

宗教的信念と言語哲学

大谷 弘

始めに

「最後の審判が存在する」のような宗教的信念を持つとはどういうことだろうか？ ここでは、宗教的信念の意味という言語哲学的観点からこの問題に接近する。具体的にはウイトゲンシュタインの言語観を現代の言語哲学と対比することで、我々の生（および死）における宗教的信念の位置付けを探る。言語哲学というと、概念の細かい分析を問題にしている分野であり、生や死といった問題とは関係ないと思われるかもしれない。しかし、ウイトゲンシュタインやダメットといった哲学者において、言語哲学の問題は真理や客観性と密接に関連しており、彼らの思考は宗教実践の理解に寄与する。従って、本稿の狙いは二重である。一つには、宗教的信念を理解したいと願う人に対し、言語哲学に蓄積されている洞察を手がかりに生や死におけるその位置を明らかにすることであり、もう一つは、言語哲学者に対し、自分の扱う問題がどのように生や死のような問題と結びつくのかを示すことである。

1. 実在論

言語哲学における実在論は文の意味を、その文が真であるためには我々と独立の実在がどのようにでなければならないのかという条件により与える。すなわち、文が真であることを成立させる実在のあり方を理解することが文の意味を理解することとするのである。この立場によると、例えば「雪は白い」という文の意味を理解するとは「雪は白い」という文が真であるとはどういうことかを理解するということであり、同様に、「最後の審判がある」、「神

は存在する」という文の意味を理解するとはそれらの文が真であるとはどう
いうことかを理解することであるとされる。

重要なのは、实在論においては我々と独立の实在のあり方の理解が意味の
理解であると考えられている点である。ここで文の意味の理解とはその文に
対応する事態の理解であるというように対応説による特徴付けを考えるかも
しれない。しかし、例えば反实在論を提唱するダメットも真理概念に対応説
的な面があることは認める（WTM p.52）。实在論と反实在論が分かれるのは
対応する事態が認識を超えていると考えるかどうかについてである。すなわ
ち、实在論のポイントは文に対応する事態が我々の認識のあり方から独立し
ているという点にあるのである。

さて、この实在論を採ると宗教的信念はどのように理解されるだろうか？
实在論では、例えば「雪は白い」が真であるのは、雪は白いという事態が成
立するときであり、「最後の審判は存在する」が真であるのは、同様にその
事態が成立するときである。そして、我々が「最後の審判は存在する」と主
張するとき、この言明は我々が認識できるかどうかに関わらず、そのような
事態が成立しているかどうかにより真であったり偽であったりするとい
うことになる。従って、この立場を採ると、「雪は白い」のような日常的な信念
と、「最後の審判は存在する」のような宗教的信念の間に本質的な違いはな
く、どちらの信念を表現する文の意味もそれに対応する事態の成立、不成立
により説明されることになる。このとき、それらの文を理解するとはそれら
の文に対応する事態が成立する条件を理解することであるので、事態の成立
の仕方が一様であると仮定するならば、「雪は白い」という文と「最後の審
判は存在する」という文の理解に大きな差はないことになるだろう。¹⁾

これに対して、事態の成立の仕方が一様であると仮定する必要はないと考
えることもできるかもしれない。すなわち、「雪は白い」と「最後の審判は
存在する」は両方とも我々から独立の事態との対応により説明されるわけ
であるが、それぞれ事態ということでは言われていることは大きく異なるので、
それらの2つの文の理解の仕方に本質的な差異が存在すると考えることがで
きるかもしれない。

しかし、事態を言説ごとに区別することは自然であっても、いま検討して
いる实在論はそのような方向を採ることはできない。というのも、そのよう
な事態の区別は我々の実際の実践に即してなされるしかない。すなわち、

我々は日常的、科学的、道徳的、宗教的実践を行っており、その実践に即して対応する事態のあり方の違いも区別されるということになる。しかし、これは我々の認識や理解により事態とは何かが決まるということであり、我々の認識や理解のあり方とは独立の事態が文に対応するという実在論の特徴付けを放棄することである。いま誰かが「最後の審判が存在する」と主張したとき、これが科学的な実践として理解され、例えば何千年後かに分子が再結合し、等々ということであるなら、そのような事態が成立するかどうかによりこの言明は真であったり偽であったりするのだが、これに対して、この言明が宗教的な実践として理解されるならば、それは違った仕方では理解されねばならず、その言明の真偽は違ったように理解されねばならない、と考えることは、事態とは何かということが我々の認識や理解のあり方と深く結びつくことであるだろう。

言説のあり方を区別し、なおかつ実在論を採る手段としては、特権的な言説を認めるという方向があるかもしれない。例えば科学的な事態というものを特権的な事態であるとし、そこでの対応こそが本当の対応であるとするのである。この立場を採ったならば、例えば道徳的言明や、宗教的言明は文字通りにそれが表現する事態に対応しているのではなく、話者の感情や態度に対応しているということになるだろう。

しかし、事実と価値の領域を区別し、科学により表現されうる事実の領域以外の言明は、話者の感情や態度について語っているに過ぎないと考えるこのような立場を維持するのは難しい。事実と価値の区別が説得力を持つためには、事実の領域を納得できるような仕方では確保できる必要がある。しかし、パトナムが長年主張し続けているように²⁾、価値についての判断をまったく含まない事実の領域を確保することなどできそうもない。実在論的な「事実」を表現するような領域を確保しなければ、上のような立場は維持しがたいが、そのような領域を確保することはできそうもないのである。

