

哲學研究

第四百二十九號

第三十七卷
第七七冊

普遍、概念、意味

森口美都男

—

所謂「意味問題」The problem of meaning が、現代の哲學、特に英米の現代哲學に於て、とりわけ關心をもたれてゐる問題の一つであることは、周知のことであらう。「意味」の意味 The meaning of meaning とするフーズは、一九二〇年頃よりこの方、英米哲學の基調を形もつてきたと云つても過言ではなす。

勿論、「意味」を問題にするとして一口に云つても、問題は極めて多岐に互つており、その様々の側面が區別されねばならない。例えば「人生の意味」とか「歴史の意味」とか「存在全體の有意味性」とかの語句に含まれた「意味」を問題にする場合と、記號と記號づけられたものとの間に成立する「意味する關係」を分析する場合とは、兩者の間に問題の連關を見つげるだけでも容易でない。また同じく記號狀況 Sign-situations に成立する「意味」の中も、私たちが相互に相手の表情を読み、氣持を了解するとか、思想なり情動なり意志なりが自然言語を通して傳達されるとかいう場合（コミュニケーション）に成立してゐる「意味」のあり方は、記號の使い手を抜きにした、單な

る記號の對象指示に於てあらわれる意味のあり方とは、成立の上からして矢張り異るといわねばならぬ。意味問題の様々の側面という様なこと自體、意味についての統一的な理論の可能性が保證されてはじめて云うることであるかも知れな⁽¹¹⁾。しかし、私たちが日常「意味」なる語核 *Wortkern* を含んだ様々の品詞の語や句、例えば、「意味深⁽¹²⁾」、「無意味な」とか「意味をもつ」とか「……を意味する」とか、また「……という意味において」とか、「……の意味」とかを用いる場合、大きく二つの使い方を區別することができるであらう。即ち、事件、事象、個物、過程など凡そ廣い意味での「もの」か「こと」についてその「意味」が語られる場合と、占いの場合の獸骨、星、箒竹などから、身振り、表情（自然）言語、數式、暗號等まで含めた「ことば」について「意味」が語られる場合と。今日の英米で専ら論議されているのは、後者、即ち廣くことばが働くということに關する意味の問題である。

「意味とは一體何であるか」という問⁽¹³⁾が、事新しくそれとして問われる様になつた動機はいくつか指摘できるであらう。第一に「意味」という語自身の多義性がある。ある語が多義であるということは、それだけではその語が主體的に哲學の問題となる理由とはもとよりならぬ。しかし現代人（特に英米の）の特性の一つに、あらゆる多義性の忌避⁽¹⁴⁾ということがある。一つの記號が指しうるものは、ただ一つに限られるべきであるという氣むづかしさがある。あらゆる陰微な *occult* ものへの挑戦的態度といつてもよい。そして結局科學主義的な、むしろ解剖學的な心性がその根にあるであらう。語に豊かな含蓄をではなく、徹頭徹尾鋭い精確さを求める心性には、「意味」という語の多義性は當然とりわけ苛だらしい事柄であつてよい。第二に、ことばの働きに對する特異な注目である。ことばというものへの哲學的關心は、哲學の歴史と共に古くであらうが、現代の特色は、關心がことばの云はば魔術的効果の監視に集中しているという點である。傳統的形而上學の多くの問題が、その意味をえぐられ、答えがええな⁽¹⁵⁾という意味において偽問題 *Pseudo-problem* の宣告をうける。哲學者の惱み *worry* の治療が、意味分析の任務とされる。「無意味」という語が主役を演じ、そして當然「無意味」という語自身も解剖臺にのぼされる。⁽¹⁶⁾

第三に最も重要なのは、意味問題への論理學的側面からする攻撃である。むしろ、現代の英米哲學が、「意味」を主題化したのは、まず論理學を通路としてであつたと云つてもよいであろう。論理學的な事態の何を解明しようとする場合にも、分析の最後に残るものは、その都度「意味」なる語を含んでなければ語られえないという事情が、「意味とは何か」という主題を明るみに出した。この動機を助けるものとして、前世紀の後半から進み始めた論理學そのものの性格の變化、即ち大ざつばにいつて一般記號學というライプニッツの理想が決定的に實現の途にのぼつたということがある。この變化は、當然言語をその一つの事例として含む言語一般、ないし記號一般というものを、問題として對象の側へまわすという自覺的な努力と表裏をなす。所で一般に、何ものかを對象化することには、そのものについて述べる、語るという事が本質的に附着してあり、ものが對象として捉えられているということ、そのものについての言語的描述がなり立つこととは不可分である。そこで言語自身を全體として對象の側へまわすということには、特有な事情がつきまとつてくるであらう。言語が對象化される時には、對象化された言語について述べるべき言語が別に必要となつてくる。働いている言語、對象について述べつつある言語は、それが働いている限りに於て自己自身對象の側へまわることはできない。自我とか歴史とかいう概念についても、それらが對象化される場合には、いつもその同じものがその對象を包み、その背後へまわると事情が振り切れぬことから、屢々、對象化しつくされぬ實在の層として語られるが、言語についても同じ事情が窺つかれる。——しかし、論理學はこの問題を論理學的に處理する、即ち對象言語 *object-language* と、メタ言語 *meta-language* との區別をたて、そのレベル差の維持を貫くことによつて、所謂 *self-reference* のパラドックスを處理するといふ途である。意味問題を取り扱う場合の特有の困難は確にこの攻め方の正常さを確保することにある。意味論 *semantics* といわれる仕事の大きな部分が、「意味の意味」を正面から答えることではなく、むしろ「意味の意味」が凡そ明かにされうる爲に取らねばならぬ方法の問題に集中していることも今さら指摘を要しないであらう。自己の語彙の中に、自己自身について

のべる語を含む言語——すべての自然言語——の代りに簡単な言語模型をつくり、それを對象として「意味」の研究を行うという技術によつて、意味問題が凡そ科學的に扱われうる地盤が提供されると云われる。これは、現代に至つて始めて「意味」がそのものとして問題にされるに至つた極めて重要な動機であらう。全般的に云つて現代の「意味」への接近の仕方は形而上學的ではなく、批判主義的であり、むしろ科學的である。

