事実・神話・仮説——ジョン・ヒックのキリスト論の変遷

小 倉 和 一

Fact, Myth and Hypothesis —John Hick's Christological Transition—

Waichi Ogura

Hick's Christological transition is examined by dividing it into four periods: the substantial identity between Jesus and the Son of God (period I), the dynamic identity between Jesus' agapé and God's Agapé (period II), the mythological understanding of Jesus' deity due to the Copernican revolution of theology (period III), and the pluralistic understanding of Jesus' deity by reaffirming its cognitive value (period IV). Since Christology has been a vital element throughout Hick's gradually developing philosophical theology, this division enables us to properly comprehend its outcome, namely the pluralistic hypothesis. Christian inclusivists often criticize Hick for downgrading the paradox of Jesus' uniqueness to an experienceable truth. This is certainly apt for period III. But the early Christologies of period I and II reveal that Hick is well aware of the paradox. Moreover, his fully developed religious pluralism does not remain on the mythological Christology of period III. I conclude that the pluralistic hypothesis and the resulting pluralistic understanding of Jesus' deity in period IV are nothing but the products of a realistic attitude toward the real world where a great variety of religious and secular experiences co-mingle.

序

W・パネンベルクは『キリスト教の唯一性再考』に寄稿した論文で次のように指摘している。「ヒックがキリスト教的包括主義に対して感じている本当の問題点はキリスト論である」が、それは「彼によつては副次的にしか取り組まれていない」(D'Costa, p.100)。なるほどヒックはキリスト論を宗教現象論や宗教哲学の立場から論じることが多く(e.g. GU, pp.165-79; IR, pp.371-2)、そのためキリスト論を宗教的多元主義の単なる適用例として取り扱っているように見えるかもしれない。しかし、キリスト論がそうした立場から取り扱われているからといって、彼がキリスト論をキリスト教やその自己理解に関して、そしてキリスト教徒としての彼自身にとつて中心の問題であると考えていないことにはならないのである。実際、処女作『信仰と知識』(略号Ⅲ)以来、キリスト論はヒックの哲學的神学のなかで非常に重要な地位を占めてきたのであり、一九六八年出版の『中心におけるキリスト教』(略号Ⅱ)やその改訂版『キリスト教の中心』(略号Ⅲ)の主題はキリスト論であつた。また、一九九三年には『神の受肉という隠喩』(略号Ⅳ)を著し、キリスト教にとつて宗教的多元主義^①の中心にはキリスト論がある。こうしたヒックのキリスト論は、決して、イエスの神性の根拠をその人格的感化に帰着させる自由主義神学的な受肉神話論にとどまるものではない。そうであるなら、彼にとつてキリスト論とはどのような意味を有するのであろうか。

一 限定された接近可能性のスクャンダル

——宗教的多元主義とキリスト教的包括主義の論争点

ヒックのキリスト論について論じるにあたって、まず何がキリスト論に関わるこれからの議論の焦点であるのかを、ヒックとキリスト教的包括主義者たちの論争から明らかにしよう。ヒックのキリスト論に関してまず確認すべきことは、受肉がキリスト教において占めている「中心的な価値」が否定されているわけではないということである (MG, pp.153-5)。問題は、この価値が、彼が啓示への「限定された接近可能性のスクャンダル」と呼ぶ受肉の暗黒面、すなわちイエス・キリストの唯一性によって覆い隠されてしまうことにあるのである (MG, p.154, p.157)。つまり、受肉した神であるイエスが救いへの唯一の道であるならば、神の偉大な恵みは、イエスを知りようがない、あるいはたとえ知っていたとしても文化的制約によって受け入れることができない人類の大多数には与えられないことになってしまうからである。ヒックによれば、こうした受肉の暗黒面を消し去ろうとして、救われるためには「イエスが救いへの唯一の道である」ことを知っている必要はないと主張したとしても、キリスト教徒であることが救いにとって何らかの利点をもたらすなら、それも結局は排他主義に他ならないし (MG, pp.158-9)、また他方、もし何らの利点もたらさず、イエスが他の諸宗教においても等しく活動していると言うのなら、イエスは歴史的な具体性を失って、非歴史的ないし超歴史的な永遠のロゴス (宇宙的キリスト) となってしまう。そしてイエス・キリストが、歴史的イエスから独立した究極的実在の活動に対する名称の一つであるというこのような見解は、ヒックに言わせれば、無自覚な多元主義なのである (CT, pp.22-3)。

このようなヒックの批判に対してキリスト教的包括主義者たちは、イエス・キリストの唯一性を擁護して、「イエスは生涯彼について知ることのなかった者との関わりにおいても最終的な規範である」(D'Costa, p.98)と反論する。ここにはキリスト教的真理の普遍性と特殊性という二つの逆説的主張があるように思われる。普遍性とはここでは、神の客観的実在を意味する。神の愛はイエスを知っていようがいまいが誰にでも注がれるのであるから、全人類に働きかけるこの神はキリスト教徒に限らず誰にでも経験しうるという意味で客観的に実在するのである。しかし、それにもかかわらず、神の愛はイエスの生涯と復活という特殊かつ唯一的な仕方で完全に啓示されたのであり、キリスト教以外の宗教には不完全にしか啓示されなかったのだ。つまり、神が客観的に実在する以上、どんな宗教的経験もこの同じ神の経験でありうるのだから、キリスト教徒であること、すなわちキリスト教的伝統にしたがって神を経験することは、それだけでは必ずしも他宗教の宗教的経験と比較して優れているというわけではない。しかし、にもかかわらず、啓示はイエス・キリストの神性として特殊かつ唯一的な仕方で完全に顕れているのである。キリスト教徒がイエスのなかにのみ見いだす神の現前は、したがって、第一義的にはキリスト教徒の経験の問題ではなく、イエスの教えがそのまま神の教えでもあるというイエス自身の主張にもとづいたものであり、イエスの教えの終末論的最終性なのである (D'Costa, p.101)。これがキリスト教的包括主義者たちにとってのイエス・キリストの唯一性の意味である。