2. 実在論の問題点と反実在論

2.1. ウィトゲンシュタインにおける理解

さて上に見たように、実在論は文の意味は我々とは独立の実在のあり方により与えられると考える。しかし、この実在論に対しては、ウィトゲンシュ

タインやダメットによる「实在論は意味の理解を説明できない」という批判が存在する。彼らは、我々が表現の意味を理解していることにより言語実践を行っているということを重視する。实在論のように意味が我々の認識とは独立の实在のあり方により与えられると考えると、まさに仮説によって、我々がその意味を認識し理解できるということは保証されず、意味の理解に基づき言語実践を行っているということが謎となると彼らは考える。

ワイトゲンシュタインは1939年に行った講義において、「すべての家に電話がある。」という表現を検討している。实在論では、この文は我々の理解と独立に、すべての家に電話があるという事態が成立しているかどうかという实在のあり方によりその意味を与えられる。しかし、「すべての家に電話があるという事態」とはどのようなものであろうか？ ウイトゲンシュタインは、これに対して4つのケースを考える（WL pp.18-19）。

- (1) 受信機がすべての家にあるが、その中には発電所と繋がっていないものもあるケース。
- (2) 電話の箱しかない家もあるケース。
- (3) 数字のついた台しかない家もあるケース。
- (4) 文字通りの意味では電話がない家のあるケース。これは次のようなケースである。いますミス氏という人が市の当局に対して、「ケンブリッジ中のすべての家に電話を供給したのだが、その中には見えないものもある。」と報告する。そして、ミス氏は「Aさんの家には電話はない。」と言うかわりに、「Aさんの家には見えない電話がある」と言う。

さて、このそれぞれのケースで「すべての家に電話がある」と言うとして、そこで「意味されていること」は非常に異なる。(1)のケースでは「すべての家に電話がある。ただし、死んでるのもあれば生きてるものもある。」と言うことは自然であるようにも思えるが、(2)、(3)と「すべての家に電話がある」と言うことが自然かどうかはだんだん怪しくなるであろう。そして、(4)ではもはや通常と同じ意味で「すべての家に電話がある」という表現が使われているとは言えなくなる。ここでのワイトゲンシュタインのポイントは、(1)に近いケースこそがまさに「すべての家に電話がある」という事態であるということではない。ワイトゲンシュタインはこの例に続いて「表現を理解するとはその使用を理解することである（WL p.19）」と言う。すなわ

ち、「すべての家に電話がある」という表現の意味を理解するためには、その表現がどのような連関に位置付けられ、使用されているのかを理解することが必要であるというのである。(1)～(4)のそれぞれのケースで、それぞれの使用の連関を理解することが意味を理解することであり、そのような我々の理解のあり方から切り離して意味を単に真理条件で与えたのでは、意味の理解を説明できなくなってしまうのである。

だが、ここで実在論者は、なぜそもそも理解を説明できねばならないのかと反論するかもしれない。表現が何かを意味するとは、表現が実在と関係することであり、個人の心的状態である「理解」が伴っているかどうかは意味とは関係ない、あるいは少なくとも二次的な問題に過ぎないとそのような論者は考える。

しかし、ウイトゲンシュタインが「理解」について語る時、「理解」は私的な心的状態として考えられてはいない。ウイトゲンシュタインは、先に挙げた講義の次の回で、「理解」について二つの異なった種類の基準が存在するように思えることからパズルが生じると言う(WL p.22)。ウイトゲンシュタインが考える二つの基準とは、現在の時点である人が何かを理解していると言うことと、その現在の理解に基づき、その人の未来の振る舞いを説明することの二つのケースに対応する基準である。ウイトゲンシュタインは次のような例を出す。いま「1、4、9、16」と書かれているのを見て、「 $y=x^2$ 」を思いつき、次に「25、36…」と正しく続けていくならば、現在の基準によりその人は数列を理解したと言える。しかし、有限回、例えば99回、その数列の項を書き続けたとしても、次の100番目の項で同じように x を二乗し、正しく「10000」と書くことは保証されない。例えばその人は100番目ごとに「5」と書くことが「同じように x を二乗する」ことであると考え、100番目に「5」と書くかもしれない。ウイトゲンシュタインは表現の理解に対応する心の中の観念の所有を考えることに反対し、「同じ観念を持つ」が興味を持つのは、(a)同じ観念を持つことの基準を我々が持ち、(b)この基準が我々が同じ仕方です語を使用することを保証するときのみである。(WL p.24)」と言う。「意味」や「理解」を、それらに対応するものにより説明したとしても、その対応するものによりどのように表現が使用されるのかが明らかにならないならば説明として成功しているとは言えないのである。

ウイトゲンシュタインは『数学の基礎』において次のように言っている。

大きい連関の中でのみひとはそもそも無限にたくさんの素数があると言うことができると私は信じる。すなわち、基数を伴った計算の拡張された技術がそのためにはなければならぬのである。その技術の内部でのみその命題は意味を持つ。命題の証明はその命題に計算の全体系の中で場所を与える。そして、その場所は方法以上のことによって記述される。というのも、背景における全体の複雑な体系はそれでも前提されているからである。(BGM VI-11)

知性と経験を備えた大人が計算の初等部分、例えば20までの数の四則計算だけを学んだと仮定してみよ。その人はその際「素数」という語も学ぶ。そして、その人に誰かが「私は君に対して無限にたくさんの素数があることを証明しよう」と言う。さて、その誰かはどのようにしてそれを彼に証明することができるのだろうか？ その誰かは彼に計算することを教えねばならない。ここではそれは証明の一部である。「無限にたくさんの素数があるか？」という問いに言わば初めて意味を与えるのだ。(BGM VI-11)

