

帰納/演繹モデルと統一思想の普遍学の基礎 (Induction/Deduction Model & Foundation of Universal Science for Unification Thought)

秦 成培

(Dr. Jin Sung Bae)

韓国統一思想研究院院長

要約

本論文は、帰納と演繹の方法論統一と統一思想の普遍学の基礎という二つの主題を扱っている。二つの主題が各々独立した意味を持っているが、事実上、前者は後者の結論を導き出すための方法論を模索するために試みられた主題である。

帰納と演繹の方法論の統一は、科学的授受法、存在論的授受法、形而上学的授受法に分けて展開するのであるが、この三つの主題は統一思想の普遍学の基礎のための認識論、存在論、形而上学の主題を方法論の見解から照明してみたものである。

まず帰納/演繹と科学的授受法では、帰納と演繹の認識論的性格を糾明して、帰納主義と演繹主義の経験と理性に対する根本的な批判を試みながら、科学法則を追求するという二つの理論が共通的に指向するところを提示する。

部分/全体モデルと存在論的授受法では、ニュートン機械論の世界観とアインシュタインと量子力学の世界観を比較して、演繹体系に合った統一思想の存在論的立場を解明する。そして帰納/演繹と形而上学的授受法では、二つの方法論の統一を期して、統一思想の方法論の仮説演繹体系を構築して、統一思想の理論的妥当性と経験的客観性を確保することによって、統一思想の学問としての位置づけを試みる。

筆者は普遍学の歴史的流れを見つめながら、すべての学問の基礎にイデア論を前提としたプラトン、形式論理学を中心に学問の構造的体系を樹立しようとしたアリストテレス、コギト (cogito) の明証性で幾何学を普遍学として体系化しようとしたデカルト、そして純粹意識の論理構造で普遍学の理念を具現しようとしたフッサールなどを、主観に基づいた基礎作業と解釈し、他方、ベーコンの帰納的方法を出発点として自然の数学化を普遍学の理念と見たガリレオと啓蒙主義、そして物理学を普遍学の規範としようとする統一科学運動などを客観に基づいた基礎作業と区分した。

筆者は価値中立的な客観的科学の迷信とドグマを指摘して、価値指向的な理性の直観が普遍学の明証性を確保するという観点から、デカルトとフッサールの普遍学の基礎を批判的に検討する。

次にカントに帰って、普遍学の問題点を提起しながら、筆者は普遍学の認識論的根拠として、霊的統覚の明証性と意識指向性から普遍学の主体的条件を確保して、その指向性に対する意識対象の世界として、性相内部の内的形状を提示することによって、普遍学の対

象的条件を確保した。したがって性相内部の意識指向性と意識対象の論理構造を通じて普遍学の明証性と客観性を確保した。このような統一思想の普遍学定立は、価値中立的な科学の時代に絶対価値を中心に学問の新しい構築を試みた文鮮明先生の学問統一の理想に尽くすと期待する。

キーワード: 帰納、演繹、授受法、普遍学、仮説演繹体系、ノエシス、ノエマ、靈的統覚、内的形状

I. 初めに

統一思想は形而上学なのか、イデオロギーなのか、単純な宗教的信条か？ でなければ、神学なのか哲学なのか科学か？ 果たして、厳密な意味で統一思想は学問理論でもありうるのか？ 統一思想に関して提起されたこのような質問に対して明確な解答を与えられなかった理由は、統一思想が学問として定立される過程のあらゆる挑戦と試練の任務を取っていなかったからである。

統一思想が学問の領域で初めて評価され始めたのは、文鮮明先生の提案により、第 15 回国際統一科学学会の (ICUS) で統一思想分科という一つの主題領域で扱われ、世界の碩学らの視線を受けたからであった。そして統一思想が本格的に学問体系をそろえ始めたのは、今年に入って、26 回に達した国際統一思想シンポジウムの議論が蓄積され、学問としての様相があらわれることになり、特に最近十年間余り ‘統一科学と統一思想’ という同一の主題の下で集中的に扱われることによって、大きな進展を見ることになったからである。

本論文は上述した様々な質問に対する解答の性格として構想され、特に学問としての統一思想の可能性、さらに厳密に言えば、普遍学としての統一思想の可能性の問題を扱っていかうとするのである。

本論文は大きく二つの領域の議論に分けて展開するのであるが、一つが帰納と演繹に対する方法論の統一に対する議論であり、他の一つが統一思想に対する普遍学の基礎の可能性に対する議論である。事実上、二つの主題の範囲と内容がとても広範囲で抽象的なので、どれ一つも明らかな結論に到達しにくいという憂慮が現実的問題として現れたし、何よりもそれに対する先行する研究者がいなかったということが困難の中の一つであった。

一見すれば、二つの領域の議論が一貫性を成し遂げられないまま展開したようであるが、事実上二つの領域を貫く主題は、経験と理性に対する批判作業である。伝統的に経験と理性に対する代表的な批判作業としては、恐らくヒュームの経験批判とカントの理性批判があげられるであろう。

伝統的な経験と理性の批判作業において見過ごされた領域まで細かく調べることで、帰納と演繹の方法論的統一はもちろん、統一思想の普遍学の基礎に至るまで、その批判作業を通した経験と理性の意味を再付加してみよう。

帰納と演繹の方法論の統一は新しい挑戦であり、それ自体が意味を持つ主題であるが、事実上、その方法論の統一が統一思想を学問の基礎で確立する道具としての方法論的意味

をも持つことになる。筆者は帰納と演繹の根拠である経験と理性を洞察することによって、方法論の統一はもちろん、統一思想の普遍学の基礎の可能性も検討しようとするのである。その可能性として、統一思想の明証性と論理的整合性の問題は、理性批判と関連した問題であり、経験的妥当性は経験批判と関連した問題である。事実上、理性によって普遍学を基礎づけようとしていたデカルトの試みが、カントによって批判された理由は、経験のアキレス腱のためであり、他方、論理実証主義の統一科学運動が普遍学の理念を失って衰退した理由は、理性の確実性を保証できなかったためであった。

筆者はカントに立ち返り、経験と理性の問題を徹底的に分析することで、カントを超えて、先在的な主観の論理構造から普遍学の地平を開こうとするのである。筆者は従来の代表的な普遍学の作業をその妥当性の側面から分析し、統一思想の普遍学の基礎作業を通じて、厳密な意味の普遍学の可能性とその論理的根拠を確保していくであろう。この作業は学問的な意欲だけで成就することはできず、必然的に普遍学の理念を提示する作業と同時に、厳密な学問の普遍妥当性と客観性を確保する作業と関連する。

筆者は統一思想の先在的な論理構造を分析することによって、その論理構造が普遍学の明証的妥当性はもち論、経験世界を包括する客観的妥当性を見せるという点を立証しようとするのである。この過程で現代普遍学の理念を新しく付加させた現象学と遭遇することであり、統一思想の観点から現象学の難点も克服するものでもある。

II. 帰納と演繹の方法論統一

1. 帰納/演繹と科学的授受法

プラトンが「国家」第7冊(508e2-3)で明らかにした、暗いこと、この上ない‘洞窟の比喩’ほど、西洋の精神上に濃厚に影響を及ぼした比喩はかつてなかった¹⁾。この比喩は、肉体という監獄(soma-sema)に閉じ込められていて、後方から照らす光に映った壁面の影の世界が唯一だと思った囚人が、洞窟の外に向かって、魂の脱出を試みながら、真の实在(イデア)の世界と、洞窟の外に出てきて突然に太陽を発見するという真理の上がる道と、また同僚の囚人たちを救うために洞窟の中に入る真理の下る道を描写している。

この比喩はプラトンの存在論と認識論、方法論などプラトン哲学の真髄を見せるのはもちろん、すべての哲学と学問、はなはだしきは人間の生が必ず歩いていかなければならない真理と解脱の道程を観念論的な絵で描いたものである。

コペルニクスが太陽中心の地動説を主張する時、インスピレーションを受けたという洞窟の比喩²⁾において、プラトンは太陽を最高の普遍者としての善のイデアまたは神(theos)と命名する。

こういう意味で神学(theologia)という言葉は初めて使った人もプラトンであり、自然神学の最初の出発者もプラトンである。人類最初の大学である。プラトンのアカデミア学院は、すべての価値の源泉の善のイデアを仮定(hypothesis とは‘基礎に置く’という意味)

して、人間の魂の浄化、すなわち人格の完成を目標に算術学、幾何学、視学、哲学、政治学、天文学など巨大な学問体系を構成した。

弁証法として広く知られた彼の学問探求方法は、すべての価値の源泉であるアイデアを追求して、究極的には善のアイデア、すなわち神に似ていく過程を明らかにするのである。本論文の主題と関連して、洞窟の比喻において、関心を持たなければならない部分は、魂の脱出過程である‘真理の上がる道’と同僚の囚人らを救うために洞窟に戻る‘真理の下る道’である。

この比喻で知ることが出来るように、プラトン存在論の全体的構造は、個別者の影の世界と普遍者のアイデア界、そして最高の普遍者の善のアイデアという三次元の存在位階で構成されている。そして認識過程の真理の上がるとは、個別者から普遍者、そして最高の普遍者に達する帰納の過程を言い、真理の下りる道とは、最高の普遍者から普遍者、そして個別者に達する演繹の過程を意味することに違いないのである。本来の意味において、帰納と演繹は単純な方法論としての役割だけを与えられたのではなく、このように認識論的、形而上学的な動機が含まれていたのである。

アリストテレスが、プラトンの弁証法(区分法)から形式論理学の端緒(糸口)を捜し出したことは立派な成果であり、彼の形式論理学は二千年の間、揺れなかった強固な学問の理念で残っているということは周知の事実である。しかし洞窟の比喻において、彼は形式論理学という演繹、すなわち真理の下る道を体系化しただけで、真理の上がる道である帰納を看過したのである。意識的にも無意識的にも、彼は師のプラトンの真の姿をわい曲したのであり、近代のベーコンにきて帰納的方法という、もう一つの失われていた真理の上がる道を回復することになったのである。

私たちはプラトンが提示した真理探求の道に従って、慎重に帰納と演繹の方法論を統一思想の観点から理解してみよう。統一思想の方法論を統一方法論といい、その基本法則を授受作用の法則、すなわち授受法という³⁾。プラトンと同じように、統一思想の授受法も、単に方法論だけで機能するのではなく、認識論的、形而上学的契機を同時に持ちながら、機能する。したがって授受法が適用される状況により、認識論的授受法、存在論的授受法、形而上学的授受法と呼ぶことができ、また科学探求の現場では科学的授受法と呼ばれることもできる。

また統一方法論は、それぞれの哲学的位置づけを守るために方法論上の徹底性を期してきた既存哲学の立場を省察し、他の哲学の方法論上の特殊性も認めることによって、方法論相互間の総合と統一を指向していく。

‘キジを捕えるのはタカ’という言葉があるように、科学現場で提起された問題を解決するためには、仮説や実験条件を変更しなければならないことが茶飯事であるから、その時ごとに一つの方法論だけに固執する場合、事態を誤らせることがありえる。

帰納と演繹に対する方法論統一の課題は、もう一つの総合的な方法論を作って、その方法論によって統一しようという意味でなく、方法論相互間に排他的に適用された特殊性で

なく、本質的な意味を把握して、相互理解を助ける一方、問題になった事態解決に実用的に対処するのである。一步進んで、帰納と演繹がコインの両面のように統一思想における内的、外的授受法の一側面を扱った方法論であるという点を指摘して、二つの方法論の統一的な理解と実用的な事態解決を助けるためである。このように方法論の統一は、科学現場で提起された多様な問題を効率的に解決するのに必要なだけでなく、学問を統一的に理解するところにおいても主要な課題になるのである。

経験論と合理論の対決は、哲学史全体をめぐって、認識論論争の中心部で起きた、かけ離れたそれぞれの哲学的立場を代弁しながら、袋小路にぶつかり、互いに和解できる余地を見せることができなかつた。経験論が帰納論理という方法論で認識問題に接近したのにたいして、合理論は演繹論理という方法論で認識問題を扱いながら、互いに対立した。

統一思想は、両者の方法論上の特殊性を認めながらも、事実上、両者が主張する特殊性とは、全体の一側面を徹底的に押し進めた結果であることを明らかにすることによって、実用的な側面から両者の方法論を総合して統一するところを模索する。

アリストテレスが形式論理学をオルガノン(organon、方法論)⁴⁾と命名したのは、形式論理学をあくまでも手段と道具として使うべきであると見たためであり、したがって方法論を独断的に使えば、すでに道具としての役割を失うことになるということを知らせてくれた。

統一思想が方法論の総合と統一に言及する時、ある者はカントの総合やヘーゲルの弁証法と同じ総合の意味で使うことであると連想することができるが、そのような総合は統一思想の立場とは異なる。統一思想は過度に先験的形式性を強調したカントの総合でもなく、おそらく詭弁に近いヘーゲルの弁証法的統一をも念頭に置かない。

カントの総合は、圧倒する先験的形式性の権威の下で質料という経験の断片をかき集める偏向的な総合と見られる。カントにおいて、経験ができる役割は断片的な質料を提供するだけで、他に役割がない反面、認識の操作と構成はすべて理性の役割に帰している。あたかも経験論は自身の旗をおろしたまま、やむをえず集まる軍隊のように、合理論の先験的形式性の旗の下で成り立った総合であり、統一であった。

統一思想の立場から見れば、先験性を重視するように、経験性を見過ごしてはいけないのに、そうでない理由は、カントの経験に対する徹底した分析が成されないところに起因すると見る。カントが意味するように、物理学の法則を先験的な思惟の領域で扱って、思惟形式を経験を構成する原理と解釈したことは、立派な洞察であると評価しても、経験を単純に質料、すなわち断片的な認識の資料の束とのみ取り扱ったことは釈然としない。

ヒュームの帰納問題の結論は、因果律のないいわゆる自然法則を経験から必然的に導びけないという意味であって、カントのように、経験の根拠を弱体化させて、無秩序な感覚資料を乱発するという意味で低い評価をしてはいけない。むしろ自然は、秩序整然な資料の配列を提供しながら、その秩序の中で規則的な法則性と合理性を提供しているのである。

普遍学の定立も、経験を正しく理解して経験の関連性において探求すべきで、経験を離

れたり、無視しては学問の意味を失うことになる。カントとは異なり、統一思想は経験に対する根本的な理解を通じて、経験と理性が持つ同等な権利を認めて、それを基礎として帰納と演繹の権威と特性を失わない方法論の統一を試みる。ヘーゲルの弁証法の場合、カード遊び商売人のように、精神を困惑させるのが彼の矛盾(widerspruch)と止揚(aufheben)概念がそうである。

カントは、弁証法を仮想の論理と言いながら‘計画的な詐欺に真理の外観を負わせた詭弁的な技術’とさげすむ⁵⁾。ヘーゲルは、概念の発展と世界の発展を矛盾の止揚と統一の過程として見るが、事實は、矛盾では発展が成り立つことができず、発展するためには共同の目的の下で、相対が自ら互いに授受作用をしなければならない。

ヘーゲルが自身の論理により帰納と演繹の弁証法的統一に対して言及すると仮定してみよう。彼は帰納と演繹が形式的には矛盾であるが、内容的には総合、止揚であると主張するに違いない。ヘーゲルにおいて帰納と演繹が相互矛盾ならば、相互間の目的が異なるという意味でなら統一が不可能であろうに、どのように形式は廃棄されて内容は高い段階で高揚された状態に残されることができるであろうか？ 帰納と演繹を弁証法的に統一するならば、何が廃棄されて何が残るであろうか？

帰納と演繹の方法論的統一で留意しなければならない点は、両者を一方に偏るように総合したり、またどの面を廃棄したり、止めたりして、各自の特徴を失うことになってはいけないという事実と、そしてその特性をありのまま理解し、適用して、実用的な価値を高めることが重要である。

