

「世界への愛」とプロセス哲学

——ホワイトヘッドの冒険ないし復活形而上学をめぐって——

延 原 時 行

*本稿は、第36回日本ホワイトヘッド・プロセス学会（於桃山学院大学、2014年10月11-12日）における主題講演草稿である。

はじめに——何を根拠にして私たちは悲慘を経験しても世界に対して愛をもつことができるのか？

人如何に悲慘なるとも裏からぞ神共にます見れば微笑ぞ

この短歌はこの3月11日、我妻信子が三年四か月の奇蹟的闘病快癒ののちに、朝には最高に幸せやと生涯の幸福感を私に感謝したのも束の間、昼餉に食べものをのどに詰ませ急逝した絶後に、11日から通夜の12日、告別式の13日にかけて棺内で五種類の笑み（備考：悟入の笑み、想起の笑み、基督発見の笑み、称名の笑み、天父欣求の笑み）を次々に浮かべる様に接し、詠んだもののうちの一つです。

今回の学会シンポジウムに与えられた主題は、「〈世界への愛〉とプロセス哲学」です。この主題に真摯に真向いかつ適切に論じるために、私は一つの前提条件を用意いたしました。それは、「何を根拠にして私たちは悲慘を経験しても世界に対して愛を持つことができるのか？」というものです。

キーワード：世界への愛、プロセス哲学、冒険、復活、形而上学

私自身が妻の昇天に際して直覚した回答は、この歌に盛られています。すなわち、裏からぞ神共にます見れば微笑ぞ。この回答を十分に敷衍して今回上梓しましたが、拙著『復活の省察——妻と歌う・上巻：生くるとは深き淵より共々に甦ること喜びてこそ』（新潟・考古堂書店、2014年）であります。実は、もう過去48年にわたりまして「復活の省察」という草稿は書き綴って来ていたのでありますが、これが実質的に完成したのは、実に3月13日に妻の笑み増しを見窮めたその瞬間においてでありました。ちなみに、上記の短歌は3月18日作成であります。

短歌に込めた私の先の設問に対する回答には、①裏からぞ、②神共にます、③見れば、④微笑ぞ、の四点が含まれています。妻が逝去したその日は、ご承知のように、3・11の三年目の記念日でした。信子は、あの悲惨な地震と大津波と原発事故の一切の只中に、悲惨を共有すべく入って往った、というのが、私の正直な実感でした。信子は三年四か月の闘病の間に「英文箴言三十条」を残しておりますが、今度の書物の内に収められています。その第十九条：“I want to be saved; but I do not want to be saved alone.”これを延原信子における「世界への愛」と呼ぶことが許されまじょうか。この愛は、彼女の場合、①裏からぞ、②神共にます、③見れば、④微笑ぞ、——という現実性でした。

①裏からぞ、とは、通常の「世界内存在」（ハイデガー）より深いところから、ということです。それを、ハンス・ヨーナスと共に「存在の神的根底¹⁾」と呼ぶこともできます。

②神共にます、とは、恩師滝沢克己の言う「インマヌエルの原事実」と言ってもよろしいのですが、それを滝沢の常にするように、「太初のロゴス」（ヨハネ福音書1章1節第一項）とだけ関係づけるのではなく、それを背後から包括する「神と共に在った（pros ton theon）ロゴス」（同第二項）

1) ハンス・ヨーナス、細見和之・吉本陵訳『生命の哲学——有機体と自由』（東京・法政大学出版局、2008年）、433頁。

という事態と捉えるべきでしょう。その時、滝沢のように、「深い低み」に置かれていて「そこに与えられた聖なる限界の背後に歩み出てさらに深く下降することはできもしないし、またしようとしないのである²⁾」という必要はありません。「神共に在す」原事実は「太初のロゴスを包括的ロゴスが包む」二重性のリアリティと取るべきでしょう。私はこのリアリティを「父子ひらけ」と呼びます。

- ③見れば、というのは、したがって、この世の原事実を見るだけではなく、人が絶命してその非存在をこの世の原事実が支えきれなくなったとき、「深い低み」が破れてその底に「父子ひらけ」の共空間が待ち受けていて受容して、絶命者がそこを通過して飛翔し、天父まで己れの生涯の思い出を持参・奉獻することができるという逆理「下降すればするほど上昇する」がはたらくことまで見るのです。
- ④微笑ぞ、というのは、この逆理「下降すればするほど上昇する³⁾」への、ないしはその主体である復活者への、感謝と称えの表現なのです。そして、妻信子の人生神学に言うように、「加齢とともに、いつかは果てる時もしずれ来る身を自覚すると、一期一会を大切に棺が焼けても天父のもとに持参できる思い出をふやしたい⁴⁾」という欣求が笑み増しに込められることになるのです。

下降すればするほど上昇する、という飛翔の喜びは、下降してもそこに「神共に在す」下降愛アガペーの恩寵的實在の然らしめることでありまして、私見によるならば、哲学的には、ホワイトヘッドがその冒険ないし復活形而上

2) 滝沢克己『純粹神人学序説——物と人と』(福岡・創言社, 1988年), 274頁。

3) この逆理は使徒信条の一節「十字架につけられ、死にて葬られ、陰府にくぐり、三日目に死人のうちよりよみがえり、天にのぼり、全能の父なる神の右に座したまえり」に物語神学風に述べられているが、私見によるならば、形而上学的神学へと読み替えるべきである。

4) 延原時行『あなたにいちばん近い御方は誰ですか——妻と学ぶ「ラザロとイエスの物語」』(東京・日本キリスト教団出版局, 2011年), 119頁。

学の終局を飾る言葉として『観念の冒険』末尾に残した以下の一節と含み合います：

“In this Supreme Adventure, the Reality which the Adventure transmutes into its Unity of Appearance, requires the real occasion of the advancing world each claiming its due share of attention.”⁵⁾ (AI, 295)

「この〈至高の冒険〉においては、〈冒険〉が〈現象の統一態〉へと変転させる〈實在〉は、それぞれ《その適宜な注目の分け前》を要求する、前進しつつある世界のリアルな諸契機を必要とする⁶⁾」。

悲惨の最中に在っても「世界への愛」を貫徹することの意味が、右の記述で少しは明らかになったでしょうか。本講演においては「世界への愛」をめぐって先の短歌と今引用したホワイトヘッドの冒険思想を焦点にして、常に脳裏に浮かべながら、今から述べる思想家たちの思想と、《対話論的浮彫》⁷⁾の方法を駆使して、対話しつつ最後に焦点を浮彫にし見窮めたいと思います。初めから焦点であるホワイトヘッドの冒険ないし復活形而上学（先の短歌を含む）を打ち出して、そこから万事を解き明かす演繹的方法は用いません。

さて、私見によれば、上記のような含蓄における「世界への愛」の貫徹を上

5) Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: The Free Press, 1967), 295; hereafter cited as AI.

6) ホワイトヘッド著作集 第12巻, 山本誠作・菱木政晴訳『観念の冒険』(京都: 松籟社, 1982年, 1996年), 409頁。

7) 「浮彫」とは、ふつう「形象や模様が浮き上がるように、平らな面を彫りこみ、あるいはその上に盛り上げて制作する技法」であるが、比喩的には、「物事の様子・状態をはっきりと目立たせることである」(『広辞苑』)。私の本講演における《対話論的浮彫》の方法は、(1) 諸家の「世界への愛」に関わる思考を、「世界への愛」を平面と見立てたうえで、これへの様々な切込みないし付加(盛上げ)からなる《浮彫》と取り、(2) それと対話しながら最後に我々の「焦点」を《浮彫》にすることからなる、二段階の学的方法である。

