

T・S・エリオットの学位請求論文 『F・H・ブラドリーの哲学における 認識と経験』について（2）

今 村 温 之

T・S・エリオットの『F・H・ブラドリーの哲学における認識と経験』はこの第二章において一つの山を迎える。この章の理解がきちんと為されなければ後の章を読解して行くことは不可能である。この章の読解は難解を極め、予想外の時間を要した。前回エリオットの論文は訳しても解らないと述べたが、今は適切な訳と注が調っていれば理解できるとの感を深くしつつある。村田辰夫氏の訳と本稿の相違については後日稿を改めたい。

第二章 “実在的” と “観念的” との区分について

本章における T・S・エリオットの論点は、“実在的” と “観念的” とは截然と区分される二つの固定物ではなく、不定の同一のものの二つの象面であると言うこと、即ち観念は実在に内在し、これら二者は不可分離的に一つの全体を構成すると言うことである。

1. 観念的と実在的との原則的不可分離性

さて前章に於いては、「われわれの知りうる実在は、即ち存在に関するわれわれ

の判断が有意味であると言えるとき究極の基準は、実在が現象する限りでは、われわれの経験である。もっとも経験とはある程度だけ——必要ではあるが本来主張しえない視点から言って——“われわれのもの”なのである⁽¹⁾。」とすることが明らかになった。このことよりわれわれは“経験”の中にある直接経験、感情、対象、意識といったものの状態を問題にせざるをえなかったのである。これらのものはお互いに意味しあうことにおいて存在し、そのことにおいて実在的であったのだ。そしてこの点において、「実在的と観念的とを先ず最初に截然と分離することは一連の活動 a process の中の仮の一時的な側面に過ぎない⁽²⁾」という一つの結論が生じてくるであろう。

この結論はブラドリの言葉では次の如くである。

「感覚による知覚を唯一の認識され得る実在と考える、あるいは考えようと試みる<唯名論的>見解がある。さらにまたその一方で、時間の中の現象を取るに足りないものと考えようと試みる<実念論的>見解もある……。実在を観念と存在に分離することは、現象の世界の中だけで認め得る区分であるということとわれわれは理解した……。いやしくも事実であるためには、どの表象も観念性を示さねばならない……。しかしながら、あらゆる知覚における思考と感覚の合一、あらゆる現象のあらゆる所での事実と観念の共存——これこそが真理の唯一の基盤なのである⁽³⁾。」(< >内は筆者)

さらにブラドリは、宇宙は観念によって限定されるのだから、観念は宇宙の実在から除外される訳はない<観念と実在は一体である>とも考えている。

2. 観念的と実在的との分離、及び批判主義

このような“観念と実在は一体である”とするブラドリの見解と対立する“観念と実在を分離する”通常の常識的な見解とは次のようなものであり、それは完全な矛盾を含むものであるとエリオットは述べる。

「“経験”においては、事実と呼ばれる何ものがわれわれに対して与えられる。この事実は、独立しているが故に実在的であり、実在的であるが故に独立して

いる。

／その事実は必ずしも感覚上の知覚や自然な実在といった事実ではない＜あらゆる想定を排除した一つの根源的事実ではない＞のであって、この事実は一つの外的視点＜観念活動が実在を構成し終えて固定した視点＞から観ればそれ自体一つの観念、即ち実在の中に位置付けられた一つの観念＜想定され固定された観念＞でもありうる。従って一つの事実は常に対象的＜an objective 現実態としての対象になる以前の可能態としての対象＞であり、単なる“一つのそれ”＜a that 内的視点において感じられるもの：一つの根源的事実＞ではないと言う反論も亦常識的見解における事実の独立性の主張にとっては何のそのである。事実は最も充全なる定義と共に、即ち無数の関係規定と共に出現しもしよう。／ ＜／ 内の部分がエリオットの常識的認識論にたいする反論である。＞しかしわれわれはその事実を独立したものとして“把握”＜想定＞し、更にその事実とその事実の知覚者との間に思考と呼ばれる抽象作用を打ち立てるのであるが、その思考の現実存在性とはそれが実在を指示することであるとされるのである。更に又常識的認識論なるものは、この精巧で洗練された対象を＜想定された対象を＞、＜想定なしの＞“実在”として受け入れるよう要請し、それでいながらも尚対象をまさにそのような対象としている総ての明確な規定は“思考活動”の産物であると言う条件を＜矛盾を＞保持すべく要請するのである。言い換えるならば、このような常識的認識論は実念論的であり、それと同時に唯名論的なのである。もっともわれわれの諸哲学もこうした認識論から生じてくるのではある。(4) (＜ ＞内筆者)

エリオットにとっては、根源的事実とは直接経験であって、主客未分の関係以前の一なる実在であるにも拘わらず、常識的認識論にあつては、根源的で個別的に独立した、即ち唯名論的、実在が与えられるとするのであるが、こうした実在は実は実在的から切り離された観念的想定がなされているのである。一方においては絶対的に唯名論的個物であるにも拘らず、他方においてはそれは普遍的関係を持ったものとされているのであるが、その所与の唯名論的個物は根源的事実と

いうよりは実は何らか想定されたものなのである。所与の事実と呼ばれるものは現実態に至る以前の可能態としての対象なのである。常識的認識論は実在を唯名論的個物としながら、同時に実在を実念論的に規定しているのである。つまり主客分離の常識的認識論は、**同時かつ同レベルにおいて唯名論的であり実念論的**なのであり、このことが同時であり同レベルである限り、それは完全なる矛盾を含んでいるのである。

さてこのような常識的認識論にあつては主観と客観が分離し主客の根源的同一性を欠く為に、観念と実在ないし対象、実体と属性、原因と結果、能動性と受動性、直接性と間接性といったものが分離し矛盾してくる。このような図式にあつては、知覚ないし内的表象とそれらを引き起こす原因となるその当のものが、それぞれ別種のカテゴリーのものとして原理的に区別されてしまうのである。いわゆる知覚の因果説 *causational theory of perception* とか知覚の表象説 *representative theory of perception* と呼ばれるものである。こうした認識論にあつては、認識論上の対立的な基本的立場が矛盾したまま同時に主張されるのである。真理とは何かという観点からは、客観を基準として主観がそれに一致することを真理とする模写説および心の目に直接かつ明晰判明に明証をもって現われるものを真理とする明証説がここには同時に主張されている。また認識の起源は何かという観点からは、認識の根源は感覚にあるという経験論および真の知識は理性により内から与えられるという合理論がここには同時に主張されている。さらには認識の妥当性という観点からは、観念論と実在論とが対立したまま同時に主張されるのである。即ち、「このような常識的認識は実念論的であり、それと同時に唯名論的なのである」。何故ならこうした対立的両者を混同せねば個別的、事實的、意志的真理と合理的、普遍的、永遠の真理との両者を説明出来ないからである。しかしこの結果、二つの世界が生じることになる。即ち、実念論的知識と唯名論的知識の二種類が何の連関も秩序もないままにわれわれの手もとに残されてしまうのである。人間主体が生きる価値の世界と科学的客觀的事実の世界とは、前の世界は後の世界を何ら統制することもなく、後の世界は前の世界を何ら裏付けることもない、という分離的構造になってしまうのである。そしてこうし

た相互排除の原理を出発点として二つの世界が設定されてしまうのである。しかもこうしたことは実念論と唯名論との対立的相互排除という全くの矛盾の上に築かれた虚構に他ならないのである。こうした結果は常識的認識論を根本原理とする近代的世界観の根本的欠陥とも解せるのである。

