

「万有在神論の論理」

ハーツホーン， リーズ編著『哲学者たちの神』（エピローグ）より

大塚 稔

The Logic of Panentheism (I) Philosophers Speak of God (Epilogue) Charles Hartshorne and William L. Reese

Minoru OTSUKA

解 題

ハーツホーンは、一九四三年に、「有神論の数学」という論文を発表している。神学と数学とを結びつけたこの論文は、宗教評論 (Review of Religion) 第八号に掲載された。十年後、それは、『哲学者たちの神』("Philosophers Speak of God") のエピローグに「万有在神論の論理」と改題、修正され、再び発表された。この「万有在神論の論理」が収められている『哲学者たちの神』は、原典抜粋に、解説と解釈が加えられた作品で、リーズ (William L. Reese) との共著だが、序文とエピローグを含むコメンタリーの大半は、ハーツホーンによって書かれた。取り上げられた哲学者の数は、五十数名にも達している。プラトン (Plato 427-347 B.C.)、アリストテレス (Aristotle 384-322 B.C.)、アウグスティヌス (Augustine 354-430)、トマス・アクィナス (Thomas Aquinas 1225/26-74) は言うまでもなく、古くはイクナトン (Ikhnaton, ca 1375-58 B.C.)、ヴェーダ、老子、シャンカラ (Samkara 700-750) をはじめとして、カテル (Raymond B. Cattell 1905-) まで、およそ歴史上に名を残した哲学者と学派のほとんどすべてが網羅されている。なかには、プロセス神学の創始者の一人と目されるソツィーニ (Fausto Socinaus 1539-1604) のように、はじめて英訳された貴重な文献もある。そしてその一つ一つに、解説と一貫した解釈が施される。しかしこの書物の最大の特徴は、単に宗教思想が網羅されているという点にあるのではない。取り上げられた思想 (哲学者) のすべてに、万有在神論の立場から評価、判定が下され、それをもとにいくつかの神学的立場が区分されている点にある。

その名目上の区分を目次に即して列記すると、(1)古代の擬似万有在神論<ETCKW>、(2)アリストテレスの有神論<EC>、(3)古典的有神論<ECK>、(4)古典的汎神論<ECKW>、(5)発出論<E>、(6)時間的有神論<ETCK>、(7)近、現代の万有在神論<ETCKW>、(8)制限付き万有在神論<ETCKW>、(9)極端な時間的有神論<TCK>、(10)極端な時間的有神論<T>である。この区分以

外に、第三部には、古代と近・現代の懐疑論ないし無神論が一括されている。

今回は、(六)の時間的有神論の部分を訳出したが、今回はこの書物のエピローグの前半部、つまり神の独立性の問題を論じた部分を訳出した。

なおこのエピローグに関しては、世界思想社から来春刊行予定の『現代宗教思想を学ぶ人のために』第二章の拙論「ハーツホーン」にいくらか詳しく論じられている。

万有在神論の論理

数学、つまり純粋な論理形式は、知識という点では、ほぼ観察と同程度に重要なものである。これを重要だとする一つの根拠は、哲学に、とりわけ大切な点を示唆する。観察の役割は、単にある仮定の是非を決定することではなく、究極的には、考える諸々の仮定間の決定にある。我々は、単に、事実と反して一度ずつ、説明を検証するのではない。我々は、相互に相反した評価が与えられるような可能な諸説明の一つの体系を、諸事実と突き合わせるのである。この手続きの説得力は、ある程度は、可能な説明が尽くされたかどうかにかかっている。全ての可能性が尽くされたかどうかを確信するためには、それらの可能性を形式的な方法で、つまり代数や幾何学の数学的な図式によって、整える必要がある。ケプラーが、惑星の軌道が円でないということに気づく際には、円の属する単純な曲線の集合全ての形式が体系的に示された円錐曲線の理論 — ケプラー以前の数学者たちによっておむねその輪郭が整えられていたもの — を利用できた。しかし哲学上の問題を論議する際に、同様に厳密な可能性の体系を探ろうとする習慣は、我々にはほとんどない。

