

各講演・レクチャーより

西田・ホワイトヘッド・プリゴジンをつなぐもの ——「生成」の見地より

伊東俊太郎

※本稿は、2015年5月15日、東洋哲学研究所の研究員・委嘱研究員を対象に行われた「社会と宗教」研究会での講演をまとめたものです。

ただいまご紹介にあずかりました伊東でございます。大変に詳しいご紹介をいただいて恐縮に存じます。

きょうお話しするのは、『西田・ホワイトヘッド・プリゴジンをつなぐもの——「生成」の見地より』です。「生成」という見地からこの三者を見ようと思えます。

これは、単にこれらの方々の思想を結び付けるだけ

ではなくて、これからの世界、自然というもののあり方を考えていく上でも重要なことになるかと思えます。

まず、三人の名前を書きますが、「西田」はもちろん西田幾多郎です。ホワイトヘッドは、アルフレッド・ノース・ホワイトヘッド。有名なイギリスの哲学者で、最後はハーバード大学の教授で終わっています。それからプリゴジンは、イリヤ・プリゴジンです。この人は哲学者というよりもむしろ科学者で、化学の領域で「非平衡熱力学」という新しい領域を開き、「散逸構造の理論」でノーベル賞を受賞しました。しかし、哲学

にも非常に関心の深い人です。そして、ホワイトヘッドとも非常に関係があります。彼はホワイトヘッドの本を頻繁に引用しながら、この世界のあり方にとっても関心を持った思想的な科学者と言っているでしょう。

この三人の考え方を、「生成」という見地からまとめていきます。「生成」は、ビカミングでビーイング（存在）ではありません。この点で三人はどんな繋がりがあり、またどんな未来性があるのだろうか。

この三人を取り上げると言いましたが、まず西田とホワイトヘッドだけでも、この人たちの全部の著作を取り上げるわけではありません。両方とも後期の思想です。

西田では「場所」という概念が出された、以後の西田です。ですから、著作で言えば、『働くものから見るものへ』の後編以後のものです。『働くものから見るものへ』、これは一九二七年ですが、『一般者の自覚的体系』が一九三〇年。そして、『哲学の根本問題』、これは正統がありますが、続のほうの「現実の世界の論理的構造」と「弁証法的な一般者としての世界」、これは一九三

四年です。こういうものは、「場所」という概念ができた後の著作です。だから、大体が一九三〇年の前後ということになります。

ホワイトヘッドはどうかというと、彼は初めは論理学や相対性理論についてもいろいろなることをやりましたが、哲学の著書として最も有名なものは『過程と実在』で、これが一九二九年の出版です。そうすると、西田とホワイトヘッドはほとんど並行して思索していたということになります。そして、この二人の間には面白い共通点がある。もちろん、違いも大きいのですが、とにかく、この二人は日本とアメリカでほとんど同じ時代に独自の考えを打ち出していたということです。

これに対して、プリゴジンの方はどうかというと、スタンジェルという女性と共著で『混沌からの秩序』という著作があり、これが一九八四年です。ですから、西田・ホワイトヘッドに比べれば、ほぼ半世紀ほど後ということになるでしょう。それから、『存在から発展へ』という有名な本があります。まさにきょうのテーマの、「フロム・ビーイング・トゥー・ビカミング」で、

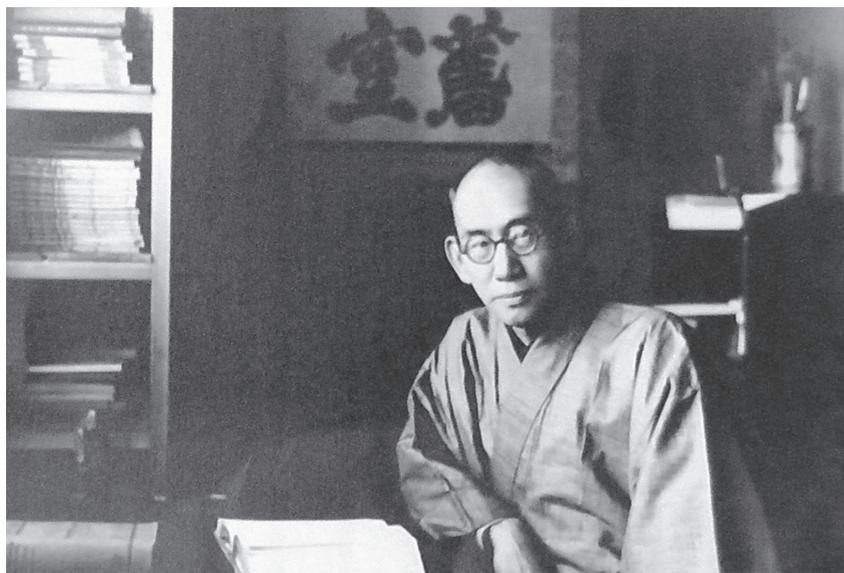
これは八〇年です。それから、自然科学の方の著作としてニコリスとの共著『散逸構造』（一九七七）という本があります。それから、『構造・安定性・ゆらぎ』（一九七二）では、「ゆらぎ」という非常に重要な概念を出しています。それから、『確実性の終焉』、これが一番新しく九七年の出版です。

