

(論文)
神は存在するか
——神の存在証明

本 多 峰 子

I 序

神は本当に存在するのだろうか？ という問いは、西洋の哲学では常に大きな問いであり続けた。神が存在する、ということは、いまだ証明されていない。しかしまた、神がいないということも、証明されていない。しかし、神の存在証明の議論は、古来さまざまになされてきた。本論では、その代表的な立場を概観し、読者のそれぞれが、神は存在するか、という、おそらく人が生きていく間に一度は考えてみるだろう問いにもう一度向かう一助となしたい。

ただし、神といっても日本の八百万の神、先祖の霊がカミとして祭られたもの、など、さまざまな概念があるので、ここでは、西洋で問題にされてきたユダヤ=キリスト教的な絶対神、創造主であり、この世の存在する前から永遠に存在してきた超自然的な神を考える。

代表的な神の存在証明理論として、存在論的理論 (ontological argument)、宇宙論的理論 (cosmological argument)、目的論的理論 (teleological argument)、道徳性からの理論 (moral argument)、奇跡を論拠とした理論 (argument from miracles)、を考えたい。

II 存在論的理論

<アンセルムスの、神の存在証明>

存在論的理論で、おそらく最も古典的で有名なものは、アンセルムス (1033-1109) のそれであろう。アンセルムスはまず、神を「それ以上偉大なものが想像できないところの存在」と定義する。そして、次のように神の存在証明論を立てている。1) 「それ以上偉大なものが想像できないところの存在」は概念的理解の中には存在する。2) もし、「それ以上偉大なものが想像できないところの存在」が、概念的理解の中にしか存在しなければ、それが実際に存在した場合のほうが、偉大であることになる。ゆえに、理解の中にしか存在しない「それ以上偉大なものが想像できないところの存在」は、ありえない。3) それゆえ、神 = 「それ以上偉大なものが想像できないところの存在」は、概念的理解の中と、実際との両方に存在す

る¹。——これは、〈存在すること〉が偉大さのひとつの要素であるという、西洋哲学の根本的前提に立つ論理である。

アンセルムスに対する反論で、最もよく知られているのは、彼と同時代の僧侶ガウニロの、いわゆる「完全な島」議論であろう。ガウニロは、現実に存在するいかなるものよりも偉大なものを思い描くことは可能であると論じ、それだからと言って、それが実際に存在することにはならないと論じる。そして、その例として、現実にはないが、心の中で想定されうる、ひとつの完全な島を思い浮かべる。その島は、われわれの住むいかなる島にも増して豊かな資源や幸に恵まれている。そのような島について、誰かが、論理的必然に拠って「いかなる島よりも優れたこの島がどこかに存在することはもはや疑えない。なぜなら疑いもなく、この島は概念的な理解の中には存在するのだから。そして、これは、概念的な理解の中だけではなく理解と実際の両方に存在するほうがより優れているのであるから、それゆえ、この島は存在するはずである。なぜなら、もし、存在しないなら、実際に存在する島のほうがそれよりも優れていることになるだろうから。そして、それらよりも優れていると理解されていた島はより優れてはいないことになる」と言っても、それは、まったく受け入れられない論理であろうと、ガウニロは論じたのである²。

ガウニロの反論に対して、アンセルムスは、神と島の本質的な違いをもって自己の論を弁護する。何かに依存する偶発的な (contingent) 存在は、存在しないことがありえる。しかし、必然的な存在は、そうではない。そして、偶発的な存在よりも、必然的な存在のほうがより完全である。それゆえ、「それ以上偉大なものが想像できないところの存在」は、存在しないことがありえない必然的な存在である。しかし、完全な島は、それには当てはまらない。それゆえ、完全な島は概念的な理解の中にしか存在し得ないかもしれないが、「それ以上偉大なものが想像できないところの存在」 (= 神) は理解と実際の両方に存在する。

〈カントの存在論的証明否定論〉

18世紀、カント (1724-1804) は、神は存在論的にその存在を証明するのは不可能であるとする。彼は、二重の論点でその、否定をするが、第一には、まず、神を絶対に必然的な存在者——と、カントが言うのは、絶対的必然性をもって存在する存在者のことであるが——と考える場合、その、絶対に必然的な存在者という概念は、純粋な理性概念すなわち単なる理念である。そして、その絶対的に必然的な存在者なるものの絶対的必然性のみを否定すれば、論理的矛盾が起きるのであるが、絶対的必然性 (述語) と、存在者の両方を否定すれば、矛盾は起きない。それゆえ、絶対的に必然的な存在者は存在し得ないこともありうる論じる。それは、「三角形は三個の角をもつ」ということが、絶対に必然的であるが、それは、三角形が存在するという条件の下では必ず三個の角が存在するという意味である。三角形と三個の角の両方ともが存在しなければ、論理矛盾は起こらない。それゆえ、神は必然的に存在性をもつという命題も、その主語と述語 (神と存在) の両方ともを否定するならば、論理矛盾は起こらない、と言う。また、第二に、カントは、〈存在〉とは、物の概念に付け加わるような性質、属性ではなく、神が存在しても、そのことは神の概念に何も新しい述語を付け加えることにはならないと言う。そのように考えれば、アンセルムスの存在論は成り立たない³。

<デカルトの存在論的神の証明>

カントがここで、三角形を持ち出したことは、17世紀にデカルト (1596-1650) が出した存在論的証明をも意識したものであろう。デカルトは、「存在は神の本質 (あるいは定義) から切り話すことはできない。それは、三角形の内角の和が二直角に等しくなることが三角形から切り離せないのと同様であり、また、山の概念が谷の概念から切り離せないのと同様である。……谷のない山を思い描くことができないからといって、かならずしも山や谷が存在することにはならないが、…… [ママ] 存在を欠く神を思い浮かべることができないということは、存在が神とは切り離せないということであり、それゆえ、神は実際に存在する」⁴と論じている。