ではこうした唯名論と実念論との、模写論と明証論との、経験論と合理論との、観念論と実在論との間の矛盾と混同を解決した認識論はなかったのであろうかとエリオットは問うのである。それは一応あったのである。但し一応である。それはカントの批判的観念論である。明証説の困難は、その所謂明晰判明なるものが、単に個人個人の心理においての明晰判明に止まるのではないかと言う点にあり、また模写説の困難は、思想と存在との合致が真理であると称えながら、そうした合致を確かめるためには、前以て存在を知っていなければならないと言う点であった。ところが批判主義にあつては真理とは個人個人を越えた普遍妥当的なアプリアリオリなものとするのであり、また対象とは先験統覚の構成によってできたものであり、思想が合致すべきものではないのである。又このように認識は模写ではなく構成だと考えれば、所謂観念論と実在論との対立もそのままでは維持されないのである。しかしカントにおいては物自体の認識は拒否されており、その点依然として観念論であり、実在論との対立が残ってしまう。究極的には悟性の能動性と感性の受動性との、形式と内容との分離が残るのである。「わたしはこうした区分が最終的に超越されるという主張に満足できないばかりでなく、出発点におけるそうした区分の正当性を問題にせざるをえない⁽⁵⁾」とエリオットは述べる。

能動性と受動性の区分を根底に置く認識論は多くの心理学説がその下に分類できるが⁽⁶⁾、これらの諸説には、次ぎの如き点に不満があるとエリオットは述べる。即ち、如何なる視点、如何なるデータ（いわば関数の変項に入れられる値）から出発してもやがて一定の結論にいたるという点（可能態としての対象から現実態としての対象へと超越することがないということ。この点に関しては心理学と形而上学との各々の権利と領域の調整が問題となる）、又知識が完成される過程において、能動性と受動性の、直接性と間接性の、直接的熟知と記述との対立が超越されるという点である⁽⁷⁾（この点に関しては対立が依然として残ると言うのがエ

リオットの見解)。

従って、このような常識的認識論にあつては、事実と呼ばれる単純に把握された**対象**であろうが、生と呼ばれる不定の創造的衝動であろうが⁽⁸⁾、自己と呼ばれる無感覚の孤立した経験主観であろうが、それを絶対に疑い得ないデータとして其処から出発するのであるが、このような考え方に対して、われわれは徹底抗戦せざるを得ないのである。

3. 観念=実在の視点 (観念と実在の区分の視点でもある)

次にエリオットは、実在的と観念的とを分離する認識論を批判する際の、自らの視点をわれわれに紹介する。それは観念=実在とも言うべき視点であり、観念と実在とを分離する先程の考え方とは完全に異なるものである。エリオットは次の如くのべる。

「第一に主張せねばならぬ最重要点は、実在的と観念的との区分はある意味で観念的区分であると言う事である。実在的と観念的との区分は限定された意味の広がりの中で作り出され、その領域内においてのみ通用するのである。〈実在的と観念的との両者の区分は観念のある広がりである同一領域の中で生じ、その中でだけ有効であるということ。両者の間には分離がない。〉

万一われわれが実在とその属性との間に食い違いがあることを認めるつもりであるなら、それ以前にわれわれは“誤謬の事実”〈対象の側の誤り：例えば鳥だと思っていたら虫だった〉や“同一の意味された対象に関する内容の変貌”〈観念内容の側の違い：例えば鳥の心像が虫の心像に変化した〉を意識するようになっていたはずである。

われわれは一つの実在を意味した、即ちわれわれの経験の中で一つ分野を実在として境界設定した〈想定した〉ということ、そしてこの分野をわれわれ自身と関係させたということ、われわれは意識するようになるのである。そして誤謬や内容変質にあつては、われわれは意味なるものをそれが意味している実在と比べて別種の実在であると考えようになるのである。〈われわれは、

ある事実、と言っても対象に過ぎないが、を想定する。そして誤謬や内容変質にあつては、鳥の心像が虫という対象になる。従つて、観念（意味すること：鳥）は実在（意味されるもの：虫）とは別種の実在となる。>

この事から二つの事が明らかになる。一つには、われわれが意味した実在は観念的構成物であるという事。それは完全なる実在ではないのであり、ある特殊で定義不能な点から放射されたものなのである。従つてそれは不定の広がりをもつた、想定され、選択された一つの領域に他ならないという事。<実在とは観念的に想定されたものであり、実在そのものではない。>

二つには、この実在を意味付ける観念自体が、われわれが恐らくは定義付けることのできない、実在であるという事。というのは、一つの事実としての観念の現実存在<想定された事実を規定する定義可能な観念>は観念の意味<実在を志向する活動としての定義不能の観念>とは異なるのだが、それでいながら観念の意味は一つの事実としての観念の現実存在に複雑にからまりあっているからである。<意味することとしての観念は定義不能の実在である。>

<以上の二つのことから、意味する観念と意味される実在との間には同一的ずれがあることが解る。意味する観念と意味される実在は互いに異なる二つの局面である。しかし同一の局面においては両者は連続しているのである。>

観念とは実在的な何物かである。さもないれば観念は観念的ですからありえないであろう。またその一方で観念が意味する実在の方はといえば、それは観念的実在、即ちある意味で実在自体から切り離され、孤立化した実在なのである。何故実在自体から切り離されているのかといえば、観念を実在自体の属性とすることは、われわれの力の限りではないからである。一方では意味される実在はその観念<志向する観念>の内容と等しくなろうとする傾向がある。他方ではこうした内容のほうでも実在と等しくなろうと振る舞うのである。もし実在に観念的側面がなければ、実在と観念の区分そのものが不可能となろう。更に又もし観念そのものが実在的でなければ、観念自体を実在に關係せしめることは不可能であろう。<観念と実在とは根源的に同一である。このことは両局面と連続面において証明される。一方の局面においては、活動としての観念は想

定された事実と比べて別の実在であり、他方においては、事実として想定された実在は活動としての観念によって構成されたものだからである。又連続面にあつては、観念と実在は両者ともに等しいものとして振る舞うからである。両局面とその連続の局面にあつては観念と実在とは観念=実在なのである。>⁽⁹⁾」
(< > は筆者。)

この個所の意味合いは、上記の < > 内に述べたが、更に着目すべき点を述べてみたい。それは、(意味する)観念と(意味される)実在との同一的ずれに関する二三のことである。両者は根源的に一体のものでありながらも、それらの局面においては別々のものである。(意味する)観念とはわたしが実在にたいしてなんとか意味付与しようとしている際中の観念活動であり、従って定義不能であり、この意味で観えないものであり、感じられるものである。(意味される)実在にあつては観念は対象化されているわけで、この意味でそれは観えるものであり、定義可能である。無論両者は截然とこのように分けられるものではなく連続しており、これら両者の一体面においては、われわれは観念の内在的視点において感じつつ、観念の外在的視点において観じているのである。

更に着目すべきことは、観念と実在との区分は、観念が意味される実在とは異なる自らの(定義不能の)実在を持つものとして認められ、しかもそれら二者が同一のものとして認められるときにのみ、生じるということである。従って、活動としての観念の存在も同様のときにのみ認められるのであり、観念が自身に内在している局面にあつては、その存在は問題にならないのである。観念が実在を志向し、やがて定義可能となり、これとの比較において始めて定義不能の観念の実在性は気づかれるのである。わたし(といつてもあなたが生じて初めてわたしに気付くのであるが)が実在を志向し、観念が定義不能の状態から定義可能の状態に至るまでの感じられている視点を「内的視点」ないし「わたしの視点」と、そしてその定義不能の観念活動を外側から観察し、その独自の実在性を対象とする視点を「外的視点」ないし「あなたの視点」とこれより呼びたい。観念の実在性はわれわれの視点から初めて気付かれるのである⁽¹⁰⁾。本来一なる観念と実在は

