



Title	理念なき絶対観念論 : F. H. Bradleyの形而上学についての試論
Author(s)	白水, 大吾
Citation	北海道大学. 博士(文学) 甲第15062号
Issue Date	2022-03-24
DOI	10.14943/doctoral.k15062
Doc URL	<a href="http://hdl.handle.net/2115/85440">http://hdl.handle.net/2115/85440</a>
Type	theses (doctoral)
File Information	Daigo_Shirozu.pdf



[Instructions for use](#)

# 理念なき絶対観念論

—F. H. Bradley の

形而上学についての試論—

# 凡例

- Bradley の著作については以下の略号を用いる。
  - ES : *Ethical Studies* 1876/1927 『倫理学』
  - PL : *The Principles of Logic* 1883/1922 『論理学』
  - AR : *Appearance and Reality* 1893/1897 『現象と現実』
  - ETR : *Essays on Truth and Reality* 1914 『真理と現実について』
  - CW : *Collected Works of F. H. Bradley* Vol. 1-12. 『著作集』
- 引用個所の翻訳は、日本語訳を使用していない場合、すべて引用者による。
- 日本語訳を使用した場合については、参考文献表に使用した訳本を記載している。
- 日本語の著作を引用した場合、引用ページ数の後に「〇〇頁」と記した。
- 日本語の著作を引用した場合、引用者の判断で、以下に記述した範囲内で訳文を変更している場合がある。1. 漢字やかなの変更 (例: 「乃至」→「ないし」)、2. 意味の理解に影響しない範囲における接続詞の省略 (例: 「認識には、つまり二つの部分が」→「認識には、二つの部分が」)、3. 人名の表記の変更 (例: 「ヘーゲルの」→「Hegel の」)、4. 一や括弧の表記の変更。
- 引用文中、〔 〕 は引用者が補った箇所である。
- 引用文における強調は、筆者が自由に附したり外したりしている。

# Francis Herbert Bradley

Francis Herbert Bradley は 1846 年にロンドンに生まれ、オックスフォード大学で教育を受けた。彼の父は福音主義教会の牧師であった。Bradley はオックスフォードでは 1st クラスの優等学位を取るのに失敗したが、彼の才能はマートン・カレッジに認められ、1870 年にそこでフェローに任命された。彼のフェローの立場は一切の教育の義務を伴うものではなく、またその立場にいる者が結婚するまで保証されているものであった。彼は死ぬまでそこに留まった。その職を得て間もなく、彼は肝臓の病気に苦しむことになり、二度と完全に回復することはなかった。これは彼の隠遁者じみた生活をいくらか説明してくれる。彼はほとんどの時間をオックスフォード（マートンの外でもしばしば見かけられたという）かフランスで過ごした。彼は、同時代人のうちで際立った存在であった William James や Bertrand Russell といった若手の思想家との公的な討議に参入し、また手紙のやり取りも行ったが、哲学者との私的な繋がりほとんどなかった。Bradley はフランス文学を敬愛しており、また George Eliot<sup>1</sup>をひどく嫌っていた。Gordon 将軍<sup>2</sup>を救出するのに失敗した Gladstone<sup>3</sup>は悪の具現化であると考えていた。彼は気晴らしとして、大学の彼の部屋の窓からリボルバーで猫を狙撃していたと言われている。1924 年、メリット勲章を授与され、その年に亡くなった。

Walsh 1964, 426.

---

<sup>1</sup> イギリスの作家・詩人・ジャーナリスト。本名 Mary Ann Evans。リアリズムと鋭い心理洞察で知られる。*Adam Bede*(1858)、*Middlemarch*(1871-2)など7つの小説を書いた。

<sup>2</sup> Charles George Gordon、イギリスの軍人。スーダンにおけるマフディー教徒の反乱からのエジプト軍の退陣の指揮を執るため、1884年スーダンのハルツームに入ったが、マフディー教徒の反乱軍に包囲されてしまう。Gordon はイギリス国内でかなり人気が高かったため、世論は彼の救助を望み、救援軍が派遣されたが、軍がハルツームに到着する前に Gordon の部隊は全滅していた。

<sup>3</sup> William Ewart Gladstone、イギリスの政治家。1868年から1894年にかけて、四度にわたり計12年間イギリスの首相を務めた。Gordon 救出失敗は第二次 Gladstone 内閣の退陣の一因となった。

# 目次

はじめに.....	vii
第一章 現実について.....	1
1. ....	4
●Bradley と理性的現実.....	4
●「現実」概念の変遷.....	5
●Feuerbach、Engels、Kierkegaard.....	7
●Bradley における「現象」と「現実」.....	9
●現象.....	11
●斉合性の原理.....	12
●現象の現実性をめぐって.....	14
●現実における感性的原理の必要性.....	17
2. ....	22
●Green：知識および人倫の発展.....	22
●Bosanquet：世界を貫く論理.....	24
●「批判的歴史学の諸前提」.....	26
●哲学は世界の発展については語らない.....	29
●まとめ.....	31
第二章 経験について.....	32
1. ....	34
●経験を構成する三つの項.....	34
●Green：世界は関係の体系である.....	36
●Bradley と Green の経験概念の違い.....	38
●James：根本的経験論.....	40

●Bradley による根本的経験論批判 .....	42
●Oakeshott：経験とは思考である .....	44
●Bradley と Oakeshott の違い .....	46
2. ....	49
●思考とはある基準に従う運動である .....	49
●なぜ世界は現れるのか .....	50
●「なぜ世界は現れるのか」という問いについて .....	52
●絶対者＝超関係的経験という解釈 .....	54
●超関係的経験への批判 .....	56
●信仰としての絶対者の知識 .....	60
●Bradley と独我論 .....	62
●直接経験の多様性の統一 .....	64
●まとめ .....	66
<b>第三章 真理について .....</b>	<b>67</b>
1. ....	69
●論理学の構想 .....	69
●判断の様式 .....	71
●分析/総合と内的/外的関係 .....	76
●同一性の原理とその解釈 .....	79
●推論は観念の自己発展である .....	84
2. ....	87
●真理 .....	87
●Bradley と真理論 .....	89
●真理の量と真理の基準 .....	93
●判断はいかにして誤るか .....	95
●まとめ .....	97
<b>第四章 意志について .....</b>	<b>98</b>
1. ....	102
●倫理学の非実践性 .....	102
●功利主義的・義務論的道德観に対する批判 .....	103
●「私の立場とその義務」 .....	104
●「私の意志」の実現 .....	106
●素朴な道德意識 .....	108
●再び、非実践性について .....	110

●Green 倫理学における自己実現 .....	113
●Bradley と Green の比較.....	115
●Green 倫理学の実践性.....	116
●Hegel 哲学は実践的か .....	117
2. ....	121
●観念運動.....	121
●James の意志論.....	122
●Bradley の意志論.....	125
●悪を意志することはできるか.....	129
●まとめ .....	130
おわりに.....	131
参考文献.....	133

# はじめに

この論考は、F. H. Bradley の思想の核心に接近しようという、たった一つのテーマを掲げて書かれている。少なくとも私は、そのものの姿かたちをいくらかでも読者の前に提示することを目指して執筆しようと心に決めていた。議論の領域が、現実、経験、真理、意志と広範囲に渡り、結果としては Bradley 哲学の総合的研究という様相を呈しているが、本来はただ一つのことを示したいという動機に駆られて書かれたものなのである。その試みが成功しているか否かは、ただ読んでいただいた方の判定に一任したいと思う。

『理念なき絶対観念論』というタイトルには二つの意味がある。一つは、Hegel との比較を念頭に置いたものである。Bradley が Hegel 哲学から非常に強い影響を受けているということは周知の事実であるらしい。もっとも、これは Bradley の哲学について、いや Hegel の哲学についてさえ、そこに一定の共通理解があるということの意味するものではない。Hegel の哲学には理念(die Idee)がある。というより、理念しかないともいえる。だが、Bradley の哲学には Hegel が語っているような意味における理念はない。もう一つ、このタイトルは、日常的な言葉として理解される「理念」がない、という意味を含んでもいる。「理念」をデジタル大辞泉で引くと、「あるものごとについての、こうあるべきだという根本の考え」だと書いてある。このような意味における理念が、Bradley 哲学にはない。ない、と言い切ってしまうことは問題であるかもしれないが、少なくとも「これが Bradley 哲学の理念である」という形で提示されるものがあると、私は困惑してしまう。現にあるものから始めなければならない、と言った Hegel についても、この意味における理念はないといえるのかもしれない。

本論考における Hegel の扱いについて少し語っておくと、私は随所でこのランドマーク的哲学者の名前に触れているが、本論考のどこにおいても私は Hegel 哲学の解説を試みてはいない。私は、もちろん読者に Bradley 哲学についての事前知識を要求する意図はまったくないが、Hegel 哲学については通り一遍のことを知っているという想定で議論を進めている。このような方針を採った理由は、そもそも Hegel 哲学を解説するという試みが果たして可能であるのか、という疑いを私が拭いきれないからである。Hegel について語れば、それはすべて解説ではなく解釈になるのではないか。そして、その解釈の裾野は途方もなく広いのではないか。実際、私が Bradley に即して述べたすべてのことについて、私は Hegel の解釈から導かれえないと確信をもって言いうるものは一つもないと



考えている。もちろん、そもそも私が Hegel について解説するだけの知識がないということも理由の一つではあるのだが。

Bradley 哲学の研究書としての本論考の特徴は、主として二つあると考えている。一つは、私が主張している考えがいわゆる Bradley 研究の王道からは外れている、ということである。この点については読み進めていけばおのずとあきらかになってくるものと思われるが、多くの解釈者は Bradley 哲学を主に「理性的な哲学」という側面において捉えようとしているように見える。私はむしろ、あえて言うならばそれは「感性的な哲学」と呼ばれなければならないと考えている。そして、第二の特徴は、必ずしも多くの研究者によって言及されているわけではない文章に焦点を合わせた議論が散見される、ということである。典型的には、たとえば本稿第四章第二節では、Bradley の倫理学に関する研究ではほとんど触れられることのない論文を主題的に扱っている。以上二つの特徴からいえることは、この論考を読んでも Bradley 研究の世界的状況については大して理解できないということである。さらに加えていえば、本稿の第三の特徴として、これが日本語で書かれているということも挙げることができる。これはいまのところほとんど前例のない試みであるといえるが、同時に、私がしなくてもいつかはなされたことでもあるのだから、一見して思われるほど大きな特徴ではない。

本稿は以下の四つの章からなる。それぞれの章における主題は、章のタイトルに簡潔に示されている。

第一章「現実について」

第二章「経験について」

第三章「真理について」

第四章「意志について」

これらのより詳細な内容説明は、各章の冒頭に示してあるので、ここでは省略する。

本研究は、JSPS 科研費 JP20J11365 の助成を受けたものである。本論文の指導ならびに主査を務めていただいた蔵田伸雄教授に感謝を申し上げる。また、論文執筆段階から多くの助言をいただき、審査においては副査を務めていただいた田口茂教授、同じく副査を務めていただき、直接的なご専門ではないにもかかわらず多くの有益な批評をくださった芸術学研究室の今村信隆准教授に感謝を申し上げる。私がこの論文を完成させることができたのは、草稿段階から議論を通して私に様々なアイデアや気付きを与えてくれた哲学倫理学研究室の同僚や後輩たちのおかげである。ここに感謝の意を表したい。研究活動に直接かかわることはなかったが、執筆期間を通して私という人間にかかわってくれた多くの人々に対しては、ここで何か語ることは敢えてしないが、心のうちで感謝したいと思う。

# 1.

# 現実について

理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的であると言われた。理性と現実とは、かくして、重ね合わせられることとなった。というより、理性と重ね合わせられるものこそが現実であると考えられた。この偉大な構想力のゆえに、G. W. F. Hegel は偉大な哲学者であった。

Hegel によれば、この世界はたった一つのものの運動である。その一つのものとは、概念、真理、あるいは理念と呼ばれる。「一切の現実、理念を自己のうちに有しそれを表現する限りでのみ存在するとみなされねばならない」(Hegel 1975, III, 209 頁)。理念こそが、最も現実的であるとともに最も理性的であるものの頂点を示している。これは最も豊かな内実を持つものでもあり、すべてのものは理念から出て理念へと還る。「理念とは完成された(an und für sich)真理であり、概念と客観性の絶対的な統一である。その観念的な内実の規定されたものとしての概念に他ならず、実在的な内実の外在的な存在としての形式をとった概念の表現である。この形態は概念の理念性のうちに取り込まれ、概念の支配のもとで、それ自体として保持される」(Hegel 1991, §213)。理念が最高の真理であるがゆえに、哲学にとってもここが終着点である。哲学は、ここにおいて一つの絶対的な定義へと至るのである。「それは理念である、という絶対者についての定義は、それ自体絶対的である。これまでのすべての定義はここに戻ってくる」(Hegel 1991, §213)。

本章で論じるのは、Bradley の哲学において現実が理性的であるか、という問いである。もちろん、現実が理性的であるとはどういうことであるか、という点について誰もが納得する共通の基準が

あるわけではないので、私たちは Bradley の現実概念に迫っていくなかで、それを理性的だと呼ぶのがふさわしいか、あるいはそうでないか、ということを実証していくこととなる。第一節では、Hegel の思想とそれに対する思想家たちの反応とを確認した後、Bradley の現実概念がもつばらある理性的な原理に基づいて理解されるべきものであるか否かが検証される。議論を通して私たちは、Bradley にとっての現実とは理性的な原理によってその内実が知られうるようなものではなく、むしろ感性的な原理と呼ばれるべき考えによってその具体的な内容を理解する可能性が与えられるものであるということを実証する。第二節では、現実が自己目的的に発展するという考えが数人のイギリス観念論者の思想のうちにもみられるということを確認した後、そのような考えが Bradley の哲学のうちには含まれていないということを実証する。本章の結論として、私は Bradley の現実概念は理性的と呼ばれるべきものではないと主張する。

本章の構成は以下の通りである。

## 1.

- **Bradley と理性的現実**…Bradley の学部生のころのエッセイにすでにドイツ観念論の影響がみられる。
- **「現実」概念の変遷**…なぜ Hegel は現実という概念に関する論争を巻き起こすに至ったのか。
- **Feuerbach、Engels、Kierkegaard**…三人の哲学者は Hegel に対して何を語っているか。
- **Bradley における「現象」と「現実」**…Bradley の哲学は、現実を理性的なものとみなしているようにも読めるが、そうでないようにも読める。
- **現象**…現象とは何か。Bradley にとって、およそ思考されうるすべてのものが現象である。
- **斉合性の原理**…現実と現象とを区別する「絶対的な基準」である斉合性について。この原理が現実を積極的に規定するものであるならば、Bradley の現実概念は理性的であると言える。
- **現象の現実性をめぐって**…Bradley は、現象は現実的であると言う。なぜ現象は現実的なのか。Bradley はその理由を明確にしない。
- **現実における感性的原理の必要性**…現象が現れること、および、それが現実的であることは、Bradley にとっては自明のことである。これは、理性的な原理によって説明されるものではない。

## 2.

- **Green : 知識および人倫の発展**…Green の考えでは、私たちの知識と道徳的意識とは、絶対者である永遠意識の能動的な働きに導かれて発展する。
- **Bosanquet : 世界を貫く論理**…Bosanquet の形而上学では、世界は理性的な論理によって駆動しており、個人は理性的な絶対者を実現しようとする。歴史はある目的論的な原理に導かれている。
- **「批判的歴史学の諸前提」**…歴史の世界を体系的な知識として把握することが批判的歴史学である。歴史学が可能であるためには、歴史の世界は体系であると考えられなければならない。

い。

- 哲学は世界の発展については語らない…世界は発展しているか、していないか。Bradley の考えでは、それを決定するのは哲学者ではない。

# 1.

## ●Bradley と理性的現実

ドイツ観念論の影響は、終生、Bradley にとって重要であり続けた。Bradley は「絶対者(Absolute)」を「宇宙(Universe)」とも「現実(Reality)」とも呼ぶが、絶対者あるいは宇宙と呼ばれるものが同時に現実でもあるというこの用語法のうちに、すでに Hegel の強い影響を認めることができる。そして、ドイツ観念論の影響はすでに彼がオックスフォードで学部生をしていたころから現れていたようである。ある研究では次のように報告している。「Bradley のドイツ哲学とののはじめての出会いはいままったくあきらかではない。〔しかし〕 Bradley が人文学(*literae humaniores*)の授業でセカンドクラスの成績を取ったのは、彼が広く流布していた経験主義の正統派に対抗して古典的観念論的な立場をとったためではないかと言われている」(Boucher and Vincent 2012, 16)。実際、このような早期の段階における観念論の影響を裏づける資料も存在している。

Bradley は、まだ学部生であったころ(1866年)のエッセイですでに「現実の能動的原理としての理性」という考えを提示している。「理性と良心の対立は本物か？」という主題のもとに書かれたそのエッセイで Bradley は、「理性は単に理論的であるばかりでなく実践的かつ創造的である」(CW1, 7)と主張する。「世界は理性の作品(the work of Reason)である。自然は無意識のうちに理性を有している。さらに、無意識の道德性のうちにも無意識の実践的理性がある。理性とは、世界を目的としてのそれ自体に向けて動かすエネルギーである。それは個人の欲求や意志を社会のうちへと普遍化し、個人の道德性を国家のうちへと普遍化する。社会と国家とは、道德的な意志が現実のものとなった客観的な道德性である。習慣的な道德性は、私たちのうちに義務という形で存在しているその理性が生み出したものであり、この道德性が形式に内容を与えるのだから、それは理性と本質的に関係している」(CW1, 7)。ゆえに、良心は理性と対立しているのではなく、それ自体無意識の状態にある理性である、と若き Bradley は結論する。Hegel ならば客観的道德性を法のうちに認めるであろうところを Bradley は習慣のうちに認めようとしているが、その相違点を除けば、この記述はほとんどそのまま Hegel の文章を引き写したかのようなようである。Bradley がオックスフォード大学に進学したのは 1865 年であったから、このエッセイはいかに早くから Bradley が Hegel 哲学およびドイツ観念論哲学の発想に慣れ親しんでいたかを示す興味深い資料である。

だが、このエッセイに見られるような理性的現実という考えについていえば、それは Bradley の生涯の思想的中軸となることはなかった。Bradley はのちに、理性と現実とを同一視するという考え

を真っ向から否定することになる。

思考がただの知性を超え出る何ものかを表しているのではない限り、また「思考する」という言葉がその語の意味では決してありえないような奇妙な含意を伴って使用されるのではない限り、現実が純粋に理性的(rational)であると信じることを胸の奥の良心がやはり禁じるのである。これは私の形而上学の失敗から来るのかもしれないし、あるいは私を盲目にし続ける肉体の弱さから来るのかもしれないが、とにかく存在が知性と同一でありうるという考えは、最も陰鬱な唯物論と同じようにうすら寒く幽霊じみたもののように感じられるのである。

PL, 590-1

これはあきらかに Hegel の体系的哲学を意識した物言いである。Bradley は、自身の哲学が不完全で肉体的な弱さを脱することができていないために理性的現実という高みへ上ることができないのだ、とアイロニーを効かせている。

だが、「現実」をどのように理解するのかということは、ただ Hegel と Bradley という二人の思想家のあいだのミクロな違いとしてだけ理解されるべきではない。その背景には、両思想家を隔てる一世紀弱という時間経過のなかで、思想家および一般の人々にとっての現実概念の意味内容が変化していったというマクロな事象が存在しているのである。そしてこの変化のきっかけを作り出したのも、他ならぬ Hegel であった。

## ●「現実」概念の変遷

Hegel が自身の哲学のうちで用いる「現実(Wirklichkeit)」という概念の内実は、Bradley 哲学におけるそれとも、また私たちが日常的に使うそれとも異なっている。先述した通り、Hegel にとっては、現実とは理念と一致している限りで現実なのであって、逆にいえば、理念にとって重要でない現実とは現実として認められないのである。Karl Löwith はこの点を次のようにまとめている。「およそただ現実に存在しているからといって、それらすべてが同じ意味で、そして同じ程度で「現実」というわけではない。したがって、ただ「一時的な」「意味のない」、あるいは「偶然的な」「過ぎ去りゆく」、そして「ほころびている」現実存在とは区別しなければならない。ただ偶然的に存在する現実、場合によったら存在しないということも同じようにありうるような現実とは、真の現実という「強力な」名前にはふさわしくない」(Löwith 1995, 上 326 頁)。

Hegel のこのような態度は、彼の存在についての見解のうちに見出すことができるだろう。彼は存在を無と等しいものとして切り捨てる。「存在は、純粋な無規定性であり、空虚である。——存在のうちでは何も直観されない。〔…〕存在、無規定的で直接的なものは実際には無であり、無以上でも以下でもない」(Hegel 1975, I, 68 頁)。ものは、存在するというだけでは何の意味も持たない。

それは、規定された内容を伴ってはじめて何ものかでありうるのである。

この議論は、抽象的な述語様態として理解された存在についてだけ妥当するものではなく、さらに加えて現実において実在しているもの、ただし偶然的に存在しているようなものについても同様に語られる。Hegelによれば、可能的・偶然的な仕方ですらそこにすぎないようなものは、それもたしかに現実の一部ではあるが、その存在の根拠を自分自身のうちにではなく、他のもののうちに持っている。その存在根拠となっている当のものが別様になれば、それ自体もまた別様になるだろうし、場合によってはその存在すらもなくなるかもしれない。したがって、ただ可能であるだけのものは、存在がそうであるのと同じ意味で無規定的なのである。「可能性とは、具体的な現実にとっては、第一にただそれ自身と同一であるという形式にすぎないから、可能性のための規則というのは、それ自体のうちでなにもそれ自体に対して異を唱えないというものであって、つまりすべてのものは可能的なのである。よって、すべての内容は抽象することでこの同一性の形式を与えられることができる。だがまた、すべてのものは同じくらい不可能である。なぜなら、すべての内容について、それは具体的であるのだから、その規定は規定された対立として、すなわちそれに異を唱えるものとして、理解されることができるからである。結局、可能性や不可能性について語ることほど虚しいことはないのである」(Hegel 1991, §143)。

このように、一方では現実を哲学の主題へと高めながら、他方で現実的な存在者を切り捨てるといふ、現実に対する二面的な態度が「理性的なものは現実的である」という命題には含まれていた。この命題が引き起こした現実概念をめぐる論争は、何を現実と呼ぶべきかについての人々の考えを変容させるに至った。Löwith は次のように報告している。

この論争がどれほど真剣に行われたか、そのことは今日のわれわれには、もう実感として分からなくなっていて、この命題がすでに Hegel の存命中に引き起こした深刻な動揺は、もはや本当には理解しがたいほどである。なぜなら、十九世紀の子孫であるわれわれが「現実」という言葉で理解するのは、既成の「事実」であり、リアリズムという「現実(Realitäten)」でしかないからである。だが、こうした現実主義は、Hegel の実在観念論(Realidealismus)が解体してから生じたものなのである。現実という概念におけるこうした意味変化のきっかけを与えたのは、ほかならぬ Hegel その人だった。彼は彼以前の誰にもまして、目の前の現実の世界を哲学の内容へと高めたのであり、それを通じてこの言葉の意味に変化を引き起こしたのだ。

Löwith 1995, 上 325 頁。

現実概念をめぐる動揺のなかで、哲学者たちはどのような思想を展開させていったのだろうか。その顛末を丁寧に辿ることは、ここではできない。代わりに、この論争をけん引した数人の思想家たちの記述を引用し、Hegel の提唱した極めて理性的な現実概念に対してどのような批判が投げかけられたのかということを確認しておこう。

## ●Feuerbach、Engels、Kierkegaard

まずはじめに、Ludwig Feuerbach による批判を取り上げる。Feuerbach は唯物論的哲学を展開したことで知られる。彼が重要視したのは、人間の感性的側面における現実性であった。Feuerbach にとっては、存在するだけのもの、偶然的・可能的であるにすぎないものも、十分に現実的であったので、それらを現実にとって本質的でないものとして切り捨てるというのは容認できない考えであった。Hegel が存在を無と同一視することができたのは、特定の何かではない抽象的な存在を相手にしていたからにすぎない。だが、本当に存在するものはいつでもある内容を伴った特定の存在でなければならない。Feuerbach は『ヘーゲル哲学の批判』(1839)のなかで、もはや亡き Hegel に語りかけと言う。「君の無規定な、純粋な存在とは、どんな実在的なものもそれに照応していない抽象物にすぎず、ただ具体的存在のみが現実的である。〔…〕ただ特定の存在のみが存在であり、存在のうちには絶対的規定性という概念がある。私は存在そのものという存在の概念を持っているが、しかしすべての存在は特定の存在である。〔…〕君が存在から規定性を取り去るとき、君はまた私にいかなる存在をもはや残さないのである。だから君がこのような存在について、それが無であることを示しても、少しも不思議ではない。むしろそれは自明でさえある。もし、君が人間から、かれを人間としているものを取り去るならば、君は私に、何の困難もなく、かれが人間でないことを証明することができるだろう」(Feuerbach 1839, 145-7 頁)。

存在を絶対的規定性であると主張する Feuerbach の批判は、規定性・具体性に関するまったくの逆転である。Hegel がこのように逆転されなければならない理由は、Feuerbach によると、私たちがただ考えるだけの存在ではなく、第一義的には感覚する存在だからである。

ただ感<sup>じ</sup>覚<sup>的</sup>存在だけがその存在のために自分の外に別の事物を必要とする。私は、呼吸するために空気を、飲むために水を、見るために光を、食べるために植物的および動物的物質を必要とするが、しかし思考するためにはなにものも——少なくとも直接には——必要としない。〔…〕呼吸する存在は必然的に自分の外にある存在に関係し、自分の本質的な対象を、すなわち、それによってそれが現にそれであるところのものを、自分の外にもっているが、しかし、思考する存在は自分自身に関係し、自分自身の対象であり、自分の本質を自分自身のうちにもち、自分自身によって現にそれがあるところのものである。

Feuerbach 1843, 12-3 頁。

Feuerbach によると、Hegel 哲学は Hegel 自身を思考する存在としてのみ把握したため、これらの感<sup>じ</sup>覚<sup>的</sup>存在者としての側面を切り捨てることになってしまったのである。

Feuerbach の思想は Karl Marx と Friedrich Engels に強い影響を与えたことでも知られる。彼ら



は『ドイツ・イデオロギー』(1845-6)において、思考の出発点が現実的・物質的状况でなければならぬことを主張する。「われわれが出発点とする諸前提は、何ら恣意的なものではなく、ドグマでもなく、仮構のなかでしか無視できないような現実的諸前提である。それは現実的な諸個人であり、彼らの営為であり、そして、彼らの眼前にすでに見出され、また彼ら自身の営為によって創出された、物質的な生活諸条件である」(Marx and Engels 1845-6, 25 頁)。Engels ら<sup>1</sup>によれば、意識や表象や理念といった精神的な活動の産物も、これら人間を取り巻く現実的な条件に根差しているのである。

天から地へと下降するドイツ哲学とは正反対に、ここでは、地から天への上昇がなされる。すなわち、人々が語ったり、想像したり、表象したりするものから出発するのではなく、また、語られたり、考えられたり、想像されたり、表象されたりした人間から出発して、そこから身体を具えた人間のところに至るのではない。現実活動している人間たちから出発し、そして彼らの現実的な生活過程から、この生活過程のイデオロギー的な反映や反響の展開も叙述される。[...] 道徳、宗教、形而上学、その他のイデオロギーおよびそれに照応する意識諸形態は、こうなれば、もはや自律性という仮象を保てなくなる。これらのものが歴史を持つのではない、つまり、これらのものが発展を持つのではない。むしろ自分たちの物質的な生産と物質的な交通を発展させていく人間たちが、こうした自分たちの現実と一緒に、自らの思考や思考の産物をも変化させていくのである。

Marx and Engels 1845-6, 30-1 頁。

Engels らによると、Hegel 哲学における現実概念は理念に先行されているが、本来的な思考は逆に、現実から出発した思考が理念を把握するという順序を辿らなければならないはずである。理念から出発して、それゆえに現実的偶然性から解放されて自由であると主張する哲学体系は、自らの本当の出自を忘れていたのである。

実存主義的伝統において最も重要な思想家の一人と目される Søren Kierkegaard もまた、理念と同一視される現実という概念に対する批判者の代表格である。彼は、Hegel が『論理学』の最後を「現実性」というタイトルで終えていることに対して次のように批判している。

ひとが論理学の最後の章に「現実性」という標題を附するとすれば、それによって彼はあたかも論理学のなかですでに最高のものにまで、ないしお望みならば、最低のものにまで到達したかのような見せかけを呼び覚ますという利益を受けることになる。しかしその損失もまたあきらかで、そういうことでは論理学のためにも現実性のためにもならないのである。現実性のためにならない、というわけは、論理学は現実性のなかに本質的にくいこんでいる偶然性を黙認することができないからである。論理学のため

---

<sup>1</sup> 本段落の引用箇所はほとんど Engels による執筆であるため、このように表記する。

にならない、というわけは、いったい論理学が現実性を思惟した場合には、自分に同化することのできない或るものを自分のなかにとり容れたことになるからである。

Kierkegaard 1844, 12-3 頁

Kierkegaard によれば、論理学が現実性に到達して終わるという主張は、その著者に知識の最高の高みに上ったという見せかけの印象を与える効果しかなく、実際には論理学と現実性とは相いれないのであるから、実現不可能なことを主張していることにしかならないのである。

それに加えて Kierkegaard が指摘するのは、体系的哲学という営みにおける思考者の倫理性の欠如である。私たちは真理を語るときには、典型的には Socrates がそうであったように、情熱をもって語らなければならない。Kierkegaard によると、私たちが実存する者である以上、このことはあきらかなのである。「かくして Socrates の無知とは、永遠の真理が一個の実存に生きる人間にかかわってくることで、そしてそのゆえに、彼が実存に生きている限り、永遠の真理は彼にとって逆説とならざるを得ないこと、この一事に内面性の全情熱を賭けてこれを生き抜いた消息に他ならない。しかもこの Socrates その人を貫いていた Socrates 的無知のなかに、客観的真理の全体系を凌駕する真理がなかったと果たして言い切れるであろうか。否、かえって体系の唱える客観的真理とは、実は時代の要請に媚び、そして、大学講師連中にもあそばれる売女同然のしろものではないのか」(Kierkegaard 1847, 中 33 頁)。Kierkegaard の考えでは「現存在そのものは [...] 実存に生きる精神にとっては体系たりえない」(Kierkegaard 1847, 上 217 頁)のであるから、現実が哲学の体系であることを主張する Hegel は、実は自らが実存する者であることを、つまり自らの現実性を失念しているのである。そしてこれは、Kierkegaard によれば、同時に倫理性の欠如でもある。「自分が実存する者であることを忘れたいと願うのは、実存する者には禁じられているということ、これは倫理的には真理である」(Kierkegaard 1847, 中 223 頁)。

## ●Bradley における「現象」と「現実」

ここに取り上げた思想家たちの議論の射程が本来どれほど重要な含みを持つものであるかというところは改めて述べるまでもないが、私たちは自分たちの議論の本筋を見失わないために、彼らの記述のうちのほんの一片に触れただけで本稿にとっての目的を遂げたものとしなければならない。これらの批判は、今日の私たちにとってと同じく、イギリスの観念論者たちにとっても、彼らが「現実」という言葉のもとで理解すべき事柄の基礎を築いたという点で重大な意味がある。イギリス観念論者たちに共通する思想があるとすれば、それは、彼らが何らかの意味において現実のうちに精神の働きを見出そうとしたという点にあるとすることができよう<sup>2</sup>。しかし他方で、彼らは私たちのこの現

---

<sup>2</sup> 「イギリス観念論者たちは、現実には精神的(spiritual)あるいは心理的(mental)であって、究極的にはただ心(Mind)とその内容だけが現実的であるという形而上学的見解を保持していた。彼らは心が何らかの仕方

実を超えた、理性だけが到達できるような理想的現実といった概念についてまじめに論じることはしなかった。現代におけるイギリス観念論研究の大家である William Mander は次のように説明している。「イギリス観念論者たちにとって、観念的なものの領域(realm of ideals)とはまさに変形されたいまここ(the here and now)の領域に他ならなかった。彼らはこの世界を超えたどこか他の世界に引き上げられるのではなく、むしろ彼らはこの世界のうちに低次と高次との区別を設けたのである」(Mander 2011, 5-6)。彼らの観念論とは、あくまでもこの現実についての哲学であった。この点は、現実あるいは絶対者を私たちの「感性的経験(sentient experience)」(AR, 144)であると語る Bradley においても同様であった。

しかし、もしかすると、このような整理の仕方に対しては、Bradley の著作に多少なりとも親しんだことのある方からは異論が提出されるかもしれない。それは、むしろ Bradley こそが、イギリスにおいて理性的現実という思想を革新的に推し進めた急先鋒ではなかったのか、という異論である。すなわち、他ならぬ Bradley が、さまざまな存在するものや哲学的な概念を理性的な現実(Reality)そのものから区別して、現象(appearance)として切り捨てた思想家ではなかったのか、という疑問である。たしかに彼は、その形而上学に関する主著『現象と現実』において<sup>3</sup>、とくにその第一部「現象」論において、現実に存在するさまざまな規定された対象を「ただの現象」「非合理的な現象」「幻想(illusion)」などの否定的な仕方と呼び、絶対者である現実と区別している。Bradley によると、絶対者はあらゆるものをそのうちに含んでおり、かつ自己矛盾的でないものであるとされる。そのような絶対者はただ一つだけしか存在しない。それと比べると、諸々の現象は自己矛盾的であり、多様であり、有限であって、したがって現実たりえない。このような Bradley の考えは、理念との一致をその最大の要件として掲げる Hegel 的現実概念の再来を読者に想起させるものであるかもしれない。

だが一方で、Bradley は、どのような現象であってもそれは現実的であると述べる。それどころか、現実現象においてしか見出されない、現象と切り離された現実などはありえないと主張するのである。「現象においてほか、いかなる場所にも現実には存在しない。そして、私たちの現象のうちで、私たちは現実の中心の本性を発見することができるのである」(AR, 550)。さらに加えていえば、ここで Bradley が現実的でもあると認めている諸現象とは、単に存在する事物や事実だけに留まらない。私たちの想像力が織りなす想像の世界もまた、ある意味ではさまざまな事実と同様に現実的なのである<sup>4</sup>。つまり、Bradley によると、およそ私たちにとって考えられるあらゆるものは現実的なので

---

で自然を「作る」('make')と考えていたが、しかし現実が単純に人間の心あるいは知覚の産物であるという考えについては否定した」(Sweet 2009, 2)。

<sup>3</sup> 『現象と現実』は第一部(Book I)「現象」、第二部(Book II)「現実」からなる二部構成である。分量としては、ほぼ「現象」:「現実」=1:3 というバランスである。以降、第一部を「現象」論、第二部を「現実」論と呼称する。

<sup>4</sup> 「私たちの世界を事実についてのものと観念についてのものとに、あるいは想像(imaginary)と現実(real)とに切り分ける既成の区別は、私たちを誤りへと導くものであるということを見つけた。[...] 人生は、そして世界は私たちに無数の側面や区別を提供するが、それらの価値と現実性とはいつでも相対的なものである。もっとも、相対的であるからこそ、ある場合には絶対的になるかもしれないのではあるが」

ある。このような主張は、現実を切り詰めているどころか、むしろほとんどのリアリズムよりも緩やかで広範な現実観であるとさえ言えそうである。

このように、Bradley は一方では極めて厳格な仕方で現実を規定しながら、他方でおよそ考えられうるすべてのものを現実のうちに数え入れるという極端な二面的態度を示しているようにみえるのである。一体、Bradley の真意はどこにあるのであろうか。

## ●現象

そもそも現象とは何であるか、というところを確認しておかなければならないだろう。『現象と現実』第一部「現象」論において Bradley が行おうとしているのは、この世界でこれこそは現実的だと言えるような、最も基幹的な対象を見つけ出すことであるが、この試みは最終的には失敗に終わる。つまり、Bradley はこの試みを通して現象しか見つけ出すことができないのである。第一部「現象」論で取り上げられるのは、第一性質と第二性質（第 1 章）、実体と属性（第 2 章）、関係と性質（第 3 章）、時間と空間（第 4 章）、因果性（第 6 章）、物の自己同一性（第 8 章）、人格の自己同一性（第 10 章）といった哲学的にはなじみの深い諸概念である。これらは、いずれもそれ自身のうちに矛盾を含んでおり、その内的不整合のゆえに現象であるとされる。また、この矛盾は、それらの概念にとって偶然的なものではなく、むしろそれらがいかなるものであるかを決定している内的な本性に由来するものであるから、それは自己矛盾(self-contradictory)であるとも言われる。そして、こうした自己矛盾こそが現象を現象たらしめる「絶対的な基準(absolute criterion)」(AR, 136)であると Bradley は言う。

Bradley と同時代のイギリス観念論者であった Andrew Seth Pringle-Pattison(1856-1931)は、『現象と現実』の書評のなかで、この本の第一部は同じ論法が繰り返し適用されているだけであると指摘している。その論法とは、Bradley が「古いディレンマ」(AR, 20)と呼んでいるものである。それは Bradley によって次のように表現されている。「もしあなたが違いを述定するなら、あなたは主語にそれでないところのものを帰属することになる。もしあなたが違いでないものを述定するなら、あなたは何も言っていないのである」(AR, 20)。「犬は哺乳類である」と言うとき、「犬」と「哺乳類」とは異なる観念であるから、この言明は「犬」にそれとは異なるものを帰属させており、その限りで正しい言明であるとは言えない。かといって、「犬は犬である」「哺乳類は哺乳類である」という命題は、何も主張していないに等しい。Andrew Seth は、この古いディレンマが古代ギリシャの早い段階から懐疑論者たちによって使用されてきたことを指摘し、「奇妙に聞こえるかもしれないが、Bradley 氏の第一部は、その本質において、この懐疑的命題の再表明・再施行以上でも以下でもない」(Pringle-Pattison 1894, 107)と断じている。

Andrew Seth のこの指摘は正しい。Bradley にとって、現象について語るとき、あるいはおよそ

---

(ETR, 63)。

思考するとき、私たちが必ず誤りを犯してしまうということが問題だったのである。私たちは、何についても正しく考えることができない。正しく考えるとは、犬は犬だ、と考えるようなものであって、それは何も考えていないに等しいからである。これは、一と多との統一の問題としても言い表すことができる。私たちが何かを考えるためには多様なものがなければならない。一つのものだけを目の前に見ている、私たちはそれについてなに一つ考えることはできないだろう。だが、多様なものがあったとしても、それらがもし互いに関係しあうことなく存在しているならば、私たちは依然として、たぐさんの一を目の前にしているだけであって、やはり何も考えることはできない。私たちが思考するとは、多を互いに関係させることである。言い換えれば、多を統一することである。だが、統一されたものは一であって多ではない。したがって、私たちはその本性を破壊することなく多様なものを関係づけることができない。思考は関係的である。そして、それゆえに、およそ思考されうるものはすべて現象である。Bradley は言う。「関係的な仕方による思考(relational way of thought)は〔…〕真理をではなく、現象を与えることしかできない。思考とは、間に合わせの手段(makeshift)であり、装置(device)であり、単に実践的な妥協(compromise)であって、最も必要なものではあるのだが、最終的には最も擁護できないものでもある。私たちが現実を多(many)として理解しなければならず、しかも一(one)として理解しなければならず、さらに矛盾を避けなければならないのであるから」(AR, 33)。ここにみられる困難のうちに、現象一般の現象であるゆえんが端的に示されている<sup>5</sup>。

## ● 斉合性の原理

Bradley によると、およそ思考されうるすべてのものは現象である。それでは、現象と対比されるものである現実については、Bradley はどのように語っているのだろうか。彼によると、現実是自己整合的な統一でなければならない。そのようなものを Bradley は体系(system)とも呼び、体系を特徴づける性質を斉合性(coherence)と呼ぶ。Bradley の考えでは、斉合性は次の二つの側面を併せ持つ。包括性(comprehensiveness)、すなわち可能な限り多くのものをそのうちに包含していることと、整合性(consistency)、すなわち内的に矛盾が生じていないこと、というのがそれである。「体系について語る時、私は常にこれら〔包括性と整合性という〕二つの側面の統一を意味している。そしてこの意味においてのみ、私は斉合性を擁護しているのである」(ETR, 202)。現実には体系であり、それゆえに斉合的である。そのことが意味するのは、現実にはすべてのものをそのうちに含んでおり(包括性)、それでいてそれらが互いに矛盾することなく存在している(整合性)、ということである。現実の外には何もものもなく、また現実においては一切は矛盾していない<sup>6</sup>。

---

<sup>5</sup> 実際、Bradley は『現象と現実』第3章「関係」の終わりで、次のように述べている。「この章を読んで、その原理を把握した読者は、以下に続く章に時間を費やす必要はほとんどないだろう」(AR, 34)。

<sup>6</sup> もちろん、このように理解された現実の属性は、ある意味では理想化された属性であって、私たちは現

ところで、なぜ斉合性は整合性と同義ではなく、さらにそこに包括性まで加えられなければならないのだろうか。その答えは、Bradley の考えでは、自己整合的であることは包括的であることを含意しているからである。Bradley はそのことを次のように説明している。私たちが対象を取り上げるとき、その対象は全体性としての現実そのものではないし、また私がいま経験しているものすべてでもない。そして、私の経験のうちでは、この対象よりもそれに含まれない他の経験の部分のほうがより完全で内容的にもより充実している。この内容の充実した感覚と比べて、目の前の対象はあきらかに欠けているところがある(defective)ように感じられ、したがってより大なる感覚経験との相対において、この対象は内的に不整合なものとして把握されるのである。「このような考えに基づいて、包括性と斉合性との本質的な統一はいま一度保持されるように思われる」(ETR, 225)。整合的であるものは、それ自身の外部により完全なものや自身と異なる本性のものを持っていてはならない。なぜなら、そうした外部を持つものは、いまは整合的であることができているとしても、いったん外部との関係のうちに入ったならば不整合に陥ることがわかっているからである。したがって、あるものが整合的であるならば、それは同時に包括的でもあるのでなければならない。

この斉合性という特徴は、内的無矛盾性と包括性という理想化された属性を要件とするものであるから、私たちはこれを現実の理性的(rational)な原理と呼ぶことが許されるであろう。そして、この原理がその本質を規定すると見做される限りで、Bradley の現実概念は理性的であると言えよう。また、現象が現象であるとされるのも、この斉合性という要求を充たさないからに他ならない。目下、Bradley の現実概念に関して問われなければならない問題は、この理性的な原理が現実のすべてを説明することができるような積極的(positive)な原理であるのかどうかということである。私たちは、Bradley がありとあらゆる対象や概念を現象として把握し、それらすべてを現実そのものから区別しているということを確認した。その反面、すでにみたように、Bradley はそれらすべての現象が現実的であり、また現象なくしては現実もありえないと語っている。この一見すると相反する態度のどちらが、より正しく Bradley の真意を表明しているのか、というのが私たちの問題なのであった。もし、Bradley が現象と現実の区別を強調する前者の立場を採るのであれば、そこにおいて絶対的な基準として機能している斉合性の原理は何らかの積極的な原理であって、それによってさらに Bradley の現実概念の在り方を解明していくことができるであろう。その場合、Bradley の現実概念は極めて理性的なものだと言えそうである。しかし反対に、斉合性の原理がただ現実の有すべき形式についてしか語ることがなく、現実の内実についてはむしろ現象を通じてのみ知られうるというのであれば、Bradley の現実概念は必ずしも理性的なものではないということになるかもしれない。

この問題を解決するためには、私たちはここまで現象と現実の区別について確認してきたのであるから、今度はこれらの交錯する地点を探っていくのがよいであろう。Bradley はなぜ、すべての現象が現実的であると考えているのだろうか。この議論は『現象と現実』第 12 章「もの自体」('Things in Themselves')のなかで主題的に展開されている。この章は第一部「現象」論の最後を飾る章であり、

---

実のどこにおいても完全に斉合的なものを見つけだしたり、それとしてはっきり示すことはできない。およそ、現実について正しく語りうるならば、それは現実ではなく現象であると理解されなければならない。

その議論は第二部「現実」論への橋渡しとして用意されているものである。私たちはこの章における議論を検討することで、Bradley がどのような理由で現象の現実性を主張しているのかということ考察しよう。

### ●現象の現実性をめぐって

Kant 哲学に由来するもの自体という概念は、そもそも現象と対立する実在的なものとして観念されているのであるから<sup>7</sup>、さまざまな形而上学的概念のなかから現実の名に値するものを見つけ出そうとする「現象」論の最後を飾るに、ある意味では最もふさわしい。これまで現実に到達しようとして失敗に終わった数多くの試みを振り返り、Bradley は「現実是我们の世界とは異なる世界にあることが発見されたかのようなものである」(AR, 127)と語る。もの自体とは、まさにそうしたもう一つの世界に他ならない。それは私たちに知られる現象の世界とは区別される。もの自体は何ものによっても性格づけられることのない独立した存在として把握されなければならない。しかし、「性質なきもの自体というのはあきらかに現実的ではない。それはただの存在(Being)、あるいはただの無(Nothing)である」(AR, 130)。いかなる意味においても、それ自体として考えられることのできないもの自体の現実性を認めることは不可能である。

現象と対立するところのもの自体の現実性を否定することを通して、私たちは次のことに気がつく。Bradley は言う。「現象というのは、つまるところ、私たちが経験するものなのであるから、私たちににとっての何ごとか(what matters for us)でなければならない」(AR, 130)。一方で、もの自体は私たちににとって完全なる無であり、他方で諸々の現象は、それらはたしかに現象ではあるのだが、「人間的価値」を持っている。これまで、現象は非整合的であって取るに足らないものと考えられてきたが、Bradley はここで、現象の非整合性すらそれが私たちににとって意味のあるものであることの証拠だ、と考えるようになる。なぜなら、そもそも私たちの知識の範囲外にあるもの自体のようなものについては、それが非整合的であるということすら理解できないからである。現象を切り捨てて現実を見つけだそうとするこれまでの試みのなかで「あまりにも明白であるのは、私たちが私たちにあってあらゆる可能な訴えを投げかけることのできるすべてのものを犠牲にする心構えができていたということである。そこで推論されるのは私たちの混乱であり、ただ誤解の世界(world of misunderstanding)だけで息づいてきた理論に私たちが占拠されていたということなのである」(AR, 131)。かくして、「私たちの問題を棚上げしようとする試み、たかが現象にすぎないものに骨を折ることのないようにしようという企ては崩壊した。それは遠くに偶像を戴くことだったのであり、事実が

---

<sup>7</sup> この章で Bradley は「現象」に相当する言葉として‘phenomenon’という語を使っているが、その内容は「私たちににとってそうであるところのもの」(AR, 128)だとされており、‘appearance’とその意味において明確に区別されていない。また、これら双方の語を自由に入れ替えて使用しているような箇所もみられる(AR, 130)ため、これらの言葉をどちらも「現象」と訳すことに大きな問題はないと思われる。

その理由により事実であることをやめ、単なる何ものかになることを夢見ることだったのだ。この誤った観念は幻想であって、私たちはそれを心のなかからいったん洗い流すべきである」(AR, 131)。

Bradley は続けて言う。「私たちはこれ以降、現象の本性(nature)を探求しなければならないだろう」(AR, 131)。ここに、現象の身分が大きく変化しているのを見て取ることができる。ここまで、現実を正しく把握するために現実でないものを予め排除するという方針で探求が進められていたのに対して、ここにきて Bradley は、現実を正しく知るためには現象について知らなければならない、という方向に舵を切っている。

Bradley の考えをさらに詳細に確認することにしよう。彼は次のように述べている。「私たちは現実には現象ではないということを見つけてきたし、その結論は保持されなければならないが、一方で、現実にはたしかに現象することができない何かではない。というのも、この考えは、私たちがその意味を認識していない限りでのみもっともらしくみえるような、まったくの自己矛盾(self-contradiction)だからである」(AR, 131)。ここにおいて現実と現象とが交錯している。言い換えれば、現象が現実的であると考えられるに至っている<sup>8</sup>。この説明のなかで私が注目したいのは、「自己矛盾」という言葉である。これは、すでに説明した通り、あるものが斉合性の原理を満たしていない場合に、そのものを特徴づけるときに決まって用いられる言葉であって、Bradley の「現象」論はこの一語ですべての結論を結んでいると言っていいほど頻繁に使われている言葉である。「現象」論はここまで、この「自己矛盾」という言葉を中心に据えて、斉合性という理性的な原理を基準として進展してきた。そのため、現象が現実的であるという考えが自己矛盾を含んでいないかどうか、言い換えれば、現象が現実的であると斉合性の原理に基づいて言えるかどうか、という問題を判定することは、Bradley の現実概念が第一義的には理性的な原理に基づいて理解されるべきものであるのか、あるいはそうでないのかということを決断するにあたって有力なヒントを提示してくれるものであるように思われる。

だが、ここで私たちに疑問に思われるのは、現実には現象しなければならないという考えを否定することがどうして自己矛盾であるのかということだ。これについて Bradley は何も説明していない。それどころか、実際には彼はここでこのキーワードを使うことにそれほど自信を持ってはいないようにすらみえるのである。たとえば、先の引用に続けて Bradley はこう述べている。「現実が知識の外部に脱落するという主張はまったくもってナンセンス(quite nonsensical)である」(AR, 131)。ここでは Bradley は言葉を変えて「ナンセンス」であると言っている。現実がまったく経験されないとするならばそれはナンセンスだ、というのである。この主張は首肯できるものであるように思われる。やはり問題は自己矛盾という言葉のほうである。何度も確認している通り、現象とは多かれ少なかれ自

---

<sup>8</sup> このように結論づけることに対して、「ここから導くことができるのはせいぜい、ある現象は現実的であるが、別の現象は現実的ではないということだけではないのか」と考える人がいるかもしれない。しかし、Bradley は現象どうしのあいだに絶対的な区別が存在するとは考えていないので、この反論は Bradley の考えに対してはあたらないように思われる。本章脚注 4 参照。



己矛盾しているものであり、そして現実には自己矛盾を含まないものである。ここまで繰り返されてきたこの基本的な考えを念頭に置くならば、「現象は現実である」という考えこそ「自己矛盾だ」と言われるべきではないだろうか。ところがここで Bradley はその逆を語っている。つまり、「現象が現実でない」と考えることは自己矛盾だ」と言っているのである。ここに、彼の「自己矛盾」という述語の一貫性に対する疑いが生じてくる。

以降の文章にみられる他の表現についても確認しておこう。「現象は存在する。このことは絶対的に確かであって、それを否定するのはナンセンス(nonsense)である。そして、何であれ存在するのは現実に属しているものでなければならない。このこともまたまったく確かであって、その否定は、再び、自己矛盾である」(AR, 132)。「[事実が実際の存在を持たないという]そのような考えは、私は繰り返して言わねばならないが、完全なるナンセンスであるだろう」(AR, 132)。「現象の存在を否定したり、あるいはそれを現実から引き離したりすることは問題にもならない(out of the question)」(AR, 132)。また、第二部「現実」論に入っすぐの箇所では、「現象がどこかで、また何らかの仕方で非現実的なものとして存在していると理解することは、間違いなくまったく意味のないこと(meaningless)であるだろう」(AR, 135)と語る。ここから見て取れるように、Bradley はあきらかにこの文脈で「自己矛盾」という語を使用することに対して慎重になっている。このことが事実であるならば、それは、ここで展開されている議論がこれまで「現象」論のなかで論じられてきた議論とは性格を異にするものであることを示唆している可能性がある。

問題となっている考えは果たして自己矛盾なのだろうか、それともそれは端的に無意味なのだろうか。この疑問を解消するためには、なぜ Bradley が、現実には現象のうちに見出されなければならない、また現象は現実存在していなければならないと考えるに至ったのか、その理由を問わなければならない。だが、これは私たちのすでに確認した通りである。Bradley は「もの自体」の現実性を否定することを通して、現象することのない現実という考えが妥当でないという思想に至ったのであつた。あるいは、そのような道筋で記述を進展させているのである。「もの自体」という考え方の図式が与えられている限りで、現実を現象から切り離すことは現実をもの自体化することである。もの自体化した現実とは、それについて何も考えることができず、その斉合性を問うべき条件も失われてしまっている。条件が失われてしまっている以上、ともかくもそれについて斉合的であるとは言えないので、もの自体化した現実を現実と呼ぶことは自己矛盾であると言えるのかもしれない。そしてその限りで、本当は現象の側にこそ現実があるのだ(そうでないことは自己矛盾だ)、という主張に意義を認めることができるのかもしれない。だが、あきらかなように、この議論は全面的にももの自体という前提に依拠している。

もの自体という前提は、現実と現象との関係を考察するとき必然的に設定されなければならないものであるのか。あきらかにそうではない。現に、Bradley はここまで「現象」論をもの自体という想定なしに論じて進めてきている。むしろ、もの自体を想定することは、それによって現実と現象についてのある見解を表明することに他ならない。なぜなら、もの自体という発想はそれ自身さらなる前提を求めるものであり、その前提がいま問題になっているのだからだ。もの自体の発想とは、現

実と現象とを分離して二世界化することである。だが、現象とはなにか。それは存在していると前提されてよいものなのであろうか。現象がなければ二世界化はできない。現象なるものは果たしてあるのだろうか。Bradleyはこのことを問題にしていない。なぜか。現にあるからである。だが、それこそが問題なのである。なぜ現象があると言えるのか。現象が現にあるのは、現実が斉合的だからなのか、そうではないのか、ということが問題なのである。言い換えれば、現象が現れてくるのは、現実の理性的原理の必然的な要請であるのか、それともそうではないのか、これが問われなければならない。

### ●現実における感性的原理の必要性

Bradleyは、『現象と現実』第一部「現象」論では、その始まりにおいて一つの理性的原理を導入しており、それを使って議論を展開させようとしていた。第二部「現実」論を開始してすぐの箇所、Bradleyは次のように語る。「前部を通して（読者は覚えておられるだろうが）私たちはほとんど批判をしてきた。私たちは諸現象を判断し、それらを非難してきた。その全体を通して、私たちは自己矛盾するものが現実的ではありえないかのような考えのもとで進んできた。だが、このことはたしかに、絶対的な基準を持ち、それを適用することだったのである」(AR, 136)。そして、この原理は、現実とは何であるか、あるいは何が現実の名に値するかということ私たちに教えることはついになかった。「私たちの第一部における結果はほとんど消極的(negative)なものであった」(AR, 135)。

それゆえに、現実が斉合的であるという規定が単に形式的なものにすぎないのではないかという指摘がなされても驚くにはあたらない。Bradley哲学の優れた解釈者の一人である Pierfrancesco Basile は次のように記している。「Bradleyは現実が斉合的であるという考えを保持することで何を言おうとしているのか説明することができていないので、この原理は現実的なものの本性についていかなる主張もしないのではないかと疑い始める人がいるかもしれない。その人は、この原理は形而上学的な法則を表現してはおらず、ただ論理的な法則を表しているにすぎない、と考えるようになるかもしれない」(Basile 1999, 33)<sup>9</sup>。現実が斉合的である、という主張は形式的で消極的な思想の表明にすぎない。この指摘はまったく正しいものであるように思われる。というのも、実際に斉合性という基準を頼りに現実を見つけだそうとする「現象」論の試みは、すでに述べた通り、頓挫しているからである。

もちろん、これはBradleyにとっての想定外ではない。「現象」論の始まりですでにBradleyは、自身の企てが頓挫するだろうことを予告している。「私はこれらの〔宇宙を理解するための〕諸観念がその対象に届かないということを示すために尽力する(endebour)こととなるだろう」(AR, 11)。こうしてBradleyが尽力した結果、Andrew Sethが「古いディレンマ」の使い回しだとして非難した冗

---

<sup>9</sup> 同様の指摘が、すでに1894年にJames Wardによってなされている。Cf. Ward 1894, 111.

