

ホワイトヘッドの形而上学とプロセス神学

芦 名 定 道

一 問題

近年、「宗教と科学」の関係性をめぐっては様々な立場からきわめて活発に議論が展開されており、古い「宗教と科学」の対立図式が必ずしも自明でないことは広く認められつつあるように思われる。しかし、もしこの対立図式の克服が真に可能であるとするならば、それには「宗教と科学」関係論の基礎論としての形而上学の構築が必要になる。というのも、グリフィンが指摘するように、「宗教と科学」の対立図式が、宗教（有神論）と超自然主義との、また科学と狭義の自然主義（あるいは強い自然主義。その内容については以下の議論の中で説明）との同一視に基づくとするならば、対立の克服は、有神論と自然主義とを「一つの哲学的世界観に統合することによって遂行されねばならない」(Griffin [2000], p.5) からである。つまり、宗教と科学の対立図式を支える宗教理解と科学理解の双方を修正するためには、科学的事実と宗教的直観との調和を可能にする「形而上学的な宇宙論としての哲学」(全包括的な世界観が必要となるのである)(ibid., p.9)。もちろん、この調和を可能にする「共通の世界観(a common worldview)」(ibid.,

280)を細部にわたって厳密な仕方で構築することは容易ではない。本論文では、ホワイトヘッドの形而上学とそれに基づくプロセス神学の議論を具体的に検討することによって、「宗教と科学」の關係論の基礎に迫ることを試みたい。以下、議論は次のように進められる。まず第二章において、ホワイトヘッドの形而上学とそこにおいて示される神論の内容について必要な検討を行い、ホワイトヘッド哲学が強い自然主義への修正を、なぜどのような仕方で行っているかを明らかにする。続く第三章では、ホワイトヘッド哲学に依拠するプロセス神学がキリスト教理解に何をもちあすかについて、検討が行われる。そして、最後の第四章では、ホワイトヘッドとプロセス神学についてキリスト教思想の立場から評価を行うことによつて、本論を締めくくることにしたい。

二 ホワイトヘッドの形而上学と神

本章では、ホワイトヘッドが神論を展開する枠組みである形而上学的宇宙論について、必要な範囲で検討を行い、その上で神論へと考察を進めることにしよう。

まず、ホワイトヘッドの形而上学の意図についてであるが、それは、無機物と有機体を包括する實在全体を統一的に理解する世界像を、現代科学の實在理解の基礎の上に構築することである。そのために、現代科学の實在理解の一般化という方法が採用される。

「現実的存在 (actual entity) を構成するもつとも単純な諸要素についてのこの形而上学的な記述は、現代物理学の諸概念の枠組みとなる一般的な諸原理に端的に一致するということがわかる。……しかし、物理学の一般的

な諸原理は、まさに我々が有機体の哲学によって要求される形而上学の特殊な例示として期待すべきものなのである。……科学は特定の種を探求し、形而上学はそれらの種がそこに収まる一般的な諸概念を探求しなければならぬ」(Whitehead [1929], p.137)。

しかし、この現代科学の实在理解の一般化という方法論は、決してホワイトヘッドの独創ではない。むしろ、ホワイトヘッドはこの哲学の方法論が古代ギリシャのアリストテレスの形而上学の方法であったことを指摘している。

「アリストテレスは第一動者という神を導入することによって自らの形而上学を完成させる必要性を見出した」、「第一動者という言い回しが我々に警告しているのは、細部において、アリストテレスが誤った自然学と誤った宇宙論に陥っているということである」(Whitehead [1925], pp.173-174)。

つまり、自然学や宇宙論から形而上学へという思想展開は、形而上学を構築する際の方法論として広く採用されてきたものであるが、問題は適切な自然学と宇宙論に依拠することであって、ホワイトヘッドは、その点で、二十世紀に大きな転換を見せた現代物理学(相対論と量子力学)の实在理解を出発点とするのである⁽³⁾。

では、その出発点に置かれた現代科学の实在理解とは具体的にどのようなものであろうか。そのポイントは、一切の实在は相互作用連関の内にあり(相対性の原理〈the principle of relativity〉、宇宙の連帯性〈the solidarity of the universe〉)、实在の基本的なあり方は固定的で離散的な粒子ではなく、動的な過程として理解すべきであるということである。

次に、以上の方法によって提示された实在理解の内容へと考察を進めてみよう。諸实在を構成する基本単位としての現実的存在——原子論における原子に相当する——は、自然的極と精神的極からなる両極構造によって理解される。

