

普遍、概念、意味（承前）

森 口 美 都 男

七

私たちは先に、「類似とは何であるか」という問いが、バークリに於いて當然出て來なければならぬことを見た。しかし、彼自身は之を主題化しているとは云えない。類似説を、簡單にはあれ、ともかくはつきり主張したのはヒュームである。——ヒュームは、バークリの立場をさらに一步すゝめて、もはや成分に分割されえないもの、従つて同一要素の共有の可能性なきもの間にも類似が成り立つべきことを、明晰に次の様に述べている。「青と緑とは、別の單純觀念であるが、青と赤とを比較した場合よりも似ている。その完全な單純さは、分離、或は區別のあらゆる可能性を排除しているけれども」⁽¹⁾彼はまた、もろもろの單純觀念は、單純である、というその點でも、單に互に似ているにすぎぬともいつている。これは範疇的規定と經驗的規定を區別せぬ彼の經驗主義の立場からは當然であろう。ヒュームは類似説をとる。彼は、普通、原子論的と云われるけれど、類似ということについては連續觀といふべきものを提唱しているわけである。

しかし、ヒュームは、特殊諸觀念間の、同一につれかえされぬ類似が、一般化の十分な條件であることを明確に洞察すると共に、他方また、バークリでの様に、特殊觀念がそれ自身、自己に似たものを代表することによつて一般觀念になる、というのではもはや満足しない。ヒュームは、機能主義の面に於いてもさらに一步をすゝめる。彼は、觀念

が印象の模寫であり、従つて徹頭徹尾、特殊の個別的であるにも拘らず、何故に一般名辭という様なものが凡そありうるのかという問いに、心の傾向、習慣 *custom*、習性 *habit* というものの役割をもつて答えるのである。ここにホップスにもロックにもバークリにも全く見られぬ、ヒュームの獨創性が面目をあらわす。

ある一般語が用いられる場合、心の中にあつて語に應ずる觀念としては、もとより特殊なもの以外にはありえない。(彼は「普遍的觀念の不可能」は證明できるといふ。)しかし、ある一般名辭が用いられる場合に、心の中にあるものは觀念だけではない。私たちが名辭を聞く場合、心の中には觀念ならぬ他のあるものが眼ざめ、云わば躍動を始めてゐる。——それは、その一般語で指示されうる諸もの特殊觀念を、必要に応じて舞臺にのぼらせる一つの力である。彼はこれを語に附着した習慣と呼ぶ。「語は、ある個別觀念を、ある習慣と共に、*an individual idea, along with a certain custom* 喚起す⁽¹⁰⁾」

習慣とは、心の傾きであり、ある容易さであつて、ここでは、或る語に應じて、特定の觀念が何時でも表へ出られる様に準備ができてゐる心の態勢である。——ある一般名辭に對應して、その名辭によつて呼ばれる無数の特定觀念が、心の中に一時に群つて現前することはできない。それら諸觀念は、細部の規定において互に斥け合うであらう。さりとて細部の規定をもがれた不特定の觀念というものも、バークリの示した様に、それ自身矛盾であつて存在しえない。しかし、ある一般名辭が働いてゐる間、この名辭の下に包まれる數多くの觀念の中、顯在的にはただ一つだけが心の中に現前し、残りのものは、勢力、*Power* として、云わば内なる閾際に迫り、自分の登場を待ち構えているという風に考える途が残されてゐるのであらう。はじめに登場した特定觀念が、その時の必要に(例えは推論に於いて)應じられない時には、必要に適合した他の特定觀念が、時を移さず交替しようという様に整えられた、ある態勢が考えられないであらうか。

例えば、四邊形について、それが圓に内接する場合にもつべき、ある性質を推理する場合を考えよ。はじめに現前

していた觀念が、圓に内接しえぬ様な特定の四邊形の觀念であつたのであれば、召集せうけ待機姿勢にあるすべての四邊形の中、條件にあつた他の特定の四邊形がとつて代わるのである。ある名は、ある特定觀念を呼びおこすとともに、同じ名で呼ばれる他の觀念をも「用意」の姿勢におく。そしてこの事が可能なのは、經驗の間に習得した心の傾動、あるいは習慣の力によるのである。

