

完全性の論理

第 1 章 総 括

チャールズ・ハーツホーン
(大塚 稔 訳)

The Logic of Perfection
Chapter One: "Preliminary Survey"
Charles Hartshorne

Minoru OTSUKA

解 題

今回は、紀要20号ということもあり、独立した論文を完結した形で紹介することにした。以下に訳出した論文は、チャールズ・ハーツホーン著 **The Logic of Perfection**『完全性の論理』(Open Court, 1962) の第1章「総括」である。ハーツホーン66歳の著作にあたる。

一般にハーツホーンと言えば、宗教思想家、神学者というイメージが先行して、形而上学者としての一面が看過される傾向にある。確かに前著『哲学者の神』(1953)では、もっぱら宗教思想が体系的に整理されていた。しかし、およそ9年ぶりに纏められたこの論文集では、第2章の神存在の煩瑣な証明を除けば、広く古典的な形而上学上の諸問題が新たな視座から捉え直されている。内容的には、『ヒューマニズムを超えて』(**Beyond Humanism**, 1937) に比較的似た書物だと言える。ただ全体が323頁の書物で、ほぼその3分の1弱に相当する90頁が第2章に当てられていることを考えると、その力点が神学的な論議に置かれているのは明らかである。

ハーツホーンの論文<1991年現在までに約500の論文を書いている>は、大別すると、純粋な神学的論文、その応用とも言うべき形而上学的論文、および鳥類学の論文とに分けられる。本書は、そのうち鳥類学関係の論文を除いて一書に纏められた内容になっている。もっとも彼の場合、神学的論議と形而上学的論議とが不可分な関係にあるため、安易にこれらを区別することはできない。

この第1章は、全体の総括である。詳論は各章にゆずられながら種々のことが概論的に論じられる。この解題では、伝統的な哲学ないし神学において主要な難題とされてきた決定論と自由の問題、摂理と悪く悲劇>の問題の一端を取り挙げ、ハーツホーンの論点を略述、整理しておく。

古来より現在に至るまで、全ての哲学者が、何らかの視座から、この問題に合理的な説明を与えようとしてきた。ハーツホーンも例外ではない。決定論を捨て、神を捨て、絶対者を捨てて自由を取るか、自由を捨てて、神を取り、絶対者を取り、決定論を取って神の摂理に甘んじるか。あるいはこの両者のそれぞれに哲学者自身の立場から、その場に相応しい説明を与えるか。選択はこのい

ずれかしかない。全二者が極端論であるのに対し、最後の選択肢は中庸を示している。その意味では、一般に最後の選択肢を選び取るのが良識的な選択である。ハーツホーンもこの最後の選択肢に思索を集中している。しかしその思索から導き出された結論は、かなり合理的、論理的なものであった。それは、神学には一種の革命をもたらし、哲学には新たな息吹きを吹き込んだ。

ハーツホーンの目指す哲学<神学>は、悲劇に目を凝らしつつ、同時に希望をも手にしようとする哲学である。「我々に必要なことは、おそらく次の2つの要素を結びつけることであろう。1つは、生の悲劇を合理的に説明すること、つまり単なる摂理の観念では与えられそうになく、伝統的な原罪の理論においてすらも説明しようのないような悲劇の根拠を説明すること、もう一つは、生の根底に認められる善性に対する希望、愛、信頼の根拠を説明することである」。これはまた、悲観主義の真理の一面を凝視し、宇宙的楽観主義を受け入れるものとも表現される。この両者を合理的に説明できないような神学ないし形而上学には欠陥があると言う。

例えば、原罪ないし原罪による苦しみは、少なくとも人類の罪を示すものであって、動物の罪を説明するものではない。それによって動物の苦しみの説明できるわけではない。また人が癌にかかって死ぬ場合、それを単に原罪に帰するのは余りにも不合理である。神が全能だとすれば、その責任は全て神にある。この理論的な結論を原罪によって覆い隠すことはできない。

また摂理を云々すれば、悪<悲劇>は単なる見せかけにすぎなくなる。そうなれば、大切なことは、存在の出口、つまり天国に行くか地獄に行くかであって、この世の悪には目をつぶっていればよいことになる。一般のキリスト教徒にはこの傾向が強い。また実証的、経験的な観点に立つ哲学では、人間は、死すべき運命の前に、絶望するだけで、本来の意味での希望を持つことはできない。果たしてこれでよいのかと、ハーツホーンは問う。生の悲劇と希望を同時に説明しようとするれば、まず論理的に神の存在を認めた上で、伝統的な全能なる神、全知なる神の概念に修正を迫ることである。全知全能の神では、摂理が決定論を生み、生に自由の入る余地が残らないからである。

そこでハーツホーンは、悲劇の根源は、被造物の自由な創造性にあるとする見解を認める。自由な創造性とは、単なる選択の自由を意味するものではなく、神の無比な創造性を分かち持つような自由を意味している。現在には、常に過去から決定された事柄以外にも決定すべきことが残されているし、未来の全てが完全に予定されているわけではない。掛け替えのない個として現在を創造の場と見なすことによって、はじめて真なる自由を得られるのである。もっとも神本来の創造が無からの創造を意味すると解する限り、人間にその種の創造を認めることはできない。そもそも無からの創造など可能であろうか。ハーツホーンは、これを否定、ないし無視して論議を展開している。

これは、キリスト教とは異質な比較的寛容な宗教風土にある日本人には、常識的でありすぎるように思えるが、キリスト教の文化圏にあっては、先述したように、理論的には全知全能なる神、創造者としての神と、この自由とが真つ向から衝突するために、この矛盾を理論的に解決することが何より肝要な問題になるのである。そして事実あらゆる哲学者、神学者たちがこの問題に理論的な解決をはかるべく取り組んできた。しかしハーツホーンは、その全てに見落とされてきた観点があると言う。その一つが変化する神、人間の創造性を取り込む神という概念なのである。これは、形而上学的には、存在よりもむしろ生成を世界の実相と見直すことでもある。変化する世界、生成する世界とは、具体的な事例の全てが、偶然に左右される世界である。

そこでかりにこのような自由を認めて、この自由な創造性こそが、世界の本質なのだとすれば、

当然、悲劇は必然的に至る所に存在することになる。人間が自由に生まれついているということ、それが悲劇の根拠なのである。悲劇は被造物の持つ自由度に比例する。より自由なものには、それだけ危険も多く、悪も多い。しかしその全てに神は何の関わりも持たない。端的にこのように言い切るのに、およそ二千年の歳月を要した。死の床にあって、神を恨むのは逆恨みである。自由であるとは、必然的に自ら危険を背負うことである。悲観主義の一面の真理は、この事実を正視したところにある。

しかしこれだけではまだ希望を持つことはできない。死を前にした恐怖はこれでは拭えない。神の存在は、このような被造物に希望を与えるものでなければならない。しかしその神は伝統的な意味で、全知全能であってはならないであろう。至高な創造性を持った神は、不十分ながらもその種の創造性を分かち持った人間の創造に応答して、その帰結を自らの内に取り込む必要がある。変化する神とは、この意味である。これによってプラトン以来、神学に受け継がれてきた神の不変性に終止符が打たれる。また同時に神と被造物との理論上の断絶も除去される。神だけが創造者なのではない。神は、真なる意味で苦悩の同伴者でなければならない。

生きてきた過去が、たとえどのように拙い過去であっても、神はその全てを取り込み、良しとされる。我々被造物は、その神の完璧な愛、完璧な記憶のなかに、希望を見出すべきである。神の創造性を分かち持つ自由な創造者として、我々は、できうる限り神のその記憶を良きものにすべきであろう。不死を願って現在を失う必要はない。悲劇と希望の根拠の一端は、このようにして解き明かされる。常識を理論化すること、それも哲学の努めである。

第 一 章 総 括

「思うに、時間の存在が、事物の不確定性を証することにはならないのだろうか。

時間が不確定性そのものだとは言えないだろうか。実在とは、成長、つまり漸進的創造ではないのか…。

…哲学は、これまで率直に言って、この種の予見できない新しさの連続的な創造を全く認めてはこなかった…。

我々は、すべての事物の起源である偉大な創造行為に、また我々の眼前に繰り広げられるその創造行為に、自らの創造者である我々が参加していると感じるべきである。その創造行為をしかと捕まえることによって、我々の能力もさらに増大することになろう。これまで我々は、曖昧にせよ自然の必然性を感じながら、それに奴隷のように黙従してきたが、今一度我々は、それぞれがある偉大な統治者に結びつく一人の統治者として、雄々しく立つべきではないだろうか。このように考えれば、単純なゲームのように思わないで済むはずである。生き方を模索する準備はこれで整った」。

ヘンリー・ベルクソン：『創造的精神』pp. 109-110, 112, 123, 124-25.

