

## ヒック宗教的多元論の科学論的構造

小倉 和 一

### 一 はじめに

英国の神学・宗教哲学者ジョン・ヒック（一九二二—）は宗教的多元論 (religious pluralism) の先導者の一人であるが、彼の宗教的多元論は、究極的実在に対するカント的認識論や宗教を評価するための救済論的な評価基準に関して、これまでさまざまな批判を受けてきた。<sup>1)</sup>しかしこうした批判はややもすると、「すべての世界的な大宗教は唯一の本体的実在 (the numenal *Real*) への人間の多様で現象的な応答であり、人間存在を自我中心から実在中心へと変革するという機能を有している。」<sup>2)</sup>という宗教的多元論の仮説のみへと向けられ、彼がそれ以前に構築してきた宗教的実在論への十分な顧慮を欠いているように思われる。ヒックの實在論には、K・ポパーの批判的合理主義と共通の要素があり、そこから発展してきたヒックの宗教的多元論を理解するためには、その科学論としての構造を理解することが不可欠である。したがって以下ではまず、宗教的言明が明確で認知的な意味を保ちつつ合理的であるためにはどのような構

ヒック宗教的多元論の科学論的構造（小倉）

造がその言明に要求されるのかを現代の科学論に基づいて分析し、次いで、こうして得られた知見をヒック自身の思想的発展に適用して、彼の宗教的多元論が持つ科学論的構造を明らかにする。

### 二 認知と普遍

ヒックは宗教的な非實在論の立場に立つ神学者たちを次のように批判する。「論議が向かう広い領域の焦点として、『宗教』が『神』にとって代わったということが、この領域において最も執拗に問われてきた問題の性格を一変させた。……宗教的信念の真偽を問うことは背後に退いて、その実践的な有効性の問題が前面に押し出され、代わりに注目的になっている」。非實在論の立場では、神に関わる認識の問題が信仰のあり方という心理的ないし社会的問題に置き換えられるが、ヒックは、このような見解が伝統的に實在論的な立場をとってきたいくつかの信仰形態に深刻な問題を引き起こすと考えるのである。<sup>3)</sup>そこでまず始めに實在論的な立場から宗教的言明の認知性について考察しよう。

そもそもある言明<sup>4)</sup>Sが認知的であるとは、Sが認識主体から独立した認識対象に関わるものであることを意味する。例えば「すべての人間は死ぬ」という言明の認識対象は任意の「人間」である。認知的命題Sの真偽は認識対象が現実のものである場

合にのみ決定可能である。これは真理の対応説を採用すること  
を意味している。しかしSの真理条件、すなわちSがいかなる  
条件や状況において真理となるかという条件や、Sの真偽を検  
証(verify)する方法は必ずしも一義的には決定され得ない。認  
識対象が認識主体から独立しているからといって、真理条件や  
その検証方法まで認識主体から独立しているとは言えないから  
である。G・フレーゲはSが置かれている文脈に着目すれば、  
競合する真理条件のうち何れが妥当であるかを客観的に決定で  
きると考え、結果的に古典的实在論の立場をとった。しかしS  
が指し示す認識対象の实在そのものが、あるグループの人々に  
とっては、可能性としてさえ受け入れ難いものであるかもしれ  
ない。例えば多くの現代人にとって、「神」は实在し得ないので  
はなく、「神」の实在それ自体が端的に無意味なのである。こう  
考えると、Sが置かれている文脈やSの解釈共同体は必ずしも  
普遍的ではなく、「神は愛である」というような宗教的言明Sを  
普遍的な文脈に置いた場合、Sは明確な意味を持たなくなる。

宗教的言明Sではなく、「ある宗教的共同体Cにおいては、S  
と主張される」というメタ言明M(C, S)ならば、Mは普遍  
的で明確な意味を持つだろう。しかしMの真偽はSの真偽とは  
独立であり、普遍的な文脈においてMが認知的であるからといっ  
て、Sもそこで認知的であるとは限らない。例えば「キリスト  
教的伝統においては、『神は愛である』と主張される」というメ  
タ言明Mの認識対象はキリスト教的伝統であって、神ではな

