

宗教的複数主義とパトナムのプラグマティックな実在論

小 倉 和 一

一 はじめに

宗教的真理や宗教的実在は客観的真理であり客観的実在であると考えることができるが、そもそも、われわれはどのように「宗教」、「真理」、「実在」、「客観性」、そして「考える」ということを理解すれば、こうした主張を正当化できるのだろうか。これが本稿のテーマである。

最初に、このような主張を正当化しようとしている立場をもう少し明確に設定することにしよう。まず「宗教」には、以下の論述の多くでキリスト教を念頭に置いてはいるが、普遍妥当性や普遍救済を主張するすべての宗教が含まれる^①。また、「真理」と「実在」はともに認識論的に考えられている。したがって、第一義的には、真理は主体的真理や究極的真理ではなく、言明や信念の確実さの指標である。そして、実在は自体存在、つまりそれ自体で存在の根拠をもって存在しているものではなく、認識主観に「対象」として現れるものである^②。「客観性」とは、へわれわれ^③の観点から見たときある言明や信念が確実であるというだけではなく、へわれわれ以外の観点から見たときも、もしそ

の観点が△正気(sane)なものであるなら、同様に確実であることが期待できるということの意味している。最後に、われわれの主張において「考える」とは、この客観性を、言明や信念の真理性や対象との一致が問われるレベル(理論や信仰のレベル)からさらに一段上がったレベル(メタ理論のレベル)において構成することを意味する。

さらに問題を明確化するために、このような正当化が必要とされる背景を説明しておくことにしよう。まず、いわゆる宗教的複数主義の問題が背景にある。複数の宗教が存在し、その各々が絶対的真理を主張することによって、価値観や倫理観の衝突という問題の解決を困難なものにしている。また、絶対的真理主張の対立は、そのいずれもが真理ではないという世俗主義や、さらには一切の価値や倫理には根拠がないという相対主義の台頭を招き寄せる。このような二つの問題に対処するには、宗教のあいだの、あるいは宗教とそれ以外の真理や実在に関わるイデオロギーとあいだの相互理解、ないし相互批判が可能でなければならない。つまり、宗教的真理や宗教的実在が客観的であると考えられることが必要なのである。ここまでは宗教の内部における問題であるが、さらに、こうした客観性がしばしば信仰者の自己理解である以上、宗教をその外部から理解するにしても、客観性という問題を避けて通ることはできない。したがって、最初に掲げた主張はより正確には次のような宗教的複数主義の主張なのである、すなわち、宗教的真理や宗教的実在は複数存在するが、そのいずれもが客観的であると考えることができる。

それゆえ、本稿の課題は、まずこうした宗教的複数主義に適用できそうなメタ理論を見いだすこと、そしてそれが実際に宗教的複数主義に適用可能であることを確認することである。

二 宗教的複數主義の再考

この第一の課題に答えるには、その前に宗教的複數主義をさらに特定して、それがどのような理論的問題を含んでいるのか考察しておく必要がある。一般に宗教的複數主義には三つのグループが存在するが、宗教的真理や宗教的実在の複數性と客観性の両立というわれわれの問題に主たる関心を示しているのは、G・D・カウフマン、J・ヒック、L・ギルキー等の第一のグループである。ここではそのなかでも最も広範に問題を論じているヒックを取り上げて、それがどのような構造をもち、そこにはどのような改善すべき点があるのかを考えてゆくことにしよう。

ヒックの宗教的複數主義は彼の思想的営為の到達点であり、それを十分深く理解するには、そこに到達するまでの経緯を踏まえておかなければならない。このことに関してはすでに別稿で論じたので、ここではこれからの論述に必要な最小限の事柄のみを簡潔に述べることにする。ヒックは宗教的真理や宗教的実在を批判的実在論の立場に必^①理解している。そして、^②「へわれわれ」の真理や実在が真理や実在そのものではないのなら、それは決して最終的なものではなく、したがって、常に再検証されなければならないと考えるのである。再検証は信仰が「自我中心性から実在中心性への人間存在の変革」を実現したかどうかを、救済論的評価基準と倫理的評価基準という二つの基準にもとづいて評価すること^③でなされる。そして、いわゆる世界宗教がいずれもこうした基準を同程度に満たすということが、そのどれもが真理の候補としての資格を喪失しないという意味では、宗教的真理や宗教的実在の複數性なのであり、またその各々が差し当たって客観的に真であるという意味では、宗教的真理や宗教的実在の客観性でもあるのである。^④彼は宗教的実在そのものを「究極的実在 (The Real an sich)」と呼ぶが、ここで言う複數性や客観性とは、つまりは、

