

## アンセルムス『真理論』における言明の二つの真理

有賀 雄大<sup>1</sup>

### はじめに

カンタベリーのアンセルムスは、独特の「真理」の定義を提示したことで知られている。彼は『真理論(De Veritate)』「第十章」で「真理」を次のように定義する。

真理は精神によってのみ知得可能な正直せいちよくである (veritas est rectitudo mente sola perceptibilis) (191, 19f.)<sup>2</sup>

「正直」とは、物事や行為がそうある「べき(debere)」仕方であることを指す。

このように定義される真理概念について特筆すべきは、その広い射程である。一般に、真理とは言語が特定の条件を満たす際に成立する何らかのあり方のことだと考えられることが多い。例えば現代の真理論においては、専ら文か命題を真理の担い手(truth-bearer)とみなす立場が主流である。また古代から中世にかけても、「あるものをあらぬと語ること、あるいは、あらぬものをあると語ることは偽なることであり、他方であるものをあると[語ること]、あるいはあらぬものをあらぬと[語ること]は真なることである」(1011b)というアリストテレス『形而上学』Γ巻の一節が真理の伝統的定義として継承され、そのさい常に「語る」はその不可欠の要素であり続けた<sup>3</sup>。これらに対してアンセルムスの「正直」としての真理は、「言明(enuntiatio)」等の事象のみならず、人間の行為や自然物の作用においても成立する。例えば施しの行為や、火の燃焼作用のうちにも真理があるとアンセルムスは考える。アンセルムスは行為と作用をともに「はたらき(actio)」と呼び、はたらきがしかるべき仕方になされる時、そこには正直があり、「正直をなすことは真理をなすことである(rectitudinem facere est facere veritatem)」(I, 181)と考える。

本稿が扱うのは、このいわば拡大された真理概念の中で、一つの特異なものとして位置づけられるに至った言明の真理である。真理概念が拡大され、行為、作用、言明に共通のあり方として理解されるときには、それによって言明の真理の説明も従来とは異なったものとなる。そうであるならば、その説明の独自性を明

確にすることが、同時に真理概念の意義を示すことにもなるだろう。こうした見通しのもと本稿は、『真理論』において叙述される言明の真理の内実を明らかにすることを通じて、アンセルムスの真理概念の意義を示すことを目指す。これは、アンセルムスが創始したいわゆる存在論的証明を理解する重要な手がかりともなる。知性の外なる存在を前提せず、知解から存在を論証するという、多くの哲学者からは受け容れられなかった独自の思考と、真理にかんする特異な理解とがどう結び合うのかを探る糸口を得たい。

以下、本稿の構成を提示する。アンセルムスは、言明において成立する真理が二種類存在すると考える。一つは「表示の真理」であり、もう一つは呼び名を与えられていないが「言明の本性的真理」と我々が呼ぶものである。これらは『真理論』「第二章」で主題的に論じられ、同書のその後の論述のうちにはこれらへの言及が散りばめられている。これを踏まえて本稿は次の順序で論を進める。1) 「第二章」における二つの真理の特徴づけを概観した後、言明の真理一般についての有力な解釈の一つである Rassam のそれを紹介する。次節以下では、Rassam の解釈を批判することを通して我々の解釈を提示する。2) まず前提として、「第九章」で提示される広義の「表示の真理」について、前後の脈絡を踏まえてその内実を解明する。そのうえで、3) 「言明の本性的真理」が「自然的なはたらきの真理」の一種として特徴づけられる議論を読み解くことでその内実を確定し、Rassam の解釈に対する最終的な判断を下す。最後に、以上の考察の意義を纏め、展望として、存在論的証明を解釈する手がかりを簡単に記す。本稿が最終的に明らかにすることを先立って予告するなら、Rassam が見落とした「言明の本性的真理」の重要性は、言明の指示対象との関係を問題にせず、それが必然的なはたらきであることをもって直ちに真理が示される点にある、というものである。

## 1. 言明の二つの真理と实在論的解釈

まず本稿の主要な題材である言明の二つの真理について、『真理論』「第二章」における記述を概観し、言明の真理に関する Rassam の解釈を紹介しよう。

### 1.1 『真理論』「第二章」における言明の二つの真理

教師と生徒の対話篇『真理論』の目的は、「真である verus」という語の使用の様々な実例を分析することを通して、それらを統一的に説明することのできる真理の定義を得ることにある。

