慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	ジョン・ヒックの宗教言語論
Sub Title	John Hick's religious language
Author	間瀬, 啓允(Mase, Hiromasa)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1989
Jtitle	哲學 No.89 (1989. 12) ,p.1- 23
JaLC DOI	
Abstract	One of the major problems in contemporary Philosophy of Religion is the problem of truth claims in religions. We can best probe this with a discussion of religious language. John Hick sees two possible ways to interpret this language: either it is meant to assert facts, or it is meant as a mythical expression. He juxtaposes fact and myth, and that which distinguishes between them is the criterion of verifiability. Hick thus makes distinction between religious fact and religious myth, or factual language and mythical language, and between the truth of each. It appears, therefore, that he holds twofold truth: the truth of facts, which can be confirmed or disconfirmed by an objective referent, and the religious truth, which can be substantiated by the human behaviour or disposition it evokes. An application of the theory of fact is Hick's concern with the language of eschatology, and an application of the theory of myth is his concern with the language of incarnation. I shall attempt to give an accurate and faithful account of his application of each, but with my own comments on his thinking process in view.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000089-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ジョン・ヒックの宗教言語論

間　瀬　啓　允*

John Hick's Religious Language

Hiromasa Mase

One of the major problems in contemporary Philosophy of Religion is the problem of truth claims in religions. We can best probe this with a discussion of religious language.

John Hick sees two possible ways to interpret this language: either it is meant to assert facts, or it is meant as a mythical expression. He juxtaposes fact and myth, and that which distinguishes between them is the criterion of verifiability.

Hick thus makes distinction between religious fact and religious myth, or factual language and mythical language, and between the truth of each. It appears, therefore, that he holds twofold truth: the truth of facts, which can be confirmed or disconfirmed by an objective referent, and the religious truth, which can be substantiated by the human behaviour or disposition it evokes.

An application of the theory of fact is Hick's concern with the language of eschatology, and an application of the theory of myth is his concern with the language of incarnation. I shall attempt to give an accurate and faithful account of his application of each, but with my own comments on his thinking process in view.

* 慶應義塾大学文学部教授（哲学）

宗教言語と意味の問題は，現代における宗教哲学の新たな一章であるが，これは＜言語の分析＞ analysis of language という現代の哲学運動の展開[1]に呼応して出てきたものである[2].

この哲学運動は＜論理的経験主義＞logical empiricism を基礎においている．＜論理的＞logical といわれるのは，フレーゲ (G. Frege 1848–1925) やラッセル (B. Russell 1872–1970) による論理学の研究の成果をふまえて言語的表現の正確さや精密さを追求し，言語の意味を問題にするからである．また＜経験主義＞empiricism といわれるのは，知識の真理性の基準を感覚的経験におき，この経験との関係において，文あるいは言明の事実的な意味，あるいは認知的な意味を求めようとするからである．この文脈における＜意味＞ meaning は論理的な用語であって，けっして「この私個人にとって深刻な意味がある」ものについて語る場合のような心理的な用語ではない．ある文，あるいはある言明に意味があるとは，あるいは一層厳密な言い方になおして，(1930年代, 40年代の議論のなかで明らかにされたように) ある文，あるいはある言明に＜事実的な意味＞factual meaning があるとか，＜認知的な意味＞cognitive meaning があると述べることは，その文あるいはその言明がわれわれの経験に照らして，原理上＜検証可能＞verifiable であると述べることにほかならない．そこで，この有意味性をテストする基準は＜検証原理＞verification principle として知られ，この原理の定式化がさまざまに試みられた．いま，この原理の適切な定式化がいかなるものであるかという問題についての錯綜した議論に立ち入ることは控えて，ここではただ，この原理がエイヤー (A. J. Ayer 1910–1989) によって一層すぐれた，明確なかたちで与えられた，と述べるにとどめておきたい[3]．実際，すべての困難は，この＜検証＞verification という語によって何を意味すべきかを厳密に定義することができない，という事情に発していたのである[4].

1.

ジョン・ヒック (John Hick 1922-　　) は1950年代後半に，<終末論的検証>eschatological verification という考えを明らかにして，<検証と意味>verification and meaning の議論にコミットしている．この考えは，最初の著書『信仰と知識』[5] (1957年) において初めて明らかにされ，次に論文「神学と検証」[6] (1960年)，および第二の著書『宗教の哲学』[7](1963年) において展開され，さらに後に，論文「終末論的検証の再考」[8] (1977年) において再検討が加えられている．

このテーマをめぐるヒックの議論はきわめて慎重である．かれはまず，<検証>verification という語によってかれ自身が何を意味すべきであると考えているか，という予備的考察から始めている．[9]

予備的考察 1. 検証という考えの中心にあるのは，理性的な疑いのための根拠を取り除くことである．ある文，あるいは言明が検証されるとは，その文，あるいは言明が真であることを明らかにするような事態が発生する，ということである．問題に決着がつけば，それに関する理性的な疑いのための余地はなくなる．もちろん，そうした根拠を取り除く方法は主題に応じてさまざまに異なるが，検証のどの場合にもせよ，そこに共通な特徴は，理性的な疑いのための根拠を取り除くことによって真理性が確定される，ということである．したがって，そうした根拠が取り除かれたときには，検証が終了した，と言っていいのである．