複数の宗教的伝統において、この究極的実在が多様に現れ、複数の宗教的真理として客観性をそれぞれに担っていることを意味している⁽¹³⁾のである。このようにヒックは、彼の批判的実在論においては、〈われわれ〉の真理や実在と区別された真理や実在そのものをいかに認識するかを問う代わりに、いかにして〈われわれ〉に認識された真理や実在をより確実なものにしていくかを問題にした。しかしその一方で彼は、〈われわれ〉の真理や実在を超えた真理や実在そのものの、すなわち究極的実在に対する認識が「終末 (the eschaton)」において可能であると⁽¹³⁾し、このことが、〈われわれ〉の真理や実在が究極的実在に對するものであること、言い換えれば認知的であることの保証を与えてくれると考えるのである⁽¹⁴⁾。

それでは、こうしたヒックの宗教的複数主義にはどのような問題点があるのだろうか。そもそもわれわれは、宗教的真理や宗教的実在の複数性がどのようにしてその客観性と両立しうるかということを考えようとして、それに適合するメタ理論を探し求めているわけだが、それはそうしたメタ理論によって宗教的複数主義が抱える困難のいくつかを解決する糸口を見つけようとしたことであつた。したがつて、ヒックの宗教的複数主義の問題点を明確にすれば、われわれが求めているメタ理論の満たすべき要件もまた明確になるのである。さて、ヒックの宗教的複数主義に對しては、超越論的不可知論である⁽¹⁵⁾、真理に關して事象的真理と神話的真理の二分法を主張している、〈実在それ自体〉という普遍的イデアを想定する合理主義的基礎づけ主義である⁽¹⁶⁾、the Real という一元論の仮説を伴つたカント的二元論である⁽¹⁶⁾、曖昧な救済論的評価基準は無意味である⁽¹⁷⁾、神話の非認知的機能を重視しすぎている⁽¹⁸⁾、歴史・事象性に對して実存・普遍性を優越させるヒックの宗教理解はイエスの人格的独自性と普遍的規範性にもとづく福音的キリスト教には該當しない⁽¹⁹⁾、イエスにおける神の現臨は、ヒックが主張するようにキリスト教徒の経験の問題ではなく、イエス自

身の主張であつて、そこには終末論的な最終性が含まれるといつた批判がなされるが、これらはいずれもヒックを誤読した結果である。しかしその一方で、こうした誤読を誘う要因がヒックの宗教的複数主義のなかに存在するのも確かであり、実はそこに彼の宗教的複数主義の問題点が露呈しているのである。それは以下のように二つにまとめられる。

究極的実在は不可知でもなければ普遍的イデアでもない。それは一元論的仮説ではなく、カントが物自体を要請したのと似て、あるいはK・ポパーが批判的合理主義において形而上学的実在論を承認したのと似て、多様な宗教的信念を、救済論のない倫理的に評価するための要請である。しかし、究極的実在が要請されたものであるというだけでなく、まさに実在そのものであつて、それに対して応答しようとしなない人々にとつてさえ実在するのは、ヒックがこうした批判的実在論(推測的実在論)の立場に立つからではない。究極的実在がそうした信仰をもたない人々にとつて実在ではないとすると、信仰をもつ人々が救済を独占してしまうが、こうした救済の独占は、彼が多くの宗教の救済論のなかに見いだす万人救済論と矛盾するからなのである。だがこのように、究極的実在をそれに対して応答する人々から独立のものとして取り扱うことは、宗教的複数主義とは本来相容れないものである。また先に述べた終末論的検証という考え方にしても、批判的実在論や宗教的複数主義と両立するような終末論が具体的にはどのようなものであるのかについて、ヒックは何一つ述べていない。要するに、へわれわれの真理や実在とは区別されるような真理や実在そのものを、批判的実在論のように単に経験的に要請するだけでは満足できないヒックは、それらがいかなる意味で真理そのものであり実在そのものであるのかという困難な問題に足を踏み入れてしまったのである。おそらくそれは、批判的実在論だけでは概念相対主義からの批判に対して脆弱であり、真に実在論たり得ないと考えたからな

のだろうが、このような困難な問題を取り扱うための適切な戦略をもたないまま踏み込んだのは軽率であったと言わざるをえない。したがって、宗教的複数主義のためのメタ理論は普遍的救済論、すなわち「へわれわれ」の真理や実在とは区別される、そして「へわれわれ」の真理や実在が向かっているはずの、真理や実在そのものをどのようにして構成するのかを、形式的にであれ説明することのできる何らかの理論、しかも信仰者から独立した究極的実在という考え方によって真理や実在の複数性を犠牲にすることなくそうすることのできる理論をもつことが必要なのである。

