

セッション 八

西洋哲学における実体概念の問題点
その統一思想による解決

神明 忠明

一 序論

英語のサブスタンス(実体)という言葉は、ラテン語のサブスタンスシアの音訳であって、文字通りには「下に立つもの」であるが、見かけが様々に変わっていくものの底にあって永遠に変わらない要素を意味する。

伝統的に見ると、この言葉はギリシャ語のエイナイ(在る)という動詞の女性形分詞ウシアからの翻訳であるが、パルメニデスはエイナイを世界の不変の真実在を表すために使い、プラトンはウシアをイデアの世界の恒存不変性を示すために使った。アリストテレスは、このようなパルメニデスとプラトンのウシアの不変性を損なわないように気を付けながら、ウシアの意味を拡張して、変化する世界の中の個物にまであてはめた。アリストテレスによれば、彼が「第一実体⁽¹⁾」と呼んだ世界内の個物にはその普遍的属性が内属し、時間の経過と共に、その属性は変わるが、各第一実体の個性と自己同一性は保たれる。

よく知られている通り、このアリストテレスの実体の概念には問題がある。それは個別的実体が本質的にそれぞれ独立している通り、真の相互関係を持たないことである。アリストテレス本人はこれを認めて、『範疇論』の中で個々の実体は互いに「述語にもならず……含まれることもない⁽²⁾」と言っている。この問題はデカルトの実体の定義にも良く現れている。「実体の概念とは実に、他のいかなる実体の助けも借りずにそれ自身で存在できるもの、これである⁽³⁾」。

アリストテレスの実体の概念は、西洋哲学の歴史において、極めて大きな影響力を持った。それはトマス・アクィナスの哲学の支柱となり、デカルトの二元論において頂点に達した。こうして実体の不連結性の問題は西洋に蔓延した。デカルトの後、ライプニッツやスピノザなどの合理論者はこの問題を解こうとしたがうまく行かず、

ロックやヒュームらの経験論者は端的に実体の概念を疑ったのである。それで十九世紀以来、ヘーゲル、ベルグソン、ホワイトヘッドのような豊かな発想を持つ思想家たちは、弁証法、エラン・ヴィタール、過程、等々の新しい考えを持ち出してこの問題を解こうとした。これらの新しい考え方は統一思想から見て価値あるものであるが、彼らは無(ヘーゲル)や生成(ベルグソン、ホワイトヘッド)を強調しすぎるきらいがあるので、まだまだ完全な解決には程遠い。

この問題が十分に解決できていないにも拘らず、アリストテレスの実体概念は多くの西洋思想を支配し、その影響は哲学界のみならず日常生活にまで及んでいる。実体の不連結性という哲学的問題が、調和を失い対立闘争に満ちあふれた我々の社会の姿に反映されているのである。我々の社会はいまだに個人主義の問題に悩まされている。それゆえ、我々がアリストテレス的西洋的実体概念に適切に答えることのできる新しい哲学を持たなければ、調和の理想世界を建設することはできないと思われる。

ここにおいて、統一思想はそのような使命を果たす新しい哲学たらんとする。統一思想は東洋から現れたもので、統一教会の創始者文鮮明師の宗教的教えをもとに哲学的に発展させたものである。統一思想は「全人類の真の平和と調和と幸福の世界を築く助けとなること」⁴⁾をその使命とする。本論文の目的は、統一思想が、そのような哲学となるため、西洋における実体の不連結性の問題をうまく解決できることを示すことにある。統一思想は、個別的実体を「個性真理」と呼び、それらが真の関係を持ちうると主張することによって、その解決とするのである。

この目的に従い、本論文を三章に分ける。第一章ではアリストテレス以来の西洋的実体概念の問題を分析する。実体の不連結性の問題の原因は、アリストテレスの「実体一属性」存在論において、普遍的属性が単なる抽象で

しかないということにあることが示される。なぜなら、そのようなただの抽象としての普遍的属性には、個別の実体を真に相関させる具体的能力がないからである。さらに重要なこととして、その普遍的属性が抽象でしかないという問題は、アリストテレスが質料形相論を神にまで一貫して適用せず神を純粹形相として捉える静的な神観に、さらに起因することが示される。

