

「宗教経験からの論証」と概念相対論

—R・スウィンバーンの証拠主義的立場をめぐる—

深澤 英隆

I はじめに

宗教システムは、常に自明性と非自明性の間を揺れ動く存在である。とはいえ、宗教システムの広範な支配の非自明化と、真に宗教に対抗しうるシステムである科学システムの出現およびその自明的支配の確立という点で、近代がひとつの決定的な節目となっていることはやはり否定できない。このことは、生活世界レベルでの宗教の自明性の減衰と、他方で宗教を近代以前とは異なった形と水位で基礎づけ、正当化しようとの理論的努力の出現に端的に表れている。

近代における宗教学や宗教哲学といった学科の成立は、こうした理論的努力のひとつの表れにほかならない。宗教学や宗教哲学は、宗教の外部にある学的理性が、宗教を対象化し、そこに「宗教」の固有性や真理性を「発見」という自己理解に依拠している。しかし見方を変えれば、宗教(哲)学は宗教の正当化と自明性の更新の任を付託された宗教システムの一分枝と考えることも不可能ではない。少なくとも近代宗教(哲)学の論証に基礎づけ主義的志向⁽¹⁾が広範に見られることは、そうした見方を可能にするものである。

さて、こうした志向が明示的に表れ、それが討議の対象となっているという点で、この十数年ほどの英語圏における宗教哲学の動向は検討に値する。そこではごくおおざっぱに言うならば、近代の思想動向の延長上にある基礎づけ主義の立場から、その様々な修正案、そしてポスト近代における宗教の存立ということも見据えたいうでの基礎づけ主義の全面的批判といった立場の間で、活発な議論が見られる。基礎づけ主義をめぐるこれらの議論はまた、宗教言語の性格、実在論-非実在論論争、宗教の真理論などの一連の哲学的な主題と複雑に関わり合っていることも、見逃すことができない。

そうしたなかでも目につくのが、宗教経験をめぐる論議との関わりである。近代において啓示や教義・教会権威などにかかわって、あるいはそれらをなお根拠づけるものとして、宗教経験の概念が浮上してきた⁽²⁾。この意味で、宗教経験の概念は宗教の基礎づけ主義に当初より関係の深いものであった。従って今日の英米宗教哲学において、かつての中心テーマであった宗教言語にかかわって宗教の認識論(epistemology)が宗教哲学の主たる課題となり、基礎づけの問題がその中核をなすかに見えるとき⁽³⁾、宗教経験の概念が改めて重要な主題となることは容易に理解できる。

以下では、基礎づけ主義の一形態としての「証拠主義」の立場を、今日そうした立場を代表している R・スウィンバーンの所説において検討し、そこで宗教経験の概念が果たす役割とそれが含む様々な困難を見る。そうした上で、基礎づけ主義をめぐる問題に関し、若干の展望を記すことにしたい。

II 証拠主義の立場

1 証拠主義の特質

上にふれた基礎づけをめぐる議論の核心をなすのは、宗教的信念は、何らかの根拠や証拠(evidence)によって基礎づけられることによってはじめて正当化(justify)され、真なる認識とされるのか、それとも宗教的信念は、それ自身は正当化を必要とせず、逆に他の信念を根拠づけるような基礎信念(basic belief)であるのか、との問いである。今日の趨勢は、反基礎づけ主義—これはしかし多様な立場を含むものであるが—に傾いているかに見える。とはいえ、基礎づけ主義的思考は決して消失したわけではなく、むしろ宗教を見る我々の近代的パースペクティブの中に深く根を張ったものと考えべきである。

基礎づけ主義の取る代表的な形が、「証拠主義」(evidentialism)である。証拠主義的宗教観とは、ある論者の簡潔な定式化によると、「いかなる宗教も理性にかなって(rational)ない限り受け入れがたく、またいかなる宗教も何らかの証拠(evidence)に支えられない限り理性的ではない」との立場を意味する⁽⁴⁾。証拠に基づく論証への要請は時代を問わず見られるが、宗教に関し証拠主義という強い立場が現れたことは、宗教の自明性の破綻を前提としている。この意味で証拠主義はまず宗教への異議(challenge)として表れ、それに対抗する形で証拠による宗教の基礎づけが模索されることになる。このある意味で極めて近代的な証拠主義的論証を今日もっとも綿密に行っているのが、現代英国の宗教哲学者の R・スウィンバーンである。

2 スウィンバーンと「信頼原則」

1 スウィンバーンの『神の存在』

スウィンバーンはその3部作⁽⁵⁾において、キリスト教的有神論の哲学的弁証を試みているが、その第2巻『神の存在』では、証拠主義の立場から神の存在を理性的に論証し、その正当化と真理性の確立を目指している。そこでの手続きを大まかに言うならば、神の存在という主張の意味とその内的整合性(internal coherence)を前著で取り扱ったのを受けて、『神の存在』では伝統的な神の存在証明をも含めた理性による帰納的論証の数々を確証論(confirmation theory)の論理的操作により検討し、神の存在の命題の真偽を検討する。その第一の結論は、神の存在の真の蓋然性は「非常に低い」(very low)わけではない、というものであるが、スウィンバーンはこれに「宗教経験からの論証」(arguments from religious experience)を加えたうえで、全体として神の存在は、「そうでないよりはそうである蓋然性の方が高い」(more probable than not)との結論に達する。すなわち終極的な証明や基礎づけではないが、有神論的な信と実践は、十分に理性的なものとして正当化しようと考えるのである(EG 291)。

スウィンバーンのこうした論議が成功しているか、それが有神論へのコミットメントを超えた論証となっているかは、なおここでは問わない。我々の問いは、スウィンバーンのいわゆる「宗教経験からの論証」のありかたである。実際にスウィンバーンの業績のなかで最も頻りに論議の対象となるのがこの宗教経験論であり、また近代的宗教経験論の今日的なありかたの事例としても、それは検討に値すると考えられる。EG 第13章「宗教経験からの論証」に見られるスウィンバーンの議論は、宗教経験の定義や類型化、さらに最も重要な「信頼原則」の提示、そしてその可能性と限界の検討という手順を踏んでいる。

2 宗教経験の諸性質

スウィンバーンによれば、「宗教経験からの論証」(arguments from religious experience)とは、「多くの人間が神(ないし神と結びつく何らかの超自然的存在)を経験し、従ってその存在について知りかつ語りうる、ということがしばしば生じたということを主張する」ものである(EG 245)。その場合宗教経験とは、「神の(神がそこに現前する、ないし何かを行ったりもたらしたりするといった)経験ないし何らかの超自然的存在の経験であると主体に(認識的に)思われる経験」を意味する(EG 246)。

この定義に関わる付帯的諸点にふれておこなうならば、まず「意識的・心的継起(going-on)」としての経験は、外主体的対象の経験の場合と、心的状態性の経験の場合とがありうるが、前者のみが証拠価値(evidential value)を持ちうる(ibid.)。また経験記述にはエクスターナルな記述(external description: 例「私は神と話した」)とインターナルな記述(internal des.: 例「私は神と話したように思われる」)とがある。前者は神の存在を前提にしており、その前提の信憑性に大きな疑義がもたれる一方で、もしひとたびその前提を認め、また経験の真正性を認めるならば、特に論証の必要もなく経験より神の存在は帰結されてしまう。ここからすると、宗教経験よりの論証は、「～と思われる」(seem)「～と見える」(appear, look)といった語を用いてインターナルな記述を与えられた宗教経験から出発する必要がある(EG 145)。このことはまた、古典的基礎づけ主義が、自らの現下の感覚についての訂正不可能な(incorrigible)「思われ言明」(seems-statements)をベーシックな命題としたこととも一致していよう。

さらにスウィンバーンはこの「見える」「思われる」といった動詞に、認識論者チザム(R. M. Chisholm)にならい、「認識的用法」(epistemic use)と「比較的用法」(comparative use)という二つのモードを区別する。後者が単にあるものの見え方を他のもののそれと比較して「AはBのように見える」と言うに過ぎないのに対し、前者は「主体が彼の現在の感覚経験に基づいて信じようとしている(be inclined to believe)ことがら」を表す(「AはBであると見える」)(ibid)。このように「認識的な」意味でのインターナルな記述を論証の出発点とすることは、結局直接的な存在判断からは一步退いた形での(インターナルな)、しかし外主体的なるものについての同定と存在判断へと向けてなされた(認識的)経験判断の蓋然的真理性を確立する試みをなすことを意味しよう。

