

# 哲學研究

第四百三十一號

第三十七卷  
第九冊

## 普遍、概念、意味（承前）

森口美都男

### 四

一體、概念とは何であらうか。哲學上の話において、「の概念」という語派と類繁に用いられるものも少いであらう。私たちは、「概念」という語の意味を主題的に問うことなく、云わば親密な語感をもつて、このことばを實によく使う。例えばカントは、時間が根本的には直観であつて、概念ではないことを論明する仕事を、「時間の概念の形而上的論明」と呼んでゐるが、Der Begriff von, -begriff とか the notion of とかいう語句は、この様に極めて類繁に、何げなく用ゐられ、「……の概念」の「……」が本來概念ではなうという場合にさえも用ゐられる。このことばの使い方は、たしかに氣がかりな事情にある。しかも「の概念」という語句を除いてしまえば、私たちの話しは直ちに支障を來たすであらう。——この概念とは一體何であらうか。

概念についての最も普通の、また私たちに親しみのある考え方は、それを表象の一種と見る考え方であらう。表象 Vorstellung, idea, representation とは、第一に字の示す如く、「前に置かれてゐるもの」であり、意識に現前し

ているものである。即ちそれは、「前に」、「向かひに」、「に對して」という規定をもつてゐる。表象は、第二に、「心の中に置かれてゐる」という點で、心の外にある *extra animam* 現實的存在者と區別される。表象は意識に内在的である。表象は、さらに第三に、*idea* という語の示す如く、何程か「見られたもの」、「見え」、「かたち」、あるいは「すがた」*form* として、決まつたもの、限定されたる *bestimmt, determinate* ものという性格を與えられてゐる。

表象とは、一般に精神に内在的な、多少とも限定的な、對象的存在者であるということが出来る。<sup>(一)</sup>

概念を表象の一種と見る見方に立てば、概念にも當然、表象の如上の諸規定が負わされることになる。概念は、それが普遍的であるという點で、他種の表象、例えば、感覺的印象、心象 *image* (記憶像、假象、幻像、等々) の如き個別的、特殊な表象と區別されるにしても、意識内在的な對象と見られてゐる點では異ならない。また「胎まれる」*conceptus* とか、「つかまれる」*begriffen* とかいうニュアンスが考慮されねばならぬにしても、それはまず、古くからの云いまわしに従つて、「内なる心の眼で見られる」、「また「知性の光で照らされる」かたちであつて、何處までも見られる物のあり方を宿してゐると思われれる。この様に見られた概念のあり方は本來的に客體的であつて、云わば *be aware of* の目的語の位置にたちうるものであり、先にのべた「直接知」のかかわりゆく對項の資格で捉えられてゐる。ブローンの巧妙な用語を借りれば、概念はここで、内的對格 *internal accusatives* という性格で捉えられてゐるのである。<sup>(二)</sup>

先の普遍問題における普遍概念説も、その中に様々のふり幅は認められるにせよ、結局、普遍を表象として客體的に捉えようとする見方に立つ。勿論このことはまず實在説に於てはまる。普遍實在説は、普遍が絶対に概念たりえない、即ち意識に内在的ではありえないと主張する立場ではない。普遍が知性の内におかれてゐるだけで、なくては獨立自存もする、そしてその自存が第一次的であると主張する立場である。概念説と實在説との違いは、概念説がこの

客體的存在者に、認識作用から獨立な所與性を拒んだ點にある。普遍は、超越的ではなくして、内在的對象として、専ら概念であるというのが概念説のクテマエであるが、そのいう所は結局、個別的な實的存在者に、精神の何らかのかかわりが生じた後に始めて、普遍なる有があり始めるといふこと以上にはでないであらう。普遍を、一種のものとして、客體的に見る見方は堅持されている。

もとより概念説の場合には、普遍が心の中にのみあるという主張からして、當然上のかかわりが、何程か能働的加工的という性格を含んでこなければならぬ。實在説の場合にはこのかかわりに關して、精神の側は全く受働的でありうる。即ち、實的にある普遍の方が、精神の中へ云わば「は入る」のであり、現實的世界の中に豫め分節して組みこまれた普遍が、自己のあり方、おかれ方を變えるといひさえすれば事は済むであらう。或は離在するイデア、ないし神におけるイデアが、一方では現實の物の中へ入りこみ現前すると共に、他方人間精神へも現前し、現實世界と人間精神とが、それらの與かつたイデアに關して、ある對應を形づくるといふ風にも考えうるであらう。この場合には、概念は、格別新しき有ではない。知る個物としての精神は、知られる個物と、それにはじめから分節されて（可能的にはあれ）結びついた、實的な類なり種なり種差なり、本有性質なり、或は偶有性をひたすら受け入れればよいのである。私たちがはじめに、知る個物と知られる個物との間に必然に介在してくる第三項と云つておいたものは、ここでは、それ自身既に實的に與えられているのであつて、知るかかわりの根本性格は、ひたすら發見的と云つてよいであらう。隠れてはいたが、もともとあつたものを單に露わに照らし出すにすぎないのだからである。

概念説にあつては、普遍は、實的な所與ではないのであるから精神のはたらきによつて、新につくり出され、つゞき出されねばならぬ。ここでの知るかかわりは、何程か生産的、加工的な操作であつて、そこには「はたらき」が何程かあらわれているといつてよい。或は個物と個物をとを精神のはからいによつて、互につき合わせ、比較することにより、或は個物のある側面を全體の中から切り出したり、切り捨てたりすることにより、或はかく剝離され抽出され

た要素を適當に按配して再び一つにすることに、これらの操作がなければ實的には與えられていない存在者が、云わば精神の作業場の中で、概念としてうみ出される。普遍なるものがあるとすれば、普遍とはかかる精神の加工的操作を経てはじめて存在し始めた新たな存在者である。私たちがある個物を知るといふ時、それは、その個物を、右の様な精神に内なる存在者との然るべき關係へ入れることにほかならない。そして私たちは、個物の名として固有名詞を用いる様に、上の様な新たな存在者の名としては一般名辭を用いる。これが概念説の主張であろう。

かくして、悟性の内在的對象としてのあり方を普遍の副次的なあり方にすぎないと見るか、それとも普遍の唯一可能なあり方であると見るかに従つて、精神のはたらきに對する實在説と、概念説との異つた見方、——即ち精神を本來受容的と見るか、能作的と見るか——が分れてくるであらう。しかし、概念は、たとい概念説に立つた場合にもなお依然として、精神の内在的對象たることには變りはない。普遍は心の内におかれてはいても、また新に加工されたものではあつても、それは依然として、ある客體的なものと見られている。

中世の用語法において、「客體的にある objective esse」と云われるものは、正にこの表象的で vorstellungsmässig であるとされた概念的普遍にほかならな<sup>(E)</sup> objicere とは、もと「前方へ、向うへ投げ出す」ことであり、 objectus とは、「前に据えられた」とか「向いに横たわれる」、さらに「くりのべられた」とかいう状態の云いであるといふから、既にのべた表象のあり方と正しく一致する。また objectivus に對して subjectivus といわれるのは、本來主語的にあるもの、即ち具體的個物として實的に存在するものあり方を指し、従つて個物のあり方に用いられるのであるから、この對としての objectivus は、述語されるもの精神内在的なあり方を示すであらう。<sup>(E)</sup>