こうした探求の中で初めに検討されるのが、「言明」が「真である」という実例である。この実例は「第二章 表示 (*significatio*) の真理について。そして言明の二つの真理について」で論じられる。この「二つの真理」とは先に述べた通り「表示の真理」と「言明の本性的真理」を指すのだが、このうち「表示の真理」だけが表題に明記されているのには理由がある。章末で教師が語るところによると、この「表示の真理」は、もう一方の真理よりも人口に膾炙した概念であり、それゆえに本書の初めに位置するこの章で取り上げられた。対して、比較的新奇なもう一つの真理概念についての考察は、次章以降も続けられると予告される<sup>4</sup>。我々はまず、この「表示の真理」に関する記述を見よう。なお同章では「陳述 (*oratio*)」という語も用いられるが、記述を見る限り、アンセルムスはこの語を「言明」と可換的に用いていると思われる<sup>5</sup>。

「第二章」で最初に生徒が語るのは次の真理である。「私が知っているのは、あるものをあると表示するときに、それ [=言明] のうちに真理はあり、それ [=言明] は真なのだということだけです」<sup>6</sup>。「あるものをあると語ることは本稿冒頭で言及した伝統的な真理観であり、ボエティウスを経由してアンセルムスに知られたと推測されている<sup>7</sup>。このとき言明は「表示すべきことを表示して (*significat quod debet*)」おり、なすべきことを為しているため、真であり、同時に「正しい (*rectus*)」。したがって、「それ [=表示] において正しいことと真であることは同じであって、それはあるものをあると表示することなのだ」(178, 22-23) と結論される。この真理をアンセルムスは「表示の真理 (*veritas significationis*)」と呼ぶ<sup>8</sup>。

続いて表示の真理とは別の言明の真理を、生徒が直後に提案する。彼は、ありもしないものを「ある」と表示する言明にも真理が存すると語る。教師はそれを次のように肯定する。「なるほどたしかに [陳述は]、ありもしないものをあると表示するときには真であるとは言われないのが常である。しかしそれは、為すべきことを為すのであるから、真理と正直を有する」(179, 1-2)。陳述は、事実と異なる内容を述べるときにも、為すべきことをなし、ある種の正直と真理を有する。これはどういうことか。アンセルムスは、「表示の真理」との関係語ることでこの真理に輪郭を与えてゆく。

まず言明について、それが「それを表示することを受け取ったところのもの (*quod accepit significare*)」と「そのために表示を受け取ったところのもの (*propter quod accepit significationem*)」とを区別し、それぞれに対応する二つの真理が存在すると教師は述べる<sup>9</sup>。言い換えれば、言明は何かを表示することのできる機能を

創造主から<sup>10</sup>受け取っており、他方で、その表示機能を授与されたのはそもそも何のためか、という問いが可能である。便宜的にこれらを、「機能発揮の真理」と「用途達成の真理」と呼称しよう。あるものを「ある」と述べる言明は、いずれの真理をも実現するという意味で「二重に (*dupliciter*) 為すべきことを為す」(179, 3)。これに対して、言明がどんな場合にも常に実現するのが、機能発揮の真理である。言明は機能発揮の真理を「本性からして有する」のに対し、用途達成の真理を「偶然的に、使用に即して有する」<sup>11</sup>。教師の挙げる例を用いるならば、「日が出ている (*dies est*)」という言明は、使用状況次第で真にも偽にもなりうる。日中に用いれば真であり、夜間にそれを発話すれば虚偽となる。しかしいずれの場合も「日が出ている」という言明は同一の意味を表示していることに変わりはなく、こちらは使用状況によって変化することがない。

要するに、言明がなんらかの意味を表すことに成功している限り、その指示対象のあり方に左右されず「なすべきことをなす」と言える、この点に言明の第二の真理は存するのである。この真理にアンセルムスは呼び名を与えていないが、我々はこれを「言明の本性的真理」と呼称する。

## 1.2 Rassam の実在論的解釈

以上二つの真理のうち、表示の真理を基準にして言明の真理を理解しようとしたのが Rassam<sup>12</sup>である。いわくアンセルムスは、言明が真であることの原因は、その対象となる事物の実在に他ならないと考えている。つまり言明が真であるのは一般に、その対象がその通りに実在するときであってそれ以外ではない。それが『真理論』における言明の真理の意味であると Rassam は考えるのである。この解釈を我々は Flasch[1965]に倣って「実在論的解釈」と呼ぶ。