こういうもの、特に最初の二著を取り上げてお話をしようと思います。そこに現れている思想を取り上げて、さらに二十一世紀の思想の変化がどうあるべきかを考えてみようということです。

きょうは一時間ぐらいの話ということですから、この三人の方の一人について十五分ということになります。その後、討論の時間で私が言い残したことなどを述べたほうがいいのではないかと思います。

西田哲学の「場所的論理」

それでは、第一の西田幾多郎から入りましょう。西田は一八七〇年に生まれ、一九四五年に亡くなっています。西田は一九三〇年ごろから「場所」の考え方を



書斎での西田幾多郎

取るようになり、アリストテレス以来の「主語的な論理」に代わり「述語的論理」を取るようになりました。このころから、西田哲学が独創的なものになったと考えられます。

この「場所」について私の考えで説明しておきましょう。「主語となつて述語とならないもの」、これがアリストテレスの「基体」というものです。ギリシャ語で「ヒュポケイメノン」と言いますが、「下に横たわっているもの」という意味で「基体」と訳されています。ただし、西田はこれをしばしば「個物」という言葉で表わしています。「主語となつて述語にはならないもの」と言っているのは主語になる個物です。

それに対して逆に、「述語となつて主語にならない」ものが「場所」です。ギリシャ語で「コーラ」、ラテン語では「ロクス」。英語で言えば「プレイス」ということとなりますが、「場所」。こちらは、「述語になつて主語とはならない」というわけです。

ところで、一般に認識というものは「判断」の形を取ります。「何々が何々である」という判断の形。

アリストテレス以来の主語的な論理では、主語がどんな属性を持つか、そういうことで考えていく。ですから、属性で考えていく「内属」(インフェレンス)の論理です。「このリングは赤い」は、「この「リング」は「赤い」という属性を持っているという考え方です。

ところが、述語的な論理では、内属ではなく「包摂」(サブサンクション)の考え方でゆく。インフェレンスではなくて、つまり、主語がどんな属性を持つかという「内属」の考え方ではなくて、主語が述語に包摂されてしまうという考え方です。つまり、主語を、述語である場所の「自己規定」と考えるところです。例えば「これはリングである」というとき、「これ」という個体は「リング」という場所に包まれる。「このリングは赤い」では、このリングは「赤い」という場所に属している。包まれている、これに包摂されているということです。

その次、「赤い」というのが出てきたら、その「赤」はどんな述語に包摂されるでしょうか。赤は色であって、「色」という場所に置かれているわけです。では、

色はどうかなのか。色は、どんな場所に置かれているか。色は「性質」という場に置かれている。

では、「性質」はどうかなのか。これはどんな場所にあるのか。ここまで来ると困るかも知れませんが。性質は「有」であるとしませう。性質は「有る」わけです。では、「有」は一体どんな場所にあるのかということになります。ちよつと申し上げておきますが、西田はこんなに明確に説明をしてくれていないし、本当に分なりにくいところがあります。非常に分かりにくいですが、それを私なりの頭で解釈して、いわば脱構築しなければいけないと思つてゐる。そうでなければ、西田哲学はなかなか理解されません。だから、それを皆でもつとはつきりしたテーゼにして、それがいいかどうかを皆で議論しながら再構築しなければいけないと思つてゐます。きょうの話をこういう形で理解していただきたい。

さて、ここまで行つて、「有」の場所はどンドン行つてもきりがないので、ここでやや飛躍があると思うのは、「有」の場所というのは「絶対無」であるという「考

え方」がいきなり出てくる。ここは一つの飛躍でして、「有」は絶対無によつて包摂される。

だから、場所的論理の果てに「絶対無」が登場する。これが、西田哲学の第一の問題というか、ハードルと言つてもいい。私は外国に行つて西田哲学を講義するとき、ここでちよつと困つてしまふ。

しかし、これをこう考えたらどうだろうか。仏教のゴータマ・ブツダの発見であつた「空」の概念。有るもの、現象としてそこにあるもの、それは実は「空」である。別の言葉で言えば、それは「縁起」なのだという意味で、絶えず変わつていく。だから、実体が無い「縁起」で、それを「空」というわけです。

「有は空である」、これは分からない命題ではないと思ひます。現実の姿をよく見れば、すべてのものは変化してゆく「縁起」である。これは、事実だと思ひます。すべての有は毎日変わつていますから、「有は縁起である」というものだと考えれば理解できる。この「絶対無」を「空」と結び付けたらゴータマ・ブツダの言う通りである。ゴータマ・ブツダは、そういう「縁起」で絶

えず変わって変転してゆくものを「不変的な実体」だと取り違えてそれに執着するから、そこで煩惱、彼の言葉で言えば「タンハー」（渴愛）が生じるわけです。これは対象に対する執着で、その渴くようにしがみつくことから離れると言うわけでしょう。

