

性起と性具

—— アリストテレスのキネーシス論とヘクシス論 ——

渡 辺 明 照

一 問題の所在と立論の要点

中国仏教史において重要な論争といえ、宋代の華天（華嚴宗と天台宗）論争が際立っていると思われる。それはいわゆる「性起説」と「性具説」の対立とされ、いまなお仏教思想の根幹に関わる仏教の世界観構成の対立軸と見なすことができる。性起説は、真如や法性が縁に随って現実の世界となつて現れるとし、しかもその差別相がそのまま真如の顕現と見なす世界観であり、他方、性具説は現実の世界の一切がそのまま一切を具えているとし、諸法そのままが実相たることを主張する説である。それぞれ幅広く奥深い理説があるのだが、要を取れば「起」と「具」との違いに帰着する。性起説については華嚴を始め真言、禪、唯識などの学説がこれを拠り所にし、日本中古天台以来の本覚思想もこの系統に入る。それに対して性具説は天台智

顓から発する本流でありながら現在はその主張が心許なくなっている感じが否めない。しかも「諸法実相」と説く性具説は、ときに、「極端な現実肯定」、とか、「否定性の欠如の弱み」などと指摘され、それが天台思想の致命的弱点だともされる。このような指摘は誤解に基づくこともあると思えるが、この論争の対立軸を明らかにするためにはいまや仏教の枠内に収まらない議論が必要である。それには西洋思想に同様の対立軸を見出し、その中からヒントを取り出すことがこの論点の普遍化に大いに役立つだろう。

先の論点を明らかにするものとして、哲学百科事典のようなアリストテレスの「形而上学」に好個の素材が見出される。それはキネーシス（運動）論とヘクシス（所有）論である。唯一神を想定しない仏教では、「ある」よりも「なる」に哲学的関心が向けられるが、「なる」とは広い意味での「運動」であり、

また「所有」もある種の運動とされる。しかも両論は観点が違っており、ときにそこに矛盾さえ発生する。キネーシス（運動）は可能態、現実態、完成態を議論の主要素として展開するが、ヘクシス（所有）はエコー（持つ）を原義とし、可能を「有する」（具する）という形での特有の現実態である。しかも倫理学の主体である卓越性（アレテー・徳）にも拡張される概念である。

性起説と性具説の相違を明確化する論点は二つある。一つは、運動するもの、流動するものをいかに把握できるか。もう一つは、一即一切、言い換えれば個別と全体が相即するという問題であるが、これがどんな世界観を表明しているか、という論点である。このような論点は哲学の始まりから議論された古典的な問題である。そうであるならさまざまな面から哲学的に整理し総括してくれたアリストテレスの形而上学の議論によって検証することは無益なことではないだろう。

本稿の立場は天台教学、つまり性具説ではあるが、ここでは対等の立場で問題を考察したい。先ず、天台教学と華嚴教学はどちらも円教と称されて、両者とも仏教教学の究極の理説を表明している。「八宗綱要」「華嚴」の章から例を挙げれば、「円教とは、此の教、事々無礙を明して、諸法の体相を窮め、主伴無尽を談じて、果相の円備を彰わす。故に十玄縁起、諸法を融じて即入し、六相円融、衆相に通じて無礙なり。一即多にして隔てなく、多即一にして円通し、九世を摂して以て刹那に入れ、

一念を述べて永劫を該め」と説明される。この部分は華嚴經の説明であるが、「事事無礙」を除けば傍点部分、つまり無礙、円備、円融、一即多、多即一、円通、一念、どれも天台教学にも通用する術語である。ところが天台では華嚴教学は別円兼教とされ、真の円教ではないとされる。その違いはと見ると、中道の「中」については但中（別教）と不但中（円教）の違い、三観では次第（別教）と不次第（円教）の違いであり、また、一即一切については例えば「摩訶止観」に「若し、一心一切心、一切心一心、非一非一切。一陰一切陰、一切陰一陰、非一非一切。一入一切入、一切入一入、非一非一切。……乃至、一究竟一切究竟、一切究竟一究竟、非一非一切なりと解すれば、遍く一切に歴て、皆是れ不可思議境なり。……若し非一非一切ならば即ち是れ中道観なり」とあるように、「一即一切、一切即一」では不足であって、もう一項、傍点部のように「非一非一切」を加えて初めて円教中道になるとされる。また四諦説に関して、別教の主なる論理とされる亦有亦無という、排中律を無視したような論理からは無量の世界が現出することは考えられるが、天台ではその上に非有非無を立てその論理展開から「無作」の四諦という、「何も為さない、何も加えない、あるがまま」という世界観が表明される。このような経緯の中で、それぞれの究極の境位である華嚴の「事事無礙」と、天台の「諸法実相」、この両者の違いは一体何なのか。そして、このように天台が華嚴に比して己の教学の優位性を主張する根拠は何なのか、この

