

A. N. ホワイトヘッドにおけるコスモロジーの成立過程

— 永遠的客体と価値 —

進 本 眞 文

目 次

はじめに

1. 個体の成立と近代自然科学
2. 自然概念の再構築
3. 生成論と形態論
4. 永遠的客体と価値

おわりに

はじめに

本稿では、A. N. ホワイトヘッドのコスモロジーの成立過程を考察する。ホワイトヘッドの哲学、とくに後期の哲学の特徴は、人間を含め宇宙全体が有機体であるという壮大なコスモロジー（宇宙論）の体系に貫かれている点にある。ホワイトヘッドのコスモロジーを理解するには、ホワイトヘッドが近代的思考の枠組みを壊し、組み替え、独自の概念構成の下に世界の実相に追っていく過程を辿ることが必要である。この過程を理解することによって初めて、われわれはホワイトヘッドの価値について語る事ができるのである。考察の中心は、後期の主著である『過程と実在—コスモロジーへの試論—』*Process and Reality -An Essay in Cosmology-* (1929) に据えられる。

まず第1章では、個体の成立、つまり新しい人間学の登場と、それが近代自然科学を生み出すに至った過程を考察する。第2章では、近代自然科学がもたらした誤謬の原因を探り、ホワイトヘッドが新たな自然概念をどう構築したかを見る。第3章では、コスモロジーの中心課題である「生成論」と「形態論」を考察する。生成論では、「主体—客体」、「普遍—特殊」の見直しを、形態論では「場(所)」の理論の考察へと繋がる点を、プラトンの『ティマイオス』を

例にあげて見ていく。そして最後に、「永遠的客体」と、価値の源泉である「神」について考察する。

1. 個体の成立と近代自然科学

ホワイトヘッドは『科学と近代世界』*Science and the Modern World* (1925)の中で、近代が前提とする世界観は「科学的唯物論」(scientific materialism)であるとして、近代自然科学がもたらした自然解釈の一面性を厳しく断罪している(SMW. 17; 邦訳、23-4頁)。それは、「感覚なき」(senseless)、「価値なき」(valueless)、「目的なき」(purposeless)物質を描写した世界観であって、ホワイトヘッドの提唱する「有機体の哲学」(the philosophy of organism)の対局に位置するものである。本章では、近代自然科学が登場するに至った歴史的な経緯に光を当てる。そこでは個体の成立と近代自然科学の登場とが相関関係にあることが指摘されるであろう。個体という新しい人間学の登場が、近代自然科学の成立を促したのである。

近代という時代が始まるのは通常17世紀と考えられている。しかし、近代的なるものの形成は、それより逆上ってほぼ14世紀頃と考えられる。ルネサンスや宗教改革が起きる14世紀から17世紀までが、中世から近代への過渡期である。

ところで、アリストテレス・トマスの神学(スコラ哲学 *philosophia scholastica*)が最盛期を迎えたのは13世紀である。中世スコラ哲学では、神学と人間学は、神学の名の下に統一されていた。この統一に軋みを生じさせたのは、十字軍の遠征(1096-1270)である。十字軍の遠征を典型とする東方世界との接触は西欧世界の拡大をもたらし、そのことは、思想史的に言えば、キリスト教文化の破綻を引き起こされたことを意味する。神学と人間学の統一は崩れ、その結果、人間学を神学から解放することが考えられるようになった。

中世スコラ哲学の最盛期においては、自然は神によって造られたもの、つまり「被造物」(creatura)と考えられた。個体は一般者に従属し、「形相」(forma)はイデア的なもの、即ち一般者・普遍者であるがゆえに個体の成立根拠ではなく、むしろ個体の成立根拠は「質料」(materia)にあると考えられた。このように中世スコラ哲学においては、個体は一般者の存在を奪う充実した力を所有せず、個体の問題はスコラ哲学者たちの考察の対象からすり抜ける傾向にあった。スコラ哲学も後期になると、ドゥンス・スコトゥス(Duns Scotus, 1270-1380)やウィリアムのオッカム(Ockam of William, 1270頃-1349頃)といった神学者たちが、人間学の神学からの独立を唱え始めた。彼らは「個体」(individuum)というもの、あるいは個体のもつ「力」というものを改めて捉えなおすことによって、新たな人間学の形成を試みた。

この個体重視の考えは、認識の場面でも重要な役割を演じた。例えばプラトンやアリストテレスにおいては、 $A = A$ という同一律や、 $\neg(A \cdot \neg A)$ という矛盾律は、論理そのものとして成立している。つまり、彼らは認識の対象は「形相」そのものであり、認識は私たちの神的理性を分有している能動的理性が、その形相を把握するところに成立すると考えた。

しかし、オッカムは、 $A = A$ というような形式論理は認識としては不十分であると考え。認識はもっと総合的なもので、感性的直観からくる認識こそが真の認識であり、一般者(普遍者)は、個的なものからの「抽象」によって生じたとされる¹⁾。オッカムは「抽象的認識(cognitio abstractiva)」も認めてはいるが、実際は、「直接的認識(cognitio intuitiva)」を内容としているので、すべての認識の出発点はこの直接的認識にあると言える。こうして、自然的認識における個物、抽象的に与えられる普遍、そしてその上に立つ自然的理性と、新しい認識や学問が形成される枠組みが揃うことになる。さらに被造物と見なされた自然は、あるがままの自然へと変貌を遂げることになる。