ウィトゲンシュタインは20までの計算しか学んでいない人にとって、無限にたくさんの素数があることの証明、すなわち、最大の素数が存在しないことについてのユークリッドの証明が証明であるためには、そもそも20を超えて計算するとはどういうことかを教え、それにより理解が可能にならねばならないと考える。上の引用において、「体系」という語が「技術」という語と同じように用いられていることに注意せねばならない。すなわち、命題や証明が前提とする体系や連関とは、形式的に整備された規則の集合ではなく、実際に証明できるという我々の技術と結びついているのである。文により何かを意味するとはその文を使用することであり、理解するとは文を使用する技術を習得していることなのである。

2.2. 反実在論と理解

次にダメットの反実在論を検討してみよう。ダメットは言語についての体系的な説明として「意味の理論」を構想し、また、そのような意味の理論は

言語を理解しているときに理解されていることの説明をも与えねばならないという点で、理解の理論でもあると考える。さて、ダメットは言語理解は暗黙的な実践的知識であると考え（WTM p.36）。何らかの文についての理解を他の文によりそのもとの文を説明する能力で説明したとしても、その説明する文の理解自体が何に存するのかが説明されないままになってしまう。従って、少なくとも話者が理解していることの一部は暗黙的な知識でなければならないとダメットは考えるのである。すると、意味の理論はそのような暗黙的な知識を含むような言語の知識を理論的に提示することになるわけだが、そのような理論的提示と暗黙的な知識の関係がわからなければ意味の理論は空虚なものになってしまう。そこで、ダメットは意味の理論は何がその暗黙的な知識の顕示であると見なされるかについての説明も含んでいなければならないと考える（WTM p.37）。

ところで、いま個々の文の意味が何に存するのかと、その意味の理解および理解の顕示についての理論が完成したとして、その理論が説明する文によってどのような言語行為を行うことができるのかがわからなければ、言語を理解したとは言えない。ダメットは火星人が地球を観察していると想定してみよと言う。（FPL pp.295-298）いま、火星人が地球人の活動について上記のような理論を得たとする。その理論により、火星人は地球人が発話する文を、「真」と呼ばれる文と「偽」と呼ばれる文の二つの集合に分けることができるようになる。しかし、火星人がなぜそれらの文を「真」や「偽」と呼ぶのかを理解していないならば、地球人が言語を用いてどのような実践を行っているのかを理解しているとは言えない。真な文を発話することが目指されていることを理解しないでは、主張という言語実践を理解したとは言えないのである。すなわち、意味の理論は個々の文の意味や理解から、主張、質問、命令等々の言語行為がどのようにして導き出されるのかという一般的な規約の説明も含まねばならないのである。

さて、これによりダメットの考える意味の理論はおおよそ次のような形を採る。すなわち、その言語の個々の文に対しその文の意味を構成要素の語の意味から帰納的に特定する「指示の理論」、指示の理論と実践的能力を対応付けることで理解およびその顕示を説明する「意義の理論」、そして、この指示の理論と意義の理論を補い文の意味から種々の言語行為を導く一般的な規約を説明する「力の理論」の3つの部分から意味の理論は構成されること

になるのである (WTM p.40)。

さてダメットの立場が「反実在論」と呼ばれるのは、上記の指示の理論において実在論者の考えるような認識超越的な真理概念ではなく、我々の認識と結びついた限りでの真理概念が中心的な役割を果たすべきであると考えからである。具体的には、ダメットは指示の理論が特定する文の意味は真理条件ではなく、その文の検証として何が数えられるのかという検証条件、もしくは主張可能条件により与えられるべきであると考え (WTM pp.70-71)。ダメットは、認識超越的な真理概念を指示の理論の中心概念とし真理条件が文の意味を与えると考えると、真理条件が満たされているかどうかを実効的に決定可能 (effectively decidable) ではない文については、何をもってその文の理解の顕示と見なせばよいかのわからなくなると考える (WTM p.46)。我々が決定可能でない文の真理条件を理解できるように思うのは、人間の能力を超えた存在者による理解へと理解可能性を拡張していることによるが、そのような理解は我々の理解可能性からは切り離されてしまっているとダメットは考えるのである (WTM pp.61-62)。

このようなウィトゲンシュタインとダメットの「理解」を巡る考察から、実在論を維持するのは困難であるということとなろう。例えば、実在論を採った場合、信念の意味は認識超越的な真理による真理条件により与えられるので、我々がなぜ宗教的信念を理解していると言えるのかは謎になってしまう。実在論によると我々の理解と無関係に「神が存在する」という信念は神が存在することを真とする条件によりその意味を与えられる。しかし、このように考えることは宗教的实践において語られる文の多くを理解不能なものとしてしまい、従って、宗教的实践を理解不能なものとしてしまうであろう。そして、そのような立場は宗教的实践を真面目なものとして受け取る余地をなくしてしまい、従って、宗教的信念についての理論としては不適切であると言えるだろう。

2.3. 反実在論と宗教的信念

ダメットは真理が我々の決定手続きと結びついていなければならないとするが、しかしこのことは実際に我々が決定手続きを実行するということを含まない。ダメットのポイントは、神の視点からの絶対的な真理概念でも、実際に我々が実行したり観察したりすることに限る観念論的な真理概念でもな

