

哲学における公共性の問題

—— A・N・ホワイトヘッドと西田幾多郎の哲学を介して ——

花岡 永子

本稿の論題である「哲学の公共性の問題」は、二十世紀後半以降の二十一世紀の初頭に至るまでの哲学が行き詰まっていることから出てきた問題である。その理由は、著者の考えによれば四つある。先ず第一の由来は、哲学が、古代ギリシア哲学の時代からヘーゲルに至るまでの西欧の主流の形而上学としての哲学として、二十世紀の偉大な哲学者の一人であったM・ハイデッガーが指摘しているように、結局は有・神・論的 (onto-theo-logisch) な哲学でしかなかったことにある。つまり、プラトン哲学とキリスト教によって代表されるような、西欧の過去の二千五百年間の文化の基礎となっていた存在論 (＝有論, *Ontologie*) と神学 (*Theologie*) を柱とする哲学であったことにある。そして、その特徴としての有・神・論が主客の分離の下に一切を自我の外に対象化し、一切のものの本質 (*essentia*) のみを問題として探求し、論究してきたことにある。

本質のみを重視し、現実には生きる実存や生や虚無の立場やそこでの諸問題を捨象してきた有・神・論としての哲学は、しかしながら、ニーチェの予言を俟つまでもなく、ニヒリズムに陥らざるを得なかった。なぜならば、先ず、古代ギリシアの哲学以来、哲学の思索の事柄であった自然と人間と超越の次元は究極的には、それらの本質面のみが重視される仕方

で探求され、論ぜられてきたからである。つまり自然も人間も、超越者の次元あるいは絶対者としての神あるいはイデア (*idea*, 原型)、ウジア (*ousia*, 本質)、エイドス (*eidos*, 形相) 等々のいわば支えによってのみ存立可能と見なされ、超越の次元のみが結局は偏重され、しかも西欧の中世の、自然をも人間をも等閑視した神学の僕としての哲学はこの世的な欲望で墮落し、その結果、近世では自然や人間の領野は神学の領野から自立し、思索の事柄であった自然と人間と超越の三つの次元は相互の連関性を失い、三者の根源的「一」も見失われ、世界や人間の個に如何なる目的も意味も価値も見出され得ないニヒリズムへと、一切が陥って行かざるを得なかったからである。

しかし、もちろん本質偏重の哲学が誤っていたというのではない。例えばハイデッガーも指摘したように、本質重視の哲学が結局二千五百年間も継続して初めて、実存や生や虚無を核心とする哲学も性起してくることができたのである。逆に言えば、哲学的に人間の実存や生や虚無的な立場が考慮されることができるようには約二千五百年かゝり、森羅万象における本質の探究を約二千五百年間も探究し続けて、初めて哲学的探求には人間の実存や生の立場や、さらには虚無の立場の探求も不可欠であることが、哲学的にも了解されてきたわけである。

第二の、約二千五百年の西欧の主流の哲学の衰退の由来は、すべての思考の基盤となる思考の枠組としてのパラダイムの問題である。京都大

学の文学部の学生時代に、著者は主任教授の西谷啓治博士によって開かれていた西田幾多郎著『働くものから見る者へ』をテキストとした演習を二年間程受けたことがあった。が、それ以来、このテキストに出てきた「絶対無の場所」¹⁾が、著者にとって忘れ難いものとなっていた。その時から約四十年程経って、二十世紀初頭の西田幾多郎（一八七〇—一九四五）による「場所の論理」²⁾（一九二六）やA・N・ホワイトヘッド（一八六一—一九四七）による『過程と実在』（一九二七）やV・v・ヴァイツゼッカー（一八八六—一九四七）³⁾による『ゲシュタルトクライス』（Gestaltkreis, 一九四〇）を学ぶに到り、思考のパラダイムにも様々存在することが分かってきた。そして、それら三人の新しい哲学者たちが、それぞれ順次に、一九二六年、一九二七年、一九四〇年に新しい考え方、新しい思考のパラダイムで新しい哲学を樹立するまでは、思考の枠組としてのパラダイムは四つしかなかったことも分かってきた。即ち、

子 永 岡 花

1、相対有 (relative being)、2、相対無 (relative nothingness)、3、絶対有 (absolute being)、4、虚無 (nihil) の四つの思考の枠組しかなかったことも約四十年間の宗教哲学的探求の中で分かってきた。しかし、二十世紀初頭の現代では、もはやこれら四つの思考のパラダイムだけで哲学的に、あるいは宗教哲学的に思索することは不可能となっている。そこで、現在ではこれまでの四つの思考のパラダイムやそれらのパラダイムでの思索をも包摂する、五つ目の「絶対無」(absolute nothingness) のパラダイムがどうしても新たに付け加えられねばならないと考えられるのである。しかも、絶対無のパラダイムには、そこから湧出してくる愛や慈悲^{アガペー}がその場合に決定的に重要な働きをなしていることも、明らかにされなければならない問題として潜んでいる。

第三の、西欧の主流の哲学の衰退の由来は、第一の理由とも連関している。つまり、有・神・論的な「本質」重視の哲学の結果として生じて

きたニヒリズムを克服することの可能な新しい哲学の樹立が現代においてどうしても必要であるのは、現代の新しい種々の問題は、有・神・論としての哲学ではもはや、考えることも解決することもできないからなのである。現代の新しい種々の問題は、旧来の有・神・論としての哲学によって惹き起こされてきたが、他面、旧来の哲学を超えた倫理や生命にまつわる諸問題や、新しい物理学における相対性理論や不確定性原理や量子理論とも連関した新しい諸問題が生じてきているので、現代における諸問題を哲学的に解決するには、新しい思考のパラダイムや人間の個の見方や森羅万象に通底する「いのち」の考え方等々が付け加えられ、補足されねばならない。

