

# 哲學研究

第四百三十八號

第三十八卷  
第四冊

哲學と言語

ヴァーヂル・C・オールドリッチ

人間の第一の關心事は、實在を知ること、事物の本性及び人間の本性を知ること、である。もし注意がここからそれて何か他のものを細心に研究しなければならぬとなると、ひとは通常不快を覚える。それで、われわれがものを如何なる仕方、で、知るか、というような問いはあまり人氣がない。認識論は、その問題を微細な點まで追究するとなると、専門的な認識論者をも不快にする。勿論すべてのよき哲學者は、認識の主観客關係についてのこれらの問いを全然避けるということとはできないことを、知つてゐる。いいかえれば、形而上學がなんらかの認識論的考慮なしには完全なものにならないことを、知つてゐる。しかしながら、また、あらゆる哲學者がこのことを時には遺憾に思うのである。というのは彼らが主として知りたい事柄は、存在と非存在との世界について、何が實在的で眞實であるかということばかりなのである。そういう實在に關する知識を斷念して認識論的研究に従事することは、サンタヤーナのいわゆる「知的貞潔」を相當必要とするのであつて、これは愉快なことではないのである。

同様に、われわれの知識の論理に關する諸問題もわれわれには煩いものである。大事なのは知識そのものであつて表現様式の論理ではない、とわれわれは感ずる。形式論理學は特にわれわれの反感を起させる、というのはそれによ

れば、概念と命題との諸體系が形式的には眞でありながら、世界にある如何なるものについても眞ではないことがありうる、ということが示されるからである。同じことは辯證法的論理學の場合ですら、時にはいえるのである。二つ以上の相競う辯證法的體系が各々それ自身の論理によつて眞であるという場合があるのであつて、そうなる眞理についての問いは極めて強く意識されざるをえない。しかしながら、まじめな哲學者ならば誰でも、論理の問題が避けられない問題であることを、さまざまな理由から心得ている。そのひとつの理由は比較的よく認められているものであつて、それは定義と陳述と推理との論理によつて支配される「論理の世界」(universe of discourse)があるということである。すなわち、知識は定式化されねばならず、従つて定式化の諸規則があり、これを破れば知識が不可能となるのである。概念的定式化の論理が閑却されえないもうひとつの理由は、觀念論が眞であるかもしれぬという可能性にある。もし觀念論が眞ならば、カントその他がかつて主張したように、世界いいかえれば實在は、思惟の函數すなわち構成物であり、思惟の論理が世界秩序となるのであろう。この場合には形而上學は論理學と認識論とに依存するものとなる。従つて觀念論が眞ではないということが明かにせられない限り、實在を知らんと欲する者は、認識論的及び論理的な問題をも辛抱強く探究しなければならぬ。

更に言語についての問題がある。言語の差別がもの考え方従つて知識にとつて、大きな影響を及ぼすということもまたありうるのである。言語という媒質が意味に様々な色合を與え、様々な變様を與えるということは、むかしから氣付かれていたことである。ひとつの言語の文法上の規則が、その言語において表現される思考を規定するところの論理的規則を如何に考えるかを、よかれあしかれ、左右しうるのである。従つてこのような言語に關する問題は認識論や論理の問題と同様に、煩いものであるにしても、哲學的探究にとつてはやはり重要である。私のこの講演の目的は、この言語の問題が最近、特に英國ならびに米國において、哲學の主要な問題となつた次第を論ずることであ

最初この新しい見方は、言語の分析とではなく、「論理的分析」と結びついていた。この場合「論理的」とはどちらかといえば傳統的な意味でいうのである。新たな數學的のいかえれば記號的論理學は、ラッセルとホワイトヘッドの『數學原理』(およそ一九一五年頃)において頂點に達したが、これが新たな形式論理學の核心となり、古典的アリストテレス論理學を、細部において修正しながら主語—述語論理というひとつの特殊な領域として自らのうちに包含した。この新たな擴張された論理學はいわゆる關係の論理の發見を誇つたのであつて、主語—述語の關係というのはこの關係のうちのひとつに過ぎないのであつた。この關係論理學は體系化され形式化されて、以前の形而上學的諸體系に對する破壊的批評のために用いられた。すなわちそれら體系は、専ら主語—述語の形式による思考によつて左右せられたものである。アリストテレス・スピノザ・ヘーゲルなどはこのような論理的分析的となつた。すなわち、特にここで思い起されるのはラッセル及び新實在論者の議論である。これらの人々によれば、例えばスピノザとヘーゲルは、あらゆる普通の性質や關係が究極的にはなんらかの絶對的な「主語」いかえれば實體の「述語」である、という誤つた考えにとらわれていたのである。そういう誤つた考えのために、事物の普通の姿とそれら事物を表現する普通の様式とが幻想に過ぎぬとか、或いは少くとも不十全であるとか、主張せざるをえなくなつたのである。

