

一

現代英米の宗教哲学で宗教批判として有名なのは、ウィリアム・クリフォード（一八四五—一八七九）による批判である。彼によれば信仰は以下の話に登場する船主の信念と変わらない。

ある船主が、移民船を送り出そうとしていた。しかし彼は、その船がすでに古く、そしてもともとそれほど頑丈に作られていないことを知っていた。また、それが数多くの航海を経験し、しばしば修理が必要だったことも知っていた。そういうこともあって彼は、その船がもう航海に耐えられないのではないかという疑念を抱いていた。これらの疑念は彼の心にのしかかり、彼を憂鬱にしていた。彼は考えた。たとえひどくお金がかかるとしても、その船を修理すべきではないだろうか。しかし、彼は出航の日までにその憂鬱な考えを追い払うことに成功した。彼は自分に言い聞かせた。「この船は何度も安全に航海をやりとげ、多くの嵐を乗り越えてきたじゃないか。今回だけ、船が戻ってこないなどということがあつたものか」。彼はまた、神の摂理を信頼しようとした。「祖国を捨て、どこかで幸せに暮らそうとしているこんなに多くの不幸な家族を、神は決して見捨てないだろう」。彼はまた、造船業者たちの誠実さに対する狭量な疑惑を追い払った。こうして彼は、その船がまったく安全で航海に耐えるのだという真剣で心地よい確信を手に入れたのである。彼は晴れ晴れとした気分で見送りをし、移民たちが来るべき新しい故郷で成功を収めてくれることを心から願った。しかしその後、彼は保険金を受け取るようになった。彼の船は大海原のただ中で跡形もなく海中に沈んだのである。<sup>1</sup>

ポイントは、この船主がいろいろと理屈をつけて自分の疑念を追い払い、最終的に心の底から自分の船の安全性を確信した点にある。もしこのプロセスがなければ、この船主は単なる犯罪者である。所有する船の航海安全性に対する業務上当然の注意義務を怠った点で、業務上過失致死罪の適用事例であろう。しかしこの船主は、最終的に自分の船が安全であ

ると確信していた。彼は危険だと知りつつ出航させたのではない。むしろ安全だという確信のもとで出航させたのである。問題はその確信のもとになった根拠である。彼が根拠としたのは、「これまでも無事だったから今度も無事だろう」という乱暴な帰納推理であり、「神は可愛そうな人々を見捨てない」という宗教的信念の根拠のない一般化であり、「船舶業者の誠実さに信頼する」という善意の原則の濫用である。いずれも、信念を正当化する証拠には程遠い。このように、証拠に見合わない確信を抱いた点にこの船主の罪がある。

前述のごとく、クリフォードによれば宗教上の信仰はこの船主の信念と同類である。どちらも、不十分な証拠しかない事柄について、それに不相応な確信を抱いたり表明したりする。いや、信仰にはそれ相当の根拠がある、と言う人がいるかもしれない。たしかにそうであろう。そして本論は後に信仰が持つこの独特の根拠の考察に向かう。しかし今しばらくクリフォードに耳を傾けよう。彼の考えでは、ある事柄に対する同意の程度は、その証拠の強さに比例しなければならない。証拠が弱い事柄に強く同意したり、証拠が強い事柄に同意を控えたりすることは、理性を正しく用いないことである。すべての人間には、理性を正しく用いる義務があるのである。

彼は言う。窃盗を単なる財産の移動と見なすならば、必ずしもすべての窃盗が悪だとは限らない。たとえばコンビニから出ると雨が降っている。傘立てに他人のビニール傘がある。黙って持っていく。窃盗である。しかし実はその傘は、もうずっと以前に誰かが忘れていったもので、店も迷惑していたのだ。忘れた本人も、あまり高価でないその傘を捜すことをあきらめ、新しい傘を入手して使っていた。この場合、この窃盗によって誰も被害を被っていない。しかし誰にも迷惑をかけていないからといって、この窃盗が容認できるだろうか。

クリフォードによれば、窃盗が悪いのは、誰かに迷惑をかけるからではない。窃盗が悪いのは、それがはびこれば社会が崩壊するからである。同じように、だれにも迷惑をかけないタイプの信仰であれば何を信じようとする自由である、という考え方は、傘盗人を容認する考えと同じである。証拠に不相応な同意を与えたり表明したりすることが悪いのは、それが直ちに誰かに迷惑をかけるからではなく、みなそれがすれば信用に基づくはずの人間社会が瓦解するからである。このような考えから、有名なクリフォードの原則が立てられる。「不十分な証拠に基づいて信じるということは、それが何を信じるのであれ、常に、どんな場合でも、誰にとっても、悪いことである」 (It is wrong always, everywhere, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence.)