即ち概念は、字義通り對象である。ただ、原理的に、述語的な、従つて一般的な(個物ならぬ)對象であるから、實的に存在するのは個物だけであるという立場が強く主張されるに従つて、概念は、對象ではあつても當然また意識内在的に(實的にでなく)、心の中にのみある對象でなくてはならないのである。個物はむしろ、何かに對して、始め

てあるというものはなくて、それ自身を地盤として、主體的に、又それ自ら中心となつて、——何かの向いにはなく——立つものである。

アペラルドウスが、人間にとつての普遍の本來のあり方と考へた、(知的)意味、*significatio intellectualis*、或は知性の概念、*intellectus conceptus* というものが、正に上に述べた様な、心の中なる述語的客體的對象にほかならぬと思う。また陳述(賓辭) *sermo*——これが私たちのいう記述(語句) *descriptio* にあたる——が普遍であるといわれる場合にも、主體的に *subjective* あるものについて述語せらるる存在者——これは質的なものたりえないから——が、主語的なものに對して、そして知性の中にのみ本來あるものとして、普遍といわれるのである。そのあり方は表象的であり、客體的である。

實在説においては、この事はさらに明瞭にあらわれている。勿論アペラルドウスを通して認識論的に洗練された實在説では、知性の能働性、即ち抽象作用の役割がより多く認められるに應じて、その中に多少とも概念說的傾向が攝取されているといふのであらう。普遍はもはや單に質體的所與としてのもの、*res* なのではない。普遍の概念的 성격は強くなる。しかし、この概念的普遍の客體的な捉え方という點は見誤り様がない。知性の働きに積極性が加わる反面、これと概念との區別は、一そう厳しく守られているからである。トマス及び彼に繋る人々において、概念、あるは志向 (*conceptio, conceptus, intentio intellecta, species intellecta, species expressa* など様々に呼ばれる) は、一方可能的知性を現實化し、發動させる所謂可知形象 *species intelligibilibs* から區別されると共に、他方知性の働きの *actio* とも明確に區別される。概念とは、働きが達すべき云わば終局點であり、知性がそれによつて働く原理ではない。況んや働きのものではない。概念は知性の所産ないし結果として現實的であり、限定的である。外的な語が意味する *significare* のは、この概念にほかならない。これは、素材な實在説における如く、單に、實的對象から受けとられた「かたち」でもなく、また感覺的形象の中に借勢的に含まれ、そこから能動的知性が、顯在的に抽

き出した可知形象そのものでもないけれども、やはり事物の安定した「似すがた」*similitudo* である。そしてこの志向の知性の中、でのあり方は客體的である。

ドゥンス・スコトゥスにおいても根本の事情は變らない。彼に於いては、知性の能働性がさらに加わり、實在説と概念説との、又形而上學的客觀主義と論理學的、認識論的主觀主義との緊張が一種危機的な様相を帯びてくる。古代と近代とが、この點で極めて微妙な平衡状態におかれている。第一志向の所謂「遠き主體」「今日のことばでないえば對象」*subjectum remotum* として、もの前 *ante rem* なる普遍が残され、また「近き主體」*subjectum proprium* として、もの内 *in re* なる普遍も保持されている。しかし、兩者ともに、それ自身普遍というよりは、普通の根據である。そして本來普遍といわねべきは、思惟の所産なる第二志向である。彼における可知形象の身分は、正にこの様な微妙な狀況を集中的に示しているといわれる。それは、一方ものの本質 *quidditas* を指示すると共に、他方普遍といわねべきものとしては、既に意識内在的な客體的表象の方へ組みこまれていからである。「近き主體」はそれ自身普遍化と個別化とに無關與な、しかしこの兩方向へのある可能性となる。普遍は、本來は知性によつてつくられた概念として、殆んど心の中へ取りこまれ終ろうとするのである。この概念は、表象的にある「かたち」*forma* である。そして、論理的思考（推論）に於いてあらわれる概念（第二志向）についてはもとより、個別的實在（かかわる概念（第一志向））についてもまた、それは「客體的に知性の中にある」と語られるのである。この表現は、スコトゥスに連らなる人々に於て繰返し見出される。

しかし、この概念（普遍）に附與せられた對象性を否定する端緒が、オッカムによつて與えられた。それは彼がそのカミノリによつて、可知形象を切り捨てた時である。知性の個物に對する自然認識は、そのハビトゥス *habitus* をもつてする端的、直接的な個物への「はたらき」となる。勿論、概念に意識内在的な對象性が否定されるのは、ここでも、また、専ら第一志向たる個別的認識に關してのみであつて、知性の第二次的反省（第二志向）によつて捉えら

れる精神的（内的）名辭 *terminus mentis* の資格においては、概念は結局對象化をうけていといいうるでもある。名辭が所謂 *suppositio simplex* に於て志向自身に向ひ、普遍（類や種）がそれ自身として、即ち個物への直接の指示關係を一旦遮断されてあらわれる場合には（例えば「人間は種である」という様な判断に於て「人間」が主語の位置にたつ場合）、普遍はたしかに項 *terminus* として何程か固定されていると思われる。そして事實オッカムは、かかる項として第二次的に得られた知的所産を、「概念」——こうなつて始めて、それが記號であるという様な規定もなしうる筈であろう——と呼び、その存在性格を「精神の中に客體的にある」と規定している。しかしこの第二次的反省は、知性のはたらしきその物を目指す。そして彼は、名辭が多數個物へ志向する限りに於て、そこに如何なる表象的有をも認めず、ただ知性の個物に對する直接のはたらしきだけを許すのである。<sup>(九)</sup>

ここで私たちが注意せねばならぬことが二つあるであろう。一つは既に(三)において云つた如く、オッカムは字義通りの唯名説を説いているのではなく、普遍問題に關する限り、概念説の立場に立つていふことである。今一つはそれにもかかわらずオッカムを概念説に含める場合、概念説の性格づけは根本的に變えられねばならぬということである。第一の點に關しては、オッカムが、任意的記號として設定せられた音聲ないし文字形象（「聲の風」）が、ことばとして、即ち特定群にぞくする個物の名として働きうる條件を、自然的記號としての志向、即ち概念（内的テルミヌス）に求めていることの指摘で足りるのである。彼にあつては、音としての名前の設定は、任意的であるけれども、その名で記號づけられる個物の集め方は決して任意でない。知性の個物へのはたらしきは、ハビトゥスを通じてのみ行われる。ある個物があの個物とはなくて、むしろこの個物と共に、同じ名で呼ばるべき理由は、決して音としての名に含まれるのではなくて、知性の過去經驗によつて與えられるのである。この經驗からするハビトゥスの形成には、當然個物の側の特定の事情（例えば類似）も參與しているであろう。ここに類似ということ自身に關するあらゆる經驗論に共通な困難は氣づかれる（後述）にしても、ともかくこれは所謂唯名説ではない。もしオッカムが左