手に描き出している秀逸な作品として、中山元『ハンナ・アレント〈世界への愛〉——その思想と生涯』を挙げることができます。第一節において、この作品の中で私の考察に触れてくるものを検討します。殊に、アレントが恩師マルティン・ハイデガーの世界内存在の哲学を深く学びながら、なぜまたどのようにしてハイデガーの「存在の歴史」概念を徹底的に批判し、自身の「世界への愛」の政治哲学を確立するか、を見ます。初期のアウグスティヌスにおける愛の研究からは、記憶論と愛の関係を学びたいと思います。第二節では、それを予備考察としたうえで、恩師滝沢克己における「絶対不可逆的原事実論と不動の動者」の問題を再検討します。ここでは拙論「神と自然の変貌——マルティン・ルターからカブ、滝沢、西田、ホワイトヘッドまで」（『プロセス思想』第16号、2014年）の考察を引き継ぎます。第三節では、こうした準備の下に『過程と実在』『観念の冒険』『ホワイトヘッドの対話』それぞれの末尾におけるホワイトヘッドの冒険ないし復活形而上学の省察に入り、先述の焦点の一節を徹底的に省察し、《浮彫》にします。第四節では、ヨハネ福音者21章における物語神学の復活形而上学への読みかえを、この《浮彫》を方法にして提唱します。第五節：エピローグでは、世界への愛と大学論——ジョン・ヘンリー・ニューマン、ジャック・デリダ、そしてホワイトヘッドを論じめとします。この場合、《浮彫》の成果を大学論に応用するわけです。

第一節 ハンナ・アレントにおける「世界への愛」とハイデガー批判

1. ハイデガーの「存在の歴史」概念の批判

中山元氏は『ハンナ・アレント〈世界への愛〉——その思想と生涯』において、アレントが主著とも言える『人間の条件』のタイトルとして、「世界への愛」とすることを望んでいたことに注目します。その場合、言わんとするところは、人間にとって「世界への愛」を抱き、実践するためには何が必要不可欠な条件なのか、を見極めることが哲学的に重大です。ここで、要になってくる「世界」の概念について、アレントは恩師ハイデガーが『存在と時間』で示した

〈現存在〉と〈世界内存在〉から大きな影響を受けると同時に、生涯を通じて、ユダヤ人女性として存在概念の再定義に命を懸けたことを、中山氏は克明に追跡します。そして、ハイデガーの第二次大戦下におけるナチスとのある点での連繋（それも公的にフライブルク大学総長という立場において、また思想的に有名な「転回」[Kehre]の内実において）に関して、アレントが生涯存在論を恩師から学びつつも、批判的に折衝し、ついに思索する哲学者、すなわちハイデガーは、「〈実存論的独我論〉の中で〈孤独〉にとどまっている。ただし今や世界の運命、つまり存在の歴史が彼に依存することになってしまふ⁸⁾」と断定するにいたる経緯を詳らかにします⁹⁾。アレントによれば、ハイデガーの「存在の歴史」の概念は、人間の開かれた世界と公共性の意味を完全に否定する役割を果たし、他者の存在を『存在と時間』における「世人」という頹落した在り方と見る観点から変ってはいない、ということになります。

中山氏はアレントのハイデガー批判の要点を、以下の四点に纏めます：

- (1) ハイデガーはただし、人間は言葉によって原初的な存在の真理に到達することができる考える。「言葉は、存在の家である。言葉による住まいのうちに人間は住む¹⁰⁾」と考えるのである。それだけではなく、「言葉は存在の真理の家である¹¹⁾」。ところが公共的なものは、存在の真理の家であるはずの言葉を支配してしまう。「言葉は公共性の独裁に隷従してゆく。この公共性は、何が理解可能なことであるのか、そして何が理解不可能なこととして脚下されねばならないのかを、あらかじめ決定

8) Hannah Arendt, *The Life of Mind*, vol. 2, p. 186; 邦訳：『精神の生活 下』佐藤和夫訳、岩波書店、224頁。

9) 中山元『ハンナ・アレント〈世界への愛〉——その思想と生涯』新曜社、2013年、409頁。

10) Martin Heidegger, “Brief ueber den Humanismus,” M. Heidegger, *Wegmarken*, Gesamtausgabe Band 9, Vittorio, Klostermann, p. 311. ハイデガー『ヒューマニズムについて』渡邊二郎訳、ちくま学芸文庫、18頁。

11) Ibid., p. 318. 邦訳は同、28頁。

している¹²⁾」からである。近代における技術の支配と、存在の真理の家である言葉の公共性への隷従は、人間の本質を危険にさらすものである。「言葉の荒廃は、人間の本質が危険にさらされていることに由来している¹³⁾」とハイデガーは指摘する。人間は存在の家である言葉のうちにいるべきであり、他者とともにあることで生まれる公共性は、この家を破壊しかねないのである¹⁴⁾。

- (2) このようにアレントは、ハイデガーの「存在の歴史」と運命の概念は、究極的に他者と世界の意味を否定するものであることを指摘する。この視点は、アレントが「実存哲学とは何か」の論文で、ハイデガーの公共性の概念を批判したときから一貫するものである。アレントにはハイデガーは、生涯にわたって「世界への愛」(アモール・ムンディ)を知ることでできない孤独な哲学者にしかみえなかったのである¹⁵⁾。
- (3) そしてハイデガーの思考がこのように世界と公共的な空間を否定するものとなり、思考の穴という「罨」に陥ってしまったとき、ハイデガーはたんにナチスに同調するという「過ち」だけでなく、思想的の大きな誤謬を犯したのである。すでに確認したように、ハイデガーは思考することそのものが一つの行為であると主張したのだった。ハイデガーは「思惟するとは何も行為しないことではありません。思惟することそのことがそれ自身ですでに、世界の運命との対話の内に立っている行動なのです」と語る。そしてこの自負のもとで、ハイデガーは思考という行為以外にはいかなる行為も拒否するのである¹⁶⁾。
- (4) その意味では、完全な思考の欠如によって多数の人々の殺害に手を貸したアイヒマンと、純粋な思考の罨に陥って、世界における行為の意味

12) Ibid., p. 317. 邦訳は同, 26頁。

13) Ibid., p. 318. 邦訳は同, 27頁。

14) 中山, 前掲書, 410-411頁。

15) 前掲書, 411頁。

16) 同。

を否定したハイデガーは、「その人格と行動の大きな違いにもかかわらず、奇妙なまでの補完性を示している」と言えるかもしれない。ハイデガーの純粹の思考は、現われの世界の「汚れから浄化されて」純粹なものとなるとともに、「判断の死」をもたらした。そのことによってこの純粹な思考は、アイヒマンの思考の欠如と同じ意味をもつようになった、と言えるだろう。「純粹な思考と思考の欠如は、判断能力の欠如という同じ現象の両面である」と言わざるをえないのである¹⁷⁾。

しかし、なぜハイデガーの「存在——言葉——純粹な思考ないし牧人」という三連関が、アレントの厳しく指摘するように、ナチスに同調するという「過ち」だけでなく、思考即行為という「世界における行為の意味の否定¹⁸⁾」を招来したのでしょうか。ここにはアレントによって指摘されていない秘密がどうもあるように、私には思われます。それは、そもそも「存在」がなぜまたどのようにして「言葉」を生むか、という問いに関わります。私はこの点では、先にも一度触れましたが、ハンス・ヨーナスの「存在の神的根底」という概念に賛同します。ヨーナスはこう書いています：「存在の神的根底は、生成という偶然と冒険と無限の多様性に身をゆだねることを決定した。しかも、それは全面的になされた¹⁹⁾」。

次節「絶対不可逆的原事実論と不動の動者」において試みる恩師滝沢克己の神人「不可分・不可同・不可逆」概念の哲学の批判的再吟味の場面で、十分明らかになりますが、存在の神的根底に神も存在者も存在論的に至誠である故に（ただし、存在論的至誠に対して態度的自覚的に至誠なのは、神だけです。ここに不可同が胚胎します）、神は至誠の経験者として、世界内の被造者に「汝らも至誠であれ。」と呼びかける「言葉」を忍耐強く獲得した——宇宙進化という生成と冒険と無限の多様性の中で——というのが、私の観点です。我々世界内の被造者に「至誠であれ。」と呼びかける神の「言葉」は不可逆的下降

17) 同。

18) ハイデガー「シュペーゲル対談」。邦訳はハイデガー『形而上学入門』397頁。

19) ヨーナス、前掲書、433頁。

的アガペーです。アガペーは我々に「至誠であること」を期待して注がれています。つまり上昇的愛を。下降的アガペーと上昇的愛との逆説的一致こそ「世界への愛」の根本問題であります。次にこの根本問題を考察したアレントの 아우グスティヌス論を見ておきます。

