

キリスト教哲学と現代思想(Ⅲ)

—— 経験主義と超越論的解釈学 ——

稲垣久和

一、現代と宗教多元化

- ① 問題の所在
- ② 宗教と自我
- ③ 解釈と「理解」

三、超越論的解釈学

- ① 経験主義の限界
- ② 宇宙論的な法構造と宗教的自我
- ③ 絶対的弁証法の克服と「理解」の本性

二、宗教的信念の合理性

- ① 証拠と合理性
- ② 翻訳の不確定性
- ③ ベーシックな信念とファウンデーション的な信念
- ④ 多元主義の妥当性

四、西田哲学における「真の自己」

- ① 宗教的根源に接した自我とは何か
- ② 西田における宗教と哲学
- ③ 「場所」とイエス・キリスト

一、現代と宗教多元化

①問題の所在

近代の科学技術文明は、人類に多くのものをもたらした。人々がそれによって物質的豊かさを享受できるようになったことは間違いない。だが同時に、今日、科学技術のもつ負の面が次第に人々の意識にのぼるようになってきた。人類の生存している地球環境そのものの危機が叫ばれるようにすらなっている。

それでも文明の「進歩」への信仰は、かつてほどには大々的に喧伝されはしないにしても、依然として人々の心を捕らえて離さない。現代人は科学技術の進歩に不安と疑問を感じつつも、それをトータルに批判できる思想的枠組をもつことができないのである。

一方、東西の冷戦構造が崩れ、イデオロギー対立が終わった後に、今まであまり文化の表面にのぼってこなかった「民族」や「宗教」、これらの間での互いの対立が顕著になってきた。宗教の復権も盛んにいわれるようになってきた。しかしながら、今日、現象として現れている宗教そのものの背後に、現代の科学技術文明の問題点を批判し、かつそれ乗り越える思想的視座が果たしてあるのかどうか。はなはだ疑問である。

筆者はこれらの問いに対し、すでに別著において近代をトータルに批判する意図を持って「超越論的解釈学」を提起した⁽¹⁾。超越論的解釈学は超越論哲学の系譜に属する一つの体系的主張である。

超越論的解釈学においては、経験的認識を可能にする超越論的ア・プリオリが二つ存在する。一つは「宗教的根源に接した自我」であり、もう一つは「宇宙論的コスモロジカルな法構造」である。

宗教的根源に接した自我、とはなにか。これについて見て行く前に、「宗教」や「自我」についてその内容を明らかにしておかねばならないだろう。現在、地球上には多様なタイプの宗教が乱立している。それら多元化した諸宗教は統一的な観点から扱うことができるのであろうか。さらにそこから進んで、一つの宗教の信仰体系にコミットしている自我が、他宗教の信仰者の自我を理解することができるのであろうか。もっと一般的に、諸宗教間の相互理解はい

かにして可能か。こういった問いが次々と出てくる。

これらの問いに答えていくために、試みとしてジョン・ヒックの宗教多元主義理論を一つの手がかりとし、これと対話しつつ議論を進め、われわれの問題意識と考え方を明らかにしていくことにしよう。

ヒックの多元主義理論の構成は、実は近年における英米哲学の発展と深い関係がある。彼の神学的主張の急進性のみ目を奪われているためか、残念ながら日本の神学者によるヒック批判はその哲学的側面の検討を欠落させている。このことは日本でのヒックの書物の紹介が一般向けに書かれたものに限られていることも関係しているようだ。そこでここではその欠けを補い、彼の多元主義理論が出てくる哲学的背景を吟味してみたい。そして宗教多元主義が哲学にとって非常に重要な問題を、いや人間の思惟と生にとって根源的な問題を提起していることに読者の注意を促したいと思う。

② 宗教と自我

ジョン・ヒックはエジンバラ大学でのギフォード講義『宗教の解釈』（一九八九年）において、宗教の多元主義的理
解のための理論構成を試みた。『宗教の解釈』の中で問題とされている宗教とは主として枢軸時代以後に出現した世界
宗教（救済宗教）であり、教理体系の整った宗教である。また自我中心（Self-centredness）から実在中心（Reality-
centredness）への転換⁽²⁾を遂げ、救済／解放（解脱）を経験した信者を念頭に置いて話を進めている。つまり各宗教
の与える信仰体系に深くコミットし、人道的立場から見ても、かなりモラルの高い信仰者が担っている宗教を前提と
している。ここでの「自我」はいわば自分中心の利己主義的な「自我」である。この自我から解放されたところに宗
教的な真の自我が現れる、とヒックは考えている。さて、これら自我の救済／解放を経験した救済宗教が現実にも
存在している。しかもその信仰体系にコミットして忠実な信仰生活を送り、さらに世界と宇宙をそのような自らの信
仰体系に沿って解釈している信者が世界に何十億人もいる（キリスト教徒、イスラム教徒、仏教徒、ヒンドゥー教徒
など）。この事実をどう理解すべきなのか。

その反対に、宗教及び信仰体系を持たない人々も沢山いる。共産主義の信奉者であることを公然と表明している人々や、西欧的物質文明の世俗化した社会に生きる人々で、自称「無宗教」の人は沢山いるわけだ。そういう人々は、諸信仰の信者と全く異なる仕方では世界を解釈していることであろう。

したがって、この自分たちの住んでいる宇宙を解釈する際に、大きく分けて二通りの仕方があることになる。つまり、宇宙を宗教的に解釈することと、自然主義的に解釈することである。しかもどちらに解釈することも、それなりの合理性を持つている、とヒックは言う。合理的な議論によつては、この両方の世界解釈に優劣は付けられない⁽³⁾。これを彼は伝統的な神存在の証明や、現代分析哲学の手法を使った神存在の証明等を引き合いに出しつつ説明する⁽⁴⁾。宇宙は宗教的にも自然主義的にも解釈できる。そのような「あいまいさ」を持っているのだ。そして特に、宗教現象を自然主義的に解釈した例として、フォイエルバッハ、フロイト、デュルケムを挙げている⁽⁵⁾。

ヒックはこのように、宗教的と自然主義的のどちらの世界解釈も等しく可能であるとしている。宗教的世界観と自然主義的世界観がいわば互いに共約不可能のような関係にあることを強調する。しかる後に、彼自身は前者の立場、すなわち宇宙をそして宗教現象を宗教的に解釈する立場をとり、これを宗教的実在論と呼ぶ。

ただ、宗教現象を宗教的に解釈すると言っても、その中にはいくつかの差異があり、多様性が認められる。宗教現象を宗教的に解釈するときに、再び、「あいまいさ」がつきまとうからである。宗教現象が生じている意味のレベルにおいて、異なる経験の仕方 (experiencing) があることを認めなければならぬ。今、宗教現象が生じている意味のレベルにのみ注目する⁽⁶⁾。この意味のレベルにおいて、ヒックは経験とは全く無関係に時間、空間を越えたところの一つの理論的な超越者(ないしは超越的原理)を想定する。

この超越者(超越的原理)を「唯一の実在」(The Real)と、呼び、この「唯一の実在」への人間の側からの応答として世界の救済宗教を理解する。この応答の仕方は、人が置かれた経験世界ないしは環境の違いに応じて違ったものになる可能性がある。しかも、その応答の仕方の各々がそれなりに「合理性」を持っている。

ただしこのとき、「唯一の実在」は理論的に不可知である(不可知なものにどのように応答できるかは不明である

が)。人類はただ現象としての宗教を体験できるだけでなく、各文化や伝統の異なるに於いて、〈唯一の实在〉を異なる形でアラア、ヤハウエ、父なる神、シヴァ、ブラフマン（梵）、ダルマ（法）、ニルヴァーナ（涅槃）等々と受けとめている、と言うわけだ。ヒックは後期になって不可知の〈唯一の实在〉をカント認識論との類比で〈实在それ自体〉（the Real an sich）と呼ぶようになった⁽⁷⁾。〈实在それ自体〉は〈本体〉の世界に属し不可知だが、人々は経験世界の出来事として〈現象〉の世界で宗教を異なる仕方でも体験している。こうして宗教は多様な仕方でも人々に現れてくることになる。これがヒックの宗教多元主義の骨子である。

ヒックは〈实在それ自体〉の多様な現れ方を多元主義の仮説（hypothesis）⁽⁸⁾と呼ぶ。また要請（postulate）⁽⁹⁾とも仮定（assumption）⁽¹⁰⁾とも前提（presupposition）⁽¹¹⁾とも呼んでいる。仮説という言葉は自然科学の理論を指すときに普通に使われる言葉である。最近では社会科学、特に行動科学や社会システム論の分野でよく使われている。いずれにせよ、研究者は科学的方法を意識する場合に、または自らの学問を科学として意義づけようとする場合に、この言葉が好んで使う。

確かに、ヒックの宗教多元化の理論構成の作業には、自然科学（またはその影響下にある行動科学）との間に並行関係がある。科学者はまず自然や現象を観察し、先入見なしに中立な立場で、できる限りのデータを蓄積する。次に、そこから帰納的方法で一般的な仮説を構成する。さらにその一般的な仮説を特殊なデータに照らし合わせてチェックし、不都合があれば手直しを加える。ヒックは、ここでの自然現象を宗教現象と置き換えただけで、ほぼ同じような方法を使って宗教多元主義の理論を構成している。そして一応、宗教現象を統一的な観点から整理し、諸宗教に関する膨大なデータと知識を分類するのに大きな貢献を果たした。

一方、現代の科学哲学はこの科学の理論化の作業を改めて問い直し、理論の地位について多くの議論を重ねている。理論の地位について、实在論と反实在論の間に立場の違いがあることを明らかにしている⁽¹²⁾。そしてヒックも宗教理論についてそれと似たような議論を展開している⁽¹³⁾。つまり、宗教的实在論と非实在論という立場の違いを宗教言語の問題と関連させて議論している⁽¹⁴⁾。

このようにヒックにおいては、現象から帰納して理論を構成する仕方が、ちょうど自然科学と並行関係にあるように見える。したがって彼が、〈実在それ自体〉を仮説という言葉で呼ぶのはある意味で当然かもしれない。

だが、そうであるからこそ、ここでわれわれは一つの大きな問題に直面せざるを得ない。それは、果たしてこのような方法論によって宗教理解の本質は捕らえるのか、ということである。ヒックは一見、科学的に「客観的」かつ「中立的」に宗教多元主義の理論を構成し、世界の救済宗教を公平な立場で扱い得たように見える。少なくともそのような印象を人々に与えている。しかしながら、人はこのような「方法」によって、自分の信じている宗教以外の他宗教を真に「理解」する事ができるのであるうか。問題はこの点にある。

③ 解釈と「理解」

今日では自然科学の場合ですら、観察者の持つ理論的先入見が、データ収集と「理解」に大きな役割を果たすことが明らかにされている（観察事実の理論負荷性）。中立な観察データの収集はあり得ず、観察主体の持つ理論的枠組および先入見がデータ選択とその解釈に影響を及ぼすことが広く認識されている。観察言語と理論言語は完全に独立ではなく、それらの間には解釈学的循環が存在する¹²⁾。

このようなことを考慮すると、ヒックの主張する中立な立場からの「宗教の解釈」には、疑問を抱かざるを得ない。どの宗教からも等距離に自分の身を置く理論構成によっては、結局、何も「理解」できないのではないか。

もともとヒックは、抽象的な理論による新しい宗教を提起しているのではない。不可知の〈実在それ自体〉を目指して求道生活をするのが真の信仰生活だ、と言っているわけではない。もし〈実在それ自体〉と人間靈魂の合一のようなことを主張しているとすれば、これはマイスター・エックハルト流の神秘主義ということになるが、そんなことを唱道しているわけではない。また、どの宗教も登り口が違うだけで、所詮は同じ頂上に行き着く、と言っているのではない。あくまでも、今、各自が信じている救済宗教の教えと伝統に従って信仰生活を送っていることを前提とし、またそれを容認している。ただ、そこにどまっただけでは、自分の信仰を絶対視し、それ以外の信仰をす

