

学位請求論文

ウィリアム・ジェイムズの宗教思想  
——科学時代の救済論として——

哲学専攻

林 研

## 凡例

ジェイムズの著作については、以下の略号を用いた（太字は頻出文献）。

William James : Writings 1878-1899, The Library of America, 1992 所収

**PBC**…… *Psychology : Briefer Course*, 1892.

**WB**…… *The Will to Believe*, 1897.

PCPR…… “Philosophical Conceptions and Practical Results”, 1898.

TTS…… *Talks to Teachers on Psychology : and to Students on Some of Life's Ideals*, 1899.

William James : Writings 1902-1910, The Library of America, 1988 所収

**VRE**…… *The Varieties of Religious Experience*, 1902.

WPE…… “A World of Pure Experience”, 1904.

**PR**…… *Pragmatism*, 1907.

PU…… *A Pluralistic Universe*, 1909.

SPP…… *Some Problems of Philosophy*, 1911.

## その他

PBE…… “The Physical Basis of Emotion”, 1894, *The Works of William James : Essays in Psychology*, Harvard University Press, 1984.

APS…… “Address of the President before the Society for Psychical Research”, 1896, *The Works of William James : Essays in Psychical Research*, Harvard University Press, 1986.

本稿では上記のテキストを用い、引用・参照部には、略号とそれぞれ上

掲（下線）の著作集におけるページ数を示した。

なお、*The Will to Believe* は論文集であるため、所収されている論文からの引用の際には、論文名を以下の記号で表し、WB/ の後に記した。

P …… “Preface”

W …… “The Will to Believe”

L …… “Is Life worth Living?”

S …… “The Sentiment of Rationality”

R …… “Reflex Action and Theism”

D …… “The Dilemma of Determinism”

引用文の翻訳は筆者によるが、訳出の際、以下の邦訳を参考とした。引用中の強調は原則として原著に従った。〔〕内は筆者による補足である。

#### 邦訳書

『プラグマティズム』、梶田啓三郎 訳、岩波文庫、1957 年。

『ウィリアム・ジェイムズ著作集 1 心理学について——教師と学生に語る』、大坪重明 訳、日本教文社、1960 年。

『ウィリアム・ジェイムズ著作集 2 信ずる意志』、福鎌達夫 訳、日本教文社、1961 年。

『宗教的経験の諸相』上下、梶田啓三郎 訳、岩波文庫、1970 年。

『世界の名著 59 パース・ジェイムズ・デューイ』、上山春平・山下正男・魚津郁夫 訳、中公バックス、1980 年。

『心理学』上下、今田恵 訳、岩波文庫、1993 年。

『純粹経験の哲学』、伊藤邦武 訳、岩波文庫、2004 年。

# 目次

序論	1
第一章 ジェイムズの救済論	4
第一節 救済の経験	5
1 回心	5
2 祈り	7
第二節 宗教的経験の心理学	8
1 意識と潜在意識	8
2 「より以上のもの」	11
第三節 経験と個別性	13
1 根本的経験論と宗教	13
2 救済の個別性	15
3 過剰信念	17
結	20
第二章 ジェイムズの科学論	22
第一節 ジェイムズと科学	22
1 科学の世紀	23
2 方法としての科学	25
3 実証主義批判	28
第二節 蓋然性と可能性の科学論	30
1 プラグマティズムと科学的真理	30
2 生とともにある科学	33
結	36
第三章 プラグマティズム	38
第一節 ジェイムズのプラグマティズム	39
1 方法としてのプラグマティズム	39

2 プラグマティズムの真理観と科学	41
3 プラグマティズムと宗教	43
4 整合性と有用性	45
第二節 科学と宗教	48
結	50
第四章 信じる意志	51
第一節 「信じる意志」の構成とその主張	52
第二節 「生きた仮説」を信じる権利	56
第三節 信じることの必要性	60
1 自己立証的な命題	61
2 作動原理としての信念	62
3 「賭け」の意味すること	64
結	66
第五章 信仰と救済	68
第一節 反射と意志	68
1 心の反射説	69
2 意志と選択	73
3 個人の救済	75
第二節 自由意志と救済	76
1 自由意志論	76
2 「世界の救済」	79
結	80
結論	82
註	85
文献表	89

## 序論

「宗教」の定義は一義的に決定できるものではないが、それは多くの場合「救済」にかかわるものであると言えるだろう。宗教的な救済には様々な形が考えられるが、例えばそのもっとも極端なものとして、宗教的経験を通して新たに人格が生まれ変わる「回心」の現象がある。伝統的には、回心は神または何らかの超自然的・超越的な存在のはたらきかけによって起こると想定されてきた。

しかし、近現代はいわば科学の時代であり、科学は一般に超自然的な説明体系と調和しない。いわゆる「科学的な」見方からすれば、回心現象は神経系の変化や異常として語られることになり、この場合宗教はその価値を棄却されるのが普通である。そして宗教は信仰によって基礎づけられるものであるから、この見解を取る者はおそらく宗教的救済を得ることはないだろう。

では科学を信頼すると同時に救済を必要とする者はどうすればよいのか。スピリチュアルな苦悩を抱える現代人にとって、これは共通の問題だと考えられる。

このことをいち早く問題として捉え、それに解答を与えようとした思想家の一人がウィリアム・ジェイムズ (William James, 1842-1910) である。しばしば指摘されるように、ジェイムズの哲学には自身の苦悩の解決を目指すパーソナルな側面が見出される。ジェイムズを、救いを求める「病める魂」の持ち主と見る見解はジェイムズ研究の一般的なトーンであり、宗教論を全面的に展開した『宗教的経験の諸相』（以下、本論文では『諸相』と略記する）が全体として救済論の色彩を帯びていることは容易に見て取れることだろう。

その一方で、ジェイムズの科学的な側面については、これまで十分に論じられてきていない。もちろんジェイムズが生理学からキャリアを築いたこと、ダーウィンの進化論に強い影響を受けていることなどは周知のことであるが、唯物論や実証主義への批判が強いためか、ジェイムズを科学的な思想家だと見る見方はあまりなされていない。

しかし、実際のところジェイムズは、まさに科学と宗教をどちらも必要とする人であった。とりわけ『信じる意志』（以下、本論文では『意志』と略記する）では、それが信仰擁護の書であるにもかかわらず、科学を論じた見解が散見され、その傾向は後の『プラグマティズム』にも継承されている。

そこで、本論文の作業仮説として、ジェイムズが宗教を論じた意図のひとつは、科学の時代に救済が可能であることを理論的に担保することであった、という見方を提示したい。

この仮説自体は証明できるものではないが、この視点からジェイムズの宗教論を見渡すことによって、従来のジェイムズ解釈とは異なる側面に光を当てることができると思う。また、この視点から見たジェイムズ哲学は、広い意味での「科学と宗教」論にも貢献しうることが期待される。

以上の関心のもとに、本論文ではジェイムズの宗教論のなかから救済というモチーフを拾い上げ、同時に科学との関係についても考察していく。また、それら全体を結合する役割を果たすプラグマティズムの理論についても、改めて解釈する。これらの作業によって、ジェイムズの宗教論を、科学と調和した形の救済論として再解釈することが本論文の目的となる。

なお、本論文ではジェイムズの著作のうち、『意志』（1897 年）、『諸相』（1902 年）、『プラグマティズム』（1907 年）を主な研究対象とし、その他の著作も必要に応じて用いているが、思想の発展史的な視点は取り入れていない。ジェイムズの思想に変化があったかどうかは議論のあるところであるが、ジェイムズが 48 歳にして出版した大著『心理学原理』（*Principles of Psychology*, 1890）以来、彼のモチーフや考え方は一貫しているとする立場（Brown, 2000, pp. 52-54）を本論文では採用した。

本論文は全五章から構成される。

第一章では、『諸相』を中心にジェイムズの基本的な宗教思想を提示し、特に「回心」と「祈り」に焦点を当てて、救済についての理論を素描していく。ここで問題となるのは、宗教は「神」を想定しなくても人を救うことができるか、ということである。この問題を解く鍵は、潜在意識を用いた心理学モデルと、ジェイムズ独自の「根本的経験論」である。