こうしたキリスト教的包括主義の立場からすると、ヒックの宗教的多元主義は、キリスト教的真理の普遍性にてらせば、客観的眞理性をなおざりにする相対主義や不可知論に見え (D'Costa, p.101; Caruthers, p.333, pp.342ff.; Hewitt, pp.5ff.)、またその特殊性にてらせば、キリスト教固有の眞理性を軽視して、哲学的普遍主義へと逸脱しているように思える (D'Costa, pp.31-2, p.97)。G・カルーザが『世界宗教の神学の神中心主義的モデルにおけるイ

エス・キリストの唯一性」において述べているように、イエス・キリストの逆説は確かに「唯一性のスキャンダル」であるが、それがキリスト教の核心であり、真のイエスはスキャンダル（つまり *scandalum*）なのだ。しかし、つまりは偽りの安易な解決法よりはましである、ということになる（Caruthers, pp.335-6, pp.345-6）。

このような批判はヒックの神話論的キリスト論に対してなら確かに当を得たものである。実際、一九七二年に神中心主義による神学の「コペルニクスの革命」を言挙げした彼は、次のように主張した。「受肉は神話論的な概念であり、したがって、イエスに字義通りに適用することはできない。しかし、たとえ字義通りには無意味だとしても、強い喚起力を持つ詩的なイメージとして、ほぼ二千年にもわたってその有効性を証明された仕方、イエスの宗教的な重要性を表現するのである」（傍点は原文イタリック、GU, p.172）。つまり、キリストの神性は「字義通りの真理」ではなく、「神話論的真理」であるとされたのである（GU, pp.166-7）。ここで字義通りの真理とは、対象Xに関するある言明が、Xに対して真であるという対応説にもとづく客観的真理であり、それに対して、神話論的真理とは、対象Xに関するある言明が、字義通りには真理ではないが、Xに対して適切な態度を喚起することに寄与することによる主観的真理である（GU, pp.166-7）。なるほど神話論的真理の場合でも、その対象は神話から独立した客観的実在であるが、神話の内容自体がそれに直接対応するのではない以上、神話論的真理の適切性の評価は宗教現象論や宗教哲学といった神話以外の一般的な基準に委ねられる。それゆえ、「神話論的キリスト論」によれば、受肉の内容自体は「信仰上の事実」としてキリスト教徒の自己理解であるにすぎず、その事実性や唯一性を喪失してしまっていると言っている（6）。

だがヒックはキリスト教的真理の逆説性について決して無感覚なのではない。「コペルニクスの革命」以前には、正統的な信仰を擁護しようとして、キリストの神性という逆説を事実として理解しようと苦心した一連の仕事が存

在し、その方向性は上述の神話論的キリスト論によって一時的には頓挫したものの、やがて宗教的多元主義の認知性として再認識されるようになるのである。以下ではそのことを確認するために、ヒックのキリスト論の変遷を四つの時期に区分して辿ってみることにする。⁽⁷⁾

二 初期のキリスト論——第一期（一九五七年—一九六六年）

キリスト教信仰の合理性と事実性について論じた最初の著作『信仰と知識』（略号 FN）の最終章「キリスト教信仰」でヒックはキリストの神性について論じ、まず教義（dogma）と教理（doctrine）を区別するところから議論を始めている。⁽⁸⁾ 教義は「それがそこから生み出された根源的な宗教的経験の領域を指示することによってその宗教を定義するもの」であるとされ、教義が信仰の前提である以上、教義に対する神学的批判は不可能であって、教義は「固定されていて、変化できない」。これに対して、教理は「教義を解釈し、一貫した思想体系のなかに組み込むもの」であるため、複数の教理体系が可能であり、それらは固定されたものではないとされる（FK, pp.198-9）。「教理の機能は教義に対する哲学的な説明を与えることにある」（FK, p.200）のだ。ヒックは、さまざまな受肉論は教理であって教義ではないと考えており、この二重性はその後、一次的な「信仰の事実」と二次的な「教理の真理性」の議論へと発展してゆくことになる。⁽⁹⁾

ヒックによれば、受肉の教理が解釈しようとしている教義ないしキリスト教信仰の経験的データは「イエス・キリストは神であり人である（Jesus Christus, Deus et homo）」という初期キリスト教の信条に簡潔に表されている（FK, p.200）。⁽¹¹⁾ その際、キリストの神性に関する教会の確信がどのような経緯を辿って形成されたかということは、その

ような確信の真理性に関しても、あるいはその認識論的な分析に関わつてもさして重要な意味を持たず、重要なのは、「弟子たちがパレスティナでイエスに付き従つていたときの実践的な態度や応答、感情、希望、そして忠誠のなかに暗に含まれていた判断」(FK, p.201-2)なのである。そしてその背後には、神の臨在とその至高の目的に関するイエスの使信があつて、「福音に含まれる倫理的なベシはその根底をなす形而上学的なアルにもとづいている」(FK, p.204)とされる。つまり、世界、そして実在の本性 (the nature of reality) は、愛というあり方 (the way of *agape*) のみが完全に合理的であるような生き方であるようにできているのである (FK, p.205)。ここには倫理的要請をも神認識の問題であると捉えて、宗教的実在論の立場から、宗教的経験を神学の基礎に据えるヒックの今日まで一貫した基本的前提がよく表れている。