さてラッセルは、奇妙な形而上學を産み出した古い狭い論理の考え方をこのように攻撃はしたけれども、だからといつて普通のものゝ姿を辯護しようとするのが彼の第一の關心事なものはなかつた。それをしたのはラッセルのすぐ前に出たウイリアム・ジェイムズであつて、彼は根本經驗論をとり、人類の日常の實際的信念及び關心を弱めるよるならゆる哲學を非難した。ジェイムズが常識の辯護のために鍛え出した術は、意味と眞理についての實際主義的理論である。未來の經驗になんの實際的なかわりも持たないような信念は無意味なのであり(これはチャールズ・パースのたてた基準でもあつた)、眞なる信念とは行爲者に有利な特定の結果を生ずるところの信念、いかえれば、

その信念に基いて行爲者が少くとも特定の豫想を抱きかつそれが實現されるといふようなもの、なのである。これこそジェイムズが(まづい言葉で)信念の「現金價格」(cash-value)と呼んだところのものである。この健全な常識の基準は、かつてジョン・ロックが形而上學の「屑」と呼んだものを、有効な思索の領域から除去するであろう、とジェイムズは考へた。この實際主義の展開は今世紀の最初の十年において頂點に達した。

同じ一九一〇年代に、もうひとりの哲學者が、常識の辯護という同じ目的をはるかに地味なやり方で追究しつつあつた。そのひとの武器は論理的分析であつた。すなわち、一九〇三年に發せられたジョージ・ミアの「觀念論論駁」の聲が世界の人々、少くとも英語を話す世界の人々、の耳をうつたのである。これによつて、「精神」がその諸範疇すなわち認識様式を以て世界を構成するのである、という考へに對する極めて念入りな破壊的な攻撃の時期が開かれた。そしてこの攻撃の結果生れたものは、アメリカの實在論者マーヴィンが一九一二年に用いた言葉でいえば「認識論からの形而上學の解放」であつた。もつと普通の言葉でいえば、それは、哲學者たちがその仕事を始めるにあつて、如何にしてわれわれは知識を得るのであるか、という一般的な認識論的問題を豫め答へる必要はない、とこういうことを意味する。認識論そのものは、單純な經驗における基本的事實とそれの基本命題における表現とに基礎を置く、特殊科學のうちのひとつにほかならぬ、と主張せられる。この最初の時期においては、そういう基本的經驗と表現との所與は「感覺興件」と普通者とである、と考へることが普通であつた。もつともミア自身、はじめは、或る種の知覺的狀況においては、基本的經驗といふこの特權的な位置を「物理的對象」にも許容したけれども。

經驗において何が基本的であり、またその基礎の上に何が構成せられるかといふ問題は、アインシュタインの新たな相對性理論(一九〇五年における「特殊」理論及び一九一五年における「一般」理論)の衝擊をも受けて、更に痛切に意識されるに至つた。ニュートン物理學がその「直觀性」(Anschaulichkeit)のままで意味ありと認めたところの時間空間の概念は、相對性理論に照らして無意味なもの、或いは少くとも非科學的なものとみられはじめた。この理

論の發展によつて物理學者が認めざるをえなくなつたことは、有意義な科學的思考に對する操作的な條件というものがあり、それに照して考えると、物理學におけるそれまでの思考の多くの部分は實は「認識の意味」(cognitive sense)を持たなかつた、ということである(この「認識の意味」という言葉が科學の意味を指す新たな名稱として用いられ始める)。勿論偉大な科學者たち(エディントン、ジーンズ、コムプトンその他)のすべてが彼らの科學哲學においてこのことを承認したというのではない。けれども、科學者たちが科學について語るところをそのまま鵜呑みにしないように警告したのは、アインシュタインであつたのである。科學とその基礎とについて彼らの述べるところを信するな、とアインシュタインはいつた。むしろ彼らが科學者として仕事をしているところを凝視せよ、そうすれば操作的に定義され規制されていない或る種概念が如何に無意味であるか、或いは少くとも無用であるか、を知るであらう、これら物理學者の科學者としての本能が實際の研究において彼らの科學哲學の誤りから彼らを救つてゐるのだ、とアインシュタインはいう。