デカルトの理論は、神と存在を最初から公理的に結び付けていることから、第一に信仰から出発しており、神を信じない者には受け入れがたいであろうが、17世紀の神の存在証明の代表的なもののひとつである。

Ⅲ 宇宙論的理論

宇宙論的な神の存在証明とは、世界から神へと遡及して、宇宙の存在の根源的な拠りどころ、あるいは、説明となる絶対的な存在としての神を論証しようとするものである。その代表的なものとして、トマス・アクィナスの「五つの道」理論がある。

<トマス・アクィナスの「五つの道」>

アクィナスは、この世のあらゆるものには、十分な根拠、原因、あるいは説明があるという、西洋で古来多くの哲学者が暗黙の内に受け入れてきた前提に立ち、彼のいわゆる「五つの道」論を論じた。第一の道は、この世に存在する変化、運動 (ラテン語の “motus”。これは、場所や大きさ、状態の変化、運動を含む) から、神の存在を帰納するものである。すべて、動いているものは他者によって動かされるのではなくてはならない。しかし、それを動かすものも、動いているとすればまた他者に動かされている。しかし、そうして無限に遡行してゆくわけには行かない。そこで、「われわれは、必然的に、いかなるものによっても動かされていないある「第一動者」 *primum movens* にまで到達せざるを得ない。そして、万人が解して神となしているところのものはまさしくこうしたものである」⁵。

第二の道は、事物の存在の原因となる「作動因」 *causa efficiens* という観点からするものである。この世の事物には、自分が自分自身の作動因であるものはない。この世界においては、作動因の因果系列が存在する。しかしまた、作動因の系列をたどって無限に遡ってゆくことはできない。何らかの「最初の作動因・第一作動因」が存在するとせざるを得ないのだが、「こうしたものを、万人は神と名づけている」⁶。

第三の道は、可能と必然からの道である。事物には、存在することもしないことも可能なものがある。それらは、常に存在していたわけではない。しかし、あらゆるものが「存在しないことの可能なもの」でしかないとすれば、何も存在していないときがあったことになるであろう。しかし、そうとすれば、今も何も存在していないはずである。なぜなら、存在しないものが存在し始めるのは、すでに存在する何者かによってであるほかはないからである。それゆえ、何か必然的な有が存在するのではなくてはならない。しかし、すべて必然的なもの

は、その必然性の因を他に負うか、否かである。しかし、必然性の因の系列を無限に遡ってゆくことはできない。それゆえ、われわれは、他のものに対して必然性の因となっている何か「自らによって必然的であるところのもの」が存在するとしなくてはならない。かかるものを万人は神と呼んでいる」⁷。

第四の道は、事物において見出される種々の「段階」gradusからの道である。善、真、高貴さなどに様々な度合いがあるのは、最高度に真なるもの、善なるもの、高貴なるものがあり、それにより近いものがより善、真、高貴、なのである。そして、その最高度のものは「最高度において有」であって、その領域におけるあらゆるものの因をなす。「それゆえ、いかなる事物の場合にあってもその存在の因であり、またその善性やその他いずれの完全性の因でもあるごとき何者かが存在するのでなくてはならぬ。そして我々はかかるものを神と呼んでいる」⁸。

第五の道は、自然界のもろもろの事物が目的的に働いているところからである。認識能力さえ欠く自然的物体が目的に向かうということは、「認識的・知性的な何者かによってそれが方向づけられていることでしかありえない。「従って、あらゆる自然的な物事がそれによって目的にまで秩序づけられているごとき、ある知性的なものが、そこに存在しているのでなくてはならないのであって、我々はまさにこうしたものを、神と呼んでいるのである」⁹。

この、アキナスの理論の問題点の第一は、この世は本当に、究極的に説明可能なのかということである。この世が、究極的には説明などし切れないものであると考えてしまえば、この理論は成り立たない。また第二として、アキナスは、五つの道のいずれにおいても、究極的な存在に遡った時点で、「この存在を万人は神と呼ぶ」というように、公理的に神、特に、キリスト教の考える創造主なる神と結び付けているが、それは、現代の多くの人間にとってはなんら自明なことではないであろう。

アントニー・フリーューは、各々の出来事や動きにそれぞれ説明や原因が必要であるとしても、世界全体に説明が必要とも限らないという、18世紀にデイヴィッド・ヒュームが指摘していることを受け入れて、時空の中での連続する連なりに説明が必要としても、その上に、その連続を支え続ける理由が必要かどうかは明らかではないと指摘している¹⁰。「世界の偶発性は、この世の不完全性を意識させ、必然的な存在への要求につながる——そして、その必然的な存在は、容易に、存在論的存在証明の神と同一視されるのである」¹¹。それゆえ、この世の究極的な原因・拠り所、根拠を想定し、それを神と同一視する理論は、そうした拠り所となる存在が実在することを望む人間の内なる渴望の投影に過ぎないのかもしれない、という可能性を否定することはできない。ただし、それと反対に、そうした存在の実在が単なる渴望の投影であるということを証明することも、できないのである。結局は、どちらのほうがより正しそうかという、蓋然性の問題になるであろう。

宇宙論的存在証明は、この宇宙には究極的な原因・拠り所があるという、暗黙の前提を含むものであるが、その前提は、西洋の哲学的な伝統においては非常に強いように見える。そうした思想土壌の中において、デカルトもまた、宇宙論的な存在証明を試みている。