このようにスウィンバーンの意図が、インターナルな記述に立つにもかかわらず経験の現象学を超えた含みをもつことは、スウィンバーンの知覚(perception)理解に表れている。外主体的対象の経験を重視するスウィンバーンは、知覚的性格をもつ宗教経験にもっぱら注目する。その知覚理解に関しスウィンバーンは、「知覚の因果説」(causal theory of perception)に依ることを言明する。この説によれば、「SがXを(自らが知覚していることを信憑つつ)知覚するのは、Xが現前しているとSに(認識的に)見える経験が、Xが現前していることにより因果的に引き起こされるときであり、またそのときのみである」。したがって宗教経験についていえば、「Sが神の経験をもつのは、Sに神が現前しているに見える経験が、事実神が現前していることにより引き起こされているときであり、またそのときのみである」(EG 247)。ここでしかし、いかにしてある経験が「事実」(in fact)その経験の対象により引き起こされていると知りうるのか、ということが問題となるが、これは次項の「信頼原則」に直接つながる問題である。

具体的に宗教経験がいかなる性格をとりうるかについては、スウィンバーンは宗教経験の類型化により整理をしている。公的対象(public object)と私的対象(private object)のいずれを経験対象とするかによって、まず宗教経験は大きく二分化される。前者は万人に平等に認識的接近を許す対象であり、その知覚は「公的知覚」と呼ばれる。一方後者はそれを許さぬ対象であり、その知覚は「私的知覚」と呼びうる⁽⁶⁾。スウィンバーンはまた、ある経験が何らの知覚的付加なくして重層的に他のものの知覚経験となりうることも認める(EG 249)。かくしてスウィンバーンは、相互に流動的としながら、以下の5者の経験類型をえる。

- 1) 非宗教的・公的対象に神的対象を知覚する経験(例:自然世界に神の摂理を知覚する)
- 2) 超常的・公的対象に神的対象を知覚する経験(例:復活のイエスの経験)
- 3) 通常感覚語彙で記述可能な私的対象に神的対象を知覚する経験(類感性的ヴィジョン等)
- 4) 通常感覚語彙で記述不可能な私的対象に神的対象を知覚する経験(非感性的ヴィジョン等)
- 5) 何らの感性作用(sensation)もなく神的対象を知覚する経験(純粹な知的直覚等)。

(EG 249 f)

スウィンバーンは、歴史上様々な人間がこれらの類型に属する多様な神知覚・神経験をやってきたとする。その個々の主観にとっての事実性は、おそらく疑いなきものであろう。しかしスウィンバーンの課題は、上にも述べたように、その真正性をいかに、またどこまで確立しようかということだった。

3 「信頼原則」とその射程

スウィンバーンの宗教経験論の中核をなすとともに、様々な議論を呼んだのが「信頼原則」(Principle of Credulity)という考え方であるが、その主旨はある意味で驚くほど単純明快なものである。スウィンバーンによると、哲学者たちは宗教経験がそれ自身の主観的状态性を超えた何ものかの証拠であることを否定するが、これは通常経験に対する彼らの態度とは明らかに異なっている。通常は、「(何らかの特別な理由がない限り)ある主体にとって(認識的に)Xが現前すると見えるならば、おそらくXは現前している、とすることが理性の原則である——ひとが知覚するものは、おそらく実際にそのようである。事物がどのように見えるかは、事物がどのようなかについての信念の良き根拠(ground)となるのである」(EG 254)。もし、通常経験に関してこのことがあてはまるならば、宗教経験についても同様の原則があてはまらねばならない、とスウィンバーンは言う。すなわち、すべての宗教経験は原則として、まずはその主体にとって、対象存在についての信の根拠とされるべきものである。

さらにまた、「信頼原則」が経験主体の信念形成に関わるのに対し、第三者が他者の経験報告をどう捉え、自らの信念形成とどうつなげてゆくかという問題がある。スウィンバーンが言うように、我々の日常的信念の大半は、他者の経験報告や信念を信頼することにより形成されている。そこでスウィンバーンは、1:「信頼原則」と2:「(特別な理由がない限り)他者の経験は、(おそらく)彼らが報告する通りである」という二つの原則から、3:「事物は(おそらく)他者がそれらを知覚したと主張する通りのものである」との仮定が帰結されると考え、上の第二原則を「証言の原則」(Principle of Testimony)と呼んでいる。スウィンバーンは、これらの原則や仮定は、

他者の宗教経験の報告に対しても等しくあてはまるものとするのである(EG 271 ff.)。

さて、ある意味でナイーブとも言える以上の「信頼原則」の主張に対しては、ただちにいくつかの疑念が浮かぼう。スウィンバーンも、これらを予想したうえで列挙し、反駁を試みている。まず、そもそも神を見なかったという無神論者の主張に対しては、あらゆる可能条件を尽して探し見たわけではないので、それは反証たりえぬとする(EG 255)。さらに、ここでは逐一紹介しないが、宗教経験の対象の特殊性ゆえに「信頼原則」は適用しえないとの異議に対しては、各々反論を示している。感覚知覚以外のアノーマルなケースには「信頼原則」の適用を認めない立場に対しては、例えば知己の顔の認知、味や匂いなどの、その感性性質を十全に記述しえず、非感性的ともいえる対象経験にも我々は十分な信を与えているという。また感性経験そのものと解釈、あるいは実際の知覚と推論とを二分する立場に対しては、スウィンバーンは反対する。スウィンバーンによると、こうした二分法はつまるところ、宗教経験は誤った解釈のできごとであり、真の対象の真の知覚の可能性はない、少なくとも宗教経験自体はいかなる証拠ともなりえないとの観点に結びつくという(EG 258)。スウィンバーンによるとそもそもこうした二分法は、通常の実験に関する不可能なものであり、結局我々はいかなる対象の経験に関しても、それをその対象の実際の知覚経験であるとさしあたり(*prima facie*)丸ごと受けとめたうえで、その真偽を問うべきであるとするのである(EG 258 ff.)。

このように論じた上でスウィンバーンは、先の定式にあった留保条件である「特別な理由」(*special considerations*)として、宗教経験の知覚主張を打破(*defeat*)し、「信頼原則」を無効とする可能性があるケースをほぼ以下の4点にまとめる。1: 過去に信頼しえぬものとされた条件やそうした主体により宗教経験がもたれた場合。2: ある宗教的知覚主張がなされたと同様の条件下で、それと類似した知覚主張が偽とされた場合。3: 背景知識に照らして、宗教的对象(神等)が知覚の場に現前しないと考えられる場合。4: 宗教的对象(神等)が、その宗教的知覚の原因ではありえぬ場合。以上の各々を、スウィンバーンは論駁する。その主旨をごく短くまとめるならば、1については、特定事例を一般化しえない。2としては、例えば同様の条件下で神を見る人間よりも神を見ない人間が圧倒的に多いことから、宗教経験は原則として信頼に足らないという議論があるが、むしろ神の非存在の証明の義務が無神論者の側にある。また経験の不一致ということも、決定的反証にはならない。3については、神は物理的存在と異なる以上、また遍在・全能ということを考えるならば、このように断定はしえない。4については、神の非存在を証明せねばならないが、これは不可能である(EG 260-271)。

以上の論旨から、スウィンバーンは「明らかに神の経験と思われる宗教経験は、他の根拠により神は存在するよりも存在しない蓋然性の方がかなり高いことが示されない限り、真正の経験と受け取られるべきである」と結論づける(EG 270)。スウィンバーンによれば、「信頼原則」は「人間が事物の在りようを感知する根本的能力をもっている」との観点に立っている。最初にすべてを疑い「証明されぬかぎり有罪」(*guilty until proven*)とすると知識は生じえない。むしろ宗教経験は「有罪と証明されぬかぎり無罪」(*innocent until proven guilty*)とするべきであり、「最初の信頼、信じ易さ」(*initial credulity*)こそが、唯一の理性的態度である(EG 275)。