現実的實在が自然的極を有するということは、すべての實在はほかの諸實在との相互的な作用連関の内であつて、こうしたほかの諸實在からなる環境の限定を受けていることを意味する。それに対して、精神的極においては、環境からの作用を取捨選択することによつて、一定の価値判断や目的に従つた自己形成が行われる。この自然的極と精神的極の兩極的な統合（＝合生〈concrecence〉）という實在理解において、ホワイトヘッドが作用因の支配する近代的な機械論的世界觀と、目的因を認める目的論的世界觀との統合を目指していることが明らかになる。「健全な形而上学の一つの課題は、目的因と作用因とをそれら相互の適切な關係において明らかにすることなのである」(Whitehead [1929], p.101)。なお、精神的極における自己形成とは、人間などの意識的存在者に限定されるのではなく、あらゆる形態とレベルにおける諸實在すべてに認められる点を強調しておきたい。⁴⁾

こうした兩極構造を有する現実的存在は、靜的な實在というよりも、一つのプロセスとして理解されねばならない。「現実的存在は次のような三重の性格を有している。(1)それは過去により付与された性格をもつ、(2)それは合生の過程において目指される主觀的性格をもつ、(3)それは、自己超越的な性格(the superfective character)」、つまり、超越的な創造性を限定する特殊な満足という實際的な価値をもっている」(ibid., p.105)。

この三重の性格とは、現実的存在が、その自然的極において因果的に把握(prehension)された過去の世界(環境)によつて限定されつつも、精神的極において、一定の主體的目的の未來における實現を目指し(自己創造)、こうしてそのつどの現在において實現された自らの存在を後続するすべての諸現実的存在(自身とほかの現実的存在を含む實在の全体)に対して、客体的存在として与える(＝自らを超えて自らを他者に与える、因果的に客体化された存在となる)、という一連のプロセスとして存在していることを意味している。ホワイトヘッドの形而上学がプロセス哲学

と言われるのは、現実的存在はプロセスであるというこの基本命題に基づいてのことなのである。プロセスを構成する(1)と(3)は、ほかの諸實在との相互連関・連帯を、(2)は個別性における自由・自己創造を意味しているが、全体としてみれば、自己創造を通じた世界創造への参与とまとめられるであろう。創造とは、新しい価値(真、善、美)の實現であり、そのためには価値という概念的存在(永遠的客体 <eternal object>)を包握することと自らの主体的目的へと向かう自由が要求される⁽⁵⁾。その機能を担っているのが現実的存在の精神的極であり、またこうした宇宙の存在目的に向けて世界創造の全体を動かしている存在論的原理が、創造性(creativity)なのである。

ホワイトヘッドは、以上の形而上学的枠組みの中にそれを完成させるものとして、「神」を導入する。その点でホワイトヘッドの形而上学的宇宙論は、有神論的と言うことができるが、問題は、この場合の「神」という現実的存在に對してもこれまでの議論がそのまま妥当するという点である。「神はすべての形而上学的原理に對する例外として取り扱うべきではない」、「神はその主要な典型的実例なのである」(ibid., p. 405)。したがって、ホワイトヘッドの神論は、神をすべての現実的存在と同様のものとして、超自然的な存在ではなく自然的な存在として扱っており、その意味で、自然主義の立場(有神論的自然主義あるいは自然主義的有神論)をとっていると言える。以下、これまでの議論と對応させながら、ホワイトヘッドの神論の内容をまとめてみよう。

神も一つの現実的存在であるということから、神についても三重の性格・本性が区別されることになる。それらは、原初の本性(the primordial nature)、「結果的本性(the consequent nature)」、「自^レ超越的本性(the superjective nature)」と言われるが——現実的存在としての一つの全体的な神的过程において相互に區別された三つの本性——、この三つの本性を有することによって、神は世界に依存しつつも世界から独立であり、世界に働きかける存在者であるこ

とが帰結する。『過程と実在』でホワイトヘッドが行う議論から、三つの本性の特徴をまとめれば、次のようになる。⁽⁶⁾

① 原初の本性（「神から世界へ」の働きかけ・誘因）*ibid.*, pp.83, 405-406)

(1) 永遠的諸客体の相互の関連性における神の役割（永遠的客体の概念的な抱握）

神による永遠的諸客体の非時間的評価が、時間的世界の経過に先立って非派生的になされ、それによって永遠的諸客体に統一性が与えられる。ただし、この段階における永遠的客体は可能性にとどまっておらず、現実性の十全さを備えていない。

(2) 永遠的諸客体とそれを現実化する現実的存在との関係性における神の役割

永遠的客体（形相）と外延的連続体（質料）とから、時空的連続体（現実的存在の社会）を形成する、つまり現実の世界を構築する。

(3) 各現実的存在に対する神の役割

各現実的存在にその最初の主体的目的を供給し、説得的誘因（*persuasive lure*）として世界創造のプロセスを導いてゆく。神の原初の本性から直接導き出される主体的目的、理想的な完全性の実現への衝動が、現実的存在の合生過程を導いてゆく。