意味問題は、以上述べて來た様な諸點においてすぐれて現代的な問題といひうる。しかしこれが現代的なのは、飽くまでも科學主義から方向づけられてゐるという面、特にすぐ上に云つた様に、言語をコントロールする技術的關心の面においてである。また、言語に附屬する意味なるものの性格が、その様な攻め方を要求するということが自覺されたという點においてである。しかし、意味問題が、哲學的に問われる價值をもつとするならば、それは結局、私たちが「意味」という語を働かせる場合の狀況が、實在の包括的な理解における根源的、究極的な契機であるが故でなければなるまい。問題には新しく流行的な面とともに、永遠なる面がなくてはならない。私たちがこの語を用いる場合の狀況は、實際、他の語へ解消し、他の語でおきかえられぬ、ある究極性を示してゐる様に思われる。このことは、言語に附屬する「意味」の場合に限らない。例えば「價值とは何か」という問いも、結局「意味」の究極性、根源性につきあつたる様に思われる。

意味問題の實質は、異つた形に於てではあれ、實は最も古くから、また最も深く傳統の中に根ざしつゝ問われて來ていたのである。意味というものが、それとして、問いの主語の位置に据えられ、主題的に問われたことは恐らくかつて無かつたといふであらう。しかし、言語の對象化ということが、主要な役割を果していなかつたことからして問題の形姿は異つていたとしても、また問題の端緒は異つた題目にとられていたにしても、この問題の究極性は、哲學の歴史が始まると共にこの問題が人の眼を逃れることを不可能にしていた筈である。——今、價值論からの聯關を一應度外視するとして、その古い形での意味問題とは、即ち端的にいひて普遍問題であり、また、概念の

本性についての問いであると思う。後に漸次明かになるであろう様に、それは、言語が個別的対象について何事かを述べる際に、凡そ言語が質的対象に關係しうるといふその可能性の理由として姿を現してくる、抽象的有の身分に關する問いである。語が意味をもつ、或は何かを意味するといふことは、まず常識的にも語がその内コンテンツ包インクルージョンを適して個別的対象を代表し、象徴しうるといふことであらう。従つて言語的側面に於て、意味を問題にする限り、語が何かの「しるし」として働く、その働きの可能性の理由が、まず第一次的にその語の意味のありかであるといふ見當がつく。この理由とは、即ち、個別的対象そのものではなく、ある個物を、他の個物と共に同じ語で代表される様にする、その個物に即したある事情である。即ち「意味」は、個物が「何かである」といわれるその「何」にまつわる。この「何」が、本質と呼ばれようと、形相と呼ばれようと、永遠対象と呼ばれようと、また何と名づけられようと個物が、何かとして限定され解釋されうる所に、またその個物が凡そ名で呼ばれうる可能性も生ずると思われるのである。

私は、意味問題の、云わばまずおもてに出た側面ともいふべき言語的意味の問題を、普遍ないし概念の問題との關聯において考へて見たい。しかし、まず、概念にせよ、普遍にせよ、これらの概念が基礎的であり根本的であるといふ正にその理由によつて、その探究は意味が特有の攻め方を要求した場合と同じ或る種の危険に陥る様と思われる。この困難とは、すぐ先立つ文において、私が「これらの概念が……」と云つてゐることに示されている。「概念」といふ概念」とか「普遍」といふ概念」とかという權利はこの場所に於ては與えられていないであらう。普遍や概念や意味という名辭は、それを解明しようとする文の中に、否、問題をのべようとする文の中にさえ、いつも背後からあらわれてくる。「意味」といふもの、「と」か「普遍」といふもの、「と」かいつたフレーズ、また「これらの本質を明にする」といつた文章にあつても事情は同じである。「意味」といふ語の下に、私たちは何を意味するか?」といつた文によつて問いを出す場合、私たちは、直ちにこの困難に氣がつくが、事情は、普遍や概念の場合には一層荷重であるとさえ

見える。それらは云わば私たちの思惟の肌に密着している。しかし、意味問題の攻め方(技術)の面とともに、この取り扱い方の問題には、直ちに立ち入ることをせず、まず身近かな體驗に端緒をとり、先に暗示した所よりしてかの古き問題を大きく區劃することから始めたい。その端緒とは「ものを知る」という體驗である。そこから意味問題への通路をひけたる。

- 註(一) Mind vol. 29 (1920) に於てこれを標題として、ラッセル、ミラー、シヨアキムによるシンポジウムが行われた。英米での問題の發端はアメリカの哲學者 Johnson (一八四〇年頃) 著の著である。(A Treatise on Language, ed. by D. Rynn.)
- (二) Ogden & Richards: The meaning of meaning (8ed. 1946) chap. III.
- (三) 各國語に於て「意味」「意義」Sense, meaning, significance, Sinn, Bedeutung 等々が、多義であり乍ら同一様式で多義であることは、顯著な事實である。このことは少くも統一的な理論を試みる勇氣を興せる。
- (四) 「意味」という語の意味を具體化する reify 危険があるが、言語の制約上この様な形を同じを表達するはかたない。
- (五) オットンとリチャーズは、十六から二十三分類した。(op. cit. chap. IX. cf. Empson: Seven Types of Ambiguity.)
- (六) 例えは、現代イギリス分析學派の代表者たる J. Wisdom (: Philosophy and psycho-analysis, 1953) や G. Ryle (: The concept of mind, 1952) の仕事。反對の立場の代表者として Levisohn: Magic words (1946) など。
- (七) cf. Laszerowitz: Positivistic use of non-sense (Mind vol. 55, 1946)
- (八) 同義 Synonymity を求む原則的ときたる人の主張をとりてなる。cf. N. Goodman: On Likeness of meaning, Benson Mates: Synonymity (repr. in Linsky's Semantics, 1952)
- (九) 記號論學の唱道者によつて、屢々、自然言語からの解放とこのことが扱われるが、このことと言語一般を對象化するとの態度から發するは異なる。
- (一〇) この典型がタヌキやカナルツツの仕立である。(e.g. Carnap: Introduction to Semantics 1942, Meaning & Necessity 1948, Tarski: Der Wahrheitsbegriff in der formalisierten Sprachen 1935) など、ヤルネンクワのクマニヤツツ (Self-reference) の全く異つた取り扱ひ方は興味がある。Jaspers: Vernunft u. Existenz, S. 88 ff.
- (一一) この點をとりまゝに發端にきたるかという點については、この陳述の中で論争がある。例はカナルツツの支持者とツツ、ハイム、ホロイトなどの間に。また、カナルツツの様な方法への批評については特に M. Black: Logic and Semantics.

