

《論 文》

# 相対主義は真理からの退却

藤 田 晋 吾

Relativism Is a Retreat From Truth

SHINGO FUJITA

キーワード

相対主義 (relativism), 真理 (truth), 自己論駁 (self-refutation), キャロルの「アキレスと亀」 (Carroll's *Achilles and the Tortoise*), 人間原理 (anthropic cosmological principle)

## はじめに

来年度のシラバスを準備すべき時期になった。今年度の「哲学」のシラバスの冒頭は次のようになっている。「哲学とは物事の根本を問うことの総称である。『問う』とは真理を求めることである。そのための心構えは、第一に仲間うちの狎れ合いチャットをやめること、第二にナルシズムから脱却すること、第三に相対主義に逃げないこと、である。これらはすべて甘やかしであり、甘えは真理からの逃避である」。相対主義者がもしこれを読めば、古くさなお説教でもするつもりかと訝るであろう。実際そのとおりなのであるが、古い世代には説明が不要であった自明の理も、新しい人たちには必ずしも自明ではない。何しろあちこちの哲学会でも「相対主義」がシンポジウムのテーマになっているほどのだから。

相対主義が論ずるに値する問題だと思ったことは一度もないが、1985年の東北哲学会における「パラダイム論」のシンポジウムに提題者として指名されたとき、相対主義を避けて通ることができなかった。対論者は野家啓一氏であった。事前の打ち合わせで、彼は相対主義に対する私の敵意に途惑っている様子だった。今回その報告（拙著『相補性の哲学的考察』多賀出

版、1991に再録）を読み返してみて、相対主義についての私自身の見解にほとんど変化がないことを知った。論ずるに値する問題だと思わなかったのだから、再考することもなかったのである。拙稿の結論部分を引用する。

相対主義は、

(1) 少なくとも二つの信念体系が対立しているように見える、

という前提から、

(2) いずれの信念体系をとってもかまわない、Anything goes!

というモラルを引き出そうとする。……

卑俗な相対主義であろうと、共約不可能性テーゼにもとづく言語相対主義であろうと、(1)の前提から(2)の結論を導くことは不可能である。なぜなら、その推論の目的は、対立があると見えたものが本当は対立ではないことを証明することにあるが、その証明は、真理をどこまでも相対化し、結局「真理は存在しない」ことを主張する（卑俗な相対主義）か、対立項の一方と他方がまったく独立であることを主張する（言語相対主義）か、しかないからである。したがって相対主義は、真理が本当は問題にならないという場面で自らを真と主張する（卑俗な相対主義）か、選択の可能性がないという場面で選択の自由を保

証する（言語相対主義）かでなければならない。

相対主義が(1)の前提から(2)のモラルを引き出そうとしているのかどうか、今は確信が持てない。クーンは「私は相対主義者ではない」と言い、ファイヤーアークは「相対主義」から「アナキズム」へと呼び名を変えた。他には相対主義擁護につながる主張を読んだことがないから、相対主義者が何をしたいのか、正直に言えば私には理解できないのである。この点に但し書きをつければ、「卑俗な相対主義」と「言語相対主義（あるいは概念枠相対主義）」について述べていることは修正の必要を感じない。

卑俗な相対主義とは、「真である」という述語を、「あなたにとって真」であることは「私にとって偽」であることと矛盾しないと論じる立場、すなわち、真理述語を特定の個人、民族、時代などに相対化する立場である。このかたちの相対主義は、いずれの信念体系をとるべきかを私自身が知りたいときには、何の役にも立たない。それに対して、言語相対主義は、クーンやファイヤーアーク等によって提唱された共約不可能性テーゼに基づいて、「われわれは彼らの言語（あるいは概念枠）を理解できないし、彼らもわれわれの言語（あるいは概念枠）を理解できない」と主張する相対主義である。しかし、もし彼らの言語で表現された彼らの信念体系を理解することができないのならば、そもそもいずれを選択すべきかという問題さえ生じない。また選択の可能性がないのだから、選択の自由を保証することには何の意味もない。

20年以上も前に相対主義について書いたことが修正を要しないのであれば、なぜまた相対主義を論ずるのか。一つのきっかけは、運命論を再考するために入不二基義『時間と絶対と相対と』（勁草書房、2007）を参照したところ、その議論があまりにも異常だったということにある。著者の本来の意図は相対主義を「あるべき姿」に正すという点にあるらしいので、『相対

主義の極北』（未来社、2001）をも読んでみた。異常だという私の印象はいっそう強まった。しかしこの本は多くの読者をつかみ、図書館で借り出そうとしてもつねに貸出中であった。インターネットで検索すると読者の賛辞で溢れていた。読者の反応は真理を知る喜びとは無関係で、むしろ好き嫌いの感情が先立っているように見える。ファンの心理を逆撫でするような疑問が出されると、「お前は理解力が足りないのだ」と反撃される始末である。猥談ならば耳を塞いでやりすごせるが、この種の反撃を私は黙認することはできない。それが本稿を書くことにした動機である。

相対主義は普遍的な理想を失った時代の（もしかすると、日本古来の）「空気」である。私はその「空気が読めない」のではない。相対主義が時代の空気になる風潮も、「空気を読む」ことを他人に要求するような人間も、私は軽蔑する。相対主義は知識や倫理の存在被拘束性（Seinsverbundenheit）という事実から出発するが、相対主義者は自分自身の存在被拘束性を反省してみようとしめない。自分の認識や倫理を直接拘束しているのは、自分の感情であり偏見である。それは個人的な好悪の感情から人種的偏見にまで及んでいる。そういう感情や偏見から自らを解放することが哲学の目的の一つである。だから私は相対主義を批判せざるをえない。すると相対主義者は「その批判はお前の意見だろ」と反撃してくる。こうなると、いやでも相対主義を論じないわけにはいなくなる。

相対主義の原型は、プラトン『テアイテトス』の前半に出てくるプロタゴラスの説である。本稿もプロタゴラスの相対主義から出発する。それが第1節である。第2節は入不二『相対主義の極北』に対する批判である。紙幅にも時間にも制限があるから、全体を逐一検討することはしない。入不二の論点は矛盾律が妥当しなくなる世界を要求することにあるので、論理パラドックスの典型であるキャロルの「アキレスと亀」だけに焦点を当てる。第3節では、20世紀の或る物理学者が言い出した「宇宙論的人

問原理」の哲学的要点だけを取り出し、それが相対主義でないことを明らかにするつもりである。

## 1 プロタゴラスの相対主義

プロタゴラスの相対主義とは『テアイテトス』によれば次のような主張である。

あらゆるものの尺度は人間だ。あるものについてはあるということの。あらぬものについてはあらぬということの。(252a)

各自に思われていることは、それがそう思われている者にとって、またそうありもする。(170a)

人が、何ものかが何々である、何々になるという言葉を用いる場合には、それは、「何ものかにとって」、または「何ものかの」、または、「何ものかと関係して」、何々である、何々になると言わねばならない。(160b)

これに反して、他のものと無関係に、それ自体で、独立して、何々であるものとか、何々になるものとかは、みずから口にしてはならないばかりか、他の者が言っても許容してはならない。(160b)