4 「信頼原則」への批判

スウィンバーンのこうした「信頼原則」とその宗教経験への適用は、以降少なからぬ議論の対

象となった。そこでの批判的論議は、仮に二つのレベルに分けることができる。まずは、スウィンバーンの宗教経験についての理解を一応受け入れた上で、とりわけ「信頼原則」の適用やこの原則の有効性を問うことが可能である。それと同時に、もう一步踏み込んで、スウィンバーンの宗教経験理解自体を問題とすることが可能であり、それはまた避けがたいことでもある。

すでに見たように、「信頼原則」は、宗教経験に神の存在の証拠としての暫定的な地位を与える手だてであり、神の存在への信とそれに基づく実践に当座の(*prima facie*)基礎づけを付与する原理であった。これは確かに、すべてを疑う極端な懐疑論の立場に対する有効な批判であり、例えば証拠主義と反対の立場に立つ反基礎づけ主義が、所与の生形式や現に有効に機能している信念にある種の正当性を付与するのも、こうした観点に立ってのことである。しかし問題は、「信頼原則」の *initial credulity* の、その先である。自己と他者への最も初次的な信頼ということは、あらためて原理・原則の名のもとに特徴づけるまでもない。しかしそれをもう一步越えた強い信憑性を宗教経験に与えることは、必ずしも自明とは言えないのである。

M・マーチンは⁽⁷⁾、そうした疑念をいくつか挙げて列挙している。例えば、もし信頼原則が妥当するならば、同様に「否定的信頼原則」(マーチンの定式化によると、「もしある主体にとって X が存在しないと(認知的に)見えるならば、おそらく X は存在しない」)も妥当することを、マーチンは論証する。神の認知されるための条件が特定しえないことを、スウィンバーンは否定的信頼原則を退けるための論拠としているが、これは信頼原則をも無力化しようとのマーチンの主張はもつともである。またマーチンは、諸伝統の宗教経験間の不一致と葛藤は、スウィンバーンが考えているよりもはるかに深刻であり、各々の宗教経験が各々の、しばしば対立する伝統の証拠となり、基礎づけ的機能を果たしている以上、特定の性格の宗教経験に寄せる信頼は相対化せざるをえないとする。さらにマーチンは、スウィンバーンとは逆に、日常をかけ離れた知覚主張は疑いを受けるのがむしろ当然であって、それによって底無しの懐疑論がもたらされるわけではない、むしろ「信頼原則」のいわば無原則な適用は、この世をあらゆる想像的存在物で満たす結果となってしまふ、とする。日常において、また科学的探求においても「信頼原則」は妥当しているが、それはスウィンバーンが考える以上に大きな制限が課せられた上でのことである。

W・ロウも⁽⁸⁾、やはり宗教経験が感覚知覚と異なり、真正な知覚をもたらす条件を特定しえないこと、より適切には、いかなる条件で宗教経験が誤り(*delusive*)でありうるかを特定できないことを問題とする。ロウによると、そうした反証条件を知りえてはじめて「信頼原則」は妥当しうるのであって、宗教経験にはこれがあてはまらぬ以上、「信頼原則」は適用しえず、またそれに基づく「宗教経験からの論証」も成り立ちえぬとするのである⁽⁹⁾。

何にせよ、二つのことは明かと思われる。第一に、スウィンバーンの「信頼原則」は宗教経験の暫定的証拠価値を積極的に認めることにより、宗教の正当化に証拠主義的に応じようとしている。その一方で、スウィンバーンは証拠主義の歴史的根底でもあった懐疑論には強い制限を加え、ここでは証拠主義的要求を抑止しようとするのである。

第二に「信頼原則」の初次的発動の後、当然ながら我々は宗教経験の証拠価値の規模や性格、また宗教経験と信との基礎づけ・正当化関係などに立ち入って検討を加えることを余儀なくされる。そしてここに至ると、「信頼原則」が正に初次的以上のものではありえず、そうした検討に代わる理論的説明力を持ちえないこと、またスウィンバーン自身の宗教経験分析もなお多くの点で

不十分であることに気づかざるをえないのである。

III 概念相対論と宗教経験

1 スウィンバーンの宗教経験論とその批判

スウィンバーンの宗教経験論の要点は、改めて次のようにまとめることができる。まずスウィンバーンは「私は神の経験をした」といったエクスターナルな記述(A)に対し、「私は神の経験をしたように思われる」といったインターナルな経験記述(B)を議論の土台とした。これは先に見たように、存在判断(神は存在するという)の証拠とする以上、経験は直接的存在判断を含みえないためであった。しかしBにおけるゆるい(現象学的とも見える)神の同定は、先の意味で「認知的」とされることにより、存在定立へと向けられたものでもあった。またこの同定は非推論的・直接的なものであって、経験(所与)と解釈の二分法の入る余地はないものとされた。さらにスウィンバーンは「知覚の因果説」をとっており、従って神の知覚が真正な知覚であることは、それが神により因果的に生ぜしめられていることを意味した。こうした前提のもとに見たとき、つまるところ有力な反証がない限り我々は、前章で見た「信頼原則」に則って、神の認知的同定とその(神と結びついた)因果的背景の双方に信を置くべきであり、そのようにして証拠価値をもつに至った宗教経験は、他の諸証拠や論証と併せて、神の存在という明確な存在判断を構成する、とされるのである。ここで問われるべきは、信頼原則の前提ともなるこうしたスウィンバーンの経験理解そのものの妥当性である。

すでにいくつかのスウィンバーン批判は、この点を問題としている。R・W・クラークは⁽¹⁰⁾、宗教経験の証拠価値を否定するペネルハム(Penelhum)などの立場をハードな立場(hard position)、一方宗教経験に感覚的経験と類似の証拠力を付与するヒック(J. Hick)らの立場をソフトな立場と呼び、スウィンバーンのそれを、ヒック以上にソフトな立場を押し進めたものとする。しかしクラークは、宗教経験がそれ自身だけで神の存在の暫定的な証拠となることを否定する。その場合クラークが特に問題とするのは、経験と解釈についてのスウィンバーンの理解である。クラークによれば、スウィンバーンの理解とは裏腹に、宗教経験はすべて存在判断を回避した(現象学的な形で)再記述することが可能なはずであり、その上で神の現前の信をそこからの推論の帰結として記述し直すことができる。ところがこのように再記述できるということは、その解釈につき常に議論の余地があるということであり、宗教経験はそれだけでは証明力をもちえないことを意味する。またクラークは、体験者は「明証的に特権的な地位にある」というヒックらの見解を否定し、科学における実験的観察者と理論家との関係と同様、体験者は解釈に関しては特権をもちえないとする。ここからも、経験の証明力は相対化されざるをえない。結局クラークは、現象学的に再記述したうえでなお宗教的解釈・説明が最良のそれと思われる経験が、宗教的信をなほどこか支持(support)しうる、という結論(クラークによればハードとソフトの中間的立場)に至るのである。

一方J・W・フォージーは⁽¹¹⁾、同様の方向から、もう一段詳細な批判をおこなっている。フォージーによれば、知覚的経験については、1:経験は真正(veridical)なものか、それとも幻覚的(hallucinatory)か、2:真正とすると、その対象は何か、何の真正な経験か、という二つの問を立てうる(これは、本章冒頭の我々の整理における知覚経験の因果性と対象同定の二つのアスペクトと

