

論理経験主義への神学的展望

森 田 雄 三 郎

- I 論理経験主義の成立
- II 論理実証主義の基本的態度
- III 「価値の情動説」
- IV 「価値の情動説」への批判と修正
- V 神学的論理経験主義の試み
- VI 結 語

I 論理経験主義の成立

過去五十年間において英国およびその影響下にある米国の経験論哲学の有力な流れは、いわゆる「論理経験主義」(logical empiricism)であった。この傾向の哲学は言葉への関心とその「哲学的分析」(philosophical analysis)によって宗教、とりわけキリスト教と神学にかずかずの難問と課題を提出してきた。ところで、この種の哲学的傾向の源流として二つのものが挙げられるのがふつうである。第一は、ムーア (G. E. Moore) とラッセル (B. Russell) に発するケンブリッジ中心の哲学運動であり、第二は、シュリック (M. Schlick) やカルナップ (R. Carnap) を中心とするウィーン学団の流れをくむ「論理実証主義」(logical positivism)である。前者は、語られることがらがすべて「明晰」に語られねばならぬと主張し、当時の英国の主流哲学であった新ヘーゲル派哲学の語る言葉が論理的に欠陥だらけで不明晰であると非難した。キリスト教神学にたいしてムーアやラッセルはあからさまに攻撃しなかったけれども、彼らの観点からすれば、

観念論哲学と結びついた神学が同様に非論理的であり不明晰な言葉を使用するという事は、自明の結論であった。これにたいして神学の側は、正直にいて、この種の分析哲学が人間思想の流れのなかでなにを目ざし、なにを企図しているかを洞察できなかつた。¹ 今日から見れば、新ヘーゲル派にたいする哲学的分析のリアリズムの反撥は、観念論対実在論の対比のもとに考えられるようなリアリズムへの復帰ではなく、かかる対比を前提する形而上学的思惟の超克への第一歩を意味していたのである。観念的内容をふくむとともに実在する認識対象を指示し、個人および集団の人間の内と外を媒介伝達するのみならず、現実これを動かす力をもつ人間の言葉が、新しい動向の自己理解の手がかりと見なされたことも、このリアリズムの新しい基礎的特色を示すものであった。

しかし、ムーアもラッセルも問題追求の結果から見れば不十分であった。ムーアは語られる言葉の意味が明晰であることを要求しながらも、その判定標準を定式化しなかつた。ラッセルは言葉の論理的基礎を単純に感覚的所与に帰するにとどまつたので、言葉と経験の関係をさらに深く掘りさげるべき課題を残した。この問題解決上、やや極端な傾向をとともないつつも、大きく貢献したのは、科学的経験主義の色彩の濃い「論理実証主義」であり、英国における有力な指導者の一人はエイヤー (A. J. Ayer) である (ウィトゲンシュタイン L. Wittgenstein の『論理哲学論』 *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1922. も論理実証主義にひじょうに近いが、後年の思想は論理経験主義に近づく)。そしてわれわれにとってとくに興味ぶかいのは、エイヤーの有名な著作『言葉、真理、論理』(*Language, Truth and Logic*, 1936; paperbound ed. 1952) において神学にたいする公然たる挑戦がはじまつたことである。その挑戦状の主旨は、神学的陳述は感覚的経験によ

