは、おそらく容易に想像がつく。しかし、そうした見方が今日でも妥当かと言えば決してそうではない。日本でもとりわけ戦後に飛躍的な展開を見せる新プラトン主義の研究は、折衷的な「まがいもの」の哲学とは異なる新プラトン主義像を提示してきたからである。そうであるならば、日本において初期に新プラトン主義を受容してきた思想家たちがこうした「墮落したギリシア哲学」以外の見方を持ち得てきたのかどうかは、検討する価値のあるテーマと言えそうである。なぜなら、新プラトン主義を正當に評価しようとするとき、その哲学と密接不可分となった「宗教」的側面にも必然的に真正面から向き合うこととなり、そこから、当時構築されつつあった「宗教」という概念への新たな視角も開けてくると思われるためである。

よく知られたように、religionの訳語が「宗教」と定められるのは、井上哲次郎・元良勇次郎・中島力蔵の共著による1881年(明治14年)の『哲学字彙』であった。本来は仏教の教相判釈という文脈で用いられ、他宗教という観点も「実践」の領域との関係も希薄であった「宗教」は⁷、同様に本来はキリスト教を主な対象としたreligionの訳語とされることで、従来持たなかった意味合いを帯びていく⁸。初版以来、『哲学字彙』は1884年(明治17年)の改訂増補を経て1912年(明治45年・大正元年)の『英独仏和哲学字彙』と版を重ねていくが、『英独仏和哲学字彙』ではこの字彙には珍しく、religionには訳語の典拠が追加されたことが知られている⁹。こうして「改鑄」されて日の浅かった「宗教」という概念を用いなが

⁵ 同書において、桑木が他に「神祕説」として挙げるのは「主として修道院の人々の唱える所で、神學の論證を排して直ちに神に接せんとするもの」である(桑木、前掲書、145-146頁)。ここではマイスター・エックハルトのほか、クレルヴォーのベルナルドゥスやボナヴェントゥラといった神学者も神祕家として挙げられており、(おそらく過度に)哲学と対置される傾向が見て取れる。

⁶ 桑木、前掲書、123頁。□内は引用者による補足。

⁷ 「宗教」という語を仏教文献において探っていく論考として、川田熊太郎『仏教と哲学』、平樂寺書店、1957年、28-67頁。

⁸ これは、philosophyの訳語が中国の古典を参考にした西周によって「哲学」として定められたのと違った事情を持っている。訳語としてのphilosophyについての西周による解説として、大久保利謙編『西周全集』第4巻、宗高書房、1981年、145頁。よく知られたのが「百一新論」における言及であり、大久保利謙編『西周全集』第1巻、宗高書房、1962年、289頁。

⁹ 中国五代十国時代の僧である永明延寿による『宗鏡録』の「按、宗鏡録云、融合宗教之旨」から採られている。

ら日本の思想家たちが新プラトン主義に接していったことは、宗教概念の再検討が続く今日においても注目されてよいことであろう。いやむしろ、新プラトン主義の大きな特徴として挙げられる宗教と哲学の交錯という様相は、今日においてはこうした事情を踏まえて検討されるべきとも考えられる。その解明にあたって、当時成立して間もなかった宗教や哲学といった概念を用いながら、日本の思想家たちが新プラトン主義という外来の思想とどのように向き合いまた受容していったのか、本稿では考察していきたい。

(2) 新プラトン主義と宗教という観点

本稿の考察に先立って、新プラトン主義がなぜ、またどのように宗教的であると見なされるのか、広い観点からいったん整理する必要があるだろう。プロクロス『神学綱要』の校訂および註釈を著したE・R・ドッズが「宗教にならねばならなかった」と述べているように¹⁰新プラトン主義と宗教との親和性はよく指摘されるところである。宗教思想としての新プラトン主義の捉え方を整理すると、大きく分けて以下の6つに類型化ができると思われる。

①諸宗教への宗教的影響によるという視点：よく指摘されるキリスト教、とりわけアウグスティヌス¹¹や偽ディオニュシオスらへの影響から遡って、新プラトン主義の宗教性を挙げるものである。しかし、宗教に対する影響関係について遡行できるからと言って、新プラトン主義を宗教と規定できるかという問題も残ってしまう。なぜなら、新プラトン主義はキリスト教と同様¹²の仕方では自らを宗教と規定するようなことはないためである。

②神秘主義的傾向によるという視点：善一者との合一をプロティノスは4回経験したという彼の弟子ボルピュリオスによる報告¹³や、『エンネアデス』におけるプロティノスの記述¹⁴はあまりに有名である。しかし、神秘主義的体験だけをもって新プラトン主義を宗教と断じるには行き過ぎという印象が否めない。というのも、プロティノスの主知主義的傾向は、一概に閑却すべきではないためである。

¹⁰ E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, pp. 122-123.