い。神が存在するかどうかという問題は、Mの真偽とは何の  
関わりもないのである。あるいは、J・ウィズダムやR・B・  
ブレイスウェイトのように、Sの認知的意味を放棄して、その  
代わりにSの働き、例えばSが認識主体に及ぼす心理的影響や  
Sが認識主体を通して発揮する社会的機能をSの意味と考える  
なら、確かにSは普遍的な文脈において明確な意味を持つこと  
になる。しかしこのSは実はSそのものではなく、「Sと主張され  
る」というメタ言明M(S)である。二項X、Sを持つメタ言  
明「XはSと主張する」がXについて普遍的であるために、つ  
まりSに関わる解釈共同体に参与するといったある種の条件が  
満たされたなら、「Sと主張する」ことが誰にとっても明確な  
意味を持つという理由で、Xが省略されて、「Sと主張される」  
という単項のメタ言明M(S)が構成される。<sup>10</sup>このようなM(S)  
がM(C, S)と同じ問題を抱えていることは言うまでもない。  
それなら、MとSの真偽や認識対象のあいだに相関関係を設定  
できる何らかの方法を見いだすことができるだろう。しかし  
これも、MとSでは真理条件のあいだに論理的な結びつきがな  
く困難である。例えば「キリスト教的伝統においては、『神は愛  
である』と主張される」というメタ言明Mの真理条件が、キリ  
スト教に関わる文献やそう主張するキリスト教信者への信頼で  
あるのに対して、「神は愛である」という言明Sの真理条件はキ  
リスト教への参与やイエスへの信頼であり、MとSの真理条件  
を結びつけることは論理的には不可能である。

結局のところ、メタ言明を用いる利点はメタ言明のあいだではもとの認知的言明に由来する対立を生じないところにある。しかしこのことは逆に、メタ言明による宗教解釈が大きな問題を孕んでいることを意味している。すなわち、宗教的言明Sに關する認知的な基盤を持たないM(C, S)やM(S)が、明確に認知的である自然科学的言明Tと対立したとき、SよりもTが選好されるのは自然であり、ここに宗教的伝統一般の衰退の因がある。またその一方で、M(C, S)やM(S)ではなくSを主張する自然な宗教性に対して、メタ言明を主張することでは対処しきれない。

Sが普遍的ではあり得ず、M(C, S)やM(S)は本来の認知的内容を持たないというこのアポリアを解決する一つの方法が認知的言明の仮説性である。そこでまず宗教的言明に限定せず、認知的言明一般について論じることにしよう。

### 三 認知的言明の仮説性

科学理論や常識における認知的言明Sは実験や経験と矛盾しないことよって真理であると考えられており、逆に言うところSは実験や経験と矛盾することが見い出されたなら反証される。したがって、Sは必然的かつ絶対的な真理を主張できず、高々真理らしさを主張できるにすぎない。このような暫定的言明を仮説と呼ぶことにする。仮説の特徴として次の二点が挙げられ

る。

(1) 仮説はいつかは経験によって反証されるかもしれないが、決して絶対に確実な知識とはならない。

(2) 経験によって反証され得るために、仮説はそれから独立した実在を指示しなければならない。

ある仮説が経験によって反証されるためには、その仮説は経験の背後に独立した実在を措定していなければならない。もしそのような実在を措定しないなら、そもそも仮説は自らを否定するような経験を許容しないであろう。経験が仮説に対して持つ権利は仮説から独立した実在に由来するからである。つまり仮説の淘汰には、経験だけでなく、それらがそもそも実在に関わるものであるという基本的な前提が必要である。したがって、認知的言明が仮説的であるということは、それが経験に基づいて淘汰されるというだけでなく、その言明から独立した実在をいかに的確に捉えているかという評価基準の適用対象でもあるということの意味している。

さらに、たとえ実在を措定していたとしても、仮説が逆に経験を規定したり選別したりする場合がある。仮説が経験と合致しなくなつて捨て去られても、それは単に捨てられるのではなく、別の仮説によって置き換えられるのであり、そのような仮説がない場合には、逆に経験のほうが否認されるしかない。したがって仮説は次の第三の特徴を持っている。