第二章では、これまであまり注目されてこなかったジェイムズの科学観を明らかにする。ジェイムズは「経験論」を標榜するが、この態度は科学的思考と強く結びついており、プラグマティズムの哲学も、しばしば科学とのアナロジーで語られている。ジェイムズによれば、科学は仮説と検証という方法であり、検証されるとはうまく「はたらく（work）」ことである。この見方に立つとき、科学的真理は固定したものではなく、不断の検証のうちにある生成中のものと見られることになる。

第三章では、ジェイムズ哲学において宗教と科学とがどのような関係にあるのかを明らかにするため、ジェイムズのプラグマティズムを精細に読み解いて一般の誤解を解くとともに、その本来の意義を見出していく。ジェイムズはプラグマティズムを、科学的態度と

宗教的なものとの「両種の要求を満たすもの」として提唱するのであり、ジェイムズが科学時代の宗教を論じる際、プラグマティズムが重要な位置を占めることは間違いない。特に、プラグマティズムがその条件とする「有用性」と「整合性」との関係を把握することは、科学と宗教を架橋する上で必須の作業である。

第四章では、ジェイムズ宗教論の基盤をなす論文「信じる意志」を解釈し、この学説が救済という問題に直結することを明らかにする。この学説は様々な批判を浴びてきたが、その多くは誤解に基づいている。「情的に信じることが正当」であるのは、あくまでも証拠を得ることが不可能な、差し迫った場面での選択においてであり、こうした現実的な場面で知的に責任ある態度とは何かが問題となっているのである。いわばこれは実践倫理の問題であり、そこにプラグマティズムの真理観を適用することで、一定の妥当性を確保していると見ることができる。

最後に第五章では、これまでの考察を踏まえた上で、「信じる」ことと救済との関係を考察する。その際、ジェイムズにとって極めて重要な主題であった自由意志の問題を、心理学および世界解釈の視点から検討していく。意志は選択という作用によってその有効性を仮定することができ、意志が自由である方に賭けて宗教的仮説を信じることは、個人および世界の救済を導く可能性を開くものと捉えられる。



## 第一章 ジェイムズの救済論

人間にとっての宗教の役割というものを考えるならば、それはしばしば救済ということに関係してくるであろう。「宗教とは何か」と問うとき、それを定義することは難しいものの、少なくとも重要な共通点として救済の機能が見出されることと思われる。実際、人が宗教に正面から取り組むとき、その動機は多くの場合「救われたい」という思いであるにちがいない。

そしてそれが信じられるのは、宗教によって救われた人が実際に存在するからである。救われた人はたいいその経験を、なんらかの超自然的な存在のはたらきとして報告するだろう。歴史上長きにわたり、人はそれを信じて宗教を伝えてきた。

しかし世俗化した現代人にとって超自然的な存在を、とりわけ「神」を単純に信じることは難しい。そのような信仰は科学的精神にそぐわないというだけでなく、むしろ争いの原因とみなされることすらある。だがそれにもかかわらず、宗教は現在もお消滅することではなく、それによって救われている人もいる。この宗教的救済の現象は、はたしてどのようにして起こるのか。「神」を想定せずともこの現象を説明することは可能だろうか。そして宗教が人間にとって有用なのだと納得できるだろうか。

以上は現代のわれわれが抱える問題だが、この疑問は実のところ、およそ 100 年前のアメリカにおける知識人層と共有することができる。ジェイムズは 1902 年に出版された『諸相』において、宗教を個人の経験の側から記述・分析することで、「人間性の研究」としての宗教論を提示した。ここで超自然的な存在はいったん括弧に入れた形で保留され、特定の宗教教義に依存しない形で宗教的経験が解釈されている。その結果この著作は、チャールズ・テイラーに「この本がほとんど時代遅れになっていないことは驚くべきことだ」(Taylor, 2003, p.3) と書かせたように、われわれと多くの問題を共有することができるものとなっている。

その『諸相』の「結論」部分では、多種多様な宗教に共通の核心として、「不安感とその解決」があげられており、その「解決」とは、「より高い力と正しく結びつくことによって私たちが間違いから救われているという感覚」(VRE 454) であるという。このことから、ジェイムズもまた救済という問題を宗教のもっとも重要な要素のひとつと考えていることは明らかである。そこで本章では、『諸相』を中心としたジェイムズの宗教論に寄り添いつつ、その解釈を通して宗教的救済がどのようにして可能なのかを考察したい

と思う。

## 第一節 救済の経験

『諸相』で描かれるもっとも典型的な救済の場面は、宗教的な特殊経験を経て新しい人格に生まれ変わる「回心（conversion）」であろう。しかし宗教的経験は回心だけではない。ジェイムズが描写する宗教現象の諸相のなかで、比較的身近な事柄である「祈り（prayer）」にも回心と共通の構造が見出されている。そういう意味では、これも一種の救済の場面であると見ることができるだろう。

### 1. 回心

ジェイムズの扱う「回心」の概念にはかなり幅があり、その経験の程度も様々であるが、特に強調されているのは「二度生まれ」と名付けられる状況である。

ジェイムズによれば、宗教との関わり方において、人間には「一度生まれ（once-born）」と「二度生まれ（twice-born）」の二種類の人がいるという。「一度生まれ」の型の人間は、世界の善の部分だけを凝視し、悪の存在をいっさい認めないという「健康な心」を持つ。そして彼らはその強い善への志向によって救いを得るのである。その例として、ジェイムズは当時流行していた「マインド・キュア」、すなわち精神の持ち方によって病気を克服するという一種の信仰治療運動を、一度生まれの宗教として肯定的に評価している（VRE 91-94）。

一方、「二度生まれ」の型の人間は世界の悪の側面を知り、それを実感してしまったため、安らぐことのない「病める魂」の苦悩のうちに捕われている。彼らは現世の成功すらも不確かなものと感じ、どこにも安心することのできない絶望のなかにいるという。そこではもはや悪を忘れ去るようなことは不可能であり、生まれながらの健康さに戻ることはできない。したがって、彼らが救われるためには、回心による「二度目の誕生」が必要なのである。

「健康な心」と「病める魂」という二つの型の性質についてジェイムズは、「病的な心の方が経験のより広い領域に及んでおり、その眺望が拡張されている」（VRE 152）と評価する。というのも、悪の事実は善の事実と同じく世界の真の部分であるから、これを考慮に入れない「健康な心の宗教」は、全ての事実をうちに含んでいないという点で不完全だからである（VRE 153-154）。また、病める魂からの回心は、危機の渦中から救わ

れるという構造を持つ点で、当人にとって極めて重要な意味を持つことになる。テイラーによれば、この「二度生まれ」は、「憂鬱、悪、個人的な罪という三つの大きな否定的経験によって定義される私たちのもっとも差し迫ったスピリチュアルな諸要求に応える経験」(Taylor, p.37)であって、ジェイムズにとっては宗教の核心となるものであるという。

さて、こうした回心という現象を考察するにあたって、ジェイムズが提示する定義は以下の通りである。

〔回心とは〕 それまで分裂していて、間違っていて下等で不幸だと自覚していた自己が、宗教的な実在をよりしっかりつかまえた結果、統一されていて、正しく優秀で幸福だと自覚する、ゆるやかな、あるいは突然の過程を意味する。(VRE 177)

ここには多様な状況が含まれるが、「宗教的な実在をつかまえる」という点には注意を要する。『諸相』では、分析に先立って作業仮説としての宗教の定義がなされており、それは、「個々の人間が孤独のなかで、何であれ神的なものと考えられるものと自分とが関係のうちにあることを理解した限りでの感じ・行為・経験」(VRE 36)というものである。

ここで言う「神的なもの(the divine)」とは、「個人が厳粛に重々しく応答することを強いられるように感じる、もっとも重要な実在」(VRE 42)であると説明されている。ジェイムズはこれを「神」としないことによって広く宗教一般に通用する構造を提示したのだが、ジェイムズの宗教論において、何らかの宗教的対象との関係が強く意識されているということは重要な意味を持つことになる。

回心に際して外部に神的な対象が置かれる理由のひとつは、ジェイムズの収集した諸経験の手記のうちにそれが見出されるということである。ジェイムズは回心経験の際に生じる特徴的な感じのひとつとして、「より高い支配力の感覚」を挙げている(VRE 224)。また、回心の起こる条件としてジェイムズは、「まさに最後の一步そのものは意志以外の力にゆだねられねばならず……そのとき自己の明け渡し(self-surrender)が必要となってくる」(VRE 194)と言う。なぜなら、個人の意志をはたらかせるということは、「病める」自己が決定権を持つということであり、その「真の方向からそれてゆく意志的な努力の結果、〔心の〕再編成が実際には妨げられてしまう」(VRE 195)からである。

