

寄稿者に対する返答

－総論と諸原理－

チャールズ・ハーツホーン（大塚 稔訳）

A Reply to My Critics

Preliminaries and Principles : Reply To Everybody

Charles Hartshorne (tr. Minoru OTSUKA)

私の返答を四つの主だったグループに分けようと思う。(1)経験的研究、(2)宗教の哲学、(3)論理学、現象学、および形而上学、(4)過去の哲学者たち。歴史が最初に来るはずだという反論は予想できるが、この順序で述べてみたい。私の論法は、或るものの歴史を扱うためには或るものが何であるかを知らねばならないとする考え方に基づいている。まずは現在からはじめる必要がある。極めて知的な問題を歴史的に扱うには、これが最前の方法であろう。一般の人々は戦争とは何かについては関心を持つかもしれないが、形而上学ないし物理学とは何かというような問題には関心を示さない。六十年あまり前に私は、ハイデガーが歴史を逆に辿って、フッサールから前ソクラテスに進む講義をしたのを聞いたことがある。これには興味を持ったが、ハヴァーフォードやハーヴァードで教えられた現状ではなく、ドイツの現状から、それもかなり特殊な現状からはじめたことが、私には大きな障害であった。私が歴史を最後に置いたもう一つの理由は、哲学的に思考する場合、私はしばしば歴史上の哲学者たちのことを思い浮かべるからである。これら四つのグループに対する返答をこの順序で読み、最後の(4)に至りつくと、歴史的な配置に与えられねばならないことが何であるかが、またその多くの配置の本質も、明瞭になるであろう。

最初に経験的研究を置いた。それは、厳格な知的方法で考えようとする私の当初の強い野心が、ある程度、生物学と心理学の分野に傾いていたからである。両分野において、私はこれまで見逃されたり、不十分にしか明瞭にされてこなかったような経験的真理を見出そうとしていた。またこの分野での二人の寄稿者は、私が受け入れた最初の二人であって、一人には返答を書いておいた。私がこのグループからはじめたのは他にも理由があるが、これについては若干の読者には察しがつくと思う。

宗教の哲学を二番目に置いたが、それは、もう一つの当初の思想傾向が、何人かの敬虔な人々とは異なり、敬虔な両親によって形成されたものであって、その両親が宗教に魅力を感じさせてくれたからである。また寄宿学校の敬虔な創始者および校長先生によっても同様のことが言われうる。私の両親と同じように彼も進化論を含む科学を受け入れていた。

論理学、現象学および形而上学の第三のグループは、宗教哲学の中心であるだけでなく、鳥類学ですら、鳥類学の経験的性格ないし形而上学の非経験的性格を失うことなく、形而上学を適用する

ことによって導かれもした。ポパー（やアインシュタイン）が述べているように、科学から全ての形而上学を取り除くことは、科学を身動きの取れないように縛りつけることに他ならない。形而上学的な諸原理の何らかの微光がなければ、我々は、観察によっても実験によっても何を探し出すべきかが分からない。例えば、近代科学の厳密に決定づけられた因果性は、何世紀もの間科学的に有用なことが示されてきた一つの形而上学的理論ないしドグマであった。それは、我々の何人かの者が考えているように、形而上学的な誤りであったし、現在ではそれが、科学にはなくても済むものであったことが示されている。我々は現在、決定論ないし充足理由をどのように制限すれば、先の決定論に変わりうるものが見出せるかを考えはじめている。同様のことは、唯物論についてもなされうるであろう。形而上学においては、この両者とも常に有害であったし、神学においては破壊的でした。幾つかの観念論もそれ以上によいというわけではない。第三のグループに、論理学と形而上学を含めたが、これはイギリスの哲学者、R. M. ヘアがかつて言った次の言葉を思い出したのことである。つまり形而上学とは、極端に一般的な諸概念—アリストテレスやカントの言うカテゴリー—の論理学（の探求）と見なされるのが最善であるべきだと。これには、現在一般的に挙げられるような単に「論理的定項」以上のものが含まれている。この「以上のもの」というのは、現象学、つまり経験自体の理論によって与えられる。この問題については、パース、ベルクソン、クローチェ、ハイデガー、オルテガ・イ・ガセットによって、フッサールの講義を聞き、彼の『イデー』を読んだ時に、直接経験ないし所与性に関する彼の説明には、かなり人工的な、知的に誤ったところがあるように思えた事柄を、是正することができた。私が学んだフッサールに対する反応は、最後に述べた二人の哲学者の反応に幾らか似たものであった。

四つ目のグループは、単に相対的に異なっているにすぎない。幾人かの偉大な過去の哲学者たちと同様に、私も「経験的形而上学」という言葉は矛盾であり、無意味であると考えている。しかし人間の生来の弱さには抗しがたい面があり、形而上学者たちには到底、科学者たちから学ぶのを拒否する資格はない。科学者たちは言語に関して細心の注意を払うだけでなく、最大級の科学者の中には、哲学的にも大きな実りを与えてくれた者もいる。（哲学と神学の間にも同様な関係がある。）一級の哲学者たちは、科学に寄与してきた。プラトン、アリストテレス、ライプニッツ、パース、ホワイトヘッドがその顕著な例である。

返答の長さに大きな開きがあるが、それは多少とも偶然的なことであって、悪意によるものだと高く評価しているとかのためではない。

一つの形而上学的真理の一例をここに挙げておきたい。それは、「なぜ無ではなく或るものが在るか」というおそらく真正の問いに対する答えになるであろう。古代のギリシャ人、インド人、ヘブライ人の中には、この問いに対する答えが偶然的な真理であると考えた者は、私の知る限り誰もいない。無ではなくむしろ或るものが在るというのが、私の答えである。なぜなら全くの非存在の存在は矛盾ないし単なる無意味だからである。「無」は、本質的に相対的な用語（ベルクソン）であって、無を絶対化することは無の論理的な意味を破壊することになる。「或るものが存在する」は、必然的な真理を述べている。この原理をPO<zero>と呼ぶことにしよう。この真理の相応しい形而上学的な問いは、必然的だが存在に関わる「或るもの」という言明によって、一体何が含意されているかという問いである。この問いに十分に答えることが、形而上学の全てである。それには、「二面的超越性」によって定義された神の存在と本質が含意されていると私は信じているが、私が神の

