

## 東洋哲学の将来に対する形而上学的展望



台湾大学教授  
ウークンユー  
鄔昆如

### 1. はじめに

孫中山はかつて「大亜州主義」<sup>(1)</sup>についての講演の中で、アジア文化、特にその倫理道徳的伝統は、将来の世界文明化において大きな役割を果たすであろうと主張した。孫文の政治的社会的指導は、中国民族主義から一歩一歩進めて、大アジア主義を経て、最終的には世界大同主義<sup>(2)</sup>に至ろうとするものであった。

今日においては、民族の文化、政治、哲学が何ものにも妨げられることなく発展しているが、この発展の潮流の中にありながらもしかし、すべての民族文化の進歩という究極的目標、すなわち、哲学と宗教の世界的大同の実現ということを考えてみたときに、まだまだ時間を要する観がある。われわれが東洋と西洋の文化相互間の問題や相互の文化的交流について語るとき、民族哲学という出発点と全世界的普遍哲学という究極点を例外として、なおその間を橋渡しする知的アプローチとしての一つの間接点があることを指摘する必要がある。

文化的交流にとってのこの中間点とは、今日のあらゆる文化の一致と調和

を指すと考えられる。

面積と人口から見ると、アジアは世界最大の大陸である。アジアの文化は世界の歴史において多大の影響を与え、重要な貢献をなしてきた。ゆえに、今日のアジアの学者たちがその祖先たちに劣らず賢明で、相互協力ということに注意を払うならば、将来において世界の秩序を再建するに際して、アジアの文化が重要な役割を果たすであろうと信ずるのが合理的であるといえよう。

その面積の広大さと文化、宗教、哲学、世界観の多様性を考えてみたときに、アジアの諸国と学者たちがいかにして大同団結し得るものであろうか。今日、すべてのアジアの諸国が全アジア諸国による斬新にして強靱、かつ時に適った協力関係を欠いたままで、共産主義の侵略に直面しなければならないことからして、唯物主義による汚染を避けるのはほぼ不可能にさえ見えるのである。

しかし、アジアの歴史はありがたいことに天の恵みによって、次のような先例をわれわれに示してくれている。すなわち、かつて中国は隋・唐の時代において、国内文化が外来文化を受容し、それと一体となり新しい哲学体系を生み出すことにより、没落の淵にあった中国社会を再建したのである。<sup>(3)</sup>

アジアは素晴らしい歴史を持っている。とりわけ、中国の倫理、インドの宗教から始まる文化史、そのほか日本、韓国、フィリピン、インドネシア、マレーシアなどからの精神的伝統などである。

2,000年前、インドから出た宗教が中国に影響を与えた。それ以来、倫理的精神と一体となった宗教の影響は全アジア諸国に拡大され、アジアの文化的性格を形成するに至った。倫理的浄化と宗教的救済は全アジア諸国において重要な役割を果たしたのである。400年前にマテオ・リッチ(1552-1610)が中国にキリスト教の福音をもたらして以降、アジアの人々はこの神靈的宗教と接触するようになり、これが彼らの心を他力の救済を受け入れるように備えさせて、自然宗教的な自力救済の考えを改善し、倫理的浄化の理想をその完成へと導いたのであった。

アジアの人々はかつて2回の精神的向上を体験した。第1は、各純文化に

において道徳的倫理的向上により人間の段階に至り、第2は、インドから継承した自然的宗教によって悟りの境地を希求する段階に至った。そして今や、彼らはキリスト教の助けにより、神的な次元に至るのを待っている。

この2段階の向上は人間性の成就にとって重要である。人間は本性によって完成を願望するように創造されたためである。

世界観の発展の過程にあって、アジアの学者たちは休むことなく精神的統一のために力を尽くすことが求められているのであり、そうすることにより、アジア人民の精神生活の次元を昇華せしめながら、同時にアジアの社会秩序を再建するという彼らの文化的任務を全うすることができるのである。

知恵の科学としての哲学は、その際にこの課題の可能性を見だし、判別し、創造し、促進するものとして機能するであろう。

東洋哲学の将来に対するこの形而上学的展望についてこの論文において論ずるに当たり、次の3つの部分に分けて論ずることにする。[1]では、中国思想、インド思想、および両者の相互交流を中心にアジア思想についての歴史的批判を行い、続く[2]では、過去と現在の東洋哲学の本質的内容について論じ、最後に[3]では、アジアにとって可能な哲学を立案する。

## 2. アジアの古い精神的遺産とその歴史的考察

ひるがえってアジアの精神的遺産について考えると、2つの非常に古い歴史を持つものがわれわれの前に現れる。中国思想とインド思想である。約3,000年前に中国の思想家たちは神託によって人生の意義を説いた。春秋時代(722-484 B.C.)、孔子と老子は倫理道徳的基準を高めることにより、自然状態の人間の生活をより豊かなものにしようと試みたのであるが、孔子の方が地上の平和と福祉の実現のために、社会的な人間関係を確立することに考えを集中させたのに対し、一方の老子は瞑想と思索の生活に心を向けることにより、自らを啓蒙し賢哲へと高めようとする方向に向いた。これら儒教と道教両者の教理と実践を通して、中国の人々はHomo Naturalis(自然人)からHomo Ethics(倫理人)へと精神を高揚させたのである。儒教精神が秦帝

