

# T. S. エリオットの形而上学

—ライプニッツのモナドとブラドリの有限中心を経て—

今 村 温 之

## 目次

### \*序文

\*ライプニッツとブラドリとの間の類比性

\*実在性の度合いを持った諸モナドの宇宙における遍在

\*宇宙は価値体系であり、絶対者を必要としていると想像される

\*私的全世界（宇宙）と公共世界との媒介

\*諸自我に交じった自我と私的な全世界である魂（有限中心）との区分

\*ライプニッツにおける私的全世界である魂と環境内の魂との混同は、二つの視点の混同である・二つの視点は相互に溶融して、魂がその身体のエンテレケイアであるような視点になる

\*二視点の混同が生み出した理論：ライプニッツにおける「支配的モナド」と「予定調和」・ブラドリにおける「絶対者の諸有限中心における自己認識と自己実現」

\*T. S. エリオットの形而上学

## 序文

T.S.エリオットはライプニッツの研究をしている。ライプニッツのモノドに関する考え方とブラドリの有限中心 *finite centre* との間にはある種のアナロジーがあることを見抜き、両者が類比的な考えを抱いていることに注目している。彼はその類比を *The Monist* XXV (October 1916) の 'Leibniz' *Monads and Bradley's Finite Centres* において明らかにしている。『モニスト』同年同月月号には 'The Development of Leibniz' *Monadism* が載せられており、エリオットがハーバード大学へ提出したものの論文弁護のための面接には欠席したブラドリに関する学位請求論文 *Experience and the Objects of Knowledge in the Philosophy of F. H. Bradley* (1964年に *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley* として Faber & Faber から出版) も同1916年の4月に完成したことから見ても、当時のエリオットのブラドリ研究の基礎にはライプニッツ研究があったことが明らかになるのである。そして、この学位請求論文は、ライプニッツの考えを根底に置いて読まねば、なかなか理解の難しい論文であり、多くの解釈が失敗に終わってしまうようなものなのである。しかし英文学にあっては、ライプニッツがエリオットの形而上学に大きな影響を与えていることに気づいている研究者は、私の知る限りでは一人も無く、むしろブラドリとの共通性のみを課題にする研究者が多少いるくらいなのである。<sup>(1)</sup>

こうした次第で、本稿においては、エリオットの形而上学に影響しているライプニッツ哲学が如何なるものであるのかを解明することが一つの課題となる。またライプニッツのエリオットへの影響は彼の初期にだけ限定されるものではなく、彼の一生を通して存続するものであり、この意味合いでエリオットがライプニッツをどのように考えているのかはエリオット研究の中枢を占めるべき課題なのである。私が依拠するエリオットの論文は上記の「ライプニッツのモノドとブラドリの有限中心」であり、上記の

T. S. Eliot, *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley*, Faber & Faber, 1964 に転載されたものである。

ライプニッツのモナドロジーは彼の形而上学であり、世界と自分の魂の真実で根源的な有り様を記述したものである。ブラドリの形而上学はライプニッツのモナドロジーに類比的であるとエリオットは取る。そしてエリオットの形而上学は彼らの欠点を修正したものなのである。エリオットの形而上学が如何なるものかを、上記論文から明らかにしたい。そしてこのことは、あらゆるエリオット研究の土台となるべきものと考えている。

### ライプニッツとブラドリとの間の類比性

エリオットによれば、ブラドリの『現象と実在』(*Appearance and Reality*)には、ライプニッツのモナディズムとの間に「アナロジー analogies」がある<sup>(2)</sup>。このアナロジーとは、単なる類似のことではなく、「ライプニッツのモナドロジーとブラドリのこの著作の間には対応・対比が張り渡されている」ということである。つまり極端な言い方を許して戴けるならば、ブラドリがライプニッツを読んだり研究したりして後者の考えをそのまま取り入れたといったことよりも、両者は共にそれぞれに深く根ざす生得観念に従いながら、独自に思想を展開させたにも拘わらず、両者の考えの間には対応や対比があるということである<sup>(3)</sup>。

エリオットは、ライプニッツのモナディズムにはブルーノの理論と同定しうる諸説が多いが、ある本質的一点において両者は異なるとし、「ブルーノのモナドには幾つか窓がある」が「ライプニッツのモナドは貫通していない点」が彼の独創性であり、「ライプニッツとブラドリとの間の類比性」でもあるとする<sup>(4)</sup>。

ライプニッツのモナディズムは、多くの非本質的な点を含んではいるが、我々がライプニッツの諸見とブラドリの諸見との類比に注意すると、それらは本質的なものを網羅しているとエリオットは述べ、そうした類比的な

諸見は以下のようなものとしている。

- (1) モナドどうしは完全に孤立している。
- (2) 認識に関しては懐疑的である。つまり時空や幾つかの関係は相対的であるとし、反主知主義（反悟性主義）が抱かれている。
- (3) (2) に対し、モナドは不滅である。
- (4) 「表出 expression」という重要説。