第四の由来は、第三の理由を一步広げたもので、二十世紀初頭まで妥当していた、自己と世界の自覚のあり方と、キリスト教の神に発する愛^{アガペー}や仏教の仏に発する慈悲とのあり方と、そこでの思考のパラダイムのあり方という、三者の関係が、これまでの四つのパラダイムだけによってだけでは、調和とかリズムとか愛^{アガペー}（あるいは慈悲）の面で噛み合わないばかりではなく、現代の諸問題の解決には適合しないものとなってきたということがある。そこで、第五のパラダイム「絶対無」が加わった次元で、自然と人間と超越の次元が「一」の関係になる開けでの自覚が改めて問題となる。

さて、右に述べた西欧の主流の哲学の衰退の四つのうち、ここでは第二と第四の問題を究明することによって、新しい宗教哲学の、つまり、公共性を核心とした宗教哲学の可能性を探りたいと考える。というのも、第一に、二十世紀の哲学は、純粹哲学とか実証哲学とか科学哲学をではなく、宗教哲学を要^{かなめ}とするべきであると著者は考えているからである。一切の本質のみを哲学してきた西欧の形而上学としての主流の哲学は、純粹哲学としての役割をこれまでの二千五百年で既に果たし終えたと考

えられる。また、実証哲学や科学哲学は、十七世紀以降十九世紀前半までの極度の科学・技術の発展により、その間自然を探索するだけで、人間や超越の次元との関連性や「一」性を欠き続け、合理性に偏り、外面化、対象化、客観化、抽象化、実体化そして記号化して森羅万象を理解しようとしてきた。そのために、二十世紀初頭以来、物理学で新しく相對性理論や量子理論や不確定原理が妥当するに至った事実と相俟って、哲学においては超越の次元と自然と人間の次元とが、人間の自覚において分離してしまっている。これが是正されるためには、先の四つの問題の由来のうちの第二で述べたように、先ず哲学の思考基盤である思考の枠組としてのパラダイムに、これまでの四つのパラダイムを包摂する「絶対無」のパラダイムが加えられなければならない。

第二に、世界や人間における自覚と、その自覚から湧出してくる愛や慈悲のあり方と、そこでの諸段階での、自然と人間と超越の次元との「一」性という三者の関係が、「絶対無」のパラダイムの追加によって新たに考え直され、新しい哲学における「公共性」が考察されなければならないと考えられるからである。

そこで、第一の、思考の基盤である思考の枠組としてのパラダイムに関しては、既に他の機会に「癒し」や「靈性」との関連で詳論しているので、第二の、世界の自覚と自己の自覚から成る「自覚」における自己の自覚に含まれる人間の個の「自我」、「実存」、「生」あるいは虚無的個そして「真の自己」の関係について、本論に入る前に先ずここで、説明しておくなければならない。その際に、P・テイリッヒの『組織神学』が参考になる。そこで、彼は、キリスト教の三位一体論の父、子（キリスト）、聖霊にそれぞれ、存在 (Sein)、実存 (Existenz)、生 (Leben) を対応させている。しかもキリスト教の三位一体論の理解の中には、例えばヨアキム・デ・フロリス⁵⁾のように、旧約聖書時代は「父」の時代、

新約の時代は「子」の時代として四十二世代⁶⁾続き、一二六〇年には「聖霊」の時代が始まると理解する考えもある。テイリッヒとヨアキムでのこれらの二側面をも合わせ考えてみると、人間の個においては「自我」と「実存」と「生」（あるいは「虚無的個」とは、真の自己に一瞬であれ覚した後には、常に同時に真の自己の内に愛や慈悲に支えられて息衝いてはいるが、真の自己に覚する以前には、存在から実存へ、そして実存から生（虚無的個）へと発展的に展開して行くことがわかる。

古代ギリシアのプラトン以来ヘーゲルに至る西欧の主流の形而上学としての哲学は、有・神・論 (Onto-theo-logie) と特徴づけられるように、存在論 (有論) であると同時に神学でもあるような哲学であった。しかも、そこでの人間の個の自覚は、結局は普遍的存在に解消されて行く「自我」でしかあり得なかった。人間の個が実存と名づけられ、人間が普遍的な本質 (essentia) としての存在自体から独立した実存 (existenz) として探求され、究明され始めたのは、哲学的にはキェルケゴール以降のことである。そしてその後、本質と実存との根源と理解された「生」 (Leben) の哲学での、プラトン以来の有・神・論を否定する、ニーチェに典型的に見られる「虚無的な個」が現代の世界には満ち満ちている。この情況は、歴史を人間の個の自覚から理解した時のものである。しかし私たち一人ひとりの人間も、自我から実存へ、そして実存から生（虚無的個）へと生成発展の道を歩み、その途上で一瞬なりとも真の自己に目覚める時には、人間の個には、ヘーゲル的な段階での自我とキェルケゴール的な実存とニーチェ的な生の段階が、先にも述べたように、愛や慈悲に支えられて、ある時には渾然一体となって、またある時は全く別箇にそれぞれの段階で息吹くと理解されるのである。