第二章では統一思想による解決が示される。アリストテレスの純粹形相のみの静的な神と異なり、統一思想の神は、御自身の中に性相と形状の二性性相の動的な相互関係を持つ点で動的である。この性相と形状は、それぞれ形相と質料にはば同等である。このような神によって、個別の実体の普遍的属性は、ただの抽象であることを免れ、個別の実体を真に相関させることのできる作用性を与えられる。この統一思想による解決は、統一思想の「原相論」「存在論」「認識論」の各章から自然に得られる結果である。さらに詳しく言うところの結論は、原相論における神が性相と形状からなるという理論、存在論における神と被造物の相似法則、および認識論における照合法則から得られるものである。これらの三つを合わせたものが、筆者の言うところの「存在論的照合論」を構成し、ここでの統一思想による解決となる。

しかしながら、統一思想が現れる前から、すでにこの問題に有意義な解決を与えた幾つかの注目すべき学派がある。本論文の第三章では、それらの内、ヘーゲル哲学と大乘仏教を選んで、統一思想の観点から評価する。ヘーゲル哲学と大乘仏教はそれぞれ西洋と東洋から現れたものであるが、この問題の扱いにおいて著しい類似性が見られる。ヘーゲルが絶対精神の中における有と無の弁証法的運動を語るのに対し、大乘仏教は同様にスンヤター(空)自体の中に実と空の動的相互関係があることを語る。この二つはアリストテレスの純粹形相でしかない神論には一致せず、統一思想の神における性相と形状の動的二性性相には類似するところがある。このことから、我々

の問題がいかに普遍的であるか、またそれを解こうとする人間の関心と解決法がいかに普遍的であるかが分かる。しかしヘーゲル哲学と大乘仏教に難点がないわけではない。それも第三章で示される。それゆえ、結論は、統一思想がこの問題への最良の解決を与えるということになる。

一 西洋的実体概念の問題点

(1) 「実体—属性」存在論

実体という言葉によってアリストテレスが意味するものは、第一義的には、世界内の具体的個物である。それで彼は『範疇論』の中で「実体とは、その最も真実で先なる明確な意味においては、ある主語に述語付けられず含まれもしないものであって、例えて言えば、個人とか馬の個体である」と書いてるのである。この第一義における実体は「第一実体」と呼ばれ、種や類を表す「第二実体」から区別される。例えば、第一実体としての個人は、「人間」という種や「動物」という類から区別される。なぜなら、その個人が属する種や類は彼（つまり第一実体）の述語になり得るのに対して、彼はいかなる第一実体の述語にもなりえないからである。

『形而上学』においても、アリストテレスは、実体という言葉の第一義を説明する。実体という言葉が適用される一般的な意味として、本質、普遍、類、基体（主語）の四つを挙げたすぐ後に、彼はその最後の意味に関して「基体とは、他の（三つの）ものがそれに述語付けられるもので、それ自身は他のいかなるものにも述語付けられないものである」という。こうして第一実体は、本質でも普遍でも類でもなく、個別的な主語となるのである。

以上から明らかのように、アリストテレスによれば、第一実体は世界内の特殊的個物である。我々が実体とい

う場合も、特に断りがなければ、普通には第一実体を意味するものとする。

この実体と、それに内在する普遍的属性は、はっきりと区別される。実体が特殊的個別的であるのに対し、属性は普遍的共有的である。個別の実体が、主語としてのみ働き、述語にはならないのに対し、普遍的属性は、通常、述語として働く。個別の実体が互いの中に含まれないのに対し、普遍的属性は、通常、個別の実体に含まれる。「第一実体を除く全て（つまり全ての普遍的属性）は、第一実体の述語となるか第一実体の中に含まれる⁽¹⁰⁾」。アリストテレスは、そのような普遍的属性つまり範疇を十種類挙げる。すなわち「実体、量、属性、関係、場所、時間、所有、状態、能動、および受動⁽¹¹⁾」である。ここで最初に実体が挙げられているが、それは第一実体ではなく、第二実体のことである。三番目は属性であるが、それは本論文でここまで属性と呼んできたものではなく、狭い意味での属性、つまり「白い」とか「丸い」とかという属性である。

アリストテレスの「実体＝属性」存在論において、次のような二つの重要な結論が導かれる。

まず第一に、個別の実体は、その普遍的属性が時間の経過と共に変化したとしても、常にその自己同一性を保つ。「実体の最も著しい特徴は、常に同一であるにも拘らず、相反する属性を受け入れることができる⁽¹²⁾ところにある」。一つの木は、時により緑であったり黄色であったりしたとしても、常に同じ木である。したがって、個別の実体は、その普遍的属性が変わる以外には何の変化もない。ということ、個別の実体そのものは、本質的に無変化で静的である。

