



# ホワイトヘッドの宗教哲学

山本誠作

## 目次

### 第一章 神と宇宙の秩序

一、外延的連続体について

二、系列と社会について

三、普遍的相対性と科学的物質主義

四、有機体の哲学

五、主観主義原理の否定

六、永遠的諸客体の抽象的ハインライヒ

七、永遠的客体について

八、外延的連続体と神

九、神の三つの本性

十、神の原初の本性

十一、神の結果の本性

十二、神の越えられぬ本性

十三、万有在神教

十四、神と創造性

### 第二章 現実の有の合成過程

一、概論

二、客體 - 主體構造

三、把握

四、主體的目的について

五、混成の自然的感取

六、宇宙の入り口

七、現實的有の合成に於ける自由と愛

八、満足について

九、<sup>アトミスム</sup>原子性と連続性

十、持続について

### 第三章 知覚論

一、因果の効果と（い）仕方での知覚

二、呈示の直接性と（い）仕方での知覚

三、象徴的付託

四、命題について

五、判断について

### 第四章 文明論

一、文明について

二、文化について

三、自然界の秩序

四、真、美、冒險、藝術、子育てについて

五、藝術、道徳、宗教

第五章 ホワイトヘットの宗教観

一、理性的宗教とは何か

二、ユートピアと才と心と神

三、神と世界との逆対立

四、宗教、哲学、科学

五、キリスト教と他教について

## 第一章 神と宇宙の秩序

### 一、外延的連続体について

神と宇宙の秩序との関連は、ホワイトヘットの哲学においては、最も重要な問題の一つである。彼が指摘しているように、世界の秩序、世界の実在性の深さ、世界のその全体ならびに諸部分における価値、生活の喜び、生活の平安、そして悪の克服は、みな次のような真理、つまり宇宙は無限の自由を伴った創造性と無限の可能性を伴った諸形相の境域を展示し、しかもこの創造性とこれらの形相は、神がそれであるところの完成された理想的調和を度外視しては、現実性を達成することができないという真理によつて結び合わされているのである。<sup>注(1)</sup> 宗教的洞察は、こうした真理を把握するところに成立するのである。両着、つまり神と宇宙の秩序との関連性の問題を考察するにあたり、私はホワイトヘットに特有な、〈外延的な連続体〉(extensive continuum)、〈永遠的諸容体の境域〉(the realm of eternal

objects )、<リセプタクル> (Receptacle)、  
 <神の原初的本性> (the primordial nature of God)  
 <神の結果的本性> (the consequent nature of God)  
 等々の諸概念を検討することから始めなければならぬ。

外延的な連続体は、無限な分割可能性 (indefinite divisibility) と涯しない延長 (unbounded extension) という性格を持っている。<sup>注(2)</sup> ホワイトヘッドはそれについて、こう述べている。「外延的な連続体は、過去、現在、未来にわたる全体としての世界の根底に横たわっている。……それは全体と部分とか、重複して、したがって共通の諸部分を持つとか、接触とかといった種々に結びついた関係と、これらの非一次的関係から導き出された他のもろもろの関係によって結合された、もろもろの有の複合である。<sup>注(3)</sup>」と。そして別の箇所では、現実的有が外延的連続体を原子化するのであり、外延的連続体のこうした原子化がその時間化であるといっている。<sup>注(4)</sup> もう一箇所引用しよう。「この

外延的連続体は、経験におけるあの一般に関係づける要素であり、それによつて経験されたものものの現実的有とあの単位経験〔経験主体のこと…引用者注〕そのものが、一つの共通の世界の連帯性において結合される。ものものの現実的有はそれを原子化し、そのことによつて、先行するという仕方で単に可能的に過ぎなかつたものを、現実化するのである。外延的連続体のこの原子化が、またその時間化である。<sup>注(5)</sup>

これらの引用文から、われわれは外延的連続体に関して、どういう見解を引き出すことができるであろうか。ホワイトヘッドによれば、現実的有は「自らを創造する被造物」<sup>注(6)</sup>である。言い換えると、それは創られたものでありながら、自らを創り、ゆくものである。過去のな環境的世界—それ自身の世界—によつて創られ限定されながら、自らを創り、自らを限定してゆくもの、それが現実的有である。そしてそれは、こうして自らを創造し終

ることによって、継起する他の現実的有の、  
 創られたものから創るものへという仕方での  
 自己創造過程の構成要素として、働いてゆく。  
 そこに一の現実的有から他の現実的有への移行  
 がある。その上、それぞれの現実的有は、  
 全包括的な宇宙全体を自らに含んだミクロの  
 宇宙だといわれている。<sup>注(7)</sup> ということは、それ  
 ぞれの現実的有が、それに固有の仕方で、世  
 界の焦点となつてゐる、ということである。  
 現実的有は、創られたものより創るものへと  
 いう仕方で、自らを創造することにおいて、  
 世界の焦点となりながら、他の現実的有へと  
移行する。一から他へのこうした移行が、ま  
 た過去、現在、未来にわたる世界全体の創造  
 的プロセスに外ならない。外延的連続体は、  
 無限の分割可能性であり、涯しなく広がって  
 いるものとして、過去、現在、未来にわたる  
 世界のこうした創造的プロセスの根底に横た  
 わつてゐるものである。それは現実的有が、  
 それ自身の世界によって限定されなばら、自



らを限定するという仕方て世界の焦点となり、世界を創ってゆく——そのことかこの現実的有による外延的連続体の原子化ということである——ことを可能ならしめるく一般的に關係づける要素>なのである。外延的連続体は、もろもろの現実的有によつて原子化—分割—されることによつて、<時間化>されるといわれている。そこに<時空的連続体> (spatio-temporal continuum) が現われてくる。外延的連続体の時間化が時空的連続体であるのだから、前者は後者よりもより根源的なものであることは、言うまでもない。外延的連続体がこうした時間化から抽象されると、それは「最も普遍的なタイプの関連性<sup>注8</sup>」となる。とにかくもろもろの現実的有が外延的連続体を分割し原子化することによつて、それを時間化すると、そこにわれわれの<宇宙世紀> (cosmic epoch) を特長づける、時空的連続体が現われてくるのであり、そして過去、現在、未来にわたる世界全体の創造的プロセスは、こうし

た時空的連続体のうちでなされるのであるから、外延的連続体が過去、現在、未来にわたる世界全体の根底に横たわっている、といわれる理由もそこにあるのである。そしてさらに言えば、世界における秩序も結局のところ、最も普遍的なタイプの関連性といわれる外延的連続体に基づく、といわなければならない。

ところで、外延的連続体は最も普遍的なタイプの関連性であった。それはまた別の箇所では、外延的結合 (extensive connection) といわれ、<sup>注(9)</sup> また外延的構図 (extensive scheme) ともいわれている。そしてそれは、われわれの宇宙世紀を構成する四次元的な時空的連続体よりも根源的なものであった。後者は、外延的結合に内属する諸可能性を限定し制約することによって——それが、先に述べたように、もろもろの現実的有による外延的連続体の原子化ということである——成立する一つの特殊なタイプに過ぎないのである。最も普

遍的なタイプの関連性>について、ホワイト  
 ヘッドはこう述べている。「より一般的タイ  
 プの諸性質が表現しているのは、<外延的結  
 合>とか、<全体と部分>とか、<外延的抽  
 象>によつて導き出され得るが、しかし直線  
 が定義されたり、それによつて測定可能性が  
 導入されたりするような、より特殊な諸性質  
 の導入を除外するような、種々なタイプの  
 <幾何学的諸要素>とかの単なる事実である  
 』と<sup>注(1)</sup>。

こうした外延的結合、全体と部分、幾何学的  
 諸性質が<最も普遍的タイプの関連性>で  
 あり、それをより特殊化すると、そこに直線  
 が定義されたり、依つてもつて測定可能性が  
 導き出されてくるような、より特殊な諸性質  
 が妥当する領域、つまり時空的連続体が導き  
 出されてくるのであり、こうした時空的連続  
 体にもつていて<幾何学的社会> (geometrical  
 society) が成立するのである。さらに、この幾  
 何学的社会を、より広い背景世界として持つ

、その「従属的社会」(subordinate society)として、「電磁的社会」(electromagnetic society)が導き出されてくるのであり、それがわれわれの宇宙世紀なのである。この電磁的社会は、「電磁的諸機会」(electromagnetic occasions)により構成される「電磁場」(electromagnetic field)を形成しているのであり、そこには「電磁的諸法則」(electromagnetic laws)が支配しているのである。「この宇宙世紀は電子とか陽子的な諸現実的有によつて、そしてエネルギーの量にわずかに認められ得る、より究極的な諸現実的有によつて、性格づけられている。

……またそれぞれの電子は電子的諸機会の社会であり、それぞれの陽<sup>(は陽子)</sup>子的諸機会の社会である。それらの機会が、電磁的な諸法則の存在する理由である。しかしそれらの機会が再生する能力——それによつて、それぞれの電子とか、それぞれの陽子は長い生命を持ち、またそれによつて、新しい電子とか新しい陽子が成立してくるのであるが——は、それ自

身、こうした同一の諸法則のおかげである。しかし、これらの法則が完全には遵守されず、再生はもろもろの失敗例と混合しているという意味のうちに、無秩序がある。したがって、現在の自然法則の側で、漸次的に優勢になることのうちに起こってくる、<sup>注(12)</sup>新しいタイプの秩序への漸次的移行がある」と。これらの引用文から解ることとは、われわれの宇宙世紀を特徴づける、電磁場を構成する電子的ないし陽子的諸機会が、それぞれその環境的世界によって限定されながら自らを限定するという仕方、自己を再生するさまじまの有力な仕方の記述が、自然法則であるということ、こうした諸機会の再生する能力は、それ自身自然法則のおかげであるが、自然法則は決して永遠不変のものではなく、あくまで相対的な永続性と統計的な恒常性を持つに過ぎず、そこには新しいタイプの秩序への漸次的移行があるということ、しかも自然諸法則の支配に成立する、われわれの宇宙世紀の秩序

は、究極的には、外延的連続体に基くということである。

## 二、系列と社会について

ホワイトヘッドは「諸機会のグループ化」(grouping of occasions) について語っている。このグループ化は「系列」(nexus) と「社会」(society) という二つの概念で捉えることができる。では、諸機会が系列を形成するとはどういうことであろうか。系列には、空間的と時間的と二種に区別される。この点について、彼はこう述べている。「系列は空間的にも時間的にも、それ自身を拡張することができる。換言すれば、それは相互に同時的な幾組かの諸機会を含むことができ、相互に過去であり未来である幾組を含むことができる。もし系列が純粹に空間的であれば、それは<sup>ペ</sup>村の一方が他方に先行するような、そのような村の諸機会を何ひとつ含まないであろう。系列の諸機会間の相互的内在はその場合、同時的諸機会に固有な間接的タイプのものになろう。外在性

の観念がわれわれの空間直観を支配しているのも、このためである。もし系列が純粹に時間的であれば、それは同時的諸機会の対を何ひとつ含まないであろう」と<sup>注(14)</sup>。この引用文で取り上げられているのは、純粹に空間的な系列と、純粹に時間的な系列である。しかしわれわれは今一つ、時空的系列をも考慮すべきであろう。人間をも含めて現実の「持続体」(enduring things)は、時空的系列を成しているのである。そこでは、こうした持続体を構成する諸機会は、一から他への移行を通して直線的系列を形成しながら、身体その他の空間的広がりに見られるように、同時に秩序づけられてもいるのである。<sup>注(15)</sup>

さて、ホワイトヘッドは『観念の冒険』のなかで、系列を相互的内在という概念を通して定義しようとしている。それによると、諸機会のグループが、他の点で共通の関連性に欠けているとはいえず、相互的内在という一般的关系性を例証するものと考えられる時、こ

のグループは系列と呼ばれるのである。A・B・Cという三つの機会が時間的な系列を形成しているとしよう。Bに取ってAはその過去であり、Cはその未来である。AはBの客体的条件としてBに内在している。Cは予料という仕方でもBに内在している。こうして、Bを媒介として、AはCに内在し、CはAに内在している。こうしてわれわれは、一般に時間的な系列を形成しているグループの諸機会は相互に内在しているとの結論を引き出すことができるのである。

次にA・B二つの機会が空間的な系列を形成しているとしよう。この場合、AとBは同時的といえる。両者が同時的だということは、相互に因果的に独立を意味する。その限り、両者は相互に内在的とはいえぬであろう。AとBとは同一の共通の過去によって限定されることもあり得よう。しかしこの場合でも、Aが同一の共通の過去によって限定される仕方は、Bの場合とは、多少なりとも相違して



いることが、認められなければならない。AはBの過去に属さないあるものを含み、BはAの過去に属さないあるものを含んでいなければならない。さもないと、AとBは因果的に独立とはいえないものである。にもかかわらず、同時的なAとBとか、同一の共通の過去によつて限定されることのうちに、われわれは両者の〈間接的タイプ〉によつて、相互的内在を認めなければならないのである。

ところで、社会とは何であろうか。このことに関して、ホワイトヘッドはこう述べている。「社会とは、あるタイプの〈社会的秩序〉を〈例示し〉、ないし〈分与し〉ているところの系列である。〈社会的秩序〉は次のように定義され得る。系列が〈社会的秩序〉を享受するのは、(i) それの含んだ諸現実的有のそれぞれが、それがそれであることのうちに例示された形相の共通の要素があり、(ii) この系列のそれぞれのメンバーがこの系列の他の若干のメンバーを把握することによつて、自

らに課せられた諸条件のためにこの形相の共通の要素が各メンバーのうちに生起し、そして、(iii) これらの抱握があの共通の形相を内蔵する積極的諸感取 (positive feelings) を内に含んでいるため、あの再生の条件を負わせる場合である。こうした系列は「社会」と呼ばれ、そして共通の形相はその社会の「限定する性格」(defining characteristics) である<sup>注(17)</sup>。この引用文からも分るように、あるタイプの「社会的秩序」を例示し、ないし命ずしている系列が、社会である。社会を系列から区別する特徴は、前者を構成する諸メンバーの、一から他への移行において再生する共通の形相が、それらを限定する性格として働いており、したがってそこでは、系列はこの限定する性格を通して社会的秩序を形成している事に認められる。そしてホワイトヘッドは、こうした社会のタイプを三つに命ずしているように思われる。まず第一に、「構造を持った社会」(structured society) である。ハールはこうした構造

を持った社会の一例として、国際連合のよう  
 な政治的組織体と対比させられた。アメリカ  
 合衆国のような連邦的統一体を挙げている。<sup>注(18)</sup>  
 前者、つまり国際連合は、自立的な諸国の連  
 合なのである。ルールによると、こうした政  
 治的組織体は、ホワイトヘッドでは、才ニの  
 タイプの社会、つまり「粒子的社会」(corpus-  
 cular society)の一例として、挙示し得るとい  
 う。才三のタイプは、系列的秩序を有する「人  
 格的社會」(personal society)である。こうしたい  
 ろんな社会の最も一般的な具体例として、ホ  
 ワイトヘッドが挙げているのは、「波動の規  
 則的系列、個々の電子、陽子、個々の分子、  
 無機物とか生きた細胞といったような分子の  
 社会、植物とか動物体といった細胞の社会で  
 ある」。<sup>注(19)</sup>

しかもここで今一つ注目すべきことは、孤  
 立した社会は存在しないということである。  
 ホワイトヘッドはこう述べている。「すべての  
 の社会はいずれも、諸現実的有のより広い環

境の背景を伴ったものと考えられなければならぬ。これらの現実的有は客体化を寄与し、そしてこの社会の諸メンバーは、「こうした客体化されたものに合致しなければならぬ」<sup>注(20)</sup>と。どんな社会も、その諸メンバーの「一から他への移行において、再生的に実現される<限定する性格>」によつて、社会的に秩序づけられ、しかもこうした社会はいずれも、「諸現実的有のより広い環境の背景」<sup>注(21)</sup>——それ自身「また、社会を形成している——を伴っている。そしてある社会が社会的秩序を維持し得るのは、それがそうするのにより有利な環境社会を有し、後者が寄与する客体化に、当該の社会の諸メンバーが合致し順応するからである。ホワイトヘッドが指摘しているように<sup>注(21)</sup>、自己の行動で自らの環境を破壊するのは、それゆえ自殺行為なのである。

そこで、ある社会が与えられると、それよりもより広い環境社会が考えられる。そして後者はさらにより広い環境社会を背景に持つ

ているのである。そして社会がより広範に  
 なるにつれて、それを限定する性格も、次第に  
 一般的普遍性の度を高めてゆく。電磁的諸  
 構会で構成される電磁的諸構会の社会は、よ  
 り広い環境世界として電磁的社会を持ち、後  
 者はさらに幾可学的社会を、そして幾可学的  
 社会は四次元的な時空的連続体を、そして時  
 空的連続体は、結局のところ、外延的連続体  
 をより広い環境世界として持っているのであ  
 る。外延的連続体は最も一般的普遍的タイプの  
 の社会であり、そして外延的結合をその限定  
 する性格として持つこの社会は、われわれの  
 宇宙世紀がそこに組み込まれている、全環境  
 を構成している。<sup>注(22)</sup>このように考察してみると  
 、どんな社会といえども、その秩序は究極的  
 には、外延的連続体に帰着せしめられること  
 になるのである。そこには、限定する性格の  
 、ひいてはそこに働いている永遠的諸客体の  
 ハイパーキーが見出されるであろう。

ホワイトヘッドによれば、単なる無構物質

といえども、魔磁的諸機会の社会なのであり、それはそれ自身の環境世界のなかで、それによって限定されながら自らを限定している。ホワイトヘッドは従来の見方と違って、無機物と有機物との間に質的差異を認めず、ただ程度の相違、つまり環境世界によって限定されながら自らを限定する自己創造性の度合の相違、のみを認めるに過ぎない。そういう意味で彼は、自然法則が普遍的に支配している自然の秩序と、人間の作られて作る歴史的社会的現実との間にも、質的差異を認めていない。先にも述べたように、自然法則は決して一定不変のものではない。それはわれわれの宇宙世紀において、諸現実的有が、自らを相互に客体化するさまさまの有力な仕方を、統計的に記述するに過ぎないものである。こうしたホワイトヘッドの考え方は、自然法則を統計的なもの、つまり広範な諸グループの現実的有の平均的で顕著な諸性格を表象するもの、と見なす今日一般に流布している見方と

符節を合するのである。自然法則をこうした統計的なものとみなし得るとすれば、ホワイトヘッドが指摘しているように、「自然法則は完全に服従されていないという意味で無秩序がある」<sup>注(23)</sup>のであり、そこに宇宙世紀の交替変化につれて、自然諸法則にも生じては減じてゆく余地があるのである。そして同様のことは、こうした自然法則が支配している自然界についても言い得るのである。ホワイトヘッドの宇宙論は、現に支配している色ろもろのタイプの秩序が、漸次構築され凋落してゆくものとしての創造的プロセスを、問題にしているのである。ただ自然の秩序は、変遷なき歴史的社会的現実と比較して、その生い立ちと没落のプロセスにみられる、創造性の度合が低いだけである。

### 三、普遍的相対性と科学的物質主義

さて、以上のような物の見方を、ホワイトヘッドは「普遍的相対性」(universal relativity)なる概念で規定している。普遍的相対性の観点

から物を見るとは、どういうことであろうか。それについて彼は、『科学と哲学』と題する論文集のなかで、次のような具体例で説明している。彼はこう述べている。「例えば、この講義室を考えてみ給え。われわれ各人は、その直接的で有限な経験を所有している。こうして経験されたこのホールを理解するためには、われわれはその明々白々の諸関係の分析を拡大してゆく。このホールはある建物の一部であり、この建物はマサチューセッツ・ケンブリッジにある。マサチューセッツ・ケンブリッジは地球の表面上にある。地球は太陽系の中の惑星である。この太陽系はある星雲に属し、この星雲は諸星雲の空間的に関係づけられた体系に属している。これらの星雲は、有限な時間的存在を持ち、た体系を展示している。それらは、われわれが明確に述べるにすべのない、先立つ諸事情から生起してきたのであり、われわれの想像を絶した別の形の存在へと、<sup>注24</sup> 転換してゆくのである」と。



このように、普遍的相対性の見地から物を見てゆくと、物 — それはホワイトヘッドによれば、諸現実的有の社会であるが — の把え方は、従来の考え方と根本的に異なるはずである。物は、今も述べたように、諸現実的有の社会であり、そしてそれぞれの現実的有は、<自らを創造する被造物>として、それ自身の宇宙を有している。それは「全宇宙を包括したミクロの世界」<sup>注(25)</sup>であり、「宇宙がマクロの世界においてあるところのものを、ミクロの世界において繰り返す」<sup>注(26)</sup>のである。

こうした物の把え方に対蹠的な従来の見方を、ホワイトヘッドは<単一的な位置づけ> (simple location) と呼んでいる。この点に関して、彼はこう述べている。「一片の物体が単一的な位置づけを持つことの意味は、その時空的諸関係を表現するにあたって、この一片の物体が、他の空間的諸領域、なほひに時間の他のもろもろの持続に対して持つ、諸関係の本質的関連性を度外視して、空間の一定の有

限的領域のなかで、そして時間の一定の有限  
 的持続を通して、それはそれで有るところの  
 ものであると述べることで十分だ、というこ  
 とである」と。<sup>注(27)</sup>そしてホワイトヘッドの見解  
 では、一片の物体を単一的な位置づけを持  
 たものとして捉える仕方は、ニュートンの力  
 学に由来するのである。彼はこう語っている。  
 「われわれは、ニュートン物理学と現代物理  
 学にそれぞれ伏在している対照を、理解する  
 よう要望しているに過ぎない。ニュートン物  
 理学は一片の物体の個性性にもとづいている。  
 それぞれの石は、物体の他のいかなる部分へ  
 の連関とも切り離して、完全に描写し得るも  
 のと考えられているのである。それは宇宙に  
 おいてただ一つで、一様な空間の唯一の占有  
 者であるかもしれない。しかしそれは依然と  
 して、それがそれであるところのあの石であ  
 る。こうしてこの石は、過去と未来へのど  
 んな関連もなしに、十分に記述され得るであ  
 る。それは全く現在の瞬間のうちに構成さ

れたものとして、完全に、しかも十分に考察され得る」と。<sup>注(28)</sup>しかしながら、現代物理学は、こうした単一的な位置づけの教説を完全に成算してしまった、とホワイトヘッドは主張する。われわれが星、惑星、物体の塊、分子、電子、陽子、エネルギーの量と呼んでいる物理的諸事物は、時空の内部でその全範囲にわたって広がっている諸条件によって、変様をこうむるものと考えられる。そのさい、焦点となる領域があるのであり、それがわれわれが通席の言葉で、事物がそこにあるところ<sup>注(29)</sup>と言っているものである。現代物理学によれば、物理的的事物は、それ自身の世界——時空的に広がりを持った電磁的社会——を拵ち、それによって限定されながら自らを限定するという仕方で、そのつと世界の焦点として働いている。こうした現代物理学の考え方が、ホワイトヘッドの現実的有という概念にもとづく宇宙論に、甚大な影響を与えたことは、贅言を要しない。

ところで、旧來の物体觀は、一片の物体と他の空間の諸領域、ならびに時間の諸持続との連関を離れて、宇宙のなかでただ一つ、一様の空間の唯一の占有者として捉えるのであり、それが単一的な位置づけと呼ばれたことは、今まで述べてきた通りである。こうした立場はまた、世界を「さまざまの性質によって性格づけられた独立のもの（<sup>注30</sup> 実体）」から成るものとして捉える謬見とも、結びついてゐる。つまり、事物と諸性質を一つに統一した実体として捉え、しかもこうした実体を、デカルトにおけるように、「それ自身存在するため、他のいかなるものにも依存しない」独立なものと考へようとする。こうした考へ方をホワイトヘッドは、別の箇所で、誤置された具体性の誤謬 (fallacy of misplaced concreteness) と呼んでいる。この誤謬が奈辺にあるかといへば、メイスによれば、それは「經驗を空間、時間、物体そして精神といったさまざまの觀念によつて考へ、次いでそれらを独立の

存在を有するものと想定することによって、それらが所有しない具体性をそれらに付与する<sup>注(31)</sup>ことである。あるいは別の言い方をすれば、ホワイトヘットの知覚論を探討するさいに詳述するつもりであるが、諸事物の知覚において、〈因果的効果という仕方の知覚〉 (*perception in the mode of causal efficacy*) を無視して、ひたすら〈呈示的直接性という仕方の知覚〉 (*perception in the mode of presentational immediacy*) のみを考慮に入れて、感性的知覚の呈示的に直接的な世界のみを受け入れ、こうした感性的知覚の直接的世界にもとづいて知覚判断するところに、単一的な位置づけ、ならびに誤置された具体性の誤謬は起因しているのである。

事物を实体と属性の関係で捉える立場は、もう一つの知覚を伴った精神、ないし意識を、認識主観として立てる、近代の〈主観主義〉 (*subjectivism*) の立場 — ホワイトヘットはそれを〈主観主義原理〉 (*subjective principle*) と呼んでいる — と密接に結びついている。こ

うした認識主観によつて受容された、あれこれの〈感覚〉 (sensations) — それらはいずれも〈普遍的なもの〉 (universal) を内容としている。例えば、赤いものの知覚は、〈赤さ〉 (redness) という普遍的なものとして知覚される — が、一つに結合されて、他のすべてのものと独立な実体を形成すると考えられて来た。こうした考え方が、物体を〈延長を持つ物〉 (res extensa)、精神を〈思惟する物〉 (res cogitans) として捉えるデカルト哲学の実体論において、その頂点に達することは、論を俟たない。そして、物体にせよ、精神にせよ、他のものとは独立に存在する実体として捉える考え方が、出発する立場を、ホワイトヘッドは〈科学的物質主義〉 (scientific materialism) と呼んでいる。この点について、彼はこう述べている。「物質主義は物体にせよ、精神にせよ、独立に存在する実体から出発する。物体はその運動の外在的諸関係の姿様をこうむり、精神はそれが観察した諸対象の姿様をこうむる。こ

の物質主義の理論においては、それぞれその  
 固有の諸概念によって制約された二種の独立  
 な実体がある」と<sup>注(32)</sup>と。そしてさらに彼は、科学的  
 物質主義を次のように定義している。「し  
 かしながら、全期間にわたって、ゲシュタル  
 トの流動において空間を張り渡しているとい  
 うの、還元不可能で機械的に働く、物体内  
 在質料という究極的事実を前提する、固定し  
 た科学的宇宙論が、ずっと存在している。か  
 かる質料はそれ自身においては、無感、無  
 価値、無目的である。それはその存在の本質  
 に由来するところのものではない、外在的諸関  
 係によって課せられた、固定したしきたりに  
 従っているが、まさしくそれが為すところ  
 のことを為すのである。私が「科学的物質主  
 義」と呼ぶのは、こうした仮設である」と<sup>注(33)</sup>と。  
 そして科学的物質主義が、デカルトの自我—  
 それは近代の主観主義の哲学的基礎をなして  
 いる—と並んで、今日、科学と哲学によ  
 って挑戦されている、とホワイトヘッドは主張

ものである。<sup>註(34)</sup>

#### 四、有機体の哲学

では、ホワイトヘッドが、科学的物質主義と主観主義原理に付置する立場は何てあるか。それは物体を有機体で代置するく有機体の哲学 (the philosophy of organism) であり、主-客関係をもとづく主観主義に付して、客-主関係を代置する客観主義の立場である。有機体の哲学についてのホワイトヘッドの説明に、耳を傾けよう。彼はこう言っている。「物質主義の全概念が適用されるのは、論理的認識の産物たる、まさしく抽象的有にすぎない、というのが私の主張する説である。具体的に持続する有は有機体であり、したがって全体の計画が、そのうちに入ってくる種々なる従属的諸有機体の計画に入ってきて、かくて継起する従属的な諸有機体の計画を多様し、結局電子のような最小の究極的な有機体が達成されるのである。こうして、生ける物体内部での電子は、この物体の計画によって



その外なる電子と相違しているのである。電子はこの物体の内部か、  
 もしくは外部で、盲目的に移動している。しかしそれはこの物体の内部では、この物体内の  
 その格好に従って、換言すれば、この物体の  
 一般的計画に従って、移動するのであり、そ  
 してこの計画は精神状態を含んでいる。  
 爾後の諸講義において説かれるであろうことは、この説が従来の科学的物質主義を放棄し、  
 それと二着統一的な有機体の説を代置する  
 ということである」と。<sup>(注25)</sup> 有機体の哲学によ  
 ると、例えば、動物を例に取ると、それは精  
 神状態と物質とを含んだ一つの全体であり、  
 この全体はそれを構成する最小の究極的な諸  
 有機体 — それらは電子のようなものであり、  
 ホワイトヘッドはそれらを電子的諸機会と  
 呼んでいる。別の箇所では、それらは現実的  
 存と呼ばれている。それぞれの現実的存はそ  
 れ自身有機体である — を部分として構成さ  
 れた、構造を持つた社会なのである。そもそ  
 も有機体というものは、全体が部分を規定し、  
 部分は全体を写す。部分は全体によって規

定され、自らにおいて全体を写しながら、自らを形成することによって、全体の自己形成作用に寄与貢献する。それ自身一つの有機体で、最小の究極的な構成者である電子は、それを取り巻くより広い環境世界としての、諸現実的有の社会によって限定されながら、自らを限定する。後者もまた、より広い環境社会によって限定されながら、自らを限定する。こうしてわれわれは、電子的機會から始めて、<sup>に達する。けれどもこれは、より根源的な外延的連続性</sup>やがてく外延的な時空的連続体の上に、「現実世界によって置かれた制約の根源的アスペクト」<sup>注(36)</sup>なのである。こうして外延的連続体を根底とした諸社会の重層的構造が、全体としての宇宙である。それは一つの有機体的全体として、それ自身有機体であるそれぞれの部分の、全体を自らに写しつつ自らを限定するという仕方で、自己活動を通して、無限の過去から無限の未来に向かって、自らをたゆみなく形成しつつあるのである。

##### 五、主観主義原理の否定

ホワイトヘッドは、主観主義を否定する三つの理由を挙げている。一つの理由は、われわれの知覚経験を直接問い質すことから生ずる。こうした問い質しから明らかなのは、われわれは時空的に、石、木、人体などの持続体に関係づけられた、色とか音とかその他の感覚諸対象の世界のうちにいる、ということである。われわれは自身、この世界の要素であるように思われる。それはちょうど、われわれが知覚する他の諸事物がそうであるのと同じである。しかし、主観主義者、穏和で中庸的な主観主義者でさえも、こうして記述されたものとしてのこの世界を、われわれの素朴な経験を直接否認するような仕方で、われわれに依存せしめるのである<sup>注(37)</sup>。「主観主義を不信任する私の才二の理由は、経験の特殊な内容にもとづいている。われわれの歴史的知識がわれわれに告げているのは、われわれが遡源し得る限り、地球上に生物が皆目存在しなかつた過去の諸世代についてである

注(38)  
 「私の才三の理由は、行為に対する本能に  
 もとづいている。ちようど、感覚知覚が個人  
 を越えてあるものの知識を与えようと思わ  
 れるように、行為は自己超越への本能に帰趨  
 するように思われる。行為は自己を越えて、  
 既知の超越的世界へと移行してゆく」<sup>注(39)</sup>。ホワ  
 イトヘッドが主観主義を否認する三つの理由  
 は、以上のごとくである。要するに、主観主  
 義原理においては、認識主観は予め根底に置  
 かれたものとして前提されていて、そしてそ  
 れは世界を自らに表象して、それ自身はこ  
 うして表象された世界の外に超越している立場  
 が、主張されているのである。それに反して  
 、有機体の哲学では、主体は根底に置かれた  
 ものとして、予め前提されているのではなく  
 、それ自身の世界によって限定されるという  
 仕方で作られるものであり、こうして作られ  
 つつ自らを作、てゆくものである。しかもそ  
 れは自らを創造する被造物として、自らを越  
 え出て、他者に対して客体的条件として置か

れたもの (superject) となるのである。ホワイト  
 ヘッドが主体を常に、く下に置かれたもの—  
 越えて置かれたもの > (subject - superject) と  
 して捉える理由もそこにある。このことは、  
 後に詳論するつもりであるが、われわれはそ  
 こに、主観主義原理と有機体の哲学の立場と  
 の、際立った相違点を認めることができる。  
 ところで、主観主義原理は、認識主観によ  
 って知覚された感覚諸条件—ここで感覚と  
 いわれているのは、先に述べたように、普遍  
 的なものとして理解されている。例えば、く  
 赤さ > (redness) という具合に。そしてこうし  
 た普遍的な諸感覚を一つに結合している自己  
 同一的基体として、実体が考えられている—  
 一にもとづいて、事物を実体—屬性関係にお  
 いて捉えようとする <感覚主義原理> (sensatio-  
 nalist principle) と相俟って、<感覚主義説>  
 (sensationalist doctrine) を形成する。この点に  
 ついて、ホワイトヘッドはこう述べている。  
 「感覚主義原理は、経験の行為における原初

的活動が、事件を主観的に裸のままて享受し、  
 後者の主観的形成を欠いている、ということ  
 とである。これが単なる感<sup>覚</sup>の教説である。

主観主義原理は、三つの前提から結果する

。(i) <実体-属性>概念を、究極的な存在論  
 的原理として受け入れること。(ii) アリストテ  
 レスの、常に主語であって、決して述語とは  
ならないという原初的実体の定義を受け入れ  
 ること。(iii) 経験主観が原初的実体だとする仮  
 説<sup>注(40)</sup>と。こうした感<sup>覚</sup>主義説は、ホワイトヘ  
 ヴィドの知覚論を検討する際、もっと詳しく触  
 れるつもりである。とにかく、こうした教説  
 において、認識主観は「主語となつて述語と  
 ならない」原初的実体とみなされ、実体とし  
 てのこの認識主観は、普遍的なものとして知  
 覚された、多様な感<sup>覚</sup>事件の統一態として、  
 他の諸実体を導き出してくるのであり、しか  
 もかかる諸実体はそれぞれ、「それ自身存在  
 するために他のいかなるものにも依存しない  
 」ものとして、時空的連鎖のなかに位置づけ

られるのである。そこに誤置された具体性と  
 か単一的な位置づけという誤謬が生じ、そし  
 てこうした立場でのものの見方として、科学  
的物質主義が成立したのである。こうした立  
 場に於いて、ホワイトヘッドは、人間をも含  
 めて、すべての持続体を「自己創造的被造物  
 」としての現実的有、ないし「出来事」(eve-  
 nts)の社会として捉え、しかもこうした諸現  
 實的有の社会としての持続体は、他のすべて  
 のものとの関係を持ったものとして、普遍的相  
対性の視点から捉えるのである。彼が自己の  
 こうした哲学的立場を「有機体の哲学」と呼  
 んで、それを科学的物質主義と対置したこと  
 は、先に述べた如くである。

従来の方では、物理学は死んだ物質の  
 世界を主題的に取り扱う学問と考えられ、生  
 きた有機体を研究する生物学と区別されてい  
 た。しかし、ホワイトヘッドによれば、両者  
 はいずれも有機体を問題にしているのである。  
 物理学は比較的小規模の有機体を、生物学

はこれら小規模の有機体を構成要素とする、より大規模な有機体を研究対象とする。そしてまた、こうした有機体的持続体がそこに置かれていて、より広い環境的社会も一つの有機体であるが、その在り様は〈身体経験〉(bodily experience)を通して認識されるのである。これらの点について、ホワイトヘッドはこう述べている。「科学は純粋に物理学的でもなく、純粋に生物学的でもない新しい相を取りつつある。それは有機体の研究となりつつある。生物学はより大きな有機体の研究であり、他方、物理学はより小さな有機体の研究である。……生物学の有機体は、構成要素として物理学のより小さな有機体を含んでいる。しかし現在、物理学的有機体のより小さなものが、それを構成する諸有機体に分析され得るとの証拠はない。あるいは、そうであるかもしれない。しかしとにかく、われわれはそれ以上に分析不可能な、原初的有機体がないかどうかの問題に直面している。自然において無限



の遡源があるべきだということ、とてもありそうもないように思われる。それゆえ、物質主義を廃棄する科学理論は、これら原初的有の性格に関する問いに答えなければならぬ。  
 ……われわれは自然の生起の究極的単位としての出来事から、出発しなければならぬ。  
 出来事は存在するすべてのものに関わり、殊に他のすべての出来事と関わり、諸出来事のこうした相互浸透は、自然に取って必要なものとされるところの、自然から出現するものでない色、香り、音、幾可学的性格といった永遠的客体のアスペクトによって起されるのである<sup>注(1)</sup>と。あるいはまた、こうも言っている。「われわれが認めなければならぬのは、身体はその諸状態が世界についてのわれわれの認識を統制する有機体だ、ということである。それゆえ、識関の統一性は、身体経験の統一性でなければならぬ。身体経験を意識することによって、われわれは身体の生命のうちに写されたものとしての、時空

的世界の全体の諸相を、意識しなければなら  
ないのである」と。<sup>注(42)</sup>

六、永遠的諸客体の抽象的ハイラ-キ-  
さて、有機体の哲学においては、諸現実的  
有の社会としての各持続体は、より広い環境  
的社会の一員として、こうした環境的社会に  
よって限定されながら、自らを限定するもの  
と考えられ、さらにこの環境的社会もより広  
い環境的世界を背景として、それと有機体的  
に関係づけられている。そして社会がより大  
きくなるに従って、それを限定する性格も一  
般性普遍性の度合を増すことは、先述した通  
りである。われわれがこうした普遍性の度合  
を究極まで押しつめると、<普遍的タイプの  
関係性>としての外延的連続体に行きつく。

ここにわれわれは、永遠的諸客体の<抽象的  
ハイラ-キ-)> (*abstractive hierarchy*) を認める  
ことができる。有機体の哲学においては、諸  
社会の重層的構造は、抽象的ハイラ-キ-と  
対応的関係を持つてゐるのである。この点に

ついて、メイスはこう述べている。「これは  
 ホワイトヘッドの後期の諸著作における、諸  
 社会の觀念と連結するようと思われる。後期  
 の諸著作において、われわれに知られること  
 は、自然はより大きな空間-物理的社会にお  
 ける、從属的諸要素として機能している諸持  
 統体の複合である。『かくて、テーブル、動  
 物の身体そして諸星雲といったような、諸持  
 統体のそれぞれは、それぞれ自身、從属的の諸持統体  
 統体』を内蔵する從属的宇宙である。』出で、未  
 ホワイトヘッドに取って、自然は相異なるた  
 度合の複合性、ないしレベルの從属的諸社会  
 の、こうした均整の取れた体系である。相  
 異なるたレベルの諸社会のこの觀念は、相  
 異なるた度合の複合的な〔永遠的〕諸客体の  
 それと類似していることは、明白である。も  
 ちろん、主たる相違は、〈抽象的ハイラ-キ  
 ー〉の場合に彼が問題にしているのは、抽象  
 的な外延的諸パターンであるのに、諸社会の  
 場合には、彼は相互に因果的に依存する諸出  
 来事の具体的な諸パターンを問題にしている

注(43)

、ということである」と。

では、抽象的ハイラ-キ-とは何であろうか。ホワイトヘッドは、それを順次複雑性の度を増し加える一連の構造を、それ自身のうちに含んだく複合的構造 (complex structure) として、扱っている。こうした複合的構造は、永遠的諸客体の複合において、成立するのである。彼の見解では、永遠的諸客体は単純なものも複合的なものから成り立っている。例えば、 $R(A, B, C)$  という複合的な永遠的客体を考えてみよう。これは  $A, B, C$  という単純な三つの永遠的客体が、一つに關係づけられパターン化されている。 $R$  はこの關係性を表示する記号である。 $A$  は単純な永遠的客体であり、ゼロ複合性の度合 (the grade of zero complexity) といわれ得る。もっと具体的な例を考えてみよう。われわれが爽快な田園風景を眼前にしているとしよう。この場合、この風景は、ホワイトヘッドによれば、木とか丘とか野原その他のパターン化されたもの

もろの有の複合に分析され得る。さらに、こ  
 れらの有は色とか音とか香りといった感覚的  
 諸性質の集合へと分析され得るであろう。こ  
 れらの感覚は、われわれが眼前に見ている田  
 園風景の立体的構造のうちに関係づけられた  
 基底の諸要素といわれ得るであろう。それ  
 らが、先に述べたゼロ複合性の度合を持つた  
 永遠的客体なのである。高度の複合性を持  
 ったあるパターン  $R_n$  は、その構成要素とし  
 て、それよりもより低次の度合の複合的な永  
 遠的諸客体  $R_{n-1}$ ,  $R_{n-2}$ ,  $R_{n-3}$  ...、そしてゼ  
 ロ複合性の度合を持つた単純な永遠的諸客体  
 を、自りのうちに含むことができる。と同時  
 に、この  $R_n$  は、より高次の度合の複合性  
 を持つた永遠的客体の要素として、それに含ま  
 れ得るのである。

$S(R_1, R_2, \dots, R_n)$  という複合的な永遠的客  
 体を考えてみよう。この永遠的客体の複合性  
 の度合は、その構成要素  $R_1 \dots R_n$  のうちに見  
 出される最高の度合の複合性より一つ上と考

えられる。<sup>注(45)</sup> 抽象的ハイラーキーが、有限の度合の複合性で停止するとき、それは有限的と呼ばれ、それぞれすべての度合の複合性に属する諸要素を含む時、無限と呼ばれる。<sup>注(46)</sup> こうして永遠的諸客体は、単純なものを底辺として、<普遍的タイプの関係性>を頂点とした、下から順次複合性の度合を高めつつ関係づけられた、段階的序列的な組織的構造を形造っているのである。ホワイトヘッドは、こうした構造を<永遠的諸客体の境域> (realm of eternal objects) と呼んで、こう述べている。「永遠的諸客体の境域は、正当にも<境域>として記述されている。なぜなら、それぞれの永遠的客体は、相互的関連性のこうした一般体系的複合のうち、その地位を有しているからである」<sup>注(47)</sup> と。この境域はまた、「すべての可能性の関連性の一般体系」<sup>注(48)</sup> とも呼ばれ得るであろう。しかも、われわれが単純な永遠的客体から、より高次の度合の複合性を持った客体へと移行するにつれて、可能性の境

域からの抽象性の度合は高まる。例えば、 $\mathcal{E}$  (A, B, C) のなかで  $\mathcal{P} \rightarrow \mathcal{E}$  化された A と単純な A とを比較すると、前者は後者が入り得る他の関係性から排除されている。それだけ、それは可能性の境域からの抽象性の度合が高いのである。<sup>注(49)</sup> その上、可能性の境域からの抽象性の度合は、現実性からの抽象性の度合と逆比例の関係にある。したがって、単純な永遠的客体は、可能性の境域からの最小限度の抽象性を代表する一方、現実性からの最高限度の抽象性を代表している。<sup>注(50)</sup>

七、永遠的客体について

さて、われわれは今まで、<永遠的客体> (eternal objects) なる概念を、厳密に定義することなく使用してきた。しかしここで、われわれはそれによってホワイトヘッドが何を意味しているかを、より些細に検討する段階に達した。永遠的客体は<普遍者> (universals) であり、プラトンの<sup>イデア</sup>形相に該当するといつて差支えない。けれども、ホワイトヘッドはこれら