2.　時にはある特定の立場に自分の身を置いたり，何か特定の方法に訴えて行動したりすることが，検証の前提条件として必要とされることがあるかもしれない．たとえば「隣のへやに客がいる」は，実際に隣のへやへ行ってみることによってのみ検証可能である．しかし，自分でかならずそ

うしなくてはならない，という強制はだれにも課されてはいない．

3. したがって，＜検証可能＞verifiable は通常＜公に検証可能＞publicly verifiable，つまり誰にでも原理上検証できる，という意味ではあっても，だからといって，ある任意の文，または言明が，だれにでも事実上検証されたとか，事実上検証されるであろう，ということにはならない．ある特定の真なる文，または言明を検証する人間の数は，まったく偶然的な要素に依存する．

4. ある文，または言明が，原理上＜検証可能＞ verifiable ではあっても，原理上＜反証可能＞falsifiable でない，ということがありうる．たとえば「十進法におけるπの確定値には三個の7の連続数がある」という文をとりあげてみよう．実際にπの値が計算される．けれども，まだ三個の7の連続数はあらわれてこない．しかし，計算はさらに先に進みうるから，まだ誰の計算にもあらわれていないところで，三個の7の連続数があるかもしれない．したがって，この文は，もしも真であるならば，いつかは＜検証＞verify されるに違いないが，もしも偽であるならば，けっして＜反証＞falsify されることがないであろう．

5. 「からだは死んでも，心は生きつづけるであろう」といわれる＜不死＞immortality の仮説は，真ならば検証可能であるが，偽ならば反証可能でないという場合の，いま一つの好例である．この仮説は，からだの死後にも，人はその死の出来事をも含み，さまざまな心的経験を持ちつづけるであろう，という予測を導き出す．これは，もし真ならばその人自身の心的経験のなかで検証されるであろうが，偽ならば反証されることがない，という予測である．つまり，この予測は偽でありうるが，しかし偽であることは，だれの経験によっても確定されることがない．しかし，真であれば，真であることはやがて判明するであろう，という主張を含む．というのは，もしもからだの死後にも生きつづけるならば，われわれは死を乗り越えてきていることを（おそらく）知ることになるだろうが，生きつづけ

ないならば，死を乗り越えてきていないことをわれわれはけっして知ることにはならないからである．

不死，あるいは死後の生命という観念は，現代では，一般にもてはやされない．しかし，最も強く科学を志向する哲学者たちのうちにも，「死後も私は意識的経験を持ちつづけるであろう」という仮説を，一つの立派な経験的仮説であると主張する者がいる．たとえば，現代の哲学運動の指導的人物の一人であったシュリック (M. Schlick 1882–1936) は，死後の生命があるとは考えなかったが，その言明が正真正銘の事実的断定であることは認めていたという[10]．もちろん，その言明が，先に見たように，「真ならば検証可能であるが，偽ならば反証可能でない」という特性のゆえに，それは通常の科学的仮説とは区別されなくてはならない．というのは，ポパー (K. Popper 1902–　) が『科学的発見の論理』[11]のなかで明らかにしたように，科学的仮説はそれが原理上＜反証可能＞falsifiable であるからこそ有用なのである．つまり，科学的仮説は，もしもそれが偽であれば，偽であることが確証されるように定式化されているのに対して，これとは別の，死後の生命の仮説のほうは，もともとそのようには構成されていないのである．

2.

＜検証／検証可能性＞verification/verifiability，あるいは＜反証／反証可能性＞falsification/falsifiability に関して，以上のような予備的考察を加えてから，ヒックは＜終末論的検証＞ eschatological verification の考えを提示する．それはバニヤン (John Bunyan 1628–1688) の『天路歴程』からヒントを得た，一つのたとえ話によって与えられている[12]．

二人の男が連れ立って一筋の道を旅している．その道は「天の都」に

通じていると一方の男は信じているが，他方の男はどこに通じているのでもないと信じている．しかし，道はそれしかないので，二人の男はその道を進まざるをえない．この道にはどちらの男も来たことがないので，次の曲がりかどに何があるのかわからない．道中，二人は爽快な気分になって楽しい思いもすれば，また苦しみや危険の憂き目にもあう．一方の男（クリスチャン氏）は自分の旅が「天の都」に向かう巡礼の旅であると考え，楽しいことがあればそれを励ましと解し，障害があればそれを自分の目的のための試練であり，忍耐のための訓練であって，それはかの「都の王」によって準備され，遂にそこに到達した暁には自分がその場にふさわしい市民になっているように計画されたものである，と解する．しかし，他方の男（ヒューマニスト氏）はこの種のことを何も信じない．そして，自分たちの旅は避けられない無目的な放浪の旅であると見ている．この事については他に選択の余地がないので，かれは道中の好運を喜び，不運に耐えている．かれには行き着く先の「天の都」もなければ，旅を決定づける何らの包括的な目的もない．あるのはただ道そのものと，晴天・悪天のもとでの道中の運だけである．