さて、このような批判に対して、宗教はどのように答えるべきだろうか。その前に、クリフォードの原則は強弱二通りに解釈できることに注意しよう。この原則を文字通りに読めば、それは「証拠がなければ何も受け入れてはならない」という強い意味である。「本物の選択」(genuine option)という概念を用いた有名なウィリアム・ジェイムズ(一八四二—一九一〇)の批判はこの解釈に基づいている。ジェイムズが弁護したのは、「本物の選択が合理的に決定できないとき、人は感情によって決めるべきだ」というテーゼであった<sup>2</sup>。これがクリフォード批判になるとジェイムズが考えたのは、クリフォードが証拠のない同意を無条件に例外なく排除していると考えたからであろう。しかしクリフォードの論文を全体として読めば、彼が主張しているのはむしろ「可能な限り証拠を求めよ」という比較的弱い内容であることがわかる。彼は迷信や慣習に縛られる時流を嘆きそれに警告を發しているのであり、証拠を追求できる余地がありながらそれをしないことを戒めているのである。

しかしこの弱い解釈であれば、伝統的宗教はむしろその原則に同意すらするであろうことは、アンセルムス(一〇三三—一一〇九)の「知解を求める信仰」*fides quaerens intellectum* という標語を思い起こせば済む。本稿が主として念頭においている西洋キリスト教の伝統において、信仰内容はたんに権威として受け入れられるだけでなく、可能な限りその証拠が求められてきた。「証拠」というより彼らは「論証」や「理解」という言葉を用いた。信仰内容を可能な限り理解すること、その論証を探求すること、これは西洋キリスト教が一貫して行ってきたことだと言ってもよい。

主よ、私はあなたの高みにまで踏み込もうとしているのではありません。私の理解は決してあなたの高みに届かない。むしろ私は私の心が信じそして愛するあなたの真理を、いくらでも理解したい。私は信じるために理解したいのではありません。理解するために信じるのです。(アンセルムス『プロスロギオン』第一章)

また、トマス・アキナス(一二二五—一二七四)においても、神の存在は信仰箇条ではなく、論証されるべきものであった。神の存在は信仰箇条だから論証できないという批判に対するトマスの応答は以下の通りである。

神が存在すること(中略)は信仰箇条ではなく信仰箇条の前ぶれである。恩寵が自

然を前提とし完成が完成しうるものを前提とするように、信仰は自然本性的認識を前提とする。ただし、それ自体として論証でき、知られうるものが、論証を理解できない人によって、信じられるべきものとして受け入れられることは妨げない。

(『神学大全』第一部第二問第二項第一異論解答)

さらにトマス・アキナスにおいて、神の存在は論証されるべきことであるだけでなく、実際に論証されていることでもあった。西洋的有神論の文脈ではよく知られている「五つの道」<sup>3</sup>は、実際にアキナスが神の存在を論証してみせた実例である。ここでこれらの論証の細部に立ち入る余裕はないが、少なくともトマスは証拠もないのに神の存在を信じていたのではない。彼はクリフォードの原則に従って、できる限り証拠を求め、証拠に基づいて神の存在を認めたのである。

もちろんこれは、クリフォードが代表する近代理性主義にアンセルムスやアキナスがすでに到達していたということではない。クリフォードの場合、いわば証拠主義の要請が先行し、それに応えるかたちで信仰が吟味されている。これに対して伝統的キリスト教神学が証拠や理解を求めるのは、真理に対するより高次の状態に到達するためであり、証拠主義的要請に応えるためではない。彼らは聖書その他の権威によって述べられることであれば、証拠不十分であってもそれを信仰によって受け入れることを悪いことだとは考えていなかった。どんなことについてもできる限り証拠を求めなければならないという近代的証拠主義のプレッシャーは、彼らには無縁のものであった。

しかしこのような違いはあるものの、伝統的キリスト教神学を一種の証拠主義、あるいは証拠主義への前段階として見ることは可能である。証拠や理解、あるいは彼らがよく用いるもうひとつの言葉で言えば、論証(demonstratio)は、たんなる信念をよりよい状態(最終的には学知 scientia)へと導くプラスの認識的価値をもたらすものであった。

