

「自覚」と「感じ」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

ギリシア哲学以来ヘーゲルに至るまでの西洋の伝統的な形而上学としての哲学は、実体的な理念の基礎の上に展開されてきた。そのために、西洋の哲学は、実体的な理念が崩壊し始めるや、世界的規模でのニヒリズムのうちで、その活路を失ってしまった。このような哲学的苦境の中から今世紀にふさわしい幾つかの哲学が生まれてきた。それらのうちに、「絶対無の場所の論理」に基礎づけられた「自覚の哲学」としての西田哲学があり、また「感じ」(feeling)を核心としたホワイトヘッドの有機体の哲学がある。両哲学者共に、「実体—属性」概念を避け、かつ経験と思索とを同時に重視し、更に知性ではなく情意や感じを根底とし、情意の基礎の上に知性を置いている。そこで、両哲学の基礎的な部分における類似性として挙げられる絶対的否定性と創造性を中心にして、両哲学での「自覚」と「感じ」の哲学の重要性を論究して行きたい。

さて、一方の西田哲学では、これ迄の西洋哲学の思索の枠組や場の四つのパラダイム(相対有、[relative being]、相対無 [relative nothingness]、絶対有 [absolute being]、虚無 [nihil]) に対して、これらを包摂する全く新しい「絶対無」(absolute nothingness、実体性の絶対的否定)のパラダイムが創案されている。

他方のホワイトヘッドでは、宇宙の幾つかの要素が積極的に「抱握」(我有化)されて「感じ」(feeling)の移行の過程は「満足」へと「合成」

(concrecence) されて行くが、「感じ」は、多の一への合成過程である現実的実有 (actual entity) のリアルな構成要素 (AI 189) である。しかし、合成を惹起する積極的抱握としての「感じ」に対して、消極的抱握である概念的感じ (conceptual feeling) では、その与件は永遠的客体 (eternal object) であり、任意の特殊な実現がはつきりと除外される。従って、ホワイトヘッドでは、積極的抱握としての感じと与件が永遠的客体であるときの消極的抱握とを基礎とした有機体の哲学が樹立された。しかしながら、与件が永遠的客体である「消極的抱握」は『過程と実在』の「説明の範疇」の XII に書かれているように、「主体的形式」を持ち、しかも「主体の統一性を構成する諸抱握の前進的合成において、働かないものとして、その与件を保持している」(PR 23E)。従って、多の一への合成においては、働かないものとしての働きでもって永遠的客体 (eternal object) と積極的抱握としての「感じ」とは渾然一体となっていると理解できるのである。

ところで、二十一世紀の現代においては、実体性や実体的なものの考え方を否定する「絶対的」(＝自らにおいても自らの立場をも同様な仕方では定する)「否定性」と、新たな文明の将来世界へと勇敢に進むのに必要な「創造性」とは、宗教においてのみならず哲学においても新たに考察されるべきテーマであると考えられる。実体と属性というものの見方や我執の立場の絶対的否定性は、西田哲学の「自覚」においても、ホワイトヘッド

の有機体の哲学の「感じ」においても、共に核心となっている。「実体性の絶対的否定」は、二十一世紀の哲学には必須と考えられる。また「創造性」は、実体的な理念、つまり永遠で普遍で不変な原型^{イデア}、本質^{ウツァ}、形相^{エイドス}、キリスト教で絶対的な人格として理解された神等としては、二十一世紀の哲学や宗教では、最早受け入れられないと考えられるのである。

というのも、絶対的肯定性に立脚し、また働きを無視した単なる実体的神や理念を核心とする哲学や宗教は、西欧の主流の伝統的形而上学としての哲学として約二五〇〇年間継続して来た結果、ニヒリズムに陥らざるを得なかったことを二十一世紀の生きる人々は既に理解しているからである。つまり、理念的で実体的なものを核心とする哲学は、ニーチェが「神は死んだ」と、また「我々が神を殺した」と語って以来、もはや妥当し得ないことを、二十一世紀の哲学者たちが理解し得るところまで世界の哲学的状況は困窮に陥っているわけである。

二十一世紀の哲学的可能性が、我執や実体的なもの「絶対的否定性」と、神や世界や個の人間における「創造性」とに見出されることを、西田とホワイトヘッドの哲学を介して以下において考察したい。

一、絶対的否定性

古代ギリシア哲学以来ヘーゲルに至る西欧の伝統的な形而上学としての哲学は、否定性をではなく、むしろ肯定性を基礎としてきた。というのも、その思惟の枠組や場としてのパラダイムが、例えばヘーゲルにおいて典型的に見られるように、絶対有 (absolute being) としての理念に置かれていたからであると考えられる。つまり、否定性を含まない絶対有のパラダイムにおいて、例えば、典型的にはヘーゲルの『哲学諸学要綱』(Enzyklopaedie) においてのように、自然や精神以前の純粹理念そのものの学としての「論理学」が「自然哲学」へと移行し、理念が他在にある理念の学としての自