ことを明らかにしてみたい。

二 キネーシス論

そこで運動とは何か、ということから始めたい。アリストテレスによると、「運動は欠如態のうちに、あるいは可能態のうちに、あるいは端的な現実態のうちに、そのいずれかに入れられなければならないが、実は明らかにこれらのいずれであることもできない⁽³⁾」、というように、運動の把握は大変困難を伴うことが示唆されている。それというのも、「運動がこのように無規定的であると思われる理由は、運動が存在事物の可能態のうちに、またその現実態のうちに、入れられないというにある⁽⁴⁾」。たとえ運動が現実態であるとしても未だ運動をし遂げないということ、「未完了的である⁽⁵⁾」ということになる。ところが運動が「端的に現実態」であるということと同時に述べられていた。さらに、「可能的なものとしてのかぎりにおける可能的なものの現実態を私は運動と言う⁽⁶⁾」、といい、加えて、「可能的なものとしてのかぎりにおいてのその完全現実態、これが即ち運動なのである⁽⁷⁾」。ここに二種のキネーシス説が述べられていることを確認しておこう。第一種は、現実態として捉えられない、つまり規定不可能な質料的な可能態としての運動、第二種は、運動そのものが端的に現実態であり、現実完成態でさえある運動である。第一種は、四原因説に説かれるような、形相因および目的因や動力因を現実態とし、質料を単純に可能

態に配した考え方に基づく運動説である。それに対して第二種の運動は、「我々のまさに建築可能的であるところのものとしてのかぎりにおいての建築可能的なものがその現実態においてあるとき、このときにこのものは現に建築されているのであり、これが建築活動なのである⁽⁸⁾」、というような運動である。アリストテレスは建築の例の他に「学習すること」、「治療すること」、「歩行すること」などを挙げているが、第二種の運動は、動詞的に表現されているその動きそのものの現実的な様相を指摘したものである。

ところでアリストテレスの運動 (kinesis) の概念はかなり幅の広いものである。「運動の種類は、必然的に、性質の運動、量の運動、場所の運動との三つである。実体については運動はない⁽⁹⁾」。つまり運動として変化、増減、移動の三つを挙げ、実体は関係も反対も能動受動もないから運動から除外しているが、別のところでは実体にも生成と消滅という転化 (metabolé) があるとされる。要するに運動より広い概念が転化であって、この転化も広い意味では運動論に入れてよいであろう。

そうなるも可能態に配当されかつ無規定的な質料はどうなっているか。一般には質料は基体として実体を構成するが、実体そのものにはなり得ないとされる。ところが質料が実体を構成するところからときによると実体とされることがある。例えば、「実体という語は……四つの意味で用いられている。すなわち、(1)ものの何であるか (ousia) と、(2)普遍的な

もの (katholou) と、(3) 類 (genos) とが、それぞれの事物の実体と考えられており、さらに第四には(4)それぞれの事物の基体 (hypokeimenon) がその実体であると考えられている。⁽⁶⁾ただし同箇所の子の説明を見るとまだ質料が実体であることに躊躇があるし、別の箇所では、「質料がすなわち実体であるという結論になるが、これは不可能である」とはつきり述べている。ところが、次の引用では実体の方向へと質料がさらに一步踏み込んでいる。「基体は実体であるが、(1) 或る意味では質料が基体である、(ここに「質料」というのは、私の言う意味では、現実的にはこれではないが、可能的にはこれであるところのもののことである)、また(2) いま一つの意味では、説明方式または型式がそれである (それは、一種のこれではあるが、説明方式の上では離れて存しうるものである)。そして(3) 第三の意味では、これら両者から成るものがそれであって、この意味での基体にはのみ生成または消滅がある。⁽⁷⁾ここに形相とは違った可能的に存する「これ」なる基体が立てられているのが分かる。本来、「これ」なるものは形相によって立てられるが、それが基体や質料になり代わっているし、類 (genos) も同様に、「類は……実在 (ousia) でも実体でもなく」⁽⁸⁾と述べながらここに見たように類が実体でもあった。こうした矛盾は、四原因説のような静的見方とは違った別の次元での運動論であることの証左である。