区分されるのであって分離されるのではないのである。これがエリオットの基本的視点である。

4. 主語としての実在と述語としての実在の関係を如何に扱うか

A 予備考察

この問題を扱うまえに次のような予備考察をエリオットは行う。

先ず、実在的と観念的（非実在的も含む）とは二つの分離した対象集団ではない。それらは対象と「活動 process, act」とに分けて表されるようなものではない。これら二者が互いに絡み合っているときだけ、これらはそれぞれ実在的であったり観念的であったりするるのである。実在的とは単に意味されるものであり、観念的とは意味するものことである。そして究極的には意味するものとは意味することの総体であり、意味されるものは実在の全体なのである。こうした実在の全体は、論証していくうちに、やがて実在的局面と観念的局面の双方を提示するであろうが、本来一体のこれら双方を別々に分離することは便宜上の問題であり、われわれの形而上学外の問題である⁽¹¹⁾。

対象とはわれわれが注意し思考を及ぼす先にあるものことである。なるほどわれわれは、観念（活動）を対象とすることなくしては、それに注意して思考を及ぼすことが出来ないであろう。しかし如何なる対象も丸々対象ではありえないのであって、細心の注意を払うならば、観念を完全に対象へと減ずることなく、ある程度は取り扱えるのである。活動としての観念は対象とは異なったあり方をしているのである。それは後でも述べるように半対象なのである⁽¹²⁾。

先ず第一に、「実在的と観念的との区分は、観念的がその意味するところとは（ある意味で）分離したそれ自らの実在性を有しながらも、その局面においてその意味するところとそれ自らの実在性が同一性を保っていることが認識されて、初めて生じてくるものである⁽¹³⁾」ということをおぼえておかなければならない。観念活動をしているわたしを観察するあなたである「同胞」がいなければ、そして又、そのあなたが観念活動をしているわたしの立場に立ち、その観念活動を感じると

ということがないならば、即ち「採り入れ(撮取)」ということが無ければ⁽¹⁴⁾、観念は観念として認められないであろう。観念が実在的なものとして認識されて初めて観念的は観念となるのである。観念としての観念(意味することとしての観念)は存在するのでもなければ非存在でもない。孤島に住む一人ぼっちの原始人のように万一同した内的光景に忠実に目を向けていられるならば、観念としての観念は実在的ではなく、従ってそれは観念として認識されないであろう⁽¹⁵⁾。一人で観念としての観念を認識するには、あなたはわたしの立場に立たねばならない。即ちわれわれの視点が必要となる。プルーロックの出だしの部分はこのコンテキストにおいて捉えるべきであろう。

以上の如き予備考察をエリオットは行うのであるが、そのポイントは、「観念と実在とは根源的に一体である」、「観念は対象のようには取り扱えない」、「内在的観念は外在化された観念との比較において認識されるのであり、内在的観念のみでは観念は観念であるとは言えない」、「観念の認識にはあなたの視点が必要である」という点である。

B 本 論

以上の考察を念頭において、主語としての実在と述語が付与される断片としての実在との関係を考察したいとエリオットは述べる。第一章においては、実在とは経験であり、経験は定義づけられないと述べたのであった。実在的なものは主語となって述語とならないもの、「これ」でなければならない。しかし実在は述語づけられないかぎり、判断の外にある非合理的で唯名論的な基体であり、普遍性の枠組の中に納まるものではありえないということになる。ところが本章においては、われわれの前にはわれわれが実在と呼び、観念的であると判断する観念的断片があると述べているのである。この矛盾を解決せぬかぎり、われわれも亦常識的認識論の轍を踏み、唯名論と実念論との相互排除的分離を無批判的に受容することになってしまうのである。

エリオットは判断において一つの観念が実在に内属してゆく様子を次の様に述べる。

「あらゆる判断や知覚にあっては、なにかが実在的であると想定され、このなにかは自らに関して断言される内容と連続した不定の広がりを持った一つの背景でもある。この背景は、賓述されるのではなくて感じられる観念的諸特徴を有しており、しかもこうした諸特徴は次第に内包性を増して行く光景の中で不定の変質を遂げうるのである<幾つもの可能態としての対象を経て現実態としての対象へと至りうるのである>。この暫定的実在は一方において観念的構成の性格を有する。というのはそれはわれわれの観念活動が行なわれる一つの領域だからである。また他方においてこの暫定的実在は賓述という局面下にある側面的観念からは分離しているのである。それはこの特殊観念と比べて受け容れられるものなのである。そしてその<感じられる>観念的局面はそうした理由から、われわれが従事しているその<賓述下の>特殊観念と比べて、無視し得るのである。このようにして一つの観念が観念的構成を持つ一つの世界の正確な属性として断言されるのもっともである。こうしてアイヴァンホーの性格に対するわれわれの解釈は、物語自体が物語として実在に意味付与するがままに、物語の想定された実在に意味付与しもしよう。物語の観念的に構成された世界は実在に意味付与するのである。(もっともどの様にしてかは、結局は解らないのである。)そしてこの世界を通してアイヴァンホーの性格に関するわれわれの観念は実在に密着するのである。(16)」（ < >内は筆者。）

以上のようにして、賓述の局面下にある特殊観念は、暫定的実在の属性として断言されるにいたるのである。こうした過程において注目すべきことは、変質の問題である。即ち、「賓述されるのではなくて感じられる観念的諸特徴を有」する暫定的実在<可能態としての対象>が、特殊観念によって賓述された実在<現実態としての対象>へと超越しているのである。このとき、意味することとしての感じられる観念、つまり観念活動は賓述の際には無視され得るのであり、可能態が現実態へと変質し超越するのである。ここにはエリオットの有名かつ人を惑わせるという意味で悪名高い対象的照応者 objective correlative の原理的根拠が

あるのであるが、詳論は後にまわしたい。又、ディルタイによって唱えられ、解
釈学や哲学的人間学の一大方法論となった、体験—表出—了解の関連も上記の引
用箇所にはある意味で窺えるということを筆者は指摘しておきたい。

ではこうした「実在が述語であるような判断があるという事実」は「実在が常
に主語であるという主張」と矛盾するのではなかろうか。実在が常に主語である
のなら、「Xは実在である」という判断にあっては、実在は述語ではなく主語なの
であろうか。エリオットは次のように述べる。

「この問題にたいする答は次のようである。この判断においては、主語はわれ
われが実在的であるとみなす表象でもなければ虚空に放置する〈非実在的〉表
象でもない。それは既に大部分が位置付けられ決定されているのである。それ
は既に〈主語としての実在と述語としての実在という〉二つの領域を有する一
つの世界の属性として断言されているのである。〈つまりこの判断の主語は、
一つ前の判断における主語を述語として規定している〉。すると問題はつぎの
ようになる。この二つの領域のいずれを通して、その主語は〈意味される〉全
体へと関係すべきかという問題である。名目上の主語は既に〈一つ前の判断に
おける述語的実在として、又はこの判断における主語的実在として〉実在して
いるのであり、形容詞的実在はそうした主語が内属する一つの領域〈この判断
における述語の領域〉のみを主張しているのである。〈従って主語は述語とし
ての実在の領域を通して全体へと至るのである〉。

ところがそうした主張の際中に主語の本質が変質してしまっていたのである。
〈即ち、主語が述語の領域を通ることによって可能態としての対象が現実態と
しての対象へと変質している〉。

もしわれわれが主張する実在が幽霊の実在とするなら、判断に先立つ可能的な
主語〈可能態の対象〉としての幽霊は、われわれがそれと共に出現する〈わた
しの視点だけでなくあなたの視点も加わったわれわれの出現のこと〉幽霊と同
じではない。後者の方が実在の幽霊なのである。従って、実在の幽霊の内容は
想像されたり単に表象されたりした幽霊の内容〈可能態に留まっている幽霊〉