ところが、これはあまり広く言われていないかと思いますが、この「空」が中国に入って、道教の「無」と結び付いて中国の思想的風土で変質していく。それが禅宗の中に取り入れられて「絶対無」になった。しかし、ゴータマ・ブッダ自身は「絶対無」などとは言っていないわけです。それは、中国の変容であると言ってよいでしょう。それを、日本では長く仏教の漢訳しか知られていなかった。そしてパーリー語の原典は全く伝わっていなかったから、中国で発展した禅宗が日本に入ってきて、西田さんも禅の実践をされましたから「絶対無」になったわけでしょう。だから、これを仏教の「空」にまで戻せば、決して分からない概念でもない私は思います。今日では禅宗がどこで「空」を「無」にしてしまったかという文献も見つかりまし

た。いつの時代の誰がそういうふうにしたかということも分かりましたが、きょうは仏教の研究会ではないので語っている時間はありません。

この見地から、この「絶対無」というのは結局どういうことかというところ、「個物と個物が相互関係の中にある」ということです。つまり、縁起と同じで相互関係によって結び付いて動いているということです。個物と個物、あるいは全体と個物と言ってもいいが、「華嚴経」で「事々無礙」と「理事無礙」があるが、そういうものと繋がっていくものだというふうに考え直してみよう。したがって、このような相互規定・相互関係を持つて動いていくもの、そういう「動く相互関係」を与えるところが「場所」と考えます。

そうなってくると、それは「存在」ではなくて「生成」である。個物と個物との関係性、あるいは全体と個物の関係性で動いていくものということになる。個物と個物、個物と全体が結び付いて相関的な関係の中での「生成」になる。

だから、そういうものを「静止的」に捉えることは

よくない。「絶対矛盾の自己同一」というのも西田の分
かりにくい概念ですが、これもこの見地から発展させ
て把握したい。つまり、個物と個物、あるいは個物と
環境との相互作用によって成り立っているもの。した
がって、それは動的であり、形成である。この相互作
用から新たな見方が出てくる。これは静止的なものだ
と思いたらいけないので、「絶対矛盾の自己同一」とし
て動いていくもの。これを、コンテンツプレイションの
「観照」の対象にしてしまっではいけない。私に言わせ
れば、それは西田の本意ではないのではないか。ある
いは、仮に本意だとすれば西田がそういう観照主義、
コンテンツプレイションニズムに陥ってしまった彼のネガ
ティブな面であるということになってしまふ。しかし
実際はそうではなかったと思う。

ですから、絶対に矛盾するのは同一だというような
こと、例えば、時間と空間は相互に異なっていて、あ
る意味で矛盾しているが、それは相互に関係していま
すね。関係して時空構造をなしています。それで、時
間と空間は違うものだけれども、それが結び付いて一

つになって自己同一なものとなったときにどうなるか。
それが、イヴェント、「出来事」です。これは、時空的
動的構造です。イヴェントは時空的出来事です。空間
のだけの出来事というのはありません。時間がない出
来事はありません。具体的な出来事となって現われる
のは、常に時空的な動的構造です。だから時間と空間
は異なりながら相互に結び付いて動いていく。だから、
絶対矛盾の自己同一は「イヴェント」となったときに
動くわけです。イヴェントは常に動いています。

心と身体の問題もそうです。心と身体は矛盾的に異
なったものと考えられる。しかし実際は、具体的には
一つのものだと言ってもいい。矛盾的自己同一のもの
になって初めて「生体」というものになる。生体とい
うのは動いています。その中で、「崩壊」と「形成」と
が同時に行われて自己維持、あるいは自己発展が行わ
れている。

だから、「絶対矛盾の自己同一」は「ピカミング」で
考えなければいけない。これをはつきり言った人はあ
まりいいかもしれない。ですから、絶対矛盾の自己

同一の概念も、こう言った意味に脱構築されなければいけないと思っています。

西田さんにその気配があるかと言えば、あったと思いたい。でも、そのことが十分に読み込まれていないのではないか。西田さんの「現実」の意識はそういうものだった。だから、「絶対矛盾の自己同一」には運動がある。弁証法といえば、発展のない弁証法などあるうかということになります。

これと結び付く後期の西田の重要な概念に、「行為的直観」がある。これも「絶対矛盾の自己同一」の同じころに出てきますが、これについても同様なことが言えるかと思えます。単なる直観は静止的なもの、行為は動的なもので、「行為的直観」というのは現実の中で動いて新たに形成されていくものです。静止的直観ではなくて、歴史的現実の中、あるいは社会的な変化の中で生成し、発展してゆく。

「場所」は、こういう場面になると、西田さんは初期の意識の場ではなくたってきて歴史的な場・社会的な場を考慮しておられる。そういうふうに変わってきてい

る。西田さんはそのことをあまりはつきりとはおっしゃらないから分かりにくい。そこで、こういうふうな考え方をもつて一つ発展させてゆくと行って下されればよく分かるが、それがないので、後から「あそこで変わっている」と気が付くまでに少し時間がかかる。読む側としては、「それはちょっとつらい」と思うが、それはともかくこれは、ビーイングではなくてビカミングであると思う。以上のようにして、私は後期西田哲学を「形成」ないし「生成」の哲学と捉え直したい。

ホワイトヘッドの「活動的有 (Actual entity)」

次にホワイトヘッドに移りましょう。ホワイトヘッドの生没年は一八六一年～一九四七年ですから、西田さんとは並行的な生涯であるということが分かります。西田がデカルトのコギト・エルゴ・スムの哲学のような対象的認識からではなくて、人が具体的にそこにおいて生まれ、働き、死する「場所」から出発したように、ホワイトヘッドもやはり対象的な客観ではなくて生ける現実的な「アクチュアル・エンティティ」から出発

