

Title	米国論理学界の二つの代表的近着書紹介
Sub Title	
Author	大出, 晁(Oide, Akira)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1952
Jtitle	哲學 No.28 (1952. 3) ,p.185- 218
JaLC DOI	
Abstract	<p>The modern science teaches us that scientific attitude is reduced to the attitude to depart from experiences, construct a theory conformed to them, and prove the theory again by experiences. Therefore in the science the task of the intellect is restricted to the intermediation between these two sorts of experiences, so it is provisory and hypothetical. This scientific attitude has necessarily influenced philosophy. I think that one of the important tendencies of philosophy in the 20th century constitutes in the thought to scientify philosophy. In fact some philosophers are conscious that philosophy is a system of hypothese which are valid for science., and they accept philosophy only within this extent. In this article I tread of this empirical attitude acknowledged especially in the arittienient with regard to the proof of con sistency, in this book of Professor Reichenjaach. Jame F. Anderson, The Bond of Being In this article I introduce the contents of this book, and I estimate this book high because of its clearness. Only in the following points I express my opinions 1. It is necessary to say distinctly that the categories must be analogous. 2. St. Thomas argues that concept obtains its individual existence from the existence of individual cognitant, and this argnement is important, because it males a difference between Thomism and Platonistn. So the difference that the author points out in this book in regard to Thomism and Platonism would be more clear, of the author took account of this problem of the existence of concept. 3. I think that such expressions as, "proportion of proportions," "relation of relations," must be treated more carefully, because we know the examples of the antinomies which appear in the theory of aggregates.</p>
Notes	書評
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000028-0185

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

米國論理学界の二つの代表的近着書紹介

大 出 晃

1. Hans Reichenbach, Elements of Symbolic Logic, Macmillan, New York, 1947

「哲学は、自然科学の旺盛な活動によつて絶えず衝撃され、妨害され、驚かされてゐる一方、自己の内部に於てもその最も古い、最も強固な、（そして或は最も罪のない）習慣の数々を、言語学者や言語学愛好者の緩慢な作業によつて攪乱され、脅かされてゐる」と、ヴァレリーは一九二八年に書き記してゐる。彼が第三者として哲学に加へた自由な観察と、詩人としての言語に対する深い関心とは次のふたつの結論に到達せしめたのであつた。即ち現代の科学は、その思考態度に於て哲学と全く異なつて居り、科学に於ける思索・省察の如き精神的作業は、経験のふたつの状態——与へられた第一の状態と、予見された第二の状態と——を仲介する行為としてのみ意義を有し、それ故従来哲学に於て見られた、思索のための思索といふ如き自己を目的とする省察とは相反するものであるといふのが第一の結論である。第二に彼は、従来の哲学は言語によつて書かれた作品であり、その範圍に於て言語表現にまつはる様々な困難と無縁ではあり得ぬこと、従つて表現手段としての言語に対する不斷の反省が必要であることを指摘する。

事実、このふたつの主張は容易に確め得るのであつて、現代の我々は、言語による表現が理論的省察の唯一にして理想的な表現形式であるとは考へてゐない。我々は、近世の数学及び物理学に於ける記号の氾濫とその効果とを思ひ知らされて居り、それが主として科学的な思考態度、即ち出きるだけ簡便な操作によつて能ふ限り正確な結果に到達

しようといふ態度に発するものであることを認めるからである。更に十九世紀以来の比較言語学の発達は、今迄何の疑問をも抱かせなかつた言語のある種の結合の方式に対しても多くの疑惑を喚び起すに到つた。此処に於て言語に対する信頼度は次第に低下しつゝあることは認められねばならない。

この様な種類の言語に対する不信の念と、そこから生ずる記号化への要求は、現代に於て顯著なものとなつてはゐるが、併しそれは既にデカルトによつて明白に、主張されてゐたところのものであつた。内心の劇を写し取る点に於ては驚くべき正確さを有してゐた彼は、「判明に直観し、確実に把握するためには、悟性、想像力、感覚、記憶の与へるすべての助力、人間の用ひ得る全ての手段を行使すべきであり、精神の現前の注意によらねばならぬ事柄は図形によつて、然らざるものは極めて短い記号によつて表示すべきで、それによつて、多くの語を要約し得るのみならず、困難を明示することが出来る」と彼独自の明確さで書き綴つてゐる。記号化への要求をこれほど端的に語つてゐるものはない。デカルトの形而上学がどれ程の難点を包藏しようとも、「古典的論理学とはその外見に於て全く區別され有効さに於ては遙かに卓越してゐる」とカルナップの言ふ記号論理学が、デカルトのこの様な意図の血統を引くことは疑ひを容れない。そして亦、最近の論理経験主義に見られる言語理論への関心は、漸く昂まつてきた言語といふ一表現手段への反省を示すものとして興味深い。

一九四七年に出版されたハンス・ライヘンバッハの前掲の著述は、彼自身の言ふ哲学の技術化によつて哲学に上述の意味での科学的思考法を導入し、亦その範囲でのみ哲学を認めようとする思想的流れの中に置いてこれを見る時、その意義を明かにし得る。ライヘンバッハは此の書の序文の中で、「記号論理学は科学的哲学への最善の手引きである」と言ふ。彼及び彼の属する所謂広い意味での「論理経験主義」の人々にとつて、「哲学的思索とは概念や命

題を明確にする働き」であり、或は亦「科学の論理に対して哲学なる語を用ひる」のであつて、オットー・ノイラー
トの言葉を借りれば、「もし「哲学者」なる語を用ひることを厭はぬならば、統一科学に従事する人々に対してそれ
を用ひてもよい。その様な「哲学者達」は一分科に於ては専門家であり、他の諸分科に於てはヴォルテールの如くに
素人、言ひかへれば、包括科学的な素人であるかも知れぬが、併し思弁的思想家ではないであらう」といふ如き意味
での哲学が彼等にとつては問題なのである。即ち此処で統一科学と呼ばれるのは、科学一般に共通する表現手段並び
に論理の解明を目指すのであつて、例へば記述の多くは言語によつてなされるが故に、或意味では言語の分析に従事
する言語学であり、或は記号の性格を究めようとする記号学であり、或は亦、科学に於て使用される論理を探求する
論理学でもある訳である。そして、それに従事する人々は、数学に於て極度に洗練された、記号といふ近世的遺産を
最大限に活用しようとする。併しこの思潮は全ての人が一様に信奉する明確な公式を有するものではなく、彼等を結
ぶのはむしろ莫然としたある態度だと言つてもよい。それは今迄の哲学の多くは文学に過ぎぬと看做し、今迄哲学者
達の協力といふものが考へられもしない性質のものであつたのに対して、彼等の言ふ哲学者達は、丁度科学者達と同
様に相互に協力し得るものだとする。それ故彼等は従来の哲学者達を相互に決定的に離別せしめた究極的な認識を構
築しようなどと企てるものではなく、精々現在に於ける究極的な仮設を設定しようとするのである。私は今、ライ
ヘンバッハのこの点に関する主張を出きるだけ彼の言葉を用ひて明かにしたいと思ふ。

彼の「記号論理学綱要」は八章に分れる。第一章の序論で一般的に論理と言語に就て論じ、第二章から第六章まで
は記号論理の基礎的な叙述で、命題計算、函数の単純計算、函数の単純計算(続)、集合計算、函数の高次計算といふ
標題が附けられてゐる。第七章と第八章は応用とも言はるべき部門を扱ひ、前者は会話用語の分析、後者は結合操作

と様相なる標題を有する。この書の特徴はむしろこの終りの二章にあるといつてもよく、第七章では記号論理學上の観点から、従来の文法の欠陥を指摘し興味ある種々の主張を含んでゐる。第八章の標題にある結合操作 (connective operation) なる名称は彼が始めて用ひたものであるが、この操作の問題はこの著書全般に亘るものであり、彼がその「確率論」以後「経験と予言」を通して関心を有してゐる、経験的な綜合判断に対する記号論理學的な解明のために案出されたものであつて、これを述べると紹介の範囲をあまりに逸脱する恐れがあるから日を更めて論ずることにしたい。