然哲学が、もう一度理念に帰還して「精神哲学」を展開する。この体系の土台となっている絶対理念としての神は、その自発自転的な展開の途上においては、否定理性的論理性 (本体の学) としての弁証法的論理性を経るものの、最終的には常に肯定理性的論理としての「思弁的論理性」に、つまり「概念の学」に到達する。経験を抽象化し、存在を弁証法的に論理化し、存在や本質における経験的なものや弁証法的なものを捨象した思弁的論理性に常に到達しようとする、このような従来の西欧の約二五〇〇年間の哲学に対して、西田哲学やホワイトヘッドの哲学は、絶対的否定性を根幹とした二十世紀以降の新しい哲学と言える。

西田の「自覚の哲学」は、絶対の無限の開けとしての「絶対無の場所」の論理の上に築かれている。この場合の思索や場の枠組としてのパラダイムである「絶対無¹」とは、自我や実体化されたものに対する「絶対的否定性」を意味する。つまり、人間の個の自我や、世界が自らを実体化する立場や視点を絶対的に否定することを意味する。絶対無の否定性によって、絶対無の場所としての「絶対の無限の開け」は初めて他の四つのパラダイム (相対有、相対無、絶対有、虚無) の立場を愛^{アガペー}や慈悲によって生きたものとして蘇らせることができる。というのも、絶対無のパラダイムは、自らの立場であるアガペーや慈悲にのみ生きること絶対的に否定して、従来の四つのパラダイム (相対有、相対無、絶対有、虚無) をアガペーあるいは慈悲で裏打ちして支え、これら四つのパラダイムで成り立っているそれぞれ立場を現実の各場合に臨機応変に支えて生かし、かつ活かすことを貫き通そうとするからである。

絶対無以外の他の四つのパラダイムは、いずれの立場も自らの立場か他の立場を絶対の中心としてのみ据え置こうとする。しかし、絶対無のパラダイムのみは、自らのパラダイムのみならず他のいずれのパラダイムも、絶対的中心のパラダイムであり、同時に常に周辺上の一点でしかあり得な

いという立場なき立場で貫かれているからである。この事実は、龍樹の著書『中(観)論』の中心的テーマの「空の論理」⁽²⁾であるテトラ・レンマ(tetara lenna)⁽³⁾に示されている。無論、西田自身はテトラ・レンマについて論究してはいない。しかし、西田の論理「絶対矛盾的自己同一」の背景には、西田の意図、無意図に関係なく、龍樹の「空の論理」であるテトラ・レンマが存している。というのも、後者の西田の「絶対無の場所」の論理は、「空の論理」、つまり「絶対無」の基礎の上での論理である「テトラ・レンマ」を前提としてこそその論理であるからである。

次いでA・N・ホワイトヘッドの有機体の哲学も、絶対的否定性を基礎にしていると理解され得る。というのも、ホワイトヘッドの有機体の哲学では、actual entityアクチュアル エンティティのリアルな構成要素である積極的把握としての「感じ」の過程が、与件が永遠的客体であるときの把握 (prehension) によっていわば修正されて行くからである。ところで、西田が「自覚」を哲学の要として対して、ホワイトヘッドは「感じ」を有機体の哲学の中心に据えている点において、両哲学は一見、大きく相違しているように見える。しかしながら、西田での「自覚」は、「自己が自己において自己を見る」という「自己の自覚」と「世界が世界において世界を見る」という「世界の自覚」との絶対矛盾的自己同一の関係から成り立っている。その場合、世界の自覚は自己の自覚を発生論的 (genetic) には包摂しているが、時が永遠に満ちているカイロス (cairos)⁽⁴⁾における「今ここ」では、両者の自覚は、絶対の無限の開けとしての絶対無の場所において、絶対矛盾的自己同一的に成り立っている。つまり、「世界の自覚」の自らの立場の絶対否定と「自己の自覚」の自らの立場の絶対否定とによって、両者の自覚は、対象論的に主語・述語の図式で見られると、絶対に矛盾的、対立的ではあるが、あらゆる実体性を否定する「絶対の無限の開け」である「絶対無の場所」では、自己同一的に成り立っている。これに対して、ホ