この実在論的解釈の核心は、言明が真であると知るためには対象となる事物の実在を先立って知り、それを言明の表示内容と照合することで「合致 (*conformité*)」<sup>13</sup>を確かめねばならないと考える点にある。こうした解釈に立ったからこそ Rassam は、『プロスロギオン』のいわゆる存在論的証明を文字通り受け取るとは困難だと考えた。というのも、「神が実在する」という言明が真であることを知るために、神が実際に実在することをあらかじめ確かめなければならないのなら、外的実在を前提とせず遂行される存在論的証明は不可能となるからである。

## 2. 広義の表示の真理

我々は以下で、Rassam の实在論的解釈が言明の真理の一面しか捉えていないことを示す。そのために、やや回り道となるが、広義の「表示の真理」についての議論を踏まえておく必要がある。

「第九章」で教師は「表示の真理がどれほど広範であるか」を論じる。それによると、表示の機能は通常「記号」と呼ばれるものに限られず、『真理論』がこれまで扱ってきたあらゆる「はたらき」が真なる、あるいは偽なる表示をなしうる。「なぜなら、或るものが為すべきであること以外はそのものによって為されるべきでないのであるから、或るものが何かを為すということそれ自体で、そのことが為されるべきであることを述べ表示しているからである」(189, 2-6)。例えばある草を食する者は、その食する行為を通して、その草を食するべきであると物語る。このように、はたらきの行使は直ちに当のはたらきを為されるべきものとして、換言すれば、正しいものとして表示する。そして当のはたらきが実際に正しいはたらきである場合には表示は真であり、正しくないはたらきは、正しくないにも関わらず自身が正しいかのように表示するゆえに偽なる表示である。

以上の、声や文字といったものを基盤とする通常の言語を介さない「表示の真理」を、我々は「第二章」のそれと区別して「広義の表示の真理」と呼ぶ。

上記の具体例だけを見る限り、ここに記されているのは、人が自身の判断や倫理観を、行動そのものを通して告白することになる、という事実についてのありふれた指摘であるように見える。

しかし教師はさらに、こうした表示が諸事象の存在においても行われていると述べる。「同様に、諸事象の实在のうちにも、真なる、あるいは偽なる表示があることになる。というのも、そのものがあることそれ自体をもって、それがあるべきであることを述べているからである」<sup>14</sup>。

この一節は何を言わんとしているのだろうか。その真意を理解するためには、「第七章」から一続きの議論としてこの「第九章」を読まなければならないように思われる。なぜなら「第七章 諸事象の本質の真理について」では、存在する事象がいずれも真である、という主張がなされており、上の一節とおそらく関係が深いからである。

### 2.1 存在と真理の一般的関係

「第七章」の主張は、「いつかどこかに」存在するものはいずれも、「最高真理

のうちで」すなわち神のうちでその当のもの「である」限りにおいて真である、というものである(186, 11-21)。Endersの纏めを借用するならば、任意の時と場所に存在するものの「何であるか(Was-Sein)」が、神の理性のうちなる範型と同一であるとアンセルムスはここで述べている<sup>15</sup>。同時に、こうした神との関係から、存在するものが全て存在する「べきである」ことも導かれる(186, 30)。

この存在の真理の特色は、他の多くの真理と異なり、その対としての虚偽の可能性が認められていないことである。例えば上述の「表示の真理」の説明において、言明の表示は使用状況の適切さに応じて真か偽でありうるとされていた。これに対して「第七章」では、任意の時空に存在するものが全て常に真であると主張される。実際、生徒は次のように確言する。「そこにはいかなる虚偽もありえないような仕方では真理がある、ということが見て取れます。というのも偽ってあるものは、あらぬからです」<sup>16</sup>。

こうした存在と真理との一般的な関係についての主張はなぜ可能なのだろうか。しばしば指摘されるように、「第七章」の記述は『モノロギオン』の議論を背景としており、件の主張はそこで演繹的に導かれたものである<sup>17</sup>。『真理論』ではこうした演繹の過程は示されず、その結論のみが導入され、以後の議論の前提をなしている。

## 2.2 存在の真理と、観察される事象との関係

この「第七章」を受けて「第八章」は、存在と真理に関する上記の一般的主張と、現実に観察される諸事象との整合性を問題とする。もっとも、ここで行われている議論は、一般的主張の経験的事実による検証ではない。本節の以下の記述から見て取れるように、ここで示されているのはむしろ、すでに演繹によって確保された一般的主張を前提して、それと整合するように、観察される事象の分節化様式を模索する過程である。

