

## 西田哲学とホワイトヘッド哲学

野田 又 夫

西田哲学とホワイトヘッド哲学との比較を思い立ったのは、偶然の機縁による。此夏アメリカのスタンフォード大学でゴヒーン教授とともに西田先生の「善の研究」とホワイトヘッドの「過程と実在」とを読んで、いろいろ話し合っている中に、両者の親近性について、そしてそこにふくまれているいろいろな問題について考えるようになった。そしてこのことについてテキサス大学で話し、ハーツホーン教授をはじめ哲学教室の人々との議論から益をうけた。こんどたまたま寸心の講演を依頼され、同じ問題について自分の所見をのべて大方の批判を得たといと考える。

「西田哲学」としてここでとりあげるのは、その最後の立場である。それは一種の実在論である（「歴史的実在論」）。西田先生はあるとき、ドイツの実在論の伝統を省みて、ヘルバルトとロツツェを挙げられた。ヘルバルトはわれわれの経験が生んだ世界概念に多くの矛盾と混乱とがふくまれることをみとめ、それを矛盾のない存在論にきずき直すことが哲学であると考えた。そしてそういう存在論の基本要素としては、われわれの感

覚に対応する「実在者」を考えた。これは関係や否定をふくまぬという意味で「絶対的に肯定的なもの」である。このような「実在者」から論理的にきづき上げられたヘルバルトの世界は、静止的な機械的なものであった。ところでヘルバルトをうけてロツツェはやはり実在論をとり、物とその相互関係という形で世界を考えるが、ロツツェの方は、相互関係を相互作用とみ、かつ因果的作用とともに、目的性・有機性をも世界の構造原理としてみとめた。ロツツェの実在論は動的で有機的であった。

西田先生はこの二人に対して、「歴史的実在論」をとるといわれる。ヘルバルトのように単に機械的でなく、ロツツェのように単に目的論的でなく、機械性と目的性を含んだ高次の実在論であり、そこに人間の制作活動が世界要素の代表としてふくまれうるような実在論を、西田先生は考えようとせられたのである。

そしてそれは歴史的実在論といっても、「自然」と区別された部分的領域としての「歴史」の存在論でなく、全体としての世界を歴史的と考えるのである。機械的・目的論的（有機的）自然をもふくむ全実在を歴史的とするのである。つまりせまい意味での歴史主義でない立場に西田先生は立たれたわけである。

このような見地からまずとりあげられるのは、人間の技術的制作用活動であり、それを多と一という形而上学的範疇によって論理的に規定しようとする。われわれが物をつくることは、多

く材料をわれわれ自身の活動によって一にすること、多を一にすることであるが、その統一活動の結果できたものは、同時にまた多なるものの中の一つに帰する。すなわち「多から一へ」が逆に「一から多へ」と結びついている。

多なる所与の材料はわれわれとは独立なものである。それをわれわれの内から出る統一活動が一にする。しかしできたものは再び世界の多の中に帰る。世界と自己、多と一との対立と統一、「矛盾的自己同一」がここにすでに考えられている。しかしものをつくるときわれわれは道具をつかう。そして道具そのものも多と一との矛盾的統一である。すなわち、道具は制作活動の尖端となっているとき一である。しかし道具として手からはなされれば、それは多くのものの中の一にすぎぬ。——ところでさらに、道具をつかう手そのものはどうか。身体はどうか。動物とことなり、人間は身体をも客観視して、道具として使うのである。動物は身体を人間のように「もつ」とはいえない。人間は技術的身体を「もつ」。(これは類人猿についてのケラーの実験にも示されている。) 西田先生はさらにこのような人間の身体の道具的性格から出発して、人間の生産技術や社会制度を全体として「歴史的身体」と名付けられた。

かくて制作活動を、多と一という形而上学的規定によって考えるときそれは多と一との反対の統一ということになる。西田先生はここから世界の存在論的図式を考えられる。世界の全体的規定は、多から一へでもなく、一から多へでもなく、一と多との矛盾的自己同一である。多から一へとは機械的因果作用で

