

宗教的洞察と真理

ウィリアム・A・クリスチャン

森 口 美 都 男 訳

一 宗教的洞察

私が宗教的洞察と言う場合、それは一体何を指して言うのか、はじめにこの語で呼ぼうとするものの例をいくつか挙げて見よう。仏陀が菩提樹下に坐して人間の苦悩を深く観じられた時、彼は或る経験を得られ、その一部をのちに四聖諦のうちに、また他の仕方でも述べ表わされたのであった。また、予言者アモスの場合にも、彼がサマリヤで目にしていた不義と暴虐に思いをひそめた時、彼には、イスラエルの王と民とへの彼の言葉のうちにその一部を述べ表わした或る体験があったのである。こうした場合が、宗教的洞察の語で私の指そうとするものの古典的な例なのであるが、この用語を少し違った場合、例えばスピノザの場合などをも被いうる様にさらに広げて使ってもよいであろう。——スピノザは『知性改善論』の冒頭で、彼が富や名声の空しさを見、遂に永遠の善を求めることに決心した経緯を語っているが、彼が『エチカ』のうちに式述したのはその様な彼の体験の一部であった。

洞察は宗教経験の唯一の要素ではないが、それは不可欠の要素である。この要素が特に目立っていない宗教の経験ももとより少なくはない。長い年月、経典やコーランや聖書を読んできており、またその語句の意味をも理解してい

るが、それでいて、生を新しい仕方で見つめるには至っておらぬという場合があるであろう。そこでは自己と世界とが新しい展望のうちに置かれてはいないのである。また、瞑想に従い、供儀をなし、あるいは教会に通っている人で、しかも格別の洞察をえたわけでないという場合もあるであろう。しかし右の様な活動が、過去に得られた何らかの洞察となり、あるいは将来何らかの光が投げられるであろうという見込みとなり、何ほどか結びついていないという場合は、人間がより思索的になるに従って稀なことになってゆく。

吾々は、宗教経験のこの要素を、覚醒 *awakening* とか、悟り *enlightenment* とか、啓示 *revelation* とか、自覚 *realization* とか、様々に記述しうるであろう。だが、こうした記述は必ずしも、そこに或る種の覚知 *apprehension* が含まれていることを示している。そこでは吾々の意識は何ほどか拡大され、あるいは新につくり変えられ、その結果として、事物を以前とは全く違った風に考える様になるのであるが、この様に考え方が一変するのは、ただ感じ方が変わった——たしかに事物を別様に感じる様にもなっていないようにけれども——から許りではない。それはむしろ、吾々が見た、ないし以前よりも明瞭に見るに至った何ものか、吾々がそれへと覚醒させられた何ものか、あるいは吾々が自覚するに至ったその何ものか、そうした何ものかのゆえなのである。

こういうわけで、宗教的洞察は、情動の状態、例えば挫折、憤激、幸福、憂愁といった状態とは違ったものである、——たしかに様々の情動状態が洞察に伴ってはいようが。洞察はまた、態度、例えば勇氣、希望、諦念といった心の構えとも違っている。「何か」を、観る、という作用は、あるまなざしをするとか眼つきをするとかいうことは異なる。情動状態や態度は、それ自身としては何ごとかについて語るものではないのに反して、洞察はあることについて吾々に語るものと考えられる。そしてこのことは、洞察を標榜することには、直理への何らかの標榜が含まれている、ということの意味していると思われる。

吾々が実際に洞察をもっている場合には、つまり吾々が現に何ごとかを見ている場合には、吾々は、その自分の見

ているものをば、どの様にか、また何ほどか、他の人々に伝えることが出来ねばならない。私の論じて見ようとする問題が出てくるのはこの点からであって、それは、宗教的洞察について、凡そその真理（性）ということが言いえられるのは、如何にしてであるか、という問題である。次に、この問題がどの様にして近代の思想において一つの問題となるに至ったか、それをいくらか考えて見よう。

二 宗教的真理の問題が起こってくるのはどの様にしてか

古代のインド、支那、イスラエル、ギリシヤなどの吾々の精神的祖先の多くの人々にとっては、宗教的洞察とかその表述とかの真理（性）は、原理上の問題とはならなかった。そうした人々も、いくつもの異なった宗教的洞察間の葛藤をたしかに知ってはいたが、彼らは、宗教の一般概念にかざらうことはしなかった。また宗教的洞察が真理を与えるということが一般に如何にして可能であるか、という問題に心を煩わすこともなかった。この事情は、少なからぬ人々の場合に今日でも言いえられることである。そこでこの問いが、実質のある問いとなってくるのはどの様にしてであるか？