上のたとえ話では，道そのものに対する二人の異なる信念は，明らかに正真正銘の張り合った断定を構成している．そして，この場合の断定は，未来の大事によってその＜真＞true が事実的に検証されるという特異な性格を持たされている．つまり，「最後の道かどを曲がれば，二人のうちのどちらが今まで正しかったのかが判明する」というわけである．したがって，二人のあいだの争点はただちに実験によって決着のつけられるようなものではなかったけれども，それでいて，実は当初から，真の争点になっていたのである．言うまでもなく，このたとえ話はキリスト教的信念と結びついている．そこで，ヒックは次のような所見を付け加えている．

未来のどのような経験が有神論一般を検証することになるのかを述べることは困難であるが，＜終末論的信念＞ eschatological beliefs を組み入れたキリスト教のような宗教の，きわめて特殊な主張を何が検証することになるのかを述べることは，さして困難ではない．キリスト教の神概念を取り巻き，これに照らしてその概念は理解されねばならないとする諸観念の体系は，人類に対する神の目的が「神の国」において最終的に成就されるであろう，という期待を含む．神に対するキリスト教的信念を検証することになると思われる経験は，そうした最終的な成就に参与するという経験にほかならない．(13)

したがって，ヒックは，未来の経験においてのみキリスト教は検証可能である，と提言しているのである．確かに，『新約聖書』によれば，人間生命に対する神の目的の一般的な本性は，永遠の生命に参与する「神の子ら」の創造である．これがどのようなかたちで成就されるかについては，われわれには明らかでないが，それでも最終的なこの成就こそが神の真の目的であり，それを保証しているのが神の受肉であるキリストなのだ，と『聖書』は告知している．というのは，「小羊は王国の御座の中央に座すであろう」と述べて，このことを視覚的な象徴に訴え，表現しているからである．そこで，ヒックは，未来に成就される状況を，検証されることになる当のもの，つまりキリスト教の信仰の源泉であり基盤でもあるキリストの権威に直接結び付けることによって，検証の環を完結させようとしているわけである．(14)

しかしながら，1977年の論文「終末論的検証の再考」では，＜キリストによる検証＞verification through Christ という考えは退けられている．それは，一部には，議論をキリスト教の内部に限定しないための配慮からであり，また一部には，キリストを神の唯一の啓示とは考えず，したがってキリストの教えを神の本性に関する唯一の知識の源泉としては扱わ

ない，という立場からでもある.[15] そこでヒックの終末論的検証は，現在では，死後の生命におけるキリストの認知によるというよりは，むしろ神の国における，神の現臨のもとでの，神の目的の成就による，ということになる.

要するに，ヒックによれば，キリスト教的有神論は神的目的の成就により，原理上＜検証可能＞verifiable である，ということになる．ただし，そこでいわれている＜検証＞verification は，＜今ここで＞here and now を意味しない．それでは，この点がかれの主張の弱点になるのではないか，というと，そうでもない．というのは，キリスト教的有神論は，本質的に＜終末論的＞eschatological であり，その主張はすべて——もしもそれが真であるならば——その＜終末の事＞eschaton において検証されるであろうし，また検証されうるからである.

3.

ヒックの終末論的検証の考えは，宗教言語に＜認知的＞cognitive な身分を持たせるという意味において，きわめて重要である．というのは，伝統的にキリスト教的有神論は，宗教言語に対する＜非認知的＞noncognitive な考えには反対して，いつでもその基本的断定の事実的性格を想定してきたからである．それゆえに，また種々の問いが生じてくることにもなる．たとえば，宗教言語によっていかなる種類の事実が断定されているのか，とか，事実的断定の形式をとる宗教的言明（たとえば「神は人類を愛する」）はある特別な事実——科学的事実とは区別された宗教的事実——に言及しているのか，それともまったく異なる機能を果たすものなのか，という問いである.

宗教的言明は，確かに何らかの異なる性格を持っているようである．というのは，たとえば「『神は人類を愛する』は認知的な言明か，それとも

非認知的な言明か」といった問いが，さらに問いを呼んで，「そもそもこうした言明がその言明の使用者たちによって認知的なものに仕立てられようと意図されているのか．それとも意図は別としても，こうした言明は，事実上，真か偽かのいずれかでありうるような論理的性格のものなのだろうか」といった問いに発展していくからである．

伝統的に，宗教者たちは，宗教には宗教特有のリアリティがあり，自分たちはその宗教的確信においてそのリアリティと事実的なかかわりを持っている，と想定している．したがって，宗教的言明はどれも，本性上＜認知的＞cognitive であり，内容上＜真＞true であると考えている．ところが，これに反して，今世紀の多くの言語理解が，宗教言語を＜非認知的＞noncognitive なものとして取り扱っている．その例証として，ヒックは『宗教の哲学』のなかで，ランドール (J. H. Randall, Jr. 1899–1976)，ミル (J. S. Mill 1806–1873)，ブレイスウェイト (R. B. Braithwaite 1900–　　)，フィリップス (D. Z. Phillips 1934–　　) を挙げ，それぞれの見解を批判的に検討している．(16)

非認知的な宗教言語理解の検討 1. ランドールは宗教言語をすべて＜象徴＞symbol としてとらえなおし，宗教的象徴は非表象的で，非認知的なものと理解する．そして，象徴の果たす四つの機能を，次のように要約している．(1)情動をあおり，行動を起こさせる．(2)共同的な行動を刺激し，共同体を結束させる．(3)言語の通常の字義的使用によっては表現することのできない経験の特質を伝達可能にさせる．そして(4)神的な世界の側面に対する人間の経験を呼びさまし，これを明確化させる．(17) したがって，言語は神自体とも言うべき究極リアリティに対して，＜想像的＞imaginative ではあっても，＜表示的＞indicative ではないことになる．そこで，ヒックはランドールを批判して言う．