そしてその意志を放棄したときに、回心は生じる。

したがって、自己が明け渡されるときに起こる回心自体は受動的な現象であり、それを引き起こす原因は自己の外部に想定されることになる。その外部の原因が、回心経験において宗教的な実在として感じられるものだというわけである。

## 2. 祈り

祈りは宗教を通して救済を求めるときに広く見られる場面である。ジェイムズは「祈り」を現世利益的なものではなく広義に解釈し、各人が信じる神的なものとの「交流」であるとする。そして、「祈りによる交流 (prayerful communion)」によって「何か理想的なものが……他の方法では成し遂げられないような新生的 (regenerative) な効果を生み出す」(VRE 467) という。この記述からすれば、祈りもまたひとつの救済の型であると言える。

しかし、祈りは普通、能動的な行為であり、それもある程度形式化されたものであることを考えれば、先の回心とはかなり状況が異なって見える。そこで、ジェイムズのいう祈りとはどのようなものかを改めて確認したい。

神秘主義の伝統では、しばしば祈りや瞑想を、意識を神との合一へ向かわせる方法として用いてきた。ジェイムズはその合一の意識を「神秘的状態」と呼び、「個人的な宗教的経験は、意識の神秘的状態にその根と中心とを持つ」(VRE 342) とする。すなわちジェイムズの見解では、意識の神秘的状態はそもそも宗教的経験のうちに生じてくるものであって、その状態に接近するために後から組織化された方法がいわゆる神秘主義だということになる。

したがって、祈りは方法論である以前に意識の神秘的状態に伴う態度だとも言える。ジェイムズは祈りを、「神々と認められた力との、あらゆる種類の内的な交流や会話を意味する」(VRE 416) ののだと述べる。また別の箇所では、祈りは「私たち自身を開く措置」(VRE 461n) とされ、あるいはF・マイヤーズの言葉として「開かれて真剣な待ち構えの態度」(VRE 418) という表現がなされている。すなわちジェイムズのいう祈りとは、自発的に自己を開放し、交流が起こるのを待つことである。このとき自己の開放を「神的な力にまかせること」だとみるなら、このことは先に見た回心の場面を思い起こさせるだろう。

回心と祈りは一見別の種類あるいは逆方向の経験のように見えるものの、こうしてその

内容を見るなら、回心における「自己の明け渡し」と祈りにおける自己の開放は同様の事態である。そしてこれがうまくはたらいした場合に、「意識の神秘的状態」が生じるのだと考えてよいだろう。

さて、ここまで見てきたように、ジェイムズの議論においては、回心や祈りといった救済の経験に際して神的な存在との出会いがある。この存在の真理性については判断が保留されているわけだが、交流の経験自体は当人にとってまぎれもない事実である。したがって、考察できる範囲内では、救済の源泉をここにみてよいと思われる。

この交流について、ジェイムズは「能動的かつ相互的なときに現実化する」(VRE 417) という表現をしている。しかし一見能動的な祈りも、その意味するところは自らを開くことであるから、その行為は能動的であっても、そこで生じるのは受動的な態度である。回心についても、「自己の明け渡し」という能動的な行為によって受動性を生み出すと言うことができる。すなわち、回心も祈りも、受動性を能動的に生み出すという点で同じ構造を持つものであり、それは結果として、神的なものとの交流によってより高い生を得ることにつながっていく。

## 第二節 宗教的経験の心理学

『諸相』において、神的なものが具体的にどのような存在か、そしてそれは客観的に実在するのか、という問題は議論の外に置かれている。だが、この態度を保ちつつ宗教的経験を解釈するためには、突然人格が変化するような劇的な回心のメカニズムを提示しなければならない。

この要請に対して、本来心理学者であるジェイムズは、回心現象を説明する意識の心理モデルを考案し、提出する。こうした分析は、後の宗教心理学の礎となる先駆的なものであったが、「意識の場」理論やジェイムズ流の潜在意識論は必ずしも受け継がれてはいない。そこで本節では、これらの分析が宗教現象の解釈に対して持つ有効性を含めて、改めて考察したい。

### 1. 意識と潜在意識

宗教的経験の心理モデルを見る前に、ジェイムズの心理学説における意識論を簡単に概観しておきたい。まず基礎的見解として、ジェイムズ心理学においては、意識は「流れ」として捉えられる。『心理学』では、「誰もが自分の内的経験に属していると認めるであ

ろう第一の主要な具体的事実、ある種の意識が進行しているという事実である」(PBC 152-153)と述べられ、この基本的事実が「意識の流れ (stream of consciousness)」と呼ばれる。

この意識の流れのうちには、はっきりとした形を取る「実質的」部分と、次の形へと移行行く間の「推移的」部分とがあり、この推移的部分が従来の心理分析では見過ごされがちであることが指摘される (PBC 159-161)。また、意識のうちにはこの他にも、例えば予期の状態、欠乏の感じといった、はっきりした対象を欠く意識があるということをジェイムズは見出し、これらの背景的領域は「辺縁 (fringe)」と名づけられる (PBC 162-165)。

こうしたジェイムズの意識論の特徴は、従来「意識」と考えられてきたものが、意識全体のごく一部分に過ぎないということへの注目である。このことは、潜在意識論を受け入れるための素地になっていると言える。

心理学説としての指摘でもうひとつ注目すべきは、「意識はいつもその対象の一部に対して、他の部分に対してよりも興味をひかれ、意識が考えているあいだじゅう対象を歓迎したり拒絶したり、言い換えれば選択している」(PBC 169)という点である。この見解は、次に述べる「意識の場」理論につながっていく。

さて、このようにジェイムズは意識を「流れる」ものと考えているのだが、その一方で、瞬間瞬間の意識を空間的に把握するなら、意識を「場」のなかの力学で考えることができる。ここから『諸相』で展開されるモデルが構築される。

この「意識の場」には中心と周辺があり、様々な観念が「場」のなかに散在している。そして「場」の中心は、その人にとってもっとも関心のある観念群によって占められている。ジェイムズによれば、ここは人間の活動の源であり、「人間の個人的なエネルギーの習慣的中心」(VRE 183)と呼ばれる。したがって、個人の人格はここにどのような観念群があるかによって大きく左右されることになる。

これらの観念群は、意識が流れるなかで容易に「場」のなかを移動する。例えばある人の就業中と休暇中とでは中心にある観念群が異なるため、傍目には人格が違って見えることがある。これを応用して考えれば、回心は宗教的な観念群が中心にある観念群に取って代わり、そのままその状態が維持されることだと説明できるだろう。すなわちジェイムズによれば、「回心した」ということは、「それまでその人の意識の周辺部にあった宗教的な諸観念が、今は中央の場所を占め、宗教的な目的がその人のエネルギーの習慣的な中心

をなしている」(VRE 183)ことを意味する。

しかし、「古い生活と新しい生活との間で瞬く間に起こる完全な分離」(VRE 201)と言われるような瞬間的で劇的な回心については、より拡張した場の理論が必要である。ここでジェイムズはマイヤーズの理論を採用し、意識の場の外部に、潜在意識(subconscious)あるいは識閥下(subliminal)の意識と呼ばれる領野が存在することを考慮に入れる。この領域は当人には全く自覚されないため、ここにある何かが意識の場に侵入してくる場合を仮定することで、自動的に書いたり話したりする現象や、催眠術の効果が合理的に解釈できるという。

マイヤーズの潜在意識論は、ジェイムズの説明によれば、次のようなものである。

少なくともある人々においては、普通を中心とへりとを持った通常の場の意識だけではなく、さらにそこに、へりの外部、第一次的な意識のまったく外にあるものの、なおある種の意識的事実として分類されなければならない、その存在を間違いようのない兆候によって明らかにすることのできるようなものが、一群の記憶、思考、感じといった形で、付加している。(VRE 215)

