

[解釈]

T・S・エリオットの学位請求論文 『F・H・ブラドリの哲学における 認識と経験』について (6), (7)

今 村 温 之

今回も前回と同じ理由から、(3) (4)を後回しにして、(6) (7)を先にした。(5) (6) (7)と後になるに従って、論文の構成や論点の見通しが明るくなるのである。(3) (4)は次回以降に扱い、(1) (2)は又機会を見て再度やり直さねばならないと考えている。

第六章 独我論

- 1 視点に現象する対象的世界は、各視点に応じて相対的である・自分に現象している世界しか知らない各視点は、如何にすれば自分の殻を破って他の視点の存在を認識するか

対象は総て現象するものである。対象としての現象こそが、現象が対象の位相において可能的に意味しうるであろう総てのものを、現象に与えるのである。ところが、この現象は視点の数に応じて無数にあるのであり、又、無数の現象に応じて無数の対象的世界が存在する。

もし一つの限定中心(視点)に現象している一つの世界を、「あなた」が抽象化することを厭わないならば、この世界の中の物は偽でも誤謬でもなく、それはそのままであり、あるがままであるとも言えよう。しかしこの場合、一つならぬ諸々の限定中心に現象している諸対象の対象性の世界の外には、如何なる対象性も存

在しないのである。というのは、対象性や物（もの）性は、実在が現象する（真ではあるが部分的な）局面であるからである。尤も、ある「物」の実在性は決してその対象性や物性という部分的局面には限定されはしないのではあるが、従って、自分自身の諸対象を所有している無数の限定中心の対象的諸世界の他には、如何なる対象的世界も存在しないのである。

以上のことから、「われわれの幾つもの世界を如何にすればわれわれが一体になしうるのか」、「各視点の回りに描かれた円周から如何にすればわれわれは脱出できるか」、「私は私自身の視点以外には知ることができないのであるから、私は如何にすれば他の諸視点があることを知りうるのか」、「たとい他の諸視点を認めるにせよ、私は如何にすればそれらの説明を行なえるのか」といった独我論の諸問題が生じるのである。*

*

P. 141.

- 2 独我論は内的視点から完全に分離した視点のみを主張することより生じる・われわれは各視点の経験を実在としつつも、それら総ての視点が想定する一つの対象的世界の実在性とは何かを問題にする

独我論はある種の一つの真に基づいている。その真はブラドリによれば、このようになる。

「私の経験は必ずしも全体的世界ではないにもかかわらず、全体的世界は私の経験の中で現象する。そして全体的世界が私の経験に存在する限り、全体的世界とは私の精神状態である……。こうした訳で、結局、宇宙を知る為には、われわれはわれわれの殻の中の経験と感覚へと戻らねばならない。*」

以上の言葉を視点の理論と考え合わせれば、「実在の世界は限定中心へと現象す

るから、そして現象する限りにおいて、その世界は実在的である」ということになる。しかし、これだけではなく「実在的世界は、それぞれの現象において、そうした実在以上のものであらうと意味しているのである。即ち、限定中心への現象ではないところでも、(別の)実在性を持つと意味しているのである」ということにもなる。

内的視点から完全に分離した視点から観るならば、実在は諸限定中心とそれらの幾つもの表象とを内包するであらう。しかし、各中心の視点から観れば、幾つもの視点が其処で整合され、それらの視点が総て其処に関連している一つの対象的世界があるのである。

これらの二つの真のうちで、前者を主張するならば、視点を取り囲む円周の中に**詰め物をされた独我論**が出来上がるのである。即ち、幾つもの世界の中で、自分の世界のみしか認識できない諸限定中心がバラバラに存在するのである。

従って、このように完全に分離した視点のみを主張するような考え方からは、エリオットがこれ迄に提出した考えが、総て無効となってしまうのである。つまり、「二つの視点の表象と識別なくしては、真偽はありえない」、「外的世界は、様々な視点への様々な表象を選択し組み合わせることによって、構成されたものである」、「実在を創造するこうした選択は、これはこれで、内的実在を信じることによって可能となる」、「真なる世界の存在をわれわれが想定しないならば、われわれは誤謬の発生を説明出来ないであらう」、「誤謬の、そして又、真の、表象をわれわれが持たないならば、われわれは実在的世界という構築体を創造できないであらう」と言った考えが無効となるのである。

しかし、これらのエリオットの考え方は、様々な経験—中心を実在的と取っているのであるから、こうした多様性の中で、総ての経験—中心が想定する一つの世界が持っている実在性とは何にあるのかを、われわれは問題に出来ようというものである。 **

*

Bradley, *Appearance and Reality*, p. 229. (原注)

**

P. 142.

3 対象的世界の発生およびわれわれ自身の経験と他の諸限定中心の 諸経験との同一性にかんする仮説

先の後者の視点、即ち、あらゆる限定中心は「对象的」世界を意図するとも言えよう。しかし、こうした意図が如何に発生したのかは不明瞭で難しい問題である。何故なら、基体にかんしては、解釈 interpretation 以外にはわれわれは何も言えないからである。時間の系列に従って為される説明は総て仮説に過ぎないのである。従って、以下は、**対象への意図**、即ち、**基体にかんする仮説**である。

対象的世界の形成において、われわれが先ず最初に接触するようになる対象は、半一対象であるとも言えよう。これらの半一対象は、対象としては直接に注意されることのない(只存在しているだけで対象とはなっていない)、認識された諸抵抗と感じられた諸相違を解釈したものに過ぎない、他の諸限定中心のことである。ところが、他の諸中心の諸経験とわれわれ自身の経験との間にわれわれは同一性を漠然と感じるようになるにつれ、われわれはわれわれ自身の経験を、諸対象からなる世界への注意として、解釈するようになるのである。従って、この同一性こそが、次第にその同一性自体を外的世界へと形成して行くのである。要するに、**われわれ自身の経験の世界と他の諸限定中心の諸経験からなる世界との二世界が自己 self に連続しているのである**。しかし、これら二世界は別々の方向性を所有しておりながら、どういう訳か同一世界を目指しているのである。こうした理由から、われわれの活動を他者の活動と調整したり協同させたりする際に、われわれは同一世界を意図するようになるのである。*

*

Pp. 142-3.

4 自分の世界と他者の世界との同一性とは「意図される
同一表示」にある・二つの精神内容の同一性とは観念
的意味の同一性である・二つの精神の二つの対象の同
一性とは個物の自己超越を内包している

同一世界の同一性とは、「同一表示」以外の何物であろうか。それ以外の何物でもないのである。(過去における現在の)経験とその経験をわれわれが回想することとの間に求められる関係には、われわれが事実として分離できないにもかかわらず、同一の要素があった(第二章)。それは「同一的表示」であり、孤立した相似という関係ではなかった。同一的表示は第三の实在への共通表示を含んでいたのである。この实在は、経験と回想の両者が意図した实在としてのみ認識されたのである。(単)語はその語が指示するものであるのと同じ意味合いで、同一への表示こそがその同一なのである。同一性が意図されるのであるが、その同一性が其処になかったならば、その同一性は意図されえなかったであろう。しかし、その同一性が其処にあるということは、その意図にのみあるのであって、他の如何なる意味も持っていないのである。

二人の人物が「同一の対象」を見ていると言うときは、一方が他方と同じ角度からその対象を見たときに、二者の精神に現前する二つの心像が同一であるということに、同一性があるのである。われわれは同じネガの二枚の陽画を比較し、それらが同一であることを知る。

しかし、経験と回想との同一性は、以上のような対象どうしの同一性ではない(尤も、相違とは究極的には度合いの相違ではあるが)。経験の視点と回想の視点の相違は、(そう考えるとすれば)二つの全世界の相違なのである。それらの同一性は、横に並べて比較することの出来ない二つの实在どうしの同一性なのである。

「あらゆる同一性は同一なるものの自己超越を内包するという、この意味合いで*」
……あらゆる同一性は観念的である。

二つの精神の内容の同一性が観念的意味の同一性であるということから、**比較の最も単純な場合**でさえも、その同一性は二者に同一(均一)の観念性からなる

のではないと考えられるのである。二つの精神の二つの対象が現前させるであろうあらゆる同一性は、色彩だけにしろ形式だけにしろ、個物者の側における、自己超越を内包しているのである。このことは、われわれは孤立した個物者にかんする知識を全く持たないということのみを意味しているのである。しかし、このことは又、ある人物の世界と別の人物の世界との間にある同一性は、正しい知覚の世界と言う意味合いでの一つの世界とか、われわれが知っているときの、知っているということから分離された、在るがままの世界という意味合いでの一つの世界にあると、われわれは信じがちなにも拘らず、そうした一つの世界にはないということの意味しているのである。 **

*

Appearance, p. 526. (原注)

**

Pp. 143-144.