する。西田とここでは実に共通しています。しかしこのアクチュアル・エンティティの訳が難しく、山本誠作さんは「現実的実質」、田中裕さんは「活動的存在」、平林康之さんの訳は「現実的存在」となっている。昨日考えて、田中裕さんの「活動的」というのは活かしたい。しかし「存在」というのはこの講義であまり使いたくない。ここでは「存在」でなくて「生成」を主張しているわけだから。

そこで考え出したのが、あまりいい訳ではないかも知れないけれど、この「アクチュアル・エンティティ」を「活動的有」としておきたい。

それは対象的な認識ではなくて、その中で我々が生きて働き、発展し死んでゆくところの活動的な有。

我々は全部アクチュアルに生きて働いている、その活動的現実的な有であるわけです。生ける有機体、石ころも、植物も、動物も、ホワイトヘッドによればそれらは皆、有機体、オーガニズムなのです。アクチュアル・エンティティです。そして驚いたことに、神もまたアクチュアル・エンティティです。神も我々と別

のところにいる存在ではない。しかし、人間とは違っている（これは後に述べる）。

それらは皆環境の中にあつて、常に相互作用をしている。ここが重要で、石でも相互作用をしているのだと彼は考えている。だから、すべてが常に相互作用を行つて、そして常に生きて動いている有機体で、その意味で彼の哲学は「オーガニズムの哲学」といわれている。

そして、その「アクチュアル・エンティティ」は他の「アクチュアル・エンティティ」をどうしているかという、それを「プリヘンド」しているという。これは何と訳すかという、普通、「抱握している」と訳します。相互作用しながら、抱握している。これは、山本、田中、平田、皆さんも同じ訳です。

この言葉は、ラテン語の「プリヘンドー」から出ていて、これはまたギリシャ語の「カンダノー」から来ている。この「カンダノー」は何かといえば、「内に納める」ということです。そうすると、抱くとか、握るという意味はない。これは、「納めている」「その中に

「包み納めている」ということです。英語で言うと、テイクイン、ホールド、コンテインなどの意味がある。

これは単なる知的認識ではなくて、それだけに尽きないで、彼が言っているのは、ベクターキヤラクターをもっていて、つまりエモーショナル、情緒的なものを含む。それからパーパス、目的、それからバリユエーション、価値付け、そんなものを含んでいる。現実的

Process and Reality

CORRECTED EDITION



Alfred North Whitehead

Edited by David Ray Griffin
and Donald W. Sherburne

には知るということはそういうものによってすべて互いに浸透し合っているわけです。

そういう意味で、それは「情的理性」だといってもよい。「フィーラー」、感情的に捉えるものとも言っている。そのようにして、そこに取り入れられたものと、そのアクチュアル・エンティティの内部で自らのうちにあつたものが「合生」される。これをホワイトヘッドは「コンクレッセント」な「合一」をするという。これもホワイトヘッドの有名な術語です。「コンクレッセント」、一緒に新しいものをつくっていく、これが「合生」です。

社会的な交渉においてAさんとBさんが、そういうコンクレッセントを行っているだろうと、彼は考える。孤立して全然関係なくて「俺は俺だけ」と一人で生きる人はいるわけではない。絶えず、他をプリハンドしている。そして、アクチュアル・エンティティ同士が最後に合生しあつて「レクサス」、結合体をつくる。そして、新しいノベリティを創発していく。こういうことをしているのだと言う。

ホワイトヘッドの『過程と实在』（1929年）は、スコットランド・エディンバラ大学での1927-8年の「ギフォード講義」をまとめたもの（写真は1978年刊の校訂版）

そして、それがある期間ずっと行われ、我々が生き
ている間はそういうことがずっと続く。そして、それ
がある程度なされた後で、「合生」がある程度出来上が
った段階で、「サティスファクション」が起こる。これ
は「充足」と訳されて、「充足が起こるようになってい
く」。こういうふうにはホワイトヘッドは言っているわけ
であります。

この段階に達したアクチュアル・エンティティは、
自己を実現していて、「消滅」する。彼は、ここで何を
言っているのだろうか。それは端的に「死ぬ」ことです。
死んで「リアリティ」の中で新しく客観化される。主
体は自己超越体、スーパージェクトになって、このリ
アリティの中に新しく加わる。この世界にもう一つ加
わる。「もう一つ加えられる」と言っています。それが、
「プロセスとリアリティ」と言われるものの「リアリ
ティ」です。生きているうちは「アクチュアル・エン
ティティ」として「プロセス」において働き、死んで
からは「リアリティ」の一部となる。

だから、世界というものはこの「プロセス」と「リ

アリティ」から成っています。これが、『プロセス・ア
ンド・リアリティ』という著作の意味で、生きている
うちはあくまでもプロセスです。だから、彼の強調は
やはりビーイングでなくビカミングにある。アクチュ
アル・エンティティの絶えざる変動により合生され、
それが「出来事」、イヴェントとして発展していく。そ
ういうことになるわけです。それで、発展は死後も止
まらない。リアリティの新しい要素になって後継者の
中にもう一つ加わってゆくということです。