¹¹ 新プラトン主義からアウグスティヌスへの影響が語られた有名な箇所として、『告白』7. 9-10が挙げられよう。

¹² プロクロスとかなり活動時期が近接するアウグスティヌス『真の宗教』における宗教 (religio) 理解がその一例と考えられる。

¹³ 『プロティノス伝』23, 12-17. また、新プラトン主義における伝記は宗教学から見れば一種の聖者伝として解釈することも可能であり、例えばマリノスによる伝記『プロクロスあるいは幸福について』についてその奇跡譚に注目することもできよう。

¹⁴ 代表的な記述として、『エンネアデス』の「善なるもの一なるもの」から以下が挙げられよう。「かくて、そこに見ることができるのは、見ることが許される限りの、かのものであり、また自己自身なのである。その自己自身は、知性的な光明に満たされて、光り輝く自己自身であり、あるいはむしろ光そのものとなって、清らかに、軽やかに、何の重荷もなく、神と化したというよりは、むしろすでに神であるところの自己自身なのである。」(『エンネアデス』VI 9, 9, 55-60) なお、本稿でのプロティノスの訳文の引用は、田中美知太郎、水地宗明、田之頭安彦(訳)『プロティノス全集』第1巻～第4巻、中央公論社、1986～1987年による。

③知的に構築された宗教とする視点：この視点は、我が国に新プラトン主義が知られた当初にも見出すことができる。例えば、後述する波多野精一は、『西洋哲学史要』において新プラトン主義を「学者の宗教」と解説している。おそらく今日でも、こうした見方は残っていると考えられる。

④ギリシア神話や神々の継承によるという視点：プロティノスにはギリシア神話の解釈と哲学的体系を融合させようとした論文（『エンネアデス』III 5）があり、プロクロスも新プラトン主義者たちの伝統に則って古代ギリシアの神々への『賛歌』¹⁵を作り、その神々と哲学とを結びつけた解釈も『国家註解』において著している¹⁶。こうした要素をもって新プラトン主義を宗教思想と位置づけることは容易とも思われ、宗教的シンボルの解釈という宗教学において重要なテーマとの関わりも深い。しかし、これには神話の神々と哲学的体系の表面的な対応関係にばかり目が向きがちとなる難点もある。

⑤宗教的实践からという視点：これは神やダイモンを像に宿したり霊媒に降ろしたりする神働術（θεουργία）が代表的とされる¹⁷。これは先のギリシア神話や神々の継承によるという視点とも大きく関わるもので、例えば、プロクロスの『賛歌』は神働術の実践とも位置づけられる¹⁸。しかし、背景にある哲学的な要素を見逃しがちと思われる点で、この視点をもってのみ新プラトン主義を宗教思想と見なすのは妥当と言えないであろう。

⑥近現代のエソテリズムとの接続という視点：神智学や人智学といった近現代のエソテリズムやオカルティズムにモチーフを提供したという点をもって¹⁹、新プラトン主義思想の宗教性を傍証する立場も考えられる。例えば、多層的な人間論におけるアストラル体（astral body）や光体、またそれらをめぐる実践には、新プラトン主義の間接的な影響ないし借用を見出すこともできよう。これ自体は現代の宗教における古代思想の再解釈の実例として宗教学においても示唆的であるが、堅実に学問的な検討を行うことは難しいと思われる。

この中で言えば、先に挙げた桑木によるプロティノスの新プラトン主義への記述は②に基づいていると言える。これは、当時の日本の学者が持ち得ていた西洋哲学史の知識からすれば十分に想定されることである²⁰。それならば、日本における新プラトン主義の初期の受容において、他の観点は見いだされないのであろうか。

¹⁵ こうした論点については、Robert Van den Berg, *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*, Leiden, Brill, 2001.

¹⁶ プロクロスがギリシア神話の神々をどう取り上げているかは、サフレが執筆した以下の項目を参照。Yves Bonnefoy (ed.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, 2 vols., Paris, Flammarion, 1981, vols. 1-2. (イヴ・ボンヌフォワ (編)、金光仁三郎 (訳者代表) 『世界神話大事典』、大修館書店、2001年、307 - 314頁)。

¹⁷ 神働術については宗教学の立場から着目すべきと思われるが、本稿では十分に扱うことができない。堀江聡『『カルデア神託』と神働術』、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——』昭和堂、1998年、100-118頁など。プロクロスにおける神働術について指摘したものとして、Jean Trouillard, *L'un et l'âme selon Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, pp. 171-189.

¹⁸ Van den Berg, *op. cit.*, p. 66.

¹⁹ こうしたいわば恣意的な借用への批判的言及として、E. R. Dodds (ed. & tr.), *Proclus, the Elements of Theology, A revised text with translation*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 313.

²⁰ 例えば、桑木が『西洋哲学史概説』のプラトンの項目において著作順序をめぐるヨーロッパ圏での議論について言及し、19世紀末までの研究を挙げていることからすれば、特に違和感を感じるものではないであろう。桑木、前掲書、84-85頁。

(3) 西田幾多郎における新プラトン主義への言及

新プラトン主義への言及が見られる日本の哲学者として西田幾多郎(1870年(明治3年)～1945年(昭和20年))の名が挙げられるのは、ともすると意外に思われるかもしれない。しかし、日本の新プラトン主義研究においては、西田を筆頭に日本の哲学者に対する新プラトン主義の影響は注目を集め、継続的に論じられてきている。西田においてプロティノスの影響が強く指摘されるのが²¹、「自覚」の立場から「場所」の立場への移行期に位置し、1927年(昭和2年)に刊行された『働くものから見るものへ』である。この前編に収められた1923年(大正12年)初出の「直観と意思」の冒頭において、西田は以下のように述べている。

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²²、知ることとは働くことであり、創造することである。²³

