



哲学における実在と過程の問題：  
西田哲学とA.N.ホワイトヘッドの哲学を介して

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-05-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 花岡, 永子 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.24729/00004570">https://doi.org/10.24729/00004570</a>

## 哲学における実在と過程の問題

— 西田哲学と A・N・ホワイトヘッドの哲学を介して —

花岡 永子

現代においては、交通・通信網の普及並びに翻訳や通訳等々の促進によって、世界各国の諸文化が、かつて経験したことのない程に相互に交流するに至っている。その結果、各文化間の類似性と差異性が次第に浮き彫りにされてきている。そして、それによって、一方では、異文化間の相互理解や対話による文化の根元的・一性が見出されようとしている。また、他方では、各文化の相違性が相互に認められ、特定の一つの文化が絶対視されることが許されない状況になつてきている。というのも、文化は日本の哲学者西田幾多郎（一八七〇—一九四五）の語るように、形の世界であり、従つて種の世界であり、形や種は、民族や国家によって特徴づけられているからである。そこで、もし、一つの文化が絶対視されれば、それは、一つの民族、一つの国家が絶対視されることであり、これは、現代の

世界では妥当し得ないのである。人間の思惟が実体性によって基礎づけられている場合には、一文化やその基礎としての一民族とか一国家の絶対視が可能であっても、無実体性乃至は空（あるいは絶対無）によって思索が成り立っている場合には、一文化、一国家あるいは一民族の絶対視は不可能である。

古代ギリシャの哲学以来、西欧の伝統的な形而上学のコルネとなつてきていた思惟は、絶対の有（乃至存在）としての実体や神によって基礎づけられうるのみならず、無実体的な空や絶対無によって基礎づけられることもできることが、現代に生きる私たちに理解されなければならぬと考えられるのである。

古代ギリシャ哲学以来ヘーゲルに至るまでは、あるいはニーチェまで、あるいはもつと時代を下がつてハイデッガーに至るまで、ヨ

ヨーロッパの伝統的な形而上学としての哲学の主流は、専ら有（存在）に基礎づけられてきた。しかし、二十世紀末以降の哲学は、有乃至は存在（以下、有乃至存在を単に有と略記）に基礎づけられた哲学のみならず、これに並んで、いわばこれを基礎づける絶対無に基礎づけられた哲学の探求が是非とも必要である。そこで、もしここで人間の自己の内面的な自覚に従って存在を五段階に分けることができるとすると、相対的有、相対的無、虚無、絶対的有と分けられた五段階目に位置するものとして絶対的無が問題となる。そこで、小論においては、日本の哲学者西田幾多郎と欧米の哲学者であるA・N・ホワイトヘッドの哲学を通して、絶対的な無、つまり、絶対無に基礎づけられた哲学を究明したいと考える。

伝統的な西欧の哲学が、いわば実体的な物の味方に行き詰まり、西欧の哲学や宗教の側から、絶対無によるその基礎づけが必要であることが次第に明らかになってきているのがこの世紀末の哲学的状況でもある。この意味において、現代における文化と文明の状況を、西欧の伝統的な形而上学としての哲学との連関の中で明らかにしておくなければならない。

## 1、文化と文明

古代のギリシャ哲学以来、伝統的な形而上学としての哲学の核心

となっていた主客分離によって基礎づけられている対象論理による実体的な物の見方や、キリスト教における実体的で、絶対的な人格として神という神理解は、ニーチェの「神は死んだ」とか「我々が神を殺した」という洞察以来、根源的には妥当しなくなってきた。物の実体的な見方が、物の唯一の見方でないことが、ニーチェ以来ヨーロッパにおいても既に自明的になってきているからである。

物を対象化して実体的に見るることによって成り立つ知（識）の立場のみを押し進めて、心身一如の次元に働く知恵（所謂無知の知）を排除する哲学の立場は、ニーチェの指摘を俟つまでもなく、早晩ニヒリズムに陥る他ないからである。というのも、対象化して物を客観的に見る場合には、自らの眼は一切をいわば鳥瞰図的に見ているために、自らの眼や心や自己を深く内的に見ることがないからである。物を対象的に見る当の人間は、自らの心や自己の内面的な問題を自覚することが困難であり、物の本質的な次元で重要となる実体的なもののみ眼を奪われて、人間の実存や生や、本質、実存、生の立場をも自らの内に包み込む実在(Realität)の次元が見落とされるからである。従って、人間の自己にとって最も重要な問題である自己の自由や責任や悪、あるいは愛の問題等々が価値なきものとして切り捨てられることになる。しかし、そのような哲学に人間は耐えられないのである。

人間は人類の一員であり、国家や民族の一員であるのみならず、同時に、カント的な自律に生きる人格として、しかも後で詳しく述べるように、自己でもあるので、自己の認められない哲学に生きる時には、人間は最終的にはニヒリズムに陥らざるを得ないのである。

