

日本ホワイトヘッド・プロセス学会 第28回全国大会

シンポジウム：プロセス哲学と宗教 - 理性と信仰

天理大学 2006年11月11日 14:00

ホワイトヘッドの仏教観

武田 龍精

龍谷大学

はじめに

1999年に刊行された遠藤 弘編著『プロセス思想研究 - ホワイトヘッド・プロセス思想の現代的課題 -』に収載された拙論「ホワイトヘッド哲学と仏教思想」において、私は、(1)ホワイトヘッドの仏教批判、(2)生死的世界観と生成の形而上学、(3)仏教と形而上学、(4)ホワイトヘッドの神と浄土教的阿弥陀仏、(5)現実性の問題、について考察した。今回、それに添いつつも、ここではあまり論じなかった二三の課題を取り上げてみたい。

ホワイトヘッド自身が、仏教思想をどのように理解し批判を施していたかを考え、それについて仏教学の立場からはいかに評価され意味づけられるかを考察したい。そこからさらに進んで、彼の仏教批判に対し仏教学の視点から如何に受けとめるのか、逆に日本における現代の仏教学研究の特質を顕わにすることになるのではないかと私は思う。しかしながら、創造的な比較研究は、何処までも相互の脚下照顧にその在り方が方向づけられなければならない。そのことを通してはじめて二つの哲学の相互転換が可能となり、新たな哲学が形成されてくるであろう。

さて、一言で仏教思想といっても、「八万四千の法」とも象徴的に呼ばれてきた如く、元来、釈尊の説法は対機説法であり応病与薬をその教化伝道の方法論としてきた。思想史的学派的に見ても、「原始仏教」(「根本仏教」)、「部派仏教」(特に説一切有部、経量部など)、インドにおける「大乘仏教」特に、ナーガールジュナの中観派、ヴァスバンドゥの瑜伽行唯識派(初期)、ディグナーガの認識論(中期)、ダルマキールティの知識論(後期)、さらにインド仏教論理学などへの展開が考慮に入れられなければならない。また、經典的立場から、華嚴経、般若経、法華経、楞伽経、涅槃経などに説かれる教法・教義をどのように解釈するか、文献学的研究(現代の日本における仏教学の学術的研究の本流を占める)も思想研究の基礎に措定されなければならない。

1. 神のイメ - ジに関する三系統の思想

有神論哲学の偉大なる形成期に神のイメ - ジに関する三系統の思想が現われた。究極的哲学原理のイメ - ジに依拠して形成された神概念はアリストテレスと結びつけられ、先行形態の思想としてインド思想と仏教思想があったとホワイトヘッドは捉える。仏教思想を性格づけている根本的な契機は、哲学的でありアリストテレス的であり、しかも究極的境位に位置する原理として考えられている。1

究極的哲学原理は、他の二系統、シ - ザ - と結びつけられた皇帝的支配者のイメ - ジとヘブライの預言者たちと結びつけられた道徳的エネルギー - の擬人化のイメ - ジとは区別され、支配者的要素も倫理的人格化の要因も一切持たない冷厳なる道理の如きものとして、ホワイトヘッドは仏教の基

本的立場を捉える。さらに三系統のうちには完全には当てはまらない、第四系統とも言える、キリスト教のガリラヤ起源のあったことを指摘し次の如く性格づけている。

ガリラヤ起源のうちに暗示せられている神のイメ - ジでは、愛によって、ゆるやかに静かに働く、世界の神の優しい諸々の要素(tender elements)の上に思慮が注がれ、この世ならぬ王国の現在の直接性(the present immediacy of a kingdom not of this world) のうちに愛の成就が見出される。愛は支配するものでもなければ、不動なるものでもなく、また道徳に関しても余り意を介するものでもない。愛は未来をあてにしない、それは直接的現在のうちに自らの報酬を見出すが故に。(PR343)

キリスト教のガリラヤ起源に見られる神イメ - ジは、大乘仏教の菩薩道のうちに置かれている利他的大悲のイメ - ジと驚くほど近似している。その中でも特に、浄土教の救済仏たる阿弥陀仏の因果兩位にわたる仏身のイメ - ジのうちにも、ガリラヤ起源における深い愛の世界へのかかわり、「世界の優しい諸々の要素」と「この世ならぬ王国の現在の直接性」との二つの契機は、共に根源的な位置を占めるものである。

『過程と実在』におけるホワイトヘッドの仏教観は、凡そ次の二点に集約される。

第一点は、生死的流転の無常世界に関して、構造・意義・目的等を如何なるものとして捉えるのか、それは、卓越的実在性と不動即動との両者からなる究極的原理に基づいて説明される生死的世界が、形而上学的諸原理のうちで再び問い直されなければならないという仏教批判である。