この潜在意識論の特徴は、そうした領域についてのポジティブな評価であり、同時代のジャンエが無意識的領域を異常な断片的自己と見たこと、後のフロイトが抑圧モデルを設定したこととはまったく対照的である。マイヤーズは精神病理的な心象と、宗教的・超越的なメッセージとが、同一の潜在意識領域を通ってくると解釈しており、ジェイムズもこの見解に賛同している(伊藤、2009, pp.125-126)。

したがって、この領域を考慮することで瞬間的で劇的な回心の例が説明できる。すなわち、潜在意識のなかで育っていた宗教的意識が、通常の意識の場に急激に流れ込み、中心を占めると考えることができるのである。この説によるなら、いかにその変化が大きいものであれ、超自然的な力を想定しなくとも、われわれの知る範囲の科学的推論によって回心の説明が可能となる。

さて、このモデルは、突然人格の変わる回心を自然的な現象として説明したように見えるが、注意すべきはジェイムズが決して超自然的存在を否定したわけではないという点である。

もし私たちに直接的に触れることのできるより高い霊的なはたらきが存在するならば、それが私たちに触れるための心理学的条件は、その力の唯一の通路を与えてくれるべき潜在意識的な領域を、私たちが持っているということであろう、と論理的に考えられる。(VRE 223)

つまり、このモデルは潜在意識を通路のようなものと想定し、その「こちら側」を理論化しているのである。そして「向こう側」の「霊的なはたらき」は一義的に決定されない。ジェイムズは超自然的なものが存在すると積極的に主張はしないが、一方で潜在意識的自己の「向こう側」になんらかの神的なものを想定しており、それがあるいは超自然的な神であってもかまわないのである。

## 2. 「より以上のもの」

先に確認したように、回心や祈りによる交流の対象は自己の外部に「神的なもの」として想定される。これは実際の経験においては「高い支配力」として認識されるものだが、『諸相』の結論部ではさらに抽象化した「より以上のもの (the “more”)」という呼び方がなされる。

これを意識の場のモデルから見るとき、ジェイムズは「私たちが宗教的経験において結ばれていると感じるその〈より以上のもの〉は、向こう側では何であろうと、そのこちら側では、私たちの意識的生活の潜在意識的な連続である」(VRE 457-458)と言う。すなわち、「より以上のもの」はわれわれの潜在意識的自己の「向こう側」に存在し、「こちら側」の自己と連続している。その連続性のうちでの両者の交流が宗教的経験だというわけである。

したがって、回心における「自己の明け渡し」や祈りにおける自己の開放は、意識の場から潜在意識に通じる扉を開き、「より以上のもの」に由来する「人格的エネルギーの新しい核心」が流れ込むにまかせることだと言うことができる。

この「より以上のもの」がもたらす力は、潜在意識を経由してくるのか、潜在意識から発生するのかが限定されていない。それは超自然的なものの存在の可能性を擁護しつつ、科学的精神にもなじむというスタンスである<sup>1</sup>。ジェイムズ自身、「より以上のもの」を「より高い宇宙の霊」あるいは「理想的なもの」などと超自然的存在のように表現すると同時に、一方でそれを「私たち自身の隠れた心の持つ、より高い能力」(VRE 458)と



合理的に記述する場面もある<sup>2</sup>。

しかしそれがどちらであれ、「より以上のもの」は、ジェイムズによれば「人が触れ続けることができ、彼のより低い存在のすべてが難破して砕け散ってしまったときに、かろうじてそれに乗り救われることのできるようなもの」（VRE 454）だという。これはまさに切羽詰まった救済の場面のリアルな描写であり、救済が「より以上のもの」との交流に基づくということを強く印象づけている。

また、ジェイムズは「交流の過程において、エネルギーが上から流れてきて要求に応え、現象世界の内部で作用するようになる」（VRE 428）という図式を繰り返し主張している。つまり、第三者的視点で見ると、理想的な救済の力が現実と接触する場面が交流経験なのだとすることもできよう。

ではその「交流」とはどのようなものであろうか。先に見たジェイムズの定義によれば、祈りは神的なものとの「内的な交流または会話」であり、その交流は「能動的かつ相互的」なものであった。これらの表現から、この交流は、人と神的なものとの間で応答がなされる関係が成立している状況だと考えられる。ジェイムズは祈りを的確に表現した例として神学者A・サバティエの著述を引用しているが、そこでは、祈りは「現前を感じる神秘的な力との個人的な接触関係に入るといふ、魂のまさに運動そのもの」（VRE 416）だとされている。この「運動」を相互的な交流の応答関係だとみてよいのではないだろうか。

ここで問題となるのは、「向こう側」を保留した状態で応答が可能かという点である。この問題へのひとつの回答はやはり経験の側から与えられる。一般に宗教的経験は経験者に対して絶対的な権威を持つ。ジェイムズが強調するように、直接の経験はどのような合理的な理論よりも説得力があり、また、現実生命に生命力を賦活する力を持つのである。したがって、経験されるものとしての神的実在を疑うことは不可能であるし、それを客観的に否定する根拠もない。

また、意識の場の構図からも答えられそうである。神的なものが存在するとすれば、その場所は通路としての潜在意識の「向こう側」である。「向こう側」は客観的には記述できないが、経験者は通路を通して「より以上のもの」を感知している。経験者はそこで通路から何かを受け取り、通路へ何かを渡すという応答運動を行っている。このとき、通路である潜在意識は、当人の自覚としては自己の「外」である。「客体的な外観を取って当人に外部の支配であるように暗示するのが、潜在意識領域からの侵入の特徴の一つ」

(VRE 458) とされるように、潜在意識は自己にとってはすでに他者だとみなすことができる<sup>3</sup>。

したがって、仮に「神」が実在しないとしても、すなわち応答の起点と終点が潜在意識の「向こう側」ではなく「内部」であったとしても、経験者は間違いなく他者との応答を実現していると言える。そもそも、宗教的対象を見いだすことは、その他者と関係を持つことである。そして意識が「流れる」ものである限り、関係性は常に動的な運動の現象となる。このように見れば、神的な存在を保留した状態でも、救済の経験を説明することが可能となるだろう。

しかし同時に「神が存在する」という可能性も忘れてはならない。ジェイムズの宗教論については、これまで神を主体（主語）とする「救済」と表現されたものを、人間を主体（主語）とする「自己実現」と捉えなおしたものだ、という議論もあるが（堀江、2009, p.59）、この表現では潜在意識の説でジェイムズが許容した有神論的解釈を除外してしまっているように見える。これまで検討してきたことから結論するならば、救済は「より以上のもの」と人間との間で、そのどちらかが主というのではなく、潜在意識を通した応答運動が起こることによって、その運動性から生み出されると考えるのが妥当ではないだろうか。

さて、「より以上のもの」が何であるかを決定せずにおくことは、こうした分析では可能だが、現実の場面では様々な具体的な姿の「神」が経験されるはずである。となると、人によって神が異なるという事態になるが、それは許容されるのであろうか。次にこの問題を考えてみたい。

### 第三節 経験と個別性

ジェイムズ宗教論の最大の特徴は、経験の側のみから宗教を記述・分析するということにある。この方法は、ジェイムズが標榜する「根本的経験論」と深いつながりをもち、また、この方法ならではの結論が導かれることになる。

#### 1. 根本的経験論と宗教

ここで、ジェイムズの基本的な哲学的態度を確認しておきたい。まず、ジェイムズは多元論の立場を取り、絶対的な一者を想定しない。そして真理を探究する際の自らの哲学的態度を「根本的経験論（radical empiricism）」と呼ぶ。これの意味するところについて、

まず論文「純粹経験の世界」からそのテーゼを引用する。

根本的であるために、経験論は、直接に経験されないいかなる要素もその構築のうちに認めてはならず、また、直接に経験されるいかなる要素もその構築から排除してはならない。(WPE 1160)

これは、世界の構成をただ経験のみから考えるという、徹底した経験論を意味する。これを踏まえてもうひとつ別の説明を見てみたい。時系列的には先行する『意志』序文では次のように述べられている。

「経験論」というのは、事実の問題に関するもっとも確かな結論も、この態度は、将来の経験の行程において修正に処せられるべき仮説とみなすことで満足するからである。また「根本的」というのは、この態度が一元論の学説それ自体をひとつの仮説として扱い……一元論を、すべての経験が合致しなければならないものとして、独断的に認めはしないからである。(WB/P 447)