一九二〇年代になると量子力學の新しい發展(ハイゼンベルグの不確定性原理等)により、有意義な理論構成の規則は何であるかという問いが更に痛切に意識される。この二〇年代が論理實證主義の出發の時期であつて、それは認識的に有意義な理論の論理を定式化することに没頭した。認識の意味を十全に表現できる言葉は、形式化されねばならぬ、従つて日常言語の含む不純物を除去されねばならぬ、と實證主義者たちは信じ、ラッセルも亦彼らとこの信念を共にした。論理的に完全な言語は日常生活の普通の言語とははるかにかけ離れたものである。この點において注目すべき業績は、認識的に有意義な理論的構成の文章論(syntax)と意義論(semantic)の、ルドルフ・カルナップによる形式化であつた。「世界の論理的構成」(logischer Aufbau der Welt)がこれにて明確にされた。そしてそれは、純粹科學ならびに應用科學の論理、いいかえれば認識の意味附與の論理、にほかならないのであつた。そして感情や目的その他についての心理學的命題すらも、ほどなく、「直接に觀察できる述語」、すなわち、物理的對象の諸

性質を含む物理的命題と形式的な聯關を持つものとして解釋されはじめた。この方法論上の規約はノイラートによつて「物理學主義」と呼ばれ、ついではじめ現象論者であつたカルナップによつても、あらゆる理論的認識の意味を純化し保存する唯一の方法として採用されるに至つた。この實證主義的な意味理論の基調はシュリックによつて述べられた。すなわち、ひとつの表現の意味はそれを檢證する方法にほかならぬといふのである。そして「檢證」はその基礎として、基本的な物理的對象または性質の、觀察を必要とし、かつそれら對象乃至性質を指す基本的「名辭」は表示的に (ostensively) のみ定義せられるのである。

認識的な意味附與に加えられたこの制限によつて、言語のいわゆる非認識的機能のすべては、論理の世界を二分するしきりの暗い側に、分析されぬままでごたごたに積み重ねられることになつた。論理實證主義者たち(例えばカルナップやエイヤー)は、傳統的認識論の多くの部分及び倫理的ならびに形而上學的表現のすべてを、非認識的意味——時には「情動的」(emotive)意味と呼ばれる——とこの曖昧な概念の下に包括した。例えばフイヒテのように「客觀的世界は自我の定立したもの(いわゆる障碍 *Austoss*)である」といふ、またヘーゲルのように「世界は絶對的精神の顯現或いは實現の系列である」といふ、或いはまた單純に、「盜むことは悪」といふ時、そこにいい表わされているものは非認識的(情動的)意味であつて、理論的に有意義な主張として論じうるものではないのである。このことを論理の言葉で置き換えて、實證主義者は、上のような文章が命題を表現するものではなく、眞でも偽でもない、とさうのであつた。

倫理學の領域において情動論が精しく展開され力あるものとなつたのは、主としてチャールズ・スチヴンソンの仕事によつてであり、彼は心理學的側面ではリチャーズとオグデンの影響を受け、論理においてはケンブリッジの G・E・ムアに教えられた。一九三〇年代に書かれた彼の諸論文及び一九四四年出版の彼の著作『倫理學と言語』は、倫理の問題に關するこのような實證主義的思考の頂點を示した。それはこの立場の強みを明かにすると共に、またその後新

たに提出され解決を迫られるに至つた他の問題に照らしてみると、その立場の弱點をも明示している。われわれは程なくそういう問題を認めるであらう。スチヴンソンの倫理學的分析の精神とそれの心理學的基礎とは、イマヌエル・カントの命令論 (imperativism) とは違つてゐるが、しかし議論の形式はカントのそれと驚くべき一致を示している。このことは先驗主義者と自然主義者とのいすれにも強い印象を與えた。それは自然主義者に安心を與え、先驗主義者に不安を起させた (カントも亦倫理的表現が非認識的な意味を持つものであり、原理において「悟性」の本來の對象ではないということを既に主張していたわけである)。

非認識の意味の概念は數箇の種を包攝しており、情動の意味はそのひとつにすぎない。一九三〇年代の終り及び四〇年代の初めにかけて、私は「繪畫的」(pictorial) 意味というものを非認識の意味の一種として區別し強調し、認識の意味を語らうと欲するすべてのひとによつて切り捨てらるべきものだと考へた。例えばニュートン物理学に含まれていて新しい相對性物理学ならびに量子物理学におよび「廢棄され」たものは、まさに「繪畫的思考」(picture-thinking) であり、このことは嚴格な意味での科学にとつて有益であつた、と私は論じた。なおまたデカルトやロッキの傳統的な認識論もその主張の含む繪畫的な意味によつて誤りに陥つた、と批評せられた。