トマス・アキナスの「五つの道」に代表される議論は自然神学(natural theology)と呼ばれることがある。聖書に基づく啓示神学と異なり、人間に生まれつき備わる自然本性(nature)に基づく神学との意である。そしてこの自然本性として最も重視されたのは、いうまでもなく理性である。その意味で伝統的キリスト教神学においてもクリフォード同様、証拠や理解は合理性の中心概念であった。

現代においても自然神学の流れは主としてカトリックに属する神学者たちによって引き継がれている。彼らはクリフォードの原則を受け入れた上で、神の存在を示す十分な証拠を求める。他方、このような人々とは別に、クリフォードの批判にまったく別の方向から答えようとする動きが存在する。

近年、改革派認識論（reformed epistemology）と呼ばれる一群の思想が表明され、論議を呼んでいる<sup>4</sup>。この立場の人々は、「認識」すなわち「知ること」一般にかんする新しい考察に基づいて、「合理性」の概念そのものを再構築し、その上で、クリフォードのような考え方を誤った合理主義として批判する。彼らの主張によれば、新しい「合理性」の基準に照らす限り、宗教的信念は十分に合理的である。たとえば、この運動の中心人物の一人であるプランティンガは次のように述べている。

改革派の人たちが主張しようとしているのは、どんな証拠も議論もなく神を信じるのが、全く正しく合理的で理性的で適切だということである。

What the Reformers meant to hold is that it is entirely right, rational, reasonable, and proper to believe in God without any evidence or argument at all;<sup>5</sup>

これは驚くべき主張である。これまでも、宗教内部では証拠や理解や論証なしに神を信じるが行われてきた。しかしそれが宗教的であると言われることはあっても、「合理的で理性的」であると正面から主張されたことはなかったであろう。もしこのようなことが言えるのであれば、これはクリフォードに対する真正面からの反論であるし、伝統的キリスト教神学に対しても痛烈な一撃となるであろう。神の存在を合理的に信じるためには「五つの道」など必要ないと言っているに等しいからである。しかし、いったいどのように考えれば、このような主張が出てくるのだろうか。

一般的に、改革派認識論が依拠する思想的文脈は英米系の現代認識論であり、その中で改革派認識論は正当化理論としての外在主義（externalism）、そしてとくに信頼性理論（reliabilism）の一変種とされる。したがって改革派認識論は外在主義や信頼性理論と同じ長所を持ち同じ問題点を共有する。しかしこの方面からこの問題を論じることは他の箇所を試みた<sup>6</sup>ので、本稿ではもう少し違った角度からこの問題に迫ってみたい。注目したいのは、プランティンガと双璧をなす改革派認識論の論客、ウィリアム・オルストンである。<sup>7</sup>

初めに要点を示すとオルストンの議論の骨子は以下の通りである。私たちは日常生活において J というレベルの認識的正当化を合理的だと見なしている。ある種の宗教的信念は J というレベルの認識的正当化に達している。ゆえに、その種の宗教的信念は合理的である。

以下にこの議論の細部を検討し、オルストンに対してどう答えるべきかを考察する。しかしその前に、現代認識論のスタート地点を確認するためにいくつかの基本概念を整理しておこう。

現代認識論では、通常「合理的」と言う内容を「正当化」(justification)と呼ぶことが多い。証拠十分なことを信じるのは合理的であり、不十分なものを信じるのは不合理だ、と言うとき、現代認識論では、証拠十分なことを信じることは、(認識的に)正当化されるが、不十分なものを信じることは、(認識的に)正当化されない、と言う。

この「正当化」は、知識の伝統的定義を構成する要素である。現代認識論では知識を次のように分析する。

- S が p を知っている。 = def. (i) S は p を信じている。  
(ii) p は真である。  
(iii) S は p を信じることに於いて正当化されている。

これは、知識の標準分析、または伝統的分析と呼ばれるものである。まとめて言うと、知識 (knowledge) とは、正当化された (justified) 真なる (true) 信念 (belief) だということになる。

まず (i) は、主体 S がある事柄 p を知っていると言えるとき、少なくとも、S は p を信じている必要がある、ということである。この「信じる」は、「考える」「思う」くらいの意味であり必ずしも強く確信するとか固く心に抱く必要はない。もちろん、そのようなものでもいいが、若干躊躇しながらもそう考えるというような場合も、この「信じる」に含まれる。つまり、「p だと知っている」という意味の中には「p だと思っている」という意味が含まれている、ということである。今後この意味での「信じている」を、文脈に応じて「思う」「考える」という言葉でも表現する。