第二に、ヒックはイエス・キリストがもつ事実性、中心性、唯一性といったものを否定しているわけではない。キリスト教徒にとつてイエス・キリストがそうした「へ出来事」であるというだけでなく、キリスト教徒以外の者にとつてさえ、イエス・キリストはそうした「へ出来事」である。²⁷なぜなら、究極的実在は要請であるのと同時に、そうしたあり方で客観的に現象するものでもあるからだ。しかし「へキリストの出来事」は、キリスト教徒以外の者にとつては、キリスト教の伝統のなかでそれに付与された教義まで纏まっているわけではない。「決して『イエスは神ではない』とは思わないが、『イエスが神である』とは、イエスが『神に向かつて極限まで自分を明け渡した人間』であることを意味する」というように、彼らなりにイエス・キリストがもつ事実性、中心性、唯一性を自由に再解釈することが許されてよいのである。ヒックが彼のキリスト論において主張しているのはこうしたことなのであり、このキリスト論の問題には、宗教的真理や実在の複数性と客観性という問題が凝縮されている。第一の問題とも関係するが、複数性の問題だけなら批判的実在論で十分である。しかしその客観性となると、概念相對主義からの批判に対して脆弱であるために批判的実在論の議論だけでは難しい。しかも宗教的真理や宗教的実在となると、客観性の議論はますます困難になる。「イエスが神である」という信念の客観性を宗教哲学、宗教的経験、歴史的証言にもとづいて実証的に構成し

てしまうと再解釈の余地がなくなるし、かといってその余地を残そうとして実存哲学に依拠したり、経験や歴史という概念を実存的な意味で用いるなら、それは結局は相対主義への道を開くことになってしまふからである。したがって、宗教的複数主義のためのメタ理論は複数性と客観性をいかに取り扱うかに関して十分に強力な戦略を有していなければならぬのである。

三 プラグマティックな実在論

複数性と客観性の両方を取り扱えて、しかも普遍的救済論をもつようなうまいメタ理論がはたしてあるだろうか。幸いにして、形而上学的実在論から、それを鋭く批判する別種の実在論に転向したヒラリー・パトナム（一九二六―）が提唱する内的実在論（internal realism）、ないしプラグマティックな実在論は、まさにこのわれわれの要求に応えてくれるメタ理論である。⁽²⁹⁾以下では、まずその概略を説明し、次章ではそれを信仰に応用した場合にどのような特殊な問題が現れ、それらはいかにして解決されるのかという第二の課題を手短に議論したい。

語が指し示す外的対象が何らかの方法で一義的に確定できるとする考え方を、パトナムは一般に、形而上学的実在論と呼ぶ。形而上学的実在論においては、世界は精神から独立した何らかの確定した全体からなると考えられ、「世界のあり方」には厳密にただ一つの真でありかつ完全な記述が存在するとされる。そして、真理は語ないし思考記号（thought-signs）と外的事物や事物の集合との何らかの対応関係を必然的に伴うのである。⁽³⁰⁾これに対して、彼が推奨しようとする内的実在論では「世界がどのような対象から構成されているのか？」という問いが意味をなすのは、理論

ないし記述の内部でそれを問う場合だけであるとされる³⁴。このような問いに対するパトナムの答えは一見驚くほど単純である。パトナムは言う「実のところ、どんな語についても、その語が属する言語の内部において何を指示しているのかを述べることは、その語それ自身を用いれば自明である。『ウサギ』は何を指示している？ どうしてそんなことが問題なのか。もちろんウサギをだ³⁵！」。しかしこのようなタルスキ流の引用解除 (disquotation) は、それがどのような合理性にもとづいて受容ないしは主張されているのが明らかでない限り空虚である。したがって、われわれは理論的制約条件と操作的制約条件にもとづく理論的合理的受容可能性についてさらに理解する必要がある。

理論的制約条件 (theoretical constraint)³⁶とは、例えば、「水」とは「一気圧では摂氏零度から摂氏一〇〇度のあいだで無色透明の液体として存在する物質であつて、その密度は一立方センチあたり一グラムである」などと規定することである。理論の改訂まで考慮すると、理論的制約条件が語の指示対象を理論の外部に確定するというよくある見解を受け入れることはできない。したがって、理論的制約条件は真理や実在の複数性と両立する。最も一般的な意味では、理論的制約条件とは、自然法則と人間の経験が複合したものであつて、人間的合理性に他ならない³⁵。自然法則は人間から独立して存在するのではなく、人間の「決定」もしくは「規約」によつて成立しているが³⁶、それでいて決して恣意的ではない。なぜならそれは、現象の説明に成功するか否か、他の自然法則と整合的か、法則全体として知解可能で明確な理論を構成するかなどといったテストに合格しなければならぬからである。また、自然法則や理論のなかでは人間の経験と密着した語が原子語（それ以上分析できない文の基本要素）として用いられる。例えば「水」という理論語の規定のなかには、「温度計の目盛りが摂氏零度を示す」などという人間の経験が組み込まれている。このようにして、人間の経験が編み込まれた合理的な自然法則がさまざまな理論語の内包を規定することによつて（右

