

- ② その記号がどういふ行為または仕事をするために使用されるか。  
 ③ ある記号はそれ自身どのような行為を行なっているのか。(一一〇六頁)

これらは日常言語派(機能分析)に共通の方法論を示すものである。こうした日常言語派の意味の理論追究のアプローチはきわめて「経験科学的」である。(一一〇九頁)そして科学的方法によって個々の問題の研究から統一的な理論の構築へと進むべきであると指摘している。(一一〇九頁)。

かくして言語表現の有意性追究の問題は、哲学から科学へと移行して行くようにみえる。しかるにこの両者の関係について、かれは哲学者は新しい科学的な理論の発展の中でそれに歩調を合せて、つねに新たな、しかも永遠の問題の解決のために活動して行かなければならない、としている。(一一〇一―一一頁)

沢田允茂「意味の理論」『ことばの哲学』(現代哲学選書 4、学文社、昭和四十七年)。

- (22) *Ibid.*, I. 43°. 同書、九〇—九一頁。
- (23) 吉村融、前掲書、八八頁。
- (24) F. Ferré, *op. cit.*, pp. 146~50.
- (25) *Ibid.*, p. 153.
- (26) 矛盾表現はそれ自体宗教的言語として有意義である。拙論「宗教における逆説的表現について」『同朋学報』(二十三号)参照。  
クロンゾー (Crombie) や、ラムゼー (Ramsey) のいう「論理的奇妙性」(logical oddness) などともこの構文論的側面に関係するものである。クロンゾーのそれは組織神学における構文論と意味論が関連するものであり、ラムゼーのそれは生きた信仰の言語における構文論と解釈論が関係するものである。(Ferré, p. 155.)
- (27) ヴァッキーの悪の問題はこの構文論的側面を強調するものである。(Ferré, p. 149.)
- (28) Ferré, *op. cit.*, p. 155.
- (29) *Ibid.*, pp. 156—57.
- (30) *Ibid.*, p. 155.
- (31) *Ibid.*, p. 158.
- (32) *Ibid.*, p. 159.
- (33) *Ibid.*, p. 159.
- (34) この解釈論的側面は、心理学、人類学、社会学などと関係がある。(Ferré, p. 148.) また機能分析の多くはこの面からの議論が多い。  
(*Ibid.*, p. 149.) 能動的な面での「社会」というには、目的・意図・背景となる思想信仰なども含まれていると考えられる。
- (35) Ferré, *op. cit.*, p. 160.
- (36) *Ibid.*, p. 161.
- (37) *Ibid.*, p. 164. 「検証の原理」にもとづく有意味性の問題、特に経験的検証可能の問題はこの意味論的側面にかかわるもの。実証主義者が感覚経験的「事実」を基礎におくのに対して、神学者は形而上学的「事実」を基礎におく点が顕著な相異点である。

(38) 沢田允茂教授は宗教言語に限定したわけではなく、言語表現一般の有意味性の問題について論じている。かれのアプローチはフイレーの言葉をかりれば構文論、意味論、解釈論の順に従ってなされている。以下要点のみをあげる。

まず構文論的側面にかかわる点だが、記号または物(行為)によって構成されている文が「意味をもちうる配列」と「意味をもちえない配列」のいずれに属しているかを見ることによってその文が有意味か否かを決定することができる。さらに記号と物(行為)を区別して、構文論における記号だけの場合は、その記号の配列の正しさによってその有意味性は決定されるが、物(行為)の場合はその記号以外のもの(たとえば、「ばら」という記号に対応する物理的・心理的「ばら」が考慮されなければならぬ。この点に意味論的側面が関係して来る。(九八—一〇〇頁)もう一つ構文論的側面で大切なことは「いい方の関係」の正しさの問題である。ここでは「文法的構文論」だけでなく「論理的構文論」が考慮されなければならない。

次に意味論的側面に関連しては、記号が指示する「意味」を(記号について問われる場合の意味——構文論的意味——を第一のレベルとするのに対して)「意味の第二のレベル」としている。(二〇二頁) こうしたレベルの意味には多くの問題があり、西欧哲学における実念論、唯名論の主張はこの問題を反映しており、「論理実証主義者たちが伝統的な論理学の存在論的背景を批判した」のもこの一例である。