お唯名説と呼べるべき理由があるならば、それは、むしろ彼が概念のはたきそのものを、「記號づけ、象徴する」ということに見た點にあるであろう。これは、象徴機能、人間理解の根本原理にとらうという立場を示唆するものではあつても、普遍論争における唯名説の立場とはどこまでも別である。

第二の點。オツカムが、概念からその表象的性格を、部分的にもせよ奪つたということの含蓄は極めて深く、また廣い。ここで「概念とは何であるか」という問いに對する全く新しい方向が指示されている。

そしてさらに注意すべきことは、ものの存在者たるの資格についての、ギリシヤ以來の前提が、ここで改めて根本的に問いに附されていることであろう。即ち「眼の前にあらわれ決まつたものとして見分けられる」という性格がある、と主張されるものの第一の標識であるという前提が問われているのである。それは、視覚主義が糾問をうけているといつてもよい事情である。私たちの問題に即して云えば、ここで「x(普遍)はあるか」という問いに肯定の答えを與える爲に、x(普遍)がもつていねばならぬ資格は變更されたのである。あるといわれうるものは、自立的に主體的に(個物として)か、さもなければ、客體的對象的にあらねばならぬという二者擇一が否定されたと解されるのである。「あるもの」の規準が變えらるべきでないとした場合にこそ、「普遍とは聲の風である」という唯名説の主張にも然るべき權利があつたであろう。けだし、「聲の風」は、物的存在者として、たしかに質的にあるものであるから。

概念は表象とされてはならぬ。私たちは、直観像や、心像を眼前に見る様には、概念なる表象を見たことはないのである。それは、決して云われる如く、「内的對格」として見られるものではない。しかし概念が、「ない」ということも出来ぬであろう。そこで、普遍問題について概念説が採られねばならないとしても、概念説の性格は、變貌せねばならぬ。そしてこの變化は抜本的でなくてはなるまい。

しかし、オツカムによつて示唆されたこの變革も、近世初期におけるスコラの論争全體に對する不信のために、直

ちに質りを結ぶことはできず、一旦はうづもれる。私たちは、デカルトの中に概念を表象として捉える立場の極めて明確な表現に出合う。観念は彼においてよく知られている様に、客體的實在性 *realitas objectiva* をもつものである。即ち、観念或は想念 *pensee* は、それ自體に *formellement, formeliter* ではなく、意識の中に、對象的に現前しているものとして「直覺」によつて捉えられ、自然の光に照らされるものである。それは表象的なあり方を、典型的にもつていふことができる。デカルトは「客體的なあり方が、観念の本性上観念に屬するのは、自體的(形相的)なあり方が、観念の原因にその本性上、屬するのと全く同じ様である」といひ、「観念は、私の中にあたかもある映像の如くにある *in me esse veluti quosdam imagines*」<sup>(10)</sup> という。明晰とか、判明とかいうことも、それぞれ「精神に現前し、あらわである」こと、残りのすべてと分けられて、「キチンと決まつて *praecisa* する」ことである。そして例えば、私たちには「獨立で完全な存在、神の極めて明晰な観念が現われている」という風にいわれる。この観念を概念とすることに問題はないであらう<sup>(11)</sup>。

心の中に「單に客體的に」含まれているということは、「恰度映像におけるが如く」*objective tantum sive tantum in imagine* また、「再現的に」*representative* 含まれていることである<sup>(12)</sup>。デカルトの観念(概念)は、かくして、表象として、對格的な存在性格を典型的にもつ。

オツカムの示唆が次の發展を示すのは、所謂近世イギリスの經驗論、特にヒュームと、そしてカントとに於いてであつて、ここに至つて、先の變革の含蓄は様々の方向へ展開され、普遍問題というものの知識論的含蓄の豊さが除々に表われてくる。そして一般観念の問題は、アベラルドゥスとオツカムに於いて既に觸接された「意味問題」を、愈々前景におし出してくるのである。私たちの次の問題は、イギリス經驗論における「一般観念」の捉え方を吟味しつゝ、「はたらき」としての普遍(概念)をさらに進んで考えることである。

註(一) 第四に、*re-presentation* という字の示す様に、表象は、何かそれ自身ならぬ超越的存在者を「再現する」或は「うつ

す」また「代表する」という規定をもっているであらう。このことが、表象特に概念のもて、指示する (refer to something) 性格を表すと見れば、その含意は重要である。しかし、意識内在主義が決定的に取られるに従つて「再」という含みは殆んど消失して行くであらうし、近頃では presentation という語も用いられることであるから「應考察の外においておく。

(二) Aaron: op. cit., p. 199 ff.

(三) 現代哲學で、この様な考え方をとるのがホワイトヘッドである。彼のこの full ingestion と abrupt ingestion との對應がここに云われた事象である。永遠対象 (イデアにあたる) は、その實的個物においてある場合と思想においてある場合とは、ただその「は入り方」を替へるにすぎぬ。Whitehead: Process and Reality, Part II, Ch. IX, Science and the Modern World, Ch. X.

(四) 既に古代末期に於いてもキテロを用いた *notio* とどう語が、正にこの客觀的存在者を示したといわれる。*notio* はもともとストア學派の *noyia* の譯語であつて、*etia* の譯語たる *forma* や *species* と同義に用いられたさうである。唯名説、概念説の、歴史的に立ち入つた研究は、古代末期について、興味ある豐かた材料を見出せる様であるが、以下はそこまですが属かなら。cf. Prantl: op. cit. I, S. 517.

(五) Prantl: op. cit. III, S. 208 Ann.

(六) *ibid.*, II, S. 182 ff., cf. II, S. 222, 252 ff., III, S. 326. なお六におおむね詳しく考察する「類似」の問題は、中世の思想家 (アベラルドゥス、ソールヌス、リヨンのヨハンネス) に於いても、抽象的一般化の基礎としての個別的存在間の *constitutio* 或は *conformitas* として、既に可成り立ち入つて論じられてゐる様であり、概念の客觀性ということも、それとの關聯におもてなほ細かく検討しなければならなうであらう。

(七) J. F. Peifer: The concept in Thomism (1952), p. 132 ff., Carré: op. cit. p. 86 ff. 以下。

(八) Prantl: op. cit. III, S. 208 ff., 249 ff., 278 ff. cf. Etienne Gilson: The Spirit of Medieval Philosophy (1936), Ch. XII, XIII.

(九) *ibid.*, III, S. 334 ff., G. Martin: Wilhelm von Ockham (1938), Teil II, III.

(一〇) Descartes: Meditations de Prima Philosophia III (Ed. par G. Lewis, 1949 p. 42).