哲学は、おらく神の観念を抜きにしては語れないであろう。なぜなら（精神分析学者には申し訳ないが）神の観念だけが、明瞭に経験科学の領域を超えるものだからである。とは言え、「神」という言葉には、当然のことながら礼拝の対象という意味が示されている。果たして崇拝すべき神性

は、合理的な分析ないし論証の対象となりうるだろうか。我々の分析するものが汝ではなく、それであってはならないのだろうか。我々は友や敵に出会うように、神に出会うと言われる。つまりその意味では、神や友を定義づけたり、証明したりすることはできないのだと。この種の反論には、私がこれから挑もうとする理論が、つまり神の本性に関するある合理論的理論が、矛盾した形で前提されている。その観点とは、神を単一な或るものと見なす理論である。この理論によれば、神はまったく本質的に「単純」なもの<entity>であるために、全体として神の实在と、我々にもそれによって神の本質を、他の諸存在との対比において、概念的に規定し得るような積極的な特質との間には、全く差異などありえないとされる。私自身が合理的だと考える理論とは、一方で、人間の思考作用によって捉えられうるいかなる本質<essence>も、到底、我々が礼拝において実際に直面する全く現実的な神とはなり得ないとしながらも、他方では同時に、そのような本質によっても、神に関してだけなら、十分にその本質を捉えることができるとする理論である。そのような本質は、おそらく、それと表現されるであろう。たとえ神がそれと言うわけではないにせよ。しかし汝にはそのそれが包含されるであろう。確かに人格を持ったものが人格を持たないものを包含できるのであって、その逆ではないからである。私の友人はそれとは表現できないが、友情はそれと表現できるし、また私の友人はそのそれを包含してもいる。我々をこの現在という特定の時点において愛する神というのは、全く本質とは言えないが、愛は、ある意味ではたとえ神の愛であっても、一つの本質を示すものだと言えるであろう。神は、概念として定義づけられるような抽象概念としての神の愛を無限に凌いでいる。神は、想像を絶する広がりを持った現実の事物を、想像を絶する広がりを持って現実にあふれるものである。我々が神の本質ないし神の「完全性」と呼んでいる属性は、神が、この世界、ないしあの世界、あるいはある第三の世界などの世界を、無数に考えられる世界から、それぞれの世界が神によって愛されることのできる仕方で愛する共通の分母なのである。このような区別が神性には成り立たないとする考え方そのものは、誠実に解釈された宗教上の信仰告白に根ざすものというよりは、むしろギリシャ哲学から由来するものだと私は考える。従って、神を、抽象的な概念として合理的に定義づけたり、論証したりすることと、測りがたく神秘的な实在として定義づけたり、論証したりすることとを区別できるかどうかということそれ自体は、「神」をこれまでどのように定義づけられてきたかという定義上の問題なのである。反合理的な論証に求められているのは、このような理詰めの問い方である。

測り知れない神の神秘を認めても、その神秘の抽象的な局相である神の本質の無比な明澄さを信じることは可能である。神は、すべての实在のうちで、もっとも知性を当惑させるものであると同時に、またもっとも知性に理解されやすいものでもある。それは、我々が神の实在に具体的なものを思い見るか抽象的なものを思い見るかによって左右される。抽象概念を必要とするのは人間だけであって、神は抽象概念など必要とすることなく直感的に知るのだという論拠にたって、抽象と具体との間にある区別を拒否することは、それ自体がまた一つの形而上学の理論化であって、宗教的洞察ではない。神自身が、神はいかなる意味においても普遍を思考しないし、特殊を感知することもないとか、あるいは神にとっては、抽象と具体とのすべての区別が超越されるヘーゲルの「具体的普遍」（ある解釈者の言によれば）が正当な理論だとか、そういったことを「我々に語った」とことはないし、また神が、神自身に関してではなく、世界に関してのみ抽象と具体との区別をするというようなことも我々に語ったこともない。

「神」という言葉が至高な具体的実在を示すということは、それが同時に至高な抽象的原理をも示すことに、なんの差し障りもない。もしこの至高な抽象的原理が全く神に属さないものであるとすれば、神はいかなる概念によっても捉えられず、結果として思考不可能なものに（つまり「神」という言葉にはなんの意味もなく）なるか、それとも神は、その至高な抽象的原理の単にもう一つの事例にすぎなくなるか—とすればこの原理はいわば神を超える原理ということになる—のいずれかになる。これは神への冒瀆であろう。

人は、哲学や宗教をその実際の効果によって、つまりある程度はその成果によって判断する。我々の宗教や人生哲学がたとえどのようなものであれ、それが我々の時代の二つの重大な実際上の問題を照射するために利用されないとすれば、その成果は十分に判断されることはないであろう。その二つとは、（一）いかにすれば我々は平和の内に自由を享受できるか、あるいは少なくとも壊滅的な打撃を被る戦争行為をいかにすれば回避できるか、（二）いかにすれば我々は出生率を、科学的な衛生学によって達成された未曾有の低死亡率に見合うだけのレベルにまで低下させられるか、である。死ぬまで闘い続ける人類の性癖、自然のほとんど至る所に見られる生と死のほぼ正確なバランスを技術力にもものを言わせて破壊しようとする人類の性癖。これらのうちにこそ、何より差し迫った危険性がある。これらの問題に有効でないようないかなる人生観も、我々の最小限の要求を満たすことはできない。

集団間の反目心理の危険性は一般に認められているし、死亡率との比較において、出生率が異常に高い場合の危険性も、思慮ある人々には一般に認められている。しかしこのうちの一方の危険性についてだけでも正当に力説できない人が余りにも多い。異常に高い出生率の危険性を事実上否定する人もあるくらいである。彼らは、生産量を増加するか、他の惑星に移住するかすれば、そのような問題などなんなく解決されるという。もしこのように語る人々自身が、他の惑星に移住するというのなら、この地球の未来も確かに変わり得るかもしれない。現在の比率で人口が増加し続ければ、一万一千年後には、人類は全宇宙の重量に匹敵する重さになると計算されている¹⁾。要するに、現在の人口の増加率がこのまま果てしなく続くことはありえない。重要な問題は、この増加率が、死亡率の増加によって、また出生率の削減によってどの程度緩和されるのか、また我々にできることがあるとすれば、どのような役割をこの問題において意識的に果たせばよいのか、という点にある。出生率を減少させようとするのか、死亡率を増加させようとするのか、あるいは全く優柔不断に成り行きに任せるのか。勿論、我々は生産量を増加すべきだし、なんらかの宇宙探査も続けるべきであろう。しかしこれだけでは不十分なことが数学的に証明済みである以上、我々は出生率と死亡率との割合を人口削減に向けて調整するか、その割合が自然の力によって、つまり残忍な行為や醜惡な振舞いによってではなく、削減される方向に進むことを期待するか、しかないであろう。

常に口論の種になる人種問題や信仰問題の処理の仕方を含め、集団間の反目も同様に自粛しなければならぬことは明らかである—もし他に方法がまったくないと言うのなら、相互の敵意を押さえ切れぬ種族の方を破滅するしかないであろう。しかし破壊や強制によって、または調停によって、一体どの程度平和がもたらされるであろうか。

宗教的—哲学的な問題は、人生をどのように解釈すれば、我々にでも、これらのディレンマが賢明かつ気高く処理できるようになれるかという点にある。すべての宗教に見られる伝統的な態度では、我々を啓蒙するには不十分である。少なくともその指導者たちには、我々を納得させるほどの

明晰さが無い。もっとも先の二つの問題は、全く新たに起こった問題であって、指導者たちがそうなのも無理からぬことではある。その新しさは、科学と科学技術によっている。科学と宗教、あるいは理性と信仰との間の緊密な関係が何より必要だと考えるのは当然のことではないだろうか。現代の理詰めの方法—それは経験科学や数学的論理学に典型的に認められる—と時代がかった信仰との間の相違を吟味する方法には色々ある。いかなる者にも、ここで我々に唯一の真理を提示できる望みはない。せいぜい有用な示唆を与えられる程度であろう。しかし我々全てには、個人や集団のエゴや偏見を克服する手段を探究する義務がある。諸々の偉大な宗教はこれまでこの目標を掲げてはきたが、どの程度それが達成されたであろうか。私は、それらの宗教が、我々の時代の必要に応じた形で、つまり相互に学び合いつつ、科学からも示唆を受け入れる場合にのみ、先の目標は達成されると信じている。

