

ホワイトヘッドと西田哲学

——神と世界との関係をめぐって——

山本誠作

(一) 万有在神論

西田は神と世界との関係に宗教の一つの根本問題があることを、しばしば指摘している。⁽¹⁾ 私はここで、ホワイトヘッドと西田の、いずれも後期の諸著作に現われた宗教哲学思想に關説しながら、神と世界とがいかに關係しているかの問題を、論じてみたいと思う。

この問題に關して、結論を先取りして言えば、両者の思想において、神と世界との關係は、万有在神論的として、把えることができるように思われる。ホワイトヘッドの思想に關して言えば、それを万有在神論として把えうることは、多くの学者の一致した見解である。⁽²⁾ 他方、西田哲学については、彼の最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」のなかでの、「私の云ふ所は、万有神教的ではなくして、寧ろ、万有在神教的とも云ふべきであらう」という文章を、その論拠として引き合いに出して、差支えないであらう。

では、万有在神論とは、どういう立場であらうか。權威ある宗教辞典によると、この概念を使用したのはK・C・F・クラウス (1781-1830) をもって嚆矢とする。彼は有神論と万有神論との綜合を企図して、すべてが神のうちにあるとの学説を、万有在神論と称したのである。⁽⁴⁾

有神論においては、神は超越的な人格的実在者として、世界に超在する側面が特に強調される。そのため、神の世界に対する内在的關係が等閑視されることを、免れない。それに反して、万有神論（汎神論）においては、神即世界として、神が世界に内在することに力点が置かれる。その結果、神が世界のうちに解消して、その超越的な人格的実在性が否認される傾きがある。有神論と汎神論に纏わるこうした一面性を否定し、両者をより高次の立場へと止揚し、綜合統一することを目指す万有神論においては、神は世界に内在しつつ超越する人格的実在者として、把えられるのである。

ところで、有神論においては、神の世界超越性が強調されるために、神は人間の罪をどこまでも密く独裁者とか君主というイメージにおいて、把えられる傾きがある。そしてこうしたイメージにおいて把えられる神の否認において、ホワイトヘッドも西田も全く軌を一にしている。ホワイトヘッドは人間の罪を徹底的に審く怒りの義なる神を主張するパウロ神学ないしパウロ主義を否定し、神の愛を説き、それを身をもって体現しているイエスの宗教の立場を、優先させている。⁽⁵⁾ 西田もまた、超越的君主的神を否定して、こう述べている。「私は何処までも自己否定に入ることのできない神、真の自己否定を含まない神は、真の絶対者ではないと考へる。それは裁く神であつて、絶対的救済の神ではない。それは超越的君主的神にして、何処までも内在的なる絶対愛の神ではない」と。⁽⁶⁾ してみると、有神論において否認されるべきは、独裁者のイメージにおいて把えられた神である。

それに反して、神の世界内在に力点を置く汎神論においては、先にも述べたように、神の超越的人格性が否認される傾きがある。ホワイトヘッドが神を人格的実在者として把えていることは、明らかである。この点、西田哲学ではどうであろうか。後期の西田哲学において、神が絶対者とか絶対的一者とか絶対無、あるいはまた、弁証法的一般者とも呼ばれていることは、周知のことである。神が絶対無だとしても、西田においては、神は自らを否定して、「極悪にまで下り得る神」⁽⁷⁾、悪逆非道をも救おうとする愛の神である。西田においても、田辺哲学に認められうるように、

絶対無即愛である。ただ、絶対無即愛としての神は、田辺の『懺悔道の哲学』などにおいては、よほど人格的実在者としての性格を帯びてくるわけであるが、この点西田においては、そんなに明確ではないように思われる。西田が宗教哲学思想において、はっきりと仏教的な空無の思想に立脚していることを考えると、これはある意味で当然のことであろう。

以上の考察において、神が人格的実在者であるとなす点については、ひとまず括弧にくくるとしても、ホワイトヘッドと西田の思想に関して、われわれが共通に主張しうることは、神は世界に対して、超越即内在的、内在即超越的だ、ということである。西田は「神は此の世界に於て、何処にもないと共に何処にもあらざる所なしと云ふことができる」⁽⁸⁾と述べている。ホワイトヘッドも同じことを別の仕方で、こう述べている。「世界が神に内在することは、神が世界に内在することと同じく真である、神が世界に超越することは、世界が神に超越することと同じく、真である」⁽⁹⁾と。こういう仕方では、「神と世界とは対照的対立者 *contrasted opposites*」⁽¹⁰⁾であり、両者は「互いに相互の要求のうち立っている」⁽¹¹⁾のである。西田もまた、「故に私は仏あって衆生あり、衆生あって仏があると云ふ、創造者としての神あって創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あって神があると考へるのである」⁽¹²⁾、と言っている。さて、神が世界に内在するというのは、弁証法論理を使っていえば、神が自らを否定して、「極悪の人の心にも潜む」⁽¹³⁾という仕方では、世界を、人間をあらしめることである。神はかく自らを否定して、世界を、人間をあらしめつつ、人間の自己否定即肯定の転換（罪障の自覚を通して、自らを「極悪の人」として放棄し否定することが、却って神の撰取不捨の愛に救われるということ）を媒介にして、自らを肯定する。そしてこうした肯定において「神は世界超越的といわれるのである。

神は人間を媒介にして自らを否定することによって肯定し、人間もまた、神を媒介にして自らを否定することによって肯定する。こうした神と人間との関係を、西田は「逆対応」とか「逆限定」という概念で把えている。神と世界

とは対照的対立者として相互に要求し合っているとするホワイトヘッドの宗教観も、弁証法論理を使って突き詰めていえば、西田の立場と符節を合するであろう。ただ、ここで留意すべきことは、ホワイトヘッドが頑固なまでに弁証法論理を忌避している点であろう。

ところで、両者の相違点を強いてあげるとすれば、次のことに注意を喚起する必要があるであろう。西田によれば、人間は世界によって限定されつつ自らを限定するという仕方、矛盾的自己同一的に、「世界の自己表現的形成要素」⁽¹⁴⁾であるそのいちいちにおいて、弁証法的な一般者としての神に、逆対応的に触れているのであるが、人間がこうしたいちいちの瞬間——絶対現在——において、絶対者に接するにあたって、主要な二つの仕方があるのである。一つは「かかる世界に於ては、我々の自己は、外に空間的に、即ち所謂客観的方向に、何処までも我々の自己を越えて自己自身を表現するもの、絶対者の自己表現に接するのである」⁽¹⁵⁾。西田はキリスト教をこの方向に徹したものと見ているが、私はそこにホワイトヘッドの宗教思想を位置づけることができると思う。今一つは、絶対現在の「時間面的自己限定の方向に、即ち所謂主観的方向に、我々の自己を越えて、超越的な絶対者に接するのである」⁽¹⁶⁾。西田はこの内的な下への超越の方向の徹底に仏教の特色を見ているが、西田自身の宗教思想がそこに定位されうるように、私には思われる。私はここに、神と世界との関係に関して、万有在神論的に把える点において合致する、ホワイトヘッドと西田との根本的相違点を、垣間見ることができると思うのである。西田において、神が人格的実在者である点に関して、ホワイトヘッドほど明確でない理由も、こうした相違点を考慮することによって、納得がゆくであろう。