く、数学における証明を典型とする決定的検証で説明されるような真理概念を我々は持っており、それにより言語の意味は説明されるべきだということにある。

この立場を採ったとき、宗教的信念はどのように理解されるだろうか？「神は存在する」、「最後の審判は存在する」等の信念は意味の理論の中心概念としての検証概念により意味を与えられる。すなわち、それらの信念を理解するとは、何がその決定的な検証となるのかという条件を理解することである。そしてこのとき、それらの信念の意味は認識超越的ではない真理概念により与えられているので、仮説により、理解可能なものなのである。

ところで、ダメットの主張の重要な論点として、言語の意味は体系的な意味の理論により与えられねばならないという点がある。意味の理論の中心概念から様々な言語実践の諸相を体系的な仕方でも導くことができねばならないとダメットは考える。このため、宗教的信念もその意味の理論の中心概念である決定的検証から理解されねばならない。従って、宗教の実践は特殊な実践であり、検証は問題とならないと考えることはできない。検証が問題とならない言語実践は、そもそも有意義な言語実践とは考えられないのである。だが、そのように検証により宗教の実践を捉えることは不当に宗教の実践を日常の実践に引き付けることになってはいないだろうか？ いずれにせよ、ここまでのことから言えるのは、ダメットは意味の理論の体系性を重視するので、その中心概念である検証概念に対して大きなふれ幅を認めることはできないということである。「検証」でどのような関係を考えればよいのが非常に未規定であるということになると、そもそも意味の理論によっては、実際の言語実践において話者が文を用いて意味していることを説明できないということになるし、また、そもそも意味の理論が体系的な理論であるということの内実がなくなってしまうのである。³⁾

3. ウィトゲンシュタインと宗教的信念

3.1. デフレ理論とウィトゲンシュタイン

さて、では問題のウィトゲンシュタインはどのような言語観を採っているのだろうか？ 先に見たように、ウィトゲンシュタインはダメットとともに、意味の理解を説明できないと実在論に反対する。この点で、ウィトゲンシュ

タインの立場は反実在論的な側面を持つ。しかし、彼はダメットのように体系的な意味の理論が可能であるとは考えない。

ダメットはワイトゲンシュタインが意義と力の区別を否定したと考える(WTM pp.38-39, FPL p.359)。ダメットによると、ワイトゲンシュタインの「意味=使用」テーゼは、意味の説明は使用のあらゆる側面を記述せねばならないというテーゼであり、使用の中心的側面から他の使用が導かれるという説明を認めない。従って、意味の理論の中心としての指示と意義から力の理論に従って様々な言語行為が導かれるという体系的な説明の仕方をワイトゲンシュタインは許さない。このため、言語の意味は体系的に説明されず、その場その場で成立している実践を記述することしかできないと考えるに至ったというのがダメットの診断である。

ダメットは更に、ワイトゲンシュタインが意義と力の区別を否定した要因を、ワイトゲンシュタインが真理のデフレ理論を採っていたことにあるとする(FPL p.359)。真理のデフレ理論とは、真理に関して問題となるのは「 p 」が真であるのは、 p などとき、かつ、そのときに限る」という双条件法のみであるという立場である。デフレ論者によれば、「 p 」は真である」は「 p 」と主張することの言い換えに過ぎず、真理は実質的(substantive)な性質ではない。このとき、「 p 」は真である」は「 p 」と同じことであるので、「 p 」は真である」の成立する条件により「 p 」の説明を与えることはできない。ダメットは、ワイトゲンシュタインがこのデフレ理論を採っており、そのため、意味の理論の中心的概念として真理概念が機能することを否定したと考える。

ダメットはこのように理解されたワイトゲンシュタインの立場では体系的な意味の理論が不可能になるとワイトゲンシュタインを批判する。我々の言語実践を理解し、記述することは真正の課題であり、そのためには体系的な意味の理論を構築するしかない。そして、そのためには理論の中心概念としての真理概念が必要であるとダメットは考えるのである。

ダメットは真理概念はとりわけ主張という言語実践に起源を持つと考える。

我々の言語実践—我々の参加する言語ゲーム—には我々が主張と呼ぶ発話が(そしておそらくは他の何らかの発話も)聞き手の異議申し立て

を受けるといふプロセスと、そのような異議申し立てに回答するといふプロセスが含まれている。これらの実践を習得することは他者との会話に従事する能力を得るために確実に本質的である。そしてこれらの実践の説明を与えようとしたいのならば、我々は異なった種類のそのような異議申し立てを適切な回答の種類にしたがって区別するように強いられるのである。そして、それら区別されるべきことの中には、言われたことの真理への異議申し立てと、そのポイントへの異議申し立ての区別が含まれているのである。(WA pp.109-110)

ダメットのポイントは、主張という我々が現に行っている言語実践においては、発話の内容の批判とそれへの応答と、発話すること自体（例えば礼儀正しくないとか、相手を傷つけたとか）の批判とそれへの応答という区別が行われており、これを区別し記述するためには真理概念が必要とされるということである。そして、ダメットによれば、ウイトゲンシュタインのように真理のデフレ理論を採り、体系的な意味の理論を拒否したならば、このような言語実践を正しく理解することはできなくなってしまう。

このようなダメットの批判はウイトゲンシュタインに対する批判として正しいものなのだろうか？ 結論から言うと、これは正しくない。まず、重要なのはウイトゲンシュタインはデフレ理論を採っていないということである。多くの論者がウイトゲンシュタインにデフレ理論を帰す根拠は『哲学探究』の次の箇所である。

根本においては「事態はこれこれである」によって命題の一般的形式を述べることは、命題とは真あるいは偽となりうるものである、と説明することと同じである。というのも、私は「事態は…」の代わりに「これこれのことは真である」と言うこともできたであろうから。(あるいは、また「これこれのことは偽である」とも。) さて、しかし、