ところで可能的であるということは、そうであることもある

しそうでないこともあるということである。「およそ可能態は、相互に矛盾する両項への同時的可能態である。……だから、存在することの可能的なものは、存在することもありうるし、存在しないこともありうるものである。⁽⁹⁾」このことは次のように説明される。「けだし、或るなにかの可能なものと言われるものは、すべて等しく、そのなにかとは反対の物事も可能なものである。たとえば、健康であることの可能なものと言われるものは、病気であることの可能なものと同じものであり、……同一の可能態が、健康であることの可能態でもあれば病気であることのもあり、静止することのもあれば運動することのもあり、建築することのもあれば破壊することのもあり、建築されることのもあれば倒れることのもあるからである。⁽¹⁰⁾」つまり可能態はそもそもが両義的なものであって、「反対の物事への可能性は、たしかにこのように、同時に存続している。」しかし現実態において健康と病気が同時にあることはできないように、「反対の物事それ自らは同時に現存することは不可能」である。このように両義的なはずの可能態は現実の運動においては現実態への何らかの決定的な方向性があるということになる。これを解くには先行研究に仰がなければならない。

三 キネーシス論の究極としてのエンデコメノン

安藤孝行氏『アリストテレスの存在論』の第三章「可能的存在と現実的存在」の中で次のようにいう。「可能性には……観

念的可能性もあれば実在的可能性もある。実在的可能性には能動的なものと受動的なものがあり、また能動的可能性には無理なものとは有理的なものが含まれていた。……形相の現実態は実在的個物に於て完成的であるとするならば、このような現実的形相に最も接近しているのは能動的可能性であり、次で受動的可能性、最後に観念的可能性が最も疎遠であることは言うまでもない。そして運動ということは実在的可能性についてのみ認められることであって、観念的可能性には認められない。」

一般に運動そのものに両義性はなく、運動はただ一方方向にのみ進行するものである。だから可能態の両義性は観念的なものである。氏は受動的可能性と能動的可能性を分け、能動的可能性は一種の形相であり、それに対して受動的可能性はこれを質料とする。「能動的可能は動力因に内在し、受動的可能は質料因に内在する。」その受動的可能が両義性を持つのであって、「質料因の持つ受動的可能性は……類的形相に関り、随て動力因の持つ能動的可能性の種的形相に対しては両方向的である。」

「形而上学」でいえば、「その可能態は、ひとしくそのどちらでもあるか、どちらでもないかである」ということになる。

さて、この両義的、両方向的な面は突き詰めていくとどうなっていくか、これを推定してみよう。可能態が「どちらでもあるか、どちらでもないか」という方式をさらに詰めていけば、「へどちらでもあるかどちらでもないか」、のようになっているか、へどちらでもあるかどちらでもないか、のようになしていないか、

ということが可能だろう。この言表方式はいくらでも重ねることができ、明らかに無限背進する。その先にあるものは一切を受容する基体が想定される。「形而上学」にそれを暗示する箇所がある。「反対のものへの転化のあらゆる場合において、これらの転化の基体となっている或る何ものかがあるからである。即ち、例えば、(1)場所に関しての転化においては、いまは此処にありやがては彼処にある何ものかがそれであり、(2)増大の意味でのそれにおいては、いまはこれほどの大きさであり他の時にはより小さくあるところの何ものかがそれであり、(3)変化の意味でのそれにおいては、いまは健康であるが他の時には病気でもあるところの何ものかがそれである。……(4)実体に於ける転化の場合にも、いまは生成の過程にあり他の時には消滅の過程にもあるようなもの、即ち或る時にはこれなる特定の形相を具有するものとしてその過程の基礎にあり、他の時にはその形相の欠如態として同じくその過程の基礎にあるところの何ものかがそれである。」この「何ものか」は転化即ち運動のすべてを許容する。この極点を指摘しエンデコメノンとして提起したのが安藤氏である。「……能動の実在的可能性に対して、質料的性格を残す受動的可能性は、可許性(コンセンサス)に向ってこれの対立的頂点をなす。かくあることが可能であると共にかくあらぬことが均しく可能であるような可能というものは、厳密には実在の領域には存在しない。そのような対立継起の完全に平衡化され水平化された可能性とは、実は観念的可能性にすぎない。