ソクラテスのプロタゴラス批判は次のとおりである。

彼らの考えている智とは、思考の真なるもののことであり、無智とは、思いなしの偽なるもののことではないか。(170b)

人間が思いなすものは、つねに真であるのか、それとも、真のことも偽のこともあるとするか、どちらかでしょう。(170c)

もし「尺度は人」というのをです、彼自身もそうは思っておらず、またかの多数者もそうは思っていないことになるとしたら——といっても、彼らがそう思っていないということはまさに事実なのですが、——すでにその場合には、彼の書き著したあの「真理」な

どというものは、何ものにとってもありはしないのだということが、必然となるのではないのでしょうか。またもし彼自身はそう思っていたとしても、多数がいっしょにそう思ってくれないならば、まず第一に、そう思う者よりも、そう思わない者の数が多いのですから、ちょうどそれだけ余計に、そうあるよりもむしろあらぬということになるわけです。(170e-171a)

それから、第二の点なのですが、そこになると、こういうたいへんややこしいことがあるのです。誰の思いなしも、あるがままのことを思いなししているのだと認めているあの人としては、自分の意見について、自分と反対の思いなしをする人たちの、あの人「プロタゴラス」があやまっていると考える、その意見すら真であると承認することになるだろうと思います。(171a-b)

そうしてみると、あの人は、自分の意見を誤りだと考えている人たちの意見を、真であると同意しているのなら、自分自身の意見を誤っていると承認していることになるのではないのでしょうか。(171d)

引用が長すぎてソクラテスの議論の道筋が分かりにくくなったかもしれないので、上の議論を短い推論のかたちに書き直してみよう。

### 【ソクラテスの推論】

- 1 プロタゴラス説は真である。
- 2 プロタゴラス説は真である ⇔ どの人の思いなしもすべて真である。(定義)
- 3 どの人の思いなしも、真であることも偽であることもある。(議論の前提)
- 4 どの人の思いなしもすべて真である ⇒ 他の人たちの思いなしは真である。(例化)
- 5 プロタゴラス説は真である ⇒ 他の人たちの思いなしは真である。(2と4)
- 6 他の人たちの思いなしでは、プロタゴラス説は真でない。(事実の承認)
- 7 プロタゴラス説は真である ⇒ プロタゴラ

ス説は真でない。(5と6)

8 プロタゴラス説は真であり、かつ真でない。(1と7)

入不二基義は『時間と絶対と相対』第8章「プロタゴラス説のあるべき姿」で、「プロタゴラス説（人間尺度説）の可能性の先端を見きわめるためには、その説をソクラテスによる解釈から解放しなければならない」（15頁）と主張し、ソクラテスが解釈するところのプロタゴラス説を次のように修正している。

#### 【入不二の推論】

- 1 各人にとっての現れは、《その本人にとって》つねに真である。
  - 2 各人にとっての現れは、真のことも偽のこともある。[議論の前提]
  - 1-1 あなたにとっては、あなたにとっての現れは、真である。[1の例化]
  - 1-2 他のものたちにとっては、（あなたにとっての現れとは）異なる現れが、真である。[1の例化と2]
  - 1-3 他のものたちにとっては、あなたにとっての現れは、偽である。[現れは同じでないから。2と1-2]
  - 1-4 プロタゴラスにとっては、プロタゴラスにとっての現れ（人間尺度説）は、真である。[1-1の例化?]
  - 1-5 他のものたちにとっては、プロタゴラスにとっての現れ（人間尺度説）は、偽である。[1-3の例化?]
  - 1-6 プロタゴラスにとっても、「《他のものたちにとっては》、プロタゴラスにとっての現れ[人間尺度説]は、偽である」は、真である。[1-1に1-5を代入?]
- （ただし、[ ]内はすべて引用者による補足である。）

入不二の「何某にとって」は「現れ」と「真／偽である」のいずれをも限定しているが、しかし、もしもプロタゴラスにとっての現れである

「人間尺度説」と他の人たちにとっての現れである「人間尺度説」が同じものでないならば、ソクラテスはプロタゴラスの人間尺度説を批判していることにはならない。だから、1-4と1-5の「プロタゴラスにとっての現れ（人間尺度説）」が、1-1の「あなたにとっての現れ」の例化（exemplification）になりうるかどうか疑問である。

東京の冬は沖縄からの客人には「寒く」現れるが北海道からの客人には「温かく」現れる。いずれの「現れ」が真なのかと問うことは無意味である。いずれもが「それぞれ当人にとって真」であろう。しかしこれは「私の感覚が偽だと主張することは無意味だ」という意味で、そうなのである。だからこそソクラテスは、「現れが偽であると主張することが無意味だから、現れは真である」とする逃げ道を塞ぐために、「各人にとっての現れ（というより、思いなし）は、真のことも偽のこともある」という議論の前提を認めさせるのである。ソクラテスが注意を向けさせているのは、「現れ」と「思いなし（意見）」との違いである。人間尺度説はプロタゴラスの「思いなし（意見）」であって、「何某にとっての現れ」ではない。もし後者だと解するならば、論点相違の誤謬に陥るのである。

入不二のソクラテス批判は、ソクラテスが「1-6は、プロタゴラス自身も自説（人間尺度説）が偽であると認めていることを表している」と考える誤りを犯している、というものである。ソクラテスの誤解は（《 》で括った）《その本人にとって》や《他のものたちにとっては》を「勝手に除去して考えることから生じている」。「そのように誤った除去をしないかぎり、1-6は自己論駁には陥らない」（201頁）というわけである。しかし、この場合の《その本人にとって》や《他のものたちにとっては》が限定しているのは「真である」という述語である。したがって入不二にとっても、「何某にとって」と相対化されるのは「真である」の方でなければならない。

「真である」を「何某にとって真である」と相対化すれば、もちろん、矛盾は出てこない。「プロタゴラスにとっての真」と「他の人たちにとっての真」は決して相交わることがないから、議論は平行線を辿るだけである。【入不二の推論】から「何某にとっての現れ」を除去すれば、次のようになるであろう。

#### 【入不二の推論】の改訂版

- 1 どの人の思いなしも、その本人にとってつねに真である。
- 2 どの人の思いなしも、(その人以外の)他の人たちにとっては真のことも偽のこともある。
- 1-1 プロタゴラス説は、プロタゴラスにとっては真である。[1の例化]
- 1-2 他の人たちの反プロタゴラス説は、他の人たちにとっては真である。[1の例化]
- 1-3 プロタゴラス説は、他の人たちにとっては偽である。[2と事実の承認]
- 1-4 ゆえに、〈プロタゴラス説がプロタゴラスにとって真であり、他の人たちにとって偽であること〉は、プロタゴラスにとって真である。[1-1と1-3、および「事実は誰にとっても真である」という原則]

1-4の結論は、プロタゴラスはプロタゴラス説が「真であり、かつ真でない」という矛盾には陥らず、その説が「プロタゴラスにとって真であり、かつ他の人たちにとって真でない」という事実を承認するだけである。「真である」を「何某にとって真である」に相対化すれば、【ソクラテスの推論】も同じ運命を辿る。【ソクラテスの推論】を相対化すれば、次のようになる。