ある。(多くの条件と原因との協力により、一なる結果が生ずる。) 一から多へとは目的論的生命作用である。(それは一なる胚種から多様な構造を展開する。) しかし人間の活動、たとえば制作活動は、機械的として尽しえず、目的的としても尽しえず、そこでは多なる世界と一なる自己とが対立しつつ、自己同一性をもとめてうごく。「つくられる」ということと「つくる」ということが、矛盾的自己同一的に人間に属する。そして人間において「生まれる」「つくられる」ということが先立つかぎり、いいかえれば時間的であるかぎり、人間の生は「つくられたものからつくるものへ」である。

さて人間の制作活動にはもちろん世界の知覚、ひろく世界の認識がふくまれている。これを特にとり出して考えると、そこにも、さきに制作についてみられたのと同じ形而上学的構造がみとめられる。西田先生はライブニッツの考えを好んで用いられた。ライブニッツによれば、知覚はモナドが世界の多を一にすることである。世界を自己の表現とすることである。しかしそれは同時に、自己であるところの一者が、世界の一つの観点となることである。多を一にしつつ同時に多の中に入ることである。みずからが世界そのものの自己表現と化することである。これはせまい意味での感覚的知覚についてのみならず、ひろく認識一般についていえることである。たとえば、新たな一般的真理を見出すという場合、それを見出すことは個人の主観的作用である。しかし真理が一旦見出されれば、それは発見者の時間的有とは独立し、発見される前から世界そのものについて

て真であったといえることにもなる。

ところでライブニッツのモナドは他のものとの実在的な作用連関には入らない。一つのモナドの知覚も意志もただそのモナドの内なる過程である。しかし西田先生はライブニッツが明らかにした表現（知覚）の多と一との矛盾の統一の考えを制作活動と結びつけ、両者を一にされる。知覚はライブニッツの考えたような、実在的には内的であつて観念的のみ多に対応するはたらきでなく、そのまま世界との実在的交渉であり、行動である。表現作用は形成作用であり、逆に形成作用（制作活動）の世界は表現の世界である。知覚だけについていえば、西田先生は実験心理学者が広義における行動主義的見地から知覚を考へることにはよく同意された。我々が見るのは、はたらくことによつて見るのである。世界を知覚するとは世界の中に入つてはたらくことである。また物理学の哲学における操作主義の見地や微視的物理学の実験理論は、西田先生によれば、まさに制作と知覚乃至認識との一体であることを意味する。

かくて制作と知覚とは一つの自己矛盾の過程の両面である。我々ははたらくことによつて見、見ることによつてはたらく。これを「行為的直観」というのである。

世界過程のモデルを表現乃至制作の活動にとり、それを一と多との矛盾の自己同一と規定することにより、時間と空間をも、このような一多の矛盾のうごきの相として理解できる。時の瞬間（多）は相互に独立であつてしかも一であり、時は矛盾の自己同一によつてうごく。過去の多が未来の一と現在におい

て矛盾的に統一される。機械的・目的的の二つの方向が現在において一である。そして時間と空間をともに考えに入れれば、時間の過去の多が空間にあたり、時間の未来的一が時間を代表するとみられるであらう。そこでその統一すなわち空間と時間との統一は、「永遠の現在」である。「永遠の現在」は自らの中に、空間時間をふくみ、「永遠の現在」の自己限定が、普通にいふ時間的空間的世界過程そのものなのである。

さていうまでもなく、形而上学の問題の中心は第一に、「存在」の問題である。世界がいかにそのありさまを变じゆくかは科学が明らかにする。その限りでは、科学も行為的直観的であり、西田先生もそのことを力説された。しかし形而上学はさらに根本的に世界の「存在」を考える。むかしからの区別をもち出していえば、物の「変化」（それは物の「存在」をすでに前提している）でなくて、物の「発生と消滅」、つまり物が無から有へまた有から無へ出るといふ場合の物の有そのものの吟味である。一と多というような極度に普遍的な超越概念によつて世界過程を規定するということも形而上学のこの要求から出ているのである。ところで、さらに第二に、西田哲学が存在の問題において焦点としたのは、「自己」の存在の問題である。行為的直観の第一次的な問題は自己認識、自覚ということであつた。先生は「物をつくる」ということを一・多の同一と考えられたが、同時に、「我々が物を作るといふことは、又自分が作られるといふことである」といわれている。世界は自己の生死の場所である。

