

武田教授の答弁

今亀川先生もおっしゃいましたように、日本が帝国主義という道をたどってアイデンティティを確立するために、特別な2600年というような年号を使って一つの歴史教育をやった関係で、日本がサレンダーしてから30年たっておりますが、まだまだ本当の歴史を書こうという気運が乗ってこないのがであります。先程万葉集の歌について朴先生より大変いいお話が出ました。例えば日本には枕ことばというのがありますが、これなどは突如として出てくるはずがないのです。それについても韓国語の勉強をすれば、かなり解明する部分があるだろうと思います。万葉集に関しても、韓国の先生方がもっと乗り込んで来てくださって、果たして本当に近江が都だったのか、それとも福岡がそうだったのかというような問題について、活発に御発表をしていただく。そうすれば、日本の今までの学者達も目がさめるのではないかと考えています。私はやはり皇国史観というものをどうしても取り去ることが必要ではないかと思っています。これが統一思想の言っている方向とも合うと思いますが、この統一という意味は何も国を統合するとかということではなく、正しいものの見方をして、そしてこれから若い人達が21世紀に向けて歩いてゆく時に、私達が犯した様な間違っただ道を歩かない様にするということが一番大事なことだと思っております。

Session III

統一思想における存在論と時間論に関する研究

忠南大学教授

徐海吉

目次

- I 存在論 (Ontologie) の一般的概念と統一存在論の概念の差異性
 - 1. 存在論の一般的概念
 - 2. 統一存在論の概念の定礎
 - 3. 存在と存在者の問題 (Heidegger)
 - 4. 調和の論理と四位基台論
- II 存在論と時間論
 - 1. 時間の歴史的考察と概念
 - 2. 現象学的方法を通じた時間論
- III 統一思想からみた時間論における復帰論と再臨論

I 存在論 (Ontologie) の一般的概念と統一存在論の概念の差異性

1. 存在論の一般的概念

存在問題は、古代から現代に至るまで、多角的な側面から考察することができ、またその意味も複雑かつ難解であり、その意味が多義性をもっている。

Aristoteles は存在の多義性を次のように例証しながら、その難解性を示唆した。彼の『形而上学』によれば、「昔も今もあい変わらず問題となり困難に陥るようになる問題とは、存在の多義性が何かという問いかけである。この問いかけは、実体とは何かということばでもある。」¹⁾

また、存在とは、以前にはよく知っていると思ったが、追究してゆくと困難な境遇に逢着す

る (aporien) 問題として、Platon の Sophistes 側では次のように表現している。「ある巨神の闘いのようなもの」¹²⁾である。また、Aristoteles は Platon の後期の思想を存在論的な自覚と分析を通して説明しながら、「あなたがたが存在を語る時、一体何を表示しようとするのか？」という問いかけに対して、Aristoteles は、存在に対する問いかけは一つの独立した学問として扱わなければならないと言った。すなわち、「存在としての存在とそれに自体的に属するものを考察する一つの学問がある。それはある個別科学とも同じではない。なぜなら、他の学問は一般的に存在としての存在に対して研究せず、存在の一部分だけを別に離して、その部分の属性を考察するためである」¹³⁾と提言し、形而上学の定礎をなした。

ここにおいて、「存在としての存在」と翻訳した 'on hei on' ということばは、「そのような存在 (tondi ton onton)」ということばと対立して用いたものとして、後者が感覚的なものをさすのに対して、前者は「自然物に基礎をおいたもの」という点を意味するものである。このことばは、現代哲学者たちは次のように言い表している。'being as being' (存在としての存在)、the whole of being as such (Ross) または、'das Seiende als Seienden' (存在者の存在者、Gadamer) または、'das Sein des Seiendes' (存在者の存在、Heidegger)、このような点に照らしてみても、上記の例証において、存在の意味は存在者を存在者のようにする (存在) の意味として把握されうる。

このような (存在) という概念は、ギリシア語の eimi 動詞の現在分詞と不定法を名詞化したものとして、to' on、そして、To einai と表示するが、これを存在と存在者として翻訳し、M. Heidegger はいわゆる、(存在論的差別) を厳密に用いている。

これに反して、Aristoteles は、このような存在と存在者の差異の区別はないと言った。これに対して、M. Heidegger は、存在と存在者の区別を考えなければ、「形而上学は存在自体の真理に対して問わない」と言っている。¹⁴⁾しかし、Aristoteles は、存在と存在者を区別しないことが彼の特色であるという。言うまでもなく Aristoteles も、「である」(esse essentiae) と「ある」(esse existentiae) を区別し、前者を「何かの存在」(einai te ti) といい、後者を「端的な存在」¹⁵⁾ (einai haplos) と呼んだ。

例をあげて説明すれば、(Sokrates は人間である) という場合と (Sokrates は教養人である) の場合、二つの命題がともに「である」という繫辞を用いるが、主語に対する関係があって、この二つの命題は異なる。前者が「それが何か」(to eots Was er ist) という意味で用い、主