以上のように、P・テイリッヒの三位一体論での存在、実存、生の理解と、ヨアキム・デ・フロリスの発展段階的な三位一体論の理解をヒ

ントにして、著者は人間の自覚を、歴史的次元でも、また個人の発展的段階でも、「自我」から「実存」へ、そして「実存」から「生」(あるいは虚無的個)へ、そして最終的には真の自己に覚すると理解している。しかし、既述のように、一瞬でも真の自己に覚すれば、これらの自覚の諸段階は、愛や慈悲に支えられて、自由自在に相互に行き来したり、渾然一体となって「無心」になる。

1、「自我」の立場での公共性

先に挙げた西田哲学での絶対無の場所、A・N・ホワイトヘッドでの新しい四十七のカテゴリを基礎にした有機体の哲学、あるいはV・v・ヴァイツゼッカーの『ゲシュタルトクライス』における新しいものの見方等々が出てくるまでの西欧のヘーゲルに至るまでの二千五百年の主流の形而上学としての哲学では、公共性は、カントの用語を借りれば、対象化、客観化そして抽象化して一切を理解しようとする「悟性知」を基礎とし、自覚面では一切を本質(essentia)から究明しようとする「自我」を核心としている。したがってそこでの公共性は、一方では、一切のものの核心となっていると見なされたアイデア、ウジア、エイドス、絶対有と理解された場合のキリスト教の神等々の、万人に押しつけられ、当て嵌められ、あるいはすがりつかれた観念論的な公共性であった。また他方では、古代ギリシア哲学でのデモクリトス以来現代まで見え隠れしながらある時は堂々と、またある時は細々と続いてきている唯物論的な公共性である。

(a)、自覚の一側面としての「自我」

ヘーゲルまでの本質のみを偏重する従来の主流の哲学においては、公共性となっていた規範的なものの背後には、絶対的に普遍的と見なされ

得る実体的なものが常に隠れていた。そしてそのような公共性を支える人間の個の自覚の立場は未だ閉ざされた「自我」でしかなかった。生まれたばかりの赤児の時から物心がつくまでの幼児期の子供は、自らと母親とを、あるいは自己と他己とを未だ区別できない。しかし、成人するまでには社会の一員として責任を担い、自他の人格の尊厳性を自覚でき、自他の人格は別人格であり、自他は、互いに自律の人格であることを自覚する。しかし、自律的な自立した人格に生きるようになるまでの間に、人間の個はそれぞれ自他の根源的「一」を失い切ってしまう。つまり、生まれながらの理性に生きる人間の個は、人間としての特徴である精神を高めることにのみ専心する。そして、生まれながらの精神に連続的に生きる段階での人間の精神は、対象化、客観化、抽象化、合理化、実体化、記号化を特徴とする学問に励むための人間の最適の能力と考えられる。しかし、生まれながらの単なる理性には、西田幾多郎も指摘するよううに、情意が欠け、心が生かされていない。というのも、心とは、最高段階に達した精神がそこで大死を遂げ、心として生まれ変わっている精神と理解されるからである。つまり、「自我」は学問や科学・技術の発展や進歩にはなくてはならない自覚の一段階ではあるが、生まれながらの理性に基礎づけられた精神の死復活によって、初めて真の「自」に覚し、自我、実存、生を包摂する絶対無の場所で、その愛や慈悲の力に支えられて、自覚の各段階を生かし得ると考えられるからである。

(b)、愛の側面

以上のような観念論的な、あるいは逆に唯物論的な哲学での公共性を核心としてきた二千五百年の西欧の哲学での愛の中心は、エロース(eros、惜しみなくどこまでも一切を奪おうとする、人間的で、いわば悟性的な知への愛)であった。したがって、そこでの愛の視点からの公

公共性はエロースであったと言える。ここでは、どこまでも惜しみなく一切を与えようとする神的な愛^{アガペー}、友愛 (philia) や慈愛 (caritas, エロースとアガペーが渾然一体となったアウグスティヌス以来、ルターによって再び両者の愛が分離される直前までのいわば西欧の中世的な愛)、あるいは性的衝動 (libido, フロイト的な性的衝動の愛) としての愛は、悟性知が核心となっているのであるから当然のことではあるが、中心的とはなり得なかった。

(c)、思考の枠組としてのパラダイムの側面

プラトンからヘーゲルに至るまでの西欧の有・神・論としての哲学の思考の枠組としての中心的なパラダイムは、相対有と絶対有であった。相対有とは、時と共に朽ち果てて行く現象界の一切である。したがってこのパラダイムでの公共性は、相対有を絶対視する唯物史観に生きることが、あるいは相対有の無常性の故にそこから絶対有を求めて絶対有のパラダイムを絶対視する唯心論や観念論で妥当する規範等を、あるいは有・神・論的 (onto-theo-logisch) キリスト教の神が命ずる山上の垂訓等を遵守することが公共性となっていた。

しかし、西田哲学においてのように、物質と精神とが全く別の次元で理解されながらも、物質と精神との対立、矛盾はそのまゝでありながらも一人ひとりの「真の自己」に覚した自己においては、それら両者が一である絶対無の場所が開かれると、当然のことながら、旧来の主流の哲学における公共性は崩壊せざるを得なくなるのである。

