

プロセス神学

ドナルド・ヴァイニー

大塚 稔訳

Process Theism

Donald Viney

解題

本論文を翻訳するに際しては、原著者であるヴァイニー氏から、直接、翻訳の許可を取ることができた。また今回は、訳者が考える訳語をあらたに提示し、叱正を仰ぐこととした。

例えば、actual entityについては、訳者もこれまでは、「現実的存在」ないし「現実的実有」と訳してきたが、この用語については、未だに定訳がない。その他に「活動的存在」、「実質的存在」等々の訳語も考えられてはきたが、訳者はこの用語を「感応的存在」と訳すことにした。actualの字義通りの意味には、感応する、感じる、感じ取るという意味はないが、activeの能動性、自発性を、本来の意味に読み込んで、あえて「感応的存在」と訳出した。またsocietyは、「社会」と訳するのが通常だが、概念を広げるために、「共存体」という訳語をあてた。なお訳者が新たな訳語として提示した訳語の一部は、以下の通りである。

原語と訳語一覧

原語	本文での訳語
actual entity	感応的存在
fellow-sufferer who understands	苦しみのすべてを分かち合える友
dual-transcendence	両面の超越性
prehend	取り込む
consequent nature	可變的性質
primordial nature	可能性の総体としての性質
objective immortality	対象の不滅性
lure for feeling	感じを誘発する
society	共存体
feeling	感じ取り
concrecence	内的統合過程

序 文

プロセス神学は、神学に関わる一つの考え方である。これは、イギリスの哲学者・数学者であるアルフレッド・ノース・ホワイトヘッド（1861-1947）とアメリカの哲学者・鳥類学者であるチャールズ・ハーツホーン（1897-2000）の形而上学に由来し、その形而上学に影響を受けたり、同調したりする立場から、生み出された。ホワイトヘッドもハーツホーンも、神の本質的な属性は、時間の推移に大な影響を受けると考えるが、この考え方は、伝統的な有神論に真っ向から対立している。伝統的な有神論では、神はあらゆる点で非時間的（永遠）で、変化（不変）せず、世界から影響を受けない（非共感的<impassible>）とされるからである。プロセス神学でも、神が、ある場合に、永遠、不変、非共感的であることは認めるが、同時に、ある場合には、時間的、可変的、共感的であることも認める。この点で、伝統的な考え方とは対立している。ホワイトヘッドとハーツホーンのこの見方は、神も自己限定を行うことによって世界から影響を受ける余地を残していると考える人々とも、明確に区別されるべきだろう。新トミストの中に、このような考えを主張する者がいるし、福音主義キリスト教の立場の哲学者のグループの中にも、自らを解放の神学者<open Thesis>と称し、似たような考え方を推進しようとする者もある。しかしこれらの主張は、そもそもプロセス神学に影響を受けたものではあるが、彼らの見方では、神が本来、世界と対等なギブアンドテイクの在り方で存在することが否定されている。更に言えば、プロセス神学は、紛れもなく哲学的な神学であって、特殊な靈感や啓示的真理に根拠を置くものではなく、あくまでも哲学的な省察に基づいて展開される。とりわけプロセス神学は、理論の産物であって、生成、変化、時間のカテゴリーを形而上学の基本原理としている。プロセス神学を支える形而上学は、しばしばプロセス哲学と称される。これは、ホワイトヘッドの主著 *Process and Reality* の表題になっているプロセスから示唆された命名である。この哲学では、関係性が強調されるため、多くの学者は、これをバーナード・ブーマーに倣って、相依相関のプロセス<process-relational>哲学と呼んでいる。ホワイトヘッドは、自分の形而上学については、特に「有機体の哲学」と呼ぶのを好んだ。この論文では、もっぱらプロセス神学での神の概念を取り上げるが、簡単な神の存在論証にもプロセス思想の立場から判定を下しながら、プロセス神学の歴史的な影響力を探ってみたい。

- 1：神と創造性
- 2：神に不可欠な現実の関係性
- 3：ホワイトヘッドとハーツホーンの両面の超越性
- 4：万有在神論
- 5：神の力と悪の問題
- 6：神の認識と未来の偶然事の問題
- 7：伝統的な有神論の修正とプロセス神学
- 8：プロセス神学の歴史

1：神と創造性

神と創造性の問題を形而上学的にどのように捉えるかという点が、プロセス神学と伝統的な有神論の形態とを明確に識別する一つの分岐点になる。プロセス哲学は、プラトンの『ソピステス』〈*Sophist*〉(247e)の主張をいくらか修正しながら、もっとも具体的な現存する諸存在—ホワイトヘッドの言葉では、感応的存在〈actual entities〉—は、作用を及ぼす強さ〈power〉だけでなく、作用を及ぼされる強さによっても特徴づけられると主張する(プラトンは現存する諸存在は、作用を及ぼすか、それとも及ぼされるか、そのいずれかだと言っている)。プロセス形而上学では、いかなる感応的存在も、別の感応的存在によって完全に決定されることはないと言われる。あるいは肯定的に表現すれば、すべての感応的存在は、いかにわずかで些細なものであっても、何らかの自己決定力を残していると考えられる。この観点に従えば、他のものに対して力を持つということは、ある程度の力を持った他の諸存在に対して力を持つということになる。これが、創造性がすべてに浸透しているというプロセス哲学の考え方である。ハーツホーンは、これを、「存在するとは、創造すること」(Hartshorne 1970, 1, 272)と述べている。神がこの形而上学の体系に含まれる限り、この論点にはいささかの変更も不要である。このプロセス神学では、神は、至大な卓越した創造力ではあるが、神だけがこの創造力を持っているわけではないからである。だからこそ、プロセス神学者たちは、神と被造物を、共創造者と呼ぶのである。

プロセス神学の創造論は、伝統的な有神論の創造論とは異なっている。伝統的な有神論では神だけが創造できるとされるからである。トマス・アクィナスは、その言葉を正しく使う限り、創造できるのは神だけだ(*Summa Theologica* I, Q45, a. 5)と言う。アクィナスの言うところでは、創造することは、無から何かを生み出すことであって、これは、神にしかできないとされる。これが有名は、無からの創造、あるいはあらかじめ存在することのない質料からの創造と言われる考え方である。この無からの創造は、宇宙が時間的に有限だとする考え方とは、論理的に明確に区別される。アクィナスは、例えば、神は創造者であるかどうか、また宇宙はそれぞれの分類の基に始まりがあるのかどうかという問題を考えている。アクィナスにとって、宇宙が時間的に有限であることは、信仰の事柄として、つまり理性的な論証によってではなく、啓示によって、明らかなことと受け取られた。他方、他の伝統的な有神論者たち(ゴットフリード・ライプニッツなど)のように、アクィナスも、神は創造しようと思えば時間的に無限な宇宙を創造できたが、また同様に、無からも創造することができたと言う。

プロセス神学者たちは、一般的には、すべてではないが、宇宙に時間的な始まりがあったことを否定する。プロセス神学とユダヤ・キリスト教の聖典との共存可能性を立証しようと望んでいる人々は、デイヴィッド・グリフィンの論証に従って、聖書は宇宙の絶対的な始まりを要求するものではないし、またそれを必要なこととして示唆しているわけでもないと主張する(Griffin 2001b, 109-114)。もっともそうは言っても、当然、反論はある。神と被造物との両方を、創造的なものと見ることによって、プロセス神学者たちは、神と世界との最も重要な対比、つまり創造者としての神と創造された被造物との対比、を破壊しているように思えるという批判である。確かに、ホワイトヘッドは述べている。「神は世界を創造するということが真実であるように、また世界は神を創造するということが真実である」(Whitehead 1978, 348)と。しかし、ホワイトヘッドのこの詩的な表現とその哲学的意味とは、明確に区別する必要がある。プロセス神学でも、伝統的な有神論同様に、神

の存在<existence>は、決して環境に左右されることはない。つまり他の諸存在の活動に影響を受けることは決してない。またプロセス神学でも、伝統的な有神論でも、神以外の個体は偶然的—天使以外の諸存在は、生まれては死んでゆく—である（存在しないこともありうる）。プロセス神学では、神の存在は永遠だが、被造物の存在は永遠ではない。にもかかわらず、被造物は、わずかながらも創造力を持っているので、神に被造物の活動に対する認識がありさえすれば、その神のうちには何かを創造することができる。プロセス神学では、被造物の活動は、神の存在にはまったく影響を与えず、被造物に対する神の経験に影響を与えると見なされる。

伝統的な有神論に見られる創造理論の暗黙の前提は、神の創造行為と神の世界認識とは非時間的だ—という考え方である。例えば、アウグスティヌスは、『告白』（第11巻、13・4章）において、神が世界を創造以前に何をしていたかを問うことは馬鹿げていると述べている。神は、宇宙を創造する際に、時間—時間があってはじめて前後の関係が生じる—を生み出した。従って、最初の瞬間以前に何があったかを問うことは、北極の北には何があるかを問うに等しいほど無意味なことである。伝統的な有神論では、時間的な世界が神の前に広がっており、その神には、時間的な世界の全体を永遠の立場から、隈なく見ることができるとされる。これはまさに、丘の上にいる一人の観察者が、キャラヴァンに乗っている旅行者たちを見るようなものである。ポエティウスは『哲学の慰め』（第5巻6）において、永遠性とは、永続する生を、欠けることなく、同時に完全に保持することと述べている。プロセス神学は、この立場とは逆の立場に立って、時間こそが変化を生み出し発展させる創造力<Time is the process of creation>なのだ—と考える。言い換えれば、時間においてある諸存在の在り様<order>が、とりもなおさず変化を生み、発展を促すプロセスであって、そのプロセスの中で諸存在は創造されるのである。プロセス形而上学においては、世界をある時点で存在へと至らせるような、神による永遠の創造行為—というものは—ないし、いかなる永遠の視点—というものも存在しないので、このような視点から宇宙が一切の修正を不要とする完成品として作成された—と考えられることもない。さらに言えば、この「創造運動」<creative advance>は、ホワイトヘッドがこの宇宙をそう見ているように、そもそも終わりのない成長であって、これは、線分が次々に追加されて行く一本の線に喩えられる。ハーツホーンが述べているように、「旅人には、神が一望の下に見渡せるような（現在においても永遠においても）完結した全体—というものは—ない。それは、それぞれの瞬間が絶えず新たな全体となるようなものである（Hartshorne 1970, 135）

ホワイトヘッドは、「全ての哲学理論には、ある種の根本原理があるが、それは、偶然によって作用する原理である」（Whitehead 1978, 7）と述べている。プロセス哲学では、これが、創造性なのである。しかしプロセス神学に即して、創造性が「究極の实在」—だと見なすことは誤解を招く恐れがある（Hick 1990, 49）。創造性は、何かを生み出す形而上学上の一つの作用者ではない。むしろ創造性は、全ての具体的な存在の個性であって、その個性には、神以外の感応的諸存在に見られるささやかな揺らぎから神までが含まれているのである。ホワイトヘッドの言葉を借りて、プロセス哲学を簡便に言い表せば、「多は一になり—によって増やされる」（Whitehead 1978, 21）—と—言うことができる。創造性は、つまりは、究極の形而上学的原理なのである。しかし原理は、現実—in—に—in—実在するものではない。ホワイトヘッドは教え子 A.H. Johnson に、神は原理ではなく、現実態<actuality>—であると説明した。プロセス神学において、究極の实在と呼ぶにもっとも相応しいものは、神である。ホワイトヘッドもハーツホーンも共に、神が形而上学上の原理の例外と見なすべきではないと

する点で一致している。でなければ、神を理性的に論じることができなくなる（つまり神学が不可能になる）からである。理想を言えば、神は形而上学的原理を象徴する典型例でなければならない。ホワイトヘッドもハーツホーンも、この理想を何とか実現しようと奮闘したのである。プロセス神学では、神の卓越した創造性の形式が原動力となって、宇宙の秩序と価値の達成がなされる。ホワイトヘッドの言葉では、神は、「世界の詩人」だと評される。この詩人が、真美善を自らの目で見定めながら、世界を、自愛に満ちた忍耐で導いてくれるのである(Whitehead 1978, 346)。

プロセス神学は、伝統的な形而上学の問題—「なぜ何も存在しないのではなく何かが存在するのか」〈Why is there something rather than nothing〉—には批判的である。プロセス哲学では、「何かが存在する」〈Something exists〉という命題は、必然的真理(Hartshorne 1971)である。伝統的な有神論が神という必然的な存在を主張する限り、それは同時に、何かが存在する必然性を受け入れざるをえない。従って、プロセス神学と伝統的な有神論との相違は、必然的な何かが存在するかどうかという点にあるのではなく、必然的に存在すること〈nature〉をどのように捉えるかの相違だと言ってよい。伝統的な有神論によれば、神以外の諸存在の全体は、一つの多様態であって、原初の統合作用—存在の「純粹現実態」〈actus purus〉、つまり神—によって統制される必要があるとされる。プロセス神学は、多を支配する一というものに、特権的な形而上学上の立場を与えることを拒否する。ホワイトヘッドの言葉では、「多という項は、一という項を前提にし、一という項は多という項を前提にする」と表現される(Whitehead 1978, 21)。創造性を根本原理〈the ultimate〉のカテゴリーと見なすことは、一と多を同等の形而上学的立場に置くことであって、自ずから実在自体を社会的なものとして捉えることに繋がる。神は、どのような解釈に立ったプロセス形而上学であれ、究極の実在だと見なされる以上、必然的に、神が一つの社会的存在として、神以外の諸存在との相互関係〈dynamic interaction〉において存在することは明らかである。

もちろん、創造性を形而上学の根本原理とすることは、神の概念だけでなく、神と他の諸存在との関係という概念にも、途方もない影響を与えるのは言うまでもない。プロセス形而上学では、神の働きは、決して「自然内の」出来事の推移に「超自然的な力で干渉するもの」と見られることはない。プロセス神学者たちは一般的に、超自然的なものと自然的なものとの区別されるのは、無からの創造という理論の結果生み出されたものだと考えている。プロセス哲学では、そもそも取り立てて言うべき自然界の領域というようなものは存在しないので、それとの対比で言われる超自然的なものというものも存在することはない。他方、「自然的なもの」が、もっと中立的に定義づけられるなら、例えば「事物の性質に内在するもの」というように、定義づけられるなら、プロセス形而上学は、自然を、感応的諸存在の創造行為として特徴づけるものと言えるだろう。ホワイトヘッドの言葉では、「事物の本性と、多が合成的な統一体へと入り込むこと」だと言われる(Whitehead 1978, 21)。プロセス神学では、超自然的なものが排除されるために、結果としては、伝統的な神にはできたこと（つまり無から何かを生み出すこと）が、プロセス神学の神にできない点が強調される傾向にあるが、公平を帰すためには、プロセス神学では、（伝統的には自然だと見られてきたような）事柄が否定される点も強調しておく必要がある。それは、伝統的な有神論では被造物にはできなかったことでも、プロセス形而上学ではできる（つまり被造物も創造者の一人であって、神と一緒に世界を創造することができる）と言われる点である。

2 : 神に不可欠な現実の関係性<Real Relations in God>

プロセス神学者たちは一般に、先に述べたように、無からの創造という観念と、神と世界との関係を一方的な関係と見る考え方とは、密接な関わりがあると考えている。神は創造するが、被造物には創造する力が全くない。神は決して創造されることはないが、被造物には全く創造する力がない(Hartshorne 1970, 9)。この見方による限り、いかなる被造物にも、神に大きな影響を与える能力はないと見なされる。アキナスの表現を借りれば、この非対称性は、神から被造物への関係は事実として存在する<real> (なぜならそれは、被造物に大きな影響を、きわめて甚大な影響を与えるからである) が、被造物から神への関係は理想的<rational>であって、精神の中にものみある (なぜなら被造物の存在は、神という存在に何の影響も与えないからである) (*Summa Theologica*, I, 13, a. 7)。神に適用するために、アキナスが借用してキリスト教の文脈においたのは、アリストテレスの「純粹現実態」と「不動の動者」という用語である。神が純粹現実態だということは、神は何にでもなれて、現にすでになっているということ、つまり神には、変化する可能性がまったくないということである。神が不動の動者だということは、神は他のものを動かすが、自分以外のものによっては動かされないということである。だとすれば、神には感受性がなく、文字通り、何の感情も情も持っていないことになる。

プロセス神学の観点から見れば、古典的有神論は、神に不可欠な現実の関係性を否定するために、矛盾に陥り、不整合となっていると言われる。古典的有神論によれば、神は、偶然的で変化する世界を完全に認識すると言われながらも、神のうちの一切は現にある通りのままでしかありえないとも言われる。しかし変化を完全に認識するということと、ありのままでしかありえないということとは矛盾している(Hartshorne 1948, 13-4; Shields 1983)。どのような出来事も偶然的である限り、別な風にもありうるだろう。例えば、この場所と時間にいるこの鳥は、今は眠らずに囀っているが、この状況が別な風にもありうるなら、この状況に対する神の認識つまりこの場所と時間にいるこの鳥が今は囀っていて寝ていないという認識—も異なったものになりえただろう。神の認識に含まれるこの偶然性は、神が何ごとか無知だったと言おうとしているのではなく、神が認識する事物は、別の状態にもなりえたと言っているのである。誤ることなき認識者は、存在するものはすべて必然的に認識するが、だからと言って、存在するものがすべて必然的だという意味にはならない。どうしてもそう主張したいのなら、先の古典的有神論の仮定に立って、神のうちの一切は現にあるとおりのままでしか存在し得ないと主張しなければならなくなる。プロセス神学は、神には偶然的なものは何もないという仮定をきっぱりと放棄する。プロセス神学者によれば、無神論の立場を堅持できるもう一つの考え方は、アリストテレスに従って、神は世界を認識することを否定するか、スピノザに従って、神のうちにあるものや世界のうちにあるものはどれも、現にある通りにしかありえないと主張するかであると言う(Hartshorne 1976, 12)。およそ不可能なことは、偶然的な要因をまったく持っていない神が、偶然的な世界を知るということである。

古典的有神論のように、神に不可欠な現実のこの関係性が否定されると、神の善性の概念にも矛盾が生じる。もし神が被造物に影響を受けないとすれば、神には何の感受性もなく、被造物の苦しみにも何ら動かされないことになる。アンセルムスは、『プロスロギオン』第8章において、神はどのようにして、被造物に何の感情も抱かずに、共感できるのかと自問している。彼の返答は、こうである。被造物には神の共感の結果は感じ取れるが、神には何も感じ取られないのだと。しかし

これでは、どうすれば感情を抱かずに共感できるかという問いに、応えたことにはならない。アキナスはもう少し曖昧に論点を回避した返答を与えている。アキナスは言う。自分以外のものを愛することは、そのものの善を望むことである。神は必然的に他者の善を望んでいる。神は愛なのだからと (*Summa Theologica*, I, Q20, a. 2)。プロセス神学者たちは、愛が他者の善を望むことである点を否定しはしないが、愛には、単に善を望む以上のことが必要なのではないか、あるいは少なくとも、もっと崇高な愛の形態が、つまり他者の善を望むことが必然的となるような、そのような愛の形態が必要なのではないかと主張する。神の愛には、善を為すこと〈beneficence〉だけでなく、最愛のものが抱く喜びや悲しみに対する感受性もなければならない。ホワイトヘッドはこのような神の在り方を、「何のものにも代え難い仲間〈great companion〉—苦しみのすべてを分かち合える友〈the fellow-sufferer who understands〉」〔訳注：内にまで秘めた思いを分かるのが understand である〕—と呼んだ (Whitehead 1978, 351)。ハーツホーンは言う (Hartshorne 1948, 54)、アンセルムスの神は、途方もなく繊細で欠けるところのない感受性を持って、われわれの一切の喜びを喜び、悲しみを悲しむ存在がいると信じる権利以外の全てを与えてくれると。

古典的有神論には、感情のない愛という問題にきわめて類似した問題に、世界の価値という問題がある。神に不可欠な現実の関係性を否定することは、世界や被造物には神から拝借した価値以外、何の価値もないと考えることであって、このような考え方では、神と世界と尝试してみたところで、その全体には何の価値もないし、同様に世界を持たない神と尝试してみても、その全体には何の価値もない。この見方には、二つの不幸な帰結が避けられなくなる。一つは、神による世界の創造に全く価値がなくなること、つまり神が創造しようと決心しても、それによって何も得るものはないし、何も失うものがないからである。もう一つは、神と被造物との相互交流に何の価値もなくなることである。プロセス神学者たちは、このような考え方では、人間の経験から引き出されるアナロジーを正当に評価できないと指摘する。愛は与えてこそ価値がある。子どもは産まれて、愛されることに価値がある。愛は、受け取られ、返されてこそ価値がある。子どもが大人になから、両親との人間関係を大切に育むように。しかし、自分以外に人が存在しない限り、あるいはかつて自分以外の人が存在したことがあったということではなければ、人は愛することができない。つまり、愛に価値があると言うには、他のものの存在が必要なものであって、単に他のものの存在の観念だけでは役に立たない。プロセス神学者たちは、次のような直観に反した主張にも、つまり現実に存在する世界も、可能的に存在する世界も、同じように価値がないとする主張にも、批判的である。論理的推論から、プロセス神学は、神が世界を創造することに何の意味もないように、神が世界を創造する可能性を思案することにも価値がないとする見方には批判的である。