ここから見て取れるように、ここで言う「経験論」は、哲学史上の認識論の枠内にあるものというよりは、科学的方法が用いる経験主義に近い。また、いかなる学説も、どこまでも仮説として検証され続けるという徹底した可謬主義が取られている。ここには、人間に今知られている事柄は宇宙のごく一部に過ぎない、というジェイムズの謙虚な世界観が背景としてある。

さて、宗教を主題として考えるとき、この態度は絶対的な神やすべてを統一する原理を決して前提としない態度として現れてくる。なぜなら、個人の経験のうちにそういったものがないからである。

現実の生のうちで神的なものに関わるとすれば、それは自分「より以上」の存在であるとしても、唯一であるとか絶対であるとかは知られようがない。そしてそれが人によって異なる以上、経験に基づいて判断するなら、何事についても「多」を認めなければならない。すなわち、宇宙は様々な経験の織り成す多元的なものと捉えられるのである。この立場は、実は日常の経験にそのまま対応するものであり、ジェイムズは根本的経験論を「親密(intimate)」な世界観であると主張する<sup>4</sup>。

根本的経験論は、知覚されたものを「表象」として事物そのものと区別するようなことをしない。つまり経験自体をそのまま実在として認めるのである。この立場は個人の意識（主観）と世界（客観）を区別しないという点で「親密」である。実在は個人との関係において実在するのであり、それ以上の分節化は不要だというわけである。ジェイムズは「一切形式（all-form）、一元論的な形式はよそよそしさをもたらし、各個形式（each-form）、多元論的な形式は親密さを損なわずに保つ」（PU 775）と述べ、個別的な視点が多元論に、そして親密さに直結することを表明している。

こうした根本的経験論の姿勢を宗教に当てはめるなら、神的なものとの交流、応答関係はまさしく「親密」な場面であり、それは「より以上のもの」を、個々の経験において感じられたそのままの存在として認識することによって成り立つ。それは神の多元論とも言えるだろう。

神的なものは単一の性質を意味することはあり得ない。それは様々な人間が交互にその擁護者となることで皆価値ある使命を見出せるであろう、一群の性質を意味するものでなければならない。（VRE 437）

一方で一元論の神という見解には批判が加えられる。なぜなら、「唯一絶対の神」は完全な自己充足性を備えていると規定されるため、外部の何物をも必要としない。そういった点が強調されることで神は孤立した存在となり、われわれと縁遠くなり、相互的ではなくなるからである（PU 641-642）。したがって、ジェイムズの宗教観においては、「親密さ」が決定的な要素となっていると言える。一般に神は絶対的であるべきだと考えられがちであるが、経験の事実から見ると、神に必要な属性は絶対性よりも親密さなのである。

## 2. 救済の個別性

親密な関係とは、一般的に考えるなら個人的な関係のことだと言える。個人の経験から宗教を見るといえるとき、ジェイムズは「個人」を「個人一般」という概念としてではなく、まさにある特定の個人として取り扱う。ジェイムズはその思索において、常に市井の「普通人」への目配りを忘れることがなかった（堀、2003, p.23）。こうした人間ひとりひとりに共感しつつそれぞれの視点から見た経験を大切に扱うという点は、まさにジェイムズ

哲学の真骨頂と言える。

特定の生きた個人は環境や境遇だけでなく、その気質においても様々である。そのような個々の人の魂には、「あらゆる個々の機械や有機体と同じように、それ自身の最良の能率条件がある」（VRE 274）はずであり、ジェイムズは宗教がすべての人にとって同一のものではあり得ないと指摘する。

人間個人個人のように、これほど異なる境遇にあり、これほど異なる能力を持っている被造物たちが、まったく同じ機能や同じ義務を持つということがどうして可能なのか、私にはわからない……各自が固有の視角から、ある範囲の事実と問題に取り組み、これを各自が独自の仕方で扱わなければならないのである。私たちのうち、ある人は自分を優しくしなければならないし、またある人は自分を非情にしなければならない。（VRE436-437）

これらの観点から、ジェイムズは「唯一絶対の神」を否定するのである。理論的に洗練された絶対神は法則・原理としての神であり、「小売する神ではなく卸売りする神」（VRE 441）であるから、「普遍主義的な超自然主義は……生命の諸法則を自然主義が認めているのと同じように置いておくだけで、その法則の結果が悪い場合にそれを矯正する望みがない」（VRE 465）ことになる。

それに対して、ひとりひとりが救われることを信じるジェイムズは神的なものを、あくまでも個人に向き合い、その個人を救うものとする。そしてその救済はあくまでも個別的に、その個人の私的な危機にふさわしい形で与えられる、いわばオーダーメイドの救済なのである。

また、救済の価値を測ろうとするならば、その基準はやはり個人的なものになる。例えば回心によって救われた人が獲得したものは何だろうか。普通の回心経験者は、それによって超自然的な輝きがひらめき出る、というような標識を持つわけではない（VRE 220）。つまり回心者が神の奇蹟を授かったのか、そうではないのかを外から見て判断することはできないのである。

では、回心の価値はどこにあるのかというと、それはジェイムズによれば、「個人自身にとっての回心という事実の並々ならぬ重大性」（VRE 220）であり、回心の経験は「ある人間にその霊的能力の高水位点がどんなものであるかを示すのであり、これが回心

の経験の重要性をなす」 (VRE 237) ということになる。このことは、以下の一節に明瞭に示されている。

私たちが私たち自身の上の方の限界に触れ、私たち自身の最高のエネルギーの中心に生きるとき、私たちは、誰か他の人間の中心がどれほどより高くとも、自分は救われていると言うであろう。取るに足りない人間が救われるということはつねに大きな救いであり、その人間にとってはあらゆる事実のなかで最大の事実であろう。

(VRE 220-221)

つまり神との個別の関係性のなかで、自分が救われたという事実自体が重要なのである。ジェイムズは「宗教とは、いかなる宗教であれ、人生に対する人間の全体的反応である」 (VRE 39) という。ここでジェイムズの想定する宗教のあり方は、ティリッヒがそれを「究極的関心」だとする見解に近い。すなわち宗教生活は、ある個人がアイデンティティの拠りどころとするものとして捉えられる。

ジェイムズによれば、「宗教的生活の旋回している枢軸は……個人が自分の私的で個人的な運命についての関心を持つこと」 (VRE 439-440) なのである。このような私的で切実なレベルにおいて、「神は実在するか」という第三者的な視点はほとんど意味をなさない。ジェイムズにとって宗教的真理の探究は、救済が「成就されるのかという問いに対する肯定の力という観点」から、改めて考えられる必要があるのである (堀、2004, pp.22-23) <sup>5</sup>。

### 3. 過剰信念

最後に、宗教的経験における知のはたらきについて検討しておきたい。回心における潜在意識の「向こう側」は、多くの場合、特定の信仰と結びついて各人にそれぞれ具体的な形で理解される。ジェイムズはこのような理解、つまり「向こう側」の神的な存在を特定の何か、例えば聖書の神ヤハウエだと信じるようなことを「過剰信念 (over-belief)」と呼ぶ。

そういった個々の宗教に固有の教義やそれに基づく具体的な表現は、誰もが共有できる範囲を越えているという意味で「過剰」なのだが、ジェイムズはこれを退けるのではなく、過剰信念こそが「ある人間についてもっとも興味深く価値あるもの」 (VRE 460) だと

言う。学問的な分析としては宗教をいったん最小限度のものに還元する必要があるが、現実場面ではその成果の上に、「異なる個人がそれぞれその上に冒険をなすことになる、より血色のよい付加的な信仰が接木され」（VRE 451）てこそ、生きた宗教が成り立つとジェイムズは考えるのである。

宗教的な問題は何よりもまず生活の問題、高い合一のなかで生きるか生きないかの問題であるが……その賜物を実在的なものと見せる霊的興奮はしばしば、いわば個人の胸に訴えてくるある特定の知的な信念あるいは観念が触れられるまでは、個人のうちに起こってこないだろう。（VRE 459）