上記以外にも、ブラドリの「有限中心と自我との相対的区分」などはライブニッツにも窺うことができるし、「魂と身体との関係」、「汎心論の可能性」、「魂による魂の認識」などといった問題は、二人の哲学においては類比的な解決がもたらされていると述べられている。

さらに「ライブニッツの‘多元論’からブラドリの‘絶対零’へはほんの一步であるし、ブラドリの絶対者は直ちにその多元的諸実体へと分解される」とされている。ここからエリオットは、ライブニッツの「諸モナドには完全性の度合いがある」という理論は、ブラドリの「実在性には度合いがあるという理論」に大いに類比しているということの説明へと入っていく。

### 実在性の度合いを持った諸モナドの宇宙における遍在

「諸モナドには完全性の度合いがある」との考えに、どのような理由からライブニッツが到達したのかを、エリオットは次のように説明している。ライブニッツは「実在性を総べての述語の主語にある<sup>(5)</sup>」としたが、これは余りにも安易な方策であった。「世界は単純実体とそれらの諸様態から成る」のだが、「主語はその諸様態の合計には、無時間的視点から観ても、等しくない。述語を幾ら付加しても主語は完全にはならない<sup>(6)</sup>」のである。偶有的性質たる述語を幾ら付加しても主語としての実在性は生じないからである。

ライブニッツが彼の第一テーゼにおいて取り組もうとした問題は、そし

て彼が如何なるときにも十分に解決することのなかった問題は、「何が実在的な主語になるのか」「個体化の原理は何か」ということであったとエリオットは述べる。実体的統一と偶有的統一との相違とは何かがライブニッツの問題であったのだ。「もし有限個の述語を持つことが可能な一つ一つのものが、つまり注意の対象であることが可能な一つ一つのものが、実体であるとするならば、全理論は崩壊する<sup>(7)</sup>」のである。注意の対象とは、ある諸様態にのみ注意し他の諸様態を無視することによって生じる、全体のなかの部分である。こうした部分が実体ならば、そうしたものは変化を通して持続することが変化の途中で無くなるし、そうしたものは他の主語の述語となってしまう。こうしたものが実体でないとするならば「我々は実在性を総べての述語の主語とするか、観念論者たちが時々行っているように判断と偽判断とを区別するかの何れかとせざるを得なくなる<sup>(8)</sup>」のである。これはどいうことであろうか。あらゆる対象が実在性であるならば、モナドなどは必要ではなく、このことはモナディズムの崩壊を意味する。有限個の述語を主語に付加しても、実在性が生じないならば、次に出てくる考え方は、「総べての述語の主語を実在性とする」という存在論的な考え方、ないしは観念論者のように主観を設定し、その主観に生じる整合的観念のみを実在性として認めるという考え方である。後者の考え方では、判断（命題）における整合的思考が実在性と成るのであるが、この実在性は「世界は単純実体とそれらの諸様態から成る」の中で言われている単純実体たる存在論的実在性とは異なっている。それらの相違は認識論と存在論との違いから生じる。モナドは認識論的実在性ではないのであるから「モナド原理を求めんとするための論理的基盤 the logical basis for monadismの方が（つまり認識論的実在性の方が）破綻する<sup>(9)</sup>」のである。

実体的と偶有的を区分する確かなトークン（記号や語句の個々の使用）が言語表現において見つからないならば、結局「我々は実在性そのもの（事実）の中にのみ実体性を見出すことになるし、同じことであるが、

我々はあらゆるところに実体性の度合いを見出すことになる<sup>(10)</sup>。要するに、事実ないし実在性そのものは言語的表現へと転化されるが、その言明が事実ないし実在性そのものではなく、事実ないし実在性そのものは言明を真偽何れかにさせるものなのである。事実ないし実在性そのものは、真でも偽でもない。言明の方に真偽の二値は属する。けれども事実ないし実在性そのものの方に、認識が自由に出来ない厳然たるものがあるという意味合いで、真理があるとは言える。従って実在性（事実）に実体性があるということになる。しかし完全無垢な実在性を我々が手に入れることは不可能である。すると事実（実在性）においては「実体は有限の変化する諸視点に相関するようになり、最終的には再び我々は唯一の実体に頼るか、あきらめて頼ることをやめねばならないのだ<sup>(11)</sup>」。つまり「実在性そのものを不定の様々な範囲で限定している視点」ないし「視点によって不定の範囲で限定されている実在性そのもの」が厳然たる諸事実となり、その事実に実体性が相対的に現われるということである。絶対的実体の規定が不可能ならば、度合いを持つ実体の遍在（多元論）ということが我々の選択肢ということになる。

「実在性には度合いがあるというブラドリの理論」に比定しうる、この「度合いを持った実体の遍在」ということが、ライプニッツの真の教説にほぼ等しくなることが往々にしてあるのだとエリオットは述べ、1687年10月9日付けの「ライプニッツからアルノーへ」の書簡を引用して「度合いを持つ実体の遍在」をより具体的に説明する。