ここにおいて背景として挙げられるのが、プロティノスの『エンネアデス』III 8「自然、観照、一者について」であり、一者に次いで知性(νοῦς、ヌース)が直知するものかつ直知されるもの——そして万有を発出していくもの——として語られる議論である²⁴。プロティノス全集を蔵書に持っていたという西田であるが、新プラトン主義の典型とも言えるプロティノスの枠組みを「自覚」といった自身の思想にいわば横滑りさせていることがこの引用からは理解されよう。この箇所に限らず、『働くものから見るものへ』ではプロティノスが繰り返し挙げられた上で²⁵、西田の絶対無がプロティノスの一者に通じるものとして言及されている²⁶。とは言え、『働くものから見るものへ』における西田は、自らの思想を明らかにするいわば補助線としてプロティノスを引き合いに出す傾向が強く、たしかに西田におけるプロティノスへの接近や共感には明らかではあるが²⁷、プロティノスからの影響といった受容の側面までは必ずしも見いだされない。

²¹ 例えば、水地、山口、堀江(編)、前掲書、118頁。

²² 西田における自覚とプロティノスについては、講義記録「プロチノスの哲学」にも「自己が自己を知る、即ち自覚と云ふもの」という記述を見いだすことができ、自らが自らを直知するというプロティノスにおける知性のあり方を「自覚」として理解していることがうかがえる。竹田篤司、クラウス・リーゼンファー、小坂国継、藤田正勝(編)『新版 西田幾多郎全集』第14巻、岩波書店、2004年、358頁。

²³ 『新版 西田幾多郎全集』第3巻、281頁。

²⁴ ただし、全集の注解が参照するIII 8, 6という箇所に対して必ずしも具体的な対応があるわけではない。

²⁵ 『働くものから見るものへ』におけるプロティノスの表記には、複数の論文を集めて構成されたためか、プロチノス、プロチヌス、プロチンといった揺れが見られる。本稿では、本文においては「プロティノス」で表記し、引用においては原文の表記とする。

²⁶ この点については、他に大峯顯(編)『西田哲学を学ぶ人のために』、世界思想社、1996年、110頁など。

²⁷ とは言え、この接近は『働くものから見るものへ』に始まったことではなく、それ以前の西田から見られるものであった。岡野利津子「前期西田哲学のプロティノスへの接近」、『新プラトン主義研究』第9号、2009年、73-84頁や浅見、前掲書、60頁。

思想としての西田においては『働くものから見るものへ』が重要なのは確かであるが、西田における新プラトン主義への言及として注目されるのは、『エンネアデス』を引用しながらプロティノスを直接取り上げた資料の方であろう。これについては、1924年（大正13年）の講義記録をもとにした「プロチノスの哲学」と、その直後の1926年（大正15年・昭和元年）頃にかかれたと推測されている²⁸「一者について」が残されている²⁹。まず、前述の『働くものから見るものへ』でも言及された一者について、「プロチノスの哲学」における記述を見てみよう。

「一者」の根本的性質は、凡その実在の統一と云ふことである。統一と云へば、普通には統一者の内容と云ふものが考へられるが、プロチノスの「一者」は凡ての内容を否定せるものである。……かく突き詰めて考へて行く時、「一者」は「無」と同様になり、何とも表現できぬものとなる。而し、この「一者」によつて凡てのものが成立するとともに、「一者」は凡てのものゝ本質であり、万物は「一者」に向つて進んで行くと考へられる。……「一者」は、それについて何等の内容をも語ることが出来ぬ点で、それは「無」である。³⁰

この引用におけるプロティノスの一者についての議論は、「無」はともかくとして『エンネアデス』における一者の記述をかなり反映している。もちろん、プロティノスにおいて一者が言語化・対象化を受け付けない「語りえない」存在であるのだが、それをもって一者を「「無」と同様」と論じているところには、プロティノスを自らの思想に引き寄せて理解する西田の姿勢が見られるであろう³¹。それとともに、この「プロチノスの哲学」からは、プロティノスについて西田が関心と理解を持ち、自らの思想へと統合していこうとする足跡を見ることが出来る。講義記録でなく未発表原稿である「一者について」でも、以下のように書き始められている。

プロチノスがすべての直観の基として考へた一者とは如何なるものでなければならぬか。彼はすべての物は一者を直観し、すべての直観は一者の直観であると云ふ。³²

この箇所では、先に引用した『働くものから見るものへ』の「直観と意思」と同様にプロティノス『エンネアデス』III 8を前提として、万物が一者を直観するとともに、それが自ら自らに向かう特徴を持つことへの西田の注目がうかがえる。では、プロティノスにおける一者やそれに次ぐ知性による直知を、西田が繰り返し取り上げる理由は何なのだろうか。一見こじつけのようにも思われるかもしれないが、「一者について」には注目すべき

²⁸ 浅見、前掲書、396頁。

²⁹ 「プロチノスの哲学」と「一者について」は、いずれも新版の全集に収録されている。

³⁰ 『新版 西田幾多郎全集』第14巻、岩波書店、2003年、358頁。

³¹ こうした「東洋」ないし日本の思想に対するプロティノスの親和性については、度々指摘されるところではあるが、本稿では十分に扱うことができない。

³² 『新版 西田幾多郎全集』第11巻、岩波書店、2005年、439頁。

箇所が見いだされる。

美は一者を直観することによつて美となるのである。直観は我が我に還るといふ意味に於て、一つの円を成すと考へるならば、かゝる無限なる円を成立せしめる空間其者が一者と考ふべきであらう。³³