〔註〕

(1) 西田幾多郎全集第十五卷、岩波書店四七三ページ。

- (2) 拙著『ホワイトヘッドの宗教哲学』、行路社刊、昭和五十三年、一四二—一五二ページ参照。
- (3) 西田幾多郎全集第十一巻、三九九ページ
- (4) Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, Band V. S.35.
- (5) A. N. Whitehead, Process and Reality, Harper & Row, Publishers, New York, 1960, p.521¹ 及び Religion in the Making
- (6) 西田幾多郎全集第十一巻、四五八ページ
- (7) 同上、四〇四ページ
- (8) 同上、三九八ページ
- (9) Process and Reality, p.528.
- (10) Ibid., p.528.
- (11) Ibid., p. 529.
- (12) 前掲西田幾多郎全集、三九八ページ
- (13) 同上、四〇四ページ
- (14) 同上、四三三ページ
- (15) 同上、四三四ページ
- (16) 同上、四三四ページ

(一) アクチュアル・エンティティと個物

ホワイトヘッドによれば、アクチュアル・エンティティは世界を構成する最小の窮極的な事物であり、世界は諸アクチュアル・エンティティから成り立っている。⁽¹⁾ それはもと物理学の領域における陽子とか電子といった、物質を構成する窮極の粒子に相応する概念である。が、ホワイトヘッドはそれを「想像による合理化の方法」⁽²⁾を通して普遍化して、人間を含むすべてのものの経験に適用可能な、最小の単位としての経験主体とみなしている。人間の経験に適

用して言えば、それは意識的経験の瞬間である、といわなければならない。⁽³⁾

アクチュアル・エンティティは世界を経験する主体であるとともに、世界を形づくるその最小の構成要素でもある。それは世界によって作られながら、世界を作つてゆく。その上、ホワイトヘッドが「普遍的相関主義」の概念を通して明確にしているように、それぞれのアクチュアル・エンティティは他のすべてのアクチュアル・エンティティと関わりをもっている。したがつて、各アクチュアル・エンティティは世界を経験する主体として、他のすべてのものと関わりをもち、それらによって限定されながら、自らを限定してゆくのである。こうした考え方は、この世のすべてのものが因縁により生起するのであり、それぞれのものは他のすべてのものと因となり縁となつて、相依相待的に生々流転していることわりを冷徹に徹見しようとする、仏教的な世界観を、われわれに彷彿させるのである。

さて、私はここでアクチュアル・エンティティと、西田哲学における個物との類似性に、瞠目せざるをえない。私見によれば、個物の概念が想定されている二つの思想的背景があるように、思われる。一つは、現代物理学における物質観であり、今一つは、仏教的な自覚の立場である。西田が現代物理学に絶えず斬新な学問的興味を向けていたことは、彼の諸著作に接したことがある人には、一目瞭然である。こうした脈絡において、彼の次のようなことばは、特に注目されなければならない。彼はこう述べている。「このアトムが結合して実在となる。最終の実在と考へられるものは何等かの個物といふようなものである。近頃でも最後の物質はエレクトロンといふものであるといふよふに考へてゐる⁽⁴⁾」と。そしてさらに語を継いで、「電子も一つの個物である。我々の世界はそういうものから成立つてゐると考へねばならない」とも述べている。⁽⁵⁾あるいはまた、こうも語っている。「一つのアトムがあるとき他のアトムがあると考へるからあるのである。あるといふことは他の全体と関係をもたねばならぬ⁽⁶⁾」と。こうした個物観は、現代物理学的な物質観を背景にもつことなしには、理解しがたいであらう。

しかし他方において、西田はしばしば真の個物は人格的自己⁽⁷⁾というものだ、と述べている。西田は個物を、絶対的

盾的自己同一的な弁証法的存在者、つまり矛盾の統一として、把えている。個物はその置かれた環境的世界によって限定されながら、自らを限定するものである。「すべての個物 Individuum は Bestimmendes であってしかも Bestimmtes である。限定された極限に於て自己を越え却つて自己を限定し来るものである」と彼はいつている。⁽⁸⁾ 個物に於て、それが置かれた環境的世界は、個物を包む一般的なものということができる。⁽⁹⁾ したがって、個物が環境的世界によって限定されることは、その一般的限定といつてよい。個物は一般的なものによって限定されながら、自らを限定する。この自己限定は、その個物的限定といつてよい。個物の一般的限定はすなわち個物的限定といわれる理由が、そこにある。

個物の一般的限定とはまた、個物がもろもろの他の個物に對することであり、それらと関わることである。そしてかく個物が他の個物に對することが、個物が個物としてあることに外ならないのである。それはまた、個物が円環的空間的に限定されることが、自らを直線的時間的に限定することでもあるのである。

しかもここで特に留意すべきことは、個物のこうした被限定即能限定を、西田が弁証法論理で把えていることである。個物がその環境的世界によって限定されることと、自己自身を限定することとは、論理的にいえば、矛盾した二つの事柄である。しかも個物が社会的歴史的現実の中にあるいちいちの有り方が、こうした矛盾の統一としてあるのである。そして社会的歴史的世界の直中で、こうした矛盾の統一としてあることを自覚しているのが、真の個物としての人格的自己なのである。

個物はその環境的世界によって限定されながら、自らを限定することによって、「世界を自らにおいて表現する小世界」⁽¹⁰⁾ であるとともに、「世界の中にあつてそれを表出する世界のペルス・ベクティブの一角」⁽¹¹⁾ でもあるのである。個物は世界を自らのうちに映し表現しながら、そのいちいちにおいて、却つて世界の自己形成作用の焦点となるのである。別言すれば、「自己が世界を映すと共に自己が世界の一観点」⁽¹²⁾ となるのである。そのことによつてはじめて、個