長な「現象」論が完成したのである。

同じような議論が繰り返されてきた「現象」論にあって、議論の仕方が変質するのが、私たちが注目していた第 12 章「もの自体」章においてである。これ以前の議論はどのように進行していたのかというと、そのほとんどは次のような構成からなっていた<sup>10</sup>。つまり、たとえば「第一性質とはいかなるものであるか」(第 1 章)や「関係とはいかなるものであるか」(第 3 章)といった問いから始まり、その問われている当のものが自己矛盾であることを示し、それゆえにそれは現実ではなく現象であると結論づけられる、という構成である。ところが「もの自体」章では同じような議論構成にはなっていない。ここで Bradley が「もの自体とはいかなるものであるか」と問おうとしたとき、彼はそこに、もの自体と対比させる形で、現象という存在を導入したのである。これは、議論の始まりにおいて前提された理性的原理からの導出ではない。端的な仮定である。そして、この現象があるという仮定に依拠することによって、すでにみた通り、Bradley は「現象は現実的である」という結論を引き出すことができたのである。この仮定が妥当であるかどうかということは、私たちは気にしない。Bradley 哲学についていこうと思うならば、この仮定の妥当性については私たち自身も受け入れなければならないだろう。ここで理解しておくべきは、再び、これが現実の斉合性という理性的な原理から導かれたものではないという点だけである。

現象が現にあるということ、およびそれが現実的であるということは、Bradley 哲学の中核をなす一つのテーゼによって根拠づけられている。そのテーゼは、第 14 章「現実の一般的本性 (続き)」章に至って次のように表明されている。「絶対者は、これまでみた通り、個別的なもの(individual)であり、体系である。[...] この空虚な外郭を充たすものが何であるか、と問うならば、私たちは一言で、そのものとは経験である、と返答することができる」(AR, 144)。絶対者は経験である。経験とは何であるか。Bradley は続けて言う。「経験とは、与えられた現前する事実と同じものを意味する。私たちは反省することによって、現実的であるとは、あるいは単に存在するとは、感性のうちにある(fall within sentience)ということに異ならないということ認める。要するに、感性的経験が現実であり、これでないものは現実的ではないのである」(AR, 144)。現象とは「私たちが経験するもの(what we experience)」(AR, 130)であるから、現象が現にあるということは私たちが経験するという事実から直ちに導かれるものであるし、また、現象が現実的であるという考えもこのテーゼから即座に正当化される。

Bradley は、感性的経験が現実であるというこの考えをどのようにして正当化しようとしているのだろうか。彼は次のような議論を提示する。

なにか存在するものの一部分や、人が可能的にでも事実と呼べる何ものか、あるいは何らかの意味で存在していると言われうるもの、そういったものを取り上げて、それが感

---

<sup>10</sup> 第 9 章「自己の意味」章は例外的にこのような構成を取っていない。この章は、第 10 章「自己の現実性」章のための下準備として、「自己」(self)という言葉がいかなる意味において使用されているかを検討するために充てられているからである。

性的経験から構成されていないかどうか判断してみたまえ。すべての知覚と感覚とが取り除かれたとき、まだ何らかの意味でそれについて語ることができるかどうか見出してみたまえ。あるいは、この源泉といまだ関係を持たないある物質の断片、ある存在の側面を指摘してみたまえ。この実験が厳密に行われたならば、私は自分自身、経験されたもの以外のなにもものも想像できない。いかなる意味でも感覚または知覚されていないものは、私にとってはまったくの無意味(unmeaning)である。

AR, 145.

この議論がいわゆる論証と呼ばれるべき形式を具えていないことはあきらかである。ここには議論の前提が明示されておらず、「なぜなら」や「したがって」といった理由の必然的連関を示す言葉も見当たらない。ここでは、Bradleyはただ説得しているのである。経験が現実的であるという考えは、論証されるべきものではなく、それゆえもちろんいかなる理性的原理によっても導出されうるようなものではなく、端的にそれを否定することがナンセンスであるような考えなのである。

ここで私たちは、Bradleyが「もの自体」章で「現実が現象することを否定するのは自己矛盾だ」と語ったり、あるいは「ナンセンスだ」と語ったりしていたことを思い出す。あの場面では、Bradleyは「自己矛盾である」という述語を使用することを躊躇している様子であったが、その迷いは根拠のあるものだったと言えるだろう。現実が現象しないとしたら、それは現実の内的な矛盾を表す事態ではなく、端的にナンセンスな事態なのである。

ここまでの議論から、私たちは次の結論を得ることができる。Bradleyは『現象と現実』を一つの理性的原理とともに開始したが、それは現実の本性を少しもあきらかにするものではなかった。むしろ、その議論を通して私たちは、私たちの現実についての知識の内容を与えるなにかが想定されない限り、私たちは現実について何も知りえないということを理解したのである。そして、私たちに現実についての知識を与えるものとは、感性的経験に他ならない<sup>11</sup>。それゆえに、Bradleyは現実とは経験であると主張するのである。

現実を経験である、という思想を、あえて感性的な原理と呼ぶことは許されるであろう。こうすることによって私が強調したいのは、Bradleyの哲学において、とくにその始まりにおいて、現実には理性的なものとしてよりもむしろ感性的なものとして現れてくる、という点である。Bradleyは一つの理性的原理にしたがって現実と現象とを明快に切り分け、それでもって現実の真の姿を浮き彫りにしようとした哲学者であるかのように思われることがあるかもしれないが<sup>12</sup>、このような誤解が生

---

<sup>11</sup> 「私たちが決定的に感覚世界(sense-world)に依存していること、私たちの素材はそこから来るということ、そして感覚世界なしでは知識は始まりえないこと、これらのことを私は認める。この世界に私たちは永遠に立ち戻り、新しい内実を得るとともに古い内容を確かめ保持するのである」(ETR, 209)。

<sup>12</sup> 「[「すべてのものは誤りである」(‘Everything is error’)]。「何もかも無知である」(‘All is ignorance’)]。これらの言葉は、かつての妥協を知らない神秘主義的あるいは宗教的な教師たちのことを私たちに思い出させずにはいない。マニ教信者、Plotinus、カタリ派、偉大なインドの観念論者たち——目に見える、知りう

じるとしたらそれは彼の『現象と現実』の歪な構造が主な原因であるだろう。このような作業は、Bradleyの哲学的構想のなかで少しも重要な地位を占めるものではなかった。

もちろん、直ちに注意されなければならないが、感性的な原理は、厳密に言えば原理ではありえない。なぜなら、それは感性的だからである。それを明晰に語り、定式化することは、それを感性的なものではなくしてしまうことになるだろう。それゆえ、私たちは、現実を経験であるという思想の内実を完全に理性的な仕方では把握できると期待すべきではない。Bradleyの哲学には理念がない。Bradleyの哲学は、理念によってではなく、私たちの経験という現実によって直接に支えられている。そして、この考えを表明するという意図においてのみ、感性的な原理という表現は有意味でありうると私は考える。

だが、以上の議論によっては、Bradleyの哲学において現実が理性的であると言えるのか、あるいはそうではないのか、という問題に決着をつけることはできない。このことは、再びHegelの哲学に目を向けてみれば理解することができる。Hegelの哲学において現実が理性的であるのは、その始まりにある理性的な原理からそれが導かれるからでも、また現実と理念の一致という思想が哲学の開始以前に理性的な原理として存在しているからでもない。Hegelは、原理や原則といったものは哲学においては真理たりえないとはっきり語っているのである。「いわゆる哲学の原則(Grundsatz)や原理(Prinzip)は、それが正しいものであるとしても、それがただ原則や原理としてある限り、その理由のゆえにすでに誤っている。原理や原則を反証することは容易である。〔…〕それについていえば、始まりが普遍あるいは原理であるということが欠陥なのである」(Hegel 1986, 27)。Hegelの理念は、それゆえに、原理として理解されるべきものではない。実際Hegelは、彼が「本来的な形而上学ないし思弁的な哲学」(Hegel 1975, I, 5頁)であると語る論理学について、その始まりにおいては「現にあるものを考察すること、あるいはむしろ人が普通持っているすべての反省、すべての臆見を除去して現にあるものをただ拾い上げることしか為すべきことはない」(Hegel 1975, I, 53頁)と述べている。ここに、単に形式的なものにすぎない原理から出発することとは真逆の思想が示されていることが理解できる。

現実が理性的であるのは、Hegelの考えによると、それが最終的に理念に還ってくるからであり、またその過程において理念を実現しようとするからである。現実には、理念の自己目的的な発展を体現している限りで理性的なのである。「理念はその本質において過程である」(Hegel 1991, §215)。現実には理性が内在しており、現実における発展は理性が命じるものである。このような考えは多くのイギリス観念論者に影響を与えた。「多くのイギリス観念論者にとって、神は世界における自由の発展のうちに現前しており、個々人の生活を通して神自身を表現するものであった」(Boucher and Vincent 2012, 3)。次に私たちは、Bradleyの哲学のうちにこのような発展あるいは過程といった考えが見出される

---

る世界は存在しないと考えた人たちのことを。〔…〕Bradleyを彼らの一人として考えたいくなるような誘惑がそこにはある。彼の形而上学を、「現象」の研究に従事している人たちや純粋に相対的な目的の追求に従事している人たちに、それらを見限って自分についてくるようにと一貫して訴えかけているものであると理解したくなる誘惑がある。しかし、このような解釈は甚だしい誤りであるだろう」(Wollheim 1959, 277)。

か否かということの問題にしよう。しかしその前に、他のイギリス観念論者はこうした考えをどのような仕方で自身の思想のうちに取り込んでいるのか、ということを確認しておこう。ここでは、T. H. Green と B. Bosanquet の二人のイギリス人絶対観念論者の形而上学を取り上げる。

## 2.

### ●Green：知識および人倫の発展

Thomas Hill Green(1836-1882)はイギリス観念論の最初期の世代に属する思想家であり、その後のイギリスにおける思想の発展にも少なからぬ影響を与えている。Bradley も、1867 年以降たびたびオックスフォード大学で Green の講義を聴講していたとされる<sup>13</sup>。『プロレゴメナ』(*Prolegomena to Ethics*:1883)は、Green の死後に出版された彼の倫理学上の主著であるが、彼はそこで倫理的な主題について論じる前に、その準備段階として自らの認識論的・形而上学的世界観を提示している。Green の考えでは、私たちが認識を行うためにはある形而上学的前提が必要であった。このあたりのより詳細な議論は次章で扱うが、簡単にその要点だけを説明しておく、Green にとって世界は関係(relation)から成り立っており、さらに関係は、その正しい在り方においては、不変(unalterable)である。ところで、関係というのは意識との相対においてのみ成り立つものであって、意識なしでは関係は関係としてあることはできない。しかしながら、私たちの意識は時間的な制約のもとにあって常に転変しているから、私たちの意識は不変な関係から構成される世界を可能にする条件たりえない。そこで Green が提唱するのが永遠意識(eternal consciousness)という概念である。これは時間的制約に囚われない意識であって、この意識が世界を変えないものとして認識し続けているからこそ、世界は私たちにとって認識可能なものとなっているのである。永遠意識とは、Green の宗教的確信のうちにある神を哲学的に言い表した概念に他ならず、それゆえに Green 哲学における絶対者にあたる<sup>14</sup>。

Green の視点では、知識を得ることは真理への階梯を昇ることであり、永遠意識への接近である。ただし、その接近は物理的または時間的制約のもとにある意識においてのみ起こる。Green は言う。「私たちの経験の増進において、私たちが世界を知る過程において、時間のうちにその歴史を持つ動物の有機体は徐々に永遠で完全な意識の乗り物(vehicle)となっていく」(Green 1883, §67)。このように理解するためには、Green によれば、意識に二つの側面を認めなければならない。一つは現在の物質的環境に対する現状把握の意識であり、もう一つはこの意識の発展を示唆する目的としての観念に対する意識である。前者の意識はたしかに事実をそのあるがままの関係において捉えるかもし

---

<sup>13</sup> Bradley が Green の講義を聴講したとされる時期について、詳細は CW1, 59-60 参照。

<sup>14</sup> Green の哲学が宗教的な色合いを持つものであるということについては第四章で触れる。

れないが、しかしその関係はすぐ次の瞬間には変化してしまうようなものであって、そのような認識を積み重ねても知識にはならない。何かを知るとは、事物の関係をその本来の、すなわち不変の関係として把握することである<sup>15</sup>。私たちが事実をこのように把握するためには、意識のうちにもう一つの側面、永遠意識としての側面を認めなければならない。「私たちが徐々に獲得していく知識の対象となるべき事実の諸関係がまさにそれに対してすでにかつ永遠に存在しているところのある意識が存在しているのだと、私たちは理解しなければならない。そして、個人の知識の増大はこの意識へと向かう進展(progress)なのである」(Green 1883, §69)。

意識は、自身の認識的發展をただに偶然に任せているのではない。「自己の成就へと向かう進展のなかで指令的(operative)であるのも意識なのである。それはちょうど、ある特定の過程を通して実現されるべき目的がそれ自身でその過程を決定するようなものである」(Green 1883, §70)。知識の進展する場面において永遠意識は指令的である。それは、自分自身を目的として動物的有機体たる私たちの意識に示して見せることで、私たちがその方向へ引っ張り上げようとするのである。私たちが永遠意識に接近することは、私たちがその器としてより一層完全になるということであり、つまりより一層永遠意識を体現することでもある。ここに、Green の哲学において、絶対者たる永遠意識が能動的な自己運動によって個々の精神の發展を促す様子が見て取れる。

Green の倫理学については第四章でより詳しく取り上げるが、その基本的発想はここで知識の發展について確認したことと同様であって、個々人は絶対者に促されて善を志向するのであり、また善を実現することが、不完全ではあるが、絶対者を実現することでもある。Green の倫理学では、個々人は永遠意識の声であるそれぞれの良心にしたがって善なる自己を実現させなければならないと説かれる。このとき、私たちはただ私たちの個人的な善を追求するだけであってはいけない。というもの、私たちの真の自己は、Green の語るところでは、社会的・相互的なものだからである。私たちはお互いの自己実現をお互いの目的と見做すような理想的な道徳的共同体を構成しなければならない。このような共同体のなかでのみ、道徳的に目指されるべき真なる善である共通善(common good)が可能になるのだと Green は主張する。ここでも、Green の考えでは、私たちの道徳的意識を導くのは永遠意識であって、私たちが善なる自己を実現することはそれを実現することに他ならないのである。

このように、Green の理論では、およそ人間の理論的・実践的活動一般の根底に絶対者の能動性という想定が置かれている。Green 哲学研究における一つの古典を著した Melvin Richter は、この点について次のように解説している。「人間の知識と道徳的経験とは、ある精神的な原理、すなわち

---

<sup>15</sup> この事情を説明するために、Green はものごとを知ることと文章を読むこととのアナロジーを指摘する。

「私たちはしばしば自然の本を読むということについて語るが、私たちが一つの文章の趣旨を把握する過程と私たちがある知識の断片へと辿り着く過程とのあいだには現実的なアナロジーがある」(Green 1883, §71)。曰く、文章を読むときには私たちは個々の単語に次々に注意を向け、その意味を把握していくが、それと同時にその文章全体が意味を持っているという意識も存在していなければならない。同様に、事実を把握する場合であっても、目の前の事象を一つ一つ意識しながら、同時にそれらが全体として関係づけられているという意識が存在しているのでなければならない。



永遠意識が人間のうちに自らを顕していくという想定に基づいてのみ理解できる。宇宙とは永遠の活動性であり、エネルギーである。すべての個別的な存在はその限定的な顕現である。しかし人間は動物の有機体であるから、この活動性は人間においては部分的にしか実現されえない」(Richter 1964, 177)。

## ●Bosanquet：世界を貫く論理

Green の形而上学について述べるのはここまでにして、次にもう一人のイギリス観念論者、Bernard Bosanquet(1848-1923)の形而上学を確認しよう。Bosanquet は、Bradley と並んで絶対観念論哲学の代表的思想家と目されており、また「19 世紀の終わりには‘Bradley-Bosanquet’という名前の偉大なイギリス人哲学者がいたと言われてきた」(Manser 1983, 198)と語られるほど、Bradley との思想的類似が指摘されてきた哲学者である<sup>16</sup>。

Bosanquet の形而上学における絶対者の概念は、たしかに Bradley の絶対者の概念との表面的な類似性を示している。Bosanquet も絶対者はただ一つであり、それ以外のあらゆるものは現象であると語る。また、すべてのものは絶対者のうちに含まれているが、それらは互いに矛盾することなく、絶対者のうちで調和的な統一を保っている。これらの特徴づけは Bradley の記述とよく一致するものである。しかしながら、Bosanquet の絶対者がいかなるものであるかということについて、さらに詳細に把握するのは難しい。というのも、Bosanquet は絶対者という概念を自ら積極的に規定して、そこから議論を開始させるというスタンスを取ってはいないからである。Bosanquet の形而上学的議論は主に、エディンバラ大学における 1911 年のギフォード講義(*The Principles of Individuality and Value*:1912)とその翌年のギフォード講義(*The Value and Destiny of the Individual*:1913)によって提示されているが、これらの議論の中心は絶対者それ自体ではなかった。むしろ、これらの講義のタイトルが示している通り、そこでの主題は個人と絶対者との関わり方をどのように理解するべきかということであった。Bosanquet は、研究と並行してオックスフォード大学やセントアンドリュース大学で教鞭をとっており、さらに 1880-90 年代には慈善組織協会(Charity Organization Society)の運営にも関わるなど、さまざまな教育的・実践的活動に力を注いできた人物である。このような経歴が、彼をして個人の具体的な経験に関心を向けさせた可能性がある<sup>17</sup>。Marion Carroll によると、「人間的経験の中心に近いところにいようという思いが、Bosanquet の関心をテクニカルな論証から豊かで多様な具体的な経験の場へと向けさせた。それゆえ、彼の形而上学的記述において、絶対者そのものの本

---

<sup>16</sup> J. S. MacKenzie は‘Review of Ethical Studies 2<sup>nd</sup> ed.’(*Mind*, vol. 37, pp. 235-6, 1927)で「Bradley と Bosanquet はほとんど一人の人格とみなされてきた。[...] どちらも他方を抜きにしては直ちに理解することはできない」(Nicholson 1990, 243n25 より引用)と語っている。Bosanquet は 1923 年、Bradley は 1924 年にそれぞれ亡くなっているから、彼らの思想がまだ直接的な影響のあった時代にすでにこのような評価が存在していたということがわかる。

<sup>17</sup> Cf. Sweet 1996, 53-4.

性についてよりも私たちの絶対者の経験についてのほうが彼の語るべきことが多いというのは自然なことなのである」(Carroll 1921, 179)。このような次第で、Carroll は Bosanquet の形而上学的議論について、それは絶対者そのものに迫らんとする思考と様々な点で関わりあってはいるものの、「そこに「Bosanquet による絶対者の定義」と呼べるような教義は存在しない」(Carroll 1921, 180)と評している。

だが一方で、Bosanquet が絶対者を理性的な性格のものとして理解しようとしていたこともまたあきらかである。Bosanquet は、現実を構成しているのは論理であると明確に語っている。「どこであっても、経験を構成しているのは、また経験が価値を持つ限りで考慮されるべきは、現実の隅々で機能している創造的な論理あるいは全体性の本性なのである。私たちがより完全に現実に入っていくほど、より私たちは普遍的な本質を、つまり全体性が表現を見出す相互的な連関を、認識/実現(realise)するのである」(Bosanquet 1912, 122)。

Bosanquet は、絶対者を実現することが宇宙の目的であるという構想を抱いている。そのうえで、人間が絶対者を表現するにあたって最も重要な役割を担っており、具体的な個々人を抜きにしては絶対者は存在しえないと主張する。「個人は、自己意識的な存在として、原理的に宇宙の最も優れたメンバー<sup>18</sup>である。個人は、いかに些細であっても、それなしでは宇宙が現にあるようにはなっていないであろうような何ものかなのである。事実、個人は一つの器官なのであって、どれほどわずかな程度であるとしても、それを通して全体は自らを保持しているのである」(Bosanquet 1912, 159)。ここに、Bosanquet の考える個人と絶対者との関係が端的に示されている。個人とは「絶対的な統一と自己の完成への衝動(nisus)」(Bosanquet 1913, 4)に導かれて絶対者を僅かなりとも実現しようと努力するものであって、絶対者の自己実現にとっては不可欠な要素なのである。Andrew Seth も指摘しているように、部分的なものの絶対者に対する貢献(contribution)という考えが Bosanquet の形而上学においては一貫している(Pringle-Pattison 1920, 279)。そしてまた、絶対者に貢献することを通して個人も現実的な存在となることができるのである。「他のすべてのものと同じように、人間の究極的な現実性は絶対者のなかにある」(Bosanquet 1913, 257)。ここに見て取れるように、Bosanquet における絶対者は、私たちのような有限な人間存在と地続きになっている。絶対者という概念は、いわば、人間の有限な合理性を延長していった先の極限のようなものとして理解されているのである。William Sweet は、この点における Bosanquet と Hegel との類似性を次のように指摘している。「Bosanquet の絶対者の観念が合理的な人生(the rational life)として記述できるということは重要である。Hegel と同じく、Bosanquet も、事物の現実性とはそれ自身の合理性への反省であり、その逆もまた成り立つと考えている。それゆえ、まさに絶対者が合理的であるという理由のゆえにこそ、絶対者はまた現実的でもあると言われるのである」(Sweet 1996, 51-2)。

このような形而上学が次のような主張を含意していることは驚くに当たらない。Bosanquet は言う。「歴史において、あるいは歴史以上のもの、つまり歴史を超えて繋がっていく芸術、思想、宗教

---

<sup>18</sup> ここでは、'a member of the universe *inter pares*'という表現を、'a member of the universe *primus inter pares*'のニュアンスを込めたものとして解釈している。

の発展において、目的論の原理(the principle of teleology)が有限な意識を超えて、しかし有限な意識に現れながら、存在しているということは明白である」(Bosanquet 1912, 154)。歴史や芸術・学問などは個人の活動のなかからしか発展して来ない。これらの発展を可能にするのは、直接的には個人の努力や活動であるが、しかし間接的には絶対者の合理性がこの発展を支えているのだと Bosanquet は理解している。Hegel は「世界史の全行程は精神の首尾一貫した行程」(Hegel 1996, 下 327 頁)である、と語っているが、同様に、Bosanquet の宇宙においてもその全体を貫いて働く理性の存在を認めることができる。

こうして確認できるように、Green や Bosanquet といった思想家にとっては、絶対者は理性的な存在であり、その本質は過程であった。このような理解は決して特殊なものではなく、絶対者という観念を現実における発展と結びつけて理解するという解釈は、むしろ当時のイギリス観念論者たちのあいだでは一般的であったようである。事実、同じくイギリス観念論者であった John Watson は次のように記している。「いかなる理論においても、私たちは人がより低い段階からより高い段階へと進歩する(advance)ということをたしかに認めなければならない。すべての人間的努力が絶対者の本性から独立に、またそれに反抗するような仕方ではなされるのでない限り、全体性(the Whole)という考えのうちには間違いなく過程が含まれることになる」(Watson 1925, 442)<sup>19</sup>。それでは、Bradley の哲学における絶対者は、Green や Bosanquet が考えたのと同様に、その本性のうちに発展あるいは過程という考えを含んでいるのであろうか。私たちは次にこの問いに対する回答を模索しよう。

## ●「批判的歴史学の諸前提」

すでに述べたように、まだ学部生であった二十歳前後の頃の Bradley は、世界をある目的に向かって動かし創造する原理としての理性という考えを採用していた。当時の Bradley は、明朗な口調で「世界は理性の作品である。〔…〕理性とは世界を目的としてのそれ自体に向けて動かすエネルギーである」(CW1, 7)と主張している。この考えはあきらかに Hegel が提示した理性的な現実概念と符合するものであり、また、上で確認した Green や Bosanquet における絶対者の理解とも親和性が高い。問題は、Bradley がこのような絶対者としての理性という考えを後年まで保持していたのかどうかということである。

あまり広く知られていない著作であるが、Bradley は 1874 年に「批判的歴史学の諸前提」(‘The Presuppositions of Critical History’)というパンフレットを出版している。これは、Bradley が一番はじめに公にした作品であり、また歴史や歴史学という主題について書いた唯一の著作である。私たち

---

<sup>19</sup> この議論における Watson の意図は、「絶対者の本性に過程が含まれているという考え」(Watson 1925, 442)が矛盾を孕んだものであるということ論じることであった。興味深いことに、Watson はこの矛盾が「Bradley と Bosanquet を共々困らせるようにみえる主だった困難のうちの一つ」(Watson 1925, 441)であると語っている。つまり、少なくとも Watson の理解では、Bradley の哲学における絶対者もその本質において過程を含んでいるものと考えられているのである。

はこの作品を手掛かりに、Bradleyにおける絶対者と発展という考えの関係性を探ることとする。ここでこの著作を取り上げる理由は二つある。第一に、これが歴史学をテーマとして掲げているということが挙げられる。歴史とはただの過去の記録の蓄積ではなく、それはまさに人間の生活の発展の記録なのであるから、絶対者が現実における発展を司るものであるならば、HegelやBosanquetについて確認したように、それが歴史に影響を与えないはずはないと思われるからである。第二に、この著作はBradleyの活動の最初期に書かれたものであり、またその主題も歴史学についてのものであると表明されてはいるが、実際のところ、この著作はBradleyの認識論の雛形のような作品であって<sup>20</sup>、この作品を見ていくことで十分にBradley哲学における世界と理性との関係性について理解することができるからである。また、ここでの議論は本稿においてこの先展開される議論を部分的に先取りするものであるので、その観点からしても有益であるだろう<sup>21</sup>。この議論を通して私たちが得ることになる結論は次のようなものである。すなわち、Bradleyの哲学において発展するものはたしかに存在するが、それは私たちの観念・認識の世界であって、歴史そのものが何らかの目的に向かって発展するとは考えられてはいない。それでは、この作品の内容を見ていこう。

「批判的歴史学」の本文は次の一文から始まる。「世界のうちで、心(mind)は自己自身を表明しようとする」(CW11,5)。この文章を読む限り、世界を駆動させ突き動かす能動的な原理としての心というものをBradleyが想定しているようにもみえる。しかし、これだけから理性的絶対者という考えを支持するわけにはいかない。この冒頭の文章の意味を正しく判断するためには、私たちはこの著作全体の意義を理解しなければならないだろう。

Bradleyが「批判的歴史学」で行おうとしていることは、批判的歴史学という営みに従事しているとき、私たちはどのような知的・認識論的操作を行っているのか、ということをあきらかにし、またその根拠を問うことである。「歴史学の批判は自己意識的になった。しかしながら、自身の仕事の目的と性格とを自覚することと、その存在とその領域の正当化の条件を理解しようと試みることは、別のことである。このような正当化こそ、批判的歴史学がいま最も必要としていることである」(CW11,6)。批判的歴史学を正当化すること、これがこの作品の主題であり、また話はこの点に限定されている、とBradleyは述べる。ここで「批判的」歴史学と呼ばれる活動は、歴史的な事象をただ記録するだけでなく、それらの事象を全体との関連において知的に解釈する研究のことを意味している。つまり、歴史的出来事のうちにある意味を読み取ろうとする学問である。

---

<sup>20</sup> 「その全体としての議論は満足できるものであるとは言えないが、それにも関わらずこのパンフレットは、その歴史的な意義と、Bradleyの思想への適当に短いイントロダクションであるという点において、読む価値のあるものである。個々の判断の可謬性や対応説的真理観の否定といった後の特徴的な主題のいくつかは、ここにおいて早くも現れ出ている。また、しきりに不明瞭であったり、例示することへの軽蔑が顕著であったり、二十世紀後半の基準からすると不快なほど文学的であったりといった、Bradleyの哲学のスタイルが浮き彫りになっているのもみられる」(Candlish 1996, §3)。

<sup>21</sup> 逆にいえば、ここでの議論は論述として不十分であり、また不明瞭な箇所も多い。本稿第三章で私はより詳細なBradleyの認識論の議論を展開しているので、必要に応じてそちらを参照されたい。

批判的歴史学は一つの判断(judgment)、あるいは一つの結論(conclusion)に到達することを目指すものである。「歴史的事実とは(私たちにとっては)結論である」(CW11, 14)。ここで語られている判断あるいは結論という言葉には、すでに Bradley 哲学に特有の意味合いが含まれているので注意しなければならない。通常、判断といえば、歴史的な出来事全体からは切り離された個別の事象を、その独立性を保ったまま言い表そうとするものであると考えられているが、ここで Bradley が考えているのは、多くの歴史的事実をそのうちに含意しているような、一つの知識の体系である。たとえば、私たちはある国のある戦争での勝利を一つの歴史的事実として扱うが、しかしその事実の背後には無数の要因が存在している。私たちがその国の勝利を歴史的な結論として語るとき、私たちは(少なくとも理想的には)これらすべての要因がそのなかで互いに矛盾することなく収まっているような知的な体系を手に入れている。このように、ある一つの知識のまとまりがそれを構成する要素を包括的かつ整合的に内包しているとき、それが批判的歴史学の目指す結論である。

こうした批判的歴史学の結論を可能にしているのは推論(inference)である、と Bradley は言う。私たちは、推論に基づいて一つの体系的な判断を構成する。「私たちが語るすべてのものについて理由が見出されると私たちは考えているので、私たちの諸現実(our realities)は明示的なあるいは隠された推論から出来上がっていることになる。一言でいえば、私たちの諸事実は推論的なのであり、その現実性(actuality)はその事実をそのようなものとしている理由づけが正しいかどうかにかかっている」(CW11, 15)。

推論によって観念的な世界を構成し、そこにおいてすべての歴史的出来事を整合的な仕方では握しようとする、これが批判的歴史学の営みである。この営みは、一言でいえば歴史を合理化する(rationalize)ことであると Bradley は言う。私たちはある事実を合理化するやいなや、「直ちに批判に入る」(CW11, 1)のである。歴史学が対象とするものは、「まだ合理化されていないとしても、本質的に合理的である」(CW11, 26)とみなされなければならない。

Bradley はさらに、批判的歴史学において私たちが歴史の世界を合理化することが可能であるための根拠を問題にする。その根拠とは、Bradley の主張によると、歴史の世界がそもそも一つである、あるいはそこに「本質的な統一性(essential uniformity)」がある、という想定である。彼は次のように言う。「批判的歴史学は歴史の世界が一つであると想定している。歴史はその世界において存在しており、その世界において自身の存在を実証しなければならない。歴史学の要請とは、私たちが発見したあらゆる歴史的事実に含まれている暗黙の(implicit)判断を明示的(explicit)にせよ、そして連続するものの全体を整合的かつ合理的に媒介せよ、というものである」(CW11, 21)。歴史の世界が本質的に統一されているとは、それが斉合的な体系であるということに他ならない。そして、批判的歴史学は、この歴史の世界の統一性を観念的な仕方では示さなければならない<sup>22</sup>。つまり、歴史の世界を表現しようとする一つの体系的な判断を獲得しなければならない。このことから、歴史の世界が体系であ

---

<sup>22</sup> 「歴史の批判においては、歴史にとってはそれ自身の内容が自分の外側に落ちているかのようであって、よって歴史学の仕事は、繰り返すが、そうした内容を歴史自身のうちに含み込むことである」(CW11, 46)。

るという想定が、批判的歴史学という営みを可能にするものであると主張することができる<sup>23</sup>。

歴史の世界を合理化することは、その世界を観念的に体系化することである。そして、歴史の世界についての体系的な判断を私たちが目指しうるのは、私たちが歴史の世界を一つの体系として考えているからである。ところで、Bradley の考えでは、体系は斉合的である。斉合性は、ここまで、現象と現実とを区別する絶対的な基準として語られてきた<sup>24</sup>。すなわち、現象はすべからず斉合的ではなく、ただ現実のみが斉合的であると語られてきた。現実が斉合的であると言われる端的な理由を、私たちはこの議論のなかで見出している。すなわち、歴史的世界が斉合的であるという想定が歴史学という合理化の過程を可能にしているのとまったく同じように、現実が斉合的であるという想定が一般に知的な活動を可能にしているのである。斉合性とは、要するに、思考されている限りにおける現実の性質なのである。現実とは、すでにみた通り感性的経験であって、これは感性的であるがゆえに、私たちは本来その性格を正しく語るができない。だが、それを知的に捉えようとするやいなや、私たちはそれを斉合的な体系として見出すのである。

### ●哲学は世界の発展については語らない

批判的歴史学とは、私たちが歴史の世界を合理化して、推論的な構成を基に一つの体系的な結論を導くことである。そして、このような仕方私たちが歴史の世界を合理化することができるのは、その世界がそもそも体系的だと考えられているからである。「批判的歴史学」全体の論旨から考えて、冒頭の「世界のうちで、心は自己自身を表明しようとする」という言葉は、世界は合理化されることができる、というような意味で理解してよいであろう。そして、ここで私たちが、私たちのもとの問いとの関連において問題にしなければならないのは、歴史の世界を合理化することができるとはどのような意味なのか、ということである。それは、Hegel や Bosanquet らが考えていたように、歴史の世界は理性の支配下にあって、自身の目的に向かってそれ自体が発展していくことができるという意味なのだろうか。ここまで述べてきたことから、このような解釈が妥当でないということはあきらかだろう。Bradley は歴史それ自体が発展しているなどとは一度も語っていないからである。Bradley が主張しているのは、批判的歴史学という私たちの知識の体系が発展することができるという考えである。歴史の世界を合理化するとは、彼によれば、それを観念的な体系として再表明・再提示することに他ならない。批判的歴史学の営みにおいては、歴史的事実を明らかにすることがその結

---

<sup>23</sup> Bradley はさらに、批判的歴史学が可能であるためには、ここで歴史の世界と語られているものが私たちの現在の経験と連続的でなければならないという主張を展開している(CW11, 24-5)。この考えは、私たちの経験こそがあらゆる知識の源泉であるという Bradley 自身の主張と符合するものであるが、ここでは考察しないこととする。

<sup>24</sup> 「批判的歴史学」の時点ですでに、Bradley が「自己矛盾」を批判的観点から判断するための「絶対的な基準」(CW11, 47)であると語っているのは興味深い。

論をより一層齊合的なものにするのであり、そして結論がより齊合的になることが諸事実をさらに解明していくことなのである。「真なる世界(the true world)は連続的に増大している。歴史の部分が現実的(real)になったとき、それは即座に残りの部分の実現(realization)のための手段となる。」(CW11, 46)<sup>25</sup>。

Bradley は、歴史それ自体のうちに理性が内在しているという考えや、その理性によって歴史が必然的に発展するという考えを抱いてはいなかった。Bradley にとって、理性はたしかに本質的に過程であって、それを本質として持つものの体系的な発展を促すものであった。しかし同時に、それによって発展するのは私たちの知識の世界に限られるのであって、現実的な世界が理性の働きによって発展するとは考えなかった。

世界それ自体が発展するという思想に対する直接の言及は、『現象と現実』においてみられる。ここで Bradley は、歴史についてならば、「人間のあるいは世界の歴史が前進したり後退したりするかという疑問は、形而上学には属さない」(AR, 500)と述べており、理性が現実の歴史を発展させるというような命題が形而上学の範疇外であることを指摘している。また、自然についてならば<sup>26</sup>、「私たちは目的が自然を操作している(operate)と考えてよいか、また、理念性(ideality)は、いかなる意味においてであれ、そこにおいて機能している力であるのか」(AR, 495-6)という問いを提示し、再び、「自然を目的が操作しているかという問いは、私の判断では、形而上学が触れずにおくべきものである」(AR, 497)と意見を述べている。自然における目的という考えは、Bradley によると、各々の専門的な自然科学の領域に任されるべきことであるし、その概念の適用については哲学が独断的に判断すべきことではない<sup>27</sup>。

さらに、思想あるいは哲学の発展という考えに対しても Bradley は懐疑的である。彼は、現存する諸々の哲学はその目的を答えることができないという考えを表明した後、次のように語る。「そこに進展があるにしてもないにしても、いずれにしろ変化(change)はある。そして、それぞれの世代における変化した精神は、彼らの知性を充たすべきものについて違いを求めるであろう。それゆえに、新しい詩(poetry)の存在に理由があるのと同じく、新しい哲学にも理由があると思う」(AR, 6)。Bradley

---

<sup>25</sup> 「私たちの知識における進歩(advance)とは、諸条件をより一層特定していくことからなる、といえるだろう」(ETR, 254-5)。

<sup>26</sup> ここで自然における目的という考えが問題になるのは、当時イギリスにおいて進化論の思想が台頭してきていたためである。少なからぬイギリス観念論者が、人間性や神についての確信を保持しつつ進化論的自然観を包摂しようとする思想を観念論哲学に期待していた。Boucherらは次のように記している。「観念論は、進化についての自然主義的な理論による人と神の衰退に対抗する哲学でもあった。自然と精神とは不可避的に、解きがたく相関しあっていた。精神とは自然における潜在性(potential)であり、自然は精神あるいは心にとってのみ理解可能であった」(Boucher and Vincent 2012, 2)。

<sup>27</sup> Bradley は、自然科学の専門家でもないのに自然の目的という概念について語ろうとするような不遜な哲学者たちについて次のように意見を表明している。「体系的な全知という雰囲気をもたらすのは疑いもなく馬鹿げたことである。さらに悪いのは、献身的な専門分野の狭隘さと細かさに軽蔑を注ぐことである」(AR, 497)。

は、思想史のうちに必然的な発展を見出そうとは考えていない。思想の移り変わりの背景には、ただ人々の変化だけがあるのである。

また、最後に、現実それ自体に対しても発展という概念は適用できないと Bradley は明確に語っている。「最終的に、また全体として、宇宙に何らか進展というものはあるのだろうか。ある時点における絶対者が他の時点と比べてよかったり悪かったりするだろうか。私たちが否定的に回答しなければならないことは明白である。なぜなら、進展や衰退はともに完全性と相容れないからである。世界においては当然進展というものはあり、また同様に後退もあるが、しかし全体性が前進したり後退したりということは私たちには考えられない」(AR, 499)。Bradley の考えでは、現実完全であるから発展しない。発展するものは観念の世界だけである。理性によって発展するものは、まさにその発展するという理由のゆえに自身の完全性を失い、観念的な現象の世界へと踏み入るのである。

多くの哲学者は、絶対者と呼ばれる概念を理性的なものとして理解してきた。それが理性的であるとは、それを本性として持つあらゆるものが自己目的的で必然的な発展を示すということである。Bradley にとって、絶対者である現実とはあらゆるものの基底であって、そこに属さないようなものは考えられない。しかしながら、Bradley は、歴史や自然や思想史、あるいは現実そのものについて、それら自体が発展する過程でなければならないとは考えていなかった。なぜなら、Bradley はこれらの内奥に理性が存在しているとは考えなかったからである。この根本的な差異を確認することができたならば、私たちは、Bradley の哲学における絶対者は理性的ではない、と主張してよいだろう。Kant をはじめとした観念論哲学の研究で知られる William Walsh の指摘しているところによると、Bradley の「現実的なものの合理性」に対する懐疑的な態度こそが、「彼の最も近くにいた者たちを最も当惑させたものであった。というのも、この部分こそが彼が正当な Hegel 主義から最も離れていた場面であったからだ」(Walsh 1964, 432)。

## ●まとめ

Bradley の抱いている現実概念は、理性的であると言えるのか。私たちは、この問題について、二つの観点から考察してきた。第一に、Bradley はある理性的な原理から出発することで現実について理解することができると考えているのかどうか、という観点から、そして第二に、Bradley の現実概念には本質的に発展あるいは過程といった観念が含まれているかどうか、という観点から、それぞれ議論した。結論としては、どちらの問いに対しても Bradley の考えは否定的なものであった。これらのことから、私は Bradley の現実概念を理性的なものとして理解するのは適切ではないと考える。この考察は、Bradley 哲学全体の性格を考える上でも無視できないものである。私たちは、第二章で経験概念について、第三章で真理について、そして第四章で意志の自己実現という考えについて考察していくが、それらの議論の根底に、厳密な理性的・合理主義的哲学にはない雰囲気を感じとることができるだろう。



## 2.

# 経験について

「経験」という概念を論じることの困難さについては、いまさら強調する必要はまったくないだろう。Michael Oakeshott は、「哲学的ボキャブラリに収められているすべての言葉のなかで、「経験」ほど取り扱いにくいものはない」(Oakeshott 1933, 9)と語っている。だが、すでにみたように、Bradley は感性的経験こそが絶対者であると主張している。彼の考えによると、私たちは直接的な感覚経験のなかでこそ「絶対的なものの知識」(AR, 159)あるいは「絶対的な真理」(ETR, 190)を掴むことができる。そうであるならば、私たちは経験という概念を避けて通るわけにはいかない。彼の思想の中核に、ここで接近することを試みよう。

本章は、Bradley の「経験」概念の検討に充てる。第一節では、Bradley の経験概念を、彼の同時代人たちのそれと比較して、いわば消極的な仕方、形式的に規定することを試みる。ここで比較のために取り上げる哲学者は、T. H. Green、William James、Michael Oakeshott の三人である。第二節では、Bradley が直接経験(immediate experience)と呼ぶ概念を中心に議論を展開する。直接経験についての理解こそが Bradley 哲学の屋台骨である。私たちはここで、その誤った解釈を批判するとともに、直接経験という概念が Bradley 哲学においてどのような役割を果たしているのかということ考察する。

本章の内容は以下の通りである。

### 1.

- 経験を構成する三つの項**…伝統的には、経験は主体と対象とその関係性という三者からなると考えられてきた。Locke と Kant の経験概念のうちに、この構図を読み取る。
- Green：世界は関係の体系である**…Green の考えでは、世界とは永遠意識が保持している不変の関係からなる体系である。
- Bradley と Green の経験概念の違い**…Green は経験を意識と関係との交流として理解する。Bradley の考えでは、経験とはこのような二つの項からなるものではなく、経験ただ一者だけからなるものである。
- James：根本的経験論**…James もまた、経験は一項からなると考える。いかなる文脈のうちにも属さない純粋経験は互いに関係しあい、主体や対象を構成する。
- Bradley による根本的経験論批判**…James の理論はアトミズムであるのかホーリズムであるのかはつきりしない。James の考えだと、推論的に構成された対象の現実性を説明できないのではないか。
- Oakeshott：経験とは思考である**…Oakeshott の考えでは、経験とは世界が世界それ自体について思考することである。Oakeshott は直接経験を批判する。
- Bradley と Oakeshott の違い**…Bradley の考えでは、経験は思考と同じものではない。Bradley は直接経験を擁護する。