2、「実存」の立場での公共性

自覚の視点から言えばヘーゲルで終焉した「自我」を基礎とした本質 (essentia) 重視の哲学は、本質ではなく実存 (existentia) を根本にお

くキェルケゴールの実存思想や二十世紀のK・ヤスパースとM・ハイデッガー等によって代表される実存哲学へと変化して行った。

今、仮りに「実存」をハイデッガーでの理解に従って実存の語源 (ek-sistere) から、人間の個が我執から解放されている「脱自存在」であると理解し得るとすると、あるいはまたキェルケゴールでの理解に従って、人間の自らの自己に対する実存関係と、自らの神に対する神関係とが透明に一であることと理解し得るとすると、ここでの公共性は、「超越の次元」と「人間」の個との「関係」と理解されることができ、先に挙げたハイデッガーでの超越の次元は有 (存在) そのもの (Das Sein selbst) であり、キェルケゴールでの「超越の次元」はキリスト教の絶対人格としての神である、という「超越」の概念内容は、勿論相違しているのではあるが。

(a) 自覚の一側面としての「実存」

1で述べた旧来の哲学の自覚の核心になっていたのは「自我」であったことを見たが、2での実存思想や実存哲学における自覚の核心は、実存的な人間のあり方にある。が、両者共に、真の自己が目覚めた場合には、次の3の「生」の自覚の段階をも含めて、自我と実存と生の三つの自覚の段階が渾然一体となり、またある時は、時と場合によっていずれかの一側面が、あるいは二側面が、強力に前面に出てくる。したがって、真の自己に一瞬なりとも覚した後は、自我も実存も生も、愛^{アガペー}や慈悲によって裏打ちされているので、公共性は別の姿になる。しかし、真の自己が覚する以前は、自覚の一段階として取り出してみれば、「実存」に生きる個は常に不安に戦^{おの}っている。

この段階での不安とは、人間であることに根源的に属している不安であり、この不安は克服されることはできても、減却されることはできない

い。キェルケゴールの語る無垢である間の「不安の無」であれ、善悪を知る木の実を食べて咎あるものとなってからの「善あるいは悪に対する不安」であれ、減却されることはできない。何故ならば、実存の自覚の段階では人間は何らかの絶対者との関係性のうちに生きているのであり、この関係を脱却できないからである。その上、ヘーゲル哲学でいわば自我に破れた人間の個は、その後の約二百年足らずの間、たとえヘーゲル以前の存在にしがみついて生きようとも、あるいは次の3で考察される「生」（あるいは「虚無的個」）に奔放に生きようとも、実存的な、つまり森羅万象のこの現象界に生きること味わう主体的で情熱的な生き様から、人間は逃避することはできない。何故なら、人間の自覚の内実を、「自我」、「実存」、「生」（「虚無的個」）そして真の自己と分析しても、人間の個は、これら四段階のあり方を無自覚的に生き、先ずは自我に執着し、我執の内に生きながら、「実存」や「生」や「真の自己」の段階に憧れたり、それを夢見たり、脱自的な真の自己を追求するようになる。そして、たとえ一瞬でも真の自己に覚すれば、人間の個は、愛や慈悲に裏打ちされて、自我、実存、生そして真の自己のそれぞれの段階を自覚的に生きようと努力する方向へと追いやられる。が、この追いやる力は、4で詳しく見るように、絶対無の場所から湧き出てくる力であると同時に、絶対無の場所に一瞬でも生き得た個から湧き出てくる力でもあり、両方向の力が一に働くときに、自己は真に自己として生きることができ

(b) 愛の側面

自覚の面で実存を核心とする実存思想や実存哲学で中心となる愛は、惜しみなくすべてを与える神的愛であり、友愛であり、慈愛である。その例は、例えばそれぞれ、キリスト者が実存として神からの愛に対する

応答として神を愛するという時の愛に、次いで婚約を破棄はしたものの生涯の間、友として愛し続けたキェルケゴールのレギーネに対する愛に、最後の慈悲の例としては、学生時代に一種の精神の不安に戦く病から自分を救ってくれ、後に自らの妻となって後にナチ党から迫害される妻を慈しむK・ヤスパースの妻に対する愛に、見られよう。

(c) 思考の枠組としてのパラダイムの側面

実存を核心とする哲学でのパラダイムは、相対無であるか、それとも絶対有である。相対無が思考の枠組みとしてのパラダイムとなっている場合には、相対有と表裏一体となっている無常性とか、あるいは退屈さとか絶望というような相対無が思想や哲学の基礎となっている。そのために、実存思想や実存哲学は、人間の各個の実存と超越の次元との揺らぐ関係の内、この関係性そのもの（例えば、主体としての情熱とか、自らのこの世への被投性を企投性として生きる覚悟性等）を、哲学における公共性とすることになる。

次いで絶対有としての神を信仰している実存の場合には、神と実存との関係性は、例えばキェルケゴールが語っているように、パトス的なものではなく、弁証法的なものとなる。つまり、神による救済という永遠の淨福が背理によって歴史的となり得たもの（神の子の受肉）への関係の上に築かれているという弁証法的矛盾を核心とする弁証法的なものとなる。そして、この弁証法的なものが、公共性として広められたわけである。

3、「生」の立場での公共性

生の哲学については、ここでは詳しく論ずることはできない。しかし、簡単に次のように述べることはできる。即ち、本質 (essentia) を究明

する西欧の主流の約二千五百年も続いたヘーゲルまでの哲学と、この約二千五百年も続いた本質哲学に対する批判から生まれてきたキェルケゴールの実存思想に源を発する実存哲学のいずれにも批判的で、これら両者（本質と実存）の根源と見なされた「生」（Life, Leben）の立場として樹立された哲学が、生の哲学であると。そしてこの立場を典型的に代表するものとして、ここではニーチェを挙げたい。というのも、著者は、生の哲学を、たとえ逆説的に響こうとも、生きる意味も目的も価値も見出し得ない虚無主義であると理解しているからである。