(3) いかなる仮説によっても説明され得ないような経験は否

認される。

経験を選別するこの機構が、従来承認されてきた宗教的経験の一部を否認することによって生じる合理性の危機については、第五節で取り扱うことにする。

#### 四 認知的言明の普遍化

認知的言明が普遍的でないということは、その仮説性を考慮すれば当然である。それは暫定的に真理であると主張されているのであって、絶対的に真理であると主張されているのではない。つまり経験に基づいていつ反証されるかもしれない。その意味で、どのような状況においても成立するような普遍的言明ではなく、状況に適合して初めて真理であったり合理的であったりする。このような仮説的言明が普遍的文脈において、その真理条件や検証方法の選択にある程度の曖昧さを残しているのは当然である。しかし、にもかかわらず、仮説的言明は普遍的文脈において、ある明確な意味内容を指向しているのである。

すなわち、仮説的言明はそれを含む体系が発展するなかで、実在との対応による真理を競い合っているものであり、経験と合致しなくなると捨て去られるのでなければ、多義的でもかまわず、明瞭ではない真理条件やその検証方法のどれを普遍的文脈において選択するかは、最終的には一義的に決定される。また仮説的言明Sが捨て去られる場合にも、それは単に捨てられる

のではなく、別の仮説的言明S'によって置き換えられるのである。Sを確証していたデータのすべてにSを反証するデータを加えたより広い経験の領域が、今度はS'を確証するようになる。このとき確かにSは反証されてしまっているが、かつてSを確証していた経験の領域はS'を確証するものとして存続しており、その意味で、Sの認知的な意味内容は保持されたとなししてよい。S'がSのメタ言明の形式をとる場合もあるだろうが、M(C、S)やM(S)とは違って、S'に関する真理条件やその検証方法はSに関するそれらと直接関係しており、データの背後に仮説から独立した実在を措定する限りは、Sの認知性は直接S'に受け継がれている。したがって、Sから始まる系列SとしてSを普遍化するなら、Sの認知的内容はSのなかに保持され、それと同時に、SはSを通して普遍的な意味内容を指向していると言つてよい。認識対象は、それが仮説によって捉えられている限りでは常に曖昧であるが、仮説を淘汰する評価基準を根拠づける独立した実在であるという意味で最終的には一義的であると期待できる。したがって、Sも普遍的文脈において最終的には一義的であると期待できるのである。

#### 五 宗教的信念の合理性

自然科学における言明の場合、仮説の淘汰が急速に進行するため、容易に認知的言明の系列Sの収束が期待できる。ところ

が宗教における言明の場合は、仮説の淘汰が緩慢であり、Sを確証する経験はいつまでも特殊なものであり続ける。終末はどれだけ待っても到来する気配すらない。しかも複数の宗教的あるいは準宗教的伝統が、異なる経験に基づいて、相対立する信念体系を所有しており、特殊な宗教的伝統にのみ依拠しているSの認知性を脅かしもする。このようななかで、キリスト教的信仰の認知的内容を保持し、しかもそれを普遍的文脈において表現しようと試みる現代の思潮が生まれてきた。<sup>10</sup> ヒックもその一人であり、彼はキリスト教的終末論を認識論として捉え直すとする。ただし自然科学的認識論において、最終的真理があくまで宇宙とその歴史のさまざまな部分に関するものであるのに対し、ヒックの宗教的認識論における最終的真理は究極的実在であり、それに関するデータは宇宙とその歴史の全体に求められる。<sup>11</sup> このため、彼の宗教的認識論においては、日常的な経験から特殊な宗教的経験を分離し、それに特権を与えるような実験方法がなく、自然的経験が倫理的経験の、倫理的経験が宗教的経験の前提となっている。<sup>12</sup> したがって、宗教的信仰は科学的・日常的経験との不整合によって合理性の危機に陥るのである。

ここで認知的言明の「合理性」についてその意味を明確化しておこう。ある言明が合理的であるのは、現実から明証によってデータを取得し、そのデータから数学的确实性を持つ論証によって演繹した場合に限られるとするなら、一般に認知的言明