と違っていないなどとは言えないはずである。すると主語〈可能態〉は実在の幽霊〈現実態〉ではなかったはずであり、述語も実在ではありえなかったのである。〈では何故こうした可能態が現実態へと変質したのかと言えば、〉なるほど判断の主語は判断によって変質されるわけがないのであるが、その一方では判断の述語はわれわれの知識に何かを付け加えねばならないからである。——もともと〈以上のように述べてくると、判断の中の主語としての幽霊は、単なる可能態であって現実態ではないように思えもしようが〉その幽霊はある意味で〈その可能態よりも一つ前の可能態と比べればそれは現実態であるから〉実在的であると言うことをわれわれは既に知っていたのではあるが。⁽¹⁷⁾

(〈 〉は筆者)

この引用個所では次のようなことが述べられている。可能態は現実態へと変質するのであるが、その現実態もその次の現実態から見れば可能態に過ぎない。完全現実態に至るまでの現実態は可能態でもあるし、可能態は現実態でもある。主語とは一つ前の判断にあつては現実態であるが、その次の判断にあつては可能態である。この可能的主語が述語的に規定されて現実態へと変質するのである。判断以前の主語は内的視点ないしはわたしの視点から感じられるものであるが、述語によって規定された判断後の主語は内的視点において感じられ、外的視点ないしはあなたの視点から観られるものであり、われわれの視点が働いているのである。

以上の如くエリオットは、互いに矛盾すると考えられる主語としての実在と述語としての実在とが、判断の中にあつては、即ちわれわれの視点においては、一に統一されていることを明らかにするのである。主語としての実在と述語としての実在とは判断においては分離された実在同士ではないのである。

5. 観念と概念との区別

次にエリオットは、観念を実在の属性として断言することは、単語を実在の属性とすることではない、と述べる。「幽霊は実在的であるという言明は、既に理解

したように、幽霊<という単語>を實在の属性として断言することではない⁽¹⁸⁾」のである。言い換えるならば、観念は単語の内容ではないのである。単語とは判断中の一要素であり、それ自体では判断を表明しないのであり、文の中に組み入れられてのみ、生命と存在性をうるのである。ところが観念を表すときに単語が常に使用されたり、ある種の諸観念が表明される際にある種の単語がよく使用されるということからそうした単語が記憶されたり文の中に置かれたりするということのために、われわれは観念を単語の意味として考える傾向があるのである。しかし観念は単語の概念ではないのである⁽¹⁹⁾。

単語が一つの観念を意味したり表したりすることもあるかもしれない。しかし概念としての単語の意味と観念としての単語の意味とは決して同じではないのである。

「観念としての単語は實在の属性として断言されており、實在的と想定された——幾分とも完成された——体系の中に場が割り与えられるのである。しかし概念——緑や三角——はそれ自体では實在にたいして全く意味付与をしないのである。概念はそれ自体は實在的でもなければ非實在的でもない。ある概念の意味は常に観念を越え出しており、実質的には不定の広がりを持っているのである。例えばわれわれが幽霊の實在性を賓述するときには、われわれは實在の幽霊という観念でもって實在にたいして、即ち全体から抽象された観念的實在にたいして、意味付与しているのである。従ってこの観念は一面においては単語としての或いは概念としての幽霊よりもずっと多くのことを内包しているのである。實在として考えられた幽霊はその幽霊が置かれている断片的實在の特質と連続した特質をもった特殊な内容をしているのである。従ってこの観念は、その世界から離れていてしかも世界に密着している一つの視点<一つの世界にあっては、意味付与する観念は可能的であり、意味される實在は現実的であるが、この現実的な視点はその裏に世界に密着する可能的視点を所有している。そして更にこの現実的な視点はその世界から分離しつつあり、次の世界へと可能的に密着してゆこうとする：われわれの視点のこと.>から観れば、その世界

の性質をその中に未だに既に含んでいるのである。既に述べたように、その観念が世界に密着し得るという事実自体によって、世界のほうでもともかくその観念を受け入れる準備を整えているのであって、こうした世界の性質をその観念は含んでいるのである。(20) (< >内筆者)

従って概念と観念とは次の様に区分される。観念なるものは特殊な表象に於いてわれわれが実在に関して意味付与する総体的内容のことである。それは純粹にという意味あいでも基本的にという意味あいでも心理学的ではない。つまり意味自体は心理学の対象とはならない。観念の意味は観念の意味する実在と部分的にしか一致しない。観念なるものは純粹にという意味あいにおいては論理的なものでもない。というのはそれは最後には実在的世界の特殊な場を占めるに至るからである(21)。

他方、概念はある意味で観念的とも取れようが、それは観念の観念性と混同されてはならない。概念は第一に精神の外側にある。それはあらゆる現実的、可能的内容や定義を超えているから、実在<自体>的であると言ったほうがいいかもしれない。概念の使用法を拡大することによって、その意味に新たな経験が加わってゆく可能性があるのである。概念は全く定義付けられ得ない。概念を定義付けるということは、諸観念のあるはつきりとした集団へと概念を限定することになってしまう。(概念がこれらの観念と同定される限り、概念はもはや概念ではなくなっているであろう)。それが現に存在し実践的である限り、それは観念のある(必ずしも明白ではない)集団を表しているのだ。こうして概念がそれと関係した諸観念のあるものや幾つかのものと混同されてしまうのである。即ち概念を実在としては当然のこと現象としてさえも見做してしまうのである。確かに実在はその現象を通してのみ存在する。正にある意味に於いて、観念に、概念は存在すると言えよう。ある意味に於いて、諸観念が概念を指示することが、概念の実在性を確立するのであり、概念の実在性は諸観念の自己超越<自己の本性から変質していること>からなるのである(22)。

以上のような観念と概念の区分が充分なものとは思えないが、少なくとも両者

の混同は除去しようとエリオットは考える。例えばブラドリは「判断の観念は普遍的な意味である」と言うように、観念を抽象的一般者の側面のみから規定し、具体的側面を忘れてしまうが如く取れるときもある。このような場合、彼は観念についてでなく概念について語っているのであり、概念を観念でもって混同していると取れるときもある。この点を鋭く指摘したムーア⁽²³⁾も、今度は逆に観念を概念でもって混同するのである。彼によれば、判断の観念はわれわれの観念内容では全くないのであり、われわれの精神活動によって作られたものでもないであり、真偽はわれわれの観念が実在に対して持っている関係に依存していないのである⁽²⁴⁾。

このような観念と概念の混同が何故起きるのかと言え、無矛盾性と包括性の度合いによってのみ区分しうる、本来一なる観念を、二種類の截然と切断された観念に区分することにそれは発する。ブラドリもムーアも心理的観念と論理的観念とに観念を截然と分離しているのである。その上で彼らは、判断の観念を論理的観念と混同してしまっているのである。ところがエリオットによれば判断の観念はやはり観念であって、先に述べた如く心理学的対象でも論理学的対象でもないのである。

ラッセルも似たような区分をする。即ち彼は観念の対象面と作用面とを分離するのである⁽²⁵⁾。ポーズンキットもほぼ変らない。彼によれば「“観念”には二つの重要な意味がある。(a)心理的表象、そして(b)同一指示、である⁽²⁶⁾。」

ブラドリ本来の判断の観念とムーアの判断の概念は全く異なったものであることを此処で明らかにすべきであろう。先ず観念とは単に抽象的一般者ではないのであり、従って概念とは異なる。またブラドリもムーアもラッセルもポーズンキットもエリオットも、判断にあつては所謂“心的状態”の内容を実在の属性として断言しているのではけっしてない。「シーザーがルビコンを渡った」における観念は、それがその属性であると断言される実在と同様に外的である。とはいっても観念は概念ではないのであって、不定の複雑さを持ったものなのである。

