

T・S・エリオットの
『F・H・ブラドリの哲学における認識と経験』

目次

- 第一章 直接経験に関するわれわれの認識について
第二章 「実在的」と「観念的」との区分について
第三章 認識に関する心理学者の取り扱い方
第四章 認識論者の認識論（上）
第五章 認識論者の認識論（下）
第六章 「唯我論」
第七章 「結論」

今村温之

T.S.Eliot, *Knowledge and Experience in the Philosophy of F.H. Bradley*, London, Faber & Faber,

1964 は文学者エリオットのさまざまな業績を根底から説明する理論が抽出されうる著作として、長らくのあいだ漠然とした期待感をもって、懐れられて来た。

しかしそうした意図の下にこの著作に取り組んだ研究家たちは数多にあるが、何れにあっても成功した例は存在しないと言えよう。死屍累累たる有様なのである。こうした研究傾向の嚆矢であり、上記文献の出版をエリオットに決意させたA.C.Bolganが、エリオットの思想傾向をネオヘーゲリアンの具体的普遍にあるとするだけで、この文献を詳細に論じたものを一つも著していないことが、上記の課題の困難さを物語っている。またステイヴン・スペンダーが『エリオット』(Stephen Spender, *Eliot*, Fontana/Collins, 1975)においてエリオットの哲学に関して依存しているリチャード・ウォールハイムも「エリオットとF・H・ブラドリ」(Richard Wolheim, 'Eliot and F.H.Bradley,' *On Art and the Mind*, Cambridge, Massachusetts, 1974)において、この文献のことを「難解晦渋で理解し難い」と評している。私が見る限りでは、この文献をきちんと読解することに成功した例は無い。ある意味合いでは絶望的に読解困難であるが、エリオット学の根本を解き明かしてくれる文献が本書であると言えよう。

従って、今回は資料として、現状において最も詳しく正確であると思えるこの文献に関する内容把握を行った。恐らくは世界で始めてのことであろうと思う。ここまで来るには膨大な時間と努力を要した。

(二〇〇一年夏)

『F・H・ブラドリの哲学における認識と経験』

第一章 直接経験に関するわれわれの認識について

① 「感情」と「経験」とは同一視できない。「感情」は、第一段階では、「有限の精神的中心の直接的統一」であり、区分と関係が発展する以前の、主観も対象も存在しない、一般状態を「わたし」へとやがて与えるべく意味しているが…第二段階では、心的生の如何なる段階にも唯只管に現在し純粹に存在しているものを意味する。つまり、感情は主観と対象とが未分の統覚感情であり、次に対象の「それ性」ないし主語性であるのだ。…これに対し「経験」は、「現象しては消え去るような段階ではない。それは現象の全段階を通じて根源として留まり…留まりながらも、それ自身の中にそれ自身を超越するあらゆる発展を内包しているのであり…総ての発展を内包するだけではなく、それ自身の方法でそれらの発展を審判するものとして活動する」ものである。つまり「感情」は、「有限の精神的中心」がある段階において作り出していく「わたし」と「対象」に何らか関わる現象して行くものであるが…「経験」は、現象の発展の全段階における根源と発展と審判の一体性である。

② 認識論を構築するときには、われわれは認識が基づく与件があるとせざるを得ない。時間の中で生起するものは、生起するその時その時において現実的である。これに対して構造的に關係した諸段階は抽象的である。しかし与えられたコンテキストにおいては、ある段階は他の段階よりもより現実的となる。時間的に生起したのも構造的に關係させられたものも観念的構成体であるが、観念的構成体と対比された直接経験が要請されるのである。もつとも、現実の経験はどんなものでも直接的ではあり得ないし、経験されているものと構成されている

るものとの明確な区分線は何処にも無いのであるが、ともかく、経験だけが実在的なものであるが、総てが経験されるのである。直接経験がわれわれの「知ること」の基盤であり目標であるにもかかわらず、総ての経験は直接的ではない。だが実在的と観念的とを確実に区分する絶対的視点も無い。ともかく純粋な感情は現実的ではないし、(現実的な)認識は感情に基づき感情から発展するのである。

われわれは推論によつて直接経験へと至る。直接経験においてのみ認識とその対象とは一体であるから、直接経験はわれわれの知ることの出発点である。われわれは直接経験を主観ないし対象の属性として取り扱わざるを得ない。つまり「わたしの」経験あるいは「経験された」世界として直接経験を扱うのであるが、「わたし」は経験からの構成物であり、世界も経験から観念的に構成されたものであるから、それらは経験そのものではない。経験について語ることは経験の周りを循環することである。

③ 「感情」は実在性ではない。..実在性を発見するには、われわれは「感情」に赴かねばならない。現象する実在的が総ての述語の主語である。だが実在性は「感情」ではない。「感情」は第一段階においては、一方において知覚と思考、他方において意志と欲望に、それらの中間に美的態度と苦楽に分析される完体的魂の、分析以前の一般的状态であり..第二段階においては、内的に非区分の統一を持つあらゆる(魂を含めた対象の)特殊様態のことである。純粋感情は対象の世界には存在しないであろうものである。だが感情は分化発展するのであり、対象へと発展した感情は意識されねばならない。感情の分化によつて成立している魂や対象は、感情と融合した局面を持つ。しかし意識された対象としての感情は純粋な感情ではない、感情は「知ること」における矛盾を持った一外面なのであるから、実在性は感情ではないのである。思考や意志や苦楽や対象が可能となるには、感情が与件であらねばならず、感情からこれらの発展が成立したならば、感情は拡大変化し、これらを内包してしま

っているのである。あらゆる局面において、わたしの様態は、それが他の如何なるものに成っているにせよ、わたしが直接気づいている一つの全体であり、一における多という経験された非関係的統一体なのである。以上が、感情の自己超越なのである。

④ 感情の自己超越は、魂の歴史と外的世界の歴史における出来事である。魂は感じることに依存し、外的世界は感じられることに依存している。外的世界はある超越的な自己の属性なのである。一方では、世界の歴史は「わたしの」経験の歴史であるが、他方では「わたしの」経験自体が観念的に構成されたものであり、それ自体の外側にある多くのものの現存を要求するのである。経験 *experience* は他の如何なるものよりも実在的であるが、どの具体的経験 *any experience* も「それ *that*」という経験の外側にあるものへと至つての判明化を要する。感情においては、主観と対象とは一体である。対象は有限中心の外側へと出て行く諸感情との連続性が感じられるから対象と成る。主観は対象と関係していない感情中核との連続性が感じられるから主観と成るのである。だが区分線が正確に何処で引かれるかは、部分的で実践的な関心が決定する。一方の視点からは総てが主観的であり、他方の視点からは総てが对象的である。感情の主観と対象とへの発展の行程の歴史は、相対的に真である。主観側を前提とすれば、対象側の歴史（知的精神に現象する世界の歴史）となり、対象側を前提とすれば、主観側の歴史（環境に取り囲まれた知的精神の歴史）となる。主観と対象とが一体である感情には歴史がない。

感情は、有限中心の外側へと出て行く感情とか、対象と関係していない感情中核といった具合に、ある種の対象とすることが可能である。対象についての主観側の感情として見られるし、表象が対象として現在している主観として見ることも出来る。人は、深い感情を対象化し、受動的観察者として自らの苦楽を観照しうる。このように感情はある種の対象と成るが、純粹にそこに有る「それ *that*」であらねばならない。つまり形而上学的に

存在せねばならない。この純粹現存は、感情を対象から區別するものではない。対象もまた関係のみから成立するのでなく、純粹現存しているからである。諸感情と諸対象の純粹現存こそが直接経験なのである。どれほど特殊化された感情であつても、この純粹現存を所有しているのだ。諸感情は一方では直接経験と同様であり、他方では諸対象とそう変わらない。感情を経験している本人よりも、外からその感情を観察している観察者の方が、その感情をもつとよく理解していることもある。感情は只管に感じられている限りでは主観でも対象でもない。感情は現存していないから、主観的であるとはわたし自身の視点からは言えない。誰から見ればわたしの感情が主観的なのか。同じ対象を同じ感情を持たないで見ている冷静な観察者は自分の対象から彼が見たわたしの感情を取り除くのであり、これによって、わたしの感情はわたしの知的精神の中のみ現存する分離独立した主観的存在者とされるのである。社会的行為においてのみ、つまり有限中心どうしの葛藤と再調整においてのみ、諸感情と諸「もの」とは引き裂かれるのである。こうした分離の後でも、感情と「もの」とは不明瞭で揺れ動く境界線を残しており、合体する傾向がある。如何なる認知においても、対象と対象を把握する能動者との間の分離は、実践的分離でしかありえない。対象は経験という背景から現象する。対象は経験の外側へと出る関係を所有しているが、自給自足ではなく、経験から常に補給されたり削除されたりしている。感情は対象に成つたり、対象は感情に成つたりしている。真とされる対象と偽とされる対象とは不可分である。真の対象は、偽の対象に以前は経験されていたが観照されていなかった諸要素が補給されることによつて構成される。

⑤ 現実的な状況とは、一対象として完全に定義もできなければ、一感情として完全に享受もできないが、観察された構成要素が対象ないし感情の外面を持つような、一経験なのである。では感じられている感情と観察されている感情とは、どの程度同一なのか。この同一は対象どうしの同一ではなく、対象であるものと対象でない

ものとの同一である。しかし、感じられている感情と対象化された感情との間には、対象的相違によって妨げられない連続があるのだから、知覚される相違が無い限り、両者は同一であるとわれわれは想定できる。

どのくらい感情 feeling は対象 an object と成りうるのかを考察するとき気をつけねばならないことは、心理学のように、行程 processes と「もの」 things との間に明確な事実上の境界線を引き、行程を科学的対象として調べようとしてはならないことである。内観が与えるものは項であつて、行程ではないのである。心理学の対象は行程と同じでもあり異なっているのは、運動に関する数学的表現が、その運動と同じであり同じではないと同様である。けれども、行程や感情や純粹に感じられたものから対象化されたものへの推移を、全く認識できないということは、行程としての感情に注意しようということとは、そうした対象が現在しているということが前提とされているのである。

感情がどれくらい対象と成りうるかという問題の根本的外面は次のようである。

「あらゆる感動 emotion においては、その感動の一部は既に対象から、といつてもわたしの前に現在する諸知覚（対象へと連続）と諸観念（有限中心の中核へと連続）から、成立している。全感動は一体であるから、感情 feeling の特異な群れがわたしの知的精神の前に現在する以上の諸対象と統合している、といつても对象的にはなく統一的で直接的にそうした諸対象と統合している。……というのは、われわれの感動の対象一部分が更に知覚 perception や観念 idea によつて拡大されるときには、感じられているものとの一致や不一致は、単に一般的に横に広がって行くのではなく、対象を通過して一つの特異な感じられた群れの中にまで至る（降りて行く？）。こうした特異な連関と連続の仕方が、われわれが、観察されているものを、感じられているものから諸要素を付加することによつて、更に変形することを可能にする。方法なのだ、とわたしは考えている。感動

はその両外面を内包し統合しているのだから…ある意味合いでは、対象に所属し、対象と一体の感情部分 features in feeling があるのだ（このことが肝要である）。」

従って、享受と観照は明確に分離できないのである。そして感情 feeling と対象 object との区分を科学的な区分として扱ってはならない。経験は非関係的である。諸関係は諸項の間にのみ成立し、諸項はそれ自体が項ではないある経験という背景に対してのみ現存する。心理学の対象化された感情も、純粹に感じられている残余の感情から分離して現存しない。しかし非関係的経験は現存しない。それでいてこうした諸関係は経験ではない。関係は経験されているが故に実在的であるが、関係として実在的なのではない。ある経験の内容が持つ矛盾性はわれわれをより大きな構成体へと至らしめるが、如何なる経験も、観念的外面でいっばいであるから、それだけでは無矛盾ではない。けれども観念的外面もまたそれなりに実在的であるのは、感じられた背景から流出しているからなのである。

⑥ 経験における意識の有り方。…感情が何処まで対象と成りうるかを考察したのだが、今度はそうした対象を知る意識の有り方が問題となる。

主観と対象とが未分で、それらを双方を内包する感情があるのであった。従って感情は主観や対象以上のものである。他方では、構成体としての意識的主観は総ての感情全体においてその外側へと出ているのであって、感情以上のものなのである。有限の内容は必ず外側から決定される。経験と意識とは同じ広がりを持たないのである。意識は直接の所与でもあるし、それが直接感情を超えて広がらないならば、直接経験の中には無いようなものなのである。意識は独立した存在者ではなく、実在性の矛盾した外面なのである。経験は意識されないものから始まり、そこで終わるが、この意識されないものは無意識ではない。無意識は経験の中の諸要素との対比から