私としての問題はそこからで、ホワイトヘッドにと
って神もやはり「アクチュアル・エンティティ」だと
言っていることです。ただし、これは人間とは違う。
どこが違うか。神は「死なない」ということ。人間は
死ぬけど神は死なない、ここが違う。神もアクチュア
ル・エンティティだから変化する。そしてそれはこの
世界に内在している。世界の外にある独裁者としての
神、そんな神ではないとホワイトヘッドは言っている。

だが、これはある意味で異端なのかもしれない。神は、
世界と生成を共にする。つまり、神というのは「存在」

ではなくて「働き」である。私の言葉では「働き」ということになる。その世界の相互作用を進めていく働きのなだ。そもそも、静止した存在などではない。世界の働きであり、世界において「関係付けるもの」である。

だから、人格的の神は明らかに否定されていますね。ホワイトヘッドでも否定されてしまって、神が生成すると言っている。ただこの神はこの世界に横から進入してきて、そしてそういう働きをするということがあまり賛成できない。これが彼の「プラトニズム」と言われているところですが、これはアプリオリズムですよね。これは、あまり賛成できない。進入してくるのではなくて、前からそこにあって、そうして世界を関係付け活かしていく力として働くというふうに考えて、「働きとしての神」、それを考えたらいい。そして言語とか、数学というもの、そういう超越的なるものも「合生」の過程なので、これはイデアの進入ではない。やはり、これは生成過程における「形成」である。そうすると、アイデアリズムとリアリズムという

対立はどうなるかというと、アイデアとリアリティの真ん中にアクチュアリティを入れて、この不毛な対立が克服できると思う。サブジェクトとオブジェクトの対立も実は不毛な対立です。西田は、それを超えようとしたし、ホワイトヘッドも超えようとした。だから、西田もホワイトヘッドも「対象的認識から出発しない」と言っているのはこれです。

プリゴジンの「開放系の熱力学」

次にプリゴジンに入ります。

プリゴジンの生没年は一九一七年〜二〇〇三年。だから、ずっと後の人です。しかしこのような「生成の論理」を科学的に裏付けたのがプリゴジンだと言っていいと思います。彼は、一九七七年にノーベル化学賞を受賞した。彼にとつて根本問題は、古典物理学、ニュートン物理学における時間の可逆性の問題です。ニュートン力学では、法則は時間 t のところでも $-t$ のところでも同じように成り立つでしょう。時間が可逆的になわけです。だから、例えば、月が十五分後にど

う位置を変えるかということとは計算できる。そうすると、十五分前のというと同じように計算できる。プラスとマイナスの関係で。

ところが、熱力学の第二法則ではそういうふうにはいかない。エントロピーが一方的に増大してしまう、可逆的でない。だから、「時間の矢」というものは未来にだけ進む。つまり、エントロピーが増大するということは、この世界から秩序性が失われて一様な状態になっていくことだが、これが、熱力学の第二法則、エントロピーの増大の法則です。

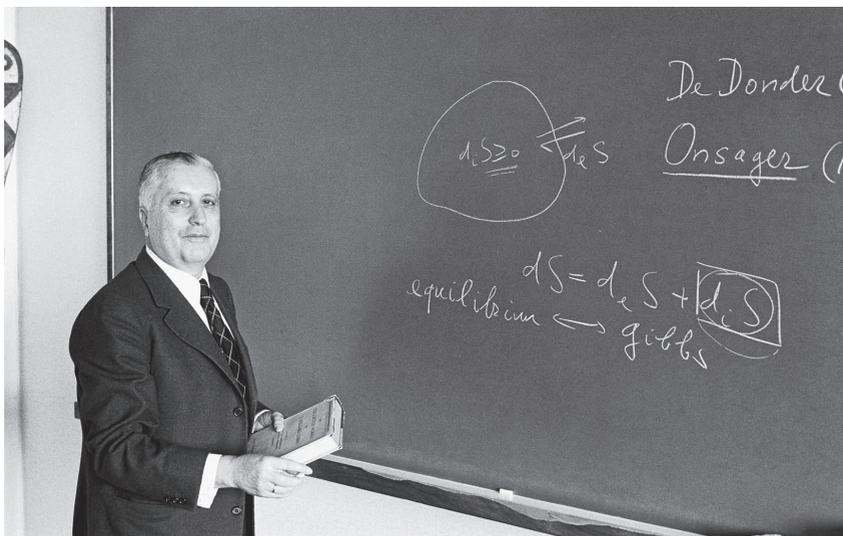
ところが、現実には宇宙の発展にも、生命の進化においても絶えず新しい秩序がつけられている。宇宙に新しい銀河系がつけられた。地球も形成された。また生物が進化して人間までいたったという、新しい秩序がどんどんつくられていく。エントロピーの増大によって一様化するのではなく、むしろ局所的にはエントロピーが失われて秩序がつけられている。