第二に、個別の実体は互いに分かれて存在できるが、普遍的属性は個別の実体を離れて存在することはできない。普遍的属性は、実体の述語であったり実体に含まれたりして実体に内在するので、実体を離れて存在することはできないのである。例えば「白」という属性は白い個物から離れて存在することはできない。そういうわけ

で、属性は実体の中の居候のようなものである。それと対照的に、実体は、他の実体の述語にもならないし含まれもしないから、互いに離れて存在できる。アリストテレスによれば、「主語に含まれる」ということは「その主語から離れて存在できない」ことを意味するので、このことは明らかである。こうして実体は真の相互関係を持ってなくなってしまう。まさにここから、本論文のテーマであるアリストテレスの西洋的実体概念の問題が現れる。上述の二点は互いに関連しているが、これらが実の問題なのである。その問題となる理由は、アリストテレスの「実体＝属性」存在論において、個別の実体から画然と区別されてしまう普遍的属性は、個別の実体からの抽象でしかなく、個別の実体を互いに動的に関係付ける具体的な力を持っていないということである。不幸なことに、この普遍的属性が抽象でしかないという問題を、アリストテレス主義に基づいた古典的西洋の伝統の中にいる人々は真に認識しておらず、個別の実体同士はそれらに内在する共通の普遍的属性に媒介されて互いに関係できるといような誤った議論をしている。その議論の誤りは、普遍的属性がそのような媒介力を持っていないことに気が付いていないということにある。

私見では、この普遍的属性がただの抽象になってしまう問題は、純粹形相としていかなる質料も持たない神というアリストテレスの静的神観に起因する。この問題は本章の第三節で扱うが、しかしその前に、次の節では質料形相論を見ることにしよう。アリストテレスの静的な神観は、彼が質料形相論を一貫して適用しないことに起因するからである。

(2) 質料形相論

質料形相論(hylomorphism)は形相(morphe)と質料(hyle)の統一性を主張するアリストテレスの理論で、それによ

れば全ての個別の実体は形相と質料の複合体である。形相と質料は各個別実体を構成する不可分の相関項であり、互いに分かれて存在することはできない。形相は個別の実体がそれになる(made into)ところのもの(つまり形相因)であり、質料は個別の実体がそれからできる(made of)ところのもの(つまり質料因)である。形相と質料はまた、それぞれ現実態(energeia)と可能態(dynamis)を表す。現実態は能動原理として可能態に現実性と限定性を与える。可能態は現実化される受容原理として、現実性と限定性を受動的に受け取る。それゆえ、個別の実体における形相と質料の関係は動的なものでなければならない。

このような質料形相論は、各個別の実体の中での形相と質料の不可分で動的な統一性を認めるので、称賛すべき理論である。形相が質料と不可分な能動原理であるという限り、それは各個別の実体を動的相互的に結びつける力を持つ。この場合、形相は抽象的次元のものではおおよそありえない。それゆえ偶有的形相である普遍的属性も、ただの抽象では全くありえない。

ところが、アリストテレスの頭の中でどこかのネジが外れた。というのは、彼が質料形相論によって世界内の物理的变化を説明する時、彼はもともとの質料形相論では認めていた形相の能動性を実質的に放棄してしまい、形相を、何か受動的で抽象的なもの、質料から切り離されたものにしてしまったからである。それゆえ、アリストテレスにとって、世界内の物理的变化は、単に実体の中で様々の受動的な形相が入れ代わることには過ぎないことになり、実体の中の現実態と可能態の動的統一そのものではなくなくなってしまった。こうして全ての物理的变化は、単に質料が今まで持っていなかった受動的な形相を獲得することであって、その変化の間、様々な形相が新しく現れる一方、質料は常にそこにあるということになる。

この方向に沿って、アリストテレスは三種類の変化について語る。つまり、生成、消滅、運動である。⁽¹⁵⁾ 始めの

二つは実体の変化と言われるが、それは同一の実体の中での実体的変化ということではなくて、逆に、一つの実体から他の実体への変化を意味するに過ぎない。すなわち、生成は、新しい形相が現れるのだから、以前の实体から新しい実体が生まれることである。また消滅も、新しい形相が現れることにより、以前の实体が死んで新しい実体になることである。