沢田氏はさらに「意味する」ことが「指示する」ことだとする主張自身反省されなければならないとし、その結果として機能分析の方法をあげている。まずクワインの説によって真理の論理(指すものがあるかどうか、そしてそのものについてそのとおり語っているかどうか)と意味の論理(ある言語または記号的表現がいかなる意味をもって説明されるか)とを区別し、さらに言語表現の意味を次のような形で問うことを示めている。

- ① どういう行為とかかわりをもつか。

実(實在)にかかわりをもってゐるからである。宗教において用いられる言語表現にはいろいろなタイプがある。たとえば命令・勧告・願望などを表わすもの、道徳的見解を表わすもの、事象的歴史的真理を表わすもの、形而上界に関するものを表わすものなど。しかしいずれの場合も宗教的眞実を無視しては考えられないのである。たとい経験的事実を語るものであつても、それは単なる事実を語つてゐるものではなく、宗教的眞実とのかかわりにおいて語つてゐるものである。宗教言語はまた、宗教的眞実そのものを表現しようとするもの、宗教的眞実にもとづく具体的な人生を語るもの、宗教的眞実へ導びこうとするものなど様々な形で展開されてゐる。このよゝうな事柄から宗教言語の有意性は宗教的眞実とのかかわりにおいて追究されることが可能であると思われる。

註

- (1) Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications, Inc., 1946. p. 5. 吉田夏彦訳『言語・眞理・論理』岩波書店、一九六六年、二二〇頁。
- (2) *Ibid.*, p. 87. 同最、九六頁。
- (3) *Ibid.*, p. 5. 同書、二一〇頁。
- (4) *Ibid.*, p. 9. 同書、二二六頁。
- (5) *Ibid.*, p. 9~10. 同書、二二六一一七頁。
- (6) *Ibid.*, p. 16. 同書、二二七頁。
- (7) しかしこれはまた「言語学的規則」でもないし、また経験的命題とも異なるし、また経験的命題が情報を与えるときのような情報を与えるものでもなく、ただ「論理常項の正しい用法を説明する」だけのものだからに注意を要する。( *Ibid.*, pp. 16—17. 同書二二七—二九頁)。

- (8) *Ibid.*, p. 41. 同書、一九頁。
- (9) *Ibid.*, p. 34. 同書、七頁。
- (10) *Ibid.*, p. 43. 同書、二二—二三頁。
- (11) *Ibid.*, p. 35. 同書、二四頁。
- (12) *Ibid.*, p. 115. 同書、一四四頁。
- (13) *Ibid.*, p. 116. 同書、一四五—四六頁。
- (14) 神学的言明が「オートロロジー」なることについては、 *Ibid.*, p. 114. 同書、一四二—四三頁を参照。
- (15) 「なぜなら不可知論者の特徴は『神の存在はそれを信するのにも信しないのにも十分な理由がないような一つの可能性である』と考えることであるし、無神論者の特徴は『神が存在しないといふことは少くとも確からぬ』と考えることだからである。」 *Ibid.*, pp. 115~116. 同書、一四四頁。
- (16) *Ibid.*, pp. 118-119. 同書、一四八—一五〇頁。さらに「宗教的な感情による論証はまったく間違つてゐるものであると結論」してゐる。 *Ibid.*, p. 119.
- (17) F. Ferré, *Language, Logic and God*, New York: Harper & Row, Publishers, 1961. p. 58. また「ヘラッパストンは「概念分析」(Conceptual Analysis) と呼ぶのである。 William T. Blackstone, *The Problem of Religious Knowledge*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall Inc., p. 22f.
- (18) 吉田融「分析哲学の發展史(2)」「講座現代の哲学」Ⅱ 分析哲学、有斐閣、昭和四十一年、八三頁。
- (19) J. O. Urmson, *Philosophical Analysis* IV p. 179. quoted in Blackstone, *op. cit.*, p. 33.
- (20) 吉村融、前掲書、八四頁。
- (21) Ludwig Wittgenstein. (*Philosophische Untersuchungen*) *Philosophical Investigations*. trans. by G. E. M. Anscombe, New York: Macmillan Company, 1. 20. 藤本隆志訳『哲学探究』大修館書店、一九七六、四九頁。