無論、伝統的な哲学がヨーロッパの文化の発展に大きな役割を果たしてきたことは、言うまでもないことである。しかし、森羅万象を哲学的に理解するには、本質を通してのみならず、右に述べた如く、実存や生や実在や自己を通しての道もあることが忘れられてはならないのである。そこで、次に文化と文明を詳しく究明して、本質のみならず、実存や生や実在や自己の究明の必要であることが明らかにされなければならない。

周知のように、これ迄は一般的には、文化と文明は区別して使われてきた。文化は、<sup>1</sup>耕すとか、<sup>2</sup>介抱する、というような語源的意味をも含めて、文徳をもって感化する<sup>3</sup>ことを意味する。従って、文化は、人間の心が動・植物や無機物と一体となって築かれるような、いわば、心や精神的な活動や生活様式やまたそれらの表現されたものであるということが出来る。

これに対して文明は、文化とは別の視点から築かれてきていると理解される。つまり、文明は、フランシス・ベーコン (1561-1626) によって語られた「知は力なり」という人間の知(性)の側面のみ

を重視し、自らを観察者として除外して、自ら以外のすべてを自らの前に対象化して (vorstellen) 観察するという物の見方によって基礎づけられている。従って、文明においては、人間はそのお蔭で生きている「自然」を資源として徹底的に搾取したり、汚染したりして、自然や人間の心の痛みを無視し、すべてを自らの住む地方や国の為に各人が利用し、他者や他国を支配するような視点からすべてが築かれていると言っても過言ではない。このような意味において、文明は、人間の外に対象化された自然を人間が自ら支配するという仕方であつてきた所謂近世的で機械論的な自然科学・技術を基礎として、その上に樹立されてきた物質文明であると特徴づけられることができる。

しかしながら、物質的・機械論的なもののみを核心とするような従来の文明は、例えば第二次世界大戦後の日本の欧米崇拜主義的な生活様式や心のない無精神的な諸活動によって理解されるように、人間の日々の生活を全く無味乾燥なものとしてしまう。このように物質文明の偏重は、教育の面においても、色々な歪みをもたらしている。情意を無視して知(性)のみを重視し、児童の個性を無視して単なる学歴のみを重視する教育は、児童の心を自閉的にしたたり、あるいは登校拒否に追い込んだり、苛めを引き起して児童を自殺へと追いやることも多々あるのである。

また、物質文明の発展によって可能となった人間の寿命も、実年や熟年の後の高齢に生きる人々に対する社会からの冷遇により、高齢者は、生きる意味も目的も見失って、自殺へと急ぐことも生じてきている。そのみならず、物質文明によって惹き起された環境汚染や、延いては地球や宇宙の汚染や自然破壊は、地球を滅亡の寸前にまで追いやっている。例えば、地球上の緑の減少や空気の汚染、核実験による生物の死滅や遺伝子に生ずる突然変異、あるいは人口増加に伴う食料不足等々、どれ一つを取り挙げてみても、地球の滅亡を予感せしめないものはない程である。

人間は物質文明だけでは生き続けることができない。物質文明のみが偏重される場合には、人間は早晚ニヒリズムに陥らざるを得ない。というのも、人間は、物質的な肉体的みから成り立っているのではないからである。人間は、肉体と霊から成り立っている身体が、霊か肉かのいずれかだけに傾かないで、霊肉が一如に成り立っている時に、精神に目覚めることができる。精神に目覚めた自己は、自己が自らの一生をかけて真の自己に成って行くべき課題的な生成のうちにある存在にして、同時に課題的実存であることを自覚して、初めて、真の自己に目覚めることができるからである。

人間は生まれたまゝでは未だ本当に真の自己である自覚がない。人間は万物あつての人間なのである。雪竇頌古にも述べられている

ように<sup>3</sup>、天地と我と同根で、万物と我と一体という、自己と万物との自己同一的側面と、我の他には何もないという逆の面、即ち、天上天下唯我独尊の面とが同時に成り立っているからである。従って、天地や万物と自己との平等の面の方に偏っても、また逆に天上天下唯我独尊の面の方に偏っても、人間は未だ真の自己であるには未だ半分を欠いている。デンマークの哲学者S・キェルケゴール(1813—1855)も、『死に至る病』の冒頭で、人間は精神であっても、未だ自己ではないと語っている。

では、自己とは何であろうか。道元(1200—1253)の『正法眼蔵』の現成公案の巻に次のような言葉がある。即ち、「仏道を習ふといふは自己を習ふなり。自己を習ふといふは自己をわするゝなり。自己をわするゝといふは、萬法に證せらるるなり。萬法に證せらるるといふは、自己の身心、他己の身心をして脱落せしむるなり」という言葉が。

道元のこの言葉によれば、仏道乃至修行に励むことは、自己の本来のあり方に習熟することであり、自己の本来的あり方に習熟することは、万法(すべてのもの)と一になって、万法に生かされて生きていることであり、万法そのものとして生かされて生きているとは、自他が全く対立なく生きることである、というのである。