ガリレイ(G. Galilei,1564-1622)の功績は、上のオッカムが普遍を求めるために採用した「抽象」という操作を、数学を用いることでより効果的に行ったことにある。オッカムでは単なる抽象と考えられていたものを、ガリレイは方法化し、一般的法則ないし数学的命題へと普遍化の程度を高めていった。ガリレイの場合は、普遍的関係としての力学法則であり、ベーコン(F. Bacon,1561-1626)では、「帰納法」(the inductive method)となって結実する。また、ケプラー(J. Kepler,1571-1630)の遊星の法則にガリレイの地上の運動を加えて、運動の三法則を含む古典物理学を完成したのはニュートン(I. Newton,1643-1727)である。

2. 自然概念の再構築

ホワイトヘッドは中期の科学哲学三部作、『自然認識の諸原理』*An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*(1919)、『自然という概念』*The Concept of Nature*(1920)、『相対性原理』*The Principle of Relativity*(1922)において、近代自然科学は「具体的なものを抽象的なものと置き違える誤謬」(The Fallacy of Misplaced Concreteness)を犯したとして(SMW. 51,58;邦訳、67,77頁)、それに代わる新しい自然概念の再構築を試みた。それに際し、まずホワイトヘッドは、ラッセルとの共著『プリンキピア・マテマティカ(数学原理)』*Principia Mathematica*(1910-13)で確立した新しい集合論という武器を用いて、それにふさわしい論理的枠組みを提供することから始める。

近代的自然科学の方法は、アリストテレスが創始した「主語—述語=実体—属性」という把握方式に、古代の原子論的思考方が付加されて確立した²⁾。もともと「主語—述語」の関係は純粋な論理概念であって存在論的概念ではない(むしろ、存在論的には中立である)。しかし、主語となって述語とならないものが実体として捉えられるや、実体である主語について何か述語づけられる(包摂される、属する)という存在論的關係が成立する。本来的で端的に存在するものが実体であるから、実体が主で属性は従、あるいは実体は変化しないが属性は変化するという関係が成立する。この世界観・自然観が、具体的なものを抽象的なものと置き違えたり、自然を「心に現れる自然」(the apparent nature)と「原因としての自然」(the causal nature)に「二元分裂」(bifurcation)させてしまうのである(CN.30-1;35-6頁)。

他方、『数学原理』においては、「主語—述語」は依存関係にあるのではなく、いずれも関数と見なされる。述語は命題関数と呼ばれ、主語の位置にはまだ「値」(value)の定まっていない「変項」(variable)がくる。この変項に定数が入ると、真偽が決定できる命題となる。この考えは、伝統的な主語中心の実体の存在論に対して、述語中心の非実体的・関係的存在論を準備するものである。

こうして準備された論理的枠組みを実際に自然認識に適用したのが、ホワイトヘッド中期の科学哲学である。ここにおいてホワイトヘッドは、具体的に知覚される事物から出発する。具体的に知覚される事物とは、事物のさまざまな関係的認識を指している。自然はたえず自己発展をしているのであるから、関係は自然と自己自身の「形成の途上において」(in the making)知覚される。知覚は「活動の感覚」(the sense of action)と呼ばれるように、単に受動的なものではなく能動的契機をも担ったものと見なされ、それが自然認識の根本とされる (EPN. 14; 邦訳、14-5頁)。

こうした知覚において「心に現れる自然」を記述するには、時間・空間についての新しい見方が必要となる。ニュートン物理学の絶対時間・絶対空間は、物体の運動の基準系となるもので、それ自体は実証的根拠のないものである。しかも両者は完全に分離・独立した存在となっている。ホワイトヘッドはアインシュタイン (A. Einstein, 1879-1955) の「相対性理論」(the theory of relativity) の影響の下、時間・空間は独立のものではなく、相互に関連しており、物理法則は四次元の「時空」(space-time) において表現されるという、新しい時空概念を受け入れる。そして諸々の「出来事」(events) とその相互関係から時空を導き出す。この時空に関する議論は、『過程と実在』 *Process and Reality* (1929) 第4部「延長の理論」(The Theory of Extension) で、事物の「連帯性」(solidarity) を時空的な「延長的連続体」(extensive continuum) と結び付けて詳述されている。

相対性理論の他に、ホワイトヘッドの有機体の哲学に影響を与えた理論として欠かせないものに「量子論」(quantum theory) がある。量子とは、物質の粒子に対して、量の粒子を意味する言葉である。量子論では、エネルギーのやり取りの中で「個性性」(individuality) が出現するが、ホワイトヘッドはこの考えを強調するようになる。そして、これまで「どの出来事にもさらに小さな出来事がある」とされた連続的な生成論は捨て去られ、統一性をもった「現実的存在」(actual entity) や「現実的生起」(actual occasion) がエポックとしてまるごと生成するという「時間の画期的理論」(the epochal theory of time) (PR. 69; 邦訳、100頁) が採用される。

ホワイトヘッドが形而上学の中で最終的に「原子論」(atomism) を採用したのは、「生成」(becoming) に関するパラドックスが生じたためである。これが生じると現実的な生成について語れないのである。彼はゼノンの方法を用いて、「生成の連続性」(continuity of becoming) が在りえないことを次のように説明する(但し、「連続性の生成」becoming of continuity は存在する) (PR. 35, 68; 邦訳、52、100-1頁)。