人間の想像による所産は永遠ではない．想像による所産は人間が存在する以前には存在しなかったし，また想像的存在物としてみても，それらの存続はただ人間が存在するかぎりにおいてのみの存続である．……この見解にしたがえば，神は天地の創造者でもなければ，究極的な統治者でもない．神は時空の片隅における，はかない想像の波紋でしかない．(18)

2. ミルは宗教の真理性と功利性を区別した．宗教の真理性のほうは疑わしいかもしれないが，社会における宗教の功利性のほうはそうではない．そこで，ミルは＜宗教の功利性＞utility of religion に関する論文のなかで，「宗教の功利性が断定されねばならなくなったのは，宗教の真理性に対する論証がほとんど説得力をもたなくなってしまったからだ」と言う．(19) 神の存在は自明ではないが，宗教の存在は自明である．そこで，宗教の価値を擁護して，これを弁明することはできる．したがって，宗教は真ではなくても，有用でありうる．しかし，こうした議論は宗教的主張の真理性の問題を避けて通っている．そこで，ヒックはこれに対する批判的所見を，次のように述べている．

真理性よりも功利性を強調しようとする現代のこの風潮を，たとえば『聖書』の示す偉大な信仰の模範者たちの思想と比較してみるならば，ただちにわれわれは驚くべき転倒のさまを痛感させられよう．神に仕え，神を礼拝することと，「宗教に興味をもつ」こととの間には大きな差異がある．……宗教を扱う場合，われわれは評価鑑定の役をする．そして，神はわれわれが評定するもののうちに含められてしまう．……神はもはや『聖書』の思想に見られるように，人々がうやうやしくひざをかがめて礼拝し，喜びいさんで立ち仕えするような，天地の生ける主ではないのである．(20)

3.　ブレイスウェイトは，宗教的断定を倫理的機能に仕えるものと理解する．宗教的断定は，一般に倫理的言明として，話者の気質をあらわし，他人にも同じ仕方で行動するように呼びかける．かれによれば，倫理的言明の目的はある行動のポリシーに対する話者の忠誠心をあらわすことである．倫理的言明は「……ある断定のなかで明らかにした，ある特定の仕方で行動しようとするその断定者の意思」をあらわす．つまり「……かくかくをなすべしと断定すれば，自分の力のおよぶかぎり，かくかくをなそうと決心していることを宣言するために，その断定を用いている」のである．そうすることによって，話者は他人にもこれと同じ仕方で行動するようにすすめてもいるわけである．たとえば，「神は愛（アガペー）であると断定するとき，その断定者は「……アガペーの愛の生き方に従う意思」を表明しているのである[21]．また，ブレイスウェイトによれば，宗教的断定はある特定の物語の言明と結びついた，ある特定の行動のポリシーを実行しようとする意思の断定であって，その特定の物語の断定ではない．したがって，その物語は真である必要もなければ，また真であると信じられる必要さえもないという．それでいて，宗教的物語と宗教的生き方の結びつきは弱められないのである．「聖書と祈禱書についで，英国のキリスト教徒たちの宗教生活に最も大きな影響を与えている書物は，その物語が明らかにフィクションと認められている書物――バニヤンの『天路歴程』――なのである[22]」．

ヒックは，ブレイスウェイトの非認知的な宗教言語理解に対して詳細な検討を加えているが，そのなかで，もしも宗教的物語に倫理的意義があるとすれば，それはひとえに「ある特定の生き方を魅力的であると同時に，合理的にもさせている方法」のゆえだ，という重要な指摘をおこなっている[23]．そして，次のように明言している．

ある独自の生活のスタイルを魅力的であると同時に，合理的にもさせ

るためには，宗教的信念はただ単に想像上のフィクションではなく，事実の断定とみなされなくてはならないのである.(24)

4. フィリップスは，ウィトゲンシュタイン (L. Wittgenstein 1889-1951) の後期哲学に由来する，いま一つの非認知的な宗教言語理解を展開している．この理解にもとづけば，たとえば宗教言語とか，科学言語とかは，それぞれ異なる「生活形式」の言語的局面でもあるところの，それぞれ異なる「言語ゲーム」を構成している．したがって，たとえばキリスト教の「生活形式」に参与するならば，それはもっぱらキリスト教の言語を使用することを意味する．そして，キリスト教の言語はもっぱらその話題領域内で真なるもの，偽なるものを決定する独自の内部基準をもっているのである．こうした考えのもとでは，宗教言語を科学の基準で判断することは許されない．宗教はそれ自体，一つの自律的な生活形式，自律的な言語ゲームであって，外部からの支持を必要ともしなければ，また外部からの批判の受け答えを必要ともしていない．したがって，「宗教とはこの世の生命を超えた，より広い存在領域を開示しつつ，リアリティのもつ現実的な構造をわれわれに告げ知らせてくれるもの」というような，宗教に対する一般的な考え方は，この見解にもとづけば，「根本的な誤解」ということになる.(25)