科学精神で既に樹立された理論を疑って、‘そうではない’と否定してみるのは科学の発展のために非常に鼓舞的で創造的なことである。ところで、‘そうではない’という反論は一般的にヘーゲル弁証法のものであると受け取られるが、科学で‘そうではない’という疑いと推測は、矛盾を伴った弁証法的否定の意味でなく科学進歩の動機になる授受法的統一の意味を持っている。否定と矛盾ではいかなる創造活動もなされることができないためである。

このように科学的授受法は、科学の仮説や理論を開発するのに、創意的に開けており、開放されている。科学発展において、疑いや推測は、新しい仮説を立てたり、実験条件を変えるのに重要な動機になるのであるが、この時、帰納や演繹のいずれかの方法を独断的に守れば、問題の解決を助けられない。ここで科学史を通じてあらわれた代表的な帰納と演繹の例を調べることにしよう。

プトレマイオスの天動説に対応して、地動説を主張したコペルニクスの例は、思考実験の条件を修正して、演繹的方法を使ったケースに該当する。コペルニクスは『天体の回転について』という本で、プトレマイオスの地球中心的天体の色々な運動の様相が、均一な円形運動の組み合わせで成り立つという点を指摘して、水星と金星の周転円運動の中心軸を地球から太陽に移動させるという大胆な理論を提示した⁶⁾。彼は当時の時代状況のために、直接的に太陽中心説を主張することはできなかったが、プトレマイオスの地球中心の

周転円を修正して、単純な円形模型からで天体運動を説明する思考実験に変形したのである。このようにコペルニクスは地動説という仮説を維持したまま、思考実験の類型を変形することによって、演繹の典型を見せてくれた。

次に帰納的方法を使った例として、ケプラーをあげることができるが、彼は五種類の正多面体に円を外接させて内接させる反復的作業から得た円形の幾何学的模型で天体運動を説明しようとした。そして火星の軌道を観測した資料から、非常に微細な数値の誤差を発見することによって、円形理論を修正して、楕円形理論を確立するようになり、ついにケプラーの第一法則を定義した。これはいくら小さい誤差であっても、実験結果から得た数値を無視しないで、彼の理論を修正した良い例である。

上の二つの科学史の例で見たように、ある時は仮説を根拠として実験条件を修正して、演繹的方法に従う場合もあり、ある時は実験を基礎として仮説を修正して、帰納的方法を堅持する場合もある。しかし、状況によっては、ある方法の一つだけに固執できないのが科学が処した多様な状況であった。

このように科学的授受法は、仮説と実験条件の絡まって混ざった複雑な状況において、いずれにも常に修正の可能性の空間を確保しており、その授受法の地平の下で矛盾的に対立するものとして現れた帰納と演繹を互いに補完して総合、統一できる可能性を提示している。

帰納はペーコンによって、提案された科学探求の方法であるが⁷⁾、大きく帰納的一般化と予測という二つの過程に区分することができる。第一に、観察と実験から確かな事実を収集した後、帰納的一般化 (generalization すなわち、推論) により法則と理論を立て、第二に、その法則と理論から演繹的に引き出した新しい観察と実験結果を予測してテストするのである。

したがって帰納は観察した多数の事実(前提)を一般化して、すべての事実を説明できる理論(結論)をたてる知識拡張的論理であり、未来に発生する特定の事態に関し予測できるという長所も持つ。すなわち帰納は科学的結果を発見する方法と見なすことができる、と考える強い傾向を持っている⁸⁾。しかし帰納の観察事例は、経験を一般化した法則を確率的に支持するだけであり、必然的な知識を保証できないという短所も持つ。

反面、演繹は前提として与えられた普遍命題から結論の個別命題を導き出す論理である。演繹において、前提が真ならば結論も真であるから、必然的な知識を論証するという長所を持った反面、演繹の結論は前提に含まれるので、新しい知識を得ることができないという知識閉鎖的な短所も持つ⁹⁾。新しい理論を開発しなければならない課題を抱えている科学において、知識拡張的な帰納に主に依存してきたのも当然のことかもしれない。

しかし帰納と科学を同一に取り扱うのは、科学史を通じて誤っていたとされており、演繹が科学に及ぼした影響も無視できないのである。科学の仮説と理論が、経験の帰納的一般化過程で生じるのか、理性の大胆な推測によって生じるのかに関する問題は、現代科学哲学の核心的主題であり、帰納主義と演繹主義の対決を生じている。

統一思想の授受法の立場から言えば、帰納と演繹の争点は結局、経験と理性に対する理解の差から始まったものと見て、各自の立場を極端へ押し進める態度を警戒する。まず帰納主義は特定の時空で発生した経験的、観察叙述を帰納の堅固な土台として認めることを願うので、その問題が帰納主義の足を引っばって、今だに、解決されないまま、課題として残っている。筆者が見る時、経験的感覚世界といは、それ自体が客観的な自立性を持つ存在でなく、いつも人間との関連性を結んで存在する主観依存的であり、非自立的な特性を持っている。

統一思想では、人間と万物との関係を主体と対象として規定しているのであるが、これこそ経験の問題を解決する核心であり、鍵である。客観的な科学の理念が独断に陥るほかはない理由もここで導き出される。主体-対象の存在関連性はもちろん、認識においても、経験は相対的な自立性として認められる。

私たちが日常生活において、寒いとか熱いという時、その判断はあくまでも健康状態や人により相対的に異ならざるをえないが、遺伝子のように、従来には理論言語であったのが実験方法の発達で今は観察言語になったのである。特に観察者の関心度と性向を離れて、客観的に孤立した観察叙述は成立できないということが、科学哲学の結論である以上、帰納主義の土台の確かな観察叙述は、揺れ動くほかなくなる。

プラトンも感覚による知識は確実な分かることでなく、主観的な知識(doxa, opinion)に過ぎないといったのではないか? 今や、帰納主義は経験に対する批判に耳を覆うより洗練された帰納主義に変貌する必要がある。

一歩進んで、帰納は前提が結論を確率的に支持するのであるから不安定で不確かな知識に達するほかはないという限界を知って、むしろこれを積極的に活用して、科学精神の柔軟性と脈を通じる必要がある。帰納が持つ限界を科学精神の柔軟性に変えれば、帰納は科学の進歩に寄与できることになる。

帰納は合理的な結論を導き出すために、例外的な状況が突出しないように実験条件を整合的に配列するべきであり、例外的な状況が発生すれば、仮説を疑って実験と仮説の間を調整しなければならないという非常に細かい柔軟性を要求する。そして帰納の意味は単純なことから複雑なこと、そして個別的観察から普遍的理論に向かって、総合の道に従って上がるのである。このような総合の精神もまた帰納の重要な資産である。

以上で見たように、帰納の意味は柔軟性と総合性にあり、こういう帰納主義の特性が科学精神と脈を通じる時、科学の発展が保証されるのである。次に科学理論の発生根拠に対する帰納と演繹の見解を考察しよう。大胆な想像力と推測を仮説発生の唯一の根拠とする演繹主義も否定できないが、理性を独断的に使わなかったか、批判的に検討してみなければならぬ。

落下するリンゴを見て万有引力の法則を立てたニュートンに見るように、科学的仮説が大胆な推測から生まれたという演繹主義の主張は正当である。しかし多くの科学者が、帰納を科学の重要な方便として用いているという事実も見過ごしてはいけないのであり、そ

の理由は帰納推理で帰納の一般化過程を通じて得た普遍叙述が、事実上、科学において一種の仮説の役割をするためである。たとえば、ニュートンの重力法則も、ケプラーの天体運動現象を帰納の一般化過程を経て得られた結論であり、アンペアの電気力学法則も、電流に対する細心な観察を帰納的に一般化させて得られた成果である¹⁰⁾。

帰納推理の結論が演繹推理の前提になって、そこで未来を予測できる叙述を引き出すことが帰納の真髓である。したがって厳密な意味で、仮説とは、演繹体系の理性による大胆な推測から生まれるということは正しいが、帰納体系の経験的一般化を通じた推論も無視できないということである。このように帰納の結論と演繹の前提は互いにかみ合っていて、一方を無視して、他方を主張するという偏見は捨てるべきである。

帰納推理から科学理論を必然的に導けないというヒュームの議論にもかかわらず、多くの科学者が帰納に依存する理由は、新しい理論を発見することができるという心理的信頼に起因するためであろう。このように科学理論を推定して新しい理論を探究する発見の論理という脈絡において、帰納は相変わらず有効である。

科学的授受法の立場から見ると、理性と経験は主体と対象の関係である。後で論じることであるが、科学理論の発生の根拠は、主体的に理性の役割であるが、その理論の発生の契機は対象的な経験によって与えられる。

ここで筆者が言及しようとするのは、このような主体・対象の原理的關係を離れて、理性と経験を価値的な優劣に変えようとする独断論に対しては、警戒心を持つということである。理性と経験がどんな役割をしたのか、両者はともに科学的仮説が誕生する重要宝庫であるからである。そのような意味で科学的授受法は、帰納と演繹に同等な領土と権限を付与するのである。

科学的授受法は、帰納と演繹が過去の経験論の懐疑主義と合理論の独断主義に陥った誤りを指摘しながら、より洗練された帰納主義と演繹主義として、新たな調和がとれた統一を成し遂げるモデルを提示することを推奨する。科学理論発生の根拠に対する論理実証主義の帰納主義とポパーの演繹主義論争を反すうしてみながら、科学的授受法は直観的理性に基づく演繹と、経験的一般化の推論に基づく帰納に共に正当性を付与しながら、両者に総合と統一の道を案内する。

ポパー、チン・ヨンウイ、ラカトスは論理実証主義を代表したカルナップの帰納の一般化と、ポパーの演繹推理は共に合理性(rationality)を基盤とするという共通点で統一性を持つと言う¹¹⁾。ラカトスが指摘しているように、帰納と演繹は方法論上の差異点だけを浮び上がらせずに、科学の進歩という側面から互いに総合して統一性を備えなければならない。なぜなら帰納の一般化推論においても、演繹による大胆な理性の推測や想像力においても、科学理論は仮説的性格を持つためである。

この点において、すべての科学理論が暫定的な仮説的性格を持つというポパーの宣言は、哲学や科学を探究する人々にあたえる感動的なメッセージである。競争する理論の中で、より良い理論を選択することが、科学の進歩に従う当然のことであり、その進歩を防ぐ永

遠の理論というものはないということである。

ポパーにおいて、科学の進歩だけが正当性を主張できる正しいことであり、その進歩を防ぐ障害の要因は誤ったものである¹²⁾。私たちが近代の独断的合理論とは異なり、ポパーの合理論に鼓舞されるのは、経験と理論が不一致な時、廃棄しなければならないのは、経験でなく理論であるという断固たる姿勢である。科学的仮説と経験的観察や実験が互いに相反する場合、その誤りは仮説にあって、現象と不一致な仮説を立てたためであるというのである。

それゆえ科学的仮説はいつも潜在的に反証の可能性を持っていて、いつでも疑いと批判の対象になることができる。仮説の潜在的な性格に対する演繹主義の見解は、経験の前に開放されている理論の性格をよく表わしており、このような理論に対する演繹主義の開放性と創造性こそ、科学精神の要諦である。もしその結果が実験と不一致ならば、それは誤った法則であり、この単純な叙述がまさに科学の鍵である¹³⁾。

一歩進んで、経験と関連して、演繹主義の性格を調べれば、経験的契機なしで、理性だけの推測によって仮説を立てることはできないのが事実である。多くの人が日常的に落ちるリンゴを見るのとは違って、ニュートンが落ちるリンゴを目撃した時、科学の歴史は革命的な転換点を迎えたのであった。ニュートンの科学的理性は、落ちるリンゴを目撃したことではなく、物体から天体に達する物理的な法則を突然、目撃したのである。しかし明らかなのは、落ちるリンゴがなくては、その偉大な想像力も誕生できなかったという点である。

そのような意味で、演繹における科学者の仮説は、経験的契機を無視しないで、経験から得る情報を直観的に先取りする。観察や実験などの経験は、帰納主義では仮説設定の唯一の通路になるが、演繹主義では仮説設定の主要な契機になるのである。科学的授受法の立場から見ると、経験に対する帰納と演繹は、程度の差はあるかも知れないが、直接間接的に経験と関連していると見ることができる。

仮説が発生する根拠から見ると、帰納は経験を直接的な唯一の通路と考えるが、演繹は経験を間接的な理由の契機的通路として理解する差があるだけである。しかし仮説と実験結果が異なる時、帰納と演繹は共に経験を確かめ決定的な根拠とするという共通点を持つ。帰納は検証事例の支持度によって、仮説の確実性が堅持されるが、演繹はただ一度の反証事例によっても、仮説を反論することができる。

このような帰納と演繹の性格に対する考察は、科学的授受法の洞察によって、媒介されることであり、経験/理性、帰納/演繹は、科学という分けられない一つの有機体を前面と裏面から、それぞれ眺めることに比喻することができる。帰納主義と演繹主義は、科学で扱う観察と仮説の関連性を互いに異なる立場に立って解釈して批判するが、観察と仮説は共にその権限を帰納と演繹に排他的に付与しないという事実を肝に銘じなければならない。

そのような意味で科学的授受法は、帰納と演繹の対立関係から、経験が帰納の役割で、理性が演繹の役割であるという二分法の偏見を捨てるべきであることを指摘しながら、経

験と理性は共に帰納と演繹の重要な資産であるという統一的に指向するところを提示してくれる。

そして帰納の本性的血統に流れる柔軟性と総合性は、演繹の開放性と創造性に出会って、お互いを補完し、呼び覚まして、真理の上がる道と下る道を案内する案内者の役割を担うしなければならない。このような帰納と演繹が持っている本性的意味を発見する作業こそ、科学的授受法が提示した方法論的統一の道であり、プラトンの洞窟の比喩で言及した、真理の上がる道と下る道として、帰納と演繹を正しく再確立する作業である。

すでに私たちは統一思想の科学的授受法を通じて、帰納と演繹が理論的に総合され、実用的に統一性を持って適用されなければならないという点を考察した。ある者は、上述した科学的授受法が、帰納と演繹の本質的性格をそのまま置いたまま、両者を無色無臭に組み合わせて、統合を試みたことでないかと、疑問を提起することができよう。

ところでそれは科学的授受法を間違っ理解したところから来る誤解であり、帰納と演繹に対する批判と授受法的な統一は、非常に根本的な洞察に由来していることを理解する必要がある。真理の上がる道と下る道を同時に行き来することができないように、個別的観察で普遍的法則に達する方法は帰納であるだけで、普遍的法則から個別的観察に達する方法も演繹であるだけであるから、帰納は帰納で、演繹は演繹であるだけのことである。

ヘーゲルの弁証法的止揚とは異なり、科学的授受法は帰納と演繹の性質を変形させ、統一するそのような意味の統一ではないのである。科学的授受法が意味する統一は、第一に、帰納と演繹は同じ目的論的な指向点を持つという意味の統一である。真理の巡礼者のように、帰納と演繹は二つとも普遍を指向して、その目標に向かって前進する過程である。科学者らは現象を説明できる科学的仮説と理論を構築することを使命としているが、それがまさにこの普遍に達する道である。

科学者が科学理論を構築するために、事物をじっくりと観察するか、単独で想像力を発揮するか、という方法論の問題は副次的な問題に過ぎない。帰納主義が経験の一般化による推論をしようが、演繹主義が直観による大胆な推測をしようが、科学理論に向かう両者の指向するところは同一であるということである。

第二に、帰納と演繹の結論に対する確実性は根本的なことでなく、程度の差であるという点である。帰納推理が科学的仮説に対する信頼度は、心理的可能性であるだけで、論理的必然性を持つことができない反面、演繹の直観による仮説設定はある程度、明証的であるが、それまた確実性を保証できない。

したがって科学的授受法は、両者が科学理論の確実性に対する限界を知って、実的な次元で、相手方の立場を理解しながら、総合、統一することを推奨する。プラトンはイデア(普遍)の認識において、精神(nous)の直観が関係するというのが、科学者の理論探求の現場では、帰納の推論と演繹の直観が同時に必要であり、同時に作動すると見るのが妥当である。