語である Sokrates の属する類概念を表わすのに比して、後者は、「彼がどのような姿をしているか」(Wie er ist) という意味によって主語の本質を説明せず、彼に偶然に帰属される特性、即、偶有性 (Symbekos) を表示した。「人間であるのか」「人間でないのか」という問いかけに、「教養がある」ということばで答えれば、この問いかけに対する正しい答えとなりえないだろう。もちろん、同一の事物が人間であると同時に教養がありえる。しかし、教養がある、ないという偶有性をもって主語の本質に対する問いかけに答えれば誤謬を犯すようになるだろう。

Aristoteles は、「存在」ということばのもっている多義性をおしはかろうとしなければならぬと強調する。それはあたかも E. Husserl が表象 (Vorstellung) という術語の多義性を除去しようと努力したように、Aristoteles は「存在の多義性」を分析した。それではここで、Aristoteles が分析・整理した「存在」の概念を、統一思想における統一存在論と比較して論じよう。

まず、「統一存在論は統一原理を基盤として、神に似せて創造された万物は、具体的に神にどのように似ており、どのように存在し、どのように運動するのか？」¹⁶⁾という問題を比較しよう。

2. 統一存在論の概念の定礎

Aristoteles は、『形而上学』第6巻 (E) 2章で、存在の意味の多義性を四つに分けて説明した。

1) 存在には「偶有的なもの」があるという。すなわち、例をあげれば、「その人は医師である」という場合のように、主語と述語の関係が必然によって成されたのではなく、両者が偶然に関係することをいう。このような偶有的な存在 (to on kata Symbekos) に対照的なものが「具体的存在」である。ここにおいて、統一存在論は偶有的な存在でなく必然的な存在として神に似せてなされた具体的な存在である。この具体的な存在を、たとえば、「人間は父の形相通りに造られた」¹⁷⁾つまり、我々人間は神に似せて造られた。それゆえに、我々人間は神に似た (個性真理体) である。

2) (事物の存在) (estin) が真偽判断の基準のもとで、(真としての存在と偽としての非存在) になることを Aristoteles は例としてあげた。それは真偽は判断と対象との一致または不

一致を意味するものとして、〈存在ということばがすなわち真〉ということばである。言い換えれば、真偽の基準が事物の存在いかに依拠するという説明である。

以上でみた Aristoteles の論法は、統一思想における「個性真理体」*の意味と同じなのである。人間と万物はすべて性相と形状の両面性をもっている。性相は無形的、機能的な側面であり、形相は有形的、質料的な側面である。たとえば人間においては、性相は心であり、形状は体である。このとき、心と体は数学的に合同条件である。心は「口」二つと「ト」からなった文字であり、体は「口」二つと「一」からなった文字である。両方に「口」が二つずつあり、「ト」と「一」は同じ母音として通ずる。また、人間の形体が神に似たというとき、人間の頭は天円であるためにまるく、肉体は地方であるために平たく、首が生じたのである。人間の具体的な構造も精神、即、性相と肉体、すなわち、形相の二元論的な調和として神の性相、形状に似たのである。言い換えれば、Aristoteles において真偽の基準はまさに神の性相・形状、陽性・陰性の普遍相と個別相に似ている〈個性真理体〉であるのかないのかが、すなわち、存在の真偽の評価基準となるのである。

3) 存在は範疇のさまざまな形式によって区分され説明されるということをも例としてあげた。Aristoteles の範疇は判断するのに「作用する概念である」それは窮極的な主語が第一の位置を占め、存在が浮き彫りにされる形式を取った。

Aristoteles における存在が浮き彫りにされる形式は、Heidegger におけるすべての存在者を△形の極地点まで引っぱりあげてゆけば、最後の範疇として存在が現われる。この範疇は〈ある〉の存在範疇として、例をあげて、〈神がいる〉とすれば神もこの範疇のなかに入ってゆく。韓国語にハナム、ハヌルナム、ハヌルリムというが、「ハ」という感嘆詞、「ハナ」は唯一存在を意味する。ハヌルナムというとき、「ハヌル」は森羅万象を主宰する人ということである。この神の存在範疇はまさに統一存在論においては原相（神相）をいう。

4) 存在は、可能的に、〈現実的にあるの〉である。可能態と現実態は Aristoteles の存在論で重要な割合をしめるものとして、たとえばモモの種はモモの木となる可能性をもった。すなわち、潜勢力をもち、モモの木となるのは現実態である。この現実態は可能態を中心として可能である。Aristoteles の理論は統一思想の「個性真理体の個別相は、その原因が原相の個別相にあることはくりかえす必要がない」*ということを見ても、個別相は現実態であり、原相の個別相は可能態である。Platon は存在問題を究明するにあたって、事物の Idea への関与

(Methexis) を言った。しかし、Aristoteles は〈関与〉が何であるかに対しては説明できないと批判し、その代案として可能態（潜勢態）と現実態による統一であると説明した。