5 同一とは多様における同一である・多様における同一は観念的である・

「実在的」はあらゆる所で観念的であることが解る

同一とは一者の同一ではないのであり、多様の同一である。もしわれわれが同一の棍棒で頭をなぐられたとしても、その棍棒は殴る者と殴られる者との二つの経験ないし二つのコンテキストにおいて現われたのであるから、同一なのである。二つの経験の同一性は完全に観念的である。二つの視点を絡ませ合うことによって、対象的な棍棒がわれわれに与えられるのである。棍棒が同一であるような多様な視点が無ければ、一つの棍棒、即、一つの世界は無いのである。この一つの棍棒は「実在的な」棍棒である。「実在的」はあらゆる所で、観念的となる。観念的であるからといって、その分だけ実在性が減るわけではない。何らかの物を、限定中心から「独立している」物として指示するならば、独立物は孤立した対象性の局面であることが知れるのである。この局面は確固たる対象に比べれば、実

在的ならぬ観念的なのである。*

*

P. 144.

- 6 一つの世界の根拠・絶対的個人の視点も諸自己には共通性があるとの視点も不十分である・個人とは絶対的個人であり、且つ、共通の自然を有する個人である・われわれは諸基体としての諸限定中心の諸視点から一つの世界を意味する

一つの世界が意図されるから、一つの世界があると言うのは片手落ちである。やはり、われわれの諸視点が本質的に同類であるから、われわれは一つの世界を意図し得るとも言うべきである*。このことは一見したところ、孤立した諸個人が一つの公共的世界を与えんとして、互いに役割を分担し協力関係に入って行ったかのように思えるのであるが、そうではないのである。

そうではなく、諸自己は共に最初から無私の自然に依存していることが知られるのである。自然は必然的に各視点に対して異なった局面を想定するのである。従って、どの視点も決して同じ自然を把握することはないのである。しかし、各視点は、自己および隣接する諸視点と共に、一つの自然から湧出したという事実を自己に刻印しているのである。こう述べると、それはモナドの孤立性に矛盾しているとも思えようが、そう考えることは、構造的視点と発生論的視点とを混同することである。

従って、私は私の精神を絶対的なものとして、且つ根源より派生したものとして、即ち矛盾したものとして、扱わねばならないのである。絶対的と言うのは、私の精神はモナドの如く、そこから私が逃げだすことが不可能な視点だからである。根源からの派生と言うのは、精神と非心的との直接的連続性の為に、ある方法で、私が私の精神の根源へと、又他の諸精神の根源へと遡り、その根源が無私の没価値的材料にあると言うことを跡付けられるからである。

例えば、生物学的には、我々は諸精神を共通の方法でもって観るのである。我々が諸精神を対象としつつ、諸精神の自然の構造とそれらの環境を同類のものとして知るにつれて、我々は諸精神の内容を同類であると結論するのである。

従ってこのような外的視点から、われわれは唯一の「外的」世界に関して、そして又、われわれの多様な「心的諸内容」がその世界を表示していることに関して叙述するのである。なぜ心的諸内容に関する叙述が可能なのかと言えば、諸精神は意図される諸対象でもあり、それらの対象性はそれらの基体性と連続しているからである。つまり、純粋な機械論的が心的に連続しているからである。

しかし、如何なる見方も根源的でも絶対的でもないのである。われわれが実在的な一つの世界を調べようとするときは、諸基体としての諸限定中心の諸視点からその世界を意味するのである。われわれは、今のわれわれにとっての、一つの実在的世界を意味するのである。純粋な個人としての視点や、祖先や祖先が住んでいた世界にまで連続した、さらに大きなある精神という我々の視点から、意味するのではないのである。 **

*

原注：このことの基礎は専ら次のようである。特称的意識の中の如何なる位相も、識別可能な基体の一つの位相であるだけでなく、それは常にそして本質的にさらに大きな経験の一要素なのである。そして、このさらに大きな経験は多くの諸意識の諸状態を通過してそれらを統合するのである。しかし、この大きな経験は如何なる意識においても、又、諸状態として合体させられたあらゆる諸意識の中においても全て使い尽くされるということはない。成るほど、私の精神状態は私のものであり、あなたの精神状態はあなたのものである。しかし、あなたがあなたの精神状態の中で経験しているものを私の精神状態の中で私が経験するのみならず、——そのような経験は二つの精神の完全なる独立に矛盾しないであろう——私は、あなたの経験しているものを、あなたとは違った風に経験しているのである。つまり、経験される二つの内容の間に一つの体系的な関係が存在するような場合に、私はあなたの経験しているものを経験するのである。従って、何れも他

者がなければ、理解することもかなわず、又、完全ではないのである。

Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value*, p.315.

**

Pp. 144-5.

7 一つの自己の世界と多くの自己の世界・自己とは自給自足の絶対的なものではない・自己とは構成物である

一とか多とかが経験において意味を持たないならば、世界は一でも多でもない。われわれが依然として諸精神について語りつつも、実際には精神なるものが一人の**観察者**に対して現前する現象を意味しつつあるときは、われわれは世界全体を一つの対象として観想しているのである。この視点から世界を眺めれば、世界はアプリアリに一である。われわれが世界を諸限定中心とそれらの諸経験として取り扱えば、この視点から眺めれば、世界はアプリアリに多である。前者の形式はモニズムに相応しく、後者の形式はブルーリズムに相応しい。両見解は対立的であるどころか、互いに補完的である。

しかし、これらの見解の根拠となっている一つの自己とか多くの自己とかは、根源的な物でも絶対的な物でもアプリアリな物でもない。自己は世界に依存し、世界は自己に依存している。更に、一つの自己は多くの自己に依存しているのである。自己とは経験に直結していないのであって、他の多くの自己との相互作用によって、経験を解釈した物なのである*。自己とは構成物なのである。 **

*

原注 See *Appearance*, p. 219.

**

Pp. 145-6.

8 限定中心とライプニッツのモナド

限定中心説とライプニッツのモナド説は驚く程に類似している。『单子論』の次の有名な個所を比較されたい。

「様々な側面から見られた同一の町が、全く異なったように見え、無数の局面を呈するようになるのと同様に、孤立した実体が無限数ほど存在する結果、無限数の異なった宇宙が存在するかのようである。しかしながら、無限数の異なった宇宙とは、単一の宇宙が各モナド特有の視点に応じて呈する、諸局面（展望）に他ならない。*」**

*

原注. *Monadology*, Latta's ed., p. 248.

**

P. 146.

- 9 モナドの二面性・「モナドには窓がない」の真意：他の諸限定中心に関するわれわれの知識は、われわれ自身の世界の中で生じる現象を通してのみ得られる・このこととはある意味合いでは、私は私の状態のみを知り得るということである・しかし、このことは独我論に加担しているのではなく、意味のレベルにおいては、ある人の世界の対象性は観念的であり、その世界の实在性は経験であるということを行っている

感情の限定中心は相互に感じ合うことがないにも拘らず、ライプニッツは視点を感じられる一人、即ち、自己と同定するという誤謬を犯した。そして、彼にとっては、基体としての視点から観られる、世界の内的光景が絶対的であった。

それにも拘らず、「モナドには窓がない」という主張は、独我論の主張とは異なる。何故なら、その主張は、ブラドリが「他の諸限定中心に関するわれわれの知

識は、われわれ自身の世界の中で生じる現象を通してのみ得られる」と言う旨を述べる際に彼が意味していることに意味しているからである。

ある出来事が私自身の世界の中で起こるときには、それは私に対して起きているのである。しかし、その出来事から離れるならば、私は私ではないであろう。その出来事は最初から私の殻によって色付けられている。そして、私の殻もその出来事によって色付けられているのである。

以上のような内的関係の理論が「窓がない」には含まれているのである。そして、恐らくは、関係と項の連続（関数）の認識がモナド説の形成に貢献したのであろう。仮に、何かは自己に作用し自己を改変するものとして現象するとするならば、自己は多くの対象の中の一つの対象の代りをするに過ぎないであろう。ところが、自己が基体である限りにおいて、われわれは、自己とは諸局面を持つが諸関係は持たぬものと考え得るのである。こうした対象と基体の矛盾がモナドにはあるのである。

われわれが、われわれの世界を他者の世界の認識によって質化するとき、その他者の世界は、実在的にあるがままの彼の世界ではないのであって、われわれの世界へと入ってくる、われわれに影響を与える状態での彼の世界なのである。推理によって、われわれは限定された他の諸自己の存在をある意味合いで信じるにいたる。その一方で、他者であるこれらの諸自己が現実存在することが想定されているのである。想定されていなければ、それらの諸自己はわれわれの世界の中で、現象され得ないからである。

基体からの内的光景としては、私は私の状態を私だけの状態として知ることは出来ない。私が私自身の状態を知っているのは、実在の局面(対象としての知識)が観念の局面(意味としての知識)に優先している状態なのであって、そこには私の状態に関する解釈がある。

従って、「私は私自身の状態のみを知り得る」と述べることは、基体的自己の世界の局面においては、決して独我論に加担しているわけではないのである。「モナドには窓がない」は、意味としての知識として、ある人の世界の対象性は観念的であり、その世界の実在性は経験であると言うことのみを意味しているのである。*

以上の趣旨は、第一章における「感情は対象となっている限りでは、それは他の対象と同じ基盤に立っており、意識から独立して知られるものである。しかし、それは単に感じられる限りでは基体的でも对象的でもない。何故ならその感情は存在するとは決して言えないからである。誰にとって私の感情が基体的なのかと言えば、それは同じ対象を異なる感情で見ながら、その対象から私の感情を差し引いて、その感情を私の精神に存在する分離し独立したものとする、冷静な観察者にとってである。この観察者が基体的と考える私の感情とは、私にとってはあるがままの全世界であり、基体と対象との分離以前であって对象的でも基体的でもない。したがって唯我的でもないのである。ある感情が持続し意識に行き渡っている限り、その内容全体からある部分を切り離し、その部分を対象と呼び、残りを私的な感情と呼ばねばならぬ理由はない。諸感情と諸物とが分離させられるのは、社会的行動においてのみ、即ち、有限中心間の葛藤と再調整においてのみである。**」という旨と考え合わせれば、理解しやすいのである。

*

Pp. 146-7.

**

Pp. 24-5.