1 むしろ F. R. Tennant のような宗教哲学者はこの経験論の試みを観念論にたいする攻撃と見なして、単純に歓迎した。

って検証できないゆえに真でも偽でもなく無意味であるという点にあった。この論理実証主義の挑戦は神学だけに向けられたものではなく、広く「価値」と呼ばれてきたもの全体に向けられていた。したがって、各方面から論理実証主義に反論が起った。その疑問は、エイヤーが言葉の真偽を判定する規準として、かなり無造作に使用した「検証性原理」(Verification Principle)の妥当性に集中された。論理実証主義の「検証性原理」は、たしかにムーアの残した言葉の明晰化の規準の問題と、ラッセルの残した感覺的経験のより深い分析の問題とに、一部分答えるものではあったが、自然科学の言葉を模範とする極端な科学主義的実証主義的一元化のゆえに非難された²。以後のこの傾向の哲学の発展は、検証性原理の妥当性の拡大、すなわち、自然科学の言葉のみならず日常語全般における言葉の意味の諸相と、かかる多様な意味の諸相が成立する場を追求してきたといえるであろう。このような動向を神学はいかに見るかが、本論の問題であるが、そのまえにひとまずエイヤーの根本的態度を横討しておこう。

II 論理実証主義の基本的態度

エイヤーによれば、ある「陳述」(statement)は「真か、偽か」が検証される場合のみ、「命題」(proposition)として意味をもつ。そのさい、真偽を判定する規準となる「検証性原理」は、感覺的経験に直接ないしは間接に論理的関連をもつかどうかを基礎にする。「論理実証主義」の「実証主義」とは反「形而上学」を意味する。この場合の形而上学とは、「科学や常識の世界を超越した實在の認識を与える」³哲学という意味である。エイヤーによれば、このような形而上学的陳述が生じる原因は、経験の限

2 たとえば、カルナップは物理学の言葉を模範とする普通語へと一切の言葉を還元せよと提唱したことは、衆知のとおりである。

3 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 1936; paperd. ed. p. 33.

界を越えようとする人間の願望にあるのではなく、むしろ「論理的」な誤りをおかすことにある。論理実証主義の「論理的」とは、エイヤーによれば、「心理学的」(psychological)の反対語であり、より厳密には伝統的な「文法的一論理的」(grammatical-logical)から区別される「文章論的一論理的」(syntactic-logical)の意味である。また、この場合の「心理学的」とは人間の本質、とくに人間精神を内側から考察する伝統的な意識心理学を指し、多分に形而上学的傾向をもった意識の内省という意味である。だからエイヤーによれば、形而上学的陳述もまた感覚的経験を前提して、そこから出発するにもかかわらず、この経験的前提から超経験的なものへと飛躍的に推論するので、この推論の論理的な誤りを明らかにすることこそ重要である。さらに、形而上学的陳述がまったく経験を超えており、感覚経験によって直接的あるいは間接的に論理的関連を通して検証不可能であるというのであれば、かかる主張にたいしてこの種の形而上学的陳述がなんら「文字どおりの意味」をもたないこと、すなわち、「無意味」(nonsense)であることを明らかに示す必要があると、エイヤーは考える。それゆえ、論理実証主義は反形而上学的性格においてはカント哲学と共通性をもつが、「論理的」という点ではカントの多分に心理学的文法論的な認識能力論とは異った基礎の上に立つと、エイヤーは断言する⁴。

エイヤーによれば、「文字どおりの意味」をもつかどうかは「感覚経験によって実証されるときにのみ」検証される。これがすなわち、「検証性原理」である。いいかえると、すべての有意味な陳述、すなわち命題は「検証性原理」に合致しなければならないのである。ただし、エイヤーはここにひとつだけ例外を認める。それは論理学および純粋数学の命題である。これらの命題は、われわれがある仕方記号使用を認定するとき、それに関するわれわれの定義内容から必然的に導出される。したがって、感覚経

4 *Ibid.*, pp. 33-35.

験によって確証あるいは否認される必要がなく、すなわち、実在にかかわる総合的仮説命題ではなく、その命題の記号構成自体によって真であり、そのかぎりでは「分析的」(analytic)であり、「アプリアリ」(apriori)であり、「同語反復」(tautology)であると、エイヤーは考える。たとえば、「 $2 \times 5 = 10$ 」という命題は数学的定義自体によって同語反復であり、検証性原理に合致するか否かを問われなくともそれ自体で真であることを、エイヤーは認める(ただし、この場合の同語反復とは文章論的意味論的な論理関係としての同語反復であることをエイヤーは強調する⁵)。