そうして、Aristoteles は「〈あること〉(to einai) と〈あるもの〉(to on) は一つが可能態として、他の一つが現実態としてあるということの意味する」*と記述した。Aristoteles はこの動的な生成変化のために、彼においては存在者と存在との区別がない。しかし、ここで重視しなければならない問題は、Aristoteles が、「すべての生成するものは原理と目標に向かって進行する」*といい、いわゆる Platon の〈Idea〉への上昇を連想するようにする彼の哲学の根本性格を披瀝した。

ここで Aristoteles のいう原理というものは、すべての事物がそのために存在する目的 (telos) であり、生成はその目標のためである。いったん現実態がその目標であり、その目標のための能力が可能態である。しかし、現実態としての完全な所産でなく、完成態に向かったものである。この完成態は文字通り、〈目的における状態〉(év-Τελεία) となる。Aristoteles の現実態と可能態、即、存在者と存在との関係は統一原理において個性真理体における性相と形状に比較・説明される。

この統一原理は調和の論理として、いわゆる Hegel のいう正-反-合対立の論理ではなく、正・分・合の発展と調和の論理である。

3. 存在と存在者の問題 (Heidegger)

Heidegger は存在 (Sein) と存在者 (Seiendes) との差異の忘却を存在忘却といいながら、「存在なく存在者はありえず、存在者なき存在はありえない」*という論理を展開している。これはあたかも周濂溪の「太極図説」の序文のなかで、「無極而太極」*という意味と同じである。太極は森羅万象のすべての存在者をいい、無極の無という字は虚無の無でなく、古代の象形文字の「説文解字」によれば、窳、即、大きな大の字のなかに廿+廿として四十となり、四十は全体四方として林がぎっしり密生しているようになる。または、無という字は有の根本的な根拠になるという意味である。ここで太極は存在者を意味し、無極は存在に該当することができる。また、仏教の経典の「色即是空 空即是色」*というとき、色の世界は存在者の世界として、統一思想での個性真理体をいい、空の世界はまた原相を意味している。

Heidegger における存在と存在者との関係をもう少し明確に扱いながら、統一思想での個性

真理体と原相の問題を比較して論じてみよう。Heideggerにおいて、存在者の存在を理解しようとすれば、存在を分析し、存在の諸々の契機を発見しなければならない。一般の存在論では存在を規定する目的として存在契機 (Seinsmoment) を二つに分けて考える。相在 (Sosein) と定在 (Dasein) がすなわちそれである。おそらく Sosein は *essentia* といい、Dasein は *existentia* ともいう。定在はそれが実在的であれ理念的であれ何かがあるという端的な赤裸々な事実 (das nackte Daß) であり、相在 (Sosein) はその事実の意味ないし本質の契機をいう。

仮に端的かつ現実的にここにある万年筆を「これは万年筆である」というとき、目前に実在する事実としての万年筆は個体としての定在 (Dasein) であり、それを命題化した内容は相在 (Sosein) である。それゆえに、定在 (Dasein) は一次的に個体の指様であり、相在 (Sosein) はその普遍化 (本質の面) といえる。ここにおいて Dasein はその何かがある (ある) ということをいい、Sosein はそれが何々 (である) を意味する。相在 (である) というのは、(あるもの) が他のあるものと共通したりまたは、区別されるすべての規定性をいうのである。N. Hartmann によれば、「一人の人がいる」というときにこの (ある) がその人の (Dasein) であり、その人の性格、年齢、態度がその人の (Sosein) であるという。

統一思想において、「個性真理体の個別性はその原因が原相の個別相にあることはくりかえす必要がない」¹⁶これを Heidegger の理論によって分析してみれば、原相は存在 (Sein) であり、存在者 (Seiendes) は二つに分離され、定在 (Dasein) と相在 (Sosein) に分けるが、この定在は存在者に該当し、相在は「連体」¹⁷に該当するとみることができる。

結論的にみれば、現代哲学における巨星と呼ばれる M. Heidegger の思想を関連させてみれば、統一思想の個性真理体と連体との関係は、Heidegger における存在 (Sein) と定在 (Dasein) と相在 (Sosein) の関係があることがわかる。

4. 調和の論理と四位基台論

Ousia (実体) の意味と調和の論理としての四位基台論

存在の意味の難解性を述べる上で引用した文章のなかで、Aristoteles は〈存在とは何か〉という問いかけは、すなわち、〈実体とは何か〉という問いかけと同じであるといった。

実体 (Ousia) ということばは Platon も用いたが、Aristoteles は、実体ということばを自己の哲学を展開するにあたって多く用いた。〈Ousia〉というのは *einai* の派生語として、〈自

分が所有するものである〉という意味をもっている。Platon は PHAIDON 編 78d で、未来の存在として知られたかの Ousia と考えたものを、Aristoteles は批判しだした。Aristoteles は、自己の哲学を記述するにあたって、用語解説を訳した『形而上学』第五巻 (Δ) で、存在 (to On または *to einai*) と実体をそれぞれ七章と八章で扱った。

- ① Thales や Herakleitos は水、火のように単純な物体とみた。
- ② Anaximenes は動物における精神 (Psyche) のように、内在する存在の原因とみた。
- ③ Platon は実体を概念と定義し、また本質として用いることもあった。
- ④ Pythagoras は数がすべてを規定するものとみた。