「p」は真である = p

「p」は偽である = not-p

である。そして、命題とは真あるいは偽となりうるものである、と言う

ことは、我々是我々の言語において真理関数の計算を使用できるものを命題と呼ぶということなのである。(PI-136)

確かに、この箇所はワイトゲンシュタインがデフレ理論を採っているかのように見える。しかし、この箇所は続いて次のように言われる。

今や、命題とは真あるいは偽となりうるものであるという説明が、概念「真」に適合するもの (passen)、あるいはそれに対して概念「真」が適合するもの、それが命題である、とすることで、命題とは何かということの規定するかのよう思える。従って、我々は真と偽に関する概念を持ち、その助けにより何が命題であり何が命題でないかを規定するかのようなのである。(歯車とのように) 真理という概念とかみ合うもの、それが命題であるというのである。(PI-136)

そして、重要なのはこれに続き、「しかし、これは悪い像である。(PI-136)」と言われる点である。この箇所に先立つ『哲学探究』の前半においてワイトゲンシュタインは文の意味が我々から独立の真理条件により与えられるという考え方への批判を展開しており、この136節もその延長にある。ワイトゲンシュタインがここで主張しているのは、实在論的な真理概念を我々が持つことを前提とし、「 $[p]$ は真である $=p$ 」という図式により意味を与えるのでは説明とならないということである。ワイトゲンシュタインは、少し後の182節において上の引用に出てきている「適合する (passen)」という表現を検討し、次のように言う。

「適合する」、「できる」、「理解する」に対して認めている基準は一見して見えるよりもたいへん複雑である。すなわち、これらの語を用いたゲーム、これらの語が手段として用いられるような言語的流通におけるそれらの使用はより錯綜しており、我々の言語におけるこれらの語の役割は我々が信じたくなるようなものとは別物なのである。(PI-182)

すなわち、真理と「適合する」と言うだけでは、何の説明にもなっておらず、個々の場合において何が真理の基準にかなうのかを理解せねばならない

とウィトゲンシュタインは考えているのであって、このことから真理概念により意味を説明することはできないということは帰結しない。ウィトゲンシュタインは、その言語ゲームで何が中心的であるのかを理解することから、様々な使用が出てくることを否定しないのである。

ウィトゲンシュタインは文が発話されたときその文がそこで問題となっていることについて語ることを否定しない。先に見た「すべての家に電話がある」という文のケースにおいて、彼は真理や事態といった語は使わなかったけれども、この文がどのような事態が成立しているのかについて語るということを否定してはいない。むしろ、ウィトゲンシュタインのポイントはそこでどのような事態が成立しているのかを理解するのでなければ、その文の意味を理解したことにはならないということであったのである。文によって問題とされていることがあり、そこから帰結が引き出されうるということはウィトゲンシュタインにとっても重要なことであり、その場その場で好きなように意味を取り決めてよいなどとウィトゲンシュタインは考えていない。ウィトゲンシュタインが強調しているのは、文により問題とされていることを「真理」と一般的に呼ぶだけでは、その「問題とされていること」に内実を与えたことにはならないということである。文を理解するためには、その文が問題としていることが何なのか、真理と適合するとはどういうことか、いわばそこでどのような言語ゲームが行われているのか、ということをより詳細に把握せねばならず、一般的に文の意味はその真理条件であるというような特徴づけでは何も説明したことにならないというのがウィトゲンシュタインのポイントなのである。

3.2. 生のすべてを統制すること

さて、このようなウィトゲンシュタインの言語観により宗教的信念はどのように捉えられるだろうか。ウィトゲンシュタインは、第二次大戦下の1938年頃ケンブリッジで宗教的信念についての3回の講義を行っている。講義の冒頭において、彼は、最後の審判を信じるかと聞かれれば「ノー」と答えるが、だからといって信じている人と対立してはいないと言う (LC p.53)。ウィトゲンシュタインによると、「最後の審判が存在する」というような信念と「上空にドイツの飛行機がいる」という信念とは異なる。

ある人が信仰を持っており、「私は最後の審判を信じる」と言い、私が「さあ、私にはわからないな。たぶん。」と言ったとしてみよ。君は、我々の間には巨大な隔たりがあると言うであろう。もしその人が「上空にドイツの飛行機がいる。」と言い、私が「たぶん。私にはわからないな。」と言ったならば、君は、我々は大変接近していると言うだろう (LC p.53)。

「上空にドイツの飛行機がいる」という信念に関しては対立しうるのに、「最後の審判がある」と信じる人と信じない人には大きな隔たりがあり、対立することすらできないとウイトゲンシュタインは考える。なぜであろうか？ それは、「最後の審判がある」という信念は、「上空にドイツの飛行機がいる」という信念とは違い、証拠が問題となる信念ではないからである。「上空にドイツの飛行機がいる」という信念であれば、窓を開け轟音を聞くというようなことが証拠になり、従って、ある場合にはその信念が蓋然的であると考えerことは意味をなす。これに対し、「最後の審判がある」という信念は、証拠が問題となり従って蓋然的であったりするようなものではないとウイトゲンシュタインは考える。「最後の審判があるのか？」と訊かれ、「たぶん」と答えるようでは、その信念を持っている人と同じ意味でその信念を理解しているとは言えないのである (LC p.57)。⁴⁾

では、宗教的信念はどのように理解されるべきなのだろうか？ ウイトゲンシュタインは単に「最後の審判を信じている」と発話することは重要ではないと考える。最後の審判を信じるとは生をある連関において生きるということである。ウイトゲンシュタインは次のように言う。