心がある個物に觸れる時には、單にその印象をうけとり、保持するだけではなく、心の方にもその觀念に附隨したある性状が形成される。その個物に似た觀念に對する抵抗の減少、心安さの増大が生ずる。心は、もはや單に觀念のダンスする場所、或は部屋ではない。心にはいわば歪みが成長する。私たちがあつた語をきくと、特定の觀念が呼びおこされると同時に、心はその來歴からして得た特定の傾きを發動させる。その語のあたぬ諸觀念は遠ざけ、他の然るべき觀念の群を呼びよせる。

ヒュームの習慣説のこの示唆は重要である。ここで、オッカムによつて注意せられた *habitus* が再び全く近代的な装いに於いて脚光を浴びることになる。一般語が一般的に機能しうる條件は、今や意識の中に對象的に現前する觀念にはなく、むしろ心の能性（*facultas*）に求められる。「個物 *individuals* は、かの習性に依つて代表される、*represented by means of that habit*。」⁽¹⁰⁾一般觀念、或は觀念の名に應ずるものを強いて求めるなら、その資格のあるものは、名辭の數のあるだけ、それだけの習慣（の束）あるいは傾動であらう。一般語の「意味」というものも、強いて求めれば、矢張りこの習慣であり、心の機能であらう。これは、本來成りつつ、また働きにおいてあるものであつて、飽くまでも固定された「かたち」ではない。意味とは習慣である。

しかし、上の様な機構が働きうる根本には、やはり、印象ないし諸觀念の間の事實的類似が、機能に汲みつくされぬものとして、前提されていることが注意されねばならぬ。心の傾きが、それ自身觀念を——似させるといふ仕方——相互に結びつける力をもつてゐるわけではあるまい。ここでヒュームのこの習慣を、嚴密に解すれば、それは、

ある語（それ自身ある印象である）と、その語によつて呼ばれうべき、繰返して、度々、経験された自己同一的な特定対象（その觀念）との連結、習慣でなければならぬ。この場合習慣によつて聯合される二つの項は、相似た一對の觀念ではなく、語とそれを名とする特定觀念（準備態勢におかれた）との一對であろう。即ち習慣は、語とある觀念との聯合の原理となつてはいようが、觀念間の類似という事態の原理となつてゐるのではない。この機構の中には、觀念の類似聯合律が含まれてゐると解するにしても、この場合には、類似がこの聯合の根據なのであつて逆ではない。習慣と、類似とは、同一次序で並びたつ異つた觀念聯合の原理である。現前した觀念と、戸口に迫つた他の觀念との接近の根據は、習慣の力ではなく、それとは別に前提された類似に求められねばならない。そして、何よりもまず、繰返し度々あらわれたということ——この度々ということが習慣をつくるのである——は、語が附與される觀念の中のある同一な觀念にのみあつたことであつて、繰返し現われたといわれる觀念の一度一度が似てゐると考へることは未證點の竊取であらう。ある名辭は、それに附隨する習慣の形成に先立つて、まづ似た諸印象（觀念）——その夫々が反復される——にその類似を理由として、與えられていたのでなくてはならぬ。つまりある新しい印象に出會つた時、何故この名辭を與え、他の名辭を與えないかの理由には、結局習慣は参加してゐないのである。ある印象と他のある印象と同じ名が與えられるのは、それら諸印象間に事實的類似が經驗されることによるほかない。故に、若し、かの機構の全體を、ここでいわれた習慣と解するとしても、この中には却つて類似の方が根據として含まれてゐるといふわけにならない。習慣は、類似を説明しない。従つて一般語の働きうる全面的理由をも説明しない。せいぜい云ふことは、一般語の働きうる可能性は、機能（習慣）と類似との協同に基づくことである。そこで、ヒュームでも、この様に類似が、（さらに根據づけられぬものとして）一般化の根據におかれてゐる限り、類似とら關係自體の知覺可能性という問題が生じ、それがどこまでも残つてくると考へねばならぬ。