## 2.

- 思考とはある基準に従う運動である**…思考とは、現実についての絶対的な知識を含むある基準に従う運動である。
- なぜ世界は現れるのか**…現象が直接経験から現れるのは、直接経験が有限なものであると同時にそれ自体を超え出るものでもあるからである。
- 「なぜ世界は現れるのか」という問いについて**…世界の現れを絶対確実な仕方で説明する方法を Bradley は持たない。
- 絶対者＝超関係的経験という解釈**…しばしば Bradley の絶対者として理解されている「超関係的経験」という考えについて。
- 超関係的経験への批判**…超関係的経験を Bradley の絶対者として理解すべきではない四つの理由。
- 信仰としての絶対者の知識**…私たちの持つ絶対者についての知識は、信仰と呼ぶべき形で保持されている。
- Bradley と独我論**…Bradley の形而上学は独我論ではないのかという疑問に対する応答。Bradley の考えでは、自己と他者は同じ推論過程を経て構成される。
- 直接経験の多様性の統一**…すべての直接経験は一つである。経験は経験されるものであって、思考されるものではない。

# 1.

## ●経験を構成する三つの項

Descartes 以来の哲学の伝統においては、経験の名のもとに次の二つの了解が広く受け入れられてきた。第一に、哲学的に考察される経験とはもっぱら認識経験に他ならないということ。そして第二に、経験は、認識主体、対象、およびそれらの関係から成り立っているということ<sup>1</sup>。今日では、認識経験に限られない様々なレベルの経験が幅広い哲学的探求の対象となっているが、本章で注目するのは感性的経験と（広義における）認識との関係であるから<sup>2</sup>、この点に関しては本論考は伝統的な議論の文脈に沿っていると言えるだろう。ただし、第二の点に関しては話が異なってくる。Bradley や彼の同時代人たちは、経験について語る時、必ずしも上述のような三項関係によってそれを把握しようとしていたのではなかった。むしろ、彼らは積極的に経験概念の図式を作り替えることによって新しい形而上学を展開させていったのである。そこで、本節ではこの点を手掛かりにして議論を始めることとする。すなわち、経験概念の図式はいくつの項からなるか、またその内実はどのようなものであるか、という主題を背景に設定して、Bradley 自身の経験概念への接近を試みる。

Descartes およびその一派の理性的・合理的探求手法に反発して、認識における経験の重要性を強調したのは、言うまでもなくイギリス経験論者たちであった。彼らは、人間にあらかじめ備わっている理性的な能力という想定に疑いを向けた。たとえば John Locke は、人間が何かについての認識を得るためには、その根底に外的な事物についての経験とその反省という事実さえ想定すれば、他のいかなる想定も必要ではないと考えた。彼は次のように言う。「人がいかにして、内的な印象というものの助けを借りずに、彼らの自然的な機能だけから彼らの持つすべての知識を手にし、また特有の思念や原則なしに確実性に達することができるかということを私が示しさえすれば、こうした内的な諸能力という想定を誤りを偏見のない読者に説得するのには十分であるだろう」(Locke 1975, 48)。

この議論を展開するために、Locke はまず、人間の心がいまだどんな観念も原理も有していないような状態を想定する。このとき、私たちはどうやって何かについての認識を手にすることができる

---

<sup>1</sup> この三項からなる経験という図式は最も標準的な経験の図式であると言ってよく、今日でもとくに断りが無い限り、経験は一般にこれら三項の協働であると理解されている。なお、この図式は必然的に主体と対象との二元論を前提するものではない。

<sup>2</sup> 本章が視野に収めているのは、感性的経験と現象一般との関係についてである。現象はいくらか主体によって構成されるものであるから、現象一般は認識能力の存在と関わっていると言ってよいであろう。

のだろうか。それは、経験することによって以外には考えられないと Locke は主張する。次の文章はよく知られている。「心(the mind)が、言わば文字の書かれていない白紙で、いかなる観念もそこにはないと想定されるなら、それはいかにして整えられる〔観念が備わる〕のであろうか。人間の忙しなく際限のない空想がほとんど果てしのない多様性でもって心に描いてきたあの膨大な貯えはどこからやってくるのか。推論と知識の素材のすべてはどこからもたらされるのか。これに対して私は一語で、*経験から*、と答える。経験のうちにすべての知識は基礎づけられ、究極的には経験から知識はそれ自身を引き出すのである」(Locke 1975, 104)。

経験するとは、Locke の考えでは、対象を感覚することである。感覚するという経験が、人間に認識の素材を提供し、認識を可能にする。「人はいつ観念を持ち始めるか、と尋ねられるとしたら、その答えは、私が思うに、その人が何かの感覚をはじめて手にしたときである」(Locke 1975, 117)。

ここにはまだ、対象あるいは感覚と呼ばれるべきものと、それに対応する観念とのあいだに溝があるように感じられる。だが、Locke はまさにその溝を架橋することができるという事実のうちに、人間知性の最も基本的な能力のあることを認めることができると思う。「人間知性の第一の能力は、心が、外的な対象からの感覚を通してか、あるいはその感覚にそれ自身が加える反省という操作を通して、心に強いられる印象を受容するようになっている、という事実のうちにある」(Locke 1975, 118)。この人間知性の基幹的能力のゆえに、経験は認識の基礎であると言える。ここで Locke が理解しているところの経験とは、人間知性と外的対象、およびそれを感覚することから成り立っているとまとめることができるだろう。

Kant は、経験が三つの項からなるという考え自体に手を加えようとしたのではなかった。だが、その三項の内容として彼が考えたものは経験主義者たちが構想したそれとは異なっており、それゆえに経験の図式はその内容において更新されなければならないと考えられた。Kant もまた、経験という語でもっぱら経験的認識のことを意味している。「経験とは経験的認識、すなわち知覚によって客観を規定する認識のことである」(Kant 1976, B218)。しかしながら、Locke が人間は感覚経験から印象を受け取り、それによって何らかの観念を得ることができると素朴に考えていたのに対し、Kant はそもそもそういった感覚から認識へと至るまでの経験が成り立つための条件が問われなければならないと考えた<sup>3</sup>。Kant の考えでは、対象を感覚のうちで捉えることと、それを観念的に理解することとは別々のことであり、それぞれの働きを可能にする条件が問われねばならない。「対象を思考することと、対象を認識することとは、同じではない。認識には、二つの部分が必要なのである。第一には概念で、それによって一般に対象が思考される (カテゴリー)。第二には直観であって、それを

---

<sup>3</sup> Kant によると、彼が問題にしようとしていた経験的認識の超越論的条件はア・プリオリな仕方で特定されるべきものであって、経験のなかから探し出されるべきものではない。この点で、すべての認識の根拠を経験に求めようとした Locke は誤っていたと Kant は考える。「高名な Locke は、このような考察を行ってはおらず、また悟性の純粹概念を経験のうちに見て取ったので純粹概念すらも経験から導き出そうとした。その手続きが、あまりに首尾一貫しないものであった結果、経験のうちに見出された概念によって一切の経験の限界をはるかに超え出た認識をあえて試みることになったのである」(Kant 1976, B127)。

通じて対象が与えられる」(Kant 1976, B146)。感覚が可能であるための条件として Kant が導いたのが超越論的感性的形式としての時間と空間であり、思考が可能であるための条件が超越論的悟性概念すなわち 12 のカテゴリーである。

経験的認識のためには、直観し、思考できることが必要であるが、さらにそれらの働きが一つの意識のもとで統一されていなければならない。Kant は次の三つの能力によって経験的認識が可能になると主張する。「一切の経験を可能とする条件を含み、それ自身は心の他のどのような能力からも導出することのできない、三つの根源的な源泉(たましいの性能あるいは能力)がある。すなわち、感官、構想力、および統覚がそれである。それぞれに基づいて、(1) 感官による多様なもののア・プリオリな概観、(2) 構想力によるこの多様なものの総合、最後に、(3) 根源的な統覚によるこの総合の統一が遂行される」(Kant 1976, A94)。まず感官つまり感性が多様なものを発見し、それを構想力が悟性のもとにもたらすことによって概念的に思考される。この一連の働きは根源的な統覚によって統一されている。経験を構成する三項が、Kant の場合、これら三つの心の働きだということになる。Locke が、経験は主体・対象・感覚からなると考えたのと対比させるならば、私たちは Kant に即して、経験は統覚・感性・構想力および悟性からなる、とすることができよう。

### ●Green : 世界は関係の体系である

19 世紀以降のイギリスの観念論者たちは、この標準的な三項からなる経験の図式をもはや必然的なものだとは見做さなくなっていた。ここではまずはじめに、前章でも取り上げた Thomas Hill Green(1836-1882)の経験概念を考察する。Green も、近代の経験主義者たちと同様、私たちの認識の根底には経験がなければならぬと考える。しかし同時に、私たちの意識に現れてくる関係において、ほかに独立した経験の対象が存在しているとは考えない。つまり、私たちの経験の対象とは、予め意識に対するある関係として規定されていなければならないのである。Green によると、世界は関係で出来ている。なぜなら、意識に対して関係を持たないものがもしあるとすれば、それは私たちに知り得ないものだからである。Green は次のように述べる。

もし物質と運動とがそれら自体で存在を有していると認められたとしても、あるいはなにか他の、意識とは関係しないような仕方で存在しているとしても、そのような物質や運動からは魂やその類のものの機能は私たちには説明されえない。そのようなことは、私たちが知っているところの物質と運動とから説明されなければならないだろう。不可知のものを参照しても何もわからないのである。ところで、私たちが知っているような物質や運動とは、対象と、それとある仕方で結びついた意識との関係から成っている、あるいはその関係によって規定されている。この関係を私たちは経験と呼ぶ。

Green 1883, §9.

つまり、伝統的な経験主義が経験を主体・対象・関係の三項からなるものと把握していたとするなら、Green はこのうちの対象と関係とをまとめて一つの項にして、二項からなる経験という図式を採用しているということになる。経験の対象と呼ばれるものは、Green の考えでは、予め主体との関係を含んでいるのでなければならない。私たちの意識との関係を欠いた対象というものは、知覚も想像もできない何ものかなのである。

このような Green の認識論の根底には、Kant の認識論の克服という課題があった。Kant の理論の不十分だった点は、Green によると、次の点にある。Kant の語るところの悟性は自然、すなわち私たちが認識する世界を可能にするが、自然がそれからなるところの素材を生み出すわけではない。悟性は自然に形式を与えるが、それ自体で自分に内容を供給することはできない。内容は、どこか他の場所 (Kant の場合だと感性) から持ってこられる必要がある。「この、自然に見かけ上二重の起源を帰属していること——自然あるいは単一の経験の体系という形式としての起源 (悟性における起源) と、悟性の働きを通じて自然になる「素材」としての起源 (どこか他の場所における起源) は、私たちに不満足感を覚えさせずにはおかない」(Green 1883, § 11)。私たちの経験に二つの起源があるという考えはなぜ不満足であるのか。Kant の言うように認識主体と対象との関係が客観的に規定されておらず<sup>4</sup>、私が感性と認識を橋渡しする関係を自分自身の能力 (悟性) によって設定しなければならないとするならば、私たちはいったん設定した関係を修正する契機を持ちえなかっただろうと Green は考える。というのも、私たちはその関係を頼りにその対象の何であるかを知るのだから、その関係を修正することは、私たちにとっては新しい対象にアクセスすることに他ならないからである。この新しい経験は、私からすれば別の対象についての経験であるのだから、以前の経験を否定するものではない。かくして、私は私の悟性が設定した関係のすべてを正しいものとして保存することになる。しかし、そうすると、経験が否定されるという観念を持たない私には、もはや現実が正しいとか間違っているということの意味がわからなくなるだろう。このとき人は「ある一つの現実を他の現実と間違えるということができない。なぜなら、彼は現実という観念(conception)をまったく持たないであろうからである」(Green 1883, § 12)。

こうして、私たちの認識の世界が二つの起源を持つという考えは否定される。認識の素材と形式とは、つまり認識の対象とその現れ方とは、客観的に統一されなければならない。このことが可能になるのは、自然がそれ自身の存在の条件として予め意識を含んでいるからである、と Green は主張する。「私たちが自然ということで可能な経験の対象を、すなわち可知的な事実あるいは諸現象の連続的な順序を意味するのであれば——これが科学的な人が人間本性の自然的な起源を探求するときこの語のもとに思い描いていることなのだが——、自然はそれ自体とは異なる何ものかを、それがそのようであるための条件として含んでいることになる。この何ものかとは自己区別的な意識である、とすることが許されよう」(Green 1883, § 52)。このような意識が自然のうちに含まれていないなら

---

<sup>4</sup> 「客観的」が何を意味するのか、ということが当然問題になるのであるが、ここで Green は客観性を「私たち自身の行為者性(agency)」(Green 1883, § 12)と対比させている。ここでの Green の整理に従う限り、彼は悟性を私たちの行為者性に基づく能力だと解している。

ば、そもそも自然は現れて来ることすらないのである。「自然なしに知性というものがありえないということが真であるとしたら、同様に、知性なしに自然がありえないということも真であろう。自然は関係的な現象の体系であり、関係的な現象は知性の働きなしには不可能なのである」(Green 1883, § 36)。

自然が意識を前提しているという主張は、自然が意識に影響を受けて恣意的に改変されるということではない。むしろ逆に、自然を不変のまま保つことこそがそこに含まれる意識の本懐なのである。Green は、ある対象の客観性は「性質の不変性(unalterableness)」(Green 1883, § 24)によって測られると言う。ものの現れは条件に応じてさまざまに変化するが、そのなかで変化しないものを客観的で真であるものとして私たちは対象に帰属する。それが出来なければ、再び、私たちは現実という観念を一切持ちえず、正しいことと間違っていることとの区別がつけられなくなるであろう。Green は、この点において Locke は誤りを犯していると考える。彼によれば、「現実的なものと私たちが「私たちのために作るもの」との対立、つまり自然の働きと心の働きとの対立を誰よりも強調したのは Locke であった」(Green 1883, § 20)。だが、この対立を考えるなかで、Locke は心の働きは恣意的なものであるに違いないと解釈した。つまり、Locke の理解では、自然と対立する心の働きとは「恣意的で不規則に変化するものと考えられた心の働き」(Green 1883, § 21)なのである。「しかしながら、本当のところ、そんなものは存在しない」(Green 1883, § 22)と Green は言う。自然の前提である意識は恣意的な影響を自然に与えるものではなく、むしろ自然をいつまでも変わらないままで、すなわちその真の姿のままに保持し続けるものなのである。それゆえに、世界は「関係づけられた要素の単一で永遠なる体系」(Green 1883, § 14)だと言われる。

だが、このような形で世界を保持し続けることができる意識とは一体何なのだろうか。Green の考えでは、私たちの意識は時間的であって、その内容が変化し続けるものであるから、私たちの意識がこの世界を可能にしているとは考えられない。世界を構成する様々な関係を統一する意識は、それ自体はそれらの関係のうちで規定されることなく、いわばその関係を超出した地位にあるものとみなされなければならない。Green は言う。「時間における出来事相互の関係は、非時間的な主体におけるそれらの現れを等しく含意している。時間のうちにない自己意識というものがないとすれば、時間などというものは不可能なのである」(Green 1883, § 52)。時間のうちにない意識だけが、すべての時間的な出来事の間を一挙に同時に保持することができるのである。このような超越的な意識こそ、絶対者たる永遠意識(eternal consciousness)に他ならない。前章で見たように、私たちの有限な意識は、Green によると、この永遠意識を実現するための「乗り物」である。経験を経て知識を獲得すれば私たちはそれだけ不変な世界のことを知るようになり、永遠意識に近づくのだが、最終的には決して永遠意識それ自体となることはできない。

### ●Bradley と Green の経験概念の違い

Green が Bradley の思想形成に大きく寄与していたことは疑いがない。Green の経験論は、第一

にアトミズム的な経験主義の世界観を覆したという点で重大な影響力を持っていた。世界は不変の关系的諸現象からなるが、それらは最終的には永遠意識のもとで統一され、一つの体系をなしている。Bradleyにおいても、現実は一斉的な一つの全体であり、統一である。ここに、Green と Bradley に共通する一つの見解を認めることができる。

Green と Bradley の形而上学のさらなる共通点について、William Mander は次のように指摘している。「彼らの形而上学の最も驚くべき類似性は、どちらの哲学者も、私たちの日常的経験を理解するあらゆる試みの中心に「関係」が存在していると考えていたということである」(Mander 2011, 129)。両思想家にとっての関係という概念の重要さは、たしかに強調されるべきである。しかしながら、両者は関係に同じ身分を与えたわけではなかった。Green は諸々の関係が世界を構成していると主張するが、Bradley にとって関係とは自己矛盾的な現象に他ならないので、関係どうしがいかに複雑な体系を構成しようとも、それは現実となることはできない<sup>5</sup>。Bradley が関係を重視するのは、あらゆる現象が「関係づけられたもの」としての側面を持つからである。「Green はすべてのものの核心に「関係」を見出したが、Bradley は、関係を「关系的な仕方による思考」と彼が呼ぶものと同一視することで、私たちのすべての基礎的なカテゴリーはこのあるいはかの仕方「关系的」であるという図式を打ち出した。関係を否定することは日常的経験の世界すべてを否定することだと Bradley は指摘する」(Mander 2011, 129)。

関係をめぐる Green と Bradley の見解の違いは、両者が採用する経験の図式の違いに帰着する。Green は「現象は知性と同一ではない。知性は現象に還元できないし、現象も知性に還元できない」(Green 1883, §36)と述べ、关系的諸事実の体系が、その存在は知性の働きに依存してはいるものの、なお独立した現実性を持つことを強調する。したがって、Green にとって経験とは知性と関係との交錯である。一方で Bradley は、「感覚されるものと感覚との分離、欲求されるものと欲求との分離、思考されるものと思考との分離、あるいは、言ってしまえば、何かと何かの区別一般を、私は否認する」(AR, 146)と述べているように、現実そのものである経験においてはいかなる区別も成り立たないことを主張する。ゆえに、Bradley にとってあらゆる関係は現実ではなく現象なのである。Green の経験の図式においては、主体と対象との二項の分離はいまだ残っているが、Bradley はこの区別すら最終的には棄却して、経験それ自体は主客の区別すらない統一であると考えている。

Pierfrancesco Basile の解釈によれば、Bradley が『現象と実在』第一巻「現象」論において自己(self)の現実性を検討するとき、明示的な言及こそ避けているものの、そこには Green への批判の意図があった可能性があるという。Bradley は、「自己が、事実がその周囲で確固たる集合を形成できるような核を提供する。あるいは少なくとも、自己が何らかの仕方である類型を提示し、その助けを借りて私たちは世界を理解することができる」(AR, 75)という考えを抱く思想家がいるということに言及し、こうした考えは最終的には棄却されなければならないということを指摘するのだが、Basile はここで Bradley が批判している哲学者たちのうちに Green も数え入れられうると言う。「実際、Green

---

<sup>5</sup> 「現実を关系的な図式として捉えるのは、その関係が内的なものであれ外的なものであれ、不可能であり、またおそらくは馬鹿げたものであるように思われる」(ETR, 190)。



の考えでは、現実であるところの永遠意識は私たちの意識と類比的であり、私たちの意識はそれが構成する関係の世界において自己を実現するのである。したがって、Green は実際に個人の自己を、それを手段として人が現実の本性を知ることができる雛形として理解していたのである」(Basile 1999, 24-5)。

このように、Green の経験についての考えは、観念論的な経験観を打ち出したという意味で極めて重要であるが、しかしながら Bradley との比較によってその差異もあきらかとなる。その差異は、一言でいえば、経験の図式の違いとして言い表すことができよう。Green は、一方で絶対者の存在を主張しながらも、経験においては自然的世界は絶対者に還元できるものではないという考えを保持し、主体と対象という二つの項が必要であると考えたのに対し、Bradley においては経験はただ一項、経験それ自体のみからなると考えられている。

この一項からなる経験という図式は、Bradley の哲学にとってはその全体像を支える重要な思想であったが、しかしそれ自体は必ずしも観念論を帰結するものではなかった。というのも、William James(1842-1910)が晩年になって提唱した根本的経験論(Radical empiricism)はまさにこのような一項からなる経験図式を採用しているからである。James は決して観念論的な文脈に位置づけられる思想家ではないが、その経験主義が主客の分離すら前提していないという意味においては、Green 以上に Bradley に接近した哲学者であったと言える。次に私たちは、James が主張したこの経験論がどのようなものであるのかということを確認しよう。

### ●James : 根本的経験論

James は、自身の出発点を以下のように定めている。「わたしのテーゼはこうである。もしもわれわれが世界の内にはただひとつの原初的な素材や材料のみが存在し、この素材によってすべてのものがつくられているのだという想定から出発するならば、そして、もしもわれわれがこの素材を「純粹経験」と呼ぶのであれば、そのときには、認識するという作用は、純粹経験の特定の部分どうしが互いにもちうる関係として容易に説明できるだろう」(James 1912, 12頁)。

この記述のうちに見て取れるように、James の経験へのアプローチもまた、伝統的な経験主義と同じく、認識の本性の解明を最終目標とするものであった。実際、James は自身の立場を伝来の経験主義に連なるものとして位置づけている。「経験論は合理論の反対として知られている。合理論は普遍的なものを強調し、論理の秩序においても存在の秩序においても、全体を部分に先行するものとみなすが、経験論はこれとは逆に、説明の強調点を部分、要素、個体のほうにおき、全体をひとつの集合として、普遍的なものをひとつの抽象物として扱う傾向を持っている。それゆえ、事物についての私の記述は、部分から出発し、全体を二次的な存在者とみなす。それは本質的にモザイク的な哲学であり、Hume とその後継者たちの哲学に類似した複数の事実からなる哲学であって、Hume たちはそれら複数の事実を、それらが内属する実体にも、それらを対象とする絶対精神にも関係づけなかったのである」(James 1912, 48-9頁)。しかし James は、自身の経験論はもはや歴史的なものとなったそれと

はある一点において決定的に異なっており、そしてこの違いこそが自身の経験論をラディカルなものにしている、と主張する。その決定的な違いとは、一言でいえば、経験のうちに関係を含めるかどうかの違いである。「経験論が根本的であるためには、その理論的構成において、直接に経験されないいかなる要素も認めてはならず、また、直接に経験されるいかなる要素も排除してはならない。このような哲学にとっては、経験どうしを結びつける関係はそれ自体が経験される関係であり、経験されるいかなる種類の関係も、他のすべてのものと同様に、その体系において「実在的なもの」として数えられなければならない」(James 1912, 49 頁)。

ここで James が強調するのは、経験は離接的(disjunctive)ではなく、本質的に連接的(conjunctive)である、という点である。これによって提示されるのは、伝統的な経験論よりもより包括的な経験の見方であると James は考える。もし経験を本質的に離接的なもの、つまり経験どうしで関係するというものがない個々ばらばらなものとしてみるならば、経験において対象が変化するとき、その変化の前と後とを関係づける存在が要請されることになる。ここで求められている存在とは、通常経験論で言えば、経験の変化を認知しながらもその変化に合わせて自身が変ることのない存在、つまり認識主体である。だが、James が言うように経験が連接的であるとすると、経験はおのずから、別の経験との関係を経由して、変化していくことができる。関係をうちに含む経験は、もはや主体を前提する必要はないのである。

このような議論を通して、James は経験主体をあらかじめ想定するのは誤りであると主張する。むしろ、James によれば、主体も経験であるとみなされなければならない。主体や対象とは、経験がある特定の在り方を示したときに呼ばれる名前にすぎない。James は次のように説明する。「経験が意識と内容に分離されるのは、引き算によってではなく足し算によってである。[...] ここでも絵の具の例が使えるであろう。ひとつの絵の具はそっくりその全体が絵の具屋の壺のなかで、他の絵の具と並べられて売り物としての役に立っている。ところが、キャンヴァスのうえに周囲を囲む他の絵の具とともに塗られると、それは絵画の一部分を構成し、精神的な機能を演じることになる。私が主張したいことは、まったく同様に、ある所与の未分離な経験の一片が、他の経験と結びつけられるようなある文脈では、認識者の役割、精神の状態、「意識」という役割を演じ、別の経験と結びつけられるような別の文脈では、同じ未分離な一片として、認識されるもの、客観的な「内容」の役割を演じるということである」(James 1912, 17 頁)。したがって、経験は本来それ自体では主観的であるとも客観的であるとも言われない中立的なものなのである。

同じ一つの経験が様々な文脈において現れる。その文脈ごとに、それは主観を構成したり、ある対象となったり、また別の対象の一部となったりする。そして、この文脈を取り除いた状態の経験、いまだ特定のものとして関係づけられていない状態の経験が、James が純粋経験(pure experience)と呼ぶものである。「現在の瞬間的な領野は常に「純粋な」状態にある経験であり、何の装飾もない現実性、単純なあれであって、いまだ物と思考とに分節されておらず、それが客観的事実か事実についての誰かの信念かに分類できるのは、ただ潜在的にのみいえることである」(James 1912, 79 頁)。この純粋経験こそ、James の経験主義の出発点なのであった。ここから関係が派生して、ある経験は私の主観的信念へと推移し、またある経験は認識の対象へと推移する。

容易に確認できるように、根本的経験論という思想は、伝統的な三者を含んだ経験の図式にも属さず、また Green が提示したような二者関係にも落ち着かない。そこに存在するのは経験だけである。そして、経験ただ一者だけからなる図式は、たしかに James と Bradley に共通するものである。実際、Bradley は James を直接に批判してはいるのだが、その際に「私は James 教授の諸々の前提にかなり賛同するところがあるので、私の批判は、間違っただけではあるだろうけれども、全然的外れにはなりえないだろう」(ETR, 149)と述べているほどである。それでは、この二人の相違はどこにあるのか。次にこの批判の内容を検討しよう。

### ●Bradley による根本的経験論批判

Bradley が根本的経験論に対して認める第一の難点は、それがアトミズムとホーリズムとの奇妙な融合であるようにみえるという点である。彼は次のように疑問を投げかけている。「私たちは項や関係をそれ自体として持つのだろうか、つまりそれらはそれ自体として究極的に現実的なのだろうか。それとも逆に、私たちが現に経験するもの、つまり相対的にその多様性が主張されるにすぎない非一関係的な全体性、連続的な流動体こそが究極的に現実的なものであって、実際の関係や項はそうではないのだろうか。要するに一言でいえば、項と関係とは単なる観念的な構成物なのか、それとも所与の現実なのか。上述二つの見解は私には不整合であるように思われるが、しかし James 教授はこの双方にコミットしているようにみえる」(ETR, 150-1)。たしかに、James は経験論が経験論であることと条件として、要素や個体に重きを置くこと、そして全体性を二次的なものと見做すことを挙げている。一方で、彼の想定する経験はその本性からして连接的である。経験どうしが関係しあってきたものもまた経験であると主張するためには、経験は単なる要素として理解されるだけでは不十分で、同時に一つの全体としても理解されなければならないように思われる。

このような全体性とアトミズムとを素朴に結びつけようとする James の態度に対して、Bradley は次のように苦言を呈している。

私がみたところ、James 教授が望むところの教義は次のようなものである。つまり、所与の経験とは、非一関係的な、一つのいまにおいて分離されていない区別を含んでいる、完全な流動的総体であって、どのような項や関係それ自体とも異質のものである。これは、ものごとの説明として私も正しいと考えるが、しかし次の事実を意識せざるを得ない。それは、James 教授はこの見解を絶対主義や観念論によって無視されてきた決定的な反論だと主張しているが、彼もまた他の人たちも、自分自身まったくよく知らない源泉からこれを学んできたのではないか、という点だ。James 教授が忌憚なく述べた当該の教義は、私自身によって 1883 年には提唱されていたものである。[...] はじめてこの見解が現代哲学のなかに提唱されたとき、残念なことに、私は読者を理解させることができなかった。ただ、私自身が Hegel から由来していることはまったく確かなこと

である。これが Hegel の教えかどうかと聞かれたなら、私はそのことは全然疑いようがないと答えたであろう。〔…〕 James 教授は、彼の理解者も同様であるが、あの Kant 以後のドイツ哲学の爆発において発見されるべき価値と多様性と根源的な差異とを認識するのに失敗した、というのが本当のところではないだろうか。

ETR, 152-3.

さらに別の困難についても、Bradley は指摘している。その困難とは、私たちに直接に経験されるのではなく、むしろ私たちが観念的に構成するものについてはどう理解すればよいのか、という問題である。「経験だけが現実であり、経験の外に出るものは現実的ではない、という点は James 教授に同意することができる（ここまではあきらかである）。だが、経験とは、私たちが実際の経験と呼ぶべきものと同一だろうか、それとも可能的なあるいは観念的な領域も現実的なのだろうか。知的な構成も経験された現実だといえるのだろうか」（ETR, 149-50）。Bradley は観念的に構成されたもの、すなわち記憶やイメージやフィクションといったものもある程度は現実的であると考えている。彼が現実と呼ぶものには、およそ考えられうるすべてのものが含まれている。直接に経験されるのではないような観念や対象もやはり直接的な経験のうちに根拠を持っており、そしてその限りで現実的であるとみなされなければならない。これらのある意味で経験を超越したものを説明するために、Bradley は論理学の研究を必要としたのである。しかし、彼の目から見て、James がどのようにしてこの問題を解決しているのかはあきらかではなかった。

Bradley は、James の理論を受け入れるならば、最終的には次のように結論することになるだろうと述べる。「唯一の救済は、平然と、また完全に、私が観念的世界の事実の全体と言っているものを拒否することであるだろう。現実とは第一に感覚的な分節によって多様化する流動体でしかないとし、さらに付け加えて、この感覚的分節を超えたところには観念的なものなど絶対的にない、現象としてすらないと主張するがよい。この主張を保持している限り、あなたはともかくも整合的である」（ETR, 157）。だが、この見解も結局は破棄されなければならない、と Bradley は言う。なぜなら、この主張が真実だとすると、私の世界はその時々私に目の前に現れる経験以上のものではなく、たったいま過ぎ去った経験や次に推移していくであろう経験との繋がりを自覚することができないからである。これは、変化していく経験のなかにあっていかなる変化も理解せずに過ごすか、あるいは経験における変化が連続的であることを疑うか、いずれかに落ち着くことになるだろう。Bradley はこう結論する。「ある意味においては、私たちは感覚を突き破ってそこを超越することが決してできない、ということに私は同意する。しかしその一方で、私たちの感覚された内容は発展して、感覚という形式や端的な直接性と衝突して超越していくのでなければならないと私は考える。そして、この観念的な内容という性質のうちにおいてもまた、私たちは現実性の完全な本性を探し求めなければならないのである。単なる感覚の領域を超越し、また再一包摂するより高次の現実には達さなければならない」（ETR, 157）。

James と Bradley の経験についての理解は多くの点で似通っている。両者ともに、経験に先立つ

何ものも想定せず、また経験の外に存在するものの現実性についても考慮しない<sup>6</sup>。経験とは本来的に主観的でも客観的でもなく、その両方の側面を潜在的に備えたものである。さらに、経験の本性から世界の在りようが説明されなければならない、という態度においても二人は一致している。しかしながら、Bradleyがこの世界の多様なものは最終的には一元的な経験に吸収されなければならないと考えるのに対して、Jamesは世界はすでに純粋経験のレベルで多様でなければならないと考える。この点は両者の大きな相違点である。

GreenおよびJamesとの比較は、Bradleyの経験概念の形式をかなりの程度あきらかにしてくれたように思われる。だが、加えて比較検討すべき、Bradleyの経験概念にさらに接近した思想を展開している哲学者がいる。それは、若き日のMichael Oakeshott(1901-1990)である。Oakeshottは一般的には政治哲学の仕事で知られており、彼が打ち出した保守主義の規定はいまでも強い影響力を持っている<sup>7</sup>。しかし、あまり知られてはいないが、彼がはじめて出版した本は『経験とその様相』(*Experience and its Modes*:1933)という形而上学についての著作である。この本のなかではOakeshottは絶対観念論者であり、現実を思考するという経験に他ならないと力強く主張している。この本の序論でOakeshottは次のように述べている。「私がそこから最も多くを学んだと自覚しているものは、Hegelの『精神現象学』とBradleyの『現象と現実』である」(Oakeshott 1933, 6)。しかしながら、やはりOakeshottとBradleyとのあいだには埋めることのできない大きな溝があるように思われる。次に私たちは、この二人の哲学者を比較して、その同一性と差異とについて確認しよう。

### ●Oakeshott：経験とは思考である

まず、私たちが用いてきた経験の図式という観念を参照して、Oakeshottの経験概念がいくつの項から構成されるかというところを確認しておく。Oakeshottによると、経験とは「経験することと経験されるものがそこにおいて所を得る単一で分割不可能な全体性(whole)」(Oakeshott 1933, 322)である、とされる。ここに明確に読み取れるように、Oakeshottは経験がそれ自体で一つの全体をなしており、そこにおいて究極的な分割は見出されえないと考えているので、Oakeshottの経験の図式も、BradleyやJamesと同じように、ただ一項のみからなる。主体と対象の分離は、最終的には否定されなければならない。また、経験が一つの全体性であると語られていることからわかる通り、Oakeshottはホーリスティックな世界観に立っており、この点でJamesの経験論とは明確に区別され

---

<sup>6</sup> なお、この点に関しては、Bradleyは経験の外に存する現実性など現実性ではない、という仕方で原理的に否定するのに対して、Jamesは、経験されない対象も世界には存在するかもしれないが、哲学的な説明のためには考慮する必要はない、という考えに基づいて否定しており、両者の態度には違いがある。

<sup>7</sup> 「保守的であるとは、知らないものよりも慣れ親しんだものを好み、試されていないものよりも試されているものを好み、謎よりも事実を、可能的なものよりも現実的なものを、無際限なものよりも限りのあるものを、距離のあるものよりも近くのを、過剰なものよりもちょうどよいものを、完璧なものよりも便利なものを、樂園での至福よりもいま笑えることを、好むことである」(Oakeshott 1962, 408)。

る。

経験するとは、いったいどのような事態なのであろうか。Oakeshottはこの点に関して極めて明確な回答を用意する。彼は、経験するとは思考することであると言う。「経験はどこでも、単に思考から分離できないというだけでなく、それ自体が一つの思考の形式なのである」(Oakeshott 1933, 10)。Oakeshottがこの主張の根拠として提示するのは、私たちの経験は常にいくらか意識的である、という事実である。私たちが何ごとかを経験するというとき、それはそこにあるものへの私たちの気づきが含まれていると Oakeshott は考える。「感覚は意識を含意し、意識は判断を含意する。そして、判断とは思考である」(Oakeshott 1933, 19)。それゆえに、「見ること、触れること、味わうこと、聞くこと、嗅ぐことは、いつでもどこにおいても、判断することであり推論することである」(Oakeshott 1933, 51)。

経験は思考であるという Oakeshott の思想は、思考を伴わない経験は存在しない、という考えをも同時に主張することになる。思考に満たない経験も、思考を超え出るような経験もともに考えられない。つまり、Oakeshott にあっては、思考より基本的であって、そこから思考が派生してくるような感覚(sensation)あるいは知覚(perception)といった経験や、またそこにおいてのみ絶対的なものを見出すことができる直観(intuition)といった経験のあり方は認められないのである。このような思考と切り離された経験は直接経験(immediate experience)と呼ばれるが、Oakeshott によると、これは自己矛盾的である。直接経験はなぜ否定されるべきなのだろうか。Oakeshott は次のように説明している。すなわち、直接経験の内容は「「これ」と「ここ」と「いま」とに限定されている」、言い換えれば「その感受の瞬間における所与」(Oakeshott 1933, 17)に限定されているのであるが、これは思考と切り離されている限りで意味を持たず、また他のいかなる経験とも関係を持たない限りで体系としての全体性のなかに居場所を持たない。したがって、単なる「これ」はいずれにせよ空虚であり、現実的ではないということになる。「直接性は無規定性および表現不可能性と切り離しえない」(Oakeshott 1933, 17)。一方で、「実際の感覚において与えられているものに目を向けると、本来の直接性という特徴を認識するのは困難であるばかりか不可能である。感覚に与えられるすべてのものは規定されている。感覚とは常に何かについての感覚なのである」(Oakeshott 1933, 17)。

経験は思考であるという Oakeshott のテーゼが結論するのは、世界は「意味(meanings)の世界」(Oakeshott 1933, 61)である、という主張である。「考えることは経験することであり、経験するとは意味を経験することであるから、現実的なものとは常に意味を持っているもの、あるいは理性的(rational)なものである。意味を持つものは、私たちがそれに完全な意味を与えるならば、現実的であり、現実的なものは意味を持つ」(Oakeshott 1933, 58)。この表現はあきらかに Hegel を意識したものであるだろう。ある解釈者の説明によると、この主張のうちに絶対観念論者の中心的なテーゼ、すなわち「知られうるものは、私たちにとって知られうると同時にそれ自体としても知られうる。というのも、これらは本来的にまた最終的に区別されえないからである」(Alexander 2012, 16)という考えが反映されているのを認めることができる。

しかし、ここで次のような疑問が生じる。経験は分割できない全体であり、また経験は思考であると Oakeshott は言うが、思考とは、その主体と客体との分離を前提するものではないのだろうか。そうではない、と Oakeshott は考える。彼によると、思考とはある観念と対象との関係からなるので

はなく、意味の世界にある存在が存在どうしで関係しあうことからなる。彼は次のように述べる。「思考することは、ただ存在を観念で性格づけること(qualification)ではない。それは存在の存在自体による性格づけなのである。それは拡張していき、最終的には存在全体の存在全体による性格づけとなる」(Oakeshott 1933, 24)。すなわち、思考とは存在が自らの意味を完全にあきらかにすることであり、「存在の自己発露(self-revelation)」(Oakeshott 1933, 24)なのである。この点において、Oakeshott の形而上学は Green のそれと異なっている。Green にとっては、思考とはあくまでも主体である意識が対象としての世界をあきらかにしていく過程に他ならなかったが、Oakeshott によると、思考することで世界が自分自身をあきらかにしていく。この思考についての理解から、改めて、私たちと世界との絶対的な区別が否定される。私たちの経験において現れるものはすべて「経験の体系の部分として、つまり私たち自身の部分として」(Oakeshott 1933, 17)現れるのである。Paul Franco の解説するところによると、「経験の対象は私たちがそれを経験することから独立ではなく、むしろ心あるいは思考から構成されている」(Franco 2004, 40)ということになる。

しかしながら、この考えは「経験の主体だけが現実であって経験されることの原因であるということの意味するのではない」(Franco 2004, 40)。言い換えれば、Oakeshott は主観的観念論に与しているのではない。Oakeshott の考えでは、主観的観念論は世界を「ただの観念の世界(a world of mere ideas)」として捉えることになるが、実際は、現実的なものは斉合的で、必然的で、また客観的でなければならない。「現実とは何であれ私が考えるようになる(I happen to think)もの、私が考えるよう強制されるものである。これを客観的なもの、ものの世界と呼ぶことは、それをただの観念の世界から区別するのに役立つであろう」(Oakeshott 1933, 59)。私たちの経験はたしかに一面において主観的であるが、しかしそれが必然的あるいは強制的な仕方で行って来る限りにおいて、同時に客観的でもあるのである。

このように、経験は私たちの経験であると同時に世界それ自体の経験であるということもできるようなものなのであるが、しかしながら、世界は経験において常にその完全な姿を現すわけではない。経験に与えられるものは「いつでも修正されるべきもの」であり、「本来的に不満足なもの」(Oakeshott 1933, 48-9)なのである。それでは、世界はその完全な状態においてはどのようなものであるべきなのか。ここで Oakeshott は斉合性という基準を持ち出す。「経験において達成され、よって満足できるものとは、斉合的な観念の世界である。これが満足できるものであるのは、ひとえにその斉合性、つまりその統一と完全性による。経験において満足できるものとは、個別的なもの、つまりそれ自体で全体性をなしているものであり、また普遍的なもの、絶対的なものである。これらが、現実的なものの特徴である」(Oakeshott 1933, 58)。

### ●Bradley と Oakeshott の違い

経験と現実との一致、現実の斉合性、思考の非一主観的な自己発展、一元論的経験図式など、Oakeshott と Bradley のあいだにはいくつもの類似する基本的なアイデアを見出すことができる。

Oakeshott が Bradley の形而上学を下敷きにし、そこに独自の解釈を加えながら自らの哲学を構築していったことは疑いようもない<sup>8</sup>。しかしながら、やはり両者の経験概念の理解には決定的な違いがあることが見出されるのである。

両者の根本的な違いはただ次の問いにいかにかに答えるかという一点にのみ存する。すなわち、経験は思考であるか否か、という問いがそれである。Oakeshott は、経験は思考であり、それゆえに世界は意味の世界であると主張する。Oakeshott の言葉を使うならば、経験・現実・世界は理性的である。だが、Bradley の場合はそうではない。「私たちの絶対者は単なる知的体系ではない」(AR, 227)。Bradley は、経験とは本来直接的であり、思考はそこから派生するものでしかないと主張する。つまり、現実には感性的なのである。

直接経験という考えは Oakeshott が明確に否定するところのものである<sup>9</sup>。彼によれば、直接経験はただの「これ」にすぎない。それは「孤立していて、単純で、排他的で、まったく非-関係的である。一時的であり、表現不可能であり、共有不可能であり、反復されえない」(Oakeshott 1933, 13)。このような思想とは反対に、Bradley にとって経験とは第一義的には直接経験のことであった。たしかに、Bradley は一方で、「経験が単に直接的であるという段階が存在するのかどうかは疑わしい、という点に関しては私は同意する。望むならば、単に感覚されているもの以上の内容を私たちはいつでも持っているという意味で、感覚(Feeling)はいつでも超出(transcended)されていると言ってよい」と述べるが、しかし他方、私たちは感覚されたものから切り離された内容を持つことは決してできないという意味で「私たちは決して、いかなるときも、直接経験を乗り越えることはできない」と主張する(ETR, 175)。「非-自己たる対象、および私の心の前で関係する対象と主体、すべてこういったものは単なる感覚以上のものである。だが、繰り返して言うが、これらの全体は感覚されたものとして私のもとにやって来ないならば、私にとっては何ものでもないのである」(ETR, 175)。Bradley の考えでは、たしかに世界はいつも私たちにとって意味を持ったものとして現れてはいるが、しかしそれは必ずその根底において直接的な感覚経験に支えられているのである。この根底にある直接経験が世界の意味の現実性を保証しているのだから、直接経験との繋がりが絶たれたならば、世界はナンセンスの世界へと変貌することになる。

Oakeshott と Bradley の経験概念の違いは、このように明確に見て取ることができる。だが、両

---

<sup>8</sup> それにも関わらず、Franco によると、「Oakeshott の現象と現実についての問題の解決が Bradley のそれよりもいささかでも満足のいくものであるかどうかは定かではない」(Franco 2004, 43)。

<sup>9</sup> この Oakeshott の見解は、Bradley の思想に対して向けられたものであると同時に、知識の基礎づけ主義的な考えに対して向けられたものでもあった。それゆえに Oakeshott は、「思考することはセンサーや所与の感覚あるいは知覚から始まるのではない。また、直接的なものから始まるのではなく、不整合でナンセンスな多様なものによって始まるのではない」(Oakeshott 1933, 20)と語る。感覚から得られたデータを基に知識の体系を構成することができるという基礎づけ主義的な認識論に与しないという点では、Bradley は Oakeshott と同じ側の陣営にいる。Bradley は言う。「私たちの経験が確固たるものであるのは、それが土台の上に築かれた構造物(superstructure)である限りにおいてではなく、一言でいえば、それが体系である限りにおいてである」(ETR, 210)。



者の比較を通じて、私たちは Bradley が答えなければならないある難問の存在に気がつく。それは、世界はどのようにして現れるのか、という問いである。Oakeshott の場合、世界ははじめから意味の世界であって、すでに現れているのだから、この問いに応答する必要はない。だが、Bradley にとって世界とは第一に直接経験の世界なのだから、なぜ、そしてどのようにしてそれが現象として現れてくるのが説明されなければならない。言い換えれば、直接経験はいかにして自己自身の直接的な統一を破って、自分自身を乗り越えることができるのか、ということが問われなければならない。

ここまで私たちは、Bradley とその同時代の思想家との比較を通して、彼の経験概念をいわば消極的な仕方で規定してきた。次節では、私たちは Bradley の直接経験という考えの内実を議論し、それを可能な限り正しく理解することを試みる。その議論の出発点として、Bradley の思想においてはどのようにして直接経験から現象が現れるのか、という問題から論じることになろう。

## 2.

### ●思考とはある基準に従う運動である

なぜ世界は現れてくるのか。これは哲学史上で幾度となく繰り返されてきた問いであり、それだけに Bradley 自身の哲学の一貫性にとっても重要な問題である。実際、Bradley はたびたびこの問題への応答を提示している<sup>10</sup>。ものが現れるとは、思考することである。私たちが思考しなければ何も現れることはなく、また私たちが思考しているとき、そこには必ず何かが現れている。また、ものが現れるとは、ものが関係的な仕方存在しているということである。言い換えれば、現れるものは必ず何かとの関係を伴って現れる。現象と思考と関係とは、Bradley の哲学においては互いに切り離すことができない。そこで、私たちはまず、Bradley が思考を私たちの生活のなかでどのように位置づけているのか、という点について簡単に確認しておくこととする。

思考(thought)とは現実を観念で性格づける(qualify)ことである。現実に対して参照することではじめて、私たちはある観念の内容と意味とを知る。それ自体で存在していて、現実と関係づけられることのない観念というものは意味を持たない。そして、観念を現実参照するという思考の働きは客観的な働きである。Oakeshott は「私が考えるようになるもの、私が考えるよう強制されるもの」(Oakeshott 1933, 59)が客観的なものであると語り、このような客観的な思考の働きこそ思考の本来の働きであると主張するが、この考えは Bradley が Hegel から、また Oakeshott がこの二人から引き継いだ発想であった。そうであるならば、当然 Bradley も思考というものを客観的なものとして、あるいは私たち自身の恣意を超えるものの働きとして捉えている。「現実を見出すためには、私たちは私たち自身を感覚に従事させなければならない」(AR, 252)。私たちは、思考の自由や独自性を追い求めるのではなく、経験において生じる思考の働きに身を委ねなければならない。

思考することも、広い意味でいえば私たちの行為である。だが、Bradley によれば、思考は「とても特別な種類の運動」(AR, 152)である。思考という行為においてはある基準(a standard)、あるいは「ある特定の仕方で行うことへの衝動」が存在するが、「この基準はただ「かく行為せよ」としか言わない。だが、「かく行為せよ」はこのとき「かく思考せよ」という意味なのであり、また「かく思考せよ」は「かくある」という意味なのである」(AR, 152)。このように、思考は世界を存在させる特殊な種類の行為であり、この行為を行うためには私たちは行為の基準に従わなければならない。

---

<sup>10</sup> Cf. AR, 159-61, 226-9, ETR, 181-8.