10 自己は自給自足の一人ではなく、変動者である

「もしわれわれが、諸モナドは完全に不連続なものではないということや、基体的自己は対象としての自己に連続しているということを知っているならば、予定調和の説は不必要である。モナドはライブニッツにとっては自然な有機体が実在的であるような具合に実在的なものであった。そして、彼はこのようなアナロジーに基づいてモナドを想像し、モナドを現象的魂と同定したのである。さてブラドリにとっては、限定中心（視点）は魂に同定されないのである。成る程、われわれは暫定的に限定中心を魂としての生命を持った一人として考え

もしよう。しかし、その一人はその限界が精確には描くことが出来ないのである。視点から視点へと移動することによって、乃至は、複数の視点を占有することによって、われわれは変動するのである。このようにわれわれが変動することによって、われわれの、想定や半一対象や想像による想像物が、われわれに与えられるのである。われわれは自己一超越によって変動するのである。一つの視点（一つの限定中心）はその対象として一つの無矛盾の世界だけを持っている。それ故に、如何なる限定中心も（魂にとっては）自給自足的ではありえないのである。何故なら、魂の生命は、一つの無矛盾の世界を観想することにあるのではなく、不一致で両立しがたい諸世界を（多少とも）統一し、二三の不調和な視点から、それらを何らかな形で包括し変形する一つのより高度な視点へと、可能なときに移動するという痛ましい労苦にあるからである。魂はモナドであることとは余りにも異なるものだから、われわれは他の様々な魂をわれわれ自身 *ourselves* に解釈してやらねばならぬばかりか、われわれ自身をわれわれ自身に解釈してやらねばならないのである。視点が見いだされるところには何処であろうと、其処には視点がある。従って、われわれはわれわれの視点を変えもしようが、その視点が変わったとは言わない方がよい。何故なら、あなたから観て、私が変わる程の大きな変化があるならば、あなたはその変化を述語づけるに足るだけの、変化の同一性を全く所有していないからである。視点は孤立した状態では、混ざり気なしの観念的である。視点は現実存在を所有するとは言えないのである。*」

*

Pp. 147-8.

- 11 魂は同一の観念的個性を持てば持つ程、諸視点を調和し社会的世界を目指す・魂は常に視点の外にあり、実在とは異なる・視点を視点として知ることとは、「それ」を「何」として知ることであり、又、認識する意識を「何」として知ることでもある

限定中心（視点）説は、心理的アトミズムとして解釈されてはならない。限定中心は、エリオットの解する限りでは、総てが同じ大きさや形をしているのではないのであって、そのコンテクストに応じて変動するのである。こうしたところから、一つの魂は自己の内部で多くの限定中心を経験しているのかもしれないが、大雑把な意味合いでは一つの限定中心として考えられるのである。

以上のような意味合いでは、魂が同じ一つの観念的個性を持てば持つ程、即ち、魂がより調和的で自己に内包的な程、その魂は「一つの視点」を持ちながらも、その視点は社会的世界を目指すと言えるのである。要するに、意識の統一があるところでは何処でも、この統一は限定中心として語られよう。

しかし、「魂」という用語も「自己」という用語も「限定中心」という用語と如何なるときも同定できないのである。何故なら(如何なるレベルにおいても)「自己は、直接経験から現象し、直接経験とは別のものとして区分される*」からである。

視点を視点として知るとは、既にその視点を超越していることである。つまり、「何」が「それ」から区分されるにつれて、例えば、孤立した二次元の絵であったものが無数の局面との関係において実在的な風景となるのである。この「何」はその「それ」を真に質化するものとして知られ続けるのであるが、この「何」は把握する意識の質化でもあるのである。そして実在の対象はこのような様々な視点を抽象したり比較したりすることから現象するのである**。

*

原注。 Bradley, *Appearance and Reality*, p. 464.

**

P. 148.

12 視点どうしは相違するが、共通の意味において相違するということから 独我論を免れる

二つの視点の相違は、相互的相違であって、単一のもののみでは相違は生じない。一つだけの限定中心などといったものは有り得ないといっても良い。総ての経験はその経験から独立した何ものかの存在を間接的に主張しているからである。つまり、その経験とは異なった様に経験され得る何ものかの存在を間接的に主張しているのである。そして、このような事実を知ることは既に別の一視点へと移動していることを示すものなのである。

経験を実在とすることは、「感情の限定中心同士は、それらが存続する限りは、相互には直接的に通じ合わない*」ということでもある。経験が持続する限りでは、われわれは各々異なった世界に住んでいるとも言えるのである。

しかし、この「世界」は、独我論的世界ではない。それぞれの経験中心は独自のものであるが、それは単独で独自ののではなく、共通の意味においてのみ独自ののである。二つの視点は、同一の対象を意図する限りにおいて、異なると言えるのである。尤も、その対象の方は、一つの視点との関係においては「それ」に過ぎないのである。 **

*

Ibid., p. 464.

**

Pp. 148-9.

- 13 二つの視点が互いに相手を半一対象にするときに自己が生じる・自己は一つの視点から別の視点へと移動して行く・限定中心は純粋なままで他の限定中心に入って行かない・同一の対象を意図するときに、相互に通じ合うことのない限定中心同士が共通に所有する属性とは何か？

二つの視点は、互いに相手を半一対象にすることによって、相手に気付くのである。厳密には、相手に気付いている視点は、もはや同一の感情中心ではなく、第三の感情中心である。しかしそれは感情中心とは異なる何かであって、より適切には、自己、即ち「直接経験に基づきながら、それ自体は直接経験を超越している構成物*」なのである。尤も、視点と自己との相違は程度の相違ではあるが、

一つの限定中心が他の限定中心に対して影響を与えるときに、自分の経験の中だけの変動に留まるならば、そしてそれが別の限定中心として意識されないならば、自己があるとはわれわれは言い難いのである。限定中心が一つの経験であるにもかかわらず、その一方において自己がその経験の中の一局面であり、更に幾つもの経験を内包し調和させるときに、自己とはこうした中心よりもそれ以上にしてそれ以下のものであり、観念的なものであると、われわれは言い得るのである。そしてこの理由から、一つの視点が他の視点に気付くと言うよりも、自己が一つの視点から別の視点へと移動して行くと言うほうがもっと正しくなるのである。

しかし、限定中心は自己によって意図される対象とされるかもしれないのであり、このようにして他の限定中心へと入って行くのかもしれない。尤も、純粋な限定中心のままでは入って行かないのではあるが、だから、限定中心同士は通じ合うことがないとわれわれは言い続けることが出来るのである。

われわれは、同一性はあらゆる所で観念的であることを知る。その一方で、限定中心は実在的なのである。では、最終的に、同一の対象を意図している幾つもの限定中心に共通する属性は何であるのかとわれわれが問うならば、実在的には何も共通していないのであり、観念的には総てが共通しているのである。そして、実践的には多かれ少なかれある量の共通特性があると考えられるのである。図式

的には次のようである。

限定中心同士に共通な属性とは	理論的には	実在的には	a 総ての限定中心が独自で共通なものはない。しかし、
			b 総ての限定中心は、それと別の限定中心において、意図される対象となろう。
		観念的には	c 各中心において意図される対象は共通している。対象とされる総てのものは共通している。
	実践的には	実在的には	d 二つの限定中心は、第三の視点から判断すれば、相互に似ているであろう。
		観念的には	e 観た目に異なっていない限りのものは、総てが共通している。

d においては、類似は行動に基づいて述語づけられている。類似は純粋な中心同士に関しては述語づけられていない。われわれの視点から観てそれぞれの有機体にとって同一の対象と言えるものに対して、それら二つの有機体が同様に行動するのをわれわれが観察するときの対象の観念的同一性から、類似が推理されるのである。同様に、われわれは別の自己の感情中心がわれわれ自身の感情中心に類似しているのを推理しうる。但し、孤立した経験同士は相互に関係していないのであり、相違の関係すらそれらの間にはないのである。 **

*

原注. *Ibid.*, p. 465.

**

14 自己は実在ではない・独我論は自己を絶対的所与とする・
われわれは他の限定中心を対象を仲介して知る

諸限定中心において一つの世界が反映されるというのが、即ち、一つの世界が諸中心において現象するという形で一つの世界が反映されるというのが、单子論の一形式である。しかし、この形式は「多元論的宇宙」を何らかの形で意味するのでは決してない。これらの中心は物ではないのであるから、諸中心を「独立し」「孤立した」ものとして取ることは、あまり望ましくない。

われわれがこのように孤立した中心について語るときは、われわれは常に魂を意味しているのである。しかし、経験の中心は常に自己と非一自己との「区分よりも以下のレベルにあるか、さもなければ、その区分よりももっと大きくて、その区分を超越している*」のである。魂とか自己（これらの用語は必ずしも等しくない**）は常に「知的構成物という被造物***」なのである。それらは純粋な所与では決してないのであり、直接性を超越することに依存しているのである。

独我論は私という自己や私の状態が直接の所与であり、他の諸自己は推理されたものである、ということを示さざるを得ないであろう。しかし、所与とは私という自己ではなく私の世界であるのだ。

自己や他の諸自己の発生過程は究極的には知り得ない。その理由は、われわれが特定しうるような「何故なら」が無いからである。「何故なら」は人間の思考が持つ弱点によって必要とされる言葉である。対象という形で把握する以前は（原始人や過去の人々は）、自己の発生を、力とか精神として知ったようである。というのは、原始人や原初の生命は、実践に浸りきり、対象を構成するのに必要な理論的な関心の度合いに達することが出来ないからである。

他方、われわれは、他の諸限定中心を、対象の仲介を通してのみ、知っているのである。「限定された存在者の直接経験同士は、そのままでは、接触し通じ合うことがない。……（しかし）魂同士の直接的連関は不可能であるとは、われわれ

は言えない。だがその一方で、そうした連関の存在を想定するに足る十分な理由をわれわれは探し出せないのである。……魂同士はそれらの身体を通してのみ相互に通じ合うとわれわれは想定出来よう。****」*****「対象を仲介して他の限定中心を知る」ということは、オブジェクティブ・コレラティブの理論的根拠の一つでもある。

*

原注. *Appearance and Reality*, p. 468.

**

原注. *Ibid.*, p. 464, note. 参照. note には「余りにはかな過ぎて魂とは呼べない自己もある。本来の自己とは言えない魂もある。自己という用語は、自己と非一自己との区分が成り立たないところでは、絶対に使用すべきではない。」旨が述べられている。

原注. *Ibid.*, p. 468.

原注. *Ibid.*, pp. 303-4.

Pp. 150-1.

