

知的価値論の試み

竹内, 昭

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 人文科学編 / 法政大学教養部紀要. 人文科学編

(巻 / Volume)

109

(開始ページ / Start Page)

33

(終了ページ / End Page)

55

(発行年 / Year)

1999-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00004637>

知的価値論の試み

1

竹内 昭

価値といつても多様で、物質的価値もあれば、精神的価値もある。物質的価値の典型は経済的価値である。経済学者によれば、経済的価値には二つあり、一つは使用価値、すなわち消費をめざした有用さであり、他は交換価値、すなわち商品どうしが相互に交換される場合の交換比率、主として貨幣である。いずれにしてもこのような経済的価値、すなわち財・サーヴィスは、相対的、比較価値である。したがってこの価値は手段としての価値といふことができる。この手段としての価値は往々にしてそれ自体が目的あつかいされて、より高い価値が忘れられることがある。もちろんこの価値も価値であることに変わりがないし、人間の生活にこれを欠かすことはできないが、価値の体系からみれば基底部に置かれなければならない。人間は、身体を支えるために必要不可欠な物質的な欲求が満たされなければ、より高次の価値に目を向けることができないからである。「衣食足りて礼節を知る」のである。したがって経済的価値は、より高い価値への条件の役割を担うことができる。しかしこれが手段としての価値なら、それで終わりというわけではなく、本来の目的としての価値がなければならない。「人はパンのみにて生きるにあらず」なのである。それは、このような物質的価値に対して精神的価値でなければならぬ。

目的としての精神的価値は哲学的価値ともいわれ、その諸相の分類は、古来諸説があつて一様ではない。ここではごくふつうの観点から精神的諸価値の特徴をざつとみると、道徳（善悪）、芸術（美醜）、宗教（信不信）を価値の領域に入れ、それぞれ〈善的価値〉〈美的価値〉〈聖的価値〉と名づけてみるのにとくに異論はないであろう。問題は知識領域の真偽にかかわる側面である。いまこれを〈知的価値〉と名づけて価値論としての展開の可能性を吟味してみよう。

〈知的価値〉はものの真理性にかかわる事柄であるが、これは狭義に考えれば知識の理論、すなわち認識論の枠内で真理論としてあつかわれて、価値論とは別に論じられるのが一般である。しかし古くから真・善・美を価値の三要素とする見方があり、それからすれば、広義には価値の問題とみなすこともできる。事柄の真偽の判定は、いったん「AはBだ」と下した事実の認識判断について、「本当にそうか、真相はどうなのか」と反省することであり、こうした反省は価値にかかわるはたらきだからである。したがつて知的価値はそれ自体価値でありながら、精神活動の位置としては事実から価値への境界領域にあり、自然から当為すなわち価値を導出する役割をもつと考へることができる。

真偽を価値とみなせば、そうした知的価値に含まれるものは、もはや事実を集めた知識にとどまらない。それは、第一に認識された因果関係のさらなる説明を含み、第二にそうした説明がもっている意義や意味の考察を含み、第三にそうした考察によつて得られる現実の支配あるいは信念を含んでいる。

2

哲学史上、価値に関する問題が価値論 (Werttheorie; Axiologie) として独立に論じられるきっかけをなすのは、カントが事実問題と権利問題とを分け、理論の領域と実践の領域とを区別して以来のことといつてよい。価値論は、この考え方の骨子を継承して、一九世紀後半においてドイツ観念論の批判的な復活を目指した新カント学派

によって成立したとみられている。新カント学派といつても、独自の価値論を展開するのは後期の西南ドイツ学派であるが、その先駆となったのはロッツェの妥当および価値に関する議論である。この時代の思想的背景には、形而上学的な実体概念から関係概念に転換し、実体ではなく関係を重視するという、いわば新たなパラダイムが成立していた。ロッツェによれば、ものは存在するのではなく関係として「妥当する」(gellen)と考えられなければならない。この妥当の概念によって価値論という哲学の新しい領域が開かれた。「妥当」とは、法、論理、倫理などの領域で、規範性や有効性を含んだ概念で、一般的には価値とほとんど同意義で用いられる。ロッツェは妥当という言葉に、事実としての時間的存在ではなく、価値として超時間的に存在するものという意味を込めたのである。

このロッツェの価値に関する問題提起を継承して、カント主義の立場からさらに独自の価値論を発展させたのは、ヴィンデルバントである。彼は心理主義的方法や発生論的な方法を排し、カント的な認識批判を、自然科学を越えて精神科学としての文化科学や歴史科学にまで拡大し、哲学を規範としての普遍妥当的価値に関する批判的学とした。その過程で、自然科学が「立法的な法則学」(nomothetische Gesetzeswissenschaft)であるのに対して、歴史科学は「個別例記述的な事件学」(idiographische Ereigniswissenschaft)であるとみなして両科学の方法上の相違を明らかにし、とくに歴史科学を価値の観点から有意義な個別的出来事を把握するものとみなした。こうしてヴィンデルバントは、哲学のあらゆる部門の中枢に価値の原理である当為の概念を据え、哲学の任務を必然性と普遍性をもつ諸価値、すなわち絶対的当為に対応する諸価値を生のカオスのなかから引き出すことと考えた。要するにヴィンデルバントによれば、思惟は真であるという目的を、意志は善であるという目的を、感情は美をとらえるという目的を、普遍的承認を受けるように実現しようとするのであり、そうして、こうした仮定のもとで妥当すべきものが諸規範なのであり、これこそ時間的な現象を超えた永遠の相としての価値なのである。

こうした視点からヴィンデルバントは、哲学を普遍妥当的な諸価値に関する批判的学問とみなし、真・善・美・聖といった普遍的価値を研究しなければならないと主張した。そしてこれらの価値が具体的に実現しているのは、学問、法律、道徳、芸術、宗教といった人間の文化行為である。したがって、文化価値が価値生活の規範となり、