まず、ゼノンの議論から次の二つの前提を導き出す。

(i) 生成においてはあるもの(真なる事物 *res vera*)が生成する。

(ii) 生成のすべての活動は、それ自身が生成の活動であるところの、前半部分と後半部分に分割できる。

そこで、例えば、1秒間の生成の活動を考えてみる。その活動は二つの活動に分割されうる。1/2秒(前半)の活動と、1/2秒(後半)の活動である。全1秒間に生成するものは、最初の1/2秒間に生成するものを前提としている。同様に、最初の1/2秒間に生成するものは、最初の1/4秒間に生成するものを前提としている。かくして無限に続くのである。

(i)(ii)の前提を正当なものとして仮定する限り、上記の結論は避けられない。それを回避しようとして、あるものは非延長的瞬間に生成する、と考えてみても無駄である。というのも、時間の秒の始まりにあっては、あるものが生成する次の瞬間など存在しないからである。

時間の連続性と非連続性に関して、ホワイトヘッドは、連続性は相対性理論から、非連続性は量子論から影響を受けている。エポックの存在を言うためには、他のエポックと断絶していなければならない。これは時間の非連続性の主張となる。しかしそうすると今度は、このエポックとそれに先立つエポックとの統合が成立しなくなる。統合のこの側面は時間の連続性の主張となる。結局、時間の「非連続の連続」が問題なのだが、エポックが、断絶しながらさまざまな様態で内在していることを可能ならしめている場所が「延長連続体」である。時間の「空間化」(*spacialization*)はベルクソン(H. Bergson, 1859-1941)が抽象的・分析的思考の所産だとして批判した点だが、ホワイトヘッドはベルクソンの「純粹持続」(*durée pure*)は評価しつつも、時間の空間化を批判するのは行き過ぎだと言う(PR. 209; 邦訳、309頁)。ホワイトヘッドは時間の空間化も哲学に必要なだと考えるのである。

3. 生成論と形態論

生成論(発生論)に関して、そこから帰結するラディカルな論点を見ていく。それは「主体」と「客体」、「普遍」と「特殊」の関係の見直しである。

生成について語る時、「現実的存在」(*actual entity*)³⁾から始めねばならない。現実的存在とは、世界が形づくられる最終的な実在的な事物であり、「最もとるに足らない一吹きの実存」(*the most trivial puff of existence*)から「神」(*God*)に至るまで、重要性に違いはあるが、いずれも同じレベルにあるものとされる(PR. 18; 邦訳、26頁)。これら現実的存在は、他のものから切り離されて存在する「実体」ではなく、さまざまな事物が相互関連した世界の中で活動している「主体」である。現実的存在は、このような相互関連の世界の中で自己を形成するのである。

一つの現実的存在の成立には、他の多くの現実的存在が本質的に係わっている(「連帯性」*solidarity*)。また、一つの現実的存在は、他の現実的存在を「抱握」(*prehension*)することで、

新しい現実的存在へと生成する(「合生」concrecence)。新しく成立した現実的存在は、その内に、自らの遠近法によって統合した「現実世界」(actual world)をすべて含んでおり、同時に新しい要素を付け加える。次に生成する現実的存在は、これを前提として、自らの立脚点から新たな現実世界を統合する。この方向は、ベクトルをもっており、不可逆である。

近代哲学の隘路は、主観に直接与えられたものから出発する故、他者や外界の存在をうまく説明できないことにある。つまり、「独我論」(solipsism)を避けられないのである。ホワイトヘッドでは、主体は実体ではなく、経験の「生起」(occasion)という出来事の中で形成されると考えられているので、この批判は当たらない。ホワイトヘッドはデカルト的な主体主義は拒否するが、上記のように「修正された」(reformed)主体主義は受け入れるのである。

ところでホワイトヘッドにおいては、主体とは人間だけを指すのではなく、われわれの会おうあらゆるものが主体である⁴⁾。例えば、目の前にある机や鉛筆も主体である。しかし、さまざまな事物は相互に関連し、連帯しているので、一方から見て主体であるものは、他方からみれば客体となる。人間もそれ自身として見れば主体であるが、他者から見れば客体である。このようにホワイトヘッドにおいては、主体から客体へ、また客体から主体への移行がダイナミックに行われ、それが「過程」(process)として捉えられている。これは従来の「主体」と「客体」の枠組みの見直しを要求するものである。

普遍と特殊の関係も同様である。現実的存在は生成を本質にするとはいえ、生成を終えると「もの」(entity)になる。「もの」になった現実的存在は、他の現実的存在にみずからを客体として与えることを意味している。この場合、主体としての統一性を持った現実的存在は、後続の現実的存在に対して「普遍者」(universals)の役割を担うことになる。つまり、いかなる現実的存在も、特殊であると同時に普遍であるという性格をもつのである。

次に、形態論の分析に移る。形態論における分析は、現実的存在が合生を完了し、もはや自分自身の過程を持たなくなったものとしての分析である。例えば、「感受」(feeling)がつねにパースペクティブをもつものに対して、ここではパースペクティブは捨象(抽象)される。現実的存在は客体となり、未来への統合をまつ潜勢態となる。現実的存在のこの客体的側面は、可能性を含むものとして無限分割が可能な時空理論を形成する。そしてこの時空は、過程に先行するものではなく、過程の潜勢態としての特徴を、即ち時空連続体を表している。