ではない。

西田によれば、人間が絶対無に触れること、つまり絶対無の自覚をもつことは、絶対無の自己限定と一つに成立するのである。こうした人間の有り方が、個物と呼ばれているのである。したがって、個物としての有り方のうちには、「死することによって生きる」⁽²⁰⁾とか、「滅することによって常に甦る」⁽²¹⁾ということがあるのである。あるいはまた、「何処までも自己自身を否定して物となる、物となって見、物となって行ふ」⁽²²⁾とか、「己を空うして物を見る、自己が物の中に没する、無心とか自然法爾と云ふこと」⁽²³⁾が、含まれているのである。あるいはまた、「私の底に汝があり、汝の底に私がある」とか、「自己が他となり、他が自己となる」⁽²⁴⁾といわれうることがあるのである。個物のこうした有り方は、仏教的な考え方を思想的背景としてもっていることは、明らかである。

個物のこうした把え方はまた、個物を瞬間として理解することとも結びついている。「一つの時の瞬間が個物と云ふ意味を有つ」⁽²⁵⁾と西田は語っている。個物が瞬間において生起することによってはじめて、それは死することによって生きることであり、滅することによって甦るのである。西田は、個物が被限定即能限定的に、世界を自らの内に表現しながら、世界の自己表現の焦点となる働きを、行為的直観という概念で把え、この行為に関説しながら、こう述べている。「けだし行為とはいかなるものであらうか。行為とは死する事によって生れるものなのである。Aの限定としてあるものはBの限定に到る事によって一度死する。しかし Ewas A は Anderes B に於て再び自己を見出し⁽²⁶⁾て再生する。かくの如く、A→B→Cと死して又生れるものが行為であって、身体も亦かゝる意味に於て行為なのである」と。

してみれば、瞬間において生起する個物は、世界によって限定されながら自らを限定し、世界の自己表現的要素として行為することによって、自己に死して他の個物に生きると考えなければならぬ。「歴史的身体」として成立する人格的自己も、厳密にいえば、かかるもろもろの個物の死復活において形成される、それらの連鎖とみなされな

ればならないであろう。一つの瞬間は他の瞬間に対して、絶対に独立でありながら、自己に死して他に生きるという仕方で、非連続の連続的に一つの系列を形成しているのである。かくてまた瞬間も矛盾の統一として成立するのである。這般の事情を高坂正顕はこう表現している。「その様に瞬間も矛盾である。……かかる瞬間の自己限定は自己を限定することによって自己を失い、しかも自己を失う事によって自己を得るのである。瞬間は消える事によって生れるのである」と。人格的自己がもろもろの個物の非連続の連続的に、死して生れるという仕方で形成される系列として成立することは、西田が先立つ瞬間と後なる瞬間を、私と汝の関係として把え、そして人格的統一を私と汝との、独立でありながら関係する矛盾の統一とみなしていることによって、明らかである。⁽²⁷⁾ 人格的自己をもろもろの個物の私と汝との関係として把えるこうした立場は、真の個物が人格的自己であるとする先の立言とは、直に結びつかないであろう。そこに西田の個物概念の曖昧さがある、といわなければならない。

ともあれ、個物が瞬間において生起するという点に関して、われわれは西田哲学の個物概念とホワイトヘッドのアクチュアル・エンティティとの類似性に想到せざるをえない。殊に、アクチュエル・エンティティが人間的経験に関して話題になるとき、先にも述べたように、それは意識的経験の瞬間なのである。そしてホワイトヘッドにおいても、人格的自己はもろもろのアクチュアル・エンティティによって構成された、誕生から死に至るまでの、「規定する性格」によって、社会的に秩序づけられた連鎖として、成立するのである。

以上において、われわれは西田哲学における個物概念が、現代物理学と仏教思想という二つの異なった思想背景のもとに考えられたものであることを、明らかにした。だからといって、個物が二つの全く異質なものを無理矢理結び合わせる事によって作り上げられた奇妙きつな代物だということを、決して意味するものではない。

個物は一方において、物質の最小の構成要素としての粒子であるとともに、他方において、絶対無の自覚的な自己限定と一つに成立するそのつどの真の人格的自己である。西田にとって、いわゆる無機物から動植物を通じて、人間

的人格に至るすべてのものが、個物なのである。個物は何であれ、物質的即精神的である。ここで物質的というのは、個物がその環境的世界によって限定されるという客観的側面が意味されている。他方、精神的ということで意味されているのは、環境的世界によって限定されながら、自己を限定することによって、そこに新しいものを産み出してくる個物の創造的な主観的側面である。個物がこうした意味で、物質的即精神的である限り、それは矛盾的自己同一的な弁証法的存在なのである。西田はこう述べている。「すべて有るものは弁証法的存在として有るのである。所謂物といふものから、我々の自己に至るまで然らざるはない。私の個物といふのは、かゝるものを云ふのである」(29)と。ただ物質と人格的自己とが区別される点は、前者にあつては、精神的なもの、つまり個物が直線的時間的に自らを限定する側面が、極小となつたと考えられるところにある。しかしそこでも、精神的なものは皆無だとは考えられない。時間面が極小とされることは、物質がたんに空間面においてあることを意味する。そこで時間が話題になるとしても、それはベルグソンのいわゆる「空間化された時間」にすぎない。しかし西田が、弁証法的個物は時間的即空間的だという場合、この時間は空間化された時間と区別されたものであり、過去と未来とを内に包んだ「純粹持続」としての生きられた時間である。物質は空間化された時間におかれているがゆえに、それは機械論的因果の法則に支配されたものなのである。

西田が世界を三層の構造において扱っていることは、周知のことである。まず第一に、物質的な世界である。それは、物質を構成するもろもろの粒子が力の場におかれている、機械論的物質界である。この点に関して、高坂はこう解説している。「少なくとも時は自己自身の内容を有たず、同じ形の反覆にすぎないのである。それが物質的世界であり、かかる世界の自己形成の形が、物理的法則と言われるものなのである」(30)と。次いで、生物の世界が考えられる。ここでは、生命を構成する最小の有機体としての細胞が、その環境のうちに置かれてあると考えられる。物理的世界が機械論的因果によって支配されていたのに対して、生物の世界は、ある目的の実現を目指して自らを時間的直

線的に限定する生命の世界であるから、目的論的といえる。しかし細胞は、先にも述べたように、必ずその環境の内に置かれているのであるから、環境に限定される側面を度外視しては、生命は考えられない。物理的世界に比して、生物の世界においては、個物の物質的即精神的な弁証法的性格が、より鮮明に現われてくる。しかしそこでもまだ、個物は自らが矛盾的自己同一的であることを、自覚していない。生物の世界では、個物は本能にしたがって、矛盾の統一を生きているにすぎない、といわざるをえない。われわれが生物の世界から歴史的世界に移行することによって、自らはじめて、自らの本質を絶対矛盾的自己同一的として自覚する、真の個物としての人格的自己の、作られたものから作るものへと絶えず行爲する世界が、現われてくるのである。