の觀念、つまり普遍者とか形相か、過去の哲  
 学的伝統において、それらに付随してきた諸  
 偏見、諸前提を回避するため、あえて永遠的  
 客体なる概念を使用したのである。<sup>注(51)</sup> 永遠的客  
 体は、プラトンにおいてそうであつたように  
 、普遍者として、特殊者がそれを分有すると  
 いう仕方で、後者に自らを現わしてくる。永  
 遠的客体の、経験の特殊な諸機会へのこうし  
 た顕現を、ホワイトヘッドは 進入 (ingression  
 ) と呼ぶ。この *ingression* という言葉は構成要  
 素としてある、という意味を持つた *ingredient* と  
 同根の言葉である。つまり、永遠的客体は特  
 殊者に進入して、後者をして、それがそれて  
 あるところのものたらしめるため、そこに構  
 成要素として働くのである。永遠的客体は特  
 殊者への進入において現実化される可能性で  
 ある。例えば、ある赤いものは、赤さという  
 永遠的客体の現実化において成直していろの  
 である。そういうわけで、プラトンのイデア  
 論とホワイトヘッドの永遠的客体に関する理



論との間には、顕著な類似性があることは、一目瞭然である。プラトンにおける、生成界によるイデアの〈分有〉は、ホワイトヘッドの〈進入〉の觀念と対応している。ただ相違点は、ヒールも指摘しているように、プラトンに取っては、生成界がイデアを分有したのに反して、ホワイトヘッドに取っては、永遠的諸客体が時間的な諸現実的有に進入するのである。ということは、プラトンに取って、イデアが根源的實在であったに反して、ホワイトヘッドに取って、根源的實在は、時間的な諸現実的有なのである。ヒールが、ホワイトヘッドに、転倒したプラトニストを見ている理由も、そこにある。<sup>注(52)</sup>

永遠的客体は経験の特殊な諸機会に進入し、そこで現実化されることによって、それらに〈限定性〉(definiteness)を与える、つまりそれらがそれぞれ、それ自身であるところのものたらしめるのである。が、これらの具体的な諸機会から引き離されると、単に抽象的で

普遍的な可能性にすぎない。こうした抽象的  
で普遍的な可能性としての永遠的客体は、二種  
の特徴を有している。まず第一に、それぞれ  
の永遠的客体は、それぞれの仕方それぞれが、  
それであるところのものであり、〈個性〉  
(individuality) だということである。この点につ  
いて、彼はこう書いている。「第一の原理は  
、それぞれの永遠的客体はそれ自身の特殊な  
仕方、それがそれであるところの個性だとい  
うことである。この特殊な個性がこの客  
体の個的本質であり、それ自身であるとい  
うことより別様には、記述され得ない。こうし  
て個的本質は、単にその独自性に関して考察  
された本質にすぎない。さらに永遠的客体の  
本質は、それ自身の独自の寄与を、それぞれ  
の現実的機会に付け加えるものとして考察さ  
れた、その永遠的客体にすぎない。この客体  
がすべての仕方の進入において、まさしくそ  
の同一なる自己であるという事実にに関して、  
その独自の寄与は、かかるすべての機会にお

いて同一である。しかしそれは、その進入の仕方の相違に関して、機会ごとに異なるのである」と。例え<sup>注(53)</sup>ば、く赤さという永遠的客体は、どんな特殊な現実的有に進入しても、それはそれであるという自己同一性を持っている。けれども、それが当の現実的有にどのような造途法の下で進入して、その現実的有にく関連性 (relevance) を持つてくるのか、という点については、いちいち<sup>の</sup>現実的有への進入において、相違している。

永遠的客体は、こうした個的本質を持つていると同時に、それぞれが他のすべての永遠的客体との内的連関から切り離され得ない、という関係的本質を持っている。この点について、ホワイトヘッドはこう述べている。「もし A が永遠的客体だとすると、A がそれ自体においてあるところのものは、宇宙における A の<sup>ステイタス</sup>地位を含んでいる。そして A はこうした地位から切り離し得ない。A の本質のうちには、A が他の永遠的諸客体との関連性に関

して決定されてある、ということがあるのであり、Aが現実的諸機会との関連性に関して決定されていない、ということがあるのである。Aと他の永遠的諸客体との関連性が決定された仕方で、Aの本質のうちにあるのだから、これらの永遠的客体は内的関係だ、ということになる。私がこのことで念頭にしているのは、これらの関連性がAを構成している、ということである」と<sup>注(50)</sup>。

さて、永遠的客体は個的本質と関係的本質とを持つことが、明らかになつた。それぞれの永遠的客体は、それがそれであるところのものでありながら、他のすべての永遠的客体との内的関係性を持つている。つまり、これらの関係性が当該の永遠的客体の個的本質を構成するものと考えられるのである。しかしながら、もしそれぞれの永遠的客体が、他のすべてのものとの内的関係性を持つとすれば、そこに二つの困難が生ずるであろう。まず第一に、もし事情かくのごとくであるとすれば

は、それぞれを知るために、他のすべてのもの  
 のを知らなければならず、このことは畢竟、  
 何ごとも知り得ないことを意味する外はない  
 。才三の困難は、それぞれが他のすべてのも  
 のと内的関係を持っているとすれば、 $R(A, B, C)$ の  
 ような、特殊で有限な真理がどう  
 して実現されるのかを説明することに  
 関してである。これら難問の解決を、  
 ホワイトヘッドは次のような言葉で、  
 示唆している。「永遠的諸客体間の  
 有限な内的関係の概念に内属する  
 困難は、次の二つの形而上学<sup>的</sup>原理によ  
 って回避される。(1)ある任意の永遠  
 的客体Aの、それを構成するものと考  
 えられた諸関係は、他の永遠的諸客  
 体を単に関係づけられたもの  
 (relata)としての外含んであり、こ  
 うした永遠的諸客体の個的本質に  
 関わりを持つことはないのである。  
 (2)Aの一般的関係性がAの  
 力様な有限的關係性に分割可能であ  
 るということは、それゆえ、その永  
 遠的客体の本質に属している」と。  
 注(55)

この引用文から明らかたように、先に指摘した二つの難問のうち、 $\alpha_2$ のものは、 $\alpha_1$ のものが解決され次第解決されるのである。ホワイトヘッドによれば、もし永遠的客体が他の永遠的諸客体と内的関係性を持つことなく、それがそれであるところの〈それ性〉(itness)を持つのみだとすれば、それは単一的な位置づけという誤謬を犯すことになるのである。こうした誤謬を犯さないためには、それぞれの永遠的客体は、唯一独自性としてありながら、こうした唯一独自性は、他のすべてのものとの内的関係性によって構成されていなければならない。しかし、ホワイトヘッドによれば、永遠的客体Aの、それを構成するものと考えられた他のすべてのものとの内的関係性は、他の永遠的諸客体を単に関係づけられたものとしてのみ念ひでいて、それらの個的本質に関わりを持たないのである。このことはどのように理解すべきであろうか。それはシュミットによると、こうである。例

れば、緑という永遠的客体を取り上げてみよ  
う。緑は緑以外の他の何ものでもない。しか  
し緑が緑自身であるということは、他のいろ  
いろな色に對して、〈より明るい〉とか、〈  
より暗い〉とか、〈より温か味がある〉等々  
といった關係性を構っている。さらに別の永  
遠的諸客体に関して、それは〈上に〉とか〈  
下に〉とか〈左方に〉とか〈間に〉等々の關  
係性を持つてあろう。この場合、われわれは  
、〈緑はXより、より暗い〉という公式を考  
えることが出来よう。Xには任意の永遠的諸  
客体を当てはめ得ることとは、言うまでもない  
。ということとは、緑という永遠的客体に取っ  
て、他の永遠的諸客体との〈より暗い〉とい  
う關係性が、その本質を構成するのであり、  
その限りこうした關係性は内面的と呼ばれるの  
であるが、そこには〈關係づけられたもの〉と  
して含まれている他の永遠的諸客体は、それ  
らの個的本質に関して、何ひとつ特定されて  
いないということである。<sup>注(56)</sup>ある永遠的客体A

が他のすべてのものと内的関係性を持つ、と  
 いうことは、以上のよう理解されなければ  
 ならない。そしてそうした理解にもとづいて  
 、われわれはAが、他のすべてのものとの一  
 般的関係性を持ちながら、他の特定の永遠的  
 客体との有限的な関係性を持ち得る — そこ  
 に有限的な特定の真理が成立する — ことを  
 初めて説明し得るであろう。

永遠的客体が何であれ、個的本質と同時に  
 、関係的本質を有することか、明らかにされ  
 た。このことは、永遠的諸客体が一つの境域  
 を形成していることと、決して無関係ではな  
 い。この永遠的諸客体の境域は、ホッイトへ  
 ッドの思想的脈絡においては、先述した抽象  
 的ハイパーキーと同一視され得るであろう。  
 そして、これも先に述べたことではあるが、  
 外延的連続体は諸現実的有によつて分割され  
 、原子化されることによつて、同時に時間化  
 されるけれども、そしてそれは過去、現在、  
 未来にわたる世界全体の根底にあるものでは



あるけれども、この時間化から抽象されると、  
「最も普遍的タイプの関係性」に還元されてしまふことを考え合わせると、この外延的連続体を、「相互的關係性の一般体系的複合」としての「永遠的諸客体の境域」と関係づけて考察すること、あなかり不当なことではないであらう。事実メイスはそのように解釈している。彼はこう述べている。「外延的連続体、リセプククル、そして永遠的諸客体の境域は、すべて非限定的な諸関係の同一の一般体系を指し示しているように思われる。われわれは特殊な諸出来事を抽象した、結合の諸パターンに關わっているのである」と。<sup>注(57)</sup>しかし、ここでメイスが外延的連続体と永遠的諸客体の境域とを、あたかも同一視しているかのような言ひ方をしていることには、同意しかねるように思われる。外延的連続体は、先述した通り、「外延的結合を「限定する性格」として持った、最も一般的普遍的タイプの社会と考えることが妥当であらう。

それに反して、永遠的諸客体の境域は、後述するように、<神の原初的本性> (the primordial nature of God) において、理念的に實現されてある、と考えられている。ホワイトヘッドにおいては、外延的連続体と神とは、必ずしも同一視され得ないのである。 ただ、外延的連続体をその時間化から抽象すると、それは<最も普遍的タイプの関係性>に還元されるのであり、その限り、それは永遠的諸客体の境域と、何らかの仕方で関わりを持つと考へざるを得ないのである。そして、こうした諸考察はわれわれを、外延的連続体と神との関わりの問題へと導いてゆくのである。

#### 八 外延的連続体と神

外延的連続体が諸現実的存によつて原子化されることによつて、われわれの宇宙世紀を特徴づける時空的連続体、はいしく時空的諸関係性 (spatio-temporal relationships) が導き出されてくることは、先述した通りである。それは、永遠的諸客体間の一般的体系的関係性の

注(58)

うちの、〈選択的制限〉(selective limitation) が、時歴的連続体に帰趨する、と言い換えてもよい。だが、外延的連続体は、そのうちのそれぞれの部分が原子化されるべきかの原理を、自らのうちに含んでいない。そこで、ホワイトヘッドは神を持ち出してくる。この選択的制限は神の決断にもとづくのである。この点について、彼はこう述べている。「単なる外延的連続体においては、どんな量の領域が原子化されて、ある現実的有の合成における根底的局面を構成する、原初的諸条件に対する真に遠近的視点を形成するようにそのかを決定する原理がない、現実世界において、こうした限定が生起せしめられる諸因子は、この研究の後半の段階として論議されるであろう。これらの因子は〈主体的目的〉(subjective aim) の最初の局面を構成している。この最初の局面は、神の原初的本性から直接由来するのである」と。<sup>注(59)</sup> ここで話題になっていることは、「永遠的諸実体間の一般的体系的関係

性のうちで、ある永遠的客体が現実的有の＜合成過程＞(concretizing process)に、それを構成する積極的要素として受け入れられて — その間に進入して —、後者の自己創造活動をそこへ向かって＜誘因＞(lure)的に嚮導する主体的目的の最初の局面として働くにあたって — そのことが外延的連続体の選択的制限なのだ —、こうした最初の局面が、神の決断にもとづいて、神の原初的本性から導き出されてくるということである。外延的連続体は、こうした選択的制限を導き出す原理を、自らのうちに含んではいない。この意味からすれば、外延的連続体は、神の原初的本性と直ちに同一視され得ないことは、明らかである。神はその原初的本性において、自らの決断を通して、自然に秩序を与える存在者である。神が＜制約＞(limitation)ないし＜具体化＞(concretion)の原理と言われている理由も、そこにある。<sup>注(60)</sup>

しかし他方、外延的連続体を、神の原初的

本性とほとんど同一視することとを許容するよ  
うな論拠を、ホワイトヘッドの諸著作に見出  
すことは、さして困難なことではないであろ  
う。自然の秩序は、〈永遠的諸客体間の一般  
的体系的関係性〉の選択的制限による特殊化  
に成立するのである。このことは、ホワイト  
ヘッドの思想的脈絡においては、諸現実的有  
による外延的連続体の原子化を通しての、そ  
の特殊化に外ならない。したがって、自然に  
おける秩序づけに当って、神が制約ないし具  
体化の原理として、諸現実的有の自己創造作  
用を未来的に限定する、主体的目的の最初の  
局面が、神の決断から導き出されるとしても  
、こうした神の決断には、セム族の伝統的神  
観に認められ得る、神の恣意的独占活動の余  
地は、ほとんど残されていない。ホワイトヘ  
ッドがセム族の宗教伝統に通有の、神が〈独  
裁者〉(despot)とか〈暴君〉(tyrant)になり  
がちな傾向を指摘し、そうした神観を否定す  
る理由も、そこにある。

このように考察してくると、<神の原初的  
本性>が宇宙を秩序づけるといわれる場合、  
神の決断の恣意性、独断性は初めから排除さ  
れているのである。したがってそれは、誤解  
を虞れずにあえて言えば、外延的連続体の選  
択的制限が、宇宙の秩序に帰趨することとほ  
んど同義と解される。ただ、外延的連続体  
には、先述した通り、選択的制限の原理が欠  
けているため、ホワイトヘッドはこうした事  
情を考慮（なから、神の原初的本性という概  
念を提出したのではなからうか。したがって  
また、この点に関して、彼の思弁的形而上学  
にもとづく宇宙論において、神に割当てられ  
た役割が、果して必要不可欠なものであるか  
どうかは、絶えず疑義が提出されているので  
ある。メイヌもこう述べている。「<神の原  
初的本性>は、多様な諸出来事をよく秩序づ  
けられた体系へと関係づけるのだから、ホッ  
イトヘッドはそれを自然において秩序づける  
存在と考えるのである。しかしながら、彼は別

の箇所て、彼が自然の秩序ということてまさしく何を意味しているかを、神学的構成から解放された言葉で告げている。『当面の宇宙世紀に遍在している自然の秩序は、外延の理論をその最も普遍的な形式において表現している、種別的に客観的な永遠的諸客体を内蔵する形態的な構図として展示される。この理論においては、特殊な諸特徴を伴った、関係づけられた諸出来事は、全く排除されてしまっているのであり、したがって、われわれには系列的諸関係の純粹に形式的構造のみが、残されているのである』と。<sup>注(61)</sup>

自然の、ないし宇宙の秩序の起源というような問題に関して、ホッイトヘットには、二つの考え方が提出されているように思われる。一つは、「永遠的諸客体間の一般的体系的関係性」 — われわれは、それを外延的連続体とほとんど同一物を指し示している、と解したのであるが — の選取的制限にもとづくものであり、今一つは神の決断にもとづくもの

のである。兩者の考え方に、はたして矛盾撞  
 着は存在しないであろうか。今までは、外延  
 的連続体には、選択的制限の原理が欠けてい  
 るという点を指摘して、兩者を統一的に解釈し  
 ようとしてきたのである。しかしはたして、  
 それで問題は尽きるであろうか。そこには、  
 ホワイトヘッドの形而上学の根底に伏在する  
 、本質的問題が存在しないであろうか。

ホワイトヘッドは、その形而上学において  
 、二つの側面、つまり「数学的—形式的方法」  
 (mathematical-formal method) と「生成的—機能  
 的方法」(genetic-functional method) とを綜合しよう  
 と試みたことが、しばしば指摘されてきた。  
 同じことが、当面の問題についても言えるの  
 である。彼は一方において、秩序の論理的枠  
 組を提出し、他方において、「抽象的構図を  
 諸出来事の時空的構造へと転化することによ  
 って、秩序の論理的枠組を實現する時間的「  
 プロセス」<sup>注(62)</sup>を、考察している。彼は一方におい  
 て、その普遍性—一般性のために、すべての序



尙世紀に適用できる、外延的諸関係の抽象的構図を念頭にしている。他方において、彼が宇宙論について語る時、彼は経験的諸要素、つまり層磁的諸機会によって性格づけられた、このわれわれの特殊な宇宙世紀を問題にしているのである。<sup>注(63)</sup>そこは、合理主義と経験主義との綜合を意図しようとする、ホワイトヘッドの根本的な特色があるのである。そして、こうした綜合の試みにおいて、神の概念が、ホワイトヘッドの哲学において果たす役割は、必要不可欠と言ってよく、そこに機械仕掛けの神 > (*deus ex machina*) のみを見ようとすることは、間違いだと思ふのである。

外延的連続体が、外延的結合を < 限定する性格 > として伴った、最も一般的タイプの社会であることは、先述した通りである。ここで外延的結合の基本的構図というのは、ホワイトヘッドによれば、<sup>トム</sup>原子的諸現実態を系列へと統一する諸結合が合致する、<sup>注(64)</sup>一般的な諸条件を表現しているのである。外延的連続体の

選択的制限が、自然の秩序に帰趨すると先に述べたのも、同じ事柄を指している。このことは、教學的—形式的の方法にもとづく、〈形態論的分析〉(morphological analysis)が取り扱うべき問題である。しかし、秩序の論理的構組を實現する時間的プロセス—それを通して、自然の秩序ならびに後述するように美的秩序に帰着する歴史的社会的現實における秩序が、成立するのであるが—は、生成的—機能的方法にもとづいて、問題にされなければならぬ。しかも、時間的プロセスは、その創造性と不可分であり、外延的連続体が選択的制限の原理を定めている以上、そこに神の決断の介入する必然性があるのである。

### 九. 神の三つの本性

神の原初的な本性が、時間的世界における秩序づけの根拠だということとは、どういうことであろうか。こうした問題を検討するためには、われわれは神の原初的な本性とは何か、また永遠的客体が時間的世界に進入するとはと

ういうことが、そしてこうした進入が、瞬間  
的世界の秩序づけにいかなる仕方で働くのか  
、等々の問題を考察しなければならぬ。

ホワイトヘッドは、神の本性に三つのアス  
ペクトを認めている。まずオ一に、神の原初  
的本性、オ二に、〈神の結果的本性〉(the  
consequent nature of God)、そしてオ三に、〈神の  
越えて置かれた本性〉(the superjective nature of  
God)である。ランシングは「ホワイトヘッド  
の神の〈本性〉」と題する論えのなかで、神  
の三つの本性は、相互に独立に存在する区別  
可能な諸部分、あるいは相互に独立な諸機能  
であるかどうか、そしてそれらが綜合されて  
一つの現実的有としての神が構成されるの  
であるかどうか、を問題にしている。この問  
いに関する彼の精緻な分析の結論は、それら  
の本性は、一つの現実的有としての全体的な  
神の諸機能の、相互に独立で相い関係した仕  
方を示している、ということである。彼はこ  
う述べている。「〈原初的本性〉、〈結果的

本性>、そしてく越えて置かれた本性>とい  
う言葉は、神の相異なる諸要素 — それ  
らそれぞれが、それ自身の區別された諸機能  
を伴った行為者であるような諸要素 — を指  
し示す名詞として、考えられるべきではない  
。そうではなく、それらは全体としての神が  
、世界ならびに永遠的諸客体との関係におい  
て、いかに機能するかの性格を記述する形容  
詞として、取り扱われるべきである<sup>注(65)</sup>と。  
つまり、一つの全体としての神は、世界ならび  
に永遠的諸客体との関係において、あるいは  
原初的本性として、あるいは結果的本性とし  
て、あるいは越えて置かれた本性として機能  
するのである。ホワイトヘッドによると、神  
は一にして三、三にして一という仕方、自  
らを創造する全体的有である。ハーツホーン  
は、ホワイトヘッドの神を、く自らを越え出  
る、すべてのものの超越者> (self-surpassing  
surpasser) として扱っている。神は一の全体で  
ありながら、同時に自己超越的であり、自己

超越的全体者として世界に自らを与えてくるのである。

しかしまた、ホワイトヘッドには、三つの本性を、一つの全体的有としての神を構成する、相互に区別されるべき三つの諸部分として理解するような考え方が存在することもある。また否定することはできない。神は現実的有である。そして、どんな現実的有もく精神的極 > (mental pole) とく自然的極 > (physical pole) を持っている。神もその例外ではない。原初的な本性は神の精神的極であり、結果的な本性はその自然的極である。そこでは、本性は極という言葉で捉えられている。この点に関して、ホワイトヘッドの用語法は曖昧さを免れないことを、われわれは認めなければならぬ。

#### 十 神の原初的な本性

では、神の原初的な本性とはいかなる機能であろうか。それは一言で言えば、永遠的諸密体を <概念的に把握する> (conceptual prehension)

神の論理的機能である。別言すれば、それは  
 <諸可能性の理念的実現> (ideal realization of  
 potentials) <sup>注(62)</sup>であり、永遠的諸客体の<非時間的  
 見積り> (non-temporal valuation) <sup>注(66)</sup>である。神のこ  
 うした機能が<原初的> (primordial) だといわ  
 れている。ホワイトヘッドにおいて、原初的  
 という言葉は、<非派生的> (undervived) とか、  
 <前提された> (presupposed) <sup>注(67)</sup>を意味している。  
 「神がそれである原初的な現実的有の場合に  
 は、過去がない」とホワイトヘッドは述べて  
 いる。<sup>注(68)</sup> エメットは、原初的本性における神を  
 <不動の動者> (unmoved mover) として捉えて  
 いる。<sup>注(69)</sup> つまり、永遠的諸客体の理念的実現と  
 して、それは時間的諸出来事の現実の経過が  
 何であれ、それによつては動かされず、不変  
 的であるからである。

神による永遠的諸客体の非時間的見積りが  
 、時間的世界の過程に先立って、非派生的に  
 なされるのであり——その限り不動である——  
 —、しかもそれは時間的世界の秩序形成に前

提されている — その限り動者である — の  
 である。木ホワイトヘッドはこう  
 述べている。「原初的な現実的有における諸  
 可能態のこうした理念的実現は、形而上学的  
 安定性を構成しているのであり、それによ  
 って動かされず、不変的であるからである。

神による永遠的諸客体の非時間的見積りの  
 時間的世界の過程に先立って、非派生的に  
 なされるのであり — その限り不動である —  
 — しかもそれは時間的世界の秩序形成に前  
 提されている — その限り動者である — の

である。木ホワイトヘッドはこう述べている。  
 「原初的な現実的有における諸可能態のこう  
 した理念的実現は、形而上学的安定性を構成  
 しているのであり、それによって、現実の過  
 程は形而上学の一般的諸原理を例示するのた  
 り、顕現する秩序の特殊なもろもろのタイ  
 プに固有の目的を達成するのである。純粹な  
 諸可能態のこうした原初的見積りの現実性によ  
 って、それぞれの永遠的客体は、それぞれ

の合成過程に封して、一定の効果的な関連性を持つのである。こうした秩序づけく永遠的諸客体は、神の原初的本性における非時間的見積りによって秩序づけられている。引用者注]を度外視すれば、そこには時間的世界において実現されていない、永遠的諸客体の完全な分離があることになろう」と。<sup>注(70)</sup>

先にも述べたように、それぞれの現実的有は、作られたものから作るものへという仕方  
で、自らを創造する被造物である。現実的有のこうした自己形成過程は「合成」(concrecence)と叫ばれる。合成過程は多が一となることによつて成立し、一となることによつて、それだけ世界に増し加え、世界の自己形成作用に寄与貢献する。時間的世界における秩序と新しさは、こうして生み出されてくるのである。

さて、それぞれの現実的有の合成過程をそこへと導いてゆく原理として、当該の現実的有に積極的に取り入れられるものが、永遠的



客体である。現実的有による、永遠的客体の  
 こうした積極的な〈感取〉(feeling)を、ホワ  
 イトヘッドは〈概念的抱握〉と呼んでいる。  
 永遠的客体は、それぞれの現実的有に概念的  
 に抱握されて、当該の現実的有を未來的當為  
 的に限定しつつ、その合成過程をそこへと導  
 いてゆく〈主体的目的〉である。永遠的客体  
 のこうした概念的抱握は、永遠的客体の側か  
 ら言えば、それがそれぞれの現実的有の合成  
 過程に進入することである。しかもある永遠  
 的客体がそれぞれの合成過程に進入すること  
 は、~~その関係的本質に~~もとづいて、すべての  
~~永遠的客体が~~當の合成過程に進入することは  
 、その関係的本質にもとづいて、すべての永  
 遠的客体が當の合成過程に遠近法的な序列に  
 おいて、関連性を持つ、てくることを意味して  
 いる。ある永遠的客体の、現実的有の合成過  
 程への進入に伴って、こうしてすべての永遠  
 的客体が遠近法的な序列において、そこに關  
 連性を持つ、てくることは、神による永遠的諸

客体の非時間的見積り、つまり原初的本性としての神の機能と離れては考えられない。先には、神の非時間的見積りによって、時間的世界に秩序と新しさが与えられ、前者は後者の前提となる、と述べた理由もそこにある。この点について、ホワイトヘッドはこう述べている。「超越的決断は神の決断を含んでいる。神は現実的有であり、それによって永遠的諸客体の全的様性は、合成のそれぞれの段階に對して、その序列的な関連性を獲得するのである。神を度外視すれば、そこには関連を構、た新しさは何ひとつあり得ないであろう。諸現実的有において、神の決断から生起してくるものは何でも、最初概念的に生起し、そして自然的世界に転化せしめられるのである」と。<sup>注(71)</sup>

このように考察してくると、それぞれの現実的有が、ある永遠的客体を概念的に把握するという仕方、その永遠的客体が当該の合成過程に進入するそのつど、神の原初的本性

が機能する、と考へざるを得ない。ロ-ウエ  
 の見解によれば、それぞれの現実的有がその  
 本質的目的を実現することによって、自らを  
 創造するにあつて、この目的の胚芽は、最  
 初には、そのつど、神によつて時間的世界の  
 唯中に打ち立てられるのである。<sup>註(71)</sup>

ランシングは、神の原初的本性を次の三つ  
 の機能に要約している。まずオ一に、それは  
 永遠的諸客体をそれら相互の関連性によつて  
 段階づける。オ二に、それは永遠的諸客体を  
 、それらが特殊な諸現実的有に積極的に把握  
 されることに対する関連性によつて、段階づ  
 ける。そして永遠的諸客体を諸現実的有に對  
 して、こうして秩序づけ関係させることこそ  
 が、宇宙の形而上学的安定性を構成し、そ  
 の秩序と新しさを可能ならしめるのである  
 。オ三に、神の原初的本性が、こうした序列  
 化された関連性を、世界において効果的なら  
 しめるのは、それぞれの合成過程に於て最初の  
 主體的目的 > (initial subjective aim) を供給すること

※(73)

とによってである。もちろん、それぞれの合  
 成しつつある現実的有は、<自己原因的> (*causa sui*)  
 と言われているのであるから、神の  
 世界への働きかけは、赤裸々な<力> (*force*)  
 としてではなく、<説得的誘因> (*persuasive  
 lure*) という仕方で、なされるのである。

ところで、ホワイトヘッドにおいて、永遠  
 的諸客体の境域が話題になつてゐることは、  
 先に述べた通りである。そしてそれは神の原  
 初的本性のうちにあることが、明らかになつ  
 た。このことは、ホワイトヘッドの形而上学  
 では、<存在論的原理> (*ontological principle*)  
 にもとづくのである。この原理が意味するこ  
 とは、「生成過程が、何であれ特殊な事例に  
 おいて合致するすべての条件は、その<根拠  
 > (*reason*)<sup>と</sup>その合成の現実界におけるある現  
 實的有の性格〔つまり、神の原初的性格  
 引用者注〕のうちを持つか、それとも合成の  
 過程にある主体の性格のうちを持つか、いず  
 れかである」、<sup>※(74)</sup> ということである。この原理

によると、現実的有の合成が合致する条件としての、当該の現実的有への関連性の度合において、遠近法的に秩序づけられた永遠的諸客体は、合成の過程にある主体の性格のうち、にそれらの根拠を持つことはできないのである。なぜなら、それらはまさしくこの主体を目的論的に嚮導する説得的誘因として働いているからである。とすると、それらは神の原初的本性のうちに根拠を持つほかはないのである。

#### 十一、神の結果的本性

では、神の結果的本性とは、どういう機能であろうか。端的に言えば、それは「展開する宇宙の諸現実態の、神による自然的把握」といってよい。神の原初的本性によつて、ある永遠的客体が現実的有に進入し、説得的誘因として、その合成過程を、末來的目的論的に限定することは、先に述べた。そしてこの合成過程は、神の決断に由来する最初の主体的目的を、自己原因的に実現することには

よって、そのプロセスは終息し、有化される。有化されるということは、それが後行する現実的有の自己創造過程を、因果的に限定する<客体的与件> (*objective datum*) として、その構成要素へと積極的に受け入れられてくる、ということである。こうして、それぞれの現実的有は、世界の自己創造的な秩序づけに寄与するのである。現実的有のこの客体化は、また<不死的客体化> (*immortal objectification*) といわれる。不死的に客体化されるということは、言い換えれば、展開する宇宙の自己形成的プロセスに寄与するそれぞれの現実的有が、神によって自然的に把握される、ということである。

各現実的有は神の原初的本性に由来する主体的目的を、自己原因的に実現することによって、その合成過程は終息し、<消滅> (*perish*) する。これが<生成> (*becoming*) から<有> (*being*) への転化である。つまり有化されるということである。現実的有が有化されること

は、それが後行する現実的有の合成過程に客体的与件として与えられ、後者の自己創造過程の構成者として働いてくることである。こうして各現実的有は、結局のところ、世界の自己形成作用に寄与貢献するのである。と同時に、現実的有が有化されるということは、それが、自身現実的有である神のうちに不死的に、客体化されることであつた。こうして、有化された現実的有が、神に不死的に客体化されるということは、神が自然自展する世界を自然的に把握することをも、意味するのである。

ところで、神の結果的本性に、〈媒介的役割〉(mediating role)を認めようとする解釈がある。ホワイトヘッドは、現実的有の合成の消滅とか、〈蒸発〉(evaporation)を話題にしている。消滅した現実的有は、過去のな現実的有と呼ばれ得る。過去のな現実的有においては、その〈主体的直接性〉(subjective immediacy)は、蒸発しているのである。レフレルフは、

< 現実的有 > ( actual entity ) の現実的 ( actual )  
 ということは、ラテン語の *actus*、つまり「  
 活動する」<sup>注(76)</sup> から由来すると述べている。しか  
 し、その主体的直接性が蒸発してしまった、  
 過去の現実的有は、現実的、つまり言葉の  
 本源的な意味で、活動的とは言えない。では  
 、そうした過去の現実的有は、移行する現実  
 的有に対して、どうして客体的与件として自  
 らを与えてくるのであろうか。これは客体化  
 ということであるが、客体化というのは、ホ  
 ワイトヘッドにおいては、同時にまた、神に  
 対して不死的に客体化されることであり、そ  
 こで「客体的な不死性」( objective immortality )  
 を獲得することである。いわば、過去のな  
 のは、神の結果的本性において、客体的に不  
 死的なものとして保持されて、神の媒介を通  
 じて、そのつど、現在の現実的有に客体的与  
 件として与えられてくるのである。

ランシングは、神の結果的本性に二つのこ  
 とが要求されるとして、こう述べている。「



まず第一に、神はそれぞれすべての現実的構  
成の満足、すべての構成者を把握する。有  
限な現実態の領域において、何れのものも排除さ  
れない。第二に、結果的本性は、現実世界の  
これらすべての〈感取〉(feelings)を一つの統  
一的な感取へと織り込むのである<sup>注(77)</sup>。要す  
るに、結果的本性を通して、神は自らのうち  
に〈全宇宙の総合〉<sup>注(78)</sup>を含むのである。それぞ  
れの現実的有は「各が一となり、一つだけ増  
し加える」と言われている。つまり、それは  
その主体的目的——それは、先述した通り、  
神の原初的本性に由来する——を満足するこ  
とによつて、有化されて、神において不死的  
に客体化される。こうした神における不死的  
客体化には、何れのものも除外されるというこ  
とはない。そして、神は不死的に客体化された  
現実的有を、その過去的世界と総合し、それ  
らを一つの統一性へと織り込んでゆく。そこ  
に結果として導き出されてくるのが、神の結  
果的本性である。

十二、神の越えて置かれた本性

最後に、神の越えて置かれた本性とは何であるか。それは、結果的本性において、全宇宙を綜合した神が、自らを後行する現実的有の与件として与えてくることである。ランシングはこう述べている。「越えて置かれた本性は、すべての後続する創造活動の形式を制約する与件を付置することによって、その密体的不死性<sup>注(79)</sup>を行使する神である」。神が自らを、後行する現実的有の与件として与えてくることは、逆に言えば、この当の現実的有が、それ自身一つの現実的有としての神を、把握することである。従って、ランギーが言っているように、神はその結果的本性によって、それぞれの有限な現実的有を把握し、そして、その越えて置かれた本性によって、それぞれの有限な現実的有<sup>注(80)</sup>によって把握されるのである。

神は自らにおいて全宇宙を綜合しつつ、そのつと、後行する現実的有の自己創造過程に

与件として自らを与えた神の結果的本性が、  
当の現実的有が構成要素として、自らのうち  
へと受け入れなければならぬ、くそれ自身  
の世界 > (its own world) なのである。それそれ  
の現実的有は、それ自身の世界を持つ、と言  
われている。現実的有は、それ自身の世界に  
よって限定されながら、自らを限定する自己  
創造的被造物である。こうして、各現実的有  
は、与件として客体化されたすべての現実的  
有を一つに綜合した個的実現態として、永遠  
的諸客体の無限な境域を、それ自身の遠近法  
の下で、一焦点に集めているのである。神が  
一になる、ということはそのうちである  
。神を一たらしめることによって、各現実的  
有は神において不死的に客体化され、そして  
それはこの不死的客体化において、過去の世  
界と一つに織り込まれつつ、後行する現実的  
有に客体的与件として与えられてくるのであ  
る。ホワイトヘッドはこう述べている。「各  
現実的機会は、自らをプロセスとして展示す

る。それは生成すること (becomingness) である。そのように自らを露現するにあたって、それは他なる諸機会 — それらなしには、それはそれ自身ではあり得ないであろう — の多様性のうちの一つとして、自らを位置づける。かくて、それは永遠的諸客体の無際限な領域を、その制約された仕方で焦点に集めながら、自らを特殊な個的実現態として特徴づけるのである」と。<sup>注(81)</sup>

ホワイトヘッドは、現実的有の三重の性格について触れている。まずオ一に、それは過去によってく与えられた > (given) という性格を帯びている。オ二に、それはその合成過程において、目指される主体的性格を帯び、オ三に、それは越えて置かれたという性格を帯び、この性格は、超越的創造性を制約するその特殊な満足、<sup>注(82)</sup> 実用的価値である。先に述べたように、現実的有は過去的世界によって限定されながら、自らを限定し、こうして作られたものから作るものへという仕方で、自

らを形成し終ることによって、後行する現実  
 的有に対して、自らを越えて置かれたもの（  
*superjective*）となるのである。ホワイトヘッドが  
 主体を常に *subject-superject* として捉える理由も  
 、そこにある。彼はこう述べている。「現実  
 的有は、それ自身の生成の直接性を差配する  
 主体として考えられるべきであり、同時に、  
 その客体的不死性の機能を行使するアトム的  
 被造物であるところの、越えて置かれたもの  
 である。それは〈有〉（*being*）となったのであ  
 り、そしてすべての〈有〉の本性には、それ  
 がすべての〈生成〉（*becoming*）に取っての可  
 能態である、ということが所屬しているのだ  
 である」と。  
 注(83)

神も一つの現実的有である。その限り、神  
 も、今言われたと同じ三重の性格を辨、てい  
 ななければならない。神の原初的本性は主体的  
 性格に、神の結果的本性は与えられたといふ  
 性格に、神の越えて置かれた本性は越えて置  
 かれたものという性格に、それぞれ対応して

いる。ただ、神を他の現実的有と区別するゆ  
 えんのもの、神に関しては、原初的本性が  
 優先しなければならぬのに反して、他の現  
 實的有の場合には、過去によって与えられた  
 という性格から出発しなければならない、と  
 いうことである。ホワイトヘッドにおいては  
 、現実的有は現実的機会と全く同義であるに  
 もかかわらず、神に関してのみ、現実的機会  
 という概念が適用できない理由も、そこにあ  
 るのである。一つの現実的有としての神の三  
 重の性格について、ランシングは次のように  
 要約している。「現実的有はその過去の世界  
 から導き出される性格を持ち、独創的、ない  
 しその世界からの非派生的な主体的性格を持  
 ち、そしてそれが依ってもって未来世界に影  
 響を与える、越えて置かれたものという性格  
 を持っている。同様な仕方で、〈結果的本性〉  
 は、神の性格が神の抱握する世界から導き  
 出されるというその意味を指している。〈原  
 初的本性〉は、神における独創性、ないし非

派生性の意味に焦点を合わせている。それが強調するのは、神が世界から独立であり、そして世界に前提となつていているという事実である。〈越えて置かれた〉というのは、神が世界に働きかける仕方を指し示している。で、これら三つの〈本性〉は、神が世界に依存し、世界から独立であり、そして世界に働きかけることを示している<sup>注(84)</sup>と。

ローウェは、神の三重の性格についてのホワイトヘッドの考え方の持つ、宗教的意味に定位しながら、神の原初的な本性は、諸理想が依つてもつてこの世界で効果的となり、秩序の諸形態がそれを通して展開するところの神の説得であり、結果的な本性において神は、世界を完成し救う——こうした神の救済には、何もかも除外されないのであり、そこには、自ら苦しみ痛むことによつて、すべてのものを撰取不捨する神の救極愛の意志さえ、窺い知られる——救極者として振舞い、そして越えて置かれた本性は、自らを世界に与えよう

とする神の愛の表現であり、それによつて、  
「天国は今日われわれとともにあるのだ」と  
主張している。<sup>注(85)</sup>

### 十三、万有在神教

さて、「ランシング」によれば、神の以上に挙げた三つの本性は、先述したごとく、神が世界、ならびに永遠的諸客体といかに関わるかという神の、相互に區別可能で、同時に相互関係し合う三つの機能である。では、それらの相互関係はどのように理解し得るであろうか。神の原初的本性と神の結果的本性との関係は、どうであろうか。前者において意味されているのは、先述した通り、永遠的諸客体の領域の完全な「観想」(envisagement)であり、  
「諸可能性の理念的実現」<sup>注(86)</sup>である。

そもそも、ある出来事が生起するというのは、どういうことであろうか。それはそれを通して、ある可能性が実現されることであろう。ある可能性が実現されるというのは、どう  
いうことであろうか。それはすべての可能



性のうちからそれのみが選ばれる。すべての可能性がそこへと制限されることであろう。しかもホワイトヘッドによれば、それぞれの可能性は、他のすべての可能性と内的に関係づけられているのである。従って、すべての可能性がある一つの可能性へと制限されることによって、この一つの可能性が実現されることは、それを実現する現実的有の合成過程に、すべての可能性が遠近法的な序列において関連性を持つてくることを、意味するであろう。すべての可能性が関連性の度合において、遠近法的に秩序づけられることが、外ならぬ神の原初的本性の機能である。ある可能性が現実的有において実現されるためには、神の原初的本性の機能がそのつとそこに働いていなければならないならぬ、といわれる理由もそこにある。しかもここで留意すべきことは、現実的有において実現される可能性は永遠的客体であり、この永遠的客体は現実的有の合成を有無を言わせずそこへと導いてゆく、む

き出しの力としてではなく、あくまでもそれを  
も未來的目的論的に限定する説得的誘因とし  
て働く、ということである。それなればこそ  
、現実的有の合成は自己原因的といわれるの  
である。現実的有は、その合成過程を、説得  
的誘因として、未來的に限定する永遠的客体  
を実現することによって、有化される。そこ  
に秩序と新しさが生起する。そして、当の現  
實的有はその生成過程の有化を通して、その  
新しさを世界に増し加えるのである。世界は  
こうして絶えず、自らを新たにし、自己を形  
成する。しかも、現実的有の有化は、それが  
神において不死的に客体化されることでもあ  
った。したがって、不死的客体化は、いわば  
絶えず自らを新たにする世界を、神が自然的  
に把握することである。そこに神の結果的本  
性が成立する。

このように検討してくると、神の原初的本  
性は神の結果的本性に先立たなければならな  
い。後者は、前者において説得的誘因として

予想された諸可能性の、諸現実的有による実  
 現への神の反応だ、と、いってよい。しかしま  
 た他方において、たとえ説得的誘因的にせよ  
 、神が時間的世界において実現される可能性  
 を予想する以上<sup>注(??)</sup> — それは神の原初的本性の  
 機能である — 、神は既に時間的世界を自然  
 的に把握している — それが神の結果的本性  
 の機能である — のでなければならぬ。と  
 すると、神の結果的本性は、神の原初的本性  
 に既に前提されていることになるであろう。  
 とすると、神の原初的本性は神の結果的本性  
 に先立ちながら、後なるものは先立つものに  
 既に前提されていることになるであろう。このこと  
 は「後なるものが既に先にある」とするヘー  
 ゲルのな考え方であろうか。もしそれがヘー  
 ゲルのな考え方だとすると、つまり世界の歴  
 史は抽象的なもののうちに胚芽的に前提され  
 ているものが、自らを具体化するプロセス  
 に過ぎないとすると、神は時間的世界におい  
 て未来に生起するすべてのことを、自らにお

いて予知しているのでしょうか。この問題は、キリスト教的宗教伝統において常に主張されている、全知全能の神の観念と結びついているのである。

ホワイトヘッドも、こうした宗教伝統を踏まえて、神は全知だと主張するとしても、それは時間的世界において未来に生起するすべての出来事を、その具体性においてではなく、あくまでもその可能性において、予め知っているという意味に理解されなければならないように思われる。この点について、エマツトの見解を引用しよう。彼女はこう述べている。「創造性（諸事物の根底に働く、単に一般的で無性格で実体的な活動性）が、その原初的被造物、ならびにその性格づけとして存在にもたらしたのは、永遠的諸客体の全境域の完全な観想であり、つまり、何であれ任意の生成過程にとつて関連のある、諸可能性の完全な概念的実現である。このことが、神の原初的本性と呼ばれているのである。そ

してそれが観想するのは、考えられるすべてのタイプの秩序の可能性と、生成過程を通じて生起し性格づけられ得る各現度態に対するそれらの関連性である」と。<sup>注(88)</sup>

