

## 宗教的生形式と宗教の正当化 (一)

——英米宗教哲学のコンステレーション——

深 澤 英 隆

### 一 序

宗教社会学のみならず、社会諸科学で「宗教」に言及がなされる機会は今増加の傾向にあると言えよう。七〇年代以来加速度的にすすんだ社会や知のシステムの多元化と相対化により、現実においても、また思想上の可能性としても、そうした多元的選択肢のひとつとして、宗教が前景化してきた。この現実を前に、この数十年のあいだ、社会研究は従来の定型化した世俗化論や宗教の私化論などの改変を迫られてきた。

もちろんこうした前景化を、「宗教の復興」や「宗教の再公共化」などと総称することは、おそらく安易に過ぎる。とはいえ、宗教をめぐる多様で不連続的な状況を貫く自立った特徴として指摘できると思われるのは、宗教の側から

のある種の権利請求とアイデンティティー承認の要求ということである。

これはおそらく二重の文脈において生起している。第一に、現実社会のさまざまな集合性レベル（国家、民族、社会内小集団）でのアイデンティティーの流動化と再統合という文脈において、宗教はアイデンティティー承認の主体としても、またその補助的要因としても、ある種の前景化を果たしている。さらにもうひとつの文脈として、近代の科学的事証主義や普遍主義諸思想の真理主張が相対化を余儀なくされてきた中で、宗教的信念や実践の新たな正常化や、宗教の「真理性」の再構築という潮流を挙げることができる。言うまでもなく後者が意識的に遂行される場面はごく限られたものではあるが、その根底をなす事態は、近代性の諸原理の相対化という巨視的なできごとであって、これは第一の文脈の主たる背景要因のひとつともなっているのである。

社会研究は、それ自身こうした変動のなかにあつて、宗教の再把握を迫られている。とはいえ社会諸学で宗教が考察され、さらに評価（ないし批判）される際の論拠は、ともすると状況依存的になりがちである。すなわち多くの場合、ある歴史的・地域的文脈におかれた宗教の社会的役割が考察の出発点となり、これに対していわばその状況的位置価に応じた判断が下され、場合によってはそれが「宗教」一般に関する判断へとつながる。しかし例えばある信念と実践のシステムを正当化（ないし批判）するということはどのようなことか、またその際の基準とは何か、そのシステムの内部と外部の人間にとってそれぞれ、そうしたことはどのような地点から、またどこまでなされるのか、宗教と呼ばれるシステムの特異性はその場合どのようなものか、などといった基礎的な事柄がそこで考え抜かれることはあまりない。この点は例えば、宗教の真理請求に対する研究者の側の対応にも表れている。事証性原理による方法論上の制限と、また事証主義的世界像という背景は、宗教の側からの真理請求をすでに解決済みの問題として棄却するか、あるいは真理問題や正当性問題を捨象するかたちで宗教を主題化することを、私たちに促してきた。しかし、

今日宗教研究は、形而上学への譲歩などといったことはまったく違う意味で、正当性や真理性の問題に、より踏み込んで行かざるをえなくなっている。すなわち一方では古典的な実証原理や実証主義的世界像が流動化を余儀なくされ、またこれと連動する形で、真理の非自明性が一般化するなかで複数の真理請求をいかに調整するかということが、社会の諸レベルで緊急の問となってきた。宗教を例に取れば、近代世界に対抗すると同時に、近代世界の相対化をも敏感に感じとりつつ、諸宗教は今日しばしば強い口調で真理請求と実践的妥当性要求を掲げる。これに対しては、自己の相対化をも引き受ける形で、宗教の諸主張の底まで降りて行き、いわば真理性や妥当性の主張条件を共に探るような討議の態度が、宗教研究に必要とされていると言えよう。

言うまでもなく、社会超越的な言説の場所を確保することなどはできない。そして宗教を含めた社会的諸事象は、各々の生きた具体性から解きほぐされてゆくべきものであろう。とはいえ、そうした具体性の一片一片にも潜在的に含まれている思考の芽を点検してゆくこと、また過度の状況依存的判断に陥らぬために、判断形成の基礎となる諸概念や論証に集中的な反省を加えてゆくことは、無駄ではない。具体的な事例考察と、概念装置の哲学的・科学論的反省とは、このように相互に関係づけられるべきものである。

以下に考察の対象とする八〇年代以降の英米宗教哲学の展開は、この点から見ると、二重の含意をもった対象である。分析哲学や論理学や科学論の論証枠組みに準じてなされたそこでの議論は、宗教という特殊な対象に関わる哲学作業ではあるが、オープンな議論の地平を提供し、すべての人間の追思考に対し開かれている。それは狭い意味の宗教の弁証や宗教哲学の領域を超えて、私たちが研究者としてであれ、あるいは一個人としてであれ、宗教的なるものに対し態度決定を行うに当たって、一連の思考材料を提供するものである。

それと同時にこれらの宗教哲学は、宗教の複数性の認識と、晩期近代世界というコンテクストのただ中におかれた

宗教（キリスト教）の自己反省と自己理解の試みのドキュメントでもある。それはいわば、はじめに述べた宗教の側からのアイデンティティー承認請求の、最も反省的なたちでの表明でもあり、この意味で、今日の宗教的思考を体現するフィードル対象のひとつである、とも言うことができる。

## 二 英米宗教哲学の主題群

### 1 英米宗教哲学の背景

ごく大ざっぱに言うならば、通常「宗教哲学」と呼ばれるものは、一九世紀ヨーロッパを通じて、狭義の神学と分離しながら、まず「宗教的哲学」⇨形而上学という形をとり、さらに「『宗教』の哲学」として、宗教一般の文化的・認識的地位の反省へとその重点を移していったと見ることができる。このプロセスは、キリスト教が、自然科学や実証主義の真理請求との葛藤のなかで自己の弁証の次元をずらしてゆき、まずは思弁的基礎づけによってキリスト教の真理性の確保を、それが実証主義のヘゲモニーの更なる進展によって破綻を来してのちは、文化⇨生の領域としての宗教の固有性の確保をめざしてゆく過程でもあった。今世紀に入ると、いわゆる「大陸哲学」においては、新カント派から、現象学や解釈学、実存哲学などにおいて、宗教は主題領域ともなり、また哲学作業の根本動機のひとつともなったが、その後宗教哲学への関心は漸次的減少を示しながら今日に至っている<sup>(1)</sup>。

一方いわゆる「英米哲学」「分析哲学」にあつては、同時代のヨーロッパ哲学への鋭いアンチテーゼが基調をなしていたこともあり、七〇年代に至るまでは、論理実証主義を代表とする批判的宗教理解が長く主流をなしていた。ところが「近年、英語圏の世界では、宗教哲学への研究上の関心が著しい成長を示してきた」<sup>(2)</sup>。英米哲学の新たな展開

の背景としてまず考えられるのは、「経験的実証主義」の決定的な揺らぎである。この数十年の展開を見てくると、分析哲学は次第に自己の実証性原理そのものを論証的に食い破っていったことが分かる。タリアフェッロは、分析哲学に対して宗教哲学への水門を開いた出来事として、「意味の経験主義的基準」の破綻をあげる。経験的実証性の原理そのものが経験的には基礎づけえない、という矛盾、多くの日常的理性にかなった命題が、経験的実証性の基準からは有意味としないとの困難、さらにはいわゆる「所与性の神話」論や「分析/総合」の二分法の不可能性の認識などにより、経験的実証性の原理と、それにより得られた実証主義的世界像の相対化が生じた。この相対化は、それだけですでに、宗教哲学への禁圧をゆるめ、<sup>(3)</sup>また宗教の新たな正当化の試みへの道を準備するに足りた。しかしさらに、この相対化と表裏一体のかたちで進化した論理実証主義から日常言語学派やネオ・プラグマティズムへの分析哲学の転回と発展は、より積極的に宗教哲学の新たな可能性を開いた。すなわち、言語の写像理論 (picture theory) から、生形式論や言語ゲーム論への意味理論およびそれに付随する諸理論の転換は、以下に見るように哲学の宗教理解のみならず、宗教自身の哲学・神学的自己理解にも決定的な転換をもたらしたのである。

いささか乱暴なまとめ方であることを承知で言えば、「大陸」の宗教哲学のパラダイムは、依然として社会領域から個の主観性への宗教の撤退という近代に固有の事情を背景とした主観性哲学の枠組みを踏み出していない。これに対し英米哲学は、認識の有効性をもつ主観的要素をもっぱら感覚所与に限定することから出発しながら、そのドグマティックな実証性原理そのものを内在的に克服することによって、逆に主観性を超えた宗教の論証的正当化への道をひらき、また後述する宗教と非宗教 (例えば自然科学) との認識及び実践上の同位性という展望をももたらすこととなった。このように、単なる宗教的主観性の反省にとどまらず、多元的社会の中での信念や信念共同体の正当化と基礎づけの問題を反省の対象とするがゆえに、現代の分析的宗教哲学は、宗教学や宗教の社会哲学にとっても無視

しえぬ対象なのである。

## 2 論争的諸テーマ

以上のような経緯を経て活発化した八〇年代以降の分析的宗教哲学を展望することはしかし、必ずしも容易ではない。議論そのものは、通約性のある概念や論証形式でなされているが、それらによって主張される立場は極めて多様である。まずいわゆる宗教哲学と、今日「哲学的神学」(philosophical theology)と呼ばれる立場とが、ある種のポジションの相違を示していると思われることもできる。後者は、制度的には主に神学部に属する人間によって、あるいは神学というディシプリンの枠内で行われる哲学作業を意味するものとして、しばしば用いられる用語である。従って特定の宗教(実際上はキリスト教)へのコミットメントを明示している点で、この哲学的神学と宗教哲学一般とは性格を異にする、と考えることもできる。しかし、上述した分析哲学の転回があきらかにしたのは、実践的コミットメントを免れた言説は存在しないとの事実であり、科学的言説を含めた諸言説の、この意味での等位性(あるいは少なくともその論理的可能性)である。いずれにせよ論証の装置は共通のものであるから、ここでの差異は、それほど本質的なものではない。

