

2015年 9月20日(日)
第37回日本ホワイトヘッド・プロセス学会
北海道大学

ホワイトヘッドにおける自然の美的直観について
—ワーズワスの詩を題材にして—

濱 崎 要 子

はじめに

ホワイトヘッド (Alfred North Whitehead 1861~1947) が、詩人の芸術性について、「それは自分の思想を書き下すことです」(dialogues121 訳178)と述べ、「自分の究極の支えになっているもののいくつかは…英国の詩人たちから得たものです」(dialogue180 訳262)と述懐するところから、イギリスの詩人の思想と芸術性にホワイトヘッドの思想の根底を伺い知ることができる。

ホワイトヘッドは、「自然の基礎を物質という概念にではなく、有機体 (organism) という概念に置く一つの思想体系に導く」(訳101) 証明にワーズワスの詩を例に取り上げる。

ワーズワス (William Wordsworth 1770~1850) はイギリスの湖水地方、カンバーランド州のコカマスの町に生まれ、盆地を取り囲む山々と湖とがもたらす自然の佇まいをこよなく愛し、自然と共感しながら生きる人間の抒情感を詩に纏め上げた桂冠詩人である。ホワイトヘッドは「人生は文学に先立っている」(dialogue 249 訳361)とも述べているが、湖水地方の自然が幼・少年時期のワーズワスの心情を育て、彼を自然崇拜の詩人に大成する。彼の詩人としての生涯は、幼・少年時期に直接経験した感情を創造豊かな精神の成長過程を辿りながら、自然との霊的交流の内に普遍的なものを洞察する美意識への旅といえる。

ホワイトヘッドが新たな概念として、「有機体 (organism)」という概念を提唱したのは、次のような哲学者としての課題である。「一方には空間および時間内に単に位置を占める物質という観念を産み出し、他方には知覚し、情念をもち、推理するが、他のものに影響を与えない精神という観念を産み出した、科学的な抽象的諸観念が大きな成功を収めた結果、これらの抽象的観念を事実の最も具体的な解釈として認める仕事が哲学に課せられることになった」(訳74)からである。科学の抽象的観念を日常生活の具体的事実に沿って理解する在り方が求められる。

物質が「単に位置を占める」という観念の問題意識から、物質の空時関係についてホワイトヘッドは次のように説明する。「その一個の物質のもつもろもろの

空時関係が空間の他の領域および時間の他の期間に対してもつ本質的連関を離れて、その物質は存在するところに存在する、つまり空間のある決まった有限の領域に、かつ時間のある決まった有限の期間をつうじて存在する」(訳76)。ホワイトヘッドは「単に位置を占める」という物質の在り方から、空時関係を通して有機的に実在する在り方へと自然の理解を展開させ、抽象的観念の具体的説明に取り組む。「有機体 (organism)」としての自然の在り方は瞬間に変化する日常性と、変化する諸相の内奥に普遍的なものとを合わせもつ世界である。流動性と恒常性とを有機的に紡ぐ世界は人に無常観を感受させる。この自然の無常観を享受できるところに、人は自然の「有機体 (organism)」としての在り方を理解する。

ワーズワスは、「トロサックスの山道」でこの無常観について次のように詠う。「人生はただ夕べに凋む朝の草のごとしと、過ぎし夏、逝きし秋により教えられし人には、このおごそかなる山道の一つの角も、ふさわしき懺悔所とならざるものなからん」(田部210)。日常生活の無常観は自然の諸相と一体化されることによって、人に精神浄化への道を示し、自然の普遍的な秩序の在り方を知らしむのである。

1 「有機体 (organism)」としての自然

ホワイトヘッドの自然観は、「自然の秩序の存在に対する本能的確信」(訳5)をもつことである。自然は有機的に統合されて空間と時間とを共に融合する世界の全体相を表わす。空時関係の特徴について、「空時の分離的 (separative) および抱握的 (prehensive) 特性、・・・時間の様態的 (modal) 特性」(訳85)の三つの特性を指摘する。これらの特性は有機的に統合されて、自然の事物は「あらゆるものはあらゆる時にあらゆる場所にある」(訳126) 諸相で実在することになる。この「自然の秩序」について、「われわれが自然の中に見出す秩序は決して強制によるものではない。それは森羅万象を整然と調和させる唯一の働きとして現われる」(訳257)と説明する。「自然の秩序」は宇宙の全体相を纏め上げる調和の働きなのである。この調和の働きは、空時関係が事物に隔々にまで関与して、有機的な働きを為していることを意味する。

空時関係を「抱握」する自然の諸相では、「時間を分割しても物質は分割されない。・・・空間に関して、体積の分割は物質を分割する。・・・時間の推移は物質の特性となんら関係しない。物質は各瞬間にひとしく自己を保つ。・・・時間の推移とは各瞬間の継起であるから」(訳66)と説明される。また、空間の「抱握」の統一性について、「Aの抱握的統一性は、Aの立脚点から見た他のすべての体積の相を抱握して生まれた統一性である」(訳86)。時間の「抱握的統一性」も同様に、他の全ての時間の相を「抱握」する統一性である。ホワイトヘッドは、

「抱握 (prehension) という言葉を・・・認識的でもあり、またそうでないこともありうる把握である」(訳 9 2) と意味する。このことから、「抱握による統一はひとつのここ・今として限定され、集まって抱握的統一体をなす事物は他のもろもろの場所や時間と不可欠な関連をもつ」(訳 9 3) 事物として認識されることになる。「ひとつのここ・今として限定され、集まって抱握的統一体をなす事物」は関連する空時関係を統合し、自然の諸相として表現される。自然の諸相は「抱握的統一体」として、「空間および時間における統一された出来事 (event)」(訳 9 4) としても説明される。「自然のもろもろの实在は自然におけるもろもろの抱握態、すなわち自然におけるもろもろの出来事である」(訳 9 7) と説明され、事物が空時関係を有機的に統合して「抱握的統一体」を為し、自然の「出来事」として現われる関係が理解される。

空間および時間は、物質が「単に位置を占める」場所ではなく、物質が有機的に実在する「抱握的統一体」としての場所になる。それ故、「知覚とはまったく抱握的統一の認識にほかならず」(訳 9 6)、「知覚作用は単に位置を占める」(訳 9 6) だけである。自然の「出来事」は、「实在とは過程なのである」(訳 9 7) ことから、「抱握というものは統一化という過程である」(訳 9 7) ことになり、過程を通じて空時関係を場所とする。

ワーズワスの考え方は、「自然の重要な事実は科学的方法では捉えられない、ということである。したがって、いったいワーズワスは自然の中に科学では言い表わしえないどんなものを見つけたか、を問うことが重要である」(訳 113) と、ホワイトヘッドは指摘する。科学で説明することのできないものとは、個々の個体を分析説明するのではなく、「特殊な事例の色調に含まれた自然の全体相を把握する」(訳 114) ことが、ワーズワスの思想である。

ワーズワスは、「発想の転換をこそ」で、「人間は分析せんとして対象を扼殺している。科学も学問ももう沢山、といたい。それらの不毛の書物を閉じるがいい。そして、外に出るのだ、万象を見、万象に感動する心を抱いて、外に出てくるのだ」(名詩選 1 5 7) と、自然万象と心との霊的交流を詠い、「万象に感動する心」を科学的方法によらない自然への洞察として理解する。ワーズワスは、「各々の統一体に他のもろもろの統一体の様態的存在が融けこんでいる、互いにかみ合った抱握的統一体を示すような自然に対する感情」(訳 114) を、自然に同化する自然崇拜の心情として表現する。「自然の全体相」の内に宿る普遍性は、「自然の秩序の存続的安定性という地位」(訳 1 2 7) である。

ワーズワスは、自然が有機的に「抱握」されている諸相について、「スノウドン」で次のように詠う。「自然がしばしば外界の事物の姿に及ぼす支配は、それら事物を形作り、性質を与え、分離し、結合し、あるいは唐突で常ならぬ影響によって 一つの事物を他の事物すべてに刻印し それらの事物に浸透するため

に、もっとも粗野な者でさえ目にし、耳にし、感ぜずにはいられない」（山内 177）。この自然の力は、「自然が感覚に賦与するもの」（山内 177）で、人は「宇宙の万物と関わる際に用いる力」（山内 179）と為して、至福の時を経験する。「自らの本性を自覚する至福、それはきまって すべてのイメージと、すべての思想と、すべての印象に浸透する。そこから、宗教と信仰と、魂にとっての無限の働きが由来する、それらが推論的であれ、直観的であれ」（山内 181）と詠い、自然が賦与する調和的働きは、人を満足させる普遍的な精神的安らぎの瞬間をもたらすことになる。「スノウドン」の自然の風景について、横川雄二は「人間と自然が有機的に融合した世界観が現れているのである。・・・ワーズワスの詩行に頻出する”in”,”into”,”through”など動きを表す前置詞は、自然と人間のころとが交わるこの目には見えない動き（交流：”interchange”）を表していたのである」（吉野 26）と述べる。

ワーズワスの詩は「自然の全体相」を「有機体（organism）」として享受することをわれわれに教え、われわれは自然の「出来事」のうちに普遍的な永遠の美を直観するのである。

2 自然と美的直観との関係

ホワイトヘッドが詩人の感性を重要視するのは、科学では説明できないものを彼らが自らの直接経験に裏打ちされた言葉で表現しているからである。それは、「具体的な事実のうちにある普遍的なものを洞察する、人類の深い直観を、彼らが表している証拠である」（訳 120）。「普遍的なものを洞察する、人類の深い直観」が、「人類の美的直観」（訳 121）ということになる。ホワイトヘッドがワーズワスの詩から読み取ったものは、「人類の美的直観」である。この「人類の美的直観」によって享受されるものが科学では説明できないものであり、科学を乗り越える普遍性である。

ワーズワスにおける自然の美的直観は「ティンタン寺より数マイル上流にて詠める詩」で詠われる。「われらは肉体において眠り、魂のみ生きる。かくして調和の力と喜びの深き力とにより、静かにされし眼もて、われらは万物の生命を洞察する」（田部 22-23）。霊魂不滅の感情は万物の生命との霊的交流を直接経験する。美的直観とは「万物の生命を洞察する」直観である。

ワーズワスが「自然の全体相」から享受するものは、幼・少年時期の感情（feeling）である。その感情は「少年がいた」で、「子供の頃の感情（the feelings of my earlier life）を取り戻してくれた・・・」（添田 6）と詠われる。「ティンタン寺より・・・」で、「自然の全体相」は「その頃私にとって熱望（an appetite）の的であった。・・・感情（a feeling）であり愛（a love）であった」（添田 8）と、自然の諸相への美的直観を回想する。

添田透によれば、ワーズワスの自然観は三時代に区分される。幼・少年時期に自然との交流を通して直接経験した感情 (feeling) の時代、「自然の全体相」に美的直観を経験する時代、「自分の足が地についている限り力を保つことができ、理性が正常であるためには感覚的な生活や自然界との親しい生活が必要であることを知った。これが彼の自然観の推移の第3段階である」(添田10)と説明する。「感覚的な生活や自然界との親しい生活」への重視が、ワーズワスの自然観の特徴である。

美的直観というものは、「認識を営む精神を経験統一に必要な基体」(訳127)として位置付けるのではなく、必要なものは直観という享受の身体的統一性である。

3 空時関係と美的直観との関係

ホワイトヘッドによる自然は空時関係を「抱握」しながら、有機的に統合された「出来事」としてその全体相を表現する。自然の諸相が、「ものが、一から他へ移り変わる」(訳128)諸相を表す結果、「自然の全体相は進化的膨張の相である」(訳129)と理解され、「出来事」も「進化的膨張の相」として抱握される。ホワイトヘッドは、「出来事」について、「抱握された事物を意味するものとして、「抱握」という言葉の代りに用いてもよい」(訳98)言葉とする。「出来事」が過去・現在・未来をともに「抱握」する状況について、「そのもろもろの同時存在者の各様態を映す、・・・自らの内容に融けこむ記憶として、その先行存在者の各様態を映す、・・・現在が未来に関して決定したような諸相を映す」(訳98)と述べる。自然における現在の「出来事」は、過去を記憶の諸相として、また未来の予見の諸相として、現在の全体相に有機的に具体化されていることになる。

ホワイトヘッドは、「英国では過去についての感覚が・・・全体に浸透していますから、それは全く無意識のうちにわたしたちにつきまとっています。わたしたちのふりかえるところはどこにでも過去が眼前にあらわれます。・・・しかもそれは無論わたしたちが考え、行為する全てのことに入り込んできます」(dialogues204 訳298)と述べ、過去への回想は現在の感情に当然のごとく表現されていることを認知する。この過去、現在、未来の有機的統合の世界には、「過去の記憶、実現の直接性、および来たるべきものの指示」(訳98)があると説明する。過去および未来を「抱握」する現在の「自然の全体相」は、自然の在るべき秩序を表現しており、人はその自然の姿に普遍的な永遠の美を直観する。

ワーズワスが詩に詠うその時の感情は過去に直接経験した感情から未来に享受するであろう感情へと、その感情の存続性を暗示する。「再遊のヤロー」で、

その時の「自然の全体相」は過去、現在および未来を含む調和であると詠う。「過去、現在、未来、すべては、真心こめたる招きに応じて、或者は遠くから寄り会う客人のごとく、組み合わせられた調和となって現われた」（田部205）。

調和の相として表現された過去は、どのように回想されるのだろうか。横川雄二は「過去—それは<記憶の風景>として甦る—」（水面80）と述べ、「回想という物語によって<記憶の風景>に甦る過去の真実性は、事実とは別のレベルにおいて問われねばならない」（水面83）と指摘する。甦るものは「その光景をここに刻みこんだ当初の「感情」(feeling)」（水面85）である。即ち、現在に「抱握」された過去はその当時の諸相をそのまま表現しているのではなく、現在の創造力で有機的に現在に統合された形で現在の諸相に含まれる。「<記憶の風景>は、主体と客体が密接に関連しあった、言わば「心情の遠近法」とでもいうべきもの・・・自然と人間との深い交わりが描かれていたのである。・・・あらゆるものがその一部として自然の中で共に生きる、その目には見えない交わりをとらえたのだった」（吉野28）と説明される。

それ故、ワーズワスが過去を回想しながら現在の自然の諸相を詠う時、彼は「当初の「感情」(feeling)」を現在の感情に浸透させながら、或は転嫁しながら過去の感情の延長線上に自然の美意識を創造する。それは、成長した自己の美意識が実在であることの確信と自然の永遠の普遍性への畏敬であり、流動する精神の無常観をもつ人間性と恒常的諸相を表現する自然の姿との対比である。

ホワイトヘッドは、言葉のもつ力と意味について、「情緒的な連想と歴史的な含蓄に依存していて、それが現れる全文章の緊張関係からその効果の多くを引き出してくるものです」(dialogue 225 訳329)と述べている。ワーズワスは過去を回想しながら、過去の情感を現在に甦らせる創造力で思想を物語る。過去の直接経験が現在の感情を情緒豊かな情感へと融合し、その緊張関係の過程で眼前の自然と一体化する自己の在り方を受け入れることになる。過去の「出来事」を現在の自然の姿に享受する詩の形式になっている。

ワーズワスは、「再遊のヤロー」で、「たとえ私たちが変り、変りつつあっても、変らない顔をもって私らを迎えたとき、私等の心の内部の光景に或る自然的な影の射すことがあっても、魂の深い谷間は、忽ちにその輝やきを取り返した」（田部205）と詠う。過去に眺めた自然と、眼前の自然とはその諸相を異にしながら、現在の自然が心奥深くまで浸透して普遍的なものを感じさせるのは、ワーズワス自身が「自然の秩序」の安定性を確信して、創造力の豊かさで未来の自然の諸相を思い描くからである。それは「自然の全体相」に対する深い美的直観による洞察である。