認識とその科學的表現様式についてのこの狭い嚴格な考へ方は、嚴格な論理的分析としての哲學に對する不信を伴ふ、かつそういう不信を積極的に産み出す傾向があつた。この不信は穩かな形と極端な形とのいすれをも示した。穩かな反對はジョン・デューイの器具論を楯にとつて展開された。デューイの器具論のうちにも亦認識の意味について一種の操作的基準が含まれていたが、非認識的な表現機能とはあまり鋭く分たれておらず、そういう機能に對してより多くの同情を示していたのである。非認識の意味に對するこの寛大な扱ひ方は同じ時期 (三〇年代から四〇年代にかけて) において主張されたチャールズ・モリスの「意味論」(semiotic or theory of signification) によつて示されている。モリスは意味の「文章論的」次元及び「意義論的」次元と區別してなお「用語論的」(pragmatic) 次元

を認め、論理實證主義者によつて閑却されていたこの用語論的次元をより正當に扱つた。モリスはその著『記號・言語・行動』(一九四六年)において、眞理の多面的理論を定式化しようとした。この理論は評價的及び命令的表現に關してすらも、それら表現の眞偽を語ることを許そうとするものである。しかしながら全體としてみれば、モリスの意味論はスチヴンソンのそれと同様、行動主義的心理學にはじめからあまり頼りすぎたために不完全なものとなつてゐる。勿論、理論としての機能主義に誤りがあるわけではないが、意味の理論というものには、或る基礎的部門があつて、それが他の部門の事實的記述を檢證する基準を與え、それ自身は事實に關する如何なる特殊な理論の眞理性にも依存しない、でなければならぬのである。この要求を、私は「中正的事實からの出發という現象學的要求」と呼びたいのであるが、この要求をモリスの説はみたすことができないのである。この要求をみたすということには單に科學的研究方法のみがなすところではない。むしろあらゆる科學的探究の基礎にある條件なのであり、科學的見方と取扱ひとは、この條件をみたす多くの見方のうちのただひとつに過ぎないのである。例えば詩的見方及び宗教的見方は、科學的見方と全く同様に、客觀性と十全性への基本的な要求權を持つのである。このことを忘れる者は、或いはよき科學者でありうるかもしれないが、決してよき哲學者とはいわれぬ。

この現象學的要請に對して一種の形而上學的承認を、エルンスト・カッシーラーがその象徴的形式の哲學において與へてゐる。この時期にカッシーラーは合衆國に住み、イェイル大學とコロンビア大學において講義したのであり、かつ彼も亦他の言語哲學者と同様に表現様式に主たる關心を寄せたのであつたから、われわれは彼の名を擧げないわけにはゆかないのである。しかし不幸にしてカッシーラーは英米の哲學者たちによつては一般に閑却された。勿論彼らはカッシーラーについて知つており彼の書物を読みはしたが、それによつて影響されなかつた。彼らのみるところでは、カッシーラーはクローチエやジュンテイルやブラッドレーやベルグソンと同じく過去の人なのであつた。ただこれらのひとよりもカッシーラーが現代的なすがたを示した理由は、新物理學と人類學とに對してカッシーラーが興味を持つた

ということにある。けれども、新物理学や人類學を彼が解釋する場合の新カント派的なやり方はもはや時代遅れのものであつた。「現代哲學者叢書」のうちの一卷がカッシャーに於てられた理由は、おそらくその叢書の編者であるウイスコンシン大學のシルプがドイツ人であつたことであらう。カッシャーのアメリカにおける忠實な弟子、シユザンヌ・ランガーも亦ドイツ人であつた。これらドイツ人はカッシャーを理解したし、彼も亦そういう理解を當然のこととして期待した。つまりカッシャーは大陸風のやり方で物を理解しまた異論に答える習慣を持つていたのである。この時分三年間合衆國にいたG・E・ムアがカッシャーに對して専門的ではないが鋭いしかも細かい問いを發し、カッシャーが答えることができなかった時の當惑した眼差を、私は今もなお忘れない。そして全體としていへば、カッシャーが最も活動的なアメリカ哲學者によつて受けた應待も亦このようなものであつたのである。

しかしながら、カッシャーの關心した問題は經驗と表現との様式に關する根本的な問題であつた。彼がカントの範疇論を擴張して非科學的諸形式をもそれに包含させ、それらの形式の各々が自律的に經驗の場に構造を與えるとした考へは、古典的といふべきである。これは、人間精神の神話的宗教的ならびに藝術的意識を科學的意識と同格に正しく取扱おうとするひとつの道、ただし形而上學的な道、である。著書のある部分ではカッシャーは、これら象徴形式の進化論的な見方を取らうとしているように見え、その結果、進化論的には最後に現われる數學的物理学の象徴形式を特權的な位置に置いている。しかしこれは、カントの批判哲學の根柢に潜む形而上學的客觀的觀念論をカッシャーが暗々裏にとつていたことと同様、一般に中正的事實から出發するという現象學的要求を守る彼の立派な態度に反するものである。