ワイトヘッドでは、一方では、主体は「感じ」を要として理解されているが、主体は同時に自己超越体でもある故に、「感じ」が主体であることによって道德的責任を持つ (PR 255)。しかし、他方では、宇宙の幾つかの要素を我有化することが積極的把握としての「感じ」とされながらも、ホワイトヘッドでは、消極的把握は、その与件が永遠的客体である時に「概念的」(PR 240)と呼ばれている。「概念的」と特徴づけられる消極的把握としての「概念的感じ」の相は、「任意の特殊な実現をはっきりと除外して特定の永遠的客体を感じる」(PR 243)という、恣意的なものを無条件的に否定する感じの相を伴っている。この「無条件的な否定の感じ」である「概念的感じ」(PR 240)の相は、西田における絶対的否定性としての「絶対無」に対応していると理解されるのである。というのも、西田での「絶対無」は森羅万象の一々の実体的な立場の絶対の否定を意味し、「絶対無」の自らの絶対否定によって迸り出てくるアガペーや慈悲によって各々の立場を支えているように、ホワイトヘッドの消極的把握としての「概念的感じ」の相においては、任意の恣意的な特殊な実現がはっきりと除外され、特定の永遠的客体が与件となり、概念的感じの相の、この感じに含まれている主体的形式 (PR 232) が、「価値づけ」によって特徴づけられているからである (PR 240)。

更に、西田では「絶対無」は、絶対の無限の開けとしての「絶対無の場所」と理解されているが、ホワイトヘッドでの「消極的把握」としての「概念的感じ」の相も、主体のみの恣意的なものの実現をきっぱりと除外し、「特定の永遠的客体を感じる」ことであるから、これは、西田の「絶対無」の場所に対応することも不可能ではないと考えられるのである。興味深いことに、西田でも (Nishida, 4, 209) ホワイトヘッド (AI 187) でも、プラトンの『ティマイオス』の「場所」を意味する語 (chora) が挙げられている (AI 187)。ホワイトヘッドでの chora は、彼の名著『過程と実

在』に述べられている「現示的直接性」(presentational immediacy)に含まれていた合生における systematic locus や causal efficacy がおいてある場所と考えられている。

これは、西田ではその内容も表現も大きくプラトンにおいてとは相違する「絶対無の場所」と表現され、ホワイトヘッドでは自然の出来事が、場所の共通性により共にあり、この共通性の内部に位置することによって現実性が獲得されると理解されている (AI 187)。このような事実からも、ホワイトヘッドでの「消極的抱握」としての「概念的感じ」の相と表現されている事柄は、非実体的な「無条件の否定の感じ」(PR 243)と理解されている点で、西田での「絶対無」の否定性に対応し得る絶対の否定性と理解され得るのである。しかしながら、西田の「絶対無の場所」に厳密に対応するのは「出来事の場所」である chora であり、eternal object は「場所」(chora) によって限定された形であり、潜在的に働く「概念的感じ」の相であると理解され得る。従って、厳密には、eternal object は「場」(chora) から限定を受けた chora の形 (≡世界と自己との自覚の形) と言えよう。この意味では、eternal object は、「chora が限定された形」としてのアイデアであることが可能である。しかし、ホワイトヘッドでは、場所 (chora) の否定性についての言及はない。その代わり、eternal object が主体の恣意性を絶対的に否定する役割を担っている。しかし、eternal object は場 (chora) の形である限り、西田の「絶対無」のように自らの立場を絶対的に否定することはできない。この点で両哲学は、絶対の否定性において共通してはいるものの、絶対の否定性が無媒介的に働くのか、それとも場所の形となった永遠的客体の働きによって成り立つのかによって、相違している。しかし、この問題の詳細な論究は、別の機会に譲りたい。

花岡永子

二、創造性

先の論述からも理解できるように、西田の哲学の出発点となっている「自覚」は、人間の個が恣意的な自我に大死して、「真の自己」に、即ち、個人的な「真の自己」であると同時に森羅万象に通底する「真の自己」として歴史的生命を核心とした歴史的事在の世界で絶対の中心であると同時に、世界形成における単なる一形成点として生きる道が開かれ得るためであったと言えよう。また、ホワイトヘッドの有機体の哲学の要となっている「感じ」(feeling) は、西欧のプラトン以来の伝統的な形而上学としての哲学が専らヘーゲル的な実体を核心にしていたのに対して、デカルト的な合理的側面とイギリスのロッキの経験的側面のいわば一に成り立つ根源における「感じ」と言えよう。というのも、「感じ」は、actual entity の real な構成要素であり、ホワイトヘッドの有機体の哲学では、「現実の世界」は actual occasions の生成の過程から成り立っているからである。