神に不可欠な現実の関係性が否定されることで、もっとも悲惨な結果がもたらされるのはおそらく、自由意志と被造物の苦痛の問題だと、プロセス神学者たちは考える。伝統的な神学では、創造的ないし因果的な関係は、神から世界へと一方的に流れる関係でしかない。世界と被造物は、神だけの決定によって生み出され、事物は今ある状態でしか在りえない。ハーツホーンは、このような見方には、どうしてもディレンマが避けられないと主張する。生みの親は、自分の子どもの創造を部分的に引き受けているか、そうでないかのいずれかである。もし部分的に引き受けているとするなら、神だけが創造者だということにはならない。また、親は子どもの創造者ではないと言い切れるなら、被造物にはまったく何も創造できないだろうし、そうだとすれば「創造」の意味が、我々

にはまったく理解できなくなる。なぜなら親が子どもを持つということは、創造行為の一つの実例に思えるからである—「子どもを生み出す力、つまり創造的であること」〈procreative〉という言葉に留意（参照 Hartshorne 1987, 88-89）。古典的有神論者たちは、ハーツホーンが不合理だとした見方、つまり被造物には全く何も創造できないとする見方を、完全に受け入れている。例えば、トミストは、親は創造できないと主張する。親は乗り物であって、その乗り物は、物質のエネルギーを整え直して、新しい人間を形成する〈form〉（創造するのではない〈not to creat〉）。厳密に言えば、アキナスにとって、神とは、子どもを生むことのできる親を創造するものなのである〈your-parents-having-you〉。だからあなたの親は、まったくあなたの創造には何の関与もしていない。

アキナスの理論は、人間の自由を複雑怪奇なものにしている。親が子どもを生むと言われることには、親が子どもを生む決心までもが含まれている。神は、親をそのように創造することで、同時に親の決心まで創造することになる。アキナスは言う。神の意志には完全に思い通りにできる力がある。つまり神が望むことは、必ず生じる。従って、子どもを生む親の決心も、必ず生じるものでなければならない。このような見方は、人間の自由を台無しにするのではないだろうか。古典的有神論者を先導するアキナスは、そうはならないと言うが、プロセス神学者を先導するハーツホーンは、台無しにすると言う。アキナスの見方では、人間の自由を過不足なく説明するには、人間の意志と神の意志という二つが必要になる。言い換えれば、神は、人が自由に何かを決心することだけでなく、何を自由に決心するかの内容まで、創造しているということである（*Summa Theologica, I, Q19, a. 8*）。プロセス神学者たちは、複数の自由（神と被造物であろうと被造物同士であろうと）には、それぞれの意志がぶつかり合ったり、うまく行ったりする可能性が暗黙の前提になっているはずだと反論する。ハーツホーンは、「リスクとチャンスとは、同居している。それは、神がそのように決めたからではない。リスクのないチャンスなど、無意味であるか、矛盾しているかのどちらかだからである」と言う（Hartshorne 1970, 238）。これが事実なら、被造物の意志が神の意志と食い違っている可能性も出てこなければならない。すでに見たように、古典的有神論者もプロセス神学者も共に、神は被造物の善を望んでいると考えている点では同じである。しかし人間は、必ずしも自分の善を望んだり、他人の善を望んだりするとは限らない。このような場合、古典的な有神論では、神は、人が自分の意志で自由に、他人の善を意志しないと決めるように創造すると言われる。プロセス神学では、このようなことがあるので、悪や苦痛の責任を神に負わせているが、神の善性には矛盾するかもしれない。古典的有神論では、例えば、人間の歴史を汚す種々の犯罪は、人間の過失だが、同時にそれらの過失は、神の振舞いでもあることになる。

古典的有神論者たちは、これらの批判を無視するわけにはいかないだろう。よく知られた答弁は、アウグスティヌスとアキナスによって提出された答弁である。それによると、人間の邪さと苦痛については、神が存在を許したと神が存在の原因となっていることとを区別する必要があると言われる。世界にある悪は、神によって存在が許されたものであって、それはより大きな善を生み出すために必要なのだと言う。例えば、復活前夜祭の賛美歌〈Exultet of the Easter Vigil〉には、—これは、ミラノのアンプロシウスの作だと言われたりしている—アダムとイブの罪が祝福された過ち〈a blessed (happy) fault〉(*O felix culpa!*)と謳われているが、このような考え方が、生贄としてのキリストの死というものを可能にさせたのである。プロセス神学者たちは、世界を無から創造する存在には、許すことと原因となることとは区別できないと主張する。古典的有神論では、

神によって「存在を許される」とは、神によってそのように存在するものとして創造されたということでもあるからである（参照 Griffin 1976, 63-64 and 82-83）。プロセス神学者たちは、幾つかの点で、ジョン・カルヴァンと同じ考えを採っている、これもその一つで（Case-Winter, 1990, 71）。プロセス神学の立場では、神が、人間の決定を認めて、神の目的と衝突するようにさせていると考えることは全く無意味である。それは、神があらかじめ結論を認めた上で、ゲームが偶然によって決定されるようにする、あるいはサイコロに任せるが、神の思い通りの目が出るようにうまく仕向けることに、意味がないのと同じである。アルバート・アインシュタインは、神は世界を相手にサイコロ遊びはしないと云ったらしいが、このアインシュタインの考え方は、たとえ彼が古典的有神論者ではないにしても、その立場を標榜していることに変わりはない。ハーツホーンは言う。「サイコロを振る神」を否定した「アインシュタイン」は、まさに偉人の過ちの象徴であった。人間は、やはり間違いなくそのサイコロなのである（Hartshorne 1967a, 113）。

3：ホワイトヘッドとハーツホーンの両面の超越性

西欧の神学でもっとも影響力の強かった立場は、ここではそれを古典的有神論と称してきたが、神に対する一切の関係を否定する考え方である。しかしキリスト教の教義には、三位一体の理論やキリストの受肉という考え方があるので、神にはまったく何の関係性もないとする考え方には同意できないと主張したくなる者もあるだろう。このような思いについては、しかし、これらの理論を認めたからといって、それが神に不可欠な現実の関係性を否定することにはならないと論じることが可能であった。啓示された真理に基づく主張を脇において、古典的有神論の核心部分の理屈は、神が、神であるためには、あらゆる点で絶対孤立的でなければならず、いかなる点においても関係的であってはならないと要約できる。絶対孤立的と関係的とが対比されるように、他の形而上学的観点も対比することができる。有神論者たちは伝統的に、神はあらゆる点で、創造的、能動的、無限的、永遠的、必然的、独立的、不変的、非共感的であって、決して創造されたり、受動的であったり、有限で時間的、偶然的で依存的、可變的で共感的であったりすることがないと言ってきた。このような見方は、神の本性に関する一つの理論と解釈することも可能だし、独立した一方の項を取り出して神を形式的に論じようとする理論と解釈することもできる（後者の例では、否定によって神を捉えようとする否定の道〈via negativa〉と呼ばれる論証もある）。ハーツホーンは、いずれの解釈によろうと、伝統的な神学には、咎められるべき偏見として、「一極偏向」〈monopolar prejudice〉と呼んで差し支えないものが存在する。これは、神を両項のいずれか一方に据え（て捉え）、世界をもう一方に据えて捉えようとする偏見である。これが一極偏向と呼ばれるのは、神を、対比される両項のいずれか一方だけで特徴づけようとするからである。これは、対比される両項の一方にだけ固執するという点では、明らかに偏見に基づいた偏向である。ハーツホーンが述べているように、「対立する項の一方が他方より優れていると見なすから、至高に卓越した存在は、その他方の劣った項によっては捉えられなくなるのである」。（Hartshorne and Reese 2000, 2）。

ハーツホーンは、日常の言葉を見ても、一方の側面が他方の側面より優れている点を支持する証拠は少ないが、反対は多いと述べている。既に触れたように、プロセス神学では、神の愛は、能動的であるだけでなく受動的でもある点に大きな意味があると考えられている。神が被造物の善を意

志することは大切なことだし、また被造物の喜びや苦しみに影響されることも大切なことである。ハーツホーンは色々な比喻でこのことを書き残しているが、その一つにいくらかユーモアをもって語られている文章がある。次にそれを紹介しておこう。

「作用を及ぼすものは、作用を受けるものよりも優れている」という由緒ある格言があるが、これは、認識論から引き出されたものではない。確かに日常の事例を注意深く吟味した結果出てきたものでもない。話をすることは作用を及ぼすこと。聞くことは作用を受けること。しかし聞かずに話すだけでその優秀さを示そうとする人は、有益な示唆を与える専門家としては信頼するにはたりない(Hartshorne 1970, 231-32)。

ハーツホーンの優れた点は、形而上学的な対立項を優劣において捉えず、そのいずれもに、長所<admirable>と短所<deficient>があると指摘したところにある。彼はこれを、「形而上学的な対立項を公平無視に捉える」原理と約言した(Hartshorne 1970, 268)。仮にこの原理が正しいなら、そして神が卓越した価値を具現するものであり、同時に崇拜するに足る至高な存在であるとすれば、神は、一極偏向的ではなく、両極的に捉える必要があるだろう。そして形而上学的な対立項の両方がうまく生かされる視点を例示するようにしなければならない。例えば、神はあらゆる点で能動的であり、いかなる点でも受動的ではないと言う代わりに、神はある点では能動的で、また他の点では受動的であり、そのいずれもが、無比に優れた在り方をしているのだと言うのである。これは、二面的有神論<dipolar theism>と言われる場合の一つの意味である。プロセス神学で論じられる「二面的」という言葉のもう一つの意味に光を当てるには、この観念を表現したハーツホーンの両面の超越性<dual transcendence>という用語を使用する方がいいだろう。つまり神は、この形而上学的対立項のそれぞれにおいて、無比に優れていると考えるのである。

この両面の超越性が素晴らしく流麗に表現されたものが、『過程と实在』の最終頁にある。この一節は、これまでに既に引用してきたが、その全文は、祈りの連祷にも似た表現を採っている。

神は永遠で世界は流動的だし、世界は永遠で神は流動的である。

神は一であり世界は多であるし、世界は一であり神は多である。

世界と比較すれば、神は優れて感応的であるし、神と比較して、世界は優れて感応的である。

世界は神に内在しているし、神は世界に内在している。

神は世界を超越しているし、世界は神を超越している。

神は世界を創造するし、世界は神を創造する(Whitehead 1978, 348)。

以上のような神の創造性についての論議は、ホワイトヘッドが極めて詩的に表現したものであって、彼の真意を理解するには、彼の形而上学上の種々のカテゴリーをもう少し詳しく見る必要がある。とりわけ必要なことは、神のそれぞれの側面の原理的な区別を明確にする方法であって、それ

が明確になれば、この両面の超越性の理論は矛盾に陥って崩壊することはないだろう。ホワイトヘッドとハーツホーンがどのようにしてこの両面の超越性という理論を矛盾から救い出したかを、それぞれの方法を吟味しながら検討してみたい。

ホワイトヘッドに見られる神の二つの本性

ホワイトヘッドの哲学では、すべての感応的存在<actual entity>は、物的側面と心的側面とを持っている。ホワイトヘッドは、だから、感応的諸存在を二面的（つまり、先の二つ目の意味合いで）だと言うのである。物的側面と心的側面は、すべての実在<real being>（感応的諸存在）の相ではあるが、この二つの相が実在そのものだということではない。つまりホワイトヘッドは、デカルトのような心身の二元論者ではない。またホワイトヘッドは、人間の意識は精神の高度な形態だが、唯一の形態ではないと考えている点には、よくよく留意する必要がある。だから、ホワイトヘッドは、すべての実在に意識があるとは主張しない。ライプニッツと同様に、ホワイトヘッドも、原始的な素朴な感じというものからもっとも進んだ高級な自己認識に至る精神活動に至るまでに、一連の連続したランクを認めている。ライプニッツが、すべての実在―彼はこれをモノイドと言うが―に自意識<apperception>と欲求<appetition>を認めるように、ホワイトヘッドも、すべての感応的存在には、周囲の環境を、取り込み<prehending>、受け止め<grasping>、感じ取る<taking account of>側面、そして主体の目的を実現するために、取り込み方をうまく調整しながらいい結果をもたらそうとする側面があると言う。ホワイトヘッドは、取り込みの同意語として「感じ」という用語を使うが、それは、「取り込み」にベクトル的な方向と力を与えたいためである。感じは、常に何ものかの感じなのである。ホワイトヘッドは、心的なものの連続性を信じているが、それはうまく進化論とも合致している。進化論では、有機体の複雑さの度合いに応じて、精神機能のそれぞれのレベルが異なると考えるのが通常だからである。例えば、人間の脳の前頭皮質は、人間ほど複雑ではない猿に比べると、はるかに高度な精神機能を備えていると考えられる。従って、ジェイン・グッダールが指摘しているように、サルと人間の子どもの精神年齢の成長段階は、数年まではおおよそ等しいと言ってよいが、子どもが言葉を理解し始める時点で、霊長類の一族であるサルとは、大きく掛離れることになる。

ホワイトヘッドもよく承知しているように、これらのカテゴリーを神に適用するには、想像力の飛躍が必要になるが、彼は、それは思考を統制し体系化することによって実行できると考えた。ホワイトヘッドは、神を、一つの感応的存在として捉える。神においては、先の物的側面と心的側面は、それぞれ、可変的性質<consequent nature>と可能性の総体としての性質<primordial nature>と呼ばれる。感応的存在の物的側面と心的側面がそうであったように、神のこの二つの「性質」は区別可能ではあるが分離はできない。つまり、いずれも他方なしには存在しえず、それぞれが相手を必要としているということである。可能性の総体としての性質とは、すべての可能性を予見する神の性質のことであって、ライプニッツの表現では、神は存在可能なすべての世界を知っているとされるものである。なぜ一切が、生み出される可能性の総体<primordial>だと言われるのかというと、それが、ある意味では可能性としての存在のすべてであって、これは、現実の出来事の成り行きによっては決して色あせないからである。この可能性の総体としての性質は、論理空間でしかなく、実在性に欠けており、どうしても神の可変的性質が必要になるのだと、ホワイトヘッドは言

う。この可変的な性質が神の取り込みであって、これによって世界の現実のプロセスが取り込まれる。逆言えば、それが、神に対する世界の影響力なのである。なぜ「可変的」かという、それが、神以外の感応的存在(ホワイトヘッドは、これらの存在を感応的出来事<actual occasions>と呼んでいる)の決定に影響され、左右されて変化するからである。この可変的性質こそが、実現された全事実の記録であって、存在したものの全てを完全に記憶するのである。ホワイトヘッドは、これを対象の不滅性<objective immortality>と呼び、世界が神のうちに内在することを示している。この神の二つの性質が、共同しあって、神が被造物と相互作用する過程を形成する。神は、感応的出来事からなる世界を自らの知覚経験へと取り込んで、現実が生じたことと、純粋な可能性の領域とを比較しながら、世界に新たな理念(新たな目的)を告げ知らせる。それによって、それぞれの感応的存在に適宜修正を加え、現実になんか実現可能になるように仕向けるのである。ホワイトヘッドは、このプロセスのあり方を、不滅な事実への自己超越を誘う神の性質<superjective nature>と呼ぶ場合もある。これは、神が世界と直接関わって、「感じを誘発する」<lure for feeling>こと、つまり被造物をうながして、手にできそうな完全性ならどのようなものでも取りこぼすことのないように進めることである。

ホワイトヘッドの先の連禱のそれぞれは、二つの性質の相互関連、および神と世界との相互関連として解釈できる。神は、永遠である。これは、果てしがないという意味であって、可能性の領域に思いを馳せている。世界は、永遠である。これは、客観的な不滅な事実<objectively immortal>として神の記憶に留められるという意味である。神は、流動的である。この世界から絶えず新たな経験を手にするから。世界は、流動的である。感応的出来事には生死のリズムがあるから。神は、一である。不可分な一つの感応的存在だから。しかし神は、多でもある。段階に応じて可能性と関わりあうことで、それぞれの創発的な出来事に備えているから。世界は、一である。神がこの世界を一つの全体として経験するから。世界は、多である。出来事には多様性がある、そのような多様から世界が作られているから。神は、世界に比すれば、優れて感応的である。世界は、神の可変的性質の中で出来事の統一性—この統一性は、任意のどの一つの出来事を取り出したものよりも優れている—を実現しているから。しかし世界は、神の可能性の総体としての性質に比すれば、優れて感応的である。神のその性質は、具体的ではないからである。もっともそれは、無限であって可能性の全領域と同じものではあるが。神と世界はお互いに内在的である。つまりそれぞれがお互いを経験し合うからである。しかし同時に、神と世界はお互いに超越的である。お互いの経験が他方の経験によって完全に決定されることのない存在だからである。結論を言えば、既に見てきたように、神は世界を創造する。しかしそれは、世界に可能性を吹き込むことによってである(専門的に言えば、神は存在に至る全ての出来事に「初期目標」<initial aims>を与える)。世界は神を創造する。しかしそれは、神を生み出すという意味ではない。神のうちに何かを、つまり客観的に不滅な事実となるようなものを、創造するという意味である。

ハーツホーンの存在<existence>と現実態<actuality>

ハーツホーンは両面の超越性の概念をさらに推し進めて、論理の型を二つに分けた。一方は、個体の存在と永続的性質、もう一方は、個体の感応的状態とである。例えば鳥類学者としての自分の興味を取り入れながら、ハーツホーンは、「私は(少なくともおそらくは)明日も存在するだろう

ということと、明日も存在して正午にアオカケスの鳴き声を聞くだろうということとは、区別しなければならない」と言う(Hartshorne 1962, 63)。この二つの命題—「私は明日も存在するだろう」と「私は明日も存在して正午にアオカケスの鳴き声を聞くだろう」—の論理的関係は、後者は前者から推論できないが、前者は後者から推論できるという点にある。この二つの命題間の包含関係こそが、まさにそれらの命題によって示された情報なのである。両方とも、個体の存在については述べているが、その個体が予定している経験について語っているのは、後者の命題だけである。この両命題間の論理的関係は、存在という端的な事実と現実とどのように存在するかを示す状態との間の存在論的な区別を反映していると、ハーツホーンは言う。存在<existence>は、具体的な現実態に比べれば、抽象的である。存在について真と言えることは、その存在の確定した、ないしは持続した性質についても真と言える。「鳥類学者として存在しているハーツホーンという」事態は、「鳥類学者として存在し、正午にアオカケスの鳴き声を聞いているハーツホーン」という事態に比べると、抽象的である。もっと抽象的な主張になると、その個体の実際の状態、つまり現実態を確定するには、更に細かいことが必要になる。厳密な決定論—これは、ただ一つの未来だけが存在し、それだけが可能だとする理論である—が事実でない限り、この鳥類学者は明日も存在するが、正午にはアオカケスの鳴き声を聞くことはないだろう（おそらく彼は、別の鳥の鳴き声を聞か、それともまったく鳴き声を聞かないかのいずれかだろう）。

結局、ハーツホーンは三つの区分を提言する。一つは、事物が何であるか（つまりその本質ないし確定した性質）、もう一つは、事物が存在するということ（その存在）、最後は、事物が存在する個々それぞれの在り方（その感応的状态ないし現実態）、である。この区分は、一般の経験ではありふれた区分だが、ハーツホーンは、これを、神に適用し、神の両面の超越性を語る場合の根本原理としようとする。しかし神の事例と被造物の事例とでは、重要な相違がある。人間の存在と性質は脆く、変化に晒されやすいが、神の存在と性質は、逆に、堅固で、不安定ではなく、一時的ではない。ひとこと言えば、偶然的ではない。ハーツホーンも、伝統的な神学と同じ考え方をして、神は存在しないという可能性を持たずに存在する（時にはこれは、必然的存在ないしは存在そのものとも呼ばれる）だけでなく、神はまた、必然的な結果として、愛、認識、力において、至高なものだと言う。関連の深いところで重要なことは、神の場合には、存在と本質とが同一だが、被造物の場合には、両者は同じではない点である。アキナスは、被造物の「存在の複合性」を云々するが、それは、いかなる被造物も必然的には存在しないことを指摘するためである。ハーツホーンもこの点については、アキナスと同意見である。なぜなら、神においては、存在と本質とは同じだからである。ハーツホーンは、通例、存在<existence>、本質<essence>、現実態<actuality>の区別を、存在と現実態の二つの区分に簡略化している。

存在<existence>と現実存在<actuality>の区別が重要なのは、それによって、神の必然的な側面が偶然的な側面を排除しないことが明確になるからである。ただしこれには、偶然的な側面が必然的な側面と矛盾しないという条件が必要である。先に関係性の実体について論じたように、神が偶然的な事物を完全に認識するためには、神にも偶然的な側面がなければならない。アキナスはこの結論に反対する。一つには、彼は、偶然性を、形而上学に害毒なものと考えていること。というのもその害毒は、形而上学の特質ともなっている存在そのものに悪影響を及ぼすからである。アキナスは、実体<substance>に可能性<potency>が混合しているような存在は、徐々に腐敗する(生き