けっきょく、エイヤーが有意味として認めるのは、直接あるいは間接に感覚経験と関連をもち「検証性原理」によって真偽判定できる命題と、論理学および純粋数学における「アプリアリ命題」との二種類である。そしてこの二種類の命題のいずれにも属さない陳述はエイヤーにとって「無意味」だということになる。エイヤーの考えでは、この無意味な陳述には、形而上学的陳述だけではなく、倫理に関する陳述も、美に関する陳述も、宗教に関する陳述もまた属するのである。

III 「価値の情動説」

以上に述べたような論理実証主義の基本的態度からエイヤーは一般に価値と呼ばれるもの、すなわち、ふつう倫理的とか美的とか呼ばれるものについての陳述をすべて「情動」(emotion)の表現と見なして、彼のいわゆる「価値の情動説」(emotive theory of values)を提出する。エイヤーはまず、ふつう倫理的陳述と呼ばれるものを整理してつぎの4種類に分類する。すなわち、(1) 倫理的基礎概念の定義、あるいはある定義の正当性ないしは可能性についての判断をあらわす陳述、(2) 道徳的経験の現象ない

5 *Ibid.*, pp. 16-20. 71-87.

しはその現象の原因を記述する命題、(3) 道徳へのすすめ、(4) 実際的な倫理的判断をあらわす陳述、の4種類である。エイヤーはこの4種類のものをそれぞれ分析検討したのちにつぎのような結論を出す。第一は倫理哲学の領域に属するが、倫理哲学は、世間でふつう倫理的と呼ばれる概念が「虚概念」(pseudo-concept) にすぎず、「分析不可能」であり「定義不可能」であり、総じて倫理哲学自体がいかなる普遍妥当性もたない、という結論をだすくらいが関の山である。第二の命題は心理学と社会学の研究領域に属する。第三のものは、聴者のある行為へと向かわせようとする叫びあるいは命令であって、命題とはいえない。第四のものはいっそうばくぜんとしている。それは主観主義や功利主義の倫理のように経験的命題へと還元されず、さりとて知的直観による神秘的絶対主義の倫理を認めてこれに帰するわけにもゆかないものである。それは事実に関する陳述ではなく、感情もしくは感傷による「認容」あるいは「否認」をあらわすにすぎない。ここからエイヤーは価値に関する消極的および積極的な主張を打ちだす。第一の消極的主張は、論理実証主義の立場からいえば倫理的経験に関するいかなる形而上学的思弁も正当化されないということである。第二の積極的主張は、倫理的経験の現象の究明は心理学および社会学に委ねるべきであり、そこからはみだす定義不可能な「倫理的規範的」陳述は、「虚命題」(pseudo-proposition) である、ということである。かくて、価値についての陳述は「情動的」にすぎず、感情を表現し、かつ感情を刺激する以上のものではない。これがエイヤーの「価値の情動説」⁶である。それゆえ、エイヤーは感覚的経験へと還元できない陳述の現実に存在することを認めはするが、その「無意味」をもってただちに無用であるかのようにも語るの⁷である。

6 *Ibid.*, pp. 20-26, 102-114.

7 上掲書第1版においてこの傾向はとくにいちじるしい。1946年版にエイヤーは長文の序文 (pp. 5-26) を付加してこの点を弁明するが、根本的傾向には変化は認められない。

かくしてエイヤーは倫理学批判から神学批判へと移る。エイヤーにとっては、神の存在の確実性はまったく証明不可能である。なぜなら、神あるいは神の存在はエイヤーの許容する二種類の命題、すなわち、「アプリアリ命題」からも、感覚経験への関連の検証可能な命題からも、導出されないからである。前者は現実存在にかかわらない同語反復であるゆえに神の現存在とは無関係であり、後者は神の存在を実証しないからである。けっきょく、エイヤーによれば、人間の感覚経験に関連して表現しないような神に関する陳述は、人間自身の精神状態についての間接的報告にすぎない。