#### 【ソクラテスの推論】の相対化

- 1 プロタゴラス説はプロタゴラスにとって真である。
- 2 プロタゴラス説はプロタゴラスにとって真である ⇔ どの人の思いなしも本人にとって

真であることは、プロタゴラスにとって真である。(定義)

- 3 どの人の思いなしも、(その人以外の)他の人たちにとっては真であることも偽であることもある。(議論の前提)
- 4 どの人の思いなしも本人にとって真である ⇒ 他の人たちの思いなしは彼らにとって真である。(例化)
- 5 プロタゴラス説はプロタゴラスにとって真である ⇒ 〈他の人たちの思いなしは彼らにとって真である〉は、プロタゴラスにとって真である。(2と4)
- 6 他の人たちの思いなしでは、プロタゴラス説は彼らにとって真でない。(事実の承認)
- 7 プロタゴラス説はプロタゴラスにとって真である ⇒ 〈プロタゴラス説は他の人たちにとって真でない〉は、プロタゴラスにとって真である。(5と6)
- 8 ゆえに〈プロタゴラス説は他の人たちにとって真でない〉は、プロタゴラスにとって真である。(1と7)

「真である」を「何某にとって真である」と相対化すれば決して矛盾に陥らない。その理由は次の点にある。「何某にとって真である」とは「何某はかくかくのことを真と信じている」ということであり、たとえ「かくかくのこと」が偽であっても、何某がその偽なることを「信じていること」自体は真だからである。「ブッシュはイラクに核兵器が存在すると信じていた」は、「イラクに核兵器が存在する」が偽であっても、真でありうる。信念文 (belief sentence) は、従属節で表現されている思いなしが偽であるとしても、「信じていた」ことが事実ならば(ブッシュが嘘をついたのでなければ)真である。これに対して、「ブッシュはイラクに核兵器があることを知っていた」は、「イラクに核兵器が存在する」が偽であれば、偽である。「イラクに核兵器が存在する」が真であってはじめて、「ブッシュはイラクに核兵器があることを知っていた」は真になりうる。「真である」を「何

某にとって真である」と相対化することは、問題になっている事柄を括弧に入れることによって、真偽の問題を何某の主観的確信へと変えてしまうのである。【ソクラテスの推論】の相対化も【入不二の推論】の改訂版も矛盾に導かないのは、相対化によって「端的に真なのか偽なのか」という問題を消し去ったからである。真理を相対化すれば、対論者は「私はかく信ずる」とたがいに水を掛けあう以上のことはできないのである。

「真である」ところのものは、「思いなし」(ソクラテス)、「判断」(カント)、「思想」(フレーゲ)、「命題」(ラッセル)である。これらの用語のインプリケーションはそれぞれ異なるが、いずれも「真である」の主語になりうる。ここではそれらを一括して「言明」(クワイン)と呼ぶことにしよう。言明の特徴は或るものについて何ごとかが述定されるということである。自己論駁が生じうるのは、言明の述定がその言明自身に対して適用される場合である。或るクレタ人は「クレタ人はすべて嘘つきだ」と言明した、だから「クレタ人はすべて嘘つきだ」というその言明は嘘である。プロタゴラスは「どの人の思いなしも真である」といった。ところが他の人たちは「プロタゴラスの言明は偽だ」と思いなす。もしどの人の思いなしも真ならば、プロタゴラス以外の他の人たちの思いなしも真である。だから「どの人の思いなしも真である」というその言明は偽である。こうした自己言及 (self-reference) は、言明が主語と述語に分節化されているからこそ可能なのである。それに対して感覚は、それがいかに複雑微妙なものであろうと、分節化されていない。思いなし (主観的確信) を一種の感覚と見なすならば、言明の持つ分節性が失われ、思いなしは、それを抱く人物から分離不可能な体験的事実化してしまう。体験的事実どうしが矛盾することはありえないから自己論駁に陥ることはないが、それは、ことの真偽を問うことからあらかじめ退却しているからにすぎない。

ソクラテスのプロタゴラス批判の射程は、思

いなしを体験的事実と同一視するすべての見解に及ぶ。それはヘラクレイトスの万物流転説だけでなく、デモクリトスの原子論、あるいは現代の物理主義にさえ及ぶであろう。私は拙著『なぜ科学批判なのか』(勁草書房、1984)で次のように述べた。「もし[デモクリトスの]原子論が正しいとすると、われわれは原子論自体を知りえないことになる」(59頁)。原子論にしたがえば、「実在するのは原子と空虚な空間のみであり、われわれの意識もまた原子の運動、離合集散の副現象にすぎない。それゆえ、感じられ知覚されたことがそのまま真なのであって、ある知覚は真、他の知覚は偽とか、ある知覚は客観的、他の知覚は主観的ということはない。正常な知覚であれ、錯覚や幻覚であれ、すべてが真で客観的である」(同頁)。アリストテレスは『形而上学』において原子論者を次のように批判した。

かれらによると、多くの他の動物に現れる印象はわれわれ人間のとは反対であり、のみならず、われわれ各自にとっても個々の感覚への現われは必ずしも同一とは思えない。そうだとすれば、これらのうちのどちらが真であるか偽であるかは不明である。……それらはどちらも同様なのだから、というのである。だからこそデモクリトスも、何ものも真実ではないか、あるいはすくなくともわれわれには不明であると言っている。(1009b8-13)

かれらは、思慮を感覚であると解し、そして感覚をば[物体の]の変化であると解しているがために、感覚における現われを必然的に真実と言わざるをえない。けだし、エンペドクレスやデモクリトスやその他すべての人びとがこの種の見解のとりことなったのも、こうした理由によるのである。(1009b14-17)

プロタゴラスの相対主義は「真である」の相対化を認めるだけで十分である。「何某にとって真である」という相対化は、思いなしを主観的事実や身体的変化に同化させ、「真あるいは

偽であるところのものは言明である」という根本的前提を破壊してしまうのである。ソクラテスのプロタゴラス批判が正当なのは、アリストテレスのデモクリトス批判が的確であるのと同じ理由によってである。「真である」という述語が合法的に適用できるのは、分節化された文によって表現される「思いなし」に対してでなければならない。もしそうでなければ、そもそも真偽を問うということ自体が無意味になるのである。

## 2 相対主義の極北？

プロタゴラスの友人でもあるテオドロスは、相対主義が自縄自縛に陥るというソクラテスに賛同したのは少し軽率だったかもしれないと忸怩たる思いをしながら、プロタゴラスの備忘録を読んだ、と仮定しよう。備忘録にはおそらく次のように記されていたであろう。

相対主義が自己論駁的だというソクラテスの批判が正しいとすれば、相対主義者は「相対主義は偽である」と主張していることになる。そもそもの主義であれ、自分自身を偽とするような主義は存在しない。ソクラテスの批判が相対主義批判になりえないのは、彼の議論から、まさに「相対主義は真である」という結論が出てくるからだ。