もちろん、何かを知っているためには信じているだけでは不十分である。通常、間違っていることや嘘の情報について、それを「知っている」とは言わない。「p を知ってい

る」と言うとき（あるいは「pを知らない」と言うとき）、pは真であることが含意されている。（ii）が表現するのはこの条件である。どれほど主体Sが固く確信を持ってpを信じていようとも、pが偽であるならば、「Sはpを知っている」とは言えない。

現代認識論が最も注意を払ってきたのは（iii）の条件である。（i）の要素は主体の状態、（ii）の要素は対象である世界の状態を示すとすれば、（iii）の要素は、この二つが適切な仕方で結びついていることを要求する。たとえばSが妄想によってpという確信を抱いているとき、たまたまひどい偶然で事実はpであるかもしれない。しかし、そのようなまぐれ当たりを知識とは言わない。

こう考えるならば「本当のことを思う」ことがそのまま「知っている」ことではなく、そこには「本当のことを、たまたまや偶然ではなく思う」とか、「本当のことを、妙なルートを通してではなく思う」というような但し書きが付く。この但し書きの内容は様々だろうが、それらをまとめて知識の標準分析では「正当化」と呼ぶ。これが、（iii）の条件である。まとめて言うと、標準分析によれば、「知っている」とは、「本当のことを、正しく、思うこと」である。

この知識の標準分析は標準的ではあっても決定的ではない。実際、現代認識論の多くの議論はこの分析の問題点を巡って交わされている。三つの条件のどれについてもそれが必要でないという意見があるし、逆に、この三つでは不十分だという意見もある<sup>8</sup>。しかしここでは詳細に立ち入らず、オルストンの議論を理解することに専念しよう。

### 三

不要な混乱を避けるために、ここでオルストンが念頭に置いている宗教的信念を具体的に示しておこう。彼は宗教的信念の例として以下のようなリストを示している。<sup>9</sup>

- 1 神は彼を信じる人々の面倒を見てくれる。
- 2 神は真に悔い改める者の罪を許す。
- 3 私たちは新しい生命の源である聖霊を受け入れる。（以下省略）
- 4 教会はキリストの体である。
- 5 聖霊は教会の中で働いている。
- 6 神は聖書を通して、福音の伝道を通して、聖霊において生きる人々の生活と行ないを通して私たちに語りかけている。

7 神は神を真に捜し求める人々に彼の意思を表す。

8 神は神が求めることを為そうとする人にそれを為す力を与える。

このリストをトマス・アクィナスが自然神学によって論証しようとしたことと比べてみよう。トマスが論証したのは神の存在やその基本性質といったきわめて基礎的で抽象的な事柄であったのに対し、オルストンが目を向けるのは個々のキリスト教徒が持つ具体的で日常的な信念である。オルストンによれば、これらのことをなんら積極的な証拠も証明もなく信じるとしても、それは十分に合理的で適切なことである。トマスの視点から見れば、これはたしかに驚くべき主張であろう。トマスにおいて、これらは神の基本性質を超えるきわめて複雑な内容を持っているので、それらをたんに信仰としてではなく合理的な学知として受け入れるためには、高度な神学上の議論が必要とされただろうからである。

さて、このリストにあるような信念が合理的だと考えるオルストンの洞察はどのようなものだろうか。彼はまず、私たちが何かを知るという具体的な現場から説き起こす。私たちは神のような絶対者として、あるいは天使のような純粹知性として物事に向かうのではない。私たちは生身の肉体を伴って、この世界の中で、常にある環境と制約の中で、何かを知ろうとする。そのような具体的な人間の活動は、まず「実践」(practice)として捉えられるべきである。したがって、ある信念の評価は、その信念の内容の正しさだけでなく、その信念を持つという実践、つまり認識的实践(epistemic practice)の正しさにも目を向けなければならない。