生じる経験の中の一要素に過ぎないからである。意識は独立した存在者ではなく、実在性のそのときそのときの一外面なのであり、有限の内容は外側から決定されるのであった。対象に関係していない感情中核に主観が連続しているように感じられるとき(対象側を前提するとき)、そして有限中心の外側へと出て行く諸感情に対象が連続して感じられるとき(主観側を前提するとき)に依りて、有限の内容は様々に決定される。先ず、一方に「現在わたしが構成した自然者 my present physical constitution」があり、他方に「わたしの身体の歴史 the history of my body」がある。次に、一方に経験の現在局面の外側にあつて綿密な分析によつて発見される「対象の本質と関連 the nature and the connections of the object」と他方に夫々の経験の諸対象からわたしが切り離し、私自身の諸属性と見做しうる限りでの「わたしの意識的諸経験の連続体 the sequence of my conscious experiences」がある。このようにして対象側と主観側とをわれわれが発展させるにしたがい、両者はほぼ独立してくるようになる。対象はその認識者から独立しており、認識者は特称的对象から独立しているからである。われわれは一方に諸魂や諸自己を得る。他方に自然的宇宙を得るのである。だが一方は他方に、他方は一方に依存しているのではない。意識は対象間の諸関係に、対象は意識の異なった様々な状態間の諸関係に還元しうるからである。また意識を見る視点と対象を見る視点との、何れか一方が他方よりも究極的であるといふものでもない。世界を意識と諸対象とに分離した後で、それらを足し合わせて世界を回復しようとしても無駄である。経験から独立した存在者から経験を創造できないからである。しかしまた、観念的連関が直接的統一を打ち破りその経験へと進入しないならば、われわれは全く意識的ではあり得ないのである。しかも原初の統一は、「中立の存在者」は、超越されても根源に留まり、分析し尽くされることはないのである。

「同定局面」はわたしを構成する経験においてのみ肝要なのではない。わたしの対象を構成する経験において

も肝要である。対象の現存は、感情におけるわたしとの統一に依存しているのである。実在的对象とは、その諸効用の総計である。つまり他の諸存在者へのその現実の効用の総計である。しかもこの総計は体系 a system を形成せねばならない、つまり何故かともかく、一点を中心として寄り集まりぶら下がらねばならないのである。

⑦ 唯一の独立の実在性（中立者）は直接経験つまり感情である。感情は自給自足であり補給を必要とはしない。従って、感情は主観的でも主観の単なる属性でもない。わたし自身を構成する感情は、傍観者の方がより良く悟性的に理解する。直接経験はそれ自体としては、誰にも何処にも現在することのない無時間的統一体である。諸対象から成る世界においてのみ、われわれは時間と空間と諸自己とを持つのである。如何なる経験も純粹に直接的でなく、調和と無矛盾性を欠いているので、「われわれ」は「われわれ自身」を諸対象から成る世界の中の意識的魂として考えるのである。われわれは「外側に何も漏らさない総てを内包する経験」という考え方に導かれる。最初における純粹経験、最終における完全経験は、「わたし」の諸説の裏面なのである。それは寂滅であり完全なる暗闇である。ブラドリは「完全なる非区分的非關係的全体」をある程度は推論しうるものとして考えており、完全なる暗闇としては受け入れられないであろう。

第二章 「実在的」と「観念的」との区分について

① 経験内の諸要素は、外から見られた諸要素と成って「判明化する reference」ことにおいて現存し、それら外から見られた諸要素も、そうした判明化において「実在的」とされる。こうした連関の切断は一時的なものに過ぎない。

- ② 能動的観念が「実在性の不定領域」を志向し、われわれの諸自己が「実在性の不定領域」と関係し、内容変化や誤謬が生じ、これに依じて能動的観念が志向から半分ほど「実在化」され、半—対象と成る。志向する観念が「実在性の不定領域」を形成し、両者が同定を保持しているときに、前者は観念のないし半対象へと、後者は実在のないし対象へと区分される。「観念的」と「実在的」との区分には観察者ないし同胞が必要であり、観察者と「わたし」の双方が揃って始めて（「われわれ」が居て始めて、「観念的」と「実在的」とが区分される。
- ③ 主語としての「実在性」は実在性の不定領域であり、述語としての「実在的」はわれわれの自己と関係した「実在的」である。「実在性」と「実在的」とは区分的に連続している。
- ④ 孤立した名詞は観念ではない。観念としての語は「実在性」の理由となつて行くのであり、「実在的」として想定される多少とも完全な体系において場が与えられる。概念としての語の意味は不定の広がりしか持つておらず、「実在性」を限定して行かない。観念は既に世界の性格を持つが、概念は世界を形成しない。諸観念がそれらの不定の円の中へと概念を指定するときは、概念はそれらの諸観念に同定される。
- ⑤ 能動的観念は「実在性」へと移行して行くが、同時に「実在的」も、実在的でもある観念的諸外面を現在させつつ自らを能動的観念へと連結させて行く。ある観念と実在的とは連続しているのであり、従つてその観念と概念も連続する。その観念と実在的とを切断してはならない。
- ⑥ 観念—実在性の一部を切り取つたものは、観念ではない。二人の同一物指示は観念ではなく、具体的慣習や選択規則である。能動的観念が作つた「実在性」には諸特質とそれらの諸関係が潜在し、この「実在性」に注意し、諸区分を導入することにより、諸特質と諸観念とが顕在する。観念は諸観念であると共に一つの全体的観念である。観念は「実在性」へと集中し、そこから諸観念として拡散することにおいて、「実在性」の決定された

判明化 reference がある。観念は同定を目指し、同一世界を作る。同定は観念ではなく世界の特徴である。表象を認め、それが主観の世界に位置付けられるときには、観念と判断がある。主観の視点から構築された世界の定まった場へと至り判明化されるのが「固定」なのである。

⑦ 同定判明化 identical reference は観念の肝要である。特称的な高位の知覚や判断は諸関連の複合体に位置付けられ得る。諸関連の複合体は、特称的な観念によつて惹起されつつ、多くの観念の中の一観念としても判断される。高位秩序の一観念は、より低位の幾つかの観念から作られ、「実在性」の理由と成る特称的諸観念へと一要素として入って行く。

⑧ 高位の一般観念と普遍的観念とは異なる。一般観念は、語が「実在性」の中で「実在性」へと至り、判明化を行うものであるが、概念は「もの自体」である。語は概念の印ないし記号である。概念は直観的に知られるか、諸観念を通して示唆されるかであり、そのものは認識されない。

⑨ 観念は精神内容のみから成るのではない。精神内容に記号（現存）を与えて記号の性質を持たせたと思つても、精神内容は「実在性」の記号にはならない。観念は「実在性」へと至り、「実在性」は諸観念として判明化するのであるから、記号を与えられたとされる一観念は、「実在性」の記号とはならない。

⑩ 記憶と過去の経験は同一であるとする見方があるが、それらは異なる。両者が同一であるとし、ただ記憶は記憶として現在する点で過去の経験と異なるとするならば、記憶は大抵は対象的（現象して次第に確実になつて行く知覚）から成るはずなのに、記憶は必ずイメージ（過去の経験の想像的状况）から成ることにおいて、矛盾が生じる。知覚においてはわれわれは「それ自体において実在的に really 存在する対象」へと注意するが、記憶においてはわれわれは「そうした対象」のイメージに注意する。知覚においてはわれわれは対象を志向するが、

記憶においてはわれわれは「イメージと感情と」から構成されている複合体を志向する。記憶においてはわれわれが「過去の経験」にどのように感じていたのかを思い出そうとわれわれは志向しているのである。

⑪ 講演に注意するとき志向される（話者の表現的な）意味と、講演を回想するとき志向される（言葉から聞き取った）意味とは、異なる。われわれが志向する過去は「実在的個人ならぬ）観念的個人の方を経験することである。この観念的個人は、過去においては「われわれ自身 *ourselves*」であったのであり、経験し認識していたのである。

⑫ 「生きられた過去」と「回想された過去」は志向において同一である。この同一は対象間の同一ではなく視点間の同一である。二視点間の同一は、他の幾つもの一對の二視点が形成する同一の「系列 *series*」との関係において現存する。

⑬ 過去の「実在性」を形成していく観念自体が対象なのである。記憶の対象は記憶自体なのであり、記憶の観念と「実在性」との間には切断はない。

⑭ 予想は実現したりしなかったりするから、予想は記憶と想像の中間にある。蓋然性において現在に関係するときは予想であり、関心性において現在に関係するときは想像である。未来とされる諸観念の配置は、主観の「実在的」現存に連続しているが、純粋な想像の諸観念はそれに連続しない。認識に基づく予想は、関心性に基づく想像より、証拠の度合いが高い。予想の観念は実現化する出来事へと至り判明化するのではない。予想にも関心性が少しあるから、予想と想像とは混同されることが多い。

⑮ 現在に関する諸観念は、過去や未来に関するわたしの現在の諸観念を含む幅を持っている。過去や未来の現在の諸観念は、現在に関する諸観念に無矛盾であるから、真実なのである。過去の「実在性」や未来の「実在

性」は、現在の「実在性」である。「実在性」は、回想や予想の観念に内在し、観念とその「実在性」とは連続している。

⑩ 想像の観念にもそれ自身の「実在性」が内在する。虚構の登場人物は不完全に観念的であるから不完全に「実在的」である。しかし、虚構の観念が至る「実在性」が実現するならば、通常世界の「実在性」よりも高いタイプの「実在性」と成る。観念は「実在性」に連続しており分離できないし、意味とその現存も分離できない。

第三章 認識に関する心理学者の取り扱い方

① 経験であり「実在性」である全体 the whole には、観念的と実在的との区分が顕在しており、また実在的と非実在的との区分が潜在している。観念的はそれが志向する「実在的」へと進行するか、それがそこから出てきた「実在的」へと退行する。以上の実在的と観念的との区分は、対象と活動の区分や対象と表象の区分に対応するのであろうか。精神表象とその対象との間に完全な同定があると想定されるならば、精神表象（冷たくも固くもない）は対象（石は冷たく固い）に関する言葉で以て語られるのであり、より基本的には両者は同じものとされている。

② 事実とは、「特称的な視点」から「同じ注意点の他の諸外面を排除」し「外面のみを主張することから成る。この視点は、主語を形成する内在的判断の正当性を、その外側から信じる視点であり、事実が内属する先験的体系を、事実が生じる以前に準備する。この視点は実践的ないし科学的関心の発生源である。事実たる科学的個物性やその一例である「表象」は「判明化」ではない。

③ 意識内容が認識対象とされたときは、意識内容は対象へと至り判明化しない。「赤い感覚」は一つのあり方で決定されており、「赤い対象」は多様な決定を受け、秩序の中で場を決定されている。「赤い感覚」は、より充全には「赤いものの感覚」である。「石の観念は固くもなければ冷たくもない」から石と観念とは分離されているという説明は、両者は異なるから観念は対象の自然的性質を持たないのであり、観念が自然的性質を持たないということが、観念と対象とは異なる理由とされており、循環論法となる。「石の観念は固くない」という説明は、観念を対象に関する言葉で説明しており、観念は完全に現存化されており、半—対象とは異なったものになっている。半—対象は「固い」とか「冷たい」とか言えないのは当然である。

④ 知覚と対象とは密着していて分離不能である。知覚や表象は「実在性」の本質に関する偏見である。ある経験には、世界との無矛盾性が大小の幾つかの知覚が有る。真の知覚と偽の知覚しかないことを認めるならば、半—対象たる知覚を完全に現存化することになる。そうではなく、ある経験に与えられた幾つもの知覚—対象には実在性の度合いがある。真の知覚と偽の知覚を分離するような心理学は、半—対象の知覚を取り扱えない。

⑤ 心理学が取り扱う事実は、個人の精神に知られているという考えは間違っている。個人に知られている事は、純粹に存在しているのであって、その人にだけ知られている。実践的ないし科学的視点が外から働きかける「事実」の場合は、その存在は決して知覚されえない。意欲とその様態とを厳しく分離し、志向する「実在性」へと連続している表象を「実在性」から分離するならば、「感覚」や「表象」は志向される「実在性」としての対象と同じくらい「对象的」になってしまう。「感覚はそれがそこへと至って判明化する対象となる」という意味合いでは「感覚」は「一対象」であるが、われわれが対象に気付いているとき、それを通してわれわれが対象に接触するに至る「感覚」はその対象から分離して並立する「一対象」ではないのである。「注意の対象とこの対象の

質や状態は、それらが孤立して現存するように見える視点から見たようには平等に对象的ではない(六七)。「感覚を持つている」と言ったとたんに、自己と外的世界が措定され、認識論 the theory of knowledge が現れる。

しかしその感覚は、主観や対象ならぬ「特殊な関係という感情」であり、半一対象である。ところが、発展した対象に関係している「諸感覚」は、以前のようにそれら自身へと至り判明化しているのではなく、この発展した対象へと至り判明化しているのである。対象は判明化へと常に超越していくのであり、絶対的な对象的は何処にも見出だせない。感覚と対象とが同じ水準の対象であるとするなら、対象は諸感覚の複合体となってしまう。これはバークリーの立場であり、唯名論の立場でもある。しかし観念的要素と実在的要素との関係は相互判明化と相互包含の関係であり、対象だけから形成される世界においては「わたし」は包含の余地を見出だせない(六八)。