「私の言い方では、ある物が別の物を表出するというのは、そのある物について言えることとその別の物について言えることとの間に、ある恒常的で規則的な関係があるときなのです。…表出はあらゆる形式に共通であり、かつ通常の知覚（表象）、動物感情、知的認識を種として含む類なのです。…さて、こうした表出はあらゆるところで見出

されるのですが、その理由は全ての実体が相互に共感しあい、全宇宙の最も微小な動きにも比例的に対応する変化を被るからなのです。<sup>(12)</sup>

さらにエリオットは「度合いの低い実在性」における表出では、実体的永続性は殆ど問題にならないとライブニッツがしていることを指摘することも忘れていない。つまり、同書簡において「あなたは次のように反論されています。私が実体形相を生命体にしか認めていないと、—でも、私はそんな立場を採ったつもりはありません。<sup>(13)</sup>」と述べられている箇所を引用した直ぐ後で、それとは矛盾したようなライブニッツの考え、つまり「最下位のモノダは実質的には全く存続しない」との考えを表明する文章を引用する。これは反省することのない「度合いの低い実在性」を持つモノダにおける話とされる。「道徳のないし実生活的立場から見れば次のようになる。つまり、それら（最下位のモノダら）は、それぞれの場合（毛虫が蝶になるように変態するとき）に、滅びると言いうるようである。自然的見地から身体は腐敗して滅びるといふのと同様に、我々はそう言い得るのである<sup>(14)</sup>」。従って、最下位のモノダたちの永続性の主張は理論上の強弁のように思えるとエリオットは述べている。ここには後に説明する、私的全世界たる魂と公共世界における諸自我に交じった自我との矛盾が窺えるのである。

そこから見た何れもが対象である限り、即ち有限個の述語を付与されることが可能である限り、平等に実在的であるような視点がある。そうした視点は最も徹底した一元論において正に必要とされる。しかし「視点が対象を限定していること」が事実であり実在性であるならば、事実たる「実在性に直接する視点」ないし「視点に直接する実在性」には実在性の度合いがあるということになるのである。すると実在性の唯一の基準は「充足性 completeness と全体統一性 cohesion<sup>(15)</sup>」となる。つまり個々の「視点」は実在性をそれぞれの度合いを持って充足しているのであり、さらにその

視点は他の諸視点と体系内において統一されていると考えられるのである。

### 宇宙は価値体系であり、絶対者を必要としていると想像される

ある視点が限定している幾つかの対象が、対象そのもの（諸物）ではなくそれ以外の諸視点であるとするならば、諸視点としてのそれらの実在性は現象によっては決定できない。「我々がそれら諸視点を物として取り扱えない限り、実在性の唯一の对象的基準は、それら諸視点の完全性 perfection である。実在性の度合いが実効性を持つ如何なる体系においても、実在性は価値によって、価値は実在性によって定義されてもよい<sup>(16)</sup>」。つまり、対象ならぬ諸視点を意識し対象化する唯一の方法は、それらの諸視点を絶対的・完全的な価値の体系として見ることなのである。

「ライプニッツの多元論が究極的には信仰に基礎付けられているように、諸限定中心においてのみ現実的なブラドリの宇宙も信仰行為 an act of faith によってのみ統一されている<sup>(17)</sup>」。両者の宇宙においては神が最高の目的として想像されている。孤立した諸有限経験からブラドリの宇宙は合成され、逆に宇宙は精査によって孤立した諸有限経験へと変質するのである。こうした宇宙においては、ある有限経験は他の諸有限経験へと、あるモナドは他の諸モナドへと、どこまでも非連続的に連続しているのである。「諸モナドのように、諸有限経験は一であることを目的としている。充足へと至った、つまりそれの中に潜在している充全たる実在性へと至った各有限経験は、全宇宙に同定しうるであろう<sup>(18)</sup>」。無論、そのように充足した有限経験は、それが現実に獲得している小さな実在性たる「今、ここ」という現実性を失うことになるではあろう。「(最終目的者と想像される)絶対者は、思考が要求していると想像されている an imaginary demand of thought のに応答し、感情が要求していると想像されている an imaginary demand of feeling のを満足する。諸有限中心を無矛盾に全体統一すること



を装いながら、絶対者は諸有限中心が無矛盾的に全体統一されているという主張をするようになるのである。しかも、絶対者がそうした主張をしていると我々が今ここで感じる限り、その主張は純粹に真なのである<sup>(19)</sup>。形而上学的存在においては、諸有限中心は無矛盾に統一されているように考えさせられ、感じさせられるのである。従って、以上のように部分が全体へと一体化していき、全体が部分へと分化していく有り方においては、諸実体の実在性を決定することは困難であり、ライプニッツはこの課題に成功しなかったとエリオットはする。