べて真理ではないとするため、諸信仰間の対話が成り立たない、と言うのである。

各々の救済宗教の信仰の中に生きている人は、自我中心から実在中心への転換（回心）を経験しているとされている。この出来事、ないしは体験を、彼はすでに述べたように救済／解放（解脱）と呼び、信仰者は信仰生活においてその実りとしての愛／慈悲の高度な倫理的実践を行っていると思定されている。各宗教の教えに沿って信仰生活を営んでいる人は、決して抽象的な「実在それ自体」にコミットしているのではない。

そうではあるが、他宗教を理解しようとするときに、人はこの「実在それ自体」に訴えこれを經由しなければならぬ、ヒック理論はこう主張する。しかもこの「実在それ自体」は知ることができず、その中味が全く分からない。もし中味が分からなければ、互いに理解し合う基準はいったどこにあるのだろうか。互いの間の救済／解放の中味を分かち合う基準はどこにあるのであろう。せいぜい実践的に愛／慈悲による善行の良い気分を分かち合うということなのであろうか。宗教的に中立で不可知な「実在それ自体」を導入する利点は何なのであろうか⁽¹⁵⁾。それは単に異なる宗教の間に対話の糸口を与えるための理論的な装置に過ぎないのであろうか。

ある信仰体系にコミットしている人が、他の宗教体系を「理解」する、または「解釈」するとはどういう行為であろうか。

ヒックは解釈を意味との関連で定義している。意味とは「意識的経験そのものの最も一般的な特性のこと」⁽¹⁶⁾である。そしてこの「意味の主観的な相関関係」が解釈である⁽¹⁷⁾。つまり、人がある対象や、ある状況を、特別な種類の意味を持つものとして知覚するとき、その人はそれをその特別な性格を持つものとして解釈しているのである⁽¹⁸⁾。

さらにヒックは、意識的経験に意味の階層性を認め、これを「として経験する」(experiencing-as)と表現している。その中に宗教的な意味の階層（レベル）を導入し、この宗教的な意識的経験のレベルにおける自由な解釈的要素を、特に、「信仰」と呼んでいる⁽¹⁹⁾。

したがって、信仰は宗教的意味のレベルにおける一つの世界解釈である。世界を自分にとって救済的意味を持つものとして解釈する機能が信仰である。そこで次に、他宗教の信仰を理解するという問題が出てくる。一つの信仰の体

系にコミットしている人が、他の信仰を自分にとってどういう意味を持つものとして受け取るか。これが他の信仰を理解すること、そして諸宗教間の相互理解につながってくる。しかしながら、このような意味の探求が自分にとって、いや誰にとっても不可知のへ実在それ自体を媒介として行えるとは筆者にはどうしても考えられない。

ヒックは「意味の主観的な相関関係」を解釈と呼ぶが、その「主観」については何も述べていない。そこには、常識的に「思惟する自我」といったデカルト、カント的な主観以上のものが見いだせない。しかし解釈や理解を問題にするとき、特にそれを信仰との関係で把握しようとするとき、この近代哲学で常識となっている主観（自我）概念を問い直す必要がある。そうでなければ、ある信仰にコミットしている人が他の信仰を理解する、または諸信仰間で対話を持つ、といった行為を解きほぐしていくことはできないであろう。たとえば、大乘仏教で自我を無にした無我アノアッタを問題にしているとき、これはデカルト的自我エゴとは全く異質なものを問題にしているはずである。われわれは、「解釈」や「理解」や「自我」の内容をもっとはつきりさせなければならぬ。

他宗教の「理解」へと話を進める前に、自分の信じている宗教の場合でも、すでに「理解」は問題となる。何事かを理解するとは、普通には理性的に、ないしは合理的に理解することである。少なくとも学問的に「理解」するといふ以上、それは合理的な根拠を持っていなければならないとされる。しかし果たして信仰は合理的に理解できる事柄であろうか。信仰をもっとは合理的な行為なのであるか。そもそも「合理的」とは何なのであるか。ヒックは『宗教の哲学』第四版（一九九〇年）の中で、「宗教的信念の合理性」について詳しい議論を展開している⁽²⁾。そして実はこの議論がヒックの宗教多元主義理論が出てくる背景の一つとなっていた。またこの議論は、他宗教の「理解」の意味を深める際に役立つことでもあるので、ここで「宗教的信念の合理性」について近年の哲学的議論を紹介しておきたい。

二、宗教的信念の合理性

①証拠と合理性

宗教的信念の合理性について調べる前に、まず知覚的信念について調べてみよう。知覚的信念についてすら、実は、 \sphericalangle 合理性 \sphericalangle という概念は決して自明なものではないのである。

近代合理主義の父と呼ばれるのは、ルネ・デカルト（一五九六—一六五〇）である。デカルトが「われ思う、ゆえにわれ有り」と命題化したときの自我は合理的自我である。デカルト以来、二〇世紀前半まで、知覚に基づいた認識の合理性はほとんど疑いをさしはさまれることはなかった。デカルト流の合理主義とロック流の英国経験主義はともに相補いあって、基礎づけ主義^{フウンヂョウキヤクシズム}とでも名付けられる近代の認識論を形成した。近年でこそ、哲学の世界での近代合理主義は色あせたものとなっているが、その発想そのものは、現代人の認識の仕方や理解のあり方の中に依然として強く残っている。今、英米哲学（分析哲学）の場合に話を限る。

人がある事柄を \sphericalangle 合理的 \sphericalangle と形容する場合、それはいかなる状態を指してのことであろうか。たとえば、あるひとが「Pという事柄を合理的に信じている」という場合はどうか。それはたぶん、彼または彼女が、Pが真理であるための十分な根拠なり、証拠なり、理由なりを持っている、ということであろう。確かに一九世紀の懐疑論者W・J・クリフォードは次のように述べたものである。「不十分な証拠をもとにして何かを信じるということは、いつでも、どこでも、誰に対しても間違っている」⁽²⁾。

しかしながらこの証拠 (evidence) をもとにした論証、という発想は、こと合理的信念の基礎としては実は狭すぎる。そもそも「証拠」とは何だろう。証拠について云々するのは、その事物を直接に見ていない場合であろう。たとえば、真白な雪の上に足跡が残っていたとする。これは確かに誰かがその道を通った証拠になる。だが、今、私がその道誰かが通っているのを直接に見ている場合はどうか。この情景は私にとっては証拠ではない。一般に人が通っている場面を見ることは、その観察者にとっては証拠と呼ばれない。それでも、その観察者にとって、人が通ってい

ることを見ていると信じることは、根拠のないことではない。それは証拠を云々するまでもなく合理的なことである（これは西田哲学における「直証の事実」に対応している。本論稿の第四節②参照）。もともと、「誰かが通っているのを私は見た」という報告は、報告を聞く人にとっては証拠と呼べるものとなるであろうが。

もう一つ例をあげよう。私が自分の目の前に自分の手をかかっているとする。このとき、私が私の手を見ているということ信じるのは適切であり、合理的であり、正当化しうる。しかしながら私は、このことを証拠の基礎の上に信じているのであろうか。明らかに否であろう。私の手を見ながら、私が私の手を見ているのだという信念が生じてくるのは、物事を合理的に信じる場合の例である。この場合には証拠に基づいた推論は一切必要ない。したがって、そういう意味で、合理的に信じている事柄は必ずしもすべてがすべて十分な証拠に基づいていなければならない、とは言えない。証拠を必要としない場合がいくらでもある。だから、クリフォードの議論は狭すぎるのである。

知覚的信念だけに限らない。証拠に基づかないでお合理的であり得るようなタイプの信念はほかにも存在する。たとえば、自明な命題（「世界が存在する」など）、算術的真理（「七プラス五は一二である」など）、記憶に基づいた全く論争の余地のない報告（「私は今朝、朝食を食べた」など）。さらには疑いえない信念（「私は今、意識している」、「私はあごが痛い」など）。このような信念は、証拠や推論によらずわれわれのうちに直接に生じるものである。アルヴィン・プランティンガ（一九三二）は、これらの信念は他の信念からの推論による信念ではない、という意味で「ベーシックな信念」と呼ぶ。彼は次のように述べている。

次のような知覚的信念、記憶の信念、他者の精神状態に属する信念について考えてみよう。

私は木を見ている。

私は今朝、朝食を食べた。

その人は、今、苦痛の中にいる。

この種の信念は典型的にベーシックであると考えられているが、だからといって根拠がないとすることは誤りであ

ろう。多くの場合、私はこの信念を他の信念を基礎にした上で持つていくわけではない。にもかかわらず、それは根拠がないということではない。いわば、この種の体験は、その信念を持つことにおいて私を正当化しているといつても良い。これが私の正当化の根拠であり、さらに拡大すれば、その信念それ自身の根拠である。²²⁾

② 翻訳の不確定性

さて、ここで後の議論のために、知覚的経験における一つの思考実験を紹介しておく。それはW・O・V・クワイン（一九〇八―）による「翻訳の不確定性」のテーゼである。今、私は全く未知の土地を歩いているとする。そこで私はウサギに出くわしたとする。このとき私が「目の前にウサギを見ている」という信念はベーシックな信念である。そこに原地人がきて、「ギャバガイ」と叫んだとする。全く未知の言語だ。私には何のことかさっぱり分からない…。クワインは「言語と実在」について大変興味深い重要な考察をした哲学者である。彼は「言語」と「実在」との対応が非一意的であることを以下のように示した。

幼児の言語習得や、辞書のまだない未知の言語の習得においては、まず感覚的刺激に基づく発話がある。個人の発話に対して、その状況に照らして肯定的な応答がなされ、自他の間で行為が連接していく。こういった経験が蓄積していったとしても、次の二点がどうしても残ってしまう。

- (1) 発話されている文が、どういう風に「語」の集まりへと分解されるのか。
- (2) その語のうち、どの語が何を「指示」しているか、ということはどういうようにして決まるのか。

そこで、全く未知の言語に接した場合を想定する。そして、どの振舞いが文を発話している行為であるか、どの振舞いが、文に対する肯定あるいは否定の反応であるか、ということまでがやっとなんてできるようなったとする。ある振舞いが、ある文の発話として聞き分けられ、ある振舞いが発話された文への同意の反応であると見分けられたとする。とは言っても、それはあくまでも未知の言語に接した本人の「概念枠」(conceptual scheme、概念図式)に沿って、そう見かつ聞き分けられた、というに過ぎない。

このとき発話状況、そこでの感覚的刺激、発話への当該社会構成員のさまざまな反応における相関関係のみをもとにして、この未知の言語の文を翻訳するマニュアルを作っていくとする。したがって発話状況、感覚的刺激、成員の反応といったデータの一切は、その言語にはじめて接した人の側において形作られる。つまりその人の概念枠に従って、その人の抱いている世界への信念のシステムに依存して描かれることになる。クワインはこのような思考実験を「ラディカル翻訳」と名づけ、ラディカル翻訳を通じて、一体どこまでの翻訳マニュアルが可能であるかということとを問題にした²³⁾。

今、ラディカル翻訳によって、一定の翻訳マニュアルができたとする。例えば、原地語でペラペラと発せられた文が、翻訳者には「ギャバガイ」と聞き分けられたとする。そしてこの文は、「ウサギがいる」という日本語の文と刺激同義的に対応づけられる、と分かったとする。それでは果たしてこの「ギャバガイ」と聞き分けられた文は、いかなる語に分解されるべきなのか。また、原地の人は、「ギャバガイ」という文中のある語（例えば「ギャバ」という語）によって、われわれがいうところの「ウサギ」を指示し、そのウサギについて述べている、と果たして言えるのであろうか。これに対しクワインは「否」と答える²⁴⁾。

クワインによれば、ラディカル翻訳によって言えることは、「ギャバガイ」という原地語の文と、「ウサギがいる」という日本語の文が、刺激同義である、ということにとどまる。つまり、われわれにとつて「ウサギ」として見分けられるような視覚的刺激パターン」とともに、「ギャバガイ」という文が発せられるなら、現地の人には肯定の反応を示す、ということだけである。ラディカル翻訳が与えるものは、刺激同義性を保存する文と文との対応だけである²⁵⁾。さてそうすると原地人が、その文において何を「指示」して語っているのか、ということを確認するためには次のことが必要である。つまり①その文を「語に該当するもの」の列へと分割し、②その各語を自国語の語に対応させるようなそのような仮説を立てる、ということである。この仮説のことをクワインは「分析仮説」と呼ぶ²⁶⁾。そしてこの分析仮説に関して言語哲学上の有名な「翻訳の不確定性」というテーゼが定立される。つまり、