神が全知だというのは、「何であれ生成のプロセスに関連性のある諸可能性」を、自らにおいて完全に概念的に実現していることであり、そして神において概念的に実現されたこれらの可能性が、生成のプロセスにおいて実現される時、時間的世界に秩序と新しさが生起するのである。しかしこうした世界の時間的プロセスは、神の予知の域外にあるのである。とすると、神は本来的な意味で全知だとはいえないのではないか、との疑義が提出されるであろう。時間的世界における未来的なすべての出来事を、その具体性において予知している神が、初めて、全知かつ完全だとすれば、ホワイトヘッドの神は、完全だとはいえないのではないだろうか。あるいはまた、  
翻って考えてみると、時間的世界における末

来的がすべての出来事を予知するというのは、  
 まだ無いものが一つの全体として既に与え  
 られていることであり、これは形骸矛盾では  
 なからうか。こうした矛盾を回避するためには、  
 われわれは上記のような完全性とは別の  
 意味での完全性を、考慮しなければならぬ  
 のではなからうか。こうした問題の解決にあ  
 たって、ホワイトヘッドの神を、すべてのも  
 のを超越しながら、しかも自らを越え出る存  
 在者として解釈するハーツホーンの見解は、  
 何らかの示唆を与えるように思われるのであ  
 る。

ハーツホーンは神が未来永劫にわたって、  
 すべてを予知しているという考え方は無意味  
 だとして、これを否定している。彼はこう述  
 べている。「古典的な考え方はむしろ、神は  
 未来永劫にわたって、全く必然的な仕方  
 で、いつなん時なりとも知られるべくしてあるも  
 のを何でも知っている」というのは、<すべ  
 ての時>の極端に固定化した全内容という観

しい)ことであった。しかしこのことは、少なくともわれわれの若干の者には、思惑味で、  
 のを何でも知っている」というのは、<すべ

念が形容矛盾だ、ということもわれわれは見出すからである。……時間は限定された、現実的で過去のな実在を、非限定的で可能的で未來的な実在と結合するのである。この「時間」観念は絶えず新しい諸現実態によって豊沃化される。時間ないしプロセスのまさしくその意味によって、誰であれ知悉するような、諸現実態の究極的総体性などあり得ないの  
 である」と<sup>注(89)</sup>。ハーツホーンによると、神が完全だという理由で、未来永劫にわたって、すべてをその具体性において知っているというのは、中世的な偏見である。今われわれは、一と多、恒常と変化、有と生成、必然性と偶然性、自己充足的と依存的、非相対的と相対的、可能性と現実性等々の并<sup>ペア</sup>になった一連の諸観念を考えてみよう。完全性というのは、決して単極的な観念ではない。神が完全だというのは、神が一で永遠で有で、必然的で自己充足的で、非相対的で可能的等々であり、そしてこれらの性質において他に並ぶものが

なく、すべてを凌駕し超越している、ということだけば尽きるのではない。むしろハイツボーンによると、<sup>注(90)</sup>神が他のすべてを凌駕すると同時に、自らをも越え出る時、初めて真の意味で完全だといえるのである。神はすべてを超越し、すべてを包括する全体である。その限り、永遠で不可変で、自己充足的で必然的等々である。と同時に、神は自らをも超越する存在者でなければならぬ。その限り、神は時間的、可變的、依存の、偶然的等々でもあるのである。そして、このような神にして初めて、完全だといえるのである。神の完全性をこのように理解するとすれば、神は單極的にではなく、兩極的に捉えられなければならぬ。神は<有りて有るもの>、つまり最實在的存在者にとどまらず、同時にまた、生成するものであり、単に永遠不変にとどまらず、絶えず自らを創造する存在者でもなければならぬ。別言すれば、神は原初的本性であると同時に、結果的本性でなければならぬ。神



は概念的な諸可能性と時間的世界の展開する諸出来事とを統合することによって、初めて現実的で意識的な神となるのである。神が全知だとしても、それはこうした概念的な諸可能性を予め知っている——理念的に実現している——という意味においてであって、こうした諸可能性が、そこにおいて実現されるべき時間的世界の展開する諸出来事を予め知っている、という意味ではない。神は可能性においてすべてを凌駕しながら、自らを越え出てゆく存在者であり、そういう仕方、ヴィジョンの統一性を時間的世界に実現してゆく存在者である。

神は可能的なもの、と現実的なもの、つまり時間的世界の綜合として成立する。言い換えれば、原初的な本性と結果的な本性とを綜合として、成立する。しかも前者は後者に論理的に先立ちながら、後者を前提にしている。しかし結果的な本性が神において既に前提されているからといって、それは決して神が時間的世界

界の展開をその具体相において未来永劫予知している、ということではない。時間的世界の展開は、どこまでも自己創造的自己形成的でなければならぬ。しかし神はこうして自己を形成する時間的世界において実現される諸可能性を、自らにおいて予想しているのである。何であれ出来事の成り行きを可能にする論理的な諸条件を供給するのが、神の原初的本性の機能である。エッセートはこう述べている。「原初的本性における神は、不動の動者としての神である。それは永遠的諸客体の境域の完全な観想として、時間的諸出来事の現実の経過が何であれ、そういうものによつては動かされず、不変的である。それは諸出来事の特異な経過を何ひとつ前提しない。というのは、生成する諸出来事は自己創造的なのだから。しかしそれは、何であれ諸出来事の経過を可能ならしめる諸条件を提供するのである。にもかかわらず、それに〈欲求〉(appetition)、つまり十全に現実的となるべき衝

動を帰属させることによつて、ホワイトヘッドが主張することは、それがその自然的極を構成する諸出来事のある時間的経過の生成を内蔵している、ということである。神の概念的本性と自然的世界の自展する諸出来事の統合によつて、神は十全に現実的かつ意識的となる<sup>注(91)</sup>。こうしたホワイトヘッドの神は、ハイツホーンによつて、万有在神教的でなければならぬ。万有在神教的な神は、永遠的—時間的であり、意識を持ち、諸事物を知り、世界を内に含んだ至上存在者である<sup>注(92)</sup>。こうした万有在神教において、今一つ留意すべきことは、世界は神の独演場でもなければ、人間が神を度外視して、人間本位主義的に創造してゆくものでもない、ということである。世界は、神とそして人間をも含めたすべてのもの—その最小単位の経験主体は現実的有であるが—とが共同で秩序と新しさにおいて創造してゆくものである。

#### 十四、神と創造性

ホワイトヘッドによれば、<sup>注(93)</sup> 可能的なものも  
 時間的世界との統合に、創造が成立する。  
 彼は創造性 (creativity) について語ってい  
 る。それは「究極的事態を性格づける普遍者  
 のうちの普遍者」<sup>注(94)</sup>であり、「諸事物の根底に  
 働く、単に一般的で無性格で実体的な活動性  
 」だと言われている。では一体、神と創造性  
 とは、いかなる関係に立つのであろうか。神  
 がその概念的な本性と時間的現実的世界とを統  
 合する、すべてを超越しながら、自らを越え  
 出る存在者だとすると、神は本性上、創造的  
 でなければならぬことは、明らかである。  
 では、両者は同一視され得るのであろうか。  
 エマットは、創造性は無際限であるが、他方  
 神は一の現実的有として制限されているとい  
 う理由で、両者を同一視し得ないと主張して  
<sup>注(95)</sup> いる。神はその原初的な本性において、創造性  
 によって創られた最初の被造物 (primordial  
 creature) であり、創造性の偶発事 (accident of  
 creativity) である。この創造性について ホワ

イトヘッドはこう述べている。「それは離接  
 的な仕方で (*disjunctively*) 宇宙がそれである物か  
 、依ってもって接続的な仕方で (*conjunctively*) 宇  
 宙がそれであるところの、一つの現実的機会  
 となる、あの究極的原理である」と。<sup>注(26)</sup>

創造性というのは、ホウイトヘッドの哲学  
 においては、「物が一となり、一つだけ増し  
 加える」という、あの宇宙の絶えざる創造の  
 リズムに働く、一般的で無限な純活動である  
 。神も一の現実的有である限り、そこにはこ  
 うした創造性が働いている。否、神はその最  
 初の被造物なのである。神がその三重のアス  
 ペクトにおいて、三にして一であり、一にし  
 て三であるのも、そこには創造性が働くからに  
 外ならない。

ホウイトヘッドの神は、決して<無からの  
 創造>ではない。神の原初的本性において  
 意味されているのは、諸可能性の理念的実現  
 であるが、これらの可能性は決して神の被造  
 物とは考えられていない。また、神はその概

念的本性を時間的世界と統合する存在者であるが、この時間的世界は、神に取っては「所  
 有」なのである。そしてまた、神は時間的世界  
 の未来のすべての出事事を、一つの全体と  
 して永遠の相の下に予知しているような存在  
 者でもない。ただ神はその原初的本性におい  
 て、この創造性の最初の被造物であり、そし  
 て神の原初的本性は、何であれ諸出来事の経  
 過を可能ならしめる諸条件を提供するのであ  
 るから、われわれは、すべてを超越しながら  
 、自らを越え出る存在者として神は、すべて  
 の事物の根底に働いて「無性格」で「形のない純  
 活動としての創造性」に、形を、性格を与える  
 のである、と主張し得ないであろうか。ホフ  
 イトヘットは宗教論において、時間的世界の  
 自己形成作用を構成する三つの要素として、  
 創造性、永遠的諸客体の境域、そして現実的  
 であるか非時間的な有としての神を挙げ、神は、  
 「単なる創造物の非限定がそれによって限定  
 された自由へと転化せしめられる」存在者だ、

と言っているのである。<sup>注(11)</sup>この文章は、神と創造性との関係の問題を考へるにあたって、一つの重要な示唆を与えてくれるように思われる。

## 第一章 注

ホワイトヘッドの諸著作の題名の略号は次の通りである

P R Process and Reality, New York, 1957

R M Religion in the Making, Cleveland and New York, 1926

A I Adventures of Ideas, New York, 1933

SMW Science and the modern World, Cambridge, 1953

SP Science and philosophy; New York, 1948

S Symbolism, New York, 1958

- (1) R M p. 115
- (2) P R p. 103
- (3) Ibid, p. 104
- (4) Ibid, p. 112
- (5) Ibid, p. 112
- (6) Ibid, p. 130
- (7) R M p. 89-97
- (8) P R p. 147-8



(9) Ibid P. 147-8

(10) W. Mays The philosophy of Whitehead, New York, 1959, p. 62

(11) PR P. 147-8

(12) Ibid P. 139-40

(13) AI P. 258

(14) Ibid P. 259

(15) ハールはこう述べている。「人々は相  
互異なった限定する諸性格を伴った諸  
社会のグループである。そして人間的  
自我は、時間を通して系列的に伸びた  
諸機会のある「人格的秩序」である」と。  
(D. L. Hall, The Civilization of Experience, New  
York, 1973 p. 32)

(16) AI P. 258

(17) Ibid P. 260-1

(18) D. L. Hall, op. cit.

(19) PR P. 150

(20) Ibid, P. 138

(21) SMW P. 138

- (22) P R P. 108
- (23) Ibid, P. 139 - 40
- (24) SP P. 86
- (25) RM P. 97
- (26) P R P. 327
- (27) SMW P. 72
- (28) AI P. 200 - 1
- (29) Ibid, P. 201 - 2
- (30) W. Mays, of. cit p. 50
- (31) Ibid, P. 40
- (32) SMW P. 189
- (33) Ibid, P. 22
- (34) Ibid, P. 178
- (35) Ibid, P. 98 - 9
- (36) P R P. 123
- (37) SMW P. 110
- (38) Ibid, P. 111
- (39) Ibid, P. 111
- (40) P R. P. 239
- (41) SMW P. 129

- (42) Ibid, P. 113
- (43) Mays, op. cit p. 91-2
- (44) Ibid, P. 88
- (45) SMW P. 207
- (46) Ibid, P. 209
- (47) Ibid, P. 200
- (48) Mays, op. cit p. 50
- (49) SMW P. 208
- (50) Ibid, P. 212
- (51) Ibid, P. 197
- (52) D. L. Hall, op. cit p. 149
- (53) SMW P. 197-8
- (54) Ibid P. 198-9
- (55) Ibid P. 206
- (56) Paul F. Schmidt, Perception and Cosmology in Whitehead's Philosophy 1967. P. 96
- (57) Mays, op. cit p. 55
- (58) Ibid, P. 79
- (59) PR. P. 104
- (60) AI P. 216

- (61) Mays, *op. cit.* p. 55-6
- (62) *Ibid.*, p. 24
- (63) *Ibid.*, p. 27
- (64) P.R. p. 438-39
- (65) John W. Lansing, "The 'nature' of Whitehead's God,"  
Process Studies, Vol 3, N3, p. 144
- (66) P.R. p. 64
- (67) J. W. Lansing, *op. cit.* p. 150-1
- (68) P.R. p. 64
- (69) Dorothy Emmet, *Whitehead's philosophy of Organism*,  
New York, 1966, p. 257-8
- (70) P.R. p. 64
- (71) *Ibid.*, p. 248
- (72) Victor Lowe, *Understanding Whitehead*, Baltimore,  
1962, p. 47
- (73) J. W. Lansing, *op. cit.* p. 144
- (74) P.R. p. 36
- (75) R.M. p. 95
- (76) Donald W. Sherburne, "The 'Whitehead without God'"  
Debate: The Rejoinder, *Process Studies*, Vol 1, N, 2

Summer 1971. p107

(77) J. W. Lansing, op. cit. p145

(78) R. M. p. 95

(79) J. W. Lansing, op. cit. p145

(80) John W. Lango, Whitehead's Ontology, 1972  
p. 75

(81) SMW p218

(82) P. R. p134

(83) Ibid, p. 71

(84) J. W. Lansing, op. cit. p. 157

(85) V. Lowe, op. cit. p. 58

(86) P. R. p. 64

(87) ある永遠的客体は、神の原初的本性にもとづいて、現実的有の合成過程に<進入>する。ということは、この永遠的客体が当の現実的有の生成過程において、未来に実現されるべき可能性として、神に予想 (anticipate) されるということである。しかも、この現実的有は、神に予想された永遠的客体を実現

することによって、世界の形成過程に  
 寄与する。こうした事柄を巨視的に言  
 えは、世界の形成過程において、未来  
 的に実現されるべき可能性としての永  
 遠的諸客体は、神の原初的本性に由来  
 するのである。つまり神はその原初的  
 本性において、世界の形成過程を通し  
 て実現されるべき可能性を予想するの  
 である。

(88) D. Emmet, *op. cit.* p116

(89) Charles Hartshorne and William L. Reese, *Philosophers  
Speak of God*, Chicago, 1953. p11

(90) Charles Hartshorne, *Reality as social process*,  
Boston, 1953. p157

(91) D. Emmet, *op. cit.* p257-8

(92) Charles Hartshorne and William L. Reese, *op. cit.*  
p. 16

(93) P.R. p. 123

(94) *God*, p. 31

(95) D. Emmet, *op. cit.* p252

(96) PR P. 31

(97) RM P. 38

## 第二章 現実的有の合成過程

## 一 概論

ラングスによると、現実的有は、ホワイトヘッドの哲学によって要請された、純然たる仮説である。われわれはそれをわれわれの感覚で観察することはできず、経験的な諸理論でもって推論することもできず、内観を通して意識的に把握することもできない。われわれが現実的有の理解を獲得し得るのは、われわれが観察し、推論し、内観し得る、諸現実的有の諸社会から引き出された、もろもろの隠喩を使用しての思弁を通してでなければならぬのである。<sup>(1)</sup>

現実的有は自己創造的被造物だといわれた。被造物である限り、それはく作られるもの>であるが、しかしそれは同時に、く自らを作るもの>である。作られつつ自らを作ってゆくものが、現実的有である。ここで作られるというのは、客体的所与としてのそれ自身の世界——過去のなもの——によって限定さ



れるということである。それは過去の限定と  
 いてよい。と同時に、それは未来における  
 目的観念を実現すべく、自らを限定してゆく  
 。それは目的観念による未来的限定といて  
 よい。こうして現実的有は、過去のなものに  
 よって因果的に限定されつつ、未来的なもの  
 によって目的論的に限定されるという仕方  
 で、自らを創造し形成してゆく。現実的有はこ  
 うした自己創造的プロセスにはほかならない。  
 ホワイトヘッドは、現実的有のこうした自己  
 創造的プロセスを、合成 (concrecence) と  
 呼ぶ。この言葉は *concrecere* というラテン語に  
 由来する。このラテン語の意味は、*growing  
 together* ということである。つまり、多なるも  
 のが一つの統一性に合成されるということ、  
 換言すれば、過去の与えられた多様な与件  
 が、未来的な目的を実現するという仕方  
 で、一つの統一性へと合成されるということ  
 である。そして現実的有はこうした合成過程の終  
 息において、それがそれで有るところのもの

となる、つまり *concretum* となる。こうして「合  
 成は多くの事物が完全に複合的な統一性を獲  
 得する」という観念を、伝達するのに有益であ  
 る。現実的有が < 有 > (*entity*) といわれて  
 いるのは、それが本来プロセス——< 現実的  
 > (*actual*) という形容詞は、まさしくこうし  
 たプロセスを表示している——であるにもか  
 かわらず、こうしたプロセスにおいて、多  
 なるものが一になることにより、終極に達し  
 、有化されるそののところを捉えて言ってい  
 るのである。

また現実的有は有機体的プロセスとして記  
 述され得る。ホワイトヘッドはこう述べてい  
 る。「各現実的有はそれ自身、ただ有機体的  
 プロセスとしてのみ記述し得る。それは宇宙  
 がマクロの世界マクロにおいてあるものを、ミクロ  
 の世界において繰り返す。それは局面から局  
 面へと進んでゆくプロセスであり、各局面は  
 その後続者が当面の事物の完成へと向かって  
 進んでゆく真の基礎である」と。現実的有は

上述のような合成過程において成立するのであるが、それは多が一になることであつた。そこに一つの全体的統一体が成立するのであり、その構成要素としての多は、ちよつとこの全体に対する諸部分という関係にあるのである。有機体的プロセスといわれる理由がそこにある。現実的有は一の有機体的プロセスとして小宇宙だといわれる。そしてそれは「宇宙がミクロの世界にあるものを、ミクロの世界において繰り返す」のである。これはどういう意味であらうか。そこには、ライプニッツのモナドが、宇宙をそれ自身のうちに写すという考え方と同じ発想がある。先述したように、現実的有はそれ自身の世界——宇宙といつてもよい——を持ち、こうしてそれ自身の世界が、客体的条件として与えられている。それは現実的有がその合成過程をスタートする、不可避の〈牢固とした事実〉(sturdy *fact*) である。先に現実的有は過去のなものによって限定され、作られるといわれ

たのは、そういう事態を指している。現実的有はこうして多なる条件を、自らのうちへと復答するのである。と同時に、それはこうした多様性を、未来的目的を実現するという仕方  
 方で、統一性へともたらず。こうして、現実的有の合成は、終極に達する。多が一になるとは、そういうことである。けれどもまた、現実的有は「多が一となり、一つだけ増し加える」といわれている。そこに「新しさ」(novelty)の創造がある。現実的有は宇宙がマクロの世界においてあるものを、ミクロの世界において繰り返しつつ、新しさを創造することによって、宇宙をそれだけ豊かにするのである。それゆえ、「すべての現実的有は、その新しさのゆえに、神をも含んだその宇宙を超越する<sup>注(5)</sup>」といわれているのである。こうして現実的有は、その自己創造活動を通して、世界の形成過程に寄与貢献するのである。現実的有は、その新しさのゆえに世界を超越し、そしてそういう仕方でも、また世界に内

在するのである。「経験内部の世界は、経験を越えた世界と同一である。経験の機会<sup>(注6)</sup>は世界の内にあり、世界は機会の内にある」とホワイトヘッドは言っている。

こうした世界の自己形成作用を可能ならしめる要素として、創造性、永遠的諸客体の境域、そして神が挙げられている。若現実的有がその合成過程において、多様な事件を一つの統一性へともたらしめることにより、新しいものを作り出す時、そこに純活動としての創造性が働いている。現実的有は、いわば創造性によって作られながら、それを作ってゆくのである。そういう意味で、若現実的有は<宇宙のドライブ> (drive of the universe) <sup>(注7)</sup>を構成しているのである。ちなみに、現実的有としての神は、創造性の最初の被造物だといわれたのである。現実的有が創造性によって創られながら、それを創ってゆくところに、新しさ<sup>(注8)</sup>が創出されてくるのであるが、こうした新しさの創造には、永遠的諸客体が<関連性>のあ

る割合>に従って、時間的世界にエントリーし、そこに構成要素となっていなければならない。永遠的諸客体がく関連性のある割合>に従って、時間的世界に進入するということだが、神の原初的本性を離れて考えられないことは、先に述べた通りである。そこで、ホワイトヘッドの宇宙論を考察するにあたっては、神と世界と現実的有とが、いかに関係しているかの問題が、さらに検討されなければならない。しかしこうした問題に立ち入るに先立って、あるものが客体的与件として与えられるとは、どういうことであるか、そして現実的有がこうした客体的与件を、自らを創造する構成要素として受容すること、つまりく把握> (prehension) とはどういうことであるか等々の問題が、さし当ってまず、究明されなければならない。

## 二 客体—主体構造

現実的有は三重の性格をもっていた。それはまず第一に、過去的世界によつてく与えら

れた>という性格をもつ。過去のなそれ自身  
 の世界は、客体的所与として与えられた牢固  
 とした事実性であって、現実的有はそれをそ  
 のまま自己のうちに受容する以外にない。あ  
 る現実的有に取って、それ自身の世界がこう  
 して客体的所与として与えられてくることを  
 、ホワイトヘッドは<因果的客体化>(causal  
 objectification)と呼び、当の現実的有がそれを自  
 らのうちに受容することを<把握>(prehension  
 )と呼んでいる。次に、現実的有はこうして  
 過去のなものによって、因果的に限定されな  
 がら、ある目的観念を未来において実現する  
 という仕方で、自らを創造してゆくという性  
 格をもつ。現実的有の合成過程は自己原因的  
 といわれる。それは他のいかなるものからも  
 導き出されえない、それ自身に固有の、独自  
 の直接経験である。こうした自己創造の直接  
 性において、現実的有は主体的に有るといわ  
 れ、<主体>(subject)といわれる。こうした  
 有り方において、現実的有は<形成的存在

> ( *formal existence* ) をもっている。ここで形  
成的存在という言葉は、< 客体的存在 > ( *objective existence* ) との対比において、使用されて  
いるのである。こうした独自で直接的主体的  
経験を通して、現実的有は多を一へともたら  
し、それがそれで有るところのものとなる。  
このことは、換言すれば、現実的有の合成過  
程を未來的目的論的に規定していた主体的目  
的が、実現されるということであり、ホワイ  
トヘッドはそれを< 満足 > ( *satisfaction* ) と呼  
ぶ。現実的有はこうした満足において、その  
主体的直接性は消滅し、今度はそれ自身、後  
行する現実的有に対して客体的存在として与  
えられてくる。つまり後者に対して、因果的  
に客体化される。これが現実的有のもつ第三  
の性格であり、ホワイトヘッドはそれを< 越  
えて置かれてあるもの > ( *superject* ) と呼ぶ。  
現実的有はこの越えて置かれた性格におい  
て、自己を越え出て、自らと他者に与えてく  
る。現実的有が自らを越え出て、客体的存在



として他者に与えられたものとなることを、ホワイトヘッドは「不死的客体化」(immortal objectification) とか、また「客体的不死性」(objective immortality) を得る、などと表現している。こうしてホワイトヘッドは、現実的有を常に subject-superject として捉えているのである。現実的有はこうした三重の性格をもつのであるから、その合成過程の構造を理解するためには、以上に挙げたホワイトヘッドの概念に特有の、さまざまな用語法の意味内容が、さらに些細に検討されなければならない。

ホワイトヘッドは因果的客体化について、こう述べている。「主体としての機会は、客体に対して「関心」(concern) を持っている。そしてこの「関心」は、ただちにこの客体も、主体の経験のうちでの構成者として位置せしめらるのであり、情緒的トーンは、この客体から引き出され、そこへと向けられているのである」と。<sup>注(8)</sup>ホワイトヘッドは、ここで従来の認識論の根底に据えられていた主体—客

体—関係と否定して、逆に客体—主体—関係の立場をとる。従来の主体—客体—関係は、意識の立場と不可離に結びついていた。それは意識を経験の根本的基礎となす考え方である。しかしホワイトヘッドは、こうした考え方に組しない。彼に取って、経験—それは単に人間の経験にのみ局限されているのではない—の基礎的単位は、現実的有であり、意識は、後述するように、この現実的有の一つの〈主体的形式〉(subjective form)にすぎない。現実的有—それは主体と呼んでよいが—は他の過去の現実的有—それは客体と呼ばれらる—に関わりをもつ。こうした関わりにおいて、客体は主体の経験を構成するものとして、そこに受容されてくるのである。従ってこうした主体の客体への関わりは、主体—客体—関係にではなく、むしろ客体—主体—関係において成立するのである。それは彼方のものが此方に、というベクトル的な性格をもっている。人間をも含めて、すべてのものの経

験の基礎的なあり方がそこにある。しかも、ホワイトヘッドによれば、いっさいの経験の基礎は情緒的なものである。彼はこういっている。「経験の基礎は情緒的である。もっと一般的に述べれば、基礎的事実は、その関連性を与えられている諸事物に由来する、情緒的トーンが起ってくることである」と。<sup>(注9)</sup> 現実的有はそれに先立つ現実的有の feelings をそのまま feel する。こうした〈諸感取の感取〉(feeling of feelings) は、〈情緒的〉(emotional) なものであり、そこに情緒的トーンの、彼方から此方への移行がある。こうした諸感取の感取をホワイトヘッドは、先述した通り、把握と呼んでいるのである。基礎的経験のこうした客体—主体—構造は、自然界におけるエネルギーの流れのベクトル構造と類比的に相忘していることは、いうまでもない。このことについて、ホワイトヘッドはこう述べている。「空向性は中間的諸機会の多様性を理由とする分離を食み、過去から現在への方角に

内蔵された内在性を理由とする結合を含んで  
 いる。こうして、物理的自然における特定の  
 機会から特定の機会へのエネルギーの転移と、  
 人間人格における一つの機会から他の機会  
 への情緒的エネルギーを伴った、情緒的ト  
 ーンの転移との間には、類比がある。人間の経  
 験の客体—主体構造は、物理的自然において  
 、特殊から特殊へのこうしたベクトル関係に  
 よって再演されているのである<sup>(注(10))</sup>。特殊な  
 機会から特殊な機会へのエネルギーの流れの  
 ベクトル的性格について、同じ箇所でもう述  
 べている。「エネルギーは特定の機会から特  
 定の機会へと移行する。それぞれの点に、あ  
 る量的流れと一定の方向を伴った、流動があ  
 る<sup>(注(11))</sup>。一定の方向をもったエネルギー量の  
 流れが、ベクトルと呼ばれている。そしてそ  
 れは人間的経験を含めて、他の諸経験に認め  
 られる、情緒的トーンの客体から主体への移  
 行との間に、類比の関係をもっているのであ  
 る。

経験の持つこうした客体—主体構造には、ホワイトヘッドの哲学を特徴づける實在論的性格が、はっきり看取され得る。ホワイトヘッドの哲学は、客体から主体への方をとる。現実的有は客体的与件とそのまま自己のうちに受容して、自らの主体性を創り上げてゆく。ホワイトヘッドの哲学は、客体的与件の牢固とした事実性を強調する限り、實在論的といえる。けれどもまた自己創造的な主体性をも主張する限り、観念論的といえる。それは實在論的—観念論的である。この点について、彼はこう述べている。「実体の哲学は与件に出会う主体を前提にし、次いで与件に反応する。有機体の哲学は、諸感取でもって出会われる与件を前提し、主体の統一性を達成する」と<sup>注</sup>。あるいはまたこうも述べている。「有機体の哲学はこの分析を逆転する。そしてプロセスを客體性から主体性へと進行するものとして説明する。つまり依ってもって外界が与件であるような客體性から、依っても

って一つの個別的経験が存在するような主体性へと、進行するものとして説明する」と。<sup>注(12)</sup>

### 三 抱握

ところで、経験の客体—主体構造において認められる情緒的トーンの移行—それはまたうきに主体の客体への〈関わり〉と呼ばれた事柄であるが—を、ホワイトヘッドは〈抱握〉(prehension)と呼ぶ。それは主体が関わりにおいて、客体を自己のうちへと後容することであり、ホワイトヘッドはそれを〈感取〉(feeling)と言い換えてもいる。抱握というのは一つのものが他のものを把握(grasp)ないし確持(take hold of)して、それをそれ自身の形成作用へと我有する(appropriate)ことである。エマットはこう述べている。「〈抱握〉は一つの現実的有が他の諸現実的有のある相ないしある部分を把握して、それらとそれ自身の本性の形成へと我有することを意味する」と。<sup>注(13)</sup>そしてprehensionという用語法は、apprehensionとも結びついているが、しかし両者

の相違は *apprehension* という言葉が通常意識の立場を暗示しているに反して、*prehension* はそうではないということである。再びエマートを引用しよう。「把握は、一つのものが他のものを把握し確持するということの一般的用語であり、それは静的な形態を示唆している。〈関係〉(*relation*) という言葉では、表現し得ないものである。他方において、*apprehension* は意識を暗示している」と。<sup>(注14)</sup> ホワイトヘッドが把握という場合には、意識の立場にもとづく認識作用が意味されているのではない。意識は、把握の〈主体的形式〉(*subjective form*) の一つにすぎない。<sup>(注15)</sup> そうではなく、それは人間的経験をも含めて、すべての事物の経験に認められる、情緒的で原始的な感取(*feeling*)、つまり一つの事物が他の事物の感情をそのまま感じ取ることであり、諸感取を感取することだ、といてよい。そこに情緒的トーンの客体から主体への移行があるのである。こうした把握をホワイトヘッドは、〈自然的

把握> (*physical prehension*) と呼んでいる。

さて、ホワイトヘッドは把握に二種を区別している。一つは他の客体化された現実的有を把握する場合である。それは先述した通り、自然的把握と呼ばれる。今一つは永遠的客体を把握する場合であり、それは概念的把握> (*conceptual prehension*) と呼ばれる。また一つの客体化された現実的有を把握するのは、単純な把握> (*simple prehension*) といい、ある種の永遠的客体によって特徴づけられた、客体化された諸現実的有—例えば感覚のパターン—の把握は複合的 (*complex*) といわれる。この複合的把握はまた混成的な自然的把握> (*hybrid physical prehension*) とも呼ばれるが、この種の把握については、後述されるはずである。把握はまた積極的 (*positive*) と消極的 (*negative*) とに分けられる。積極的というのは、与えられた客体的条件と主体が自己自身の形成過程の構成要素として、積極的に受容する如き把握である。それに反して、消



極的というのには、客体的条件がこうした構成要素として受容されず、そこから排除されるごとき抱握のことである。

メイスは単純な自然的抱握に関説して、それは「自然界におけるある形態のエネルギーの、出来事から出来事への移行<sup>(注16)</sup>」だといっている。またこうも述べている。「それゆえ、ホワイトヘッドはく単純な自然的感取を、時間的転移のパターンとして、くつまり」自然的パターンを現在から未来へと伝達することとして、考えている」と<sup>(注17)</sup>。自然におけるエネルギーの流れは、過去から現在、現在から未来への時間的移行において、ほとんど同一のパターンの再演的な繰り返しであろう。こうした自然的パターンの再演が、単純な自然的抱握である。そこでは、新しいものを創造してゆくという創造性は、ほとんどゼロに近いといつてよい。無機物の世界が自然法則によって普遍的に支配されている理由もそこにある。これはまた自然界における連続性(

continuity) といってもよい。けれども、また、ホワイトヘッドの哲学の特徴は、従来の哲学的認識論におけると異なつて、無機物と有機物との間に質的な差別を認めず、たんに度合の相異を認めらるにすぎない点にある。彼がすべての経験に共通する基礎的単位として、現実的有なる概念を取り上げたのも、そこに理由があるのである。そして現実的有は、それが無機物のそれであれ、有機物のそれであれ、自然的極と精神的極との両極性を具えている。ここで自然的極というのは、自然的把握に関わるのであり、精神的極というのは概念的把握に関わる。後者はいわば精神的活動性といつてもよい。したがつて、ホワイトヘッドによれば、現実的有は何であれ、自然的—精神的といえる。ただ無機物にあつては、精神面における活動性は、その創造性の度合においてゼロに近いといつてもよい。そこでは、現実的有はそれに先立つ客体化されたものもろもろの現実的有と、そこに例示された永遠的客

体—別言すれば、もろもろの現実的有はある  
 永遠的客体を通して客体化されているのであ  
 り、そこに先述したエネルギーの流れにおけ  
 る自然的パターンが成立する—を再演的に抱  
 握するにすぎないのである。この点について  
 、ホワイトヘッドはこう述べている。「もし  
 精神活動が理念的新しさの導入を含まないな  
 らば、概念的諸感取の諸条件は、再演の最初  
 の局面において既に例示された永遠的諸客体  
 にすぎない。その場合、初期の局面との再統  
 合は、最初の順応的な受容を、既に継承のな  
 かで支配しているタイプの秩序、ならびに感  
 取のパターンが、呈示されるという予想へと  
 転換するのである。黙従の支配がある。この  
 ようにして、かかる諸機会<sup>(18)</sup>の領域は、課せら  
 れた自然法則への受動的服従という様相を呈  
 するのである」と。

われわれが無機物の世界から有機物の世界  
 、つまり生命の領域に移行するにつれて、そ  
 こでの現実的有の精神的極度の活動性は活発

になり、創造性の度合は増大してゆく。生命現象は過去の環境の単に再演的繰り返しの秩序においては、認められないであろう。それは環境に対する適応的变化のうちのみ認められる。この点について、ホワイトヘッドは上掲の無機物の世界に閑説したすぐその後で、こう述べている。「しかし一連の調整された諸機会を通して、その繰り返しとそこに力点が付加されることによって、概念的な新しさが、効果的ならしめられる場合には、われわれは持続する人格—その人格によって引き起こされ、その人格の環境において効果的ならしめられた、<sup>(19)</sup>「ずっと」維持された目的を伴った人格—のアスペクトを持つのである」と。エメットによると、生命は概念的把握の成立とか、環境の新しさに対応するための欲求の新しさと共に、現われてくるのである。従って生命体は固執性ととともに、適応性といふ性質を持っているのである。<sup>(20)</sup> また、彼女が別の箇所で言っているように、プロセスがそ

の性格の異なる繰り返しと再現のみを示すところには、機械的なタイプの秩序があり、他方、有機体が環境における新しい諸条件ならびに諸可能性に対応して、その性格を絶えず再創造するところには、生きたタイプの秩序があるのである。<sup>注(21)</sup> こうした生命現象には、精神活動を通しての創造性が顕著に認められるのであり、そこには概念的把握が働いているのである。しかしこうした概念的把握は、さし当ってまず、自然的把握から導き出されてくるのである。ホワイトヘッドはこのことを「概念的見積りの範疇」(the category of conceptual valuation)を通して明らかにしている。しかもこうして把握された永遠的客体は、さらに新たな永遠的客体と連続を帯びてくるのである。これは「概念的転換の範疇」(the category of conceptual reversion)を通して明らかにされる。かかる諸範疇を通して、生命の環境に対する適応性が説明されるのである。そこでこうした事態を明らかにするためには、今ここにあげ

たカテゴリ一を敷衍することが必要になる。

九つの〈範疇的義務〉(categorical obligations)のなかに、概念的見積りと概念的転換の両範疇が教えられている。前者はこうである。「若自然の感取から純然たる概念的感取が導き出されてくる。この概念的感取の条件は、自然的に感取された現実的有、ないし諸現実的有の系列を、それをしてそれたらしめている永遠的客体である」と<sup>注(22)</sup>。後者はこうである。「概念的感取の二次的な成立がある。その諸条件は、精神的極の最初の局面において、条件を形成していた永遠的諸客体と半ば同一であり、半ば相異なる。この相異は主体的目的によつて限定された、尚連続のある相異である」と<sup>注(23)</sup>。自然の把握(ないし感取)から、それが把持する客体的条件に例示され、この条件をしてそれをそれたらしめ、それに関してこの条件が客体化されているところの永遠的客体の概念的把握が導き出され、さらに半二次的に、現実的有の精神的極のこうし

た初期の局面における与件を形成する永遠的  
 客体と、なかば同一であり、なかば相異した  
 永遠的客体の概念的把握が生まれてくる。  
 現実的有がその合成過程において、こうし  
 て自然的なものと精神的なものとが統合され、  
 さらに再統合されるという仕方で、自らを  
 創造してゆくことは、生命の領域で、環境の  
 変化に対応して、それに適応しつつ、新しい  
 ものを生み出してゆく、より高次の現実的有  
 の合成過程において、認められるのである。  
 しかも現実的有のこうした合成過程は、未来  
 において実現されるべき主体的目的によって、  
 目的論的に限定されることは、先に一言し  
 た。

このように考察してみると、先に簡単に触  
 れたように、現実的有は局面から局面へと推  
 移してゆく過程であることがわかる。現実的  
 有のこうした諸局面は先述した三重の性格、  
 つまり過去によって与えられたという性  
 格と、主体的性格、才三に越えて置かれたも

のという性格、と対応することは、言うまでもない。ホワイトヘッドは現実的有の自己形成的構造の分析において、合成過程の三つの局面を指摘している。まず第一に〈呼応的局面〉(responsive phase)、第二に〈補充的局面〉(supplemental phase)そして最後に〈満足〉(satisfaction)である。そしてこうした局面の相異に忘れて、把握(ないし感取)にも、三つの経起する局面を認めている。まず第一に〈順応的感取〉(conformal feeling)、第二に、概念的感取(conceptual feeling)そして第三に両者つまり自然的感取と概念的感取との統合において成立する〈比較的感取〉(comparative feeling)である。これはまた〈命題的感取〉(propositional feeling)とも呼ばれている。こうした諸感取の統合そして再統合を通して、現実的有はその〈満足〉において、その合成過程を終結するのである。こうした事態について、ホワイトヘッドのことは耳を傾けよう。彼はこう述べている。「自己形成の中間的局面は、質的



価値づけの醸生である。これらの質的感取は、初期の局面に例示された諸性質から直接導き出されるか、それとも、それらがこの初期の局面に例示された諸性質に関連をもつことによつて、間接的に導き出されてくる。これらの概念的感取は相互に新しい諸関係へと移行してゆくのであり、主体的形式の新しい強調でもって感取されるのである。価値づけの醸生は、自然的極の自然的諸把握と統合される。こうして、最初の客体的内容は、依然として、そこにある。しかしそれは概念的醸生との統合から導き出された、新しい混成的諸把握によつて重複され、混合されるのである。より高次のタイプの現実的諸機会においては、今や命題的諸感取が支配している。この拡大された客体的内容は、それをその機会の主体的目的を実現する諸享受ならびに諸目的に適用する<sup>(24)</sup>ような調整を獲得するのである。

さて、時忘的<sup>(24)</sup>局面において現実的有には、

それに先立つ客体化された現実的有が与えら  
 れるのであり、当の現実的有はこの客体的与  
 件をそのまま把持する。それが順応的感取で  
 あり、それはまた単純な自然的抱握ともいえ  
 る。現実的有は他の諸感取を感ずる当体であ  
 り、主体 (subject) と呼ばれる。けれどもこ  
 うした主体は、ホワイトヘッドにおいては、作  
 られつつ自らを作るプロセスなのだから、こ  
 うしたプロセスを始めから終りまでつかさど  
 る基体として、予め固定した形で前提されて  
 存在するわけではないことは、勿論である。  
 現実的有に先立つ客体化された諸現実的有—  
 それらは当の現実的有にとってそれ自身の世  
 界を構成する諸事物なのだから、ここで諸現  
 実的有と言う代りに、当の現実的有のそれ自  
 身の世界といってもよい—はく感取せられる  
 べき最初の与件 > ('initial data' which are to be felt) と  
 呼ばれる。ところでしかし、現実的有は、そ  
 れに先立つ客体化された諸現実的有をそのま  
 ま把持するのではなく、それらのある種の相

を感取するののである。そこに消極的把握 (negative prehension) が介入してくる。消極的把握を通して、客体化された諸現実的有のある種の相は、当の現実的有の自己創造的な合成過程の構成要素として受容されることから排除される。そこでホワイトヘッドは、〈最初の事件〉 (initial data) と積極的に感取される〈客体的事件〉 (objective data) とを区別している。この点について、シュミットはこういつている。「単純な自然的諸感取は知覚の最も原始的な行為であり、意識を欠いている。〈最初の事件〉は知覚された現実的有である。客体化された〈客体的事件〉は、この現実的有が知覚される〈遠近法〉であり、仕方である」と。この引用文で語られているのは、事件が単数として考えられ、そこで〈最初の事件〉と〈客体的事件〉との区別に関してである。事件が複数として考えられる場合でも、全く同じことが言える。ある現実的有のそれ自身の世界において諸現実的有のあるものは、

積極的把握を通して感取され、あるものは消極的把握を通して排除される。したがって、これらの客体化された現実的有は、当の現実的有によって、遠近法的に感取され知覚されるのである。〈客体的事件事〉は〈最初的事件事〉がそこにおいて知覚される〈遠近法〉なのである。<sup>注(26)</sup> 〈最初的事件事〉と〈客体的事件事〉とのこのような区別のうちに、われわれは現実的有が〈自己原因的〉(causa sui)といわれ、自由だといわれるゆえんのものをも認めることができる。なぜなら、もし現実的有が〈最初的事件事〉によって、因果的に限定されるだけに終るならば、その合成過程において、自由における自己創造性の余地がないからである。主体としての現実的有は、〈最初の諸事件事〉によってそのまま因果的に限定されるのではなく、それらのうち自らに矛盾接着するもの(incompatibles)を排除してゆく。そこに遠近法的な知覚が成立するのである。そして主体が〈客体的事件事〉をいかに感ずるかの仕方が

<主体的形式> (subjective form) である。<諸把握の主体的諸形式> (subjective forms of prehension) ということがいわれる。現実的有の合成は、こうした諸把握の主体的諸形式—多なるもの—の一への統合過程に外ならない。この統合過程の終結が満足である。現実的有はその満足において、生成 (becoming) から有 (being) に転じる。それは経験の主体的直接性が<蒸発する>ことであり、ホワイトヘッドはそれを<消滅> (perish) と呼んでいる。現実的有の消滅は、それが客体化されることであり、後行する別の現実的有に与件として与えられたものとなることである。現実的有のこうした性格は、さきにく越えて置かれた>と呼ばれた。現実的有はホワイトヘッドにおいては、いつも subject-superject として捉えられているのである。