ここで留意すべき一事は、物理的世界も生物の世界も、歴史的世界にもとづき、それに含まれている、ということである。歴史的世界においては、既述のごとく、真の個物としての人格的自己が、被限定即能限定的に、多の一、一の多との矛盾的自己同一的に動いてゆく。個物は何であれ、多の一、一の多との矛盾的自己同一において成立するとはいえ、ある種の個物は、多から一が出てくるといふ仕方でも成立する——機械論的な物質——し、また他の個物は、一から多が出てくるといふ仕方でも成立する——目的論的な細胞——という区別があるにすぎないのである。⁽³²⁾別の言い方をすれば、歴史的世界において作られながら自らを作ってゆく真の個物としての人格的自己は、客観的即主観的、空間的即時間的であるが、こうした弁証法的世界の時間面を極小とした、空間的客観面として、物理的世界が抽象されてくるし、他方、その時間的主観面として、生物の世界が抽象されてくるにすぎないのである。

このように考えてくると、無機物と有機物、無生命の領域と生命の領域とを、二元論的に峻別する従来の認識論は、西田哲学には全く無縁であることが、分るのである。この点についても、すべてのものの経験主体をアクチュアル・エンティティという概念で一元的に把える、ホワイトヘッドとの類似性は、歴然としているのである。アクチュアル・エンティティは何であれ、自然的 (physical) であるとともに、精神的 (mental) であるのである。

西田哲学における個物とホワイトヘッドの「有機体の哲学」におけるアクチュアル・エンティティとは、なるほど対応しているとしても、アクチュアル・エンティティは個物と異なつて、弁証法的存在とはいわれぬのではないか、との反論が提起されるであらう。確かに、ホワイトヘッドは弁証法論理を駆使してはいない。アクチュアル・エンティティが弁証法的存在だということは、どこにもいわれていない。だがしかし、ホワイトヘッドは「アクチュアル・エンティティは自—同性 (self-identity) を自—他性 (self-diversity) と結びつけている」⁽³³⁾、とだけ述べている。このことは何を意味するのであろうか。そもそも弁証法的というのは、自らを否定して他になり——それが自—他性である——、こうした他を否定的媒介にして、自己が自己であらうとする——それが自—同性である——ところに成立するのであらう。アクチュアル・エンティティは自然的であるとともに精神的なものとして、それ自身の環境的世界によつて限定されながら——こうした被限定の側面を、ホワイトヘッドは「自然的極と呼んでいる」——、それ自身の目的の実現を目指して自らを限定してゆく——こうした側面は、「精神的極」を形成しているといわれる——のである。アクチュアル・エンティティがその環境的世界によつて限定されつつ自らを限定するその合成過程においては、それは自—同性を失うことなしに自—他性であり、自—他性としてありつつ自—同的なのである。その限り、「自らを創造する被造物」たるアクチュアル・エンティティは、その合成過程において、西田の言い回しを借用していえば、矛盾的自己同一的だといえないであらうか。その上、アクチュアル・エンティティはそれ自身の目的を実現し、その生成過程が終息にもたらされるとき、自己に死して——ホワイトヘッドは「滅する」(Perish) ということばを使用している——他者に生きるのである。彼はこのことを、後続する他のアクチュアル・エンティティに与件として「客体化」されるといつている。アクチュアル・エンティティは、個物と同様に、その一瞬一瞬において、死して生きるのであり、滅しつつ甦るのである。

〔註〕

- (1) Process and Reality, p. 27
- (2) Ibid. p. 7
- (3) A. N. Whitehead, Symbolism, The Macmillan Company, New York, 1958, p.27
- (4) 西田幾多郎全集、第十四卷、一八〇ページ。
- (5) 同上。
- (6) 同上、一八一ページ。
- (7) 同上、一九六ページ。
- (8) 同上、三六一ページ。
- (9) 西田幾多郎全集、第八卷二十一ページ。
- (10) 高坂正顕『西田幾多郎先生の生涯と思想』国際日本研究所刊、二四七ページ
- (11) 同上。
- (12) 西田幾多郎全集、第十一卷、三九九ページ。
- (13) 同上、四一四ページ。
- (14) 同上、三七二ページ。
- (15) 西谷啓治編『西田幾多郎』、三九三ページ。
- (16) 同上、四三〇ページ。
- (17) 同上、三九八ページ。
- (18) 同上、四〇三ページ。
- (19) 西田幾多郎全集、第六卷、一一七ページ。
- (20) 同上、二三一ページ。
- (21) 西田幾多郎全集、第十四卷、三五二ページ。
- (22) 西田幾多郎全集、第十二卷、三四六ページ。

- (23) 同上。
- (24) 西田幾多郎全集、第六卷、三八〇―三八一ページ。
- (25) 西田幾多郎全集、第十四卷、一五八ページ。
- (26) 同上、三六一―三六三ページ。
- (27) 高坂正顕、『西田幾多郎先生の生涯と思想』、国際日本研究所刊、三五二ページ。
- (28) 西田幾多郎全集、第十四卷、二〇五ページ。
- (29) 西田幾多郎全集、第八卷、二二七ページ。
- (30) 前掲高坂正顕『西田幾多郎先生の生涯と思想』、二七〇ページ。
- (31) 西田幾多郎全集、第十五卷、四四二ページ。
- (32) 前掲『西田幾多郎先生の生涯と思想』、二六八ページ。
- (33) *Process and Reality*, p. 38

(三) ホワイトヘッドにおいて、神と世界とはいかに関わるのか

アクチュアル・エンティティは何であれ、「それ自身の世界」のうちに置かれている。世界は各アクチュアル・エンティティにとって相対的である。⁽¹⁾ この世界は当該のアクチュアル・エンティティにとって、過去化されたすべてのアクチュアル・エンティティから構成された、多なる客体的与件の世界である。ところで、ホワイトヘッドは客体的与件を自らのうちに把持し受容する働きを、「把握」と呼ぶ。アクチュアル・エンティティがそれに先立つ一つの客体的与件を把握することは、それに相対的なそれ自身の世界を、遠近法的な仕方⁽²⁾で把握することに他ならない。なぜなら、ここで把握されている与件としての一つのアクチュアル・エンティティは、世界を構成する多の一として、何らかの仕方⁽²⁾で多なるものと結びついたものとして、与えられているからである。