「それゆえ、われわれは宗教的経験からの論証はすべて誤りであると結論する。人々が宗教的経験を持つという事実は心理学的観点からは興味ぶかいが、それはけっして宗教的認識といったようなものが存在することを意味しない。それはちょうど道徳的経験が道徳的認識のごときものの存在を意味しないのと同様である。有神論者は道徳主義者同様に自己の経験が認識的経験であると信じるかもしれないが、しかし、もしも彼が経験的に検証可能な命題にその認識をつくりあげないならば、彼が自己自身をあざむいていることはたしかであろう。したがって、あれやこれやの道徳的もしくは宗教的『真理』を直観的に認識するとの主張をもって自己の書物を満たす哲学者たちは、ただ精神分析家に素材を提供しているにすぎない。いかなる直観的行為も、検証可能な命題に仕上げられるのでなければ、いかなる事実内容についても真理を開示するとはいえない。そしてすべてかかる命題は科学を構成する経験的命題の体系に統合されなければならないのである」⁸。

上のエイヤーの神学批判にはたしかに神学的無知にもとづく誤解もありまた行きすぎた暴言もある。その批評は次章以下にゆずるとして、もしも神学が冷静な耳をもってエイヤーの主張を聴くならば、そこに二つの注意

8 *Ibid.*, pp. 119 f.

すべき点を発見するであろう。第一の消極的注目点は、エイヤーのいうように 検証性原理の適用可能な領域に神の問題は入ってこないし、また入ってきてはならないということである。第二の積極的注目点は、エイヤー自身の示唆する積極的方向である。つまり、エイヤーにとっては神の不可知論も無神論も有神論もともに無意味であり、エイヤーはかかる主張の形而上学的前提を破壊しようとしたのである。⁹それは観念論対実在論といった形而上学的思惟そのものの排除にあった。¹⁰ただしこの否定のあとにはなお厳密慎重な手続きを重ねて新しい世界の理解を一步ずつ進めるべきであったにもかかわらず、エイヤーは「価値の情動説」によって一挙に解決しようとした。このような点でエイヤーの試みは、かつてのシュトラウスの破壊的意義に似ている。

IV 「価値の情動説」への批判と修正

そもそも「検証性原理」は、エイヤーの試みるように、道徳や美や宗教の陳述する領域へと無制限に適用されうるであろうか。ここに論理実証主義の最大の問題点がひそんでいるといわねばならない。エイヤーの試みは近代科学の言葉も日常生活の言葉も、道徳や美や宗教の言葉も、根本的には共通の語り方をもち、同一の意味相をもち、同一の意味成立の場をもつという前提のもとではじめて可能であろう。このような前提問題にはエイヤーはあえて触れようとはしない。わかりやすいように極端な言いかたをすれば、近代人の生活には近代科学だけで十分であって、道徳も美も宗教もすべてあってもなくてもよいものである、ということになるであろう。このように最大の問題点は「検証性原理」の妥当性にある。より詳細には、第一に、エイヤーのように、「検証性原理」によって判定すれば、倫理、

9 *Ibid.*, pp. 115 f.

10 *Ibid.*, p. 40.

美、宗教に特有な言葉は「無意味」となるが、このような広範多様な領域における言葉の意味はただ「検証性原理」だけで判定できるであろうか。第二に、エイヤーではアプリアリ命題と、感覚経験へと還元できる仮説命題だけが有意味と認められて、なぜそれ以上に許容されないのであろうか。第三に、「検証性原理」自体はいかにして成立するのであろうか。それが数学的命題のようにアプリアリ命題でもなく、また感覚経験へと還元できる仮説命題でもないとするれば、けっきょく「検証性原理」自体が無意味になるのではなからうか。