#### 四 主体的目的について

ここで特に留意しなければならないのは、ホワイトヘッドが、主体的目的なる概念で何

を理解しているか、ということである。主体は先に作られつつ自らを作るものだ、といわれた。そこに彼の主体概念と従来の実体としての主体概念との根本的相異がある。それは合成過程の根底に置かれた基体として、初めから固定した形をもって有るものではない。けれども他方、それはその合成過程において自己原因的といわれ、〈最初の与件〉を遠近法的に知覚することによって、それを〈差体的与件〉へと転化する主体でもある。しかもこの主体は、把握の主体的形式をもっている。つまり、それは差体的与件をいかに感取するかのおける主体である。その限り、それは有るのでなければならぬ。しかしまた、それは元来作られつつ自らを作るものである限り、まだ無いところのものでなければならぬ。それはまだ無いものとして有る。つまり未済として有る。主体はさし当ってまず、こうした未済として有る。主体のかかる有り方が主体的目的に外ならない。ホワイトへ

ッドはこう語っている。「主体の生成をコントロールする<主体的目的>は、自己創造のあのプロセスにおいて、命題を実現しようとする目的の主体的形式でもって、命題を感取するあの主体である」と。<sup>(注27)</sup>このことに因して、クリスチヤンは更に委曲を尽してこう語っている。「さて未完の諸局面において活動中のこの主体は、明らかに、それ自身未完である。主体はその満足においてのみ完成される。では、主体は『それ自身を作るプロセス』のうち、どのように内在しているのだろうか。ホワイトヘッドの答えは、合成の当初から、ユニークで決定的な機能を伴った感取があるということである。この感取が主体的目的である。主体的密度を目指すこの目的は、いわば、概念的諸感取の成立を喚び起こす。それは概念的諸感取の主体的諸形式を決定する。そしてそれは順応的な自然的諸感取の主体的諸形式を制約する。こうしてそれは、未完の諸局面における諸感取の調和のための

存在論的根拠、 $\langle$ ないしく理由 $\rangle$ として機能している。統一性が密度の条件なのだから、主体的目的は満足の統一を欲求する。こうしてそれは、現実的有を構成するプロセス全体に、力動的で目的論的統一性を与えるのである。  
(注28)
 未完の諸段階における諸与件が、満足において調和的統一へともたらされるよう終始一貫機能しているものが、主体的目的である。現実的有の合成過程を未来的に限定する目的因としての主体的目的が、 $\langle$ ユニーク $\rangle$ で決定的な機能を伴った感取 $\rangle$ としてあって、それが過去の与えられた与件をいかに感取するか、の主体的形式を決定するといわれる。このことは何を意味するものであろうか。それは未来に何を作ろうとするかが過去の評価を決定するのであり、従って過去は固定化されたものではなく、絶えず新たに解釈し直されなければならない。そういう意味で未来が過去を限定するのだ、という考え方と軌を一にしているのである。そして現実的有の合成は、



過去のものによる限定と未来的なものによる限定との、交互循環的關係において成立するのであり、それゆえにこそ主体は作られつつ自らを作るところの、未済としてあるといわれるのである。

主体としての現実的有は、その未完の局面において、主体的目的という仕方においてある。主体的目的は現実的有の合成過程をそこへと嚮導する目的因であり、従ってそれは合成過程の終結において実現されるものである。が、同時にそれはこうした過程の当初において、未来にその実現が予想されているものとして有るのである。それはく最初の主体的目的 > (*initial subjective aim*) と呼ばれる。従って、厳密に言えば、主体的目的は合成過程の目的因として、この過程を形成しつつ、この過程によって形成される、といわなければならない。免に角、こうした最初の主体的目的が合成過程の当初にあればこそ、それはクリスチヤンが指摘しているように、順忘的諸感

取の主体的諸形式を制約する、つまり最初の  
 諸条件の遠近法的知覚を差配し、＜最初の与  
 件＞を＜客体的与件＞へと転化する。そして  
 こうした自然的諸抱握から導き出された概念  
 的諸抱握の主体的諸形式を決定する。しかも  
 それは概念的転換の範疇において説明された  
 ように、精神的極の最初の局面において把持  
 された永遠的諸客体——それらは概念的見積  
 りの範疇が説明しているように、順応的な自  
 然的諸抱握から導き出されてきたものである  
 ——と挙げ同一で、挙げ相異した永遠的諸客  
 体の概念的諸抱握を生み出してくるのである  
 。こうして、主体的目的は現実的有の合成過  
 程において、自然的諸抱握と概念的諸抱握と  
 の統合、ならびに再統合とを目的論的に規定  
 しつつ、そこに＜主体的密度＞(subjective intensity)  
 ——それは＜均衡の取れたコントラストの後  
 合＞(balanced complexity of contrast)として、現われて  
 くる——の実現を企図するのである。ホワイト  
 トヘッドは、このことを＜主体的調和の範疇

> (category of subjective Harmony) で、こう説明している。  
 「概念的諸感取の見積りは、交互的に、これらの感取を、主体的目的と合致するコントラストを持った諸要素たるべく適合させることによつて、決定される」<sup>(注29)</sup>と。主体的目的が「現実的有を構成する過程全体に、力動的目的論的統一性を与える」<sup>(注30)</sup>と言われる理由も、そこにある。

### 五 混成的な自然的感取

では、最初の主体的目的はどこから由来するのであろうか。それは神から導き出されてくるというのが、ホワイトヘッドの確信である。この点に関して、クリスチャンはこう述べている。「それぞれの合成はその最初の局面において、神ならびに過去の現実的世界を構成している諸機会を把握する、というのがホワイトヘッドの答えである。そして神の本性はその精神的極として、永遠的諸客体の全多様性の観想を<sup>(注31)</sup>含んでいる」と。そしてまた、彼は別の箇所<sup>15</sup>で、最初の主体的目的が神か

ら導き出されるのは、現実的有がその合成過程の最初の局面において、神の〈混成的な自然的把握〉(hybrid physical prehension)<sup>(注32)</sup>を含むからだと言っている。そこでこの問題を解明するためには、混成的自然的感取によって何が意味されているのかが、闡明ならしめられなければならない。

混成的感取について、ホワイトヘッドはこう定義している。「もし他の現実態がその概念的諸感取によって客体化されるとすれば、当の主体のこの自然的感取は、〈混成的〉と<sup>(注33)</sup>呼ばれる」と。ある現実的有がそれに先立つ客体化された他の現実的有を把持する場合、それが自然的把握と呼ばれたことは、先述の通りである。ホワイトヘッドによれば、現実的有は何であれ、自然的と精神的との両極から成っている。従って、現実的有が客体化されるとするのは、多なるものが一へと統合され、それをそれたらしめるという仕方で、そこに例示されてある永遠的客体を通して、客

体化されるということである。ある現実的有  
 (X)が、ある永遠的客体(S)を自らのう  
 ちに例示するというのは、XがSを概念的に  
 把握していることである。この場合、Xは抱  
 握の主体的形式を持つといい、永遠的客体S  
 が、この主体的形式に働いているのである。  
 Xは自らの経験の主体的直接性において、S  
 を概念的に自らのうちに感取している。Sは  
 Xの概念的把握の主体的形式において、それ  
 をそれたらしめている形式(form of definiteness)  
 である。XがSを自らのうちにいかに感取する  
 かの仕方が、概念的把握の主体的形式であり、  
 こうした主体的形式から感取という作用を  
 抽象してしまえば、そこには形式しか残らな  
 い。ここに残された形式が、永遠的客体Sで  
 ある。例えば、緑色をした木の葉を考えてみ  
 よう。木の葉がいかにも緑々している(greenly  
 )のは、それが緑(greenness)という永遠的客  
 体を自らのうちに概念的に把握しているから  
 である。そこには木の葉——それは諸現実的

有の社会と考えられるであろう——を構成する、現実的有の主体的形式がある。ここでは、緑はこの現実的有の経験の主体的直接性のうちに積極的に受容されて、それをそれたらしめている形式として働いている。この場合、われわれは<緑々した>ということと<緑>とを区別しなければならない。前者は緑という永遠的客体の把握の主体的形式であり、後者は永遠的客体そのものである。<sup>(注(34))</sup>

ある現実的有が客体化されることは、その把握の主体的形式が客体化されることである。そして主体的形式が客体化されることは、<今—ここ>というその主体的直接性が蒸発することの意味する。客体化された主体的形式は、もはや<今—ここ>でではなく、<その時—そこ>の経験として有化されるのである。現実的有が客体化される問題について、シュミットはこう語っている。「(1)有は先行するものでなければならぬ。そして(2)有はその先行ということを経験されなければならぬ

い。それは祈与でなければならぬ。過去の現実的有は、<今—ここでの経験主体>として、現在の現実的有のなかに現在することはできない。そうではなく、それは<その時—そこで経験主体>として現在し得るのである。第二に、過去の現実的有はその完全な内的構成において、現在の現実的有のなかに現在していない。第三に、過去の有のいかなるアスペクトも、それが過去の有の合成のうち要素として有していたと同じ主体的直接性を伴って、現在の有のなかに感取されていない限り、過去の現実的有は、現在の現実的有と分離されている。……主体的直接性は、現実的有の成立とともに生じ、その満足とともに過ぎ去り、消滅する<sup>注(35)</sup>こと。

さて、ある現実的有 $\gamma$ が、それに先立つ現実的有 $\alpha$ を把持することは、自然的抱握と呼ばれ、しかも合成過程の最初の呼応的局面においては、こうした抱握は順忘的であるゆえ、それは順忘的自然的抱握と呼ばれた。こう

した順応性は、Yの把握の主体的形式が、Xの把握の主体的形式を再演的に繰り返すところから成立する。Xの把握の「その時—そこ」の主体的形式が、Yの把握の「今—ここ」の主体的形式において再演される。こうした再演は、同一の永遠的客体の「双路的機能」(two-way function)において、可能になる。この点について、ホワイトヘッドはこう述べている。「Yの自然的感取の最初の局面において、Yの感取の主体的形式は、Xの感取の主体的形式に合致せしめられる。こうしてYの経験における永遠的客体は、双路的仕方の機能を持つてあろう。それはXをYのために限定するものの一つであり、そしてYがXと共感する仕方を限定するものの一つである」と。<sup>注(36)</sup>シムットによると、この順応的な自然的把握の理論は、帰納とか、変化における連続性とか、諸持続体の恒常性とか、因果とか、そしてエネルギーの転位のベクトル性格等々の形而上学的基礎を成すものであり、科学に取っ



て極めて重要なものである。<sup>(注37)</sup>ある現実的有の把握の主体的形式が、それに先立つ現実的有の把握の主体的形式を再演すること——それは順忘的な混成的自然的把握と呼ばれる。なげなら、それが感取する客体化された現実的有は、そこに例示された永遠的客体によって客体化されているのだから——は、自然界における、殊に無機物界における連続性の基盤を提供する。しかし生命の領域においては、現実的有は環境の変化に対応して、それへの適応性を高めてゆくのである。けれども、ここでもまた、現実的有の変化する環境に対する適応性は、順忘的な混成的自然的把握からスタートする点において、変りはないのである。

Yがそれに先立つある現実的有 $\alpha$ を自然的に感取するのは、自然的把握である。それは順忘的な自然的感取である。けれども概念的見積りの範疇によれば、Yは $\alpha$ を順忘的に自然的に感取することによって、 $\alpha$ に例示された

ある永遠的客体を感取する。それがYによるもの概念的把握である。概念的把握は自然的把握から導き出されてくる。そしてここで概念的に把握された永遠的客体は、 $\alpha$ とYを結ぶ〈双路的機能〉において、働いているのである。つまりここでは、Yは $\alpha$ の経験における主体的形式を、自らの経験のうちにも再演的に繰り返しているのである。ただ主体的形式の再演的繰り返しといっても、それは $\alpha$ においてそうであつた〈今—ここ〉での主体的形式は、Yにおいては、〈その時—そこ〉のそれとして経験されているのである。

では、主体的目的が神の混成的自然的把握から導き出される、というのとはどういうことであろうか。このことが意味するのは、Yが $\alpha$ を把握するその最初の局面において、神の混成的自然的把握を含むということである。では、それはどうしてであろうか。〈神の混成的自然的把握〉(the hybrid physical prehension of God)とは何であろうか。この言葉の意味は二重的

である。つまり、まず第一に、神が混成的自然的抱握を持つことであり、第二に、神を混成的自然的に抱握することである。では、神が混成的自然的抱握を持つというのは、どういうことであろうか。元は心<sup>を</sup>自らの内へと感取し、自然的なもの<sup>と</sup>概念的なものを統一にもたらすという仕方で、その合成過程を満足において完了して、有化される。有化されるというのは、自らを客体化することである。自らを客体化することとは、自らを後行する現実的有の与件として、越えて置かれたものとなることである。生成が有になる。こうした生成の有化は、先に述べた如く、主体的直接性が蒸発することであり、それ自身消滅することである。しかしホワイトヘッドによれば、現実的有はその生成の有化において、なるほど消滅しはするが、それ自身一つの現実的有としての神——神は他の現実的有と異なつて、決して消滅しない——に攝取されるのである。言い換えると、この世界では消滅

しても、神という一つの現実的有の自己形成過程に寄与貢献するのである。このことは別言すれば、神が $\alpha$ を混成的自然的に抱握することを意味する。神が $\alpha$ の混成的な自然的抱握を持つところに、神の結果的本性が成立するのである。

神は結果的本性において、自然的なもの——例えば、神によって抱握された $\alpha$ は、 $\alpha$ を一つのリアリティとして含んでいる世界とともに、自然的なものを形成している——と概念的なもの——神の原初的本性——との統一にもたらされることによつて、今度は自らを世界に与えてくる。それが神の越えて置かれた本性である。しかしこの場合、神は他の現実的有と異なつて、決して消滅しないことは、繰り返すまでもない。神がその越えて置かれた本性において、自らを世界に与えてくる——例えば、 $\gamma$ が $\alpha$ を自然的に抱握するとき、 $\gamma$ は $\alpha$ を含んだくそれ自身の世界 $\gamma$ を持つといわれるが、このくそれ自身の世界 $\gamma$ がく

神の越えて置かれた本性>として与えられてくるものなのである。YがXを自然的に抱握するということは、Xを呑み込んでそれ自身の世界>を自然的に抱握することであつた。もちろん消極的抱握がそこに介入してくるのだから、<それ自身の世界>は遠近法的に抱握されることは、言うまでもない——のであり、そしてそれはYが神の混成的な自然的抱握を持つことにほかならない。

神はその結果的本性において、Xを自然的に抱握する。そして神がXをいかにして感取するか、つまり主体的形式は、神の原初的本性にもとづいている。かくて神によるXの混成的な自然的抱握が成立する。神によるXの混成的な自然的抱握が、神の結果的本性であるが、そこでは神は概念的なものと自然的なものとの統一にもたらされる。ところで、YがXを抱握することは、神を抱握すること、つまり神の混成的な自然的抱握を持つことであつた。そしてこうした神の自然的抱

握から、概念的見積りの範疇に従って、神に  
 例示された永遠的諸客体——神の原初的本性  
 において観想された、一つの秩序ある境域を  
 形成する永遠的諸客体——の概念的把握が導  
 き出されてくる。もっともYがXを自然的に  
 把握することから半一次的に導き出されるY  
 による概念的把握の与件は、Xに既に例示さ  
 れた永遠的客体であるが、Yがこの永遠的客  
 体を把握することは、他のすべての永遠的客  
 体が、当の把握主体Yに対して、関連性の度  
 合の遠近法的な序列において、把握されるこ  
 うなことである。このことは、神の原初的本  
 性の機能を度外視しては考えられないのであ  
 るから、われわれはYがXを自然的に把握す  
 るそのつと、そこに神の原初的本性の機能が  
 働いているのである、と指摘せざるを得ない  
 。そしてこのことをわれわれは、神の混成  
 的な自然的把握という表現の両義性、つま  
 り、それは神がXを混成的自然的に把握する  
 ことであると同時に、Yが神を混成的自然的

に把握することだという観点に立って、説明してきたのである。こうした議論はやがてわれわれを、 $\Upsilon$ が $\epsilon$ を自然的に把握するそのつど神の原初的本性の機能が働くところに成する<宇宙のエロス> (Eros of the Universe) という、ホワイトヘッドの宇宙論において、最も特色豊かな概念の吟味へと導いてゆくのである。

## 六、宇宙のエロス

このことを今少し些細に検討しよう。 $\Upsilon$ が $\epsilon$ を自然的に把握することは、 $\Upsilon$ が $\epsilon$ の感取を感取することである。この $\epsilon$ の感取は $\Upsilon$ の感取の客体的与件である。しかし $\epsilon$ が $\Upsilon$ の合成過程に客体的に与えられることは、 $\epsilon$ がその主体的直接性において蒸発し、最早主体的に直接的な活動性ではないことを意味する。 $\epsilon$ は $\Upsilon$ に対して客体的な所与として有る。このことは、 $\epsilon$ が神の結果的本性において、不死的に客体化されるということである。別言すれば、神がその結果的本性において、 $\epsilon$ を

抱握することである。しかも神はそれ自身現実的有であるが、他の現実的有と異なつて、決して消滅せず、それが何であれ、絶えず交替變化する他の現実的有と同時的であり、それと「生成の一致」(unison of becoming)のうちにある。当面の場合、神は $\gamma$ と生成の一致のうちにある。 $\gamma$ はその合成過程の最初の局面において、 $\epsilon$ の抱握を把握するのであり、このことは神を自然的に把握することである。こうした $\gamma$ による神の自然的抱握において、その客体的条件は、神による $\epsilon$ の抱握である。つまり $\gamma$ は神が $\epsilon$ を把握していることを把握する。このことが $\gamma$ による神の混成的自然的抱握である。しかもこの自然的抱握は順忘的である。従つて、その主体的形式は、神による $\epsilon$ の抱握の主体的形式を再演的に繰り返す。神による $\epsilon$ の自然的抱握の主体的形式、つまり $\epsilon$ をいかに感取するかの仕方、神の精神活動としての原初的本性から導き出される。神の原初的本性は、永遠的諸客体の非時



前的な理念的見積りにほかならない。こうし  
 た神の機能が、交替変化する各現実的有にそ  
 のつと働いてくる。そこに<宇宙のエロス>  
 が<sup>(38)</sup>成立する。神の原初的本性において観られ  
 たこの宇宙のエロスは、神の結果的本性にお  
 いて、その実現へと展開される。この点につ  
 いて、クリスチャンはこう述べている。「さ  
 て、この機会による神の混成的な自然的感取  
 は、すべての自然的諸感取と同様、順忘的感  
 取である。その主体的形式は神自身の感取の  
 主体的形式に順忘し、それを<再演>する。  
 この順忘的な混成的抱握から導き出された最  
 初の目的は、ただ単に与件のみならず、神の  
 概念的感取の見積りをも、<再演>する。こ  
 うして、神は新たな可能性を有効ならしめる  
 のみならず、その可能性の欲求を、新しい合  
 成において喚び起こすのである。神による新  
 しい欲求のこうした喚起は、現実態の新しい  
 エロセスにおける、個的主体的目的の最初の  
 局面として体现される。最高のエロスである

(注39)

こと。またエマツトも、神の原初的本性は、  
 欲求、つまり原初的本性において観想された  
 諸価値の、現実的諸機会による実現への衝動  
 において成立すると述べている。<sup>(注40)</sup>

先述した通り、神は決して消滅しない。が  
 しかし、その原初的本性と結果的本性とが統  
 合にもたらされるそのつど、神の満足は達成  
 されるのである。それはクリスチャンの言葉  
 を借用して言えば、神という一つの現実的有  
 の合成の<テロス> (telos) であって、<フ  
 ィニス> (fines) ではない。<sup>(注41)</sup>「神は満足を目  
 指し、それを達成する。しかし決して消滅し  
 ない。このような仕方でのみ、神の合成は究  
 極的的局面を持つことができるのである。」<sup>(注42)</sup>神  
 が光を自然的に抱握することによって、神の  
 原初的本性は結果的本性と統合にもたらされ  
 、神の満足は達成される。つまり神の合成は  
 最後の局面を持つのである。そしてγが光  
 を自然的に抱握することは、神による光の抱  
 握の抱握であった。しかもそれは順応的抱握

なのだから、 $\gamma$ による $\alpha$ の把握の主体的形式  
 は、神による $\alpha$ の把握の主体的形式——それ  
 は神の原初的本性から導き出される——の再  
 演である。 $\gamma$ が神を把握することが、神の混  
 成的な自然的感取であり、 $\gamma$ の合成を目的論  
 的に規定する最初の主体的目的が、こうした  
 神の混成的な自然的感取から導き出される理  
 由もそこにある。ホワイトヘッドの哲学では  
 、神は各現実的有の自己創造に先立つのでは  
 なく、それとともにあると言われろゆえんで  
 ある。<sup>注(43)</sup>

さて、現実的有が、それに先立つ具体化さ  
 れた現実的有の感取を感取するということは  
 、神を自然的に把握することであった。そし  
 て神を自然的に把握することは、その精神的  
 極において、「永遠的諸客体の全多様性の観  
 想」を含む、神の原初的本性に順応すること  
 であった。神の原初的本性は宇宙のエロスと  
 か、<sup>注(44)</sup> <最高至上のエロス> (Supreme Eros) に成  
 立するといわれ、あるいはまた、観想された

諸価値を諸現実的有において実現しようとする衝動において成立するといわれる。現実的有が神を自然的に把握するそのつど、神の原初的本性の機能が働くというのは、こうした宇宙のエロスが当の現実的有の最初の局面において、個的な主体的目的として愛肉して行くことでもある。ホワイトヘッドはこう述べている。「それぞれの新たな機会の最初の局面は、過去の内部で、それ自身を越えて客体的に存在しようとする闘いの問題を代表している。この闘いの決定者が、現実態の新しいプロセスにおいて、個的主体的目的の最初の局面として体现される、最高至上のエロスである」と。<sup>注(45)</sup>宇宙のエロスはまた、<神の欲求> (divine appetition) とも呼ばれる。それについて彼はこう述べている。「われわれはすべての理想を、それぞれそれ自身の時宜を得て、有限的に実現しようとする衝動をもって、積極的に抱懐していることとして、神的エロスを考えなければならぬ」と。<sup>注(46)</sup>

経験の主体としての現実的有は、その最初の局面においては、最初の主体的目的という仕方であり、しかもそれは、理想的な諸可能性を実現しようとする衝動とか欲求としての神の工口スの受肉として、成立した。神は自己自身に取っても、世界に取っても、最高限の密度ある経験を目指している。そしてその原初的本性において、理想的な諸可能性を観想しながら、かかるヴィジョンを時間的世界における諸現実的有を通して実現しなければならない。神による諸現実的有の自然的把握が、神の結果的本性に帰着したことは、先に指摘した通りである。こうして神は原初的本性を結果的本性と統合にもたらしながら、前者において観想されたヴィジョンを、後者において実現しようとする。そこに働いているのが、神の工口スであり、衝動である。しかも、神の本性におけるこうした統合は、そのつと合成過程を満足において終結にもたらす各現実的有を、神が自らのうちに感取す

るという仕方ではかなされ得ない。現実的有  
 の合成過程を目的論的に規定する主体的目的  
 が、その最初の局面において、神的工口又の  
 後因として成立し、そして当の現実的有は、  
 その与えられた状況のなかで——それはそれ  
 自身の世界のうちで、<今—ここ>に有る——  
 一個的な主体的統一性を達成することによっ  
 て、その主体的目的を実現するものである。し  
 かも現実的有はその主体的目的を実現するこ  
 とによって、それ自身に固有の仕方で、最大  
 限密度ある経験の実現を企図するのである。  
 それは、「依ってもって、概念的感取の成立  
 がある主体的目的は、(1)直接的主体において  
 (2)関連のある未来において、感取の密度を  
 目指している」と定義されている<主体的密  
 度の範疇> (category of Subjective Intensity) を通して  
 説明されている。神が原初的本性において  
 観想されたヴィジョンを結果的本性において  
 実現しようとすることも、各現実的有のこう  
 したいちいちの経験を離れては考えられない

のである。

現実的有は、その与えられたそれ自身の世界のなかで、それを〈今—ここ〉で感取しながら、その主体的直接性において、最大限密度ある経験の実現を企図する主体的目的によって、目的論的に限定される。そのさい、留意すべきことは、現実的有はそれ自身の過去の環境的世界によって因果的に限定されながら、同時にまた、未来において実現されるべき主体的目的によって、目的論的に限定され、作られつつ自らを作る有るものだ、ということである。この場合、主体的目的は、神の原初的本性としての機能から導き出されてくるのであり、そして〈それ自身の世界〉の所与性は、神の結果的本性としての機能にその根拠を持っている。クリスチャンはこう述べている。「主体的目的を神から導き出すことが、本源的には、神の原初的本性を巻き込んでいる形而上学的機能である如くに、過去の所与性の根拠としての神の機能は、神の結果

的本性を巻き込んでいる形而上学的機能である」と。  
(注48)

事情かくの如くであるとすれば、神が原初  
的本性と結果的本性とを統合にもたらすこと  
によって、前者において観想されたヴィジョン  
を後者において実現しようとする——そこ  
には神の工口スが働いている——ことは、そ  
のつと交替変化する現実的有の、作られつつ  
自らを作っていく合成過程を離れてはあり得  
ない。そこに神の工口スの、時間的な現実的  
有への度肉がある。こうした度肉が現実的有  
を目的論的に規定する最初の主体的目的とし  
て成立するのである。ということは、神の原  
初的本性の機能——それによって、永遠的諸  
客体は当の現実的有への関連性の度合におい  
て、そのつと遠近法的に秩序づけられる。そ  
して永遠的諸客体のこうした秩序づけを通し  
て、時間的世界において実現されるべき新し  
い可能性がそのつと有効ならしめられるので  
ある——が、交替変化する各現実的有に対し



て、そのつと働くのであり、そして神におけるヴィジョンの実現は、各現実的相が、〈今一ここ〉での主体的直接性において、最大限密度ある経験を達成するという仕方、新しい可能性を実現しようとする合成過程を通して、初めて可能だ、ということである。この問題に関連して、クリスチャンはこう述べている。「ある現実的機会に対する最初の与件として機能しながら、神は統合された満足であり、この神の満足の構成要素が、神の概念的ならびに自然的な諸感取である。さて、 $\gamma$ とそれに先立つ機会 $\alpha$ と比較対照しよう。二つの同時的な仕方において、 $\gamma$ による神の経験は、 $\alpha$ による神の経験とは相い異なっているであろう。まず最初に、 $\alpha$ は $\gamma$ の合成が合致しなければならぬ諸条件を付置したのである。 $\gamma$ の現実的世界は、こうして $\alpha$ の現実的世界とは相異している。そして現実的世界のこうした相異の結果として、 $\gamma$ は $\alpha$ とは別の遠近法にもとづいて、神を把握する。第二

に、この遠近法の相異は、神自身の経験内容における相異と対応している。Yに取っての条件として機能している神の満足は、Xに取っての条件として機能していた神の満足に欠如していた、Xを構成する抱擁を含んでいるのである。こうして、Yによる神の経験は、その遠近法とその条件に因して、Xによる神の経験と相異している。その結果、Xに取って効果的な関連を持たなかっただ、神の概念的経験における理念的諸可能性は、Yに取って効果的な関連性を持つことになろう。というのは、神自身の経験は体系的統一なのである。神による自然的経験の交替変化する内容には、永遠的諸内容の関連性のパターン化において、ある変化を感ずる起すのである」と。<sup>(49)</sup>

七、現実的有の合成における自由と悪  
 ところで、ここに一つの難問が持ち上って来る。先述した通り、現実的有の最初の主体的目的が神の原初的本性に由来し、その合成がそこからスタートするそれ自身の世界の所

本性の根拠が、神の結果的本性にあるとされ  
 ば、その合成過程の自己原因性、つまり自由  
 は、い、たいどこに存するのであろうか。そ  
 してもしこうした自由が否認されることにな  
 ると、時間的世界にほとんど不可避の現象と  
 して認められる悪の根拠が、神にあることにな  
 るのであろう。これは伝統的には、神義論な  
 る概念で呼びならわされている向題である。

さて、ホワイトヘッドによれば、現実的有  
 はその合成過程において、自己創造的であり  
 、新しさを創り出す直接的経験の統合された  
 働きとして、それ自身に固有な個性性であっ  
 て、その限り神をも含めた他のすべての善の  
 を超越するのである。フリスチャンはこう述  
 べている。「われわれが見てきたことは、現  
 実的有は具体的かつ完全な事物であるという  
 意味で、個体だということである。それはそ  
 れ自身に取ってあるものであり、直接経験の  
 統合された活動である。さて、われわれが言  
 い得ることは、機会ほさらにその善の内約構

成が新しいという意味で、個体だということ  
 である。経験の活動としてのその新しさによ  
 って、現実的機会<sup>注(50)</sup>は他のすべてを超越するの  
 である」と。

こうした他者超越において成立する自由は  
 いったいいかなる内容のものであり、いか  
 にして成立するのであろうか。先に述べたよ  
 うに、現実的有はそれ自身の世界を持ってい  
 る。それは客体的に与えられた牢固とした事  
 実性であり、こうした事実の所与性は、神の  
 結果的本性にもとづくのである。現実的有が  
 こうした事実性によって限定されると同時に  
 、本源的には神の原初的本性に由来する主体  
 的・目的を未来において実現するという仕方  
 で、作られつつ自らを作ってゆくところに成立  
 する。他者超越的な新しさの創出を可能なら  
 しめる自由は、限定されることかすなわち自  
 らを限定することとしての自由でなければな  
 らないであろう。では、こうした自由はいか  
 にして成立するのであろうか。

この問題に関してまず指摘しなければなら  
 ないのは、神の原初的本性に由来する最初  
 の主体的目的は、現実的有の合成を未来的に規  
 定する目的因として〈予想〉(anticipation)され  
 ているとはいえ、それはこの過程を有無をい  
 わせずそこへと導いてゆく〈力〉(force)  
 としてではなく、あくまでも説得的  
 誘因として働く、ということである。この点  
 について、クリスチャンはこう述べている。  
 「ホワイトヘッドは、ある現実的世界から派  
 生する永遠的諸客体の秩序を、その現実的世  
 界にもとづいて起こってくる合成に対する〈客  
 体的誘因〉と呼んでいる。---ある特殊な  
 合成に取っての客体的誘因は、その合成の諸  
 条件との関連における、永遠的諸客体の序列  
 である」と<sup>(註(51))</sup>。若し現実的有の合成を目的論的に  
 限定する主体的目的——そこでは、当の合成  
 への関連性の度合いにおいて、遠近法的に秩  
 序づけられた永遠的諸客体が働いているので  
 ある。主体的目的が本来、神の原初的本性に

由来すると言われゆえんである——が、説得的誘因として働くからこそ、現実的有はそれ自身の環境的世界によって、因果的に限定され、主体的目的によって目的論的に限定されながら、自らを限定してゆく自己原因的、自己創造的過程であり得るのであり、従ってここでの自由は被限定即能限定として成立すると言えるのである。こうした自由をホワイトヘッドに至る所で、強調している。彼はこう述べている。「現実的有は、その現実世界と関連を持ち、たその基本的な概念的目的を、神から導き出してくる。しかもその未決定は注(52)それ自身の決断を待っているのである」と。あるいはまた、こうも述べている。「現在の機会には自己同一性を要求し、その生きたすべての活動において、過ぎ去った機会のまさしくその性質を分有し乍ら、それにもかかわらず、それを修正し、それを他の諸影響と調整し、それを他の諸価値と比較し、それを他の諸目的へと偏倚したりすることに従事して

注(53)

いるのであること。

その上、神の原初的本性に由来する最初の主体的目的は、あくまで説得的誘因として働くのであるから、それを完全に随順的に具体的経験のうち実現するか否かは、現実的有の自由な決断に委ねられているのである。現実的有は、神の誘因に服従する自由も、服従しない自由も持っている。神の誘因への服従は、現実的有が〈今—ここ〉で置かれた特定の環境的世界において、最大限度の主体的密度の達成に帰趨するであらうし、またそれへの不完全な順応は、それだけコントラストを伴った調和——それが経験の主体的密度なのだが——を欠いた実現に結果することにならう。そこに悪が成立するのである。コントラストを伴った調和——それは美的秩序といってもよい——の実現の欠如が、悪と考えられるとすれば、ホワイトヘッドは悪を道德宗教的観点より以上に、審美的観点から考察していると言って、差支えないかも知れない。彼

はこう述べている。「この場合、相互的な破壊性の第三の感情がある。この破壊性によって、諸感取を構成する一方ないし他方——それとも両方——が、それがそこから起こってくる事件の把握に本来所屬している強さを達成せず終るのである。これが最も一般的な意味での、悪の感情である。つまり悲しさとか恐れとか、嫌悪といった身体的苦痛ないし精神的悪である。こうしたタイプの禁止はく審美的破壊 > (aesthetic destruction) と呼ばれる」と。

主体的目的を神の誘因と見なし、現実的有はそれに対して、服従ないし不服従の自由を有すると考えることが、ホワイトヘッドの思想の正しい見方であるとするれば、現実的有は主体的目的によって作られながら、この主体的目的を作ってゆく、と言えるのである。こうして現実的有が、主体的目的によって作られながら、それを作ってゆくという仕方、それを自らの具体的経験のなかに、実現し終



ることが、満足である。

## 八 満足について

では、満足とはどういう事態を指すのであ  
 るうか。現実的有は、四つの段階ないし局面  
 から構成されている。その合成過程は、さし  
 当ってまず、客体的与件から出発する。〈客  
 体的与件〉が〈最初の与件〉と区別されたこ  
 とは、先述の通りである。つまり、現実的有  
 はそれ自身の世界を〈与えられ〉ているので  
 あるが、その主体的形式——そこには、〈最  
 初の主体的目的〉の働きがある。——と矛盾撞  
 着するものは、消極的抱擁を通して、合成過  
 程の構成要素から排除される。かくて成立す  
 る客体的与件——それをホワイトヘッドは、  
 永遠的客体を〈純然たる潜勢態〉(pure potentia-  
 lity)と呼んだのとは対照的に、〈実在  
 的潜勢態〉(real potentiality)とも呼んでいる  
 ——は、当の主体に遠近法的に把持され、感  
 取される。こうした〈排除〉ないし〈切り離  
 し〉を、彼は〈超越的決断〉(transcendent decision

)と名づけているのである。エマートによると、決断とは言葉の根源的意味において、切り離し (> cutting off) として定義され得る。彼女はこう述べている。「現実的有は、残余の世界によって、それに呈示された諸与件を組織化し、これらの与件を、その主体的目的 (>) に従って、それ自身のうちに我有 (>) することを通しての、自己形成の過程である。これは明らかに、決断 (>) として定義される。「つまり」 言葉の根源的な意味で、切り離し (>) であり、諸可能性のうちから制限することである」<sup>(注55)</sup>。こうした決断が超越的と評ばれているのは、それらが当の現実的有の過去に遡って、既にその諸与件を決定してしまったところの決断に關わるからである。フリスチャンはこう述べている。「超越的決断 (>) が關わるのは、直接の機会を超えて、既にその諸与件を決定してしまい、かくてその動力因として、過去から現在への移行を支配」<sup>(注56)</sup>している。そのような諸決断である」と。こ

うした決断が超越的と呼ばれる今一つの理由は、それが神の決断に関わるからでもある。なぜなら、先にも述べたように、ある現実的有に取って、それ自身の世界の祈与性の根拠は、神にあるからである。

超越的な決断とは反対に、ホワイトヘッドは今一つの決断を、<内在的> (immanent) と呼んでいる。それは「主体的形式の獲得と諸感取の統合の過程」<sup>(註57)</sup> である。現実的有はその統合の過程において、多を一たらしめることによつて、それがそれであるところのものになるとともに、他のもろもろの可能的な選択肢をそこから切り離し、排除する。こうした切り離しが主体的目的によつて制約されることは、言うまでもない。そしてそれが、主体的直接的な経験のうちでなされるがゆえに、内在的決断と呼ばれるのである。現実的有の合成過程は、こうした両極端の決断の中間に、<過程> と <満足> という二つの段階を持っている。こうした諸段階について、ホワイ

トヘッドはこう述べている。「決着した世界は、その多くの現実態が両立可能的に感取されるという〈実在的潜勢態〉を提供し、そして新しい合成は、その与件から出発する。遠近法はいろいろな両立不可能なものを排除することによって、準備される。最後の段階である〈決断〉は、現実的有が、その個的〈満足〉を達成してしまうことによって、自らを越えた未来に対する決着に対して、いかにして一定の条件を付加するか、ということである。このようにして、〈与件〉は〈受容された決断〉であり、そして〈決断〉は〈伝達される決断〉である。これら二つの、受容された決断と伝達される決断の中間に、〈過程〉と〈満足〉という二つの段階が、横たわっているのである」と。<sup>(注58)</sup>

ここで明瞭になったことは、満足は過程ではないということである。ここで過程というのは、ある現実的有の諸把握が、種々なる局面での統合を通して、統一性へともたらされ

る合成のことである。こうして多様性が統一性へと統合的に合成されて、現実的有がそれがそれであるところのものとなり、それ自身の世界の他のすべての有と一定の明確な諸関係を持った、全く一定で自己整合的な全体——有機体——として、確立される段階が、満足である。満足と過程との厳密な互別に关して、ホワイトヘッドはこう述べている。「いかなる現実的有もそれ自身の満足を意識することができない。というのは、こうした知識は過程における一構成要素となろうし、そしてそのことによつて満足を変様することになろうからである」と。<sup>(注59)</sup>過程は自己創造的活動性であり、こうした活動性が究極にもたらされて、実在的固體性が達成されたまじくそのこのところが満足である。そして彼は、先程引用した箇所において、こうした満足を伝達される決断に先立つ一つの段階のように語っているけれども、こうした言い方には誤弊があるように思われる。現実的有は、その諸抱

握がさまざまの局面での統合を通して、満足  
 の統一性へと合成される時、自己を越えて後  
 行する現実的有の主体として客体化されるが  
 ゆえに、それは伝達される決断と言われるの  
 である。ホワイトヘッドはこう言っている。  
 「当面の有に關しては、満足は創造的決定と  
 してのみ考察され得る。それによって、この  
 有の自らを越えた<sup>(注60)</sup> 客体化が、決着されるので  
 ある」と。こうした事情を厳密に検討するな  
 らば、われわれはクリスチャンとともに、伝  
 達される決断は、満足に後行する一段階とし  
 てよりも、満足の一様相と見なした方が、よ  
 り適切なのではなからうか。彼はこう述べて  
 いる。「もし決断がこの機会に直接的であり  
 、しかもある意味で、満足のか後だとする  
 ならば、その時には、満足はこの機会の最終  
 的局面ではあり得ない。決断を満足に続く一  
 局面としてよりも、その一様相として見る方  
 が、一層よい」と。<sup>(注61)</sup>

現実的有は、多様性の統一性への完結段階

としての満足において、それ自身を越えて自らを客体化する。現実的有が常に subject - superject として考えられるゆえんである。そこに、満足において内的に完結した有から、それに継起する経験活動への〈移行〉(transition)がある。そして満足は、こうした移行が生ずる以前に有るのであり、従って移行そのものではないが、しかし自らのうちに、こうした移行の予想を念んでいる、と考えるべきである。<sup>(註62)</sup>

ホワイトヘッドは過程に二種を区別している。一つは言うまでもなく、合成としてのそれであり、今一つは過去から現在、現在から未来への、一つの現実的有から他の現実的有への移行である。

### 九 <sup>アミズム</sup>原子性<sup>と</sup>連続性

過去から現在へのこの移行は、現在の経験主体がそれに先立つ諸現実的有を、自然的に把握することによってなされる。そしてこの経験主体はもろもろの把握を、種々なる局面での統合を通して、満足の統一性へと合成す

ることによって、それ自身を他の継起する経験活動に対して、客体化する。そこに過去から現在、現在から未来への移行がある。自然界において、エネルギーが特定の機会から特定の機会へと流れてゆく、そういったエネルギーの連続的な流れは、こうした移行において成立する。<sup>注(63)</sup>そしてこの連続性は、自然界のみ認められるのではない。それは人間人格においても、情緒的トーンが一つの機会から他の機会へと移行することのうちに、認められる。ホワイトヘッドは、前述した通り、無機物の領域と生命の領域との経験を、類比的・一元論的に同一のカテゴリーを通して説明しようとするのである。後者に関して、彼は次のような例を挙げている。「こうして、もしAが過去の機会であり、DはAが怒っているとして記述し得る主体的形式をもって、Aによって感取された与伴だとすれば、この感取つまりAが怒りという主体的形式をもってDを感取すること、は最初には、新しい機会



Bによって、怒りという同一の主体的形式を  
 もって感取される。怒りは経験の継起する諸  
 機会を通して、連続的である。この主体的形  
 式の連続性が、BのAに対する最初の共感で  
 ある。それは自然の連続性の第一義的根拠で  
 ある」と。<sup>(64)</sup> こうした自然の連続性は、現実的  
 有の最初の局面における順応的感取を通して  
 、可能ならしめられているのである。

しかし、自然はホワイトヘッドによれば、  
 単に連続性において成立しているだけではな  
 い。そこには連続性とともなく原子(atom)  
 )という形で現われる非連続性がある。自然  
 は連続性と原子的個性という二元論におい  
 て、成立しているのである。そこには一方に  
 おいて、エネルギーの流れがある。他方にお  
 いて、電子とか陽子とかホトンと呼ばれる、  
 個体的粒子がある。物理学におけるこうした  
 原子的個性の概念は、ホワイトヘッドの有  
 機体の哲学では、何に対応しているのであろ  
 うか。それは現実的有は、一方において過去

から現在への、地方において現在から未来への移行の恊において、諸抱握がそれを通して満足の統一性へと統合されて有るという事實に、対応しているのである。フリスチャンが満足を「流れの唯中における休止」(pause in the midst of the flux)として捉える理由もそこにある。諸抱握が満足の統一性へと統合されることによつて、現実的有はそれがそれであるところのもの、つまり原子的個性となるのであるが、こうした統合過程は、厚味を帯びた時間ないし持続(temporal thickness or duration)として成立するのである。そこにホワイトヘッドの「エポーク」としての時間についての考へ方がある。エポークというのは、ギリシア語の ἐποχήつまり停止を意味するのである。この点について、エマットはこう述べている。「エポークとしての時間論は、それ自身を実現する期間を内蔵した、振動するものとしての、現実的有の見方と結びついている。-----換言すれば、出来事は統一性である。しかしこの統

一性はそのうちで、初期と後期の不完全な諸局面が区別でき、従って持続を含むと言いつけるのである。しかし運動 (motion) も変化 (change) も、全体としての合成過程に帰するこゝとほできない。合成はそれけそれであるところのものである。それは生起し、そして消滅する。それは「情緒の鼓動」としての感取の理論によって、物理学により記述されている。それは「量子の振動であるかもしれない」と (注66) ホワイトヘッドは『形成途上の宗教』において、現実的有を「エポーク的機会」 (epochal occasion) なる概念で捉えているが、このエポーク的という言葉の使用法は、上記のこととの連関において、初めて理解できらるであらう。

### 十、持続について

さて、持続とはどういうことであらうか。ホワイトヘッドはそれを次のように定義している。「持続とは現実的諸機会の局所 (locus) —— この局所の任意の二つのメンバーが同