15 自分を自分として知るに至る点と、他者を他者として知るに至る点とは明確には決定しえない・他の魂の身体を通してのみ、他の魂を知ることが出来る

自己や他者の発生過程という問題は、われわれが「知識」という言葉に帰属せしめようと意図する正確な意味に基づく限り、解決をみないのである。成る程、われわれの経験内容に及ぼす他の魂の影響（それ）から、われわれは他の魂（何）があることを熟知するようになりましょう。しかし、われわれの経験内容に影響

する外からの活動を想定して、われわれはその(that)経験内容を内容として(whatとして)熟知するようになるのである。つまり、われわれは「何」と「それ」を区分するようになるのである。

しかし、どの時点で、他の魂の存在と自己の存在とが明確になるのかを、われわれは答られないのである。上のような過程において、自己と他の諸自己と諸対象とが、より正確に、そして明晰に成ると、われわれは言い得るのみなのである。更に、他の様々な魂の身体(影響)を通してのみ、それらの魂を知るに至ると、われわれは言い得るのである。何故なら、このようにしてのみ、われわれは他の様々な魂の世界へと入り得るからである。ここにも objective correlative の一つの根拠がある。*

*

P. 151.

- 16 直接の絶対的知識は存在しない・知識とは不変的に度合いの問題である・しかし、ある意味合いでは、直接に知られるものは外的世界である・しかし、その外在性は私とは相対的にしか分離していない・孤立した私の状態を対象とすることは出来ない

その一方で、われわれは、如何なるものに関しても、直接の知識を得ることはないのである。直接の与件とは、決して得られることのない夢である。認識とは不変的に度合いの問題である。あなたは最も孤立した与件に指を置き、「われわれはこれを知っている」とは言えない。われわれが住まっている世界の成長と構築の中には、あなたが絶対の基盤とし得る、如何なる段階も局面もないのである。

ところが、極端な経験論者は神秘的流出に関する「直接の」認識をわれわれは得ると想定する。批判主義者は、われわれは直接に、感覚与件や普遍を知っていると想定するが、その一方では、われわれは対象や他の自己は直接に知っていないと想定するのである。

しかし、われわれが最初に知識に関心を持つところでは、知られている最初のものがあるのである。このような意味合いでは、われわれが直接の知識を抱くものは、外的世界であるとも言えよう。何故なら、外在性がないならば、如何なる知識もないからである。

知識の段階に到達した現れとは、知られるべき何物かを主張することである。つまり、その *that* 認識に関わる限りで、私から独立した何物かが主張されるのである。対象の私への絶対的依存とか私からの絶対的独立は、共に否定されるのである。

従って、もし、対象が、孤立した、私の状態ならば、対象も私も双方共に歪められているのである。というのは、私は世界との対比において私自身を知るからである。しかも、私は、孤立した、私の対象の状態であると言っても、同様に正しいことになってしまうであろうからだ。無論これらの主張は真ではないのである。*

*

Pp. 151-2.

- 17 次の問題：知識が構築ならば、実在を見出す為に原初の経験に戻るべきか、思考と実在は分離しているのか、それとも全く同一であるのか：思考と実在の関係、真理の度合い

以上のような考え方に対して、次のような異論が提起されるであろう。もしも、対象の知識が構築物と認められている世界に帰属するのならば、実在を見出だすために、われわれは原初の経験に戻るべきではなかろうか、さもなければ、われわれが今われわれ自身を見出したこの世界が実在の世界であるということを、あなたは暗に認めてしまっているのではないか、従って、あなたの語る過程は、知識の過程ならぬ実在の過程となってしまうのではないか、という異論が提起されるのである。

こうした問題は、思考と実在の関係や真理の度合いといった、次の問題をわれ

われに提起するのである。これらの問題の考察でもって、エリオットはこの論文を終えるつもりなのである。*

*

P. 152.

第7章 結 論

1 本章の課題・本論文の依拠する中心学説・所謂、観念論や 實在論の否定

この終章の課題は、前の諸章の諸結論を取り纏めて、可能な限り一貫性のある全体として提示し、未だ現れぬ幾つかの結果にも言い及んでみることである。

所謂、主観的ないし客観的観念論にエリオットは同意するものではないが、絶対的観念論の中から、その最も重要な学説である「真理と實在の度合い」の説と「内的連関」の説とを彼は堅持する。この点において、彼はブラドリの『現象と實在』に同意するが、『論理学原理』等における、これらの学説に矛盾する論理や心理にかんする理論は、これらを拒否している。

従って、「意識」とか「精神の働き」を説明原理とすること（唯心論ないし観念論）を、エリオットは拒否している。例えば第三章での、構成心理学に対するエリオットの態度は、個人の「精神」の中にある心の活動の痕跡を正確且つ科学的に捉えようとしても、捉えられるものは余りないということであった。対象に関しては、あらゆる対象は心の中の表象であるとの考えや、心が構成したものであるとの考えを、彼は拒否する。そして、心の活動に関しては、心の活動なるものから独立し、且つ、それよりもずっと基本的な、視点から発する、生理学的な活動ないし論理的な活動のみを認めている。

その一方で、(ボーズンキットに見られるように)ある観点から見れば、観念論(唯心論)の基礎にあると言っても差し支えない、唯物論(實在論)も亦、偏っ

た見方でもあるのだ。例えば、第四、五章における、認識論者の世界に対するエリオットの態度は、「外的世界」を綿密に調査し、真剣且つ正確にその世界を捉えようとしても、見たり触れたり出来るものは余りないということであった。

所謂、観念論と実在論のように、「心の中の」世界や「自然の」世界を感じられる全体から切り離し、それぞれの現象を切断してから分類するならば、心の働きは奇妙に手の込んだ機械論へと溶解してゆくし、自然なものは心が組み立てたものであることが顕わになるのである。「あなたが機械論的を何処かに見出だすつもりならば、あなたはそれを精神の働きの中に見出だすであろう。あなたが生きた精神を詳しく調査するつもりならば、あなたは外部の世界のみに目をやらねばならない*」のである。所謂、観念論や実在論はこうした矛盾に身を晒すのである。**

*

P. 154.

**

Pp. 153-4.

- 2 知識とは関係ではない・対象は認識者から独立しているが、認識者は対象として存在しないで基体として存在する・従って、認識の問題も存在しない

エリオットが依拠する絶対的観念論と固く結びついた結論がある。つまり、認識に関する問題は存在しないということである。

知識は関係ではなく、如何なる分析によっても説明することは不可能である。では、「精神」は関係ならぬ、対象そのものを直に知っているののだろうか。

認識においては、「精神」は対象に直接に接するようになるとは言えない。というのは、対象が接触させられるような「精神」なるものが全くないから、こうした主張にはさして大きな意味がないからである。又、認識される対象は自然の有機体と直接に接触しているとも言えようし、接触していないとも言えよう。対象

は認識者に依存しているとか、いないとか、述べることも亦、重要なことではない。しかし、これら二者の見解の中では、対象は認識者から独立しているという方が真に近いであろう。知られるものとしての、対象は孤立して其処にあるからであり、如何なる認識者とも関係することはないからであり、認識者としての、認識者は彼が知っている世界の一部ではないからである。つまり、認識者は現実存在しないのである。従って、認識の問題も存在しないのである。*

要するに、認識者は対象ではなく、基体的自己であり、対象と関係でもって結ばれることはないのである。

*

P. 154.

3 直知と実践知・直知における基体（私）は意識的には存在しない・実践的には、対象と（自然—精神的自己）との間には関係が存在する・精神的自己は基体と連続している

この直接的でもあれば想定的でもある直知はあまり実践の用にはたたないのである。われわれは純粹に知るのではないのであって、実践的には一時しのぎの理論を作りあげるのである。知識の中には厳密には知識と呼べないものがどっさりある。これら直知と実践知は複雑な問題を作り出すのである。

「テオリアとしては、われわれが知っているものは、純粹な観想の為にわれわれの前に孤立して広がっているのである。基体ないし私ないし自己は意識的に存在しないのであり、これは細胞間の活動が意識的に存在しないのと同じである。しかし……こうした状況は如何なるときにも実現しないし、されなかったのである。更に、このような知識は全く役立たないのである。*」

実際には、内に知識の幾つもの局面を持つ感じられた全体をわれわれは持つ

である。そして局面ごとに、対象は姿を変え、感情が対象性へと、対象性が感情へと常に置き変わるのである。われわれが対象を知覚するとき、われわれは対象を自然との特別な関係において知覚しているのである。対象とわれわれの実践的關係においては、対象とわれわれ自身との関係そのものを対象として考えたほうが便利であるし、その必要性がある。この自己とは基本的には身体であろうが、身体は精神的自己と感情的に連続している。知識の意味の中で自己の存在が重要な位置を占めるときには、ある種の認識論が働いているのである。こうした場合、われわれは認識を関係として考えるのである。

対象と自己の間には関係があり、この関係は理論的であって、純粹に現実的なのではない。他の諸項と関係しうる項としての自己は構成物であるからである。しかも、対象化され関係づけられたこうした自己は、基体としての、知られるものの中の一要素ではない、自己と感情的に連続しているのである。

形而上学が基体の自己をこしらえたのであり、認識論が知識をこしらえたのである。おそらくは認識論が芸術をこしらえたのであろう。何故なら、対象に美的に反応する自己を意識するようになるにつれ、始めのうちは表現と習慣に過ぎなかったものが、自己意識の複雑化のもとで、発展し芸術となったのかも知れぬからである。 **

*

P. 154.

**

Pp. 154-5.

4 認識論が外的世界を与える・理論と実践は絡み合っている

われわれは常にわれわれの諸知覚を、他の諸知覚との比較により、発展させたり修正したりしている。われわれは常に誤謬を監視している。誤謬の認識や予想は、実は認識論者としての行為に他ならないのである。何故なら、このことは、

われわれがわれわれと外的世界との関係に関する、仮初めの作業理論を所有していることを意味するからである。こうした理由から、ある程度は、認識論がわれわれに外的世界を与えるのであるが、その理論も、実践の範囲を超えて通用することはないのである。

理論と実践は絡み合っている。理論がなければわれわれの現在の実践もない。理論が応用される実践がなければ、その理論には意味がない。*

*

Pp. 155-6.