の例では「水」に関する自然法則が「水」の内包を規定している、人間の経験が秩序づけられ、また逆にそれによって、われわれは世界を知解することができるようになるのである。

操作的制約条件 (operational constraint)³⁷⁾とは、現実に記録されたり観察されたりするであろう事実の全体を意味する。例えば「水」とは「この水道栓を捻ったとき出てくるもの」であったり、「あの容器のなかにある無色透明の液体」であったりする。これらは何らかの理論的背景をもつ観察者によって発せられたり思われたりした文であり、理論的制約条件のように頭に理論的なものではない。したがって、操作的制約条件では理論的語彙は極力用いられず、専ら観察語彙のみが用いられる。その際、われわれが心的状態 (mental state) に即して用いているどんな語についても、その心的状態がその語の外延を確定することはないのだから、操作的制約条件が語の指示対象を観察者の外部に確定するというよくある見解を受け入れることはできない。したがって、操作的制約条件も真理や実在の複数性と両立する。最も一般的な意味では、操作的制約条件とは、観察という理論的背景をもつ行為が事実 (理論の指示対象) を形成するという事態を表現したものであり、人間の経験に他ならない。観察とは観察者が世界に対して働きかける行為であり、世界をモデルにしたがって切り分け、そうやって切り分けられた世界とモデルを同一視することを意味する³⁸⁾。もちろん世界はただ受動的に切り分けられるだけでなく、ときにはそれにあらがひ、逆にモデルを制約し、それによって理論を制約しもある。パトナムはこうした制約のことを「経験的インプット (experiential inputs)」と呼んでいる³⁹⁾。理論的制約条件が世界を知解するためのものであったのに対して、操作的制約条件は世界について経験するためのものであると言ってよい。

さて、「『水』は何を指示している？」という問いに対して「水である」と引用解除で答える場合、その背後にはこ

うした二つの制約条件が働いているのであり、まず理論的制約条件が「水」を個体領域にもつモデルを形成し、「水」が「水」として解釈される。ついで操作的制約条件がそのモデルにしたがって世界を切り分け、水という実在が形成されるのである。真理や実在の複数性は二つの制約条件が事実や実在を一義的に確定しないことによつて保証されており、これに対して、操作的制約条件が世界を切り分け、事実や実在を形成することによつて、真理や実在の認知性が保証される。ただし、こうして得られた認知性が客観性でもあることを示すには、さらに理論の「合理的受容可能性 (rational acceptability)」と「人間的合理性」について説明する必要がある。

ある理論が合理的に受容可能であるとは、その理論が、操作的制約条件と理論的制約条件とともに満たすように改訂、淘汰されたものであることを意味する。合理的に受容可能な理論においては、その理論に対するどのような異議申し立ても、それが合理的になされる限りは制約条件に算入でき、理論の合理的受容可能性という枠組みそのものを脅威にさらすことはない。したがつて、真理や実在の認知性が維持される。これは認知性が理論の外部からの、合理的批判にも答える客観的なものであることを意味し、しかもこうして得られた真理や実在の客観性は複数性と両立するのである。

だが、このような合理性にもとづく客観性に対しては、理論の合理的受容可能性という枠組みそのものが、結局のところへわれわれの合理的性にもとづいたものでしかない、という文化相対主義からの批判が可能である⁴¹。実際、理論的制約条件や操作的制約条件にはそれぞれ、合理性に関する評価基準や経験が正しくなされていることに対する評価基準が含まれており、こうした評価基準がへわれわれ⁴²の価値意識にもとづいたものであるというその限りにおいて、このような批判の有効性は疑う余地のないものである。そこで、パトナムはこうした評価基準を、「人間の認識の

豊饒 (Flourishing)』というより広い概念のなかに位置づけることで、文化相対主義に対抗する。つまり、彼はこうした批判の根拠である事実と価値の分離不可能性を逆手にとつて、人間の認識の豊饒や、さらには人間の豊饒⁽⁴⁴⁾といった評価基準は、単に「へわれわれ」の合理性というだけでなく、事実と価値が絡まり合った人間の合理性に内在する制度化されない規範であり、⁽⁴⁵⁾ どのような理論もそうした合理性に対して開かれていくべきだと主張するのである。⁽⁴⁶⁾ このように、理論を受容／批判する合理性を人間の合理性として捉え直すなら、そうした合理性にもとづく理論の受容は客観的であり、それゆえ「へわれわれ」の真理や実在も客観的なのである。