「分析仮説は、刺激意味によって翻訳可能な文によっては、ないしは刺激と原地人の発話性向の相関によっては、一

意的に決まらない。」

そして現実に、ラディカル翻訳から一歩先へ進めて、辞書のような形の翻訳に近づくためには、ある一つの分析仮説を採用しなければならぬわけである。ところが分析仮説の決定は、実際には、われわれ自身の概念枠を原地の人々に「投影する」ないしは「押し付け」て「読み込む」という仕方でしか、決定されぬということである。

以上が「翻訳の不確定性」のテーゼである。このテーゼは、後に述べるように「他宗教の理解」に重要なヒントを与える。

③ ベーシックな信念とファウンダーシヨナルな信念

さて、以上のような議論を準備として宗教哲学の課題に入っていく。感覚的刺激に基づく知覚的信念を、「類比」の概念を用いつつ宗教的信念に適用することを考える。

先きにわれわれは、「私はその道を人が通っているのを見ている」、「目の前のウサギを見ている」といった信念をベ－シックな信念と呼んだ。もしこのような信念をベ－シックと表現するのであれば、その信念すべてが依存しているより根本的な信念―物理的世界が存在するという信念―に対しては区別して別の名称で呼ぶのがよいであろう。ヒックはこのより根本的な信念をファウンダーシヨナルな信念と呼んでいる⁷⁾。われわれの経験を直接に反映しているベ－シックな信念と、そのような信念が前提としているより深いファウンダーシヨナルな信念とがある。日常生活世界でファウンダーシヨナルな信念が正面切つて疑問にさらされることはまずない。そういった疑問は、それを問題としてあえて問題化させた哲学的問いを発する場合以外には出てこない。デカルトの場合は確かにこれを問題としたが、その後の合理主義的認識論の展開は、最終的に袋小路に行き着いてしまった⁸⁾。

ファウンダーシヨナルな信念に依存してベ－シックな信念が出てくる。知覚的経験の世界の信念の構造はこのようになっていく。そこでこの二つの信念の区別は宗教的信念の領域にも適用されうるのであろう（この知覚的信念と宗教的信念の間の「類比」がなぜ可能であるかという問題に関しては後に述べる）。

「物理的世界が存在する」というようなファウンデーションな信念に対応しているのは、キリスト教の宗教的信念の領域では、神の存在への信念である。また、「私は目の前にウサギを見ている」といった個別のベーシックな知覚的信念に対応しているのは、キリスト教の宗教的信念の領域では、「私はこの状況の中で神がともにいますことを実感している」といった一連の個別の信念である。

ある個人や共同体に個別で固有な信念を特に「固有にベーシックな信念」と呼ぶ。固有にベーシックな信念とは、ある人や共同体がある条件のもとで持つ信念のことである⁽²⁹⁾。また固有にベーシックな信念は、特別な証拠によらず、ある条件のもとでその信念を持つことが合理的であるような信念である。

有神論者が、「神が存在する」というファウンデーションな信念に基づいて、日常生活世界で持つ信仰生活上の信念は、固有にベーシックな信念である。例えば、

「神は私に語りかけている。」

神はすべてのものを創造した。

神は私を赦して下さる。

神は感謝をささげられる方であり、ほめ称えられるべき方である。」

これら有神論者の抱く信念は固有にベーシックな信念であり、なんら不合理な信念ではない⁽³⁰⁾。プランティンガは、知覚的経験の世界に対するベーシックな信念について語った後に、次のように述べている。

さて同じようなことが、神を信じる信念についても言える。宗教改革者たちが、この種の信念は固有にベーシックであると言張るとき、もちろん彼らはこの種の信念を正当化している状況がない、つまり何の根拠も基盤もないということをおもうとしたのではない。むしろ全く逆である。カルヴァンは次のように考えていた。すなわち神は「宇宙の作品全体の中に自らを現している」し、また、その神の作品が「それ自身を、数え切れないがしかしきちんと区別できるような、一つ一つの天体の秩序の中に現している」と。神は、周囲の世界の中に神の御手を見る

ような傾向や気質をもつように、われわれを創造された。もっと明確に言えば、われわれには次のような気質がある。つまり、花を鑑賞したり、宇宙の廣大無辺さに思いを至す時、「この花は神によって創造された」、または「この廣大で複雑な宇宙は神によって創造された」という種類の命題を信じるような気質が⁸¹⁾。

宗教体験（神の愛、赦し、語りかけ、実在感などと共存して生きているような体験）の基礎の上に神を信じている人々は、そう信じていることによってすでに合理的に正当化されているのである。

さて、そこで、この種の宗教哲学の考え方に沿って宗教多元化はどう説明されるのであろうか。

宗教体験ということだけで議論を進めていくとすれば、キリスト教の伝統とキリスト教共同体の中に生きているキリスト者の場合には、当然、回心の時点で、聖書の啓示に沿って「唯一の生けるまことの神が存在する」というファンデーショナルな宗教的信念をもつであらう。

しかし、もし聖書的な啓示に沿った宗教的根拠動因が与えられない場合、人々の宗教体験はどうなるのであろうか。それはおそらく「人間を越えた超越的存在を直観する」という段階で止まってしまうのであろう。人々のファンデーショナルな宗教的信念は「超越的存在が存在する」という信念以上のものをもつことができない。そしてその宗教体験は個人やその個人が属している共同体の伝統や伝承や聖典の教えに応じて、異なった体験の諸相を呈するに違いない。そしてこの種の議論は過去の自然神学や宗教史学派に関するさまざまなタイプの論争の中に数多く見いだされるのである。

④多元主義の妥当性

さて、まさにこういった状況の認識こそが、ヒックが多元主義仮説を提唱する背景にあった。ヒックはプランティンガが言うところの「固有にベーシックな信念」が、非キリスト教の宗教体験の中にもあると考える。そしてその

「固有にベーシックな信念」は各々の宗教的伝統の中で異なって体験される (experiencing-as) と考え³³⁾。そしてこのにおいて「超越的存在が存在する」というファウンデーション的な信念を生み出す「唯一の实在」(the Real)を信仰的意味のレベル³³⁾で要請するのである。しかしながら、興味深いことに、この「唯一の实在が存在する」という言明は「聖書の啓示に基づいた」言明というわけではない。もし聖書の啓示と教会の伝統に沿ってそのように主張するのであれば、ヒックは信仰告白的キリスト者ということになろう。ところが、彼はこのような信仰告白的言明は宗教を学問的に研究する態度としてふさわしくないとしてこれを退けている³⁴⁾。

それではヒックはいかなる根拠に基づいて、「唯一の实在が存在する」と言明しうるのか。ここで彼は自らの理論を科学的に仕立て上げるべく、帰納的に(つまり証拠論的に)仮説(hypothesis)として「实在それ自体」(the Real *an sich*)を要請するのである。だが、このような「实在それ自体」を導入する時点で、彼は哲学的には明らかに時間、空間を超越した³⁵⁾、普遍的なアイデアを想定するプラトン主義、ないしはデカルト・カント的な合理主義的基礎づけ主義の立場に移行している。言い換えればヒックは信仰告白的プラトン主義者ということになる。彼はユダヤ・キリスト教的信仰告白者の立場を意識的に避けるが、別の意味での信仰告白者となっているのである。人間は何事かを「信ずる」という心の機能から決して自由にはなれない。それが理論を構成する哲学者であればなおさらのこと、中立的な立場は不可能になってくるのである。

プラトンの合理主義の立場はプランティンガにしろ、オールストンにしろ、分析哲学の伝統の中にあるキリスト教哲学者が避けている立場である。プランティンガやオールストンは聖書の啓示や教会的伝統という条件の中で宗教体験があることは、非合理的でも何でもなくむしろ「合理的」であり、根拠のあることだと考えているのである。そしてこのような「合理性」や根拠づけはデカルト・カント的な証拠論的合理主義とは全く異なるものであった。したがってヒックの宗教多元主義仮説は、思惟の構造として折衷主義的な方法の上に築かれていることが見てとれる。つまりプランティンガ・オールストン流の宗教的認識論³⁶⁾の立場とデカルト・カント流の合理主義的認識論の立場との折衷主義である。

しかしながらこの折衷主義は決して成功していない。というのは、ヒックがカント的な認識論を援用する限り多元性（相対性）は説明できないからである。ヒックの考え方は多元主義の理論構成において破綻をきたさざるをえない。その理由をカント認識論に則して見てみると、およそ以下のようである。⁶⁷⁾

カントの『純粹理性批判』で展開されている超越論的（先験的）認識論はもともと、物理的世界の知覚的認識に関するものであつて、その意図も構成の仕方、普遍性、必然性をもたせようとした、いわゆる合理主義的な基礎づけ主義であり、いつでも、どこでも、誰に対しても通用することを目指している。特定の文化、特定の伝統にだけ通用するとは考えられていない。それゆえ、二つのア・プリオリ、つまり直観の形式としての時間、空間と、それと区別された悟性の形式としてのカテゴリーは不変であつて万人に合理的に共通すると考えられている。したがつてもし宗教現象の説明に、カント認識論との類比を使うと、どうしても現象としての宗教は普遍性、必然性を帯びたものになってしまう。いつでも、どこでも、誰に対しても同じ宗教として現象しているはずである。これでは「多元化した宗教現象」という現実を全く説明できない。もし、カント認識論との類比を使いしかも歴史と伝統に応じて異なる宗教が現象として出現してくることを説明しようとするならば、カテゴリーが歴史や伝統に応じて変化していかねばならない。しかし、カテゴリーそのものが、歴史（時間）や文化（空間）に応じて変化してしまつたら、時間、空間と区別された不変でア・プリオリな悟性の形式としてのカテゴリーといった、カント認識論の大前提が崩れてしまふわけで、元も子もなくなつてしまふ。

このように、多元化を説明するには認識のカテゴリーが各々の宗教的伝統に応じて異なること、つまりカテゴリーが時間、空間に応じて変わりうることを仮定しなければならぬが、そうするとそれは本質的な点において非カント的なものとならざるをえないのである。もともとここでヒック認識論はカント認識論を乗り越えたのだ、という主張が成り立つかもしれない。しかしそうであるとすれば、そのように主張できるようなカテゴリーの可変性の根拠を提示しなければならぬ。もしそれをしないのであれば、ヒックは認識論的にはプラグマティストと批判されても仕方がないであろう。

それでは、分析哲学の考え方に忠実に従って、しかもなお宗教体験の多元性を説明する道はないのであろうか。われわれは次のように考える。

今、知覚的信念と宗教的信念の「類比」は認めるとしよう。そして、知覚的認識における分析哲学の近年の発展をも考慮に入れよう。つまり先述したように、言語哲学で明らかにされた「翻訳の不確定性」のテーゼに訴えるのである。

「ウサギがいる」という言語上の発話行為は、それが「ギャバガイ」と発話されようとも、ともかく「私は目の前にウサギを見ている」という個人的な感覚的刺激に基づく信念から出てくる。感覚的局面と言語的局面の間には整合性があり、それはわれわれの心において直観的に統一されている。それはあらゆる民族に共通した、人間にとつてもとも原初的な認識のプロセスである。

「私はウサギを見ている」といった信念は他の信念によって根拠づけられたり正当化されたりする必要のないベーシックな信念である。ベーシックな信念はわれわれの環境の中で根拠づけられ、正当化されている。われわれの信念の構造全体がこのようなベーシックな信念の上に建てられている。その中でも、ある特定の個人や共同体の体験に深く根ざした信念は「固有にベーシックな信念」と呼ばれた。

この「固有にベーシックな信念」というとき、それはある条件、ある環境の中での信念である。したがってそれは言語哲学が主張するようにある「概念枠」に沿った上での経験の信念ということになる。固有に「はすなわち」概念枠に沿って」と同義と見てよいであろう。