哲学においては、我々は全て、余りにも習慣的に、ゆるい、非形式的な区分を採りがちである。我々にはどう見ても可能性を尽くし切っているとは思えないような諸々の理論区分や、あるいは肯定的とか否定的とかの — 例えば、観念論と非観念論、実在論と非実在論 — 些細な形式的区分が、それである。そこでは否定的な事例が、その否定的な事例と肯定的な事例との区別と全く同じように適切な区別を隠蔽する可能性がある。そしてたまたま自分が、哲学史のなかで出くわした、あるいは見出した理論を、実際にそれが、最善の真実な理論かどうかの保証のないまま、「最善の」理論と信じるように、自らを仕向けるのである。誤謬は、様々の方向におおよそ同程度に、真理から逸れているものと考えられる以上、概観された理論のなかには、お互いに全く相違するような、しかもそれでいて等しく充分（ないし不十分）な、いくつかの最善の理論が併存しうることになる — 結局は、単に偏見や嗜好によって、そのいずれかを選択決定するわけである。哲学的な論議の頑なさからすれば、一体誰が、このようなことがしばしば起こったことを疑えない者があろうか。

この論文は、一つの決定的な哲学上の問題に、天文学での円錐曲線論と同等のもの（少なくとも、それと同程度の示唆）を与えるのを目的としている。これは、「有神論の可能性を探るこのような数学」の素描にすぎないが、この価値は、有神論のどのような形式が真であり、有意味ですらあるのかどうかという問題には全く依存しない。なぜならその問題を考慮するのは、ある形式的に厳密な方法において、どのような可能性 — たとえそれらの可能性が無意味に陥る可能性でしかないにせよ — があるのかを知った後のことである。いかなる概念も経験に基づく検証はできな

いと、予め包括的な主張をすることは、論点を先取している。確かに、明らかのように、「経験に基づく」というまさにその意味は、我々が、様々な概念に一致するある存在<existence>と非現存<nonexistence>とをどのように考えるかに応じて揺れる。

有神論の種々の形式は、主に次の二つの問にどのような姿勢を採るかによって、それぞれちがった形となる。その二つの問とは、(一)神は、自分以外の諸存在の世界から独立しているか。つまりそれらの諸存在がなくても在りうるか。あるいはそのような風には在りえないか。(二)神は、完全な存在であるか。また完全な存在であるとするれば、それはどのような意味においてか。このそれぞれの問には、ある形式的な構造がある。その構造があればこそ、問とその可能な解答も、より正確なものとなされるのである。この二つの問の組み合わせは、結局、「有限」ないし「不完全」な神という通常の観念に加えて「至高な存在」を厳密に定義づけようとするれば、形式的には九つの解釈がその可能性として出てくる。これらの解釈の大半は、古典的な論議では取り逃されているものである。実際、神の古典的な論証だけでなく、その反論証も、見かけ上妥当しているように思えるのは、単にそれらが、九つの事例のいくつかにのみその関心が制限されているためにすぎない。また無視された諸事例の中には、他のどのような事例よりも、宗教的な洞察によって指し示されるような事例があると考えてよい理由もある。このような分析は、諸概念の相互関係における形式上の誤りだけでなく、宗教の解釈上の実質的な誤りをも修正するのに有用であろう。宗教に関するこの主の誤りが、哲学者や神学者たちによって、広く誤りとして認められてきたのは、漸く最近になってからのことである。

まず独立性の問題を取り上げよう。正統的な有神論にとって、神は、独立した普遍的原因ないし源泉である。この宇宙は、神の非本質的な結果ないし成果である。宇宙は、神の現実態の「外」にあって、宇宙を制限するものでも、あるいは宇宙の構成要素でもない。(正統的な有神論以外のものを選択する際に、一般に採られる)汎神論にとっては、神は、包括的な実在であって、宇宙の全体性から区別されるような究極的な原因でもなければ、その全体性から独立するものでもない。宇宙は、神の現実態のうちであって、その現実態のまさに本質ないし還元できない性質を限定している。さて有神論者は、この二つの立場のいずれかを選ばねばならないのだろうか。それらの立場は、それぞれ、同じ問に対する、一つの「肯定」と「否定」の返答なのか。あるいはそれらは、分離して考えるに値するいくつかの問題に対する解答なのか。少なくとも、この二つの命題には、「独立的」、「原因」、「全－包括的」という三つの概念が含まれているので、当然一つ以上の事柄が問題となると考えられる。しかしそうすると、有神論は、これら三つの論点の一つにおいて正しく、汎神論は、その別のもう一つの論点において正しいということになるのかしれない！つまりは、ある一つの「高度な総合」が、存在しうる可能性がある。もし有神論が、神は独立的かつ原因であって、全－包括的ではないと主張し、汎神論が、神は、全－包括的であって、独立的ではなく、おそらく(少なくとも有神論によって意図されるような意味では)原因でもないと主張すれば、この二つは、極端に対立し合った理論ないし極端な対比をなす理論ということになる。しかし対比の両方が、共に偽であるかもしれない！おそらく神は、何らかの仕方では、この三つの全て－独立的で、原因で、全－包括的－であるのだろうか。この三つの概念が、論理的に、相互にどの程度両立し合うものなのかを、そろそろ吟味する必要があるであろう。