例えば、カントは第一批判 (『純粹理性批判』) と第二批判 (『実践理性批判』) の執筆によって悟性と狭義の理性との分離を惹起してしまつたために、美の探求を核心とする感情を基礎とした『判断力批判』において、真理を探究する論理的、思弁的な『第一批判』と、善を探究する道徳的、実践的な『第二批判』とを、統合しようと試みた。しかし、ホワイトヘッドは、「整合的で論理的」な合理的側面と、「適用可能で十全な」経験的側面とを同時に受容した「感じ」を中心とした自らの有機体の哲学 (PR 166) を、ヘーゲルとは全く相違した意味においてではあるが、「思弁哲学」(PR 20) と名づけている。従って、ホワイトヘッドの有機体の思弁哲学は、デカルトやヘーゲルの立場を超脱しているのみならず、ホワイトヘッドにおける「感じ」においてもカントにおける分離した知性と意志とを後から統合する感情と同一しきれない側面を孕んでいると言える。というのも、その与件が永遠的客体である感じは、「消極的抱握」である「概念的感じ」の

相が、個の感情であるのみならず、西田の用語を借りると、自己の自覚に對するいわば「世界の自覚」からの限定の意味がこめられているからである。

さて、絶対の無限の開けとしての「絶対無の場所」では「自己の自覚」と「世界の自覚」とが「絶対矛盾的自己同一的」であるという西田哲学の後半期において到達しされた事実に基づいて西田は、創造性を根幹とした「制作」を彼が自らの哲学の出発点で「純粹経験」と名づけた経験の最終的な表現としている (N.13)。西田哲学での最終的立場としての制作は、西田哲学の出発点で「純粹経験」と表現された「唯一の實在」が、絶対意志、場所、弁証法的な一般者 (N.7.305-428)、行為的直観、歴史的實在の世界と幾度か表現し直された後、一九四〇年に『思想』に公刊された論文「ポイエシスとプラクシス」におけるように、ポイエシスと表現されたのであった。つまり、西田哲学では、作られたものとしての自我が、その大死によって自己の自覚と世界の自覚が一に成り立っている「真の自己」として生まれ変わり、自覚における創造性としての制作の世界に生き、このように生きる中でのこの自覚の分析的記述ないし説明が西田哲学の中心となっている。

他方のホワイトヘッドにおいては、現実の世界は actual entity における「多が一へと合生していく過程」である。この過程は actual entity (現実的実有) の生成の過程である。そして合生は、actual occasion (神以外におけるすべての actual entity は同時に actual occasion) のリアルな内的構造である (PR 212)。ところで、多の一への合成過程は、瞬間における生起であり、しかも、多の一への合生過程にある actual entity は、経験しつつある主体 (subject) であると同時に、その経験の自己超越体 (superject) でもある (PR 29)。合生においては、合生の目的因である私的な理想の達成としての「満足」が、「合生の最終的統一性」(PR 212) として成

り立つ。しかし、合生の出発点においては、永遠的客体が、主体の恣意的形式の実現をきっぱりと除去し、消極的把握としての「概念的感じ」として、その恣意性の絶対的否定性として働く。単純な物的感じ (simple physical feelings) (PR 232) が働いても、「感じの本質的新しさ」が主体であると同時に自己超越体でもある主体的形式であるために、直接的現在の直接性に一体的に含まれている主体的形式が「感じ」から抽象され尽くされると、永遠的客体 (eternal object) が残されていることが明らかにされている (PR 232)。この事実は、「感じ」を要とした合生が、subject と superject が一である actual entity の主体的形式においてなされ、原初的な客体的与件として eternal object が基礎となっている点で、たとえその場合に個的な自己における積極的把握が恣意的な我有化としての physical apprehension (物的把握) として働くとしても、与件が永遠的客体である概念的感じ (conceptual feeling) によって、自己と世界とが本来的には「一」に成り立っていることを示していると理解される。詳論すれば、以下の四点がその根拠として挙げられる。即ち、第一には、subject が常に superject としても成り立っているからである。第二には、eternal object が常に actual entity の主体的形式の直接的現在の直接性に一体的に含まれているために、合生では恣意的なものが根源的には除去されるからである。第三には、eternal object は、一般的には古代ギリシア哲学以来の原型、本質、形相、実体的な神等々^{テオス}と見なされてきてはいるものの、常に合生の客体的与件として主体的形式の我有化に対しては消極的に働くという意味で、合生の成就される「現在化された場所」(presented locus) (PR 128) と一であると理解され得るからである。第四には、ホワイトヘッドにおける究極的なものカテゴリーとしての「一」と「多」と「創造性」においては、創造性の成り立つ「多の一への合生過程」の現在化された場(所)は、一切の個の恣意性を除去する「絶対の無限の開け」(西田では「絶対無の場所」)が