しかし、このような客観性に対してなおも、「へわれわれ」の真理や実在は所詮現時点のものでしかない、というある種の概念相対主義からの批判が可能である。⁽⁴⁷⁾ 「へわれわれ」の真理や実在が単に「へわれわれ」のものであるというだけでなく、不変の真理や実在と一致しうるものであるとを言うには、合理的受容可能性をさらに「理想化」する必要がある。というのも、「人間の合理性」はそれ自身が発展するものなので、複数の理論の間に歴史的連関がある場合にこうした批判に答えるには、理論の発展の極限としての「理想化」を考える必要があるのである。

不変の真理や実在、すなわち真理や実在そのものを得る「理想化」という手続きは以下のようなものである。まず「へわれわれ」の理論が、改訂され淘汰されていく先に、ある極限をもつと考えることにする。これが合理的受容可能性の「理想化 (idealization)」と呼ばれる前提である。⁽⁴⁸⁾ こうして得られる理想的な理論は、理想化という前提によって無矛盾であるので(矛盾を含むような理論は改訂されるか淘汰されるかして破棄されてしまう)、少なくとも一つのモデルをもつ。⁽⁴⁹⁾ しかも理想的な理論は操作的制約条件と両立するので、このモデルのすべての要素と、操作的制約条件にもとづいて切り分けられた世界の実在が一对一に対応し、理想化という前提によってこれらの実在はも

はや変化することがない。こうして、不変の真理や実在、すなわち真理や実在そのものが得られる。どのような概念相対主義者も理想化という前提さえ受け入れるなら、このようにして得られる真理や実在そのものを認めざるをえない。しかし、はたして彼らは理想化というわれわれの前提それ自体を受け入れるであろうか。実はこのような前提を受け入れるということもまた人間の合理性の一部であると考えられるのである。というのも、結局のところ理想化とは「へわれわれ」の真理や実在と区別されるような真理や実在そのものが存在するという前提に他ならないのだが、このような区別が人間の認識の発展において果たしてきた役割を考えるなら、この前提もまた人間の認識の豊饒の一部であると言えることができるからである。しかも、真理や実在そのものを探求しようとするとき必須となるこの前提は歴史的变化を被らないものなので、人間の合理性にもとづいて受容された理論においては、真理や実在そのものも客観的であることが結論づけられるのである。

さらに、この客観性は複数性と両立する。合理的に受容可能であるような理論の真理や実在は、そうした理論がいかに改訂を重ねられ、また幾多の淘汰をくり抜けたものであろうとも、理論の外部に対象を確定することはなく、したがって、どの時点においても、世界に対して合理的に受容可能であるような複数の理論が存在してよい。それゆえ、そうした複数の理論の理想化も複数存在して、真理や実在そのものも、あくまで複数存在しうるのである。⁵⁰⁾

以上の議論から、パトナムのプラグマティックな実在論は複数性と客観性を取り扱うための十分強力な戦略「合理的受容可能性」と「人間的合理性」を有し、しかも普遍的救済論に相当する「理想化」という方法論をもつことが示された。

四 宗教的複数主義への適用

前章の一般的議論に引き続いて、以下ではプラグマティックな実在論を宗教的複数主義に適用する際の問題点を考察したい。

(一) 宗教的信念に対する制約条件と信仰の合理的受容可能性

まず宗教的信念に関して、操作的制約条件とは、宗教的伝統が培ってきた宗教的経験に関する諸命題である。それらは一次的な経験の層と、その経験を象徴的言語で記述する二次的な解釈の層を有している。宗教以外の理論においてもこうした二重性は存在するが、宗教的経験のように言語化の困難が明確に意識されることは稀であり、信仰における特殊性であると言つてよいだろう。しかしそうした一次的な経験の層が何であれ実在に対するものであると見なされる限りは、つまり宗教的信念の認知性が承認される限りは、この特殊性は操作的制約条件の機能にとくに問題を引き起こすことはない。

理論的制約条件の方は、宗教的信念の機能に関わるものである。科学理論の機能が現象の説明であり、そこから原因と結果の対応、理論の内的整合性や機能的単純さといった理論的制約条件が生じてきたように、宗教的信念の機能は人間の救済／解脱にある。また、科学理論による説明が因果関係や意図にもとづく説明という対応物を日常生活世界にもつように、救済／解脱も「癒し」や、あるいはヒックが「聖人性」と呼ぶような人間の性質を対応物として日常生活世界にもつている。したがって、救済／解脱が科学理論による説明と比べて理論的制約条件の機能に支障をきたすほど特殊であるとは考えにくい。