⑥ 意欲は心理—自然的な半一対象である。意欲は自我↑意欲↓実在的世界というコンテクストにおいてしか現存しない。意志や意欲においては、既に一方においては意欲が接続される自己と他方においてはこの自己から見ての実在的世界(必要とされる全実在性)とが措定されている。従って意欲は生理学的過程となる。意欲を、志向される実在性から分離して実体化すると、意欲が持つ第三性質 tertiary qualities は美的 aesthetic ともなり、且つ完全に主観的ともなる。しかし、「怒り」は「苦痛の感覚」ほどには对象的ではない。これら間にある度合いを持った連続性を、意欲は説明できない。意欲を対象とする心理学は、度合いの違いをあらゆる所で無視し、判明化と志向される実在性との連続を截然と切断し、その分離線をあらゆる所で逸脱する。

⑦ 感覚は自我とその対象との間の関係として存在するのであるが、その関係は内的なものであって進行すると自我と対象とに至る。こうした感覚をその対象から分離して、自我だけを決定するものとすることは誤りである。科学の目標は「関係づけられた諸項から成る体系」である。それらの諸項は、「もの」に対する主観と関係さ

せられている。本来は自己とその实在対象の決定へと至る様々な現象は、科学においては、「もの」に対する主観へと関係させられた諸項からなる体系に適應する限りにおいて、処理される。しかし、諸項を、体系の外で決定する視点（主観）は様々である。ある学は他の学にとっては現象に過ぎず、他の学はある学にとっては現象である。科学的論述の諸分野は様々なコンテキストにおいて対象的であつたり、主観的であつたりする。個人心理学の純粹項などは無い。自己へと関係する現象の決定は、個人心理学のみが決定するのではなく、諸自己に対応する諸科学の全宇宙が決定する。あらゆる認識においては、それぞれの心理的外面が必ず現存する。自己と対象の決定へと至る感覚を、対象から分離された自己のみを決定するものと取ることは、個人心理学のみが自己を決定しうるとすることである。この場合は、「あなた」は「世界と本質的に関係した精神」から「世界」と「精神」を抽象しているが、特にこのとき「精神」は表象という「項」に変形されており、あなたは判明化をこうした諸項を決定するものとしているのだ。

⑧ 意識内容が対象と全く同程度に対象的であるとする説がある。つまり外的世界と精神的世界とは同一質料から成るが、経験される限りでは両者共に断片的であるとされるのである。そして主観を決定する主観構成中の諸要素と関係した意識内容の世界が、心理学が扱う世界とされるのである。すると、主観を決定する主観構成中の諸要素は、今は外的世界の一部と成っているが、以前は意識内容であつたか、生理学的な精神―自然的状态であつたのであろう。内容連関は一方で「实在的」世界の関係へと連続し、他方で生理学的関係へと連続するのが本来の姿なのである。「实在性」に通用する（内容連関に内在する）諸法則は、諸法則がそこに至つて判明化する連関にも通用するのである。内容の諸連関が主観的であり、特に心理学の主観―質料をなすとの考えは、「实在的」世界へと至つた上での判明化を無視した考えであり、誤りである。

⑨ ブラドリの心理学における立場には、認識が志向する「実在性」としての認識と、魂の中の出来事としての認識との並行論がある。だが精神的出来事は直接には経験されていない。しかもある魂に対して起きている出来事は、その魂の視点から見た出来事と同じではありえない。その魂の視点から見れば、出来事は魂を限定するのではなく外的実在を限定するからである。出来事とは「何」であり、解釈された「それ」であって、出来事の内部にある視点からは解釈は成立しないから、「その魂の視点から見た出来事」という考えも間違っている。主観は「先行する観念や判断」を過去の出来事として意識するのであり、志向された「実在性」として意識するのはない。しかし「『実在性』としての判断」と「自我限定としての判断」との間には同一があつたのであつた（第二章）。従つて、心理―自然的視点から見れば…記憶は、記憶ではない限りにおいて、法則ないし系列に従うのである。判断の回想においては、判断は「対象的（注意されるもの）」となる。それでは、記憶や他者の活動の観察においては、主観―質料を決定するに足るだけの視点があるのか？ 答えは否である。心理的出来事の諸関係は、当人においては、（自己ならぬ）主観から見た「実在的」世界の諸関係であるし、傍観者においては、彼の視点から見た「実在的」世界の諸関係であり、その中間的「実在性」は科学が決定し得ない。心理的出来事の認識はその魂の認識であり、魂の現存は出来事の中にある。魂はあらゆる局面においてその経験の全世界であり、その一方では魂も出来事もその一面を超えている。魂は、如何なるときにも、心理的事実という現在の与件、プラス、魂の現実の過去と魂の仮説的未来とである。自己の性格とは、ある有機体の行為を社会的に解釈したものであり、「心理的」でもあり「自然的」でもある。記憶や他者の活動の観察においても、主観―質料は決定できない。

⑩ 感動 emotion は注意され得る。純粹感情としての「喜び」は抽象であり、想起においては常にある程度は対象的なのであつて、実は感動は対象の一部なのであり、究極的には対象と同程度に対象的である。従つて、対

象ないし対象の複合体が回想されると、その喜びもまた同様に思い起されるのである。そしてその喜びは、主観的側面に基づくのではなく、対象的側面に基づいて当然想起されるのである。しかもその喜びは、「能動的 active 喜び」となる傾向がある（八〇頁）。ブラドリは「意志は観念の自己実現である」とする。観念が「実在性」へと至り判明化しているのであるから、これは形而上学的説明であり、心理学的説明ではない。意志を心理学的に説明するならば、意志することは意志されることであると成ってしまう。意志は感じられている限り、何の説明も必要としない。観念は対象ではなく、現存と意味活動との中間状態にある。現象の中に意志を見出だすには「感情移入」が必要である。つまり、ある人の行いを観察しその人の立場にわれわれ自身を半分だけ置いてみるのである。ないしは、われわれが行いわれわれ自身を傍観者の立場に半分だけ置いてみるのである。こうした二重外面が「意志」という術語の使用を正当化する。意志は最終的には単なる現象に過ぎないが、「心理学」があるとすれば、意志の働きを想定せねばならないのである。こうした心理学は科学ではなく、哲学となってしまうのである。

⑩ 「注意 attention」も半—対象の類に属する。「注意」を説明するには、生理学的諸状態を記述し、把握された諸「実在性」を記述する以外にない。生理学的諸状態と把握された「実在性」とが識別できなくなっているときにのみ「注意」は存在する。感じられた状態でのみ二者は融合して識別不能になる。これをブラドリのように、世界はそれ自体を一つの分節的全体へと組織化する傾向があるからと説明してはならない。「実在的」は組織化されるのであるが、これは形而上学的な説明であり、心理学的な説明ではないからである。幾つもの対象を思考し、それらが関係しあっていないなら、形而上学的視点がないなら、それらは関係することはない。

⑪ 心理学的知識は、生理学や生物学の知識と外的世界の知識であって、「実在的」な認識された外的世界と「実在的」な神経組織との双方を間接的に意味しているべきである。

第四章 認識論者の認識 (上)

① 認識の確実性という問題には「主観のみ」、「主観と対象」、「対象のみ」の三側面に準じて、認識の発生、認識の構造、認識の可能性の三側面がある。しかし、認識論者の認識論においては、認識の可能性だけしか考察されていない。認識の成長の問題は、認識の確実性に関する想定が無ければ、環境への適応の歴史に過ぎない。生理学は、ある外面下だけの認識の限界や状況や背景を説明し、認識そのものは説明しない。

② 可能性のみを思考するのであるから、認識論においては「知ること」が「知られること」に、能動が対象に、変更されている。従って、認識論は融和しえない形而上学的究極性と科学的確実性とを両者を同時に要求する。一方においては、認識の現存が想定され、その状況が（主観ならぬ自己から）記述され固定される。他方は、認識の現存は想定されず認識一般があり、認識の確実性が研究される。双方とも、認識の可能性を思考することから成る。

③ 「実在的世界の想定」と「この実在的世界の一般的認識」とはカント的二元論ないし批判主義に至る。実在的世界を想定し、これをどのように認識するかという立場においては、外的世界は与件のままに現在するのであろうか、それとも実在的世界とは異なる表象しか与えられないのか。外的世界が与件のままならば、不調和で一致しない総てのものが等しく実在的となってしまう、実在的世界と呼び得る世界は無くなってしまう。従って、認識論者は「認識された対象とは異なる対象」と「認識」との間に「関係」があることを証明しようとするのである。つまり「表象された対象」しか知らないのに、「それとは異なる真の対象」を知っているとせざる得ない。

「観念的」対象と「実在的」対象との区分は、実践的視点から為されるが、「観念的」対象だけが志向される対象であると取るならば、実践的視点と形而上学的視点とが矛盾する。「実在的な独立した対象から成る世界」を想定すると、「内容は現存しても対象は現存しないかもしれない」といった考えが生まれる。こうした考えにおいては、把握の典型は自然的対象の把握であり、観念的对象の把握でさえ自然的対象の把握と同じであるとされている。すると、観念的对象は有るが実在的对象が無いときでさえ、対象へと至り判明化できるという矛盾が生まれ、典型的対象は純粹に現存し全く本質存在しなくなってしまう。

④ 内容は対象であろうと志向しており、内容—対象である。様々に区分された内容と対象とが志向している。「実在的」世界がある。この「実在的」世界は認識論の出発点ともなれば、形而上学的体系の前提にも成り得る。実践的関心性という視点を維持するならば、一方には「実在的」世界の想定とそれによる選択基準が生じ、他方にはそれによって「実在的」と「非実在的」とが選別されて「実在的」世界が拵えられる。そのときどきの注意点に応じて「実在的」世界は変動するのであり、実践的「実在性」を背景として、社会的で科学的な諸体系が、形式化できない無矛盾の一貫性において共存している。あなたが好むなら、矛盾だらけの「実在的」世界 a real world があるのであり、それ故にこそわれわれはこの世界を組織化しようとするのであって、この試みが「完全に組織された世界（絶対的秩序の形而上学的世界）」の存在を信じさせる。われわれはそれぞれの有限視点から「ある一つの実在的世界」を志向している。しかも、このある一つの実在的世界はそれら一つ一つの視点を通過して実現していく限りにおいて、形而上学的に実在的なものである。対象的世界は何らかの視点においてだけ実践的で現実的なのであるが、どの視点も視点ではなく、唯一で非個人的な世界になろうと志向している。実在性が一方において与えられ、他方において記号表現されるといふこの二重外面性の中に、「対象の外在（超越）」や「内容

と対象の区分の正当性」が見出だされる。

⑤ 対象の中にある特質によって、内在的对象と外在的对象とに区分されるのではなく、総ての注意対象は平等に内在的であり、平等に外在的である。「實在性」の基準は、対象の主観に対する関係にあるのではなく、対象が「志向されている世界（われわれは対象を常に實在性の同一領域へと至らせ判明化させるわけではない）」に係しうる直接性のうちにある。対象の「實在性」は、対象が自らを大きく欺くことなく、所有している諸関係の幅の中にある。これらの諸関係は、対象に接している総ての異なる諸視点のことである。これらの諸関係は異なる諸外面を判明化される単一点へと関係付けている。この関係づけの過程において、始めは純粹で単純であった対象が、単一外面下の対象へと変化する。ある「有限中心」から別の有限中心への移動は、一つの意識（注意の持続）の中の移動と種類が異ならず、多くの諸外面は同定判明化に他ならぬことが、「實在的」世界を構成することになる。こうした場合、「形而上学の實在性 Reality」と区別される認識論的「實在的世界」とは、不特定数の諸視点、特にわれわれが接触する他の教養ある大人達の諸視点と同定判明化して出来る本質的に不明確な世界のこととなる。だがこの不明確な世界はわれわれが同定判明化を共に確立しうる総ての有限中心へと大抵は拡大して行く。

⑥ 「實在的世界の想定」と「この實在的世界の一般的認識」との区分に応じて、「表象内容」と「表象対象」とを区分してはならない。内容も表象も対象と同一である。内容という観念は、自然的の反対側の精神的というコンテクストに置かれた、心理学者の言う観念であり、「實在性の述語となる観念」つまり「対象の判明化としての観念」ではない。マイノングのように「観念（内容）は表出され」、「対象（内在）は意味される」と区別するならば、非實在的对象と判断された場合、非實在的对象は観念であろうか、それとも対象であろうかという問題

が生じる。彼によれば表出は聞き手の立場から把握されたものであるから、半—対象となつてしまい、表出と意味との区別は無いものに等しくなる。

⑦ ラッセルは、「対象は、現存せねばならないのではなく、外在せねばならない」と主張し、現存と外在とを区別する。「〜がある」という現存は、外在が保証するのであり、外在は特殊命題「〜である」という存在のこととされる。しかし、現存も外在も他者から見た対象であり、実在性の述語となる観念は何処にも問題とされていない。ラッセルの外在はマイノングの内在と変わらない。「実在的对象」と「観念的对象」の区分は、マイノングのように「劣性」と「優性」との区分にも重なれば、ラッセルのように「優性」と「劣性」の区分にも重なる。総ての対象は優性であり、且つ、劣性でもある。つまり、劣性—優性、劣性—優性、である。項と項との関係は、対象として把握可能であろうか。総ての複合体の中には、「統一関係（観念的对象）」と「複合体全体（実在的对象）」という二つの「優性」があるのではないか。つまり、本来の対象は観念的—実在的ではないのか。

