



有機体の哲学における時と永遠の問題：
M・ハイデッガーの実存哲学との比較において

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-05-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 花岡, 永子 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00004556

有機体の哲学における時と永遠の問題

— M・ハイデッガーの実存哲学との比較において —

花岡 永子

一、時と意識の問題

① M・ハイデッガーの場合

② A・N・ホワイトヘッドの場合

二、永遠と愛の問題

時と永遠の問題は、実存哲学の祖と見なされる実存の思想家であるS・キェルケゴールによつて深く究明されている。ソクラテス以来ヘーゲルにいたる西欧の伝統的な形而上学としての主流の哲学においては、時と永遠は全く相容れない対立する概念として理解された。時は現象界に特有の世界であり、永遠はこの現象界には関係のない、いわば時を離れ、時を脱却した、現象界とは無関係の、超越の次元の世界の特徴と見なされた。

しかし、キェルケゴールにおいては、キリスト教神学者のアウトグスチヌスにおいてと同様、深く時と永遠のいわば相即性、同時存立性が究明されている。彼は、瞬間は永遠のアトムであり、瞬間における時と永遠の同時的共在を明らかにした。その上、キェルケゴールは、人間がキリスト教の信仰を神から贈り物として与えられる場合には、人間の各実存は神の前の単独者として紀元零年から三三三年まで生きたイエス・キリストと「今・ここで」同時的に対峙すべきであることを主張した。そして、聖書における言葉は、今・ここで、各実存の各々の他ならぬこの私に語りかけている言葉として受け取られるべきであることが、キェルケゴールによつて主張された。イエス・キリストに各実存が単独者として対峙するということは、時の中で時を越えてイエス・キリストと同時的に対峙することを意味

する。この同時性の主張は、時における単独者の永遠との対峙を意味している。そして、キエルケゴールにおけるこの時間的なものと永遠なものとの瞬間における対峙という意味では、キリスト教における単独者の永遠との対峙をも意味している。そして、キエルケゴールにおける時間的なものと永遠なものとの瞬間における対峙というこの考え方は、キリスト教におけるイエス・キリストの受肉の出来事という信仰の事柄によって基礎づけられている。そして、それは、その上、人間の各実存がキリスト教の神によって措定されているという彼ら人間理解によって基礎づけられている。

これに対して、実存哲学者のハイデッガーは、瞬間における時と永遠との共在や今・ここにおける時の世界と永遠の世界との共在を受容するものの、キエルケゴールにおいて決定的な役割を荷なっていたキリスト教の神によって彼の思索を基礎づけることをしない。ハイデッガーにおいては、神ではなく、「有」そのもの (*das Sein selbst*) が、キエルケゴールにおけるキリスト教の神そのものの役割を果たしている。しかし、「有」そのものは、神とは理解されていない。ハイデッガーは、周知のように、神学的にはなく、どこまでも哲学の始原 (*arche, Anfang, principium*) に溯源しようとしている。そして、古代ギリシアの哲学以来の伝統的な形而上学を克服して、哲学的思索から詩作の世界へと突破して行こうとしている。

しかしながら、ハイデッガーにおいては、キエルケゴールにおいては別の仕方です時と永遠の現在 (瞬間) における同時共在性が考察されている。キエルケゴールにおいては、瞬間における時と永遠との同時的共在は、人間の自己、即ち人間における霊と肉との関係がこの関係自身に関係するという、実存の自己自らとのいわば「自己関係」としての自己と、この自己が同時にキリスト教の神によって措定されているという、実存の「神関係」のうちにおける自己と理解されている、実存の二重関係によって可能となっている。これに対して、ハイデッガーにおいては、瞬間における時と永遠との同時的共在性は、現あるいは現存在の現 (*Da*) において成り立っている。というのも、彼においては、彼自らが語っているように、現存在の本質はその「実存」にあるからである。