国時代(246-206 B.C.)の律令主義の潮流の中で敗退を余儀なくされ、また、漢時代(260 B.C.-220 A.D.)に至って道教の教理が、単なる迷信的宗教の次元に零落していったちょうどその時、今度は仏教が中国に伝来し浸透していき、墮落しつつあった文化と苦悩の淵にあった社会に対して救済の手を差し伸べたのであった。仏教と儒教、道教との文化的出会いは中国において新しい時代を生み出し、その後この潮流は韓国、日本、ベトナムなどのアジア諸国に影響を与えた。

仏教はインドに起源を有するが、繁栄したのは、その主流としての中国と、支流としてのチベット、タイ、そのほかの南アジア諸国であった。仏教は東洋文化に対し救済機能を果たした。東洋哲学の一部としての仏教哲学は全世界から評価されるようになったのである。

過去における東洋哲学は仏教、儒教、道教の結合体、すなわち、宗教的、倫理的ならびに美学的な知恵の結合体であった。文化圏内部の知恵と外来の神靈的感化力(霊的宗教)との交流は2,000年前から続けられており、この交流は時として救済機能を果たした。隋・唐王朝時代には、仏教の輪廻説が中国倫理の現世での因果応報という考え方を、来世での因果応報という考え方にまで向上せしめた。中国倫理文化に対するこの死生観の補足は、時間のとらえ方の上に現れた。孔子の時から歴史家・司馬遷(145-86 B.C.)の時までは現世中心の時代であり、人々は人間の靈魂の不滅や死後の生活、善悪の来世の生活における因果応報といったことに全く無知であった<sup>(4)</sup>。そこで仏教思想は、人には過去、現在、未来の人生があると説く靈魂の輪廻転生の考え方を導入して、当時の考え方を拡大した。それは、この過去、現在、未来という3段階がすべての個人に対して倫理的、宗教的因果応報を実現するように機能するというものであり、中国倫理の因果応報理論はこれにより補充され、人間の善たろうとする動機づけが立証されたのである。

これは中国において立証された宗教文化と倫理文化間の相補関係の一例である。しかし仏教、儒教、道教の合体以来、東洋哲学は目下、西洋からの新しい挑戦を受けている。西洋の論理的、形而上学的な考え方は、東洋のあらゆる大学や研究所に非常に速やかに広がり、特に西洋に追従する哲学の学部

においては、欧米と同様に必須課程がことごとく整備されている。われわれは科学では西洋の方法論を学び、形而上学では西洋の存在論を学び、さらに、倫理学では西洋道徳のカテゴリーを学んでいる。学術体系は疑いもなく、中世13世紀、すなわち、キリスト教がその特権を用いて学者たちに自由に大学内で宇宙万有の教理を論じさせていた頃にその端を発するものである。この種の最高教育は今全世界で行われ、アジアの大学もその例外ではない。

マテオ・リッチによりキリストの福音はアジアに伝来した。しかし、この地域におけるその影響は、同様に西洋からもたらされた政治、社会、科学、哲学についての考え方ほどには強くはならなかった。人々はヘブル・キリスト教の安息日制度は受容しつつも、キリスト教の信仰は受け入れず、また自然科学の規範には従いつつも、キリスト教の戒律には従わなかった。政治の分野では人々はルネサンスの思想家たちの言葉は受容しても、プラトンやキリストの言葉は受容しなかったのである。

こういった歴史から見るなら、アジアの思想家は今、新しい挑戦に直面せねばならず、そして、何らかの障害を克服せねばならないのである。

### 3. 総合文化創造の可能性を持つアジアの知恵

以上の簡単な歴史的考察により、過去のアジアを現在と比較することができる。アジアの伝統的遺産、特にその哲学は西洋文化の浸透という挑戦の前に衰退してきたと結論づけなければならない。しかし、もしここでわれわれが楽観的な世界観で、またアジアの過去の歴史が誇る知恵に満ちた直感をもって望むならば、恐らく、アジアの知恵は西洋の挑戦に直面してそれを転換し、さらにその上に、広い世界に自らを適応せしめる新しい総合文化を創造できるだけの容量を持っていることが認められよう。ちょうど、隋・唐の時代において、儒教と道教の経験がインド仏教を消化し転換し、新しい哲学を形成したようにである。

哲学における世界大同主義を奉ずる思想家としての私は、東洋、西洋双方の文化交流と対話の歴史を想像することができる。西洋においてはキリスト

教の信仰がこの超理性的宗教を維持し、合理化するためにヘレニズム哲学を受け入れたことによって、信仰の時代である繁栄した中世に向けて、その知徳を高めた。これと同様に、中国の道徳の文化はインド仏教を消化することにより、その文化的な実践へと指向する動機づけを強化したのである。私が見るところでは、以上の2つの例における文化的交流の本質的内容は全く同一である。ヘブライズムの信仰に欠如していたのは、人がそれを信ずるに至る以前の合理的プロセスであり、ヘレニズムの哲学は信仰導入(Praeambula Fidei)のような役割を果たすことによってそれを補った。中国倫理の実践指向性が必要としたのは、死後の転生の教理であり、それに対してインドの知恵は宗教的实践という形でそれと同様の貢献をなした。