つまり、宗教が生きたものとして作用する際には、経験から直接引き起こされる感情の面だけではなく、知的なレベルでの認識も必要だということである。

ジェイムズは『諸相』に先行する論文「信じる意志」において、宗教的对象について証拠が不十分であってもそれを「信じる」ことの正当性を主張している。それは、宗教のように「ある事実に対する信仰がその事実を生み出す助けになりうる」（WB/W 474）ような場合、信じることも信じないことも「賭け」だからである。すなわち、ジェイムズにとって「信じる」ことは選択の意志を伴い、それによって宗教が本来の機能を果たすことができるという面がある。したがって、過剰信念は各自の権利であると同時に、宗教的な力を駆動する源にもなりうるものである。

この講義が研究しているような生きた感覚の宗教は、ある種類の効果が本当に起こるという確信の有無と運命を共にする。（VRE 417）

この見解には、ジェイムズのもうひとつの哲学的立場であるプラグマティズムが含まれている。プラグマティズムは一般に、ある観念の意味や真理性をそれに基づく行為の有用性から定める考え方と解されている。しかし、ジェイムズのプラグマティズムはその「行為」を人間の選択の意志から生まれるものと考えするため、むしろ人間が主体的に価値を、そして真理をも創り出していくという点に強調点が置かれる（この点については第二章、第三章で詳述する）。したがって、なんらかの宗教を信じるという選択も、より善い結果を生み出すことによってその宗教的命題を真理にしていく、という発想がなされることに

なる（堀、2004, p.30）。

このようなプラグマティズムは同時に、「有限の神」という見解を要請する。多元論は神が唯一であることを否定するが、ここではその絶対性が否定されることになる。神的なものを潜在意識に接続した「より以上のもの」だとする理解は、ジェイムズがキリスト教的伝統とは異なり、神と人との間に質的な断絶をみないということを示してもいる（堀、2004, p.26）。そこでは神ははるか天空に住まう存在ではなく、われわれの日常のなかで、個人個人とともににはたらくものとして把握されるのである<sup>6</sup>。

ある箇所では、宗教において「神的なものと私たちの間には、ギブ・アンド・テイクの関係が現実には生じる」（VRE 407）という表現がなされている。それはすなわち、「私たち自身を神の影響力に開くことによって、私たちのもっとも深い運命が満たされる」とともに、「私たちの各自が神の要求を満たすか回避するかに比例して、宇宙は、そのなかで私たちの個人的存在が構成している部分は、本当により善くもより悪くもなる」（VRE 461）という関係である。いわば、神は人間とともに仕事をわかちあい、互いに協力してより善き世界の創造にあたっていると解される。

したがって、個別的な救済は、ジェイムズのプログラムでは個人の主観にとどまらず、客観世界をも変えていく。ジェイムズは「プラグマティックな宗教観」によって、その現実的な意義を述べる。

宗教は、そのもっとも十分な機能のはたらきにおいては、すでにどこかで与えられた事実の単なる照明ではなく、愛のように事物を薔薇色の光で見る単なる情熱でもない……宗教はそれ以上の何かであり、すなわち、新しい事実の要請者でもあるのである。（VRE 462）

それはつまりこういうことである。個人が高度に宗教的な境地にあるなら、彼は宗教的な態度を示し、宗教的な行為を行うであろう。行為の変化は主観的なものではなく、客観的な事実として現れる。それは必然的に現実世界を変化させていく。

プラグマティックな世界観は、真理を常に生成されていくものだと考える。「私たちの思想は私たちの行為を決定し、私たちの行為は世界のこれまでの性格をもう一度決定しなおす」（PU 774）のである。回心経験で救われて「聖者性」を帯びた人々こそが、「善の創造者であり、作者であり、増進者」（VRE 324）であるとジェイムズは言う。そし



て、世界の個々の部分が改善されていくなかで、「世界の救済」が実現することを、ジェイムズは期待するのである。

## 結

宗教は「神」抜きに人を救い得るのか。この問いへの答えは両面からなされることになる。まず、潜在意識を用いた心理学モデルから考えるなら、神が客観的に実在している必要はないことになる。

その一方で、人が救われるときには少なくとも当人が宗教的な実在を見出す必要がある。それは何であれ各自が見出す「神的なもの」であり、信じることによって交流することのできる存在である。「私たちが宗教的であれば、宇宙はもはや私たちにとって、単なるそれではなくて汝である。そしてここでは、人から人への間で可能ないかなる関係も可能となるだろう」（WB/W 476）と述べられるように、神的なものを信じてそれと交流することによって、救済のシステムは作動するのである。

ジェイムズの宗教論で特徴的なのはその徹底した個人主義であるが、それは個別の救済という形式を見出すことになった。ジェイムズによれば、宗教はその定義で「孤独のなかで」と前提される。これは宗教の社会性を無視しているというジェイムズへの批判とも関係づけられるかもしれない。しかし逆に言えば人は社会的に孤独であっても、潜在意識の向こうに他者を見出し、救われることができるのである。このことは人間の「宗教によって救われる能力」の大きな価値を示していると言えるだろう。

また、宗教が各自の経験から、神的なものとの「親密な」関係を見出すことは、同時に世界が親密なものとなることでもある。宗教は、近代文明において世界から切り離された個人の主観を、再び世界と結びつけるとも言い得るのである。

そして、『諸相』という著作それ自体もまた、救済のひとつの手助けとなると言うことはできないだろうか。

実際的な生活にとってはとにかく、救われるという見込みで十分である。人間性のなかで、成算を見込んで快く生きるという事実ほど特徴的な事実はない。エドモンド・ガーニーが言うように、見込みの存在が、諦めを基調とする生活と、希望を基調とする生活との差異を作るのである。（VRE 469）

これはこの著作のメタレベルの作用を象徴しているように思う。すなわち、人が救われることが可能なのだということを実例をもって示すことは、見込みを提供することである。

『諸相』に引用された膨大な手記は、超自然的なものの存在証明にはならないが、人間が宗教によって救われうるということを十分に実証しているのである。

## 第二章 ジェイムズの科学論

ジェイムズは多彩な顔を持つ思想家である。その仕事で一般によく知られているのはプラグマティズムの哲学、あるいは宗教的経験を分析した宗教論であるが、一方で彼はアメリカで初めて心理学を独立した学問として確立した人物でもある。このように多方面に印象的な仕事を残したジェイムズが、ハーヴァード大学で学んだのは化学や医学であり、同大学で最初に講じたのは生理学であった。

経歴として見るとジェイムズは生理学から心理学、その後哲学へと専門を移行しており、徐々に科学から離れていくことになるのだが、彼が 19 世紀の西洋世界で、最先端の科学の場から出発した意味は大きく、後の哲学的著述にも科学についての言及は散見される。しかし、多様な側面に隠れてか、ジェイムズの科学的側面はこれまであまり注目されてきていない。

確かにジェイムズは科学思想と呼べるものを深化させはしなかったが、例えば宗教を論じるにあたって科学の言葉が数多く用いられ、結果として科学と宗教とがまったく矛盾せず共存を果たしているところなどを見れば、彼の科学観が決して平凡なものではなかったことが推察される。

また、ジェイムズ哲学は独特の経験論（すなわち、根本的経験論）を基盤に展開されており、プラグマティズムも宗教論もその上に構築されていると言ってよい。ジェイムズがこの立場を案出する際、既に会得していた経験的な方法である科学が寄与していることも想像に難くない。そしてこの経験論が独自のものであるがゆえに、その科学観も独自のものと考えられるのである。

これらのことを踏まえ、本章は、ジェイムズの科学観の独自性を明らかにし、それが持ちうる意義を見出すことを目的とする。

### 第一節 ジェイムズと科学

科学はジェイムズの生きた時代を語るのに不可欠の要素であり、その結果彼の思想にも深く浸透している。ここではそうした背景と、ジェイムズが基本的に科学をどのようなものとして規定しているかを検討する。また、科学を信頼しつつも実証主義を批判するという一見奇妙な姿勢についても、その真意を明らかにしていく。

## 1. 科学の世紀

ジェイムズが生まれ育ったのは「科学の世紀」とも呼ばれる 19 世紀の半ばであり、まさに「科学」が学問の一分野として独立したヴィクトリア時代に相当する。ジェイムズの父は宗教思想家であり、その家庭は特別科学的な環境ではなかったが、アメリカの遅れた教育を嫌った父親の意向によりヨーロッパを転々としながら初等教育を受けたジェイムズは、時代の先端の空気を吸って育ったと言える<sup>1</sup>。