「シーザーのルビコン渡河 (the objective 可能態としての対象) には、わ

れわれが注意を払っている状態では、なんらかの方法でそれを更に実在へと密着させてゆく諸要素があるのである。こうした運動は単に観念が実在の方へと動いて行くだけではないのであり、実在の方でも、実在的でもある観念的局面を呈示することによって、その自己実現的観念へと自らを結合するようになるのである。その観念は、その活動の如何なる局面にあっても、(実在から)分離していなかったのであり“浮遊”していなかったのである。その観念が苟も観念であるとするならば、その観念は実在的であろうと意図せねばならない。その観念はそれが密着している実在が心の中にないのと同じように、心の中にはないのである。その観念の観念性はそれが意味することにあるのであって、その観念がその実在から区分されるようなひとつの質だとか記号 (mark) だとかではない。従って上例のような判断にあっては、その観念は意味される実在の全体なのである。……意味の全体とは究極的には実在全体なのである。⁽²⁷⁾」

ボーズンキットの言う心理的表象や同一指示は何れも上記のごとき観念には充分なものとは言えない、それらは観念の定義ではなくて、観念論者が“観念的内容”と呼び慣れているものである。しかし観念ではなく観念内容という言葉でもって何らかの区分がなされたとは思えない。実在の属性である観念は内容ではないのであり、もっと単純な諸観念から構成されているのでもない。内容とは観念以外の何物であるというのか。内容が観念から分離しているのならばその内容はその観念の内容ではないからである。従って観念の内容について語ることは無意味である。

従って、観念と概念との混同に準じて、観念と観念内容との混同が問題になる。

6 観念と観念内容との関係

a 観念 (同一志向) と同一物指示との関係

(i) 同一物指示と同一志向

ここで観念は記号や心的表象による同一物指示ではないということをエリオットは明らかにしようとする。ところがポーズンキットによれば、「判断の観念は表示一般である。言い換えるならば、固定した指示である。さらに固定されているので…指示の指標として役立ち、かつ一連の心象と共に変動する心理的付随物と一致しうる内容部分へとその観念は限定されている⁽²⁸⁾」のである。彼によれば観念の本質はそれが何物かを指示することにあるようである。彼の言葉でいえば「二人の人物が“聖ポール寺院”と言うときに、彼らが意味しようとする同一性が観念なのである⁽²⁹⁾」。するとこの場合、対象とは観念が指示するものとなってしまう、意味される対象ではなくなってしまうのである。観念はこの場合“寺院”という言葉でも音でもないし、同一物を指示しようとする二人の人物の意図でもない。このような観念は二人の人物が同一物を指示するときの**事実⁽³⁰⁾**のことである。従って「この指示内容がわれわれの思考の対象なのである⁽³¹⁾」。こうした観念は実在の属性であると断言された観念ではないのである。このような観念は「具体的な習慣ないしは傾向」、「選択の法則」、なにか他のものを表す物（「心の中の単位ないし心像⁽³²⁾」）なのである。

ところが実在の属性である観念は次のようなものではない。心的表象や意欲ではない。たんなる一つの意味でもない。（一つの意味は常に一つの意味以上の何かであろうと意図しているからである）。またより単純な諸要素から構成される複合体でもない。

実在の属性である観念は連関から切断され部分化された上記の如き要素ではないのであって、一つの全体であり、この全体を区分して出来る部分は既に部分化された全体なのである。此処の所をブラドリは次のように述べる。

「われわれは総ての(判断)にはただ一つの(観念)があると言えよう。われわれは一つの観念内容、即ち特質と関係の複合した総体を(われわれの前に)置き、そこに区分と識別を持ち込み、そこに出来たものを諸関係が取り結ぶ個々の観念と見做すのである。こうしたことについてはなんの異議もなからう。異議を

提出するとするならば、それはわれわれの精神の前に置かれた全体が一つの観念であるということをわれわれが否定しようとするときである……諸観念の間の諸関係自体が観念的なのである……更にそうした諸関係が時間を超えてそこに存在する全体も観念的なのであり、従って全体が一つの観念なのである。⁽³³⁾」

一つの記号が常に同一物を指示するというのとは異なる意味あい、此処には同一志向がある。観念が一つの実在たらんと言う意味で志向の固定がある。ところがこの一つの実在の方は実在としてはそうした観念の諸関係から独立しているのである。

(ii) 観念における志向の固定（言葉以前）と言葉が言語の中で持つ意味の固定

ではこうした観念における志向の固定と言表による観念の固定とはどのように違うのであろうか。観念における志向の固定は言葉が言語の中で持つ意味の固定と同じ性質ではない。又意味を固定している言葉をいくら組み合わせたところで、観念における同一志向は生じてこない。又同一指示を持った一つ一つの文の要素を纏め上げて、その要素の同一性を基としてそれらを一つの全体へと纏めてみても、観念の同一志向は出て来ないのである。観念が存在する為にはその表出形式に依存せざるを得ないのであるが、観念はこうした形式と混同されてはならないのである。「観念とはわたしが意味する実在であり、その同一性とは一つの世界を想定することに他ならない。観念の同一性とは観念としての観念が持っている特徴ではないのであり、世界としての観念が持っている特徴なのである⁽³⁴⁾」。

観念における同一指示は先ずは内的視点から為される。内的視点とは、わたしの視点である。そのときの観念は未だ実在を構成中であるから定義不能のため、その観念は言語による表現以前である。ところがその観念は着実に実在を構成しつつあるのだから、観念と観念の実在への帰属は言語の発声が生じる以前に存在するとも言える。従って言語は単にわれわれの観念の発展したものではない。そ

れは実在の発展でもあるのだ。観念は内側から発展する。それに連れて言語はまるで前から内側のその場にあったかのように思える内容の豊饒性と関連の複雑さを示し始めるのである。しかしそのような豊かさと複雑さとは又把握された実在の豊饒化でもあるのだ。この意味においては、表象が認められその表象を主語の世界へと関係づけるところには、それが言表以前であるにせよ、一つの観念と一つの判断があるのであり、そうした観念や判断には実践という意味での普遍性があるといえるのである。磯巾着は磯巾着の世界へとその観念を帰属せしめつつ生きているのである⁽³⁵⁾。

ではこうした言葉以前の観念の同一志向の固定とは何かとさえいえば、それは「(このように)世界のなかの一定の明白な場へと(観念を)帰属せしめることである。——この世界は主語の視点から形成されているのである。この世界はその主語にとっては唯一の世界なのであるが、独我論的世界ではないのである。というのはその世界は他の如何なる可能な世界とも比較されていないからである⁽³⁶⁾」。

観念は観念としてその実在から分離しており、様々な主観にとって同一物を意味する必要があると言うポーズキットの観念の定義はこうした考えかたからすれば否定されるのである。社会の構成員が一致してある記号で以て(例えばある言葉で以て)ある事柄を指示したとしても、それは“われわれの世界”の構築には向かって行くが観念の定義には向かって行かないのである⁽³⁷⁾。以上の如き次第で観念とその言語内容及び概念との関係が次に問題と成るのである。

b 観念とその言語表現及び概念との関係

(i) 観念の言語表現

實述における観念とは必ずしも明確に境界設定された広がりを持っていないのであり、それは拡大されたり、狭められたり、要素へと(その観念を構成する諸観念へと)分解されたりしている場合もある。例えばわれわれは最初に「狼の子羊食い」wolf-eating-lamb という観念を持ちましょう。そして此処から「狼」と