デカルトの理論は、以下のようなものである。——何かある実体が保存されるためには、その持続の一瞬一瞬に、それを創造したのと同じ何かしらの力と働きが必要である。自分自身のことを見れば、自分の存在を保つ力は、自分のうちにはないことが分かる。なぜなら、自分は思考する存在であり、もしもそのような力があれば、それを自覚するであろう。しかし、自

分はそのような自覚をしていない。それゆえ、その力は自分にはなく、自分は自分以外の何か別の存在に依存しているということが分かる。また、自分が依存するその力は、自分を生んでくれた両親などではなく、もっと完全な、自分を自分たらしめる思惟の源である思考する存在でしかありえない。しかも、絶対的に完全な存在の概念を自分に与えてくれた存在、すなわちそれは神でしかありえない。それゆえ、その神は存在する、と考えている¹²。

デカルトは、自己の存在を常に支え続ける何者かがいるはずであるという知的要請と、自己のアイデンティティーは考える存在としての自己の思惟にあるという彼独自の哲学から、絶対に完全な存在という概念の源を、神と考えたのである。

われわれは、これらの人々の宇宙論的存在証明を見た時、その証明論のかぎとなるのが、この宇宙のすべてのもの、すべての現象の原因はどこまでも遡っていくことはできず、すべての事物には究極的な原因・根拠があるという前提であることが分かる。しかし、この前提自体は、証明することも反証することもできない公理の範疇にあるので、われわれは、この公理的前提を受け入れるか入れないかで、宇宙論的存在証明を受け入れるか入れないかも異なってくると言える。それは、宇宙論的存在証明論への反論となろう。

IV 目的論的理論

目的論的な神の存在証明とは、この世の計画性からの神の存在証明 (design argument) とも言われる。これは、神の存在を、論理的な必然として証明するのではなく、この世界の仕組みや秩序に目を向けるところから、創造主としての神の存在を論じようとするものである。その代表的な例は、英国ケンブリッジ大学の科学者であり、英国国教会の司祭でもあったウィリアム・ペイリー (1743-1805) が『自然神学』(1802) で出した、時計との類推で世界にも設計者を見る理論であろう。ペイリーは、次のように論じている。

われわれは、時計を見れば、そのさまざまな部分が目的を持って形づくられ、組み立てられていることが分かるであろう。たとえば、それらは、動きをなすように形づくられ、調整されており、しかも、時刻を示すように規則正しく動くようにされている。もし、さまざまな部分が、そのとおりでなく、異なる形に作られていたり、異なる場所に取り付けられていたりすれば、その機械はまったく動かないか、それが今役立っているような用途にはまったく向かない動きしかしないだろう。[……] われわれはそこから必然的に結論するだろう。その時計には、それを作った者がいると——いつかどこかに、それが今われわれに役立っている目的のために、その構造を理解し、その用途に設計してそれを作ったひとり、あるいは数人の職人がいると、結論せざるを得ないだろう。

そして、さらに、ペイリーは、生きている生物の体、たとえば、動物の目の仕組みや人間の手は、時計などよりもはるかに仕組みが整っており、それを見れば、知性のある設計者がそれを作ったとしか考えられないと論じる。

設計の証拠は否定しがたいほどに強い。設計されたものには必ず設計者がいる。その設計者は、人格を持った者だったに違いない。その者は神なのだ。¹³

目的論に対する反論としては、第一に、この世に本当に秩序はあるのだろうか、あるいは、秩序という意味がはっきりしておらず、ただ、偶然に在るものを計画的と見ているだけではないかというような意見が出されよう。

また、この、時計職人とこの世の創造主との類推は、時計職人と神との類推が成り立つことは証明しておらず、その類推を受け入れないものには説得力がない、ということも言える。第一、宇宙のロゴス・秩序を自明なものと考えなければ、世界の秩序を宇宙の形而上学的ロゴスと結びつけ、それを創造主のロゴスと結びつける理論はまったく成り立たない。たとえば、デイビット・ヒュームは、世界の秩序の背後に理性的な創造主の存在を見る護教論に反対して、自然の秩序の原因を創造主の心のなかの秩序にまで遡って求めるくらいならば、「もうひとつの原型的な世界 (ideal world) を考えたり、もうひとつ別の理性的な原理 (intelligent principle) を見たりはできないだろうか。しかし、もしそこで元をたどるのをやめるくらいならば、なぜ物質界でやめておいてはならないのか。」¹⁴とやっている。

この、ヒュームの批判は、しばしば哲学の暗黙の前提となっている世界の理解可能性、つまり、この世界は合理的に秩序だっており、この世界には意味があり、それを哲学は知りうるのであるという信念に対する批判でもある。世界のロゴス・秩序を信じるということは、容易に、その秩序を成り立たせる理性的な計画主の存在を信じることに通じる。ゆえに、人が、正しい哲学というものとは宇宙の意味や原因を教えてくれるものでなくてはならないと、宇宙のロゴスを前提として哲学的な探求を始めた時点で、ある程度、その探求は、創造主を奉じる一神教に行き着くことは決まっているとも言えよう。その前提とするところには、世界を計画した者が暗黙裡に想定されているからである。

それゆえ、ペイリーなどの自然神学は、この世の秩序や美しく整った科学的な法則の背後に何かしらの計画性を感じた人々にとっては説得力があった。

しかし、こうした素朴な自然神学は、いわゆるダーウィンの進化論によって大きな打撃を受けた。1859年に、チャールズ・ダーウィンは『種の起源』を出版した。そして、何も設計者の直接の行為に訴えたりしないでも、まるで設計があるかのように見えることがありうると、示したのである。自然淘汰によるわずかな差異の積み重ねで起こる進化の過程によって、生物が環境の中で生存するために適した性質が生み出されることが示されたために、生物のよくできた仕組みは、もはや、設計者たる神が存在するという決定的な証拠とは見なされなくなったのである。