価値論は文化哲学の問題に帰することになる。

このヴィンデルバントの価値哲学を継承し、それをさらに方法論的に掘り下げたのがリッケルトである。彼は価値が妥当するのは歴史的個体のみであるとし、自然科学を「一般化的」(Generalisierend)、文化科学を「個別化的」(Individualisierend)と特徴づけ、文化科学における価値概念を自らの基盤に据える。リッケルトによれば、文化科学はその基盤としての価値に関係して、歴史的に有意義なものを選択して記述する学である。ここでは、一般に認識を一定の規範的法則すなわち當為に従う活動ととらえ、したがって価値が思考の方向と意味を与えるとす。すなわち彼によれば、実在という概念は、結局は価値論的概念として提示されるのであって、認識されるものではなくて、認識されるべきものが実在なのである。したがって哲学の任務は、価値論的世界を探究し、その主要な領域の認識から絶対的価値を規定し、価値の完結的(vollendlich)な体系を構築することにある。すなわち「真理」「美」「非人格的聖」「道德」「幸福」「人格的聖」といった諸価値を、それぞれ論理学の領域(知識、美学の領域(芸術)、神秘学の領域(全一者das All-Eine)、倫理学の領域(自由な人格の共同体)、恋愛学(Eros)の領域(愛の共同体)、宗教哲学(神々の世界)の領域で探究することなのである。

哲学の内部でいえば、価値問題はその一部門として扱われるか、哲学全体を価値論として構築するかによって異なったアプローチが可能である。しかし他の学との関係でいえば、一般に科学が事実の学といわれるのに対して、本来哲学は価値の学とみなされる。西南ドイツ学派はこの面を徹底して、哲学全体を価値論としての構築を試みたということができようであろう。もっともヴィンデルバントには、その著《*Einleitung in die Philosophie*》の構成が、第一部「理論の諸問題(知識問題)」(Theoretische Probleme / Wissenfragen)と第二部「価値論の諸問題(価値問題)」(Axiologische Probleme / Wertfragen)となっていて理論と価値の問題が区別されているなど、また穏やかな面がみられるが、リッケルトにいたると、さらに徹底して哲学全体を価値論として展開し、価値による存在の基礎づけをめざしたとみることができよう。

人はあつう、たとえいま問題になつてゐるAという物や事柄について、こう見える、あるいはそう思われることをBとすれば、その状況を、「AはBである」といい下す。それがそのような判断を事実として言明しているかぎり、それまでのことである。その意味では、「AはBである」は事実判断である。しかし人には見誤り、思い違いということもあるし、だからそうではないかも知れないという意識がつけねにつきまとう。そこでもし、それは本当かね、真相はどうなのだ、と問われるかあるいは自問するかして、なおも「確かにAはBである」あるいは「実はそうではなかった」といえば、事柄の真偽にかかわることになる。これは事実に対する反省であり、反省は事柄を認識から価値に移行させるはたらきである。したがつて、その意味では、真偽は価値に属する性質で、ここではそれを〈知的価値〉と名づける。すなわち、認識の認識を反省というなら、真偽はその意味での価値に属する事柄なのである。要するに、哲学において認識の問題を取り上げた場合、その対象・起源・限界としてアプローチすれば事実問題としてあつかうことができるが、しかし認識の真理という場合は、必然的に価値の側面として浮かび上がってくるのである。

では〈真理〉とはどういうことか。この言葉は、私たちは日常生活で頻繁に、しかも当たり前なこととして使つてゐるので、よく知つてゐると思ひこんでゐる。しかし果たして正確にはどういう意味なのであるか。何事においてもそうであるが、当然と思つてゐたことをこうして改めて問われると、答えに窮してしまふのがふつうだ。果たして真理の普遍的な意味がとらえられるのか。また、仮に真理の正確な意味を知つたとして、そもそも人間の精神に、真なるものに到達する能力があるのだろうか。こうした根本的な問題を軸に、知的価値としての真理にまつわるさまざまな考えを検討してみよう。

真理の諸問題を取り上げるに先立つて、おおまかにでも真理の意味を把握しておかなければならない。では、そ

もそも真理を厳密に定義することはできるか。まず常識に沿って、真理とは、思惟ないしは判断と事物との一致である、といったとする。しかし、実はこの定義は大きな問題をはらんでいる（それはのちに詳しく吟味する）。また、仮に真理を定義して、真理とは、真であるものないしは本当であるもののもつ性質であり、真の反対は偽である、といったとする。すると、この定義の述語には定義すべき当の言葉が含まれているので、本来の定義にはなっていない。このように、真理については、それをどのよう定義してもつねに難点が含まれてしまう。だからこそ、あとで検討するように、さまざま真理論が成立するのである。したがって、ここではさしあたって（真理）を、いったん下された事実言明について反省し、それについて妥当であると確信をもつにいたった反省言明のもつ性質である、と規定して話をすすめよう。

真理といっても一意的ではなく、さまざまな場合において語られる。そこで真理の種々相について見ておこう。まず真理は内容と形式、すなわち質料と形相との違いによって異なった相を現す。一般に事物は、その構成要素として質料と形相に分けられる。質料とは素材のことで、事物の形成作用の材料となるものである。それに対して形相は、事物を構成する構造上の形であり、ある物を他の物と区別する本質的な特徴のことである。これはアリストテレス哲学の重要概念であるが、彼によれば、質料は形相と相関的な概念で、たとえば家の設計上の構造を形相とすれば、石や木材などが質料である。質料は形相によって限定され、形相が実現される可能態と考えられている。木材は家に対しては質料であるが、木材として形成されている形相をもっているように、両者の関係は相対的である。このように形相は可能態としての質料の実現であるが、とくに完全な現実性として、質料を含まない純粋な形相は神である。

このような質料と形相の関係は、木材と家といった純粋に物的なものの間だけでなく、語と文章、あるいは言葉と言明（概念と命題）との間といった思惟の領域においても成り立つ。同じ木材や石でもそこに加えられる形相が異なれば、まるで違う構造物が作られるのと同じく、辞書に出てくる同じ言葉、すなわち質料を使っても、文脈すなわち形相の違いによってさまざま文章、言明が可能なのである。

いまたとえば、「聖徳太子」「日本人」「為政者」という言葉を質料として、どのような言明が可能かを検討してみよう。これらの語に異なった形相つまり文脈を加えることによって、さまざまな命題を作ることができる。質料は相対的なものだから、「聖徳太子」と「日本人」という概念をそれぞれ質料とみなすこともできるし、それを素材としてできる命題「聖徳太子は日本人である」を質料とすることもできる。これらの命題を質料として、推理の基本である三段論法の形に組み立ててみよう。

