

哲學研究

第四百五十九號

第四十卷
第一冊

存在論的證明

——まだ論破されていない四つの形式——

チャールズ・ハーツホーン

野田又夫 譯

三十五年以上のあいだ、私は存在論的證明とカント、ヒューム、その他によるこの証明の古典的な諸論駁とについて相當注意深く考え續けてきた。この問題に對してときたま注意を拂つたにすぎないように見えるひとびとのやり方を見ると、いつも奇妙な感じがしたものである。ところが、最近ある雑誌で次のような議論が巧妙になされた、すなわちこのような存在論的論法を用いるものは「存在する」(existing)を述語として用いる必要はないけれども、それの代りに用いる論法はやはり別の誤謬推理にすぎないのであつて、たとえば、完全性という特性をば、それ自らを例示するものと考える、誤まりなどである、⁽¹⁾と云う。しかしながら實は、その短い論文で擧げられた誤謬推理はいづれも、存在論的證明にとつて本質的なものではない。アンセルムスとデカルトがかつて用いた論法そのものにとつてすら、本質的なものではないのである。私はここに、私の知る限りにおいて現在までに發表されたいかなる批評によつてもまだ論破されていないところの、存在論的証明の四つの形式を示すであらう。

(1) Murray Kiteley, "Existence and the ontological argument", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XVIII (1958) No. 4, pp. 533—35.

—

偶然的に (contingently) に存在すること、いいかえれば結局「偶然によつて」(by chance) 存在することは、それ自身ひとつの不完全性である。(この場合「偶然によつて」と言わずに、「原因によつて」(by cause) とか「意圖によつて」(by intention) とか言つても、結局はその原因とか意圖とかが必然的であるか必然的ではないかという問いに導かれるのである。) 人間という概念がその例をもたぬこともあり得た「人間というものが存在せざることもあり得た」ということは、われわれひとりひとりがただ偶然的な要因によつてのみ、存在し、またなんらかの特殊な卓越性をもつ、ということを意味する。というのは、もしわれわれのごときものの存在自體が必然的ならざるものであるならば、われわれの有する性質もまた必然的ではあり得ないのだからである。このようにわれわれの存在と本性とが全く偶然に依存しているということ、いいかえれば、われわれの存在と本性との根本的な「不確かさ」(iffiness) あるいは頼りなさというものは、原理的な缺陷であつて、われわれのもつ卓越性に對するさまざまな制限を生み出すものである。ただ言葉を弄ぶだけでなく、このことについて本當に考えるひとならば、だれでも上の點をおそらく認めるであらう。そこで次の議論が成り立つ。

1 無意味な、または自己矛盾的な、特性のみが、例示され得ない。

2 完全性は無意味でも自己矛盾的でもない。

結論・完全性は例示され得る。

系・完全性は「偶然的に」(contingently) 例示され得るか、または「必然的に」(necessarily) 例示され得るか、

である。

3 完全性は偶然的には例示され得ない。〔アンセルムスの原理〕

結論・完全性は必然的に例示され得る。

4 可能的に必然的なるものは必然的である。 $\sim N \sim Np \sim Np$ 「Pは完全性が例示され得るといふ命題をさし、

Nは、必然的に、を意味する。」

5 必然的にかくかくであるものは、かくかくである。 $Np \leftrightarrow p$

結論・完全性は例示され得る。いいかえれば、完全なるものがある。

もしここに推理の誤謬があるならば指摘して頂きたいものである。⁽¹⁾

(1) 譯者註・著者はこの原稿の脱稿後、上の證明をさらに整頓して次のような形式にまとめられた。著者よりの通知によりここに註としてそれを附加しておく。

$p \equiv (Ex)Px$ とせよ。すなわち、完全なるなにかが存在するとせよ。

(1) トートロジーにより・ $Np \vee N \sim p \vee \sim (Np \vee N \sim p)$ すなわち「完全なるものが存在する」といふ命題は必然的である