第二点は、キリスト教との関係に関する問題。仏教思想は、ホワイトヘッドが批判するように、果して、単に究極的哲学原理ということだけでその基本的立場が捉えられ得るものであろうか。四系統の神のイメ - ジも、勿論比較上での区別であり、実際の歴史上では四系統が多様に融合し合って展開して来たと言える。しかし、その中であって、仏教とキリスト教との積極的な邂逅によって、一体如何なる創造的転換が両宗教にもたらされなければならないかという課題にこそ第二点のホワイトヘッドの仏教観は意味づけられなければならない。²

2 . 形而上学と宗教 - 仏教とキリスト教の相違 -

悪に関して、仏教は、肉体的感情的経験世界の本性そのもののうちに本来的にそなわっているものと見る。したがって、仏教の説く智慧は、かかる経験の主体である個なる人間性からの解脱(a release from the individual personality) であり、それを得るための方法である。(RM,49) しかし、解脱は単に肉体の死を意味するものではないというのが、仏教が前提とする事物の本性(the nature of things)に関する一つの形而上学的事実であり、応用形而上学の歴史における最大の実例である。(RM,50)

「形而上学を探求する宗教」(a religion seeking a metaphysic) であるキリスト教とは逆に、仏教は「宗教を生み出す形而上学」(a metaphysic generating a religion) であると見たホワイトヘッドの比較宗教論(RM,50)は、最も本質的で基本的なる両教の相違の一つを簡明に表現したものである。事実、ゴ - タマ・ブッダの教法から展開した大乘仏教、特に浄土教、法華思想、真言密教は、形而上学から生み出された宗教形態であった。ゴ - タマ・ブッダが、所謂十乃至十四無記として形而上学的問いに対し沈黙を守ったという観点から、しばしば指摘される形而上学の否定という見方はホワイトヘッドの見解には当てはまらない。

ブッダは決して形而上学そのものを否定したのではなかった。ブッダは、苦なる人間存在の現実

相を直視することから出発し、その根源的原因を人間存在の内なる無明性に根差すことを深い禅定をもって覚証し、それからの解脱道 (vimokṣa-mārga) を説き解脱智見 (vimukti-jñāna) が、一切衆生に開覚することを願った。そこに、戒、定、慧の三学という、最も基本的な涅槃への仏道体系の起源が見出される。ブッダの悟りへの行道を一貫してつらぬいている根本精神は、實在 (reality) の真実あるがままの実相を覚知せんとする如実知見 (evaṃ-jñāna, evaṃ-darśana) に外ならなかった。このような態度こそ、実はホワイトヘッドの哲学者としての根本姿勢でもあり、彼の所謂「有機体の哲学」と呼ばれる形而上学そのものでもあった。

ホワイトヘッドが厳しく批判した、形而上学のとかく陥り易い教条化 (PR,90) という点こそ、ブッダの形而上学的問いへの沈黙の最大の理由のひとつと言い得る。ホワイトヘッドにとって、形而上学とは、「我々の経験のすべての要素がそれによって解釈され得る一般的諸観念の整合的、論理的、必然的体系を組み立てようとする営み」(PR,3) であった。³ 実はこのホワイトヘッドの形而上学の定義に依るとき、仏教の形而上学的立場に対して、ホワイトヘッドが形而上学体系の一般的欠陥として指摘した、「整然とまとめられた思想の小体系であり、またそのために世界についての表現が余りにも単純化されているという事実」(RM,50) を首肯せざるをえない。そこにホワイトヘッドは、仏教がキリスト教ほどに発展できる力を持ち得ていない理由を見出している。ゴ・タマ・ブッダの形而上学的概念が余りにも自明なものとして打ち出され、彼の教説以後の多様な思想的展開も、結局はそれに由来した教義に基づくものに外ならないからである。

ホワイトヘッドの見方はある意味で正しい。しかし、他面、ホワイトヘッドは仏教の重要な核心的部分を見落としている。仏教は何処までも「行の宗教」であり、究極的には実践を通して自己変革的に目覚めて行くところの、一切諸法実相を主体的に如実知見し覚者となることを目指すものである。ゴ・タマ・ブッダの教説が決してドグマ的に捉えられてはならないことの意義がある。

ホワイトヘッドによれば、「仏教は解明的教義から出発し、キリスト教は解明的事実から出発する」(RM,52) と言う。「仏陀は歴大なる教義を残したが、彼についての歴史的事実は教義に対しては副次的なものであった。」(RM,51) と見做され、それに対してキリスト教は、「世界についての一つの大きいなる概念から出発した。しかし、その概念は形而上学的教義から抽出されたものではなくて、ある崇高なる生命の言葉や行為についてのわれわれの理解に根差すものであった。この事実の指摘とその体系的解釈の探求とが、キリスト教の精神である」(RM,50) と捉えられている。ここには、両教の根本的相違が、形而上学的教義と歴史的宗教的事実、すなわち、「理論と生命」という対立に集約される範疇をもって見られているのであるが、このようなホワイトヘッドの仏教観も仏陀入滅後 400 年頃に興起した大乘仏教運動家達の立場から見れば容認出来ない。