第三に、帰納と演繹共に理論構成を目標に見つめながらも、出発点と帰着点は共に経験

である。帰納推論が直接的に経験から出発するということは周知の事実であるが、演繹も間接的であるとしても、経験的契機によって、直観を触発するという点を認めなければならない。そして帰納と演繹は共に理論の確実性に対しては暫定的であるが、実験による理論の検証と反証においては、決定的で断固としている。

このように帰納と演繹において、仮説の維持および廃棄の有無も、経験によって決定されることであるから、両者共に経験から出発して経験に帰着するという共通点を持っている。あたかも洞窟の比喻において、囚人の上がる道の出発点と、下がる道の帰着点が共に現象界の経験であるように、帰納と演繹の過程もそうなのである。そのように、経験の意味と価値を付与する見解においても両者は統一的である。

2. 部分/全体モデルと存在論的授受法

プラトンの洞窟の比喻のように、形而上学の立場で帰納と演繹を解釈すれば、帰納は個別から普遍に達する方法であり、逆に演繹は普遍から個別に達する方法である。ここに言及した個別と普遍を科学の方法論に適用すれば、個別は個別的な観察と実験などの観察の叙述に該当し、普遍は科学法則と仮説または理論など普遍の叙述に該当する。

カントの伝統により、観察は経験の役割であり、科学法則は理性の役割になった。帰納と演繹を扱った科学的授受法が認識論的授受法と同じ意味で使われる理由は、その二つ共に経験と理性の認識論問題を主題として扱うためである。ところで私たちは、帰納と演繹の存在論的/形而上学的性格を考察するようになるが、それは個別者と普遍者、部分と全体、物質と精神などの主題と関連する。

方法論において、帰納と演繹は前提と結論、すなわち経験と理論間の認識論の問題であるが、帰納と演繹の本来の意味は、空虚な論理の軌跡をぐるぐる回ること以上の目的、すなわち帰納と演繹が指示する指示内容の個別者と普遍者に関する形而上学的主題を目的に扱うことであった。形而上学的授受法で意味する個別者は、個別事物や個別存在者をいうのであるが、これに対して普遍者は二種の意味を持つ。

すなわち、1)個別事物の集合として全体という意味と、2)形而上学的意味を付与して、個別の事物の理想的原形、真の实在(to ontos on)、イデアなど観念的な普遍者を意味する。個別と普遍を水平的存在の次元から集合概念で把握すれば、部分と全体の関係になるが、全体を部分の全体集合として見る形而上学を機械論という。力学を基礎として最も完ぺきに体系化されたニュートンの機械論は、アインシュタインの相対性理論が出てくる前までヨーロッパを支配した唯一の世界観であった。

機械論は個体の総和または全体集合を全体として見る原理によって把握されるのであるが、そのような原理を認めない見解の中で代表的なものが有機体論である。したがって機械論は、個体から全体を抽象していくという帰納の特性と、全体は究極的に部分に還元できるという還元主義の特性を本性的に持っている。

論理実証主義の科学理論は、カルナップ自身が規定するように、方法論的実証主義、方

法論的唯物論などと呼ばれるのであるが、一言で、物理主義(physicalism)と要約することができる。物理主義というすべての科学理論は、物理学的な事物世界に関する観察の叙述に還元することができるという主張である¹⁴⁾。それで現代の論理実証主義に至り、帰納主義と還元主義を同一にまとめて理解する傾向が現れるのであるが、筆者は両者を区分するべきであると見る。

帰納の形而上学的意味は、個別から普遍に向かって抽象する精神、そして普遍的法則に向かって総合する精神にあるのに対して、還元は普遍的法則を単純な個別的な感覚経験に置き換えて、存在論的に低い次元に変更する方式である。そして帰納は演繹と共に本来の意味の学問の方法論である反面、還元は機械論的唯物論という形而上学的前提の上に立てた一種の方法論的価値観である。一方、個別と普遍を形而上学的意味から把握して、個別を現象界の事物と見、普遍を観念的普遍者として把握できるという、そのような見解を観念論という。

このように普遍を観念論の立場から扱って、個別の事物を超越したアイデアや物自体など、観念的普遍者と理解する場合、この分野を扱う方法論を形而上学的授受法と呼ばれることができる。また、個別と普遍を現象世界の部分と全体と解釈することができるが、この物理的世界を扱う授受法を存在論的授受法という。

この章で筆者は、存在論的授受法を実証科学と関連した機械論と有機体論の議論に限定して扱うが、有機体論的性格を持った統一思想の存在論の立場を堅持するであろう。ここで個別と普遍の問題を存在論的授受法と関連して扱う理由は、まず個別と普遍を含んでいる、すべての存在世界の基本原理が授受法であるためであり、特に機械論と有機体論の世界モデルから個体と全体の問題を、相互関連性を持って見なければならない統一的観点のためである。

1) ニュートンの機械論モデル

まず、部分と全体の問題から扱ってみることにしよう。本来、学問で多様性と統一性の問題は、かつてプラトンに代表される形相論者らとデモクリトスで代表される質料論者らとの間で広がった古くからに主題であった。世界を一つの原理で説明しようとした形相論者らとは違って質料論者らは世界を多様性から理解しようとした。

デモクリトスにおいて完成された古代の機械論的唯物論は、世界をそれ以上分割できない無数の原子の機械的結合と見て、心までも微細な原子で構成されていると主張した。したがって彼は、複雑な原子の結合体の全体世界を究極的に単純な原子の部分に分解することができるという考えた最初の還元論者であった。彼の原子論と機械論は、近代のニュートンに伝えられて、数学的に完全に体系化された機械論的世界の説明モデルとして提示された。

ニュートンはアリストテレスの物理学が宇宙を月の領域を境界線として、エーテルを媒介とした天上の円環運動と4元素(水、火、土、空気)を媒介とした地上の垂直直線運動と

して分けた二元論を万有引力という一つの原理で統一した。

曲線運動を直線運動の百の場所で分け、機械論的力学理論を立てて万有引力でリングの落下、月と地球の公転、潮の干満まで説明できるこの驚くべき統一理論は、その後物理学であるだけでなく、すべての学問の規範になった。原子運動と天体運動の統一、部分と全体の統一という機械論の立派なモデルが完成されたのである。

ニュートンの機械論的世界観は、事物の物理的運動を説明するために幾何学的座標界を前提とした絶対空間と絶対時間の概念¹⁵⁾に由来したと見られるが、このような幾何学的モデルは機械論的運動を説明するのに適合するように適用された。ニュートンの機械論はその後、ラプラスの還元主義という名前の下で、形而上学の主題であった魂と神の概念を排除するに至った。

ラプラスは『天体力学とラグランジュ』という本で、色、味、声など事物のすべての性質を数学的に測定可能な大きさ、延長、速度のような第一性質に還元することができ、天上地上のすべての物理現象も、一つの単純な原子の運動または力に還元することができることを主張することによって、外部のいかなる形而上学的実体をも排除した物理学の規範的統一を試みた。

統一思想の存在論的授受法の立場から見れば、ラプラスの還元主義は、唯物論とニュートンの機械論を結合して、物理学の言語によって形而上学と神を排除するものであり、これは根本的にニュートンの機械論的世界観の前提から始まった還元主義の典型的な姿を見せるものである。原子論を基礎として部分と全体の統一的モデルを立てたニュートンの機械論的前提は正当なのか？ 果たして部分の総和が全体か？ 統一思想の存在論的授受法は、部分と全体の授受法的統一を認めながらも、形而上学的機械論を前提に立てたニュートンのモデルには同意しない。

ラプラスは意志作用を含んだ宇宙全体が、機械的因果律の必然的な関連性(necessary connection)によって関連しているというが、未来を含んだすべての事件が分からない理由は、正確な質量と位置、速度などの原因が分からない人間の無知から始まったと見ている。万一、宇宙の資料を分析するほど知性が豊富になれば、宇宙の最も微細な原子運動から最も巨大な世界まで、同じ公式で把握できるというのである¹⁶⁾。そしてその無知に一定の確率値を割り当てるのが彼の確率論である。

彼は‘期待した確率に対して同じ値を配分’という無差別の原理を確率解釈に適用しているが、筆者はそれこそ主観的信念に確率値を配分したことであるという点を指摘する¹⁷⁾。ラプラスの確率は、実際の事件頻度に確率値を配分する経験的要素を排除したまま、期待値の信念に無差別の原理を適用することによって、主観的な性格を持ちながら、機械論を前提に確率論を樹立したので、同時に形而上学的な性格を逃れることができなくなっている。

統一思想の存在論的授受法の立場からこの問題を見れば、機械論的世界観の部分/全体モデルは有機体論の部分/全体モデルに代替されるべきであるが、有機体論の統一的部分/

全体モデルを説明するのに最も大きい障害になる要素は、ラプラスの実証主義的還元主義であると見る。還元主義は形而上学の次元を含んでいる。宇宙全体を原子という部分に還元して、物理学的感覚資料の言語で理解することができるという方式である。ところでラプラスがニュートンの力学と機械論的世界観をすべての学問の統一的モデルと見るように、還元主義はすべての学問を物理学の感覚資料の言語で統一することができるという物理主義を堅持している。

統一思想の授受法の立場から見る時、ラプラスの還元主義戦略は真の意味の統一性を期することができないということに問題がある。真の意味で統一とは、部分は部分なりに、全体は全体なりに、それぞれの存在位置において調和的な授受作用を通した統一を意味するのであり、そのような時、はじめて部分の経験資料とその資料を規制する原理や全体的構造まで調和的に理解できるようになる。

ところで還元主義は、全体を部分に還元して、原子の物質的次元から感覚資料の言語による認識論的統一を試みるので、全体の構造はもち論、部分を規制する原理や法則も、埋没してその位相を失うことになる。

存在論的授受法が部分と全体を共に同時に見ながら、統一する方式ならば、還元主義は全体を部分に収斂させて、部分を見つめながら、統一する方式に比喩することができる。還元主義方式のとおり還元するならば、部分に収斂されることができなくて排除された世界の全体的構造と法則、さらには精神と魂、神など、すべての形而上学的主題は還元とともに永遠に消えてしまうことになる。

統一思想の存在論的授受法は、ニュートンの機械論が自身の意図とは関係なく唯物論と遭遇しながらも、科学的理想の強力な形而上学的な前提になったという点を指摘しながら、それに対する代案として全体は部分の総和‘それ以上’であるという有機体論の議論が正当であり、世界を説明するのに合理的であるという立場を堅持する。

2) 量子力学の有機体論モデル

機械論的世界観が残した問題は、近代のカントと現代のアインシュタインの課題として残され、その解決の糸口を探究することになった。まずにカントは、ニュートンの力学体系から生まれた物理学と形而上学の衝突に対する解決策を彼の哲学的課題として、一方では、ニュートン物理学の科学的理性を正当に確保する作業と¹⁸⁾、また一方では、ニュートン物理学で無くした形而上学を基礎づける作業に、彼の哲学旅程を出発した。

カント哲学の核心は、道徳形而上学の構築にあると言われるが、カント哲学の出発点は、あくまでもヒュームの因果律分析を通じて否定された科学の基礎を新たに構築することと、科学理性の必然性を基礎づけようとするのであった。本来、カントはニュートンの機械論的因果律こそ、太陽系から銀河系まで適用できる実在的原理と考えたのであり、1755年にカントが発表したカント・ラプラス仮説も、ニュートンの力学を原理として太陽系の発生を説明した理論であった¹⁹⁾。ところが因果律、重力法則など科学法則の妥当性を追求す

る根本的な問題に達するや、哲学者カントはニュートンと異なる道を歩くことになる。

ニュートンは原子運動と同じ相対運動の根拠として、数学的絶対空間と絶対時間を前提にしたのであるが、これは力学公式を理解するための物理的運動の基準として設定されたものであった。また彼は絶対空間と絶対時間が互いに独立的であり、事物と関連なく、常に同じ状態で実在すると見た²⁰⁾。しかしカントは空間と時間が事物に実在する形式でなく、心の中で経験資料を直観する時、準拠する枠組みとして機能する先験的な形式であると反論しながら、因果律や重力法則と同様、自然法則も心の中の思惟形式によって、経験的内容を構成する時、能動的に機能する理性の法則として理解した。

あたかもメガネのレンズのように、私たちは因果律と同様、法則という先験的枠組みを持っていて、それを自然に付与して、自然を解釈するということである。この点でニュートンとカントは非常に大きい差を見せる。

カントはニュートンの物理学の理念とそして力学体系では入れない形而上学の理念、この両者を救済するために、世界を現象界と物自体(Ding an Sich)に区分する。現象界が自然法則が支配する科学理性、純粋理性の舞台であるならば、物自体は道徳法則と自由が保証される道徳理性、実践理性の舞台であった。

カントは実践理性において、ニュートンの機械的因果律が唯一人間にだけは必然的に適用されないという点、そして人間は物理的自然的存在でありながらも、決定論的因果律原理が適用されない物自体と精神、道徳の世界に属しているということを明らかにしたかった。

力学体系を説明する根拠としたニュートンの絶対空間と絶対時間を批判的に検討したアインシュタインが、カントから影響を受けたことはよく知られている事実である²¹⁾。事物世界に実在することとして設定された絶対空間と絶対時間の概念を認識主観の先験的領域として解釈したカントの発想は、また他の天才であるアインシュタインに大きい刺激剤になったのである。

哲学の伝統的主題の個別と普遍の問題が現代科学で‘多様性の中での統一性’の主題の下で新たに扱われることになったが、量子理論とアインシュタインの功労を排除できない。特に物理学分野において成立した目覚ましい統一理論の業績は、アインシュタインの相対性理論に帰さなければならないであろう²²⁾。アインシュタインの特殊相対性理論は、等速度運動に関するガリレイ・ニュートンの相対性原理を根本的に改革して、互いに相反するように見えた二つの理論、すなわちニュートンの力学理論とマクスウェルの電磁気理論を総合しながら、二つの理論を共に説明できるようにした統一理論の特徴を持つ。

ニュートンの機械論批判と関連して注目すべき論文は 1915 年に発表した一般相対性理論であるが、ここでアインシュタインは機械論的還元主義の原理の重力をリーマン幾何学の曲律²³⁾で定義することによって、重力は実在しないという驚くべき理論を発表した。地球が太陽周辺を楕円形で回転するのも、ニュートンの重力という仮説で理解できるが、それはあくまでも仮説であって、実際には太陽の質量によって曲がった時空(spacetime)の曲

律に従って地球が回転するということである。

ニュートンの重力は、機械論的力学体系を前提とした仮説の性格であったが、一般相対性理論は重力を自然状態で自由落下をする物体の加速度運動として解明したのである。時空において実在するのは重力でなく、加速運動をする粒子だけであるというアインシュタインのアイディアが、重力の難問題を解決する鍵であった。

アインシュタインの時空は、ニュートン力学を前提とした互いに分離した絶対空間、絶対時間でなく、互いに分離できない時空の概念であり、空間と時間の相対性が相対性理論の根幹をなす概念であった。アインシュタインは物質の質量によって時空の平衡状態が維持されるのでなく、曲がった幾何学的曲律をまさに重力であると解明した。

すなわちアインシュタインの場の方程式では、重力の源泉が幾何学の曲律であると定めて、その曲律が運動方程式を導いて、その運動方程式によって巨大な質量の太陽の近くで光が曲がることを予測したのである²⁴⁾。直進する性質を持っている光が太陽の近くで曲がるというアインシュタインの予言が、1919年の皆既日食の日、英国のエディントンによって、事実であると明らかになった事実も相対性理論を立証した重要な事件であった。

この事件はニュートンの重力と物理学が、自然状態で実在する物質の運動と符合しないという事実を指摘したことで、ニュートンの理論が機械論を前提とした仮説にすぎないという点を明らかにした転換的事件であった。ニュートンの機械論的世界観は逆転の契機をむかえたのである。一歩進んでアインシュタインは、統一場理論(Unified Field Theory)を確立して、電気、磁気そして光を統一した観点で理解しようとしたのであり、それも科学史の大いなる進展といえる²⁵⁾。