『過程と実在』第4部「延長の分析」において、「延長抽象化の理論」(the theory of extensive abstraction)⁵⁾の最終応用版が展開されている。この中でホワイトヘッドは、延長抽象化の理論は時間に対して過度の依存があるとの T. ド・ラギューナ(T. de Raguna)の批判を受け入れ(PR. 287; 邦訳、423頁)、出来事間の包摂関係に基づいて点や瞬間を導出していたこれまでの理論を改め、「領域」(region)間の「延長的結合」(extensive connection)という、より一般的な概念からそれらを構成し直そうとした。そうすることで、「持続」の理論を介入させなければ定義できなかった「点」の定義も可能になり、また、直線や平坦な場所の定義も、

測定や持続に言及することなくできるようになった。

前にも述べたように(第2章末尾)、ホワイトヘッドはベルクソンと異なり、時間の空間化を完全に退けたわけではない。ニュートンの絶対時間・絶対空間、カントの直観形式としての時間・空間は、決してそれ自体が誤りなのではない。実在するものはあくまでも具体的経験であって、そこから抽象したものを実在と見なすところに誤りが生ずると考えるのである。事実ホワイトヘッドは、ニュートンの物理学は抽象のその限度内では真理を語っていると評価しているのである(PR.94;邦訳、139頁)。科学的唯物論は、有機体の哲学の中に包摂されるのである。

ホワイトヘッドがニュートンの『プリンキピア(自然哲学の数学的諸原理)』*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*(1687)の「注解」(scholium)とプラトン(Platon, 427-347B. C.)の『ティマイオス』を比較している箇所がある(PR.93-5;邦訳、138-141頁)。ホワイトヘッドのコスモロジーはプラトンのコスモロジーから多く着想を得ているが、両著書とも西欧の思想に多大な影響を与えた宇宙論的言説であると語っている。次のように続けている。

現代人の目から見れば『ティマイオス』は、「注解」に比べて馬鹿げた言説のように見えるかも知れない。しかし、科学的事項に欠けているところを『ティマイオス』は哲学的思考で埋めている。逆に「注解」は哲学にとっては抽象的で不適當かも知れないが、科学的事項については有能な言説となっている。「注解」の抽象性は、自己産出、発生、ピュシス、能産的自然について、何の示唆も与えない。というのも、「注解」にとっての自然は、全く外的に設計されたものだからである。しかし、ニュートンは、抽象の限度内では真理を語っており、それを天賦の才の明晰さで表現している。他方、ホワイトヘッドは、『ティマイオス』の形而上学的性格、つまり事物の行動様式を事物の「形相的本性」(formal nature)に結合しようとする努力を、ニュートンの「注解」にはない側面として強調する。形相的本性とは、『ティマイオス』が採用している原子論的性格、つまりホワイトヘッドの言葉を用いれば、「現実的存在の究極的な粒子的性格」(the ultimate molecular characters of the actual entities)のことである。

「粒子的性格」という言葉でも分かるように、『ティマイオス』ではデモクリトス(Demokritos, 460頃-370頃B. C.)の思想との関連が見られる。プラトンは、ピタゴラス派の見解に従って、タレス(Thales, 624/40-546B. C.)以来の四元素(水、空気、火、土)を正多面体で表わす⁶⁾。即ち、正四面体(火)、正六面体・立方体(土)、正八面体(空気)、正二十面体(水)である。これらの立体図形は極めて小さいものだが、ある程度集まると知覚の対象になる。このようにプラトンの物質は幾何学的図形の集合である。プラトンにおいては、物質の物理的性質はすべて幾何学的図形に還元され、物質は幾何学的面によって区切られた空間となっている。プラトンの物質がデモクリトスの原子論と異なるところは、デモクリトスの「原子」(atom)が固く、分割されない恒久不変のものであるのに対して、プラトンの物質は、「数学的パターンを交換することによって、相互に転化しうる」⁷⁾ところにある。つまり、プラトンの物質は生成変化するのである。恒久不変の方は数学的パターンの方であって、これがアイデアにつながる

ものとされている。

プラトンの「コーラ(場、空間)」に関する考察は、本章に鑑みて、われわれが注目してよい論点の一つに数えられる。これは、アリストテレスみずから認めている点である⁸⁾。即ち、他のすべての人々も「コーラ」をなにもものかであるとは言っているが、そのなにもであるかについては、ただこのプラトンだけがそれを語ろうと試みた、と。

プラトンは、第1の範疇として実在の最高の位置にいる「アイデア」を、第2の範疇として生成消滅し、感覚の助けを借りた思わく(知覚)によって知られる「ゲネシス(生成)」を、それに第3の範疇として「コーラ」をおいた⁹⁾。プラトンが「コーラ」の存在を主張した理由は、次の通りである。生成消滅を行う物質は運動をしている。つまり、これらの物質は、最初はある場所にいるが、次にはその場所にいることを止める。このようにして運動は生じるが、場所はそのままである。ところで、この場所はアイデアではない。というのも、アイデアは他の中に入り込むことも、自分の中へ他の存在を受け入れることもないからである。こうして、「コーラ」は第3の範疇となる。この「コーラ」は、理性(アイデアを認識する)によっても、感覚の助けを借りた思わく(生成消滅する物質を認識する)によっても認識されず、「凝^まいの推論」(理性と、感覚の助けを借りた思わくの双方から来る幾何学的推論)によって認識されるのである。