大乘仏教者にとっては、ホワイトヘッドの指摘したのとは逆に仏陀についての歴史的事実、すなわち仏陀修行時において「菩薩の願行」を成就し大般涅槃を超証し覚者となったという事実の方が最も根源的第一義的なものとして捉えられ、それまでの諸教義 (阿毘達摩論書等) は補助的なものとなった。彼らは、仏陀の悟りという普遍的事実を一切衆生のうちに本来自性清浄的に内在化することによって仏陀についての歴史的事実を再解釈した。それが大乘仏教經典であった。

したがって、両教がそれぞれ何によって悪からの超脱を確証するかという問題に関しても、仏教は悪についての形而上学的理論を引証することによって自己の確証性を認めたと、ホワイトヘッドは見るのであるが、むしろ、悟りの根源、自己の内に仏性として内在化された永遠的生命を開覚することによって、悪に対する大乘仏教的超克が探求されたと言うべきである。それはもはや形而上学的理論などではなく、自己存在の究極的在処の無底なる根柢に仏性が厳然と開顕されるという根源的事実、己事究明とも云われるいわば原事実として超証される。それを除いては仏教による悪の

超克はない。

自己の歴史的現実存在の源底に仏性が開顕するという大乘仏教的原理は、ホワイトヘッドが、宗教の究極の原理について語っているところと軌を一にする。「宗教の究極の原理は、もろもろの事物の本性のうちにひとつの英知 (wisdom) が存在し、そこからわれわれの実践の方向性と、事実の理論的分析の可能性とが生起してくるということである。」⁴ さらに、引き続いて「宗教が教義のうちに靈感を見出すことは宗教の自殺であり、宗教の靈感は宗教の歴史の中にある。…宗教的信の体験の源泉は常に生長し、…その記録は固定化した定式ではなく、それによって教義を越えて心深く透徹する直観がわれわれの中に喚起される」⁵というホワイトヘッドの宗教論とも、大乘仏教の基本的立場は本質的に違うものではない。

ホワイトヘッド仏教観に対する私の批判は、実はホワイトヘッドの次なる言葉のうちにすでに予言的に示唆されていた。

仏教とキリスト教は、その起源を各々の歴史における二つの霊的に満ちた時のうちに見出す。すなわち、仏陀の生涯とキリストの生涯である。仏陀は世界を開覚せしめるために自らの教説を与え、キリストは自らの生命を与えた。教説をそこから導き出すのはキリスト教徒がしなければならないことであり、また、おそらく究極的には、仏陀の教説の最も価値ある部分は、彼の生命を如何に解釈するかであろう。⁶

仏陀の生命の主体的解釈こそ、大乘仏教の核心であり歴史的意義であったと言える。

ホワイトヘッドが仏教とキリスト教との比較を論じた最後の問題点は、両教に対する痛烈なる批判 - 両教の衰退の原因を指摘する - の形で打ち出される。ホワイトヘッドによれば、両教の自足的哲学に基づく閉鎖性と第三の伝統たる科学に対する柔軟な適応能力が両者とも欠けていたからだと言う。⁷

3. 仏教は「実りのない受動的な瞑想に耽る無力的逃避の社会的停滞 (social stagnation) をもたらず宗教」か

ホワイトヘッドは、ルシアン・プライスとの対話⁸の中で仏教が無力的で⁹、逃避の宗教であり¹⁰、何ら「実りのない受動的な瞑想」¹¹に耽り、「個としての主体性が全体のうちに喪失されるまで、何度も生を繰り返しながら清浄化されなければならない」¹²ことを説く宗教であるとする批判的仏教観を語っている。さらに、「(仏教徒は)自分自身のうちに退遁し、外界の事柄は成り行きにまかせて放置し、悪に対する確固たるレジスタンスの態度を取らない。仏教はそもそも進歩する文明とは無縁なものである」¹³と断言する。ホワイトヘッド自身、仏教には何ら満足 of 気持ちを持ったことはなく、結局は仏教は社会的停滞 (social stagnation) ¹⁴をもたらす宗教でしかないとまで批判する。

彼の仏教批判は全て大乘仏教思想の歴史的展開に関する無知を暴露するもの以外の何ものでもないと、一仏教徒として一蹴することは簡単である。しかし、ホワイトヘッドの仏教批判には謙虚に傾聴すべき側面がある。確かに、仏教思想は古代インドからの伝統を受け継ぎ、意図や目的は相違しつつも瞑想 (禅定、三昧) という修行法は大乘仏教における覚証解脱への行道の本質をなすものであり、無分別・後得分別の般若の智慧の体得をめざすものであった。決してすべての仏教徒を世界から逃避させたり社会的停滞を招くような契機となるものではなかった。