か「子羊」とかささらには「食らう」という諸観念をわれわれは分離するのである。このことは一見それぞれの単語が一つ一つの観念を有しているように見えるが、そうではないのである。

あらゆる判断にあつては、認識というものが伴う。実際の観念とは内的で独自のものであるが、その判断は外的で普遍的な連関を通してのみ行なわれるのである。「狼の子羊食い」という^{なま}生に近い知覚にあつては、こうした普遍的連関はあまり存在せず明瞭ではない。しかしわれわれが発展した知識を持つに至ると、この一つの観念の中に、われわれは様々な要素を発見するに至るのである。ところがこうした要素は、その発展した知識とは別の諸判断に於いて認められる諸要素と関係を持つに至り、このことを通して個々の要素が分離独立して来ることもあり得るのである。そしてこうした諸関係を逆に個々の要素へと帰属せしめることによって、これらの要素は観念としての地位を獲得するのである。この結果、個々の知覚ないし判断の中に複雑な普遍的連関が生じてくるのである。そしてこうした個々の観念によってこのような錯綜した連関が喚起されるのみならず、こうした複雑な連関はそれ自体が一つの観念となり判断を受ける傾向があるのである。従って例えば「狼」という単語はこのような個なる観念を表しているとも取れよう。しかしこのような単一化された観念の背後にはしっかりとより広範な根本的諸観念からなる普遍的連関があるのであって、それは決して分離された単一性ではないのである。未熟な知識にあつては「狼の子羊食い」が知覚され判断された実在であったのと同様に、「狼」はより高度なレベルにおいては知覚され判断された実在となっているのである。このような観念の展開は生活にとって実践的と思える抽象度へと進み得るのである⁽³⁸⁾。

「従ってこれが“より高い秩序をもった”観念なのである。それはより低い諸観念から構成されており、実在の属性として断言されるもっと特殊な諸観念へと一構成要素として入って行くことが出来るのである。より高い秩序を持った諸観念自体は實述されることは余りない。……通常それらの存在はそれらが実在の観念的要素であるという想定を暗に意味するからである。ところが、より

高い秩序を持ったこれらの諸観念は、次に更に高いレベルにあっては、その高い秩序を持った判断の中にある“判断された状態ではなくて感じられる状態にある”要素ともなっていましょう。そのときこのように内部要素化した諸観念はそれぞれの方法で、総体的状況を実在へと帰属せしめる素朴な判断に似ているのである。⁽³⁹⁾」

このように仮令単語であってさえ、それが観念であるときには、その下位と上位の諸観念の連関の中に位置付けられ、実在の属性として断言されるものが観念なのである。

(ii) 概念との違い

ではこうした一般的（普遍的連関を有しているからである）観念と概念との違いは何であろうか。観念は単語が実在において志向するものであり（こうした志向は固定されてはいない）、その一方で概念は単語がその記号ないしシンボル⁽⁴⁰⁾となっているもののことである。概念はある種の物自体（実在自体）であり、従ってそれは定義されるのではなく、更に一層一般的な観念を通して連想させられるものである。それは諸観念を意識的に操作して創造されるのではないし、観念の定義を固定して出来上がるものでもない。それは観念のように実在自体の中で独自の位置をしめるのではなく、遍く存在するとも言えよう。それは観念の如く認識されるのではなく、如何なる時にも決して知られることのないものである。概念が現われる最も単純な場合には、われわれはそれをある意味では（観念の志向ならぬ）直観によって知るのであり、直観的な知識の及ばぬところでは、直観の現象たる諸観念を通してわれわれはその概念を知るのである。国語の発展は概念の発展ではない。むしろ言語の発展は概念世界に対するわれわれの探求の歴史であろう。しかしわれわれのこうした探求には終わりが無い。何故なら言語の発展の最終目標は一つ一つの概念が他の概念から独立している概念の完全なる全単語を用意することにあるからである。このような諸概念はそれらの組み合わせでも

って完全で最終的知識を与えてくれもしようが、その知識は認識者のいない知識となるであろう。所与の現象の实在性の度合を決定する基準は無矛盾性と包括性なのである⁽⁴¹⁾。

c 観念のイミジおよび心的表象に対する関係、そして観念の観念の記号的、シンボルの局面に対する関係

さて観念は明確な思考の形成以前に感じられて存在するとも言えたのであった。此処から観念と心像との関係は如何なるものかが問題となる。また概念も思考の存在に先立って存在する（概念はある意味で遍在するのであり、観念のような意味合いでは知られることがない）とも言えよう。すると此処から観念と観念の記号的、シンボルの側面との関係は如何なるものかという問題が生じてくる。

(i) 観念は記号となりうるか

ところが、ブラドリはこの二番目の問題において混乱が見られる、とエリオットはのべる。ブラドリによれば、論理的には観念はシンボル（記号）なのであり、シンボルはその存在と内容が分離しているのである。そして記号の使用は意味を伴うのである。彼によれば記号は意味を持っており、その意味は記号の存在から精神によって切り離され固定されたその内容から成るのである⁽⁴²⁾。例えば彼にとっては狐は狡さの記号（シンボル）なのである。このとき記号の存在性は狐であり、その内容性は狡さである。

しかし観念が記号であるというのは、全く信用できないとエリオットはのべる。なるほど狐はある観念の記号なのかもしれない。しかし観念はどうすれば实在の記号となるのであろうか。そのような考え方は知識の表象論 *representational theory of knowledge* へと通ずるものがあり、観念と实在は完全に分離するのである⁽⁴³⁾。

(ii) 観念は心像でありうるか

次に第一の問題に移る。観念の内的局面は意味作用であり、こうした観念とは実在に内属しつつ実在を構成してゆくものであり、その定義は不能であった。この観念と精神内容とは区別されねばならない。精神内容といったものはあるのかもしれないし、ないのかもしれないが、われわれは実在自体を手にする訳にはいかなないのであり、ある実在をわれわれの手に届くようにするには、精神内容以外にはわれわれは何も持たないのかもしれない。こうしたことから内的局面としての観念は心的内容の意味するものとどのように異なるのか、また観念はどの様に“心的”イミヂや状態と異なるのかが問題となるのである。⁽⁴⁴⁾

(1) 心像としての回想と観念としての回想

現在の感覚的認知、回想、予想の中で、心的状態と心的内容の意味するものとの分離性、ないしは意味と実在との対照性の一番小さそうなものは、最初の物であり、第二、第三の物はそのようなものが大きそうに見える。第二、第三の場合には、実在はそちらに、“心的状態”はこちらにありそうに思えるからである。しかし例えば回想の場合、われわれは過去の経験と回想という心的内容とを同定することを自然であると考えるのである。だが此の事は幻想に他ならない。そのような考え方にあつては、回想は常に心像から成ると想定されているが、実際にはそれは可能態としての対象 *objectives* であることが多いのである。なるほど回想は過去の経験を想像的に回復する傾向があるとも言えようが、実は回想はそうした想像的状态からは独立したものなのである。更にそうした考え方にあつては、回想に決して感覚的認知にはなかつたような視点からの対象の復元が想定されている（例えば人の言葉を想起するときは話し手が発した音声を順に思い起こすよりも話しの全体的意味ないし結論をわれわれは思い出す）ということが見落とされているのである。感覚的知覚の場合は、われわれは自然な対象を意味するが、回想にあつてはわれわれは心像と感情からなる心的状況を意味するのである。しかしこれは二つの完全に分離したもの、即ち、対象とその心像があるのではない。