前半を占める六章の敘述は、ラッセル、ヒルベルト等の著書に比べて別段珍しいものを含んでゐない。唯とヴィックトゲンシュタインによつて用ひられた真理表 (table of truth) を函数計算にも使用してゐることと、ゲーデルの「導出不能定理」に關聯して述べられた論理的明証性に関する議論の中で「論理經驗主義」と言はるべき立場を極めて明確にした主張を含んでゐる点である。そしてこの後者が私のこれから論じてみようとする点に他ならない。

論理學の記号化の目的は、他の場合に於ける記号の使用と同様、その意味内容を考へずに唯と記号の視覚的な形態にのみ頼る所の機械的な処理を可能ならしめる点にあり、それによつて我々は論理の脈絡を容易に、且つ正確に把握し得るのである。例へば、 $a < b$ を見て我々が、「 a によつて示される状態が存在するか、或は存在しない」といふ場合、我々はこの式の質料的概念 (material conception) を用ひてゐる、即ち、記号 a は状態に関する一般命題の要約と考へられ、 \vee と \neg とは「或は」と「否定」を示すものと考へられてゐる。この場合、上の式は解釈されてゐると言はれるが、これに對して、この様な解釈を加へずに、唯と a は命題變数を、 \vee と \neg とは真理表に与へられた一定の操作を示すものだといふことだけを知つて、この式を処理することが出来る。この様な場合、式の形式的概念

(formal conception) を用ひると言はれ、記号論理学の利点のひとつは、この種の形式的処理を可能ならしめる点に存する。

この考察は言語の段階に関する考察と結びついてゐる。ライヘンバッハはカルナップと同様、通常の言語を対象言語 (object-language) と呼び、言語に関して述べる言語を超言語 (metalinguage) と呼んで区別する。この観点からすれば、前の例は、その質料的概念に於ても形式的概念に於ても対象言語に属するが「ふたつの文字の間に鍵形の記号がある」といふ場合、これは超言語の命題である。何故なら、前者は記号によつて示される対象或は意味に関するものであり、後者は記号そのものに関するものだからである。しかし、この様な超言語への移行は、超言語に於ける質料的概念を用ひて始めて可能となる。例へば「ふたつの文字の間に鍵形の記号がある」といふ時、これは記号そのものに関する超言語の命題であるが、その意味を我々が理解せぬ限り、一定の記号式を思ひ浮べることは出さない。それ故「対象言語の式による形式的処理は、超言語に於ける質料的思考によつて可能となる」といふ記号論理学の基本法則が成立する。

さて、一般に真理の概念とは対象言語が解釈された時にのみ適用されるから、対象言語の形式的概念に関するものではなく、質料的概念に關係する。例へば $a < b$ ^(註二) が真といふことは、記号 a 及び b が命題として、鍵形が「或は」として解釈された時にのみ真といふ意味をもち得るのであつて、然らざれば単なる記号の並記として真偽に關係せぬであらう。それ故真理とは意味論的 (semantical) な概念で、それが対象に対応させられる時、即ち意味を与へられた時にのみ記号に適用される。これに対して形式的な体系内では、真理の概念は真理表に於て真を表はすために用ひられた T なる文字によつて与へられ、形式的なる限り、もはや T が真の意味をもつことは問題にされぬ。かくし

てかゝる体系内では、どの式に T が対応すべきかを知ることには出きず、たゞ T なる記号がある式に対応させられたとすれば、他のいかなる式が T なる性質を有するであらうかを論じ得るに過ぎない。従つてこの様に T なる記号に意味が附与されぬ限り、それは構造的論的 (syntactical) な領域に属する。

この様に考へると、形式的な概念に於ては、言語の全ての規則は規約の性格を有すると言はねばならない。それらはいはゞゲームの規則と同様で、解釈されぬ限りそれを正当化する必要は生じてこない。カルナップ風に言へば「論理学にはいかなるモラルも存在しない」のである。しかしこの場合、ある特殊な解釈、例へば T なる記号を真とする解釈が成立し得る様に規約を造つておくことは確かに必要であらう。それ故 T なる記号が真と解釈されるためには、真であるものが同時に偽であり得ない様に、即ち、 T と F とが同時にある命題に対応せられない様に、構造的論上の規則を定めてをかなければならない。

ライヘンバツハは以上の考察を、命題計算及び函数計算の公理体系に関する無矛盾性の証明に対して適用する。無矛盾性の証明そのものは、ヒルベルトのそれを用ひず、ドヴィスラウのものを彼は用ひてゐるが、その内容に迄立ち入る必要は今無い。彼自身の立場は無矛盾の証明に対して加へられた反論に対する反駁の中で述べられてゐる。先づ無矛盾性の証明は循環的だと主張する人々が存在する。彼等は次の様に論ずる。もしもある言語が——対象言語にしろ、超言語にしろ——矛盾するならば、いかなる命題もその言語に於ては証明可能となる。実際、命題 q とその否定 \bar{q} とが共に導出可能 (derivable) ならば、接合 $\cdot q \cdot \bar{q}$ も亦導出可能である。そして任意の命題 S に対して、含意 $q \cdot \bar{q} \cdot S$ は恒真式として成立するから、ふたつの前提 $q \cdot \bar{q}$ と $q \cdot \bar{q} \cdot S$ に対して推論則を適用することによつて任意の命題 S が導出可能となる。それ故、ある言語が無矛盾かどうか分らない時には、その言語に於て、どの様な定

理も構成することが出き、従つて証明は無用なものとなる。ある言語に於ける導出 (derivation) への信頼性は、その言語の無矛盾性を前提してゐるのである。してみれば、対象言語が形式的に考へられてゐる場合、それが無矛盾の証明を要求することは正しいにしても、^(註二)無矛盾の証明は、超言語の質料的使用によつて与へられるから、証明の有効性は超言語が矛盾しないことを前提してゐる、さもなければ、無矛盾性の知られてゐない言語に於ては証明は無用であるといふ上述の議論はそのまゝ、超言語に於て形成される対象言語の無矛盾性の証明にも適用されることとなるであらう。それ故に、無矛盾の証明は、対象言語の無矛盾を仮定してゐないにしても、超言語の無矛盾を仮定する。かくして我々は、循環——厳密に言へばきりのない後退——をすることになる。

このアポリアを克服するためには、無矛盾性の証明が超言語に於てではなく、対象言語そのものに於て与へられる必要がある。その時には、言語の無矛盾性と証明への信頼性とを同時に獲得することが出きようからである。併しこの様な解決に対してゲーデルは、無矛盾の証明はそれが関係する言語内に於て与へられることは不可能なことを示したのであつた。

このゲーデルの定理は、ある論理学者達によつて、無矛盾の証明に対する重大な議論と考へられた。しかしその様な評価は正当でないといふライヘンバッハは言ふ。今仮りに、ゲーデルが逆を証明したと、即ち無矛盾の証明がその言語そのものに於て与へられ得ることを証明したと仮定しよう。この場合に事態は幾分か改善されるだらうか。否である。その様な証明は、その言語が無矛盾であると知つた時に始めて有効となるであらう。もしもその言語が無矛盾なることを我々が知らないとしたら、矛盾する言語内に於てはいかなる命題も導出可能であるから、無矛盾の証明が可能でないといふ証明も同様にこの言語内に於て与へられることとなるであらう。それ故に、無矛盾の証明がある言語その

ものに於て与へられ得るといふ証明が与へられたといふ事実も、その言語が無矛盾であると信ずる理由とはならないのである。しかも我々はこの時無限の後退よりもむしろ循環をもつことになる。

以上の様な議論が奇異に、それ故にまた重大に思はれるのは、論理は絶対的な確實性を与へるものだといふ、我々の通常の考へに背馳してゐると感じられるからである。それ故我々は以上の如き考察が論理の信頼性に関するどの様な結論に導くかを見る必要がある。