この箇所について、とりわけ新プラトン主義で語られる一者からの発出と帰還をめぐる円のイメージが思い起こされるであろう。これは元をたどればプラトンに遡源できるもので、『ティマイオス』においては宇宙やその諸天体の魂が行う知的活動が円環動となる³⁴とされ、『法律』第10巻でも魂や知性に最もふさわしい動が中心を有する円環動であると述べられている³⁵。こうした円環とその動というイメージはプロティノスにおいても重要な意味を持っており、プロティノスのおそらく最も有名な論文「善なるもの一なるもの」の以下の箇所が代表的と言える。

……そして魂の運動というものは、それが挫折するばあいを除いては、直線的なものではなくて、むしろその自然の運動は、何かをめぐる円環運動のごときものであり、しかもそれは何か外にあるものをめぐるのでなく、自己の中心をめぐるのであり、円はそれを中心にして、そこから成立せしめられるようなものであることを知るならば、魂は自分がそこから出て来ているものをめぐって運動するようにするであろう。³⁶

この箇所に続き、プロティノスは指揮者を中心した合唱舞踊隊を例に、一者を中心にその周りをめぐることとなった魂について以下のように語っている。

しかしわれわれがひとたびかのものを見るにいたるならば、その時こそわれわれは最終目的を達成して、そこにやすらいを得ることになるのであって、うたい損いもなく、真実かものを中心に、神来の妙なる合唱歌をうたいながら舞っていることになる。そしてこの合唱舞踊のうちに魂は、生命の源であり、知性の源であるもの、存在の始めをなし、善きことの因をなし、魂の根となるものを直視するのである。……しかし現にそれは永遠不滅なのである。³⁷

³³ 『新版 西田幾多郎全集』第11巻、440頁。

³⁴ 宇宙の魂が「同」の円環と「異」の円環によって自ら自らについて知的活動を行うことについては、『ティマイオス』37A-C。

³⁵ 『法律』第10巻897E4-898B9および898A5-898B3。同書での知性とその動に関しては、E. N. Lee, "Reason and Rotation: Circular Movement as the Model of Mind (Nous) in the Later Plato", in: W. H. Werkmeister (ed.), *Facets of Plato's Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1976, pp. 70-102. なお、プロティノスやプロクロスらの新プラトン主義者たちについては、中心を持った円環動が次元を越えた移動を媒介するという論点が重要になると考えられる。

³⁶ 『エンネアデス』VI 9, 8.

³⁷ 『エンネアデス』VI 9, 8-9.

根源たる善一者への還帰について西田がこうしたプロティノスの箇所を念頭に置いていたかは確言できないが、西田が美を念頭に³⁸ 円環について述べた「一者について」からすれば、両者の類同は明らかと言える。そうであるならば、なぜ西田はプロティノスの一者について著作でも講義でも未定稿でも言及していたのであろうか。おそらくそこにあるのは根源者と個とがいかにかに接続されるかという大きな問題であり、それが中心——プロティノスではそこにおいて一者と個とが帰一する——をめぐる円環動というイメージとも関連を持っていると考えられる³⁹。

このように、西田においては桑木が新プラトン主義について叙述するようなネガティブな見方は見いだされない。むしろ、西田の思想の根幹に共鳴するものとしてプロティノスを見いだすことができよう⁴⁰。他方、西田が言及する新プラトン主義が前述の6類型のどれに当たるかと言えば、②に近そうであるがそうとも言い切れないようである。なぜなら、新プラトン主義、とりわけプロティノスについて西田の記述をここまで取り上げてきたかぎりでは、宗教と関連した文脈では直接に捉えられていないと思われるためである。これはどういうことであろうか。

もちろん、宗教そのものは『善の研究』第4編や講義記録の「宗教学」で集中的に論じられていることが知られている。西田はおそらく当時の宗教学説を踏まえ、「未開民族等の中に行はれる最下等なる自然宗教から、文化民族の間に行はれる深い高尚なる宗教に至るまでが含まれてゐる」⁴¹と諸宗教を包括する類概念として宗教を捉え、「宗教学」において『善の研究』第4編「宗教」と同様に以下のような定義を与える。

しかし宗教と名付けられるものの内容は色々異なるにも拘わらず、これが宗教といふ一つの名に統括せられる以上は、何等かの共通なる点（本質）がなければならぬ。いかなるものが宗教の共通の特徴であらうか。これを論ずるのは本論に入つて後にするが、広く言へば宗教は神と人間との関係と見て大過ないであらう。⁴²

これについて、新プラトン主義を宗教の観点からも捉えようとする視点も西田にはあり、プラトンやアリストテレスを代表格とするギリシア哲学からヘレニズムへと時代が下って宗教と混淆していくという、先の桑木のような——新プラトン主義を「宗教哲学」とする——記述も見られる。

ギリシャ時代を見れば、プラトン、アリストテレスは多少、哲学の大系の中に宗教問題を論じてゐる。しかしそれは宗教の特別の研究と見るべき程のものではなからう。

³⁸ 美をめぐる議論はプロティノスの思想における重要な要素であるが、このことを西田は十分把握していたと思われる。『新版 西田幾多郎全集』第14巻、361-362頁。

