

倫理学と神の問題

―西田幾多郎とA・N・ホワイトヘッドの哲学を介して―

花岡 永子 (奈良産業大学名誉教授)

はじめに

倫理学は、古代ギリシアの哲学者のアリストテレス以来、人間の「善い生き方」を問題にする哲学部門と考えられてきた。しかし、人間の「善い生き方」を、一方では理念的に求めて何らかの永遠で普遍で絶対的な規範を考える、例えばカント(Immanuel Kant, 1724-1804)的な倫理学だけでなく、また他方では、歴史的、文化的、相対的に考えるロック(John Lock, 1632-1704)的な、唯物論的な倫理学の考え方だけでも、現代の倫理学としては既に妥当しない。というのも、カント的な単に形式的、観念的な倫理学も、また単に経験論的な倫理学も、現代の倫理的な諸問題を解決するにはもはや不十分と考えられるからである。何故ならば、現代における倫理学ないし道徳哲学における諸問題は、理念的、観念的そして絶対的な側面と、経験的、歴史的、相対的な側面とが渾然一体となっていないければ解決不可能と考えられるからである。

更に、動機を重視するカント的な「心術の倫理学」(Gesinnungsethik)や結果を重視するベンサム的な「結果の倫理学」(Erfolgsethik)も、いずれか一方だけの考察では通用しないのが、現代の倫理学の諸問題である。また、現代では、人間の善い生き方のみならず、「自然の権利」も主張される環境倫理や、森羅万象が包摂されるような責任の倫理も要請されている。また、現代の倫理学では、神との関係はどのようであるべきかについても考察がなされなければならないと考えられる。

以上のような二十世紀後半から二十一世紀にかけての倫理学における

大きな変化にふさわしい新たな倫理学として、本稿ではA・N・ホワイトヘッドと西田幾多郎の哲学を介して新しい可能性を秘めた道徳、倫理として倫理学が究明される。

1、倫理学とその根源について

倫理学は二種類に分類されることが出来る。一つは、規範的なタイプの倫理学である。これは、自らの立場の絶対性を主張する。もう一つは、いわば相対的な倫理学と名づけられ得るものである。更に、二十一世紀の始めにおける倫理学は、当然のことながら二十世紀後半の倫理学とは相違してきている。また、二十世紀後半以降の倫理学は、諸個人や多様な種族間や諸国家間の関係の倫理学のみならず、以下のような重要で全く新たな諸問題をも考察しなければならない。即ち、生命医学の発展によって基礎づけられた、脳死の身体の利用、あるいは生体からの諸々の臓器官の移植にまつわる生命倫理の諸問題、二酸化炭素の過剰な排出等によって惹起された地球温暖化、放射性物質の廃棄物等による環境倫理の問題、また、情報技術の凄まじい進展によって生じてきている情報倫理の問題等々も。このような諸問題を前にしては、規範倫理によってだけでは、考察は不十分である。しかしながら、他方の歴史的、文化的、地域的状況の基礎に立脚している相対的な倫理学によっての考察だけでも、考察は信頼するに足るものとは言えない。というのも、後者の相対的な倫理学においては、責任だけではなくして、各界の権力者たちの知性、富、階級制度、伝統、

党派等々によって基礎づけられた各種の不法な暴力への欲望が隠されていると考えられるからである。

そこで、規範的倫理と相対的倫理の短所と長所とが明白にされなければならぬ。先ず第一に、規範的倫理の長所は、規範の背後には、殆どの場合、倫理的な決定を命令する絶対者としての神あるいは仏等の絶対的な存在が隠れているということである。そのような倫理学は、絶対的な神あるいは絶対的な存在に対する信仰を持っている人々に対しては強力な効果をもっている。しかしながら、逆にこの倫理学の短所は、この長所の裏面でもあるが、今日の若人のように、永遠で普遍で不変な単に実体的な神や絶対的な存在を信じていない人々には何らの効果的な力をも持っていないことである。

第二に、各時代、各国、各歴史、各伝統等々の中の諸経験によって条件づけられている所謂相対的な倫理学の長所は、各々の状況に適している倫理や倫理学が可能なことである。逆にこの倫理の短所は、長所の裏面でもあるが、責任の所在が明白でなく、生命や人格や自然の権利や安全性が護られていないこと、また地球や地球上の森羅万象は、色々の欲望や暴力を伴った力への欲求で滅びてしまうであろうということである。