物に見られるように)か完全に消滅する(天使の場合のように)ことが避けられないと言う(*Summa Contra Gentils* I, ch. 16, para. 2)。存在と現実態との間に論理的な区別を設けてしまえば、神に偶然性を認めても、それによって神が必然的な存在であることに何の悪影響も与えられることはない。神が存在するということは、その本質とともに在るということであって、これは分析するだけで分かる真理であるが、どのような仕方では神は存在するか、言い換えれば、神は、実際にどのような経験をし、どのような認識をするのかについては、偶然的である。それは、われわれ被造物についても同じように言えることである(Hartshorne 1948, 87)。ハーツホーンの理論ではまた、神の性質ないし本質は至高に優れているとも言われる。従って、神の現実態における偶然性は、神が利己的で残忍、あるいは人間のように邪まであることを含んではいない。

前節で、天使の存在に触れたが、これは、プロセス神学ではほとんど論議されたことのない問題である。アキナスも、ハーツホーンの不変的存在と可変的現実存在との区別に類似した見方をしている。それは、彼が天使の性質について述べる場合である—あるトミストは、ハーツホーンこそがアキナスの立場を踏襲しているのだと言うが。アキナスによれば、天使は自然の腐敗や破壊に晒されることはないと言われる。天使には身体がないからである。神がそうであるように、天使も、時間の流れに影響されることはない。しかし天使は、ある種の変化は受けることができる。天使は恒常不変だが、自由な意志があつて、その認識は増し行くし、ある意味では、場所から場所へと移動もできる。アキナスによれば、神の永遠性という無制限な不変性と身体が存在するという制限された可変性との間には、天使の存在という制限された不変性があると言われる。この存在のあり方は、専門的には「永劫」<aeviternity>と呼ばれ、永遠と時間の中間に位置づけられる(*Summa Theologica* I, Q19, a. 5)。ハーツホーンが言う神は、この永劫ではないかと言いたくなるが、両者にはいくつか重要な相違点がある。(1) 天使の存在<angelic existence>は、時間の影響を受けないにもかかわらず、偶然的であると言われるが、これは、ハーツホーンの神の存在とは異なっている。(2) 天使の自由には邪である自由も含まれているが、ハーツホーンは、それを神の選択肢としては認めていない。(3) 天使には、全く身体がないが、ハーツホーンは、後で見るように、神にも一種の身体が宇宙自体のうちにありと主張する。

ハーツホーンは、この神学を「新古典的」と呼ぶことが多いが、それは、古典的有神論との類似と相違の両面を示したいと考えているからである。彼の主張の中には、古典的有神論に見られる多くの論点が含まれているが、同時に新たなものも付け加わられている(これが新と言われる所以である)。古典的有神論は、ひたすら必然性、永遠性、無限性、独立性、不変性、非共感性に固執する。ハーツホーンも、神がそのように特徴づけられることを認めはするが、それは、神の存在および本質に関わる場合だけである。ハーツホーンはこれに付け加えて、神の現実態は、偶然的、時間的、有限的、依存的、可変的、共感的だと主張する。確かに、ハーツホーンもホワイトヘッドと同じように、実現された全ての価値は必然的に有限であると認める。それは、実現可能な全てが尽くされていないという意味である。ホワイトヘッドは、神にも制約があることが、神が善であることの必然的な条件なのだと言う。

神は、現実態の深みを、価値判断をうまく調整することによって手に入れる。神があらゆる点で限度がないというのは、間違っている。もし神がそういうものだとすれば、神は善であると同時に悪でもあることになるだろう。また善と悪とがそのように無制限に融合してしまえば、まったく無

価値なもの<nothingness>としか言えなくなるだろう。神は確定されるべきもの<something>だからこそ、限定されているのである(Whitehead 1997, 153)。

留意しなければならないが、ホワイトヘッドは、神は無限ではないと言っているのではなく、あらゆる点で無限だとは言いきれないとしている点である。従って、両面の超越性では、神が全く無限と言われることはない。ハーツホーンは、神の無限性を、もっぱらどのような世界にいる被造物に対してでも影響を与える無制限な能力として、またどのような被造物をも無制限に認識する能力として、そしてどのような被造物にも愛情を注ぐ無制限な能力として、捉えている。

古典的有神論者が、次の問いに正当な返答を求めるのは当然のことだろう。その問いとは、もし神がいくつかの点で有限だとすれば、神を超える存在がいることになりはしないか、という問いである。ハーツホーンはこれに次のような返答を与える。確かにそのような存在は可能である。それは、どのような感応の状態にある神をも超えるが、神を超えることができるのは、神自身の後続する感応の状態のみである。ハーツホーンはフェヒナーの区分を引き合いに出す。その区分とは、「他のものにも自己にも超えられる」ものと、「自己にのみ超えられるもの」との区分である。ハーツホーンによれば、ただ後者のみが、神に適用されると言う。これが、ハーツホーンの言うR完全性(相対的な完全性)であって、これは完全性の一種の在り方ではあるが、要は、神に偶然的な現実態を認めることである。つまりその神は、自分を除く、他の一切のものには超えられない神である。これと対比されるのが、A完全性(絶対的な完全性)である。これは、神の存在と本質に適用され、自己を含む、他の一切によって超えられないことを意味している。両面の超越性とは、R完全性でもあり、A完全性でもあること意味しているが、ただし両者は異なった観点にある。これを踏まえて、ハーツホーンは、神を、「自己を超越するすべての超越者」<self-surpassing surpasser of all>と定義づけることを好んだ(Hartshorne 1948, 20)。

ハーツホーンの両面の超越性に対する解釈は、ホワイトヘッドとはいくらか異なっている。確かに、ホワイトヘッドとハーツホーンは、基本的には同じ考え方に立っているし、神と世界との関係が対称的である点を強調するのに大きな労力をさいている。また更には、両者とも、神を、その絶対性に関してだけでなくその相対性に関して、至高に崇拝するものと考えている。もっともハーツホーンが『神の相対性』という書物で展開した主な反論の一つは、卓越した相対性ないし関係性の形態を持つことによってのみ、神は崇拝するに足るものとなる点を指摘することであった。にもかかわらず、ハーツホーンは、神を、種々の感応的な状態を通じて存続する一つの個体<individual>だと見なしている。ホワイトヘッド哲学の専門用語を使えば、これは、神はひとつの共存体<a society>として、つまり時間上に展開される感応的諸存在の一つの共存体として、捉えることであって、その共存体のそれぞれが一つの明確な性質を共有しながら、その性質が次から次へと伝えられていくのである。永続的存在<enduring object>は全て、感応的諸存在からなる共存体<societies>である。もっと言えば、いかなる感応的存在も、様々な状態を貫いて存続することはない。ホワイトヘッドの神は、一つの永続的存在ではなく、ひとつの単一な感応的存在である。ホワイトヘッドの神が二面的というのは、神に物的側面と心的側面とがあるという意味である。「二面的」をこのような意味に使うのは、ハーツホーンが通常この言葉に与えている意味とは異なっている。ハーツホーンは、感応的諸存在が二面的であることは否定しないし、また神に物的側面と心的側面とがあることも否定しない。しかし彼の神が二面的だという意味は、一つの永続的性質が継起する諸状態

の中で具体化されること、つまりこの永続的性質の抽象性と具体的な感応的諸存在とが対比されるという二面性である（これが「二面的」という言葉の第三の意味である）。ハーツホーンは、「私はホワイトヘッドとは違って、神をもろもろの現実存在からなる一つの永続する共存体〈society〉と見なして、一つの単一な現実存在〈actuality〉とは見なしていない。ホワイトヘッドは、この点で誤りを犯している、私は考えている（Hartshorne 1967b, 287）。

ホワイトヘッドも、神の可能性として、それが一つの永続的存在であること、つまり一つの共存体〈society〉であることについては、考えてはみたが、結局、次のような根拠にたつて、それを否定するに至った。つまり神の可変的性質〈consequent nature〉は、いかなる過去も失うことはないが、共存体は、過去の一部を失う特徴があると考えたからである（Johnson 1983, 9）。この論議は、興味深い。というのも、それは、共存体だけでなく感応的存在にも妥当するように思えるからである。神以外のいかなる感応的存在もすべての過去は保存するが、その中身は歪められ、損なわれる。にもかかわらずホワイトヘッドは、神に一神は過去を不滅な事実として記憶する〈objective immortality〉とする理論において一、神以外の感応的存在には成しえないような属性を与えた。ハーツホーンは、過去を完全に記憶の中に保存するというこの無比な卓越性は、神が一つの感応的存在であるよりは、一つの共存体である方が、いいのではないかと言う（Hartshorne 1964, 324）。ハーツホーンは、神の可変的性質それ自体は、抽象的で内容空疎だと主張する。なぜなら、それこそが抽象的、一般的であるということの意味であって、それは、ともかくも感応的であること、あるいは他によって影響されるということしか意味しないからである（Hartshorne 1972, 75-76）。以上のことから、ハーツホーンは、ホワイトヘッドが自分の形而上学をもっと有効なものにするには、神を一つの単一な感応的存在ではなく、一つの永続的存在として、つまり一つの共存体として捉えるほうがいいのではないかと言う。ハーツホーンの理論にも、問題がないわけではない。特に、神の時間的世界線という概念と現代物理学の相対性理論の時空論とをどのように折り合いを付けるかという問題である（cf. Griffin 1992）。神は、ひとつの単一の感応的存在と考える方が最善なのか、あるいは一つの永続的存在〈enduring object〉として考える方が最善なのかという問題は、プロセス神学者たちの間でも大きく意見の分かれるところだと言っておくべきだろう。グリフィンなどは、ホワイトヘッドが神の観念を、一つの単一な永続的存在〈a single everlasting actual entity〉としたことは、「最大の失敗」だったと評している（Griffin 2001a, 152）。にもかかわらず、ホワイトヘッドの見方を擁護する有能な哲学者たちも多い。ジョージ・ノボ〈Jorge Nobo〉、パーマイヤ・ウーメン〈Palmyre Oomen〉などである（Nobo 1989; Oomen 1998）。

4：万有在神論

ホワイトヘッドによって展開され、ハーツホーンにも熱狂的に支持された取り込み〈prehension〉理論は、世界がある意味で神の一部であることを明確にさせた。感応的存在は、お互いに取り込みあうことによって、先行する存在には内的に関係し、後続するものには外的に関係する。ホワイトヘッドの「有機体の」哲学では、個体が世界に内在していることと、世界が個体に内在していることとの両方が肯定される。これが一般化されて、神にも適用されるが、神と神以外の存在との間には、明確に区別される相違点がある。ホワイトヘッドは、世界内の出来事が神に関わるには、限定

された空間的場所を必要とするが、神が世界に関わるには、何の空間的場所も必要としない (Johnson 1983, 9) と主張する。ハーツホーンは、神を、経験を介さずに *a priori* 観念だけで捉えられる唯一の個体—神は、観念だけで他の諸存在との相違を明確にすることはできる。もっとも尽し切ることはできないが一だと言う (Hartshorne 1948, 31)。これがために、神の相互作用の範囲は普遍的である一方で、被造物の相互作用の範囲は、空間的に限定されているのである。神であるということは、あらゆる現実の存在に因果的な影響を与え、かつ受けることでもある。神以外の存在であるということは、いくつかの—全てではない—被造物に因果的な影響を与え、かつ受けることなのである。ホワイトヘッドとハーツホーンはまた、神と被造物は、相互作用の質にも相違があると言う。例えば、他のものの認識という点では、神以外のどのような個体も不完全かつ部分的であるが、神の認識には欠けたところがない (Hartshorne 1967, 40)。

両者とも、神が宇宙内に場所を占めることは否定するが、神が、ある意味で、物的ないし質料的な存在であるとは考えている。プロセス哲学では、神の善性が肯定される以上、古代のマニ教的、グノーシス的思考方が否定されるのは、言うまでもない。それらの考え方では、物的であることが、そもそも何らかの悪があることだからである。とは言え、プロセス的な考え方を正しく評価するためには、ホワイトヘッドとハーツホーンが、伝統的な物質概念には、感応的な活動性や取り込み作用 *<feeling>* が無いと言って批判している点は、決して見逃してはならない。ホワイトヘッドは、そのような伝統的な物質概念を「内容空虚な現実存在」*<vacuous actuality>* と呼んだ。なぜなら、感応的存在は二面的であって、その全てには物的側面があるが、そのいずれにも心的性質がまったくないわけではないからである。もっとも多くの場合、きわめて取るに足りない程度のものであるが。従って、プロセス哲学では、物的であるということは、それに、精神に似た何かを認めることなのである。心身問題に関して、このプロセス哲学にもっとも似た立場を予見していたのは、ライプニッツであった。ただし、プロセス哲学では、モナドには窓がないとするライプニッツの考え方は否定される。ライプニッツは、どのようなモナドも、他のモナドの内的構成に関与することはないと主張するが、ホワイトヘッドの取り込み理論では、感応的存在は先行の感応的存在に内的に関係づけられると明言される。

プロセス神学に共通してなされる批判は、神がこの世界を「必要とする」という考え方である。これは、ある意味では、正しいが、ある意味では、間違っている。プロセス形而上学では、なるほど存在の構造が共存的 *<social>* であって、必然的にそうならざるをえないのは確かである。それがまた、神の共存的側面—神以外の感応的存在に必然的に関与するという神の在り方を助長しているのも事実である。しかし一方、このプロセスの神は、存在するために何らかの特定の宇宙を必要とすることはない。ホワイトヘッドは、「宇宙時代」*<cosmic epochs>* が連続して続くと考えており、そのような時代では、また異なった宇宙が存在し、そこでは自然法則すらも異なるのだと言う。神は、どの宇宙にも卓越した創造力を行使して、どの場所に限定された宇宙であっても、可能な限りそのすべてを創造しようとするが、どの宇宙も、神の存在 *<existence>* を支えることはない。ハーツホーンも同じことを、神の存在と現実態とをメンバーを持たざるをえない一つの集合に例えて、述べている。ある一つの集合が空ではありえないと言うことは、その集合の個々のメンバーが必然的に存在しなければならない *<necessary>* ということでは決してない (Hartshorne 1970, 144)。プロセス神学の立場からすれば、神がこの宇宙を「必要とする」という点に対する批判は、必然的な存

在をどのように考えるのが最善なのかを、単に違った角度から問題にしているに過ぎない。つまり、それは本来、共存的呢か、共存的不是的呢かという問題である。

三位一体論者も、根本となる存在の共存性という概念は、神が自己自身に必然的に関わるというのであれば、理論化できると言うことがある。プロセス神学者たちは、とりわけ、クリスチャンであるプロセス神学者たちは、この提言に反対ではない。がしかし、これを真剣に哲学的な問題として考える場合には、三位一体の「神秘」ということだけに訴えかけてもはじまらない。「共存性」というそもそもの意味—多様な存在があつて、それぞれが関係のネットワークの中で、内在的であつたり、外在的であつたりするような関係を持っているということ—を温存するように努める必要がある。つまり、本当に共存的な存在というのは、多様な個性が、それぞれ相互に関係したり作用を及ぼしあつたりしながらも、決してその個性を失わないものでなければならない。ホワイトヘッドもハーツホーンも、キリスト教の三位一体論とは無関係に、このことを主張するが、だからと言って、三位一体の形而上学がプロセス形而上学の一つの解釈ではありえないとか、あるいはプロセス形而上学を三位一体論に当てはめることはできないとか、と考える論理的根拠は何もない(cf. Boyd 1992&Inbody 1997)。

ホワイトヘッドとハーツホーンは、神と世界との関係に相応しいアナロジーを考える際に、袂を分かつことになる。ハーツホーンは、『ティマイオス』(30a-34c)に見られるプラトンの世界靈魂<world-soul>のアナロジーにいくらか修正を加える。プラトンの神話では、永遠の世界創造者であるデミウルゴス<demiurge>が、一つの宇宙を創造したと言われる。それが、靈魂によって生気を与えられて一つの生き物となるのである。ハーツホーンは、この神話の最善の哲学的解釈は、デミウルゴスと世界靈魂を同じ一つの神の両面と考えることだと主張する(Hartshorne 2000, 55)。もしこれが正しければ、プラトンは、両面の超越性の一つの解釈を肯定して、一面では神は世界であると考へていると言つていい。この解釈によれば、プラトンは、「世界は神の身体である」とするハーツホーンの考へ方に極めて近づいていることになる(Hartshorne 1941, 185)。これは、神が宇宙の中に何らかの場所を持っているということではなく、宇宙の場所が神の中にあるという意味である。なぜなら生成変化の中にある神の存在は、全てを包括するからである。ハーツホーンは、カール・クラウゼ(1781-1832)の言葉借りて、これを、万有在神論<panentheism>—全ては (pan はすべて) 神 (theos は神) の内に (en は中に) ある—と呼んだ。万有在神論は、汎神論と古典的有神論をとともに納得させようとする立場である。汎神論は、世界は神と同一であると言ひ、古典的有神論は、世界は神とは完全に外在的な関係にあると言ひ、万有在神論は、世界は神の内<within>にあると言ひからである。

ハーツホーンはプラトンのアナロジーに修正を加える。プラトンは靈魂—身体(心—身)関係を、1対1の関係で捉えるが、ハーツホーンは、現代生物学に準じて、より真実に近い1対多の関係で捉えようとする。人間の身体は、数千種類もの細胞からなる階層的共存体である。ハーツホーンは、このことから、神も、人間がその身体の細胞と関係するのと同じ仕方、この宇宙に関係すると思へようとする。神と世界との関係は1対多であると主張するには、ハーツホーンよりホワイトヘッドの方が有利である。ホワイトヘッドの神は、ひとつの単一な感応的存在<a single actual entity>だが、ハーツホーンの神は、一つの共存体だからである。従つて、感応的諸存在間の関係に問題を絞れば、ハーツホーンの有神論に見られる神と世界との関係は、多対多関係になる。これには説

明がいるだろう。ハーツホーンの神は、単一な永続的存在<a single enduring object>であって、そのような神が、神以外の全ての感応的存在と共存体に関係すると考えられている。この点が明らかになれば、もう一つのホワイトヘッドとの比較も理解しやすいだろう。ホワイトヘッドは、神を一つの感応的存在と考えているが、これでは、神と人間とのアナロジーが曖昧になってしまう。ドナルド・シャーバーン(b. 1929)は、ホワイトヘッドの形而上学では、人間が特殊なタイプの永続的存在と見られていると言う(Sherburn 1969)。以上の点を考慮すれば、ハーツホーンの永続的存在としての神の観点、明らかに、神を一個の人格と捉える見方に有利な根拠を与えている。

神と人間とのアナロジーは、しかし一つのアナロジーでしかない。人間の抱く感情<feelings>と身体内の細胞が抱く感じ<feelings>とは、完全に切り離しては考えられない。細胞を痛めると人間も痛むからである。同様に神も、被造物が影響を受けるすべてのものによって、影響される。一方、神は、自分の身体内にあるそれぞれの「細胞」を、他と明瞭に区別しながら、認識する—ホワイトヘッドの言葉では取り込むが、神以外のものには、それぞれの細胞が「ひとかたまり」として、つまり一枚の葉としてではなく、草の緑として、経験される。もう一つの違いは、既に指摘したように、神は、神以外の個体のように、宇宙内に場所を占めないという点である。ハーツホーンはこの相違点を、プラトンの示唆を受け入れながら有効に利用している。ハーツホーンは、地球が球体であることを論じたプラトンの論議が、神の身体には内臓もなければ、感覚器官もない点をうまく説明していると言う。被造物の身体組織は、中枢神経系を含んで、外界と交渉を持つために必要とされるが、宇宙には外的なもの、つまり自分以外のものが何も存在しない(Hartshorne 1984, 134)。神の唯一の「外界」は、神の内にある。だからこそ、世界—靈魂のアナロジーでは、神には、被造物に見られるような脳や他の身体器官がないと言われるのである。もっと言えば、神に外界がないのは、神の存在はそのような外界からいかなる害悪<threat>も受けないという意味である。そのような「傷」は、被造物が受ける苦しみにによって神に及ぼされるが、それが致命傷になることはありえない。

神を一つの感応的存在と見るホワイトヘッドの捉え方は、間違いなく、プラトンのアナロジーを軽視する重要な要因になっている。ホワイトヘッドのその点に関する言及は、まったく消極的である。

『ティマイオス』での（世界—靈魂の）論議は、一種の寓話として読まれることもある。その場合には、それは、プラトンの神話に関するもっとも不運な作品だったということになるだろう。世界—靈魂が、産出者だというのは、粗末な形而上学の生みの親であったということになる。このような形而上学では、永続性と流動とがともに事実<as permanent with reality as fluent>だとする存在の根本的な関係が、曖昧にされるだけだからである。永続性と流動とを仲介するものには、両者の共通の要素がなければならぬのであって、ただ一方的に超越した産出者であってはならない(Whitehead 1933, 166; ch. VIII, VI参照)。