2. アレントの 아우グスティヌス論——アガペー的なカリタスの理論とは何か？

周知のように、アレントは『アウグスティヌスの愛の概念』第二章でアガペー的なカリタスの要素を分析しています。アウグスティヌスは「愛の秩序」の考え方を示し、その中では「あらゆるものが、それぞれ相応しい仕方です、つまり過不足なく愛されること²⁰⁾」が望ましいとするのですが、この秩序はその最終目的を「〈最高善〉との関係を通じてのみ〈至福〉に到達できる人々、つまり隣人たちとの社会²¹⁾」を確立することに置いています。その限り、この秩序は至福を永遠という「絶対的未来に投影する試み²²⁾」であり、この絶対的未来は「真正正銘の自足²³⁾」をもたらすことが約束されている以上、プラトンのエロスと同様の自己愛の貫徹する上昇的モチーフです。したがって、パウロ神学的な下降的なアガペーの愛とは矛盾します。そこまで確認したうえで、にもかかわらず、アウグスティヌスのカリタスには、このようなエロスのなカリタスの要素とは全く異質な（逆説的な）要素が含まれるとアレントは認識するに至ったと、中山氏は見ます²⁴⁾。

その逆説的な要素とは、私の言葉で言えば、「記憶」の不思議のことです。人間の記憶は単なる自足性を破って、それを超越する者（すなわち創造者）を一步一步反省の内に発見してゆくのです——超越する者は同時に未来的可能性を

20) Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Philo, p. 46. 邦訳は『アウグスティヌスの愛の概念』千葉真訳、みすず書房、50頁。

21) Ibid.

22) Ibid. 邦訳は同、53頁。

23) Ibid. 邦訳は同。

24) 中山、前掲書、94頁。

開示しつつ。中山氏のアレント研究の成果を以下二点、確認しておきましょう：

- (1) わたしが未来で幸福になれるのは、至福をその過去において記憶している、それを未来に投影するからにはほかならない。「〈至福の生〉は純然たる過去の現象として、実際に生とは無関係なものとして想起されるのではなく、それは今もって想起される過去として、未来に展開される可能性にほかならない」のである。わたしは過去を知っているのに、「すでに不可避免的に忘却されてしまっている」だけであるが、至福の生への欲望は、この自己の「起源」の記憶に依拠するのである。「至福の生は記憶においてあらかじめ思い出されている」のである²⁵⁾。
- (2) この「至福の生」への問いはこのようにして、わたしの起源への問いとなる。それは「誰がわたしを創造したのか」という問いである。これが意味するのは、人間はこの世では自足した存在ではありえず、「自己の外部の何かに依存している」ことを思い知らされるということである。この外部にある何かこそが、創造者である。この創造者は「〈記憶〉において〈至福の生〉への憧憬としてみずからを開示するかぎりにおいて、人間の中に、わたしの中に存在している」のである。人間はみずからのうちの記憶に立ち返ることで、「自分の存在を規定する存在」である創造者に会うことができるというのである²⁶⁾。

右に見た、創造者の下降的なアガペーに基礎づけられた自己の「起源」の記憶から要求されて「至福の生」へと上昇するアウグスティヌス的カリタスは、私にとっては、妻信子の抱懐する①「思い出を棺の焼けるのを越えて天父に持参・奉獻したい」という人生神学モチーフと②このモチーフの受容・実証である「復活」の逆説的内部構造（下降的アガペー即上昇的カリタス）を明らかにする点において、極めて有意義なのであります。我々はのちに、ホワ

25) 中山、前掲書、95頁。

26) 同。

イトヘッドの冒険ないし復活形而上学の中に、この逆説的内部構造の論理を窺うことになります。その前に次節「絶対不可逆的原事実論と不動の動者」において、恩師滝沢克己の神人の「不可分・不可同・不可逆」の原事実（「インマヌエルの原事実」）の哲学の再吟味を試み、ホワイトヘッド考察のための下準備をします。要点は、後期ハイデガーの「存在の言葉」概念に近似した、滝沢晩年の純粹神人学における「神表現」の思想（一切の特殊的・史的中間項に媒介されない神と人間的表現の間の根本規定論）に関わります。

第二節 滝沢克己における「絶対不可逆的原事実論」と不動の動者の問題

1. 絶対不可逆的原事実論の再吟味：「不可分・不可同・不可逆」の再解釈の試み

最晩年の恩師滝沢克己先生の思想は『純粹神人学序説』（創言社、1988年）に展開されています。その骨子は、三本柱の理論であって、①人は存在者として「深い低み」（インマヌエルの原事実）に置かれていて、そこに与えられた「聖なる限界」の背後に歩み出てさらに深く下降することはできないし、またしようもしない。②人は神表現をする使命を帯びている。③神表現は人たるの「根本的本質規定」である、という主旨であります。

滝沢の純粹神人学の特徴は、啓示神学に対立する以下の文言に遺憾なく表現されています。「純粹な神人学は偶然的・一回的に与えられたナザレのイエスもしくは聖書という形態に助けられ導かれはするが、しかし束縛されはしない。むしろ、生ける道標としてのこの形態に導かれて、もっぱら道、真理、太初のロゴスに向かうのであり、バルトと共にいうならインマヌエルの原事実に、永遠に新たな、絶対的に不可分・不可同・不可逆な神と人間の関係に向かうのである。したがって、神人学はその本来の内容として特殊的・史的な形態を内に持つことはできないし、ゆるされないし、また持とうとはしない²⁷⁾」。

27) 滝沢克己『純粹神人学序説——物と人と』（福岡・創言社、1988年）、272頁。

この文言は、それでは、自然神学ないし形而上学的神学の立場を示しているのかといえ、神と形而上学的究極者（ホワイトヘッドの「創造作用」、仏教の「空」、マイスター・エックハルトの「Nichtsとしての神性」と世界からなる三極構造を持たないのであるから、否です。ここで、拙論「神と自然の変貌——マルティン・ルターからカブ、滝沢、西田、ホワイトヘッドまで²⁸⁾」において確立した、「不可分・不可同・不可逆」概念の私による再解釈を示す一節を引いておきます：

この形態が自然神学に移行するためには、先ず、一つの重要な条件がある。それは滝沢の言う「神と人の間の不可分」が神の属性ではなく、不可分のリアリティ（仏教的空やホワイトヘッドの言う創造作用がそれである。）と認識されることである。不可分のリアリティはそれ自体が実在なのであって、神と人（ないし世界）に対して第三の実在なのである。不可分のリアリティは神よりも人よりも深く、両者を包む（滝沢の言う「深い低み」の底を破ってさらに深いのである）。神も人もこのリアリティに存在論的に至誠であるほかあり得ない不可避性に置かれている。第二に、不可分のリアリティに対する子の存在論的不可視的至誠に対して自覚的に至誠であることが求められているが、この求めに応じて自覚的に至誠であるのは神のみであって、我々被造物はそうではない。そこに不可同が胚胎するのである。第三に、自覚的に至誠である神は、そうでない我々に対して、にもかかわらず愛情深く「汝ら至誠であれ。」と呼びかけることができ、また現にそうし給う。ここに不可逆の要素があるのである。西田の言う「神又は仏の呼び声」（全集第十一巻409頁）がそれである²⁹⁾。

こうして判明します：不可分・不可同・不可逆は、私の解釈では、滝沢の想定するように、「一息に」全体が存在論的に成り立つ事態ではないのであって、①存在論的、②自覚的態度的、③恩寵論的に冒険を経て成り立つ段階的

28) 延原時行「神と自然の変貌——マルティン・ルターからカブ、滝沢、西田、ホワイトヘッドまで」『プロセス思想』第16号、2014年、41-53頁。

29) 同、47-48頁。

な事態なのです。ここに新たに現出する神学的形態は、私が「至誠心の神学」と呼称する在り方です。それは三つの原理よりなります。①神は空に至誠である。God is loyal to Emptiness. ②空は空自らを空ずる。Emptiness empties itself. ③神は宇宙において我々被造物に至誠心を招喚することのできる、また現に招喚する御方である。God is the only one in the universe who can and does actually evoke loyalty in us creatures. 「至誠心の神学」は私における純正なる自然神学の一形態なのであります³⁰⁾。