この場合、抱握主体をAとし、それが受容する直接的な所与としてのアクチュアル・エンティティをBとしよう。AはBをさし当つてまず原初的には、そのまま彼方のものを此方へと受容する。こうした受容は「情緒的」なものであり、ホワイトヘッドはそれを「感取」(Feeling)と言い換えている。こうした情緒的受容が、客体↓主体構造をもっていることは、明らかである。⁽³⁾ われわれはそこに、ホワイトヘッドの認識論を、意識と結びついた主体↓客体構造にもとづく、従来の認識論と区別する根本的な差異を、見出すことができる。なるほど、抱握というのは、経験主体が客体として与えられたものを自らのうちに受容する主体の働きではあるが、それはさし当つてまず、所与を彼方のものを此方へとという仕方、そのまま受容するのであるから、こうした受容の働きは、与えられたものによって限定されている、といわなければならないであろう。アクチュアル・エンティティがそれに相対的なそれ自身の世界によって限定される、といわれる理由もそこにある。

アクチュアル・エンティティはしかしながら、それ自身の世界によって限定されるままであることはできない。ホワイトヘッドによれば、何であれアクチュアル・エンティティは、自然的と精神的との両極的存在者なのである。ここで、自然的極というのは、それが過去の世界によって限定される側面が意味されている。他方、精神的極というのは、それ自身の目的を指して、自らを創造する「新しさ」を作つてゆく側面が、意味されている。アクチュアル・エンティティは過去の世界によって限定されながら、自らを限定しつつ、そこに新しいものを創造してゆく。アクチュアル・エンティティが「自己創造的被造物」と呼ばれる理由もそこにある。アクチュアル・エンティティは多を自らに受容しつつ、それらを一へと統合してゆく。多の一への統合に、新しさの創造がある。

ホワイトヘッドは多の一への統合を、「合成」と呼ぶ。アクチュアル・エンティティは多を一へと統合し、一つだけ増し加えるといわれる。われわれはここに、世界の自己形成作用の本質的動態的構造を垣間見ることができよう。世界はアクチュアル・エンティティの合成を媒介にして、多にして一、一にして多という仕方、自らを止むことなく形

成し創造する。そこに世界の創造的前進の律動がある。

世界の創造的前進に認められる律動は、多にして一、一にして多である、といった。ここで、多にして一というのは、多を一へと統合するアクチュアル・エンティティの合成が意味されているのは、もちろんである。では、一にして多というのはどういうことであろうか。アクチュアル・エンティティは多を一へと統合し、自らの目的を実現し終ることによって、「満足」に達し、その合成過程は終息する。換言すれば、その「生成」が「有」(being)になる。有であるということは、ホワイトヘッドの思想的脈絡においては、後続する他のアクチュアル・エンティティの生成に対して、「潜勢的なもの」となる、つまり与件として客体化される、ということである。

ここで、有であるということの今一つ別の次のような意味に、留意する必要がある。つまり、それはそれであるところのもの、換言すれば、客体として世界を構成するリアリティになる、ということである。このように考えてくると、アクチュアル・エンティティはそれ自身の世界によって限定されて、多を一たらしめることによって、今度は、それ自身多の一として、世界の一構成要素となること、分るのである。別のことばでいえば、アクチュアル・エンティティは多を一たらしめることによって、世界を内に含みつつ、多の一として、世界の内に含まれるのである。ここでは、西田の諸著作の随所に散見できる言い回しを使えば、アクチュアル・エンティティは世界を自らのうちに表現しつつ、逆に世界の一観点となるのである。アクチュアル・エンティティが満足において有化されて、一つだけ世界に増し加えるといわれるのも、以上のような意味合いで理解されなければならない。

世界の創造的前進はアクチュアル・エンティティの合成を媒介にして、多にして一、一にして多という仕方、不断に行われる。こうした世界の自己創造活動は、時間に即してなされることは、論をまたない。けれども、ホワイトヘッドの世界概念は、西田におけると同じく、時間的にして同時に空間的である。それはどうしてであろうか。

アクチュアル・エンティティの多の一への合成過程は、時間の持続においてなされるのである。かかる時間はいわ

ゆる幅をもった生きられた時間であり、エポック的時間である。「エポック」は語の根源において、「停止」を意味する。そこでは、時間は停止するのである。西田も「時は止る」という言い方をしている。この停止した時間(5)が、純粹持続である。そこで時間は幅をもってくるのであり、空間的拡がりを開いてくるのである。と同時に、こうした幅をもって持続する時間が、「瞬間」なのであるから、それはやがて消滅して、他の瞬間へと移行してゆく。瞬間から瞬間への移行は、連続的直線的といえるのである。

アクチユアル・エンティティはその合成過程において、過去を記憶のなかに保持し、未来を予想しながら、多を一へと統合する。こうした多の一への統合過程においては、均質な単位時間が過去—現在—未来へとたゆみなく流化するのではなく、むしろ過去と未来が現在において結びつけられるのである。時間が空間を開いてくるというのは、そういう意味であろう。こうして開かれた空間を、ホワイトヘッドは「同時的世界」と呼んでいる。

アクチユアル・エンティティは「今、ここ」で過去と未来とを一つに結びつけつつ、同時的世界を開きながら、多を一へと統合する。こうした多の一への統合過程が時間のエポック、つまり持続においてなされるのである。そして多の一への統合が、満足において終息し、その原子的個性が実現されてしまうと、アクチユアル・エンティティは今度は、多の一として後続するアクチユアル・エンティティの生成に与件として、客体化されてくるのである。そこに一のアクチユアル・エンティティから他のアクチユアル・エンティティへの連続的な移行がある。それは西田のいわゆる現在から現在へ、瞬間から瞬間へということであろう。こうした移行が時間に即してなされることは、言うまでもないことである。時間が均質的な単位時間の過去から現在を通して未来への不断の流化にのみ尽きないことは、先に述べた通りである。むしろ時間は、時間的にして空間的、空間的にして時間的といわなければならない。それは一のアクチユアル・エンティティから他のアクチユアル・エンティティへの、瞬間から瞬間への移行において、連続的であるとともに、アクチユアル・エンティティが各瞬間において原子的個性を実現するかぎり、空間的である。

この間の事情を西田のことばにしたがって、「瞬間は step by step に切れてゆく」とも、表現しうるであろう。

世界の創造的前進が、多にして一、一にして多的に作られつつ自らを作ってゆくアクチュアル・エンティティを媒介してなされる限り、つまり時間的にして空間的、空間的にして時間的なアクチュアル・エンティティを媒介してなされる限り、世界もまた、時間的にして空間的、空間的にして時間的であり、非連続的にして連続的、連続的にして非連続的といわなければならないのである。

では、神と世界とはいかなる仕方に関わるのであろうか。結論的にいえば、神は世界に内在するとともに、超越するのである。神と世界とは相互に含み含まれつつ、互いに要求し合い依存し合っている。両者は対照的対立者の関係に立ちつつ、神は世界なくしてはなく、世界も神なくしてはないのである。では、どうしてであらうか。