ホワイトヘッドとハーツホーンは、『ティマイオス』を極めて異なった角度から捉えている。ホワイトヘッドは、その対話篇を、新プラトン主義のレンズを通して読み取り、世界靈魂を全く超越的な世界の製作者<demiurge>から生み出されたものと解釈した。ハーツホーンも、ティマイオスの論議では、永続性と流動の問題を解決したことはない点では同じである。しかし彼は、プラトンの先の神話に、解決の糸口が見出せると主張する。それは、世界—靈魂と世界の製作

者とを分けて考えずに、同じ神性の両面だと見ることである。このような立場から、ハーツホーンはホワイトヘッドを、「薄弱な根拠から」プラトンのアナロジーを批判したと咎めるのである(Hahn 1991, 642)。

晩年、ハーツホーンは、世界一靈魂に別の利点を見出し、神と性の問題に関心を抱いていた。彼は、フェミニストの批判に同調して、伝統的な神学に見られる男性偏重の発想に異を唱え、最後まで包括的な用語を使用する努力を惜しまなかった(Hartshorne 2001, 258)。例えば、1980年代には「彼一彼女」〈He-She〉という用語で神を表していたし、1996年には、三作目の著作である *Man's Vision of God* を *Our Vision of God* に題名を修正できればと、述べたりしている(Auxier and Davies 2001, 159)。ハーツホーンは単に神を示す人称代名詞にこだわるだけに終わってはいない。世界一靈魂のアナロジーが、親と子どものアナロジーとして考えていいのなら、その場合の親は、やはり母親であって、父親ではない。母親の方が、はるかに神性のシンボルに相応しいからだと言う。胎児と母親との関係は、胎児と父親との関係よりはるかに緊密な関係にあるのは明らかであろう(Hartshorne 1984, 60)。ハーツホーンはフェミニズムについて体系的に論じたことは全くないが、彼の示唆を受けて、キャロル・クライスト〈Carol P. Christ (B. 1945)〉は、ハーツホーンの形而上学の観点から、『変化する神』(*She Who Change*)という書物を、フェミニストの立場に立った宗教哲学として明確に展開している。一般的に言えば、フェミニストの神学者たちは、プロセス思想に友好的で、ホワイトヘッドもハーツホーンも、フェミニストの関心を誘うような神の観念を闡明する思想家と見られている(Christ 2003, 4-5)。

神の「身体」が宇宙だとする考え方に対する反論の一つは、それでは、全ての価値が、善も悪もともに、神の内にあることになるという反論である。ハーツホーンは、この批判に対し、それが真実だと論駁するが、これによって、神の善性が弱められることはないと言う。論理的な観点では、全体は必ずしも部分の特徴を分け持つ必要はない。ハーツホーンモデルでは、神と神以外の被造物との関係はすべて、全体と部分との関係である。実のところこれこそが、われわれの断片性を受け入れるハーツホーン宗教観—われわれは、宇宙の断片であって、宇宙の全体ではない—の根本なのである。だからこそ、ハーツホーンは、神の善性は、たとえ断片的な存在が無関心さや悪意から他人の善を阻害することがあっても、滅殺されることはないと言っているのである。とは言え、神はどこまでも善であるために、被造物の痛みや邪さが神の経験に取り込まれる。神は、苦しむ者に共感し、善を生み出す機会を失った犯罪者に大いなる悲しみを感じる。神には、あり得たはずのものと現にあるものとを引き比べ、その相違を感じ取ることができる。「現にあるもの」とは、神によって一方的に決定されずに、一部が被造物のために残されているものである。神と被造物が、プロセス神学では、共創造者である点はすでに述べたとおりである。だからハーツホーンは、ベルジャーエフに同意して、神の愛が持つ悲劇と崇高さを語るのである(cf. Hartshorne 1953. chapter 8)。ホワイトヘッドは、神でさえ逃れられない悲劇があることを認めている(Johnson 1983, 7)。

5：神の力と悪の問題

プロセス神学は、異論はあるにせよ、伝統的な悪の問題に関しては極めて斬新な考え方を採っている。簡単に言えば、悪の問題とは、次のようなことである。神に何でもできる力があるなら、不

正な苦しみを阻止する力もあるだろう。また神がまったく善であるなら、あらかじめ働きかけて不正な苦しみが起こらないようにさせることはできるだろう。しかし明らかに不正な苦しみは存在する。ということは、神は何でもできるわけではないし、全く善であるわけでもない。これについては、二つの方法で論じることができる。一つは、悪の問題は神への信仰心を失わせる機会だという解釈。言い換えれば、これは、そのまま無神論へ向かう布石になる。もう一つの解釈は、神の属性を改めて考え直す絶好の機会だとする解釈。この場合、論議を合理的にするには、これによって人が捨てなければならないのは、神への信仰心ではなく、神に関する一定の考え方なのだ言えよ。プロセス神学者たちはおおむね、悪の問題についてはこの第二の解釈を採っている。もっと言えば、最初の解釈を採って、悪の問題は神の存在を反証するものだと考えてしまうのは、論点を棚上げすることであって、プロセス神学が提示するような神の性質に関する別の捉え方を排除することになる。

プロセス神学が強く主張するのは、有神論者やその批判者たちが共通して思い込んできた全能に関する粗末な説明が、悪の問題を悪化させているという点である。大方の有神論者は、アキナスと同意見で、神には論理的に不可能な事態は生み出せないと考えている。つまり神にも半径が等しくない円は創造できないのである (*Summa Contra Gentiles* II, ch. 25, para. 14)。これは、アキナスも述べているように、神を制限するものではなく、神学の論証に信頼を与える条件である。デカルトが述べているように、神には歪な円が作れると言うのは、アキナスにとっては、無意味なことを語っていることになる (Kenny 1979, 17-20)。ホワイトヘッドは、中世や現代の哲学者たちは、神に「形而上学のお世辞」—神に種々の属性を与えて、理性に基づく形而上学とは逆行するような、必要以上の献身を促がすように仕向けること—を贈ると言う不幸な習慣に陥っていると言う (White head 1925, 258)。ホワイトヘッドのこの指摘は、アキナスよりもデカルトにこそ相応しいだろう。確かに、プロセス神学はこの点ではアキナスに異論を唱えることはない。ただしかし、神は、矛盾さえしなければどのような事態でも生み出せるという強引な主張には反対である。アキナスが、これを主張したかどうかはかなり怪しい (*Summa Theologica* I, Q. 25, a. 3 を参照)。にもかかわらず、グリフィンが指摘 (Griffin 1976, chapter 17) しているように、全能という観念は広く受け入れられている。J. B. フィリップスは、古典的著作『あなたの神は小さすぎる』において、巧みに人々の感情を煽ったが、タイロン・インボディは、神の全能に対するその伝統的な説明を一括批判して、『あなたの神は大きすぎる』と評した (Inbody 1997, 139)。

グリフィンは、「全能に関する誤った観念」〈omnipotence fallacy〉に注意を促している。この誤りとは、ある事態が論理的に可能であるとするなら、つまり矛盾なくその事態が記述説明できるなら、全能な存在は、苦もなくその事態を生み出すことができるとする誤りである (Griffin 1976, 26 3f)。グリフィンは、プロセス神学者たちなら誰もが、これを誤りだと認めるだろうと考えている。なぜなら、神を含むいかなる存在も、自分の力だけでは生じさせることができない事態があるということも、論理的には可能なことだからである。例えば、二人の個人ないし二つの団体間の契約で合意を得ようとすれば、それぞれが契約条項を遵守するという同意がなければ不可能である。英語の慣用表現を使えば、「タンゴを踊るには二人必要」なのである。一人では踊れないし、合意もありえない。責任は二人にある。ここで契約を例に挙げたが、この例は、非常に重要であって、旧約聖書では、神が被造物と様々な契約を結ぶということが一つのテーマになっているからである。契約をする際には必ず、神が主導権を握るし、神を信頼して約束を守る必要がある。にもかかわらず、

「契約」が単に神の約束を安易に保証するものではないとすれば、同意には二つの事柄が、つまり神の祝福と要求だけでなく人間の責務も、同時に必要になるだろう。明らかに、誓約、同意、契約の論理は、一方が神の場合でも変わることがない。これらの例は、神の決定以外に何かが必要な事態が論理的にありうることを示している。

ハーツホーンは、これを以下のように論じている。XとYが作用者であって、それぞれがAとBという決定をしたとする。ABというこの結合態は、Xが一人で決定したことでもYが一人で決定したことでもない、あるものである。これについては、その作用者の一方が神の場合でも同じことである。しかし、かりにこの理屈が神には妥当しないと考えればどうなるか。その場合、Xを神とすれば、そのXはAだけでなくABをも決定することができることになる。Aが、ある個体を愛する神、Bが、神の愛を自由な意志で受け取る個体、だとする。もし神がABを決定するとすれば、神は、神の愛を自由な意志で受け取るBをも生み出さねばならなくなる。BはABの一部なのだから。ハーツホーンは、これでは、決定するという概念に、実生活との有意味な関わりが全くなくなってしまおうと応じている。これまでにも、自由な被造物が、自分たちの判断を決定する神にどのように関係付けられるのかについては、様々なアナロジーで語られてきた。被造物とは、神の操り人形だとか、神にプログラムされた人造人間だとか、神に催眠術を掛けられた家臣だとか、神の願いを叶える対象物だとか、神の書く小説中の人物だとか、と喩えられてきた。それぞれのアナロジーは、次のようなディレンマに直面することになる。つまり人の判断は完全に決定されることはないのか（例えば、催眠術を掛けられた場合のように）、それとも人は生きた人間とは言えないのか（例えば、小説の中の登場人物の場合のように）という、ディレンマである。通常の言葉では、関係を支配しようとする人物は、操り好きで、高圧的だとか、もっと卑近には、「支配欲に凝り固まった人」などと言われる。このようなアナロジーを考慮して、おそらくハーツホーンは、古典的な有神論に「圧倒的な力を持った暴君<tyrant ideal of power>」（Hartshorne 1984a, 11）を認めたのであろう。同様な経緯で、ホワイトヘッドも、神が帝国の支配者を模して創りあげられたという偶像崇拜について語り、「教会は、神に、もっぱらシーザーにこそ相応しいような属性を与えてしまった」（Whitehead 1978, 342）と述べた。

このような難点に照らして、ハーツホーンは、伝統的な全能の考え方は、論理的な整合性に欠けていたために、誤りとも言い難いものであったと言うのである（Hartshorne 1978, 86）。次のスローガンの背後には、個人の自由な意志は、別のものによって完全に決定されることはないという主張が認められる。そのスローガンとは、プロセス神学の論議ではよく見受けられるが、神は説得するよう<by persuasion>振舞うのであって、強制するよう<by coercion>振舞うのではないというスローガンである。ホワイトヘッドは、この思想がプラトンの後期の著作『ソピステス』と『ティマイオス』に認められるとした上で、これは、「宗教哲学史のなかでもっとも理性に富んだ発見のひとつ」だと評した（Whitehead 1991, 213; ch. X, sec. III）。しかし残念ながら、このスローガンは、しばしば誤解され続けてきた。プロセス神学者の間ですらそうであった。このスローガンは、グリフィンが述べているように（Griffin 1991, 98-99）、神は目標へと誘う原因としてのみ振る舞い、決して作用を及ぼす原因として振る舞いことはないという意味ではない。このスローガンに使われた「強制するよう」とは、ひとつの感応的存在が一方向的に別の感応的存在の意志を決定する力を持っているという意味である。プロセス形而上学では、どのような個体にもこのような能力は認められ

てはいない。つまり形而上学的な意味では、単に神だけでなく、すべての感応的存在が、強制するようにではなく、説得するように振舞うのである。

もちろん、説得と強制には、日常使われているような意味もある。説得するとは、他人に自分の意志で何かをするように納得させることである。強制するとは、自分の意志を、望んでもいない他人に押し付けることである。傍点を付したところが重要である。なぜなら、説得するにも強制するにも、当の個体に決定する能力があることが前提にされているからである。傍点は、それを端的に示している。強制される場合でも、強制される人間にはまだ反抗する力が、精神的な面でしかないにせよ、残っている。つまり強制とは、低級な力の形式であって、無知な場合か説得が失敗した場合に使われる。カブは、「他人との人間関係において、例えば子どもとの関係において、この強制する力を行使するのは最後の手段であって、それは、私とその件では、あらゆる点で完全に無力であることを示した状態である」(Cobb 1969, 89)と言っている。従って、「説得的」や「強制的」という言葉は、日常的な、形而上学的でない意味に使われる場合でも、その至高な卓越した力の形式としては、強制的より説得的と言うほうが適切であろう。

デイヴィッド・ベイジンガーは、次のよう反論を強固に主張している。すなわち、通常の意味で使われる強制は、低級な力の形式であるかもしれないが、時には倫理上どうしてもそうせざるを得ない場合には、その力を利用することもある。でなければ、警察権力など必要なくなるだろう。強制する力と説得する力の両方を保持する神は、ただ単に説得する力だけを持つ神よりも優れている(Basinger 1988)。ハーツホーンは、徹底した戦争反対論者には批判的だが、野蛮な力の行使も、時には倫理的に正当化される場合があるとは考えている。ナチズムの脅威に対して、ハーツホーンは、「自由には、自由を破壊する自由があってはならない」と認めた(Hartshorne 1941, 173)。しかしプロセス神学では、通常の意味での強制は、間接的に行使される力の形式であって、宇宙内に限定された場所を持つ諸存在だけに使われる(Hartshorne 1948, 155) (Hartshorne 1948, 155)。間接的という意味は、それが、感応的諸存在の集合体に行使されて、感応的諸存在そのものには行使されない—つまり侵入者の身体を拘束して、残忍な振舞いをさせないようにする場合のように—という意味である。集合体に及ぼされる神の力とは、集合体を構成する感応的諸存在に対して直接、説得しようとする力以外の何ものでもない。パリー・ウイトウニー (b. 1947) は、プロセス神学でも、神に強制する力はあると言う。なぜなら、自然法則が神による決定事項だと言われる限り、いかなる被造物にも自由にその法則を覆すことはできないからである(Whitney 1985, 99-114)。神にも強制する力の形式が存在すべきだということは—これはまた作用を及ぼす原因<efficient causation>の一つの形式でもあるが—、いかなる被造物にもその結果に影響を与えることができないような、ある秩序付けられた世界の存在を仮定することだが、ハーツホーンは、被造物の行動にはどうしてもそのような世界が必要なのだと信じている。「神は、被造物の行動の基本となる輪郭だけを決定し、被造物に自由が行使できる余地を残しておいた」。すべてが必ずしも決定された通りに生じないということは、何も存在できないということではない(Hartshorne 1966, 206)。

グリフィンによれば、悪の問題に対するプロセス神学の考え方の核心には、神の力は集合体ではなく、個人に行使されるという主張があるとされる(Griffin 1991, 104)。伝統に執着する傾向の強い有神論者たちが、これをプロセス形而上学の欠陥と捉える可能性はある。なぜならプロセス神学の神の概念には、ごくありふれた強制力に対する用意が全くないからである。しかし説得と強制

の両面を認める考え方は、説得的なだけのものよりも優れていると捉えてしまうと、神と被造物との重要な相違が取りこぼされる。人間はだれでも（普通の意味で）、説得と強制の両面の力を持っているが、このいずれの力にも、自然法則を破るほどの力はない。しかし神にこの両面の力を持たせる場合には、自然法則を破る力も要求される。これは、それほど不合理なことではないかもしれない。神は、伝統的な見方では、奇跡を自在に操って、法則を破ることも維持することも思いのままだと見なされているからである。にもかかわらず、ベイジンガーが言うように、倫理的に強制して強引に振舞わせると言うのは、神の場合には、古典的有神論でもプロセス神学でも、神に神自身が最初に課した法則を破るように要求することに等しい。これでは、悪の問題に関連した矛盾を更に付け加えるだけである。伝統的な有神論者は、プロセス神学者を批判して、プロセス神学者は、事実上、神にいわれない痛みを防ぐ力を与えていないと言うが、他方、伝統的な有神論者は、神にこの力を与えるが、神がその力を使用しないのも、またわれわれには全くどう判断していいのか分からない方法でそれを使用するのも、神の罪ではないと強引に認めさせようとする (Viney 1998, 227)。

事実として在り得たことと事実として現にあることとの間に感じ取られる相違が足場となって、悪の問題が建てられる。物事は必ずしも最善には進まないし、世界には、それがなければ更に良くなっていかかもしれない出来事があるようにも思える。これらの事実は、これまでも色々と言い表されてきたが、グリフィンの「厳然として存在する悪<genuine evil>」（これに相関するのは、厳然として存在する善）という表現が、どの表現よりも相応しいだろう。プロセス神学の際立った特徴は、厳然として存在する善と悪という両面の可能性に含まれた価値に注意を促すことにある。プロセス神学では、次の問題が提起されて、それを肯定する返答が示される。その問題とは、厳然として存在する善と悪が単なる論理的な可能性としてではなく、回避できない高度な蓋然性として認める世界の方が、そのような善悪が存在しない世界よりも好ましいのかどうかという問題である。プロセス神学では、これを事実として認めるわけである。この問題を最もうまく表現したものが、ジェイムズの『プラグマティズム』の最終頁に示された次の一文である。

世界の創造者が、創造する前に人々に次のように語ったとを考えてみよう。すなわち、「私は確実に救われるような世界ではなく、ただ次のような条件で完全となるような世界を、つまりそれぞれの個体<agent>が各自の持てる能力を最大限に生かすという条件で完全となるような世界を、創造しようと思っている。私はあなたたちにそのような世界に参画する機会を提供しはするが、その安全性は、もちろん保証されてはいない。まさしくそれは冒険であって、現実に危険は避けられないが、困難を乗り越えて成就される可能性はあります。あなたは、自分を信じてこのリスクに立ち向かいますか、それとも別のものに頼ってこのリスクを乗り越えますか (James 1907, 209-291)。

ジェイムズは、失敗の危険が現にあるような世界が万人の心を引き付けないのは分かっていたが、そのような世界がもたらす成功や冒険のチャンスが、人生に情熱を与え、創造者の指図<fiat>に自分たちの意志<fiat>を加えることに合理的な意味を与えるのであると言う (Ibid., 291)。

ジェイムズの喩えは、プロセス思想と多少の食い違い—「世界の創造者」や「創造以前」—はあるものの、彼が示した内容はほとんどプロセス神学でも支持される。ハーツホーンは、多様な自由や創造性を持った宇宙とは、好機と危険性とが表裏一体となっている世界であると言う。既に述べ

たように、プロセス神学者たちは、いかさまサイコロで遊ぶような神を信じてはいない。ジェイムズはこれに、厳然として存在する善の機会と、厳然として存在する悪の機会とがある世界<world order>の方が、これらの好機や危険性がない世界よりも優れている<greater value>とする考え方を付け加えたのである。ジェイムズのこの考え方にはまた、このような世界では、神にも実際に危険が避けられないという含みがある。既に指摘したように、プロセス神学では、神に悲劇を認めている。

この悲劇の雲の上にある希望の銀幕<the silver linings on this cloud>とは、1) 神が、この世界を神自身の記憶のうちに留めてくれるということ、言い換えれば、被造物にも神に何か貢献できるという意味である。2) 自己超越的と思われる神は、混沌から秩序を生み出すだけでなく、新たな始まりをも作り出す無尽蔵の能力を持っている。これは、消滅する命の中であって、われわれに希望を抱かせてくれる。

悪の問題は、もっぱら倫理的な関心で提示されることが多いが、この問題には感覚的な次元があって、プロセス神学では、その点が強調される。もし完全に善なる神に、倫理的な不和や不正を思いとどまらせるようにできるというなら、退屈感<triviality>や倦怠感<boredom>をも持たせないようにできるだろう。プロセス神学では、これが世界の事実であって、この感じ取り<feeling> (取り込み<prehension>) が形而上学の一つのカテゴリーになっている。「感性的」の語源は、感覚的ということであって、「感じ取り」を意味する。プロセス神学では、この感性的な価値こそが知覚経験を取り込む主体には必要不可欠な価値であることを強調する。更に言えば、この知覚経験を取り込む主体というのは、大半が、人間ではない。この事実は、現在の地球上に存在する多種多様な種を見れば分かるし、また時間を悠久の昔に戻して、人間が存在しなかった時代を考えても明らかであろう。プロセス神学は、反人間中心的、反相対主義的な立場を採っており、人間以外の被造物の経験が、人間の評価とは無関係に、重要だと考える。もっともこれは、すべての経験に同様の価値があると言っているわけではない。ゴキブリの経験も、人間の経験と事細かに比較されなければ、それなりに価値はある。プロセス形而上学は、感性の理論を提示し、価値の客観的な基準を、対立の中の統一、複合の中の強度、と捉えた(Dombrowski 2004を参照)。進化の長い過程は、有機体が多様性と複雑さを増し続ける曲線として図示されるが、それらの有機体は、多様さが増し行くほどに、種々の価値ある経験を享受する能力も同時に高まっている。カブとグリフィンが述べているように、退屈感から抜け出すことは、不和を生み出す危険性を増すことではあるが、これは、もう一度ジェイムズの思考実験に立ち返ることでもある(Cobb and Griffin 1976, 73)。