しかしそれでも、この世の秩序や仕組みから神の存在を推論する自然神学は、現代でもなくなっていない。今日の代表的な例としては、ケンブリッジ大学の量子物理学者ジョン・ポーキングホーンが、自然神学として宇宙論的な神の存在証明を提唱している――

この自然神学は、過去のものよりもつつましい主張しかしません。陳述は、論証ではなく洞察としてなされます。神の存在が論理的にうむを言わせぬように証明出来るとは(神が存在しないこともですが) 言いません。ただ、有神論をとったほうが、無神論よりも、世界や人間の経験の意味が良く理解できると言うのです。それは、神の存在を信じない人が愚かだというわけではありませんが、神がいると信じる人のほうが多くのことを説明できる、ということです。¹⁵

ポーキングホーンの提唱する自然神学は、何か一つの出来事や何か特別の実体を根拠としてなされるのではない。これは、パーレイが動物の目の仕組みや人間の手がいかに適切に出来た機械のようであるかということに訴えたのとは対照的である。また、彼の自然神学は、神の創造を、この世の原初の創造に限って見ず、宇宙の進化や持続の中に継続的に働く作用と見ている。新しい自然神学は、あらゆる科学的説明の基底となるもの、つまり、すべての科学的説明が前提としており、その基礎となる自然の法則の存在が、それ自体説明のつかないことに注目して、その法則が明らかにする規則を越えたところに何かもっと理解すべきことがあるのではないかと問う。ただ、科学の自己限定的領域を越えたところで形而上学に向かい、科学と補完的役割を果たすのだと、ポーキングホーンは言う。その形而上学的問いは、科学的経験から起こるのであるが、科学的知識の領域を越えている。同時にそれは、自然の法則が科学によって発見されるが、そのような法則がなぜ存在するのかは科学によっては説明がつかないという認識の下に、その、自然法則の中に、神の変わらぬ意志が表されていると考えるのである。自然の法則の形は、科学の力で答えられる領域を越えた問いを起こし、さらに深く、より包括的な理解が必要であると指し示す。そう感じさせるのは、二つの形而上学的問いである。すなわち、「なぜ、物理世界はわたしたちにこれほど理解可能なのか?」と、「なぜ、物理世界の法則は実り豊かな歴史を可能にするほどによく微調整されているのか?」という問いである。

人間が宇宙を調べて理性で見とおせるのはなぜか。これは、進化論では説明がつかない。進化の自然選択は日常の経験に対処するのにふさわしい人間の精神を生み出すだろうと予期する人もいるだろうが、その精神が、また、原子以下の世界の量子理論や一般相対性理論までをも理解出来ることは、適者生存とかかわりがあると思われる領域をはるかに越えている。それゆえ、ポーキングホーンは、こうした人間の能力を単なる幸福な偶然と考えたり、それよりも直接的な進化論的必然性から出た二次的副産物と見なすことは、非常にあやふやな可能性を動機もなく主張し、宇宙が理解可能であるという事実を、しかるべき真剣さで扱っていないことになると思う。彼は、物理世界の根底的な構造を理解する鍵が数学にあり、美しい数式ほど正しく物理的世界を表わすということが科学者共通の認識であると指摘する。数学は、人間の頭での抽象的な探求にかかわる。その様式のほとんどは、外面的には何も、世界についてのわたしたちの経験から起こったものではないが、それらの最も美しいものの中には、世界の深い構造によって起こったものもある。

なぜ宇宙が、その謎をとく鍵として数学を用いれば、これほど深くわたしたちに理解できるものなのかということについては、論理的にうむを言わせないような決定的な答えはありません。わたしたちが要求できるのは、せいぜい、説得力のある一貫した解釈でしょう。有神論は、理解可能性についての形而上学的問いに、まさにそのような答えを与えてくれます。もし、世界が理性的な神に創造されたものならば、そして、もし私たちが神の似姿に造られたものならば、宇宙に秩序があって、それを私たちが頭で理解できるということも、完全に理解できることです。同じことを、異なるやり方で言えば、科学は、理性的な美と理性的な透明性において理性のしるしを織り込まれた宇宙を見分けますが、そうして表わされた理性が、まさに神の理性であるゆえに、有神論者はそのことを理解できるのです。宇宙論やそれに類した大衆向けの本の著者は、そのような種

類の言語を使うことを好みますが、かれらは多分、自分たち自身が気付いている以上にうまい表現をしているのかもしれませんが。¹⁶

ポーキングホーンは、この世界が「人類原理の宇宙」¹⁷であると言う。この宇宙は、人間が進化してゆくのに適するように、非常にうまく「微調整」が出来ているが、そのような世界が偶然に出来上がる確率は極めて低いということである。この人類原理的微調整は、単なる幸運な偶然というにはあまりにすばらしすぎると彼は感じる。このような世界がある理由については二つの解釈しかない。すなわち、1) 多くの世界があるのかもしれない。つまり、多くの、つながりのない宇宙があり、各々それ自体の自然の法則と自然環境があるのかもしれない。もし、非常に多数の宇宙があれば、偶然にその中のひとつで、有機体の生命が生じるような進化がおこりうる条件が整うこともありうるだろう。そして、それが、私たちの宇宙なのである。人類はそれ以外の宇宙の歴史では現れなかったからである。2) 創造。おそらく、宇宙はただひとつで、それが人間に適した実り豊かなものであるのは、一人の創造主が目的を持ってなした設計の表現だからであり、その創造主が、生命を生み出すように微調整のとれた潜在力を宇宙に与えたからである。