対応している)。フォーギーの論点は、真正な経験であっても、経験対象の解釈・同定において誤っている可能性があるということである。こうした解釈・同定は、通常は現象学的記述によってではなく、むしろ文脈的知識によってなされるが、これをフォーギーは認識的基盤(epistemic base)と呼ぶ。スウィンバーンは経験と解釈を方法的に分けて考えることもしないために、上の二つの間を区別せず、また知覚信念における経験の解釈・同定のプロセスを損ないうる要因(spoiler)⁽¹²⁾を全く考慮に入れてない。しかしこれを考慮に入れると、神の非存在を証明せずとも、「経験者は現象内容を超えてその経験対象を神であるとする十分な理由はもたぬ」との懐疑の見方を避け難い。結局そうした同定の根拠を与えるのは、経験の前提とする伝統の認識的基盤なのであり、これは暫定的正当化以上のものを付与しえない。このことに気づくならば、我々は「信頼原則」を受け入れるとしても、経験者の知覚主張への同意を控える知的権利を保有しうる。なぜなら他の解釈も同様の権利をもって暫定的な正当性を主張しうるはずであり、結局「信頼原則」では、いずれの解釈や信念が妥当かを決定しえないことになるからである。

クラークやフォーギーの批判は、ともにスウィンバーンの経験理解の根底、ことに経験における解釈的契機の考え方の含む難点を突くことにより、可謬論的に宗教経験の証拠価値の相対性を結論づけたものと言える。ところでこうした論点はさらに、宗教経験をめぐる一群の争点とも結びついてくる。以下にそうした問題群を順次見ながら、スウィンバーンの宗教経験論と上の批判をあらためてそこに位置づけてみたい。

2 宗教経験と概念相対論の観点

1 「宗教経験からの論証」と「自己立証的经验」

すでにふれたように、近代における宗教的ドグマと信仰の揺らぎは、近代的経験主義の勃興とも並行しつつ、それらを実証するものとしての宗教経験の前景化をもたらした。その際に宗教経験に仮託された属性が、宗教経験の自己確証性・自己立証性(self-authentication)ということであった。宗教経験は、今や宗教信念を実証する証拠となり審廷となる以上は、それ自体が他の何かに根拠づけられるものであってはならない。ここから、「自己立証的经验」(宗教的信の証拠として自己を自ら根拠づける宗教経験)の観念と、その可否をめぐる論争が生じた。いずれにせよ、いわゆる「宗教経験からの論証」は、多かれ少なかれこうした自己立証的经验の観念を前提とすることが多かった。

宗教経験の自証という考え方は、一方で上に見たような機能要件により条件づけられているとともに、他方である種の心理学的直接性の印象をも背景とするものであった。そして自己立証的经验の概念やそれに基づく論証への批判の多くは、こうした心理学的直接性から、それとは次元を異にする認識論的直接性や直証性が導出されるという点に向けられた。

こうした批判の典型として、例えばC・B・マーチンのそれがある。マーチンは、「宗教経験からの論証」を以下のように定式化する⁽¹³⁾——「私は神の直接経験(認識, 直知, 了知)をもつ。それゆえに、私は神が存在すると信ずる正当な理由がある」。マーチンによると、もし「私はXを経験した」が「Xは存在する」を含むならば、この式はトートロジーとなり真である。しかし、存在主張を、宗教経験をもったという心理学的主張に付加することは不当である。そのためには、何らかの独立したチェック機構が必要だが、宗教経験は感覚経験と異なりそうした機構に欠けた

め、そのかわりに自己立証的な直接知ということが語られてしまうと言うのである⁽¹⁴⁾。M・P・レヴィンも、経験の現象内容のみに基づきその経験が真正であると証明することはできず、一方現象内容以外の方法によりその経験の真正性を証明しえたとすると、それはもはや自己立証ではない、というジレンマを指摘する。宗教経験の自己立証の観念を批判する者は、真正な経験の存在を否定するのではなく、「そのような経験も、正当に信じられる他の諸命題とそれらの経験がもつ何らかの関連から離れて正当化されることはできない」と言っているだけである⁽¹⁵⁾。こうした事情は、R・オクスーオクス自身は自己立証的宗教経験の概念を再考し、擁護しようと務めているのであるが一の用語で言えば、非規準的(non-criterial)・直証的な確実性や正当化は、心理的現象に関わる命題を超えてはありえず、単なる体験生起を超えた信念は何らかの規準(criteria)により根拠づけられねばならない、ということになる⁽¹⁶⁾。

スウィンバーンについて言えば、強い意味での宗教経験の自己立証性を主張するものではない。スウィンバーンの要請しているのは、経験の真正性への当座の信頼であり、また宗教経験の証拠力もそれだけで絶対的なものとされているわけではなく、あくまで最も有力な傍証というにすぎない。とはいえ、これらの批判が語る宗教経験の自己立証の不可能性と正当化機能の制約の問題は、以下に見るようにスウィンバーンの経験理解の中枢部にもふれてこないわけにはいかない。

2 宗教経験の命題性と非命題性

宗教経験の性格をいかなるものとするか、それを他のいかなる経験と類同化すべきかについては、さまざまなことが言われてきた。言うまでもなく、単一の属性をもつ宗教経験なるものが自存的にあると考えることはできない。むしろ、宗教経験にいかなる論証的機能を負わせるかという理論的要請が、そうした性格づけを大きく規定してきたとすることができる。この性格づけについては、色々な類型分けが可能であるが、宗教経験を感情的なものとするか、あるいは(対象)知覚的なものとするかは、そうした類型における根本的対立軸をなしている⁽¹⁷⁾。

この類型対立の核心をなすのは、非命題性と命題性の対比である。感情と通常見なされるものは、ある種の心的状態性であり、そうした状態性そのものは覚知の対象でありうるが、そうした覚知が状態性の外部なるものの存在や属性についての命題を直接(非推論的に)もたらすことはない。この意味で、感情的経験は命題的認識には乏しいが、一方でその直接的内容については誤りえない。他方知覚についても多様な理解があるが、それが心理を超えた対象的なものの存在やその属性の認識に関わること、そうした認識が命題的構造をもちうることは、共通了解と言えるだろう。このことは、知覚は認識的情報に富むが、それが命題的性格をもちうる限りで、誤謬や批判を避けえないことを意味する。

このように見ると、ここで宗教経験を教義や信念の証拠たらしめようとするときに、深刻なジレンマが生じる。つまり宗教経験を感情的な極に寄せて考えると、誤謬の可能性が減じるのに比例して、認識内容が乏しくなり、正当化のための証拠としての役割を果たしがたくなる。他方で命題的認識の極に寄せて考えると、証拠力が増大すると同時に、概念的 content も高まり、合理的批判の可能性を排除しがたくなるのである。ここから宗教経験論において、感情と知覚、非命題性と命題性とを矛盾的なままに結びつけ、両者の難点を回避しようとの試みがなされてきた⁽¹⁸⁾。

先に示したスウィンバーンの宗教経験の定義を見ると、それが強く認識的な特徴づけに傾いてなされていることは明かである。実際その定義では、感情や情緒に関わる要素や、あるいは知覚

のもつ「生な」感覚性質のようなものは捨象され、もっぱら宗教的对象の（命題的に表しうるような）知覚と認識に関わる要素が強調されている。これは一般的な宗教経験の定義としては、言うまでもなくあまりに狭いものだが⁽¹⁹⁾、元来スウィンバーンの意図が宗教経験による宗教的信の基礎づけにあったことを考えると、この処置は当然とも言える。しかしそうであるとすると、当然ながら上に見た宗教経験の命題性をもつ避けえぬ難点をどのように克服するのが問題となってくる。前節で見たように、自己立証的经验の概念は大きな困難を抱えており、上に述べた命題的经验の証拠としての不確実性は不可避のようにも思われる。

3 所与性と解釈性

近代の宗教経験論に固有のパラダイムとして次に見ておく必要があるのが、前節で考察したことも深く関わる、経験と解釈、あるいは経験における所与的なものと解釈的なものとの二分法の問題である。