しかしながら、現実の世界においては、いずれの領域においても

対立のない領域はないと言っても過言ではない。このような意味において、今後の文化は常に物質文明と表裏一体となって、物質文明を支えて行かなければならない。物質文明が文化に支えられている時に初めて、文明も真に文明としての働きを果すことができる。その為には、私たちは、知性のみを偏重することを止め、知情意を同時に働かせるような心身一如の文化を、文明を支えるものとして築いてゆかなければならない。

現代においては、物質文明を単に否定することは不可能である。

現在必要なのは、私たちの手で緊急に物質文明に文化の裏打ちをすることである。物質のみを最後の絶対的なものと見なす唯物論も、精神のみを最後の絶対的なものと見なす唯心論・観念論も、現代ではもはや妥当性を持ち得ない。現代において必要なことは、物質と精神が根源的に一なるものと見なされるような、物質の次元と精神の次元とがそこでは、自己同一的であるような、根源的な開けの次元、つまり「心」の次元へまで、私たち一人一人の心が深まってゆくことである。物質即精神、精神即物質であることが可能である絶対の無限の開け、つまり、心の開けから哲学した人は、今世紀では、先に挙げた東洋の西田幾多郎と欧米のA・N・ホワイトヘッドが先ず挙げられる。前者は、文化を文化と文明の根源から、また後者は文明を文化と文明の根源から、再考察しようとしている。西田

の哲学は実在経験から構築されており、A・N・ホワイトヘッドの哲学はいわば心身一如的思弁による仮設形成(education)を基礎としている。

西田哲学は、西田自身の根源的な宗教経験である「純粹経験」に基づいて、「純粹経験が唯一の実在である」という原理の上に築かれている。他方のA・N・ホワイトヘッドの哲学も、過程としての実在が要となっている。従って、両哲学は共に実在をその哲学の要としている。西田哲学は絶対無を基礎とし、A・N・ホワイトヘッドの哲学は現実的実有(actual entities)を要として築かれている。

両哲学者は殆ど同じ時代に生きている。しかし、前者は日本に、後者は自然科学者としては英国に、また一九二四年の停年後は米国で哲学者としてハーヴァード大学で過ごした。

両哲学者は、最終的には実在において接点を持っていると理解されが、両哲学者は表面的には大きく相違している。西田は精神科学の領域において絶対無(乃至は絶対矛盾的自己同一)の哲学を樹立した。しかし、ホワイトヘッドの研究領域は西田のそれとは相違して、一九二四年の停年後まで英国の大学で数学を講じていた。そしてその時まで既に科学哲学三部作を、即ち『自然認識の諸原理』(1919)、『科学認識の基礎：自然という概念』(1920)、『相対性原理』(1922)を執筆していた。そして停年後アメリカのハーウ

アード大学の哲学の教授として招かれて哲学を講じていた一九二四年から一九三七年の間に形而上学三部作を、即ち『科学と近代世界』(1925)、『過程と実在』(1929)、『観念の冒険』(1933)を執筆した。そして彼は、有機体の哲学を樹立した。そこで西田とホワイトヘッドとの哲学がどのようにして、実在へと開かれて行ったかをここで見ておきたい。

西田が精神科学の探求において「実在」へと開き導かれて行ったことは、西欧の今世紀の哲学者M・ハイデッガー(1889-1976)に対応しているということもできる。M・ハイデッガーは、今世紀の物理学者にして哲学者でもあるドイツのC・F・v・ヴァイツェッカー(1912-)も述べているように、精神科学の領域から自然科学の領域の理解をも可能にするような方向において哲学したからである。西田も根源的な宗教経験からすべてを説明する哲学を樹立しているのである。

また、他方のホワイトヘッドが、学生時代から自然科学(Geistwissenschaft)と精神科学(Geisteswissenschaft)との両領域にわたって研究し続けて、「実在」へと開けて行った過程は、東洋では例えば田辺元(1885-1962)の生涯に対応させて考えることも可能である。しかしながら、ハイデッガーにおける有そのもの(das Sein selbst)が、西田の絶対無とは相違した次元の開けであり、

また田辺における『懺悔道としての哲学』以後に明らかにされた「絶対無としての愛」もホワイトヘッドにおいて開かれている実在の開けとは相違した開けであると理解される点において、両方の対応は、どこ迄も対応であるにすぎない。というのも、ハイデッガーにおける有そのものは、絶対無を包摂し尽すことは不可能と考えられるからであり、また田辺における「絶対無としての愛」はホワイトヘッドの、物質であると同時に精神でもあり、しかも同時に物質でもなければ精神でもないactual entityの場の開けにまで開けているとは明言し難いからである。

そこで、詳論に入る前に、西田とハイデッガーにおける相違と、ホワイトヘッドと田辺の相違が生じて来ざるを得ぬ、両者の比較における根本的な問題を明らかにしておかなければならない。それは、自己と世界との根源的な相即性が成り立っているか否かの問題である。もっと簡単に言えば、それぞれの哲学者において、「自己」がどのように理解されているかという問題である。そこで、先ず、真の自己はどのように理解されるべきかを、ここで明らかにしておかなければならない。