はこうしたデカルト的な意味では合理的ではない。明証と演繹に基づくこのような検証方法のみが普遍的文脈において承認されることとなら、われわれは非常に僅かの知識しか持ち得ないことになってしまふであろう。科学理論や常識の大部分はこうした合理性を持たないからである。D・ヒュームは、自我、外的事物、因果律に関するわれわれの強固な信念がデカルト的な合理性を持ち得ないことを示し、それらは人間が生存するためを持たざるを得ない信念であるにすぎないと主張した。確かに、このような「自然な信念」を持つことは合理的であり得るだろう。つまりある信念に現実との合致を疑うべき何らかの合理的な理由がないのなら、その信念を持つことは経験的に合理的であると言つてよい。認知的言明の合理性はこうした合理的な疑いの排除による、態度としての経験的合理性である。<sup>13</sup> しかし、その場合にも、現実を検査という行為を通して信念に基づいて規定あるいは選別されたものであり、そうして形成された現実はその自体が合理性の根拠となるわけではない。したがって、むしろこのような現実の背後に信念（仮説）から独立した実在を措定し、その実在とのよりよい合致を目指す態度こそが合理的であると言える。そして第四節で論じたように、このような合理的態度をとることによって、最終的には仮説の認知性と普遍性の両方が期待できる。これが仮説の淘汰による科学的合理性であり、とくに断らない限り、本稿で合理性と言えば認知性

と普遍性をともに指向するこの科学的に合理的な態度を指す。

われわれすべてにとって、自分たちの経験に基づいて環境世界に関する「自然な信念」を形成することが経験的に合理的であるのと同様、神の現前のなかで生きているものとして生を經驗する人々にとって、神の實在を信じることは経験的に合理的である。しかし現在のわれわれは合理性に関して、科学的合理性という共通の規範を持っており、このような信仰者たちの神信仰が現在でも科学的に合理的であるのかどうかはそれほど自明ではない。実際、いかに強烈で連統的な宗教的あるいは準宗教的経験であっても、それが信仰を合理化し得ない場合がある。例えば科学的に反証されてしまった信念や倫理的に許容し得ないような行為がそれであり、イエスが神の實在を信じたことは経験的に合理的であり、そう信じなかつたならかえって非合理的であるとしても、彼が同時代のユダヤ人と共有していた、病氣の原因は悪霊にあるといった迷信は現代においては切り捨てられねばならない。であるなら、宗教的信念の合理性は具体的にどのようにして保証され得るのだろうか。以下では、宗教的信念の認知性を保ちながら、それを普遍化するヒックの合理的態度にそれを見ることにしよう。

## 六 終末論から神話論へ

ヒックは一九五七年に出版した最初の著書『信仰と知識』<sup>22</sup>に

において、終末論的検証 (eschatological verification) という考えを導入して、キリスト教的有神論が事実性 (factual character) を持つことを示そうとした。<sup>23</sup> ある信念の真偽が何らかの経験可能な現実世界の差違に対応するとき、その信念は事実的であると言われるが、終末論的検証では、決定的検証が終末まで延期されても、信念の事実性は損なわれないとされる。<sup>24</sup> しかし結局のところ、そのような事実性は、キリスト教共同体に参与することによってしか、明確にはならなかった。<sup>25</sup> そこで彼はさらに、終末論的検証に加えて経験的言明の仮説性に着目し、その経験的合理性によってキリスト教的有神論の事実性を保証しようとした。<sup>26</sup> ただしヒックがこのとき問題にしたのは認知性ではなく事実性であり、したがって、仮説性といっても、一九八九年の『宗教の解釈』に見られるような科学的なものではなく、論理実証主義のような単純な検証主義の立場はとらないということの意味する。

さて、事実に関して合理的であろうとするなら、神の實在という仮説を検証するためのデータである「神の實在を曖昧さなく指し示している経験的状况」<sup>27</sup>は、「最終的な成就に参与するという経験」<sup>28</sup>や「神が自らをキリストにおいて人間に知らしめたような神との交わりの経験」<sup>29</sup>といったキリスト教固有の経験領域に限られるべきではなく、それを含んだ最も普遍的な経験領域である宇宙とその歴史の全体に関わる経験領域にまで拡張されねばならない。こうしてヒックの有神論は、一九七三年の『神

そして信仰の宇宙』においてまず、キリスト中心主義から神中心主義へのコペルニクスの転回を遂げ、次いで一九七七年の論文「終末論的検証の再考」において、終末論的検証はそれぞれの宗教的伝統において独自に可能であるが、しかしそれらの主張はみな「部分的に正しく、また部分的に間違っている」おり、それらを一つの全体とみなしたときにだけ「自然主義的解釈に對立する宇宙の宗教的解釈が究極的には検証可能である」という「告白的ではない宗教的立場」に到達した。「宇宙には目的も成就もない」とする自然主義的解釈に對して、宇宙の宗教的解釈とは「われわれ人間に働きかける宇宙の究極的な恵み深さ (Benign character) というビジョン」、「現実存在の限りなくよりよいという可能性が最終的に実現されるということの信仰における先取り」である。