この頃の科学史上の事件としてはダーウィンの『種の起源』出版（1859 年）が挙げられる。周知の通りダーウィンの自然選択説は、科学上の発見というにとどまらず、人々の自然観を大きく変えるエポックメイキングなものであった。このときジェイムズは 17 歳である。プラグマティズムが進化論の影響を受けて、行動や生存競争的な性質を重視し、あるいは社会存在としての人間性を意識するなかから生まれたということはよく知られるところである（伊藤、2007, pp.468-470）。

画家を志したジェイムズが夢を断念し、大学教育で専門に選んだのは化学であった。その後は生物学を経て医学の学位を取得することになる。ジェイムズが専門的な科学教育を受け、自身を科学者と認めていたことは、その科学観を語る上で重要である。というのも、科学者が科学を語る場合、しばしばその態度は科学への盲信か、科学の特性への冷静かつ謙虚なまなざしかのどちらかになりがちだからである。そしてジェイムズの場合は後者であった。

ところでジェイムズと同時代に、同じく科学者であり、独創的な哲学をも創出した人物がいる。オーストリアのエルンスト・マッハ（Ernst Waldfried Joseph Wenzel Mach, 1838-1916）である。ジェイムズはマッハを高く評価しており、その著作では『諸相』で一箇所、『プラグマティズム』で三箇所マッハの名を挙げている。また、渡欧の際にプラハ大学を訪れ、マッハの物理学の講義を聴講したことも知られている（野家、1994, p.9）。

マッハの思想は現象学との関係で言及されることが多いのだが、実はジェイムズとの共通点も見逃し難い。主客二元論を超えて直接的な経験へと立ち戻ること、感覚的な要素の関係として世界を捉えるところなどは、両者に共通する思想的な基盤と見ることができるだろう。

そのマッハもまた、科学について冷静な目を持っていた。マッハは「実証主義」の祖というレッテルを貼られがちであるが、その実はむしろジェイムズやベルクソンを含む「実

証主義への反逆者たち」の一人と言うべき立場であった（野家、pp.12-17）。例えばジェイムズは次のように書いている。

マッハやオストヴァルトやデュエムのような人々が賛同する科学の哲学において、私たちは、物理的自然を見る常識的な見方への奇妙な逆戻りを目撃している。これらの学者たちによれば、どの仮説も、より文字通りに実在の複写であるという意味においては他の説より真に近いということはない。それらはすべて私たちの側における論じ方にすぎず、その効用（use）という視点からのみ比較されるのである。

（PR 569-570）

これはややプラグマティズムに引き寄せた説明ではあろうが、マッハは科学哲学史の分類上、「反実在論」者とみなされている。科学における反実在論とは、科学理論を実在の根底にある性質を記述する試みではなく、観察可能な現象を予測するのに役立つ道具とみなす立場である（オカーシャ、2008, p.75）。この見解はかなりジェイムズと共通しており、その点については次節でも触れる。

ジェイムズの経歴に戻ろう。彼の学者としてのキャリアは生理学から始まったが、名を成したのは心理学者としてであった。医学、生理学から出発した経歴を活かしつつ哲学的な興味を満たす仕事として、心理学は適していた。ジェイムズは、ヨーロッパの新しい心理学が持つ科学としての資格を用いつつ、哲学や宗教を後方から充実させていく道を選んだのである（藤波、2009, pp.141-146）。

したがって、ジェイムズがアメリカで創始した心理学も「科学としての心理学」を自ら宣言しており、当初は精神の問題を形而上学から分離し、心理学を独立した学問とすることが課題であった。したがって、その研究は心理現象の内省的分析と生理学的事実とのすり合わせという形をとることになった。

しかしここでジェイムズにとっては葛藤が生まれる。科学としての心理学は、精神の領域を独立の領域と認めるため、必然的に精神と物質という二元論にコミットしてしまうことになる。さらにそれは記述学であって事象の相関的説明にすぎず、根本的な意味での「説明」にはならないのである（伊藤、2009, p.50）。哲学と心理学とを自ら切り離す一方で、哲学の問題を除外してしまうことには飽き足りないジェイムズのジレンマがここにあった。

その結果彼は、最初の哲学の著書である『意志』では科学者の姿勢を保っているものの、次の『諸相』では「人間の経験の全表現を事実在即して見るなら、私はどうしても狭い〈科学的な〉境界を越えざるを得ない」（VRE 463）と述べ、その後徐々に形而上学へとシフトしていくことになる。

もうひとつ、ジェイムズと科学の関係に関して、心霊研究の問題がある。ジェイムズはその主たる研究キャリアの傍らで、イギリスの心霊研究協会を中心とする心霊研究に深く関わっていた。ただし誤解を避けなければならないのは、彼らの研究はオカルティズムの関心によるものというよりは、むしろ徹底した科学的研究だったという点である<sup>2</sup>。

19世紀には電磁気や放射線など、様々な物理現象が解き明かされ実用化されていったのであり、心霊現象が科学的に解明されるという見込みは必ずしも低いものではなかった。それゆえ心霊研究協会はデータの収集に客観性を求め、可能な限り確実な事例のみを考察しようとしていたのだが、結局この活動が科学としての市民権を得ることはなかった。こうした活動に関わり、その科学性を主張し続けたことは、ジェイムズに科学についての認識を深めさせることにもなったはずである。

## 2. 方法としての科学

ジェイムズは科学をどのようなものと考えていたのか。これを直接的に表明している部分が、その心霊研究の活動において見られる。

科学は、その本質においてとりあげられる場合、ひとつの方法をのみ意味するものであり、いかなる特別な信念をも意味しないはずである。しかし、その信奉者たちによって習慣的に取り上げられるように、科学はある固定された一般的信念として認定されるようになってきた。その信念とは、自然のより深い秩序はまったく機械的であるというものである。（APS 134）

ここからまず明らかなのは、ジェイムズにとって科学はあくまでも「方法」だということである。それは後に見るように、仮説と検証というプロセスを意味している。もうひとつ見て取れるのは、科学を機械的な見方だと考えることが、ジェイムズからすれば間違った科学観だということである。この言及は、直接的には心霊研究の正当性の主張であるが、より広く宗教の問題に関しても、ジェイムズはこうした唯物論的な見方と対決していくこ

とになる。

一般に科学は唯物論を必然的に伴うかのように考えられがちであるが、科学の方法は本来データの無い事柄を判断できないはずであって、宇宙が物理現象のみから成ると科学的に証明することは不可能なはずである。つまり、世界が機械的なものであるという信念は恣意的なものにすぎず、科学の本質とは関係がないのである。したがって、ジェイムズの見解では「没個性的」な見方ではなく「人格的な」見方を、「合理的な」見方ではなく「ロマン主義的な」見方を、方法としての科学に接続することは可能だと考えられた（堀、2010, p.214）。

また、科学を方法として見ることは、その完結を目前に期待しない態度だと言うこともできる。ジェイムズが科学について言及するとき、それはしばしば科学の過信への警告という形をとった。ジェイムズが見るところでは、科学はまだ始まったばかりの営みに過ぎず、「私たちの科学は一滴、私たちの無知は海」（WB/L 496）という自覚を持つべきなのである。

さらに言えば、経験論者を自称するジェイムズは、経験的な方法である科学が論理的に蓋然性しか示せないことを十分に自覚していた。科学が依存する帰納的推論は、自然の斉一性を前提としない限り成り立たないのであり、それを想定することをジェイムズは「信仰 (faith)」と呼んでいる（WB/S 524）。これらのことから、ジェイムズにとって科学は普遍的真理をすぐさま捕まえるようなものではなく、宇宙のごく一部分を丹念に精査していく作業として捉えられていると見ることができる。

もうひとつ、ジェイムズの科学観に特徴的な点は、宗教をもその対象としうることである。ジェイムズは『意志』序文および『諸相』で「宗教の科学 (science of religions)」というものを提唱する。これは宗教的命題について公平な分類や比較を行う態度だという。

〔宗教の科学に変身することができるならば、哲学は〕無邪気な過剰信念やその表現における象徴化であるものと、文字通りに受け取られるべきものとを区別することで、仮説の定義を洗練させることができる。結果として哲学は、異なる信仰者の間の調停を申し出たり、意見の一致をもたらす手助けをしたりできるのである。

(VRE 409)