(一一) Meditations IV (*ibid.* p. 53), cf. Principia Philosophiae I, § 45, § 46, Principia I, § 54 の表題は「如何にして我々が、思惟するの實體……を明晰別別な概念を *claras et distinctas notiones* habere べからざるか」である。その下

直々に、'notiones sive ideas' といわれている。デカルトの立場は、概念説對實在論の對立に、さらに近代的な概念論對實在論の對立が交錯して行くので極めて微妙であるが、彼の中にも、概念説への指示は可成りに見出される。「數一抽象的に一般的に考察された數一は、そして普通の名で呼ばれる他のすべての一般概念も同じく、私たちの考える仕方にすぎぬ」(Principia I. § 58, cf. § 59, 62) といわれている。

(11) Principia I. § 17. なお、ホワイトヘッドも引用している次の箇所(第一の反論に對する答辯)は、概念の意識内在的對象性を最も明瞭に示しているであろう。「太陽の觀念は、悟性の中に存する太陽そのものである。勿論それは天における如く形相的 formaliter にはなく、客體的に、即ち對象が、悟性の中にある場合いつもそうである様な仕方に於いてではあるが。」デカルトは、「決して悟性の外にはない觀念に關して、それが客體的にあるとは、對象のあり方にそつて悟性の働き actus intellectus, operation を決めることではなく、對象が悟性中にもある様な仕方であること以外を意味せぬ」ともいつている。太陽の觀念が客體的にあるということは、この觀念が考えられたものだということであり、太陽が形相(自體)的に精神の外にあるということに對する。

## 五

ホッブスやバークリは、抽象的一般觀念の存在を否定したが故に、屢々、唯名説の典型的な代表者に數えられる。しかし彼らも、發音された、或は書かれた記號が唯一の普遍であるという主張の代表者ではない。彼らも、私たちが共通名辭 common name を所有する場合、この普遍的な名が、何故に、多くの個物に共通に適用されるかの理由を別に述べているからである。この理由は、それ自身、不特定の indefinite 一般的な概念にはなく、特定の心的映像の、ある能性に歸せられる。

勿論先に云つた様に、ことばの分析を重く見る立場を唯名説的と呼ぶのであれば、ホッブスの中にはその唯名説的傾向を示す主張がいくつも見出される。彼は、人間に固有な能力を、ことば words and speech の發明に求めた。彼は疑いもなく、理論的認識の分析にあたつて、「ことば」の考察に優先性を與えようとする第一人者である。彼の

個物主義は徹底している。彼は、「人は生ける被造物である」という定言命題を、「もし彼が人であるならば、彼は生ける被造物である」(と) (if a man is a man) という假言命題に云いかえ、一般名辭を主語とする命題は、すべて個物を主語とする命題へ連れもどすという手續きを、既に明瞭に説いている。名辭をその外延の方向へ解釋しようとする彼の意圖の一貫性は疑うべくもない。「共通名辭は、それぞれ別個にとられた、多くの物の名なのであつて、總體的にすべての名なのではない。」<sup>(1)</sup>一般名辭の指すものを、名辭が適用される個物の共通徴表(の總體)に求め、名辭の内包を固定的なもの(心の中にあるものであつても)として捉える立場(内包主義)は、まず完全に斥けられていると見てよいであらう。また、「真理はことばの屬性であつて、ものごとの屬性ではない」ともいわれている。また「あらゆる名が、何かあるもの名であることは必要でない」、例えば nothing は何の名でもありえない名であると彼はいう。ホッブスの現代性は誠に驚くべきものがある。最後に、「人」とか「馬」とかいつた、個物を指しうる一般名辭と、「普遍」という名辭そのものとの區別も明瞭に指摘されている。彼が、「自然の中にある如何なるもの名でもなくして、それはある語、あるいは名の名にすぎぬ」といつているのは、この「普遍」という名辭自身についてなのであつて、「人」の如き一般名辭についてではない。<sup>(2)</sup>これらの點は既に(三)でとり出しておいた様に、唯名説的な反省、即ち「ことば」への反省を先にした場合に、まず注意されてくる最初の示唆であり、ものならぬものをもとの見、かたちならぬものにかたちを強いることへの警告であるといつてよい。

しかし上のことにも拘らず、ホッブスは決して字義通りの唯名論者ではない。彼の探るのは心象説 *imagism* である。彼は、觀念 *idea* とか概念 *conception* とかの存在を眞向から認めないというのではない。ただ彼は觀念や概念は、それが心の中に思いうかべられねばならぬ以上、すべて特定のであつて、不特定のではありません、従つて觀念とか概念とかは、映像的に構想しうるものでなければならぬと考へる。「我々の心の中で、名辭に應える概念 *conceptions* とは、心象 *images and phantasms* である。……普遍名辭の範圍を理解するには想像力以外は必要で

ない。」この主張は、前節に於いて、私たちが、表象的でありうるものの性格としてのべた所を、明確におもてに出したものに與かならない。(裏返しに云えば、不特定の——抽象的、一般的——ということがもし概念に屬するのなら、そのことから直ちに概念は表象ではありえないということになる。どの特定の色合いでもない、ただ不特定の一般的な色の表象、またどの明るさの、また氣味の赤でもない不特定の赤、どの特定の速さでもない不特定の速さ、また不特定の強さ等々は、表象として、従つて對象的に、限定的には思ひつかべられない。不特定なもの(普遍)が特定のということとはありえない。

次に、ホッブスが名とつてゐるものを、物理的な音聲や、文字形象と直ちにとつてはならない。ホッブスはたしかに、「この世に、名辭以外に普遍的なものはない」といつてゐる。しかしオツカムの場合と同様、ホッブスが名辭 name とつてゐるものの資格も、それが代表能力をもつてさえいればよいと解釋することができる。ホッブスは、思考 thought とか概念とか、という語を事實用してあり、一連の思考 train of thought とは、精神的な説話 mental discourse だとつて、discourse in words と區別してゐる。音としての名の連らなりではなく、内なる、心の中の名の連らなりがゆるされてゐる。しかし彼にあつてはその思考の連らなりとは、直ちに心的構像の連らなり train of imaginations にほかならない。従つて映像が云わば内なる名でありうるのである。幾何學的推論における圖の役割も同様である。推論(計算)には必ず記號がある。しかし記號は物理的な音聲に限らない。心的表象自身も記號でありうるであらう。しかしそれが心的表象である以上、これはどこまでも特定のでなくてはならぬ。

ホッブスのこの主張は、バークリに於いて一層表明的となる。ホッブスは、一般語(共通名辭)のかかわりゆく表象は、特定の心的映像であり、記憶像であるといつてゐるけれども、それでは心的映像自身が、多なる現實の個物——意識内在的な感覺印象であるか、心の外にある實的な物であるかは問わないとして——にどの様にかかわるのかということについてはもはや明瞭な説明を加えてゐない。所がバークリになると、個別的心像即ち觀念は、他の多くの

觀念——彼に於いては知覺者を除けば觀念だけが、そしてそれが直ちに存在者である——を代表し、その見本になる、ということが表明的に主張される。特定の心像（觀念）に、一つの能性、乃至機能、が表明的に負わされる。觀念は單に對象であるのではなく、いわば働らく對象となる。