② 結果的本性（「世界から神へ」*ibid.*, pp.406-409)

これは、諸現実的存在を神が自然的に抱握することを意味しており、この点から言えば、神の本性は世界の創造的前進の結果として存在すると言える（世界が神を作る）。しかし、通常の現実的存在の場合と同様に、神による世界の自然的抱握は選択的であり、或るものは消極的抱握を通して神から排除される（「神の審判」）。「神の結

果の本性は、流動的な世界が神におけるその客体的不死性によって「不朽なものとなる」ことである」(ibid., p.409)。

③自己超越的本性(「神から世界へ」の働きかけ・世界への内在)

神が自らを後続する現実的存在に与件として与えることであり、この点から、神は世界に内在すると言える。しかし、『過程と実在』においては、原初の本性や結果的本性と比べて、自己超越的本性についてはほとんど内容的な展開が見られない。

以上、ホワイトヘッドの形而上学における神論を、神の三つの本性に関して概観してきたが、とくに注目すべきは、次の点である。

ホワイトヘッドの形而上学の意図と方法論の帰結とも言えることであるが、形而上学の内に場を与えられたホワイトヘッドの神は、本質的に世界との関係性における神であり、世界と切り離されても存在するような超自然的な神ではない。しかし、その世界との関わりには、いわば神と世界の逆対応とも言わなければならない。「神と世界は対照的な反対者 (the contrasted opposites) である」(ibid., p.410)。つまり、神も世界内の他の現実的存在も、それぞれ一つのプロセスとして存在しているが、そのプロセスはちょうど逆向きに進行する。神に関しては原初の本性からプロセスが開始され(原初の本性において神は不変である。世界創造のプロセスの誘因として働き続ける)、そして結果の本性(結果の本性において、神は可変的である)による世界の選択的受容が続くのに対して、他の現実的存在の場合、過去の世界による限定からプロセスが開始され、次に精神的極における主体的目的に向けた自己形成が続く。このように神のプロセスにおいては、能動性から受動性への展開がなされるのに対して、他の現実的存在のプロセス

においては、逆に受動性から能動性への展開となる。

こうした神と世界の自然的な関係は、万有在神論と表現できるかもしれない⁷⁾。なぜなら、ホワイトヘッドの神は、その原初の本性に従えば永遠の恒常的である、と同時に結果的本性に従えば時間的流転的であるが (ibid., p.410) のことは、神が世界超越的であると同時に世界内在的、あるいは世界に含まれると共に世界を含むと解することができるからである。ホワイトヘッドは、この神を世界に対する、「偉大なる同伴者、理解ある苦しみを共にする仲間」(ibid., p.413) と表現している。

これまでの考察から、ホワイトヘッドの形而上学が、科学と宗教(有神論)とを、自然主義的有神論(万有在神論)という仕方で統合する包括的な宇宙論を提示している点については、一定程度明らかになったものと思われる。もちろん、このホワイトヘッドの自然主義的有神論が、宗教と科学の対立を克服するものとして、説得力を有するかにについては、批判的な検討が必要になる。批判的検討は、科学の側からと宗教の側からの双方から行われねばならないが、以下、ホワイトヘッドの自然主義の問題点を指摘しておきたい。

自然主義に関しては、強いあるいは狭義の自然主義(機械論と唯物論を基礎とし、決定論や還元主義という特徴を有し、無神論を帰結する世界観)と弱いあるいは広義の自然主義とを区別することが可能であり、ホワイトヘッドの自然主義は、後者の自然主義と言える。したがって、ホワイトヘッドによる宗教と科学の対立を克服する試みを評価する際のポイントの一つは、有神論に場を与えるだけ広く解されたその自然主義の妥当性にある。言い換えれば、どうしてホワイトヘッドは、無神論ではなく有神論をとるのかという問題である。もちろん、これには、近代以降、広範に浸透してきた強い自然主義が、その哲学的な基礎に関しても、あるいはその科学性に関しても、説得力をかなり

減退させてきているというポストモダンの知的状況が密接に関係している。しかし、ホワイトヘッドに即して考えるとき、彼が有神論と調和するように自然主義を改訂した動機を理解するには、先にまとめたホワイトヘッドの神論を振り返ることが有益である。