か、不可能であるか、それらのいづれでもないか(すなわち偶然的であるか)、である。

(2) $\sim N \sim p$ と想定する。(p) は不可能ではないと想定する。(c)

(3) $\sim \sim (Np \vee N \sim p)$ であること、を證明する。(p) は偶然的ではないこと、を證明する。ちなみにこの證明はアンセルムスによつてすでになされてゐる。

(4) 上の歸結として Np を得る。(p) は必然的である」

(5) 従つて p である。なんとすれば $Np \leftrightarrow p$ であるから。

上の證明の要點はすでにアンセルムスによつて主張されているか、あるいは意味せられているかである、と私には

思われる。けれどもこのことは、この問題についての多數の論議の九十九パーセントのうちにはほとんど明示されていない。こういう始末では、そのような論議に對するわれわれの評價が低くなるのもやむを得ぬ次第である。

もちろん上に示された五つの原理の一つ、またはそれ以上に對して、ひとびとは異論を唱え得るであろう。けれどもこの原理のいづれのものの否定も、まさか本當だとは思われないのである。そしてもし存在論的證明の眞實な構造が多くのひとによつて理解されていたという證據があるのならば、この證明が一般に斥けられている事實は、もつとわれわれを動かし得るであろうが、私はそういう證據を見出さないのである。

上の第三の原理、すなわち「アンセルムスの原理」と呼ぶのが適當であると思われるものは、「完全性がもし例示されないならば、完全性は不完全であることになろう」と主張しているのではなく、「たんに偶然的のみに完全性を例示するものもありあるならば、それは不完全であろう、したがつてそういう事例は、完全性を、結局は例示しないことにならう」と主張しているのである。この點は注意を要する。そしてそのゆえにいわゆる自己述語的誤謬 (homological mistake) (完全性が完全性自身の述語であり得るといふ主張) は犯されていないのである。

なおまた上には「存在する」(existing) が一般に一つの述語であるということも想定されてはいない。全くその反對である。(アンセルムスおよびデカルトには、この點についていくらか不用意な言い方も見出されるが。) 上に想定されていることは、存在に關しての「様態」(modality)、すなわち存在の偶然性または必然性、が述語であり、しかもあらゆる場合に述語となり得る、ということである。そしてまた、Pなる命題の偶然性はPを歸結としてもたない(～(～Np→p))のに反し、Pの必然性はPを歸結としてもつ(Np→p)ということである。したがつて偶然的に例示され得る特性は、例示されないこともあり得る、に反して、必然的に例示される特性は、例示されぬことが不可能なのである。さらにまた(この點においてもアンセルムスはかれの批判者よりまさつているのだが)「必然的に例示されていること」は「必然的に例示され得ること」から結論し得るのである。なぜならば $\sim N \sim Np \equiv Np$ であるから。

デカルトがある論駁に答えて言つたように、あらゆる概念は存在への指示を含み、しかも普通の概念の場合には「可能的存在」への指示を含み、神の概念の場合には「必然的存在」への指示を含むのである。ところで必然的存在は非存在と兩立し得ないのに反し、可能的存在（すなわちその現實化が偶然であるような可能性）は非存在と兩立し得るのである。ここには明白な論理以外のながあるか。

もし上の第二の想定が疑われるのならば、この想定の正しさは「完全な」という言葉がいかに定義されるかにかかっているとは私は言いたい。そしてアンセルムスがこの言葉の意味を定めたやり方方には、本質的に他の多くの人も従つたのであり、ウィリアム・ジェイムズの言い方をかりれば「かの親愛なる老カント」も同様なのであるが、そのアンセルムスのやり方は、私の考えでは、その「完全な」という言葉が整合的に有意味であるという想定を根據づけることを不可能にし、その言葉が無意味であるか矛盾的存在かという選言肢を根據づけさせることになるのである。しかしながらアンセルムスのとは違つた定義がすでに提出されているのであつて、それはフェヒネルによつてすでに暗示的に述べられ、この論文の筆者によつてさらに明確に述べられているのである。そして世人はほかに氣をとられてこのことに氣がつかないらしいが、われわれの文化がなお生き續け得ると假定した上で、そういう議論は結局のところ、だれかの偏見によつてもなく、またある時代の流行によつてもなく、その議論自身のもつ價值によつて決定されるに到るであろう、と期待される。そしてこの新たな定義がこの種の推論における一その進歩を生み出すことが出来るのである。