#### (1) 儒教、道教、仏教の調和と一体化

一般的に知られているように勤勉さと質素さがアジア人の特徴であるが、この2つの性質は実にもう一つの哲学的属性、すなわち、実践指向性に属するものである。実践は倫理哲学の一部である。善をなすことはその絶対的な原理原則である。哲学のこの実践部分は、徐々に日々の生活哲学の中に展開された。儒教の家庭の義務の理解においては、普通の人々がそれを実践に移し、また道教のいう自然の調和を実現するにあたっては、道人たちは労によって苦を減し、霊的自由を楽しむ境地へと肉体を転じようとするのである。さらに高くは、仏教の知恵は霊肉の苦しみの謎を明らかにし、死後の永遠の生命と幸福を約束する。

このように東洋哲学は全体として非常に実践的で具体的である。その本質的部分はこの実践指向性の生活哲学において確固たる役割を果たした。アジアの知恵は、「なぜ生きるのか」という疑問に対しては西洋精神ほどにはその要求に答えていないように見えるが、「いかに生きるか」については答えようと努力しているのである。

## ①儒教の理想的人間像

「いかに生きるべきか」という疑問において、孔子は「君子」や「神人」という概念を中心として彼の人生観を編み出した。前者（「君子」）は個人の徳を陶冶するのに役立ち、後者（「神人」）は社会の福祉に向かっての人間間の愛を訓練する。孔子は「個人」の完成のための道を示して

「(大学之道在) 明明徳。(在) 親民。(在) 止於至善。」<sup>(5)</sup> (大学の道は明德を明らかにするに在り。民に親しくするに在り。至善に止まるに在り。)

と、そして、社会秩序確立のために、

「修身齊家治國平天下」<sup>(6)</sup>

と教示した。孔子の經典の中には、「天」や「上帝」といった形而上学的な術語がしばしば現れるが、儒教の考え方の中心は「仁」、「義」のような徳目の実践におかれていた。人間間における徳目の実践を通して、個人は、一方においては天と一体となり神人となると同時に、もう一方では社会秩序を享受することが希望されている。

儒教の理想的人間像とは、人間関係における調和ある生活を通して天とも他の人々とも一体となるような賢人を指すのである。

## ②道教の理想的人間像

道教の創始者である老子は、自然と調和した超越的な生活様式を創始した。彼が哲学する主目的は「人はいかに天地の間を生きるのか」という疑問に答えることであり、彼の理想的人間像は世俗的欲望から免がれて生きる賢人であった。

易経に従って、老子はその宇宙開闢説を「道生一、一生二、二生三、三生万物」<sup>(7)</sup>、そして「天下万物生於有、有生於無」<sup>(8)</sup>と説明した。ちょうど超本体論(Me-ontology)と同様に、老子は純然たる「無」を万物の根源とした。ただここで、道と無との関係は明確ではないが、創造の過程は十分に明確であって、それは産出、同質的(consubstantiative)産出である。従って万物は「道」と別ではなく、「道」の本質を分け持つという。

天と人との和合の形而上学的根拠は宇宙開闢の発生過程の中にあるのだが、こういった理論は古代中国の道教によっては支持されておらず、それゆえ、道教はその人生哲学を宇宙の秩序との調和的感覚という方向に向けたのであった。道教徒にとって自然と人間とは互いに調和的であり、その間には何らの相対立させるような隔たりもない。この調和を破壊するようないかなる試みも、たとえそれが人道的な社会秩序の建設の名の下で行われるとしても、人間生活においては回避されなければならないものなのである。かくして、道教はその中で「民至老死、不相往来」(民、老死に至るまで、相往来せず)<sup>(9)</sup>であるのが理想的社会であると見て、「小国寡民」<sup>(10)</sup>を目指した。

このように道教における理想的人間像は、宇宙の流れと調和してそれに何の人為的妨害も加えずに生きる人間であった。

## ③儒教、道教、仏教の人間観の統一

このように、儒教徒にとっても道教徒にとっても調和が中国哲学の中心概念であった。この調和精神をもって中国文化はインドの仏教の影響を受け入れ、それによって自らを倫理的水準から宗教的地平にまで高めた。

小乗仏教は現世の苦悩の解決ということに冷淡であり、そのためこの教派の信徒は涅槃に至るために禁欲生活を選んだ。しかし大乘仏教は儒教倫理と結合して確信をもってこの現世に生きながらも、死後の彼岸での生活に参与する可能性を排除しなかった。

この儒教、道教、仏教の融合による三位一体の哲学を通して、東洋哲学は本質的にその幅を広げ、その目指すところは現世での生活のみならず、死後の彼岸の生活にまで拡大された。このように3つの哲学的理念の調和的一致を通して、すなわち、真・美・善・聖の領域にまたがる「自然人」、「倫理人」、「宗教人」という3つの人間観の統一を通して人間本性が全うされるのである。

## (2) 東洋哲学の課題と新しい哲学的運動

過去における儒教、道教、仏教の調和と一体化ということに現在のわれわれは恐らくあまり気をとられるべきではない。むしろわれわれは、かつて宗教を倫理と一体化させた哲学が、現在いかに西洋科学文明と対応することができるかに意識を集中させるべきである。