過去は過ぎ去り消滅すると思われるが現在を生成する源である。過去から現在へと推移する過程を経て、過去は一瞬一瞬のうちに分割されて現在の「出来事」

として生成する。現在は過去の分割された一瞬一瞬を「抱握」して生成する。分割された一瞬の過去が現在の「出来事」であることを理解するには、過去を現在に甦らせて過去を現在の視点から再考する必要がある。過去を「抱握」する現在の諸相は「自然の秩序」の表現であるが、人が過去を考える契機は現在の自然の「出来事」においてである。この「自然の秩序」への気付きが人をして常に過去への回想の契機となす。過去への回想は単なる懐古趣味ではなく、現在の「出来事」に対する熟慮であり、現在を未来へ導く積極的活動に繋がる思考過程なのである。そのためにも「自然の全体相」を享受する美的直観を身に付ける生活習慣が望まれる。

ワーズワスは、「虹」で、「子供は大人の父なり」（田部 9 2）と詠い、過去の子供の感情が現在の大人の思想の基調になっていることを知らしむ。

4 音と美的直観との関係

ワーズワスは、受け身で現実の自然をあるがままの自然として受け入れる享受の在り方を、「少年がいた」で詠う。「少年のこころの奥深くまで 山あいの奔流の声を 運びこんできたのだ。あるいは目に映る光景がその壮巖な形象、岩、森とともに 知らぬまに彼のこころに 入ってきたのだった」（水面 7 4）。享受の在り方が、「**Has carried far into his heart . . . into his mind**」（水面 7 4）の言葉で詠われるように、自然の美は知覚作用で認識されるのではなく、感覚器官の感覚作用で受け止められる。その契機は、「思いがけない音（奔流の声、フルート）を契機に . . . そこには体感的に受けとめた外界との一体感がある」（水面 7 5）と、横川雄二は音と身体的統一としての感覚作用との密接な関係を指摘する。「思いがけない音」は、「少年には如何なるものか得体の知れない自然界に潜む存在の息吹（"voice"）とでもいうべきもの . . . 少年の《内面》と《外界》との目には見えない交流が、少年のこころの側から捉えられているのである」（吉野 1 1）。主客対立した思考の過程で、主客合一を呼び覚ます一声の自然の諸相は、客体が主体に浸透する瞬間であり、主体が自己を超越する瞬間である。

自然を享受する感受性は、全身心の感覚器官の統一性の結果であるが、この事実は、ホワイトヘッドによれば、「感覚的客体が空時に進入（**ingression**）する」（訳 9 4）と説明され、「空時はもろもろの感覚的客体が様態的に進入する場所である」（訳 9 6）ことになる。自然は人の感覚器官の統一性を媒介にして、「ひとつのここ・今として限定され、集まって抱握的統一体をなす事物」を「有機体（**organism**）」の「出来事」としてその諸相を人に感受させるのである。

ホワイトヘッドは、われわれの経験について、「人体内の出来事に絶対に依存する」（訳 126）形で外の世界を理解するのである。それ故、われわれの世界に対する経験と認識はわれわれの有機的身体に絶対的に依存し、「知覚界の統一は

身体的経験の統一でなければならない」(訳 126) と述べる。

全身心の感覚器官は美的直観の享受能力の通路である。ホワイトヘッドは、「人間身体は、人間の魂の生命のうちに芸術を生み出すための道具である」(adventures 2 7 1 訳 3 7 3) と述べる。特に音に対する感覚作用と知覚作用との統合について、主客合一の瞬間を重要視する。「視覚の場合には思想が情緒を伝達するのに対し、音の場合には情緒が思想を伝達するのだということです。それはより直截で、それゆえ、より強力です」(dialogues 228 訳 3 3 2)。

ワーズワスの詩では、自然の音 (sound, noise) はしばしば声 (voice) の言葉で詠われ、読み手に天からの声や人への呼び掛けを想像させる。「そうだ、それは山の木霊」では、山の諸相から聞こえる多様な木霊を豊かな創造力で詠いながら、「聴け、考えよ、いつくしめ、それは神の声なのだから」(田部 1 5 9) と詠う。それ故、人が音を聞くのではなく、音が人の感覚器官に進入して、人の心の情感に浸透し知覚作用を覚醒させるのである。「スポット・オヴ・タイム」では、「嵐や雨が屋根を打つ深夜あるいは昼間森に入るとき、我知らず甦る 精神の働きがあその時に由来する」(山内 1 6 9) ことを、音の契機が過去の感情を呼び覚まして現在の心の働きに繋がっていることを詠む。

添田透は、ワーズワスの感覚作用による詩への情感表現について、「人間界的な束縛を受けず、その源が見られないとの理由で、想像力を働かせる余地のある空間的感覚を持つ音に彼が強く魅了され、そこに神秘性を見出していることは事実であり」(添田 1 6 5) と考える。

主客合一の瞬間に介在する音の契機は芸術の創造に重要な役割をもつ。このことは、ワーズワスが詩に詠い、ホワイトヘッドが「音楽は美の数学だ」(dialogues 227 訳 3 3 1) と述べるところである。

5 美的直観と価値との関係

「自然の秩序」への確信は現在のあるがままの自然の姿に普遍的なものを享受することになる。日常生活を取り巻く自然への視線は、「自然の事実や自然の出来事を、それ自身のために愛でる興味の勃興」(訳 2 1) から生じる。あるがままの自然に享受し感銘する価値を認識するからである。ホワイトヘッドは、価値について「思惟における観念的諸相と、生起する過程における現実的諸相とが、今や実在的に共存するがゆえに、価値というものが生まれる」(訳 1 4 6) と説明する。

「自然の全体相」が現実の実在であるが故に、その内に過去を「抱握」している事実と、「自然の秩序」への確信のもとで未来の諸相が招来するであろうと想像されることによって、「自然の全体相」が普遍的永遠性という価値をもつことになる。そのことを美的直観により享受できる人にとっては、その「自然の全体

相」に価値を認識して自己をあるがままの自然に同化できるのである。

ホワイトヘッドは『価値』(value)という言葉をとたくしは出来事それ自身に固有な実在を表わすものとして用いる。価値は詩的自然観の隅々まで浸みわたっている要素である。・・・これがすなわちワーズワースの自然崇拜の秘密である」(訳 129)と述べる。一つの「出来事」に固有の価値があり、自然の諸相は個々の表現によって多様な価値をもつ実在である。「価値」は「出来事」を限定することであり、「出来事」の「明確な有限存在とはこの達成をかたち造る選ばれた様態である」(訳 129-130)ことになる。

「出来事」の「価値」は、「事実存在(matter-of-fact entities)」(訳 130)としての諸相を表現する。「事物の存続という意味は、それ自身独立した明確な達成形態として現われるものの自己保持にある」(訳 130)が故に、過去から存続する「自然の全体相」は存続する普遍的価値をもつ。「出来事」は存在場所あらゆる諸相を取り込み、「抱握的統一体」として存続的調和へと発展する。「美的達成は実現形態のうちに織りこまれている。ある存在の存続性とは、ある限られた美的成功がそこで達成されていることを表わす」(訳 130)ので、「出来事」はその諸相の内に美的価値を含んでいることになる。「出来事」は美的価値を有する形で存続するか、他の美的価値を有する「出来事」に抱握されて存続する。

6 美的直観と享受との関係

ホワイトヘッドは、享受の在り方について、「われわれは美的体験を純粹にそのためにのみ享受するのです」(dialogues288 訳 4 1 6)と説明する。

ワーズワースは、「諫告と返答」で、普遍的なものの享受の在り方を説明する。「われらが眼は見ずにはいられざるもの、われらは耳に聞かざるよう云いつけること能わじ。われらの肉体はいづくにあるとも、意志のいかんにかかわらず、感ずるもの。・・・われらは賢い受身にありてこそ、われらの心を養い思う」(田部 1 8)と、美的直観の享受能力が自然の現実の姿を受け止め、感受性を涵養するのである。

また、「シムプロン越え」で、「・・・奔放の雲と層々の天 騒乱と平安、闇と光—そのすべては一つ心の働き・・・太初の、終末の、只中の、そして果つることのない「永遠」の類型と象徴のように思えたのだった」(前川 7 2)と詠い、感覚作用と知覚作用との統一が「自然の全体相」を享受することになる。

ホワイトヘッドは、「自然は無味乾燥なもので、音もなく、香りもなく、色もない。物質の慌しい、目的も意味もない、ひしめきにすぎないのである」(訳 7 2)と述べ、物質に属さない諸性質は永遠的客体と称される(訳 1 4 3)。「自然の秩序」という「有機体(organism)」の調和的働きを感受することは、享受すること、受け身で自然を受け入れることにあり、知覚作用の認識によるものでは

ない。受け身の直観が「自然の全体相」から普遍的なものを享受するのである。

「自然の全体相」を美的直観で享受することは個人の直接経験に基づく主観的な美意識を経験させるものではあるが、その美意識は単に個人的経験として終始するものではない。

ホワイトヘッドは、享受の在り方が客観主義に対立する主観主義の考え方と異なる諸点について説明する。一点は、「われわれの知覚的经验を直接に問う」（訳 123）ことである。「われわれは究極において素朴な経験に訴えなければならない、・・・それゆえにこそ詩の与える証拠を大いに強調するのである。・・・われわれの感覚的经验においてわれわれは自らの人間性を離れ、これを超えてものを知る、ということである」（訳 123）。美的直観の経験者自身が自己の人間性を超脱する享受を求められていることであり、そのことは自己と自然とを一体化する経験を通して、自然と心との霊的交流の内に超越性を感じ受けることを導く。直観という超越性が知覚作用によって美的価値を認識させるのである。

二点目は、われわれの経験は、個々の経験事実が「特殊な経験内容に基づくものである」（訳 124）と理解することである。自然の「出来事」は個々の美的価値をもち、それへの美的直観を享受できる人へのみ意味をもつ。それ故、美的価値の享受は人によって限定されるが、個々の美的直観による感情を享受できる人には個々の美的価値が実在する。三点目は、われわれの経験が「行動本能に基づいている」（訳 124）ことである。なぜなら、「感覚的知覚が個人を超えたものの知識を与えるように見えるのと同様に、行動は自己超越（self-transcendence）本能から発するように思われる。その活動は自己を超えて、既知の超越界に移る」（訳 124）からである。即ち、「それは既知の世界内の決まった目標を目指す活動であり、しかも自己を超越する活動、既知の世界内の活動」（訳 124）ということになる。

「身体的経験の統一」として享受された美意識は、「抱握の情動的色調でもあるのだから。これが感覚—知覚に基づくかぎりでの、美的経験である」（adventures216 訳 297）ことを示している。

ワーズワスは、「ティンタン寺より・・・」で、自然崇拜の美意識を感じ覚作用と知覚作用との統一で享受する在り方を詠う。「自然の全体相」を享受した普遍的なものは、「眼と耳によって得られるあの偉大な世界を。それは、眼と耳が半ばは創り出し 半ばは知覚する世界」（山内 63）として詠われる。私達の享受能力が「身体的経験の統一」の結果であることは、「自己超越（self-transcendence）本能」としての享受の在り方であり、「われわれがわれわれ自身でありながらもわれわれ以上のものである」（訳 25）ように行動していることになる。

個々の美的直観は自然の諸相に「自然の秩序」の普遍的なものを享受することである。その普遍性は自己の身心統一で自然の「出来事」の美的直観として享受

されるものであるが、「宇宙の諸相を統一する」(訳 127) ものとしての「出来事」の内に美的価値を具体化し、人にそれを知らしむ。

この「空時世界全体の諸相」(訳 126) の美意識を自己の心と自然との霊的交流を通して詩の形式で表現したのが、ワーズワスである。科学の分析的方法では説明することのできない世界の全体相をワーズワスの詩が教える。あらゆるもののあるべくしてある時と場所との自然の姿を詩がわれわれに訴えかけるのである。

おわりに

ホワイトヘッドの自然観は、自然の「出来事」を分析的方法によらず、その全体相から美的直観によって洞察する思想である。自然は物質が「単に位置を占める」世界ではなく、空時関係を有機的に統合する「有機体 (organism)」としての実在である。「有機体 (organism)」としての自然を享受するには美的直観によって事物を知る習慣性を身に付けていることが求められる。美的直観は、物質と精神という二元的対立思考から身に付くものではなく、芸術や美的教育による直観の習慣を訓練せねばならない。美的直観によって事物を知る習慣が科学偏重の思考を是正して、科学が説明しきれないものを洞察することができるのである。科学が説明しきれないものとは、自然のあるがままの姿に宿る「自然の秩序」という普遍性である。

ホワイトヘッドの思想を現実の出来事として理解するために、ワーズワスの自然観を詠った詩を例証に取り上げた。ワーズワスの詩はホワイトヘッドの思想を十分に納得させるものである。

ホワイトヘッドは専門教育を考えるに際して、知育と直観との均衡のとれた教育を指摘し、特に直観では「美的感性の発達」(訳 266) を目標とする芸術や美的教育を主張し、「美的把握の習慣を養うこと」を強調する。彼によれば、「芸術の習慣とは、生きた価値を味わう習慣なのである」(訳 267)。このことから、「有機体をその全体相において把握する習慣」(訳 267) も、芸術に関するものと理解される。

過去を再考する在り方には多様な形式がある。記憶として現在に甦らせる、過去の感情として回想する、歴史的な過去を追体験する、現在を軌道修正したり或は活用したりする判断に利用するなど様々である。その人の美意識により、過去は現在に甦ることもあれば、消去されることもある。現在の感情は未来へ引き継いだ時点で過去の感情となり、予測される未来の感情がそれまでの過去を全て引き継ぐことになる。

過去の情感を現在に甦らせるには、あるがままの自然の姿に全体的調和の働きがあることを理解し、それを享受する能力を身に付けることが必要なのであ

る。ホワイトヘッドは、「享受能力の開発ということ」(dialogues249 訳 3 6 2) を重要な美意識の教育と考える。「享受能力の開発」は社会の意識的変革への契機となり、未来を創造する力となる。その為にも、「享受能力の開発」を生活に取り込むことを現代社会の課題とする。芸術や文学を楽しむ視点は芸術や文学から現代社会の変革の芽を見つけることができることを示唆している。

ホワイトヘッドは、これからの自然の哲学について、「変化、価値、永遠的客體、存続、有機体、融け合い」(訳 1 2 1) の六つの概念の思想が考えられるとするが、今回の拙稿では、変化の概念について述べられていない。「融け合い」の概念は「抱握」の概念として考えられている。英国詩における変化と自然との芸術性については別の機会に課題としたい。

(注)

はじめに

- (1) Lucien Price : *Dialogues of Alfred North Whitehead as recorded by Lucien Price* , Max Reinhardt , London , 1945 , p.121 (岡田雅勝・藤本隆志訳『ホワイトヘッドの対話 1934-1947』みすず書房、1980、p.178)
- (2) *ibid.* : *Dialogues of Alfred North Whitehead as recorded by Lucien Price* , p.180 (同訳書『ホワイトヘッドの対話 1934-1947』 p.262)
- (3) A.N.Whitehead : *Science and the Modern World* , The Free Press New York , 1967 , p.75 (上田泰治・村上至孝『科学と近代世界』『ホワイトヘッド著作集』第6巻、松籟社、1981、p.101)
- (4) *op. ct.* : *Dialogues of Alfred North Whitehead as recorded by Lucien Price* , p.249 (同訳書『ホワイトヘッドの対話 1934-1947』 p.361)
- (5) *op. ct.* : *Science and the Modern World* , p.55 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.74)
- (6) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.58 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.76)
- (7) (田部重治訳『ワーズワース詩集』岩波書店、1966 改版、p.210)
 - 1 「有機体 (organism)」としての自然
- (1) *op. ct.* : *Science and the Modern World* , p.4 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.5)
- (2) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.64 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.85)
- (3) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.91 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.126)
- (4) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.192 (前掲訳書『科学と近代世界』