- 1 相対主義者は「相対主義は偽である」と主張する。[仮定]
- 2 相対主義が偽であると仮定せよ。
- 3 相対主義者は真を主張している。[1と2]
- 4 ゆえに、相対主義者の主張は真である。[3]
- 5 相対主義が真であると仮定せよ。
- 6 「相対主義は偽である」との主張は偽である。[1と5]
- 7 ゆえに、相対主義は真である。(6)
- 8 相対主義が真だと仮定しても偽だと仮定しても、相対主義は真であるとの結論にい

たる。[4と7]

私は「相対主義は真である」と主張しているのであって、それが偽であるとは一度も言っていないのだ。

テオドロスは、プロタゴラスの論理にはごまかしがあると思って、備忘録の次のページを捲ってみた。そこには次のような推論が書かれていた。

「真である」「偽である」という述語は或る言語の内部でのみ使用可能である。どの言語にも属さないような真偽を述べることはできない。「真（あるいは偽）である」という述語はメタ言語MLに属するのであり、「相対主義は真（あるいは偽）である」とは、「相対主義はメタ言語MLにおいて真（あるいは偽）である」ということである。「メタ言語において真（あるいは偽）である」を「ML-真（偽）」と書けば、

- 1 相対主義は、ML-真（あるいはML-偽）である。
- 2 1は、MML-真（あるいはMML-偽）である。
- 3 2は、MMML-真（あるいはMMML-偽）である。

.....

Mの個数が異なる「真」と「偽（あるいは、真でない）」は決して矛盾しない。

テオドロスは自分の思慮不足を恨みながら、このプロタゴラスの備忘録をソクラテスに見せたいと思った。だがソクラテスは、テアイテトスを喚んで問答したあの日の翌日、裁判で死刑判決を受け、すでに獄中にあった。テオドロスは洪るクリトンに仲介の労をとってもらい、ようやくソクラテスのメモを貰うことができた。メモは短いものだった。

プロタゴラスは1から始めて無限に続く言

明の「すべてが真だ」と言うだろう。ところで、この「すべてが真」の「真」は、何番目の行にあるのだろうか。その「真」がどの行にもないとする、それは非合法的な「真」だということにならないかね。私はアテナイの人たちの言語しか理解できないが、プロタゴラスは神々の言語を使って「真」だと言っているのだろうか。

テオドロスは、プロタゴラスの「神々については、存在するとも存在しないとも、またいかなる似姿をしたものであるかも、私は知りえない」という言葉を思い出した。そして「神々の言語」などとうてい知りえないと、激しく首を横に振った。――

以上はもちろん私がでっち上げた寓話である。プロタゴラスの「備忘録」もソクラテスの「メモ」も、実際には、パトナムの論文「人間の顔をした実在論」の議論を相対主義に適用しただけのものである。相対主義の自己論駁という批判を、メタレベルに上昇することによって回避しようとするれば、その方針が厳格に遂行される限り、タルスキの真理定義と同様の問題を抱え込む。だからメタレベルに逃げても無駄である。これは予め知っておいて然るべき論理学上の基礎知識である。

入不二基義『相対主義の極北』（未来社、2001）は、相対主義の自己論駁を回避するだけでなく、相対主義の「あるべき姿」を示さんとした意欲作である。いったい相対主義の本来あるべき姿はどのようなものか。第9章「相対主義と実在論の極限における一致」の末尾には、こう書かれている。

こうして、相対主義と実在論は、極限において一致する。この一致は、相対主義と実在論のそれぞれに含まれる「論理」を先鋭化して自己適用することによって行き着く「最果ての地」である。（224頁）

これはウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』の有名な一節を思い起こさせる。

独在論は厳密に貫徹されると純粋な実在論に一致することが分かる。独在論の私は拡がりを持たぬ点に収縮し、その点に対応づけられた実在が残る。（5.64）

独在論が客観化できない「私」とは「（私の）意志」である。相対主義が客観化できないものは、入不二の言葉では「私たち」である。ウィトゲンシュタインにおいては「世界は私の意志から独立している」（6.373）がゆえに、独在論と実在論は一致する。入不二においては、相対主義が変態（メタモルフォーゼ）を行ない、『私たち』の未出現（ないよりもっとないこと／〈他なるもの〉）に純化される」ことによって、相対主義は実在論と一致する。しかしアナロジーが成り立つのはここまでである。問題は入不二のいう相対主義のメタモルフォーゼがどのようにして可能になるかである。

入不二はルイス・キャロルの小品「アキレスが亀に言ったこと」を論じ、亀を相対主義に、アキレスを相対主義批判になぞらえる。アキレスが亀を説得できないように、相対主義批判は決して成功しないと言いたいのである。キャロルの「アキレスと亀」の論理パラドックスは次のとおりである。

アキレスは亀に、次のAとBからZが必然的に導かれることを説得しようと試みる。

- A 同一のものに等しいものはたがいに等しい。
- B この3角形の2辺は同一のものに等しい。
- Z この3角形の2辺はたがいに等しい。

これを現代ふうには書けば、次のようになる。

- (A)  $\forall x \forall y [\exists z \{(x=z) \& (y=z)\} \rightarrow (x=y)]$
  - (B)  $\exists z \{(a=z) \& (b=z)\}$
  - (Z)  $a=b$
- （ただし a, b はその3角形の2辺の長さ）。



アキレスの証明は、次のとおりである。

- 1  $\exists z \{ (a=z) \& (b=z) \} \rightarrow (a=b)$  (A) の普遍例化
- 2  $\exists z \{ (a=z) \& (b=z) \}$  (B)
- 3  $a=b$  (1と2)

そこで亀は、AとBからZが導かれるためには、

$$C \quad (A \& B) \Rightarrow Z$$

が必要ではないかと注意する。確かにそのとおりなので、アキレスはCを認める。その上でアキレスは「AとBとCからZが必然的に導かれるね」と言う。すると亀は「しかしそのためには

$$D \quad (A \& B \& C) \Rightarrow Z$$

が必要ではないか」と要求する。その後、亀の要求は当然つぎのように続く。

$$\begin{aligned} E \quad & (A \& B \& C \& D) \Rightarrow Z \\ F \quad & (A \& B \& C \& D \& E) \Rightarrow Z \\ & \dots\dots\dots \end{aligned}$$

推論の論理的形式だけを取り出せば、次のとおりである。

$$\begin{aligned} A \quad & p \rightarrow q \\ B \quad & p \\ Z \quad & q \end{aligned}$$

AとBからZが必然的に出てくるという論理法則、すなわち

$$C \quad p \& (p \rightarrow q) \Rightarrow q,$$

は分離則 (modus ponens) と呼ばれる。亀は分離則の持つ論理的強制力を疑い、

$$\begin{aligned} D \quad & p \& (p \rightarrow q) \& C \Rightarrow q \\ E \quad & p \& (p \rightarrow q) \& C \& D \Rightarrow q \\ F \quad & p \& (p \rightarrow q) \& C \& D \& E \Rightarrow q \\ & \dots\dots\dots \end{aligned}$$

と要求を重ねる。すなわち、分離則Cの妥当性を明示化するために分離則Dを要求し、分離則Dの妥当性を明示化するために分離則Eを要求し、分離則Eの……という具合である。かくして無限背進に陥る。