しかし、ここまで拡張したとしても、それらが可能性としてさえ事実であると考えることは、自然主義的立場からは不可能である。宇宙は自然主義的にも宗教的にも解釈され得るのであり、どちらも互いを論駁できるほどの強い論証を生み出せない、つまり宇宙は宗教的に曖昧である。しかも何れかの宗教的伝統に忠実であるような告白的な立場に立たないなら、宇宙を宗教的に解釈するという認知的選択を検証するための終末の状況がどのようなものであるのかを明確にはできない。一九七〇年代前半までのヒックは個別宗教の終末論を総合的に考えて、告白的ではない宗教的立場のための終末論を作り出そうとした

が、一九七六年に出版された『死と永遠の命』以降、彼は問題を認識論的に捉え直して、「死後の命」を取り扱う準終末論 (parachatology) と「神の目的の最終的な成就」を取り扱う終末論 (eschatology) を区別するようになる。準終末 (parachaton) とは、「死後の命」という隠喩を用いてなされる人間存在についての現実認識が明らかにする死後の世界であり、われわれの世界と類似した経験的構造を持っている。したがって準終末に関しては認知的アプローチが可能で、諸宗教の準終末論だけでなく、哲学や超心理学を含めた経験科学の知見が最終的真理を目指して競争することができる。一方、終末 (eschaton) は人間の経験を越えていて、経験的検証が可能であるような状況を確定することができない。

準終末論の認知性を保証するのは、それを選好する認知的な評価基準であり、認知的アプローチが可能であるような準終末論は、それが準終末論である限りにおいて、認知的であると言ってよい。ただし、特殊な宗教的経験がデータとして採用されている以上、準終末論の普遍化には終末論が必要である。ある終末論が普遍的に想定できて、それが認知的であるなら、準終末論の普遍化は漸進的となり、その結果、準終末論は科学的合理性を獲得する。

しかしどのような終末論もそれ自体では決して普遍的でも認知的でもない。『死と永遠の命』の最終章では可能な終末論に關していくつかの推測を行っていたヒックは、一九八〇年代以降

そのことに気づき、信仰において「神話」が果たしている認知的機能に着目するようになる。そして、人間の経験を越えた終末論がいかにして神という究極的実在に関する認識であり得るのかを「真に宗教的な神話」や「終末論的神話」として論じるのである。次節ではまず、ヒックのこの「神話論」を分析する。さらに、このような神話が普遍的文脈において認知的であるのは、救済論的な評価基準に基づいてそれらを淘汰する合理的態度によってであるが、この評価基準については第八節で論じることしよう。

## 七 認識論としての神話論

ヒックは『宗教の解釈』第二部「認識論」において、まず意味を字義どおりの意味 (literal meaning) や意味論的な意味 (semantic meaning) と、経験や認知に基盤を持つ傾向性としての意味 (dispositional meaning) に二分し、宗教的思惟においては後者が重要であると考える。前者の字義どおりの意味による真理が字義どおりの真理 (literal truth) であるとされるのに対して、後者の傾向性としての意味による真理が神話論的真理 (mythological truth) であるとされるのはこの故である。対象 X に関するある言明は、それが字義どおりには真理ではなく、なおかつ X に対して適切である傾向的態度 (dispositional attitude) を喚起することに寄与する場合に、神話論的に真理であると言

われる。準終末論と終末論が区別されたことに対応して、神話論的真理も二つに類型化される。解明神話 (expository myths) と真に宗教的な神話である。解明神話においては認知的把握が可能であるような真理がアナロジーや隠喩によって語られるのに対して、真に宗教的な神話は人間の観念や概念を超えた真理を神秘として表出する。これらの類型は神話の真理性が果たしている機能の類型であって、神話そのものの類型ではないことに留意されたい。