アジアでは、現実に科学技術が日に日に人々の信頼を得ているのと対照的に、伝統的倫理、宗教、形而上学は衰退の危機に直面させられている。日常生活における経済的豊かさの増大に伴い、アジアの人々は徐々に科学技術から得られる利益を享受するのと引き換えに、伝統的な人生の知恵を失いつつある。そこで提出されるべき疑問は、今日どの種の哲学が流行しているのか。東洋哲学はどこへ向かいつつあるのか。あるいはもっと正確に、将来の東洋哲学はどのようなものとなるのか。アジアの人々の行き着く先と未来はどのようなものなのか、といったことである。こういった疑問は疑いもなくアジアの全思想家の中心的課題である。

人類歴史はその中のどの文化も神学的、哲学的、科学的という3段階を経ることを示しているといわれてきた。オーギュスト・コント(1798-1857)が言ったこの言葉には、必ずしも歴史的根拠や論理的帰結がないのだが、それにもかかわらず、西洋科学技術文明の潮流の侵入により、アジアの人々はいや応なしにこのコントの信条を受け入れることになってしまった。さらに悪いことには、超自然的、形而上学的な展望を無視し、宗教的、倫理的価値を否定して、この迷信的な信仰に根拠をおく哲学的立場さえ出てきているのである。

アジアの今日の哲学に対して最大の困難をもたらしたのは共産主義である。精神は意識の中に生ずる単なる付随的現象、物質の反映にすぎず、従って、精神生活を支える宗教は人民のアヘンであると唱えながら、カール・マルクスとその追従者たちは、貧民を愛し、プロレタリアートの未来の楽園を望むという名目の下に、一切の伝統的社会秩序に反対した。共産主義の闘争

と憎悪の理論は、それ自体が天道と人間性に反するものである。規範的原理として、すべての人間が平等で階級を持たないという理念は、孔子、プラトン、キリスト、釈尊などが唱えたほかの文化理論と適切に調和する。しかし、すべての人間が進歩発展するには、闘争と憎悪によって進まなければならないとするような実践理論は完全な誤りなのである。

この点について宗教運動というものは、神学的、宗教的文化が人類歴史の最高段階であるのみならず、友愛で互いに愛し合うという実践原理が、理想社会を実現するための唯一の道であることを主張するものである。

新しい世界の未来を希望する統一教会によって鼓舞された宗教運動は、現在、復讐の名の下に社会制度を再創造するために理論においても、実践においても力を尽くしている。それは人間を一つにする人間間の愛を実現するという信仰と希望からのみならず、その宗教的信仰を擁護する哲学体系を再建しようとする合理的な理論づけからも出発している。

キリスト教の伝統的文化と同様、統一教会は文化の各段階を再評価する。それは宗教的文化を最高位におく。宗教的文化は、精神生活を物質の支配下から引き上げるために、理論的文化より、さらに技術的文化よりも上位に立つものとされる。

統一教会による哲学的運動といっしょになった宗教運動は、人間の心における個人的秩序と日常生活における社会的秩序とを構築し直すべく、新しい哲学体系を発展させようと努力している。未来の哲学は、その超自然的な知恵を学び、墮落哲学を復活させ、苦悩している社会を実証主義と共産主義の挑戦から新生せしめるために、この新しく生まれた体系と直面することを余儀なくされている。

## 4. 東洋哲学の再構築

哲学体系という点からすれば、東洋哲学における儒教、道教、ならびに仏教の調和的結合は、それだけで十分に完全なものであったであろう。しかし、西洋の体系的哲学、とりわけその認識論における方法論や形而上学における

存在論を前にしたときに、東洋哲学はあまりにも「非合理的」であるために、いかなる批判にも耐え得ないようにさえ見えるのである。実証主義と唯物主義の挑戦に直面して、東洋哲学は西洋の精神的遺産に遭遇するに際して、独自の何らかの観点をもって自らを再建するために、東洋哲学が持つ確かな歴史的体验を通しての再検討、再構築を迫られているのである。

西洋哲学体系と並んで、東洋哲学はそれ自身の知恵への導入口としての独自の認識論や、哲学的内容の本質としての独自の存在論、さらには、大部分は独自の伝統に由来する独自の倫理哲学を持たなければならない。そのうち、倫理哲学のための形而上学的根拠は善をなすことの動機づけの支えとなるように、西洋的な形式で再公式化されなければならない。

東洋哲学の未来に向けてのシステムの試案を以下に示す。

### (1) 認識論の確立

まず最初に、認識論の確立が必須である。実存主義的観点からすれば、アリストテレスが「人は皆生まれつき知ることを欲する」<sup>(11)</sup>と言ったのに対して、われわれは「人は皆生まれつき価値を求めると説明すべきである。この実存主義的感覚はすべての倫理的根拠となるのみならず、思考の方法を示すものでもある。カテゴリー的に区分すれば、価値は、真・善・美・聖の4つに分けられる。真理を求めるに際して、われわれは哲学的認識論を構築し、善を求めるには倫理学を、美を求めるには美学を、そして聖を求めるには宗教を構築するのである。

イエス・キリストが「真理とは何か」<sup>(12)</sup>という疑問を解答なきままに放置して以来、真理の問題はすべての哲学の課題となってきた。

われわれ人間存在は、生まれながらにして自らの感覚的知覚と理性的判断によって、事物を知る能力を持つように創造されている。しかしながら、理解の中心としての人格は情報や概念を収集することによって知識を創造し、また同時に、感覚や知性を超越することもある。事実、「すべての被造万物は人間の対象である。換言すれば、すべての被造万物は人間のために存在し、