ある日本人は為政者である(真)

$\times M u i P u$

聖徳太子は日本人である(真)

$S d a M u$

故に、聖徳太子は為政者である(真)

$S d a P u$

すべての日本人は為政者でない(偽)

$O M d e P d$

聖徳太子は日本人である(真)

$S d a M u$

故に、聖徳太子は為政者でない(偽)

$S d e P d$ [I-EAE]

前者については、これを構成する質料(内容)はすべて真であるが、形相(形式)のうえでは推理の条件に違反するために、この三段論法は偽(誤)である。他方、後者の推論については、質料は偽であるが(大前提と結論が偽であるから)、それらを組み合わせることができる三段論法は、推理の条件を満たしているので、形相面では真(正)なのである。

何か議論を闘わせているとき、相手の主張が内容(質料)的には真であること認めているのに、その議論全体にうさんくささを感じる場合がよくある。それはその議論の筋道に、何らかの形式(形相)的欠陥がある場合である(前者の例)。逆に、相手の議論の運びに非の打ちどころがないことは理解できるが、その結論にどうしても承服できない場合がある。これはその議論の内容に偽が認められる場合である(後者の例)。この場合は、議論の形式はいかに正しくとも、偽の大前提か

らは偽の結論しか出てこないのだから、日常の議論ではその点に留意すべきであろう。

思惟における質料と形相をこのように区別してみると、形相(形式)的真理とは、(思惟(言明されたもの)と思惟自身(推理の条件)との一致)であるということが出来る。自己矛盾を惹き起こすのは、上で例にあげた三段論法の前者の場合のように、思惟の形式面に条件違反、すなわち誤りがあるときである。形式論理学は、このような単なる形式的真理を保証するだけである。それに対して、質料的ないしは実在的真理に関しては、その真理は、(思惟とものとの一致)にあるとみなすことができる。「聖徳太子は為政者である」という質料としての命題が真なのは、聖徳太子がその時代に政治を執り行つたという歴史的事実が証明されたときのみ当てはまる。あるいは「雪が降っている」という言明は、実際にいま雪が降っていることが認められたときのみ、真なのである。

形式的真理と実在的真理のこのような相違点を真理の規準という観点からみると、それぞれ、真理論の双璧をなす整合説と対応説を支える原理となる。形式的真理の(思惟がそれ自身と一致する)というのは、論理あるいは思考の一貫性・厳密性を表すものだから、真理の規準の次元では、真理論の一翼をなす整合説の根柢となる。他方、実在的真理の(思惟とものとの一致)という特徴は、対応説における真理の規準を構成する。

つぎに、質料的ないし実在的真理の(思惟とものとの一致)という特徴について、その重点を(もの)におくか、(思惟)とするか、という新たな視点を導入すると、この種の真理は改めて別次元の相異なる二つの型に区分される。すなわち、それは存在論的真理か、認識論的真理かの二種である。

まず、存在論的真理、あるいは存在の真理は、いま取り上げられている事柄の真偽が主題で、その(もの)の方が(思惟)と一致するかどうかにかかっている。すなわちこの場合は、ものの真理が主体になる。ここで思惟というものは、私たちがあるものについて持っている理想的典型の意味であり、人はそれを絶対的な価値をもつとみなし、それを(もの)の真理の規準にしている。プラトンのいうイデアはそのことである。一般的には、理想として仰がれるものことである。日常生活でいえば、そのものの鑑と考えられているもので、たとえば良妻賢母とか、学生の本分とかいわれるものである。

もう一つの認識論的真理、あるいは言明の真理は、いまもたらされた言明の真偽ということが主題で、言明すなわち〈思惟〉の方が〈もの〉と一致するかどうかにかかっている。たとえば、ある情報を手に入れた場合、その真偽は、その現物を確認してはじめて確かめられる。つまり言明の真偽の規準は、その言明が表現している事態が実現していることである。日々の洪水のごとく流されるニュースをそのまま鵜呑みにできないのは、そのためである。日常生活では言行一致ということが称えられるが、それは口で言ったこと（思惟）は行い（もの）が伴ってはいじめて価値をもつ、ということである。

こうした論点から、真理の重点は存在論的真理にあるのか、認識論的真理にあるのかという論争、すなわち真理は本来〈もの〉におかれるのか、それとも〈思惟〉におかれるのか、という議論が登場する。

哲学史上の真理観の変遷は、図式的にみれば、ほぼこのような議論に即して形成されたこととみなすことができよう。まずギリシヤ、中世をつうじて展開されるのは、存在論的真理観である。これはすでに見たように、〈思惟・認識〉と〈もの・外界の存在〉との一致のうちに真理をみるが、その場合真理の主体は後者、すなわち現実のものにあるとする。アリストテレスは、「ものがある」「存在」とか云々である。「有る」と言うとき、そのあるというのは真であるとの意を含み、あらぬ「非存在」と言うのは真ではなくて偽であるとの意を含んでいる」（『形而上学』第五卷（△）・第七章）といって、いわば存在論的真理を重視している。前者は「真としての存在」であり、後者は「偽としての非存在」を意味する。彼はまた、「自然」（*natura*）を（あるがまま）という意味で、客観的眞実・真相・真理とみなしている。

ただし、これは〈もの〉に真理の重点をみているのであって、そこに真理の規準をおいているのではない。アリストテレスの場合、真理の規準はあくまでも思惟・判断のうちにある。——「肯定はそのすべてが真であるか、偽であるかであると思われものに、どんな結合にもよらないで言われるものどもの何ものも（例えば、人間、白い、走る、勝つ）、真でもなければ、偽でもないからである」（『カテゴリー論』第四章、22b30）。これは真・偽の規準は、事物そのもの（結合なしの概念）のなかにはなく、ただ思惟（結合された概念、すなわち判断）のうちにあるということである。

中世スコラ哲学にいたると、この真理観がキリスト教神学と結びついて、全知全能たる完全な存在としての神が

絶対で永遠の真なる存在であるとされる。そして人は、信仰によって得られる神の啓示によってはじめて真理に与ることができることとされた。たとえばトマス・アクィナスは、神の秘儀に到達させるのは、神の啓示からもたらされる超自然の光（恩寵の光）であって、自然の光では不可能だと主張した。