議論の出発点を確認することから始めよう。まず生徒が提起するのは、キリストの磔刑をはじめとする悪しき「所業(opera)」が事実上認められるという問題である。「しかし、事象の真理に即して、あるものはいずれもあるべきであると我々が述べることはいかにして可能でしょうか。というのもあるべきでないことが確実な、悪しき所業が多くあるからです」(186, 7-9)。これは存在と真理との一般的な連関と、具体的に観察される悪しき事象との両立可能性の問いである。

いわゆる「悪の問題」の一種といえるこの問題に対するアンセルムスの解決方針は、存在の真理に関する主張を取り下げることでなく、むしろ「同一のものが

あるべきかつあらぬべきである」と認めることである<sup>18</sup>。存在するものはいずれもあるべきである、ただし一部の存在者は、同時に、あらぬべきでもある、と。この主張を理解するためには少なくとも次の二点を明確にしなければならない。第一に、ここで「同一のもの」にあたるものはいかなる存在として把握されているか。第二に「あるべきでありかつあらぬべきである」ということは、端的な矛盾でないとしたらいかに理解されるのか。

1/ 同章の議論には存在者の分節化様式が二通り含まれており、一方が他方より緻密であるという特徴をもつ。第一の分節化様式は、出来事が存在する、というものである。まさに生徒による上の問題提起がそのような分節化を前提していた。彼はキリストの磔刑をはじめとする悪しき所業が「ある (esse)」という認識を持っていたからこそ、それが存在の真理に関する主張と衝突すると考えたのである。これに対してより細分化された第二の分節化様式は、出来事を構成する「能動 (actio)」と「受動 (passio)」をそれぞれ一つの存在者とみなすものである。それにより「能動あるいは受動が [...] あるべきである」(188, 2-4) と語ることが可能になる。「第八章」の中頃に一見唐突な仕方です挿入された次の議論も、この第二の分節化様式を提示する過程と見ることではじめて自然な流れの中に位置づけられる。それははたらき (actio) に関する語の厳密な用法をめぐる議論であり、次のように要約できる<sup>19</sup>。「鞭打ち (percussio)」を例としよう。通常の「鞭打ち」と呼称される出来事は、正確に言えば「鞭打ち (percutientia)」と「鞭打たれ (percussio)」からなる。この二つの名詞は、動詞 *percutiere* の能動分詞 *percutiens* と受動分詞 *percussus* の名詞形である。そして、*percutientia* と *percussio* が互い無しに成立しないように、一般に能動者の能動と受動者の受動は常に共にある。以上の議論の眼目は、一つの出来事を能動と受動とに分解したうえで、それぞれの要素を名詞化することによって「ある (esse)」の主語たりうる位置付けを与えることだと考えられる。

2/ 同一のものに「あるべき」と「あらぬべき」を同時に帰することの意味も、どちらの分節化様式を採用するかによって異なる。

第一の分節化様式をとり、出来事が存在すると考える場合、「あるべき」と「あらぬべき」の両立は同一の出来事に参与する主体が複数あることによって説明される。教師は、同じ出来事が「能動者」の側から見られるか「受動者」の側から見られるかに応じて「いずれかの側から同様に、あるいは反対に判断されうる」と認める<sup>20</sup>。例えば鞭打ちにおいては、鞭打つ者が鞭打つことの正当性と、鞭打たれる者が鞭打たれることの正当性は独立に評価されうる。そして教師はそのあ

りうる組み合わせを枚挙して見せる。

もしこうした説明が悪の問題の解決とされるなら、アンセルムスは悪しき能動者あるいは受動者を特定し、その者に帰責することで満足した、ということになっていたことだろう。その場合、存在するもの(=出来事)はすべてあるべきだが、そこに悪しき者が参与しているという観点からすればあるべきでない、という仕方で一般的主張が守られることになる。

しかし教師の示す最終的な解決はむしろ第二の分節化様式に基づいている。ここでは一つの能動(あるいは受動)が一つの存在者と認められ、それゆえに、「あるものはいずれもあるべきである」という規則が適用される。だからこそ教師は、「もし君が、最上の知恵と善の判断に即して、一方の側からのみであれ、両方の側、すなわち能動者の側と受動者の側からであれ、鞭打ちがあるべきでないかを考察するならば、それほどの知恵と善によって容認されていることがあるべきであることを誰が大胆にも否定しようか」(187, 27-31)と、能動・受動のいずれにおいても常に正直があることを認めるのである。