そこで、既述の二種の倫理学の短所を捨てて長所を受け継いでいるような新しい倫理学を、私たちは探求しなければならない。そのような、二十世紀にふさわしい新しい倫理学とは、既述の二種の倫理学の根源に開けていると考えられる。両者の倫理学を成り立たせている両者の根源の開けで考えられるような倫理学は、A・N・ホワイトヘッドや西田幾多郎の倫理学に見出され得る。というのも、ホワイトヘッドと西田の哲学や倫理学においては、創造者としての実体的な絶対の神は考えられてはいず、創造性が、あるいは創造的のものを作ることが、最も重要であると見なされているからである。

ホワイトヘッドでは神は、「多」(the many)と「一」(the one)と共に究極的範疇と見なされる「創造性」(creativity)によって、森羅万象と同時に創造されたと考えられている。また、西田では神は、絶対の否定性としての「絶対無」と理解されている。この絶対無の働きは、自らの否定性の働きをも否定する二重の否定性であり、この二重の否定性から迸り出てくるアガペーとしての愛や慈悲として働く。つまり、西田における神は、非実体的なのである。つまり、永遠の実体としての神ではなく、働きなのである。ホワイトヘッドにおいては倫理学は、「創造性」によって基礎づけられており、また観念の冒険を試みながら深められている。その核心は、真理、美、冒険そして「平和」「平安」である。西田においては、倫理学の核心は、「善」であり、この善の中心は、森羅万象に共通である「真の自己」の人格性となっている。ホワイトヘッドの倫理学においては、「真理」は、「現象」の「実在」への順応⁽¹⁾であり、「美」は、「経験の契機における幾つかの要因の適応」⁽²⁾と理解されている。また、真理においては、現象と実在の間の調和は美において見出され、諸々の経験とそれらの諸要素の間の調和が最も重要であると見なされている。ホワイトヘッドにおける平和では、「諸調和の調和」⁽³⁾が意味されていて、「非人格性」や「優しさ」が意味されていない。というのも、ホワイトヘッドによれば、両者は重要概念ではあっても、非人格性は既にあまり効用のない概念であり、優しさは、狭過ぎるからであるという。ホワイトヘッドにおける「諸調和の調和」としての平和は、彼以前の、文化と文明の根源と理解されている。「文明」を完成するものと見なされている。

他方、西田の倫理学においては、真の自己(の人格性)である善は、対象論理の世界では絶対に矛盾している「世界」と「自己」とが、絶対矛盾的にはあるが自己同一的に成り立っている。しかし、この絶対矛盾的自己同一性は、「真の自己」に目覚めた「絶対無の場所」(「絶対現在」)、「絶

対の開け」においては、絶対矛盾ではなく「自己同一的」であることが、ここで付言されなければならない。この経験は、「天地同根、万物一体」⁽⁴⁾の経験である。西田における自己と世界が「絶対矛盾的自己同一的」であるとは、すべての事柄を対象的、客観的、抽象的に理解する対象論の立場では勿論、自己と世界とは全く別の立場である。しかし対象論を遡って、对象的にだけではなく、同時に自らの事柄として、主観的、具体的にも理解しようとする、いわば思弁と実存、合理性と経験性をも包括する「場の開け」においては、自己と世界とは、対象論的に見れば絶対に矛盾するにも拘らず、万物に通底する「真の自己」(久松真一の所謂「無相の自己」)を要としているので「自己同一的」に成り立つことを意味している。また、「自己同一的」であるとは、対象化して一切を理解しようとする「自己」も、一切の事柄のいわば渦巻きの中で一切が自らにも関係している事柄、出来事であると理解する「自己」も、各々における自己が核心となっているのであって、「自己」なくしては自己と世界とが、対象論的にも絶対の矛盾であるということすら語られ得ず、各々における自己が中心に置かれることによって初めて自己と世界との絶対の開けの場での同一性が成り立ち得ることが意味されている。

更に、ホワイトヘッドと西田とは、宗教の考察において同一の道を歩んでいる。つまり、ホワイトヘッドは、宗教とは世界に対する「誠実」⁽⁵⁾と考へ、西田もまた、カントにおける如き、実践理性の領野での道徳の根拠を「誠実」⁽⁶⁾と考へている。ホワイトヘッドと西田の両哲学者の倫理学の根底には、誠実が即ち宗教の核心とも言える誠実が、存しているのである。