時的であり、持続に所属していない任意の現実的機会が、持続の若干のメンバーの因果的過去か、それとも因果的未来のうちにあるような、そのような局所である」と。<sup>(注68)</sup>あるいはまた同じ箇所でもこうも言っている。「持続はく生成の一致>ないしく合成しつつある一致>のうちにある、現実的諸機会の完全な局所である。昔流に言えば、く世界の現在の状態>である」と。<sup>(注69)</sup>この定義によれば、ある現実的有に取って、持続というのはそれと同時的世界である。

ある現実的有Aの過去に位置する諸現実的有と、その未来に位置する諸現実的有とを除いたすべての現実的有は、Aと同時的世界に有ると言われる。Aはく今—ここ>で、他の諸現実的有を把握する。こうしたく今—ここ>は、Aに取ってのくレジヨン>(region)と呼ばれる。レジヨンとは、Aがく今—ここ>で、他の諸現実的有を把握する立場と云ってよい。<sup>(注70)</sup>過去の客体化された諸現実的有—

—客体的与件—は、Aによってこうしたレ  
 ジョンにもとづいて、〈その時—そこ〉とし  
 て感取される。Aの単純な自然的抱握に關し  
 て言えば、Aの抱握の主体的形式は、Aに先  
 立つ客体化された現実的有Bの主体的形式を  
 順応的感取を通して、再演的に繰り返す。  
 この場合、過去のものは〈動力因〉(efficient  
 causality)として、現在に内在しているとい  
 える。けれどもBの主体的形式は、そこでは  
 〈その時—そこ〉にあつたものとして、再演  
 的に抱握されるにすぎない。Bの主体的形式  
 が持つていた主体的直接性は、既に消滅し、  
 蒸発している。主体的直接性は決して再演的  
 に抱握されることはないのである。この点に  
 關して、われわれはクリスチャンとともに、  
 過去は現在から排除される、と主張せざるを  
 得ない。こうした排除は三つの点について言  
 える。まず第一に、BはAのうちにく今—こ  
 こ〉での経験主体として現在しているのでは  
 ない。第二に、BはAのうち完全に個体と

して現在しているのではない。AはBのある種の相を抱握するにすぎない。そこには消極的抱握が介在しているのである。又三に、Aによって抱握されたBのうちのある相は、それがBのうちに持っていた主体的直接性を伴<sup>(注71)</sup>って、Aのうちに現在しているのではない。過去のものが動力因という仕方で、現在に内在しているといっても、こうした点が特に留意されなければならぬ。Aによって抱握されたB——厳密に言えば、Bのうちでのある相——は、<その時—そこ>として、現在に内在するのである。これが過去から現在への移行である。

では、現在から未来への移行はどうか。ホワイトヘッドはこう述べている。「こうして、前期のものは後期のもののうちに、動力因という仕方で従って内在しているであろう。そして後期のものは前期のものの中に、予想という仕方で従って、内在している」と<sup>(注72)</sup>。未来も現在のうちに内在しているの

である。しかし未来はまだ生起していない。未来が現在に内在する仕方は、過去が現在に内在する仕方と同じではない。未来は現在に予想という仕方で内在している。それはどういふことであろうか。未来は現在に次の二つの点で内在している。まず第一に、未来は現在の欲求の対象として内在している。第二に、ホワイトヘッドによれば、未来のいかなる現実的有も、<今—ここ>で生成しているところのものに、順応しなければならぬのであるから、未来的な現実的有の性格は、現に部分的には<今—ここ>での現実的有の活動によって、決定されているのである。未来が現在に予想という仕方で内在しているといふのは、上述のような意味で理解されなければならぬ。そして未来が現在にこうして予想として内在していることが、われわれに現在から未来への移行を理解せしめるのである。時間の秩序に従ってなされる、過去から現在、現在から未来への、こうして移行が自然界に

おける連続性を基礎づけていることは、先に述べた通りである。

ところで、ホワイトヘッドによれば、自然は連続性ととともに非連続性、つまりアトム的個性を持っている。このアトム的個性は、現実的有の〈今—ここ〉での持続において達成されるのである。この現実的有は過去のものを動カ因という仕方で、未来的なものを予想という仕方で、自らのうちに含みながら、〈今—ここ〉で持続している。こうした持続は、過去と未来との接点としての瞬間ではない。それは空間的広がり、ないし厚味を帯びた時である。〈今—ここ〉での現実的有は、その同時的世界における諸現実的有と、それぞれ〈今—そこ〉という仕方で関わりつつ、生成の一致のうちにある。現実的有がそこにもとづいて、過去の諸現実的有と抱握し、未来的な諸現実的有を予想しつつ、同時的な諸現実的有と生成の一致のうちにある〈今—ここ〉での立場が、先にし



ジョンと呼ばれた。こうしたレジョンは、  
 命—ここ>に成立する時空的な四次元的振が  
 り (volume) である。クリスチャンはこう書  
 いている。「そのレジョンは<時間の持続を  
 通しての、空間の振がり>である。しかし現  
 実的機會の直接経験の相として、このレジョ  
 ンは、空間的ならびに時間的諸部分に分割し  
 得るものではない。それは時間—空間の<量  
 子> (quantum) である。その不可分の統一性  
 は、この機會の直接経験の不可分割性から結  
 果し、この機會はそれはまたそれで、その主  
 体的目的の統一性から結果するのである」と<sup>(注73)</sup>  
 。こうした不可分の時空的振がりが持続であ  
 り、現実的存はこうした持続という主体的直  
 接的经验において、そのアトム的個性を实  
 現する。こうした固性の実現は、前に述べ  
 たように、ホワイトヘッドの形而上学的宇宙  
 論においては、外延的連続体のアトム化とし  
 て成立するのである。そして個性が実現さ  
 れると、それは自己を越えて客体化される。

客体化された現実的有は、時空的な世界——  
 この場合の時間、計測される通俗的な時間  
 が、理解されている。この通俗的な時空の根  
 底には、外延的連続体が考えられるであろう  
 。先に外延的連続体が、過去・現在・未来に  
 わたって世界の根底に横たわっていると言わ  
 れた理由もそこにあるであろう——を構成す  
 る有となる。その限り、それは分割可能であ  
 る。客体化された有のある種の相が、後行す  
 る現実的有によつて、自然的に抱握される、  
 と先に言われたゆえんである。従つて、当面  
 問題になつてゐる持続——空間的な拮がりを  
 持った不可分の時間——は、計測される時間  
 ではなく、むしろ<生きられた時間>である  
 。計測される通俗的な時間、この生きられ  
 た時間の客体的抽象化として、導き出されて  
 くるのである。フリスチャンはこう述べてい  
 る。「機会はその満足を作り出すことによつ  
 て、時空的に拮がりを持った世界を形成する  
 諸持続の一つを構成する。相互に継起するに

とによる経験のこれらの滴は、物理的時間の連続性を成立せしめる。しかし現実的機会の経験の相としての、その連続は「計測される時間」ではなく、「生きられる時間」である。  
(注74)  
 」と。

同時的世界における諸現実的有は、相互に因果的に独立である。二つの同時的な現実的有は、いずれも他方の過去には属さず、従って動力因の直接的な関係のうちにはない、という仕方で有る。一方が他方を過去の的に限定することもなく、一方が他方に順応する必然性もない。そこに自由がある。同時的な諸現実的有は、相互に自由である。それらは相互に影響し合うことも、また責任を命じ合うこともなく、それぞれがそれぞれの仕方で自己のアトム的個性への生成を享受している。ホワイトヘッドはこう言っている。「同時的な諸機会の広範な因果的独立性は、宇宙内の自由行動範囲の貯蔵所である。それは各現実態に、無責任性の歡待すべき環境を提供する

。「私は私の兄弟のお守なのか」というのが、自己意識の最古の振舞の一つを表現している。自由へのわれわれの要求は、われわれの同時的環境への関わりの中に根ざしている。自然は独立な諸活動のための広場を提供しているのである」と。

しかし他方、ホワイトヘッドは、同時的な諸現実的有の相互的な間接的タイフの内在についても語っている。ある現実的有Aは他の現実的有Bと同時的だとしよう。この場合、 $\langle \text{今} - \text{ここ} \rangle$ なるAは、 $\langle \text{今} - \text{そこ} \rangle$ なるBと持続の局所 (locus) を共有している。換言すれば、AとBは生成の一致のうちにある。まず第一に、こうした間接的な意味で、AはBに、BはAに相互に内在していると言える。また第二に考えられることは、両者がほとんど同一と言ってもよいような、共通の過去によって因果的に限定される場合である。AとBとの同時的な現実的有に対して、もう一つの現実的有Cが、両者の共通の過去として

有るとしよう。この場合、(はAとBとの双方に客体化されている。こうした間接的な意味で、両者は相互に内在していると言えるのである。<sup>(注(76))</sup>こうした相互の間接的内在にもとづいて、同時的世界の<レ、ジョナルな感取>(regional feelings)が成立するのである。フリスチマンはこう述べている。T二つの同時的機会の間のある種の相互的関連は、それらが共通の持続、ないし共通の<生成の局所>に参与することによって構成されている。任意の機会に取って、それ自身の基本的なレジョン——それは<今——ここ>である——を越えて、<今>がある。これがその同時的世界の<レ、ジョナルな感取>である。<sup>(注(77))</sup> AとBとが相互に間接的内在のうちにあるからといって、そのことは一方が他方の因果的過去のうちにあるとか、因果的未来のうちにあるとかを意味するものではない。それぞれは因果的には全く独立に、満足の統一性への合成過程を享受するのである。こうした合成の完結におい

て、それぞれは不死的に客体化される、つまり宇宙の他のすべてのものとの一定の關係に置かれた有として——そのことは、外延的連続体において、ある一定の位置を占めることでもあるが——客体化されることであり、進行する現実的有の客体的事件たる、<それ自身の世界>における一つの構成者となることである。現実的有は<今—ここ>で、自らに先立つそれ自身の世界を感取し——こうした感取において、過去のものは<その時—そこ>にあったものとして、現在のうちに有る。それが動力因という仕方で、現在に内在するといわれた事柄である——自らに継起する未来の世界を予想しながら——未來的なものが、現在のうちに予想という仕方で内在している——多なるものを一へともたらしつつ、持続する空間的振がりにおいて、同時的な他の諸現実的有に、<今>という観点——<今—ここ>でのレジヨン——から、<そこ、そこ、……>という仕方で関わるのであ

る。当の現実的有は<今—ここ>から、<そこ、そこ、そこ、……>という仕方で関わり、同時的な諸現実的有は、生成の一致にあるとはいえ、相互に因果的に独立なのだから、多様性を統一性へと統合する過程を通して生み出されてくる新しさは、これら他の同時的な現実的有からの一切の影響力の排除において、それ自身の主体的直接経験において生起せしめられるのである。現実的有のこうした目的論的自己創造過程は、その主体的直接性に関して、宇宙の自己形成作用の焦点 (focal region) となるのである。

ある現実的有は満足において、その主体的直接性は蒸発し、消滅するけれども、神の結果的本性において不死的に客体化される。神は原初的本性を結果的本性と統合することによって、そのつと後行する現実的有に対して<それ自身の世界>という形で自らを与えてくる。この当面の現実的有もまた、<それ自身の世界>によって因果的に限定されると

もに、そこに没入してくる神のエロスによっ  
 て目的論的に限定されながら、宇宙の焦点に  
 位置する主体的直接経験——持続——におい  
 て、新しさを創出し終ることによって消滅し、  
 神の結果的本性に不死的に客体化される。  
 神はこうして自らにおいて、このまさしく客  
 体化された有をそれに先立つ世界に付け加え  
 ——このことは新しさを、それに先立つその  
 基盤としての秩序と統合することを意味する  
 であらう——つつ、再び復行する現実的有に  
 越えて置かれたものとして、自らを与えてく  
 る。こうして神は原初的本性を結果的本性と  
 統合にもたらすことによつて、そのつとテロ  
 ス——フュニスではない——を達成しつつ、  
 決して消滅せず、交替変化する諸現実的有と  
 そのつと生成の一致のうちにあるのである。  
 ここにわれわれは、神と諸現実的有が共同で  
 参画する、秩序と新しさにおいて絶えず自ら  
 を新成しつつある、宇宙の創造作用の律動を  
 垣間見ることができるのである。



現実的有がそれに先立つ客体的条件を自らに感取するという仕方、自らを創造し終ることによって、今度は後行する現実的有に客体として与えられてくる。そこに過去—現在—未来にわたって、諸現実的有の系列が成立するであろう。そしてこうした諸現実的有の系列が、ある<限定する極>によって秩序づけられている時、それは諸現実的有の社会と呼ばれる。われわれが直接間接に経験し得るさまざまの持続体は、みなこうした諸現実的有の社会なのである。こうしたさまざまの形態の持続体は、それ自身の秩序を具えながら、より広い環境社会のなかに置かれ、後者もまたそれ自身、より広い環境社会のなかに位置している。こうしてホワイトヘッドの宇宙は、時間的にも空間的にも、無限に開かれた重層的構造を持っているのであり、それぞれの現実的有は、こうした宇宙を構成する最小の実在として、先ほど述べたような仕方、自らを創造しつつ、そのつと宇宙の自己形

成作用の焦点となつて、働いているのである。  
 各現実的有が「ミクロの世界においてある  
 ものをミクロの世界において、繰り返す」と  
 言われた理由もそこにある。このように考え  
 てくるならば、われわれはホワイトヘッドの  
 次の言葉を容易に理解し得るであろう。彼は  
 こう言っている。「宇宙を理解するためには  
 、われわれが動力因、目的論的な自己創造、  
 同時的独立性などの種々たる役割を、それら  
 の本来的な相互関係において考察することが  
 要求される。このことの十全な着想はまた、  
 遠近法的な排除、広範な諸宇宙世紀を支配し  
 ているもろもろのタイアの秩序、小規模の諸  
 持続体がそのうちにある、より大きな各宇宙  
 世紀を多様化したながら、それら自身もろもろ  
 の仕方<sup>(78)</sup>の秩序を付け加えつつあるこうした諸  
 持続体、の理解を必要とするのである」と。  
 こうした諸向題の検討は、われわれをホワイ  
 トヘッドの知覚論の解明へと導いてくるので  
 ある。

## 第二章 注

- (1) John W. Lango, *Whitehead's Ontology*, p. 5
- (2) D. Emmet, *Whitehead's Philosophy of Organism*,  
p. 41, *ASU AI*, p. 303
- (3) AI p. 303
- (4) PR p. 327
- (5) *Ibid*, p. 143
- (6) AI p. 293
- (7) *Ibid*, p. 250
- (8) *Ibid*, p. 226
- (9) *Ibid*, p. 226
- (10) *Ibid*, p. 242
- (11) *Ibid*, p. 238
- (12) PR p. 234
- (13) D. Emmet, *op. cit.*, p. 89
- (14) *Ibid*, p. 41
- (15) PR p. 246
- (16) W. Mayo, *The Philosophy of Whitehead*, p. 131
- (17) *Ibid*, p. 134
- (18) AI, p. 249-50

- (19) *Ibid.*, p. 249-50
- (20) D. Emmet, *op. cit.*, p. 216
- (21) *Ibid.*, p. 275
- (22) PR. p. 39-40
- (23) *Ibid.*, p. 40
- (24) AI. p. 269-70
- (25) Paul F. Schmitz, *Perception and Cosmology in Whitehead's Philosophy*, New Jersey, 1967, p. 108
- (26) J. W. Lango, *op. cit.*, p. 46
- (27) PR. p. 37
- (28) W. A. Christian, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, p. 303
- (29) PR. p. 40-1
- (30) W. A. Christian, *op. cit.*, p. 303
- (31) *Ibid.*, p. 269
- (32) *Ibid.*, p. 306
- (33) PR. p. 343
- (34) <緑> という永遠的客体が <今—ここ> での主体的直接経験へと感取されて、<緑々した> という経験となる。こ

ここでは縁という永遠的客体は、現実的有のかかる経験に を与えるものとして、そこに例示されていると言われる。永遠的客体が現実的有の抱握の主體的形式として、働いているといわれるのも、そういう事柄である。

(35) P. F. Schmidt, *op. cit.*, p. 124

(36) PR, p. 446-7. この引用文のなかで、AがXに、BがYにそれぞれ置き換えられて使用されていることを、お断りしておく。

(37) P. F. Schmidt, *op. cit.*, p. 109

(38) AI, p. 257

(39) W. A. Christian, *op. cit.*, p. 306-7

(40) D. Emmet, *op. cit.*, xxx

(41) W. A. Christian, *op. cit.*, p. 299

(42) *Ibid.*, p. 299

(43) PR, p. 521

(44) AI, p. 256

(45) *Ibid.*, p. 256

(46) Ibid, p. 357

(47) PR. p. 41

(48) W. A. Christian, op. cit. p. 324

(49) Ibid, p. 361. この引用文において、A  
 という記号はYと置き換えられて使用  
 されていることを、お断りしておく。

(50) Ibid, p. 50

(51) Ibid, p. 268

(52) PR. p. 253

(53) AI, p. 233

(54) Ibid, p. 330

(55) D. Emmet, op. cit. p. 114-5

(56) W. A. Christian, op. cit. p. 32

(57) PR. p. 249

(58) Ibid, p. 227

(59) Ibid, p. 130

(60) Ibid, p. 130

(61) W. A. Christian, op. cit. p. 32

(62) Ibid, p. 31

(63) AI, p. 238

(64) Ibid, p. 236

(65) Ibid, p. 30

(66) D. Emmet, op. cit. p. 178

(67) RM. p. 89

(68) PR. p. 487

(69) Ibid, p. 487

(70) W. A. Christian, op. cit. p. 79

(71) Ibid, p. 62

(72) AZ. p. 254

(73) W. A. Christian, op. cit. p. 80

(74) Ibid, p. 81

(75) AZ. p. 251

(76) Ibid, p. 252

(77) W. A. Christian, p. 120

(78) AZ. p. 251-2

### 第三章 知覚論

#### 一、因果的知覚という仕方での知覚

ホワイトヘッドは知覚に三種を区別している。一つは〈因果的知覚という仕方での知覚〉(perception in the mode of causal affinity)であり、今一つは〈呈示的直接性という仕方での知覚〉(perception in the mode of presentational immediacy)である。そして第三の知覚形態として、〈象徴的付託という仕方での知覚〉(perception in the mode of symbolic reference)を挙げることが出来る。彼によれば、従来の知覚論の誤謬は、因果的知覚という仕方での知覚を軽視ないし無視して、もっぱら呈示的直接性という仕方での知覚にのみ議論を集中してきた点にある。言い換えると知覚を〈感性的知覚〉(sense perception)と同一視してきた点にある。<sup>注(1)</sup>しかし知覚には、単に感性的知覚に尽きない、より原初的で、より広範な知覚が存在しているのである。彼はそれを「觀念の冒險」では、〈非感性的知覚〉(non-sensuous perception)と呼んで、こう述べている。「知覚のこの定



義は、感性的知覚、諸感覺ならびに身体的な  
 感覺諸器官にもとづく、狭い定義よりも、広  
 範囲なものであることは、明白である。この  
 ような広範囲な知覚の定義は、われわれがその  
 範囲内に入る、さまざまの仕方の機能を展示  
 している経験の諸機会を探し出し得ないなら  
 ば、何らの重要さも持ち得ないであろう。も  
 しわれわれがこうした非感性的知覚の諸例を  
 発見するならば、知覚を感性的知覚と暗々裡  
 に同一視することは、体系的形而上学の前進  
 を阻害する致命的な誤解でなければならぬ  
 こと。

さて、因果的効果という仕方での知覚とは  
 何であろうか。この場合、知覚ということば  
 は、ホワイトヘッドの思想の脈絡においては  
 、把握と同義である。とすると、因果的効果  
 という仕方での知覚は、結局のところ、先述  
 の順応的自然的把握であるといつてよい。主  
 体としてのある現実的有は、それに先立つ客  
 体化された諸現実的有—客体的事件—をその

まま、彼方のものを此方にといい仕方で、感じ取るのである。そこにホワイトヘッドの知覚論を特徴づける、ベクトル性格がある。知覚は、さし当たってます、主体—客体構造に於いてではなく、客体—主体構造に於いて、成立しているのである。「主体—客体関係は、経験の根源的な構造的パターン<sup>注(3)</sup>」ではないとの主張のなかに、われわれは〈有機体の哲学〉にもとづく形而上学の特質たる、客観主義的実在論を看取することが出来る。客体が主体を構成するのであって、主体が客体を構成するのではない。この点に関してホワイトヘッドの形而上学はカントの先験的観念論と対蹠的である、と言てよい。

ホワイトヘッドは非感性的知覚の例として、われわれ人間の経験に関して言えば、それはわれわれ自身の直接的な過去の知覚だといっている。<sup>注(4)</sup>しかも過去といっても、「十分の一秒と半秒前との間」に横たわっている。まことに短時間の過去が考えられている。この

点について、彼はこう述べている。「人間経験において、非感性的知覚の最も圧倒的な例は、われわれ自身の直接的過去についての、われわれの知識である。わたしが言及しているのは、一日前とか、一時間前とか一秒前のわれわれの記憶ではない。こうした記憶は、われわれの個人的存在の介在してくる諸機会によって、鈍らされ、混乱されている。しかしわれわれの直接的な過去は、あの機会、ないし接合されに諸機会のあるグループによって構成されてあり、これらの機会は、それらと現在の直接的な事実との間に介入してくる何らの知覚媒介をも持たずに経験のなかに入ってくる。粗笨な言い方をすれば、それは十分の一秒と半秒前の間にある、そうした部分のわれわれの過去である。それは過ぎ去ってしまっている。しかもここにある。それは疑うべからざるわれわれの自己であり、われわれ現在の存在の基礎である」と。<sup>注(5)</sup>

こうしてごく短い時間帯に横たわっている、われわれの

直接的過去が、牢固とした事実としてそこにあって、それが「現在における生きた問題として、その自同的存在を要求しながら、活動している」<sup>注(6)</sup>。われわれはそれをそのまま感じ取る外はない。そこでは客体が主体を、過去が現在を規定している。ホワイトヘッドはこうした規定性を〈効果的な因果性〉(efficient causality)<sup>注(7)</sup>と呼んでいる。この効果的な因果性に、われわれの経験における連続性は、もたづいているのである。彼はこう述べている。「ある期間、生活のある事情が人間のうちに怒りを惹起したと仮定し給え。四分の一秒前、彼が憤怒に燃えていたというを、彼は今どうして知っているのだろうか。……新しい機会の直接性における最初の局面は、諸感取の順応のそれである。過去の機会によって享受されたものとしてのこの感取は、感取された与件として、新しい機会のうちに、与件に順応する主体的形式をもって、現前している。こうして、もしAが過去の機会であり、

Dが、Aが怒っているとして記述された主体的形式をもってAによって感取されたと事件とすれば、それらの感取—AがDを怒りの主体的形式をもって感取すること—は、最初の新しい機会Bによって怒りの主体的形式をもって、感取される。この怒りは経験の継起する諸機会を通してずっと連続している。主体的形式のこうして連続性がBのAに対する最初の共感である。それは自然の連続性に対する根源的な基礎である<sup>注(8)</sup>。怒っている人間の経験—そこでは人格を形成する諸現実的有の系列は、怒りという限定する性格によって社会的に秩序づけられている—の連続性は、怒りという主体的形式が一つの現実的有から他の現実的有へと順応的に感取されてゆくところにあるのである。

ところで客体—主体構造において順応的に成立する非感性的知覚は、〈原初的〉だといわれた。この原初的という言葉の意味は二重的である。まず第一に、それは人間をも含め

て、すべてのものの経験にあまねく認められるという意味である。ホワイトヘッドが無機物においてにせよ、有機物においてにせよ、経験の最少単位を現実的有という概念で一元論的に捉え、こうした現実的有の自然的把握について語っている理由も、そこにあった。何であれ、現実的有は自然的と精神的との両極性において成立していた。無機物においても、それを構成する現実的有の精神的極はゼロに近いけれども、皆無だとはいえない。したがってわれわれは、言うべくんば、無機物もまた非感性的知覚を持ちうるといえる。ただそれがはっきりと現われてくるのは、人間の経験においてである。第二に、それが原初的だというのは、後述するところの、呈示的直接性の仕方における知覚に先立つということである。

さて、非感性的知覚において、われわれは現在のうちに活動している、その直接的な過去の現実的有との一体感を持っている。ホワ

イトヘッドによると、〈われわれの人格経験の直接的過去との一体感〉 (one sense of unity with our immediate past of personal experience) <sup>注(9)</sup> は、〈身体との一体感〉 (one sense of unity with the body) <sup>注(10)</sup> と一つに成立するのである。それはいわば身体的経験であり、〈身体を機能しているものとして感じ取る〉 (feeling the body as functioning) )、より原初的な感情である。例えば、〈目でものを見る〉という場合、われわれは事物の感覚的諸性質の幾何学的なパターンにおいて、眼前に拡がっていることを知覚するのであろう。けれどもホワイトヘッドによれば、こうした感性的知覚—それが呈示的直接性の仕方における知覚である—に先立って、さし当たってまず、外的事物が目の網膜を刺戟し、こうした刺戟がさざざな神経組織を通して、脳髓に伝達されるという、身体的プロセスが成立していなければならないのである。非感性的知覚において、われわれが〈今—ここ〉で知覚するものは、われわれ自身の身体の前に行する諸状態である。メイスは

こう述べている。「例えば、われわれが窓外  
 の庭園を眺め、木を見る時、われわれは単に  
 木を意識しているのみではない。われわれは  
 また、それを目で見ているという漠とした意  
 識を持っているのである。ホワイトヘッドの  
 論ずるところでは、にいていの哲学的な知覚  
 論は、身体的機能の事実を度外視し、もっぱ  
 ら、われわれの知覚の野における、直接的所  
 与としての、色彩を持った諸斑点に集中する  
 のである」と。<sup>註(11)</sup>われわれが目でものを見ると  
 いう場合、われわれは目が機能していること  
 を、漠然と感じ取っている。こうした漠然と  
 した感情が、非感性的知覚に外ならない。そ  
 こでは、われわれの人格経験の直接的な過去  
 の現実的有——この現実的有は客体的な与件と  
 して、そしてその限り、〈今——ここ〉で知覚  
 しつつある当の現実的有に取って、それ自身  
 の世界を構成する有るものである——との一体  
 感<sup>5</sup>は、われわれの身体との一体感と一つに成  
 立して<sup>6</sup>いた。ということ<sup>7</sup>は、われわれの身体



は、過去の環境的世界のなかで、さまざまに刺戟を受けているということである。ホワイトヘッドが非感性的知覚を、過去の世界を感取することであり、こうした世界を感取の複合として継承することであり、導き出された諸感取を感取することだ、と述べている理由もそこにある。

現に〈知覚しつつある機会〉(perceptual occasion) は、ある与件をその過去の世界から受け取る。こうした知覚は、さし当たってまず、身体的な感性的諸器官を通してなされるのである。この与件は過去の諸現象的有に例示された〈諸感覚〉(sensa) と幾何学的諸関係とを含んでいる。つまり感性的諸性質が幾何学的関係にパターン化されたものが、与件である。身体的な感性的諸器官によって知覚された、幾何学的関係にパターン化された感性的諸性質—それは漠としているが—は、次に、知覚しつつある機会により、同時的世界に投射される。そこにはじめて、感性的諸性質が幾

何学的關係にパターン化された形として、眼前の空間的な振がりのうらに見られてくるのである。これが呈示的直接性という仕方での知覚に外ならない。ホワイトヘッドはこの点について、こう述べている。「例えば、視覚的な感覺事件の進入は、先行する種々なる身体諸器官の因果的客體化と、見られた形の呈示的客體化を含んでいる。この見られた形は、同時的な諸現實的有の系列である」と。<sup>注(12)</sup>

二、呈示的直接性という仕方での知覚では呈示的直接性という仕方での知覚とは何であらうか。それは身体的な感覺諸器官から導き出された諸感覺(sensa)——感覺的諸性質——が、同時的世界へと投射されることによつて、成立する。この場合、投射する主体が、現に知覚しつつある現實的有Aである。Aはこうして諸感覺をその同時的世界へ投射して——投射された諸感覺は、同時的世界を構成する諸現實的有と幾何学的諸關係のうちに深く結びつけられる——諸感覺ならびに幾何学

的諸關係とを〈今—ここ〉で經驗する。Aの  
 こうした經驗が成立する〈今—ここ〉が、同  
 時的世界におけるレジョンと呼ばれた。この  
 場合、レジョンというのは、Aが他の諸現象  
 的有をそこから把握する〈今—ここ〉での、  
 その〈<sup>注(3)</sup>観点〉である。Aは〈今—ここ〉での  
 その観点としてのレジョンから、投射されて  
 空間的に結合された諸感覺と、それらが幾何  
 学的諸關係において結びつけられた他の諸現  
 象的有のいちいちを〈今—そこ〉という仕方  
 で、經驗する。Aのこうした經驗は〈レジョ  
 ナルな諸感取〉(regional feelings) <sup>注(4)</sup>と呼ばれるし、  
 そしてAのこうしたレジョナルな諸感取が成  
 立する空間的な広がりはその同時的世界であ  
 る。投射についてクリスチャンはこう説明し  
 ている。「〈投射〉の觀念は、次のようにし  
 て説明される。Aはその過去の現象界からあ  
 る与件を繼承する。この与件は、過去の諸機  
 能に例示されに諸感覺ならびに幾何学的諸關  
 係を含んでいる。Aは〈今〉これらの感覺と

幾何学的諸關係を享受する。そして、諸感覺はこの幾何学的諸關係のうち深く結びつけられているのだから、それらは単に〈今〉享受されるばかりでなく、〈今—そこ〉で享受される。こうしてAは、空間的に關係づけられた諸感覺の同時的なレジジョンを経験するのである<sup>注(15)</sup>。あるいはまたハールは同じ問題についてこう述べている。「概念的感取の条件（〈感覺〉）は、直接的な因果的過去における諸感取、ないしこれらの因果的感取と関連を持つ轉換された感取から、導き出され、合成しつつあるこの主体の現在におけるレジジョンへと投射される。この呈示的直接性の仕方、諸感覺によつて性格づけられた外延的なレジジョンの知覚を可能ならしめるのである<sup>注(16)</sup>」と。

どんな現実的有に取つても、〈今—ここ〉であるところの、それ自身の基底的なレジジョンを越えたところに〈今〉がある。こうした〈今〉は当の現実的有の〈今—ここ〉を越え

て、無限定的に拡がっている。当の現実的有が〈今-ここ〉で、〈今-そこ〉にある他の現実的有を経験することが、その同時的世界のレジオナルな感取である。こうしたいらいらの〈今-そこ〉は、当の現実的有の因果的過去のうちにもなく、因果的未来のうちにもないところのレジョンである。こうしたもろもろのレジョンが、この現実的有の同時的世界を構成しているのである。これらのレジョンが、より高次の有機体へのみ特有の呈示的直接性という仕方、知覚されてくるものである。

〈今-ここ〉でAは、呈示的直接性という仕方の知覚を通して、〈今-そこ〉にある他の現実的有Bを知覚する。この場合、AとBとは同時的であるといわれる。同時的というのは、AとBとは相互にいずれの因果的過去のうちにも、因果的未来のうちにもないということである。したがって、AとBとは因果的に独立だといってよい。つまり因果的には

相互に閉ざされている。そこに自由がある。AとBとが、それぞれ持っているそれ自身のレジョンは、自由な領域なのである。両者は相互に影響し合うことなく、それぞれがそれぞれの仕方で、作られつつ作りながら、満足にわいて自らを完結にもたらしめるのである。しかも同時的世界に関して今一つ注意すべき点は、AがBと同時にあり、Bが今一つの現象的有Cと同時にだとしても、AがCと同時に的とは限らない、ということである。

さて、AとBとが同時的であり、相互に因果的に独立だからといって、両者は何の連関も持たないのであろうか。クリスチャンはこの問題について、両者は二つの点で連関をもつことを、主張している。まず第一に、両者が共通の局所、つまり、空間的に拡がりをもつに〈今〉に参加している点が、指摘されなければならぬ。この〈今〉は先に述べたように、〈今-ここ〉であると同時に〈今-そこ〉でもある。第二に両者は、われわれがその

相異をほとんど無視しうるほどの共通の過去を持つことからくる、間接的な連関を有している。これらの理由で、両者は生成の一致のうちにあるといえるのである。ホワイトヘッドはこう述べている。「生成の一致がある。それはこの共同体のすべての機会<sup>(14)</sup>の他の任意の一つとの積極的関係を構成している。この共同体の諸メンバーは、共通の直接性を分有している。それらはその生成に関して、一致のうちにある。換言すれば、この局所 (locus) における任意のペアの機会<sup>(14)</sup>は同時的である」と。

われわれが特にここで注意すべき一事は、ある現実的有  $A$  にとって、その同時的世界は呈示的直接性という仕方で知覚されるのであるが、こうして仕方の知覚に対しては、因果的効果という仕方の知覚が先行するということ。したがってこの同時的世界は、 $A$  による、その過去から導き出されに諸感覚と幾何学的諸関係との投射として、成立することであ

る。Aにとって、その同時的世界は、〈今—  
 ここ〉としてあるそれ自身の基礎的領域を越  
 え出て、無限に広がっている〈今〉の世界で  
 あり、この〈今〉は〈今—ここ〉であると同  
 時に、〈今—そこ〉でもあるものとして、空  
 間的広がりを持った持続である。持続は過去  
 と未来とを区切る抽象的な点として、来るは  
 直ちに去るといった、閃光のような瞬間では  
 なく、<sup>注(18)</sup>「一定の時間の経過を含んでいる。持  
 続はエポークである」。今まで話題になっ  
 てきた〈今〉は、実はこうしたエポークとして  
 の、持続する今なのである。しかもこの〈今  
 〉は〈今—ここ〉であると同時に〈今—そこ  
 〉でもあるという仕方で空間的広がりを持っ  
 ている。それは時間空間的である。「同時的  
 世界は外延的な諸関係の連続体として意識的  
 に把握される」とホワイトヘッドは述べてい  
 る。<sup>注(19)</sup>しかしホワイトヘッドによれば空間性は  
 時間性に基ついているのである。このことは  
 、知覚論において、因果的知果という仕方で



の知覚が呈示的直接性という仕方での知覚に先行するとなす考え方と決して無縁ではない。

このことはまた、同時的世界はホワイトヘッドにおいて、あくまでも「われわれ自身の経験を構成する一要素として現われてくる」こととも結びついている。なるほど彼が述べているように、同時的世界は、「われわれが有ると同じ意味で現実的である、現実的な諸事物の共同体として自らを露わにする」<sup>注(20)</sup>のではあるけれども、それは、厳密に言えば、知覚しつつある機会<sup>(1)</sup>の身体経験を通しての、過去の環境的世界の知覚という諸活動を通して、初めて導き出されてくるものである。この点が特に、注意されなければならないように思われる。

感性的知覚 (sense perception) には、〈感性の受容〉 (sense-reception) ともいうべき、因果的效果という仕方の知覚が先行するという根本の事実を、従来の知覚論は等閑に付してきた。例え

ば、ヒュームはすべての観念を感性的知覚から導き出してくる。彼が念頭に浮かべている感性的知覚というのは、常に今、ここに、直接的で、相互に区別されたバラバラのもの <sup>注(21)</sup> *(here, now, immediate and discrete)* として示される。事物をこういう仕方で示す知覚が、呈示的直接性という仕方の知覚に外ならない。なるほど、ヒュームは感覚印象を、相互に区別された、今ここでの直接的なものとして捉えるにとどまらず、〈それぞれの印象を力と生新さ〉 *(force and liveliness)* で肉づけしているといえ、後者を前者とけっさり区別しにわけではない。それぞれの感覚印象が、今ここに直接的に、そしてバラバラの普遍的なもの *(universal)* として、同時的空間を占有し、そこで他の普遍的なものとの外的に結びつくものとみなされたこと、従って、同時的世界が「外延的諸関係の連続体として意識的に把握され」たこと、そこにはホワイトヘッドの呈示的直接性という仕方の知覚が働いているのである

。そして「空間の特定の同時的なもろもろのレジョンを区画する」<sup>注(22)</sup> 感覺的諸性質は、相互に區別された上で、幾何学的諸關係において結び合わされながら、同時的世界に拮かりを持った形として、明確に知覺される。しかしホワイトヘッドに従えば、われわれが事物を空間的な拮かりを持った形として知覺することは、何よりもまず、それを目で見ることなのである。そしてこうして目で見ることのうちには、身体の感覺諸器官の因果的客體化が、先立たなければならぬのである。ここでは、因果的効果という仕方の知覺が働いている。そこで知覺されにものは、曖昧でコントロールされ得ず、情緒を帯びたものである。こうした情緒的トーンが直接的な過去から、現に知覺しつつある現実的有へと、因果的に客體化される。そして当の現実的有は、身体の先行する感覺諸器官の因果的客體化を通して受容された、曖昧でコントロールしがたい情緒的トーンを、相互に區別されたバラバラ

のものが幾何学的諸関係において結びつけら  
 れて、空間的拡張のなかで形を持つたもの  
 として、客観界へと投射するのである。呈示  
 的直接性という仕方の知覚が、そこに働いて  
 いる。この「呈示的直接性は、曖昧で、しか  
 も僅かな関連性を持って既に与件のなかにあ  
 った諸関係<sup>注(23)</sup>」を、はっきりした輪郭の下に浮  
 き彫りにするのである。従って、呈示的直接  
 性は、因果的因果と同一の与件を問題にして  
 いるのであり、そこに前者において知覚され  
 たものを、後者において知覚されたものと付  
 託(refer)し得る——こうした照合が〈象徴的  
 付託〉(symbolic reference<sup>注(24)</sup>)と呼ばれている——共  
 通の根拠がある<sup>注(25)</sup>のである。

### 三、象徴的付託

では象徴的付託とは何であらうか。また、  
 〈象徴〉なる言葉で、ホワイトヘッドは何を  
 意味しようとするのであろうか。メイスによ  
 ると、外界から動物の身体を触発するエネル  
 ギーの形態は、いらいらの神経系統を通って

伝達されつつ、単純化のプロセスを経由し、  
 最後に、われわれの知覚の野において、空間  
 の一定の諸領域での、明確に輪郭づけられに  
 諸感覚として現われてくるというのが、ホッ  
 イトヘッドの考え方である。<sup>注(26)</sup>とすると、呈示  
 的直接性という仕方の知覚において、同時的  
 空間のうちで、幾何学的諸関係にパターン化  
 された、明確に輪づけられに感覚的諸性質は  
 、身体的な感覚的諸器官を外から刺戟する、  
 もろもろの出来事を象徴し、それらと付託連  
 関を持つことになるのである。外在的な諸出  
 来事による、身体的な感覚諸器官の刺戟を通  
 して、現に知覚しつつある現実的有は、曖昧  
 でコントロールしがたい、情緒的トーンにお  
 いてとはいえ、感覚諸条件を受けとる。それ  
 が先に身体的な感覚諸器官の因果的客体化と  
 言われたことであり、別言すれば、因果的効  
 果という仕方で知覚である。ここで知覚さ  
 れたものは、漠然としてはいえ、感覚  
 的諸性質と幾何学的諸関係を、既に自らのう

ちに含んでいる。それらは、こうした仕方での知覚において、神経系統にそって伝達される時、単純化のプロセスをうけるのである。そして最後に、現に知覚しつつある現実的有によって、呈示的直接性という仕方の知覚を通して、客観的世界に投射され、空間の一定の諸領域での明確に輪郭づけられた感覺的諸性質として、われわれの知覚の野に現われてくるのである。ホワイトヘッドはこう述べている。「常識、物理学理論、生物学理論は共に相い俟って、現実的機会から継起する現実的機会への、継承の歴史的ルート、〔つまり〕最初は物理学的に外在的環境において、次いで生理学的に、視覚的諸与件の場合には、目を通して、神経的がものを經由して、脳髓への歴史的ルートを、指摘している。視覚を一例として挙げると、与えられたものは色彩のいろいろな陰翳といったような一定の諸感覺に限局されるものではない。それはまた一般的环境に対する幾何学的諸関係をも含

んでいるのである。……知覚する者にとって<sup>27</sup>視覚的  
 的と事件においては、まず第一に、決着した過去の外  
 界に対する幾何学的諸関係で結ばれ、これらの色彩諸感  
 覚の複合がある。そして第二に、この事件のなかには、  
 この潜勢的構図の同時的世界ならびに未来への完成を形  
 成する、一般的幾何学的諸関係があるのである。  
 注(27)

このように検討してみると、呈示的直接性という仕方の知覚が対象として  
 いる諸感覚は、身体的な感覚諸器官を触発して、因果的効果  
 という仕方の知覚を惹起する、外在的なものもろもろの出来事  
 を象徴し、それらと付託連関を持つことが分るのである。こ  
 うして、二つの仕方の知覚は、象徴的付託を通して結合統一  
 されて、〈象徴的付託の混合した仕方の知覚〉が成立するので  
 ある。ホワイトヘッドはこう述べている。「二つの仕方の知覚は  
 盲目的に象徴的付託によって結合される。この象徴的付託によ  
 って、濃密ではあるが、漠として

た仕方の因果性から導き出された補完的な諸感取は、直接性の仕方において例示された、明確なもろもろのレジヨンの上に凝結せしめられる。これら二つの仕方が補完的な諸感取において、統合されることは、漠然としていたであろうものを明確ならしめ、浅薄であったであろうものを濃密ならしめるのである。これが象徴的付託の混合した仕方における、灰色の石の知覚である<sup>注(28)</sup>。

#### 四 命題について

さて、因果的知果と呈示的直接性という二つの仕方の知覚が、象徴的付託を通して綜合統一されることは、今迄述べて来た通りである。この場合、こうして二つの源泉から導き出された諸感取が、綜合によって相互に強め合うとすれば、その象徴的付託は正しいし、また他方それらが不一致においてあり、したがって相互に抑圧し合う場合には、偽であるということになる<sup>注(29)</sup>。例えば、後者の例として、幻覚などが挙げできるのである。ここに真



偽の区別が現われてくる。一般にわれわれが真偽を話題にする時、それは命題との判断に關してであらう。事実、因果的効果という仕方での把握—それを通して自然的なものが感取される—が、呈示的直接性という仕方での把握—それを通して感覺的諸性質、つまり概念的なものとしての永遠的諸客體—と、象徴的付託を通して綜合統一される時、そこに命題が成立するのである。というのは、命題とは主語—自然的なもの—と述語—概念的なもの—との結合に外ならないのだからである。そしてこうした命題を事件として感じ取ることと、ホワイトヘッドは〈命題的感取〉(propositional feeling)と呼んでいる。

ところで、命題的感取を把持する主体は、より高次の有機体としての人間の経験において、しかも人間の経験を構成する現実的有の合成過程の、より後期の局面において、はじめて現われてくる。しかもかかる主体が事件としての命題的感取をいかに把持するかの仕

方、つまりその主体的形式が、意識である。  
 ここでは、命題とか判断という形で現われて  
 くる、意識にもとづく人間の経験が、主題と  
 して取り上げられてくるのである。