では三番目の変化はどうであろうか。これは同一の実体の運動である。アリストテレスによれば、同一の実体の運動は、普遍的属性あるいは範疇であるところの偶有的形相の変化として起る。彼は三つの主な範疇、つまり属性・量・場所を選んで、それぞれの変化として三種類の運動があるというのである。属性、量、場所の変わる運動は、それぞれ交替、増減、移動と呼ばれる。⁽¹⁶⁾ それら一つ一つについて対概念がある。例えば、緑の葉が黄色に変わる場合、これは属性が変わる運動で、緑と黄色が対概念になる。風船がふくらむ場合、これは量が変わる運動で、大と小という対概念を持つ。また、階段を降りる場合、これは場所が変わる運動で上と下という対概念を持つ。これらのそれぞれにおいて、個別の実体そのものは変わらず、その普遍的属性だけが変わる。こうして、生成、消滅、運動のどの変化の説明も、アリストテレスは、これら全てを受動的な形相が様々に入れ代わるといふ観点で語り、実体の中の現実態と可能態の動的統一そのものとしては語らないのである。彼のもともとの質料形相論とは逆に、形相はただの抽象として受動的になっている。したがって彼は、実体そのものの真に動的な本性も、実体間の真の関係性も、正しく認めることができないのである。

では、どうしてアリストテレスはもともと質料形相論で認めた形相の能動性を放棄するようになったのだろうか。それは神をいかなる質料も持たない純粹形相として捉える彼の静的な神観のためである。この点は次の節で詳細に説明するが、今は次のことを注意してこの節を終わろう。それは、彼が質料形相論を一貫して適用しない

ので、その静的な神観が生まれてしまうということである。世界に適用したその理論を、彼は神には適用しないのである。つまり世界内の全ての個別的実体を形相と質料の複合体として捉えたのに対し、神はそのようには見なかった。アリストテレスにとって、神は純粹形相であって質料を持つことはありえなかったのである。

(3) 純粹形相としての神

アリストテレスによれば、神は、質料あるいは可能態を完全に欠いた純粹形相あるいは純粹現実態である。純粹形相として神は完全に現実化しているので、彼には何も欠けたものはない。神自身の中には形相と質料の動的統一というものが⁽¹⁷⁾ないので、神は「不動であり全ゆる変化を免れる」。

私見では、このような変化しない神では、世界内の各個別の実体の中にある形相と質料の動的統一を保つようにさせる力を持つては⁽¹⁸⁾が⁽¹⁹⁾ない。もちろん、世界内の各実体は、いかなる外的動力源にも依らず、自力で形相と質料の動的統一を保つことができる、と論ずることも不可能ではない。しかしアリストテレスの体系においては、世界内の個物は不完全であり、それゆえ外的動力源つまり神をどうしても必要とするのである。実際、アリストテレスは、世界が現実化する過程において、その形相因、目的因、作用因として世界を動かす⁽²⁰⁾ひきつけるための創造的力を持つ存在として、神が必要であると考えている。したがって、ここでの我々の問題は、神が世界の動力源でないということではなく、むしろ世界の「有効な」動力源でないということなのである。質料を欠いた純粹形相としての神では、世界内の各個別実体の形相と質料の動的統一の有効な動力源とはなりえない。言い換えれば、質料・形相の統一⁽²¹⁾体でない神は、質料・形相の統一⁽²²⁾体である世界の有効な基準となることができない。ここに問題がある。

別の言い方をすれば、アリストテレスの神は、世界の形相因・目的因・作用因ではあるがその質料因でない、ということが問題なのである。神が質料因でもあるのでなければ、形相だけでなく質料をも持つ世界の有効な動力源にどうしてなり得るだろうか。

もしも神が上述の意味で世界の有効な動力源でないのなら、各個別実体は動的でないことになって、もともとのアリストテレスの質料形相論が正しく認めようとしたこととは逆の結論に陥る。形相は作用原理であることをやめて抽象の次元に後退し、質料は受容原理であることをやめて惰性の次元に落ちるであろう。ここにおいて、個別実体の中での変化は、その受動的な普遍的属性あるいは範疇の変化を除いては有りえないことになる。もしそうであるなら、異なる個別の実体の間に真の相互関係は有りえない。なぜなら、それらの普遍的属性あるいは範疇が共通の基準となることによって互いに関係できる、という議論もできないことはないが、それでも上述の理由により、これらの範疇あるいは形相は、ただの抽象であって個別実体と関連させる具体的力を持たないからである。それゆえアリストテレスは、個別実体は基本的に互いに独立である、つまり互いに離れて存在できると結論するのである。