(in Philos. Study for Memory of S. Stebbing), Black: Review of Carnap's Meaning & Necessity, (J. of symbol. Logic vol. XIV.) 又 T. F. Thomson の Black に對する反對論を參照。(J. of symbol. Logic, vol. XX)

11

私たちがその中に生き、私たちがそれとかわつてゐる最も身近な世界は、まず第一次的には、個物の世界である。この世界は、*實的*といわれ、また常識的な意味で具體的と稱せられる世界である。この世界は、一が他によつておきかえられぬ、數的に區別された個別的存在者としての成員としてゐるという意味で個物の世界なのである。いわゆる「ここにあるこのもの Dies-da」の世界である。私たちは、多くの、様々の、「ここにあるこのもの」にとり圍まれ、私たち自身が、「ここにあるこのもの」として生きてゐる。そしてこれらの個物に對し、様々の仕方、働きかけをなしつゝかわつてゐる。即ち見たり、觸れたり、食つたり、運んだり、話しかけたり、愛したり、怒つたり、たたかつたり、其の他様々の働きかけをなしつゝ、かわつてゐる。

諸もろの個物に對する私たちのこういう、様々なかわり方の中には、私たちが、「を知る」と呼んでゐる特異なかわり方があるが、このかわり方は、他のかわり方の場合には見られない一つの顯著な特質をもつてゐる様に思われる。それは「を知る」というかわり方の場合には、そのかわりが端的にその個物にだけ向けられてゐることとはできぬということである。そのかわりが相手をもち、それが個物であることはこの際前提されてゐるとして、しかもなおこのかわりが當該個物だけに限られてゐることはできぬということがある。云いかえれば、「あるもの」を知るといふ時には、この「あるもの」を越えてそれ以外の何かへのかかわりが必然的にまきこまれてくる。そしてこのまきこむことは「知る」という關係に本質的である様に思われる。この、個物が越えられるという所に、同時にその個物が何か「である」という限定が成立する。ある個物は、それが自閉的に孤立してゐる限り、私たちにと

つて何もの「である」こともできないであろう。即ちその個物は「知られ」えないのである。

このことは、「知る」というかかわりは、實は個物に對するのではなくて、實は「ことがら」に向うものではないかと直ちに考えられてくることからしても裏付けられる。たしかに、私たちによつて知られるのは、本来ある個物そのものがではなくして、「ある個物が何かである、或はかくかくである」というそのことがであるとも考えられる。もの thing ではなく、こと affair が、個物ではなく、ある特定の事態 state of affairs 或は事實 fact が、知るといふ仕方、本来私たちがそれへとかかわりゆく當體であるとも考えられる。事態とか「こと」とかは、名辭によつてではなく、一般に、文によつて表現されねばならぬ様な何かであり、従つてまた、それは單項的、一肢的ではなくて、はじめから、自己の中に關係を含んであり、多肢的であるであろう。一體、「もの」、個物に對し、「こと」、事態とは何であるかということ、また兩者がどういふ關係に立つものであるかということは、それ自身立ち入つた吟味を要する問題ではあるが、ともかく、「ものを知る」ということが、少しく反省を加えることによつて、直ちに「……であること」を知る」といふ事情へ導いてゆくことは認められると思う。「知る」というかかわりにはそのかかわりの當面の項としての「もの」だけでは濟んでゆかないといつてよい事情が、何程かまとわりついているのである。

しかし、それでは、私たちが、「ある個物を知る」ということは始めから全然なりたないことであり、先に「を知る」ということは個物への一つのかかわり方である、と云つたことが、それ自身、何か不當な出發であつたのであるか。「知る」といふのは、誰かが何かを知るのであり、その意味で、ある「かかわり」であるといふのはまずよいとして、知られる何かは、個物と云ふ様なものでは全くありえないといふべきであろうか。

私たちは、日常、「貴方、山本さんを御存じですか」とか、「あゝ山本さんか、あの人はよく知つてゐる」といふ風にいう。また「彼は、京都の町をよく知つてゐる筈だ」などという。こういう風に私たちが云う場合には、明かにある特定の個物を知るのである。又紹介をする前に英語で Do you know each other? という様な場合も、個物を

知るといふことの代表的な場合であらう。こういう風に云う場合には、明かにある特定の個物への、即ち、「山本さん」とか「京都」とかいう固有名詞で呼ばれるある特定の個物への「知る」というかかわりがなりたつているといわねばならない。尤も、文法的に、「知る」という動詞が、ある固有名詞を對格でとりうるということは、必ずしもその動詞で知らされる、かかわりそのものが、個物へ向けられるということの證據にはならないであらう。文法は自然言語のあるだけ多いのであるから、文法が、實在に對應するなら、コトバの使い方のあるだけ實在のあり方も異つてあることになる。統辭法が、一體實在の構造に對應しているかどうか？ また對應しているとしてもそれは如何なる仕方、また如何なる程度にか、という興味ある問題がここにあるであらうが、立ち入らない。また、上の様な場合の「誰それを知つている」という場合には、ある倫理的な含蓄があることも考慮せねばなるまい。この場合の「を知る」は、實は「と親しい」という今一つの關係であるといふべきかも知れない。私には、この「と親しい」というかかわりが、「を知る」という表現をとるべき理由があると思われるが、今は一とまず次の様な場合で満足しよう。私たちは、「個人的には知りませんが、山本さんなら、私の一級上で割合よく知つています」という。この場合には個物への「知る」かかわりはさして問題を殘さないと考へてよい。この仕方では個物へひと、或はもの「を知る」ということは、結局その特定物が直接に現前したことがあるということ、そして、知る主體が、あの人なら、かくかくであるとして、その個物の性情なり、特徴なりについて名狀し、情報を與へることであると思われる。ここで重要なことは、この場合、知られるもの、個物は、必ずかくかくのものとして、それについて性格づけのきまる仕方で行われるということである。この「かくかくのものとして」ということ、個物が「何かである」に於て、私たちは先に云つた様に、この個物をこえて出ているといふべき狀況に立つ。

或る個物、「ここにあるこのもの」を私が知るといふことに含まれる最少限は、第一に、私がそれに直接に關つて、それが私に現前する（した）ということであり、第二にそのものが特定の規定性をもつた對象として定立される

ということであり、第三にそれがそれとして同定され、かくかくのものとして述べられ、と云うことであると考えられる。私が親しく山本氏を知つていゝ場合も、これにかかる同定の源泉を得ることと解すれば、やはり個物「を知る」といふ表わしてよいであらう。そしてこのことは、その個物をそのものとして辨別しようということであり、この個物が再びあらわれた時には、再認しよう（として知る）ということにほかならない。