以上われわれは、論理質證論が認識の意味と表現とに加えた狭い制限に對する穩かな反對或いはその附隨現象について述べた。しかしそれに對する極端な反對がフランスとドイツの質存主義なのであり、この質存主義のキェルケゴールの形態は米國英國においても復活したのである。この質存主義の復活は米英では哲學的の神學者の間で著しく現

れたが、しかし専門的哲學者のある人々をもとらえたのであつた。しかし概していえば、科學的合理論乃至如何なる種類の合理論にも反對する實存主義の態度は、中正的事實からの出發という現象學的原理を捨てたために歪んだものになつてゐる。實存主義者たちは合理的秩序というものを考えただけでも吐氣を催すというのであり（サルトルの嘔吐）、かくて逆説や矛盾に耽溺する無統制な極端な主張に陥るのである。彼らの辯證法はヘーゲルの「いづゆる」合理論に由來するに拘らず、彼らの合言葉は、非合理的なるものこそ現實的である、ということになつたのである。結局それは一種の不毛な感情論に歸着する。實存主義者たちの考えでは、これが自然主義的かつ非想像的な合理論にかわる唯一の哲學的可能性であつた。

いよいよ私は、古い問題に對する新たな見方を完全に實現するとまではいかないにしても少くとも暗示するように思われるひとつの哲學的運動について述べようと思う。その運動というのは、人間精神の非科學的要求と科學的要求とをいずれも満足させることによつて、實存主義ほどに非合理的ではない道を示すものである。私は、私の友にして今通譯をして貰つてゐる野田教授がこういう考えに賛成してくれてゐるのを多とする。彼のいうところでは、もしこの新しい可能性がよく知られていたら、ハイデッガー流の實存主義者になつた哲學者の數はずつと少なかつたであらうといふのである。この見方は「中正的事實から出發する」といふ現象學的原理を、かういふ派手な名前を用ゐずにはあるが、進んでうけいれるものであるから、意味深いのである。この哲學運動は生れてからもはや二〇年以上になるが、哲學者仲間以外ではまだあまりよく知られておらず、かつ哲學者たち自身によつても多く誤解されてゐる。この運動に關する一般の畫一的な意見では、それは論理實證論の最後の足掻きであるとか最後の頽廢状態であるとかいわれている。その普通の名前は「言語の哲學」であり、現在英國において、特にオックスフォードにおいて有力であるといふことはひとびとも薄々承知してゐる。しかしひとびとは、その運動がアメリカにおいて力を得つたあるとかスカンジナビアの或る國々で根を張つたとか聞くと、よい顔はしないのである。

こういう不信と無知とは二つの理由がある。ひとつは、この新しい運動が「哲學は教説ではなくて活動である」と宣言し、従つて實在についての何か新しい輝かしい理論を産み出してゐないという點にある。普通のひとびとも哲學者というものから何かそういう自覺ましい事柄を期待するように慣らされており、もしそれができないならば大哲學者ではないと考え勝ちである。しかしながらそういうひとびとは、哲學が一種の活動であるという考えがそれ自身古いものであることを忘れてゐるのである。例えばプラトンやヘーゲルはこの考え（「哲學することは活かすことである」(Philosophieren ist Vivificieren)を強調したのである）、またこの考えは佛教にとつても、特にその禪宗におつて、無縁なものではないのである。

誤解に對するもうひとつの理由は、この運動の指導者であるルドヴィヒ・ヴィットゲンシュタインが始めは「ウィーン學團」に從つて論理實證主義、と結びついていたということにある。初期のヴィットゲンシュタインの論理實證主義に對する親しい關係は『論理哲學論』に確かに現れているが、しかしその中でも既に新たなより良きもの兆が見えるのである。一九三〇年代にはヴィットゲンシュタインは言語の論理についての極めて細かい研究によつて、ケンブリッジ大學における彼の同僚たち（それにはG・E・ムーアも含まれる）を魅惑し幻惑しつつあつた。これももはや論理實證主義の連続ではありえず、のみならず演繹的ならびに歸納的な論理學の擴張でもありえないということは、直ちに明かになつたのである。實際それに対する適切な一般的な名稱は未だできてゐない。おそらくその理由は、それが何物かについての一般理論という風なものではなく、また何か或るひとつの表現様式を模範として立てることによつて、例えば「認識的」とか「情動的」とかいうなんらかの一般的な意味基準を提出しない爲であらう。しかしこれこそ言葉の機能の多様性に對するすぐれて公平で敏感な態度なのである。ギルバート・ライルはそれを「表現使用の非形式的論理」(Informal logic of the employment of expression)と呼んでゐる。