(a) 自覚の一側面としての「生」

本質と実存との根源と見なされた「生」（「虚無的個」）の立場を哲学的に生き抜こうとしたニーチェは、永劫に同じものが回帰する世界を「力への意志」で、「運命愛」（amor fati）を基礎として、超人の思想を打ち建てて耐え抜こうとした。けれども、ニーチェは自らの超人の思想に結局は生き抜くことはできなかったと見なされる。

プラトン以来の西欧の主流の哲学とキリスト教とを二本の柱としたヨーロッパの遂には墮落した文化を批判する鋭い洞察力を、ニーチェは持ち合わせていた。しかし、彼が樹立しようとした超人の思想は、万人がそれで生き得る公共性とはなり得なかった。ニーチェに代表される「生の哲学」の公共性は、「超人の思想」とはむしろ逆の方向での虚無主義としか見なされざるを得ない。しかし、ニヒリズムは万人がそれで生き得る公共性とはなり得ない。しかしながら、ニヒリズムは二十一世紀初頭の現代においても尚、世界中に横行している。しかし、著者の考えでは、ニヒリズムは、人間の個が真の自己に覚する僅か一步手前での人間のあり方であり、自我や実存に生きる人間の個の段階よりも、ニヒリズムに生きる個の段階の方が真の自己へは遙かに近くまで来ていると理解され

得るのである。

(b) 愛の側面

自覚の面で、人間の本質と実存との根源と見なされる「生」を核心とする哲学での愛は、一種の諦念としての運命愛ないしは性的衝動としてのリビドーであると言えよう。しかし、運命愛もリビドーも、人間の個に本当に現実の世界において力強く生き抜く力を与えるものであるとは残念ながら見なされ得ない。

(c) 思考の枠組としてのパラダイムの側面

本質と実存との根源と見なされた「生」を哲学の核心におく生の哲学での思考のパラダイムは、「虚無」である。普遍的なものを見なされた本質の立場も、人間の現存在（Dasein）の本質と見なされた実存の立場も共に否定され、さらに絶対有の神の死をも宣告したニーチェにとっては、森羅万象の基礎となっている相対有も、実存の基礎となっている不安や退屈や絶望等の相対無も、何らの意味をも持たない。ニーチェの思考の基礎となっているのは、キリスト教の絶対の人格としての神の死や、イデア、ヴジア、エイドス等の哲学的な理念や観念としての神の消滅によって空となった、いわばかつては神が坐し給うた空席に残った虚無である。しかし、虚無から紙一重だけ進めば、そこには絶対無の場所が開けているのである。

ここまでの段階では、自覚は人間の個の自覚でしかなく、世界の自覚は未だ開けていない。というのも、世界の自覚は真の自己が目覚めて初めて開かれてくる自覚だからである。

以上の1、2、3における旧来の哲学での公共性とそれに纏わる（自己の）自覚の段階とそれぞれの段階での思考の枠組としてのパラダイム

を、ここで簡単に纏めておこう。先ず、古代ギリシアのプラトン以来ハーゲルに至るまでの哲学での公共性は、1では、永遠で普遍で変わることはない実体的なものを絶対視したり、あるいは唯物論を絶対視して、そこから出されてきた規範に従うことと見なされた。2では人間の実存と超越の次元との、あるいは不確実となり始めた超越の次元との透明な、あるいは不透明な関係性が公共性であった。3では本質と実存との根源に開けている「生」の立場に生きる生き様としてのニヒリズムが、公共性とは言えないが、しかし事実上の公共性であった。そして、それぞれの公共性における人間の個の自覚の段階は、「自我」、「実存」、「生」であり、またそれぞれにおける思考の枠組としてのパラダイムは順に、「自我」の段階では「相対有」と「絶対有」であり、「実存」の段階では「相対無」と「絶対有」であり、「生」の段階では「虚無」であることが明らかとなった。

子 永 岡 花

4、二十世紀の哲学での公共性

さて、これまでの論述から、今後の哲学における公共性は、自覚が自己の自覚における自我や実存や生の段階が翻って逆の方向での世界の自覚から同時に生じてきて、そこから湧き出てくる愛や慈悲が人間の個の自覚と「一」になるときに初めて本来の働きに到ることが分かった。しかも、人間の個における愛や慈悲と、絶対無の具体化した世界の自覚から湧き出てくる愛や慈悲が「一」となるのは、人間の個が自我や実存や生の立場での自覚を突破して、生の立場での虚無的個の段階を更にもう一步進めて、生まれながらの理性に基礎づけられた精神が大死を遂げて、絶対無の場所での心としての精神に生まれ変わり、愛や慈悲の行為に働き出す場合のみであることも明らかとなった。そして、この事柄のうちには、言うまでもなく、思考のパラダイムも相対有、相対無、絶対有、虚

無の四つのうちに更に「絶対無」のパラダイムが補足されなければならないことも含まれている。

以上のように、旧来の哲学での公共性を反省することによって、二十世紀の哲学における公共性は、先ず「真の自己」を基礎とし、世界の自覚と自己の自覚が一であり、しかも、自然と人間と超越の次元が一である場合に湧き出てくる愛や慈悲を核心としていなければならないことが判明した。しかもこれら両者（即ち、「真の自己」とこれが拠って立つ「愛や慈悲」）が絶対無の場所に生きることに常に方向づけられており、しかも同時に思考のパラダイムが西欧の哲学のこれまでのように単に四つ（相対有、相対無、絶対有として虚無）だけではなく、常にこれら四つのパラダイムを包摂する絶対無が加えられなければならないことも分かった。