限定された形としての eternal object と理解される。ところが、ホワイトヘッドは、存在 (existence) の範疇としての eternal objects を「純粹な潜勢態ないし限定性の形式」として説明しているからである (PR 22)。無論、eternal objects は、西田における「絶対無」それ自身のように、自らの立場の絶対の否定性を意味はしないが、絶対無の根源的意味である自我や実体的なものとの絶対の否定として働くからである。その上、ホワイトヘッドにおいては、宇宙がその現実性を成し遂げる四つの創造相 (PR 350) の内の最後の創造相の働きは世界に対する神の愛の働きと理解されており (PR 351)、第四相で完成された創造相としての現実性は、愛として時間的世界に移行し、この世界を愛で制約し、従って時間的現実体が愛を、関連のある経験の直接の事実として含んでいると理解され得るからである。しかし、このことは、純粹な潜勢態としての永遠的客體は、最終的には現実性を、西田の「絶対無」と同様に、愛で裏打ちしていると結論づけることができ、このことを意味していると考えられるのである。つまり、潜勢態ないしは限定性の形式としての永遠的客體は、絶対の無限の開けの形としてのアイデアでありながら否定性の働きとも理解され得るのである。

西田は、アイデアは「行為的直観の形」(N8443) でなければならぬと理解している。つまり、西田でも、「純粹経験」の形が、またそれから約三七年後に表現し直された「行為的直観」の形が、つまり表現形態が、アイデアであると理解されているのである。従って、純粹な潜勢態としての「行為的直観」が形として限定的な形の形式を採ると、「アイデア」と理解されるわけである。このような意味で、ホワイトヘッドの eternal object は、西田における「絶対の無限の開け」としての「絶対無の場所」の形に対応しうると考えられるのである。その上、合成における eternal object の進入 (ingression) ではなく、「現在化された場所」(presented locus) が開かれ、合成における経験の事実としての presentational immediacy のうちに

systematic locus (PR 128) も考案されているのである。しかしながら、eternal object は、西田の用語に従えば、そのおいてある場所によって限定された「場所」chora) の形であるので、eternal object によって限定されている与件 (givenness あるものは data) として causal efficacy と「今・此所」での提示的直接性 (presentational immediacy) との連関は、西田においてのように「絶対無の場所」とそこにおいてある個との関係が無媒介的に絶対矛盾的自己同一的であるという関係においてあるのではなく、象徴的連関 (symbolic reference) によって表されるといって相違が見られることになる。

逆に言うと、西田の「絶対無の場所」ないしは「行為的直観」は、ホワイトヘッドにおける存在 (existence) の範疇としての eternal object のおいてある「開け」(openness) に対応していると理解され得るのである。更に進んで、ホワイトヘッドは、存在 (existence) の範疇の最後に、actual entity と eternal object とが、ある極端な究極性をもって際立っていると語っている (PR 22)。が、ホワイトヘッドの二つの極端な究極性と特徴づけられている actual entity と eternal object は、西田の「個」と個のおいてある「絶対無の場所」の形としてのアイデアに対応していると考えられる。

さて、西田哲学とホワイトヘッドの有機体の哲学とは、一見、大きく相違しているように見える側面がある。最も大きな相違性は、場所と各個物との間に媒介物を置くか否かに存すると思われるが、それは後回しにして、先ず一般的に相違点と見られる主な二点を挙げてみると、これらの相違点は、根源的には相違としてよりは、むしろ類似点としての対応が見出されるのである。第一に哲学的方法としての論理である。西田の自覚の哲学の論理は彼の宗教経験の基礎の上での「絶対無の場所」における絶対矛盾的自己同一の論理である。しかもこれは、対象論理を超脱した禪の立場では「平常底」と見なされるが、対象論理の視点から語られるならば

「逆対応の論理」である。ホワイトヘッドの有機体の哲学の、actual entity と eternal object を要とした feeling の哲学は、彼自らの経験と「作業仮説」の基礎の上での哲学的方法に基づきいけば「生命の論理」を採っている。しかしながら、西田は、「心靈上の事実」である宗教を説明する自覚の分析としての哲学を提唱し、ホワイトヘッドは、宇宙論を表現 (express) (PR 128) し、宗教経験を解釈 (interpretation) し (PR 167)、経験 (一般) の解明 (elucidation) (PR 208) を目的としている。ホワイトヘッドは、なるほど、西田では目指されていない宇宙論の表現や経験 (一般) の解明において西田哲学よりは広範囲の哲学の究明を課題としているように見える。しかし、西田も、「場所の論理」からホワイトヘッドにおけるような有機体の宇宙論や経験 (一般) の解明をも基礎づけるようとしているのである。その意味で両哲学者は、ホワイトヘッドの宇宙論の表現と宗教経験の解釈と経験 (一般) の解明という三者の各々における actual entity と eternal object を要とした作業仮説による「感じ」(feeling) の、彼の所謂「思弁的」な有機体の「生命の論理」と、西田の「場所の論理」での宗教経験からの「自覚」から一切を説明しようとする論理とは、相互に対応していることが理解され得るのである。というのも、絶対の無限の開けとしての「絶対無」の場所は、生命そのものの開けの場でもあるからである。