實際、類似をこの様におしつめ、これを基本的な關係としてたてることには、皮肉にも經驗論的、感覺論的な立場

を、實は根柢から危くする重大な含みがあるのである。けだし類似が客觀的、事實的な關係であるとして、私たちはこの關係をどの様な仕方でも知りうるものであろうか。ロックにおいてはともかく、ヒュームまでくれば、もはやそれが同一成分の抽象に基づくとはいえないであらう。またそれが感覺的直觀によつて直接に捉えられるとも云えないであらう。類似についてその自己同一性を認めれば勿論、類似の類似を固執するにしても、類似關係が感覺される事態であるとはいえないからである。——ここでとるべき途は二つしかない。〔表象（直觀）主義の方向を徹底し、（そして類似が原本的に關係的對象としてあらわれることを認めて、）感覺的直觀の傍に、形相的直觀 *eidatische Anschauung* と正當に名づけらるべき、非感覺的な關係の普通の別の直觀を認めるか、それとも〕〔類似關係を、徹底的に主觀的機能の側から基礎づけ、知る働きが、自ら、類似關係を、個別的、特殊的諸對象の中へ産み出すと考えるか。〕を選択することは、古代中世の傳統へ還り、異つた装いに於いてではあれ、實在説の復權を志す途である。大ざつぱに云えば、十九世紀の對象論、現象學派の努力は、この方向に位置づけられるであらう。現世紀においては、ホワイテヘッドや、ニコライ・ハルトマンなどが、この方向の代表者と見られる。第二の選擇は、近代主義（實體から機能へ、存在から認識へ）の途をまつしぐらに突走る方向であつて、その巨人の努力はカントに見られる。マルブルク學派の主張、そしてカッシャーの象徴形式の哲學は、その旗幟鮮かなる展開であらう。先のバークリの用語で述べれば、ある觀念が他の觀念を代表しうるのは、それらが似ているから、ではなく、それら互に似た觀念の類似を、豫め先の觀念が——その何らかの機能によつて——据えておいたからだということになる。

この二つの途のいずれを選ぶか、或はこれ以外に可能な第三の途を見つめるか、それともヒュームの所で足踏みをして専らカミソリを磨ぐことに精進するか——それは今なお現代哲學の直面している問題である。ここでは、この第三の途というものを考慮しつつ、カントの與えた示唆に簡單にふれるに止めたい。

カントは、觀念が相互に結びつき、ある關係（類似）に立ちうる主觀的根據（聯合律）も、實はその根據を、さら

に客觀の規則性（多なる印象の恒常的連結）の中にもつぽかはないことを見抜き、この連結可能性の客觀に即した理由を、「現象の親和性」*Affinität der Erscheinungen* と呼んだ。^(註)しかしカントは、この親和性自身が構想力の超越論的機能によつてのみ可能となるという「奇妙なことではあるが、……ただ構想力のこの超越論的機能によつてのみ、現象の親和性は勿論、これと共に聯合も、そしてこれを通じて規則に従つた再生も、従つて経験そのものも可能となるのである。」^(註)經驗的に客觀に於いて互に結びついている多——類似關係による場合もその一つ——が、よつてもつて結びつきうる事情は、最後的には、却つて主觀の側に、しかし、その超越論的機能に求められる。客觀における多の**一は、結局「機能の同一性」*Identität der Funktion* によつてのみすべからずみ出される。**主觀的な觀念の聯合可能性は、**一旦、客觀的な親和性に求められるが、後者自身は、さらに超越論的な綜合的統一のはたきによつて實は建てられるというのである。**

カントは、個別的表象（觀念）が互に立つている關係を、勿論狹義の類似をこえ、表象間のあらゆる親和（同族）の様態へとひろげている。彼の考える概念というのは、いうまでもなく、もはや抽象的經驗概念には限られず、多を綜合的に統一して、ある聯關に入れる仕方をすべて包んでいる。例えば、先の實體の複合觀念について抽象的經驗概念をつくるに際しては、客觀における屬性の個物への規則的共内屬 *Koinhärenz* が前提され、従つてまず、個物||屬性という構造づけが、既に一つの親和性として前提されていねばならぬ。また、物は物とのみ經驗的に似たり似なかつたりしうるのであつて、ある物とある質との間に、又ある關係とある事件との間に類似關係があるといふ事はない。（例えば、「人」が「白」に似ているとか、「並行」が「フランス革命」に似ているとかいうことはありえぬ。）似ていることが成り立つ前に、既に經驗を範疇的に分節し成全する作用がなくてはならぬ。名辭（概念）は、表象がその親和性によつて他の表象との關係に入り、そこに何らかの一を成り立たせるということのありうるに應じてそれだけある。そして、この親和性自身は、悟性の超越論的機能によつて始めて建てられるのである。一の根源はどこまでも主