- 5 認識は関係ではないから、認識的關係の定義によって認識論は強化されることがない・われわれの知識は（定義は）不完全である・真の認識を説明するものはない

如何なる認識論も認識的關係の定義によって堅固な基盤を獲得することはない。認識は関係ではないからである。認識の説明には、関係へと持ち込まれた諸項を必要とする。しかし、これらの項は暫定的にしか定義出来ないのである。われわれは物は知られるもの、知る人は知るものとしてしか定義出来ないのであるが、物も知る人も定義の限界を超えており、いつ迄もこの超越には終わりが無い。従って、われわれの知識が無効で不完全な限りにおいて、認識の本質が探求しうるのである。われわれの認識は正確で充分であるとわれわれは確信するが、実は、それはわれわれの身体と把握された対象との間の自然な諸関係を記述しているに過ぎないのである。知識を分析するときには、必ず認識が想定されるのである。偽の認識は真の認識によって、ある程度は説明されうるが、真の認識なるものは、他の如何なるものによっても説明され得ないのである。*

*

P. 156.

6 認識は連続的実在の一部に過ぎない・意識とその対象は実在のはかない二局面である・認識はそれ自身の意味の範囲から抜け出せない・知識の本質はある程度だけ知り得る

われわれは「認識をよく知ること」は出来ない。しかし、世界の一部分ではあるが、世界をある程度は観想しうる有機体が存在するときに生じる、推移と展開の過程を記述することは出来るのである。

認識は認識ならぬ諸活動と分かちがたく絡まりあっている。認識とは連続的実在の一部に過ぎない。われわれはある程度、対象の興亡について語れるに過ぎないのである。しかし、これは対象が意識に依存しているからではなく（こうした言葉が何を意味しているか解らないとエリオットは述べる）、意識とその対象は実在のはかない二局面に過ぎないからである。経験において認識の意味するものはと尋ねるならば、認識の意味は本質的には全く相対的なものなのである。

何故なら、認識はそれ自身の意味の範囲の極限から逃避出来ないからである。認識が無条件に真であることを意識的に意図したところで、その無条件性は意味の範囲内にあるのであり、意味を持たぬ如何なる言明も真ではありえないのである。

われわれは知識を説明しようとは全く試みない。しかし、知識が何か別のものへと推移してゆく際の外縁を示したり、真理の度合いと言われる活動の諸段階を示したりすることにより、知識の本質をある程度だけ洞察することが出来るのである。*

*

Pp. 156-7.

- 7 基体と対象とが生じる実在・観念性と実在性とか現象する場としての経験・観念性と実在性の区分は対象の区分ではない・ものは関係においてのみ実在的であったり観念的であったりする・経験における「実在的」は観念的であり「観念的」は実在的である・実在自体は現象がなければ実在とはならない

私の第一段は、そこより基体と対象とが区分される実在（直接経験）を示唆しようとする試みであった。基体と対象とは、この実在を背景にして、それらの意味を持つのである。われわれの第一段は、経験が何でないのか、何故経験は本質的に定義不能か、を発見することである。われわれは経験の内部で観念性と実在性の二局面が現象したことを理解した。しかし、観念性と実在性との区分は対象間の区分に対応しなかったことも理解した。何故なら、ものは関係においてのみ実在的であったり観念的であったりするからである。経験において、われわれが「実在的」と呼ぶものは、多いに観念的であり、「観念的」と呼ぶものは、多いに実在的であることを、われわれは知った。そして、実在自体はその現象がなければ、実在であろうとしないことを、知った。

観念的と実在的、心的と非心的、能動的と受動的。これらは現象にのみ適応され、狭い実践的なコンテキストからその意味を得る言葉なのである。*

*

P. 157.

- 8 対象性と対象の経験面・対象性とは注意点である・対象を意図することが対象を作る・対象性の外側にある諸経験ゆえに対象は実在的である

知識の対象を探し求めるときには、認識の過程や外的世界の本質を調べる必要は全くない。しかし、これは、外的世界の存在を否定するということではない。外的世界があるのかないのかという問題は究極的には無意味である。

経験主義におけるように、出発点において、絶対的に確かな与件（データ）を要求するときには、相対的にはあらゆるものが確かであり、絶対的には総てが確かでないのである。そして、如何なる知識も分析の間だけしか存続しないのである。

形而上学的に存在を考えると、あらゆるものが均一の実在へと破壊されてしまうのである。又、幾つかの目的にとっては、分析されるものよりももっと実在的なものへと壊されてしまうのである。

知識を分析するときには、知識は、それら自体は知られているのでもなければ知識的でもない、経験と呼ばれる全体へと溶解した諸要素からなるという事実を、われわれは推論するのである。このことについてエリオットは自注でマクタガードを引用しつつ次の旨を述べる。「“これ”（基体的経験の局面）は知の統合へともたせられないが、実在の一部である。“これ”が知そのものへと統合出来ないということは、基体との統合へともたせられる対象の部分は、充全なる対象からの抽象に過ぎないということである。われわれは言わば対象を外側から知るのである」。この視点から対象を分析すると、対象とは何かと尋ねることは、単なる循環を意味する。対象とは対象性であり、そこから基体的経験の局面に戻り、又そこから対象性へと抜け出る……といった具合になるのである。

属性は、対象に関して享受されるものに過ぎないから、対象はその属性ではない。対象自体とは、注意された点を孤立させたものに過ぎない。電子、バルカン同盟、私のテーブル、白さ、が対象として共通に持っているものは、対象性の局面に過ぎない。対象の対象たる所以は、われわれが対象を対象として意図するという事実にある。注意が対象をこしらえるのであるが、もし対象が無ければ、注意することも出来ないというのも、等しく真である。対象が対象であるという事実は、対象に関する最小の事実であり、対象の実在性は対象の周りに群がる諸経験ゆえである。対象性の外側にある諸関係ゆえに、対象は実在的なのである。*

*

Pp. 157-8.

- 9 対象とは対象性という局面を持った諸経験の連関である・対象とは表示を持った諸経験の複合体である・しかし、孤立した表示はある一つの注意点を諸性質が本質的に表示することにある・孤立した表示は最早対象ではなく、仮説的に現実存在する対象である・孤立した表示は理論が取り扱う・個人的視点と社会的視点は実践的出発点にあっては等しく理論的正当性を持つ

「知られることを止めてしまったとたん、対象は対象ではなくなるのであろうか」。この答は対象性についてよく検討することの中にある。なるほど実践的目的にとっては、対象が誰にとっても対象ではなくとも、対象は対象としてわれわれは考え得る。又、対象があなたの注意の対象であって、私の注意の対象ではないときにも、私は対象を対象として考え得るのである。

しかし、(ある対象を**私の対象**として考えるのではなく)一般的にある対象について考えることは、私の対象を**ある対象**にすることなのである。つまり私が今、対象に注意していなくとも、対象は対象世界で実在的なのである。しかし、それは最早対象ではない(基体と連続していない)のである。

何故なら、「対象」という言葉の意味する総ては、ある諸経験と対象性の一局面との連関だからである。つまり、「それ that」のように連関していないならば、そのようには現実存在しないであろう諸経験と、「それ」という注意点(対象性の局面)との連関だからである。

そして又、「対象」とは、それらの諸性質がなければ存在しないような、一つの注意点への連関でもある。何故ならそれらの諸性質は本質的にその一つの注意点を表示しているからである。そしてその一つの注意点「it」はそれらの諸性質の意図する表示という事実が孤立したものなのである。

対象とは一つの表示を持った**諸経験の複合体**なのである。そして孤立した表示は**ある一つの経験**となるのである。しかし、孤立した表示は**私の経験**ではない。何故なら私は対象との関係においてのみ私なのである。

以上のような理由から、対象は経験へと溶解してゆくのである。しかし、このことは、対象は私の経験の外では存続しないということではない。又、別の基体は同じ対象を知らぬのかもしれないということでもない。何故なら、別の基体は同じ対象を知らないと述べるときは、われわれが舞台の小道具を完全に入れ替えてしまっているために、「対象」という言葉が正確には全く同じ物を意味していないからである。

次のことは、独我論について論じた際に、明確にしておくべきことであった。私が対象を意図するところには何処にでも、対象がある。二人が同一の対象を意図するところには何処にでも、同一の対象がある。われわれが共にわれわれの知識の外に（均一な実在性を持った）対象の現実存在を意図するところには何処にでも、われわれの知識の外に対象が現実存在するのである。しかし忘れてならぬことは、以上の三つの場合においては、われわれは実践は無論のこと理論をも有しているということである。一方の視点（実践）から観れば、対象は現実存在していることをわれわれは知っているのである。しかし、他方の視点（理論）から観れば、対象の現実存在は単なる仮説なのである。われわれが何を真とするかに関しては、われわれはある種の自由裁量権を持っているのである。われわれは、われわれ自身を個人的視点ないし社会的視点に置きましょう。双方の視点に対してそれらの正当性の平等性を出発点において考慮せねば、二者は深刻な分裂を来すのである。われわれは一方から他方を演繹出来ないのである。*

*

Pp. 158-9.