諸立場の相違は、どの学科に帰属するかによってではなく、むしろ分析的宗教哲学一般の論争状況を形作る一連の対立性と宗教哲学固有の諸主題が重なりあいつつ作りだしている、様々なポジションの複合的な対立関係により、生み出されてくる。そこで以下にまず、そうした論争状況の鍵となる一連の(対立)概念を挙げ、その意味するところを確認し、そののちにそれらを複合的変数としてもつ諸立場の類型的関係を考えることにしたい。

a 生形式論／脱生形式論

「生形式」(form of life) というのは、言うまでもなく後期ウィットゲンシュタイン哲学の鍵概念のひとつであり、さまざまな解釈をほどこされながら以降の分析哲学の共有財となった概念である。<sup>(4)</sup> 以下本論ではより広く、宗教を理解するにあたって信念と実践のシステムとしての個々の宗教や宗教的集合性に比重を置き、それを考察の出発点とも終着点ともする発想に立つ立場を、仮に宗教哲学における「生形式論」の立場と呼ぶ。今日の英米宗教哲学の最も顕著な特質は、集合的宗教アイデンティティーの前景化とも呼ぶべき事態である。その内実はさまざまであるが、宗教を主題化し、場合によっては正当化し、基礎づける際の単位として、いわば「中範囲」の宗教的集合性に注目がなされているのである。援用される用語としては、「生形式」のほか、「概念枠」(conceptual scheme)、「言語ゲーム」(language game)、「信念システム」(belief system)、「伝統」などさまざまである。後期ウィットゲンシュタイン以降の分析哲学の展開の鍵をなすこれらの語は、宗教哲学に対し以下の二点を示唆している。すなわちまず宗教言語や宗教的教義を、狭い意味での命題的真偽判断の対象としてとらえるのではなく、生の実践や規範的共同性というコンテクストのなかでとらえることの重要性である。真偽論を回避した宗教(社会)学にとっては、宗教の社会的・実践的基盤からの考察ということは自明であるが、近代の宗教哲学は宗教をその諸命題の認識的真偽という点に局限しがちであり、社会学的発想をむしろ還元論として退けてきた。しかし生形式論はこの点の修正を宗教の哲学的考察に迫った。そもそも後述のように、これは真偽論の放棄ではなく、その実践論的組み替えであり、従って生形式論は逆に宗教の経験的研究に対しても、真偽論の次元の再考を促すものでもある。これと連動して第二に、複数の次元を含む宗教の共同性のある程度完結したシステムとして対象化するという視点がある。真理性や妥当性を考察するにあたって、普遍的なそれではなく、生形式に内属するものとしての真理や妥当性が、まずは問題となる。

宗教哲学における生形式論のこのような浮上は、近代宗教論において常に前景をなしてきた普遍と個の両要素の後退ということと無縁ではありえない。近代宗教哲学は、特に科学的命題体系との対抗関係のなかで、まずは宗教的諸命題の客観的・普遍的真理性或妥当性の確立をめざした。これが困難になると、宗教哲学の主たる関心は主観的な生の宗教性に向けられ、その還元不可能な固有性（私的であるとともに普遍人間的な）に、宗教の妥当根拠を求めた。ところが、分析哲学や科学論の展開とともに、一方では科学をも含めた知の実践性や相対性、時代と地域による被拘束性が明らかにされ、他方では主観的生の所与や現前性の不透明性・被拘束性が明るみに出された。言うなれば普遍主義的な知と実践の根拠づけと、内的明証性によるそうした根拠づけが共に相対化されたわけであり、ここからして様々なレベルと形態における「中範囲」の集合性が、いわば思考単位として浮上してくることとなったのである。

さて、こうした生形式論を一方の極とするならば、もう一方の極として、仮に「反生形式論」とでも呼ぶべき思考形式を観察することができる。生形式論に対抗的なこの志向性は、理念的に考えうるのみならず、現在の思想状況の中で実際に有力な立場をなすものでもある。反生形式論は、生形式にある種の終極的なものを見ようとする思考法に異を唱え、生形式の固定性や終極性を破ろうとする。その際、上に述べた生形式論の成立事情からも予想される複数のベクトルを見分ける必要がある。反生形式論は、まず特定の生形式を超えた真理や妥当性への志向性という形をとらう。これは生形式論以前の普遍主義的思考形式への逆行という形もとらうし、また生形式論の前提を踏まえた上でその克服を図る態度でもありうる。他方で、普遍的なものへの志向ではなく、むしろ普遍性要求を批判し相対化した批判的思考法をさらに延長してゆくような立場、すなわち生形式論が往々にして陥る特殊主義的な基礎づけ主義とも言うべきあり方をなお流動化させ、相対化させてゆくような立場を考えることができる。反生形式論のこれらの複数のベクトルは、以下の諸概念とも結びつきながら、いくつかの立場へと収束してゆくことになる。



b 実在論 / 反実在論

① 実在論 / 反実在論の諸類型

前節において生形式—反生形式論として述べたのは、いわば宗教を対象化する際の視座をどこに据えるかということに関わる対立軸であった。この意味で、より具体的な宗教理解の諸要素に対しては、この対立概念はなお中立的なままにとどまってはいる。しかし生形式論が実際にかたちをなし、また宗教哲学に援用されるようになった経緯を見ると、それが特定の宗教理解の前景化と強く結びつく形でなされてきたことが分かる。その宗教理解とは、宗教の反実在論的理解の立場である。

実在論 (realism) という概念はさまざまな意味を持ちうる。ここで問題になる実在論 (反実在論) とは、古典的な (科学的) 実在論、およびそれを継承しつつ科学論や分析哲学において言語論上の論争問題として論議の対象となった意味での実在論である。古典的実在論の主張は、

- 一、我々は、その性質や存在が論理的にも因果的にもいかなる心にも依存することのない世界に住んでいる。二、この世界に関する我々の信念のいくつかは、不完全ではあれ、正しい記述であり、従って真である資格がある。三、我々の探求方法は、我々に、その世界に関する自分たちの信念 (の少なくともいくつか) が真であると発見することを可能にするものである。<sup>(5)</sup>

一方、科学論や分析哲学の言語論に則して言えば、世界に関する言明が、その言明と独立な世界についての記述的

言語Ⅱ命題であり、その世界との対応において真(ないし偽)でありうる、との考え方が実在論的言語理解の核心をなす

ここからすると、反実在論(anti-realism)とは、上に述べた古典的実在論の諸条項を多かれ少なかれ否定するとともに、世界に関する言明の記述的性格やその対応的真理性という主張に異を唱えるものである、とまずは規定できよう。こうした反実在論の主たる論理をなすのが、世界に関する言明は特定の概念枠や伝統に拘束され、先決定されざるをえないとの観点であるが、この観点こそが、生形式論と反実在論とを強く結びつけることとなったのである。

英米哲学における実在論と反実在論の論争は、複雑かつテクニカルな議論により展開されているが、宗教論におけるそれは、「神学的実在論」(theological realism)および「神学的反実在論」(theological non-realism)と通常呼ばれる立場同士の論争という形で展開されている。

反実在論(non-realism)とは、世界についてのあらゆる命題的主張は客観的には真でも偽でもありえない、との立場を表す。ここで「客観的に」とは、あらゆる言語や社会的生形式や、あるいは概念枠とは独立に、ということの意味している。もし反実在論が採用されるならば、「神が存在する」という主張を、そうした主張がなされるコンテキストに照らすことなく抽象的に、事物はいかにあるか(now things are)についての言明として行うことには何の意味もない、ということになる。<sup>(6)</sup>

ここではまず、なぜこのような対立性が生まれざるをえないかに焦点をあてながら、論争状況を整理してみよう。

科学哲学などで一般に見られる実在論論争は、感覚的・物理的世界に関する命題を中心としてなされている。そこ

では立場の相違によって、世界や言語について対照的な像が描かれるわけであるが、実在論者も反実在論者も同じ生活世界を共有しつつ生きていることは確かである。ところが、この論争を援用しつつなされる宗教哲学・神学の論争には、これとは決定的に異なる点がある。すなわち宗教の対象世界は、(後述する同位論がいかにかにそれを強調しようとも)やはり感覚世界と同様の意味で共同主観的な世界とは(信者同士の間でも)言いがたく、また明証的な所与を形成するものでもない。ここから、宗教的実在論をめぐる諸立場は、いささか錯綜した対立の構図を描くことになる。まず宗教言語が多くの場合、形式的にも内実においても、またその機能面においても、第一次的には対象指示的・記述的性格を帯びていること、すなわち上に見た意味で実在論的自己理解に立っていることは、おそらく否定できない。ここから、宗教の対象世界(以下では宗教的世界とする)をどのように考えるか、また宗教言語をどのように考えるかで、さまざまな立場が出現する。それをまず仮に以下のように整理して見よう。

- A あらゆる世界に関して実在論
  - a 宗教言語に関しても実在論
  - b 宗教言語に関しては反実在論
- A' 宗教的世界については非実在論
  - a 宗教言語に関しても(非)実在論
  - b 宗教言語に関しては反実在論
- B あらゆる世界に関して反実在論

A・aは、最も常識的な宗教観および宗教言語観を表している。日常言語の大きな部分は、言語哲学的な読み込みはさておいて、当事者の主観にとっては、対象指示的で実在論的な機能を帯びている。不可視の対象に向けられてい

るとはいえ、宗教言語もこの点では同様である。<sup>(7)</sup> A・bの立場は、この事実と、また上に述べた意味での人間の宗教的志向性や宗教言語の实在論的傾向性を認めながらも、同時に宗教言語を、認識的(cognitive)な機能においてではなく、非認識的な、つまり「行為指示的」(prescriptive)で「遂行的」(performative)な機能において考察する。ここでの实在論的要素ないし視点(a)と反实在論的なそれ(b)との関係は、相補的なものから、相互排除的なもので、さまざまでありえよう。

一方Bの立場は明解である。この立場は、感覚世界の認識および日常言語や科学言語に関しても、实在論が想定するような諸可能性を否定する。従って宗教的世界や宗教言語に関しても同様のスタンスが保たれ、そこには特別な差異化はない。ここでの宗教言語理解は当然ながら、反实在論的な性格をもつことになる。

さて、宗教的世界はすでに述べたように、明証的所与を形成しない。この事実にも関わらず、A・aの立場は、实在論を貫く。注意しなければならないのは、ここで言う实在論とは、そのまま肯定的存在判断を下す立場を表すのではなく、いわばそうした判断の論理的可能性を残しておく立場を意味する、という点である。従ってA・aにおいては、直截な有神論から、主観的構成を大きく認める「批判的实在論」の立場を経て、純粹に形式的な存在論的諸可能性のみを残すいわばミニマルに实在論的な立場へと至るスペクトラムを考えることができる。この最後の立場は、A・bとも親和的であり、実状においてはいわば連続的にA・bへと連なって行く。またこのA・bは、存在判断や实在論的語りを完全に括弧に入れたBの立場にも近接してゆく。Bにとっては、もとより記述的言語観そのものが誤謬なのであるから、この立場は存在判断の有無ということの埒外にある。

問題は、宗教的世界に対し陰に否定的な存在判断を抱く立場をどのように位置づけるかである。宗教的对象世界は存在しない、という否定的な存在判断を下す立場を、仮に宗教的世界に関する「非存在論」の立場と呼ぶことに

しよう。まずこの立場は、否定的なそれであれそもそも存在判断が可能であり、その判断が真理性をもちうると考える限りで、實在論の一種である。これを仮にAと記号化するならば、ここでも宗教言語の理解に関して、二種の類型を設けることができる。まずは、實在論的言語観に立つA<sub>1</sub>aの立場は、宗教言語をいわば誤れる対象記述の言語ととらえる。宗教批判の立場は、おおむねこうした言語理解に立ち、宗教言語の虚妄性と無意味さを批判している。一方否定的存在判断に立ちながらも、言語の非認識的側面を主題化することは可能であり、それがA<sub>1</sub>bというポジションになる。この立場からすれば宗教言語は、非対象指示的・非記述的言語として理解されなければ、あるいはそのように理解される限りにおいてのみ、有意味であることになる。

## ② 實在論／反實在論と生形式論

既述のように、英語圏における宗教哲学は、長く實在論的有神論と自然主義的非實在論との間の論争を中心としてきたが、分析哲学の脱実証主義的転回のうち、論争の中心は實在論と反實在論へと移行してきたと見られることもできる。それではこの新たな対立を、それ以前の有神論対自然主義の対立の延長上にあると見なすべきであろうか。