論理の信頼性の問題は論理的必然性の問題と結びついてゐる。例へば我々が論理計算に就て語る場合に、恒真式トリスロジは必然的に真とか、推論の結論は、もし前提が真ならば必然的に真であるとか言ふ。何故我々は「必然的に」と言ふかといへば、我々は言語の形式的概念を用ひて、恒真式は要素命題の全ての真理値に対して真であることを示し得るかである。恒真式、 $a \cdot b \equiv a > b$ は要素命題の T、F をどの様にとらうとも、常に T である。それ故恒真式が偽である様な要素命題を構成することは出きない。同様に、真理表によれば $a \cup b$ と $a \cdot b$ とが共に T の時は何時でも、 a は T である。それ故推論則の成立しない様な命題を構成することは不可能である。かくして論理的必然性とは、形式的概念に於て考へられてゐる限り、対象言語の式或は操作の構造的特性であることが示される。それ故、論理的必然性を証明するためには、命題の内容に關係する必要はない。解釈されぬ記号の構造が必然性を伴つてゐるのである。

a	b	$a \cup b$
T	T	T
T	F	F
F	T	T
F	F	T

この場合、我々は既に述べた様な、対象言語の形式的概念と結びついた超言語の質料的思考を用ひてゐる。上の様な真理表に頼つて $a \cup b$ と $a \cdot b$ とが共に T なる場合は第一行の場合のみであることを見てとるが、この時、我々は真理表を構成するに際して、超言語の恒真式例へば排中律を次の形で適用してゐる。即ち、ある命題は T か T でないかであり、T で

ないことはFであることを前提してゐる。言ひ換へれば、我々が対象言語に於ける恒真式、或は推論に於ける必然性を形式的計算の特性に帰せしめる時に、我々は超言語に於ける恒真式、或は推論の必然性を前提する。そして超言語に於ても対象言語に於ける必然性と同じ形の恒真式或は推論を用ひてゐるといふことも起り得るのである。

所で、形式化の過程は反復され得るが故に、我々は超言語を更に形式化し、形式的考察に頼つて超言語に於て用ひられる命題の必然的性格を導き出すことは可能である。併し、この様な導出に於ては、我々は超超言語 (meta-metalanguage) に於ける質料的思考に依存することとなる。かくして、全ての思考を形式化しようとする試みは無限の後退へ導く。それ故、我々は其処に於ける質料的思考に信頼する様なある段階に止まらねばならない。そしてこの事態は無矛盾の証明に於ても明かに見てとられる。無矛盾の証明に際しては、対象言語は完全に形式化されたが我々は超言語に於ける質料的思考を用ひねばならなかつたのである。

それでは質料的思考が真であるとは何によつて判断されるかといへば、それは論理的明証法に基くと答へる他はない。例へば、命題が、真か偽かであると考へられるならば、前掲の真理表の左のふたつの縦の欄に於ては、TとFとの四つの組み合わせしかないことは自明である。この種の明証法に頼らずには、我々は思考し得ないであらう。我々は形式的概念を用ひることによつて対象言語から明証性を追ひ払つたことは確かであるが、明証性は超言語に於て再び現れる。といふのは、超言語に於ては我々は質料的思考を用ひねばならぬからである。

かくして記号論理学は結局、論理的明証性といふものから我々を解放してはくれない。伝統的論理学の用ひてきたこの手段はやはり要求される。しかし、記号論理学に於ては、この明証性がより小なる範囲で適用され、極めて単純な思考過程に制限されてゐる点でそれは進歩といつてよいであらう。我々は極めて簡単な命題のみ自明なもの

認め、単純な思考操作のみに頼つて、複雑な命題の必然性を導出し得る様になつたのである。かくしてある命題の明証性はより強い明証性に帰着せしめられる。

無矛盾の証明が有する利点もこの様な性質のものである。論理が無矛盾であるといふ命題は決して自明ではない。もし、 q が真ならば偽ではあり得ぬことは自明であるが、もし、 q が真なる前提から導出されたならば、同じ前提から、 q に導く導出の連鎖を構成することは不可能だらうといふ命題は自明ではない。この様な命題は全ての可能な導出に關係し、それ故直接の洞察による判断を妨げる所の総括的な全体に關係するから自明ではあり得ない。我々がこの命題を確認しようと欲するならば、それは例へばピタゴラスの定理などの様に証明されなければならない。事実、ピタゴラスがその定理の演積的証明を構成するよりも前に、その定理は實際的經驗に基いて有効と認められ、エジプト人は測量に於てそれを使用してゐた。その様な經驗的知識に比べれば、演積的証明は本質的改善を意味する。それは經驗的帰納に基いて仮定されたものが、推理の前提及びその各段階の有する自明性への信賴に帰着され得ることを示したのである。それと同様に、論理及び数学の無矛盾性に対する信念は、今迄いかなる重大な矛盾にも遭遇しなかつたといふ事實に基く經驗的な帰納の上に立つてゐた。無矛盾の演積的証明を構成することが可能となつた際には、その様な經驗的帰納は消え失せ、自明な推理の段階によつて置換されることとなる。それ故ヒルベルトの無矛盾の証明は、複雑な数学的定理の証明に似た役割を有してゐる。歴史的に見れば、それは論理学の發展に於て、幾何学の發展に於けるピタゴラスの定理に比すべき位置を有するであらう。

それ故に無矛盾の証明が何故要求されるかと言へば、その様な演積的証明なしには、我々は經驗的帰納の使用に依存するであらうといふ理由からである。論理的明証性は、この經驗的帰納の原理—その信賴性は事實屢々問題とされ

てきたのである——に優先すると思はれるがしかし、演繹的証明は全ての疑ひを消失せしめる、即ち、自明性は絶対的確定性と結びついてゐると我々は考へるべきではない。自明性は誤り得るといふこと、自明と思はれてゐたことが、いつか偽と變るかも知れないことを我々は知つてゐる。そして論理学は自明性に対する信頼に依存せずには構成され得ないが故に、我々は論理学さへ絶対的に信頼し得るものでないことを認めねばならぬ。

我々が超言語に於て造る所の命題は論理的命題に關係するが、それらの命題自身は論理的命題ではなくして經驗的命題である。それは、これらの命題が、我々の眼で見る記号に關係してゐるといふことから明かである。

「与へられた式が恒真式であるといふ命題は恒真式ではなくて經驗的命題である」ことを示すひとつの例を挙げよう。

$a \vee a \dots\dots\dots (1)$

命題(1)は恒真式である………(2)

命題(1)は(2)に於て言はれてゐる様に恒真式であるが、命題(2)は併し恒真式ではない。(2)は(1)に於て現れる記号の構造的特性に就ての經驗的命題である。その理由は次の事實に基く。我々は(2)の命題を眺めて、(1)なる数記号に注目し、それから(1)なる命題を眺めて命題中に印刷された記号が恒真式の特性を有することを認めねばならない。それ故(2)の命題は經驗的である。

かくして無矛盾性の命題をも含めて、論理式及びその必然性に關する命題はこの種の經驗的言語に於て形造られ、従つて經驗的命題の有効性しか有さぬことをこの考察は示してゐる。無矛盾性の証明によつて対象言語の真理性は超言語の論理的明証性に還元されるが、この明証性から生ずる經驗的不確定性を否定する訳にはゆかない。それ故、經

驗的命題は絶対的に真とは確信し得ないのであるから、無矛盾性の命題を含めて、この種の超言語の命題は仮設といふ性格に於てのみ支持され得るのである。我々はかゝる命題を仮定する、即ち、それらの有する明証性に反する所の新しい明証性をもたぬ限り、与へられた明証性に基いてそれらの命題を真として扱ふ。その様な明証性が變るとすれば、我々は仮設を修正し他の命題を仮定せねばならぬ。それ故我々は逆に対する論理的明証性を有たぬ限り、論理的明証性に信賴するが、この論理的明証性さへも絶対的真理を主張することは出きず、たかだか仮設に導くに過ぎない。対象言語に於ける論理式或は手続きの特性を確定する超言語の全ての命題はそれ故仮設とみなされねばならず、後日の修正を予想して仮定され得るにすぎないのである。