そこで次に「概念枠に沿って」という考え方を宗教的経験の場合に適用してみる（すなわち感覚・言語的局面と信仰的局面の間の「類比」を考える）。そうすると、当然、似たような状況が起こっていると考えるべきであろう。つまり、人々は「超越的存在が存在する」というファウンデーション的な信念を、それぞれの概念枠に沿って、固有にベーシックな宗教的信念として発展させていく。そしてこのとき「超越的存在」を意味の始源として捕らえている。宗教的経験を導いていく概念枠に沿って、それぞれの信仰を始源との関係で体験していくのである。この信仰的信念の

概念枠は、それぞれに固有な文化や伝統の違いに応じて異なったものとなるであろうから、ここでは固有の宗教的経験が伝統の違いに応じて異なったものとして出現することであろう（もっともヒックの議論は好意的に解釈すれば、ウィトゲンシュタインからヒントを得た）として経験する」(experiencing-as) という考え方を導入したことによって、既にこの点まで見通していたと見ることもできるかもしれない。

以上の経験主義哲学に沿った考察では、依然として「超越的存在」の中味は分からない。そうではあるが、少なくとも、カント認識論との類比に訴えて普遍で不変なカテゴリー論に阻まれるような困難は避けられている。

歴史上に現れた宗教の多元性は、経験主義的には以上のようにして説明されるであろう。それではこのときキリスト教の伝統から他宗教の伝統はいかにして「理解」されるべきなのか。ここで「翻訳の不確定性」のテーゼをもう一度思い起こそう。

言語哲学上のラディカル翻訳の場合、分析仮説の決定はいかにして行われたか。分析仮説の決定は、実際には、われわれ自身の概念枠を原地の人々の中に「投影する」ないしは「押し付け」て「読み込む」という仕方でしか決定できなかつた(九七頁)。われわれの側から、相手の言語や文化を「理解」する以外に方法がない、というわけである。同様にキリスト教信仰に立ったキリスト教世界観を相手に「投影する」ないしは「押し付け」て「読み込む」ことによる以外に他宗教を理解する方法はない、ということになるであろう(仏教徒、その他の宗教の体系にコミットしている人についても同じことが言える)。したがって、ある宗教の信仰者が他宗教を「理解」する立場に「中立」ということはない。また中立の立場に立つ必要もない。したがってヒックのようにこの時点に至って突然あたかも概念枠から自由になって、一見どの宗教体系にも通用しそうな「実在それ自体」仮説を要請し、どの信仰体系からも中立な立場を確保できるかのように装うことはきわめて人為的である。それは人間が現実リアリティに実在を認識する仕方ではない。

ところで、多元主義の立場に立ちつつも、中立な「実在それ自体」仮説を拒否している論者にレイモンド・パニカー⑧がいる。彼はデカルト―カント的な合理主義的な基礎フレイッシュナー・オナリスムづけ主義を拒否する⑨。パニカーは出発点における概念枠の違いを認め、「究極的な諸体系の共約不可能性には橋渡しができない」⑩とはつきり語っている。さらにその上で、諸

信仰間の対話の必要性を説くのである。歴史的伝統の違いを認めた上での開かれた対話である。共約不可能性をそのまま認識論のレベルで認めれば、当然のことながら相對主義に導かれる。そこでそれを回避する道として彼は何を提起しているのか。残念ながら歴史主義的（内在的）解釈学の方法以外の方法は与えていないように思える。パニカーが「唯一の实在」仮説を拒否するのは正しい。ただ、それだけでは、残念ながら、諸宗教が存在し、しかもそれらの間で対話が可能であるという根拠は何も与えられない。依然として歴史主義という相對主義以外の方法によっては説明されていないのである。

三、超越論的解釈学

① 經驗主義の限界

概念枠を認める經驗主義の立場から、宗教的信念の多元性（相對性）は説明できる。また開かれた対話による他宗教の「理解」の可能性もある程度までは納得しうる形で説明できる。そうであるとしても、やはり依然として問題は残っている。

論点は二つある。第一は「超越的存在」の中味が分からないということ。第二は知覚的信念と宗教的信念の間の「類比」がなぜ可能であるのか、という問いである。言い換えると、知覚的經驗と信仰的經驗の間の整合的な統一がなぜ可能であるのか、という問いである。

この第二の点に関して、明らかに經驗主義哲学は答えを与えることができない。經驗主義は「類比」を所与のものとして前提せざるをえないからである⁽⁴¹⁾。この「類比」が可能である根拠を明らかにするためには超越論的（transcendental philosophy）の立場に移行しなければならない。ここでいう超越論的（transcendental）とは經驗的認識を越えて、經驗的認識を可能にするア・プリオリな条件を探る、という意味である⁽⁴²⁾。また諸宗教の信念体系が

伝統（歴史）に従って異なる理由も、まだはつきりと説明されていない。経験主義哲学によっては歴史主義的相対主義の方法以外によっては、「歴史」の意味を説明することができていないからである。

ヒックが経験主義的な分析哲学を離れて、カント的な認識論に訴えたのは折衷主義であった。がしかし、彼が無意識的にならなくてもそうせざるを得なかった本当の意味はまさにこの点にあったのである。つまり、諸宗教間の信念の相対性（多元性）をそのまま経験主義的な認識論のレベルで認めることは相対主義につながる。したがって宗教多元化の状況を説明する理論が相対主義に陥らず、かつ普遍性をもった理論であることを示そうとすれば、超越論的方法に訴えねばならない⁽⁴³⁾。そこで彼はカント認識論を援用せざるをえなかったのである。というよりも、ヒックはカント認識論の背後にある超越論（先験）的方法を探していたというべきであろう。しかしながら、既に述べたようにこの分析哲学的手法と超越論哲学の折衷主義はうまく機能していない。

われわれはこういった問題点と事柄の状況を踏まえた上で、われわれの立場からの超越論的解釈学を提起したいと思う。超越論的解釈学は、先述の論点の第一点、つまり不可知であった「超越的存在」の中味を「自我」との関係で明らかにする。同時に第二の点、つまり知覚的信念と宗教的信念の間の「類比」の根拠を説明することができる。

② 宇宙論的な法構造と宗教的自我

既に冒頭に記したように、われわれの超越論的解釈学においては、経験的認識を可能にするア・プリオリな条件が二つ存在する。一つは宇宙論的な法構造であり、もう一つは宗教的根源に接した自我（意味の始源を求める心）である⁽⁴⁴⁾。宇宙論的な法構造とは、数的、空間的、運動的、物理的、生物的、感覚的、論理的、歴史的、言語的、社会的、経済的、美的、法的、倫理的、信仰的の十五にわたる實在の多様な意味のレベルである⁽⁴⁵⁾。この法構造（意味局面）は宗教と哲学（理論的思考）との間の接点を与えている。

人間の自我は宗教的根源に接している。しかしそもそも「宗教」とは何か。ここでわれわれは、われわれの立場から宗教の定義を与えなければならぬ。宗教とは、意味の多様性の究極的始源に向かおうとする自我の生まれながら

の衝動である、このように定義しよう。日常生活世界において、意味の多様性の始源アルケに向かう衝動（動因）、これが宗教である。この宗教の動因の基底を宗教的根本動因と呼ぼう。聖書の啓示によれば宗教的根本動因は世に二つ存在する。一つは有神的動因であり、もう一つはそれと反定立をなす非有神的動因である。超経験的な宗教的根本動因が人々の心に働いて、経験的な歴史の世界に諸々の宗教が現象してくるのである。

有神的動因とは旧新約聖書によって主題的に啓示されている動因であり、この場合の意味アルケの始源とは創造者であった立法者なる神である。「超越的存在」の中味はこの神であり、また意味の統一点つまりアルキメデス点とは信じるもの心（自我）に生きて働くイエス・キリストである。

この世界は神によって無から創造された（*creatio ex nihilo*）。創造された世界ははなはだよいものであった。そこでの実在リアリティとは、宇宙論コスモロジー的な十五に分岐した創造の法によって秩序づけられた意味の世界である。ところが、人間は神の戒めに背いて墮落した。その結果、「被造物は虚無に服している」（ローマ書八章二〇節）。秩序づけられた意味の局面の調和ある整合性コヒーレンスは破壊され、造られたものを絶対化する傾向が絶えず出てくる。被造物の神格化である。このとき特定の意味局面は絶対化され、その局面の意味の絶対化を招来する。ここにおいて、被造物としての本来の意味は失われている。

しかし今や、神の一方的恵みにより、神の子イエス・キリストの時アウグストが歴史の中に到来した。キリストの十字架の贖罪が完成した。それにより「古い人をその行いと共に脱ぎ捨て、造り主の姿に倣う新しい人を身に着け、日々新たにされて、真の知識に達するのである」（コロサイ書三章一〇節）。利己主義的な自我は解放され、神と人とを愛し、神と人とに仕えていく新しい自我が誕生する。新しくされた人の心（自我）は、キリストを通して再び創造主に立ち帰り、創造の秩序全体を見通すことが可能となる。意味局面は整合性コヒーレンスをもって本来あるものへと回復される。神による時間と世界の創造、人間の墮罪、イエス・キリストによる聖霊の交わりを通して贖罪（世界の回復）、これがキリスト教の宗教的根本動因である。この動因は人々の心に働いて、信仰的局面を通して、具体的に歴史的世界に現実化してくる。

もう一方の非有神の根本動因は、有神の根本動因の反定立として常に存在する。この場合、意味の究極的始源は、実在である意味局面そのものの中に求められる。非有神の動因も、信仰的局面を通して、歴史の中に出現する。その代表は仏教である。そのほかにも諸文化の形態に応じて、やはりいくつかの異なる形態を、歴史的世界に現象させている。

さて、このような超越論的解釈学から宗教多元化は次のように説明される。

宗教的根動因は第一義的に、人間の宗教的中心である自我に働く。この人間自我は、超経験的な宗教的根源に接しているという意味で、経験的自我の面のみならず超越論的自我という面を持っている。

超越論的自我は実在全体を一挙に統一している。他方経験的自我は、実在の宇宙論的な法領域（意味局面）の法に従属している。経験的自我は法領域の一つである信仰的局面の法に従属している主体でもある。このときの主体は信仰的機能によって特徴づけられる。信仰的機能が、特に宗教的根動因に応答するとき、それは宗教意識となる。非有神の根動因に応答すれば非有神の宗教意識となる。この宗教意識は道德意識や法意識など、経験的自我の諸機能から切り離すことができない。

日常生活世界では、この宗教意識を通して、宗教体験が生じる。逆に宗教体験を通して宗教意識が深まっていく。この宗教体験は、日常生活世界の相対性（諸意味局面の開示道程の度合いの違い）に応じて少しずつ異なってくる。宗教的根動因と宇宙論的な法に規定された意味局面は普遍的である。他方、宗教意識と宗教体験は、歴史的相対性を持っている。宗教体験は信仰的局面（十五番目）によって性格づけられている。また感覚的経験は感覚的局面（六番目）によって性格づけられている。信仰的局面と感覚的局面の経験は他の局面の経験とともに人の心において直観的に統一されている。これが宗教的信念と感覚的信念の「類比」が可能になっている理由である。

宗教体験の歴史的相対性の中で、歴史上の異なる諸信仰が存在してきた。信仰的局面は歴史的局面を異なる方向にリードして開示させ、異なる文化、信仰の形態を現出させている。これは現実を経験の世界の出来事として起こる。歴史的現実としての宗教多元化の現象はこのようにして生じたのである。

諸信仰の間の相互の「理解」と対話は、各文化地域の歴史の歩みの違いを無視して行うことはできない。しかも相互の理解は、信仰の違いのみならず、歴史的、言語的、社会的、経済的、美的、法的、倫理的な局面の開示の違いを無視しては成り立たない。なぜなら信仰的局面はこれら諸局面との間の整合性を保ちつつ、實在全体の法領域の一部を受けもっているに過ぎないからである。異なる信仰や文化の間の対話と相互理解は、信仰的局面のみならず宇宙論的な意味局面全体にわたる出来事である。社会的、経済的、政治的条件が整えられずして、諸信仰の間の対話の場すら持てないことは明らかであろう。