そういう自己の存在は対象的に考えることができなるとしはばしいわかれた。しかしこれは意識の立場でのいい方である。対象でないものは意識作用である。対象的に考えられないものでも作用的に考えうるであろう。しかし西田先生は中頃、意識作用という考えをすてられ、「無の場所」の自己限定として意識を考えられるに至った。けれども「無の場所」というときその「無」の意味の中に「対象的な有でない」ということでいつも考えられているがぎり、意識の立場の名残りは残っていたと思われる。そして西田先生は最後の立場ではそういう名残りをも一掃せられたように見える。むしろ、多と一との矛盾的自己同一において、考えるものが考えられたものであり、逆もまた真である、ということがいわれている。「絶対的客観主義」ともいわれている。

しかしこれはもちろん自己を考えない客観主義ではない。先生はライブニッツの表出即表現、一即多の考えの中に、「自己」が入っていないことを遺憾とされる。ライブニッツは精神の自覚を多と一との関係において徹底的に見ていない。かえってデカルトの方は、すべてを疑うとき、疑われるものの中に自己をも込めていたと考えられ、従って、疑う者の有は疑えぬという自覚は、自己の無が有であることを意味し、*cogito ergo sum* とは「考へるものが、考へられるものである」という矛盾の自己同一にほかならぬ、と解せられた。ただデカルトはこれを論理的に正しく規定しえなかつた、といわれている。

西田哲学における自己の存在の把握において、結局二つの点

があらわれている。第一、それは直下に明かなことである。解釈学的現象学に反対して、他の人とか物とかは、解釈の対象かも知れぬが、われわれは自己の存在を解釈によって知るのでない、という。自知は解釈ではなくて直観なのである。しかし第二に、自己は自己矛盾的自己否定的ののみつかまれる。直観は矛盾的自己同一の直観である。自知とは自己否定において自己を知ることである。

さて自己の存在そのものが問題となるのは、絶対者に対してである。自己否定において自己を知るとき、「自己否定において」ということが、「絶対者に対して」ということなのである。旧約の予言者は、神を見たゆえに私は生きられぬ、という。神の前に立つことは自己の死である。しかも「自己が無である」と知ることによって自己は存在する」のである。自己と絶対者とのこのような関係を示すものとして西田先生はたびたび大燈國師の語を引かれた、億劫相別而須臾不離、尽日相對而刹那不對、此理人々有之。紙の表と裏との如くに見える。表を見ているかぎり、裏は見えないが、裏があるかぎりにおいてのみ表はある。

つまるところ自己存在のパラドクシカルな把握が、西田哲学をして、通常の論理の無矛盾的形式をすてさせ、また事実の記述や解釈といういわゆる「記述的形而上学」にもとどまらしめず、弁証法的構成的形而上学に至らせているのである。西田哲学の軸は、ここにあるといつてよい。西田哲学はこの軸を垂直に立てることによって、生死を説き、水平に廻らすことによつ

て、世界過程を考えているように見える。

## 二

ホワイトヘッドの形而上学もまた西田哲学の最後形態と同じく、實在論の立場に立っている。そしてそのもっとも基礎的な範疇は、「一」と「多」と「創造性」creativity という三つの概念である。「存在」は一と多との創造的綜合としての「生成」の見地から考えられる、そして「多なるものが一となる。そして（そのことにより）多なるものは一つだけ増す」(The many become one and are increased by one.) という。これはまさに、多が一に綜合され、その新たな一はまた多の一となる、ということである。

「時間的世界の要素はいわゆる「物」(主語的有)でなくて、「出来事」であり、これを形而上学においては、「現実的有」actual entity とか「現実的機会」actual occasion という。物は、世界は、多くの現実有のつながりから成る、——むかしデレシオが物質粒子も感覚をもち、それによって他者を選択的に作用する(たとえば磁石は鉄を引くが銅を引かない)と考えた考え方を、F・ベーコンを通してホワイトヘッドは受けており、世界要素を生物のモデルで考える。(ライブニッツのモデルももちろんその線上にある)。すなわち一つの現実的有は他の多くの現実有からはたらかれるが、それはその現実有の方からいえば一種の知覚である。ホワイトヘッドはこの考えによって、一つの現実的有は多を把握prehend するところ。把握」