二者間の相違は自然な対象どうしの相違ではないのであって、志向されている対象どうしの相違なのである。回想においては、われわれは単なる対象ではない、われわれが思い起こす状態の対象を思い起こすことを意図しているとも言えよう。この新しい対象（感情対象 feeling object）にあつては、過去における感覚的認知のときよりも、経験性の度合いがずっと高い。何故ならわれわれがその過去の感覚的認知の対象にたいしてどのように感じていたかということのをわれわれは思い起こそうと努めているからである。回想においてわれわれが意味する過去とは、観念によって構成された個人の経験なのである。この観念的個人とはわれわれ自身の内部にもおれば外部にもおったはずの人間であり、又非常にゆるやかな意味合いにおいてはわれわれの記憶が関係しているとも言ひ得る過去を認識しておつたのでもあれば経験もしておつたはずの人間なのである。一般的心理学で想起されると想定されるような過去は存在したことが一度もなかったのである。始めから終わりまで再び生きられた過去とは回想ではないし、想起された過去は一度も生きられたことがなかったのである。⁽⁴⁵⁾

回想の観念と対象的な過去の実在との間に、部分的な同一性も、ある程度の同一の可能性もないとするならば、回想の観念は想像の観念とどのように異なると言えるのであろうか。この間は、想定の部分に誤りがあるのであって、同一性はあるのである。ただしこの同一性は二つの対象間にわれわれが見いだすような同一性ではなく、二つの象面間に見いだされる同一性である。生きられた過去と想起された過去とは実は意味においては同一なのである。生きられた過去と想起された過去が同一であるとか、異なるとか言う為には、二つの過去が関係する事実の一点、乃至は一つの過去が関係するが他方が関係しない事実の一点を示さねばならぬであろう。ところが二つの過去が同一であることを示す、乃至はそれらが異なることを示す視点は生じて来ないのである。われわれはどちらか一つの過去にしか立てないからである。過去となってしまった現在において、現在を生き、現在が現在していると言うのか、それとも過去を想起し、その過去はかつて生きられた過去と同一でないと言う以外にないのである。しかしこうした違いは二つの対象間にあるのではなく、二つの視点間にあるのである。二つの過去を生ぜし

める二つの視点は、同一「物」がないのに同一のものを意味しているようである。この同一性とは二つの視点の（完全に同一ではないにしても）一つの活動のことである。即ち観念の同一性である。即ちある二つの視点活動の同一性のみならず、一連のそうした同一性に於いても存在する一つの関係のことである。今此処に過去の経験 a と現在の回想 A があるとし、次に経験 b と回想 B が与えられるとし、更に c—C, d—D…と言った具合に与えられるとするならば、われわれはある比較の基準を手にするのである。即ちそれぞれの回想の関係は出鱈目に与えられるのではなく、先ず全系列が与えられるのである。我々は単に「A は a に同定出来る」と言い得るだけでなく、「B と b の同一性に鑑みて A は a に同定し得る」と言い得るのであり、その逆も同じことになるのである⁽⁴⁶⁾。

われわれは、想起するときには、回想の対象とわれわれの注意の対象とを区別せねばならない。回想においては、他の如何なる種類の把握と同様、観念と実在との分離は全くないのである⁽⁴⁷⁾。

(ロ) 心像としての予想と観念としての予想

次に問題となる心的表象乃至は観念は予想である。回想のときには、他の回想との関連において、その回想は過去の時点に戻った現在の経験に照応するのであった。しかし未来の心像はその照応すべき実在の出来事がないのである（予想は実現しないかもしれない）。従って予想の観念は回想の観念と想像の観念の中間にある。予想の観念は、現実化の度合いという側面に於いて眺めるか、それとも現在との関連の度合いという側面に於いて眺めるかによって、違いが生じて来よう。現在との関連の仕方にも二通りあろう。即ち観念がその蓋然性故に現在と結びつき現象するのか、それともその関心性故に現在と結びつき現象するのか、という二つのあり方である。そして蓋然性において現在と結びつくのが予想なのであり、関心性故に現在と結びつき現象するのが想像であるともいえよう。純粹に想像的な出来事は未来に位置付けることはできない。何故なら観念を未来に位置付けることは主語の現実的存在 (the real existence of the subject : 現実態

としての基体ないし実体)との連続性を意味することになるからである。主語の現実的存在との連続性の無いような「未来」は決して未来ではないのである。なるほど作家は登場人物にやがて起きるであろう出来事を想像できるであろう。しかしそうした意味での将来の出来事は、その登場人物ならばきっとそうした事が起きるであろうと想像しつつ作家がこしらえている出来事であるか、又は登場人物自身が予想している出来事であるか、又は作家が想像のままに受容したり拒絶したりしている出来事なのである。何れにせよその出来事が連続しているのは現実態としての基体ではないのである。

又もし私が自分自身に半人半馬のケンタウロスや樹木の妖精ドリゥアードを「未来」に存在するものとして表象させているとするならば、私は幻想世界の中に飛び込み、その上で此の世界を未来という言葉で限定しているのか、それとも私は現実的実在とケンタウロスの観念に手を加え、後者を私にとって「現実となる可能性 a real possibility」にしようとしているのかの何れかである。このような想像は想像された未来ではないのであり、それは想像された現在が現実となる未来なのであり、これが予想である。従って予想の観念は丸々想像的ではありえないということになる。もっとも予想の観念は現実態となる出来事を本質的には志向できないということは当然のことではあるのだが⁽⁴⁸⁾。

予想の現実化の度合いにかんしては、原則的にはそれは取り扱わねばならない問題ではない。というのは既に見たように、回想の観念と実際の過去との間の「同一性」の度合いさえ問題にはならなかったからである。未来の観念と想像の観念との原則上の違いは明白であるが、事実上はある観念が実現可能性と想像性の双方を持つこともある。⁽⁴⁹⁾

予想の観念の原理は次のようである。経験としての現在は、第一章で見たように、定義不能であり、この意味では不可知である。しかし経験的現在の特徴やその究極における存在は、観念的による実在的の内部限定に依存しているのである。この意味においては現在とは観念的構成であり、その観念の総体には過去と未来の観念構成が不可欠となっているのである。過去や未来の観念自体が観念的な構成体なのであり、こうした過去や未来の観念が限定する実際の過去とか未来はな

いのである。過去の観念が真実であるのは、その観念が実際の過去に一致するからではなく、お互いの間に矛盾がないからであり、究極的には現在という側面との間に矛盾がないからである。過去の観念が真実であるのは、諸観念間の諸関係に依るのである。

「同様に未来の観念は、この観念の現実化ないし非現実化の記号と成るであろう実際の心像に適用されるのではない。観念的構成の現在、即ち単に心理的、身体的過程の現在ではなく、意味の現在は、過去や未来という私の現在の諸観念を包摂する一つの幅なのである。未来の实在とは現在の实在であり、われわれの予想の観念は正にこの現在の未来—实在にかんしてその属性を述べたものなのであり、この現在の未来—实在に同定されるものなのである。“きっと彼女は泣く、さもなければ彼女は死ぬであろう”という言葉は実際の未来に関するものではなく、〈即ち彼女は死ぬことはまずないのである〉、現在の未来⁽⁵⁰⁾に関するものである。……〈この言葉の〉二つの観念のうち一つは現実化しているが他の一つは浮遊したままにされているのではない……実際はただ一つの観念があるのであって、その観念はそれが同定される現在の未来の属性として述定されるのである。その实在はその観念に内在している。さもなければその観念はその实在の観念とは言えないのである。⁽⁵¹⁾」 (〈 〉内筆者)

要するに、予想の観念にあっても観念と实在とは分離していないのである。

(イ) 想像の心像と想像の観念

最後に問題となる観念は想像である。観念にあつて観念と实在とが分離していないのであれば、このことは想像に於いてもあてはまるのである。小説の登場人物の性格を想像し、その観念には対応すべき实在の対象がないと考えるならばそれは間違いである。实在と非实在の区分は実践上は有益であるが、形而上学的には無根拠で主張しえないものである。想像上のものは不完全に観念的であるから、