さてここにいう「事実」という言葉について考えてみるに、これは自然科学的事実とは異なるものである。すなわち、はっきりした実験的方法でその真偽が明らかとなるようなものではない。神学的言明は単なる——科学的な実験的方法と説明的技術によって行われる——自然的事実を指示しようとしているのではなく、何らかの「形而上学的事実」を指摘しているのである。形而上学的事実は人間から独立してあるものではない。これは人間の「心の概念的活動」によるものである。フィレーは形而上学の性格を、「概念的綜合」と名づけ、形而上学的体系を「諸事実の中から導き出された理論的モデルの基礎の上で全ての諸事実に対する統一性（一貫性）を与えるためデザインされた概念の構成物」だとし、形而上学的事実について、それは「その体系内における鍵の役割をもっている概念であり、これなくしてはその体系は崩壊するもの」と考えていた<sup>36</sup>。

そしてキリスト教神学ではこの鍵となる概念——形而上学的事実——は神であり、組織神学は神を中心に体系づけられたものであり、キリスト教の説教はこれを具体的な生活の中で生かそうとするものである<sup>37</sup>。

以上フィレーは言語表現そのものの有意義性の状況を三つの側面からとらえ、それにもとづいて神学的言明の有意義性を明らかにしようとした。これは機能分析の方法を援用しつつ「検証の原理」及び「機能分析」自身の偏狭性（有限性）を超えてより幅広い角度から神学的言明の有意義性を追究しようとしたものである<sup>38</sup>。

#### 四、むすび

以上われわれは宗教言語（ここでは主に神学的言語）の有意義性追究の跡を考察して来たのであるが、ひるがえって、最初にあげた「神は存在する」（「浄土は存在する」という言明に関して考えてみると、これが無意味だとされるのは「検証の原理」による判断だと考えられる。しかしこのことによってはこの言明がいかなる意味においても無意味だということにはならない。なぜならば有意義性の追究はより幅広い観点からなされるからである。たとえば機能分析によって示された方法によれば、まずそこに用いられている言葉（神とか存在とかいう言葉）の概念を調査分析し、さらに「神は存在する」という言明が何の為に、どのように、用いられているか、またそれによって何が起っているかなどを綿密に分析することにより、その有意義性は明らかになって来る。

さてこうした機能分析の手法を援用するとき、筆者はさらに次の如きアプローチが可能ではないかと思う。宗教言語の有意義性はその言語表現と宗教的真実（実在）との関係を明らかにすることによって成立する。すなわちその有意義性はそれぞれの宗教的伝統の中の根本となっている宗教的真実とどのようなかわりをもって発言されているかを追究することによって明らかとなる。このようなアプローチが妥当なのは、これが宗教言語の根本的性質に基づくものであるからである。宗教言語というものは何らかの方法で宗教的真

内容をもった言葉の表面的な感情的連想によって引き起されるものである。後者はもっと人間の根源的深みに触れるシンボルに対する心的反応（行為）である。神学的言語はこの反射的意義と反応的意義を共にもっているものであるが、どちらかといえば反応的意義がより多い。すなわちどういう言葉を用いるか（反射的意義）というよりは、その言説の内容（反応的意義）に大きなウェイトがおかれている。<sup>(29)</sup>

第二は能動的側面であるが、フィレーはこれについて「解釈者が自分の言語を用いる、環境とかかわりをもつもの」としている。<sup>(30)</sup> 言語が反射的—反応的意義をもつのはそれ自体によるのではなく、言語以前の環境的（社会的）関心とか活動との深い関係によるのである。

もし言語がその範疇、その反射的意義、その反応的意味を強要するとき、それは、絶対的な暴君のような方法でそうするのではない。ただそれが言語以前の社会的関心、活動などの器（womb）の中で形成された後にのみ、それはそれ自身の生命をもつに至るようである。<sup>(31)</sup>

このような背景では、人間に影響を与える言語が先にあるのではなく、言語を語る人間自身が優先されなければならない。

神学的言明は人間の目的から生じて来たものである。それは言語を用い解釈する人間が生き生きと活動している社会の言語である。

このような社会の最も代表的なものは教会である。そこでは生きた信仰の言語も組織神学の言語も人間（信者、解釈者、言語使用者）

によって積極的に生かされるのである。（「服従の論理」の意義はここにある。）教会の如き宗教的共同社会の活動は、とかく保守的な規範によって動機づけられていることが多いが、本当に重要なのは、「礼拝や言語を通して行われる教会の活動は、宗教的経験と、人間の最も深い価値のセンスを犯すことなく宇宙についての総合的概念の中に自己に対する場所を見出そうとする人間の強力な要求とによって、促進されるのである」<sup>(32)</sup>