シュライエルマッハーなどにもすでに見られ、以降の近代宗教学や神秘主義論に多かれ少なかれ共有されたこの二分法的理解は、近代の哲学的認識論からの影響は当然としても、さらにいくつかの近代固有の動機に支えられたものであった。経験の所与的なものは、それがどのようなものと考えられるにしても、宗教経験のある種の普遍的要素ないし核として、諸伝統の宗教経験に共通のものとしてされた。これに対し、そうした所与的要素に差し加えられる解釈は、個々の宗教伝統の思想枠組みに則り、普遍的要素に文化的特殊性を帯びた命題的表現を与えるものと考えられた。このパラダイムの背後には、少なくとも二つの動機がある。ひとつには、諸宗教の並存が意識され、他宗教の一方的排除からより包括主義的・普遍主義的な宗教思想への志向が顕著になったとき、普遍と特殊を解釈的關係でつなぐこの二分法は、そのための格好のモデルを提供した。また前節で見た意味で個々の宗教の命題的主張が世俗の思想から強い異議を受けざるをえなくなった近代において、宗教経験の前命題的・直接所与的エレメントは、そうした異議を回避しつつ新たな普遍的超越へのコミットメントを可能とする概念ともなったのである。

とはいえ、このパラダイムもまたいくつかの困難を抱えていた。まずは所与的な要素と解釈的・信念形成的要素との一義的分割を許さぬ流動性、(記述や述定を超える)とされる)所与的なものの性格づけの困難さ、神学的な解釈も自然主義的解釈も可能であるようなその曖昧さ、さらにそうした曖昧なエレメントがいかに超越へと通じうるのか、といった宗教哲学的な難問があった。さらに神学的な問題としては、このモデルが不可避免的に個々の特殊宗教に対して相対主義的評価を下さざるをえない、ということがあった。

スウィンバーンが先に見たように経験と解釈の二分法を拒否したのも、明言されている限りでは宗教経験の自然主義的解釈とそれによる証拠力の解消への危惧からであり、また明言されざる動機としては、こうしたモデルによるキリスト教の相対化への抵抗のゆえであったと考えることができる。それと同時に、このようなナイーブな二分法を拒否する今日の認識論哲学の趨勢もまた、スウィンバーンの立場を支えていると考えられる。

そうした趨勢のなかで書かれたJ・ダンシーの認識論概説は、この点を次のようにまとめる⁽²⁰⁾。――知覚における感覚性(sensation)(=所与性)と信念(=解釈性)との関係に関しては、1. 純粹感覚説、2. 混合説、3. 純粹信念説、の三つの考え方が可能である。1については、少なくとも知覚はある種の信を前提としたりある種の信を生み出したりするがゆえに、また3について

は、知覚はやはり単なる信念の獲得とは異なるゆえに、それぞれ不適切である。すると2の混合説が妥当となるが、これも両者を分離可能とする見方と分離不可能とする見方がある。適切と考えられるのは、信念から切り離された中立的な感覚や現れ(appearing)を排する後者であるが、この立場からすると、「世界が我々に現れる現れ方」は同時に「我々がそのように信じる傾向性を獲得すること」なのであり、感覚的現れと信形成とは分けえぬものである。ダンシーはまた現象説や、表象・観念といった媒介物を措定する間接実在論に対し、直接実在論に立つゆえに、知覚の真偽を、世界と信念との直接的なマッチ/ミスマッチに求めている⁽²¹⁾。

以上の立場は、スウィンバーンの認識論的前提をよく表しているように思われる。すでに見たように、スウィンバーンは解釈中立的所与とその解釈という見方を退け、知覚信念の形成を実在との直接的・因果的接触に帰している。この立場は、特定の宗教的信、スウィンバーンの場合で言えばキリスト教信仰を実在との直接的マッチングにより説明しうること、その場合このマッチングが適切とされるならば、キリスト教の優越性を相対主義を超えて根拠づけること、さらにその接触を因果的なものと考えることにより⁽²²⁾、経験から直接に存在論を導きうること、などの利点がある。もちろん、こうした認識モデルの下で特定の知覚信念の真理性を根拠づけることは、他のモデルにおいてと同様に、あるいはそれ以上に困難なことである。しかしスウィンバーンは、絶対的な真理性主張などはもとより考えていない。すでに見たように、当座の信頼性を確保しようというだけなのである。とはいえ、果たしてスウィンバーンはこれにより解釈的なものを完全に捨象し、宗教経験の証拠力を十全に示しえたと言えるだろうか。

4 概念相対論と悪循環論証

スウィンバーンにとどまらず、今日の宗教哲学における直接実在論的傾向は、宗教経験を、それをもとに推論したり、またそれに解釈を加える所与という意味での証拠ではなく、信念を直接に正当化するものという意味での証拠として考えている。しかしこれにより彼らが所与—解釈二分法に見た難点が本当に回避されているか、ということが問われる必要がある。これは同時に、本章第1,2節で導かれた宗教経験からの証拠主義的論証のアポリアが回避されているか、との問でもある。

基礎づけ主義は元来、非推論的信念(non-inferential belief)を不可避的に設定せざるをえない。基礎づけ主義はその形式的特徴として、信念を、それ以上の基礎づけを必要としないベーシックな基礎信念(basic belief)と、そうした基礎信念による基礎づけを必要とする非-基礎信念(non-basic belief)とに分ける。その場合、命題間の基礎づけ関係は通常推論的なものと考えられているから、命題の基礎づけの無限遡及をどこかで止め、基礎づけられた信念システムを成立させるためには、システムの根底に、非推論的に正当化された基礎信念を措定せざるをえない。そして、近代において主としてそうした基礎信念の役を果たしたのが、感覚的狀態(sensory state)や直接的・一人称的経験についての知覚信念の命題であり、そうした命題を不可謬(infallible)とする経験主義であった。とはいえ、このようにして得られた感覚所与や一人称的所与の命題は、ある意味で非常に内容性に乏しいものであり、内容に富む有意な命題を基礎づけるに足るものとは言いがたい。そこから、スウィンバーンも依拠したチザムの「認識的用法」論に見られるように、より内容性に富む命題を直接に明証的な命題(directly evidential proposition)として措定したり、またスウィンバーンをその典型例のひとつと数えうるような、何らかの内容性ある信念を所

与のものとし、有力な反駁がない限り当座はそれを十全に正当化されたものとして受け入れる立場などが修正案として出てくることになる⁽²³⁾。

スウィンバーンはすでに見たように、所与と解釈の二分法を拒否した。そのひとつの背景は、こうした狭隘な(類)感覚的所与による基礎づけ論の拒否と、より内容的な命題の直接的(非解釈的)明証性の確保ということにあった。しかしここで問われなければならないのは、スウィンバーンの言う神の経験-知覚命題は、本当に推論性=解釈性を免れているのか、むしろ著しい文化的被規定性を帯びた解釈的契機を含んでいるのではないか、という問いである。そしてもしこの問いが正当であるとするならば、スウィンバーンの証拠主義的論証そのものも、著しい困難を抱えざるをえないことになる。先にみた諸批判もまた、概ねこの点を突いたものと見ることができる。

上に述べた問いは、近年いわゆる「概念相対論」(conceptual relativism)の立場が宗教哲学に提示している共通の問いを、宗教経験論という場で先鋭化しつつ問い直したものと見ることができる。概念相対論とは、一言で言えば我々の経験や認識は、我々の諸文化に相対的な概念的フレームワークに免れがたく規定されている、と主張する立場を意味する。例えば概念相対論の立場から宗教哲学を展開するJ・ルンゾウは、宗教経験の概念相対論的考察ともいべきものをほぼ次のように展開する。——ルンゾウはまず知覚一般を問題とし、心的像所与の内的な精査といった知覚モデル(つまり内的所与-解釈の二分法)を排し、知覚自体が命題的構造をもつ点に着目する。すなわち知覚とは、あくまで何かをXとして知覚することであり、名辞や記述的表現を含む命題的構成を含み、この意味で知覚経験は「根底的に概念化」(radically conceptualized)されたものたらざるをえない⁽²⁴⁾。従って、何らかの宗教的対象の知覚的経験と考えられる限りでの宗教経験も、そうした概念化を免れえず、その上に絶対的真理要求を基づけうるような非概念的経験はありえない⁽²⁵⁾。