### 私的全世界（宇宙）と公共世界との媒介

上記のような有限中心やモノドという鏡が反映する諸対象を見つけることは、ライプニッツにとってもブラドリにとっても困難であった。何故なら上記のような考えに従えば、彼らにとっては主観と世界とをいわゆる二元論的に截然と分離して対峙させるわけにはいかないからである。内的世界と外的世界とは截然と分離させ対峙させてはならないのである。

二人の世界は（実在論的世界ではなく）観念によって構築されたものである。「観念的」と「実在的」の区分はライプニッツにとっては、無論ブラドリにとっても、現前している区分である。前者の空間理論は後者のそれのように、相対的であり、質的でさえある。諸関係は精神の働きによる。時間は有限の諸視点からの限定によって現存する。諸有限中心に現前している経験以外は如何なるものも実在的ではない。ブラドリにとっては、世界は幾つもの魂や中心による世界志向に過ぎない。「世界とは、我々が同じような思考によって構築するようなものである。その中で総べてのものが場を持つような、そしてその中で各知覚者によって把握された諸関係が一致するような組織、一貫した秩序のある体系を、我々はある程度は定めることが出来る…。我々の

内面的な方の諸世界はお互いに分離されていると私は告げられもしよう。しかし経験の外側の方の世界は我々に共通している。こうした基盤に立ってこそ我々は交通する communicate ことができる。こうした言明は正しくなからう。<sup>(20)</sup>

要するに私的世界と公共世界との区分は、空間的内外による区分ではないのである。さて、ブラドリからの引用は更に以下のように続くが、それぞれの魂にとっての私的な全世界は我々にとっての暫定的な共通世界によって媒介されていることが、そこからは推測できる。

私の外部諸感覚は私の諸思考ないし私の諸感情と同じくらい私自身にとっては私的である。どちらの場合も、私の経験は私自身の円の中に、外に対しては閉じられた円の中に、納まる。どの領域も、その諸要素は同様であるにもかかわらず、その領域を取り囲む他の諸領域にたいしては不透明なのである。交通に関しては、実は種類の違いはないのであり、程度の違いだけがあるのだ…。我々の自然的諸経験には、我々が内的と呼ぶ諸世界には通用しないという意味合いでの、統一がある…。要するに、魂に現象する現実存在として看做されると、各魂にとっての全世界はその魂にとっては特異で私的なのだ…。如何なる経験もその外側からの検査には開かれることが不可能なのであり、同定を直接に保証することは不可能なのである…。総べての魂がそれによって生き行動する live and move 観念的内容の現実的同一は、外的現象の道を經由せねば共通に作用しないのである<sup>(21)</sup>。

各魂にとっての私的な全世界があるのに、「総べての魂がそれによって生き行動する、観念内容の現実的同一」はどのようにして共通作用するのか、交通はどのようにして可能なのかと言えば、「外的現象の道を經由せ

ねばならない」のである。この「外的現象の道」をエリオットはボーズンキットの言葉を借りて次のように説明している。「特殊な意識の中の如何なる位相も、一見本物に思える主観の一位相であるだけなのでは決してなく、常に本質的に、多くの諸意識の総べての様態を通過し統合した更に大きな経験的全体の一員なのである<sup>(22)</sup>」。ブラドリは「各有限中心は‘それが存続する間は’全世界である」という局面を主張することが多いにもかかわらず、上記に引用されたボーズンキットの考えと同じ考えを持っているとエリオットは述べる。そして「実践の世界、諸対象からなる世界は多様な魂によって志向された観念的同一から構築されている」と言って「外的現象の道」とは「実践の世界、諸対象からなる世界」であることをエリオットは明らかにする。

それでは公共の世界と私的な全世界とは、どのようにして媒介されているのであろうか。それらの世界は、实在性自体を二つの異なった視点から限定した結果生じた二世界であり、もともと一なる事実が既に存在するが故に媒介されるのである。

私はこのように考えている。ブラドリにとっては、対象とは幾つもの魂の共通志向であり、直接経験から切り取られたものである（ある意味合いではそれらの魂自身が直接経験から切り取られている）。結局は時間における共通世界の開始という問題は存在しないのであるから、共通世界の発生については公然たる虚構によって説明しうるだけである。共通世界の発生を説明すると以下のようなものである。一方においては、我々の諸経験は同様の諸対象からなるので同類である。他方においてはそれらの諸対象は多様で完全に独立した諸経験から‘知性が構築したもの intellectual constructions’に過ぎないのである。従って一方においては私の経験は原則的には本質的に公共的である。私の感情転換 emotions を私自身よりも他者たちの方がより良く理解する

こともあるが、それは眼科医が私の目をよく知っているのと同じことである。その一方で総べてのもの、即ち全世界は私自身にとっては私的なのだ。内的と外的とは、上記のように、同一世界内の異なった様々な内容に適用される諸性質ではないのであり、それらは異なった視点と視点のことなのである。<sup>(23)</sup>