そして人間によって認識されなければならない」<sup>(13)</sup>。従って、認識論においては人間が主体であり、世界とその世界内の万物は対象なのである。「主体の特徴は選択性と自律性を持つことにある。」<sup>(14)</sup>つまり、能動的主体とは対象を知るはずのものである。対象は本質と属性を有するために、主体の認識可能性に対応し、ゆえに、主体によって認識され得る。<sup>(15)</sup>この認識の能動的な過程において、人間は真と偽、正と誤を判別する能力を有する。この認識の基準はしかし、人間に先天的に賦与されている。<sup>(16)</sup>

このような認識論にあって、われわれは合理主義にも経験主義にも完全には同意することはできず、その双方を取り合わせて次のようにいうことができる。すなわち、われわれは感性、知性ならびに知る欲望を持つが故に、知る可能性と能力は生得的なものである。しかし、対象の本質や属性についての認識は、学習によって後天的に獲得されるものである。学習の原理は、主体の潜在能力と対象の被認識可能性との間の一致の中にある。この主体・対象の関係は授受の原理から生ずるものである。<sup>(17)</sup>

認識論の未来はわれわれの人生経験の実存主義的立場から現れなければならないように、私には思える。われわれの人生は、かくある人間存在は自らの感性と知性をもって学習することにより、知識を獲得できるということをわれわれに教えている。主体たる人間は、あらゆる先天的潜在能力と後天的習得知識の統一体であるところの全体である。この全体性と統一性が人間を、あらゆる認識論的過程における主体にまで高めるのである。まさにこの結合は一つの統一であり、そこにおいて人間主体は霊的、精神的生活中でその知識をもって日々成長する。換言すれば、人間自身は統一の過程の中において授受原理における主体・対象の関係によって成長するのである。

このように統一された個人は認識論の分野においてのみならず、形而上学的存在論の場にも登場するのである。

### (2) 形而上学の確立

形而上学：知識の目的が真偽や正誤を判断することにあるにもかかわらず

ず、認識論はこの世界の事物をそのように知るだけでは満足しない。人間は生まれながらにして超越への欲望を持つ。人間はその知識を可視的なものから不可視的なものへ、実在するものから実在しないものへ、結果から原因へと超越していくことができる。これは *analogia entis* (本質類推) の方法による知識である。アリストテレスが彼の『第一哲学』(First Philosophy) を書いて以来、この類推の方法は哲学研究の分野で用いられてきた。約1,600年後、聖トマス・アクィナスはあらゆる方面にこの方法を深め拡大し、認識論と存在論の間をつないだ。聖トマスは観念(イデア)の世界と感覚できる世界とを関係づけるために、2つの本質的な方法を用いた。その一つは分有、すなわち被感覚世界は観念(イデア)の世界を分有するもののだとして、高次のものから低次のものに至る存在論的順序に根拠をおくものである。今一つは、しかしながら、類推という低次のものから高次のものに至る認識論的順序に従うもので、それは人は此岸の世界から事物を知ることから、類推的に彼岸の世界から見た事物を知ることができるということを意味する。このように観念世界と被感覚世界、天と地、神と人との間の関係を示すには2つの方法がある。一つは上へ向かっての方法(*Hodos ano*)で、これは認識論的な類推の知識を支持する。もう一つは下に向かっての方法(*Hodos kato*)で、これは此岸の世界が彼岸の世界からの分有であるという可能性をつくり出すべく、存在論的な順序に従うものである。

このアリストテレス＝トマスの体系、あるいは聖書の信仰に従えば、次の引用句が正当な主張である。

「神の見えない性質、即ち、神の永遠の力と神性とは、天地創造このかた、被造物において知られていて、明らかに認められるからである。従って、彼らには弁解の余地がない。」<sup>(18)</sup>

キリスト教哲学から見れば、この聖句は明白に認識論的および存在論的順序の双方に従う2つの方法を含んでいる。第1に、神が万物を創造したということは、換言すれば、万物は神の存在と本質を分有しているということである。第2に、われわれが被造物を通して神を認識でき、また認識すべきだということは、換言すれば、われわれは感覚できる事物を通して類推的に

神を知ることである。

ここで形而上学的アプローチに対しては、いかにして、また何が、被造物が神を分有することを可能ならしめるかという一つの疑問が提起されるであろう。

認識論においては、知的領域の限界内において、神の存在と、最初の不動の動者、最初の無原因の原因、至高の神、この世界の統治者等々といった神のいくつかの性質のみが肯定できる。さもなければ一種の存在的な意味で、存在それ自体(*ipsum esse per se subsistens*)だけが肯定できる。このようにして、人間存在もまたある種の存在、ある種の善、ある種の事物を創造する力、ある種の自動人形だということになる。

伝統的東洋哲学および統一原理は、われわれがその現象を観察することができる可視的世界において、あらゆる存在事物には2つの性相があると主張する。すなわち

物理学においては：電子と陽子

植物においては：オシベとメシベ

動物においては：オスとメス

人間においては：男と女

従って、認識論的類推の順序および存在論的分有の順序の結果として、宇宙の創造主たる神はこれらの2つの性相、陰と陽をも、また持たなければならないということになる。<sup>(19)</sup>