第二の相違点と見える点は、両哲学者における「意識」が各々の哲学で占めている位置の相違性である。西田においては、「自己」が目覚める「自己の自覚」の出発点は、既に、知情意の未分離であるいわばこれら三者の根源においてである。従って、知情意へと分離したレベルでの意志を含めた「意識」の立場は、西田ではその根源に向かつての「純粹経験」の出発点において超脱されている。しかしながら知情意の未分離のレベルでの個的自己であると同時に森羅万象に通底する真の「自己の自覚」と「世界の自覚」とが絶対矛盾的に対立しながら同時に自己同一的に成り立ち、しか

も意志をも含めた、自我に執着する閉じられた意識が、その意識の立場を脱却して自覚へと転換することが西田哲学の「純粹経験」の要となつている。

他方のホワイトヘッドにおいてもまた、意識は経験を前提しており、経験が意識を前提しているのではない (PR 53)。彼においては、すべての形態の意識は、次の三種の感じが様々な仕方と統合されることから生ずると理解されている。すなわち、命題的感じと物的感じと概念的感じが。そして、意識はこれらの感じの主体的形式に属していると理解されている (PR 256)。しかし、彼においては、心的働きは、必ずしも意識を含まない (PR 85)。彼においては、意識は、合生の高次相において生じてくる主体的形式とされており、原初的には意識が生じてくるのは合成の高次相を説明するためと考えられている (PR 162)。この意味では、つまり、西田が哲学的説明の要に据える「純粹経験」において既に意識の立場を超脱しているのに対して、ホワイトヘッドでは、意識は合生の高次相を説明するという意味では、両者の意識に与えている哲学における位置は、一応は相違していると言えよう。しかし、ホワイトヘッドでは、原初的には知性の過程である合生過程の終結点である「満足」では、actual entity は決してこの「満足」を意識できない (PR 85)。しかも、意識が経験を前提している、その逆ではない (PR 53) 点で、西田の意識と根源的には、つまり、多と一と創造性での合生における満足が成就される最終点、究極点では意識の立場は超脱されるという意味において、対応していると言える。西田は『善の研究』では、経験あつて個人があるのであり、個人あつて経験があるのではないと語っている (NI 28) のみならず、個の自己の意識の立場が超脱されようとして、自覚の立場も超脱された「制作」^{ポイエシス}の世界が開き示されている。

ホワイトヘッドは、ロッキ的な感覚主義的原理をもカント的立場として

の主観主義的原理をも自らの立場としては採らずに、デカルトの合理論とロッキ的な経験論を参考にしながら身体を重視した「現示的直接性の様態における知覚」(the perception in the mode of presentational immediacy) (PR 333) の思弁哲学を樹立している。西田も身心一如の経験から出発しながら、「自覚即直観」(NI, 10, 564) の自覚的分析を哲学的方法とし、哲学は「世界の自覚」と理解されている。このように、ホワイトヘッドと西田の哲学における「創造性」を中心にして、これらに連関する論理や身体についての両者の究明を見てみると、根底的な類似や対応の関係が見出されるのである。

最後にここで、本稿のこれまで論究してきた二人の哲学者の思考の類似性における重要なポイントを挙げておこう。第一には、二十一世紀以降の思想やその上に築かれる哲学や宗教や宗教哲学は、「実体性の絶対否定」とあらゆる領域での「創造性」を指して行かねばならないが、そのためには、知性ではなく「自覚」や「感じ」という「情意」が基礎となり、その基礎の上に「知性」が築かれなければならないことが挙げられる。第二には、西田とホワイトヘッドは創造性を指したが、西田では「絶対無の場所」を基礎とした「自覚」の哲学が樹立され、その最終的段階において制作の立場が露わとなってくる。また、ホワイトヘッドでは、一と多と創造性が究極的なものの範疇とされて、その土台の上に actual entity (≡ 神以外では同時に actual occasion) を基礎とした「感じ」の哲学が、つまり、彼の所謂「思弁的」な「感じ」の有機体の哲学が樹立された。西田での「自覚」は「自己の自覚」と「世界の自覚」から成り立ち、最終的には両者の自覚が絶対矛盾的自己同一的に成り立つことが究められた。そしてこの絶対矛盾的な同一性において制作が成り立つことが究められている。他方、ホワイトヘッドでは、多から一へと actual entity が合成の過程を瞬時に展開する場合に、「感じ」は特殊な要素の我有化という積極的把握