先にアクチュアル・エンティティには、それに相対的なそれ自身の世界が与えられている、と語った。こうした世界の所与性の根拠は、神にあるのである。その上、アクチュアル・エンティティは、多を自らのうちに受容し、それを一へと統合することによって、そこに新しさを創造するのである。アクチュアル・エンティティの主体的自由において創造されるこうした新しさは、ホワイトヘッドによると、「永遠的客体」が当のアクチュアル・エンティティに「進入」することなしには、考えられない。アクチュアル・エンティティが自然的・精神的といわれる場合、この精神的極は、永遠的諸客体を自らのうちへと受容する側面を構成している。アクチュアル・エンティティが永遠的諸客体を抱擁することは、逆にいえば、永遠的諸客体がそのアクチュアル・エンティティの統合過程に進入することである。ホワイトヘッドによれば、永遠的客体はそれだというしかない個的本質と同時に、他のすべてのものと内的に結びついた関係の本質をもっている。⁽⁷⁾ しかもすべての永遠的客体は、神の本性のうちに観想されてある。こうした神は原初の本性と呼ばれる。かくてある永遠的客体があるアクチュアル・エンティティに抱擁されることは、それと内的関係をもちつすべての永遠的客体が当のアクチュアル・エンティティに対して、遠近法的度合の関連性におい

て、抱握されるということである。そこには「神の原初的本性」が働いているのである。このように考えてみると、永遠的諸客体のアクチュアル・エンティティへの進入は、原初的本性においてある神の世界内在的な働きを離れては、考えられない。このことの意味は、アクチュアル・エンティティが永遠的客体を抱握しつつ、多を一へと統合し、そこに新しさを産み出してくるにさいして、こうした新しさの創造のそのつど、神が世界に内在する、ということである。このことを西田のことばを借用して言えば、アクチュアル・エンティティは新しさを創造するそのつど、神に接するともいえよう。世界はこうしてアクチュアル・エンティティの合成を通して、多が一になり、一つだけ増し加えられる。そして一つだけ増し加えられたこの世界を、自然的抱握を通して、自らのうちに受容する神が、いわゆる「結果的本性」である。神はこうした本性において、そのつど世界を自らのうちに含み、世界を超越する。概念的——恒常的永遠的普遍的——である神（神の原初的本性）は、世界に含まれ、そこに内在し、アクチュアル・エンティティに対して、自発的に新しさを創造する誘因を提供しつつ、同時に神は、新しさを創造し終るアクチュアル・エンティティを通して、一つだけ増し加えられた世界、つまり自然的なもの（*physical*）を含み超越する——神のこうした側面が先に結果的本性と呼ばれた。結果的本性においてある神は、流転的時間的特殊的等々である——ことによって、自らの内において、概念的なものと自然的なものとを統合にもたらすのであり、神はかくてそのつど自らを實現するのである。

こうした神のそのつどの自己実現は、世界がアクチュアル・エンティティの合成を媒介として、多にして一、一にして多という仕方では自己を形成する働きを離れては、ありえない。言い換えると、アクチュアル・エンティティは新しさを創造するその合成過程において、そのつど世界の自己形成作用の焦点となることによって、神に接するのである。

【註】

- (1) Process and Reality, p. 103
- (2) Ibid., p. 36
- (3) Whitehead, *Adventures of Ideas*, The Macmillan Company, New York, 1933, p. 226
- (4) Process and Reality, p. 71
- (5) 西田幾多郎全集 第十四卷三五二—三三〇頁。
- (6) 同上 三三〇—三三二頁。
- (7) Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge University Press, 1953, p. 197-199

(四) 神と世界との逆対応

ホワイトヘッドにおける神と世界、神と人間との関係を、西田哲学におけると同じように、「逆対応」とか「逆限定」という概念で把えることは、果して正鵠を得ているかどうかの疑問が、直ちに提出されるであらう。西田がこれらの概念によって意味しようとするのは、何であらうか。西田にとって、世界とか人間に対してどこまでも超越的な、いわゆる「対を絶した」⁽¹⁾神は、真の絶対ではない。こうした絶対者は君主的独裁的な神であって、愛の神ではない。真の神は、自らを否定して、「極悪にまで下り得る」神でなければならぬ。神はこうして自己否定を通して、世界に内在しつつ、「悪逆非道を救ふ」⁽²⁾ことによって、自らを肯定し、世界に超越する。神が世界に対して、内在即超越的な弁証法的な神だ、⁽³⁾といわれるゆえんである。それに対して、人間もまた、自己否定即肯定的に、つまり矛盾的自己同一的に、さらに別言すれば、被限定即能限定的に、世界を自らの内に表現しつつ、世界の自己形成作用の焦点になるそのいちいちにおいて、神に接するのである。神が自己否定を通して世界に内在する限り、神は無である。神は自

らを空しうして、世界を、人間を自己否定即肯定的にあらしめつつ、自らを肯定し、世界に超越する。神が世界を超越する限り、有である。神は無にして有、有にして無であり、こうした有無の絶対転換において成立する全体的一として絶対無である。人間が被限定即能限定的に世界を自らのうちに表現しながら、逆に世界の自己形成作用の焦点となるそのつど、それは絶対無の自覚的自己限定として成立するといわれる。絶対無の自己限定は、いわゆる限定するものなき限定であるがゆえに、人間の自己否定即肯定的な転換的行為は自由だ、といわれるのである。西田はこう述べている。「我々の自己は絶対の無なるものの自己限定として、その一步一步が自由であり、絶対でなければならぬ」と。(4) こうした神と人間との関係が、逆対応といわれているのである。西田は「神は逆対応的に極悪の人の心にも潜む」といい、あるいは「否定即肯定の絶対矛盾的自己同一の世界は、何処までも逆限定の世界、逆対応の世界でなければならぬ」とか、さらに語を継いで、「神と人間との対立は、何処までも逆対応的である」ともいっている。(5)(6)

ここでは、「絶対的一者の自己否定的に個物的多として成立する我々自己の、自己否定即肯定的」な転換の行為がある。(8) こうした転換行は、われわれの人格的自己が被限定即能限定的に世界を自らのうちに表現しつつ、逆に世界の自己形成的要素となるそのつどの社会的歴史的行為に他ならないがゆえに、西田はそこに絶対現在としての平常底の立場を見ているのである。こうした逆対応的な神と世界との関係においては、「創造者としての神あって創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あって神がある」(9)(10)と考える外ないことは、明らかである。

ホワイトヘッドの立場においても、アクチュアル・エンティティは世界によって限定されつつ自らを限定することによって、世界を自らのうちに映しながら、逆に世界の自己形成的要素となるのであり、しかもアクチュアル・エンティティはそのつど、神に接しているのである。神は世界に内在する——それが神の原初的本性である——ことによつて、世界に超越し——それが神の結果的本性である——ながら、そのつど、自然的なるものと概念的なるものとを自らのうちで統合することによつて、自らを実現する。こうした神の自己実現は、しかしながら、アクチュアル・エ