まず第一に、それが現実の問題となってくるのは、哲学的関心が起こってきた場合に限られる。この問いはもともと哲学の問いだからである。専門的に哲学に携わる人たちがいつも、少なくともある程度まで心得ていたことは、自分たちの問いが人間の問うただ一つの問いであるわけではないということであるが、この意識は、当然、哲学者たちに自分たちの重要さを控え目に考えさせる筈のものである。物理学や化学や生物学や社会学に堅固な貢献をなした勝れた科学者で、しかも科学的真理が如何にして可能であるか、といった問いを表面的、体系的に問うことをしていない人は沢山ある。豊かな道徳の智慧をもち自らよく生きうるだけでなく、他の人々へもその智慧を頒ちうる人であって、しかも道徳的真理が如何にして可能であるか、とは問わぬ人も多い。また深く宗教的な人でありながら、宗教的

真理なるものが如何にして凡そ可能であるか、を問うことはせぬ人ももとより数多くあるのである。

哲学者が、右の問いに省察を加えねばならなくなった重要な理由の一つに、近代科学が哲学に与えた衝撃がある。

例えばカントの場合を取って見よう。彼はニュートンの力学、近代科学の第一期におけるこの壮大な業績から大きな衝動を受けた。彼がそこに見たのは、その内的構造が十分に規定され、主題が明確で(空間内の質点運動)、かつその理論の拡張を支配する規則をまでも備えた一箇の知識体系であった。そしてそうした条件の結果として、科学的真理ならびにその真理条件の十分明晰な概念を持つことがそこで可能にされているのである。

そこで、哲学者の誰かが、物理学の真理に並んで他種の真理もまた可能であると——カントが考えた様に——考える場合には、彼には、それら他種の真理が物理学の真理と正確にどの様に似ており、またどんな風に違っているかを示す義務があることになる。もし彼が宗教的真理が可能であると考えるのであれば、彼は様々の宗教的言表に対して、その真理条件を明確に述べなくてはならない。

近年になって宗教的真理に関する理説がいくつも提示されているが、次にそうした理説の型を三つ考えて見る。

(一)まず宗教的言表 religious utterances というものは、もと真理性への要求では全然ないという理説がある。この理説では、宗教の言表が偶々他種の、例えば歴史的知識としての真理性要求を含みうることは認められる。だがそうした言表は、歴史知識たることへの標榜として、そのものの地盤で判断さるべきものとされる。歴史的、ないしそうした他種の真理は、何ら特殊宗教的な真理性要求を支持する用には耐ええぬものであって、その理由は、もともとその支持すべき特殊宗教的真理なるものが存在しないからだ、と言われる。例えばケムブリッジ大学のブレイスウェイ教授の見解をとって見ると、彼は、「神は愛なり」という言表をとりあげ、それを次の様に分析する。——この言表のうちでは、話者はある特定の生活方針をば彼自身が選びとったということ、自己の存在をそれに賭けたということ、つまり全存在に対して愛をもって振舞うという方針への彼の決断を表現しているのである、また他の人々に薦め

てその人たちにもこの方針を採用させようとしているのである。ところが、こうした態度の表現やある行為への勧告は、真理性への要求とは違ったものである。話者は、この方針を採るか採らぬかに関心をもっているのではあるが、この命題が真だと主張しているのではない。そこで言表のこうした意味の核に沿って、何らかの説話、例えば天に坐して万人に愛を注ぐ巨人の物語りといったものが語られる場合、この物語りは真であつてもよいがまた真でなくともよいのであつて、それは説話の真偽が問題なのではないからである。その種の説話の役割は、ある生き方（態度）を提唱しつつ、これを心理的に強化することである。かくしてこの分析によれば、真理性要求は、「神は愛なり」という言表には何ら本質的なものではないことになる。