他面において、この2つの性相は互いに相補的なものであり、対立的なものではない。さらにはこの2つの性相の結合、あるいは交接は新しい創造を産み出す可能性を持つ。動物における雌雄の交接は、新しい動物体を産み出す。男と女の結婚は、新しい世代を産み出す機会を与える。従って、この産出の行為ということ、神の創造の場合にも類比的に用いてしかるべきである。神が世界を創造するとは、神がこの世界を産出するという意味である。ここで重要なのは、創造の概念が製作あるいは「*creatio ex nihilo sui et subiecti*」(材料も道具もなしの無からの創造)ではなく、(生殖的)産出として説明されていることである。

西洋思想の伝統では、神による世界の創造は「無からの創造」(creatio ex nihilo)だといわれ伝えられてきた。宇宙は神にその根源を有し、神は万物の創造主であり、そしてその創造(creatio)は「productio rei ex nihilo sui et subjecti」(材料も道具もなしの無からの主の製作)だと定義されてきた。このようにして、神は被感覚世界を超越し、この世とは全く異質の本質を持っている。ただ一つ、人間の魂のみが神の形象として認められた。なぜなら、世界は神より出た一つの製作品にすぎず、従って、その本質は神のそれより無限に低いものであるため、創造者と被造物との間には無限の格差があるとされたからである。神は「ens a se」(自有的存在)であるのに対し、世は「ens ab alio」(他有的存在)なのである。従って、神と被造物との関係は、存在(being)の分有と実存(existence)の忍耐を通してのみあり得るものであった。

統一教会による宗教運動は東洋の形而上学を用い、「創造」という言葉に「産出」、すなわち、流出的な産出(emanative generation)という意味を与えることによって受け入れる。従ってここで、統一主義者たちは「創造」という言葉を、正確にはスコラ学派が力説するように「創造は製作である」<sup>(20)</sup>と理解するのではなく、むしろ、創造を流出(emanation)ととらえた新プラトン主義に極めて近いものとして理解しているのである。

東洋的思考様式は宇宙開闢の始源問題に対して、全存在の原型として太極の概念を提起し、太極から全存在への過程は製作ではなく、むしろ流出であるとして解決しようとする。<sup>(21)</sup>

「太極より陰陽が生じ、陰陽より万物生ず」<sup>(22)</sup>

このように「産出」(generation)が、原型から万物の存在してくる過程とされている。産出という行為は、産み出す者と産み出される者との間の同質性を確かにする。それゆえ、統一教会の二性性相理論は、私が理解する限りでは、「性相」(陽性)と「形状」(陰性)<sup>(23)</sup>を神の持つ2つの性相ととらえ、同時に、これら2つの性相を被造世界の万物にも賦与している。ゆえに、神と被造世界の間同質性は極めて明白である。この意味では、統一教会の理論は一神論的(theistic)というよりも、むしろ汎神論的である。

統一主義者たちが主張するもう一つの点は、キリスト教の三位一体の教理

の代わりに、二性性相理論を提唱することである。三位一体論においては、第一のペルソナ(位格)である父なる神は世界を創造し、第二のペルソナであるイエス・キリストがその世界を贖罪し、そして第三のペルソナである聖霊が世界をはぐくむのであり、これらの3つのペルソナの間関係は、父なる神がみ子を生み、そして父と子がともに聖霊をつくるというものである。これに対し二性性相理論では、太極と万物との間の同時存在性(simultaneity)をその本質が仲介する。このように、西洋思想の創造主に似た原型としての太極は、それだけで(by itself)不可視的であつ可知的であるが、陰陽の性質の方は可視的であるのみならず非常に具体的でもある。それらはすなわち、物理学では電子と陽子、植物ではオシベとメシベ、動物ではオスとメス、人間では男と女というように、万物すべてにおいて可視的である。

東洋哲学における太極の二性についてのこの理論は、キリスト教の神に対してその内容を叙述することができ、また、そうしなければならない。そして、それがその後、未来の哲学にとって極めて基礎的なものとなるであろう。

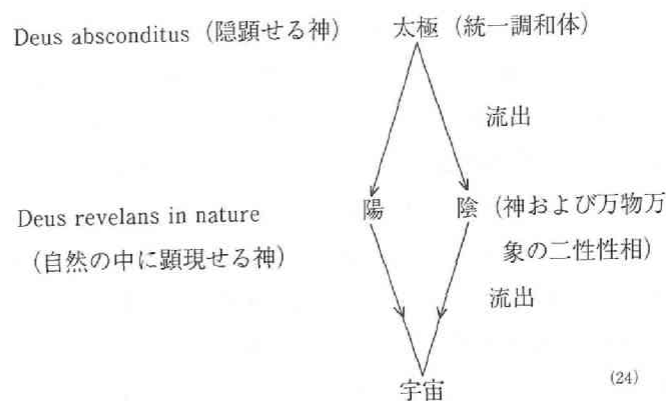
この神的な太極はその第一の受肉(incarnation)を通じて陰性、陽性として顕現し、物質化される。そうして「Deus absconditus」(隠顕せる神)は物理学的、植物、動物、人間といった異なる段階において、その被造物(産出あるいは流出)のうちで「Deus revelans」(顕現せる神)となるのである。これらの存在の4段階は多かれ少なかれ神の性質を受け継いでいる。