ンティティがその世界に対して、被限定即能限定的に自らを表現するプロセスを離れては、ありえない。換言すれば、神の否定即肯定的な自己実現は、アクチュアル・エンティティが否定即肯定的に神に接することを離れては、ありえない。そこに神と人間、神と世界とが対照的対立者として、相互に要求し合う関係にあるのである。私には、こうした神と人間との関係を逆対応的と把えて、何ら不都合があるとは、思われない。

さて、ホワイトヘッドにおいては、アクチュアル・エンティティはそれ自身の世界において、被限定即能限定的に自らを作つてゆく。作られたものより作るものへのこうした過程において、それは世界を自らのうちに映しつづ、却つて世界の自己形成的な一要素となつて働くのである。アクチュアル・エンティティはこうした働きにおいて、そのつど神に接するのである。神と世界とは対照的な対立者として相い要求し合っているのである。したがつて、世界がアクチュアル・エンティティの合成過程を媒介にして、多にして一、一にして多という仕方、自らを形成することは、神が概念的なもの——神の原初的本性——と自然的なもの——神の結果的本性——とを、自らのうちで綜合統一にもたらしつづ、そのつど自らを実現することであつた。こうした考え方において、ホワイトヘッドの立場は西田哲学のそれと符節を合するのであり、したがつて、私は両者における神と世界との関係を逆対応的として、解釈してきたのである。しかし両者の宗教哲学思想において、神と世界とが逆対応的關係にあるとしても、そこには看過すべからざる相違点があるのである。

こうした相違点について、私は既に西田が「場所的論理と宗教的世界観」のなかで、おこなっている指摘にしたがつて、示唆した。つまり主観的即客観的、時間的即空間的な絶対現在——神と人間との逆対応的關係は、かかる絶対現在においてこそ、生ずるのである——において、一方、キリスト教は客観的空間的方向において、他方、仏教は主観的時間的方向において、それぞれ人間が神に接するとなす立場に成立するのである。時間的即空間的な絶対現在において、人間は神に逆対応的に接するのである。この場合注意すべきことは、ホワイトヘッドにおいて、神は世界に

内在するともに超越しつつ、自らを實現するそのつど、自己を世界に与えてくる——これが神の「越えて置かれた本性」である——ところの、絶えず自らを増大する絶対の有という性格をもっていることである。それに反して、仏教的立場に依拠する西田哲学においては、神は明らかに絶対無という性格をもっている。ここでは、絶対現在において人間が神に逆対応的に接するそのいちいちが、絶対無の自覚的自己限定として成立するのである。したがって、絶対現在には「絶対無の場所」という性格をもつ。西田はそれをしばしば「永遠の今の自己限定」とも表現している。永遠の今というのは、アウグスチヌスが過去の現在、現在の現在、未来の現在という言い回しで把えようとしているところの、永遠の過去と永遠の未来とを現在の一点において結びつけている如き現在である。こうした現在において、人間は永遠に触れているがゆえに、それは絶対現在と呼ばれるのである。絶対現在においては、過去と未来とは現在において一つに結ばれているがゆえに、こうした現在は空間的拡がりをもつといわれる。絶対現在は永遠の今の自己限定として成立するのであり、永遠の今は「絶対に無にして自己自身を限定するものでなければならぬ」⁽¹¹⁾のであるから、「永遠の今の自己限定と考へられるものは絶対に無なる一般者の場所自身の自己限定といふことができる」⁽¹²⁾。絶対現在が無の場所とされるゆえんである。

ところで、西田は無の場所を、パスカルの神を「周辺なくして到る所に中心を有つ無限大の球」⁽¹³⁾として把えたのにならって、「周辺なく到る所に中心を有つ無限大の円」という言い回しで把えている。つまり、ここでは「各人は各人の時を有ち」⁽¹⁴⁾、無数の時が成り立つ。このことは別言すれば、各人は被限定即能限定的に世界を自らのうちに映しながら、世界の自己形成的一要素として働くという仕方、各人の世界をもつ。そこには無数の世界が成り立つ、といても過言ではない。こうした無数の世界がそれぞれその中心をもちつつ、しかも一つの共通の世界のなかでその位置を占めているのが、無の場所である。無の場所において各人はその世界の中心に位置しながら、したがってその限り、相互に絶対に独立でありながら、しかも一つの共通の世界にそれぞれその位置を占めるといふ仕方、関係し

合っている。こうした考え方は、やがて西谷先生の、即非の論理にもとづく空の場における、自—他の主と従との相互的相入の関係へと発展してゆく。

それはとにかく、西田は無の場所において、各人が相互に絶対に自由かつ独立でありながら、相い関係することによって、そこに社会的統一が実現されていることを、私と汝との人格関係として把えている。⁽¹⁵⁾ 彼はこの問題について、こう述べている。「周辺なき円の自己限定として到る所に限定せられる円と円との関係は、私と汝の関係でなければならぬ。周辺なき円の自己限定として無数の円が成立するといふことは、人格と人格に於て成立するといふことを意味するであらう⁽¹⁶⁾」と。私と汝とは絶対に異なるがゆえに、相い接するのである。⁽¹⁷⁾ したがって、西田によれば、私と汝との人格関係は、矛盾の統一の意味をもっているのである。⁽¹⁸⁾ このことは別言すれば、それ自身絶対矛盾的自己同一的な絶対無の自己限定として、成立するということである。私と汝とが絶対に異なるものでありながら、相互に身体的表現を通して呼びかけ応答することによって、相い関係する場が、絶対無の自己限定として成立する無の場所である。こうした無の場所はわれわれが、そこに生れ育ち死んでゆく、最も具体的な社会的歴史的な弁証法的世界を離れて考えられないことは、言うまでもあるまい。西田の考え方にしたがえば、我々の自己は社会的歴史的な世界において、作られたものより作るものへと行為するそのつど、無の場所において、他者と私と汝との人格的關係に立つのである。こうした考え方は、ホワイトヘッドの有機体の哲学には窺い知ることができないように、思われる。

ホワイトヘッドにおいては、われわれが既に検討してきたように、アクチュアル・エンティティがそれ自身の世界において、被限定即能限定的に自らを創造してゆくことによって開かれてくる同時的世界において、当のアクチュアル・エンティティはこの同じ世界を同時に共有する他のものもろものアクチュアル・エンティティと「生成の一致」においてある、といわれている。アクチュアル・エンティティにとって、その因果的過去でも因果的未来でもない世界が、同時的世界である。同時的世界において、生成の一致においてある自己と他者とは、したがって、相互に因果的