これを整理すれば、実体ということばは (1) 〈個物〉として (2) 〈本質〉として用いたのである。それゆえに、実体という概念は統一思想で論ずる個性真理体、即、存在者としての意味を内包している。

Aristoteles は 〈*einai*〉から派生した Ousia ということばでもう少し明確に説明し、実体を個体の意味と個体の本質、即、概念として理解される普遍者の意味の二重の意味で用いた。個体の意味の実体である 〈Substantia〉としての実体は、統一思想における個性真理体を意味する。普遍者の意味での実体は、〈*essentia*〉としての実体であり、これは統一思想において原相 (神相) としての実体である。この両者の区別は、個体としての実体が質料をもつものに対して、普遍者としての実体は質料をもたない。

実体というのは、その語源からみるように、この人、あの馬のような個体的かつ具体的な主体であり、個物 (to kath' hestaston) である。それは Aristoteles の表現通りに、〈端的にあるもの〉である。しかし、Platon の使用方法につけ加えて、〈実在性が真にあるもの〉、即、実在に焦点をおいた。この Aristoteles と Platon の存在論を統一思想に比較して論ずれば、Aristoteles の存在論は個性真理体に該当し、Platon の存在論は原相に比較される。これは統一思想で論じている個性真理体と原相との関係である。

現代哲学者 Heidegger が主張しているが、存在 (sein) と存在者 (Seiendes) の関係において、存在が存在者を召命 (Ansprechen) するのに対して存在者が応答 (Entsprechen) するのは、統一思想の原相において、性相と形状は心情を中心に授受作用し、中和体をなしているのと同じであるとみることができる。この中和の論理は、いわゆる Hegel の主張するところの自己矛盾の発展をさそう正反合の止揚性でなく、*lóros* の調和性として、心情 (正)、性相・

形状（分）、中和体（合）という発展的な調和の論理である。これは授受作用を通して自同的、または発展的四位基台をなすようになる。以上で論じたように、存在と存在者との関係は、個性真理体と原相との関係であり、この個性真理体と原相との関係は、調和の論理と四位基台論においてなされる。今までは存在論を論じたが、第Ⅱ部で時間論を論じよう。

Ⅱ 存在論と時間論

1. 時間の歴史的考察と概念

Aristoteles は時間を「先と後を考慮した運動の数」¹⁴として把握する。Aristoteles は初めから「自然学」に立脚して宇宙的な時間をみたために、時間を「運動の数」として時間と運動を不可分の一体とみた。その時間には測定可能性が内包されている。しかし、Augustinus の場合には事情が異なる。一体、時間が内在化されてみれば、測定は初めから不可能であると断念しなければならないだろう。しかし我々は、時間の長さを述べるようになる。このようにこれを定礎することができるか？ Augustinus の「Confessiones」によれば、時間の本性を論じ、「時間はただ現在だけがあります。なぜなら、過去と未来がどこにあれ、私が知ることは次のような、つまり、過去、未来がどこにあれ、そこにおいてそれは未来でもなく過去でもなく現在ということ。事実、そこにおいても未来といえはそこには今だにないためです。それゆえに、どこにあれおおよそあるのはただ現在としてのみあります」¹⁵「ところが、この二つの時間、過去と未来というのはどのようにありますか？ 過去は〈すでに無く〉、未来は〈まだない〉にもかかわらず現在がいつもあって、過去に移行しないとすれば、すでに時間でなく永遠でしょう。それゆえに、もし現在が時間であるとすれば、〈現在がある〉というのはどのように言えましょうか？ 現在が〈ある〉といえるわけは、それが〈ないようになる〉からです。つまり、私が真の意味で、〈時間がある〉といえるのは、それがまさに〈ない方向に向かっている〉」¹⁶からである。この面からみれば Augustinus の時間論における諸時間様相のもつ存在の重さ（Seinsschwere）はただ現在にのみある。それゆえに「厳密な意味における時間というのは過去、現在、未来という三つの時間があるのではありません。厳密には三つの時間は過去のものに関する現在、現在のものに関する現在、未来のものに関する現在なのです。事実、この三つは意識（anima）のなかにあり、意識外では探してみることができません。

過去のものに関する現在は記憶であり、現在のものに関する現在は期待なのです。……この三つの時間があります。」¹⁷

以上 Augustinus の時間論に関する時間問題を論じたが、Hegel においては時間論をどのように理解しているのか？

Hegel の『精神現象学』によれば、「まさにこの時間上にある〈今〉が提示されたというとき、ここにあるその〈今〉はそのように速かに明らかにされるようになっているごとく、それは本来の〈今〉とは異なったものとなってしまふ。（das Jetzt, das ist, ist ein anders als das Gezeigte）すなわち、まさにこの瞬間を意味する〈今〉は、初めの瞬間に現われた〈今〉とは異なるものとなってしまふ。そうしてこのように我々に指示された〈今〉は、たがえることなき単なる〈過去之事〉（ein Gewesenes）に変わるなかで、このように変えられた事態がそのまま〈今〉の真理となるのである」¹⁸以上のような問題を抽出してゆくにあたって、我々は結局、唯一の運動として受けつけられる次のような経過をまのあたりに見る事ができる。