大乘菩薩道の在り方は、ホワイトヘッドの仏教観とは全く逆方向を意図するものである。だが、現代世界における社会的、政治的、経済的、思想的諸問題に対する仏教のかかわりかたは、依然として緩慢であると言わざるを得ない。自己存在の無底の底において、仏性・真如・一如へと身心脱落する内在的超脱は、ホワイトヘッドが指摘した如き単なる自己自身への退遁と外界への無関心なる放任とをもたらすものであってはならないし、大乘仏教はそのような隠遁生活を志向するものではない。むしろ自己の主体的原底に仏性を覚証することは、外界の一切の事柄への徹底的な関与を同時に現成せしめるものである。生死即涅槃・煩惱即菩提の即は静寂的な境位でもなければ、社会的停滞へ導くものでもなく、生死・煩惱世界への究竟的参与を意味するものである。

4．菩薩の死 - 二乗地への退落 -

ホワイトヘッドが批判した点は、実は大乘仏教のうちにおいても最も鋭く批判されてきた点でもある。それは、菩薩が声聞・縁覚という二乗地に退墮する危険性に置かれるという教説の指摘である。菩薩にとっては地獄に墮すことよりも、二乗地への退落の方が一層おそれられ大怖畏と言われる。地獄に退落しても成仏への道は閉ざされはしないが、二乗地への退転は、畢竟して仏道は遮断され、「菩薩の死」と呼ばれるほどに最も警戒されて来た。ホワイトヘッドが行なった仏教批判は、声聞・縁覚二乗への批判であったとも言える。それと同時にホワイトヘッドの批判を通して展開された彼自身の「有機体の哲学」のうちで捉えられた宗教観は、敢て言うならば、大乘菩薩道が到達した般若即非の宗教世界を哲学的に分析し、その構造を解明したものであるとも言える。

ホワイトヘッドは有限と無限について論じ、仏教は「神的原理の無限そのもののみを強調し、そのために仏教の実際の影響から精力に満ちた行動が奪却されてしまった」¹⁵と捉えている。ホワイトヘッドによれば、スピノザは根源に無限性を据え、有限的形態をもって、殊異相を二義的なものとして導入した。それとは逆に、ライプニッツは有限的モナドの必要性を強調し、理神論的無限性の基礎の上にモナドを指定した。しかし、ホワイトヘッドの立場から見れば、両者とも的確には有限と無限の関係が理解されてはいないのである。ホワイトヘッドにおいては、「無限はもろもろの有限的価値の具現なしには単なる空無に過ぎず、また、有限的諸法は、それら自身を越えた相互関係を離れては無意味である。」¹⁶ という無限と有限との間に不即不離を見ようとする。¹⁷

さて、上記のホワイトヘッドの仏教批判も実は大乘仏教には妥当しない。むしろ、ホワイトヘッド自身の立場の方が大乘仏教の有限・無限の関係に近似せるものである。たとえば、煩惱即菩提、生死即涅槃における即非的关系を指摘すれば十分である。だが、ホワイトヘッドが批判した如く、仏教者の中には無限性のうちにより究極的な実を見ようとする傾向が根強くあることも否めない。

5．空性 (śūnyatā) と創造性 (creativity)

私が1969年ジョン・B・カップのセミナーにおいて最初にホワイトヘッド哲学に出会った時に直観的に感じたことが三点あった。第一にホワイトヘッドの有機体哲学は大乘仏教の縁起観に関する哲学的記述である。第二にホワイトヘッドの creativity は中観哲学の空性に相応する。第三に西田哲学との近似である。その他にも細部にわたって、ホワイトヘッドの哲学は仏教思想に対して大いなる示唆を与えるものであることを痛感した。中でも第二点に関しては、以後私は諸処で指摘してきたが以下概略を述べておきたい。

空性と創造性とは、大乘仏教思想とホワイトヘッド哲学各々における究極性を表象する概念であ

る。両者がそれぞれの宇宙論・実在論において、いかなる意味で究極的と言われるのか、また、そのことによって両者の捉える実在がどのように性格づけられるのであろうか。そのことを踏まえて、一方は空性に、他方は創造性のうちに、実在の究極性を覚証したことの意味が、両者が比較され相互に照らし合うことによって明らかにされ、それぞれの伝統のうちで培われてきた実在論の哲学的特性が顕わとなり、両者の相違が明確にされ相互理解の深化がもたらされるであろう。究極的概念であるがゆえに、かかる理解が同時に両哲学全体の理解並びに解釈をも決定づけることになる。

ホワイトヘッドは、まず、「創造性」(creativity)を定義して、偶有性によってはじめて現実的となり、しかもその偶有的具現体を通してでないとして決して特性づけができない或る究極的なものであると言う(PR,7)。究極的なものは、それ自体においては現実的ではあり得ない。偶有的具現体が現実的実在であり、したがって、究極的なものとは一体如何なるものであるかを表証するためには、常に偶有的具現体によらなければならない。われわれの現実経験において実際に経験できる対象は、現実的である偶有的具現体である。しからば、何故究極的なものが要請されるのであろうか。ホワイトヘッドは、究極的なものは哲学理論上存在するものであると言う。それは理論的要請である。