先に、道元の『正法眼蔵』の現成公案の巻の中の語句を挙げて、仏道に精進すれば真の自己に習熟できることを述べた。同じことが中国の十二世紀の廓庵禪師による十牛図にも描かれている。つまり、

この十牛図に示されている、自己が自己に目覚めてゆく過程において第八図で真の自己に目覚め、第九図において真の自己が如何なるものであるかが「返本還源」と印された頌の中に描かれている。頌の最後には「水は自ら茫茫、花は自ら紅なり」と書かれている。つまり、第八図で真の自己に目覚めるが、この自己はどのような自己であるかという、第九図の頌の語句に描かれているように、水は自ら茫茫、花は自ら紅なり、というあり方で、道元の語るように證せられているのである。即ち、自己が水により、花によって證せられているのである。

自己がどのようなものであるかは、自己によって説明されたり、主張されたりするのではなくして、本来的には、道元の語るように、万法によって、即ち森羅万象によって、森羅万象の側から自己に示されてくるのである。自己が天地と同根で万物と一体であると共に、自己はどこまでも他に解消できない、天上天下唯我独尊の自己であるという宗教的経験は、自己が何ものであるかを天地や万物から示されることによって自覚的となる。第九図は、自己と万物との平等無差別なる側面を示しているのに対して、第十図の入麁垂手と書かれている図は、自己と万物との平等無差別の側面のみならず、同時に天上天下唯我独尊の自己であることが描かれている。天上天下唯我独尊の自己の側面は、天地や万物と一体であり同根である自己の

働きのうちに露わにされているのである。第十図の頌は以下のようであるが、この頌の中にその両面が見事に描き出されている。即ち「胸を露わし足を洗はして 麁あに入り来る 土を抹なで灰を塗り 笑い腮あに満つ 神仙の真の秘訣を用いず 直ただ枯木をして花を放つて 開かしむ」という頌に。

ところが西欧における自己は、森羅万象と同根であり、一体であると同時に、天上天下唯我独尊の自己であるという両面を明白に示切れていない。自己を最も深く探求し、定義づけようとしているS・キェルケゴールですら、人間はすべてを自然から、つまり野の百合や空飛ぶ鳥から学ぶことができるが、唯一つの例外があると語っているのである。即ち人間は、罪意識だけは野の百合からも空飛ぶ鳥からも学び得ないという点で、自然と人間に隔絶を置き、更に、神は決して罪を犯さないという意味において、神と人間の間にも絶対の隔絶をおく。伝統的なキリスト教を信奉する限り、神と人間と自然の間には断絶が存するのである。

キェルケゴールの自己の探求においても、霊と肉からなる関係がこの関係自身に関係する関係が同時に神によって措定されており、自己は、霊と肉との関係が関係自身に関係するという自己の自己における第一の關係と、この第一の關係が神によって措定されているという、自己と神との關係という自己における第二の關係という二

重の關係は、自己が自己であるための必須の条件である。しかし、キリスト教においては、聖靈に逆う罪は永遠に許されないと云われるように、自己は第二の關係を否定する場合には、自己は自我に閉じ込め、自己に覺することが困難である。

更に、たとえ、人間における靈と肉との關係がこの關係自身に關係する關係を神が措定していることを認め、信仰に生きる時にも、人間は、絶対的な人格の神を前にして、万物との平等無差別性を自覺しても、天上天下唯我独尊の側面を喪失してしまうのである。しかし、自己とは、どこまでも、万物と平等無差別である側面と、天上天下唯我独尊なあり方との両面を同時に生きている一種の關係存在としての実存のあり方を意味していなければならないのである。平等無差別の方向のみに生きれば、人間は自己喪失に陥り、天上天下唯我独尊の方向のみに生きようとすれば、人間は自我に閉じ込め、自己の自覺に達することができない。

自我とは、本来的には、人間が人間における靈と肉との關係がこの關係自身に關係する關係の内のみで生きようとする人間のあり方であると理解できるのである。

これに対して、自己とは、本来的には、人間が人間における靈と肉との關係がこの關係自身に關係する關係存在としてのみならず、第二の關係である、この關係存在を成り立たしめている神あるいは

絶対無との關係のうちに同時に生きる、二重の關係存在として存する実存を意味していなければならない。もしそうでなければ、人間は自己とは言い難いのである。しかも、第一の關係を成り立たしめている第二の關係の措定者が絶対無ではなくして絶対有の絶対の人格としての神である場合には、先にも述べた如く、自己は自己喪失に陥り易い。