上に述べてきたことは、ラッセルが提唱し、その後、イギリスでは殆ど陳腐ともなつてゐる一つの區別のことであることに氣づかれる人もあらう。ラッセルは、「知る」ということを、まず「真理の知」と「事物の知」とに分け、後者をさらに「直接知」acquaintance と「記述知」knowledge by description⁽¹⁾ とに分けた。真理の知とは、先に私たちが「もの」をでなく「ものがかくかくであること」を知ると云つた場合にあたる。

私たちが先に述べた「直接知」の典型としては、人物についての「直接知」のほかに、個々の直観的に捉えらるる感覺事件（感覺事件は個といわず、特殊というべきであらうが）があげられている。梅子の酸味は、たゞ實際に味つて見た人だけに知られる。次に「記述知」とはある個物の知でありながら、それを記述する語句によつて、その特色、あり様が述べられる知り方である。この述べる語句は、原理的に、決してその個物に固有たのではなく、他の個物にもあてはまるが故に述べるものでありうる。故にこの知は第三項を介しての個物の知であり、この「介する」といふ點で、この知は、知るものと、知られるものと、二つの個物の外に第三項を契機として含んでくるといわねばならぬ。私たちの當面の目標にとつて、特に重要なのはこの記述知である。記述知においては、知られるものは個物（對象）でありながら、しかもそれ自身當該個物ならぬあるもの——個物の記述——が介入するということが前景に出ている。そして、直接知は記述知と一應區別されねばならぬにせよ、結局は記述知へ展開されてはじめて知としての身分を確立するものと思われぬ。

「個物を知る」といふことには、「個物に、ついで、知る」といふ事情がどこまでもつき従つており、必然的につながら

ているであろう。そして個物」について「知るといへば、その個物について、その個物が個物たる限りのそれ自身ではない、他の他がその個物に即して知られるのである。個物が「……として」「或は個物について、その個物が「……であるということ」「が知られるのである。aがPであるというのは、aがPに即してあるということであろう。即ちaについての知は、aをPという他、著との關聯へ入れることであるといふ。この第三項を、それ自身何らかの他の個物（複數であつてよい）プラスつながりとするか、個物ならぬものであるとして定着するかという點で、また、より廣く、實體的有として捉えるか、機能として捉えるか、或は又場所として見るかといつた點で、普遍について、また、意味というものについての様々の見解が分れてくるのであると見られる。

上に述べたことの趣旨は、主語について述語することをおは、普遍とか、概念とか意味とかが凡そ主題的に問われる様になる場面として區割することなのであるが、ここで先の真理（事實）の知ということは今少しく反省して見ると、主語 \parallel 述語形式というものへのより立ち入つた吟味が直ちに要求されてくる。即ち、あることを知るといふ場合、このことの内容は、先に云つた様に、文で表現されるべき命題であるが、命題は、「aがPである」(P_a)という形には盡くされな^い。ここで複合命題を考慮の外におくとしても、單純命題の一般的な形は、よく云われる様に、多數の項の間の多項關係 (R_n (a₁ a₂ a₃ … a_n)) であらう。例えは私が知つてゐる「こと」は、「山本氏の家は、君の家_{a2}と私の家_{a3}との間にあるR₃」という三項關係的なことでありうる。論理を、自然言語の文法的制約から解放し、命題を、主語 \parallel 述語形式に縛られぬ、ただ肯定又は否定されるべき「ある關係」として規定しようとする主張にも十分な根據があるであろう。個物はこの關係に立つ項として、一般には多數並び立つて、現われるのである、「a₁が、」という、また「a₁について」といふ事物知への關聯は必然的でないとも云われよう。そして、述語をも關係の一つの事例と見、主語 \parallel 述語形式 P_a を單項關係 R₁ a₁ として扱はうことにも確かな利點がある様に思われる。

この見地を私たちの考察の出發點にとることもたしかに可能である。それは、少し先走ることになるが、普遍を、

第一次的にも、普通 thing-universals とか質普遍 quality-universals とか類普遍 generic-universals とかとして考えず、關係普遍 relational-universals を基本的なものとして考へることである。しかし、主語—述語形式を簡単に單項關係に貶すことにもそれ自身問題があるであらうし、自然言語に關する限り、この形式の基本性は争われえない。そして意味問題を、傳統的な普遍問題との關聯において考へてゆこうとする當面の私たちにとつては、關係普遍の問題は、別途に考へるのが得策である。また、私たちは、論理を自然言語より解放するという主張自身もそれが理解されるためには、何らかの自然言語を用いねばならず、その限り主語、述語形式を何らか基本的なものとして働かしているという主張（例えばアーバン）にも十分の理由があることを考へねばならぬ。デユカスが、命題自體（文の意味内容）には主語も述語もなく、各關係項の比重は、いわば均等一樣であるが、陳述になれば、従つて、ある態度（信とか、疑いとか、断定とか、否定とか）がこの命題に對してとられれば、必ず主、述の區別があらわれ、云わば支持點としての「a」について「a」があらわれてくるというのにも、尤もな所がある様に思われる。また、もともと主述形式に批判を加えた急先鋒であつたホワイトヘッドが、後年、自己の形而上學に於ては、命題をもつて、「現實的事件を論理的主語となし、永遠對象を述語の位置にもつもの」と考へたことも、この同じ事情の是認であると考えられる。^九この問題、即ち主述規定ということ自體は極めて深い問題であり、たしかに簡單に片づけることを許さない問題である。しかし、「ことを知る」ということのこの側面からしても、ここでは一應、「知る」というかかわり、乃至、作用には、フッサールがノエマの核に對して「ノエマ的對象自體」と呼んだ様なある層、即ち「それについてあることが知られるそのもの」が必然的に契機として含まれ、對應しているという立場をとつておきたい。私たちのさしあたりの目標は、ある個物を知るといふ時に、は入つてくる、その個物ならぬものの方をとり出すことであるから、いずれにしてもこの點さしごわりはないが、知られる「もの」でなく「こと」の方から論じて、矢張り「知る」ということは先にのべた様な意味で三項的な「かかわり」であると一應言ひうらと思ふ。^{一〇}