まず確認すべき状況変化として、實在論の相対化ということがある。この相対化は、神学的實在論のみならず、ネガティブな實在論としての宗教的世界の非實在論の陣営にも及び、自然主義的論証の後退につながった。こうして元来の対立構図が流動化したわけであるが、しかし両陣営は消失したわけではない。實在論的有神論は、経験主義的実証主義の後退を逆に伝統的論証復活の好機と見たし(注(3)参照)、一方非實在論的宗教批判は、世俗的近代を反映する立場として、今日も有力な哲学的陣営をなしていると同時に、一般常識の底部を形作っている。とはいえ、実証主義的實在論の後退は、ある新たな形式による宗教の主題化を促した。ここで、前節で述べた生形式論の視点が浮上

してくる。

すでに述べたように、实在論の後退と生形式論の生成は、同一過程のふたつのアスペクトのようなものである。反实在論がいわば实在論の否定というネガティブな態度を表すとすれば、生形式論は、实在論とは別の（複数の）合理性や理性性の基準、別の（複数の）真理性や正当化の論理を提供するという、積極的な側面をもっている。宗教哲学と神学が生形式論を援用するのは、この意味においてのことである。とはいえそこには同時に反实在論のネガティブな影が伴われている。すなわち宗教的对象や宗教的世界の实在性を捨象した形で行われるその護教論や宗教論には、しばしば当事者や論争の観察者も意識しなかつたで、自然主義と有神論、不可知論と信念的コミットメント論の諸動機が錯綜している。先の類型でいうならば、ここではA・b、B、そしてA・bの諸立場が、しばしば見極めがたく重なり合っていると見るべきである。

なお改めて言えば、生形式論はもっぱら反实在論とのみ結びつくわけではない。例えば次章および次次章で見るように、生形式論と实在論が結びつく例もある。従って实在論—反实在論の対立軸は、生形式—反生形式論とは独立の対立軸を構成すると考えるべきであろう。

### c 基礎づけ主義／反基礎づけ主義

宗教の妥当性が自明である限り、その正当化の積極的必要性はない。言うまでもなく、信念共同体の内外に信念の微少な不連続性や複数性すらもたぬ社会は過去も現在も存在せず、この意味で宗教システムは多かれ少なかれ正当化の論証を必要とし、またそれを不断に更新せざるをえない。複数の宗教的信念体系の接触と競合は、そうした正当化の試みを発展させる契機となるが、とりわけ自明な自然的共同性の枠を踏み越えていった世界宗教や、その世界宗教

との競合関係におかれた諸宗教は、そうした正当化のゲームに深く巻き込まれざるをえない。

それに加えて、近世以降、まずはヨーロッパで、さらには他の諸文化圏で、そうした宗教の正当化の努力を最も強く促し、また正当化を方向づけたものは、言うまでもなく世俗的諸科学であった。知と信との古代以来の葛藤のなかで、理性による論証と反理性的な信仰主義 (fideism) とをまずは宗教の正当化の二つの主たる方向と見ることができ。さらに近世以降、理性的論証としては、従来の自然神学的論証と並んで、とりわけ経験的実証主義と並行関係にある、宗教経験による論証が重要性を増した。それと同時に信仰主義もより先鋭化していったが、近代の信仰主義は、理性的論証の必要性和その不可能性とを鋭く意識した上での信仰主義であり、信仰そのものについては理性的論証を拒むとしても、信仰主義という自己の立場そのものは、論証的に輪郭づけねばならなかった。さらに、いわば世界宗教の出現以来、宗教の正当化は普遍主義的な性格を帯びることとなった。ローカルな妥当性要求を掲げるにしても、そもそも論証そのものは何程かローカリティーを超えた普遍的妥当性をもつ必要があったし、また世界宗教に特徴的な超越の概念は、世界宗教以外の諸宗教の理論的反省に転移していった。

近代宗教の正当化がもつこうした傾向は、一言で言えば、近代宗教の基礎づけ主義的性格とも呼ぶべきものである。そこではすなわち、信仰内容の根拠づけ、しかも絶対的かつ究極的な根拠づけが目指された。事実においてローカルな信念や、それに基づく宗教生活の特殊性も、普遍的基礎づけを通過させて擁護され、正当化される必要があるとしばしば考えられた。そしてこうした基礎づけ主義の典型的な立場が、確たる証拠が無い限りある信念を信することは非理性的であるとする「証拠主義」(evidentialism)の立場である(基礎づけ主義および証拠主義については、次章を参照)。

ところが、これまで見てきた生形式論と反実在主義の台頭は、宗教の正当化をめぐる状況を一変させてしまった。

すなわち宗教哲学や哲学的神学においても、反基礎づけ主義や反証拠主義が有力な選択肢として浮上してきたのである。宗教の基礎づけの困難さは、あらゆる信念の究極的基礎づけの不可能性という反基礎づけ主義の観点により相対化され、同時に、真理基準や正当性基準の各生形式への内属という反基礎づけ主義の相対主義的要素は、普遍的基礎づけの欲求の断念と引き替えに、宗教的思考に新たな正当化の論理を与えた。<sup>(9)</sup> とはいえ、宗教は実在論的基礎づけを余さず断念しうるのか、生形式による正当化はある種の基礎づけ主義ではないのか、また生形式としての宗教間の競合や衝突という現実を前にしたときに、普遍主義や実在論の立場からの正当化と、それらを断念をする立場からの正当化とは各々どのような意味を持ちうるのか、といった疑問がただちに起こってくる。いずれにせよ、経験的実証主義以降の時代において新たな可能性を与えられた宗教的思考は、同時にさまざまな緊張とジレンマを内にかかえるに至ったと見るべきであろう。

### 3 対立的諸立場の座標

前節で概観したのは、今日の英米宗教哲学・哲学的神学の最も中心的な論争テーマであるが、争点となっている主題はこれにとどまらない。いずれにしてもここではさまざまな陣営が、しばしば見通しがたく交錯した対立関係の下で、対峙し合っていると見えよう。とはいえ、状況を整理する主たる対立軸として、まず生形式論―反生形式論および実在論―反実在論というふたつの交差する対立性を考えることはおそらく妥当である。基礎づけ主義とその諸々の下位問題は、これらの対立軸を横断して表れてくる。いずれにせよ、「英米宗教哲学」に止まらず、多少とも反省的になされる限り、今日、宗教をめぐる思考はこれらの争点を回避することはできない。またこれらは宗教を超えた哲学一般のもっとも論争的テーマとも重なるものである。哲学的・神学的オプションとしては、こうした対立性の場の



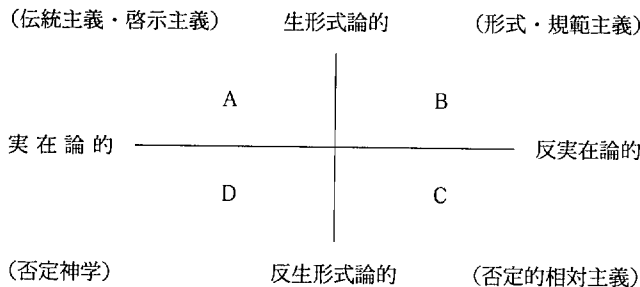
外に、伝統的有神論や古典的信仰主義、実証主義的無神論などが、今日なお有力な立場として存在するが、生産的思考をそうした陣営から期待するのはむしろかしい。

思想的コンステレーションの基本性格をもう一度繰り返すならば、まず第一に、宗教理解の上での、集合的宗教アイデンティティーの問題の前景化が、そこには共通して見られる。すなわち、普遍と個（における現前）の同一性のデコンストラクションの後の、（所与の）「中範囲」的集合アイデンティティー（生形式、概念枠、伝統、教義、共同体、言語ゲーム等）としての宗教の主題化がそこには共通してみられる。しかし宗教が多かれ少なかれ持つ普遍妥当要求とこうした生形式の複数性や相対性との折り合いをどうつけるかが、ここでは重大な争点をなす。

このように宗教的アイデンティティーはある仕方で賦活されえたものの、同時に伝統的な神学的実在論や真理主張が不可能である、あるいは少なくともそのままでは著しく困難である、との認識もそこでは共通している。ここに実在論と反実在論、あるいは非実在論とのあいだの緊張関係が形成されざるをえない。

このように見てくると、注目すべきは、これらのディレンマを調停すべく努めている諸立場であり、またそこにはある種の類型分けが可能である。それを今述べたの二つの対立軸の交差によって図示するならば、以下のようになるう。

以下の叙述の順に従ってまず各象限を仮にA、B、C、Dと名づける。象限Dは、本稿では論述の対象外になるので、これをまず簡単に特徴づけることにしたい。



Dは实在論的であるとともに、生形式論に反対の立場を表している。この両条件を満たすポジションとしては、普遍主義的实在論の立場が考えられる。宗教の多数性に直面しつつ、同時に宗教の普遍妥当性や超越的なものの理念を保持することは、近代の宗教的思考の焦眉の課題となったが、この課題にもっとも適ったものとされたのが、超越や普遍宗教的なるもの（实在とその現象形態）宗教という二元論的思考枠組であり、神学や宗教哲学のみならず、宗教学においてもこれは長く支配的なパラダイムとなった。それが具体的に取るかたちはさまざまであるが、この近代的立場は今日も有力な思考法ではある。しかし近代的普遍主義思想の決定的な相対化（この数十年の分析哲学の展開はその重要な一部分に過ぎない）を前にするとき、無自覚なままにこのパラダイムを踏襲することはできないはずである。なお現代英米哲学では、著名な John Horgan がこの立場に立っている（注（8）参照）。ヒックはヴィトゲンシュタインアンを任じ、また生形式論の発想を取り入れている。しかしさまざまな生形式（宗教的フレームワーク）の固有性や拘束性を強調しながら、諸伝統を超えたヌーメ的な神性を措定することにおいて、ヒックはむしろ生形式論を無効化しており、近代的普遍神学の枠組みに回帰していると言わざるをえない。ヒックのような立場は、宗教言語の多機能性を強調するが、しかし实在論に立つ限りにおいて、認識的・記述的機能を宗教言語の主たる機能と考える。さらに、生形式のある種の自律性を強調しながらも、实在との対応関係を、真理の源泉と考えてもいる。従って、Dの立場は基礎づけ主義的志向性を色濃くもっている。またヒックもそうであるが、このDに属する近代宗教思想や近代宗教学は、超伝統的宗教経験を宗教の基礎づけの有力な基盤と考える傾向が強い。

なお上図の四隅に括弧でくくられたものは、各家限のポジションがここで言う緊張力を無くし、類型を区画する特徴を極限化した場合に転じて行く方向を示している。Dで言えば、神学的实在論への関与と、あらゆる生形式の無化と相対化が極まる方向に、否定神学がほの見えてくる。

このDと、次章で詳しく見るAとの境界は流動的であるが、Aでは、生形式論の諸帰結が真剣に受けとめられるのみならず、それが例えば科学的普遍主義に対する有力な反対論証として援用される。他方でしかしAでは、實在論的有神論はゆずれない一点として保持される。かくして、實在論及び対応的眞理性へのコミットメントと、特定の伝統的生形式へのコミットメントとの間の緊張関係が、Aにおいて顕在化してくる。基礎づけ主義に対しても、同様の両義的関係が問題となる。そして實在論への関与と、特定の生形式の内在的整合眞理が同時に強調され、極限化さるべき、排他的かつ特殊主義的な信仰主義や啓示主義への接近は避けえない。