さらに、一元論的哲学(スピノザなど)においては、如何なる偶有的具現体をも超越した「最終的な、卓越せる実在」(a final, 'eminent' reality)が、究極的なものとして許容され、そこに神とか絶対者が見出される。ホワイトヘッドは、かかる意味からも、有機体の哲学は西アジア・ヨーロッパの思想よりも、インド・中国の思想に体質的に近似していると言うのであるが、両者を相違たらしめている根本契機は、一方は事実(fact)を、他方は過程(process)をそれぞれ究極的なものとする点にあると見る。ここに言う事実と過程という概念については後に考察したい。ともかく、ホワイトヘッドによれば、有機体哲学での究極的なものは、一元論的哲学において捉えられたような「最終的、卓越せる実在」などではない。偶有的具現体を超えてさらに現実的なものはない。有機体哲学では、神や絶対者と呼ばれる存在も、偶有的具現体のひとつに外ならず、ただ、原初的で非時間的偶有性(a primordial, non-temporal accident)にすぎない。究極的なものといえども、決してすべての偶有的具現体を超えた彼方に何かそれらとは優越し勝った実在というものをいわば仮想しようとする立場ではない。この意味で、有機体哲学は徹底して多元論的であり、偶有的具現体にもみ現実性を認める。しかしながら、ホワイトヘッドはなおも究極的なものの存在を主張し、それを創造性と呼ぶ。

そこで、問題とされなければならないことは、ここに言う現実性(actuality)とは何か、また、究極的(ultimate)とは如何なることをいうのであるか、という点である。ホワイトヘッドは、デカルトにおける現実性との相違を語るなかで(PR,145)、デカルトが主張した、すべての哲学の基礎であるひとつの原理、すなわち「認識の全体系は、直接的 actual entity の構成にとって、本質的要素か、もしくは寄与的要素か、をなすところの知るとい直接動作(the immediate operation of knowing)を土台とする」という原理を、有機体哲学の基礎としても肯定しつつ、何を現実性と捉えるかによって、明確にデカルトと袂を分かち、デカルトにとって、現実性とは、「本来それ自体に備わる性質をもった実体であること」('to be a substance with inhering qualities')であり、ホワイトヘッドにとっては、知覚せる生起(the percipient occasion)そのものが現実的であるか否かの基準とされる。デカルトが認めたとような、直接的 actual entity の外に想定された「外的世界の非本質的経験」という考えは、有機体哲学とは完全に異質なものである。しかも、ホワイトヘッドは、まさしくこの点が、なおも命題の主語-述語形態というそれまでの哲学的伝統の脈絡のなかで現実性の実体-属性概念を許容していったデカルトと、みずからの有機体哲学とを完全に決別せしめる root point であると主張する。

このことは「現実性」の把握が如何に実在論にとって crucial なものであるかを示す。ホワイト

ヘッドは、「経験」(experience)を "the 'self-enjoyment of being one among many, and of being one arising out of the composition of many'" と規定し、デカルトのそれ、すなわちホワイトヘッドの立場から捉え直されたデカルトの定義、"the 'self-enjoyment, by an individual substance, of its qualification by ideas'" と対比している。両者とも self-enjoyment でありながらも、その構造がまったく異なる。ホワイトヘッドでは、どこまでも多の一でありつつ、しかも一は多の生成から常に生起する一であって、決して多の外にあって多を受容していく外的世界に独存しているごとき一などではない。彼においては、現実性の根拠は多のうちにあり多からの生成自体に置かれていると言える。他方、デカルトの場合には、self-enjoyment の外に、個別の実体が想定され、かかる実体による観念的自己限定が「経験」であると考えられた。彼の場合には、現実性の成立根拠は個別の実体そのものに置かれた。

仏教の場合、縁起・無自性・空というフレームワークのなかで思惟せられた一切諸法に関する実在論において、「現実性」は果してどのように考えられたのであろうか。実体的実在論を否定した仏教思想では、ホワイトヘッドも指摘した如く、デカルト的現実性観念ではなかったと言わなければならない。しかしまた同時に、ホワイトヘッド的意味での多元的実在論でもなかった。仏教は、無実体を主張したが、それは決してホワイトヘッドが回避したような仕方実体を否定したのではない。確かに、仏教はホワイトヘッドの言う多のなかの一を容認する。決して、多から無関係に多を離れてそのいわば外に現実的一を捉えようとする立場ではない。そのような意味で現実性の根拠は、仏教においても、多のうちに置かれた。