先に、ホワイトヘッドの神論、とくに神の原初的本性で論じられたことの中で注目したいのは、神に対して、それ自体としては可能性にとどまっている永遠的客体を現実世界において現実化し、また新しい価値の実現に向けて世界過程を導くという役割が与えられているという点である。この点から、神は世界における価値（概念的あるいは精神的な存在）の実現のために要請されていると解することができる。「社会の文明は真理、美、冒険、そして芸術という徳を要求」(Whitehead [1933], p.283) しており、こうした価値的なものなしに真の人間性は存立できない。そしてこれらの価値的なものは物質に還元できず、価値的なものの実現の根拠は、その実現に向けて努力する精神的な存在者（精神的極）を必要とする。このような確信がホワイトヘッドを自然主義の有神論的な改訂に向かわせたのである。したがって、ホワイトヘッドの形而上学的世界観の妥当性は、自然主義を広義に改訂することの妥当性の問題であって、価値的なものとその実現をどのように理解するかにかかっているのである。もし、宗教と科学との対立が真に克服できるとするならば、自然主義の改訂はまさにそのポイントとなるであろう。

三 プロセス神学とキリスト教

ホワイトヘッドの有神論的自然主義の評価について、前章では自然主義の改訂という観点から議論を行ったが、本

章では宗教の観点から検討を行いたい。問題は、ホワイトヘッドの形而上学的な神と実定的な有神論の神との関係であるが、実定的な宗教に関して、ホワイトヘッドは次のように述べている。

「宗教とは、直接的な事物の過ぎゆく流れを超えて、あるいはその背後や内部に存在する何ものかについてのヴィジョンである」その何ものかとは、「過ぎゆくすべてのものに意味を与えるが、把握することはできない。それを所有することは究極的な善であるが、到達された一切のものを超えている。究極的な理想であり、望みなき探求である」そして、「宗教的なヴィジョンに対する人間本性の直接的な応答は、礼拝である」(Whitehead [1925], pp.191-192)。

ホワイトヘッドの形而上学的な神と実定的な宗教の神との関わりを理解する手がかりとして登場した「礼拝」という論点について、次に、プロセス神学者ハーツホーンの議論を参照してみたい。

「有神論的宗教において、神は礼拝される存在者である」(Hartshorne [1967], p.3)。「意識は礼拝の定義に属している。礼拝するとは意識的に何かを行うことである。……礼拝はすべての思想と目的、すべての評価と意味を統合している。……礼拝とは生に対する意識的で統一された応答である。それは実在に応答する個人の完全さ(integrity)を明確な自覚のレベルへと引き上げる」(ibid., p.4-5)。「神は世界の全体性(wholeness)であり、世界と関わり合うすべての健全な個人の全体性に相関している」(ibid., p.6)。

このようにハーツホーンは、ホワイトヘッドと同様に、有神論的宗教をまず神礼拝と結びつけ、さらに礼拝することが統一性、全体性という特性を有することを指摘する。礼拝という仕方で行われる実在への応答の完全性に対して、礼拝される神の全体性が相関する。注目すべきは、この全体性あるいは完全性という概念が、「全包括的」(all-

inclusive) という概念を手がかりにして、以下のように展開される点である。

まず、全包括性という概念は、人間の全体性(断片的全体性)と神の全体性(全包括的全体性)との相違に関わっている。つまり、「神は全包括的な実在であり、したがって、神の認識は同様に全包括的でなければならぬ。それに對して、私たちの認識は、私たちの全存在が断片的であるのと同様に、断片的である」(ibid., p. 3)。また、神の全包括性は、完結的な完全さ(completeness)からも区別される。「要求されるのは、完結的な完全さではなく、全包括性である。ここにおいて非有神論的な礼拝論は破綻する」(ibid., p. 16)。

次に、礼拝される存在という神概念の明確化の過程で導入された、全包括性と完結的な完全さとの区別の問題は、アンセルムスの有名な「これ以上大きなものが考えられない或るもの」という神概念——「神は凌駕され得るとはどうしても考えられない存在 (the not conceivably surpassable being) である」(ibid., p. 17) というアンセルムスの発見——へと展開される。ハーツホーンによれば、アンセルムスは、礼拝されるにふさわしい存在者は自己充足的で、完結的な完全さという意味で完全 (Perfect) でなければならぬ、完結的に完全であるものは変化不可能であるという、プラトンのアリストテレス的な議論を、受け入れている。つまり、古代ギリシャの哲学的神論の影響下で、古代キリスト教の神論(神の不可受苦性)へと導入された、「変化は弱さの徴である」という考えである。しかし、「宗教においては、変化それ自体が単純に弱さであることを示唆するものは存在しない。(完全さ) (perfection) が聖書的に使用される場合、それは倫理的な意味で用いられているに過ぎない」(ibid., p. 18)。アンセルムスの神概念は、古代ギリシャの形而上学の神概念の系譜において考えられるよりも、むしろ聖書の宗教的な神概念として理解されるべきであるというのが、ハーツホーンの見解なのである。