かくして、私たちが「知る」という仕方、個物へかかわる時には、この「かかわり」は根本的には三項的關係であり、どの方向から考えても、何か「知る個物」と「知られる個物」をはみ出る契機が巻きこまれてくる。この第三項を、私たちの主題である、「普遍」とか「概念」とか「意味」とかという問題の生じてくる始源的な場所として指定しよう。私たちが上にのべてきた事情は、關係的普遍を一應背景に沈めた場合、普遍、個物のある規定性、特徴、徴表をもつたものとして把握するとか、個物について述語するとか、個物をその属する種や類に包みこむとか云われている事情である。このことが理由になつて、一般名辭がいくつもの個物を共に指すという仕方、働きがあるのである。しかし、今は、この理由そのものを、それ自身として考究の對象としようのであるから、私たちはこれを「個物を知るといふ時に、その個物をはみ出るあるもの」として、しかも必然的にこの「個物を知るといふことの中にまきこまれてくるあるもの」としてのべる必要があるであつた。凡そ個物への知るといふかかわりがある限り、この他者を全くなきものとなすとか、それ自身結局他の實的な個物にすぎないとかいう(後にいう如く徹底した唯名論の立場)ことは出来ぬ。しかし、それに、はじめから、普遍、形相、本質、類等々の名辭の暗示する、様々の規定性を負わせることにも、先決問題を要求する危険があると思われる。私たちは、凡そ知ということが問題となりうる限り、第一にまず主語的なるもの(個物)へのかかわり、「實的にあるもの」への關係は、やはり根本であるということ、第二に、知ということには、そこへ入りこんでいる當該個物ならぬあるものを、知の成立の根本條件として考慮せねばならぬことを、問題の出發點にとり、かの危険をさげたいと思ふ。

註(一)「知る」といふかかわりは、諸多のかかわりの一つであるだけでなく、特に基本的なそれである。故に、これが、他のかかわりと、どういふ關係に立つているか、例えば「知る」は人間の個物の他の個物へのかかわりのすべての基礎であるか否かといつた問題は、重要な問題であらうが、今は立ち入つて問わぬ。

(1) B. Russell: *The problems of philosophy* (1912) chap. V, X. 及び S. Stebbing: *A Modern introduction to*

logic (1933) chap. III. にはこの區別の極端に明解な説明がある。

- (三) 私が何かの記述知をもつていふことは、タタマキとして、私に對するその個物の直接の現前を要しない。従つて私たちの例は正確には記述知に符合しない。しかし記述による個物の知は、結局誰かの直接知を源泉とし、直接知は記述知へ展開すべきものであらう。なほ、ラッセルのいう「普通の直接知」及び性質語を一種の固有名詞と考へる立場については後に吟味する。

(四) 「文」によつて言語的表出さ、「命題」によつて論理的成體さ、「事態」「こと」によつて存在論的有を代表させ、三者を對應させるという用語法を探る。

(五) cf. B. Russell: An Inquiry into meaning and truth (1940) chap. VI.

(六) 上の判點については、S. Langer: An Introduction to symbolic logic (1937) の議論は說得的によく分る。

(七) W. Urban: Language and Reality (1939) chap. XIII.

(八) Ducasse: Propositions, Opinions, Sentences & Facts (Journal of philos. vol. XXXVI No. 26)

(九) A. N. Whitehead: Process & Reality, p. 283, p. 392.

(一〇) 「……こと」を知るというコトが、「……を」を今度は逆の方から據き込んだと云ふことは些細でない。普通一般命題は完全に量化された命題函數であるといわれるが、quantifier は、例へば「あらゆるヤに於いて」と自然言語に反譯されてゐる。所謂イオータ操作子, iota operator (cf. Carnap: Meaning & Necessity, 1946, p. 3.) も、これを特に一つの個として示すものと思われる。この「は本来主語的なるものとして限定されるであらう。そして主語的な、ある獨立性を主張するものは、結局具體的個物の型へ引きあわされねばならず、規定性のいわは真空となつた個々という型はどこまでも残つてくる。個物が主語的ということによつて限定されるというよりは、むしろ主語的ということは究極の所個物的ということから逆に限定されると云へないか。個物を個物としてたてる體驗は根本的である。

三

私たちは、個物が何かであるとして知られ、限定される所には、その個物ならぬ第三者が入りこむと云つたのであるが、それは言葉が働く場合に成立する「意味」のありかを大まかに指定しておく爲であつた。そこでこの第三者と

は何であるかという問題であるが、これこそ傳統的には普遍問題と呼ばれるものにほかならない。私は次にこの普遍問題を、そこから意味問題が生まれてくる動機に重點をおいて多少歴史的に考えておきたい。

この問題は、遠くギリシヤ以來、様々な聯關で、様々な異つた動機から、また様々な姿をとつて問われて來たが、西歐哲學の傳統とともに、常にかわることなく、中心的な問題の一つとして問われて來たといつてよいと思う。ギリシヤ哲學については、私たちは直ちに、プラトン（或はソクラテス）のイデア論とアリストテレスのそれに對する反駁、また彼の「普遍」とりわけて、類と種また範疇の問題が、これをめぐつてゐることを想起する。中世において、所謂、十一、二世紀及び十四世紀の『普遍論争』として知られるものは、この同じ問題の主題的な展開にほかならない。近世に入ると、十七世紀以來、「觀念 *ideas*」とか「概念」とか「姿」とり、近世の哲學全體が愈々知識哲學的に彩られるにつれて、これはすべての哲學問題の中心にすえられた觀があると云つても過言ではない。この問題史の中に、ロツクに由來する所謂「イデオロジ」の誕生も位置づけられるであらう。所謂ドイツ觀念論もその壯大な展開と見られないことはない。そして十九世紀後半から、現代にかけて、はじめはドイツ（現象學及び對象論）で、二十世紀には入ると今度は、英米に於て「意味問題」というよそおひに於いて新に登場して來たのである。この問題は、くりかえす様に、時代がちがひ、人が異なるに従つて違つた視點から、又異つた聯關に於て問われてきた。或は存在論的に、或は宇宙論的に、或は神學問題（例えば三位一體論や汎神論への論難との聯關に於て）、或は又認識問題——知覺論や科學基礎論——に即して、そして最後に、これは一貫して、凡そ論理というものが問われる所ではその基礎的問題の一つとして探究されて來た。私たちが先に「個物を知る場合に必ず介入してくる第三者」というフレーズで呼んだ所のものを、改めて、普遍とか、概念とか意味（的有）とかいふ術語で呼びなおして見ると、これらはいずれも今すぐ前に云つた様々の觀點とか聯關とか、また時代とか、立場とかに由來する特有のニュアンスに浸つてゐることが氣づかれる。「普遍」という語によつて普通に理解されるものは、何程か一種の、的なる存在者である。概念と