ヒックは『信仰と知識』を出版した翌年、スコットランド神学会誌に発表した論文(略号CB)で、D・M・ベイルー (Donald M. Baillie, 1887-1954) の「恵みの逆説」によるキリスト論を批判したが、そこではイエス・キリストの唯一性についてのヒックの考えが明瞭に表れているので、次にそれを見ておくことにする。ヒックによれば、ベイルーは「神はキリストの内にありき」において「受肉の逆説」、すなわち「イエスの生涯はまさしく人間の生涯であるが、にもかかわらずその生涯において、またその生涯を通して神が地上で活動した」という逆説を「恵みの逆説」の極限かつ根源として説明した (CB, pp.4-5)。恵みの逆説は、「しかし、働いたのは、実はわたしではなく、わたしと共にある神の恵みなのです」(「イコリ一五・一〇」に聖書の典拠をもち、「すべての善い行為は、それがまさしく人間の自由意志によってなされたものである」という意味で、一面では確かに人間のものだが、にもかかわらず、なぜかしらもう片方の面、すなわち神の面がそれに論理的に先行している」と感じるキリスト教徒の経験的事実を意味している (Baillie, p.116)⁽²⁾。ヒックのベイルー批判の論点は三つあるが、ここでは本論に関わる二点を取り

上げよう。その第一は「形容詞的な神性の概念」(CB, p. 6)である。「他の人間の生涯のなかでは不完全にそして散發的にのみ生じるような人間と神の結びつきが、イエスの生涯においては完全にそして連続的に現れていた」ことがイエスの神性であるとするなら、少なくとも原理的には、イエス以外にもそうした人間がいれば、その人間についても神性を認めざるを得ず、受肉が唯一性を喪失してしまう。⁽¹³⁾ 第二の批判は恵みの逆説の通用範囲からのもので、恵みの逆説はキリスト教圏を越えて拡がっている「より広い現象」(CB, p. 7)なのだから、恵みの逆説と受肉とのあいだには因果関係が見いだせない。したがって、イエス・キリストにおける受肉を恵みの逆説によって説明することは、その唯一性を説明できないが故に、不可能であって、仮に無理にそうしたとすると、それは「神が可能にするような道徳的達成の程度」(CB, p. 8)の最高のものにすぎなくなってしまう。⁽¹⁴⁾ つまり、初期のヒックはイエス・キリストにおける受肉を、その唯一性を守るために、イエスと神の実体的同一性として理解しようとしていたのである。

そこでヒックは、経験による検証可能性を要求する宗教的実在論に立脚しながら、イエスと神との実体的同一性を説明するために、このキリスト論の逆説を裏返しにして、人であるイエスが万人にとって神であることを、人間の側でのイエスとの隔たり、すなわち〈悪〉と読み替えることによって、これを神義論の問題として扱おうとする。一九六六年の第二作『悪そして愛の神』(略号D)でこの問題に取り組んだヒックは、シュライアーマツハーを通じてエイレナイオスにまで遡ることのできる救済論の伝統を再発見するという収穫を得た。彼の主張を簡略化すると以下のようになる。

罪の起源については、知解困難となった「原罪」に代えて人間の「自由」を保証するための神と人間のあいだの「認識論的な距離」⁽¹⁵⁾を、イエス・キリストの贖罪については、道徳的に疑わしくなった「代理死」に代えて「魂の

「發達」を考えることにする。そうすると、神とのあいだに「認識論的な距離」を持たされた人間が困難で苦痛に満ちた「魂の發達」のプロセスを辿るとき、そこに現れる罪や悪は紛れもなく実体である。しかし、その一方で万人救済の終末論的希望のもとでは、どんな罪も悪も神の善なる目的の一部であるとも言えるのだ (EG, pp.398-9)。そして罪や悪に対する「実存的見方」と「神学的見方」というこの二つの観点を架橋するものが「神の国」に対するキリスト教徒の希望であるとされる (EG, p.399)。

しかし、このような神義論は結局のところ「幸いなる罪 (felix culpa)」 (EG, p.280) という逆説へと帰着されるほかになく (EG, p.400)、こうした解決法では、なぜ「より広い現象」である悪や罪がイエスを通してしか救済されないのかを十分に説明できないという点では、ベイリーのキリスト論と変わるところがなかった。そこで、ヒックはこのあとイエスの愛と神のアガペーの同一性を主張するようになるのである。

三 アガペー・キリスト論——第二期 (一九六六年—一九七二年)

ヒックは一九六六年の論文「岐路に立つキリスト教」⁽¹⁸⁾、および一九六八年の著書『中心におけるキリスト教』(略号C)において、ベイリーのキリスト論を「程度的キリスト論」(Degree Christology)と呼んで批判し、神とイエスの一致は単に質的であってはならず、数的でもなければならぬと主張した (GU, pp.156ff; CI, pp.34ff)。この数的一致 (numerical identity) への要求はニカイア・カルケドン信条の反アリウス主義であり、このようなヒックの立場は極めて正統主義的である。しかし言うまでもなく、彼はキリストにおける両性のカルケドンの両立を考えているのではない。そうではなく、イエスの神性を、イエス・キリストがその宣教活動のなかで出会ったすべての人

人に示した愛、ユダやピラト、ゴルゴタの丘の兵士たちにさえ示した愛 (agape) が、彼らに対する神のアガペー (Agape) でもあることに見いだそうとするのである (GU, p.154)。われわれはこれを「アガペー・キリスト論」と呼ぶことにする。このような受肉理解を彼は、受肉に関する「動的な考え方」であるとして、ニュッサのグレゴリオスを引き合いに出し、「神性とは本性 (nature) ではなく働き (operation) を意味する」と説明する (CI, p.33; GU, p.151)。しかし、こうした受肉理解は、イエスの愛と神のアガペーの一致は相似性であって同一性ではないという一種のアリウス主義に陥るおそれが多分にあるので、それを避けようとして、ヒックはさらに次のように論じるのである。