6：神の認識と未来の偶然性の問題

旧約聖書の「コヘレトの言葉」には、太陽の下には、新しいものは何もないと、世の空しさが雄弁に語られている。にもかかわらず、プロセス思想は、太陽ですら新たなこととして存在する時代があったことに注意を促す。先に指摘したように、過程の形而上学では、時間が一連の過程を創造するのである。宇宙は、一度創造されれば、それで固定してしまうような一つの統一体ではなく、確定した過去から未だ決着のつかない（まだ完全には確定していない）未来へと成長を続けるダイナミックな運動である。プロセス神学では、神を、取り込みや感じ取りによって、世界と現実に関わり合うものと考えられる点については、すでに述べたとおりである。神の認識が完全なものであるなら、その仮定からは次のことが当然の帰結として導かれる。つまり、神は、過去を完全に確定したのものとして（創造され終えたものとして）認識し、現在を確定されつつある過程として（創造中のものとして）認識し、未来を完全には確定していないものとして（まだ創造の余地が残されているものとして）認識すると。このようなプロセス神学の考え方には、神の力を制限して、神にも未来のことは分からないことを肯定していると、批判する者もいる。これに対して、プロセス神学者たちは、この批判は不正確で、巧みに論点を回避するものだと反論する。問題は、神が未来を完全に確定したこととして認識するかどうかということにあるのではなく、そもそも認識できるような完全に確定した未来など果たして存在するかどうかという点にあるからである。これは、時間の性質であって、神の認識作用の性質ではない。まさにこれが重要なのである。未来というものが、正確に知ることのできない<indeterminate>、不確かな<unsettled>、未だ創造されていないものだとすれば<uncreated>、完全な認識者というのは、未来を、そのようなものとして認識する者でなければならない。

プロセス神学は、神の認識を、取り込みとして解釈するが、それは、もっぱら情報を伝える平叙文として解釈するのは誤りだという意味である。これは、神はこのような情報を持っていないという意味ではなく、次の点を銘記することなのである。つまり、プロセス神学で言われる全知とは、バートランド・ラッセルが記述による認識と呼んだものより、直接知と呼んだものに極めて類似しているという点である (Hartshorne 1941, 241)。神による世界の取り込みには、単に情報だけでなく、感性に影響を与える要素<affective tone>も含まれている（ホワイトヘッドは、それを、取り込みの主観的形式<subjective form of prehensions>と呼んだ）。神の認識は、共感的であって、被造物の感じを感じ取る。これは、伝統的な全知の概念、つまり「神を何の感情も抱かずに、ただ我々の知覚経験を集めるだけの情報収集センター」（Kenny 1979, 32）と捉える概念、とは真つ向から対立している。E. S. ブライトマンや（もっと最近では）ヘンリ・サイモニ・ワツィラ (Henri Simoni-Wastila) は、神に、このような共感的な認識を求めるのは行き過ぎていると主張する。なぜなら、これでは、かりに神が被造物の死の恐怖を認識するような場合には、神もまた同じように死の恐怖を抱くことになるからである (Auxier&Davies 2001, 43 and 70; Simoni-Wastila 1999)。ハーツホーンはこれに答えて、神はわれわれがどのように感じ取っているかを感じ取るのであって、われわれが感じた通りに感じ取るわけではないと言う。同じようなことは、人が、昔感じた感情を鮮明に思い出せる場合にも当てはまる。これは、今現にそれらの感情を自分自身の感情として残すという経験をしているわけではないのに、そうなのである (Hartshorne 1984b, 199; Viney 2001)。これは、ホワイトヘッドとハーツホーンとの考え方の相違を浮き彫りにする問題である。ホワイトヘッ

ドは、感応的存在の主観性は、過去になると「消滅する」と捉えるが、ハーツホーンは、神の記憶がわれわれの経験した内容をすべて<immediacy of our experiences>保持し、それらを不滅な事実にすると主張する(Whitehead 1978, 351; Hartshorne 1970, 118)。

プロセス神学は、全知の構造を、神は世界をどのようにして認識するかということに関する説明として提示するが、これは、経験から引き出されるアナロジーによく合致している(Viney 1989)。我々は、出来事が生じる<occur>ことは、ある程度は認識できる。出来事は生じるものだから。しかし出来事が生じないこともある。我々がその出来事をよく認識している場合には。プロセス神学はこの同じ論理を神に適用する。この説明は、伝統的な見方と二つの点で異なっている。一つは、多くの有神論者たちは、アキナスに従って、神の場合には認識関係が逆さまになっていると主張する。アキナスによれば、神は世界内の出来事を認識するが、それは、神がそれらを生み出した原因だからであると言う(*Summa Theologica* I, Q. 14, a. 11)。このような考え方から、アキナスは、神に全知を認める一方で、神に不可欠な現実の関係性については否定する。しかし神の全知が、被造物の決定の偶然性を明確に認めることを、不可能なこととまでは言わないにしても、難しくしていることは間違いない。この点については、既に神と創造性について論じた際に指摘した。もう一つは、プロセス神学の見方は、永遠性を、時間的な出来事に関する非時間的な局面として捉えるポエティウスの考え方に矛盾している点である。ポエティウスは(アキナスも)、時間内にある出来事は、円周上の点が円の中心に関係するように、神に関係していると考えているからである(『哲学の慰め』第5巻6、『対異教徒大全』6章7)。プロセス思想では、時間は、一本の線に似たものとして、つまり次々に加えられて、決して完結しないものとして捉えられる。従って、すべてを一度に完成させることには何の利点もない(Hartshorne 1945, 284)。

全知に関する伝統的な比喻には、プロセス思想では否定されるような独特の見方がある。そこでは、神は、全時間を一つの永遠の瞬間において「見る」と言われてきた。しかし見ることは、知ることがそうであるように、受け手には現に存在する<real>関係が必要になる。もっと言えば、まだ単に実現される可能性でしかないものを、つまりまだ完全には確定していない未来を、完全に実現されたものとして見ることはできない。しかし特筆すべきことに、プロセス神学でも一つだけ伝統的な見方が温存されている。すでに見たように、ハーツホーンは自然法則を神の業<act of God>に基づいたものと考えた。だから神は、未来がどの程度不確定なのかを、言い換えれば、法則が許すことと許さないことを、認識すると言われる。このプロセス神はまた、被造物の意志が未来に実現される諸条件についても、つまりどれを可能性として残し、どれを締め出すかという諸条件についても、気づいていなければならない。

トマスの説明が人間の自由を理解し難いものにしてしている点に気づいたのは、プロセス神学者たちが最初ではない。例えばウィリアム・オッカムは、被造物の不確定な未来の意志決定を、神はどのように知ることになるのかについては、その説明を放棄してしまった(shields 1993, 298)。ルイ・デ・モリナは、古典的有神論に対する反抗の芽を育てて、トマスの全知に関する説明に不信を抱かせる大きな契機となった。モリニズム(訳注:モリニズムとは、簡単に言えば、神の予見と被造物の自由とを両立させようとしたジュスイットのモリナに由来する考え方。モリニストは、神の認識内容<knowledge>を三つの分類する。一つは、必然的真理<necessary truths>の認識で、全ての独身者は結婚していないとか、1足す1は2というような認識である。三つ目の認識内容は、神が自由にできる認識<free knowledge>で、この認識は、偶然的な真理に基づいており、かつ神の意志に左右さ

れる。神は地球を創造したということなどが、そのような神の自由な認識の一つだとされる。別に地球でなくても良かったという意味である。そして二つ目の認識内容が、中間認識<middle knowledge>である。これは、偶然的に真だと言えるものがあることを認めつつ、かつそれが神の意志とは独立している点をも認める。例えば、「もし車でなくて電車で行っていたら、仕事に遅れることはなかっただろう」は、電車に乗らなかったことは偶然であって、神がその選択に介入することはないし、電車の方がより良い選択であるということも、論理的に必然的なことではなく、偶然的でしかない。）は、近年、有能な思想家たちに強く支持されてきている (Shields & Viney 2004, 241, n. 15)。モリナは、存在可能ないかなる被造物も、それが存在するどのような状況にあっても、自由に振舞えるはずだという命題は、真なる命題だという。この命題は、「仮定に基づく中間認識」 (<middle knowledge conditionals>) と呼ばれるが、それが真だということは、神によっても被造物によっても決められることはない。この命題は、永遠に真だと言えるが、それは、そもそもはじめから神に備わっている一種の認識内容だからである。モリナも、アキナス同様、神は自らの創造行為によって生み出されたものを認識すると言う。「自由な認識」 <free knowledge>とは、このことである (Kenny 1979, 62)。自由な認識と先の仮定に基づく中間認識とを利用して、神は、現実の被造物が何をどのように自由に振舞うかを導き出すのである。この演繹形式は、以下のようなものである。もし個体XがSという状況にあるとすれば、XはAを自由に決定するはずだ (仮定に基づく中間認識)。「XはSの中にある」 (神の自由な認識)。したがって「Xは自由にAを決定する」。モリナの理論は、被造物の自由と神の不変性および非共感性とをともに救い出そうとする理論であった。だからこそこれは、プロセス神学への挑戦であると同時に、同様の利点を主張するトミズムに対する挑戦ともなっている。

ホワイトヘッドもハーツホーンも、モリニズムについては触れてはいないが、プロセス哲学では、数多くの批判が例示されている (Shields & Viney 2004, 225-233)。その異論の一つが、モリニズムは、神に、生得的な知識として、誰も決定することのない精妙な一連の偶然的真理を与えているという批判である。しかし偶然的真理こそが、まさに合理的に説明する必要のある真理であって、説明を要するということが偶然性の特徴の一つでもある (Hartshorne 1962, 74)。これに関連する二つ目の問題として、可能的なもの現実的なものとの区別が巧みにごまかされている点が挙げられる。現実に存在する個体が一定の環境内ですることを云々するのは、取り立てて問題のあることではない。その個体がこれまでに形成してきた性向や性質については語ることができるからである。可能性として存在する個体がすることを云々するのは、これとは全く事情が異なる。可能性として存在する個体は、架空のもの (シャーロックホームズのように) か、現実の世界が持っている創造する力に左右されるか (まだ身ごもられていない子ども) のいずれかである。架空のものが持っている諸属性は、それを生み出す人の想像力によって決められる。従ってそれらがすることについては、全く何ら確定した事実<truth>は存在しない。まだこの世に誕生してない人間については、ただもろもろの性質を持つ可能性があるだけであって、それらの性質は、現実の人間が持っている繁殖能力に関連していると言えるにすぎない。だから、大方の赤ん坊は、成長する力があって、親にもなれる。(キムという) 子どもの (クリスという) 最初の赤ん坊が、どのような子どもになるか。はっきり言えることは、クリスの染色体の半数はキムに由来しているということである。クリスが一定の環境下ですることについて何か有益な情報を語るには、無数の人間の意志決定やキム自身の子ども時代からの長い年限をかけた成長過程を事前に知っておく必要がある。

モリニズムに対する三つ目の最後の批判は、プロセス思想の観点からなされた批判であって、モ

リニズムは、被造物に、主張しているような自由を実際には残していないという批判である。モリナは言葉では、明らかに人は自由だと認めてはいるが、それは、同じ状況で違う選択が可能であったという場合のみであるとしている（専門的には、これは非両論主義者の自由<incompatibilist freedom>と呼ばれる。つまり自由を、まったく同じ状況で違ったことができる能力と考える）。例えば、オズワルドのケネディー大統領の暗殺が全く自由な振舞いであるなら、不可能なことだが<per impossibile>、もし時計をその殺害の直前に逆戻りさせることができると、オズワルトは、引き金を引かないでおくことも可能であったことになるだろう。言い換えれば、オズワルトは、実際に引き金を引いたまさにその状況で引き金を引かないでいることも現実としてありえた可能性があるということになる。ハーツホーンの見方では、非両論主義者の自由とは、実際にありうることが、おそらく実際にあること（あったこと）になる(Shields&Viney 2004, 231)。モリニストの原理では、どうすればオズワルトがあのような状況で引き金を引かないでいることが現実となりえたのかを理解するのは困難である。モリナの考え方では確かに、オズワルトがあのような状況で引き金を引かずにいると考えるのに何の矛盾もない。しかしオズワルトに中間認識があるとすれば、オズワルトが引き金を引かないということは、神が創造できるいかなる世界においても起こりえないだろう（これは、また別の仮定に基づく中間認識がオズワルトについて妥当するとすれば、神はそのような世界をありうる世界として創造することはできなかったであろうという意味ではない）。出来事は、しかし、現実となれるものも、実際にはありうるものでしかないものも、神によって創造された宇宙内の出来事である。この仮定に基づく中間認識の仮定に立てば、オズワルトに妥当することが真だと分かっている以上、また神—純粹現実態<no possible actuality>—によって創造されるいかなる宇宙も、オズワルトが自分の意志で引き金を引かないでいることのできる一つの世界である以上、オズワルトの行為は自由な行為とは考えられない。もちろん、次のようなことは考えられる。つまりオズワルトが引き金を引かないこともできたというような仮定に基づく中間認識が事実である場合には、神はまた少し違った宇宙を創造したのであろう。

全知の在り様の問題を別にしても、伝統的な有神論者は、プロセス思想に見られる神の認識には問題があると主張する。なぜならそれは、神の認識を制限するか、初歩的な論理則を侵しているからだと言う。論証を理解するのは、簡単だろう。「PあるいはPでない」という形式の命題は全て真である。なぜならその選言肢のいずれか一方は真だからである。『命題論』9章の例を挙げれば、海戦は明日起こるか起こらないかのいずれかである。Pを「海戦が明日起こる」とし、Pでないを「海戦は明日起こらない」とする。この場合、海戦は明日起こるか、あるいは明日起こらないかだということは、繰り返す必要のない無用な反復であって、言うまでもなくこれは真である。神に、この選言肢のいずれが真なのかが分からないとすれば、神の認識は制限されていることになる。もしこの選言肢自体が真でなければ、いくつかの無用な反復は誤まっていることになる。無用な反復という誤りに駆り立てるような理論が論理学の根本原理を大胆に誇示するなら、厳しい証明責任が課せられるだろう。

アリストテレスは、未来の偶然事に関して言えば、「PかPでないか」は真だが、この選言肢のいずれにも不確定な真理値があると信じていたように見える。この考え方は論理的に意味をなさない。もし \dot{P} および \dot{P} でないが不確定なら、 \dot{P} あるいは \dot{P} でないも不確定になるだろう。束の間は、ハーツホーンもアリストテレスの考え方を弁護していた(Hartshorne 1939)が、そのうち彼は、もっ

と簡便な解決策を考え付いた。未来の不確定さを真理値で捉える代わりに、述語に焦点を当て、その述語が、未来がどのような出来事にも開かれているその範囲を映し出すとした。あらゆる因果的条件から判断して海戦は起こるだろうとするか、あらゆる因果的条件から判断しても、海戦は起こらないとするか、あるいはいくつかの因果的条件では起こるが、あらゆる因果的条件からそう言えるわけではないとするか、というわけである(Hartshorne 1970, 145)。

「きっとそうなる」<will>とは、明日の可能性が完全に決定されているということではなく、まだいくらかは不確定な出来事が残っているという意味である。「かもしれない」は、まだ決定されていない可能性のいくつかが起こりうるという意味である。「きっとないだろう」<will not>とは、いかなる可能性も残されていないという意味である(Hartshorne 1941, 100)。

ハーツホーンの解決策は、アリストテレスの対当の方陣にほぼ平行している。「Zはきっと起こる」と「Zはきっと起こらない」は反対対当<contraries>である。つまり両方とも誤りでありうるが、両方とも真であることはありえない。「Zはきっと起こる」の矛盾対当<contradictory>は、「Zは起こらないかもしれない」であり、同様に、「Zはきっと起こらない」の矛盾対当は、「Zは起こるかもしれない」である。『クリスマスキャロル』のスクルージは、この図式を前提に、未来のクリスマスの霊<Ghost of Christmas Yet to Come>に、「これらは将来きっと存在する物の影でしょうか、それともただ単に存在するかも知れない物の影でしょうか」と聞いている。この例に関して、ハーツホーンは、「言葉の達人<つまりディケンズのこと>だね。きっととかがも、日常の言葉で的確に区別されているんだから」(Hartshorne & Viney 2004, 220)

ハーツホーンは、「将来の出来事に関する真理の意味論的分析は、「きっとそうなる」と「きっとそうならない」だけで考えるべきではないと言う(Hartshorne 1965, 48)。ハーツホーンの提言を踏まえ、ジョージ・シールズは、「Zはきっと起こる」と「Zはきっと起こらない」は、 p および p でないという命題としてなく、 p および q として記号化すべきだと言う。そうすれば、「もし p であれば q でないし、かつ q であれば p でない」となる。この結合命題「もし p であれば q でないし、かつ q であれば p でない」は、意味論的には、反対対当の真理値を示しており、矛盾対当ではない。つまり、「 p ただしそれは q である場合のみというの誤っている」という命題か、あるいは全く両者を分離するかのいずれかで示される。シールズは、「Zはきっと起こる」と「Zはきっと起こらない」は、「 p であれば q でない」の一つ事例でなければならないというのは、論点を先取していると主張する。結局、問題は、未来の時制の陳述をどのように形式化するかということになる。だから、動詞の時制がこの形式化に何の役にも立たないと考える必要はない(Shields & Viney 2004, 220)。

7：変わり行く伝統的有神論とプロセス神学

ホワイトヘッドは、「哲学は、偉大な哲学者から強い衝撃を受けた後には、もとの古い立場には決して戻れない」と言う(Whitehead 1978, 11)。ホワイトヘッドやハーツホーンが、この偉大な哲学者であるかどうかはともかくとしても、現代の宗教哲学の論議には激震を走らせるほどの変化を与えたように思われる。この宗教哲学では、哲学者たちがこれまで以上に力を入れて、神に不可欠な現実の関係性を認めようとしている。例えば、新トミストの中には、プロセス神学の批判を強く

受け止めて、天使的博士であるアキナスの教えに反して、神に不可欠な現実の関係性を認めた者もある(Whitney 1985, 75-81)。ジェズイットの哲学者、W. ノリス・クラークは、トミストたちに、神に不可欠な現実の関係性が欠けているとする理論は「全く無視」して、「神の」意識は、偶然的にも質的にも、我々の意識とは異なっているとする見方を採用するように提言している(Clarke 1979, 92)。クラークが、ほとんどホワイトヘッドやハーツホーンの信奉者とすら思える場合もある。「神は、至高な受容者、すなわち意識を一身に集中して被造物のすることを取り込み、それらに適切に応じる受容者である」とは彼の言である(Ibid., 93)。プロセス思想家に影響を受けた別の有神論者たちは、福音主義キリスト教徒の哲学者たちで、彼らは、自分たちを「非決定論の神学者」〈open theists〉とか「自由意志の神学者」〈free will theists〉とかと呼んでいる。異端色の強いプロセス神学者たちとは慎重に距離をとりつつも、プロセス神学の見方を擁護して信仰問題の論争に火種をまいている(cf. Pinnock et. al. 1994)。

プロセス思想界の外にいる神学者たちに、両面の超越性の理論がどの程度に受け入れているかについては、大きな差がある。クラークのような新トミストやウィリアム・アルストンのような神学者は、神に不可欠な現実の関係性を認めはしても、神の無時間性、不変性、非身体性については保持している。クラークやアルストンはまた、無からの創造も肯定している。シカゴ大学でハーツホーンに教えを受けたアルストンは、ハーツホーンとアキナスとの中間を行く中道者〈via media〉だと自らを評している(Cobb & Gamwell 1984, 78f)。ハーツホーンは、クラークにもアルストンにも返答を与えた(Sia 1990, 269f; Cobb & Gamwell 1984, 98f)。ハーツホーンはこの両者に対する返答で、特に、偶然性、潜在性、変化に関する彼らの理論には、恣意的な意見の食い違いが認められる点を強調した。神に不可欠な現実の関係性を認めるということは、神に偶然性を認めることである。これを認めながら、非時間性の概念をも保持しようとするれば、神という存在の中で永遠に固定されるような偶然性を信じる必要が出てくる。「Wは偶然的である」の普通の意味は、「Wは別な風にもありえた」ということある。つまりWに関して言えば、未来は一度は未決定な状態にあったということである。永遠においてはいかなる未来も存在しない以上、偶然性を永遠において語ることは、時間観念が込み込んだこの言葉の通常の使い方を放棄することに等しい。同様に、永遠の「現在」という概念も、経験のよりどころを、つまり現在が過去と未来との間に不変的に位置づけられるという経験のよりどころを、全て失っている。ハーツホーンはまた、価値の諸形式、とりわけ美的・感性的な価値の諸形式、が存在すること、そしてそれらには極限がないと主張する。最大の自然数を云々するのが無意味であるように、最大限に可能な美的・感性的価値を云々するのも無意味である。もしこれが事実であって、被造物が世界の美的・感性的価値に寄与できるとすれば、世界の美的・感性的価値が増すにつれて、神がそれらの価値と共に増し行くという点がなければならない。既にプロセス神学がこの点をどう考えているかについては触れた通り、ハーツホーンは、これを、神の相対的完全性(R完全性)と呼んでいる。