體のはたらきの統一性にあるからである。

類似（特に單純性質間の）も、親和關係の一つ、従つて綜合的に一が建てられる一つのケースに過ぎない。（内包量の範疇——知覺の豫料——に應じると解してよい）。私たちが經驗的にもを知る時には、類似に限らず、あらゆる親和性が、ものから抽き出されうる。しかし、その理由は、主觀が一を客觀的なものの中に豫め入れておき、客觀に含めておいたからだというのがカントの考えである。だからカントのいう概念とは、綜合するはたらきの規則であり、「かくはたらくべし」という命令であると解される。種類を建てるのは自然ではなく、實は知る主體自身である。諸もろの個別的表象の間に、種類（まず範疇的分節）をたて、それらを互に結びつかせる主體の機能し方、乃至その規則が概念にほかならぬ。あるものは、それが「かくかくのもの」として出合われる前に、まず、「もの」として出合われていることが必要であらう。ものというのが既に一つの（根本的な）種類である。カントは、かかる、事實的な種類の經驗——個物を何かとして知る經驗——に先立ち、それを可能にする根源的な種類の豫めの設定を、超越論的と呼ぶのである。

今の聯關でカントを取扱うにあつては、經驗主義に對する合理主義（後驗主義に對する先驗主義^{アッリオリズム}）、存在論主義に對する認識論主義、また形而上學的定説主義に對する批判主義等々の動機の交切が十分注意されねばならない。またカントの關心が經驗概念の「はたらき」ではなく、まず純粹悟性概念の「はたらき」に集中していることも十分考慮せねばなるまい。しかし問題がちがうと云うべきではない。純粹概念や範疇の普遍が、本来「はたらき」として述べられねばならぬことが確かであれば、經驗概念は、少くもこれがかれによつて可能とされる限り、「はたらき」を含んでいねばならぬ。ただ、ここでカントが超越論的と呼んでいる事態は、當然改めて問題となつてくる。ハイデッガーが、「存在的」と「存在論的」との所謂存在論的區別の先驅者をカントに見た^{（見）}様に、超越論的ということとは、認識論主義、主觀主義を打ち破る含みをもちうるであらう。超越論的立場が、カントにおいて實體主義から機能主義へ

の徹底を可能ならしめた根本の條件であつたとしても、私たちとしては當然、存在論的に機能主義を進めてゆく第三の途を考へることができなむ。^(八)
(未完)

註(一) Hume: A Treatise of Human Nature, Book I, Part I, Sect. 7 (Ed. by Green & Grose vol. I, p. 328).

(二) *ibid.*, p. 328.

(三) *ibid.*, p. 330.

(四) 所謂「三重の綜合」と呼ばれるかの重要な箇所を引く。Kant: Kritik der reinen Vernunft, A. S. 100ff.

(五) *ibid.*, A. S. 118ff, 123ff.

(六) ここに、經驗概念と純粹悟性概念とを一緒に論ずることは許されないとされるかも知れぬ。勿論カントは經驗概念について超越論的演繹を試みたわけではない。また、彼が物自體を残したということとは、主體のはたらしに完全には連れ戻されない事實性(所與性)を、この類似についても認める餘地を興えるであろう。しかし、凡そ經驗的類似ということは、従つて經驗概念の獲得ということも、豫めの超越論的な綜合(ここでは内包量の原則による綜合)なしには、全然經驗されえず、故に凡そ事實的であるとか、物自體にもとづくとか云う事情自身も、はじめから成り立たないものである。經驗的綜合と純粹綜合との區別(従つて事實性と合理性との區別)自身が、純粹綜合からして始めて可能にされるのである。

經驗的な類似、或は種類の可能性ということとは、まずこの様な超越論的綜合の上になつた上で始めて、さらに「睿智の基礎」へ指し戻されることもできる様になる。彼が、『判断力批判』特にその『第一序言』で、「自然の特殊化」Specification der Natur」として論じてゐる主題がそれである。しかし、この「自然が自らを類へ、さらに種へ、そしてさらに亞種へと體系的に特殊化する」という命題すら、それ自身反省的判斷力の Heautonomie に基づけられる。カントにおいては、どこまでも主體の「はたらし」が事實性をつつむのである。主觀と客觀との區別自身が、主觀からして可能にされるのである。斷るべきことは極めて多いけれども、「意味問題」をカント哲學(ないしカントから發展した哲學)との關聯で考へるために近く別に稿を改めたい。

(七) Heidegger: Vom Wesen des Grundes (1929), 3te Aufl. S. 19.

(八) その途は、前節註(3)にもふれた様に、まずアリストテレスから示唆されると思う。