例を挙げよう。太郎が「二の二乗は四である」という信念を持ったとする。この信念はたんに実際に二の二乗が四であるかどうかという点でのみ評価されるべきではない。太郎は、ある環境の中でその信念を抱いた。評価されるべきは、どのような環境の中で太郎がその信念を形成したかである。もしかすると太郎はたんに先生の言葉をオウム返しに唱えているだけかもしれない。あるいは、電卓のパネルに表示された数字や計算尺の目盛りを読み取ったのかも知れない。ひょっとすると累乗についての深い数学的理解に基づいて感動を伴ってそう思ったのかも知れない。どんな人でもこのような具体的な環境を離れて二の二乗は四であるという信念をたんに抱くということはない。どのような信念であれ、それは具体的な認識的实践の結果として抱かれる。したがってまず問うべきは、どのような実践によってその信念が形成されたのかということであり、信念の内容が正当化されるのは、そのような実践が正当化されるときに限られるのである。

では、認識的实践の正しさとは何において成り立つのだろうか。まず注意しなければな



らないのは、ここで問題になっているのは認識的正当化であり、それ以外のさまざまな正しさ、たとえば道徳的正当化や美的正当化などではないという点である。宗教的信念を抱くことは実践的観点から有益であるかもしれない。あるいはそのような信念を抱いていたほうが美的で快適な生活が送れるかもしれない。しかしそのような正しさは、認識としての正しさとは異なるであろう。大まかに言って、認識的正当化とは真を獲得し偽を避けることに関わる何かである。言い換えれば、「認識的に正しい」とは、ある信念を持つことが知識を獲得するという目的に照らして首肯される状態を指すのである。

この観点から見たときに、正しさには二つの下位区分があることがわかる。オルストンは一方を規範的正当化 (normative justification) と呼び他方を評価的正当化 (evaluative justification) と呼ぶ。前者は、さまざまな認識活動上の規範を破っていない点に成り立つ「正しさ」であり、「□をしていない」という否定的な内容を持つ。私たちは意識的にであれ無意識的にであれ真理獲得をより確実にするための認識的な規範を備えている。「注意深く考える」「軽はずみな判断をしない」「人の言うことを鵜呑みにしない」「専門家の意見には敬意を払う」「願望的思考に流されない」など、少し考えてみれば私たちはいろいろな規範を抱きそれに従って認識的实践を行っている。クリフォードの「証拠に基づいて同意する」も、このような規範の一つであると考えられる。認識的な正しさとは、一つにはこのような規範を破っていないという点に成立する。これらの規範を破っていない認識的实践が、正しい実践であり、そのようにして獲得された信念が、正当化された信念である。

他方、評価的正当化とは、規範を破っていないという消極的な正しさではなく、真理を獲得するという認識上の目的を事実上達成しているという積極的な正しさを言う。その意味で、「正しさ」は程度を容れる概念である。正しいか正しくないかのどちらかではなく、どの程度正しいか、これはあれよりも正しいかどうかということが問われうる概念である。「塀のそばに人が立っている」という私の信念は、私とその信念を形成する環境に応じて、真である確率が変わる。真昼に目の前の人と塀を見ながらその信念を形成するときと、夕暮れ時に一〇〇メートルほど離れた人影を見ながらそうするときとは、明らかにその正しさには差がある。これは、私がどちらも同じように慎重に注意深く判断を下していて規範的正当化としては同程度である場合でもそうである。したがってこの正しさは規範的な正しさとは別種のものであり、それを表すのが評価的正当化という概念である。

評価的正当化における差異は、環境だけでなく主体や対象によっても生じる。数学嫌い

の太郎が「二の二乗は四である」という信念を形成する場合と数学科の大学院生である次郎が同じ信念を形成する場合とでは次郎のほうが評価的に高く正当化される。太郎の場合には、少し条件を変えたただですぐに間違いや混乱に陥る可能性が高いからである。たとえば太郎は「二のマイナス二乗」をどう考えたらいいかかわからない。

これは主体による違いだが対象による違いもある。私たちは目の前に三個のボールがあればすぐに三個だとわかるが、四十八個のボールがあってもすぐに四十八個だとはわからない。「三個」を把握する能力は信頼性が高いが「四十八個」を把握する能力にはほとんど信頼性がないのである。<sup>10</sup>

より一般的に言うならば、評価的正当化とは、認識主体、対象、環境を含めた総合的な認識プロセスの信頼性を表現していると言える。それはいわば真を獲得する精度にかんする客観的評価であり、社会的・個人的な規範に照らした規範的評価とは独立のものである。