以上から、宗教的実在の経験に関する操作的制約条件と救済／解脱の実効性に関する理論的制約条件が、理論一般の場合とまったく同様に、信仰の合理的受容可能性を構成することが分かる。

(二) 人間的合理性にもとづく信仰の評価

理論の合理的受容可能性は、最終的には「豊饒」という制度化されない曖昧な規範によってしか評価されなかった。信仰についてもそれは同じであり、救済／解脱に関わる評価は、最終的には「人間の宗教的変革」という曖昧な規範にもとづいて行われる。これはプラグマティックな実在論の立場をとる限り不可避であって、明確な評価基準を作り上げることはある一つの理論なり信仰なりを特権化することになるのだ。また、プラグマティックな実在論では宗教的真理や宗教的実在が複数存在するが^⑤、その各々が客観的であり、このような複数性は人間的合理性（人間の宗教的変革）にもとづいて信仰を評価する妨げとはならない。

(三) 合理的受容可能性の理想化

信仰に関して最後に問題となるのは、前章の「理想化」で述べたような理論の無矛盾性がいかにして達成されるのかという点である。人が神であるという矛盾、生死が即ち涅槃であるという矛盾をいかにして解消することが可能であろうか。しかしこれらはこの世においては解消されようがない矛盾である。それなら、再臨のイエスによって、あるいは至福直観のうちに達成されるのだろうか。解脱によって達成されるのだろうか。そうではない。これらは矛盾ではなく逆説であると言うべきなのだ。確かに理論一般において矛盾は解消すべきものである。物理的、道徳的事実について矛盾が生じることは決してないからだ。しかしその一方で逆説は解消されるはならないものなのである。いかに善をなそうと努めても結局人は悪をなすことから逃れられないし、どんな幸福も最後は苦しみとなって終わる。

信仰がこうした人間の現実のあり方（逆境）に応えようとするなら、信仰はその核に逆説を含んでいなければならぬ。逆境が実在であるから、宗教はそれを受け止めて、そのなかに逆説を含むのである。したがって、信仰において理想化とは逆説の解消ではなく、教理や教典のなかにある矛盾、例えばそれらが救済の独占と普遍性をともに主張しているという矛盾の解消なのである。^⑧

以上、プラグマティックな実在論の適用範囲を認知的理論一般から信仰へと拡大する際に障害となるであろう三つの問題点を論じたが、それらはすべて肯定的に解決されることが分かった。したがって、宗教的真理や宗教的実在は複数存在するが、そのどれもが客観的であると考えようとするなら、ヒックに代表されるようなタイプの宗教的複数主義をプラグマティックな実在論にもとづいて再構成することが、われわれの手許にある一つの希望なのである。

註

(1) 宗教一般を「家族的類似性」によって広義に、そして非本質的に捉えると、こうした宗教にはいわゆる世界宗教、キリスト教、イスラーム、仏教といったもの他に、共産主義のようなイデオロギーも含まれることになる。John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* [略号 IR] (New Haven: Yale Univ. Press, 1989), pp.3-5. しかしその一方で、普遍妥当性や普遍救済を主張しないような民族宗教、例えば、ヒンドゥー教、

儒教、神道、自然宗教といったものは含まれない。もっとも、こうした「小さな宗教」もセクトによってイデオロギー化して普遍妥当性や普遍救済を主張する場合があり、一概には言えないのだが。本稿では「宗教」は狭義に世界宗教であるとす。

(2) 「対象」とは何であるかはここではまだ曖昧なまま残される。

(3) メタ理論を探求するわれわれと区別するために、ある特定の理論を支持するわれわれを「われわれ」と呼ぶことに

する。

- (4) どのような観点が「正気」であるかもここではまだ曖昧なまま残される。ただし、「正気」なのは「われわれ」の観点から見たときだけでなく、何であれより一般的な観点から見たときにも、「正気」であることが期待されている。「正気」は後で「合理性」として議論される。

- (5) 真理の対応説は前提されず、言明や信念が「対象と一致する」ということが何を意味するのかはここではまだ特定できない。ここで「理論」は科学理論のみならず、道徳規範、社会政策などを包括する広い概念であるが、いずれにせよ理論とは、その対象と一致することによって、真であったり正しかったりする言明が相互に関係し合って構成されたものである。このことは逆に、言明は理論の内部にあって初めてその対象と一致することを意味する。したがって、ここには真理の整合説や合意説という考えが含まれているが、その一方で対応説も排除されているわけではない。なお、特に宗教的理論を信仰、宗教的言明を信念と呼ぶが、何らかの質的差異が前提されているわけではない。

- (6) 宗教的複数主義 (religious pluralism) はしばしば宗教多元主義と訳される。しかし、「多元」とは一般に基本的構成要素が複数存在することを意味するので、pluralism の訳語として「多元主義」は不適切である。耳慣れない術語ではあるが、複数存在する真理や実在が競合しながら並存す

ることを承認するという pluralism 本来の意味を表現する訳語としては「複数主義」の方が適切であろう。

- (7) John Hick and Paul F. Knitter, eds, *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religion* (Maryknoll New York: Orbis Books, 1987), pp. ix-xii.