ということが世界要素の基本的関係である。そして各々の現実的有は、時間において先立つ多なる現実有を把握するとともに、みづからの内的主体的目的を実現し、世界の中に新たな綜合的統一を成就する。しかし現実的有がその内的目的を実現し、多を真実に一にしたとき、その現実有は亡びる。死ぬのである。けれどもそれは多の中の一つとして、次の現実有の把握の対象として生きる。つまり現実有は主体的内的には死ぬが、他者の客体として、「客体的には不死」である。多を一にして生きる現実有は、主体的には可死的でありしかし客体的には不死であるという。——つまり、各現実有は時間的有として、過去に入っている多くの現実有(客体的に不死なる多)を把握し、みづからの一なる目的を実現して、過去の多に入るとともに新たな現実有の把握の対象となる。「多なるものが一となり、そして多は一つだけ増す」ということが世界過程をつくっている。しかも多の一はライブニッツの意味での perception であり、それにつづいて内的形相の実現、目的の完成がある。これは action である。そしてそれは再び外に出て多となることである。

ここに明かに二つの側面がみとめられる。第一はこのような事件のつながり(多 $\rightarrow$ 一と一 $\rightarrow$ 多)によって、すなわち多と一との動的綜合によって、世界過程が、すなわち変化や持続が説明されていることである。(たとえば「持続する対象」すなわち原子のごときものは互に相似な現実有の時間的系列と見られる)。第二には、このような変化や持続の基礎に、存在そのもの

の生成と消滅が考えられていることである、一々の現実有そのものは発生し消滅するのである。存在の問題を生死の問題として、西田哲学におけると似た仕方ではホワイトヘッドが考えていることは明かである。

それではそういうふうな生成と消滅においてある時間的現実有と、永遠者との関係はどうであるか。ホワイトヘッドは時間的世界に対して「永遠の対象」の世界、イデアの世界を考える。それは数学的形式的な本質のみならず、色のようないわゆる感覺性質をもふくむ。(これは實在論的に感性的知覚を解するためのものであった。)そこで時間的現実有の把握作用(知覚)は、先立つ現実有(それは客体的に不死である)のみならず、永遠の対象を見る、すなわちイデアを見る、ということをもふくんでいる。把握の作用は両極をもち、一方は自然的物的把握であり、他方は心的概念的把握である。つまり各現実有は過去のものとともに、永遠なイデアを見ることによって、新たな綜合に達するのである。イデア即ち永遠の対象の方からいえば、それは各瞬間に現実的時間的世界に「侵入」(ingress)することによって、時間における創造的活動に与かっているのである。イデアの直観( envisagement)、イデアの侵入(ingression)という形で、時間的存在は永遠者に接するのである。しかしながらこの時間的過程と永遠者とのつながりを一つの秩序において維持する原理は何か。われわれが世界を見るとそこに或る偶然的な秩序、すなわち世界そのものの本質から理由づけられない事象的秩序をみとめるが、その根拠は何か。ホ

ワイトヘッドはそこにまずプラトンのデミウルゴスに似た神を考える。神は第一に永遠の対象の全体を見て、それにのっとって時間的過程に秩序を与える者である。そして時間的存在たとえばわれわれにおいて、把握は自然的物的把握からはじまるに對し、神においては逆に永遠の対象の概念的把握が先立つのである。けれどもこの神は第二に時間的世界の創造的過程をも把握しそれをよろこび或は悲しむ者である。秩序の原理としての神はさらに世界過程とともにあるところの神である。「神は愛である」といわれるとき、神が時間的存在を或る意味で物的に把握し、神が世界過程から逆に影響をうける、ということがなくてはならぬ。神は世界とともになやむ神でなくてはならぬ。神はこのようにして世界過程そのもののはじめであり、終りなのである。

可能的永遠の対象(イデア)、永遠の現実有(神)、時間的現実有(世界要素としての時間的事件)、これらがホワイトヘッドの存在論を形成する基礎概念である。

ホワイトヘッドは神を、全く意識的に存在論の立場から、宗教的倫理的考慮をはなれて考えるという。歴史の上で神について冷静な形而上学者でありえたのはアリストテレスであり、ホワイトヘッドもその態度をうけつぐ、という。しかしかれの立てた形而上学的原理としての神は、宇宙の建築者であるとともに、世界過程とともにあってこれを感じる神である。この点ではキリスト教的な神である。しかしそれはあらゆる悪を一掃しうる乃至あらゆる悪を善たらしめうる全能の神でなく、むしろ