このどちらの解釈が正しいかは、性質上、科学を超えている。＜多くの宇宙＞説も、創造説と同じに科学の限界を超えている。なぜなら、科学が直接経験できるのは、私たちが観察できるひとつの宇宙だけだからである。科学は、実験や観察に基づいて考察できる領域しか扱えない。それゆえ、異なる世界がたくさん生み出されるという「科学的」シナリオを思い描いて、そのひとつに人類に適したものが起こると説明できるくらい多くの種類の宇宙があると考えれば、必ず科学が考えられる範囲を越えてしまうのである。

生命が発達することが可能な物理的状況が存在し、その自然の過程で生命が自然に出現したことに關しては、科学界の意見は揺れており、答えは出ていません。生命の発達がほとんど必然的であったと考える者もあり、それが、非常にまれな可能性であり、それが一回でも起こったことは幸福な偶然であるとする者もあります。生物学の領域での逃れようのない形而上学的両義性は、神学界と無神論者たちとの両方で見いだされる選択肢に対する反応を例にとれば、明らかに分かります。もしも、生命の進化がほとんど不可避であると見なされるならば、無神論者は、自然主義が圧倒的に正しく、創造主などは不要であると言ひ、一方、有神論者は、被造物の自己形成を可能にするように神が見事に自然の秩序を定めたのだと言ひます。もし地球上における生命の発生が偶然の出来事と言えるほどに生命が珍しいものだとすれば、無神論者は、それが、人間は無意味な世界に出現したことを示すと言ひます。けれども有神論者には、それほど実り豊かでしかも予測不可能な出来事の背後には神の御手があるだろうと、思われるのです。科学は形而上学的理解に影響を及ぼしますが、すっかり決定してしまうわけではありません。最終的には、形而上学的な答えは、形而上学的な根拠によって出されるのです。¹⁸

アントニー・フリーも、宇宙論的な神の宇宙論的存在証明について同様な限界を見ている。彼は、これが客観的な証明に徹していないことを、「宇宙論的存在証明は、原理上は満足させうるある要求が存在することを示しはするが、[……] 要請される対象が実際に存在する

と考える理由はない」¹⁹と言うのである。つまり、宇宙の秩序は、その設計者なる神がいるはずだという知的、感情的要求を引き起こし、その要求は、満たされる可能性があるものではあるが、しかし、それは可能性に過ぎないのであって、実際に神が存在することを証明するものではない、ということである。世界の秩序を見て、それが偶然の結果と見えるか、設計者が存在すると見えるかは、究極的には形而上学的な信念によって判断するしかない蓋然性の問題なのである。

V 道徳性からの神の存在証明

道徳性からの神の存在証明は、大きく分けて二通りある。その第一は、われわれ人間に善悪の概念があり、道徳性をもつという事実から、その道徳性の源である絶対的な善があるはずであると推論し、その絶対的な善を公理的に神と同一視する理論である。第二は、われわれが善を行う内的必要を感じ、その要請に従って善を行ってもそれがこの世で報われるとは限らないという現実から、そのような宇宙論的不正義、不公平が正され、善が報われる場としての天国と、その報いを与える神を想定する理論である。

第一の立場のひとつは、先に見た宇宙論的理論の中の、アキナスの第四の道であるが、よりはっきりと道徳性の認識から出発した代表的な例としては、ニューマン枢機卿 (J. H. Cardinal Newman) が、次のように語っているのがあげられる。

良心の声に反することをすると、我々は責任を感じたり恥じたり恐れたりしますが、このことは、あるお方が存在し、その方に対し我々は責任があり、その方の前で我々は恥じ、その方の要求を我々は恐れるのだということを暗示しているのです。²⁰

第二の立場の代表的なものは、カントのそれである。前述したようにカントは、神の存在論的証明を退けた。彼は、理性のみで神の存在を証明することを不可能とし²¹、『実践理性批判』において、人間の道徳感を「実践理性」(practischen Vernunft) と呼び、われわれは神の存在を証明することはできなくても、アプリアリに与えられる実践的法則を守ることを第一の目的として、最高善を実現するように努力せねばならないと考えた。その実践的法則は、「所求の結果を目当てにして意志を規定するような命法」であってはならない²²。また、「我々はいかなる動機をも神の意志に帰することはできない。[……] 道徳的法則を保全するためには、また意志に及ぼす影響力をこの法則にもたせるためには、我々は道徳的法則以外の動機——換言すれば、道徳的法則を不必要ならしめかねないような動機を求めてはならない。もしそのようなことをしたら、永続きのしないまったくの偽善を生ぜしめるからである。」²³と論じている。道徳的行為が純粹に法則のために生じたのではなく、感情から生じた場合、その行為は適法性 (Legalität) をもちあはするが、道徳性 (Moralität) をもちあはしないと、カントは言う²⁴。そして、そうした純粹な道徳的努力が無意味であってはならない必要性から最高善が可能であることが必要となるのである。つまり、神の存在は、我々の善行に報いてくれる存在が必要だから信じるべきものなのである。そして彼は、「この道徳的必然性は主観的であって、すなわち [我々人間にとっての] 必要であって、客観的ではない」と、はっきりと述べている²⁵。