この問題は、アリストテレスが、彼の質料形相論の適用に当たって、神を不当に排除したという彼の一貫性の欠如から由来するのである。もしアリストテレスが神を質料・形相の統一体としてとらえたならば、彼は個別の実体の不連結性の問題を避けることができたであろう。

二 統一思想による解決

(1) 性相と形状としての神

前章では、西洋的実体概念の問題が、最終的にアリストテレスの純粹形相としての神という理論に起因することを示した。したがって、この実体の問題を究極的に解決するためには、神が形相だけでなく質料のようなものをも持っているという神論が必要である。統一思想はそのような神論を持っている。

統一思想によれば、神は性相と形状の二性性相を持つ。神の性相とは「神の心であり、全存在の見えない機能的側面（つまり精神、本能、生命、等々）の根本的原因となる神の属性⁽¹⁸⁾」である。一方、神の形状とは「全存在の物質的側面（つまり質量、形、構造、等々）の根本的原因となる神の属性⁽¹⁹⁾」である。後者の本質は「神の中に潜在する一種のエネルギーと考えて良い。この潜在エネルギーは被造世界の物質とその物理的力に現れていると考えられる⁽²⁰⁾」。こうして神の性相と形状はそれぞれ本質的に精神的、物理的であり、それぞれ、アリストテレスが形相と質量と呼んだものにはば該当する。重要なことは、この二つが不可分で統一されており、神の中において「統一⁽²¹⁾」を構成しながら、互いに授受作用することである。神の中の性相と形状が授受作用できるのは、彼らが本質的には同じ属性であり、ただ相対的であって絶対的ではない違いを持つだけだからである。この意味で、「統一思想は二元論でも唯心論でも唯物論でもなく、唯一論である⁽²¹⁾」。

統一思想は、この神における性相と形状の統一が、世界内の個物間の真の関係の究極的根拠であると主張する。なぜなら世界は神の像として創られたので、神の中の性相と形状の統一に似るからである。「被造世界における秩序は原相における秩序である⁽²²⁾」。この統一思想の主張はさらに、神の中の「存在の二段階構造」理論⁽²³⁾によって深

められる。

神の性相は内的性相と内的形状からできている。内的性相は神の心の主体的部分で知情意の三機能を持っている。一方、内的形状は神の心の対象的部分で、観念、概念、原則、数理などである。それゆえ、神の性相の中には内的性相と内的形状の間の授受作用があり、次に神の性相と神の形状が授受作用するのである。こうして二種類の授受作用が引き続いて起こることになる。内的性相と内的形状の間の内的授受作用は、神の性相の中で「内的四位基台」を造成する。神の中での性相と形状の間の外的授受作用は、「外的四位基台」を造成する。²⁴ 次に見るように、これが神の中の二段階構造を形成し、世界内の秩序の究極的根拠となる。

(2) 授受法的存在論

世界内の個物は、統一思想では、実体というよりも「個性真理体」と呼ばれる。全ての個性真理体は神の像として創られ、それゆえに神の存在の二段階構造を反映している（これは統一思想でいう相似の法則である）。第一に、各個性真理体は神の中の内的四位基台を反映し、それ自体の中で主体的要素と対象的要素が授受作用する。次に異なった個性真理体同士が、神の外的四位基台を反映し、授受作用を通じて互いの間に主体—対象の関係を結ぶ。「それゆえ、各個性真理体は、それ自体の中に主体と対象の要素を持ち、同時に他の個性真理体と主体—対象の関係において連結される」。²⁵ こうして神の存在の二段階構造のゆえに、世界内の個性真理体は、先ず個性真理体として存在し、次に真の相互関係を結ぶようになるのである。それらがこうして関係を結び互いに連結された時、それらは「連²⁶」と呼ばれる。

こうして統一思想の存在論は、世界内の個性真理体の間の授受作用を、神の二性性相の調和的構造における授

受作用を根拠として説明するのである。このためそれは授受法的存在論と呼ばれ得る。この存在論こそ、実体の不連結性という西洋的問題に対する良い解決となるのである。なぜなら、その問題は、究極的にアリストテレスの純粹形相的神論の問題点から派生するのであるからである。こうして性相と形状の二性性相を持つ神は、この問題を解く鍵となる。「今日のますます複雑化する諸問題を根本において解決するためには、我々は神（とその二性性相）を理解しなければならぬ、という結論に達する」⁽²⁷⁾。

しかしながら、現実には、神の性相と形状の二性性相だけでなく、個性真理体の性相と形状の二性性相も、個性真理体同士の関係形成に関わってくるので、そのことも考えなければならない。それは次の節で扱われる。