このような疑問にたいする反省が、それ以後の英国および米国におけるこの種の哲学傾向の問題追求の内容をなす。その結果、「検証性原理」の適用可能な言葉の使用以外に多くの異なった言葉の使用があり、それに応じて多様な意味相と意味成立の場が認められることが、一般に許容されるようになって現在にいたっている。いいかえると、実証すなわち客観的に検証するという方法が通じない経験の意味領域があり、したがって、「それぞれの主張はそれ自体の論理をもつ」ことが認められるに至ったのである。論理実証主義から論理経験主義へと移行するのである。

これにともなって「価値の情動説」もこの哲学的傾向の内部で修正を受ける。たとえば、米国ではしばしば引用されるスチーブンスンの『倫理と言葉』(Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, 1944; paperback, 1960.) がその一例である。スチーブンスンは基本的にはカルナップからエイヤーの立場を弁護しながらも、倫理的陳述をより詳細に深く分析する。スチーブンスンによれば、倫理的命題は、エイヤーのように真でも偽でもないというよりは、むしろ真あるいは偽たりうる。ただし、倫理的意味における「真」とは、「検証性原理」の適用可能な領域における「真」とは異なった特別な意味における「真」である。すなわち、スチーブンスンは純粋な情動的な意味にそれなりの意義を認めて、倫理的命題において

は記述的意味と情動的意味との相互関係が重要であることを強調する。つまりスチーブソンは、エイヤーの「価値の情動説」が規範的倫理的なものへの問いと客観的観察的な科学的問いとの区別を強調するのあまり、倫理への不信と拒否を意味するかのとき発言をおこなったのにたいして、これを修正しようとするわけである。

同様なことは、エイヤーの神学批判についても言われるべきであろう。キリスト教ないしは神学にたいする挑戦は、グノーシス問題このかた過去二千年の歴史においてたえず見いだされる現象である。挑戦者たちは、科学者であれ、哲学者であれ、それぞれの立場からキリスト教と神学にたいして問いを投げかけた。これにたいして宗教は宗教の立場から問題を受けとめ、宗教の問題意識からこの問いに答えようとした。人々が科学あるいは哲学と宗教との区別を前提し、その区別を明瞭に自覚していたならば、問題はもうすこし簡単になっていたかもしれない。しかし、過去の歴史的事実はそう簡単ではない。科学あるいは哲学はみずからの存在次元に侵入してくる宗教的異物を清算することに満足せず、進んで宗教的存在次元にまでみずからの旗を立てようとした。これにたいして宗教はみずからの存在次元に侵入してくる科学的あるいは哲学的異物を清算し純化することに満足せず、往々にして敵対者の領域のなかにまで信仰の絶対的確信を押しつけようとした。ランドールが指摘するように¹¹、過去の科学と宗教の争いは、じっさいには科学と宗教の争いというよりは、むしろある時代の新しい科学的仮説と宗教が固執した古い科学的仮説との争いであった。同時に科学者が意識的あるいは無意識的に抱く宗教的信念と時代の教会的信仰との相克であったのである。それゆえ、前者の場合には、科学ないしは科学史内部の問題として処理されうるであろう。また後者の場合には、神学な