その第三段階における究極的事態は、神の不可逆的恩寵アガペーより発する「至誠心の招喚」でありまして、招喚こそ「世界への愛」であります。これに応答する姿が我々被造物の至誠心であります。招喚するアガペーとこれに即応する我々の至誠心との間の機微は、ヨハネ福音書3章16節の明示しているとおりです：「神はその独り子を賜わったほどに、この世を愛して下さった。それは御子を信じる者がひとりも滅びないで、永遠の命を得るためである」。すなわち、神のアガペーに応えるのは我々の復活、我々の永遠の命の御国への飛翔であります。ここに神の下降愛アガペーと我々の飛翔の間の「逆対応」が生起します。神の愛が我々の根底（即神の根底）へと下れば下るほど我々はそれに救われて下れば下るほど上昇する逆理を生きることになります。

2. 「不動の動者」の問題

事態右の如くであるとしませば、「不可分・不可同・不可逆」の学理は、滝沢の想定したような、絶対不可逆的神の論理ではありません。この学理は最初の存在論的段階において、不可分のリアリティに対して神が至誠であること、を見極めます。この事態は、したがって、「神の不可逆」から始まるものではありません。「神の従順・至誠心」から始まるのです。すなわち、神ご自身が「神的根底」（ハンス・ヨーナス）に至誠である動態から始まるのです。

30) 延原, 前掲論文, 48頁。

それをそう見ないで、滝沢先生のように、「絶対不可逆の神」から一切が始まるとして御覧なさい。不動神から創造界が始まるという不可解となります。この不可解な論理をアリストテレスは「不動の動者」と名付けておりました。そして、決定的なことには、「不動の動者」《Unmoved Mover》は「世界の外に在る³¹⁾」ということがその本質でした。

実際は逆に、物事を動かす者は「世界の内の内」《inside of inside the world》に在すと考えねばならないのではないかと私は問題提起したいと思います。「世界の内の内」に在るものが世界を包括します——世界の根底の根底から³²⁾。

31) Cf.: “In Book VIII of the *Physics* Aristotle argues for the existence of a changeless source of change – an ‘unmoved mover’ as it is normally called. If there is to be any change in the universe, there must, he holds, to be some original source which imparts change to other things without changing itself. The unmoved mover is outside the universe: ‘must there be something unchanging and at rest outside what is changing and no part of it, or not? And must this be true of the universe too? It would presumably seem absurd if the principle of change were *inside* it.’ The external mover ‘initiates change as an object of love; and other things initiate change by changing themselves’. The concentric celestial spheres, and the celestial bodies they carry, are all quintessential and divine; but they are moving divinities. Beyond them, incorporeal and outside the universe, is the primary divinity, the changeless originator of all change.” (Jonathan Barnes, *Aristotle*, Oxford and New York: Oxford Universe Press, 1982, p. 64)

32) これは私の宇宙論を言表したまでである。哲学的宇宙観は科学的宇宙論とは自己自身の脚下照顧をさらに「底の底」「内の内」に徹底する点において相違する。哲学的宇宙観は、自己の根底をさらに「底の底」「内の内」まで、西田幾多郎の言う如く、内在的超越的に深めてゆくことによって、絶後の復活永生の世界まで達するとは、私の深い確信である。本稿冒頭に掲げた「人如何に悲惨なるとも裏からぞ神共にます見れば微笑ぞ」の一首は、その機微を表す。私の理解の限りでは、ハンス・ヨーナスという人はこの辺りの事（備考：悲惨の時

滝沢先生は、「深い低み」に置かれているものとして、「そこに与えられた

裏から裏の世界を見る見地)が分かっていた人だと思う。『生命の哲学——有機体と自由』からの以下の長い引用は有意義だと思われる：「私たちの存在全体が賭けられているような決断 (*Entscheidung*) の瞬間には、私たちはあたかも永遠の眼差しの下で行為しているかのように感じる。このような決断ということで私たちが意味できることは何か、もっと言えば、決断がそのようなものであって欲しいという私たちの意志によって、私たちは何を意味するのだろうか？

私たちが大事にしている信仰のイメージに応じて、あるいは私たちに身近な像に応じて、私たちはそのときの自分の感情をさまざまなシンボル表現で表わすことができるであろう。たとえば私たちは、以下のように言うことができるだろう。私たちがいま行う行為は消し去られない仕方で「生命の書」に書き込まれる [『詩編』第六十九章第二九節「命の書から彼らを抹殺してください。／あなたに従う人々に並べて／そこに書き記さないでください」]、あるいは、超越的な秩序に拭い去られない刻印を残す…。あるいは、その行為は、善もしくは悪という形で、おそらく私たち自身の運命ではないにせよ、その超越的な秩序に影響を及ぼす…。私たちは自分の行為に対して時間を越えた裁きの場で弁明する責任を負っている…。あるいは、時の流れに押し流されて私たちがもはや弁明のためにそこにいることがないとすれば——私たちの永遠の像は私たちの現在の行為によって規定されるのであって、私たちがいまここでその像にくわえるものによって、私たちはそれらの像の精神的な全体に対して責任を負っており、その像の精神的な全体はつねに成長しながら生きられた存在の総計を自分のうちに統合しつつ、私たちの行為をつうじて変化するのだ…。

あるいは、もっと形而上学的でない表現でなら、次のように言うことができるだろう。私たちは、因果性が計算不可能な形で進んでゆくこの世で、その帰結が何であれ——成功であれ失敗であれ——私たちの行為を導いた精神とともに来るべき永遠を生きとおすことができるように、ないしはその精神とともに次の瞬間に死ぬことができるように、行為することを望んでいる…。あるいは私たちは、永遠に回帰する事物のなかで、私たちの順番がやってきたときには、自分たちがいまと同じ選択のまえに、いまと同様に盲目で、いまと同様に手助け無しで、もう一度立たされ、自分たちが同じ決断をもう一度下すのを目にする覚悟ができてい——そして、その決断は繰り返し行なわれ、たえず新たに想像上の吟味をくぐり抜け、そのつど一回かぎりの事柄が無限に新たに肯定→

聖なる限界の背後に歩み出てさらに深く下降することはできないし、またしようともしないのである³³⁾としましたが、実はそのことによって、「世界の底の底・内の内」に降りつつ上昇する道（すなわち、根底的冒険にして復活である動態）に身をゆだねようとしなかったのではないのでしょうか。このことは、その根本的主張「人間は、神表現の本質規定の下に立つ」を薄っぺらなものとししました。すなわち、一方、根底的存在論的には、「神—表現」関係を神と表現との直接性とだけ見て、その根底を「神の神的根底への至誠」にまで掘り下げ、見極める余裕を失い、他方、「特殊的・史的な形態」への顧慮（すなわち、世界への愛）を逸した点、ハンナ・アレントが恩師ハイデガーの欠陥として指摘した「存在—言葉」関係の孤独な認識と公的領域への判断力の欠如とパラレルな現象でした。その結果、宇宙における「冒険による実在の変転」と「世界の欣求」（世界の実在への欣求と実在の世界への求愛）が二つながら目にはいって来なかったのです。

第三節 ホワイトヘッドの冒険ないし復活形而上学をめぐる省察——『過程と実在』、『観念の冒険』、『ホワイトヘッドの対話』各末尾に関して

1. 『過程と実在』末尾の問題——天国と世界間の「交互関係」

私は『過程と実在』の末尾にある、いわゆる創造の四相の問題を、拙著『宇宙』
→されるのである…。あるいは、そのような確実な肯定性が欠けている場合にも、少なくとも無限の冒険がもたらす魂の不安は正当にも私たちのものである…。

そして、ここにおいて永遠と無は一致する。すなわち、〈いま〉はその絶対的な立場を、時間が認める究極の瞬間であることによって正当化する。終局に直面しているかのように行為することは、永遠に直面しているかのように行為することである——前者も後者も、自己の全体的な真理への呼びかけとして理解される場合には。とはいえ、終局をこのような仕方理解するということは、それを時間の彼方からの光のもとで理解することである」（ヨナス、前掲書、422-424頁）。