1) いったん私は〈今〉を明示しながら、これをすなわち真理と主張する。しかし、そのままふたたび私はこれをすでに過ぎ去ってしまったもの、あるいは止揚されたものと指摘することによって、このような最初の真理は止揚されてしまふ。

2) ここで私は〈今〉がすでに〈過ぎ去ってしまったが〉、止揚されたということを二番目の真理と主張する。

3) しかし、すでに過ぎ去ってしまったものは存在しないので、ここで私は二番目の真理であった〈過去之事〉に属するもの、あるいは、止揚されてしまったものをふたたび止揚せざるをえない。このように、いったん否定された〈今〉をふたたび否定することによって、ついに私は〈今〉はあるという、初めに主張した位置に戻ってゆく¹⁹。結局、〈今〉とそしてこのような〈今〉を明示するということの性質を調べてみれば、ここでは〈今〉とそしてその〈今〉を明示するというのが、すべてが直接的かつ単純なのではなく、かえって各自が他の契機をみずからもつ一つの運動であることがわかる。いわば、いったん〈これ〉が定立されたとしても知らぬまにここにはまた〈他のもの〉が定立されるが、遂にはこれまでも止揚されてしまふ。すなわち、このような他在性あるいは最初のもの止揚も、それ自身がまた止揚されることによって再三、最初の状態にもどってゆく。しかし、このように自己反省をへた最初のもは、初めてはじまるときの〈直接的なもの〉と全く同じでありえないだけでなく、かえってそれは自己

反省的であり、あるいは他在性のなかでみずからの存在を維持してゆく単純なものとなる。それゆえにまさにこのような意味の〈今〉は、無数に多い絶対的な意味の〈今〉(absolut viele Jetzt)を意味するものとなる。

2. 現象学的方法を通した時間論

それでは Husserl と Heidegger の現象学的地平の時間論は何なのか？

E. Husserl は現象学特有の方法論として時間意識を、それが構成する基底としての先験的意識に還元させる。時間意識が自己を構成する先験的意識流は、時間の根源としての時間性でもある。この流動する体験の分析を通して、はじめて意識は時間性をもつという事実が発見される。しかしこれは Aristoteles のいういわゆる客観的時間や宇宙論的時間でなく、先験的意識自体であるところ、すなわち、時間性なのである。これを Husserl は内的時間意識 (inneres Zeitbewußtsein) という。これは反省の側面からみても同様である。「自我は知覚し反省する自我 (Cogito) と知覚され反省される自我 (Cogitatum) に区別される。しかし、この両者は実際のところ、同一の自我である。ところが反省された自我はまさに前に反省した自我である。ここで反省は今とまさに前 (Soeben) の間を橋をかける距離 (über brückende Abstand) であり、今とまさに前の最も根本的な露呈である」⁹⁸反省がすなわち、時間性という意味である。G. Brand によれば、反省を時間性として次のように言い表している。「反省において自我は自分自身を時間的存在 (Zeitliches) として把握するが、これは自我の自己時間化 (Selbst-Zeitigung des Ich) である。時間化において一般的に Husserl は、存在者が時間的な様相において現われることを理解する。自己時間化は、時間的存在としての自己発見の活動性 (Aktivität des Sich-entdeckens als Zeitliches) である。」⁹⁹と主張する。Husserl は反省の可能性、志向性、現象学的な時間性等を時間的に同じ位置においた。そしてまた、Husserl は志向性、反省、さらにこれらを自己同一性の問題と結びつけている。

Heidegger の時間論に関する立場はどうか？ 彼は Husserl から新しい次元と異なる角度で臨んでいる。Heidegger は現象学から存在論に導いていったし、現存在の分析を通して時間性 (Zeitlichkeit) の問題を解明しようと努力した。前期作品の『Sein und Zeit』はまさに存在分析を通して時間問題を解明しようとした。しかし後期では、『思惟の事象 (Zur Sache des Denkens)』という作品を通して新しい地平を開いておいた。Heidegger は存在のほめかし

(Lichtung des Seins) がある隠れた光によって明らかにしてくれるかを知りさえすればよいのである。この時がまさに時間の自覚からなされる。Heidegger の時間性は、現在の分析を通して解明されるといったが、これは関心 (Sorge) の構造分析を通して説明されることを意味することもある。つまり、「時間性は本来的な関心の意味としてそれ自身をあらわすのである」¹⁰⁰

それゆえに Heidegger の見解を端的にいえば、心配のあらわれを存在論的には時間性であると命名する。このような関心としての時間性は開示性として現われるようになる。