- (8) 批判的実在論とは一般に、カントの超越論的観念論つまり物自体や感性の純粹形式などといった超越論的要素を伴う経験的実在論からそうした認識論的道具立てを取り除いて、その代わりに何らかの科学論を用いて認識論を構成したものである。特に物自体という要請は観察の理論負荷性とそれによる理論の可謬性でもって置き換えられる。どのような科学論を採用するかによって、批判的実在論はさまざまなヴァージョンに分かれる。ヒックの立場については *IR*, pp. 174-75 を見よ。

- (9) ヒックは科学論として、「合理的疑いの除去」という検証主義の立場をとる (*IR*, p. 178)。これは批判的実在論を神学に應用している他の論者、例えば I・パーヴァー、A・ピーコック、K・ファン・クートン・ニーケルクには見られない特徴である。ヒックの実在論は K・ポパーのような批判的合理主義に近いと言えるであろう。J・ウォーラルはこうした実在論を批判的実在論とは呼ばずに推測的実在論 (conjectural realism) と呼んでいる。検証主義をとる論者

- としては他たW・パネンベルグやJ・ポーキングホーンが
いる。
- (10) 信仰によつて信者たちが救済されたか、あるいは解脱し
たかが救済論的評価の基準であり、愛や慈悲とらえた倫理
的理想を見いだされたか、あるいは倫理的評価の基準であ
る。IR, part V.
- (11) IR, pp. 307 and 337. 既述の如く、コックスは複数性への客観性
の問題を深究するのには見なされるべき。
- (12) IR, pp. 338-39.
- (13) IR, pp. 179-80 and 361.
- (14) 終末論的検証による宗教的信念の認知性(事実性)はコッ
クスの宗教哲学の中心的概念である。John Hick, A John
Hick Reader, ed. Paul Badham (Philadelphia, Penn-
sylvania: Trinity Press Int'l, 1990), pp. 82 and 136-37; A
Christian Theology of Religions: the Rainbow of the
Faiths [聖神 CT] (Louisville, Kentucky: Westminster/
John Knox Press, 1995, Originally published under title:
The Rainbow of the Faiths, London: SCM Press, 1995),
pp. 71-76.
- (15) G・ドゥコスタによる。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、一九九五年
一七頁。
- (16) 間瀬啓允による。同書、五七頁。
- (17) 稲垣久和による。同書、八六頁。
- (18) 梅津光弘による。同書、一〇〇頁。
- (19) H・ネミアントによる。同書、一二五頁。
- (20) 郷義孝による。同書、一三三頁。
- (21) S・フランクリンによる。同書、二二四頁。
- (22) W・パネンベルグによる。Gaivin D'Costa, ed., Christian
Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic
Theology of Religions (Maryknoll, New York: Orbis
Books, 1990), p. 101.
- (23) Karl R. Popper, Objective Knowledge: An Evolu-
tionary Approach, revised ed. (New York: Oxford Univ.
Press, 1979), p. 40.
- (24) IR, pp. 243 and 312.
- (25) IR, pp. 68 and 207-8.
- (26) コックスの『聖書の神学』(John Hick, Death
and Eternal Life (Louisville, Kentucky: Westminster/
John Knox Press, 1994, originally published: London:
Collins, 1976), chap. 22) における個別宗教の終末論を包括
する普遍的終末論の具体的構成を探索しようとしたことが
あったが、それは神中心主義の時期のことであって、宗教
的複数主義においてはそうした探求を放棄し、多様な宗教
的経験が個別に、そして漸進的に究極的実在を検証するこ
とで満足しようとしていた。