右のようないわば理想郷とでも言えそうな世界を喩えて示せば、例えば華嚴経の「因陀羅の網」（あるいは「帝釈天の網」）の喩えが恰好であるであろう。しかし、人間にとっては理想や理想郷や夢や新しい理念がなければ、人間はどこまでも墮落するであろう。この事実は、第二次世界大戦中の日本やドイツ等の状況を思い出すだけで十分であろう。人間にとっては実行不可能に見える新約聖書の山上の垂訓（マタイ五章一七章）の意味も――完全には守り切れない垂訓であるが――このようなキリスト教倫理によって人間が墮落の一路を辿るのを救うことにあると言える。勿論この裏面には、このキリスト教倫理を守り切ろうとすれば、一方ではトルストイとかケルケゴールの場合のように、前者の博愛主義者トルストイでは偽善的と謗られ、後者のキリスト教の宗教性（宗教性B）に生き抜こうとしたケルケゴールでは独善的と誹謗された。また他方では、第二次世界大戦中のドイツで、ユダヤ系の人々が追放され

たり虐殺されていた時代にヒットラーに抵抗できなかった牧師たちや神父たちの中で、敢然と国家の禁令を犯して教会活動を続行したH・ティールケ博士が常に語っていたように、山上の垂訓を守り切ろうとすれば、この現実の世界は、「殺人者と強盗の巢」になってしまい、また権力者による「弱肉強食」の世界に化してしまふであろう。だから、理想や理想郷、夢や新しい理念等を語るときには、私たちの一人ひとりには細心の注意を払わなければならないことは勿論である。

そこで以上のことを心得た上で「因陀羅網」の喩えに戻ると、先ず「因陀羅網」とは、悟りの国の天に掛けられた網である。そしてこの網の各々の網の目には宝石が嵌めこまれていて、その各々の宝石は、すべての他の宝石と相互に無限に映し合い続けているというのである。この喩えが語ろうとしていることは、この網全体はこの宇宙であり、この網の各々の網目の各々の宝石はこの宇宙に存する森羅万象の一人々のものであり、各々の宝石は、この網全体の絶対の中心であると同時に、常にこの網を形成している一形成点でしかあり得ないということである。そして一々の網の目の宝石が相互に映し合っているように、この宇宙の一人々の個物は相互に映し合っているということである。これをもう少し詳しく述べれば、先ず、全宇宙が一つの網であるという限り、そこでの一切は共存、共生することが第一の公共性でなければならない。しかもそこでの生き方は、先に1で見たように、愛や慈悲でなければ二十一世紀の公共性としてもはや何らの役にも立たないであろう。しかもそのような愛や慈悲に生きる人間の個は、「真の自己」に生きる個でなければならぬ。この場合、「真の自己」とは、各々の人間の個の自己と一切の他者の個とが「一」であるような「自己」である。

したがって「真の自己」とは、常に絶対無の場所に生きる個の自己であり、そのような真の自己に生きる個の思考のパラダイムは従来の他の

四つのパラダイムをも包摂する「絶対無」でなければならない。無機物であれ、動植物であれ、一切の各々の他者、他己が、その時に初めて自己と自己同一的に存立可能となるからである。

ところで、絶対無の場所では森羅万象の一人々の個が「絶対無」のパラダイムの基礎によって「自己同一」であるとは、真の個の自己においては、一切の二極的なもの、対極的なものは「一」に成り立つことを意味している。絶対無を思考のパラダイムとした絶対無の場所では、一人々の個物は一人々の人間の個の真の自己において、丁度「因陀羅の網」において一々の宝石が無限に自らの底で他の無限にある宝石と重重無尽に映し合っているように、相互に映し合っていて、何一つ自らのものとして実体化できるものがないという仕方で無限の数の他己と相互に映し合っている事実しか自らの底にはないことによって「一」であるからである。以上の論究によって、森羅万象が相互に絶対に矛盾し対立し合うものがありながら、それらが同時に常にそのままに相互に自己同一的であり得るのは、絶対無のパラダイムの基礎の上で、しかも絶対無の場所、その上、各々の人間の個が真の自己に生きている場合のみであることが分かる。

さらに「絶対無の場所」について、ここで説明しておかなければならないであろう。小論のテーマに必要な限りで極く簡単に説明すれば、「絶対無の場所」とは、西田哲学において詳しく語られているように、二元性であれ、両極性であれ、一切の相対的なあり方を超越しているのみならず、人間の個が生まれながらの理性や精神に基礎づけられた「自我」に大死して、自我や実存や生の立場を愛や慈悲によって裏打ちして生き得るように無限の努力の中で生きて行くことを可能にするような仕方方で万物の関係を成り立たせている力動的な世界的あり方である。そして絶対無の場所は、相対有の場所、相対無の場所、絶対有の場所、そ

して虚無の場所を包摂しているところの「絶対の無限の開け」であるということもできよう。「開け」の用語は、M・ハイデッガーや西田幾多郎や西谷啓治の哲学にも出てくるが、小論では西田哲学での「絶対無の場所」を著者が分かり易く説明し直した用語となっている。