33) 滝沢、前掲書、274頁。

宙時代の良寛・再説——ホワイトヘッド風神学と共に』（新潟・考古堂書店、2014年）では、「恩寵の風」「理解の風」「冒険の風」「慈悲の風」と呼んで、良寛の「焚くほどは風がもて来る落ち葉かな——恩寵の風の歌」,「浮雲の待つこともなき身にしあれば風のところに任すべらなり——理解の風の歌」,「天上大風——冒険の風の歌」,「生涯瀟洒たり破家の風——慈悲の風の歌」との間に照応関係を探ってみました³⁴⁾。我々が本稿において問題にしてきた、神の下降愛アガペーと地からの上昇愛（アウグスティヌス的カリタス）の間の逆説的一致（西田幾多郎の言葉を借りて言えば、「逆対応」）は、最後の二つの風、「冒険の風」と「慈悲の風」の内「冒険の風」に備えられた「慈悲の風」に内在する「交互関係」を表します。ホワイトヘッドの文言は以下の通りです：

こうして、宇宙がその現実性を成し遂げる四つの創造相がある。第一に、現実性には欠けるが、価値づけの調整において無限な概念的創始性の相がある。第二に、現実態の諸多性を伴った物的創始性の時間の相がある。この相において、十全な現実性が達成される。しかし個体相互の連帯性に欠けるものがある。この相はその決定的な条件を第一相から引出してくる。第三に、完成された現実態の相があり、そこでは多は、個体的同一性にせよ統一性の完結性にせよ、失われるという制約なしに永続的に一である。永続性においては、直接性は客体的不死性と和解する。この相はその存在条件を先行する二相から引き出してくる。第四の相において、創造の働きは完結される。というのは、完成された現実性は逆に時間的世界に移行し、そしてこの世界を制約して、時間的現実態がそれを関連ある経験の直接の事実として含むからである。天国は今日、われわれとともにあるのだから。第四の相の働きは、神の世界に対する愛である。それは特殊な契機にたいする特殊な摂理である。この世において為されるものは、天国の实在性へと転換され、天国の实在性は逆に、この世へと移行していく。こうした交

34) 延原時行『宇宙時代の良寛・再説——ホワイトヘッド風神学と共に』（新潟・考古堂書店、2014年）、241-261頁。

互関係のゆえに、この世の愛は天国の愛に移行し、そしてふたたび、この世に還流する。こうした意味で、神は偉大な仲間——理解ある一蓮托生の受難者——である³⁵⁾。

「交互作用」は、すでにアレントの『アウグスティヌスの愛の概念』に見た神の下降愛アガペーと地上からの上昇愛カリタスの合致に関するホワイトヘッドの見地を表している、と見ていいでしょう。特筆すべきことは、「交互作用」すなわち「慈悲の風」の段階の出てくる前に、ホワイトヘッドが「完成された現実態の相」、私の言う「冒険の風」の段階に言及していることです。「そこでは多は、個体的同一性にせよ統一性の完結性にせよ、失われるという制約なしに永続的に一である。永続性においては、直接性は客体的不死性と和解する」と言っているところを見ますと、「永続的一」の成立は、やがて『観念の冒険』において「〈實在〉の〈冒険〉による〈現象の統一態〉への変転³⁶⁾」というものの先取りでしょう。

ここで確認しておくべきなのは、ホワイトヘッドのアリストテレス的「不動の動者」（それは宇宙の「外部」に在って、宇宙の内部のものを動かす）の否定であります。思うに、「永続的一」の成立は、宇宙の復活者の「一」としての成立でありまして、次節の「ヨハネ福音書21章の物語神学から形而上神学への読みかえ」を先取りして言えば、ヨハネ福音書21節15節に「これらの物（備考：船や網やペテロの旧来の生業漁業に関わる一切の物、延いては宇宙の諸多性）よりも《我》を愛するか。」と呼びかける《我》の事であります。この《我》にペテロたちは「総体解除」して「帰一」するよう求められているのです。そう見れば、「永続的一」の成立は、『観念の冒険』の用語で言えば〈冒険〉、私の用語で言えば「復活」なのです。「復活の世界」の成立なのです。「復活の世界」の内部では、重要なことに、「永続性においては、直接性は客体的不死性と和解する」のでありまして、ここに「滅して不滅」《We perish

35) ホワイトヘッド著作集第11巻『過程と實在（下）』山本誠作訳（京都・松籟社、1985年、2000年）、625頁。

36) ホワイトヘッド『観念の冒険』、409頁。

and are immortal.》[PR, ³⁷⁾ 351, 82] というホワイトヘッドの復活形而上学のメッセージが鳴り響いているのです。

「永続的一」の成立があつてこそ、それを宇宙の中心として、「交互作用」が起こるわけであります。すなわち、「①この世において為されたものは、天国の实在性へと転換され、②天国の实在性は逆に、この世へと移行していく」。①は上昇の動きとして「この世の愛が天国に移行すること」、我が妻の人生神学で言えば、「思い出を棺の焼けるのを越えて天父に持参・奉獻する」笑み増しつつの甦りであり、②は下降の動きとして「愛はふたたび、この世に還流するアガペーである」と言えましょう。「こうした意味で、神は偉大な仲間——理解ある一蓮托生を受難者である」とホワイトヘッドは結びます。

ところで、①は、今述べたように、甦り（「思い出の天父への奉獻」という前提があつたうえで、その成就）なのですが、②は、具体的に言って、何なのでしょう。ホワイトヘッドは、具体的イメージで答えてくれません。その解答は、私は次節で考察する、ヨハネ福音書21章15, 16, 17節にある主イエスの「我が羊を飼え。」との命法にあると思います。

2. 『観念の冒険』末尾の問題——「冒険による实在の変転」と「進展する世界の活動への求愛」の相補性・逆対応

こうしてここまで「世界への愛」の逆説的二重ダイナミックスを見てまいりますと、以下の一節において「必要とする」《requires》という一語が何を意味するのか、しみじみと味わうことができます：

この〈至高の冒険〉においては、〈冒険〉が〈現象の統一態〉へと変転させる〈实在〉は、それぞれ《その適宜な注目の分け前》を要求する、前進しつつある世界のリアルな諸契機を必要とする。（『観念の冒険』、409頁）

In this Supreme Adventure, the Reality which the Adventure

37) Alfred North Whitehead, *Process and Reality: Corrected Edition*, Eds. By David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (New York: The Free Press, 1978).

transmutes into its Unity of Appearance, *requires* the real occasions of the advancing world each claiming its due share of attention. (AI, 295)

冒険は、先に考察したアリストテレスの「不動の動者」を否定して「実在を変転させること」を意味するのですが、正にそのことが、前進する世界とその一々の「その適宜な注目の分け前」を要求する諸契機との「現象の統一態」を愛し求めるのです。こうして実在世界は現象世界と共に「統一世界」を欣求します。「世界への愛」とは、したがって、「統一世界」への欣求から発する情熱であります。もしも、我々にそのことが分かっていたら、真面目な意味では、死への恐れは無い事でしょう。

「統一世界」への欣求を神も人も共有します。この観点から、ハンス・ヨーナス『生命の哲学』から三つの引用を以下に示します：

- (1) 神の像は、物質的万有によってためらいがちに開始され、人間以前の生命が示す、最初は広く、のちにはだんだん狭くなってゆく螺旋状の姿で、長らく、未決定なままで形づくられていた。その神の像は、この最後の転換によって、また劇的な運動の加速によって、人間による不確かな管理のもとへ移行する。その結果、神の像は、人間が自分と世界に関して行なうことによって——救われる形で、もしくは台無しにされる形で——実現されることになる。人間の不死性は、人間の行為が神の運命に打撃を与えるということの恐ろしい事態、人間の行為が永遠なる存在の状態全体に影響をおよぼすという事態に、存するのである³⁸⁾。
- (2) さらに超越は、恐るべき両義性をもつ私たちの行為の成果とともに成長するがゆえに、私たちが永遠に対して残す刻印は善になるとともに悪にもなる。私たちは作り上げることも壊すこともできる。私たちは治すことも傷つけることもできる。私たちは神性を養うことも放棄することもできる。私たちは神性を完成させることも歪めることもできる。一方の刻印による傷跡は他方の刻印による輝きと同じだけ後世に残る。したがって、

38) ハンス・ヨーナス、前掲書、437頁。

私たちの行為の不死性は虚栄に満ちた自惚れの理由にはならない。むしろ私たちには、私たちの行為の大多数がいかなる痕跡も残さないようにと望む理由のほうがたっぷりあるだろう。しかし、それは認められない。私たちの行為は実際に描線を引いたのであり、それは残るのである³⁹⁾。