いわゆる「神との出会」の体験は、その体験の根元と考えられる独立した（常一主宰の）神を証明することは出来ないかもしれないが、しかし教会を通じて奉仕したり語られたりするその体験は単なる経験としてのみとりあげられるべきものではなく、むしろその体験は解釈者と言語を越えた形而上学的な世界観の中で理解されるものである。<sup>(33)</sup>

以上の如く神学的言明は受動的には言語を通じて、また能動的には言語を用いる社会を通じてその有意義性を知るのである。<sup>(34)</sup>

### ③ 意味論的側面

これは言語とそれが指示する対象（指示物、実体）との関係を論ずるものである。神学的言明は実在を指示しようとしている。この

「実在」はある一つの出来事、ある種の「事実」である。このような神学的言明が指向する実在を理解するためには、これに対する信仰が必要である。この信仰なくして構文論や解釈論を論じても無駄である。<sup>(35)</sup>

神学的言語を構文論的側面から見るとき、まず言語表現を二つに分けて考えなければならない。第一は生きた宗教的信仰の言語である。この言語表現が有意義となるのは、それが内的規範に相応しているときである。この場合の内的規範とは、聖典、教会の伝統、教義、権威ある宣言などである。これらのものは外から「与えられたもの」であることが特徴的である。そしてこれらの内的規範にあってはどうか重要な点であって、その結果がどうかではない。

第二は組織神学における言語である。これはさらに形式論理的と非形式論理的とに分けて考えられる。組織神学の如きアカデミックな分野での叙述は形式論理的に記述されることが肝要である。しかし非形式論理的発言もある。たとえばある人が「もし救いが可能ならば、神は世界の条件づけられた一部ではありえないし、変化の対象ともなりえない」というのに対して、他の人は「もし救いが可能ならば、神は世界から完全には分離されえないし、また変化に無関係ではありえない」という。形式論理的に「救済は可能」をsとし、「神は変化する」をcとすると、大前提sは両者共に変わらないが、cの部分が両者は全く相反する。すなわち「sはcである」と共に非cである」という非形式論理的な発言となる。フリーレーはこうした非形式論理的な表現を認める。こうした表現は常に無意味だとは限らない。時には、われわれの思考を深めるのに有効なこともある。<sup>(26)</sup>しかし同時にかれはこうした矛盾的表現においてはそこに用いられている言葉の概念をよく吟味することが大切であると主張する。<sup>(26)</sup>

さてフリーレーの神学的言明に対する構文論的アプローチを眺めてみると、まずその基本を語と語との関係として、この基本はかなり敷衍して適用されていることに気づく。すなわち語相互の論理構造ということが、その形式論理的構造だけでなく非形式論理的構造をも含めて考えられ、また語の集合体である文章または言明とその内的規範との関係をも含んでいる。要するに構文論的側面からの有意味性は語相互の形式論理的構造だけでなく非形式論理的構造においても論じられうるし、また言語体系外の教会などの規範との関係においても論じられうるものである。<sup>(27)</sup>

## ② 解釈論的側面

言明が有意義となるためには、そこに解釈者が必要となる。神学的言明を正しく理解するに当っては、この解釈論的側面を認めなければならない。この解釈論的側面には二つの面が考えられる。それは受動的側面と能動的側面である。

受動的側面とは言語が解釈者に影響を与える面である。言語はその聞き手に心理的反応などいろいろな影響を与える。ここに言語の情動的(感情的 emotive)な機能の意味がある。厳密な意味で「感情的に中性」な言語はないの<sup>(28)</sup>ではないか。言語の情動的機能を考えるとき、それは非情動的(non-informational)なものと思われるが、解釈者に何らかの影響を与えることは確かである。その影響の仕方には二つの意義がある。一つは反射的(reactive)意義であり、他は反応的(responsive)意義である。まず前者はある情動的

べ、の場合ではないとしても——ひとはこの語を次のように説明  
 することができる。すなわち、語の意味とは、言語内におけるそ  
 の慣用である。<sup>(21)</sup>