それでは最後に、思考の究極的な規則として、「明証性に基いて判断する」といふ論理的明証性の規則を立てることはどんな意味をもち得るかを考へてみよう。もし我々が考察の対象としてゐる、——例へば対象言語の様な——言語を眺めるならば、我々はこの言語に対しては論理的明証性の規則をもたなくてもよい。この規則の代りに、代入及び推論の規則と、全ての式がそこから導出され得る一組の恒真式とをもてば充分である。対象言語に対しては、明証性はこれらの二つの規則及び恒真式の組に結晶してゐる。それ故論理的明証性の規則に就て語る必要のあるのは、超言語の様に未だ形式化されてゐない言語を扱ふ場合に限られる。その時記号の導入及び記号の使用に関する規則として、真偽の判断の依拠すべき基準は未だ形式化されてゐないから、明証性といふ心理的な基準を我々は必要とする。そして、それらの規則が確立される迄、明証性の規則は暫定的に現はれはするが、確立されるとその必要性は一応消失する。かくして、既に形式化された言語に於ては明証性の規則はそれを形式的に扱ふ限り要求されはしない。しかしながら我々がそれに於て語りつゝある言語そのものに就て判断する場合には、この規則は要求されてくるのであ

る。例へば、ある手続きが推論則を犯さないかどうかを判断するには、超言語に於て述べられたこの規則の内容に関する判断が明証性をもつことが要求される。

それ故、明証性の規則は対象言語に関して超言語によつて述べられた規則ではなくして、超言語に関して超言語によつて述べられた規則であることが明かとなる。しかし、この様な形の自己關聯的な言語にはある制限が存在し得るといふことは、アンチノミーの分析から推して容易に考へられることである。今この問題には触れずにおくとしても、この明証性の規則には次の様な困難が存在する。即ち明証性の規則を設ける為には明証性の規則そのものを用ひねばならない。我々は明証性の規則を明証的に把握してゐる必要があるし、また明証性の規則が有效であることを示さうとすれば、明証性の有効性は問はれ得る、即ち明証でないことを前提しなければならぬからである。従つて我々は循環に陥ることとなるであらう。それ故我々が、論理的明証性を一般的規則に迄拡大することは無意味となる。我々はそれによつて、偽問題に導かれるに過ぎない。

以上の様にライヘンバッハは論理的明証性に関して論じてゐる。要約にまつはる曖昧さが存在するであらうことを恐れるが、しかし彼の根本的な主張が何処にあるかは、明かにし得たかと思ふ。即ち論理的命題に関する命題は經驗的ではないとライヘンバッハは主張するのである。それ故に、私は Logical empiricism, Logical positivism なる言葉を論理的經驗主義或は論理的事証主義と呼ぶことを好まない。それはむしろ、論理經驗主義・論理事証主義と呼ばれるべきものである。彼等は論理そのものをも經驗——通常の意味とは一致しないとしても——から汲み取らうとする。そしてまたこの点に、彼等をデカルトから峻別するものが存在する。私が始めにデカルトを挙げたのも、「規則」に於けるデカルトと「省察」に於けるデカルトとの間に、現代の論理經驗主義者達の性格を浮彫にする恰好な対照物

を見出したからに他ならない。「これだけは確かだ」と観念の明証性を蒸溜するために懷疑してみせたデカルトは我々の眼には許し難い性急さと映するのである。我々は精々、「今の所これだけは確かだ」と、言ひ得るにすぎぬであらう。

カントに到る迄は学問の最も望ましい典型と考へられてゐた数学は、非ユークリッド幾何学の誕生を契機に自明なる観念の一群に対する信仰を脅かし始めた。二十世紀に入り、ヒルベルトや、ウエブレン等の試みは、この種の信仰の崩壊を殆ど決定的ならしめたと言へよう。我々はもはや少数の自明なる観念の一群のみから全ての体系を導出しようなどといふ企てを放棄してゐる。それ故に、固定した幾つかの観念に頼つて全てを解釈しようとする試みは、次第に詩的な虚構物の如くに映り、我々はそれを真実の理論とは認めなくなつた。我々は幾つかの等値な理論の存在し得ること及びそれら理論が絶えず書き直さるべきものであることを知つてゐる。我々は有効性に頼つて思考することに次第に馴れたのである。

ラッセルが今世紀初めに書き記した「一般的にはいかなる決定的な解答も真であるとは知られ得ないが故に、哲学は、その問題に対する決定的な解答のためにではなく、むしろ問題それ自身のために学ばるべきである」といふ言葉と「理性は自ら変化し得るものであり、経験の絶えざる適応への要求によつて強制せられるまゝに發展して止まない」「未来に対する無知を告白することは科学的哲学の悲劇的義務である」といふラッセル自身の言葉とを比較してみる時、我々は正しく悲劇的な、しかも逆に言へば極めて当然な相似たひとつの響きをきくことが出来る。

私はこの様な現代の精神的状況を従来最も基礎的で固定的と考へられてゐた論理学に於ても紛ふ方なく読みとり得ることを示さうとしたのである。ライヘンバッハの方法その他に関する批判及び評価は、この書の性質上、更に多く

の準備と、分析を必要とする。それは後の機会に譲らうと思ふ。

註1. ライヘンバツハは、ラッセルとヒルベルトをつきませた記号を使つてゐる。即ち、andには・を、orにはく、否定には、命題記号の上に横線を引き、implicationは \supset 、またドットを止めて、全て括弧を用ひてゐる。また引用符は記号の内容ではなく記号そのものを示すためのものである。

註2. 無矛盾の証明は形式化された言語に対してなされてゐるからである。そこから、「対象言語の形式的概念に於ては無矛盾の証明は必要だとしても、対象言語が用ひられる時、それは常に解釈される。従つて、解釈された言語は無矛盾の証明を必要としなない」といふもう一つの反論が産れる。これに対してライヘンバツハは、矛盾律と無矛盾律とを区別し、後者は前者から推論し得ないと論じてゐる。即ち、矛盾律は、 $a \cdot \bar{a}$ といふ形を有するが、これを超言語に直せば、「aと \bar{a} とは共に真であることは出きない」といふ命題となる。これから矛盾は導出さるべきでないといふ要請が出てくるが、ある言語がこの要請を充してゐるだらうといふこと、つまり矛盾は導出可能ではないだらうといふことが、無矛盾律の内容を構成する。そしてこれは、規約を含めて言語の規則の全体性に依存してゐるから、無矛盾の証明によつて確められねばならない、といふのが彼の反駁の結論である。

II. James F. Anderson, *The Bond of Being*, Herder, London, 1949.

アリストテレス——トマスに連る伝統上に於て、形而上学は「存在である限りの存在」を対象とし、存在概念をその最高度の普遍性の下に考察しようとする。従つて所謂、個々の領域的存在を扱ふ個別的科学与異なり、しかもその何れの領域的存在をも片手落なく平等に取り扱ふために案出されたのが「存在の類比」なる形而上学的概念であつた。それ故「存在の類比」はトミスム的形而上学の中核をなし、存在の類比性が見失はれる限り形而上学は瓦解してしまふのである。しかもこの類比、普通にはアナロジーと呼ばれるものが、近代科学に於ては発見的方法として重要視されながらも、理論構成に於てはその曖昧さのために拒否されてきたことを考へ合せる時、トミズムに於ける類比概念

の究明は重大な関心事であつた。しかし、聖トマス自身にもこの問題だけを特にとりあげた著作もなく、またこれに關する研究も意外に少なかつた様に思はれる。

一見奇妙な標題をもつこの書物の著者ジェームズ・アンダーソンは、インディアナ州サウス・ベントにあるノートルダム大学の教授であり、新進のトミストである。アメリカに於て評判となつたと言はれるこの労作は、「類比と存在に關する論述」(An Essay on Analogy and Existence)と云ふ副題の通り、「アナロジー・エッセイ存在の類比」を正面から取り扱