共通世界における我々の諸対象は、それぞれの私的魂から知性（悟性）が構築したものでもあり、共通世界と私的宇宙とは、既になる事実であるが故に、媒介されるのであり、視点の相違が双方を作り出しているのである。

### 諸自我に交じった自我と私的な全世界である魂（有限中心）との区分

次にエリオットは、有限中心や魂はモノドと同じ働きをするのかという問題の考察へと入っていく。「魂 soul」や「有限中心 finite centre」や「自我 self」の持つ意味をはっきりと区分しておくことは難しく、これらの語は何れも暫定的で相対的であるとされるが、自我は他の諸自我に交じった一メンバーであり、魂は私的な全世界であり、有限中心とほぼ同じとされる。

自我は観念的で大いに実践的な構築者であり、諸他者の自我でもあるがその人自身の自我でもある。私の自我は「その中で私の宇宙が現象する有限中心と密接に一体のままに留まっている。ところが他の諸自我は、私にとっては、観念が限定した諸対象となっている。（*Truth and Reality*, p.418.）」自我は時空において構築されたものである。それは他の諸対象に交じった対象であり、他の諸自我に交じった自我であり、共通世界においてしか現実存在できないであろう。<sup>(24)</sup>

私の自我以外の諸自我は、共通世界におけるメンバーなのであって個性を欠いている。これに対して魂は、その経験の外側からの影響に対しては、閉じられていることが多いということが次に述べられるのである。

魂 soul は有限中心とほぼ同一である。有限中心として考えられた魂は他の存在者たちによって影響を受けることは不可能である。何故なら有限中心はそれ自体が宇宙であるからだ。‘もしあなたが魂としてのあなたの魂にあなたの注意を留めるならば、あらゆる可能な経験はその魂において生じるものと変わらない。あなたはその魂を限定している魂の出来事 psychical events を取り扱っており、最後にはそれらの出来事は、あなたがあなたの観念に忠実である限り、純粹にその魂の諸様態に等しくなる。そうした観念形成 conception は何らかの目的にとっては妥当であり必要である…。 (*Truth and Reality*, p.415.)’ 従って、変化はそうした諸様態自体の外側からの作用によって引き起こされたものではあり得ない。変化は ‘ある実体のどの様態においても、それによってその様態が永続化することがなく、その次の様態へと移行して行くところの、ある要素または性質でのみあり得る。こうした要素はライブニッツが活動性 activity によって意味するものなのである’。<sup>(25)</sup>

因果関係によって説明されるような外側からの影響を受けることのない、それ自体が宇宙である魂（有限中心）の自発的活動性は有限中心ないし魂のものであることが、上記のように説明されている。

ライブニッツにおける私的全世界である魂と環境内の魂との混同は、二つの視点の混同である・二つの視点は相互に溶融して、魂がその身体のエンテレケイアであるような視点になる

魂は、有限中心の諸様態と同定できない何かと考えられるときには、その有限中心とは異なる。有限中心は、私がそれを理解していると装うことが出来るとするならば、直接経験なの「である」。それは時間のうちには無いのであるが、我々はそれを多少とも時間的諸状況下にあると考えざるを得ない。‘直接経験は全世界であり、他の諸世界に交じったある一つの世界ではないときに、直接経験そのものになる。それには本来はそれが存続する期間が全く無い。成る程それは経過と前後とを含みうるが、しかしそれらは二次的である (*Truth and Reality*, p.410).’ ある意味合いでは、有限中心にはそれ自身の過去と未来が含まれている。‘有限中心には具体的個性 a character があって、それには具体的個性が含まれたりする。そしてそれ自身の過去や未来はその具体的個性に依存している (*Ibid.*, p.411).’ このことは、魂の場合にはより明らかに事実である。しかし、魂にはそれに生じた事の総べての痕跡があると更に主張することは正しくなからう。魂に関するそうした見解を抱きつつ、能力に応じた魂の様々な程度を更に区分しようとするのは誤りである。そのようにすることは、全世界であり、それ自身の属性や性質としてだけ総べてのものがそれへと現われる魂と、環境へと作用する自らの方法によって説明され得る魂とを、混同することと同じであらう。このようにして、ライブニッツは一連の困難へと自らを追いやったのである。中心 centre, 魂 soul, 自我 self, 諸個人に交じった個人の諸性格 personality といった概念は区分されねばならない。それぞれの魂がそれ自体で世界であるように限定される視点と、それぞれの魂が自然な有機体の働きへと限定さ