以上見てきたように、ホワイトヘッドは、「生成論」—「発生論的分析」(genetic analysis)—において、個々の現実的存在がこれまで合生した他のすべての現実的存在を統合しつつ生成することを示す。それと同時に、「形態論」—「形態論的分析」(morphological analysis)—において、個々の現実的存在がどこで生起するのかも示す。こういう形而上学的時間・空間論が『過程と実在』の第3部と第4部において展開されている。特に第4部は、現実的存在が生起する「場所」を示すものとして、「場所論」研究の材料を提供している¹⁰⁾。

4. 永遠的客体と価値

ホワイトヘッドは「存在の範疇」(The Categories of Existence)と「説明の範疇」(The Categories of Explanation)で、「永遠的客体」(Eternal Objects)を次のように定義している。

「存在の範疇 v」

永遠的客体、あるいは事実の特殊な決定のための純粋な可能態(Pure Potentials)あるいは限定性の形式(Forms of Definiteness) (PR.22 ; 邦訳、31頁)

「説明の範疇 vii」

永遠的客体は、現実的存在の生成の中へ「進入」(ingression)するその可能態に特有の言葉によってだけ記述されうるということ。そしてその分析は、他の永遠的客体をあらわにするだけであるということ。それ〔永遠的客体〕は、純粋の可能態なのである。「進入」

という名辞は、永遠的客体の可能性が特殊な現実的存在において実現される特殊な様態を指示している、しかもその可能性はその特殊な現実的存在の限定性の一因をなしているのである。(PR. 23 ; 邦訳、32-3頁)

このように永遠的客体には、「可能態」(potentiality)や「限定性」(definiteness)という特徴があり、更に現実的存在に「進入」という機能がある。もともと永遠的客体という言葉は、プラトンの「イデア(形相)」に由来するが、ホワイトヘッドが「イデア」、「形相」、「本質」などの用語を避けたのは、それらの用語が使われた歴史的経緯に鑑みて、誤解が生じないようにとの配慮からである。それ故ホワイトヘッドは、新たに「永遠的客体」という語を発案したのである。

永遠的客体を、語彙の面から整理してみる。まず、永遠的客体は、純粹な「可能態」として語られている。可能態であるから、プラトンのイデアの如く、それ自体で存在できるものではない。永遠的客体は、現実的存在の生成に際し、そこに入り込む(進入する)のである。

次に、「永遠的」(eternal)という「客体」に付加された形容詞であるが、これを「存続する」(endure)という意味に受け取ってはならない。例えば、「山は存続する」(The mountain endures.)と言う。山は幾時代かが過ぎ去れば、山のもっているパターンは崩れ、しまいにはその山はすっかり消え去ってしまうだろう。そして次に同型の山が現れた時、それは以前と同じ山ではなく、全く新しい山である。しかし、「色は永遠である」(A colour is eternal.)という時は、山の場合とは異なっている。色は時の流れを縫って出没し、来てはまた去っていく。再びその色が現れた時は、それは全く同じ色なのである。つまり、山が時間・空間に対してもつ関係と、色がそれらに対してもつ関係とは異なっているのである(SMW. 86-87 ; 邦訳、119-120頁)。ホワイトヘッドは、ある存在を観念的に認知する時、その認知が時間的世界の何らかの確定された現実的存在と必然的に関連しない場合に、その存在を永遠的客体と見なすのであるから(PR. 44 ; 邦訳、64頁)、例えば赤や緑といった色は、特定の現実的存在と何ら必然的関連を含んでいないと想定できる。故に、赤や緑といった色は、数や幾何学的図形と同様、観念的対象と見なしうるのである。

最後に、「客体」の意味を考えてみる。永遠的客体はなぜ永遠的「主体」と呼ばれず、「客体」なのだろうか。現実的存在は、最初は「主体」として、先行する他の諸々の現実的存在の痕跡を次々と自分のなかに内在化しながら生成を続けていく。そして最終的に「満足」(satisfaction)の相に達すると、今度は「客体」として自らを他の現実的存在に与えるのである。つまり、現実的存在は「主体」としても「客体」としても機能するのに対して、永遠的客体は決して「主体」になることはなく、「客体」としてしか機能しないのである。

ところで、有機体の哲学では、個と個の共存(連帯性)と自律性の問題はどうか考えられているだろうか。アリストテレスの「主語—述語」、「特殊—普遍」の枠組みが問題を孕むことに付

いては既に述べた(第3章)。その枠組みを乗り越えるためには、「実体は主体の内にはない」というアリストテレスの文言に反して、あらゆる現実的存在はあらゆる他の現実的存在の内には存在すると言わなければならない。この内在化のことをホワイトヘッドは「客体化」(objectification)と言う。言い換えると、Aという現実的存在の自己創造に、他のBという現実的存在が関与するとき、Bが果たす機能のことを客体化と呼ぶのである。