呈示的直接性において知覚されにものが、  
 因果的効果という仕方の把握に客体的与件と  
 して自らを与えてくる外在的事物に、象徴的  
 な付託連関を持つとすると——象徴的付託が正  
 しい場合、事情はかくのごとくでなければな  
 らないし、そこに二つの仕方の知覚の綜合と  
 しての命題が成立してくるのである——身体的  
 な感覚諸器官を触発するこの外在的事物は、  
 それが何であれ、持続体である限り、諸現象  
 的有の社会としてあるのであり、しかもこの  
 社会は、より広い環境社会の一員としてあり  
 、後者もまた、さらにより広い環境社会の一  
 員としてあるという仕方で、時空的に無限の  
 幅がりを持って世界との関係のうちにありの  
 であるから、命題は、ホワイトヘッドによる  
 と、「ある体系的<sup>すがた</sup>相<sup>に</sup>を展示しているものとし

ての、現実の世界を前提にしている」<sup>注(30)</sup>のである。呈示的直接性に先立つ、因果的知果という仕方の把握は、いわば自然的把握であり、それは客体として与えられたものをそのまま順応的に自らの内に感取するのである。しかもこの客体的与件は、把握主体にとってくそれ自身の世界を構成する有るものとして、与えられてくるのである。この点について、ホワイトヘッドは『科学と現代世界』のなかでこう述べている。「君たちは諸事物を知覚するある場所のうちにいる。君たちの知覚は君たちが有るところで生起するのであり、君たちの身体がいかに機能しているかに、全く依存している。しかし一つの場所での、この身体の機能は、君たちの知覚に対して、彼方に諸事物があるという一般的知識へと消えてゆく遠方の環境の相を展示するのである。もしこの知覚が超越界の知識を伝達するとすれば、身体的生命である出来事がそれ自身のうちに宇宙の諸相を含んでい

とでなければならぬ」と。<sup>注(31)</sup>

ここで、「この石は灰色である」という命題を考えてみよう。〈この石〉という主語概念で意味されているのは、石という持続体を形成する特定の一組の現実的有であり、ホワイトヘッドはそれを〈命題の論理的主体〉(logical subjects of the proposition)と呼ぶ。「灰色である」という述語概念で意味されるのは、そこに含まれている特定の一組の永遠的客体であり、それは〈命題の述語〉(predicates of the proposition)と呼ばれている。これら一組の永遠的客体はパターン化されて、一つの複合的な永遠的客体を形成する場合も、考えられる。〈この石〉が指し示す特定の一組の現実的有においては、ある現実的有は、それに先立つ客体化された現実的有を自然的順位的に感取しつつ、自らを創造しながら、やがてこうした自己創造過程の満足における終結を通して、後行する現実的有にそれ自身一つの客体として与えられ、こういう仕方でそれらは一つの系列を

形成しているのであり、しかもこの系列は限定する性格——ここでは灰色という永遠的客体——によって社会的に秩序づけられているのである。したがって、命題が表示しているのは、述語としての永遠的客体が、命題の論理的主体である一組の現実的有の、一から他への再演的繰り返しの系列において、実現を見出す可能性である。<sup>注(32)</sup>しかしわれわれが、〈今こ〉で「この石は灰色である」と言明する場合、この可能性は現実化されているのであるから、それは厳密に言えば、命題としてよりも判断と呼べなければならないのである。

### 五、判断について

ホワイトヘッドは、命題と判断とを区別している。一般に「 $S$ は $P$ である」という命題が意味するのは、 $P$ という述語概念が表示する、ある永遠的客体ないし永遠的諸客体のパターン化としての、一つの複合的な永遠的客体が、 $S$ という主語概念が表示する特定の諸現実的有間の一から他への諸反応の系列(nexus

of reactions) において実現を見出す可能性であり、  
 、「そういう意味での、 $S$ と $P$ との結びつきの  
 可能性である。<sup>注(33)</sup> ホワイトヘッドはこう言っ  
 ている。「命題はある前提された諸現実的有の、  
 ある諸性質ならびに諸関係を通しての客  
 体化の、〔つまり〕ある特定されざる主体に  
 対する客体化の可能性である」と。<sup>注(34)</sup> 特定の人  
 が現に、 $S$ と $P$ とを結合するような言明をなす  
 場合、それは最早命題ではなく、判断と呼ば  
 れなければならぬ。ホワイトヘッドは、 $S$ と  
 $P$ とを現に結びつけている特定の人を、〈判  
 断主体〉(judging subject) と呼ぶ。命題はこの  
 判断主体の抽象に於いて、判断の与件として  
 与えられているのである。命題は、判断主体  
 が自らの内に感じ取る客体的与件なのであり、  
 それをこうして感じ取ることを〈命題的感  
 取〉と呼ばれている。そして主体が命題とい  
 う形の客体的与件をいかに感取するかは仕方  
 、つまりその主体的形式が、意識である。換  
 言すれば、意識は判断の主体的形式である。

意識は、すべての現実的有の経験の原初的  
 な有り様ではない。意識の代りに、把握とい  
 うことばが選ばれた理由も、そこにある。意  
 識はより高次の有機体の現実的有に、しかも  
 その合成過程の後期段階に初めて現われてく  
 る。エネルギーの流れが一の現実的有から次  
 の現実的有へと順次的に再演されてゆく限り  
 、そこに意識はあらわれてこない。意識は肯  
 定—否定のコントラストと結びついている。  
 「この石は灰色だ」という判断においては、  
 先にも述べたように、因果的効果という仕方  
 の知覚—自然的なもの—と呈示的直接性とい  
 う仕方 of 知覚—感覺的諸対象において例示さ  
 れた永遠的諸客体、つまり概念的なもの—と  
 が、象徴的付託を通して綜合統一されている。  
 この場合、灰色という永遠的客体は、主語  
 概念が表示する特定の一組の現実的有に例示  
 されている。元来、永遠的客体はそれ自身、  
 抽象的な概念であり、〈任意〉(any)という性格を  
 もっている。しかしこの場合、それは直接わ

れわれの眼前にある灰色の形として、特定の  
 時空的位置において例示された、くまろにそ  
 の > 感覺的性質にまで制限され、否定されて  
 いる。<sup>注(35)</sup> ホワイトヘッドはこう述べている。「  
 こうして意識は、く任意の > とくまろしくあ  
 の > との言葉によって表示された永遠的諸客  
 体間のコントラストが有力になってくること  
 を含んでいる」と。<sup>注(36)</sup>

では、判断とは何であろうか。この点につ  
 いて彼はこう述べている。「判断は判断主体  
 の < プロセス > における感取である。そして  
 それはその主体に関して、正しいとか、正し  
 くないのである。それは価値として、その主  
 体の満足のうちに入ってくる。そして未来に  
 おいて、諸現実的有の諸判断によって批判さ  
 れ得るのである。判断はその判断主体による  
 把握のプロセスにおいて、宇宙に関わる。そ  
 れは原初的には、客体化された諸現実的有、  
 ならびに永遠的諸客体の一定の選択に関わる  
 であろう。そしてそれは永遠的諸客体の進入



によるこれらの諸現実的有の、判断主体に對する物理的客體化を肯定するのである……判断が顯在的に関わっている諸現実的有は、判断の〈論理的〉主体を構成し、そして選取された永遠的諸客體は、論理的諸主体について肯定される〈諸性質〉ならびに〈諸關係〉を形成しているのである」と。<sup>注(37)</sup>この引用文からも分るように、判断は主語—特定の—組の現実的有であり、判断の論理的主体と呼ばれている—と述語—諸性質とか諸關係を形成する限定された永遠的諸客體—とが、判断主体によって結合されるところに成立する。判断主体が、主語と述語とを結合するというのは、特定の—組の現実的有について、諸性質とか諸關係が肯定されるということである。このことは別言すれば、判断主体が、これら—組の現実的有による身体的な感覺諸器官の觸発を、因果的知果という仕方 of 把握を通して感取することによって、こうして知覺されたものを、呈示的直接性という仕方 of 知覺を通して

て、客観界に投射し、これら二つの仕方の知  
 覚を象徴的付託を通して、総合統一すること  
 である。しかも「判断と判断主体による把握  
 のプロセスにおいて、われわれは宇宙に関わ  
 っている」のである。ホワイトヘッドは、別  
 の箇所でこう述べている。「判断は判断主体  
 の観点から客体化されたものとしての宇宙に  
 関わる、ということが考えられなければならない。  
 それはその主体を通して、宇宙と関わ  
 っているのである」と<sup>注(38)</sup>。このように考察して  
 みると、例えば私が「この石は灰色だ」と判  
 断する場合、私は私の観点から客体化された  
 宇宙に関わっているのである。そしてここで  
 特に注意しなければならないのは、私がこう  
 して判断することによって、私が私の観点か  
 ら関わっている宇宙は、私を通して〈実在〉  
 (reality) から〈現象〉(appearance) へ、そ  
 してまた現象から実在へと移行するのであり、  
 そしてこうした移行において、それは〈見  
 積り〉(valuations)、〈転換〉(reversions)、

〈変質〉(transmutations) を経過するのである。  
私はこうして判断することによって、そのつ  
ど作られつつ自らを作つてゆくのであり、新  
しさを宇宙に付け加えてゆくのである。そし  
て〈判断する〉ことのうらには、単に知識を  
獲得することのみならず、われわれが歴史的  
社会的現実において、行為したり物を生産し  
たりすることをも、そこに含めて居なければ  
ならないであろう。こうしてわれわれの議  
論は、われわれをホワイトヘッドの文明論へ  
と導いてゆくのである。

## 第三章 注

- (1) AI p. 231
- (2) Ibid, p. 231
- (3) Ibid, p. 225
- (4) Ibid, p. 232-3
- (5) Ibid, p. 233
- (6) Ibid, p. 233-4
- (7) Ibid, p. 251
- (8) Ibid, p. 235-6
- (9) Ibid p. 246
- (10) Ibid p. 243
- (11) W. Mays, The Philosophy of Whitehead p. 191
- (12) P.R. p. 100
- (13) W. A. Christian, an Interpretation of Whitehead's Metaphysics.  
p. 79
- (14) P.R. p. 482
- (15) W. A. Christian, op. cit. p. 121
- (16) David A. Hall, The Civilization of Experience, p. 50
- (17) P.R. p. 189
- (18) W. A. Christian, op. cit. p. 102

- (19) P.R. p.95
- (20) S. p.21
- (21) A.I. p.232
- (22) W. Mays. op. cit. p.50
- (23) D.W. Sherburne, *A Key to Whitehead's Process and Reality*, p.117
- (24) P.R. p.258-9
- (25) *Ibid.* p.262
- (26) W. Mays. op. cit. p.88
- (27) P.R. p.260
- (28) *Ibid.* p.273
- (29) *Ibid.* p.275
- (30) *Ibid.* p.297
- (31) SNW p.114
- (32) P.R. p.283
- (33) 「シーガーはルビコン河を渡った」というのは、命題である。ホワイトヘッドはまず第一に、シーガーがルビコン河を渡るのを直接目撃し、知覚しているシーガーの部下の一人を考察する。この場合、時間も場所も述語された諸

性質も、この特殊な出来事についての彼の直接的な意識を通して、導き出されたものである。従って、この部分は判断主体であり、彼が「シーガーはルビヨン河を渡った」と言明するとき、それは判断にほかならない。さらにホワイトヘッドは、この同一の兵士が後年この河を再訪し、シーガーの渡河を回想している場合を考察している。そのさいこの兵士は、自らを過ぎ去った機会に相対的に位置せしめ、それについて類似の性質的パターンを述語しながら、この命題を〈想像的感取〉(imaginative feeling)の形において把握し、享受しているのである。このように、命題は〈感取のための誘因〉(lure for feeling)として働いている。

(34) PR p. 299

(35) 私はあるものを灰色として把握するとき、私は暗々裡にそれと、それ以外の他

のもろもろの色と区別している。そういう意味で、概念的把握は肯定-否定コントラストという形を取る。そういう場合、意識は自然的把握と概念的把握との統合から生じてくるのである。

(36) PR p.245

(37) Ibid. p.291

(38) Ibid. p.305

# 第四章 文明論

## 一、文明にっして

ホワイトヘットは「觀念の冒險」のなかにて、文明を定義して、こゝに述べている。「私は文明の一を定義として、文明化された社会は、真・美・冒險・芸術・平安の五つの性質<sup>理</sup>を展示してゐるといふことを提唱する」と。そこで、ホワイトヘットの文明論を検討するためには、文明化された社会を特徴づける五つの性質が、それぞれそれらの相互関係が、追求されなければならぬ。そしてこの問題の究明は、人間の文化的諸関心であるところの、芸術、道徳、宗教、科学、哲学が、それぞれそれらの相互関係が、ホワイトヘットの形而上学的な思想を哲学に於いて、いかに表わされてゐるかを、解明する鍵を握らなくてはならぬ。われわれが当面、主題的に追求しようとしてゐるホワイトヘットの宗教哲学思想も、彼のこゝにした思想の聯絡のなかにて、把えられなければならない。



さて、われわれは今迄、個々の現実的有の  
 作られつつ有るを、作つてゆく自己創造的なる  
 経験の市價構造を、主として話題にしてきた  
 。これはいわゆるミクロの世界である。われわれ  
 は、このほかより主題的に考察しようとする事柄  
 は、文明化された社会と、そこに在りて人肉  
 の常態とか文化的諸関心と、いわゆる  
マクロの世界である。この場合、ホッヘルへの  
 対に在りて、ミクロの世界とマクロの世界と  
 は、どのような関係に在りて扱はれべき  
 のであるか。結論的に言へば、兩者は類比的  
 の関係に在るといへる。文明化された社会を  
 特徴づけたる五つの性質は、経験のミクロ的  
 単位としてつとめられし現実的有に、典型的  
 な仕方で、既に在るのである。

各現実的有はこれ自身の世界——実在——  
 によつて限定されたるが、自己原因的に自ら  
 を創造してゆく——現象——ののである。その  
 さい、現実的有の自己創造過程は、神に由来  
 する主体的目的によつて、目的論的に限定さ

れつつ、コントラストを伴った調和の実現を  
 目指すのである。このコントラストを伴った調  
 和の実現が、<美>に外ならない。各現実的  
 有は、その合成過程において、それ自身の世界  
 によつて因果的に限定されるとともに、主  
 体的目的によつて目的論的に限定されつつ、  
 美を実現しようとする。しかもこの場合、美  
 の実現は、それ自身の世界によつて因果的に  
 限定されるといふ一方、過去の与えられ  
 たもの、つまり実在と合致するといふ関係と  
 持つのであるから、これには<真的>といふ  
 形容詞が付け加えられるわけである。各現実的  
 有はその合成過程において、<真的美>の実  
 現をこの目指すのである。そしてそれゆゑに  
 ットから觀念の冒險のなかで言つて、これは正  
 確に、<現象の実在に対する目的論的適応>  
 が藝術なるとすれば、現実的有の合成過程は、  
 夫れしく<芸術>たるからである。芸術的表現活  
 動とは言へば現実的有の合成は、満足に不  
 足し得極に及ぶとされ、その主体的直接性は

蒸発し消滅する。そこに人間をも含めて、  
 すべて経験の儘が去るに去る、それは  
 悲劇といふこともよい。しかし當り現実的有は  
 、たゞはたその主體的直接性にかゝり消滅す  
 るけれども、それはそのことによつて、却つ  
 て後行する現実的有に對して、越えて置かれ  
 たものとして去る。いわば、自己に死し  
 て、他者に生かるとして、<冒險>が去る  
 のである。現実的有の合成過程は、主として  
 藝術であり、こゝに藝術的表現活動を通じ  
 て、人々は畢竟に眞の美を生み出されてく  
 るのである、それはたゞ消滅する外に、  
 ようして、われわれは優美を見ることがある。  
 しかし、現実的有が消滅することには、それ  
 が神に不死的に客體化されることもあり、  
 そこにわれわれは、もうたゞは生滅流転する  
 恒常性の唯中に去る、恒常的なるにかゝ  
 り、つねに安住の境地を見出すこととなる  
 のである。こゝに安住の境地が、木口  
 へつては、<平安>といふ概念によつて、

を意味されてゐるのである。この点については考察して置く、ホリイトハットに於いては、現実的有を中心に据えた体系的形而上学と文明論とは、首尾一貫した密接な連関のうちに在ることから分るのである。

### 二、文化について

ハールは文明と文化との関係について、こゝに述べてゐる。「文化は人間の社会的活動としての諸産物とを性格から組織化する、目的として諸肉心の複合である。つまり、文化は言葉の抽象的な意味で、社会を限定する諸性格の複合による、<sup>文化</sup>としてした諸性格の實現に向かう、<sup>文化</sup>を導く、芸術、科学、宗教等の文化的〈圆心〉による、構成されてゐる。社会が文明化されるといふのは、その文化的諸肉心が、経験の豊度を目標する一般的目的を<sup>文化</sup>増進する、より大きくその程度に於いてである」と。ホリイトハットに於いては、人間は先述した通り、諸現實實現的有の人格的社会たるのである。尤も人間は自

身をう、い、一つの社会として、より広に自然  
 的、人間的に社会的、歴史的環境の中におかれ  
 る。彼はこうした環境により、限定され  
 られる。自らを限定しつつ、これに新しく又を  
 産み出しにくる。これが人間の社会的活動であ  
 る。こうした人間の社会的活動は、必ず  
 しも物を産み出す生産活動と、芸術的表現  
 活動との、限局され、必要は入る。である。

。人間は自然現象と社会現象を知り、認識作  
 用を、これに含み、それによつて、  
 こうした社会的活動におこす。次の三つの側  
 面、つまり人間の行動を因果的に限定する過  
 去の環境世界と、こうした過去の限定され  
 られた自己原因的に自らを創造する主体的な  
 直接経験と、そしてこうした経験が産み出す  
 新しく又を通し、未来に寄与する。三  
 つの側面が区別され、である。そしてこの  
 場合、過去の世界でも未来の世界でも、同一領  
 域の、同時の世界である。この同時の世界は  
 、人間が自己と因果的に独立に、他のものは

3. 人間との異多的同时共存の場である。人間のあまゝ「社会的活動とその諸産物を性格づけ、組織化する、目的をも、諸関心の複合」が文化である。こうした文化的諸関心は、科学、芸術、道徳、宗教、哲学等々を呼びおれり文化の諸事物を産み出しつゝのたである。社会が文明化されるにつれて、こうした文化的諸関心は「密度と経験」を増し、コストを伴う調和を目的とする一般的目的を、増進する限りにおいてである。このように考察して見ると、社会の文明化の試みにおいては、文化的諸事物と文化行為者と文化団体の三要素があることとが分るべきである。このことは、現実的有りの合成過程から、次の三局面つまり条件が与えられること、主体的直接経験、そして主体的目的の実現にないて成立する満足から成ることを対峙している。この点については、ハールはこう述べている。「文化的諸事物は文化の〈条件〉である。文化行為者は文化を創造し、表現する

< 諸過程 > であり、文化諸目的は、文明化された社会に及び、< 満足 > の諸性質である。

一、真と美は、経験の統制的な諸特質として、経験の諸条件を特徴づけられる。芸術と冒険は、統制的な諸機能として、合成の過程を特徴づけられる。平安は理想的な満足を表現するもの性質である。

### 三、自然界の秩序

人間の置かれた環境界には、自然の世界と社会的歴史的な世界が存せられ、これら二世界をほぼ二元論的に區別する者の方か、従来立場である。前者は自然科学が主として問題にする領域であり、後者は人文社会科学の対象界である。それに対し、ホッポルトは現実的有にむとて一元論を展開する。自然界は自然法則が支配する世界である。社会的歴史的な世界に關し、人間はそれによつて作られ、自らを作るといふ。逆にはまたそれを作るといふ關係にある。人間はこゝに於て世界

の外にお、この世界を作つた少くうたふ  
 。この社会的活動が文化活動に外たふたひ。  
 もしこれには、自然の世界を度外視しては考  
 へられたいことは、言ふまでもない。しかし  
 、自然の世界は、通常の文化論にないで、  
 文化活動を支える背景として、消極的の意味  
 で考察されるにすぎないであらう。一元論的  
 な立場に立つたハイトハットは、諸現象的有  
 による自然の世界の秩序ありを、広義の文化  
 的活動として捉之たいとしよう。私はと思は  
 れるであらう。

物質は何であれ、電子とか陽子と呼ばれた  
 粒子による構成されたいとしようが、現  
 代物理学の物質観であらう。ハイトハットに  
 よると、これこれの陽子は陽子の諸機会の社  
 会であらう、これこれの電子は電子の諸機会の  
 社会であらう。それこれの粒子は一定  
 の法則に従つて、生成消滅し、運動変化して  
 いる。その場合、法則は自然法則であらう。電  
 子を構成する電子の諸機会にないで、これ





註6

である」と。

自然法則は、依つて、この諸機会を、それ自身と相前後して具体化し、かくしてこの世界の連帯性のうちに、支配的諸様式であるとして現れる。しかもこの注意すべき一事は、自然法則が自然的把握と概念的把握との統合が、一つの機会から他の機会へと再演されるに成立する。諸機会が、その範囲に諸社会、支配的諸特徴を記述するものにして、これにより、この諸特徴は永久不変のものではなくして、生起と衰滅とを分かち合はせ、それゆゑ、われわれ現代の宇宙世紀を支配してゐる自然法則的秩序の側にも、やがて新しい又いつの秩序への漸次的移行が現れるとは、たゞしいといふことが出来る。しかも各機会にかつて、自然的把握と概念的把握との統合を、目的論的に限定する主体的目的は、先述した通り、神の原初的秉性に由来するものであるから、自然法則的秩序の生成と、その新しい秩序への漸次的移行は、来りてはへつと

にふれは、神と無縁のもつてはなれぬのである。  
 。この点について、彼は『形成途上の宗教』  
 の末尾で、こゝ述べている。「世界に於ける  
 現在の大いなる秩序は、想像もつたない過去  
 から生起して来たのである、想像もつたない  
 未来に、その命を失うであろう。そこには物  
 象的諸形相の無尽の境域と創造性があり、こ  
 の創造性の変遷交替する性格は、そのつと  
 めれ自身を諸被造物として神——すなわち  
 形態の秩序は神の智慧に依存してゐる——に  
 したがって決定されるのである」と。

では、木や石や草花には自然法則をめぐりし  
 りに考察してゐるものであるか。彼は『観念  
 の冒險』のなかで、自然法則に因するもの  
の教説を挙示してゐる。まず第一に、内在的  
ものとしの法則の教説である。これについて  
 は彼はこゝ述べている。「内在的なるものとし  
 の自然の教説によつて意味されるものは  
 、自然の秩序は自然のうちに見出され、諸存  
 在を、相互に構成してゐる現実の諸事物の

諸性格を表現してゐる、といふことである。』  
 此の教説は諸事物の本質的相互依存性  
 を前提にしてゐるから、絶対者の存在を  
 含んでゐる。この場合、法則は必然なと統計  
 的性格を持つてゐると言われ得る。そしてその  
 後に、物理学者たる見解で  
 十九世紀に知られるに至つた大抵の物理学  
 の法則は、二つの性格のもつてゐる。  
 才三に、課せられたものとしてその法則の教説  
 である。この説は、自然の究極的構成と  
 しての存在もつて、実体として、他の存在と  
 完全に分離して存在し得るから、  
 存在するためには自身以外に何もかも必要  
 ない、といふ存在方を前提にしてゐる。  
 相互に独立に、全く依存してゐる諸実体の間  
 には、従つて、外に課せられたものとして  
 成立するはずはない。この外に課せら  
 れた諸実体の行動様式が、自然法則である。  
 この教説は、本種の理神論を前提にして  
 いる。才三に、観察された継起の秩序として

の、つちり算たし記述として、の法則の教説の  
 本と。この説にすれば、自然法則は、「自然  
 的諸事物の観察された継続にかつて、単に観  
 察されたパターンの持続にすぎず」、従つて  
 自然法則は算たし記述にすぎないからである。

第四は協約的の解釈として、この法則の教説の本  
 質は。

ホリイトへつては、これら四つの教説の  
 本に加盟するとは明言してゐない。けれども  
 も、われわれが今迄考察して来た彼の討論か  
 ら判断すると、自然法則に因ると彼の見解は  
 、第一と第二の教説の調停にかつて、或るこ  
 とにまつてに思われよう。前者は神の否定を言  
 へてゐる。後者は神を認めるとしてゐるが、自然  
 法則を上に課すと神は、何の恣意的意志  
 を自然界に押しつけて、超越的の独断論に陥  
 る傾向がある。そこで彼は一方にかつて、神  
 の自然界にかつて内在を認め、しかも他方  
 にかつて、自然法則は、自然にかつて現実の諸  
 事物の諸性格を、統計的に表現し記述してゐる。

もつにすまふとい、と卷之二ハ、そのつてある。  
 然レモ、自然法則ハ、神に上、之上から、恣意  
 的独裁的に課せられ、もつては、自然の  
 諸事物が、神の本性に預かりたる、作られ  
 たる自然の作れ、と、もつて、紅方日記  
 述と卷之五のつてある。彼は、述へてい  
 る。「ア、レキサントリアの神学著たは、世  
 界に在り、神の内在は、大に心を悦ませた  
 。彼は、秩序に向つて、この世界の不可避的の法  
 則、返り、源泉である、原初的有〔神のこと  
 一引用帯注〕が、いかにしてその本性を世界  
 と分る合、かとい、一般の問題を考察した。  
 一、二、三、略句的諸事物の本性の解明  
 は、永遠的有の内在の把握を合、つて、  
 ある。この教説は、課せられた法則と内在的  
 法則との間の調停を作り出すのである。と  
 いう、この教説に、秩序への傾向の  
 必然性、超越的神の課せられ、其の生  
 起す、つては、自然に在り、諸事  
 物の、内在的神の本性を含有し、つて、ある。

事實から生起するものである」と云ふ<sup>注11</sup>。

四、真、美、冒險、藝術、平安に於いて  
 本質イトヘットは真を次ぐものに定義して  
 いる。「真とは現象の實在に対する順位の  
 である。この順位には、強弱とか、直接間接の差  
 が及ぶかもしれたらぬ。こゝしに真は、多様<sup>注12</sup>  
 度合と様態を伴つた類似的性質の云ふ」と。現  
 象の實在に対する順位の合致が真である。云  
 が、現象が實在に順位下るにつれて、<sup>注12</sup>こゝに  
 新しみの創造はたいていである。實在なる現象  
 への移行にかいて、現實的有の客体的条件は  
 「見積り」、「転換」、「変質」を受け  
 るのである。それと同様に、人間の社会的活動  
 にかいては、客体的に与えられた文化的諸事  
 物——實在——は、現象への移行にかいて、  
 変質をこゝに受けるのである。従つて、現象と實  
 在との関係は、単に真的な関係に尽きるとい  
 へない。これには、現象の實在に対する同  
 的論的適応がたゞたゞなだけである。こゝした同  
 的論的適応を目標とする経験が、美的創造活動<sup>13</sup>の

のである。美的創造活動は、其的美の實現を  
指向してゐるのである。

美とは何であるか。ホワイトヘッドはこ  
う述べてゐる。「美とは最大限の効果を作り出  
すため、経験の種々雑多な項目が、相互に内  
的に順応するものである。こゝして美は實在  
の要素と要素とを構成する両の交互關係、たゞ此の  
現象の要素と要素とを構成する両の交互關係、とし  
て見た、現象の實在に對する諸關係に關する  
のである」と。人間の美的經驗に於いては、  
現象は實在に對して順応的であり、真的であ  
り得ない。こゝした真的順応的の關係に  
於いては、連続性と秩序が支配してゐる。  
しかし秩序がけつては十分ではない。秩序は單  
に繰り返してゐる、旧套の墨守とか、マシネ  
リズムに變價隨落するものである。こゝたゞ  
いたゞには、新しさの創造が必要であるとい  
ふ。しかし新しさの創造といつても、それは  
無からの創造を意味するものではない、實在  
への順応にともなうものであり得る。



。要は、〈新しさを開始する秩序〉である。<sup>理14</sup>  
 美的経験は、秩序と新しさのコントラストを  
 伴う、均衡を取れた調和の実現をこそ、目指  
 してゐるのである。

同じことは別の角度からも論ずることか  
 できる。われわれが自然に加工して、そこから  
 文化的諸事物を創造するより、芸術的<sup>的</sup>な創  
 作活動を基としてやる。この場合、われわれ  
 の美的経験を表現した文化的諸事物は、人為  
 的という性格を持たなければならぬ。しか  
 し人為性の主張をたかからずといつて、自然に  
 全く相反したものでないことはたしかである。従  
 うて、われわれは、自然との順応性、つまり  
 自然らしさを持つことが要求される。その上  
 は、自然性と人為性とのコントラストを伴う  
 然均衡ある調和が、なければならぬ。この  
 視点から、ホワイトへつてはこう述べて  
 る。「芸術の本質は、人為的であることであ  
 る。しかし芸術が完成した、依然として芸術  
 でありながら、自然に復帰するものである」  
 15

15  
 1。完成された芸術品は、それが依然として  
 芸術品でありながら、自然に復帰するべくして  
 成立するやである。このより、意味で、未  
 だイトヘットは、「芸術は、結局のところ、  
 自然の教育だ」と言つてしまつてゐる。同じ  
 問題について、彼は『形成途上の宗教』の  
 中で、別の観点からこゝ述べてゐる。「美的  
 経験の誕生は、創造的目的によつて二つの原理  
 の維持次第である。(1) 斬新な結果は、根拠  
 と若干の同一な性格を保持するよりに、[根  
 拠との]連続性にある。段階がけられ  
 られるはたがたである。(2) 斬新な結果は、その  
 若干の同一の性格に因りて、根拠とあるよ  
 トラストを保持するたがたに、[根拠との]内  
 連続性にある。段階がけられられるはた  
 がたである。注17  
 17  
 18  
 19  
 20  
 21  
 22  
 23  
 24  
 25  
 26  
 27  
 28  
 29  
 30  
 31  
 32  
 33  
 34  
 35  
 36  
 37  
 38  
 39  
 40  
 41  
 42  
 43  
 44  
 45  
 46  
 47  
 48  
 49  
 50  
 51  
 52  
 53  
 54  
 55  
 56  
 57  
 58  
 59  
 60  
 61  
 62  
 63  
 64  
 65  
 66  
 67  
 68  
 69  
 70  
 71  
 72  
 73  
 74  
 75  
 76  
 77  
 78  
 79  
 80  
 81  
 82  
 83  
 84  
 85  
 86  
 87  
 88  
 89  
 90  
 91  
 92  
 93  
 94  
 95  
 96  
 97  
 98  
 99  
 100

り、童厚の不足を伴つてゐる。逆に、美を  
なく、真は、末梢性に随してしまふのである。

真が肝心であるのは、美が存在するからである。  
注18

ここで特に留意すべき一事は、<芸術>なる言葉によつて意味されてゐるものが、単に芸術家と称する特定の人間の創作活動のみではない、といふことである。ハールも主張してゐるように、芸術といふべき経験に内属する自己創造性の経験、なごむに表現してゐる。  
注19

こうした意味での人間の芸術は、文化的諸事物の生産に帰趨する、自己創造的表現活動である。こうした芸術の目的は、経験のうちには、真と美とを達成することであり、真的美の実現が芸術の完成である。

次に、<冒険>といふことであるが。ホワイトヘットの主要な著作の一つに、『観念の冒険』といふタイトルが付されたものがあつた。事実を徴すると、彼が文明論において、冒険は非常に重要な概念である。

冒険は「新し」の完全性への探求」である。<sup>注20</sup>  
 「これに対し、文明は完全に凋落する」の<sup>注21</sup>  
 である。ホワイトヘットにすれば、文明が頂  
 点に達すると、次々二つ可能性が生じ、不  
 起か起さる。一つは単純な過去の文化遺産  
 の再発的繰返しであり、それによって深  
 刺とした感受性が漸次弱められ、かくの如  
 き、姑息の因習が支配するものに陥るであ  
 る。正統派的教条主義のドグマが、冒険的  
 前進の気性を抑圧し閉塞するものである。こ  
 うした姑息の因循は社会状況に於いては、ま  
 づ風刺が現われ、風刺は独創的創造  
 的精神の最後の火花である。才の選  
 択肢は、新し「可能性」の緩慢な衰  
 亡に取って代るといふことである。ある民族  
 は、ある種の形態の文明に於いて、凋落し衰  
 滅するが、その際、それ自身の獨創性の創造  
 的源泉を枯渇してしまふことはないから  
 ない。ホワイトヘットは「語り」から、  
 われわれの現代が、文明の「新し」方向への過

渡期と見られ<sup>注22</sup>ることを希望し<sup>1</sup>よう」と締めて括  
 弧でい<sup>2</sup>える。先<sup>3</sup>に<sup>4</sup>は、現代文明に対する彼の  
 秘かに願望が<sup>5</sup>このように<sup>6</sup>い<sup>7</sup>はれ<sup>8</sup>るに思<sup>9</sup>われ<sup>10</sup>る  
 。こ<sup>11</sup>う<sup>12</sup>した<sup>13</sup>第一<sup>14</sup>の<sup>15</sup>可能性<sup>16</sup>に<sup>17</sup>対<sup>18</sup>して<sup>19</sup>は、<sup>20</sup>其<sup>21</sup>の<sup>22</sup>民  
 族<sup>23</sup>の<sup>24</sup>其<sup>25</sup>の<sup>26</sup>種<sup>27</sup>の<sup>28</sup>形態<sup>29</sup>の<sup>30</sup>文明<sup>31</sup>は<sup>32</sup>其<sup>33</sup>の<sup>34</sup>終<sup>35</sup>焉<sup>36</sup>に<sup>37</sup>至<sup>38</sup>る  
 され<sup>39</sup>た<sup>40</sup>から、<sup>41</sup>其<sup>42</sup>れ<sup>43</sup>自<sup>44</sup>身<sup>45</sup>の<sup>46</sup>独<sup>47</sup>創<sup>48</sup>性<sup>49</sup>の<sup>50</sup>冒<sup>51</sup>険<sup>52</sup>的<sup>53</sup>衝<sup>54</sup>動  
 は、<sup>55</sup>こ<sup>56</sup>の<sup>57</sup>民<sup>58</sup>族<sup>59</sup>を<sup>60</sup>し<sup>61</sup>て<sup>62</sup>「死<sup>63</sup>し<sup>64</sup>て<sup>65</sup>生<sup>66</sup>ま<sup>67</sup>る<sup>68</sup>」<sup>69</sup>と<sup>70</sup>い<sup>71</sup>う<sup>72</sup>に<sup>73</sup>  
 方<sup>74</sup>で、<sup>75</sup>別<sup>76</sup>種<sup>77</sup>の<sup>78</sup>形<sup>79</sup>態<sup>80</sup>の<sup>81</sup>文<sup>82</sup>明<sup>83</sup>の<sup>84</sup>探<sup>85</sup>求<sup>86</sup>へ<sup>87</sup>と<sup>88</sup>駆<sup>89</sup>り<sup>90</sup>立<sup>91</sup>て  
 て<sup>92</sup>力<sup>93</sup>を<sup>94</sup>こ<sup>95</sup>め<sup>96</sup>る<sup>97</sup>。こ<sup>98</sup>う<sup>99</sup>い<sup>100</sup>う<sup>101</sup>た<sup>102</sup>立<sup>103</sup>場<sup>104</sup>から、<sup>105</sup>未<sup>106</sup>知  
 イ<sup>107</sup>ト<sup>108</sup>へ<sup>109</sup>は<sup>110</sup>低<sup>111</sup>次<sup>112</sup>元<sup>113</sup>の<sup>114</sup>完<sup>115</sup>全<sup>116</sup>性<sup>117</sup>より<sup>118</sup>も、<sup>119</sup>高<sup>120</sup>遠<sup>121</sup>な  
 目<sup>122</sup>的<sup>123</sup>へ<sup>124</sup>の<sup>125</sup>趨<sup>126</sup>向<sup>127</sup>性<sup>128</sup>を<sup>129</sup>伴<sup>130</sup>つ<sup>131</sup>た<sup>132</sup>未<sup>133</sup>完<sup>134</sup>性<sup>135</sup>を、<sup>136</sup>より<sup>137</sup>高<sup>138</sup>  
 と<sup>139</sup>し<sup>140</sup>て<sup>141</sup>い<sup>142</sup>ふ<sup>143</sup>。其<sup>144</sup>れ<sup>145</sup>を<sup>146</sup>賢<sup>147</sup>明<sup>148</sup>な<sup>149</sup>警<sup>150</sup>世<sup>151</sup>の<sup>152</sup>言<sup>153</sup>と<sup>154</sup>し<sup>155</sup>て、  
 「<sup>156</sup>同<sup>157</sup>一<sup>158</sup>タ<sup>159</sup>イ<sup>160</sup>フ<sup>161</sup>の<sup>162</sup>完<sup>163</sup>全<sup>164</sup>性<sup>165</sup>の<sup>166</sup>進<sup>167</sup>統<sup>168</sup>的<sup>169</sup>な<sup>170</sup>交<sup>171</sup>互<sup>172</sup>現<sup>173</sup>に、<sup>174</sup>其<sup>175</sup>  
 更<sup>176</sup>に<sup>177</sup>全<sup>178</sup>幅<sup>179</sup>的<sup>180</sup>に<sup>181</sup>自<sup>182</sup>足<sup>183</sup>安<sup>184</sup>住<sup>185</sup>す<sup>186</sup>と<sup>187</sup>す<sup>188</sup>」<sup>189</sup>と<sup>190</sup>述<sup>191</sup>べ<sup>192</sup>て<sup>193</sup>い<sup>194</sup>ふ<sup>195</sup>  
<sup>注24</sup>。ハ<sup>196</sup>ー<sup>197</sup>ル<sup>198</sup>も<sup>199</sup>こ<sup>200</sup>う<sup>201</sup>い<sup>202</sup>う<sup>203</sup>。「<sup>204</sup>ホ<sup>205</sup>リ<sup>206</sup>イ<sup>207</sup>ト<sup>208</sup>へ<sup>209</sup>  
 ト<sup>210</sup>の<sup>211</sup>見<sup>212</sup>解<sup>213</sup>は、<sup>214</sup>文<sup>215</sup>明<sup>216</sup>の<sup>217</sup>可<sup>218</sup>能<sup>219</sup>性<sup>220</sup>は、<sup>221</sup>経<sup>222</sup>験<sup>223</sup>の<sup>224</sup>均<sup>225</sup>衡  
 更<sup>226</sup>に<sup>227</sup>複<sup>228</sup>合<sup>229</sup>性<sup>230</sup>を<sup>231</sup>持<sup>232</sup>つ<sup>233</sup>得<sup>234</sup>る、<sup>235</sup>諸<sup>236</sup>タ<sup>237</sup>イ<sup>238</sup>フ<sup>239</sup>の<sup>240</sup>秩<sup>241</sup>序<sup>242</sup>の<sup>243</sup>連  
 環<sup>244</sup>た<sup>245</sup>ら<sup>246</sup>ぬ<sup>247</sup>に<sup>248</sup>維<sup>249</sup>持<sup>250</sup>と<sup>251</sup>結<sup>252</sup>ぶ<sup>253</sup>つ<sup>254</sup>て<sup>255</sup>い<sup>256</sup>ふ<sup>257</sup>。こ<sup>258</sup>う<sup>259</sup>し<sup>260</sup>て  
 人<sup>261</sup>間<sup>262</sup>の<sup>263</sup>歴<sup>264</sup>史<sup>265</sup>は、<sup>266</sup>人<sup>267</sup>間<sup>268</sup>経<sup>269</sup>験<sup>270</sup>の<sup>271</sup>文<sup>272</sup>明<sup>273</sup>化<sup>274</sup>の<sup>275</sup>歴<sup>276</sup>史<sup>277</sup>で<sup>278</sup>あ  
 る。人<sup>279</sup>間<sup>280</sup>の<sup>281</sup>文<sup>282</sup>明<sup>283</sup>化<sup>284</sup>と<sup>285</sup>い<sup>286</sup>う<sup>287</sup>の<sup>288</sup>は、<sup>289</sup>諸<sup>290</sup>観<sup>291</sup>念<sup>292</sup>の<sup>293</sup>冒<sup>294</sup>険

である。—— 冒険は達成された完全性の超越  
—— したがって超越が現在の経験を改善すべ  
たこと、要求に従った超越であること。

さて、現象の变化に対する目的論的の適  
応が芸術であること、すなわちこの経験は、未  
知の領域へと進められ、この適応を通して  
コントロールにもとづく均衡の取れた整  
度ある調和を自覚していふのである。

そこには神聖の工口が働いていふ、これは  
美的出来事として成立するものである。彼が  
真的美の実現に芸術の完成を見たこと、先  
に述べた通りである。それはいわば、秩序と  
新しい、自然性と人為性、実在と現象との  
コントロールを伴った均衡ある調和である。

そこには美的秩序がある。そして美的秩序は、  
道德的秩序に帰趨するものである、これはさ  
らに、現実的有の満足にたいして、最終に  
もたされたことにより、今度は後行する現実  
的有に対して、越えて置かれたものとなる  
ことである。ハールはこれを述べている

。「美的經驗は現實的有<sup>1</sup>、本質的<sup>2</sup>価値經驗に關わり<sup>3</sup>である。個的經驗の有限直接性<sup>4</sup>、美的經驗の主体<sup>5</sup>である。しかし美的經驗は有限直接性の經驗として、<sup>注26</sup> 其れ自身、彼方を指し示してゐる」。美的經驗は自ら超越して指し示してゐるが、道德的經驗である。木ヲイハトヘツトはく<sup>6</sup>主体の密度<sup>7</sup>の力ヲ示シ<sup>8</sup>、<sup>9</sup>此の概念的把握<sup>10</sup>が成立してくると、<sup>11</sup>この主体の目的は、密度<sup>12</sup>と經驗を、夫れ中一に直接の主体に下<sup>13</sup>、次に<sup>14</sup>連続性<sup>15</sup>を持つた未來<sup>16</sup>にかゝり、<sup>注27</sup> 用指してゐると説明してゐる。つまり、美的經驗は前者に關わり、道德的經驗は後者に關わり、とにたすう。

藝術に下<sup>17</sup>ける価値經驗は<sup>18</sup>「この私<sup>19</sup>の<sup>20</sup>もの」<sup>21</sup>という性格を持つ。これに反して、<sup>22</sup>道德は「他人のため<sup>23</sup>に」<sup>24</sup>という性格を持つ。これが<sup>25</sup>道德的變<sup>26</sup>である。現實的有<sup>27</sup>が、先述した通り、三重の性格を持つ以上、<sup>28</sup>「諸現實的有<sup>29</sup>の人格的社會<sup>30</sup>として我々<sup>31</sup>が<sup>32</sup>人

同ク経験セ、三重ク性格ヲ持ツ、西田ハ喝破  
 したルニ、個ハ個ニ在リトシ、此トハ、他  
 ノ個多ニ対スルニシテ、ツヅリヤリハ  
 個多ニ関わり、それらニ由リニ限定されルニ  
 ハシトシテ在ル。個ハ他ノ個他トノ関わりニ  
 由リニ限定されタルガ、自らヲ限定スルニ  
 由リ、ニ、個ニ在リ得ルニ在リ。しかモ個  
 ハ個ニ在リトシ、ニ、初メニ、個ハ他人  
 ノためニ>有リ得ルニ在リ。このルニ、  
 自己ハ自己ニ在リためニハ、他者トノもろも  
 ろノ関係ヲ離レテハ在ラズトシ、われわれ  
 ハわれわれノ善ヲ、他者ノ善ト同一ナルモ  
 のトシテ善ニ在リ得タルニ在リ。是レハ  
 利己主義ノ克服ニ在リ。個ハ個ニ在リ、  
 此ノ方ニ實現されタル価値ヲ<ニシテ私ノモ  
 >トシテ享受スル立場ハ、美的経験ニ在リ。  
 けれども、ホリイトヘットニ在リ、<ニシ  
 テ私ノためノ価値>ハ、それ自身ヲ越スニ、他  
 者ノためノ価値ニ在リ得タルニ在リ。自己ハ  
 自己ニ在リ、此ノ方ニ、自己ノ団体性