ところが、仏教思想家は、ホワイトヘッドのように、一を多から常に生起する一と捉え、その一へと多から生起するプロセスそのものを分析し、形而上学的にプロセスのリアリティを解明しようとする方向を取らなかった。むしろ、仏教者が最も強い関心を向けたのは、生起するプロセスの構造ではなく、プロセスをプロセスと覚証しようとしないうところにわれわれ人間の認識に巢食う迷妄的無明の根源を捉え、われわれが現に苦悩の世界に埋没し虚妄分別のうちに生きている現実そのものであった。無明に淵源する一切皆苦としての現実性が、仏教者にとっていわば実存的に問われ解決を迫られる究極的関心事であり、かかる解決が生死流転からの解放、すなわち解脱と呼ばれる開覚経験である。

ここに、われわれはホワイトヘッドにおいて捉えられたプロセスと、仏教で問題とされた生死流転としての時間的過程（ある意味でプロセスと言えるが）とのあいだに異質的相違のあることが窺える。だがしかし、両者は、決して相互に否定し去るものではない。ハーツホーンも指摘した如く、むしろ仏教の生死流転的過程観を通して、ホワイトヘッドのプロセス論はより一層忠実に解釈されるであろうし、また逆に、ホワイトヘッドのプロセス理解が仏教の生死流転をいわゆる形而上学的に迷妄なることを知らしめるであろう。

このことは、ホワイトヘッドのつぎの如き「現実性」理解のうちに感知されるであろう。それは彼の言う「宇宙の連帯性」(the solidarity of the universe) にかかわる問題である。古典的学説である普遍と特殊、主語と述語、諸関係の外在性などという実体的二元論の立場によっては解決されなかつた問題である。有機体哲学の取った解決法は、合生的統合に含まれ、feeling の確定した複合統一へと終結する prehensions (抱握) という考え方であった。そこで、「現実的であるということ、すべての現実的事物が等しく創造的行為の形成において客体的不滅性を享受している客体であるということ、さらにまた、すべての現実的事物がそこから生起した宇宙をおのおの prehending している主体であるということ、を意味しなければならない。」(PR,56-57)と、現実的であるということの具体的内容が導き出されて来る。

客体でありつつ、同時に主体でもあるという、すべての現実的事物間の有機的關係存在構造が、事物を現実たらしめている根本契機である。多から成る一、すなわち新しい個体的事物である合生的統合という「具体的なるものへの究極的入場」(the ultimate entry into the concrete) (PR,211) こそが、ホワイトヘッドにとっては現実的ということの意味であって、そのこと以外には現実的事物は存在し得ない。ここに有機体哲学がプロセスを究極的なるものと捉える根本理由がある。

ホワイトヘッドのかかる「宇宙の連帯性」こそ、仏教者が目指す一切諸法縁起の第一義諦的在り方であると私は考えたい。勝義的縁起法が成立する場合は、縁起法を構成する一切諸法の法そのものである。それを離れては縁起は成り立たない。このことを開頭したのが、ホワイトヘッドの「存在論的原理」の肯定であり、しかもこの原理のうちに「現実性」の定義付けを捉え、「それぞれの actual entity は宇宙にとっての場所 (locus)である」(PR,80)とのテーゼであったと言えよう。

さて、以上のような現実態とのかかわりのなかで、ホワイトヘッドは創造性 creativity を定義付けている。

創造性は、究極的事実(ultimate matter of fact)を性格付けている諸の普遍のなかの普遍である。それは、離接的宇宙(the universe disjunctively)である多が、それによって接合的宇宙(the universe conjunctively)である一つの現実的機縁(the one actual occasion)となるというまさしくその究極的原理である。多が複合的統一に入ることこそ、ものの本性である。(PR,21)

創造性とは、要するにものの本性を表現せんとする観念である。本性とは、多なる諸存在が一なる複合的統一存在へと合生されることであり、一切のあらゆるものは、合生を本性としているゆえに、存在の究極的事実である。現実的にものが在るということは、複合的統一への合生としてあるということに外ならない。存在の本性には、それがすべての生成にとっての潜勢態であることが属する、という相対性原理を指示する。「創造性とは、この潜勢態の現実化である。」(AI,179)

創造性は普遍のなかの普遍である。究極的普遍を意味しているのが、特殊が特殊としてリアルに存在する特殊自体のうちに成り立ち、特殊が特殊と成る直下において言われる観念である。存在論的原理と、普遍的相対性についての広範な理論とにおいては、普遍と特殊との間に明確な区別は立てられない。ホワイトヘッドは次の如く論じている。

すべてのいわゆる「普遍」は、それがまさにそれであるところのものであって、他のすべてのものとは異なるものであるという意味において特殊であり、すべてのいわゆる「特殊」は、他の actual entities の構成に入り込むという意味において普遍である。(PR,48)