Sorge の時間的構成は四つの契機として展開されるが、このような現象の時間的構成がみなまことにその時ごとにただ一つの時間性に帰一、還元される。このような構造的契機 (Strukturmomente) というのはまさに理解 (Verstehen)、情状性 (Befindlichkeit)、頹落 (Verfall)、そして談話 (Rede) であるが、このような現象の帰一する時間性という帰一者は、心の根源をいうのである。また、Heidegger における時間性は脱自性である。すなわち、到来というのは自己に向かって来る (Auf-Sich-Zu) ことであり、既在性というのは「人にもどってきて」(Zurückauf)、「すでにあつてきた」のことであり、現在とは互いに会うようにする (Begegnen lassen von) 現存在としての接近なのである。それゆえに、時間性の本質はいろいろな脱自能 (Eks-tasen) の統一のなかでなる時間化 (Zeitigung)、即、時間の成熟なのである。これが Heidegger において時間の地平を開く契機となる。このような Heidegger の地平を越えて現象学から解釈学の方角に進んだのがすなわち H-G. Gadamer である。Husserl 現象学において未解決の問題は、「自我自身、即、時間性の自己構成の層である、構成問題の層といい、時間の自己構成において問題の核心は全的に現在の根源的な発生であるが、これに対しては、先駆的自我とすべての構成隊行の最後の根源である意識流が論議されなければならない」¹⁰¹という。Gadamer は存在論を究明するための方法論を Heidegger の存在理解の地平から解釈学的方法に指向した。その代表的なものが、「真理と方法」(Wahrheit und Methode) である。これは理解の方法ともいう。このような Gadamer の立場は現象学的な時間問題の新しい地平を開いている。

Ⅲ 統一思想からみた時間論における復帰論と再臨論

統一思想における時間の問題は何か？ 統一原理における時間論は、摂理的な時間として、宿命的な歴史として (Geschichte) をいう。この Geschichte としての歴史がまさに心情を基底とした神の創造の歴史である。ところが我々人間は、この歴史の主体として運命的に投げられた。(Gefallen) この投げられた宿命的な人間が墮落 (Verfallen) をするようになったのである。ここにいかなる歴史においてもみることのできない蕩滅法則の歴史が、統一思想でのみ存在するようになる。統一思想のなかに内在する時間の意味として前述したような正一分一合という三段階の概念のなかに現われる。たとえば Augustinus における現在の意味が過去と未来を前提としたが、現在なしになされえないことを見たし、Hegel の『精神現象学』によれば、まさにこの時間上にある (今 (Jetzt)) が提示されたというときに、現在・過去・未来の三段階としてみており、E. Husserl は時間論で過去を Retention、現在を Wahrnehmung、未来を Protention と説明しており、Heidegger は時間性を既在的、現在の未来として成する (Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigend Zukunft) といえりと主張している。

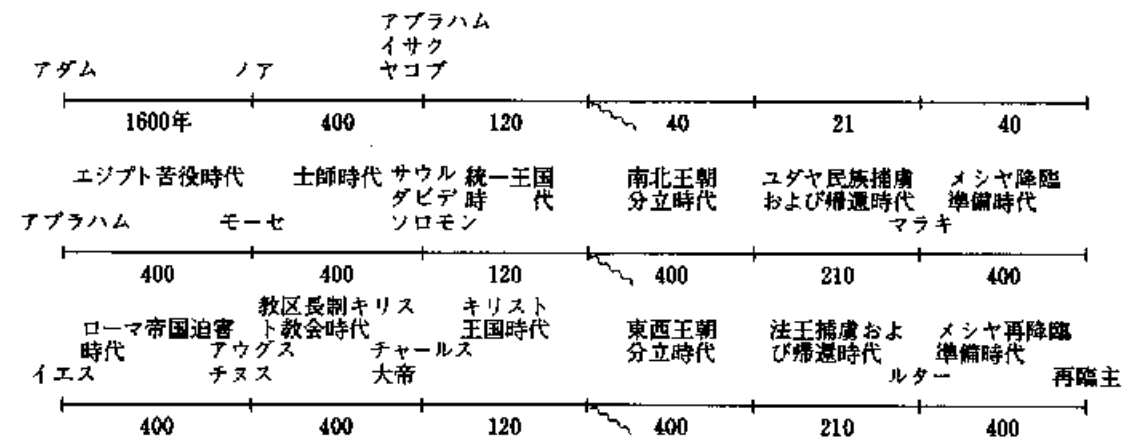
ところが、統一思想において、三数の論理は非常に重要である。すなわち、統一思想においては、創造原理、墮落論、復帰原理として歴史観が成立し、この歴史観は蘇生、長成、完成という三段階によって解決される。ところが、この神の摂理の歴史はまさに蕩滅と復帰の歴史である。古代哲学者 Empedokles は、宇宙の歴史は地・水・火・風であったと主張しながら、その倫理観は初めには愛 (善) のみが充満した世の中であったが、次第に憎しみ (悪) が入ってきて闘う世の中となり、次第に憎しみ (悪) の支配する世の中となつて愛 (善) の支配する世の中になると主張し、その倫理観を定立した。統一思想においては、蕩滅と復帰原理によって歴史がなされるとみる。