として順応的感じの相をのみならず、把握による合成が永遠的客体である場合の negative prehension としての概念的感じの相や命題的感じの相をも含む comparative feeling の相と一体となって働き、積極的把握 (positive prehension) と消極的把握 (negative prehension) とが一体となって合成は satisfaction へと非連続の連続のうちで進められて行く。というのも、合成において subject は、subject であると同時に常に superject でもあるのであるからである (PR 29)。つまり、actual entity の合成における現実態では、与件としての永遠的客体が ingress して行く場合、感じには三つの相 (1. conformal 2. conceptual 3. comparative) が働くが、最終的には、感じは positive prehension と negative prehension が — 後者は変化したり新しくなることはないが — 「感じ」の過程に与格的に (datively, (PR 164) に進入し、且つ働くと考えられる。しかも、'eternal object' は、実体的で普遍的で不変のアイデアとしてではなく、本稿では実体性の否定としての「絶対の無限の開け」の形に対応する場所の形として理解されており、且つ西田の絶対の無限の開けとしての「絶対の無の場所」として解釈されている。第三に、絶対の無限の開けは、西田の「自覚」では、自己における「開け」であると同時に世界における「開け」である。また、ホワイトヘッドでは、絶対の無限の開けは、合成での actual occasion における開けであると同時に、合成における subject であると同時に superject でもある actual entity の主体における開けでもあるということである。

西田とホワイトヘッドの相違性については、本稿では詳論できないが、先ず、ホワイトヘッドでは、negative prehension での「概念的感じの相」をも含む「感じ」を核とした有機体の哲学での「感じ」が基礎となった実在の「自覚の哲学」が樹立されただけでなく、この自覚の哲学から宇宙論での実在の表現 (expression) や、宗教経験の解釈 (interpretation) のみならず経験一般の解明 (illucidation) の哲学が樹立された。また、西

田では、実体性の絶対否定としての「絶対無」を媒介とした、つまり無媒介の媒介を媒介とした「自覚の哲学」が樹立され、この自覚の哲学から、諸経験における実在の表現のみならず、特殊の領域としての諸科学の基礎づけも試みられた。以上の両哲学の本稿で理解された限りでの相違性は、以下のように、纏められ得るであろう。即ち、西田の経験的事実からの「絶対無」を媒介とした自覚の哲学では創造性は、潜在的には先取りされてはいたものの、最終的に露わにされたが、ホワイトヘッドにおいて、presentational immediacy（現示的直接性）の経験的事実から「感じ」の「自覚の哲学」は先取りされていたが、actual entityとeternal objectの作業仮説から、合成のpresentational immediacyと、これに総合的、最終的には含まれてくるnegative prehension、causal efficacyとsymbolic referenceの哲学が樹立されたが、しかし、創造性はホワイトヘッドの有機体の哲学では、出発点であると同時に終局点ともなっているという相違性が存すると。

以上の論究全体からの結論としては、二十世紀以降の哲学（宗教、宗教哲学）は、創造性を目指す限り、実体的なものではなく、自覚やfeelingに基礎をおくような、自己と世界が、あるいは主体とSubjectが根底的には一であることが要請されることが、挙げられる。またその意味で、二十世紀の新しい哲学の可能性を考察する際には、西田の自覚と絶対無とを核心とする哲学とA・N・ホワイトヘッドのfeelingとeternal objectとを核心とする哲学とは、二十世紀に生きる私たちに新しい哲学の考察に対して大きなヒントを与えてくれることである。しかも、西田の絶対無とホワイトヘッドのeternal objectとは、媒介物をかそれとも無媒介を媒介とするかという点で相違はしているものの、両哲学者には実在の直接的な経験が経験的事実として経験されており、両哲学者の「創造性」を廻っての根幹となっていることを付言したい。

最後に、西田においてのように絶対の否定性を媒介としているという意味で「無媒介の媒介」を媒介とするか、つまり無媒介であるか、それともホワイトヘッドにおいてのようにsymbolic referenceを考察に入れるかによって、自然や神の理解における相違性が生じてくることが付言されなければならぬ。しかも、この相違性は、両哲学における根本的な相違であることに注意が払われなければならない。例えば、自然についてはホワイトヘッドでは、四段階のactual occasionを考察する際に、真空空間(empty space)もが最初から想定されているが(PP 308)、西田では純粋な現象界としての自然は露わにはされていない。また神については、絶対の無限の開けとしての「絶対無」や「絶対無の場所」が神と理解され得、ホワイトヘッドでは、絶対の無限の開けの形がeternal objectと理解される。しかし、西田における「絶対無の場所」の無媒介性に対してホワイトヘッドでの神の本性が原初的な本性(primordial nature)と考えられている。そして、この神のこの原初的な本性は、他の一切の諸事物の根源と理解されるが、根源的に創造されている神の原初的な本性は、永遠的諸客体(eternal objects)の諸多性の無制約的な概念的価値づけに依っている。そこで、神の本性は、原初的な本性と結果的な本性と自己超越的な本性の三つの本性に分けられることによって、eternal objectによって媒介されているということが出来る。その結果、eternal objectの否定性によって媒介されると、経験のcausal efficacyとpresentational immediacyとの象徴的連関(symbolic reference)が象徴と意味の相互流動性の中で(Symbolism 13)考察されることになる。従って、両哲学における神理解の相違によって両者の哲学における無媒介性かそれとも媒介性かという相違性が本質的な相違性に見なされることになる。が、神や自然の理解についての考察は、別の機会に譲りたい。