無限背進のからくりを見破るのは簡単である。「 $p \& (p \rightarrow q)$ 」を $p_1$ とおけば、Cは「 $p_1 \rightarrow q$ 」であり、Dは「 $p_1 \& C \Rightarrow q$ 」であるから、Dは次のように書ける。

$$D \quad p_1 \& (p_1 \rightarrow q) \Rightarrow q$$

同様に、「 $p \& (p \rightarrow q) \& C$ 」を $p_2$ とおけば、Dは「 $p_2 \rightarrow q$ 」であり、Eは「 $p_2 \& D \Rightarrow q$ 」であるから、Eは次のようになる。

$$E \quad p_2 \& (p_2 \rightarrow q) \Rightarrow q$$

分離則の式「 $p \& (p \rightarrow q) \Rightarrow q$ 」の「p」や「q」は、代数式ならば変数で表わされるであろうような変項 (文変項) であるから、D、E、F、……はすべて分離式の事例である。

亀が議論をどこまでも引き延ばすのは、普遍量化で表わされる(A)も分離則も、それを個別的事例に適用するとき、すでに普遍例化を含んでいるからである。クワインは、論理法則の必然性を言語規則説 (conventionalism) よって説明せんとした経験主義の第一のドグマを批判するために、ルイス・キャロルの「アキレスと亀」を使った。言語規則説とは、論理法則が必然的に真であるのは、それが言語の使用規則についての規約 (convention) のみによって成立する法則だからだ、という説である。もし論理法則を明示的に規約された言語規則として説明しようとするれば、一般的な規則が適用されなければならない。その適用は普遍例化という論理

法則である。だから、言語規則説はあらかじめ論理を前提しているのである。クワインはキャロルを、まさに使うべき場所で使ったのである。

入不二は「亀がアキレスに言ったこと」を「アキレスと亀とルイス・キャロルの『三者関係』」を論ずるために使う。「相対主義批判のアキレスは相対主義者の亀を説得できない」と理解するのである。そしてAとDの違いを、Aが「行為」でありDが「規則」であることの違いだと解釈する。すなわち、入不二は「行為」と「規則命題」を

$\vdash P \rightarrow Q$  かつ  $\vdash P$ , ゆえに  $\vdash Q$  …… (1)  
 $\vdash \{(P \rightarrow Q) \& P\} \rightarrow Q$  …… (前提3)

の違いだと解釈し、フレーゲの主張記号「 $\vdash$ 」は「ある仕方で命題へとコミットする行為そのもの」だと解説する。そして「推論(1)ではQ自体が『主張されている』が、前提3は、Qへと至るための規則の明示ではあっても、Q自体を主張するという行為は行っていない」というのである。「前提3 [本稿ではD] と推論(1) [本稿ではC] との相違とは、Q [本稿ではq] へと至るための規則の明示と、Q [本稿ではq] という結論を実際に出すという行為自体との間の差異——規則命題と行為とのギャップ——に他ならない」(96頁)と。ひとたびこのように解釈すれば、一つ一つの行為に対して規則が必要だということになる。だからアキレスは亀を決して説得できない。ウィットゲンシュタインのパラドックス(「規則に従うことはできない、なぜならどんな行為もその規則に従った行為として解釈できるから」と同様に、「規則が先か行為が先か」(あるいは「普遍が先か個物が先か」)というイタチごっこに陥るからである。

これはおそるべき解釈であり、論理学者ならば「条件法で述べられた言明は主張力を持つが、条件法の前件自体は主張力を持たない。それだけのことだ」と反論するであろう。条件法の前件は主張力を持たないけれども主張文と同

様に思想(命題)内容を含んでいるから、フレーゲは主張力を思想内容から切り離し、思想内容を「思想(Dedanke)」と呼ぶのである。「思想」は真か偽かであるが、主張力を持たない。だからと言って、主張力に「主張するという行為」が含まれているのではない。主張力のポイントは、「主張する」とは「真であると主張することだ」ということにある。「偽である」ことを主張するとは、もとの文の否定で表わされる「思想」が「真である」と主張することである。イエスカノーで答えられる疑問文は主張文と同じく「思想」を表現するが、その「思想」を疑問文が「主張する」ということは意味をなさない。主張力は「……である(あるいは、……でない)」という言明に属するのであり、誰かがそれを実際に主張する(主張するという行為を行なう)かどうかは、無関係な論点である。

(1)と(前提3)の違いは、たんにどれを一文として扱うかの違いである。

(前提3)は演繹定理によって

$\vdash \{(P \rightarrow Q) \& P\} \Rightarrow \vdash Q$  …… (分離則)

へと変換できる。(1)も同様であって、「 $\vdash P \rightarrow Q$  かつ  $\vdash P$ 」という二つの条件を一文にして「 $\vdash (P \rightarrow Q) \& P$ 」に変えても条件法の前件としては同じだから、上の(分離則)と同じかたちになる。ウィットゲンシュタインはフレーゲの「 $\vdash$ 」を不必要と見なし、それがその後の論理学に踏襲された。こんにちでは「 $\vdash$ 」は「証明できる」を意味するものとして使われるが、これはフレーゲの使い方ではない。両者の共通点は、条件法の前件と後件を独立させ、推論の前提と帰結の二文に分離するという点だけである。

以上のコメントは瑣末なことではない。入不二の解釈をとらなければ、キャロルの「アキレスと亀」のパラドックスは相対主義のメタモルフォーゼのために使えないのである。だから入不二の解釈は正しい解釈でなければならない。それでは、クワインの解釈と入不二の解釈のい

ずれが正しい解釈なのだろうか。相対主義をとる限り、「いずれが正しい解釈か」と問うことはできない。クワインにとってはクワインの解釈が、入不二にとっては入不二の解釈が正しい。もっと一般的に述べれば、相対主義をとる限り、どんなパラドックスにも「正しいただ一つの解決」が存在するのではない。相対主義の無立場という立場から見れば、パラドックスは解決を要求する「問題」なのではなく、芸術作品と同じように鑑賞され、自分の好みに合わせて解釈されるだけの「展示」である。

パトナムが「培養槽の中の脳」の思考実験で、「培養槽の脳は『私は培養槽の脳ではない』と主張することができないとの背理法証明を行ない、デイヴィドソンが共約不可能性 (incommensurability) を逆手にとって「概念枠相対主義」を論破しても、入不二にとっては痛くも痒くもない。なぜなら、論破されたとき「相対主義」のメタモルフォーゼは終わっていて概念枠の外側に立っているからである。だから入不二は、パトナムにもデイヴィドソンにも反論らしい反論を提起しない。彼らの議論は認めるが、いずれにしろ彼らは「合理性」の枠内で議論しているのである。相対主義はもちろん「合理性」を拒否して「非合理」の立場をとるわけではない。どの立場もとらず、「解釈」するだけである。狭い視野でとらえれば、どの立場にもそれに対立する立場がある。その土俵では矛盾律も排中律も適用できる。しかしそれは言挙げの世界であるにすぎないのだ。——このように解釈しなければ、入不二が概念枠相対主義を擁護した後で直ちにデイヴィドソンによる「概念枠相対主義」批判を解説する神経を理解することは困難である。