道徳からの神存在証明に対する反論は、以下のようであろう。

- 1) 道徳性を含めて、すべてが説明されうると考えることも、善が究極的には報われるであろうと考えることも、正しいとは限らない。ただの願望に過ぎないかもしれない。
- 2) 善なる全能者がいたとしても、人間が自己の行為について、その善なる者に対して責任があると考えすることはなぜ可能なのか？
- 3) ある行為が善であるとは、神が命じたから善なのか、それとも、それが善だから神は命じるのだろうか？²⁶もし、前者ならば、何を善として神が命じることが神の恣意的な自由に左右されることになり、本質的には、そこに道徳的な理由はないことになる。それゆえ、神は善であると讃えることは単なる同語反復で意味のない命題であることになる。また、後者であれば、善悪の基準は、神と独立にあることになり、神は必要ない。
- 4) 道徳的善悪の概念は、幼児期の条件付けによるものに過ぎない。
- 5) 宗教的信仰なしにも道徳性はありうる。善であることと神の存在は別問題であろう。
- 6) 宗教的な人間が、無神論者よりも善人であるとは限らない。このことからまた、善であることと神の存在は別問題であろう。

これらの反論にはしかし、やはり、応答として、存在論を擁護する返答がなされうる。

- 1) については、道徳性を含めて、すべてが説明されうるし、すべてのものには報いがあるという信念は、宇宙の合理性を信じる信念に基づいているものである。そして、その信念が正しいかどうかは証明できないことは認めるにしろ、それが誤りであることも証明はできないのであって、これは、宇宙論、目的論、の場合と同様、公理的な立場の選択の問題である、と言える。
- 2) について言えることは、われわれがその何者かに対して責任を感じるということが、その何者かに対してわれわれが従属関係にあるということを示し、われわれがその方の被造物であることとしと解釈しうる、と言える。
- 3) については、神は善であり、善なることを命じるのであって、神が命じたから善になるのではない、と言える。
- 4、5) については、善を行っている人が信仰を知っているかに関わらず、創造主は人間に働きかけているので、その人の善意の源は神によって植えつけられているのだと考えられる。

このように、道徳から神の存在を推論する理論も、決定的ではないが、神の存在の蓋然性を示すものではありうるのである。

VI 奇跡を論拠とした理論

奇跡とは、何か。自然科学の法則に従わない、通常ありえない出来事が起こったとき、それは奇跡と呼ばれることがある。トマス・アクィナスは「諸々の出来事の通常の秩序を外れてしばしば神の力によってなされる物事が奇跡（不思議）と呼ばれる」²⁷、「しかし、すべての被造物は神が自然の中に打ち立てた秩序に従う。それゆえ、いかなる被造物も、この秩序をこえて働くことはできない。自然に秩序を超えた働きをなすことが奇跡をなすということなのであるが」²⁸と、述べている。デイヴィッド・ヒューム（1711-1776）は、奇跡とは、神の特別な意志、あるいは何か目に見えない行為者の介入による、自然の法則の侵害²⁹であるとした。現代の哲学者としては、リチャード・スウィンバーンが、ヒュームの見方を踏襲して

いる。ポール・ティリヒは、真の奇跡とは、まず第一に、人を揺さぶるような、驚くべき例外的出来事であるが、リアリティーの理性的な構造と矛盾するものではない。第二に、それは、存在の神秘を指し示し、それとわれわれとの関係にある一定の方法で表現する。第三に、それは、恍惚的な経験におけるしるしの出来事として受けとられる。これらの条件が満たされるときにのみ、真の奇跡と言える³⁰と、神という語は用いないが、何か超自然的な存在の神秘をしめすしるしと考えている。

奇跡の証言から、その行為者としての神の存在を論証する論理に対しては、以下のような反論が考えられる。

- 1) 奇跡は、定義からして自然の法則の侵害であるから、自然の法則によっては証明できない。自然科学の実験によって証明することもできず、それゆえ、証言の説得力は弱い。
- 2) 個々の奇跡はたいてい、少数の人によって証言されており、幻覚と見なしたほうが正しそうである。
- 3) 奇跡（とくに、福音書などに記されている奇跡が例であるが）と見えたものも、それは、未開の人々の目から見たからそう見えたのであり、科学が進歩すれば解き明かされる自然現象であろう。
- 3) 世界中でさまざまに目撃された奇跡が、必ずしもひとつの絶対神を証するものではない。
- 4) 奇跡が定義からして、自然法則が破られることである、とすれば、本来なら破られえない自然法則が存在しなければならない。しかし、そのような自然法則は、実際に存在するだろうか？ 量子物理学などでは、科学の法則は量子レベルでの、一つ一つは不規則な動きをする粒子の動きの統計的な法則性から来た秩序と考えられている。もしそうならば、それが破られることが必ずしも奇跡と言えるような絶対的な法則はないことになる。
- 5) キリスト教で神のしるしとされる奇跡の中には、筆者が記そうとした深い意味を表すために、神話的言語で奇跡のように書き表したのものもあるのではないかと。現代の言語に置き換えて解釈すれば、何も奇跡ではなかったのかもしれない。たとえば、福音書には、イエスが5つのパンと2匹の魚で5000人の空腹を満たした奇跡、7つのパンとわずかな魚で4000人の空腹を満たした奇跡があるが、これは、私欲を捨てて自分のわずかなパンを皆で分かち合うために差し出した人がいるのを見て、イエスの愛の教えに促され、それまで自分のパンを独り占めしようと隠し持っていた人が皆それを供出したために、皆が満腹して、しかも、何籠ものパン屑が余ったのであるというように、自然現象として説明することができよう。イエスの復活さえも、イエスの復活を望む弟子たちの心理現象や幻覚と見なされうる。あるいは、弟子たちがイエスの遺体をどこかに隠して、復活したと言ったのかもしれない。