どうしてかという、プリゴジンによれば、エントロピーが常に増大するのは、その系が外部との関係を

持たずに孤立している閉鎖系をつくっていると、物質・エネルギーのやり取りを環境との間でやらない閉鎖系、クローズドシステムでそういうことになる。

しかし、環境との相互作用、周りの世界との関係を持つている開放系では必ずしもそうはならない場合がある。これがプリゴジンで重要な点です。彼は「開放系の熱力学」をつくり上げた人で、そうしたオープンシステムでは、局所的にエントロピーが減少して秩序をつくることがある。つまり、彼の言葉をそのまま引用すれば、「平衡から遠く離れた状態」では、「ゆらぎ」が生じ、そこから、「新しい秩序が生まれる」。このことを言っているのが、『混沌からの秩序』です。プリゴジンは、このことを「開放系の熱力学」でしっかりと確立し、ノーベル賞を得たわけです。

そこでは、「非平衡が混沌から秩序を生み出す」、つまり、この「ゆらぎ」こそ新しい秩序の源泉になっていく。これを比喩的に言うと、著者が言っていることです。『平衡の中で眠っていたヒブノン』、つまり「眠っていた状態のもの」で相互作用が無視されていたも



プリゴジン（1977年10月28日撮影）。この年のノーベル化学賞を受賞した
 (©Pierre Vauthey/Sygma/Corbis)

のが、「目を覚まして」「新しい相互作用をつくり出す。これを「ヴィジロン」(覚醒)と言っている。

目を覚まして新しい相互作用をつくる。部分と部分との新たな相互関係をつくり出して、新たな構造を生み出す。つまり、「形成」ということが行われる。このようにして、世界は自律的に形成される。神が創造するとかいうことではなくて、それは、一種の自己創出です。それで、部分と部分とが新たな相互関係を作り出して、「形成」という生成が行われる。このようにして、世界は形成される。世界は全体としてはエントロピーを捨てて「散逸構造」をつくり上げて、形成作用が実現される。これを、シュレーディンガーはこういふように言った。「我々は負のエントロピーを食べて生きている」と。だから、エントロピーの増大を消しながら秩序形成をつくり上げている。

さて、ここで環境との相互作用によって、新しい創発も行われて、自己形成が実現される。そういう意味において、ここまで論じた西田、ホワイトヘッド、プ

リゴジン、この三人を貫く「生成」の思想、これが一本の糸になって繋がってゆくというふうにつ提えていいのではないだろうかと思っています。

だから、我々は従来の哲学のように「存在」に固執した哲学、つまり「オントロジー」（存在論）ではなく、「生成」、メタボレーを中心とした「メタボロジー」（私の造語—生成論）というものに考察の中心を移して、この世界の現在と未来を考えねばならない。このときに来ている。

このことは、私が前に書いた「対称性の自然的破れ」や「創発的自己組織系」の考えと連なっています*が、きょうの話をこれで終えます。それで、標語を一つ書いて終わりとすれば、これは、ゲーテの有名な言葉で「死して成れ」（Stirb und werde）。これは「生成」ということの大切さを言っているわけです。

このくらいで終わりにして、質問に入ったほうがいいと思います。

※『変容の時代——科学・自然・倫理・公共』（麗澤大学出版会、二〇一三）

【質疑応答】

「縁起と空」「空と無」

【質問者A】三点ほどあります。第一点は釈尊のお話のところで、釈尊が「縁起と空を結び付けた」という話がありました。私の理解では、釈尊の段階では縁起イコール空ではなくて、釈尊の中では「空」ということはあまり入ってきていないのではないのでしょうか。

その場合、釈尊が言っている縁起というのはあくまでも無明から苦が出てくるという因果関係であって、一般的にあらゆるものを縁起という形で釈尊は言っているのではないであろうというのが第一点です。

第二点としては、西田の絶対無という話がありました。絶対無というのが理解しにくいのは、私の個人的理解ですが、これは西洋的な言語の体系で考えているから非常に分かりにくいのであって、西洋の言語だと、イズとイズノットのように否定というのは必ず「無」を前提にしないと「無」と言えません。中国語であるとか、日本語であれば、「ない」というのがその

まま述語として使えるので、そういうのを前提にして、ただ単なる普通の述語としての「ない」ではなくて、さらに根底にあるものという意味で、西田は絶対無というものを考えているのだとすると、そんなに実は分かりにくい概念ではないのではないかとというのが第二点です。

第三点は、生成の問題というのは今回のテーマですが、生成ということも当然、半面には消滅があるはずなので、局所的に自己組織化しても最終的には生命は必ずいつかは死んでしまい、絶滅するわけですから、そこも捉えないと一面的な話になるのではないかとというのが最後の質問です。

【講師】全体的にいい質問だったと思います。一番目は私の考えに異議を唱えておられます。二番目は、「無」で、三番目が生成の反対の「消滅」ですね。

まず、一番目からいきましょう。「空と縁起」は、初めの段階でまだ結び付いてはいないのでないですかという質問ですね。これに対しては『スッタニパータ』の中に、既にシューニヤという言葉、「空」という言葉

はもう出てきています。だけど、それがどういふものかということ、ブツダは「それは縁起のことです」という形では言っていない。まだ初期の段階です。後にそれをいろいろ考えて論理的に整合的にしようとしたのが竜樹です。

しかし、私の言いたいことはブツダのパーリー語の原典を読むと既に「空」も言い、「縁起」も出てきます。それははっきりとは結び付けないが既に潜在的に結び付いていたと思う。