したがってヒックのように、信仰的局面的意味のレベルのみにへ實在それ自体を想定することは、根拠のない仮説といふべきである。われわれの場合、「歴史」も「信仰」も時間的實在の一つの意味局面であり、それゆえへ實在それ自体へ仮説を全く必要としない。

以上のようにして、「理解」の本性を明らかにする解釈学は、テクスト解釈とその現代の地平への適用のみならず、^{リアリティ}實在の全領域に拡張されなければならない。宇宙論的な法の全体が経験的な日常生活世界に適用されていかねばならないのである。われわれは、日常生活世界に宇宙論的な法を適用していくような知のあり方を、超越論的解釈学と呼ぶのである。超越論的解釈学は、日常生活世界の意味の理解の学である。

③ 絶対弁証法の克服と「理解」の本性

われわれは、宗教的根本動因が、歴史の舞台に異なる形態で登場してくることを見た。宗教的根本動因は、大別してキリストを通して創造者なる神に向かう有神動因とそれと反定立をなす非有神動因の二つがある。そして非有神動因の場合には、意味の究極の始源は、^{アルケイ}實在の意味局面そのものの中に求められる。もし、始源を意味局面の中に求めた場合、^{アルケイ}どういう思惟構造が生ずるのであるか。実は、これが弁証法の構造となつて出現してくるのである。意味の始源を意味局面の中に求めれば、すべての意味が、一つの特定の局面に還元されていくことになる。言い換えば、その特定の局面を絶対化することである。意味はその局面において絶対化される。實在の宇宙論的な法は、

互いに還元することのできない十五の意味局面を形成していた。しかし、今、特定の意味局面が絶対化されれば、實在「ゼーレンス」それ自身の整合性と調和がくずされる。實在のある特定の意味局面に過重な負担がかかる。そこでやむなく、實在全体としての釣り合いをとるために、絶対化された意味局面と反対の性質を持った意味局面も、また、絶対化されるということになろう。

それゆえ、實在全体は、今や、二つの極を持った構造に分極化されることになる。しかも、どちらの極も絶対性を主張するのである。實在全体が二極に分解し、そのどちらの極も自らの絶対性を主張する。こうして實在全体は、相反する二つの極の間を振り子のように揺れ動くことになる。この構造は論理的に見れば一種の弁証法である。しかも、この相反する二つの極が互いに意味の絶対性を主張するのであるから、決して統合されることのない弁証法である。これをわれわれは「絶対的弁証法」と呼ぶことにしよう。

このような絶対的弁証法は、實在の意味局面と、意味の究極アルケイの始源との関係から出てくる普遍的な構造である。つまり、意味の始源が意味局面の中に求められる限り、必然的に絶対的弁証法が生ずる。そしてこの絶対的弁証法は、日常生活世界においては、歴史と文化に応じて少しずつ異なつて顕現してくるであろう。

宗教的根本動因は、人間自我に働いて、歴史の中に出現してくる。宗教的動因は、相互主観的なコミュニケーション共同体によって共有され、文化の中に具体的な形態をとつて現象してくる。そしてその宗教的動因は、非有神動的因の場合、今や、二極に分極化した絶対的弁証法という形で出現してくる。具体的に、歴史と文化の中に、この絶対的弁証法が現れるのである。⁽⁴⁶⁾

例えば、ギリシア宗教と哲学の場合、それは「形相」と「質料」という形をとつた。意味の究極アルケイの始源を要求しているのは宗教だけではない。体系的哲学でも同じである。したがって、西欧の近代哲学にも、やはり似たような絶対的弁証法が現れているはずである。われわれは西欧近代哲学の絶対的弁証法をヘルマン・ドイヴェールトに従つて「自然」(科学の世界)と「自由」(道徳の世界)という名称で呼ぶことができるであろう。

「自然」と「自由」は双方とも絶対性を主張して相譲らない。これら両者は、相反する性格を持った二つの極を形成

し、したがって絶対的弁証法を生み出す。実際、カントによって、〈自然〉と〈自由〉の対立と緊張は、調停されることのない純粹理論理性の二律背反として定式化された（先験的理念の第三の自己矛盾）⁽⁴⁷⁾。

カント哲学において、実在は、完全に二つに分割されてしまった。理論理性によって認識可能な〈自然〉ないしは〈現象〉の世界、実践理性によってのみ意志することの可能な〈自由〉ないしは〈本体〉の世界、この二つにである。〈現象〉の世界と〈本体〉の世界、この二極への分解が生じ始めた。宇宙論的な法も、自然の領域と道徳の領域に二分された。自然法則と道徳法則はともに無関係な二つの領域として定式化されることになる。〈現象〉も〈本体〉もともにそれらの法則の立法者は人間であって、そこに真の意味の統一はない。もはや、経験的自我を越えたところに意味の統一は存在しない。〈現象〉と〈本体〉は調停されることのない、二極化した絶対的弁証法を形成している。これを宗教の世界に応用すれば〈本体〉は〈実在それ自体〉の超時間な世界であり不可知ということになる。〈現象〉は歴史的な経験の世界であり具体的宗教体験によって知られる。これらは統合し得ない絶対的弁証法を形成している。ヒツクの宗教認識論において、この〈本体〉と〈現象〉の調停し得ない二元論が出てくる理由は、カント認識論の場合と同じであり、意味の究極の始源を内在内部の論理的局面に取っていることによる（プラトン主義的合理主義）。

しかしながら、この絶対的弁証法という二元論は回避することができ。それは創造者なる神を意味の究極の始源と取ることによってであり、創造、墮罪、イエス・キリストによる聖霊の交わりを通しての贖罪（回復）という宗教的根本動因を採用することによってである。このとき信仰的局面では、イエス・キリストを通して真の始源である創造主に応答する信仰が生まれる。

理論的思惟においても大転回がもたらされる。つまり、宇宙論的な法領域のどの領域も絶対化されることはない。宇宙論的な法は日常生活世界に整合性と調和をもって適用されることになる。日常生活世界の本来の意味は回復される。日常生活世界の意味の理解の学が超越論的解釈学であった。われわれの解釈学は、法の適用を強調するという意味でガダマーの解釈学を継承している。そしてこのガダマー解釈学の考え方を実在の全領域に拡張したものである⁽⁴⁸⁾。

ここにおいて真の意味で、解釈学の普遍性が達成されるのである。

ガダマーの解釈学のアルキメデス点は歴史の外に出ない。そういう意味で彼の解釈学は内在的であり歴史主義的である。彼がハイデッガーの現存在ゲゲンザインの解釈学を継承していること、それゆえに「世界内存在」の現象学の延長上にあり、したがって内在的解釈学であることを逃れえない。しかしわれわれの場合、意味の理解の学を實在の意味局面全体に拡張したことにより、必然的に超越論的解釈学となった。いや、超越論的解釈学でなければ、日常生活世界の意味の理解の学にはなりえないのである。

超越論的解釈学における主観―客観の概念はデカルト―カントのそれとは全く異なり、近代の合理主義はここにおいて完全に克服されている。合理的思考をも含む、さらにより広い人間の心の働きが直観的に統一された日常生活世界は、宗教的根源に接した世界である。この宗教的根本動因が信仰的局面によって性格づけられて様々な宗教意識が生じ、宗教体験が生じる。われわれは他宗教の信仰体系を「理解」する際にわれわれ自身の「地平」を離れる必要はない。他宗教との対話によってわれわれ自身の自己アイデンティティ同一性を失うことなく、われわれ自身の「地平」を拡げてゆける。それによってわれわれ自身の自己理解も深まる。したがって、この超越論的解釈学においてはじめて、異なる宗教と信仰の間の対話の基礎が与えられる。この地点においてこそ、人は異文化と異宗教の間の真に豊かな相互理解の地平を築くことができるであろう。

四、西田哲学における「真の自己」

① 「宗教的根源に接した自我」とは何か

冒頭においてわれわれは、今日の宗教復権の背後に、現代の科学技術文明の問題点を批判し、かつそれを超克しようとする思想的視座があるかどうかを問うた。超越論的解釈学に果たしてそれは可能であろうか。

ヒックは救済宗教には「自我中心から実在中心への転換」が顕著に見られる、と述べていた（ここでいう「実在」とはわれわれのいう実在ではなくむしろ「超越的存在」に対応している）。ここで転換する自我は、当然、われわれの主張する「宗教的根源に接した自我」（超越論的自我）と関係があるはずである。ヒックの場合、転換した後の自我の行き先はどういうものであろうか。それは果たして「唯一の実在」とは区別されるものであろうか。区別されるとすればどのようなものであろうか。

ヒックの理論構成の仕方を見ると、〈唯一の実在〉が〈実在それ自体〉と言い換えられカント認識論が援用されていた。しかしながらカント認識論における自我とはどのようなものであろうか。それはいわゆる主観―客観図式という主観のことであり、それ自体は合理主義的な、デカルト的な自我であろう。そうであるとすればそれは宗教的根源から切り離された、いわば近代主義的な、何者にも依存しない自律した自我である。したがってヒックの宗教の「理解」には、宗教を対象化し理論化している近代主義的で合理主義的な側面の自我と、この自我を脱却し解放された宗教的自我が混在して登場する。この二つの自我はどう関係しているものであろうか。

言い換えるところいうことである。ヒックの自我はデカルト―カント的な自律した自我（自己中心的な自我）から転換して〈唯一の実在〉へ帰依した自我であり、この〈唯一の実在〉中心の生活を営んでいる超越論的自我である。いや、そうでなければならぬはずである。にもかかわらず自分の帰依する宗教を理論化するときに、カント認識論を援用するところにおいて、再びデカルト―カント的な合理主義的自我に戻ってきてしまう。したがってヒックの自我は、科学技術文明の絶対化を招来したデカルト―カント的な近代の合理主義的自我と同一の自我である。このままでは彼の宗教思想は、近代主義の批判的超克をなし遂げることができないのではないか。われわれは宗教思想の中に、近代の科学技術文明を批判的に超克する思想的視座を期待していたはずであったのに。

われわれは、「超越的存在」を意識しこれとの関係において生活を営んでいる信仰者の、その超越論的自我の構造を明らかにすることを試みよう。そのために西田哲学における自我理論を手がかりとしつつ話を進めてみる。これは超越論的解釈学に基づいて、キリスト教の側から仏教と対話しようとする一つの試みでもある。

② 西田における宗教と哲学

西田幾多郎（一八七〇—一九四五）は近代日本におけるもつとも独創的な哲学者である。彼はすでに金沢の高等学校の時代から禅に関心を示し、二八歳頃には本格的な打坐と參禪を生活の中心に置くようになっていた。長い年月をかけた修行の後に、西田は自己の底に自己を解脱するという翻りを体験する。したがって一九一一年（明治四四年）、四一歳のときの作品『善の研究』以来、世に西田哲学の名をもって知られる彼の哲学が、宗教的根源に接しているのは極めて当然であろう。この宗教的根源に接した超越論的自我的ことを西田は「自己」という言葉で呼んでいる。

最後の論文となった「場所的論理と宗教的世界観」（一九四五年）の冒頭に次のように書いている。「宗教は心霊上の事実である。哲学者が自己の体系の上から宗教を捏造^{ねつぞう}すべきではない。哲学者はこの心霊上の事実を説明せなければならぬ」⁽⁴⁹⁾。ここで彼は明らかに霊的な宗教的動因が、理論的、哲学的思考「以前」に存在している事実を認めている。宗教と哲学の関係に対するこのような理解の仕方は、われわれの立場に大層近い。そこで彼が西洋哲学に対してどういう態度をとったか、それを知るために「デカルト哲学について」（一九四四年）という論文を取り上げる。この論文を通して彼の場合に、理論的思考と宗教的根本動因との間の接点がいかなるものであるかを見てみよう。

西田は懐疑によって自覚に達するデカルトの方法を高く評価する。ところがデカルトからライブニッツ、カントに至るドイツ観念論の認識論偏重の行き方を、むしろ真の問題の隠蔽であるとして批判する。ここにデカルト—カント的な合理主義に対する彼なりの批判の視座がある。彼は述べている。