神学において、「原因」とは、正確にはどのような意味なのか。原因という言葉には、少なくとも

も次のような意味がある。その存在が、その「結果」である存在を必要とする或るもの、その結果によって含意される或るもの、その結果－神学の場合には、それは、神以外の全ての存在<reality>になる－から推論される或るもの。しかし逆の関係はあるか。もし結果が原因を必要とするなら、原因も結果を必要とするか。神学の主だった伝統は、これを神については否定する。つまり神は、世界から独立しており、世界が存在しなくても存在しうると言われる。神は、全く世界の存在によっては限定されないと言うのである。世界は、全く神への依存性によって限定されているが、神は、世界など全く存在しなくても、まさに現にあるがままに、神自身でありうるであろう。これが、基本的には、神を、通常の原因によって意味されるものとは異なったものにさせているのである。一般に我々は、原因から、帰結を引き出したり、予見をなしたりできると考えがちだが、神からは、全く何も結果しないように見える。神は、世界を「造った」が、もし神が異なった世界を造ったり、あるいは全く世界を造らなかったとしても、神は、まさに現にあるがままに在ったであろう。神のもたらす結果は、いかなる意味においても、その原因である「神から生じている」ようには思えない。我々はこれを、因果的必然性の「根本的に非対称的な」概念と呼ぶ。

現代の考え方は、これとは異なった見方を示唆している。現代の科学においては、原因は、しばしばその結果に、必然的にではなく、蓋然的に、関連するものと考えられている。つまり原因の存在には、多少とも起こりそうな諸結果の集合のうち、そのある一つは存在すべきだという意味が含意されている。原因というものは、一定の変数の範囲内において、何らかの結果の生起を必然的に伴う。物理学においては、この関係は、変換可能で、結果は、無比に区別可能な原因ではなく、ただ様々に蓋然的なものとしてある原因の一つの集合のみを、必然的に伴うと言うことができる。しかし最近の哲学では、時間の論理的構造は非対称的であるとする見方に対する証拠が整備されつつある。つまり「先行のもの」は、決してその個体の細目に「後続のもの」を含まず、ただ後続のものだけが、厳密に先行のものを含むとされる。大人に幼年時代があったということは、大人には不可欠なことだが、子供に大人の時代があるということは、不可欠なことではない。全ての子供が、大人になれるわけではないが、全ての大人は、確かに過去においては子供であった。歴史学、生物学、心理学の分析は、少なくとも現在が未来を含む以上に完全に、現在は過去を含んでいるという見方に支持を与えている。しかも魅力のある時間の哲学の主張するところによれば、この「非対称的な包含」は、先行と後続ということのその意味に本来的に内在するものとされる。未来を包含するには、ある一定の集合の何らかの不特定のメンバーだけが必要とされるのに対し、過去は完全に隈なく包含されると言われる（過去は、「不滅」である－ホワイトヘッド、ベルクソン）。しかしこれこそがまさに、非対称的な包含には必要なのである。未来の包含を蓋然性において認めるこのような見方は、「徹底した」な非対称性というより「中庸的」な非対称性と呼んだ方がよいであろう。もしこのようなものが、原因－結果の関係であるとすれば、神の因果性と他のものの因果性との間にはある形式的な類比が存在しうることになる。神の存在<existence>は、確かにある一つの世界の存在を不可避なものにするが、まさにこの特定の世界を存在させることについては、単なる可能性の域を出ない。神は、特定のどのような世界からも独立している（どのような特定の世界も必要としない、あるいはどのような特定の世界も必然的なものとして伴わない）が、世界自体から独立するというようなことはない。純粹ないし

普遍的な原因としてある「至高な原因」とは、自らはただ「可能な世界」という集合には何らかの現実のメンバーがあるということだけを必要とするのに対し、他の全てのものによって必要とされるようなものである。