ニーチェ(1844-1900)は、「誠実」(Wahrhaftigkeit)を弱小民族であるが故の、イスラエルの「力への意志」(the will to the power)であると理解した。ところで、「誠実」は、周知のようにキリスト教倫理の最高の徳であった。

しかしながら、ホワイトヘッドや西田における「誠実」(loyalty, Wahrhaftigkeit)は「生」の哲学におけるニーチェ的な虚無主義的な視点で繰り返されてきた次元での用語とは全く相違している。ホワイトヘッドや西田の「誠実」は、宗教の、「今此処」という意味での根源と見なされているのである。

2. 倫理学における動機と結果の問題

先ず、カント(1724-1804)におけるような「心術の倫理学」(Gesinnungsethik)においては、道徳法則に従って行為することが重要であり、その行為の結果は問われない。このような倫理学の長所は、例えばカントにおいては、自律的人格の行為の動機は、「汝の行為の意志の格律が常に同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ」という道徳法則に従って行為することにある。しかしながら、このような種類の倫理学の短所は、神的愛としてのアガペー(agape)や慈悲を、あるいはホワイトヘッドにおけるような人間性ないし諸調和の調和である平安(平和)を欠いている。その上、絶対命令としての道徳法則やキリスト教的十戒や仏教的十重禁戒は、現代の世界においては尊重される力をもはや持ち得ない。何故なら、今世紀の殆どの若人たちは、実体的、無実体的を問わず、絶対的なものへの信仰を、残念ながら持ち合わせていないからである。彼らは、内在的に対象化可能なものを信じようとしているからである。

第二に、ベンサム(Jeremy Bentham, 1748-1832)におけるような行為の結果を重視する倫理学は、一方では行為の責任が行為者に帰されるという長所を持つ。しかしながら他方、その短所は、例えば「最大多数の最大幸福」という功利主義的な原理の影には、各種の権力者たちの放恣な快樂、邪悪な欲望、知的暴力や権力欲に駆られた各種の暴力の隠された危険性が

潜んでいるということである。

行為の動機か結果のいずれかを重視する倫理学の長所と短所が理解された後、私たちは(二)で、規範的倫理学と功利主義的倫理学の「今此処」という根源 (Anfang, beginning) にかけている新たな倫理を探索しなければならぬ。心術 (心としての感情) だけではなく、責任をもまた同時に尊重する、現代の人々にふさわしい新たな倫理学は、A・N・ホワイトヘッドや西田の倫理学の中に見出される。

二十世紀の前半期までの殆どすべての倫理学は、M・ブーバー (Martin Buber, 1878-1965) の語る第三人称的關係 (I-it-relation) の次元で、一切が対象として、客観的に観察されるような「主観客観図式」の土台の上で築かれていた。しかしながら、ホワイトヘッドや西田における倫理学は、それとは逆で、アリストテレス (384-322 B.C.) 以来ヘーゲルに至るヨーロッパの伝統的な主流の形而上学としての哲学を支配していた主観客観図式から解き放たれている。ホワイトヘッドと西田の新しい倫理学では、感情と意志が土台となっていて、それ以前の伝統的な主流の形而上学のように感情と意志から分離された知性が土台とはなっていない。両哲学者における倫理学の長所はこの他にも、倫理学が宗教の核心となっている「誠実」に根づいていることが挙げられる。無論、両哲学者に置ける宗教は、何らかの既存宗教を意味していない。宗教とは、ホワイトヘッドでは「世界に対する感謝」(7)であり、西田では「心霊上の事実」(8)であり、その核心は「誠実」(9)と語られている。また、ホワイトヘッドと西田の両倫理学においては、論理は主語論理ではなく、述語的論理で成り立っている。というのも、両哲学者においては実体的な絶対者が考えられていないからである。アリストテレス以来の「主語論理」では、主語は実体的で述語とはなり得ない。しかし、西田の語る「述語的論理」は、人間の個と世界との自覚の論理の核心となっていて、(二)での述語は主語を包摂する。