現実態と呼ぶ—それは無限的にホワイトヘッドの始源のおよび帰結的な神の本性以上のものである。なぜならその現実態にはその帰結的な本性の神の具体的な事例ないし状態の無限性が含まれているからである—神の全体の実在性については、含意されてはいない。二つのアナロジーによって、もう少しこの点を明瞭にし、敷衍しておこう。一つは対人関係のアナロジー、つまり一個人の他の個人に対する愛ないし関心の理想的な形態で、旧約聖書や新約聖書（および他の様々な宗教的著作）に見られるもの。もう一つは、プラトンの「世界靈魂」とこの靈魂の身体としての宇宙とのアナロジーである。聖書的なアナロジーもプラトンのアナロジーも、現在の我々が合理的な意味において知っている事柄を下にして明瞭にする必要がある。この宇宙については、つまりネオ・ダーヴィニズム的進化や精神生理学に関する最前の知識を含み巨視的、微視的、超巨視的な諸構造に関する知識については、何千年もの間いかなる人類も知らなかった事柄である。これらは全て不正確なものだが、それらを利用してできることをしなければ、自らを欺くことになる。

聖書を文字通り神の言葉と見なすことは、聖書を盲信することであって、神を崇拜することではないし、特定の古代ギリシャ人や中世のヨーロッパ人やマルクス、レーニンを無謬なものに見なすことも、偶像崇拜的である。宗教的ないし反宗教的な熱狂主義から、またそれから結果する宗教戦争やそれに近い状態から、我々を守ることが神学者と哲学者の義務である。我々が我々自身や他の人間およびその他の諸動物を愛せないにもかかわらず、我々および全ての存在を愛するのは、任意の聖典や種々の聖典などではなく、神である。我々が「我々の全存在を掛けて」愛すべきなのは神のみである。我々の種だけが真に愛されるべきものと見なすことはできない。我々の何かが人間以外の諸動物やそれ以外の多くのものを愛するだろうからである。単なるヒューマニズムはぞっとするほど不十分な宗教である。視野において宇宙ほどの拡がりのないものはいかなるものも役には立たないであろう。それが神でないとするれば、少なくとも宇宙（ストローソン）が無神論的には次善の選択になるであろう。これには、我々の現在の知識からすれば大いにありうることに思えるが、我々の人間性を阻害せずに原理的に愛することを拒めない他の惑星の住人が最小限、この地球とこの太陽系に存在する生命体として追加されるべきだろう。しかしこれでさえも実際は充分ではない。聖書も世界に関する古代の思想も共に、この主張を支持していると、私は考える。

私の立場の概略については、もう了解されたことと思う。私は、宗教的でないヒューマニズムを除いて、現在知りうる限りの最善の状態で、旧約と新約の両方を、宗教と宗教的でない科学との両方を、支持しようと考えている。これを真剣に考慮するには、これは危険には違いないが、余りにも形而上学者でありすぎるだけでなく、余りにも生物学者でありすぎる。同じことはいわゆる聖書至上主義者についても言えるであろう。私にはそれは、我々全てに対して極めて危険なことのように見える。私の立場をこのように素描すると、当然のことながら、（寄稿者の一人であるマクマーリンが強硬に主張しているように）次のような疑問が生じるであろう。「あなたはどのようにして、自分の立場が妥当なことを知るのか。分かっているなら、教えてもらいたい」と。「少なくとも私にはその理由が分かっている。私は七十年間最善の努力を払って、この探求に不都合でない環境の下で、それを妥当なものにさせようとしてきた。かつての教え子、リチャード・ローティーはかつて、形而上学には是認されるような諸原理、基準、手順の決まりなど「一つもない」と主張したことがあった。以下に私が薦め、かつ一貫して従おうとしている幾つかの原理を提示しようと思う。

P1. 整合性による真理

整合的な意味を与えられた形而上学的な普遍性をもった陳述に関しては、単なる虚偽というのはいない。形而上学において真理に代わるものとは、意味のあることを語れないということなのである。(ヴィトゲンシュタインは、ここでもっとも普遍的な諸観念を結びつける無比に整合的な仕方などないかのように語っているが、それは半真理を述べているにすぎない)。形而上学的な抽象概念には、例えば現実性に対するそれらの関係もその一つだが、抽象概念自らの相互の関係が含意されている。私がポパーを賞賛する理由の一つは、彼が初めて、形而上学にもっとも適切な認識論的定義を与えたからである。曰く、形而上学とは、意義があつてかつ重要なものだが、考えられる限りの観察によっては反証されないような普遍概念の探求であると。それらが間違っていれば、もっぱら(最広義には)論理的に、用語が矛盾した形で使用されているということか、あるいは非常に曖昧に、非実用的、多義的に使用されており、何もかも語られず「言語が意味をなさない」ということかの、いずれかを見出すことによって反証される。

整合性による真理は、対応がなければ真理ではないし、また対応による真理も、整合性がなければ真理ではない。しかし形而上学的な一般性のレベルでは、整合性が対応を保証する。もっともそれは、より特殊なそれほど抽象的でないレベルでは保証しないが。形而上学的カテゴリーと具体的なものとの中間にある抽象概念が単に偶然的に例示されるということと、具体的なないし現実的な事物<actualities>が偶然であるということ、つまりそれらは抽象概念という同じレベルにおいて他の諸々の可能性と存在を奪い合うということとは、同じ根拠に基づいている。例えば、全ての動物ないし動物の全ての種は、存在することによって他の動物や種がそれと共存する可能性に何らかの制限(共生に真理が認められるにも関わらず)を課す。しかし「個々の特殊な事物は存在する」という形而上学的真理は、「個々特殊な事物は存在しない」という馬鹿げた否定命題を別にすれば、いかなるものにも制限を課さない。個々特殊な事物が存在するという事、そしてそのようなものは存在しないはずはないということ、を、公理と見なそうと思う。この真理はまた、「単に否定的なだけの真理は存在しない」と述べることができる。この真理自体は、全く否定的ではない。というのも、その真理自体の整合性から、何らかの真理が存在すること、その全ては少なくとも部分的には肯定的であることが含意されるからである。形而上学的真理は、全く肯定的であつて、理に適ったものはいかなるものも除外することはない。もしそれがいやしくも真実なら、それらは真実でないことなどありえなかつたであろうし、またもしそれらが誤っていれば、それらは真実でありえなかつたはずである。