現実的存在の客体化(これを「相対性の原理」the principle of relativity¹¹⁾と言う)は次のようにして起きる。例えばAという現実的存在は、これまで過去において他者と共有したかけがえのない生(「生起」occasion)をすべて自己の内に客体化(内在化)している。Bという別の現実的存在も同様である。その意味でA、Bは自律性をもっていると言える。しかし、現実的存在はライプニッツ(G. W. Leibniz, 1646-1716)の「モナド」(monade)と異なり、窓は開かれているので、Aの過去のある契機がBに因果的に作用することも起こりうる。その時Bは、それより後の連鎖において、Aの生起を因果的に内在させることになる。しかし、客体化されたAの生起は、完全にBの内に融解してしまうのではない(「客体的多様性」objective diversity)。最終的な満足の状態においては、Aの一つの生起として、Bの内部に客体化されるのである(「客体的同一性」objective identity)。

これはホワイトヘッドが「究極者の範疇」(The Category of the Ultimate)で述べている「一」(one)と「多」(many)の関係を例にとると分かりやすい(PR. 21; 邦訳、29-30頁)。ホワイトヘッドは、一は多を前提としており、また多は一を前提としていると言う。ホワイトヘッドの場合、一も多も単なる数の概念ではなく、コスモロジー構築のための普遍的(形而上学的)原理として考えられているので、その内実を理解しなければならない。つまり、「一」はある存在の「単数性」(singularity)を表し、「多」は「選言的多様性」(disjunctive diversity)を表している。すると「一は多を前提としている」というのは、選言的に宇宙である「多」が、連言的に宇宙である「一つの」現実的生起になる、つまり「多」が複合的な統一性に入るということを意味している。「多は一を前提にしている」というのは、「多」なるものは、合生する統一性に従属するのでなければ存在できないのである。

こうして、A、Bという現実的存在は、各瞬間ごとに因果的独立性(自律性)を保持しながら、同時に相互内在によって連帯性を実現することが可能になる。この場合重要なことは、相互内在はAの生起がBの未来に対しても影響を与えているため、過去から未来への時間の流れを無視することができないということである。それ故、相互内在の意味を考えるとときには、それを世界の「創造的前進」(creative advance)という枠組みの中で行わなければならない。この創造的前進を促すものが、ホワイトヘッドのいう「神」(God)なのである。

ホワイトヘッドの神について考察しよう。ホワイトヘッドは現実的存在との対比で、神にも三重の性格があるとして、次のように論じている(PR. 87-8; 邦訳、130頁)。

- (i) 神の「原始的本性」(the primordial nature of God)は、みずからの所与の中にあらゆる永遠的客体を含んでいる諸観念的感受の統一の合生である。そしてその合生は、主体的指向によって方向づけられている、というのも諸感受の主体的形式は、すべての実現可能な基礎的諸条件にそれぞれ特有な諸感受の適切な誘いにまで永遠的客体を構成するようにあるべきであるからである。
- (ii) 神の「結果的本性」(the consequent nature of God)は、進化しつつある宇宙の諸現実性についての、神の物的抱握である。神の原始的本性は、客体化の展望を方向づける、したがって時間的世界における各々の新しい現実は、不調和による強度の抑制から自由な神における実現のために、それがなしうるような諸要素を提供するのである。
- (iii) 神の「自己超越的本性」(the superjective nature of God)は、さまざまな時間的事例における超越的創造性を制限する神の特殊な満足の実用的価値という性格である。

ホワイトヘッドの神は、主として(i)の「原始的本性」と(ii)の「結果的本性」を巡ってなされる((iii)の「自己超越的本性」は、『過程と実在』の最終章の末尾に出てくる)。原始的本性としての神は、非時間的な永遠的客体である形相の世界を、時間的な生成の世界へ媒介するものである。言い換えると、未だ時間的世界に実現していない諸形相が、時間的諸事物と連関をもつための根拠なのである(PR. 40; 邦訳、58頁)。しかしこの神は、時間的世界を生成させるための根拠ではあっても、それ自身が生成するとは考えられていない。つまり、歴史の中で世界と密接に関わり合う神ではない。それ故、神の原始的本性のみでは「現実性を欠いている」(deficient in actuality)なのであって、それは神の結果的本性によって補わなければならない。

結果的本性としての神は、アリストテレスの、みずからは動かされず他を動かす「不動者」とは異なる。アリストテレスの不動者は、他から影響を受けることはない。「派生的な現実的存在についての神の物的抱握から結果として生ずるのである」(PR. 31; 邦訳、45-6頁)と言われるように、神は生じた結果(世界)から影響を受けるのである。それは歴史とともに生成する神であり、生成のプロセスの内にある神である。神の本性に何か新しいものが付加され、世界は新しい段階へ進展していくのである。このように、ホワイトヘッドの神は内在的に考えられている。

上記のようなホワイトヘッドの神概念は、一元論的性格を除けば(有機体の哲学は多元論をとる)、スピノザ(B. de Spinoza, 1632-1677)の「自己原因」(causa sui)としての神に酷似している。スピノザにおいては、神は即自然であり、自己原因としての神は、同時に結果としての神でもある(「能産的自然」natura naturans、「所産的自然」natura naturata)。様態(個物)は実体としての神が変化した姿であるので、例えば机や椅子なども一神から遠く離れているとはい

え—もし徹底して考えるならばそれは神の考察に通じるのである。

神の「価値付け」(valuation)の問題に入る。もともと価値付けは、永遠的客体を抱握する観念的感受の主体的形式について語られた言葉である。観念的感受は、このような抽象的可能性を価値付けているが、これによって永遠的客体の重要性が高められたり、弱められたりするものである(PR.240-1;邦訳、354-5頁)。