11 J. H. Randall, *The Role of Knowledge in Western Religion*, Boston, 1958, pp. 1-4.

いしは神学史内部の問題として処理されうるであろう。

しかしながら、科学あるいは哲学と宗教との問題はこれだけでは片付かない。天動説と地動説の争いが示すように、歴史的事実はかかる分析以上により複雑な関係を暗示している。なぜならば、われわれは科学あるいは哲学と宗教とを、なんらかの方法的操作によって、区別することができても、それはあくまでも方法的区別であって、その方法的区別を根拠づけ正当化するの、かえって歴史的现实の根底を貫ぬく同一性のロゴスだからである。方法的区別は、かかる区別を成立せしめる同一性のロゴスを現実の歴史のなかに追求することを不断に要求する。また同一性のロゴスを覆いつつむ現実の歴史は、かかる同一性のロゴスを開示すべく方法的区別を要求するのである。しかも歴史におけるこの同一性と差異相とはたんなる循環ではない。両者はたえず新しいものを創造形成するのである。このことは言葉を語る人間においてとくにいちじるしい。さまざまな言葉を語る人間は科学および哲学のあらゆる角度からの分析、方法的区別を要求する。しかもそれぞれの学問領域において見られる人間の言葉の多様な差異相はつねに歴史的现实の生きたひとりの人間の言葉、あるいはひとつの集団の言葉として統一的全体的に把握されることを要求する。そしてこの差異相と同一性統一性との循環において人間の言葉は昨日も今日も同じではない。それはただ流動的であるばかりではなく、たえず新しい人間の言葉として言葉みずからを形成するからである。それゆえ、科学あるいは哲学の言葉と宗教の言葉とがこのような歴史的創造のなかでいかに相互的に関連し、促進しあい、またこの関連が歴史的創造としてどのように新しい意味を新しい時代に生みだすかを把握することが、より積極的な課題となる。論理実証主義の哲学はその点では科学の言葉の分析だけを視野のうちに容れ、それだけをもって性急に最終結論を出してしまったのである。

したがって、エイヤーのような宗教批判、神学批判を神学の側で真正面

から受けとめるためには、宗教の言葉のもつ特別な意味相を明晰にし、あわせてその意味成立の場を究明することが、第一段階の課題となる。それとともに、かかる特殊な意味相と場をもつ宗教の言葉が他の領域特有の言葉とともにいかに共働し、いかに歴史的創造を遂行するかを把握することが、第二段階の課題となる。しかしこの第二の課題と取組むためには、言葉と人間実存との関係、それにともなって、従来の形而上学とは異なる新しい存在論の問題等が浮かびあがってこざるをえないであろう。しかしながら、論理実証主義を経過した論理経験主義にたいする神学的反省はまだまだそこまで到達しない。倫理学の側面における議論がかなり以前から活発であるのにたいして、神学における言語分析はまだ第一段階の途中にあるといわねばならない。いな、ゾーアーデークの言葉をもってすれば¹² わずか十年前にはじまったにすぎない。したがって、まだ不十分な面も多く見られるので、とりあえずその動向の基本的特色だけをつぎに概観しておこう。

V 神学的論理経験主義の試み

英国における論理経験主義の神学的応用を主張する提唱者としてラムジー (Ian T. Ramsey, 1915-) の名を挙げることは、さしつかえがないであろう。彼はその著『宗教的言葉』(*Religious Language, An Empirical Placing of Theological Phrases*, 1957; paperb. ed. 1963.)において、論理経験主義の哲学的分析が非宗教的反宗教的であるどころか、神学にたいしてきわめて重要な手段を提供し、神学と哲学とのあいだの新しい共働の道を提示することを、明らかにしようとする。ラムジーはまず、宗教的な言葉が他の領域の言葉と異なってその特有な意味を成立させる場を「開

12 Willem F. Zuurdeeg, *An Analytical Philosophy of Religion*, London, 1957. pp. 66 f.

示状況」(disclosure-situation) すなわち、「はっと新たに露呈する場¹³」として特色づける。そしてこの場における宗教的経験の特徴として、科学や日常生活とは異なった「異常な気づきかた」(an odd discernment) と「全存在をあげての委ね」(a total commitment) を指摘する。そのさい、開示が起って光がさしこんでくるかいなかは、人間の左右できることではない。人間にできることは、かかる開示にもっとも適切とおもわれる「モデル」を選び、もっとも適切とおもわれる「変質因子」(qualifier) を選ぶことだけである。¹⁴ 科学や日常性の枠を破って宗教特有の意味が開示されるとき、人間は自己の全実存を捧げて特別な気づきかたへと目ざめさせられるのである。かくてラムジーは宗教的な言葉の特徴としてつぎの二点をあげる。第一は、宗教的な言葉は、ふつうの感覚経験を指示し記述する「客観的な言葉」ではあるが、それは同時に開示状況において適切に変質せしめられて宗教的な意味の「深み」をあらわす言葉である。すなわち、宗教的な言葉は一方では日常的な指示的記述的な言葉であると同時に、宗教的意味の深みをあらわす「モデル」あるいは「象徴」(symbol) となる。第二は、宗教的な言葉の意味の中心は「神」であり、神学的命題は神についての有意味な同語反復である。それゆえ、エイヤーが「検証性原理」による真偽判定からはみだす「無意味」なものとしてしりぞけた神学的陳述は、ラムジーによって有意味な同語反復、有意味なアプリオリ命題として認められるのである。