と述べている。文章の有意味性はその慣用用法にありとした。こ  
 こにおいて有意味性の地平は大きく拡大された。多くの哲学者が混  
 乱しているのは、文章または、言明に意義をもたせている用法、目  
 的、文脈、「言語ゲーム」を無視しているためである。文法的に文  
 章構造が同一であるからといって二つの文章は同一に解されるべき  
 ではない。そこにはその各々の文章のもつ意図、目的などが考慮さ  
 れなければならぬ。哲学の使命は「言語的分析」を通じて言語  
 的、概念的混乱から人間を救う、一種の「治療」であるという。

だからわれわれの考察は文法的な考察である。そしてこの考察は  
 誤解、すなわち、語の慣用に関する誤解、ことに、われわれの言  
 語のさまざまな領域で用いられる表現形式の間のある種の類比か  
 ら生ずる誤解、を除去することによって、われわれの問題の中に  
 光明をもたらすのである。<sup>(22)</sup>

文法的構造の類似性がそのまま論理的構造の類似性を反映している  
 ものだと考えるところに、多くの哲学上の混乱が生ずるのである。  
 このように考えるとき、「検証の原理」そのものも「治療」を要す  
 る対象となるのである。ギルバード・ライルの分析によれば、形而  
 上学的命題はそのほとんどが普通「直接法の文章で表現され、経験  
 科学などで使われる経験的命題と同一の文法構造」をもっている。  
 このことから「両者の論理構造も同一のものである」と想定される。

そこで後者に対して（その科学の体系構成の目的からいって）最も  
 適当と思われる検証理論（検証の原理）は前者に対しても適用され  
 ると考える。「ここに誤解の根本があるのである」<sup>(23)</sup>

要するに機能分析から学ばれることは、言明の有意味性はその言  
 明における用法、目的、機能、文脈などによって明らかにされる  
 ものである。この事から各々の言明にはそれぞれ独自の論理がある  
 ことが示唆される。科学的言明には科学的論理が、道徳的言明には  
 道徳的論理が、そして宗教的言明には宗教的論理がある。そして言  
 明の有意味性はそれぞれの論理の上で追究されなければならないので  
 ある。

### 三、F・ファイレーのアプローチ

ファイレーは機能分析の「意味」へのアプローチを援用して宗教的  
 言明の有意味性の問題にとりくんだ。かれは、言語表現が有意味と  
 なる根本構造に注目した。かれによれば、言明の有意味性は構文論  
 (syntactics)、解釈論 (interpretics)、意味論 (semantics) の三  
 つの側面から論じられなければならないのである。<sup>(24)</sup>

第一に構文論とは言語（正確な基本は「語」）相互の関係を扱う  
 ものである。第二の解釈論とは言語とそれを用い解釈する人間との  
 関係を扱うものである。第三の意味論とは言語とそれが指示する実  
 体との関係を扱うものである。

#### ① 構文論的側面

を想定して、これは経験界には入らず非経験界に存在するものだと考えている。<sup>(13)</sup> かくの如く経験界、自然界を通じて「神の存在」を証明しようとする試みは、結局「神の超越性」に帰してしまっているのである。そしてこの神の超越性は神が形而上学的術語となり、「神の存在」は形而上学的言明となる。そしてこれは「検証の原理」からは無意味なものとされるのである。<sup>(14)</sup>

ここで注意しておかなければならないことは、このように実証主義者が神学的言明の無意味性を主張することが、そのままかれら自身の「無神論者」「不可知論者」を表明しているものではない点である。なぜなら「無神論者」も「不可知論者」も共に「神の存在」ということを前提としているのに対し、実証主義者はこのこと自体を無意味としているからである。<sup>(15)</sup>

また経験に関連して神秘的体験について吟味してみよう。神が知られるのは直観的な体験によるもので、人がそのような能力をもちさえすれば、それが可能であると神秘家はいう。これに対してエイヤーは、「たしかに経験的真理は合理的な帰納の方法によってと同様に直観的方法によっても発見されるかもしれない」ということは否定しない。しかしそのような体験は現実の経験によってテストされなければならない。神秘家が独特の方法で真理を発見することを否定はしない。かれらが示す具体的な命題をまっとうしているのである。それはその命題が経験的に検証されるか、または打破されるかを見るためである。「しかし神秘家は経験的に検証される命題をつくるどころか、そもそも理解可能な命題をつくり出すことは