ハーツホーンの議論のポイントは、「自分自身によって凌駕されうる」ということから「他のものによって凌駕されうる」とは推論できない。その上さらに、我々の全体性という観念は、「自己凌駕」(self-surpassing)が「他のもの」による凌駕不可能性」とどのように結びつけられるかを明らかにする」(Ibid., p.20)という点にある。アンセルムスの言う「これ以上大きなものが考えられない」とは、「他のものによる凌駕不可能性」を意味しているのであって、それは「自己凌駕性」(自分自身による凌駕可能性)を排除してはいないのである。神は全包括的であるが、常に自身自身を凌駕して変化してゆく存在なのであり、完結的な完全さという仕方に変化を排除した存在ではない。こうした概念は、前章で見たホワイトヘッドの神の特徴に他ならない。つまり、ハーツホーンによれば、聖書の宗教的な神にふさわしいのは古代ギリシャの形而上学の神(不動の動者)ではなく、ホワイトヘッドの形而上学が提示した、自己凌駕的に無限に自らを超えて変化し動きゆく神なのである。本章の冒頭で掲げた、ホワイトヘッドの形而上学の神と実定的な宗教の神との関係という問いについて、ハーツホーンは、両者の差異性を認めた上で——ホワイトヘッドの神が宗教における礼拝の対象となるには、具象的なヴィジョンにおいて表現される必要があるが、ホワイトヘッドの神は、特定の宗教的ヴィジョンと排他的に結びつけられるものではなく、多様な宗教経験との関連づけに開かれている——、両者が調和可能であると論じているのである。

これは、哲学と神学の関係という古典的な問いにするプロセス神学からの解答であるが、では、プロセス神学の試みは、「宗教と科学」の関係性という問題にとつていかなる意味を有しているであろうか。それに関しては、ホワイトヘッドに依拠しつつ展開されるハーツホーンの「新古典的な有神論」(neoclassical theism, Ibid., p.27)が、「現代の自然神学」(A Natural Theology for Our Time)として提示されている点から答えることができる。つまり、ホ

ワイトヘッドの形而上学は、伝統的な有神論的な宗教と哲学との関係を調和的に理解するための概念的な基礎となるだけではなく、すでに述べてきたように、宗教と科学との対立図式を克服するという伝統的に自然神学が担ってきた役割を果たしうるものとして構想されているのである。『自然神学の可能性』で、ハーツホーンは自然科学とキリスト教的神論との両立可能性自体に関してこれ以上踏み込んだ議論を行っていないが、ホワイトヘッドの形而上学の神と宗教の神との関わりという点についてのプロセス神学の立場は明らかに言ったと言えよう。

では、プロセス神学による伝統的な超自然主義を修正する試みは、どのようなキリスト教理解を帰結するのであるか。この点を検討するために、次に、カブの『ポストモダニズムと公共政策』（二〇〇二年）を取り上げてみよう。これまで本論文では、「宗教と科学」の関係性という観点に絞って議論を行ってきたが、ホワイトヘッドとプロセス神学は、こうした議論にとどまらない射程を有している。キリスト教理解という点で重要になるのは、現実的存在の結合体と社会の概念、そしてそれに基づく社会理論・共同体論である。¹⁰⁾

この書において、カブは、ポストモダンの思想状況におけるキリスト教のあるべき姿を、公共政策という問題連関において論じているが、その基礎にあるのは、ポストモダンの多元的状况下で「キリスト教とは何か」についてどのように答えるのかというキリスト教理解の問いなのである。この問いに答えるために、カブは、ポストモダンに至るこれまでのキリスト教理解を概観する。

まず、「近代以前の支配的な解答は来世的であった。来世は報酬と罰の二つの領域に分けられ」、この場合、「キリスト教徒であるとは教会を通してイエス・キリストの恩恵の受容者であることであった」（Cobb [2002], p.14）。しかし、近代になると、「注意は現世へと移行し」、「キリスト教徒であるとは、宗教経験と生の最高形式に参与する共同体のメ

ンバーであること」(ibid., p.14-15) になった。

しかし、近代の状況が進展するにつれて、「キリスト教が他の宗教的な伝統や共同体より優れているという主張は、その説得性を喪失した。この主張は、すべての偉大な宗教的伝統は同一の目標に向かう道であるとの見方に取って代わられてきている」(ibid., p.15)。すなわち、ヒックの宗教多元主義の登場である。しかし、カブはヒックの宗教的多元主義については、「ポストモダンニズムの観点から見て、多様な共同体に統一を見出したりそれを押しつけたりする努力には、異議を唱える余地がある。意図においていかに寛大であろうとも、この努力は覇権主義的である」(ibid.)との問題点を指摘する¹⁴⁾。次にカブが取り上げるのは、リンドベックらのポストリベラリズムである。ここにキリスト教神学に対するポストモダンニズムの影響がもつとも顕著に表れている。「彼らはキリスト教をそれ自身の独特な伝統と実践を有する、他の諸共同体内の一共同体として認識する。キリスト教徒であるとは、キリスト教と他の宗教とを比較することではないし、また優越性や対等性を主張することでもない。それは、自分自身の伝統に没頭し、その価値や意味をより深く自らのものとし、その物語と儀礼から生きることなのである」(ibid.)。このポストリベラリズムのキリスト教理解に対して、カブは一定の評価を示しつつも、この立場からは、キリスト教と公共政策の関係は問うことができないと批判する¹⁵⁾。