(二) 第二種の理説、例えばオックスフォード大学のラムゼー教授の理説では次の様に主張される。——宗教的言表、例えば伝統的な神の存在論証は、実は特定の仕方での考え方、ただしある開示なり、洞察なりを準備すべき或る考え方への方向指示なのである。そして、かく考えること、あるいは考えないことへの方向指示は、それ自身として真理性を要求するものではないが、しかもある洞察を得ることに關しては真理性要求を含みうるといわれる。だがこの見解では、洞察を開明して命題となすことは矢張り不可能であろう。だから、宗教的言表は、洞察に關する或る真理性要求を含みながら、しかも命題的真理への要求（標榜）はしておらぬものとされるのである。

(三) 第三種の理説では、さらに進んで特殊宗教的な命題が真理要求として式述されうると主張される。私自身は、この理論を最も有望、かつ十全な見解と考える者であるが、宗教の洞察はどの様にして伝達されるものであるか、という問題がまず考察されねばならない。

三 間接の宗教的説話

宗教の洞察がひとりの人から他の人へ伝えられる主要な途は、間接の話し方（説話 discourse）と呼んでよいものに

よる途である。即ち直接的、明示的な命題陳述によるのではなく、むしろほのめかしくか示唆とかにかよる途である。何故かというに、それは、話者の意図し希っているのは、まず彼のある経験を伝達することであって、なにがしかの情報をもたらすことではないからである。彼の意図は、他人を発見へと励ますこと、つまり自分の眼であるものを見させることなのである。そこで話者は説話を語るが、その一部分は隠されている。つまり彼は譬えを用いて語る。あるいは逆説を用い、聴手の思考過程を、それはあまりこんでいる日常性の条軌から外してやろうとする。あるいはまた類例や、比論や、比喩が用いられる。この場合、伝え手は、意味を深く藏した沈黙、その他の非言語的伝達手段に訴えることすらあるのである。

この種の説話が単に情動状態や態度をただでなく、真理性への要求をも担いうるのは如何にしてであろうか。現代の多くの哲学者が真理(性)ということを言う時には、それは命題のそれを言っており、譬え(話)の真理性ということは普通言わないのであるが、吾々は真理性の概念を洞察や譬えへと拡張、しかも命題のもつ真理性との連関を失わざせぬ様にできる、と私は思う。「……を見る」という語の最も普通の意味で、或るものを真実に見ること(真正知覚)は、或るもの(或る命題)が真であることを見ることと同じではない。そしてある説話が、見られねばならぬ或るものの方向を指してはいるが、見られているものを述べるまでには至っていないという場合、そうした説話は、そこに在って見らるべきものの方へ心向けることにそれが成功するか失敗するかに従って、真である、あるいは真たりえておらぬ、と言われうる。いいかえると、間接説話は、その担っている心像が、そこに在って見らるべきものへの嚮導となりえているかいないかに従って、真または非真である。

心像を用いて考えたり、語ったりすることは、決して宗教に特有なことではなく、形而上学においても科学においても矢張り重要なものである。実際、吾々が演算によって解きえない問題を考察する場合——そして論理学の最近の発達からして、吾々は論理学や数学にあってさえ(経験科学や形而上学や実践的問題については言わずとも)、演

算を用いたのでは解けぬ問題のあることを知っている——吾々はいつても示唆、つまり解決へと導く見込みのある心像や模型から始めねばならない。理論への嚮導として、示唆なるものが必要なのである。

かくして吾々は、示唆というものの持つ真理性要求を認めうるし、また認めねばならぬが、しかもそうする権利は、そこでの「真」の意味をば、命題が真であるとか、真でないとか言われる場合の「真」の意味と結びつけえない限り、十分に保証されているとは言いえまい。ここから次の論題へと導かれる。

四 宗教の命題

宗教的洞察なるものがあるとした場合、この経験は、情動状態（心の平安といった）でもなければ、態度（たとえば決断していること）なのでもない。洞察は意味を担っている。そのうちで吾々は何ものかを見ているのである。だが、何ものかを見ていながら、しかも何ごとかが真であることは見ていないということ、ないしは吾々の見ているものものについて何らかの命題が真であるとは考えておらぬということ、そういうことは可能であろうか？

次の様な場合を仮定して見よう。誰かがある洞察を体験し、これによって彼は宗教上のある問題に新たな展望を得たと主張しているとしよう。また彼がこの洞察を、譬えや比論や逆説を用いて語っているとしよう。吾々にそうした言葉の趣意が理解される場合があるであろう。彼の言おうとしていることが悟られる場合があるであろう。さてこの場合、吾々の見ているものについて、如何なる真なる命題も式述されえぬ、ということが起こりうるだろうか？