ニュートンの機械論に決定的打撃を加えた事件は、1935年アインシュタイン/ポドルスキ/ロジエンが行った思考実験(EPR 実験)であった。もち論この実験はハイゼンベルクが提起した量子力学の不確実性に対して反論するための実験であったが、むしろコペンハーゲン学派の解釈に正当性を与えて、量子力学の全体論的世界観をよく見せた意味のある実験になった。

この実験は量子力学で発生する事態が、量子力学の法則と一貫性を維持するという点を劇的に例証した²⁶⁾。以前に筆者の論文において、EPR 実験の意図と似ているが、EPR 実験に先立って行ったポパーの二重スリット実験を詳しく扱ったことがあったが²⁷⁾、ここでも議論と関連した EPR 実験過程だけを簡略に扱うことにする。

EPR 実験が意図したのは、相対性理論と量子力学の間で起きた矛盾すなわち、光より速い物体同士の情報があるであるであろうか? ということに対する局所性(locality)の問題と量子の独立的な実在性問題を解決するための実験であった²⁸⁾。“神はサイコロを振らない”というエピソードで有名なアインシュタインは、この実験を通じて、相対性理論の正当性を確保したが、予想外にもコペンハーゲン学派の粒子/波動二重性に由来した量子の非局所性の道を開くというまた別の逆説を招いた²⁹⁾。一般的に、量子力学の粒子/波動二重性は自然の因果律を破らないけれども、単一量子は観察と同時に他の場所に移動するという、

全体体系との関連性を持つと知られている。

量子理論は、粒子が独立した物体微粒子でなく、確率形態で不可分の宇宙網 (cosmic web) と相互作用するということである。ボーアによれば ‘独立した固体粒子とは、抽象的であって、その属性は他のものとの相互作用を通じてのみ定義され、観察されることができるのである³⁰⁾。

素粒子は途方もない速度で回転運動する実体であるだけでなく、それ自体が過程であるから、粒子という形態と宇宙網と互換する運動形態を分離できなくなるということである。したがって粒子概念は物体でなく、物体の間の相互関係であると言い、そのような物理学の成果は、この世界が本質的に一つの有機体であるという事実を暗示するのである。したがって有機体論においては、この世界は原子やいかなる独立した素粒子にも分解されたり、還元されないのである。

量子理論の代表的な三つの逆説すなわち、ハイゼンベルクの不確定性原理、粒子-波動の二重性問題、そしてボーアの相補性理論など、量子理論の逆説はみな、個別量子の全体宇宙網との関連性から引き起こされる問題である。とにかくアインシュタインの意図とは異なり、結果的に EPR の実験結果はニュートンの物理学と量子物理学の境界線を引く重要な実験になった。この実験は実在する世界とは、機械ではなくて、一つの統一体または有機体であることを明らかにした転換的事件になった。

もはや世界は ‘部分の総和が全体’ という機械論から、 ‘全体は部分を合わせたものより大きくなる’ という有機体論への逆転が試みられたのである。部分と全体と関連して、統一思想の存在論的授受法の立場は有機体論の立場を支持するのであるが、それは宇宙全体が一つの完成体の生命体と同じであり、一つに成った統一体、有機体であるためである。それでも部分と全体が無差別的に混在された同一者という意味でなく、部分は部分の位置で、全体は全体の位置で、互いを正しい存在論的な位階関係を守りながら、互いに授受作用をする全体的統一体という意味である。

存在論的授受法において有機体論を支持する理由は、機械論と量子力学の科学的省察結果をさて置いても、部分に対して全体は主体であり、全体に対しての部分は対象であるという原理のためである。全体と部分が主体と対象の原理的關係であるから、存在論的に全体の位階が部分よりさらに上位であり、因果論的に全体が部分に先んじる。したがって全体と部分は本来の意味で主体と対象の關係すなわち、原因と結果の關係である。全体と部分が因果律で絡み合っていて全体が部分の原因であるゆえ、したがって全宇宙は下降的因果律の連鎖過程である。

因果律は古代から現代に至るまで科学と哲学の最も核心的な課題であった。アリストテレスの ‘不同の動者’ に達する因果の連鎖過程から、神の論証に達する中世神学の弁証家、近代のヒューム、ニュートン、カント、そして現代科学に至る、必然性を探求するすべての科学領域において、因果律に対する論理は核心的主題であった。しかし存在論的授受法の立場から見れば、因果律論理の鍵は、全体が原因で ‘全体が部分に先んじる’ という原

理に基づいている。

統一思想からニュートンの機械論とラプラスの還元主義を論駁するのは、その思想の功労をさげすむのではなく、全体と部分の因果関係を逆転させるためである。存在論的授受法において、全体が部分に先んじるという原理は存在論であるだけでなく、認識論の側面でも、倫理的規範的側面でも、そして論理的な側面でも、同様である。またその原理は‘部分の総和が全体’という機械論の前提を崩壊させるものである。

全体は部分の総和でなく、全体は部分の総和より‘多くて’、その総和を‘越える。’これがまさに生命の原理であり有機体論の原理である。存在論的授受法は、これから科学的叙述は宇宙全体が統一的構造であるという事実から新たに出発しなければならないという点を指摘する。

宇宙全体を述べるのはそれ自体が不可能である。いずれにせよ、宇宙という全体事実自体を叙述することはできないから、科学はその全体を表わすために遂行する概念化作業である。このように科学は、分析的方法を使いながら、全体を部分で説明する抽象的作業であり、すべての科学的叙述と実験は、ある観点からの叙述であり、実験であるのみである。したがって科学的叙述は相対的な叙述から過程的叙述にならざるをえないという点を認めて、自身と異なる主張にも開放されなければならない。科学の目標は、全世界の統一性を表わす作業と関連しながら、全体を描写する絵を描く作業である。

私たちが量子理論を支持する理由は、伝統理論がプランク常数に縛られている反面³¹⁾、量子理論は EPR 実験に基づいて、全体と部分の相互関連性と‘全体’という実在の真の姿をよく描写するためなのである。

3. 帰納/演繹と形而上学的授受法

私たちは先に科学的授受法の立場から帰納と演繹の方法論的統一を試み、存在論的授受法の立場から機械論と有機体論のモデルに対して考察して、後者が世界の真の姿をよりよく描写したモデルであることを論じた。

機械論のモデルが学問の仮説としての性格を持っているから、その主張を誤りと指摘する訳にはいかないが、その主張が経験主義や唯物論の独断に陥ることになれば、独断的な形而上学になるという点を指摘した。どんな学問でも、独断に陥ることになれば、学問が備えなければならない論理的一貫性と客観性を失うことになるので、常に議論に開放されていなければならない。学問理論はすべからず仮説的性格を持っているという点を認めなければならない。

競争する理論の間に発生する問題は、どの理論が事態をさらによく描写して正当な説得力を持つかという選択の問題であって、学問間の正しいか正しくないかを分ける正当性の問題ではないのである。統一思想もその点では例外でない。

ここで帰納、演繹と関連して、形而上学的授受法の意味を調べることにしよう。統一思想は、神と人間と万物の相似の関係を存在類比的に説明しているが、存在と価値の究極

的な根拠を神、すなわち原相構造に置いているという特徴を持っている。

利点はプラトン哲学の理解と脈を同じにするのであるが、洞窟の比喻で見たように、プラトンの存在論的位階関係は現象界-イデア界-神のイデアの相似の構造で形成されているので、存在と価値の究極的根拠はあくまでも善のイデアである。

しかしプラトン哲学の出発点は、ソクラテスの教えを学問理論として構築するところにあったし、彼の学問はあくまでもこの世界(tode ti)を説明するための理論的基礎を構築する作業であった。彼がソクラテスのダイモニオン(daimonion)を信奉したのかどうかと関係なく、すべての存在と価値の論理的な最終根拠は善のイデアであり、善のイデアはあくまでも現象を説明するための仮説(hypothesis)として前提になっているのである。イデアを前提にしないで現象界を説明できないように、善のイデアを前提にしないでイデアを説明できないのが、プラトン観念論の論理的構造である。

プラトン哲学で見ると、統一思想も神の原相構造がそれに似たすべての存在構造の源泉であり、神-人間-万物の位階関係は人間によって、媒介される。ここで媒介という意味は、神や物質を人間を中心に操作したり人間の機能に還元する類型の西欧人間中心主義でなく、東洋の天地人思想で見ると、人間の中に神の理想と万物の完成が具現されていて、神と人間、そして万物が一つに和合する、そのような統一性を意味する。

論理的に見る時、あたかもアリストテレスが運動問題の原因を推論して、不同の動者(unmoved mover)という最高原因者に到達したように、統一思想でも宇宙の共通の現象を帰納的に推論して、一番の原因者に達する帰納の上がる道を通して、到達した結論である。

しかし統一思想の帰納の上がる道は、アリストテレスが因果関係の連鎖過程を通じて、到達した論理的可能世界としての不同の動者でなく、形而上学的な最高の普遍者に達する上がる道として、かえってプラトンに近い。プラトンは洞窟の比喻において、囚人が現象界からイデア界に、そしてイデア界から善のイデアに達する真理の上がる道を見せたのであるが、これが個別者-普遍者-最高の普遍者に達する真なる帰納の形而上学的意味である。

統一思想の帰納も、宇宙万物の普遍相から人間の普遍相、そして第一原因である普遍相を推論する帰納の過程を経るが、その推論が論理的意味だけを持つ帰納でなく、プラトンのように形而上学的意味を持つ帰納である。

私たちは前の章において、科学的授受法と存在論的授受法に対して考察したが、科学的授受法とは、帰納と演繹が持っている純粋な道具としての方法論的、論理的性格を扱ったことであり、存在論的授受法は、世界構造のモデルと関連した個別と全体、または部分と全体に関する授受法であった。

ところでプラトンと関連して、この章で扱う帰納と演繹は、先に扱った科学的授受法や存在論的授受法とは異なる次元の個別と普遍の問題を扱うのであるが、これを形而上学的授受法という。アリストテレスの神を、帰納の推論結果で得られた論理的可能世界とするならば、プラトンの神は、帰納の形而上学的意味で推論した最高の普遍者である。プラトンのように、統一思想の神は、形而上学的意味を持った帰納の上がる道を登って、到達し

た第一原因者、すなわち最高の普遍者である。

しかしこれで終わるのではないのは、真理の下りる道があるためである。この下りる道が演繹の形而上学的意味であるが、統一思想の神は、現象世界を説明する原理、すなわち現象世界の論理的根拠として設定された前提に置かれた最高の普遍者である。

筆者は帰納と演繹が互いに排除する方式でなく、帰納の結論が仮説発生の動機になる統一の方式を通じて、統一思想の方法論を構築することができるを見る。これが筆者が第20回国際統一思想シンポジウムにおいて言及した統一思想の仮説演繹的体系である³²⁾。

“原相論に対する統一思想の方法論は、科学的方法論と同じように仮説演繹的性格を持っています。方法論的な面から考察する時、統一思想の原相論は仮説演繹的体系です³³⁾。ところで科学的理論と同じように、直観的な理解を通じて得られた原相論のその理論体系が、単に仮説的体系に留まらないで、真理として残るためには、経験的事実によって検証されなければなりません。このような脈絡から見る時、統一思想の原相論は、宇宙自然や人類歴史、そして聖書のどの内容に適用させてみても、揺らぎない事実を証明するのであり、色々な仮説の中の一つの仮説で終わるのではなく、確固たる基盤をそそえた理論であり真理体系である、と言えます。”

ここで筆者が言及した仮説演繹的体系とは、帰納の結論を受け入れて、帰納と相互関連性を持って、方法論的統一を期してなされた体系であり、そのような意味で、帰納を拒否するポパーのそれとは性格を異にする。ところで、上述の引用文で言及した‘直観的な理解を通じて得られた原相論’という表現が、私たちに困惑させるが、これが本論文の主題と関連して最も重要な課題である。

この主題は真理に対する哲学の伝統的問題と関連した問題であるが、筆者は真理とは、論理的推論で得られるのではなく、直観による明証性で得られるべきであると見る。

統一思想が普遍学としての学の理念を確保するための必要十分条件も、この直観の明証性に基づくべきであると見るが、その理由は、推論とは、あくまでも論理的可能世界に留まるだけで、真理の明証性を与えないからである。そういう意味で洞窟の比喻の帰納の上がる道をまた考察してみよう。

洞窟を上がる囚人は、上がる道に従って、洞窟の外に出てきて、ついに太陽を見ることになる。ここで囚人の二種の行動を区分して見ることができるが、最初の段階は洞窟を上がってくる行為であり、二番目の段階は太陽を眺める行為である。囚人が上がってきた上がる道は、囚人の意志によって上がった道であるが、太陽を眺めたことは囚人の意志と関係なく、期せずして成り立った行動であると見られるであろうが、ここでプラトンが太陽を眺めることに、太陽の光を通じて事物を眺めるという意味を付与したことに注目せざるをえない。

太陽を眺めるということは、認識できる最終的なことであり、知性を通じて眺めることであって、その太陽が善のイデアであり、すべての正しさと美の源泉である³⁴⁾。太陽を眺めることは、真理に対する直観的認識を意味するのであり、真理とは、帰納の上がる推論

過程で捉えられるのではなく、太陽を眺めるという直観によって捉えられるということの意味する。

プラトンの真理の世界であるアイデアは、感覚経験によっても捉えられなく、推論によっても捉えられないのであり、ただ精神の直観(noesis)によってのみ捉えられる世界である。直観作用は、時間の中で進行される思考過程や推論的思考でなく、実在する固有の観念対象を直接的に把握する認識作用である³⁵⁾。

統一思想の第一原因者である神も、帰納の過程を経て、推論の上がる道を経たが、その神に対する明証性は直観によって眺めることで捉えられるのである。

帰納の推論によって、普遍者に達する帰結点が、まさに演繹的直観の出発点になるのであり、まさにこの地点が帰納と演繹が出会い、授受法を通じて統一される位置である。

このように、帰納と演繹は互いに相反する方法論でなく、形而上学的授受法を通じて、普遍者または普遍法則に達する共通目的を持つという点を認めて、統一的な観点を持たなければならない。帰納推論の論理的帰結の普遍者、すなわち帰納によって、まだ論理的可能性の世界に留まるその普遍者を演繹は直観する。ここに演繹は、普遍者に対する直観的理解を通じて、それから真理の道程を始めることになる。その時から最高の普遍者の神を前提とした真理の下りる道、すなわち演繹推論が始まるのである。そのような意味で、統一思想の神は、すべての存在に先立つ前提になっていて、その前提からすべての存在は演繹され、導き出される。

統一思想の原相論は、統一思想の他の分野に先立つ前提になっているが、これは存在論、本性論、認識論、価値論、論理学など統一思想の各分野が原相論の原相構造をモデルとして、それに似せて展開されたからである。すなわち原相論の原相構造を前提に演繹的に導き出されたのが存在者などの存在構造であり、論理構造であり、認識構造なのである。そして原相論から演繹された統一思想は、反証の可能性を持ったその他の科学理論と同じように、仮説演繹の体系の性格を帯びることになるのである。ここで事態を厳密に見つめよう。

プラトンの洞窟の比喻において、ソクラテスが太陽を見たとすれば、ソクラテスの直観的悟りを学問として体系化しなければならないプラトンは、その太陽を見せることができないから、太陽に対して論理的に記述するほかはない。直観的な悟りは記述することも説明することもできないためである。

学問とは、意味規定を通じて、論理的に定義する体系なので、直観の代わりに次善の方策の推論に基づいて、記述するほかはないという限界を持つ。カントがデカルトの理性を神的理性であると批判したのも、直観的悟りを神に対する論証として使ったためである。

プラトンの善のアイデアは、すべての価値の位階段階において最終根拠の絶対価値であり、‘造ること’の問題では、アイデアを質料に刻印して、事物を作る製作者の神(Demiourgos)³⁶⁾として描写されるが、プラトン哲学の中心主題は、あくまでも神でなくアイデアの世界である。なぜなら神は直観できるだけで、記述されることができず、また神はアイデア以外の現