ルンゾウらの概念相対論的経験論に関しては、ふたつの点がしばしば誤解されてきた。まずルンゾウらは、単なる信や命題理解とは異なる知覚の sensory feel とも言うべき固有性質を否定するわけではない。ただ、意識されると否とを問わず、知覚信念の形成は概念抜きにはなされえないこと、また知覚と知覚信念の形成において意識の非命題的要素(感情、情緒等)がかならずしも第一次的なものではなく、またそうした非命題的因子が直接に信念命題を正当化しえないことを主張するのである。さらに、概念相対論は、真正(veridical)な知覚の存在を否定するのではない。ただ、信念形成の不可避的な概念-文化制約性と、絶対的真理要求の不可能性を主張するだけなのである。

スウィンバーンは上に見たように、概念相対論=所与・解釈二分法=真正な経験の可能性の否定、という等式に従い、概念相対主義の観点を拒否した。しかし上にみたようにこの等式は必ずしも成立しない。のみならず、先に確認したような、経験の命題的性格を強調するスウィンバーンの経験理解は、いかにその原与性を主張するにしても、やはり宗教経験における推論性や解釈性(別言すれば宗教経験の被解釈性)の契機は否定できないはずである。そうであるならば、概念相対論の挑戦をスウィンバーンもまったく免れることはできないだろう。すでに見た一連のスウィンバーン批判、すなわちクラークによる記述的再叙述と解釈の明示的正当化の要請、フォージーの指摘する解釈的同定の認識的基盤への依存性、またマーチンやレヴィンによる宗教経験の自己立証の否定も、その中核に概念相対論と共通する批判点をもつものと考えることができよう。

しかしスウィンバーンはあくまで当座の真理性を要求しているに過ぎないのであり、また仮に知覚信念が文化的に形成されているにしても、その文化的・歴史的信自体の真理性にコミットしているのだ、との反論もありうるかもしれない。しかしもしそうであるとするならば、元来のスウィンバーンの証拠主義的発想や、宗教経験による基礎づけの企図は、以下に見るように著しい制限を受けざるをえなくなる。

「宗教経験からの論証」と一般に呼ばれるものが含む正当化の手続きは、仮に次のように分けることができよう。

- 1 宗教経験の正当化
 - a. 非循環的（宗教的根拠・論証によらぬ）正当化
 - b. 循環的（宗教的根拠・論証による）正当化
- 2 宗教経験による正当化 宗教経験による宗教的信念の正当化

狭義の「宗教経験からの論証」は、言うまでもなく上の2のプロセスを意味する。しかしそもそも宗教経験が宗教的信念以上に自明なわけではないことから（そして論証は自明なものによる非自明なものへの根拠づけに外ならないことから）、明示的にせよ非明示的にせよ、上の1もまた「宗教経験からの論証」に含まざるをえない。その場合、もしその論証が純粹に伝統内部での論証をめざしたものであるならば、上の2ないし1のb+2で事足りよう。しかしその論証が、伝統の外部的にも射程においてなされるのなら（そしてそれこそが近代の宗教経験論の目論見であった）、1のaが何程か達成されない限り、宗教により宗教を証明するという典型的な「悪循環論証」となり、論証の役割は果たしえないことになる。例えば先に見た宗教経験の「自己立証性」論なども、一見したところ（あるいは結果として）循環的正当化のように見えるが、意図としては非循環的正当化の試みであった。

スウィンバーンは、自らの営みを宗教哲学として理解しており、その意味で信仰共同体を超えた論証をめざしていることは疑えない。しかしその論証は、1のaを回避し（あるいはいわば有効な「非循環的反証」の不在を結論づけ）た上で、直接に1のbと2への「信頼」を要求し、これらの暫定的な妥当を主張するものである。これはある意味で循環を恐れぬ論証態度とも言える⁽²⁶⁾。しかし宗教経験がここで「証拠」としてどこまで基礎づけ機能を果たしうるかは非常に疑問であり⁽²⁷⁾、そこにすでにある宗教的信へのコミットメントの要求以上のものを見いだすのは困難であると言わざるをえないのである。

IV 結語——「基礎づけ主義」をめぐる選択

基礎づけ主義をめぐる問題状況という文脈に置いてみると、スウィンバーンの立場はある種の両義性をもっていることが分かる。すなわち宗教経験への信頼原則の適用については、上に見たように非循環的な正当化と基礎づけを放棄し、他者の言明や自他の所与の信への、しかも暫定的信頼に基づくコミットを要請するという意味で、むしろ反基礎づけ主義への傾きをもつ。そうした一方、宗教経験を証拠とする宗教的信の実証という全体の枠組みは、基礎づけ主義の枠組みに外ならない。前章末で見たようにスウィンバーンの証拠主義的論証が破綻せざるをえないのは、こうした両義性によるものである。

この破綻を放置せずにおくならば、少なくとも二つの選択肢が考えられる。

第一の方向は、基礎づけ主義をむしろ徹底させる方向である。スウィンバーンの説は、論証の

構造においてのみでなく、神や超越者の現前の前概念的・先共同体的な直知に信の正当化を求める点において、古典的な基礎づけ主義を典型的に体现している。しかしこの方向を徹底させ、究極的な基礎づけを求めるならば、その決定的な遂行困難さをも引き受けねばならぬことになる⁽²⁷⁾。そうした困難の一端は、前章までの議論で示した通りである。スウィンバーンの言う知覚経験は、その非推論的直接性という主張にも関わらず、知覚判断をも含むものだった⁽²⁸⁾。そうであるならば、最も切り詰めて言っても、知覚対象の同定という場面で、概念化を避けることはできない。そうした概念は、しかし経験に先行する共同体的なものであり、また信念の正当化や承認は、他の信念との間で、信念のネットワークのなかでなされる外はない。私秘のエピファニーはそれがもつ自己確実感にもかかわらず、このプロセスからは脱落せざるをえない。真理請求が、あるいは実践の正当化が、概念と言語でなされる限り、討議を免れるものは何もないのである。

第二の方向は、基礎づけ主義の放棄である。スウィンバーンの立場は、すでに「究極的」基礎づけと真理主張を断念しており、この第二の選択肢の方向に事実上踏みだしているとも言える。なぜなら「暫定的な当座の基礎づけ」というのは、ある意味で語義矛盾と言わざるをえないからである。

今日における反基礎づけ主義者の先鋒ともいえる R・ローティが⁽²⁹⁾、クワインやセラーズなどの成果を集約しつつ目指したのは、内部空間における特権的表象の直認に実在と対応した真なる知識の基礎づけを求めた近代認識論の解体であった。一人称的報告の訂正不可能性は形而上学的というより社会的問題であること、直観とは「ある言語ゲームに慣れ親しんでいること以上でも以下でもない」こと、前言語的意識といったものは、知識成立の因果的条件であってもその正当化の根拠ではありえず、正当化はつねに全体論・整合論的になされざるをえないこと、などをめぐるローティの論証は、スウィンバーンのみならず、今日の宗教哲学の認識論的傾向の喉元につきつけられた問いに外ならない。またローティの示す同じ問題には、もうひとつのアスペクトがある。「もし知識を、観念や言葉の持続的調整によって達成される論証的なものから、われわれが突き動かされたり、言葉を奪われたままある光景に釘づけにされたりする場合のような、何か不可避のものに転換することができるならば、われわれはもはや、競合する観念や言葉、理論や語彙の中からどれかを選択するという責任を負わずにすむであろう」⁽³⁰⁾。つまり認識論的基礎づけの志向は、討議的实践の責任の回避を動機ともしようとの指摘である。実際、宗教哲学が宗教を可能な限り内容性を剥奪された知覚的事件に還元するとき、それは見方によってはいわば宗教を痩せ細ったものにするとともに、宗教が社会においてなすべき自己正当化の実践を回避せしめると言えなくもないのである。

このように考えてくるとき、基礎づけ主義からある距離をおくことが宗教哲学において試みられることも不思議ではない。しかし現にそうした立場を標榜する宗教哲学が、反基礎づけ主義の含意するところを十分に実現しているかは、微妙な問題である。内的直知が背景に退いても、例えば特定の宗教知や宗教的生形式を根拠なき実践として所与化することにより、それらを逆に基礎づけ主義的な意味で討議を拒む原理として機能せしめることも可能だからである⁽³¹⁾。