思考においては、この行為の基準こそが重要であって、そこに絶対者についての知が潜在していると Bradley は言う。「そもそも考えるためにはあなたはあなた自身をある基準に、現実についての絶対的な知識を含む基準に、服従させなければならず、あなたはこれを疑っているときでさえこれを受け入れているのである。反抗しているときでさえ、従っているのである。〔…〕いかなる場合であれ、思考することはある基準を受け入れることなのであり、この基準は現実の性格がいかなるものであるかについてのある想定なのである」(AR, 153)。

私たちが何ごとかを考えることができるのは、私たちが絶対者についてすでに知識を得ているからである。あるいは、同じことであるが、世界が現れるということは、現実それ自体がすでに知られているということの意味する。だが、なぜそうだと言えるのだろうか。あきらかに、世界あるいは現実に先立って経験の主体が存在していて、その主体が絶対的な知識を具えているから、というような説明は成り立たない。Bradley の理論では、主体と客体とは経験から分岐してくるものであって、経験に先立って独立存在しているものではないからである。そうではなく、思考や現象というのは現実が自分自身を知ることであるから、そこには絶対者の知識が現れているのだ、と答えるのが正しい。思考や現象は現実それ自体の働きである。だが、そうであるとしても、いかにしてその働きが生じるのか、あるいは Bradley の言葉を使うならば、「いかにして直接経験はそれ自身を知り、よって私たちにとって対象となることができるのか」(ETR, 181)という私たちの元々の問いがまだ残されている。この問いについての Bradley の説明を次に確認しよう。

### ●なぜ世界は現れるのか

Bradley によると、直接経験はポジティブな側面とネガティブな側面の両方を持つ。そのポジティブな面について見れば、私たちに直接与えられる「これ」('this')はおよそすべてのものを含んでおり、それらが非-関係的に統一されて存在している。それゆえに、「「これ」は究極的な現実の本当の特徴を有している。〔…〕それ以外のいかなるものも現実的ではないという意味で、「これ」は私たちにとって現実的なのである」(AR, 225)と言われる。私たちはこの経験の外側というものを考えることができない。経験の外部について考えようとするとは、それを経験の内側へ引き込もうとすることに他ならず、それに成功しない限りは考えることもできない。この考えに反対して、「これ」を私のいま現在の外界についての知覚経験に限定することは誤りである。『論理学』の第二版に付録された論文のなかで Bradley は次のように述べている。「この作品で私はあきらかに「これ」に外的知覚としての意味合いを、ふさわしくないほどの重要度でもって、与えている。実際のところ間違っていないとしても、やはりその強調は不相応である。なぜなら、「これ」はどんな場合でも直接的に経験されるものに属するのであり、それゆえ、「これ」は内的な空想(fancy)においても同様に現前してい

るからである」(PL, 659)<sup>11</sup>。直接経験のポジティブな側面は私たちの経験におけるすべての要素を絶対者のうちに統一する。そこでは「反発するものや排他的なものは一切存在しえない。全体性によって包み込まれ、吸収されることに抵抗を示しうようないかなる特徴も存在しない」(AR, 226)。直接経験のこのような性格を通して、私たちは「全包括的(all-inclusive)な現実の観念」(ETR, 182)を得る。

一方で、直接経験が何であれ内容を有しているという事実は、それ以外の内容があるという考えを必然的に引き起こすと Bradley は考える。これが直接経験のネガティブな側面である。ネガティブな側面は「あのものや他のものとの区別における「これ」を意味するかもしれない。ここにおいて、これはあきらかに排他的な側面を示しており、外のおよび否定的な関係を含んでいる」(AR, 228)。もちろん、先ほど述べたように、直接経験はその外部を持たないので、直接経験である「これ」の外側にある別の直接経験としての「あれ」とのあいだに否定的関係を形成するということとはありえない。「そのような関係は絶対者においては存在せず、また存在しえない」(AR, 528)。しかし同時に、「これ」はまさに「これ」であるという理由から、「これ」でないものとの否定的関係を自らのうちに形作る。直接経験は自らのうちに、否定的に関係する他者(other)を含んでいるのである。そして、このことはすでに「これ」が斉合的(coherent)な統一ではなくなっていることを意味している。「「あれ」を排除する過程で「これ」が自分自身を超出しているのでなければ、「これ」は「あれ」を排除することはないだろう」(AR, 228)。ここに私たちは「「これ」の自己超越的(self-transcendent)な性格」(AR, 228)を認めることができる。

このように、Bradley の考えでは、直接経験は一方でそのポジティブな側面のうちに全体性としての現実の観念を認め、他方でそのネガティブな側面を契機として自己自身を超えようとする。後者の側面は、自身が前者のうちに見出した全体性の統一を再び手にしようとして、自己を超越して観念的構成へと向かう。こうして直接経験のうちからおのずと構成されるものが現象に他ならない。「「これ」の内的本性は、それ自身を超え出てより高次の総体性へと向かう。これのネガティブな側面とは、この一般的な傾向の一つの現象なのである」(AR, 228)。

それゆえ、なぜ直接的な経験から世界が現れるのかという問いに対する Bradley の答えは、直接経験がポジティブとネガティブの二つの側面を持つから、ということになるだろう。Bradley は次のように述べる。「私の「これ」は直ちに宇宙全体であり、かつ、それ自体それ以下のものである。そして、それ以下のものとして、それは現実の一つの現象に他ならない」(PL, 660)。ここに Bradley の直接経験という概念が持つ最大の特徴が表現されている。経験は絶対者であると同時に現象であるの

---

<sup>11</sup> 1883年に発表された『論理学』第一版と、それに詳細なコメントと12本のターミナルエッセイを附して1922年に出版された第二版との最大の違いは、「遊離した観念(floating idea)」の有無である。第一版においては、現実と関わることのない遊離した観念の存在が想定されていたが、第二版では完全に遊離した観念の存在は想定されておらず、どのような観念であってもそれは直接経験と結びついており、したがって現実的であると考えられている。この変化は、現実の外側には何も存在しえないというテーゼをより厳密に適用した結果であると考えられる。ここで、内的な空想さえも直接経験のうちに含まれていると語られているのは、遊離した観念の現実性を強調するためであると思われる。

でもなければならない。そうでなければ、何ものも現れてはこないからである<sup>12</sup>。

### ●「なぜ世界は現れるのか」という問いについて

このような説明は、一見して極めて不満足なものであるように思われる。というのも、なぜ現象があるのかという問いに対して、Bradley は直接経験という別の現象を持ち出しているだけのように見えるからである。たしかに、直接経験も現象であるとは言っても、そこにおいてははまだ「未発達な観念性」(ETR, 174)しか認められないので、他の現象と一応は区別することはできる。つまり、Bradley は、「いかにして感覚における未発達な観念性が発展した観念となるか」という問いに対してならば、ある程度応答していると言えるだろう。だが、私たちが本来尋ねようとしていたことは、このような限定された問いではなく、なぜそもそも現象一般があるのか、という問いであったように感じられる。そこには、なぜ直接経験は上述のような二側面を有するのか、という問いも含まれる。こうしたより根本的な問題については、Bradley は答えを示そうとしていない<sup>13</sup>。Pierfrancesco Basile は次の通り証言している。「私が確認しえた限り、Bradley の哲学のなかで直接経験の自己矛盾的な性格についての明快な説明は見出されない。さらに付け加えるならば、直接経験から関係的な意識への移り変わりを説明しないままにしておくことを、他ならぬ Bradley 自身が容認しているようにみえる」(Basile 1999, 126)。ここにきて、私たちは私たちの問いが行き詰まってしまったのを感じる。Bradley 自身が説明を与えようとしていないのであれば、私たちが彼の思想を解釈することによって解答を捻出することが果たして許されるのであろうか。

だが、ここでいったん私たちは足を止めて自問してみなければならない。なぜ私たちは、経験があらかじめ限定されているという考えに不満を抱くのだろうか。なぜ、現象の最も根源的な始まりを突き止めなければならないと考えるのだろうか。逆に、なぜ Bradley は自らの考えに満足することができているのだろうか。Bradley はしばしば「最終的には、私は知らない」と言って形而上学的知識の不可知性を強調するのであるが、これはもちろん Bradley が何の根拠も動機もなくある仮説を擁護しているものと考えべきではない。知らないことに基づいて展開される論理は独断的なドグマ以外の何ものでもないからである。そうだとすると、なぜ直接経験が現実そのものであると同時に一つの現象であるのかという問いは、Bradley にとっては重要な問いではなく、それについて説明する必要性を彼は感じていなかったと考えるのが整合的である。そして、Bradley の思想を理解するためには、私たちも彼と同じ立場に立たなければならない。本論の主眼は批判にあるのではないのだから、私たち自身の問いの圧力から逃れられるその場所を、私たちも探さなければならない。

---

<sup>12</sup> 現象は現象のあるところにしか生じない。Bradley は「精神の生活のまさにその始まりにおいてすでに普遍的なものは使い古されている」(PL, 34)と語っている。

<sup>13</sup> 「なぜ、またいかにして絶対者はいくつもの中心(centres)に分割されるのか、私たちは知らない」(AR, 527)。

そこで、自己点検をしてみると、なぜ世界が現れるのかという問いを私たちが語ってきた、その哲学史的な文脈がある特定の種類の答えを要求してきたという事情に気がつく。この問いは、新プラトン主義者が提唱した善のアイデアに基づく「流出説」や、Spinozaの実体としての神、そしてHegelの自己分割(判断)する理念などの思想によってその中心的な文脈を形成してきた。ところで、いま挙げたこれらの世界を在らしめる実在は、いずれも端的に絶対的なもの・無限なものである。それらは、本当に自分自身のうちにすべてのものを含んでおり、それを越えたところには何ものも見出されえない。議論の詳細は異なれど、これらの絶対的で完全なものが自己自身を限定あるいは分有することが世界という現象の原因であるとされる。この歴史的な文脈によって、なぜ現象があるのかという問いは、現象の絶対的な始まりへの問いとして理解されるようになっていったのではないかと思われる。

そのような絶対的で完全に無限なものをBradleyは考えることができるだろうか。もちろん、できる。ただしそれは、私たちがそれを観念的に構成することによってはじめて可能になる。つまり、そのような絶対的な無限者は、Bradleyにとっては現象でしかないのである。現象でしかないような「絶対確実性」なるものから始めて、現実についての真実を語ろうとすることは誤った哲学の方法であるとBradleyは言う。「意識的にあるいは無意識的に、ある特定の諸原則(axioms)から出発して、そこから下向きに推論していくという考え方がある。私が思うに、これは根拠のない考え方である。主にHegelによって行われた手続き、すなわち現実についての直接の観念的実験の手続きが、この方法の実際に行われた例だといえるかもしれない」(ETR, 311)。Bradleyの考えでは、「原則はあるものがそれ自体で不完全である場合においてのみ、したがって[...] それ自身を観念的に超越している場合においてのみ成り立つ」(ETR, 312)のであって、この不完全さを克服するために私たちは「なぜ」や「いかにして」を問う必要性を感じる。一方で、「あなたが感覚された全体性のうちにいるとき、あるいは非一関係的な統一のうちにいるとき、[...] その限りであなたは「なぜ」と問う必要はない」(ETR, 312)。このときこそ、私たちは実際に現実を知っているのである。形而上学とは「宇宙を、単に部分的にあるいはその断片によってではなく、いくらか全体的なものとして把握するための努力」(AR, 1)なのであるから、私たちは私たち自身がいかにして「なぜ」を問う必要のない地点に立ち戻って現実を把握しているのかを観察しなければならない<sup>14</sup>。Bradleyの哲学のうちに私たちが見出した不満足感は、そのまま形而上学的伝統に対するBradleyの批判であると言うことができよう。

なお、絶対的に無限なものという観念に対する懐疑および現実的なものの二重性という発想は、Bradleyのかなり早期の思想においてすでにその原型が現れていたのを確認することができる。

---

<sup>14</sup> James Bradleyは、Bradleyの経験の理論は超越論的な論証を構成するものであると考える。ここで語られている超越論的な論証とは、あることの可能性の根拠を理性的に証明することを目指すものではなく、あることの可能性の根拠が実際にその可能性を支持していることを示すことによって、「なぜ」という根源的な問いに応答することなくその可能性に対する懐疑を退けることを目指すものである。James Bradleyによると、「Bradleyは、有限な経験の中心が強い意味で概念的に必須な超越論的条件という地位を持つことを示唆するために、それを「特別な現象(special appearances)」(ETR, 412)と呼ぶのである」(Bradley 1996, 52)。

1873-4年ごろに書かれたとされる「知識の相対性」(‘Relativity of Knowledge’)と題されたノートのうち次のような一節がある。「知識は私のものであり、かつ私のものでない。この二つの契機は必須である。[...] 私のものとして、知識は相対的で有限である。相対的であると知られる限りで、それは絶対者である。自分自身を相対的であると知る相対者はもはや相対者ではない。それはそれ自身の有限な条件の上に立っており、矛盾を調停したもの、あるいは絶対的なものである」(CW1,167)。すでに当時の Bradley にとって、絶対的に無限なものという観念は虚構にすぎなかった。有限なものは、自己の相対性を知ることができるからこそ有限なのである。そしてこの相対性の知こそが自己を超越する契機であり、世界を知る契機であるのだから、その限りで有限なものは抽象的に理解された無限なもの以上に現実的であり、絶対的なのである。

### ●絶対者＝超関係的経験という解釈

哲学史的な文脈というものは極めて強力であるので、そこに学んだ者は多かれ少なかれ絶対的に無限なものという観念に慣れ親しんでしまっている。私たちは、謎めいた記述のなかに慣れ親しんだ観念を見出しえたと思うと安心するのである。そのために、絶対的に無限な絶対者という思想を Bradley のうちに読み込もうとする解釈も広く存在する。そうして絶対者として担ぎ出されるのが、超関係的経験という考えである。Richard Wollheim と William Mander は、Bradley の哲学における経験を、直接経験、関係的経験、そして超関係的(supra-relational)経験という異なるレベルに区別することが可能であると主張する<sup>15</sup>。ここで、直接経験(「これ」の世界)と関係的経験(思考と現象の世界)がなにを意味しているのかは私たちも知っている。だが、超関係的経験とはどのような経験なのだろうか。

先に、直接経験は自己を超越してより高次の統一に向かうと述べたが、この高次の統一が思考を通過して完成した状態としてイメージされるのが超関係的経験である。Mander は、「直接経験が関係的経験に生命を与え、関係的経験が超関係的経験に生命を与える」(Mander 2009, 171)という仕方で、これらの異なる諸経験が発展的連続性を示していると述べる。しかしながら、超関係的経験を完全な知識の完成といった超人間的知性の働きとして理解するのは誤りである。というのも、思考はその本性からして関係的だからである。Mander は次のように説明する。「差異化すること、つまりある対象を他の対象から分離し、すべての対象をそれについて考える主体から分離することは、思考のまさにその本質に属している。しかし、差異化することは偽る(falsify)ことである」(Mander 2009, 177-8)。思考は、その関係的な本性を残したままでは真理に到達することができない。したがって、真理に到達するためには、思考は自らの本性を捨て去らなければならない。Bradley の言葉を使えば、思考は「幸福な自殺(happy suicide)」(AR, 173)を遂げなければならないのである。この「思考の自殺を乗り越え

---

<sup>15</sup> Wollheim 1959, Mander 1995, 2009, 2011 pp. 104-18. 厳密にいうと、Wollheim は関係的経験をさらに二つに区別し、合わせて4つの異なる経験のレベルがあると主張している(Wollheim 1959, 129)。

て存在している何かとしての絶対者」(Mander 2009, 178)が超関係的経験である。この超関係的経験は、その概念の支持者たちによると、関係的経験において対象になりうるもの、すなわちおよそ考えられうるすべてのものをその内に含んでいるために、包括的な内容を持つ。また、関係によって引き起こされていたすべての矛盾が非-関係的統一のうちで解消されているので、整合的でもある。さらに、超関係的経験は、直接経験とは違って、いかなる意味においても現象ではない。

Bradley 自身は、その形而上学的思想を表明した三つの著作『論理学』『現象と現実』『真理と現実について』を通じて、ただ一度だけ「超関係的経験」という言葉を用いている。『現象と現実』第二版で追加された「付録」のなかで、Bradley は次のように語っている。「私たちは感覚において与えられる統一のなかの多様性から始める。私たちはこれを、自己を超越する自己完結(self-completion)の原理によって、全-包括的な超関係的経験の観念(the idea of an all-inclusive and supra-relational experience)に到達するまで、内的に発展させる。この観念は抽象的ではあるが理解できるものであり、また積極的なものであるように私には思える。そしてまた、この観念自体がそこへ到達するための原理でもある」(CW9, 494)。これは、思考が経験から出発してどのように発展していくかということについて、Bradley が自身の考えを簡潔に再表明している箇所である。この引用箇所だけでは簡潔にすぎないのでもう少し言葉を補うと、思考の本性について Bradley は以下のように考えている。「関係的な形式は、思考がよって立つところの、また思考が発展させていく妥協点である。思考とは、感覚された総体性を破って現れた諸々の差異を統一しようとする試みである」(AR, 180)。この試みを通じて「思考は全-包括的な全体性を目指す。そこでは諸要素との衝突はなく、諸要素は自己依存的な全体性に下属している」(AR, 181)。もちろん、思考はこの目標を達成することはできない。しかしそれは、直接経験を通して「この完全な合一の観念を持っており、またそれを部分的に経験している」(AR, 181)のである。直接経験のうちに完全な現実の観念を見出すことができるからこそ、思考はそれを目指して発展することができるかとされている。以上が、経験からの思考の発展についての概略である。このことを確認した後で、改めて Bradley 自身の「超関係的経験」という語の使用を見てみると、その意味が必ずしも明確に規定されてはいないということがわかる。とくにそれが、Mander らの言うように、直接経験とも関係的経験とも区別されたより完全な経験のことを指しているのかどうかは不明確であると言わねばならない。Bradley は、私たちが超関係的経験に到達するという事態について語っているのではなく、超関係的経験の観念に到達するという事態について語っているのだから、この超関係的経験の観念を、文字通り、関係を排した統一的経験の観念として理解することもまったく不合理ではない。このような観念についてであれば、Bradley はそれが直接経験のうちで得られるということをすでに何度も語っているのだから、この場合、「超関係的経験の観念」という言葉がある新しい経験のステージを指し示しているのだと理解すべき積極的な理由はないように思われる。ともあれ、この記述のうちに、また思考が全体性を目指して自己発展するという思想のうちに、多くの解釈者が、自覚的あるいは無自覚的に、思考の極致としての絶対者という考えを読み込んできたのは間違いのないことである。

たとえば、Timothy Sprigge が Bradley の絶対者の特徴を解説するとき、彼はそれを「すべてのものの総体」あるいは「編成された体系」と言い、「あらゆる意識的な存在者が得た、あるいは



は得るであろうすべての経験を含んでいる」(Sprigge 1998, 194)と語るが、これはあきらかに絶対者をあ  
る一つの直接経験以上のものとして捉える解釈に与している。また、認識論の文脈で同じような想定  
がなされているのを見ることもある。James Levine が Bradley に帰属しているのは、「ある個物につ  
いての知識は直接経験とともに始まるが、そこで終わることはなく、(いつか可能であるとしたら)  
時間をかけて完成されなければならない」(Levine 1998, 51)という考えである。Levine は、「Bradley の  
考えでは、ある対象についての完全な知識は […] 直接経験の後においてのみ得られる」(Levine 1998,  
49)と解説している。

だが、こうした解釈に懐疑的な論者もいる。Thomas Baldwin は Bradley の絶対者の記述に批判  
を加えているが、ここで Baldwin が標的にしている絶対者はただの直接経験以上のもの、つまり超  
関係的经验である。Baldwin は次のように説明する。「私が Bradley に帰属してきた想定は次のよう  
なものである。すなわち、現実とは、思考の内容によってでないとするならば、より高次の超観念的(post-  
conceptual)経験様態の内容によって、文脈なき定義を受けられるようなものでなければならない、  
というものである」(Baldwin 1998, 89)。しかし、Baldwin の考えでは、私たちの思考はその文脈を抜き  
にして考えられることはできない。それゆえに、あらゆる文脈から離れることによるのみ語り出さ  
れることのできる現実という考えは不条理である。上の引用に続けて Baldwin は言う。「だが、Bradley  
の議論が真にやるべきことは、この想定を否認することである」(Baldwin 1998, 89)。このように、Baldwin  
は超関係的经验として理解された限りにおける Bradley の絶対者の思想を批判している。私の考えで  
は、この Baldwin の批判は、Bradley 自身の思想に対する批判としてよりも、ある特定の Bradley 解  
釈に対する批判として受け取ることができる。

また、Rudolf Kagey は、『現象と現実』を執筆した当時の Bradley の思想とそれ以後の彼の思想  
とのあいだにはいくつかの変化があり、その一つが超関係的经验という考えの消失であると主張す  
る。Kagey の分析によると、『現象と現実』において Bradley は、関係以下的的(infra-relational)経験と  
しての感覚と、関係的经验としての思考という二つの経験の階層に加えて、超関係的经验というより  
上位の経験を導入していた。だが、その思想に伴う困難が甚だしいものであったために、『真理と現  
実について』では超関係的经验について語られなくなったのだという。「批判者たちが一般に見落と  
してきたのは、後の論文では絶対的经验が単に言葉の上で使われなくなったというだけではなくて、  
その方法論的重要性の最後の残滓までもが絶たれてしまっていたという点である。「感覚」(関係以下  
的なものとしての)と「絶対的经验」(超関係的なものとしての)とは、ともに「直接経験」によっ  
て取って変わられた。これは関係以下的でも超関係的でもなく、端的に非-関係的(non-relational)な  
枠組みとして理解されるべきものである」(Kagey 1934, 246)。このように、Kagey は Bradley 形而上学の  
最終的な形態のうちから超関係的经验という考えを排除することを勧めている。私たちは次に、超関  
係的经验としての絶対者という思想を直接に考察し、その問題点をいくつか指摘しよう。

## ●超関係的经验への批判

超関係的経験を絶対者と見做す解釈が誤っていると私が考える理由を、ここで四つ挙げておきたい。第一に、もし絶対者が超関係的経験であるならば、絶対者は知性的な働きを前提していることになる。Mander は、超関係的経験という考えに対して、「絶対的経験、すなわち自身の内的な論理あるいは最終的な整合性を見出そうとするエンジンに駆動された経験」(Mander 2009, 178)という表現を与えている。あきらかなように、この考えは絶対者と何らかの理性的な働きとのあいだの必然的な結びつきを前提としている。それゆえに、超関係的経験という考えは、絶対者の条件として知性的なもの存在を前提とするか、あるいは絶対者それ自体が知性的であるという考えを要求することになるだろう。前者の解釈は不合理である。というのも、知性すなわち思考する能力は、経験から思考と思考されるものとが分岐してはじめて存在するようになるものだからである。また、後者のような絶対者が知性的であるという考えも、それがどのような事態を表現しているのか判然としない。前章で論じたように、Bradley の現実概念は、その原理においても、またその実際の働きにおいても、いわゆる理性的現実と呼ばれるものが持つ特徴を有してはいない。「イギリスにおける Hegel 哲学の継承者」という一般的な Bradley のイメージから、直ちに理性的現実の擁護者というレッテルを貼ってはならない。超関係的経験の擁護者に対しては、この絶対者に内在的な知性の関与がどのようなものであり、それをいかにして正当化することができるのか、が問われなければならない。

第二に、仮に超関係的経験という概念が擁護されたとして、それが Bradley の形而上学において果たす役割が何であるのかがわからない。このことは超関係的経験という観念から当然に帰結することであって、というのも、超関係的経験の擁護者も認めるように、これは私たちには思考しえない対象だからである。思考しえないものであるから、たとえば、一般に絶対者に対して期待されるように、それが現象の絶対的な原因であるなどと主張することはできない。また、その思考しえなさを脇に置くとしても、いずれにしろ超関係的経験は、その定義からして、思考の後になってやってくるものであると規定されているため、あらゆるものの始原としてイメージされることはできない。つまり、絶対者たる超関係的経験は、思考の成れの果ての姿であるという規定を与えられてはいるもののいかなる思考によっても考えられえず、また経験と名づけられてはいるものの何ものによっても経験されえないという、実質的な役割を一切持たない超越的置き物なのである。ここに提示した批判は、超関係的経験という概念を直接に論駁するものではないが、その必然性に対する疑いを表明することで、それがオッカムの剃刀に削ぎ落とされる可能性を示唆するものである<sup>16</sup>。

---

<sup>16</sup> ここで、超関係的経験は思考の自己発展を手助けするものであるから、統制的概念であると言えるのではないか(つまり超越的置き物ではあっても超越論的置き物ではないのではないか)、という反論が提出されるかもしれない。たしかに、Bradley によると、私たちは即自的経験と対峙することによって「完全な現実の観念」あるいは「全包括的な現実の観念」(ETR, 182)を得ることができ、さらにその観念を目指すことによって思考は発展する、とされている。このように、様々な箇所 Bradley が主張している「絶対者の知識」(AR, 152)を超関係的経験と同一視することができるならば、超関係的経験に思考の条件としての超越論的役割を持たせることができるかもしれない。だが、Bradley が語る絶対者の知識と、解釈者らが主張する超関係的経験とは、同一視できるものではない。その最大の理由は、前者が私たちの経験と同時に存在しているのに対して、後者は思考という経験の後になって現れるものだとされているからである。

第三に、超関係的経験よりも直接経験のほうが現実的であるように思われる。Bradley が現実を経験であると主張するのはどうしてだったのか、ここでいま一度思い返していただきたい。彼は、いわば感性的原理と呼ぶべきものに頼って、つまり「現にそうであるから」という理由によって、現実を経験であると言うのである<sup>17</sup>。直接経験は、私たちに現に与えられる経験であるからこそ、あらゆる現象のうちで最も高い現実性を保持しているのである。翻って超関係的経験はどうであろうか。ここでは二つの可能性が考えられる。第一に、超関係的経験が私たちに直接与えられる場合、つまり私たちが超関係的経験を実際に経験していると考えられる場合である。この場合、超関係的経験は直接経験と等しく、したがって現実的である。しかし、超関係的経験の擁護者はこれを直接経験とは異なる経験であると考えのだから、彼らにしたがえば、超関係的経験は私たちに直接与えられるものではないということになる。そうであるならば、超関係的経験は、それがいかなる性格のものであるとしても、直接経験よりも少ない現実性しか持ちえないことになる。

第四に、超関係的経験の概念は Bradley 自身の記述とのあいだに齟齬を生じさせるものである。Bradley は言う。「私たちのもともとの統一を再主張(reassert)するような経験、諸関係の上であってそれらを含んでいるような経験があると、私たちは想定してよいだろうか。もしこれが可能であれば、私たちの理論的な欲求は満たされるであろう。そのような全体は現実であり、他のものはどんなものであっても可能的とさえ呼ばれないだろう。それがすべてのものを説明することは言うまでもない。そのような考えは、少なくとも私にとっては、狂気とは言わないまでも、馬鹿げている」(ETR, 316)。ここに、私たちの感覚経験における統一がより大きな統一となって再び経験されるという考えが明白に否定されているのを見ることができるとはいえ、超関係的経験の擁護者は、ここで否定されているのは思考としての本性を放棄する前の段階における経験であって、自分たちの想定しているのは思考としての本性を自ら放棄した後の段階における経験であるから、この批判は当たらない、とすることができるかもしれない。しかしながら、彼らが超関係的経験を直接経験とも思考とも区別されたものとして、そしてそれらを超えたものとして想定する限り、やはりそのことが Bradley の記述に抵触するのである。繰り返しになるが、ここに再び Bradley の言葉を引用しよう。「私の「これ」は直ちに宇宙全体であり、かつ、それ自体それ以下のものである」(PL, 660)。この引用の前半部分に注目すると、Bradley が直接経験は同時に宇宙全体であることを明示的に語っているのがわかる。それゆえに、再度強調したいのだが、「それ以外のいかなるものも現実的ではないという意味で、「これ」は私たちにとって現実的なのである」(AR, 225)。ここで、「私たちにとって(for us)」という限定が加えられていることが、直接経験だけが絶対者であることをさらに強調している。なぜなら、ここで語られている私たちとは、私たちのことだからである。Hegel 哲学に対する批判の定型的なものの一つとして、Hegel は人間的立場を忘れて絶対的現実の立場から哲学を語っているという趣旨のものがあるが<sup>18</sup>、この批判の言わんとすることは、私たちは本来その語りの立場を選ばず、私たちの現にいる

---

Bradley 自身が絶対者の知識をどのように理解していたかということについては、次項で述べる。

<sup>17</sup> Cf. AR, 145.

<sup>18</sup> たとえば次のようなものが挙げられる。「もし Hegel 哲学が哲学の理念の絶対的現実であるとすれば、

立場以上でも以下でもない、そこからしか語りえないということである。超関係的経験という考えも、この批判が投げかけられるべき同類の誤りを犯しているように見える。というのも、私たちにとって経験とは私たちの経験に他ならないが、超関係的経験はその定義からして私たちの経験できないものだからだ。それゆえに、人間的立場に留まる限り、これを経験と呼ぶのは誤りである。人間的立場に留まる限り、超関係的経験は現実的ではない。このように、超関係的経験という概念は Bradley 自身の記述との整合性において問題を含んでおり、それは Bradley の形而上学にとって根源的な問題と関わっているものであるということが確認できる。

以上、四つの理由を挙げることによって、超関係的経験という概念を Bradley 哲学の絶対者の座に位置づけるのは魅力的な解釈ではない、という主張を提示し終えたこととしたい。それでは、Bradley 哲学における絶対者とはなにか、と問われるならば、私たちは前章から確認してきた根本的な命題を再び繰り返すことになるだろう。Bradley にとって、絶対者とは感性的経験であり、すなわち直接的な経験である。しかし、直ちに注意を加えておかねばならないのだが、直接経験は同時に現象である。なぜなら、直接経験は有限だからである。つまり、直接経験が絶対者であるという回答は不完全なのである。不完全ではあるが、同時に、これ以上の答えは私たちには望みえない<sup>19</sup>。

だが、超関係的経験としての絶対者という考えを否定するとき、私たちは一つの問いに直面する。すでに見たように、このような絶対者を想定する根拠およびその解釈上の利点の一つは、Bradley 自身が「完全な現実の観念」(ETR, 182)があると語っていることにあるのであった。絶対的なものについての「主な特徴は、ある程度、私たち自身の経験のうちにある。[...] そして、絶対者の知識についてはあきらかにこれ以上のものは要求されないのである」(AR, 159)。Bradley は、私たちが現に絶対者の知識を持っているということをまったく疑っていない。このような考えから、私たちは自然と、絶対者という対象がどこかに存在しているか、あるいは存在はしていないとしても概念として想定することができるのでなければならぬと感じる。このような内的衝動が、超関係的経験という妥当でない解釈が生じた要因の一つなのである。だが、その解釈が封じられたいま、私たちは別の仕方での絶対者の知識を Bradley 哲学のうちに位置づけなければならない。いったい、絶対者の知識とはど

---

Hegel 哲学における理性の停止は、時間の停止という結果を必然的にもたらさずにはいない。というのは、もし時間があいかわらず悲しむべき歩みを続けるとすれば、Hegel 哲学が絶対性という述語を失うことは避けられないからである。しばらく来るべき数世紀の未来へ身をおいて考えてみよう。そのとき、すでに時間から見ても、Hegel 哲学はわれわれにとって一つのなじみのうすい、伝統的な哲学ではなからうか。

[...] Hegel 哲学は、理念の絶対的現実という地位から、一定の特殊な現実という控えめな位置へ引き戻されないだろうか」(Feuerbach 1843, 129)。

<sup>19</sup> Pierfrancesco Basile は次のように説明している。「究極的な現実は一の個物でなければならない。同時に、日常的経験の世界は究極的に現実的なものと区別された存在ではない [...]。したがって、私たちに開かれているただ一つの選択肢は、この経験される世界を、それを通じて絶対的な現実が存在する様態という意味で、汎一神論的(pan-theistically)に理解すると同時に、絶対的現実のうち存在しているという意味で、万有一内一在神論的(pan-en-theistically)に理解することである」(Basile 2014, 198)。すなわち、Bradley の直接経験はそれ自体絶対者であるという意味で汎一神論的であり、同時に絶対者のうちにあるものであるという意味で万有内在神論的である。

のような知識なのであろうか。

### ●信仰としての絶対者の知識

Bradley は『真理と現実について』に至って信仰(faith)という概念を提示する。明示的に語ってはいないが、その内容からして、信仰が絶対者の知識とほとんど同一のものであることは間違いのないことである。ここでいう信仰とは「単に宗教的な信仰だけではなくて、信仰一般」(ETR, 19)としての意味を持つ。

信仰とはなにか。また、それはどのような仕方哲学に関わってくるのだろうか。Bradley は、哲学における信仰の必要性を次のように語っている。「哲学は、信仰と名づけられるであろうところのものを要求し、また最終的にはそれに依拠している。それはある意味で、自身の結論を証明するためにその結論を前提しなければならないのである」(ETR, 15)。私たちは、ある結論を知るに至る前に、予め信仰においてその結論を(ある意味で)知っている、あるいは信じている。このことからわかる通り、信仰はたしかに観念的なものでありながら、しかも観念の世界で明確に規定されうる知識とは区別された位置づけを与えられている。私は、私が何を信じているのか明示的に把握してはいないのである。

信仰の働きは、実践的あるいは理論的な場面で思考が自ら発展するにあたって、それに対する懐疑(doubt)を乗り越えさせることにあると Bradley は言う。懐疑とは、観念の自己発展を妨害し、思考という運動を停止させるものである。これはどのようにして乗り越えられるのだろうか。Bradley は次のように言っている。「あなたの懐疑を乗り越えるものは最終的には行為であって、見解ではない」(ETR, 21)。つまり、思考は新しい知見の獲得などといった外的な助けによってではなく、端的にそれ自身が運動するという内的な理由によってのみ懐疑を克服することができるのである。そして、このような思考の運動を可能にするものこそが、信仰に他ならない。「信仰はある観念が行為の原則である限りで存在する」(ETR, 21)。観念が自己発展するとき、それはあたかも自身の行き着く先をすでに思い描いているかのように発展する。信仰のもとではじめて、観念は自身の発展運動の主体であると同時にその原理でもあることができるのである。言い換えれば、信仰のもとで観念は自己目的的に、必然的な仕方自己発展することができるのである。

このように理解されるとき、信仰と絶対者の知識という二つの思想が互いに重なり合っていることは明白である。先に述べた通り、思考という行為を行うためには、私たちは「現実についての絶対的な知識を含む基準」(AR, 153)に自らを従わせねばならない。私たちが従うべきこの基準こそ思考という行為の原則であり、これは信仰においてはじめて可能になる。「すべて信仰はその起源および結果において活動的(active)である」(ETR, 22)と言われる通り、信仰はそれによって可能となる観念の実際の運動のうちのみ宿っている。これが、Bradley のいう現実の絶対的な知識である。このような話は抽象的に聞こえるかもしれないが、何のことはない。Bradley は、私たちは思考することができる、と言っているにすぎない。私は目の前のものを経験する。私はそれをペットボトルだと思う。

観念はこのようにひとりでに発展し、それがあある特定の形をした、また特定の飲み物を含んだ、ペットボトルであることを告げるが、このような観念の発展が可能であるということが、そこに信仰があるということであり、絶対的な知識があるということなのである。これはあらゆる認識の根底に存している、「あなたはこれを疑っているときでさえこれを受け入れているのである。反抗しているときでさえ、従っているのである」(AR, 153)。私たちは、いかなるときでも現に信仰を持っているのであって、何かを考えることができている限り、それを失うことはない。

それゆえに、哲学における懐疑論は合理的なものでなければならないと Bradley は述べる。ある主張に差し向けられる懐疑は、その主張を疑うべきである理由によって根拠づけられているのでなければならない。Bradley は、完全には知り得ないこと・説明できないことと、疑うべきであることとを区別する。私たちにあって、現実についての知識は完全にあきらかになるものではないが、だからと言って目の前のペットボトルの存在を疑うのは理に適っていない。究極的な根拠を知り得ないがゆえに疑うという「通常哲学的懐疑論と呼ばれるものは、無批判的で自殺的なドグマ主義なのである」(ETR, 17)。

絶対的な知を信仰という形で求めるという姿勢は、観念論者としての Bradley の哲学にまた一つ特徴づけを追加するものであるといえるだろう。Bernard Bosanquet は、感覚あるいは直観によって直接的に真理を得るという考えは観念論者にはふさわしくないと考えていた。そのような感覚優位の思想が、たとえば Jacobi に見られることを指摘して、次のように語っている。「Jacobi は、Rousseau のように、感覚(Feeling)の明白な現実性と深みに心打たれて(私たちが宗教的感覚や詩的感覚について喋るときのように)、感覚を精神的真理の器官であるとみなした。そうして彼は、Descartes がやったように、それを反省的知識の下にではなく上に位置づけた。これは感覚という観念への重要な貢献であって、感覚の直接性あるいは非媒介性(directness or immediateness)を強調するものである。感覚はこの直接性を通して、他のいかなるものもしないような仕方、私たちが現実と接触させるように見える。[...] この考えは、実際のところ、いくぶんパラドックス的である。何かを把握していながら、それが何であるか言うことができないのだから」(Bosanquet 1897, 60)。そして、このような考えを評して言う。「いまや、当然のことながら、どんな偉大な観念論者も感覚を理性の上に立たせることはできない。彼が体系的な哲学者であるならば決して」(Bosanquet 1897, 61)。かたや Bradley にとって、絶対者の知識あるいは「絶対的な直観」(AR, 160)とは、信仰に他ならない<sup>20</sup>。Bradley が決して「体系的な哲学者」ではないという点はさておき、私たちが絶対者を知る、その仕方についての両者の態度の違いは明白である。Bradley の語る信仰概念のうちに、私は Meister Eckhart の思想と通じるものを認める。「なぜあなたがたは外に向かって求めていくのか。なぜ、あなたがたは自分自身のうちにとどまって、あなたがた自身の宝をつかまないのか。あなたがたはすべての真理をあなたがたのう

---

<sup>20</sup> Wollheim は、信仰とは「私たちがものをある特定の姿において、または確かな光のもとで見る経験、あるいは提示されたカテゴリーに属するものとして見る経験」に緊密に対応していると言ひ、そのような経験において私たちは「さらなる証拠を必要とせず、私たちの目に基づいて」(Wollheim 1959, 281)新しい知見を受け入れることができると述べる。

ちに本質的にもっているではないか」(Eckhart 1990, 42頁)。

ここまで、私たちは Bradley の直接経験についての思想を読み解き、それが現実そのものであると同時に現象でもあるということ、および、このような考えは不完全なものであるが、しかし私たちはこの不完全さを受け入れるべきであることを論じてきた。本章を閉じる前に、私たちは Bradley の直接経験という考えに対して向けられることの多い一つの批判に対応しておこう。その批判とは、Bradley の哲学は独我論ではないのか、というものである。この批判は、私見では、Bradley の形而上学に対する最もありふれた、しかし同時に最も難しい批判の一つである。この疑念は、形を変えて、最終的には哲学の限界を指し示す地点まで私たちを導いていくものであるように思われる。私たちは最後にこの議論を確認しておこう。

## ●Bradley と独我論

私たちの世界は直接経験から始まる。しかしながら、私たちに与えられる直接経験を現実であると言い、そこから現象が現れてくると主張するこの哲学は、必然的に世界を私の世界に限定するという致命的な誤りを犯しているのではないかとしばしば論難されてきた。William Walsh は次のように述べる。「現実が感性的経験であるという見解は、Bradley 自身も指摘しているように、ひときわ誤った解釈にさらされやすい。私たちは、感性的経験というものの意味を、経験する主体、精神、あるいは自己以外の何ものも存在しないという考えと自然に結びつけ、これによって Bradley が Berkeley の観念論に与することになったのだと考えがちである。このような考え以上に誤った見解はなかなかない」(Walsh 1964, 431)。このような見解はたしかにまったく誤ったものではあるのだが、一方でこの誤謬は Bradley の経験の理論に深く根差した複雑な問題と絡み合っている。Bradley は『現象と現実』第二十一章「独我論」章にて、彼の哲学を独我論や主観的観念論だと見做す解釈に対して応答しているが、そこで展開されている議論を超えて、さらに根本的に Bradley の経験の理論を解釈しなければ、この問題に最終的に回答することはできないように思われる。

Bradley は、独我論の議論を「最も単純に」定式化すると、以下のようなものになると述べる。「私は経験を超越することができない。そして経験は私の経験でなければならない。このことから、私の自己(self)以上の何ものも存在しないということが帰結する。経験であるものは私の自己のあり方だからである」(AR, 248)。これに対して Bradley は、次の二つの事実を指摘する。第一に、「私たちは、ある状態を伴った私の自己としての現実を直接に経験することはない」(AR, 250)ということ、つまり自己とは経験のなかから推論を通じて構成される現象であるということ。そして第二に、「私たちは、私たち自身の自己を確立する観念的構成にまったく見劣りしない過程によって他者の自己へと行き着くことができる」(AR, 258)ということ。一言でいえば、私の自己も他者の自己も、経験においてはまったく同じような現象としての身分を持っているのである。したがって、私の自己があるならば他者の自己もあることになるし、また他者の自己が認められないならば私の自己もないという

ことになる。

私たちはどのようにして自分および他者の自己を構成しているのだろうか。これに対して、完全な解答は期待できない。だが Bradley は、以下のような私たちの身体を基にした推論が行われているはずだと考え、またこの考えは少なくとも実践的にはある程度妥当なものであると主張する。「私は他者の身体を介して他者の魂に到達する。その議論は私自身の身体の基盤となるものから始まる。私自身の身体は私の経験において形成される諸々の像(groups)のうちの一つである。そしてそれは直接的かつ特定の、他のいかなる像も為しえないような仕方で、快や苦、また諸感覚や意志と結びけられている。しかし、そこには私の身体のようないくつもの像があるので、これらもまた類似する付加物によって性格づけられるのでなければならない。[...] したがって、これらの他なる身体はそれぞれに、それ自らの他なる自己を持つ」(AR, 255)。これと同じような推論によって、私たちは私たち自身の過去や未来の自己にも到達すると Bradley は考える。

だが、このような考えに対して、独我論に基づく批判は次のように形を変えて再提示されるかもしれない。すなわち、世界には他の自己も私の未来や過去における自己もなく、この現在における私の自己(私の直接経験における自己)しか存在しないという考えは正当でありうるのではないか、という反論である。この反論は、「自己」という語の持つ「二つの意味」(AR, 95)の曖昧さによって成立している。自己とは、本来は経験のうちにある対象すなわち非-自己(non-self)があるとき、それに対立する形で現れてくるものである。非-自己との対立において存在している限りで自己は対象ではないが、この関係は固定されたものではないので、私たちは自己に意識を向けることによってそれを対象としても扱うことができる。この意味において自己は現象であり、したがって推論によって構成されるものである。これに対して、直接経験の全体を Bradley が自己と呼ぶ場合もある。たとえば次のような記述がある。「自己とはある瞬間における個別的なもの(individual)の全体であって、そのうちに対立する要素とその緊張関係とが含まれている」(AR, 95)。ここで言う個別的なものとは直接経験のことであるから<sup>21</sup>、ここに、現象としての自己という意味と対比的な、直接経験の全体としての自己という意味が設定されることになる。だが、直接経験の全体を自己と呼ぶことは、Bradley の考えでは、自己という語の一般的な使用には属さない。直接経験の全体は自己であり、「私の」自己であるかもしれないが、この「私」というのは特定の誰かのことではなく、形式的に語られた「私」にすぎない。それは「あなた」や「あの人」との対比における「私」ではなく、どのようなものとの対立的関係にも入らない「私」である。それゆえに、直接経験を自己と呼ぶ場合、それはいまだ誰の自己でもない。誰の自己とも言えない自己だけが存在するという考えについて、それを独我論と呼ぶべきかどうかは疑わしい。さらに、誰のものでもない自己である直接経験は必然的に自己超越し、そのうちに対立するものが現れてくるが、このとき、私たちはこの対立の一方を自己と(そしてもう一方を非-自己あるいは対象と)呼ぶほうがよりふさわしいと感ずるであろう。ここにおいて、自己の

---

<sup>21</sup> Bradley は直接経験あるいは現実のことを、「個別的なもの」や「独自(unique)のもの」であるとも語る。「最終的には、個別的なものだけが現実的であり、個別的なものは独自のものである。さらに(少なくとも私の考えでは)最終的には現実的であり真であるようなただ一つの個物だけがある」(CW12, 663)。



意味は現象としての自己という意味にシフトする。まとめると、直接経験をそのまま自己と呼ぶことができたとしても、それをもってこの哲学が独我論であると論じることは困難であるし、直接経験を自己と呼ぶのをやめて、自己という語をより適切な意味において用いるならば、やはり私の自己がある限り他の自己もあるということが帰結する。よって、この反論は棄却される。

### ●直接経験の多様性の統一

このように、Bradleyの哲学においてはただ一つの自己しか存在しないと考えるのは誤りである。だが私たちは、まだ Bradley 哲学が独我論的であるのではないかという批判から派生した疑念を完全に払拭しきれたと考えることはできない。それは、さらにもう一度形を変えて私たちを問い詰めることになる。批判者たちは言う。この際、自己という言葉にこだわるのはやめて、直接経験そのものに目を向けよう。直接経験は絶対者であると言われているのだから、それは一つしかないはずである。直接経験が一つしかないという思想は、独我論的あるいは主観主義的だと言えないだろうか。この批判が指摘しているのは、究極的には、「これ」以外の直接経験があるという思想に内在する困難である。直接経験は、いま私が経験しているもの以外にも様々なものが存在していると考えるのが妥当である。Bradley は言う。「有限の中心の数(number of finite centres)<sup>22</sup>とその多様さは（私たちは知っているのだが）とても大きなものである。私たちは、それは私たちの知識をはるかに超え出ていると想定してよいだろう」(AR, 528)。このことは、直接経験が自己超越することができるという事実からもあきらかである。もし世界が本当は「これ」だけなのだとしたら、私は永遠に「これ」を経験した状態にあってそれ以上のものにならないであろうから、他のどんなことについても考えることができない。直接経験が自らを超え出ることができるのは、直接経験が一方で限定されたものでありながら、他方でそれ以上のものでもあるからなのであった。それゆえ、直接経験が「これ」を超えてはるかに多様であるということは端的に認められるべき事実である。だが、問題はこれら多様な直接経験の統一である。Bradley の考えでは現実は一であるのだから、多様な直接経験がそれぞれバラバラに存在していると想定することはできない。

私たちが直接経験について考えるときに犯してしまう間違いは、それを単に可能なものとして考えてしまうことである。別様の直接経験も可能であるという考えは、その経験が実現するかもしれないし、しないかもしれない、という結論を導く。だが、直接経験は、それがあると信じられる根拠があるのであれば、現にあると信じられるのでなければならない。私たちは多様な直接経験を、デュナミス（可能態）においてではなくエネルゲイア（現実態）において捉えなければならない<sup>23</sup>。直接

---

<sup>22</sup> Bradley は直接経験を、その限定された側面に注目して語る場合に、「経験の有限な中心(finite centre of experience)」とも呼称する。

<sup>23</sup> Hegel は、発展という概念を理解するためにはデュナミスとエネルゲイアの区別が必要であると説明しているが(Hegel 2016, 1, 51 頁)、Bradley の考えでは現実が発展するものではないので、潜在的な直接経験

経験がエネルギーであるとはどういうことか。それは、その経験が実際に実現しているということに他ならない。だが、これは経験を他の事実と同じような仕方現実的なものとして把握することではない。「宇宙それ自体はただ現実的(merely actual)なのでも、ただ可能的なのでもない」(PL, 700)という指摘は重要である。多様な直接経験について、それを可能なものであると考えることはおろか、現に存在していると考えることすら、それを誤って理解することになる。およそ一般に、経験について「考える」とき、私たちはその本質的な在り方を見逃してしまうのである。なぜなら、思考は対象を関係によって規定するものであるが、直接経験と直接経験とを結びつけるような関係は「存在せず、また存在しえない」(AR, 528)からである。直接経験は、そのものとしては関係的思考のうちに入って来ることはない。直接経験がエネルギーであるとは、それが考えられた対象ではないということの意味する。直接経験は第一に思考されるものではなく経験されるものなのであるから、それが現実的であるならば、現に経験され、また経験しているのでなければならない。

だが、私は他の直接経験がどのようなものか知らないのに、それらの経験が現実的に存在していると信じることができるだろうか。しかし、私が他の経験の現実性を知らないのは、他の経験においてはこの私ではない他の自己が構成されているからである、ということを知っている。したがって、他の直接経験を私が知らないことは不合理ではない。むしろ、それを知っていると語ることのほうが不合理であろう。そして、知らないということは懐疑する十分な理由にはならないのだから、このことを根拠に他の直接経験の現実性を否定することはできない。

多様な直接経験が現に経験されているという考えから、私たちはすべての直接経験を現に同時に経験しているような、ある超越的存在者を想定したいという誘惑に駆られてしまう。だが、これは注意深く避けなければならない考えである。Basile も指摘しているように、「経験が現実であるという見解は、経験が宇宙的な主体(cosmic subject)の経験であるという考えを前提しない」(Basile 1999, 124)。ある宇宙的な主体を想定して、その主体が一つのものであることを頼りにすべての多様な直接経験の統一を把握しようとするのは、困難に見舞われた私たちの知性がついに継ぎたいくなるような思念の糸ではある。だが、このような存在者を想定しても、望んだとおりの統一は得られない。なぜなら、このとき現実には経験する主体と経験されるもの(直接経験)とに分かたれてしまっているからである。

多様な直接経験は、このような外部的な概念装置の助けによらず、それ自体によって直接的に統一されていると見做されるべきである。ある経験と別の経験を区別するとは、その経験の内容の違いによって区別することである。経験する主体である自己とは、上で議論したように、経験のなかから構成されてくるものであるから、経験主体の違いは経験内容の違いに吸収される。そして、直接経験とは、繰り返し語っているように、そのうちにいかなる区別をも含んでいないような経験として理解されなければならない。この言葉の意味を厳密に受け止めるならば、直接経験どうしを比較することはまったく不可能であるということがわかる。直接経験どうしを連関させる関係は存在し

---

と顕在的な直接経験を区別することはできない。直接経験はすべて顕在的である。

えない、と Bradley が語っているゆえんである。そして、不可識別なものは同一である。ゆえに、直接経験は多様ではあるが、多数ではない。「単純なものの複数性という観念は、不可識別者同一の原理と不整合的である」(Basile 2014, 193)。

私たちは、直接経験が多様でありながら一つであると言われるとき、どのような宇宙を想像すればよいのかイメージすることができない。「同一(sameness)と差異の具体的同一性(concrete identity)としての現実は、いかなる関係的思考にとっても解決できないような問題を提示する」(CW12, 641)。この解決できない問題は、私たちが Bradley の哲学に入っていこうとするのであれば、本当に解決できない問題として提示され続けているのでなければならない。なぜなら、この解決できなさが、どのような言葉よりも正しく経験と思考とが異なるものであることを指し示しているからである。経験は思考ではない。現実は無理性的ではない。それゆえに、私たちは実際に経験しなければならない。現実のすべてを知性的に理解しようとする哲学は、最終的には自身の企てが失敗することを知る。しかし、それに気づいた私たちは、自分たちがなおも経験し続けているということにも気がつく。Pascal は、『パンセ』のなかに次のような言葉を残している。

Plato や Aristotle を思い浮かべるとき、私たちは、学者の仰々しいガウンに包まれている姿しか想像しない。彼らは紳士で、他の人々と変わらず、友人たちと談笑していたのだ。気晴らしに『法律』や『政治学』を執筆したのも、遊び半分でそうしたのだ。それは彼らの生活のうちで、哲学からも真面目さからも最も遠い部分だった。最も哲学的なのは、単純に平安に生きることだった。

Pascal 2015, § 533/§ 331.