つてゐるところの深遠ではないにしろ極めて明快な著作と言へよう。以下この書の大要を紹介するつもりであるが、便宜上論述の順序を逆にして述べてゆきたい。といふのは、著者は眞の類比とは言へぬ三つのアナロジー、即ち、不等性のアナロジー、「比例或は帰属のアナロジー」、「象徴的アナロジー」、或は隱喩のアナロジー」を夫々第一、第二、第三部に於て扱ひ、第四部で眞のトミズムの類比を「本来的なる比例性のアナロジー」として扱つてゐる。従つて先づ眞にトマスの類比から始めることによつて良い見通しを得ることが出来ようからである。

アンダーソンはトマスの類比概念を知る上に最も重要なものとして、「ニコマコス倫理学註釈」の一部を引く。「善は多くの物に就て言はれるが、それは多義的な原因から生ずる物に於て起る様な、全く異なつた理拠によつてではなく、むしろ類比によつて、即ち全ての善が善性の一なる第一原因に依存してゐる限りでの、或はひとつの目的に秩序づけられてゐる限りでの、同一なる關係によつて言はれるのである。……或は亦、全ては類比によつて、即ち視力が肉体の善であり、理性が靈魂の善である様な同一の關係によつて善と言はれる。従つてこの第三の仕方が好ましい^{註1}、何故ならそれは事物に内在する善によつて理解されてゐるからである。併し始めの二つの仕方は分離された善によるのであり、かゝる善によつてはある物が本来的には善とは呼ばれないのである。」この文章からは、(1)ひとつの項

(例へば、原理・目的・主語等)——それは外部から規定する第一の類比者 (analogate) である——に対して幾つかの物が依存するといふ關係に基くところの類比と、(2)ひとつの項に対する様々な關係が存在するのではなく、様々な主語に対する幾つかの關係が存在するといふ様な、本来的な比例性の中に存する類比とが區別されてゐる点に注意されねばならない。トマスの言葉ではないが、アンダーソンは(1)を帰屬の類比(2)を本来的な比例性の類比と呼んでゐる。トマスが後者に類比の眞の意味を見出してゐたことも前の引用文から明かであらう。更に帰屬の類比に於ては、あるものはその物から離れたひとつの項、例へば「善性の一なる第一原理」からそのものにとつて本来的でない名稱、例へば善を受けとるのである。これに反して、本来的な比例性の類比は本質的な分与、即ち様々な物が共通な完成を比例的に分ちあふことを意味してゐる。それ故肉體的な視力と眼との關係は理性的視力と理性との關係に類似して居り、一方の善性は他方の善性に比例的に類似してゐる。この差異とトマスが後者をより好ましいとした事實が、トマスの言ふ「存在の類比」なる概念の中心をなす。トマス自身このふたつの類比を用ひてゐることに原因するが、この兩者の混同が——その仕方は異なるにしろ——全てのトマスに対する誤解の因であり、同時に誤まつた哲学そのものの源をなすといふのがアンダーソンの主張に他ならない。以下種々の誤解を検討することによつてトマスの類比概念がどの点に於て重要であるか、中でも特にキリスト教的神の概念を救ふための不可欠な手段である点を解明しよう。

先づ帰屬の類比のみをとりあげることによつて生ずる第一の誤りは、類比が一義的 (univocal) な關係に帰着されることである。類比といふことが言はれる以上、同一の中の不同一、相等の中の不等が意味されてゐることは確かである。同一、不同一、等、不等の何れか一方しか存在しない場合には類比といふ觀念は不必要とならう。類比は類似

と差異とを併せもつてゐる。問題はいかなる点で類似し、いかなる点で異なるかを見極めることである。

一般に存在は二つの面をもつ。何物かである (*esse quid*) と同時に何物かがある (*actus essendi*)。トマスによればひとつの存在者があるといふ実存はたとえ本質を同じくしようと他の存在者の実存によつて置きかへることは出さない。本質とはそれによつて物がその物であるところのものを意味するから存在の在り方に関係し、実存を限定してある一定のものとはなし得ても実存そのものを産み出すことは出さない。「——である」といふことから「——がある」といふことは絶対に帰結されない。また類、種の様な概念的一般者に関しては論理的に理解される限り、その間に成立する一義的な関係は概念に関する (*secundum intentionem*) ものであつて、実存に関する (*secundum esse*) 関係ではない。存在するものはそれ／＼の実存をもち、その間に共通者はない。

上述の、トマスがより好ましいとした類比は「内在する善によつて善と言はれる」と書かれてゐる。トマスの例は少しく不明瞭であるが前の考察と結びつけると、このものの善、あのものの善は夫々このもの、あのものの実存によつて個別化されて内在すると解釈される。従つてトマスに於ては存在の二つの側面、実存と本質に関して、前者の方向に於て差異が、後者の方向に於て類似が成立してゐる。言ひかへれば、実存する事物の現実有に於ける差異と、それら現実有と現実有を受けとる基体との間に成立する関係間の類似性が認められるのであつて、眞の類比とはかゝる意味での類似と差異であることが主張されてゐるのである。同時に概念間の関係をのみとり扱ふ論理学はこの様な類比を見出すことは出さない。唯々形而上学のみがそれを見出したまた使用することが出来るのである。

さて帰属の類比をより詳細に分析すると、(1) 帰属の類比は、ひとつ或は幾つかの項と唯一つの項との間の関係である。(2) 幾つかのものに歸せられた観念は本来ひとつの第一の原理に於て現実化されてゐて、他のものはそれから外向

的な名辭を受けとるにすぎない。(3)従つてかゝる觀念は數的にひとつであつて、それ／＼のものに於てそれ／＼の仕方
方で實現されてゐるのではなく共通に含まれてゐる。要約すればこの類比に於ては実存による區別が明確でなく我々
の精神が、一義的である概念を他のものに移して使つてゐるのである。例へば本来有機体について言はれる健康とい
ふ言葉を氣候について用ひる場合などがその例である。氣候に健康が内在してゐる訳ではなく、唯々人間その他の健
康の因となるからにすぎない。我々は本来的には有機体に於ける健康さに於て實現されてゐるものを、氣候に於ても
その有機体に於ける健康さに依存する限り見出すのであつて、氣候については健康は二義的 (*secundum quid*) に言
はれてゐるのである。それ故、嚴密に考察すれば、一般に類比と言はれてゐるこの種の類比に於ては、一義的及び二
義的といふ關係で充分であらう。第一の原因、或は目的に於て本来的に實現されてゐるものを他のものに二義的に移
し使へばよい。

いかなる場合でも実存の個別性といふことは存在してゐるからトマスと言ふ眞の類比は必ず成立する。全て他の意
味に用ひられた類比は類比と言はれる限りこの類比を前提して成立するにすぎない。従つてもしも実存に関する差異
が全く無視されるならば類比は單なる類似・同一に化してしまふ。事実この歸属の類比もかゝる危険性を十分に包蔵
してゐることをアンダーソンは思想的に例証する。一般的に言へばプラトニズム的傾向に属する人々にこの誤りが
指摘されるのであるが、以下これについて第一部から順に述べることにしよう。

*

第二部「不等性のアナロジー」(Analogy of inequality)に就て。不等性のアナロジーとは、唯一つの一義的な完
成に至つてのものが相異なる等しからざる分与をなすといふ場合を意味する。

全て種は一義的に同一である性質を分け合つてゐる限り類似してゐるが、それらはそれ／＼の種に特有な分与の仕方にて互に相違してゐる。またこれら様々の分与の仕方は程度の差によるヒエラルキーを構成してゐることもあらうが、それらの中で最も共通なるものが最も單純にして完全なるものとなる。何れにせよこの場合には類似と共に差異が認められるからアナロジーと言はれる。しかし一義的な完成に与かる以上、一義的な共通者の抽出によつて、最高類に達し得るのであつて、差異は外見にすぎないこととならう。それ故このアナロジーは互に共有する同一性、即ち類の中に本質が存在し、本質と実存とが同一視されてゐるプラトニズムによつてその類比としての性格を失ふに到るのである。