この文脈では、哲学は、批判的方法を採用するという意味において、科学の部類に入れられる。哲学は、自然科学や社会科学、様々の宗教、記号論理学や相反する哲学などの、あらゆる観点からの批判に道を開けておくべきである。ここでは実存主義と「言語分析」は除外されている。私には、彼らの抜け目のない批判の仕方が、大切な事だとは思えない。批判に充分耐え得るだけの価値ある主張を述べているように見えないからである。その言語分析学派によれば、哲学は一つの理論ではなく、一つの活動<activity>だと、つまり人間の置かれた状況を認識する個人的な仕方であると言われる。確かにこれらの主張には一理あるが、哲学者たちか誰かが、我々の文化的要求に応じる必要がある場合には、その要求に従う責任があるが、彼らはその責任を尽くしているようには思えない。誰かが、新しい科学と古い宗教とを視野に入れて、我々にでも「生の意味」が明瞭になるような原理ないし諸原理を探究する必要がある。全く何も信じないというのは、ほとんどあり得ない態度である。また人類を信じ切るというのも、人間を過度に賞賛することであって、私見では、それは人間を超えるものを信じる場合とは異なり、合理的な根拠のないものであるか、それともそれが、実際に人間と宇宙での人間の可能性とを見通した真実だとすれば、宗教的洞察と、生と思想の統合という問題に、それは最小限の示唆すら与えられないであろう²⁾。「神々が行ってしまおうと、神懸かり的なものが代わりにやって来る」という諺は、今でも人間の実相を突いたものである。しかし多くの人々が全幅の信頼を置いて神と崇めているのは、神懸かり的なものの方である。神学者たちは、頻りに崇拜と盲信との間に区別を置こうとしてきた。しかし哲学の援助がなければ、彼らにそれを成し遂げることはできないであろうと、私は考えている。というのも、歴史的に見れば、神学者たちは常にある哲学に没頭してきただけでなく、常にその哲学の原理を、明らかにされた真理として読み直す前に、彼らの「啓示」のなかに読み込んできたように思えるからである。

例えば、「私は在りて在るものである」<訳注・出：3-14>と訳される旧約聖書の一節は、存在の優位性の、つまり古典的形而上学の優位性の例証とされるが、専門家の説によれば、元のヘブライ語の動詞<訳注・hayah>は、全く違った風にも翻訳されると言う。例えば、「私は生きている（あるいは息づく）ものであるとか、私は活動するものであるとか、私は成りて成るものであるとか」。京都大学の私の友人有賀鐵太郎氏は、問題のヘブライ語の動詞を引きながら、オントロジーに代わって神学者たちが開拓しなければならないのは、ハヤトロジーあるいはハヤオントロジーであると機知に富んだ提言をされている³⁾。ギリシャの存在の哲学が、初期のそのテキスト解釈を執りしきっていたことに誰が疑いを持つであろうか。またヤーウェの不変性を肯定する聖書の部分は、

倫理の不動性、つまり決意の不変性<constancy of purpose>を示す文脈で使われており、形而上学的な全き不変性を含意しないこと。従ってそれらの文章はもっと自然に、種々の出来事を一連の行為ないし決定の下に遂行する単一の根本的な意図を含意するものとして解釈されるべきであろう。最後に、聖書の文脈で「天なる父のように」完全なものであれと言われる命令は、明らかに不変性とは何の関わりもなく、単に我々と我々の隣人との相反した主張間に限った公平さを命じているにすぎない。しかし今日まで、「神」と言う言葉が語られる場合には、神学者も哲学者も、信仰者も無信仰者も、その言葉には全く不変的な実在が意味されていると何の疑いもなく仮定してきた。これは啓示だろうか—それとも、偏見と無知を示すものなのだろうか。もし我々がそのような行き当たりばったりの仕方を探り続けるなら、そもそもいかにして宗教上の問題を合理的に扱え得るというのか。オントロジーに縛られて二千年、そろそろ少しはハヤトロジを試してみてもはどうだろうか。存在論的論証ですら、その誤った観点を取り去れば—後に見るように—ハヤトロジ的な論証になるのである。

今世紀の哲学者のうち、先の哲学の中心問題とも言うべき仕事に多大の貢献をした哲学者を挙げれば、ジェイムズ、ベルクソン、パース、ホワイトヘッド、ベルジャーエフ、C. エーレンフェルス（彼の宇宙生成論=Cosmogony）、S. アレクサンダーである。B. ヴァリスコも注目に価する。現存の哲学者、少なくともこのアメリカの哲学者の中から、その途方もない包括性と大胆さとを兼ね備えた哲学者と言えば、ポール・ヴァイスとポール・ティリッヒの二人のポールであろう。彼らの体系は刺激と示唆とに満ちているが、両方とも一つの折衷主義の立場を採っているように見える。私の言う古典的理論と新古典的理論との間の選択に躊躇しており、結果として基本的な概念に曖昧さと不明確さを残しているからである。また両者ともいくぶん修辭法的表現に寄り掛かかり過ぎている。私はむしろ、形式論理学者たちの非個人的な明晰さをどこまでの追究することの方が性に合っている（もっともあまり達成されてはいないかもしれないが）。ティリッヒの理論によれば、宗教思想はおおむね修辭的<nonliteral>なものでなければならぬが、神は存在そのものであるという規定は、唯一本質に即した字義通り厳密な神の記述であるとされる（最近、彼は、神の唯一厳密な本質に即した記述すらほとんど捨て切ったように見えるが⁴⁾）。これには、様々な解釈が可能であろう（この問題は第四章において扱われる）。

ヴァイスの複雑な体系は、四つの概念に集約される。観念において存在するもの<ideality>、現実に存在するもの<actuality>、存在、および神である。最後の神については、明確には何も述べられてはいないが、私の理解する限りでは、それは他の三つのものに較べ具体的なように見える。表面上は全てが、まったく同じ意味において、具体的であるか、あるいは抽象的である。私はこの様な主張を受け入れる論理にはついて行けない。私は、観念的なものを、より具体的な事物<entities>のうちにある抽象的要素だと見なしている。現に存在する個体ですら、私の新古典的ないし新仏教的観点によれば、現実の出来事ないし状態—本当の意味での実在の具体的単位—においてのみ具体化されるような抽象概念なのである。また神も、その意味での普遍的個体であって、それは、神の具体的状態を通じて、意図した結果を無比に過不足なくもたらすことによって、現実に存在するもの全てを、つまり存在する事物ならどのようなものをも包含するものである。この観点が私にも未だに充分明瞭になっていないのは認めるが、これには、先の二人の偉大な思想家の考え方には見出せない（見出せないのは、おそらくほとんどが私の責任なのだろうが）ある種の明瞭さ

が、確かにあると私は考えている。しかしいずれにせよ、彼らは賢明であり、人間性に富み、かつ素晴らしい思想家であって、もし彼らがいなかったとすれば、私も含め（他の人々も間違いなく）、ほとんど独力で思弁哲学に取り組む意義に、私以上にしばしば苦しんでいたことであろう。ヴァイスの影響がなかったなら、思弁哲学はどうなっていただろうか、あるいはティリッヒがいなければ、現代における神学と哲学との交流はいかに少なくなっていただろうか、などといったことを考えてしまうのが正直なところである。