以上は、ラムジーが『宗教的な言葉』の第一章において分析する内容であ

13 これは戸田義雄氏の訳語であるが、やや心理学的色彩の濃い訳語のようにおもわれる。同氏「宗教言語の分析」『宗教研究』(日本宗教学会)第38巻 第3号, 1965年, 416ページ。

14 たとえば「神は無限に愛する」という命題において「愛する」は「モデル」であり、「無限に」は「変質因子」である。「愛する」は経験的世界の愛情状態に根ざすとともに、「変質因子」に媒介されて神の愛という特異な愛をも象徴する。詳しくは Ramsey, *ibid.*, Ch. II; Ramsey, *Models and Mystery*, New York & Tronto, 1964, pp. 47-71.

る。第二章から第四章まではいわばその応用篇である。そこでは、キリスト教の伝統的な神概念、聖書の言葉、教義からさまざまな例があげられて上述の基本的態度の確認が試みられる。しかしながら、ゾーアーデークも指摘するように、ラムジーの分析は文章論的分析というよりは単語分析の傾向が強く、分析の例証としてはなお不十分である。なおそのうえで、ラムジーは「異常な気づきかた」と論理的な「非日常性」(impropriety)の全体を厳密に説明していない。神の側からの自発的開示と人間の側の絶対依存とそこに獲得される自己理解、神と人間との連続性の否定と、それにもかかわらず両者のあいだに成立する類比関係もしくは象徴関係、この関係の根底をなすところの神に関する同語反復の性格と意義、等を全体として統一的に取扱うまでには、ラムジーは至っていない。そしてかかる複雑な構造をあらわすには「異常な」(odd)とか、「非日常性」とかの用語法だけでは、あまりに不十分すぎるといわねばならない。

以上に検討してきたように、ラムジーの研究は発展途上にあるが、彼の基本的態度からして現代神学全体のなかで占める位置を措定し、その意義を示すことは可能であろう。これをもっとも明らかに示すものは、C・H・ドッド、ブルトマン、マッコリーにたいするラムジーの批評である¹⁶。ラムジーによれば、聖書についての過去の歴史学的批判的研究はひとつの誤りをおかしてきた。というのは、聖書はふつう「平易でわかりやすい」といわれるが、このことは「論理的」に「平易でわかりやすい」という意

15 直訳すれば「非本来性」「非固有性」である。しかし、ラムジーのいう「非本来性」とは、「検証性原理」に合致する「本来性」にたいする「非本来性」である。したがって、宗教的な言葉本来の意味する「深み」からいえば、「本来性」とは「日常性」を意味する。ハイデッガーとの混同をさけるために、とくに「非日常性」という訳語を使用した。

16 Ramsey, *ibid.*, pp. 107-124. マッコリーも実存論的解釈と論理経験主義の解釈とがこの点では類似方向に向かうことを認めている。cf. J. Macquarrie, *God-talk, An Examination of the Language and Logic of Theology*, New York and Evanston, 1967, p. 18.