続く象限Bを特徴づけるものは、外部の實在なるものを俟つことなく、生形式そのものに自存的な眞理性や理性性を認める立場である。もっともすでに述べたように、このポジションにはさまざまなモチーフが、例えば方法的な反實在論と非實在論が、消極的な宗教的生形式の守護とその積極的な正当性主張とが、混在しうる。實在論的な、あるいは究極的な基礎づけが断念される一方で、所与のアイデンティティーとしての特定の生形式への固執が、別の種類の基礎づけ主義の様相を帯びてくる。後に見るように、これは一種のフィディズムと結びついてくるが、その極限化は實在論的な古典的信仰主義ではなく、形式・規範主義的信仰主義とも呼ぶべきものである。

象限Cでは、生形式の固定的制約が再び流動化される。實在論からの離脱とともに、生形式論の逆説的な基礎づけ志向への異議を特徴とするCでは、生の諸形式は、あるいはプラグマティックな有効性に照らして、さらにはデコンストラクションの運動の中で、絶えず交流し、変形し、新たに差異化されるべきものとして理解される。ここでは宗教的アイデンティティーの変容が前提とされるのみならず、むしろそれが肯定的なものととらえられている。もちろんこの同じ立場が、他の象限から見ればある種の否定主義的相対主義と見えることは、当然と言えば当然である。

以上のような座標を暫定的な指標とし、以下にAからCの各象限を代表すると思われる所説に検討を加えてゆくこ

ととしたい。なおすで見たとように、Dにおいては宗教経験による宗教の正当化や基礎づけが重要な役割を果たすが、この宗教経験による論証の位置づけは、AからCに移行するにつれ、明らかな変化を遂げてゆく。宗教経験による論証が、近代宗教（論）の核心をなす特徴のひとつであったとするならば、宗教経験をめぐる考え方の変容から、同時にこれらのポジションがどれほど、またいかなる形で近代主義から離脱しようとしているかを讀みとることも不可能ではない。以下の叙述ではこの点にも注意を払ってゆくことにする。

(1) Vgl. Richard Schaeffer, *Religionsphilosophie* (Freiburg/München: Alber 1983) は、「哲学的的神学」(超越論哲学)および「現象学」という「大陸哲学」の諸方法と並んで、宗教哲学の「新たな総合」のための欠かせぬ方法として、「言語論的転回」と宗教言語の分析としての宗教哲学」に一章をあてている。もっとも同書を含め、当時一般に同時代の英米宗教哲学の新たな動向は「大陸」ではほとんど知られておらず、またそれは現在でも変わらない。これは分析哲学一般が、今日では「大陸」において同時に受容され、援用されていることを考えると、奇異にも思われるが、大陸の宗教哲学がそれだけなお伝統的実在論と普遍主義に傾いていることの証左であるかもしれない。

(2) Charles Taliaferro, *Philosophy of Religion*, in: Nicholas Bunnin and E. P. Tsui-James (ed.), *The Blackwell Companion to Philosophy* (Oxford: Blackwell Pub. 1996), 443-481, 443.

(3) 本論ではほとんど触れ得ないが、近年の英米宗教哲学で活発な論議の対象となっている主題として、神の存在証明など、かつての哲学的・形而上学的論証の再評価と再定式化の試みが見られる。これは、ここで述べた相対化の後に初めて可能となったものである。

(4) 但し、ヴィトゲンシュタイン自身の宗教理解と、ヴィトゲンシュタインを引き合いに出す今日の英米宗教哲学との連続性は、当の哲学者たちが、あるいは内外の研究文献が前提にしているほど明確ではない。本章との関連で言えば、とりわけ言語の意味源泉を実在や内的表象との照合にではなく、言語の実践的使用に見い出そうとの立場や、また言語実践の真偽を問題と

するのではなく、それを記述することが問題だとする立場が、以降の英米宗教哲学の発想の源泉になっている。ところが後に見るように、「ヴァイットゲンシュタイン主義」(Wittgensteinianism)には、生形式や言語ゲームとその「文法」の無批判的所与化が見られ、こうした傾向に対する批判が、同時にヴァイットゲンシュタイン批判としてもなされることがある(例えば、John Heyman, Wittgensteinianism, in: Quinn and Taliaferro, *op. cit.*, 150-157)における批判を参照)。しかしむしろ、固定的・決定論的生形式論を唱えるヴァイットゲンシュタインの誤読と歪曲の産物と見る見方もある(例えば、Joseph M. Incandela, The Appropriation of Wittgenstein's Work by Philosopher of Religion: 'Toward a Re-evaluation and an End, in *Religious Studies*, vol. 21, 1985, 457-474)。いずれにせよ、ヴァイットゲンシュタインに宗教の正当化を、まじって護教的意図がなかったことは確かである。

(c) James H. Fetzer/Robert F. Almeder (ed.), *Glossary of Epistemology/Philosophy of Science* (N. Y.: Paragon House 1993), 117.

(6) Charles Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion* (Oxford: Blackwell Pub. 1998), 39. なお、「反实在論」の語は、英語で *anti-realism* と *non-realism* の二語が存在し、混用されたり、特定の語義により区別されたりする。本稿では、いずれの語も「反实在論」の語をあて、「非实在論」については後出のように、「非存在」を主張する存在判断に関わる意味で用いる。「反实在論」は实在論と非实在論との対立地平を脱するという意味で、「脱实在論」と呼んでもいいかも知れない。

(7) これは实在論の立場からの反实在論に対する有力な反対理由のひとつであるが、但し反实在論者のなかには、信仰者の意識はどうあれ、宗教言語の「実際の」あるいは「真の」機能は反实在論的な性格のものである、との立場に立つ者もいる(統稿第三章参照)。これは、实在論的言語理解が誤りであり、またもとより宗教的対象世界の实在は主張しえないとの認識と、その一方で宗教言語を何らかの形で擁護しようとの二つの動機とからなされる判断であろうが、生形式をありのままに記述するという生形式論の原理に抵触していると言えなくもない。

(8) cf. John Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion* (New Haven: Yale U. P. 1993), Ch. 1 "Religious Realism and Non-Realism" ひなげし用語法。この「批判的实在論」に立つとするヒックは、「宗教的・反实在論の

根本的動機は、自然主義的世界像以外のなものでもないとし、また实在論と反实在論の調停は不可能であるとする。これらの点については、第四章（統稿）において論じる。

(9) 生形式論以前に、すでに理性的論証を拒んできた信仰主義や啓示主義が同様の内在主義的正当化を行ってきたとの見方もあるが、そこではなお普遍的真理請求がなされていた点で、ここでの生形式論的フィティズムとは決定的に異なっている。また一二六頁で述べた、固有の文化領域や生領域を語る宗教哲学の議論も、諸文化に共通の、普遍人間的「宗教」を考えた点で、ここでの生形式論とは本質的な隔たりがある。

### 三 穩健な基礎づけ主義と宗教経験——A・プランティンガ

#### 1 序

前章で掲げた座標における象限Aは、生形式論と实在論とにより特徴づけられていた。本章では、この象限に位置すると目されるA・プランティンガ<sup>(1)</sup> (Alvin Plantinga)の所説を検討することにした。現代アメリカ哲学を代表する存在のひとりであるプランティンガの主たる関心は、いわゆる「哲学的神学」の立場からの宗教(キリスト教)の正当化にある。その論証プロセスは、現代において宗教的な(あるいは他の何らかの)信念を正当化する際の論理的可能性の一端を明らかにしている。それと同時にしかし、プランティンガの論証が示している矛盾や両義性は、そうした正当化がいかに困難であるかも明示するものである。プランティンガの主たるテーゼは、宗教的信の「理性性」(rationality)の主張である。問題となるのはここで言う「理性」の意味であるが、象限Aの類型的特徴のままに、プランティンガの語る「理性」は、普遍人間的・实在論的な意味と、生形式論的な意味とのあいだを揺れており、

またこれに付随して、プラントインガの論証は、さまざま両極的緊張を抱え込むこととなった。

## 2 宗教哲学の諸立場と理性

宗教の理性性を語ることが宗教の正当化につながるということは、社会的承認を受けた理性性や、そうした理性性に特徴づけられる信念領域がすでに存在していることを暗示している。そうした承認済みの理性性を代表するものは、言うまでもなく、近代的科学知や理論理性である。プラントインガのテーゼは、科学の知が基礎づけられ、理性的な知であるのに対し、宗教の知はそうした知としての条件を満たさない教理知<sup>ドグマ</sup>であるという近代の通念を前提とし、それを相対化しようとの試みを告げている。

ところで、宗教的な知の固有性を主張し、あるいはその真理性を擁護する立場にある宗教的思考は、理性性（合理性）の問題に対しさまざまな立場から対応してきた。そうした対応のあり方を暫定的に分類するならば、仮に以下のような区分を考えることができる。

- 1 非合理主義的信仰主義・表現主義等の立場
- 2 宗教的知と信の理性性擁護の立場
  - 2-1 a 基礎づけ主義の立場
    - 2-1 a-1 証拠主義（強い基礎づけ主義）の立場
    - 2-1 a-2 反証拠主義（弱い基礎づけ主義）の立場
  - 2-1 b 反基礎づけ主義の立場

## 3 生形式論的実践主義・信仰主義の立場

1は、科学Ⅱ基礎づけられた合理知という考え方をいわばそのままに受け取り、宗教をそうした合理知とは異なる知らないし表現の領域に位置づけようとするものである。上にあげた非合理主義云々という表現は便宜的なものであって、その内実は多様である。しかし理念的特徴として共通するのが、科学／宗教という二分法を受け入れた上で、宗教の固有性を確保し、また弁証しようとの態度である。1は、一方では物理学的実在論をナイーヴに前提としながら、他方では超越的・超自然的なものの実在論に強くコミットするために、後者の実在論がいわばさまざまな屈折を経て表出する。例えばいわゆる信仰主義や原理主義などにおいては、超自然的実在が科学的なそれに対置されるかたちで語られる。他方、科学的実在論に対しシムメトリカルな形で超自然的実在論を主張することが困難と感じられる場合にあつては、宗教的実在はさまざまな仕方で固有の次元を形成するとの想定がなされる。客観的だが異なる実在レベルといったものから、内的経験、象徴的意味世界を始めとする種々の表現世界、宗教的実存などが、そうした実在領域に比定されてきた。

一方2は、広い意味での合理性ないし理性性を宗教に認めようとする立場を表している。この中には、宗教知Ⅱ信念を旧来の意味での合理的科学知と同様のレベルで基礎づけうるものと解する立場から、理性をより広く解釈し、場合によっては基礎づけ主義の発想そのものを拡張ないし緩和する立場、さらには基礎づけ主義の発想そのものを根本的に否定する立場を含めることができる。

この類型は、実在論・反実在論の問題については、さまざまなニュアンスを含みうるが、基礎づけ主義的発想が残存している限りにおいて、宗教的実在論への関与が見いだしやすし、また宗教的命題や宗教言語についても、そ



の記述性格にアクセントが置かれることが、容易に予想される。しかし、基礎づけ主義の後退とそれに伴う真理観の変動（例えば対応論的真理観から整合論的、さらにはプラグマティックな真理観への移行）において、記述／表現という二分法自体が相対化されてくると、宗教言語解釈にも、それに応じた変化を認めることができる。