さて我々はここで、時間という榮譽ある問いに直面することになる。全ての原因そのものが結果であるとは限らないということなのか。原因そのものを別にした全てのものの原因というのは、不合理なのか。結果であるということは、既に明らかにしたように、或るものを必要とするということ、つまりその集合の空集合でないものを中庸の意味において必要としない限り、所与のものを必要としないような或るものを必要とするということである。「原因は常に同時に結果でもある」ということは、結局、或る事物が、先行のものを必要とするということ以外に、その先行のもの自体が、なおそれに先行する状態にある他の事物を必要とするということである。もし時間に始まりがなければ、少なくとも、この退行は無限に進むことになろう。この無限性は論議しないでおこう。ただここで問題にしている原因が、具体的な出来事である点には注意を促したい。ある具体的な原因が存在するというそのものは、いかなるものの結果でもない。私は断定しようとは思わない。がしかし、原因に関する我々の定義は、原因そのものを具体的な要因や状態に制限するものではない。「中庸」の意味での定義でない限り)必要とするものではなく、(抽象的なものであろうと具体的なものであろうと、とにかく)必要とされるものはどのようなものであろうと、我々の用語からすれば、或るものは、その或るものの一つの原因である。必要とされるものがそれで全てなのかどうか、それがその「唯一の」原因ないし「充分条件」なのかどうかについては、なお疑問の余地が残されている。もちろん我々には、神が、この意味で、事物の唯一の原因と考えられるのかどうかについてまで、疑問視しようとする気持などあったためしはない。

我々はこれまで、ただ可能な定義のみを定式化したにすぎない。すなわち、(普遍という意味での)至高な原因としての神は、他の事物によって普遍的に必要とされるが、その至高な原因そのものは、ただ他の事物の集合が空でないということだけを必要とするにすぎない。この定義のどこに矛盾があるのか。この定義には、普遍的ないし至高な原因である限りでの神は、具体的ではなく抽象的であることが含意されていると言われるかもしれない。もっともであって、私はこれには何らの反論もない。私は、神だけが唯一至高な原因であるとは言っていない。従って、この原因はなるほど抽象的であるかもしれないが、その全体の実在においてある神は、しかしそれでも具体的でありうるであろう。(具体的な或るものというのには、ある抽象的な局面がある。)この具体性において、神は確かに、原因であると同時に結果でもある。つまり神は、神が具体的にかつ実際において在るものであるために、自分以外の他の事物を必要とするのである。この具体的な全体に渡る現実存在において、神は、影響を与えつつ受けるという相互作用を、世界となすのである。このような反作用する存在は、単純にその至高な原因と同一視することはできないであろう。しかしそれでも、原因そのものの或る一つの局面では、至高な原因でありうるという可能性はある。

具体的に言えば、神は、単に至高な原因であるというより、至高な力を持ったもの、ないし至高な作因者であって、その意味では、人間も力を持てるもの、ないし作因者である。力を持ったものとしての人間は、単一の原因ではなく、そのそれぞれが同時に結果でもあるような、一連の

原因の連鎖である。作因者ないし力を持ったものとしての神は、おそらく、全ての事物の或る一つの原因とは考えられないだろうし、また全ての事物の唯一の原因とも考えられないであろう。むしろ同時に一連の諸結果の連鎖でもあるような、一連の因果性の或る一つの（ないし唯一の）連鎖だと考えられる。従って、そのなかでのみ意味を持つような因果の鎖の外に、原因を置いて考える宇宙論的論証に対する批判は、その宇宙論的論証が、神の因果的な役割を、単一の関係の型に還元するものと考えられる場合にのみ、正当化されるにすぎない。人間が一つの原因とされるその二重の意味に類比して、神は、二つの意味において原因であるという可能性を考える必要がある。(一)人間は、それぞれの瞬間に意志決定し、世界に対して反応をするが、逆に世界は、他の諸個体がそれに反応するような刺激物となる。もし「原因であること」を「結果であること」から分離しようとするれば、この全ての意味は失われるであろう。この局相においては、神は、全く、作用を与えるものであるだけでなく、作用を受けるものでもあると言えるであろう。(二)しかしもしある人が、一定の執拗な観念ないし理想 — これは、同時に自分の理想として他人に影響を与えるような観念ないし理想となる — によって、長年の間、鼓舞されてきたと仮定しよう。そのような人間は、一度その理想を獲得すれば、たとえそれが最初は結果として得られたものであっても、その後は、結果としてよりむしろ原因として作用することになるであろう。獲得されたのではないような、つまり決して結果ではないような、そのような原初的な精神というようなものは、果たして存在しえないのであろうか。またこのような理想は、結果を持つことはないのだろうか。このような理想の単なる所有という点では、その原初的な精神は、全く、結果というよりは原因であろう。しかしこのことから、直ちに、精神のなす具体的実在の経験や知覚の全てが、結果であるというより原因的なものであるとすることはできない。観念や理想は、抽象的である限り、その抽象性に依拠して、他に存在すると見られる具体的なものからは、一定の独立性を持っている。しかし具体的かつ現実的なものの純粋な知覚は、逆に、現実的なものがたまたま持つような特定の諸特徴に一致しないではいられない。つまりそれらの知覚は、独立的ではなく、従って結果であるということになる。しかしそれらはまた、結果を持つだけでなく、自ら原因ともなるであろう。上述のことから、読者にも、私がなぜ、一方で、普遍的原因、純粋な原因は、神が原因であるというその意味を使い果たす必要がないと言いながら、また他方で、純粋な原因という観念には、その具体性が主張されない限り、何らの不合理もないと言えるのか、その理由がおそらくお分かりになるであろう。