ハイデッガーにおいては、「実存」は、詳細に彼自らが述べているように (一)、本質 (*essentia*) に対立する現実存在 (*existentia*) の意味においてはなく、そのラテン語の語源である *ek-sistere* から理解できるところの「脱自的に—存在するもの」 (*der Ek-sistierende*) を意味している。ハイデッガーによれば、*der Existierende* は有 (存在) の明るみとしての現 (*Da*) に関心する (*sorgen*) ことによって現に—あること (*Dasein*) に耐えているのである。ハイデッガーにおけるこのような、時と永遠の瞬間におけ

る同時共在性は、後から詳論するように、四五年あまりの年月をかけて深められて行くことになる。

A・N・ホワイトヘッドにおいては、時と永遠は、ハイデッガーにおいて Dasein の Da に最初からそれらが同時共在的であるように、actual entity (現実的実有) (神以外においては、これは actual occasion でもある) に同時共在的である。何故ならば、actual entity は、物質であると同時に精神でもあり、且つ同時に、物質でもなければ精神でもないからである。actual entity は、直観的閃きともいわれられている思弁 (speculation) (これは、ヘーゲルにおける思弁とは全く意味合いを異にすることに注意されねばならない) によって予め定められた四七の範疇のうちの一範疇として考案され、有機体の哲学の要としての過程としての実在である。

ところで、“過程としての実在”である actual entity のリアルな構成要素は feeling (感じ) である。そして、“過程としての実在”と言うときの過程は、感じの過程であると同時に、actual entity の生成の運動であり、この過程の最終的統一性は満足 (satisfaction) と名づけられる。また、感じは積極的な種類の把握 (prehension) と理解されている。他方の actual occasion (現実的契機) (これは、神以外においては同時に actual entity でもある) のリアルな内的構造は合成 (concrecence) と名づけられ、この合成過程の最終相は、

一つの十全に決定された複合的感じとして、満足 (satisfaction) と名づけられる。

さて、物質であると同時に精神でもあり、また同時に物質でもなければ精神でもない (このこと自体は、紀元一五〇年頃から二五〇年頃に生きていた大乘仏教の空の論理を樹立した龍樹のテトラ・レムマの第三句と第四句に従っている) actual entity は、ハイデッガーにおける Dasein ないしはその現 (Da) に対応し、且つ、ハイデッガーにおける最終的な性起の場としての“Da”にも対応していると理解され得るのである。というのも、actual entity は、真なる事物 (res verae) であるのみならず、究極的実在でもあるからであり、更に、この究極的実在が、究極的なるものの範疇である“創造性”と“多”と“一”とから成り立つ“過程としての実在”であると理解できるからである。つまり、actual entity は、ハイデッガーにおける Dasein の Da に対応し、個物であるのみならず、同時に、そこに個が成り立つような創造性が開けていて、いわば場として成り立っていると理解されることができるのである。そこは、神の原初的本性 (primordial nature of God) と神の結果的本性 (consequent nature of God) とが交錯して、神の自己超越的本性 (superjective nature of God) が創造的に働きうる場ともなっていると理解され得るからである。ここで、詳論に入って行かなければならない。

一、時と意識の問題

先に、キェルケゴールにおいては、瞬間における時と永遠の同時共在が成り立つことが明らかにされたが、彼の宗教哲学における時と永遠の問題には、さらに意識の問題が絡んでいる。即ち、実存の自己関係と神関係との二重の関係は、主として自己の自覚の視点から究明されている。また、例えば、日本の哲学者である西田幾多郎も、「時は自覚の形式」(2)であると述べているように、時と自覚とは、本来的には相即的に成り立っている。ヘーゲルに至るまでの本質(essentia)を重視し、主客の対立の内に基礎づけられた、西欧の伝統的な主流の哲学においては、時は永遠に比して第二義的なものにすぎないとされ、無時間的な領域において哲学されてきた。そのため、自覚とか、その形式としての時は、哲学上の重要な問題とはならなかった。