「完全な島」とか「完全な悪魔」とか「完全なドル貨」とかが大まじめに論議されてきたことであるから、（わざわざさういふことを言うのは恥かしいのだが）次のことを指摘しておかねばならない。すなわち、そういう種類のものがいかなる意味で（その意味は不明瞭あるいは二義的であるのをつねとする）「完全な」事例というものを論理上は許容するとしても、アンセルムスの原理は、聖アンセルムスそのひとが注意したように、そういう意味には適合しないと

いうこと。いいかえると、上の想定第二、または第三が、そのような場合には成り立たなくなるにきまつているのである。一つの島、または一つのドル貨は、ただある目的に相對的にのみ「完全」である。そしてまた、どの目的にそれが適合するかは偶然的な事柄であるのが當然であり、實際さうであるよりほかはない。したがつてこのような場合には、存在するということを、偶然的なものとして解しても矛盾はない。しかるに神 (deity) はあらゆる可能な目的に相對的に完全であらねばならぬ。そしてこのことは、偶然によつてはあり得ぬことなのである。なぜならば、偶然とはつねに、可能性の或るものに關係する事柄であつて、可能性の全てに關係する事柄ではないからである。一つの島または一枚のドル貨のような單なる手段的事物ではなく、ただ自體的に價値あるもののみが、嚴密な意味で「完全」であり得る。さらにまた、そういう完全なものの自體的な價値は、あらゆる自體的價値を、うちに含まねばならぬ。しかもそれらを、偶然によつて、いいかえれば不確かな仕方、含むのではなく、間違ひなく含む、のでなければならぬ。そういう完全なものが存在しないという可能性を考えるとすれば（もちろんアンセルムスが注意しているように完全者は事實上存在しているのであるが）、それは完全者がその機能を果さないといふことの可能性を意味するであろう。しかるに、そのように機能を果さないといふことが不可能であることは、その完全性の一部をなしているのである。存在論的證明の批評者たちは、絶對的なかつ永遠な確實性がいかにして偶然の事實であり得るかを、いまだかつてわれわれに示したことがない。そのわけは、私の考えるところでは、ただそういうことが偶然の事實ではあり得ないからなのである。完全な者、いいかえれば、他のいかなる價値高きものといへども自らよりもお高きものとして崇めざるを得ないところの二者は、匹敵することの不可能な存在である。そして、このようになにもものに匹敵し得ぬといふことはただ次のことを意味する。すなわち、その價値があらゆる價値を定義するのであり、その現實的價値は價値の現實性を定義するのであり、その可能的價値は價値の可能性を定義するのであり、しかもこれらすべてのことが論理的必然性によつて成り立つていふことである。したがつて、「なにもものか或る價値

をもつ」という眞理は、そのまま、「なにもものも匹敵し得ぬかの存在がまさにその價值をもつ」という眞理そのものであるよりほかはない。そして、そういう存在者が存在しないということは、價値ないし眞理が全く存在しないという歸結を導かざるを得ない。いいかえれば、完全者が存在しないという考えは無意味なのである。