この場合、一つの能動あるいは受動に「あるべきでありかつあらぬべきである」という二面性を認めることで悪の問題は解決される。前段落の引用からも見て取れる通り、あらゆる能動・受動は神によって「容認(permittere)」されているという観点から肯定される。したがって悪しき行為さえも、それが現実に生起する以上は必ず神によって容認されてあるという側面を持ち、その限りでは「あるべき」なのである。

あるべきではないはずの悪しき行為が、神に容認されている限りではあるべきである、という主張がいかに根拠づけられるのかをここで論じることはできない。これは、この『真理論』とともに三部作をなす『自由意志論』および『悪魔の墮落について』における、意志をめぐる議論に引き継がれてゆく問題である。

『真理論』から少なくとも言えるのは、悪しき行為には「自然 *natura*」の観点から正直が認められるという点である。キリストの磔刑を念頭において教師は述べる。「能動者あるいは受動者に即しては(能動者は行うべきでないゆえに、あるいは受動者は被るべきでないゆえに)あるべきでない能動あるいは受動が、自然に即しては(*secundum naturam*)、あるべきであるということが起こりうるのである」(188, 2-4)。教師は「鉄釘」の貫くはたらきや、キリストの「肉」の痛むはたらきを挙げている。「鉄釘」は刑執行者の「能動」に、「肉」はキリストの「受動」に対応するとみて間違いないだろう。執行者は釘を打ち込むべきでなく、キリストも苦痛を被るべきではないが、能動も受動も、それぞれが自然的なはたらきを



含んでいるという点では「あるべき」だと評価されているのである。

### 2.3 真理の告知

こうして「第七章」「第八章」の流れを通覧することで、何が得られただろうか。

重要なのは次の点である。あるものはいずれもあるべきである、という「第七章」の一般的主張は、「第八章」の議論を経て、我々が観察する諸事象と結び付けられた。すなわち、能動あるいは受動を存在者として把握し、それが常に神に容認されてあるという側面、あるいは自然なはたらきを含むという側面を持つことを示すことによって、その側面から見る限りでは現実に世界で生じる能動・受動が全てあるべきであるという肯定が可能となった。

これを踏まえれば、あるものが、「あることそれ自体をもって、それがあるべきであることを述べている」という「第九章」の一節の意味は次のように理解できる。我々は何らかのはたらきが現にあることを通して、直ちにそれがあるべきであることを知ることができる、そのような仕方ではたらきは正直を表示するのである、と。なぜなら、あるはたらきが存在することから、それが存在するべきだと正当に結論づけることが、『モノロギオン』で演繹的に導かれた規則を適用することによって可能だからである。この場合の表示はいわば、はたらきによる正直の告知なのである。Campbell は正しく次のように述べている。「言葉が事象を表す。それは、デカルト以後の哲学者たちが表象を、事象の代理となるなんらかの心的・言語的な存在が生ずることと捉えた、そのような意味ではない。むしろその意味は、言葉が自身の表示する現実へと精神を向け、それをもって、精神をして事象そのものを思考せしめ、知性のうちにそれらを抱かしめるということなのである」<sup>21</sup>。

### 3. 言明の本性的真理

前節を通して明らかになったのは、我々は何らかのはたらきを認めたとき、それが「あるべきである」、すなわちそのはたらきのうちに真理があると推論できる、とアンセルムスが考えていたということだった。一方、具体的に言って、はたらきはいかなる観点から「あるべきである」とみなされるのかは未だ明らかではない。前説で検討した「第八章」においては、「神によって容認されている限りで」という観点と、はたらきが「自然に即しては」あるべきであるという観点とが共に記されていた。

これらを踏まえて本節では、再び言明のはたらきに着目しよう。本稿1節で概観した言明の二つの真理のうち、言明の本性的真理が「第二章」より後でさらに詳しく論じられると宣言されている、ということはすでに述べた。実際にこの真理が再び取り上げられるのは「第五章」である。そこで言明の本性的真理は「自然的是たらきの真理」の一つとして特徴づけられる。そこでの論述を追う中で、言明のはたらきが「あるべきである」と認められる観点がいかなるものかが明らかになるだろう。それを経たあとで最後に、Rassamの实在論的解釈について我々の最終的な判断を下す。