しかし、キェルケゴール以降の哲学においては――従ってまた、ハイデッガーの実存哲学やホワイトヘッドの有機体の哲学においても――時は自覚ないしは意識と一つの問題として究明されている。一方のハイデッガーにおいては、有を究明するために先ず、彼の哲学の前半期の主著である『有と時』(Sein und Zeit)において、有のいずれの理解をも可能にしている地平一般としての「時」を解釈するこ

とが目標とされている(3)。また、『有と時』で、時の方向からだけでは「有」を究明し尽くすことのできなかつたハイデッガーは、周知のようにその後、視点の転換(Kehre)を経験せざるを得ず、有るものの有(das Sein des Sendenden)を論究することから、そのあるものの有がいわばそこから性起してくる(sich ereignen)「有そのもの」(das Sein selbst)の(二)での問題の脈絡からいうと「世界の自覚」の方向からの自覚の問題究明へと方向転換をしながらも自覚の究明を続けている。

また他方のホワイトヘッドにおいては、時の意識の問題は、彼の主著『過程と実在』(Process and Reality)の第三部の抱擁論を中心に、主体の側である自己の視点から(いわば feeling の自覚という仕方でも、また、世界の自覚の視点としての合成(concrescence)の側の自覚(即ち、世界の生成過程における feeling の自覚ということができる。)からも論究されている。以下において、これらのことを詳しく論究しなければならない。

① M・ハイデッガーの場合

ハイデッガーは、先にも述べたように、『有と時』(一九二七年)において「有」を究めるにあたって、「有」の理解を可能にしている地平一般としての時の解釈を目標としている。ハイデッガーにお

いては、現有は、その最も自己的な有り方において閉ざされてはいないと見なされている。そして、この現有の現 (Da von Dasein) は、その本質的な開示性 (Erschlossenheit) を意味している。この意味において現有 (Dasein) はその開示性を特徴としている (4)。その場合、情態性 (Befindlichkeit) と理解 (Verstehen) とが現に有ることを構成している二つの等根源的な有り方である。それらは、実存疇として「世界内存在」(In-der-Welt-sein) の根源的開示性を性格づけている。そして、第一の「情態性」には、第一に被投性 (Geworfenheit) を開示することが、第二には世界内存在としての実存の有り方が、属している。また、他方の「理解」には開示することとして (als Erschliessen)、「世界の内に在り得ること」(Sein-koennen-in-der-Welt) (5) が属している。

ところで、開示性を意味する「現」(Da) において、顕わなるもの (das Offenbare) 、『つまり現象 (Phänomen) が現れるが、現有の実存性の根源的な有論的根拠は時性 (Zeitlichkeit) である (6)』。そして、時性の更に一層根源的な時性にこそ、現有の有を構成している有・の・理解 (Sinnverständnis) が、基礎づけられていると『有と時』では考えられている。

しかしながら、周知のように、ハイデッガーは時性の時熟 (Zeitigung der Zeitlichkeit) の方向からだけでは、有の理解を究め尽くす

ことができないため、『有と時』の後半は、その後、一九三〇年に構想され、また講演されて、一九四三年に出版された『真理の本質について』(Von Wesen der Wahrheit) において、内容的に完成されることになる。そして、『ヒューマニズムについて』(Ueber den Humanismus, 1947) において、ハイデッガーは、人間が被投的な企投を生きたるものは、有そのものが現有そのものの現有の脱自存在 (der Existierende) の中へ人間を贈り込むからであると明言するに至っている (7)。しかも、そこでは、人間は「有の牧人」(der Hirt des Seins) であると語られている (8)。しかし、『同一性と差異』(Identität und Differenz, 1957) においては、性起 (Ereignis) が人間と有とをそれらの本質的な結び付きへと適応させている。しかも、一九五四年に出版された『講演と論文』(Vorträge und Aufsätze) では、性起が露わとなる四方界 (Geviert) が明らかにされている。即ち、人間と有との同一性が、ここでは、有るものの根拠における同一性を前提する言表としての同一性 (AはAである) から、これと全くレベルを異にする同一性へと飛躍している。つまり、有るものの根拠としての有から離脱して、底のない深淵 (Abgrund) のうちへと飛躍するところの同一性が、ここでは明らかにされている。しかも、この場合の深淵は、空虚な無とか、薄暗い混沌ではなく、性起であると語られている (9)。