- (3) 自分自身の不可侵性を放棄することによって、永遠の根底は世界が存在することを許した。あらゆる被造物はその実在をこの自己否定に負っており、自らの実在とともに彼岸から受け取るべきものを受け取ったのである。神は自らを完全に生成する世界に譲り渡したあとでは、もはや与えるべきものをもっていない。いまや神に与えることが人間の務めである。人間はその務めを果たすことができる。それは人間がその生の行程において、神が世界を生成させたことを後悔せざるをえないということ [英語版注——創世記第六章六一七節] が生じないように、あるいはあまりにしばしば生じることがないように、しかも人間のせいでは生じたりすることがないように、気を配ることによって行われる。これがおそらくは、世界から決して欠けることはないユダヤ教が説く「三六人の義人」の秘密だろう [英語版注——『タルムード』第四巻第四篇「サンヘドリン [議会]」九七b, 同第二巻第六篇「スッカー [仮庵]」四五b]。私たちがそこでの事物の非因果的な論理に認めたいと願うような、悪に対する善の優位のゆえに、三六人の義人の隠された神聖さは、無数の罪を埋め合わせ、一つの世代の収支を釣り合わせ、目に見えない神の国の朗らかさを救い出すことができるのである⁴⁰⁾。

3. 『ホワイトヘッドの対話』 末尾の問題——「神は世界のうちにある」

ホワイトヘッドが「不動の動者」に反対であることは、最晩年のある日(1947年11月11日)の談話に明示されています：

39) 前掲書, 439頁。

40) 前掲書, 441頁。

神は世界のうちにあるのであって、さもなければどこにも居らず、絶えずわれわれの内部と周辺で創造しています。この創造原理はいたるところに、生物体にも、いわゆる非生物体にも、エーテルにも、水にも、土にも、人間のこころにもあります。しかし、この創造はひとつの連続的な過程であり、しかも〈過程はそれ自体で現実態なのです〉。というのは、どこかに到達したとたん、新たな旅路が始まるだけなのですから。この創造の過程にあずかる限り、人間は神的なもの、神にあずかります。そして、かかる参与こそ、人間の不死性であり、人間の個性が肉体の死を超えて生き残っていくのかどうかといった問題を無意味なものにしてしまうものなのです。宇宙における共同創造者としての人間の真の運命こそ、人間の尊厳であり、崇高さなのです⁴¹⁾。

アリストテレスの「不動の動者」の思想は、ホワイトヘッドとしては、『過程と实在』題五部 最終的解釈、第二章 神と世界、第一節を見ると、否定すべき思想として消極的に重要でした。ホワイトヘッドはこう切り出しています：「時間世界が、勝義にリアルであると同時に、不動の動者である窮極的原理から導き出されることによって説明できる創造的行為の自己充足的完結とみなされるかぎり、つぎのような結論を免れるすべはない。つまりわれわれが喧騒について言いうることはせいぜい、「彼は愛しい人に眠りを与えるのだから」ということである。これが仏教型の宗教の告知であり、そしてそれはある意味で正しい⁴²⁾」。こう言った後で、こう付け加えるのです：「この最後の論議においてわれわれは、形而上学的諸原理は果たしてこの告知が真理を尽くしていると信じるに足るものであるかどうかを質さなければならない⁴³⁾」。

この発言は、先に見てきた、ハイデガーと我が恩師滝沢において「存在一言葉」関係ないし「神—表現」関係の直接性を思考の基軸にして（そして、

41) ルシアン・プライス編『ホワイトヘッドの対話：1934-1947』岡田雅勝・藤本隆志訳（東京・みすず書房、1980年）、531頁。

42) ホワイトヘッド『過程と实在（下）』、609頁。

43) 同。

その場合、この直接性を受け取り解釈する特権を有するのは哲学者つまり自分の事だとして)、滝沢の言葉で言う「特殊的・史的な形態」については、「その本来の内容として内に持つことは出来ないし、赦されないし、また持とうとはしない⁴⁴⁾」という立場に疑義を呈しているものです。言い換えるならば、我々が本稿の主題とする「世界への愛」一般を思考の外に置き去りにする在り方に異議申し立てをしている、とも言えるでしょう。

そこで、ホワイトヘッドは言葉を継いで申します：「世界の複雑さが、答えの中に反映されなければならない。世界が何から作られているのか、という幼稚な問いを掲げて思考に着手することは、子供じみている。理性の課題は、事物の多面性のより深い深層を計測することである。われわれは高遠な問いに単純な答えを期待してはならない。われわれの凝視がいかほど深く透徹しようとも、常にわれわれのヴィジョンに立ち塞がる高峯がある⁴⁵⁾」。

そう確認してから、ホワイトヘッドは、「不動の動者」の西洋神学における問題性の核心に以下のようにズバリと切り込むのです：「「不動の動者」としての神の観念は、少なくとも西歐思想に関するかぎりアリストテレスに由来する。「勝義にリアルな」としての神の観念は、キリスト教神学好みの説である。これら二つの神観念が結合して、根源的で、勝義にリアルな超越的創造者——その命令一下、世界が成立し、それが課した意志に世界が服従する超越的創造者の説になるのであるが、これはキリスト教とイスラム教の歴史に悲劇を注入してきた誤謬である⁴⁶⁾」。

ホワイトヘッドは、このような「不動の動者」の神観念と「創造世界」の二項対立によって成る形而上学的神学を脱却して、両者の間に形而上学的究極者「創造作用」《Creativity》を見ます。そこから出てくる新しい形而上学的神学は、私は永年考えに考えて、「至誠心の神学」として確立しました。本講演でも先にその三原理を明らかにしております：①神は空（備考：ホイ

44) 滝沢、前掲書、272頁。

45) ホワイトヘッド『過程と実在（下）』、609頁。

46) 同、609-610頁。

トヘットの創造作用も、現実性と性格を有しないので、仏教の言う「空性」と同定できる。)に至誠である。②空は空自らを空ずる。③宇宙において神は、我々被造者に至誠心を喚起することができ、現に喚起するところの唯一の御方である。

第四節 ヨハネ福音書21章の物語神学の形而上学的神学への読みかえ

我々はヨハネ福音書21章の復活物語になじんでいます。しかし、よく考えて見ると、これはおかしいことです。主イエスの復活は、死を超えての復活ですから、けっして単なる物語ではありません。そのことのなかには「死を超える」という此岸から彼岸に至る形而上学的事態が歴然としてあるわけであって、そのことをあたかも物語の叙述する「日常性でもあるかのように」受け取ることは決して正当な態度ではありません。したがって、ヨハネ福音書21章の復活物語は、その中に形而上学的事態が隠されていることを改めて読み取ることが必要であります。決定的な章句の中に在る物語神学を形而上学的神学へと読みかえる作業が必要だと私は思います。少なくとも三カ所のテキストに関して形而上学的読みかえが必要でしょう：(1) 21章4節「夜が明けたころ、イエスが岸に立っておられた」；(2) 21章15節「これらの物よりもわたしを愛するか」；(3) 21章15, 16, 17節「わたしの小羊 [arnia] (若い羊 [probatia], 羊の群全体 [probate]) を飼え」。

1. 21章4節「夜が明けたころ、イエスが岸に立っておられた」の形而上学的読みかえ

岸辺に立つ主イエスとは、どういう事態であったのでしょうか。4節の後半には、「しかし弟子たちはそれがイエスだとは知らなかった」と書かれています。それは私には、復活者の形而上学的實在に盲目な人間存在の「無智」(無明)を表すものだと思います。では、復活者の形而上学的實在とはどのような實在なのでしょうか？

ここまで本稿において「冒険」ないし「復活」形而上学の研究を続けてまいりまして、「岸辺」が何であるかは、もはや自明であります。人の絶後の境涯としての「此岸」と「彼岸」の「間」（冥境）の消息でありましょう。そこに立つのが復活者主イエスである、という朗報がここには記されているわけです。したがって、その文意は「一切心配必要なし」です。ホワイトヘッドのこの問題に関する記述は、本稿で何度も引用してきたように、こうです：“We perish *and* are immortal.” [PR, 351, 82] この文章中の “and” の意味は「復活者の実在」ということです。ちなみに、我妻信子はこの事態を、絶後の笑み増しで証示いたしました。拙著『復活の省察——妻と歌う：生くるとは深き淵より共々に甦ること喜びてこそ』（新潟・考古堂書店、2014年）全巻のしめすとおりであります。冒頭の短歌はその端的な指摘です。