それらの反論に対しては、

- 1) に対して：そもそも、自然科学の法則をたてに奇跡を否定する人達は、科学の法則の例外のない規則性、普遍性を前提としている。しかし、そのような規則を作った計画者を、有神論者が神と考えるのに対して、そう考えないで奇跡を否定する者たちは、ただ、規則の源を考える困難を忌避しているか、ただ偶然性によるものと考えているだけではないか？ しかし、偶然によってできた規則が、そのように例外のない規則性を持つことはありそうなことだろうか？
- 2、5) 奇跡には、幻覚として済ませられないものも多数ある。中でも重要なものは、イエスの復活である。イエスの復活は、復活のイエスに出会った弟子たちが、イエスの十字架刑

の時には逃げて離散していたのに、その復活の出来事によってイエスがメシアであるという福音を宣べ伝えるようになった、というように、弟子たちを180度変えてしまった。弟子たちは、その後、殉教をしてまで福音を宣べ伝えるのだが、自分たちがイエスの遺体を隠して話をでっち上げたとしたら、死をもいとわず福音を宣べ伝えるはずがない。人は、自分のでっち上げのために殉教までしないであろう。

弟子たちと出合ったイエスの肉体的な姿は、最初は生前のイエスとはすぐに分からなかったが、それは、それが幻覚であったから、というよりも、復活の体が生前の肉の体と必ずしも物理的意味でそっくり同一である必要がないという理由からでありうる。少なくとも、イエスが復活した時、イエスの墓は空になっており、その最初の目撃者、証言者として、女性たちの名前が挙げられている。当時、女性は証言者としての資格を公的に認められていなかったから、もし、イエスの墓が空であった話が弟子たちの作り話であったとしたら、証言者を男性にしなかったのは不自然である。最初の証言者が、女性であったことが記されている理由は、実際に女性たちが空の墓を見たからだとしか考えられない。

4) 統計学的な法則が自然法則のすべてであったとしても、そのような法則が、偶然できたのではなく、むしろ、そのような法則をもつこの世を作った何者かが存在し、それは理性を持つ創造主であると考えるほうが自然なほど、この世の仕組みは整っている。

VII 結びに変えて

上記の考察から、われわれは、神の存在を反論の余地なく証明することが非常に困難か、あるいは不可能でさえあると感じさせられる。しかしまたその逆に、これらの存在論が完全に誤りであると退けることもおそらくできないのではないとも考えざるを得ない。結局、神の存在とは、さまざまな論理やしるしから、その蓋然性が高いと判断するか、あるいは、神が存在しないほうの蓋然性が高いと考えるかの、判断の問題になるのであろう。しかし、それでも、世界の歴史の中で多くの人々が、神の存在は結局は知りえないものだという不可知論に落ち着くことなく、神が存在するかしないかのどちらかの立場をとって生きてきた。それは、神が存在すると考えるか否かで、われわれの生き方が変わってくるから、つまり、この問題がわれわれの生き方にじかに関わる問題だからである。われわれの存在の根底に関わる問題として、われわれに選択を突きつけてくるからである。つまり、われわれが、自分と世界を、神の被造物であり、神にその存在を負っていると考える限り、自分の命や人生を自分の勝手に粗末にすることもできないし、また、他の人々のことをも、同様に生かされた命として兄弟同胞と見ることを促され、軽んじることができなくなるであろう。自分の命は自分の力だけで生きているのではないという認識は、自分の命が自分だけのものではなく、賜物なのであるという意識とつながっている。そして、そのように自分に命が与えられているということには、何か、その与え手の配慮があるのではないかと考えることにもつながるからである。多くの同胞が、さまざまな事故、病気、戦争などで命を失っているときに、自分が生きているという不思議の背後に、何か、自分が生かされている理由や意味があるのではないかと、考えることにつながるからである。つまり、神の存在は人生やこの世には究極的な意味があるという信念をわれわれに与えてくれるものだからである。そのような認識を深くした人に、パスカルがいる。

パスカルの論理は、「パスカルの賭け」と言われる。それは、われわれは神を信じるか否か選ばねばならないが、理性にはその判断を下す力が無い。故に、われわれの選択は賭けのようなものである。その賭けでは、神が存在するほうに自分の全存在を賭けて、もし勝てば永遠の美なる神が得られるし、もし負けても失うものは何もない。故に神を信じるほうが良いのだ、という理論である³¹。この論理は、計算だかくて不誠実に感じられるかも知れないが、事実は、神の存在証明が不可能な信仰の世界にあって、自己を積極的に神に委託する信仰告白なのである。この理論の前提には少なくとも、神のもとでの生活が何にもまして望ましく、それに比べれば神のいない世は全くの無意味であるという信念があり、しかも、自分の全存在を神の実在に賭けようとする意思があるからである。

ウィリアム・ジェームズは『信仰の意志』において、人間は信仰に関しては中立的立場をとることは出来ないとして、信じる意志の重要性を強調している。

われわれは懐疑的なまま、物事がもっと明らかになるのを待っていても、問題を回避することは出来ない。なぜなら、そのようにした場合には、もしも宗教が真実でなければ、われわれは誤りを避けることは出来るが、もしも宗教が真実であれば、積極的に不信仰を選んだ場合と同じだけ、善を失うことになるからだ。[……] 懐疑は、それ故、選択の回避ではない。ある種の特別な危険を選択することなのである。真実を失う危険を冒すほうが、誤る危険を冒すよりも良い——これが、信仰を差し止めようとする者の真の立場なのだ。³²