以上が、規範的正当化と評価的正当化の区別だが、オルストンは前者をさらに二つに分ける。ある規範に照らして正しさを判断するとき、二通りの方針がある。一つは、「規範を破っていないかぎり正しい」と見なす方針であり、弱い規範的正当化と呼ばれる。もう一つは「規範を守っていないかぎり正しくない」と見なす方針であり、これは強い規範的正当化と呼ばれる。同一の規範が支配している場合、この二つに違いはない。「六〇点未満でないかぎり合格である」は「六〇点以上でない合格でない」と同じである。しかし、肯定・否定、双方の規範が存在するとき、この違いは大きい。「叱られないならば正しい」（弱い気正当化）と「誉められないかぎり正しくない」（強い正当化）とはずいぶん違う倫理基準であろう。

さて、認識的実践の認識的正当化について、強弱二つの規範的正当化と一つの評価的正当化の三つが区別された。オルストンは次にこれらを用いて宗教的信念の認識的正当化へと向かう。

#### 四

改革派認識論者としてのオルストンが目指す提案は、先に挙げた宗教的信念を形成する宗教的実践が認識的に正当化されるということである。その際、彼が取る戦略はその宗教的実践がそれ自体として正当化されることを示すのではなく、だれもがその正しさを認める優等生的な認識的実践と比較しても遜色ないことを示すことである。

そのような優等生的な認識的实践として彼が取り上げるのは、私たちが日常生活において絶え間なく行っている認識的实践、つまり、知覚的实践（perceptual practice）である。

「私は椅子に座っている」「左前方にデスクランプが灯っている」「少し肌寒い」「外は雨が降っている」「山の中腹まで雲が下がっている」等々、主として感覚経験からの入力に基づき、私たちは際限なくこのような信念を形成している。オルストンはこのような認識的实践を「基本的实践」（basic practice）と呼ぶ。私たちはまさにこの实践の正しさに基づき、それに信頼して日常生活を送っている。

では、このような知覚的实践はどの程度正当化されるだろうか。哲学史に明るい人であれば、感覚経験に基づく信念の正当化がどれほど困難な課題であるかを直ちに理解するであろう。古くは古代アカデメイア派からデカルト、カント、ヒュームを経て現代の新ヒューム主義に至るまで、知覚的实践の正当性を否定する懐疑論は後を絶たない。オルストンの分類を用いるならば、まずそれは評価的に正当化されない。知覚が評価的に正当化されるためには、知覚は外界の正しい姿を高精度で伝えていることが求められる。しかし、認識主体である私たちは結局自分の知覚経験の外に出ることができないのだから、その知覚経験の正しさを証明することは不可能である。ある体温計が狂ってないことを示すためにはどうすればよいか。別の体温計を持ってきてその表示と比べればよい。その別の体温計も狂ってないことを示すために、さらに別の体温計を持ってきて表示値を比較すればなおよい。自分の知覚経験が狂ってないことを示すためには別の知覚経験と比較する必要があるが、結局のところ私が持つことができるのは私の知覚経験でしかない。したがって、私は自分の知覚経験の信頼性を「内側から」証明することができない。私は任意の人でありうるので、一般的に、人間は近く経験の信頼性を証明できない。ゆえに、知覚経験は評価的に正当化されない。

知覚にかんする評価的正当化がこのような状態であることは、知覚にかんする規範的正当化にも深い影響を及ぼす。規範とは目標達成精度を上げるための指針だから、そもそも目標が見えない状況では規範を設定することができない。美味しいワインを作るための規範を設定するためには、できたワインの味をみる必要がある。ワインの味もわからないのに規範を作ることはできない。同じように、ある認識的实践が真理に到達しているかどうかを判別する手段がないのであれば、その实践の規範を定めることはできない。

したがって、少なくとも強い規範的正当化について言えば、認識的实践を評価することは不可能である。そのような評価は、何らかの形で認識的实践を評価的に正当化する方法

が見出されて初めて可能となるであろう。

残るのは、弱い規範的正当化である。ワインの味がわからない場合でも、「注意深く作業しなければならない」「汚れて濁った水で作業してはならない」「できるだけ使いやすい道具を使用する」などの最低限の規範を設けることは可能である。同じように私たちは、知覚実践を評価的に正当化することができないけれども、それでも知覚的实践についてさまざまなこの種の規範を持っている。たとえば視覚についてなら、「注意深く見る」「悪い照明のもとで早急な判断をしない」「度の合ったメガネを使用する」「各種錯覚や錯視に注意する」などがあるが、これらの規範は、それを守れば真理に到達する精度が高くなるということではなく、それを守らなければますます真理から遠ざかるだろう、というようなものである。しかしこのような規範を犯さないように注意して知覚実践を行うならば、私たちは知覚にかんして規範的に弱く正当化されることになる。