2. 21章15節「ヨハネの子シモンよ、あなたはこれらの物（備考：ペテロの 旧来の生業漁業に関する船や網や道具一切、延いては宇宙の諸多性）よりも《わたし》を愛するか」の形而上学的意味

この復活者の問いかけは、邦語訳聖書（聖書協会訳も新共同訳も）では全くの誤訳であります。「あなたはこれらの人たちが愛する以上にわたしを愛するか」としております。この邦訳では、イエスを愛する愛の競争主義ヒューマニズムとでも申しましょうか。およそまだ「復活」という形而上学的冒険がどういう事態か全く認識されていないのです。

《わたし》を愛するとは、一切を「総体解除」して、一心に復活者に「帰一」することです。それはマルコ福音書8章34-35節「だれでもわたしについて来たいと思うなら、自分を捨て、自分の十字架を負うて、私に従ってきなさい。自分の命を救おうと思う者はそれを失い、わたしのため、また福音のために、自分の命を失う者は、それを救うであろう」に謳われていた召命の初心、SEQUIMINI ME（われに従え）の終局的成就であります。キリスト教的召命が「復活」に至らなければ、キリスト教は全うされません。

ピエール・テイヤール・ド・シャルダン、ここのところに目を留め、『人

間の未来』 *The Future of Man* の末尾に、死の三日前（1955年4月7日）「我が信条の二箇条」を書き残しております：

The two articles of my Credo:

1. *The Universe is centred*—Evolutively {Above and Ahead;
2. *Christ is its Centre* {The Christian Phenomenon: Noogenesis = Christogenesis (= Paul)⁴⁷⁾

明らかにこれは宇宙論的キリスト論です：「宇宙は中心をもつ——進化論的に {上に、将来に；キリストが宇宙の中心である {キリスト教現象：精神圏創成 = キリスト創成 (=パウロ)」

3. 21章15, 16, 17節「我が羊を飼え」の形而上学的解釈

復活者キリストの命法「我が羊を飼え」は、不死性の宇宙において甦らされた人たちは新たな宇宙的任務に就くべく再派遣されるということを含意します。そういう観点から見る時、「我が羊を飼え」は、正しく、「世界への愛」を謳ったものでしょう。仏教流に見るならば、鈴木大拙博士がおのれの覚りとした「衆生無辺誓願度」は同じ精神です⁴⁸⁾。実に、「世界への愛」は、復活

47) Pierre Teilhard de Chardin, *The Future of Man* (New York: Harpar & Row, 1964), p. 324.

48) 鈴木大拙・禅選集3『禅による生活』（東京・春秋社、1960年）「解説・小堀宗伯」冒頭に以下の記述がある：「鈴木先生は偉大な人だという。どういうところが偉大なのか。随分以前のことであるが、或る秋の暮、先生と一緒に京都洛北の大徳寺山内の石道を歩いていた時、私は先生にお尋ねした。「先生の見性とはどういうものですか」と。今思えば全く不躰な質問である。禅者の間には検主門といって、学徒が逆に師家をテストする問い方がある。若輩の私はもちろん、そんな高等なつもりで質問したわけではない。ただ何となく、そうした問いがフト口を衝いて出たのである。先生はコツコツと石の道を歩きながら、別にいつもの調子と変らぬ平静さで、

「そうだな、衆生無辺誓願度がわしの見性だな」

と言われたことが、深く私の脳裡に残っている」（173頁）。

世界における冒険であります。

エピローグ：大学論に向けて——ニューマン、デリダ、ホワイトヘッドと共に

私の講演「〈世界への愛〉とプロセス哲学——冒険ないし復活形而上学をめぐる」は、以上序論と四段階にわたる考察を進めてまいりました。そこで、初めの問いに取って返して再度自問してみましよう：何を根拠にして私たちは悲惨を経験しても世界に対して愛をもつことができるのか？

答え：宇宙的冒険ないし復活を根拠にして！

これは異常な回答でしょうか。そう思っている限り我々はまだ、シャルダンの言う「未来」に住んではないのです。我々はまだ「今生」にしか目を向けていないのです。だが、この講演の中で学んだように、我々は「実在」が冒険によって「実在と現象の統合世界」へと変転する時代に生きつつあるのであります。「絶後」を「今生」と切り離して無情な世界と見てはいないでしょうか。何の幸いか、私は妻信子の絶後棺内における笑み増しの姿を見ることによって、そういう無常観から解放されました。「絶後」の世界もある霊妙な意味において「生きた世界」であると私は知っています。ホワイトヘッドはそれを“objectively immortal”と申します。「客体的な不死性」の世界であります。そこにおいて新たに任務が与えられます。「我が羊を飼え」。この御声のゆえに我々は「世界への愛」を持つべきなのであります⁴⁹⁾。だとすれ

49) 死者の「世界への愛」を柳田邦夫氏は「死後生」と名づける。「柳田邦夫の深呼吸」——「『正と死』のかたち」遺す言葉と「死後生」（『毎日新聞』2014年9月27日付）における以下の一節は、感動的である：《20日午後、私は出雲に飛び、2時間近く黒田（裕子）さん〔阪神高齢者・障害者支援ネットワーク理事長〕の語りをノートに記録した。最後に私は「人の精神性のいのちは死後も後を生きる人々の心の中で生き続け、それぞれの人生を膨らませる。それを私は『死後生』と呼んでいます」と話した。「いい言葉だ。書いといて」と黒田さんが→

ば、私たちは新たに「大学論に向けて」省察と形成の稿を削って悪いということもないことでしょう。

かつてジョン・ヘンリー・ニューマンは『大学の構想』*The Idea of a University*を著して大学には「主権性」というものが条件である⁵⁰⁾、と申し

→言うので、私は出された色紙に筆で大きめに「死後生」と書き、小文字で語った説明を併記し、「黒田裕子さんのいのちは永遠です」と書き添えた。／「これはお棺に入れてあの世に持っていきたい」と黒田さんは言った。》思うに、「死後生」は復活させられた絶後の人が一方、生涯の思い出を岸辺の主に付き添われて天父の許に持参・奉獻したのちに、他方復活の第二段階において、復活者から、「我が羊を飼え。」という命法を与えられて（柳田氏の言葉で言えば）「死後も後を生きる人々の心の中で生き続け、それぞれの人生を膨らませる」ケアの働き（「人の精神性のいのち」）を為すところに極まる。これは、私に言わせれば、復活の省察の究極目的なのである。キリスト教神学の言葉で言えば、これは、キリスト論的復活命法の成就なのである。こんにち、これなしに医療と福祉の究極像（ターミナル・ケアの目的）を描くことは難しい。復活の省察は、学問的にも実践的にも、医療の先端と連帯する。その場合、シャルダンの言う「宇宙の中心としての宇宙的キリスト」の實在（ホワイトヘッドの言う「交互作用」そのもの）の問題は、旧来の「これらの人々よりもわたし（イエス）を愛するか」という愛の競争主義的ヒューマニズム観によって晦まされてはならない。まず「復活の省察」が形而上学的に成立するのではなくてはならない。その暁に、医療の現場との連帯が生ずるのである。ここにおいて、復活第二段階の絶後の人の透き通った實在は、しかと見えていなくてはならない：

笑む信子天空の星さながらに 我が思ひ底輝くや見ゆ

50) See John Henry Newman, *The Idea of a University*, Frank M. Turner, Editor. Contributors: Martha McMackin Garland, Sara Castro-Klaren, George P. Landow, George M. Marsden, Frank M. Turner (New Haven & London: Yale University Press, 1996), p. 57: "In a word, Religious Truth is not only a portion, but a condition of general knowledge. To blot it out is nothing short, if I may so speak, of unravelling the web of University Teaching. It is, according to the Greek proverb, to take the Spring from out of the year; it is to imitate the preposterous proceeding of those tragedians who represented a drama ↗