- p.257)
- (5) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.49-50 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.66)
- (6) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.65 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.86)
- (7) (8) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.69 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.93)
- (9) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.70 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.94)
- (10) (12) (13) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.72 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.97)
- (11) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.71 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.96)
- (14) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.83 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.113)
- (15) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.83 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.114)
- (16) E.de Selincourt , Helen Darbishire :*The Poetical Works of William Wordsworth IV* ,The Clarendon Press Oxford , 1947 , p.57 (平井正穂編『イギリス名詩選』 岩波書店、1990、 p.157)
- (17) *op. cit.* : *Science and the Modern World* , p.84 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.114)
- (18) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.92 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.127)
- (19) (20) (山内久明編『対訳ワーズワス詩集』『イギリス詩人選』(3)岩波書店、1998、 p.177)
- (21) (山内久明編『対訳ワーズワス詩集』『イギリス詩人選』(3)岩波書店、1998、 p.179)
- (22) (山内久明編『対訳ワーズワス詩集』『イギリス詩人選』(3)岩波書店、1998、 p.181)
- (23) 横川雄二「The Prelude—記憶の風景と遠近法」吉野昌昭編『ワーズワスと『序曲』』(株)南雲堂、1994、 p.26
- 2 自然と美的直観との関係
- (1) *op. cit.* : *Science and the Modern World* , p.87 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.120)
- (2) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.87 (前掲訳書『科学と近代世界』

p.121)

- (3) E.de Selincourt : *The Poetical Works of William Wordsworth II* ,The Clarendon Press Oxford , 1944 , p.260 (田部重治訳『ワーズワース詩集』岩波書店、1966 改版、p.22-23)
- (4) 添田透『ワーズワース—霧に見え隠れする山々に似て—』(株英宝社、2004、p.6
- (5) 同書『ワーズワース—霧に見え隠れする山々に似て—』 p.8
- (6) 同書『ワーズワース—霧に見え隠れする山々に似て—』 p.10
- (7) op. cit. : *Science and the Modern World* , p.92 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.127)

3 空時関係と美的直観との関係

- (1) (2) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.93 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.129)
- (3) (4) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.72 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.98)
- (5) op. ct. : *Dialogues of Alfred North Whitehead as recorded by Lucien Price* , p.204 (同訳書『ホワイトヘッドの対話 1934-1947』 p.298)
- (6) (田部重治訳『ワーズワース詩集』岩波書店、1966 改版、p.205)
- (7) 横川雄二「水面をみつめるワーズワース—不在と現前の物語—」本田錦一郎編著『近代英文学への招待 形而上派からモダニズムへ』(株北星堂書店、1998、p.80
- (8) 同書「水面をみつめるワーズワース—不在と現前の物語—」 p.83
- (9) 同書「水面をみつめるワーズワース—不在と現前の物語—」 p.85
- (10) 前掲書「The Prelude—記憶の風景と遠近法」 p.28
- (11) op. cit. : *Dialogues of Alfred North Whitehead as recorded by Lucien Price* , p.225 (同訳書『ホワイトヘッドの対話 1934-1947』 p.329)
- (12) (田部重治訳『ワーズワース詩集』岩波書店、1966 改版、p.205)
- (13) (田部重治訳『ワーズワース詩集』岩波書店、1966 改版、p.92)

4 音と美的直観との関係

- (1) (2) 前掲書「水面をみつめるワーズワース—不在と現前の物語—」 p.74
- (3) 同書「水面をみつめるワーズワース—不在と現前の物語—」 p.75
- (4) 前掲書「The Prelude—記憶の風景と遠近法」 p.11
- (5) op. cit. : *Science and the Modern World* , p.70 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.94)
- (6) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.71 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.96)

- (7) (8) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.91 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.126)
- (9)
- (11) *op. cit.* : *Dialogues of Alfred North Whitehead as recorded by Lucien Price* , p.271 (同訳書『ホワイトヘッドの対話 1934-1947』 p.373)
- (10) *ibid.* : *Dialogues of Alfred North Whitehead as recorded by Lucien Price* , p.228 (同訳書『ホワイトヘッドの対話 1934-1947』 p.332)
- (11) E.de Selincourt : *The Poetical Works of William Wordsworth II* ,The Clarendon Press Oxford , 1944 , p.266 (田部重治訳『ワーズワース詩集』 p.159)
- (12) (山内久明編『対訳ワーズワース詩集』 p.169)
- (13) 前掲書『ワーズワース—霧に見え隠れする山々に似て—』 p.165
- (14) *op. cit.* : *Dialogues of Alfred North Whitehead as recorded by Lucien Price* , p.227 (同訳書『ホワイトヘッドの対話 1934-1947』 p.331)
- 5 美的直観と価値との関係
- (1) *op. cit.* : *Science and the Modern World* , p.15 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.21)
- (2) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.105 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.146)
- (3) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.93-94 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.129)
- (4) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.94 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.129-130)
- (5) (6) (7) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.94 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.130)
- 6 美的直観と享受との関係
- (1) *op. cit.* : *Dialogues of Alfred North Whitehead as recorded by Lucien Price* , p.288 (同訳書『ホワイトヘッドの対話 1934-1947』 p.416)
- (2) (田部重治訳『ワーズワース詩集』 p.18)
- (3) (前川俊一訳『ワーズワース詩集』『世界の詩』37、(株)彌生書房、1966、p.72)
- (4) *op. cit.* : *Science and the Modern World* , p.54 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.72)
- (5) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.103 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.143)
- (6) (7) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.89 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.123)

- (8) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.89 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.124)
- (9) (10) (11) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.90 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.124)
- (12) *op. cit.* : *Dialogues of Alfred North Whitehead as recorded by Lucien Price* , p.216 (同訳書『ホワイトヘッドの対話 1934-1947』 p.297)
- (13) *op. cit.* : *Science and the Modern World* , p.18 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.25)
- (14) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.92 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.127)
- (15) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.91 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.126)
- おわりに
- (1) (2) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.199 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.266)
- (3) (4) *ibid.* : *Science and the Modern World* , p.200 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.267)
- (5) *op. cit.* : *Dialogues of Alfred North Whitehead as recorded by Lucien Price* , p.249 (同訳書『ホワイトヘッドの対話 1934-1947』 p.362)
- (6) *op. cit.* : *Science and the Modern World* , p.88 (前掲訳書『科学と近代世界』 p.121)

「場所と媒介」の宗教哲学的探究

— 西田幾多郎と A. N. ホワイトヘッドの哲学を介して —

花岡永子

(大阪府立大学名誉教授)

はじめに

本発表では、西田幾多郎博士（以下敬称略）の絶対無の「場所」とキリスト教の「仲保者」（mediator, Heiland）イエス・キリスト、そして A. N. ホワイトヘッドの有機体の哲学における eternal object（永遠的客体）に共通の思考法が探究される。つまり、絶対無の場所による「無媒介の媒介」における普遍と特殊と個（＝類・種・個）の「一」の生成、キリスト教における仲保者・イエス・キリストによる神と人間との関係の調停、そして有機体の哲学での合生（concrecence）における媒介の役割を担う eternal object とに共通している根源的思考法（Denkweise）が究明される。

日本の最初の独創的哲学者・西田幾多郎は、超越の次元である「絶対無の場所」、即ち「絶対の無限の開け」に生きる森羅万象の各々の個のあり方について、古来伝承されてきている、次のような事柄を語っている。即ち、すべての一々の個は、つねに宇宙（世界）の絶対の中心であると同時に、宇宙を形成する周辺の、極めて微小の一点でしかあり得ないと。つまり、森羅万象の一々は相互に絶対に断絶して独立自存に生きているが、同時にそれぞれ宇宙を形成している微小な一点でしかあり得ないと。しかも神的な愛であるアガペー（agape）に充溢した「絶対無の開け」である「場所」においては、森羅万象の一々は無実体的な「無性」であり、しかも働きとしての^{アガペー}愛に充溢した「絶対無の場所」も無実体的な「無性」である。

因みに、仏教では仏の本質も無実体的「無性」である。「無性」には、実体的な永遠で普遍で不変なものは何も含まれてはいない。従って、仏教では、仏と人間と宇宙（世界ないし自然）とは、働きであるアガペー（仏教では「抜苦与楽」としての慈悲）で充溢していながらも、常に無実体的な「無性」である。

また、キリスト教の M. ルター（Martin Luther, 1483-1546）は彼の著書『キリスト者の自由』（1520年）の中で、以下のような事柄を語っている。即ち、キリスト者は常に、神を除くすべてのものの上に立つ自由な君主であって、何人にも従属せず、同時にすべてに奉仕する僕であり、何人にも従属すると。

さて、上記の西田哲学や仏教と、キリスト教との間には、一般的には前者における無実体的アガペーの働きとしての「絶対無の神」と、後者における人格的な絶対有の神との相違が挙げられる。また、後者のキリスト教では、人間が中心に置かれ、自然が度外視されているように理解されている。しかしながら、両者の表面上の相違にも拘らず、宗教哲学的に「場所」と「働き」としての「媒介」から考察される場合には、両者には共通の根底としての思考法 (Denkweise) が見出される。しかし、それに先立ち、「永遠の今」と「弁証法」がまず論究される。「絶対無の場所」が多少抽象化 (ノエマ化)、実体化した表現では「永遠の今」とも理解され得、また「絶対無の場所」の根底には「場所的弁証法」が働いているからである。

1. 「永遠の今」

西田哲学における「絶対無の場所」は、「永遠の今」、「絶対現在」ともノエマ的に換言されている。そこでまず「永遠の今」あるいは「瞬間」について根源的に語っている、現代に近い方から順に、P. ティリッヒ、S. キェルケゴールそしてアウグスティヌスにおける「時と永遠」そして時間と空間の次元を超えた時空の一致としての「開け」がごく簡単に明らかにされねばならない。

a) P. ティリッヒ、S. キェルケゴール、アウグスティヌスにおいて

「永遠の今」は、神が「存在の深み」と理解されている P. ティリッヒ (Paul Tillich, 1886-1965) では、The Eternal Now (1) と語られている。しかも、「永遠の今」においては、自己、他者、宇宙が「一」である。その上、このこの「一」において初めて自己のみならず、この世が救われると語られる (2)。彼における「永遠の今」は、そこから私たちの各人が生まれ来たり、そしてまたそこへと戻る「始めであり、終わりである」と理解されている。彼においては、「永遠の今」においてこそ、各人の個は、「存在」から「実存」へ、実存から「生」へ、生から「霊的自己」へ、そして遂に人々の共存する「歴史の世界」へと開けていくと理解されている (『組織神学』、1951-63)。

次いで、S. キェルケゴール (Soeren Kierkegaard, 1813-1955) においては、西田やティリッヒにおける如き、時と永遠が同時的に「一」に成り立つ「永遠の今」は「瞬間」と理解されている (3)。キェルケゴールにおける瞬間は、時と永遠との相互の交錯点と語られ、同時に「永遠のアトム」(4)と理解されて

いる。しかも、時と永遠の交錯する「瞬間」において各人の個の自利的、利己的自我（ego）は、彼の所謂「二重関係」（＝自己の自己関係と神関係）のうちに生きる「真の自己」（5）に覚することができる。

第三に、アウグスティヌス（Aurelius Augustinus, 354-430）における「瞬間」に酷似する事柄は、幾分実体化された「現在」である。彼は次のように述べる。即ち、「三つの時がある。過去についての現在、現在についての現在、未来についての現在」と（6）。そのような現在に生きることによってアウグスティヌスの心は、「神のうちに憩う・・・安らぎを得」ようと（7）努めつつ、「神の国」（8）を待望していた。

西田、ティリッヒ、キェルケゴールそしてアウグスティヌスにおける「永遠の今」、「瞬間」そして「現在」は、時空を超えた次元での時空の「一」が成り立つことで共通している。しかし、西田以外の三宗教哲学者においては、実体的な永遠で普遍で不変な神が、Phil.2,7に見られるように、自らと一体の子であるイエス・キリストを受肉、磔刑を介して自己無化（kenosis, emptying）し（＝第一の否定）、しかもそれと同時に3日目のイエス・キリストの復活を介して（第二の否定）、アガペーの働きとして働く無実体的な「絶対無の神」にして「絶対有」の神が成り立っている。

ティリッヒでは深淵（abyss）や「有神論の神以上の神」が語られ、キェルケゴールでは8千丈の深い水面に浮かぶ薄氷の上で、「一切が可能である」神へのただ信仰のみが支えとなる。アウグスティヌスでは憩い安らうことのできる神の国が求められている。そこで働く「絶対無の神」にして同時に「絶対有の神」は西田の語る無実体的な働きとしての絶対無の神でもある。このようなキリスト教の無実体的な「働き」としての「絶対有の神」は、後述のように、西田の絶対無の神にのみならず、A.N. ホワイトヘッドの無実体的な潜勢態ないし限定性の形式である「働き」としての eternal object にも幾分対応していると考えられる。というのも、ホワイトヘッドにおいてはプラトンの実体的形相が変化あるいは変化の関係性を受容する無実体的形相と理解されているからである。しかしながら、プラトンの実体的形相やその流れに続く形而上学としての哲学は、M. ハイデガーも指摘する如く、現実の世界を等閑視する結果となり、ニヒリズムに陥らざるを得ない。

ところで、ここで予め「絶対無の場所」でもって何が示されているかが示されねばならない。「絶対無の場所」とは、先ず「絶対の無限の開け」である。そ

の開けは、「対象論理 (=同一律、矛盾律、排中律) から見れば無限であり、「開け」から見られれば時空を超えた絶対の開けであるからである。絶対無では自らの立場は、特定の立場のない「立場なき立場」、厳密にはすべての立場を根底から支える神的な愛 (=アガペー) の「働き」の立場である。しかし、詳しく述べれば、自らの立場の「二重の否定」が意味されている。そして、絶対無の「立場なき立場」という自らの立場の二重の否定に際しては、アガペーが湧出することに注意が払われねばならない。

さて、ここで、西田における生成の場、働きの場としての「絶対無の場所」の働きである絶対無の働きの神と、キリスト教の絶対無にして絶対有の神との宗教哲学的「自己同一性」が詳論されなければならない。即ち、西田における絶対無の神と、キリスト教の実体的な「絶対有」の神の「自己無化」(phil. 2,7) における二重の自らの立場の絶対否定との結果としての「宗教哲学的自己同一性」が。つまり、キリスト教の神においては、自らと「一」である独り子・イエス・キリストを自らの絶対否定によってこの世に受肉させて 33 年後には磔刑に処し (=第一の否定)、その 3 日後には復活させた (第二の否定) という二重否定が、西田における二重否定と「宗教哲学的自己同一的」に成り立っているのである。新約聖書におけるイエス・キリストの受肉、磔刑、復活の出来事は、R. ブルとマン (Rudolf Bultmann, 1884-1976) の実存論的な非神話化に基づけば、信仰上の (geschichtlich) 出来事であり、現実の歴史上の (historisch) 事実ではない。しかし、信仰上であれ、事実上であれ、神の「自己無化」が成就され、無実体的な働きとしての絶対有の神が働くのである。