さて、以上のように因陀羅網で喩えられるような世界、つまり、各個が世界の絶対の中心であると同時に常に、世界が成り立つための周辺の一点でしかないという、世界と個とのあり方で成り立つ共存、共生を核心とする公共性の哲学は、「愛や慈悲」を基礎とした「創造性」あるいは「創造性に物を作り出すこと」としての「ポイエーシス」(poiesis, 制作)によって可能であると考えられる。ポイエーシスの世界は、西田哲学の出発点としての「純粹経験」が広め、深められて最終的に到達した世界であり、また「創造性」は、A・N・ホワイトヘッドにおいては、究極的なものの範疇を実結する三つの究極的な観念のうちの一つである。そこで、二十一世紀の哲学における公共性に対する大きなヒントが、西田とホワイトヘッドの哲学における「創造性」から得られる筈である。

(a) 西田哲学からの示唆

西田哲学での「ポイエーシス」(物を創造的に作り出すこととしての「制作」)は、作られたものとしての個的自己が自らの可能性を發展させ、成長させる「目的的形成作用」と世界が世界自らを發展、成長させる「表現的形成作用」とが「一」つの作用として交錯するときに初めて、作られたものが作るものとして働く制作として成り立つ。つまり、一と多とが「一」としての世界と、多としての個的自己とが相即的に、共に自覚的に形成作用を続けて行く中で、「歴史的いのち」あるいは「歴史的事実の世界」が、作られたものとしての個的人間の作るものとしての働きと、作られたものとしての世界の「歴史的いのち」の作る働きによっ

て、生成され、形成されて行く。が、この形成作用のうちで初めて「制作」の世界が開けてくる。

さて、西田哲学において哲学における公共性を考察する場合には、個的な自己と世界との形成作用が一に働き、そこに「歴史的いのち」が形成され、「歴史的いのち」の形成作用のうちに「制作」と同定され得るものとして、「公共性」が認められる。

さらに西田哲学における愛について考察してみると、そこでの愛は、絶対無に生きようと努力する真の自己が、純粹経験から形成されて、それ以後その広さ、深さにおいて最終段階としてのポイエーシスに到るまで、それと共に愛も広められ、深められて、最終的には神的愛としてのアガペーまで究められている。しかしながら、ポイエーシスの立場で、アガペーがそれまでの各段階の愛(エロース、友愛、慈愛、性的衝動)を、深められ、広められたアガペーとしての愛で裏打ちして各段階の愛が活きた働きをなすように共働する愛として受け取り直しているとは断言し難い。少なくとも西田の論述の中にはそれは見られない。したがって自覚の各段階での愛を、アガペーとしての愛で受け取り直し、いのちの通ったものとすることは、二十一世紀に生きる私たち一人ひとりの課題として残されていると言えよう。

以上の論究から、西田哲学からの二十一世紀の哲学における公共性に対する示唆は、創造性に基礎づけられた「制作」と、従来の四つの思考のパラダイムを包摂する新しいパラダイムとしての「絶対無」とであり、さらに、この新しいパラダイムで成り立つ「絶対無の場所」である。愛については、物質と精神とが絶対無の場所に生きる個の自己においては自己同一的であるが、この自己同一性は実在の世界の事柄に終わってしまいそうな観念性に傾いていて、現実の世界で自覚のすべての段階での様々な愛が神的な愛としてのアガペーによって裏打ちされて受け取り直

される側面が哲学的に詳細には論究されていない。しかし、もし愛が、現実の世界での人間的な知的欲求としての愛であるエロースや友愛や慈愛や性的衝動を裏打ちし、新しい「絶対無の場所」で受け取り直し、様々な愛が愛を基礎として活かされるときには、愛も二十一世紀の哲学における公共性を支える働きとなる。

(b) A・N・ホワイトヘッドの哲学からの示唆

ホワイトヘッドの後半期の名著『過程と実在』においては、「創造性」は次のような意味において語られている。即ち、事物 (thing) の意味に内臓された究極的観念としての「創造性」は、究極的事態を性格づける「普遍的なもの」のうちでの普遍的なもの (the universal of universals) であり、さらに「分離した仕方である多が、結合した仕方である宇宙であるような一つ」の新しい「現実的契機」(actual occasion) となる「究極的定理」である。しかもそこでは、「創造性」と同義語であると見なされた「事物」(thing) の本性は、多 (the many) が「複合的統一性」(complex unity) に入っていくことであると見なされている。西田哲学においても純粹経験の最後の表現となった制作の根本形式は「一即多、多即一」となっているように、ホワイトヘッドでも創造性は、究極的なものの範疇を完結するところの「一」と「多」に並ぶ三つの究極的な観念の一つと見なされている。一と多と創造性ないしは制作をめぐっての西田とホワイトヘッドの発想の類似性は極めて顕著である。さて、話を元に戻すと、事物の本性が創造性で見なされ、この創造性が、普遍的なものの中での普遍的なものの特徴づけられ、しかも多が新しい一つの「現実的契機」となる「究極的定理」なのであるから、ホワイトヘッドにおいても、一々の事物の本性としての創造性と、多が一つの actual occasion (現実的契機) に合成されていく「究極的定理」

としての創造性とは、根源的には一である。しかも、ここでも造られたものとしての個と、多から作られたものとしての一つの現実的契機は、共に作るものとしての創造性のうちにあり、この創造性が、二十一世紀の哲学における公共性にふさわしいと考えられる。何故ならば、作られ続けてきた人間の各個と作られ続けてきた歴史的いのちとが、共に「一」なるものとして「作るもの」となり得る場合に初めて、哲学における「公共性」が可能となり得るからである。つまり、作られただけで作るものとなり得ない個や歴史的いのちは、二十一世紀の哲学における「公共性」とはなり得ないからである。