世界とともにやむ神である。そして善の秩序そのものも神の意志の命令として成り立つのではない。ホワイトヘッドの神はオッカムやパスカルの神でない。神は善の秩序を見てそれに従いそれを実現しようと努力する原理である。

## 三

さてここまで考えてみると、ホワイトヘッド哲学と西田哲学との相違がもはや明白であるといわれるであろう。両者には志向の類似はあるが、また根本的にちがっているといわねばならないであろう。手ばやくいってしまえば、第一に、形而上学の中心軸を、西田哲学は倫理的宗教的な自己の存在にとっているのに対して、ホワイトヘッド哲学は生命的自然に関心し、美的調和を世界において見ようとしている、といわれるであろう。第二に、そのことと関連して、西田哲学は矛盾の自己同一という弁証法的論理を哲学の論理とし、ホワイトヘッド哲学はどこまでも数学的形式的論理を哲学の論理とするのである。

しかしながらそこになおよく見るべき点がある。われわれにとって教訓的な点は、両者の相違と類似とについての一層の吟味によってはじめて得られるように思われる。まず第一の点から見よう。

ホワイトヘッドも宗教について誠実に考えたのであった。これは宗教はわれわれの一人一人が孤独になったときにはじめて真実に問題になるという。もちろん宗教のはじめは共同の祭儀や高揚された社会的な情緒にあった。そしてそれが種族的乃至

共同体的宗教であった。それは重要ではあった。しかしそういう社会的宗教はまだ善ではなかったという。全能の人格神をたて、この世の悪もすべてこの神の栄光によって是とせられると考えることは、種族的宗教の段階において神を専制君主のように考えることである。その時説かれる愛や犠牲は、憎しみと残虐とを半面にもっているのである。そしてこの段階を越えて、孤独な自己に対する神が現われたのは、キリスト教と仏教とのみにおいてであったという。ホワイトヘッドが問題にする真実な宗教はキリスト教と仏教とだけである。

ところでキリスト教の伝統において、かれが真実とみとめるのはオリゲネスやエラスムスの解したキリスト教である。これに反してルターやカルヴィンの神、またデカルトやパスカルの神、「隠れた神」、意志の神は、ホワイトヘッドの目には種族的宗教の神である。「セム族の神」なのである。——特に近世の状態を見れば、デカルトやパスカルの場合、神が世界に姿を見せぬ絶対者であることは、世界が目的性をはなれて機械的のみに考えられているということと対応している。ところでホワイトヘッドの志向は、そういう機械的宇宙論によって生じた、人間と自然との分裂を、いやそうとすることであった。デカルトやパスカルの神観がホワイトヘッドによって捨てられるのは当然なのである。かれはそれが、さかのぼって、宗教改革者の神学にもとづくと考え、現代においては逆の方向に第二の宗教改革が必要であるともいう。

しかしホワイトヘッドはまたかれの解する仏教にもそのまま

従い得ない。キリスト教が、福音書の示すように、歴史的個別的事実に即して直観された知慧を語るに對し、仏教の方は、形而上学的一般性から出発して個別性に向う形になっている。応用形而上学の觀がある、それは個別的人格の能動的活動を弱める傾向がある、という。

結局真理は兩者の中間にある。キリスト教の伝統でいえば、ヨハネ福音書、オリゲネス、エラスムスの線の上にある。ホワイトヘッド自身の宗教はかかるものであった。そして惡の問題には、存在の悲劇性の意識をもって對するよりほかに、問題を弁神論の形で言いくるめるべきでないと考ええる。

さて西田先生もまた結局は類似のところを目指されたのではないか。『善の研究』以来のことである。最後の論文『場所的世界觀と宗教』でも、ユダヤ教キリスト教の「さばく神」にでなく、仏の慈悲に拠る、といわれている。ただ西田先生は、ホワイトヘッドが仏教を評して言ったと似た理由により、却ってキリスト教の神学につよい関心をもたれたのである。しかしたとえば論文集第四の巻頭にあるケルケゴールの「絶望」の解釈の示すように、キリスト教神学とはねらいが全く別なのである。そして西田哲学は逆説的な弁証法を論理としてみとめる故に、ホワイトヘッド哲学のような客觀的形而上学的な神の規定にとどまることをしなかつたのである。