キリスト教の三位一体論にみられるように、神と一体の神の独り子・イエス・キリストを介した二重の神の立場の否定によって初めて実体的な神は、「無実体的な働きの神」へと、神自身が転換する事柄は、キリスト教の核心的事柄である。この事柄が、西田の「絶対無の神」と「宗教哲学的に自己同一的」であると理解されるのである。その場合、用語「宗教哲学」は、宗教を根底とした哲学による「宗教と哲学」との橋頭堡の役割が意味されている。

b) 西田、エックハルト、キリスト教における宗教哲学的自己同一性

—絶対無の神、神の子の魂における誕生、無実体的絶対有の神—

西田の宗教哲学的思考は、「絶対無」のパラダイムに基礎づけられている。西田以前の欧米の生活、文化、思考等の基礎、枠組みであったパラダイムは、一

般的には四つ存した。即ち、古代ギリシアの自然哲学以来の、時とともに朽ち果てる「相対有」のパラダイムと、これと表裏一体に成り立っている退屈、不安、絶望等の「相対的無」であり、次いで、古代ギリシア哲学以後ヘーゲルに至る西欧の伝統的形而上学としての哲学の根幹となってきた実体的、絶対的力としての神やウジア (ousia)、イデア (idea)、 エイダス (eidōs) 等の実体的な「絶対有」である。しかし、神の座が、ニーチェによって「神の死」が宣言されて以来空白となると、「虚無」が生活、文化、思考等のパラダイムとなり、21世紀の現代においては「虚無」が正にパラダイムとなりつゝである (9)。

さて、これら4つのパラダイムを包摂するパラダイムが、西田哲学の「絶対無の場所」に見出される。「絶対無の場所」は、既述のように「絶対の無限の開け」であり、自らの「立場なき立場」の「二重の否定」という働きで成り立っている。「二重否定」が意味されている絶対無は、既述のように、自らが包摂するパラダイムと相互的に限定し合い、最終的には「自己無化」する。その場合に、絶対無が実体化されることなく、自己無化によって働き無き零の立場に至る「第一の否定」と、これと同時に生ずる「働きとしての絶対無」が零の立場を更に否定してすべての立場を支える働きの立場に戻る「第二の否定」とに際して、アガペーが自ずから然るという意味で自然法爾的に湧出することに注意が払われねばならない。丁度石を投げた水面に自然に輪が生ずるように (10)。

更に、絶対無の二重の否定の働きに際しては、他の四つのパラダイム (相対有、相対無、絶対有、虚無) に生きる人々も各々、自らのパラダイムの立場が「絶対無」のパラダイムへと、無化されて行くことを自覚し始めることができる。丁度、嘗てのソヴィエト連邦時代に「水爆の父」と呼ばれた理論物理学者・A. サハロフ (Andrei Dmitrievich Sakharov, 1921-1989) (11)が自らの良心に目覚めて「反体制運動家、人権活動家」となり、「ペレストロイカの父」の一人と呼ばれるまでの平和運動家となって、自我を「真の自己」へと変化させて行ったように。

「絶対の無限の開け」は、先に見たように、「永遠の今」、「瞬間」等にも垣間見えることが分かった。そして、無実体的な働きとしての「絶対無の神即絶対有の神」は、イエス・キリストを介したキリスト教にも見出されることも見た。しかし、媒介 (無実体的な仲保者、調停者) としてのイエス・キリストを介さない例が、西欧中世のキリスト教に見出される。その例は、神秘思想家のエックハルト (Meister Eckhart, ca. 1260-ca.1328) である。彼においては、神以

外の一切の者から「離脱」(Abgeschiedenheit) した人間の個は、三位一体的な神の最内奥に開けていながら三位一体的な神も消失した「神性の無」(das Nichts der Gottheit) へと突破し (durchbrechen)、同時に「神性の無」も離脱を経た人間の個へと突破する。そして「神性の無」と魂とは「一の一なる一」(中世ドイツ語 : ein einic ein , 現代ドイツ語 : ein einiges Eins) (12) となり、神は魂の中へと神の独り子を魂自身の子として生み、人間の個の魂は、神の内へと再び生まれる (13)。しかも、その場合、神の根底はである「神性の無」においては、神性の無と魂の根底とは「一」であり、魂の内において神は本来的神である。しかも、神の独り子はすべての「心貧しき」(Mt.5,3) 人々の各々の魂自身のものとして生まれる。従って、各々の子の魂には神の子が、「神性の無」と「一」なるものとして生まれてくる。その上、神性は、一切の存在を超えた「存在無き存在」(14) であり、「存在を超えた存在」(15) と語られている。

この事実から、すべての人々は、「離脱」と「突破」(Durchbruch) の成就後は、神の子である。と同時にまた、「神性の無」が「純粹の無」(16) とも語られ、常に心貧しき人々の各々の個の内に神の子が魂と「一」なるものとして生まれる働きが存する限り、西田哲学の「絶対無の神」と酷似している。エックハルトの「一の一なる一」としての神は、西田においてと同様に、「否定の否定」(17) として成り立っている。というのも、エックハルトの「神性の無」では、父、子、聖霊の三位一体の神も超えられ (= 神の第一の否定の働き)、しかも人間の魂の根底へと入り込み、最後の貧しさへと突破 (第二の否定) して、神性の「一」と神の最後の安住の地である人間の魂の「一」との「一」が成就するからである。

以上の如く、西田の「絶対無」とエックハルトの「神性の無」とは、自らの立場の「二重否定」において通底しており、両者の「宗教哲学的自己同一」が見出される。両者の相違は、前者の絶対無は知情意の未分離の次元で開かれるが、後者では、三位一体論に見られる如き、それぞれの記憶、自己認識、意志の働きの分離した実体的な知性の神の影が垣間見えることである。

2. 弁証法

a) 欲求と理性の立場

西田哲学においては、『善の研究』(1911年)の昭和11年の「序」に書かれているように、その出発点である「純粹経験」は「絶対意志」の立場から「絶

対無の場所」の考えへと具体化して行った。「純粹経験」は「天地同根、万物一体」の経験である。この経験は、例えば、音楽であれば曲と楽器と聴衆と演奏者と会場が一体となっている場合に、あるいは宗教的修行であれば坐禅や称名や作務の真っ直中で可能である。次いで、「絶対無の場所」がその後「弁証法的一般者」へと具体化して行くので、「弁証法的一般者」が明らかに示されねばならない。そのためには、西田の「絶対無の場所」における「弁証法的一般者」には、西田に至るまでの弁証法が包摂されていることも示されねばならない。

西田哲学においても勿論、人間の個は「判断的一般者」(18)の立場、つまり、論理学における「思惟の三原理」(=同一律、矛盾律、排中律)が妥当する次元から出発することは踏まえられている。しかし、彼においては絶対無の具体化した「弁証法的一般者」としての世界と個物との逆対応的にして、同時に両者相互の逆限定的「一」が探求されている。つまり、その「一」は、個(物)が個(物)として、「絶対の無限の開け」である「絶対無の場所」において各個(物)が相互に対応することによってであることが探究されている。しかも、個が個として成立するには、個の純粹自我の自覚に基づかねばならない。しかし、その自覚には、個を包みこれを限定する一般者が、つまり種々の場所がなければならないと考えられている。しかも、世界と個との逆対応的、相互に逆限定的「一」は、個がそこに「おいてある場所」において初めて可能である。その場所は最終的には、キリスト教では神の「永遠のいのち」と、道元(1200-1253)では「仏の御命」と呼ばれているが、西田では人間が個として生きる種々の段階での、永遠、瞬間、絶対無が開かれる四段階の一般者に分けられている。即ち、「判断的一般者」、「自覚的一般者」、「表現的一般者」、そして「弁証法的一般者」に。

先ず、「判断的一般者」においては、個の生まれながらの「自我」は未だ自覚的な「絶対無」との相互限定には至っていない。生まれながらの自我(ego)では抽象的な対象論理(「思惟の三原理」)の妥当する「判断的一般者」が場所としての一般者となっている。しかし、生まれながらの「自我」が「自らにおいて自らを見、自らを反省する」という自覚に深まって行くと、自覚的に「おいてある場所」は「自覚的一般者」の場所へと飛躍する。ここまでの「判断的一般者」と「自覚的一般者」における個は、未だ「欲求」の立場にある。無論、欲求と言っても、単なる欲求ではなく無限に向上しようとする、いわば哲学的衝動としてのソクラテス的、エロスの欲求も包含されている。

次の「表現的一般者」においては、事柄は複雑である。この場所は西田においては、カント的な理論理性（＝悟性）に対する実践理性としての狭義の理性の立場と理解され得る。しかしながら、もう少し詳しく見ると、「表現的一般者」にはカントでの叡智的一般者（＝良心の分野で働く意的叡智的直観、芸術の分野で働く情的叡智的直観、意識一般の分野で働く知的叡智的直観）が含まれているだけではない。「弁証法的一般者」と個との逆対応的な「一」の経験の立場が「自由意志」と「歴史的行為」として包摂され、さらに、同時に自覚に基礎づけられた「知覚的直観」と「意味了解」とが、「広義の行為的一般者」として「表現的一般者」に包摂されている（19）。しかし、「絶対無の場所」が具体化された「弁証法的一般者」での各個との逆対応（20）的な「一」の経験に基づく「自由意志」と「歴史的行為」とが、「知覚的直観」と「意味了解」と共に表現される「表現的一般者」での個のあり方は、一方ではカント的に理性的にして、同時に逆対応的でありながら、他方、同時に、「弁証法的一般者」における、これと逆対応的に「一」である「個の表現の立場」は、複雑極まりない。というのも、一方では、「表現的一般者」と名づけられている「場所」で、「弁証法的一般者における「事事無礙」（21）の経験が各個の「自己無化」の境涯で「自由意志」と「歴史的行為」として表現される。しかし、他方では同時に、カント的な理性の次元での「叡智的一般者」の立場の表現や、これが更に対象化した、「事」に対する「理」の立場での「知覚的直観」や「意味了解」が表現されようとするからである。従って「表現的一般者」と特徴づけられた「場所」における「個」では、二重の否定としての「自己無化」が試みられる。その結果、「表現的一般者」においては、各個の、自覚的限定、知的叡智的直観としての意識一般の働き、そして、現象界と本体界が一体不二である「理事無礙法界」（22）の開けも開けている。

以上のような複雑な「表現的一般者」としての「場所」においては、この生成の働きとしての場所と生成の働きとしての各個との両者が自らの立場の「自己無化」の途上にある。その場合、各個はそれぞれ、たとえ微細な周辺的な一点でしかあり得なくとも、同時に宇宙（世界）の絶対の中心である。世界は無限数の絶対の中心と同じ数の世界から成り立っている。しかし、同時に、それらの絶対の無数の世界は、最終的には無数の微細な周辺的一点である個（物）から成り立っている。

ところで「表現的一般者」と個との関係においては、すでに「絶対無の経験」

という「事」の経験が、改めて抽象化した「理」の次元へと表現し直されている。従って「表現的一般者」には既に、次の段階に開けている「絶対無の場所」の具体化された「弁証法的一般者」が、透明にとまでは言えないまでも、半透明的に開かれたている。

b) 「弁証法的一般者」における「場所的弁証法」

弁証法といえば、一般的にはヘーゲル（ G. W. F. Hegel, 1770-1831 ）の、絶対理念（=神）の自発自展的な論理的・量的過程的・連続的な論理学の展開途上の「存在の学」における抽象的・悟性的論理に対立する、「否定的理性的な、本体の学における弁証法」（23）が、連想される。しかし、西田における場所的弁証法は、質的・非連続的・具体的経験を踏まえた「絶対否定的弁証法」（24）である。この弁証法は、ヘーゲルの弁証法をも包摂する。西田の「絶対否定的弁証法」では、弁証法的一般者としての歴史的事実の世界と各個との関係が、常に同時に二重の否定を介している。弁証法的一般者の二重の否定においては、弁証法的一般者は自らの立場の「自己無化」の働きによって、森羅万象の無数の一々の個との相互限定の中で、一々の個の「自己無化」の非連続的な連続の自発自展的な働きの次元に対応して、逆対応的な方向へと、自ずから然る仕方、つまり自然法爾的に、進んで行く。しかし、絶対無の自らの立場の否定（=第一の否定）である自己無化によって自らの働きが零に帰してしまうと絶対無の開けは消滅してしまうので、絶対無の働きの自己無化と常に同時に、自己無化から再度働きへと甦り（=第二の否定）、働きへと出てくる。そして、この同時的な二重の絶対的な否定に際しては、アガペー（25）が湧出してくる。

次いで、絶対無の場所の具体化した「弁証法的一般者」の二重の否定に同時的に対応して惹起される、森羅万象の一々の個における「二重否定」では、各個の大死（=第一の否定）と、これと同時的に生ずる大死から「真の自己」への甦り（=第二の否定）が意味される。しかし、この大死と甦りは、歴史的事実の世界からのアガペーの湧出と同時に、個の側における「己事究明」が媒介（mediation）となっている。生まれながらの「自我」から「実存」の立場へ、実存の立場から「生」の立場へ、生の立場から「虚無」の立場へ、そして最終的にはか虚無の立場から「真の自己」の立場への各次元での死と甦りという「己事究明」は、P. ティリッヒや西谷啓治（1900-1990）において詳細に論究されている。

「己事究明」の出発に際しての第一段階の「自我」(ego)においては、自我の欲求によって、遙か遠方から「真の自己」へと向かう方向と、弁証法的な一般者からの神的な愛であるアガペーによる各段階での「自己無化」への誘引(＝声なき声での呼び掛け)との一致が重要である。また同時に、カント的な理論理性とは別次元の、狭義の「カント的な実践理性」によって「真の自己」が遙か遠くに望まれる次元も存する。そこで、「場所的弁証法」においては、その展開に際して、実体的媒介(=medium)ではなく、各個の働きとしての「無実体的な媒介」(=mediation)である「己事究明」が是非とも必要である。

西田の弁証法においては、各個の「己事究明」については詳しくは語られていない。しかし、西田の高弟の一人・西谷啓治の宗教哲学においては、歴史的実在としての世界にではなく、むしろ個の「己事究明」からの「空」の「場所的弁証法」に重点が置かれている。西田の宗教哲学においては、彼の全集(岩波書店、1965年)のほぼ第7巻までは各個の究明がなされ、第8巻から第11巻までは歴史的実在の世界からの、世界と個との究明となっている。これに対して西谷宗教哲学では、最終的には「己事究明」が媒介(mediation)となつて、事事無礙の各個の在り方から、「場所的弁証法」が考察されている。しかし、「己事究明」の詳論は他の機会に論じているので、本稿では省略する(26)。

3. 働きとしての「媒介の論理」

本稿では媒介の論理として A. N. ホワイトヘッド(Alfred North Whitehead, 1861-1947)の絶対無の場所の「働きの形」と理解され得る、実体ではなく、無実体的な「働き」としてのアイデアと理解されている eternal object(永遠的客体)が究明される。更に、eternal object と西田の「絶対無の場所の論理」との関係が明らかにされようとする。そこで先ず、用語「媒介」は本稿では実体的な媒介者や媒介物(medium)ではなく、働きとしての無実体的な媒介(mediation)が意味されている事に注意が払われる必要がある。先には、キリスト教では神と一体の神の独り子イエス・キリストが無実体的な絶対無にして絶対有の神であると理解した。また西田の「絶対無の場所の論理」においては、「永遠の今」ないし「絶対現在」が、実在的世界と各個との逆対応的な「一」において成り立つ直接的ないわば無媒介の媒介となっていることが理解された。その際には、類としての世界と個としての各個と、各個の生活、言語を含めた文化、思考等の土台となっている「種」も同時に「一」として成就されている。

他方のホワイトヘッドの有機体の哲学においても、合生（*concrecence*）に際しては、所与（*data or givenness*）としての類・種・個が「一」に働くが、その場合、潜勢態としての働きである無実体的なアイデアである *eternal object* が媒介として働いている。