本稿はいずれにせよ、宗教哲学の構築を直接にめざすものではない。ただ、基礎づけ主義を再考に付す立場からあらためて宗教経験を考察する際に、いかなる「記述的」視点を獲得しうるかについて、最後にふれておきたい。

まず宗教経験を狭い基礎づけの連関から切り離すとき、宗教経験の概念を新しい形で再解釈することが可能となる。例えば証拠主義では宗教経験はもっぱら知覚と類同化されたが、これはまた宗教的信念を（宗教経験などによる）実証を待つ一種の仮説と見なすことと表裏一体の関係にあった。しかし広義のウィトゲンシュタインの立場からすると、宗教のそうした見方はまったく誤りなのであり、むしろ宗教的信念は統制的(regulative)な、生形成的なものと解釈されねばならない⁽³²⁾。従って宗教経験も切り詰められた内的知覚ではなく、生形式の諸要素を包括した実践として再定義される必要がある⁽³³⁾。

もうひとつの視点はより歴史的なものである。ローティらの基礎づけ主義批判の重要性は、それが歴史（思想史）研究においてなされたということにある。ローティも言うように、系譜学的な解釈者にとっては、異なる時代や文化の内部で書かれた認識論の発見ほど価値のあるものはない⁽³⁴⁾。宗教経験論は通常、むしろ歴史性の克服を可能にするものとして立論されることが多かった。しかし宗教経験の哲学的・科学論的考察は、今日では歴史的考察を抜きにしてはなされえない。過去の宗教的認識論が、本来歴史性のとどかぬ地平を開示してきたと考えるにせよ、あるいは単にわれわれに強制的に作用する映像をつくり出してきたに過ぎないと考えるにせよ、歴史の再検討は宗教経験論の避けえぬ課題なのである。

注

- (1) 宗教哲学の基礎づけ主義が問題となるにしても、本来宗教の真偽問題に関わらぬ宗教学は基礎づけ主義の問題とは無縁と考えるのは誤りである。これは「非規範的」という近代宗教学のドグマによる誤解であり、宗教学も真偽問題に、いわば歴史性のなかで巻き込まれているのである。近代宗教学のもつ基礎づけ主義的関心については、島田勝巳「近代宗教学における『宗教』概念の系譜」、『宗教研究』第298号（日本宗教学会、1993年）、111-139頁所収、参照。
- (2) 宗教経験は同時に、信やドグマの実証根拠であるとともに、それらの生成根拠とされた。この超時間的等置を媒介したのが、様々な宗教的アプリオリ論である。この点を含み、宗教経験概念の歴史的生成については、拙稿「敬虔主義と近代宗教経験概念の『起源』」、『東京大学宗教学年報』第10号（東京大学宗教学研究室、1992年）、113-132頁所収を参照。
- (3) 宗教哲学的認識論の最近の動向については、R. D. Geivett, B. Sweetman(ed.), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* (Oxford: Oxford U. P., 1992)を参照。
- (4) A. Plantinga, N. Wolterstorff(ed.), *Faith and Rationality* (Notre Dame: U. of Notre Dame P., 1983), p. 6. 本論集は、証拠主義的基礎づけ主義への、「ミニマルな」基礎づけ主義からの組織的批判書である。
- (5) Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon P., 1977); *The Existence of God* (id., 1979, 以下同書よりの引用は略号EGと数字により本文中に示す); *Faith and Reason* (id., 1981).
- (6) スウィンバーンのprivateという語の用法には、ある種の曖昧さがある。一方でそれは、経験の私秘的性格を表すが(EG 249 f), 他方では対象、ここでは神が特定の人間にのみ知覚的・認識的接近を許すという、対象の側の属性としても語られる(EG 248)。
- (7) Michael Martin, The Principle of Credulity and Religious Experience, in: *Religious Studies*, vol. 22(1986), pp. 79-93.
- (8) William Rowe, Religious Experience and the Principle of Credulity, in: *International Journal for Philosophy of Religion(IJPR)*, vol. 13(1982), pp. 85-92.

- (9) Peter Losin, *Experience of God and the Principle of Credulity: A reply to Rowe*, in: *Faith and Philosophy*, vol. 4(1987), pp. 59-70 は、ロウの論に次のように反論する。確かに感覚的存在は公共性と予測可能性をもち、感覚的知覚の真偽を決定することは可能であるかに見えるが、我々はある感覚知覚の真正性を示すのに他の真正と考えられた感覚知覚を参照せざるをえない。結局我々はある知覚やそれに基づく命題の真を前提として出発しているのであって、感覚知覚ということ自体の真正性を証明することはできない。論理的には、感覚知覚なるものの総体が錯誤であることも可能である。だから、宗教経験についても暫定的にある経験が真正で、他はそうではないと仮定することは許される。また諸伝統は、感覚経験のそれと類比的な宗教経験に対するチェック基準を持っている。非経験的・信仰的な基準を宗教経験に適用することが不当であるとアプリアリには言えない。——感覚知覚との並行性において宗教経験の認識的位置を確保しようとする論は、今日広く見られるものである（最も目だったものとしては William P. Alston の一連の論考、例えば以下を参照。Alston, *Religious Experience as a Ground of Religious Belief*, in: J. Runzo & C. K. Ihara (ed.), *Religious Experience and Religious Belief. Essays in the Epistemology of Religion* (Lanham: U. P. of America, 1986), pp. 31-51)。これについては、注 26 をも参照。
- (10) Ralph. W. Clark, *The Evidential Value of Religious Experience*, in: *IJPR*, vol. 16(1984), pp. 189-202.
- (11) J. William Forgie, *The Principle of Credulity and the evidential Value of Religious Experience*, in: *IJPR*, vol. 17 (1985), pp. 145-159.
- (12) フォーギーによるこうした毀損要因 (spoiler) の分類を示すならば、
- a) 経験者の同定が誤りなることを示す我々の知識
 - b) 経験者の同定が誤りではなくとも、根拠なきものであることを示す我々の知識(同定が経験者の誤った信念に基づく場合)。
 - c) 経験者の同定の基となる信念が十分に正当化されざる場合。
 - d) 複数の同定のどちらとも決定しがたい場合。
- (13) C. B. Martin, *Religious Belief* (Ithaca, N. Y.: Cornell U. P., 1959), p. 66.
- (14) *Ibid.*, p. 70.
- (15) Michael P. Levine, *Can There be Self-Authenticating Experience of God?*, in: *Religious Studies*, vol. 19(1983), pp. 229-232, p. 230. その他, Carl R. Bråkenhielm, *Problems of Religious Experience* (Uppsala: Almqvist & Wiksell Int., 1985), Ch. 8 も、自己立証的宗教経験の論争史を紹介して、同様の結論に達している。
- (16) Robert Oakes, *Religious Experience and Epistemological Miracle*, in: *IJPR*, vol. 12(1981), pp. 97-110, cf. pp. 100 ff. オークスの試みは、ごく単純化して言えば、神の全能性という観念を前提とするならば、論理的に言って自己立証的神経験の可能性—「認識論的奇跡」—は排除できないという主旨のものであり、本論の文脈にとってはあまり生産的な擁護論とは言えない。
- (17) 以下に、それぞれの見方の得失の明快な整理が見られる。 Cf., M. Peterson et al. (ed.), *Reason and Religious Belief* (Oxford: Oxford U. P., 1991), Ch. 2.
- (18) 例えばシュライエルマッハー以来、宗教感情は同時に認識作用をもつということが宗教経験論の多くの論者により言われてきた。その妥当性ということとは別として、こうした言い方が、感情=非命題性・非認識性という図式に寄生しつつ逆説的にそれを反転させ、認識性と結びつけることにより、宗教の通常の命題的認識の免れえない諸制約—可謬性、宗教外の命題的認識からの批判等—を回避しながら、同時に宗教的諸命題に(感情の覚知のもつ)訂正不可能な直接性を付与する機能を果たしていたことは、容易に見てとれる。近代宗教経験論のこうした発想