吾々は、そういうことが起こりうるとは一般に考えない。他人の言おうとしていることが分かれば、それについては何らかの命題が述べられうると思える。勿論、吾々がまさに言いたいと思っているそのことを一体どう言えばいいのか、途方に暮れるという場合も少なくない。自分の自由になるカテゴリーの貯えが乏しくて、それでは足りぬといった場合である。しかしこうした場合に吾々のとる処置は、普通、吾々の考えが自分にもハッキリしていないのだと

思い定めるか、それとも新しい、より十全に用に堪えるカテゴリーをば古いそれらからして展開するかすることである。また時として、誤解されまいためには、どうしても間接に語るほかはない、迂路をとることも事情止むをえぬと云った場合があるであろう。だがこうした場合、あることを間接に語るとは、そのことを直接に言っても誤解されずに済む様な他の状況、事情も考えられうる——実際に言うべきことがあるのであれば——ということにほかならぬ。

私の論点は、宗教的洞察を持つということには、何らかの命題を真と考えることが含まれているということである。そして宗教における命題的真理は、間接の話し方の真理と次の様な仕方では結ばれてはいはしまいか、と私は言いたい。つまり、譬えや逆説によつては、間接の話し方のうちに非命題の意味の母型が据えられている。そこには何らかの真理が示唆されているが、陳述にはまだなっていない。命題は、この非命題的な示唆を説明するものとして起こるのである。吾々はその示唆の意味なり、意味の一部なりを引き出して命題の形へ入れるのである。

さて如何なる命題も、また命題の組も、そうした示唆の意味をば十分に尽してくれぬということも、十分にありうることである。だから直接の話し方が、間接の話し方にとって代つてしまふということは出来ぬでもあろう。論理が洞察の代りをするには出来ぬでもあろう。しかも示唆の意味を出来るだけ説明することには、強い道徳的理由が二つあると思う。その一つは、自分の考えが自身に知られていなくてはならぬということである。このことには、特に自分の意味していること、言おうとすることをよく知っていると云うことが含まれている。その第二は、吾々の言おうとしていることを、他人に出来るだけ明瞭に理解させねばならぬということである。吾々の同胞に対する共感や愛は、時に吾々の見逃している働き場所をもっている。

では宗教的命題とはどの様なものであるか？ 次に掲げるのは特殊宗教的な命題の例であるが、この種の命題を説明、あるいは支持するために用いられるならば、ほとんどの様な命題でもが宗教的意義を担いうると云つてよい。

(主語名辭)		(述語名辭)	
自 然	絶 對 者	唯 一 の 真 実 性	有 (と 非 有 と) の 根 柢
神	涅 槃	生 の 根 源	聖 なる もの
仏 性	絶 對 無 は (が)	真 の 自 己	
一 者	ア ラ ー	生 の 最 高 目 的	
梵		爾 余 一 切 に 優 越 す る もの	
人 類		至 高 の 力	
等		吾 々 の 絶 對 に 憑 依 す る もの	
々		価 値 の 源 泉	
		等	
		々	

である。

(注一) 上の表は、主語名辭と述語名辭とが、必ずしも

各行毎に一々対応的に結合されることを示すものではなく、また任意の一つの主語名辭に述語名辭のすべてが結合されうることを示すものでもない。しかし宗教的命題は、こうした名辭の何らか適切な組合せによって陳述される。

(注二) 述語名辭は名詞であっても形容詞であっても、

唯一指示的である(その名辭が有意味に何ものかを指示するとき、その被指示者がただ一箇存在しうるのみであることを含意しつつ指示する)。

こうした命題が、私の知る限りのすべての宗教体系にわたって見出される。そして、それらの体系の各々において、こうした命題のいずれかが中心的位置を占めていることも示されうらと思う。ではこうした命題の特質をなす徴表は如何なるものであるかというに、第一に、これらの命題は、或るもの(「或るもの」の可能な最広義において)を指示し、この或るものをば、無限の範圍にわたる爾余一切のものに対する対照のうちに置く。第二に、この被指示者をば、何らかの仕方で爾余一切のものの上に置く——そしてこの場合にもまたこの順位づけの範圍は無制限である。さて、こうした言表が真正の命題を担っていることを示すためには、さらに判断原理(規準)がそれらの言表へど