P2. 我々は形而上学的な問題にプラグマティックな原理を適用すべきであろう。これはパースによって、信念の基準、つまり意味の基準として、初めて明確に述べられた原理である。我々の形而上学的な信念の内容は、単なる言語行為以外のものによってのみ示しうるように見える。例えば、私は個人的には、しばしば言われるような、全時間の内容に関するある無時間的な知識が存在するという確信については、それを表現する仕方を全く考えることができない。それは我々の生活には全く取るに足りないもののように思える。重要なことは、我々の生活によって、永続的な無時間的というのではなく、生まれず死滅しないという意味での一生に、或るものを与えねばならないということ、そしてその賜物である生を最大限に利用しようとする必要があるということなのである。要

するに、我々は始源的で、無死な、全てを育むような在り方をする意識に仕えねばならないのである。もっと簡単に言えば、神に仕えるということになる。これ以外に私は、十分な分析に耐えうる我々の生に対する合理的な目標を見出すことはできない。これこそが、私には、カントが最高善—全てのより劣った諸目的がそれによって価値づけられるような目的—によって意図すべきだったことのように思える。

P3. 現象学的原理。 パース、ベルクソン、フッサール（いくらかベルクソンに依拠している）、ハイデガー、メルロ・ポンティエー、およびホワイトヘッド（全く他の者とは独立してだと思うが）が、この点では部分的に共通の洞察に至り着いた。私は、いくらか集中的にこれらの六人の哲学者（パースとベルクソンについてはその著作を通してのみだが）の思想に直に接してきたし、また彼らの影響も受けてきた（もっとも何度もその講義を聞いたにもかかわらず、ハイデガーにはそう大して影響を受けなかった）。私の理解が正しければ、その全ての現象学者たちは、極端な形での唯物論や二元論を共に拒否していた。ただフッサールだけは、バークリー的な極端な観念論にごく近い立場を取ってはいるものの、誰も、バークリー的な型の極端な一元論や絶対的観念論者ではない。ホワイトヘッドとハイデガーは、経験を本質的に美的かつ宗教的に捉らえて、詩人を重要な証言者と見なしている。この点に関しては、私はホワイトヘッドが六人のうちでは最善の現象学者ではないかと考えている。これが数理論理学者であることと両立しているということが—もっとも（ルイス・キャロルの創作した）ドジソン氏にはそのひとかどの先例が認められるが—注目すべき点なのである。

ホワイトヘッドの現象学上の力量は、彼の抱握理論—因果性の本性に対する直接経験における手がかり—の発見に見ることができる。ホワイトヘッドの現象学上の大発見は、次のようにして生じた。まず彼は、例えば十分の一秒というような極端に短い期間にある記憶に焦点を当てた。それだけが純粋な記憶である。この場合、記憶に見られる通常の誤りは、ほとんど生じない。それ以外の全ては、記憶の記憶の記憶であって、その細部は迷路のようになっており、ライブニッツ、パースおよび古くはプラトンやとりわけエピクロスたちが人間経験一般を特徴づけると考えた具体的なもの—に関しては、判別不可能な不明瞭さに浸されてしまっている。原子（あるいはプラトンの三角形）は、常に存在しているが、それらを一つずつ直観することはできない。同様に、古い出来事の記憶においては、細部をこと細かに拾い上げることはできない。「記憶の誤り」は、判断の誤り、つまりもっとも単純な事例において直接的に思い出されるような事柄に関する判断の誤りではなく、多くのことが経験に介在した後に生じるものには、なお隠された細部があるということに関する判断の誤りである。記憶は単にそれ自体では、実在性がそれによって与えられるような経験から独立した純粋な（と言ってもそれは、部分的にしか判明ではないが）所与性と異なるものであるとは示されてこなかった。（「所与の神秘」とは、正確には単なる記憶や何らかの直接的な所与性の形式のことではなく、複合した、曖昧な事例—それが、しばしばホワイトヘッドが正当にも注意したように、誤って基準と見なされているのだが—における判断のことである。）過去は、単純に思い出される限りでは、確かに、独立した実在として与えられ、ないしは感じられている。

いわゆる内省とは、その時の経験を同時的に経験することではなく—これには悪循環が含まれている—、すぐ前の経験を経験することなのである。それが記憶である。つまり所与とは、因果関係

を示す条件だということになる。原因とは、少なくともある出来事が必然的に先行する場合の条件を示している。後の経験が、その一定の対象として、それに先行するものを必要とするのは言うまでもない。ホワイトヘッドは、抱握されるものと抱握するものとの関係を、所与性の局面と考える。それをもっとも容易に識別できるのは、知覚や長い記憶においてよりも、むしろ短い記憶においてである。

知覚においては、所与は知覚経験と同時であると、しばしば考えられている。しかしたとえ近くのものであっても、見られる出来事は、我々がそれを見る前に生じているし、また聞かれる出来事も、我々がそれを聞くはるか以前に生じている。なぜ身体外の出来事を知覚の典型的な事例だと仮定するのか。身体内の出来事、とりわけ中枢神経系内の出来事についてはどうなのか。もしそれらの身体内の出来事が知覚するものと同時であれば、知覚が（原因が先行の条件であるとすれば）因果性の典型例だとは言えなくなる。ホワイトヘッドは全く逆を仮定して、知覚されたデータとは、先行の出来事、もっとも直接的な事例においては身体内の出来事であるとする。こうして我々は、人間の諸経験が、以前の人間の諸経験によってではなく、生理的な出来事によって、直接的に条件づけられているのを知るのである。我々は、知覚することと知覚されることとの間に時間差を意識しないように、「内省」に含まれた時間差も同様に意識しないのである。もっとも以前の経験そのものが思い出されたものだというのはよく分かっているが、以前の生理的な出来事が思い出されたことだということは分かっているのだが。人間の経験と細胞の諸過程の持つ内部の現実性との間に認められる性質の相違が大きいために、微かな記憶のようなものが全て纏まった細胞の能力であることが余りにも不明瞭になっている。ホワイトヘッドの「主観主義」は、フッサールのバークリーの主観主義とは全く掛け離れたものである。原子や細胞は、決して神や人間精神の「観念」などではなく、それら自身の観念でないと、少なくとも感じを持っていると、彼は考える。それらは、なるほど我々のように思考しないが、直接的な過去はしかと感じ取る。ホワイトヘッドが、根本的な困難を伴う二元論に陥らずに、あるいは極端な非實在論や認識論的な独断論に陥らずに、記憶と知覚との両方に直接的な因果関係の条件づけを見出した経緯はおおよそ以上のようなことである。ホワイトヘッドの観念論は、経験—諸實在がそれに対して、おおよそそれにおいて与えられるような経験—に与えられるが、経験とは独立した諸實在を持った限定された實在論である。