ところで、神の価値付けと永遠的客体との関係はどのように考えたらよいのだろうか。永遠的客体を現実世界から完全に抽象して理解しようとする、単なる無差別的な非存在になってしまう。それ故、永遠的客体を創造的過程の各々の事例に対して、区別して関連付ける必要がある。これは、神の原始的本性において、永遠的客体を観念的に実現することで可能となる。この神の観念的实现があるため、永遠的客体は、一般的に関連付けられたり、パターンごとに関連付けられたりできるのである。もしこのような関連付けがなければ、永遠的客体は、時間的世界に実現されず、孤立してしまうことになる(PR.257-8;邦訳、378-9頁)。

このように、神の原始的本性は、永遠的客体の「共存性」(togetherness)を根本的に調整し、創造的秩序を生み出すのである。それはまた、好みや忌避といった形で、あらゆる性向を観念的に調整し、関連性を意味付ける。これは、永遠的客体が、神の原始的本性によって、無条件に(無制約に)観念的に価値付けられていることを示している。これは事実なのである。それ故、まず価値付けが「原始的な創造された事実」(the primordial created fact)として存在するのであって、被造物の世界に先立ってそれを価値付けるアイデア(ロゴス)が存在するのではない。「原始的な創造された事実は、もろもろの永遠的客体の全多岐性の無制約的な観念的価値付けということである」(PR.31;邦訳、45頁)。

こうした完全な価値付けによって、各々の時間的世界における現実的存在に、神が客体化されるのである。その結果、永遠的客体は、現実的生起の合生に際して「等級付け」(graduation)され、関連付けされる。あらゆるもの—現実世界において実現されたものやされなかったものすべて—は、この等級付けによって意味付けられるのであり、このような等級付けは、神の原始的本性にあずかることによって可能となる。

こうしてホワイトヘッドの神は、永遠的客体を無条件に価値付ける。しかし、もう一方で、その働きを遂行する神自身も、現実的存在と同様被造物である、という二重の性格をもっている。創造しつつ創造される、それがホワイトヘッドの神なのである。

おわりに

渡辺慧氏は「醜い家鴨の仔の定理」を提唱し、価値の問題の所在を指摘している。これは、考えられる述語をすべて考慮に入れると、どんな二つの物件でも、その相違度や類似度が全く同じになってしまう、という定理である¹²⁾。この定理によると、例えば、二羽の白鳥の類似性の度合いと、一羽の白鳥と一羽の家鴨の類似性の度合いとは同等であるということになる。

ここからAとBが似ていると判断するところの「類」なるものは実在せず、それは全く勝手に集められた個物の集りにわれわれが一つの名前をつけたものにすぎない、という結論が得られる。これは「唯名論」(nominalism)の主張である。しかもこの唯名論は、数学的基礎に立ったものなので徹底した唯名論であり、これを打ち破ることはできないと渡辺氏は言う。

「醜い家鴨の仔の定理」から抜け出すためには、述語の間に「より重要である」という比較級を導入しなければならない。すると「類似している」とは「より多くの述語を共有している」ことになり、類似の度合いについて語る事が可能になる。つまり、重要性という観念は、われわれがそれを使ってする分類に「有用性」があるからで、有用性の背後にはわれわれ自身の価値の体系が潜んでいるのである。

ところで、この価値の体系は、人間が勝手に自然の中に持ち込んだものではない。もし人間が勝手に持ち込んだのであれば、人間中心主義や相対主義を乗り越えることはできないであろう。進化論的に言えば、適者生存という長い進化の過程を経て集積した結果なのである。

これまで見てきたように、ホワイトヘッドの哲学は、人間やそれを取りまく地球環境のみならず、宇宙全体が有機体であるという広大なコスモロジーの発想に貫かれていた。ホワイトヘッドは、「あらゆる経験の要素」を整合的・論理的・必然的に説明しなければならないと言う(PR.3; 邦訳、3頁)。ニュートンのような価値なき宇宙論もあるレベルでは可能だろうが、われわれがなすべきことは、そのような「半真理」(the half-truth)に挑戦し、われわれ人間を含むこの宇宙進化の過程がどのようなメカニズムになっているのか、そしてそれを認識する人間(活動する主体としての人間)の構造はどうなっているのかを、首尾一貫した論理体系の下で説明することである。プラトンが価値の源泉であるイデア論を展開するために『ティマイオス』というコスモロジーを必要としたように、ホワイトヘッドもまた神や永遠的客体を説明するために『過程と実在』というコスモロジーの試論を必要としたのである。

《引用文献》

1. ホワイトヘッドの著作からの引用は、以下の略記号による。引用は、右括弧内の最新版のものを使用した。
EPN *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge University Press, 1919 (Reprinted, 1955)
CN *The Concept of Nature*, Cambridge University Press, 1920 (Reprinted, 1955)
SMW *Science and the Modern World*, New York: Macmillan, 1926 (The Free Press, 1967)
PR *Process and Reality*, New York: Macmillan, 1929 (The Free Press, 1979)
2. ホワイトヘッドの著作の翻訳書としては、次のものを使用した。引用に当たっては、原典のページ数の後に、邦訳のページ数を記した。尚、訳語等については、できるだけ邦訳書をそのまま引用するように心掛けたが、引用箇所によっては必ずしも翻訳書通りではないことをお断りしておく。
『ホワイトヘッド著作集 全15巻』(松籟社)