- 10 対象的実在の世界はある程度は関数的関係の世界で、われわれの通常的傾向性に合致する・観念の世界を対象の様に捉えると半一対象となる・二つの世界が同一であるとの主張は信じるという行為に基づく

何時、われわれが語に対して、実践にだけ適した正確さと理解可能性とを、与

えつつあるのかを、又、何時、われわれが実用の領域を越えて、実践とはあまり関係のない純粹な思索へと入ってゆきつつあるのかを、決定することは困難である。われわれは言語に威圧され、言語が現実にもつ以上の威信を言語にたいして与えがちでもあろう。

「対象」という言葉は、あるタイプの経験とその経験に含まれる諸理論（ある点を越えると意味を失うような諸理論のこと）とを意味するのである。われわれが実在を知的に取り扱う唯一の方法は実在を諸対象へと変じることである。われわれが住んでいる世界はこのような操作を経てこしらえられているのである。

それと同時に、このような世界建設は必ずしも完全に成功しているわけではないと、認めざるを得ないのである。われわれはある程度、諸関係を諸項であるかのように取り扱えるのである。しかしその一方では、観念といったような存在者の場合、観念を項であるかのように取り扱うことは、一步前進どころか一步後退であると知れるのである。何故なら、われわれは、われわれ自身を不明瞭な世界という場に置き、明瞭で科学的な世界を捨て去ることによってのみ、観念の実在性を把握しうるからである。

観念を項として取り扱おうと、一步後退したところに、精神物理学的合理的心理学が取り残されてしまうのである。つまり、完全に把握することは可能ではないが、対象の性格を多いに備えた、エリオットが半一対象と命名するある種の対象が生じるのである。半一対象の本質は、それらは如何なる一視点にも所属しないが、われわれが二視点を同時に把握し、それらの何れの視点をも目的とせず、それら半一対象の存在を得るということである。

従って、「心的」なものは科学者が意図するような「実在的」世界の中に如何なる場をも持たないのである。その一方で実在的世界は、全体的関係の中から諸点を浮かび揚げさせ、それらの諸点を結んだ諸関係に存在するのであろう。そして、点と点を結んだ諸関係の実在性はそれらの外的諸関係にあったのである。

以上のようにして出来上がった見解は、以上の如き方法においては、他のそうした見解と同程度の正当性を所有しているのである。実在を単一者の数学的諸関係へと減じてしまう理論は、対象化へと向かってゆくわれわれの通常的傾向性に

連続しているのである。そしてこうした理論は、その通常の意味合いにおいて、他の理論よりも「真」なのである。何故なら対象化とは一つの新しい世界の創造だから、他の既成の理論よりも「真」なのである。

実在の世界と観念の（心的）世界とが同一であるとの主張は、信じるという行為*なのであり、実在の世界と観念の世界とが同一ではないという結果へと至る、別の信じるという行為とのみ比較されることになるのである。 **

*

an act of faith

**

Pp. 159-60.

- 11 **対象に注意する段階では、何を指示し、何を意味するのか明確ではない・誤謬の場合、偽なる対象と実在の対象とは、さらなる経験において、実践的世界における観念的同一性において束ねられ、しかも偽と真に区分される・現象の実在性は、さらなる実在性から見れば、現象に過ぎない**

根本的な難しさは次のようなことである。われわれが対象に注意するときには、対象とはわれわれが指示する何であるのかを、あるいは、われわれが意味する何であるのかを、われわれははっきりとは知らないということである。

視覚的誤謬の場合、この不明瞭性は明瞭であり、その時々感覚が真理の基準であるとする『テアイテトス』が示唆する以上のものがある。

私がある対象とある対象とを取り違えたとき、実在の対象とは、私が「現実に」目にした対象だったのであり、その実在の対象の姿から間違っただけの推量を行なったのだと、私は大雑把には言えるのである。しかし、あなたは、その間違いが起きた正確な地点が何処かとか、どれだけのものが外側から変質されずに受け入れられ、どれだけのものが内側から構築されたのかとか、を如何なるときにも述べられないのである。実在の熊と幻影の熊との違いは、関係の度合いの違いであり、

二種類の対象間に本体的に存在する違いではなかったのであった(第五章)。対象がその that 対象として経験される限りでは、それはその対象なのである。その対象を修正することは、さらなる経験の問題なのである。

このさらなる経験を通して、幻覚の対象と実在の対象とは、実践的世界において意味が持っている(観念的)同一性の中で、一緒に束ねられるのである。実は、この実践的実在的世界(形而上学的実在世界ではない)が、真なるものと偽なるものとを共通表示において統一し、しかも、偽は偽、真は真とするのである。

現象を実在によって説明するときにも同じ困難があるのである。現象の実在性をわれわれが顕わにしつつあるように見えるとき、われわれはもう一つの現象を提示しているに過ぎないと言われるかもしれないのである。現象と実在との間にわれわれが見出だす非類似性が大きければ大きいほど、益々われわれの構築物は二つの世界へと分離してゆくのである。*

*

P. 160.

- 12 注意される点とは、意味によるデータの観念的統合である・われわれは「それ」と「何」である対象に注意するが、厳密には「それ」のみに注意する・「それ」とはその共通の諸特質が表示する点、即ち、その諸特質が持つ意味的共同体(何)の表にある・この共同体は実践的性格を持つ・形而上学は「現象」と「実在」とを一体として捉えることに、依存している

注意の対象は第一の段階では確固と限定されていない。最初の段階における対象の「それ」と「何」とは、実践的には、ある度合いの曖昧さを示している。対象の記述は多少とも変動しうるが、対象は同じ対象でありうる。そして、同じ記述は、注意の不定の変動を通して、変動せずにいられる。

われわれが正確には何に注意しているのかを、われわれは如何なるときにも現実には述べられない。われわれが注意しつつある何ものかは、如何なるときも想

定された点ではない。それは大いに、意味によるデータの観念的統合なのであり、この観念的統合が注意される点を構成するのである。

私は瓶を見る。私が注意する点は瓶である。しかし、必ずしも実在の瓶ではない。恐らくそこには、実在の瓶なるものは全くないであろう。従って、実在の注意点は意図される対象であるとわれわれは言い得るのである。この意味合いで、注意は注意しようとの意図なのである。

注意は実践的には点への注意ではないのであって、一つの「それ that」への注意なのである。この「それ」は単独の意味を持つが故に、一つの「それ」なのである。われわれが一つの「何 what」として質化しなかった一つの「それ」は、孤立した「それ」ですらないであろう。

「それ」は「何」として質化されねばならないのであるが、実在の対象の二局面である「それ性」と「何性」とは、意味における相違の故に、常に異なるのである。従って、われわれは別々の意味合いで次のように述べる。われわれは「それ」と「何」である対象に注意する。そして、厳密には「それ」のみへと注意するのであると。

「それ」とはその共通の諸特質が表示する点であるのだから、その存続は、われわれがその諸特質を持つ意味的共同体を認識するか否かに、かかっているのである。そしてこの意味的共同体は究極的には実践的な性格を持っているのである。一連の諸特質がどの程度一つの対象を構成するのかといったことは究極的にはそれぞれの事例における実践上の問題なのである。従って、形而上学は現象と実在とを一つに把握するわれわれの能力と善意にかかっているのである。このような形而上学の限界は一つ一つの対象に応じた各々の形而上学にとって共通に当て嵌まるのである。*

*

P. 161.

13 説明は現象と実在との間の感じられる同一性に依存する・科学は実在を一つのタイプの対象へと減じる・科学的対象の究極的タイプは数学的関数の項を満たす価である・科学的対象の最終的对象は対象ではなく、ある種の内在性を有する

以上のような観点から見れば、われわれは諸理論をプラグマティックな検査にかける必要があるのである。実在に関する説明や実在のある分野に関する説明が、古いタイプの対象に取って代るような新しいタイプの対象の出現を見るとき、もしその説明が古いタイプの対象や既成の対象に対するわれわれの態度に現実的で実践的な影響を及ぼすとすれば、そうした実在の説明や実在の分野の説明は、新しい世界の出現であるだけでなく、真なる理論の出現でもあろう。従って、現象と実在の質の相違を統一する（新たな）同一性が存在することにもなる。

現象と実在との間のこの感じられた同一性が説明を構成するであろうことは明白である。そして、この同一性は脆弱で不安定なものであることも明白である。

厳密に常識的（共通感覚的）見解（比較的初期段階の対象の実在性を主張する）に従えば、理論物理学の諸理論は形而上学の諸テオリアと同程度に非現実的で不当に思えよう。しかし、理論物理学の理論と形而上学のテオリアとの間にはかなりの相違がある。

科学は総てが一つのタイプであるような対象を取り扱うのであり、それぞれの科学の目的は、実在を、実在がその科学の視野の中に入って来る限りにおいて、一つのタイプの対象へと減じることである。科学的対象の究極のタイプは数学的関数の項を満たす価としての諸点なのである。

しかし、自然科学の諸理論とは神秘の中で終わる傾向がある。何故なら最終的对象は全く対象ではないことが多いのである。もし最終的なものがある種のエネルギーや運動であるとするならば、それは対象ではなくてせいぜい半一対象なのであり、それはある内在性を所有しているのである。この時点で、理論は形而上学的となるのであり、あるタイプの対象から別のタイプの対象へと移行するのである。二つのタイプは信じるという行為によってのみ、一体化しうるのである。*

*

Pp. 161-2.

14 対象のタイプ：物，半一対象，二重対象，表示対象・タイプの変形には形而上学的飛躍がある・タイプの変形には視点の変化がある・形而上学的テオリアはあらゆる視点を一つに束ねる

第二章および第三章は，対象の最も重要な種類の一つである，心理学的な半一対象という種類を取り扱ったものである。第四章は，あらゆる対象の観念性，および，「実在的」対象と「観念的」対象との区分の相対性を説明したものである。最後に，実在の対象と非実在の対象との相違，および，想像的对象と想定的分析に関しては，第五章が，認識者が一人いる対象と認識者が幾人もいる対象として取り扱ったのである。* 即ち，前者においては，対象は経験へと転換するのであり，後者にあつては，対象は同一表示 identical reference として自らを維持するのである。このようにして，幾つかの対象のタイプが区分されるのである。物，半一対象，二重対象，表示対象，といったものである。

半一対象は，観念のように，内在的-外在的視点から観てのみ存在するようなものである。

二重対象は二つの視点から観て，対象として存在するようなものであつて，心的イミジや幻覚や創作された対象のようなものである。これらは，それら自身の時間と空間において実在性を持っているのであり，しかも，われわれの時間と空間における，前者とは異なった実在をも所有しているのである。これは，記号と記号で指示されるものとの連続性に基づくのである。

表示対象は，対象の実在性が[対象がかろうじて意図されること]にあるような非実在の対象なのである。そして，恐らくは，享受されるのであつて観想されるのではないと想定される，「感覺的感情 sensations」やカテゴリーはこの種類に属するのである。何故なら，こうした対象の存在はそれらが対象ではないというこ

とにあるからである。

以上のような全てのタイプと、「普遍者」や「特称者」も亦、ある局面においては物へと減少されましょう(普遍者と特称者とは二重の半一対象でもある)。何故なら、物とは言わば最低の秩序であるからだ。その一方で、物は意図される諸対象(諸特質)及び意図とに(即ち、対象性の局面)に分析し得るのではある。

しかし、タイプの変形は全て、科学には行なえなくて、形而上学が行なわねばならぬ飛躍を含んでいるのである。飛躍は**解釈**を含んでおり、それは一つの世界からもう一つの世界への輪廻転生なのである。このような巡礼は信じるという行為を含んでいるのである。

対象一タイプの変形においては、視点の変化がある。形而上学的テオリアにおいては、あらゆる視点を一つに束ねる試みがある。 **

*

本文では, Chapter IV endeavoured to set forth the ideality of all objects, and the relativity of the distinction between 'real' objects and 'ideal' objects; finally,+ with the difference between real and unreal objects, and the analysis of imaginary objects and assumptions.** The fifth chapter was engaged upon the objects as the object of one and as the object of several knowers; ……となっている。A. C. Bolgan は編注 (pp. 175-6.) において, +部分に it dealt を補うように勧めているが, 内容から判断して, **部分の前後を assumptions, the fifth chapter とすべきである。

**

Pp. 162-3.