(二)で、ホワイトヘッドの有機体の哲学 (organic philosophy) における、過程 (process) としての合成 (concrecence) の次元での非実体的な神と、實在 (reality) としての現実的実有 (an actual entity) としての神、そして西田哲学における多の世界の現象と一である神とは、非常に類似している。しかし、次の一点において相違している。即ち、ホワイトヘッドにおいては、西田哲学の核心となっている「絶対無の場所」が未だ開かれていないことにおいて。しかしながら、正にその故に、ホワイトヘッドの哲学や倫理学では、「絶対無の場所」の形として表現されたイデアである「永遠的客体 (eternal object) が合生において重要な役割を果たすことができるのではあるが。

さて、ホワイトヘッドと西田との両倫理学では、「誠実」が宗教の土台であり、誠実は非実体的な述語とはなるが実体的な主語とはならないことが、先に理解されたが、「誠実」は両者において倫理学の根源でもある。新しい倫理学は、その根源が、ホワイトヘッドや西田の倫理学におけるように「誠実」である宗教とも言える。しかし、その内実は、各時代、各国、各民族、各部落、各個人等々の具体的状況によって常に相違している。そのような倫理学の第一の徳目としては、ホワイトヘッドでは、真剣さ⁽¹⁰⁾が挙げられている。因にキェルケゴール (1813-1855) も真剣さ (Ernst) を挙げている。西田では誠実の基礎として、例えば仏教での四弘誓願の如き悲願⁽¹¹⁾が挙げられている。

3、倫理学と社会

倫理学においては、倫理と社会の関係が常に考えられなければならない。というのも、倫理は第一に、社会の中で必要とされるからである。ホワイトヘッドと西田の倫理学では、倫理と社会の問題は、経験の表現の問題と関係づけられている。というよりは、「経験とその表現」の問題を引き起

こしている。ホワイトヘッドによれば、「表現は、…孤独さから社会への帰還」⁽¹²⁾である。西田では、経験の表現の問題は、「種」の形(ギリシア語の *eidōs*) である「文化」に関係しているからである。

先ず、ホワイトヘッドにおいては、獨創性は「公式化されずに残された表現の要素」⁽¹³⁾と考えられている。従って、彼は、経験を表現することが創造的であると暗示している⁽¹⁴⁾。この意味において、倫理学の基礎としての宗教へと哲学が転換する場合に、「誠実」の基礎的経験が表現されることは、孤独さから社会へ帰還することなのである。

次いで西田においては、森羅万象に通底の「真の自己」へと「自我」が転換する根本経験としての「純粹経験」は、現象の世界での真実在の経験が意味されている。しかしながら、西田では、「天地と我と同根、万物と我と一体」(碧眼集第四十則参照) という根本経験は、常に実在としての真理の論理の世界として表現される。華嚴宗の用語を借りて表現すると、世界が自覚される「事事無礙」の経験は、西田ではもう一度「理事無礙」の世界で表現し直されるのである。つまり直接の純粹経験の世界である、理(真理の世界)と事(事実の世界)の区別もない、すべての出来事が融通無礙に回互的に挿入し合う事事無礙の世界の経験は、西田では理と事の世界が「一」に統一されるような「理事無礙」の世界での論理(西田の絶対無の場所の論理)で表現し直されるのである。このことは、次の事実からも理解され得る。即ち、「絶対無の場所の論理」の提唱(1926)以前に、論文「表現作用」(1925)を執筆以来、西田は常に表現や表現作用の問題を論じている事実からも。従って、西田哲学に対する一般的な批判、すなわち、「西田の場所の論理では、自己と世界の「一」は非常に深く考察されているが、「社会存在の論理」である「種の論理」が欠けている」という批判は、正当ではないと考えられる。というのも、西田は常に社会の問題を、根本経験が表現される場合の問題との連関における倫理学での関係で

考察されているからである。

ここまでの論述から、二十一世紀にふさわしい新しい倫理は、感情や意志が基礎となった「誠実」としての宗教の土台の上に、つまりその核心が非実体的な真剣さや他者への悲願であるような人格性の上に、築かれるような倫理であると考えられるのである。