れる視点とは、混同されてはならない。その自然な有機体は、恐らくは部分的な統一体に過ぎず、変化や発展が可能であって、歴史と構造や始まりと明白な終わりを有しているのである。そうでありながらも、そうした二つの魂は同一なのである。さらにこれら二つの視点が相容れないものであるにせよ、他方では何れの視点も相手なしには現実存在しないのである。両視点は我々の把握不能な行程を經由して、相互に溶融しあっているのである。魂を、完全に孤立したものとしてのみ、諸様態を持つ実体としてのみ、我々が考えねばならないとすると、様々な他の魂の観念形成 conception を懸命になって実行しようとするなどとはあり得ない。というのは、もし他の諸魂があるとすれば、我々は我々自身の魂を残余の環境よりもそれ自身の身体 body へと、より密着したものとして考えるに違いないからである。つまり我々は環境の諸様態の幾つかを分離し可能態化 (idealize, 形相化) することになるのだ。このようにして、魂がその身体のエンテレケイアであるような視点へと我々は移行するのである。ある視点から別の視点へのそうした移行こそが、ブラドリ氏の読者には超越 transcendence とし  
て知られているのだ。超越を充全に取り扱うことが出来なかったことが、否、この問題の真の本質を認識できなかったことが、ライブニッツをかくも空想的に見せ、彼を次のような不様な方針転換へと至らしめたのである。<sup>(26)</sup> (次の引用文へと続く)

それ自体が全宇宙であったり全世界であったりする魂と、自然的有機体の働きとしての魂＝身体ないし私の自我とは、混同されてはならない。これら二つの魂は、区分されるべきものどうしであるが、同一の魂である。では何故一つの魂が二つの魂なのかと言えば、それはそうした二つの魂を限定するに至る、二つの視点が異なるからである。二つの視点は相互に相手を前提として現存する。後者の魂を限定する視点から生じる身体は、前

者の魂たる視点と、同定せざるを得ない。この場合の視点は、魂がその身体のエンテレケイアである視点である。有限中心、直接経験としての視点から自我を限定する視点へと、さらに魂がその身体のエンテレケイアであるような視点への移行が、ブラドリの超越 transcendence である。こうした移行を、ライプニッツは十分に認識できなかった。視点1における私的魂をそのまま、視点2が限定する「世界との因果関係を持つ自我の諸性質」と時々混同し、その結果矛盾させることが、ライプニッツを窮地へと追いやったのである。これらのことが上記の引用において述べられている。

## 二視点の混同が生み出した理論：ライプニッツにおける「支配的モナド」と「予定調和」・ブラドリにおける「絶対者の諸有限中心における自己認識と自己実現」

(前の引用から続く) こうしてライプニッツは、魂を身体のエンテレケイアとするにもかかわらず、「支配的モナド the dominant monad」の理論に頼らざるを得なくなったのである。しかし先程の理由から、私は次のように明言したい： 相互に対立しているが、それでもなお相互に融和する二つの視点をもし受け入れるならば、支配的モナドの理論は余分なものである。この理論は、外的世界の实在性を否定すると同時にその实在性を保存しようと実は努力しているのだ。恐らくこうした努力は、あらゆる汎心論に共通するのである。汎心論の行っていることは、少なくとも実践的には相対的に妥当する二つの概念たる「意識」と「物質」に対して、もっと有効性がなく従ってもっと意味のない一つの概念たる「生氣ある物質 animated matter」を代用する努力に過ぎないのである。私の身体がまさに私の魂の性質である限り、そうしたものをその外側から説明する必要は全くないと私は想定する。さらにそうしたものが独自の实在性を持つ限りにおいては、そうであるのは、そうしたものが他の諸魂や諸モナドの諸性質たる諸要



素から合成されているからである、などと言う必要は全くない。ライプニッツは支配的モナドに関しては、魂の概念と自然の概念に対して、もう一つの余計な概念を付与するだけのことしか行っていないのである。<sup>(26)</sup>

ここで言及されている「支配的モナド」とは通常は如何なるものとされているのであろうか。精神的モナドのみが「実体」であり、物体は「現象」に過ぎないというモナディズムの基本的前提に立てば、物体の延長ないし連続による統一は現象に過ぎない。ライプニッツによれば身体や物体は諸モナドの総和から成るが、諸モナドが集合して身体や物体となるときの統一性を彼は説明する必要があった。そこで彼は物体の実在性は「実体的紐帯（ちゆうたい）」にあるとの答えを提出した。集合せる多くの諸モナドに対して、「実体的紐帯」は支配的モナドであり「実体形相」に比されるものであり、複合実体を統一するものとされる。紐帯はモナドに劣らず「実体」であり、紐帯は「物体の心」となる。紐帯と諸モナドの関係は「実体形相」と「質料」の関係で、紐帯は諸モナドを統一するものとなる。

だがエリオットによれば、支配的モナドは「生氣ある物質」とも言うべきものであり、視点1抜きで魂を説明し、視点2から限定せずに自我を説明する。従って適切な意味も指示も持たない語句に過ぎないのである。これに対して「意識」と「物質」とは相対的に妥当性を持つ一組の概念であって、視点1の魂の一般が「意識」であり、視点2から限定されるもの一般が「物質」となるのである。視点3から限定して、私の身体が私の魂の性質ならば；これを物質として説明する必要はない。視点3から限定して、私の身体が独自の実在性ないし実体性を持つならば；そうであるのは、これが下位の諸魂や諸モナドの諸性質（生氣）から成るからであると説明する必要もないのである。