フィリップスは，宗教を＜自律的な言語ゲーム＞autonomous language-game とみる見方に立って，これを具体的に二つのテーマに適用している．それは＜不死＞immortality と＜祈り＞prayer であるが，その適用のさまは，どちらの場合も，通常の言語使用からは逸脱している．たとえば，「永遠の生命」に対する通常のキリスト教的信念は，死後の運命についての信念であり，またそれは事実上，真か偽かの決まる信念——真であれば，未来の経験によってその真が確証されうる信念——のことである．ところが，フィリップスにはそうした理解はまったく無い．かれにとっては，「永遠

とはこの現在の生命の延長のことではなく，この現在の生命に対する判定の一様態のことなのである．永遠とはさらに生き続ける生命のことではなく，道徳的および宗教的な思想の諸様態のもとで見られた，まさにこの生命のことなのだ．……魂の不死に関する問いは，生命の延長に関する問い，とくにその生命が墓を突き抜けてまでも生き続けることのできる生命であるのかどうかに関する問いと解されるべきではなく，それは現に生きつつある生命の種類に関する問いと解されるべきである[26]」．フィリップスの示すこの理解は，通常の，その宗教言語の使用に対する解釈にはなっておらず，むしろ宗教的立言に対するいま一つのラディカルな，かれ特有の解釈になっている．そして，この解釈のもとで，不死の問題は現世における道徳的生活の質の問題におきかえられているのである．さらに，根本的なところで，われわれの「祈り」が向けられる先の，当の神の観念においても，この種のおきかえがおこなわれている．『祈りの概念』のなかで，フィリップスは言う．「信徒が学びとるものは宗教言語，つまり他の信徒と共にその信徒も参与するところの言語である．そして，この言語の使い方を知るようになることが，つまりは神を知ることになるのだ[27]」と．また，「神の観念を持つことが，つまりは神を知ることになるのだ[28]」とも言っている．しかし，この神は，われわれの信・不信とはかかわり無く存在する究極リアリティとしては思考されていない．したがって，このネオ・ウィトゲンシュタインにとっては，「人々は神の観念を持って，有神論的な言語に参与する．けれども，神は実在しない[29]」のである．

4.

宗教言語の身分に関して，ヒックがどのような見解を示しているのかを知ることが，われわれにとっての専らの関心事である．たとえば，「神は人類を愛する」とか，「神はキリストにおいてこの世と和解された」とい

うような言明は，客観的なリアリティを記述しているのか，それともまったく異なる機能を果たすものなのだろうか．また，たとえば詩歌は文字通りに真ではない．それは事実的な断定を構成するという目的とはまったく異なる目的に仕える．それでは，宗教的言明は通常の事実的真理性よりも，むしろ詩的真理性に近いのだろうか．ヒックの初期の論文では，宗教的事実と宗教的神話，あるいは事実的言語と神話的言語のあいだに厳密な区別がおかれ，この両者は明確に並置されている．

（a） キリスト教の信仰における基本的な確言は正真正銘の事実的な性格を備えたものだと主張されることが，決定的に重要である．そして（b） 事実的信念の基本的構造を前提にして，神話・象徴・詩歌といった非事実的な言語の領域が十分に認められうる．こうした非事実的な言語は，宗教的事実に取り巻かれた無限の奥義に対する信徒の目覚めを表現している．(30)

この時点では，まだヒックはイエスの神性を宗教的事実として認めているが，この点に関するかれの考えは，後に，宗教多元論の展開とともに改められることになる．ともあれ，ここでの留意点は，事実と神話が並置されていることであり，また両者の区別は検証可能性の基準にもとづいている，という点である．確かに，理論ないし仮説のほうは，その真偽がわれわれの経験のおよぶ範囲内で確証されることを必要としているが，神話のほうはそうではない．というのは，

神話は語り伝えられる物語にはちがいないが，文字通りには真ではない．また，神話は人または物にあてはめる観念または像であるが，これは文字通りにあてはめるのではなく，聞き手から特定の態度を誘い出すものなのである．したがって，神話の真理性はある種の実際的な真理性

であり，それは対象に向けられる態度の適切さから成るからである.(31)

したがって，ヒックの宗教言語理解のうちには，一方で，何らかの経験的手段に訴えた検証に服する真理——事実的真理——と，他方で，経験的検証には服しないが，それでいて人間の行動を適切に方向づけるような真理——神話的真理——との，二種類の真理が考えられているのである.

神話的真理をあらわす宗教言語は，ヒックにとっては<受肉の言語> language of incarnation である. 受肉の言語は，たとえば「神は善である」とか，「神は神の被造物である人間を愛する」という断定によって意味される内容を示すものとして，キリストの人格に言及することを可能にさせる. というのは，「善」とか「愛」という神の道徳的属性はイエスにおいて受肉化され，イエスによる人間との接触のなかで具現化されているからである. したがって，不幸に対するイエスの憐憫(れんびん)は神の憐憫であり，イエスによる罪の許しは神の許しであるというふうに，神人二性の同時性がきわめて安易に言われているのである. いま，「安易に」といったのは，これまで長い間，宗教言語のもつ論理的性格については問うこともなく，ただ自分たちの献身的な実践の一部として，イエスについて確立されている言語をそのまま鵜呑みにしてきたからである. したがって，たとえば「イエスは受肉した子なる神であった」と言うとき，それが一体どのような言語であり，またどのような言語使用のもとで言われているのかも問うことがなかった. しかし，近年になって，とくに宗教言語をも含む言語使用の問題が哲学的な注意をひくようになると，こうした点が直接問題とされるようになってきたのである. そこで，ヒックは問う.