## ●まとめ

第一節では、私たちは Bradley の経験概念を哲学史的な位相から眺め、比較を通してその形式的な特徴を浮き彫りにした。第二節では、直接経験という概念を論じた。これは多く誤解されがちな概念である。その誤解の根底にあるのは、「結局、直接経験とは何なのか」という私たちが避けることのできない問いであるように思う。直接経験とは何なのか。そこから得られる絶対的な知識とは何なのか。そうしたものを私たちはすでに知っているのだ、と Bradley は言う。それは理性的なものの範囲内に押し留めようとしても捉えられるものではなく、そしてそれゆえに私たちはそれが何なのかと考えずにはいられないのであるが、しかし私たちはいつでもその上に立っている。本章で私たちは、経験を論じることの困難さから始まり、経験を論じることの困難さに終わった。だが、その終わりにおいて私たちは、実際に現実を手に行っているのだという確信とともに、ある種の楽観主義的な心持を得るに至ったのではないだろうか。

# 3.

## 真理について

真理、思考、判断、推論などのタームによって特定される思想領域は、この30年来連続的に続いている Bradley 哲学研究において最も重要視されてきた分野の一つである。たとえば、William Mander は次のように語っている。「Bradley 哲学のうちで最良かつ最重要な部分の、すべてと言って間違いだとしたら、ほとんどを紐解く鍵となる考えがあるとしたら、それは彼の現実と思考の関係についての見解である」(Mander 1996, ix)。また、他の解説者も Bradley に即して次のように語っている。「判断とは、私たちがそれと知りながら現実に出会う認知のまさに基本的な行為に他ならない」(Ferreira 1999, 15)。

本章では、真理とはなにか、という主題に向かって論を進める。第一節では、判断と推論とについてそれぞれ説明を加え、Bradley の論理学がどのようなものであるかを理解することに努める。そのうえで、第二節で真理や真実に関連する議論を取り上げる。だが、本章の議論は内容的に分断されたものではない。観念、判断、推論、真理と新しい概念のもとに話が進むたびに、議論全体がより一層統一されたものとして現れてくるだろうと思う。ここに描かれるのは私たちの思考という過程であり、私たちが到達する結論は、思考という過程それ自体が真理であるという考えである。

本章の内容は以下の通りである。

### 1.

●論理学の構想…Bradley にとって、論理学とは個々の場合に適用できるような推論の一般的規則を

考察する学問ではない。

- 判断の様式**…判断とは、一つの観念を現実へと参照することである。また、判断の主語/主体は常に現実である。それゆえに、判断は必ず条件的である。
- 分析/総合と内的/外的関係**…推論は分析と総合という二つの基本的な操作を持つ。分析は内的関係を生み出し、総合は外的関係に依拠している。内的関係および外的関係について。
- 同一性の原理とその解釈**…観念的なものは、昨日見たリンゴと今日見たリンゴとが同一であると言われうるような意味で同一性を担うことができ、また普遍的である。同一性の原理をどのように理解すればよいかについて、一つの示唆を与える。
- 推論は観念の自己発展である**…推論が、その対象の自己発展として理解されなければならない理由について。

2.

- 真理**…真理とは判断の条件を充足することである。この考えは、ここまでの判断と推論に関する議論から十分に理解することができる。
- Bradley と真理論**…現代哲学における様々な真理論と Bradley の真理観との比較。Bradley の思想は、対応説、斉合説、同一説のいずれとも同一視できるものではない。
- 真理の量と真理の基準**…端的な真理や端的な虚偽といったものはなく、すべての判断は真理の量を持つ。より斉合的である判断ほど、より多く真である。それゆえに、斉合性は真理の基準である。
- 判断はいかにして誤るか**…判断が偽になるのは、私たちが判断のうちに外的な条件を読み込んでしまうことによる。

# 1.

## ●論理学の構想

加藤尚武の報告によると、ブラックウェル西洋哲学辞典(*The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*(2004))には通常の「論理学」の項と並んで「論理学(Hegel)」という項がある(加藤 2016, 63-4)。そこでは、通常の意味の論理学は「有効な理由づけ(valid reasoning)の条件に関する研究、もしくは正しい推論(correct inference)の構造と原理の研究」と説明されており、一方で Hegel の論理学については「Hegel は、彼自身の哲学を論理の学と呼んだ。彼にとって論理学は、有効な演繹の定常的な形式体系ではなかった」と書かれている。

現代の私たちが通常論理学と呼ぶものは、Hegel が論理学と呼んだところのものとは大きく異なっている。加藤の言葉を借りれば「言葉の計算」(加藤 2016, 64 頁)である通常の論理学は、個別の判断に対して適用可能な、真理を保存する推論のモデルを構築することに主眼を置いている。一方、『論理の学』第一版の序論にあるように、Hegel にとって「純粋に思弁的な哲学」である論理学とは、「本来的な形而上学」に他ならなかった(Hegel 1975, I, 5 頁)。論理学が本来的な形而上学であるのは、それがいかなる原理や方法も前提することなく、論理学が対象とするものそれ自体から出発し、最終的にそこに還って来なければならないからである。それゆえに、「反省を待つことなく事柄そのものから始めねばならないという要求が論理学以上に強く感じられる学問はない」(Hegel 1975, I, 23 頁)。論理学においては、方法と対象とが一致しているのである。「純粋な学は、思想がまた事象それ自体自身でもある限りで思想を、あるいは事象それ自体自身がまた純粋な思想でもある限りでのみ、事象それ自体自身を含む。学として真理は純粋な自己発展的自己意識であり、自己という形態を持つ。すなわち、自体的に存在するものは知られた概念であり、概念そのものが知られた概念であるということである」(Hegel 1975, I, 30 頁)。それゆえに、論理学はそれ自体に内在する自由な思考である「純粋な知(rein Wissen)」から開始されなければならない、そしてその終わりにおいてこの自由な知のまったき現実性が確信されなければならないのである。

このように、Hegel にとって論理学とは思考が自ら展開することによって形作る学であった。このあたりの事情は Bradley においてはどうかであったのだろうか。まず、Bradley の論理学に関する先駆的な研究で知られる Anthony Manser も指摘しているように、Bradley は「形式論理学の敵対者」(Manser 1983, 182)であったから、彼の論理学は判断や推論についての適用可能なモデルを構成するという研究を意味するものではなかった。この点で、William Mander の言うように「Bradley の論理学の

構想は広い意味で Hegel 主義的である」(Mander 2011, 283)と言えるかもしれない。だが、論理学が形式的かそうでないかという点を超えて、さらに内実をしてみるならば、Hegel と Bradley の論理学が互いに非常に異なっているということは即座にあきらかになる。Bradley の『論理学』第一版は、次の言葉から始まっている。

この作品は、論理学の体系的な議論を提供しようなどと少しも主張するものではない。私は必然的な知識を獲得したと言ってみせる(pretend)ことなどできないし、さらに加えて私は白状するが、私は論理学がどこから始まり、どこで終わるのか知らない。

PL, ix.

この文章が Hegel を意識したものであることは明白である。Bradley は、彼の論理学は体系についての学ではなく、確実な知識の学でもなく、またその始まりと終わりすら定まっていなと述べる。Bradley にとって、Hegel 的な論理学の構想は端的に不可能だったのである。彼はまた、次のようにも語る。「よくない誤解を避けるために、私は Hegel 主義と言われるものについてなにか語らなければならないような気がしている。Hegel その人自身についていえば、私は疑いもなく彼は偉大な哲学者だと思う。しかし、私は決して自分自身を Hegel 主義者だと呼ぶことはできなかつた。それは部分的には私が彼の体系を修得できたとは言えないからであり、また部分的には私が彼の主要な原理であると思われるものを、あるいは少なくともその原理の一部分を、受け入れられないからである。私が彼の著作に負うところがどれだけあるか隠す意図はないが、私が彼についていくことができているその限界を決定することは、誰か私自身よりよく判断できる人に任せたいと思う」(PL, x)。

ここから読み取れるのは、Bradley が Hegel の論理学から意図的に距離を取っているという事実である。それでいて、上述のように、彼は形式的な論理学に与するということもなかつた。なぜ、Bradley は形式論理学に取り組まなかつたのだろうか<sup>1</sup>。それは、形式論理学はまさにその形式のゆえに、つまりそれが依拠する諸々の前提のゆえに、真理を取りこぼしてしまうからである。そして、Bradley によると、それはちょうど倫理学が一般的に適用可能な道徳的原則を言い表そうとするときに道徳的真理を失ってしまうことと同じ事態なのである。「ちょうど論理学が理由づけについての学術(art of reasoning)であると曲解されてきたのと同じように、倫理学も道徳性についての学術(art of morality)であると曲解されてきた。これらは、もし私たちが賢明であるならば、同じ墓地(common grave)に葬られるべき一対の錯覚である」(PL, 269)。Bradley は、倫理学はその読者に道徳的規範を示すことを目的とするものではなく、道徳的な行為の本質とその欠陥とを明示的にしようとするもの

---

<sup>1</sup> Bradley は形式論理学を無用のものであるとか、あるいは有害なものであると考えていたのではない。彼は 1922 年に出版された『論理学』第二版の序文で、「〔第一版を出版した 1883 年から現在までの〕この期間に論理学は生きて動き続けていたが、私自身、部分的なところを除けば、その進歩についていけなかつたことが悔やまれる」(PL, vii)と語っている。この記述から、Bradley がこの時期の記号論理学の長足の進歩に意義を見出していることがわかる。

であると考え。論理学についても、基本的な見解は同じである<sup>2</sup>。Bradley は論理学の目的について次のように説明している。「論理学の直接の、また第一の目的とは、推論と判断の一般的な本質と主要な類型とを提示し、それぞれについて、その本性および特別な長所と短所とを説明することである」(PL, 620)。Bradley の論理学は、私たちの実際の論理的行為の観察から始まり、その説明で終わる。彼の論理学の構想は、Hegel のそれのように華々しくはなく、それだけ歯切れのよいものとなっていないが、それにも関わらず Bradley のリアリスティックな学問的感覚に貫かれている。

## ●判断の様式

上で、Bradley は Hegel 論理学から自覚的に距離を取っていると述べた。しかし同時に、Bradley 自身の言葉のうちにもあったように、彼が Hegel の思想に負っているところも非常に大きいのであるから、Bradley の論理学に対する Hegel からの影響についてもやはり同様に強調されるべきであろう。私見では、Bradley が Hegel から受容したもののうち最大のものは、真理を思考による主体的な自己発展のうち認めるという思想である<sup>3</sup>。Hegel は真理について次のように語っている。「真理は本質的に主体(Subjekt)である。主体としての真理は、自らを生み出し、前へ進み、また自らのうちへと戻ってくる弁証法的な運動に他ならない」(Hegel 1986, 61)。後で詳しくみるように、Bradley が推論を「現実的なものとして捉えられた所与の対象の観念的な自己発展」(PL, 598)として規定するとき、私たちはそこに Hegel 的な発想を見出すことができるだろう。

だが、真や偽といった性質は「その適切な意味においては、判断のなかにだけ存在する」(ETR, 251)のであるから、私たちはまず判断<sup>4</sup>や推論について理解しなければならない。一般に、真理は判断するという働きが持つ目的の一つである。判断それ自体が主体であり、自己発展的運動を展開するものであるならば、真理とは判断の自己目的的な運動のうちにあることになる。このような考え方の対極にあるのが、Hegel が「形式主義(der Formalismus)」と呼び批判する思想である。形式主義は「ある形態の本性と生命について、形式主義が図式のなかのある規定を述語として述べたならば、それを把握し主張できたと思い込む」(Hegel 1986, 48-9)。形式主義においては、主語に対して適用されるべき述語とその適用の仕方とが予め図式のなかで定められており、その正しい適用こそが真理であると

---

<sup>2</sup> 論理学という学問の有用性については、次のように語っている。「論理学の研究が、何らかの意味でどれだけ実践において私たちを手助けするかということについては、私は触れずにおかなければならない。[...] とはいえ、どのような意味における実践の有用性であっても、それは真の論理学の主要な目的からは外れたものであると言わねばならない」(PL, 620-1)。

<sup>3</sup> Bradley と Hegel における真理概念の類似性・親近性については、何人かの研究者が言及している。Cf. Manser 1983, 179. Basile 1999, 134.

<sup>4</sup> Bradley は「判断において私たちは思考(thought)の完成された形(completed form)を見出す」(AR, 163)と述べているが、思考と判断との厳密な区別はここではあまり問題とならないため、本稿では「思考」と「判断」とを明確に区別することなく用いる。



考えられているために、主語の自己発展的運動はそこでは完全に封殺されることになる。「〔形式主義においては〕内的な生命とそれの存在の自己運動の代わりに、観察による単純な規定、つまり感覚的な知が、ある表層的な類推に基づいて語られ、このような外的で空虚な公式の使用こそが構成に他ならないと理解される」(Hegel 1986, 49)。Hegel の考えでは、何かについて考えるとはこのようなことではない。ある主語に対して適切となるように述語を操作することが判断の内実を構成するのではない。「内実(Inhalt)とは、実際のところ主語に対する単なる述語ではなく、実体(Substanz)であり、その語りが語っているところの本質であり概念である」(Hegel 1986, 58)。このような Hegel の判断についての見解は、その真理観と直接に結びつくものである。それゆえに、Hegel 的真理観を継承する Bradley も判断について同様の捉え方をしている。このことを、順次確認していこう。

判断とはなにか。Bradley は、「判断それ自体とは観念的な内容を現実参照(refer to)する行為〔…〕である」(PL, 10/39n10)、あるいは「判断において、ある観念は現実に述定(predicated of)される」(AR, 163)と規定している。Bradley における判断概念のなかの Hegel 論理的な要素を抜き出すとするならば、さしあたって次の二点を挙げることができるであろう。第一に、判断とは主語と述語(あるいはその他)の二つ以上の観念の組み合わせからなるのではなく、一つの観念を現実に参照する行為であるということ。第二に、判断における主語/主体は現実であるということ。この二つの点は密接に関連している。

まず第一の点について。Bradley は次のように述べる。「もし判断が二つの観念(ideas)の総合であるならば、真理は非現実的なものの混淆からなることになる」(PL, 46)。観念とは、私たちに直接与えられる現実である感性的経験から抽象されたものに他ならず、現象でしかない。現象である観念どうしが、現実を離れてどのように関係しようとしても、それはいささかも現実的な事態ではない<sup>5</sup>。真理をこのような現実的でない現象のうちを求めることはできない。したがって、判断は現実を離れた諸観念のあいだの関係として理解されるべきではなく、ある観念の現実への帰属として理解されなければならないのである。

注意しなければならないのは、Bradley の用いる「観念」という語が伝統的なイギリス哲学の文脈におけるそれとは大きくかけ離れているという点である。Bradley は、判断において「述定されるものは心理的な像(image)ではない」(AR, 163)と語っており、また一般に「観念の連合(Association of ideas)」として知られる「イギリスにおいて信仰されている積りに積もった先入観の伝統」(PL, 34)に対しても批判を加える。この点について、Mander は次のように解説している。「観念とは、伝統的な経験主義がしばしば考えてきたような、それが表象するもののコピーや像といった類のものではない。観念は対象や印象をコピーすることによって、それが表す意味を持つのではない。なぜなら、そのような意味はそれ自身の権利によって得られたものではないからである」(Mander 2011, 285)。

実際、Bradley にとって、観念とはある対象の心理的な対応物などではない。そのような特定の対象が私たちに経験のうちで与えられるよりもはるかに以前の段階において、観念はその生成の契

---

<sup>5</sup> 「地球が太陽のまわりを回っているということによって、私たちは地球のイメージが太陽のイメージのまわりを回っていると言っているのではない」(Watson 1925, 432)。

機を有している。およそ、直接経験から何かが現象してくるとき、そこでは内容(content)と存在(existence)、あるいは「なに」(‘what’)と「それ」(‘that’)という原初的な二側面の区別が現れてくる。これら二つの側面は一つの対をなすものとして考えられるべきであって、それぞれ独立のものとして取り扱われることはできない。「私たちが「それ」をそれだけで手にしようとするれば、私たちはそれを手にすることはないだろう。なぜなら、私たちはすでにそれを性格づけて(qualify)いるか、あるいはまったく失敗しているかのいずれかだからである。また、私たちが「なに」をそれだけで手に入れようとするならば、即座に私たちはそれがすべてではないことを見出す。それは何か超え出ているもの(something beyond)を指し示しており、それ自体でただの性質として存在することはできない」(AR, 162-3)<sup>6</sup>。内容と存在とは、「直接的な統一(immediate unity)」をなしており、それゆえに相互に切り離すことができないが、それにも関わらず、これらの分離が観念が存在するための条件なのである。「「なに」は、それがただの観念である限りで存在しない。もしそれが存在するとしたら、その限りで観念的であると呼ばれることはできないだろう。というのも、観念性(ideality)は性質(quality)と有(being)の分離のうちにあるからである」(AR, 163)。

したがって、最も単純な判断は、たとえば目の前の知覚されている存在に対して観念を参照して、「あれは犬だ」と言うときのような判断だということになる<sup>7</sup>。もちろん、私たちはこのようなく単純な判断ばかりでなく、より複雑な判断を下すことも可能であるが、そのような場合においても判断の基本的な働きは同じである。すなわち、ある「なに」がある「それ」に対して述定される、というのが判断の図式である。より複雑な判断とは、ある多様な内容を持つ体系的な観念が現実参照される場合の判断であるが、そのような場合であってもそれを複数の観念から構成される判断だと見做すべきではない<sup>8</sup>。「心が全体として捉えるどんな内容も、それがどれほど大きいものであろうと小

---

<sup>6</sup> 私たちはこれまで、現象が直接経験を「超え出て」現れてくるという意味で「(自己)超越」という言葉を用いていたが、ここでは逆に「存在」が「内容」を「超え出て(beyond)」いると語られている(「逆に」と言ったのは、あきらかに存在は直接経験と、また現象は内容と近い含意を持つ概念だからである)。これは注目すべき表現であって、Bradleyがあるものはあるものを超越しているというとき、そこには階層的な区別が設けられているのではないという考えをここに読み取ることができる。

<sup>7</sup> Cf. PL, 50. ここで考えられている最も単純な判断とは、より正確に言うと、推論の過程を可能な限り少なくしか含まないような判断のことである。Bradleyは「Sは実際に、また事実としてPだ」(PL, 623)と言えるような判断がそのような判断であると考えている。

<sup>8</sup> 選言的(disjunctive)判断やあるいは否定(negative)判断においては、観念は必然的に複数存在するとみなされなければならないのではないかと考える人がいるかもしれない。だが、Bradleyによると、私たちの判断はすべて、それが直接経験に基づいている以上、選言的あるいは否定的な側面を有している。「「これ」を主張することで、あなたは事実上「あれ」を否定しており、またそれゆえ、あなたは相互に排他的であるとあなたが認める二つの違いのうち宇宙が分かたれているということを肯定しているのである。こうして、すべての判断はその本質において、明示的ではないにしても、否定的であり選言的なのである」(PL, 662)。選言的判断や否定的判断がそれ固有の判断の在り方をしているのではない以上、これらを持ち出して判断における観念の複数性を主張することはできない。

さいものであろうと、またどれほど単純であろうと複雑であろうと、それは一つの観念であって、その多種多様な諸関係は一つの統一のなかに包摂されている」(PL, 12)。Bradleyはこのように、あらゆる判断をある観念のその存在への帰属・述定として捉えている。このときに気をつけなければならないのは、観念が帰属される存在を Bradley が主語(subject)と呼び、また観念を述語(predicate)と呼んでおり、またしばしば判断を‘S-P’という表現で表しているということである。これらの表記はあきらかに、観念的に把握された主語に別の観念を結びつけるという通俗的に理解された主語－述語関係を想起させるが、Bradley の理解するところの判断はそのような構造にはなっていない。このような表記のゆえに、解釈者たちによって、あるいは「Bradley は主語－述語関係が分析の究極の原理であるとみなしていた」(Bradley 1996, 44)と言われたり、あるいは「Bradley は主語－述語という形式の判断の峻厳な批判者であった」(Mander 1996, xvi)と言われたりするるのであるが、私たちはここで、Bradley にとって判断とはどのようなものであるのかという、上述の通りの基本的図式を理解しておきさえすればよい。

観念について、Bradley は「その本質は、その意味と、その存在を超え出ていることのうちにある」(PL, 45)と語っている。観念はその存在と直接的に結びついており、その限りで、その存在を表すような意味を表現する。逆に、存在については、私たちはそれを直接経験のうち観念が超え出ることのなかった部分、あるいは観念がそこから現れ出たあとの残りの部分として概念的に把握してよいであろう。注意しなければならないのは、すでに述べたことではあるが、私たちは観念それ自体についても、また存在それ自体についても、単独では知りえないということである。私たちの思考とは観念が存在に寄与することで現実を性格づけるものであるから、そこには観念も存在もともに含まれている。私たちは観念についてのみ知りうるとか、あるいは存在については知りえないというような仕方ではクリアに領域を切り分けるのは Bradley 哲学的な発想ではない。この点に注意するためには、Mander も言っているように、「Bradley の見解では判断は観念に先行する」(Mander 2011, 285)という事実を念頭に置いておくるとよいかもしれない。私たちは、判断を頼りにして帰納的に観念と存在とについて知るのである。

観念と存在の根底にあって、それらの直接的な繋がりを支えているのが、現実的なものである直接経験である。ここで私たちは、Hegel と Bradley との第二の共通点、判断の主語/主体は現実であるという考えにコミットすることとなる。一見、Bradley における判断とは、述語である観念が主語である存在を述定するというだけのことのようにも思えるが、しかし、前章で論じたように、直接経験がただの「これ」に尽きるものではなく、同時に絶対的なものでもあったように、判断においても「私たちの考える主語とは [...] ただの「それ」以上のものである」(AR, 164-5)と言われる。「すべての判断において、主語は何らかの意味で限定されている。だが、この狭められた主語の現前があるにも関わらず、主張は宇宙(Universe)についてなされるものであると私は訴えたい。というのも、判断は現実を肯定するものであり、現実を肯定するとは、私の考えでは、一つの現実(the one Real)を述定することだからである」(ETR, 254)。判断において、観念が性格づけるべき存在がただの「それ」以上のものではないとするならば、その判断は「それ」についての判断ではあっても、現実的な判断ではありえず、それゆえ真理ではありえないということになる。

判断における主語である現実は、観念によって参照されるのをただ待つばかりの受動的な在り方をしていない。むしろ、判断は現実それ自体の運動であると解されなければならない。「私たちの「宇宙」は、条件(conditions)が変化するのに応じて、いまはこの特徴を、そしていまはこの特徴を、前に持ち出したり後ろに置いたりするのである。したがって、条件に合わせて、それは「どちらか」を示し、それ自体として一つのほうであったり、もう一方のほうであったりする」(PL, 663)。このように、現実それ自体の観念的な運動が判断なのである。Hegel において‘Subjekt’が「主語」と「主体」両方の意味を有していたように、Bradley における‘subject’も双方の訳語の意味を含意している。ただし、前章までで注意深く論じたように、この思想は Bradley 哲学のうちにある超越的で普遍的な主体のようなものを認めることを要請するものではないので、この点においては依然 Hegel との相違が認められるということは理解しておかなければならない。実際、Bradley が思考の名のもとに考察するのは私たちの直接経験のなかから現れてくる思考に限られるのであって、一般に Hegel に帰せられるような超越的・普遍的判断者のようなものは想定する必要がないのである。

すべての判断がその根底において全体性としての現実に根差しているという考えから、Bradley によると、すべての判断は条件的(conditioned)である、ということが帰結する。なぜなら、どのような観念も端的に、つまり無条件的に、現実の全体を述定することはできないからである。Bradley の言葉の使用にしたがうならば、「条件的判断」と「無条件的判断」とは、それぞれ「仮言的(hypothetical)判断」と「定言的(categorical)判断」という語に対応してもいる<sup>9</sup>。定言的な判断とは、その観念と存在とが一切の差異を含まず一致しているような判断であり、反対に仮言的判断とは、ある仮定のもとで観念が存在について述べるのが可能となっているような判断である。Bradley は以下のように述べている。「いかなる定言的判断も偽でなければならない。主語と述語は、最終的には、どちらも他方になることができない。だが、私たちがこの目標に届かないのだとしたら、私たちの判断は真理に到達できていないのだ。一方で、もし私たちがこれを達成したら、両項とその関係とは終わりを迎えていただろう。それゆえに、私たちの判断のすべては、真であるためには条件的でなければならない。それはつまり、述語はなにか他のものの助けを借りなければ成り立たないということだ」(AR, 361)。ここで、判断を成り立たせるために要請される「なにか他のもの」が、その判断の条件である。

すべての判断が条件的であるというこの主張は、見方を変えれば、定言的判断と条件的(仮言的)判断の従来との区別を棄却するという考えでもある。Bradley は言う。「すべての判断は定言的である。なぜなら、それらはすべて現実について肯定し、そこにある性質が存在することを主張するものだからである。そしてまた、すべての判断は仮言的である。なぜなら、どんな判断も現実に存在しているものにその要素をそのある通りに帰属させることはできないからである」(PL, 106)。

条件的であることは、判断にとって、つまり同様に真理にとっても、絶対的に必要な契機である。

---

<sup>9</sup> Bradley は主に『論理学』第一版で「仮言的判断」という言葉を使っているが、『現象と現実』では「すべての判断が仮言的であるとは言わないほうがよい。あきらかに、その後は無関係な考えを呼び込むだろうからだ」(AR, 361)と述べ、「条件的判断」という語の使用を提唱している。

私たちは現実について語りつくすことができない。すべての判断は「現実とは、S が P であるような、そのようなものである (Reality is *such* that S is P)」(PL, 623) という形式を取ると Bradley は述べる。そして、この「そのような(such)」のうちに、まだ明示的に現れていないその判断の条件が含まれている。私たちが端的に「S は P である」と主張したつもりでいたとしても、そのとき私たちは実際には自身の判断の条件を無視しているだけなのであり、条件の存在を本気で否定しているのではない。

判断が条件的であることはまた、その判断をさらに発展させる契機でもある。判断が発展していくことは推論(inference)に他ならない。判断は、自身の条件を突き止め、あきらかにしていく過程で、それ自身も変化していく。「判断は、それ自身の存在にとって基礎的な条件を選び出し特定するのを怠っているときに限って推論に届いていない。一方で、推論はすべての判断に含まれているこの条件を表に出す。それはすなわち (私たちはこう言わねばならない) 発展した判断である。とはいえ、条件が完全に特定されない限り、その発展は不完全なものに留まるのではあるが」(PL, 624)。この発展は、判断それ自体から必然的な仕方から開始される。それでは、判断と推論とはどちらが先に現れるのか、と問われるならば、その答えは「どちらもともに出現する、というものになる。それぞれははじめにそれ自体として現れるのではなく、単一の過程の一側面として現れるのである」(PL, 495n21)。すべて判断は、そのうちに本質的に推論の働きを有しているのである。

### ●分析/総合と内的/外的関係

ここまで、判断が備えている様式について考えてきたが、上で述べたように、判断とそのうちにある推論の働きとは切り離しえないものであるから、ここからは推論についても論じていくことにしよう。推論においては二つの基本的な操作、すなわち分析と総合とが行われる。前者について語るならば、たとえば私たちは‘A’という対象を分析し、その結果として‘(A)bcd’を得る。ここでは、私たちはAのうちにbとcとdという個別の性質を見出している。後者の例としては、二つの前提‘A-B’と‘B-C’から帰結として‘A-B-C’を得るという場合などが考えられる。分析とはある与えられた対象を一つの全体として捉え、そのうちに区別を見出す操作であり、総合とはある共通項を持つ諸要素を、その共通項を手掛かりにして一つのものに統合する操作である。

だが、重要な点は、これら二つの働きは本来的には一つであるということである。というのも、分析は総合を、そして総合は分析を、それぞれ含んでいるからである。Bradley は次のように述べる。

A から(A)bcd になる分析の行為を考えてみよう。結果における諸要素は私たちにとって分離されたものだが、まさにこの分離が関係を含んでいる。それらは中心的な同一性のおかげで区別されているのであり、お互いのあいだのある種の関係のうちで立っている。だが、この関係は総合的である。これは操作の以前には存在せず、操作から結果したものである。したがって、分析は、分析することによってそれ自身が総合である

ことを示す。

さて、総合の行為を考えてみよう。私たちは A-B と B-C を持ち、これから A-B-C を産出するに至る。私たちは以前には存在しなかった関係を手にしている。だが、私たちの過程はまた分析の行為でもある。というのも、いまや A と B と C とがある全体のうちで関係しているからである。これらの諸項とその諸関係とは、A-B-C という全体の構成的な諸要素である。そしてまた、これらの構成員はその全体が実現するまでは存在しなかったし、それまで存在しえなかった。こうして、総合は結びつけているように見える一方で分析してもいるのである。

PL, 470-1.

分析と総合とは、それゆえ、「ある単一の操作の二つの異なる側面」(PL, 470)なのであるが、やはりそれらは相互に非常に大きく異なっており、次の三つの点で区別することができる。第一に、それらは適用される対象が異なっており、第二に、それらが生み出す結果が異なっている。そして第三に、操作のときに私たちが意識するところが異なっている(PL, 471)。それぞれの点についてももう少し詳しく述べておこう。まず第一の点について。これについてはすでに上に述べた通りであるが、分析するときには私たちは対象を一つの全体として、すなわち分析されるべきものとして把握する一方、総合するときには私たちは対象がいくらか分離して存在している様子を見て取る。そして第二の点、それぞれの帰結するものの差異について。分析によって帰結するものは私たちのデータのうちに留まっているが、総合においては私たちはもともとの対象をその外部にある何かと結合させるので、その結果はもとのデータを超越している。「分析はデータの内的な総合であり、そこにおいて見えざる内的要素が明るみになる。総合はデータを超越した隠れた全体性の分析であり、そこにおいてデータは構成要素として明るみになる」(PL, 472)。以上のようなそれぞれの操作の始まりと帰結における差異は、分析と総合とが本来的に一つであるという主張からも察せられるように、何ら実質的な差異ではない。にも関わらず、第三の点、私たちが意識する側面の違いとしてその差異は保たれている。「分析のときに私たちは総合に目を向け続けてはおらず、総合のときには私たちは分析の行為のことを忘れて」(PL, 472)。

分析と総合とはそれらが主に関わる関係の種類が異なっている。「一方〔分析〕の場合、ある全体が先行しており、そこに内的関係(internal relation)が帰結する。しかし他方〔総合〕の場合、外的関係(external relation)が先にやってきて、そこから全体が産出される。所与の要素がその外部の何ものかによってさらに規定されるという結果が現れるとき、その過程は総合的である」(PL, 471-2)。ここで、内的関係と外的関係という言葉が現れたので、これらについて少し論じておこう。Manser が指摘するように、「Bradley はすべての関係が内的であると信じていたという考えが一般的には受け入れられている」(Manser 1983, 119)が、しかし実際にはこの通説は正しくない<sup>10</sup>。というのも、Bradley は

---

<sup>10</sup> 「彼自身による彼の立場の表明から、Bradley は内的関係の理論を提唱してはいないと私たちは考える」(Fortier 1996, 26)。

関係が内的であると同時に外的でもあるということを明示的に語っているからである。「実際の関係は一度に「ともに」(‘together’)と「あいだに」(‘between’)の二つの性質を持っているのでなければならず、このどちらかに失敗したならば、もはや関係ではない」(CW12, 644)。Bradley は、未完に終わった最晩年の論文「関係」(‘Relations’)のなかで内的関係や外的関係についても説明している。それによると、内的関係は次のように記述される。「諸項がそれ自体で独立で現実的なものと捉えられるとき、それらのあいだ(between)の諸関係がその独立した性格のゆえに実際に生じるならば、そうした関係は端的に内的である」(CW12, 665)。ある対象を分析して諸々の性質を得たとき、これらは比較的独立した現実性を持つものであると考えられるので、それらの性質相互の関係や性質ともとの対象との関係は内的な関係である。また、外的関係については次のように説明される。「観念的な構成において、あなたは  $6+2$  と  $9-1$  が同じであるとか、また  $8$  と  $9$  が異なっていると言う。同一性や差異は関係である。[...] あなたは少なくとも観念的な「かつ」(‘And’)あるいは「ともに」(‘Together’)を持っていなければならない、それは外的である」(CW12, 666)。

通常、私たちが関係という言葉のもとで思い描くものは、Bradley の分類にしたがえば内的関係であるということになる。「A より B のほうが重い」と言ったり、「C は D の上にある」と言うとき、これらの要素はそれ自体である一つのものだと捉えられているので、AB 間の「より重い」関係や CD 間の上下関係は内的関係である。だが、それらは端的に内的関係であることはできない。というのも、もし A と B とがどちらもそれ自体で独立した存在であるなら、それらは相互に何の繋がりも持ちえないはずだからだ。その場合、私たちは A と B とが互いにどのようなものであるかということについては何も語りえないはずである。それらについて何ごとかを語るとき、私たちは知らず、そこにそれらを結びつける同一性や差異、つまり外的関係をも見出している。そして、同一性や差異についてもまた、端的な同一性や端的な差異といったものは考えられない。「そこにはいかなる種類の差異も存在しない同じさは、最終的にはその名に値しない。そして、同一性に基つかない多様性は事実と反する」(CW12, 640)。もし完全な同一性という関係があるとしたら、その関係が成り立つところではいかなる個物も存在しない<sup>11</sup>。その場合、私たちには対象が与えられておらず、したがって何も考えることができないということになる。それゆえ、完全な同一性というものは考えることができない。だが、実際には私たちは同一性や差異といった外的関係の項として何らかの対象を持つことができる。この事実のうちに、私たちは外的関係が本質的に内的関係を含んでもいるということをも認めることができるのである。Bradley の考えでは、関係それ自体もこのように内的な側面と外的な側面とが絡まりあった一つの体系をなしており、そのうちのどれか一つをそれ自体として抽象することはできない。「私の考えでは、すべての実際の関係は一つの状況であり、個別的な全体性である。いかなる種類の分析や

---

<sup>11</sup> 前期 Wittgenstein は「対象の同一性を私は記号の同一性で表現し、等号には訴えない。対象の異なりは記号の異なりで表現する」(Wittgenstein 1933, 5.53)と語っているが、Bradley は Wittgenstein とは異なり、全体主義的な世界観を提示しているのであるから、与えられた二つの同一タイプの記号トークンに対しても、その背後の隠された全体性によって差異が生じていると認めるであろう。端的な同一性は、Bradley においては、あらゆる対象を消し去ることによってしか到達できない。

抽象も、最終的には、そのようなものとしての関係をいくらか偽にする」(CW12, 664)。

関係について以上のことを理解したならば、Bradley が推論をどのように捉えようとしていたのかということがよりよく理解できるようになる。内的関係は同時に外的関係でもあり、その逆もまた然りである。それとまったく同じように、分析は総合でもあり、総合は分析でもある。「私たちは〔分析と総合という〕二者が一つの過程の二つの面であることを見てきた。そして、このことから、一方の増大は他方を増し加えるものでなければならないということが帰結する。あなたがより深く与えられた全体性を分析するほど、あなたはその統一をより広くより大きなものにする。また、あなたがより多くの要素を総合的に構成するほど、その総体(totality)の細部はより細かく、その差異はより完全なものとなる」(PL, 486)。通常はこれとは逆のことが信じられていると Bradley は述べる。つまり、分析をすればするほど統一が失われ、また統合を繰り返すと差異が見えなくなると考えられている。だが、分析と総合とは実際には相反するものであるどころか、相互依存的なものですらある。関係が一つの状況であり一つの全体であるならば、推論とは、分析と総合を通じてこの一つの関係の体系をさらに拡張していく過程に他ならない。このことを判断の面からみると、これは同時に判断の条件を明示的にしていく過程であり、判断の内容をより豊かなものにしていく過程である。

### ●同一性の原理とその解釈

Bradley は、このような推論が可能であるための条件を考察する。たとえば、「A は B の右にあり、B は C の右にある。したがって、A は C の右にある」(PL, 295)という推論が成り立つためには、二つの前提の両方に含まれている B の同一性が求められる。もし、A は B の右にあり、また B は C の右にあるが、前者における B と後者における B とは異なるものであるということになったら、私たちは結論を導くことができない。このような推論を成り立たせるための条件として、Bradley は「同一性(identity)」と「普遍性(universality)」という二つのタームを導入する。「(i)同一性に基づいているのでなければ理由づけ(reason)することは不可能である。(ii)少なくとも一つの前提が普遍的でなければ理由づけすることは不可能である」(PL, 285)。だが、これらは実際には同じ一つのことを言っているにすぎない。これらの用語の使用の区別が曖昧であることは、Bradley 自身のテキストから直ちに読み取ることができる。たとえば、Bradley はある個所では「中間項(the middle)は差異を結びつける同一性であり、そのような同一性である限りで、中間項は普遍的なのである」(PL, 294)と語っており、また別の記述では「〔上の例を用いるならば〕「B は C の右にある」は普遍的な判断である。なぜならば、B が A と C との空間的な関係の差異を含んでいる同一のもの(an identity)だからである」(PL, 296)とある。あたかも、同一性を担いうることは普遍的であることだと考えているかのようである。ともかくも、推論が成り立つためにはそれが同一性あるいは普遍性に基づいているのでなければならない<sup>12</sup>。

---

<sup>12</sup> もちろん、厳密に述べるならば、ここで私たちが同一性と言っているものは端的な同一性ではない。端



だが、上のような記述は、推論過程において何が同一（あるいは普遍的）であるのかという点についてなお曖昧であるように感じられる。つまり、上の推論の例に則っていえば、「B それ自体が普遍的で、おそらくは具体的なものであるということなのか、あるいは議論では言及されていない本当の主語(real subject)が普遍的であるのか」(Manser 1983, 168)がはっきりしない。一見すると、上で引用したいくつかの記述からは、B それ自体が単体で普遍的なものであるという考えが導けるようにも思える。しかし、これまでの議論を総括して反省してみるならば、このような理解は極めて疑わしいものとなるだろう。一体どのような操作が、関係の体系のなかから一つの要素 B だけを取り出して、それに普遍性という特別な性質を持たせることができるのだろうか。実際、上の推論において B だけが普遍的であるという考えを Bradley は最終的には採用していない。Bradley の次の記述にその点はあきらかである。

たとえば私たちがあるいくつかの空間を混ぜ合わせたり、あるいは二つの主語を持ちそれらを比べるならば、そのときその中間的操作として、統一が外部から持ち込まれると言われるかも知れない。もしあなたが誤って、これらの空間や主語を完全に独立した姿で現れてくるものとして捉えるならば、その統一は外からもたらされたものである。だがその場合、あなたはいかなる機械的な力によってもそれらを決して一緒にすることはできないであろう。真の出発点は、関係しあったこれらの諸点によって性格づけられた空間の総体であり、また両方の主語に現れる共通の現実(common reality)なのである。あるいは、あらゆる与えられた数字が部分として存在している観念としての整数(ideal integer)や、それ自体を複雑なものとして提示する潜在的な全体性が真の出発点なのである。この全体性は、抽象によってより単純な述語として示される。この隠された主語が私たちの過程によってもたらされた変化を支えているのである。それはまたその過程において、その活動の中心としても機能している。

PL, 492-3.

推論は、現実それ自体を決して超え出ることではない。「A は B の右にある」という判断を、B の同一性を通じて「B は C の右にある」と結びつけて「ゆえに、A は C の右にある」と推論するとき、私たちは二つ目の前提が私たちの経験の外部からやってきたかのように感じる。しかし、本当に経験の外にあったならば、私たちはそれをいかなる関係のもとにも捉えることができない。それゆえに、実際には二つ目の前提もより大きな全体性のうちに含まれているのだと考えられなければならない。この条件のもとでのみ、私たちは二つの前提のうちにある B の同一性を認めることができる。

---

的な同一性というものが存在しえないということは上で議論した通りである。この箇所および以降で語られている同一性とは、何らかの差異を含んだ同一性であり、正確には「類似性(resemblance)」「類同性(similarity)」あるいは「相似性(likeness)」などと呼ばれるべきものである。これらのものについて、Bradley は「二つの区別されたものについての、多かれ少なかれ特定されていない同一性(同じさ)の知覚」(CW9, 533)であると説明している。

現実それ自体という判断の究極的な条件のおかげである観念的な対象の同一性が可能になることが、推論の可能性のためには必須である。つまり、Bradley によれば、彼が「同一性の原理(the principle of identity)」<sup>13</sup>と呼ぶものが推論のための第一の原則である。この原理は様々な仕方で述べられており、「同じにみえる(seems)ものは(その限りで)同じである(is)」(PL, 288, 297n2)、「観念的に同じであるものは現実的に(really)も同じである」(PL, 292)、あるいは「あるデータについて、私たちの観念的実験という操作のうちで真であることは、その実験のことを考慮に入れなくても何らかの意味でそのデータについて真である」(PL, 431)、「ある文脈(context)で真であるものは別の文脈でも真である」(PL, 470)などと語られている。これらの記述のうち、前者二つは観念的な対象の同一性に注目した表現であり、後者二つは観念的なもの一般の普遍性に注目した表現であることが理解できよう。やや大胆な解釈になってしまうかもしれないが、すでに示唆していたように、Bradley にとっては何らかの意味で同一性を担保しうることと普遍的であることは同じことであり、それが観念的なものを持つ特徴である、と言ってよいであろう<sup>14</sup>。

想像に難くないところであるが、同一性の原理は、無批判に受け入れられてきたものではなかった。たとえば、Bradley よりやや下の世代に属するイギリスの哲学者・心理学者であった G. F. Stout は、観念の同一性という考えに対して、次のようにその困難を表明している。「Bradley にしたがえば、二つの現に区別された主語 A と B について、それらが共通の述語を持つべきであることは究極的な矛盾である。A について性質 p を主張するとき、私たちは p が A の存在と一つであるということの意味している。p の存在は A の存在に不可分な仕方含まれている。もし私たちが p やその他の A の諸性質を頭から振り払うならば、私たちはまさにそのことによってそれらが性格づけているところの A の存在を頭から振り払う。だが、B は A とはまったく異なる、それ自体の存在を持つと想定されている。したがって、A の存在と一つであるところの同じ性質 p は矛盾することなしに B の存在とも一つであると理解されることはできない。それにも関わらず、すべての日常的思考はこの矛盾に侵されているのである」(Stout 1925, 44)。この矛盾を解決するためには、私たちは(i) A と B の両方に p という性質が含まれているという考えを否定するか、あるいは(ii) A に属する p と B に属する p とは同一ではないと考えるか、どちらかの道を採用しなければならないと Stout は主張する(Stout 1925, 48)。

---

<sup>13</sup> Bradley はこれを、‘the axiom of identity’や‘the axiom of the identity of indiscernibles’などとも呼ぶ。

<sup>14</sup> 次の記述のうちにこの解釈の根拠を求めてよいように思われる。「推論は「普遍的」である。だがそれは、一人以上の人間によってなされるからとか、一度以上現れるからというのではない。それが普遍的であるのは、それがいくらか無関係な細部としての個別的な付随物に反対する本質を持っているという意味においてである。言い換えれば、すべての推論は「これ」「ここ」そして「いま」を超え出た何かなのである」(PL, 598)。「これ」であるところの直接経験は無数の細部を持ち、そのように捉えられる限りで決して何ものとも同一にはなりえないが、推論における対象はその細部をいくらか捨象しており、そしてそのゆえに普遍的であると言われる。なお、解釈者によっては普遍性を次のように説明している場合もある。「観念は、一つ以上の精神が矛盾することなく一つの同じ思考について考えることができるという意味で普遍的なのである」(Mander 2011, 284-5)。だが、このような解釈は上の Bradley の引用部分と不整合であるから注意しなければならない。

この Stout の批判は、全面的には正しくない。Stout は「存在(existence)」という言葉を多用し、とくに A や B が観念ではなく存在であることを強調しようとしているように見えるが、もし A や B が観念的なものではないのであれば、A と B とが明確に異なるものであるという前提を保持することもできない。Stout の想定に反して、「A は p である」と言うときと「B は p である」と言うときとで、私たちは異なる存在に同じ性質を帰属させているのではない。より正確に言えば、私たちはこれらの場合、同じ一つの現実に、部分的に同一である二つの観念（‘A-p’ と ‘B-p’ とする）をそれぞれ帰属させているのである。A や B がすでに観念的であるという考えが、Stout の批判への応答の鍵となる。実際、A や B が観念的でないならば、上の引用に見られるように繰り返し同じ A や B について語ることはできないであろう。

だが、同一性の原理に対してはさらに根源的な疑問が投げかけられうる。なぜ、p や A や B は同一性を持ちうるのだろうか。Bradley は、同じに見えるものはその限りで同じであると言っているが<sup>15</sup>、それはなぜなのか。これは Bradley が最終的には答えておらず、また答えることができないと考えていた疑問であるように思われる。『論理学』のある個所で、Bradley は次のように語っている。「読者は究極的な解決を探してはならない。〔…〕第一に形而上学が自身の謎を晴らすまでは、論理学を疑いと困難とから解放することはできない。そうであるから、私たちは最終的には第一原理(first principles)の核心に横たわっている諸問題へと至るのであるが、私たちはそれらの問題に対処した振りをすることはできない。私たちの直接の問いは、したがって、無条件的な解答を見出さないであろう。推論は、妥当であるとしたら、最終的にはある仮説に基づいて妥当であるのでなければならない」(PL, 552)。推論の働きに対する貢献の重要性から言って、Bradley がここで複数形で語っている「第一原理」のうちには同一性の原理も含まれていると見做すべきであろう。同一性の原理の妥当性については、再び、私たちはただ信じるしかない。

同一性の原理は、Kant が『判断力批判』で論じた「反省的判断力(reflektierende Urteilskraft)」の概念と非常に近いものであるように私には感じられる。私は以前、反省的判断力を理性と感性の協働としての、(目的関係を含む) 経験的な概念的認識一般および美的認識に先立って対象に特別な種類の規定を与える能力として捉えたうえで<sup>16</sup>、次のように評したことがある。

反省的判断力の本務は経験的な認識を可能にすることである。ところで、経験的な認識

---

<sup>15</sup> この考えは、当然のことながら、同じに見えるものはすべて間違いなく同一である、ということの意味するものではない。Cf. PL, 297n2.