まったく出来ないのである。」かくして神秘家の体験も「検証の原理」にたえるものではないのである。<sup>(16)</sup>

## 二、機能分析

同じ分析哲学に属しながらも論理実証主義に比べれば、より巾広いアプローチをもった哲学者たちがあった。かれらは「日常言語(学)派」「オックスフォード(学)派」などと呼ばれる。F・フイーは「機能分析」(Functional Analysis)の名の下でかれらの主張を論じている。<sup>(17)</sup> かれらは「一学派」を形成したようではないが、共通した二つのスローガンによって言語分析を行った。それはウルムソンによると、①意味を問うのでなく用法を問へ、②すべての言明には各々独自の論理がある、というものである。<sup>(18)</sup>

かれらは哲学の使命を分析にあるとするがその分析とは次の如く要約される。

日常言語に即して、概念の意味を明確にし、言語表現の論理構造を見出して、これによって言語表現にまつわる種々の混乱、誤解を除去し、誤った形で提出された哲学的問題といわれるものがあればこれを排除しようとするものである。<sup>(20)</sup>

この学派の特色としてまず考えられるものは「意味」の概念である。「検証の原理」を唯一の有意味性の規範としているエイヤーなどの考えに対して、日常言語(学)派に大きな影響を与えたヴィットゲンシュタインはその後期の著作『哲学探究』において、

「意味」という語を利用する多くの場合に——これを利用するす



的言明は無意味であるとしている。まず形而上学については、これが経験的にも分析的にも字義的意味をもたないとする。<sup>(8)</sup>形而上学的言明は経験界を超えた超越的実在とか、本質について語るものであり、経験界を超えたものはそれ自体経験による検証が不可能なものであるため、形而上学的言明はその本質からして字義的、事実的な意味をもたないものである。<sup>(9)</sup>しかしそれがあたかも事実を伝達しているが如く見えるのは、形而上学者が文法上のあやまりを犯しているからである。たとえば「犬は忠実である」という表現と「一角獣は虚構のものである」という表現とは、表面上、文法的に類似しているが、そのことによってこれらが論理的にも同じものだとするところに誤りが生ずるのである。犬が忠実であるという属性をもつためには、犬はまず存在しなければならぬ。同様に一角獣が虚構のものであるためには、まず虚構なるものが、存在しなければならぬ。しかし虚構なるものが存在するということはそれ自体自己矛盾したものである。それ故一角獣は日常的経験を超えた「非経験的な意味で実在性をもつもの」といい方が工夫された。つまりそれは一般経験界での「存在物の様相とは異った、実在物として存在する様相をもっている」というのである。「しかしある『もの』が日常的な意味で実在的であるかどうかをしらべる手段はあるが、それが今いったような意味で実在性をもつかどうかをしらべる手段は全くないのであるから、虚構的な対象は、ある特殊で、非経験的な実在物の様相を持つという確言には、字義上の意味が全然かけているのである。<sup>(10)</sup>」かくの如くある事実的言明と文法上同一の形式をもつ

文型であれば、すべて事実を伝達するものと考えたことは誤りである。ここに言語分析学の意味もある。かくしてエイヤーは形而上学者の言明は字義上意味をもたないが、「しかしこれはなお、情緒を表現し、あるいは呼び起すのに役立つことが出来るかもしれない」と、その情緒的効果は認めている。勿論、この情緒的意味はかれの「検証の原理」からは字義的意味をもたないものである。

次に神学的言明について考察しよう。神学的言明は「神」に関する言明である。経験界、自然界の出来事を通じて「神の存在」を明らかにしようという試みがなされているが、これはエイヤーのいう「経験的検証可能」なものとは程遠いものである。たとえば有神論者は「自然の中にある種の規則正しさがある」ということは神の存在の十分な証拠をなすものである」と主張するかもしれないが、これは単に「自然の中には問題の規則正しさが存在する」ということと同じである。勿論それに対して有神論者は反ばくするだろう。「自分は神について語っている時、ある種の経験的なあらわれによって知られはするが、それらのあらわれによって定義することが出来ないことは確かであるような、一つの超越的存在について語っていたのである。<sup>(11)</sup>」と。もう一つ自然現象の中に神を見ていく発言として、「雷がなるのはエホバの神の怒りである」という表現をとりあげよう。この場合も同様「雷がなる」という自然現象は、「エホバの神の怒り」だとはいわないで、ただ「雷がなる」という言明にすることが出来る。しかし信者たちはこのようには考えないであろう。かれらはわれわれの経験界の背後にあって経験界を統制している人格