いう時には、認識主観に内在する一種の表象を意味するものであろう。しかし意味といえば、これが、言語の指示機能、代表機能、表現機能といった側面から光をあてられてることが明かであろう。ここに普遍から概念へ、概念から意味へという、歴史的な歩みがあり、存在から思惟へ、思惟から言語へという興味の動きに應じているといえれば亂暴とも見えようが、存在論的でないし、宗教的神學的視點から、認識論的、人間中心主義的な視點への移行が見られるといふことはできさうに思われる。ユトバというものが、哲學問題における主役を振られる様になつた現代の時代性格を、後の歴史家はどの様にのべるであろうか。

私たちはここでは、「意味問題」を解明すると信じられる限りに於て、また先の「を知る」という個物と個物とのかわりというこの問題への端緒を念頭におきつつ、中世の普遍問題というものを簡単に考えて見た。中世の普遍論争は、新プラトン學派に屬する三世紀のポルフィリオスの問題提出が機縁になつたといわれる。その問題提出は、彼の『アリストテレス範疇論への入門』の中でなされているのであるが、ポルフィリオスの問いは次の様にのべられている。「類や種は、自存し subsistere しているものであるか、それとも單なる思想の中におかれてゐる in intellectualibus posita だけであるのか。また「もし自存するものとすれば」それは物體的な自存 subsistentia corporalia であるのか、それとも非物體的自存であるか。そしてそれは可感的なものから分離された自存であるのか、それともそれは感覺されたものの中に、そして感覺されるものにまつわつて存するものなのか？」

ポエティウスの反譯を通じて中世に知られたこの問題が、十一世紀以後、所謂普遍實在論、概念論 *conceptualism*、唯名論 *nominalism* という三つの形をとつて答えられたことは周知のことである。(realism を實在論とか概念實在論とか邦譯することは、普遍を、はじめから概念とすることになるからさける)。

普遍實在論というのは、普遍が、單に思想の中に於て概念として見出されるだけでなく、思想、知性と獨立に自存しているという考え方であり、即ちポルフィリオスの第一問の前の選擇肢を肯定して答える立場である。即ち「類

や種はそれ自體において、即ち、精神の働きから獨立に存在する」即ちそれらは實體 *substantia* であるとする立場である。これにはまた二種の立場が區別され、その自體的なあり方は、ただ現實の個物に即して、それと不可分のみありうると答えるのが、所謂内在説 *In Re Theory* と「われ」それから離れてもありうると考える方が前在説 *Ante Rem Theory* と呼ばれている。前者は、大ざっぱには、アリストテレスの個體主義の系譜をうけつぎ、後者がイデア論の傳統を守るものであることもよく知られている。後者については、新プラトン派を越つたイデア論が、その原初形態とは性格をかえ、イデアが一者たる神の精神的內容規定とされたことが、概念説における前在説へのつながりを考える上に重要であろう。また抽象性の度の高さが、存在の價値上の高さに對應せしめられたことも念頭においておく必要がある。アウグスティヌスを權威とした神學的背景に立つ中世にあつては、前在説が汎神論に導くかどうかという議論が専らであつたといわれる。この二者に對し、第一問について、普遍に自存性を否み、第二の選擇肢をとる場合に概念説が成立する。この立場は、當然、認識論的な反省へ強く傾くものと考えられ、多數個物に共通なるあるものを、専ら人間知性のはたらしきの所産と見るのである（後在説 *Post Rem Theory*）。

この問いへの答えには、今一つ「唯名説」といわれるものがあり、これが所謂「普遍論争」の發展の最大の推進力であつた。概念説が、はじめてアペラルドゥスによつて鮮明な形をとり始めるに當つても、ロスキュスの所謂唯名説からの挑戦が重大な機縁となつていたことは史家の指摘する如くであらう。そして、普遍問題から意味問題の發生を辿らうとする目的にとつては、この立場の吟味が最も重要である。

唯名説とは、普通いわれる所に從えば、「普遍とは聲の風 *flatus vocis* である。」「それは一般的な名そのものである。そしてそれ以外の何ものでもない」という主張と解されている。私たちとしてはこの答え方が、ポルフィリオスの問いに一體答えたものであるかどうかという風に考えてみたい。けだし、「類や種は、自存するものであるか？」という第一問の前半に對し、唯名説は一體肯定的であらうか、それとも否定的であらうか。一見、そしてとりわけ問

いの含蓄を普遍實在説を豫想して考へるならば、云うまでもなく、これは、概念説と共に、「否、それは自存しなく」と否定しているものと見られるであろう。しかしそうかといつて、この立場は、「それでは類や種は單に思惟の中のみあるのか」という問いを肯定で答へているわけでもない。唯名論は、むしろこの問いの前に一旦は沈黙しているのである。こゝでまず、ポルフィリオスの問いそのものには、「名」という名辭ははじめから欠けていたことが注意される。唯名説は、この問いに直ちに答へることはせず、むしろ、この問いそのものゝ前提を問うてゐると考へることが出来ないであろうか？ 何故なら、ポルフィリオスの第一の問いが、凡そ問われうる爲には、まず無規定的に「普通（類や種）は一體あるのか」という問いが豫め肯定で答へられ、その上で「そうなら、自存的にか、それとも單に概念としてか」という問いがはじめて出されうる筈であろう。歴史的に唯名論者と呼ばれる人々が、この様に考へたかどうかは別として、この様に問いを投げかへすことが、結局唯名説の根本性格を表わしてゐると解釋することが出来ると思う。

尤も、唯名説とは、「どういふことを主張する立場であるか」ということをきめること自身が、實は意外に困難であつて、先の普通哲學史でのべられてゐる、「普通とは風にすぎぬ」という規定もただ實在説をとるアンセルムスの口を通して、唯名説のとりうべからざる主張として、まず傳へられてゐるのであり、例えばロスケリヌスが、この立場をどういふ含蓄をもつて唱へたかといふことは、立ち入つては知られてゐない様である。事實、この主張を文字通りに解するならば、恐らく何人もこれを眞面目に支持する人はいないであらう。私には、本來唯名説といふものは、存在せず、多くのその名で呼ばれる人の主張は、概念説―四以下にのべられる擴張された意味の―に屬するか（例えばオツカム）、或はイマジズム（心象説）（例えばホッブス及びバークリー―後述―）と呼ばれてよい様に思われる。しかし、唯名説といふ名が無用といふのではない。即ち、この名は、「普通といふものはあるか、またそれは何であるか」といふ問いを考へるに際して、何はさておき、まず「名」ないし「ことば」一般の分析を先にすべきだといふ主

張を呼ぶに適切であらう。——現代米英の所謂「意味論者」乃至「分析哲學派」は、この意味で正當に、全般として唯名説的と呼ぶことができる。従つて、フレーゲやラッセルの立場は、妙にひびくにも拘らず、唯名説的な實在説となづけることもできるかと思ふ。