人類は摂理的にみれば^⑧その時間のなかでつねに蕩滅と復帰の歴史として前進してきた。すなわち、アダムの墮落以後、アベル的な要素とカイン的な要素が対立的に継続してきており、ここに蕩滅を通してのみ復帰が可能になった。とすれば、このような歴史的な時期のなかで再臨歴史の主人はいつどこに現われるだろうか？ この問題は神秘の問題である。この歴史性の

なかで、神秘 (Geheimnis) は歴史の創造性の意味である。(『ヨハネによる黙示録』7章2節をみれば、東方の日出るところに現われる)^⑨

日の出る国である韓国の38度線の意味は何か？ 東洋哲学の『周易』38卦をみれば、思想的な対立となった 火澤 睽卦 (睽) の意味は、水と火の相極の原因となる。民主主義 (アベル的) と共産主義 (カイン的) の対立があり、神とサタンが、3数である奇数と8数である偶数が対立している。『周易』をみれば、「見豕負塗、土をかぶせた豚と、載鬼一車、幽霊をくるまにのせた」^⑩のは、唯心論と唯物論との対決である。東洋哲学では1・6水、2・7火、3・8木、4・9金、5・10土となっている。

この時間と空間のもとで十字架である光が現われると信ずるなかで、時間の意味は再臨を待つ未来史の意味であり、その未来史はまさに現在の意味のなかで探さなければならないだろう。



我々は Husserl において認識論的な根拠と存在論的な根拠をうかがい知ることができるが、存在論的な面は時間性のなかに現われている。この現存在の時間性のもとでは (Zeitlichkeit des Dasein) どうかという問題を論じてみよう。Heidegger は現存在の分析を二つの様態として指向させる。その一つは世界内的存在の継続的な瞬間 (Augenblick) として説明し、もう一つは、統一性のなかの関係として説明する。Heidegger はこの統一性を現存在の根本構造と

して関心 (Sorge) のなかで発見する。たとえば、次の通りである。「未来は過去より遅れたものでなくまた現在より早いものでない。時間性は既在的、現在の未来として時成する」¹⁾そして Sorge の意味は時間性にかれる。即、時間性は Sorge の存在論的意味である。それゆえに時間性は存在論的現象であり、現存在の存在論的構造に関する表現である。我々はすでに以前にくりあげていること (Sich selbst Vorweg sein)、すなわち、現存在の本質的な特徴のなかに属するものと、したがって、現存在は未来の領域に生きるということを知った。それゆえに、「現在や現在のできごとよりも遅れたものではなく、反面にすでに与えられたものの地平にあるものでもない。つまり、時間性の全体的な時化と脱無的な統一のなかで、構造全体の全体性を根拠づける」²⁾ (Zukunft ist nicht ein Später eintretendes Ereignis oder Jetzt, sondern der Horizont in den das sich Vorweg-sein in der ekstatischen Einneit jeweiligen vollen Zeitung der Zeitlichkeit gründet die Ganzheit des Struktur ganzen von Existenz)

「Sorge の構造の根本的な統一は時間性のなかにおかれている。」³⁾ (Die Ursprüngliche Einheit der Sorge-Struktur liegt in der Zeitlichkeit) そして、「時間性は既在的、現在の未来として時成する」⁴⁾といえるが、これは現存在の本質に時間性が属するためである。そのために、現存在は本質的に歴史的である。このような歴史的時間は、結論的にいえば、【聖書】に現われている時間の意味である。「ヨハネによる黙示録」によれば、神は過去にもいまし現在にもいまし、未来にもおられる方なのである。(Er War. Er ist. Er Wird kommen) これは時間の観念に包摂される概念の範囲のなかに属するとみることができる。

ところで、歴史は二重の意味をもっている。即一つは記述的な歴史、すなわち、事実としての歴史 (Historie) があり、他の一つは宿命的、運命的な歴史 (Geschichte) がある。ここで我々は現存在の時間性を把握することによって歴史性 (Geschichtlichkeit) を認識しなければならないし、一つの実行 (Aktualität) を再認識しなければならない。この自我の実現 (Selbstverwirklichung) は現存在の意味性である。ここで自我の創造性 (der Erschaffung) が生ずる。ここで述べるところの自我の創造性とは何か? Heidegger が1928年、『存在と時間』という名著を出しても、時間の問題を解決する方途がなく、後期の作品では、時間と存在の問題をうちすておいた。そうして、後期の作品である【思惟の思想】(Zu den Sache Selbst) という著書を通して創造 (Ereignis) の問題を解決しようと努力した。ところが、統一思想ではこの問題を解決している。

この創造、λeros はまさに〈心情〉からなされる。「この心情こそ、愛しながら喜ぼうとする情的な衝動をいう。この心情は、神の人格の核心となっており、また心情は、神の性相 (知・情・意) の底におかれて、知・情・意の諸機能が成立する基盤となるのである。」⁵⁾「それゆえに、創造はこの心情、即、愛しつつ喜ぼうとする衝動が中心となっはじめられたのである。したがって、神の原相における授受作用は、この衝動を中心になされる。すなわち、この心情を中心にしてのみ創造の目的がたてられる。」⁶⁾

Heidegger の創造 (Ereignis) では、上述のような創造の論理として心情という具体的な面を論ずることができず、ただ存在する全体的かつ包括的な面でのみみただけである。つまり、Heidegger が苦しんでいるこの創造の論理は、まさにこの〈心情〉からなされることをうかがい知ることができる。

注

(1) Aristoteles, Metaphisik, z1. 1028b 2-3.