- 15 哲学の基礎は信じることである・真理には形而上学的真理と歴史学的全体的真理とがある・世界は一なる「それ」であるが、われわれの世界は様々である・同一世界にとっては様々な真理が存在する・批評家の真理は歴史的、実践的真理である

タイプの変形においては、科学が行なうことの出来ない飛躍があった。これが、文字通りの真理というものが哲学理論に殆ど直接に適用されることのない理由でもあろう。哲学には最大の細緻と研鑽とが必要ではあるが、究極においては信じる以外にはその基礎を置くことが出来ない。これが、哲学においては、新しさとは細緻な洗練であって、根本的新しさは存在しない理由でもあろう。

真理という言葉には哲学するときに忘れがちな二つの用法がある。形而上学的真理と歴史的、実践的真理である。形而上学的真理と誤謬は歴史家にとっては何ら重要なものではない。歴史家の真理は形而上学的真理とは出発点が全く異なる。

唯一の實在の真理は、形而上学的真理ではないのであって、全体的真理（歴史的真理）なのである。實在的世界とは感じられる背景なのであり、この背景にわれわれは理論を投影するのであり、この背景との関係においてわれわれの推論は実践的効用を持つのである。

われわれは総ての者が、世界は同一の「それ」であることを認識しているのだが、世界を叙述する段になると、われわれの世界は様々に分裂するのである。何故なら、同じ「それ」は何性という全体的ではない限定された範囲（現象）を通してのみ存続するからである。

われわれ総ての者が、世界は同一であることを認めるのであるから（正確な点などないから、正確には如何なる点においてかは解らぬが）、この同一世界にとっては様々な真理が存在することになる。尤も、これらの諸真理が何であるかはわれわれには解らないのであるが、「批評的鑑賞力」という洗練され研ぎ澄まされた常識（共通感覚）が係わりを持つのは、この種の真理なのである。

真の批評家は慎重細心の公式化忌避者である。彼は厳密に真であろうとする言明を避ける。彼は何処にも事実を見出ださず、常に近似値を見出だす。彼の諸真

理は、計算の諸真理ではなく、経験の諸真理である。

*

Pp. 163-4.

- 16 あらゆる解釈はそれと矛盾する解釈と共に再解釈されねばならない・実践者は解釈に従事する・解釈とは対象タイプの変形にある・世界に関する如何なる叙述も一つの解釈に過ぎない・物とは万人が理解する対象の一タイプである・真理は物としての真理よりも私的真理にある

以上の如き、批評家の生きた諸真理でさえ、部分的で断片的である。何故なら、最も素晴らしい美的センスでさえも、結局は一つの解釈をわれわれに与えてくれるだけだからである。そして、あらゆる解釈は、恐らくはそれと完全に矛盾した解釈と共に、思考するあらゆる精神によって、又、あらゆる文明によって、取り上げられ再解釈されねばならない。サミュエル・バトゥラー*によれば、人間のあらゆる義務は神とマモン（物質欲の神）との双方に仕えることであつた、ということである。神もマモンも世界の解釈なのであり、再解釈されざるを得ないのである。この種の解釈（形式的には対象一タイプの変形の中に存在する）に、歴史家や文芸批評家や形而上学者は従事しているのである。尤も、解釈と記述との違いは、ほぼ度合いの問題なのである。

取り扱われる対象がわれわれの存在の自然的基盤に近いが為に、それらの対象があらゆる個人にとって実践的に同一であると取れ、従つてその意味合いにおいて正にある一つの視点が内包されているとき、われわれは万人にとって等しく真なる諸真理を得るのである。見解の相違がどの程度まで維持できるのか、これらの違いがどれくらい深くある科学の本体に食い込んでいるのかは、それぞれの科学が自分の為に解決せねばならぬ問題なのである。

更に、もし、論証されうる諸真理のみが真理と呼ばれ得ると「あなた」が言いたいのであれば、「私」は同意するであろう。何故なら「私」は誰にも劣らず「物質

主義者」であるからである。つまり、私は具体的個物を自然の物質としても捉えるのである。しかしこうした真理は実りが少ないのである。物質主義そのものも一つの解釈に過ぎないのであって、われわれが会うあらゆる対象のタイプは「物」というこの一つのタイプに還元しようということを、われわれは主張しようとは限らないのである。「世界」に関する如何なる主張も、即ち、世界の中の如何なる対象に関する如何なる「究極的」叙述も、不可避的に一つの解釈であろう。こうした主張や叙述は一つの価値評価であり、意味の付与なのである。

われわれ全員が一致して確信している「物」、即ち、われわれの信条ないし原則ともいうべき「物」は真ではないのは確かである。「実在の世界をこしらえているものは、見解の相違である**」。オイケン***の威勢の良い言葉に「私的真理などというものは全くない」と言う言葉があるが、エリオットはこれをあべこべにして「意義あるあらゆる真理は私的真理である」と述べている。真理は公になると、真理であることを止め、事実となり、せいぜい部分的公共性を具えるか、最悪の場合は宣伝文句となるのである。****

*

Samuel Butler (1835-1902).

**

原注「それぞれの事例において、(自分の)知覚と移入される異なる経験との葛藤を観察してみることは如何に有益であり如何に愉快的ことであろうか。この手に負えない不一致な結果と比べれば、結局は、如何なる真理もその半分も豊でなければその半分も真実ではないであろう。(限定)中心から観る者にとっては。」
Appearance and Reality, P.172.

Rudolf Eucken (1846-1926).

Pp. 164-5.

- 17 物によってのみ、われわれは思考しうる・しかし実在は物ではなく経験である・経験は注意と対象性の局面がなければ不可能である・自分の意識のタイプと異なる意識とは自分のものと連続しているが、それとは異なった新世界でもある

実在世界は見解の相違から成立し、意義あるあらゆる真理は私的真理であるならば、あらゆる種類の対象をたった一つのタイプの対象へと変形し、「これ」は対象では全くないとする、絶対者の視点に立った哲学に対して如何なる申し開きをすれば良いのであろうか。このような疑問は「弁証法的行程」に関する完全なる無知を示すものである。

物によってのみ、われわれが思考しうるという事実は、実在は物から成るという結論へとわれわれを導かないのである。物とは完全に相対的であり、物とは経験のあるコンテクスト、即ち、物が連続している**経験のコンテクスト**、においてのみ存在するのである。

徹頭徹尾、実在とは経験である。しかし、経験は注意と対象性の局面がなければ不可能であろう。われわれは対象の明晰なる成長物を、生のより高度な諸形式との関係において対象が大いに持っていると思われる分離と独立を、認知するのである。従って、**基体と対象が感情の状態から現象すると、われわれの視点からわれわれは言い得るのである。**

われわれ自身のものとは異なるタイプの意識について何かを述べるときには、われわれのものとは連続してはいるが異なった諸世界に関してわれわれは陳述しつつあるのである。われわれの水準における真理はくらげにとっての真理とは異なるものであり、くらげの生においては、真偽の代わりとなる類似物が必ずや存在するに違いないのである。従って、ある一面においては実在世界の発展であるものは、別の視点からは一つの新世界なのである。それにも拘らず、こうした発展があるとの主張は、発展が展開していく限り、真であろう。*

*

- 18 世界は諸限定中心からの構成物である・経験は自己一超越するが、自らに留まる・「これ」は自己一超越における同一性の局面である・「それ」は同一でありつつ異なった性質を持つようになる・経験の理解とは経験の使用法を知ることであり、真理や実在自体を知ることではない・われわれが目的とするものは実在自体であり真理である

世界は構成物である。しかし、それは私の構成したものではない。世界が私の構成したものとするならば「私」とはそれと同程度に「私の」構成したものだからであり、いわゆる主観の構成能力が絶対的となるからである。能動的行為者を表わすような言葉を使わぬようにするならば、世界は諸限定中心からの構成物なのである。

自らの上に建設されるものとの関係においてのみ、如何なる特称的与件も確実なのであって、それ自体において確実なのではない。しかも、あらゆる経験はそれ独自の自己一超越の原理を内包しているのである。経験は絶対的であろうと意味しつつも相対的である点において、又、経験は常に自らを超越しつつも常に自らに留まる点において、如何なる経験もパラドックスなのである。

ある人物を別の人物と取り違えるような単純な誤謬ですら「これ」なるものを明かにしてくれるのである。ある経験とある経験との間を存続し、われわれの諸判断を修正するような観念的同一性が存在するのであり、超越と共に「これ」なる同一性がわれわれに真理の度合いを与えるのである。「これ」の理論は、ある実在、即ち、「それ」が、ある「何性」の下でも別の「何性」の下でも存続しうることをだけ主張しているのである。尤も、「それ」は定義不能なのではあるが、つまり、われわれは如何なる「それ」が存続したのかを知らないのではあるが、如何なる主張においても、われわれは何を、ないし、どの程度に、主張しつつあるのかを知らないのである。つまり、あらゆる判断は比較的に分明な意味の背景から引き離せないからである。つまり、われわれは以前の「それ」ではなくなるよ