(3) 存在論的照合論

実体の不連結性という西洋の問題は、究極的にはアリストテレスの純粹形相的神論から生起するとしても、もっと直接的に見れば、アリストテレスの形相が抽象でしかなくて個別的実体を真に関連付ける具体的な能力を持たない、という問題から生じている。したがって、統一思想による解決が、神の性相と形状の二性性相がその問題の究極的解決であるということによって、アリストテレスに代わる神論を与えたとしても、さらに直接的に、形相が抽象でしかないという問題に答えて、形相が常に個物の真の相互関係を作る力を持っていると論じる方途を捜さなくてはならない。そして、形相は個性真理体の性相の中に位置づけられるのだから、これは神の二性性相だけでなく個性真理体の二性性相にも必然的に関連する。

実際、『統一思想解説』の認識論の章に含まれる「照合論」は、形相が抽象でしかないというアリストテレスの問題に認識論的に答えて、認識の主体と対象を真に統一する場合の形式（と内容）の能動的な役割を保障してい

る。⁽²⁸⁾ しかしながら、我々はもっと一般的な照合理論を必要としていられると思われ。つまり存在論的な照合理論である。それゆえ、本節は存在論的照合理論の試みであるが、それは、性相と形状の神論、神と世界の相似法則だけでなく、認識論的照合理論をも前提とする。

そのため、先ず統一思想の認識論的照合理論を見てみよう。この理論によると、神の「宇宙的意識」が認識の主体に浸透し、主体自身の形式と内容が現実化されて、主体の潜在意識中の「原型」「形式の像」と「内容の像」となる。一方、対象の形式と内容は、主体の脳皮質に送られて現実化された像となる。この時、主体は、対象の現実化された像と自分の現実化された原型を効果的に照合することができる。こうして、神の宇宙的意識の影響のもとに、形式と内容が能動的に働いて、主体と対象の真の認識論的關係が可能となるのである。

ではこの理論に基づいて存在論的照合理論に進もう。神の心情を中心とした性相と形状の動的統一は、おそらく上述の理論が神の宇宙的意識と呼ぶものである。それが世界に浸透するとき、それは各個性真理体の性相と形状の動的統一を保つように働く。これにより各個性真理体の動的本性が真に理解される。個性真理体がこの意味でそれぞれ動的であれば、それらの性相は能動的になり、形状も単に受動的なものではなくなる。それゆえ性相に含まれる形式と内容は、単なる死んだ抽象ではなくて、照合のために必要な能動性を与えられる。ここに個性真理体の真の存在論的關係が現れる。

統一思想が約十個の基本的な存在の形式あるいは範疇を定めているというのは興味深いことである。自存と力、性相と形状、陽性と陰性、主体性と対象性、位置と定立、関係と因縁、作用と繁殖、時間と空間、原則と数理、無限と有限。⁽²⁹⁾ これらは全て「授受作用」と原相内で授受作用に関連する要素から導かれている。これらの第一範疇から、統一思想はさらに第二範疇を導く。それらを挙げると、質と量、内容と形式、本質と現象等々である。⁽³⁰⁾ こ

れら全ての範疇は第一類でも第二類でも、第一章に挙げたアリストテレスの範疇と等価である。しかし、統一思想の範疇がアリストテレスの範疇と異なるのは、前者が神の性相と形状の動的二性性相によって能動性を与えられるのに対して、後者は問題のある神論のために抽象化されてしまうところにある。

三 ヘーゲルと大乘仏教による解決—統一思想の観点からの評価

(1) ヘーゲル—絶対精神と有と無

統一思想が現れるはるか前に、ヘーゲルは実体の不連結性の問題に対して有意義な解決を示した。ヘーゲルは彼の弁証法的論理に基づいて実在を動的に考察した。『論理学』でヘーゲルは有—無—成の基本的三肢構造について語っている。⁽³¹⁾「有」は様々な個物から精神が作り出せる概念のうちで最も一般的なものである。純粹に「有る」ものは、何の具体的内容も持たないから、完全に無規定である。したがってそれは「無」に移行する。「無」は「有」の反定立である。つまり、もしも我々が何の規定も無い存在について考えようとすれば、結局我々は何も考えていないということを知るのである。こうしてやはり有は無に移行する。常識では理解しにくいことであるが、この意味で、有は無に等しい。この「有」と「無」を統一または総合して「成」が得られる。