このように、知覚実践を反省的に評価してみると意外に低い基準しか満たしていないことがわかる。重要なのは、それがそれほど低い正当化しか持たないという点ではなく、私たちが、その程度の正当化しか持たない知覚実践を十分に合理的で正しいものとして受け入れているという事実である。

この事実を、宗教的实践が知覚実践とほぼ同程度に正当化されるという事実当てはめるならば、改革派認識論が望む結論が得られるであろう。では実際に、宗教的实践は弱く規範的に正当化されるだろうか。オルストンの答えはイエスである。これまでの議論から予測されるように、先に挙げた宗教的信念はある一群のキリスト教信者の間では外界にかんする経験的信念とほぼ同程度の正しさを持つ。どちらも、最終的ではないにしても一応の正しさを備えており、そしてそれが間違っているという積極的な理由は存在しない。外界は見えるとおりに存在しているという想定は一応の正しさを持つ。同じように例えば「神は真に悔い改める者の罪を許す」という信念は少なくとも信者の間では最終的ではないにしても一応の正しさを持っており、それを否定する積極的な理由は存在しない。したがって宗教的实践は当該信者にとって弱く規範的に正当化されている。

だとすれば、なぜ知覚的实践は合理的であり、宗教的实践は非合理的だとされるのか。どちらも同じ程度に正当化されるのであれば、これはいわれのない差別（arbitrary partiality）ではないのか。オルストンはこのようにして宗教的实践が合理的であるという結論に到達する。

さて、私たちが直面したのは真正の問題である。それは以下のような構造をとる。

- 1 宗教的实践は知覚的实践とほぼ同程度に正当化される。
- 2 知覚的实践は合理的である。
- 3 ゆえに宗教的实践も合理的である。

この推論は健全だから1と2を認めるなら3も認める必要がある。3を認めないのであれば、1か2の少なくとも一方を否定する必要がある。私たちはオルストンのこの議論にどう応じるべきであろうか。

## 五

まず私は3を認めない。宗教的实践は合理的ではない。もちろん「合理的」の意味を変えてしまえばこのように主張することは可能だが、ここまで意味が変わった概念を同じ「理性」という名前で呼ぶことは徒に混乱を引き起こすだけである。

では、1と2のどちらを否定すべきか。一見すると問題なのは1であろう。宗教的信念は本当に日常の感覚経験による信念と同程度に正当化されるのかということについて、検討の余地が大いにあると感じる人もいるだろう。しかし私はこの点にかんしてはむしろオルストンに賛成したい。哲学史上の懐疑論が主張するとおり、私たちは外界にかんする経験的知識について、驚くほど貧しい証拠しか持っていないというのは残念ながら認めざるをえない事実である。

哲学的な議論に慣れていない人は俄に信じがたいかもしれないが、外界が自分に見える通りに存在していることを示す証拠は何もない。オルストンは否定する証拠もないと言うが、あえて言うならば、さまざまな認知システムが考えられまた実際に存在している中で、人間の認知システムだけが正しい外界把握を行うことができるという主張は確率的にほぼ確実に偽である。たとえば昆虫の眼は人間と全く異なる仕組みであり人間のように外界の像を一つの焦点に結ぶわけではない。あるいは主として音波を使うコウモリやイルカのような認知システムも存在するが、それらもやはり人間とは根本的に異なる世界認識を行っているであろう。このようなさまざまな「世界」の中で、人間が捉える「世界」が正しく他はその唯一正しい世界を不完全に歪んで把握しているのだとする考えは根拠のない人間中心主義である。

この点はカントが正しく述べたとおり、世界は人間の都合に合わせて存在しているのであり、世界の都合に合わせて人間が存在しているのではない。同じようにコウモリの都合

に合わせてコウモリの世界が存在し、昆虫の都合に合わせて昆虫の世界が存在する。見えているのは人間の心の様子であり世界の姿が「鏡」のような「人間精神」に映りこんでいるのではない。したがって私は1を認める。