あそこで「空」と「縁起」とを独立なものとして言っているとは思えない。やはり、彼が言った「空」と「縁起」とは潜在的に結び付いていたと思う。ブツダもその関係に気が付いて言っている。だけど、それをはっきりと命題化したのが竜樹だということです。（ここで『スッタニパータ』の翻訳で、「シューニヤ」という原語が必ずしも「空」と訳されていないので注意して下さい）

次に「無」の問題です。この問題は、最近気が付いたことです。つまり、「空」が中国に行つて「無」になつて変質したということ。それは、「空」が禅宗の中に

取り入れられて「無」になったのです。臨済宗のある系譜の中で「空」を「無」として新しい解釈を出す。反対もあって、「そうではないだろう」という議論もあった。しかしこの問題は、あまり自覚されなくて、「空」は初めから「無」のことだろうと思っている人が非常に多いのではないだろうか。

もう少し言えば「無我」、これが仏教の根本だと言われている。だから、仏教というのは我を否定して、我がないということを言っているというところでもない誤解が広がっていると思う。ゴータマ・ブツダは弟子たちに死んでいくときに何と言ったか。「私が死んでからは二つのことを抛り所にしなさい」。その一つは「ダルマ」で、もう一つは「自己」。この二つを抛り所にして、「なおいつそう努めよ」。これが最後の言葉です。「我」を全然否定していません。むしろそれを重視している。だから、簡単に「無我」「無我」とやられて我がなくなるのは困る。もちろん、執着としての我、それから実体としての我、こういうものは否定されるでしょう。

あなたは、「無が述語になる」とおっしゃった。しか

し、そのことを通して簡単に「無」が実体化されてしまつと、そこに問題があると思う。

無とは何かということを考えるときに、禅宗の「無」ばかりをやっていると、日本人ないし中国人の考え方を前提としてしまつて、それを自明視して実体化してしまわないために、ヨーロッパではどういうふうにか考えられているのかを研究することを逆にお勧めする。

何を読めばいいか、まずサルトルの『存在と無』を読んで下さい。そしたら、禅宗的な背景ではない「無」がずっと辿られて、それは「有」の否定であり、「無」の前には絶対に「有」がなければいけないと言う。無そのものは実体としてはないと言う。「有」を否定するために「無」が出てくるので、「無」が独立の述語にはならない。これは、私に非常に参考になった。つまり、西田学派の間での無の議論を一度は出てみて、ヨーロッパでは「無」がどんなふうに見えているかを見る必要もあるかと思う。

最後に、「消滅」です。消滅はホワイトヘッドも言っている。「サティスファクション」の後に自己は消滅

して主体的直接性が「蒸発する」と言っている。これは、「死」が必ず我々の前にあるということ。これは紛れもない事実で、これはリアリティの中に入って、他者の世界に成果を渡していくという意味です。だから、それは当然考えられているのではないだろうか。西田も考えているし、ホワイトヘッドも考えているし、私も考えている。

つまり、生きているということを皆さんは自然だと思っているけど、これは一種の抵抗なのだ。熱力学の第二法則に従えば、皆一様になりたがっているわけでしょう。しかしそれに反してこういう秩序をつくっている。いろいろエネルギーをもらったり、空気をもらったり、魚を食べたり、医学の助けを借りて何とか秩序が崩れないように抵抗している。これが、生の現実だ。ある有名なフランスの生理学者が、「生は死に対する抵抗だ」と言っている。抵抗をしつつ後世のために文化をつくりつつある。だから、その抵抗は非常に有意義な抵抗だと思う。

この有限の生の中で、我々がこのようにして語り合

っている。そして、我々は一緒に新しいことを考えようとしている。これは、生の活動の素晴らしさです。

西洋哲学史の「存在論」と「生成論」

【質問者B】 哲学史上の問題で、いわゆる存在論と生成論と言いますか、これは古代ギリシヤから二つの流れがあります。

【講師】 ヘラクレイトスの方が変化を述べている「生成論」で、プラトンの方がアイデアの「存在論」で、これは二つありますね。

【質問者B】 西洋哲学がどうしてもその後、パルメニデスのと言いますか、存在論が中心になったのかということころの先生のお考えをお聞きしたいと思います。

【講師】 とてもいいご質問で、時間があつたら詳しくやりたいことです。

ギリシヤのときから存在論と生成論があつたと思いますよ。それで、プラトンのな存在論の先駆者はパルメニデスですね。このエオン（存在）は変わらない、変化しない。こういうものの主張を彼は始めて、「あるも

のはあり、あらゆるものはあらゆるところがあるものをあらゆるものとし、あらゆるものがあるものとし、そこで「運動変化」が生じる。だから、その運動変化というものは幻であるという。そこで彼は運動変化を否定した。

これは結局、プラトンのイデアに行く。そして、アリストテレスでは、これは「形相」（エイドス）となり、「質料」を規定するものとなる。ここで特に重要なことは、アリストテレスは、「オン・ヘー・オン」といって、「存在としての存在」の学ということを出した。それが、後の「存在論」の基礎になる。存在としての存在、ある特定の物理的なもの、あるいは数学的なもの、そういうものではなくて、そういう特別な規定を取り除いた、単に「存在としての存在」、これが「第一哲学」。つまり、「形而上学」というものの対象になる。この「存在としての存在」の学が「存在学」（オントロジー）のものとをつくる。この「存在としての存在」は結局「神」のことである。それが、中世に入ってスコラ哲学の根本となる。