……このような可能性即ち可許性に於ては、基体の現実的存在は殆ど或は全く消失する。それはわずかに統計的なもの、類的なものとして残存するが、やがて完全に無基体に移行する。ここに於て始めて完全に受動的な、完全に無規定な空無、或は場所としての質料と一致する可能性に到達するのである。⁽¹⁶⁾このエンデコモノンは「形而上学」では、「他でもあり得る」(endeckelbar kai allos echein)というような使い方をされるが、「認める、容認する、許す」の意味を持つところの「他でもあり得る」とは、出隆氏の同所の文庫注によると、「……転化の可能性なものすべてを総括して「他でもありうるもの」であると」⁽¹⁸⁾する、とある。

そうだとすると、一切を許容する観念的可能性としてのエンデコモノン(可許性)とは「形而上学」でいえば何に当たるか。これについて次の説明が注目される。「ところで、或る質料は感覚的であり或る質料は思维的である、そして説明方式には常に一方には質料があり他方には現実性がある、例えば円のは平面図形である。⁽¹⁹⁾」出氏は、この文の「質料」と「現実性」にそれぞれ類、種差と注釈し、また円の説明方式の「質料」は平面図形であると読んでいる。また「形而上学」で、「質料は、それ自らは、不可認識的である。質料のうちにも感覚的なそれと思维的なそれとがあつて、感覚的な質料というのは、例えば青銅とか木材とかその他あらゆる運動変化し得る質量のことであり、思维的な質量というのは、感覚的なもののうちに、ではあ

るがそれ自らは感覚的なものとしてではなしに、内在しているもの、例えば数学の対象などである。」⁽²⁰⁾と説明される。

このようにエンデコモノンは、一切を受容するところの思维的質料、究極の類、空無のような無規定な場所であり、或いはあらゆる図形を成り立たしめる平面、一切を包括する数的世界に比されるものである。これこそ「一切」論の「一切」に相当するものと考えられる。同時に、それは運動がなくまったく静的なものであり、しかもそれぞれの「一」の個性が失われてしまっている。真如随縁の性起の説においてすべての「生起」を徹底して包括しようとするならば「生起」そのものを犠牲にしなければならない、というパラドックスのリスクを常に内含しているさまが、このエンデコモノンの議論を用いることによつて明らかになる。

四 ヘクシスにおけるデユナミス

「実体」は文脈によつてさまざまに説明されるが、ヘクシスに関わる実体の説明では次の引用が明解である。「実体は三つある。(1)その一つは質料で、その現れにおいてはこれとして存在している……。 (2)その次は自然(natura)で、これはすでにこれとして存在しているものであり、まさにこれに向つてであつたところの、これなる一定の状態(hexis)である。(3)さらに第三のは、これら両者から成る個別的な実体、例えばソクラテスまたはカリ阿斯である。」⁽²¹⁾

ここで「状態」と訳されるヘクシスは、質料とも違い、また形相と質料の結合体の個物とも違って、「自然」といわれ、また「自然」の内実を構成している「状態」とされる。これについてさらに説明が続く。「ところで、或る事物の場合には、これは両者の結合した実体から離れては存在していない、例えば家の形相がそうである」、というのに対し、「家の技術はそうではない、というのは、これらには生成も消滅もなく、しかもこれら、質料なしの家や健康やその他このような技術のうちにあるものどもは、生成し消滅するのとは異なる仕方、存在したりしなかったりするのだから。」これはヘクシスの説明と見なせるが、では、ヘクシスとは何か。「形而上学」のⅤ卷（第五卷）を参照すると次のようにある。