解明神話とはどのようなものであるのか具体的に考えてみよう。例えば「神は愛である」や「イエスは甦った」を字義どおりに捉えたと、「神とは人間と人間のあいだの愛という関係を理想化したもの」といった心理学的主張や、「イエスは一旦死んでまた息を吹き返した」といった甦生という生理学的主張となる。しかしこういった字義どおりの解釈は、これらの言明本来の神話論的な真理ではない。これらの言明を解明神話であると考え、認知的把握が可能であるような別の表現で言い換えるなら、例えば「人間はすべての他人を無条件に愛さねばならない」という倫理的な主張、あるいは「人間は死という有限性を越えた存在である」という実存的な主張となる。言うまでもなく、これらが唯一の解釈ではなく、文脈に応じたさまざまな解釈がなされ得るが、いずれにせよそれらの真理性は、神や復活のイエスといった究極的実在の現れである神秘的な対象にはなく、他人や自分といった現実的な対象に対して適切である態度

を喚起することに寄与しており、経験的検証が可能である。

「神は愛である」や「イエスは甦った」を究極的実在に関する言明であると考えた場合、それらは認知的把握が可能であるような別の表現を持たず、真に宗教的な神話となる。解明神話が現実を認識するという機能を持ち、明確に認知的であるのに対して、真に宗教的な神話は、それ自体は認知され得ない究極的実在に対して適切である態度を喚起するという機能しか持たず、その認知性は不確定である。しかしこの不確定さは、宇宙の宗教的曖昧さ、すなわち宇宙に対する自然主義的な解釈と宗教的な解釈がともに相手を論駁できないという状況に対して、適切に対応するために必要なのである。認知的言明が仮説的であることによって普遍化され得ると同じく、真に宗教的な神話は、曖昧さを仮説性と捉え直すことによって普遍化され得る。つまり認知的言明において、それ自体は曖昧である認識対象が仮説を淘汰する評価基準を根拠づける実在であることで最終的に一義的であると期待できたとように、世界的な大宗教の多様で相対立する真に宗教的な神話の対象は、そのような神話を淘汰する評価基準を根拠づける実在であることでやはり最終的に一義的であると期待でき、ヒックが唯一実在 (the Real) と呼ぶ究極的実在となるのである。では次に、唯一実在の認知性を普遍的に保証するこの評価基準について詳説しよう。

## 八 評価基準論

真に宗教的な神話に対する評価は、唯一実在と向いあったわれわれの状況に対して適切であるような態度や行動様式を喚起するかどうかによって下される。そして終末論的神話は、「自我中心から実在中心への人間存在の変革」を促進するその程度に応じて評価される。このような評価基準が救済論的评价基準（以下ではCと略記）と呼ばれるものである。経験的検証が不可能な終末論的神話は真に宗教的な神話であり、それに対する評価は、われわれから独立した唯一実在に関わるわれわれの状況という経験領域から得られたデータに基づいて、Cによって下される。このときCの根拠は、唯一実在に対して適切な態度や行動様式が救済／解脱 (salvation/liberation) と呼ばれる人間存在の変革を成し遂げるところにあり、唯一実在は終末論的神話のこのような評価を通じて、普遍的文脈における認知性を獲得する。

ヒックによれば、唯一実在は宗教的生活に必要な前提であり、それぞれが固有の仕方であり、真理である宗教的伝統を全体として根拠づけるために要請 (postulate) されたものである。また解明神話が現象的 (phenomenal) であるのに対して、真に宗教的な神話は本体的 (numenal) であるとされる。唯一実在そのものは普遍的ではあるものの人間の概念的把握を超えており、したがって認知され得ない。唯一実在が認知されるのは、終末論

的神話が個々の宗教的伝統の内部で準終末論や解明神話として現象することによってであり、神的な人格として認知されたり、あるいは形而上学的な非人格として認知されたりする<sup>61</sup>。したがって、どのような態度が唯一実在に対して適切であるのかという評価基準Cも、その具体的形態は宗教的伝統に依じて変化する。神と隣人を愛することが、キリスト教的伝統においてしばしば思い描かれるような神に対する自然で適切な応答であるのに対して、仏教的伝統においては、世界に対する無我的な解放性とすべての生命に対する慈悲が仏性に対する瞑想を通して覚醒の自然な表現となる<sup>62</sup>。したがってCは救済と解脱のあいだに何らの判断も下せず、唯一実在が人格的であるのか非人格的であるのかについても判断を断念する他ない。しかし、この二面性の故に唯一実在の認知性が損なわれるのかというと、それは全く逆であって、現に唯一実在が人格的と非人格的の両方の仕方で応答／表現されているわけだから、人格／非人格という神秘的な仕方で現象しなければ、かえってその認知性は損なわれてしまう。唯一実在の認知性を普遍的に保証するのは、それに関する仮説を愛好するCの普遍的な有効性であって、それ自身が一義的に確認されることではない。