哲学の起源は、物質的世界での神の顕現についての人間の理解と、生計に従ってこの世界に生きるということ、すなわち、存在と継続性ということにある。存在するどの種にも雌雄・男女の両性があり、その両性の調和的交接により次世代が産み出される。かくして、この産出的行為を通して、事物は太極の無限性にあずかるのである。

従って、世界と人類の継続性はその産出的行為のうちにある、その存在の全系列は全存在の原型としての太極から直接的、間接的に由来する産出的行為、すなわち、流出的産出からなる。

東洋の形而上学の未来は、東洋と西洋の間の相互補完にこそあるべきである。その宇宙論は次のような宇宙開闢説で始まる。





このような形而上学的洞察においては、存在論は静的なものではなく、産出、すなわち流出の無限の可能性を持つ動的なものに見えるであろう。世界は従って、創造的産出の潜在能力に満ち満ちているのである。

### (3) 倫理学の確立

倫理学：認識論を哲学の入口とするならば、形而上学は哲学の本質的内容と受けとられ、そうすれば倫理学は哲学の出口ということになる。他面においては、認識論と形而上学の双方が理論的に見えるのに対して、倫理学は実践的である。

にもかかわらず、東洋哲学はその伝統において実践指向性を持つ。善をなすことと悪を避けることは、すべてのアジアの国家に著しく共通して見られることである。だれもそれを否定しようとしない。

知的探求が必要とされてきた、倫理学における西洋的な思考様式とは異なり、東洋の実践へ向かっての指向性は、形而上学的な根拠に基づく多くの知的反省を行わないままに、細部の徳目へと自らを展開していく。東洋の人々は、なぜそのようにして、そうでないようにはしないのかを知る必要がない

のである。

孔子と釈尊の教えは双方ともに道徳的義務について強調するが、この教えの中心点は、道徳性は第一義的に理論ではなく、実践にその主眼をおくものだということである。次に示すように、孔子自身が何度もその通常の教えの中で、超自然的存在を拒否することを主張した。

「子、不語怪、力、乱、神。」<sup>(25)</sup>

「夫子之文章、可得而聞也、夫子之言性及天道、不可得而聞也。」<sup>(26)</sup>

孔子の弟子の一人である季路が、死者の靈に仕えることについて質問したとき、孔子は答えて言った。

「未能事人、焉能事鬼。」(未だ人に事うること能わず、焉んぞ能く鬼に事えん。)

季路が付け加えた。

「敢問死」(敢えて死を問う。)

孔子は答えた。

「未知生、焉知死。」(未だ生を知らず、焉んで死を知らん。)<sup>(27)</sup>

以上の引用句は、いわゆる新儒家(neo-confucianists)と呼ばれる人たちによって、その人間中心理論やさらには無神論的、あるいは反・有神論的世界観を支持するためにしばしば利用されてきた。<sup>(28)</sup>

また、釈尊の語った次の言葉も思考の実践的側面を強調するものである。

「車輪の輻(スポーク)に淨い行いの規則を見ることができる。すなわち、正義はそれらの長さの一律性、知恵は輪円、謙虚さと思慮深さは中軸であり、その中に真理という不動の軸が固定される。」

「苦しみ存在とその原因、救済手段、それを滅することを知る者は4つの尊い真理を洞察した者であり、その者は正しい道を歩むであろう。」

「正しい観点(正見)は人の行く手を照らす松明となる。正しい展望(正思)は人の導き手となる。正しく語ること(正語)は道の上に人のいるところを与え、その行いが正しければ(正業)そ

の歩みは曲がることはない。日々心身健やかに過ごすこと（正命）が日々の糧を得る正しい道である。正しい努力（正精進）を重ね、正しい考え方に生き（正定）正しく瞑想すること（正念）が人の行く先々に平和をもたらす。」

「さあ、比丘たちよ、これが苦しみについての尊い真理だ。」

.....

.....

「親切たることを愛する実践により私は心の解放を得、それで私は再び輪廻に至らずとも済む確証を得たのだ。私は既に悟りの境地に到達しているのだ。」<sup>(29)</sup>

このように実践指向性は明確である。

中国とインドの哲学は双方とも、あまりに人間中心主義に偏り、超越的洞察のための形而上学的基礎に欠けているように見える。

宗教的救済という観点から見れば、中国の倫理的的努力やインドの宗教的的努力は、他力による贖罪救済ではなく、自力による救済に光を当てている。

宋・明時代以来続いた中国哲学は、中国倫理理想とインド宗教精神の相互補完的内容に大きな重点をおいてきた。しかしながら、双方の哲学的伝統は（神が宇宙に内在するという）内在神観にその中心をおいており、その形而上学的根拠を人間存在の最も奥深い部分に見いだしている。それゆえに、人間存在は絶対なる者に転換されるべきものとされる。このように人間を神的なものに転換するということは、厳密な意味では、人間中心主義的な観点である。さらに悪いことには、この人間中心主義は超越的な神的存在、すなわち、万物の創造主の存在を無視する。形而上学的観点からすれば、この無視は人間存在が存在論的秩序における実存的基礎を無拘束なものだとすることを認めることになる。