この全ての正確さは、次に起こる範囲内で仮定されていることではなく、その正確さの可能性の範囲内で仮定されていることである。我々は、無造作に不可能なものとして除外できないような見方を探し求めて、明かに不可能だとは言いきれない見方のなかから、真実な見方を見出そうとしているのである。しかしその言葉の慣用法に基づいて、最も広義に使われる「原因」という言葉が、結果は常に原因に依存しているにもかかわらず、常にその特定の結果から独立していること、それは、当然のこととして前提にされている。従って我々は、因果的必然性に、ある非対称性を仮定すべきであろう。しかし徹底した非対称性は、諸結果の集合や種類ですらも含まれないような可能性を未解決なこととして残しているのに対し、「中庸的な非対称性」は、諸結果のある集合 — もっともいかなる特定の集合のメンバーでもないが — の非空集合性が、原因の存在によって必然的なものとされると主張する。いずれの見方でも、原因は常に特定の結果から独立し

ているし、結果は常に、特定の原因から独立している。原因が、時間的に結果に先んじて存在するということが、それが、非対称的な論理的関係の時間的的局面であると言ってよいかもしれない。現在は、現在が必要とする過去によって存在するが、未来によって存在することはない。未来がたとえどのようなものになろうと、この今の現在に違いはないと言えるが、過去がたとえどのようなものであったにしても、この今の現在に違いはないとは言えないであろう。なぜなら我々が現に大人になっているかぎり、しかじかの子供であったと言えるからである。我々の存在には、我々が過去において存在したものであったということが含まれているからである。精神医学は、この命題に具体性を与えている。我々はここで、それを、結果であるということの普遍的性質と見なしている。

汎神論と有神論とは、神と世界との因果的關係を考える上での、相互に相反する二つの徹底した方法であると仮定することは、次の二つの意味を忘れることに他ならない。すなわち(一)たとえばここでは、単に世界自体とか一つの集合としての世界とかでなく、この特定の世界について言っているにせよ、神が、世界から「独立した原因」であること。「X」は、「Y」の独立した原因であるということは、単に、或る局面にあるXは、期せずして、Wから独立した或るもの、ないしはWを引き起す或るものであるということ、あるいはそのような或るもの、ないし引き起すものを持っているということの意味するにすぎない。これは、必ずしも、Xがそれ以外のいかなるものでもないとか、いかなるものをも持っていないとか、逆に、Xが存在や所有をWに依存しているとかという意味ではない。ある人が、金銭的には、友人に頼らずに - かつ友人の生活をも支えて - 生活しているとしても、その友人に精神的には強く依存しているということもある。あるいは精神的には自立していても、金銭的には依存していることもあろう。「神は独立的である」という意味を、神は単に、あるいは純粋に、独立的だという意味に取ることができるかもしれない。つまり、神における「独立的にある或るもの」とは、あらゆる局面においてある神だと、ないしはそっくりそのままが神だと、解釈できるかもしれない。しかしその場合には、我々は、二つのうちの一つをではなく、形式的には三つの可能な立場のうちの一つを仮定する必要に迫られる。つまり神は、その全ての存在において、独立的である。神は、その存在のある局面では、独立的である。神は、いかなる局面においても、独立的ではない。独立した力を働かせるためには、独立した或るものを所有するのは当然だとしても、それ以外に、依存的なものを所有しないでおこうとする必要があるというのは、果たして全く自明のことだろうか。もし実際に、神が、諸局面の多様性もなく、全く「単純」なものであるなら、神の独立的な局面が、その存在の全てでなければならないであろう。しかし単純性の問題は、単に別の形式において争点となる問題にすぎない(以下の論述を参照せよ)。同様に、もし神がその「本質」とは区別される「属性」を全く持っていないとすれば、神は、全く依存的か、全く独立的かのいずれかになろう。しかしここでは、神は偶有性を持ちえないという例の証明を論破する必要はない。我々は目下、このような諸々証明がそのなかから決定されねばならないような諸理論を定式化する段階にある。