ゆるぎない信念を持っていることは、推論や信念に対する通常の根拠によってではなく、その人の生のすべてを統制することによって示されるのである (LC p.54)。

ある人は業火に引きずり込まれないために彼の生をかけて戦うであろう。帰納ではない。恐怖なのである。それは、いわば、その信念の本質の一部なのだ (LC p.56)。

最後の審判があるという信念を持っている人は、その人の生を罪や罰、報いといった連関において理解し、行動する。そして、そのことこそが信念の本質をなしているのであって、「最後の審判がある」という文において「問題となっていること」なのである。

ウィトゲンシュタインは証拠に基づいて宗教的な信念を持つと考えることを批判する。当時、オハラ神父という人物が科学と宗教の関係に関して、アインシュタインとプランクの仕事により「宗教と科学のギャップが閉じられることとなった。(O'Hara (1931) p.111)」と主張していたが、ウィトゲンシュタインは、オハラ神父のような考え方に強く反対する。

私ははっきりとオハラは不合理であると言いたい。そんなものが宗教的信念であるならば、それはまったく迷信であると言いたい。

しかし、それが不十分な証拠に基づいていると言うことで、私はそれを嘲笑しようというのではない。ここに自分自身を欺いている男がいる、と私は言いたいのである (LC p.59)。

「神が存在する」のような信念が「証明」により正当化されうると考える立場にウィトゲンシュタインは反対する。そのような立場は「神」という概念に関する概念的真理や、自然の秩序のような経験的真理のような広い意味での「証拠」が宗教的信念を支持すると考えている。ウィトゲンシュタインがこのような立場に反対する理由は、証拠が不十分だということではなく、そのような立場がそもそも証拠概念を変更しており、従って証拠ということの内実がないというものである。概念的真理や自然の秩序、聖書の記述あるいは量子力学の確率的なあり方が神の存在の証拠となるほどに「証拠」概念を広げてしまうならば、その概念はもとの証拠概念と同じとは言えない。むしろ信仰を持つ人は「神が存在する」という信念とその他の信念を証拠関係とは異なった連関に位置付け、生をその連関において統制しているのである。

重要なのはそれぞれの実践において「問題となっていること」が異なり、その違いが信念の意味の違いを与えるということである。様々な実践においてそこで問題となっていることは異なり、その相違に応じて様々な連関の仕方が存在する。科学的実践においては証拠の連関が重要なものであり、また政治的実践、芸術的実践等々においてはそれぞれ異なった連関がありうる。

そして、宗教的实践に関しては、ワイトゲンシュタインは罪や罰といった倫理的連関が重要であると考えている。ワイトゲンシュタインにとっては、そのような倫理的なあり方が宗教的信念に意味を与えるのである。

3.3. 反實在論の問題点

このように考えると、ダメットの反實在論のラインで宗教的信念の意味を与えることには問題がある。ダメットによると、文の意味はその検証条件により与えられるのであって、「最後の審判はある」のような文の意味もその検証条件により与えられる。しかし、そのように考えたのでは「最後の審判はある」というような信念がどのようなものなのかをうまく理解できなくなってしまう。宗教的信念を表すような文を検証条件から考えたならば、宗教的信念はまったく馬鹿げたものになってしまうが、そのように宗教的信念を馬鹿げたものであると考え宗教的实践をまったく迷信であるとして切っ捨ててのでは、宗教的实践が各人の生において果たしている役割を理解不能にしてしまうであろう。

ここで、宗教的实践の内部では何が検証か、何が証拠となるのか非常に異なるというだけであって、検証条件から文の意味を与えるという点では同じであると考えことはできない。例えば、聖書の記述を証拠と考えるような実践をも含むような形で証拠や検証の概念にふり幅を認めるならば、検証条件ということだけではそこで何が問題となっているのか明確ではなくなる。そのような広い概念では、いわば、意味の理論の中心概念としての役割を果たせないのである。

文が何について語っているのか、その文はどのような意味を持っているのかということは多様であり、「真理と適合すること」、「決定的検証」といった説明に内実はない。例えば、「最後の審判がある」という信念を表す文においては、ワイトゲンシュタインによると、罪や罰や報いといったことが問題となっていることであり、その文に意味を与えるものなのである。罪や罰や報いにより生のすべてを統制すること、いわば「最後の審判がある」という文を生との連関の中で罪や罰や報いと結び付けて用いる「使用の技術 (technique of usage) (LC p.68, p.71)」を持つことが意味を理解することなのである。

3.4. 宗教的信念と相対主義

ところでこのウィトゲンシュタインの主張は相対主義的な主張なのだろうか？ 宗教的信念が、实在論的真理や決定的検証により理解されるのではなく、言語ゲームにおける使用の技術とのみ結びついているのであれば、宗教的信念を表す文の使用の技術を持たない人は、宗教的信念を理解しているとは言えず、従って、宗教的信念を持たない人は宗教的信念を理解できないということになるのだろうか？ ウィトゲンシュタインが最後の審判を信じる人と信じない人は対立していないと言うとき、相対主義的な主張がなされているのだろうか？ ウィトゲンシュタイン的唯信主義（Wittgensteinian fideism）と呼ばれる哲学者達は、実際にウィトゲンシュタインの立場を相対主義的に捉え、相対主義的立場から宗教哲学を展開している。彼らによると、宗教的信念はその宗教的实践に加わっている人のみにより理解されるものであり、外部からその信念について語ることは意味を成さない。⁵⁾