ヘーゲルにとって、神はこの基本的三肢構造を備えた絶対精神である。有としての絶対精神の概念は、無としての絶対精神の概念に移行して、それらの総合は成、つまり自己展開過程にある絶対精神の概念となる。この絶対精神の自己展開が世界であり、この世界の中に絶対精神は開示される。

ヘーゲルによれば、世界内の各個物も、この有—無—成の三肢構造を持つので、個物が最初の有—無の二段階

を通過して三段階目の成に到達すると、個物相互間で互いの中に自己を展開する。つまり、互いの中に自己を開示するのである。この一つの個物から他の個物に移行する弁証法的過程は、最終的に絶対精神に到達するまで続いて行く。

上述のことから、ヘーゲルが彼の弁証法を、神と世界の真の関係、および世界内の個物相互の真の関係を論ずるために用いたことは明らかである。

統一思想から観ると、ヘーゲルの弁証法の有と無は、統一思想の性相と形状にはほぼ等価である。統一思想が性を性相と形状の動的統一体であると見ると非常に近い線で、ヘーゲルは神を有と無の動的統一体と見るのである。したがってヘーゲルの方法と統一思想はどちらも、アリストテレスの純粹形相的神論に起因する西洋的実体概念の問題に対して説得力を持ち得る。

しかしヘーゲルの方法は、統一思想と、ある重要な点で異なり、それがヘーゲルの方法の難点となる。ヘーゲルの方法が統一思想と異なるのは、統一思想が始めから性相と形状を相対として見ているのに対し、ヘーゲルは始めに有の概念が何の相対も持たないところから出発することである。したがってヘーゲルは有を定立した後、ほとんど無理矢理、反定立を引き出さなければならなかった。そしてその反定立が無であるということから、ヘーゲルの哲学は否定的な調子を帯びるようになり、必然的に闘争の哲学を生み、それがマルキシズムに利用された。ヘーゲルの弁証法がこのように強引な方法であることは、また彼の哲学を全く機械的な観念論にしまった³²。「(ヘーゲルの)弁証法の定立—反定立—総合の過程は、目的を失い全く機械的なものになった」。このゆえにヘーゲルの体系は、フォイエエルバッハとかキェルケゴールなどの人々から強い批判を受けるようになったのである。

(2) 大乘仏教—実と空としてのスンヤター

大乘仏教の発展は、二世紀のナーガールジュナ（龍樹）に負うところが多い。この学派では、スンヤター（空）の概念が中心的役割を担う。スンヤターは、ただの概念ではなくて実存的深みにおいて経験されるべき何物かであるから、説明は非常に難しい。しかし現象世界から出発することによってそれを説明してみよう。

仏教によれば、この世界には不変で永遠な実体は何もない。それでアートマン（我）の実体的本性は否定され、代わりにアナートマン（無我）が唱えられる。言い換えれば、世界内の全存在は、それ自体の中に有と無の自己矛盾的動的統一を含んでいる。アベマサオは世界内の全存在の中の有と無の自己矛盾的動的統一について次のように説明している。

「それら（有と無）は全く相対的、相補的、相互的で、互いに相手無しでは不可能なものである。言い換えると、無は決して有の否定として一方的に導かれるものではない。無は有の否定であると同時に逆も真である。一方は他方に論理的にも存在論的にも先立たない。有の完全な相対として、無は有の欠如以上のものであり、その否定性は西洋で理解されている無より強い。さらに、有と無は完全に対立する原理であって、それゆえに互いに不可分であり、こうして自己矛盾という二律背反を形成する」⁽³³⁾。

ここから、大乘仏教で理解されているスンヤターに進もう。空としてのスンヤターは、上述の有と無の自己矛盾的同一性が克服、超越、否定されるときに現れる。こうしてそれは、有でも無でもない絶対無であって、相対無とは区別される。しかしながら、重要なことは、絶対無としてのスンヤターは、世界の外側に立つ客観化された単なる空ではないということである。それはむしろそれ自体を「空ずる」ことによって不空、実、あるいは不可思議な有となる。そして、それにより動的に世界内に内在し続ける。こうしてスンヤターは、それ自体が互い

に背反する空と実の動的統一である。

大乘仏教によれば、このように理解されたスンヤターは、世界内の万物の眞の統一の基礎となる。その実と空の動的統一は、世界内の有と無を超える一方、世界内に留まって各個物内の有と無の動的統一を可能にし、こうして諸物の眞の相互関係を可能にする。ここから仏教のプラティーチャサムトウパーダ（縁起の法）が現れるのであるが、これは「依拠生起」「關係性」「關係的生起」「依拠共起」とでも訳される。³¹