## 九 結 論

いかなる宗教的信仰も、それが究極的実在に対する認知的関

心を持つなら、認知性とともに、普遍的文脈における明確な意味内容を要求する。以上で見えてきたように、このことは宗教的言明の普遍化、すなわち、宗教的信仰を確認する経験の領域が宇宙とその歴史の全体にまで拡張されることによって達成されるが、こと宗教的経験に関しては、仮説の淘汰は極めて緩慢であり、合理性の危機が生じてしまう。ヒックはこの危機を、終末論の超越化<sup>63</sup>によって回避し、さらに超越化によってその認知的基盤を準終末論に譲り渡してしまった終末論については、それを神話として捉え直して、救済論的评价基準Cによって淘汰することで、その認知性を普遍的に保証するのである。

ヒックの宗教的多元論に対しては、唯一実在を中心主義であるという批判がある<sup>64</sup>。確かに神中心主義は唯一神論的性格、すなわち真なる神がまず実在して、その多様な現れがさまざまな神名で呼ばれているという、ヒックが『神そして信仰の宇宙』でコペルニクスの地動説に模した図式を持っていた。これに対して、宗教的多元論は、しばしばヒック自身が唯一実在を中心とする図式を同じように地動説に模して用いたので誤解を招いたのだが<sup>65</sup>、唯一神論的性格を持たない。なぜなら、唯一実在はまず始めに実在するもの、何らかの終末論によって検証されるものではなく、救済論の根拠として要請されるものにすぎないからである。したがって唯一実在の唯一性は唯一神の唯一性とは全く性格を異にするものなのである。ヒックが彼の宗教的多元論を仮説として提示している理由はここにある。

なお評価基準Cに関しては、普遍的文脈において十分明確に定義されているのか、またCによる終末論的神話の淘汰が漸進的であるのかといった問題が残されている。しかしそれにもかかわらず、ヒックの宗教的多元論は個別主義や包括主義<sup>(5)</sup>といった外部からの批判に開かれていない立場に対する有効な異議申し立てとなっていると言えらるであろう。

## 註

- (1) 例えば、間瀬啓允・稲垣久和編『宗教多元主義の探求—ジョン・ヒック考』大明堂(一九九五)。
- (2) これはヒックからの引用ではなく、『宗教の解釈』における彼の主張の要約である。Hick, John. *An Interpretation of Religion* (以下ヒック IR と略記). New Haven: Yale Univ. Press, London: Macmillan, 1989, pp. 14, 139, 163.
- (3) ヒックの宗教的実在論は批判的実在論 (critical realism) である。IR, pp. 172-209 及び *Disputed Questions*, New Haven: Yale Univ. Press, London: Macmillan, 1993, pp. 3-16 を見よ。
- (4) フォイエルバッハ、ブレイスウエイア、ランドール、フィリップス、キョウマアなどの著作(以下 IR, pp. 190-209)。
- (5) Hick, John. *Philosophy of Religion*, 4th ed. (以下ヒック PR と略記). Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1990, pp.

ヒック宗教的多元論の科学的構造 (小倉)

91-2.

- (6) 信念 (belief) がある言明を信じること、ないしはその内容であるのに対して、信仰 (faith) とは信仰共同体に支えられた信念体系である。
- (7) Hick, John. *A John Hick Reader* (以下ヒック R と略記). Philadelphia: Trinity Press International, 1990, p. 30.
- (8) 本稿では、文と文を解釈するための文脈を併せて「言明 (statement)」と呼んでいる。文は明示的であり、文字や発話によって固定されているが、文脈は暗示的であり、言明をどの解釈共同体に置くかによって変化し得る。
- (9) フレーゲの文脈原理と実在論については、野本和幸『意味と世界』法政大学出版局(一九九七)を参考にした。
- (10) 本稿では、普遍性とは現時点における共通性や一般性を意味しており、必ずしも不変性や絶対性を意味しない。
- (11) 普遍的文脈とは理想的には、任意の言明に対してそれが置かれるべき文脈を一義的に決定できるような包括的文脈を意味する。このような意味での普遍的文脈はあくまで理想であって、現実のものではない。現実には、いかなる文脈も日常的な言語活動と無縁ではないという意味で、日常的な文脈がその近似となっている。
- (12) 「私はSを主張する」から「私」を省略するところによって、実存主義的なメタ言明M(S)が作られる。このようなM(S)の真理は主體的にもSを言わさる。