### 3.1 言明の本性的真理と、はたらきの真理

「第五章」は「はたらき」のうちにある真理を論じる。本稿冒頭で触れたように、この「はたらき」は、人間等の理性的存在者による「理性的な (rationalis) はたらき」 (=行為) も、自然物の非理性的なはたらき (=作用) も、いずれも指す<sup>22</sup>。

この「非理性的なはたらき」において真理が成り立つ理由は次のものである。「もし火が、火がそこから [自身の] 存在を受け取ったところのものから熱することを受け取ったのだとすれば、火は熱するときに、なすべきことをなすこととなります。したがって、火がなすべきことをなすさいに真理と正直をなす、ということが不適當であるとは思いません」(182, 3-5)。自然物は、特定のはたらきをその創造者 (すなわち神) からすでに受け取って (accipere) いる。そのように創造者から受け取ったはたらきであるならば、そのはたらきをなすことはただちに為す「べき」ことを為すと言うことができ、それゆえに真理と正直をなす。

次にアンセルムスは、上のはたらきの区別とは別の真理の区別を二つ導入する。一つは必然的真理と必然的でないそれとの区別である。例えば火の熱するはたらきの真理は必然的であり、人間の善き行為のそれは必然的でないとされる<sup>23</sup>。もう一つは自然的な真理と非自然的な真理との区別であり、火が熱することの真理と言明の本性的真理は自然的な真理のうちに数えられる<sup>24</sup>。

はたらきに関する理性的／非理性的という区別と、真理に関する必然的／非必然的および自然的／非自然的な区別とは水準を異にする。したがって、「理性的な」ものに分類されるはたらきのうちにも、必然的真理と必然的でない真理、あるいは自然的な真理と自然的でない真理を区別することが可能である。まさに言明の本性的真理がこれにあたる。言明は人間によってなされる理性的はたらきであるが、その同じ一つのはたらきのうちに二種の真理を区別することができるのである。

それでは言明のはたらきにおいて必然的／非必然的真理の区別と自然的／非自然的真理の区別はどのように関係するのか。本稿1で概観した「第二章」の議論を振り返ってみれば、必然的かつ自然な真理と言明の本性的真理を、非必然的かつ非自然的真理と表示の真理を、次のように対応づけることができるだろう。

言明の本性的真理は、言明が創造主から「受け取った」機能を発揮することの真理であり、この機能は言明と不可分離的に結合されているゆえ、状況に依らず発揮される。こうした結合は火と燃焼作用との結合と同様に、創造とともに言明の本性のうちに定められたものであり、このように「本性 (*natura*)」として与えられた機能を遂行することが「自然的な (*naturalis*)」真理と呼ばれていると考えられる。また、一般にアンセルムスにおいて必然性は強制性を意味する<sup>25</sup>ことを考え合わせれば、この神によって設定された不可分離性を必然性と呼ぶことに何ら不自然はない。

これに対して表示の真理は、上記の機能が、言明が適切な状況のもとで、目的にかなう仕方で使用されるときにのみ、「偶然的に、使用に則して」(179, 15) 成立するのであった。これは必然的に達されるものではなく、また本性に与えられた機能のみによって果たされる自然な真理でもない。

### 3.2 はたらきの自然と必然性

言明のはたらきは、使用状況によらず常に何らかの意味を表示する。それは創造主によって設定された本性の、必然的な発揮であるゆえにあるべきはたらきである。これが言明の本性的真理の内実である。

これを踏まえれば、言明のはたらきのもつこの真理は、あらゆるはたらきが「容認されてある限りで」あるべきであるという観点と、「自然に即しては」あるべきであるという観点と次のような仕方に対応づけられることが見て取れる。

悪しき行為も神に容認される限りではあるべきである、という原則を言明に適用するならば、虚言もまた神に容認される点では正しいということになる。虚言が容認されるとはどういうことだろうか。例えば夜間に「日が出ている」と語るという虚言を考えよう。そうした虚言も「日が出ている」という言明が何らかの意味を表現する本性的真理によって可能となっている。換言すれば発話者は、言明と意味内容との結合を悪用することではじめて虚言を行うことができる。その意味で、神はこの結合を定めることで虚言を容認していると言える。