こういう研究が如何なるものであり如何なる力を持つかは、この運動が現在「オックスフォード哲學」と呼ばれる

ものにもで成長した過程によく現れてゐる。その経緯を語るとなれば長い細かい話になるが、それはモリス・ワイツの論文「オックスフォード哲學」(Philosophical Review・一九五三年四月號)のうちにあらまし述べられてゐる。フルーが編纂した二卷の論文集『論理と言語』(一九五一・五三年)は新たな言語哲學者たちによつてなされつゝある仕事の立派な見本を示してくれる。これから私は、個々の名前や細かい點にたちいらすに、それが如何なるものであるかを具體的に示そうと思ふ。

新たな言語哲學者の考えでは、「哲學」が言語の使用をあらわにする活動であるといふにとどまらず、言語そのものが多くの種類の「活動」(activities or doings)の集合であるといわれるのである。言語をば言語體系の外にあるなんらかの存在者を意味として指し示すところの語(要素)の體的體系であるとする考えを捨てて、言語をば特に人間のといわるべき諸活動を始めて可能にするところの媒質と考へるのである。われわれの知る働きが言語によつて實現されるといふだけではない。愛することも憎むことも、希望も絶望も、言語を通じて實現されるのである。従つて人間の活動としての知識や感情は様々な語り方そのものであり、或いは語ることの可能性である。知ること、感ずることは言語的活動である。いいかえれば、それらは言語とその様々な語法との力なしには實現されぬ事柄なのである。私が人間としてのあなたと悲しみを共にしたり、また単に挨拶することが、それ自身、言語的「行為」(acts or doings)なのだからである。また約束をするといふことも同様であり、誰かにひとつの義務乃至は責任を歸すること、また「人間は自由な存在である」といふこと、これらは「實踐的使用」(performatory use)における言語によつて可能となるどころの行為なのである。こういう表現の意味を、物の指示された性質のうちにも求めることは全く誤りである。その意味はそのような表現の實踐的使用そのものなのである。われわれが何か真なる陳述において記述するといふ場合ですら、その表現の意味はなんらかの對象または對象の性質、つまり具體的なものまたは抽象的なもの、なのではない。眞であれ偽であれ陳述をなすための語の使用がその陳述の意味なのである。

このように考えられた言語というものがヴィットゲンシュタインのいわゆる「生活形式」(form of life)となるのであり、これに與かるためには、われわれはその言語の表現を現實に用いることができなかったらならぬ。ひとつの言語を用いるということとその言語の單に字引と文法とによる理解(これは全く生命を缺いたものである)との區別は何びとも明かである。後者のみを持つことは眞に「意味を知る」ことではない。意味を知ることとはたゞ現實の使用においてのみ實現される事柄である。表現と傳達の完全な言語的活動が實現され完成されるに至つて始めて言語のニュアンスのすべてが明かとなるのである。ここに始めてヴィットゲンシュタインのいわゆる「語の生命」(life of the words)が悟られる。すなわち語は「生命を帯び」(come to life)の生命こそ語の意味なのである。こういう見方からすれば、ひとつの表現の意味を知ることが、その表現が最も有用であるような狀況を鋭く意識することにほかならない。これがその言語の習得であり、その「生活形式」に従うことである。

言語のこの「形式」が言語の論理である。ひとつの言語の論理はその文法とは異なる。(ヴィットゲンシュタインは時として「論理」と「文法」とを同義に用いるが、この場合には「文法」とは常に論理を意味したのである。)ひとつの言語の文法的構造は時としてその論理と見誤られる。特に理論を構成することを専門にしているひとびとによつて誤まれる。

例えば「私は疲れている」という文章は、「隆夫は疲れている」というのと同じ文法的形式を持ち、そのためにひととは、これら二つの文章の夫々の主語が同じ種類の使用すなわち論理を持つと考え勝ちである。すなわち、「隆夫」は明かに何物かを命名している故に「私」も又何物かを命名し指示しているのでなければならぬ——しかも「私」の場合と同じ語がいつも用いられるが故になんらかの普遍者、いいかえれば、あらゆる場合において同一なるもの、を指示しているのぢなければならぬ——と考えられる。このようにして不可視の實在としての「自己」または「自我」についての哲學的探究がはじまるのである。けれども「私」という言語の論理すなわち使用を、よりよく見るならば

その語が、何物かを指し示しまたはそれに對應させるという風に、指示的に用いられているのではないことが明かになる。「私」という語は非指示的な使用を持つのである。換言すれば、非命名的な使用を持つのである。