<sup>16</sup> 反省的判断力の実質をなす所謂「構想力と悟性の自由な戯れ」が、広く経験一般において役割を果たしているということについては、小田部胤久の次の解説を参照されたい。「認識諸能力の相互的主観的一致」の ästhetisch な意識とは、人間が内官によって自己の認識諸力の活動を、それが心に与える作用としての感情によって意識することである。この意識は趣味判断のみならず、潜在的にはあらゆる(広義における)認識活動に汎通的に伴うが、趣味判断にあっては認識諸力の活動それ自体が生動化されて強まり、またこの活動が心に及ぼす作用が前景化するために、この作用は快の感情として内官によって顕在的に意識される」(小田部 2016, 40-1 頁)。

を可能にするために求められる第一の仕事は何であろうか。私の考えでは、まだいかなる規定もされていない特殊なものを、そのものとして心のなかに表象することである。これは、ある概念で対象の表象を規定することとは違う。このような仕事は規定的判断力の為すところなのであるが、それよりも前に、特殊なものは未だ何ものでもないあるものとして私たちの心の前に現れなければならない。しかし、逆にいえば反省的判断力が働くのはここまでである。それだから、反省的判断力だけが働いた結果としての表象は、他の認識能力によるあらゆる規定から自由なままで、かつ何かあるものの表象として存在する。この状態が、構想力すなわち直観と悟性とが自由に調和した結果としての認識的状态である。また、この状態こそ、あらゆる目的の表象を抜きにした単に形式的な合目的性が可能となっている状態である。

白水 2019, 12 頁。

このように反省的判断力を解釈することで、Kant 美学における難点の一つである「目的なき（主観的）合目的性」に無理のない解釈を与えるとともに、美的判断と通常の経験的判断とを連続的なものとして理解することが可能になる。

一方で Bradley は、同一性の原理について次のように語っている。「この原理は（読者におかれては注意されたい）積極的なものである。それは内容のあらゆる与えられた繋がりを「法則」（‘law’）として理解してよいということを主張する。したがって、（変化のもとで）あなたが推論したり、「法則」が無くなってはいないと想定するとき、その古い繋がりは新しい条件のもとでも依然成り立っているのである」（PL, 446n4）。この記述にあきらかなように、同一性の原理は、Kant の用語を用いるならば、悟性における法則である「概念」がその上で見出されるものであるばかりか、概念をさらにより正確なものへと洗練させていく契機でもある。あるものの同一性を主張することは必ずしもそれが「何であるか」を述べることではないが、逆に何かについてそれが「あるものである」と言うときには、私たちは他の何かについても同じように（同一性に基づいて）「あるものである」と言う準備ができていなければならない。この意味で、「概念」が可能であるためには常にその根底において同一性が先行（あるいは少なくとも並走）していなければならない。なお Kant の図式に則って話すとすれば、概念を産出することができるのは統一の原理としての理性に限られるのであるから、概念を可能にするこの原理は、一方で感性的な働きでありながら、同時に理性と協働するものでもある。このような点で、Bradley における同一性の原理は Kant の反省的判断力とある程度類比的に語られうるものであるように思われる<sup>17</sup>。

---

<sup>17</sup> このアナロジーに言及することによって私が強調したいのは、感性的な能力が思考に対して果たす役割の重要性である。前章で論じた通り、Bradley にとって絶対的な知識である「信仰」は同時に「絶対的な直観」でもある。それゆえ、推論のための基本原理である同一性の原理も直観されるものであると考えるのは自然である。反省的判断力と同一性の原理とはともに、基本的に感性的な能力であると同時に、思考にとって決定的な役割を担っているものであるという点で比較の対象として興味深い。だが、この点について十分に議論するためには相応の場を用意しなければならないであろうから、ここではそのアイデアを提

## ●推論は観念の自己発展である

さて、ここまで、判断における主語/主体は現実であること、したがって判断は条件的であること、そして条件的であるがゆえにそれは発展するものであるということ、および、この発展こそが推論であって、それが可能であるためには観念的なものが普遍的でなければならないことを述べてきた。次節で私たちは Bradley の真理観をめぐる議論に踏み込んでいくが、それに先立ってここでさらに論じておかなければならない事柄は、ただ次の一事、推論が観念の自己発展であるという考えについてのみである。

ここに再び引用するが、Bradley は推論を「現実的なものとして捉えられた所与の対象の観念的な自己発展」(PL, 598)と規定する<sup>18</sup>。この規定のうちに含意されているのは、推論がただ観念によって引き起こされる発展過程であるというだけではなくて、それが必然的な発展であるという考えである。「推論においては、他の何かではないその現実的な対象が、その本来の自己(proper self)を発展させ、それによって何であれ外的なもの(それに敵対するものや無関係なもの)を従わせたり、あるいは排除したりする。この意味で、推論は必然的なのである」(PL, 598)。

私たちはすでに、推論においては分析と総合という二つの操作が働いており、しかもこれらは本質的に異なった二つの操作なのではなく、一つの過程の異なる側面であるということを論じておいた。いまや、分析と総合とは観念の自己発展という一つの過程の異なる二側面であると想定することは極めて自然である。このことは、分析と総合とがともに不完全な操作であり、それらを単純に組み合わせることによっては実際の推論について説明することができないという事実から予見されうると Bradley は主張する。

「私たちの分析と総合とは致命的な欠陥を抱えており、それらの統一も貧弱で表面的なものでしかない」(PL, 487)と Bradley は言う。まず分析に関していえば、それは分析の対象として与えられたあるデータが一つの全体であることを想定しているが、まさにこのデータが一つの全体であるという事実が、それが何か外的な存在によって規定されているということを示している。「この外来の繋がりとはそれが何であるかを構成するようになり、よってそれ自身の本質に含まれている」(PL, 487)。このように、データを分析の対象として捉えるとき、そこには必ず異質な要素が含まれることになる。このデータを分析することは、それゆえ、決して必然的な結果をもたらすものではなく、いくらか欠陥のある帰結を導くものである。また、総合についても同様の指摘が可能である。総合において

---

示すだけに留めておきたい。

<sup>18</sup> この規定から、推論は「観念の」自己発展である、と語ることが許されるのか、と疑問に思う人があるかもしれない。推論の対象は何であるか、という問題については Allard 2005, 157-8 参照。そこで Allard は「推論の対象は現実について述定される観念である」(Allard 2005, 158)と結論しており、本稿もこの結論に従う。

は、私たちはある一つの要素を別の新しい要素と結びつけ、もって一つの全体を構成しようとするが、これらの構成要素はその全体を分析することによって予め必然的な仕方では得られたものではない。むしろ、その新しい要素はどこか外部から持ち込まれ、結びつけるよう強いられているものであるように感じられる。「もともとの要素にとってこのよそ者(stranger)はそれ自身の部分であるようには見えず、むしろ外的なものの到来あるいは輸入物のように感じられる。したがって、総合は自己決定ではない」(PL, 488)。このように、ただ分析や総合を組み合わせるだけでは、推論の必然性は担保できないということがわかる。

だが、「不完全性を認識するとは、完全な立場から判断することである」(PL, 489)<sup>19</sup>。私たちがこれらの欠陥を指摘することができるのは、私たちが実際にはそうした欠陥に囚われてはいないからである。これは、もちろん私たちの実際の推論が完全無欠であるというのではない。だが、「実践においては私たちの議論は悪癖に汚されているけれども、私たちの心は純粋で欠点のない理想的(ideal)な理由づけの形式を与えられている」(PL, 551)と Bradley は語る。つまり、私たちは、不完全な仕方においてではあるが、欠陥のない推論とはどのようなものであるかということを知っており、それゆえに実際には分析や総合の一面的な不完全性を乗り越えているのである。

Bradley がここで強調しようとしているのは、私の考えでは、ただ次の一点に尽きる。すなわち、推論においては、私たちが意図して分析や総合をやるのではないという事実である。もし私たちが主体的に観念に操作を加えるのだと考えれば、上述のような必然的でない帰結が導かれることとなるだろう。つまり、分析するにあたっては対象を恣意的に限定し選び出したり、総合するときには、再び、結びつける要素を恣意的に選定したりすることになるだろう。そのような操作は、論理的推論に本質的に含まれているものではない。推論とは、「私はそうしなければならない、なぜなら私は別様にしえないからだ(I must because I can not otherwise)」(PL, 491)という形を取るものである。このことは、私たちの実際の思考活動を反省してみれば納得できる事実であるだろう。私たちは、目の前のペットボトルにお茶が入っていることを、お茶とペットボトル容器という要素を意識的に結合して判断するのではない。ただ目の前のものがそのように現れてくるのを知るのである。言い換えれば、観念的に捉えられた対象が、おのずからそのように現れてくるのである。これが、観念が自己発展するということである。

分析や総合という操作は、上で述べた通り、それを適用すべき対象が何らかの外的なものに関わることによって困難に陥る。逆にいえば、外部との関わりを考えなくてもよいならば、分析や総合はそれ自体としても失敗することはない。しかし、その場合、その過程はもはや推論と呼べるものではない。

---

<sup>19</sup> Bradley は『倫理学』においても同じロジックを用いている。彼は、道徳性(morality)が最終的には自己矛盾的なものであることを説明した後で、次のように語る。「矛盾が生じるのは、事実として人間が矛盾しているからである。だが、人間はそれ以上のものである。[...] というのも、矛盾を感じることは、実際にはそれを超え出たもの(to be above)だということだからだ」(ES, 313)。これらの記述のうちに、私たちはすでに真なるものや善いものをいくらか、しかし本当に知っているという Bradley の考えを読み取ることができる。

くなってしまう。これが、Bradley が「推論の本質的な謎(essential puzzle)」と呼ぶものである。Bradley はこれを次のような問題として提示している。「一方で、もし対象がその始まりを超え出ないとすれば、あきらかにそこには推論はない。だが他方で、もし対象がそれ自体を超え出るならば、推論は破壊される」(PL, 599)<sup>20</sup>。推論は、すでに知られていること以上のことを語らなければならない。しかし同時に、推論がその前提以上のことを語ろうとすると、その妥当性は保証されない。

この問題を Bradley はどう乗り越えようとしたのか。その答えを私たちはすでに知っている。一方で、推論によって発展する対象は条件的なものであり、それが条件的であるということは、現実と一つであるということである。「[推論の] 対象は、[...] 現実(Reality)に、あるいは現実の宇宙(the real Universe)に参照するものとして理解される。より正確に言えば、この対象はこの現実と一つのものとして理解される」(PL, 600)。他方で、推論はその条件的なものの自己発展である。推論の対象は、ある限定されたものでありながらそれ以上のものであるから、それは推論によって自身の前提を超え出ると同時に、どこまでも自身のうちに留まっている。さらに、その限定された自己自身を超え出るとき、それは必然的な仕方その限界を乗り越えてゆくのである。推論とは、したがって考えることとは、現実そのものの働きに他ならない。

以上、私たちは Bradley 論理学における判断と推論について論じてきた。判断とはある一つの観念を現実に帰属させることであり、推論とは判断される当の観念の自己発展である。判断と推論とは本質的に結びついている。Hegel と同じように、Bradley にとっても、判断の主語/主体は現実であり、また真理とは思考そのものである。

---

<sup>20</sup> これは、Allard の指摘によれば、J. S. Mill が『論理の体系』(*The System of Logic*)で提示した推論に関わる根本的な問題を Bradley が自身の言葉で提示し直したものである。Allard は、Mill に即して、この問題を次の4つの命題の連言からなるものとして定式化している。

- (1) 推論が適切なものである(legitimate)なら、その結論はその前提のうちで主張されている。
  - (2) 推論の結論がその前提のうちで主張されているなら、推論は循環的である。
  - (3) 推論が循環的であるなら、それは役に立たない。
- したがって、
- (4) もし推論が適切なものであるなら、それは役に立たない。(Allard 2005, 131-2.)

## 2.

### ●真理

真理とはなにか。Bradley は、真理が何であるかということ、以下のように繰り返し語っている。

あなたの主張の条件(conditions)がその主張に含まれていればいるほど、それだけあなたの判断はより真でより誤りの少ないものとなる。

ETR, 252-3.

判断の条件がその判断により多く含まれているほど、あるいは含まれるほど、その判断はより真でより現実的になる。より少なく条件的(conditional)となり、より多く条件充足的(conditioned)となる。

PL, 639.

真理は条件的である。だが、それは知性的に乗り越えられることはできない。その条件を充填する(fill in)ことが、単なる知性を超越した全体性へと移行することであるだろう。

AR, 547.

真理とは、判断の条件を満たすことである。判断の条件とは、その判断が現実に対して参照する観念が何であるかを決定するものである。現実が「内容」と「存在」とに分離するとき、内容が観念であるならば、その内容と結びついた存在がその条件にあたると言えよう。すべての判断が条件的であるという主張は、観念がそれ自身の条件のすべてを受け入れて完全に発展した姿を取ることには決してないということを言っている。なぜなら、観念は最終的には現実に帰せられるからであり、現実のすべてを観念的な仕方では抽象することは不可能であるからだ。言い換えれば、観念はいつでも、自分自身の条件のいくつかを取りこぼしている<sup>21</sup>。この取りこぼしが多いほど、その判断は漠然とした

---

<sup>21</sup> 「すべての観念は現実の真の形容詞となることができる。だが反面（すでに見てきたように）すべての



ものとなるであろうし、その分それが持つ真理性も少なくなるであろう。逆に、観念のうちにより多くの条件が反映されているほど、その判断は多く真実を語っているであろう<sup>22</sup>。

いまや、私は真理について新たに語るべきことをほとんど持っていないように感じる。私たちは判断や推論について論じてきたが、その議論のうちに、Bradleyの真理についての考えはすべて含まれているからである。逆にいえば、それを理解しない限りはBradleyの真理観も理解することはできないだろう。思考とは観念が自ら形作っていくものである。そしてこの自己運動のうちには現実全体の運動が現れている。

思考においては、現実の全体はその差異の体系であり、その全体性が各々の差異のうちに内在している。私たちは思考をこのようなものとして理解するべきである。この全体性のなかである要素を分析することは、それはその要素の自己発展に他ならないのであるが、一つの総体性を生み出すことであるだろう。どんな一部分についてであれ、それを内的に開いていくことは、その存在の別の側面が開くことであり、それなしではそれ自体が完成しない。ある要素の内側への進行はその本質を補完するものとの自然な総合である。そしてまた、総合もその全体が自分自身の身体のうちで行う運動である。それは部分に暴力的な仕方では結合を強制するものではなく、諸部分がそれぞれに、自身の自己制限を失うことによって自身の充足を獲得するのである。

PL, 489.

この運動のうちに真理が存在している。この自己発展を通して、思考はより真であるような思考になることを目指す。もちろん、真理はその完全な姿、その無条件的な姿、すなわちそこにおいてはもはや真理としての本性を失っているような姿を取ることは決してない。だが、「川は海に流れ込まないだろうか？また、自己は愛において自己自身を失わないだろうか？」(AR, 173)。真理の本性とは、より真であることを目指し自身の条件を満たしていく運動そのものにおいて見出される。もはや真理ではなくなってしまうような終局を目指す運動こそが、実のところ、真理それ自体なのである。絶対的な真理は存在しない。絶対的な真理とは、そこに川がなく海しかないことであり、そこに愛がなく一人の人しかいないことだからである。終わりにたどり着けないことは人間にとっては悲しむべきことであろうか。Bradleyはそうは考えない。彼は言っている。「この世の栄光とは、最終的には、現象がこの世界をより栄光あるものとして残しているということにある。私たちにとって、それはよ

---

観念は変容され(*be altered*)なければならない。観念はすべて、多かれ少なかれ、補完(*supplementation*)と再編成(*rearrangement*)とを要求する」(AR, 369)。

<sup>22</sup> Stoutが説明のために用いている以下のような例が理解の役に立つかもしれない。「ある子供が石が落ちると言う。この落下は、Newtonの、あるいはEinsteinの重力の理論の真理性や、あるいは何かそれらを改良した他の理論の真理性によるものである。この子供はこの諸条件の文脈を知らないので、この石の落下について、そうしたものを離れてそれ自体で現実的であるとみなさざるを得ない。したがって、その子の判断は、NewtonやEinsteinのそれと比較して、相対的に偽である」(Stout 1925, 43)。

り完全な輝きの顕示(show)なのである」(PL, 591)。

私は、Hegel が『精神現象学』序文で語っているあの非常に有名な言葉を思い出す。

現れとは生成と消滅であるが、それ自体は生成も消滅もせずにそれ自体としてあり、現実と真理という生命の運動の本質をなしている。真なるものとはバッカスの陶酔であり、そこにおいては酔っていない者はいない。誰もが、そこを離れると直ちに消えてしまうので、それは透明で簡易的な静けさを保っている。

Hegel 1986, 46.

### ●Bradley と真理論

真理論(theories of truth)とは、真理という概念を哲学的にいか理解することが適切であるかを問う一つの分野である。Damian Ilodigwe の整理にしたがえば、真理論とは一般に次の三つの主題に関する考察のいずれかを意味するものと考えることができる。第一に、「真理」や「真である」という言葉がなにを意味するかということについての、真理の言語的・意味論的考察である。第二に、私たちが真であるものを特定したり、あるいは真から偽を区別する際に何に訴えるのかを問題にする、真理の基準あるいはテストについての考察が考えられる。そして第三に、真理は何からなる(consist in)か、あるいは真理の本性は何であるか、ということの問題にする議論がある(Ilodigwe 2005, 267-8)。私たちがここで問題にしたいのは、第三の問い、すなわち真理の本性に関する考察である。

真理の本性についての問いに対する最も標準的な見解は何であるか、と問われるならば、多くの人がそれは対応説(correspondence theory)だと答えるであろう。対応説とは、ある命題や判断の真理はそれが表現している事実と対応しているということのうちにある、と考える立場である。Bradley は対応説的見解のことを「真理のコピー理論(the copy-theory of truth)」(ETR, 120)とも呼んでおり、これについて次のように語っている。「私たちは、最終的にはこのような考えは容認できないということを見てきた。だが、低い視点から見れば、真理を現実と対応するものとして、あるいは事実を再生産するものとして語ることは便利(convenient)であるかもしれない」(ETR, 118)。この語り口からも察せられる通り、Bradley は現実との対応関係が真理の本質をなすとは考えていない。また、解説者のあいだでも Bradley の思想と対応説を結びつける者はほとんどいない<sup>23</sup>。なお、Bradley の真理の

---

<sup>23</sup> Ralph Walker は、Bradley が以下で述べる同一説も斉合説も採用していないという消極的な理由から、彼に対応説を帰属させている。「Bradley は対応説論者であろうか？私は彼をその一人であると言った。だが、私は同時に、個々の事実と個々の判断のあいだの関係によって対応というものに説明を与えようとする Russell のような人々の試みを Bradley がはっきりと拒絶しているということも指摘した。対応説論者というのが有意義な対応関係の説明が示されうると考える人のことを言うのであれば、私は Bradley は対応説論者ではないと思う。しかし、対応説はしばしば、ある判断の真理は単純にその判断がそうであると言

研究に関する第一人者である Stewart Candlish は、『論理学』第一版における Bradley は対応説的な真理観であったが、それ以降の Bradley は一貫して真理の同一説という立場を採っていると主張している (Candlish 1989, 336)<sup>24</sup>。

同一説(identity theory)は、Candlish や Thomas Baldwin が Bradley の真理観を表現した理論として提唱したことから、現代哲学の分野でも認知されるに至った真理論上の一つの立場である<sup>25</sup>。現在では、Bradley の他にも、ある時期の Russell や John McDowell といった思想家に真理の同一説が帰属されることがある<sup>26</sup>。「判断の真理は、その判断の内容と事実との同一性(the identity)からなる」(Baldwin 1991, 35)というのが真理の同一説が表明している立場である。Bradley の哲学に関する同一説支持者の多くは、Bradley のテキストが直接的に同一説の考えを表明しており、それがこの説を支持する根拠になりうると考えている。たとえば、彼らは Bradley の次のような文章に注目する。「知識からの現実の分離、および真理からの知識の分離は、いかなる形式のものであっても棄却されなければならない。そして、迷宮から出口へ向かうただ一つの方法は残った選択肢を受け入れることだけである。私たちのたった一つの希望は、現実が真理の外にあるのではないという帰結を受け止める勇氣を持つことのうちにある。真理、知識、現実の同一性は、それがいかなる困難をもたらすとしても、必然的かつ基幹的であると理解されなければならない」(ETR, 112-3)。あるいは、次のような記述もある。「真理の完全性と現実の完全性とは、最終的には、同じ性質(the same character)を持つのである」(AR, 363)。これらに類似した表現は Bradley 自身の著作のうちにくらでも見つけだすことができる。

それでは、Bradley は真理について同一説を採用していると結論してよいであろうか。私にはそうは思われない。というのも、同一説という考え方は、真理の理想的な姿だけを見て真理とは何であるかを語ろうとしているように思われるからだ。たしかに、Bradley にしたがえば、真理は最終的には現実と一つになるものと考えられなければならない。しかし同時に、現実と同一となったときには真理はもはや真理としての在り方をしてはいないということもまた認められなければならない。そして、私たちにとっての真理とは実際にはどれ一つとして現実と一体化したものではないのだが、それらの真理が本当はいささかも真理ではないのかというと、まったくそんなことはない。私たちが手

---

っている通りであるそのものからなるという主張であると理解される。これが対応説であるならば Bradley は対応説論者である」(Walker 1998, 109)。

<sup>24</sup> Candlish はここで、『論理学』第二版で追加された次のコメントを参照している。「この作品では、便宜のために繰り返し、現実を事実の連なりと同じものとして、また真理をコピーすることと同じものとして扱ってきたが、私が思うに、これは誤った判断であった。これは、主題を制限し、形而上学を避けたいという私の願望から生じたものである。というのも、序文で述べてあるように、私は最終的な答えを提示する用意ができていなかったからである」(PL, 591n1)。

<sup>25</sup> Candlish 1989, Baldwin 1991.

<sup>26</sup> Russell については Baldwin 1991 参照。ここではとくに 1900 年代における Russell の思想が論じられている。また、McDowell に関しては Julian Dodd, 1995, 'McDowell and Identity Theories of Truth', *Analysis*, vol. 55 pp. 160-165 参照。

にする真理はどれも不完全であるが、それでも本物の真理である。Bradleyは次のように言っている。「私たちは間違いを犯すが、それにも関わらずこの世界の最も重要な本性を私たち自身の価値や現実性の基準として用いるのである。より高い、より真である、より美しい、より善い、より現実的である——これらのことは、全体として、私たちににとって価値がある(count)から宇宙において価値があるのである」(AR, 550)。

私の見たところ、Bradleyに同一説を帰属させるという考えは、前章で論じたような、「超関係的経験」をBradley哲学における絶対者に位置づけようとする試みと同種の誤りを犯している。そのような考えは、たしかに一面ではBradleyの思想を正しく表明しており、それゆえに完全に間違っただけとして退けることはできないが、しかし反面、そのような安易な絶対性に易々と傾倒しないところにこそBradleyの思想の奥深さがあるとも言える。超関係的経験という考えや真理の同一説という立場は、いわば止まった時計のようなものであって、それは一周のうちで一度は正しく時を刻んでいるのだが、しかし全体としては流れゆく時の本質を表すことに失敗しているのである。

もう一つ、Bradleyの真理論としてしばしば囁かれる考え方に、真理の斉合説(coherence theory)と呼ばれる立場がある。多くの解説者がBradleyに真理の斉合説を帰してきたという経緯がある一方で、Robert Sternによる「Bradleyが真理の斉合説を手にしていなかったという考えは今日では専門家の書きもののあいだでは標準的な見解である」(Stern 2004, 304n16)といったコメントもある。Bradleyにとっての斉合性とは、第一章で説明した通り、あるものの集まりの整合性(consistency)および包括性(comprehensiveness)を合わせた概念である。あるものが体系(system)であるならば、それは内的に整合しているだけでなく、どこまでもさらなる広がり求めて拡張していくものでなければならない。真理の斉合説とは一般に、ある判断の真理はその判断と斉合的であるような一連の判断の集合の存在にかかっている、という考えとして理解されているが、これがBradleyに帰属される場合、単に他の判断との整合性だけではなく、その判断の集合が可能な限り大きいものであるかどうかということも問われることになる。

しかし、そもそも真理の本性としての斉合説と呼ばれているものは、しばしばとても奇妙な、真剣に擁護することが困難であるような学説として扱われてきた<sup>27</sup>。というのも、一般的に理解されている斉合説によると、真理とは判断と現実との関係ではなくて、判断と別の判断との関係によって構成されるものだと言われているからである。その考えにしたがうならば、現実から遊離した観念の世界だけで十分に真理が成り立ってしまうことになる。Candlishらは「私たちは、通常斉合説論者というレッテルを貼られている哲学者の誰も、このような仕方では理解された見解を保持してはいなかった

---

<sup>27</sup> 「斉合説に反対する数多くの教科書的な議論が広く受け入れられており、それらの議論によって、斉合説は真剣な注意を向けるに値しない説であるかのような概観を装うことになっている」(Ralph Walker, 1989, *The Coherence Theory of Truth: Realism, Anti-Realism, Idealism*, London: Routledge, p. ix)。「私の知る限り、これこそが「斉合説」だと言えるような学説は存在しない」(Donald Davidson, 1983, 'A Coherence Theory of Truth and Knowledge', 「真理と知識の斉合説」、清塚邦彦他訳、『主観性、間主観性、客観性(現代哲学への招待)』、春秋社(2007)、219頁)。

と信じている」(Candlish and Damnjanovic 2013, 13)と話している。そして、さらに重要なこととして、Bradley は斉合性が真理の本性であるなどとは語っていない<sup>28</sup>。次の記述などは真理と斉合性の関係の近さを示してはいるものの、やはりここから真理の本性は斉合性であるという思想を読み取ることはできない。「真理は宇宙の観念的な表現であり、それは同時に斉合的かつ包括的である。[……] 完全な真理とは、要するに、体系的な全体性の観念を実現するものである」(ETR, 223)。これらのことから、私たちが導くべき結論は次のようになるだろう。すなわち、そもそも一般に真理の斉合説と呼ばれている学説が本当に存在していると考えべきであるかどうかという点が非常に疑わしく、また仮にそれが存在しているとしても、Bradley をその主張者だと見做すべきではない。

それでは、なぜ多くの研究者が Bradley を含む観念論者たちの思想と真理の斉合説という考えとを結びつけてきたのだろうか。Candlish らの考えでは、彼らの論文のタイトル「真理の斉合説：それは Russell の最悪の発明か？」(‘The Coherence Theory of Truth: Russell’s Worst Invention?’)に端的に示されている通り、真理の斉合説とは Russell が観念論的真理観を批判する際に誤って作り上げてしまったものだということになる。Russell は、1907 年に発表した「真理の本性について」(‘On the Nature of Truth’)<sup>29</sup>とそれに続くいくつかの真理に関する論考のなかで、彼が「一元論的真理論(the monistic theory of truth)」あるいは「斉合説(the coherence-theory)」と呼ぶものへの批判を展開している。Russell によると、その真理論は「一元論的観念論の礎石の一つとなるものであり、[……] 全体性としての真理以外に端的に真であるものはなく、たとえば  $2+2=4$  のような独立した真理と思われるものは、実のところそれらが全体性としての真理という体系の部分形成する限りにおいて真である」(Russell 2014, 439)ことを主張するものである。この真理論が正しいとすれば、Russell の考えでは、どれほど実情に反した内容の判断であっても、それと整合的な判断の集合を考えることができ、それゆえに真になることができる。このような真理論は、あきらかに奇妙である。「このような考えを「真理の斉合説」への反論として掲げることによって、Russell は、この見解においては命題の真理は「斉合的」な諸命題の集まりの一員であることからなるのだという考えを含ませた。このようにして、この反論とともに彼は実質的に今日私たちが理解しているところの斉合説を創造した(create)のである。さらに加えて、彼は自身がイギリス観念論者の見解を批判しているという姿勢を提示していたので、彼はまた、イギリス観念論者たちがこのような馬鹿げた見解に与しているのだという含みを持たせることにもなった」(Candlish and Damnjanovic 2013, 16)。おおよそ以上のような次第で、Bradley にも真理の斉合説が帰属されるという事態になったのだと Candlish らは説明している。

以上、Bradley の真理観を真理の本性に関する三つの学説、すなわち対応説、同一説、斉合説にそれぞれ参照してみたが、そのいずれも Bradley の思想を正しく表明したものではないということ

---

<sup>28</sup> 「Bradley の出版された著作のどこにも真理の斉合説は表明されていないし、また彼の出版されなかった文章のうちにも私はそれを見出さなかった」(Candlish 1989, 333)。「真理が斉合性からなるなどとは、Bradley はどこにおいても言っていない」(Mander 2011, 307)。

<sup>29</sup> この論文は、直接にはイギリス観念論者の一人である Harold Joachim の *The Nature of Truth*(1906)へのリアクションとして提出されたものである。Joachim はしばしば Bradley 哲学の継承者として語られることがある思想家である。

確認することができた。Bradley の真理観をめぐる研究は驚くほど錯綜しているか、あるいは根本的に見直されなければならないという印象を与える。私の見た限りでは、Bradley の真理観を最も正しく把握し、再提示しているのは、Bradley の論理学に関してとくに優れた研究結果を示している James Allard である<sup>30</sup>。Allard によれば、「条件的なもの(conditionals)は凝縮された議論である。条件的なものが省略している議論が正しいとき、つまりその前提が真でその結論が含まれているとき、それ自体も真である」(Allard 1996, 142)。判断の条件と推論という働きのうちに真理の本質を見出そうとする着眼点は、私の考えでは、まったく正しい。だが、最終的に Allard は「Bradley の真理の基準としての斉合説は、同時に真理の本質としての同一説でもある」(Allard 2005, 204-5)と語って、同一説の立場を支持するに至っている<sup>31</sup>。Bradley の真理についての研究の状況は、目下、このような様子なのではあるが、それでもやはり私には、真理論のもとで考えなければならないのはあくまでも私たちにとっての真理であるように思われるのである。

### ●真理の量と真理の基準

Bradley の真理観については、なお言及しておくべき事柄がある。それが、真理の量および真理の基準という考えである。これには、上で議論の俎上に上がった斉合性という概念が関わっている。先に確認したように、私たちの関係あるいは観念あるいは思考は、それがいかに不完全なものとしても、すでに一つの全体を形作っている。それは自らの運動によって、内的に調和した状態を作り出すとともに、外的にさらに拡大していくことを目指す、一つの体系である。そして、Bradley によると、この体系の斉合性こそがその真理の量(degrees of truth)を決定する。より斉合的であるような思考はより真であり、そうでない思考はより偽である。真理の量という考えは、現代の哲学の文脈においては奇妙に聞こえる発想であるかも知れないが、Bradley にとっては極めて自然で、また基本的な考え方である。Bradley の考えでは、端的な真理も端的な虚偽も存在せず、ただいくらか正しい判断だけが存在する。端的な真理とは無条件的な真理のことであって、それは、繰り返し語っているように、もはや真理ではない。また、端的な虚偽とは自身の条件の一切を満たすことのない判断であ

---

<sup>30</sup> あるいは私は、真理論の文脈に Bradley を位置づけようとはしなかった Manser に同意すべきであるかもしれない。彼は次のように述べている。「いずれにしても、対応関係(correspondence)と斉合性(coherence)が選択可能な候補であると考えられているような「真理論」が Bradley にとって必要であるかどうかは定かではない。論理学に必要なことは判断の論理的な形式を確立することだ、というのが Bradley の主眼であり、そしてこの形式とは「現実とは、S-P であるような、そのようなものである」('Reality is such that S-P')というものである」(Manser 1983, 106)。なお、Manser のこの論考は、Candlish によって「真理の同一説」の考えが発表される以前に書かれている。

<sup>31</sup> Cf. Allard 1996, 155.

るが、なにかを主張することはいくらかその判断の条件を充足することに他ならないのだから、このような完全な偽については私たちは正しく考えることができない<sup>32</sup>。

斉合性とは内的整合性と包括性のことであるから、私たちの思考がより大きく（つまりより多くの条件をうちに含んでおり）、より内的矛盾が少ないならば、その思考はより真であることになる。この意味において、斉合性は「真理のテスト (test of truth)」(ETR, 202)あるいは真理の基準(criterion)であると言われる。真理は決して完全な斉合性を獲得することはできないから、その限りで真理の本性が斉合性であると語ることはできない。しかし同時に、思考はより完全な斉合性を手に入れるべく発展を続けるものであるから、真理と斉合性とは本質的に関係している。真理が斉合性という基準を失えば、それは観念の無秩序な爆発に成り下がってしまっ、もはや真理と呼べるものではなくなってしまうであろう。

真理の基準という観念に対しては、一つの自然な、しかし誤った理解が多くの人の脳裏をよぎるであろうことが容易に想像できる。Bradley が斉合性を真理の基準として語るとき、私たちはそれによってある判断の真理の量を客観的に測ることができるなどと考えるはならない。真理の量を客観的に測定するという考えは、そもそも Bradley の論理学の構想にそぐわないものである。「もし論理的真理の基準というものが、それ自体で個別に理解されたありとあらゆる主張や推論に適用されることで、そうした主張や推論をテストすることのできる試金石であるとするならば、私は、いかなる基準も不可能であるという考えに賛成する。このような意味で理解された基準は、単なる迷信として放逐されてよい」(PL, 619-20)。論理学は、個別の場合に適用できるような推論の規則や真理の獲得の仕方を説くものではない。そうであるならば、Bradley が「私たちの実際の基準は、可能な限り広くまた斉合的なものにされた知識の総体(body)である」(PL, 620)と語るときに主張しているのは、私たちが自分自身が手にしている（あるいはしていた）知識の全体に参照することで自身の現在の判断の妥当性を推し量ることができるということではない。私たちの判断はいつでも「可能な限り広くまた斉合的にされた知識の総体」なのであって、それはいつでもそれ自体の斉合性によってその真理性を測られている。つまり、真理の基準とは、私たちが意図的に適用するものではなくて、現に適用されているものなのである。

このような理解は、一見これまでと違うことを述べているようにみえる次の記述とも整合的である。Bradley は「真理の基準とは、何についてもそうであるように、最終的には私たちの本性からの欲求の充足(satisfaction)なのである、と言うべきであろう」(ETR, 219)と語っている。真理の基準とは、客観的な指標としてあるのではなく、私たちが感じるができるものであるにすぎない。だが、「もし哲学というものがあるとするならば、その本来の仕事は知性を充足させる(satisfy)ことである」(ETR, 221)と語られているように、真理というものがそもそも私たちの本性の充足という在り方におい

---

<sup>32</sup> Bradley は、数学的な真理や自身の主張しているような形而上学的な判断についても、真理の量という考えが妥当すると考えている。すなわち、彼の考えでは、数学も形而上学も絶対的な真理を表明することは決してできないのである。数学的な真理については ETR, 266 参照。また、形而上学的な真理については AR, 544 参照。

てしか存在しないのであるから、真理の基準が客観的あるいは定量的でないことは真理を貶めることにはならないのである。

### ●判断はいかにして誤るか

いかなる真理も、完全な真理ではない。それは、思考の本性からしてそうでなければならない。だが、なぜ思考はそのような本性を持っているのか。それは、私たち思考者が純粹に論理的な存在ではないからである。Bradley は次のように述べる。「真理は（もし私が正しければ）必然的に心理的存在(psychical existence)という側面を含んでいる。真理は、それが存在するためには、それ自体私たちが心的出来事(mental event)と呼ぶものとして起こり、そうしたものとして存在するのだから」(PL, 612)。こうした心理的側面のゆえに、私たちの実際の推論は常にいくらか不完全なものとなっている。

私たちの心理的な側面がどのようにして推論を妥当でないものにしていくか、簡単に確認していこう。まず、論理的な推論が妥当であるのはなぜであったか。それは、推論が対象の自己発展として理解されることができるからである。「推論においては連続的な必然性がある、あるいは少なくともあると想定されている。そこに必然性があるのは、一言でいって、そこに同一性があるからである。自分と等しい(self-same)主語/主体がそれ自体として過程のなかで観念的に発展して、結論において語られる(be qualified)のである」(ETR, 362)。だが、必ずしも妥当ではない推論、たとえば想像(imagination)においては、このような必然性が担保されていない。「思考とただの想像との区別は、論理的コントロールが存在しているかしていないかという点にある。そして、論理的コントロールとは、すでに見てきたように、観念的な同一性の保存にかかっている」(ETR, 363-4)。妥当な推論においては、a が b であり、b が c であるとき、これら二つの前提のうちに現れる b は本当に同じであり、それゆえに私たちの観念は a から b へ、また b から c へと移行することができる。だが、想像においては、a が b であり、b(x) が c である、というような状況が生じている。ここで x とは外的にもたらされた何らかの条件であり、これがなければ観念は c へと到達することはできないが、この外的な条件の助けを借りて c へと到達したとき、推論全体の必然性は棄損されている。想像においては「何らかの外的なものがどこかの段階で入り込み、その過程を損なっている。あなたは、b が c であるから b から c へと移行したのではなく、ただその移行が生じたから移行したのである」(ETR, 363)。

同様のことが記憶(memory)についても言える。記憶とは、過去の事実へと直接的にアクセスすることではなく、現在の経験から観念的に構成されるものである。たとえば「私は先週の月曜日に手紙を出した」という記憶についていえば、その日付と手紙を出したこととのあいだには論理的に必然的な連関があるわけではないので、これは妥当な推論ではない。「その日付とその行為との繋がりにはっきりと論理的であるのではない。それどころか、その繋がりはいささか論理的でないと言われうる。記憶における述語は、真にまた現実にその過程の主語に属するのではない、と言える。反対に、その述語は外から乱暴に付け加えられたもの、極めて外的な何かによって付属しているものであ



る。したがって、ただの気まぐれな想像においてそうであったように、記憶においても観念的な連続性は破壊されているのである」(ETR, 366-7)<sup>33</sup>。

ここでは、記憶や想像といった論理的な推論とはある程度明確に区別されるべき心的過程について取り上げたが、私たち自身が心理的側面を持つ存在である限り、このような心的な効果は、程度の違いこそあれ、およそすべての推論のうちに影響を与えていると考えるべきである。記憶や想像の場合に、それらがいかにして論理的な推論から逸脱するかということを確認することで、私たちは一般に推論がどのようにして誤るかという問題について見通しを得ることができた。こうした間違いは、推論自体がなにか誤った働きを示すために生じるのではなく、私たちが対象のうちに本来的でない条件を見出すことによって生じるのである。つまり、妥当な推論においても非妥当な推論においても、その推論の働き自体は同じ原理に基づいており、それゆえに必然的であるといえるのだが、その推論の出発点が自身の本性には含まれないような外的な条件を含んでいる場合に、推論は妥当でないものとなるのである。

実際、どのような条件が推論の出発点に含まれるかということは推論にとって非本質的なことであって、それゆえこの点に関してだけ、私の恣意性や選択や、あるいはおよそ心理的側面一般が関わるができる。Bradleyは次のように説明する。「私の取捨選択(my selection)は、〔…〕実際の推論がそれによって構成されている過程のいかなる部分にもなることはない。あなたが、ある現実的で繋がりあった観念的体系を持っているとしよう。そこにおける運動は自己発展としての性格を持っている。このとき、その体系のどこからあなたが出発するかということはあなたの選択(choice)にかかっているかもしれない。その限りで恣意的(arbitrary)だとみなされるかもしれない。だが、この出発地点はそれ自体ではまだ推論ではない。本物の(real)推論は、この地点から導かれるものから構成されるのである。そして、あなたの裁量はここまでである」(PL, 614)。推論がもし誤るとしたら、その原因は始まりにおいて見出されなければならない。

真理とは、繰り返しになるが、判断の条件を充足することである。そして、推論を誤らせるような外的な条件、あるいは非本質的な条件も、条件であることには変わりがない。それゆえに、次のように言われる。「私たちの最後の判断、つまり私たちのいま現在の判断は、不可謬(infallible)なものとして理解されなければならない。〔…〕これはつまり、反省をするまでは、私たちはその判断を真なるものとして保持しなければならないと言っているのであり、また私たちが判断をしながらその判断の偽である可能性を考えることはできないということを言っているのである」(ETR, 381-2)。反省を

---

<sup>33</sup> ただし、記憶とただの想像とがその必然性の程度においてまったく同じであるのではない。想像においては、「その〔観念的な〕繋がりはあるのだが、しかし知られざる条件のおかげでのみ真であり現実的であるのであって、つまり知られざる形態においてあるのである」(ETR, 378)。つまり、私たちはなぜこのように想像するのかということをも自分でも知らず、したがってその繋がり必然性を認めることもできない。だが、記憶の場合は、「繋がりには内容の限定された領域のうちにあり、それによって条件づけられている」(ETR, 379)という。それゆえに、記憶はいくらか必然性を持っていると Bradley は説明する。記憶と想像の区別に関する Bradley 自身の説明はなお曖昧であるように思われる。

通してはじめて、私たちは判断が偽である可能性を考慮することができ、したがってまたある判断の条件が真理を損なうものである可能性についても考慮することができる。不可謬で恒真であるような知性というのは、実際のところ、反省することを知らないがために不可謬であることができていないにすぎない。有限であることをおのずから知る有限者が結局は絶対的なものであるように、可謬的である知性こそが正しい知性である、とすることができるだろう。

## ●まとめ

観念は現実と切り離されてはいない。それは現実を性格づけるものである。その行為が思考あるいは判断である。思考は推論的である。思考は自分自身を、より大きくより整合的な体系として作り上げようとする。これが考えるという過程である。そして、真理とはこの考える過程のことである。というのも、判断の条件を満たすとは考えることに他ならないのだから。こうした積極的な側面と併せて理解されなければならないのは、私たちは決して完全な真理には到達できないという否定的な側面である。私たちの思考は常にいくらか誤らざるを得ない。それは私たちが心理的な側面も含んだ存在だからである。以上が、本章で確認した Bradley の論理学の概要である。

# 4.

## 意志について

倫理学の分野では、Bradley は「Why be moral 問題」を提起したことで知られている。「なぜ私は道徳的であるべきか(Why should I be moral)？この問いは自然なものであるが、しかし奇妙なものにみえる。それは私たちが尋ねるべきものであるようにみえるが、しかしいざ尋ねるとなると、私たちは道徳的立場からまったく排除されてしまったように感じる」(ES, 58)。「なぜ」を問うことはその目的を問うことに他ならないから、この問いは、道徳性が何かを目的として持っていることを前提していると Bradley は言う。だが、道徳性が何か目的を持つということは考えられるだろうか。道徳性が道徳性である限り、それが他の何かを目的として持つということは考えられない。Bradley は Kant に倣って、「善なる意志を除いて善いものはない」(ES, 65)と語っている。ただ善を目的とする意志だけが善いのである。それゆえに、Bradley は「なぜ私は道徳的であるべきか」という問いを次のように解釈する。「この問いは、「道徳性はそれ自体目的であるか」という問いと同じものでないならば、まったく意味を持たない。そのときそれは単純に無意味である」(ES, 64)。道徳性はそれ自体道徳性にとっての目的であるのか。そうでなければならない。そして、Bradley は「目的それ自体に対する、あるいは究極の実践的な「なぜ」に対する、最も一般的な表現」(ES, 64)を与える、と言う。それが「自己実現(self-realization)」である<sup>1</sup>。

---

<sup>1</sup> 以下、議論のなかで「自己実現」という表現が頻出するが、そもそも自己実現とはどのようなものであ

本章では、自己実現の概念を中心に Bradley の倫理学思想を論じる。Bradley の自己実現という概念に関しては、私たちは次の二つの問いを区別することができる。第一に、どのような自己を実現することが道徳的であるか、言い換えれば、道徳性とはなにか、という問いがある。また第二に、そもそも自己を実現するとはどういうことか、という問いを考えることができる。第一の問いは、Bradley が主に『倫理学』において探求した問題であり、第二の問いについては、3つの連続した論文「意志の定義について I-III」(‘The Definition of Will I-III’) で詳細に扱われている。私たちは、第一節で前者の問題について、第二節で後者の問題について議論しよう。

Bradley が『倫理学』を発表したのは 1876 年であり、「意志の定義について」論文を *Mind* 誌上に発表したのは 1902-04 年にかけてである。この期間に、彼は『倫理学』(1883) と『現象と現実』(1893) という二つの主著を著していることになる。『倫理学』では、興味深いことに、意志とはなにかという問題についてほとんど論じられていない。これは、自己実現と意志が無関係だからではない。むしろ、自己実現とは意志の働きそのものである。このことは、Bradley が 1902 年の時点で「意志の働きとは自己がそれと同一視されるところの観念の自己実現である」(CW12, 476) と規定していることから直ちにわかる。なぜ Bradley は『倫理学』で意志の本性に関する問題を扱わなかったのだろうか。この答えは単純で、『倫理学』執筆時点では Bradley にはまだ「意志という困難に満ちた学説」(CW12, 484) について論じる準備ができていなかったからである。上に引用した意志の働きについての規定を見ても、それが「自己」や「観念」といった形而上学的あるいは論理的な概念を含んでいることがわかるが、これらの概念について Bradley が主題的に論じるようになるのは、もっと後になってからのことである。事実、Bradley は『倫理学』において次のように述べている。「どうすれば自己実現が目的であるという考えは証明されるだろうか。それをする方法は一つしかない。その方法とは、私たちが「自己」や「現実的」や「実現する」や「目的」と言うとき、何を意味しているのかを知ることである。それを知るとは、なにか形而上学の体系のようなもの (something like a system of metaphysics) を手にすることであり、それについて語ることはその体系を示すことである」(ES, 65)。自己実現とはなにか、という問題について語るためには形而上学が必要であった。そのため、Bradley は『倫理学』においては「自己実現とはなにか」という問いを立てるのではなく、「どのような自己を実現することが道徳的か」という道徳性の本性に関する問いにだけ焦点を絞ることにしたのである<sup>2</sup>。

---

るか、というイメージが伴わない場合、読解に支障をきたすかもしれない。簡易的に把握しておきたい人のために書いておくと、「自己実現」とはほとんど「行為」のことだと考えて差し支えない。行為するとは、私が予め抱いている観念を現実のものにすることであり、しかもそれによって私自身を現実的なものにすることだからである。

<sup>2</sup> Mander の次の指摘は傾聴に値するであろう。「Bradley の『倫理学』を理解し評価するにあたって繰り返し現れる困難の原因は、彼が想定している多くのことを彼が言明しないままにしているという事実にある。彼の狙いは論理学、形而上学および心理学の問題に立ち入ることなく道徳哲学に限定された本を著すことだったが、彼自身が倫理学の問いとさらに深遠な究極的實在の本性についての問いとのあいだに鋭く

本章の内容は以下の通りである。

## 1.

- **倫理学の非実践性**…Bradley の考えでは、哲学の仕事は現実において何を為すべきかを教えることではなく、現実を理解することである。
- **功利主義的・義務論的道德観に対する批判**…功利主義および義務論が、道徳理論として不完全であるのはなぜか。
- **「私の立場とその義務」**…道徳的な行為とは、社会におけるその人の立ち位置にふさわしく振る舞うことであるという考えについて。この思想は Hegel がより詳細に展開したものである。
- **「私の意志」の実現**…理想的な道徳的自己実現においては、社会的側面だけでなく、個人的な側面についても考慮しなければならない。これは Hegel が深く考察しなかった主題である。理想的な自己実現において実現される「私の意志」とはなにか。
- **素朴な道徳意識**…私たちは、素朴な道徳的意識において道徳性を直接的に把握している。
- **再び、非実践性について**…私たちが Bradley の倫理学思想から導いてしまうかもしれない誤った結論について。
- **Green 倫理学における自己実現**…Green 倫理学も「自己実現」の倫理学である。そこにおける自己実現とはどのようなものか。
- **Bradley と Green の比較**…二つの相違点。1. Green の自己実現とは永遠意識の実現に他ならないが、Bradley の自己実現とは私の意志の実現である。2. Green と Bradley の自己実現がそれぞれいかなる意味で社会的であるかという点に関する違い。
- **Green 倫理学の実践性**…Green 倫理学における「良心」概念について。Green の考えでは、私たちは私たちの良心に従うべきである。
- **Hegel 哲学は実践的か**…Hegel の「教養」概念について。これは規範的な含意を持つ。

## 2.

- **観念運動**…意志の働きの核心にあるのは、観念運動という考え、すなわち観念がそれ自体によって行為を引き起こすという考えである。
- **James の意志論**…James の観念運動論。実現されるべき観念に注意を向けることは、私たちの能動的な関わりである。Bosanquet による「注意」という考えの困難の指摘。
- **Bradley の意志論**…観念は、私たちのうちで自己発展して「優勢」になり、行為と結びつく。私たちは、この発展し実現される観念と私たち自身を同一視する。
- **悪を意志することはできるか**…間違った行為が生じる理由について。私たちは悪を悪として意志

---

て最終的な断絶があるとは信じていなかったために、この目的の達成は困難に見舞われた。〔…〕これらのより根本的な問題は彼が後の著作で展開させ続けたものであり、彼の立場を完全に理解するためにはこの彼の思想の残りの部分を把握することが求められるのだが、〔…〕『倫理学』だけを読んでいる読者はそれらの素材を用いることができない」(Mander 2011, 183)。

することはできない。

# 1.

## ●倫理学の非実践性

まず、Bradley倫理学が規範的な性格のものではないという点について、改めて確認しておこう。前章で述べたように、Bradleyにとって倫理学とは個々の場面においていかに行為すべきかを人に教える学問ではない。それはちょうど、論理学がいかに推論すべきかを教える学問ではないのと同様である<sup>3</sup>。これは、とくに倫理学とは何であるかという一般的通念に参照してみた場合、彼の倫理学の最大の特徴の一つをなすものだと言えるであろう。多くの場合、倫理学思想を取り扱う著述はその読者に対して何らかの規範的な命題を示すものだと考えられているし、それが倫理学という学問の社会に対する貢献であると思われる。しかし、Bradleyはそのような通念に対してははっきりと反意を示す。「私たちに対して、ある特定の場合に何を為すべきかを教えてくれるであろうような道徳哲学は存在しえないし、またそのようなことは哲学の仕事ではない」(ES, 193)。

ここに Hegel との思想上の繋がりを読み取ることは容易である。Hegel もまた、哲学の仕事は現実を理解することだけであると考え、現実に影響を与えることやその方法を探ることを哲学の目標だとは見做さなかった。『法哲学』序文にある次の文章は非常に有名である。「世界がいかにあるべきかという教えについてなお一言しておく、いずれにしても哲学はいつも到来するのが遅すぎるのである。〔…〕哲学が世界の灰色を灰色で塗るとき、生命の形はもう古くなっていて、灰色を灰色で塗ることによって哲学はそれを若返らせることはなく、代わりにただ認識するだけである。ミネルヴァの梟は夜の帳が下りるとともにはじめて飛びたつ」(Hegel 2009, 19)。

このような思想の系譜に属しているということを考慮に入れるならば、Bradley の倫理学が扱っている問いは「どのような自己を実現すべきか」あるいは「自己実現とはどのようなものであるべきか」といった種類の問いとして理解されるべきではない、ということがわかる。そうではなく、「人はどのような自己を実際に実現しているのか」、そして「自己実現とは現にどのようなものであるか」

---

<sup>3</sup> 「論理学は特別な諸前提からいかに理由づけすべきであるかを私たちに教えなければならないと考えるのは自然なことである。そしてまた、倫理学は特定の場面にいかに行為すべきかを私たちに知らせるのでもなければならないと考えることも自然である。私たちの無批判的な論理学と無批判的な倫理学はごく自然にこれらの教義を自明であると想定している。だが、自然であるとしても、双方の場合における誤りははっきりしている」(PL, 270)。

を理解することこそが課題なのである。「道徳哲学は現存する道徳というものを理解しなければならない」(ES, 193)。以下、この点に気をつけたうえで、まず『倫理学』の記述に即して、倫理性あるいは道徳性が問題となる場面においてどのような自己が実現されているのかという問いに取り組むことにしよう<sup>4</sup>。

### ●功利主義的・義務論的道徳観に対する批判

Bradley がまず検討するのは、何であれ自分自身の快樂となるようなものを追求する自己を実現することが道徳的な自己実現であるのかどうか、という問いである(ES, §3)。このような快樂主義的あるいは功利主義的な道徳観に対しては、Bradley は批判的態度を取る。可能な限り快樂を追求し、また苦痛を減少させることを道徳性の目的であると主張することは、大きな誤りを犯している。なぜなら、いかなる快樂も得られないとしても、私たちはそれを選ぶべきである、と言えるような状況が現実には存在するからである。道徳理論は、道徳的な事実を全体として説明しなければならない。いくつかの道徳的事実については説明しないような理論は、「他の捉え方によってはとてもよい正確な理論であるかもしれないが、しかし道徳的な理論ではない」(ES, 89-90)。道徳的な理論は、Bradley の考えでは、「道徳性を説明し去る(explain away)のではなく、説明する(explain)ものであるという意味で道徳的なのである」(ES, 90)。さらに加えて、功利主義的説明は「道徳性についてのいかなる基準をも与えることがない」(ES, 110)と Bradley は言う。先述の通り、道徳性においては目的はその手段であるところの行為と一致していなければならない。しかしながら、最大の快樂を目的として捉えるとき、「手段は目的にとって外在的であり、それ自体ではどうでもよいものになる」(ES, 110)。手段と目的とが必然的に連関していないとき、いかなる仕方でも目的を達成しようとするかということ個人の見解の問題になってしまうと Bradley は考える。このような欠陥のゆえに、快樂を最終的な目的とするような道徳理論は正しい道徳理論であるとは言えない。よって、ただ最大の快樂だけを追求するような自己を実現することは道徳的な自己実現ではない。

功利主義的道徳観を批判した Bradley は、次に Kant の実践哲学によって端的に表明されているような義務論的道徳観について検討し、これについても批判を加える(ES, §4)<sup>5</sup>。この立場は功利主義

---

<sup>4</sup> よく知られているように、Hegel は 'moralisch' と 'sittlich' とを、その適用されるべきスコープの違いによって区別した。個々人の実践的な格率に関わるのが 'moralisch' な事柄であり、人倫的・社会的な実践に関わるのが 'sittlich' な事柄である。'moralisch' が 'moral' (本稿では「道徳的」と訳す)に、'sittlich' が 'ethical' (「倫理的」と訳す)に厳密に対応しているか否かは議論の余地があるが、本稿で論じる二人のイギリスの哲学者、Bradley と Green は、ともにこれらの用語を厳密に区別することなく用いているようである。

<sup>5</sup> Bradley はここで退けている立場を Kant の理論そのものと同一視してはいない。「以下で述べられていることは、Kant の中心的な倫理的見解の述定を意図しているのではまったくないということに読者は注意されたい。Kant の理論自体に対しても応用可能であるような批判も見出されるかもしれないが、ここで論じているものは完全でも正確でもないのである」(ES, 142n)。



的立場と対照的であって、功利主義的立場においては道德性の目的として自己に属さないもののみを必要としたのに対して、義務論的立場にあっては、自己はただ純粋な自己のみを実現しようとする。というのも、この立場の考えにしたがうならば、ただ自分だけが目的となりうるからである。ここでは「目的は意志のための意志である。私との関係でいえば、それは私自身における善意志の実現、あるいは善意志としての私自身の実現である」(ES, 143)。このように自分自身のためだけに目指される意志は「自由な意志であり、普遍的な意志であり、自律的な意志であり、そして最後に形式的な意志である」(ES, 144)。この点で、義務論的立場によって説明される意志は道德性の要件を正しく備えている。しかしながら、このような意志はいかなる特定の状況とも関わることはないために、個別的内容を持たない。内容を持たない自己実現とは、何ごともなそうとしない意志ということであるから、そのようなものについては考えることができない。私の自己はいつでも何らかの内容を伴っている。Bradleyは言う。「私は単なる形式ではない。私は経験的(empirical)な本性を持ち、「この私」としての特定の状態の連なりを持つ。[...] すべての内容が、すべてのもの(matter)が、すべての可能な形式の充溢が探し求められなければならないのは、この自己においてなのである。なぜなら、すべてのものは経験から来るからである」(ES, 145)。義務論的道德理論は、たしかに私たちの道德理解についての正しい考えを伝えている一方で、私たちの現実的な自己実現を説明する理論とはなっていないのである。

### ● 「私の立場とその義務」

かくして、倫理思想の二つの極を通過した後、Bradleyは「私の立場とその義務」(‘My Station and its Duties’)という立場を提示するに至る(ES, §5)。私たちは、これまでの議論のなかで見出された真理を保持したまま、新しい立場へと移行しなければならない。これまでに見出された真理とは、自己の実現はある具体的な内容を伴っていないなければならないが、かといって個々の内容のおかげで自己が道德的に実現したと考えられてはならないということ、したがって、自己の実現はそれ自体が目的であるという形式を伴ったものでなければならないということであった。ここまでの議論をBradleyは次のようにまとめている。

目的とは私たち以上のものである意志としての私たちの実現である。この意志とは(もし道德性が存在するのであれば)すでに見たように、客観的でなければならない。というのも、それは主観的な好みに依存してはならないからである。また普遍的(universal)でなければならない。なぜなら、この意志はいかなる個(particular)とも同一であることはできず、あらゆる現実的ならびに可能的な個より以上のものでなければならないからである。さらに、意志は普遍的であるけれども抽象的ではない。なぜなら、意志はその本質においてそれが実現されるべきであるという事実にかかっており、そ

こにある個を通してしか、また個のなかにおいてしか、現実的な存在を有さないからである。〔…〕善い意志は具体的普遍である。それは、その個々の詳細(details)を超え出ていると同時にどこまでもその詳細のうちにあつて、しかもそれが存在する限りであるのである。

ES, 162.