するが、後行する現実的有に劣伴として存在  
 されたとりとたし、神にたいして不死的に劣伴  
 化されたとりとたしのこと、事情は全く同じで  
 なる。神もまた一つの現実的有であり、そ  
 れは他の合成過程にたいして決して消滅せず、  
 そのついで交替變化する現実的有の合成に対し  
 て、常に同時的に生成の一致にたいして有し、  
 いは恒常的に存在する。そのゆえに生  
 滅流転する無常性の唯中にあり、人間もま  
 た死を受け、儼然有限性にもかかわらず  
 、無限的恒常的なものに攝取され、とらへ直  
 観にもとづく精神の安んずる、平安である。  
 この点について、ホリイトへクトはこう述へ  
 ている。「私は〔平安といふこと〕念頭に  
 浮べては、立派な行動の諸事物の本性  
 に秘蔵され、その信賴にたいして確固  
 不動の精神の資質である」と。また、これは  
 別の箇所ではこう言っている。「平安の意  
 味が最も鮮明に理解されるのは、それを諸事  
 物の本性に本質的に悲劇的成り行きとの関係

に下<sup>レ</sup>、考察する<sup>レ</sup>ことにより<sup>レ</sup>てなる。平  
 安は悲劇<sup>19</sup>の理解<sup>20</sup>であり、同時にその説得<sup>21</sup>であ  
 る<sup>22</sup>。また(2)も述べ<sup>レ</sup>ている。「かくも多  
 く<sup>23</sup>の美、かくも多くの英雄的行為が、かく  
 も多くの勇氣が、移<sup>24</sup>る<sup>25</sup>ばかり<sup>26</sup>唯<sup>27</sup>中<sup>28</sup>で、平安は  
 恒常性<sup>29</sup>の直視<sup>30</sup>である<sup>31</sup>」と。

この上<sup>32</sup>に考察<sup>33</sup>してくると、平安は宗教と  
 密接<sup>34</sup>の連関<sup>35</sup>を持つ<sup>36</sup>こと<sup>37</sup>が分<sup>38</sup>り<sup>39</sup>て  
 いる。美的経験<sup>40</sup>と、道徳的行為<sup>41</sup>の儔<sup>42</sup>である<sup>43</sup>。悲  
 劇<sup>44</sup>を、単に受<sup>45</sup>け<sup>46</sup>る<sup>47</sup>に思<sup>48</sup>つ<sup>49</sup>たこと<sup>50</sup>を、夫  
 り<sup>51</sup>受<sup>52</sup>け<sup>53</sup>る<sup>54</sup>に教<sup>55</sup>え<sup>56</sup>る<sup>57</sup>こと<sup>58</sup>では  
 ない。それ<sup>59</sup>の<sup>60</sup>より<sup>61</sup>は、<sup>62</sup>左<sup>63</sup>と<sup>64</sup>之<sup>65</sup>の<sup>66</sup>世<sup>67</sup>的<sup>68</sup>に<sup>69</sup>は  
 消滅<sup>70</sup>して<sup>71</sup>も、<sup>72</sup>月<sup>73</sup>を<sup>74</sup>凌<sup>75</sup>駕<sup>76</sup>し<sup>77</sup>つ<sup>78</sup>た<sup>79</sup>こと<sup>80</sup>に<sup>81</sup>  
 、<sup>82</sup>神<sup>83</sup>に<sup>84</sup>内<sup>85</sup>に<sup>86</sup>含<sup>87</sup>ん<sup>88</sup>だ<sup>89</sup>全<sup>90</sup>体<sup>91</sup>者<sup>92</sup>として<sup>93</sup>神<sup>94</sup>に<sup>95</sup>預<sup>96</sup>  
 け<sup>97</sup>られ<sup>98</sup>て、<sup>99</sup>そ<sup>100</sup>の<sup>101</sup>に<sup>102</sup>恒<sup>103</sup>常<sup>104</sup>す<sup>105</sup>こと<sup>106</sup>に<sup>107</sup>直<sup>108</sup>視<sup>109</sup>が、<sup>110</sup>平  
 安<sup>111</sup>の<sup>112</sup>こ<sup>113</sup>の<sup>114</sup>こ<sup>115</sup>の<sup>116</sup>こ<sup>117</sup>の<sup>118</sup>こ<sup>119</sup>の<sup>120</sup>こ<sup>121</sup>の<sup>122</sup>こ<sup>123</sup>の<sup>124</sup>こ<sup>125</sup>の<sup>126</sup>こ<sup>127</sup>の<sup>128</sup>こ<sup>129</sup>の<sup>130</sup>こ<sup>131</sup>の<sup>132</sup>こ<sup>133</sup>の<sup>134</sup>こ<sup>135</sup>の<sup>136</sup>こ<sup>137</sup>の<sup>138</sup>こ<sup>139</sup>の<sup>140</sup>こ<sup>141</sup>の<sup>142</sup>こ<sup>143</sup>の<sup>144</sup>こ<sup>145</sup>の<sup>146</sup>こ<sup>147</sup>の<sup>148</sup>こ<sup>149</sup>の<sup>150</sup>こ<sup>151</sup>の<sup>152</sup>こ<sup>153</sup>の<sup>154</sup>こ<sup>155</sup>の<sup>156</sup>こ<sup>157</sup>の<sup>158</sup>こ<sup>159</sup>の<sup>160</sup>こ<sup>161</sup>の<sup>162</sup>こ<sup>163</sup>の<sup>164</sup>こ<sup>165</sup>の<sup>166</sup>こ<sup>167</sup>の<sup>168</sup>こ<sup>169</sup>の<sup>170</sup>こ<sup>171</sup>の<sup>172</sup>こ<sup>173</sup>の<sup>174</sup>こ<sup>175</sup>の<sup>176</sup>こ<sup>177</sup>の<sup>178</sup>こ<sup>179</sup>の<sup>180</sup>こ<sup>181</sup>の<sup>182</sup>こ<sup>183</sup>の<sup>184</sup>こ<sup>185</sup>の<sup>186</sup>こ<sup>187</sup>の<sup>188</sup>こ<sup>189</sup>の<sup>190</sup>こ<sup>191</sup>の<sup>192</sup>こ<sup>193</sup>の<sup>194</sup>こ<sup>195</sup>の<sup>196</sup>こ<sup>197</sup>の<sup>198</sup>こ<sup>199</sup>の<sup>200</sup>こ<sup>201</sup>の<sup>202</sup>こ<sup>203</sup>の<sup>204</sup>こ<sup>205</sup>の<sup>206</sup>こ<sup>207</sup>の<sup>208</sup>こ<sup>209</sup>の<sup>210</sup>こ<sup>211</sup>の<sup>212</sup>こ<sup>213</sup>の<sup>214</sup>こ<sup>215</sup>の<sup>216</sup>こ<sup>217</sup>の<sup>218</sup>こ<sup>219</sup>の<sup>220</sup>こ<sup>221</sup>の<sup>222</sup>こ<sup>223</sup>の<sup>224</sup>こ<sup>225</sup>の<sup>226</sup>こ<sup>227</sup>の<sup>228</sup>こ<sup>229</sup>の<sup>230</sup>こ<sup>231</sup>の<sup>232</sup>こ<sup>233</sup>の<sup>234</sup>こ<sup>235</sup>の<sup>236</sup>こ<sup>237</sup>の<sup>238</sup>こ<sup>239</sup>の<sup>240</sup>こ<sup>241</sup>の<sup>242</sup>こ<sup>243</sup>の<sup>244</sup>こ<sup>245</sup>の<sup>246</sup>こ<sup>247</sup>の<sup>248</sup>こ<sup>249</sup>の<sup>250</sup>こ<sup>251</sup>の<sup>252</sup>こ<sup>253</sup>の<sup>254</sup>こ<sup>255</sup>の<sup>256</sup>こ<sup>257</sup>の<sup>258</sup>こ<sup>259</sup>の<sup>260</sup>こ<sup>261</sup>の<sup>262</sup>こ<sup>263</sup>の<sup>264</sup>こ<sup>265</sup>の<sup>266</sup>こ<sup>267</sup>の<sup>268</sup>こ<sup>269</sup>の<sup>270</sup>こ<sup>271</sup>の<sup>272</sup>こ<sup>273</sup>の<sup>274</sup>こ<sup>275</sup>の<sup>276</sup>こ<sup>277</sup>の<sup>278</sup>こ<sup>279</sup>の<sup>280</sup>こ<sup>281</sup>の<sup>282</sup>こ<sup>283</sup>の<sup>284</sup>こ<sup>285</sup>の<sup>286</sup>こ<sup>287</sup>の<sup>288</sup>こ<sup>289</sup>の<sup>290</sup>こ<sup>291</sup>の<sup>292</sup>こ<sup>293</sup>の<sup>294</sup>こ<sup>295</sup>の<sup>296</sup>こ<sup>297</sup>の<sup>298</sup>こ<sup>299</sup>の<sup>300</sup>こ<sup>301</sup>の<sup>302</sup>こ<sup>303</sup>の<sup>304</sup>こ<sup>305</sup>の<sup>306</sup>こ<sup>307</sup>の<sup>308</sup>こ<sup>309</sup>の<sup>310</sup>こ<sup>311</sup>の<sup>312</sup>こ<sup>313</sup>の<sup>314</sup>こ<sup>315</sup>の<sup>316</sup>こ<sup>317</sup>の<sup>318</sup>こ<sup>319</sup>の<sup>320</sup>こ<sup>321</sup>の<sup>322</sup>こ<sup>323</sup>の<sup>324</sup>こ<sup>325</sup>の<sup>326</sup>こ<sup>327</sup>の<sup>328</sup>こ<sup>329</sup>の<sup>330</sup>こ<sup>331</sup>の<sup>332</sup>こ<sup>333</sup>の<sup>334</sup>こ<sup>335</sup>の<sup>336</sup>こ<sup>337</sup>の<sup>338</sup>こ<sup>339</sup>の<sup>340</sup>こ<sup>341</sup>の<sup>342</sup>こ<sup>343</sup>の<sup>344</sup>こ<sup>345</sup>の<sup>346</sup>こ<sup>347</sup>の<sup>348</sup>こ<sup>349</sup>の<sup>350</sup>こ<sup>351</sup>の<sup>352</sup>こ<sup>353</sup>の<sup>354</sup>こ<sup>355</sup>の<sup>356</sup>こ<sup>357</sup>の<sup>358</sup>こ<sup>359</sup>の<sup>360</sup>こ<sup>361</sup>の<sup>362</sup>こ<sup>363</sup>の<sup>364</sup>こ<sup>365</sup>の<sup>366</sup>こ<sup>367</sup>の<sup>368</sup>こ<sup>369</sup>の<sup>370</sup>こ<sup>371</sup>の<sup>372</sup>こ<sup>373</sup>の<sup>374</sup>こ<sup>375</sup>の<sup>376</sup>こ<sup>377</sup>の<sup>378</sup>こ<sup>379</sup>の<sup>380</sup>こ<sup>381</sup>の<sup>382</sup>こ<sup>383</sup>の<sup>384</sup>こ<sup>385</sup>の<sup>386</sup>こ<sup>387</sup>の<sup>388</sup>こ<sup>389</sup>の<sup>390</sup>こ<sup>391</sup>の<sup>392</sup>こ<sup>393</sup>の<sup>394</sup>こ<sup>395</sup>の<sup>396</sup>こ<sup>397</sup>の<sup>398</sup>こ<sup>399</sup>の<sup>400</sup>こ<sup>401</sup>の<sup>402</sup>こ<sup>403</sup>の<sup>404</sup>こ<sup>405</sup>の<sup>406</sup>こ<sup>407</sup>の<sup>408</sup>こ<sup>409</sup>の<sup>410</sup>こ<sup>411</sup>の<sup>412</sup>こ<sup>413</sup>の<sup>414</sup>こ<sup>415</sup>の<sup>416</sup>こ<sup>417</sup>の<sup>418</sup>こ<sup>419</sup>の<sup>420</sup>こ<sup>421</sup>の<sup>422</sup>こ<sup>423</sup>の<sup>424</sup>こ<sup>425</sup>の<sup>426</sup>こ<sup>427</sup>の<sup>428</sup>こ<sup>429</sup>の<sup>430</sup>こ<sup>431</sup>の<sup>432</sup>こ<sup>433</sup>の<sup>434</sup>こ<sup>435</sup>の<sup>436</sup>こ<sup>437</sup>の<sup>438</sup>こ<sup>439</sup>の<sup>440</sup>こ<sup>441</sup>の<sup>442</sup>こ<sup>443</sup>の<sup>444</sup>こ<sup>445</sup>の<sup>446</sup>こ<sup>447</sup>の<sup>448</sup>こ<sup>449</sup>の<sup>450</sup>こ<sup>451</sup>の<sup>452</sup>こ<sup>453</sup>の<sup>454</sup>こ<sup>455</sup>の<sup>456</sup>こ<sup>457</sup>の<sup>458</sup>こ<sup>459</sup>の<sup>460</sup>こ<sup>461</sup>の<sup>462</sup>こ<sup>463</sup>の<sup>464</sup>こ<sup>465</sup>の<sup>466</sup>こ<sup>467</sup>の<sup>468</sup>こ<sup>469</sup>の<sup>470</sup>こ<sup>471</sup>の<sup>472</sup>こ<sup>473</sup>の<sup>474</sup>こ<sup>475</sup>の<sup>476</sup>こ<sup>477</sup>の<sup>478</sup>こ<sup>479</sup>の<sup>480</sup>こ<sup>481</sup>の<sup>482</sup>こ<sup>483</sup>の<sup>484</sup>こ<sup>485</sup>の<sup>486</sup>こ<sup>487</sup>の<sup>488</sup>こ<sup>489</sup>の<sup>490</sup>こ<sup>491</sup>の<sup>492</sup>こ<sup>493</sup>の<sup>494</sup>こ<sup>495</sup>の<sup>496</sup>こ<sup>497</sup>の<sup>498</sup>こ<sup>499</sup>の<sup>500</sup>こ<sup>501</sup>の<sup>502</sup>こ<sup>503</sup>の<sup>504</sup>こ<sup>505</sup>の<sup>506</sup>こ<sup>507</sup>の<sup>508</sup>こ<sup>509</sup>の<sup>510</sup>こ<sup>511</sup>の<sup>512</sup>こ<sup>513</sup>の<sup>514</sup>こ<sup>515</sup>の<sup>516</sup>こ<sup>517</sup>の<sup>518</sup>こ<sup>519</sup>の<sup>520</sup>こ<sup>521</sup>の<sup>522</sup>こ<sup>523</sup>の<sup>524</sup>こ<sup>525</sup>の<sup>526</sup>こ<sup>527</sup>の<sup>528</sup>こ<sup>529</sup>の<sup>530</sup>こ<sup>531</sup>の<sup>532</sup>こ<sup>533</sup>の<sup>534</sup>こ<sup>535</sup>の<sup>536</sup>こ<sup>537</sup>の<sup>538</sup>こ<sup>539</sup>の<sup>540</sup>こ<sup>541</sup>の<sup>542</sup>こ<sup>543</sup>の<sup>544</sup>こ<sup>545</sup>の<sup>546</sup>こ<sup>547</sup>の<sup>548</sup>こ<sup>549</sup>の<sup>550</sup>こ<sup>551</sup>の<sup>552</sup>こ<sup>553</sup>の<sup>554</sup>こ<sup>555</sup>の<sup>556</sup>こ<sup>557</sup>の<sup>558</sup>こ<sup>559</sup>の<sup>560</sup>こ<sup>561</sup>の<sup>562</sup>こ<sup>563</sup>の<sup>564</sup>こ<sup>565</sup>の<sup>566</sup>こ<sup>567</sup>の<sup>568</sup>こ<sup>569</sup>の<sup>570</sup>こ<sup>571</sup>の<sup>572</sup>こ<sup>573</sup>の<sup>574</sup>こ<sup>575</sup>の<sup>576</sup>こ<sup>577</sup>の<sup>578</sup>こ<sup>579</sup>の<sup>580</sup>こ<sup>581</sup>の<sup>582</sup>こ<sup>583</sup>の<sup>584</sup>こ<sup>585</sup>の<sup>586</sup>こ<sup>587</sup>の<sup>588</sup>こ<sup>589</sup>の<sup>590</sup>こ<sup>591</sup>の<sup>592</sup>こ<sup>593</sup>の<sup>594</sup>こ<sup>595</sup>の<sup>596</sup>こ<sup>597</sup>の<sup>598</sup>こ<sup>599</sup>の<sup>600</sup>こ<sup>601</sup>の<sup>602</sup>こ<sup>603</sup>の<sup>604</sup>こ<sup>605</sup>の<sup>606</sup>こ<sup>607</sup>の<sup>608</sup>こ<sup>609</sup>の<sup>610</sup>こ<sup>611</sup>の<sup>612</sup>こ<sup>613</sup>の<sup>614</sup>こ<sup>615</sup>の<sup>616</sup>こ<sup>617</sup>の<sup>618</sup>こ<sup>619</sup>の<sup>620</sup>こ<sup>621</sup>の<sup>622</sup>こ<sup>623</sup>の<sup>624</sup>こ<sup>625</sup>の<sup>626</sup>こ<sup>627</sup>の<sup>628</sup>こ<sup>629</sup>の<sup>630</sup>こ<sup>631</sup>の<sup>632</sup>こ<sup>633</sup>の<sup>634</sup>こ<sup>635</sup>の<sup>636</sup>こ<sup>637</sup>の<sup>638</sup>こ<sup>639</sup>の<sup>640</sup>こ<sup>641</sup>の<sup>642</sup>こ<sup>643</sup>の<sup>644</sup>こ<sup>645</sup>の<sup>646</sup>こ<sup>647</sup>の<sup>648</sup>こ<sup>649</sup>の<sup>650</sup>こ<sup>651</sup>の<sup>652</sup>こ<sup>653</sup>の<sup>654</sup>こ<sup>655</sup>の<sup>656</sup>こ<sup>657</sup>の<sup>658</sup>こ<sup>659</sup>の<sup>660</sup>こ<sup>661</sup>の<sup>662</sup>こ<sup>663</sup>の<sup>664</sup>こ<sup>665</sup>の<sup>666</sup>こ<sup>667</sup>の<sup>668</sup>こ<sup>669</sup>の<sup>670</sup>こ<sup>671</sup>の<sup>672</sup>こ<sup>673</sup>の<sup>674</sup>こ<sup>675</sup>の<sup>676</sup>こ<sup>677</sup>の<sup>678</sup>こ<sup>679</sup>の<sup>680</sup>こ<sup>681</sup>の<sup>682</sup>こ<sup>683</sup>の<sup>684</sup>こ<sup>685</sup>の<sup>686</sup>こ<sup>687</sup>の<sup>688</sup>こ<sup>689</sup>の<sup>690</sup>こ<sup>691</sup>の<sup>692</sup>こ<sup>693</sup>の<sup>694</sup>こ<sup>695</sup>の<sup>696</sup>こ<sup>697</sup>の<sup>698</sup>こ<sup>699</sup>の<sup>700</sup>こ<sup>701</sup>の<sup>702</sup>こ<sup>703</sup>の<sup>704</sup>こ<sup>705</sup>の<sup>706</sup>こ<sup>707</sup>の<sup>708</sup>こ<sup>709</sup>の<sup>710</sup>こ<sup>711</sup>の<sup>712</sup>こ<sup>713</sup>の<sup>714</sup>こ<sup>715</sup>の<sup>716</sup>こ<sup>717</sup>の<sup>718</sup>こ<sup>719</sup>の<sup>720</sup>こ<sup>721</sup>の<sup>722</sup>こ<sup>723</sup>の<sup>724</sup>こ<sup>725</sup>の<sup>726</sup>こ<sup>727</sup>の<sup>728</sup>こ<sup>729</sup>の<sup>730</sup>こ<sup>731</sup>の<sup>732</sup>こ<sup>733</sup>の<sup>734</sup>こ<sup>735</sup>の<sup>736</sup>こ<sup>737</sup>の<sup>738</sup>こ<sup>739</sup>の<sup>740</sup>こ<sup>741</sup>の<sup>742</sup>こ<sup>743</sup>の<sup>744</sup>こ<sup>745</sup>の<sup>746</sup>こ<sup>747</sup>の<sup>748</sup>こ<sup>749</sup>の<sup>750</sup>こ<sup>751</sup>の<sup>752</sup>こ<sup>753</sup>の<sup>754</sup>こ<sup>755</sup>の<sup>756</sup>こ<sup>757</sup>の<sup>758</sup>こ<sup>759</sup>の<sup>760</sup>こ<sup>761</sup>の<sup>762</sup>こ<sup>763</sup>の<sup>764</sup>こ<sup>765</sup>の<sup>766</sup>こ<sup>767</sup>の<sup>768</sup>こ<sup>769</sup>の<sup>770</sup>こ<sup>771</sup>の<sup>772</sup>こ<sup>773</sup>の<sup>774</sup>こ<sup>775</sup>の<sup>776</sup>こ<sup>777</sup>の<sup>778</sup>こ<sup>779</sup>の<sup>780</sup>こ<sup>781</sup>の<sup>782</sup>こ<sup>783</sup>の<sup>784</sup>こ<sup>785</sup>の<sup>786</sup>こ<sup>787</sup>の<sup>788</sup>こ<sup>789</sup>の<sup>790</sup>こ<sup>791</sup>の<sup>792</sup>こ<sup>793</sup>の<sup>794</sup>こ<sup>795</sup>の<sup>796</sup>こ<sup>797</sup>の<sup>798</sup>こ<sup>799</sup>の<sup>800</sup>こ<sup>801</sup>の<sup>802</sup>こ<sup>803</sup>の<sup>804</sup>こ<sup>805</sup>の<sup>806</sup>こ<sup>807</sup>の<sup>808</sup>こ<sup>809</sup>の<sup>810</sup>こ<sup>811</sup>の<sup>812</sup>こ<sup>813</sup>の<sup>814</sup>こ<sup>815</sup>の<sup>816</sup>こ<sup>817</sup>の<sup>818</sup>こ<sup>819</sup>の<sup>820</sup>こ<sup>821</sup>の<sup>822</sup>こ<sup>823</sup>の<sup>824</sup>こ<sup>825</sup>の<sup>826</sup>こ<sup>827</sup>の<sup>828</sup>こ<sup>829</sup>の<sup>830</sup>こ<sup>831</sup>の<sup>832</sup>こ<sup>833</sup>の<sup>834</sup>こ<sup>835</sup>の<sup>836</sup>こ<sup>837</sup>の<sup>838</sup>こ<sup>839</sup>の<sup>840</sup>こ<sup>841</sup>の<sup>842</sup>こ<sup>843</sup>の<sup>844</sup>こ<sup>845</sup>の<sup>846</sup>こ<sup>847</sup>の<sup>848</sup>こ<sup>849</sup>の<sup>850</sup>こ<sup>851</sup>の<sup>852</sup>こ<sup>853</sup>の<sup>854</sup>こ<sup>855</sup>の<sup>856</sup>こ<sup>857</sup>の<sup>858</sup>こ<sup>859</sup>の<sup>860</sup>こ<sup>861</sup>の<sup>862</sup>こ<sup>863</sup>の<sup>864</sup>こ<sup>865</sup>の<sup>866</sup>こ<sup>867</sup>の<sup>868</sup>こ<sup>869</sup>の<sup>870</sup>こ<sup>871</sup>の<sup>872</sup>こ<sup>873</sup>の<sup>874</sup>こ<sup>875</sup>の<sup>876</sup>こ<sup>877</sup>の<sup>878</sup>こ<sup>879</sup>の<sup>880</sup>こ<sup>881</sup>の<sup>882</sup>こ<sup>883</sup>の<sup>884</sup>こ<sup>885</sup>の<sup>886</sup>こ<sup>887</sup>の<sup>888</sup>こ<sup>889</sup>の<sup>890</sup>こ<sup>891</sup>の<sup>892</sup>こ<sup>893</sup>の<sup>894</sup>こ<sup>895</sup>の<sup>896</sup>こ<sup>897</sup>の<sup>898</sup>こ<sup>899</sup>の<sup>900</sup>こ<sup>901</sup>の<sup>902</sup>こ<sup>903</sup>の<sup>904</sup>こ<sup>905</sup>の<sup>906</sup>こ<sup>907</sup>の<sup>908</sup>こ<sup>909</sup>の<sup>910</sup>こ<sup>911</sup>の<sup>912</sup>こ<sup>913</sup>の<sup>914</sup>こ<sup>915</sup>の<sup>916</sup>こ<sup>917</sup>の<sup>918</sup>こ<sup>919</sup>の<sup>920</sup>こ<sup>921</sup>の<sup>922</sup>こ<sup>923</sup>の<sup>924</sup>こ<sup>925</sup>の<sup>926</sup>こ<sup>927</sup>の<sup>928</sup>こ<sup>929</sup>の<sup>930</sup>こ<sup>931</sup>の<sup>932</sup>こ<sup>933</sup>の<sup>934</sup>こ<sup>935</sup>の<sup>936</sup>こ<sup>937</sup>の<sup>938</sup>こ<sup>939</sup>の<sup>940</sup>こ<sup>941</sup>の<sup>942</sup>こ<sup>943</sup>の<sup>944</sup>こ<sup>945</sup>の<sup>946</sup>こ<sup>947</sup>の<sup>948</sup>こ<sup>949</sup>の<sup>950</sup>こ<sup>951</sup>の<sup>952</sup>こ<sup>953</sup>の<sup>954</sup>こ<sup>955</sup>の<sup>956</sup>こ<sup>957</sup>の<sup>958</sup>こ<sup>959</sup>の<sup>960</sup>こ<sup>961</sup>の<sup>962</sup>こ<sup>963</sup>の<sup>964</sup>こ<sup>965</sup>の<sup>966</sup>こ<sup>967</sup>の<sup>968</sup>こ<sup>969</sup>の<sup>970</sup>こ<sup>971</sup>の<sup>972</sup>こ<sup>973</sup>の<sup>974</sup>こ<sup>975</sup>の<sup>976</sup>こ<sup>977</sup>の<sup>978</sup>こ<sup>979</sup>の<sup>980</sup>こ<sup>981</sup>の<sup>982</sup>こ<sup>983</sup>の<sup>984</sup>こ<sup>985</sup>の<sup>986</sup>こ<sup>987</sup>の<sup>988</sup>こ<sup>989</sup>の<sup>990</sup>こ<sup>991</sup>の<sup>992</sup>こ<sup>993</sup>の<sup>994</sup>こ<sup>995</sup>の<sup>996</sup>こ<sup>997</sup>の<sup>998</sup>こ<sup>999</sup>の<sup>1000</sup>こ<sup>1001</sup>の<sup>1002</sup>こ<sup>1003</sup>の<sup>1004</sup>こ<sup>1005</sup>の<sup>1006</sup>こ<sup>1007</sup>の<sup>1008</sup>こ<sup>1009</sup>の<sup>1010</sup>こ<sup>1011</sup>の<sup>1012</sup>こ<sup>1013</sup>の<sup>1014</sup>こ<sup>1015</sup>の<sup>1016</sup>こ<sup>1017</sup>の<sup>1018</sup>こ<sup>1019</sup>の<sup>1020</sup>こ<sup>1021</sup>の<sup>1022</sup>こ<sup>1023</sup>の<sup>1024</sup>こ<sup>1025</sup>の<sup>1026</sup>こ<sup>1027</sup>の<sup>1028</sup>こ<sup>1029</sup>の<sup>1030</sup>こ<sup>1031</sup>の<sup>1032</sup>こ<sup>1033</sup>の<sup>1034</sup>こ<sup>1035</sup>の<sup>1036</sup>こ<sup>1037</sup>の<sup>1038</sup>こ<sup>1039</sup>の<sup>1040</sup>こ<sup>1041</sup>の<sup>1042</sup>こ<sup>1043</sup>の<sup>1044</sup>こ<sup>1045</sup>の<sup>1046</sup>こ<sup>1047</sup>の<sup>1048</sup>こ<sup>1049</sup>の<sup>1050</sup>こ<sup>1051</sup>の<sup>1052</sup>こ<sup>1053</sup>の<sup>1054</sup>こ<sup>1055</sup>の<sup>1056</sup>こ<sup>1057</sup>の<sup>1058</sup>こ<sup>1059</sup>の<sup>1060</sup>こ<sup>1061</sup>の<sup>1062</sup>こ<sup>1063</sup>の<sup>1064</sup>こ<sup>1065</sup>の<sup>1066</sup>こ<sup>1067</sup>の<sup>1068</sup>こ<sup>1069</sup>の<sup>1070</sup>こ<sup>1071</sup>の<sup>1072</sup>こ<sup>1073</sup>の<sup>1074</sup>こ<sup>1075</sup>の<sup>1076</sup>こ<sup>1077</sup>の<sup>1078</sup>こ<sup>1079</sup>の<sup>1080</sup>こ<sup>1081</sup>の<sup>1082</sup>こ<sup>1083</sup>の<sup>1084</sup>こ<sup>1085</sup>の<sup>1086</sup>こ<sup>1087</sup>の<sup>1088</sup>こ<sup>1089</sup>の<sup>1090</sup>こ<sup>1091</sup>の<sup>1092</sup>こ<sup>1093</sup>の<sup>1094</sup>こ<sup>1095</sup>の<sup>1096</sup>こ<sup>1097</sup>の<sup>1098</sup>こ<sup>1099</sup>の<sup>1100</sup>こ<sup>1101</sup>の<sup>1102</sup>こ<sup>1103</sup>の<sup>1104</sup>こ<sup>1105</sup>の<sup>1106</sup>こ<sup>1107</sup>の<sup>1108</sup>こ<sup>1109</sup>の<sup>1110</sup>こ<sup>1111</sup>の<sup>1112</sup>こ<sup>1113</sup>の<sup>1114</sup>こ<sup>1115</sup>の<sup>1116</sup>こ<sup>1117</sup>の<sup>1118</sup>こ<sup>1119</sup>の<sup>1120</sup>こ<sup>1121</sup>の<sup>1122</sup>こ<sup>1123</sup>の<sup>1124</sup>こ<sup>1125</sup>の<sup>1126</sup>こ<sup>1127</sup>の<sup>1128</sup>こ<sup>1129</sup>の<sup>1130</sup>こ<sup>1131</sup>の<sup>1132</sup>こ<sup>1133</sup>の<sup>1134</sup>こ<sup>1135</sup>の<sup>1136</sup>こ<sup>1137</sup>の<sup>1138</sup>こ<sup>1139</sup>の<sup>1140</sup>こ<sup>1141</sup>の<sup>1142</sup>こ<sup>1143</sup>の<sup>1144</sup>こ<sup>1145</sup>の<sup>1146</sup>こ<sup>1147</sup>の<sup>1148</sup>こ<sup>1149</sup>の<sup>1150</sup>こ<sup>1151</sup>の<sup>1152</sup>こ<sup>1153</sup>の<sup>1154</sup>こ<sup>1155</sup>の<sup>1156</sup>こ<sup>1157</sup>の<sup>1158</sup>こ<sup>1159</sup>の<sup>1160</sup>こ<sup>1161</sup>の<sup>1162</sup>こ<sup>1163</sup>の<sup>1164</sup>こ<sup>1165</sup>の<sup>1166</sup>こ<sup>1167</sup>の<sup>1168</sup>こ<sup>1169</sup>の<sup>1170</sup>こ<sup>1171</sup>の<sup>1172</sup>こ<sup>1173</sup>の<sup>1174</sup>こ<sup>1175</sup>の<sup>1176</sup>こ<sup>1177</sup>の<sup>1178</sup>こ<sup>1179</sup>の<sup>1180</sup>こ<sup>1181</sup>の<sup>1182</sup>こ<sup>1183</sup>の<sup>1184</sup>こ<sup>1185</sup>の<sup>1186</sup>こ<sup>1187</sup>の<sup>1188</sup>こ<sup>1189</sup>の<sup>1190</sup>こ<sup>1191</sup>の<sup>1192</sup>こ<sup>1193</sup>の<sup>1194</sup>こ<sup>1195</sup>の<sup>1196</sup>こ<sup>1197</sup>の<sup>1198</sup>こ<sup>1199</sup>の<sup>1200</sup>こ<sup>1201</sup>の<sup>1202</sup>こ<sup>1203</sup>の<sup>1204</sup>こ<sup>1205</sup>の<sup>1206</sup>こ<sup>1207</sup>の<sup>1208</sup>こ<sup>1209</sup>の<sup>1210</sup>こ<sup>1211</sup>の<sup>1212</sup>こ

し、淵源をたどるべきである。

### 五、芸術、道徳、宗教

有機体の哲学によれば、現実的有機体から有機体へ転ずることによつて、後行する現実的有機体へ、越えて置かれるべきものと身にしめられること——そこに道徳的経験が成立した——は、すなわち、自らを凌駕する全体論に換取されることにより、そこに奇功を貢獻すること——そこに宗教的経験が成立した——である。従つて、道徳は宗教と密接に關つていたのである。そこにわれわれは美的経験、道徳的経験、宗教的経験の相互連関を窺ひ知ることができよう。この点について、ハールは次のように簡潔に要約してゐる。「道徳、美学、宗教は単一的な価値経験の諸區別にとつてゐることから分る。これらの區別は、ある現実態が他の諸現実態の全体と結びついてゐることの三つのアスペクトとの関連にある。選別的強調の可能性を、統一性として（そこに宗教がある——引用者註）、多様性

としとして「倫理が本質」---引用者注]、  
 本質は「倫理」にこれ自身との関係として「倫理」  
 に「美学」が本質---引用者注]、実現するに  
 につけて「区別」である。注31

先に、神を凌駕する全体者として「神」は  
 言ふまでもなく、その三重の本質に於ける  
三一の神である。個々の現実的有は、作ら  
 れつつある、その中で、神の  
 合成過程を目的論的に限定する主体的目的は  
 神の原初の本質に由来するものである。  
 各現実的有は、この主体的目的を実現するに  
 ついて、原初の本質と結果の本質とを統合する  
 全体者として「神」の、神を凌駕しつつある  
 創造活動に参与貢献するものである。此の  
 中、神の「神」の神の「神」は、神の「神」  
 である。これ等の現実的有は、神の「神」に  
 対して、神の「神」に、神の「神」に、  
 として限定される。神は自己原因的に創造し  
 終るに、神の「神」に、神の「神」に、  
 の概念的「神」を総合統一にしている。

によつて、今度は後行す、現実的有に君往  
 とし、与えられなく。このことは比喻的、  
 人間の経験に引き移して言ふは、人は死に  
 いて、たゞ之をこの世に於いて肉體はとどめて  
 、彼の近親者への後継者たるの追憶のため、  
 <死復活>して、生き続けようといふこと  
 である。このことは有限的存在者としての人  
 間に許される唯一の地上的の境と呼んで差支  
 ないからである。たゞ、このことは、  
 710  
 のイトヘットに於いて、人間が死に於いて、  
 神に攝取救済されることによつて、可能に  
 なることではあるけれども。

人間の行為に於いて、過去の伝統的  
 によつて、単に因果的に限定されず  
 であることはない。彼は同時に、未来に  
 いては、自ら決するから従つて、そのつと決  
 断しつけられるからである。<決断>とは、言葉  
 の未來的な意味に於いて、切除と切り離し  
 を意味する。つまり、彼は決断を通過して、過  
 去の伝統のうちの自分を切り離して、

こうした伝統を自らの内に取り入れ、それを  
 未来に向かつて生き延び、自己が真に自己  
 に打ちつけられるべき人。その美的経験が  
 取ら。しかも人間は、こうした経験に於いて  
 、自らの行為が、自己の後継者たるに及ぼす  
 影響を予想し、それに対して責任を取らね  
 ばならぬ。美的経験が自己を  
 越えて、道徳的経験を揚し示し、と云わ  
 れる理由がそこに在る。道徳的価値は、単に  
 自己が自己自身との関係において享受するこ  
 のではないから、自己を越えて、他個人との  
 関係において、実現されなければならない。

又、しかしながら、其の現実的有がその  
 越えて置かれた性格に於いて、後行する現実  
 的有に対して、自己を越えて置かれたもの  
 たること、自己を凌駕する全体者としての  
 神に、不死的に客体化されること、及び、  
 不死的に客体化されること、すなわち、自己  
 の内に含みつつ自己を凌駕する神に寄与貢献

する。この二つである。各現象的有がこの二つ  
 の間に在る神に付加する。この二つ、逆に言ふは、  
 神がそれらを間に攝取することである。この  
 した神の攝取にかゝるは、何もかも除外され  
 るものはないのである。この二つはわれわれ  
 に、ホリイットへットにかゝるも、それは且つ  
 の人間が受苦を通し、救済されることである。  
 いかかしく、痛みの神の觀念があること、  
 理解させられるのである。人間は間に死  
 する。この二つ、神の攝取救済され  
 るのである。しかし神の二つした救済は無  
 限である。エキソットは二つ速かにある。「ホ  
 リイットへットがわれわれに想起させるのは、  
 世界を彷徨する、受苦を通し、この救済觀念  
 である。もしこの意味は、世界が神の結果例  
 本性の究極的調和のうちに、いかにして救済  
 されるか、この二つ、と彼は示唆してゐる。  
 神の結果的本性は、時間的世界の真諦であるの  
 価値の積極的の建設である。神は天  
 下を治する、自己自身の本性の内なる生



た事実へと変之る、理想的の「 $\infty$ 」<sup>注33</sup>へと出  
 る」と未だ「 $\infty$ 」へと述へる。受苦を  
 通して神は摂取救済され、この確信が、わ  
 れわれに平安を与えてくれるのである。人間  
 は真に自己自身に於いては、自らを  
 凌駕しつづける全作者としての神に委注し得  
 る、この境地が真にあり、もし平安が  
 宗教的経験の根本であるとするならば、宗教は道  
 徳を「完成する」という関係を、われわれは  
 真に認めざるべきである。

神はこれ自身一つの現実的有であるが、  
 決して消滅せず、他のいさゝちの現実的有  
 と共に生成の一致に於いてあり、これこれの  
 有を自身の内に摂取し、この概念的  
 なものと同然のものとして総合統一にまと  
 めるのである。そして神は一つの現実的  
 有の合成過程のテロスである。そして神はこ  
 れをテロスにおいて、自らを世界に与して  
 くれるのである。これが神の越え置かれた本  
 性である。比喩的に言えは、われわれはこれ

に、神のこり世に對する愛を認めること、  
 あり。神はこり上、に、絶え不<sup>レ</sup>分の<sup>レ</sup>を作<sup>レ</sup>る  
 べく全<sup>レ</sup>律者<sup>レ</sup>の<sup>レ</sup>也。神は<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>の<sup>レ</sup>を越<sup>レ</sup>え  
 出<sup>レ</sup>る。と同時に、神は<sup>レ</sup>多<sup>レ</sup>に<sup>レ</sup>分の<sup>レ</sup>を越<sup>レ</sup>え  
 出<sup>レ</sup>るべく<sup>レ</sup>存在者<sup>レ</sup>の<sup>レ</sup>也。

もしも<sup>レ</sup>し<sup>レ</sup>わ<sup>レ</sup>れ<sup>レ</sup>わ<sup>レ</sup>れ<sup>レ</sup>が<sup>レ</sup>こ<sup>レ</sup>こ<sup>レ</sup>で、有<sup>レ</sup>る<sup>レ</sup>もの<sup>レ</sup>の<sup>レ</sup>  
 総<sup>レ</sup>律<sup>レ</sup>を<sup>レ</sup>世<sup>レ</sup>界<sup>レ</sup>と<sup>レ</sup>い<sup>レ</sup>う<sup>レ</sup>概念<sup>レ</sup>で<sup>レ</sup>置<sup>レ</sup>き<sup>レ</sup>換<sup>レ</sup>え<sup>レ</sup>た<sup>レ</sup>ら<sup>レ</sup>し、<sup>レ</sup>と<sup>レ</sup>い<sup>レ</sup>  
 下<sup>レ</sup>る<sup>レ</sup>か。神は<sup>レ</sup>す<sup>レ</sup>た<sup>レ</sup>わ<sup>レ</sup>る<sup>レ</sup>世<sup>レ</sup>界<sup>レ</sup>の<sup>レ</sup>也、<sup>レ</sup>と<sup>レ</sup>い<sup>レ</sup>  
 には<sup>レ</sup>汎<sup>レ</sup>神<sup>レ</sup>論<sup>レ</sup>が<sup>レ</sup>帰<sup>レ</sup>結<sup>レ</sup>し<sup>レ</sup>て<sup>レ</sup>く<sup>レ</sup>と<sup>レ</sup>い<sup>レ</sup>う<sup>レ</sup>に<sup>レ</sup>思<sup>レ</sup>わ<sup>レ</sup>れ<sup>レ</sup>る<sup>レ</sup>也  
 あり。けれども、ホ<sup>レ</sup>ウ<sup>レ</sup>イ<sup>レ</sup>ト<sup>レ</sup>ア<sup>レ</sup>ッ<sup>レ</sup>ト<sup>レ</sup>は<sup>レ</sup>汎<sup>レ</sup>神<sup>レ</sup>  
 論<sup>レ</sup>者<sup>レ</sup>で<sup>レ</sup>は<sup>レ</sup>な<sup>レ</sup>い。神は<sup>レ</sup>分の<sup>レ</sup>を越<sup>レ</sup>え<sup>レ</sup>出<sup>レ</sup>る  
 全<sup>レ</sup>律<sup>レ</sup>者<sup>レ</sup>の<sup>レ</sup>也。神は<sup>レ</sup>三<sup>レ</sup>重<sup>レ</sup>の<sup>レ</sup>性<sup>レ</sup>格<sup>レ</sup>の<sup>レ</sup>三<sup>レ</sup>一<sup>レ</sup>の<sup>レ</sup>總<sup>レ</sup>  
 一<sup>レ</sup>者<sup>レ</sup>と<sup>レ</sup>い<sup>レ</sup>て、世<sup>レ</sup>界<sup>レ</sup>を、人<sup>レ</sup>間<sup>レ</sup>を<sup>レ</sup>も<sup>レ</sup>含<sup>レ</sup>め<sup>レ</sup>た<sup>レ</sup>す<sup>レ</sup>へ<sup>レ</sup>て  
 の<sup>レ</sup>事<sup>レ</sup>物<sup>レ</sup>の<sup>レ</sup>経<sup>レ</sup>験<sup>レ</sup>を<sup>レ</sup>通<sup>レ</sup>し<sup>レ</sup>て、否、それ<sup>レ</sup>と<sup>レ</sup>同<sup>レ</sup>  
 にあ<sup>レ</sup>い<sup>レ</sup>て、作<sup>レ</sup>る<sup>レ</sup>べく<sup>レ</sup>人<sup>レ</sup>格<sup>レ</sup>的<sup>レ</sup>存<sup>レ</sup>在<sup>レ</sup>者<sup>レ</sup>の<sup>レ</sup>也<sup>レ</sup>の<sup>レ</sup>也  
 あり。ハ<sup>レ</sup>ー<sup>レ</sup>ツ<sup>レ</sup>ホ<sup>レ</sup>ー<sup>レ</sup>ン<sup>レ</sup>が、ホ<sup>レ</sup>ウ<sup>レ</sup>イ<sup>レ</sup>ト<sup>レ</sup>ア<sup>レ</sup>ッ<sup>レ</sup>ト<sup>レ</sup>の<sup>レ</sup>神<sup>レ</sup>を  
 万<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>在<sup>レ</sup>神<sup>レ</sup>教<sup>レ</sup>的<sup>レ</sup>と<sup>レ</sup>い<sup>レ</sup>て<sup>レ</sup>把<sup>レ</sup>え<sup>レ</sup>る<sup>レ</sup>理<sup>レ</sup>由<sup>レ</sup>も<sup>レ</sup>そ<sup>レ</sup>こ<sup>レ</sup>に<sup>レ</sup>在<sup>レ</sup>  
 り<sup>レ</sup>の<sup>レ</sup>也<sup>レ</sup>あり。神が<sup>レ</sup>万<sup>レ</sup>物<sup>レ</sup>と<sup>レ</sup>の<sup>レ</sup>共<sup>レ</sup>同<sup>レ</sup>にあ<sup>レ</sup>い<sup>レ</sup>て<sup>レ</sup>作<sup>レ</sup>る<sup>レ</sup>  
 べく<sup>レ</sup>この<sup>レ</sup>世<sup>レ</sup>界<sup>レ</sup>にあ<sup>レ</sup>い<sup>レ</sup>て<sup>レ</sup>は、それ<sup>レ</sup>を<sup>レ</sup>構<sup>レ</sup>成<sup>レ</sup>す<sup>レ</sup>個  
 々の<sup>レ</sup>もの<sup>レ</sup>は、それ<sup>レ</sup>が<sup>レ</sup>それ<sup>レ</sup>の<sup>レ</sup>自<sup>レ</sup>身<sup>レ</sup>で<sup>レ</sup>在<sup>レ</sup>り<sup>レ</sup>た<sup>レ</sup>か

ら、否、その長と短との間に、<sup>註35</sup> 全体の  
 寄与貢献してゐるものである。こゝした個々全  
 体との調和的關係は、偉大な芸術に於いて見  
 出されるものである。ホワイトヘットはこゝ  
 述べてゐる。「これが美しく、われわれが  
 偉大な芸術に於いて見出すものである。その  
 構図のいさゝかの細部は、優れぬそれ自身の  
 権利を生きてゐる。それらは個性を要求す  
 る。にもかかわらず、全体に寄与するものであ  
 る。こゝしたそれそれの細部は、偉大なる権  
 利を全体から受け取る。にもかかわらず、そ  
 れ自身の権利に於いて、注目を要求する個性  
 性を現わしてゐるものである」と。こゝから  
 考察してくると、ホワイトヘットが神をくせ  
界の詩人と叫んでゐるのも、決して首肯で  
 きないことではなからう。彼が宗教を、人間の内  
面的生ける芸術と規定してゐるから、こゝ  
 した脈絡に於いては、理解されなければなら  
 ない。ホワイトヘットはこゝで、宗教は道  
徳からこゝに芸術と密接不可離の關係にある

である。エッセイはこゝに述べてゐる。「これが  
 が『神の结果的本性』である。そして本質イ  
 トへのトはよゝこの観念の展開に従ふは、そ  
 れは展開する美的調和として表はされるべき  
 であり、そこでは、いさゝかの過るゆく出来  
 事の本質は、それが表し得る限りにおいて、  
 全体的統一性への奇と答と見なされたりする  
 である。これが、神は『世界の詩人』<sup>詩人</sup>と言わ  
 れるの意義である」と。

## 第四卷 注

- (1) A I p. 353
- (2) David L. Hall, *The Civilization of Experience*, p. x
- (3) A I p. 344
- (4) D. L. Hall, *op. cit.* p. 73
- (5) *Ibid.*, p. 106
- (6) *Ibid.*, p. 53
- (7) PR p. 139-40
- (8) RM p. 154
- (9) A I p. 142
- (10) See, A I, p. 142-151
- (11) A I p. 166
- (12) *Ibid.*, p. 309
- (13) *Ibid.*, p. 341
- (14) D. Emmet, *Whitehead's Philosophy of Organism*, p. 267
- (15) A I p. 348-9
- (16) *Ibid.*, p. 348-9
- (17) RM p. 141
- (18) A I p. 344

(19) D. L. Hall, *op. cit.*, p. 82.