- (13) 反証されるのは言明そのものとうらうより、その言明が置かれていた文脈ないし理論である。
- (14) 真面目なこと(seriousness)はポパーの俗語である。Popper, Karl R. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Revised Edition. Oxford: Clarendon Press, 1979, first published: 1972, p. 47 を見よ。
- (15) 科学理論は経験が必ずそれに従わなければならぬという絶対的真理などではなく、ある経験の領域を体系化することで、それを理解可能にし、そのなかでの確に行動するため、指針を与えてくれるものである。したがって、科学理論それ自体もまた仮説である。
- (16) ここからパラダイム論や観察の理論負荷性という問題が生じてくる。ヒックはそれを「*この経験する(experiencing as)*」と表現する(R, pp. 34-48; IR, pp. 140-2, 158-60)。
- (17) 準宗教的伝統とは、例えばマルクス主義やN・スティーラーが定義したような市民宗教のことを指している。
- (18) R・ブルトマンの非神話化論、啓示実証主義と呼ばれることもあるK・バルトの「*神の言*」の神学、あるいはW・パネンベルクの科学論に基づく神学などがある。
- (19) これは方法的には、系列Sの収束の遅延によって生じた普遍性の欠如を、その超越化によって補おうとする戦略であり、普遍的文脈におけるその一義性が期待されている。
- (20) IR, p. 161.
- (21) マルクスは宗教的信仰の合理性については「*このため*」な経験的合理性があるという(R, pp. 55-60; IR, pp. 213-5)。
- (22) IR, p. 217. 彼は科学理論は合理的であり得る。小河原徳『ポパー—批判的合理主義』講談社(一九九七)第七章参照。
- (23) Hick, John. *Faith and Knowledge*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1957.
- (24) R, p. 73.
- (25) 毒美井と関してはPR, pp. 107-8; R, p. 129 を見よ。
- (26) R, pp. 80-4.
- (27) R, pp. 85-6.
- (28) R, pp. 49-67.
- (29) PR, p. 106.
- (30) Ibid.
- (31) R, p. 83.
- (32) Hick, John. *God and the Universe of the Faiths*. Oxford: Oneworld, 1993. Originally published: London: the Macmillan Press Ltd., 1973, p. 131.
- (33) R, pp. 126-44.
- (34) R, p. 140.
- (35) R, p. 141.
- (36) IR, p. 57.

- (37) IR, pp. 73-125.
- (38) Hick, John. *Death and Eternal Life*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1994. Originally published: London: Collins, 1976.
- (39) Ibid, pp. 22-9.
- (40) Ibid, p. 461.
- (41) かゝるこゝで終末論は捨つ去られたわけではない。宗教的信念の真理性が問題になるゆゑ、ヒックは引き続き終末にせむる検証をこゝにきよに語つてゐる。Hick, John et al. *Four Views on Salvation in a Pluralistic World* (ダルトン FV 4巻 註), edited by Dennis L. Okholm and Timothy R. Phillips. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Pub. House, 1996. Originally published: *More than One Way*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Pub. House, 1995, p. 247.
- (42) IR, p. 348. 神話論的真理は実在的 (existential) であるゆゑ、*救ひ*はたゞ一つの道である。
- (43) IR, p. 351.
- (44) IR, p. 355.
- (45) 『宗教の解釈』では、評価基準が第四部で、データを取得し、それを吟味するための現象論が第一部で論じられてゐる。
- (46) IR, pp. 349-51.
- (47) IR, pp. 251-96.
- (48) IR, p. 353.
- (49) この関心は有神論 (R, p. 30) や普遍救済論 (R, p. 86; IR, pp. 204-8) であることである。
- (50) 註に参照。
- (51) 間瀬・稲垣、一六頁、一〇〇—一頁。
- (52) Hick, John. *Problems of Religious Pluralism*. London: the Macmillan Press Ltd, 1985. 間瀬啓允訳『宗教的多元主義』法蔵館 (一九九〇) 九八—一〇〇頁、一七五—六頁参照。
- (53) 個別主義や包括主義に關しては FV を見よ。