さて、「普遍は凡そあるのか」という問いへ溯つて、今少し吟味して見よう。

この様な問いの溯行も、それ自身まず、普遍を、自立的にであれ、觀念的(心の中)にであれ、一つ靜的な存在者としてみがし求めることに動機づけられていると考えられないであらうか。それを呼ぶに、「本質」「概念的有」、「實體」「形相」の何をもつてしようとも、ともかく、單體的にそれとして限定的に捉えうる不動なる實體、様々に變様はあつても、ともかく「もの」の型をなされてあるもの、従つて又個物のあり方と、そのあり方において、異なる所のないある存在者としてこれを探すということとは、ホルフライリオスの問いは、暗々に命令している様に思われる。こういう仕方では私たちが探しているものの性格をまず先取した場合、そこに生じてくるこの探索の空しさは正に唯名説的傾向を支える一つの基礎である。「私たちの探しているもの、それは實はないのだ。たゞ事實、私たちは多くの個物を同じ名で呼んではいらぬが。故に、強いていえば、そのない筈のものゝ名をもつていえないことはないのだが。」——これが「普遍は風にすぎぬ」と彼等にいわせた少くとも一つの理由ではないであらうか。唯名説的主張は私たちがそのどの點をうけ入れるかと別に、まず、普遍を實體化し、永遠不動の「もの」の型で見ること警告を發するという點で重要である。

文言通りの唯名説の積極的な主張は次の様にならねばならない。「白」とか「人間」とかいつた名辭は、一群の個物、或は一群の感覺された特質が集合させられていませすればその限り、その任意の成員の名であるということ。ここで「集合」というものが果す特異の役割に注意しよう。この主張を少しく吟味して見ると直ちに次の疑問が生ずる。即ち唯名説がもし個物と音以外に何も介入を許さないとすれば、何故に正に私たちはそれだけの個物を正に

その様に集合させて、外の様にしてはならないのか。又何故、様々の自然原語、例えば、日本語には白、フランス語には blanc 英語には white という語があつて、それらが相互に他の反譯でありうるのか。この疑問に、文字通りの唯名説ならば、ひたすら沈黙を守るほかはないであろう。理由は簡單である。名と個物とのほかに、全く何も認められないのならば、ある集合を限定する理由もまた、名と個物自身以外には求めえないからである。個物の集合は全く任意であり、唯名説が徹底的であればあるだけそれだけ無根據でなくてはならない。所が、オツカムなどはこの種の批評には無傷であろう。ただ普通から「もの」の型を削ぎとりこれを知性の働きとして、「聲の風」ならぬ「概念」（所謂第二志向）に既に象徴機能を見ようとするのである。上の批評に沈黙を守らぬ場合には、概念論、イマジズム、更にバークリの代表説（representative theory）、類似説などが生じ、またヒュームの「素質説」というものが出てくる。それらはある特定の個物が、他の特定の個物とのみ、群を形成し、同じ名で呼ばれる理由を普遍的有の共有以外に求める様々の方法である。これは、しかし既に云う如く、唯名説的ではあつても、文字通りの唯名説ではない。文字通りの唯名説では、名の正しさというようなことは論外となる。どの名を用いるかということが任意であるだけでなく、どの様に集合をつくるかということが全く任意の筈だからである。

次に、唯名説的な問いかえしをすることから生ずる今一つの些細ならぬ歸結がある。即ち、「白」という名と「普遍」という名とは、ちがつた仕方^(六)で名であるということが唯名説的な反省を通じて鏡く氣づかれてくる點である。即ち、名の中のあるもの、例えば「普遍」といふ語自身は、それ自身個物の名なのではなくして、實は、ある「名の名」であるといわねばならぬ。この方向で「眞理」とか「意味」とかいうことも、すべて、それ自身何か個物或は事態の名たるものについての述語と解されることとなる。私たちのヴォキヤブラリーの中のあるものは、對象（個物）の名であるけれども、他のあるものは、實はことば自身にかかわることのこの自覺は、「意味」の問題に極めて重要な含蓄をもつてゐる。現代の「意味論的眞理觀」といわれるものも、少くもその一つの主題をここにもつてゐる。

この様に見てくると、唯名論とは、奇妙にひびくにも拘らず「すべての名が、何かある實在の名であるとは限らない」という風に規定されるのが、より適當な立場であることが分る。

上の第二の點に關聯して、「普遍はあるか」という問い自身に對する第三の反省があらう。即ち、およそ「Xはあるか」と問うとか、或は「Xは存在しない」とかいう場合、こういうことが凡そ云われうる以上、Xなる語（Xに代入されうる語）は何かを指し、その存在しないXが、何らかの仕方ではありあらねばならぬかという問題。これは、クワインやライルによつて詳しく論じられた興味ある問題ではあるが、こゝでは立ち入る餘裕がない。ただ、現代の分析哲學者と自ら稱する（唯名説的な）人々が、傳統的な哲學の問いの多くを、ある誤解によつて起つた偽問題と呼ぶ一つの根拠が正にこゝにあること、即ち問いの主語となる語がある以上、それに對應して何かは何らかの仕方——「もの」の型をおされつ——あらねばならぬという暗々の前提が形而上學的な證の推進力であつたといつてゐることだけを注意しておこう。この指摘は、抽象名辭、特に多くの範疇語について、様々な反省を強いる。例えば「個物」という名辭を考へて見るならば、極端な普遍實在説の立場では、「個」という、抽象的有の自存をも許容せねばならぬというパラドックスがあらわになつてくるであらう。

ポルフィリオスの問いを手がかりにする時、私たちは、所謂「普遍問題」に於て、第一に普遍が、まず知る主體から獨立なものとしてゐるのか、或はそれから獨立でないのか、換言すれば思想の外にあるのか、それとも内にだけあるのか、という選擇が第一義的に關心されていること、従つてまた普遍がどの様な種類のものであれ、ともかく靜的な不動の存在者として前提された上で、ただ知る主體との關聯の上から二分されていることに氣がつく。（知性の外に考へた場合にさらに問題となる物の「前に」か「中に」という問題——中世の關心——には立ち入らない）。第二に唯名説的なこの問いの取り扱ひ方を吟味すると、究極の所、普遍を存在者と決めてしまふ態度が、實は「唯名説」の基礎にもあるということ、そしてこの態度の反省から心の内か外かという選擇が背景に沈むとともに、「ことば」と