いうまでもなく、ホッブスとバークリの間にはロツクがはさまつて居る。上のバークリの主張は、ロツクの極めて明確な（そして恐らくアペラドゥス<sup>1</sup>を文字通り再現しているといつてよい）、概念説への批評を踏み臺とするのである。ロツクにおいては、一般語の代表するもの、即ちその指示對象は、多數個物（複合觀念）に直接に求められるのではなく、それから抽象された共通性質のまとまり、即ち、悟性によつて創られ、型として心の中に定立された抽象的な一般觀念に求められる。ロツクのとるのは、外延主義ではなくて内包主義である。意味として固定された抽象的な一般觀念の名が一般語にほかならない。普遍を表象的——先にのべた意味で——に見、一般的抽象概念なる獨特の觀念種類を認める點で、ロツクはデカルトと同じ線上にある。

バークリの批評は正に、この一般的抽象觀念を觀念として認めるという點に向けられるのである。バークリは抽象的一般觀念は自己矛盾を含むという。彼にとつては、ホッブスにとつてと同じく、觀念そのものが特定の、でなければならぬことは自明的である。一般語に對應した觀念が何かありうるとすれば、それが觀念である以上、精確に、細部まで限定的でなくてはならない。彼は、觀念が、一般的となること、自身は否定しない。否定されるのは抽象ということ、即ちある規定性を捨てるということによつて觀念が一般的事となることである。どの特定の鋭角三角形でも鈍角三角形でもない、という規定性の缺如が、直ちに三角形一般の觀念といつたものが心の中に像を結びえぬ理由とされるのである。細部まで規定され盡くした抽象的（不特定の）一般觀念というものが不可能であるとすれば、そういうものを一般語が指し、代表するということが當然不可能である。或は觀念が特定のな心像でなくてはならぬとして、あらゆる個々の三角形に通じる三角形一般の觀念を、同時に鋭角三角形、直角三角形、鈍角三角形等々である様な特定心像と考え

することも、もとより不可能である。相互に排除する規定を、同時に一緒に合わせてもつていふことは不合理だからである。彼は、可感性質の相互の結合の不可分離 *inseparable* を主張し、また第一性質と第二性質との區別を否定することによつて、ある性質を、それと結合した他の性質から分離し抽出 *abstract* することの可能性を否定してしまう。觀念の合成主義ないし原子論的前提を批判しつつ、かくしてパークリは、「見え、知覚されないもの（かたちをなさぬもの）は無である」という原理を、彼獨特の過激な仕方<sup>(七)</sup>で徹底する。

しかし、實はこのことによつて、却つて「見えないもの」の有が表てに出てきている。即ち「はたらき」の有である。私たちは、事實として一般語を用いているのであるから、それは何かを指示せねばならぬ。パークリにおいては、それが觀念であるならば、直ちにまたこれは一つの具體的な特殊觀念であらねばならない。一般語が用いられる場合、それに應じて心の中にあるものは、實は、十分に規定された特殊觀念のみありうる。しかし、この特殊觀念は、一般語に對應せるものとして、一般的ということに應じてあるのであるから、單に特殊觀念であることも出来ないであらう。パークリは、この特殊のでありながら單に特殊のにも止まらぬ觀念を次の様に考えた。——それは、同じ語（名）で呼ばれる、他の個々の觀念、事例の見本となり、それらを代表しつゝ働いてゐる、特殊觀念であると。觀念が一般的になり、一般語に應じて働くことは可能である。しかし觀念は、すべて特殊のであり、その要素は不可分であるから、ロックのいう様に抽象という途によるのではない。推論に於て、何か觀念の一般的な役割がなければならぬとすると、そこでの觀念はたしかに特殊ではありつゝ、しかも單に特殊という以上に出ているのである。この場合の特殊觀念には、その客體的な存在の上に、代表機能が、即ち、「の見本になる」というはたらき<sup>(八)</sup>が加わつているのである。「それ自身として見られれば特殊のな、ある觀念が一般的となるのは、同じ種類の他の特殊觀念を代表し、その代りになる *stand for* 様にされることによる。」ある特定の觀念（例えば眼前に引かれた線）は、「それが記號<sup>(九)</sup>とされることによつて一般的となり、」一般推論の道具となる。

觀念の名である、物理的な音聲や印刷された文字形象（聲の風）の記號的性格は、かくして既に觀念そのものに附與せられる。ホップスの心像説は、バークリに於て心像の代表機能<sup>レ</sup>があらわに出された際、代表説と呼ぶべきものへと表明化されるのである。

そこで、ホップスもバークリも、任意に無根據につくられた集合に屬する個物に、さらに任意に附せられた音聲や形象が、またそれだけが普遍だといつてゐるのではない。共通名辭が、共通名辭として働きうる理由は何であるか。それは語が、特定の心像を、しかしそれ自身多くの特定個物を代表しうる如き心像を、代表しうることによつてである。——しかし、もとより問題は、これから先にある。個物の集合（一般語の外延）が任意でないならば、それではそれは如何なる集合であるのか。一つの語は、一體どの様な事情におかれた多數個物の共通の名でありうるのか。そして更に大切なことには、特定の内的映像そのものは、一體如何なる多數の個物を、如何なる理由によつて代表しうるのか。この問いに對する答えは、一つの事態を根源的なものとして明るみに出し、その根源的な事態へのさらに突き進んだ分析を促す。

ホップスの答えはこうである。「ひとつの普遍的名辭は、多くの事物に附加 impose せられる。それは、それら事物のある性質、ないし他の偶有における類似<sup>レ</sup>の故に。」つまりある一般語が、特定の多くの個物の名となりうる理由は、それら個物が何らかの點で相互に似てゐるからであり、相互に似てゐる個物が、その似てゐることの故に、集合をつくつたのだといわれる。しかし、そもそも、この類似とは如何なることであるのか。今の場合、重要なことは、もののみならず、表象（心像）の絶對的個別性、ないし特殊性が嚴密に主張されたが故にこそ、この類似ということが、その原本性と根源性とに於てあらわにされ、それとして問わなければならないことである。類似を、諸もの特殊の個別者に共通な、同一要素の共有に連れかえすことは最早やできない筈であろう。多數のものに通じる同一な要素が、何かそれとして單獨化されえ、見分けられるならば、この要素は抽出が可能であり、従つて、一般語は特定

の個別的映像を喚起するのでなく、その共通な限りの同一要素を指し、その要素を喚起してもよい筈である。一たび同一要素を認めれば、一般的抽象概念なり、共通的質的基體なり、さらには離在形相の存在なりを否定する理由はすべて薄弱たらざるをえないであろう。それとして見分けられうる、従つて多少とも獨立的な、共通要素には連れかえしえない、即ち異他なるものにおける部分的同一性に分析しえないこの類似とは如何なることがらであるか、——これが新なより嚴しい問題として立ち現われてくる。

パークリでは、ある觀念は、「同じ種類、sortに屬する」他のすべての個別的觀念を代表することによつて一般的となるといわれる。ここでも私たちは當然問わねばなるまい。——それでは一體、「種類」とは何であるかと。この様な、種類といつた語を使ひうるそもその理由をこそ私たちは問うていたのではないか。