更に、一九七二年の『言語』(Sprache) (10)には、「太古の自性の場」(der Ort unserer Ereignisse)と語られている。つまり、ここでは、現(Da)は、「根源的な性起の場」となって露わとなってくる。このように、「開けがある」という開けがDaseinのDaにある有り方から、「有の開け」へ、「有の開け」から「性起」へ、「性起」から「性起の場」へという、約四五余年の年月をかけての「開け」(Da)の理解の仕方の深化は、次のことを意味している。即ち、実存における底なき底として開き続けた「開け」が、遂に開けの方向の転換を惹起して、個における「開け」とこの「個」がいわばそこから開けの限定として成り立っている開けとしての「場」(Ort)との相即性が成り立つところまで極まろうとしていることを。従って、そこには、自己の自覚の方向と世界の自覚の方向の両者が開けており、その両者の自覚の相即性は極めてその透明性に近いところまで至っていると理解され得る。しかし、太古の自性の場で、自己と有の性起の場との相即性が本当に成り立っているかどうかは、人間の「有の牧人として」の有り方が、太古の自性の場と同等の重みないしは自己同一性を持たない限りは、肯定的には答えられることはできない。そもそもハイデッガーにおいては、有るものの有(das Sein des Seienden)と有そのもの(das Sein selbst)との同一性や差異性が問題になることがあっても、それら両者の自己同一性が問題となる

ことはなかった。というのも、ハイデッガーにおいては、自己が有そのものと相即的であることは徹底的には思索し抜かれているとは理解され難いからである。ハイデッガーにおいて、有そのものの解明や現有に開かれていた脱自在としての実存の究明が究極的な問題であったのであり、有そのものの自己との自己同一性としての相即性は問題の射程のなかには入れられていなかったと理解され得るのである。何故ならば、自己同一性とは、本来的には、本来的な自己において、あらゆる両極的なものが一なるものとして成り立っていると理解されることを意味していると考えられるからである。例えば、時間的なものと空間的なもの、有限なるものと無限なるもの、必然的なものと可能的なるもの、一と多、事と理、正と偏、人と境等々の、一切を対象化する主客分離の立場においては、絶対的に対立し、矛盾する事柄が、自己においては正に一なる事柄として成り立っている。しかし、ハイデッガーにおいては、このような「自己」は最初から考えられてはいない。ハイデッガーにおいては、先ず有が、そしてその裏面としての無が、次いで有そのものが彼の思索の事柄であったと理解できるのであり、自己は、現有(Dasein)の現に開けている開けにおいて考えられてはいるものの、その自己においての自己と有そのものの自己同一性という方には未だ思索は至っていないと理解できるのである。自己における両極的なもの、自己

同一性は、思索があらゆる枠組みから開放されたときに可能となるが、あらゆる思考の枠組みから開放された思索の場は、絶対の無限の開けである絶対無の場である。しかし、ハイデッガーにおいては、思索の場は最終的にも「有そのもの」の思索からは開放されていたとは言いがたいのである。