以上のように「自己」を理解する為の、先に述べた西田哲学とハイデッガー哲学との対応やA・N・ホワイトヘッドと田辺とにおける哲学の対応は、どこまでも単に対応であるにすぎないのである。というのも、ハイデッガーにおける有そのものへの自己の自己喪失や、田辺における絶対無としての愛への自己喪失によっても理解できるように、西田やホワイトヘッドにおける如き自己と世界との相即性、つまり両者の絶対の他にして、しかも自己同一である關係が、ハイデッガーや田辺では明白ではないからである。自己についての考察を一先ずここで終えて、絶対無の究明に移らねばならない。

## 2、絶対無と実在

絶対無とは、森羅万象のそれぞれのあらゆる關係を成り立たせている場としての「開け」を意味する。例えば、M・ブーバー (1965) におけるような、「我と汝」の第二人称的な人格的な關係

も、「我とそれ」の第三人称的な非人格的な関係も、また根源的で万物と平等にしてしかも同時に天上天下唯我独尊的な自己も、すべてそこで成り立っているような場としての開けである。しかも、この開けは、どのような関係をその開けがその都度成り立たせるかによって、ある時は「我と汝」の関係を、ある時は「我とそれ」の関係を成り立たしめる開けである。また他の場合には、ありとあらゆるもののそれぞれのそのもの自体のあり方を相互の関係の中で成り立たせるような開けでもある。今、開けを色に喩えて言えば、この開けは本来的には無色透明な、無実体的な、色の根源であるということが出来る。従って、その開けにおいてあるものの色によって、どのような色にも、変化しうるのである。

また、絶対無の場所を音に喩えて説明すれば、それは、完全な静けさであるような音なき音であるということが出来る。この開けにおいてあるものの音によってどのような音にでも変化しうる音の根源であるということが出来る。

絶対無の開けを説明するために、もう一つの例として命を挙げたい、開けにおいては、ありとあらゆる生命が、つまりアメーバやゾウリムシや爬虫類等々の生命が成り立っている。そして、開けは、自らを限定してどのような生命の生きる場としても成り立ち得る。が、開けそのものは、森羅万象の形なき無実体的な生命なき

いのち、つまり命そのものであり、同時に森羅万象の生命の根源であるということが出来る。この意味において、開けそのものは、形なきいのちそのもの、つまり、何かの生命という個別的な生命ではない、いわば生命なきいのちそのものとして成り立っている。このようないのちは、例えば、A・N・ホワイトヘッドにおいてみられる有機体の哲学にみられる「宇宙」に対応させることも可能であると考えられる。

さて、以上において見てきたような無実体的な、色なき色、静けさとしての音なき音とか、あるいは生命なきいのちに喩えられる開けそのものは、本来的には、この世的なあらゆる限定を受けたものの一切の根源であるということが出来る。このような意味においては、この開けは、森羅万象を成り立たせている開けであると同時に、森羅万象の根源でもある。しかも、この開けは、森羅万象が無限に生滅を繰り返すという意味において無限であり、他方この開けは、この現象界と同レベル、同次元に成り立っているのではなく、この現象界を根拠づけているという意味において、絶対であるということが出来る。そこで、この開けは、絶対の無限の開けであるとも言える。

さて、ここで、西田とホワイトヘッドにおいて、どのように実在が露わにされているかを、極く簡単に見ておきたい。

## a、西田における実在

西田においては実在は、西田自らの禪の修行による経験から明らかにされようとしている。西田は一八九六（明治二九）年に金沢の雲門禪師に参禅し始めてから、一九〇三（明治三六）年の「無字の公案」の透過を経て、一九〇六（明治三九）年に自らの働く場所は学問が最適と自ら決断する迄参禅に励む。宗教的修行は無論西田の生涯にわたって続けられるが、西田の生きる道は学問となる。しかし、西田の実在経験である「純粹経験」は、「唯一の実在である」と彼自らによって表現されるに至り、宗教的な根源的経験の上に西田独自の哲学が築かれてゆく。西田哲学のその後の発展とその体系化は、「純粹経験が唯一の実在である」と表現された彼の実在経験の上に、いわば自発自展的に築かれて行ったものである。しかも、彼における実在経験は、絶対無の経験であったのである。

ところで、絶対無の経験とは、一面では、先に挙げた相対的有、相対的無、虚無、そして絶対的有をも、自らの内に包み込んでいるような「絶対の無限の開け」の経験であるということが出来る。しかし他面、絶対無の経験とは、同時に真の自己の自覚が呼びさまされることでもある。この場合、真の自己の自覚とは、無自性（実体なき自性）がそのまゝ、仏性であり、無実体的な仏性がそのまゝ、自己の性（自性）でもあるような自己の自覚である。この二面は、仏教

的に言うると、「天地と我と同根、万物と我と一体」という自己と万物との平等なる自覚と「天上天下唯我独尊」という自己の独立独歩であること、自己の全き自立性と自律性の自覚との相即性の自覚である。