4、倫理学に対する神の関係

シュライアーマッハー(Schleiermacher, 1768-1834)が宗教を形而上学や倫理学から分離して、宗教の固有性を直観と感情に見出したことは、彼の時代においては勿論画期的なことであった。彼によれば、宗教とは「宇宙の直観」であり、「絶対憑依の感情」である。またカントでは、単なる理性の範囲内での、宗教独自の領域が主張されて、宗教は、論理的真理を解明する理論理性(≡悟性)からも倫理や道徳の善が究められようとする実践理性(≡狭義の理性)からも、また芸術における美が求められようとする判断力からも分離されようとしている。

しかしながら、二十一世紀においては、単に内在的な倫理学とか道徳の領域あるいは単に宇宙の直観や絶対憑依の感情においてのみならず、同時に以下のような次元においても論究されねばならない。即ち、西田においての如き、それらが「おいてある場所(chora, field, Feld)であって、常に同時に「絶対現在」としての「今此処」(≡永遠の今)においてか、あるいは少なくともホワイトヘッドにおける如きそのような「場所」の次元で、「今此処」の形であるアイデアとしての「永遠的客体(eternal object)の働きにおいて。

さて、神がどのように理解されるかに従って、倫理学は変化せざるを得ない。しかし、各宗教で神がどのように理解され、信仰されているかは、多種多様である。そこで、本稿では神の理解や信仰のされ方が、実体的と

非実体的の二種類に分けて考察される。例えば、西田やホワイトヘッドでは神は、非実体的で対象化され得ないと理解されている。しかし、伝統的、正統的なキリスト教やイスラム教の神や浄土真宗における如き仏陀は、実体的傾向が強い。従ってそれらは、永遠、普遍、不変であつて、対象化され易い。後者の実体的に理解され易い絶対者としての神や仏は、西田やホワイトヘッドの哲学や倫理には当て嵌まらない。絶対者が実体的であるような各宗教では、例えば、キリスト教の十戒や仏教の十重禁戒のようないわば規範的倫理が妥当し易い。しかしながら、二十一世紀においては、神はもはや容易には実体的ではあり得ない。というのも、第二次世界大戦の修了まで実体的な神の基礎の上に生きてきた人々は、ニヒリズム虚無主義に陥らざるを得なかつたからである。何故ならば、周知のように、その際には、実体的な神や仏は単に知的、客観的、抽象的、理性的な計算や効率や技術に偏りすぎて、情意的、主体的、具体的、経験的なものが捨て去られて、人々は、生きる事に何らの意味も意義も価値も見出し得なかつたからである。更に言えば、殆どのキリスト者、仏教者は、第二次世界大戦時のドイツのナチスによって迫害されたユダヤ系の人々を助けることが出来なかつたからである。その上、原爆が、カントの語るような目的自体としての人格性を持った人間が為すこととは到底思えない仕方、広島や長崎の市民たちの上に、恐らく有色人種なるが故に投下後問題にされる事もないだろうとの当時の人種差別思想に基づいて、投下されたと理解されるからなのである。

さて、西田やホワイトヘッドでは神は如何に理解されているのであろうか。西田では神は、絶対無の神と理解されている。ホワイトヘッドでの神は、彼の有機体の哲学における三つの究極的範疇の一つである「創造性」(creativity) によつて森羅万象と同時に創造された神である。両哲学者で

は共に神は非実体的と理解されてはいるものの、両者の神理解の相違によつて、両者での倫理の相違がどのようになってきているかが以下において論究される。

5、ホワイトヘッドと西田における倫理学に対する神の関係

(a) A・N・ホワイトヘッドにおける神

ホワイトヘッドでの神は、多のすべての被造物と同時に、三つの究極的範疇のうちの一つとしての創造性 (creativity) によつて創造された、一つの現実的実有 (actual entity) としての神である。この神は、この宇宙における多の各々の現実的実有と同様に「自己原因」(ラテン語では *causa sui*) 的である。

各々の本来的な現実的実有の新しい一合生の最初の相であり、かつ創造性の一特徴であるのは、一現実的実有としての神である。この意味において、ホワイトヘッドにおける神は、神と呼ばれる原初的な現実的実有と時間的な現実的実有 (actual occasion) とを意味するすべての現実的契機の共同体に含まれている⁽¹⁵⁾。しかし、それにも拘らず、ホワイトヘッドの『過程と実在』(1929) の冒頭に書かれているように、現存在 (existence) の一範疇としての永遠的客體 (eternal object) は、神によつて創造されるのではない⁽¹⁶⁾。というのも、神の本性は、永遠的客體が神を必要とするのと同様に、永遠的客體を必要とするからである。神は、永遠的客體の関係の基礎であり、永遠的客體は、神すらも含めたすべての確定した現実的実有から抽象するからである。それ故に、神の三つの本性が、ここで問題となる。