一方でこうした神の容認のうちに含まれる結合それ自体は、使用と切り離してみれば「あるべき」ものであると言える。この結合は、火と燃焼作用との結合と

同様、神が設定した自然であり、それゆえに何らかの正当性を必ず持つと考えなければならない。

こうして、言明の本性的真理は、何らかの言明のはたらきが行われることから直ちにそれをあるべきであると認めることを可能にするところの、言明の側面であると結論づけられる。

### 3.3 実在論的解釈に対して

以上から、実在論的解釈は少なくとも言明の本性的真理には該当しないと言える。言明の本性的真理は、それが「自然」で「必然的」なはたらきであることのみをもってして、そのはたらきが神によって作られたはたらきであることを示しており、同時に自身があるべきであることを告げている。そしてこの真理は言明の使用状況によらず常に成立し、指示対象のあり方に左右されない。我々は言明が本性的真理を有することを知るために、いかなる外的対象の実在を認識する必要も、それらを言明と照合する必要もないのである。この意味で、我々は Flasch の次の主張に同意する。「ここで必然性と真理は同一である。ある必然的な関係のうち立つものは、他の仕方での証明がなくとも、真なのである」<sup>26</sup>。

### 終わりに

これまで得られたことを纏めよう。言明のはたらきには表示の真理と本性的真理の二種が成立しうる。そのうち、言明の本性的真理は、いかなる対応や照合も必要とせず、言明のはたらきが真であることを示す。なぜなら、はたらきを一つの存在者として把握し、存在するはたらきはいずれも、自然的・必然的であるかぎりであるべきであるという一般的な規則を適用すれば、その限りで言明のはたらきが真であることを認めることができるからである。

最後に、この言明の本性的真理を手がかりに、存在論的証明を解釈する道筋について述べることにしよう。

すでに述べたように、言明の真理について実在論的解釈を採用する限り、存在論的証明を是認するのは難しい。実際、Rassam は『プロスロギオン』の論証それ自体を文字通り受け取ることを拒否し、その表面的な行文の下に伏在する真の思考は、諸被造物についての経験的認識から出発してその根拠たる神へと向かうア・ポステリオリな道である、と考えざるを得なくなった<sup>27</sup>。

しかし言明の本性的真理が、それが「自然」で「必然的」なはたらきであるこ

とのみをもってして、自身があるべきであることを告げると考えるならば、Rassamの直面した困難は回避することができる。そして言明の本性的真理の特徴であった必然性は存在論的証明の重要な要素をなすように思われる。存在論的証明は「それよりも大きな何ものも考えられ得ない何か (aliquid quo nihil maius cogitari possit)」(101, 5) という神の定義が、信仰を通して、あるいはキリスト者の言葉を通して「知解のうちにある (esse in intellectu)」(101, 10) とき、人が神が「存在しないとは考えられ得ない nec cogitari possit non esse」(103, 1-2) ということを示すものである。この、反対を思惟することの不可能性が、仮に必然性と言い換えられ、また言明と同様の構造が「思惟 (cogitatio)」においても成立するならば、そこから「神が存在する」と思惟すべきであるという帰結を引き出す可能性が開かれると思われる。

とはいえこの路線もまた解決すべき課題を無数に含んでいる。その具体的検討は他日の課題として、本稿をここで締め括ることにしたい。

<sup>1</sup> (独) 日本学術振興会特別研究員 DC2

<sup>2</sup> アンセルムスからの引用は Anselmus, *Opera Omnia*, tom. 1, Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart: Friedrich Fromann, 1968.により、括弧内に頁数と行数を順に記す。

<sup>3</sup> 例えばポエティウスは次のように記す。「人がいるならば、「人がいる」と述べる言明は真であり、「人がいる」と述べる言明が真であるならば、人がいるということが帰結する」。Cf. *In Categorias Aristotelis, Liber IV* (PL 64), pp. 285-286. またトマスは『真理論』において「真理とは何か」という問いに対するアリストテレスの異論として「我々があるものをあると、あるいはあらぬものをあらぬと語る」という定義を紹介している。Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 1, arg. 7. (*Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita., Roma, tom. XXII, vol. I, fasc. 2).

<sup>4</sup> 「こうしたわけで、何者かが〔命題を〕正しく用いることに即して命題が有するあの真理を、我々はまずもって問い始めたのである。というのも一般的な語りの慣習は、こちら〔の真理〕に即して〔命題を〕真と判断するからである。他方、〔命題が〕有さないことがあり得ないところのあちらの真理に関しては、その後に我々は述べよう」(179, 25-28.)