ある意味では、この国の哲学の隆盛を示すものとも取れる混沌に近い多様性の中であって、大胆かつ势力的に活動したのは、この二人の思想家だけではない。以下に挙げるような思想家たちも、想像的ないし刺激に満ちた仕方で、形而上学上の仕事に取り組んできた。故人では、デウィット H. パーカー、W.P. モンターギュ、現存する者では、F.S.C. ノースロップ、A.C. ガーネット、ミリック・カベック、ステファン C. ペパー、リチャード・マッケオンなど、数多くの人々がいる。しかしこれらの思想家は、古典的形而上学と新古典的形而上学との間の問題を明瞭かつ充分には見ていなかったように思われる。（もっともパーカーとモンターギュは、私を失望させている大方の若い思想家以上にこの問題に迫ってはいる）。少なくとも、ペパーには有神論への偏見があって、そういう偏見が、おそらく彼に本質的な形而上学上の問題を見えなくさせているのであろう（第三章を参照）。いずれにせよ、先の思想家たちには、形而上学的問題と厳密な論理学との関わりが公正に評価されていないように思える。言い換えれば、彼らにはランプニッツ的要素が不十分なのである。形而上学が、本質的には概念の論理的構造の問題であるとするライブニッツの主張に私は同感するし、数学的方法がその中心的な働きをするということにも同感である—私自身はそれほどその方法を利用しているとは言えないかもしれないが、それでもシェファー、パース、ホワイトヘッド、ショルツ、カルナップ、マーティン、シャラヴィグリオ<Chiaraviglio>その他の友人の論理学者たちには常に敬意を表してきた。要するにライブニッツは、同時代の思想家に較べれば、思弁哲学に関して、より以上に合理的であった。もっとも存在と生成、あるいは必然性と創造的偶然性の持つ相対的な働きについては、伝統的な合理主義より遥かに進んでいたけれども。存在と生成、必然性と創造的偶然性の持つ相対的な役割が、形而上学は必然的な真理を探求するものである以上、それらが相対的なものであるはずがないという理由をもとに、それを矛盾だと言われるなら、私は次のように答えよう。すなわちほとんどすべてのもの（およびすべての具体的なもの）は偶然性であるはずだということは、必然性であるかもしれないし、おそらく必然性であろうと。偶然性そのものは一つの必然的なカテゴリーであって、ある意味では、必然性のカテゴリー以上に根本的なものである。同様に、一つのカテゴリーとしての生成は、永遠に存在する。しかしいかなるカテゴリーも、現実の生成—具体的に考えれば、これは永続的ではあっても永遠的ないし必然的なものではない—の場以外では、なんらの実存性もない。

この章の最初（第十三でも触れる予定だが）に述べた二つの実践を要する問題と、形而上学の成果とが一体どのように結びつくのかと、なお疑問に思っている読者もおられるであろう。明晰で整合的な形而上学を不要なものとなすには二つの方法がある。一つは、全く曖昧な形而上学に満足すること、もう一つは、整合的ではないが（この意味は、後述するが、要するに不明瞭で矛盾したという意味である）、明晰であるような形而上学の体系を取り入れること、である。幾分かでも明瞭な何かの形而上学が存在しなければ、おそらく人は、根本となる目的や欲求に関して困惑する

ことになるであろう。自らの行動の重要度に対する自覚と生に伴う本質的な事実—例えば、死が避けられないこと、人間同士の目的が衝突し合うこと、またそれらの目標の多くが、たとえその全てではないにせよ、広大な宇宙的時—空間から見れば、ある程度は、あるいは完全に失敗に帰すること—とをいかに結びつけばよいかが分からなくなる。その当然の結果として、人々は、暗い絶望や皮肉っぽい無関心さに陥りがちになるのである。

これらの悪を逃れるために、多くの人々が古い宗教の一つにでも関心を向けたり、人間中心のヒューマニズムや共産主義のような新種の宗教や疑似宗教に目を向けたりするのである。しかし実際に新旧取り混ぜて多くの宗教が存在するが、単に生まれながらにその一つの環境の中で育てられたというだけでは、徐々に不十分なものになってきている。もっと深刻な問題は、少なくとも最も慣れ親しんでいる形式の宗教が、その形而上学的部分に含まれる曖昧さに汚染されている点である。例えば、摂理の観念は、文字通り厳密に取れば一体どのような意味になるのだろうか。世界には順調に事が進まないようなことなど全くなく、すべての悲劇や取り逃された好機というのは、単に見せ掛けだけのことにすぎないのか。もしそうなら、それらは現実には存在し得ないのだから、我々は、我々が直面する危難やぞっとするような不幸に何の思慮も働かせなくて済むことになる。この結論には全く明瞭な意味も、首尾一貫した意味もない。しかもそのような結論が「導き出される」論拠もない。しかしこの種の混乱が、とりわけ今日においては、何らかの害も及ぼさないはずはない。全ての生には、当然の結果として、危難の選択と回避とが含まれている。「摂理」を単に一つの仕方でのみ解釈することによって引き出されるような助言には、厳密に言って、聞くに値するほどのものはあり得ない。とすれば、我々は一体どのような助言を、つまり今日の要求に役立つようないかなる助言を、信仰から引き出しうるのだろうか。

例えば我々は、人類の工夫によって成し遂げられた食料生産量の増加やその他の様々な成果が、人口の増加によって差し引きゼロに、あるいはマイナスにさえなろうとする可能性に直面している。名だたる専門家がこの問題を扱っているが、その著作を読む限り、彼らは全て、この五十年ないし百年の間にはこれを打開する糸口すら見出せないだろうとする点で同じ結論に至っている⁵⁾。この点では我々は、たとえ核戦争が回避されても、陰鬱な悲劇に直面しているように見える（このような戦争は、人口だけでなく生産物も減らすだろうから、結局、何の解決にもならない）。とすれば、このディレンマから一見まともと思えるような回避策を思い描くことさえ困難な状況にあることにある。一体どうすれば、自由であることを求める人々に、また彼らの自由を阻止しようとする人々にも、自由を確保させながら、やり切れない滅亡の危機を回避させれるだろうか。

このように考えると、この世界には確かに悲劇的な要素があるように思えてならない。この惑星上の最高の種が、見掛け上、このもっとも深刻な自らの問題を解決できないだけでなく、解決できないままに、地球上の他の生命体にも一掃の脅威を与えている。実際、核戦争が起こらなくても、地球上の他の生物は、もし人類がこのままの比率で将来も増殖し続ける限り、生き残れる可能性をほとんど見出せなくなるであろう。現在の増加率で一千百年も経てば、一人につき僅か1メートルの余地しか残らなくなるのである。とすれば、その時には（あるいはそれより遥か以前にも）九千種に及ぶ鳥類に何が残ると言うのか。鳥たちに必要な森林、湿地、サバンナはもうことごとく人間が利用し尽くしているだろうと推測される状況の中で。

人間は確かに、他の動物たちが温和で無害なのに較べると、破壊的な動物である。人間の何がこ

のような破壊性を許しているのだろうか。それは、原罪によるのか、それとも不運な巡り合わせによるのか、あるいは神の天罰によるものなのか、それとも神の弱さによるものなのか。はたまた神の力が存在しないためなのか。人間は余りに意識的な側面が強いために、危難を理解しない限り、事にうまく対処できないのである。

形而上学の一つの形態だけが、生命の諸悪と危難とを真剣に考慮しないように唆しているのである。悪は、単なる見せ掛け、あるいはおそらく単に仮の存在であって、大切なのは、その存在の出口、つまり天国に行くか地獄に行くか、それとも実在を直接捉えるかという点にあると言う。あるいはそれらは、一時的な存在であって、摂理の働きの下ではともかくも消えてなくなるようなものだとも言われる。これらの態度は、確かに人あたりの良いものだが、果たしてそれで充分だと言えるだろうか。それは、理性的に明瞭かつ信頼できるものであるだろうか。また一方、すべての形而上学を否定することは、現に陥っている不安な状況に立ち向かう勇気を、我々から奪うことになるのである。全体として「意味」も「価値」もない（このこと自体に何らかの意味があるとして）ような世界にあって、勇気に意味や価値をもたせないで、一体他に何に価値を持たせられると言うのか。

マルクスの形而上学は、余りにも曖昧に見える。なぜならそれは（いくらか有用な提言もあるのだが）、その形而上学が自らに見出している混乱とほぼ同様の混乱を、宇宙の示す意味の問題についても残しているからである。自然の弁証法的過程が人間を作ると言うのだろうが、おそらく早晩それは、当の人間をも破滅に至らせるであろう。実在の全体がこのような出来事から何らかの価値の増大を手にするだろうという仮定には、いかなる明瞭な根拠もない。