では一体この分析的とか経験的に検証可能とはどういうことなのか。まず経験的に検証可能ということであるが、ここでいう経験とは五官による感覚経験をいうのであって、その他の経験、たとえば情緒的経験、神秘的経験などは後に明らかになる如く、ここでいう経験からははずされるものである。さてここでいう経験的に検証可能ということは、ある文章が有意義なものであるためには、まずその文章の内容が感覚経験を通じて実証されなければならないのである。この経験的検証によってわれわれは世界についての情報をうることができ、事実的意味をもつことができるのである。換言すれば、われわれがある文章から世界についての情報をえ、事実的意味をうるためには、その文章は感覚経験的に検証可能でなければならぬのである。この経験的に検証可能ということについて、エイヤーは初め二つの「検証可能」の意味を設定していた。それは「強い」意味と「弱い」意味である。これらについてかれは次のようにいう。

「命題は、その真であることが、経験において決定的に確立される場合、そしてただその場合にのみ、言葉の強い意味で検証可能であるといわれる」、けれども、「経験がその命題をありそうなるものとみせることが出来るといふ場合には、その命題は弱い意味で検証可能である。」<sup>(4)</sup>

しかしこのような二つに分ける考え方は、後にエイヤー自身の手で訂正された。すなわち経験的な命題は常に引きつづくテストを要する「仮説」である。それ故に経験的に検証可能という場合、それは

弱い意味での検証可能なことを指しているのであって、ここに至り検証可能ということについての「強い」「弱い」の区別はなくなったのである。<sup>(5)</sup>

次に分析的ということについて考察してみよう。エイヤーは次の如くいう。

「ア・プリオリな命題の確実性はそれが同義反覆(トートロジー)である事実にもとづいているのである」という場合、私は「同義反覆」という言葉を、命題は分析的である場合同義反覆であるといわれうるといふように用いている。そして私は、命題がそれによって、確認されることも論破されることも出来ないような場合、その命題は分析的であるとするのである。<sup>(6)</sup>

分析的またはア・プリオリというのは、感覚経験によってその確かさを確認させるといふ感覚経験的検証の方法とは異なるものであり、これは言語表現上同義反覆という形をとることによって、それ自体論理的に正しいものというのである、たとえば「二かける五は十である」とか「三角形は三辺から成っている」という言明などは分析的である。なぜなら「二かける五」ということは「十」を指し、「三角形」といえば「三辺から成っているもの」を指すことは各々の言明それ自体で自明のことであるからである。<sup>(7)</sup>

## ② 形而上学、神学の除去

エイヤーは先にあげた「検証の原理」によって形而上学的―神学

# 宗教言語の有意義性について

服部正穂

「神は存在する」「極楽浄土は西方十萬億仏土のなたにある」という言明は一見無意味な発言と考えられる。宗教言語の中にはこのように一見無意味に思われる言明がしばしば見られる。しかしこれらの言明は果していかなる意味においても無意味なものであろうか。ここではこうした問題に関連して、宗教言語の有意義性追究の跡を次の項目に従って検討してみようとするものである。

## 一、A・J・エイヤーの神学批判

### ① 検証の原理

### ② 形而上学、神学の除去

## 二、機能分析

## 三、F、フィレーのアプローチ

### ① 構文論的側面

### ② 解釈論的側面

### ③ 意味論的側面

## 四、むすび

## 一、A・J・エイヤーの神学批判

### ① 検証の原理

エイヤーは形而上学的、神学的言明を「検証の原理」に基づいて無意味なものとする。そこでまず「検証の原理」とはいかなるものかを見てみよう。エイヤーによれば「検証の原理とは、文章が字義上の意味を持つか否かを決定しうる基準を与えるもの」である。<sup>1)</sup>さらにこの基準には二つの条件がある。

すべての命題は経験的であるか、ア・プリオリであるかのどちらかである。<sup>2)</sup>

文章は、それが表現する命題が分析的であるか、または経験的に検証可能である場合、そしてその場合にのみ字義上の意味をもつ。<sup>3)</sup>ある文章、または命題が有意義なのは、それが、①分析的であるか、②経験的に検証可能であるかのいずれかでなければならぬのであって、この二つのいずれかの条件を満たさない言明は意味をもたないというのである。