片一方において、「パンタ・レイ」（万物は流転する）という「生成論」。これはパルメニデスではなくて、その反対のヘラクレイトスが唱えた。そういう流れが一方にあった。

しかし、このアリストテレスの「存在としての存在」の論というのが、中世に入ってキリスト教神学の基本になった。これがその後の「存在論」の基礎になっているのではないかと思う。ヨーロッパの哲学は、近世に入っても、このキリスト教神学が背後にある。それが「存在論」の中心になっている背景だと思う。

一方において、アリストテレスにも「生成論」の契機はあった。というのは、彼は同時に「ゲネシス」（生成）ということも重視したからです。しかしこの方向は、「形相」優位の「存在論」で、乗り越えられてしまった。そして、「生成論」が前面に押し出されるといことがなかった。デカルトも本質的に「存在論」です。このような方向に対して、強烈な一撃を与えたのがアンリ・ベルクソンで、アンリ・ベルクソンは「生成論」です。だから、アンリ・ベルクソンの価値は大きい。西田も

アンリ・ベルクソンを非常に評価します。エラン・ヴィタール、「生の飛躍」——これは絶えず変わっていく。『失われた時を求めて』という小説がありますが、あれはベルクソンのテーマの小説化です。マルセル・ブルーストがそうです。そういうのはあるけれども、「存在論」が何かと幅を利かせていたというのが今までのヨーロッパの思想ではなからうか。そういうところまで根本的な反省がなされていない。その一つの例を挙げると、ハイデッガーという人がいます。この人は非常に大きな存在です。

ハイデッガーという有名なドイツの哲学者の『存在と時間』という書物は非常によく読まれた。この『存在と時間』にまさに「存在」が出てくる。この第一巻で、彼は「存在」を直接捕まえずに、「存在」の地平一般を可能にする「人間存在」(ダーザイン)の研究をする。まず人間存在の構造を明らかにしようとする。それは存在一般の構造の「基礎学」になるから、それをやろうというのが第一巻のテーマです。

「存在」そのものも、「存在」の地平一般を可能にす

る「人間存在」の構造、「ダーザイン」の構造を捉えようとして、「我々は投げられながら投げている」という。皆、この世に投げ出されて、未来に向かって投企している。それが、「ゲヴォルヘナー・エントヴルフ」という表現です。そういう状態に人間はある。では、何を投げているか。そこで、彼は死の考察に行く。彼は、「死の問題」を中心に取り上げます。

そして「決断する」。そのことによって「実存」というものがエクシストすることになる。でも、私に言わせれば、あそこでは実はまだ誰も死んでいない。自分も死んでいない。ただ、「死を決意」しているだけで、まだ死んでいない。たくさん周りの人は死んでいない。しかしそれは、単に「人は死ぬ」(マン・シュティルプト)で、他の人の死に何の関心もない。だから、自分の死だけは彼も真剣に考えて、やれ「決意」だ、何だといろいろなことを言い出すが、実は誰も本当には死んではいない。

田辺元がこれについて重要な論文を書いていて、それは「生の存在学か死の弁証法か」というものでそこ

で、ハイデッガーのものは生の存在論で死の弁証法ではないと論じている。「私のワイフが死んだ」。このことの意味が私にとってどんなに大きいか。そして、私は彼女と本当はまだ一つのものとして「共同体」（実存協同体）をつくっていると彼は言う。その通りだと思う。

ハイデッガーは第一巻を終えたら、第二巻『時間と存在』を書くとした。しかし、これはついに出てこない。

それはなぜかと言えば、『存在と時間』と言ったときに、そもそも無理なことを言っていた。ツァイト（時間）と言ったらもはやザイン（存在）ではない。もう「生成」（ヴェルデン）なのだ。「ヴェルデン」にならなければいけないのに、「ザイン」に固執していたら、これはだめに決まっている。だから、今度は逆転させて本格的に「時間と存在」の関係をやろうとしたら結び付くことができないのは当たり前で、彼は挫折する。

そして「ザイン」（存在）の代わりに出てきたのが「エライグニス」、これは日本語訳では仏教語を用いて「性

起」とされている。しかしこの言葉は実は「イヴェント」なんだ。さつき西田やホワイトヘッドのときに言った「出来事」、イヴェントです。これが、晩期ハイデッガーの中心概念になる。だから、このことは密かにハイデッガーの中で変換が行われていたと言ってもいいのではないだろうか。だけど、ハイデッガーもあれだけの大哲学者ですから、簡潔に「間違えました」とは言えないですね。

彼も一歩踏み出さざるを得なかったかもしれない。ですから、そういうところまで遡って、何でヨーロッパ人は「存在論」にこだわっているのかというところも、本当はしっかり説明しなくてはいけない。

きょうはいい質問をいただきました。

（いとう）

しゅんたろう／東京大学名誉教授、
国際比較文明学会終身名誉会長