「ヘクシスは、或る意味では、(1)何ものかを所有しているものと所有されているその何ものかとの間の或る現実活動(energeia)、すなわち一種の行為または運動をいう、例えば、或るものが何ものかを制作し何ものかが制作される場合にこれら両者の中間に制作(poiesis)があるが、そのように衣服を所有している者とこの者の所有している衣服との中間には或る所有(hexis)があると言われる。……しかし他の意味では、(2)事物の或る種の状況(diathe-sis)——即ち、それによってその事物がその事物それ自体において、或いは他の事物との関係において、案配(thesis)よく置かれたまたは悪い(eu/he kakos)案配に置かれる(diaketai)ような配置(diathe-sis)——がその事物の

ヘクシスと言われる。例えば、健康は或るヘクシスであると言われるが、それは、健康がこのような意味での配置だからである。さらに、(3)ヘクシスと言われるのは、その事物にこのような配置をもった部分がある場合である。この意味を有するが故に、その部分の卓越性(egēchē)さえもその事物全体のヘクシスと言われる。²³ここに出てくるディアテシスは何かというのと、「部分を有する事物の、その場所または能力または種に關しての、配列(thesis)のことである。というのは、ディアテシスという語をみても明らかのように、そこにはテシス(thesis)があらねばならないからである。」

ヘクシスはectō(持つ・保つ)の名詞形だが、出氏の注では「所有、所有態、持前、状態、所有関係、所有状態」とさまざまに訳される語とされる。ヘクシスについて第一に注目すべきは、これも運動であり、しかも運動の持続のさまをディアテシス(状況)として捉えていることである。ディアテシス(状況、配置、案配)とは、分離・分割(dia-)されつつそれらを案配よく置かれたタクシス(配列・秩序)とテシス(位置・定立・排列・テーゼ)だが、そういった状況が保持されてあるというのがヘクシスである。「完全現実態」でさえ語義的にいえば、en-telei-echēin(目的の中に所有すること)であって、それは目的を内在させ、目的への配置と状況を保持し維持している一種の状態(ヘクシス)と考えられる。

第二の注目点はその配置に「よく」(kalos)と「悪く」(kakos)

が常に付随することである。デュナミスは単に能動し受動する能力であるばかりでなく、「さらにうまう、能動しまたは受動する能力」⁽²³⁾であり、また別の説明によると、「その事柄を巧みにまたは意図の通りに遂行し得る能力」⁽²⁵⁾ともされ、「より悪い方向へにせよ、より善い方向へにせよ、とにかく何かに転化する可能性を有するものがそう言われる」⁽²⁶⁾。だからこそむしろ善いことを保つことができるのである。「悪への転化をも破壊をも受けない非受動的な状態」⁽²⁷⁾もデュナミスと言われる「所以である」。

第三に注目すべきは、例えば配置に空席があるように、「欠如もまた何らかの意味で所有態 (hexis)」であるとされ、「欠如を所有することによつても、いやしくも欠如を所有するということができるかぎりには能あるものであると言えるであろう」⁽²⁸⁾、といわれる点である。平たくいえば、「ない」という状態をそのまま維持することが可能だということであり、「空」を所有することも可能である理屈である。これが可能なのは先の安藤氏の「有理的能力」に限られるのであつて、アリストテレスの説明に従えば、「理性を伴う能力は、いづれもそれぞれ同一の能力でありながら、相反する物事の原理であり得るのに、一つの非理性的な能力は、ただ一つの物事の原理であり得るのみである」⁽²⁹⁾。だから「能力」である「医師は健康の原理であるだけでなく病気のでもある。そしてその理由は、この認識が或る説明方式 (logos) であり、そして或る物事に関してのその同じ説

明方式がその物事のみでなくその物事の欠如態をも明らかにするからである、ただし同様の仕方ではなしに。というのは、説明方式は、或る仕方ではその当の物事とそれの欠如態との両方に関係する……。……認識を有する者は相反する両方の物事を作り出す」⁽³⁰⁾。