創造性を普遍のなかの普遍と呼ぶとき、前者の普遍はここに引用した意味での普遍を指していると言える。複数で表象されている普遍の義である。しかし、この意味における普遍においても特殊の意味を担う普遍である。だが、創造性が、普遍のなかの普遍であると言われる場合の、後者の普遍はもはやそのような意味での普遍でさえもない。もし前者の普遍の意味であるならば、普遍のなかの普遍というような持って回ったような表現は使われなかったであろう。単に普遍的観念であると言うことで十分である。しかし、普遍のなかの普遍という表現は、もろもろの普遍のなかでもっとも完全なる普遍ということの意味しているのでもない。むしろ、もろもろの普遍が上述の如く特殊と相即相入の相関性にあり、一切の存在の本性--潜勢態の現実化--であるところの、多が複合的統一に入る(合生的統合)という究極的事実それ自体を指し示すものであると言わなければならない

い。創造性は、まさしく普遍と特殊とが相即相入であるという存在の創造的過程の事実性を表詮する。

「創造性」は、＜新しさ＞(novelty)の原理である。一なる現実的機縁(an actual occasion)は、それが統合する多なる諸存在のいかなる存在からも異なった新たな存在である。かくして、創造性は離接的宇宙である多なる諸存在の内容のうちに新しさを導入する。「創造的前進」(creative advance)とは、創造性という究極の原理を、それを起源として生起するそれぞれの新しい状況へ適応することである。(PR,21)

多が複合的統一へと合生していくことに、存在の本性を捉え、過程を究極的事実と見ようとする有機体哲学の立場では、新しさの観念が主張されるのは明白である。合生的統合は決して多の単なる集合でもなければ、多の反復でもない。前進であるところにはじめて新しさが入る。新しさの無いところには、前進ということはない。前進には必ず新しさが常に入り込まなければならない。新しさの無いところには、合生的統合のプロセスを創造的前進とは見做し得ない。ホワイトヘッドは、この新しさへ創造的に前進する宇宙に相対するのが、「静的な形態論的宇宙」(a static morphological universe)(PR,222)であると言う。また、おのおのの現実態は、それみずからの現在の生命を持ち、新しさへ直接に移行するのであるが、その移行(passage)は現実態の死を意味するものではない。新しさへの移行は、死への移行ではない(PR,349)。

また、新しさという観念は、ホワイトヘッドの重要な概念である「所与性」(givenness)と「可能性」(potentiality)との関係に根本的に関わる(PR,45)。彼の主張する「becoming のプロセス」の基本的特徴はその両極的(dipolar)構造にある。すなわち現実的世界の決定性によって becoming のプロセスは限定されると同時に、eternal objects の未決定性をそれは観念的に抱握するからである。becoming のプロセスは、現実的世界を新たな現実態に吸収していく feeling の新たな決定性のうちに、eternal objects が流入されることによって構成される。新たな決定性を構成する契機として未決定性の融合が考えられているのである。このように多なる現実的世界を吸収することによって新たな決定性を得、新たな一つの現実態と成るといふ、未決定性から決定性への transition の過程が、現実態の「形相的」構成面である。終局的決定性は、ただそこで単に終息するのではなく、現実態は、それを構成する諸決定の複合体であるがゆえに、創造的前進のためのデータ(所与)でもある。これが「客体的」構成面である。

becoming のプロセスにおいては、所与性と可能性とが相関関係にあることが知られる。すなわち所与性とは、与えられたものが与えられなかったかも知れないし、また、与えられなかったものが与えられたかも知れないということの意味しているからである。可能性は所与性の相関者としてはじめて意味をもつ。所与は、したがって同時に排除を含む。それは非所与であり、不可能性である。ここにホワイトヘッドは、所与性のもう一つの事実を見出している。一つの現実態の最終的統一態は、それを構成するさまざまな所与とそれらを合生する feelings の総合であって、単に種々雑多なる集合ではない。それは全所与性の均衡のとれた統一であり、全非所与の排除である。このような性格をもつ現実態の最終的統一が、ホワイトヘッドのいわゆる superject と呼ばれる彼独自の観念において捉えられた「創発的統一」(emergent unity)(PR,45)である。ある一つの存在(being)と成ったということは、あらゆる生成(becoming)のための可能態であるというすべての存在(being)の本性を担うことである。新しさということは、所与性と可能性との以上のような相関関係を離れてはありえない。かかる関係を考慮しない実在論では、宇宙は「実現化されていない可能態をもた

ず、静的で一元論的な宇宙」(a static monistic universe, without unrealized potentialities)(PR,46)と見做されざるをえない。