大乘仏教の実と空の動的統一としてのスンヤター論は、統一思想の神の性相と形状の二性性相理論とほぼ等価である。したがって、大乘仏教は西洋的実体概念の問題に答える力を持っている。しかしながら、大乘仏教は少なくとも二つの難点を持っている。先ず第一に、その実存的深みにも拘らず、無我とか無とか空とか、否定的な語に頼り過ぎるきらいがある。これはヘーゲルの方法に向けられた批判と同じことである。第二に、これはさらに重要なことであるが、スンヤターが、万物の統一を説明できる動的構造を持ってはいるが、統一しようとする明確な意図によってすでに存在した何物かではなく、むしろ下から創られた何物かではないと思われることである。なぜなら大乘仏教は、有と無の現象世界から出発して、その否定としてのスンヤターに到達し、さらにその否定の否定へと経験に基づいて到達するものであるからである。それゆえ、仏教のこのような下から昇る行き方では、世界を説明できる究極の解決にいたることはできないであろう。

四 結論

第一章では、西洋的実体概念の問題を見たが、それは異なる実体が眞の相互関係を結べないということである。

それはもともと能動的とされていた形相が単なる抽象になってしまったからであり、それはまた、アリストテレスの純粹形相でいかなる質料も持たない神論に由来する。

第二章では、統一思想が当該問題に答え得る力を持つこと、それは神の性相と形状の二性性相理論に裏づけられた存在論的照合論によって可能となることを見た。

第三章では、ヘーゲル哲学と大乘仏教を扱い、どちらも統一思想の神の二性性相理論に似ているところから、当該問題に答える力のあることを見た。しかし、それらの含むいくつかの難点も指摘された。

結論として、統一思想は、ヘーゲル哲学と大乘仏教の伝統に反することなく、しかもそれらより良い解決を与えると言える。恐らくは世界で最良の解決であろう。しかし、統一思想の解決がうまく行くかどうかは、実体の不連結性という哲学的問題の反映として現れた戦争・対立・誤解などの社会的病弊を、それが実際に解決できるかどうかによって決められねばならない。

注

- (1) Aristotle: Selections, ed. W. D. Ross (New York: Charles Scribner's Sons, 1955) 3.
Ibid.
- (2) The Philosophical Works of Descartes, 2 vols., tr, Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ros (Cambridge: Cambridge University, 1911-12 and 1931) 2:101.
- (3) Explaining Unification Thought (New York: Unification Thought Institute, 1981) xvii.
Ibid. 45-75.
- (4) 性相と形状は韓国語の用語で、それぞれ大体、「内的性質」と「外的形状」と訳すことができた。
- (5) Aristotle: Selections 3.
- (6) Ibid. 3-4.
- (7) Ibid. 65-66.
- (8) Ibid. 4.
- (9) Ibid. 3.
- (10) Ibid. 7.
- (11) Ibid. 2.
- (12) この種の議論については、例えば Constantine Cavarnos, the Classical Theory of Relations: A Study in the Metaphysics of Plato, Aristotle and Thomism (Belmont, Mass.: Institute for Byzantine and
- (13)
- (14)

- Modern Greek Studies, 1975). 参照。
- Aristotle: Selections 86-87.
- Ibid. 88.
- Ibid. 101.
- Explaining Unificatin Thought 6-7.
- Ibid. 10.
- Ibid.
- Ibid. 15.
- Ibid. 83.
- Ibid. 36.
- (24) 内的あるいは外的「四位基台」というのは、授受作用に関わる四つの要素（心情、性相、形状、および合成体）を構造的に示したものである。これについては、Explaining Unification Thought 28-41. 参照。
- (23) 本論文は「発展的」四位基台（合成体の代わりに繁殖体に関わる）については語らない。その理由は、我々の関心が主に「同一性を保持する」存在間の真の関係性にあるからである。
- (22) Explaining Unification Thought 57.
- (21) Ibid. 76.
- (20) Ibid. xxiv.
- (19) Ibid. 143-57.
- (18)
- (17)
- (16)
- (15)
- (28)
- (27)
- (26)
- (25)

- (29) Ibid. 149-50.
Ibid. 187.
(30) Hegel's Science of Logic, tr. A. V. Miller (London: George Allen & Unwin Ltd., 1969) 82-108.
(31) Explaining Unification Thought 192.
(32) Zen and Western Thought (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985) 127-28.
(33) Ibid. 125.
(34)