このヘクシスの考え方は、理想的な形で観照する神的な状態にも適用される。「けれど、思惟の対象を、すなわち実体を、受け入れ得るものは理性であるが、……この理性が保っていると思われる神的な状態 (theion echēn) は、その対象を受け入れ (deiktikos = dechomai 許す) 得る状態というよりもむしろそれを現に自ら所有している (energei echōn) 状態である。そしてこの観照は最も快であり最も善である。そこで、もしもこのような良い状態に——我々はほんのわずかの時しかいられないが——神は常に永遠に在るのだとすれば、それは驚嘆さるべきことである」⁽³¹⁾。文中、「受け入れ得る」状態の方は()の原語で推定できるようにエンデコメノンに関わる緩慢なヘクシスの状態だが、神のヘクシスは観念的な可許性よりもっと動的な「所有」という文字通りの積極的なヘクシスである。というのもその所有状態が「快」であり「良い」状態でなければならぬからである。

仏の悟りも同様であろう。我々には「良い」状態を維持することは非常に困難ではあるが、逆説的にいえば、「悪い」状態を介して真如の「全体」を垣間見するという方法は開かれる。「障

りに即して徳を顯す」という天台の要句は、「一切」に関わる「所有状態」、即ち「具」という状態において「悪い」状態を保持しつつ「一切」に関わるという自利即利他、智慧即慈悲の構図をなすことを表示したものである。なぜなら「悪」があるから智と行が進み、慈悲も働くからである。

現実にはさまざまな「運動」があるが、その可能性の一切をエンデコモノンによって許容し（性起説的立場）、その上にさらに「良い」と「悪い」の両極に分かれ得る差別的な配列問題、例えば「十不二門」のような二項対立関係を介することによって観念的で無機質な匿名性を脱し、個々の諸法をあからさまにする方法を提示したのが諸法実相論である。またエンデコモンを認めるだけでも「無作」ではあるが、「有作」を内含しなければ「無作」の意味も有効性も現れない。だから別教においても實際（究極的境界の意）には無作ではあったのだが、眼前の事柄（有）を「一切」の中に位置（テシス）づけし、「仮」として設定するために天台円教ではあえて「無作」と表明したものであると考えられる。

- (1) 末木剛博「東洋の論理思想」（法蔵館、二〇〇一年、一五〇頁）など、天台円融論に対する同様の批判がある。
- (2) 凝然大徳・鎌田茂雄全訳注「八宗綱要」講談社学術文庫五五五、昭和五六年、三八四頁。傍点は論者が付したものの。
- (3) 国訳一切経の「摩訶止観」一七〇頁。T四六、五五b。
- (4) ベッカー版、1165b16-1166a25 出隆訳「アリストテレス 形而上学」岩波文庫、昭和三四年、下巻、一一六―一九頁。

- (5) 1068a10 文庫下巻、一二八頁。
 - (6) 1028b5 文庫上巻、二三〇頁。
 - (7) 1041a26 文庫上巻、二九六頁。
 - (8) 1053b21 文庫下巻、五九頁。
 - (9) 1050b18 文庫下巻、四三頁。
 - (10) 1051a5 文庫下巻、四五頁。
 - (11) 安藤孝行「アリストテレスの存在論」弘文堂、一九五八年、四二―三頁。
 - (12) 同前、一八七―八頁。
 - (13) 同前、二二四頁。
 - (14) 1051a4 文庫下巻、四六頁。
 - (15) 1042a35 文庫上巻、二九六―七頁。
 - (16) 安藤、前掲、三七頁。
 - (17) 1072b6 文庫下巻、一五二頁。
 - (18) 文庫下巻、三〇六頁。
 - (19) 1045a33 文庫上巻、三二二頁。
 - (20) 1036a9 文庫上巻、二六五頁。
 - (21) 1070a9 文庫下巻、一三九頁。
 - (22) 1022b3 文庫上巻、一九八―九頁。
 - (23) 1022b1 文庫上巻、一九八頁。
 - (24) 1046a18 文庫下巻、二二頁。
 - (25) 1019a6 文庫上巻、一八三頁。
 - (26) 1019b2 文庫上巻、一八四頁。
 - (27) 1046a15 文庫下巻、二〇頁。
 - (28) 1019b6 文庫上巻、一八五頁。
 - (29) 1046b6 文庫下巻、二二―三頁。
 - (30) 1072b4 文庫下巻、一五三頁。
- （わたなべ・みょうしょう、西洋哲学、大正大学講師）