⑧ 「マイノングの観念的对象（高秩序対象）」と「マイノングの実在的对象」との区分は、カテゴリーと「もの自体」との区分にほぼ等しい。「もの」は現象を通して認識されるが、「もの」と現象が区分されるやいなや、「もの」と現象とは分離し、現象が注意点としての「もの」に取つて変わるのである。これは批判主義的認識の特徴である。様々な「もの」を「対象性の局面 moments of objectivity」として扱うのではなく、総ての諸関係が取り払われた後の「究極的な固まり」として取り扱っているのであり、これがマイノングとカントの試みと思われるのである。つまり、諸対象が「もの自体」に似ているかどうかは、関係を通して推量されているのであって、直知されているのではないのである。

しかし、実体における実在性をわれわれは知るのでなく、関係における実在性をわれわれは知るのである。

内容は、「もの」へと至った上での判明化を持つ内容、に他ならないのである。従って、「もの」へと持ち込んだときに改竄されることのない内容の中にある関係をわれわれは知っているのであり、関係は内容から離れて直知されていないのである。

⑨ 内容と関係とが一体であるとするならば、「把握された(つまり劣性とされる)観念的对象(統一関係 the relation uniting)」と「実在的“観念的对象(優性)”(全複合体 the whole complex)」との間の関係とは何か？ 観念的对象に二種類は無いのであるから、「観念の“実在的”内容」と「実在的“複合体”」とは同定となる。認識においては、われわれは関係を感じないが、関係の特例的実例を感じるのであり、関係づけられた諸項の複合体は観念的ではなく実在的であり、「外面」の「もの」に対する関係は常に実在的關係なのである。内部知覚(優性) 自体などというものは本来は無いのであり、あったとしても外部知覚(劣性)より確実な認識を与えることはなく、より遅れた認識しか与えない。主語(劣性)にも述語(優性)にも証明不能の基礎事実があり、主語から知覚内容への移動はより確実なものへの移動ではない。総ての知覚には対象が存在し、その対象が実在的か否かは、われわれが実践的目的や特殊コンテキストにおいて要求する「諸関係の数と種類」に依存している。実在性とは約束である。知覚内容への後退は、「かのような—対象」を主張することである。つまり「かのような」経験があったのである。対象と对象的とは截然と切断できないし；知覚は現存判断であり、判断は判断の正しさの知覚でもある。

⑩ 対象自体(もの)は注意点である。対象性という要素とは、あるものが注意点である、ないし、注意点として考えられる可能性のことである。つまり、注意点は「何」へと限定されて始めて注意点は「それ」でもあるのであって、無数の諸特徴が平等に注意点の対象性を構成しているのであって、注意点の「それ性」は注意点の

「何性」に正比例している。従って、「もの」が「もの」である為には、「もの」が「もの」でないような種類の現存へと、「もの」が入って行けねばならない。「もの」が注意点ではなくなっても、「もの」と「ものならぬもの」との「同定identity」は無くならない。現存は「もの性」の外下面下において現象するが、他の形式の現存もある。「もの」も「もの性」ならぬ方法で現存し得る。世界は「もの」だけから構成されているのではない。

① マイノングの優性と劣性は、現存の二外面が双方とも対象とされてしまい、双方とも同じ秩序からなっており、「もの性での現存」と「もの性ならぬ現存」との矛盾的連続が断ち切られている。そうでないにしても精々、劣性のみが対象であり、優性はカテゴリーであり、彼の言う「実在的な」ものだけが現存するが、「実在的なもの」は存在せず、仮説的限界たる「もの自体」だけが存在するのである。この視点から見ればマイノングはカントに実に近い。劣性とされたものも、意味ないし同定関係を内包しているので、直接知覚されることはありえない。劣性と優性は、対象性の同一局面(moment)を二外面に分離したものであり、二者はわれわれが認識する対象ではない。「それ」と「何」とは連続しているが、「対象」という語はそれら双方を覆う。対象の本性に関する考察は、実在的要素から観念的要素を分離することであり、記述とは、現存しないで本質存在する諸要素を記述するのであり、これは本質存在諸要素との関係において、幾つかの要素が現存諸要素として選択されることでもある。世界の中には、完全に時間の中にあるもの（純粹なそれ）は全くない。諸対象の中で最も単純で最も対象的な対象の中にさえ、観念的要素が実在的に現在するということは、〔その対象〕と〔その観念的要素が具現されている他の諸対象〕との間には関連があることを示している。われわれは注意の対象を、適切な機会の要求に応じて、一つの項（一外面）として、ないし複合項（諸外面）として取り扱う。時間の中に何が存続するのかということとは、「あなた」が処理せねばならない難問であるが、通常は難しくはない。何故なら、対象は固定されておらず、

適切な機会の要求に応じて、また対象の中の諸要素が実在的とされたり観念的とされたりするのに応じて、対象は変動しているからである。

⑫ 現存を単一の実在的对象としたときに生じる困難は以上にするが、今度は本質存在を単一の実在的对象としたときに生じる困難を問題とする。本質存在も現実存在も志向される実在性の二外面であるが、現実把握されることはない。それらは二種類の対象ではない。例えば「違い」を対象とするならば、「緑」と「異なる赤」という再度関係づけられた複合対象は現存傾向にあり、「緑」と「赤」の「相違」という単純対象は本質存在傾向にあるが、双方とも同一対象である。関係としての「相違」は、「項と項との間の関係」であり、分離した二つの存在者間の対応であり、対象（連続的移行部分）ではない。本質存在も現実存在も実在的ではありえないが、しかし、対象への注意の持続 *endurance* において志向されているもの（一外面）は常に何らか実在的でもある。抽象者はそれ自体では注意対象に等しい物ではない。抽象者はそれが抽象されるものから独立していないのであるが、個的現存を所有している。そしてこの個的現存が一対象が存在する限りでの対象なのである。しかし抽象者とそれが抽象されるものとの間には関係がない。

⑬ 本質存在ないし現存は、「注意（の持続）」において志向されている対象（一外面）である。この志向される対象の代わりに、われわれは現在（現前）する記号をある程度代用する。このとき志向された対象の個的現存と共に、注意対象の方も何れか一方の個的存在へと変化する。だが「記号」と「もう一方の対象」との間には、それらが連続しているがゆえに関係は全く無い。「関係」という語は、それ自体では対象ではない「関係」という実在性 *the reality* が無いならば、「関係」という語ではない。記号なき実在性 *the reality*（実在の意味）は如何なるときにも認識されないのであろう。記号なき実在性 *the reality* は現存するとも本質存在するとも言えない

のである。その一方で、実在性 the reality が無ければ記号はその記号ではないのであるから、記号は実在性 the reality が存在するという基礎事実を提供することになる。換言すれば、「あなた」は語とその意味という二つの実在性を決定できない。「語(あなたにとっては現存者)」は「意味(あなたにとっては本質存在者)」に連続しているからである。「語」も「論理的意味」も「語と意味の加算的全体」も対象ではない。語と意味とは連続し、連続は対象ではないからだ。

⑭ (真の) 対象は、単なる普遍でもなければ、単なる特称でもないし、諸普遍者と諸特称者から成る一複合体でもない。普遍者と特称者は意味ある意味合いでは関係づけられない。何故ならそれらは分離した現存どうしではないからである。マイノングは普遍者と特称者は直接の対象であるとするが、ラッセルは両者を「表象」という「認識の順序において遅い要素」であるとする。彼にあつては、感覚作用においては外的感覚の与件が表象として熟知され、内省においては内的感覚の与件が表象として熟知される。そして普遍者もまた表象として熟知される(ロックに似る)。彼においては、何かを対象という性格において熟知することは不可能である。何かは経験の感じられた全体性においてのみ熟知されると推論される。つまり、対象は直知されず推論される。名称を与えられたもの、例えば形而上学の「宇宙」ですら、特称(表象である)から始まる記述(推論)を含むことになり、現存および現存可能者に関連する論理においては、現実の特称者へと至つての判明化は含まれなくなる。対象を知ることとは「それと言う対象がある」ということを知ることとなり、「それと言う対象的をわれわれが直接に熟知している」ということは、その対象をさらに実在的にすることには繋がらなくなる。

⑮ なるほど他者は志向される対象であり得るが、その本人にとつてのみ実在的对象でもあり得る。つまり、その人だけの形而上学的世界だけが現存している。このときその人は自分を熟知してもおり、熟知は主観—対象

の関係ではないから、人は自分自身にとっては対象ではない。この状態の人々を対象とするならば、世界は生理学的体系と論理的体系とに結びついた諸記述からなる観念的構成として現象する。以上の考えに基づけば、それ自体は対象ではない、論理によって統合された諸感覚与件を「あなた」は持っているのだが、この多様の決定は「感覚与件を享受しているある主観」のために行なわれている。つまりラッセルにおいては、常に高秩序の対象である「もの the thing」（ラッセルにとっては低秩序の対象は存在しない）は論理的構成物であり、「あなた」は認めないかもしれないが感覚与件と普遍者とは同程度に対象的とならざるを得ない。ラッセルにおける、これらの同程度の対象的は、対象の対象的とは異なる。同様の理由から、マイノングのように「対象は、現存者か、本質存在者か、双方の材料の合成体かである」と言えない。

⑩ 感覚与件、普遍者、内的知覚の対象といった、われわれが純粹に熟知によって知っているものは、「真でも偽でもない」のである。内部知覚の対象は熟知によって知られている限り、対象ではない。それらが対象とされる限り、それらは外部知覚の全条件に従うことになる。普遍者も、現存命題が無ければ「あなた」は偽を持つことはないのであるから、真でも偽でもない。われわれは普遍者を経験し、特称者を経験するが、認識 knowledge とは常に「普遍者と特称者とがその中で要素となっている対象」の認識なのである。現実の対象は常に現存要素と本質存在要素とから成るのであり、その使用傾向によって現存対象ないし本質存在対象として実践的に定義されるのである。単なる本質存在者として考えられた数は、認識される known ことではないので、真偽の組合せを持たない。数が当てはめられる対象の観照 contemplation においては、数は純粹に経験されているのである。2 + 2 = 4 は真でも偽でもない。しかし、4つの実在の物を足し合わせて、それらの2個と2個とが4個の対象を拵えることをわれわれは認識するのである。従ってわれわれは熟知によって 2 + 2 = 4 を経験している。われわれ

は数だけを抽象し、それらの数を対象性の局面 moment によって決定することも可能である。しかしこのときにわれわれが所有しているものは、数自体ではなく数に対応する対象なのである。

⑰ では、実在的でも非実在的でもない存在者の熟知から、真ないし偽である実在の対象の認識へと、われわれはどのようにして至るのであるのか？ 諸自然的対象の諸関係は、感覚与件の諸関係との対応から引き出された諸特質によって認識されるのであるが、この限りではその固有の本質においては認識されていないとせざるをえない。こうした認識は機能主義の考え方であり、諸現象の結合、関係、連関によって対象は記述されるが、物自体や本質や原因や実体についての認識は不可能とするものである。こうした二元論的実在論の困難は、認識論的立場、認識の外側に実在世界があると想定しこの実在世界をわれわれはどうしたら認識可能かと尋ねる立場、から発生する。

⑱ もう一つの難問は、「認識における時間」と「実在性における時間」が矛盾してしまうという問題である。普遍者は時間外にあるにもかかわらず、われわれがある物（普遍者）に注意して、もしわれわれの注意が時間的行程を辿るならば、その対象は必ず時間の中に存続してしまう。他方、時間の中にある現存対象へのわれわれの注意の存続自体は、共通の意味による多様な感覚的段階の一体化を内包するので、その意味はそれがそこへと至って判明化する時間の中には存在しなくなってしまう。しかし本質存在者と現実存在者とは相対的であり、実在的对象は常に現存要素と本質存在要素とを持っているのであるから、こうしたジレンマを逃れもしよう。しかし、普遍者と特称者から成る合成的存在者においては、質的内容と共存する空間と、その質的内容が充たしている時間との、結合と分離とはわれわれの算段を超えてしまうことになる。