我々に必要なことは、おそらく次の二つの要素を結びつけることであろう。一つは、世界のうちにある悲劇の根源を説明すること、つまり単なる摂理の観念では与えられそうになく、伝統的な原罪の論理においても満足な説明が与えられない（例えば、動物の苦しみはそれでは説明しようがない）ような悲劇の根拠を説明すること。もう一つは、生の根底にある善性に対する希望と愛との根拠を説明することである。なるほど悲劇は単なる作り話などではなく、すべての存在の構造のうちに深く織りなされているものであるにしても、である。もっと簡潔に言えば、我々には、悲観主義の真理の一面に理解を示すような、より明瞭な宇宙的楽観主義が必要なのである。新古典的形而上学では、自由と偶然が律法と設計意図とに不可分に関わっており、この両者の結びつきを最善の形でなし遂げられるというのが私の信念である。ペルジャージェフが巧みに述べたように、悲劇の根源は、自由なる創造性のうちにある。もし自由や創造性こそが実在性そのもののだとすれば、悲劇は必然的に至る所にあることになる。しかし至高な創造性が程度の低い創造行為を鼓舞し、それを自らの不滅な現実性＜actuality＞の中に取り込むとすれば、個々の存在の好機は、その危害を上回り、結局生は、本質的に善なるものになるであろう。このような理論では、逃避志向と絶望とは、共に克服される。すべての自由な被造物は、必然的に多少とも他の被造物に危害を加える可能性があるのであって、その意味では、最も自由な被造物が最も恐ろしいものだと言える。進歩は、必然的でほとんど努力を要しないものだとする楽観的な見方では、この事実への考慮が見落とされている。それは、我々に自らの責任を遂行させなくしてきた。人間は、自らが自由に生まれついていることを、従って悲劇を持って生まれついているだけでなく、同時に好機をも持って生まれついていることを、知る必要がある。もし人間が今ほど自由でなければ、充分無害なものであり得たであら

う。自由は、我々の好機であり、また同時に悲劇的宿命でもある。この悲劇に勇氣を持って立ち向かうためには、危難を見る目だけでなく、好機を見る目も充分に養う必要がある。

実証的ないし経験的な哲学はただ、存在にはともかくも死と破壊とを凌ぐ美があるとする究極的な形而上学的原理の認識に充分注意を払わないままに、勇氣を持とうとしているにすぎない。人間は厳密には、単に人間的次元においてのみ生きているわけではない。なぜならベルクソンが（その著書『宗教と道德の二源泉』において）巧みにその理由を指摘したように、人間は、宇宙的かつ無限的のと言える否定的な存在の消極的局面に直面しているからである。例えば、人間は（他の動物はほとんどそのようなことはないだろうが）自らが死ぬと、下衆な格言を引用すれば、「その間はずっと」、つまり無限の時間「死んだまま」であるということを知っている。我々が志向するこの無限は、善であるかもしれないし、悪かもしれないし、あるいは全く無関心であるかもしれない。いずれにせよ、最後に我々の生を制限するものは、その無限である。全体が、単に部分の為だけにあるはずはなく、部分も全体の為に最善の努力をすべきである。我々にはその具体的全体を知ることとはできないが、形而上学によってその最も抽象的な原理を知ることができる。我々は、科学と個人的な経験から手にできる全体の断片に満足すべきように、それに満足すべきであろう。勿論少ないことに満足せよという意味ではない。形而上学者たちは時に当然のごとく、諸科学の恩恵を利用することなく、全体の具体的、特殊な姿を我々に示そうとする事実、また彼らがしきりにそうしたがっていると非難されたりする事実は、単に人間がいかに誤りやすいものであるかを示しているにすぎない。

我々が形而上学の必要性を理解するのには、別にもう一つの仕方（これもベルクソンによって指摘されているが）がある。人間の反省力は、他の動物の反省力を遥かに凌いでいるが、それは、人間の過剰な自由の本質を示すものであって、人間は、これによって容易に非一社会的な行動に陥る。例えば、動物の場合、子どもの要求や仲間の危機に対しては、本能が間髪を入れずに間違いなく対処するが、思慮在る賢明な人間の場合には、余りにも容易に「なぜ自分は他人の為に犠牲や危険を強いられねばならないのか」と自問するのが関の山である。西洋の伝統には、存在の哲学から派生した露骨な利己主義や巧妙な利己主義が貫かれており、我々の全未来は現在、部分的にはこれらの理論に起因する実践上の帰結によって危機に瀕しつつある。

共産主義者の布教活動が、ほとんど個人の利己主義を宣揚しないのは注目に値する。それは個人そのもののではなく、集団に訴える。確かにマルクスは、利己主義を行動の根本に据えることを拒否した（例えば死後に出版されて未だに翻訳されていないシュティルナーの自己中心主義に対するマルクスの批判、**ドイツ・イデオロギー**第二部を参照⁶⁾）。マルクスは、単なる自己というのは社会的実体である集団から、つまり利害と価値とを唯一具体的に保持している集団から、抽象された非現実的なものであると批判していた。共産主義の根深い強みは、利己主義的動機をそのように忌避する点にある。人間は、「心の底では」、自分たちが「互いに肢体であること」に気づいているし、実際にも一人では生きては行けない。しかしマルクスの治療法は、利己主義の欠点を十分に矯正しているであろうか。集団が、ただ引き伸ばされた似非一自己に、つまりより大きな個体に、なっているだけではないのか。そのような似非一自己には、結局、少なくとも特定の瞬間に個としての人間が持つような意識の統一が欠けているのではないのか。しかもこのようなより大きな個体そのものには、自らを意識することはできないし、けっして全てを包括することもできない。それも単な

る断片であって、全体ではない。一つの集団が対立する集団と相対する場合、なお単に相対的にすぎない自分たちの目的を絶対化しようとする虚偽に陥る。この問題の根は深く、西洋の全伝統がこの点では、論拠薄弱な不明瞭さを残している。

もし私が誕生から現在まで、あるいは死んでも、さらには死後においても、全く同一の人格を持った「実体」ないし「存在」でありながら、一方では私が全く私の隣人とは同一でなく、別の存在だとすれば、つまりある第二の存在であるとすれば、一体どうすれば、私は私の隣人を「私自身のように」愛することができるだろうか。この混乱は、生成を犠牲にして存在を依りどころにした古典的形而上学に微妙な関わりがある。世界には多くの存在がある。私もその一つの実在だが、あなたはまた別のもう一つの存在である。これが古典的形而上学の基本的な前提である。神もこの言語では、至高な存在ないしは「存在そのもの」と呼ばれる。しかしそうだとすれば、神も自分自身については全き同一性によって愛し、他のすべてのものについては全く自己同一性を留めずに愛することになるのか。それともただ唯一の存在だけが在り、我々はすべて「実在しない」のか。古典的形而上学にはこれを完全に解決する方策がない。しかし新古典的形而上学というものがある。これによれば、「わたし」と「私自身」との関係は、別の時間にある限り、原理的には、必ずしも程度がというわけではないが、私と私の隣人とを結びつける関係と、あるいは—それも一つの原理を示すような適当な制限を付せば—神とすら結びつける関係とも、同じような関係だと見なされる。このように捉え直すことによって、これまで我々の倫理を弱体化する傾向にあった過度の個人主義というものが緩和される。

仏教は、この種の難点を概ね免れてきた。しかし仏教のこの長所は、存在の諸価値に対する仏教徒の見方に認められるある種の否定主義、不完全性、あるいは少なくとも曖昧性を、その代償として残してきた。この欠点は、仏教が生成および出来事の哲学であるという事実から生じているのではなく、むしろそれが存在および実体の哲学であることから生じている。もっと言えば、それは仏教的観点で捉えられた出来事の過激な多元論に関係している。仏教徒たちは、過去が現在に実在するという理論を擁護しようとしたが、その理論に説得力を持たせることができなかった。その理由はおそらく、彼らが過去の出来事の実在性を語りつつ、その舌の根の乾かぬうちに未来の出来事の実在性をも語ってきたからであろう⁷⁾。このような対称的な仕方の論議では、常に古典的理論と新古典的理論との実際上の差異を曇らせる結果に終わらせるであろう。なぜならすべての出来事が渾然として現在に実在するとすれば、その出来事の全体が、また生成ではなく存在が、もっぱら包括的な概念と見なされるからである。仏教徒たちは、生成の哲学者たろうとしたが、実際には過去と未来を対称的な観点から否定することによってしか、すなわち現在の出来事のみを実在とすることによってしか、生成の哲学者とはなり得なかった。このような観点では、すべての生が空しくなる。なぜならすべての現実の経験が破壊されてしまうからである。大方の西洋人が仏教に感じる倫理上の欠陥は、一つの形而上学的な欠陥に関係しているが、それはアジア人がしばしばキリスト教に対して感じる倫理上の欠陥が、個を中心とする実体の形而上学に関係しているのと揆を一にしている。

西洋の新古典的哲学では、総合的かつ控え目な出来事の理論が生み出されている。それによれば、「過去の不滅性」が生成の観点からなんら逸れることなく提示される。(私にはまだ、この種の理論がアジアの書物に明瞭に先取された形跡を見出せない。) 出来事は持続する—しかしそれは後続の出来事のうちにあって、単なる存在のうちにあってではない。フェヒナー、ベクルソン、