実はモナドは幾つもの視点を一つに組み合わせたものである。ライプニッツは何とかして、そうした異なった局面を結合しようとするのであるが、同時に、総べてのモナドの独立性と孤立性は単に相対的で部分的な局面に過ぎないことを認めようとはしないのである。そうした理由から、彼が生み出した謎のなかで最も不必要な謎である、予定調和へと彼は巻き込まれて行くのである。ブラドリも同じような意図を持つ説明のために絶対者を使用するのである。「絶対者」は、諸有限中心の中で、そしてそれらを通して、自らを認識し自らを実現するのである。「その中で諸現象が変形される、より高度な経験を拒絶する理由はない…」とブラドリ氏は言う。しかし我々が正に知っていることは、我々はある視点から別の視点へと移行することが可能であるということ；我々はそのようにせざるを得ないということ；そして総べての異なった諸局面の辻褄が多少とも合うということなのである。なるほどより高度の経験を拒否する理由はないであろう。しかし、そのより高度な経験がより低度の経験を説明するということは、少なくとも疑わしいのである。<sup>(26)</sup>

上記の「予定調和」は通常はおおよそ以下のようなものである。宇宙や世界は無限に多様な個体的実体からなるが、これらを一つの全体という連関へともたらすときの秩序が「予定調和」である。「調和」はモナドとモナドが多様に関係しあうモナド世界の一般体制である。調和が事物と世界の最も基本的な構造であることを前提とし、心と身体の結合なども予定調和の問題群に入ってくる。目的因に従う精神と作用因に従う身体（物体）との関係が「予定調和」であると言われるときも、両者は完全に異なったものどうしである。予定調和は経験的、偶然的概念ではなく、一般的、普遍的、先験的な概念である。有限性、不完全性、欠如性ゆえの形而上学的悪も肉体的悪や精神的悪といった経験的、特殊的なあり方としての悪も、全

体としてより大きな善を得るかぎり神によって許容されている。これも調和の一側面である。予定調和は超越的の神によって定められたものである。多様なモナドが共存するための予めのアプリオリな構造が「調和」である。従って、各モナドが自身の完全性を目的として自発的に実現していくところに「調和」という世界秩序が帰結する。

しかしエリオットは「支配的モナド」ないし「実体的紐帯」の場合と同じような考え方が「予定調和」には含まれていることを見逃さない。「支配的モナド」は「生氣ある物質」という適切な意味も指示も持たない言葉であった。それは事実を一般的に説明することにすら使用できないのであった。「予定調和」も「実体的紐帯」に考え方としては類するのである。それらは完全に矛盾する魂と自我とを媒介なしに足し合わせたものであり、事実を説明することは全くないのである。そうではなく、我々は視点から視点へと超越して行くことが出来るのであり、それに伴い諸局面は寄り添いあって秩序ある体系を構成するのである。

そうした「予定調和」と同じような考えをブラドリが抱いているとエリオットは指摘する。「絶対者は諸有限中心の中で、そしてそれらを通して、自らを認識し自らを実現するのである」。そして諸有限中心の多様な局面（魂や自我）を「変形」し、より高度な経験を作り出すのである。こうした事実を飛び越えた作用は「予定調和」と同じものであろう。魂と自我、心と物質の結合の説明に、主語とはなっても決して述語となることのない神ないし絶対者が要請され、絶対的なものが相対化され、そうした説明の為に述語化されているのである。しかしそれらは既に一なる事実であるが故に視点3において媒介されるだけなのである。

## T. S. エリオットの形而上学

以上、ライプニッツとブラドリを通して、エリオットのモナドに対する考え方を追ってきた。これによって明らかにになったエリオットの形而上

学の本質を提示して、この論考を括りたい。

エリオットのモナドには、三つの視点に代表される幾つもの視点が無矛盾に組み合わされている。視点1は、それ自体が宇宙であり、絶対者を目的として自発的に活動しているように思える、他の存在者たちから何の影響も受けることのない私的魂の視点である。視点2は、思考によって時空において構築された、共通世界において他の諸対象や他の諸自我に交じって存在する自我を、限定する視点である。視点3は、視点1と視点2とが溶融した視点で、視点1の魂を身体の実態とする、即ち魂がその身体のエンテレケイアであるような視点である。これに比べるとライブニッツやブラドリは、視点1と視点2とが矛盾することが多かれ少なかれあるのである。

モナドには根源的な活動性ないし表出性があり、ある視点から別の視点へと移行していく変化が生じる。この移行がブラドリ「超越」に他ならない。そして視点1と視点2とは相互を前提として存在する視点である。従って視点1と視点2とは絶対的に共存しているのであり、全宇宙（私的魂）と公共の世界（諸自我）は共存しているのである。このときの媒介者は視点3であり、これが限定するものが「魂をエンテレケイアとしている身体」である。