味ではない。聖書の言葉はけっして「直線的」(straightforward)ではなく「異常な」意味をもつからである。この区別を忘れたところに過去の歴史学的研究の誤りが存した。かくて現在の歴史的研究は二つに分類できる。第一の立場は、歴史的事実の追求を基礎にこの事実を「解釈」しようとして、古い観念論に結びつくところの保守的な立場であり、たとえば、C・H・ドッドがそうである。第二は実存の立場をとる人々であり、ブルトマンやマッコリーの名があげられる。この立場によれば、福音書が訴える状況は実存の一歴史的と呼ばれるにふさわしい、日常性とは異なったきわめて「異常な」状況である。そしてこの状況はたんなる客観的史実でもなければ、史実からまったく遊離したものでもないのである、と。以上のようラムジーは批評する。この批評から、ラムジーが実存論神学にたいしてかなり深い同情をもち、類似した方向づけを持つことを意識しているといえよう。ラムジーの直接的関心は宗教的な言葉であり、ブルトマンやマッコリーのそれは神の前における信仰的実存の自己理解にあり、この点では両者は異なるけれども、ラムジーは宗教的な言葉の分析を通して、暗黙のうちに宗教的な言葉を語り、かつその意味を理解する人間について語ろうとしている。そのかぎりでは、ラムジーもブルトマン、マッコリーも「解釈学」の問題と取りくんでいるのである。

さらにまた、ラムジーのように、「変質因子」によって「モデル」を「開示状況」にまで発展させる方法は、一種の下からの道であり、バルト神学の立場からは当然許容できないであろう。バルトの目には、それは一種の¹⁷哲学的神学、自然神学として映じるであろう。

17 バルト自身はもちろんラムジーを直接に取りあげない。しかし、バルトの思考、とくにつぎの個所の論述からすれば、あきらかにラムジーは下からの道に属する。Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, II/1, 3 Aufl. Zürich, 1948, S. 67-200.

VI 結 語

論理経験主義の試みは重箱のすみを爪楊子でほじくっているような印象を与えるとは、一般によくいわれるところである。たしかに哲学史および神学史の全体を展望するときには、この印象は一部分当らないわけではない。とりわけ、論理経験主義がただ言葉の意味と場の差異相の分析のみに主要関心を向けているあいだは、たぶんこの種の印象を拭いさることはできぬであろう。ましてや、ラムジーに例証されるように、神学的な言葉の分析についてはまだまだ発展の途中にある。厳密にはラムジーと同じ立場ではないが、フェレ¹⁸ (Nels Frederick Ferré) やバー¹⁹ (James Barr) も広い視野からいえば、同じ傾向の流れにあるといえるであろう。しかし、現在としてはまだその業績は散発的である。けれども、英米系やスカンジナビア系のこの種の傾向については将来が期待される。先にも述べたように、論理経験主義が言葉の分析にとどまらず、さらにその方法的区別の根拠を問うことによって現実の歴史を全体として問いかえすときには、その神学史的意味が十全に認められるようになるであろう。

論理経験主義が「言葉」を手がかりにして求めているものは、決して観念としての「意味」ではない。それは観念と実在との区別の根底をなす生きた人間の生を支える「言葉」なのである。たしかに論理経験主義はかかる「言葉」の存在的側面を重視して、存在論的側面を軽視する嫌いはあるけれども、その求めようとしている言葉の「意味」は、じつは現代人のもっとも知りたい「言葉」なのである。とくに大多数の日本人は戦争体験を通して、観念的精神のみの人間の空虚と空腹に耐えきれぬ人間のみじめ

18 とくに cf. N. F. Ferré, *Language, Logic and God*, New York, 1961.

19 とくに cf. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, New York & Tronto, 1960, および *Old and New in Interpretation*, London, 1966.

さを二つながらに実感した。生きることそのことへの志向はとりもなおさずこの新しい追求の現われであり、「言葉」の追求もまたこの新しい追求の一局面である。過去の形而上学と結合した宗教の言葉の廃棄をある人は無神論的と呼び、ある人は虚無主義的と名づけるであろう。しかし、目的は過去を無視することではなく、過去を乗り越えて創造することにある。論理經驗主義の方向づけは正しいけれども、その展開にはまだまだ時間が必要であろう。