象界と直接的に関連しないという事実のためである。

統一思想が自然神学になりえても神学でない理由もここにある。学問の理念が信仰に基づいたことでなく理性に基づく限り、統一思想も同じように理性の道に従うためである。統一思想がイデオロギーでない理由もここにあるのであるが、統一思想がある信念や態度を集団的に指向する観念形態でなく、理性と経験的批判に開いた学問の理想的性格を持つためである。

統一思想は神的理性でなく、人間の理性により、厳密な学問の理念を基礎としており、さらに進んですべての学問がその基礎の上で定立されることができる学問の統一の地平を用意する。学問としての統一思想の論理的基礎、すなわち普遍学としての学問理論の根柢は‘性相の内部構造’である。さらに厳密に言えば、心の作用から生じる‘思惟の論理構造’である。性相の内部構造と思惟の論理構造は互いに異なったものでなく、各々性相の‘姿’と性相の‘機能’に該当しながら、性相の二つの側面を意味する。人間の心において理性作用をする時、形成される構造が思惟の論理構造である。なぜ人間の心なのか？どのように人間の心と思惟の内部構造が普遍学の理念として台頭することができるであろうか？

次の章で私たちは普遍学としての統一思想の論理的可能性に対して考察しようとするのであるが、その議論に先立ち、統一思想の形而上学的授受法を先に扱う理由は、統一思想の性格自体が存在関連性に内在しているためである。特に、普遍学と関連した議論において、統一思想の原相論、存在論、認識論、論理学などの分野が互に関連して扱われることになる。統一思想の他の授受法と同様に、形而上学的授受法も、帰納と演繹の総合すなわち、帰納と仮説演繹的方法の総合を指向する。

‘帰納推論の結論が仮説演繹的方法での直観の契機になる!’という言葉は、どんな方法論でも言及されなかった帰納と演繹の統一に関する本論文の重要な論点である。仮説演繹的方法において、帰納の結論を契機として、直観は大胆な科学理論を推測するだけでなく、本質の事態を見通したりもする。仮説演繹的方法と関連して、ひとまず、筆者は普遍学の基礎が、性相の内部構造、厳密に言えば‘論理構造’にあるという仮説を提示することができる。このような仮説が正しいのか正しくないかは、経験による検証と反証の役割である。検証されれば、引き続き理論の地位を守っていくのであり、反証されれば、即刻に廃棄されなければならない。

形而上学の主題を経験によって実験するのはやさしい作業ではないが、今日、科学は量子理論を筆頭に、エックルス、プリゴジンらは傑出した作業を通じて、すでに人間の意識の領域を理論と実験の領域で扱っている。そして統一思想の認識論が現代生物学と関連しているように³⁷⁾、この仮説も形而上学の仮説ではなく科学的仮説として提起されることができる。

例えば、生物学分野でノーベル賞を受賞したエックルスが実験室で扱った人間意識の‘指向性’が³⁸⁾まさに、統一思想の論理構造における一側面をなす内的性相の‘指向性’

と対応されることができるのである。このように統一思想の性相の構造は、実験の領域においても扱われ、実験や観測など経験に開放されている。しかし統一思想の理論が科学の領域のみで扱われない理由は、根本的にその仮説が直観に依存するためである。統一思想における理論の明証性は、科学に基づくのではなく統一認識論で霊的統覚³⁹⁾と呼ばれる直観に基づいているからである。

理論発見の決定的な役割は演繹的な直観である。そして直観とは、それ自体が自ら真理であることを表わす確実な認識であるから、理論の必然性と明証性も直観によってのみ確保されることができるのである。

理論の発見のために経験がなすことのできる役割は、その発見の契機的役割をしたり、その理論を検証したり、反証したりするだけである。理論発見の決定的役割は理性の直観の役割である。一步進んで、私たちは統一科学の還元主義や現象学の先験的還元など、すべての還元主義の根は根本的に帰納と演繹に帰属するという意味ある提案に直面する。

統一科学の上向性の還元主義の根が帰納にあるならば、有機体論の下降的還元主義、または現象学の還元主義の根は演繹にある。再言すれば、帰納の根拠が経験ならば、演繹の根拠は理性である。私たちは次の章で‘カントに帰ろう’という主題を扱うのであるが、その理由は、カントが意図的に遂行した経験と理性の総合を再構成して、経験は経験論の役割に、理性は理性論の役割に譲り渡すためである。

認識の源泉は経験と理性の二つだけであり、この二つの源泉を根本的に理解しなければならない必要性が提起される。そのように見るならば、真理の上がる道と下りる道にも帰納と演繹の二つの道であるだけなのではないであろうか？

III. 統一思想と学問統一の地平

1. カントに帰ろう

哲学史で偉大な哲学者を、指を折って数えるとするならば、恐らく一番最初に浮び上がる哲学者がプラトンか、でなければカントであろう。このようにカントは哲学を代表できる人物として、互いに両立できない科学と道徳、そして宗教、芸術の形而上学を基礎づけた偉大な哲学者である。20世紀始め‘カントに帰ろう’というスローガンで哲学界は沸きかえり、科学時代に無くしたカントの精神を新たに照らそうとする努力が随所で起きた。

それとは異なり、本論文において、普遍学と関連してカントを扱う理由は、予備的考察としてカント哲学があたえる意味が大きく、その意味を再構成することによって本論文の主題を明確にするためである。一步進んで、経験論と合理論を仲裁した総合哲学の性格を持ったカント哲学は、その偉大性にもかかわらず、無理やりに意図的方向に流れて、むしろ経験論と合理論の成果を希薄にさせる結果を招くことになったという点も指摘しようと思う。特に、カントによって薄められた経験と理性を本来の位置に戻して、その意味を再

照明してみることにより、意図的に総合された経験論と合理論を本来の位置から新たに検討してみようとする。

ここで筆者はカントの偉大性が逆説的に誤りの出発点でありえるので、カントの誤りがあるならば、統一思想との関連性でその誤りを克服していこうと思う。カントによって、権威が新しく付与された、‘apriori(先験的)’というあの有名な哲学的用語は、経験と関係なく経験を可能にする主観の認識根拠を意味する。

換言すれば、先験的という用語は、経験的質料の認識対象を構成するために、経験に先立ち認識主観が備えなければならない形式を称する。先験的という用語を提起したカントの意図は、ヒュームによって崩壊した科学的知識に対する普遍妥当性と必然性を確保するための戦略に基づいたものである⁴⁰⁾。したがって科学的理性を基礎づけるために提起されたカントの先験的という用語は、二つの必要十分条件を満足させなければならない。最初が必然性で、二番目が普遍妥当性である。必然性を持って主張される命題は、先験的な命題であり、その命題が他の妥当な命題から導き出されたとすれば、その命題は絶対的に先験的な命題である。

そして帰納に基づいた偶然的な知識でなくて、いかなる例外もなしに普遍妥当な命題ならば、これもまた先験的命題というものである。このように必然性と普遍性は先験的認識の確実な標識である。それが、彼が純粹理性批判で言及した‘先験的総合判断が可能なのか’⁴¹⁾ということに対する認識論の主題であり、彼はその判断が‘可能である’という結論を論証したのである。

“未婚の男性は結婚しなかった男である”という分析命題において知ることができるように、彼が提示した先験的命題は、それ自体が論理的に真なる恒真命題である。カントによれば、ニュートンの物理学と同様な科学的叙述は経験的内容を含む総合命題であって、同時に $A=A$ という命題が真なるような分析命題というものである。果たしてそうであろうか？

クアインは「経験主義の二つのドグマ」において、分析判断と総合判断を厳密に区別することができるという論理実証主義の大前提を攻略しながら、二つの命題は厳格に区別されるのではなく程度の差であるだけであることを論証した⁴²⁾。命題とは、色々な法則、論理的原理、観察記録などが相互連結した全体の網のようなものであるためだという。

こういう観点から見れば、カントが言及した科学的理性の必然性と普遍性を保証する根拠の‘先験性’の地位が揺れることになり、‘先験的総合判断’と指定した科学的叙述の地盤も危険になる。ここで普遍学の主題と関連して、カントの理性と経験、そして神の問題を批判的に扱ってみることにしよう。

まず普遍学の認識論的根拠と関連して、カントの‘理性’概念を再吟味してみる。カントがデカルトの合理論、特に経験を完全に排除した合理論を批判しているけれど、誰がなんと言ってもカント哲学は合理論の伝統の上に立っている。その理由は普遍学の根拠を純粹自我に求めたデカルトのように、カントはやはり知識の普遍性を先験的主観に求めたの

である。しかし両者の決定的な差異点は、純粹自我の明証性を理性の直観作用に依存したデカルトとは異なり、カントは先験的な思惟過程において直観の機能を排除した点である。

直観なしで知識の普遍性を保証することができるというカントの戦略は何であり、なぜ直観を排除したのであろうか？ その理由は、デカルトの神的理性を経験の限界に制限しようとする、彼の理性批判の戦略のためであり、彼は純粹理性において、直観の機能を先験的形式の‘構成’の機能に変えた。

ライヘンバッハが指摘したように、カントの先験性概念はいつも‘必然的に真である’という意味と認識対象を‘構成’するという二つの特徴を持っている⁴³⁾。ここがカントの偉大性と誤りが同時にあらわれる地点である。統一思想の認識論と比較してみれば、カントの誤りが明確にあらわれるのであり、統一思想は認識主体と認識対象が共に存在形式と内容を備えていて、この両者が合わさることによって認識が成立すると言う。

例えば花を認識する時、花の色、模様などの知覚内容と花の存在形式を先在的(priority)に備えている認識主観の原型、すなわち内容像と形式像に各々組み合わせることによって認識が成立することになる⁴⁴⁾。そのように統一思想の思惟過程では、形式的条件だけ与えられるのではなく、認識の内容も与えられるので、その認識対象の内容を把握する直観の機能が先在的に意識に与えられていなければならない。それが統一思想の認識論で言及した内的性相の統覚力すなわち、靈的統覚である⁴⁵⁾。

靈的統覚は先在的原形と照合した経験的認識内容を能動的に対象化するだけでなく、それを覚知する統一的な機能を持っている。この‘覚知能力’がいわゆる直観に該当するところであり、この靈的統覚の覚知能力こそ純粹自我の意識機能に該当するものであり、最も主体的な認識機能である。

これとは異なり、カントの思惟過程が直観を排除した理由は、思惟を、認識対象を構成する形式的条件に制限したので、思惟過程においては、直観する対象は当初にはありえないのである。このようにカントにおいて直観は、ただ経験的直観であるだけで、理性的直観は排除されたのである。

ところで理性の明証性を排除したまま、知識の普遍性と必然性を保障することができるであろうか？ カントは演繹推論の必然性にその答えを求めるようである。なぜなら、分析判断と総合判断の区分において、カントが意味した分析判断は $A=A$ という演繹推理の同一律に該当するためである。そのようにすることによって、カントは知識の普遍性と必然性を直観に求めないで、推論の領域に引き下ろす。すなわち知識の普遍妥当性の根拠を演繹の同一律や矛盾律と同じ思惟形式の先験性、すなわち分析判断の形式的必然性に依存したのである。

カントにおいては、因果律や自然科学の法則も実在する法則でなく、皆人間の心に先験的に与えられた法則であり、その先験的法則の妥当性の根拠も分析判断と同じように演繹論理の妥当性にに基づいていることが分かる。自然の斉一性と因果律の場合、カントはそれらが純粹な論理的命題ではないが経験的な証拠なくとも正しいと信じた⁴⁶⁾。そのように先

験的普遍妥当性は矛盾律から派生した形式論理的妥当性をいうのであり、それは統一思想の認識要件の中の形式的条件に該当する。

自然科学の法則を先験的領域で理解したカントのコペルニクスの転換は、純粋にカントの功勞に帰さなければならない。しかし自然の存在する法則を排除したまま、心の先験的法則にだけ解釈することによって、観念論に傾いた誤りもまた看過できないのである。統一思想は性相の法則と自然の法則的秩序を互いに組み合わせて統一を成し遂げる関係として理解する。

内的形状の心の法則がまさにそれであり、その法則は実際、自然現象の法則的秩序に先立って先在的に与えられているのである。筆者がこのようなカントの先験性に関する論証に対して懐疑的な理由は、知識の必然性と普遍性を形式論理学の演繹推理で保証できないと考えるためである。知識の必然的普遍性は推論の対象でなく、直観の明証性によって、保証されることができるとのである。

次に、カントが提起した経験の構成と関連して考察してみよう。カントが批判しようとしたデカルトの理性は、コギト(cogito)の明証性を確保することはできたが、理性の整合性に偏ったあげく、独断的理性になってしまった。

ヒュームの「人生論」(A Treatise of Human Nature)を読んで、大陸の深い眠りを破ったカントが遂行した作業が、‘経験なしに’普遍学を樹立しようとしていたデカルトの独断的理性に対する批判作業であった。

カントが直面した問題はまさにこの経験の問題であり、少なくとも真理、特に科学的真理とは、経験と関連しないで成立できないという素朴な疑問が問題解決の鍵であった。『純粹理性批判』の序文の最初の文章で“私たちの認識は皆経験(Ergahrung)から始まる。”⁴⁷⁾というカントの出発点は、それゆえ正当性を持つようになる。

真理とは、思惟空間で飛び交う空虚な観念の遊戯ではないではないか？ 理性と経験の総合！ これこそ、何とも魅力的な話ではないか？ 統一思想の立場から見ると、真理に対する認識が一方的に主観的思惟だけに与えられることができないという点は明らかなことである。科学的知識を含む真理とは、認識主体と認識対象の相互作用を通じて成り立つ、主体と対象の照合の過程であるためである。

一方、デカルトが純粹自我から普遍学のモデルの幾何学を演繹して導き出すように、カントは形式論理学の矛盾律から経験科学、特にニュートン物理学の法則等を演繹して出すことができると信じた。カントにおいて、万有引力の法則も、なんらかの先験的原理によって支えられる法則として理解されたのである⁴⁸⁾。

本来、アリストテレスの演繹が、概念から概念を推論する過程ならば、デカルトの演繹は実在から実在を推論する過程という点で差異がある。デカルトとカントが共に演繹を基礎として普遍学を導き出そうとする点では意見の余地はないが、デカルトが演繹で直観の役割を重視した反面、カントは演繹の推論的性格だけを彼の哲学に適用させていることができる。

デカルトは思惟の演繹推論だけで幾何学の公理体系が成立することができるという点を取り上げて、普遍学としての幾何学の明証性を理性によって保証した。しかしカントが物理学を理想的学問と考えたにもかかわらず、普遍学の意味を付与できない理由は、論理的整合性だけを保証する演繹推論の性格に起因すると見られる。

これとは異なり、統一思想は経験なしで理性によってのみ普遍学を定礎しようとするデカルトの誤りはもちろん、カントの演繹的整合性に依存する学問も、その普遍性を認定できないという点を指摘する。なぜなら、普遍学としての学問は、数学や物理学など、いかなる特定領域の個別学問でその地位を占有できないためである。普遍学の理念はすべての存在者、そしてすべての学問の領域を収斂できるべきであり、したがって特定の学問を通じた学問の統一作業はそれ自体が統一性の地平を崩すことといえる。

筆者はこの問題を、経験に対するデカルトとカントの理解不足に由来すると見て、経験世界に対する新しい照明を通じて、普遍学の基礎が具現されると見る。統一思想において、すべての経験世界の基礎となりえる論理的根拠として提示した世界が、性相の内部構造における内的形状である。

ここで言う内的形状は、経験世界における個人の心の中の意識対象でなく、経験的自我を越えた意識世界における、純粹意識の先在的自我⁴⁹⁾の意識対象を意味する。内的形状は観念、概念、原則、数理など、様々な観念形態で構成された世界であり、経験世界に先立って、主体的条件として先在的に与えられた観念の世界である。

厳密な概念規定を離れて、さっと表現してみるならば、プラトンのイデア界、デカルトの数学的体系、カントの物自体、そしてフッサールの先験的ノエマの世界も、みな統一思想の内的形状に該当すると見ることができる。とにかく人間が経験する客観的世界は経験的事物の世界であるだけでなく、観念的对象としての内的形状の世界まで含んだ二つの世界である。