ヒュームは、過去による現在の条件づけに全く説明を与えることができなかつた。しかしもし現在—過去関係が、主体—と—一定の対象との関係であるとすれば、主体が主体であるためには、当然のことながらその対象を必要とする。我々は、この関係が、ヒュームには見出しえなかつた場所に、つまり記憶の中にあるとするのである。ここに言う主体—対象関係とは、（フッサールのように）主体の思考や志向の、思考ないし志向されるものに対する関係を指すのではなく、単に具体的な把握ないし直観の、記憶や知覚においてそれに先行するデータに対する関係を指している。意識的な思考、あるいは推論や記号使用には、抱握以上の面と以下の面との両方がある。夢の中にすら、思考以外にも、ベルクソンが夢に関する論文で（他の誰よりも巧みに）示したように、記憶を助けるもの〈actuality〉と知覚に関するものがある。

P4. 原因は、具体的に生起するものに対する、必然的ではあるが厳密には必要十分〈sufficient〉とは言えない条件として定義づけることができる。ここに言う「必要十分」とは、単に将来に向かう時

間方向での必然性を意味するにすぎない。この二つの必然性の形式を結びつけると、古典的決定論になる。この場合、我々には一連の出来事の必然性だけが手にされ、おそらくそうだろうとか、おそらくそうではないだろうというようなアリストテレス的な意味での可能性は全く手にされないことになる。しかし必然性とは、(クリプケその他の) 論理学者たちが再発見したように、単に全ての可能性の集合が共通に持っているものを示すにすぎない。つまりそれは一つの抽象概念なのである。パースはこれを見抜き、必然性ではなく可能性を、基本的な様相観念と見なした。極端な合理主義(ストアの哲学者たちからカント、フィヒテおよびおそらくヘーゲルも)が、必然性を思惟の手がかりとして称揚したことは誤りであった。最初に積極的な観念として可能性が与えられてはじめて、我々は様態を理解できるのである。最初にただ必然性だけが与えられれば、真に存在するこの世界を見出す方法はなくなる。生とは、可能性が肯定される場所である創造的過程によって与えられる偶然的な出来事との一つの取り引きに他ならない。あなたがたがそれを理解しようがしまいが、その事実が変わりはない。アリストテレスは理解したし、パース(エピクロスにその先蹤が見られる)はこの観念を一般化した。(三番目の科学者であり論理学者でもある) ホワイトヘッドは独立して、ベルクソン、ジェイムズ、デューイに助けられて、同じような結論に達した。最近では、カール・ポパーが「雲と時計」という示唆に富む重要な論文でこの立場を改めて評価している。

十分な因果的条件は存在するか。つまり出来事を可能にする十分な因果的条件は存在するか。存在する。出来事が実際に生じているのだから。出来事がそれを可能にする条件なのである。しかしその条件が出来事をまさに現在の状態に生じさせるかどうかということは、異なった問題である。おそらく部分的には出来事は自ら自身で生起するであろう。これがまさに決定論と自由の問題なのである。単に可能にするだけの条件以上のものは存在するか。ある意味では確かに存在する。我々は現実に役に立つ予見をなすことができる。しかしこの事実によっても、厳密な決定論と制限づけられた決定論との間の可能性の幅は開いたままである。誰もある意味では、全ての出来事のみならず予見できる力を獲得するのが生の目標だとは見なしていない。承知のように、生のかなりの部分では、予期せぬ出来事が生の魅力になっているのであって、これは、偉大な発見をしようと望んでいる科学者の生についても妥当する。ただ極めて一面的な美学や倫理学だけが、極端な決定論を真なる理想となしうるにすぎない。これは現在では、物理学者ですら容認されつつある見方である。しかしエピクロス、パースその他の哲学者たちは、今世紀の物理学者たちよりはるか以前にこれに気づいていた。ホワイトヘッドがどの程度、物理学がそれを理解するのを必要としていたかというのは、興味ある問題である。彼は、確かに、ハイゼンベルクの不確定性原理以前に、ベルクソンとジェイムズから示唆を受けてその結論に達していた。現在の現実存在<actualitirs>が、以前の主体を経験する主体であるということには、既に(1973年の論文「創造性と因果性の演繹的論理」において)論じたように、経験を動機づける基本的な美的原理を考慮すれば、未来は必ずしも全く予見不可能であるわけではないということが含意されている。個々の現実存在は一それらが文字通り抱握されうる限り一データの創造的綜合を、ある一つの経験である過去から形成することにおいて、何らかの「満足」を達成しなければならない。ホワイトヘッドは、この点において、見えすいた誤りを回避している。彼は、美が単なる秩序と同じではないことを、すなわちある音楽学者が述べたように、美が機械論<完全な秩序>と混沌との間にある広大な領域であることを、承知している。加えて、彼は、それに従って「多が一になり一によって増される」ような、正確な創造的過程を原理

的に予見可能にする厳密な量的法則を理論化する方法が考えられないことも知悉している。新たな単位は、まさに一つの創造なのである。いかなる心理学者も現実にこの種の法則を夢想したことはない。もし決定論者なら、経験から手を引き、行動に関して述べることであろう。しかし絶対的に秩序づけられるとするなら、それは、一つの夢、しかもかなり悪質な夢、である。