しかし、結論から言うとウィトゲンシュタインを相対主義的に捉えることは間違いである。2回目と3回目の講義において、彼は「死」に考察を向け、「死後靈魂と肉体が分離する」ということで何が意味されているのかという問題を検討している。死後に靈魂が存在するのか、それとも人間は死ぬことによって存在することをやめるのかということによって精確に何が意味されているのかわからないとウィトゲンシュタインは言う（LC p.69）。ウィトゲンシュタインは責任という倫理的な観念を伴わなければ死後の存在ということを理解できないと言う（LC p.70）。「靈魂の不滅」という宗教的信念を持つ人は、この信念を持たない人とは異なった使用の技術を持っているのである。ウィトゲンシュタインは、「もし彼 [宗教的信念を持つ人] が私の予期しない技術を使用したならば、我々は不一致しているということとなろう。（LC p.71）」と言う。しかし、重要なのはウィトゲンシュタインは、いつでもそのような不一致が生じうると考えてはいないということである。ウィトゲンシュタインは一般に「彼は死んだ」と言う人と「彼は死んでいない」と言う人の間で「死」が別のことを意味しているのではないかということが問題になるわけではないとする（LC p.62）。すなわち、いつでも誰でも好きなように「死」という語を使用し、違うことを意味することができるわけではないのである。

この点はウィトゲンシュタインのアスペクト知覚を巡る考察と比較するとより明らかになるだろう。彼は有名なウサギーアヒル図についての議論の中

で、どのようなものについても「～として見る」と言うことが正当なわけではないとする。

ある形を常に印刷されたFとして把握するものは、言葉で「私はいまそれをFとして見ている」と表現されるような経験を決して持ちはしない。

このアスペクトは「きらめか」なくともよいのだ。(LW-454)

「そのような場合、私はそれを見たのか？」と問うな。—そうではなく「彼がこの場合それを見ていると私に言わせるのは何か？」と問え。(LW-457)

ウサギ—アヒル図についてならば、「～として見る」と言うことは別におかしなことではないが、例えば、Fとしかを読みようのない形を「Fとして見る」とは普通言われない。また、あるいは、「この赤を青として見る」のような表現を我々は認めない。すなわち、一見有意義なことを発話すれば、その発話は必ず何らかの使用の技術と結びついており、理解できないならばそれは技術を身につけていないせいであるということにはならない。

「使用の技術を身につけていないために、宗教的信念を持つ人の本当に意味していることがわからない」という描像をワイトゲンシュタインは拒否する。そのような描像を持つとき、技術は何か私秘的なものであり、信念を持つ本人しか把握できないようなものとして考えられてしまっている。しかし、本人の中で何が起きているのかということにより使用の技術および理解を捉えるという方向性こそワイトゲンシュタインが批判したものなのであった。また、使用の技術は単なる因果的プロセスでもない。脳の中で起きている因果的プロセスにより、ある発話から何らかの行為が引き出されるということが「技術」の内実ではない。ワイトゲンシュタインは意味が規範的であることをしばしば強調している⁶⁾。理解についてワイトゲンシュタインは次のように言う。

だが、理解を「心的なプロセス」と決して考えるな！—というのも、それは君を混乱させる語り方なのだ。そうではなく、どのような場合に、

どのような状況の下で我々は「いまや私には先がわかった」と言うのかと問え。(PI-154)。

続く155節で、ウィトゲンシュタインは状況が他人や自分に理解を帰属させることを正当化する (berechtigen) と語っている。私的なプロセスであれ因果的なプロセスであれ、信念を持つ本人の中で何が起きているのかを問題とするのは問いの立て方を誤っている。使用の技術を持ち、意味を理解することは合理的な活動であり、話者に理解を帰属させることを何が合理的に正当化するのかという観点から考えねばならないのである。

宗教的实践を行っている人たちに出会ったとき、その人たちの中で本当のところ何が行われているのかわからないと考えるような安易な相対主義を採るべきではない。そのように「本当のところどうなっているのか」と考えることは、我々の使用から離れた認識超越的な真理概念にコミットすることであるが、これは既に見たようにウィトゲンシュタインが拒否したことなのである。しかし、一方で宗教的实践を、例えば検証概念から、統一的に理解する見込みはない。体系的な理解を許さないほどに、我々の実践は多様なのだ。だが、統一的な理解を許さないということから理解を放棄するのは知的怠慢であろう。何が合理的であるかを決定するアルゴリズムを我々は持っていない。例えば、科学哲学の分野において論理実証主義者のように科学的説明や帰納法が論理学により定式化されると考える哲学者はもはや存在しない。だが、このことは個々の学問やあるいは合理的な理解が不可能であることを意味しない。我々は宗教的实践を行う人たちがどのように自分たちの生を、従って死を統制しているのかを合理的に把握しようと努めるしかないのである。⁷⁾

4. 生と死と哲学

世の中には真摯に宗教的信念を持つ人々がたくさん存在する。深い思想家の多くは宗教者でもある。一方で、カルトや戦争など宗教が問題とされることもある。いったい、宗教的信念を持つとはどのようなことで、いわばまともな信念とそうでない信念をどのようにしてより分ければよいのだろうか？信念とは私的なものであり、本当のところは実際に信じなければわからない

のだろうか？

我々が理解しうることを超えて「本当に信じていること」を考えることはできない。宗教的信念とは何かと考えたとき、ウィトゲンシュタインが教えるのは、各人がどのように各人の生や死を統制しているのかを丁寧に検討するしかないということである。講義の最後に彼は自分は「文法的見解」を述べているだけであり、それ以上の何かを述べるのは哲学的傲慢であると言う(LC p.72)。哲学者が体系的に生の連関のあり方を説明できるわけではなく、何が正しく「信仰」と呼ばれるべきかは個別の検討にゆだねるしかない。これは、安易な解決策はないということだが、生や死を巡る問題が安易に解決されうると誰が期待するだろうか？