先づ「プラトンの存在論の批判」として、第二章に於て本質と実存との混同が指摘される。プラトンの思想の指導的原理は、相対的な実在は絶対的な実在を予想し、しかもかゝる実在は物そのものの実存から離れて知られた限りでの物即ち概念的存在の方向に於て把握されてゐることである。そしてアンダーソンはテイラーの語を引く。「プラトンは、イデアによつてそれが完全に且つ嚴密に学問的である限りに於ける、理想的に完全なる学問の内容を形造るところの、固定されまた一定な内包を有する名辭或は概念の体系、即ち普遍的な意味の体系を意味してゐる。言ひ換へれば、他のものとは互に交換し得ない關係にある正確に決定された論理的概念の世界である」。

それ故此處では、*ens reale* と *ens rationis* との間の差別が無視され、哲學者は物の中の理拠から出發し論理學者は精神の中の理拠から出發するといつたトマスの區別が存在しないことが理解される。トマスによれば、「存在は、あることの様々な様式から生ずるところの、述語することの様々な様式に依じて、様々な類に限定される」のであり、本質をうけとる理性はその実存そのものを肯定したり、否定したりする精神の働きに於て始めて完成されるの

である。かくしてプラトンの存在論は本質の存在論であり、プラトンの実在の世界は知性的な実在の世界であつて、善のアイデアを頂点とするアイデアのヒエラルキーを構成する。そして全てのものは程度の差はあれ、同一の究極的な本質を分有してゐる。つまり不等性のアナロジーであり、そこから上述の誤りの生ずることは明かに見てとられる。

次に「プロティノスに於ける形而上学的アナロジーの欠除」が述べられる。プロティノスに於ては、一者は全てのものの第一原因であり、第一原理であり、全ての存在―多様、対立、差異に先立つ。一者のみが単的に単純であり、それ以外のものは精神でさへも多様性をもつ。全てのものはこの一者に還元される限りでのみ存在の理由をもつが故に、いかなるものも、例へば存在、実体、生命でさへも一者について肯定的に述べることは出きない。それを理解するには存在からさへも離れ、精神をも超へなければならぬ。一者は全ての実在に先立つが、全てのものを産み出し、それらのものの中にあるが故に全てなのであり、その何れでもないが故に何ものでもない。かくして、全てのものが一者から流出するのは、光や熱が太陽から流出する如くである。一者は全てに浸透するがそれだからといつて何ものも失ふことはない。

この様にプロティノスにあつては、我々の用ひる名称はより劣つた欠陥あるものから得られてゐるから、我々の一者について述べることは必ずある欠陥を伴ふ。欠陥のあるものは同じ一者性を分け合つてはゐるがその一者性とは異なつてゐる。そして一者は何であるかを規定する本質をも超越してゐるから、それが本質を超え、存在を超え、可知性を超えてゐる以上、固有の名称をもち得ない。名称は全く音こそ同じでも意義の異なるもの (equivocal) とならう。

この思想の断面を見れば結局全てのものは一者と関係をもち得る程度に応じて同一性をもち、本質的に一者なので

ある。それ故不完全なる全てのものは唯一の完全なものに対してその完全性を分有し、その本質を分有する。従つて此処でもプラトンに於ける如くに本質の分与が、本質の共通性を含み、本質的に共通なるものが共通者として実存するとされる。しかしトマスによれば、本質的に共通なるものが直ちに共通者として実存するとは言はれない、実存的に共通なるもののみが共通者として実存するのである。プラトンに於て指摘された誤りがプロティノスにも現れてゐる。

第五章に於ては「スピノザの『一義者』的世界」として、プロティノスの哲学との顕著な差異にも拘らずスピノザにはプロティノスとの構造上の類似点、即ち究極的な一者を全てのものが様々な程度に依じて一義的に分ち合つてゐる点が見出されると主張されてゐる。スピノザに於ては唯一つのもの即ち絶対的に無限なる存在—実体或は神—が実在する。他のものはその存在（或は実体）を分与する限り実在するのであり、程度の差こそあれ自らの本性の中にその存在を包含する限りに於て実在的なのである。それ故被造的事物は、実体なる神に属する屬性としてとらへられ、神の完全な本質を完全に表現し得ず、全てのものは一なる実在から離れるに依じて存在を欠くのである。omnis determinatio est negatio. かくて全てあるものは神に於てあり神に属する。かくの如くに見ると、スピノザの哲学はその本質に於て一なる実体、無限なる内在的な神といふ共通で一義的な完成への全てのものの等しからざる分与によつて特徴づけられる。

第六章「近時のふたつの場合」では、ブラッドレー及びヘフディングが簡単に論じられる。此処では、ブラッドレーがプロティノスに親しく、プロティノスの世界をヘーゲル風に弁証法化し極端な一元論に転化して絶対者を最高類として把へてゐること、及びヘフディングでは類比が本質に於て論理的性格のものであり、薄弱な一義性とされてゐる。

る、と述べられてゐることだけを挙げておかう。

第七章では第一部の最後として「自然神学に於ける増大の途 (via augmenti)」と標題がつけられてゐる。ネオープラトニズム、或は本質主義的伝統の影響のあるところでは不等性のアナロジーが等しく認められ、それが神学の中にまでもちこまれてゐることが指摘されてゐる。この場合には、類或は種のイデアに特有な「似而非—アナロジカルな段階化」のために擬人的な一義性が認められ、この種の神学は一義的な、被造物的な完成を無限に拡大する。即ち「増大の途」によつて特徴づけられるのである。この様な思想に於ては神も人も同じ秩序で考へられ量的な大小の差に帰着されるから、人間は小さな神であり、神は無限に大きな人となる。またパルメニデス的に、存在の外にあるものは非存在であり、存在は類であるとすれば、種差は非存在であり、あるものはひとつの存在だけとならう。何れにしろこれらの立場からすると原因・結果の系列はその項と同質の終項を目的とし、終極とする。併しながら生成、因果、偶然、分与、目的の存在理由をなす存在は、結果されたものの形造る項と同質ではあり得ない。第一の存在が必然的であり、他に原因されず、分与されぬ絶対的に目的的な純粹現実有であることを望むならば、これは被造物の秩序と本質的に異なるものであり、我々は増大の途を捨てて、「実存の途」 (via essendi) を採らねばならない。以上が第一部の要約である。

*

第二部「比例或は帰属のアナロジー」はその題目の示す通り、既に述べた帰属のアナロジーを扱ふが、第一部と區別される点は、共に一義性に帰着されるにしても唯一つの項に全てのものが関係してをり、その限りで比例が認められるといふ理由に基くためである。健康的と言はれる全てのものは唯一つにして同一の健康、即ち動物の健康に対す

る關係によつてかく呼ばれる。動物が受容し、食物が保持し、医術が回復するのは同じ健康であつて、動物の健康が目的或は究極の原因といふ性格を有するためである。それ故同一の項に対する異なつた關係の仕方にて類比的性格が見られる。そして此の場合に於ても実存的には唯一つの項に於て実現されてゐるものを、実存的には実現されてゐない他の項に概念の上で移し用ひてゐるにすぎない。secundum intentionem tantum, et non secundum esse がその根本的な性格である。それに就ては上で述べたから歴史的検討に移らう。

先づ第九章で十六世紀のイエズス会の神学者フランシスコ・スワレスが登場する。彼は帰属の二つの様態として、呼称の形相が一つの項に於て内向的に実存し、他の項にあつてはその項に対する外向的な關係によつてのみ存在する場合と、呼称の形相が全ての項に於て内向的に実存し、ある項に於ては絶対的に、他の項に於てはその項との内向的關係に於て存在する場合とを區別する。そして前者の如き外向的帰属では呼称は、本来的でなく隱喩的であり、後者の所謂内向的帰属に於てのみ呼称は、本来的であり本質的だとする点は正しい。そして一方を健康の類比、他方を存在の類比と呼び、神と被造物との關係は内向的な帰属であるといふ。極めて妥當なこの區別にも拘らず、彼は一方で存在概念が多様な様式を含み得ることを考へず、類概念的な一者性を主張し、不確定な——と彼は考へた——存在の類比性を捨てて、一者性を採ることによつて類比の眞の意味を把握するに到らなかつた。「実存に対する異なつた關係は存在の一義的な述語を妨げる」(*diversa habitudo ad esse impedit univocem praedicationem entis*) とトマス・アクィナスの原理は忘れ去られたのである。