このような中世の神学から、自然の光、すなわち人間理性を復権させ、理性の認識としての哲学が独立するところに近世哲学の認識論的真理観が成立する。こうして存在論的哲学から認識論的な見方への移行と相俟って、近世以後の真理観は、人間の意識、認識に真理の重点をおくことになり、観念論的、人間中心主義的真理観が展開される。これはベーコン、デカルト、カント等の系譜によって次第に明確化され、真理の規準もまた必然的に主観の側におかれることになる。

4

真理に関する基本的な問題点を取り上げてそのあらましを吟味し、さらにその根本的な論点は哲学史上ではどのように変遷したかを、近世までの流れのなかで概観した。その後、近代・現代の哲学史上にはさまざまな真理論が登場することになるが、それはこうした根本的な論点にもとづく真理観に対応して展開したとみることができる。ここでは、そうした真理論の諸相を歴史的な時間枠から離れて検討する。まず、その根本的な論争点の構造をやや詳しく吟味し、さらにそこから派生したとみられるさまざまな真理論をまとめてみよう。

認識の真理という場合、問題は（真理とは何か）という形で問われるが、この問いは、日常の生活の場面や日々の社会問題から、個別科学の次元にいたるまで浸透した、人間の生にかかわる根本問題の一つである。その意味で真理論は、本質的に価値の問題としてあつかうことができるのである。哲学的な思索の根底には真理観があり、その違いによってさまざまな哲学の立場が分かかれるとみなすことができる。広く考えれば、真理観は、価値論としては人生観の内奥に潜み、人の生き方のスタイルを決定するということもできよう。

〈真理とは何か〉という問いには〈何が真理か〉という意味も含まれている。〈真理とは何か〉は真理の内包（意味）を問うのに対して、〈何が真理か〉は真理のおよぶ外延（範囲）を問題にしている。すなわち前者の問題は、真理とはいかなるものか、ということ、そこでは真理の本性が問われ、真理の定義が求められる。それに対して後者の問題は、どういふものが真理として検証されるか、という意味で、それによって真理の対象が求められる。しかし両者は別々の問題ではない。〈真理とは何か〉の解明には、個々に真といわれているものへの反省がなければならぬし、〈何が真理か〉を知るためには、真理の意味を知っていなければならぬからである。事柄（概念）はつねに意味と範囲という不可分の要素で構成されているのである。

まず根幹をなす真理論について、カントに即してその特徴を吟味してみよう。カントは、客観的な認識は認識主観のア・プリオリな形式による総合によって可能だ、と主張した。真理の問題についても彼は、この基本的な考え方に依拠して、真理を認識とその対象との一致とする説を単なる語義解釈として批判し、真理は対象の質料（内容）にはかかわらないといい、真理の源は認識主観のア・プリオリな形式にあるとする。したがって、この主観がもつ認識の形式をア・プリオリなものという意味で観念と名づければ、観念によって対象あるいはそれを言明する命題どうしの間で整合的な関連が成り立つところに真理の所在が求められ、対象の実在とはそのことを意味する。すなわち、ある対象あるいはその命題化されたものは、観念あるいは他の真と確認されている命題との間で論理的ないしは法則的な関連が見られるときに、その命題は真とされ、その関連の一まとまりが実在とみなされるのである。それ故、この説は**整合説**（coherence theory of truth）と名づけられ、結局は真理の源を観念におくところから、**観念論**あるいは**合理論**の系譜を形成する。

真理は命題間の整合性にあるという考えを**整合説**というなら、その整合性とは妥当性のことの意味することになる。ある命題が妥当だというのは、他の真として前提した命題と整合しているということで、その前提命題が本当は偽であってもかまわない。前提した命題がすべて偽であっても真な命題と整合するし、すべて偽な命題の連合でも整合性をもつことができる。つまり**妥当性**というのは、命題間の関係、すなわち形式の正しさを主張するもの

で、個々の命題の内容の真偽にはかわからない。これはすでに質料(内容)的真理と対比して検討したように、形相(形式)的真理のことをいっている。したがって整合説は、この形式的な妥当性に真理の規準をおこうというものである。

妥当な論証にはつぎの三つの場合がある。

- (1) すべての前提が真で、その結論が真
- (2) 若干のあるいはすべての前提が偽で、その結論が真
- (3) 若干のあるいはすべての前提が偽で、その結論が偽

(1)の実例は挙げるまでもないし、(3)の実例はすでに検討したので、ここでは(2)の実例のみを補足しておく。

すべての亀は哺乳類である (偽)

Ma a Pu

すべての鯨は亀である (偽)

Sa a Ma

故に、すべての鯨は哺乳類である (真)

Sa a Pu [I-AA]

このようにみると、整合説は真理を命題の論証の形式的な正しさとみなしていると考えられる。したがってこの説は、現実世界と無関係に成り立つ論理学や数学、あるいは現実世界の抽象である科学理論に対しては有効である。いいかえれば、この説はでき上がった知識を体系化して説明するのに役立つもので、演繹の原理とみることができる。もともとこの説は、考えの整合性、あるいは経験の抽象化された理論を説明するために作られたとみられるから、これらの分野でその正当さが確認されるのは、いわば当然のことである。このように、真理を形式の正しさに限定すれば、整合説は有効である。しかし真理という場合には、そればかりでなく、というよりむしろそれは別次元のこと、すなわちものごとの内容の真偽が問題である。そして内容に関しては妥当性ではなく、真実性が問われなければならないのである。

たしかに知識はでき上がった姿からみれば、法則ないしは原則を頂点とする体系として描くことができる。しかし知識ができ上がる過程からみると、逆に特殊な具体的な経験事実から出発してつぎつぎに一般的な命題を作り上げ、それらを組み合わせて普遍化してさらに一般的な命題を作り上げていき、こうして導かれた比較的普遍の度の高い命題が法則といわれるのである。事実が偶然な現象であるなら、それを一般化した命題も偶然という性質をま