の様に適用されうるか、かくしてまた、それらを支持、あるいはそれらに反対する真正の論証が如何にして可能であるか、をも示さねばなるまい。その仕事は他の場所^(注)で試みたので立ち入らないが、私のここでの議論の趣旨は要するに、どの様な宗教の洞察のうちにも、何らかの真正の命題が上来説明を試みた様な仕方^(注)で含蓄されているということである。次に真理は一か多か、という問題について若干の考察を加えて結びとしたい。

(注) William A. Christian: *Meaning and Truth in Religion* (Princeton University Press, 1964)

五 その種類上、一にして多なるものとしての真理

(一) ある人たちは、真理の種類は一であって多ではないと言った。例えば本来の真理はただ一種あるだけであり、そしてその真理とは宗教の真理である(科学の諸理論は抽象にすぎず、形而上学の理論は知的な傲りの表現である、また知覚の真理性は結局は主観的な仮象にすぎぬ)、と言われる。あるいは科学的真理だけが唯一の本来の真理である(なぜなら科学の理論だけが精密であり、検証可能である)、と言う人がある。あるいはさらに、哲学の真理こそ唯一の究極の真理である(それ以外の理説は、単に現象界に関するものであるか、さもなければ哲学的真理の何らかの象徴的表現にすぎぬ)、とも言われる。こうした真理観は、私には、その排他性の点で素材であると思われる。

(二) 他の人たちはしかし、真理の種類は多であって一ではない、と言った。科学の問題なるものがあり、それに対しては特定の種類の解決が、即ち科学的真理なるものが要求される。また道徳の諸問題があり、それに対して要求されるのはまた別種の解決、即ち道徳上のものもろの真理である。同様に、異なった思想領域がほかにもあり、例えば宗教あり、美的判断あり、まだほかにもあるというわけで、その夫々に夫々固有の判断原理(規準)がある。吾々の経験のうちで多種多様の問題が起こってくるに従い、吾々はそうした問題の一つ一つを解いてくれる多様な洞察、多種の理論を求めるのである。吾々はある領域に属する問題や理論を他のある領域の問題や理論と混同することはしな

い、と言われる。

ここまでの所では、私もこの考えに満腔の同意を惜しまぬ一人である。しかし、誰かがさらに一步ふみ出して、そうした異領域のもろもろの真理間の関係は別に求めるに及ばない、と言うならば、これはそうではないと思う。何故なら、吾々は一人一人、多種多様の経験をもっており、また自分の経験のこの多様性に公正でなくてはなるまいけれども、しかも吾々は銘々一箇の人間として一なるものなのである。この一なる自己に真実（これは「真」のまた別の意味であるが）であるためには、銘々が、いわば自分の左手のなしつつあることを、その右手に知らさねばならない。

(三) そこで吾々は、むしろ真理は種類において多であるとともに一である、と言うべきであろう。だがそうなると哲学者の課題は二重のものとなる。即ち一方では、哲学者は様々に異なった思想領域の各々、道徳的経験、科学的経験、宗教的経験、美的経験等々の一つ一つにおける真理条件を式述する責任をもっていると共に、他方また彼らは、一般的な真理条件を式述して、領域毎の真理条件がこの一般的条件をどの様に特殊化しているか、というその様相をも示さねばならぬ。多のうちに一を、また一のうちに多を見るためには、吾々はこの両者を同時に果さねばなるまい。しかも、このことは、どの一人の哲学者にとっても、天才でない限りはまず不可能なことであろう。そしてこれが哲学にあって協同が不可欠のものである理由なのである。

だが吾々男女すべてにとって、この一にして多なる真理は何を意味するであろうか。——それは、宗教の洞察や命題は、その起源においてもその機能においても、科学での、道徳での、あるいはまた形而上学での洞察や命題とはたしかに違ったものでありながら、しかもそれは、吾々の経験の全体に対して、従ってまた相寄って吾々の生を構成している諸経験、諸活動の一々に対しても、直接にか間接にか確固たる意義をもっているということなのである。

(訳者 京都大学文学部〔倫理学〕助教)

(追記 ここに訳出されたエール大学宗教学教授クリスチャン氏の論文は、本年五月二十五日京都大学文学部においてなされた講演の草稿および筆記に基づくものである。)