ました。彼の言うのは「宗教的主権性」でした。だが、それを特定宗教ないし特定教派の宗教的主権性だと取ると、「彼の大学の構想の中には交互性 (reciprocity) というものがない」「この意味において、『大学の構想』は平等な人権と自律的主体性を賦与された人間のために教育を開放するという中心的原理を否定するものだ⁵¹⁾」と抵抗する (Sara Castro-Klaren のような) 人もでてくるのです。このような声を極限までもっと行くと、ジャック・デリダの『条件なき大学』の主張が出てくるでしょう:「こうした条件なき大学など、事実上、実在しません。私たちはこのことはよくわかっています。しかし、条件なき大学は、原則的に、また、宣言された自らの使命に合致し、公言された自らの本質に従うならば、教条的で不正なあらゆる我有化の権力に対する批判的抵抗——そして、批判以上の抵抗——のための究極的な場であり続けなければならないでしょう⁵²⁾」。何故でしょうか。

それは、復活者の「我が羊を飼え」との呼びかけが、万人に「世界への愛」に向けて、無制約的に投げかけられているからです——今生の人にも天国にある人にも。

この呼びかけを人間の方から西田幾多郎の言う「内在的超越的」に聴く方法がありますでしょうか。ハンス・ヨーナスの以下の一節には、聴く方法への暗示が書き込まれています:

「宇宙の尺度からすれば人間は一個の原子にすぎないということは、量に関わる些細な事柄である。それに対して、人間の内的な広がりには、人間を宇宙的な意義をもつ事件 (Ereignis) にする可能性がある。知において存在が反省されるということは、人間による出来事以上のものであるのかもしれない。それは存在それ自身にとって、自らの形而上学的状態が触発されるような事件——ヘーゲルの言葉で言えば、根源的な実体が自己自身に到達するこ

↘ with the omission of its principal part.”

51) Ibid., p. 338. Sara Castro-Klaren, “The Paradox of Self in *The Idea of a University*,” pp. 318-338.

52) ジャック・デリダ『条件なき大学』西山雄二訳 (東京・月曜社, 2008年), 12頁。

と——であるのかもしれない⁵³⁾」。

ところで、ニューマンの「宗教的主権性」の教育論とデリダの「条件なき大学」の公言（Profession = Professors の為すべき任務）とのあいだの対立はどうすればいいのでしょうか。ホワイトヘッドの『教育の目的』⁵⁴⁾の智慧（教育は、ロマンス——精密化——普遍化のリズムの中で営まれるべきだという提言）にコーディネイトを願うべきでしょう。つまり、「宗教的主権性」はホワイトヘッドの言う〈ロマンス〉の段階に預け、「条件なしの大学」は〈普遍化〉の段階に試みるべきであります。それでは、〈精密化〉の段階は何とすべきでしょうか。私は20世紀後半から21世紀にかけて地球上で最大の思想的うねりとなった「宗教間対話・文明間対話」（ことに仏教とキリスト教の対話）の試みの継続ほど重要な〈緻密化〉の仕事はないと思います。

御清聴誠に有難う存じました。（了）

53) ハンス・ヨーナス、前掲書、447-448頁。

54) ホワイトヘッド『教育論』久保田信之訳（東京・法政大学出版局、1972年）。

Amor Mundi and Process Philosophy:

Reflections on Whitehead's Adventure or Resurrection Metaphysics

Tokiyuki NOBUHARA

Abstract:

This lecture on “*Amor Mundi* and Process Philosophy: Reflections on Whitehead's Adventure or Resurrection Metaphysics” was delivered on October 11, at the 36th Annual Convention of Japan Society for Process Studies, at Momoyama Gakuin University or St. Andrew's University in Osaka. Beginning with a tanka: Hito ikani / hisan naru tomo / urakara zo / Kami tomo ni masu / mireba bishou zo (How miserable / humans might be in their lives / if seen from the back / that God is really with them / smile comes out in their faces), I will pursue the theme “how one can be geared toward love for the world despite miseries in one's life.” 1. From the back; 2. God is really with us; 3. Seeing; and 4. Smile coming out, are four conditions for love for the world.

In subsequent four sections I will deal with Hannah Arendt's *Human Condition* which has described a life-long critical dialogue with Martin Heidegger; Katsumi Takizawa's idea of an inseparable, non-identical, and irreversible relationship between God and humans critically re-considered; Whitehead's metaphysics of Adventure or the Resurrection in dialogue with Hans Jonas's *Das Prinzip Leben*; and John 21 to be re-interpreted from narrative theology into metaphysical theology in terms of the “Resurrection”-motif.

What is pivotal is the denial of the Unmoved Mover which is hidden in Heidegger's philosophy of Sein's Geschichtite and also in Takizawa's Pure The-anthropology as the source of change lying outside the universe or the world. In the case of Later Heidegger, Being—Language relationship is not mediated by any intermediary actualities and is overshadowed by the act of interpretation of the philosopher, namely, Heidegger. Arendt critiques this fact as the moment leading to Heidegger's companionship with the Nazis due to his uncritical judgment about the world affairs.

In Takizawa's case, he thinks that the idea of pure the-anthropology is important in recognizing the God—Expression relation as the basic human "Bestimmung," which does not allow particular-historical elements to come in and decide. Also, Takizawa thinks that the "deep depths" or the *Proto-factum* Immanuel of the human existence is the sacred limitation beyond which no one can go down deeper. In this sense, the idea of the deep depths has a resemblance with the Aristotelian Unmoved Mover; it is unsurpassable as the firm basis for everything in the world while giving rise to the change of all things.

For Whitehead, however, the change or transmutation of the Reality by the Adventure into its Unity of Appearance is pivotal in requiring the real occasions of the advancing world each claiming its due share of attention [AI=Adventures of Ideas=, 295]. We can acknowledge here Augustine's reference to the descending Agape as combined with the ascending Platonic Eros or Charitas (in Augustine's case). If our human life memories can ascend with the salvific help of the Risen Lord in order to be offered into the bosom of Heavenly Father, our resurrection can take place. Whitehead's final metaphysical scope is free to accept this vision in terms of his idea of the "reciprocal relation by virtue of which what is done in the world is transformed into the reality in heaven and the reality in heaven passes back

into the world” (PR=Process and the Reality=, 351) .

In terms of Logos Theology appearing in the beginning of John’s Gospel, the “reciprocal relation” is approachable by reason of the combination of the “Logos who was in the beginning” [John 1:1 first line] and the “Logos who was with God [pros ton theon]” [John 1:1 second line] : the latter Logos is metaphysically deeper than and is inclusive of the former Logos. Incidentally, Takizawa refers to the idea of the “Logos in the beginning,” but not to the “Logos with God,” in terms of the *Proto-factum* Immanuel. Presumably, it is for this reason that Takizawa sticks to the idea of the “deep depths” which negates our deeper approach. However, the truth of the matter is that at the deeper ground of the “deep depths” the “Logos with God” is awaiting us to come down even after we perished. Further, the “Logos with God” flies and ascends paradoxically with those who have passed away by reason of the paradoxical principle: You go down deeper and deeper; and you ascend higher and higher.

We know that the “reciprocal relation” is designated by Chardin as the “Center of the Universe” which is actually “Christ” (see *Future of Man*, esp. The two articles of my Credo: The Universe is centred—Evolutively {Above and Ahead; Christ is its Center {The Christian Phenomenon: Noogenesis=Christogenesis (=Paul)). John 21:4 describes the “reciprocal relation” between the perishable world and immortal heaven as the fact: “Just after daybreak, Jesus stood on the beach; but the disciples did not know that it was Jesus.” We must re-interpret and transform the narrative theology of John 21 into the language of a metaphysical theology such as Whitehead’s vision of reality: “We perish *and* are immortal” [PR, 351, 82].

From this vision of the Adventure or the Resurrection metaphysics I can think of the idea of a university appropriately in my own way. John Henry Newman’s idea of the university is overshadowed by the religious

sovereignty, which is radically different from Jacques Derrida's idea of the "university without condition." How can we discern the compatibility between the two? Probably we have to ask Whitehead's aims of education to come in to coordinate and say: religious sovereignty is supportable at the level of "romance," whereas in the case of Derrida's motif of the "university's profession without condition" the rhythm of "generalization" might be proper. Then, what about the precision-process? In this regard, we have to re-learn appropriately from the interreligious dialogue (esp. Buddhist-Christian dialogue) which has been flourishing during the 20th and 21st centuries.