(20) A.I. p. 332

(21) *Ibid.*, p. 360

(22) *Ibid.*, p. 359

(23) *Ibid.*, p. 339

(24) *Ibid.*, p. 332

(25) D. L. Hall, *op. cit.*, p. 103

(26) *Ibid.*, p. 121

(27) PR, p. 41

(28) A.I. p. 353

(29) *Ibid.*, p. 368

(30) *Ibid.*, p. 369

(31) D. L. Hall, *op. cit.*, p. 122-3

(32) D. Emmet, *op. cit.*, p. 290

(33) RIM p. 148

(34) D. L. Hall, *op. cit.*, p. 204

(35) 未りイトハ、トハ、<sup>1</sup>形成途上の宗教  
 のため、(2) 言のこゝろ。『現象世  
 界』〔つゝり〕経験と思考と自然の法  
 則性の世界は、多々、<sup>2</sup>新多々有る共同

伴である。これらの有法全体的共同性  
 の共通の価値に寄与するが、これと  
 この共通の価値を本とする。同  
 時に、これらの現実的有法、これら自  
 身、個的で分離され、これら自身  
 の価値がある。これらは共通の蓄積に付  
 加する。にも関わらず、これら一つ  
 である。世界は共同性にかゝる単独性  
 の舞台である」と (p. 86)。

- (36) A.I. p. 364
- (37) PR p. 526
- (38) R19. p. 16
- (39) D. Emmet, op. cit., p. 236

## 第五章 ホワイトヘプトの宗教観

## 一、 理性的宗教とは何か

ホワイトヘプトは『形成途上の宗教』のほかに、宗教の一般的定義を下して、こう述べている。「宗教はその教義の側面からいって、普遍的諸真理——もしそれが真摯に受け取られ、生き生きと了解された時、性格を革新する効果を持つような普遍的諸真理の体系として、定義され得る」と。そしてさらに続けて、「宗教は個人が彼自身の孤独で歩んで行ずるところのものがあす。それはその究極の満足へと展開すれば、三つの段階を通過する。それは空虚としての神から、敵としての神への転換であり、敵としての神から仲間 (companion) としての神への転換である」と書いている。彼は『過程と実在』のほかに、宗教問題の最も一般的に公式化に触れ、それは時間的在界のプロセスから、他の諸現実態の形成に移行し、これらの現実態の新鮮さの喪失を意味しないような秩序に於いて、結びつけ



され得るかとの問いであり、と述べている。<sup>注3</sup> これを宗教の諸定義は、ホフハイトヘッドの宗教哲学の根本問題と密接に結び合っているからである。

さし当ってまずわれわれは、彼が宗教を「性格と変化する効果を持つ普遍的諸真理の体系」として定義している点に注目しよう。そこにわれわれは彼の〈理性的宗教〉(rational religion)と窺い知るこゝとができる。彼は宗教を理性に透明で可通的で理性的なものとして捉える一方、こうした理性的宗教と人間の性格と変更する効果を持つべきことを強調している。そこにホフハイトヘッドの哲学体系に認められた合理主義と経験主義との結合が見出される。否、宗教の理性的性格は、現実的経験に功いて実現され、是こゝでその真理性が検証されなければならぬ。その意味で、理性的宗教は仮設的の性格を持つてゐるとさう考へたからである。ハールによれば、ホフハイトヘッドは原理的には合理主義を認めておき、理

此の限界をわきまえていたのであり、彼の哲學的思索に於いて、是れ以上理性的探求を押し進め得ない〈祈与性〉の、常に前提されてゐるのは、その証拠である。<sup>注4</sup>彼の宗教論に於いても、こうした祈与性の考慮されてゐるのである。

また宗教は「個人」の彼自身の孤独でもって行ふものと、この世の「上」といふ存在のうちに、宗教に於ける個人主義への示唆を脱却することゝ出来る。ホワイトヘツドの宗教理解には、合理的普遍主義と個人主義とが、一つに結びついてゐること、特に注意されなければならぬ。〈普遍主義〉(universalism)と〈孤独主義〉(solitariness)、〈一般性〉(generality)と〈特殊性〉(particularity)とが、一つに成立してゐることには、宗教の眞骨頂があるのである。但し、ホワイトヘツドは、これを矛盾対立した両概念の宗教に於ける結びつきを、弁証法的論理を通じて把握しようとしてゐるのである。むしろ、宗教はその本質に於いて、

普遍的であるがゆ之にこそ、個人が彼の孤獨  
 に陥いて行ずるところのものであり得るので  
 ある。キリスト教はその母胎であるユダヤ教  
 の民族宗教的性格を払拭して、普遍的な世界  
 宗教化への第一歩を踏むした時期に、遍狭な  
 民族国家ポリスの崩壊に伴って、各人があ  
 るまで個人として、どこにでも自由に旅行し得  
 るようになつた時代であつたことは、  
 決して偶然ではないのである。宗教は、例之  
 ば、イエスの復活と仏陀の覚醒に見られる  
 ように、特定の時期の、特定の人間の直接的  
 な宗教直観から生まれるが、しかしそれは同  
 時に、一般の普遍的なものへと拡散伝播して  
 ゆくのである。<sup>注5</sup> そこには既に、特殊性と一般  
 性との結びつきが、はっきりと着取られるの  
 である。彼はこう述べている。「偉大な理性的  
 宗教は、種族的と社会学的とを之と區別され  
 た、普遍的なものである宗教意識の出現の結  
 果である。それは普遍的であるがゆ之に、単  
 独性の響きと導き入れるのである」<sup>注6</sup>

宗教の本質が普遍的だといふことは、それが  
 誕生したその直接的環境から離脱せしめ  
 られるといふことであり、民族宗教から世界  
 宗教へと転換されることである。この  
 ことは、キリスト教に関して言えば、イエス  
 の福音がユダヤ教という偏頗な民族宗教的構  
 組を離れて、ユダヤ人にも異邦人にも等しく  
 宣布布教されるべきだといふ考之方と対応す  
 るし、仏教的に言えば、仏陀の覚醒が、カル  
 マ——普遍的真理——の知解にあるとする立  
 場と対応している。そして宗教の本質が、こ  
 のように普遍性にあればこそ、人間はそれを  
 自らの孤独に効いて行ずることかであるの  
 である。彼はこう述べている。「かくて今日、  
 天国に行くのはフランスではなく、個々のフ  
 ランス人であり、ネハんに達するのは中国で  
 はなく、中国人である」と。

## 二、エンペ=オンとしての神

次に、ホワイトヘッドはエンペ=オンとし  
 ての、つまり後としての神に、宗教の極教を

みてゐる。理性的宗教は、衆の神と信仰の対  
 象としてゐる。こうした宗教は、彼によれば  
 、三つの段階を通過してゆく。空虚としての  
 神から敵としての神へ、そして敵としての神  
 から衆としての神へ。ここで、空虚としての  
 神という概念で何の意味されてゐるのか、的  
 確に理解するのは極めてむずかしい。けれども  
 も、誤解を虞れずにあえて言えば、例えは、  
 フォラトンのリセフォルル<sup>(L)</sup>が、理解されてい  
 るのではなからうか。フォラトンはリセフォル  
 ル、つまり空の容器のようなるものと、〈一切  
 の生成の養母〉(the fostermother of all becoming)と  
 呼んでゐる。<sup>注8</sup>そしてそれは『ライマイオス』  
 では、自然的世界の多なる現実態の、相互の  
 性質に構成要素として内在してゐる仕方だ、  
 とフォラトンは解説してゐる。従つて、リセフォル  
 ルは、こうした種々なる現実態から抽象  
 されるし、それ自身全く無記号空虚にすぎな  
 いのである。こうしたリセフォルルが、フォラ  
 トンの対話篇に功いて、神的とみられる、

3 かとうかは、プラトンの哲学にほとんど造  
 詣を有しない筆者には、確言するすべはない  
 。しかし、少なくとも、ホワイトヘットの  
 神観には、それの外延的連続体という概念に  
 両現されて、彼の宇宙論に因って重要な契機  
 と構成してゐることは、第一章で述べた通り  
 である。メイスは、外延的連続体はホワイト  
 ヘットの哲学思想に因って、リセフックスルと  
 ほとんど同義に使用されてあり、しかもこれ  
 の両概念は、永遠的諸容体の境域と同一の事  
 柄を表現してゐる、と解釈してゐる。リセフ  
 ックスルを外延的連続体と同義に把之、さうに  
 それを神の原初的本性のうちに観現されて  
 有る永遠的諸容体の境域と同一視するメイス  
 の見解の是非は、しばらく置いて、リセフッ  
 ックスルと神の一つのアスペクトと密接な連関を  
 持つたものとみなすことかホワイトヘットの  
 見解だ、とこの点ではほとんど異論はないて  
 あるう。しかし、彼によれば、神はそれに尽  
 きるものではないのである。

次は、〈敵としての神〉 (God the enemy) とい  
 うことの意味されているのは、何であるかが  
 。それはキリスト教にも踏襲されている、エ  
 ルヤ教的なる神——人間の罪惡を徹底的に審く  
超越的なる怒りの神——であるように思われる  
 。そこでは、神は〈皇帝としての支配者のイ  
 メージ〉 (image of an imperial ruler) <sup>注9</sup> に因って、  
 描かれている。ホワイトヘッドは、セル族に  
 特有の超越的なる神観と、こゝ描寫してゐる。  
 「一定の人格的なる個体のセルの概念——その  
 存在は絶対かつ非派生的である、一つの究極  
 的なる形而上学的事実であり、是して是れは、  
 われわれの現実世界と対する派生的な存在を  
 決定し、秩序づけたのである。このセルの概  
 念は、より初期の民間諸宗教の種族的神々の  
 合理化である、それは超越の極端な教義を表  
 現してゐる」と<sup>注10</sup>。こうした超越的なる神は、し  
 ばしば、〈暴君〉 (tyrant) とか〈独裁者〉 (despot)  
 ) といふイメージと帯びかたである。是  
 して、こうした神に對して、人間は恐れと

憎悪の感情を抱くのである。それを敵として  
り神である。

なお、付言すれば、ホワイトヘツトのパウ  
ロなる此にパウロ之義神学の否定も、パウロ  
が神に闘して、人間の罪悪と徹底的に審く義  
の、怒りの側面を強調することによって、セ  
ム族の神観に復帰したとする点に存するりて  
ある。こうした事柄について、ロ一ウ二は『  
ホワイトヘツトの理解』のなかで、ホワイト  
ヘツトがパウロへの嫌悪を口にしたあり講演  
での印象を、次のように書きとめてゐる。『  
一九三九年、三月三十日、マサチューセツ  
・インブリッジのアウグスチヌス協会の来刊  
行の挨拶に因りて、私は彼が彼の手への読  
者に衝撃を与えるふうなこと、つまり聖パウ  
ロへの度々過ぎる嫌悪を説明してゐるのと、  
耳にした。聖パウロは、恐らく彼自身、憎悪  
者ではなかつたが、彼は宗教的事柄に因りて  
、憎悪の発展へと導いてゆくようやり方を  
持つてゐた。(私見では、彼はしばしばパウ



口に対して、公平さを欠いてゐた。しかしこの問題は理性よりも気質によつて、決着がつけられることは、不可避であらう。) 一般論に言つて、『アంతキリストは宗教的感情に憎悪を混入することである』。こゝに於てのこと(つまり、宗教的感情に憎悪を混入すること——引用者注)が、しばしばあつたので、彼は『宗教は人間の野蠻さの最後の避難所である』と書くことのできるのである』と<sup>注12</sup>。

こうしたパウロは神學に対して、ホワイトヘフドは人間イエスのイメーと対峙させてゐる。彼はこゝ述べてゐる。「キリストの生涯は、上から支配する力の顯示ではない。その原光は、それと認知し得る人々に取つてであつて、この世に取つてではない。その威力は、その(むき出しの)力(force)の欠如にある。それは決定的な至上の理想を持つてゐる。世界歴史のこの時点で、二分される中之一つである』と<sup>注13</sup>。敵としての神から愛としての神への移行に、宗教の極致を見るホワイトヘ

フトは、もし現代人が神を見出すことのでき  
 るとすれば、それは恐れと懺悔を通してで  
 好く、愛を通してであり、パウロの助けを  
 借りて好く、ヨハネの助けを借りて好く、  
 と言っている。こうして考へる者がわれわれに  
 想起させることは、ホワイトヘフトが「有機  
 体の哲学」の好く、神の原初的本性から由  
 来するところの、各現実的有と目的論的に規  
 定する主体的目的は、むき出しの力としてで  
 好く、あくまでも説得的誘因として働くこ  
 うなことであり、この主体的目的と実現し終  
 った現実的有は神の結果的本性に攝取救済さ  
 れることであり、最後に、神は自らに  
 対して原初的本性と結果的本性と統合にもた  
 らすことによつて、そのつと自らと世界に与  
 えてくる、とこのことである。そこには常に  
愛としての神の強調されているのである。

「この世に及ぼす神の要素は、強制の執行者  
 として好く、説得の執行者として考へら  
 れるべきである」と彼は述べている。イエス

・キリストの宗教は、丁支配するカイカルとも、後者の好い道德家とも、そしてまた、不勤の勤着とも強調し好い。これはこの世に為ける柔和な諸要素を説き、これらの諸要素は、緩やかに、かつ平穩のうちに、終にまつて勤くのである。そしてこれはこの世のものである、天国の現存的直接性のうちに、その目的を見出すのである」<sup>注16</sup>

こうして、パウロ主義とイエスの教説と比較対照させた上で、前者を否定し、後者を肯定する点で、ホワイトヘプトは、ある意味で、マルチン・バーナーの如くに田辺元と軌を一にしてゐると言わなければならぬ。バーナーは、神人としてのイエス・キリストの中保者性——パウロ神学——を否定して、イエスと〈偉大な兄弟〉として、どこまでも人間主義的に抱之ようとする。また、田辺元も、イエスと対格とした信仰——パウロ主義——と、イエスと主格とした信仰とを区別し、前者を否定して、後者を復帰即革新的に実現す

ることから、今日現代人に緊急の課題である第一  
 二次宗教改革の内容と成すのでなければならず  
 ぬ、と力説している。

### 三、神と在界との逆対応

ところで、宗教の根本的指向は、時間的  
 在界のフーニセスな諸現実態の形成へと移行し  
 、これら現実態が新しさの喪失を意味しな  
 いまう秩序に於いて、結びつけられること  
 にか、に關わつてゐるとする定義から、われ  
 われは、いったい宗教に關するどんな宗教説をく  
 み取りこむことができるであろうか。この問題は  
 論じつめれば、神と在界との連関の内にに帰  
 着せしめることかできる。そしてこの問  
 にかしては、われわれは前章でかなり詳しく  
 検討したので、ここではただ、『觀念の冒險  
 』からの、ホワイトへの次の文章を引用  
 するだけに留めたいと思う。彼はこう述べて  
 いる。「形而上学を要求することは、もろも  
 ろの個物の多様性と、宇宙の統一性と調和す  
 るものとして示す解決であり、そして在界と

、神との統合を要求するものとして、神と、  
 世界との合一を要求するものとして示すもの  
 は解決である。また健全な教義を要求するの  
 は、神の本性に於ける諸理想が、それらが神  
 の本性のうちに位置してゐることによつて、  
 いかにして創造的前進に於ける説得的要素で  
 あるかと、理解することである」と<sup>1217</sup>。そして  
 こうした神と世界との関係は、結局、万有在  
神教的の立場で初めて理解され得ること、  
 水々水々が既に纏説した通りである。

とこゝで、汎神論の神と實在の諸事物の総  
 体性としての世界と同一視するところ<sup>1218</sup>に成立  
 するところ、ホワイトヘットは汎神論者で  
 はないことは、明かである。他方に於いて  
 、万有在神論は、世界は神のうちにのみ在り  
 、神は世界以上であること、つまり神は世界  
 と内に含んでゐること、と主張するのであり  
 、水々水々はホワイトヘットの神観と万有在  
 神教的として、解説して来たのである。とこ  
 りのホワイトヘットの宇宙論では、世界は草

に諸事物の総体として、靜的に捉えられてい  
 るのでは無い。世界は絶えず自らを形成しつ  
 つあるものとして、動的に捉えられてい  
 るのである。ホワイトヘッドはこう言っている。  
 「すべての宗教の基礎である宇宙論の主題は  
 、絶えざる統一性へと移行する世界の動的な  
 努力を物語ることであり、世界の多様な努力  
 を吸収することによって、その完成の目的を  
 達する神の「<sup>1218</sup>グイゾ」の、靜的威嚴を物語  
 ることである」と。ホワイトヘッドの宇宙論に  
 依り、神と世界との錯綜した関係は、世界  
 という概念の両義性にあるのでは無いか  
 。それはある時は〈多様な諸現実態〉(multiplicity  
 of actualities)として、靜的に理解されし、  
 またある時は、それ自身、多様な諸現実態で  
 ありながら、絶えず統一性を求めようとする  
 努力に依り、動的に理解されているのであ  
 る。そしてもし後者の意味での世界の強調さ  
 れることをすれば、それは単に神の内に含まれ  
 ることは言えず、従って、ホワイトヘッドの神観

と単純に万有在神教的と解釈することはできません。事実、クリスチャンは、ホワイトヘットと万有在神論者とするハーブホーの著述を反駁し、否定している。<sup>注19</sup> もっとも、クリスチャンのこうした反駁は、同時にまた、ホワイトヘットの神が人格的ではない、つまり人格的系列において秩序づけられた、諸現実的有の社会ではない、とする論拠に立っている。ホワイトヘットにおいて、神が人格的であるか否かは、われわれと複雑に絡み合った議論の迷路へ誘い込むことにはなるわけである。ここでこの問いに決着をつけることは、われわれの力に余るけれども、世界と内に含む神が人格的ではないとすべきなのか、万有在神論の有効な論拠であるのか、神に人格性が否認されることは、万有在神論と内から握りくずすことにはあるのである。このように考察してみると、ホワイトヘットは万有在神論者であるとは、一義的には言えないのである。とすれば、われわれの今まで

の解釈は間違いないものであろうか。かかる諸問題はいったいどのように考察すべきものであろうか。

ホワイトヘッドによれば、世界は多様な現実態でありながら、絶えず統一性を求めようとする、その自己形成作用は、神の世界への内在と離れては考へられぬものである。神の原初的本性によって観想された「イデア」は、神の「エロス」として、そのつとを起す各現実的有に後身するものであり、神の結果的本性によって、概念的なものの——神による永遠的諸善律の概念的見積り——が自然的なもの——満足によってその合成と終結した現実的有の神による自然的把握——と統合にもたえさせられることによつて、神は意識的、つまり人格的と存する。そして善の現実的有はそれ自身の善律的不死性と世界に寄与するものである。ここに世界の完成された統一性を求めようとする形成作用がある。この場合、神はその結果的本性によって、善の現実的有と自然的に抱



握するとは、この現実的有が是れ自身の客  
体的不死性と寄与する世界と神が自然的に抱  
握することに外ならず、神はこうして世界に  
内在し居た、神のガイゼンを世界の内で  
実現しようとするのである。

他方において、神は原初的な性と結果的な  
性とを統合にもたすことによつて、越えて  
置かれたものとなる。神のこうした越えた置  
かれた本性が、各現実的有の合成が是にか  
す第一となる〈是れ自身の世界〉である。こ  
の場合の世界は、バラバラな諸現実態の多様  
性として与えられてゐるのである。神は自  
身のガイゼンを実現するためには、こうした  
世界の統一性が欠ける外はないのである  
。そして、神は多と一たらしめる〈被造物的  
創造者〉としての現実的有の自己創造過程を  
通して、諸現実態の多様性としての世界を統  
一性へと移行せしめることによつて、自らを  
実現するのである。このように考察してく  
ると、神と世界とは、ホワイトヘッドの宇宙論

に功いては、相互に反対のことも要求し合っ  
 ているのである。彼はこう言っている。「神  
 は自然的な多様性を求めるところ、全精神  
 性の無限の拠拠であり、ガイゴヨの統一性  
 である。世界は完成された統一性を求めると  
 ころ、有限的な諸現実態の多様性である。  
 神も世界もいずれも、靜的な完成に到達しな  
 い。両者とも、究極的な形而上学的根拠、（  
 つまり）新しきへの創造的前進のうちに掌握  
 されている。神と世界はいずれの一方も、他  
 方のための新しさの道具である」と<sup>12.20</sup>。エメリ  
 トは、神と世界は相互に分離されると、いず  
 れも欠陥を持つことに存在すると<sup>12.21</sup>言っている。  
 。われわれは神と世界のこうした関係と逆  
 対的なものとして、捉えることができると思  
 う。こうした両者の逆対的な関係を度外  
 視しては、われわれはホワイトヘットの次の  
 ような言葉と理解し得るであろう。彼はこ  
 う述べている。「神がーであり、世界が多  
 であると言ふことは真であるのは、世界がーで

あり、神が多であることか真であると同じである。世界と比較して神が勝れて現実的であることか真であるのは、神と比較して、世界が勝れて現実的であることか真であると同じである。世界か神に内在していることか真であるのは、神か世界に内在することか真であると同じである。神か世界を超越することか真であるのは、世界か神を超越することか真であると同じである。神か世界を創造することか真であるのは、世界か神を創造することか真であると同じである。神と世界は対極的対立者 (contrasted opposites) であり、それによって創造性 (creativity) は、その多なるものか対立している離散的な多様性と、その多なるものかコントラストのうちにある合成的な統一へと転換することか、その崇高な課題を達成することである。神と世界のこうした逆対立的な交互関係を通して初めて、秩序と新しさのコントラストに伴った調和という美的秩序が実現さ

れ得子ののである。そしてこうした世界の自己  
 形成作用は、自らのうちに発肉した神的工作  
 として、<今—ここ>で与えられた状況のなか  
 で、作られながら自らを作りつつ、最大限の  
 密度ある主体的経験を目指すという仕方を実  
 現する、現実的有の自己創造過程を度外視し  
 ては考えられぬのである。

神と世界とのこうした逆対立的関係と、  
 万有を神教的として捉えることの是非は、し  
 ばらく功いて、<sup>注23</sup>ホワットヘットに功いては、  
ハ—アホ—ンの指摘しているように、神は現  
 実的有——神は諸現実的有の人格的系列を成  
 す社会とは考えられてはゐない。神は一つの  
 現実的有として、決して消滅しない。そこは  
 何ラ口スはあるとしても、フイニスはない。この  
 ことか、神に人格性を否認する有力な論拠の  
 一つに属している——として、個性性である  
 が、世界は単一の個体ではなく、もろもろの  
 個体の単なる集合体にはなっていないのである。  
<sup>注24</sup>、世界がこのように考えられる限り、神は世

界を超越すると言わさるゝを得ない。神はその  
 原初的な性において、世界超越的である。そ  
 こでは、神は永遠であり、不変不動であり、  
 絶対的であり、非依存的非派生的である。そ  
 の限り、神は〈全精神性の無限の根拠〉であ  
 り、〈ウイゴロの統一性〉と言われている  
 。しかしながら、神に於けるこうしたウイゴ  
 ロの統一性は、時間的世界においてのみ実  
 現されるものであり、その限り、神は世界に  
 内在し居なければならぬ。かくて、神は世界  
 に超越的であると同時に、内在しつつ、つま  
 り永遠的であるとともに時間的であり、とし  
 てウイゴロの統一性の実現に〈今—ここ〉  
 での主体的直接性において、これ自身固有の  
 仕方と参画しつつある、世界の多様な諸現実  
 態のそれそれと、自らの内に攝取するのであ  
 る。こうしてホワイトヘンドの神は、世界に  
 超越し居る、自らをも越へ出るといふ仕方  
 で世界に内在し、そしてまた内在し居るを越  
 越する、自己超越的超越者であり、その限

り、神は世界を内に含んだ万有在神教的で神でなければならぬのである。

次にわれわれは宗教・哲学・科学の密接な相互連関を、簡単に検討したいと思う。

#### 四、宗教・哲学・科学

ここで、哲学という言葉によって、ホッイトへの意味しているのは、思弁哲学のことである。「過程と実在」のなかで、彼は思弁哲学を次のように定義している。「思弁哲学は、われわれの経験のすべての要素が、依ってもって解釈され得るような、一般的諸観念の整合的で論理的で必然的の体系を形づくろうとすることである」<sup>註25</sup>。哲学がこうした一般的諸観念の体系を形成する試みと考へられ、しかも理性的宗教は、われわれの性格と変更する効力を持つような、諸真理の体系として定義されるのであるから、宗教と哲学との密接な相互連関は、一見して明白である。ホッイトへの企図する思弁哲学は、必然的に宗教的諸観念と自らのうちに取り込まれ

係に止まらず——もしそうとすれば、それは  
 哲學と已別不可能と存する——これらの真理  
 が、真摯に受け取られたらば、人間の性格  
 と変化する効力を持つことが要求される。換  
 言すれば、これらの真理が、人間の性格と変  
 化する力を持つものとして、人間の具体的経  
 験のなかには、積極的に取り入れられて受け  
 取られる。そこに初めて、宗教が成立する  
 のである。従って、宗教は大雑把に言って、  
 二つの要素から構成されているといえる。一  
 つは宇宙に於ける秩序——自然の秩序、存する  
 ものに美的秩序に帰趨する<sup>注26</sup>、歴史的社会的現実  
 界の秩序——を形成する一般的諸要素の知解  
 であり、今一つは宇宙の秩序の一般的諸要素  
 が、人間の具体的経験のうちに生み出してく  
 る、特殊な宗教的諸感情とか、さまざまの形  
 態の宗教的態度である。宇宙の秩序の一般的  
 諸要素の論理的知解——そこに宗教に於ける  
 超越的普遍的側面がある——と、こうした諸

要素に対する人間の感情的な反応——そこに  
 、宗教に於ける、人間の具体的経験に内在的  
 で、特殊で、個人的な側面がある——と、  
 両方相、俟って、初めて宗教を形成するので  
 ある。つまり、宗教に於いては、普遍主義と  
 個人主義（単独主義）とが、同時に成立して  
 いると述べた理由もそこにある。

宗教が宇宙の秩序の一般的諸要素の知解を  
 試みよるとする点で、それは哲学と軌を一に  
 する。けれども、宗教はこうした超越的普遍  
 的諸側面に対する心理的反応を含む点で、哲  
 学と已別される。哲学と宗教との相互関係に  
 ついて、J. ワイトヘドは『過裕と実在』の  
 序で、こう述べている。「宗教は哲学の合  
 理的普遍性と、特殊な時代の特殊な社会に於  
 いて生起してくるところの、特殊な先人た  
 ちによって制約された諸情緒、それらに諸目的  
 と結合すべきである。宗教は一般的諸観念と  
 特殊な諸思想、特殊な諸情緒、特殊な諸目的  
 に翻訳したものである。それは個人の興味と



、その自己破滅的矛盾性を越えて伸ばすこと  
 いう目標に指し向けられている。哲学は宗教  
 と見出し、それを修正する。逆に、宗教は哲  
 学のそれ自身の構図に織り込まなければならず  
 、「経験の諸条件の一つである」と<sup>注27</sup>。

宗教の宇宙の秩序の一般的諸要素の知解を  
 試みる以上、それは哲学と科学に学ばなければ  
 ならずぬことは、もちろんである。では、哲  
学と科学との相互関係は、いかに考へられた  
 であらうか。結論的に言えは、哲学と科学と  
 は相互に批判し合っている、相互補い合う関  
 係にあると言えり。両者は研究対象に関して  
 は、重複している。たゞ、哲学は既に見たよ  
 うに、われわれの具体的な経験のすべての要素  
 が、依ってもって解説され得る。一般的諸観  
 念の整合的体系を構築しようとするのに反し  
 て、科学は人間の具体的な経験と、その研究領  
 域から抽象するのである。その限り、両者に  
 差異がある。この点について、ポワイトヘッ  
 ドは『觀念の冒険』のなかで、こう述べてい

る。『哲学の任務は、現実世界の具体的な諸事  
実に例示されたものと考へられた、諸觀念の  
一致調和を作り出すことである。これは事實  
 の完全な存在性と性格づけよう、そして  
 これを度外視すれば、どんな事物も抽象に墮  
 してしまふだけではないよう、もろも  
 ろの一般性を探求する。しかし科学は抽象す  
 るのであり、完全な事實と、単にその若干の  
 本質的相関に關してのみ、理解すること満  
 足する。科学と哲学とは、互いに批判し合ふ  
 。そして互いに、想像的資料を提供し合ふ。  
 哲学体系は、科学が抽象する具体的な事實の解  
明を提供すべきである。また、諸科学は自  
 の諸原理と、哲学体系が提示する具体的な諸事  
實のほかに見出すべきである。思想の歴史は  
 、この共同的企てに於いて、失敗と成功と計  
 る物語である』と、<sup>128</sup>

次に、われわれはホフハイトヘッドの思想に  
 於いて、宗教と科学がいかに関係づけられて  
 いるかと、検討しよう。科学知識が絶えず進

歩発展することは、われわれの常識に於いて  
 いる。ニュートン力学は、今日ではむしろ絶  
 対的妥当性を要求するに過ぎない。それ  
 に反して、宗教が一定の教義に教条主義的に  
 固執するあまり、科学知識の進歩発展に盲目  
 に陥り、その結果、宗教と科学との軋轢とが  
 対立葛藤を惹き起こしたことは、ガリレオの  
 宗教裁判に徴するまでもなく、明白な事実で  
 ある。しかしホワイトヘドの宗教を、上述  
 したように、宇宙の秩序の一般的諸要素の知  
 解に求めたことに鑑みれば、宗教が一定の教  
 義に固執するあまり、頑迷固陋に陥ることは  
 なく、日進月歩する科学知識に常に漸新な興味  
 を示すべく要求されることは、当然でなければ  
 ならない。宗教の根本の原理は、永遠不変  
 であるとしても、これらの原理の宗教的表現  
 は、科学知識の進歩につれて、絶えず発展す  
 ることが要求されるからである。もし宗教が  
 科学知識の発達を無視して、自らの原理の宗  
 教的表現に於いて、絶えず発展を怠れば、

それは時代錯誤に陥り、やがて凋落する憂き  
 目を見ること必定である。宗教経験に功いて  
 も、觀念の冒險が不十分の理由がそこにある  
 。この点について、ホワイトヘッドはこう述  
 べている。「それゆゑ、いずれの宗教も物理  
 的事実と何であれ接触を持つ限り、これらの  
 事実の見方が、科学知識の発達につれて、絶  
 えが修正されるなければならないこと、期待さ  
 れるべきである。こうして、これらの事実の  
 宗教思想への嚴密な連貫は、ますます明瞭と  
 なってゆくであろう。科学の経過は、宗教思  
 想の肉断なき公式化に帰趨しなければならない  
 、これは宗教に大いに資することにあるので  
 ある」と。<sup>註29</sup>

五、キリスト教と仏教について

前節までで、われわれはホワイトヘッドの  
 宗教哲学を特徴づけるさまざまの概念、すな  
 わち〈理性的宗教〉、〈普遍主義と個人主義  
 の相即〉、〈一コソバニオニとしての神〉、〈  
 万有在神論〉、〈神と世界との逆対立〉、〈

宗教と哲学と科学の相互関係 > なるを導き出  
 すことのできた。ホワイトヘフドの宗教思想  
 は、これらの概念で尽くすことはもつて  
 できないが、それらが相互に結びつき、相依り  
 相俟って、彼の宗教思想を形成している、と  
 いう大過ないであろう。これらの概念は、  
 いわば彼の宗教思想の骨格を成しているの  
 である。こうした彼の根本的宗教思想を踏ま  
 えた上で、われわれはホワイトヘフドの対仏  
 教観、特にこれに對キリスト教観を、簡単に検  
 討しよう。

仏教は < 智慧の宗教 > だといわれる。その  
 場合の智慧は、諸法実相、つまりカミマの知  
 —— 無知の知 —— であることは、言うまでも  
 ない。諸法実相を知解することによって、生  
 死界から解脱することには、仏教的発の本質  
 がある。『仏教は悪と自然的かつ情緒的経験  
 の在界の、まさにその本性に本質的に存在  
 する。それが説き聞かせる智慧は、それゆえ  
 こうした経験の担い手である個的人格から

解放を得るよう生を勉むることである。その  
 説く福音は、この解脱が依つてもって獲得さ  
 れ得る方法である」とホワイトヘッドは述べて  
 いる。

とこゝで、彼は仏教的智慧の内実たる如  
 マと、このように理解してゐるであらうか。  
 この問題は、仏教の教学のうちでも最も難解  
 で、複雑多岐にわたる問題の一つであるが、  
 ホワイトヘッドはこれを端的に、< 世界の順  
 応する非人格的秩序 > (impersonal order to which the  
 world conforms) とか、< 宇宙の非人格的秩序 > (  
 impersonal order of the universe) <sup>1231</sup> として、捉えてゐる  
 ように思われる。この秩序は、世界に外か  
 課せられるものでなく、世界の自己自身と  
 秩序づけられるものである。こうした宇宙の非人  
 格的秩序が、仏教では絶対と見なされてゐる  
 のであり、それを知解することの悟りである  
 。そしてこうした悟りの宗教的解脱に在るので  
 ある。従つて、仏教は絶対者には人格性を否  
 定する。その点、人格的絶対者を認め、そ

の意志と信ずる信仰と強調するキリスト教と対蹠的である。

人格的絶対者が、世界と人間に秩序と付課することと説くヘブライ的・キリスト教的宗教は、超越の立場であるとするれば、世界の自らと秩序かけるところに成立する宇宙の非人格的秩序の知解と、悟りの内実としてゐる仏教は、内在の立場と、いえる。こうした仏教とキリスト教の対蹠性と、ホワイトヘブドは、一方前者は〈宗教を生み出す形而上学〉(a metaphysics generating a religion) であり、他方後者は〈形而上学を求めし宗教〉(a religion seeking a metaphysics) であるといふところで、表現してゐる。<sup>1233</sup> ホワイトヘブドのこうした考之方のうち、われわれは両宗教の対蹠性にもかかわらず、否、対蹠的であればこそ、いふゆゑに〈宗教の対話〉を通じて、相互に交流し相い補ひ合はなければならぬ必然性への示唆と、読み取ることもできる。

とここで、内在的対仏教の立場では、絶対

者の人格性を否定されて、非人格的と考へられた  
 ことに對して、その族の超越的の神は、〈敵  
 としての神〉と考へる傾向を免れぬ。つまり  
 超越的の神は、人間の意志、かんにかかわら  
 ず、自らの意志——神律——を押しつける結  
 果、人間の神に對する關係は、恐れと憎悪  
 を伴つてこざるを得ぬのである。ホワイト  
 ヘプトはその族の神が暴君とか独裁者として  
 振舞う傾向に對して、常に否定的態度を取  
 り續けてきたことは、既に指摘した通りであ  
 る。彼はそこに宗教の墮落を見てゐるのであ  
 る。ホワイトヘプトの哲學に於いて、神の意  
志が宇宙の秩序に帰趨するか否かによつて、こ  
 うした神には、恣意的な独占活動の余地は初  
 めから残されてはゐないのである。

その点で、ホワイトヘプトは、絶対者と宇  
 宙の非人格的秩序に求めようとする、宗教的  
 立場に同然である。けれども、宗教では、先に  
 述べたように、絶対者は非人格的と考へられ  
 てゐる。こうした絶対者の把持は、彼の意



張する万有在神教的な〈コソバ=オニとして  
の神〉とか〈在界の詩人〉としての神と直接  
には結びつかない面があるであらう。

そこで、ホワイトヘッドにすれば、神は超  
越的でありつつ内在的であり、内在的であり  
つつ超越的であればよいのである。こ  
うなことの意味は、神は、在界の自らの秩序づ  
けをするという在方で生み出されてくる在界の、  
宇宙の、秩序の根拠であると同時に、人格的  
な絶対者として、人間とも含めてすべてのも  
のの経験と攝取救済する愛の神であればよ  
い、ということである。これは万有在神教  
的なる神である。こうしたホワイトヘッドの神  
観には、仏教的方向とキリスト教的方向との  
相互関係と何らかの在方で実現しようとする  
意図が、働いていると見らるべきであらう。  
事実、ホワイトヘッドは、これら両宗教の無  
交流が、それぞれ宗教の墮落の原因をなして  
いることを指摘している。彼はこう述べてい  
る。「現代思想に与える決定的な影響として

のキリスト教と仏教との零落は、一部分は、  
 それぞれの宗教が、自己と他者との不当に隔  
 離して来た、という事実にもとづいてゐる。  
 学習の自己満足的な衝動と、無知な迷信者た  
 ちの確信が相、俟って、それぞれ宗教と、  
 それ自身の思考形態に適合させて来たのであ  
 る。相互により深い意味を認め合う代りに、  
 それらは依然として、自己満足的でかつ肥沃な  
 れないままにたつたのである」<sup>注34</sup>と。

## 第五章 注

- (1) RM. p. 15
- (2) Ibid., p. 16
- (3) PR. p. 517
- (4) D. L. Hall, *The Civilization of Experience*, p. 14
- (5) RM. p. 31
- (6) Ibid., p. 47
- (7) Ibid., p. 35
- (8) AI. p. 171-2
- (9) PR. p. 520
- (10) R. 14. p. 67
- (11) Ibid., p. 73
- (12) Victor Lowe, *Understanding Whitehead*, p. 94
- (13) RM. p. 56-7
- (14) Ibid., p. 56-7
- (15) AI. p. 214
- (16) PR. p. 520
- (17) AI. p. 215
- (18) PR. p. 529-30
- (19) W. A. Christian, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*,

p. 406

(20) PR. p. 529

(21) D. Emmet, *Whitehead's Philosophy of Organism*, p. 262

(22) PR. p. 529

(23) 私見によれば、世界の秩序は神と他の諸現実的有との共働の所産とする方が有神論の立場は、神と世界との逆対立的関係と度外視しては薦之され得ないと思ふ。

(24) Charles Hartshorne and William L. Reese, *philosophers speak of God*, p. 275

(25) PR p. 4

(26) ホワイトヘッドは『形成途上の宗教』の中で、こう述べている。「すべての秩序は、是れ中之、美的秩序である。そして道德的秩序は美的秩序のある種の相にすぎない。現実世界は美的秩序の結果であり、是して美的秩序は神の内在必り導き出される」と (p. 101)。

(27) PR. p. 23

(28) A.I. p. 187

(29) SMW p. 234-5

(30) R14 p. 49

(31) Ibid, p. 67

(32) Ibid, p. 144

(33) Ibid, p. 50

(34) Ibid, p. 51