ぬがれるわけにはいかず、したがって、そのような命題間の整合性そのものがまた一つの偶然な事実として与えられることになる。この知識のできる方向は帰納といわれるが、したがって整合説には、帰納の原理の説明に対しては効力を期待することはできないのである。帰納とは経験的な事実から新しい知識を拡張するはたらきであるから、もしそれに整合説が適用できず、しかも他に真理を定める手段がないとすれば、新たな情報を獲得することは不可能になってしまう。

事実から普遍化して作られるこのような法則は仮説ともいわれるが、ある一まとまりの現象を現している事実を説明する仮説は一つにかぎらず、その事実と対応する複数の仮説が存在することはいくらでもあることである。哲学においてはもちろんのこと、科学においてさえ、相反する二つの仮説がともに事実を説明することがある。たとえば、プトレマイオスの地球中心説（天動説）とコペルニクスの太陽中心説（地動説）とは、各々自らは整合性を保ちつつ天体の運行の観測事実を説明する点ではまったく同等であるが、しかし仮説どうしとしては互いに整合性はなく、相対立している。どの時代の仮説、すなわち科学理論も、少なくともそれ自体として整合性をもたなければ理論として成り立たない。ある科学理論が新たな説によつて覆されるのは、理論の整合性ではなく、事実との関係に対する論争によつてである。そうしてある科学理論は、よりよく観測事実に対応するとみなされる仮説によつて取つて代えられ、そのような科学理論の変遷史が、科学史を形成するのである。科学史家のトマス・クーンは、ある時代に広く受け入れられた科学理論をパラダイムと名づけ、その変換によつて科学革命がもたらされると主張した。

整合説のこうした不備を正そうとして考えられたのが、**対応説** (correspondence theory of truth) といわれる理論である。この考えは古くから試みられているが、この説の最近の代表者と目されているのはラッセルである。彼によれば、真理とは信念 (belief) と事実 (fact) との間にある種の対応関係があることである。すなわち、私たちの信念あるいは観念が真であるのは、それが実在世界の状況、いいかえれば事実と正確に対応する関係にあるときである。そして、真理の本性を発見しようとする場合に守らなければならない必要条件は三つあるとする。(1)

真理に対して虚偽という反対のものを許容し、(2)真理を信念の性質とし、しかし、(3)その性質を信念と外部の事実との関係に依存する性質とする、ということである。結局、「真偽は信念の性質ではあるけれども、ある意味では外的な性質である。というのは、ある信念が真であるための条件は、信念もしくは(一般に)いかなる心をも含まず、信念の客体だけを含んでいるあるものであるからである。心が何かを信ずる場合、その心を含まず、ただその客体だけを含む複合体が対応しているならば、その信念は真である。この対応が真理を保証し、その対応の欠如は虚偽をもたらす」(「真理と虚偽」)のである。したがって、信念については、その存在は心に依存しているが、その真理は心には依存していないのである。整合説では、真理は言明と言明との整合性にあつたが、対応説では、真理とは言明と事実との対応のことで、私たちとは独立した客観的実在を立て、それと観念が一致することに真理の規準を求めるのである。したがって、この説は実在論、あるいは経験論の流れのなかにあるとみられる。

* すでにアリストテレスは典型的な真理説的な真理観を唱えている。——「存在するものを存在しないと言い、あるいは存在しないものを存在すると言ふは偽であり、存在するものを存在すると言ひ、存在しないものを存在しない言ふは真である」(「形而上学」第四卷(Γ)・第七章)。タルスキはこの真理観にもとづいて独自の真理説を展開する(後述)。

この対応説も完全ではなく、いろいろな批判が可能である。最も根本的な批判を検討してみよう。対応説が成立するためには、認識と事実とは互いに独立していて、かつ両者が対応関係をなしているかどうかを調べるべきでなければならない。そのためには両者を比較しなければならぬが、その比較の機能は第二の認識であり、するとつぎは、この認識と比較の対象としての〈認識と事実〉という事実との対応関係を調べなければならぬ。そうすると、さらにそれを比較する第三の認識が必要となり、今度はその認識と〈認識と事実〉との関係が問題となり、さらにその認識と〈認識と〈認識と事実〉〉、……となつて果てしがたい。これでは堂々巡りで無限に完結しない。つまり事実が独立にあるかぎり、それについては何も知らないのだし、それについて何かを知っていれば、それはすでに認識の対象なのだから、認識から独立な事実というのは矛盾するのである。要するにこの説は、真理とは「事実についての認識」と「事実についての認識」との一致だといっているだけで、

これでは何もいわないに等しい。カントはこれを「惨めな循環論証」(elende Dialektik)と云って批判している(Kant V, Bd. III, S. 79)。

カントはこれについて、つぎのような比喩を当てている。——「このような真理の説明に関する事態は、ちょうどある男が法廷で供述する際に、自分の供述を保証するために誰も知らない男を証人に立て、他方この証人になった男は逆に、自分を証人にした男が正直な人間であることを主張して、それによって自らが信用に足る人物であることを証立立てるようなものである」、したがって「こうした問題の解決は、絶対にかつ何人にとつても不可能である」(Logik, Hsg. von Jasche, Bd. IX, S. 50)

真理論の代表的な見解として整合説と対応説を取り上げ、そのあらましを検討してきたが、それぞれ欠陥をもっている。対応説は、対象を感覚的な事実にかぎり、その知識をつくる帰納の原理の正当さを保証する点では有力であるが、経験とはかかわりなく成立する数学や論理学の命題の妥当性を根拠づける力はない。他方、整合説は全くその逆である。すなわち、整合説はすでに出来上がった知識の正当さを説明・解釈するのには適し、対応説は、経験によって新たな真な知識を発見・探究する方法を裏づけることができる。すると、対応説は帰納の原理、整合説は演繹の原理とみなすことができよう。このように考えれば、両説はそれぞれ別次元のことに当てはまるのであって、そもそもあれかこれかと争うべきものではないのであろう。どちらかの立場に立つて、互いに相手の欠陥をいい立てるのには馴染まないのである。したがって、両者が相俟って知識の真理を定める、というところに折り合いがつけられるのではないか。知識は本来、演繹と帰納がうまくはたらき合って成立するのである。ただし、事柄の性質によってはどちらかに比重が傾くことはある。しかし他方を欠いて一方が機能するだけでは、知識は仕上がらない。数学は演繹、自然科学は帰納が主として用いられるが、しかしそれも、数学の場合は結果として帰納のはたらきがそれほど目立たないというだけのことであるし、自然科学の場合も、演繹がなければ法則の妥当性を確かめることはできないのである。