われわれは第二の点、すなわち哲学の論理としての弁証法論理と数学的論理との對比に導かれる。まず両哲学とも基礎的範疇として「一」とともに「多」をとって、「創造」的活動を考

えていることは共通である。いま西洋の中世に身をおいて考えると、絶対的に普遍的な概念としての *transcendentalia* には、「存在」、「一」、「善」が見出される。「存在」と「一」とはアリストテレス以来等価な概念である、しかるに西田哲学もホワイトヘッド哲学も「一」に「多」を加える。「多」をたとえば質料とか非存在とかにしない。そして多を加えることによつて、アリストテレスの古典形式論理学をこえて出るのである。

しかし西田哲学は矛盾の同一という弁証法をとり、ホワイトヘッド哲学は關係の論理学によつて存在の普遍的形式を考え、「永遠の対象」の世界を考える、もつとも親しい先行者を考えると、西田哲学はヘーゲルに近く、ホワイトヘッドはプラトンに近い、といつてよい。

しかしこの点についてもなお考うべき問題がある。西田哲学はヘーゲルによつて哲学の論理を考えらるゝといつても、簡単にそれだけとはもちろんいえない。ヘーゲルにおいて普遍的に對して個別的多がよく考えられておらぬこと、ことに個別的自己をヘーゲルの論理学は容れていないこと、これが西田先生のヘーゲルの弁証法に對する批評であつた。ヘーゲルの論理学は最後の形而上学的綜合を与える第三部概念論において、アリストテレス以来の伝統により、類・種・個の形式を安易に操作したさらいがある。西田先生はそれに従われなかつた。先生のいわゆる「場所の論理」は、むしろ数学のトポロジーや群論に近づこうとしていたのである。

他方ホワイトヘッドは、数学や自然学について、デカルトに

はじめまる近世的な考え方をむしろ斥けて、プラトンの数学や自然学の考え方によるうとする。これは数学については大まかに、これを計算の手段と考えるのではなく、自己の存在をもいれる存在論的形式として解釈することである。ホワイトヘッドは「数学と善」という問題を、晩年のプラドンにならない、近代数学についても考えようとしている。

ここでも両哲学は反対の位置から出発しながら、意外に近いところに進んでいるのである。西田先生がのこされた最後の完結した論文は『場所的世界観と宗教』であったが、逝去の直前に『私の論理』という論文を書きはじめたおられたという。先生が論理についての反省を書きしるながら亡くなられたことは、私にとっては、象徴的な意味があるように思われる。

私のこの話に結論はない。こういう比較によってわれわれのさらに問題とすべき点をいくつかき出して見たということとどまるのである。しかし最後に、東洋と西洋という、西田哲学にいつもくつついて出て来る対比について、一言つけ加えておきたい。西田先生が東洋と西洋ということをお自身の形而上学的世界観に即して考えられる場合、これは仏教とキリスト教ということである。そして仏教的生き方を論理的に考えるということによって、それに世界性を与えようと西田先生はせられた。ホワイトヘッドもまた宗教において問題となるのは、キリスト教と仏教であるといひ、その間の真実な交流がいままでなかったことを不幸であると考えた。しかしホワイトヘッドは同時に、近世において、仏教もキリスト教ともに衰退の途上にある

ことを改めて注意する。それは科学という第三のものが出てくるからである。そして西田先生が東洋的思考方を、改めて論理的に組織すべし、といわれるとき、これはやはりホワイトヘッドの見たところを見ていられたのである。それは、たとえば東西思想の歴史的展望というようなことで解ける問題ではないのである。それを解くには先生のいわれたように、現実世界の論理的分析を、坑夫のように、黙々とやるよりほかはない。科学の論理でなく形而上学の論理であっても、論理の核心には、西洋も東洋もないのである。たいていは、仕事を休んだとき、或いは仕事をふりかえったとき事後に、西洋的とか東洋的とかいふのである。これは論理において第一義のことではない。西田先生はその御仕事そのものにおいて、そのことを示しておられると思う。

(三十八年十一月三十日 寸心会講演原稿)