³⁹ これはプロティノスについての西田の記述のみでは確証は難しいが、そうだとすれば西田はプラトンをないし新プラトン主義について核心を突いた着眼を行っていたと言える。

⁴⁰ もちろん、西田は全面的にプロティノスに賛同するわけではなく、プロティノスの一者が質料の問題を残しているといった教説の不徹底を批判する。

⁴¹ 『新版 西田幾多郎全集』第14巻、5頁。

⁴² 『新版 西田幾多郎全集』第14巻、5頁。()は原文ママ。

故に宗教問題は哲学の中心問題となつてゐない。しかるに新プラトニズムの時代になつて、宗教問題といふものが、哲学の中心問題となつてきた。故にその哲学は宗教哲学である。⁴³

こうした箇所からすると、西田は新プラトン主義をあくまで哲学を主体とし宗教は副次的なものとしているようにも思われるが、宗教について「神と人との関係」を旨とし「神人合一」を理想に抱く西田の思想からすれば、プロティノスが宗教という観点から言及されないのはいささか不思議にも思われる。関連して、1906年（明治39年）の日記に言及が見られる「倫理学草案 第二」の「宗教論」では、以下のように記されている。

宗教の本質 前に云つた様〔に〕何処までも主客統一を求め有限にして而も無限たらしんとする人心は到底宗教を求めずに居られない。宗教とは、かくして自己の全体が絶対無限の神と合一の域に到る精神上の事実である。⁴⁴

主客としての神人の合一が有限たる自己と無限たる根源者の合一として理解され、それが西田によって「宗教の本質」とされるとき、先述した『エンネアデス』VI 9, 8に典型的に見られるようなプロティノスの思想が「宗教」として明言されないことは、自らの思想の根幹に近いところで参照するプロティノスについて、未開も含めた諸宗教と併置しうる「宗教」として位置づけることを避けるという何らかの意図が西田にあったとも考えられる。それが「宗教」という概念と自らの思想の間に一定の線引きを西田が設けようとしたことの反映なのかは判然としない。それでも、プロティノスに関する西田の記述を確認する限り、既に当時普及し西田も理解していた「宗教」という語をプロティノスについて一概に用いず、かつ西田の思想の核心に触れるところで登場させていることは、西田による新プラトン主義への態度が有する特徴として注目してよいことのように思われる。

(4) 波多野精一における新プラトン主義への言及

波多野精一（1877年（明治10年）～1950年（昭和25年））における新プラトン主義への言及は、(2)において挙げた新プラトン主義を宗教として捉える6類型のうち、とりわけ③について見ることができる。まず注目されるのは、波多野が1901年のドイツ留学前に出版した『西洋哲学史要』において、以下のように述べていることであろう。

新プラトーン學派に於て希臘の思想界は其の最後の哲學組織を試みたり。是の派の哲學は一方に於ては究理心を他方に於ては宗教心を満足せしめんとす。一言を以てすれば、學者の宗教なり。即ち二三の學者に由て考へ出されし教説を以て宗教となさむとする者なり。⁴⁵

⁴³ 『新版 西田幾多郎全集』第14巻、18頁。

⁴⁴ 『新版 西田幾多郎全集』第14巻、631頁。□は原文ママ。

⁴⁵ 波多野精一『波多野精一全集』第1巻、岩波書店、1968年、150頁。圏点は原文ママ。

この記述に至る背景として、波多野はアリストテレス以後のギリシア哲学について述べる中で、「倫理時代」に属するものとしてストア派、エピクロス派、懐疑論を挙げ、この「個人倫理が其の目的を達する能はざるに及んで、哲學は後終に宗教時代に入るに至れり⁴⁶」としている。つまり、新プラトン主義を古代から中世へという哲学史の転換点として位置づけ⁴⁷、哲学から宗教へという潮流の変化の先に新プラトン主義を置く点では、先に引用した西田と波多野は共通しているのである。しかし、西田と違って波多野は新プラトン主義について、明確に「宗教」と述べていることが注目される。新プラトン主義が神という対象に向かう究理心と人間が望む宗教心との双方を満足しようとする教説であることは、プロティノスについて以下のように述べられている。

プロティノスはフィローンの問題を継承し、一方に於ては、萬物を超越せる神が如何にして萬物の本源たるを得るか、を説きて究理心に満足を與へ、又他方に於ては、吾等は如何にして神に復歸し福祉に到達するを得るか、を説きて宗教心に満足を與へむとせり。⁴⁸

とは言え、『西洋哲学史要』においては「學者の宗教」たる新プラトン主義が何だったのか、プロティノスがどのように宗教的であるのかといった内実までは言及されていない。そこで注目されるのは、1925年（大正14年）に行われた講演をもとにした論文「プロティノスとカント 宗教哲学の二つの任務」である。これ以来1935年（昭和10年）の『宗教哲学』まで10年にわたって波多野は著作を著さなかったが、この論文は彼の思想にとって重要な転機となったとも指摘され⁴⁹、実際にプロティノス理解をめぐる波多野の論点が見いだされる。この冒頭は、『西洋哲学史要』と同様にギリシア哲学の総括としての新プラトン主義という見方から始まっている。