ところで、西田の「絶対無の哲学」においても、A. N. ホワイトヘッドの「有機体の哲学」においても、従来の実体的な形而上学や主語論理の基礎の上での哲学は超脱されている。両哲学は自覚が基礎となった述語的論理（自覚の論理）によって樹立されている。両者の独創的な哲学は、古代ギリシアの哲学者・プラトン（*Platon, B. C. 428/7-348/7*）の『ティマイオス』の場（*chora*）(27)からヒントを得ている。プラトンの「場」からの二十世紀にふさわしい無実体的、述語的論理が核心となった両宗教哲学者の「自覚」の創造的哲学は、哲学的には直接的な関係無しに樹立されたと考えられる。両哲学は、それぞれ、キリスト教、原始仏教やその後の仏教の諸宗派の種々の影響を受けながらも、同時に全く新たに考察し直されているが、「二重否定」が要となっている思考法（*Denkweise*）という意味で酷似した創造的哲学となっている。

a) A. N. ホワイトヘッドにおける *eternal object*（永遠的客体）

プラトンにおける場（*chora*）は、西田では「絶対無の場所」と理解し直され、A. N. ホワイトヘッドでは受容者（*receptacle, hupodoke*）ないし場所（*locus, chora*）と理解されており、その内実は、自然の出来事に統一性を与え、自然の出来事が現実性を獲得し得る共通の場所と理解されている(28)。しかし、それ以外の説明は加えられていない(29)。しかしながら、ホワイトヘッドにおいては、プラトンに見られる実体的な場（*chora*）が働きとしての無実体的な形相として新たに理解し直された *eternal object* は、合生（*concrecence*）の過程の成立する要となっている。しかも、彼自身が、*eternal object* は「プラトンの形相」（*Platonic form*）であると明言している（PR 44）。その上、「神の原初的本性」(*primordial nature of God*)のうちにおけるような *eternal object* は、プラトンのようなアイデア界を構成していると理解している（PR 46）。

ホワイトヘッドにおいては、*actual entity*（=実質的実有、神以外では現実的契機=*actual occasion* でもある）と *eternal object* とは、原初的な基本的タイプの実質（*entity*）であり、感じ（*feeling*）と命題とは混成的な（*hybrid*）実質と考えられている。しかも、*actual entity* の構成要素は *feeling*（=*positive*

prehension)であり、actual occasion のリアルな構造は「合生」(concrecence)とみなされている。しかし、ホワイトヘッドにおける三つの究極的範疇 (creativity、many、one) の内の一つである「創造性」(creativity)は、「新しさの原理」(the principle of novelty)である。また、任意の一つの actual entity のうちに共在 (together) している様々な特殊な仕方で伝達する「新しい共在の産出」(the producing of novel togetherness) (PR21)は、合生における「究極的観念」(PR 21)とされている。つまり、新しさが核心となっている創造性は、一と多との創造性における合生での「新しい共在の産出」において進展していく。その際に重要な役割を帯びて働くのが eternal object である。「プラトンの形相」と理解され、しかもこの形相は、実体的な永遠の形相ではなく、変化する関係をも受容する(PR 29)。つまり、プラトンの永遠にして実体的な形相は絶対の死 (=絶対の自己否定 =第一の否定)を経て、無実体的な働きの eternal object に再生(第二の否定)、即ち全く新たに蘇っている。

Eternal object は、事実を特殊的に決定する純粋な潜勢態であるが、すべての eternal object は同一である。しかし、actual entity が論理的な主語の役割を果たすのに対し、複合的な eternal object は述語と、つまりに自覚の次元で理解されている。この事実は、西田哲学の個が於いてある「絶対無の場所」と個との関係に対応している。というのも、述語的論理は、論理学における主語論理や述語論理とは質的に相違して、「自覚の論理」であるからである。ホワイトヘッド側から考えれば、「プラトンの形相」と理解されている eternal object が、記述のように、無実体的な「場」(chora)において、「永遠的、実体的アイデア」が「無実体的な働き」である eternal object へと生まれ変わっているのである。換言すれば、「創造性」の働きの内での多から一への actual occasion の合生の内で eternal object は、「新しい共生の産出」を目指して、永遠的なプラトンの形相が絶対無へと死して、そこから無実体的な「働き」としての形相、つまり、いわば無実体的なアイデアとして働いていると理解され得るのである。

無論、ホワイトヘッドにおいては、actual entity は、内的には決定されているが、外的には自由である。各々の actual entity における主語的決定で進む合生には、eternal object はそれ自身の本性上、合生に進入することを要求し、この進入は避け得ない。ホワイトヘッドは、eternal object は、客体化された actual entity の形相的構造を表現していると考えているからである。

ここで、ホワイトヘッドにおける神と eternal object の関係が明らかにされ

なければならない。先ず、彼における神は、「創造性」の「刺激物」(goad)、「秩序の根底」そして eternal object との協働における基底である。しかも、神と eternal object とは、同程度に双方を必要としている。彼における神は、キリスト教における如き創造者ではなく、他の actual entity と同様に一つの actual entity であり自己原因的に働いている。普遍的、究極的原理である「創造性」によって、宇宙における多は、一つの actual occasion となり、actual occasion における eternal object の主体的形式と消極的抱握 (negative prehension) である eternal object の矯正の働きとによって、複合的に統一されていく。その場合、次の事柄が明らかになる。即ち、actual entity の合生においては、eternal object が媒介 (mediation) の役割を果たしていることが。しかも、無実体的な働きとしての媒介であることが。そこで、以下のように語ることができる。即ち、プラトンの実体的形相が「第一の否定」と「第二の否定」を経た働きとしての無実体的な eternal object の矯正の働きには、神の決断も含まれていると (PR 163)。しかし、神の原初的本性 (primordial nature) における決断もまた、実体としてではなく、無実体的「働き」としての eternal object との協働と理解され得る。「創造性」と潜在的な「働きとしての無実体的形相」 (= eternal object) とは、完成された理念的調和である神の働きとの協働によってはじめて成立可能であるからである (RM 119f.)。

b) 「場所的弁証法」と「媒介」(mediation) の働きとしての“eternal object”

これまでの論究で、キリスト教におけるイエス・キリストの死・復活が神の「二重否定」を介した「自己無化」による神と己事究明が経られた人間との直接的接触の媒介であることが理解できる。次いで、絶対無の場所と、そこに於いてある各個の「己事究明」による、相互の自らの立場の「二重否定」によって、万物に通底する「真の自己」(久松真一の所謂「無相の自己」)とが逆対応的、逆限定的に成り立つ「一」が、絶対無の直接的媒介によって成就されることが分かった。更に、ホワイトヘッドの eternal object においては、実体的な「プラトンの形相」が「二重否定」を経て、無実体的な「働き」としてのいわば形相となって、actual occasion のリアルな内的構造である現実世界の生成における合生の過程が進められることが理解された。以上の論究から、次の事柄が明らかとなる。即ち、西田の絶対無の場所における絶対無の直接的媒介 (= 無媒介の媒介) の働き、キリスト教における神と一体で

ある

神の独り子・イエス・キリストの無実体的媒介の働き、A. N. ホワイトヘッドにおける無実体的 *eternal object* の媒介の働きは共に、自らの立場の「二重の絶対的否定」が媒介（*mediation*）の働きとなっていることが。

無論、キリスト教の神自らの二重の否定を経たイエス・キリストは媒介の働きにおいて、キリスト教内では当然絶対視される。また、西田哲学の絶対無の場所の「無媒介の媒介」の働きも、自然法爾的な開けの働きとは言え、他の思考のパラダイムには見られない独特な働きである。更に、ホワイトヘッドにおける、変化を受容するいわば無実体的形相の、潜在的働きとしての *eternal object* の媒介の働きも、彼特有の思考法である。しかし、「永遠の今」とも換言されている「場所」と、「大死とそこからの蘇り」とが自ずから然る仕方可能となる「媒介」とは、協働している。「場所」も「媒介」も共に自らの立場の「絶対の二重の否定」において、通底している。この通底性は、三者における、即ち、西田の絶対無の場所、キリスト教の神、そしてA. N. ホワイトヘッドの合生における *eternal object* の三者における、世界、社会、個の生成の基礎となっている。「誠」が根幹となっているあらゆる宗教に妥当する自らの立場の「絶対の二重の否定」は21世紀の今後の新たな宗教哲学の根底とならねばならないと考えられる。

しかしながら、実体的なキリスト教の神の死・復活における「二重否定」後の「絶対無にして同時に絶対有」の神であれ、絶対無の場所が無実体的な形相と化した働きとしての *eternal object* に見られる「絶対の二重の否定」であれ、「絶対無の場所」との協働から生成、形成されることが可能となるという意味において、両者は自己同一的 (30) であると理解され得る。自らの立場の「二重否定」は、宗教哲学的思索の事柄である「自然」、「人間」、「超越の次元」（＝絶対無の開け）、そして「歴史」において常に力動的に働いていて、単に対象的、抽象的、固定的、静的に留まることがない。この世の生成の動きは常に、「応無所住而 生其心」（将に住むところなくして、その心を生ず）(31) であり、「家舎を離れて 途中に在らず」(32) という生き方が真剣に受け取られ直されねばならないと考えられるのである。

註

本文中、カッコ内の PR、RM とこれらに続く数字は、それぞれ、A. N. ホワイトヘッド著の以下の書と、その頁数を示す。 *Process and Reality* (1929), Corrected Edition, edited by D. R. Griffin and D. W.

Sherburne, New York, The Free Press, 1978). *Religion in the Making* (1926), New York, Fordham University Press, 2005).

- 1) P. ティリッヒ著 『永遠の今』、新教出版社、茂 洋 訳、1972年 154-167 頁。Paul Tillich, *Das Ewige im Jetzt*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1964, p.119-128.
- 2) Cf. 同上掲書、P.152. Op. cit. p.118.
- 3) Cf. Soeren Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Eugen Diederichs Verlag, Uebersetzt von Emanuel Hirsch, 1958, S. 88f.
- 4) Op. cit. S.90.
- 5) キェルケゴールにおける真の自己とは、自己における霊と肉との関係がこの関係自身に関係し、更にこの関係と神との関係が何らの齟齬もない透明な二重の関係のうちに生きる「自己」である。
- 6) アウグスティヌス著『告白』(世界の名著 14)、山田晶訳、中央公論社、1968年、412 頁(第 11 巻、第 20 章)、Augustinus, *Confessiones* (*Bekenntnisse*)(Lateinisch-Deutsch), Koesel Verlag, Muenchen, einleitet, uebersetzt und erlautert von Josef Bernhart, 1966, S. 640-643.
- 7) 同上掲書、59 頁(第 1 巻第 1 章)。Op.cit. S.12f..
- 8) Cf. Augustinus, *Der Gottesstaat* (*De civitate Dei*), Bd. I,II,. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl, Ferdinand Schoeningh Verlag, Muenchen, 1979.
- 9) パラダイムの「相対有」の典型的な例は唯物論に、パラダイムの「相対無」の代表はキェルケゴールを代表とする実存思想や実存主義哲学に、「絶対有」のパラダイムの基礎となった神学はトマス・アクィナス(Thomas Aquinas, ca. 1225-1274)に、虚無のパラダイムが根幹となっている哲学はニーチェ(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)に見出される。
- 10) ここでの水輪(すいりん)は、仏教の須弥山を支える巨大な水の層ではなく、愛の輪が水の輪に喩えられている。
- 11) フリー百科事典「ウィキペディア」(Wikipedia) 参照。
- 12) Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke*, Bd. II, S. 11.
- 13) 西田哲学の「絶対無の神」とエックハルトの「神性の無」についての詳しい論究は、以下の拙論に公表しているので、本稿では省略。Eiko Hanaoka, “Gott als Absolutes Nichts und das Nichts der Gottheit bei K. Nishida und Meister Eckhardt” in *Von der Hermeneutik zur Interkulturellen Philosophie – Festschrift fuer H. Kuemmerle zum 80. Geburtstag*, Bauz Verlag, Nordhausen 2010, S. 77-91. 武田龍精博士退職記念論集『科学時代における人間と宗教』、法蔵館、2010年、237-252 頁。
- 14) Eckart, *Die Deutschen Werke*, Bd. 11, S. 431.
- 15) Op. cit., Bd. III, S.223.
- 16) Op. cit., Bd. V (Meister Eckart: *Traktate*), S.423. 425.

- 17) Op. cit, Bd. I, S. 361.
- 18) 『西田幾多郎全集』第5巻、岩波書店、1965年、331-339頁参照。
- 19) 同上掲書第5巻、419-481頁参照。
- 20) 西田哲学における逆対応を示す例としては、大燈国師（宗峰妙超、1282-1337）の次の語句が挙げられる。「億劫相別れて、而も須臾も離れず、尽日相對して、而も刹那も對せず」（西田幾多郎全集第11巻、409頁）。つまり、眞の悟りに達した仏と罪惡深重の人間の個との全く逆の在り方なるが故に成り立つ「一」。
- 21) 「事事無礙法界」は、華嚴宗の「四（種）法界」（＝事法界[＝現象の世界]、理法界[宇宙の事物がすべて眞如である世界]、理事無礙法界[＝現象界と本体界が一体不二である世界]、事事無礙法界[＝現象界は相互に作用、交流し合い、一と多とが無尽に縁起し合う関係の世界]）の最後の世界。
- 22) 「理事無礙法界」は、華嚴宗の四（種）法界の第三番目に位置付けられている。註（21）参照。
- 23) 『西田幾多郎全集』第11巻417頁。
- 24) 同上掲書、第11巻417頁。
- 25) エロス (eros) は、人間的などこまでも奪う、しかも哲学のソクラテス的な根本衝動としての愛である。これに対し、愛の対象に一切を贈与し、かつ価値を賦与する神的愛は、アガペー (agape) と呼ばれる。
- 26) 拙論「己事究明の現象学 —ニヒリズム克服の道」（『新キェルケゴール研究』第8号、2010年、キェルケゴール協会、1-23頁参照。
- 27) Cf. Platon, *Werke* Bd.7 (*Timaios, Kritias, Philebos*), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972, S.96f.. 『プラトン全集』12所収（『ティマイオス』、種山恭子訳）岩波書店、1975年、85頁参照。
- 28) 『西田幾多郎全集』第4巻、岩波書店、1965年、209頁参照。
- 29) Cf. A.N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, The Free Press, London, 1967, P.187.
- 30) 用語「自己同一的」は、各々の個の「自己」在っての用語である。つまり「絶対無の場所」、無実体的媒介のイエス・キリスト、そして無実体的媒介の eternal object における、各個の主体との相互の絶対的無化の働きは、それぞれ眞の自己、眞の神の子、眞の合生へとそれぞれ個の「自己」が生成して行く時に初めて成り立つという意味で、「自己同一的」と同一的に「自己」がつく。
- 31) 『六祖壇経』、（『禅の語録』4）、中川孝著、筑摩書房、1976年、40-42頁参照。
- 32) 『臨濟録』（『禅の語録』10）、秋月龍眠著、筑摩書房、1981年、30頁参照。

組織における「具体者置き違いの誤謬」の回避

— ホワイトヘッドの「合生過程」と上野陽一の「能率」をもとに —

猪原政治

要 旨

社会に存在するいろいろな組織にとっては、現代のように環境の変化が著しいと、環境への適応が困難となり、その結果として様々な問題が発出するようになる。環境適応が困難になってくれば、当該組織が目指す目的達成も困難になってくる。組織が、その環境の変化に適応できない原因は、組織により様々であると言える。しかし、その根本要因の一つとして、ホワイトヘッドの言う「具体者置き違いの誤謬」を犯すことにあると考える。例えば、ある目的達成のために制度が作られたならば、その後はその制度を守ること自体が目的となり、新たに生じた目的達成への活動が困難になることは、よくあることである。そこで、組織が具体者置き違いの誤謬に陥らないためには、その活動において、ホワイトヘッドの「合生過程」に基づき、機械観を有機観に結びつけて捉え直すことである。