非決定論の神学者〈openness〉や自由意志論者〈free will〉の神学者たちは、新トミストやアルストンよりもプロセス神学に近い立場を採っている。彼らもプロセス神学者たちと同様、神は、被造物から自由を奪わずに被造物の意志〈decisions〉を確定することはできないと考えている。また彼らは、プロセス神学の時間の見方も受け入れている。つまり神が被造物によって影響を受けるとは、ある点では、未来にはまだ確定されねばならない要素が残っていること、そして神は未来をそのよ

うなものとして認識するということである。このように捉えることで、被造物に応答する神という概念が端的に示されることになるし、また神は人々と生き生きとした交わりを持っている（例えば、祈りに応える神のように）という聖書の主要なテーマも理解が容易になる。他方、プロセス神学のこの見方は、彼らよりも更に伝統に執着する福音主義者には不快なことであろう。なぜなら未来の詳細が分からないということは、神の摂理に不本意な妥協を強いること、あるいは少なくとも神の摂理を複雑にすることになるからである。もし神にも未来が不確かなら、歴史は神の計画の外でどのように働くのかと、彼らは問いたずす(cf. Hall and Sanders, 2003)。非決定論の神学者たちは〈open theists〉、この批判を和らげるために、無からの創造を否定するプロセス神学者たちには従わない。ウィリアム・ハスカーやジョン・サンダースのような非決定論の神学者は、神を、「危険に身を晒す者」〈risk-taker〉と語りながらも、神はそれでも奇跡は起こせるし、善が最終的には悪に勝利することを保証すると主張する(Pinnock, et. al., 1994, 151; Sanders 1998)。

非決定論の神学〈open theism〉をプロセス神学と区別される学派として語ることは、意に反する点もある。被造物の影響を受ける神の非決定性(God's openness)というのは、まさしく両者に共通の考え方だからである。ハーツホーンは、「神の非決定性」については1963年に言及していたが、これは、神の非決定性の論議が盛んになる30年以上も前のことである(Hartshorne 1987, 92)。いずれにせよ、これらの論争は、ハーツホーンには、答えようもないほど古い論議の蒸し返しにすぎなかった。しかし注目すべきは、ハーツホーンが、ほとんど知られていなかった自由意志論神学の先駆者、ジュール・ルキエを、哲学者たちに知らしめたことであった(Hartshorne & Reese 2000, 227-230; Viney 1997)。歴史的には伝統的な神学があまりにも圧倒的な力を持ってきたために、ハーツホーンは、自由意志論者の神学者たちを敵対者としてよりは同盟者として見なした。もちろん意見の相違は十分に承知していたし、彼らの見方に異論がないわけでもなかった(Viney 1998)。プロセス神学者と自由意志論者の神学者たちとの間の活発な論議は、現在も進行中である(cf. Cobb and Pinnock 2000)。

最も異論の多い論点は、無からの創造である。ホワイトヘッドもハーツホーンも、神だけが至高な創造力を持っており、そのもとに多くのより力の劣った創造者がいるという考え方を共有している。ハーツホーンは、神に、創造する力を持たない存在を創造する力を与えても、あるいは創造を完全に止めさせる力を与えても、何も得るところはないと、断固として主張する。がしかし、一般にプロセス神学者たちは、次のような考え方は認めようとはしないと行って非難される。つまりそれは、創造する力を唯一持っている神が、他のものと自身のその創造する力を分ち合うとする考え方である。ルキエは、神についてこのように述べている。「神は、私を私自身の創造者として創造した」と。ハーツホーンは、しばしば賛意と共にこの言葉を引用している(Lequier 1952, 70; Hartshorne 1970, xi)。ルキエの見方は、ネルソン・パイクが「大いなる力」(over power)と呼ぶものに似ている。その力とは、かりに自分以外の個体が力を所有することがあっても、その力の全てを完全に自分の管轄下においておく力である(Pike 1983, 19)。パイクは、「大いなる力」とは、まさに大方の古典的有神論者たちが神に帰した属性に他ならないと断言する。プロセス神学者たちは、おおよそこの考え方には反対している。(cf. Griffin 1991, 67-68)。例えば、アクィナスは、神を、他のものの自由な意志を決定する力を持つものと見なすが、この能力は、その大いなる力には含まれていない。たとえパイクが時に大いなる力をそのように定義づける場合があるにして

も、そうである。神に、大いなる力があるにしても、それは、他のものに自由に判断させる範囲とその意志を実行できる範囲とを決定する力のことであって、神が、被造物の自由な意志まで決定する力のことではない。この意志をも決定する力という後者の見方は、前者の意味を更に強く取ることであって、プロセス神学者たちが大方の古典的有神論者に認める見方である。

プロセス神は、大いなる力の又従兄弟と呼んでいいかも知れない。既に述べたように、プロセス神学では、神は、自然法則を生み出したものとされ、これらの自然法則が神以外の創造性に限界を置くと考えられている。しかしホワイトヘッドもハーツホーンも、神が創造的な働きを持たないような感応的存在を創造できることは否定する。もっと言えば、発展的で進化的なカテゴリーが、両者の考え方の中心となっている。神には、子どもから大人へという成長過程を経ないような、完全に成熟した男女をはじめから創造する力があるとするのは、プロセス哲学に反している。現在の状態にあること〈being actual〉と現在の状態になっている〈having become actual〉こととは分離できない(Hartshorne 1941, 233-234)。この制約にもかかわらず、プロセス思想を標榜する哲学者の一人は、プロセス神学を修正して、批判者たちが提言している方向に進むべきだと考えている。レム・エドワーズは、被造物を創造する際の神の自己限定について語っている。エドワーズは、神は創造する力のない諸存在から成る宇宙を創造することはできるが、あえてそのような宇宙を創造しないようにしているのだと言う。彼は、神には「しばしば多くの奇跡を起こせる」〈occasional miracle or two〉と考えている。このエドワーズの見方は、正統なプロセス思想からすると、プロセス思想の異端と見なせるが、彼は、プロセス思想にこのような修正を加えることで、彼が正当な批判だと見なしている批判をかわす狙いがある。その批判とは、プロセス神学には、「神の力に欠陥」があって、そのような見かけが宗教的な不寛容を生んでいるという批判である(Edwards 2001, 256)。

創造する力を分け合う〈share〉神というのは、自己制限〈sel-limitation〉の一つの典型例だという主張は、もう少しプロセス神学の精神に立って、それを神の自己増大〈self-augmentation〉だと見なすことにすれば、もっと明瞭になるのではないだろうか。神が自らに課した障害とは、無制限に目標を達成させない、あるいは仕事を成就させないようにすることである。インボディは、神のどのような自己制限〈self-limitation〉も、「自己解放」〈self-unlimited〉になりうると主張する(Inbody 1997, 149)。例えば、トラックの調速機は、調速機の限度を超える速度が出ないように作られている。しかし神は、他の被造物を創造する際には、まったく制限を課さず、無制限に達成できるようにしている。確かに、神は、被造物に全く自由がなければ、決まっている〈determinate〉未来を誤りなく認識することはできるだろうが、これでは、自由な被造物の未来を認識することにはならないだろう。このような事例の制限を理解するには、神は自由な被造物の未来の決定を知ることにはできるが、そうしないで、目隠し—このような表現が適切かどうかはともかく—をすることを選んだと考える必要があるだろう。一方、神以外の創造者たちの存在には、共同して目標を達成する努力(と戦い)の機会が開かれているが、このようなことは、そのような機会がなければありえないことであろう。全く自由のない存在に説得を試みても意味はない。結局、神以外の創造者を創造することによって、つまりある程度の自由を持った存在を創造することによって、神は、その力と利用法を、必要とされるような完全性へと高めるのである。

エドワーズはまた、無からの創造理論の解釈を肯定するだけでなく、これが、プロセス神学と両立可能だと信じている。天文学者たちの思弁的な宇宙論—彼は、これは紛れもなく形而上学だ

と主張するが一の最近の発展に触発されて、われわれの宇宙は無限な超時空間<Superspacetime>内に存在する多くの宇宙の一つではないのかと、エドワードは問い質す。このような共存するが独立した状態にある宇宙なら、プロセス神学が、それを神の身体と解釈することも、またハーツホーンが我々の宇宙を神の身体と捉えることも、可能となるだろう。エドワーズは、この考え方では、無からの創造という概念もありうると主張する。神の超時空間内では、神は、事前に存在しない物質から宇宙を創造できる。つまり、この宇宙を、それ以前の宇宙的規模の共存体<cosmic epoch>という消えかかった残り火から創造したと考える必要がなくなる。我々の宇宙という原初の特異点<initial singularity>が、絶対的な始まりを現すことになる。もちろん、だからといって、神を必然的に共存的、具身的<embodied>、創造的だとするプロセス神学の主張を捨てる必要はまったくない。エドワーズは述べている。

「無限な神の超時空間内では、神は、空間的に有限な先後のある継起的な宇宙という単一な時間系に縛られずに、果てしのない愛と、無限の共存性と具身性とを備えることができる。無限な超空間内で無限な超時間を通して、神は、無から、多くの共存する宇宙を創造することができる・・・(Edwards 2001, 262)。」

エドワーズは、自分の提言は、そう思われるほど、ホワイトヘッドやハーツホーンの形而上学から外れてはいないと言う。ホワイトヘッドは宇宙的規模の共存体について語っているし、ハーツホーンは、これには物理学に利用できるものを超えた時間、様々な宇宙的規模の共存体が関連するような時間が含まれると論じている(Hartshorne 1970, 53-54)。エドワーズ自身は、超時間だけでなく超空間を含ませることで、ハーツホーンの観点を修正できると考えている。

エドワーズの無からの創造に関する論議の仕方には、以前には存在しないものからの創造という本来の考え方は保たれているが、同時に一方では、古典的有神論において表現されていた概念以上でもあり以下でもある。伝統的な有神論における神の創造行為は永遠において生じると言われるが、エドワーズはそこまで主張しない。超時空間は複合的だが永遠には部分がないので、少なくともその点では、ポエティウスの永遠の観念とは異なっている。エドワーズは、伝統的な創造の観念に含意される決定論を回避しようとも望んでいる。自分以外の創造者を創造することは、その創造者の意志決定を創造することではない。このことを一つの根拠にして、アクィナスは、神が自分以外の創造者を創造することは決してないと言う。なぜなら彼は、神を、我々の存在と同時に、その意思決定をも創造すると考えるからである。我々は、神の働きが我々の意思決定の理由を過不足なく説明できるような仕方意思決定を行うのである(もっともアクィナスは、プロセス神学とは反対に、これが我々の自由を奪うことは決してないと言う)。つまるところ、エドワーズは、伝統的な理論にあった無からの創造という観念に、更に内容を追加したことになる。先に触れたように、宇宙には時間上の始まりがあったという考え方は、無からの創造と同一視されてはならない。伝統的な有神論によれば、神は、時間的に無限な宇宙を無から創造できるとされるからである。

プロセス神学を修正したエドワーズの立場は、おおむね、まったくというわけではないが、プロセス形而上学に関心を持たない思想家たちからの批判に基づいてなされている。ルイス・フォードもプロセス神学を修正しているが、それは、まったく異なった方面からなされており、それによって、彼自身が容易には応えられないと思うプロセス形而上学内部の難点に応じようとしている。す

でに見たように、ホワイトヘッドの形而上学では、一つの感応的存在が別の感応的存在に影響を与える方法は、取り込み〈prehensions〉という手段で行われる。フォードによると、影響を与えるには取り込み以外になお考えられねばならない要素があると言われる。というのも、感応的存在の取り込む能力について説明する必要があるからである。この取り込み能力こそが、まさしく創造性の一部なのである。フォードは、プロセス形而上学の範囲内に留まりながら、存在に創造性が割り当てられる源泉は、決して時間の外に、永遠のうちにあるのではないと言う。そうすると、この存在の創造性の源泉は、結局次の三つしか残らなくなる。つまり、過去、現在、未来である。フォードは、過去の感応的諸存在は、目的を達成し終っている〈past〉ために、その内にいささかの創造性も留めていない。つまりそれらの存在はもはや、感応的存在の創造性の源泉ではありえなくなっている。また創造性は、この現在の内部から単純に「こんこんと湧き出る」ものでもない。まさにこの感応的出来事の現在の創造性こそが、説明されなければならないのだが、適切かどうかはともかくも、これは、自分の靴の靴紐で自分を引き上げるようにありえないことなのである。フォードは、結局消去法で、未来の創造性が、出来事を取り込み能力の源泉でなければならないとした。

プロセス形而上学では、未来は、無限で未確定であって、現実化される可能性は無尽蔵である。フォードは、神を、そのように解される未来と同一視するが、一つだけ重要な点で標準的なプロセス思想とは立場を異にしている。フォードは、神は、まさに未来の働きそのものだと言う。これは、ホワイトヘッドやハーツホーンらの見方とは対照的である。彼らは、未来は決定を待つ可能性の舞台だと見なしているからである。創造の働きは、現在の感応的存在に限定され（これは、感応的存在の内的統合過程〈concrecence〉と呼ばれる）、その影響力〈effects〉は後続の感応的存在に限り及ぼされる（量子論の用語を使って遷移的創造性〈transitional creativity〉と呼ばれる）。フォードの見方では、しかし、未来は創造性の底知れぬ深みであって、「未来自身を果てしなく多様化させて、現在という領域に有限ではあるが多くの変化をもたらすとされる〈pluralize〉」（Ford 2000, 248）。これが、神の未来の働きが現在の特定の感応的存在に「注ぎ込まれる」一連の過程である（Ibid., 253）。フォードは、現在の働きが過去を創ると言うが、それは、今日なされることが、明日に完成される過去に追加されるという意味である。現在は過去によって創られるのではなく、未来の神の働きによって創られる。

なぜなら神の性質は確定しておらず、感応的存在が取り込める対象とはなりえていないからである。これは、ほとんど神は知りえないと言うに等しい危険な発言だが、フォード自身はもちろん、自らの形而上学に神が明確な役割を担っていること、つまり創造性が現在へと溶け込み、あらゆる存在〈actualities〉に神が直接現在するという点は、十分に理解しているし、彼の見方が神の過去の認識に、つまり神の全知に、困難を生む原因になっていることも承知している。感応的出来事がものを取り込むというのは、単に過去の事実を現在の決定に取り込むというだけでなく、過去が現在に影響を与え続けるということでもある。ハーツホーンが述べているように、ホワイトヘッドの言う取り込みは、因果作用と知覚とを一つのカテゴリーで捉える概念である。（Hartshorne 1984b, chapter9）。もし過去が未来にまで存続し続けて、神に認識を分け与えることができるなら、過去を保存するという現在の働きは、過去に吸収されることになる。神は過去について無知であるという観念を回避するために、フォードは、因果作用から引き出されるある種の過去の認識を事実として仮定する。死を過去の瞬間から分離し、誕生を現在の瞬間から分離するその隙間に、「神はじか

に、今<recently>(訳注：引用の原文は newly となっている)創発したばかりの過去を感知し、その記憶を永遠に保存する」(Ford 2000, 284)。フォードの説明では、神の記憶は因果作用から引き出されるものである以上、それが、出来事の連続性と相互関係を記録しているのは明瞭であるが、同時に因果連鎖の情報まで含んでいるかどうかは、問う値打ちのある問題である。

フォードには、自分のプロセス神学の修正が最初にその形而上学から啓発された内容とは矛盾していると感じている思想家がいることは分かっている。彼は、「能動的な未来<active future>という考え方には自己矛盾があり、また不可解ですらあるが、確かに類のない思想ではある」と客観的に捉えている(Ford 2000, 316)。それは、確かに類のない考え方であるが、トマスの自らの存在を存在自身から分け与えられる存在<participated being>という理論に酷似している。もっともそれは、プロセス神学のカテゴリーに合うように、フォードが独自に様々な修正を加えてはいるが。トマスの体系では、被造物は、神の無限な創造性に参画し、神の声を聞き伝えることによってのみ、存在できる。フォードの修正されたプロセス神学では、神以外の感応的諸存在は、未来の神の働きが現在へと流れ込むその流れを借用することによってのみ存在できる。トマスの体系との類似性は、フォードが次の点を否定するところで破れている。つまりフォードは、神の働きによって、感応的諸存在がどの程度の創造性を担っているかが、説明される点を否定する。フォードは、神の働きに対する被造物の自由を断言するが、それは、トマスの体系やその他の伝統的な体系に見られるように、神が一切の自由を排除した因果作用として働かないからである。ホワイトヘッドやハーツホーンでも、神の創造性に因果作用的側面はあるが、それは、一切の自由を排除するものではない。プロセス神が確定した自然法則の一つに因果作用があることは既に述べてきたとおりだが、ホワイトヘッドもハーツホーンも、最近の科学的思考法に同調して、これらの法則が確率論的なものであることを認めている。

8：プロセス神学における神の存在論証

この章の目的は、プロセス神学の一般的な考え方を説明することであって、プロセス神学の神が存在するかどうかを論証することではない。しかしプロセス神学者たちが神の存在を信じる根拠については、いくらか述べておく必要はあるだろう。この論文のはじめに述べたように、プロセス神学では、特殊な靈感や啓示的真理を特別視する権利は認められていないが、だからと言って、このプロセス思想には、一部の神学者たちの関心に添うようなものは何もないと言っているわけではない(e.g., Ogden 1963; Cobb 1965; Griffin 1973)。ホワイトヘッドもハーツホーンも、自分たちを特殊な信仰の弁明者と考えていたわけではないし、宗教的な経験をまったく無益なものに見なしていたわけでもなかった。ホワイトヘッドは、証拠選択をする場合には、狭隘にならないようにと強く牽制している。「哲学は、世界の多様さを、つまり妖精たちのダンスもキリストが磔にされることも、すべて無視されてはならない」と、ホワイトヘッドは述べている(Whitehead 1978, 338)。しかしホワイトヘッドもハーツホーンも、宗教的な人々がなす主張には、個人的にも(神秘主義者の場合のように)、集団的にも(組織宗教の場合のように)、人間特有の誤りやすさがあると付言することを忘れない。無謬なのは神であって、人間は無謬ではない。一般に受け入れられているあらゆる啓示は、人間という不完全な濾過器によって歪められている(Hartshorne 1984a, 41)。このことは、

同様に、宗教の主張を合理的に理解しようとする形而上学者たちにも当てはまる。プロセス神学者たちも、ホワイトヘッドに準じて、「独断的な最終判断」的言い回しだけは慎んでいる。プロセス哲学にとって、哲学自体が絶えず修正と批判的吟味に晒されるプロセスそのものだからである。宗教経験を正当化する点に関しては、ホワイトヘッドもハーツホーンも、舵取りをしながら、盲目の信仰心と徹底した証明との間をうまく航行しようとしている。ホワイトヘッドは、「それが妥当な形而上学であるかどうかは、変更を受け入れない確固とした断定にあるのではなく、絶えず途上にあること」だと言う(Whitehead 1978, 14)。

プロセス神学は、啓示に根拠を置くものでもなければ、また、社会科学を含む科学に対する素朴な訴えに根拠を置くものでもない。プロセス思想の特徴は、神の存在を「科学的に」証明することでもなければ、また社会学や心理学の理論を踏まえて宗教的信念を帰納的に説明しようとするものでもない。ホワイトヘッドとハーツホーンに関して言えば、諸科学の作業仮説の安全性は、宗教の作業仮説以上でもなければ、以下でもないと考えられている。プロセス思想は、科学の能力については適度な懐疑主義を採っている。異論はあろうが、それこそが科学的精神と言うものであろう。確かに、感応的存在の考え方やその取り込み理論は、近代科学が劇的に発展を遂げた結果として生み出された形而上学的な世界観—ホワイトヘッドはこれを「科学的唯物論」と呼んでいる—に代わるものとして、ホワイトヘッドが提示した概念である。感応的存在の理論は、世界がそれから構成されていると言われる「もの」に対する概念であって、このものには、心を感じさせる要素がなく、ホワイトヘッドは、これを「空虚な存在」と呼んだ。取り込み理論は、微細な物質は他の場所や時間とは全く何の関係も持たずに、一定の場所と時間に存在できるとする考え方に対立する理論であって、ホワイトヘッドはそのように無関係に存在することを「単に位置を占める」と形容した。実際のところ、ホワイトヘッドは、神については比較的触れることが少なく、自身の有機体の哲学がこれまでの種々の形而上学や認識論の問題をどのように解決しているかを示すことに多くの言葉を費やしている。