このジェームズの訴えは、耳を傾けるに値するであろう。確かに、神の存在は、証明することができるものではない。しかし、神がいないとすることも、証明することはできない。しかし結局、われわれは、どちらかを選択しなくてはならないのではないだろうか。自分とは何者なのか、人間とはいったいどのような存在なのか、われわれは人生のどこかの段階で、考えてもよいと思う。人間とは何者なのか、それは、神の存在を信じた後でも、決して消えない問いである。しかし、神を信じた後の同じ問いは、無神論者の問いとは異なった形をとってくる。唯物論的進化論などで、人間とは何者か、と、問うときに、それは、たとえば人間はサルとはどのように異なるのか、などという問いとなってくるであろう。しかし、旧約聖書に見出される同じ問いは、創造主である神への賛美と驚きとなって、次のように表れてくる。それを引いて、本論を閉じたい。

あなたの天を、あなたの指の業を

わたしは仰ぎます。

月も、星も、あなたが配置なさったもの。

そのあなたが御心に留めてくださるとは

人間は何ものなのでしょう。

人の子は何ものなのでしょう

あなたが顧みてくださるとは。

神に僅かに劣るものとして人を造り

なお、栄光と威光を冠としていただかせ

御手によって造られたものをすべて治めるように
その足もとに置かれました。
羊も牛も、野の獣も
空の鳥、海の魚、海路を渡るものも。

主よ、
わたしたちの主よ
あなたの御名は、いかに力強く
全地に満ちていることでしょう。
(旧約聖書 詩編 8 : 4 - 10)

-
- 1 St. Anselm, *Proslogion*, With English tr. and introd. by M. J. Charlesworth (Oxford : Oxford Univ. Press, 1965 ; rept. Oxford : Clarendon Press, 1978), Chapter II. pp. 116-117.
 - 2 Gaunilo, quot. by William L. Rowe & William J. Wainwright in *Philosophy of Religion : Selected Readings*, 2nd ed. (Orlando : Harcourt Brace Jovanovich, 1989), p. 99. Reprinted from "On Behalf of the Fool," in St. Anselm, *Basic Writings*, translated by Sidney N. Deane (Open court Publishing).
 - 3 カント『純粹理性批判』(中) 篠田秀雄訳 (岩波文庫, 1961), pp.259-265.
 - 4 Descartes, 'Meditations', V, trans. Haldane and Ross, 'The Philosophical Works of Descartes', I (Cambridge, 1911), p. 182, quot. J. Hick, *Arguments for the Existence of God* (London, Macmillan, 1970),
 - 5 トマス・アクィナス『神学大全』(第一冊) 高田三郎訳 (創文社, 1960), p. 45.
 - 6 アクィナス, p.45.
 - 7 アクィナス, p.46.
 - 8 アクィナス, p.47.
 - 9 アクィナス, pp. 47-48.
 - 10 Antony Flew, *God and Philosophy* (London : Hutchinson, 1966), pp. 85-91.
 - 11 Flew, p. 93.
 - 12 Decartes *Meditations III*, [http : //www.wright.edu/cola/descartes/meditation3.html](http://www.wright.edu/cola/descartes/meditation3.html)
 - 13 Willam Paley, *Natural Theology*, [http : //ourworld.compuserve.com/homepages/rossuk/Paley.htm](http://ourworld.compuserve.com/homepages/rossuk/Paley.htm)
 - 14 2. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. J. J. Prince (Oxford Univ. Press, 1976), pp. 34-35.
 - 15 J.ボーキングホーン『自然科学とキリスト教』本多峰子訳 (教文館, 2003), p. 127.
 - 16 ボーキングホーン, pp. 130-131.
 - 17 ボーキングホーン, p. 131ff.
 - 18 ボーキングホーン, pp. 141-141. (表現上の訂正あり)
 - 19 Antony Flew, "Natural Theology : 2. Existence and Causality," in *God and Philosophy* (London : Hutchinson, 1966), p. 93.
 - 20 J. H. Newman, *An Essay in Aid of A Grammar of Assent*, introd. Etienne Gilson (Image Book, 1955), p. 101.
 - 21 カント『純粹理性批判』(中) pp. 294-299.
 - 22 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werke II*. fünfte Auflage, herausgegeben von Karl Vorl (Felix Meiner, 1906) ,pp. 24-25.
日本語訳引用は、イマニュエル・カント『実践理性批判』波田野精一、宮本和吉、篠田英雄訳 (岩波文庫、1979)、p. 49.
 - 23 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, pp. 93-94 ; 日本語訳引用は、カント『実践理性批判』 pp. 152-153.
 - 24 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 93 ; 日本語訳引用は、カント『実践理性批判』 p. 152.
 - 25 17. cf. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 160 ; 和訳はカント『実践理性批判』, pp. 249-252. 引用文はp. 252.

- 26 Plato, *Euthyphro*, with an English Translation by Harold North Fowler, Vol. I of Plato in 12vols., Loeb Classical Library (Harvard Univ. Press, 1914; rpt. 1982), p.45.
- 27 Tomas Aquinas, *The Summa Contra Gentiles*, an annotated translation (With some Abridgement) by Joseph Rickaby, S.J., M.A. Lond : B.Sc. Oxon. (London : Burns and Oates, 1905). Etext : http://www2.nd.edu/Departments//Maritain/etext/gc3_101.htm.
- 28 Aquinas, *Summa Contra Gentiles* http://www2.nd.edu/Departments//Maritain/etext/gc3_102.htm.
- 29 Richard Swinburne, *The Concept of Miracle* (London : Macmillan, 1970), Ch.12.
- 30 Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol.I (London : Nisbet, 1953), p. 130.
- 31 Pascal, Blaise. *Pensées* (Léon Brunschvicg, 1897 ; Garnier-Flammarion), 1976. pp. 113-114.
- 32 William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, 1896, quoted in *Philosophy of Religion*, eds. William Rowe & W. J. Wainwright, p.415.