第十章「類比の一義性への還元」では、眞の類比が比例性——即ちあるものの性質が存在のその現實有に「対してある」といふことが、他のものの性質が存在のその現實有に「対してある」ことと等しいといふ、「比例の間の比例」に

存するのであつて、一つの項と他の項との間の單なる比例の中に存するのではないことが強調されてゐる。比例性に於ける比例は常に多くの主語との間に成立し、唯一つの主語との間のそれではないことに留意しなければならぬ。

第十一章「有限者の貶黜」に於てはエックハルトに於ける被造物が、被造物それ自らの中にではなくして神から、また神に於てのみ存在や生命や知識をもつことが指摘される。それ故彼にとつて被造物は眞の存在をもたない。これから明かな様に彼の存在概念は一義的であり、唯一つの實在たる神に關係するところの、二次的な類比者である被造物は本来的に存在するとは言はれないのである。かくして神に關して我々の述語する全ての名辭は同音異義であると、いふプロティノスの結論が引き出される。

この種の一元的或は汎一元的 (pan-monic) な哲学は二つの相をもつ。(1) 全てのものが偶然的にそれに屬し、等しからぬ仕方で分ち合つてゐる一義的な完成と考へられてゐる様な唯一つの実体が存在するといふ意味で、偶性—内屬の面、(2) それら全ての偶性は一つの実体に依存するが故に実存し、それから外向的に名称を得、類に對する種差の如くにその一つの実体に關係してゐるといふ意味での実体—歸屬の面。それ故(1)から全ての偶性的なるものはそれらに固有な存在を有たず、逆にそれらの存在は実体の存在と同一であるといふ一義的内向主義が歸結される。(2)からは一つの実体の全ての偶性はその存在をその実体からのみ受けとり、実体の存在はそれらの中に実在し、偶性的事物は固有な存在を有してゐないといふ偶性的外向主義が生ずる。何れにせよ有限的事物は貶黜されその実体性を剝奪されて最高の本質の様相にすぎなくなる。これがこの種の哲学の性格である。

第十二章「機動的因果性と事物」。この章では、物の働きの原因と考へられた限りでの本質、即ち「本性」を物か

らとり除くことが必要だと多くの思想家が考へてゐたこと、及びかゝる思想が帰属の類比の性格を有することが述べられる。先づアル・アシャーリーの学派、及びマイモニデスを含めて初期の回教哲学者が挙げられる。彼等の主張の共通点は(1)運動は運動する事物の中に神によつて創造される偶性である、(2)神以外に起動の歸せられるものはない、(3)外見は如何であらうと眞の能動者は神であるといふことにある。従つて彼等によれば被造物はいかなる意味でも自らの中に機動因性をもち得ない。

十三世紀、フランシスコ会の神祕的哲学者聖ボナヴェントウラは、始めに神はありしもの、あるべきものの全てを造つた、神のみが唯一の能動因であり被造物の世界は不毛の世界であることを主張してゐる。かくして彼の神的流出説といふ認識論的側面では神は真理であり、他のいかなるものも真理であり得ず、我々自身の判断の真理は神からのみくると言ふ。それ故認識論は神学にのみ属することとならう。そしてかゝる思想はより修辭的ではあるが、古典的な近代哲学例へばスピノザ、ライプニッツにも見出されるのである。此処ではライプニッツをのみとりあげることにしてしよう。

眞に実在する実有的な個別の実体であるモナツドは相互に実在的な因果関係をもたない、モナツドが他のモナツドに及ぼす影響は観念的アイデアであるにすぎぬ。あるモナツドは神のアイデアに於て、神が物の始源から他のものを支配しつゝそのモナツドを顧みてくれることを要求するといふ意味での神の干渉によつてのみ、他のモナツドに影響を及ぼすのである。従つて神のみが能動者であり、「嚴密に形而上学的な意味で神以外のいかなる外的原因も我々に作用しない」。かくしてこれらの思想家に於ても、能動因は本来的には一つの存在にのみ属し精々その存在に対する關係によつてのみ他のものに歸せられるにすぎぬこととなる。

これ迄の考察によれば、例の「五つの途」による神の存在の証明に対する疑惑が生じ得るが、第十三章「帰属と五つの途」はこの問題をとり扱ふ。先づ注意されねばならないのは五つの途による神の実存の証明は論理の問題ではなく形而上学の問題である点である。論理的証明は第二次志向 (*intentio secunda*) の間の必然的關係を示すことが目的であるのに反して、形而上学的証明に於てはあるものの実存は他のものの実存からのみ推論される。一義的な名辭が類、種的な概念 (一般者) を意味するのに対して、形而上学的な名辭は本質的に異なつた仕方で実現可能であり一義的な類に対する種差的な性格によつては限定されない様な「超越的な」概念を意味する故に類比的なのである。

ある点から見れば所謂「五つの途」による神存在の証明は機動、目的、範型因に関する帰属の類比を含んでゐる。帰属の類比に於ては第一の類比者への依存によつてのみ二次的な類比者は存在するから、先づ後者が実存することが示される必要がある。しかし我々が神の実存を推論するには有限であり偶然的で被造的な実存から、無限にして必然的な創造者の実存に到らなければならぬ。それ故この推論が可能なためには、出発点である被造的な存在も、ひとつの項である創造者も存在といふ同一の名称を含んでゐるが、後者が前者の原因といふ許りではなく、比例間の類似性即ち比例性によつて二つの存在者の中に存在が現実的に現在してゐなければならぬ。それ故実存の秩序に関しては個々の実存については明確にせずして本質の秩序の中にあるところの帰属の類比は精々可能的であるにすぎない。我々がこの様に実存を手臬りしない帰属の類比を適用した場合、神の概念が可能であることが明かにされるだけで神が実存するか否かは尙問題として残されるのである。

以上で第二部を終へて第三部「象徴的アナロジー或は隱喩のアナロジー」に移る。隱喩的なアナロジーが比例性で

あることは明かであらう、何故ならそれは幾つかの項の間に關係或は比例の類似を置いてゐるから。併しそれが眞の比例性ではないことも明かである、といふのは、帰属の類比と同様に、それ自体では一義的な概念を單に類比的に使用してゐるからである。例へば神に神聖な太陽といふ名称を与へれば、神聖なる太陽・精神的生命—自然の太陽・肉体的生命といふ図式が成立する。この場合、太陽なる語は本来的には第三項に於て言はれるのであつて第一項では名稱を等しくしてゐるにすぎない。微笑む牧場といつた表現に於ても同様である。

それ故帰属の類比と比較して隱喩の類比は次の三点を同じくする。(1)この両者に於ては共通な名辭は本来唯一つの類比者の中に存在し、(2)他の類比者に於ては本来的でなく偶然的にのみ存在する、(3)本来的な類比者に関する知識は本来的でない類比者のそれに優先する。またこの二つの類比は次の三点で異なる。(1)帰属の類比は單なる比例であり、隱喩は比例性である、(2)帰属の類比は外向的關係及び論理的概念の秩序に限定されてゐるのに反して、隱喩は極めてダイナミックであり、眞の機動因の秩序に關係してゐる、(3)帰属の類比は形而上学的証明に於て「可能的」(virtual)な役割を有するが、隱喩の類比は蓋然的な証明に対する基礎を提供するものである。上の(2)に於て隱喩が機動因に属するといふのは、それが幾つかの能動者の作用の仕方の中に存する類似を示してゐて、類比された性質は、本来的、非本来的の區別はあつても夫々の類比者の中に現実に存在してゐるからである。(3)に就て言ふと、隱喩にあつては類比者の類比された性質への分与の仕方は本来的ではなく、従つてその様な分与の仕方に基く類比的な証明も本来的でないであらう。隱喩に於ては類比性は偶性的なものであつて、本質を同じくするのではなく働きを同じくするのに止まるから蓋然的と言はれるのである。隱喩的な証明は哲學的証明に属するものではないが、しかし眞の比例性を反映してゐる限りに於てそれは幾分かの客観性をもち得、神的な因果性の様な様態を獲得し得るのである。