いずれにしても、整合説と対応説が、真理論の二大潮流をなすということとはできる。哲学史の流れをざっと眺めてみると、議論の大枠は合理論と経験論との論争とみなすことができるが、整合説と対応説はそれぞれ合理論と経

験論を本家とする分家のようなものだからである（さらに合理論と経験論の家系をたどれば、それぞれ人間の思考の本質である演繹と帰納に帰着するとみて差し支えない）。したがって、真理について考察する場合でも、とくに意識してそういう術語で理論構成がなされなくとも、どちらかに依拠することになるのは当然の成り行きであるう。

もちろん哲学史上では、こうした本流からさまざまな真理論が派生しているが、ことに近代・現代にいたると、さらに多彩な真理論が誕生する。そこでつぎに、そうした真理論の諸説の主なものを、これまた歴史的な時間枠にとらわれずにまとめてみよう。

5

デカルトは、「この上なく明晰かつ判明に私が知覚するものはすべて真である」（『省察』第三省察）と主張して、明晰・判明な認識を真と考え、真理の規準をこの明晰・判明においた。デカルト哲学では、この明晰・判明を徴表とする直接的確実性は明証的直観と呼ばれるところから、この真理説は**明証説**（evidence theory of truth）と名づけられる。

論理学では、明晰とは、内包がはつきりしていなくとも外延（範囲）の上からその対象を他のものから区別できる概念のことで、判明とは、内包（意味）がはつきり分っている概念のことをいう。したがって一般的にいえば、ある事柄に区分が適用されればその概念は明晰となり、定義がなされれば、その概念は判明かつ明晰になる。デカルトの場合は、明晰とは、意識する精神にあらわに現前している認識の实在性または価値を疑いえないことで、漠然ないしは曖昧に対する。判明とは、他のものから明確に区別され明晰なもの以外の何ものも含まないことで、紛糾に対する。判明でなくて明晰なものはあるが、明晰でなくて判明なものはない。

しかしこの明証説の〈明証〉を、この説が主張するとおりにとるのは困難である。意識に明晰・判明に現れても

必ずしも真とはかぎらない場合があるし、ある知覚が明証であるとしても、そもそもそれが明証であることを知る規準が分らないからである。したがって、この説は単独で成り立つというよりは、推理の整合性や感覚との対応性を前提し、それによって保証されるかぎりでの意識に生ずる明証性を真理の規準とみなしたと考えざるをえない。

認識は外部の客観的な實在の映像、すなわち模写であるという主張にもとづく真理論を模写説 (copy theory of truth)、あるいは反映論という。この考えは、真理の拠を實在の側において、實在論ないしは唯物論の流れを形成するから、観念論にもとづいて真理の根拠をむしろ認識主体におく整合説と対立する。これは最も常識に近い説であるが、ある認識が實在を正しく模写しているか否かを知るためには、その規準を先取していなければならぬのに、規準は模写そのものだという事にならざるをえず、そこに矛盾が生ずる。模写は実際には錯覚の場合も、間違つて受け取る場合もあるが、その見分けをどうつけるかが問題だからである。

模写あるいは映像という意味を広くとれば、プラトンのイデア説もロックの心白紙説もある意味で模写説である。しかし模写説で最も徹底しているのは、弁証法的唯物論である。ことにマルクス主義者は、認識を實在の反映と考えることによつて、真理の規準を《思惟ともとの一致》におく古典的な対応説の基本線を承認する。しかしマルクス主義者は、この基本線をつぎのように修正する。すなわち、物質が万物の基であり、かつそれは弁証法的な性質をもつ故に、物質を反映する思惟は弁証法的でなければならず、したがつて真理は絶えざる生成のうちにある、と主張するのである。こうした基本テーゼが、「人間の意識がその存在を規定するのではなく、反対に人間の社会的存在がその意識を規定する」(マルクス『経済学批判』序文)という史的唯物論の独自の考え方を構成する。

行動を思考の上位におき、事物の意味や本質を行動の結果ないしは成果として規定する哲学説をプラグマティズム (pragmatism)、あるいは実用主義という。これは一九世紀後半以降にアメリカに生まれた哲学理論で、はじめはパースによつて意味の理論として提唱され、次いでジェームズによつて真理の理論として論じられるにおよんで広く受け入れられ、さらにデューイはこれを道具主義 (instrumentalism) として展開する。

こうしたプラグマティズムの理論にもとづく真理論を、有効説あるいは実用説 (pragmatic theory of truth) と

いう。この説は、近代イギリスの経験論の伝統を継承しつつ、真理の規準は思弁ではなく、行動にあると考える点で、主知主義と対立する。したがってこの説によれば、知識の目的は、主知主義的な哲学がするように、現実から離れた真理の追究ではなく、生活環境に対する適応を可能にする道具であり、したがってただ生活における有用性である。ある概念の真偽は、その概念が生活に利益をもたらしつか否かによって判定されなければならないのである。それ故、絶対的真理は退けられ、およそ真理は相対的であると主張する。要するに実用説は、あるものの真理を決定するのは信念の有効性にあるという考え方を基本としている。有効あるいは有用であるということは認識者の行動に関係するから、この説の特色は、真理を意識内の事柄ではなく、行動の問題として解決しようとした点にある。しかし、認識の伴わない行動はなく、行動は認識の結果であるのに、これではただ問題を認識から行動に移行しただけで、依然として認識の真の問題は未解決のまま、という批判が成り立つであろう。

真理論の主なものを吟味してきたが、これらはみな、結局は真理論の双壁をなす整合説と対応説のいずれかのヴァリエーションとみることでもでき、いわば伝統的な真理論を構成する。しかし現代にいたり、哲学の主潮流として、新たな実証主義的傾向をもつ哲学、すなわち論理実証主義や分析哲学と称される科学哲学が勃興すると、その立場から真理に関するさまざまな新しい議論が登場する。こうした現代の真理論に共通しているのは、〈真である〉という述語の言語分析を基底課題にしている点である。