二

存在論的證明のもう一つの形式を考えよう。この證明に對する多くの批評の弱點は、問題の急所であるところの、偶然性の意味と規準とに、格別の注意が拂われていないということである。しかしそれが明瞭でなければ、偶然性の反對語である必然性がどうして理解され得ようか。私はここで偶然性が種別性 (specificity)、いいかえれば排他的な「義性 (exclusive definiteness)」に關係することを注意したい。たとえば、われわれはこれをなしまたあれをなし得るが、これら兩者を一度にはなし得ない。また、これかあれかが起り得るがその兩者は同時に起り得ない。このように偶然的なものはいつも、それとは兩立しないなか他のもの「の代りに」起るなにかである。ところで、ここに一つの主張があつて、それがいかなる肯定的なかつ首尾一貫した假説とも兩立し得るとせよ。もしそのような主張が偶然的であると言われるならば、それは少くともきわめて異常な種類の偶然性であろう。論理學はいかなる肯定的なかつ首尾一貫した主張とも兩立し得るようなある命題を知つてゐる、すなわち必然的命題である。Pなる命題が必然的であることを許すならば、Pはあらゆる可能な主張と兩立し得るのである。しかるに、これこそ「完全なるものが存在する」という命題のあり方なのである。この命題は、同じく存在するであろう不完全な諸存在者についてのいかなる主張とも矛盾しない。(もしそうでないと言うなら、有神論を、不完全な存在者があるという理由のみによつて、否定出来るはずである。しかもこれが出来ないことであるならば、われわれは存在論的證明のための根據を得ることになるのだ。) 私は完全なるものの存在が他のいかなる種類の存在とも兩立し得ると考える。完全者はまさし

く、他のいかなるものが自己自身を主張しようと、また主張しまいと、そのようなことには無關係に自己自身を主張し得るといふ點において、優越性を示している。完全者はいかなる事態をも、「許し」(tolerate) または「堪える」(stand) ことが出来る。ただこのことによつてのみわれわれは、ここでは、肯定的ないし否定的なある偶然的眞理とは異つたなにかに面しているのだ、ということを確認し得るのである。

次のような異論が提出されるかも知れぬ。完全なるものは他のなにものが存在しようとも無頓著に、自己自身を維持し、または存在する、ことが出来るかも知れぬが、それだからといつて、そういう完全者が實際に自己自身を維持し、または存在する、と結論は出来ない。けれどもここでもまた、われわれは言葉を弄ぶこともその言葉の意味について考えることも出来るのである。完全者の存在と矛盾するようなものもあり得ないならば、(兩立し得るといふことは相互的な、すなわち相稱的な、關係であるゆえ) 完全なるものは存在することによつて他のいかなるものも存在することを妨げぬのであり、したがつて完全者の非存在はいかなる肯定的な意味をもち得ない、ということになる。完全者の非存在はただに一つの否定的事實であるにとどまらず、一つの純粹に否定的な事實、すなわち單なる非存在であろう。いわゆる「否定的事實」(negative facts) の問題は細かく論ぜられたが、私の考えでは、この論議において、否定的事實なるものはつねに、一定の肯定的假定とは兩立せぬならかの肯定的事實であると主張する側のひとびとが、勝ちを占めたと思われる。したがつて、いかなる肯定的な整合的な命題とも兩立し得るような一つの命題があるならば、これは事實的に偽なる命題ではあり得ない、ということになる。さらにまた、「單に否定的な事實」を認めることは困つた歸結を生み出すことが示され得ると私は思う。それは多くの懷疑論の核心なのである。たとえば、「君の身體は正確にあらゆる點で私の身體に似ていて、しかも私の身體中には意識があり君の身體中には意識がない、という點だけが違うかも知れぬ」などと言われる。もしこのことが論理的に可能ならば、それが偽であることはいかにしても證明出来ないであろう。けれども、いつたいそれは論理的に可能であろうか。一つの個別的意