P4. 中庸の原理。ウィルフレッド・セラーズが指摘したように、誤りは相反する極端論が二つひと組になってもたらされるが、真理はともかくもその両極端論の間にある。これを支持する一つの方法は、以下の通りである。ある極端論、例えばヒュームの徹底した多元論を支持する人々（ラッセルその他の偉大な思想家たち）に敬意を払えば、相反する極端な徹底した一元論を拒否せざるをえなくなるし、また同様に、徹底した一元論者や多くの弟子を持つ幾人かの偉大な一元論的立場に立つ思想家に敬意を表せば、徹底した多元論を拒否せざるをえなくなる。もし我々がいずれかの極端論を採れば、その反対の立場を採る人々がどうしようもなく不合理に見えることになる。いずれか一方の立場を採る人々は、少しは熱くなりすぎて不自然ではあったかもしれないが、どうしようもなくそうだったわけではない。いくら簡単すぎるぐらいにこの問題を扱ってはいるが、実際にはかなり真面目にこの問題は考慮している（1987年出版の『中庸の知恵』ではこの問題が正面から扱われている）。この種の問題をこのような仕方では扱わない限り、我々自らをも他の人々と同様に非難に晒すような人間の合理性を、不十分にしか信頼していないことになる。両極端の立場を公平に評価する説明は、それぞれが他方の誤りを見抜いているとする一方で、少なくとも二分法が無尽蔵の可能性を秘めている点を両者とも見逃していると、言うことである。学説上の相反する主張（反対対当命題）は、共に間違いであるかもしれないが、共に正しいはずがない。この初歩的な論理学上の真理が、たとえば、F.H.ブラッドリーとバートランド・ラッセルによって、驚くほど形而上学においては無視されている。唯物論と精神主義との極端論は存在するが、二元論がその中間ではない。二元論には、両者の極端論の一部が体系の中に取り込まれているからである。

P6. 包含的両極性の原理。極端を生む対立した諸概念は、単に対称的なだけの両極端によっても、またその両極端を包括することによっても、述べられず、ある意味では、逆方向にはありえないしかたで、一方が他方を含むことによって述べられる。たとえば、偶然的なものが必然的なものを、あるいは主体がその対象を包含する（ヘーゲルでは、「重ね合わせ」）ように。対立した諸概念は、記述されるものの同じ（あるいはすべての）局面が誤って特徴づけられて結び合わされた場合にのみ、命題論理という観点からは、互いに相反する概念となる。一つ概念が、事物の極端に抽象的な局面にのみ適用され、他方の概念が具体的局面ないし両者の中間にある抽象的な局面に適用される場合には、標準的な論理則に照しても、全く矛盾はない。ヘーゲルやマルクスのような特殊な論理に訴えかける必要はまったくないし、個体間の闘争と論理的矛盾との区別を曖昧にする必要もない。二つの個体の目的が述べられた際に、余りにも両者が矛盾し合っており、到底同時には実現できないと主張することは、矛盾した陳述は全ての場合に誤っているという論理則を犯すことではない。私がPと言ひ、あなたがPでないと言うことは矛盾していないだけでなく、時には真実でもある。私は次の王侯貴族の言葉が気に入っている。「私の兄弟のヘンリーと私は同じ意見である。共にミラノを望んでいるから」。彼のこのような言葉には知性が欠落していたかもしれないが、全く無意

味なことを喋っていたわけではなかったし、彼の言ったことはおそらく真実でもあったろう。私は矛盾律を完全に受け入れる。

P7. 単純であることしかし単純すぎないこと。私が信頼し、歴史もその知恵を認めているもう一つの規則は、「単純性を求めよ、同時に単純性に不信を抱け」というホワイトヘッドの格言である。なぜ単純性を求めるのか。より高い統合のもとに、混沌とした無秩序な観念を単純化しようとしなければ、実在の有用な理解は得られないであろうからである。根本的に対立した両極端は、ある意味では、両方が看過している中庸の立場以上に単純である。なぜ不信を抱けと言うのか。単なる二分法は常に粗雑だからである。パースが賢明にも主張したように、三分法は少なくとも必要とされるものかなり近づいている。例えば、「全て、いくつか、あるいは全く」のような三分法である。時には三分法以上の、有限で処理できる範囲内のいくつかの考え方が必要であろう。例えば、神と神でないもの、つまり世界、を記述しようとするには、必然的・偶然的、絶対的・相対的、無限的・有限的、永遠的・時間的その他の、伝統的な諸々の対立概念によって、正確には十六の記述方法があることが示されうる。そのうち妥当な方法は、ある意味では、十六の中でも最も複雑な方法だが、扱い切れないほどではない。大半の組み合わせは、ほとんど信憑性がなく、弁護するに足りないが、いくつかのものについては、十分に支持されている。

P8. 学説の母型。私には、純粹に数学的な仮定は数学外のことについては何も証明できないということが明らかであるように思える。しかし（パースと同じように）私も、全く数学がなければ、事実上、いかなるものも、形而上学においては合理的に論議できない—証明できないと言っているのではない—と考える。数学的な分析が、論理的な可能性を尽くし切る唯一の方法である。例えば神に関する論議には、「神」という言葉を定義づける伝統的諸概念—必然的—偶然的、無限的—有限的等—を使えば、組み合わせることのできるちょうど十六の可能性が考えられる。神を他の全てのものから区別するこれらの組み合わせを全て考慮できないなら、必ずしも合理的であるとは言えないであろう。このような分析は、歴史上にこれに近い先例すら見出せないように思える。

P9. 我々には、諸々のカテゴリーを経験の時間的な構造を通してしか適用できないとするカントの原理は、形而上学の問題にとって重要なことである。ここで私は、時間的な用語においてのみ様相の対立概念<contrast>が存在上の意味を持るという、私には直観的な真理を引用しておこう。偶有的性格は、純粹な永遠性においては生じない。それらは時間的な現実性において、つまり生成において生じる。時間を永遠的なもののうちに呑み込むことは、偶然性を全く否定することになるか、あるいは偶然性を全く永遠的なものの性質の中に押込むことになるかの、いずれかである。形而上学においては、いずれの見方にも大した望みはない。