以下の論議を簡略化するために、諸々の観念に単純な記号を充てて考えることにする。まずC、これは普遍的な原因を示す。つまり、他の全てのものが必要とする或るもの、あるいは他の全てがそれに依存するような或るもの、しかしそれ自身は、他のいかなるものをも必要としない原因のことである(「他の事物の集合」が、空集合である必要があるのかどうか、つまり因果的必然性

の「中庸的」ないし「徹底的な」非対称性が含まれるかどうかは未定)。W, これは全 - 包括的な或るものを示す。つまり実在の〈総体〉を示す (実在のものに一定の全体があるのかどうか, あるいは指し示される各々の時に, 新たな項を含むような, 常に成長し行く全体があるのかどうかは未定)。結局, 我々は, 神に関する三つの可能な主張を持つことになる。(一)神は, (一つの全体であろうと, 神自身のみのある局面であろうと) 普遍的な原因, つまりC, である。(二)神は, 全 - 包括的な実在, つまりW, である。(三)神は, 普遍的原因であり, かつ全 - 包括的な実在, つまりCW, である。もし(一)の括弧内の挿入文から, 後者の見方が除外されれば, (一)は, (二)と矛盾することになるし, (三)は, 自己矛盾したものとなる。このことがあるために, 神を独立した原因と仮定する有神論と, 神を全 - 包括的な実在と仮定する汎神論とのどちらかを選択しなければならないと言われるのである。確かに, 全ての事物のある独立した原因は, もし包含すべきそのような事物が全く存在しなかったら, 実在の全体は多少とも異なったものになっていたにちがいないという点を考えれば, それらの事物を含むこと, ないし包含することは不可能だからである。包括的な実在は, なるほど自らが含むものはどんなものでも必要とする。しかし包括的な実在が, 事物の独立した原因を包含できない理由はないし, また神が, その全体の現実態においては, この包括的な実在と同一でありうるだけでなく, 自らのある局面においては, その独立した原因とも同一でなければならない理由もない。(既に示唆したように, そのことは, 神が心に抱く一つの理想, 神には決して欠くことのできない性質ないし本質であるのかもしれない。たとえ神は, 常にこの理想やこの本質を超えているにしても。)

結局, (一)の挿入文による限定によって, (一)と(二)とは, お互いに両立可能になる。従って, もし有神論が, 単に, 全ての事物の神的な独立した原因は存在するという意味にすぎないのであれば, そして汎神論が, 神的な全 - 包括的な実在が存在するという意味であるなら, 共に真だということになる。これは, 二つの神が存在しうるということではなく, 一つの神が独立した本質と依存的な偶有性との両面を持ちうるということである。それは, ちょうど人間が, 比較的固定された, 融通のきかない性質と, 絶えず変化する現実の経験との両面を持っていることに幾分似ている。従って, 有神論と汎神論とのその肯定的な内容は, 神は, CWであるということによって, 矛盾なく結びつけることができる。なぜなら, 有神論と汎神論との間の矛盾は, 独立した原因としての神と, 全く現実態において在る神との可能な区別を否定することから生じているにすぎないからである。

(一)の全ての肯定的な内容は, 次のように論じることができよう。たとえいかなる特定の世界が存在しなくても(ないしは存在しなかったにしても), あるいは存在しそこなう, ないしは存在しそこなうにしても, 神は, 存在するだろうし, また神自身でもあるだろう(存在しただろうし, 神自身でもあったであろう)。一方, (二)の肯定的な内容は, 次のように表現できる。神は, 自らの実在において全ての実在を包含すると。この限りにおいては, この二つの主張には全く衝突はない。しかし古典的有神論は, 神は存在するだろうし, また神自身でもあるだろうと主張するだけでなく, 全く同じ状態で存在すると, あるいはむしろ, 存在と状態, (常に神を神自身にさせている)本質と偶有性との間には, 可能な区別がないとすら主張する。これは, (一)に見られる肯定的な主張を恣意的に否定するものである。この主張に矛盾はないのか。というのも, 本質と偶有性, 「神自身」と「神の状態」とに区別がないとすれば, (全ての哲学の歴史が証明しているように)