哲学の問題は自己自身によって有り、自己自身を限定する真実在の問題であり、その方法は何処までも徹底せる懐疑的自覚でなければならない。詳しく云へば絶対の否定的自覚、自覚的分析でなければならない。我々が真に生死を賭し得る実践も、此から出て来るのである。私はかゝる意味に於て、デカルトの問題と方法とに同意を表するものである。哲学に入るものに、彼の『省察録』の熟読を勧めたい。併し私は彼はついにその目的と方法に徹底せ

なかつたと考へるものである。彼はアリストテレスの論理を脱しなかつた。實在を何処までも主語的なるもの、基本的なるものに求めた。そこから彼は所謂独断的形而上学に陥つた。⁵⁰⁾

西田は西洋のいわゆるアリストテレスの論理ないしは主語的論理、対象的論理を批判し、これを超えようとする。西欧現代のポスト近代哲学^{モダン}をすでに先取りしているところがあるではないか。デカルト、カント的な合理主義的基礎づけ主義^{フアンクショナル}を克服しようとする現代のポスト近代哲学は、言語ゲーム論^{ゲーム}(ウイトゲンシュタイン)、プラグマティズム(ローティー)、解釈学(ガダマー)、脱構築(ハイデッガー、デリダ)という方向に発散していくのであるが、西田の場合はどうなのであるか。彼は述語的論理、場所的論理という方向に、すなわち「区別」に対するところの一種の「包摂」の論理の方向に行くのである。そしてこれが「絶対無の場所」と関係するのである。彼いわく、

デカルトはすべての物を疑つた。∴欺瞞者がいかに私を欺くとも、私が考へる限り、私がある、コーギト・エルゴ・スムの命題に到したのである。而してそこからデカルト哲学が出生したのである。私は此にデカルト哲学の不徹底があると云ふのである。神が自己を欺くとも、欺かれる自己がある、私が私の存在を疑ふと云ふなら、疑ふものが私である。疑ふと云ふ事実そのものが、自己の存在を証明して居る。かゝる直証の事実から把握せられる實在の原理は、主語的實在の形式ではなくして、矛盾的自己同一の形式でなければならぬ⁵¹⁾(傍点筆者)。

「直証の事実」とは『善の研究』の中では「主客未分の純粹経験」と呼ばれていたものである。それが中期には「絶対無の自覚」、後期には「矛盾的自己同一」という具合に概念として発展していく。(ここでいう「直証の事実」は「証拠に基づかない合理性」ないしはプランティンガのいう「ベーシックな信念」に対応していると見てよいであろう)。

「矛盾的自己同一」とは何か。西田哲学における「絶対矛盾的自己同一」という用語と概念の難解さは定評がある。

われわれはこれを取りあえず、次のように理解しておく。「絶対矛盾的自己同一」とは、自己否定の底に、絶対無の場所に生じた「自覚」すなわち「真の自己」、「自己ならざる自己」を哲学的に表現した概念なのだ、と。西田は「われわれの自己が何処までも徹底的に否定的自覚の立場に立つとき、そこに内在即超越、超越即内在の絶対矛盾的自己同一の原理に撞着せなければならぬ」とも言っている。

このように西田において禅（宗教）と哲学とは深く関係している。そうではあるが、そこには宗教的根本動因と哲学との接点としての宇宙論コスモロジカル的な法構造（意味局面）のような存在の構造は明確に取り出せない。上田閑照氏は西田における禅と哲学との関係を覚（純粹経験）と自覚（根本句）と「自己・世界」理解（哲学）の三つレベルに分けて分析している。この場合、強いて言えば宗教と哲学との接点は「自覚」であるが、それがあまるまとまった形の存在論を提起するところまでは見えてこない。西田自身は例えば道元の句を引用しつつ次のようにも言っている。

道元は自己をならふことは自己をわするるなり、自己をわするるといふは方法に証せらるるなりと云ふ。我々は抽象的意識的自己を否定したところ、身心一如なる所に、真の自己を把握するのである。今や我々はかゝる真の実践的自己、身心一如的自己の自覚の立場から、従来の哲学を考へ直してみなければならぬ。⁵⁴⁾

ここで「身心一如的自己の自覚」という言葉によって表現される状態は、確かに宗教的根源に接している。この「自覚」はわれわれの立場から如何に解すべきであろうか。この「自覚」はわれわれが先に述べたような宗教的根源そのものではない。禅の修行の中で得られた「自覚」とは宗教体験であり宗教意識のことなのである。つまり宇宙論コスモロジカル的な意味局面の一つである心の信仰的機能が宗教的根源に応答しているときの時間的実在の中の経験（純粹経験！）の出来事なのである。実在の多様な意味局面の中で特に信仰的的局面によって性格づけられ、宗教的動因に応答する宗教意識、と言ってもよいであろう。

このようにして確かに彼は、一方で西洋哲学の思考を用いつつ、他方でヒューマニスティックな近代の西洋哲学が

捕えそこなっている宗教的根源、その根源にまで達する新しい境地を開いている。しかも現代のポスト近代哲学の問題意識を先取りして開示して見せたところがある。近年とみに欧米での西田哲学の評価が高まっているゆえんである。

ところで、絶対矛盾的自己同一は世界に対する一種の弁証法である。ただしヘーゲルの弁証法が時間的（過程的）弁証法であるのに対し西田のそれは無時間的（場所的）弁証法である。そして実在の本質が宗教的根源と接しているのであるから、弁証法を形づくる両極はともに絶対性を要求している。したがってそれは統合されることのない絶対的弁証法である。筆者はこれがちょうど、超越論的解釈学が主張するように、非有神教的動因に特有な絶対的弁証法の一つの典型的な例であることを別の箇所⁵⁵で示した。

③「場所」とイエス・キリスト

場所的弁証法は一つの抽象的な論理であり、具体的な事柄に適用されないとその意味がよく分からないところがある。まず西田自身による適用がある。西田は「日本文化の問題」（一九四〇年）という論文の中で場所的弁証法を具体的な歴史の問題に適用した。それは結論だけを言えば、〈近代〉と〈伝統〉の間の調停できない二律背反^{アンチノミー}を「無の場所」としての皇室を設定して統合しようとしたものである。詳細は省かざるを得ないが、残念ながらこの場合、場所的弁証法は歴史の論理としてみた場合に完全な破綻を見せている⁵⁶。

ここでは別の適用を見てみよう。

西田の自覚の理論を人間の自己同一性^{アイデンティティ}の意識構造と結びつけることが可能である。それは彼が「自己の根拠としての絶対的他性」を明確に主題化しているからである。絶対的他性とは西田の「私と汝」（一九三二年）などの論文で展開されている次のような自己理解のことである。「自己が自己に於て自己を見るとき、自己が自己に於て絶対的他を見ると考へられると共に、その絶対的他は即ち自己であるとあることを意味していなければならない」⁵⁷。「斯く我々の世界と考へられるものが、その根底に於て我々が自己の底に絶対的他を見、逆に絶対的他に於て自己を見

るといふ如き人格的自覚によって基礎附けられて居る」⁵⁷⁾

「自己が自己」において自己を見る」という表現は全くのトートロジーのように聞こえる。ところがこの表現は西田哲学においては、「自覚」の構造を意味しているのであって単なるトートロジーではない。自己を対象化して観察するような論理を対象的論理（アリストテレス的論理）として退ける西田にとって、これは自己を自己の内から把握しようとする場所的論理の謂なのである。ここで「XがYにおいてZを見る」と言うとき、X、Y、Zは同じ自己という言葉ではあつても、異なるレベルの自己を指している。禪の悟りの構造から推して言へば、XⅡ「私」、YⅡ「絶対無の場所」、ZⅡ「真の自己」ということにならう。つまり「私が絶対無の場所において真の自己を見る」のである。ところが「私と汝」の論文においては、Yは「絶対無の場所」ではなく「絶対の他」と置き換えられている。したがって「私が絶対の他において真の自己を見る」ということである。これが宗教的根源に接している人間の自己理解の構図である。「私が絶対の他において真の自己を見る」というとき、「絶対の他」とは禪の自覚の場合であればそれは「絶対無の場所」であつた。仏教という宗教であればどうしてもこうならざるを得ないであらう。だが「無」の宗教に對峙するところの「有」の宗教としてのキリスト教の場合はそうではない。聖書の啓示が教えているところによれば人格神が存在し、すべてはここから出発するからである。この人格神の受肉が歴史上のイエスである。そしてイエスの十字架上の死は全人類を罪から解放する贖いであつた。受肉こそが「不可分、不可同、不可逆なインマヌエルの原事実」（滝沢克己）を明瞭に映し出す。

創造、墮罪、贖罪の宗教的根本動因に導かれるキリスト教においては、「絶対の他」とは「絶対無の場所」ではなく「絶対有の場所」である。この場合の場所とはもちろん物理的な場所ではなく意味の場所である。したがって「絶対有の場所」とは意味の充実としてのアルキメデス点すなわちイエス・キリストである。翻りの契機はイエス・キリストであるはずだ。「私がイエス・キリストにおいて真の自己を見る」、これがキリスト教における自己理解の構図であらう。そしてこのことは、思索の結果得られた命題ではなく、聖書の啓示を通し、イエス・キリストの恵みによって得られる信仰者の宗教体験なのである。

パウロがしばしば使う ἐν Χριστῷ（キリストの中にある）という表現、キリストという「場所」の中にあることがキリスト者の日々の体験的自己理解といえるであろう。「キリストを着ている」（ガラテヤ三章二七節）という表現もこれに近い。また内住のキリストを表す言葉、例えば、「あなたがたの心の内にキリストを住まわせる」（エペソ三章一七節）、「キリストがあなたがたの内に形づくられる」（ガラテヤ四章一九節）、「キリストがあなたがたの内にいる」（ローマ八章一〇節）、「生きているのは私ではなく、キリストが私の内に生きている」（ガラテヤ二章二〇節）という表現もキリスト者の自己理解と自己同一性にかかわっている。

ただ、それでもイエス・キリストはやはり「絶対的他」なのであり、私は私である。私がイエス・キリストと合一するという神秘体験ではなく、あくまでも私は「イエス・キリストに似た者」（Ⅰヨハネ三章二節）とされることになわち「真の自己」に近づいていくことでなければならぬ。このようにして「神知識と自己知識とは互いに結びあっている」（J・カルヴァン）ことが実際に言えるのである。

以上、禪に対する理解を深めることは、最終的にはキリスト教信仰を深く問うことと結びついていることが分かってくる。宗教的反定立を踏まえつつもなお、人類は一つの「宗教的な根源的共同体」であることが具体的に確認できる。キリスト者が他の信仰を理解することは、結局、キリスト教信仰の自己理解を増し、自己の地平を広げ、歴史の意味の開示過程に参加することである。仏教者がキリスト教や他宗教を理解するときにも同じことが言えよう。

われわれはこのようにして、西田哲学との対話を通して「宗教的根源に接した自我」（超越論的自我）の構造を明らかにできた。

人間の自我は超越論的自我であると同時に経験的自我の側面も持っている。この経験的自我は論理的局面的法に服し、言語的局面的法に服している。したがって人間には論理的思考が可能であり、言語的表現が可能である。それは宗教的根源と哲学（理論的思考）の間の接点を与えている宇宙論的コスモロジカルな法構造（意味局面）のゆえに可能なのである。われわれは自らの宗教体験を論理的に整理しつつ言語を媒介にして、体験を共有しない人々に対しても表現できる。

われわれの自我は宗教的信仰に帰依しつつ、同時に理論的、哲学的思考ができるのである。それは言い換えれば倫理的規範性に裏打ちされた確かな方法に頼りつつ、科学の絶対化を抑止する道が可能だ、ということにはかならない。ここにわれわれは現代の科学技術文明を超越しうる基盤を見いだしたのである。

また右のような構造をはっきりと理解していればこそ、異なる信仰をもつ諸宗教者の間で、互いの自己同一性を失うことなく対話が成立する。その対話を通して自らの伝統を批判的に吟味しつつ、互いから学び合えるような実り多い収穫が期待できるであろう。

超越論的解釈学によってこそ、諸宗教間の対話の基礎を提供することができる、これがわれわれの主張である。

〈注〉

- (1) 稲垣久和『知と信の構造』（ヨルダン社、一九九三年）。
- (2) J. Hick, *An Interpretation of Religion* (London: Macmillan, 1989), p. 14. 以後 IR と記す。
- (3) J. Hick, IR, Part II.
- (4) *ibid.*, Chap. 13.
- (5) *ibid.*, Chap. 7.
- (6) *ibid.*, Chap. 10.
- (7) *ibid.*, p. 237.
- (8) *ibid.*, p. 233.
- (9) *ibid.*, p. 249.
- (10) *ibid.*, p. 379.
- (11) *ibid.*, p. 249.