私たちは、ここで、「知る個物と知られる個物との間に介入して來る第三項」という私たちの出發點を想起しよう。このフレーズのことばで、今私たちが對している問題を考えて見ると、パークリに於て到達された見地では、ある個物が「何かとして」知られる「その何」は、それ自身、結局ある他の個物（特殊觀念）プラスつながりであるとされていることが分る。述語の代表するのは、それ自身個物であり、この個物がさらにまた同種の多くの個物のすべてを代表するといふのであるから、主語たる個物が、その「同種の多くの個物のすべて」の中におちるといふことの定立が、正に主語たる個物を知るといふそのこととなるであろう。ここで同種ということが、代表といふことの理由にされていることは明であらう。ある個物 $a$ が代表しうる他の個物 $b$ とは、 $a$ に對して「と種を同じくする」といふつながりに立つているのであるから、同種性が、結局代表可能性の理由である。そして、この種（クラス）の同一性を決める根據をさらに問えば、それは特定個物同志の類似といふことであろう。この場合、あるものを知ることとは、その個物が他のどの個物（複數）に似ているかを定め、似ているもの同志を集めることにほかならない。同種といふことの限定根據を類似といふことに限らず、もつとひろく考ふるならば、個物の間に、何らかのつながりを見ることが、「知

る」ということに係かならない。

私たちは、ここではじめて問題の核心に近づくことになる。ホッブスとベーッリとを通じて、表象としての觀念の本來の性格が際だたせられ、表明的にされると同時に、第一に表象なり觀念なりが凡そ一般的になりうる（即ち凡そ概念なるものがありうる）理由は、却つてそれ自身表象ならぬ何か、即ち、機能や能性に求めらるべきことが明るみに出てきた。そして、第二にこの機能が必然的に主題化さるべきであるとして、それが代表機能とされる時には、多数個物間の類似とか、それらの種類とかいうことが、云わば基本的な事態として問題にされねばならぬことが氣付かれたのである。即ち今私たちが臨んでゐる核心的な問題點は二つである。機能と、類似と。この兩者の重要さをさらに際立たせるのがヒュームである。次に一旦歴史を離れ、類似ということは今少し立ち入つて考えて見たい。

註(一) Hobbes: Elements of Philosophy concerning Body, Part I, Ch. II, 9.

(二) *ibid.*, Ch. II, 10, cf. Leviathan, Part I, Ch. IV.

(三) Leviathan, Part I, Ch. III.

(四) Locke: Essay concerning Human Understanding, Book II, Ch. XI, 9, Book III, Ch. III, 1, 2, 6, II, 13. ファンでは抽象能力の有無が人間と動物とを分つ。

(五) ロックに關して氣づかれることは、普通實在説が、(その存在論的含意に於て)問題地平の彼方へ完全に沈み終つてゐるという事である。デカルトに於いてはなお *formaliter esse* ということが語られた。ロックの認識批判の立場になると、「一切が意識の上に載せられ、心の外の普遍という様なものは、始めから問題の外におかれてゐる。普遍とか、一般とかが問われるとすれば、それは述語の意味としてのみ問題となり、それも觀念——意識の内——の領域にしかさがす所はないということが自明となつて來てゐるのである。この意味では、近代全般が概念説に染んでおり、ここで普通實在説という語は廢語となる。實念論という譯語の生まれる理由もそこにあるであらう。

(六) Berkeley: Philosophical Commentary, No. 561 (The works of G. Berkeley by A. A. Luce, Vol. I, p. 70).

(七) 以上の諸點は Berkeley: Principles of Human Knowledge, Introduction § 7-18 (特に § 13), § 10.

(八) *ibid.*, Introduction § 12. アーロンは「ベーッリの抽象一般觀念に關する考えが、Principles の第一版及びそれ以前と第

二版さらに Alciphron とでは變つてゐること、またパークリが後期になつて抽象作用を認めざるを得なくなつてゐる點を指摘してゐる。また、パークリの中には一般名辭が多數の特殊觀念を無差別、indifferently に、またボンヤリと loosely と指すという別の考えもあつて、それが上の代表説と一つにならぬ事は疑いえないから、歴史的な精密さが要求される場合には、私たちが本文でとり扱つた様に簡單には云えない。詳しくは、アーンソンの研究（前掲書及び彼の John Locke, 1937）について見られたい。（その分析は論じ盡して餘す所がない）。彼はスピノザについてもその心象説的側面を指摘して、極めて精到な分析を加えてゐる。

(九) Hobbes: *Leviathan*, Part I, Ch. 4 (Everyman's Lib. p. 14). Elements の方では similitude (likeness), equality, identity の三つがあげられてゐる。但し相等、同一といふのは彼のあげてゐる例からすれば、同一人（例えばソクラテス）を指す固有名詞の場合である。なお、同一人といつても、その時々<sup>(1)</sup>の知覚は決して同一ではないから、固有名詞についても、その指示対象たる個物について、心理的にはあれ、一般的な概念が成りたつとも考えうる。この様に考えると、固有名詞も述語されることとなる。例えば、私たちが偶然ある知人を認めて、「あれは山本氏だ」と云う様な場合、その時その場所のあれ（ある事件）に、山本氏一の概念<sup>(1)</sup>が述語されてゐるとも見られぬことはない。この問題は個物——時空的連続體と見られた——とは何かという問題に繋り、現代でも様々に論議されてゐる。cf. S. Langer: *Philosophy in a New Key*, p. 51 ff., W. Quine: *Identity, Ostension, and Hypostasis (From a Logical Point of View, 1953)*.

## 六

類似とは如何なることであるか。ものとの類似は屢々、それらの部分的同一性であるといわれる。しかしあつる個物（特殊）*a* が他の個物 *b* に似てゐることを、*a* と *b* とが同一成分或は成分群を分けもつており、その共通成分に關して同一であるということへ連れ返すことができるであらうか。

*a* と *b* とが似てゐるといふこと、*a* と *b* とが部分的に同一であるといふこと、この二つの事情は相違わなるといふ主張は類似説 Resemblance Theory, Philosophy of Resemblance と呼ばれてゐる。<sup>(1)</sup> この立場では、一般語が多

くの個物を共に指しうる理由は、それら多數個物の共通性質の分有には必ずしも基かないとされる。

之に對して、一般語が働きうる理由を、何らかの仕方で結局個物間における（全的或は）部分的同一性から導出しようとすると立場は、同一説 Identity Theory と呼ばれる。同一説も、もとより「類似」という語を無用とするのではないが、この語は結局、「異」と「同」とへ解消される。この同一説が、既に吟味した實在説の基本前提であり、概念説に於いても、悟性の抽象作用を概念構成の根本条件と見る場合には、それに應じて何程かこの前提に據つていると考えられる。この點に關する限り實在説（特に前在説）と概念説との根本的な違いは、むしろ問題側面の注目の仕方、ないし關心のありかたの相違にあるといえるであろう。實在説にあつては、問題はまず、多數の個物が何故に相互に似てありうるか、であり、この理由を、例えばイデアの分有なり、基體の轉移なり、さらに原理にかたどられた創造なりによつて説明することに關心があるといひうるであろう。之に對して概念説の關心は、個物が似ていることとの存在論的根據自體は問わず、専ら認識論的に、普遍的な知がなりたち、個物に普遍が述語される所以を説明しようとするところにあるといふことができるであろう。しかし、概念説が、實在説に對する批判として、知性の働性、加工性を強く押し出すに従つて、概念説のこの點に關する前提は類似説に傾く。概念と直観（個物）との區別が鋭くなるだけそれだけ、直観の次元に既に普遍を含ませることは認め難くならねばならぬ。そして概念説が、實體主義なしい表象主義から絶縁して自ら機能主義に立つとする場合、またすぐ上にのべたバークリの心象説における如く、一般名辭の指示對象としては特殊表象のみ認めつゝ、しかもその表象の正に一般的たりうる理由は、代表機能に割りつけようとする場合には、當然、類似説がその據り所とされなければならぬのである。