ホワイトヘッドの有機体の哲学では、神の三つの本性は、原初的な本性、結果的な本性そして自己超越的な本性である。原初的な本性は、原初的な創造性によつて得られている本性⁽¹⁷⁾であり、また、潜勢態の絶対的な

富の無制限な概念的実現である⁽¹⁸⁾。更に、神のこの本性は、「感じ」(feeling)のための誘因 (lure) であり、欲求の永遠的衝動である⁽¹⁹⁾。神の原初の本性の反対の極である、第二の神の結果的本性は、神の物的感じを神の原初的な概念に織り込むことである⁽²⁰⁾。神の原初の本性は、自由で、完全に、原初的で、永遠的で、現実的には欠如的で、非意識的である。これに対して、神の結果的本性は、限定され、未完で、結果的で、永続的であり、十全に現実的かつ意識的である。

第三の、神の自己超越的本性は、さまざまの時間的事例において超越的創造性を制約する神の特殊な満足の実用的な価値という性格である

フラクマチック

(21)。換言すれば、神の原初の本性は、「与件のうちにすべての永遠的客体を含む概念的感じの統一性の合生」⁽²²⁾である。また、神の結果的本性は、「展開する宇宙の諸現実態の神による物的抱握」⁽²³⁾である。ホワイトヘッドにおける神は、この故に、創造性による結果であり、秩序の根底であり、また新しさへの刺激物である⁽²⁴⁾。この神は、実用的な価値という特性を持っている。

(b) ホワイトヘッドの哲学における、神の倫理学への関係

創造性 (creativity) によって創造されたホワイトヘッドにおける神は、万物の創造者であるキリスト教の神とは相違している。彼における神は、人間やすべてのものに対して規範的倫理を命令はできない。その代わりに、創造性によって創造された神は、創造的に生きるように助けるのである。というのも、ホワイトヘッドにおける二つの究極的範疇のうちの一つである「創造性」は、人間やその他のすべてのものが創造的であること可能にするからである。

しかしながら、ホワイトヘッドにおける神は、結果的本性としてもまた

同時に働くわけであるから、同時に秩序の根底でもある。更に、秩序の根底としての神は、同時に新しさへの刺激物でもある。何故なら、神は種々様々の時間的事例を制約する、神の自己超越的本性としても働くからである。この意味において、ホワイトヘッドにおける神は、すべてのものにおける新しさの根源でもある。従ってこのような神は、キリスト教の神とは相違してはいるが、すべてを創造的であらしめ、すべての秩序の根底であり、実用的な諸価値を含んだ新しさを可能にする。従って、この点では、キリスト教の神とそれほどの相違は認められない。しかし、彼における神が、彼の現存在 (existence) の八つの範疇のなかの一つである永遠的客体 (eternal object) とは異なっているという点で、キリスト教とは著しく相違していることが付言されなければならないであろう。ホワイトヘッドにおける永遠的客体は、「事実を特殊的に決定するための、純粹な潜勢態」⁽²⁵⁾なのだから。しかも、既述のように、神の本性は永遠的客体を必要とし、その逆もまた真だからである。

ホワイトヘッドにおける永遠的客体は、「場所」(ギリシア語の *chora*) の限定された形、つまり、「自己と世界の自覚のアイデアの形」⁽²⁶⁾であると考えられる。プラトンの『ティマイオス』でのギリシア語 “*chora*” は、「場所」を意味するが、ホワイトヘッドは『観念の冒険』(1933)の中でこれについて述べている⁽²⁷⁾。しかも、西田においてもまた、プラトンの同書の同一箇所の「場所」(*chora*)がいわば一種の根拠となつて、「絶対無の場所」としての神が提唱されている。ホワイトヘッドと西田とは相互に何らの交流もなくして、プラトンの場所 (*chora*) という同一の用語をヒントにして、それぞれ画期的な新しい考え方を提唱したわけである。場所 (*chora*) に関しての両哲学者での相違点の一つは、以下のようである。即ち、ホワイトヘッドでは、「場所」がアイデアとして限定された形が「永遠的客体」であり、西田では「場所」は、森羅万象を包摂する「働きとしての神」と