P10. もう一つの直観的な手掛かりは、ライプニッツ以来、必然性が一連の肯定的な可能性が共通に持っているものとして分析されてきた点にある。無条件な必然性とは、普遍的な一連の可能性が共通に持っているものに他ならない。このことから私は、全く必然的なものは極端に抽象的であるという結論を引き出す。神性を全く必然的なものにするということは、それを空虚な抽象概念にす

ということなのである。結局、包括的ないし具体的な実在は、どのようなものも偶然的であるとすれば、偶然的でなければならないという結論になる。「2たす3は5である」とか、「今ここで雨が降っている」とかは、雨が降っていることが偶然的であるなら、偶然的なのである。「包括者」も、そのようなものとしては偶然的であるにちがいない。

P11. 形式論理の立場にたつて、私は、対称性は関係性から派生した一つの形式であると主張する。つまりそれは常に一般的には対称的でない関係ないし是非対称的な関係であるものを、二方向の機能として説明されるものなのだ。例えば、XとYの同等性とは、いずれも他より大きくはないというように。しかし全く対照的に、比較される事物の同等性を単に否定するだけでは、より大きいとかより良いとかを定義づけることはできない。対称性は肯定的な用語には思えるが、実はそうではない。実を言えば、それは全く否定的な観念なのである。つまりその用語には、順序にいかなる方向もない。AがBに等しいということと、BがAに等しいということとは同じだが、AはBよりも大きいということと、BはAよりも大きいということとは全く異なっている。実際、対称性は常に一つの抽象概念である。プラトンが言ったように、いかなる二つの事物も全く性格は同じではない。(いくつかの場合には同じだと見なしてもよいかもしれない。とりわけ素粒子物理学の場合には。) もしAとBが相互に作用し合うとすれば、これは単一な作用ではなく二方向に進む作用となる。もしAとBがお互いを知っているとすれば、これは二つの知識であって、一つの知識ではない。一方向の秩序が、実在を解く手掛かりなのである。神においてすら、この時間の矢に類比されるものがなければならない。対称的な概念が与えられた場合、我々はその非対称的な解明項<explicans>を探さねばならない。「必然的かつ十分な因果的条件」というのは、対称的な定式であって、必然性が時間の両方向に含まれている。これには既に疑問が持たれているが、更にそれ以上の問題がある。つまり記憶と予期に関する、また現在の原因やありうる結果に関する、我々の自然な直観もまた、基本的な非対称性を支持しているからである。我々が存在する以上、我々の両親は存在したにちがいないが、我々の両親が我々をその子どもに持つ必然性はおそらく全くなかった。メンデルの遺伝法則および量子論の概念一両方に不連続性と偶然性が含まれている一持った現代の科学もこれを支持している。科学もいかなる人間の生理的要求も絶対的な秩序を必要としていない。それらが必要としているのは、それがなければ生が無意味となるような、因果的に意味のある自由である。

P12. 組み合わせられた整合性ないしは体系的な整合性に、形而上学的真理の意味があるという観点に立てば、形而上学において諸々の反論に答えるには、要求されるたびごとにそのつどばらばらに形而上学の体系を再術することができないという困難を伴う。ギルバート・ライルがかつて認めたように、哲学的な問題は相互に結び合わされており、問題を一つずつ分けて処理することがほとんど不可能なのである。ライルはこの主張によって、仲間の反形而上学者たちに衝撃を与えた。徹底して多元的な傾向にあったイギリスの伝統では、常にある程度は的を一つに絞って個々に攻略することが好まれていたからである。(スピノザに影響された) フィヒテとヘーゲルに見られるドイツの伝統は、全くそれとは逆の極端に走っていた。例のように、知恵は両極端の間にある (P5を参照)。我々は、具体的な現象に関わる洞察力と何らかの抽象的な形式の洞察力との両面を持つべきである。これらの両方を真剣に取り込んで、それらを犯した者 (例えば典型的にはヘーゲルと全く逆の傾向

にあったヒューム)に責任を取らせるようにすれば、我々にでも真理に近づくことは可能である。真理に近づくという点では、根本となる諸概念の整合性を探求する際に、我々自身や同時代人の才能だけでなく、哲学の歴史をも利用すれば、もっと効果が上がるであろう (P19を参照)。

P13. 形而上学に役立つもう一つの根本的な真理は、諸概念が、形而上学を批判する者がそれから「対比の原理」を引き出すような、区別を表現するという真理である。「全てのもの」はしかじかである—例えば、必然的であるか偶然的である、あるいは絶対的であるか相対的である、一であるか多である—と言うの、ほとんど何も言っていないに等しい。多元性の全くない統一性、あるいは統一性の全くない多元性は、整合的には到底考えられないようなものである。ブランシャードの「理解するとは、必然性を理解することである」という命題は、形而上学的誤謬の完璧な例である。(ここで「完璧」と言ったのはお世辞である。明晰さの一つの徳である。良い作家だけがこの問題に見られるブランシャードのように明晰に誤ることができるのである)。理解するとは或る事物ないし事物の局面に必然的な部分と偶然的な部分との両面があることを理解することであって、いずれの用語も、他方が機能しないなら存在論的には機能しないものである。

対比の原理は、形而上学の力強い資源だが、全ての形而上学に反対する武器ではない。対比の原理、および過度に一般化されない必然性こそが、理性の原理である。それによって、ヒュームとスピノザ、ライプニッツ (あるいはロイス) およびウィリアム・ジェイムズ (ないしはJ.S. ミル) を正すことができる。「全てが必然である」とか「全てが偶然である」とかと言うのは、その「全て」という言葉の含意がともかくも限定される場合にのみ、有意味な何かを語ることができる。具体的なものとは全て、暗々裡には、偶然的と呼ばれうると私は信じている。「神は全く必然的である」、あるいは「神は全く偶然的である」と言うことは、「神」という言葉の宗教的意味を破壊することに他ならない。また神でないものも、「何らかの世界」という最も抽象的な意味においては、必然的である。神は (何千人もの神学者たちには申し訳ないが)、単に潜在的にというのではなく、現実的に創造者でなければならない。