右に述べてきたように、絶対無の経験は、一切の経験のあり方を包摂すると同時に、真の自己の自覚をも呼びさします。この二面性は、例えば、華嚴経の中の因陀羅網（帝釈網）の喩えによって、もう少し分かり易く示されることが出来る。つまり、真の自己は、因陀羅網の一つ一つ一つの網の目にある珠であると同時に、すべての珠に映っている珠でもあり、その映っている珠をも更にもう一度自らの珠に映し、更にそのような無限の数の珠に映された自己をも映すというように、限りなく映し合う森羅万象の一つ一つと一でもあり、且つ同時に不一でもあるような、そういう自己である。以上のように、絶対無の経験とは、絶対の一、根源的一の経験であると同時に、真の自己の自覚の経験なのである。

## b、A・N・ホワイトヘッドにおける実在

A・N・ホワイトヘッドにおいては、実在への突破は、西田における如く宗教的修行とか身体を要した実在経験によってではなくして、思弁によって行っている。しかし、彼の言う思弁とは、ヘーゲルに

おける如き思弁とは相違している。彼における「思弁」とは、例えば、パース (Charles Sanders Peirce, 1839—1914) におけるような、論理における「仮設形成」(abduction) の如き直観的な「遡源推理」(retroduction) を根源的な方法としてしていると理解できる。

つまり、総合的で論理的な合理主義と適用可能的で十全である経験主義との総合が、自己の心身一如の経験からではなく、いわば「仮設形成的」な思弁によってなされている。

ホワイトヘッドにおける哲学においては、合理的な側面と経験的側面とは、「哲学的構図を例示するものとして観察された経験の構想は関連あるすべての経験が同一の構想を示さなければならぬ」<sup>12)</sup> という十全性 (adequacy) によって結合されている。そこで露わに

されている彼の哲学的構図の必然性は、「一切の経験のうちにはそれ自身の普遍性の保障を有している」という、いわばパースの遡源的推理とも言える仮設形成がいわば直観的になされている。ホワイトヘッド自身は、自らの思弁を「直観的閃き」と特徴づけている。

以上のような思弁を基礎としたホワイトヘッドにおける現実的な直接的経験の究極的事実は、現実的実有 (actual entity)、把握 (prehension) そして結合体 (nexus) である。また究極的観念である「新しい共在の産出」(the production of novel togetherness) を含意する合成 (concrecence) も、たゞ直感によってのみ理解な

れうるのである。そして現実的実有のリアルな構成要素である「感じ」(feeling) の過程であるところの実在は、現実的実有の生成から成り立っている。しかも、ここでもまた、感じは主体である実在によって主体が成り立ってくる<sup>13)</sup>。というのも、感じは主体を指しているからである。この意味において、ホワイトヘッドにおいても、現実的実有のリアルな構成要素である「感じ」(feeling) によって主体性が目指されている。西田においても、純粹経験としての実在経験において真の自己が呼びさまされたように、ホワイトヘッドにおいても、現実的実有の生成の過程である実在において主体が成立してくるのである。

西田幾多郎とA・N・ホワイトヘッドの哲学は、一方は宗教的修行における経験から、他方は思弁からという、相違した道から出発している。しかし両哲学に接近してみると、両哲学者の出発点も目指すところも共に実在 (Reality) なのである。しかも、両哲学者において更に共通していることは、人間の個の自己とか主体が固定したものであるのではなく、実在において、あるいは実在経験において、形成され、あるいは自覚されてくるということである。

## 3、過程としての實在

ホワイトヘッドの有機体の哲学においては、神以外のすべては、自己原因的な實在の本質としての現時的実有は同時に現時的契機 (actual occasion) であるが、神のみは現時的実有であって、現時的契機ではない。従って、actual occasion は現象界のみに妥当する範疇である。この事実の内には、現時的実有は物質でもなく、精神でもないことが含意されている。何故ならば、現時的実有のみから成り立っているのは、神のみであるからである。また第二に、現時的実有は物質でもあり、精神でもあることが含意されている。何故ならば、森羅万象においては、現時的実有は同時に現時的契機とも呼ばれ、神においてのみ、現時的実有は現時的契機ではないからである。

さて、そのように、神を例外として他の一切において成り立っているところの現時的実有でもあるところの現時的契機の「リアルな内的構造」が「合成」(concrecence)と名づけられている。そして、現実態は、具体的統一性への合成の過程においてあり、しかも、主体的統一性をもった諸把握の全体性であると理解されている。更に、合成の核心にある統合過程は、主体的統一性、客体的同一性、そして客体的多様性の三つの範疇により、宇宙の全体的統一性に賦

与された衝動と考えられている。そして、ここでは、「有機体」の観念が過程——過程は常に「感じ」の過程——の観念と二重に結合されている。つまり、第一に、有機体は静的ではなく、産出の過程にある未完性にある結合体であり、この結合体が膨張してゆく任意の段階である宇宙であるという意味において、第二には、現時的実有自身、有機的過程としてのみ、記述可能であるという意味においてである。そして、合成過程の最終相は、一つの十全に決定された複合的感じである「満足」に達する。満足が達成されると、満足という目的因の直接性は失われて、この契機 (occasion) はその実体的不死性へと移行して、この不死性によって有機的過程における作用因が構成されることになる。即ち、有機的過程における、現時的実有からなる積極的な把握としての「感じ」が満足へと達するための目的に対する作用因が構成されることになる。