われわれに対する神の態度とイエスの態度の間にある道德的なパターン的一致は、確かに質的な一致であり、その限りでは実体の相似 (*homoi-ousios*) であるが、神の人格的な愛と意志がイエスの生涯を織りなすさまざまな具体的行為となつて歴史のなかに表れたという意味で、神のアガペーとイエスの愛の間には因果関係⁽²⁰⁾が存在し、したがって、その同一性は実体的同一性 (*homo-ousios*) である (GU, p.162)。つまり、実体 (*substance*) としてのイエスはあくまで人間であつて決して決して神ではないのだが、人間イエスの生涯と活動が人間に対する神の恵みに他ならないという意味で、イエスはまったく神 (*totus deus*) なのである (GU, p.159; CI, pp.35-7)。このようなキリスト論は新約聖書に内在するキリスト論と一致するとして、ヒックは、三位一体というキリスト教の教理が、神秘的ではあるが、重要な宗教的価値をもっていると結論づける (CI, pp.37-8)。そしてこのような同一性が、神の超越性と信仰者に対するイエス・キリストの親密性を架橋することで、キリスト教は「普遍妥当性」を主張できるとされるのである (CI, p.38)。

このようにしてイエス・キリストにおける受肉の問題はイエスの愛と神のアガペーとの、働きとしての同一性と

して、一応の解決を見たわけだが、働きとしての同一性は実は排他的唯一の同一性ではない。神のアガペーはイエスの愛の原因ではあるが結果ではないのだから、イエスは神のすべて (*totum dei*) ではないのである (GU, p.159; CI, pp.35-7)。したがってヒックは、このような議論が決して、イエスに関わるキリスト教の主張を証明するためのものではなく、そもそも証明は不可能であって、あくまで何が主張されているのかを示しただけであるとしている (GU, p.164; CI, p.38)。アガペーの同一性はイエスと神の同一性に比べてより分かりやすいわけではないとも述べられている (GU, p.164)。働きとしての同一性を、宗教的実在論の立場から、経験的検証が可能であるような出来事であるとする以上、その証明は(終末論的経験をも含めた広い意味で)宗教的経験にもとづいてなされねばならないのだが、宗教的経験は、もしそれが真正なものであるなら普遍的作用者たる神との因果関係にもとづいてはらずで、それをキリスト教のなかだけに限定するわけにはゆかないのである。

結局、第二期のキリスト論は、宗教的経験の対象に関する実在論という前提のもとで、受肉、すなわちイエス・キリストと神との実体的同一性をイエスの愛と神のアガペーの同一性と考え、受肉を神認識に関する事柄として誰にとっても経験による検証可能なものにした。したがって、受肉は事実的であり、もしそれが真であるなら誰にとっても真である。そうでなければ神の实在が事実でなくなってしまう。この点でこの時期のヒックはキリスト中心主義を保っていたと言つてよい。しかしながらそのように解してもなお、イエス・キリスト以外に救いはないということを客観的検証の対象とすることはできず、それゆえ、このイエス・キリストの唯一性はこのあと、言語のなかにその表現を見いだされるほかなくなったのである (EG, pp.281-2; CI, pp.38ff; GU, pp.165ff)。

四 神話論的キリスト論——第三期（一九七二年～一九七七年）

ヒックが「神話論的真理」に言及するようになったのは、第一章の最後で述べたような「神話論的キリスト論」が最初ではない。六〇年代においてすでに、事実にある真理と神話論的真理が対概念として取り扱われていた。その頃にかかれた二つの論文をつなぎ合わせた「事実の断定としての宗教」では、問題を単純化するためと断わった上であるが、キリスト教信仰の中心には「神の實在」が客観的真理であるという基本的な事実にある信念 (factual belief) があり、そのまわりに、「信仰者が、神話、象徴、詩といった非事実的な言語を用いて、果てしない神秘に対する認識 (awareness) を表現するための広い領野が広がっている」(GU, pp.22-3) としている。つまり、神話は事実とは異なっているが、にもかかわらず、事実にある信念の基本構造のなかに支えられて、宗教的重要性を持つことができるのであり、したがって、神話が自己完結した自律的なものになってしまえば、その認知的な価値は失われるのである (GU, pp.23-4)。それゆえ、一九七二年以前のキリスト教中心主義の時代には、事実にある真理こそが重要であり、神話論的真理は二次的な真理であるにすぎないとされていたのであった。ところが「コペルニクスの革命」によって神教中心主義へ移行したあと、神話論的真理こそが宗教的真理であると言われるようになると、事実にある真理という表現が姿を消し、それが「字義通りの真理」という宗教的に空虚な真理でもって置き換えられることになったのである。しかし、既に述べたように、神話論的真理は認知性の根拠を持たない主體的真理となってしまうっており、キリスト論に含まれている真理は、宗教的真理として、事実にある真理からそうした神話論的真理へといわば格下げされてしまったことになるのである。

このように六〇年代後半から七〇年代にかけてアガペー・キリスト論が次第に変化していった時期は、ヒックがバーミンガム大学神学部に移って宗教的多元主義へと転回を始めた時期と重なり合っている。したがって、アガペー・キリスト論の変化は、宗教的多元主義がキリスト教にとって持つ意義を、この神中心主義の時期にヒックがどう考えていたかを如実に示すものである。ただこのアガペー・キリスト論の変化とその最終的な放棄についてはすでに別の場所でそのあらましを述べたので、⁽²²⁾ここではそこからどのような帰結が導き出されるのか考察しておく。