一般語の働きうる理由を、個物間の部分的同一性のみ基づける立場を同一説と解すると、これに對する類似説の長所は、可成り決定的であると思われる。まず、同一説の立場では、それ自身單純であつて、定義上さらに成素に分解しえぬ與件、即ちロックのいう單純觀念について、如何にして一般語がなりたちうるかの理由が全く説明できないこ

となる。例えば、「赤」という語は、色合や濃度や氣味の異つた、無数の直観される赤に適用されうであらうが、夫々の赤から、直観される同一なる赤一般を切りはなすということはできない。それら個々の感覺與件をある共通要素Xと個別的な質Aとに分ち、そのXを指示することは出来ない。「色」という語の適用される個々の直観與件から純粹な色一般を切り離すことも尙さらできまい。ロツツエの所謂第一普遍<sup>univ.</sup>については、個々の直観から共通成分を抽出出すことはできないのである。しかも、音調とか、匂いとか多くのかかる單純者について一般化が事實として行われているであらう。私たちは一つの語、「赤」によつて、連続的に色合いのうつりゆく無数の赤を呼んでいる。しかし、赤や色は、質 quality であり、本來特殊といわるべきものであつて、本來の個物(物)では事情が異つていといわれうるであらう。個物についてはどうか。

個物を、實體の複合觀念——ロツクが考えた様に——と見れば、この場合は、成分への分解可能性が前提されているのであるから、同一説にとつて一見有利な事情にあると見える。しかし、複合觀念が、究極に於いて單純觀念に分解しつくされるとすれば、その夫々の成分について如上の單純觀念についての論點が直ちに於てはまる。個物 $a_1$ が單純な成分 $A_1 B_1 C D E$ に、個物 $a_2$ が單純な成分 $A_2 B_2 F G H$ にそれぞれ分解されて、兩者において $A_1$ と $A_2$ 、 $B_1$ と $B_2$ とが直観的に不可識別であるが故に、 $a_1$ と $a_2$ とが似ているといわれ、一つの名「 $a$ 」によつて呼ばれるということも可能であらう。しかし成分 $A_1$ と $A_2$ 、 $B_1$ と $B_2$ とが不可識別、同一なものではなく、ここでも單純にたゞ似ているというだけで全體たる $a_1$ と $a_2$ とが似ているといわれ、この名で呼ばれることも可能ではないか。事實、私たちの一般化は、どこまでも、成分においても似ているだけの複合體について行われることが多いと思われる。複合體についての一般化が、共通なる同一成分のみに基づいていることは少くとも必然的でない。

しかし、それよりも $a_1$ なり $a_2$ なりが個體といわれるのは、個 individual が、文字通り不可分割であつて多でない限りの事ではなからうか。類似がそれについて語られる主體が、全一としての $a$ であるならば、たとい $a_1$ 、 $a_2$ の夫々に

ついで多なる側面が辨別されるにもせよ、側面 $A_1$ や $A_2$ は、それらが全體脈絡の中にくみこまれていてという正にその理由によつて、他の側面からいけば浸透され、その限り異つた全體から規定される異つた調子を帯び、ただ全體の似通いだけがあるというべきではなからうか。二つの個體の全體としての、云わばゲシュタルトの似通いは、この場合にも部分的同一性とは本來いいえない事情ではなからうか。事實、上の $a_1$ と $a_2$ とで、成分 $A_1A_2$ また $B_1B_2$ が不可識別という場合、私たちは、それらが「似ている」というのであらうか。例えば、二つの机の色が感覺的に全く同一である場合、この机はあの机に似ているというのが正しい語り方であらうか。むしろ私たちは簡単に、この机の色はあの机の色と「同じだ」といわないであらうか。ある文庫本をとつた場合に、それが同じ書物の二つのコピーであれば、それらが似ているとは勿論云わないし、ちがつた内容のものであつても、それらが似ているとはいわぬ。例えばそれらの表紙のデザインが同じだとはじめからいのである。「似ている」ということが、固有、獨特の狀況として、「同じである」ということには連れかえしえないということは、かくして單純性質においてよりも、むしろ物の場合においてより顯著ですらあるであらう。このことは人工的な物品でなく、自然の生きもの(*レ*)（それを眞に個體といわなければならない）をとればさらに明かである。二つの個體（例えば双生児）が似ているという場合でも、またネコとトラが似ているという場合でも、決してそれらが直観される細部の成分に關して部分的に同じだということではない。——むしろその部分部分は、どこまでも一一微妙にちがつているということこそ、個體が似ている、ということに備わつていなくてはならぬ。似通いがあり見紛うばかりであるのは、それは、一なる全體についてのことである。

かくして一般語が多くの個物ないし特殊性質に適用されるのは、専らそれらの個物や特殊者に共有せられる同一成分によるという主張に對して、上の様な困難が直ちに指摘されてくる。類似という事情の固有性を認め、一般化の根據を同一と區別された個物間の類似に求める主張には、十分の説得力があると思われるのである。しかし乍ら、バークリが抽象作用の不可能を論じた場合に見られる様に、類似説は、その個體主義を徹底する餘り、屢々、數的に區別さ

れた物の間における同一性（部分的）の存立そのものを、眞向から否定する傾向をもつ。そして類似性が同一性のコトバでは解明しえぬ獨得の事情であるというに止まらず、また、この類似が一般化（多數の個物ないし多數の獨得な性質を一つの語で呼ぶということ）に於ける主要なる役割を果すという主張にも止まらず、個物間には同一性ということとは全く存立せず、一般化を可般ならしめる唯一の條件は、ただ類似あるのみという主張がなされるに至る。

類似説がこの様な極端な形をとると、類似説に對しても事實に基いた反駁がなされる。第一に、「類似」一般という關係自身は、様々の個々の類似の事例に互つて見出される、一にして同じ關係ではないか。二枚の櫻の木の葉が似ている場合と、二人の人の筆跡が似ている場合とに於いて、果して、この二個の場合における類似ということ自身も單に似ているにすぎぬというべきであろうか。類似という事態は直覺的に知られる *be aware of* 特定の一つの關係であつて、多くの類似對の間に見られる夫々の類似は、同じ一つの關係のそれだけの繰返された現前ではないか。そこで類似（關係）ということの存立自身が、極端な類似説を打ち破るに十分な根據とならないであろうか。