本質や存在や個性や他のいかなる概念にも、理解可能な意味がなくなるからである。

古典的汎神論も、無意識裡に、相手の肯定的な理論を、同じ様に恣意的に否定しようとする点では、古典的有神論に同調している。なぜなら汎神論者は、神の全一包括性を肯定するだけに満足せず、またしばしば、神の全体の現実態は、他のようには在りえなかつたと、つまり神にはいかなる偶有性もないと、主張した。これは、全一包括性から推論されないことである。むしろこのことから、その逆が推論される。なぜなら全体の実在には、必然的なものであろうと偶然的なものであろうと、存在する全てのものが、含まれねばならないし、また必然的と可能的との対比を否定することは、その両方の意味を無効にすることである以上、この対比は、神性のなかに保存され、収まっていなければならないからである。つまり神にも偶有性がなければならないということになる。しかしそうだからと言って、偶有性とは独立した神の本質も存在するということを、否定する理由はない。こうして、基本的な諸概念の双極的性質（モリス・コーヘンの〈双極性の原理〉）が、的確に表現される。従ってそれは、(一)と(二)を相互に矛盾したものとする解釈を強要するものでは全くない。むしろそう考えた場合の方が、自己一矛盾するのではないかという理由すらある。結局、神を、CWとする(三)は、これまで受けてきたように無視されるには全く及ばないし、むしろどちらかと言えば、我々の思索の最善の主張ではないかとすら思われる。

私が「万有在神論」と呼ぶ(三)の主張においては、神は、全てから独立しつつ、全ての原因となる要因であるだけでなく諸結果の総体でもあるという画面を含む。神はCWであると言われる場合のCは、古典的有神論に一致する神を、Wは、古典的汎神論に一致する神を示している。ただし絶対的な否定主義は除外する。それによれば、それぞれの理論は、その独自の内容に、ただ他方の理論の否定だけを含むことになるからである。「全く」という言葉が、神の存在の全てにおいてという意味でないなら、つまり神の存在のある点においてという意味でなら、「神は、全く独立的であり、かつ全く依存的であるということ」には、不合理なところはない。もともとそれが、そのような意味でないことは、十分に理由のあるところである。神に、一般の事物には欠けているような際立った卓越性を帰するためには、神は、或る点で、全ての事物から独立していると言うだけで充分である。なぜなら一般の事物は、全くいかなる点においても、全ての事物から独立していないからである。更に神が、或る点で、他の全ての事物に依存するという点についても、同様に、それは、無比に最大であることを示している。一般の事物は、(ほぼ全ての哲学者たちに従えば)単に幾つかの他の事物にのみ依存するにすぎないからである。従って、ワシントンがその自らの存在を、あなたや私の存在に負う必要があると考える理由は何もない。しかしあなたや私が存在するという事を知る神は、我々が存在しなかつたら持ちえなかつたような知識を持っている。つまり神の知識には、我々の存在が必要だということ、従って、我々が普通に使ってきた使い方「依存する」という言葉を使えば、その限りにおいては、神は我々に依存していると言ってよい。神だけが、このように、神自身のある局相として、他の全てのものに依存するという点に留意すべきである。従って依存性は、独立性と同じように明確に最大化される。結局三つの形式、C、CW、Wのそれぞれは、(この三つの形式以外の)想像可能な全ての事物に比べ、厳密に最大の存在として区別できる。もちろんそれらは、厳密には、「至高な存在」の解釈において競合してはいる。全てのものから独立している以上に、普遍的に独立していることなどありえないし、全てを包含する以上に、普遍的に包含的であることもありえない。また或る局相では、