これをプラトンの用語を借りて言えば、私たちの精神が直観するイデア界と感覚が知覚する現象界の二つの世界へ区分することができ、直観が真理の普遍性を認識するのにたいして、感覚は主観的で偶然的な知識を提供するだけなのである。このように統一思想は、心の内的形状が事物世界と照合できる主体的条件をあらかじめ備えているから、先在的内的形状は経験世界と個別学問の対象をすべて含んでいて、それらを解釈できる基盤を論理的に備えているのである。この問題は次の章でさらに詳しく議論してみることにしよう。

最後に、神の認識に対するカントの見解を批判的に検討してみることにしよう。カントは、私たちが認識できる領域は、感覚が経験できる現象界だけで、経験を超越する物自体は認識できないという不可知論の立場を取る。

神、魂、世界へ大別されるカントの物自体の理念の中で、デカルトと直接的に対決した主題はまさに神の存在に対する認識問題、すなわち自然神学の有神論の問題であった。カントは理性批判の作業を通じて、形而上学の独断的誤りを指摘して、カント以前まで無批判的に使ってきた理性に制約を加えることによって、人間理性の限界を明確に見えてくれ

た。

カントは人間の認識範疇を質、量、関係、様相のような経験的な範疇に制限することによって、神の存在を認識の範囲から除外させた。ともすると、カントを宗教の敵対者と考えることができるが、カントが意図したことはそうではなかった⁵⁰⁾。ともかくカントの理性批判作業は中世からデカルトまで伝えられてきた有神論論争に終焉を告げる大作業であった。

そのような意味から見る時、近代とは、デカルトのコギト命題に出発点を探すのではなく、カントの理性批判作業にきて、はじめて中世的な有神論論争が終息したと見なければならぬであろう。故に真の意味で中世の終息と近代啓蒙時代の開門は、当然カントから始まったと見なければならぬであろう。

P. ティリッヒがギリシャ正教の背景にプラトン哲学があるならば、カトリックにはアリストテレス、プロテスタント新教にはカントがあると言ったのは、洞察力を持って主張した叙述である⁵¹⁾。筆者が見る時、カントの純粋理性批判と実践理性批判は、それ自体が大変巧妙に作られた道徳的理性宗教に対する叙述である。

特に原罪によって、人間の方から神へ向かう道が閉ざされたと見る新教の解釈のように、カントは純粋理性批判において、神へ向かう人間認識の道を封じ込めたのであり、実践理性批判において、道徳的命令という新たな言葉で人間に向かう定言命令の道だけを開いておくことによって、宗教改革の精神である‘恩寵によってのみ!’という新教の下降的な救援観を表わしたと評価することができる。カントにおいて、神は純粋理性によって、本体論的または宇宙論的に証明されることができるとする有神論の神でなく、実践理性によって、道徳的に要請される存在である。

筆者が見る時、神に対する従来の存在論的論証や宇宙論的論証は、その意味を喪失したとしても、道徳的に要請した神だけ認めるということも、なんとも困難なことに見える。神に向かう道徳の道とともに、理性の道も用意されるべきであると見るのであり、事実上、カントの二分法とは異なり、理性とは‘事実と価値’または‘純粋理性と実践理性’の統一性の構造で扱われなければならないからである。

神の存在に対するカントの道徳的論証だけでなく、帰納推論の仮説のように、理性的論証にも同等の価値を付与すべきであると見る。一歩進んで、プラトンのように演繹の直観で論証するように、神の存在を最高の普遍者として前提にすることもできる。統一思想の立場は、神を帰納推理の‘仮説’や道徳的要請の対象に設定するよりは、プラトンの理性的直観による最高の普遍者と前提にする方式に近い。

すでに述べたように、統一思想の原相論は仮説演繹の体系であって、神を現象世界と‘異なる次元’に実在しながら、現象世界との相似の関係から、関与する存在であるということをも前提にしている。統一思想の有機体論的世界観は、世界を調和がとれた秩序の中にある一つの統一的な全体と見る視点である。

私たちが合理的に世界を眺めるということは、世界を偶然と無秩序のカオスでなく、調

和と秩序の中で認識するということを意味するのであり、ここに世界に対する目的論が台頭することになる。もちろん、世界に対する目的論は形而上学的概念であるから検証の対象ではないが、意識と関連した有機体的な世界の秩序を見る時、目的論を前提にしないわけにはいかなくなる。

このような意識の目的論と全体関連性の中で、神は意識を超越しながら、宇宙意識を通じて、意識に内在する方式で存在する。したがって統一思想の神主義は中世の神本主義や近代の人間中心主義と異なり、神人が一つで合一した統一主義を意味する。そしてその神は、カントの道徳的要請でなく、物質文明の中で消えた絶対価値の理念を探してたてる作業と関連しながら、宇宙の秩序の中で提起された目的論の主題として登場する神である。

2. 普遍学としての統一思想

先に提起した普遍学としての統一思想の可能な根拠を調べるために、学問の理念で提示されてきた普遍学の歴史を簡略に概括してみよう。

プラトンは『国家』において、学問を大きく直観(noesis)による理性知と、推理(dianoia)による悟性知に区分して、哲学と科学をすべて含む広い意味の学問理念を提示した⁵²⁾。ホワイトヘッドが、西洋学問の歴史をプラトンの注釈に過ぎないと言ったように、プラトンはすべての学問のモデルであった。彼において、イデア論はすべての学問の根拠と前提になっており、すべての学問は論理的な一貫性を持ってイデア論から導き出され、収斂される。プラトンは、学問の理想的な形態を数学から探究し、その数学に対する理想はデカルトの合理論と啓蒙主義の自然観に大いなる影響を及ぼした。

プラトンとはことなり、アリストテレスは公理や原理自体を直接洞察する哲学と、そして公理や法則を根拠として間接的に推理する科学を区分して取り扱った。アリストテレスは形式論理学を中心にすべての学問の構造的体系を樹立しようと試みた最初の哲学者ということができる。

彼は実証科学を演繹的に組み立てられた言明のグループであると考えた⁵³⁾。このような前提の下で、演繹論理は実証的な科学の基礎として定立されることができたし、実証科学の特定の知識も必然的な真理に基づいて、帰結されることが出来る道が摸索されたのである。

道具としての形式論理学は、中世スコラ哲学にきて、啓示を正当化する証明の論理学として一層発展することになる。このようなスコラ哲学の思惟方法は、近代にきてベーコンの帰納的方法に代替されたのであるが、その理由は帰納が科学的理論の探求に適合した論理的性格を持っていたためであった。

近代的意味において、学問の理念として普遍学を基礎づけようとする初めての試みはデカルトからであった。彼はすべての学問は究極的に一つの学問であり、唯一の普遍的学問の方法が存在すると信じ、すべての学問を包括する哲学を建設しようとした⁵⁴⁾。彼が普遍学の出発点としたのは、コギトに基づいた純粹自我であり、普遍学の具現は数学によって

保証されることができると信じたようである。

幾何学的命題が代数的方法で証明されることに鼓舞された彼は、すべての学問を数学と同一なものとして作ろうとする理想を持っていた。デカルトが言う哲学の原理とは、数学的で幾何学的な方法を意味し、それによって哲学だけでなく、すべての学問の完ぺきな統一を成し遂げようとしたのである⁵⁵⁾。

デカルト理性の合理性と数学的方法の二つの遺産は啓蒙主義に継承されて、自然と学問の数学化が進行される契機になり、ガリレオによって、自然の世界を数学的に説明することができるという自然の数学化が定着することになった。

彼は実際に存在しないけれど理想的な条件、すなわち正確であり、論理的な数学的方法を使って、慣性運動と落下運動を説明した⁵⁶⁾。自然で発生した問題をなぜ(why)の代わりに、どのように(how)に代えたガリレオの数学的方法は、啓蒙主義のモットーになり、理性を計量的理性、すなわち数に置き換えて、自然を認識する契機になった。このように数学とは、最も模範的学問であり、すべての学問の規範であった。

このような啓蒙主義の学問理念が、現代の科学精神にも入り込んで、数学を基礎にした物理学を普遍学の規範としようとする運動がまさに、ウィーンの統一科学運動である。最後に、学問の理念の普遍学と関連して排除できない哲学がフッサールの現象学であるが、この現象学は現代科学文明の危機を指摘しながら、普遍学を基づけるのに大きく寄与した思想である。

ある見方をすれば、第一哲学の定立を哲学の使命であり、目的であると感じたアリストテレス以来、哲学の歴史は普遍学としての第一哲学を探求してきた歴史である言っても過言ではない。ヘーゲルがそうであり、マルクスがそうであった。

しかし制限された空間の本論文で、すべての哲学を論じることができないという限界と、少なくとも普遍学の理念を提示した哲学を見渡してみると、代表的な哲学の議論に制限するほかはなかった。しかし普遍学としての統一思想の論理的可能性を探求する議論において、こういう歴史的省察は予備的考察として大きな意味を持つ。

ここで、このような予備的考察をカントが残した主題と関連して区分してみれば、普遍学の認識論的根拠問題、普遍学の経験構成問題、そして普遍学と関連した神と客観的科学の問題に大別して見ることができる。そしてさらに提起された主題の順序により、普遍学としての統一思想の可能性を考察してみることしよう。

第一に、普遍学の認識論的根拠と関連して、議論してみよう。普遍学の認識論的根拠に対する問題を主体性から探す合理論と、客観性から探す経験論の伝統によって区分することができるが、こういう区分が十分でない理由は、両陣営を行き来しながら、普遍学の基礎を確立しようとする傾向を帯びた場合があるためである。

明確に普遍学の根拠を主体性から確立したのはプラトンとフッサールであり、客観性に基づいたのは啓蒙主義科学者と統一科学運動である。幾何学の数学的モデルを通じて、普遍学を樹立しようとしていたデカルトの場合、普遍学の根拠はあくまでも思惟する純粹自

我であり、それこそ学問の基礎である明証性を保証した哲学の第一原理であった。

彼において哲学の原理とは、直観と演繹による数学的方法をいうのであり⁵⁷⁾、この二つの精神作用こそ、確実に必然的な知識を提供することができるというのである。その理由は、直観によって明晰に判明した直接的な単純な真理を得て、その真理から必然的な演繹の推論過程を経て、真理に到達できるためである。

しかしデカルトは方法的懐疑を通じて、純粹自我を引き出したが、それと機械論的世界観を調和させることができなかつただけでなく、むしろ自然を数学化する客観主義的世界観の理念に同調した。そうすることによって純粹自我は孤立した魂になり、機械論的因果律に基づいた推論の出発点になつただけであつた。それにもかかわらず、デカルトの名声はコギトの命題とともに歴史に刻印されたのであり、純粹自我で普遍学を基礎づけようとしていた彼の作業は、フッサールなどによって、批判的に継承された。

統一思想において、普遍学が備えなければならない主体的条件として、性相内部で内的性相の知情意の作用性があげられるが、認識論において、この作用性は認識対象を覚知する靈的統覚の機能に該当する。

カントとは異なり、統一思想の靈的統覚は、感性与悟性でまとめられた認識資料の形式と内容を直観する心の主体的機能を意味するのであり、これがまさに純粹自我の意識指向的作用である。このように靈的統覚こそ、自我の意識指向性に該当しながら、心の中で内的性相の知情意の統合的機能として現れる。この自我の靈的統覚による意識指向性は、思惟の中でその対象を確保するのであり、その意識対象がまさに内的形状である。

このように性相の主体的な意識指向的作用と、それに対応する意識の対象的内的形状が授受作用を行い、はじめて性相の内部構造を成しとげることになる。そして性相の内部構造は、経験に先立ち経験を可能にする根拠として、先在的に与えているのである。私たちの日常的な認識論理的行為は先在的に与えられた心の論理構造と経験対象が組み合わせさせた統一的な過程である。このようにして、統一思想において、心の先在的な論理構造が普遍学の理念として登場することになる。

靈的統覚の意識指向性によりあらわれた意味対象、すなわち、数学の公理、科学の理論と法則、道徳法則、そして哲学、芸術、宗教の形而上学的対象など、これらすべての知識の領域は形而上学的授受法を通じて、はじめて性相の内部構造を成し遂げることになるのである。

そしてこの知識の明証性は演繹推理に基づくのではなく、靈的統覚の直観に基づくのである。靈的統覚の意識指向性が、心の知情意の統合的機能に該当するので、その指向性は事実世界に対する指向性であるだけでなく、それ自体が価値指向的性格を持つことになる。

このようにして、カントが残した古くからの論争、すなわち事実と価値の二分法は、統一された見解として解決の糸口を見つけることになる。言わば、異常なカントの事実/価値の二元論は、統一思想における‘価値指向的事実判断’を遂行する靈的統覚の機能に達して、ついに統合される。

統一思想は、この点でも事実を価値と同一に見たプラトンの立場を支持する。一步進んで統一思想は、すべての価値を最終的に善のアイデアに基づいたプラトン哲学とその意味を共有するのであり、いつでも霊的統覚の価値指向性は、プラトンの善のアイデアである普遍価値に向かう価値指向性であるためである。

日常生活における価値の相対的な位階関係は、普遍価値を根拠とする場合にだけ成立することができるのであるが、プラトンは価値判断の根拠として、価値‘それ自体’という普遍価値、または絶対価値を前提にしたのである。プラトンの普遍価値は、すべての価値判断の最終根拠であり、価値観統一の基礎となる。

アリストテレスは、プラトンがすべてのアイデアの根源的な統一基盤として善のアイデアを統一性(unity)として定義したと言う⁵⁸⁾。そのような脈絡において、絶対価値を統一科学の理念として提示し、その運動を主導した文鮮明先生の提案こそ、互いに和解できなかつた事実と価値、科学と人文学、そして科学と宗教の二元論を一つに統一できる地平を開いてくれるであろう。

第二に、普遍学の経験構成問題と関連して考察してみよう。デカルトは普遍学の基礎の第一原理をコギトとして、その直観の明証性によって、普遍学の理想を幾何学に求めた。しかしコギトによる純粹自我と、普遍学としての幾何学は、デカルト哲学の中で一貫性を持って維持されることができなかつたのであり、このような紛らわしきは、すべての合理論哲学が本質的に持っている紛らわしきであった。

統一思想の立場からデカルトの紛らわしさを診断すれば、普遍学を確立するための根拠として立てた主体性と対象性(客観性)の理解の不足に由来したと見る。彼が普遍学の理想として提示した数学の体系がその代表的な例である。彼は幾何学の数学体系を純粹自我の理性から演繹した公理体系と見て、その数学を普遍学の理想としたが、数学の理念を純粹自我に帰属させることができず、むしろ自然に帰属させることによって、主客を転倒させた。

デカルトは啓蒙主義の‘自然の数学化’に便乗しながら、自然を幾何学の体系に還元して解釈し、その体系に似合った機械論を信奉するようになった。コギトという命題の主体性を宣言したデカルトが、彼の魂を孤立した状態に閉じ込めて、自然という巨大な機械の回転に自身をまかせることになったのである。

デカルトの誤りは、個別学問である数学の体系を普遍学として基礎づけようとしたことであり、これは生活世界を含んだ経験世界に対する理解の不足に由来したことでありと見られる。普遍学は存在者と関連したすべての現象界を説明できる学問であるから、現象界が根をおろしている経験に対する分析を通じることによってのみ、その目標を達成することができる。したがって普遍学は、デカルトの純粹自我の明証性にだけ依存できないのであり、その純粹自我は普遍学を構成できる主体的条件のみに該当しているのである。普遍学が成立するためには、主体的条件とともに対象的条件が必須であるが、その対象的条件は主体的な意識指向性に対して、それに対応する意識対象として現れることになる。そ

れがまさに心の中の観念として現われる内的形状である。

先に説明したが、ここでいう内的形状とは、経験的自我を超越した純粹意識の先在的自我⁵⁹⁾によってのみ把握される意識対象である。私たちが一般的に経験を意味する時、感覚的な意味に制限しているが、事実上、経験とは、意識経験と感覚経験を合わせた経験を意味するのである。むしろ私たちの理性的直観が直接的に経験する対象は、経験対象でなく意識対象であり、感覚経験は意識経験に比べて、副次的であり、間接的な経験であるだけのことである。そのために感覚は、認識を間接的に触発する機能を遂行するだけで、意識が直接的に認識する対象は、観念形態とあらわれる意識対象である。