まず、**意味論的真理論** (semantic theory [conception] of truth) といわれる議論を展開したのはタルスキである。意味論とは、彼によれば、ある言語に属する表現とその表現によって〈指される〉対象(あるいは〈事態〉)との間の関係をあつかう分野のことである。タルスキはその関係について、アリストテレスの対応説的な真理観にもとづいて、文が真であるのは、それが存在する事態を表示するときである、という基本的な態度を設定する。その具体例として「文(雪は白い)が真であるのは、雪は白いとさかつかつそのときにかぎる」を提示し、それを「Xが真であるのは、pときかつかつそのときにかぎる」(pは任意の文、Xはその文の名前)と定式化し、それを等値式「Xは真である」(III p)とみなす。

要するにタルスキによれば、命題Sが真であるということは、〈Sは真である〉と書かれ、そのようにいえるのは、Sであるとき、かつそのときにかぎる。その場合、〈 \therefore は真である〉ということは〈 \therefore 〉について何らの内容も付加しないということ、また〈 \therefore は真である〉というときの〈 \therefore 〉は命題の名前を意味している。したがって〈 \therefore は真である〉という表現は、この命題について語る一階上の言語、つまりメタ言語について語られる。すなわち、タルスキは言語を二つに分け、第一の言語を「対象言語」、第二の言語を「メタ言語」と名づけ、前者を対象について語られる言語、後者を第一の言語について語る言語と規定する。上の等値式でいえば、pが対象言語、「Xが真であるのは、pときかつそのときにかぎる」がメタ言語である。この言語の階層化によっていわゆる「嘘つきのパラドックス」が解決されるという。このパラドックスは、発言者自身が含まれる事態について発言者が真偽をいう、いわゆる自己言及文から生ずるが、メタ言語によつて言語をヒエラルキー化することによって自己言及から抜け出ることができるからである。要するに語〈真〉は文に対して適用されるが、語〈真〉を含む表現はメタ言語に属し、対象言語に属することはできないのである。したがってこの真理論は、〈真〉という述語をどういうときに用いるべきかという実際の判定、すなわち真理を検証する現場には関与しない。

この説の発展あるいは批判として目されるのが、ラムジの余剰説 (redundancy theory of truth) である(ただし、ラムジー説は内容からみてタルスキ理論の発展・批判といえるのであつて、理論の時間的な前後関係でいえば、この説は前者の六年前に成立している)。余剰説はその議論の内容から、**冗語説**、**真理概念不用説**、**非記述説**ともいわれる。

ラムジーは命題を明示的なものと記述的なものに分け、まず前者についてはつぎのような分析を行う。たとえば、「シーザーが暗殺されたのは真である」は、「シーザーが暗殺されたことを意味するにすぎず、また「シーザーが暗殺されたのは偽である」は、「シーザーは暗殺されなかったことを意味するにすぎない。それ故、「シーザーが暗殺されたのは真である」は「シーザーが暗殺された」と等しい。後者については、「彼はいつも正しい」の例をあげ、それは「彼が言明する命題はつねに真である」を意味するということ。これを一般化して「すべてのpに関し

て、もしも彼がpを言明するなら、そのpは真である」と書けば、「命題関数pは真である」は「p」と等しい。より一般的に関係命題の形式でいえば、「彼はいつも正しい」は「すべてのa、R、bに関して、もし彼が〈aRb〉と言明するなら、〈aRb〉と等しい。したがって、明示的・記述的命題のいずれにしても〈真(偽)である〉は余計な添加であることになる。

要するに余剰説の主張は、言明Sについて、Sと'It is true that S'は同義であり、したがってSについて'It is true that'の付加は余分なものだ、ということである。すなわち、Sを命題として、「Sは〈真である〉」という表現は余計な冗語で、その部分を取り除いてもとの意味は変わらず、Sという命題以上の何ことも述べていないから、述語〈真である〉は事実を記述する能力はないとするのである。たしかに言明を形式的にみればそのとおりであるが、しかし実際には「本当に〈シーザーは暗殺された〉のか」という議論も成り立つはずである。それでもなお、私たちは物事の真偽の事柄、というよりも真実性から離れて生活することができない点が問題なのである。

余剰説とつぎに検討するストローソンの真理論を批判し、対応説の強化を図ったのがオースティンの言語行為論(speech act theory of truth)であり、それを継承して発展させたのはサールである。オースティンは、まず言葉を世界に対応させる規約(convention)を記述的規約と指示的規約とに分け、前者を「言葉(＝文)を世界の中に見出される状況や物事、事象などのタイプと対応させる規約」、後者を「言葉(＝言明)を世界の中に見出される歴史的状況などに対応させる規約」と規定する。そうして、言明が真であるといわれるのは、言明が指示的規約によって対応させられる歴史的事態(言明が〈言及する〉もの)が、その言明をなす際に用いられた文が記述的規約によって対応させられるタイプに属するときである、という。それに即して余剰説が批判される。すなわち、the statement that S'はそれ自身(isS)を除いた世界またはそのある部分に言及し、'the statement that S is true'はそれ自身(isIST)を除いて、〈isS〉を含む世界またはそのある部分に言及する。したがって、〈isIST〉は〈isS〉が言及しえないものに言及するゆえに、〈isIST〉と〈isS〉は同じではない。たとえば、ある人のある

言明が実際に発言されたかどうかの審理と、その発言の中身に對する真偽の審理とはちがうのである。オースティンにとつては、要するに言語とは言明のことで、言明はなされたもので、言明をなすことは一つの歴史的事象であり、ある話し手がある聞き手に對して歴史的状况や事象などに言及してある言葉を発することである。ここで言明をなすことが「言語行為」といわれ、すなわち発言(言明)とはまさに行為そのことなのである。

サールは、彼自身がいうように、オースティンとストローソンの影響下に言語行為論をさらに前進させた。彼のユニークな点は、言語行為論に立脚して約束概念を分析し、論理的に〈S〉から〈Overt〉を導出したことである。すなわち彼は、ふつうの記述的な言明とみなされる言明から出発して、明らかに當為的、評価的な言明にいたる論理過程を提示した。事実から価値を導出するこのような試みによって、価値理論に新たな道が開かれたといつていいであろう。ここに事実から価値への境界領域における真理、すなわち知的価値の位置をみることができる。