以上のハイデッガーにおける開け (Da) の四五年にわたつての深まりの経緯を意識の立場から見ると、開け (Da) が *Dasein* の Da に開けている有り方から、有が開けているという有り方 (*das Da des Seins*) へと、Da の開けの方向が逆転するときには、自覚の方向もまた逆転する。この事實は、キェルケゴールにおける自覚の方向の二つの有る方に対応する。即ち、キェルケゴールにおいて、自己の自覚が実存の自己関係の自覚から、自己の神関係の事実の自覚へと深まるときに、人間の絶望の有り方が、絶望して自己自身であろうと欲しないあり方から、絶望して自己自身であろうと欲するあり方へと転換することに対応する。ハイデッガーにおいても、時性が究明されることを通して「有の意味への問ふ」 (*Frage nach dem Sinn von Sein*) (11) を明らかにしようとする『有と時』においては、人間の実存の意識ないしは自覚は、現有の開示性としての「不安」や現にあることに根源的に属している「理解」としての「本来的に有り得ること」や「死への有」や「被投性」 (*Geworfenheit*) の自

覚として究明されている。しかし、開けが有ること (*das Sein von Da*) から有の開けへと開けの方向が逆転することにより、自覚は、四方界 (*Geviert*) における性起の事柄へと、つまり、場の場自身の自覚へと変転する。しかし、ハイデッガーにおいては、人間の実存の自覚と「根源的な性起の場」との相即性、つまり、同一性は明確には語られていない。この同一性は、自己の自覚を通しての自己同一としてのみ可能であるからである。現代は、近世におけるデカルトの自我 (*ego*) とカント的な自律に基づく目的自体としての人格の樹立を経て来ているのであるから、ハイデッガーにおいても、キェルケゴールや西田哲学における如き、そこにおいて一切のものの同一的あり方が明らかとなる「自己」の究明が必要であった。しかし、それは、ハイデッガーにおいてよりはホワイトヘッドにおいてももう少し深くアナログア的 (類比的) にはあるが、遂行されようとしている。内容の上では、ハイデッガーでの実存の自覚は、ホワイトヘッドにおける「感じ」 (*feeling*) の自覚に対応し、また、四方界 (*Geviert*) における性起は、ホワイトヘッドにおける合成 (*concurrence*) に対応する。合成は、*actual occasion* のリアルな内的構造であることを先に見たが、*actual occasion* は、同時に神以外のすべてのものの *actual entity* でもある。この意味においては、合成は、神以外の *actual occasion* でもある *actual entity* における感

じ (feeling) の満足を目指しての過程から成り立っていると言える。しかも、過程としての合成は、感じ (feeling) を構成要素とする actual entity の形成作用の生起する場でもある。

② A・N・ホワイトヘッドの場合

A・N・ホワイトヘッドは、自らの有機体の哲学の目的を宇宙論の表現におき、整合的宇宙論を表現することを重視している(12)。しかし、そのみならず、人類の宗教経験の解釈を獲得して、これを説明することが哲学の最終目的としての経験であることをも主張している(13)。そこで、彼は、有機体の哲学は二つのことを要求すると言う。すなわち、第一に実在的本質 (real essence) である。これは、actual entity の関係及び内的関係の完全な分析という意味での実在的本質である(14)。第二は、抽象的本質 (abstract essence) である。これは、特殊化された actual entity が結合において特殊化されていない実有 (entities) の観念に代置されているという意味において抽象的本質である。このように要求されるものとしての実在の本質と抽象的本質は、イギリスの経験哲学者であるジョン・ロックの哲学をヒントとして(15)、ホワイトヘッドにおいては actual occasion と actual entity として結晶している。

上述のような有機体の哲学の目的を達成するための二つの要求と

しての actual occasion と actual entity (両者は、既に述べたように、神以外のすべてにおいては一であり、神のみは actual entity のみであって、actual occasion ではない) は、ホワイトヘッドの有機体の哲学の要となつてゐる。また、有機体の哲学は、直観の閃きとしての思弁を核とする思弁哲学でもあると名づけられている。この思弁哲学は、ヘーゲルのそれとは相違して、整合性と論理性とを特徴とする合理的側面と、適用可能性と十全性とを特徴とする経験的側面との両面を備えている哲学である。というのも、思弁哲学としての有機体の哲学は、デカルト的な合理的哲学とイギリスの経験論とのいわば根源から哲学することを試みているからである。