- (12) 稲垣久和『知と信の構造』三二五頁、三二一頁。
- (13) J. Hick, IR, Chap. II.
- (14) ヒックの批判的実在論という立場は、最終的には、〈実在それ自体〉を知り得ないとする彼自身の仮説と相容れなくなる、といふ批判をドウロスタが行っている。Gavin D'Costa, 'John Hick and Religious Pluralism: Yet Another Revolution', *Problems in the Philosophy of Religion*, H. Hewitt, Jr. (ed) (New York: St. Martin's Press, 1991), pp. 3-18. 間瀬・稲垣共編『宗教多元主義の探究』（大明堂、一九九五年）所収論文「ヒックと宗教多元主義」参照。
- (15) G. D'Costa & J. Kellenberger の似たような疑問を提起している。 *Problems in the Philosophy of Religion*, p. 23.
- (16) J. Hick, IR, p. 130.
- (17) *ibid.*, p. 138.
- (18) *ibid.*, p. 138.
- (19) *ibid.*, p. 159.
- (20) J. Hick, *Philosophy of Religion* (Fourth edition, 1990), 間瀬啓允・稲垣久和訳『宗教の哲学』（勁草書房、一九九四年）第六章。
- (21) 同書一五三頁。
- (22) A. Plantinga, "Reason and Belief in God," in *Faith and Rationality*, eds. A. Plantinga and N. Wolterstorff (University of Notre Dame Press, 1983), pp. 78-91.
- (23) W. V. O. Quine, *Word and Object* (1960). 大出見・宮館恵訳『ことばと対象』（勁草書房、一九八四年）四〇頁。
- (24) 同書六三三頁。
- (25) 同書八三三頁。
- (26) 同書一〇六頁。
- (27) J・ヒック『宗教の哲学』一五九頁。
- (28) このようなデカルトの発想を「超越論的主観主義」と呼び、それへの判断中止を提唱したのがフッサールの現象学である（拙著

- 『知と信の構造』八二頁参照。
- (29) 「固有にベーシックな信念」についてプランティンガは次のように述べている。「これらの各々の場合において、ある信念はベーシック、特に固有にベーシックであると見なされる。各々の場合に、正当性を付与しているある環境ないしは条件が存在する。すなわち正当性の根拠として機能しているある環境が存在する。そこで各々の場合に、ある条件Cのもとである人が命題Pをベーシックと見なすことが正当化される」という種類のある真な命題が存在するであろう。(このでももちろんCはPとともに変化する) (Reason and Belief in God, p. 79)。
- (30) A. Plantinga, "Reason and Belief in God," p. 81.
- (31) *ibid.*, p. 81.
- (32) J. Hick, "Religious Pluralism and the Rationality of Religious Belief," *Faith and Philosophy*, vol.10, N.2, 1993, p. 244.
- (33) 稲垣久和『知と信の構造』六二頁。
- (34) J. Hick, *IR*, p. 1.
- (35) 〈实在それ自体〉仮説は、時間の創造を説くユダヤ・キリスト教と、その逆に輪廻を解くインド宗教との両方を説明しようときられている。もしそうであるとすれば、〈实在それ自体〉は、当然、われわれの経験する時間・空間を超越していることになるであろう。
- (36) M. Peterson et al., *Reason and Religious Belief — An Introduction to the philosophy of Religion* (Oxford University Press, 1991), p. 119. この本の中でプランティンガーオールストン流の認識論はリフォームド認識論の名で呼ばれ市民権を得ている。
- (37) ヒック認識論のカント認識論との類比が果たして妥当であるのかどうか。これについて詳しくは拙著『知と信の構造』六四―七二頁参照。
- (38) R・パニカー「ヨルダン河、ティベル河、ガンジス河」J. Hick & P. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness* (1987), 八木誠一・樋口恵訳『キリスト教の絶対性を越えて』(春秋社, 一九九三年), 二〇〇頁、二〇八頁。
- (39) P・ニッター「解放の神学の視点から宗教の神学を建設するために」、『キリスト教の絶対性を越えて』三五八頁。

- (40) R・パニカー『キリスト教の絶対性を越えて』、二二二頁。
- (41) ヒックの場合でいえば、「として経験する」(experiencing-as)という考え方によって自然的、美的、倫理的、信仰的の四つの意味のレベルを導入しているが、これらがどのように統一されていくか明らかではない。拙著『知と信の構造』六二頁。
- (42) I・カント『純粹理性批判』の中の「超越論的論理学について」(B・八〇)を参照。またオランダの哲学者ヘルマン・ドワイヴェールト(一八九四―一九七七)は「超越論的」という言葉を次のように定義している。「超越論的批判とは、理論的思惟を可能にし、理論的思惟の内在的構造によって要求されるような普遍的に妥当する条件を探求することである」。H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought* (The Presbyterian and Reformed, 1969), vol. I, p. 37.
- (43) 経験主義哲学と超越論哲学の間の対決と対話を現代哲学の場面において遂行しようとする試みについては、ヘンリッヒ・アーペル・ローティ他、竹市明弘編訳『超越論哲学と分析哲学』(産業図書、一九九二年)参照。
- (44) 稲垣久和『知と信の構造』一四七頁、二八頁。
- (45) 同書、七四頁、一二六頁。
- (46) 同書、一三九頁。
- (47) 同書、一四三頁。
- (48) 同書、一三〇頁。
- (49) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」(西田幾多郎全集XI・岩波書店、一九四九年)、三七―一頁。
- (50) 西田幾多郎「デカルト哲学について」(全集XI)、一五八頁。
- (51) 同書、一六一頁。
- (52) 同書、一六七頁。
- (53) 上田閑照「西田哲学における宗教理解について」南山宗教文化研究所編『絶対無と神』(一九八一年)、七八頁。上田『西田幾多郎を読む』(岩波書店、一九九一年)、二五三頁。
- (54) 西田幾多郎「デカルト哲学について」、一六八頁。

- (55) 稲垣久和『知と信の構造』第四章。
- (56) 西田幾多郎「私と汝」(全集Ⅵ、一九四八年)、三八六頁。
- (57) 同書、四〇五頁。

〔キリスト教哲学専攻〕

内野一人百首(II)

清水 汎

(二一六)

つかひはも仕へまつる靈 嗣業者つぐものに

つかふるべしとつかはされたり

戦後の日々の唯一の娯楽として百人一首をそらんじたのは五十年も昔のこと、その五十年の彼方から、初句の五音が今もなお、百首を百首とも呼び出してくれる。たとえば、「たちわかれ いなばのやまの みねにおふる まつとしきかば いまかへりこむ」の傍点の音と意味との見事な連鎖が示すように。

旧約聖書も音と意味との押韻によって、記憶を容易にする。章中に聖書最多の節を有する詩篇百十九篇がその好例であろう。ヘブル語のアルファベットは二十二文字、たとえばアールファを頭にもつ単語に始まる文を八つ連ねて一連とする。二十二の八倍で百七十六節となる。こ

れは勿論、ヘブルの兎等の記憶を助けるための工夫に他ならない。

この同工異曲（手際は同じだが趣は異なる）を新約聖書に探していた私に「御使はみな／事へまつる靈にして救を／嗣がんとする者のために／職を執るべく／遣されたる者にあらずや」とヘブル書一章十四節が与えられた。各行ツ音に始まり、使・事・嗣・職・遣とみな同語源である。聖句暗誦の助けとなる短歌もがなと、一首にまとめてみた。

たちわかれいなばの山の峰に生ふる

まつとしきかばいま帰りこむ

中納言行平

(二七)

アモン討ついくさの春のひと夜ゆゑ
つるぎは永久に離れざるべし

ヨアブを将とするダビデ軍は、腹背に敵を受けたが勝利して、アラム・アモン同盟を崩した。その翌年、麦の刈入れがすんだ五月「春になって」(口語訳)再びダビデ軍は出陣し、ラバの城にアモン軍を囲んだ。ダビデは軍をヨアブに任せ、オフエルの丘の宮殿の屋上に出た。美しくからだを洗うバテ・シエバをダビデは寝所に召し入れた。この「いくさの春のひと夜ゆゑ」(サムエル後書一章)に、王家の悲劇が始まるのである。

「恋ひわたるべき」のべしは、物事の状態を「必然・当然の理として納得する外はない」(岩波・古語辞典)と否定を許さない判断を下す際に用いる助動詞である。歌の意は、春をひさぐ難波の遊女ですら、一夜の仮寝は長く「恋ひわたるべし」と、心にきざみつけられる、となる。夫が戦場にあるときの一夜の仮寝はバテ・シエバにかなる傷を与えたのだろうか。聖書は百人一首のように女性は女性の心理に立ち入らない。しかし、ナタン^{ナタン}の預言「剣何時までも汝の家を離る、ことなかるべし」と、王家

の乱れは長く続き、「アブシャロム。わが子よ」(サムエル後書一八章)の悲痛の叫びに到るのである。

難波江の芦のかり寝のひと夜ゆゑ
みをつくしてや恋ひわたるべき

皇嘉門院別当

(二八)

人の眼のしづくをぬぐふ神なれば
流し得たまふ涙なりけり

涙は日本の詩歌最大のテーマのひとつであろう。道因はその涙を少しく滑稽に扱い、死ぬほど好きなのに死なない、そのくせ涙は止まらないと歌う。「である」と指定する助動詞のなり、「そういう事態なんだと気がついた」(岩波・古語辞典)と回想し詠嘆する助動詞のけり、その二つをなりけりと重ねて駄目押しするところに、おかしさがあるとされている。

聖書語句辞典で涙を調べているうちに、なりけりが、おかしさを含ませた軽い詠嘆から、言うなれば、重い詠嘆に変わっていくのをおぼえた。聖書が語られ記され読

まれてきた幾千年の過去から「そういう事態だったのだと気がついた」時の、深い驚きをこめた詠嘆の助動詞となった。

ヨブをはじめとして、人間は「涙のパン」を食べ、「涙の谷」を通ってきた。しかし神は、人の流す涙を見（イザヤ書三八・五）、その涙をことごとく拭って（イザヤ書二五・八）くださる神なればこそ、夜も昼もたえず涙を流して（エレミヤ記一四・一七）まで、民のことを思われるのだと気が付いた。神にしてはじめて流し得る涙、聖書の神は擬人化の神ではなかった。

思ひわびさても命はあるものを

憂きにたへぬは涙なりけり

道因法師

(二一九)

ユダの野に夏来にけらし西風の

打ち場に麦を篩へとぞ吹く

行く春を惜しみ来る夏を待つ心は日本の詩歌の伝統だが、この小倉百人一首は立夏（五月六日頃）を歌った典

型とされ、「白妙の衣ほすてふ」は夏の序詞とまで考えられている。心も軽い「けらし」の音が「てふ」とひびきあい、丁丁発止（ちょうちょうはっし）、歌全体をうきたせている。

聖書の夏の風物は「葉芽ぐめば夏の近きを知る」（マタイ二四・三二）や「夏の時に雪ふり」（箴言二六・一）のように、たとえに用いられているのが大半だが、心はずむ夏もある。「收穫の時は過ぎ夏もはや畢りぬ」（エレミヤ八・二〇）とあるように、夏は刈り入れ時である。大麦は五月、小麦はそれよりひと月あと、と言う。ユダヤ暦なら三月のシワン、太陽暦の五月から六月にかけてである。日本流に言えば立夏から芒種（ぼうしゅ・六月五日頃・芒はのぎ、種はたねで麦の刈り稲を植える節季のこと）にかけての頃である。