不完全に実在的なのである。想像上のものは非実在ではない。想像上のものは、それが心像ならぬ観念である限り、それは実在的である。観念が対応すべきであるが実際には対応しないといったような実在はないからである。万一そうした実在があるとすると、われわれはその観念を持たねばならない。そしてそうした実在は非実在であるというこの観念こそ、われわれがその実在に対して抱きうる唯一の観念という訳である。「完全なる観念とはその実在のことである。従って観念が自己実現し、これに依って実在的に観念的になって初めて、われわれは観念の観念的連関を実際に辿ることもできるのである⁽⁵²⁾」。「われ友人らの影とともに生きし：私は友人達との交際を断って生きていた⁽⁵³⁾」という詩人は、自分の住んでいた世界の短所と長所を知らしめているのである。その世界は友人達の世界よりも不明瞭で観念的纏りに欠けるのである。しかし友人達との交わりを断つということは一つの実在を意味しているのであり、もしその実在が実現されていたならば、その実在は幾つかの点で通常の世界に於けるよりも高いタイプの実在となっていたであろうし、その実在に比べれば通常の世界は実在性がずっと少ないであろうし、卑俗であるとも言えよう⁽⁵⁴⁾。

以上の考察の結果エリオットは次の如く結論する。判断とは観念は実在の属性であると断言することである。このような観念は一つの全体である。しかし観念はその存在と意味とを分離できないのであるから、それは記号やシンボルではない。観念は同一性を意味するというのは部分的に正しい。ある意味において、観念は意味であるとも言えよう。総ての観念はそれ自身を意味する。観念の観念性はそれ自身の実現を目指すことに、即ちそれ自身の観念化を目指すことにあるのであって、自身と異なるものを目指すのではない。このように自己実現した観念は把握され得るものであるが、実在と対比された観念は把握され得ぬものである。というのは観念はその実在によってのみ記述され得るからである。観念が実在と対照されているときは、われわれは観念を把握しているのではなく、把握し得ない実在を所有しているとも言えよう。観念はそれとは別の実在によって記述されねばならない。しかしこのとき観念は変質してしまっておりその意味を既に失っ

ているのである。実在と対照された観念は変化の流れの中にのみ存在する。そしてわれわれの把握しようとする努力を巧みに逃れるのである。われわれがそれに触れるやいなや全世界は諸観念（諸実在）に分解してしまうのである。「観念は、観念なるものとしては、活動なのである⁽⁵⁵⁾」。活動がどの程度まで対象となるか、又どの程度まで内容や表象や対象と関係をもつかが次章の課題となるのである⁽⁵⁶⁾。

第二章注

T. S. Eliot, *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley*. London: Faber and Faber Limited, 1964. を *K & E* とする。

- (1) *K & E*, p. 32.
- (2) *K & E*, p. 32.
- (3) *K & E*, p. 33. 原注 F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, pp. 334-5. Oxford: Clarendon Press, 1946.
- (4) *K & E*, p. 33.
- (5) *K & E*, p. 34.
- (6) *K & E*, p. 34. Samuel Alexander (1859-1938) や Theodor Lipps (1851-1914) らの意欲（動能）心理学——心理活動を主観構成材料とするもので George P. Adams (1882-1961) の観念論へと分類しようとエリオットは述べる——、内容と対象をそして心理的对象と自然の対象を截然と分離する George Fredrick Stout (1860-1944), 総てを対象と直接把握へと還元し思考活動を最小限に抑える Alexius Meinong (1853-1920) や Bertrand Russell (1872-1970) や Helen Wodehouse (1880-1963) 等の諸説のこと。アダムス、マイノング、ラッセルを除き第三章で取り扱われる。マイノング

とラッセルは第四章で扱われる。

- (7) *K & E*, p. 34. 直接的熟知と記述に関しては、私が何らかの事柄の「現前」に直接向かい合ってこれを「熟知 acquaintance」している場面と、こうした直接的熟知がなく、ただ「指示句 denoting phrases」による「記述 description」を通して当の事柄を知っている場面、とをラッセルは区別する。
- (8) アリグザンダ等の意欲 conation のこと。
- (9) *K & E*, p. 35.
- (10) アリストテレスは事態を「われわれにとって」と「自然において」という二つの観点から捉えようとする。前者は今日の主観的感覚的観点に、後者は客観的理性的観点に近いが、全く同じというわけではない。エリオットのわれわれも同様である。
- (11) *K & E*, p. 36.
- (12) *K & E*, p. 36.
- (13) *K & E*, p. 36.
- (14) *K & E*, p. 36. 同胞 Mitmensch (fellow man), 採り入れ (摂取) introjection.
- (15) *K & E*, p. 37.
- (16) *K & E*, pp. 37-8.
- (17) *K & E*, p. 38.
- (18) *K & E*, p. 38.
- (19) *K & E*, pp. 38-9.
- (20) *K & E*, p. 39.
- (21) *K & E*, p. 40.
- (22) *K & E*, p. 40.
- (23) George Edward Moore (1873-1958).
- (24) *K & E*, p. 41.
- (25) *K & E*, p. 41. 原注 Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, p. 99. London: Oxford University Press, 1962.
- (26) *K & E*, p. 41. 原注 Bernard Bosanquet, *The Essentials of Logic*, p. 74. London: Macmillan and Company, 1895.
- (27) *K & E*, pp. 41-2.
- (28) *K & E*, p. 42. 原注 Bernard Bosanquet, *Logic, or the Morphology of Knowledge*, 1st Volume, p.69. Oxford: Clarendon Press, 1911.
- (29) *K & E*, p. 42. 原注 *Essentials*, p. 75.
- (30) エリオットにとっては直接感情という事実以外は、事実とはある特殊な視点から取り扱われる観念的構成物である。従って事実にあつては注意点以外のものは総て排除されてしまう。通常それは無前提の所与として想定されてい

るが、エリオットの場合はそうではない。

- (31) *K & E*, p. 43. *Essentials*, p. 75.
- (32) *K & E*, p. 43.
- (33) *K & E*, p. 43.
- (34) *K & E*, pp. 43-4.
- (35) *K & E*, p. 44.
- (36) *K & E*, p. 44.
- (37) *K & E*, p. 44.
- (38) *K & E*, pp. 44-5.
- (39) *K & E*, p. 45.
- (40) シンボルは記号学においては有縁性の高い記号である。ところがアングロ・サクソン系では非有縁的で随意的で規約性の高い記号のことをシンボルといい、有縁性の高いアナロジックな関係を持つものをアイコンという。第四章でエリオットはこれら両者をシンボルと取っている。
- (41) *K & E*, p. 46.
- (42) *K & E*, pp. 47-8.
- (43) *K & E*, p. 48.
- (44) *K & E*, pp. 48-9.
- (45) *K & E*, pp. 49-51.
- (46) *K & E*, pp. 51-2.
- (47) *K & E*, p. 52.
- (48) *K & E*, p. 53.
- (49) *K & E*, p. 54.
- (50) 原文では *real future* となっている。A. C. Bolgan の指摘に従い (*K & E*, p. 170.) *real future* を *present future* との取り違えと見做す。
- (51) *K & E*, p. 55.
- (52) *K & E*, p. 55.
- (53) *K & E*, p. 55. 出典未詳。“われ”は内的視点のわたし，“ともびと”は外的視点のあなたと取りたい。原文 *I lived with shadows for my company.*
- (54) *K & E*, pp. 55-6.
- (55) *K & E*, p. 56.
- (56) *K & E*, p. 56.