⑲ 「知覚すること」と「知覚されること」とが同時であるならば、「対象は時間中の感覚与件と時間外の普遍

者（関係）との合成者である」ということは、如何に考えよいか？一つの可能性としては、感覚与件の時間秩序と普遍者の時間秩序とは、互いに分離した二つの異なった時間秩序となる。二つ目の可能性としては、感覚への直接与件が持つ直接秩序から対象自体へと至る諸時間秩序の連続体が存在することになる。それにも拘わらず、「感覚与件の直接秩序」及び「対象自体」は不可能である。何故なら、時間の中に純粹に存在するものは「何」を持たないし、「何」の無いものは現存しないから、直接与件は現存しなくなってしまうからである。また、「知覚への対象」が「対象自体」へと変化して行く限り、「知覚への対象」は現象であつて「対象自体」ではない。無時間の「対象自体」は、変化する「知覚への対象」と矛盾するからである。すると、互いに分離した二つの異なつた時間秩序があるとせざるを得ないのだ。時間秩序は、われわれが何を対象と見做すかによつて、異なるのである。「実在的な」太陽を対象とするのか、「知覚された太陽を対象」とするのかで時間秩序は異なるのだ。ところが、これらの秩序ないし対象が同時に現存するということは、同一の觀念関係による同盟（結婚）を意味する。「私の性格（知覚される）、と、私が乗る十時の汽車（知覚する）」、「ハーバート・スペンサーに対する世間の評価（知覚される）、と、私のテーブルの上の彼の本（知覚する）」、「私のテーブル（知覚する）、と、テーブルの電子（知覚される）」といったものが同時に現存すると述べることは、何を意味するのか。正確な意味は全く無い。われわれが両者を単一世界へと至らしめて判明化する限りにおいて、そうした言明は意味を持つのである。その単一世界において、われわれはそれらが経験でもって融和されていると漠然と感じるのである。つまり、それらはそれらの「同定判明化」を感じることによつて一体化されるのである。だが、それらがそこへと至つて判明化するものは現存しないのである。

⑳ 時間にかかわる難問は存在しない。何故なら知覚は時間の中に存在しないからである。何を対象とするか

によつて、幾つもの時間秩序が存在するのである。一つの時間秩序が実在的であり、その実在的時間秩序に対応せねばならないそれとは分離した知覚秩序があると、「われわれ」が勝手に想定したときのみ、矛盾が生じるのである。二元論的実在論における、実在的時間は実在的空間と同様に推論に思える。実在的（自然的）世界が想定され、この世界をわれわれはどのようにして知るかかと尋ねるとき、われわれが確かに思うのは直接経験のある種の与件と形式だけのようであり、そうした与件と形式から自然世界が構成されるのであり、こうした問題設定においてのみ、実在の時間と実在の空間とは要求されるのであるから、これはもう殆ど批判主義に等しいのである。直接経験のある種の与件と形式の結果、外的世界の「対象性」は無駄なものとなり無意味とされるのである。

第五章 認識論者の認識論（下）

① 「観念的」は「実在的」とされて、初めてそれとは別の「実在的」と区分される」のであり、従つて「観念」は「観念的」とは異なるのであった。従つて、「観念的」は他の「実在的」と比べれば「非実在的」でもあろうが、「観念」としては独自の実在性を所有する。つまり、「非実在的」だが、実在性なのだ。ところが「無矛盾で完全なる外的実在性からなる一つの世界が存在する」という想定から、非実在的对象の現存に関する問題とか、非実在的对象に関する言明は真か偽かという問題が生じるのである。

② 「幻覚 hallucination」と「視覚的錯覚」や「丸い四角」とは、区別されねばならない。後者二つは、同一対象の二つの部分的外面が完体に向かっているケースで、「あなた」は二外面下において一にして同一の対象を志

向していると言っているものであり、二外面は足しあわせると、意味において二外面に連続した一対象を生じさせる。水中の棒は空中の棒に連続しているのである。ところが、幻覚は他の外面に連続しないのであって、後退的に自己完成し、その経路は神経過程の方向において諸関係を有する。だが、そのイメージが志向する方向性においては諸関係は無いのである。

絵画は視覚的幻覚がもたらす共通形姿に類似する。絵画の意味ないし判明化は、線の幻覚的方向に対応し、絵の具の現実の配列は「実在的」方向に対応するのである。幻覚の視点は唯一であるが、絵画には二視点あるのだ。

③ 幻覚が対象的でないにもかかわらず、一視点においてのみ対象的であり、現存しないにもかかわらず現存する根拠は、感情と対象性との連続と統合にある。感情と対象性とは、経験の全体性において識別された二外面に過ぎない。感動 emotion は自己を対象化する傾向があるが、それらは相互内包的であり、分かちがたく相互作用関係にある（以上 objective correlative の根拠）。

幻覚は真でもなければ偽でもない。「実践的」には、真なる前提から偽なる推論を行い得るが、「理論的」には、知覚においては、前提は「それ *that*」であり、その後にくもものを判明化する主語であって、総ての前提は真なのである。「形而上学的」には、自己拡大するので、把握したり分析したり出来ない出発点が存在し、その行程は加算ではなく内的展開であり出発点自体が変化するのであるから、推論の積み重ねは存在しない。同定判明化されるべき真偽の知覚を、推論の加算によって説明するのは、実践的な解決法である。

④ 「われわれ」がある対象を非実在的とするのは、それと同時に肯定され、実在的であり続ける他の何かがあるからだが、幻覚にはそれと比較すべき似たものが無く、独立性や実体性が誤謬よりも高い。幻覚は、「そこ」に現にある対象へと至って判明化するものではない。誤謬からの視点の変換よりも、幻覚からの視点の変換の方

が、ずっと根本的な変換である。

⑤ 幻覚は対象性のある部分が欠如しているから実在の対象と異なるのではない。不定の自己完成能力によって「われわれ」は表象の実在性を判定するのであり、直接所与としての内容によって実在性を定義するのではない。幻覚は対象性の方向においては自己完成しないのである。

ところが、対象性のある部分が欠如しているために、幻覚は非実在的であるとする見解がある。幻覚の場合には、真偽二通りに解釈される実在の対象が存在するというのである。だが幻覚は一つ視点においてのみ、実在的なのであり、他の視点においては非現存なのである。幻覚を無して済まそうという試みは観念論的であって、その基準は無矛盾性にある。観念論においては、実在性を $X(a b c d e f g \dots)$ であると言えるが、形而上学においては、それらの何れかが「それ *that*」という対象の姿であるとは言えないのである。自己完成や誤謬の超越では、(二つの視点においてのみ)実在的な対象である幻影は取り除かれることはなく、その生きられた幻影は対象として存続し、実在性に影響を与えているのである。だが視点は超越されるのであり、「われわれ」が幻覚を対象ではなく視点の奥深くにある要素として考えるときに、対象として考えていたものが対象ではなくなり、幻覚は超越されるのだ。

幻覚を含めた誤謬の問題は、より拡大された関係図式では解決できない。それらの知覚を特徴づける、はっきりした感覚と特異性が存在し、これらが関係図式から漏れるからだ。世界は対象だけから出来上がっていると考える限り、誤謬の問題は解決不能である。

⑥ 幻覚の非実在性は、対象としての対象が持つ非実在性ではなく、対象が(対象としてののではない)対象の実在性において)入ってゆけないある別の諸関係ゆえに、非実在的なのである。幻覚とは対象ではなく実在性の一

領域なのである。つまり、幻覚の現存は外的でもあるが内的なのだ。「われわれ」が和解させるのは、二つの対象間の矛盾ではなく、二つの視点間の矛盾である。幻覚は感情の全世界であり、対象は対象化された限りでの世界である。幻覚と対象との和解は、真偽二視点の媒介によってのみ可能である。一方の視点の他方の視点に対する主張は、第一と第二を何故か含む第三視点においてなされねばならない。真偽二視点の媒介によってのみ和解は可能なのだが、「われわれ」は一方が正しく、他方が間違っているとは言えない。このように言えば、同定性なし同定判明化が要素となってしまうからである。第三視点が意識されたときに、「われわれ」は第四視点に在るのであり、融和的世界は崩壊する。第三は留まる限りにおいて真偽の矛盾は廃棄される。

⑦ 注意されている限り、如何なる対象も実在的である。「われわれ」が誤謬であるとか幻覚であるとか主張するときには、「われわれ」は対象そのものではなく、その経験の方に注意している。「われわれ」が表象について語るときには、「われわれ」は表象されつつあるのではない何物かへと、つまり内容へと至って判明化している。表象されているものは実は対象であり、これは表象として表象されているのではなく、実在的として表象されているのである。過去の幻影へと至って判明化するとき、直接対象は幻影であると判断されるある経験であるが、間接対象は「幻影的对象 hallucinatory object」なのである。想像的对象はこの間接対象と本質的には異なる。直接対象も少しは間接対象なのであり、実在的对象でもある。この実在的对象は分析されると直ぐに「志向されている対象」として現象する。「われわれ」は生理学的部分を対象とするが、被験者によって志向された対象も志向するのであり、これが想定なのだ。他者の経験は「われわれ」が普段に接触する実在性であり、この実在性は「われわれ」に影響する実在性であるから、想定はそうした実在性の一部なのである。「われわれ」が実在的であることを確かに知っている対象を把握するには、「われわれ」は想定を行わねばならないのである。幻覚の場

合には、現存しないことが解っている対象が想定される。他者の想定の場合、その他者の想定を、わたし自身を現存させることなく、何の先入観も持たずに、想定することが可能である…というのは、理論である。しかし現実には、他者の想定行為という实在性を把握するには、「わたし自身」が想定を行わざるを得ないのである。

⑧ 「われわれ」が想像的对象を知覚するとき、「われわれ」は、それらを単に想定するだけではなく…それらを実在的として受容するか、諸意味として、つまり、作家の視点からの实在性批評として「考える」かの何れかである。前者は写実小説となり、後者は無味乾燥の問題劇となる。読書においては、われわれはこれら実在的と諸意味との間を揺れ動くのである。これらは連続しており、切断され浮遊していない。登場人物も状況も、想像的であるが、想像的であるためには、「実在的なもの（实在性）」と対照されねばならない。想像的对象は想像的であることを超え、それが達成していない实在性と成ることを純粹に志向せねばならない。想像的对象たる登場人物は、实在性と対照されねばならず、対照されるためには「純粹な判明化 pure reference」と異なるそれ自身の实在性を所有している。フィクションは実在的をフィクションするのである。

⑨ 「われわれ」はフィクションの志向される対象を、判明化と实在性とに分析する。両者は連続しており、实在性は単一対象ではなく、やはり志向される対象である。何故なら、それは作者の精神内の登場人物から紙に書かれた記号に至る総てを内包しているからである。フィクションの登場人物は「作者が精神に所有していたものに対するわれわれの解釈」とははつきり異なった現存を持つことが多い。「作者自身の行う登場人物の発生や意味に関する説明」に確信を抱くよりも「登場人物に関する自分自身の解釈」に確信を抱くことの方が多い。フィクションの登場人物は「作者の意識内の構築物」だけではない。それは外的な付加によっても成長するが「内的必然性」によってまた成長する。作者がそこから批評する視点は、彼が創造をしたときの視点の中に完全には納

まっではない。作者は創造的視点と批評的視点との間を行き来しているのだから、両者の違いを強調しすぎたはならない。

以上のような実在性を達成する視点は、登場人物を想像的として取り扱う視点と矛盾する。登場人物は実在性とは別のコンテキストに所属する。登場人物を非実在的と見るときの実在性は判明化であり、そこへと至って判明化されるものとしての非実在性は「想像的」対象としての実在性である。他方では、想像的对象は想像的对象としては総てのものと同じくらいに実在的である。

⑩ 想像的对象は、「実在的になろうとする志向 *its intention to be real* (間接対象)」と「一志向としての実在性 *its reality as an intention* (直接対象)」との二外面を所有する。前者は諸関係が不足しているし、後者は諸関係によつて現存する。想像対象に注意するときは、二つの視点を内包する複合体に注意しているのである。登場人物は、ある視点から見て実在的な対象と、別の視点から見て実在的なある種の自然的な諸存在者との間の関係である。想像的对象は、以上二つの視点を内包する第三視点から見て、そのものとして現存する。志向された対象の実在的諸関係は、フィクションを次第に実現しようとの志向と密接に関係している。作者は、二つのうち一つの視点だけに留まることはなく、想像的对象はこれらの諸関係なのである。従つて想像対象は、現存するとか本質存在するとか言えない。登場人物は幾つもの視点の同定判明化だからである。想像的对象には、幻覚が単一対象であるのと同じように単一対象があるが、それは想像対象の一部に過ぎない。それは純粹判明化を把握した形での対象である。

⑪ 「丸い四角」や「現在の仏王」や「カメラ」は、幻覚や想像的对象のように信じられたり部分的に信じられたりしているのではない、「何も指示記述しない指示記述語句」という形の「志向されている対象」である点で、

幻覚や想像的対象と異なるともされる。幻覚や想定においては「一対象」が常にあるのだが、「何も指示記述しない指示記述語句」には、「一対象」は存在しないとされるのである。「文法的に正しい指示記述語句は必ず一対象を表現する」のであろうか。

「現在の仏王は現存し現存しない」から、また「丸い四角」は丸いし丸くない」ので矛盾律に反するから「現在の仏王」や「丸い四角」は信じられないとの批判は、本来は両立する形而上学的存在（〜である）と形式論理的存在（〜がある）とを矛盾させている。先の言明は「〜であるは〜があるではない」と言っているのであって、なんら矛盾していない。対象の現存の主張においては、「われわれ」は現存を指示記述するのであって、現存を意味するのではないが、指示記述しようという意味しているのである。語句は意味を持たないで指示記述を為し得ない。「われわれ」が語句の意味へと至って判明化するならば、「われわれ」は必ずや語句の指示記述へと至って判明化することになる。もし「われわれ」が「現在の仏王」が指示記述しないことをよく知っているなら、この語句は意味しているのである。論理的には、指示記述語句が何も指示記述しないことは可能であるが、形而上学的には、指示記述された対象は意味における現存が認められる。形而上学的には、指示記述された対象に実践的実在性が否定されれば、希薄化されてはいるが（「あなた」が望むならば）平等に実在的な実在性を、その対象は持つに至る。