このような要求に応えうるのは、単に個人的なものとしてのみ捉えられた自己ではない。Bradley の考えでは、社会的な自己こそ、私たちが自覚し、実現すべきものなのである。Bradley は次のように述べる。「私以上のものであり、しかもいまここで私においてあり、自らを連続的なプロセスのうちに肯定する、そのような観念の実現のうちにこそ私たちは目的を見出したのである。そこでは自己実現と義務と幸福とが一つになっている。——そう、私たちが私たちの立場とその義務(our station and its duties)とを見出したとき、社会的有機体の一部としての私たちの機能を見出したとき、私たちは私たちの自己を見つけたのである」(ES, 163)。

この立場をとるための前提として、Bradley は人間の存在の個人主義的考えを批判する。つまり、共同体(community)とは、それに先立ってあらかじめ存在する個々の人々が集合することにより形成されるものではない、と考える。「私たちが個人と呼ぶものは共同体のおかげでそのような人となっているのである。共同体とは単なる名前ではなく何らか現実的なものなのである」(ES, 166)。共同体のうちでは、「私は一つの器官」(ES, 176)であり、私と共同体とは個と普遍との関係にある。「ある人が何者であるかを知るために、その人を単独で取り上げてはならない。その人はある民族のなかの一であり、ある家族のもとに、ある特定の社会のもとに、ある特定の国家のもとに生まれたのである。その人がやらなければならないことはその人の立場が何であるか、その人の機能が何であるかにかかっている。すべてはその有機体内部におけるその人の立ち位置に由来するのだ」(ES, 173)。このように理解されるとき、私たちが目指すべき正しい自己実現の条件は「個人の意志を共同体の道徳的な魂と同一化する」(ES, 196)ことであると Bradley は語る。

この立場を先述の義務論的立場と比較してみたとき、現在の立場を支持すべき理由を Bradley は次のように指摘している。第一に、共同体という普遍的なものは単に形式的な意志とは違って具体的な内容を備えており、そのなかで個人は自己の機能の実現を共同体の実現として捉えることで、自己の実現をそれ自体目的として把握することができる。第二に、共同体は客観的に現実存在しているので、自己の実現が共同体に寄与すると考えられるとき、道徳性はより現実的なものとして理解されることができる。

Bradley はここで示した見解について、「おおむね満足できる」(ES, 202)ものと評している。ところで、容易に気づかれるように、このような道徳性の実現と道徳的共同体の実現とを結びつけて考える倫理学観は、Hegel の思想に負うところが大きい。実際、しばしば Bradley の倫理学は Hegel の思想の廉価版として捉えられてきた。たとえば、Robert Williams は次のように述べる。「英語圏におけるこの題材に関する議論は F. H. Bradley と Bernard Bosanquet においてのみ見られるが、どちらも

Hegel から由来したものであり、それは新しい地平を切り開いたり概念的な分析において進展しているところがなく、さらに Hegel の社会批判が欠落してもいる」(Williams 2000, 302)。また William Walsh は、「Hegel には幅広い歴史的知識と歴史的洞察の深みがあったのに対して、Bradley にはそれが大きく欠けていた」と述べ、「Bradley の『倫理学』のうちの一章「私の立場とその義務」はいまだに Hegel 倫理学的思想の最良の入門書であり続けている。ただし、(Bradley 自身も間違いなくこの見解を承認するだろうが)それはよくてもその主題についてのただ部分的な入門書でしかないということは指摘しておかなければならない」(Walsh 1969, 73)と論じる。これらの指摘は重要であり、かつ、話を「私の立場とその義務」章に限るならば、極めて妥当であるように思われる。Bradley は現実の共同体の在り方についての具体的な記述を与えておらず、ただ抽象的で理想化された共同体を想定しながら道徳性を論じているだけのようにもみえる。それゆえ、現実の社会は「混乱あるいは腐敗した状態」(ES, 203)でありうるから人は道徳的な自己実現の方法を見出せないかもしれない、と語る時、それが具体的にはどのような状態を指しているのかということは読者の想像力に委ねられている。しかし、この事実は裏を返せば、Bradley が「私の立場とその義務」で示した見解にさほど拘っていなかったということではないだろうか。Bradley の倫理学思想において最も強調すべき点は、そのような点がありあるとして、別の場所にあるのではないだろうか。

### ● 「私の意志」の実現

実際、Bradley は「私の立場とその義務」は「道徳性とはなにか?という問いに対する十分な解答ではまったくない」(ES, 214)と述べる。なぜか。それは、私たちが社会的な側面だけを持つ存在者ではないからである。私が私自身を社会的な存在として捉えていても、なお私個人としての自己は決して消えることなく残り続けるのであり、そして求められるべき理想的な道徳的自己実現とはそのような個人的な部分も含んだ自己を実現することなのである。Bradley は次のように述べる。「理想的な自己(ideal self)の内容は決してある共同体のうちに完全に留まるものではない。要するに、それは完璧に社会的な存在としての理想にすぎないものではない」(ES, 205)。この点に関連して、William Mander は次のように指摘している。「理想的な自己は類的な観念(generic notion)ではない。むしろ、それぞれの個人はその人自身の理想を探求していると理解されなければならない。私たちが理想的には何をすべきか、また考えるべきか——つまり私たちは理想的にはどのような人であるべきか——ということは時間・文脈・個人によって異なるのである。この点は容易に見過ごされる」(Mander 2016, 176-7)。たとえば、学問に打ち込む場合や芸術作品の創作に携わるような場合、私たちは必ずしも社会的な存在としてそのような活動を行うわけではない。そこには多分に、私個人としての活動という側面が含まれている。この点が重要であるのは、私たちの自己の本質がただ普遍的で類的なものではないのだと理解されるとしたら、私たちは再び、最終的には私たち自身を超えた超越的な存在者の

うちにのみ込まれるべき運命であるかのように描かれることになるからである<sup>6</sup>。Bradley が語る具体的普遍という概念は、同類のものすべてを区別なくのみ込む端的な普遍性とは区別されなければならない<sup>7</sup>。

このような考えは、すでに部分的には Hegel を乗り越える思想を提示している。というのも、Walsh の指摘するところによると、「Hegel は私たちがその狭い意味での倫理的な能力において負っている義務〔社会的な立場における義務〕より広い義務があるという考えに全然気づいていなかった」(Walsh 1969, 18)からである。このより広い義務という考えのもとで Walsh が指摘しているのは、たとえば芸術や宗教的活動、あるいは真理のために真理を追究する活動などに従事しているときに私たちが感じる「べき」のことである。Hegel は、人間は社会的な存在となることでより具体的かつ普遍的な存在になると考えたが、同時に社会的な人間の行為をもっぱらその人の所属階層や立場に応じたものとして、すなわち労働や公務として把握しようとした<sup>8</sup>。労働や公務に含まれないさまざまな行為については、Hegel はさほど関心がなかった可能性がある。

私たちは、社会のなかにさらに参画しようとするから、そしてその限りで、普遍的であるのではない。上で論じた通り、私たちの本性がそもそも具体的で普遍的なものなのである。「私たちの自己はその本質において一つの体系であり、具体的な普遍であるから、より一般的でより実質的(material)なことほど、最終的には一致する」(CW12, 449)。私たちは、私たちのこのような本性をそのまま実現しなければならない。実際、Bradley が「理想的な自己」の実現について語るときに考えているのは、「私の意志」の実現に他ならないのである。「一般的な目的とは自己実現である。つまり、理想的な自己を現実的にすることである。そして、とくに道徳性にとっては、理想的な自己とは善い意志であり、普遍的な意志としての理想と私の意志との同一化なのである。道徳者(morals)にとっての目的とは、意志、すなわち私の意志、普遍的な意志、一つの意志なのである」(ES, 230)。

ここで語られている「私の意志」というものをどのように理解すべきであろうか。私は、ここに何ら特別な意味合いを見出すことなく、文字通りに理解したいと思う。つまり、ここで Bradley が述べている「私の意志」とは、いまここで私が持っている意志であり、また日常的な生活のなかで私たちが持っているところの意志である。これは、言い換えれば、そうした私たちの「普通の」意志のな

---

<sup>6</sup> 『精神現象学』において、生命の類同の同一性のもとに相互承認の可能性を見出した Hegel の思想との比較は興味深い。Hegel は次のように述べている。「単一の類(einfache Gattung)としての普遍的な統一は、生命の活動においてはそれ自体単純なものとして対自的に存在しているのではない。そうではなく、その統一という結果において、生命はそのあるがままの他者へと、つまり意識へと参照するのであるが、この他者にとってもこの生命は統一あるいは類としてあるのである」(Hegel 1986, 143)。

<sup>7</sup> 具体的普遍という概念を Bradley が学んだのは、やはり Hegel からであっただろう。だが、その内実は両者で異なっているという点に注意しなければならない。Hegel にあっては、普遍的なものの具体性は、そこに論理的な統一あるいは集約が認められ、より内容の豊かな概念になることによって得られるものだと言えよう。これに対して、Bradley の考える具体性は、直接経験と結びついて、そこから特定の内容を得ているということのうちに根拠を求めることができる。

<sup>8</sup> Cf. Hegel 2009, § 201- § 205.

かに、道徳性の本質がすでに内在しているということでもある。この私がいま実現しようとしていること、それが同時に普遍的な自己実現でもあり、道徳的な自己実現でもある。このような自己実現が普遍的でもあるということは、次のようにして説明される。

道徳性からすると、善意志は私の意志でもあるということはあきらかであり、それが普遍として現れているということも同じくあきらかである。それは、誰もが私と同じことをやる、もしくはやらねばならないということを行っているのではなく、もし彼らが私であったなら、私がやらねばならないことを彼らもやらなければならない、さもなければ非道徳的だ、ということの意味している。つまり、私の道徳的意志とは単にこのあるいはかの人間としての私自身の意志ではなく、それを超え出た何かなのである。

ES, 230.

私の意志とは、そもそも私という個人より大きなものなのである。そうであるからして、私の意志の実現こそが道徳的な意志の実現だと語ることは、道徳性を単に主観的なものだと見做したり、あるいは本質的に恣意的なものとして理解することではないのである。もちろん、道徳性がこれらの要素をまったく含んでいないと考えることは誤りであろう。「道徳的な意志は有限であり、自然的な基盤を持つ。そしてそれはある程度（どの程度かは別問題として）悪である」(ES, 233)と言われるように、私の意志の実現は私のこの経験・この立場・この人という規定によって必然的に制限されている。そのため、ある意味では「道徳性はあなたに決して実現されえないことを実現するように告げる」(ES, 234)ものでもある。しかし、このような欠点は、道徳性の完全な実現を困難なものにし、最終的には不可能にするとしても、その本質にある普遍的性格を損ない変容させるようなものではない。

### ●素朴な道徳意識

私たちの元々の問いは、「道徳的な自己実現において実現される自己とはどのような自己なのか」というものであった。ここまで、Bradleyの『倫理学』の記述に沿って探求を続けてきた結果、後に残ったのは私たちのそのままの自己、現実にある通りの自己であった。この自己は、個人主義的に把握された自己ではもちろんない。かといって純粋に普遍的な存在として理解される自己でもない。人間を個人主義的に把握することも、その純粋な形式性においてだけ捉えることも、一面的な抽象にすぎない。現実にある通りの自己とは、個人的な欲求や関心を持ちつつ、同時に社会的な、あるいはそもそも人間としての普遍性を有してもいる、そのような自己である。私たちの自己実現は、いつでもこの具体性と普遍性の両側面を同時に実現することである。それは私の個人的な関心・欲求に基づく自己実現であると同時に、私以上のものである普遍性の実現でもある。

現実にある通りの自己などというものは単なる事実すぎず、そこから道徳性の何たるかが見出されるはずがないと考えられるかもしれないが、私の考えでは、Bradley はまさにこれが事実であるからこそ、そこに道徳性が見出されると考えたのである。というのも、Bradley にとって道徳性とは何か現実世界の彼岸にあるようなものではなく、すべての人が、いくら不完全な仕方においてはあがあるが、現に把握しているものであって、それゆえに現実において見出されるべきものだからである。Bradley の倫理学思想の根底には、私たちはみな道徳性の何たるかを知っている、という考えがある。「責任や刑罰、あるいはおよそあらゆる知的または道徳的な信念は、その素朴な意味(vulgar sense)における現実性にかかっている」(ES, 40)と言われるように、私たちは予め素朴な、偏りのない道徳的意識(moral consciousness)を持っている。『倫理学』における Bradley の論証は、ある考えを批判する場合でも支持する場合でも、常にこの道徳的意識による判定を基に進展している。このことから、Bradley が素朴な道徳的意識をほとんど唯一の道徳性の基準として理解しているということが伺える。私たちは、この素朴な意識において道徳性の本性を捉えているのである。そして、この事実が同時に倫理学という学問を困難なものにしてもいる。「私たちがこの仕事のうちに持ち込む既存の諸学説は、私たちがそれで触れたあらゆるものに色をつけてしまう。はじめいと容易いと思われた素朴な精神の把握は、いまや困難を提示しているように見える。というのも、私たちが素朴でないからである」(ES, 2)。

Bradley の倫理学における素朴な道徳的意識という主題は、あまり表立って論じられることの多いテーマではないが、Gordon Kendal はこの概念に注目してその意義を分析している。Kendal によれば、素朴な道徳的意識はそれが極めて正しい直観であるから重要であるのではない。素朴な道徳的意識は、しばしばある行為を支持するのに不十分であったり、あるいは混乱していたりする。しかしながら、Bradley が素朴な道徳的意識を重視するのは「それが指し示すかもしれないが指し示していない何ものかのためではなく、それが現に指し示している何ものかのためなのである」(Kendal 1982, 375)と Kendal は言う。つまり、彼によれば、素朴な意識は、それが持ちうる様々な道徳的行為についての内容のゆえに重要なのではなく、それが素朴な道徳的意識という在り方をしていることのゆえに重要なのである。私たちは、素朴な意識において道徳性を直接的に把握する<sup>9</sup>。「素朴な道徳的意識は、道徳的目的のための主体であるとはどういう意味かということについてのよい機能的観念(working concept)を指し示している。道徳的目的とは、原理的に言って、観察されるもの、議論されるもの、反省を加えられるもの〔…〕ではない。それは原理的に、私たちが属するもの、私たちが使役し私たちに命じるもの、私たちが誰であるかを決するもの、私たちが愛し、信賴することができるものなのである」(Kendal 1982, 378)。こうした働きのゆえに、素朴な意識は「教義」(‘doctrines’)であり「信条」(‘creeds’)であり「信念」(‘beliefs’)であり「観念」(‘ideas’)であり「理論」(‘theories’)であり「原理」(‘principles’)である」(Kendal 1982, 375)と言われる。

---

<sup>9</sup> 「普通の人々は道徳的判断を感じる(feel)。反対に、Mill のような哲学者はそれを考える(reason)」(Kendal 1982, 373)。

このような素朴な道徳的意識と、本稿第二章で述べた信仰(faith)という概念との類似性については、改めて多くを語るまでもないだろう。ここでいう信仰とは、宗教的な信仰に限定されるものではなく、より一般的な意味における信仰であって、観念の運動を阻害する懐疑を観念自身によって乗り越えさせるという働きを持つものである。信仰が私たちの思考一般を可能にしているのと同じような意味で、素朴な道徳的意識は実践的行為を可能にしている。また、信仰も素朴な道徳的意識もともに感性的経験のうちに見出されるものであって、決して観念的に完全に再構成されることはない。信仰の対象を観念的に把握することは、端的に信仰を失うことに他ならないが、同様に、道徳的意識に反省を加えることによって、道徳的意識はその「特有の道徳的な風味(flavour)を失う」(Kendal 1982, 373)のである。私たちはこれらの原理を完全に理解することはできないが、それにも関わらずこれらの働きは現に存在するとみなされなければならない。私たちは、実際に素朴な道徳的意識を持っており、そして実際に信仰を持っている。さらにいえば、実践的行為は「観念の自己実現」である意志の働きによるものである。つまり、実践的な行為の根底には観念の運動があり、そして観念の運動はある行動の原理に支えられているのである。このことから、最終的には素朴な道徳的意識と信仰とを区別する絶対的な基準は存在しないと結論することは極めて妥当であるように思われる。

### ●再び、非実践性について

Bradley の倫理学は、繰り返して言うが、実践的・規範的なものではない。このことを思い返すならば、私たちが道徳性の意味を探求した結果、私たち自身のもとへと還ってきたということは驚くにはあたらない。私たちは私たちのもとへと還ってきたが、いまや、私たちはここに道徳性の本性があるということを、そしてそれはここにしかないということを知っている。論理学が最終的に私たちの思考そのもののうちに真理の本性を見出したことと、これはパラレルな関係にある。

だが、論理学の場合以上に、倫理学という学問においてはこのような結論が歓迎されざるものとして扱われる蓋然性が高いように思われる。Bradley の思想は、規範倫理学としても、メタ倫理学としても、あまりにも何も示してなさすぎると思われてしまうかもしれない。だが、私には、この結論の出しがたさこそが道徳性の本質であるようにも思われる。私たちは、ある規範を示してほしいとか、ある明快な善悪についての真実を聞かせてほしいといった欲求と闘わなければならないのではないだろうか。私はここで、Bradley の倫理学を読むことで私たちが陥りかねない間違った結論を三つ考察し、私たち自身への戒めとしたい。

私たちはまず、①そこに従うべき規範がないのであれば、私たちは自分たち自身で自らのために道徳的格率を打ち立てなければならない、と考えるかもしれない。あるいは、②Bradley は素朴な道徳的意識を道徳性の理想として示しているのだから、私たちは常にこの素朴さへと立ち返るような習慣あるいは徳を身に着けるべきだ、と考える人があるかもしれない。そして最後に、③私たちは素朴な意識のうち真の道徳性を有しているのだから、道徳的に行為するためにこれ以上必要なものなど何もなく、したがって特別努力をする必要もない、と考える人があるかもしれない。これらはい

ずれも、Bradleyの思想に照らして誤った結論であるといえる。それぞれの考えについて検討しよう。

まず、①私たちは自分たち自身で道徳的格率を立てなければならないという考えについて。実践的には、非常に多くの人が、それを意識する程度においては差があるとしても、自分自身を律する何らかの道徳的格率を意識しながら生活していることだろう。そうであるならば、このような考えは実践的には意味のある考えであるといえる。しかしながら、この考えを道徳性についての考察の最終的な解答とすることは、やはりできない。というのも、行為のために格率を立てるという考えは「ある一時に一つの義務以上のことはまったく考えなくてよいほどに、人生を単純なものだと見做す」(ES, 156)という誤りを犯しているからである。ある格率に従うとは、それと衝突する道徳的義務を端的に無視することに他ならないであろう。さらに、格率が個人的な仕方打ち立てられるということにも、道徳的な観点からすれば問題がある。「まったく法ではないような法は、つまり私が破ったり保持したりできるような、変化し続ける判断とふわふわした意見(fleeting opinion)とに左右されるような法は、私にとって、それによって私の人生を統制(regulate)するような実践的な基礎にはまったくならない」(ES, 110)。こうした問題のゆえに、私は、自ら立法して私自身を道徳的格率のもとに縛りさえすればよいのだとは、決して言うことができない。

次に二つめの考えに移ろう。②私たちは常に素朴な道徳的意識へと立ち戻る習慣を身に着けるべきだ、と言えるだろうか。この考えに対しては、私は次の疑問を抱かずにはおれない。私たちは、素朴な意識に立ち返ろうとすることによって立ち返れるものなのであるだろうか。それは、そこに立ち返ろうとするまさにその意識によって、素朴な意識の素朴さを破壊するものではないのだろうか。素朴な意識においては、私たちは道徳性を直接に把握する。だが、直接に把握しようと意識することは、むしろその働きの妨げになるのではないだろうか。そうだとすると、素朴な意識に戻ろうというスローガンは一つの道徳的格率であることになり、上で論じた通りの失敗を犯していることになるだろう。

最後に、③私たちは何もしなくてよい、という考えがありうる。この考えは非常に根の深い問題であるように思われる<sup>10</sup>。だが、もちろん Bradley は彼の『倫理学』を通してこのような考えを支持しようとしているのではない。むしろ彼は、何も努力をせずに、人生をただその出来事の起こるがままに任せて生きるという生き方は道徳的ではないとはっきりと語っている。「実現されるべき自己を、

---

<sup>10</sup> たとえば、Spinoza は『エチカ』で決定論的な世界の説明を提示しているが、もし世界が決定されているのであれば、私たちは何もしなくてもよいのだ、と考える人がいてもおかしくはない。もちろん、Spinoza 本人はそのようなことを考えてはいない。事実、彼はいくらかの規範を示しており、たとえば「一般的に言えば、友情の強化に役立つような事柄を行なうこと、これが何より有益である」(Spinoza 2011, 下 107 頁)などと語っている。だが、Spinoza が、自身の提示している決定論的世界観とこれらの倫理的手引きとをどのように調和させているのかということはいきなり極めて大きな問題である。そして、このような問題は、個人の強い意味における自由を積極的に想定しているわけではないすべての倫理学説において同様に問題になるものであるように思われる。しかし同時に、当然のことではあるが、たとえば世界が決定論的であると説かれたからといって、そこから「私たちは可能な限り何も(特別な努力などを)せずにいるべきだ」という規範が即座に導かれるわけではない。このような考えを採用したい人たちは、それを正当化するための何かを持ち出してこなければならない。



私が持つに至った(I happen to have)自己、すなわち私の自然な存在(my natural being)として理解し、それぞれの人がいま見出すに至った人生を、そして次から次へと、その人の自然におけるがままの人生を、生きるべきであるという仕方で人生の目的を設定するという考えの可能性は、道徳的意識についての考察から導かれた結果によって予め排除されている。つまり、道徳性はより高次のもの(superior)を、より高い自己を、あるいはいずれにしても、このあるいはかの自己を超えた(したがって私自身の自己を超えた)普遍的な何かを含んでいるのである」(ES, 161)。この私の自己をそのあるがままで実現しようとするのは、少しも道徳的なことではない。実際、Bradleyは「いかなる場面においても、最善の(best)自己を実現することは道徳的な義務である」(ES, 219)と語っている<sup>11</sup>。

Bradleyが、今日では「Why be moral 問題」と呼ばれる問いに正面から答えなかった理由も、ここにきて納得のいく形で理解できるようになるだろう。彼は、すでにみたように、「なぜ私は道徳的であるべきか」という問いを、「道徳性は道徳性それ自体の目的であるか」という問いと読み換えている。つまり、道徳性がそれ自体の目的であると言えるのならば、そのとき私たちは「なぜ私たちは道徳的であるべきか」という問いをもはや持たないというのである。なぜだろうか。その理由は、道徳性がそれ自体の目的であるとき、私たちは最善の自己を実現するという道徳的な義務を常に負うことになるからである。言い換えれば、私たちはすでに道徳的であるからである。

Bradleyは、この世界は可能な世界のうちで最も善い世界であるという。「世界はすべての可能な世界のうちで最も善いものであり、そこに存在するすべてのものは必然的に悪である」(AR, xiv)。私たちがどれほど忠実に道徳的義務を果たそうとも、悪をなさずにいることは決してできないが、しかし私たちがいつでも最善を尽くす限りで、この世界は最善の世界だと言えるだろう。しかし同時に、この世界は悲観したくなるほど酷い世界でもあるという。「すべてのものが腐敗した場所では、魚の匂いにむせび泣くことが人間の務めだ」(AR, xv)<sup>12</sup>。どれほど酷いところであっても、私たちは私たちができることを端的にやるしかなく、そしてそれをするには少なくとも道徳的には善いことなのである。

私たちはここで、Bradleyの道徳観についての確認を終える。道徳的な自己実現とはどのような自己を実現することであるか、という問いへの答えは、私の自己である、というものになる。そして、私はすでに道徳的であって、義務を負っている。ここに提示したBradleyの倫理学思想は、倫理学思想としてはひととき異彩を放っているものであるように思われる。非実践的倫理学という構想は、決して観念論者のあいだでも尋常のものではなかった。実際、私の考えでは、Bradley倫理学の非実践的性格を説明するときに引き合いに出したHegelの思想のうちにさえ、実践的・規範的な考えを読

---

<sup>11</sup> 「どこにおいても、またすべてのものごとにおいて善い人(good man)であること、いつでも最善(best)をなそうと試みること、そしてそのときに自身の全力(one's best)を尽くすこと、一人でやる仕事から社会的に行う娯楽に至るまで、悪い(worse)自己を抑制し善い自己を実現すること。これこそが道徳性の命令(the dictate of morality)に他ならない」(ES, 215)。

<sup>12</sup> 悲観主義(Pessimism)については、次のようにも語られている。「すべてのものが悪であるところでは、最悪を知ることが善であるに違いない」(AR, xv)。

み取ることができるのである。以下、Green と Hegel の思想の規範性について簡単に確認することで、Bradley の思想の特殊な位置づけを改めてあきらかにしてみよう。

### ●Green 倫理学における自己実現

Green もまた初期のイギリス観念論哲学者のなかで最も著名な思想家の一人である。Bradley と同じく、Green においてもその倫理学思想は形而上学的構想に裏づけられている。また、両者ともに「自己実現」を倫理学の中心的な概念として取り扱っているという点でも一致している<sup>13</sup>。以下、Green の倫理学上の主著である『プロレゴメナ』から、彼の倫理学における自己実現の意義と、そのために私たちが為すべき義務とについて語られていることを確認しよう。

Green の思想のうちでは、倫理学と認識論あるいは形而上学とは連続しており、私たちの客観的認識を可能にする原理である意識が同時に私たちの倫理的な性格をも決定する。そのことを理解するためには、まず、意識に二つの異なる階層が存在するという Green の考えを確認しなければならない。「私たちの意識」という言葉は次の二つのうちいずれかを指すであろう。一つは動物的有機体の機能であって、それは徐々にかつ中断されながらも永遠意識(eternal consciousness)の乗り物として作り上げられてゆく。もう一つは永遠意識そのものである。これは動物的有機体を自身の乗り物として、つまり特定の制約を受ける主体として作り上げるものであって、その本質的な特徴として時間から独立しており、また生成の決定因子である。しかしそれ自体は何ものにもなることはない」(Green 1883, §67)。永遠意識こそは Green の思想における絶対者であって、それは単純に世界を静観する神のように捉えられるべきではなく、Hegel 的理念のように自らの運動によって自らを完成へと向かわせる絶対的能動者として理解されなければならない。Melvin Richter も指摘しているように、永遠意識は次の二つの側面を欠いては理解されることができない。一つは「完全な知識という形式を取った目的であり、それは人間の人生という有機的な過程のなかで徐々来实现する」。そしてもう一つが、「その有機的な過程が持つ歴史と条件」である(Richter 1964, 179)。つまり、永遠意識は観念としては究極的な目的であるが、それを實現する物質的な条件から切り離して考えることはできないのである。

私たちの意識は、時間的な制約を受けている点で永遠意識とは異なっているものの、その本質においては永遠意識と一致する。永遠意識はそれ自体としては現れず、自己を表現するのに動物的有機体を媒介しなければならない。人間の意識こそは、その最も優れた「乗り物」であって、それゆえに、人間を人間たらしめるものは意識なのである。このように、人間を永遠的側面と動物的側面との二つの面から捉えようとする Green の考えの根底には「進化論の人間観に対抗する構えがあったことは

---

<sup>13</sup> 「自己実現(self-realization)」という語は、少なくとも 1871 年以前に Green によって使用されていたと考えられる('The Word is Nigh Thee'のうちにこの語が出てくるが、Nettleship がこの作品の著作時期を 1871 年以前と記録している)。Bradley は 1860 年代後半に Oxford で Green の講義に出席していたため、この概念は Bradley 以前に Green がすでに提唱していた可能性が高い。Cf. Mander 2011, 197n.

言うまでもない」(行安 2007, 225 頁)。ともあれ、この意識の階層の違いのうちに、人間の理論的および実践的生活が目指さなければならない理想が端的に表現されている。すなわち、人間の意識は可能な限り永遠意識へと接近しなければならない。言い換えれば、私たちは可能な限り大きく永遠意識を実現しなければならないのである。

Green の考えでは、善とは何らかの意味での欲求の充足(satisfaction of desire)に他ならない。人間は動物的であると同時に永遠的でもあるから、自然的(個人的)欲求を持ちつつ、同時に道徳的欲求も持つ。「私たちは自然に、道徳的行為者の欲求を充足するものとしての道徳的善を識別する」(Green 1883, § 171)。道徳的行為者であることが人間を動物から区別する契機をなす。それでは、自然的な欲求の充足から区別される道徳的な善とは一体何なのだろうか。Green は「道徳的な善とは道徳的な能力(capability)の実現である」(Green 1883, § 172)と語る。

なぜこのように言えるのか。Green は、私たちはこのことをすでにいくらか知っているのだからではないと考える。「まったく実現していない道徳的能力からは、[...] 道徳的善の本性についてまったく推測することはできない。しかしながら、人間の道徳的能力はこのようにまったく未発達の状態にあるのではない。それはある程度、人間のうちでそうならなければならないところのものに実際になっていることを示しているに違いない」(Green 1883, § 172)。私たちが道徳的善についての知識を予め有しているという考えは、Green においては、私たちの意識と神的な永遠意識とが連続的であるという前提のもとではじめて保証されるものである。Green は、「人間にとっての最善の状態が存在するということ [...]、さらに、この人間における最善の状態はすでにある神的な意識のうちに表象されていること、それゆえに、それを実現するのが人間の使命であると言えるであろうこと」(Green 1883, § 173)を認めなければならないと主張する。さらに、いまだ実現せざるこの「最善の状態があるという指令的な観念は、人間が自分自身を改善する過程で本質的な影響力を持つ」(Green 1883, § 173)とも語っている。人間が道徳的に為すべきことは、端的に自身の意識の内なる声、永遠意識の声に従って自分自身を改善していくことだといえるだろう。

Green の倫理学の全体像を把握するためには、ここにさらに社会的な観念が加えられなければならない。人は個人として独立して道徳的能力の実現を目指すことはできない。「人間の完成が達成される生活とは、すべての人が自由にかつ意識的に協働するような社会的な生活でなければならない。そのような社会でなければ、自身が自身の目的でもある行為者としての自然の可能性が実現されえないからだ」(Green 1883, § 288)。そこでは、個人の意志は全体の「調和的な意志」(Green 1883, § 288)と一致している。私たちが道徳的能力を本当の意味で実現させるには、自分自身だけでなく他者をも同時に目的とみなして、その道徳的実現をも考慮に入れなければならない。「人は、他者を、よりよい状態のための単なる手段としてでなく、その状態を共有する者として考えに入れられない限り、自分自身についてもよりよい状態、あるいは最善へと至る途上にあるものとして考えることができない」(Green 1883, § 199)。

こうして導入されるのが共通善(common good)という考えである。共通善とは、Green においては、ある特別な種類の善のことを指すのではなく、人間本性一般にとっての善が公共的に捉えられなければならないという理念のもとで提唱されている概念である。道徳性の発展は「道徳的主体の精

神的な目から眺めたとき、共通善を共通のものとして受け取る人々の領域の漸次的拡張からなる」(Green 1883, §206)。つまり、重要なのは善の総量を増やすことではなくて、同じ善を善として受け取る隣人の範囲を大きくすることなのである。Green の想定する道徳的目的としての自己実現、すなわち永遠意識の実現とは、何よりもまず相互に目的として承認しあう共同体を実現し、それを拡張していくことである。Avital Simhony は、Green の考える善の観念は第一に相互的な自己実現であると述べる。「自己実現は相互的な(mutual)善である。誰も、他者から切り離されて独立であっては自己実現を達成することはできない。一人の発展は他者に依存しており、また他者と互恵的關係にある」(Simhony 2009, 33)。Green の示す共通善およびその達成としての自己実現という考えは、Simhony によると、利己的と利他的との二元論を克服するものである。Green の考える共通善を達成することは「自己を忘却したり失うことなく他者を考慮すること」(Simhony 2009, 35)であるから、正しく共通善を目指している限りで私たちは自身の行為が利己的であるか利他的であるかと自問する必要はないのである。

### ●Bradley と Green の比較

ここまで確認してきた Green 倫理学における自己実現の概念を Bradley のそれと比較してみると、二つ大きな違いがあることに気がつく。第一に、Green は私たちの自己実現を究極的には永遠意識の実現として捉えているが、Bradley にとっては自己実現とはあくまでも私たちの自己の実現であって、それ以上の超越的な含意を持たない。この相違点に関していえば、Green のほうがより踏み込んだ主張をしている分、より多く説明すべき事項を負っていることになる。「Green の形而上学において最も理解するのが困難な点は、永遠意識と動物的有機体との関係である」(行安 2007, 215 頁)と言われる通り、永遠意識という概念装置は Green 哲学の解釈において最大の謎を残してきた。なぜ Green の倫理学思想は永遠意識の存在を必要としたのだろうか。その理論的な必要性についての一つの説明として、私たちが予め道徳的知識を有しているためには私たち自身が絶対者たる永遠意識と連続的でなければならないはずだ、という主張が含まれているのを私たちは認めることができる。しかし、この主張は、善が永遠意識のうちに予めデザインされて存在しているという考えを含意しているように思われる。そうであるならば、善がそのようにデザインされてあることの理由が問われなければならない。このように、永遠意識は説明を補助するものであると同時に、それ自体がさらなる説明を要求するものでもある。

第二の相違点は、道徳的な自己実現が社会的なものであると主張するときの両者の強調点の違いである。Green は各人の自己実現がお互いに依存しあっているという相互的關係を強調するが、Bradley はそれぞれの自己がその本質において具体的な普遍であることを強調する。もちろん、これは程度の問題であって、Green も自己実現は普遍的な自己の実現であると考えているし、Bradley も行為が相互に依存しあっていることを認めている。しかし、敢えて言うならば、Bradley がより非個人主義的な人間観を提示したのに対して、Green の自己実現論はいまだ個人主義的な理解が色濃

い。Walsh は次のように指摘している。「Green は Hegel のように政治的・社会的主題に優先権を与える考えに接近したが、彼は自身の形而上学的確信にも関わらず、個人主義的観点に留まっていた。彼の個人主義は福音主義的キリスト教から由来している」(Walsh 1969, 71-2)。

これら二つの相違点は、Green の思想活動のそもそもの目的あるいは動機を比較的よく反映しているように思われる。Green の活動には、一方には大学教授・思想家としての、他方には宗教活動家としての、二つのルーツがあり、それは彼の形而上学的倫理学のうちで一つになっている。「Green の著作ははっきり宗教的な目的を持っていた。彼は原理的な福音主義を、キリスト教を歴史的な宗教から非ドグマ的な神学へと作り替える形而上学的な体系によって取って変えようとしたのである」(Richter 1964, 19)。Green の倫理学の目的は、形而上学的に組み上げられた最高善の観念を人々に提示し、協働してそれに向かうよう仕向けること、およびそのための一般的な方法を提示することにあった。そのために神の形而上学的定式化である永遠意識という理念は必須であったし、また罪や徳を個々の人格の問題として理解するキリスト教の教義上の理由から、個人主義的人間観を保持しなければならなかったのである。

### ●Green 倫理学の実践性

事実、Green の倫理学思想は、Bradley が示そうとしたものとは違って、実践的あるいは規範的な含意を持つものであった。Green は「人はいかにして行為を決定すべきか」という問いを取り上げ、考察している。人間の意識がその内面において、個人として永遠意識との繋がりを有していると想定する Green は、他者の行為に対して「いかに為すべきか」を論じることにはできないとしたうえで、自身の行為について反省する場合に限ってこの種の問いを立てることができるという。つまり、私は、「私はこれこれのことをしたとき、善なる人間が行為すべきであるように行為したであろうか」という過去についての問いと、「私はこれこれのことをするとき、善なる人間が行為すべきであるように行為するであろうか」という未来についての問いを立てることができるのである(Green 1883, §296)。そして、このように反省することは、私たちの道徳性のためには必須でさえある。このように自身の行為に反省を促す能力を、Green は良心(conscience)と呼ぶ。自分のうちにある道徳的欲求とその行為が示す特徴とを内的に比較することで、私たちは人生を道徳的に刷新することができる。「それは私たちが「心を持ち上げること、主の御許まで持ち上げること」である。いかに不十分であるとしても、いかに「ほのかで微々たるものである」としても、ただこれだけが、個人が人間の改善に献身する運動のさなかにあるときに道しるべを与える理想なのである」(Green 1883, §298)。

このように、Green の倫理学思想は絶対的なものの完成という Hegel 的図式に没入しながらも、個々人に「良心に従うべきである」という強い規範を示すものとなった。これは、先述した通り、Green の形而上学的思想と宗教的・倫理的信念との齟齬を一方で示すものであるかもしれないが、しかし同時に、絶対者の完成というある目標を掲げる体系にとって、その完成に寄与するための規範を示すことは当然の帰結であるようにも思われる。そのように考えてみると、今度は、なぜ Hegel の倫

理学的思想には規範的な考えが示されていないのか、あるいは本当はなにかそこから読み取るべき事柄が存するのではないかという疑いが生じてくる。そこで、この点を次に検証してみよう。

### ●Hegel 哲学は実践的か

Walsh は「Hegel は、道徳的な助言を与えることは、極めて抽象的な種類の道徳的助言であっても、道徳哲学者の仕事ではないと論じた。哲学者の責務は世界に介入することではなく、それを理解することである」(Walsh 1969, 7) と語っている。しかし同時に、「Hegel について満足できないところは、彼があきらかにいかなる種類の個人的な道徳性についてもその余地を残していないところだ。もちろん、Hegel は道徳的な行為者が自身で適用すべき原理を自由に受け入れることを許容するが、個人の良心をそれ自体のために深めることについてはまったく、あるいはわずかな関心しか持っていない」(Walsh 1969, 18) とも述べている。たしかに、一般的な倫理学の研究が行おうとするような道徳的規範的命題の提示を意図していないという意味においては、Hegel は自ら課した哲学の非実践性という制約を頑なに守っているように見える。しかしながら、他方で Hegel は『精神現象学』や論理学、また歴史学や哲学史などについて論じる際に、絶対的主体である理念が自己を実現する過程について繰り返し語っており、それだけでなく、「個としての人間の精神発達をその〔絶対精神の〕意識化過程と同様な論理構成のもとで考察しよう」と(舟山 2016, 259 頁)している。人間の精神が本来は精神の名に値しないものであり、絶対精神の実現に些かも寄与するところがないと想定するのでない限り、Hegel 哲学のうちに人間精神の陶冶のための理論を見出さないほうが難しい、と言えるだろう。舟山は次のように述べる。「個々人は、その抽象的な個別性を超えて成長し、本質的なもの、個人を超えたもの、実体的で活動的な精神とその具体的現れである客観的精神のなかへと超出していかねばならないし、それがまた必然でもある。だが、このことは、それぞれの人間は個人を超えた全体の一時的な現象形式を無批判的に受容すべきだ、ということの意味しているわけではなく、個々人は「客観的精神」である文化全体と協働し、「精神」の本質である自由の実現と意識化を先へ進めるべく尽力しなければならないことを意味する」(舟山 2016, 260 頁)。

このような、個々の精神に理念の実現のための協働を求めるような図式に対抗する Hegel 理解として、理性の狡知(List der Vernunft)の概念を強調する立場を考えることができる。理性の狡知とは、世界の歴史全体を普遍的なものである理性の自主的な展開として捉え、それに従属するあらゆる特殊なもの、すなわち特定の個人や国家を、その目的のための犠牲に供されるものとして把握するという考えである。その際、理性は自身を個人や国家の直接的な目的として設定するのではなく、むしろ間接的な目的としながら、自分と国家・個人とのあいだに別の目的となりうる対象を挿入することで国家・個人を巧妙に操り、もって理性自身の目的を達成しようとする、とされる(Hegel 1975, III, 198 頁)。たしかに、「世界史の全行程は精神の首尾一貫した行程であり、また歴史の全体が諸国家の遂行する精神の実現にほかならない」(Hegel 1996, 下 327 頁) と言われているように、理性の主体的な自己展

開という発想は Hegel 的歴史理解の根幹であるから、理性の狡知を強調する解釈も主張されるべき余地がないではない。しかしながら、1996 年に『世界史の哲学講義』の初年度(1822-23 年度)講義の筆記録が出版されてからは、理性の狡知というアイデアを前面に押し出し、それによってすべての世界史的出来事を理解しようとする解釈の方針は説得力を失いつつあるように思われる<sup>14</sup>。というのも、「初回講義にはそもそも「理性の狡知」という言葉は見られず、むしろ諸個人の情熱に力点が置かれている」(伊坂 2018, 336 頁)からである。初回講義のなかでは「諸民族はその歴史のなかで現実的な活動を行い、宗教や芸術といった文化を創造する能動的な主体として捉えられるのである。こうして、民族を構成する諸個人もまた、単なる受動的な存在としてではなく、欲望や情熱をもって活動する能動的な存在として描かれることになる」(伊坂 2018, 336 頁)。

理性がその狡知でもってすべての歴史のおよび現実的な出来事を司っていると考えるならば、個々人の精神が自身と世界のために尽力できることなど何もないことになる。自身の成長や世界への貢献は、その場合、すべていわば錯覚であって、理性がその個人にそのような尽力を行うよう拔かりなく働きかけた結果であるということになる。しかしながら、上述のように Hegel がすべての出来事を理性の狡知だけで説明し去ることを目指していたとは考え難いのであるから、私たちは彼の教養・陶冶(Bildung)の概念のうちに規範的なテーゼを読み取ることができるであろう。すなわち、「精神は教養を深めなければならない」というテーゼである。教養こそが精神を進展させる。なぜなら、教養とは「そもそも思考するという普遍的なことの活動」(Hegel 1996, 下 298 頁)だからである。

それでは、Hegel は教養という概念のもとで具体的にどのようなことを考えていたのだろうか。Hegel の教養概念は、「個別的なものが普遍性を帯びること」という一般的な意義を根底に持ちながら、幅広いさまざまな形で捉えられているため、私たちが普通に考える教養概念よりもはるかに多様な含みを持つ。私たちは、とくに身体を用いずに知識を習得すること一般を教養を身に着けることだと考えがちであるが、Hegel にとってはそのような知識の習得だけが教養であったのではない。むしろ、人間が実践的な活動を通して自己を形成することこそが教養の本質であると理解する。人間の実際の活動を通じた自己形成の重要さは、Marx が Hegel 哲学の焦眉であると指摘した『精神現象学』「自己意識」章のうちに読み取ることができる<sup>15</sup>。「主人と奴隷の弁証法」と呼ばれる議論のなかで、Hegel は闘争に打ち勝ったという事実のもとで優位性を示す主人と、その闘争に敗れた奴隷との関係を考察している。主人は奴隷に対して絶対的な権力を有し、自らは労働することなく奴隷を使役することができる。主人は、それ自体では自分自身に対して独立した存在であるはずの物を、奴隷を介して関係することによって、端的に否定することができるようになる。すなわち、主人は物をただ消費することができる。しかし、物と直接関係する奴隷は物を消費することはできず、それを加工するに

---

<sup>14</sup> 従来『世界史の哲学講義』として読まれてきたものは、Hegel が「世界史の哲学」と題して 1822 年から 31 年まで隔年で冬学期に計五回行った講義の聴講者による複数の筆記録を基に、講義年度を区別することなく編者が編集したものであった。伊坂は、初回講義と元来の編集版との異同の原因を、一つはもちろん Hegel 自身による講義内容の変化に、もう一つは編者によるバイアスのかかったテキスト構成に求めることができるかもしれないと述べる(伊坂 2018)。

<sup>15</sup> 舟山 2016, 261-2 頁参照。

留まらなければならない。だが、物を消費したいという自己の欲望を抑制し、物を形作るといふ労働の過程に自身のすべてを懸けることによって、奴隷は独立した物の世界へと出ていくことになる。彼は、形成された物がなおも独立してあることのうちに、自分自身がむしろこの物であり、したがって独立した存在であることを見出すのである。「ものの形は、外へと打ち立てられる(hinausgesetzt)ことによって、意識とは異なるものとなる。というのも、形こそは、意識がそこにおいて真理となる、意識の純粋な対自的な在り方(Fürsichsein)だからである。こうして、自分自身の力で自身を再発見することによって、排他的な意義しかないようにみえたまさに労働において、意識は自身の本来的な意義を獲得するのである」(Hegel 1986, 154)。