注

¹ このようなホワイトヘッドの比較思想理解は、例えば、P. T. ラジュの『比較哲学入門』(P.T.Raju, *Introduction to Comparative Philosophy*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1962)などの立場からは承認され得ないであろう。ラジュは世界思想を構成せる代表的な三つの伝統として西洋哲学・中国哲学・インド哲学の特徴をそれぞれ二十一項目、十五項目、十六項目に分けて考察し指摘している。ラジュによれば、ギリシャの宗教は、哲学的・合理的であるが、インドにおける宗教思想は、実験的・実存的であるところにその本質的性格をもつという。しかし、このことはユダヤ教・キリスト教・イスラム教においても同様である。また、シュチエルバツコーイは、晩年の大著である『仏教論理学』(*Th. Stcherbatsky, Buddhist Logic*, 1932)において、ダルマキールティの論理学について、彼を最初は「インドのカント」と捉えながらも、もはやそのような理解を容認せず、どこまでもアリストテレス的でもなければ、またカントのごとき認識論でもないとして主張している。アリストテレスの論理研究を最終的のもののみならず考え、ひとつの偏見に過ぎないと断言し、ディグナーガやダルマキールティの論理学に関する研究の重要性を強調している。なお、最近の研究に杉原丈夫氏の「陳那(=ディグナーガ、筆者注)とアリストテレス—現代論理学の立場から—」(橋本博士退官記念『仏教研究論集』1975所収)がある。また、興味深いことは、ラーダークリシュナンを総監修者として、1953年に刊行された『東西哲学史』(*History of Philosophy Eastern and Western*, sponsored by the Ministry of Education, Government of India, Editorial Board under the chairmanship of Radhakrishnana, two vols. London)では、従来重視されてきたプラトン・アリストテレス・カントなどが簡略的に扱われ、プラグマティズム・ホワイトヘッド・実在論・マルキシズム・論理実証主義・実存主義が詳論されている点である。

² 私は、これら二点のホワイトヘッドの仏教観のうち、第一の仏教観が、チャールズ・ハーツホーンによって、第二の仏教観がジョン・カップによってそれぞれ両者の独自の仏教観として展開されたと受けとめたい。

³ ホワイトヘッドは、さらにそのほかにも形而上学が持っている実際目的として、所論形而上学的命題の分析だけでなく、日常生活のうちで用いられるような諸命題の厳密なる分析でもであると捉える。(PR11) また、その主要な役割として、「すべては流れる。」ということのうちに含まれている意味の解明であるという。(PR208) さらに、宗教との関係において、「合理主義の希望は、経験のうちには一般的理論の実例として本来的に提示できないようないかなる契機も見出さないということである。」と述べ、この希望は決して形而上学的前提などではなく、「形而上学をも含めたすべての科学の遂行動機を形成している信仰」であって、そこに形而上学が宗教からの保証を得て宗教へと移行する地点があるという。(PR42) なお、ハーツホーンが、形而上学の任務について、「おそらく、形而上学のもっとも重要な任務は、可能な仕方、それがたとえどんな仕方であれ、現に苦闘している政治的宗教的苦境にある人間に光りと勇気とを与えることに手助けをすることであろう。」(CSPM,55)と主張していることは興味すべき点であろう。

⁴ RM,137-138

⁵ RM,138-139

⁶ RM,55

⁷ ホワイトヘッドは、仏教・キリスト教両者ともこの点に関しては痛烈に批判するのであるが、単に否定的に捨棄していくのではなく、両教のうちに見出されるべきより一層深い意味のあることを積極的に示唆せんとするものである。RM,140-141.

⁸ *Dialogues of Alfred North Whitehead*, as recorded by Lucien Price, Greenwood Press. ホワイトヘッドの対談は、1941年から1944年にかけてなされた。

⁹ *Ibid.*,164.

¹⁰ *Ibid.*,189.

¹¹ *Ibid.*,301.

¹² *Ibid.*,198.

¹³ *Ibid.*,189.

¹⁴ *Ibid.*,301.

¹⁵ *Essays in Science and Philosophy*, A.N.Whitehead, Greenwood Press,1968. 106.

¹⁶ *Ibid.*,106.

¹⁷ 因に、西田幾多郎は「無限」を定義して、「無限 das Unendliche とは単に有限の否定ではない、すなわち単に das Endlose ではない。此の如き無限はヘーゲルの所謂 schlechte oder negative Unendlichkeit であって、却って有限であるともいへる。真に無限なるものは己自身の中に変化の動機を蔵して居るものである、即ち己自身にて分化発展するものである。」(『思索と体験』「論理の理解と数理の理解」『西田幾多郎全集』第一巻 263-264) と述べている。また、西田は無限の系列 (unendliche Reihe) の成立について、「知るといふことは先づ内に包むといふことでなければならぬ。併し包まれるものが包むものに対して外的なる時、物体が空間に於てあると考へられる如く、単にあるといふことに外ならない。包むものと包まれるものが一と考へられる時、無限の系列といふ如きものが成立する。而してその一なるものが無限に自己自身の中に質量を含むと考へられる時、無限に働くもの、純なる作用といふ如きものが考へられる。」(『働くものから見るものへ』「場所」『全集』第四巻 215-216) と論じている。

¹⁷ 以下の考察は、1996年シカゴにて開催された Society for Buddhist-Christian Studies の年次大会において発表された拙論 “Religion and Science: Nishitani’s View of Nihilism and Emptiness – A Pure Land Buddhist Critique –” の一部を構成するものである。