3は、いわば宗教と科学との、あるいは基礎づけられた理性知と基礎づけられざる知との二分法を最終的に拒否し、宗教知や宗教信念をより強く実践の文脈に位置づけてゆこうとする立場である。ここにおいては、物理的実在の措定も共同的・実践的営みとして把握され、この意味で科学から実在を把握する知としての特権が剝奪される。しかしこれは宗教についても同様であって、科学／宗教の不均衡な二分法は、知の実践性への着目のなかで解消されてゆくことになる。上の類型の2・bとの区別は流動的であるが、理性ということの超越（論）性の消失が、3の類型的指標となろう。3において、宗教的信念と知に何らかの「根拠」を求める志向は完全に終息し、いわゆる「根拠なき信念」が語られるに至る。

### 3 証拠主義批判の背景

プランティンガの主張、ことに基礎づけ主義や証拠主義に関するその学説は、八〇年代以降今日に至るまで、非常に活発な論議の対象となってきた。その所説が、プレグナントではあるものの十全な論証を示しているとはおよそ言い難いいくつかの論考を中心として披瀝されていることを考えると、これは奇異とも言える。しかし逆に言えば、これは多くの議論の余地を残すプランティンガの主張が、これまで見てきた宗教哲学の問題状況の、緊張を含んだ、アンビヴァレントな性格をよく表しているからだと言えなくもない。

さて、前節で掲げた分類表はそのまま、今日の宗教哲学の大きな関心事である宗教認識論 (religious epistemolo-

ity)におけるさまざまな立場を表したものと見なすことができる。認識論的発想そのものの拒否をも含めたそのでのさまざまな論議の中核をなしているのは、宗教信念の理性的(合理的)正当化をめぐる諸問題である。そこにおいて、プランティンガを始め、少なからぬ論者の共通の前提となっているのは、自然神学(natural theology)の伝統に典型的に見られる宗教的信念の証拠主義(evidentialism)的基礎づけの否定である。

近代に至るまで啓示神学を補充しつつ存続した自然神学の発想は、近世以降の宗教哲学をも強く規定した。今日の宗教哲学の理解によれば、自然神学とは、「自然世界のなかに見いだされるすべての証拠(evidence)を検討し、その証拠を根底にして神の存在が推論しうるか否かについて何らかの結論を出すもの」を意味する。<sup>(2)</sup>すなわち、諸々の証拠を考量しつつ自然的理性が行う推論的判断が、自然神学の核心をなすと言っている。さて、自然神学への近年の反対者というとカール・バルトの名がまず想起されるように、自然神学に対置されるのは、啓示主義であり、信仰主義である。しかし今世紀におけるこうした自然神学への反対は、単なる信仰的理由によるという以上に、近代科学の趨勢と深い関わりがあることを忘れてはならない。

近世以降成立した自然科学の方法は、言うまでもなく証拠主義に立っている。そしてこの時期以来の宗教哲学の発想を証拠主義が強く支配したのも、このことと無縁ではない。この場合証拠主義は、護教論と同時に、懐疑主義としても表れた。むしろ前者は後者に応じるかたちで展開されたと言うべきであろう。いずれにせよ自然神学や、あるいはロマン主義の自然哲学や人間学などが、宗教を近代的なかたちで基礎づけるとの期待は少なくなかった。ところが自然科学や社会科学は一九世紀以降ますます世俗性を強め、自然神学的な論証の可能な余地はますます狭められていった。今世紀における自然神学への批判と信仰主義への突破は、むしろこうした自然神学の困難と、懐疑論的証拠主義の止めようもない一般化とを背景にしていたのであって、自然神学や自由主義神学の隆盛への反応ではおそらくな

い。あるいはそれに止まるものではない。また英語圏の宗教哲学を例にとるならば、論理実証主義以来の証拠主義・検証主義的宗教批判の存在が、自然神学ないし証拠主義への批判というかたちで宗教哲学を確保しようとの動機のひとつとなつて見逃せない。もちろん今日の宗教哲学にあつては、ヴィトゲンシュタイン以降の反基礎づけ主義の潮流がここに加わってくる。この近代科学の基礎づけ主義を前にした宗教の地盤喪失と、同時にポスト実証主義的科学論による科学そのものの相対化（従つてひとつの生形式としての宗教の前景化）という対照的な動機が、今日の宗教哲学の反証拠主義には認められ、またそのことが事態を複雑にしているのである。

#### 4、プラントインガの証拠主義批判

プラントインガの立場は、上の類型においては2・1・1・2ということになるが、問題となるのは、その内実である。すでにふれたように、プラントインガの主張には、さまざまな両極的緊張が認められる。何にせよプラントインガの主張の中核をなすのは、証拠主義批判と、逆説的ともいえる理性主義との結びつきであろう。すなわちプラントインガは、証拠主義の批判により（啓示主義のそれであれ、生形式論のそれであれ）信仰主義に向かうのではなく、むしろ宗教的信の理性性の確保に向かうのである。

宗教（キリスト教）の根幹をなすものとしてプラントインガが取りあげ擁護するのが、「神は存在する」という存在命題の、あるいはそれを信ずることの理性性であることは、こうした志向と表裏一体の関係にある。宗教言語の非記述的機能や、宗教命題の真理への信憑とは異なる宗教的生、などといった主題が宗教哲学において比重を増すなかで、プラントインガは神存在の命題的真理への知的信があくまで宗教生活の根本にあることを主張する<sup>(3)</sup>（1979 7f.）。プラントインガによれば、「神が存在するということ信じることなく神に信頼を置いたり、神にコミットしたりす

ることはできない」(1983, 18)。これは、神存在の命題が「真」であると言っているのではない。そうではなく宗教者の生にとってこの命題は中心的な役割を果たしており、またその事実は理性に反しない、ということにプランティンガは注意を促そうとするのである。いずれにせよプランティンガが、記述的にも、また規範的な意味でも、宗教を實在論的に理解していることは明らかであろう。

とはいえ、ひとたびこの知的信を正当化しようとすると、当然ながら上にみた近代的・科学的知を主導する証拠主義と抵触せざるをえない。ここでプランティンガがとった手段が、証拠主義を旨とする「古典的基礎づけ主義」(classical foundationalism)の批判による、別のかたちでの神存在の信の理性性の確保であった。その際プランティンガの議論は、おそらく、①古典的基礎づけ主義⇨証拠主義批判、②神存在信念の再定位、③神存在信念の「根拠」づけ、という三つの相に分けて考えることができると思われる。

信仰主義や啓示主義に立つことなく、神への信の理性性を主張するためには、何よりもまず理性的なるものや、それを体現するとされる基礎づけられた知や信念の概念自体をずらして、いわば信仰主義と科学的基礎づけ主義の対立の外に理性の場を確保するほかはない。このことをプランティンガは、すでに述べたように、証拠主義批判というかたちで遂行する。改めて問うならば、ここで言う証拠主義とは何か。我々近代人には、「神の存在を明かにする証拠はない」あるいは「神の存在の十分な証拠がある」といった言句は、まったく自然で合理的な響きをもっている。このように「神の信は、そのための証拠があるときにのみ、理性により承認できる *rationally acceptable*——すなわち、証拠を構成する何らかの命題群に照らして蓋然性があるときにのみ、承認しうるものである」(1983, 47)と考えるのが、宗教的信念に対する証拠主義の態度である。上の引用で見たように、証拠主義は証拠づける命題と証拠づけられる命題の二契機を含む。プランティンガにとって問題であったのは、証拠主義の発想が、神存在の信念命題を

常に基礎づけられ、証拠づけられる命題の側において考えてきたこと、また証拠とされる命題の性格づけからして、神存在の命題がしばしば証拠による支援 (support) を受けがたい、非理性的な命題とされてきたことである。

プランティンガによれば、こうした証拠主義の基礎をなしているのが、基礎づけ主義 (foundationalism) へのその「古典的」形態である。基礎づけ主義は「信念システムがどのように構造化されるべきか」についての「規範的」主張であり (ibid 48)、あるいは「理性的認識構造 (noetic structure) の理論」(ibid 52) である。ここで言う認識構造とは、「ある人間が信じる命題群と、その人間と命題群との間に当てはまる認識の関係」からなるシステムを表す (ibid 48)。基礎づけ主義にとり最も重要なこの認識構造の特徴は、その構成要素となる命題＝信念群に「基礎信念」(basic belief) と「非基礎信念」(non-basic belief) との二種があり、前者が後者を基礎づける (証拠主義的に言えば、前者は後者の証拠として、後者を支持 support する) 関係にあるという点である。その場合、合理的認識システムにあっては、両信念の関係は非対称的・非再帰的であり、基礎命題自身は他の命題からの基礎づけや正当化を必要とせず、もっぱら非基礎命題を基礎づける役割を果たす。また非基礎命題の方は、基礎命題からの基礎づけをどれほど受けるかにより、そのシステム内における信念としての力を異にする (ibid 49 ff)。基礎命題のうち、証拠なくしてそれを受け入れることが理性にかなっているようなものを、特に「正当に基礎的な信念」(properly basic belief) と呼ぶ。

ここで注意しなければならないのは、プランティンガは基礎づけ主義そのものを否定しているのではなく、宗教的命題、ことに神の存在命題の認識値を貶めるような基礎づけ主義を批判しているに過ぎないということである。こうした基礎づけ主義は、「古典的基礎づけ主義」あるいは「強い (strong) 基礎づけ主義」と呼ばれるものである。これらの基礎づけ主義の大きな特徴は、誤ることが不可能か、あるいはほとんど不可能であるような信念のみを、正当

に基礎的な信念と認め、そうした信念により論理的・演繹的に基礎づけえない信念命題を、究極的には非理性的と考えることにある。プランティンガのまとめ（最も詳しくは、1983 16-56）によれば、近世以前（トマス等）に基礎的な信念 $\parallel$ 命題とされたものは、知性にとり自明（self-evident）な命題（例えば 1-1 $\parallel$ 2）と感覚への明証であり、近世以降は後者に代わってそれを脱存在論化したかたちの「訂正不可能（incorrigible）命題」（私は苦痛を感じる）「私には赤いものが見えるように思われる」等の主観的現象命題がそれぞれ、そうした基礎命題としてあげられた。ここからすると、近世以来あらゆる命題 $\parallel$ 信念は、

#### A 理性的命題

a 正当に基礎的な命題（証拠を必要としない、自明あるいは訂正不可能な命題）

b 非基礎的命題（自明な命題でも訂正不可能な命題でもないが、そうした命題 $\parallel$ 証拠から論理的・演繹的に導出しうる命題）

#### B 非理性的命題

上のいずれにも含まれない命題

に分かれることになる。宗教信念に対する証拠主義的態度とは、通常まずは、それがAの理性的命題に属することを認めない立場である。証拠主義はしかし歴史上必ずしも宗教あるいは神に対して否定的だったわけではなく、例えばデカルト、ロック、ライプニッツなどは証拠主義的な宗教擁護（宗教的命題を上るA・bと考える）が可能であると考えていた。しかし時とともに、それが不可能かつ不適切であるということが、一般的通念となるに至った。これはおそらく、こうした基礎づけ主義が科学的実在論との結びつきを深めていったことによる。とはいえこうした結びつきに基づく有神論批判も、あるいはまたその逆の証拠主義的神存在論も、ともに自明とも立証可能とも言えない。い