- の一部は、敬虔主義におけるドグマとその経験的実証の構図と、その地すべりの世俗化のプロセスにおいて生み出されてきた(これについては前掲拙稿を参照)。また逆に命題性を含む宗教的知覚を、前ないし超解釈的な直接性において定義しつつ、無謬な対象認識性を確保しようとの立場も見られるが、これが破綻せざるをえないと思われることは、以下の論述に示す通りである。
- (19) Bråkenhielm, *op.cit.*, p. 7 におけるスウィンバーンの定義の批判を参照。
- (20) Jonathan Dancy, *An Introduction to Contemporary Epistemology* (Oxford: Basil Blackwell, 1985), pp. 171 ff.
- (21) ダンシーによれば、今世紀初頭より 50 年代までは、ほとんどの哲学者が「間接実在論者」であったが、今日では多くが「直接実在論者」である (*ibid.*, p. 157)。「素朴実在論」より「直接実在論」に名を変えたこの立場は、今日の英米宗教哲学でも顕著な一傾向となっている。
- (22) 近年の宗教経験論として出色の Wayne Proudfoot, *Religious Experience* (Barkley: U. of Cal. P., 1985) の中心的主張は、宗教経験とは定義上、その経験が神ないし超越者などを因果的原因とするとの自己理解が含まれた経験を意味する、というものであった。この理解は、スウィンバーンに関しても見事にあてはまると言えよう。なお「知識の因果説」一般のもつ困難については、神野慧一郎編『現代哲学のフロンティア』(勁草書房、1990 年)、20 頁以下参照。
- (23) Dancy, *op.cit.*, pp. 53 ff., pp. 61 ff., pp. 64 f.
- (24) Joseph Runzo, *World Views and Perceiving God* (N. Y.: St. Martin's Press, 1993), Part 1., pp. 3-44.
- (25) *Ibid.* Part. 2, esp. pp. 67-93. なおひと口に概念相対論といっても様々な立場を含みうるものであり批判されるべき場合も多い。例えば今日最も有力な概念相対論批判者であるドナルド・デヴィッドソンは所与一概念の 2 分法、及び諸文化枠組間の通約不可能論の 2 点について、概念相対論(むしろ相対主義)を批判している。本論に言う概念相対論とはそのどちらをも主張するものではなく、単に、絶対性要求の可謬論的相対化という意味での相対論にすぎない。
- (26) 宗教経験の非循環的正当化の不可能性ということは、宗教経験よりの論証の立場でもある程度共通した認識となっている。これに対する反論として非常にしばしば持ち出されるのが、すでに注 9 で見た、感覚知覚との類比化である。つまり感覚知覚もまた、非循環的に(他の感覚知覚や知覚信念に頼ることなしに)正当化することはできないが、しかし我々はその真正性に終極的根拠づけなくコミットしている。従って宗教的知覚経験は少なくとも感覚知覚と同様の認識地位を主張しうる、というわけである(注 9 のアルストンの論考、さらに組織的には W. P. Alston, *Perceiving God*, Ithaca/London, Cornell U. P., 1991 を参照)。この議論についてはまとまった検討が必要であるが、少なくとも感覚的知覚信念に関わるコミュニケーションと、「神」や「超越」の知覚信念に関わるそれとが質的に大きくことなること、感覚的知覚信念の共同性と宗教的知覚信念のそれとはまったく規模と性格を異にすることなどからも、両者をシンメトリカルに扱うことの困難さが察せられよう。いずれにしても、宗教経験を感覚知覚や内的知覚一般と並行する「知覚」と同一視すること、またそれにより感覚知覚などをめぐる哲学的考察をそのまま宗教的「知覚」に(しかもその認識地位の確保に有利な論点のみを選択的に)適用することが許されるか否かは、決して自明のことではない。
- (27) スウィンバーン門下の Caroline F. Davis は、著作 *The Evidential Force of Religious Experience* (Oxford: Clarendon P., 1989) において、スウィンバーンに寄せられた批判をも視野に入れつつ、宗教経験の「証拠力」を新たに論証しようとしている。この体系的論著の十分な検討には、独立の論考を必要とする。ただ、悪循環論証をもつばら経験-解釈二分法と基礎づけ主義の立場として批判していること(pp. 144 f.)、また一方で経験-解釈二分法を否定し、知覚にお

る両者の循環的相互発展などを語りながら (p. 145), 他方で経験に対する解釈度の高低を語り、解釈度の可能な限り低い宗教経験により以上の証拠力を付与する (pp. 25, 40 ff., 121 ff.) という矛盾が見られること, またナイーブな記述主義的な宗教テキストの理解にもとづく common core 論の枠を脱していないこと (pp. 190 ff.) などが疑問点として残る。

- (27) Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1964) S.13 ff. における究極的基礎づけのトリレンマをめぐる著名な論議を参照。
- (28) 「知覚による知識の『基礎づけ説』が説いているところを見ると, 知識の基礎は決して感覚経験そのものとはなっていない。それはたかだか感覚経験についての言明であり, または感覚経験についての信念なのである。不可謬とか訂正不可能とか言われるものは判断や言明や信念でしかありえない。感覚経験そのものは, あるか, ないかだけであって, 誤りようがない。だが真偽と関わりえないものは, 知識論の対象ではない」(神野, 前掲書, 17-18 頁)。
- (29) Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton U. P., 1979. R・ローティ『哲学と自然の鏡』, 野家啓一監訳, 産業図書, 1993 年)。
- (30) *Ibid.*, pp. 375 f. (同訳書, 435 頁)。
- (31) スウィンバーンは EG 1 において, 「人間経験の証拠が神の存在を真とするか偽とするかは, 普通の人間を幾世紀も悩ましてきた」という。一方今日の反証拠主義・反基礎づけ主義の陣営 (プランティンガや D・Z・フィリップス, ウィトゲンシュタイン・フィデイズムなど) は, 通常の宗教的生は証拠主義的志向とは無縁であり, また宗教的实践は証拠主義的な哲学的基礎づけなど全く必要としていないという。特定の立場を離れて宗教史を検討するならばしかし, 「宗教」にこれらのどちらかの志向のみを帰することは言うまでもなく不可能である。これと関連する問題について, 以下の拙稿を参照。「ミニマルな基礎づけ主義と宗教経験」『宗教と科学の相互関係に関する研究』(文部省科学研究費総合研究 A 研究報告書, 東京大学宗教学研究室, 1995 年) 所収, 参照。
- (32) Cf. Bråkenhielm, *op. cit.*, Ch. 5. また以下の論考は, 後期ウィトゲンシュタインの観点から宗教経験の知覚モデルによる把握を根本的に批判し, 宗教経験論の脱心理主義化を目指しており, 極めて示唆に富む。藤原聖子「宗教体験論における『像を見る』アナロジー——新しいウィトゲンシュタイン的視座より」『思想』(岩波書店) 近刊号掲載予定。
- (33) もっとも, (通俗的なこの概念の用法にしばしば見て取れるように) 宗教経験をこのように生そのものほとんど同義ともいえる形で定義するとき, 宗教経験の概念がなお有用な記述的意味を持ちうるか否かはいささか疑わしい。
- (34) Rorty, *op. cit.*, p. 346 (前掲訳書, 401 頁)。

“Arguments from Religious Experience” and Conceptual Relativism:

The Evidentialist Position of Richard Swinburne

Hidetaka FUKASAWA

Richard Swinburne, well known for his evidentialist philosophy of religion, attempts in his *Existence of God* to give foundation to the idea of the existence of God in terms of arguments which use religious experience as evidence.

In this paper, I seek to examine Swinburne's understanding of religious experience, especially his "Principle of Credulity" as well as his "perception model" of religious experience. Considered in the wider context of contemporary philosophical discussions on the epistemological value of perceptual experiences, especially those on the conceptual relativity of religious experiences, Swinburne's position presents many difficulties which render his evidentialist arguments hardly tenable. Notwithstanding his foundationalist intention, what he achieves seems to be no more than an invitation to a commitment to the given Christian belief about God.

These considerations lead us further into a re-examination of the foundationalist enterprise in general. There are at least two further tasks to be performed, namely, 1) a reconstruction of the concept of religious experience apart from its narrow evidentialist formulations, and 2) historical-genealogical reflections on religious epistemology.