さて、以上において見てきたような経緯において成り立っている actual entity は、直観的閃きである思弁によつて予め定められた四七の範疇のうちの一範疇として考案されている。しかも、「過程としての実在」である actual entity のリアルな構成要素は、カント的な Denken (思索) でもなく、ヘーゲル的な思弁でもなくして、全く新たに考案された感じ (feeling) である。そして「過程としての実在」と言う時の過程は、満足に向かつての感じであると同時に、actual entity の生成の過程でもあり、この過程の最終的統一性は、満足 (satisfaction) と名づけられる。また、感じは積極的な種類の抱握 (prehension) とも理解されている。

他方の actual occasion のリアルな内的構造は、先にも触れたように、合成と名付けられ、この合成過程の最終相は、一つの十全に決定された複合的感じとして、満足となづけられる。ところで、ホワイトヘッドは、九つの範疇の拘束を考案している。そのうちの三つが、事物の最終的本性に源を発する主要な範疇的制約と見なされている。即ち、主体的統一性の範疇と客体的同一性の範疇と客体的多様性の範疇である(16)。第一の主体的統一性の範疇は自己実現に関わるが、

この場合 actual entity は自己実現の主体であると同時に、自己実現が果たされる自己超越体である(17)。客体的同一性と客体的多様性の範疇が関わるのは、客体を決定することである。そこで、第一の主体的統一性の範疇についての説明から、感じ(feeling)をそのリアルな構成要素とする actual entity は自己実現の主体であるので、意識は感じの「主体的形式」に属していることになる。このことから、ホワイトヘッドは、意識は、合成のより高次の相において生じてくる「主体的形式」であると見なしている(18)。事実、彼は存在の範疇である把握(prehension)を無意識の把握とし、意識的把握である apprehension を prehension よりは高次であるところの認識段階としている。

先に述べたハイデッガーにおいては、現有の意識が時間性の地平における意識の問題として主要な問題であったのに対して、そ

の後の彼の著書においては、意識は中心問題ではなくなる。「現」(Da) (開け)が、現有の時ににおける分析からではなく、性起の場から究められる方向へと転換したからであった。ハイデッガーの哲学の後半期においては意識の問題が中心から消えて行くのは、先にも述べたように、彼の後半期における哲学が、人間の「自己」と「有そのもの」としての「場」との自己同一性が究められようとはしていないところにその根拠を持つていと理解され得るのである。彼においては、自己における絶対に相反するもの、両極的なものの一性、つまり、絶対に相反するものの自己同一性までには、思索は深められてはいないのである。

これに対して、有機体の哲学においては、意識は、合成のより高次の相において生じてくる主体的形式であるが故に、コントラストの感じにおいて意識の問題は終始重要となる。有機体の哲学の開かれた体系である、彼の後期の主著『過程と実在』においては、意識は初めから意識そのものとして論ぜられようとしている。何故ならば、ここでは、個と世界あるいは世界と神は、常に根源的に、それぞれ分離して両方向からと同時に、両者の相即性の場で、両者が同時に成り立つものとして究められようとしているからである。ハイデッガーにおいては相違して、ホワイトヘッドの『過程と実在』においては、意識が感じの満足へと向かって終始問題となるのは、本書

においては、物質と精神との相即性の場が actual entity として、また actual entity のうちに、そしてまた、合成のうちに、初めから開かれていたからであると考えられるのである。ここで、私たちは、彼においては、大乘仏教のテトラ・レンマ（四句分別）が考察の中に最初から入っていることを理解するのである。しかしながら、ハイデッガーの『有と時』の時期において現有の現 (Da) と、その四五年程を経過した一九七二年の『言語』における「太古の自性の場」に開けている開けとの自己同一は、ハイデッガーにおいて最初から成り立っていたのではなかったのである。