次の二つの文章も同様な例である。「このさくらんぼうは赤い」及び「この色は赤い」。ここにも亦文法的な類似がある。そこで、さくらんぼうが何物かを指し示すように、もう一方の文章の主語である「色」も何物かを指し示すと考え勝ちである。そして「赤い」はさくらんぼうの性質を述べるのであるから、もうひとつの文章においても、赤をその顯現乃至は例示として持つところの「色」と呼ばれる一種の抽象的存在すなわち普遍者がなければならぬ、と考えられる。かくて、イデアすなわち普遍者についてのプラトンの理論が産み出される。けれども「色」は「さくらんぼう」のような言葉とは違つた論理いゝかえれば使用を持つてゐるのである。傳統的な論理的實在論は勿論名目論もまた、このような考察に照らすと、正しい根據を持たぬものであることがわかるのである。

例をもうひとつだけ加えよう。「菊の花がそこにある」(A chrysanthemum is over there.)「そこには何もなし」(Nothing is over there.)。理論的想像力に富んだひとは、これら文章の主語はいずれも何物かを指示すると考え勝ちである。しかしそうなると「何もなし」(nothing)という言葉の指示するものは見えないものでなければならぬ。すなわち、見えない何物かであるところの無でなければならぬことになる。かくて非存在、否定、無、の形而上學が産み出される。それは「何もなし」(nothing)という語が論理的には「菊」というような語と同じ機能を持たぬといふことに氣付きえなかつたためである。兩者の使用は實は違つたものなのである。純粹存在の形而上學も純粹非存在の形而上學も、またこれら二つの辯證法的な結合も、經驗または經驗の表現の論理の産み出すところというよりは、むしろ奇妙な言語の遊戯の産んだものであることが示される。

このような區別及びこれほど文法的でないその他の區別を見誤つた結果生れるものは、ヴィットゲンシュタインのいわゆる「言語の空轉」(idling of language)である。これは哲學の歴史において古典的となるに相違ないと思われ

る概念である。言語はそれが普通に使われる使用の聯關との嚙みあわせからはずれると空轉しはじめ。そうなると言語は無用になる、すなわち無意味になる。われわれが上にみたのはそういう言語が空轉しようとする場合なのであり、そうして生れる理論はその理論の主題そのものが疑わしいような、いいかえれば、その理論が何についての理論であるかもわからぬような、何の結論も産まぬ奇妙な理論である。言語的表現のこのような遊戯すなわち空轉は、言語的表現の使用とすることの反對である。例えば、私の親しい友達が事故のあとで街上に倒れていて私を見上げ口から血を出して呻いている時、私がこういつたとする、「おそらく彼は苦痛を感じているのであろう、しかし私は確かにそうだとは知らない、何故ならば私の知りうるのは私自身の感覚のみであるから」と。これは言語の本當の使用を誤まつたひどい例である。それは言語の使用であるどころか言語の無意味な空轉、言語の用いぞこないである。ヴィッゲンシュタインがいうように、このような状況でそのような口をきくならば、言葉は「本當の意味」を持ちえないのである。

言語の「使用」と「状況との有効な連結」というこの基本的な考え方は、機關や機械との類比によつて彩られてゐる。若いヴィットゲンシュタインは工学の學生であつた。けれども晩年のヴィットゲンシュタインは、その著『哲學的研究』において、功利主義乃至は科學主義を脱却しているということも明かなのである。言語は様々な仕方において「働く」のであり、想像を離れた科學的な見方と結合しているところの、對象を命名し記述する言語使用は、その言語のひとつの働き方に過ぎない。言語は極めて表現的なまた表示的なまた實踐的なその他様々の使用を持ち、これらは言語の日常の使用ならびに特殊な藝術的な使用その他において顯著である。言語すなわち表現様式の多様な機能に關するこの公平な扱い方は、ヴィットゲンシュタインの追隨者たち、すなわちオックスフォードの哲學者たち、においては更に明瞭となる。その或る者の明言するところによれば、事物の本性も經驗も、言語のこれらの使用のどれかひとつを特に選ばせるといふことはなく、むしろそれらは使用のすべてを要求するのであり、乃至は少くとも包容