アガペー・キリスト論が放棄され得たのは、それによって維持されていたキリスト教信仰の事実性を別の形で維持できたからであり、実際、一九七七年の二つの論文「終末論的検証の再考」、「現在と未来の生命」で論じられたように、かつて「終末論的検証」⁽²³⁾にもとづいてキリスト教信仰の事実性が主張されたときとまったく同様に、神中心主義においては神の事実性は、諸宗教の準終末論（死後の生活）が解明する終末論において検証可能であるとされたのである（HR, pp.126ff.）⁽²⁴⁾。この構造は次に述べる宗教的多元主義と一見よく似ているが、⁽²⁵⁾しかし似て非なるものである。すなわち、神中心主義における実在論は形而上学的実在論であり、神話が喚起する態度である神の実は終末論的検証の対象であると主張されるだけで、検証可能性の経験的根拠が存在しない。そのため、神話が喚起する態度の妥当性の判定は神の實在と因果的に切り離されてしまい、アガペー・キリスト論ではかろうじて維持されていた受肉の事実性が失われたのであった。それゆえ、イエス・キリストの唯一性も心理的にのみ説明されることになってしまったのである（GU, pp.173-5）。すでに述べたように、キリスト教的包括主義者の批判がこのような神話論的キリスト論に対してであるならば、その限りにおいては首肯せざるを得ない。だが以下に見るように、ヒックのキリスト論は決してこのような神話論的キリスト論にとどまるものではないのである。

五 隠喩的キリスト論——第四期（一九七七年）

『神は多くの名をもつ』に所収された自伝的論文「靈的巡礼」のなかでヒック自身が述べているように、一九五八年の論文でベイリーを「正統派の信仰を十分に表現できないでいる」と批判したヒックは、その十五年後に「それと非常によく似た立場」に達した（MN, p.15）。この転換が明確になるのは一九八四年の論文「宗教的多元主義の哲学」であり、そこで彼は、以前自分が主張していたような実体的同一性にもとづくキリスト論を「全てか無しか」のキリスト論（all-or-nothing Christology）と呼んで、それが多くの困難に直面していることを述べ、それに代わる選択肢として神の恵みや聖霊の活動にもとづいた「程度のキリスト論」を高く評価している（HR, pp.167-9; cf. MG, pp.106-8）。これが『神の受肉という隠喩』で主張される「隠喩的キリスト論」であり、第二期のアガペー・キリスト論とは反対に、イエスの愛や活動と神（究極的実在）のそれとは同一ではなく相似、つまり「同一らしさ」であるとされる。⁽²⁶⁾ この第四期に次第に明確になってくるのは、宗教的多元主義が神中心主義を脱して、仮説的な究極的実在（the Real）が指定されるようになること（cf. MG, pp.141-2）。神話論的真理が第三期のそれから変化して、「信仰上の事実」にすぎないものではなく認知的であると認識されるようになること、の二点である。⁽²⁷⁾ 第一の点から、究極的実在に対する認知性の根拠は、死後の生命にではなく、「イエス・キリストの唯一性」や「イエス・キリストの出来事」に代表されるような神秘が喚起する、救済／解脱のプロセスとその救済論的な評価のなかに見いだされるようになる（IR, pp.43-7, pp.309-14, pp.349-59）。したがって、宗教的真理の認知性は直接、神話や信条を通して、あるいは一般に宗教的隠喩を通して見いだされるほかなくなり、第二の点、つまり隠喩の認知性の主張と

なるのである。⁽²⁸⁾

さて、隠喩的キリスト論において、キリスト教徒にイエス・キリストとして現前する神は、究極的実在それ自体(即ち Real an sich)ではなく、あくまでその現れにすぎない。それゆえ、「神の受肉」に表現されているイエスと究極的実在との同一性は「同一らしさ」として信仰者の究極的実在に対する態度を適切に導くのである。同様に、イエス・キリストの唯一性はキリスト教徒を導く「唯一らしさ」であると言ってもよい。ただしここで注意すべきは、この「らしさ」はヒックがベイリーを批判した際の「程度」とは異なるということである。すなわち、ベイリーの場合、受肉が程度の問題となつて同一性や唯一性が損なわれ、それゆえ、受肉はその程度が持つ究極性によって守られねばならなかった。これに対して、隠喩的キリスト論における「らしさ」は程度の問題ではないのでそのような究極性を持つ必要がない。と言うのもそれは、同一性にも認知性が求められているということだからである。言い換えれば、隠喩的キリスト論における「らしさ」とは、「同一」や「唯一」が、K.ポパーが反証主義にもとづいて科学的真理の「真理らしさ (verisimilitude) (Popper, p.47)」を主張したときとまったく同様に、実在論へのコミットメントによつて可謬的となつていくことなのである。真理は、それが実在する対象に関するものであるなら、決してア・プリオリな真理とはなり得ず、どこまでも反証可能でなければならない。したがって、科学理論の場合も、それが確実かつ十分な検証によつて現時点では明白な真理であるにしても、必然的であつたり絶対的であつたりすることはあり得ず、常に将来の反証に向かって開かれている。そして、その理論の形成や適用などに関する複合的評価にもとづいて、真理により近い、すなわち「らしい」と主張されているにすぎないのである。しかしながら、逆に言うと、だからこそ、これまで次々と科学理論が改訂されてきたにもかかわらず、そしてこれからも改訂されてゆくであろうと予想されるにもかかわらず、相対主義にも進歩主義にも陥ることなく、現時点の科学理