以上において簡単に見てきたホワイトヘッドにおける感じの「過程」に繰り広げられた實在の理解の仕方は、実体—属性の概念を回避している。古代ギリシャ哲学以来ヨーロッパの形而上学において要となってきたのは、ハイデッガーも指摘するように、存在を思惟の対象とする存在論にして同時に、最高の存在である神を要におく神学である有—神—論 (Onto-theo-logia) であった。しかし、今世紀に活躍した哲学者ホワイトヘッドにおいては、存在は感じの生成

の過程によって構成されている。そして、存在がこのように生成に  
よって構成されているということが、過程の原理「理」となっている。し  
かも、「感じの生成の過程」という時の「感じ」は、現実的実有「現実的実有」の  
「リアルな構成要素」なのであるから、実在として理解されている  
現実的実有「現実的実有」そのものが過程であると理解することができる。

以上述べてきたことから、ホワイトヘッドの有機体の哲学は、自  
己原因的で実在の本質である現実的実有の構造が自己原因的で、し  
かも過程自体であり、「過程の原理」が「存在が生成によって構成  
されている」という事実の理解から成り立っている。このような有  
機体の哲学における過程は、例えば、大乘仏教の竜樹における如き  
「空」とか、西田における絶対の無限の開けとしての絶対無の媒  
介による過程を私たちに思い出させるのである。というのも、有機  
体の哲学における実在の本質であると共に過程から成り立っている  
現実的実有「現実的実有」は、古代ギリシャ哲学以来ニーチェ乃至ハイデッガー  
に至る、相対的有や相対的無や虚無あるいは絶対有の次元をも自ら  
の内に包み込むような、いわば、絶対無の次元、つまり、至る処が  
絶対の中心で周辺なき絶対の無限大の球というあり方での充溢した  
開けを私たちに思い至らしめるからである。ホワイトヘッド自身も、  
自らの有機体の哲学が、西アジアとかヨーロッパの思想によりも、  
インドとか中国の思想の幾つかの系統により接近していると語って

いるように、彼の哲学は絶対無を媒介としている西田の絶対無の場  
所の哲学によく類似しているのである。

以上の論述において重視されるべきことは、A・N・ホワイトヘ  
ッドにおける直観的閃き「閃き」としての思弁に基礎づけられた「過程とし  
ての実在」という考え方と、西田幾多郎における絶対無の場所に見  
られるような「絶対の無限の開け」（以下「開け」と略記）におい  
て経験された「純粹経験」としての実在とが、大いに類似している  
ことである。無論、思弁の広さや深まりとか、経験の深まりや広さ  
の段階によって過程にも開けにも、また実在の自覚の程度にも種々  
の段階が存することは事実である。その意味においては両者の類似  
性は、世界と自己との、一と多との「自己同一の経験」である実在  
の表現がそれぞれの専門領域や文化の伝統によって色濃く彩られて  
いることによって、一見見落とされ勝ちである。しかし、世界と自  
己との、一と多との、そして神と世界との「自己同一」であること  
の経験である実在の経験は、両哲学者においては同じ深さにおいて  
なされていると理解できるのである。

なる程、過程としての実在の哲学と絶対無の場所の哲学は、表面  
的に見れば、全く相違した、あるいは対立的な思考法によって基礎  
づけられていると理解されるかも知れない。しかし、ホワイトヘッ  
ドにおける宇宙解釈に見られる過程の考え方は、絶対無の場所の思

考法に対立するものではない。対立しないどころか、むしろ、絶対の無限の開けと同時に、相即的に成り立っていると理解できるのである。というのも、ホワイトヘッドにおいての有機体の哲学の目標が宇宙論の表現<sup>1)</sup>であるばかりでなく、人類の宗教経験の解釈の獲得<sup>2)</sup>と、哲学の最終目的である「経験」の解明におかれているからであり、更にその要が、現実的実有と個としての主体による合生におかれているからである。actual entity (現実的実有) は、先にも見たように、物質であると同時に精神でもあり、且つ物質でもなければ精神でもない。また彼の哲学における主体は、感じによって呼び覚まされてくる、合生の自律的な主人であるような主体である。このようなホワイトヘッドの有機体の哲学においては、過程と絶対の無限の開けとは、同時的、相即的に成り立っていると理解され得るのである。

また逆に、西田の絶対無の場所に典型的に見られるような絶対の無限の開けにおいては、ホワイトヘッドにおいて見られるような「過程としての実在」は、瞬間瞬間に露わとなると理解されうるのである。何故ならば、絶対の無限の開けにおいてこそ、この開けが各瞬間にいかなる自己限定をものなしているからであり、また、開けの自己限定が同時に真の自己に覚することでもあるからである。