およびパースはこの理論を先取して概略を粗描している。しかしこの理論を明確に示して見せた最初の哲学者は、おそらくホワイトヘッドであろう。それは、「靈魂もなければ、実体もない」と表現される仏教的洞察を、仏教に特徴的な否定主義から完全に切り離すことに成功している。結果としてもたらされた哲学は、本質的には、少なくとも（イエスが発見したというよりむしろ繰り返した）二大戒律に一致する限りにおいては、キリスト教的、ユダヤ的なものに見える。自己同一性を絶対化しないことによって、我々は自己と他者との非同一性を絶対化しないような倫理的に価値のある観点に至り得るのである。唯一厳密な意味での具体的な同一性は本来、ヒュームやジェイムズが、インド人、中国人、日本人より遥か後に再発見したような、個的存在の真なる単位である瞬間的な自己に属するものと考えられる。（しかし残念ながらこの再発見には、仏教徒たちを苦しめた過激な多元論がかなり反復されていた。）各々の瞬間的な自己は、先行のものに緊密な関わりを持った一つの新たな現実存在＜actuality＞である。それは、自己中心的というよりはむしろ自己享受的である。現在を超えるもの全てが目指すべき目標とは、一つの瞬間的な自己が他の諸々の瞬間的な自己に抱く関心に他ならない。従って一種の「利他主義」こそが、普遍的原理となる。つまり利己主義とは、単に今問題にした他の瞬間的な諸自己が特定の現在の自己と共に一連の契機を形成するような利他主義の特殊な事例にすぎないのである。しかしこの一連の連鎖が、自分たちの仲間に絶対的な権利を持っているのではない。絶対的な権利を持っているのは、もっぱら宇宙的生命だけである。

これらの事柄は、形而上学の次元で、つまり事実の次元ではなく諸原理の次元で、そのように一般化されれば、それらの原理は、いかなる事実をも差し示す「事実」自体という観念によってでも予想されるか、あるいは表現されることになる。形而上学的に一般化されれば、それらの事柄は、どのような事実をも差し示す「事実」自体という観念だけを必要とし、またその観念のみによってすら表現されるだろう。

現に今日の我々は自由を擁護しているのではないと言われるかもしれない。しかし我々が受け継いできた存在の形而上学では、自由を矛盾なく解釈できない。六章で述べるように、自由には創造性が含まれているが、「生成」が単なる「存在」と区別されるのは、自由のもつその創造性の局面を通してなのである。ほとんど毎月のように、哲学の専門雑誌には「決定論と自由との新たな和解策」が取り上げられている。しかし決定論が、単に生成の実在性を否定する諸理論の一つにすぎない点には、気づかれていないようである。諸々の事物は変化する。確かに。しかし現在ないし過去の因果的条件および変化の法則のうちには、あらゆる変化の完全かつ不変な一つの青写真がある。つまり時間をどれほど後方に、またどれほど前方に辿ろうとも、世界の全事実性は、つまりその性格の確定性は、いかなる状態のうちにも厳然として存在する。これが、パルメニデスのパラドクスの一つであって、その形式にはいくつかある。存在は端的に在るものであり、存在が生成することはないというのは、その一つである。ストア派は、随分以前にこの種の見方を体系化していた。彼らはまた、アリストテレスに従って、自由の観念を弱めて、人間は決定論を受け入れても何ら失うものはないとでも言うように、自由から創造性の含みを一切排除しようとする現在流行の護教理論についても一定の解釈に達している。

このような護教家によれば、我々は、抑圧されたり強要されたりしない限り、またしたいことをしている限り、自由であると言われる。しかしもし我々が、世界の限定性を増やそうと望む場合に

は、つまりこれまで未定であったものを決定しようと望んだり、未解決なことがらを解決しようとしたり、あるいはこれまでは全く自由に選べた選択肢を絞ろうとする場合には、果たしてどうだろうか。その場合には、決定論者はおそらく、我々が余りにも多くを望みすぎていると言うであろう。我々は、我々のなす具体的な行動が我々のしたいと望む行動である場合には、それで満足しなければならない。これではまるで、我々が鎖に繋がれているのを気にしなければ、あるいはそれに気づかなければ、我々は鎖に繋がれてはいないと言うに等しい。暴君が臣下に次のように言っているのを耳にしたことがあるだろう。「お前は私がお前にしてほしいと望んでいることをしようとするだけでなく、それを好んでしようとするであろう」。その巧妙な暴政は抑圧政治ではない。ソ連の支配者たちは、我々が抑圧を感じながら彼らの傀儡になることを目指しているのだろうか。間違いなく彼らはそれより遥かに賢明である。彼らは傀儡に熱狂心を吹込もうとしているのであって、それがどの程度成功しているかどうかを、我々が正しく捉えなければ、誤ってそれを過小評価する危険性がある。

アウグスティヌスの自由論は、神の青写真が我々のために我々の決定を限定するものであったし、また神の力は、それがまるで我々自身の役割であるかのように、我々の役割を受け取らせるようにするものであった（原罪以前のアダムは少し違っていたが、この区別ですらアウグスティヌスの体系では疑わしい首尾一貫性しかない）。我々は自由である。なぜなら我々は確かに、その青写真が提供するものを欲してなすからである。だから、我々には責任があるし、罰せられる可能性もある。ライブニッツはこの論議を繰り返した。もちろんこのような自由などは、創造性とは何の関わりもない。創造性は神だけに取って置かれる。神には、完全な絶対的創造力があるが、我々には不完全な、限られた創造力すら、つまり実在の限定性を増す力すらもない。この理論では、創造力は至高な事例と零とを従来するだけで、その間には何もない。この種の到底整合的とは思えない理論が、存在の形而上学から我々の受け継いだ共通の遺産なのである。これで果たして現在の我々の責務に充分応じられるだろうか。

決定論と存在の哲学との結びつきは、自由を、自己に起因する行動として解明しようとする試みにおいても現われる。私は、私の性格が私にさせるように決めていることをする。だから私の行動は「自己一決定的」である。しかしその決定は、いかなる自己によって、またどのような性格によってなされるのか。決定の瞬間に在った自己およびその自己の性格によってなされるのか。この自己は、決定の瞬間に存在を得るのであって、その自己に先立つ因果的状态のうちには存在しなかった。従ってその自己決定は、因果的に先を見通すという意味では決定論を支えることはできない。むしろその行動は、それ以前の自己によって決定されるのだろうか。しかしこれは、次のようなパラドクスが避けられない。すなわちこれでは、決定がすでに前もってなされていたということであって、当の自己にはただ決定を待つことだけしか残らないように見えるからである。いずれにせよ、もし現在の行動そのものが現在の自己に充実な具体性を与えるのだとすれば、以前の自己は現在行動している自己とは必ずしも同一ではない。もし現在の行動そのものが現在の自己に充実な具体性を与えるのだとすれば。しかもその瞬間のこの具体的な自己こそが、少なくとも何がしかの新たな決定力を、つまり全ての先行の決定と拘束にも妨げられない、本当の選択力を自由に行使できるのである。

自分自身を誕生から死に至るまで全く同一の一つの「存在」だと見なすことは、多くの具体的主

体—ほとんど知性を感じさせない乳児や深い眠りにある人間、昏睡した人間や毫碌した老人から、極めて高級な意識を持った人間に至るまで—に共通の抽象的な一つの分母を認めることであって、それは現に今行動している生きた自己の代わりに、この瞬間までは決して充分には具体的でなかった一つの自己を受け入れることに他ならない。他の人々や環境が私の決定を先決しないでおくということだけでは、自由には不十分である。なぜなら過去の自己も、全ての過去によって条件づけられはしても完全には決定されないような形で、現在の私の自己に自己—創造性を与えるかもしれないからである。行動にはそのものに特有の性格が表現されねばならないと論じることが、性格とは単に過去の行動の残滓にすぎない点を忘れてはならない。性格は、決定を前提とするものであって、本来、行動を説明するものではあり得ない。