「現在の仏王」における形式論理的存在と形而上学的存在との対比は、固定された実在性とその観念との対比ではない。こうした対比は指示記述と意味とを矛盾させることである。「実在的キメラ」は二通りに解釈されるのであり、(1)現実に経験されているキメラ、(2)「実在的」なキメラである。「実在的」という語は(1)では意味を有し、(2)では指示記述を有している。(1)において意味を有するには、「実在的」という語は、経験の中で(2)の意味合

いで実在的であると現実判断される何かを指示記述せねばならない。(2)において指示記述を有するには、実在的」という語は、現実の経験の中で意味を持たねばならない。「非現存のキメラ」は、指示記述においては実在的キメラであり、意味においては想像的キメラである…とは言えない。「われわれ」が実践的現存を否定するものにも、「われわれ」は何らかの観念を有するものであり、その観念は観念的である限り、それが志向する実在性でもある。そのものに意味があるならば、そのものには指示記述もある。その語句が指示記述をする限り、その語句は実在的対象を指示記述しているのである。

従って、以前に述べた観念の持つ状況は指示記述にもある程度は当てはまる。観念と同様に、指示記述にも、対象性の局面がある。観念も指示記述も、実在性において実践的経験の対象として自身を実現しようとしている。観念や語句は実在性を指示記述するが、そうした実在性は、それらが指示記述する限りにおいてその観念やその語句に等しい。対象を道標のように指示するものとして語を取り扱うことが誤謬なのだ。「キメラ」という語やキメラという観念が、キメラという実在性の始まりなのである。それらはキメラという実在性に完全に連続しているのだ。「現在の仏王」は「あなた」の注意を対象へと向けるが、対象性の純粹に理論的局面 *the mere hypothetical moment of objectivity* が「現在の仏王」という語句の諸特徴によって限定されているから、つまりその対象はその対象であるから、その対象は対象なのである。語句の諸特徴は対象の実在的諸特質でもあるのだ。観念が自身へと至って判明化するように、指示記述語句もそれ自身を指示記述するのである。観念が「もの」でないように、指示記述語句も「もの」ではない。指示記述語句は「それ *that*」ではない。「それ *that*」そのものは他の何かへと至って判明化しないからだ。判明化は観念であれ指示記述であれ、活動である。観念も語句も、それら対象性の外側に現存している。指示記述は対象性の二段階に跨っている点で観念に似ている。一段階は指示記

述を行う音や印であり、他の段階は指示記述される対象である。非実在的对象は殆ど対象ではない。指示記述語句は対象ではないのであり、現存は複合的である。「われわれ」が指示記述語句を指示記述するとき、「われわれ」が指示記述しているものは、その語句ではなく、「われわれ」の方へと対象化してくる傾向性である。つまり、その「語」、その書かれた印、「声その他に何も無し」である。だがこのようにして「あなた」が指示記述語句から、その力、つまり判明化を剥ぎ取るならば、指示記述語句は指示記述しなくなるのである。指示記述においては、対象は対象性の一段階に過ぎず、指示記述語句を思いつくときは、二つの副対象と関係とに変質する対象を「われわれ」は意味している。ただし対象は対象以上のものであるから判明化を行うのであり、判明化から抽出された二つの副対象はこのときは存在しない。

⑫ 「何も指示記述しない指示記述語句」というラッセルの考えには矛盾がある。対象は様々な方法で現存しているにもかかわらず、一つの度合いにおいて現存するというマイノングの考えも間違っている。(1)「われわれ」が対象を志向するとき、「志向されている対象」はその限りでは実在的である。(2)「われわれ」が対象を経験するにつれ、対象は自己実現して行き、対象が対象となるまでに、諸関係のある度合いの充全性を要求するようになる。(2)が通常の対象であって、通常対象を指示記述する記号で以って「志向されている対象」を指示記述するのであるが、このことは、「志向されている対象」に対して、その現存度合いを無視して、「われわれ」は通常対象で「われわれ」の実在性基準を設定していることを示す。「われわれ」は通常対象を純粹に指示記述する記号でもって、通常対象を取り扱い、通常対象の実在性は指示記述だけでなく、意味にもあることを忘れる傾向がある。通常の対象は単一度合いの対象とされがちなのであるが、実は経験に連続しており、充全なる関係を所有しているのである。他方、通常は経験に直接に連続しているとされる非実在的对象の方こそが、実は単一度合いの対象

なのである。

「現存する」は単一外面述定 simple predicate ではない。主語を「われわれ」が述べるとき、主語が持つことになる実在性の正確な度合いを「われわれ」は確実に知っている必要はない。そして「現存する」と「われわれ」が言うときには、コンテキストによって決定される現存度合いを「われわれ」は意味しているのである。完全孤立名詞（独立詞）は現存することはなく、何も記号化しない記号である。

⑬ 記号は記号化されたものと連続している。言葉が無ければ対象も無い。純粹に経験されているだけで、未だ名称を与えられていない対象は未だ対象ではなく、特殊な諸知覚の束に過ぎない。対象であるためには、対象は一定期間を通して相違における同定を維持せねばならない。言説に先立つ認識においては、対象はそれ自体として認識された同定ではなく、行為の類似様式に過ぎず、同定は認識されているのではなく、生きられているのである。「われわれ」が対象に注意するためには、対象と「われわれ自身 *ourselves*」とが別々の存在者であらねばならず、このために「われわれ」は名称を持つのである。言葉以前の行為が精神的生命へと変じる一点は本質的に不定である。行為の対象への連続は、発生論的視点と構造論的視点との混同ではなく、両視点は元々関係しあっていたのである。すると今度は「あなた（分析者）」は、対象は言葉から独立している、言葉が無ければ「われわれ」は対象の認識へと至らなかつたはずだと主張するだろう。だが「あなた」は特殊な語が「われわれ」の実在性へと織り込まれている密接性を過小評価している。対象としての対象は、意味されている諸経験の束が無いならば現存しないであろうが、この束が名称において実現されている対象性のその局面で束ねられていないなら、束は束ではないのである。対象は名称が無いなら生じないし、名称は対象が無いなら生じない。名称はそれに相応しい対象の出現を待ち構えている。対象は認識されるまで現存しなかつたのでもない。対象は対象として認識

されるまでは、対象性の性質を持っていないだけである。

名称は対象ではなく、対象を把握するときのカテゴリーである。このカテゴリーは対象と対照された主観的なものではない。名称は指示記述という段階のことである。名称は指示記述されるものでもなければ、名称から完全に独立して現存するものを指示記述する便利な手段でもない。「われわれ」は対象自体の諸特質を指示記述するのではない。つまり、対象の定義を指示記述するのではない。「われわれ」は対象の「何性」を指示記述するのではなく、「それ性」を指示記述する。「それ」ですら名称であり、「それ」は対象ではないから「われわれ」は「それ」を指示記述しているのではない。ただ「対象は何か」と問われれば「それ」としか答えられないのである。

「われわれ」がその名称を持つに至るまでは「われわれ」はその対象を持っているとはいえない。また「われわれ」が正しい対象を持つまでは「われわれ」はその名称を現実には持っていない。微かなものであっても、意味の感情が名称と単なる音の複合体との違いを作る。名称は特称性を間接的に主張している。対象は名称と出会って名づけられるべく彷徨し、名称は対象を待ちわびつつ「われわれの頭の中」を彷徨していると比喩的に言えよう。だが、「実在的」世界が「われわれの頭の中」に存在しないのと同様に、想像的对象も実在性の想像的領域 *imaginary spheres of reality* も「われわれの頭の中」には存在しないのであって、名称はそうした想像的領域内にあるそうした実在的对象の名称であろう。もしも想像世界から切断された実在的世界があるとすれば、その実在的世界においては「現在の仏王」は名称ではなく雑音に過ぎない。

「キメラ」という語は、意味を所有し、その語だけで存在しているのではない限り、その語は経験 *an experience* の中で終わる *terminate* ののであるから、その語は実在的对象を所有しているのである。

- ⑭ 実在的からなる唯一の無矛盾的世界があり、残余は総て幻影であるとか、総てが実在的であると肯定する

こと（以前は知覚の中にあつた総ての非実在性を思考へと押し込むことになる）は、非実在的対象を正当には取り扱えない。実在的と非実在的とは相互に並んで展開する。「われわれ」が、レディー・メイドでなく、総ての段階において構成された、ないし自らを構成する「われわれ」にとつて意味の世界、つまり、近似的な構成物であり、本質的に実践的な構成物である世界を、思うなら…実在的と非実在的との困難は消失する。こうした実践の世界においては、実在的と非実在的との指示記述は有効である。

「認識論 theories of knowledge」は、総てのものが実在的であつ平等に実在的な一つの無矛盾な実在的世界を想定し、この世界を探し出すことを「われわれ」の課題とする。認識論の実在的世界は堅固で揺れが無く、その「何性」とその「それ性」とはぴったり重なっている。このような形而上学的な「それ性」においては総ての対象は平等に実在的であり、実在的と非実在的との指示記述は無効となる。

純粹に実践的態度から生じたものは、純粹に理論的態度からは説明できない。ところが、理論的視点は実践的視点へと必然的に成長して行くものなのである。何故なら、「われわれ」は対象を意味することによって、対象へと到達するからである。つまり諸感覚が（論理的）注意点の周りに自らを組織化することにより、感情の世界が自己と対象の世界へと奇形化され、指示記述が為されるからである。そして、指示記述される対象も、その指示記述点の周りには、志向ないし意味によって貫かれた諸経験を所有しているからである。そして、実践においては、「われわれ」は複合的な意味のみを使用するのでも、指示記述のみを使用するのでもない。実践において「われわれ」は、対象を指示記述しようと志向しているのである。

実践は理論で満ちているし、理論も実践で満ちている。「われわれ」が実践を定義づけようとするとき「われわれ」は理論を得るし、理論は理論で実践へと一体化して行くのである。

以上の考察から、実践的な区分である実在的と非実在的との関係は、純理論的には正確に記述したり説明したり出来ないことになる。実践的には、「実在的」には二つの意味合いがあり、このために「われわれ」は実践的内部で実践的視点から理論的視点へと、また逆へと飛躍するのである。

「知られること」においては、対象が現在するであろうが、「知ること」においても、対象は何らかの姿で現存する。経験の内部において対象は対象以上のものだから、対象は対象なのである。観念は世界実現過程における一局面である。対象の対象性や、対象の被指示記述性は、対象の実在性の一局面に過ぎず、意志という活動によってその局面は維持されているのである。

実在的世界が様々な実在の対象からなるとすれば、実在的世界は「われわれ」が直接に接触しているものである。実在的世界は変動的で不正確であるが純粹に存在する。認識は経験というより大きな過程の一部に過ぎず、「われわれ」が実在的認識を所有する時点は正確には決定できない。ところが、「われわれ」によって取り扱われる総ての現存の中には、注意の実在的对象が存在するから、限定的な意味合いにおいては「われわれ」の経験には常に「外的な」実在的世界が存在する。対象は直接に経験されているのではなく、直接に認識されており、このためには対象は意味もされているからである。対象の対象性は単なる外在性であり、いかなるものも純粹に外在的ではあり得ない。総てのものは、それ自体「のため」の存在を所有している。対象を対象として意味することは、対象を対象以上のものとして意味することを意味している。総ての対象は「われわれ」それ自体を遥かに超えて究極的実在性へと導き、このことが「われわれ」の形而上学を正当化する。

第六章 唯我論

① 実在的世界は、それが有限中心に現象する限りにおいて実在的である。しかし、意志と認識、思惟と知覚、意味と実在性、理論と実践、これらは相互に連続しているのであるから、実在的世界は有限中心への現象ではない限りにおいても実在的であろうと意味している。有限中心から完全に切り離された視点から見れば、実在性はバラバラの諸有限中心とそれらの諸表象に他ならない。しかし、各中心の視点から見れば、そこで諸視点が整合されており、諸視点すべてがそこへと至って判明化している対象的世界があるのだ。

これら二つの真理を矛盾したものと採れば、ギユウギユウ詰めの唯我論が出来る。すると、「われわれ」は「われわれ」の沢山の世界をどのようにして一体化するのか…それぞれの視点を取り囲む円から「われわれ」はどのようにして外へと出るのか…「わたし」は「わたし」の視点しか知らないのに、他の諸視点の存在を「わたし」はどのようにして知るのか…他の諸視点の現存を認めても、「わたし」はどのようにしてそれらを説明するのか…といった問題が生じるのである。

② 「われわれ」は有限中心において、真なる唯一世界を想定している。他方、「われわれ」は真偽の多様性を持った諸実在的を所有している。意志と認識とは連続しているのであるから、有限中心は「対象的世界」を志向する。この志向の過程を説明する仮説は次のようである。「われわれ」が接触するようになる最初の対象は、半一対象 half-object であり、これらは他の諸有限中心のことで、対象としては直接に注意されず、認識された諸抵抗と感じられた多様性を解釈したものである。「われわれ」は、他の諸中心の諸経験と「われわれ自身」の経験との