見なされる「絶対無の場所」の直接化した「歴史的事在の世界」であると同時に、常に森羅万象の一族によって直接に限定される、つまり、逆限定される「絶対無の場所」の直接化した「歴史的事在の世界」である。けれども、最終的に西田が到達するこの「歴史的事在の世界」は、ポイエーシス（創造的製作）の世界と表現し直されるのであるから、西田の最終到達の境界は、ホワイトヘッドの出発点に据えられた三つの「究極的範疇」の中の一つの「創造性」(creativity)に一致する。けれども、西田では、神はホワイトでの「究極的範疇」の一つの「創造性」であると理解され得るのである。更に、西田での「表現」の問題は、此処では詳論の暇はないが、華嚴宗の用語を借りれば、西田の立場が最終的には真理の「理」の立場（≡「理法界」）と現実の経験の「事」の立場（≡「事法界」）とが、絶対に矛盾しながらも森羅万象に通底する「真の自己」においては「自己同一」の世界（≡「理事無礙法界」）となつていくという理事無礙の立場での「表現」の問題であるので、ホワイトヘッドの絶対無の場所が形として限定されたアイデアとしての「永遠的客体」の働きに、西田の表現の問題が重なるのである。この意味においては、最終的な立場としての、理と事が分離されていない理と事の渾然一体の世界としての「事事無礙」の世界つまり、宗教と倫理が渾然一体となった世界は、両哲学者では開き示されてはいないのである。

ホワイトヘッドの神が、有機体の哲学の核心となつている感じ (feeling) への誘いである限り、そこでの倫理学は宗教の核心としての「世界に対する誠実」の基礎の上に成り立ってはいない。しかし、この倫理学は常に究極的範疇の一つである「創造性」や現存在の範疇の一つである永遠的客体によって正され、揺り動かされている。このような倫理学では、森羅万象の一族は「創造性」と「一」に働くというよりは、「創造性」は個や個物を

超脱してしまっている。

6. 西田における、神の倫理学への関係

(a) 西田哲学における神

西田の『善の研究』(1911)では、神は宇宙の統一者であり、また、宇宙の非実体的根底であると理解されている。既述のプラトンの『ティマイオス』からのヒントで「絶対無の場所の論理」(1926)を提唱して以来、西田では神は「絶対無」(≡実体的なものの絶対の否定性)と理解されている。絶対の無限の開けでもある絶対無の場所(≡開け、絶対現在)においては、森羅万象の一族は、それぞれ世界と宇宙を形成する絶対の中心であると同時に、それらを形成するその周辺上の単なる一点でしかない。そのような「開け」ないしは絶対現在では、個と場所(≡開け)あるいは「個と世界」とは、自己同一的である。が、この自己同一的關係は、アリストテレス以来の対象論理においては、「絶対矛盾的自己同一的」と表現される。しかし、そのような開けでは、私たちの各人は、「私は場所であり、場所は私である」と言い得る。というのも、そこでは、私も場所も非実体的であるからである。この場合には、ホワイトヘッドにおけるような場所(chora)の形と理解される「個と場所」あるいは「個と世界」の間に潜勢態としての永遠的客体は存在していない。このように見ると、ホワイトヘッドでの「創造性」(creativity)には、西田の「絶対無の場所」が、従つてまた「絶対無としての神」が対応していると理解されることができ

る。さて、一切の実体性の否定性である絶対無の神の、倫理学に対する関係は、自覚に存する。つまり、絶対無の場所における各人の自己の自覚は、世界が各個において真の世界に自覚的になることでもある。この意味において、西田の倫理学は、自己と世界の真の自覚の基礎の上に成り立ち得る