「信仰の意味についてのこのような理解を受け入れるキリスト教徒が、キリスト教徒として、より広い世界における政策形成に寄与しうるかは、明らかではない。もし彼らがそうするとしても、彼らは、キリスト教徒としてではなく、何らかの他の資格において、そのように行為するように思われる」(ibid., p.16)。

つまり、カブが疑問視しているのは、他の共同体から切り離されて自己充足的に内に閉じこもったキリスト教のあ

り方であり、これが先に見たホワイトヘッドの形而上学（相対性の原理、相互連帯性）から、受け入れられないことは明らかである。

以上のように概観した上で、カブはポストリベラリズムとは別の道を提案する。それは、プロセス神学によるキリスト教理解の代表的な議論と解することができる。

「キリスト教が自らを理解するもう一つの道が存在している」、「これは、キリスト教を社会歴史的運動(socio-historical movement)と理解すること」であり、この場合、「キリスト教徒であるとは、キリスト教共同体内に自らを位置付けることである。これは変化しつつある共同体であり、長い歴史の中から成長し不確定の未来へと動いてゆく」(ibid.)。

このような社会歴史的運動としてのキリスト教という見解については、その文言からごく当たり前の主張との印象を受けるかもしれない。しかし、ここで確認する必要があるのは、こうした歴史の中で他の諸共同体と関わりながら成長し、未来への変化に対して開かれた共同体という見方が、構造的には、前章で見たホワイトヘッドの現実的存在の生成プロセスそのものであるという点である。つまり、このキリスト教理解は、形而上学的な枠組みとの関わりで構築されたものであり、単なる思いつきではない。もちろん、その妥当性については、批判的な検討が必要であるが、ここでは、キリスト教共同体の自己同一性についてのカブの見解を紹介するにとどめたい。

「社会歴史的運動であるということはもちろん、キリスト教を他の主要な伝統から区別するものではない。キリスト教的運動を区別するものは、その特定の起源と歴史である。キリスト教的運動はイエスと彼の周りに形成された共同体とを中心としたイスラエルにおける出来事に源を発している」(ibid.)。

このキリスト教的運動の起源となる出来事をカブは「イエスの出来事」(The Jesus-event)を名付けているが、イエスの出来事に起源を有するというだけでは十分ではない。なぜなら、「マルクス主義者、世俗的なヒューマニスト、実存主義者、ポスト・キリスト教のフェミニストの中には、その起源がイエスの出来事に存することは認めるが、それにはもはや規範の源泉を見出さない人がいる」(ibid.)からである。

キリスト教的運動の自己同一性を構成するには、単にイエスの出来事に起源を有するというだけでなく、「その起源となる出来事に規範的な意義を認める」ことが必要となる。イエスの出来事という歴史的な起源(そして、その起源と現在の共同体を繋ぐ歴史のプロセス)を規範の源泉として認めること、これがキリスト教的運動の自己同一性を構成しているのである。このキリスト教理解はキリスト教的運動という社会歴史的な運動体の存立を理解可能にすると同時に、キリスト教的運動がその環境との相互作用の中で多様な仕方に変化することを認めるだけの自由度を持つている。つまり、キリスト教的運動の自己同一性は、「すべてのキリスト教徒を特徴付ける普遍の型」、「キリスト教の本質」(ibid.)ではないのであって、したがって、キリスト教はその本質のゆえに他の伝統への優越性を主張することは不可能なのである。キリスト教の自己同一性をいわゆる不変的な本質と見なさないということは、キリスト教に歴史的状況の中で自らの伝統を大きく変革する自由を与えることになる。

「新しい状況に対する我々の歴史の意味について新たな反省を行うことが、たとえ我々をそれらの教説や特徴を放棄するに至らせるとしても、我々はそのことのためにキリスト教徒であることを減じることにはならないだろう。それどころか、もし不変的な本質と想定されるもののために変化することを拒否するならば、信仰的であることを損なうことになるだろう」(ibid., p.19)。