に独立であるがゆえに、自由である。同時的世界は自由の領域である。各アクチュアル・エンティティはそこでは、過去の世界を記憶において保持し未来的世界を予想しながら、多の一への統合過程を、同時的他者の因果的影響力を蒙ることなく、全くの自由において享受している。⁽¹⁹⁾ ここでは各アクチュアル・エンティティは全くの相互的な因果的独立において、生成の一致を享受するにすぎず、西田哲学に認められるような、私と汝との人格的な対話的結合関係についての言及は、皆無である。このことは、神と人間との逆対応的關係が成立する絶対現在において、人間が客観的空間的方向に神に接すると考えられるホワイトヘッドの宗教哲学思想と無関係ではないように、私には思われるのである。

〔註〕

- (1) 西田幾多郎全集、第十一卷四〇九ページ。
- (2) 同上、四〇四ページ。
- (3) 同上、三九九ページ。
- (4) 西田幾多郎全集、第十二卷、四一ページ。
- (5) 同上、第十一卷、四〇五ページ。
- (6) 同上、四〇九ページ。
- (7) 同上、四〇九ページ。
- (8) 同上、四五二ページ。
- (9) 同上、四五〇ページ。
- (10) 同上、三九八ページ。
- (11) 西田幾多郎全集、第十二卷三八ページ。
- (12) 同上、第六卷一三三ページ。
- (13) 同上、一八七ページ。

- (14) 同上、一八七ページ
- (15) 同上、第十四卷一六五ページ
- (16) 同上、第六卷、一九八ページ
- (17) 同上、三三〇ページ
- (18) 同上、三三〇ページ
- (19) 拙著『ホワイトヘッドの宗教哲学』九〇―九三ページ参照。

(筆者 京都大学教養部教授「哲学教室」)

theory of legal-dominance is worth while to be reconsidered and re-examined in developing *the theory of circular process of change on dominance*. As well as his thoery of group (small group), we have to re-discover Georg Simmel's theory of dominance in the modern sociology.

A sketch on the relationship of God and the world in Whitehead's and Nishida's philosophy of religion

by Seisaku Yamamoto

Nishida time and again points out that it is with the relationship of God and the world that religion is most concerned. In the following I would like to examine the problem of how God and the world is related to each other in Whitehead's and Nishida's philosophy of religion.

To state my conclusion first as to this problem, it seems to me that God and the world are in both philosophers conceived to be in panentheistic relationship. So far as Whitehead's philosophy of organism is concerned, many of its interpreters are agreed on the assertion that it can be grasped as panentheistic. On the other hand, in his final writing entitled "The topos-like logic and the religious worldview", Nishida says, "My standpoint should be conceived as not pantheistic but panentheistic."

Then what is panentheism? According to *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, it is K. C. F. Kraus (1781~1832) who gave expression to this concept first of all. In an attempt to synthesize theism and pantheism, he brought out into relief the doctrine that all things are in God and called it as panentheism.

On the one hand, in theism emphasis is put on the contention that God transcends the world as the personal existent. In this case, God tends to be assumed in the figure of despot who accuses man of his sinfulness to the bottom. On the other, pantheism which identifies God with the world, emphasizes so much the immanenc of God in the world that the transcendent personal existence of God is apt to be negated. In an ende-

avour to bring into synthesis theism and pantheism by exposing to the sun and negating, the onesidedness pertaining to each of these standpoints, panentheism holds the position that God as the personal existent is immanent in and at the same time transcendent from, the world.

By the way, that God is immanent in the world means, to use the terminology inherent in the logic of dialectic, that God makes the world as well as a human being be through His own negation. While making them be by negating Himself, God affirms Himself through the medium of a human being's transformation of self-negation-sive-self-affirmation. In such an affirmation God is said to be transcendent from the world. In other words, by negating Himself God affirms Himself through the medium of a human being, and a human being in turn affirms himself by negating himself through the medium of God. The relationship of God and the world such as this, Nishida tries to describe in terms of contrasted determination.' My point is to assert that Whitehead's philosophy of religion whose standpoint consists in the contention that God and the world require of each other as 'contrasted opposites,' comes, when pressed to its extreme in terms of the logic of dialectic, to be in accord with Nishida's view.

By means of the concept of 'contrasted determination' Nishida implies that a human being.....which he calls as an individual.....comes into contact with God regarded as the dialectic universal on all such occasions as he becomes a self-expressing formative element of the world in such a manner as he, while determined by the world, determines himself. Such a manner as this Nishida attempts to characterize in terms of the 'dialectic identity of contradictions.' The concept which is equivalent in Whitehead to Nishida's concept of individual is an actual entity. An actual entity brings the many into one and thus increases by one in such a way as determines itself by being determined by its own world. In this sense, it is a self-creating creature. Each time when it tries to bring the manifold into synthetic unity, it is said to reflect in itself the world. And when this synthesis comes to an end, it is in turn contained within the

world as that which increases by one. This is what is implied by means of the phrase 'one into the many.' Thus while an actual entity reflects in itself the world by bringing the many into one, and one into the many, it operates as a formative element of the world. And what's more, it comes into contact with God on all such occasions as it operates in this way. These considerations bring us to the view that there is almost no difference in Whitehead's and Nishida's philosophy in that God and the world are related to each other in a panentheistic way.

Erkenntnis und Transzendenz in Kants Philosophie

von Seiichiro Sugiyama

In dieser Abhandlung ist eine phänomenologische Erläuterung der Erkenntnis in Kants Philosophie versucht worden.

In Kants Philosophie wird der Übergang von der Metaphysik ins transzendente Denken gemacht.

Als den „Schlüssel zu den ganzen Geheimnissen der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik“ hat Kant das Problem bezeichnet, auf welchem Grund die Beziehung desjenigen, was wir Vorstellung in uns nennen, zu dem Gegenstand beruht. Eben diese Frage ist es, die die transzendente Reflexionsebene eröffnet hat.

Der erste Schritt wird von Kants Raumlehre gezeigt. Nach Kant ist der Raum die Form der sinnlichen Anschauung. Die Struktur dieses Raumes ist nicht compositum, sondern totum, continuum und infinitum. Diese Struktur bezeichnet „In-Struktur“ des Raumes als Form der Anschauung. Die Unendlichkeit des Raumes bedeutet weder die eines absoluten Raumes oder einer Wesensdimension des Göttlichen noch die des Universums. Der Raum ist die „im Gemüte bereit liegende“ Form. Wir sehen den unendlichen Raum nicht „in Gott,“ sondern in uns. Der Raum wird von uns „als eine unendlich gegebene Größe vorgestellt.“ Wir sehen alles äußerlich gegebene Erscheinende auf dem Hintergrund der Raum-