一方、組織が目的を達成するための考え方には、上野陽一の「能率」がある。「能率」とは、目的と手が釣り合う状態であり、ムリ・ムダ・ムラを無くすことである。そこで、本稿においては、この能率による目的達成の考え方が、「具体者置き違いの誤謬」を回避できるかどうかを明らかにしたい。その方法論として、「能率の概念」を「合生過程の概念」で再解釈することとする。

「能率」における目的達成の要件は、①「ニーズとシーズの見極めとその統合」、②「自己実現による自利利他の精神（悟り）」、③「道徳性を踏まえた目的の確立」、④「標準化（目的と手段の統合）、の四つであると解釈できる。そこで、この能率の四つの目的達成の要件を、合生過程を惹起する「感じ」の観点から再解釈することとする。なお、合生を惹起する感じは、①「感じられた現実的契機」、②「感じられた永遠的客体」、③「感じられた感じ」、④「強度についてのそれ自身の主体的形式」、の四つである。再解釈の結果、能率における四つの目的達成の要件には、合生における四つの感じの機能がおおよそ含意されていると見なせる。従って、組織が能率の概念に準拠した行動を行えば、具体者置き違いの誤謬を回避できるものと考えられる。

1. 現代社会と「具体者置き違いの誤謬」

(1) 「具体者置き違いの誤謬」に陥る現代社会

現代社会は、少子高齢化、成熟型消費社会、ニーズの多様化、過疎化など、環境の変化が著しく、また複雑なものとなってきた。環境の変化が著しいと、個人や組織において、様々な問題が発生しやすい。企業の業績不振や不祥事の多発、個人においてもメンタルヘルス問題の増加など、深刻である。問題の根本解決のためには、表れた問題ではなくて、その根本原因を明らかにして、それに対処しなければならない。その根本原因を普遍的に見れば、環境に適応できていないことにあると考えられる。また、環境に適応できないことは、目的が達成できないことと同義であり、組織は衰退し、最悪は死に至ることになる。組織がその維持・存続を図るために、環境に適応すること、つまりその目的達成を目指さなければならないことは自明である。

ところで、組織の目的達成を困難にしている根本要因の一つに、ホワイトヘッドの言う「具体者置き違いの誤謬」に陥っていることが考えられる。誤謬とは、「抽象的なものを具体的なものと取り違える偶然的な誤り」¹であり、「誤謬の所在は、ある現実的実質が、たんにある種の思考の諸範疇を例示するかぎりにおいてのみ考察されるとき、含意される抽象の度合を看過するところにある」²のである。例えば、組織がある目的達成のためにある制度を構築した場合、その構築後はその制度に従うことが目的化してしまっていて、それが妥当しない異なった新たな事例に対しても機械的にその制度を適用することなどが考えられる。この場合、構築され終わっている既存の制度は抽象物であり、その構築された背景を度外視して、それを普遍的なものと考えて機械的に適用する誤りは、一般的にも多いと考えられる。これが、組織の目的達成を困難にしている根本要因であることは容易に推定できる。従って、組織が目的を達成しながら環境に適応していくためには、常に具体者置き違いの誤謬に陥らないようにすることが、根本的に必要であると言える。

(2) 「具体者置き違いの誤謬」の回避

そこで、組織が具体者置き違いの誤謬に陥らないためにはどのようにすればよいかを考察する。具体者置き違いの誤謬は、機械観である抽象物があることを忘れ、それが具体的で絶対的なものであると錯覚することであった。そして、この誤謬を回避するために山本誠作は、「ホワイトヘッドはこうした錯覚の立場を、『具体者置き違いの誤謬』にもとづく独断的究極主義と呼んでいる。何であれ、諸悪の根源はこうした独断的究極主義にあるのである。今日、… 人びとに求められる緊急事は、こうした独

断的究極主義に陥らないよう自戒することではなかろうか。そしてそれを、より根源的な有機体的自然観との結びつきにおいて、捉えなおすことではなかろうか³、と提言している。つまり、具体者置き違いの誤謬を回避するには、独断的究極主義を有機体的自然観に結びつけて捉え直すことである。換言すれば、「機械観」をより根源的な「有機観」に結びつけて捉え直すことであると言える。

そこで、具体者置き違いの誤謬を回避するための、「機械観をより根源的な有機観に結びつけて捉え直す」ことの意味について考察する。機械論的自然観は、より根源的で具体的な有機体的自然観から導き出された抽象物であるため、抽象的とは機械観であり、具体的とは有機観である。ところで、ホワイトヘッドは、『自然という概念』で、「最も具体的な事実は出来事である。われわれは認知がなければ抽象化もなしえないが、逆に、抽象化がなければ認知することもできない。… 認知されたものは、わたくしが『対象』(object) とよぶものである」⁴と論じている。このように、ホワイトヘッドは、対象を認知するためには抽象化が必要であることを主張しており、機械観それ自体を否定しているのではない。また、出来事(event)は具体的事実であり、対象(object)は抽象的である。従って、出来事とは具体的であり、具体的とは前述のように有機観である。一方、対象は抽象的であり、抽象的とは前述のように機械観である。これらの関係を整理すれば、「出来事＝具体的＝有機観」であり、「対象＝抽象的＝機械観」となる。このことから、具体者置き違いの誤謬に陥らないために、「機械観を有機観との結びつきにおいて捉え直す」と言うことは、「対象を出来事との結びつきにおいて捉え直す」ことなのである。

この対象と出来事の関係についてホワイトヘッドは、「わたくしが対象による出来事のこの形成を考えているとき、わたくしは、この両者間の関係を『対象の出来事のなかへの進入』とよぶ。… 自然というのは、出来事のなかへの対象の進入がなければ、いかなる出来事も、また、いかなる対象も存在しないと行ったものである」⁵と言う。自然というものは、「対象が出来事に進入する」ことによって出来上がっているのである。また、この「対象が出来事に進入」するという考え方は、『過程と実在』において、さらに深く展開されている。そこでは、対象は永遠的客体になり、出来事は現実的実質になる。そして、両者は合生過程において統合されるのである。従って、機械観を有機観との結びつきにおいて捉え直すとは、両者を統合することであり、それはまさに合生過程そのものである。従って、組織が「具体者置き違いの誤謬」に陥らないためには、その活動を合生過程に準拠させればよいということになる。

目的達成の考え方としては、上野陽一の提唱する「能率」がある。前述のように、組織が具体者置き違いの誤謬に陥れば、その目的達成は困難になるだから、この能率

の目的達成の考え方が、具体者置き違いの誤謬を回避できるかどうかを明らかにする必要がある。そのために、能率の概念を合生過程の概念で再解釈することとする。

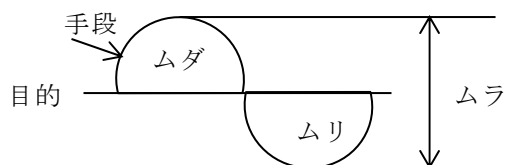
次章では、能率の概念、および能率の目的達成の要件を解釈し、明らかにする。

2. 能率の概念と目的達成の要件

(1) 能率の概念

上野陽一は、「生物、ことに人間の行動には目的がある。その目的を達するための手段として行動を起こすのである。この目的と手段とが互いに釣り合っている状態を能率と言う」⁶。このように能率の根本原理は、「目的と手段の釣り合った状態」であり、目的の達成には、その目的に最も適合する手段の選択と実行が必要である。彼は、この目的と手段のつり合いについて、「ムリ」、「ムダ」、「ムラ」と言う表現をしている。それは図表2-1に示すように、①「能率」とは目的＝手段の状態、②「ムダ」とは目的<手段の状態、そして③「ムリ」とは目的>手段の状態である。そして、ムリとムダが現れる状態を「ムラ」と言う⁷。ムダ・ムリ・ムラの無い状態が能率なのであり、ムリのあるところには必ずムダがあり、両者は表裏一体である。

図表2-1 能率における「ムリ・ムダ・ムラ」



(出所) 上野陽一『能率学原論』技報堂, 1955年, 2ページの図表を一部修正。

また、上野陽一は能率の考え方を研究問題とする能率学は、いろいろな範囲に適用可能であり、人間の生活に関する限り、そこに能率の考えを適用することの出来ない場面はひとつもあり得ないし、またあってはならない⁸と言う。彼は、F. W. テーラーの科学的管理法と東洋思想を融合した能率哲学を提唱し、能率は単なる手法でなく、道まで高められなければならないと言う。能率は、単に目的と手段の適合による目的の達成にとどまらず、個人や組織の完成を目指しているのである。

(2) 能率の目的達成要件

『能率学原論』をもとに、目的達成のための要件は何であることを解釈して、明らかにした。その結果は、「ニーズとシーズの見極めとその統合」、「自己実現による自利

利他の精神（悟り）」、「道徳性を踏まえた目的の確立」および「標準化（目的と手段の適合）」の四つである。その理由と概要は、次の通りである。

①「ニーズとシーズの見極めとその統合」

目的と手段は同時に与えられるものではなく、いずれか一方がまず与えられ、しかる後に他の一方が工夫される⁹と言い、目的が先に存在するとは限らないのである。そして、目的が先に与えられた場合は、目的を達し得る限りその手段はなるべく小さなものを選ぶべき（最少原理）であり、逆に、手段が先に与えられた場合には、その手段を十分に活用するため、できるかぎり大きな目的を立てるべき（最大原理）である¹⁰と言う。従って、まず目的が先にあるのか、それとも手段が先にあるのかを、見極めることが大事である。組織においては、目的が社会のニーズ、手段が組織のシーズと考えれば、ニーズが先かシーズが先かの見極めが大事となる。しかし、組織としては、社会のニーズに応えることも、組織の保有能力であるシーズを社会に活かすことも、共に大事である。つまり、いずれが先であっても、それを見極めた後は、両者を統合して考えることが重要である。このことから、「ニーズとシーズの見極めとその統合」を、一つ目の目的達成の要件と解釈する。

②「自己実現による自利利他の精神（悟り）」

上野陽一は、能率即「中」の普遍妥当性を強調し、孔子の「中」はムダ・ムリのない状態で「庸」はムラの無いことであり、中とはまさに能率の定義と一致しており、また釈迦の欲楽と苦行とはムダとムリに相当し、その両者を否定しその中道を明らかにした点は、これまた能率の主旨と一致していると¹¹言う。彼は、能率を単なる目的達成の技術や方法とは見なしていない。能率に背いて「中」の道を外れて両端に近づく程、道徳に背き、法律に反するようになる¹²と言い、常に中へ立ち返る重要性を提起している。そして、彼の試みは二つであり、能率の原則を一切に適用すること（世の中で能率的でなくてもよいものは無い、人間生活のあらゆる場面が能率の原則で説明されねばならない）と、能率法を能率道まで高めること（いかなる術や方法も全て道から出発したものでなければならず、能率論を単なる方法や技術の程度から能率道の水準まで引き上げる）¹³、である。「術」は思いつきから生まれ、「法」は学問的研究から導き出された仕事の形であり、「道」は形ではなく「悟り」であり学問のみでは得られない¹⁴、と言う。そして、「術」は論外で、「法」はしくみに過ぎず、目的達成には大きな推進力が必要であり、それが「悟り」であると言う。能率道は、自分が良くなるように努力し勉強する自利の修行と、自分が得た利益を他者へ教える

利他心とを共に並行して行う 2 利円満成就¹⁵を目指している。自利利他の精神は、自己実現が起点になると考えられ、このことから、「自己実現による自利利他の精神（悟り）」を、二つ目の目的達成の要件と解釈する。

③「道徳性を踏まえた目的の確立」

前述のように、生物、ことに人間の行動には目的があり、その目的を達成するための手段として行動を起こすのである。そして、どんな活動をするときも、その目的・目標が明らかでないと活動がいかげんになるので、これの確立をしなければならない¹⁶、と言う。さらに、彼は目的の道徳性を重視しており、「泥棒の目的のために、最も能率的な手段を考えることもありうる。すなわちあらゆる社会的害悪にも能率の研究が成り立つ。…しかしながら、泥棒は最終の目的ではない。その人にとっては生活が目的であり、泥棒は手段である。生活という目的に対して泥棒という手段は果たして適合しているか考えると、生活の手段として泥棒は極めて能率的でないことが分かる」¹⁷のである。このように、目的を確立すると共に、その目的には道徳性が考慮されなければならない。このことから、「道徳性を踏まえた目的の確立」を、三つ目の目的達成の要件と解釈する。

④「標準化（目的と手段の統合）」

上野陽一は、能率と称するためには「中」であることが根本条件であり、「中」であることは標準に合すること、「中」の所在を決めることは標準化である¹⁸、と言う。このように、能率とは中が条件であり、その中を探して決定することが「標準化」である。彼はその標準について、「テーラーのいわゆるタスク（task）は、1日の仕事高を意味するものであるが、これを決めるためには、この仕事高を左右する条件をいちいち決めて行かなければならない。そこで、かような条件の一定されたものを標準と名付ける。ゆえに、標準とは、量または質に関して、手本または目安となるべき定めのこと」¹⁹であると説明している。つまり、目的達成の前提として、まず「標準」を定めて、それを実行に移すのである。標準とは目的達成に必要な目安や条件などであり、この設定された標準を満足することが、目的達成につながる。従って、能率とは「目的」と「手段」の適合ではあるが、目的と手段を直接的に適合させるのではなく、その間に「標準化」の過程が存在することになる。標準は目的達成に必要な目安や条件を具体化したものであるため、標準化には手段の選択も含まれると考えられる。このことから、標準化とは目的と手段を統合する場所であり、また目的と手段が統合された結果が標準であると、理解できる。また、手段の選択基準は、目的を「良く、

早く、楽に、安く」達成できることであり、そのために「目的をしっかり捉まえること」、「手段を数多く考えつくこと」である²⁰、と言う。そして、良く、早く、楽に、安く、のうちのどの選択基準に重きを置くかは、その時の条件によって変わり、安くが重要であれば、楽にが幾分犠牲になることもある²¹のである。このことから、「標準化（目的と手段の統合）」を、四つ目の目的達成の要件と解釈する。

本節で解釈した能率における四つの目的達成の要件を整理して、図表 2-2 に示す。

図表 2-2 能率における目的達成の要件

①	ニーズとシーズの見極めとその統合
②	自己実現による自利利他の精神（悟り）
③	道徳性を踏まえた目的の確立
④	標準化（目的と手段の統合）

3. 合生過程による能率の再解釈

前章で解釈できた能率の「四つの目的達成の要件」を「合生過程」により再解釈することで、能率の概念が具体者置き違いの誤謬を回避できるかどうかを明らかにする。まず、再解釈に必要な合生過程の観点を考察し、それを基にして、能率の四つの目的達成の要件を再解釈することとする。

(1) 再解釈のための合生過程の観点

合生過程は、「主体的形式によって制御された諸感じの漸進的統合である。この総合において、より初期相の感じは、より後期相のもっと複合的な感じの構成要素に沈下する。こうして、各相は、一つの複合的『満足』が到達される最終相に至るまで、その新しさの要素を付け加える」²²のである。従って、初期相から最終の満足に至る合生の過程で重要な役割を果たすのは「感じ」であると言える。ホワイトヘッドが、「現実的契機は、感じの過程によって惹起される合生だ」²³と述べていることから、それは明らかである。そこで、能率を再解釈するための合生過程の観点として、この「感じ」に着目することとする。その「感じ」についてホワイトヘッドは、次のような観点から考察できると言う。「感じが考察されうるのは、(i) 感じられた現実的契機に関して、(ii) 感じられた永遠的客体に関して、(iii) 感じられた感じに関して、そして (iv) 強度についてのそれ自身の主体的形式に関してである。合生過程に