- (27) 小倉和一「事実・神話・仮説——ジョン・ロックスのキリスト論の変遷」『日本の神学』第四十一号、日本基督教学会、二〇〇二年、七三—七四頁。
- (28) ヒックはこうした再解釈をキリスト教徒にきび要請して *Incarnate: Christology in a Pluralistic Age* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1994. Originally published: London: SCM Press, 1993), p.105. しかして彼の真意はすべてのキリスト教徒がそのような再解釈をすべきであるというところではなく、そのような再解釈が可能であるというところをすべてのキリスト教徒が承認すべきであるというところであると思われる。
- (29) 当初、バトナムの内的実在論は、論理構造によって広い意味で言語の内部において指示を確定することを目指していた。しかし、彼は後にこうした考えを修正して、指示の確定は直観や行為をも伴った言語よりさらに大きな構造によって行われるべきだと主張した。そして、内的実在論という呼称は誤解を生むとして、プランマティックな実在論と呼び直したのだのである。Hilary Putnam, 'The Many Faces of Realism' (La Salle, Illinois: Open Court, 1987), p. 17.
- (30) Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* [略号 RTH] (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1981), p.49.
- (31) RTH, p.52.
- (32) RTH, p.52.
- (33) RTH, p.129.
- (34) RTH, pp.30-32.
- (35) RTH, p.31.
- (36) Hilary Putnam, *Realism and Reason: Philosophical Papers, Volume 3*, [略号 RR] (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983), pp.10-11.
- (37) RTH, pp.29-30; RR, pp.11-12.
- (38) RTH, p.30.
- (39) 「モデル」はモデル理論の術語である。モデル理論においては、指示の問題を論じるにあたって、まず「言語」とは独立に「個体領域」を立て、その対応関係を「解釈」と呼ぶ。こうした解釈の一つが引用解除であり、ここでは「ウサギ」がウサギと解釈される。モデルは個体領域と個体間の関係からなる複合体であって、理論や言明に対してその実例を与えるものであるが、広い意味で言語を超えるものではない(ウサギも一つの語である)。このようにして、モデルは言語の内部で指示の問題を論じる際に世界の代替物となるのである。
- (40) RTH, p.54.
- (41) 文化相対主義には概念相対主義的な主張も含まれるが、複數主義には真理や実在の複數性が概念枠の相対性に代わ

るものとして存在するため、そうした面への批判はなされるべき。

(42) RTH, pp.110-13 and 136.

(43) 「認識の豊饒」とは、より豊富な帰結を生み出す理論や、より斉合的で単純な理論を見いだすことを意味する。しかし「豊富」「斉合性」「単純さ」といった概念はそれ自体が定式化もアルゴリズム化も困難な概念であり、ある理論がそうした性質をもつかどうかは、結局のところ直感的にしか判定できないのである。RTH, pp.133-34.

(44) 「人間の豊饒」とは、人間がより幸福になることを意味する。しかし、ある状態が「幸福 (Eudaimonia)」であるか否かに関して明確な判定基準は存在しない (RTH, p.134 and 141)。ただパトナムはそれが何でなくかを示すために、「人間の豊饒」に関する病的な考え方の例をいくつあげてみる (RTH, pp.139-41, 171-73 and 211-14)。

(45) 合理性に関する制度化された規範とは、文化的・イデオロギー的に固定された基準を意味する。例えば、「合理性が科学的合理性によって汲み尽くされる」「あるいは、「科学的方法論によって判定される」など (RTH, pp.134, 148, 163 and 215-16).

(46) RTH, pp.130-34 and 136.

(47) 文化相対主義者が、同時に存在している複数の理論の間の相対性を問題にして、合理的受容は「われわれ」の合理的

宗教的複数主義とパトナムのプラグマティックな実在論 (小倉

性に過ぎないのであるかと批判したのに対して、この種の概念相対主義者は、一つの理論の発展に関わる相対性を問題にして、合理的受容は現在の「われわれ」の概念枠によって制約を受けているため、理論の発展によって結局は破棄されるものでしかないのではないかと批判する。

(48) RTH, pp.55-56; RR, p.13.

(49) 無矛盾な理論に対しては、その理論で用いられている記号だけを考えることによってモデルが構成できる。内井惣七、小林道夫編『科学と哲学——論理・物理・心・言語』昭和堂、一九八八年、三八—四一頁。

(50) それに対してヒックは、究極的実在は単数でも複数でもありと主張する。CT, p.71.

(51) RTH, pp.31 and 135.

(52) 人間の罪や苦悩という現実を救う究極的実在は、まず大きく類別して二つあると考えられる。一つは人間の現実の根拠や根元となったり、あるいは救済者となるようなポジティブな実在、もう一つは人間の現実を滅し去るようなネガティブな実在である。例えば、「神」や「法 (dharma)」（永遠の理法）がポジティブな実在であるのに対して、「空 (śūnyatā)」（無明に始まり老死に至る十二縁起において無明の滅によって老死が滅すること）はネガティブな実在である。そしてヒックが主張するような、人格的／非人格的という二類型はポジティブな実在にのみ適合すると思われ

- ⁹。 IR, chaps.15 and 16.
- (53) 神の国においても人類が救われるものと救われざるものに二分されているという記述(マタイ二五・四六)と最終的な万人の救済を示唆する記述(イコリント一五・二二)の間にあるような矛盾。 Cf. Hick, *A John Hick Reader*, p.86.