プロティノスの哲學はギリシア人の哲學的業績の總括りと見る事が出来る。……プロティノスの哲學の最も著しい特質が宗教的という點に存したことに因んで、私も今日は宗教哲學の見地より論じて見たいと思ふ。⁵⁰

この「プロティノスとカント」が『西洋哲学史要』と違った様相を見せるのは、「体験」への着目である。彼における宗教哲学⁵¹の見地からプロティノスを論じたいとした上で、波多野は以下のように述べる。

プロティノスの著書を読んで、すべて純眞なる體驗に固有な魅力を感じない者は稀であらう。しかもかれは單に自己の體驗を語るだけで満足して居たものではない。世の精神的暗黒を照すべき眞理の光をかゝげて、無意義なる生の巷にさまよふ世人に、向

⁴⁶ 『波多野精一全集』第1巻、131頁。なお、雨だれ圏点は原文では白丸の圏点。

⁴⁷ 『新版 西田幾多郎全集』第14巻、353頁。

⁴⁸ 『波多野精一全集』第1巻、152頁。

⁴⁹ 湯浅泰雄『近代日本の哲学と実存思想』、創文社、1970年、90-91頁。

⁵⁰ 『波多野精一全集』第5巻、399頁。

⁵¹ 波多野の「宗教哲学」について、ここで詳しく論じることは困難である。

上の道を教へて己と同じ體驗の高處に導き致さうといふのが、かれの事業の目的であつた。この點に於ては、かれはソクラテスにはじまつたギリシアの新しき哲學の精神に従つたものに他ならぬ。かれの體驗と目的とが特に著しく宗教的であつた點は、一面時代的であるが、また他の大思想家たちに對してかれの特異點であつた。かれは思想家であると同時にまた宗教家であつた。⁵²

ここで一者との合一というプロティノスの「體驗」を強調するのみならず、一者に向かう向上の道——浄土教の伝統に基づく用語で言えば「往相」——には、この世界に戻って人々を教導する降下の道——すなわち「還相」——も必然的に伴うということを見抜いた上で、ソクラテス（そしてプラトン）以来のギリシア哲學の伝統⁵³にプロティノスを位置づけているのは、波多野の鋭い洞察を示すものと言える。「還相」というテーマについて詳細に論じるとなれば本稿の範囲を越えてしまうが、波多野は觀照を旨とする哲學の先に合一という宗教的體驗があるということを指摘する。

かくして、神との直接の合一を遂げるこの直觀的認識に於て宗教的體驗は成り立つ。……かれにとつては哲學こそ宗教であつた⁵⁴。尤もかれの宗教的體驗は更に稀には其の深さの極み其の高さの頂きにまで達した。思惟と存在、主觀と客觀との對應を通じて行はれた神との合一は、この二者の差別をも超越した稀に恵まれる奪魂——エクスタシスの状態、即ち、自己を神の中に全く投げ入れ自覺をも失つて神と全く一つになつた状態、神となつたむしろ神其ものである⁵⁵といふ以上には形容の途なき不可思議の状態、に於てはじめて其の極致に達する。⁵⁶

ここから示唆されるのは、一者との合一体験を基盤とするプロティノスの思想が宗教かつ哲學であるとされ、それが『西洋哲學史要』で言う「學者の宗教」という表現の内実となっているということである。つまり、プロティノスについて神秘體驗を基軸として哲學と宗教両者が重なり合う根源から論じていることに、波多野によるプロティノス解釈の意義があり、それはいわゆる「宗教」概念とも絡み合つた「宗教学」の議論とは地平を共有していないということになる。これについて、波多野は当時の宗教学の状況を西田同様に

⁵² 『波多野精一全集』第5巻、400頁。

⁵³ 言うまでもなく、これはプラトンでは『国家』の「洞窟の比喩」に典型的に見られるものである。

⁵⁴ 哲學と宗教の一致について、波多野はエリウゲナについても「彼以て爲らく。眞の宗教は眞の哲學、また眞の哲學は眞の宗教なり。兩者は唯形式を異にするのみにて内容に於ては全く相同じ。」と新プラトン主義の影響を念頭に述べている。『波多野精一全集』第1巻、170頁。

⁵⁵ これはもちろん、註14で挙げた『エンネアデス』VI 9, 9, 55-60の表現を踏まえていると考えられる。実際、『宗教哲學』において波多野は「模範的な言表」としてギリシア語を含めてこの箇所を挙げている。『波多野精一全集』第4巻、117-118頁。

⁵⁶ 『波多野精一全集』第5巻、402-403頁。途中で1カ所改行があるが省略した。

⁵⁷ 西田は講義記録の「宗教学」において、「宗教の本質は哲學的に明かにすべきものである。宗教哲學は宗教の本質を明らかにするものである」（『新版 西田幾多郎全集』第14巻、16頁）として哲學者による宗教論を中心に取り上げるが、「……十九世紀の終頃より純粹なる今の宗教学が発達して来た。これは各國民の宗教を公平に歴史的に研究し比較するのである。」とF・M・ミュラーやE・B・タイラーらも挙げている（『新版 西田幾多郎全集』第14巻、37-38頁）。