するのである。例えばハムブシャーは、非想像的科學的記述的言語使用が唯一の「客觀的に眞なる」使用であるとか、他の表現様式が單に「主觀的に」有用であるとか考へることは、形而上學的な偏見である、といつてゐる。そういう科學主義を主張するひとびとは、知らず識らずにまた別の種類の言語の空轉を許してゐるのである。そういう主張は無意味であり、いいかえれば何の眞實な使用も持たぬのである。新哲學が多くの考へ深いひとびとにとつて驚くべき自由を感じせしめるのは正にこの點においてである。世界の本性についての可能な經驗に關してあれこれの形而上學的偏見を支持する人爲的な條件のすべてが解除され、人間精神は再び自由に呼吸し多様な仕方方で活動を始めることを許される。ヴィットゲンシュタインのいつたように、絶對的な必然性 (must) とは言語の事實なのである。またトウルミンが後にいつたところを探れば、例えば自然科學にとつて必然的にそうであると思へるものがわれわれに對して持つ強制力は、經驗にのみ由來してゐるのではなく、科學の言語に由來するものなのである。しかしわれわれは事物の本性によつてこの科學的言語のみを用ゐるよう強いられてはいないのである。

しかしながら、なほ何物かが缺けてゐる、と私は思う。新哲學は更に一段の勇氣を必要とする。それは經驗の様式とその適切な表現様式とに關する間にまだ十分な考慮を拂つてゐない。オックスフォード哲學者たちの間には形而上學に對する古い實證主義的な恐怖の殘屑がある。彼らのうちの或る者はなほ如何なる形而上學的表現にも反對すべしと考へてゐる。けれども彼らの目標は全體として正しいのであつて、私は、この正しい目標の故に彼らは哲學者としてこの怯懦を脱するであらう、と信じてゐるのである。彼らは言語の形而上學的使用を承認するに至るであらう。中正的事實から出發するという現象學的原理に對して彼らが示した見事な信頼の態度は、いよいよ意識的かつ公然たるものとなるであらう。そしてまさしくこのことによつて、哲學の言語も亦、少くとも哲學者の基本的な中正的な直觀を表現する記述的形而上學として有用であるといふことを、彼らも結局は悟るに至るであらう。

(了)

(筆者 米國ケニオン大學「哲學」教授・京都アメリカ研究セミナー主任) (譯 野田又夫)

附記 本篇は本年十一月十二日、京都哲學會公開講演會における講演の原稿である。

---

## THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

---

*The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article*

### Philosophy and Language :

by Virgil C. Aldrich

Philosophers began to concentrate on problems of the logic of expression, or the meaning of expressions, towards the end of the last century, and the beginning of this. William James argued that some traditional metaphysical problems can be dissolved by adopting a pragmatic criterion of the meaning of concepts. During the first fifteen years of our century, the achievements of the New Realists in philosophy and of Einstein in physics forced a stricter consideration of the logic of language. The Realists presented proofs of the falsity of idealism, and relativity physics used strange concepts in a new way not clear to intuition yet clearly adequate.

This opened the field of philosophy to the philosophy of language. The first theory was logical positivism, formulating the logic of science, but neglecting the non-scientific modes of expression. This neglect resulted naturally in the "emotivist" theory of poetic, religious, ethical, and metaphysical expressions, all of them non-scientific. Stevenson is associated with emotivism as its main proponent.

The reaction to logical positivism and emotivism came in the 1930's. This took two main forms. One was existentialism, a form of irrationalism which rejected the scientific and the emotive modes of expression as less adequate than a paradoxical dialectic. The other part of the reaction was a very subtle sort of philosophy of language for which no

generally satisfactory name can be found, begun by Wittgenstein in the same period. It avoids both extremes of existentialist irrationalism and that of scientism. This influence is now dominating the scene in British and American philosophy. It shows sympathy for and understanding of the various uses of language, scientific, ordinary, poetic, etc., without making any one of them primary at the expense of the others. In this way it respects what I call the phenomenological principle of initial neutrality.

But it needs to be developed into a sort of descriptive metaphysics, to become philosophically adequate. This stage of development is already showing some signs of having begun.

## Causality of Inherence (*samavāya*) and Causality of Evolution (*pariṇāma*)

by Gikai Matsuo

The Sāṃkhya doctrine that the cause is continually transforming into its effect is known as *pariṇāma-vāda* (doctrine of evolution). It is also termed *satkārya-vāda* (doctrine of the potentially pre-existence of effect in its cause). On the other hand, the Vaiśeṣika maintains that the effect is not pre-existent in its cause. This view of causation is called *asatkārya-vāda* (doctrine of non-existent effect), which is also termed *ārambha-vāda* (doctrine of new creation). In this article the present writer has tried to make clear the fundamental view-point of the doctrine of causation by a comparative study of these two types of doctrine.

In the first place, the Vaiśeṣika doctrine of *asatkārya* does not mean that an effect can exist apart from its cause, though these two categories must be kept separate from each other. The effect inheres in the cause in such a way that cause and effect are neither the same nor separated. *Samavāya* (inherence) is such an inseparable or intimate relation subsisting between cause and effect. The perception of the