識の様態が、あらゆる個別者と同様に、他のさまざまな可能的事物を排除し、しかもそれらさまざまな他のものうちののあるものが、さきの個別的意識の非存在のもつ肯定的側面として、やはり存在する、と考えてどこが悪いであろうか。具體的に言うると、もし君の身體が人間の心を缺いているのならば、君の身體は私の身體に缺けているなにか肯定的なものをもつはずである。すなわちたとえ君の身體の行動は私の身體のそれよりも一そうよく豫測することが出来、一そう自働的であるということにならう。しかしながら「神の非存在」の肯定的側面をなし得るようななものもないと思われるのである。

注意・われわれは神がなにもをも排除しないと言っているのではない。神の單なる存在がなにもをも排除しないと言っているのである。神はかれの個體的存在によつて強いられただけではないところの、自由なる行爲により、多くの事柄を排除し得る。しかるにわれわれ有限者の方は、ただ存在するということによつて、しかもわれわれがいかに行爲しようとも無關係に、ある種の事柄を排除しているのである。われらの存在はある特殊な環境に依存している。この依存はひとつの不完全性である。

或る概念が例示されることも例示されないこともひとしく起り得るような場合そういう概念を「偶然的」と呼ぼう。そこでわれわれは存在論的證明の第二の形式を述べることになる。

大前提・あらゆる偶然的概念は、その例示されることが或る肯定的な可能性と相容れないという（たとえば人間が存在するということは、世界を人類にとつて住み得ないものたらしめるようなある種の肯定的に記述可能な特徴の世界がもつということとは相容れない）點で、可能性に關して種別的で排他的で制限的である。

小前提・完全性の概念は非種別的で非排他的で非制限的であり、その概念の例示は肯定的に考え得るいかなる事態の存在とも兩立し得る。

結論・神(divinity)あるいは完全性の概念は偶然的ではない。いいかえれば、その例示は不可能であるかあるい

は必然的であるかである。しかるにいかなるものもそれが本來的に矛盾をもつかあるいは無意味であるかでない限り、嚴密な意味では不可能ではあり得ないのだから、この場合の選擇は有神論と無神論との間にあるのではなくて、ただ有神論と實證論との間のみあることになる。すなわち「神」という言葉は一貫した意味をもたないか、あるいは神は必然的に存在するかである。これは少くとも問題を單純にし明瞭にすると言つてよい。

通常、なにかが可能であると言われる場合われわれはそのものの生起を考へることが出来る。自然または宇宙的進化の經過が、われわれの考へているものを生み出すにいたるものと考へることが出来る。しかしながら生み出されるということはそれ自身、一つの個體における不完全性である。完全なものは創造者であつて單なる被造物ではない。(この創造者と被造物という二分法は單純化しすぎる考へ方ではあるが、しかしそれは今の場合われわれの主張の妥當性を損なうものではない。) いわゆる「完全性の現實化されざる可能性」なるものは全く類のない種類の可能性であると言わねばならぬ。存在論的證明を用いるひとびとは神の存在をあらゆる規則に對する例外たらしめてゐる、と非難されるのだから、ここで、批評者たちも、かれらが神について考へ得ると稱するところの「單なる可能性」を説くという點で同じことをしている(これはだいぶ割引きをして言うのだが)ということ指摘しておくことが適當である。かれらの言う「可能性」は可能性のほかの場合とはなんの共通點ももち得ないものなのである。

そこで私は存在論的證明のまだ論破されていない第三の形式を提出することにする。それは上の第一の形式と同様アンセルムスにおいて潜在的に見出されるものであり、しかもアンセルムスの議論に對する論駁においては無視されているものである。(一かどの學者もこの問題に關してはいくらか學者的でないやり方をしてもよいと感じてゐるらしい。)

1 もし一つの概念が偶然的な仕方で例示され得るならば、その概念の一つの事例の生産あるいは生起が考へられ得る。

2 「完全な存在者」の一つの事例の生産または生起ということは用語上の矛盾である。

結論・完全性は偶然的仕方では例示され得る概念ではない。それは必然的に例示され、したがつてもちろん現實に例示されるか、または必然的に例示されないか（いいかえれば「丸い四角」と同様不可能であるか無意味であるか）、である。