二、永遠と愛の問題

「永遠と愛」の問題は、「時と永遠」の問題と同様に、実存哲学の祖であるキェルケゴールにおいて深く究明されている。ここでは、永遠は神の子の受肉の出来事として時と一体の問題として究められようとしている。しかも神の子の受肉は、神の人間の各実存に対する愛の表現である。また、キェルケゴールにおいてはキリスト教の神は、対象化された現象界と無関係な神であるのではなく、例えば、旧約聖書の創世記の物語の中でアダムとエバに対して「汝」と語りかけてくる、人間の各実存と第二人称の関係を結ぶ人格的な神である。つまり、そこでの神は、対象化された神ではなく、各実存の自己を

措定しているものとして、人間とそれぞれに関係を結ぶ関係概念として捉えられた神である。しかも、私と第二人称的な関係を結ぶ関係概念として成り立つ神は、神の子の受肉の出来事を始めとし、すべての出来事において愛として働く神である。従って、神との第二人称的な「我―汝」の関係へと引き入れられ、各実存の自己の措定者である神を信仰する神の前の単独者は、学びのキリスト者となり、愛に生きることが永遠の命を生きることの意味することになる。

これに対して、ハイデッガーにおいては、永遠と愛の問題は、「現」(Da) (開け) と性起の問題として理解されることができる。無論、「現」(Da) と「太古の自性の場」(der Ort uralter Ereignisse) (19) の問題として考えられることも可能であるが、後者は詩の中で語られているにすぎず、哲学的な思索から別の思索である詩作へと変転した世界での言葉である。性起は、未だ哲学的な思索の中の事柄である。その意味で、ハイデッガーにおける永遠と愛の問題は、「現」と「性起」の問題として理解される方が適当と考えられる。開け (Da) が永遠の世界を開き示しているのに対して、愛は天 (der Himmel) と地 (die Erde) と神々の世界 (die Goettichen) と死すべきものの世界 (die Sterblichen) とからなる四方界 (Gewirt) でそれぞれが映し合い、働き合っている性起を可能にしている力として働いていると理解できるのである。

これとは相違して、ホワイトヘッドにおいては、永遠と愛の問題は、神と愛の問題として究明されている。しかし、ホワイトヘッドにおける神は、キェルケゴールにおける人格神とは相違して、三つの本性によって特徴づけられる、人格性と非人格性を越えた神である。ホワイトヘッドにおける神の三つ本性とは、先に述べたように、原初の本性 (primordial nature of God) と結果的本性 (consequent nature of God) と自己超越的本性 (superjective nature of God) である (20)。まず、神の原初の本性とは、与件のうちにすべての永遠的客体を含む概念的感じの統一性の合成であると説明されている。次の、神の結果的本性とは、展開する宇宙の諸現実態の神による物的抱握と理解されている。最後の、神の自己超越的本性とは、様々な時間的系列において超越的創造性を制約する神の特殊な満足の実用主義的な価値であると特徴づけられている。しかし、このような三つの本性によって特徴づけられるホワイトヘッドにおける神は、世界との関係において、神と世界との生成の「過程」において相互に逆に働き、対立する。しかし、この事実が却って両者の関係をコントラストへと変えていく。ここで言うコントラストとは、ホワイトヘッドの有機体の哲学における八つの「存在の範疇」の中の八番目に挙げられている範疇である。

さて、神と世界との「過程」に関してのコントラストは、「恒常

性と流動性」、「一と多」、「内在と超越」、「創造」、「現実的」について語られている (21)。そして、このような神と世界とのコントラストの中で、宇宙がその現実性を成し遂げる四つの創造相が『過程と実在』において挙げられているが、その四つ目の相に愛が挙げられている。第一の相は、現実性には欠けているが、価値づけの調整において、無限な概念的創造者の相である。第二の相は、現実態の諸多性を伴った物的創始者の相である。第三の相は、完成された現実態の相であり、これは水動的に一である。第四の相は愛である。というのも、第三の相で創造者の働きが完結された現実相が、時間的世界に移行し、この世界を制約するとき、神の世界に対する愛が働くからである。この世界に対する神の愛は、特殊な契機に対する摂理であるとホワイトヘッドは語っている (22)。以上のことからホワイトヘッドにおいては、永遠と愛とは神と神の働きとして、しかも時と一に究明されていることが分るのである。