原初的、形而上学的には、視点1、2、3は共存しており、全宇宙と公共世界と身体（私の自我）とは共存しているのである。原初的には、形而上学的には、全宇宙と公共世界と身体とを別個のものと考えすることはできないのである。モナドにおいて三つの視点が絶対的に共存し、宇宙と世界と身体とが絶対的に共存するから、後になって私的宇宙と公共世界が共存することがどうして可能かと自問するのである。このようにして私的宇宙が実体化され、それには窓がないと解答すれば、閉鎖的で窓のない宇宙と窓の開いた公共世界がどのように両立するのかが問題になるのである。すると魂と物質の相互超越を無視して、それらの中間物たる「生氣ある物質」

による説明という、事実を直接に把握することのない抽象的な説明が行われることもあるのだ。しかし直接的には私的宇宙は閉鎖されておらず、共通世界へと自己超越するのである。また逆に共通世界は、解放されていない私的宇宙へと自己超越するのである。私的宇宙と公共世界とを脱自的に媒介するものが視点3における身体（私の自我）なのである。我々は視点から視点へと移行し、それにつれて宇宙や世界は変化する。けれども「視点1, 2と共存する視点3において、魂をエンテレケイアとしているその身体を以って生きること」だけは、事実において魂と自我とが止揚されている。これがエリオットにとっての絶対的実在である。

視点1, 2, 3の絶対的共存にこそ、エリオットのモナドはあるのだ。だが、無時間的なものと時間的なものとが相互に影響し合うような三つの局面を持つものをモナド（単純実体）と呼ぶのが適当かどうかという問題がある。従って「視点1, 2と共存する視点3において、魂をエンテレケイアとしている身体を以って生きること」がエリオットの形而上学であるとするに留めたい。これに対し、視点1における私的全宇宙は、経験に実在性があることを認めることのない、主観の能力による認識が不可能とされる、旧来型の形而上学に関するものであると言えよう。

こうした事柄の解明が、具体的にエリオット解釈に役立つのであろうか。役立つ一例をあげるならば、例えばエリオットの文芸理論の原理が展開されている「伝統と個体的才能 'Tradition and the Individual Talent,'<sup>(29)</sup>」は、「詩をエンテレケイアとしている詩人の詩作行為」という有り方を構成するに至った諸視点が限定する諸世界を記述しているし、詩を作成するときのプラチナのような詩人の精神のあり方は「視点1と視点2を溶融させる視点3とそれらの絶対的共存」によって説明されるであろう。また「対象との照応 Objective Correlative<sup>(30)</sup>」は、魂をエンテレケイアとしているその身体に比される、視点3における感情と対象との相互移行 emotion を言っているであろう。

注

- (1) トリエステ大学の哲学的解釈学の教授であるレナート・クリスティン Renato Cristin は「モノドロジ的現象学—新しいパラダイムへの道?—」『現象学とライブニッツ』（酒井潔編，晃洋書房，p.152.）において，エリオットがライブニッツの「窓の無いモノド」を個体の視点の変化不可能性として非難していることを指摘してはいるが，この問題を彼がどのように解決したかについては触れていない。
- (2) T. S. Eliot, *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley*, Faber & Faber, 1964. p.199. (以後 K & E と略記)。
- (3) アナロジーに関するライブニッツの考えは「観念とは何か」，13 ライブニッツからアルノーへ「アルノーとの往復書簡」（双方とも下村寅太郎監修，『ライブニッツ著作集』8，工作舎）を参照。類比・比例を意味するアナログア analogia は均整や均衡を説くプラトーンの『ティマイオス』にまで遡れよう。
- (4) K & E, p.199.
- (5) K & E, p.200.
- (6) K & E, p.201.
- (7) K & E, p.201.
- (8) K & E, p.201.
- (9) K & E, p.201.
- (10) K & E, p.201.
- (11) K & E, p.201.
- (12) K & E, p.201. 「アルノーとの往復書簡」（下村寅太郎監修，『ライブニッツ著作集』8，工作舎，358，9頁）
- (13) K & E, p.201. 同書簡，373頁。
- (14) K & E, p.202. 「形而上学序説」（下村寅太郎監修，『ライブニッツ著作集』8，工作舎，205頁）
- (15) K & E, p.202.
- (16) K & E, p.202.
- (17) K & E, p.202.
- (18) K & E, p.202.
- (19) K & E, p.202.
- (20) K & E, p.203.
- (21) K & E, p.203.
- (22) K & E, pp.203-4. Bosanquet, *Principle of Individuality and Value*, p.315.

- (23) *K & E*, p.204.
- (24) *K & E*, p.204.
- (25) *K & E*, pp.204-5.
- (26) *K & E*, pp.205-6.
- (27) *K & E*, p.206.
- (28) *K & E*, pp.206-7.
- (29) T. S. Eliot, *Selected Essays*, pp.13-22. 以後 S. E. と略.
- (30) S. E., p.145.

本論考の作成にあたり、横浜商科大学学術研究会より研究助成を受けたことを付記する。