それ（「イエスは受肉した子なる神であった」）は事実的な言明なのだろうか. それともコミットメントを表明したものなのか，それとも価値判断を示したものなのだろうか. また，その意味は文字通りのものなの

か，比喩的なものなのか，象徴的なものなのか，神話的なものなのか，それとも詩的なものなのだろうか.(32)

三，四世代前までは，一般に，イエスが独自な神意識を抱いて「子なる神」であることを主張し，その結果，「受肉」の教義はイエス自身の意識と教えに確固たる基礎を持つものと信じられうる，と聖書学者たちは認めてきた．ところが，今日ではもはやこのようには一般に主張されず，また実際にそうではなかったと広く考えられるようになってきている．「今日では，復活前のイエスが自分のことを『メシア』(つまり『神の子』)と呼ぶこともなければ，また他人から自分に向けられるそうした告白を受け入れることもなかったということは，ほぼ確実なことと解されなければならない」(33)と，ある著名な新約学者は言う．もしもその通りであるならば，偉大なキリスト論的ことば（たとえば「私と父とは一つである」）は，一世紀の終りに向けて展開された教会の神学を反映したものと見るほうが，まだしもましな解釈のように思われる．これに対するヒックの理解の仕方はすこぶる明解である．

もしもイエス自身が自分のことを「神の受肉者」とは考えなかったとするならば，かれの弟子たちのほうがそのように考えたのではなかったか，と問うのは当然のことである．しかし，この問いを直接に追求しようとはせず，むしろ「神の子」とか「神の受肉者」ということばがキリスト教の思想や敬虔の領域においてゆるぎのないものになったという事実を受け入れておいて，さて，その上で，それがいかなる種類のことばであるのかを問うことのほうが一層有益であるように思われる．イエスが神の受肉者であるとか，神の子であるとか，子なる神であるという言明は，文字通りの事実を述べた言明なのだろうか．もしもそうであるならば，正確にその事実とは何のことなのだろうか．それとも，詩的な，

あるいは象徴的な，あるいは神話的な言明なのだろうか．私には後者のものとしか思えない．(34)

ヒックには，受肉の観念は一つの神話的な観念なのである．それはイエスがわれわれ人間と超越的神との＜生ける接触点＞living contact であることをいう一つの言い方なのである．イエスが現前することにより，われわれは神の現前する場へともたらされる．イエスは神に忠実に生きた人であるから，われわれはそのイエスの弟子として生きることにより，神の目的に添って生きているのだと信じる．そして，イエスは神との十分な救いの接触点にあった人だから，われわれはかれにおいて何らかの絶対的なものを感知する．そして，これが長いキリスト教の歴史のなかで正当化されると，「イエスは神の子である」とか，「神の受肉者である」とか，「肉体となったロゴスである」とか，いう言い方に定まるのである．しかし，こうした言い方は，ヒックによれば，どれも「リアリティを神話的に表現したもの」(35)なのである．

受肉の言語に対するこのヒックの理解と解釈は，＜機能主義的キリスト論＞functional Christology の可能性を提示し，それゆえに，また＜救済論＞soteriology に対しても新たな理解の可能性をさし示すものである．すなわち，キリスト教がキリストの名を中心に，「救いの道がただ一つしかない」——No other name !——と排他的にいうのではなく，キリストの名による救いをも含みつつ「救いの道が他にも多くある」ことを率直に認めうる，ということである．これはヒックに＜宗教多元論＞religious pluralism の基礎を与える．このテーマについては，すでに他のところで論じたので(36)，ここでは繰り返さない．ただ，ヒックからの，次の引用だけにとどめておきたい．

受肉とは，イエスが神とわれわれの十分な，効果的な救いの接触点だと

いう経験的事実を表現するために，イエスにあてはめた一つの神話的観念であると見るとき，われわれはもはやイエスだけが神と人間との唯一の効果的な接触点だとする消極的な結論を引き出してはならない．われわれはキリストによって救いを見出したのであるから，このキリストを崇めはするが，しかし，だからといって，神と人間とのあいだの，他に伝え聞く救いの接触点を否定してはならない．われわれは他の信仰の道を非難することなく，キリスト教信仰の道を賞讃することができる．キリストによる以外に救いはないと言わなくても，キリストによる救いについて語ることはできるのである(37)．

5.