プロセス神学は、神学の宗教的な教義に根拠を置いていないし、科学的な理論でもない。それは、形而上学の産物であって、ホワイトヘッドが「思弁哲学」と評したものである。しかしこの形而上学の扉を開けるには、スザンナ・ランガーの言葉を借りれば、「新しい鍵」が必要になる。ホワイトヘッドによれば、「思弁哲学とは、相互関連的<coherent>で論理的で必然的であるような、そのような普遍的な諸観念を体系化しようとする試みであって、その観念によって、我々の経験するすべての要素が解釈されるようなものでなければならない」(Whitehead 1978, 3)。形而上学は、上述のような定義からも分かるように、大胆不敵とも言えるほど冒険心の富んだ企てである。なぜなら、経験は完結することがないし、すべての認識は視野が限定された制限付のものでしかないからである。もし形而上学者が一切を包括する理論を大胆にも構築しようとする場合には、この世界内にはどこにも、永遠に確固とした信念で語れるような場所など存在しないという点を絶えず意識しておく必要がある。ホワイトヘッドもハーツホーンも、形而上学が公理を自明の真理から演繹することによってもっともうまく構築されることを否定する。確かに、推論は構築した形而上学のカテゴリーに基づいてなされねばならないが、絶えず継続して吟味される必要があるのは、カテゴリー自体である。形而上学の提言が判断される法廷は、まさに連綿と続いてきた、また今後も続く哲学者たちの共同体である。ホワイトヘッドとハーツホーンは、プラトンに強い影響を受けながら、哲学を、

過去および現在に存在する偉大な精神との対話であることを身をもって示した。ハーツホーンは、カール・ポパーから引用して、「客観性は古人の思想家のうちにあるのではなく、相互訂正と相互啓発の過程のうち存在する」と述べている(Hartshorne 1962, ix)。

ホワイトヘッドは、神の問題に関して言えば、自分は証明を示そうとは思っていないと言っている。「ただ理論体系とある一定の事実の在り様との衝突があるだけである」(Whitehead 1978, 343)。彼は、科学的唯物論に代わる考え方として、有機体の哲学を自信をもって構築した後、果たしてその哲学のカテゴリーが神への言及を必要とするのかどうかと自問している。フォードによれば、その哲学のカテゴリーが神への言及を必要とすることに、ホワイトヘッドは驚いたと言う。なぜならホワイトヘッドは、自然哲学に関する思索を始めた当初は、不可知論者であったからである(Ford 1977, 27)。哲学史に対する自身の感性に任せて、ホワイトヘッドは、自分の論議はデイヴィッド・ヒュームの『自然宗教に関する対話』に別の登場人物を追加するものだとしている。もしホワイトヘッドが神の存在証明を論じるなら、おそらく次の二つの事柄が含まれることになるであろう。(1) プロセス形而上学の合理性を示すこと。(2) 至る所に見られる相互関連性を説明するには、どうしても神の概念が必要になること、この二つである。ルドルフ・カルナップは、形而上学が人にどのような関わりを持つかということ、人が形而上学にどのように関わるかということとは、全く別の事柄であると言う。ホワイトヘッドは、この両方の間を取り上げた。ハーツホーンは、ホワイトヘッドの形而上学に暗示されると自ら信じる6つの論議を組上に載せたが、もっと少ないという者も、もっと多いという者もある(Hartshorne 1972, 78-88; Sherburne 1971; Griffin 2001a, chapter 5)。伝統的な意味での宇宙論的証明は見られないが、それはホワイトヘッドが、伝統的な意味での神の創造性を否定するからである。もっとも彼も、感応的存在が存在し始めたその最初の局面を説明する必要性は感じていた。ホワイトヘッドの観点では、神は、宇宙の起こりうる普遍的な可能性をうまく調整して、出来事が創発できるよう、最初にそれぞれの出来事に向かうべき方向を示唆していると言う。これらの可能性に、重要度の差が出るのは、見ての通り、客観的にはより良い選択とより悪い選択とがあることを示している。関連して問題になるのは、この宇宙を構成している多くの感応的存在の活動が、なぜ偶然にもせよ、一連の自然法則に従っているのかという点である。秩序には、秩序づける力の存在が予想される。しかし局所的な秩序にはすべて、その前提に宇宙的規模の秩序が仮定されているし、宇宙的規模の秩序には、宇宙的規模に秩序づけをする力が要求される。この秩序づけにもっとも相応しい力が、ホワイトヘッドによれば(Whitehead 1997, 104)、神である。これは、目的意図に基づく存在論証である。もう一つ考慮すべきは、この可能性の領域—この領域においてのみ宇宙的秩序が考えられるのだが—が、プラトンの形相に類似している点である。ホワイトヘッドの体系では、これらの可能性の領域である「永遠の対象」には、存在論的根拠が要求されるが、神の可能性の総体としての性質が、この根拠を提供する(Whitehead 1978, 46)。最後に、神の可変的性質は、達成された事実や成就された価値がもはや変化しないものとなった事実を示している。「真理とは、そもそも有機的な諸部分から構成される合成された世界の性質が、神の性質の中に過不足なく取り込まれることに他ならない」(Whitehead 1978 12)。概略以上のようなホワイトヘッドの推論を見るだけでも、彼の「論証」は、その形而上学から切り離されればほとんどその効力を失うものであることは明らかだろう。ホワイトヘッドの神の存在論証は、つまるところ、ホワイトヘッドの形而上学に対する評価と密接不可分なかわりを持っていると言える。

ホワイトヘッド研究者たちの神に関する論議は、ホワイトヘッド自身がこの問題に集中してかかわったのが数年でしかなかったということもあって、複雑な様相を呈している。彼の神の見方は、哲学的有神論としてはそれほど十分なものではなく、未だ途上にある試論であって、完成は他に委ねられてきたし、現に多くの研究者がその完成を目指してもいる。とは言え、影響力の強い学者たちのなかには、ホワイトヘッドは、神を自身の形而上学に含ませたときに、より緻密な洞察を十分に生かすことができなかつたと主張する学者がいる点には留意する必要がある。ドナルド・シャーバーン(b. 1929)は、1967年に重要な論文を発表したが、それを1971年には「神不要のホワイトヘッド」という表題で改めて発表した。シャーバーンによれば、神は、ホワイトヘッドの形而上学では不要なものとして掃き捨てることができると言われる。神の存在は、彼の形而上学のカテゴリーに矛盾しているだけでなく、その体系で神に帰されているような働きのすべては、他の方法で十分に満たすことができると明言する。ドナルド・クロスビー(b. 1939)とフレデリック・フェレ(b. 1933)は、プロセス思想家たちの内部にも、同じような観点を主張する者がいると言う。フェレは、有神論を一つの選択肢として、つまり有神論の論議の前提には、全面的には受け入れられないような、等しく合理的な価値判断が共存すると考えている。プロセス神学に対するもっとも強固で執拗な批判者は、ロバート・ネイビル(b. 1939) (Neville 1980)である。ネイビルは、「神不要のホワイトヘッド」という考え方には賛同しないし、「ホワイトヘッドからホワイトヘッドの神」を排除する考え方にも賛同しない。科学的唯物論に対するホワイトヘッドの批判と彼の有機体の哲学は正当な見方だと、彼は考えているが、宇宙を最終的に説明するものは、神のうちにあること、そしてその神は、宇宙を超越し、宇宙を無から創造すると考えている(Neville 1968)。

ハーツホーンは、ホワイトヘッドよりもはるかに神について論じることが多かった。彼は、神の存在証明について述べ、それらの証明を熱心に擁護した。もっとも彼は、より伝統的な存在証明と自分の存在証明との差異に気づいて、自分のものは「証明」と呼ぶのを止めてしまったが。ハーツホーンは、存在論的論証に関して数多くの著作—存在論証に関する二冊の書物と多数の論文—を残したことで知られている(Hartshorne 1962&1965a)。彼は、自分の改良した存在論証に好感は持っていたが、存在論証だけで十分に神の存在が論証できるとは決して考えてはいなかった。存在論証は、多様に考えられる論証方法の一つの要素であって、ベイジル・ミッチェルは、論証は「相互補完的に累積さるべきもの」〈cumulative case〉—つまり様々な要素が相互に補強されて完成されるもの—と呼んでいる。

すべての論証は、一つの「包括的」〈global〉論証の要素にすぎない。包括的論証とは、生と実在とを、宗教的な観点から理論的に体系化する論証のことであって、それは、もっとも合理的で、首尾一貫した、過不足のない論証の可能性を最大限に探ろうとするものである(Hartshorne 1970, 276)。

ハーツホーンの宇宙論的論証、目的論的論証 (ないしは目的意図に基づく論証)、道徳的論証、認識論的論証、美的論証のすべてが、この包括的論証を構成する要素なのである(Viney 1985)。

ハーツホーンの見方では、存在論証が重要なのは、それによって神が偶然に存在することはないという点が確認されるところにある。彼は、これを「アンセルムスの原理」と呼んでいる。アンセルムスに間違いがないとすれば、神が存在可能な場合には、必然的なものとして存在しなければならないということである。ハーツホーンの見方では、アンセルムスは神の存在を立証することができなかった。というのも、アンセルムスの神の概念では、神が合理的に思考可能なことが示せな

かったからだという。実際は、状況はもっと深刻で、アンセルムスの有神論の形態は、すでに見てきたように一貫性に欠けていると、ハーツホーンは考えている。ハーツホーンは、自身の包括的論証の中で展開されている論証なら、神の存在可能性が示せると信じた。偶然的な諸存在には、必然的な存在である神が必要であるし（宇宙論的論証）、宇宙の秩序には、宇宙を秩序づける神の力（目的意図）が含まれている。また実在は当然、現実には、神の認識を含んだものとして解釈されるべきだろう（認識の前提）。人生の至高な目的は、神の生命に寄与することである。そこには世界の美が一つの全体として存在し、神だけがそれを享受できる（感性的）。ハーツホーンの論証の枠組みには、ジョン・ドンス・スコトゥスが『第一原理』〈*De Primo Principio*〉で詳論した論点が再現されているが、ハーツホーンが立証しようとしたような神の存在は、「その緻密博士」にはおそらく受け入れられないものだろう。

ハーツホーンは、相互補完的な論証を支える論議において、考えられる限りの選択肢を列記し、自分が主張する新古典的な選択肢をより強固なものにしようとしている。例えば、目的意図に基づく論証では、次のように展開される(Hartshorne 1970, 281)。

A 1 : 宇宙にはまったく秩序は存在しない。

A 2 : 宇宙には秩序が存在するが、秩序づける力は存在しない。

A 3 : 宇宙には秩序も秩序づける力も存在するが、その力は神によるものではない。

T : 宇宙には秩序も神の力も存在する。

最初の三つが美的感性に基づく選択肢で、最後の一つTがハーツホーンの見方を示す選択肢である。このように論証を列記する理由は、論理学だけで重要な問題が解決できるとする偏見を回避する点にある。論理学では、周知のように、一つ以上の前提を拒否していいなら、どのような演繹的論証の結論でも拒否できる。このような意味では、妥当な論証とは、結論を立証するものというより、信念を選び取るための選択肢を提供することになる。ハーツホーンは、このような信念を提供するだけの論証では、人に神を信じさせることは到底できないと考えている。さらに言えば、彼は、彼自身の新古典的有神論にもその種の難点があることを認めている。だから彼は、選択肢を吟味する場合には、「最も矛盾の少ない理論」を選ぶべきだと主張する。どのような形而上学の立場にも、この種の問題が避けられない以上、自分の観点の正しさを主張する、他人の観点の粗捜しをすべきではない。競合する立場を比較検討しながら、本当に致命的な矛盾のある選択肢がどれなのかを決定すべきである(Hartshorne 1970, 88)。

ハーツホーンは、自分の有神論証を経験に基づかないア・プリオリなものとして提示するが、それは、それらの論証が最終的な結論を示しているという意味ではなく、起こりうるすべての事態に妥当する一つの結論を目指しているという意味である。この意味では、ハーツホーンは、ホワイトヘッドが形而上学で目指した普遍的で必然的なカテゴリーを見出すという企てに忠実だと言ってよい。ハーツホーンは、自分の論証のどの結論も、まったく経験に基づくものではないと主張する。命題は、経験的だと言えるが、それは、ポパーの言う意味で、つまりどのようなくsome conceivable (強調で訳す必要はない)経験によっても反証されるという意味である。もしアンセルムスの論証が正しいなら、神は、存在しないという可能性もなく存在するか、そもそも神の存在は不可能か、そのいずれかになる。したがって、もし神が存在するというのなら、いかなる経験も、神が存在するこ

とを反証できないことになる。このことから、ハーツホーンは、すべての経験的論証、およびすべての科学的な論証は、神の存在にとっては、深刻な欠陥となると言う。というのも、経験的論証は、必然的に神でないものについて、つまり偶然的に存在するものについて、断定されるべきものだからである。ハーツホーンはまた、自分の論証はどれも、神について具体的な何かを述べているものではないとも述べている。存在<existence>と現実態<actuality>とが区別されるのは勿論だが、ハーツホーンは、論証は、神に関するもっとも抽象的な事柄、つまり存在とその性質、に関わるものだと主張する。だからハーツホーンは、あれほど多く神に関する論文を書いたにもかかわらず、自分は神についてはほとんどまったく何も知らないと言うのである(Hartshorne & Viney 2001, 46)。

九十歳の誕生日以降、ハーツホーンは、神の存在論証にこれまでとは異なった方向から論議を展開し、両面の超越性に関する自分の考え方を包括させようとしている(cf. Hartshorne 1993)。ハーツホーンは、もっぱら形式的な観点から、相反する形而上学上の対概念を神や世界に適用できると考える。例えば、神は、異なった観点では、必然的かつ偶然的(CN)、まったく必然的(N)、全く偶然的(C)か、必然的でも偶然的でもない(O)か。同じことは世界に関しても言える。必然的かつ偶然的(nc)、全く必然的(n)、全く偶然的(c)が、必然的でも偶然的でもない(o)。ハーツホーンは、これらの四つの項目ごとに対を作り合計十六の選択肢を列記した。この図表の中で歴史的に重要な形態の有神論、例えば古典的有神論は、N. c と表記される。また自由意志を認める有神論は、NC. c. と表記される。これらのうち一つだけが真であって、これを基準にその他の選択肢を判断した。例えば、対比構造そのものはどうしても必要だということから、N. n, C. c, O. o という選択肢は受け入れられないものとされた。言うまでもなく、ハーツホーンが真だとした選択肢は、NC. nc である。これらの各項目の組み合わせ一覧は、神と世界の概念を鮮明にする上に重要であるだけでなく、特定の立場について論じる際にも、間違いなく有用な役割を果たしている。概念の組み合わせを対比させることによって、自己矛盾する考え方がより鮮明になるからである。古典的有神論がこれまで大した批判も受けずにそのままにされてきた理由は、ひとつには、哲学者たちが、これらの選択肢を一切考慮してこなかったからだと言う(Hartshorne 1997, chapter5)。仮に任意の2組の組み合わせを考えると、その選択肢は、一気に256にまでなる。n との任意の組み合わせをすべて拾い上げると、神と世界の概念の組み合わせは、16の階乗になる。

ハーツホーンの場合も、ホワイトヘッド同様、有神論の論証の問題点は、個別の推論の合理性にあるというより、当の形而上学全体の価値をどう評価するかという点にかかっている。したがって、ここで素描したような概要では、到底、その論議を正当に扱っていることにはならないだろう。とは言え、時間の流れに深く関与する神という概念を発展させて論陣を張ったことが、彼らの主だった役割であって、長く残る業績でもある。つまるところ、プロセス神学と他の諸思想と比較して優れている点は、それが、神学上の難題を適切に処理する優れた理論であると同時に、日常の宗教的な感性にも十全に対応できる点にある。プロセス神学者たちは、伝統的な有神論の神は極端に能動的であるだけでなく、極端に静的でありすぎると言う。極端に能動的だという意味は、宇宙に対する支配が絶対的で、被造物にできることを何も残さないからである。せいぜい、既に永遠に決められている科白や役割を、不承不承、語り演ずるのが関の山である。極端に静的という意味は、それが、変化に対応する能力、宇宙が自ら創造するその過程に参加する能力、更には、被造物の喜びや悲しみに影響される能力、を欠いているからである。要するに、そのような神とは、自分自身は影

響を与えながらも、決して影響を受けることのない神、つまりまったく相互に影響しあうことがない神なのである。これは、聖書を離れて言えば、神を不動の動者とするアリストテレスの神の概念に他ならない。フリッツ・ロスシルド(Fritz Rothschild)は、アブラハム・ヘッセルの神を、感じ取るだけでなく被造物によって感じ取られる神、すなわち「もっとも動かされやすい動者」(the Most Moved Mover)と言っている(Heschel 1959, 24)。ハーツホーンは、ヘッセルを称賛しながら、彼の表現をいくらか修正して、プロセス神学の本質を「神はもっとも動かされやすい最善の動者」(the most and best moved mover)と表現した(Hartshorne 1997, 6, 39)。

9 : プロセス神学の歴史的背景

ホワイトヘッドとハーツホーンには、三十六歳の年の差があるが、この二人は、神の観念に関する思索を本格的に開始し、ほぼ同じころに神に関する論文が認められた。ハーツホーンの博士論文(1923)は、神の存在に関する論議であって、神こそが関係的・社会的な価値を持った典型的な事例だと主張した。ホワイトヘッドの神の概念に関する著作は、アメリカに移った1924年以降に現れている。『科学と近代世界』(1925)と『過程と実在』(1929)との間の4年間は、ホワイトヘッドにとっては極めて生産的な時間であって、彼は、その間に神の概念を含む形而上学の体系化を果たしている。ホワイトヘッドがハーバードにきた最初の一年は、ハーツホーンがちょうどシェルダン・トラベリング・フェローとしてヨーロッパに留学した二年目に当たっていた。彼が、ハーバードに戻った1925年には、チャールズ・サンダース・パースの著作の編集と、ホワイトヘッドのチューターとしての仕事の二つが用意された。1940年以降、ハーツホーンは、ホワイトヘッドの有神論を伝える主たる伝道者となった。確かに、プロセス神学の精密な体系化と擁護は、主にハーツホーンとその弟子たち、シカゴ大学(1928-1955)、エモリー大学(1955-1962)、オースティンのテキサス大学(1962-2000)で彼の教えを受けた学生たちによって行われた。ハーツホーンの影響が大きすぎて、余りにハーツホーン的なホワイトヘッド解釈を何とか避けようとする学者たちも度々ある。こういうことが起こったということは、逆に言えば、ハーツホーンのプロセス神学の解釈がホワイトヘッドの正確な写しではないと言うことを意味する。ハーツホーンの有神論の解釈がホワイトヘッドの形而上学に多くを負っているものの、一方では、ホワイトヘッドには到底受け入れられない方向に逸脱しているのも事実である。

ハーツホーンは、プロセス神学の歴史を年代記的に編集する仕事を行って、古典的有神論、汎神論、無神論その他の余り知られていない哲学的神学に取って代わりうる重要な考え方があることを示して見せた。1953年に出版された『哲学者たちの神』(2000年に再版されたが)では、教え子のウィリアムL. リーズの助力を得て、様々な神の概念が、プロセス神学との関係を批判的に吟味しつつ集約されている。この書物には、西洋と東洋の伝統的な有名な思想家だけでなく、その他の多くの思想家たちの思想をも、彼らの書物の抜粋に批評を添えた形で、集約的に採り纏められている。プロセス神学に対してなされたハーツホーンのこの執拗な努力が最も重要な要因となつて、哲学者たちの共通認識—永遠で不変な、非共感的な神という概念が哲学的神学の一つの規範とさるべきであるという一致した認識—は土台から覆されることになった。そう言っても言い過ぎにはならないだろう。

『哲学者たちの神』では、ホワイトヘッドやハーツホーンだけが、もっとも彼らこそが際立ったプロセス神学者であることは間違いないが、プロセス神学を代表する思想家ではないことが示されている。仏教が、無常と縁起との両面を強調したとして、プロセス神学の洗練された思想の古典的事例として取り挙げられている。仏教思想家たちは、無時間的な絶対者の観念を批判したが、プロセス神学の考え方を発展させたわけではなかった。ホワイトヘッドは、自身の神の概念には仏教の涅槃の概念以上に豊かな概念が含まれているだけでなく、自分の宗教哲学は、仏教的な考え方の偏りを「水平に戻そう」〈true up〉とする試みと見なせるだろうと言う (Johnson 1983, 8)。

ハーツホーンは、プロセス神学の観点が、プラトンの後期の諸著作—とりわけ『ソピステス』、『ティマイオス』、『法律』—にも認められるが、統合的な理論として纏められることはなかったと主張する。ハーツホーンによれば、プロセス神学には、その必要とされるその整合性が提供できていると言われる。