第二に、私たちは、一にして同じ特定性質の、數的に異つた對象に於ける現前を、事實として體驗しているであらう。例えば、眼前にある一枚の白い紙を今二つに裂くとしよう。かくして得られた二枚の切片の特定の白色は數的に異つた對象に屬してはいるが、明かに同一というべきであらう。それらは二つの數的に區別された對象に屬するが故に似ていることしかできぬというべきであらうか。二枚の新しい五圓切手、同じインク瓶からとられたインクの數滴等々、この様な多數の對象に共通な同一性質は事實としていくらでも見出しうるではないか。

第一の方の反駁は、類似が、實的な個物、或は感覺される質について語られていることさえ明確にしておけば、必ずしも類似説に決定的打撃を與えるものではない。類似は關係であるから、類似については類似ということがかりになり立たないとしても、それは、個物や特定性質に關して、同一成分ないし共通性質の否定を論駁することにはならないであらう。類似という規定を、個物の共通性質と見ることではできないし、個物の成分と見することも自然でない。關

係の普遍については、同一關係規定の異つた場合への反復的現前という解釋が可能であり、それがまた妥當であることを否定する必要はない。一般に、動詞や前置詞で表わされる關係的規定について、類似説をどこまでも固執しようとすることは、不可能ではないにしても、その必然性は餘程稀薄であると思う。ラッセルが普遍を直接知の對象として認める理由もここにあるのであるが、さりとて關係規定、特に範疇的規定と、具體的個物ないしそれに即した質的規定との次序の差異を抹消し去ることは正當ではないと思われる。そして、この論點は、同一關係を凡そ認めない極端な類似説を論駁する理由を（關係的普遍に關して）だけ與えるにしても、上に述べられた様な同一説を支持することにはならない。けだし個々の類似の場合が、類似という事情自身に關して、部分的に同一なる故に、類似一般が抽出せられうる（部分的同一が一般化の唯一の理由だといえばこうならざるをえない）ということとはできないであろう。類似の類似は、個々の類似關係を合成的關係と見て、その部分的同一性から説明されることはできない。上の議論の説得力は、専ら類似關係は全的に自己同一關係であり、またこの場合の關係が、事例を特殊たらしめている關係項に對して外的である點にあると思われる。（従つて關係的普遍については、それを「抽象的」と形容すること自體、字義通りには不適當であろう。）ともかく、一つでも同一性にもとづく普遍を認めるのなら、普遍のすべての場合に及ぼしてならぬ理由はないという仕方では、物普遍や、質普遍に關する類似説を打ち破らうとするのならば、同一説の側から出されるこの論點は不十分であろう。

極端な類似説に對する第二の反駁も、事實の指摘としては首肯せざるをえないと思う。そして、複合體としての物については、同一特定性質の多數個物への内屬ということが、それら個物に共通の名を與える理由になる場合がないとはいえないであろう。例えば、「レクラム文庫本」という名稱が、多數の個物に、それらのデザインなり紙質なり、或は體裁全體なりの同一性（日常的に識別されていないこと）にもとづいて與えられるということが、少くとも或る程度まで可能であろう。しかし、類似説は、この論據によつてもなお完全には破られない。（ここで、粗大に見れば

同一でも微細に見れば類似であるとか、可感的現象としては不可識別でも實際は——物自體としては——、類似であるとかいう類似説の側からの答辯は、詭辯として無視してよいであろう。

即ち、物普遍についてはともかく、質普遍については、一般化は専ら多數特殊の類似にのみ基づくと、なおいいえないであろうか。何故かというに、二箇の對象に於いて繰返えされた、全く同一の經驗された質、例えば特定の色の白そのものについては、もともと本来の一般化ということは語られえない。夫、の事例に現われているその質と、兩者を包む質との間には、特殊と一般という關係、即ち、傳統的な云い方でいつて、前者が後者の下に包まれるという次序關係はもともと存在しない。それら個々の事例が個々であり、多であるのは、その様な質そのものには全く外面的な事情、即ち先の例でいえば、一枚の紙片が二枚へ裂かれたという様な事情に、またそのみに依存しているのであつて、質自身の内的特殊性によるのではない。そこには質に關して多ということはないからである。「それ自身の二つの事例」two instances of itself （自身） という様なフレーズは、「事例」という語から、その「普遍」という語に對する働きを既に奪つてしまつていないであろうか。

この場合、數的區別は、質の屬する時間、空間的位置にのみ關するのであつて、質については成り立つていないといわねばならぬ。即ちこの場合には、普遍ということははじめから問題とならず、終始特殊のみがあるのである。語の一般性もかかる場合には成りたない。「それ自身の事例」について一般名辭がかりに成りたつとすれば、例えば「白」の下位に、白についてだけでも、たとい無數ではなくても可成り多數の——色の漸次的移りゆきや濃淡が連続であるとして——一般名辭がなくてはならぬ。今、語の重疊を認めるとして、餘程細かく限定された一般語、例えば「明るい藍碧」という様な語句をとつて見ても、それが一般である限り、その下には矢張り多數の、單に似かよつた直觀の特殊が包まれると思う。一般語に複合的内容を許さず、單純語だけを考へることにすれば、この點の類似説の強味はまず否定しえないであろう。或る特定の直觀實質それ自身の事例という様なものには、本來概念する（共に

一般的につかむ) *conceive* といわれる事態はなりたたなく。

かくして、多數の個物なり特殊性質なりについて、それらをほかの様にでなくて、正にこの様に集合させ、それら进行分类し、さらにこの種類分けに應じて、それらを呼ぶ一般名辭をたてることの根據をば、個物、特殊間の獨特な關係としての類似に求めるといふ主張は、部分的同一説に勝る所があると思われる。(未完)

註(一) cf. H. H. Price: *op. cit.*, R. W. Church: *An Analysis of Resemblance.*

(二) H. Lotze: *Logik* (1880), §§ 14, 15, 19.

(三) 「個とは何であるか」ということをより深く考えれば、「普遍とは何であるか」という問いも同時により深まる。類が、アリストテレスに於いて (*Met.*, I, 28, 1024a), まず、同じ形相をもつものの「連続的な發生」のある所に、また「父を同じくする」ものの同族性について語られたということは、個物とか普遍とかいう問題が本来生きた個物、生きた普遍の次元で追究されるべきことを示している様に思われる。従つて私たちの「知ること」という様な端緒はどこまでも端緒に止まるのである。今論じている類似の問題も、それ自身としては結局表面的な問題に止まるといふべきである。「意味とは何か」という問いも、いずれは生命や歴史や宗教の様な、本来の個が成り立つ、従つて本来の普遍のあらわれにくる場面まで追究されねば解かれ得ないであろう。

(四) Russell: *Problems of Philosophy*, Ch. 10. cf. *Laserowitz: The Existence of Universals* (*Mind* vol. 55, 1946).

(五) cf. R. W. Church: *op. cit.* Ch. IV. ロウチ 私はチャーチにもアーンにも同意できなく。

(筆者 大阪市立大學文學部「哲學」講師)