<sup>5</sup> 古田も、単調さを避けるための使い分けと判断している(邦訳全集 p. 919, 二章 n. 1)。

<sup>6</sup> «D. Nihil aliud scio nisi quia cum significat esse quod est, tunc est in ea veritas et est vera.» (178, 6-8)

<sup>7</sup> Cf. Flasch[1965], p. 324.

<sup>8</sup> 「我々が問い始めた表示の真理については、さしあたり以上で十分であろう。」(179, 32)

<sup>9</sup> «Alia igitur est rectitudo et veritas enuntiationis, quia significat ad quod significandum facta est; alia vero, quia significat quod accepit significare.» (179, 10-12)

<sup>10</sup> 言明が表示機能を「受け取った (accepit)」のは神からであると解するのが一般的である。Cf. [S. Visser, T. Williams], p. 220, n. 7; Külling[1984], p. 68. 実際、言語の表示機能は事物の自然的なはたらきの一つであると考えられており(本稿 3.1 参照)、自然的なはたらきを授けうるのは創造主にほかならないのだから、表示機能を受け取る先も神であると考えるのが妥当である。

<sup>11</sup> «Istam enim naturaliter habet, illam vero accidentaliter et secundum usum» (179, 14-15)

<sup>12</sup> Rassam[1961], pp. 330-337.

<sup>13</sup> Rassam[1961], p. 333.

<sup>14</sup> « In rerum quoque existentia est similiter vera vel falsa significatio, quoniam eo ipso quia est, dicit se debere esse. » (189, 24–25)

<sup>15</sup> これらの点については Enders[1998], p. 225 を参照。

<sup>16</sup> « D. Video ita ibi esse veritatem, ut nulla ibi possit esse falsitas ; quoniam quod falso est, non est. » (185, 20–21)

<sup>17</sup> 被造物が範型として神の理性のうちにあることは『モノロギオン』「第九章」で結論される。こうした範型論と真理との関係について詳しくは Ramos[2009], pp. 184–186 を参照。

<sup>18</sup> « Idem igitur debet esse et non esse. » (186, 29)

<sup>19</sup> Cf. 87, 3–17.

<sup>20</sup> « Quapropter secundum quod agens vel patiens eidem subiacent iudicio vel contrariis, ipsa quoque actio ex utraque parte similiter iudicabitur aut contrarie. » (187, 18–20)

<sup>21</sup> Campbell[1980], p. 334.

<sup>22</sup> 「一方では施しをなすこと等の理性的はたらきがあり、他方で火の熱するはたらきといった非理性的なはたらきもある。」(181, 31–182, 1)

<sup>23</sup> 「このことから、はたらきの正直あるいは真理のうち、あるものは必然的で、あるものは必然的でないということが気づかれる。というのも火は熱するとき、必然性によって正直と真理を為し、人間が善く為すとき、必然性によらず正直と真理を為すからである。」(182, 6–10)

<sup>24</sup> 「行為の真理のうちあるものは自然的であって、あるものは非自然的であることは明らかであるので、陳述の、陳述と不可分であることを上で考察したところのあの真理は自然的なものの中に置くべきである」(183, 2–3)。

<sup>25</sup> アンセルムスの様相概念についての包括的な説明は Serene[1981]を参照。

<sup>26</sup> Flasch[1965], p. 345.

<sup>27</sup> Cf. Rassam[1961], pp. 334–336.

#### [文献表]

R. Campbell, “Anselm’s Background Metaphysics”, *Scottish Journal of Theology*, 33, 1980, pp. 317–343.

M. Enders, *Wahrheit und Notwendigkeit*, Brill, 1998.

K. Flasch, “Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury”, *Philosophische Jahrbuch*, 1965, Bd. 72, p. 322–352.

H. Külling, *Wahrheit als Richtigkeit*, Bern, 1984.

A. Ramos, “Anselm on truth”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Volume 83, 2009, pp. 183–197.

J. Rassam, « Existence et vérité chez saint Anselme », *Archives de Philosophie*, Vol. 24, No. 2, 1961, pp. 330–337.

E. Serene, “Anselm’s Modal Conceptions”, in Knuuttila, *Reforging the Great Chain of Being*, Dordrecht: Reidel, 1981.

S. Visser, T. Williams, “Anselm on truth”, *The Cambridge companion to Anselm*, ed. Brian Davies, Brian Leftow, Cambridge University Press, 2004, pp. 204–221.