科学者の理論は、その理論から導出される具体的言明が観測事実と矛盾する場合を含めて、矛盾を孕んでいることが判明すれば、通常は捨てられる。入不二の「相対主義」の強みは、「相対主義とは相対化の運動である」と主張し、相対主義をヌルヌルした得体の知れないニュータイプ「相対主義」に変態させるという点にあ

る。それは、パラドックスを生み出す元凶である無限背進を解釈によって乗り越える「相対主義」であるから、哲学のどんなドグマをも乗り越える。乗り越えた先にあるのが「極北」である。だが「極北」と言っても、実際には、わずか二つのステップで到達できる「極北」である。まず、デイヴィドソンを仲間に引き入れ、彼の概念枠相対主義批判を「私たち」という認識主観を際立たせたと「解釈」する。次に、この認識主観が消され、「いかなる主観をも持たない客観」に至る。これで「極北」に至ったのである。しかしこの「極北」は相対主義とは無関係である。なぜならデイヴィドソンの相対主義批判で相対主義は消滅しており、その後で「私たち」とい認識主観が消されただけであるから。

「極北」においては、「私たち」が存在しないのだから言語も存在しない。言語が存在しないのだから否定も存在しない。否定が存在しないのだから矛盾律も妥当しない。かくして「相対主義」はその極限においては「そうであるしかない」世界の承認（實在論）に一致しうる。パトナムとデイヴィドソンを紹介した段階ですでに相対主義は死んでいるにも拘わらず、その後に再び「相対主義」が甦っている。これは相対主義の「偽装表示」というものである。パトナムは何回か「転向」した。これはパトナムの實在論のメタモルフォーゼである。彼は「なぜならば私は何回も間違えるからだ」と半ば冗談めかして彼の「転向」の釈明をした。彼の「[唯物論的實在論から常識實在論への] 實在論の長旅」においては、以前の立場のどこが間違いであったかが理解でき、しかも實在論の核心は間違いなく引き継がれている。ところが「相対主義」のメタモルフォーゼにおいては、相対主義の批判ですら真なのであるから、相対化（メタモルフォーゼ）のプロセスにおいて、相対主義の自己同一性は失われてしまう。相対主義のメタモルフォーゼにも拘わらず変化しないもの——それが、入不二の場合には不在なのである。

入不二の相対主義は、もしそれが単なる「偽装表示」でないとすれば、真か偽かと問う議論のレベルから鑑賞と解釈のレベルへと転移した「相対主義」である。鑑賞と解釈のレベルでは、以前の議論レベルにおける真偽はもはや問題にはならない。相対主義はそこで息を止められたのではなく、評論家まがいの鑑賞と解釈によって再び甦るのである。鑑賞と解釈のレベルにおける「相対主義」としてである。相対主義である限り、鑑賞と解釈のレベルにおいても真偽が問題になってはならない。つまり、いずれが正しい解釈なのかと問うことは許されない。いずれが正しい解釈なのかと問うことができないのだから、本当は、相対主義は何ごととも主張できないのである。主張するとは、何ごとかが真であると主張することだからである。

この「相対主義」の果て、「相対主義の極北」にあるのは、いかなる認識主観にも知られることのない「実在」である。しかし否定を持たないのだから、虚無と対比される実在ではない。この「実在」とは、「相対主義」が最後に発見するところの、言うなれば鵠（ヌエ）である。しかし極北の地に鵠（ヌエ）が存在するという論拠はあまりにも弱い。論拠らしきものは、集合論のこじつけ「解釈」によって、「『空集合』以前」を「『私たち』の未出現」に対応させることだけである。空集合を「考えていることが何もない」状態に対応させるのは愉快であるが、「空集合」以前を「『ない』よりももっと『ない』こと」、「『私たち』の未出現」だなどと言い立てられると、本気なのか戯れ言なのか見分けがつかない。入不二は、存在と非存在（あるいは無）の彼岸というほどの意味で「『空集合』以前」を使っているが、これは言葉の遊戯でしかない。「『私たち』の未出現」によって意味されていることは、「人間が存在せず、知る主観が存在しない宇宙」である。知る主観が存在しないにも拘わらず、入不二はどういうわけかその宇宙を知っているのである。入不二のいう「『私たち』の未出現」とは、人間が未だ誕生していないということではない。認識主観がそも

そも存在しないということである。認識主観が存在しない世界を、存在しないその主観が、どうして知りうるのだろうか。「私たち」「未出現」という言葉は「私たち」の言葉である。だが「私たち」の存在しない世界に、「私たち」という言葉はどうして存在しうるのだろうか。

次節で論ずる「人間原理」はこの難点を回避する一つの指針である。入不二自身も「『人間原理』はプロタゴラスの人間尺度説にきわめて近いところに位置している」（28-29頁）と示唆していたはずなのに、その問題を解決しただけでなく、問題そのものを忘れていたのである。「パウリの排他律」で有名なパウリ（1900-1958）は、「いかなる客観も対比されないような純粹な認識主観という外挿」を「ヒンズー教的形而上学」と呼んだ。「『私たち』が未出現である世界」は、ヒンズー教的形而上学の「主観」と「客観」を逆にしたものだから、「逆ヒンズー教的形而上学」である。ヒンズー教的であろうとなかろうと、こういう形而上学は相対主義とは何の関係もない。実際、相対主義の議論はデイヴィッドソンによる相対主義批判で終わっているのだ。だがそこでお終いにすれば『相対主義の極北』にならない。入不二にとっては『極北』の名に値するものが確かに必要である。だからと言って、放歌高吟すればよいというものではない。

日本の代表的な哲学者・田辺元（1885-1962）は、その昔、相対論は「無の行為的自覚」としては「即自的段階」にとどまり、量子論の「対自的段階」に達していない、というようなことを述べた。相対論は自己本位の「往相」の段階にとどまり、量子論の他愛的な「還相」の段階に達していないのだそうだ。日本の物理学者たちが哲学を軽蔑するようになった原因の一つは田辺の科学哲学だったと言われている。物理学の重鎮で「科学と哲学の会」の長老・山内恭彦（1902-1986）は「記号論理学が入ってきてよかったことは、哲学者が他人様に分かる文を書くようになったことである」とどこかで書いていた。入不二は、論理に従わざるをえないところの《概念》を、言葉が喚起するイメージとし

て扱うため、「真か偽かである言明」をこえて「語りえないこと」を語ることになるのである。だから相対主義をめぐる言語ゲームは、連想ゲームに堕してしまうのである。

高校1年のとき、たいそう哲学好きな文芸部所属の友人がいた。ゼノンの（キャロルのではなく）「アキレスと亀」の論法も、私はこの友人から聞いた。半ばバカにしながらも、このパラドックスは解けなかった。父の書棚にあった安倍能成『西洋古代中世哲学史』を読んでみたが、解答になっていないことはすぐ分かった。「アキレスの走りが亀の歩いた区間ごとに中断するのではない」というような批判だったと思う。ところで、その友人は幾何の証明問題でも大論陣を張るのだが、彼の証明はたいてい間違っていた。数学の先生はいつも苦笑していた。あの友人はもしかするとイメージに依拠して「論理を超越した論理」（イメージ論理？）を駆使していたのかもしれない。