ずれにせよ、こうした枠組みで神存在論を考えることそのものが今日では消極的な意味しか持ちえないことが、有神論者にとってもますます明らかとなってきた。

こうした文脈においてプラントインガがまず行ったのは、上の強い基礎づけ主義＝証拠主義を批判し、相対化することによって、宗教的信念の理性性を確保しようとの試みであった。その場合のプラントインガの論証には、ほぼ三種類のものが見分けられる。

第一は、自明性 (self-evidence) の概念の批判である。プラントインガは、自明と見える命題が自明ではありえぬ場合もあることを示すラッセルのパラドックスなどを引用しながら、(上の「訂正不可能性」をも含む広義の) 自明性が、結局のところ「自明と見える」というある種の現象性格以上の根拠を積極的に示しえないこと、そうした現象性格はその命題の真理性を確立することはできず、結局その命題を「自明」とするのは、その命題が基礎命題として信頼に足ると信ずるコミットメント以上のものではない、と考える。ここからすると神への信が自明な基礎命題たりえないとする究極的根拠は存在しないことになる (1979 21 ff.)。

第二の論証は、強い基礎づけ主義の自己矛盾 (self-referential inconsistency) を突く論法である。すなわち、自明の命題と訂正不可能な命題、およびそれらから導出される命題のみが理性的命題であるという証拠主義の規準それ自体は、自明命題でも訂正不可能命題でもなく、あるいはそれらから異論なく導出しうる命題でもない。結局この規準自体は基礎づけを欠いた主張にはかならず、従って理性的認識構造についての規範としてのその拘束力は、自己破綻を来している。もしそうであるならば、宗教的命題を非理性的とする根拠は無いと言わざるをえない (1981 49 ff.)。

第三の論法は、この証拠主義の規準が現実にもつ著しい制約からの反論である。つまり、もしこの規準が適用されたとすると、我々が自明のものとして受け取っている非常に多くの信念命題、例えば「自分は一時間以上生きてい

た」「他人は自分と同様の心をもつ」「外界は存在する」等の命題が、非基礎的、場合によっては非理性的命題とされることになる。これはしかし明らかに不都合と言わざるをえないであろう。そしてもしこれらの信念に基礎的性格を認めるならば、神存在の信念の基礎性を否定する十全な根拠はやはり存在しないことになる(1983:59)。

## 5 神学的基礎づけ主義と正当に基礎的な信念

### a 神学的基礎づけ主義の理念

上にみた証拠主義批判は、プラントインガの本来の関心に照らして言うならば、一種の「否定的護教論」とも言うべきものであり、反証の有力性を減ぜしめて、有神論の場を最低限確保しようとするものである。<sup>(4)</sup> 反古典的基礎づけ主義というその主旨は、今日の宗教哲学一般の反基礎づけ主義と並行する内容をもつものであり、ある程度納得のゆくものである。しかし、プラントインガが議論をより積極的なキリスト教擁護論の方向に転じ、神存在の命題の基礎性を論証しようとするとき、さまざま問題が生じてくる。

プラントインガは、直接に神存在の証明を試みたり、神の存在命題の真理性を論証したりするわけではない。いわば古典的基礎づけ主義の相対化において緩みを見せた基礎づけ空間の中に、有神論的命題の主張可能性を確保しようというのである。しかし先に述べたように、プラントインガはあくまで基礎づけ主義の枠組みを堅持する。すなわち基礎命題と非基礎命題の二分法と、両者の基礎づけ・被基礎づけ関係という考え方はそのままに残しつつ、基礎命題の古典的規準を廃棄することによって、神存在の信念に正当な理性的基礎信念の地位を与えようとするのである。プラントインガのこの立場は、「強い」古典的基礎づけ主義に対し、「弱い」(weak)ないし「穏健な」(modest)基礎づけ主義、あるいは「神学的基礎づけ主義」<sup>(5)</sup>とも呼びうるものであるが、プラントインガ自身は自己の立場に、「改



革派の認識論」(Reformed Epistemology)なる名を冠している。

プランティンガによれば、カルヴァンおよび改革派の神学の最も重要な特質は、自然神学的証拠主義への反対と、神存在の信念が正当に基礎的な信念であるとの洞察にある。改革派の認識論という自称は、その衣鉢を受け継ぐという意味合いを持っている。

プランティンガによれば、カルヴァンの主張の精髓は、二つの点に要約される。第一に、キリスト者は、神を他の命題をもとに信じるのではなく、神存在の信念自身がキリスト者の認識構造の基礎をなしている。第二に、神信念を基礎的なものとして受容するキリスト者はまた、神の存在を理性にかなった仕方では信じるのみならず、神の存在を知って(know)いる(1983:73)。そもそもカルヴァンによれば、神は人間に、神を信じ、知る生得の傾向(innate tendency)を植え付けたのであり、然るべき条件下にあっては、人間は神を信ぜずにはいられない(*ibid.* 65 ff)。プランティンガは、こうしたカルヴァンの観点を受け継ぎ、それを新たな形で定式化しようというのであるが、この「改革派」との自称は、プランティンガの哲学的立場の含む曖昧さを示す、あるいはそれを増幅する結果ともなっている。つまり、一方でカルヴァンの立場はもとより啓示を前提とする信仰主義のそれであり、また理性という概念がカルヴァンにおいてプランティンガにおけるような第一義的な意味を持っていたとは考えがたい。プランティンガはこれに対し、哲学的論証と理性主義の立場をとるわけであるが、逆にプランティンガの所説を詳しく検討すると、宗教的命題の真理性や人間論の問題に関して、明かに神学的なコミットメントが見て取れるのである。

プランティンガの主張の最も大まかな骨子は以下のようなものである。プランティンガは古典的基礎づけ主義の相体化という否定的作業を、肯定的護教論へと次のようにつなげてゆく。古典的基礎づけ主義による理性的命題の基準がそれ自体基礎づけえぬことから、神存在の命題を理性的命題とする第一の可能性が開かれる。ところが、神存在の

命題を証拠主義的に基礎づける見通しはない。翻ってみるとしかし、知覚信念や記憶や他人の心の存在の信念なども証拠主義的な基礎づけは不可能であるが、そうした証拠づけが必要なかたちで現実にあてはまり、正当な理性的基礎命題と十分に言いうるものである。そして神の存在という信念も、これと同様、正当に基礎的な信念と呼びうるものである。従って有神論信仰は、十分に理性にかなったものである。

こうした手続きは、古典的基礎づけ主義以降の基礎づけ主義の発想に、広く見られるものである。<sup>(6)</sup>つまり、チザムなどにも見られるように、まず一般的要件から出発するのではなく、我々がすでに持っている信知の構造から出発し、それを暫定的に十分に機能しているものと考ええる。その上で、現に理性的で正当と思われる所与の信念を取り、それが他の信念を証拠として受け入れられているか否かを問う。否であるならば、それは正当に基礎的な信念と呼ばれる。こうした手続きを続けてゆくと、我々は自らの信念構造の全体像を手にすることになる。プランティンガのみならず今日の宗教哲学には、しばしばこうした手続きにより、感覚知覚の信念などと宗教的信念とを並行して扱う議論が見られるが、これは両者の認識上の位置の同等性を主張するという意味で、「同位論」(Parity theory)とも言われる。<sup>(7)</sup>

さて、こうした同位論による宗教的命題の基礎性の主張は、言うまでもなく多くの疑問を引き起こさずにはいない。もちろんその基本的論理は、まったく不当とは言えないが、我々の日常を規定する基礎信念と宗教的信念とを一気に同格化することは、神学的主張としては可能としても、哲学的論証としては飛躍と感ぜざるをえない。何よりも、どのようにして正当に基礎的といえる宗教信念をそうでないものと区別するのか、宗教信念ならどのようなものでも正当に基礎的な信念ということにはならないか、宗教信念の理性的・合理的正当性と真理性との兼ね合いはどのようなものか、といった疑念が浮かぶ。従って、こうした点に関するプランティンガの論証を詳しく見ておく必要がある。

b 「根拠」としての宗教経験

上の問いは言うまでもなくプラントニンガ自身が意識した問いであったが、しかしこれに対するプラントニンガの答は、少なからぬ両義性を含むものであった。正当に基礎的な信念の古典的規準の崩壊と証拠主義の廃棄は、無根拠 (groundless) な基礎信念の氾濫を許すだろうか、とプラントニンガは問う。これに対してプラントニンガが提示するのは、「帰納的方法」という考え方、さらに証拠ならぬ「根拠」、とりわけ経験による信念の正当化という考え方である。

古典的基礎づけ主義の規準の代わりに、我々は何らかの規準を持つ必要があるだろうか。そもそもあらかじめ規準など無くとも、我々はある状況下である信念を正当に基礎的な信念と考えている。古典的基礎づけ主義のそれにせよ何にせよ、正当に基礎的な信念のための条件が「明らかに受容可能な論証による明らかに自明な前提」から生じることがないことを考えると、そうした規準に至る適切な方法は「帰納的」(inductive) な方法に外ならない。つまり、ある信念がある条件下において正当に基礎的である例を、またその逆の例を集めて、そこから規準に関する仮説を立て、それを事例に照らして検討することができる。これは「上から」の方法ではなく、「下から」の方法である (1981 50; 1983 75ff) —— プラントニンガはまずこのように考える。

それではしかし、どのような基礎信念も、正当な基礎信念ということにはならないか。ここでプラントニンガが持ち出すのが、「根拠」(ground) という概念である。例えば「私は木を見る」「私は今朝、朝食を食べた」「あの男は怒っている」といった命題は、日常において正当に基礎的な信念として機能しているが、これは根拠なきことではない。つまり、

ある種の経験をすることによって、私は自分が木を知覚していることを信じる。典型的な場合には、私はこの信念を他の信念を基礎として抱きはしないが、だからといって無根拠だとは言えない。私がある特徴的な経験をすること——チザム教授の言い方で言えば『私に木としての見えが示されること』(my being appeared to truly)——が、その信念の形成と正当化において決定的な役割を果たしているのである。我々はこの経験を、おそらく他の諸状況とあわせて、私が信念を抱くことを正当化するものと言っているであろう。この経験は私の正当化の根拠であり、拡張して言えば、信念の根拠そのものである (1981 44f)。

根拠を構成するものとしては、経験と同義ないしそれと並行するものとして、「状況」(circumstance)や「条件」(condition)などの語≡概念が与えられている(誤った記憶傾向を持たぬ、錯覚の可能性がない、などといったことも、こうした「条件」に含まれている)。結局プラランティンガは、こうした「根拠」により正当化されている信念のみが、正当な基礎信念たりうるとする。ここで注意すべきは、この根拠がプラランティンガにおいて「証拠」(evidence)と対比せしめられている点である。すなわち証拠がそれ自身別の信念≡命題であって、意識的操作によって非基礎命題を正当化するのに対し、根拠は信念や命題ではなく、それ自体は根拠として意識にのぼることなく、基礎信念を引き起こすとともに正当化する事態と考えられている<sup>(8)</sup>。この対比には後述のように大きな疑問点が存在するが、いずれにせよここからプラランティンガが、証拠主義とは異なる形であれ、信念の正当化を志向していることを確認することができる。

さて、プラランティンガはある意味で大胆にも、神存在の信仰に正当に基礎的な信念の地位を与えようと主張する。すなわち上述の「同位論」の立場に立つわけである。まずプラランティンガは、キリスト教世界において神存在の信念