において、さまざまの感じは、より広い一般性をもった統合的感じへと移行して行く。… 感じの統合のこうした過程は、感じの具体的統一性が獲得されるまで進行する」²⁴。そこで、この（i）から（IV）の観点により能率の再解釈を行うこととする。まず、これらの四つの感じについて、それぞれの主要な働きを考察する。

①「感じられた現実的契機」

これは、合生過程の原初相において感じられるものであり、「感性的（aesthetic）な総合にたいする客体的与件という形での、現実世界の純粋な受容の相」²⁵である。この原初的感じは、物的抱握であり「単純な物的感じ」である。それは、「因果の働きである。最初の与件である現実的実質は、『原因』であり、単純な物的感じは『結果』である。そしてこの単純な物的感じを抱懐する主体は、結果によって『制約された』現実的実質」²⁶なのである。しかし、この単純な物的感じは、意識を欠いており、「意識は統合のより高次の諸相において、生ずるのであって、そしてこれらの相をより大きな明晰判明さでもって、照明する」²⁷のである。このことから、「感じられた現実的契機」の主要な働きは、「主体の制約と後続する相での意識獲得の要素」となることである。

②「感じられた永遠的客体」

これは、概念的感じである。概念的感じとは、永遠的客体を感じることであり、「各物的感じから、純粋な概念的感じの派生があり、この概念的感じの与件は、物的に感じられた現実的実質ないし結合体の限定性を決定する永遠的客体である」²⁸。さらに、永遠的客体は神の原初的本性であり、「永遠的客体が創造過程の各事例に分節化されて関連をもつことは、それらが神の原初的本性に概念的に実現されていることを必要とする」²⁹のである。神の原初的本性は、「現在における欲求に基づく未来への衝動である。欲求は、概念的に抱握された与件を実現しようとする衝動と結びついた、直接的な物的感じの概念的価値づけ」³⁰であり、「概念的感じの主体的形式は『価値づけ』という性格をもっている」³¹。このことから、「感じられた永遠的客体」の主要な働きは、「欲求に基づく価値づけ」である。

③「感じられた感じ」

これは、補完相であり、単純な物的感じがどのように感じられるかということである。それは、物的感じと概念的感じの統合であり、因果的に限定されたものを越えて、新しさを創り出していくために、物的抱握と概念的抱握が統合される過程である。ホ

ホワイトヘッドは、全ての現実的実質は物理的目的を含むと考えることであり、物理的目的において与件は、物的感じのうちで感じられた結合体と、概念的感じのうちで価値づけられた永遠的客体との、類的コントラストである³²と言う。補完相は心的極であり、「心的極は、創造性に目的因と作用因との二重性を付与するきずな」³³なのである。このことから、「感じられた感じ」の主要な働きは、「創造性への目的因と作用因の付与」である。

④「強度についてのそれ自身の主体的形式」

これには、次の論述が参考になる。「統合された感じは、その強度のパターンを伴った主体的形式をもっている。このパターン化された強度は、その感じにおいて感じとられたものとしてのこの与件の各要素の、判明で相対的な重要性を統制する」³⁴。そして、概念的感じのこの強度ある主体的形式は、より初期相の他の感じに依存しており、概念的感じの価値づけが「増価」であるか「減価」であるかに応じて、統合された感じにおいて感じとられる永遠的客体の重要性が、強化あるいは減少される³⁵のである。ホワイトヘッドは、主体的形式の強度について、「種々の抱握の客体的内容から自然的かつ適切に — あるいは一言で言えば、順応的に — 生起する主体的形式のさまざまな強度が、相互に抑止し合わないということである」³⁶と論じており、これは順応的な感じの強度を高めるための重要な条件となる。また、概念的感じの主体的形式は価値づけである³⁷ことから、「強度についてのそれ自身の主体的形式」の主要な働きは、「概念的感じによる価値づけの相互抑止の防止」である。

本節で考察した合生過程における主要な観点とその働きを図表3-1に示す。

図表3-1 合生過程における再解釈の観点とその働き

	再解釈に必要な観点	再解釈に必要な観点を働き
①	感じられた現実的契機	主体の制約と後続する相での意識獲得の要素
②	感じられた永遠的客体	欲求に基づく価値づけ
③	感じられた感じ	創造性への目的因と作用因の付与
④	強度についてのそれ自身の主体的形式	概念的感じによる価値づけの相互抑止の防止

(2) 合生過程による能率の再解釈

能率の「四つの目的達成の要件」について、合生過程（図表3-1）の観点から、再解釈を行なう。

①「ニーズとシーズの見極めとその統合」

ニーズとは、組織を取巻く外部環境であり、シーズとは組織の内部環境である。そこでまず、組織は内外の環境を物的に受容することが必要である。従って、この目的達成の要件を合生過程から解釈すれば、「感じられた現実的契機」の観点、つまり「主体の制約と後続する相での意識獲得の要素」に符合すると言える。その理由は、与えられた組織にとっての内外の環境は、組織を制約すると共に、今後、組織がそこにおいてどのように活動すればよいかを意識（検討）するための重要な要素となるからである。

②「自己実現による自利利他の精神（悟り）」

組織の自己実現と組織の目的達成は同義であると考えられる。さらに、組織が目的を達成した結果として、社会貢献が実現されると理解できる。従って、この目的達成の要件を合生過程から解釈すれば、「感じられた永遠的客体」の観点、つまり「欲求に基づく価値づけ」に符合すると言える。その理由は、組織には目的達成という自己実現の欲求があり、その目的は価値あるものとすべきだからである。永遠的客体は、神の原初的本性であり、現実世界から生起して来ない。一方、自利利他の精神も現実世界から生起するのではなく、組織が社会へどのように貢献するかを創造的に考えなければならないのである。

③「道徳性を踏まえた目的の確立」

組織が目的達成に向けて創造的な活動を行うには、まずその目的が明確になっていなければならない。しかもその目的は道徳性を踏まえたものでなければならない。従って、この目的達成の要件を合生過程から解釈すれば、「感じられた感じ」の観点、つまり「創造性に目的因と作用因を付与」することに符合すると言える。その理由は、組織が創造的に活動するためには、明確で価値づけられた目的が与えられなければならないし、またその目的の確立に対して、原初的に内外の環境が作用因として大きく影響してくるからである。

④標準化（目的と手段の統合）

標準化とは、組織が目的を達成するための目安や条件などを設定することであったが、この設定内容を満足させた結果的として、目的達成が促進される。従って、この目的達成の要件を合生過程から解釈すれば、「強度についてのそれ自身の主体的形式」の観点、つまり「概念的感じによる価値づけの相互抑止の防止」に符合すると言える。

その理由は、合生過程における概念的感じの主體的形式は価値づけであったが、組織が目的を達成するために設定する標準（計画）についても価値づけは重要な要素である。また、標準の項目は種々存在するが、その標準を設定する場合に、それらの標準間の目安・条件・手段などが相互に抑止し合わないことは重要だからである。

合生過程による再解釈の結果、つまり能率の目的達成要件を合生過程により理解した結果として得られた関係を、図表 3-2 に示す。

図表 3-2 合生過程による能率の再解釈

	能率における目的達成の要件	再解釈に必要な合生過程の観点
①	ニーズとシーズの見極めとその統合 ←	感じられた現実的契機
②	自己実現による自利利他の精神（悟り）←	感じられた永遠的客体
③	道徳性を踏まえた真の目的の確立 ←	感じられた感じ
④	標準化（目的と手段の統合） ←	強度についてのそれ自身の主體的形式

4. 再解釈の結果

上野陽一の考える能率をホワイトヘッドの合生過程から再解釈した結果、図表 3-2 に示すように、それぞれ関係性が見出された。このことから、能率の概念には合生過程の概念が含意されていると考えられる。本再解釈は大雑把なものではあるが、「能率」の考え方には、ホワイトヘッドの言う「具体者置き違いの誤謬」を回避する機能が保有されていると解釈できる。

また上野陽一は、「科学が機械観の見方に止まっている以上、いつまでたっても物事の真相を捉えることは出来ないであろう」³⁸と述べている。そして因縁について、「因は与えられるが、縁は自分で作らねばならない」³⁹、などホワイトヘッドの合生過程に通ずるものがあり、有機観の重要性を主張しているのである。また彼は、「ムラがひどくなると大きな問題を引き起こします。常にムダを省き、ムリを除いて、ムラを少なくすることに努めなさい。これを怠ると社会は不安になります」⁴⁰と論じているのである。能率は理論であり、現実的にはムリ、ムダを完全になくすことは出来ないが、常に小さくする努力が必要であるということである。このことは、物事を、常に有機観で捉える努力が必要であり、それが具体者置き違いの誤謬の回避に通ずるものと理解できる。

[注]

- 1 ホワイトヘッド『科学と近代世界』上田泰治・村上至孝訳、松籟社、1998年、67ページ。
- 2 ホワイトヘッド『過程と実在』山本誠作訳、松籟社、1984年、11ページ。
- 3 山本誠作『ホワイトヘッド「過程と実在」 - 生命の躍動的前進を描く「有機体の哲学」 - 』晃洋書房、2011年、19～20ページ。
- 4 ホワイトヘッド『自然という概念』藤川吉美訳、松籟社、1982年、215ページ。
- 5 ホワイトヘッド『自然という概念』藤川吉美訳、松籟社、1982年、163ページ。
- 6 上野陽一『能率学原論』技報堂、1955年、1ページ。
- 7 上野陽一『能率学原論』技報堂、1955年、2ページ。
- 8 上野陽一『能率学原論』技報堂、1955年、60ページ。
- 9 上野陽一『能率学原論』技報堂、1955年、3ページ。
- 10 上野陽一『能率学原論』技報堂、1955年、3～4ページ。
- 11 上野陽一『能率学原論』技報堂、1955年、161ページ。
- 12 上野陽一『能率学原論』技報堂、1955年、162ページ。
- 13 産業能率短期大学編『上野陽一伝』産業能率短期大学出版部、1975年、170ページ。
- 14 上野陽一『能率道講話』技報堂、1956年、15～20ページ。
- 15 上野陽一『能率道講話』技報堂、1956年、40ページ。
- 16 産業能率大学／自由が丘産能短期大学編『産業能率大学とマネジメント』産業能率大学、2012年、18ページ。
- 17 上野陽一『能率学原論』技報堂、1955年、4ページ。
- 18 上野陽一『能率学原論』技報堂、1955年、152ページ。
- 19 上野陽一『能率学原論』技報堂、1955年、103ページ。
- 20 上野陽一『能率学原論』技報堂、1955年、6～7ページ。
- 21 上野陽一『能率学原論』技報堂、1955年、6～7ページ。
- 22 ホワイトヘッド『過程と実在』山本誠作訳、松籟社、1985年、424ページ。
- 23 ホワイトヘッド『過程と実在』山本誠作訳、松籟社、1984年、368ページ。
- 24 ホワイトヘッド『過程と実在』山本誠作訳、松籟社、1984年、368ページ。
- 25 ホワイトヘッド『過程と実在』山本誠作訳、松籟社、1984年、369ページ。
- 26 ホワイトヘッド『過程と実在』山本誠作訳、松籟社、1985年、430ページ。
- 27 ホワイトヘッド『過程と実在』山本誠作訳、松籟社、1985年、431ページ。
- 28 ホワイトヘッド『過程と実在』山本誠作訳、松籟社、1984年、44ページ。
- 29 ホワイトヘッド『過程と実在』山本誠作訳、松籟社、1985年、465ページ。
- 30 ホワイトヘッド『過程と実在』山本誠作訳、松籟社、1984年、54ページ。
- 31 ホワイトヘッド『過程と実在』山本誠作訳、松籟社、1985年、437ページ。
- 32 ホワイトヘッド『過程と実在』山本誠作訳、松籟社、1985年、499ページ。
- 33 ホワイトヘッド『過程と実在』山本誠作訳、松籟社、1985年、501ページ。
- 34 ホワイトヘッド『過程と実在』山本誠作訳、松籟社、1985年、438ページ。
- 35 ホワイトヘッド『過程と実在』山本誠作訳、松籟社、1985年、438ページ。
- 36 ホワイトヘッド『観念の冒険』山本誠作・菱木政晴訳、松籟社、1982年、347ページ。
- 37 ホワイトヘッド『過程と実在』山本誠作訳、松籟社、1985年、451ページ。
- 38 上野陽一『能率道講話』技報堂、1956年、164ページ。
- 39 上野陽一『能率道講話』技報堂、1956年、166ページ。
- 40 産業能率大学／自由が丘産能短期大学編『産業能率大学とマネジメント』産業能率大学、2012年、18ページ。

絵本作家葉祥明の美の世界観とホワイトヘッドの有機体哲学

発表者 酒井ツギ子
於：北海道大学

葉祥明(1946~)は、自己の美の世界はプラトンの真、善、美の哲学を作品で表現することが最終の目的であると語っている。彼が、海、平原、一本の木、一艘の船といった素朴な絵画から、壮大な宇宙へ、絵本から詩へと表現領域を展開し、求め続けている世界観は、まさしくホワイトヘッドの「無限の宇宙を有限な言葉によって表現すること」というその哲学にぴったりと一致してくる。

葉は、絵画から詩へ、そして詩から絵画へと昇華させ、思想はその深みを増し、次元を高め、超越的表現で魂に訴えかけている。

葉が求める世界は、第一に存在する全てのもものの繋がり、すべてのオブジェとつながるという意味は何かということ、それは、存在との関わりであり、実存的慰め、苦悩への癒し、エロスを超えた愛のつながり、生きる力へと広がっている。そこでは、有機体哲学が、乾いた、抽象的で晦渋のことばの羅列ではなく、命ある愛の詩であることを示している。

第二に、葉の宇宙観は、無限の広がりに見る永遠、命とのつながり、あらゆる存在の根源としての宇宙、そこに見る美、まさしく宇宙のすべての存在との連続性から生まれる詩の世界である

その葉の詩の中に見る世界は、ホワイトヘッドが「詩人とは(中略)思想を書き下ろすことである」という彼の思想、有機体的他者とのつながりの歓喜 重み、責任、救いへと展開している。

本発表ではそこで、Q・O・R (Quality Of Relation : 参 Q・O・L) という新たなコンセプトを提言し、有機体哲学における<関係の質>について考察・検討してゆくことにする。

以上概観したように、葉祥明の表現世界、創作活動を通して美を追求し、表現する中で、彼は何を語り、何を問いかけているのかを例証しつつ、ホワイトヘッド哲学に一致すると論ずる根拠を明らかにして、現代社会におけるホワイトヘッド哲学の持つ意義を考えてゆくものである。

1. 葉の有機体的世界観

葉祥明の名前を知らなくても、彼の作品をどこかで見たことのある人は多いはずである。彼の作品は、1991年に郵政省「かもめーる」に挿絵が使用されたのをはじめ、翌年は同じく郵政省の「ふみの日記念切手」に採用されており、1998年には郵政省の「わた

しの愛唱歌シリーズ「この道」の記念切手となっているし、さらにその翌年には同じく郵政省の「はあとめーる」に挿絵が採用されているからである。葉の作品はこのように4回も切手やはがきで使用されている他、国内に2つの美術館¹⁾が創設されており、ボローニャで国際児童図書展グラフィック賞を受賞したことを皮切りに、数々の国内外の賞を受賞している。

葉は立教大学を卒業後、油絵をニューヨークのアート・ステューデント・リーグで学んでいるが、絵本作家、画家、詩人としてさらにその創作活動の幅を広げている。

注目すべきは今、介護、福祉、医療、教育の現場から彼への講演依頼がますます増えていることと、『地雷ではなく花をください』²⁾ 『心に響く声』³⁾ 『宇宙からの声』⁴⁾ を代表に、戦争ではなく平和へのメッセージ、<いじめ>、難民を助ける会への関わり（「シリア難民の子どもたちの声をきいてください」）など、現代社会が抱える問題に積極的に絵と言葉で取り組んでいるということである。では、彼の作品に癒しや、魂に訴える力、優しさや、なごみ、安らぎを齎し出す原点はどこにあるのか、それを探るうちに、彼の創作者としての哲学にホワイトヘッドの有機体哲学とおなじ理念が色濃く内在していることに出会ったのである。

すべてはつながっている
水も空気も
ゾウもイルカも
人間も魚も鳥も植物も
私もあなたも
全ては一つ

葉 祥明 『心に響く声』 (p.42)

一本の樹にも
一個の石にも
自然の生命は宿っている
そして
私の中にも
その一部が
息づいている
だから
私は決して
一人ぼっちではない

同上 (26～27pp.)