P14. 論理の強さには偶然性が含意される。これ以上明白に妥当する公理は他にない。ある陳述の論理的に弱い形式がより強い形式から演繹されるのであって、その逆ではない。例えば、「これは狐である」という命題から、「これは動物である」という命題が演繹されうるのであって、その逆は不当な推理である。従って全てのものを必然的とする対比の原理を犯したその公理自体は、伝統的なくつかの公理よりも明瞭であるとするか、それともただ論理的に極めて弱い陳述だけが無条件に必然的であるとするかの、いずれかになる。偶然的なものは必然的なものがありうる以上に豊富な概念である。実在の全ての内容を必然的と仮定することは暗に、現実性を全く空疎な抽象概念にしてしまうことに他ならない。神は全く必然的であると言うことは、神に関してそれと同じことを、つまり神の現実性を空疎な抽象概念にすることなのである。

P15. 必然的な真理の中には次のような必然的な真理もなければならない。つまりいくつかの肯定的な偶然的真理が存在することの必然性を認める真理である。形而上学の努めは、この二種類の真理の区別を曖昧にしたり否定したりすることにあるというよりはむしろ、その区別をできる限り明瞭に

することにある。ヘーゲル主義者たちはこの区別を否定する傾向に、あるいはせいぜい絶望的なまでにその区別を曖昧にする傾向にあった。形而上学的な真理は、確かに「整合性に基づく真理」でなければならない。「合理主義とは、文明化された生活に関わる諸々の前提の整合性を探求することである」。これは意味の実用主義的基準を強調した形而上学の一つの定義である。パースが述べたように、ある観念の意味と至高善に対するその寄与とは同じことである。パースは述べていないが、ある観念の真理もこれと同じである。しかし形而上学においては、意味と真理は一つであって、誤りとはこの場合、意味の不整合性ないし単なる欠落を指す。出来の良くない形而上学者たちは、意味を矛盾した仕方において、あるいは無効にするような仕方において、自分たちの用語を使用しているのである。全ての真理を偶然かつ経験的にテスト可能なものと見なそうとする（クワインの全体主義も文字通り取れば、これと同じである）ことによって、ウィリアム・ジェームズは、モンターギュの言う、混沌の「泥土<pragmire>と呼ばれたものに至りついた。それが、ジェームズのいくつかの著作を主に荒涼とした荒地にさせたのである。偶然的な陳述が真理であるということに認識するまでは、我々は善に対する十分な寄与を知ることはできない。しかし形而上学においては、整合的な意味が与えられれば、誤りはありえない。この問題において真理が得られないのは、合理的な論議ができていないからである。ヴィトゲンシュタイン派の人々は、最も一般的な諸観念を結びつける整合的で必然的な方法はないと考えているように見える。彼らは、徒らに有害な説得力のある形而上学の定義づけをしているのである。

P16. 極端なライプニッツ的形式に見られる充分根拠律の原理は、放棄されねばならない。それは、自由に矛盾しているか、（この方がよければ）絶望的なまでに自由を軽視しているだけでなく、果たして充足根拠律の原理自体に充足した根拠があるのかどうかという問題をも招来する。もし根拠に無限後退があるとすれば、その全ての系を根拠づけるものとは一体何なのか。確かにどのような弱い解釈もその種の問題を招来する。なぜなら今ここに生じている現実の可能性は、以前に生じた事がらに依存したにちがいないからである。因果性とは、少なくとも諸条件—それがなければ出来事の生起が不可能であったであろうような諸条件—を可能にさせるという意味である。しかしその弱い解釈にも利点はある。それは、自由を、力の最も強い意味において認め、抽象的に特徴づけられるような類の出来事の持つ全く不確定な可能性を、特定の抽象概念へと、あるいは十分に特定されるような具体的な出来事へと変えるからである。このことによって、自由の持つ創発的な神の形式を考える道が開かれる。でなければその道は閉ざされるであろう。またこの自由の形式によって、宇宙の始まりから—たとえ無限の時間間隔でなくとも—宇宙の秩序づけ（蓋然的な自然法則）に効果をもたらすような単なる論理的な可能性に、そのような制限を画せるのである。出来事の「永遠の法則」について語ることは、悪しき形而上学である。

P17. ライプニッツの原理の弱められた解釈には、未来の部分的な予測を正当化する充足理由律の弱められた解釈が含まれている。ある一定の状況が与えられれば、その中からある種のものが生じなければならないような、一定の可能な種類の諸結果の範囲が得られる。多くの場合その範囲は非常に狭く、ある目的のためには、それが現実に生起する事柄と同じものであるかのように見なし支えられない。原子爆発や天体の運行に関しては、我々はあれこれの原子、分子、粒子の振舞いについ

て関心を抱くことはない。この種の事柄に厳密な決定論が妥当することには全く何らの神秘性もない。もしこれによって、多くの思想家が、この見掛け上の絶対的な秩序を過度に一般化すれば、人間がその知性をどのように使用する傾向にあるかについて、我々のよく承知している事柄に完全に一致するように思える。

既にマックスウェルとパースとによって、その予想された虚偽が指摘されていた。若干のフランスの哲学者たちに影響されて（ドイツやイタリアの哲学者についてはおそらく知らなかったであろう）、因果関係の観念を時間を掛けて全面的に見直す作業を本格的に開始したのは、パースであった。このようなことが起こりつつあるという知らせは、一般の教養ある人々にはほとんど気づかれることはなかった。因果関係に関する最近のいくつかの書物では、決定論の問題を未決の事柄として処理されたり、物理学にそれを一任したりされている。決定論が真理であるかどうかは自由にとって全く取るに足りない問題であるとする流行の「平行論に根ざした両立可能性」の見方は、私には、失われた原因を感傷的に擁護することによって後方援護しようとする典型的な見方であるように思える。因果関係と自由の本性が哲学的に重要でないとするれば、一体それは何なのか。合理的な観点から結論づけられる不確定性を認めれば、あるいは「充足根拠」による因果関係を制限すれば、それらは間違いなく両立する。