が基礎信念として働いていることを、自明の前提とする。このことも決して自明とは思われないが、ここまではある意味で、所与の信念の実践的存立から出発する反基礎づけ主義的な生形式的実践主義の立場（本章第二節の分類における3）とも並行している。しかしプランティンガは、その基礎性が「正当な」基礎性であることを示そうとする。つまり神存在信念の根拠づけを求めるのである。ここでプランティンガが根拠として持ち出すのが、ある種の宗教経験である。――

さて、同様のことが神への信についても言えるかもしれない。改革派の人間たちがこの信仰は正当に基礎的なものであるというとき、もちろん彼らは それを正当化する状況がまったくないとか、それゆえに無根拠であり故無きものであるとか言いたいわけではない。それとはまったく正反対である。カルヴァンは神が『宇宙という作品に自らを啓示し、また日々自らを露にしている』と考える……。神は取り囲む世界の中に神の御手を見るような傾向や性向をもつように、我々を創造した。より正確に言えば、花を覗いたり星空を見上げたり、宇宙の広大無辺さに思いを致したりするときに、この花は神により創られた、とか、この広大で複雑な宇宙は神により創られた、とかいった命題を信じる傾向性が、我々の内にはあるのである。……かくして神への信を呼び覚ますような条件や状況は数多くある。すなわち、罪、感謝、危機、神の現前の感覚、神が語っているという感覚、宇宙のあれこれの部分の知覚等々である。完全を期するならば、こうした条件すべての、さらにはそれ以外のものの現象学の探求という形をとることとなるらう……（1981 46；cf. 1983 80 D）。

上の引用は、カルヴァンの所説の祖述とプランティンガの観点とが混ざり合うという特有の曖昧さを示しているが、

まずプランティンガが神存在信念の正当な基礎性<sup>(9)</sup>の根拠をある種の経験的状况に求めていること、またそうした経験のある種の人間的な生得性をカルヴァンに従いつつ想定していることが読み取れる。

八〇年代前半にはなお素描に近いものとどまっていたこれらの観点は、その後多少の肉付けを得て、再定式化されているが、<sup>(10)</sup>決定的に新しい洞察がつけ加わったわけではない。先ほどの問いに戻るならば、どのような宗教信仰でも正当な基礎信念とされてしまうのではないか、との反問に対して、プランティンガは根拠をめぐるところとして考え方により原則として答えうる、と考えている。すなわちなぜキリスト教の神信仰が正当に基礎的であって、「巨大カポチャ」神へのそれが正当でないかということ、それぞれの信を正当化する経験的基盤の有る無しで考えられているのである。とはいえ、次章で見えるように、実際には大カポチャ神を偽とし、キリスト教の神を真とする非循環的な根拠はない。このことが自覚されているからであろうか、プランティンガの言い方は微妙な屈折をもつ。

従って、改革派の認識論者が、正当な基礎性の十全な規準がなくても、神への信が正当に基礎的であると考える一方で、大カポチャ神への信が正当に基礎的ではない、と考えることは正当である。大カポチャへの信ならぬ神への信が正当に基礎的とするとき、当然ながら彼は神への信と大カポチャ神へのそれとの間に重要な相違があると想像することにコミットしている。だがそれは当惑すべきことではない……皆と同様、彼も実例から始める。そして彼は大カポチャ神への信を非理性的基礎信念の範例と受け取ってよいのである (1981: 50 f.)。

## 6 穏健な基礎づけ主義とその限界

以上のようにプランティンガの議論の大略を見た後で、そこに含まれるある種の両極の緊張とも見える要素を、ま

ず列挙してみよう。第一にプランティンガは、(古典的)基礎づけ主義に異を唱えながら、なお基礎づけ主義による信念の二分法を温存し、しかも(神の存在といった)特定の信念に、動かしがたい基礎性を付与しようとする。さらに、所与の信念から出発するとしながら、所与の信念のなかに根拠を持つものと持たないものとを区別する。これと並行するが、信念の正当性やその規準が個々の信念体系や伝統によって異なり相対的であると言っているかに見えるが、そうした相対化を免れた真理規準があるかの如く暗示する<sup>(1)</sup>。記述的立場に立つと見えながら、規範的態度もまた明かである。宗教生活の中枢に神の存在といった命題的なものの働きを見ながら、その正当化は非命題的なものに仰ぐ。普遍的理性志向とローカルな信仰主義、あるいはローカルな理性主義と普遍妥当性を要求する信仰主義とが混交している……。こうした両極性は、なおさまざまな形で指摘することができよう。いずれにせよこれらの対立性が、そのまま前章で見た、また本章の始めに示した宗教哲学の類型対立に重なる性格のものであることは、容易に見てくれよう。以下にこれらの対立軸を相互に関係させながら、プランティンガの「穩健な基礎づけ主義」の最終的位置づけを試みてみよう。

古典的なその批判者であるとは言え、プランティンガはあくまで基礎づけ主義者であり、結局のところいかなる性格と規模においてプランティンガが自らの基礎づけを考えているかということに、問題は集約されると思われる。ことに、その場合の基礎づけがどこまで実在論的・客観主義的に考えられているか、またその基礎づけが暫定的か終極的か、またその基礎づけにより確立される知と信の妥当要求がどこまで普遍的で、またどこまでローカルなものか、といった点が問題となってくるだろう。

まず有神論的な神の存在の命題が、正当に基礎的な命題として特権化される過程を見てみよう。プランティンガにとっては、神存在の信の基礎性は、帰納的観察から確認される事実である。このことはしかしすでに、狭義の有神論

者にとっては自明かもしれないが、キリスト教圏においてすら一般的事実でも、証拠のいらぬ自明な事実でもない。少なくともこの命題が基礎性をもつ共同体の範囲を明確にする必要がある。プランティンガは、この点を自らに問いつつ、次のようなことばを記す――

従って、正当な基礎性の規準には、上からというよりも下から接近がなされねばならない。……しかしあらかじめ誰もがそうした実例に同意すると予想するわけではない。キリスト者はもちろん、神への信が完全に正当かつ理性的であると考えるだろう。……バートランド・ラッセルやマデイリン・マレイ・オヘアの信奉者は、同意を拒むかも知れないが、しかしそれが問題だろうか。私の規準や、あるいはキリスト教共同体の規準が、彼らの実例に即したものでなければならぬのだろうか。もちろん違うだろう。キリスト教共同体はそれ自身の実例に責任を負うのであって、彼らのそれに負うのではない (1981:50)。

このことばは、信念共同体に、生形式に内在的な立場の言明とも受け取れる。この方向をつきつめると、ごく単純化して言えば、生形式ごとの、相互に通約することのない理性と信念システムの確定とそれへのコミットという立場 (第一章の象限B、本章の類型3) <sup>(12)</sup> に行き着くことになる。

プランティンガにはしかし、こうしたローカリズムの立場を明らかに越えてゆくと思われるモチーフが存在する。すなわちプランティンガにとって問題であったのは、所与の基礎信念の確認というよりも、そのうちのいかなる基礎信念が正当であり「理性的」かということであった。もちろんプランティンガの関心に即して言えば、帰納云々という以前に、最初からその念頭にあったのは神の存在の命題であって、その正当化はいかになしうるか、ということが



核心的問題であった。ここでプラントインガの基礎づけ主義のもう一段奥の局面が現れる。神存在の命題は他の命題による正当化を必要とせず、むしろ他の命題を基礎づける基礎命題とされる。しかもプラントインガは、共同体による、共同体にとつての基礎性という次元を明らかに超えた理性性、あるいは一種の超越論性を、神存在命題に付与しようとするかに見えるのである。ここから、非命題的な「根拠」による基礎命題のさらなる基礎づけとしての正当化という発想が生まれるのである。

もちろんこの根拠による正当化の議論は、試論の域を出るものではなく、説得力があるとはおよそ言い難い。経験、状況、条件といった用語も十分な規定を受けないままである。しかしプラントインガの動機の方から考えてゆくならば、根拠が命題連関からなる認識構造の外部の要素でなければならぬこと、また信念とその要素との関係も意味関係ならぬ直接的・自然的な生起や対応の關係でなければならぬこと、そして命題の正当性とは、こうした自然的・客観的要素の函数に外ならないことなどは、十分に予測できる。

ここにはしかし、いくつもの大きな難点がある。まず非命題的なものによる命題の正当化という発想について言えば、それは近代の宗教経験論で広く見られるものであるが、<sup>(3)</sup>そこでも特定の信念に直証命題という特権が与えられる一方、こうした正当化の理念がもつ論理的難点は解決されない。つまり正当化や基礎づけ関係に入るためには経験は命題化されざるをえず、従って可謬性は免れない、逆に命題化されない限りは、不可謬かもしれないが、命題との接点はもちえない、という深刻な論理的ジレンマがここにはある。いずれにせよ、内的経験と命題との結びつきの間には超え難い不定性があり、正当化は命題間の整合性に定位せざるをえないのである。そしてもしそうであるならば、プラントインガの言う「証拠」と「根拠」との相違は事実上消失することとなるろう。

さらに、プラントインガの挙げる経験や「状況」を見ると、もとよりキリスト教的伝統のなかで先取りされて生じ

るキリスト教的経験に外ならず、経験や状況に信念が先行するものと云わざるをえない。経験の含むこうした循環性は自然なことではあるが、基礎づけ主義は原理的に言って、基礎信念と非基礎信念との不可逆な基礎づけ関係を前提とする。従ってそこに循環関係が入り込むと、基礎づけ主義的論証の効力は著しく減ぜられることになるのである。もちろん経験と信念との関係をより因果的に考え、何らかの神学的・人間学的なメカニズムや対応関係を因果的媒介項として考えこともできるが、この説明自体が基礎づけを必要とする信念に外ならず、結局正当化の用はなしえないであろう。<sup>(14)</sup>

このように見てくると、あるローカルな信念体系を超えた信念の基礎づけ、あるいは既存の信念の普遍的・理性的な基礎づけというプランティンガのモチーフは、困難に会いざるをえない。経験と信念における背景知の存在、真理の整合論的決定の不可避さは、明らかにいずれかの命題が特権的・絶対的な基礎命題となることを拒む。プランティンガは、自らが考える基礎づけや正当化が終極的・絶対的な (*ultima facie*) ものではなく、当座のもの (*prima facie*) であることを認める (1983: 82 ff)。しかしその一方で、正当性や特権性は常に他の信念との関係のなかでのみ生じると考える整合論 (*coherentism*) に対しては、それがすべての信念を基礎信念としてしまうこと、相対主義に通じること、経験との接触を欠くことなどの理由で反対する (Cf. 1986)。結局プランティンガは、キリスト教的神存在の命題の否定し難いローカリティーと究極的・非命題的基礎づけの不可能さゆえに、不可避的にローカルな共同性の信念を記述し、あるいは内部的正当化によりそれにコミットする立場にとどまる外ないにもかかわらず、<sup>(15)</sup> なお普遍的基礎づけや、超命題的実在と命題との対応的真理関係へのノスタルジーを断ち切れずにいるのである。もちろんこれは、キリスト教的関心からすれば当然のことであり、さらには神の存在の命題の正当化というそもその出発点からしても、プランティンガには実在論と普遍的真理への志向を断ちうるはずもない。しかし神存在命題の基礎性の