論に対して、それを正しいと考える態度の合理性や客観性が主張できるのである。⁽²⁹⁾ それと同様に、イエス・キリストの唯一性や最終性も、たとえそれが信仰者の現実におけるいまここの明白な真理であるとしても、他の諸宗教の宗教的経験を目の当たりにすることによって再検証に向かつて開かれてゆくのであり、決してア・プリオリな教義ではあり得ない。唯一性や最終性は、このような場合にはあくまで歴史的評価の問題なのであり、したがって、否応なくこうした評価の困難さや不確実性にさらされているのである (MG, p. 116)。しかし逆に言うと、そうであつてはじめて、それを信じる態度の合理性や客観性を何人に対しても主張できるのである。

このように考えるなら、ヒックが、包括主義者の批判するように、イエス・キリストの唯一性や最終性を軽んじているというわけでは決してないのははや明らかであろう。彼はそれらをまさに第一期と同じように、宗教的経験のなかへと位置づけ、現実の宗教的生活に即して理解しようとしているのである。そして、諸宗教の多様な宗教的経験を前にしたときには、イエス・キリストが唯一のかつ最終的であるとして、イエスと神（究極的實在）との客観的同一性を主張するキリスト教的包括主義者たちこそが、むしろその主張をもはや客観的には維持し得ないのであり、これに対して、隠喩としての受肉はそうした場合にこそまさに客観的であり、共有可能な真理でありうるのである。

六 結 論

最初に述べたとおり、「宗教的多元主義」や「隠喩的キリスト論」はキリスト教の自己理解を無視して、超越論的認識論や神話論を振りかざす、暴挙と映るかもしれない。しかし、宗教的實在論への深いコミットメントに気づけ

ば、それとは異なるヒックが見えてくる。彼が宗教的経験を第一に信頼するのは、パネンベルクが主張するように、キリスト教の将来的終末論に無理解であるために、それを現在のなものにしてしまっているからではない。そうではなく、信仰者の現実的な生活の場に立つて考えようとしているからである。そしてそうした信仰者の経験が現実世界に関連性を有しているということは、そこに何らかの認知性が含まれていることを意味するのである。ところで、グローバル化した現代社会においては、一つの宗教だけでなく他のさまざまな宗教が目に見える形で存在し、しかもそれ以上に、自然科学的世界観やヒューマニズムといった世俗の信念体系が正当な影響力をもって存在している。現実にごうした諸経験が混在している以上、そのすべてに認知性を承認せざるを得ない。もちろんそうなれば諸宗教の真理主張は相対立することになるし、それ以上に、認知的な宗教的経験は世俗的な経験と対立する^③。このような状況こそ、ヒックが宗教的多元主義を構想した背景なのである。しかし、彼が宗教的信念の認知性の根拠として究極的実在を指定しようとするのは、決して諸宗教の真理をそれらの外部にある見晴らし点から、統合しようとしているのではない。神中心主義ではそうした意図は確かにあっただろうが、宗教的多元主義は、諸宗教の真理主張の対立を最終的に調停しようとすらず、世俗的な経験をも含むすべての経験の背後に、宗教的な実在を見たいこうとする実在論的態度なのである^④。したがって、C・シュペーベルのように、「他の諸宗教のなかの神の啓示に関して語ることが神学的に留保するのは、キリスト教の優越性からではなく、他の諸宗教の救いを、啓示に関するキリスト教徒の理解に馴染むように解釈してしまったり、なにがしかの諸宗教の一般理論に適合するようにそれらを切り詰めたりすることを拒むことで、他の宗教の神や道への接近不可能性 (inaccessibility) に敬意を払うためである」(D. Costa, pp. 39-40) というだけでは、この認知性の要求に応えられないのである。ヒックとて、なにも諸宗教の一般理論を個別の宗教的伝統の頭ごなしに唱えているわけではなく、複数的な宗教的真理の探求を一宗教

の探求者の一人として呼びかけているにすぎない。しかしこのような探求はイエス・キリストの唯一性を最終的真理であると主張するような態度とは両立しないのである。ヒックは決してキリスト教徒が現実の宗教的生活のなかで経験しているイエス・キリストの唯一性まで否定しようとしているのではない。ただこの唯一性は将来の検証に對して開かれていなければならない、したがって、それをキリスト教徒以外の者にも受け入れさせることは不必要だし、許されもしないと主張しているにすぎないのである。

以上のように究極的実在は神の受肉や神の実在に代わる独自の宗教的経験の根拠ではなく、それゆえそれはキリスト教固有の真理に取って代わろうとするものではない。宗教的多元主義の仮説は諸宗教を単純に究極的実在への複数の応答として解釈しようとしているのではなく、多様な宗教とその宗教的経験がそれぞれ独自に実在論的な根拠を持つことを主張しているのである。このような宗教的実在論は、ただ一つの究極的実在がわれわれから独立して実在することを主張するだけの形而上学的な実在論ではなく、個々の宗教に固有な実在論を複数承認する内⁽²⁾的な実在論なのである。こうした実在論によってのみ、諸宗教の現実の宗教的生活から遊離することなく、共存可能な複数の宗教的真理を探求することが可能となるのではないだろうか。

引用文献一覧

ヒックの著作と論文に関しては以下の略号を用いた。初版の年代順に初期のものから並べてある。

FK *Faith and Knowledge: The Modern Introduction to the Problem of Religious Knowledge*. Ithaca, New York: Cornell Univ. Press, 1957.