結果がその原因よりもまさり得るということを私は認め、或る場合には主張しさえするのだが、それでも、不完全なものとは完全なものを生み出し得るのではないのである。なんとすれば原因のもつあらゆる性質（そのものも缺陷をも含めて）は、結果のうちに表現されるからである。完全な個體は當然永遠に存在しなければならぬがゆえに、存在しはじめるということは出来ない。それは生起することが出来ない。なぜならば永遠な生成ということは文字通りに解すれば、いかなる時點にも起るのでないところの出來事であり、これは實は出來事とは言えないものだからである。「偶然的ではあるが永遠な、存在」などというならば、それは「非時間的な生起」ということになるのであつて、この場合「偶然性」ということが、「生起する」という普通の意味とは違つたなんらかの意味をもつという考えをいだくひとびとの方に、證明の義務が課せられるのである。なにものかを、常にあるもの、たらしめるもの、それはそのものの非存在の不可能性ということ以外のことであり得ようか。もともと存在せぬこともあり得る、ようなものならば、つねに永遠に非存在を免れるなどということがあり得ようか。それは永遠な偶有性によつて可能であるとしてもいふか。偶有性ならばもちろん生起するものではある、しかしなにごとかが、常に、（すなわち時間から獨立に）起りあるいはありながら、しかも偶然的なものであり得ようか。この場合、規則はずれの考えは存在論的證明の反對者の側にあるのではないか。賛成者の方は、偶然性とはなにか、したがつてまた必然性とはなにか、ということについて、首尾一貫した説をもち得るのである。

三

存在論的證明にはこのほか、まだ論破されていない種々なる形式がある。その一つは次のようなものである。(一)これは私が部分的にロイス J. Royce から得たものである。) 全知なるもの、いいかえると認識に關して完全なるものは、いかなる眞理をも知り得るのである。しかるに、もし「全知なるものは存在せぬ」という命題が一つの可能的眞理であるとすれば、この命題は、もし眞ならば、全知なるものによつて知られ得ないところの眞理であることになる。それゆえに、全知の概念、すなわち神の完全性のいかなる嚴格なる概念、にとつても、不可缺であるところの完全な認識の概念は、自己矛盾的であるか、さもなれば上の命題が可能的眞理を表現していないか、である。

この「認識的」證明 (“Epistemic” proof) は次のようにも言い表わすことが出来る。
 偶然的に存在し得るものはすべて、その存在することが知られ得るとともにまたその存在せざることとも知られ得るようなものである。

しかるに完全なるものはその存在せざることが知られ得るようなものではあり得ない。
 ゆえに完全なるものは偶然的には存在し得ない。

上の小前提の證明は次のごとくである。完全なるものはその存在のためににか他のものに依存し得ない、なぜならばそういう存在的な依存はひとつの不完全性であるから。しかるに一つの前提の眞はその歸結の眞に依存するものであるから、「完全なるものは存在する」という命題は「これやあれやの不完全なものが存在する(または存在しない)」という命題を歸結としてもつことは出来ない。ところで後の方の命題はどの特定の不完全なものについてもそれが存在しまたは存在しないというを一括して主張している命題であるから、したがつていま不完全な知識のどれかの状態を取り上げるならば、そういう知識の状態が、完全者の非存在の最小の蓋然性をでも含意し得るなどと考