それゆえ、私は2を認めないという選択肢を取ろうと思う。すなわち、日常の感覚経験による信念が合理的であるという主張を否定せざるを得ない。そしてよく考えるとそれは否定しなければならないことがわかる。なぜなら、私たちの日常的な知覚実践は、真理を探究するという認識的な目的に向けられているわけではないからである。この点は、ステイチ<sup>1</sup>をはじめ多くの進化論的な認識論研究者が指摘するとおりである。私たちは生きるために知覚的实践を行うのであり真理を捕まえるためにそうするのではない。真理を捕まえるのは生きるためである。もし真の認識が生きることに役立たないならばむしろ偽を認識する、あるいは認識しそこなうことを選ぶ。この点は、多くの錯視実験が明らかにしつつあるところでもある。私たちは生存のために有利であるならば通常とは異なる情報処理を行うことすらする。この意味で、日常の知覚実践は、認識的に正当化されるとは言えない。言うならばそれは、進化論的、動物的に正当化されるに過ぎない。

知覚実践は、常識的に考えられているほど認識的に正当化されていない。したがって、オルストンの議論によって示されたことは次のことである。

- 1 宗教的实践は知覚的实践とほぼ同程度に正当化される。
- 2 知覚的实践は動物レベルでしか正当化されない。
- 3 ゆえに宗教的实践も動物レベルでしか正当化されない。

## 結語

日常的な知覚実践から認識的な正当性を剥奪するという提案には大きな抵抗が予想される。これまでの英米系認識論の中でも、日常の感覚的経験に正当化の基礎を求めようとする動きはむしろ主流であった。たしかにチザムが述べるとおり、何かが確実でない限り、私たちは最低限の確からしさにすら到達できない<sup>12</sup>。その確実さをもっとも身近な日常の感覚経験に求めるのは自然な流れである。しかしすでに示した理由により、そこに認識的な正当性の源泉を求めるのは危険である。改革派認識論だけではない。占いや霊能力など日常の感覚経験の脆弱さにつけ込む怪しげな言説は後を絶たない。求められているのは、知覚的实践の正当性を正しく位置づけること、そして、それとの対比において真正の認識

的な正当性についての議論を深めることである。本稿は今後追求されるべきそのような研究の序論の一部をなすであろう。

<sup>1</sup> *Lectures and Essays* (New York: Macmillan, 1874) 所収、“The Ethics of Belief” から。特に断らない限り以下原文からの訳は筆者。

<sup>2</sup> William James, “The Will to Believe,” in Alburey Castell ed. *Essays in Pragmatism* (New York: Hafner, 1941).

<sup>3</sup> 『神学大全』第一部第二問第三項主文。

<sup>4</sup> 改革派認識論については、A. Plantinga and N. Wolterstorff eds. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (University of Notre Dame Press: Notre Dame, 1983) を参照。

<sup>5</sup> *Faith and Rationality*, p.17

<sup>6</sup> 上枝美典『「神」という謎 第二版』（世界思想社、二〇〇七年）第十二章。

<sup>7</sup> 以下のオルストンの紹介は主として次の論文に基づく。William P. Alston, “Christian Experience and Christian Belief,” in Plantinga and Wolterstorff 1983.

<sup>8</sup> もっとも有名なのは「ゲッティエ問題」。エドモンド・ゲッティエ（「ゲッティエ」「ゲティエ」という表記もある）は一九六三年の論文「正当化された真なる信念は知識か」（Edmund Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?” *Analysis*, vol. 23, 1963, pp. 121-3）において、ある主体が正当化された真なる信念を持ちながら、知識を持つとは言えないような事例を示し、その後の知識分析論争の火蓋を切った。この反例の典型的なタイプは、認識主体Sが通常と全く同じ証拠に基づいてPという正しい信念を持ちながら、そのPが、そのときに限り、Sが思いもよらない特殊な偶然によって生じているような場合である。この問題は、正当化条件を真理条件から分離する限り生じてくるので、標準分析にとって致命的だと考えられている。後掲のチザム『知識の理論 第三版』第一〇章を参照。

<sup>9</sup> 同書、一〇四—一〇五頁。

<sup>10</sup> バンジョー、ソウザ、上枝訳『認識的正当化』産業図書、二〇〇六年、第七章を参照。

<sup>11</sup> スティーヴン・P・スティッチ、薄井訳『断片化する理性 認識的プラグマティズム』勁草書房、二〇〇六年。特に第三章。

<sup>12</sup> R・M・チザム、上枝訳『知識の理論 第三版』世界思想社、二〇〇二年、三四頁。