うものに對する全般的、主題的な反省と、個物が何かであり得、述べられる理由を同一性質の共有という以外の仕方で見つけるという課題が強いられることに氣づく。

そこで、私たちは、上に論じた唯名說的な示唆に、今少し反省を加えたいであらうか。即ち「ある」ということ自身を吟味することである。私は簡単に、廣く「ある」ということは、「存在者」の狭い意味—それをかの問いは先取していた—、即ち靜的な固定的な存在者のあり方のほかに、今一つ「はたらき」ということでもありうるといえると思う。恐らく、「普遍」とは「無」である—唯名說の意味に於てでなく、ヘーゲルのいう「否定」という意味で—という立場が理論的には、可能であらう。しかし私は、ここではこの途を一且保留し、「普遍」はあるが、それは存在者、即ち「もの」としてあると考へる考へ方に對し、「はたらき」としてあると考へる立場を對立させて吟味してみたい。即ち、内||外という對立に替へるに、物||機能という對立をとつて進んで見たいと思ふのである。この「普遍」を働きと見る考へは、アペラルドゥスにもオツカムにも既にあるといえよう。これはしかし近代の歴史をとると、バークリの一般觀念の否定についてあらわれる、カントの立場、「概念とは—もはや普遍とは呼ばれない—機能である」という立場として、特有な發展をとつていくことに氣がつく。即ち概念とは綜合機能の「規則」であるという見方である。そして、「實體觀念の克服」ということは、ひとりカント學派のみならず、十九世紀以後の一つの思想潮流をなしていることも、今さら指摘を要しないであらう。

「はたらき」という語を最も廣くとれば、種々の機能、即ち、綜合機能、代表機能や、聯合機能、比較機能 etc. だけではなく「素質」「能性」の如きものを含まれてくるであらうし、さらには「はたらき」が認識主觀のはたらきである必要はないとも見られてくる。そう考へてくると、アリストテレス以來の、デュナミスとして普遍的基體を捉へる途が改めて回顧され、中世の論争の中にも、概念說の場合とは異つた仕方では、この「規定されるべきもの」ないし「自己を限定するもの」としての普通の考へが、例えば、實在論にたつバスのアデラールや、モンターニュのワルター

が唱えた、基礎としての普遍の様々の *status* への轉移の説に於て、既にあらわれていることも思ひ起される。近世乃至現代の機能主義 (こういふコトバを用いてよいとすれば) を、古代中世の、デュナミス・エネルゲイアの思想から區別する點は、まずこの機能が専ら認識する人間の主觀の機能と考えられて來たことである。このことも、勿論普遍實在説 (トマス) や、唯名説 (ロスキリヌスのある側面) の中にさえ、それが、概念論的要素を含む限りに於て、既に中世で豫料されていたともいへよう。即ち存在論的・機能主義から、認識論的・機能主義への傾きも、既に歴史的に深い根をもつてゐるといふのであらう。存在論的・實觀主義とも呼んでよい立場が前在説である。次に認識論的・實觀主義ともいふべきものの吟味を通して、概念論を (廣く解して) 少し異つた側面から考へて見たい。

(未完)

註(一) Windelband: *Geschichte d. philos.* 10 Aufl. S. 242 Anm. 又 R. I. Aaron: *The theory of universals* (1952) にホモライウスのラテン語の今文が掲げられてゐる。——この中の「普遍」といふ語は現れないが、*Universalia* を主語にした問ひの形式は Prantl: *Geschichte d. Logik* III. S. 79 に見出せる。

(二) この用語法は H. H. Price: *Thinking and Experience* (1953) から借用。哲學史によると、前在説だけを普遍實在説に數えるものもある様々あり、唯名説がプリストテレスの個體主義にいつながるといふ點を強調すれば十分理由のあることであらうが、この二は、ホルマイリオスの問ひを基礎として考へ、普遍 (類) の知性からの獨立存在性を主張する立場を實在説で一括する見方に從う。極端な實在説 (前在説) といふ離在説) と、極端な唯名説 (カヌラなどの) との間の中間形態は當然極めて多く (マヤントゥルは十三種を數え、*op. cit.* II. S. 119) 唯名説とか實觀論 *sermonism* の名が不適當なものが多く様々あるが、所謂無差別論 *indifferentism* (内實在説) の一種々の形態は、實在説の中に入れべきものであらう。これらの諸點については M. H. Curé: *Realists and Nominalists* (1946) に出して置く。

(三) ウィンデルバンドは神の *conceptus mentis* との語を出してゐる。Windelband *op. cit.* §23. I. 2. 3. §27.

(四) 概念論の代表たる *ブスラマトウス* が、人により實在論に分類されたり唯名論に分類されたりするという事實は、私たちの考察からして興味深い。

(五) *Subsistere* といふ *existere* といふ *consistere* といふを *esse* に規定の加わつたものと單純に考へることには異論がありう

るであらうが、今は一應問わない。

- (六) プラントゥヤ、ル・ヌーナー、カレなど、すれもオムカトを概念論の代表と解してゐる。 Prantl: *Geschichte der Logik* III, S. 327 ff, P. Boehner: *Medieval Logic* (1932), p. 37, Carré, op. cit. p. 112 ff.

- (七) collection と class の論理學上の區別は、ついでに論議せたいであらう。 たゞれば先決問題要求にならざるやう。

- (八) オムカトにおける suppositio personalis, suppositio simplex, suppositio materialis の區別をした場合だけ「普通」という様な名辭はどの様な命題の中に現われても、第一のものと区別せられたらう。所謂第二に向 intentio secunda と云ふものが既に「白」や「人間」という名辭をある記號—概念自身を物物への内的記號的指示と見做しての名であるとして示すのであるから、區別は二重になるかも知れぬ。しかしともかく「普通」という名辭をすぐれて「名の名」という方向へ考えよう。ところが示唆は、普通問題から意味問題を引き出しつづくる際に注目すべき。

- (九) A. Tarski: *The semantic conception of truth* (1944) (Feigl & Sellers: *Reading in philosophical analysis* p. 52 ff. 或は Linsky *Semantics* p. 11 ff. 以下参照) suppositio materialis の關係がタタキ口キビヨリ明解と示さねばならぬ。なまじりの見解の期待的な反響にこのことは Werkmeister: *The Basis and Structure of Knowledge* 1917, p. 146 ff; Urban: *Language & Reality*, p. 208, p. 386 ff. 参照。

- (一〇) W. O. Quine: *On what there is* (1948) (From a logical point of view).
G. Kyle: *Systematically misleading expressions*. なまじり。

(筆者 大阪市立大学文学部哲学〔講師〕)