「隱喩的に言ふとは偽りを言ふことではない……それによつて人は（隱喩的な）語によつて意味されてゐる物の本性を述べるよりはむしろ、それらのものに対して類似性を有してゐる性質を述べてゐるのである」。

象徴的類比の例としてはハンス・ファイヒンガー、ベルジャーエフ、更にフランス象徴派の詩人達ポードレール、マラルメ及びランボーが登場する。この部分については、ベルジャーエフが新プラトン派的な神祕主義の故に、詩人達の中では就中ランボーが詩を以て哲学及び宗教の役割を果し得るものと看做したといふ廉で告訴されてゐることだけを通じてをかう。結論は次の点に帰着する。(1)象徴とは恣意的、便宜的、道具的、自然的な記号サインの雜種である、がしかし先づそれは道具的な記号である。(2)もし象徴が全く恣意的で便宜的な記号であるとしたら、象徴主義は「客観的な」価値を失ふであらう。この点は自然主義者的な神学に於ても、ファイヒンガーの如き哲学に於ても見出される。(3)象徴がもし本質的に自然的な記号と考へられると、事物を象徴に還元する傾向が生ずる。これはプラトンの伝説を引く神学及び哲学、例へばベルジャーエフに、また象徴派詩人達にも認められる。(4)象徴的類比に於けるその本来的な類似性（機動的因果性に於ける真にダイナミックな類似性）が失はれ、遊戯的な、空想的なものとなると屢々極めてナンセンスな思想が生ずる。

第三部の終りとして第十六章では「マイモニデスの象徴主義」が扱はれてゐる。マイモニデスの否定神学の主張は次の点にある。属性とはものの本質とは異なり、それにつけ加へられた偶性である。しかるに神は純粹現實有であり、一にして絶対的に単純である。それ故神に属性が帰せられるとすれば、それは神の本質と區別されるか、區別されないかの何れかであるが、區別されるとすれば神の本質につけ加へられたものとなり、神の存在そのものに多様性を導入することとなる。區別されないとすれば、それらは意味のない同義語であり空虚な名称となる。従つて何もの

も神には本質的に帰属され得ず、いかなる名称も実体的、本来的、且つ形相的には神について言はれ得ないのである。マイモニデスが象徴主義者と言はれるのは、彼が智慧の様な性質は本来的な述語としてではなく、神が全てのものの原因であるといふ真理に基いて、神に帰属することが許されると主張してゐる点にある。これによると善い、賢明な、正しいといった名称は創造者よりも先づ被造物に適用されるのであり、かゝる名辞が、神に帰せられるためには、神は世界を原因した限りに於ては自然的な世界であり、物質でなければならぬといふことが帰結される。それ故、一義的に理解された神に関する名称が、いかなる本来的な意味でも神について言はれ得ないといふ彼の主張は正しいとしても、神が類比的な原因であることを彼は認めなかつた。たとえ神を原因として生ずる結果に属する名辞でもその或るものは神に真の意味で帰せられ得るのである。マイモニデスの誤つた理由の一つは彼が「意味する仕方」(modus significandi)と「意味されたもの」(res significata)との区別を意識しなかつたことにある。名称が意味しようとし、また現実に意味してゐるところの対象或は実在に関しては、それらの名称はいかなる不完全、欠陥も含んでゐないが、名称がそれらの対象を現実に意味してゐる仕方には欠陥がある。神に関する我々の観念は多様である故に、マイモニデス等の象徴主義者は、神に何ものかを帰属することは神に我々自身の理性の不完全や弱点を帰せしめることだと結論する。従つて神的な超越性を保持するには全てのものを否定する他ないのである。かくして彼等は神学を純粹に人間的な、また人間中心的な学問としてしまふことになる。

*

これで各部分の紹介を終るが、以上の論旨をもう一度要約してをかう。真にトマスの類比は次の様な図式に於て成立する本来的な比例性の類比である。このマッチ・その実存∥あのマッチ・その実存。そして存在なる概念は類比的

なものであつて、決して一義的なものではない。存在概念を一義的と考へ最高類と主張する一義性論者 (Univocist)、例へばドゥソンス・スコトゥス等の誤りも、プロディオノスの流れをひくスコトゥス・エリゲナ、マイモニデス、エックハルト、オッカム等の多義性論者 (Equivocist) の誤りも本質的にはこの点に由来してゐる。前者は神のみを實體とすることによつて人間の実存を無視し、後者は神に関する人間の無力を主張して不可知論に陥る。共に論理的な秩序と形而上学的秩序の混同から発してゐるのである。

類比と言はれるものの内容を検討してみれば、不等性の類比は似而非類比であり、帰属の類比は比例を隠喩の類比は比例性を一応認めはするが、共に第一の類比者を要求するために比例性の意味を把握するに到らない。眞の類比にあつては第一の類比者は可能的に存在し得るにしろ、現実的には各類比者の中に比例的に分け与へられ、しかも内向的に関係してゐるのであつて外向的に関係してゐるのではない。その点で比例性は唯一つの項にのみ関係するものではない。一般に超越者と言はれる存在、一、眞、善の如き概念はこの様な類比的な性格を有することは看逃さるべきではない。トマスの言ふ類比は実存に関する類比 (*analogia secundum esse*) なのである。

アンダーソンの叙述の要旨は以上の通りであるが、彼の立場はジルソンが「トミスム」に於て強調してゐる如き「実存主義者」——この語が、ハイデッガーの意味とは甚しく異なるにしろ——としてのトマスにあることは明かであらう。歴史的な側面からは、簡略化のために生ずる図式主義によつて各思想家のもつそれぞれの陰影が無視され、ために多くの難点が見出されるかも知れない。しかし今この問題には触れずにをくとして体系上の面から二三の点を考察してみたい。

先づアンダーソンは範疇を一義的な概念と把握してゐる様に思はれる。これは幾つかの箇處で類・種概念と並置し

である。xが何であるかは勿論未知であり、これを見出すのが神学の目的である。処が一般に比例に於て未知の項を見出すには他の三項が既知でなければならぬ。しかるにこの比例式には未知の項が二つある。第四項の *being* は第二項の *being* とは同じでない。従つてこれを見出さうとすれば、第三項がxであるから第四項もxでなければならぬ。今一步譲つて第四項の *being* は類比的であるから決定可能だとしてみよう。この場合我々は類比を類比によつて規定することになる。それ故循環論とならう。この様な反論に対してアンダーソンは反駁する。この比例式に於ては四つの項があるのではなく三項があるにすぎない。*being* は両辺に於て類比的に同一だと彼は主張するのである。しかしこの反駁がいかにして循環論でないのか私には理解出きない。むしろ此の場合には、彼も屢々述べてゐる様に図式的、数学的な表現は一義的な概念を前提してゐる故に、かゝる図式による議論の形而上学的な無意味を主張する以外にない様に思はれる。この種の図式を本来的と認めることに問題があるのであつて、一度び認めたら以上議論が循環論を呈するのは免れぬであらう。

最後に、この書物の中には類比の類比、比例の比例、「関係さへも関係的である」といつた言葉が極めて重要な部分に於て散見するが、この種の表現が包蔵する危険性——それは集合論に關聯して既に詳細に論議されてゐる——については、より慎重な考慮を必要とするであらう。一般に所謂超越的概念がかゝる自己關聯性を有するものの様に見えることは、言語の段階性による解明を興味あるものとさせるのである。

以上でこの紹介を終ることにするが、全般的に非常に明快であり、「存在の類比」なる概念を把握する上に極めて益する処多い著作と言ふことが出きよう。

〔註1〕 此処で善が多くの物に就て言はれる三つの仕方とは前文中の、

- 1 全ての善が善性の一なる第一原因に依存する場合、
 - 2 全ての善がひとつの目的に秩序づけられてゐる場合、
 - 3 全てが類比によつて善と言はれる場合、
- を意味する。それ故第三の仕方とは3の場合に他ならない。