と理解される。

(b)西田哲学における、神の倫理学への関係

西田における実体性の否定を意味する「絶対無の神」は、「真の自己」としての各個、各個人であり、また逆に、「真の自己」としての各個、各個人は、「絶対無の神」である。何故なら、絶対無の神は、絶対者としての神ではないからであり、かつ万物に通底する「真の自己」は、実体化、絶対化されることのできない「根源的いのち」、「永遠の今」でもあるからである。従って、絶対無の場所の論理での、神の倫理学への関係は、各個が本来的には「一」である「真の自己」と「真の世界」との両者を包み込む「真の自覚」に生きることが意味する。西田哲学の前期では、「真の自己」の自覚に生きることが倫理であり、後半期では、「自己の自覚」を包摂する真の「世界の自覚」に生きることが倫理となっている。西田哲学全体としては、倫理学は、宗教の基礎の上に成り立っている。何故なら、西田哲学では、宗教は「心霊上の事実」であり、倫理学をも包摂する哲学はその説明だからである。宗教としての「心霊上の事実」の基礎の上に築かれたこのような倫理学での各個は、絶対無の開け(≡場所)と、「絶対矛盾的自己同一的」関係にあると表現されている。けれども、絶対無の場所にとえ瞬間的であれ生き得る時には「真の自己」において両者は「自己同一的」であるが、対象論理的には「絶対矛盾的自己同一的」であると表現せざるを得ない。西田のこのような倫理学においては、発生論的には「場所」が「個」に対して先行するが、事柄的には「個と場所」との、あるいは「個と世界」との関係は、時間的な前後関係ではなく、時空において同時的である。

「場所」が、たとえ潜勢態としてであれ、形 (form, idea) としての永遠

的客体として理解されると、各人の創造的働きとしての倫理は容易ではないであろう。その場合には規範的倫理学へと陥る危険性があるからである。臨済の用語に従えば、ホワイトヘッドでの倫理学では、「途中(≡修行)にあつて、家舎(≡悟り≡真の自覚)を離れず」(28)が、西田の倫理学では、「家舎を離れて、途中に在らず」(29)が、基礎とされていると理解される。しかしながら、二十一世紀のこのニヒリスティックな時代には、先ず「絶対無の場所」での自覚の論理を踏まえた倫理への探求を続けて行かなければならないと考えられるのである。

注

- (1) Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas* (『觀念の冒險』) The Free Press, New York, 1933, p.241.
- (2) Op. cit. p.252.
- (3) Op. cit. p.285.
- (4) 『西田幾多郎全集』第一卷、岩波書店、一九六五年、一五六頁。
- (5) A.N. Whitehead, *Religion in the Making*, (『形成途上の宗教』) Fordham Press, New York, 2005, p.60.
- (6) 『西田幾多郎全集』第十一卷、四四五頁。
- (7) A.N. Whitehead, *Religion in the Making*, p.60.
- (8) 『西田幾多郎全集』第十一卷、三七一頁。
- (9) 注の(6) 参照。
- (10) A.N. Whitehead, *Religion in the Making*, p.5.
- (11) 注の(6)を参照。日本語の『悲願』は、以下の辞書によると、「仏陀や菩薩の慈悲から生じた悲願」である。『Japanese-English Buddhist Dictionary』, Daito Shuppan-press, 1979, p.105 参照。
- (12) A.N. Whitehead, *Religion in the Making*, p.137.
- (13) Op. cit. p. 136.
- (14) Op. cit. p.132-133.

(15) Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (『實體と存在』), The Free Press, A division of Macmillan Publishing, New York, 1929, p. 65.

(16) Op. cit. p.257.

(17) Op. cit. p.344.

(18) Op. cit. p.343. (19) Op. cit. p.344.

(20) Op. cit. p.345. (21) Op. cit. p.88.

(22) Op. cit. p.87f. (23) Op. cit. p.88.

(24) Op. cit. p.88. (25) Op. cit. p.22.

(26) Eiko Hanaoka, *Zen and Christianity-From the Standpoint of Absolute Nothingness*

Marruzen, 2008, p.437.

(27) Cf. AI, p. 187.

(28) Cf. Ruth F. Sasaki, *The Record of Lin-chi*, The Institute for Zen Studies, Kyoto,

Japan, 1975, p.5.

(29) Cf. op. cit. p.5.

付記 本稿は、日本ホワイトヘッド・プロセス学会・第三十回学術大会(於・青森公立大学、二〇〇八年)の英文発表と国際ホワイトヘッド学会・第七回国際大会(於・インドのバンガロールのキリスト大学とダールマラム大学、二〇〇九年)での英文発表とを纏めて邦訳し、加筆したものであることを付記致したい。