注

本文中のカッコ内のPRJAJINとSymbolismとそれに続く数字は、ホワイトヘッ下の左記の作品名とその頁付けである。また、同書の日本語訳は、松籟社の翻訳を参照。また、Nとそれに続く数字は、西田幾多郎全集(岩波書店、1965)の巻数と頁数である。

PR: Process and Reality (1929), Corrected Edition, edited by David Ray Griffin & Donald W. Sherburne, The Free Press, New York, 1979.

AI: Adventures of Ideas (1933), New York, The Free Press, 1967.
Symbolism (1927), Fordham University Press, New York, 1955.

(1) 日本の哲学者である西田幾多郎の「絶対無の場所」を意味しているが、彼における「絶対無」とは、対を絶しているのみならず、森羅万象の二々の自我あるいは実体性の絶対否定を意味する。喩えで言うと、西田での「絶対無の場所」とは至る処が絶対の中心であると同時に、周辺上の一点でしかありえない絶対の無限大の球、あるいは開けと言え。

(2) 三枝充よし著『中論』上、中、下、第三文明社、レグルス文庫、一九八四年参照。

(3) 山内得立著『ロゴスとレンマ』、岩波書店、一九七四年参照。

テトラ・レンマ(四句分別)は、周知のように、次のような四つの句から成る。①「AはBである」。この肯定命題の例としては、龍樹の意図に従うと、「一切は空である」。②「AはBではない」。この否定命題の例は、先の例に従って挙げると、「一切は空ではない」。③「AはBであると同時に、AはBではない」。これは、先の①の肯定命題と②の否定命題の両肯定である。この例は、先の例に従うと、「一切は空であると同時に、一切は空ではない」。④「AはBであるのではなく、また同時にAはBでないでもない」。これは、①と②の両否定である。この例は、先の例に従うと、「一切は空であるのではなく、また同時に一切は空でないでもない」。

上のテトラ・レンマでは、①と②は対象論理と同様の論理であるので、説明は不要である。③は、M. ルターの『キリスト者の自由』の冒頭に語られている例で説明できる。そこでは、人間はすべてのものに仕える下僕であると同時に、神以外のすべてに君臨する主人であると語られている。この例

で、人間は神以外のものにおいては主人であると同時に下僕であるという人間理解は比較的理解しやしい。しかし、④の一命題の肯定と否定の両否定は、③よりは理解が困難である。しかし、一切の二元性、両極性、対極性がいわばそこから分裂、分離、分化して生じてくる「根源的開け」ないしは「根源的いのち」においては、①と②のみならず、③と④も可能なのである。というのも、「根源的開け」ないしは「根源的いのち」においては、「空の論理」のテトラ・レンマのいずれの句によっても、物が何であるかは説明し尽くされてはいず、たとえあらゆる概念の二々に非を加えて百非になろうとも、ものが何であるかは説明し切れない(四句百非)というのが、龍樹の空の論理の要であるという理解されるからである。そこで、元に戻って西田の「絶対矛盾的自己同一」の論理であるが、逆対応のこの論理は、根源的開けやいのちではすべてがそれぞれ独立、自存し、その上、対象論理では矛盾、対立しているとしても、絶対無によるアガペーや慈悲によって、自己同一的であることが表現されていると理解されるからである。つまり、テトラ・レンマの③と④とが体得・体認されていない限り、西田哲学の「絶対矛盾的自己同一」は提唱され得なかつたであろうと考えられるのである。西田の「絶対無」のパラダイムが、すべての他のパラダイムでの立場をアガペーや慈悲で生かし、自らの絶対無の立場を実体化せずに絶対的に否定し得るのは、テトラ・レンマの③と④が体得・体認されていることによると理解されるのである。

4. Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zuerich, 1948, 第1部第2章参照。日本語の翻訳は以下を参照。前田護郎訳『キリストと時』、岩波現代叢書、第1部第2章。

付記 本稿は、二〇〇六年七月にオーストリアのザルツブルク大学・神学部で開催された「第六回国際ホワイトヘッド学会」での七月六日の英語での発表を邦訳し、加筆したものであることを付記致したい。