間に糺とした同定を感じるようになるにつれ、「われわれ自身」の諸経験を、諸対象から成る世界への注意として解釈するようになる。この同定が次第にそれを自身を外的世界へと形成して行く。従って、自我には二つ（以上）の世界が連続する。二つの世界は相互に連続し、同定を維持する。このようにして、「われわれ」は「われわれ」の行為を他者の行為へと調整し、他者と協働して、同定世界を志向するようになる。「わたし」は「わたし」の視点しか知らないにもかかわらず、以上のようにして「われわれ」は、他の諸視点の存在を知り、それらを対象として説明し、視点の周囲の円から脱出し、多くの世界を一体化するとも言えよう。

③ 「われわれ」の同定世界の同定は、同定判明化であり、何ではない。例えば、ある経験 *an experience* とそれに関するわれわれの回想とは、同定という要素を現実に分離出来ないにもかかわらず、同定という要素が現存するかにように見えた。経験と回想との間に成立するように思える関係には、単なる関係ではない、経験と回想とが志向した実在性として知られる第三の実在性への共通判明化が含まれている。同定へと至つての判明化は、語が語を指示記述するという意味合いでの同定である。同定が「そこ」にあるということは、志向の中のみあるということである。ある経験とその想起との相違は、対象と対象との相違ではなく、二つの全世界の相違である。これらの同定は、並べて比較できない二つの実在性の同定である。総ての同定は、同定的なもの own self 超越を含むという意味合いで、観念的である。二つ対象が現在させもしよう同定は、特称者の側での自己超越を内包している。このことは、「われわれ」は単なる特称者を認識することはないということでもある。また、ある人の世界と他者の世界との同定は、正しい知覚の世界や、認識から孤立したあるがままの一世界とかにあるのではないということである。また、同定とは多様における同定であるということでもある。また、「実在的」は、同定判明化においては、観念的となるということでもある。対象性の局面は観念的となるのである。

従つて、一つの世界が志向されるから一つの世界がある、だけではなく…「われわれ」の諸視点が本質的に（自然的に）同類であるから、われわれは一つの世界を志向できるのである。自然は各視点に異なつた外面を想定するが、各視点はそれがその同胞らと共に唯一の自然から発生したという事実を、自らに刻印している。精神的と非精神的とは連続性しているので、無私の質料から辿つて行くことにより、精神の先祖種を他の諸精神の先祖種と共に、「わたし」が見つげ出すことが可能であるから、わたしの精神は派生的なのである。このとき、「われわれ」は一つの「外的」世界（自然）とその世界へと至つて判明化する沢山の「精神内容」について言明しているのだ。その一方で、わたしの精神は「わたし」がそこから逃避できない視点であるから絶対的でもある。「われわれ」が実在的世界を探求するときには、「われわれ」は主観としての有限中心という視点から世界を意味するのであり、「われわれ」は今の「われわれ」にとつての実在的世界を意味しているのである。

「われわれ」が世界を完全に一対象として観照するならば、世界は一つである。（このとき、われわれは「あなたが望むならば」精神について語りながらも、精神が観察者に現在させる現象を意味しているのである）。「われわれ」が世界を諸有限中心とそれらの諸経験として扱うならば、世界は多である。第一の視点からみれば、世界はアプリアリに一つである。第二の視点から見れば、世界はアプリアリに多である。自我は世界の変化に応じて変化するし、世界も自我の変化に応じて変化する。自我は他の諸自我が統一世界にあるか、バラバラの状態にあるかによつて変化する。

④ ライプニッツの「無数の単一実体が存在する結果として、無数の異なつた宇宙が存在するかのようだ。しかしこれらの無数の宇宙は、各モナドの特殊視点から見られた単一宇宙の諸外面である」は有限中心の理論の変形として考え得る。出来事が「わたし」の世界の中で起きているときは、「わたし」に対して起きているのであり、

「わたし」と出来事とは切り離せない。出来事は始めから「わたし」のパーソナリティによって色づけされてお
り、「わたし」のパーソナリティも出来事によって色づけされている。自我が諸対象によって変更されるならば、
自我は諸対象の中の一対象であり、自我と諸対象との間には関係がある。しかし、自我が主観であるならば、自
我には諸外面があるが、諸関係は無い。「われわれ」が他者の世界を認識して「われわれ」の世界を限定するなら
ば、他者の世界は有るがままの彼の世界ではないのであり、「われわれ」の世界へと変じて「われわれ」に影響し
ている彼の世界である。従って、「わたしはわたし自身の様態のみを知り得る」ということは、「わたしはわたし
の様態を、完全にわたしの様態として知ることが可能である」場合を除いて、唯我論の基礎とはならない。従っ
てライプニッツの「モノドには窓が無い」は唯我論ではないのである。それは、ある人の世界の対象性は観念的
であるということと、その世界の实在性は経験であるということを意味しているに過ぎない。

一つの世界が志向されているときには、「モノドには窓が無い」のである。しかし、沢山の諸世界が存在するよ
うに見える視点に関しては、ライプニッツは諸モノド間の協働のために「予定調和」を主張した。彼はモノド
を自然な有機体が実在的であるように実在的なものとした。その上でモノドを現象的精神と同定した。しかし、
有限中心（視点）は現象的精神ではない。有限中心は魂の生を処理するときの単位かもしれないが、われわれは
一時に複数の視点を占有することも可能であり、単位の境界線は正確には決定できない。諸モノドは必ずしも孤
立したものではなく、「われわれ」が一時に複数の視点を占有し得ることと、主観的自我は对象的自我に連続して
いることと、を「われわれ」が認識していれば「予定調和」は不必要である。一時に複数の視点を占有すること
が、われわれに、想定や半一対象や想像的虚構を与えるのである。視点（有限視点）は一つの無矛盾の世界を対
象として所有するが、「われわれ」はある視点から別の視点へと移行することにより、一様な有り方をしない。魂

は不調和で両立しえない諸世界を統一するのが仕事であり、可能なときに、不調和な複数の視点から、それらを内包し変形するより高度な視点へと、移行して行くのである。視点はそれ自体では純粹に観念的であるから、現存を所有しない。「あなた」は視点の変化を叙述できるような視点の同定を持つていない。従って視点は変化せず、「われわれ」が視点を変えて行くと言った方がよいのである。

⑤ 一つの魂はそれ自体の中に多くの有限中心を経験しているかもしれないが、その一方ではその魂自体が有限中心として考え得る。魂がパースナルであればあるほど、つまり調和的で自己閉鎖的であればあるほど、その魂自体は社会的世界に対する一視点を有すると言える。けれども魂や自我は、有限中心に等しくない。自我は直接経験から出現し、識別によって分離されており、直接経験に等しくないからである。視点を視点と認識することは、「それ」を「何」として限定することでもあるが、「何」は把握する意識の限定でもある。

一つの視点における経験は、その経験から独立したもの、異なつて経験されるものの現存を、間接的に意味している。けれども、一視点の経験をその実在性として扱うならば、感情の有限中心どうしは存続する限り互いには通じ合わない。けれども、このことは唯我論を肯定することではない。それぞれの経験中心は独自であるが、共通の意味へと至つて判明化するから、独自と言えるからである。対象は視点へと至つて判明化するのであるが、その一方では、二視点が同じ対象を志向する限りにおいて、それらの視点は異なるからである。

相手を半—対象とすることにより、二つの視点は相互に気づくのだが、そうした視点は同一の視点に留まらず、第三の a third 感情中心になつていゝのだが、それは感情中心に基づきながらそれを超越した構成物たる「自我」であると言つたほうがよい。有限中心は自我によつて志向される対象とされ、このようにして他の有限中心へと入つて行くこともあるが、入つて行く方の有限中心は純粹な有限中心ではなく、対象とされている。この意味合

いでは、純粹な有限中心どうしはそのままでは相手には知られないのである。諸有限中心は実在的であるが、諸視点の同定は観念的である。幾つもの有限中心が一つの対象を志向しているとき、有限中心の中の何がそれらの共通属性であろうか、実在的にはいずれもバラバラで独自である。観念的にはいずれも共通している。実践的には多少とも共通属性がある。

⑥ 「唯一の世界」が諸有限中心に映っているのであるが、その唯一世界はそれぞれの中心において現象している限りでは実在的な「諸世界」でもある・というのがモナディズムの一形式である。しかし、これには多元論的宇宙は必要ではない。何故なら、諸中心は「もの things」でもないし、孤立もしていないからである。孤立した中心は実は魂や自我であり、これらは知的構成物であり直接経験（視点）ではないのである。原始的な生は実践に浸りきっており、対象構成に必要な思弁に達することが無かつたであろうから、自我という外面性は対象とされる以前に、力や精神という半—対象として把握されたであろうが、半—対象もまた直接経験ではない。唯我論は、「わたしの」自我とか「わたしの」様態とかが直接の与件であり、他の諸自我は推論されているという前提に立つ。しかし、与件は「わたくしの」自我ではなく、「わたしの」「世界」なのである。

その一方で、「わたしの」「世界」においては、「われわれ」は他の諸有限中心を知るには、対象を仲介 mediation してのみ可能である。「われわれ」は「他の諸自我」の「われわれ」に対する影響を「それ」として認識するが、他方では「他の諸自我」を「何」として想定している。このように対象を拵えることによって、自我と他の諸自我と諸対象とが区分されてくる。「われわれ」は他の諸身体を通してしか、他の諸魂を認識できない。「われわれ」は他の諸身体を通して彼らの個々の世界へと通じて行くのである。魂どうしはそれぞれの身体を通してしか、相互に影響し合うことはないのである。

⑦ 「われわれ」が生きている世界の成長と構成においては、直接与件、即ち「あなた」が根本とすることの出来る段階 *stages* や外面、は存在しない。経験主義者の神秘的流出も、批判論者の感覚与件や普遍者も、直接与件ではない。しかし、認識される最初のものという意味合いでの直接認識は存在し、それは外在性ないし外的世界である。外在性が無ければ認識は成立しない。認識が関わる限りで、「わたし」から独立したものがあるのであり、その正当性は一応は認めなければならない。けれども、絶対に正当であると言っているのではない。対象は「わたし」の様態であるが、「わたし」は「わたし自身」を世界との対照において認識しており、「わたし」は「わたしの」対照の様態でもある。直接与件は「わたしの」「世界」なのである。

第七章 結論

① 精神活動と外的世界とは連続しているのであるが、精神活動のみに注意するならば、それは論理的活動ないしは生理学的活動である。外的世界のみに注意するならば、それには見たり触れたりすることの出来るものは殆ど無いのである。切断された精神的は機械論となり、切断された外的世界は精神的構成体である。

理論（テオリア）においては、認識は関係ではない。認識されるものとしての対象は「そこ」にあるだけである。対象と認識者との間には関係が無い。認識者としての認識者は、認識している世界の一部ではなく、現存しない。理論（テオリア）においては、われわれが認識しているものは、観照されるべく「われわれ」の前に純粹に広がっているだけである。そして主観、わたし、自我は意識的には現在しない。

実践においては、われわれは暫定的で殆ど系統だてることの出来ない認識論を構築しており、これがわれわれ

の現実の認識である。現実においては、われわれは認識の諸局面がその中に存在する感じられた全体を所有しており、そこでは諸対象が常に変動し、対象性と感情との置き換えが常に展開している。われわれは対象を知覚し、次いでそれをわれわれの身体との関係において知覚する。そして、便宜的かつ本質的に、対象とわれわれ自身 *ourselt* との関係自体を対象として考える。*ourselt* は身体であるが、精神的自己へと感情的に連続している。認識における意味の中で、こうした *ourselt* の現存が重要部分を成すときは、ある種の認識論が働いており、こうした認識は認識を関係として考えさせる。他の諸項に關係しうる項としての自己は構成体でもあるので、この意味合いでは自己は現実的であるだけではなく理論的な関係も所有している。対象化され関係付けられたこの自己は「主観であつて、認識されているものではない自己へと連続している。現実的には、われわれは知覚と知覚とを比較し、何れかを真ないし偽として決定するが、このときわれわれと外界の世界との関係に関する一時的な作業仮説が作用している。認識論は理論でありながら実践に係わっている。認識論は、純粹に観照される世界に連続した外的世界をわれわれに与える。従つて理論は実践のある範囲を超えては通用せず、理論が無ければ実践は無いし、実践が無ければ理論は無意味である。理論と実践は分かつことが出来ない。

② 「知ること *knowing*」は「知られること *known*」ではないから、関係ではない。認識論は「知ること」を關係として定義づけることは不可能である。だが、「知ること」を説明するには、われわれは關係づけられた諸項を必ず必要とする。従つて、これらの諸項の定義は暫定的でしかありえない。「知ること」の「何」としての意味は完全に相対的である。われわれの認識は世界の一部でありながら、ある程度は世界を観照しうる有機体が見た変化や展開過程の一般記述に他ならない。われわれは認識が他の何ものかへと移行して行くときの漠然たる境界を示したり、われわれが真理の度合いと呼ぶ「行程」の諸段階 *stages* を示すことにより、認識の本質に有限の洞