P18. 論理的可能性以上のものとしての因果的ないし実在的可能性（ないし必然性）。私は、一般的になされているこの区別をしばしば否定してきたようだが、これによる混乱は私にも一部責任がある。ある一つの結論の持つ必然性（これは妥当な演繹的論議の前提が持つ真理に与えられる）と必要とされる出来事の因果的条件の持つ必然性との間には、極めて現実的な相違がある。この相違は、具体的ないし特殊なものとは対照的に、抽象性ないし一般性のレベルにある。現実具体的に生起するものは、言語による記述を超えているだけでなく、その関係が知られるためには直観されるか抱握される必要がある。ただ神の直観だけが現実態の豊かさには相応しい。もちろん我々の見る対象を生起させるのに必要とされるようなものを、ただ視覚だけで捕えることはできない。対象に含まれた単一な粒子、原子、分子、細胞等の一つを見ることはできないし、ましてや目的を持った動物や動物以下のものを感じや思考の一つを取り出して見ることなどできはしない。とりわけ、宇宙の自然法則の維持に含まれる神の感じと思考については、特にそうである。結局、可能性の因果関係に関わる概念を一般化する私の試みには、つまりそれが思考可能であること自体の一般性を得るには、他の宇宙と法則の観念が必要になる（私はこの点では、ホワイトヘッドと他の若干の思想家に従い、全ての量に基づく法則は時間において有限であると考えている）。極めて複雑かつ精妙な仕方においてのみ、その通常の違いを超越すると言うのであって、これが必要なのは、極めて明瞭に妥当する様相論理の公理を形而上学に適用する正当性を主張するためである。例えば、包含的かつ具体的な真理は偶然的でなければならぬし、必然的なものは排他的かつ抽象的でなければならぬ。

現在、科学に知られている因果性の様相構造は、量子物理学の様相構造である。それは、ニュートン物理学がそうであった以上に論理に必要とされる要件に、より近づいている。つまり量子物理学での様相構造には最早、様相を必然性と不可能性の二つに限定する必要はなく、可能性と蓋然性にも道が開かれているということである。敢えて言うが、更なる進展は、全ての様相の鍵となる可

能性にいかなる余地も与えないような、肯定的必然性と否定的必然性の持つ様相の矛盾に回帰する方向には求められないであろう。我々は二五〇〇年もの間、その必然主義者の袋小路を探求してきた。プラトン、アリストテレス、エピクロスは、自分たちには分別があると考えていた。我々には、彼らの理性とそれを凌ぐものがある。

寄稿者に対する私の個々の返答に不満を感じる読者のいずれにも、次のことを言っておきたい。この一般的な総括が、個々の寄稿者に対する私の返答を適切に補間していないかどうかを、何度も読んで確認してもらいたいと。

二九名の寄稿者に対する私の全般的な印象は、幸せな驚きとも言えるものである。彼らは、私が向こう見ずにも希望した以上に、私の書物や思考法に好意的である。誤解はごく僅かだし、批判も大方は私が危惧していた以上に辛辣なものではなかった。誠実かつ明晰に意志伝達し、思考し書くという私の切なる願いは、かなり成功したように思える。ギリシャの懐疑主義に端を発するもっと重要な見方で、優秀な同僚たちが現在巧みに展開している哲学的探求の空しさを強調する観点は、できれば哲学の洗練された思弁と大胆な形式がなおも歓待を受けうるような方策を模索することによって、いくらかバランスを取る必要があるであろう。

P19. 諸観念の歴史は、真理検証の根拠である。例えば、ギリシャの唯物論は、決定論として始まったが（デモクリトス）、制限された決定論に終わった（エピクロス、ルクレティウス）。エピクロスは、はるか後にパースとジェイムズが偶然を自由の一つの局面と見なした。ホワイトヘッドは、彼らに同意しつつも、「偶然」や「出鱈目さ」よりも「無秩序」と言う表現を好んだ。これが責任と矛盾しないことを、ケインへの返答で示そうとした。バトラー司教が述べたように、（出来事の必然性ではなく）蓋然性が、生の導きとなる。また現代科学は、厳密な決定論として始まり、現代神学もほぼ同じような立場で始まった。しかしまずはソツツィーニ的立場の神学者たち、それからキルケゴール、次には多くの神学者たちが、自由のない伝統を打破し、他方ではマックスウェルとパースに始まり、ハイゼンベルク、次には多くの科学者たちもが、同じようにこの伝統を打破した。全くの決定論は、観念の進化のなかでは生き残れない。決定論を満足させるようなものは全て試みられたが、結果はその不満足さが分かっただけである。有神論の一定の形式についても、また観念論と唯物論の一定の形式についても、同じようなことが言えるのではないだろうか。

便宜をはかって以下に改めて二十の原理を要約しておく。

形而上学の原理

- P0. 或るものが存在するのは必然的である。
- P1. 普遍的カテゴリーの整合性による形而上学的真理。
- P2. 実践的原理：形而上学の真理は生活に即した仕方で表現されねばならない。
- P3. 現象に関する原理、抱握ないし感取の感じ。
- P4. 必然的ではあるが厳密に充足的ではない原因：将来の具体的事項に関する不確定性。
- P5. 中庸の原理：極端論の間にある真理と価値。
- P6. 包括的両極性（CS,pp.99-100）。

- P7. 単純であるべきだが、単純すぎないこと。
- P8. 理論の母型：尽くされた理論選択の集合 (CS,pp.266,271)。
- P9. カテゴリーの諸対比を解く手掛かりとしての経験の時間構造。
- P10. 可能性の共通要因としての必然性。
- P11. 関係性の派生的形式としての対称性 (CS,CH.X.)。
- P12. 哲学的諸問題の相互関係性 (P1.)。
- P13. 対比の原理 (CS,139f)。
- P14. 論理の強さには偶然性が含意されること：必然性の論理的証明 (P10.)。
- P15. いくつかの肯定的な偶然的真理が存在するということの非偶然性 (P0,P13)。
- P16. 両立不可能性：自由には現実には偶然性が含まれること (P4,P9,P10,P11)。
- P17. 制限された充足理由律。
- P18. 論理的可能性以上のものとしての因果的ないし実在する可能性。
- P19. 真理検証の根拠としての観念の歴史。
- P20. 以上の十九の原理は、もしそれらが真理なら、相互に両立しなければならない。どれをとってもそれが十分に理解されれば、強調の置きどころの差はあるにせよ、他のいずれにも同等である。それらは全て、具体例を持たねばならないような、あるいは具体的に実現されねばならないような、抽象的な或るものを定義づけている。

訳注：この論文は、Lewis E. Hahn編の*The Philosophy of Charles Hartshorne*に収められている。