⁵⁷ 把握しており、彼の見解は 1920 年（大正 9 年）の講演が基になった『宗教哲学の本質及其根本問題』に見て取ることができる。

學界の現状を察する時、私には宗教哲学（philosophy of religion; Religionsphilosophie）の語を、寧ろ宗教学（science of religion; Religionswissenschaft）なる語を以て置換へるべきであるかのやうに見える。若い宗教学の名は、それが出生を負ふ特殊の事情の故に、その前途に想像される輝かしい未来の故に、宗教を研究する人々の間に好んで口にされる場所である。⁵⁸

「事實を重んずる經驗的方法を以て宗教を究明する科学」として登場した宗教学に対し、波多野は一定の評価を与えつつも、哲学と無縁に宗教を研究することはできないという立場を明示する。

固より私達はそれに一部の眞理を認めざるをえない。……併しながらそのことは、宗教の一切の哲學的考察を拒否することであつてはならない。ありし宗教哲学に向つての非難は、あるべき宗教哲学に対する排斥を意味してはならないのである。そしてこの場合特に注意すべきは、あらゆる哲學的研究を斥けようとする主張そのものが既に、一定の哲學的前提の下に於て初めて可能になると云ふことである。即ち一切の哲學的態度の排斥は、それ自身一つの哲學的立場に立つことを意味する。⁵⁹

もっとも、こうした哲学抜き「實證主義的宗教研究」に対する波多野の批判は主にオーギュスト・コントに向けられており⁶⁰、我々が初期の宗教学の代表的な学者として知るような F・M・ミュラーや E・B・タイラーには必ずしも向けられたものではない。別の言い方をすれば、プロティノスについて「哲學の對象は宗教のそれと全く同一」⁶¹とまで言つて哲学と宗教が重なり合う領域に着目する波多野の姿勢は、體驗を基にした「思想家であると同時にまた宗教家」であるからこそプロティノスが重視されていたことに反映されているであろう。この重視は、「プロティノスとカント」において波多野が「プロティノスなしにカントを考へることは到底不可能」⁶²とし、「私はこゝにプロティノスの哲學の現代に於ける價值と生命とを力強く肯定したい」⁶³と確言することからも裏打ちされると考えられる。

むろん、體驗を重視すると言つても波多野におけるプロティノスはあくまで主知主義的に捉えられており、こうした波多野の姿勢こそ「學者の宗教」の域を出ておらず、民俗的・民衆的なものを閑却した宗教の片面的な理解にとどまっているという批判は提起されると

⁵⁸ 『波多野精一全集』第 3 卷、175 頁。() は原文ママ。雨だれ圏点は原文では白丸。

⁵⁹ 『波多野精一全集』第 3 卷、177 頁。

⁶⁰ 『波多野精一全集』第 3 卷、251 頁以下。

⁶¹ 『波多野精一全集』第 5 卷、405 頁。

⁶² 『波多野精一全集』第 5 卷、405 頁。

⁶³ 『波多野精一全集』第 5 卷、413 頁。

考えられる。じっさい、プロティノス以後に実践にも結びついた新プラトン主義者として挙げられるイアンブリコスやプロクロスについて波多野の理解が一面的に感じられることから——もちろん当時の学問水準の制約や波多野がギリシア哲学の専門家でないという限界はあるが——このことは言えるであろう。

新プラトーン學派は三段階に發達せり。第一はアレクサンドレイア派といふ。其の代表者は創立者プロティノス及び彼の弟子ボルフィリオス (Porphyrios) なり。第二はシリア派といふ。其の主なる代表者はヤンブリコス (Iamblichos 三三〇頃歿) なり。彼れはプロティノスの説きたる哲學に少しく變更を試み、又古來の諸宗教及其の禮拜を採用して一大多神教を建設せむとせり。ユリアン帝亦是の派に屬せり。第三はアテナイ派なり。其の主なる代表者はプロクロス (Proklos 四一〇-四八五) なり。希臘思想はかく掉尾の奮勵を試みしも、其の生氣は已に盡き果て、新思想の出づべき筈もなく、プロクロスのごときは希臘在來の凡ての思想を綜合して一體系に組織せんとせしも、もはや思想界に満足を與ふる能ざりき。⁶⁴

イアンブリコス(引用文中ではヤンブリコス)は(2)の⑤として、プロクロスは同じく(2)の④として検討が必要な新プラトン主義者であり、どちらもプロティノスとも、またギリシア哲学の伝統とも切り離されたものではない。従って、こうした波多野の言及には、ギリシア哲学への混淆や折衷として新プラトン主義を低く見る哲学史の立場が反映されているようにも見える。また、仮に波多野がイアンブリコスやプロクロスの思想についてしかるべき知識を有していたとしても、それをプロティノス同様に重要なものとして理解しえたかは疑問がある。その点では、波多野によるプロティノスへの高い評価は主知主義的として彼を評価しうる限りにおけるものであって他の新プラトン主義者にも適用されるほどではなく、イアンブリコスやプロクロスのようにプロティノス的な觀照を越えた宗教的実践に進む余地はないものとも考えられる。

それでも、プロティノスについて真なる宗教と哲学の一致を見だし彼の宗教哲学の基盤となる事例として波多野が言及していることは、当時の日本の思想家において新プラトン主義への「根源」からの理解が、一面的であるにしてもなされていたことを示すものと言える。少なくとも、桑木のように哲学からの逸脱だと新プラトン主義を貶めることをせず、波多野のその核心に触れようとする姿勢は、日本における新プラトン主義の受容の初期からその本来の特質を捉えうるアプローチが——不十分な仕方ではあっても——なされていたことの証左となりうると思われる。