全く独立的で、それ以外の局相では全く包含的であること以上に、同時に独立的－包含的であることはありえない。

包含性が依存性を意味することは、自明である。あらゆる点において、まさに在るところのものでありうる一つの全体にとって、もしその部分が現に部分として存在するものとは違った風にあるとすれば、その全体には全体としての意味がなくなるであろう。(私の細胞の一つが破壊されるような場合、相違は取るに足りないかもしれないが－「私」が、紛れもなくその細胞を包含していると仮定すれば－、違いは確かにある。)従って、独立的なものとしての神は、排他的であって包含的ではない。またもしこの独立的な要素が、神の全てだとすれば、神と神以外のものとは、全体としては、神以上に大きなもの(神以上に包含的なもの)となろう。この極端なパラドクスは、「神と神でないもの」とを、次のような意味に解釈すれば取り除かれる。すなわち、神であるとは、(独立的かつ依存的な)「全てに互る局相において在る神」を、また神でないとは、その依存的な局相へと入り込む諸部分ないし、その局相に包含される諸要素」を、それぞれ指すものと解釈すればよい。(既に見てきたように、ただ依存的なものだけが包含的でありうるにすぎない。)[全体とその部分]と言ってもよいかもしれないが、これは、まさに全体そのものという以外の何ものでもない。

範囲においては、CWは、Wのみと変わるところはない。いずれも、「全ての実在」を含んでいるからである。しかもいかなるものも、存在と価値の全体性以上ではありえない。しかしCWにおけるWでは、全ての実在に、我々の原因の定義によれば、他の一切とは独立するような、一つの普遍的に原因となる要素が含まれるとされるのに対し、Wだけが分離される場合には、全ての実在には、全く独立的な要素がないものとされる。それ故Wだけを(取り出して)、神はWであるとする汎神論の見方には、(繰り返しになるが)神はCWであるとする見方(これは万有在神論と呼ぶのが最善であろう)に欠けているような、いかなる積極的な要素も含まれてはいない。また同様に、神はCWであるから、Cを(取り出して)、神はCであると考えことは、とりもなおさず、神は、神自身のうちに、あるいはその全体の現実態のうちに、何かを持っていることを、そして(その独立した局相においては)神は、そのものから独立しているとするCの見方を、否定することに他ならない。(ある本質的な局相においては)神がそのものから独立しているような存在は、神の部分ではない(神の全体の実在のなかにはない)と主張することは、単なる否定にすぎない。「独立性」そのものの文字通りの意味には、依存していないという否定的な意味合いがあるが、それを肯定的に解釈することは可能である。つまりそれは、他の事物がいかに変化しようと「自己－同一的」であるという意味に解釈できる。しかしその様々に変化する事物は、一つの全体としてあるその独立した存在のうちにはない。あるいはその自己同一性が、その存在の全内容だと、つまりそれらは全く同じであると言ってよい。部分的に異なった状態(ないし経験)においては同じではないとすることは、これまた全くの否定にすぎない。このような否定には、拮一的な理論を定式化するその最初の段階に恣意性が認められる。有神論と汎神論の執拗な闘争こそ、まさにその恣意性の所産である。

もし我々が始めの方に述べた「中庸的に非対称な」因果性の観点が適用されるなら、CWのCには、その集合の非空集合性が、つまり「神とは異なる諸実在」が含意されているが、現実に存在する神以外の実在については、全く含意されてはいない。従って、Wは、実際に一つの変項で

あって、Cとその変項の現実の価値との間には、もっぱらC（原因は結果には不可欠だが、結果は原因には不可欠ではない）向かう包含関係しか働いていない。本質において在る神は、たとえ世界自体からは独立していなくても、特殊的にはいかなる世界からも独立している。ある一定の瞬間（WおよびCWのある一定の価値）における具体的な全的存在の神は、存在するないしは存在した現実の世界をまさに含んでいる。

一般的には、よく神は超越的であるだけでなく、内在的でもあると言われるが、これには、おむね要点が取り逃がされている。論理的に言えば、原因には結果に不可欠である以上、原因が結果のなかにあるのは当然である。そうであればこそ、原因は結果から推論されうるのである。しかし神は、果たして単なるCなのか、それとも神はCWなのか。これこそが決定的に重要な問題であって、これは、神の世界内在性を主張することによっても、また神の世界超越性を主張することによっても答えられない。フェヒナーが既に述べていたように、大切な問題は、世界が神に内在するかどうかという問題である。

CWとしての神は、あらゆる全体がどの部分をも「超越している」だけでなく、可能的な偶然的事物のなかにあって、〈全体〉の部分として現に存在するどのようなものからも絶対的に独立するその自己同一性の本質ないし要素においても、どの部分をも超越している。従って問題は、まさに三つどもえの状態になっていると言ってよい。すなわち世界の神に対する関係は、(一)全く非本質的、(二)全く本質的、(三)神にある或るものには非本質的だが、全体としての神には本質的。

[1992年12月10日受理]