えることは矛盾である。ところでまた、完全な知識のいかなる状態もまた完全者の非存在を含意し得ないことは明らかである。ここにおいて、「完全者の非存在」ということはなんらかの精神によつて知られ得るであらうところのなにごとをも指示してはいないのである。したがつて、「完全者の存在」は必然的に現実的であるか、さもなければ論理的に不可能なることを指示するかである。しかし不可能なるものは眞として知られ得ないものである。しかるにこれに反して、完全者の存在は知られ得るものでなければならぬ。なんとすれば、(a)完全なる精神はそれ自身の存在を知り得るのであり、かつ(b)不完全なる精神は完全なる精神が存在することを知り得るのであるから。しかも(b)は次のように證明される。「なにか完全なものが存在する」という命題の意味のうちには、他のすべてのものがこのなにもか、被造物が創造者に依存するがごとくに依存する、ということが含まれている。ところでもしxがaに依存するならば「xが存在する」という命題は「aが存在する」という命題を歸結してもつのであり、このことは第二の命題の眞が第一の命題の眞から知られ得るということに等しい。ここにおいて完全者の存在は、トートロジー的必然性によつて、完全なるものによつても不完全なものによつても知られ得る、ということになる。かつまた完全者の非存在は、やはりトートロジー的必然性(すなわち絶対的必然性)によつて、いかなる精神にとつても知られないものであることになる。これはあらゆる必然的眞理について言えることである。すなわち必然的眞理は眞なるものとして知られ得るが、偽なるものとしては知られ得ないのである。

アンセルムスが神の存在の偶然性を否定したのは明らかに正當であつた。偶然性というものは神の存在が確かにもち得ないところの唯一の様態である。現在の哲學者の九パーセント以上のものによつて抱かれていた考え、すなわち存在論的證明が決定的に論破されたものであり明らかに一つの誤謬推理である、という考えは、幻想である。論破されたのはその證明の哀れな歪曲された形のみである。「あらゆる存在は偶然的でなければならぬ」というドグマは論點先取にすぎない。というのはそれは「完全なものが存在する」という命題が無意味であるか自己矛盾的であ

るかだという主張そのものだからである。完全なもの以外のすべての存在は偶然的であつて、これはまさにその通りである。しかし完全なものは他のすべてに優るものなのであり、その存在の様態においてすらそうなのである。それがそうでないかも知れぬなどという考えがどうして抱かれるに至つたのであろう。

しかしながらこの點を十分に明らかにするためには、われわれは長い話をしなければならぬであらう。そしてその話をするうちには、アンセルムスやロイスやその他多くの偉大なひとびとの意見とわれわれの意見との相違を述べなければならぬであらう。特に次のことが指摘されねばならぬであらう。すなわち偶然的に存在するたぐいの個體は嚴格な意味では決して完全ではあり得ないが、さらに完全な個性といえども、すべて偶然的な現實的諸「状態」のうちのみ現實化され得る、ということである。これはアンセルムスの原理を破ると考えられるかもしれないが、私はすでに他の論文において、そうでないことを論じた。ホワイトヘッドがもつとも明らかに示したように、「個體的存在」(individual existence)は、具體的個別者すなわち「現實的有」(actual entities)とは異なる論理系に屬するのである。一つの個體は普遍者の最後の事例(instance)ではない。というのは個體はまたそれ自身の事例(諸状態、諸經驗)をもつからである。事例そのものは偶然的なものであり、そしてあらゆる現實的有は事例である。この點ではアンセルムスの反對者たちの考えが正しいのであり、アンセルムスの考えは混亂していたのである。しかしながら一つの個體にしてそれ自身の偶然的な事例をもたないものはあり得ないにせよ、同じ意味でそれ自身一つの事例なのではないところの個體はあり得るのである。そういう個體は偶然的なものではない。そしてそういう個體が偶然的でないというこの意味は次のことである。すなわち、個體性を例示するいちいちの現實または状態が偶然的であるに反して、なんらかの適切な状態または現實のうちにもその個體性が例示されるといふ事實そのものは必然的である、ということである。