同じくタルスキ流の真理の意味論あるいはメタ言語的解釈に批判的な立場をとり、先達オースティンの言語行為論の影響の下に、さらにラムジー的な余剰説を精密化したものとして、ストローソンが提唱した**行為遂行説(performative theory of truth)**がある。ストローソンは、人工言語批判に立ち、日常的な経験的言明に関する問題をたてる。この説によれば、〈真である〉は物事の性質を述べるものではないとする点では余剰説と重なるが、〈真である〉は、冗語とする必要はなく、そのように自他に對して発言することによって、行為を遂行していることなのである。「言明Sは真である」は、あなたのいったこと(S)に同意し、それを是認し、承認している状況である。すなわち、「彼の言ったことは真である」には「彼はある言明Sを行った」というメタ言明が含まれており、そして「そのSは真である」と発言することは「私はそれを確認する」ということである。いいかえれば、言明Sが真であると言うことは、Sが〈真〉という性質をもつという客観的な事実を記述することではなく、話し手がSを確認する(confirm)、承認する(underwrite)、受け入れる(admit)、それに同意する(agree)といった、行為を意図する表現に置き替えられうる、ということなのである。要するにあることを発言することは、そのように行為を遂行することなのである。しかしある言明をそのように〈確認〉しても、何故そうなのかと問われれば、

それが（真である）からだ、という堂々巡りになるといった批判も成り立つであろう。いずれにしても行為遂行説は、行為の遂行というまさにその点から明らかに価値にかかわる議論であるということが出来る。

以上で吟味した現代の言語哲学による真理論は、細部では若干議論の余地はあるとしても、大枠としては対応説に入れて差し支えないであろう。言語哲学はもともとイギリス経験論の流れの中にあるからである。

真理についてさまざまな議論を検討してきたが、ではどれが最も妥当な説なのであろうか。——しかしその問いは無意味である。そのように問うためには、真理の規準に則らなければならず、するとどれかの真理説に依拠することになり、互いに自らに内在する真理説によって他の真理説を測るという矛盾に陥るからである。たとえば、A真理説に賛同して、「A真理説は真である」いつても何も言明していないのと同じだからである。各々の真理説はそれぞれ異なった局面を定めて議論を進めているのであって、それぞれの優劣を同じ土俵の上で裁くことには馴染まないのである。しかしだからといって、真理とは何かと問うことは無意味だというわけではない。人間としての営みのなかで、そう問い続けることに意味がある。人間は自ら選択した真理によって生きるのであるから、真理の問題は、結局は人間の本来の生き方に属する価値の問題にかかわらざるをえないのである。

アリストテレスのつぎのような文言は、この間の事情を語っているとみることができる。——「真理についての研究は、或る意味では困難であるが、しかし或る意味では容易である。その証拠には、なんびとも決して真理を的確に射当てることはできないが、しかし全体的にこれに失敗しているわけではなく、かえってひと各々は自然に関してなにかを（なんらかの真を）語っており、そしてひとりひとりとしては、ほとんど全く、あるいはごくわずかしが真理に寄与していないが、しかもすべての人々の協力からは、かなり多大の結果が現れている……」（『形而上学』第二巻（α）・第一章）

（一九九八年八月中旬脱稿）

文献一覽

- Windelband, Wilhelm: *Einführung in die Philosophie*. 1914; 1923. Verlag von J. C. B. Mohr. 速水敏一・高桑純夫・山本光雄訳
『哲学概論』第一部・第二部、一九三六、九七年、岩波文庫
- Rickert, Heinrich: *System der Philosophie. I Teil. Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. 1921. J. C. B. Mohr.

- 九鬼一人『新カント学派の価値哲学』一九八九年、弘文堂
- Aristoteles: 『形而上学』『カテゴリー論』、出隆監修・山本光雄編集『アリストテレス全集』一九六八―一九七三年、岩波書店
- Russell, Bertrand: *Truth and Falsehood*, in: *The Problems of Philosophy*, 1912; 1978, Oxford University Press. 生松敏三訳『哲学入門』一九六五、七五年、角川文庫
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft / Logik* (hrsg. von Jasche), in: *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Bde. III, IX.
- 久保元彦『〈真理とはなにか〉という問いについて』『カント研究』一九八七年、創文社
- Descartes, René: *Meditations de prima philosophia*, 1641. 所雄章訳『省察』『デカルト著作集2』一九七三年、白水社
- Tarski, Alfred: *Truth and Proof*, in: *Scientific American*, Vol. 220, No. 6, 1969. 『真と証明』遠山啓監訳『数学とはどんな学問か』(現代数学の世界 ϵ)一九七〇年、講談社
- : *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*, 1944. 飯田隆訳『真理の意味論的観点と意味論の基礎』坂本百大編『現代哲学基本論文集II』一九八七年、勁草書房
- Ramsey, Frank Plumpton: *Facts and Propositions*, 1927. 内井敏七訳『事実と命題』坂本百大編『現代哲学基本論文集I』一九八六年、勁草書房／D. H. メラー編、伊藤邦武・橋本康二訳『事実と命題』『ラムジー哲学論文集』一九九六年、勁草書房
- Austin, John Langsham: *Truth*, in: *Philosophical Papers*, 1961; 3rd edition, 1979, Oxford Univ. Press. 坂本百大監訳『オースティン哲学論文集』一九九一年、勁草書房
- : *How to do Things with Words*, 1962; 1997, Harvard Univ. Press. 坂本百大訳『言語と行為』一九七八、九六年、大修館書店
- Searle, John R.: *Speech Acts*, 1969; 1997, Cambridge Univ. Press. 坂本百大・土屋俊訳『言語行為』一九八六、九六年、勁草書房
- Strawson, Peter Frederic: *Truth*, in: *Analysis*, Vol. 9, June 1949.
- 山岡舘郎『現代真理論の系譜』一九九六年、海鳴社
- Kirkham, Richard L.: *Theories of Truth*, 1992; 1995, The MIT Press.
- Puntel, Lorenz Bruno: *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, 1978; 1993, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.