### 3 人間原理は相対主義か

プロタゴラスの相対主義とは、「あらゆるものの尺度は人間だ。あるものについてはあるということの。あらぬものについては、あらぬということの」という主張であった。第1節では「尺度は人間だ」の「人間」を「個人」と解釈した。もちろん、文字どおりの「個人」ではなくて同じ文化・思想を共有する「集団」や「時代」であっても、「真である」を「集団や時代にとって真である」と相対化できるから、ソクラテスのプロタゴラス批判はそのまま妥当する。しかし、例えば「ゲーデルの不完全性定理は機械に対しての人間理性の優越性を示しているだろうか」と問う場合の「人間」や「人間理性」は、特定の人間集団や特定の時代の人間を意味してはいない。むしろ、有限のものしか認識できないとはいえ、地域や時代に拘束されない・知的に遥かに進歩した「理想化された人間」を想定している。もしもプロタゴラスの「尺度は人間」の「人間」が、そのような「理

想化された人間」を意味するとしたら、プロタゴラスの人間尺度説はその場合でも「相対主義」と言えるであろうか。

20世紀の幾人かの物理学者は、こんにち「宇宙論的人間原理（anthropic cosmological principle）」と呼ばれているところの、物理学らしくない仮説を支持した。この仮説には「弱い人間原理」と「強い人間原理」という二つのバージョンがある。前者は「物理学における観察は、観察者としての人間が存在するために必要な諸条件によって制約を受けている」と主張し、後者は「宇宙とは、宇宙の歴史のどの段階かで、人間を含むようなものでなければならない」と主張する。前者は、当然そうであるにも拘わらず忘れられているかもしれないところの事実を指摘しただけのものである。だから人間原理に対する批判はもっぱら「強い人間原理」に集中する。「宇宙は人間を含む宇宙でなければならない」という主張が人間中心主義を示唆し、あたかも「地球が宇宙の中心なのではない」と教えたコペルニクスに対する反動のように見えるからである。そういう次第で、以下においては「強い人間原理」のみを「人間原理」と呼ぶことにする。

私は人間原理を、宇宙についての仮説としてではなく、存在一般についての（古い言葉を使えば、形而上学的な）仮説であると解する。人間原理は、「宇宙が人間の存在を含むようにデザインされていた」という主張ではなく、「人間の存在を含まない宇宙は知りえない宇宙だ」という主張である。それは、人間のような知的生命が（神のデザインに従って）宇宙の中に必然的に発生したという主張ではなく、決して知りえないような宇宙は存在しない宇宙だという主張である。ダメット『真理と過去』（勁草書房、2004）の訳者解説で述べたことであるが、私の理解する人間原理とは、独在論の《私》を《人間》に置き換え、「宇宙とは人間が《存在する》宇宙のことだ」と言い換えたものにすぎない。人間が存在しない宇宙は決して知られることのない宇宙である。「存在する」とは「存在

することが知られうる」ということである。別の宇宙が存在することが「真である」とは別の宇宙の存在が「真であると知られうる」ということである。逆に言えば、人間原理とは人間には決して知りえない（現在知りえないのではなく、未来永劫知りえない）真理を語ることは無意味だということである。

「真である」という述語はすべての言明に適用可能である。しかも「真である」ことは人間が証明できるか否かから独立である。すべての未解決問題は、たとえ人類が生存をやめるまで未解決にとどまるとしても、その問題が有意味である限り真であるか偽であるかである。だが「或る問題が有意味である」とはいかなることであろうか。どの問題にも肯定的解決と否定的解決があるから、或る問題が有意味であるとは、その解決を述べる言明が有意味だということである。無意味な言明は通常「言明」とはいわないから、無意味な「文」と呼ぶことにしよう。それでは文が意味を持つことと持たないこととは、何によって区別されるのだろうか。「生まれない方が幸せだった」と歎く人がいる。しかし、生まれて不幸であることと生まれなかった幸福とを比較することはできない。だから、「生まれない方が幸せであるか否か」という問いには解答は存在しない。解答が存在しない問題を問うことは無意味である。

論理学は、たんに事実を述べる言明だけでなく、あらゆる可能性-不可能性をも扱う。或る言明がいかなる場合にも真でありえないならば、その否定はすべての場合に真である。どんな理論でも論理的な不整合（矛盾）に陥らなければ、論理的に可能なのであるから、論理的可能性は最も広い可能性である。論理学にとってはあらゆる可能性は論理学の「事実」なのである。ウィトゲンシュタインの言葉を借りれば、「論理学はあらゆる可能性を扱う。そして、すべての可能性は論理学の事実である」（『論考』2.0121）。だが、どの可能性-不可能性も有意味な文で述べられねばならない。そして、ある文が有意味ならば、その文は真か偽であり、ある

文が真か偽であるならば、その文は有意味でなければならない。だから、ある文が有意味だということは、その文に真偽があるということと同じである。だから、「真である」とは「真であることが知られうる」ことであるとする人間原理は、有意味性の限界と宇宙の限界を等置しているだけである。その限界の彼岸を語ることは無意味を語ることでしかありえないのである。

しかし、そのような人間原理は「人間にとっての宇宙」「人間にとっての存在」というかたちで、「宇宙それ自体」「実在そのもの」を相対化しているのではないか。人間の認識能力に多くの制約があることは明らかなのだから、人間原理は「真である」を「人間にとって真である」へと相対化する相対主義なのではないだろうか。——このように反論されるかも知れない。プロタゴラスの相対主義は、

あらゆるものの尺度は人間だ。あるものについてはあるということの。あらぬものについてはあらぬということの。(252a)

であった。人間原理は「私にとって」を「人間にとって」に置き換えただけのものであるから、もしも「尺度は人間」の「人間」が、有限者であるとはいえ「理想化された人間」を意味するならば、人間原理にはプロタゴラスの格率に反するものは何もないように見える。むしろ逆に、ソクラテスがプロタゴラス説を解説して、それが

他のものと無関係に、それ自体で、独立して、何々であるものとか、何々になるものとかは、みずから口にしてはならないばかりか、他の者が言っても許容してはならない。(160b)

ということを含意すると主張するとき、その言葉尻だけをとらえれば、「他のもの[いまの場合は、人間]と無関係に、それ自体で、独立し

て、何々であるもの」の存在を仮定しているようにさえ見えるかもしれない。

「真である」とは「真であることが知られうる」ことであり、文の意味とは「その文がいかなる場合に真だと知られうるか」という条件によって規定されるものとしよう。ところが人間は、いかなる場合にも人間にはその真偽が知りえないような文を口にし、その文によって人間にとって最も重要なことを伝えようとする。例えば『ソクラテスの弁明』の結びの文章は次のようになっている。

しかし、もう終わりにしましょう、時刻ですからね。もう行かねばならないのです。わたしはこれから死ぬために、諸君はこれから生きるために。しかしわれわれの行く手に待っているものは、どちらがよいのか、誰にもはっきりとはわからないのです、神でなければ。(42a)