これらすべての事情は存在論的論法を複雑なものにすることになるが、しかしその論法を弱めるのではなくて強め

るのに役立つ。というのはこれらの點を考へることによつてわれわれは、この證明に關する長い論争における偉大な論者たちのすべてに若干の眞理を許すことが出来るのだからである。個別的な現實はつねに經驗的、いいかえれば偶然的であつて、それは神の現實という場合にもそうである。しかしながら個體的存在は普通の場合でも個別的現實とは違つたものである。そうしてある一つの場合〔神の個體的存在と個別的現實との場合〕には、兩者の差は無限なものとなり、いかなる差異よりも大きなものとなるのである。しかし個別的現實と個體的存在とを同一視することはいかにも單純で安易な策である。これがいわゆる「本質と存在」(essence and existence) という單なる二分法による考へ方の通常の誤謬である。(すでにパースが二項的考へ方よりも三項的考へ方が優れていることを明らかにしたにもかかわらず、それが無視されている)。しかしながら、三つの觀念はおろか一つ半以上の觀念をでも、一度に心のうちにもつことは、すでに困難である(他のひとびとにとつてと同様私自身にとつてもそんなのだ)。悲しいかな、われらすべてにとり眞理は容易に到達し難いのである。

(了)

(筆者 米國エモリ大學〔哲學〕教授・譯者 京都大學文學部〔哲學〕教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outlines of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Four Unrefuted Forms of the Ontological Argument

by Charles Hartshorne

After thirty-five years of study, the author has come to the conclusion that even the Anselmian form of the Ontological Argument has been misunderstood, rather than refuted, by Kant and other critics, and that much stronger forms of ontological proof are possible. The argument is not a simple step from concept to existence, but from concept to non-contingency ("Anselm's Principle"), and thus to the alternative: "perfection" is either impossible (not a significant and consistent idea) or necessarily existent. Hence to admit the logical possibility of the idea of perfection is by implication to admit the necessary existence of a perfect being. The proof is thus in terms of modal logic. It does not assume that existence is a predicate, but that modality with respect to existence is a predicate; however, whereas from contingency, existence does not follow, from necessity it does follow. "Anselm's Principle", that perfection cannot exist, or fail to exist, contingently, non-necessarily, is provable in many ways, of which four are given. A) To exist contingently is, ultimately, to exist by chance and precariously, which implies limitations to the existing thing's excellence. B) To exist contingently is to exclude positive existential alternatives; perfection by its existence could not prevent anything else from existing. C) Contingently existing things have causes, and begin or come to be in time, which implies dependence and imperfection. D) Contingently existing things could conceivably be known to exist, and

could also be known not to exist, both by imperfect minds, and also by a perfect mind; but the non-existence of perfection must be strictly unknowable, whether by a perfect mind (tautologically impossible) or by an imperfect one (also, in a less obvious way, tautologically impossible).

The author is convinced that the only reasonable criticism of the argument is the simple positivistic one: We may not have an idea of perfection that has a consistent meaning. But the force of this positivist objection depends upon how perfection is conceived. Anselm's conception, the common one for nearly two thousand years, cannot it is conceded, be successfully defended against positivism; but an alternative conception has been developed in modern times, especially recently, which has not been shown to imply any contradiction, and which there is reason to regard as having meaning. However, it is necessary, and the new idea of perfection makes this possible, to insist upon a real distinction between existence and actuality, the former being *that* an individual exists in some concrete actual form or forms, the latter *how*, in what particular concrete states or experiences, it exists. Actuality is always empirical, but in the one case, that of perfection, existence need not and cannot be empirical. And yet it has not been shown meaningless or contradictory. Hence the proof stands, not as wholly conclusive, but as one of the most cogent and acute of all philosophical arguments.

Zeit und Ewigkeit

—Eine Betrachtung über die biblische Zeitauffassung—

von Kazuo Mutō

Oscar Cullmann wollte in seinem vortrefflichen Werk „Christus und die Zeit; Die christliche Zeit- und Geschichtsauffassung“ (1945), beweisen, daß die Eigentümlichkeit der hebräisch-christlichen Zeitauffassung in der Vorstellung eines aufsteigenden linearen Zeitbildes liegt, im Gegensatz zum zyklischen Zeitbild der Griechen. Obwohl durch diese Auffassung