労働するとは、人と物という不変不動の二項がただ接触するというのではなく、個別的なものである人が自己否定を契機として普遍的な物のうちに自己を形成することである。そのように理解されるとき、働くということはまた教養を獲得することでもあり、社会的な存在になることでもある。「自己意識は、それ自体が疎外されている限りで何ものかであり、現実性を持つ。ここにおいて、自己意識は自らを普遍的なものとしているが、この普遍性が自身の有意味性(Gelten)であり、また現実的であること(Wirklichkeit)なのである。[...] ここで個人がその有意味性と現実的であることを獲得するゆえんのもものが、教養に他ならない」(Hegel 1986, 363-4)。

私たちが普遍的な存在となり、社会のなかで生きていくためには、より具体的には私たちは何を身につける必要があるのだろうか。Hegel は言う。「個人は、そこにおいて一般に定在のうちへと、つまりある規定された特殊性のうちへと入っていき、それでもって自身が特別な必要性の領域に専心的に制限されるような現実自らを投げ入れる。このような体系における人倫的な感情は誠実さと階級に応じた名誉心である。それも、自身の活動と情熱と熟練を通して市民社会の一員としての契機をなし、またその立場を受容するという、自分自身の規則からくる誠実さと名誉心である」(Hegel 2009, §207)。つまり、ある特定の職業を占めるための技術と勤勉さ、ならびにそのことでもって社会の一員となっていることに対する自覚とが、ここで問われている教養の基礎をなしている。これらの議論から、いかに Hegel が私たちの実践的活動を通じた自己形成を重視しているかということが伺える。

しかし、Hegel にとって教養とはすなわち社会的・普遍的実践のことだけを意味するのかというと、そうではない。私たちが日常的に使用する意味における教養、すなわち知識を習得し見識を深めることも教養のうちに数え入れられる。「実践的教養」と対比されるこのような「理論的教養」においても、人間の精神を深める方法は実践的な場合と基本的には同じであって、対象に働きかけ、自己を否定しつつ対象を変化させることで自己を新たに発見するという道筋を辿る。Hegel は、ニュルンベルクでのギムナジウム校長時代の式辞のなかで、古典語の学習を例に取りながら、理論的教養の本質について次のように話している。「教養とはこれに先立つ素材や対象を、自分がこれに向かって労働するものとして持つのであり、すなわち教養は先立つ素材や対象を変化させ、これらを新たに形成し直すものである。私たちが古代の世界を自己のものにしなければならないが、これはこの世界を所有するためというよりは、むしろ私たちが加工しなければならないものとしてもつためなのである」



(Hegel 1809, 32—3 頁)<sup>16</sup>。古典語の学習を通して現れる古代の世界は、私の精神のうちで他なる世界を構成しており、私を私自身から疎外する。この疎外を通じてはじめて、私は私を再発見するのである。

「これらはたしかに私たちを私たちから切り離すものではあるが、同時に自己自身への還帰に際しての始発点と導きの糸とを併せ持つものであり、古代人との親交を取り結ぶとともに、自己自身を再発見する始発点と導きの糸とをもつものなのである。そしてこの際、この自己自身の再発見が精神の真実で普遍的な本質を求めてのものであることは注意せられるべきことである」(Hegel 1809, 34 頁)。

こうして確認できるように、Hegel は一方で哲学という営みの非実践性を強調しつつ、しかし他方で教養概念の重要性を繰り返し語り、人々に自己を陶冶する意義を説いてきた。Hegel における教養概念はたしかに倫理学の領域に収まりきらない射程を有するが、しかし同時に実践的な概念である。もしこれを非実践的な概念として、つまりいかなる規範性も含意しないものとして理解するならば、いかなる意味で教養概念が重要であると言えるのか理解しがたくなるであろう。Hegel 哲学がこのようにある規範的なテーゼを含んでいる理由は、彼の体系が最終的には一つの目的を持っているからである。自由な理念の完成、精神の絶対的な自己実現こそがその目的である。この目的との相対においてあらゆる価値は語られなければならない、この目的への接近を促すものはそれ自体促進されるべきものと考えられなければならない。

さて、私たちは哲学思想の持つ規範性に注目しながら、Green と Hegel の思想を論じてきた。両者の思想のうちに、私たちは規範性を示そうとする考えを読み取ることができる。ところが、Bradley の哲学はそのようになっていない。この違いは、Bradley 哲学を特徴づける極めて重要な結果であると言えるだろう。この違いはどこから生じるのであろうか。私は、この思想の根本的な性格の違いは、それらの思想の最も根底的な想定の違いに求められるべきであろうと思う。すなわち、本論考において一貫して主張しているように、Hegel や Green は絶対者を理性的なものとして捉える一方で、Bradley は現実を理性的なものとしては捉えていないという違いである。だが、この議論はここで再び繰り返すべきものではないだろう。ここで取り上げた三者の思想の性格づけについて納得された読者であれば、その違いの根拠をここまで私が論じてきたことと関連づけて思考することに反対される方はいないであろうと思う。

私たちは次に、本章におけるもう一つの問い、すなわち、自己実現とは何であるか、という問いへと進むことにしよう。この問いは、Bradley の倫理学に形而上学的な背景を与えるものである。私たちは、これまで議論してきた Bradley の道德観が、今度は意志の側面から、すなわち観念が自発的に実現していく過程として、説明されるのを確認することができるだろう。

---

<sup>16</sup> Hegel のこの式辞は「です・ます調」で翻訳されているが、本稿では「だ・である調」に語尾を修正している。

## 2.

### ●観念運動

次に私たちは、「自己を実現するとはどのようなことか」という問いに移行する。自己を実現するのは意志の働きであるから、この問いはすなわち「意志とはなにか」を問うものである。意志とはなにか。Bradley は意志を「自己がそれと同一視されるところの観念の自己実現」(CW12, 476)と規定する。つまり、私の自己の実現とは、ある観念が実現されることに他ならず、私は自分自身をその観念とある意味で同一視するために、結果としてこの観念の実現のうちに私自身の自己の実現を感じる、というのである。前章では、観念がそれ自体で発展して判断の内容となるということを議論し、それが経験＝現実の自己運動であるということを主張したが、ここでもまったく同様に、観念の自己実現とは現実の自発的な運動であり、私自身はいわばその運動に巻き込まれるようにして、なかば必然的に自己を実現するに至るのである。意志とは、私個人に属し私個人によって自由に操作されるようなものではなく、むしろ私を動かす、私以上のものの働きと解されなければならない。ともあれ、意志の働きをより詳細に確認しよう。

先に述べておいたように、Bradley は『倫理学』から相当の期間をおいてはじめて意志の本性に関する問題に取り組んでいる。この期間に生じた出来事として、Bradley 自身の思索の深化については改めて指摘する必要もないであろうが、彼の同時代人たちによる思想の展開も、この意志の働きという主題に与えた影響という点で無視することができない。とくに注目しなければならないのは、1890年に William James が『心理学』(*The Principles of Psychology*)のなかで提唱し明確に打ち出した「観念運動(ideo-motor action)」という考えである<sup>17</sup>。観念運動という考えは、それぞれの思想家によって少なからぬ解釈の差異が存するものの、イギリス観念論者の意志の理論にとっては決定的に重要な概念図式であった。Bernard Bosanquet が 1897 年に出版した講義録『道徳的自己の心理学』(*Psychology of the Moral Self*)において観念運動を意志を理解するための基本的図式として採用しているのみならず、Bradley 自身も「意志の定義について」論文のなかで「観念運動という事実を前提せざるをえない」(CW12, 515)と語っているほどである。

観念運動論の中核をなす考えはいたってシンプルなものである。すなわち、行為は観念(idea)に

---

<sup>17</sup> James 自身の報告によれば、'ideo-motor action' という語をはじめて使用したのは英国の物理学者・動物学者・生理学者であった William Benjamin Carpenter であったという (James 1890, 522)。

よって引き起こされる、あるいは、ある行為の観念はその行為を引き起こす十分な条件である、という考えがそれである。Bradley と James の優れた比較研究を残した Timothy Sprigge が指摘するように、観念運動という考えにおいて強調されるのは「行為を引き起こす心理的事象は意志のいかなる特別な要素をも必要としない」(Sprigge 1993, 98)という発想である。これは、言い換えれば、意志とは観念が本来的に持つ行為喚起の力に他ならないのだから、特別で還元不可能な能力としての意志という概念については考えないということを意味している。

## ●James の意志論

まず、James 自身による観念運動の理解を簡単に確認しよう。James は観念がそれ自身を行為として実現する働きを、私たちの意識的および無意識的な行為を理解するための基本的な図式として捉えた。James は言う。「私たちがある特定の行為を意識的に意志するとき、そこに他の何かが心のなかにあるにしてもないにしても、その特定の行為を規定する受動的な感覚の記憶イメージからなる心理的な考え(conception)がそこになければならない」(James 1890, 2, 492)。すなわち、James によると、私たちの行為に先立ってその行為についての感覚的に得られたデータが心のなか存在していて、私たちはその行為を意志するときにはそのデータを参照しているのである。James はこのような行為に先立つ観念として二つの種類のものを考えている(James 1890, 2, 488)。一つはその行為についての外離的(remote)な感覚に基づく観念で、これはその行為が起こったときにその結果を目で見て確かめるなどして得た感覚に基づいている。もう一つは内潜在的(resident)または運動感覚的(kinaesthetic)なものであって、この観念はある行為に伴う筋肉の動きなどの運動感覚の印象から得られる。

他のいかなるものも先行することなく、ただこれらの行為についての観念だけからある行為が導かれるような場合があると James は述べる。彼が挙げているのは次のような例である(James 1890, 2, 522)。たとえば、誰かと話している最中に床に釘が落ちているのを見つけた場合、あるいは袖に埃がついているのを見つけた場合、私は意識的にその問題解決を行うことなく、つまり会話を中断することなく、釘を拾い上げたり、あるいは埃を取り払ったりすることができる。このような行為が、James の考える典型的な観念運動である。「ある行動が、心のなかにあるそれについての考えに引き続いてためらいなく、かつ即座に生じるとき、私たちは観念運動をしている」(James 1890, 2, 522)。

しかし一方で、James が全ての運動をこうした観念の働きだけで説明できると考えていたかという点、それは疑わしい。彼は「ある行動の結果についての感覚的な観念だけで、その行為の心理的なきっかけとして充分であるのか。それとも、その行動が生じる前に、認可(fiat)、決心(decision)、集中(consent)、意志による指令(volitional mandate)、あるいはそれに類する意識の現象といった形で、心理的に先行するものが付け加わらなければならないのだろうか」という問いに対して、「ある場合にはただ観念だけで充分であるが、ある場合には認可、指令、集中といった意識的な要素が介入し、行動に先行する必要がある」(James 1890, 2, 522)と述べる。

これら観念以外の意識の要素が行動にどう関係するのか。ここに James の理論の一つの難点がある。というのも、観念運動論とは上述の通り意志を観念による行為喚起の働きとして説明しようとする理論であるから、そこに観念以外の要素が加えられなければならないという考えがあまりに強調されると、観念運動論という思想そのものが否定されることになりかねないからである。実際、Bosanquet は「このような特別な感覚が存在するかどうかは極めて疑わしい」(Bosanquet 1897, 77)と懐疑的な意見を述べている。Sprigge によると、観念だけでなく、認可や集中といった意識の働きをも必要とする行動もあるのかどうかという問題に対する「James の解答はまったくもって明確ではない」(Sprigge 1993, 101)。一見すると、上の James の引用にある通り、彼はこれら観念以外の要素を認知し、その必要性を認めているように読める。「しかしながら、彼の検証が進むにつれて、彼の見解は次のようなものにみえてくる。すなわち、ある意味で認可といった類のものは存在するが、それは実はそれ自体において積極的な本性を持つものではなく、むしろそれは観念にその通常の帰結を生み出さないよう規制する何らかの要素(たとえば、反対の行動を生み出す傾向のある他の観念の現れ)に解消されているのである」(Sprigge 1993, 101)。このように考えるならば、観念それ自体には含まれることのない意識の要素のようにみえるものは、実際には観念どうしの対立のなかであたかも観念以外のものであるかのような外観を伴って立ち現れているにすぎない、とすることができる。その場合、観念運動という私たちの行為についての基本的な説明は保持されうることになるだろう。

観念運動に伴う意識の諸要素が観念の働きのうちに解消されるにしても、されないにしても、そうした要素のなかで James の理論においてひととき重要な役割を担っているものがある。それは、ある観念に対して注意を向けるという働きである。James は、ここにおいてのみ意志の自由が存する余地があると考ええる。

注意を向けるという働きが問題になるのは、ある観念が別の観念と対立しており、それゆえに観念の存在が即座に行為に結びつかないような場面においてである。このような状況を、James はより詳細に以下のように分析している。「通常、心理学が「観念」と呼ぶものは、表象の総体である対象の諸部分に他ならない。心の前にあるのは思考にとっての一つの対象であって、その対象が事物や関係の体系としてどれほど複雑であったとしてもこのことは変わらない。つまり、「A-と-B-と-があつて-それらは-互いに-両立不可能で-あつて-双方の-尤もらしさ-および-望ましき-にも関わらず-ただ-一つ-だけ-が-真であり-うる-または-現実に-なり-うる」というようなものがそうした複雑な対象でありうる。そして、熟慮しているとき、対象は常にこのような形式を取っているのである」(James 1890, 2, 569)<sup>18</sup>。このような状況にあつて、ある一つの行為を決定するという心理的な過程はどのように記述

---

<sup>18</sup> 引用中、「-」で区切られた文章を含む部分の原文は「Thus, 'A-and-B-and-their-mutual-incompatibility [...] ' may be such a complex object」と表記されている。James は、私たちが行為へと導く観念というものについて、一方でそれを単語に相当するような原子的なレベルにおいて把握するとともに、他方でそれらが連続的に連なりあつて一つの全体となったものも観念であると考えている (James は、引用文中にみられる通り、前者が通常心理学で語られるところの「観念」であると言い、後者を「複雑な対象(complex object)」と呼んでいるが、前者が観念運動を引き起こす観念としては不十分であると見做されていることもまたあきらかである)。個とその連続体によって表現される観念という考え方は、本稿第2章で論じた「根本的経

されるのであろうか。James によると、それは対象となっている観念全体が変化を被ることに他ならない。すなわち、たとえば上のような A と B とが対立している状況で、A を断念して B をすることに決めるとは、この複雑な観念全体が変形して、まったく新しい複雑な観念を私たちが手にすることなのである。そして、「第一の対象から第二の対象への変化が困難であるところに、努力(effort)が存在する」(James 1890, 2, 570)。努力とは、James によれば、ある観念への「注意・集中(attention)」のことである。ある観念に特定の注意を向けることは、James の考えでは、思考が新しい対象を得る過程における私たちの能動的な関わりであるとされる。「この思考が前進する過程におけるあるステップは事実として受動的(passive)にみえるし、他のステップ(ある対象が努力とともに現れるようなところ)は事実として最高度に能動的(active)であるようにみえる」(James 1890, 2, 571)。この能動的な部分に自由意志の可能性があると James は考える。彼は、「私の信じるところでは、厳密に心理学的な基盤の上では自由意志に関する問いは解決不可能である」(James 1890, 2, 572)としながらも、自由意志の問題は「私たちがいかなるときも発揮することができる注意または集中という努力の量に、ただそれだけに関わっている」(James 1890, 2, 571)と主張する。これは私たちのものごとへの注意・集中こそが自由意志である、という積極的な主張ではなく、そこ以外に自由を見出すべき場所はないという消極的な主張でしかないという点に注意しなければならない。

Bosanquet は、注意という概念こそが James の観念運動という考えの要であり、同時に困難な箇所でもあると考える。彼は James の立場を次のようにまとめている。「意志はただ観念への注意によってのみ成り立っている。観念は私たちの他のいかなる部分とも干渉することなく行為へと移行する」(Bosanquet 1897, 71)。しかし、ひとたび「注意とはなにか」と問うならば、困難が出現すると Bosanquet は言う。それはすなわち、私たちはどのようにして注意すべき対象を選ぶのか、という問題である。「注意することにおいてあなたは選んでいる。なぜ、そしていかにして、あなたは別のものでなくこのものを注意すべきものとして選ぶのか？」(Bosanquet 1897, 74)。私たちに選択を可能にする何らかの要素が見出されない限り、私たちが何に注意を向けるかということは偶然の問題になってしまう。しかし、James のように、ここで自由意志という概念を持ち出すのは、Bosanquet の考えでは、十分な問題解決になってはいない<sup>19</sup>。なぜなら、自由意志はそれ自体で何かを選択する原理ではなく、むしろ何かを選択するためのいかなる理由も持たないからこそ自由意志なのであり、そうである限りでそれは注意を可能にする要素ではないからである。それは「単なる奇跡的な重みづけ」であり、「気まぐれな悪魔を神経系のなかに飼っているようなもの」である、と Bosanquet は述べる(Bosanquet 1897, 75)。結論として、Bosanquet は注意という働きについて、それを自由意志という理念と結びつけるのはやめて、むしろ「現出するものを選択する関心(interest)の働き」(Bosanquet 1897, 76)として理解するのがよい、と主張する。

---

「実験論」という思想に通じるところがある。

<sup>19</sup> Bosanquet の記述は、James を批判するというより、自由意志という主題の困難を改めて確認することに意図があった。これらの困難があることについては James 自身も認めるであろう、と Bosanquet は記している。

Bradley もまた、James とは異なる「注意」についての見解を示しているが、その核心にあるのは「意図的な注意は意志の働きとは本来的には関係がない」という考えである。Bradley は、積極的な注意(active attention)とは対象を観念的に私の目の前に保持しようとする心の働きであると考え、「注意に関わる限りにおける私の目的は、対象についての知識を得られるという見解のもとにその対象を私の前に保持することである。したがって、私の目標はその対象をあるがままに観念的に発展させることであり、そうやってそれについて知ることである」(CW12, 411)。積極的に何かに注意を向ける場合として、たとえば木の上で鳥が動く音が聞こえたのでその木のほうを注視する場合などを考えることができる。この場合、私はこの鳥が何であるかがわかった後にどう行動するかを考えているわけではない。言い換えれば、木の上に注意を向けるという行為は意志決定の過程の一部ではない。そうではなく、注意を向けることそれ自体がすでに一つの行為なのである。「積極的な注意は、したがって、ある対象を志向する何らかの意志の働きによって、またそれに巻き込まれる形で、その対象によって私自身が理論的にまた知覚的に占領されることだと規定できるだろう。つまり、その対象の私のうちでの観念的な発展は、直接的あるいは間接的な、私の意志の実現なのである」(CW12, 418)。何かに対して積極的あるいは意図的に注意を向けることは、それ自体が意志の実現した結果なのであって、必ずしも意志を実現させる過程を構成する要素なのではない。

### ●Bradley の意志論

ここまで、James の意志についての理論を論じてきた。私たちは次に、Bradley が意志について語っているところを確認しよう。繰り返しているが、Bradley は「意志の働き(volition)とは、自己がそれと同一視されるところの観念の自己実現である」(CW12, 476)と規定している<sup>20</sup>。それをより詳細に分析すれば、そこには以下の 5 つの要素が見出される(CW12, 477)。すなわち、1)存在するもの(existence)、2)変化の観念、あるいは、存在するものとは異なるあるものの観念、3)観念による存在の実際の変化、4)その変化が観念の内容への変化であること、そして 5)この変化のうちで自己が自己実現したと感ずること、の 5 つである。これらの内実についてもう少し詳しく確認しよう。

Bradley の語る意志の規定にしたがえば、意志とは観念が自身を実現させることなのであるから、意志は常に観念を含んでいる。前章で論じたように、観念があるためにはそれに対応する存在がなければならない。観念は存在を抜きにしてただ観念だけであると考えられることはできないからである。私たちの前に存在と観念との双方があるという点では、私たちが何かを意志する場合であっても単にそれについて思考する場合であっても同様なのである。

ある対象について思考する場合と、それに何らかの仕方で働きかけようと意志する場合との違いは、Bradley の考えでは、そこで私たちが有する観念の性質の違いによる。つまり、対象について

---

<sup>20</sup> 本稿では、'volition'を「意志の働き」、'will'を「意志」あるいは「意志する」と訳しているが、これらの語の意味に決定的な差があるようには私には思われない。

思考する場合には、観念は存在と同一であろうと欲し、可能な限り存在を観念的に取り込むべく発展していくのであるが、何かを意志するという実践的な場面においては、そもそも観念は存在と同一であろうと欲してはならず、むしろ観念は自身と合致するように存在を変容させようとするのである。「意志の働きにおいては、存在するものは変容されなければならないだけでなく、その観念によって保持されている性格のものへと変容されなければならない。[...] 観念は自分自身の力で存在するものを自身の本性へと変容させるのである。言い換えれば、観念は自分自身の力で自分自身をこの変化する存在のうちへと持ち込むのである」(CW12, 480)。それゆえ、存在するものを変化させようとする観念、存在するものとの差異をおのずから示しているような観念は、私たちの実践的態度を特徴づけるものである。

私たちは、自分たちの行為に反省を加えない限り、意志が実現しようとする観念が存在とどのように異なっているかということ認識することはできないのだが、しかし同時に、私たちは行為するにあたってその違いを予め把握している必要はない<sup>21</sup>。私たちの持つ観念が存在に対する変化を示唆する観念であるという事実は、私たちの意識に明示的に現れてくることはないとしても、存在と私たち自身との関係性のうちにすでに反映されているのである。すなわち、理論的な場面においては、存在するものはせいぜい「私にとってのもの(for me)」であるにすぎないが、実践的な場面においては「私は私自身を何らか対象と対立する(contrary)ものとして経験する」(CW12, 517)のである<sup>22</sup>。実践的な場面においては、観念が存在と対立しているために、私自身もまた存在と対立しているように感じられる。このことは、私が私自身をこの観念と同一視する契機となる。つまり、私は存在するものとの対立のうちで、私自身がある意味で観念と同一であるように感じるのである。「いまや特定のこの観念と一つであるとじている自己は、自身が存在するものに妨げられており、そのことを自覚している。このようにして、存在するものは単なる他者(other)ではなく反対物(opposite)となるので

---

<sup>21</sup> ここに、James の観念運動論との大きな違いの一つを見出すことができる。James によれば、行為を引き起こす観念とは、その行為についての私の外離的または内潜在的な感覚から得られたものである。それは、「私がこのような結果を目にするという観念」あるいは「私がこのように筋肉を動かすという観念」というような形式を取っている。つまり、James の考えでは、観念と行為者性(agency)の意識とは切り離すことができない。あるいは、行為者性の意識をそのうちに含んでいることが、観念運動を引き起こす観念の特徴であると言えることができるだろう(1996年のミラーニューロンの発見以降、観念運動論は再び注目を集めるようになったと言われているが、それは、他者の行為を見ても私と同じ内容の行為を「私の行為として」観念することができるということが説明できるようになったから、という理由もあるように思われる)。これとは反対に、Bradley は意志の働きに行為者性の意識が必須であるとは考えていない。「行為者性という観念は通常そこにあるが、それが本質的であるとは私は考えない。それどころか私は、いくつかの場合においては、意志はそれを欠いていると考える」(CW12, 537)。

<sup>22</sup> 現在、私たちはもっぱら実践的な行為の場面における意志の働きを中心に考察しているが、Bradley は理論的な場面における意志の存在を否定しているわけではない。「私は考えたり知覚することを意志するかも知れないし、またある思考や知覚においては疑いもなく意志が存している。しかしこの意志は対象それ自体の変容を目指しているわけではない。その目的は、私のあらゆる意志から離れて、その対象が現実的なものとして私のうちに現象することなのである」(CW12, 521)。

ある」(CW12, 519)。この私の自己と観念との同一化が私たちの実践的態度の特徴を表している。

このことの帰結として、次の主張を導くことができると Bradley は考えている。すなわち、私の自己と同一であるところの観念が存在するものに変化をもたらすことができたとき、つまり観念が自己を実現したとき、それは同時に私にとっては私自身の実現として感じられるのである。Bradley は次のように述べる。「実際の意志の働きとは、これまで見てきたように、観念と合致するような存在の変容である。その存在するものは、いわば、観念によって観念自身へと変化させられるのであり、そしてこのまきと同じ過程において、観念と一つであるところの自己は非-自己(non-self)のうちに分自身を実現するのである。[...] 自己は、瞬間的ではあるかもしれないが、[この自己実現の過程から] 調和(harmony)と平穏(peace)とが帰結するのを自覚せずにはいられないのである」(CW12, 519-20)。

だが、私たちはまだ、観念がどのようにして自己を実現するに至るのかということを確認していない。観念が自らを現実のうちへともたらすためには何が必要なのであろうか。観念によって行為が引き起こされるためには、私たちの心のなかにただ観念があるというだけでは不十分である。Bradley は、観念運動を引き起こす観念は、心のなかで優勢さ(prevalence)を示していなければならないと主張する。観念が優勢であるとはどのような状態なのだろうか。Bradley の説明は以下のようなものである。「観念が意志される時、それはただ私の内的自己と一つであると感じられるだけではない。意志されるためには、観念は私の心的存在を支配し、何であれ観念自体の在り方(being)と進展に対立するものを消し去り、自らに従わせなければならない」(CW12, 487)。続けて Bradley は語る。「さて、この意味で理解された優勢さとはあきらかに過程であって、それは様々な段階や程度を通過して完全な状態へと自身を発展させるであろう。したがって、その過程が完成するとき、私たちは意志の働きに到達するのだということに私たちは合意できるだろう」(CW12, 487-8)。ここに明確に示されているのは、前章でみた通り、観念は自己発展するという考えである。意志の働きにおいても、思考における場合と同様、観念は自己発展しなければならない<sup>23</sup>。そしてまた、実現されるべき観念が優勢さを示しうるほどに発展したとき、私たちは私たちの意志の働きに達する。すなわち、そのときその観念は実現され、もって私たちは自己を実現するのである。それはちょうど、思考について「あなたがある観念を持っていてそれを疑うことができないとき、論理的にいて、あなたはそれを主張(assert)しなければならない」(AR, 514)と語られているのと同様である。

私たちはさらに、具体的にどのような機構を通して優勢な観念が実現されるのか、と問いたくな

---

<sup>23</sup> ここにも、再び、James の理論との違いを認めることができる。James の考えでは、観念は自己発展するとは考えられていない。たしかに James は、ある個所で「目的の観念は、それ自身を十全なものへと作り上げる傾向を持つ」(James 1890, 2, 519)と主張しているが、ここで James が語っているのは、私たちがある行動に習熟すればするほどその行動を引き起こすのに目的の観念だけで事足りるようになる、という事実のことであるから(James 1890, 2, 518-9)、ここには観念がそれ自体で発展し体系的なものとなるという考えは含まれていない。



るかもしれない。しかし、この問いは、あきらかに Bradley にとって強い関心を惹くものではなかった。彼は、私たちが実際に観念を実現させるために依拠する「機械(machinery)」あるいは「橋(bridge)」とは、「多様な特定の傾向性(dispositions)」(CW12, 577)であるという。傾向性とはすなわち人間の有する諸々の性向のことであるが<sup>24</sup>、これは Bradley 哲学におけるキーワードではまったくない。さらに、傾向性はそれ自体意志の本質に関わるものでもない。それは「意志に先立って存在しており、それ自体として意志とは独立である」(CW12, 585)と言われる。この概念は、哲学においてよりもむしろ心理学において重要なものであると Bradley は述べている。「心理学においては、意志それ自体に先立って意志の条件が問題となるので、少なくとも心理学に話を限定すれば、これらの条件はあらゆる意味でその後続くものよりも究極的なのである」(CW12, 585)。私たちがいま参照している「意志の定義について」論文の書評を書いた心理学者の Harry Overstreet は、Bradley の議論のうち、傾向性について論じている部分が「彼の論文のうちでおそらくもっとも重要な部分である」(Overstreet 1904, 242)と述べ、「問題はただ一步背中を押されたにすぎないが、この一步のうちで意志の本性について考慮に値する光が投げかけられた」(Overstreet 1904, 243)と評しているが、私たちはここに当時の心理学者と Bradley 自身とのあいだの関心の違いを見出せるように思う。製本された全集版においておよそ 120 頁に及ぶ同論文のなかで、Bradley が傾向性について論じているのは最後の僅か十数頁にすぎない。これは、この議論が Bradley にとって最も重要であったというよりは、彼が避けられない事情のゆえに、意志が身体的・生理的にどのようにして実現するのかという問題について何らかの見解を示す必要性を感じていたのだと解釈すべきではないだろうか<sup>25</sup>。このように言ったからといって、Overstreet の書評を読み損ねとして否定する意図はまったくない。むしろ、論文の主題からして心理学的議論の展開が期待されるべきところ、難解でかつ不親切な、ときおり独自の形而上学的前提を交えた論理展開がなされるなかで、極めて好意的にかつ正確に論旨を読み解いているように私には思われる。だが、少なくとも私たちが形而上学的関心のもとで同論文を読むとき、傾向性という概念に対する関心の比重は決して重くはない。意志の働きについて論じるなかで Bradley が最も強く主張しようとしたのは、観念は自身が優勢になるまで自己発展するという考えと、その観念は私たち自身と同一視されるものであるという考えであったように思われる。

---

<sup>24</sup> Bradley の考えでは、傾向性はたしかに個々人のうちにあるが、それは傾向性が個別的で個人に固有のものであることを意味しない。むしろ、傾向性は一般的・普遍的なものとして解されなければならない。

「傾向性はそれ自体では常に一般的(general)である。私たちの心理的発達をなかで諸々の傾向性はより下位の多様なものへと特化するが、どれほど個別的になろうとも、いかなる傾向性もその一般的な性向(general tendency)としての性格を失うことはできない」(CW12, 580)。ここにも私たちは、個人の本質は具体的普遍性であるという Bradley の考えが現れているのを認めることができる。

<sup>25</sup> 「意志の定義について I」の冒頭で、Bradley は「私たちはここでは経験的心理学(empirical psychology)の限度内に留まろうと思う」と述べている。私の憶測であるが、Bradley が「意志の定義について III」の最後を傾向性の議論に捧げたのは、自身の論述を進めていくうちに、それがあまりにも哲学的な内容に偏重してしまい、心理学者たちに不義理を感じたからではないかと思う。

## ●悪を意志することはできるか

ところで、思考において偽であるような判断が生じうるように、行為においても間違った自己実現は起こりうる。思考の場合、誤りは、推論の働きが誤った挙動を示すことに起因するのではなく、私たちが対象となる観念のうちに、その対象にとって外的な条件・本質的でない条件を読み込むことによって生じるのであった。意志の働きにおいても、その結果が間違ふときの事情は類比的に理解されることができる。ここでも、意志の気まぐれや意志それ自体の不具合が不完全な結果を帰結するのではない。そうではなく、私たちが非本質的な自己、実現すべきでないような自己を実現させようと意志することによって、間違った自己実現は生じるのである。Bradley は次のように述べている。「私たちはみな、一方で本当の(true)自己、あるいは全体性として捉えられた自己と、他方でより低次の、その機会ごとの偶発的な(chance)自己との区別を認識している。そこには、私たちの自己に本質的であると言うべき、ある感情、観念、傾向性の中心的な集合あるいは秩序(order)がある。したがって、私たちが特定の習慣、関心、原理に従って行為するのに失敗するときや、それらに反するような仕方で行為するとき、実現された自己は偶然的(accidental)で、本当の自己ではないもののように感じられる。[...] この区別は「意志」と呼ばれる説明不可能なもの干渉によって起こるのではない」(CW12, 447)。

ここに、現実において悪が存在する理由もある。思考においては、私たちが純粋に論理的な存在者ではないがゆえに、つまり私たちが心理的な側面も必然的に伴っているがゆえに、あらゆる判断の条件のうちに異質なものを取り込んでしまうのであった。道徳的な行為の場合であっても、私たちが誤らせるのは私たち自身の自然的な側面なのである。「善なる意志としては私たちの類型(type)と同一視される自己は、自然的な欲求、感情、衝動といったむきだしの素材と向き合わなければならない。これらはそれ自体で悪なのではないが、善への道に立ちほだかり、したがって訓練され、抑圧され、また励まされなければならない」(ES, 232)。実践の場面においても、私たちは個人的なもの、普遍的でなく単に偶然的であるにすぎないようなものを観念のうちに持ち込み、そうした部分も含めてその観念を実現しようとする。私たちはこの自然的な基盤から離れることはできず、またもし離れてしまったら何ごとも実現できないため、私たちは必ず自らの自己実現のうちに悪を見出すことになるのである。

そうであるとしても、それは私たちが実際には道徳的な義務に反しているとか、反することができるということを意味しているのではない。道徳的な義務は、常に最善の自己を実現することを私たちに命じている。この命令に反して悪を意志することは、果たして私たちに可能なのだろうか。Bradley の回答は否定的である。

私たちはある古い、よく知られた難問へと導かれている。すなわち、ひとはそうと知りながら、望んで悪を為すことができるか、という問題である。もちろん、この問いに肯定的に答えることはできる。人間の逆行する心理的な弱さによって実在する悪の事実

を合理的に説明することは可能だろう。だが、もし私たちのこれまでの結論が正しいならば、そのような解答は全面的には成り立たないだろう。私たちは、対立する諸観念がともに現前しているときに、——これらの観念が本当に対立しており、共存することができないのだとしたら——そこに意志の働きがある可能性を認めることができない。もし「悪い」がはっきりと「よい」の反対であるならば、そして両観念が純粹に明確に、媒介や条件づけられることなしに理解されているのなら、「悪い」と「よい」とは共存しえず、また一方が他方に反して実現されることもない。そして、私たちが直面する実践的な問題においては、「よい」と「悪い」の意味ははっきりとこのような仕方で対立するものとして規定されているのである。

CW12, 464-5.

「よい」観念の反対としての「悪い」観念が現前することはできないし、ましてやその「悪い」観念のほうを意志することなどできない。それゆえ、「よい」に反対するものとしての「悪い」観念を実現することなどできず、それどころかそのような観念は考えることすらできない。「ある人が「私はこれを悪いと知っているが、それでも気にしない」と言ったとしても〔…〕その人は本当に悪を悪として行っているのではない。その人はやはり、そして常に必ず、彼自身のよいことを追求しているのである」(CW12, 465)。

## ●まとめ

第一節で、私たちは Bradley 倫理学における道德性の本性について考察した。そこで語られたことは、私たちはすでに道德的な存在であって、道德的な義務を負ってもいる、ということであった。第二節では、意志の本性について論じた。Bradley の語るところによると、意志とは観念が自己を実現させることである。思考における場合と同様、観念が発展して自己を実現する過程は観念の自発的な働きであり、それ自体は必然的な働きである。私たちは、自身の自然的な要素や偶然的な状況から自由ではありえず、それゆえにいつもいくらか本質的でない自己を実現してしまうが、しかし同時に、私たちは悪を悪として意志することはない。Bradley の道德についての見解は、その背後にある意志の働き、すなわち観念の自発的な発展とその実現という思想に裏づけられている。そして意志の働きは、思考がそうであるのと同じ意味において、現実の働きであると言えるだろう。そうであるならば、私たちの道德性は現実によって直接的に支えられているのである。このように、倫理学の領域においても、Bradley の思想が現実に対する全面的な信頼に貫かれているということを私たちは認めることができる。

# おわりに

私たちは、形而上学についての試論を終えた。形而上学とは何だったのだろうか。

形而上学とはなにか。Bradley は、この問題に二つの異なる観点から自身の考えを表明している。一つは、次のような記述のうちにみられる。「形而上学というものを、単なる現象に対立するものとして現実を知る試み、あるいは第一原理もしくは究極的な諸真理の研究、あるいはまた宇宙を単純にばらばらな部分としてではなくいくらか全体的なものとして把握する努力、として理解することに私たちは同意するだろう」(AR, 1)。これは、形而上学の内容について示唆を与えるような記述である。本論考で私たちがやってきたのは、多かれ少なかれ、このような研究活動であったと言えるであろうから、この記述については、私たちはいまさら付け加えるべきことも論じるべきことも持ち合わせてはいないだろう。

しかし、形而上学の研究をすることは、私たちにとっては何だったのだろうか。現実を、第一原理を、あるいは全体性としての宇宙を知ろうとすることは、私たちにとって何だったのか。Bradley の二つめの所見はこの問いに答えようとしているものであるようにみえる。

形而上学とは、私たちが本能のうえで(upon instinct)信じていることについての悪しき理由(bad reasons)を発見することである。だが、これらの理由を発見することも負けず劣らず本能である。

AR, xiv.

形而上学は本能である。それは、なにも特別な営みではなく、この現実を超え出ていくものでもない。それは私たちの生活の一部である。そして、こうした素朴な、あるいは牧歌的な思想が Bradley の哲学の根底を流れ続けている。現実とは経験である、と言うとき、Bradley が意味していたのはこの私たちの経験のことであった。真理とは考えることである、と言うとき、その思考とは超人間的な理性の働きなどではなかった。善とは私たちの意志の実現である、と言うとき、私たちは自分たちが聖人君子であるかのように振る舞うことを求められはしなかった。現実も真理も善も、すべてここにあるもののうちに見出された。

1924 年、Bradley は亡くなった。その年、年来の友人である A. E. Taylor に宛てて送った手紙の

なかで、Bradley は自身の今後の哲学的構想について語ったあと、「私は哲学なしでも十分に幸せになることができる」(Taylor 1925, 1)と書き送ったという。私は、この言葉のうちにも彼の哲学が息づいているのを感じる。だがそれは、Bradley は根っからの哲学者だ、と言いたいのではない。それは失礼に当たるかもしれない。Bradley はただ生活した人であったと思う。そして、よく現実を見つめた人であった。Bradley というのはどんな人なのか、と私はしばしば聞かれた。私はいつも、気だるいおじさんだ、と答えていた。その人の形而上学は、特別なところのない、気取ったところのないものであった。それゆえに面白く、また価値があるのだ、と思ってくれる方もいるかもしれない。だが私は、その哲学を真剣に受け止めるならば、それに価値があるかどうかということもまた、本当はどうでもいいことなのではないかと思っている。

## 参考文献

### ●Francis Herbert Bradley の著作

*Ethical Studies*, 1876/1927, Oxford: Oxford University Press, 2006.

*The Principles of Logic*, 1883/1922, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

*Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, 1893/1897, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

*Essays on Truth and Reality*, 1914, Oxford: Oxford University Press, 1962.

*Collected Works of F. H. Bradley* Vol. 1-12., ed. and introduced by Carol A. Keene and W. J. Mander, Bristol: Thoemmes Press, 1999.

### ●その他の文献

Allard James W., 1996, 'Degrees of Truth in F. H. Bradley', ed. by W. J. Mander *Perspectives on the Logic and Metaphysics of F. H. Bradley*, Bristol: Thoemmes Press, pp. 137-58.

———, 2005, *The Logical Foundations of Bradley's Metaphysics: Judgment, Inference and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press.

Alexander James, 2012, 'Oakeshott as Philosopher', ed. by Efraim Podoksik, *The Cambridge Companion to Oakeshott*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 9-41.

Baldwin Thomas, 1991, 'The Identity Theory of Truth', *Mind*, vol. 100, no. 397, pp. 35-52.

———, 1998, 'Thought's Happy Suicide', ed. by Guy Stock, *Appearance versus Reality*, Oxford: Clarendon Press, pp. 73-91.

Basile Pierfrancesco, 1999, *Experience and Relations: An Examination of F. H. Bradley's Conception of Reality*, Bern: Verlag Paul Haupt.

———, 2014, 'Bradley's Metaphysics', ed. by W. J. Mander, *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Nineteenth Century*, Oxford: Oxford University Press, pp. 189-208.

Bosanquet Bernard, 1897, *Psychology of The Moral Self*, New York: Macmillan.

———, 1912, *The Principle of Individuality and Value*, New York: Macmillan.

- , 1913/1923, *The Value and Destiny of the Individual*, New York: Macmillan.
- Boucher David and Vincent Andrew, 2012, *British Idealism: A guide for the Perplexed*, London: Continuum International Publishing.
- Bradley James, 1996, 'The Transcendental Turn in F. H. Bradley's Metaphysics of Feeling', ed. by W. J. Mander *Perspectives on the Logic and Metaphysics of F. H. Bradley*, Bristol: Thoemmes Press, pp. 39-59.
- Candlish Stewart, 1989, 'The Truth about F. H. Bradley', *Mind*, vol. 98, no. 391, pp. 331-348.
- , 1996, 'Francis Herbert Bradley', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/bradley/#Rel> (viewed at 01/10/2021).
- Candlish Stewart and Damjanovic Nic, 2013, 'The Coherence Theory of Truth: Russell's Worst Invention?', *Language and World Part 2: Signs, Minds and Actions*, Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society – New Series, pp. 13-22.
- Carroll Marion Crane, 1921, 'The Nature of the Absolute in the Metaphysics of Bernard Bosanquet', *The Philosophical Review*, vol. 30, no. 2, pp. 178-191.
- Eckhart, 1990, *Die Predigten*, 『エックハルト説教集』、田島照久編訳、岩波書店。
- Ferreira Phillip 1999, *Bradley and the Structure of Knowledge*, Albany: State University of New York Press.
- Feuerbach Ludwig A., 1839, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, 『ヘーゲル哲学の批判』、松村一人・和田楽訳、『将来の哲学の根本命題 他二篇』、岩波書店(1967)、123-178頁。
- , 1843, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 『将来の哲学の根本命題』、松村一人・和田楽訳、『将来の哲学の根本命題 他二篇』、岩波書店(1967)、7-96頁。
- Fortier Evlyn, 1996, 'Was the Dispute between Russell and Bradley about Internal Relations?', ed. by W. J. Mander *Perspectives on the Logic and Metaphysics of F. H. Bradley*, Bristol: Thoemmes Press, pp. 25-37.
- Franco Paul, 2004, *Michael Oakeshott: An Introduction*, New Haven: Yale University Press.
- Green Thomas Hill, 1883, *Prolegomena to Ethics*, ed. by A. C. Bradley, Oxford: Clarendon Press, 1899.
- Hegel G. W. F., 1809, 'Rede von 29. September 1809'. 「1809年9月29日のギムナジウム終業式での式辞」、『ヘーゲル教育論集』、上妻精編訳、国文社(1988)、22-42頁。
- , 1975, *Wissenschaft der Logik* Vol. 1-2, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 『ヘーゲル論理の学』1-3巻、山口祐弘訳、作品社(2012)。
- , 1986, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , 1991, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften(1830)*, Hamburg: Felix Meiner.
- , 1996, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Berlin 1822/23*,

- Hamburg: Felix Meiner Verlag, 『世界史の哲学講義 ベルリン 1822/23 年』上・下巻、伊坂青司訳、講談社(2018)。
- , 2009, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- , 2016, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: 『哲学史講義』1-4 巻、長谷川宏訳、河出書房(2016)。
- Ilodigwe Damian, 2005, *Bradley and the Problematic Status of Metaphysics*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- James William, 1890, *The Principles of Psychology* Vol. 1-2, New York: Dover Publications, 1950.
- , 1912, *Essays in Radical Empiricism*, London: Longmans Green &co., 『純粹経験の哲学』、伊藤邦武編訳、岩波書店(2004)。
- Kagey Rudolf, 1934, 'Reality and 'The Real' in Bradley', *The Monist*, Vol. 44, No. 2, pp. 238-247.
- Kant Immanuel, 1976, *Kritik der Reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 『純粹理性批判』、熊野純彦訳、作品社(2011)。
- Kendal Gordon, 1982, 'Bradley and Moral Engagement', *Mind*, vol. 57, no. 219, pp. 373-379.
- Kierkegaard Søren A., 1844, *Begrebet Angest*, 『不安の概念』、斎藤信治訳、岩波書店(1979)。
- , 1847, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, 『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』、杉山好・小川圭治訳、『キルケゴール著作集』第 7-9 巻、白水社(1968, 1969, 1970)。
- Levine James, 1998, 'The What and The That: Theories of Singular Thought in Bradley, Russell, and the Early Wittgenstein', ed. by Guy Stock, *Appearance versus Reality*, Oxford: Clarendon Press, pp. 19-72.
- Locke John, 1975, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by Peter H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press.
- Löwith Karl, 1995, *Von Hegel Zu Nietzsche: Der Revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg: Felix Meiner Verlag (First published 1941), 『ヘーゲルからニーチェへ 十九世紀思想における革命的断絶』上下巻、三島憲一訳、岩波書店(2015, 2016)。
- Mander William J, 1995, 'Levels of Experience in F. H. Bradley', *The Southern Journal of Philosophy*, pp. 485-498.
- , 1996, 'Introduction', ed. by W. J. Mander *Perspectives on the Logic and Metaphysics of F. H. Bradley*, Bristol: Thoemmes Press, pp. ix-xxvii.
- , 2009, 'Bradley: The Supra-relational Absolute', ed. by Robin Le Poidevin et al., *The Routledge Companion to Metaphysics*, London: Routledge, pp. 171-80.
- , 2011, *British Idealism: a History*, Oxford: Oxford University Press.



- , 2016, *Idealist Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Manser Anthony, 1983, *Bradley's Logic*, Oxford: Basil Blackwell.
- Marx Karl and Engels Friedrich, 1845-6, *Die Deutsche ideologie*, 『ドイツ・イデオロギー』、廣松渉編訳、小林昌人補訳、岩波書店(2002)。
- Nicholson Peter, 1990, *The Political Philosophy of the British Idealists: Selected Studies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Oakeshott Michael J., 1933, *Experience and Its Modes*, New Delhi: Isha Books(2013).
- , 1962, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis: Liberty Fund(1991).
- Overstreet Harry A., 1904, 'Review of 'The Definition of Will' by F. H. Bradley', *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 1, issue. 9, pp. 242-3.
- Pascal Blaise, 2015, *Pensées*, 『パンセ』上・中・下巻、塩川徹也訳、岩波書店。
- Pringle-Pattison Andrew Seth, 1894, 'A New Theory of the Absolute', *Man's Place in the Cosmos and Other Essays*, London: FB &c Ltd(2015), pp. 92-158.
- , 1920, *The Idea of God in the Light of Recent Philosophy*, London: Oxford University Press.
- Richter Melvin, 1964, *The Politics of Conscience: T. H. Green and his Age*, Bristol: Thoemmes Press.
- Russell Bertrand, 2014, *The Collected Papers of Bertrand Russell vol. 5, Toward "Principia Mathematica" 1905-08*, ed. by G. H. Moore, London: Routledge.
- Simhony Avital, 2009, 'A Liberal Commitment to the Common Good: T. H. Green's Social and Political Morality', ed. by William Sweet, *The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists*, Exeter: Imprint Academic, pp. 31-50.
- Spinoza Baruch De, 2011, *Ethica: Ordine Geometrico Demonstrata*, 『エチカ』上下巻、畠中尚志訳、岩波書店。
- Sprigge Timothy, L. S., 1993, *James and Bradley: American Truth and British Reality*, Chicago: Open Court Publishing.
- , 1998, 'Bradley's Doctrine of the Absolute', ed. by Guy Stock, *Appearance versus Reality*, Oxford: Clarendon Press, pp. 193-217.
- Stern Robert, 2004, 'Coherence as a Test for Truth', *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXIX, no. 2, pp. 296-326.
- Stout George F., 1925, 'Bradley on Truth and Falsity', *Mind*, vol. 34, no. 133, pp. 39-54.
- Sweet William, 1996, 'F. H. Bradley and Bosanquet', ed. by James Bradley, *Philosophy after F. H. Bradley*, Bristol: Thoemmes Press, pp.31-56.
- , 2009, 'Introduction', ed. by William Sweet, *The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists*, Exeter: Imprint Academic, pp. 1-30.
- Taylor A. E., 1925, 'F. H. Bradley', *Mind*, vol. 34, no. 133, pp. 1-12.

- Walker Ralph C. S., 1998, 'Bradley's Theory of Truth', ed. by Guy Stock, *Appearance versus Reality*, Oxford: Clarendon Press, pp. 93-109.
- Walsh W. H., 1964, 'F. H. Bradley', ed. by D. J. O'Connor, *A Critical History of Western Philosophy*, New York: The Free Press, pp. 426-36.
- , 1969, *Hegelian Ethics*, London: Macmillan.
- Ward James, 1894, 'Review of *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*', *Mind*, vol. 3, no. 9, pp. 109-25.
- Watson John, 1925, 'Bosanquet on mind and the Absolute', *The Philosophical Review*, vol. 34, no. 5, pp. 427-442.
- Williams Robert R. 2000. *Hegel's Ethics of Recognition*. Oakland: University of California Press.
- Wittgenstein Ludwig, 1933, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 『論理哲学論考』、野矢茂樹訳、岩波書店(2003)。
- Wollheim Richard, 1959, *F. H. Bradley*, Baltimore: Penguin Books.
- 伊坂青司 2018「訳者解説」、G. W. F. Hegel『世界史の哲学講義』、講談社、下巻 329-41 頁。
- 小田部胤久、2016、「『判断力批判』において ästhetisch とは何を意味するのか—ästhetisch に意識すること、ästhetisch な量評価、ästhetisch な理念をめぐる」、日本カント研究 No.17. pp.37-46.
- 加藤尚武 2016「ヘーゲル研究者は、200 年間、何をしてきたか」、情況 2016 年 6-7 月号、60-77 頁。
- 白水大吾、2019、「カント『判断力批判』における合目的性の解釈：美的理念と反省的判断力」、北海道大学文学院研究論集第 19 号、1-16 頁。
- 舟山俊明 2016「ドイツ観念論哲学と陶冶論（人間形成論）・教育思想」、眞壁宏幹編『西洋教育思想史』、慶應義塾大学出版会、251-71 頁。
- 行安茂 2007『近代日本の思想家とイギリス理想主義』、北樹出版。