察を行いうるのであろう。

「わたし」の第一stepは、主観と対象とが区分的に出現してくる実在性があり、これを背景として主観と対象とはそれらの意味を有しているということであつた。「われわれ」の第一歩は、経験は何ではないということをも、定義できないということを知ることであつた。経験の中では観念性と実在性との二外面が出現するが、これらは対象ではなかつた。「もの」は関係においてのみ、実在的であつたり観念的であつたりするのであり、経験は関係ではないのである。経験の中の「実在的」は大いに観念的であり、「観念的」は大いに実在的であつた。実在性は実在性自体からの現象であり、観念的と実在的、精神的と非精神的、能動と受動といった諸項は総て現象にのみ適用される。認識の始めにおいて、われわれが確実に認識している「何」は、相対的には総てが確実であり、絶対的には総てが確実ではない。

認識を形而上学的な「知ること」であるとして分析するならば、分析は同等に実在的なものをわれわれに与える。分析は観照にとつては、分析されるものよりもずっと実在的なものを与える。形而上学的には、認識は経験と呼ばれる全体に溶け込んだ知られることのない材料から成つてゐる。

③ 対象とは何かというと、志向と注意との循環である。対象自体は注意点であり、対象としての総ての対象は「対象性の局面」を持つてゐる。対象の対象性はわれわれがそれを対象として志向することの事実化である。

対象の実在性は、対象の周りに房状に群がる諸経験にある。対象に注意しないで対象を考えることは、対象を対象とすることである。対象とされた対象は、「実在的」ではあるが、もはや対象objectではない。対象は対象性の局面を持ったある種の諸経験の連関のみを意味している。対象においては、諸特質は本質的に注意点へと至つて判明化しており、注意点は志向的に諸特質へと至る判明化が持つ事実のことである。対象はある判明化を持つ

た複合的諸経験のことであり、しかも判明化そのものが一つの（纏まった）経験なのである。「わたし」は対象との関係においてのみ「わたし」であるから、対象を「わたしの」経験とは言えない。従って、対象は「わたしの」経験の外側では存続しないとか、他の主観は同一対象を認識しない、ということの意味はない。他の主観は同一対象を認識しない、というときは、舞台背景がすっかり変わってしまったっており、「対象」はもはや同じものを意味していないのである。

「わたし」が対象を志向するところには何処にでも「そこ」に対象がある。二人が同一対象を志向するところでは何処にでも「そこ」に同定対象がある。「われわれ」が共に「われわれ」の認識の外側に有る対象の現存を（他のグループの対象の現存を）志向するところでは何処にでも「そこ」に対象が現存する。以上の三例においては、実践的に対象が現存するとともに、理論的にも対象が構成されてもいるのだ。つまり、ある視点からは対象が現存するが、別の視点からは対象が現存しないことがあり得るのである。個人的視点と社会的視点との正当要求性は最初は平等なのである。

「対象」という語は、ある種のタイプの経験とその経験に含まれる諸理論を意味するが、それらの理論はある点を超えるとそれらの意味を失う諸理論である。われわれは諸関係を諸項として取り扱えるが、観念は内外の二視点からのみ漠然と把握される半—対象であるから、観念を項として取り扱うことは決して上手なやり方ではない。科学者が志向するような「実在的」世界には、「精神的」は場を占めない。数学的關係の理論が作り出す世界と、他の理論が作り出した前の世界とが同一であるという主張は、信仰の活動であり、両者は同一でないという意味合いの別の信仰の活動と対比せられるだけである。対象の認識の修正は、実践的世界の意味の（観念的）同定において（共通判明化において）二対象が結合され、真は真と偽は偽とされるのであり、その実践的世界は形

而上学的には真ではない。われわれが現象の实在性を頭にしつつあるときは、単に別の現象を現在させつつあるとも言える。

注意対象の「それ」と「何」とは、実践的にはある度合いにおいて緩やかに結びついている。「それ」は注意の単一点でもあるが、志向されてもいるので単一の意味も所有している。「何」として限定されない「それ」は、単なる「それ」ですらない。これに反し、実在の対象の二外面である「それ性」と「何性」とは意味において異なるので常に区分される。従ってわれわれは「それ」と「何」である対象に注意するし、文字通りの「それ」に注意する。文字通りの「それ」は、諸特質の意味のグループをわれわれが再認知 recognition することに依存している。そしてこの意味グループは究極的には実践的である。諸特質から成るなんらかのグループが、どの程度まで一対象を構成するのは、究極的には実践的問題である。従って、形而上学は、实在性と現象とを一つに把握するわれわれの能力と善意に依存している。従って、われわれはわれわれの諸理論をプラグマティックなテストにかけなければならぬ。实在性の説明が、諸対象からなる古いタイプに対して諸対象からなる新しいタイプを代用する点にまで、進んで行くならば、その説明は新世界の説明であるだけでなく新理論でもある。その理論は、古い世界に対するわれわれの態度とは実践的に異なる新しい態度を作り出し、实在性と現象との相違を統合する同定があると言えよう。科学的対象の究極的なタイプは数学的な関係の中に置かれた諸点であろう。しかし物理学が提供する最終対象は対象ではなく、エネルギーや運動であるならば、それらは半一対象であり、それらの内部からも見られている。ここで理論は形而上学的になる。あるタイプの対象から別のタイプの対象へと変化しているのである。二タイプは信仰の活動によってのみ合体する。

④ 対象タイプには、四つある。注意される「もの」。内外の二視点からのみ漠然と把握される心理学的な「半

「対象」（觀念）。觀念的对象と実在的对象、二つの視点から見て複数の対象として現存する精神的イメージ、幻影、フィクション対象、といった「二重対象」。志向されている対象で、非実在的对象である「判明化対象」。以上四つである。「もの（性）」は「志向されている諸対象（諸特質）」や「志向」へと分析されるから、「半—対象」や「二重対象」や「判明化対象」は「もの」へと還元できる。しかし総てのタイプ変更には、科学ではなく形而上学が引き受けねばならない飛躍が伴う。タイプ変更には「解釈」が必要であり、それはある世界から別世界への転生であり、こうした巡礼には信仰の活動が必要となる。対象タイプの変更には視点の変更がある。形而上学的理論には総ての視点を纏める試みがある。

⑤ 哲学においては、信仰以外には究極的な基礎付けは出来ない。形而上学者の真偽と歴史学者の真偽とがあり、これらの間には明確な関係は無い。しかし両者は連続しており、われわれが諸理論を投射する感じられた背景が実在的世界である。われわれは皆が世界を同一の世界として再認知するが、世界を記述するときには、われわれの諸世界はバラバラになる。同一の「それ」は、限られた「何」の範囲においてしか通用しないからである。われわれはこの世界にとって有効な諸真理があると感じているが、これらの諸真理が何であるのかは正確には解らない。批判的趣味としての洗練された常識はこうした真理に関与する。真の批評家は公式化を避ける。文字通りの真理は主張できない。事実は何処にも無い。近似値が常にある。真の批評家の真理は計算の真理ではなく経験の真理である。形式的には対象タイプの変更である。歴史家、文芸批評家、形而上学者は、この種の解釈に従事する。

自然的基盤に非常に近い対象は、総ての諸個人にとっては実践的に同定的となり、たった一つの視点しか内包されていない。こうした対象は万人にとって平等な真理である。しかし総ての対象タイプを「もの」という一タ

イブへと還元できない。われわれが集団的に確信しているものは反って真実ではない。実在的世界を捨てるものは見解の相違である。有意義な真理は私的真理である。

⑥ 世界にとって有効な私的諸真理があるという、また幾つもの対象タイプがあるという、相対主義を認めるならば、総ての諸対象を一体化し、この一は対象では全くないと言明するほどに諸対象を劇的に変更する絶対者の哲学を如何に弁明すべきか。われわれは「もの」によってしか思考できないが、「もの」は完全に相対的であり、それが連続している経験のコンテクストにのみ現存するのであって、実在性は「もの」から成るのではない。実在性は経験である。われわれの視点からは、主観と対象とは感情の一樣態から生じて成長する。高度な生の諸形式との関係において、対象は大いに分離独立し一成長体と成るのであり…われわれの意識タイプと異なる意識タイプに関する言明は、われわれの世界に連続しているがそれとは異なつた世界に関する言明と成る可能性がある。つまり、実在的世界の発展と見えるものは、志向においては異なつた世界であることもあるのだ。

世界は諸有限中心からの構築体であり、総ての特称的与件は、それ自体が確実なものではなく、その上に構築されるものとの関係においてのみ確実であるのだから、相対的である。けれども総ての経験はそれ自身を超越して行く原理を内包しており、絶対的であることを意味している。つまり、相対的な諸経験の間を存続し、われわれの諸判断を訂正していく観念的同定があり、この同定が超越と共に真理の度合いをわれわれに与える。ある「それ」というある実在性が、「何性」の種々の状況下において、存続するのである。認識とは質料への次第に増大する統制であり、統制される内容は増大発展する。増大発展した内容が新世界であるか否かは、実践的便宜性の問題である。「あなた」が行う判断は、「あなた」の経験の範囲内においてのみ真理である。「あなた」が判断をどのように使用するのかということが、判断の意味を決定する。経験の悟性的理解は、経験の使用法の理解に過ぎず、

その志向の理解ではない。判断に関してわれわれが現実的に認識しているものは、その真理ではなく、その効用である。効用は如何なるときにも真理ではない。われわれが目的とするのは実在的自体であるが、実在的自体は対象ではなく、われわれは実在的自体を現実に認識することはない。理論的目的たる実在的自体への行程は、行程自体へと戻らざるを得ないのである。

⑦ われわれは実在的なものを目的とする。しかし総てのものは「経験」として実在的であり、「もの」としては総てのものは観念的である。ある経験を定義するとき、われわれはその経験に対してその定義を代用し、その上でその定義を経験している。経験と定義とは異なる。「あなた」は経験から出発して理論を構築し、総ての者が受け入れるはずの諸真理から始め、他者が発見しなかった諸関係を発見するはずである。しかし「あなたの」理論の世界は「あなた」が出発した世界とは全く異なっているのであり、この行程において実在性は変化してしまっている。体系の構築者にとっては、実在性と現象とを束ねる同定は明白であり、構築の行程は実在性の肯定であるが、批判者にとってはその同定は不明瞭であり、その行程は思考の行程である。形而上学者の世界は批判者の視点からは殆ど実在的ではない。彼は自分の体系から実在性を思いつくが、後者は不定の社会的実在性から体系を思いつく。両者においては、主語と述語とが食い違っているのだ。「あなたの」現象世界の実在性と「わたしの」現象世界の実在性との同定を「わたし」が再認知しないならば、それは「わたしの」現象世界の実在性ではない。形而上学を受容には善意が必要であり、二人は同一対象を志向し、志向された対象は同一であると認め合わねばならない。われわれは真理は一であり実在性は一であると想定する。

⑧ われわれの体系は、その体系を受け入れる人々の世界と、その体系を受け入れない人々の世界とに、関する体系である。そして世界は、諸有限中心における奇矯で異質の諸経験において、見出される状態で現存する。

こうした状況下においては、われわれの理論は、無矛盾の理論であろうか、それとも対応一致の理論であろうか。対応一致する世界は、世界内の諸対象に対してわれわれが向ける諸批判を受け入れるであろうから、「あなた」は「対応一致する世界が現存する」と言えないはずである。対応一致は志向と対象との対応一致である。われわれ自身の諸観念に矛盾する他の人々の諸観念をわれわれが所有しているが故に、われわれが対象世界を見出すときには、対応一致という問題は存在しない。形而上学は社会的背景を持たないから、対応一致は形而上学には適応しない。無矛盾の理論においては、無矛盾は諸實在性ではなく観念であろう。すると世界の全構造は現実離れとなる。しかし純粹観念は存在しない。世界は観念的でもあり実在的でもあるのだ。

互いに対立する諸記述や説明がありながら、実践においては殆どが対応一致しているならば、われわれの理論には真偽の対象的基準たる「志向されている同定判明化」が存在しない。そうした説明や記述は「もの」に関するものである。そうではなく、われわれの無矛盾であるはずの諸理論が世界におけるあらゆる相違を作り出すのである。真理は万人の真理である前に、わたしの真理であらねばならない。

「对象的」真理は相対的真理である。この場合は、真理の働き方だけが重要である。緑ないし青という信念に基づき、ある物に対して皆が同じ振る舞いをするなら、それが本当に緑か青かは問題ではない。対応一致は形而上学には関係ないのである。形而上学説は、実践的視点からそれが真偽何れかを想定しないで、受容したり拒否したりが可能である。

実践的な真理証明の世界には、形而上学との定まった境界は無いのであり、そうしておくことが哲学の努めなのである。対象の構成や意味において実践的をわたしが主張するのは、実践的とは実践的形而上学のことだからである。認識の相対性と道具性の強調、つまり実践の強調こそが、われわれを絶対者へと駆り立てるのである。

(本稿の作成においては、横浜商科大学学術研究会の一九九八年度個人研究助成があった)