もし我々が、自由の本質に関して、より以上にとらわれが少なくなれば、自由を擁護するのに今ほど恵まれた立場はないのではないだろうか。あらゆる形而上学的思考を批判する者が、次々に、自由は因果的決定論に何らの制限も課さないとしたスピノザを後盾に論を構えている姿を見るのは興味深い。スピノザは、最も透徹した誠実な存在の形而上学者たちの一人であった。彼によれば、世界の全てを確定するものは、一つの永遠の真理（真実に見るとは「永遠性の観点」から、つまりもっぱら存在の観点から、見ることに他ならない）、すなわち全き存在の観点であるとされた。フィリップ・フランクは、私には理解できなかったことが恥かしく思うような多くの事柄を見事に理解しているが、その彼が、もし石が落ちつつあるのを知っていれば、自ら自由にそうしているのだと主張するであろうと言うスピノザの愚かなパラドクスを提出されている。これには、落ちることがそうだとされるように、瞬間から瞬間に至る決定を全く欠いたような意識的行動について語ることが理に適ったものだと仮定されている⁸⁾。意識は、決定と切り離せず、行動が全く避けられなければ直ちに消え行く運命にある。従ってスピノザは、ここでは無意味なことを語っていたことになる。あらゆる意識的な行動には（たとえ全ての感覚知覚的な行動にではなくとも）、いかに取るに足りないものであるにせよ、新たに決定される細目があるに違いない。これこそが、創造性の哲学が目指す観点なのである。

予見可能で、それでいて「自由な」、あるいは因果的には不可避的だが、それでいて「自由な」行動の例として通常挙げられるものでは、意図的な行動には、ある非創造的な側面が、つまり予測可能な側面が、あるということ（注意深い思想家なら誰もこれを否定した者はない）だけしか示されない。すなわちそれらの例では、そのような行動に全く創造的な局面がないとまでは言い切れないのである。

ラッセルによれば、非決定論者たちは、我々全てが自信を持って他人の行動の一部は予見できると思っているにもかかわらず、自分たち自身は予見の免除を主張していると言われる。私が研究した非決定論者たちには、そのように咎められる理由はないように思われる。また私には、これまで、一人の人間ないし動物の行動に関して、どれほどわずかな時間ないしどれほど単純な行動でも、その一端を厳密かつ正確に予見できたこともなかった。私に人や動物の行動を予測することがより困難に思えるのは、もっぱら行動を予見ないし記憶する過程がそれを阻害する一つの要因になっているのかもしれない⁹⁾。

私がこれまでに下した決定のなかで、今でもしばしば思い出すほど困難を極め、かつ長い年月を要した決定は、ある一定の結果の蓋然性（他の諸人格に関しては蓋然性以上のものは持つことがで

きない)に関する問題であった。しかしこの問題を長らく熟慮したのは、単に蓋然性は決して必然性などではないと言うことにあっただけでなく、当の“結果”がおおむね起こりそうな全ての結果に共通する一つの抽象概念であるということ、しかも決定されねばならないことは、この抽象概念がまさにそれによって実現されるような具体的な足跡にあるという点であった。常にかつあらゆる瞬間に何がしかのものはまだ未決定のままにある。でなければ、認識<awareness>は完全に停止しなければならない。決定論者が彼らの挙げる例によって、この論点をどのように反駁するかを示さない限り、核心を突いた証拠を提示したとは言えないであろう。創造性は常に条件づけられており、因果的な影響を受けているということ、従ってそれが部分的に予見可能だということ、まともな人間でこれを否定した者などいないであろう（もっとも神に関しては別だし、必ずしもまともですらない者も除いてだが）。しかし予見可能な局面というのは、正確に言えば非創造的な局面である。詩人が詩的感性に恵まれていること、またある共通のスタイルがあることは予測できる。なぜならこれが彼の「性格」となっており、更にそれ以上の創造性は不要だからである。しかしだからと言ってその詩までを予測することはできない。例えば、平凡な人間が心理を予測して、ある詩人の過去の知識と詩作上の一定の法則から、事前にその詩人が書く詩を実際に創作しようとする場面を考えてみてほしい。これでは詩作能力も何もあったものではない。

このような事例では、一般にその諸条件の複雑さが指摘されるが、そのような指摘だけでは、新古典的な観点からすれば、それがともかくも明確に限定されるまでは創造に余地を残して決定されねばならないような事柄を予見するという観念の不合理性が処理し切れないであろう。条件の複雑さと言うのは、単に「原則的に全てを予測する」という主張が創造性の観念を無視しても根拠のないものであることを示すだけである。決定論者たちの主張は、結局、単に相対的な或るものだけが実際の有用性を持っているところに、ある種の絶対性を仮定していることになる。しかも我々が根本となる理論の問題を持ち出さねばならないとすれば、それは原則に合わない誤った絶対性を仮定しているのである。なぜなら存在は、不変の法則の下では絶対的ではあり得ないと論じることが可能だからである（六章を参照）。というのも、これは生成を幻想にしてしまうからである。しかし存在もまたその場合には幻想になるであろう。全ての項には対比が含まれているのであって、ただ存在だけが在るというのでは、「存在」には意味がなくなるからである。一方、生成は存在を幻想にしなければ、ある意味では絶対的でありうる。これがどうして可能かということは、新しい形而上学の半ば公然の秘密の一つである。

決定論の基本的な論点は以下の通りである。世界は恣意的な諸事実、恣意的な限定性、に満ちている。つまりこの限定性は、遙か掛け離れた過去においてすら、既に所与として一度きり与えられたものであるか、それとも新たな限定性が時間から時間に（より合理的に言えばあらゆる瞬間に）付け加えられるのかのいずれかである。後者の観点に立てば、大方の被造物より高いレベルにある大人の人間には、世界の限定性に寄与し得る可能性があることになる。それは、単に我々が因果的に定められた自らの役割を好むかどうかという問題ではない。つまり我々がわれわれの因果的連鎖に同意するか、それともそれをほとんど感じ取らないかという問題ではなく、我々がある程度これらの役割を創造するかという問題である。我々はこのドラマの作者に手を貸すのか、それとも単なる役者でいるのか、はたまた役者以下に甘んじるのかのいずれかである。これらの役割は具体的な事実においては、常に何らかの程度において、かつ予測できない形で、その役割を演じるように創

造されているからである。

我々は確かに、我々の形而上学がどうあろうと、政治的な自由を擁護できるし、また擁護すべきであろう。またこの目的の為には彼らの哲学がどのようなものであろうとも、その者たちとも手を組んで、協力しなければならない。しかし哲学者なら、あるいは哲学に興味を持っている者なら、当然、自由を実在の第一原理として見なすような形而上学に理解を持とうとする義務は感じるはずである。そのような義務を感じれば、あるいは我々にでも、我々の主義主張に対して、より知的でより強い信念を持てるようになるかもしれないし、その実質的な意味をより堅固に捉ええることができるようになるであろう。

形而上学的問題のほぼ中心にある問題は、有神論的証明、つまり神信仰を支持する論証、にどのような位置づけを与えるかという問題である。

カントによって支持され、同時にまた広く受け入れられてきた考え方として、神信仰に与えられてきた種々の理論的根拠は、全て（アンセルムスによって発見され、デカルト、スピノザ、ライプニッツおよびヘーゲルによって利用された）存在論的論証に還元されること、しかもその存在論的論証が単なる誤謬にすぎないとする考え方がある。しかし最近になって、この問題に関する長年の「独断のまどろみ」にもほぼ終止符が打たれる気配が見えはじめてきた。数年前に発表された極めて優れた論文において、J.N. フィンドレイは、アンセルムスの論証には確かに価値あることが証明されていると主張した。つまりたとえそれが、アンセルムスの望んだことではないにせよ、むしろ実際は彼が望んだこととは逆であったにもかかわらずそうだと主張した。というのも、あの有名な推論は正しく評価される限り有神論への反証を与える結果になるからである¹⁰⁾。フィンドレイ曰く、神観念を妥当なものにさせる唯一の方法は、確かに必然的に存在するものという形式においてであろう。その点ではアンセルムスは正しかった。しかし周知のように、現代の論理学では「必然的に存在するもの」というのは、論理的に不可能なことである。故に、神の観念は単にその証明によっては妥当性が示されないというだけでなく、妥当しないことが、つまり神のような存在は在り得ないということが示されているのである。

かりにこのフィンドレイの立場が正しいとすれば、カントの批判も、現代の論理学で武装して、カントを粉飾したラッセルその他の人々の批判も、共に時代遅れということになる。この論証は、単なる詭弁ではない。それは、一つの発見であって、見掛け上は、それによって神の不可能性が明らかにされたわけである。確かにこれは、あらゆる発見の中でも最大級のものであろう。しかし有神論に反対する者の中で、一人もこのフィンドレイの手がかりを受け継いだ者がいないのは不思議と言うほかない。未だに全ての者が、依然として問題は何ら解決されないまま残されているとするカントの主張を繰り返すにすぎない。むしろ我々は、フィンドレイの示唆を生かして、有神論は理論的に妥当でない、つまり不可能であるとする観点と、必然的な存在を不合理な観念だとする「現代論理学」の理論を拒否する観点との、いずれかを選択すべきなのではないだろうか。