理性的正当化論は、懐疑論や無神論の理性性や基礎性をも否定・排除できず、<sup>(17)</sup>この意味でもプランティンガの基礎づけ論は、護教論としては著しく消極的なものにとどまらざるをえない。約言すれば、正当に基礎的な信念としての信仰を、それを信ずることの理性性ということを超えて、「真理」として根拠づけることはできないのである。プランティンガの試みは、宗教のアイデンティティ―承認請求のいわばもっとも洗練された形式のひとつであるが、同時に多元的な現代世界におけるそうした承認請求や真理請求の困難をも物語る一例である。

結論として記しておくのと良いと思われるが、成熟した信仰者、成熟した有神論者は、神への信を試験的に、あるいは仮説的に、あるいはまた何かよりよいものが現れるまで暫定的に受け入れたりするものではないし、また彼が信じている他の事柄から得た結論として受け入れるでもない、と私には思われる。成熟した有神論者は、神への信にコミットする、すなわちそれを基礎的なものとして受け入れるのである (1979: 27)。

プランティンガのこのことは、ひとつの要請としては理解できるが、事実に対応してはいない。少なくとも近代以降、こうしたコミットメントを不可能とするような深い分裂が、社会と、その社会における宗教信念に刻み込まれた。生形式論は、こうした分裂ののちに、いわば反省レベルでそうした分裂を修復し、ふたたび即自的な宗教的生を回復しようとのモチーフと深く結びついている。しかしこうした分裂がおそらく修復不可能であることは、外ならぬその修復をはかるプランティンガの論証や、<sup>(18)</sup>次章に見るフィディズムの諸形態が、著しい分裂と緊張に満ちていることからも、容易に見て取ることができよう。

(未完)

(1) プランティンガの著作からの引用は、文中に刊行年と頁数を示す。

・ Is Belief in God Rational?, in: *Rationality and Religious Belief*, ed. by C. Delaney (Notre Dame: Notre Dame U. P. 1979), 7-27.

・ Is Belief in God Properly Basic?, in: *Nous* 15 (1981), 41-51.

・ Reason and Belief in God, in: *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. by Plantinga and N. Wolterstorff (Notre Dame: Notre Dame U. P. 1983), 16-93.

・ Coherentism and the Evidentialist Objection to Belief in God in: *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, ed. by R. Audi et al (Ithaca: Cornell U. P. 1986)

・ Justification and Theism, in: *Faith and Philosophy* 4 (1987), 403-26.

・ Reformed Epistemology, in: Quinn and Taliaferro, ed. (1997), *op. cit.* 383-389.

プランティンガの経歴と学説の概要は以下を参照。星川啓彦『ウィットゲンシュタインと宗教哲学』(ヨルタン社 1989) 一二二―一二九頁。同『言語ゲームとしての宗教』(勁草書房 1997) 第四章第二節。後者は、本稿では扱っていない。可能世界論を用いたプランティンガの神信仰論をも論じている。同書は、プランティンガの(我々の言葉で言う)生形式論的側面を強調し、その権利を擁護しているが、本稿ではむしろ、プランティンガの所説に含まれる分裂と葛藤を追う。

なお本章は以下の拙稿を土台とし、加筆訂正したものである。「穩健な基礎づけ主義と宗教経験」「宗教と科学との相互関係に関する研究』平成六年度科学研究費(総合A)研究成果報告書、一九九四年、一三七一―一五七頁。

(2) R. D. Geivett and Brendan Sweetman (ed.), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* (Oxford: Oxford U. P. 1992), 4.

(3) プランティンガは、まずは信念を命題受容と考える、というよりも両者を混用する。以下でもこれに従い、両者を交換可能な用語として用いる。「神の存在を信じる」ということは、単純にある命題を真なるものとして受容することである。おそら

- く、世界を創り、始まりをもたず、智と正義と認識と力……などにおいて完璧な人格神が存在する、という命題を。神への信仰とは、神を信頼し、受け入れ、その意図に同意し、自らの生を神にコミットさせ、神の現前のうちに生きることである」(1983, 18)。この引用では、命題受容とある生形式のもとに生きることが列挙されているが、これはプランティンガにおいて実在論のモチーフと生形式論のモチーフとが混交していることを、よく表している。
- (4) Cf. George I. Mavrodes, Jerusalem and Athens Revisited, in: Plantinga and Wolterstorff (ed.), *op. cit.*, 192-218, 197.
- (5) John Zeis, A Critique of Plantinga's Theological Foundationalism, in: *International Journal for the Philosophy of Religion (IJPR)*, 28 (1990), 173-189 以下を参照。
- (6) M. Peterson et al., *Reason and Religious Belief* (Oxford: Oxford U. P. 1991), 122.
- (7) プランティンガやアルムストーンにおけるこの同位論的発想の精細な分析と批判的検討については、以下を参照。Mark S. McLeod, *Rationality and Theistic Belief* (Ithaca: Cornell U. P. 1993)。この同位論との関係ではしは議論のテーマとなるのが、「举证責任 (burden of proof) 論」である。宗教的信念と非宗教的信念とのいずれに自らの信念を証拠づける責任があるか、というのがその主旨である。世俗化がすすんだ近現代世界では、言うまでもなく宗教の側にその責任が問われてきたが、同位論者からすれば、少なくとも論理的に言って、举证責任は両者に等分にあることになる。これについては、Taliaferro, *op. cit.*, 259 頁を参照。
- (8) 証拠と根拠の対比にしろこのキウニセ、cf. D. J. Houtenga, Jr., *Faith and Reason from Plato to Plantinga* (N. Y.: State U. of N. Y. P.), 187 頁を参照。
- (9) 厳密に言うところプランティンガは、「神は存在する」という信念ではなく、「神が私に語りかける」「神がこれら全てを創造した」「神が私を赦される」といった信念が然るべき状況下において基礎的なのであり、存在信念はこれらの信念に「直接的かつ自明的に」伴われる・含まれる (entail) ものであるとするが (1981, 46 f.; 1983, 81) 、「これはどこではそれほど本質的な問題ではなご。

(10) 注14を参照。

(11) 「改革派の観点から私は、理性の交付するもの (deliverance of reason) には、知覚真理や自明の真理や記憶の真理とらんで、神の存在が含まれることを力説してきた。有神論者と無神論者は、理性の交付するものに関しては一致しながら、そのうえで有神論者は神の存在を信仰において受け入れる、というのではない。まず理性が何を交付するかということにおいて、不一致があるのである」(1983:90)。この一節の背後には、理性観の多数性、それを認めた上での普遍性要求、しかしそれと同時にその普遍性要求の立証しがたさによる、単なるコミットメントへの後退というプラランティンガの状況がある。

(12) Peterson, *op. cit.*, 123f.におけるように、改革派認識論の立場をこうした方向に傾いたものと解釈することも、あながち不当ではない。ただし同派の正当化が真理要求と切り離されていること、またそれが強い基礎づけ主義との相違であるとの指摘は、なお検討の余地がある。一方「穩健な基礎づけ主義」が「我々がすでに持つ知識や信念の構造の全般的な健全さ」を前提としており、ラディカルな改革を目指すものでないとの指摘はその通りであって、ここに証拠主義批判に立つ宗教哲学の諸立場の護教性の根がある。

(13) プランティンガと並ぶ今日の有力な宗教哲学者であり、証拠主義の立場に立つR・スウィンバーンの宗教経験論は、その特徴と問題点をよく表しているが、これは反証拠主義のプランティンガの経験論とも無縁ではない。拙稿、「『宗教経験からの論証』と概念相対論」『東京大学宗教学年報』第二二号(1994)所収、参照。なお、プランティンガの語る宗教経験は、近代宗教論(特に証拠主義)に典型的な、「内的体験」としての宗教経験というよりも、ある状況における生の諸経験とも呼ぶべきものである。これは統稿でみるヴィトゲンシュタイン自身の経験論やB、C象限における宗教経験の理念に近く、プランティンガと証拠主義との距離を傍証するものであろう。いずれにせよプランティンガは、経験の問題が核心的であると考えながら、それを扱いかねている。「我々がここで必要としているのは、さまざまなタイプの信念の形成における経験の役割の、十全な、また然るべく繊細かつ微妙な記述である。このプロジェクトについては——これは何かをどのように成し遂げたいのか見当もつかない場合の常套句であるが——別の機会に委ねることにする」(1987:407)。

(14) プランティンガは、人間に神認識の素因が埋め込まれているとのカルヴァンの説をうけて、一九八〇年代後半から、こう

した方向からの信念の根拠づけ(「認識的正当化」epistemic justification)を考え、また最近には正当に基礎的な信念(これは「理性的」ではあっても、なお「真理」であることは根拠づけられていない)を「正当化された真なる信念(Justified true belief)」としての知識(knowledge)に高める可能性を模索しているかに見える(Cf. Hoienga Jr. *op. cit.*, 189 ff.; Plantinga, 1997)。その際の論拠は、環境適合的に、正しく作用する「信念形成メカニズムないしプロセス」に真理保証をもとめ、いわゆる正当化論上のエクスタナリズム(これについては、Taliferro, *op. cit.*, 252 ff.を参照)に依拠している。いずれにせよなお素描にとどまっているこの議論についてはここでは立ち入らないが、「有神論的立場」というその自己規定をはずしてこの発想から正当化を導き出すこと、ましてや「真理」性を証明することは、困難と言わねばならない。「根拠」論を「発展させ、真なる信念がもつ「保証」(warrant)という指標について語ったプラランティンガの近年の一論考は、以下の言葉で終わっている。「改革派認識論者たちは、(あらゆる可能性から見ても)有神論信仰は、もしそれが真なら、また真である限りで、保証(warrant)を持つと指摘するだろう。彼らはその信仰が真であると考えるから、それはまた保証を、しかも基礎的なかたちで(in the basic way)もつと考えるだろう。ここでは改革派認識論者は(正当化の場合のように)有神論が保証をもつことは正に明らか(Observable)であると言うわけにはいかない。なぜなら有神論が真であることは明らかではないからである。そうではなく、彼らは、有神論信仰は、それが真であるならば、また真である限りにおいて、保証をもつと指摘しているのである…」(197:389)。

(15) プランティンガの整合説批判とその問題点については、John Zeis, *op. cit.*を参照。

(16) J. W. Robbins *et al.*から、プランティンガが認識的特権を社会的実践の函数と見る認識論的行動主義者になった、あるいはならざるをえないと考へる。Cf. *Is Belief in God Properly Basic?* in: *JPR*, vol. 14 (1983), 241-248.

(17) Cf. Mavrodes, *op. cit.*, p. 195 f.

(18) プランティンガにおける实在論や真理性要求を鋭く批判し、基礎づけ主義の全面的否定をめざすフィリップスにおいても、こうした修復欲求はなお多くの緊張に目をこらさるかたちで表れていると言わねるをえな( Cf. D. Z. Phillips, *Faith after Foundationalism*, London: Routledge 1988, esp. Part I)。前出のロウレンスと「ローティの線にそったかたきで、」

した神学的修復要求や、宗教的生の所与的絶対化、あるいは基礎づけ主義への志向の最後の根をつみとることを目指していると考えられる (cf. J. W. Robbins, *op. cit.*: Does Belief in God Need Proof? in: *Faith and Philosophy*, vol. 2, 1985, 272-286)。フィリップスの立場とロビンスのそれとを、前章における象限B、Cにそれぞれ位置づけることも不可能ではない。これについては続稿で論ずることにしたい。