プロセス神学者たちは、不完全な神という考え方を否定するので、ジョン・ステュアート・ミルの論文「有神論」は、プロセス神学の考え方を先取りしたものでは言えない。とは言え、プロセス神学を中心となる論題や論証のいくつかは、余り知られていない歴史上の思想家たちによって、明瞭に先取りされている。レビ・ベン・ガーンソン (1288-1340)、ファウストス・ソツツィーニ (1539-1604)、フリードリッヒ・ヴィルヘルム・シェリング (1775-1854)、グスタフ・セオドア・フェヒナー (1801-1887)、ローランド・ギブソン・ハザード (1801-1888)、ジュール・ルキエ (1814-1862)、ローレンツォ D・マケーブ (1817-1897)、オットー・プフライデラー (1839-1908)。あるいは G. W. ヘーゲルをプロセス神学の先駆けとして考える者もいるかもしれないが、彼の場合は、それほど明瞭にそうだと言いつけることはできない。発展の概念が、ヘーゲルの絶対精神の考え方の骨子となっているが、一方では、彼の哲学は、彼自身が「神の死」と呼んだ観念の魁としては甚大な影響を与えたが、古典的有神論に代わり得る考え抜かれた有神論を提示するという点では、それほどではなかった (cf. Kung 1980, 138-42)。これもまた皮肉なことだが、ヘーゲルの観念論が積極的な影響を及ぼすどころか、否定的な反応の方が大きかった中で、プロセス哲学は、もちろんプロセス神学も含まれるが、この 20 世紀に成熟した体系となった。

ホワイトヘッドより少し前の哲学者たち、C. S. パース (1839-1914)、ウィリアム・ジェイムズ (1842-1910) などが、プロセス神学に極めて近い立場を取っており、プロセス思想の発展に大きな影響を与えた。またこの思想は、ホワイトヘッドと同時代の思想家たち—ヘンリー・ベルクソン (1859-1941)、サムエル・アレキサンダー (1859-1938)、ウィリアム・アーネスト・ホッキング (1873-1966)。ホッキングは、ハーツホーンのハーバード大学の恩師の一人である—での考え方も自家薬籠中のものとした。哲学者や宗教学者の中には、プロセス神学には何の影響も受けずに、そのいくつかの観点を先取りした思想家たちがいた。ベルナルディオ・バリスコ (1850-1933)、ニコラス・ベルジャーエフ (1874-1948)、モホンマド・イクバル (1877-1938)、マルティン・ブーバー (1878-1965)、ピエール・テイヤール・ド・シャルダン (1881-1955)、エドガー・シェフィールド・ブライトマン (1884-1953)、サーベツパリ・ラダクリシュナン (1888-1975)、スリ・オロピンド (1892-1950)、アブラハム・ヨシュア・ヘッセル (1907-1972)

ホワイトヘッドとハーツホーンの著作から形成されたプロセス神学を色々な面から擁護する主だった思想家たちは、ヘンリー・ネルソン・ヴィーマン (1884-1975)、ポール・ヴァイス (1901-2002)、

ノーマン・ピティンガー(1905-1997)、ダニエル・デイ・ウイリアムズ(1910-1973)、ウイリアムL・リーズ(b.1921)、ジョンB・カブ(b.1925)、シュバート・オグデン(b.1928)、ユージーンH・ピーター(1929-1983)、バウマン・クラーク(1927-1996)、マージョリー・ヘウイット・ズコッキー(b.1939)、ルイスS・フォード(b.1933)、レムB・エドワード(b.1934)、デイヴィッドA・パーリン(b.1936)、デイヴィッド・レイ・グリフィン(b.1939)、ジョージ・ルイス・ノボ(b.1940)、ウイリアムズ、リーズ、コブ、オグデンは、ハーツホーンのシカゴ大学での教え子であり、クラークとエドワーズはエモリー大学での、またノボは、テキサス大学での教え子であった。

Bibliography

Auxier, Randall and Mark Y. A. Davies(eds.), 2001, *Hartshorne and Brightman on God, Process, and Persons: The Correspondence, 1922-1945*, Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press.

Basinger, David, 1988, *Divine Power in Process Theism: A Philosophical Critique*, Albany: State University of New York Press.

-----, 1991, "Process Theism Versus Free-Will Theism: A Response to Griffin," *Process Studies* 20/4: 204-220.

Bergson, Henri, 1954[1932], *The Two Sources of Morality and Religion*, translated by R. Ashley Audra and Cloudesley Brereton with the assistance of W.Horsfall Carter, Garden City, New York: Doubleday Anchor Books.

Blanchette, Oliva, 1994, "The Logic of Perfection in Aquinas," *Thomas Aquinas and His Legacy*, edited by David M. Gallagher, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press: 107-130.

Boyd, Gregory A., 1992, *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reconstruction of Hartshorne's Di-Polar Theism Towards a Trinitarian Metaphysics*, New York: Peter Lang.

Burrell, David B., 1982, "Does Process Theology Rest on a Mistake?" *Theological Studies* 43/1: 125-135.

Case-Winters, Anna, 1990, *God's Power: Traditional Understandings and Contemporary Challenges*, Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.

Christ, Carol P., 2003, *She Who Changes: Re-Imagining the Divine in the World*, New York: Palgrave Macmillan.

Clarke, Bowman L., 1966, *Language and Natural Theology*, The Hague and Paris: Mouton & Co.

-----, 1995, "Two Process Views of God," *God, Reason, and Religions: New Essays in the Philosophy of Religion*, edited by Eugene Thomas Long, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers: 61-74.

Clarke, Bowman L. and Eugene Thomas Long, editors, 1984, *God and Temporality*, New York: Paragon House Publishers.

Clarke, W. Norris, 1979, *The Philosophical Approach to God: A Neo-Thomist Perspective*, Winston-Salem, North Carolina: Wake Forest University.

- Cobb, John B. Jr., 1965, *A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, Philadelphia: Westminster Press.
- , 1969, *God and the World*, Philadelphia: The Westminster Press.
- Cobb, John B. Jr. and Franklin I. Gamwell (eds.), 1984, *Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne*, University of Chicago Press.
- Cobb, John B. Jr. and David Ray Griffin, 1976, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia: Westminster Press.
- Cobb, John B. Jr. and Clark Pinnock (eds.), 2000, *Searching for an Adequate God: A Dialogue Between Process and Free Will Theists*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Creel, Richard, 1986, *Divine Impassibility*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Crosby, Donald A., 1989, "Whitehead's God and the Dilemma of Pure Possibility," *God, Values, and Empiricism: Issues in Philosophical Theology*, edited by Creighton Peden and Larry E. Axel, Macon, Georgia: Mercer University Press: 33-41.
- , 1992, "God as Ground of Value: A Neo-Whiteheadian Revision," *American Journal of Theology & Philosophy*, 13/1: 37-52.
- , 2002, *A Religion of Nature*, Albany: State University of New York Press.
- Davaney, Sheila Greeve, 1986, *Divine Power: A Study of Karl Barth and Charles Hartshorne*, Philadelphia: Fortress Press.
- Devenish, Philip E., 1982, "Postliberal Process Theology: A Rejoinder to Burrell," *Theological Studies* 43/3: 504-513.
- Dombrowski, Daniel A., 1996, *Analytic Theism, Hartshorne, and the Concept of God*, Albany: State University of New York Press.
- , 2004, *Divine Beauty: The Aesthetics of Charles Hartshorne*, Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press.
- Edwards, Rem B., 2001, *What Caused the Big Bang?* New York: Editions Rodopi.
- Ferre, Frederick, 2001, *Living and Value: Toward a Constructive Postmodern Ethics*, Albany: State University of New York Press.
- Fitzgerald, Paul, 1972, "Relativity Physics and the God of Process Philosophy," *Process Studies* 2/4: 251-276.
- Ford, Lewis S., 1968, "Is Process Theism Compatible with Relativity Theory?" *Journal of Religion* 48/2: 124-135.
- , 1970, "Whitehead's Categoreal Derivation of Divine Existence," *The Monist* 54/3: 374-400.
- , 1977, "An Appaisal of Whiteheadian Nontheism," *Southern Journal of Philosophy* 15/1: 27-35.
- , 1991, "Contrasting Conceptions of Creation," *The Review of Metaphysics* 45/1: 89-109.

- , 2000, *Transforming Process Theism*, Albany: State University of New York Press.
- Ford, Lewis S., editor, 1973, *Two Process Philosophers: Hartshorne's Encounter with Whitehead*, Tallahassee, Florida: American Academy of Religion.
- Goodwin, George L., 1978, *The Ontological Argument of Charles Hartshorne*, Missoula, Montana: Scholars Press.
- Griffin, David Ray, 1973, *A Process Christology*, Philadelphia: Westminster Press.
- , 1976, *God, Power, and Evil: A Process Theodicy*, Philadelphia: Westminster Press.
- , 1989, *God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology*, Albany: State University of New York Press.
- , 1991, *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations*, Albany: State University of New York Press.
- , 1992, "Hartshorne, God, and Relativity Physics," *Process Studies* 21/2: 84-112.
- , 2001a, *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- , 2001b, "Creation out of Nothing, Creation out of Chaos, and the Problem of Evil," in *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, Steven T. Davis(ed.), Louisville, Kentucky: Westminster Press.
- Griffin, David Ray, and Huston Smith, 1989, *Primordial Truth and Postmodern Theology*, Albany: State University of New York Press.
- Hahn, Lewis Edwin (ed.), 1991, *The Philosophy of Charles Hartshorne*, The Library of Living Philosophers, volume 20, La Salle, Illinois: Open Court Publishing.
- Hall, Christopher and John Sanders, 2003, *Does God Have a Future? A Debate on Divine Providence*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Harris, James Franklin, editor, 1992, *Logic, God and Metaphysics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hartshorne, Charles, 1939, "Are All Propositions About the Future Either True or False?" *American Philosophical Association: Western Division Annual Meeting (April 20-22)*: 26-32.
- , 1941, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Chicago: Willet, Clark and Company.
- , 1945, "Foreknowledge, Divine" in *An Encyclopedia of Religion*, edited by Vergilius Ferm, Secaucus, New Jersey: Popular Books: 248.
- , 1948, *The Divine Relativity: A Social Conception of God*, New Haven: Yale University Press.
- , 1953, *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion*, Boston: Free Press.
- , 1962, *The Logic of Perfection*, La Salle, Illinois: Open Court.
- , 1965a, *Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Argument for God's Existence*, La Salle, Illinois: Open Court.

- , 1965b, "The Meaning of 'Is Going to Be,'" *Mind* 74/293: 46-58.
- , 1966, "A New Look at the Problem of Evil," in *Current Philosophical Issues: Essays in Honor of Curt John Ducasse*, edited by Frederick C. Dommeyer, Springfield, Illinois: Charles C. Thomas: 201-212.
- , 1967a, *A Natural Theology for Our Time*, La Salle, Illinois: Open Court.
- , 1967b, "The Dipolar Conception of Deity," *The Review of Metaphysics* 21: 273-289.
- , 1970, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, La Salle, Illinois: Open Court.
- , 1971, "Could There Have Been Nothing? A Reply," *Process Studies*, 1/1: 25-28.
- , 1972, *Whitehead's Philosophy: Selected Essays, 1935-1970*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- , 1976, *Aquinas to Whitehead: Seven Centuries of Metaphysics of Religion*, Milwaukee: Marquette University Publications.
- , 1978, "A Philosophy of Death," *Philosophical Aspects of Thanatology*, Vol.2, edited by Florence M. Hetzler and A. H. Kutscher, New York: MSS Information Corporation: 81-89.
- , 1983, *Insights and Oversights of Great Thinkers: An Evaluation of Western Philosophy*, Albany: State University of New York Press.
- , 1984a, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany: State University of New York Press.
- , 1984b, *Creativity in American Philosophy*, Albany: State University of New York Press.
- , 1987, *Wisdom as Moderation: A Philosophy of the Middle Way*, Albany: State University of New York Press.
- , 1993, "Can Philosophers Cooperate Intellectually: Metaphysics as Applied Mathematics," *The Midwest Quarterly* 35: 8-20.
- , 1997, *The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Philosophy*, edited by Mohammad Valady, Peru, Illinois: Open Court.
- , 2001 [1987], Audience Discussion of "God as Composer-Director, Enjoyer, and, in a Sense, Player of the Cosmic Drama," *Process Studies* 30/2: 254-260.
- Hartshorne, Charles and William L. Reese, (eds.), 2000 [1953], *Philosophers Speak of God*, Amherst, New York: Humanity Books.
- Hartshorne, Charles and Donald W. Viney, 2001, *Charles Hartshorne's Letters to a Young Philosopher: 1979-1995*, edited by D. W. Viney, *Logos-Sophia*, volume 11 (Pittsburg, Kansas).
- Heschel, Abraham J., 1959, *Between God and Man: An Interpretation of Judaism*, edited by Fritz A. Rothschild, New York: Free Press.
- Hick, John H., 1990, *Philosophy of Religion*, Fourth Edition, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Inbody, Tyron L, 1997, *The Transforming God: An Interpretation of Suffering and Evil*, Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.

- James, William, 1907, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York: Longmans, Green, and Co.
- Jantzen, Grace, 1984, *God's World, God's Body*, Philadelphia: Westminster Press.
- Johnson, A. H., 1983, "Some Conversations with Whitehead Concerning God and Creativity," in *Explorations in Whitehead's Philosophy*, Lewis S. Ford and George L. Kline (eds.), New York: Fordham University Press.
- Kane, Robert and Stephen Phillips, editors, 1989, *Hartshorne, Process Philosophy and Theology*, Albany: State University of New York Press.
- Kaufman, William E., 1991, *The Case for God*, St. Louis, Missouri: Chalice Press.
- Kenny, Anthony, 1979, *The God of the Philosophers*, Oxford: Clarendon Press.
- Kung, Hans, 1980, *Does God Exist? An Answer for Today*, Garden City, New York: Doubleday and Company.
- Lequier, Jules, 1952, (*œuvres complètes*, publié par Jean Grenier, Neuchatel et Paris: Editions de la Baconniere.
- Nash, Ronald H., editor, 1987, *Process Theology*, Grand Rapids, Michigan: Baker House.
- Neville, Robert C., 1968, *God the Creator: On the Transcendence and Presence of God*, University of Chicago Press.
- , 1980, *Creativity and God: A Challenge to Process Theology*, New York: Seabury Press.
- Nobo, Jorge Luis, 1986, *Whitehead's Metaphysics of Extension and Solidarity*, Albany: State University of New York Press.
- , 1989, "God as Essentially Immutable, Imperishable and Objectifiable: A Response to Ford," in *Hartshorne, Process Philosophy and Theology*, Robert Kane and Stephen H. Phillips (eds.), Albany: State University of New York Press.
- Nordgulen, George and George W. Shields, editors, 1987, *Faith & Creativity: Essays in Honor of Eugene H. Peters*, St. Louis, Missouri: CBP Press.
- Ogden, Schubert, 1963, *The Reality of God and Other Essays*, New York: Harper & Row.
- , 1968, "God and Philosophy: A Discussion with Antony Flew," *The Journal of Religion* 48/2: 161-181.
- , 1975, "'Theology and Falsification' in Retrospect: A Reply," *The Logic of God: Theology and Verification*, edited by Malcolm L. Diamond and Thomas V. Litzenburg, Jr., Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, Inc.: 290-296.
- Oomen, Palmyre M. F., 1998, "The Prehensibility of God's Consequent Nature," *Process Studies* 27/1-2: 108-133.
- Pailin, David, 1989, *God and the Processes of Reality: Foundations of a Credible Theism*, London and New York: Routledge.
- Peters, Eugene H., 1966, *The Creative Advance: An Introduction to Process Philosophy as a Context for Christian Faith*, St. Louis, Missouri: Bethany Press.
- , 1970, *Hartshorne and Neoclassical Metaphysics*, Lincoln: University of Nebraska

Press.

Pike, Nelson, 1982, "Process Theodicy and the Concept of Power," *Process Studies* 12/3: 148-167.

-----, 1983, "Over-Power and God's Responsibility for Sin," *The Existence and Nature of God*, edited by Alfred J. Freddoso, Indiana: University of Notre Dame Press, 11-35.

Pinnock, Clark H., 2001, *Most Moved Mover: A Theology of God's Openness*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic Press.

Pinnock, Clark, Richard Rice, John Sanders, William Hasker, and David Basinger, 1994, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.

-----, 2001, *Most Moved Mover: A Theology of God's Openness*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic/Paternoster Press.

Rome, Sydney and Beatrice eds.), 1964, *Philosophical Interrogations*, New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Rousseau, Mary F., 1985, "Process Thought and Traditional Theism: A Critique," *The Modern Schoolman* 62: 45-64.

Sanders, John, 1998, *The God Who Risks: A Theology of Providence*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.

Sherburne, Donald W., 1969, "Whitehead's Psychological Physiology," *Southern Journal of Philosophy* 7: 401-407.

-----, 1971, "Whitehead Without God" in *Process Philosophy and Christian Thought*, edited by Delwin Brown, Ralph E. James, Jr., and Gene Reeves, Indianapolis: Bobbs-Merrill, Co.: 305-328.

Shields, George W., 1981, "David B. Burrell, 'A Philosophical Objection: Process Theology' in his *Aquinas: God and Action* (1979)," *Process Studies* 11/1: 50-52.

-----, 1983, "God, Modality and Incoherence," *Encounter* 44/1: 27-39.

-----, 1992a, "Infinitesimals and Hartshorne's Set-Theoretic Platonism," *The Modern Schoolman* 59/2: 123-134.

-----, 1992b, "Hartshorne and Creel on Impassibility," *Process Studies* 21/1: 44-59.

-----, 1993, "Some Recent Philosophers on the Problem of Future Contingents," *The Midwest Quarterly*, 34/3: 294-309.

-----, 2003, "Omniscience and Radical Particularity: A Reply to Simoni," *Religious Studies* 39: 225-233.

Shields, George W. and Donald W. Viney, 2004, "The Logic of Future Contingents" in *Process and Analysis: Whitehead, Hartshorne, and the Analytic Tradition*, edited by George W. Shields, Albany: State University of New York Press: 209-246.

Sia, Santiago, 1985, *God in Process Thought*, Dordrecht: Martinus Nijoff Publishers.

-----, 2004, *Religion, Reason and God: Essays in the Philosophies of Charles Hartshorne*

- and A. N. Whitehead, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Sia, Santiago, editor, 1990, *Charles Hartshorne's Concept of God: Philosophical and Theological Responses*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Simoni-Wastila, Henri, 1999, "Is Divine Relativity Possible? Charles Hartshorne on God's Sympathy with the World," *Process Studies* 28/1-2: 98-116.
- Suchocki, Marjorie Hewitt, 1986, *God, Christ, Church, A Practical Guide to Process Theology*, New York: Crossroad.
- , 1988, *The End of Evil: Process Eschatology in Historical Context*, Albany: State University of New York Press.
- Viney, Donald Wayne, 1985, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, Albany: State University of New York Press.
- , 1986, "How to Argue for God's Existence: Reflections on Hartshorne's Global Argument," *The Midwest Quarterly*, 28/1: 36-49.
- , 1989, "God Only Knows? Hartshorne and the Mechanics of Omniscience" in *Hartshorne, Process Philosophy and Theology*, edited by Robert Kane and Stephen Phillips, Albany: State University of New York Press: 71-90.
- , 1997, "Jules Lequyer and the Openness of God," *Faith and Philosophy* 14/2: 212-235.
- , 1998, "The Varieties of Theism and the Openness of God: Charles Hartshorne and Free Will Theism," *The Personalist Forum*, 14/2: 199-238.
- , 2001, "Is the Divine Shorn of its Heart? Responding to Simoni-Wastila," *American Journal of Theology & Philosophy*, 22/2: 154-172.
- , 2004, Review of *Does God Have a Future?* by Christopher Hall and John Sanders, *The Midwest Quarterly* 45/2: 215-217.
- Viney, Donald W., guest editor, 2001, *Process Studies*, Special Focus on Charles Hartshorne, 30/2.
- Vitali, Theodore, 1987, "Norris Clarke and the Problem of Divine Relativity," *Faith and Creativity*, edited by George Nordgulen and George Shields, St. Louis, Missouri: CBP Press: 181-195.
- Whitehead, Alfred North, 1926, *Science and the Modern World*, New York: Macmillan.
- , 1933, *Adventures of Ideas*, New York: Macmillan.
- , 1978 [1929], *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Corrected Edition, David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (eds.), New York: Free Press.
- , 1997 [1926], *Religion in the Making*, Introduction by Judith A. Jones, Glossary by Randall E. Auxier, New York: Fordham University Press.
- Whitney, Barry L., 1985, *Evil and the Process God*, Toronto Studies in Theology, Volume 19, New York and Toronto: The Edwin Mellen Press.
- , 1989, *What Are They Saying About God and Evil?* New York: Paulist Press.
- , 1994, "An Aesthetic Solution to the Problem of Evil," *International Journal for*

the Philosophy of Religion, 35: 21-37.

-----, 1996, "Hartshorne and Natural Evil," *Sophia*, 35/2: 39-46.

Wood, Forrest, Jr., 1979, "Some Whiteheadian Insights into the Problem of Evil," *The Southern Journal of Philosophy* 10/1: 147-155.

Wood, Forrest, Jr. and Michael DeArmey, editors, 1986, *Hartshorne's Neo-Classical Theology*, *Tulane Studies in Philosophy*, volume 34.