(2) Platon, Sophistes, 246 a.

(3) Aristoteles, Metaphisik, 1003a 20-25.

(4) Aristoteles, über den Humanismus, s. 6.

(5) De : Soph. Elench. U. 167a.

(6) 統一思想教材 P39.

(7) 旧約聖書、創世紀 1 章 26-27.

⑧ 万物は一つ一つが神の性相・形状、陽性・陰性の普遍相 (存在) と個別相 (存在者) に似ている。これを個性真理体という。

(8) 統一思想教材、P48.

(9) Aristoteles, Met., Δ7. 101a 3s.

(10) Ibid., 8. 1050a 7.

(11) Heidegger, Sein und Zeit, s. 375.

(12) 周濂溪、太極図説序文。

(13) 般若波羅密多心經第一章。

(14) 統一思想教材 P48.

徐海吉教授に対するコメント

日本大学教授

瀬在良男

この貴重な席を通しまして、統一思想の基礎理論のいっそうの理解をさせていただければと思います。徐教授の発表をうかがって、改めてギリシャ以来の哲学の歴史を通して重要視されてまいりました存在の探求という問題は、まさに哲学的なアポリアとして今日の未解決の問題であるということを感じました。いかなる問題の視点から捕えようと、存在の問題を我々が論ずる場合、かえるべきひとつの根源としてアリストテレスの存在観にさかのぼることが、我々の学的研究の常識です。まさに徐教授の問題の提起は、その原理的問題への一つの原点を改めて教えられたようなしだいです。

ひとくちにアリストテレスの存在観を要約するということは、もちろんこれはアリストテレスその人自身が存在の短期性ということを強調してきました関係で、我々がこれを一義的に捕えるというのは、今にしてはまず不可能なことです。ですから、それなりに歴史的に定評のあるアリストテレスの存在解釈としては、イギリスのロスの解釈が伝えられています。したがって私自身もそのロスのアリストテレスの存在解釈に基づいて考えてみたいと思います。先ほどご指摘がありましたアリストテレスの存在観の主要な点は、大きく四つほどあります。そのもっとも主要な特徴は存在の偶有性という問題で、ここに尽きると言われていましたが、私もまったく同意見です。

存在の偶有性という問題を徐教授が取り上げられましたが、これは当然統一思想との関係において問題になってきます。これは、古くは旧約の創世記に記録されております。つまり、人間と自然は神の創造物です。我々人間を創世記の意味するところから従って今一度確認するならば、我々人間は神の似姿として創られています。そのかぎりにおいて人間の存在というものは、

⑩ある個体（個性真理体）が他の個体との関係をつよむときの個体を連体という。

⑪ Asistoteles, Physique, Par Henri Carteron, Paris 1752.IV(10). 219a 34—2196.

⑫ Augutinus, Confessiones, 11.18 n23.

⑬ Ibid., 11.20. n26.

⑭ Hegel, Phänomenologie des Geistes, s.85.

⑮ 正確な意味を表示するために原文を取録する。

1. Ich Zeige das Jetzt auf, es ist als das wahre behauptet : ich zeige es aber als Gewesenes oder als aim Aufgehobenes, hebe die erste wahrheit auf, und.

2. Jetzt behaupte ich als die zweite wahrheit, da β es gewesen, aufgehoben ist.

3. Aber das Gewesene ist richtig; ich habe das Gewesen oder Aufgehoben sein, die zweite wahrheit auf, negiere damit die Negation das Jetzt, und kehre so zur erstern Behauptung zurück, da β Jetzt ist.

⑯ G. Brand. Welt, Ich und Zeit, s. 68.

⑰ Ibid., s. 71.

⑱ M. Heidegger; Sein und Zeit, s. 326.

⑲ H-G. Gadamer, Der Phänomenologische Bewegung, in Philosophische Rundschau, 1963, s. 31ff.

⑳ またみると、他の天使が生きておられる神の印をもたれ、日出ずるところからあがってきて地と海を害する権勢をえた四人の天使に向かって大きな声で叫んだ。

㉑ 【周易】火澤睽卦 P 214 (明文堂)。

㉒ M. Heidegger, Sein und Zeit, s. 350

“Die Zukunft ist nicht später als die Gewesenheit und diese früher als Gegenwart. Zeitlichkeit Zeitigt sich als gewesende—gegenwärtigende Zukunft.”

㉓ Ibid., s. 327.

㉔ Ibid., s. 350.

㉕ Op., cit.

㉖ 統一思想教材 P 7。

㉗ 統一思想教材 P 6。