デカルトは経験世界を論理的に基礎づけるはコギトの意味対象である観念的意識対象を見過ごすことによって、個別学問の数学によって普遍学の理念を救済しようとする誤りを犯したのである。現代にきて、フッサールはデカルトのコギトという純粹意識の発見を高く評価しながらも、その純粹意識の構造を解明できなかったと批判しながら、半分の成功で終わったデカルトの残した問題を受け継いだ。フッサールは普遍学で排除されなければならないのはデカルトの理性でなく、客観的事実を基礎にした近代自然科学に対する迷信であるという点を指摘しながら⁶⁰⁾、デカルトのコギトの伝統を継承した。

純粹意識の論理的構造を解明する作業を現象学の課題としたフッサールは、先験的還元を通じて、純粹意識の構造すなわち、意味指向性(*noesis*)と意味対象(*noema*)を明らかにして、その純粹意識の主観性から普遍学の根拠を基礎づけようとした。純粹意識においてノエシスとノエマの論理構造は、統一思想の性相の内部構造の内的性相と内的形状の論理構造に正に対応する概念である。そしてデカルトにおけるコギトに該当する概念が、統一思想認識論で言及した性相の靈的統覚であり、この靈的統覚がフッサールが言及したノエシスの意味指向性に該当するのである。

筆者は哲学史を考察しながら、プラトンとフッサールの二人の哲学者から統一思想を予示するモデルを発見することになるのであり、統一思想の普遍学の基礎についても同じことである。特に、プラトンの個別者-普遍者-最高普遍者という三段階の存在類比論において、統一思想の存在構造-論理構造-原相構造という三段階の似た方式の予示がそうである。

そしてフッサールで純粹意識の論理構造を統一思想における人間思惟の論理構造にその意味を再発見する時、偉大な思想が持っていた思惟の共通地平を発見して驚きで眺めるのであった。しかし統一思想の道と彼らの道との遭遇はそこまでである。

統一思想が現象学と異なる点は第一に、フッサールの純粹意識において、ノエシス(*noesis*)は意味指向性の性格を持つ反面、統一思想では、それは意識の指向性に代替される。なぜなら人間の意識作用とは、意味を指向する理性としての役割だけでなく、知情意の機能が総合的に作用する統一的意識の指向性であるからである。哲学史の誤りの中の一つは、人間の意識を理性に限られたものと見たことであり、そこに反理性主義哲学や、ニーチェのような理性に対立する意志の哲学が登場するほかはなかったのである。

第二に、現象学が生活世界に対する先験的還元を通じて、純粹意識にノエマ(*noema*)と

いう意味対象を明らかにしたことは大きい功績であるが、より徹底した経験批判を試みる
ことができないという残念な思いがあった。統一思想の論理構造において、意識指向性
に対する意識対象は内的形状であって、これはフッサールのノエマよりはるかに包括的な意
味を持つ。

現象学において、ノエマが生活世界を根拠とする普遍観念のような論理的構成物に限定
された反面、統一思想の内的形状は、普遍観念や普遍概念などの論理的構成物であるだけ
でなく、法則と原則、数理まで、現象世界のすべての経験を総体的に基礎づけることがで
きる論理的構成物で成り立っている。

現象学よりも、統一思想の論理構造がより包括的で現実的な理由は、経験世界に対する
徹底した分析と批判から始まったと見なければならないであろう。生活世界の論理的基礎
を純粋意識のノエマとして救済した現象学も、その意味が大きいですが、統一思想はフッサ
ールの生活世界を保証する論理的根拠のノエマを包括しながらも、デカルトの数学体系、そ
してカントの科学法則と道徳法則までも意識対象として構築できる体系をそろえている。

統一思想の論理構造は、絶対価値を頂点として道徳法則と数学の体系、観念の法則、科
学法則、そしてすべての個別科学と生活世界全体を合わせることができる論理的基礎を確
保して、普遍学としての面目を備えているのである。このようにして、人間の心の性相の
内部構造、すなわち内的性相と内的形状の論理的構造で、すべての個別学問を基礎づける
普遍学の理念が基礎づけられるのである。普遍学の理念は、人間の心⁶¹⁾の純粋意識の構造
を基礎にしたフッサールの現象学において具現されるのではなく、厳密な意味で、性相の
論理的構造による統一思想においてその理念が具現されるのである。

ここで重要なのが論理構造と存在構造が互いに似ているという存在類比論である。思惟
の論理構造は、存在世界の存在者のすべての形態と構造、そして自然法則と数学の公理体
系、一歩進んで価値法則までも入れることができる先在的条件を備えているということだ
る。それが統一思想で言及している内的形状の構成要素である観念、概念、原則、数理
に該当するのである。

私たちの意識が一次的に経験するのは、感覚経験で触発された内的形状の構成要素を経
験(認識)するということであり、感覚経験は意識の次元で成り立った認識内容を確認する
過程を経るだけである。実に、普遍学としての統一思想の可能性は、このように論理構造
と存在構造の相似の関係に基づいているのである。

普遍学の基礎は、デカルトのように主観の明証性によってのみ保証されるのではなく、統
一科学のように、客観の経験的客観性だけに依存できない。普遍学の根拠は、経験の可能
性としての先在的な論理構造が、個別存在者などの存在構造にどのように組み合わせられ
るか、ということに対する有無で判定されるのであり、統一思想は、論理構造と存在構造
が相似の関係で互いに授受作用して適合するように、組み合わせられていることを示す。

このように統一思想に対する普遍学の可能性の問題は、1)統一思想において先在的に与
えられている論理構造が、経験的な存在構造に対応して照合されるという事実と、2)意識

指向性と意識対象の論理構造が、直観によって明晰に確保されたという事実によってはじめて、その普遍学の可能性が基礎づけされるのである。

第三に、普遍学と関連した神の問題と客観的科学の問題を扱ってみよう。

統一思想において、普遍学を扱うときに留意しなければならない点は、普遍学が自然科学のように客観的学問として定められてはいけないということである。今日まで人文学と自然科学が両極端に互いに平行線を引いて扱われるほかはなかった理由が、客観的な学問を標榜した自然科学の特徴から始まったと見るのである。

客観的世界を価値中立的に扱う自然科学的世界観と物質万能主義の横暴によって、人間はその価値と尊厳性を喪失することになり、神なくとも、よく生きていくことができるという無神論の現代社会を産むことになった。それに対する危機感から始まったのが、普遍学としての統一思想に対する要請であった。したがって人間主観と人格が介入した科学の追求が、普遍学を基礎づける統一思想の重要な主題であり、統一思想は純粹自我の明証性と意識指向性から普遍学の基礎を立てようとしたのである。

一歩進んで、プラトンの洞窟の比喩で見せてくれた現象界-アイデア界-神のアイデアの存在モデルのように、統一思想も万物/人間/神と言う三段階の存在次元のモデル、すなわち存在構造-論理構造-原相構造の存在モデルに従うのである。ただし、絶対価値としての神の存在は明かに証明に認識できないから、仮説演繹的体系において前提になったのである。

そして先に述べたように、統一思想の特徴は上の三段階存在モデルが人間を媒介として一つになる統一主義の性格を持つという点である。神は人間を通じて、間接的に事物世界に介入することができるので、人間が神と事物の二つの世界を媒介できる唯一の存在であり、こういうモデリングを通じて事物世界に対する人間の人格的介入が可能になるのである。人間こそ、主体性を持って量子を媒介とするアルキメデスの点である。

洞窟の比喩において見るように、現象界とアイデア界、そして善のアイデアを上がり下りするのは人間であるだけで、人間だけが神と事物世界を媒介するのである。ここで筆者は、アイデアと善のアイデアを眺めることができる直観は、太陽(sun)に照らされ光であり、洞窟中の火(fire)は、事物世界の因果論と関連した推論の光と解釈することが妥当であると見るが、それは光の源泉が太陽であり、真理を認識するにあたって、推論に比べて、直観の明証性がより一層根源的なものであるという点を暗示するからである。

このような暗示は、直観の明証性だけが普遍学を基礎づけるということと、推論の因果関係によっては普遍学の基礎が保証されないということを同時に表わしているといえる。したがって洞窟の比喩に従えば、私たちは神を信仰しなくても、神から照らされる直観の光だけで普遍者と最高の普遍者に至れると見るのである。こういう意味から見る時、直観は神の介入を暗示する徴表である。

アウグスティヌスのように、直観を神から‘照らされる理性’と理解することもできるが、神学の垣根を抜け出せば、その命題は意味を持たなくなる。デカルトの数学と同様、啓示を母胎にした神学が普遍学の理念で受け入れられない理由も、神学の個別学問的な性

格のためである。

普遍学は存在者全体を普遍的に扱う学問であるべきで、前提がない無前提の学問でなければならない。そのために統一思想は、学問の基礎として無前提の直観的明証性に依存するのであり、この直観は‘どんな推論や前提なく、それ自体の真理性が自ら現われる’明証性としてあらわれるためである。とにかく直観は、事物に対する人間推理の領域を跳び越える超越的性格を持つ。神の領域を行き来しながら、芸術と学問に残した天才らの不滅の業績も、みな偉大な洞察と着想、アイデアにともなう結果であり直観の勝利であった。

中世の神の存在証明に対するカントの立場は、非常に断固としていながら、経験を排除したいかなる形態の理性による有神論も受け入れることができないという立場であった。カントに残った道があるならば、神の存在に対する道徳的な論証であるだけであった。

神に対する存在論的論証や宇宙論的論証、そしてカントの道徳的論証に至るまで、神に対するすべての存在証明は、その背景はいずれにせよ現象世界に対する超越者としての神観に基づいていた。しかし統一思想の意識関連性の立場から見れば、従来の神観は神の超越性だけで、内在性を見ることができないという欠陥を持っていた。神の実在を認めるならば、その神は自我の意識を超越しながら、その意識の中に内在する方式で意識関連性を結ぶためである。

純粹意識の個別自我も、独立的に孤立した魂でなく、他の自我と相互関連性を結んで、さらに世界と宇宙意識とも関連性を持つ統一的有機体として存在する。筆者が科学の客観主義を批判する理由は、事物の世界が主観との関連性を持っており、主観依存的な実在であるという事実を見過ごしたためである。

科学の客観主義が結局、人間の知識を物理的に観察できる命題に還元する物理主義や実証主義に帰結されるほかはないのもそのためである。ポラーニは『人格的知識』において、“知る行為には、知るの対象を認識する個人の情熱的寄与がもれなく介入している”としながら⁶²⁾、客観世界探求に人格が介入することを当然受け入れなければならないと言う。

科学を価値中立的な客観的学問と誤解した科学の神話によって、科学は自ら孤立し、事物世界を絶対的に独立した自立的な世界として認識することになった。しかし統一思想の観点から考察した経験批判を通じて、事物の世界が純粹自我と意識関連性を結んでおり、主観によって構成される非自立的な実在であることが明らかになった。

有機体の全体目的と個体目的の関連性から見ても、独立的に実在する事物に対する見解は架空的な世界観であるだけである。同様に、個別的な自我も、相互主観的な関連性を結んで有機体の共同体の中で相対化される自我である。すべての個体は全体関連の中でのみ意味を持つ存在であり、独立した個別存在者という単子はその意味を喪失するのである。

全体が部分に先んじるという有機体モデルの原理がここにも適用される。こういう意識関連性の立場から見る時、結局、世界全体が有機体的関連性を持つ目的論に基づいていることを知ることになる。世界が無秩序の世界でなく、調和した秩序を維持する全体的有機体という観点の背景にも、目的論が置かれている。存在の秩序や価値の位階関係も、究極

的にこの目的論に従っていながら、その目的論の頂点に神または絶対価値が位置しているのである。統一思想は、カントのように神を道徳的に要請するのではなく、意識関連性を持つ目的論的全体世界において当為的に位置を占める実在、または絶対価値として理解する。

IV. 終わりに

私たちは長いトンネルに沿って帰納と演繹の方法論統一と統一思想の普遍学の基礎の可能性を議論してみた。科学的授受法を通じて、帰納の結論が演繹的仮説の契機になるという帰納/演繹の方法論統一を議論し、部分と全体の存在論的授受法を通じて、統一思想の世界観が有機体論に適合した構造を備えており、有機体論は下降的因果関係の演繹の論理構造に合う世界観であることも指摘した。

そして形而上学的授受法において、帰納と演繹の形而上学的性格を考察することによって、二つの方法論がともに普遍と最高の普遍に達する共同目的を持っているという点を省察し、帰納の結論を動機とした統一思想の方法論の仮説演繹体系を提示した。ここに統一思想の仮説演繹体系により、科学はもちろん形而上学の理論までも、その理論的妥当性と経験的客観性を保証されることができるようになったのである。

以上、考察した帰納/演繹の方法論の統一を通じて得た仮説演繹的方法是、統一思想を普遍学として基礎づけるにあたって、必須不可欠な条件であり、基礎となる。統一思想の理論は、演繹の直観によって、大胆に叙述された仮説であり、検証を通じて真理として確認される仮説演繹の体系である。統一思想の学問的基礎は、演繹による理性的直観に基づきながら、統一思想の認識構造、論理構造、存在構造など、すべての理論も原相論から導き出された仮説演繹的性格を持つことになる。

統一思想の学問的基礎も、この体系に依存するのであり、統一思想がその他の神学やイデオロギー、また宗教的ドグマと区別される点も理性的直観に基づいた学問理論であるためである。他の科学理論と同じように、統一思想の理論も理性的直観によって、大胆な仮説で提示されたのであるから、経験の検証を経て、理論として定着する過程を経なければならない。

帰納と演繹の方法論統一が、経験と理性に対する根本的な理解から導き出されるように、統一思想の普遍学の基礎問題も、結局は普遍学の認識論的妥当性問題に還元されるので、カントに帰って、認識の根本問題を再構成してみることが本論文の戦略であった。

筆者は予備的考察として、普遍学の歴史的脈絡を調べながら、普遍学を主観に基礎づける傾向と、客観に基礎づける傾向に分けて扱ってみた。そのような過程において、価値中立的な客観的科学の迷信とドグマを指摘して、価値指向的な理性の直観が普遍学の明証性を確保するという観点から、デカルトとフッサールの普遍学の基礎を批判的に検討した。

一方、カントに帰って、普遍学の問題点を考察した結果、普遍学の問題は 1) 認識論的根拠問題、2) 経験構成問題、3) 神と客観科学の問題など、三種の問題に要約することがで

きた。

筆者は普遍学の認識論的根拠として、理性的直観の役割を遂行する霊的統覚の明証性、そして霊的統覚の意識指向性から普遍学の主体的条件を確保した。そして経験構成問題において、霊的統覚の指向性に対する意識対象の世界として、性相内部の内的形状を提示することによって、普遍学の对象的条件を確保した。

普遍学とは、すべての経験世界とすべての学問を保証できる論理的地平を必然的に要請するのであるが、普遍学を数学や物理学など個別学問に基礎づけようとしていた啓蒙主義と統一科学運動などが、挫折するほかはなかった理由もここにあったのである。

統一思想の意識対象としての内的形状は、経験を可能にする根拠として、先在的に与えられており、すべての道徳法則、数学の体系、観念の法則、科学法則はもちろん、個別科学と生活世界全体を照合することができる論理的基礎を備えているのである。こういう作業を通じて、はじめて普遍学を基礎づける論理的構造すなわち、主体的条件と对象的条件が確保された。このような性相内部の意識指向性と意識対象の論理的構造こそ、普遍学を基礎づける礎石です鍵であったのである。

そして経験に対する根本的な批判を通じて、客観的科学の価値中立性が神話にすぎないという事実を明らかにし、それを価値指向的な科学として新たに再生される契機も用意されたのであり、一歩進んで世界の秩序の中に目的論として登場する神と絶対価値の意味を再発見して、人間を基盤とした原相構造-論理構造-存在構造の統一性から普遍学の理念を具現することになった。