以上にみるように，ヒックは，一方で宗教言語のもつ事実的・認知的な側面を強調しながらも，他方でその言語に含まれる不可避的な側面，つまり神話的言語のもつ非事実的・非認知的な側面を指摘して，これに言語的な身分を与えようと努力している．その結果，ヒックはそこに二種類の言語——事実的言語と神話的言語——を並置し，さらに二種類の真理——事実的真理と神話的真理——を認めざるをえないことになってしまった．しかし，これは一方で事実的に知られる真理と，他方で宗教的に信じられる真理という，いわゆる「知」と「信」との二分法でいわれる＜二重真理＞twofold truth の傾斜を示している．この点が，ヒックの宗教言語論にみられる一つの難点である．そこで，私はこの難点を避けるために，言語のもつ二つの働き——＜対象表示的＞indicative と ＜意味表出的＞expressive——に応じた区別，すなわち知られた＜事実＞fact と伝えられた＜真実＞truthfulness という区別，をつけてみたいのである．

たとえば，童謡で「バラが咲いた，バラが咲いた，真っ赤なバラが」と歌われる．いま，ここに一輪のバラが咲いていて，それに対して「バラ」

という語を発言するならば，その語は一輪のバラという対象を表示している．しかし，バラが咲くのは，外的な，物的世界だけのことではない．内的な，心的世界でもバラは咲く．だから，その童謡は「淋しかったぼくの心にバラが咲いた」とつづくのである．ここでは，「バラ」という語が言語外世界に＜対象＞referent をもたず，ただ言語内世男の＜意味＞meaning だけにとどまっている．このように，言語内の意味的世界で咲くバラは，「対象としてのバラ」とは別の，「意味としてのバラ」なのである(38)．これと同じことが，「イエス」という語についても言えそうである．たとえば，歴史のイエスは「人の子」，「大工の子」，「ヨセフの子」等々と，言語のレアリスティックなレベルで＜対象表示的＞indicative に，また＜事実報告的＞fact-telling に，またその報告内容の真偽が直接に問題とされるようなことばの使い方で，語られる．これに対して，意味としてのイエスのほうは「神の子」，「神の受肉者」，「三位一体の神の第二位格」等々と，言語のイマジナルなレベルで＜意味表出的＞expressive に，また＜物語伝承的＞story-telling に，また＜神話形成的＞mythopoeic に，語られる．「ああ，本当に神の御子なんだ，イエスさまは」と言ったとすると，もう真偽は第一義的な問題ではなくなって，しみじみ「有難い」と思ってしまう．「意味としてのイエス」はそういう気持の自己表出なのである．仏教における「仏」の記述の場合にも，これと同じことがいえそうである．たとえば，「お釈迦さまは彼岸の仏，つまり先在する仏の変化身であり，また宇宙そのものである仏，久遠の法身仏と一つである」という教え——仏の三身説——があるが，此岸の釈迦仏（応身）が彼岸の阿弥陀仏（報身）であり，また久遠の宇宙仏（法身）でもあるといわれるかぎりでは，そこにいわれている「仏」は「対象表示としての仏」とは別の，「意味表出としての仏」であることに間違いはない．こうして，信仰主体の自覚のことばとして「意味としてのイエス」なり，「意味としての釈迦」なりが表出されると，「イエスは神の子である」「イエスは受肉した神である」

「イエスはよみがえりの主である」……とか,「お釈迦さまは彼岸の仏, 如来さまである」「お釈迦さまは先在する仏の変化身, 阿弥陀さまである」「お釈迦さまは久遠の法身仏と異ならない, 一体のものである」……, だから有難い, ということになるのである. こうした一連のことばは, そのことばの働きの面からみれば,「知られた事実の伝達のことば」とは別の,「伝えられた真実の表出のことば」である, と私は言いたいのである. さらに, こうした一連のことばは, そのことばの解釈学的な面からみれば, 人間イエスなり, 人間ゴータマなりを, 普遍的な意義をもつ永遠の実在にまで高揚した, という, いわゆる高揚的意味の表出であるとも言えるかもしれない. この<高揚>exaltation は, おそらく人格的な救いを求める人間精神の飢えによって強められてきたものであろうし, また知的には, キリスト教の場合の三位一体説なり, 仏教の場合の三身説なりの, いわゆる形而上学な教説によって支持されてきたものでもあろう. いずれにもせよ,「高揚的意味」をめぐる議論は, 解釈学上, 重要ではあるが, ここでは取り上げることができない.(39)

注

(1) この哲学運動に関する歴史的展開については, J. O. Urmson, *Philosophical Analysis: Its Development between* the *Two World Wars*, Oxford, 1956; G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, Oxford, 1958 (『現代のイギリス哲学』坂本百大·宮下治子訳, 勁草書房, 1983年) を参照されたい.

(2) 分析的宗教哲学の形成については, 小山宙丸・田丸徳善・峰島旭雄編著『宗教の哲学』(北樹出版, 1989年) 所収の私の二つの論文(「現代の宗教哲学——分析的宗教哲学の形成——」pp. 143-157.「宗教言語と意味——ウィトゲンシュタイン的アプローチ——」pp. 218-231) を参照されたい.

(3) 私は前出の論文「現代の宗教哲学——分析的宗教哲学の形成——」において, すでにこの点については詳論した. またエイヤー自身によって与えられた検証原理のすぐれた定式化については, A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 1936 (『言語・真理・論理』吉田夏彦訳, 岩波書店, 邦訳 p. 9)

を参照されたい.

(4) G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900* (『現代のイギリス哲学』, 前出, 邦訳. p. 70).

(5) John Hick, *Faith and Knowledge*, Cornell University Press, 1957; 2nd edn, 1966; reissued with a new preface, London: Macmillan, 1988.

(6) John Hick, 'Theology and Verification', *Theology Today*, 17, 1 (1960) pp. 12-31.