次いで、ホワイトヘッドにおける愛は、次のように考えられている。即ち、「この世の愛は天国の愛に移行し、そして再び、この世に還流する」とされ、愛は、宇宙が自らの現実相を成し遂げる次のような四つの創造相のうち最後の働きと理解されている。その四つの創造相とは、①現実性には欠けるが価値の調整では無限な観念的創造性の相。②現実態の諸多性を伴った物的創造性の時間の相。③完成された現実態の相。ここでは、多は永続的に一。この相は、その存在条件を第一と第二の創造相から引き出す。④ここで創造の相は完成される。完成された現実性は逆に、時間的世界に移行し、この世界を制約し、時間的現実態がそれに関連のある経験の直接の事実として含んでいる。

以上の四つの創造相のうち、第四の相の働きは、神の世界に対する愛である。しかもこの愛は一切を単純に超越した観念性だけに終始する相の中だけでの愛ではない。宇宙がその現実性を成し遂げる第二の創造相では、現実態の諸多性を伴った物的創造性の時間の相を呈する。第三の創造性では、第一の観念的創造相と第二の物的創造性の時間相とから引き出された「完成された現実態の相」となる。この完成された創造相が、第四の創造相では時間的世界へと移行し、この世界を制約し、愛も、先

ず天国へ移行し、そして再びこの世に還流してくる、神の世界に対する愛である。

またホワイトヘッドにおいては、世界の自覚の面で合生 (concrecence) における感じ (feeling) の満足を愛で裏打ちしているように理解はできる。しかし、感じの諸段階での愛の裏打ちについての論述はない。また第四の相での愛のその後の実践面についての論述もない。

以上の考察からホワイトヘッドの哲学からの公共性に対する示唆は、先ず創造性であり、第二に「一」と「多」と「創造性」が成り立っている場所であると同時に過程としての実在でもある現実的実有 (actual entity) である。しかも、現実的実有のリアルな構成要素は、カントでのような思考 (Denken) でも、ヘーゲルでのような思弁 (Spekulation) でもなく、感じ (feeling) である。しかも、物質と精神との相即性の場合が actual entity として、また actual entity のうちに初めから開かれていることから考えると、actual entity は絶対無の場所であると言える。そして、その思考のパラダイムも「絶対無」と言える。というのも、actual entity では、自己も世界も常に自らの絶対の否定によって十全な満足に到るまで合成の過程を生き続けているからであり、また同時に、二極性や両極性がコントラストにおいて「一」性においてあるからである。

最後に、愛についてであるが、西田哲学での愛と同様に、ホワイトヘッドでも種々の愛を新たに愛で裏打ちして受け取り直すことは、後世への課題として残されていると言えよう。

(c) 二十一世紀の哲学での公共性

本稿では、旧来の主流の哲学での公共性を概観しながら、現代での公共性に必要な要素として、(a) 自覚の側面、(b) 愛の側面、(c) 思考のパラダ

イムの側面を取り出した。そしてこれらを論究した結果、二十一世紀の哲学における公共性には、「真の自己」の自覚と、この自覚が成り立つ場所としての「絶対無の場所」と、この場所の土台となっている思考における「絶対無」のパラダイムが、先ず不可欠であることが判明した。そしてその上で、個的自己と世界との一なる働きとしての制作や創造性が、また各々の自覚の段階での愛 (エロース、友愛、慈愛、性的衝動) を全く新たに受け取り直し得る愛や慈悲の活きた働きが必要であることが分かった。

ところで、二十一世紀の哲学における公共性を論ずる場合には、「靈性」について考察することが不可欠である。「靈性」は、哲学では制作とか創造性の原動力として受け取られるが、芸術や文学では「靈感」として、さらに科学や学問や思想では「閃き」と表現され、宗教では「靈性」以外にも、慈悲や愛の原動力である「根源的のち」とも表現され、人間のすべての働きに主要な力を与えている。しかし、「靈性」については別の機会に論究しているので、ここでは詳論を省きたい。

注

- (1) 『西田幾多郎全集』第四卷 (働くものから見るものへ)、二二二頁、二四五頁参照。岩波書店、一九六五年。
- (2) Viktor von Weizsäcker は、神経病理学者で、彼の甥には C.F.v. Weizsäcker や後者の弟の R.v. Weizsäcker がいる。
- (3) 拙著『絶対無の哲学』、一五六・一六二頁参照。世界思想社、二〇〇一年
- (4) 同右掲書、一六八・一七六頁、一九七・二〇四頁参照。
- (5) フロラのヨアキム (Joachim de Floris, 1135頁 - 1202) は、イタリアの神秘主義思想家。
- (6) フロラのヨアキムに従えば、一世代はキリストの生涯の三〇年で、これが四十二世代、即ち、一二六〇年続くのである。

- (7) ヘルムート・ティリーケ (Helmut Thielicke, 1908-1986) は、ドイツの組織神学者である。また著者のハンブルク大学留学中(一九六五・一九七三)の主任指導教授であった。
- (8) *Process and Reality*, (Corrected Edition, edited by D.R. Griffin and D.W. Sherman), New York, The Free Press, 1978, P. 21
- (9) *Op. cit.*, p. 351.
- (10) A・N・ホワイトヘッドの哲学での「過程と実在」の成り立っている場所については、拙著『絶対無の哲学―西田哲学入門』二二七・二二八頁参照。
- (11) 同右掲書、二二六頁参照。
- (12) 同右掲書、一六四・一九〇頁。

付記 本稿は二〇〇二年十月二十七日の、日本ホワイトヘッド・プロセス学会の第二十四回全国大会での発表に加筆したものであることを付記致したい。