- 1) 实在論者は事態のような抽象的存在者にコミットする必要はない。タルスキ真理論を意味の理論として採用すれば対象の列以上のものは必要とされない。Davidson (1969) を見よ。だが、ここでの論点にとってはどちらでもよい。
- 2) Putnam (1987) 等を見よ。
- 3) ダメット自身キリスト教を信仰しているが、宗教的实践が通常の実践と非常に異なるとは考えていないようである。RM参照。
- 4) 「パスカルの賭け」では宗教的信念が確率的に理解されていると言われるかもしれない。しかし、実際には0以外のどのような確率を神の存在に対し与してもパスカルの賭けは成立する。問題は効用を目指した合理的選択という意思決定理論的モデルが適切かということにあるが、その検討は別の機会に譲る。
- 5) 例えばPhillips (1970) を見よ。
- 6) 例えばBGM VII-3を見よ。
- 7) これは信仰を持つ本人にとっても同様である。信仰を持っている本人は技術を取得しているのだから問題ないということにはならず、自分の信仰を検討に絶えず直面させることになる。ウィトゲンシュタインに依拠しこの点を論じたものとして古田 (2005) を見よ。

〈参考文献 (一部略号表を兼ねる。〉)

Davidson, D (1969) "True to facts" reprinted in his *Inquiries into Truth and*

- Interpretation*, second edition, pp.37-54, Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Dummett, M(1976) "What is a Theory of Meaning? (II)" reprinted in Dummett (1993), pp.34-93 (WTM).
- . (1979) "What does the appeal to use do for the theory of meaning" reprinted in Dummett (1993), pp.106-116 (WA).
- . (1981) *Frege: Philosophy of Language*, second edition, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (FPL).
- . (1993) *The Seas of Language*, Oxford: Clarendon Press.
- . (1994) "Reply to McGuinness" in *The Philosophy of Michael Dummett*, B. McGuinness & G. Oliveri (eds.), pp.350-361, Dordrecht: Kluwer (RM).
- 古田徹也 (2005) 「科学の時代の信仰」、『倫理学紀要』、Vol. 14、東京大学倫理学研究室、pp.64-89.
- O'Hara, C. W. (1931) an untitled paper in *Science & Religion: a Symposium*, pp.107-116, London: Gerald Howe.
- Phillips, D.Z. (1970) "Faith, skepticism and religious understanding" reprinted in *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, R.D.Geivett & B. Sweetman (eds.), pp.81-92, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Putnam, H (1987) *The Many Faces of Realism*, Chicago, La Salle: Open Court.
- Wittgenstein, L (1956) *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (BGM).
- . (1958) *Philosophical Investigations*, second edition, Oxford: Blackwell (PI).
- . (1966) *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, C. Barrett (eds.), Oxford: Blackwell (LC).
- . (1975) Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics Cambridge, 1939, C. Diamond (eds.), Chicago, London: The University of Chicago Press (WL).
- . (1990) *Last Writings on the Philosophy of Psychology Volume1*, Chicago, London: The University of Chicago Press (LW).

(おおたに・ひろし 東京大学大学院人文社会系研究科博士課程)

Religious belief and philosophy of language

Hiroshi Ohtani

What is it that to have religious beliefs such as “There is the Last Judgment.” or “There exists God.”? What kind of role do they have in our life (and death) ? Here I approached this question from a view of philosophy of language. Thus I formulated the question as “What is the meaning of religious beliefs ? ” or more precisely “What gives religious beliefs their meaning ?” Philosophy of language has been exploring the question of meaning and, in that exploration, philosophers of language have thought a lot about metaphysical notions such as reality, truth, objectivity, etc. These notions directly relate to the question of the status of religious beliefs.

In the first section of my paper, I formulated (semantic) realism and argued that what characterizes realism is that it accepts the notion of truth which is independent of our epistemic ability. According to realism, meaning of a sentence is given by truth condition of the sentence and that truth condition could be recognition-transcendent, that is, it's not assured that we can even in principle know whether that condition obtains or not.

In the second section, I examined realism so understood and concluded that realism has a serious flaw. Wittgenstein and Dummett argued that realism cannot explain what it is that to understand meaning and I think they are right. Realism thinks that meaning of a sentence is given by the condition of obtaining recognition-transcendent truth, and so, ex hypothesi, we cannot always know whether or not that condition obtains. And in the cases where we do not know that, we cannot relate our use of the sentence with understanding of meaning of it. Then I examined Dummett's anti-realism as an alternative to realism. Dummett's central claim is that the

meanings of sentences are explained systematically by the theory of meaning. And for Dummett, what is crucial is that in that theory notion of truth which is not recognition-transcendent, that is that of verification, has a central role.

In the third section, I discussed Wittgenstein's view. Specially, I explained how the difference of Wittgenstein's view and Dummett's throws light on the understanding of religious belief. Dummett thought that Wittgenstein accepted deflationary theory of truth and gave up the notion of truth as objectively substantive. But on my view, Wittgenstein didn't. What Wittgenstein gave up is systematical account of meaning, which is central to Dummett. Wittgenstein thought meaning of religious beliefs are given not in terms of verification but of the way they concern the lives of believers. When believers have religious belief such as "There is the Last Judgment.", they regulates all in their lives. They see lives in terms of punishment and reward and this is essential for their beliefs. In the final section, I commented a little about the relation among life, death and philosophy.