以上において、ハイテッカーとホワイトヘッドにおける「時と意識」の関係と「永遠と愛」の関係を見てきたのであるが、そこで問題となっていることは、両極的なものとしていわば対立するものでありながら、しかも一であるということである。即ち、現有 (Daemin) とその性起(ないしは性起の場) との一性であり、現実的実有 (actual entity) と合成 (concrescence) との一性であり、また、永

遠と愛との一性である。後者の永遠と愛の一性については、永遠である神が、現実において働く時には愛として働くことを意味する。

さて、一切の両極的なものが根源的には一であるということが、ハイデッガーにおいても、またホワイトヘッドにおいても語られようとしているが、二十一世紀の哲学において明らかにされるべき根源的一性は、自己と、絶対の無限の開けとしての、つまり何らの枠組みをも持たない「絶対無の場所」との一性であると考えられる。この点に関しては、ハイデッガーにおける現有 (Dasein) と性起 (Ereignis) の場とは、自己と絶対無の場所の一性に到るにはもう一步を進まなければ、あるいは、ハイデッガーの用語に即して言えば、退歩しなければならないと考えられる。何故ならば、彼においては、自己と四方界 (Geviert) との、あるいは、自己と性起との一性が未だ定かとは言い難いからである。またホワイトヘッドにおける actual entity と合成との一性が絶対無の場所の一性に到るには、ハイデッガーとの比較で言えば、もう半歩を進めなければならないと考えられる。何故ならば、彼においては、主体と合成との一性、あるいは世界と神との一性が語られ得るとしても、自己と合成との一性が、未だ定かであるとは断言できないからである。というのも、「自己」は、個としての我や自我や人格や主体の究明の後に露わにされなければならない、個における最も深い究極的な極であり、これに

対応するもう一方の普通の立場の究極的極は、絶対の無限の開けとしての絶対無の場所であると考えられるからである。

注

- ① Martin Heidegger, *Ueber den Humanismus*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1947, pp.32-36.
 - ② 西田幾多郎全集、第四卷、一六九頁。
 - ③ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tuebingen, Max Niemeyer Verlag, 1960, p.1.
 - ④ Op. cit., p.133.
 - ⑤ Op. cit., p.144.
 - ⑥ Op. cit., p.234.
 - ⑦ Vgl. Martin Heidegger, *Ueber den Humanismus*, p.25.
 - ⑧ Op. cit. p.29.
 - ⑨ Vgl. Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Gunther Neske, 1957, p.28.
 - ⑩ Vgl. Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1983, vol.13, p.229. ハイデッガーの日本語訳については、以下の全集版を参照。
- 『ハイデッガー全集』、東京、創文社、一九九四年、一三三卷一

八七頁。

- ⑪ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p.1.
⑫ Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York, Free Press, 1979, p.128.

されたクレアモント神学大学での、(五年に一度開催される) 第三回国際ホワイトヘッド学会での英語による研究発表を邦訳し、加筆したものである。こゝを付記致したい。

- ⑬ Op. cit., p.167.
⑭ Op. cit., p.60.
⑮ Op. cit., p.59.
⑯ Vgl. op. cit., p.26, 405.
⑰ Vgl. op. cit., p.222.
⑱ Vgl. op. cit., p.162.
⑲ 注の⑩を参照。
⑳ Vgl. op. cit., p.87f.
㉑ Vgl. op. cit., p.348.
㉒ Op. cit., p.351.

付記

本稿は、一九九五年度と一九九六年度の文部省の科学研究費助成金(総合研究A)による分担研究(ホワイトヘッドと実存哲学)の成果の一端として、本年(一九九八年)八月にアメリカで開催