注

- 1) J. N. Findlay, *Plato and Platonism*, (New York: The New York Times Book Company, Inc. 1978), p. 129
- 2) K. R. Popper, *Conjecture and Refutation*, (London and New York: Routledge, 1989) p. 187
コペルニクスは善のアイデアである太陽が最上段階の实在であり、可視世界を見ることができるようになる源泉なので、自然秩序の中心であると見て、地球が太陽の周辺をまわるだろうと推測した。この例は実験を通じず、靈感を受けて大胆な推測を通じて立てた理論に該当する。
- 3) *New Essentials of Unification Thought*, 2006. p. 490
- 4) Sir David Ross, *Aristotle*, (Methuen & Co., Ltd. & Barnes Noble Inc., 1964), p. 20
- 5) I. Kant, 「*Kritik der reinen Vernunft*」, パクチョンヒョン訳, アカネット, 2006, p. 281
- 6) N. Copernicus, *On The Revolutions of Heavenly Sphere*, ed. & trans., C.G. Wallis, pp. 282-284
- 7) F. Bacon, *The New Organon*, (New York: Cambridge Univ. Press, 2000), p. xii この本でベーコンは、アリストテレスの論理学が空虚な論理であって、当時の知識探求に適切でなく、知識の進歩のための新しい方法として帰納法を提示するとした。
- 8) J. P. Day, *Inductive Probability*, (New York: Humanities Press, 1961), p. 6

- 9) K. R. Popper, Conjecture and Refutation, p.201 ff
- 10) I. Lacatos, 「History of Science and Its Rational Reconstruction」 in 『Scientific Revolution』, edited by I. Hacking, (New York: Oxford Univ. Press, 1981), p.109
- 11) I. Hacking, 「Lacatos' s Pilosophy of Science」 in 『Scientific Revolution』, edited by I. Hacking (New York: Oxford Univ. Press, 1981) p. 132
- 12) K. R. Popper, 「The Rationality of Scientific Revolution」, in 『Scientific Revolution』 p. 80
- 13) R. P. Feynman, The Character of Phisical Law, (MIT, 1967), P. 156
- 14) R. Carnap, The Unity of Science (1934), trans. with an introduction by M. Black (Bristol: Thoemmes Press, 1995) pp.93-95
- 15) I. Newton, Absolute and Relative Space, Time, Motion, in Philosophy of Science edited by A. Danto and S. Morgenbesser, (Cleveland & New York: The World Philosophy Co. 1960) pp. 322-323
- 16) M. Capek, The Philosophical Impact of Contemporary Phisics, (Princeton, N. I. D. Van Nostrand, 1961), p. 122
- 17) 秦成培、ポッパーの確率と量子理論に対する認識論的基礎、成均館大学校、1993、p. 68ff
- 18) C. G. Brittan, Jr., Kant' s Theory of Science (New Jersey, Princeton Univ. Press, 1978) p. 7
- 19) K. R. Popper, Conjecture and Refutation, p. 93
- 20) Harold H. Oliver, A Relational Metaphisics (Boston: Martinus Nijhof Publishers, 1981) pp. 15-16
- 21) K. R. Popper, Conjecture and Refutation, p. 181
- 22) Encyclopedia Britannica vol. 15, (Encyclopedia Britannica, Inc. 1982), pp. 581-587
- 23) 曲率は、曲線または曲面の曲がる程度を現す変化率である。曲線上の点 P が曲線にしたがって動くとき、その進行方向は移動した距離（曲線の弧の長さ）によって変化するが、この時の変化率を曲線の曲率という。
- 24) ウィリアム・クロファア著、偉大な物理学者 4 巻、（キムヒボン訳、サイエンスブックス、2007）、p. 59
- 25) Encyclopedia Britannica vol. 7, p. 293
- 26) K. R. Popper, Quantum Theory and the Schism in Physics, Routledge, 1992, pp. 147-151
- 27) 秦成培、ポッパーの確率と量子理論に対する認識論的基礎、p. 111
- 28) 原子核分裂時に発生した、絡まった状態の一組の電子と陽電子をそれぞれ、地球（A 粒子）とアンドロメダ（B 粒子）に別々に置いて、B を観察しなくても A の位置を測定すれば B の位置、そして A の運動量を測定すれば B の運動量を知ることができるために、局所性の原理 principle of locality（脚注：空間的に遠く離れている 2 つの物体は互いに直接的な

影響を与えることはできない原理) が正しいならば、2つの粒子の局所性と実在性が保障されるので、コペンハーゲン学派の不確定性の原理は間違いであるという主張。

29) EPR 実験は、観察者が介入することで量子の位置と運動量が同時に測定できない不確定性原理の主観主義的解釈に対する批判には成功したものの、ほとんど無限大に落ちた、絡まった状態の一組の A と B、2 粒子どうしの情報交換、すなわち、非局所性問題は解決できなかった。EPR 実験発表後、ハイゼンベルクは初期の主観主義的解釈から一歩後退して、2 つの粒子の粒子/波動二重性によって、非局所性が引き起こされると反駁した。

30) F. Capra, *The Tao of Physics*, (Berkeley: Shambhala, 1975) p. 137

31) プランク定数は光の粒子説の基礎になる最も小さい単位のエネルギー量をいう。

32) S. B. Jin, *Pursuing The Unity of Science*, (Korea: Unification Thought Institute, 2013), p. 107

33) もともと仮説演繹的体系とは、推測または直観によって演繹的に大胆な仮説を立てて、その仮説に対する厳格な試験を通じて仮説に対する反駁可能性を開いておいたポッパールの科学方法論に対する名称である。論理実証主義の帰納と検証に対する決定的な方法論的批判として知られた。論者は仮説演繹的な科学方法論に形而上学的意味を附与して、統一思想理論の論理的合理性と経験的客観性を確保しようとした。例えば、最高の普遍者である神を帰納推理過程による仮説として設定せず、仮説演繹的な前提として設定することで、統一思想のすべての理論がその前提から導き出されるという点を強調する。統一思想の仮説演繹的方法がポッパールと違う点は、1) ポッパールが帰納と検証を排除した反面、統一思想は帰納と検証が科学の目標をなすのに寄与するという点を認め、2) ポッパールが科学と形而上学を区分する基準で即時的な反証可能性を採択した反面、統一思想は、(合理的) 反証可能性を採択することによって、科学と形而上学全てを救済する。この点は、科学はもちろん、形而上学も学問の進歩に寄与するというラカトスと見解を共にする。

34) Platon, *The Republic*, チェグアンヨル訳、(ソウル: 美しい日、2014) p. 209

35) キムヨンギョン、「プラトン哲学とその影響」の中から「プラトン哲学から知性と認識」、(ソウル: ソグアンサ、2001)、p. 28-29

36) J. N. Findlay, *Plato and Platonism*, p. 185

37) *New Essentials of Unification Thought*, 2006. pp. 422-428

38) K. R. Popper & J. C. Eccles, *The Self and Its Brain*, (Berlin, London, New York: Springer International, 1977), p. 361

39) *New Essentials of Unification Thought*, 2006. p. 72, p. 572

40) C. G. Brittan, Jr., *Kant's Theory of Science*, pp. 120-121

41) C. D. Broad, *Kant*, Cambridge University Press, 1978, pp. 137-138

42) V. O. QINE, 「Two Dogmas of Empiricism」, in 『From Logical Point of View』 (New York: Harper & Row, Publishers, 1963) pp. 42-46

43) C. G. Brittan, Jr., *Kant's Theory of Science*, p. 139

44) *New Essentials of Unification Thought*, 2006. p. 405

- 45) New Essentials of Unification Thought, 2006. p. 72, p. 572
- 46) W.C. Salmon, Mind and Cosmos, 科学的推論の基礎、ヤンスンリョル、(ソウル：ソグアンサ、1994)、p. 74
- 47) I. Kant, 「Kritik der reinen Vernunft」, イミョンソン訳、(ソウル：フンシン文化社、2013) p. 39
- 49) 潜在的自我は経験的自我と統一的に作用するので、実際に区分することはできないが、厳格な意味でこの世界を経験の世界と純粹意識の世界に区分して、経験世界は感覚的直観が作用する認識対象の世界であり、純粹意識の世界は理性の直観が作用する観念的な認識対象の世界、すなわち内的形状の世界を意味する。この区分は、プラトンの現象界とイデアの区分とは少し異なる形態で、現象界と意識対象の世界に区分したものである。このように潜在的自我は純粹意識の次元と関連した自我なので、経験的自我の概念と区分して使用する。
- 50) L.R. Pasternack, KANT, (London & New York: Routledge, 2014), p. 17
- 51) P. Tillich, 1, 19-20 世紀プロテスタント思想史、ソンギドゥク訳、(ソウル：韓国神学研究所出版部、1983) P. 83
- 52) シンギヒョン、「西欧の伝統社会と人文学」、「人文学のために」、(ソウル：ペクウィ、1993) pp. 70-72
- 53) J. Losee, A Historical Introduction to the Philosophy of Science, チェジョンドク・チョンビョンフン訳；1986)、p. 28
- 54) F. Copleston, History of Philosophy IV, 合理論、キムソンホ訳、(ソウル：ソグアン社、1994)、P. 110
- 55) James Collins, The Continental Rationalists Descartes, Spinoza, Leibniz., イソンファン・パクウンオク (ソウル：ペクウィ、1999) pp. 13-16
- 56) キムヨンシク、科学革命、(ソウル：アルケ、2002)、p. 78
- 57) R. Descartes, Discours de la méthode, 方法叙説・省察／デカルト研究、チェミョングァン訳著、(ソウル：ソグアン社、1988) P. 21
- 58) J.N. Findlay, Plato and Platonism, p. 126
- 59) 上でも言及したが、潜在的自我概念は、経験的自我に先だって潜在された純粹意識の自我を意味し、デカルト、カント、フッソールの純粹自我に対して対称する概念である。
- 60) E. Husserl, Die Idee der Phänomenologie, イヨンホ・イジョンフン訳、(ソウル：ソグアン社、1988)、P. 336
- 61) E. Husserl, Die Krisis Der Europäischen Wissenschaften und Die Transzendente Phänomenologie, イジョンフン訳、(ソウル：キョンムン社、1989)、P. 141
- 「このような(デカルトの) 動機を徹底的に効果的にたどっていけば、それは. . . . 究極的に定礎された普遍哲学の動機である。このような源泉は、現実的に可能的に認識する生活全体、私の具体的な人生一般を持った自分-自身という名称を持つ。先験的な問題提起全体は、このような私の自分 (Ich) -自我 (ego) と、なによりもまず自明に、それに対

して定立されたもの、すなわち心 (Seele) との関係を、そして次にまたこのような自分や私の意識的な人生と世界との関係を取り囲んで展開される。」

62) M. Polany, *Personal Knowledge, toward a post-critical philosophy* (London: Routledge and Kegan Paul, 1958), p. viii

参考文献

国内文献

キムヨンギョン、「プラトン哲学から知性と認識」、『プラトン哲学とその影響』、(ソウル：ソグァン社、2001)

キムヨンシク、『科学革命』、(ソウル：アルケ、2002)

シンギヒョン、「西欧の伝統社会と人文学」、『人文学のために』、(ソウル：ペクイ、1993)

ウィリアム・クロフォア著、『偉大な物理学者 4 巻』、(キムヒボン訳、サイエンスブックス、2007)

秦成培、『ポッパーの確率と量子理論に対する認識論的基礎』、成均館大学校、1993

J. Losee, 『A Historical Introduction to the Philosophy of Science』, チェジョンドク・チョンビョンフン訳 ; 1986)

E. Husserl, 『Die Idee der Phänomenologie』, イヨンホ・イジョンフン訳、(ソウル：ソグァン社、1988)

E. Husserl, 『Die Krisis Der Europäischen Wissenschaften und Die Transzendente Phänomenologie』, イジョンフン訳、(ソウル：キョンムン社、1989)

F. Copleston, 『History of Philosophy IV』, 合理論』, キムソンホ訳、(ソウル：ソグァン社、1994)

I. Kant, 『Kritik der reinen Vernunft』, ペクチョンヒョン訳、アカネット、

I. Kant, 『Kritik der reinen Vernunft』, イミョンソン訳、(ソウル：シンフン文化社、2013)

James Collins, 『The Continental Rationalists Descartes, Spinoza, Leibniz』, イソンファン・パクウンオク訳 (ソウル：ペクイ、1999)

Platon, 『The Republic』, チェグァンヨル訳、(ソウル：美しい日、2014)

P. Tillich, 1 『9-20 世紀プロテスタント思想史』、ソンギドク訳、(ソウル：韓国神学研究所出版部、1983)

R. Descartes, 『Discours de la méthode』、方法叙説・省察／デカルト研究、チェミョングァン訳著、(ソウル：ソグァン社、1988)

W. C. Salmon, 『Mind and Cosmos』, 『科学的推論の基礎』、ヤンスンリョル訳、(ソウル：ソグァン社、1994)

外国文献

- C. D. Broad, 『Kant, 』, (Cambridge University Press, 1978)
- C. G. Brittan, Jr., 『Kant' s Theory of Science』, (New Jersey, Princeton Univ. Press, 1978)
- Encyclopedia Britannica vol. 7, (Encyclopedia Britannica, Inc. 1982)
- Encyclopedia Britannica vol. 15, (Encyclopedia Britannica, Inc. 1982)
- R. P. Feynman, 『The Character of Physical Law』, (MIT, 1967)
- F. Bacon, 『The New Organon』, (New York: Cambridge Univ. Press, 2000)
- F. Capra, 『The Tao of Physics』, (Berkeley: Shambhala, 1975)
- H. H. Oliver, 『A Relational Metaphysics』, (Boston: Martinus Nijhof Publishers, 1981)
- I. Hacking, 『Lacatos' s Philosophy of Science』, 『Scientific Revolution』, edited by I. Hacking (New York: Oxford Univ. Press, 1981)
- I. Lacatos, 『History of Science and Its Rational Reconstruction』 in 『Scientific Revolution』, edited by I. Hacking, (New York: Oxford Univ. Press, 1981)
- I. Newton, 『Absolute and Relative Space, Time, Motion』, 『Philosophy of Science』 edited by A. Danto and S. Morgenbesser, (Cleveland & New York: The World Philosophy Co. 1960)
- J. N. Findlay, 『Plato and Platonism』, (New York: The New York Times Book Company, Inc. 1978)
- J. P. Day, 『Inductive Probability』, (New York: Humanities Press, 1961)
- K. R. Popper & J. C. Eccles, 『The Self and Its Brain』, (Berlin, London, New York: Springer International, 1977)
- K. R. Popper, 『Conjecture and Refutation』, (London and New York: Routledge, 1989)
- K. R. Popper, 『The Rationality of Scientific Revolution』, 『Scientific Revolution』 edited by I. Hacking (New York: Oxford Univ. Press, 1981)
- K. R. Popper, 『Quantum Theory and the Schism in Physics』, (London & New York: Routledge), 1992
- L. R. Pasternack, 『KANT』, (London & New York: Routledge, 2014)
- M. Capek, 『The Philosophical Impact of Contemporary Physics』, (Princeton, N. I. D. Van Nostrand, 1961)
- M. Polanyi, 『Personal Knowledge』, toward a post-critical philosophy (London: Routledge and Kegan Paul, 1958)
- N. Copernicus, 『On The Revolutions of Heavenly Sphere』, ed. & trans., C. G. Wallis New Essentials of Unification Thought, 2006.
- R. Carnap, 『The Unity of Science』 (1934), trans. with an introduction by M. Black

(Bristol: Thoemmes Press, 1995)

S. B. Jin, 『Pursuing The Unity of Science』, (korea: Unification Thought Institute, 2013)

Sir D. Ross, 『Aristotle』, (Methuen & Co., Ltd. & Barnes Noble Inc., 1964)

V. O. QINE, 『Two Dogmas of Empiricism』, 『From Logical Point of View』 (New York: Harper & Row, Publishers, 1963)