ユダの野でもこの頃、麦の刈り入れの最後の仕事である篩い分けが始まる。当時「大海」とよばれていた地中海から、六月の西風が吹いてくる。

春すぎて夏来にけらし白妙の

ころもほすてふ天のかぐ山

持統天皇

(三〇)

あらざらむこの身に抱く幼子の
光に魂の安らふとき来

和泉式部は十世紀後半の歌人、夢多く恋激しき女性だった。あらざらむ（死期が近づいた）と達観した後、すぐに、あふこともがな（一目でいいから会いたい）と激しく願うこの歌は、遍歴の生涯を辞する歌である。

聖書にも辞世の歌は多い。創世記四九章はエジプトに於けるヤコブ辞世の歌であり、申命記二三章は、ピスガの頂きから約束の地を望みつつ死んだモーセの白鳥の歌である。そして、新約聖書随一の名歌はルカ伝二章、ラテン語の最初の二語 *Nunc Dimittis* をとって、ヌンク・デイミッティス（今こそ逝かしめ給へ）と呼ばれるシメオンの歌であろう。

主よ、今こそ御言に循ひて

僕を安らかに逝かしめ給ふなれ。

わが目は、はや主の救を見たり。

是もろもろの民の前に備へ給ひし者、

異邦人を照らす光、

御民イスラエルの栄光なり。

レンブラントが逝く年に手がけた未完の作品はヌンク・デイミッティスであったと言う。降誕祭の教会で、一九九四年八月四日桑港に生まれた第六孫、ロバート直樹をこの身に抱く時のわが白鳥の歌もかくあれと願う。

あらざらむこの世のほかの思出に
いまひとたびのあふこともがな

和泉式部

(三一)

花のいろはうつりにけりなもろもろの
鳥にてはまれ語りつけよと

「花のいろはうつりにけりな」は古今東西宗教を問わぬ人間の詠嘆である。九世紀中頃の歌人小野小町は「経る」と「降る」、「眺め」と「長雨」の優雅な掛け詞に容色の衰えゆく憂さを忘れようとした。散るほうがよい、老いは醜いからと歌った人（そうく法師）もあれば、花を散らす風を怨む人（そせい法師）もいる。

聖書の詩人たちも、あせゆく花の色にさまざまな思いをこめた。「人のよはひは草のごとくその栄はのの花のごとし」(詩篇一〇三・一五)は、それら様々な思いの基調となるものだが、前八世紀の南王国ユダの人、イザヤに耳をかたむけよう。彼もまた、言葉を尽くすことによつて思いを尽くそうとして詩人であった。

イザヤは人の栄光を「凋まんとする花のうるはしき飾」(二八・一)にたとえた。その如くサマリヤは彼の存命中に滅びた。イザヤは「わが栄光をほかの者にあたへず」(四一・八)と、花の色のうつるわけを否定的に説き、転じて肯定的に「栄えをエホバにかうぶらせ、その頌美を^{ほまれ}もろもろの島にて語りつげよ」(四二・一二)と歌った。

花のいろはうつりにけりないたづらに
我身世にふるながめせしまに

小野小町

(三三)

ナジル人の誓願^{ちかひ}も知らず黒髪^{くろかみ}の
みだれて櫛^{くし}の木にかかりたり

旧約時代のユダヤ人は、日本人と同じく黒い髪であった。ところが、黒髪を長くたくわえるのは男性であつて、女性ではなかつた。士師サムソンや預言者サムエルがその例である。「彼がナジル人として聖別の誓願を立てている間、頭にかみそりを当ててはならない。主のものとして身を聖別している期間が満ちるまで、彼は聖なるものであつて、頭の毛をのばしておかなければならない」が民数記六章五節のナジル人規定である。

もうひとり、黒髪をたくわえた男がいる。彼はナジル人ではなかつたし、またナジル人の黒髪の誓いも知らず、むしろ、自らの長き髪を誇つた。そして、彼の誇りが彼のいのちとりとなつたのである。

ダビデの愛息アブシャロム(父は平和)は「足の裏から頭の頂まで非の打ちどころ」(サムエル後書一四・二五)のない美男であつた。彼は己が髪のを誇つて父王に叛逆した。そして、髪長きが故に非業の死をとげた。「驃馬^{むま}大なる橡樹^{かしのき}の繁き枝の下を過ぎければアブサロムの頭其椽^{かみ}にかかりて彼天地のあひだにあがれり」(一八・九)と黒髪を乱しての死であつた。

長からむ心もしらず黒髪の
みだれてけさは物をこそ思へ

待賢門院堀川

(三三)

年老いてなほ実を結びみどりなせ
ふりゆくものはわが身なりとも

一九九四年二月六日、六十六歳の誕生日を迎えた。年
令は人生の区切りであるから、六十歳を還暦、七十歳を
古稀と祝う。寿ぐ気持ちが高じて七十七歳を喜寿、八十
八歳を米寿、九十歳を卒寿と、日本の祝いは文字遊びを
伴って愉快である。つい私も

九十九を白寿となぞるこの国の

六十六歳無二の寿ぎ

と語呂合わせに興じたくなる。

日本人は六十五歳で法的に老人になるのだから、六十
六歳はまさに「ふりゆくものはわが身なりけり」である。
ましてや古人が、嵐にさそわれた落花の庭を雪景色にな

ぞらえ、わが身に引き合わせて嘆いたのも、短かった
平均寿命を考えると、無理からぬことである。

六十六歳の朝、私は六六巻の聖書を開いた。その詩篇
六六篇、イザヤ書六六章も印象深かったが、以呂波歌詩
篇一一九篇の六六節は特に、身はふりゆくとも御言を信
じる心は若く、日々聡明と知識を与えられると約束して
くれた。この約束を詩篇九二篇一四節は「年老いてなお
実をむすび、豊かにうるほひ緑の色みちみちて」とほが
らかに歌っている。

花さそふあらしの庭の雪ならで

ふりゆくものはわが身なりけり

入道前太政大臣

(三四)

このときのためぞこころ砕きたり

ものや思ふと王の間ふまで

旧約聖書はおとこおみなの住む国である。そこで、お
みなはおとこに出会い、おとこはおみなに結ばれる。ペ
ルシャ王アハシユエロスことクセルクセスとその妃エス

テルとのシユシャンの城での出会いは忘れ難い。

ユダヤ人エステルは王妃にと選ばれ、出自を固く隠して宮廷に入る。五年の歳月を経た頃、王はエステルに飽いたのか、ギリシヤ征服計画で忙しかったのか、三十日も妃を召すことがなかった。その頃、宮廷では皆殺し計画を立てられ、全土に命令が伝えられた。王妃に選ばれたのは「このときのため」とはげまされ、エステルはシユシャンの全ユダヤ人と宮廷の侍女たちの三日の断食祈禱に支えられて王座に近づく。召されないで王の所に行く者は死刑との法令を冒しての決断であった。

エステルの思いが王に伝わったのか。王は手にした笏を差し伸べ「どうしたのか」と問う。これを機に皆殺し計画は未然に防止され、この日から王と王妃は生涯の伴侶となる。

エステルの廟が、古代ペルシヤの冬の都、今はさびれた寒村スーサの南百キロのハマダンに在ると聞く。

しのぶれど色にいでにけりわが恋は
物や思ふと人の問ふまで

平兼盛

(三五)

その庫よりゆふべあさけの風吹けば
いでそよ神を忘れやはする

有馬山も猪名も摂津、今の神戸市にある歌枕で、大武三位は二つの歌枕が「有」イエスと「否」ノウに音が通うのを巧みに用いて、そよ風の流れるようならべにのせて、千古変わらぬ恋の思いを歌う。

君を愛してゐるとは口先だけ、もう私を愛してゐない男から、心変わりがしたのかと疑われ、その通りであると答えようか、それとも、そんなことはないかと答えようか、迷っている女の気持ち切ない。更に、ささ原がそよ風にそよぐように、私の心もそよと揺れている、そうですよ（いでそよ）、あなたのことを忘れてたりするものですか、忘れるわけがないと、軽い皮肉も聞こえてくる。

聖書にも風が吹いている。聖書の風は神の息（創世記一・一）であり、神の使者（詩篇一〇四・四）であり、神の助け（出エジプト記一五・一〇）であり、神の力（詩篇一〇七・一八）である。エレミヤは神が「風をその府庫くらよりいだす」（十・一三）と歌い、詩篇の詩人はこれを今に歌い（二三五・七）ついでいる。あさなゆうな吹

く天地のはじめの風に、神の力と安きを思う。

ありま山みなの篠原かぜ吹けば
いでそよ人を忘れやはする

大式三位

(三六)

ゆくへもしらぬもの鷲と蛇ふねの路
をとこをみな恋の道かな

由良という歌枕にかかわる地は淡路島にも、和歌山県由良町にもあるが、好忠の歌の由良は彼の任地であった丹後、今の宮津市の由良と考えられる。歌は、楫を失った舟がどこに流れて行くか分からぬように、人の恋も、ゆくすえどうなるかまことにおぼつかないと嘆いている。ゆらは、いかにもゆらゆら揺れる頼りない小舟にふさわしい地名だ。「由良の門を」と歌い出す上三句は、実に見事な序詞であって、下二句の不安を巧みに表現する。

旧約聖書の箴言も、音の巧みではないが、数字の巧みを用いて「私にとって不思議なことが三つある。いや、四つあって、私はそれを知らない」(三〇・一八新改訳)

と語り出す。

天にあるわしの道、
岩の上にある蛇の道、
海の真中にある舟の道、
おとめのへの男の道。

三つと切り出してすぐに四つと言い直す箴言は、知ることのできない道を数え尽くすことは不可能と示す。そして「姦通する女の道」を五つ目に挙げて、主要な戒めとする。しかし百人一首の世界には姦通の罪はない。

由良の門を渡る舟人かぢを絶え
ゆくへもしらぬ恋のみちかな
曾禰好忠

(三七)

ネゲブ野の二つの夕の間にぞ
あひあひにける忘れめや汝を
みかの原も泉川も京都府相楽郡加茂町にある。二つの

地名が「何時見川」「三日の原」と呼応する。「いつ会ったからとてこんなに恋しいのか」と尋ねる歌に隠して「某月三日に見初めた」と告白し、相手の応答を待っているのである。(『日本名歌集成』学燈社)

相互に相手の様子を尋ねることを相聞(そうもん)というが、聖書にこのような相聞の事例を求めれば、創世記二四章、イサクとリベカの出会いとなる。場所はみかの原ならぬネゲブ野、時は夕暮れであった。

夕暮れと日本語に訳されている時刻はヘブル原語に拠って「二つの夕の間(あはひ)に」と訳出すれば、正確であり美しい。日没の前後のひととき、二時間ほどとされている。これは一日の一番美しい時刻であるだけでない。「夕あり朝あり是首の日なり」(創世記一章一節)と、一日は日没をもって始まると考えた人たちにとって、過越の小羊を屠る(出エジプト記二二章六節)最も神聖な時刻でもあった。イサクがリベカの他に妻妾を持たなかったことがその証拠であろう。兼輔の歌をリベカに歌わせて、イサクに代わって詠んだ相聞の返歌である。

みかの原わきてながるるいづみ川
いつ見きとてか恋しかるらむ

中納言兼輔

(三八)

やすらはで父の誓ひを守りたり
二夜の月を山に見てより

どうしようかと迷う意味の古語「やすらふ」がエフタの娘の心境であった。父エフタ(その名は「彼は開く」の意)が開いた口の誓いが、皮肉にも、娘の胎を永久に閉じることになった。神を棄て自らを生かすか、神に従い自らを捨てるか、やすらいの挙句、エフタの娘は二カ月の猶予を乞い、友と山に入った。

この二カ月の間、イスラエルの娘たちは山で、月が欠け満ち、ふたたび欠け満ちるのを見た。娘等の涙の袖にふたたびの月が映ったことであろう。このふたたびの月を、日本文学の床しい呼び名で「二夜(ふたよ)の月」と取ることもできよう。

八月十五日夜の「こよいの月」九月十三夜の「後の月」とを二夜の月と呼ぶ。後の月が西の空に傾くと、エフタ