- ①第3巻『自然認識の諸原理』藤川吉美訳
- ②第4巻『自然という概念』藤川吉美訳
- ③第6巻『科学と近代世界』上田泰治・村上至考訳
- ④『過程と実在1、2』平林康之訳、みすず書房、1983

3. その他の引用文献

- アリストテレス全集3『自然学』出 隆・岩崎允胤訳、岩波書店、1968
 プラトン全集12『ティマイオス・クリティアス』種山恭子・田之頭安彦訳、岩波書店、1975
 E.ジルソン『理性の思想史—哲学的経験の一体性—』三嶋唯義訳、行路社、1976
 渡辺 慧『認識とパタン』岩波新書、1978
 藤沢令夫『ギリシア哲学と現代—世界観のありかた—』岩波新書、1980
 中村雄二郎『西田幾多郎』岩波書店、1983
 田中裕『ホワイトヘッド—有機体の哲学—』講談社、1998
 Lewis S. Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics 1925-1929*, State University of New York Press, 1984

《参考文献》

- 藤沢令夫『実在と価値—哲学の復権—』筑摩書房、1969
 ———『世界観と哲学の基本問題』岩波書店、1993
 ———『プラトンの哲学』岩波新書、1998
 遠藤真二『時間空間』河出書房新社、1971
 河辺六男編、世界の名著『ニュートン』中央公論社、1971
 内山龍雄『相対性理論入門』岩波新書、1978
 市井三郎『ホワイトヘッドの哲学』レグルス文庫、1980
 ヴィクター・ロー『ホワイトヘッドへの招待—理解のために—』大出 晃・田中見太郎訳、松籟社、1982
 藤川吉美『一般抽象化理論—科学的探究の一方法—』大竹出版、1988
 Ch. ハーツホーン『ホワイトヘッドの哲学—創造性との出会い—』松延慶二・大塚稔訳、行路社、1989
 ポール・G・クンツ『ホワイトヘッド—秩序への冒険—』一ノ瀬正樹訳、紀ノ國屋書店、1991
 並木美喜雄『量子力学入門—現代科学のミステリー—』岩波新書、1992
 ドナルド W. シャーバーン『「過程と実在」への鍵』松延慶二・平田一郎訳、晃洋書房、1994
 郷 義孝『ホワイトヘッドの有機体の思想—自然と歴史の統一理論—』晃洋書房、1998
 『オッカム「大論理学」註解I』渋谷克美訳註、創文社、1999
 遠藤 弘編『プロセス思想研究』南窓社、1999

注

- 1) E. ジルソン『理性の思想史—哲学的経験の一体性—』三嶋唯義訳、行路社、1976、84-6頁。
- 2) 藤沢令夫『ギリシア哲学と現代—世界観のありかた—』岩波新書、1980、85頁参照。
- 3) 'actual entity' の訳語としては、平林訳の「現実的存在」の他、「現実的実質」（山本誠作訳『過程と実在（上）（下）』松籟社）、「活動的存在」（田中裕『ホワイトヘッド—有機体の哲学—』講談社）などがある。ここでは、引用の関係上平林訳を採用した。
- 4) L. S. Fordは、このことを「汎主体主義」(pansubjectivity)と呼んでいる。Lewis S. Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics 1925-1929*, State Univ. of New York, 1984, P. 3
- 5) 中期科学哲学時代の「延長抽象化の理論」は、『自然認識の諸原理』第Ⅲ部、『自然という概念』第4部にその方法が詳述されている。尚、拙稿「ホワイトヘッドと現代の文明論—貨幣を巡って—」九州共立大学経済学部紀要、第72号、1998、参照。
- 6) 種山恭子訳、プラトン「ティマイオス」55E sqq.(プラトン全集12『ティマイオス・クリティアス』所収、岩波書店、1975)。
- 7) 藤沢令夫、前掲書、138頁。
- 8) アリストテレス全集3『自然学』出 隆・岩崎允胤訳、岩波書店、1968、第4巻第2章、209b。
- 9) プラトン、前掲書、52A~D。
- 10) 田中氏は、ホワイトヘッドの「延長の理論」を西田幾多郎の「場所論」と結び付けて読む提案をしている(田中、前掲書、168-180頁)。また、中村雄二郎氏も、「場所(ポトス)」の再考を促している。中村氏はそれを西田の「無の場所」をはじめ、時枝誠記の「言語過程説」、さらには「述語的同一性」の下に心の深層領域までも考察の対象にしている(中村雄二郎『西田幾多郎』岩波書店、1983、第3章)。
- 11) 「相対性の原理」は、「説明の範疇 iv」において、次のように定義されている。
「多くの存在の一現実態への実在的な合生における要素であるための可能性は、現実的ないし非現実的なすべての存在に付着している一つの普遍的形而上学的性格であるということ。その宇宙におけるすべてのものは、それぞれの合生に含まれているということ。換言すれば、それがすべての『生成』のための可能性であるということは、『有』の本質に属している(PR. 22; 邦訳、32頁)。尚、田中氏はこれを「相対性の原理」と訳している(田中、前掲書、135頁)。
- 12) 渡辺 慧『認識とパタン』岩波新書、89頁。尚、この定理の詳細な証明は、90-101頁。