(7) John Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, 1963; 2nd edn, 1973; 3rd edn, 1983 (Spanish, Portuguese, Chinese, Japanese, Korean, Finnish and Swedish editions) (『宗教の哲学』間瀬啓允訳, 1968年初版, 1975年改訂版, 培風館).

(8) John Hick, 'Eschatological Verification Reconsidered', *Religious Studies*, 13, 2 (1977) pp. 189-202. この論文は, かれの宗教哲学の論集である *Problems of Religious Pluralism* (London: Macmillan, 1985) に収められている.

(9) John Hick, *Philosophy of Religion* (『宗教の哲学』改訂版, 前出, 邦訳 pp. 132-133).

(10) Moritz Schlick, 'Meaning and Verification', *The Philosophical Review*, Vol. 45, July 1936, pp. 339-369, quoted in John Hick, *The Second Christianity*, London: SCM, 1983 (『もうひとつのキリスト教』間瀬啓允・渡部信訳, 日本基督教団出版局, 1989年, 邦訳 p. 202).

(11) Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, 1959 (『科学的発見の論理』森博・大内義一訳, 恒星社厚生閣, 1971-1972年).

(12) John Hick, *Faith and Knowledge*, 前出, pp. 177-178; *Philosophy of Religion* (『宗教の哲学』改訂版, 前出, 邦訳 pp. 133-134); *The Second Christianity* (『もうひとつのキリスト教』, 前出, 邦訳, pp.199-200); *Problems of Religious Pluralism*, 前出, pp. 111-112.

(13) John Hick, *Philosophy of Religion* (『宗教の哲学』改訂版, 前出, 邦訳 pp. 136-137).

(14) 同書, 邦訳 pp. 137-138.

(15) John Hick, *Problems of Religious Pluralism* 所収の論文 'Eschatological Verification Reconsidered', 前出, p. 121.

(16) John Hick, *Philosophy of Religion*, 2nd edn, chapt. 5, and 3rd edn, chapt. 6. ウィトゲンシュタイニアンのフィリップスは, 後者の第三版第六

章において，新たに書き加えられ，論じられている．

(17) Randall, *The Role of Knowledge in Western Religion*, Boston: Starr King Press, 1958, quoted in John Hick, *Philosophy of Religion*, 前出, 邦訳 pp. 109–110.

(18) Hick, *Philosophy of Religion*, 前出, 邦訳 p. 111.

(19) J. S. Mill, *Three Essays on Religion*, quoted in John Hick, *Philosophy of Religion*, 前出, 邦訳 p. 113.

(20) Hick, *Philosophy of Religion*, 前出, 邦訳 pp. 114–115.

(21) R. B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*. Cambridge University Press, 1955. Reprinted in *The Existence of God*, ed. John Hick, New York: Macmillan, 1964, and *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, ed. John Hick, Prentice-Hall, 1970. Quoted in Hick, *Philosophy of Religion*, 前出, 邦訳 pp. 115–116.

(22) Quoted in Hick, *Philosophy of Religion*, 前出, 邦訳 p. 116.

(23) 同書, 邦訳 p. 118.

(24) 同書, 邦訳 p. 120.

(25) John Hick, *Philosophy of Religion*, 3rd edn, Prentice-Hall, 1983, p. 91.

(26) D. Z. Phillips, *Death and Immortality*, London: Macmillan, and New York: St Martin's Press, 1971, quoted in Hick, *Philosophy of Religion*, 3rd edn, 前出, p. 92.

(27) D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, London: Routledge and Kegan Paul, 1976 and New York: Seabury Press, Inc., 1981, quoted in Hick, *Philosophy of Religion*, 3rd edn, 前出, p. 93.

(28) 同書 p. 93.

(29) 同書, p. 93.

(30) John Hick, 'Is Religion an American Heresy?' *Theology Today*, 18, 1 (1961), quoted in Chester Gillis, *A Question of Final Belief: John Hick's Pluralistic Theory of Salvation*, London: Macmillan, 1989, p. 63.

(31) John Hick, *God and the Universe of Faiths*, London: Macmillan, 1973, pp. 166–167.

(32) John Hick, *God Has Many Names*, London: Macmillan, 1980 (『神は多くの名前をもつ』間瀬啓允訳, 岩波書店, 1986年, 邦訳 p. 152).

(33) Wolfhart Pannenberg, *Jesus: God and Man*, London: SCM Press, 1968,

p. 237, quoted in Hick, *God Has Many Names*, 前出, 邦訳 p. 114.

(34) John Hick, *God Has Many Names*, 前出, 邦訳 pp. 114-115.

(35) 同書, 邦訳 p. 117.

(36) 『哲学』第88集（三田哲学会, 1989年）所収の私の論文「ジョン・ヒックの宗教多元論」pp. 1-27を参照されたい.

(37) John Hick, *God Has Many Names*, 前出, 邦訳 p. 117.

(38) 井筒俊彦『コーランを読む』（岩波書店, 1983年）のなかに展開されている「レトリックの言語学」から示唆を得た. とくに同書 pp. 247-250 を参照.

(39) 「高揚」のテーマをめぐる議論, とくに人間イエスと人間ゴータマの場合については, John Hick, *God Has Many Names*, 前出, 邦訳 pp. 134-150 を参照されたい.