この実例として、カブは、「人間の生命がそれ自体として絶対的な価値」を有し、それゆえに「自殺を禁止する」というキリスト教的伝統を、「医者への助けによる自殺」(Physician-assisted suicide)とでも言うべき安楽死の問題との関連で見直す可能性を示唆する。「伝統の中に自殺への明確な支持が存在しないという事実は、変化した状況においては、それ(医者への助けによる自殺)に対して不利なものとはならない。それが長い間強力に確立されてきたというだけの理由から、古い見解の肯定を繰り返すとすれば、それはキリストに対して信仰深いことではないだろう」(ibid., p.33)。

四 まとめ

これまで、「宗教と科学」の関係性という問題に関連において、ホワイトヘッドの形而上学について検討してきたが、最後に、プロセス神学以外のキリスト教神学の立場から、ホワイトヘッドの議論について簡単に論評を行っておきたい。

まず、ホワイトヘッドとプロセス神学に関しては、とくに宗教と科学の関係論との関連で、かなり高い評価が見られる。たとえば、ギルキーは古い実証主義的な科学論から新しい科学論への科学理論が移行する中、宗教と科学との対立図式を乗り越えることが可能になってきている点を指摘し、それを修正された柔らかな批判哲学(カント主義の改訂)として具体化することを提案しているが、その際に、存在論あるいは形而上学の役割——科学そのものにおいては欠けている理論的な枠組み(合理性)を科学に与えるという役割——を強調している⁽¹³⁾。そこでギルキーが参照す

るのが、サンタヤナとテイリッヒ、そしてホワイトヘッドなのである。

では、ホワイトヘッドの形而上学はキリスト教神学と真に調和すると言えるのであろうか。その判断は、キリスト教と超自然主義との関わりをどのように考えるかに依存している。グリフィンが指摘するように (Griffin [2000], pp.26-28)、超自然主義を退けるということは、超自然的な神の働きと緊密に関連づけられる「無からの創造」の教説の否定をも含意している。そして、パネンベルクは、まさに自然主義的有神論がキリスト教の伝統的な「無からの創造」と相容れないという点から、ホワイトヘッドの形而上学を批判しているのである——ホワイトヘッドの理論の内在的批判としては、ホワイトヘッドの形而上学的宇宙論が原子論のアポリアを脱却できない点が指摘される——。

「しかし、ホワイトヘッドにおいては、神は創造者ではなく、現実的な生成の共同創造者にすぎない」(Panenberg [1988], S. 84)、「各々の基本的な出来事が徹底的に自己創造性を有するという思想は、ホワイトヘッドの形而上学が聖書的な創造思想と、それ故に聖書的な神思想と両立しないことの理由となっているのである」(ibid., S. 89)。

ホワイトヘッドも聖書も創造という問題を神との関わりで論じる点では一致しているが、聖書的な創造が第一義的には神が有するという意味での神の創造性であるのに対して、ホワイトヘッドの創造性は、神を含めた一切の現実的存在を貫いている自然主義的な創造性なのである。確かに、ホワイトヘッドの形而上学は、宗教と科学との関係を再検討する上できわめて魅力的であり、またその自然主義の改訂の試みが一定の説得性を有するとしても、その神理解がキリスト教的に受け入れることができるかについては、キリスト教が「無からの創造」を含めた自らの超自然主義的な伝統をいかに評価するかにかかっているのである。おそらく、カブならば、ポストモダンの状況においては、超

自然主義を返けてもキリスト教的な自己同一性は破られないと主張するであらうが、その結論に同意するかは、現代のキリスト教思想自体に課せられた問題と言わねばならない。

文献表

- 本書において、略記号を引用される文献は以下の通りである。
なお、ホワイター・ハッセル、ハーツホーン、ハネンベルグの文献については、以下に示す邦訳が存在するが、用語の統一などの理由から、本論文では私訳により引用を行った。
- Whitehead [1925], Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, 1925 (1967). A Free Press Paperback.
(土田泰宏・村上国繁監『科学と近代世界』松籟社 一九八一年)。
- Whitehead [1929], *Process and Reality. An Essay in cosmology*, 1929 (1969). A Free Press Paperback.
(山本誠作訳『過程と実在』松籟社 一九七九年)。
- Whitehead [1933], *Adventures of Ideas*, 1933 (1967). A Free Press Paperback.
(山本誠作・菱木政晴訳『觀念の冒険』松籟社 一九八二年)。
- Cobb [2002], John B. Cobb Jr., *Postmodernism and Public Policy. Reexamining Religion, Culture, Education, Sexuality, Class, Race, Politics and the Economy*, State University of New York Press 2002.

ホワイター・ハッセルの形而上学とプロセス神学(書名)

Griffin [2000], David Ray Griffin, *Religion and Scientific Naturalism. Overcoming the Conflicts*, State University of New York Press 2000, pp.26-28.