人間が善をなさねばならないのは、ただ自己の尊厳と忠誠心のためだけである。それが人間中心主義的な理論の根本的な道德基準なのである。

しかしながら、因果律に従えば、人間存在は、特に存在論的秩序において、「causa sui」（自己原因）でもなく、また、それ自体で十分なものでもない。

従って、人間中心主義的な倫理学の哲学的根拠は空虚なものになる。

倫理的体系を構築しようというわれわれの試みは、まず第一に存在論的根拠におかれるが、それは、人間存在があらゆる観点から見て、一なる超越的な神に依存している「ens ab alio」（分立された存在）であることを主張するものである。神の本質と神のみ意（意志）が倫理的基準の根拠である。神は愛である。神の陰陽の二性性相は相互的な人間の愛を要請する。従って、そこに夫婦間の、二性を有するすべての対の間の結婚愛がある。神は愛である。神のみ意（意志）は敵に対するものをさえも含めて人間相互間の愛を要請する。

全人類が神を起源とし、神から生まれたものであるから、そこから人間関係の平等性が生じる。人と人との間の人格的平等、国家と国家との間の社会的平等は超民族的、超人種的世界大同主義をもたらす。それがこの世の楽園、地上に到来すべき神の王国となるであろう。

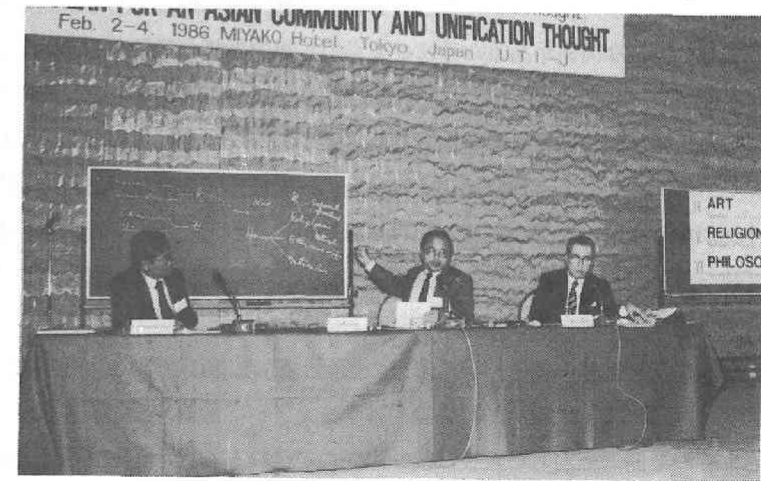
## 註

- (1) 「大亜州主義」は孫中山博士が1924年11月28日に日本で行った講演である。（孫中山講演集＜Dr. Sun Yat-sen's *Opera Omnia*, 国民党中央委員会/台北、1973, Vol.II, pp.763-771参照）
- (2) 孫中山博士の政治的社会的方向づけは、民族主義より発し、大亜州主義を経て、世界大同に至ろうとするものである。
- (3) 隋、598-618A.D. 唐、618-907 A.D.
- (4) 中国古代の歴史家であった司馬遷は、書経の世界観に基づいて、善悪の報いは現世においてもたらされなければならないと信じた。そのため彼は、霊肉の苦悩に悩まされた聖人、伯夷についての歴史を書くにあたって、心底から苦痛を訴えた。（『史記』、61巻1章参照）
- (5) 『大学』、経1章
- (6) 同上、経4章
- (7) 『老子道德経』、42章

- (8) 同上、40章  
 (9) 同上、80章  
 (10) 同上  
 (11) アリストテレス、『形而上学』(Metaphysics)、第1巻、第1章  
 (12) 新約聖書、ヨハネによる福音書18章38節  
 (13) 李相憲 (San-Hun Lee) , *Explaining Unification Thought*, Unification Thought Institute, New York, 1973, p. 143.  
 (14) Ibid. p. 144  
 (15) Ibid. p. 146  
 (16) Ibid.  
 (17) Ibid. p. 170  
 (18) 新約聖書、ローマ人への手紙1章20節  
 (19) 英語版の李相憲 (San-Hun Lee) 博士の『統一思想解説』(*Explaining Unification Thought* p. 17)では性相と形状と陰と陽とを同一のものだとはしていないが、中国語訳の『原理講論』36頁では訳者は明確に「陰」「陽」という2つの漢字を性相と形状の意味に使っている。  
 (20) 聖トマス・アクイナス (St. Thomas Aquinas)、『神学大全』(*Summa Theologica*) 1.q.45.a. 4.  
 (21) Cf. St. Augustine, *Confessiones* Bk. V, II, even by St. Thomas Aquinas, *Summa Theologia*, i q. 45, intr.: 'Deinde quaeritur de modo emanationis rerum a primo principio, qui dicitur *creatio*.'  
 (22) 『詩経』 繁辞上参照  
 (23) 註19参照  
 (24) *Unification Thought*, Unification Thought Institute, New York, 1973, pp.121-123  
 (25) 『論語』、VII, 20  
 (26) 同上、V, 12  
 (27) 同上、XI, 11  
 (28) 中国の学界では、唐君毅、牟宗三、勞思光などの新儒家の新亜学派の

代表者たちが儒教理論を厳格に人間中心に解釈していることはよく知られ、また極めて広く喧伝<sup>けんでん</sup>されている。

- (29) Buddha's *Sermon at Benares*, in Lin Yutang (林語堂), *The Wisdom of China and India*. Random House Inc., New York, N.Y. Jan. 1978, pp.361-362



桜井一(議長)、鄭昆如教授(スピーカー)、朴先穆(コメンテーター) 右より