- CB 'The Christology of D. M. Baillie', *Scottish Journal of Theology*, Vol. 11, 1958.
- EG *Evil and the God of Love*. London: Macmillan, 1966.
- C1 *Christianity at the Center*. New York: Herder and Herder, 1970. Originally published under the title: *Christianity at the Centre*. London: SCM Press, 1968.
- GU *God and the Universe of the Faiths*. Oxford: Oneworld, 1993. Originally published: London: the Macmillan Press, 1973.
- DE *Death and Eternal Life*. Louisville, Kentucky: Westminster / John Knox Press, 1994. Originally published: London: Collins, 1976.
- C2 *The Center of Christianity*. New York: Harper & Row, 1978.
- MN *God Has Many Names*. Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, 1982. Originally published: London: Macmillan, 1980.
- IR *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven: Yale Univ. Press, 1989.
- HR *A John Hick Reader*. Edited by Paul Badham, Philadelphia: Trinity Press International, 1990.
- MG *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age*. Louisville, Kentucky: Westminster / John Knox Press, 1994. Originally published: London: SCM Press, 1993.
- CT *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of the Faiths*. Louisville, Kentucky: Westminster / John Knox Press, 1995. First published under the title: *The Rainbow of the Faiths* by SCM Press, 1995.
- FD *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realism*. Oxford: Oneworld, 1999.

- Baillie, Donald. *God Was in Christ*. London: Faber & Faber, and New York: Scribner's, 1948.
- Bultmann, Rudolf. *Jesus Christ and Mythology*. New Jersey: Prentice Hall, 1958.
- Carruthers, Gregory H. *The Uniqueness of Jesus Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of World Religions: An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick*. Lanham Maryland: Univ. Press of America, 1990.
- D'Costa, Gavin, ed. *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990.
- Hewitt, Harold, Jr. *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Study of the Work of John Hick*. New York: St. Martin's Press, 1991.
- Popper, Karl R. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach, Revised Edition*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1979. First published: 1972.
- Putnam, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1981.
- Rose, Kenneth. *Knowing the Real: John Hick on the Cognitively of Religions and Religious Pluralism*. New York: Peter Lang Publishing, 1996.

註

- (一) 多元とは複数の本質的要素を意味するので、pluralism の訳語として「多元主義」は不適切であろう。諸宗教がそれぞれ独自に真理を探究し、しかしそれでいて、そうした複数の真理が共有可能であることを表現するには、「複数主義」の方がより適当であると思われる。ただ、religious pluralism の訳語としてはすでに「宗教的多元主義」が定着し

ており、無用の混乱を避けるため、本稿では慣用に従うことにする。

- (2) 彼は神中心主義も宗教的多元主義と呼んでいたが、現時点から振り返って考えると、この時期の多元主義は一種の有神論的包括主義であると言つてよい。

- (3) ヒックが言うような「字義通りの意味」は個別の宗教的伝統の内部においてではなく、その外部の客観的な視点から二次的に捉えられており、このような *third* の使い方は「逐語的解釈」のそれとはまったく異なるものである。しかし、神話論が個別の宗教的伝統の外部に位置している以上、その対概念である「字義通り」も同様にならざるを得ない。

- (4) 対象Xとは、出来事、人格、状況、一群の概念などである (GU, p.167)。この神話論的真理の定義は「宗教の解釈」でも同じであるが、ここでは神話がさらに「解明神話」と「神秘」に区分され、神秘の対象は究極的実在であると考えられるようになる (R, pp.348-50)。

- (5) ある信念の真偽が何らかの経験可能な現実世界の差違に対応するとき、その信念は事実的であると言われる (R, pp.107-8; HR, p.129)。

- (6) このようにキリスト中心主義を捨て去っても、「終末論的検証」は死後の生命による検証にもとづいて認知的なので、「神の実在」と「死後の生命」というキリスト教の中心をなす他の二つの信念は、その事実性を失わない。これらの事実性についての論考が一九七六年の『死と永遠の生命』である。

- (7) この区分はヒックのキリスト論を理解するための方法論的類型にすぎない。実際、拙論「同一性から複数性へ——ヒックのキリスト論の変遷」(『基督教研究 第二十一号』京都大学基督教学会、二〇〇一年)では第一期と第二期を区別せず、第三期を第四期への過渡期としていた。いずれにせよ、四つの時期の区分は必ずしも明確ではなく、移行期においては時期を相前後するような主張がなされることも決して希ではない。

- (8) ヒックは当初からキリストの神性 (the deity of Christ) とイエスが神であったこと (Jesus was divine) をよくに区別

して用いているようには見受けられない (CB, pp. 2-3)。しかしいずれにせよ、アガペー・キリスト論以降のキリスト論が問題とするのはニカイア・カルケドンの伝統的教義と直結したキリストの神性ではなくイエスの神性である。

- (9) ただし、その後のヒックは教義と教理をとくに区別しない (e.g. IR, p. 372)。

- (10) 『マクミラン哲学百科』の「キリスト教」の項目を担当したヒックは、宗教的経験の直接的な報告によって構成される第一のレベルと、それらの報告にもとづいた神学的な理論によって構成される第二のレベルを区別し、受肉は神の实在や人間の罪責などとともに第一のレベルに属していつて「信仰の事実」であると述べている。『The Encyclopedia of Philosophy』, Vol. 2, Paul Edwards, Editor in Chief, New York: Macmillan, 1967.