カントがこの問題に対処し切れなかったことを示す第二の証拠は、ノーマン、マルコム¹¹⁾の優れた論文によって最近明らかにされている。マルコムによって（私も既に再三指摘してきたことだが）、アンセルムスの存在論的証明には、一つではなく二つの形式があること、そして一般に批判されているのは明らかに第一の形式にのみ関していることが証明された¹¹⁾。マルコムは情熱的かつ巧妙に第二の論証を擁護するが、彼のそこでの推論はおおむねフィンドレイの線に即したものである。た

だし必然的な存在は非論理的なことが明瞭になったとするフィンドレイの主張は拒否している。

これら二人の哲学者は、相互に同意し、かつアンセルムスとも（マルコムが示唆しているようにデカルトとも）意見を同じくするにもかかわらず、数百冊は下らない存在論的論証に関する一般の論述には不満の意を表明している。また両者は、私が数年前にこの問題を扱った際の論議には部分的に同意しているのである¹²⁾。これらの挑戦はどれほど無視されれば済むのだろうか。我々三名は、他の点では異なった哲学的な立場を採ってはいるものの、ことこの問題に関しては、現在まで哀しむべきほどに誤った扱いをされてきたと主張する点では同じ思いである。

なるほど我々三名は、引き出された結論に関しては最終的な同意に達していない。フィンドレイは反有神論的であるべきだとし、マルコムは、有神論的であるべきだと言う。私はその両方、つまりどのような有神論の形態が問題にされるかに左右されると考える。論理によって必然的な存在は不可能であると示されるその判断<sense>が、この種の形態の問題では一全ての問題と言うわけではないが一重要になる（私の判断ではそれが決定的なのだが）。しばしば見受けられるように、意見の不一致は少なくともある程度は、曖昧な概念に、この場合はその論証において使用される「完全性」の概念に関わっている。実際完全性の観念およびその存在の観念には、本質的に全く異なった二つの考え方がある。フィンドレイは一方に関して正しくないとする根拠はないし、アンセルムスとマルコムらが他方に関して正しくないとする根拠もない。両方とも曖昧性を意識していないように見えるという観点から見れば、彼らが反対の結論に至った理由も説明されるかもしれない。フィンドレイは多少とも無意識的にその曖昧性を一つの方向で解決し、他方は別の方向で解決している。私の立場は単純に言えば、先のような理解をもとに、両者ともに正しいとする立場である。必要なことは、神の完全性の二つの概念の間の選択を、つまり私が古典的概念と新古典的概念と名付けている両者の選択を、より明瞭にすることである。

フィンドレイ、マルコム、ハーツホーン、アンセルムスおよびデカルトの間で一致している点は、以下の事柄である。ある一つの個体にとって、偶然的に存在することは一つの欠陥であること、従って「完全な個体」は非一偶然的に存在するか、それとも存在しないかのいずれかである。しかし偶然的な存在が不可能な場合、存在しないことは偶然的なことでなくなるということからすれば、完全性は必然的に存在するか、それとも完全性の存在しないことが必然的（「完全な存在」は不可能である）かのいずれかになる。フィンドレイはこのことから、論理的根拠に立って必然的存在に反論し、その不可能性を推論したが、マルコムは不可能性に反論して必然的存在を推論した。私は両者の立場を採って、一方には完全性とその存在の仕方の古典的概念を、他方にはそれらの新古典的概念をそれぞれに割り振って考えた。更に私は、古典的観点は存在論的論証に関して問題を残しているだけでなく、他の多くの哲学的、宗教的な不都合を持っているとも主張する。それは（パレスティナではなく）ギリシャの遺産の一つであって、他の多くの遺産同様、そのままでは我々の知的、精神的な要求には答えられないものである。

マルコムの論文は、第二章がほぼ現在の体裁に完成された後に出版された。『哲学者たちの神』<Philosophers Speak of God>のアンセルムスの部分を調べてもらえば分かるが、私がそこで指摘した「二つの形態」（96-97および135頁）とマルコムのアンセルムスないしデカルトの二つの存在論的「論証」とが一致しているのがお分かり願えるであろう。しかも我々はアンセルムスとデカルトの価値評価に関してもかなりな程度一致している。もっともマルコムには、抽象的なものか

ら具体的なものを推論することは不可能であるとするフィンドレイの主張の妥当な一面が取り逃がされる。というのも、フィンドレイによれば、神が単なる抽象概念でないとすれば、神はアンセルムスの論証によって示された必然的存在以上のものでなければならないし、必然的属性と同時に偶然的属性をも持たねばならないとされるからである。存在論的論証から引き出されるこの含意に加えて、我々には、哲学的にも宗教的にも優れた根拠がある。なぜなら新古典的観点に立つ限り、神の完全性には、偶然的な状態が必要不可欠だとされるからである。この論証の将来、および形而上学そのものの将来は、創造性の新しい哲学の浮沈にかかっている。

〈原註〉

- 1) Fred Hoyle, **Man and Materialism** (London: George Allen and Unwin, 1957), pp. 135-136を参照。
- 2) このことについては, A. C. Garnettがその著書 **Religion and the Moral Life** (New York: The Ronald Press Co., 1955), 2-4章を参照。
- 3) **Proceedings of the IX Intern. Cong. for the Hist. of Religions** (Tokyo: Maruzen, 1960), pp. 223-228, および **An Inquiry Into the Basic Structure of Christian Thought,** **Religious Studies in Japan** (Tokyo: Maruzen, 1959). pp. 418-419を参照。
- 4) **Systematic Theology** (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), II 9-10。ティリッヒによれば, 「神は無限である, あるいは存在そのものである」というような陳述は, 象徴的でもあり, 非象徴的でもある。なぜならそれらは象徴的なものと本質に即した字義通りのものとの境界にあるからだと言われる。この問題については, C. W. Kegley, R. W. Bretall 編による『ポール・ティリッヒの神学』所収の拙論「ティリッヒの神の理論」に, 不十分ながら幾らか詳しく述べられている。
- 5) C.G. Darwin, **The Problems of World Population** (Cambridge: Cambridge University Press, 1952-1953) および **The Next Million Years** (New York Doubleday, 1952-1953); また Harrison Brown 他編による **The Next Hundred Years** (New York: Viking Press, 1957)を参照。
- 6) これは私の弟子 H. L. Ruf に負っている。
- 7) Th. Shcherbatskoi (Stcherbatsky) の **The Central Conception of Buddhism**. および T. R. Murti の **The Central Philosophy of Buddhism** (London: George Allen and Unwin, 1955), pp. 138-139の対称的解釈を示す「相対性と相互依存性」に対する再三の言及(138頁以下。傍点は筆者による。)を参照。
- 8) フランクの啓発的な書物 **Philosophy of Science: the Link Between Science and Philosophy** (Englewood Cliff, N. J.: Prentice-Hall, 1957), p. 257を参照。この書物は, 形而上学の問題をかなり扱っており, その分野の研究を知る上にも一読に値する書物である。しかし一体どのような形而上学であれば, 創造性に反対する伝統的な偏見について批判的に考えられているのかという点については, 少なからず問題を残している。これは, ホワイトヘッドから引用し, ホワイトヘッドに関する優れた論評をしているにも関わらず, そうなのである。
- 9) この問題の独創的な研究については, D. M. MacKayの “On the Logical Indeterminacy of a Free Choice,” **Mind**, LXIX (1960), 31-40を参照。彼の解決策は受け入れられないが, 研究には値するであろう。
- 10) “Can God’s Existence be Disproved?” **Mind**, LVII (1948), 176. Reprinted in Anthony Flew and A. Macintyre (eds.), **New Essays in Philosophical Theology** (London: SCM press, 1955). pp. 47-56
- 11) “Anselm’s Ontological Arguments,” **Philo. Revies**, LXIX (1960), 41-62を参照。
- 12) 特に **Philosophers Speak of God**, written and edited by C. Hartshorne and W. L. Reese (Chicago: The University of Chicago Press, 1953), pp. 96-98; 103-106; 134; 135; 136-137を参照。

〔1993年12月10日受理〕