「死ぬ」のと「生きる」のとその「どちらがよいのか」人間には知りえないが、神ならばそれを知っているであろう。人間は「生きる」のが「よい」ことだと思いを違えているのかもしれないのだ。——これがソクラテスの主張だとすると、ソクラテスは人間原理を侵していることになる。生まれて不幸であることと生まれなかった幸福とを比較することができないように、「死ぬ」こと「生きる」ことの善し悪しを比較することはできない。人間原理にしたがえば確かにそうである。人間原理は、物理学においてより倫理学において、よりいっそう強い抵抗を受ける。人間の人間自体の運命に関わる思考は世俗や現世を容易に超越する。「神ならば知っている」であろうところの真理は人間には決して知りえないにも拘わらず、人間は超越的な真理、絶対的な善を要求するからである。《善》への要求は人間の自然的傾向であるが、その欲求が強ければ強いほど《善》は超越的になる。《善》が超越的でないならば、ソクラテスの死は無意味であるようにみえる。

人間原理が相対主義に与するように見えるのは、それが、知ることの不可能な真理を拒否する限りにおいてである。だが、もしも真理が相対的だとすると、文の意味も相対化されざるをえない。文の意味が相対化されれば、その文を構成する語は意味を失う。「大晦日の翌日は元旦である」を真と認めない人は「大晦日」「元旦」の意味を知らないのである。その文が「何某にとっての真である」にすぎないのであれば、「大晦日」「元旦」という言葉は意味を失うであろう。《真理》と《意味》は車の両輪のようなもので、片方だけで機能するというわけにはいかない。《真理》の相対化は《意味》の相対化を伴い、《意味》の相対化は意思疎通を不可能にさせる。これは言語を全面的な機能停止に追い込む。したがって真理についての相対主義は、明白な虚偽なのである。人間原理は、超越的な真理の承認から生ずるところの《意味》の形而上学化に対する防御であって、これは言うなれば「神のみが知る」真理から「人間の顔をした」真理へ方向転換である。人間原理は、相対主義が最後に帰着せざるをえないところの「真理からの退却」とはまったく別物である。

相対主義が際立った問題になるのは、人間が各自の自由意志に基づいて自分の判断によって選択する場面——倫理的価値が問題になる場面——においてである。キリスト教という宗教的伝統がまだ根強く残存している欧米社会においては、倫理的善の客観性を保証するためと称して「神の命令」が持ち出される。倫理的義務に関して「神がそれを命じているから」という理由は今でも通用している（ウイトゲンシュタインも同じことを主張したことがある）。インターネットで「クレイグ・テイラー討論：倫理の基礎は自然的か超自然的か？」を検索した。テイラーは運命論で有名であるが、クレイグがいかなる人物であるかを私は知らない。クレイグの主張はこうだ。「倫理を自然的に基礎づけることは不可能だ。例えば自己犠牲というモラルを考えよ。それが神の命令だからこそ、その

倫理は客観的でありうるのだ。神の命令が何であるかは聖書に書かれている。倫理的にすぐれた人と劣った人が存在するのではない。聖書には、神はすべての人間を平等につくられたと書いてある。しかし聖書解釈は歴史的な変遷があるのでは？ 否、聖書の正しい解釈はただ一つであり、聖書は多様な解釈を許していない。倫理は、もしそれが神の命令でないならば、客観的基礎を持ちえない。だから倫理の基礎は超自然的である」。

この種のファンダメンタリストの犠牲にならないためには、価値相対主義に逃げ込んだ方がマシかもしれない。価値相対主義が正しいからではなく、狂信主義者を相手に議論をすることが愚かだからである。現代哲学は、事実と価値との、存在と当為との分離を徹底した。真理は超越的真理にまで客観化され、倫理は「何某にとっての善」にまで主観化された。近代の脱魔術化 (Entzauberung) は科学崇拜と価値相対主義をもたらした。科学崇拜と価値相対主義は現代人に典型的なイデオロギー (虚偽意識) である。哲学における相対主義は科学における実証主義と同じ役割を果たす。実証主義が科学において占めていた地位を、相対主義は哲学において占めている。実証主義は、それが哲学としてはいかに貧しくても、神学的・形而上学的ドグマに対抗する戦略としては効果的である。しかし相対主義も実証主義も、データの事実性 (Faktizität) がすべてであるかのように見まがい、何が重要な問題であるかという価値判断を没却する。こんにちでは科学は宗教とは独立であるが、倫理の問題は依然として宗教と絡んでいる。だからこそ欧米においては、相対主義は世俗の人間にとって安住の「慰め哲学」でありうるのだ。

価値相対主義が陥りやすい誤謬は、個人の道徳的判断が価値判断のすべてであるかのように思い込むことである。はるかに重要な価値判断は、何が重要で何がそうでないかの判断である。そういう価値判断は科学においても不可欠であって、それが問題を正しく設定できるか否

かの規準である。だから価値相対主義の帰結は、何が重要で何がそうでないかを判断する能力の喪失である。大学ですら、大衆化と市場原理の圧迫によって、自らの存在理由を問い直さざるをえなくなっている。相対主義者たちは、問題の軽重を論ずることを禁ずるから、情報の量と多数決主義 (majoritarianism) だけがまかり通るのである。「絶対的善」を要求し続けたソクラテスやウイトゲンシュタインのような哲学者にとってのみ、価値相対主義はスノビズムの極みでありえたのである。だが、相対主義を大衆文化や日本文化の問題として論ずる準備は今の私にはない。

さて最後に、私のシラバスから「相対主義に逃げるな」という文を削除すべきか否か。プロタゴラスならば「あなたが削除すべきだと思うのであれば、削除すべきだ」と助言してくれるであろう。ところが私は、削除すべきか否かに迷っているのである。ソクラテスならば何と云うだろうか。ソクラテスがクリトンを次のように諭す場面がある。「むしろ誰一人でも、正不正についてよく知っている、その人が何と云うか、また真理そのものが何と云うかということの方が、[多数の者たちが何と云うかということよりも] 大切なのだ」。「相対主義に逃げるな」という一文は、やはり削除しないことにする。

## 文献

- キャロル, L., 「亀がアキレスに言ったこと」, 『不思議の国の論理学』 (柳瀬尚紀編訳, 朝日出版社, 1977) 所収。
- 藤田晋吾, 「パラダイム論の哲学—相対主義について—」, 『相補性の哲学的考察』 (多賀出版, 1991) 所収。
- 入不二基義, 『相対主義の極北』 未来社, 2001。
- 入不二基義, 『時間と絶対と相対と』 勁草書房, 2007。
- プラトン, 『テアイテトス』 田中美知太郎訳, 『プラトン』 (世界文学大系 3, 筑摩書房, 1959) 所収。
- Putnam, H., Realism with a Human Face, in J. Conant (ed.), *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990.
- Quine, W.O.V., Two Dogmas of Empiricism, in *From*



*a Logical Point of View*, Second Edition, Harvard University Press, 1964.

Swoyer, Ch., Relativism, 2003, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.plato.stanford.edu/entries/relativism/2008/01/04>

Taylor, R. and Craig, W. L., *Is The Basis Of Morality Natural Or Supernatural? A Debate Between*

*R. Taylor and W. L. Craig*, Union College, Schenectady, New York, October 8, 1993. <http://leaderu.com/offices/billcraig/docs/craig-taylor0.html/2008/01/01>

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, 1922.