Hartshorne [1967], Charles Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time*, Open Court 1967.

(大塚裕訳『自然神学の可能性』行路社 二〇〇二年)。

Pannenberg [1988], Wolfhart Pannenberg, *Anfang Atom, Dauer, Gestalt: Schwierigkeiten mit der Prozessphilosophie*, in: *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck 1988, S. 80-91.

(座小田豊・諸岡道比古訳『形而上学と神の思想』法政大学出版局 一九九〇年)。

註

(1) 「宗教と科学」をめぐる問題状況については、次の文献を参照。

Alistair E. McGrath, *Science & Religion. An Introduction*, Blackwell 1999.

(稲垣和久・倉沢政則・小林高德訳『科学と宗教』教文館)

二〇〇三年)。

(2) 『過程と実在』を中心としたホワイトヘッドの形而上学については、次の研究文献を参照した。

山本誠作『ホワイトヘッドの宗教哲学』行略社、一九七三年。

Donald W. Sherburne (ed.), *A Key to Whitehead's Process and Reality*, The University of Chicago Press 1966 (1981).

(3) ホワイトヘッドの形而上学と現代物理学との関わりについては、次の文献を参照。

田中裕『ホワイトヘッド 有機体の哲学』講談社、一九九八年。

Michael Epperson, *Quantum Mechanics and the Philosophy of Alfred North Whitehead*, Fordham University Press 2004.

(4) ホワイトヘッドが、両極構造をすべての現実的存在つまり無機物にも認めていることは、宗教と科学との対立の一因であった二つの感覚主義的なリズム(強い自然主義)——「感覚与件を通してのみ、実在は認識される」「科学のみが何が実在的であるかについて指示を与えよ」——の拒否を意味している。実際、ホワイトヘッドの抱擁(prehension)は、感覚的知覚だけでなく、より直接的で多様な非感覚的な知覚(それを通して我々が自らを有機的な統一体であると

と気づくこととなる身体感覚、持続的経過の感覚、目的や直接的な未来に対する志向性の感覚)を含んでいる。

(5) 永遠的客体 (eternal object) については、註(2)の山本「一九七七」一〇一—一〇九頁、あるいは註(3)の田中「一九九八」二七—二七三頁、において簡潔な説明がなされている。

(6) もろろん、こころに扱われるのは、ホワイトヘッドの神論の全体ではない。たとえば、世界の創造的前進の根底にある外延的連続体 (the extensive continuum) の原子化、選択的制限と神の決断との関わり (Whitehead [1929], p.83) などの議論は省略された。また本論文では、ホワイトヘッドの錯綜した議論がかなり単純化されている点をお断りしておきたい。

(7) 万有在神論については、ハーンホーンが明確な議論を行っているが、テイリットとの比較という観点からの研究文献として、次のものが挙げられる。

David H. Nikkel, *Panentheism in Hartshorne and Tillich. A Creative Synthesis*, Peter Lang 1995.

(8) 自然神学の改訂という問題については、次の拙論も参照。声名定道「キリスト教と進化論」、金城学院大学キリスト教文化研究所編『科学・宗教・いのち』(仮題)、新教出版社、二〇〇六年刊行予定。

(9) Charles Hartshorne, *Anselm's Discovery. A Re-*

examination of the Ontological Argument for God's Existence, Open Court Publishing 1965.

- (10) ホワイトヘッドにおける共同体論あるいは社会理論に関しては、次の文献を参照。
プロセス研究シンポジウム『ホワイトヘッドと文明論』

行路社、一九九五年。

- (11) ヒックの宗教多元主義に対する批判的論評としては、次の文献を参照。

間瀬啓允・稲垣和久編『宗教多元主義の探究——ジョン・ヒック考——』大明堂、一九九五年。

なお、カフに関しては、次の文献も参照。

宮平望『現代アメリカ神学思想 平和・人権・環境の理念』新教出版社、二〇〇四年、一九一—二四八頁。

- (12) ここでカフが言及しているのは、リンドベックの次の文献であるが、ポストリベラリズムへの同様の批判としては、栗林の議論も参照。

George Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, Westminster Press 1984.

栗林輝夫『現代神学の最前線』新教出版社、二〇〇四年、一八五—一九九頁。

- (13) Langdon Gilkey, *Nature, Reality, and the Sacred. The Nexus of Science and Religion*, Fortress 1993.

ホワイトヘッドの形而上学とプロセス神学(音名)

〔付記〕本稿は、日本学術振興会「科学研究費補助金 基盤研究(C)(2)」「現代の生命論・環境論との関わりにおけるキリスト教自然神学の再構築」(平成一六—一七年度)による研究成果の一部である。