(5) むすびにかえて

以上、日本における新プラトン主義の初期における受容について、検討できるだけの資料が残されている西田幾多郎と波多野精一を中心に検討してきた。その結果、二人とも一見して表層的・一面的な理解にとどまると思われながら、どちらも新プラトン主義——

⁶⁴ 『波多野精一全集』第1巻、151頁。()は原文ママ。

少なくともプロティノス——の深奥を捉え、自分たちの思想と並べ論じてきたとすることができる。これは例えば桑木に見られたような宗教と混淆したギリシア哲学の墮落形態といった見方とは一線を画したもので、新プラトン主義の核心は哲学と宗教の渾然一体となったところに見いだされ、西田は「宗教」の語を知っていながらも特段用いずに新プラトン主義を哲学として論じる一方、波多野は自身の宗教哲学という領域に引き寄せて「宗教」としても論じていた。

今回は十分に検討できなかったが、新プラトン主義について両者が共有し相互に比較しうる論点も見いだされる。西田⁶⁵と波多野⁶⁶はプロティノスについてともに「永遠」という論点を挙げ、『エンネアデス』III 7「永遠と時間について」を参照する⁶⁷。これはプラトン『ティマイオス』37Dに遡源し、プラトニズムの思想史においても古来より議論されてきた難解かつ重厚なテーマに関わるものである。

また、若干発展的ではあるものの興味を惹く論点としては、全体と個を橋渡しする教説として西田が新プラトン主義に対して関心を寄せていたと思われることが挙げられる。実はこれは当時の他の学者たちも論じていたことで、例えば religion に対して「宗教」という訳語を定めた件の井上哲次郎（1856年（安政2年）～1944年（昭和19年））は——西田や波多野らにはとても及ばない議論ながらも——仏典を参照しつつ「現象即實在」という説を唱え⁶⁸、キリスト教はじめ西洋思想を批判する東洋ないし日本の立場から、全体と個を接続する議論を1901年（明治34年）出版の『巽軒論文二集』で行っている⁶⁹。

西田にせよ波多野にせよ、新プラトン主義についてはやはり「學者の宗教」という領域にとどまった議論であり、それは「実践」を閑却し理論化する教義や教説に偏重した、当時の「宗教」という概念枠を反映したとも言えるものであった。それに対して、新プラトン主義はイアンブリコスのように本来は実践の領域まで哲学を背景に到達しうるものであり、西田や波多野がプロティノスに見いだした「深み」は、彼らが自身について宗教として述べる領域を本来は拡大しうるものであったと考えられる。これが実現しなかったところに当時の学者たちが触れていた「宗教」という概念に伴っていた制約があらわになるとともに、今後こうした状況も踏まえて宗教と哲学が交差した思想として新プラトン主義を再評価することにより、新プラトン主義の理解にも新たな視角が開けるものとも考えられる。それを検討する際におそらく鍵となる日本の思想家が、西田と対峙しつつ、『懺悔道としての哲学』ではプロティノスを重要な箇所に取り上げて独自の思想を打ち建てた田辺元である。とは言え、さらなる考察は他日を期すこととしたい。

⁶⁵ 『新版 西田幾多郎全集』第3巻、岩波書店、2003年、286頁。

⁶⁶ 『波多野精一全集』第5巻、413頁。

⁶⁷ 波多野『時と永遠』におけるプロティノスについては、内藤純郎『善いものと美しいもの』、晃洋書房、2012年、180-187頁。

⁶⁸ 末木文美士『明治思想家論——近代日本の思想・再考I——』、トランスビュー、2004年、71-77頁。

⁶⁹ 島蘭進、磯前順一（編）『シリーズ日本の宗教学2 井上哲次郎集第3巻』、クレス出版、2003年に『巽軒論文初集』とともに所収。

The Beginning of the Acceptance of Neoplatonism in Japan

Hiroto DOI

The purpose of this paper is to examine how Neoplatonism was accepted by Japanese thinkers in its early days, especially from the perspective of the intersection of philosophy and religion. The paper specifically discusses; Kitaro Nishida (1870-1945) and Seiichi Hatano (1877-1950).

The first Japanese philosopher to mention Neoplatonism was Kitaro Nishida, known as the representative of the Kyoto School. It should be noted that Nishida has cited the prominent Neoplatonist Plotinus in several books (*From the Acting to the Seeing*, etc.). In such works, Nishida discusses the issue of how the transcendental “One” and the individual are connected, and positions Plotinus as a resonance to the core of his thoughts. However, Nishida did not use the word “religion” for Plotinus, even though the word was already known to the world at that time. Nevertheless, mentioning Plotinus at the heart of his thoughts is characteristic of Nishida’s attitude toward Neoplatonism.

The next Japanese philosopher was Seiichi Hatano. He declared Neoplatonism as a “scholar’s religion” in *An Outline of the History of Western Philosophy*. He does not say how Plotinus was religious, but his foundation in religious philosophy suggests that Japanese thinkers at the time were trying to understand Neoplatonism from the “roots”. In conclusion, since the introduction of Neoplatonism in Japan, their approaches to its essence have been made even in an insufficient way.