あなた方の命は、時を 超え、空間を 超えて
ようやく この地球（ほし）に たどり着きました
ガス体から 鉱物 植物 微生物、昆虫 魚類など
さまざまな ものを 転々と しながら
ついには 動物界を 経て
最後に 人間という 存在に やどるところまできたのです

葉祥明『宇宙からの声』より

新しい 時代、新しい 世界には
新しい 意識が 必要です
もう 今までのように 力づくで ぶつかりあう
やり方は 適用しなくなります
優劣や 強さや 速さや 大きさを 競う 世界ではなく
争いによる 問題解決の 時代でも ありません
地球上のすべての 国や 人が
お互いに 助け合い、愛し合わなくてははいけません

葉祥明『宇宙からの声』より

ホワイトヘッドは、『過程と実在』（以下 K と略す）5)で、「本書の一連の思想はプラトンの
だという私の信念を述べることによって…」(K.p.43) と述べて、独自の宇宙論を基軸とする
有機体哲学を構築しているが、そこでは現実に実在するものはこの永遠的客体を抱握して
いるとする。この永遠的客体は神の原初の本姓であるとし、これはプラトンの形相つまり、
イデア界を構成しているとする (k.p.48・51)。

有機体哲学は過去、現在、未来にわたって、電子、陽子、分子、量一体系からあらゆる実
質体の時空的連続体が、宇宙論的次元まで相互に抱握と合成のプロセスの中で生成してゆく
とする。そこで繰り返される宇宙論では形而上学的解釈で、原初相の実在がもろもろの現
実の実在とどの様にかかわっているかが論究されている。このように、有機体哲学の本質的
特徴はプロセス論と関係論が主軸をなしているといえる。

葉は自分が作品に求めるものはプラトンのいう真・善・美の哲学的イデーであると語って
いる(6)。ホワイトヘッドは芸術の目指す目的は「真的美というただ一つの目的のみを有す
る」(『観念の冒険』7) とのべ、美は「〈実在〉の深み」から真理を感じさせる、つまり、美
を通して隠れた〈真理〉を感じさせるものであるという。ホワイトヘッドが言う芸術とは「現
象の実在に対する目的論的順応」であり、芸術は〈見えざる者〉からの伝言」なのであると
いう。葉の『宇宙からの声』の最後の絵は「生命と人間と地球と宇宙、そしてすべてはひと
つです！」という詩で締めくくり、あとがきで次のように述べている。

「この宇宙は、目に見えない、靈的ともいうべき高次の宇宙から生まれました。靈的

宇宙は、無限、かつ永遠です。私たちの宇宙はその無限のレベルの中の、ごく限られた波長の中に存在しています。(中略)では、何のために私たちはここにいるのでしょうか？一言でいえば自分自身と自分以外の存在への「愛」のためです。「愛」とは、優しい思いやりの心、思いやりある行為です。私たちの人生や、世界に起きている出来事、哲学、宗教、科学、芸術など、すべての人間の営みは、それを知り、学び、行うためです。「生命」とは「愛」のこと、そして「生命」の目的も「愛」なのです。宇宙のすべては、関係しあい、変化し続けています。・・・」

葉は、「生命」の目的を「愛」であるといい、宇宙のすべてが関係しあっているという。この生命を生み出している宇宙は常に新しさに向かって変化し続けている。そこでは新しい意識が必要であるという。まさしく「観念の冒険」を求めている。更に葉は、彼の美の世界のなかに「善」の価値を追求している。善は彼においては愛によって実現される。その愛とは、他者、すなわち動物を含むすべての存在に対する配慮、分かち合いにより実現される。ホワイトヘッドは「善は現実界の内的関係にのみ関わる」といい、「現実世界は美的であるとき善である」(『観念の冒険』8)という。

葉は、絵画の美しさと、言葉の力で真的美と善を追求して止まない。彼の描く世界は「小さく、かるやかで、やわらかく、あわく、あかるく、まろやかで、やさしく、すずしく、あたたかい」これは、「おおきい、おもい、かたい、くらい、あらい、つよい、するどい、はげしい、つめた、きつい」(『宇宙からの声』)つまり、力で支配しようとする、権力や、権威や、支配欲や、暴力や、武器に依存するような「古い」価値観を否定し、葉独自の美的創作によって、「新しさ」慈しみのある世界を表出させるのである。つまり、新しい世界の到来、常に変化し続ける、プロセスとしての世界観が示されている。

有機体哲学では、事物の基本的構造は、与件としての客体と主体が物的と心的との両極性において限定されながら、自らを限定する抱握と合成による生成の過程としてとらえられている。つまり主体は常に所与としての世界、自己を取り巻く環境を取り込みながら、同時に自らも環境にはたらきかけて存在する。この主-客関係なしに事物は存続しえない。葉においても、根源的には「愛」の関係で新しさが創造されてゆく。主-客関係は、鉱物とも、植物とも、動物とも関係しあっている。そして環境への配慮や動物への慈しみ、いたわりが様々な作品を通して描かれている。従って、戦争や環境破壊への抗議はそうした彼の世界観から必然的に生まれたものである。

このように、存在の関わりが、宇宙的視座ですべてにつながっていること、それ故、人間のみならず、環境全てに無関係でないということが、その関わり方のあり様としてわれわれの意識とわれわれの言動に問われてくるということに葉の創造活動の原点が置かれているといえる。

2. 関係に関する考察と Q・O・R (=Quality Of Relation)の提言

時に、関係は人を傷つけ、あるいは他者の存在を無視し、疎外し、いじめや断絶によって引きこもりに追い込み、孤独に追いやり、言葉で殺し、命さえ奪うこともある。共生の社会で生きる実存的人間にとって最も日常的で意識的存在が続く限りわれわれはそれを逃れることはできない。では、関係とはいかにあるべきか、そこで、この課題に、関係の質として (Quality Of Relation) Q・O・R という新しい概念を提言し、この問題について検討していくことにする。

葉の代表的詩画集『心に響く声』に触れた読者は「人生の苦悩のただなかにいる人々」が癒しや救い、心の安らぎを得たとう感想を明かしている。詩とは思想であるとルシアン・プライスがホワイトヘッドの言葉を伝えているが、葉は「言葉の力」を強く感じていると自ら語って、詩画集の創作に取り組みだしている。確かに、葉の絵画や詩のメッセージ、それに彼の講演を聞いた人々は、慰め、勇気、励まし、癒しを感じ、感想を寄せている (9)。

他方、チェルノブイリ原発爆発事故 (1986 年) から彼のパラダイムの転換点が始まっている。彼はそこから宇宙規模での繋がりや環境問題、社会問題に目覚めたという。

『空気はだれのもの』、『地雷ではなく、花をください』、『地球へのたからもの』。これらの作品を生み出す原動力は葉の有機体的世界観が彼を突き動かしているといえよう。

彼の作品のもう一つの特徴は、『心に響く声』、『子どもの心を感じてみよう』、『もっと好きになるために』に見られる彼の実存的関係論である。そこには、関係の意味、関係における癒し、関係の修復、そこにおける愛の持つ意味、言葉の力が関係の質の重要性という認識にわれわれを導いてくれる。

さて、有機体哲学では、抱握、つまり与件としての他の実質を包摂し自己に統合して、取り込んでゆく、合成のプロセスを中心的概念であることを見てきた。有機体哲学ではしたがって、他者との交わり、共生の理論は極めて根源的概念である。ホワイトヘッドの有機体哲学では、過程と時間の検討が極めて綿密になされている。また、関係論では、形而上学的論及が詳述されているが、実存的な共生の在り方、あるいは、関係の質については筆者の知る限り、『観念の冒険』をまたなければならない。

ホワイトヘッドが愛について述べているのは、主として『観念の冒険』においてである。愛についてはまず、「客体の情緒的意味づけは、人間性におけるもっとも強力な力の一つである。それは、家族愛、並びに、特殊な所有物への愛」で、人類だけではなく犬、馬などの動物など、感覚的、情緒的愛情の要求を記述し、(10.) さらに親子関係や友愛のような自己献身的な愛については「宇宙にあれかしと要求するのである。こうした愛は、本当に、世界の調和が特殊なものにどのように実現されるべきかについて、強烈な感じである」と述べている。一方、利己的な欲望や利己的幸福追求の愛を戒めながら、他方、さまざまな社会は「忠誠と愛」を要求している (11.) といい、道徳性の高度な一般的原理として個人における愛の価値を重要な原理としていると述べている。

(11.) ホワイトヘッドはこうした愛を人格的愛といい、最終的に個人はこの人格的現存在を超越し、すなわち、彼の言葉では、自己忘却的超越によって、〈平安〉に至ることこそ人間の向かうべき目的だとみている。

確かにここでは大きな観念の飛躍、冒険がみられるが、しかし人間の生き生きとした現実的關係についての実存的言及は見当たらない。共に生きる他者に対するおもんばかりに関する論考という意味で、ホワイトヘッドの有機体哲学にいくばくかのも足りなさを隠しえない。

つまりホワイトヘッドの關係論で、自己の満足という概念はあるが、「他者のために」という論点が希薄であるように見える。ある意味、形而上学的、超越論的プロセスの論及に重きが置かれ他者との現実的關係論はあまり論究されえていないとみなしてよいのではないか。

その点で「存在の生起は他者のための存在とみなされるのだ」(『全体性と無限』(以下Zと略す12) という、レヴィナスに注目したい。

E.レヴィナスは、『存在の彼方』で「哲学、それは愛に仕える愛の叡智なのだ」(13)と言っている。そしてそれは「近さとしての「他人のためにあること」の無限性にもたらされた尺度であり、愛の叡智のごときものなのだ」(13) という。ここでいう近さとは、隣人のことであるが、その隣人とは身近にいる人のことばかりではなく、時に貧者、異邦人、寡婦、孤児を指している。

レヴィナスは国家博士論文となった『全体性と無限』で「道徳性は平等のうちに生まれるのではない。無限の諸要求が、宇宙の一点に向かって収斂してゆくという事態のうちで、貧者、異邦人、寡婦、孤児に仕えるという、事態のうちで道徳性は生まれる」。

(Z.p. 381) という観点から他者との關係を考えている。

愛すること、それは他者のために危惧することであり、他者の弱さに手を差し伸べることである」(Zp.394) という。

「全ての人間が兄弟であるがゆえに人間の自己性は構成される」。(Z.p.433) といい、社会的諸關係は「關係の根源的關係である。この關係は対面のうちで、(自我) から〈他人〉に向かって成就される」(Z.p.443) とし、他者の救済と施しは必然的責務、責任と考える。レヴィナスは「顔」という概念に特別な意味合いを持たせて關係の在り方を述べている。顔とは「世界の彼方から到来するが、その一方で、私を人間同士の兄妹關係に巻き込む」(327) もので、また「自我中心的享受によって成就される閉鎖的充足が無限から分離されたことを自我中心性に対して教えるもの」(Z.p.329) であるという。

以上みてきたように、レヴィナスの關係論は自己の生きざま、単に意識することのみではなく、自己の在り方を行動レベルにまで論究し、そこから形而上学を展開している。

「形而上学の本質が超越することであるなら、道徳意識が形而上学を成就することになろう」。(Z.p.404) 彼は「形而上学の運動を超越者としての超越者に導く運動」だとし、「形而上学の運動は存在するものに対する敬意である。存在に対する敬意としての真理、これこそが形而上学的真理の意味なのである。(463) という。そしてこの博士論文の結論部で、レヴィナスは最後に「平和は自我から発して「他人」へと向かう關係」(Z.p.471) であると述べる。「道徳は哲学の一分枝なくではなく、第一哲学なのである。」と言われる

が、ソクラテスから学んだプラトンからアリストテレスが受け継いで、大切なのはただ生きるのではなく、よく生きることだという、道徳の出発点にわれわれを導いている。

今ヨーロッパを揺るがしている難民の波を、兄妹愛として受け入れようとしている現実
は、このような考えと無関係ではない。

さて、葉においては、他者に対してどのような愛を求めているのであろうか。

人生で大切なことは
人を幸せにすること
歓びを分かち合うこと
感謝すること

『人生で大切なこと』15)

自分と 自分の 家族との ことだけを 考えて、
ものや お金を 多く 所有しても
本当の 幸せは 得られません
必要な ものが 必要なだけ あれば じゅうぶんです。
むしろ 自分が もっているものを
多くの 人々、動物たちと 分かち合いましょう。
そこにこそ、真の 喜びと やすらぎがあるのです。

『宇宙からの声』より

願わくは
何事があっても
動じないこと
常に思いやりの心で
全てのものと
接することが
できますように・・・

誰かのことが
気がかりだったら
祈りなさい
「全て神さまに
おまかせします」と

そして
安らかな気持ちで
いなさい

『心に響く声』より

葉祥明は詩画集『心に響く声』の巻頭言で、誰でも悩みや問題を抱えているが、それは神との出会である、その神とは生命の根源で、宇宙の原理といったものであること、そしてその神とは限りなく優しく、愛に満ちたもので、「苦しみを通して宇宙の愛に触れうる」のだという。

葉祥明の世界観はこれまで見てきたように、時間、空間の中におかれて生ずる喜び、苦しみ、悩み、悲しみ、葛藤する様々な出来事の中でこの現実的存在として人間が、関係の中でこそ共に生きる力、励まし、救い、光をもたらさうということを伝えるものであり、その在り方について芳醇な例証を与えてくれるものである。

本発表では、以上の葉祥明の諸作品の考察から、**関係の質 (Quality Of Relation) Q・O・R** を高め、意識、言葉、行動、生きざまにおいて極めていくことこそ人間にとって重要、かつ、意味あることであると考へ、教育・医療。福祉。生活世界における人生の究極的課題の一つとして実践すべくこの概念を提言するものである。

【註】

1. 葉祥明美術館、神奈川県、鎌倉市 山ノ内
葉祥明阿蘇高原絵本美術館、熊本県阿蘇郡阿蘇村
2. 葉祥明『地雷ではなく花をください』自由国民社、1996。以降連続再販
3. 葉祥明『心に響く声』愛育社、1997.
4. 葉祥明『宇宙からの声』佼成社、1997.
5. ホワイトヘッド・山本誠作訳『過程と実在』松籟社、1979.
6. 2015年4月12日、於：徳島 SOGO 講演。
7. A.N..Whitehead”Adventure of Ideas”,1993, The Macmilan Company.ホワイトヘッド著作集、第12巻『観念の冒険』山本誠作・菱木政春訳、松籟社、1988. P,368.
8. 同上。P. 869
9. 葉祥明オフィシャルブログ、2014年11月
10. 前掲書『観念の冒険』P. 360.
11. 同上、.403 ~ 404 pp..
12. E.レヴィナス、合田正人訳『全体性と無限』国文社、2001.p.468.
13. E.レヴィナス、合田正人訳『存在の彼方へ』講談社学術文庫、2006年 p.368.
14. 同上、p.366.
15. 『いちご新聞』2015年9月号葉祥明『心のハーブ』v.999.