- (11) ここには明確に A・ハルナックからの影響があり、ヒック自身それを認めている。

- (12) ヒックの理解するところでは、「われわれが神の意志にしたがうとき、われわれが自由にそして責任をもって行動しているのと同時に、恵みによって、神がわれわれのなかで、またわれわれを通して働いているという逆説的な事実」を意味する (MG, pp. 106-7)。

- (13) ベイリーは、「この恵みの逆説が、われわれのみすばらしい不完全な生涯のなかで、そこに少しでも善がある限りにおいて、少しでも現実であるとするなら、同一のもしくは同様の逆説が完全かつ絶対的な度合いでもって、受肉の神秘として顕現するのではないだろうか」と述べている (傍点は引用者による) (Baillie, pp. 117-8)。

- (14) 第三の批判は、ベイリーが養子説か予定説かというジレンマに陥っているというもので、養子説を避けようとして、受肉の逆説において神の意志を人間イエスの自由によって優先させると、恵みの逆説では予定説に陥ってしまう (CB, pp. 8-10)。また、こうしたヒックの批判に対して、ドナルド・ベイリーの兄であるジョン・ベイリーがすでに亡くなっていた弟に代わって反論している ('Some Comments on Professor Hick's Article on the "The Christology of D. M. Baillie"', *Scottish Journal of Theology*, Vol. 11, 1958, pp. 265-70)。

- (15) このような検証可能性を実現するのがヒックの終末論的検証である。終末論的検証においては、キリスト教信仰の

決定的な検証／反証が終末まで遅延されたとしても、その事実性まで留保する必要はないとされる。というのも、決定的に検証／反証することがたとえ現実的には期待できないとしても、終末論的希望そのものは現実的であり、それがキリスト教信仰の事実性を保証してくれるからである (cf. FK, pp.150ff.; HR, p.73, pp.80-4)。

- (16) 認識論的距離とは、人間を真に自由な責任ある存在とするために神から与えられたものであり、それによって人間は完全で、それゆえ強制的な神認識から遠ざけられている (cf. EG, p.238; HR, pp.92-3; IR, p.119)。¹⁾これは信仰を自由な認知的選択と理解するヒックの終始一貫した実在論的前提にもとづいている (FK, pp.165-7; IR, pp.160-2)。またそれは宗教が複数存在する理由ともなっている (IR, p.163)。

- (17) 復活祭前夜に歌われるミサ典書からの引用 (EG, p.280)。全文は、「ああアダムの罪のまったくないと免れがたいことだろう、キリストの死によって消し去られるとは。ああなんと幸運な咎だろう、かくも大いなる救い主をもつに価するとは」。²⁾「O crete necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meriti habere redemptorem!»

- (18) この論文は一部手直しされて一九七三年に出版された『神と諸信仰の宇宙』に第十一章「キリストと受肉」として収録されており、引用はそこから行う。

- (19) ヒックは受肉を「動的」に理解しようとする現代のキリスト教思想家として、W・R・マッシュューズを始め数人の名を挙げている (CI, p.33; GU, pp.160-1)。³⁾R・ブルトマンの「活動としての神の意味」も参照せよ (Bultmann, pp.60ff)。⁴⁾
- (20) ヒックはわれわれがある光を太陽の光であると同定する場合の条件として (a) 光の波長 (スペクトル構造)、(b) その光と太陽の放った光のあいだの因果関係、の二つを挙げ、別の物体から放たれた同一の波長をもった光を区別するには (b) が必要であると論じている (GU, p.162)。⁵⁾この比喩は後の「ランプは違えど光は同じ」というルーミーの比喩の引用 (IR, p.233) と比べてとき興味深々。

- (21) 認知的信念は必ずしも対応による真理を主張しないが、少なくともその信念の対象が信仰者から独立した何らかの

事象や人格、すなわち事実であることを意味する。

(22) 前掲の拙論。

(23) 注15参照。

(24) これらは神中心主義から真の宗教的多元主義への転換点となった論文であり、有神論的神話を偏重している点で、いまだ神中心主義の影響を色濃く残している。しかしそこには非有神論的神話も考慮されており、「宗教の解釈」で完全に展開されたような宗教的多元主義への出発点ともなっているのである。準終末論と終末論についてはDE, p.14, pp.22-33; HR, p.156 参照。

(25) ヒックはどちらも多元主義と呼ぶので非常に紛らわしく、彼の宗教的多元主義を正しく理解することを困難なものにしていることは否めない。

(26) キリスト論における神話論的や隠喩的という呼称は、一九七七年の『神の受肉という神話』と一九九三年の『神の受肉という隠喩』の書名に由来するのであって、神話と隠喩に格別の違いがあるからではない。神話は隠喩が発展したものである(MG, p.105)。

(27) 仮説性と認知性の詳細は拙論を参照されたい。「ヒック宗教的多元論の科学的構造」(『基督教教学研究 第十九号』京都大学基督教学会、一九九九年、九九―一一頁)。

(28) もっとも、神話や隠喩に対して「認知的」という表現が頭に用いられるのは、それらが非認知的であると批判された後になってである(cf. Hewitt, p.52, pp.207-8)。

(29) 過去の科学理論に対しても、それが合理的であつたり客観的であつたりする状況は必ず存在する。だからこそニュートン力学はおるかアリストテレスの力学でさえ、今日でも十分にわれわれの役に立つのである。例えば摩擦がある場合には、確かに等速運動している物体の速度はそれに働いている力に比例する。

(30) この点に関して、「つまりところ現代において平和・非暴力という課題を前にしたとき各宗教が対峙するのは、他

宗教ではなく、人間一人一人の命・権利・自由を何よりも尊重すべきだという世俗のヒューマニスティックな価値観なのである」という指摘は至当である（藤原聖子「空転する『対話』メタファー」、『宗教研究』三二九号）日本宗教学会、二〇〇一年、一二八―九頁）。

(31) 世俗的な経験に関しては近著『第五の次元』を参照せよ (FD, pp.26-31)。

(32) H・パットナムの内的実在論 (internal realism) が念頭にある (Putnam, pp.49ff.)。