しかし、ホワイトヘッドで主体と言われている真の自己は、新し

い共在の世界を造り出すための合生の過程における主体ではあるが、合生が現実的契機のリアルな内的構造であって、現実的実有である神がこの合生に直接的に永遠の昔から永遠の将来にわたって——つまり絶対的に対立、矛盾しながらも自己同一的に——存しているのではないので、真の自己は、神と直接的に、無媒介的に自己同一的であるとは語られていない。ホワイトヘッドにおける合生の主体としての自己は、結合体(axes)のレベルでの世界を通して初めて神と自己同一的であることが可能となると考えられる。『過程と実在』の最終部(第五部第二章第五節)において神と世界との関係が、以下の諸点において可逆的に考えられている事実が、先の事実を示していると考えられるからである。即ち、神が一人で世界が多だというのは、世界が一人で神が多だと同じく真である。また、世界と比して、神が勝義に現実的であるというのは、神と比して、世界が勝義に現実的であるということと同じく真である。更に、世界が神に内在する(あるいは超越する)というのは、神が世界に内在する(あるいは超越する)ということと同じく真である。最後に、神が世界を創造するというのは、世界が神を創造するということと同じく真である。以上の諸点において神と世界との関係が可逆的に考えられている事実があるのである。

以上のように、自己が最終的には世界を介して神と自己同一的に

考えられているということは、つまり、世界を介さずして無媒介的に自己が神と自己同一的に考えられているのではないという事実は、ホワイトヘッドにおける過程としての実在が、直観の閃きひらめきとしての思弁において未だ心身一如の深みまでは届いていないことを示している。換言すれば、実在の究明が、物質が精神でもあり、精神が物質であるような場の開けまでに完全には開け切っていないような点を残していると理解されるのである。勿論、彼における現実的実有は、先にも述べたように、物質であると同時に精神でもあり、また物質でもなければ精神でもないという意味において、考え得る限りの近さにも絶対の無限の開けに近づいている。しかし、神と自己との無媒介的自己同一性が未だ明確には成り立っていない点において、彼における実在のもう一步の深みにおける究明が必要と考えられるのである。

これに対して、西田哲学においては、自己と世界との、多と一との、絶対に矛盾、対立しながらも根源的な自己同一性が究められている。この相違は、西田における宗教的行に基礎づけられた実在の経験と、ホワイトヘッドにおける直観的閃きによって基礎づけられた実在理解との相違でもある。前者においては心身一如の実在経験であるが、後者においては、実在経験は心身一如の実在経験には極限的近さにまで近づいているが、未だ達していないと理解されうる

のである。

#### 注

(1) 文化のラテン語の語源である、*cultura*や*collo*から派生した *cultura* の語源上の意味も、「耕す」とか「介抱する」であるように、刑罰的威力を用いないで、文徳をもって感化することの意味する。

(2) *Dictionnaire Latin Francais*, F. Gaffiot, Hachette 参照。

(3) 『雪竇頌古』(禅の語録15)、入矢義高、梶谷宗忍、柳田聖山著、筑摩書房、一九八一年、一一八―一二〇頁、一六七―一六九頁参照。

(4) 『正法眼蔵』(日本古典文学大系81)、西尾實、鏡島元隆、酒井得元、水野彌穂子校注、岩波書店、一九六五年、一〇二頁。

(5) ここでの「心」の意味するところは、拙著(川村永子著)

『心の宗教哲学——心の自然な構造に即して——』(新教出版社、一九九四年)参照。

(6) 注の(4)を参照。

(7) 『禅の牧牛図』、創元社、一九七五年、柴山全慶解説、三七一―五八頁参照。十牛図については拙著(川村永子著『キリスト教と西田哲学』(新教出版社一九八八年)において詳論してい

るので、小論においては省略する。

(8) 西谷啓治の空の哲学は、一切のものそのものの自体の哲学であると言い得る。

(9) 注の(3) 参照。

(10) 注の(3) 参照。

(11) 仮設形成( abduction )とは、観察の事実から法則を推論する  
ことを意味する。

(12) Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, New York,

Collier Macmillan Publishers, 1978, S. 4

(13) Vgl. op. cit. p. 222.

(14) 把握( prehension )は、関係性の具体的事実を、つまり、特殊な要素の自己化の過程を意味する。

(15) Vgl. op. cit. p. 235.

(16) Vgl. op. cit. p. 214f..

(17) Vgl. op. cit. p. 25f..

(18) Vgl. op. cit. p. 292f..

(19) Vgl. op. cit. p. 23.

(20) Vgl. op. cit. p. 38, p. 244.

(21) Vgl. op. cit. p. 128.

(22) Vgl. op. cit. p. 167.

(23) 永遠的客体が現実的実質の構造に進入する機能をホワイトへ

ッドは以下の四つに分類している。即ち、①与格的進入として、

②順応的な物的感じにおいて、③概念的な感じにおいて、④比

較的感じにおいて。Vgl. op. cit. p. 164.