うな「それ」を指示しているのである。つまり「それ」は同一の「それ」でありつづけるのだが、非常に異なった性質を所有するようになるのである。従って、問題とされている真理は、所与の拡大しつつある「それ」の諸関係を持続的に分析していくことによって、見出だされるのである。

「これ」が新しい世界であるのかどうかは、実践的便宜性の問題である。ともかく、われわれは「これ」を同一者として意図するのであり、われわれは「これ」を始めの方で捉え損なった実在と感じているのである。より未熟でより不明瞭でより狭いものが、より広くより正確なものに、何故か包含され、その中で説明されるのである。「これ」という同一性の感情が同一性の想定にとって必要とされる唯一のものである。植物学や感覚の生理学や色彩に関する身体的条件を調べる科学は、「この木は緑である」といったような判断の真理を吸収し保存しているとも言えるのである。

如何なる判断も手もとの材料にだけ限定されるものではない。「あなた」がある物はある物ではないということを肯定するのである。感覚与件を単純に分析判断するときでさえ、「あなた」は「それ」を措定し、その後それを否定するのである。

「あなた」が行なう判断は「あなたの」経験の範囲内においてのみ真なのである。「あなた」が経験をどの様に使用するかということが、経験の意味を決定するのである。更に、如何なる判断も「あなた」が経験を理解するまでは真ではないのである。しかも「あなた」は如何なるときも経験を完全に理解することはない。何故なら、経験を「理解すること」は経験の使用法を知ることには過ぎないからである。従って、判断に関してわれわれが現実知っていることは、経験の真理性ではなく経験の実用性なのである。(真理は如何なるときも実用性であることはない)。われわれが目的とするものは実在者自体であるのであって、実在者自体は対象ではないのである。*

*

Pp. 166-7.

- 19 理論を目指すことは「それ」から「何」の抽出を繰り返すことである・体系の構築者にとっては「それ」と「何」との同一性は明白であるが、体系の外に居る者にとっては「何」しか見えない・形而上学を受容するには「これ」を二者が共有せねばならない

以上のように、理論的な目標に向かって進む行程は再びその行程自体（「それ」から「何」を抽出する行程）を繰り返すことなのである。つまり、われわれは実在者を目指すのであるが、基体としての経験から物としての実在が生じた後でわれわれが気付くことは、あらゆる実在者は経験としては実在的であり、又、あらゆる実在者は物としては観念的であるということだからである。経験を定義するときには、われわれはその経験の代わりにその定義を使用しているのであり、そのようにして、定義を経験しているのである。尤も、最初の経験なるものもそれ自体定義だったのかもしれないが、経験することと定義することとは全く別のことなのである。ともかく、対象の知識が構築物と認められている世界に帰属するのであるから、実在を見出すためにわれわれは原初の経験に戻るべきなのである。

「あなた」は、如何なる経験でもよいのだが、経験から出発する、又は、出発するように振る舞うのであり、そして「あなたの」理論を構築するのである。「あなた」は恐らくあらゆる人が受け入れるような諸真理でもって開始し、「あなた」は他の誰も発見しなかったような諸連関を見出だすのである。この過程において、実在はある意味合いでは変化してしまったのである。何故なら「あなた」の理論の世界は「あなた」が開始した世界とは全く異なる世界だからである。

体系の構築者にとっては、現象と実在とを束ねる同一性は明白なのである。しかし、その体系の外側にいる者にとっては、それは明白ではない。体系構築者にとっては、構築の過程は実在の過程である。何故なら思考と実在とは一体だからである。しかし、批評家にとっては、その過程は恐らくは構築者の思考の過程に過ぎないのである。批評家の視点からすれば、形而上学者の世界は、子供が見ている子取り鬼が実在的であるのと全く同種の実在性を持っているのである。形而上学者は実在を彼の体系の見地から考えるのであるが、批評家は不定の社会的実

在性の見地からその体系を考えるのである。要するに、主語と述語が一体ではない世界の中で必ず生じることが生じるのである。

形而上学的体系はロケットのように上がっていき棒のようにポトリと落ちるようになっていっているのである。最も緻密に織り上げられた理論でさえ、その人の「これ」は「私」の現象世界の实在なのであろうか、と問われ得るのである。そして「私」がそれらの同一性を認めないならば、その「これ」は「私」の現象世界の实在ではないのである。否定は再肯定である*と言っても、そうであることを「私」が認めないならば無駄である。

ある形而上学が受容されるには、善意が必要である。二人の人物は同一の対象を意図せねばならない。意図された対象は同一であることを両者は認めねばならない。 **

*

本文では my denial reasserts となっているが my denial reassents と取る。

**

Pp. 167-8.

20 諸限定中心の諸経験の中に見出だされる世界と 理論上の世界とは同一ではない

われわれは、真理は一つという想定と实在は一つという想定とに立たざるを得ない。そのように強いられているのである。一つと言っても、どのような一つかを問う段になると、一致が見られないのである。われわれの体系は、われわれの体系を受容する人々の世界に関するものであるのと同じく、われわれの体系を否定する人々の世界に関するものでもあるのだ。

しかも、世界は諸限定中心の諸経験の中に見出だされる状態でのみ存在するのである。そしてそれらの諸経験とは、「あなた」がそれらを煮詰めて一つの同質の塊にしてしまう以前に、それら諸経験が蒸発してしまう程に不合理で異様なもの

なのである。

こうした所から、われわれの理論が無矛盾の理論であろうと、乃至は、(いわゆる客観世界と思惟との、知覚と観念との) 対応一致の理論であろうとに拘らず、われわれの理論は大いなる苦難を強いられるのである。

たとえ対応一致の理論であるにせよ、われわれは一体如何なるコンテクストにおいて、厳密に対応一致する世界が存在すると言い得るのであろうか。何故なら、そうした世界は、本来は諸限定中心の諸経験の中に見出だされる世界なのであるから、その世界の中の諸対象に対してわれわれが向けたあらゆる批判の影響を受けやすい世界でもあろうからだ。仮に私の思惟と客観世界が対応したところで、その対応一致が「あなた」に適用されるという保証は全くないのであり、真理は一つではあり得なくなるからである。

又、たとえ無矛盾の理論であるにせよ、同様にわれわれにとっては役立たないのである。何故なら、何が無矛盾なのか、と尋ねれば、諸観念であって諸実在ではないと答えられるであろう。すると全構造は空疎な唯心論的構造となり、手に触れるものは殆ど何もなくなるであろう。*

*

P. 168.

- 21 形而上学的世界における限定中心と実践的世界は対応一致の関係で結ばれているのではなく、「意図される同一表示」によって通じている・無矛盾の理論は諸観念には通用しても実在には通用しない・ある形而上学は、実践的に真であるとか偽であるとかに関係なく、受容できたり拒否できたりする・しかし、対象を構成したり対象を意味することにおいて、実践的を主張することは実践的形而上学の主張であり、実践的方法性の強調(現世主義)は絶対者を主張することと矛盾しない

真理や実在が一つであるという想定に立つ理論が諸限定中心の諸経験の中に見

出だされる世界を説明出来ないという異議は、ある点では些細なものであり、ある点では誤解である。

ここで言われている対応一致の考えは、心理学的誘惑の場合にのみ通用するからであり、われわれが「对象的」世界を見出だすときには、対応一致の問題は存在しないし、孤立した「観念」は存在しないからである。なぜ対応一致の問題が存在しないのかと言えば、われわれには、われわれ自身の観念に衝突し葛藤する他の人々の「諸観念」が存在するからなのである。

対応一致という考えは、一体、形而上学に應用しうるものであろうか。われわれの非一形而上学的理論には社会的背景があるように、形而上学の社会的背景が存在するようになれば、対応一致は形而上学に應用しうるとも言えようが、形而上学の社会的背景なるものはこれから先いかなるときにも存在しないであろう。

われわれの諸記述や諸説明が大いに相違し得るのであるが、実践的な相違が殆どありえないような場合は、対象の真偽を定める基準である「意図される同一表示」が、われわれの諸理論にはあるとは言えないのではなかろうか。

さらにその一方で、われわれの諸理論が世界の中のあらゆる相違をこしらえるのである。何故なら、真理とはいやしくも真理であり得る以前に、「私の」真理であらねばならないからである。真理とは何故「私の」真理であらねばならないかと言えば、「对象的」真理とは相対的真理であるからである。つまり、われわれは对象的真理がどのように働くのかということにのみ関心があるのだ。ある物が緑であるとか青であるとかの信念に基づいて、あらゆる人がその物に向かって行動する限り、その物が真に緑であるのか青であるのかは問題にならないのである。

しかし、形而上学説は孤立して「真」あろうとするのであって、われわれのプラグマティックな検証は決して應用されることはないのである。対応一致の考えは役に立たないのである。何故なら対応一致は形而上学的世界においては全く意味をなさないからである。

もしわれわれが検討しているものが単に「諸観念」ではなく実在であるとするならば、無矛盾の考えも同様に無駄なのである。

絶対者は対象の如何なるクラスにも内属しないのである。絶対者は実在的でも非実在的でも想像的でもない。ある形而上学は実践的視点からは真ないし偽の何れかであるということをわれわれが想定せずとも、その形而上学は受容されたり拒否されたりされ得るのである。

肝腎な点は、実践的立証の世界には正確な境界線がないという点であり、境界線を開けておくことは哲学の務めであるという点である。もしエリオットが対象を構成することと対象を意味することにおいて実践的（プラグマティックなるもの）を主張したのならば、それは実践的が**実践的形而上学**であるからである。さらに又、この実践的を強調することが——知識の相対性と道具性を強調することが——われわれを絶対者へと駆り立てるものなのである。つまり、この実践的現世主義は実践知における方法的手段的原理としてだけ理解されねばならないのであるが、このことは、絶対者が実践知における論証のために引き合いに出されない限り、実践的現世主義は絶対者を主張することと原理的に完全に一致することを示しているのである。*

*

Pp. 168-9.