こうした構想が成立しうるのは、科学を唯物論から切り離し、方法としてのみ捉えることを前提としているからであろう。しかしそれだけではなく、もうひとつ「宗教の科学」を可能にする独特の見方がある。

もし宇宙についての宗教的仮説が適切であれば、そのときその仮説のもとにある個々人が生活のなかで自由に表現する行動的な信仰は、その仮説を検証する実験的なテストであり、またその仮説の真偽を解明することのできる唯一の手段である。

(WB/P 450)

すなわち、人が宗教を信じて生活することを、その仮説の検証だとジェイムズは言うのである。

ここで問題となるのは、この「検証」の意味するところである。宗教的仮説の検証というものを考えるとき、個人的経験の多様性や信頼度を考えるならば、これがたちまち結果を出せるような問題ではないことは明らかである。したがってジェイムズは「宗教の科学」を、「宗教的命題を証拠によって証明する」といった単純な形式のものと考えていたわけではない。目指すところは、あくまでも長い目で見た宗教的仮説の調停と洗練なのである。

「多様な信仰が互いにもっとも自由な競争を行うこと、そしてそれらの信仰を最大限に開放して、様々な擁護者が生活に適用することは、そのもとで適者生存が進行しうるもっとも有利な条件である」(WB/P 450)とされるように、ここでは多様性と競争のなかからより現実に適したものが生まれる、という進化論的な発想が見られる。このように、ジェイムズの考える「検証」には、かなり長い期間が想定されている。

信仰は作業仮説と同義である。ただひとつの相違は、ある仮説が五分間で論駁されうるのに対して、他の仮説は長い年月にわたって抵抗するということである……ダーウィンの学説や物質の運動構造説のような理論は、その確証において幾世代もの労力がかたむけられるであろう。その際、その真偽をテストする個々人は、次のような単純なやり方で進める——すなわち、彼はあたかもそれが真であるかのように行動し、仮定が誤りであればその結果は彼を失望させると予期するのである。失望が遅くなれば遅くなるほど、それだけその理論に対する個々人の信仰は強くなっ



てゆく。(WB/S 527)

ここでも信仰 (faith) という語が使われているものの、その対象は純然たる科学理論であり、こうして見るとジェイムズの「検証」概念は基本的に自然科学と「宗教の科学」とで共通のものを考えていると言ってよいだろう。いわば、自然現象と宗教との違いはそれに要する時間や蓋然性の程度の差であって、質的な相違ではないというわけである。

しかしそれでも、この二つの検証概念はやはり異なるという反論はあるだろう。一般に科学は実験者の関与とは独立に、自然界に存在する法則・原理を「発見」するものだと考えられるからである。しかし宗教がそうではないと言うことができるだろうか。少なくとも信仰を持つ当人にとっては、宗教もまた、自分とは独立に既に存在する神的実在を発見することにほかならない。だがここでは宗教の正当性はひとまず置いて、科学のあり方に目を向けたい。宗教は、今日では人間が歴史的に作り出してきたものと考えられている。では科学はそうではないのだろうか。ジェイムズは科学もまた、人間が作り出したものだと考える<sup>3</sup>。

宇宙的空間と宇宙的時間は……科学の示しうるいかなるものとも同じように、明らかに人為的な構成物である。(PR 564)

しかしこれは科学が間違いだということを意味しない。科学的に示された事実が正しいとしても、それ自体はわれわれの経験が構成したものである、という事実を言っているのである。つまり科学的発見は人間が描き出したものであるが、それが「本当の」真理の可能性もある、というスタンスである。

そしてこれはジェイムズの宗教観とも合致する。ジェイムズにとって、神的なものは潜在意識を通してやって来るが、その向こうに本当の神がいてもよいのである。したがって、科学がこのようなものであるとすれば、その検証過程は権利上、宗教的仮説の検証と同等なはずであり、やはり「検証」概念は科学と宗教の両者に共通して用いることが可能だと考えられる。

### 3. 実証主義批判

一般的に考えれば科学は実証主義に従うものであるが、科学の蓋然性を重く見るなら、

「実証」が果たして可能か、という問題が生じる。ジェイムズは人間の知識がすべて部分的・蓋然的なものだという経験論の立場をとり、これを徹底するなかで——すなわち、根本的经验論によって——実証主義を批判する。

ジェイムズは実証主義を「中途半端な経験論」(WB/P 447) だと言う。ここでジェイムズの念頭にあるのは、この立場を代表するクリフォード(William Kingdon Clifford, 1845-1879) のテーゼ「不十分な証拠に基づいて何かを信じることは、いつ、どこであれ、また誰にとってであれ間違いである」(WB/W 462, Clifford, 1877) というものである。

なぜこれが「中途半端な経験論」なのか。それは「十分な証拠」が得られることを期待している、言い換えれば「客観的真理」を求めているからである。ジェイムズは真理を求める態度として「経験論的な流儀」と「絶対論的な流儀」とを対置し、ここでクリフォードを事実上絶対論者として扱っている(WB/W 464-466)。

ここで言う絶対論とは絶対的・普遍的な真理を獲得できるとする立場であり、それは次のことをも意味する。

絶対論者は……私たちは真理の認識を達成できるだけでなく、真理の認識を達成したのがいつかを知ることができると言う。(WB/W 465)

ジェイムズはこれに対して、経験論者は「真理が手のうちにあるときに、それが確かなことを知らせるどんな合図のベルも私たちのうちに鳴り響かないと信じている」(WB/W 478) と言う。つまり、普遍的な真理を認識する可能性は認めるものの、仮に真理を認識していたとして、それが真理であるということはどうやって知るのか、と問うのである。それは経験から確定できるはずがなく、蓋然性を超えた何らかのア・プリオリな性質を前提しなければならなくなる。

そこでこの点から見ると、実証主義は一見経験的な方法に見えて、その実は絶対論の主張に似るのである。科学を厳密に考えるならば、むしろその蓋然性を無視できないはずであり、理念的な実証主義は科学的ではないとすら言うことが可能になる。

また、実証主義は「確実な証拠」が得られるまでは態度を保留し、中立でいなければならないと主張する。しかしジェイムズは、それがそもそも現実的には不可能なことだと指摘する。

中立でいるということは内的に困難であるだけでなく、ある二者択一に対する私たちの関係が实际的で差し迫ったものである場合には、外的にも実現不可能である。それはなぜかと言えば、心理学者たちが私たちに言うように、信念や疑念は生きた態度であって、私たちの側の行為を伴うからである。（WB/L 497）

「無行動は一種の行動」（WB/L 497）であり、「懷疑」は「信じる」とことと同様ひとつの選択なのである。それはすでに中立ではない。人は生きているだけで絶えず選択を行っているのであり、真理もそれとの関係で考えられるべきである——この見解が次に見るプラグマティズムの真理観につながっていくことになる。

## 第二節 蓋然性と可能性の科学論

科学は科学的真理を探究する営みであるが、そもそも真理とは何を指すのであろうか。ジェイムズのプラグマティズムにおいては真理の意味が根本的に問い直されているため、これを置いては科学の目的を規定することができない。そこで本節ではまず、プラグマティズムの真理観を確認し、それを踏まえてジェイムズにとって科学的真理が何を意味するのかを検討する。さらに、その科学観がどのような意義を持ちうるかについても考察していく。

### 1. プラグマティズムと科学的真理

プラグマティズムは一般に、真理性を実際的な有用性によって判断する考え方と見られているが、ジェイムズがこのことを言う場合、真理という観念の意味がかなり独特であることに注意しなければならない。プラグマティズムに対する誤解はほぼここから来ていると言っても過言ではないのである。

真理という観念についてわれわれが思い浮かべる一般的な意味は、ジェイムズが合理論者からの反駁を想定して記述した内容と一致すると思われる。それはすなわち、真理は絶対的に妥当するものであり、不変のものであり、人間の経験からは独立したもの、という見解である（PR 581-582）。これに対して、プラグマティズムはまったく異なる視点から真理を考える。

プラグマティズムの原理からすれば、真理の真理性は実際的な結果によって判断される。このとき、人間の関与の仕方を考えるなら、例えばそれは真理を念頭に置き、それに応じ

て行動し、その経験のなかで結果を得るということになるだろう。すると、時系列で見る限り真理は常に結果と同時および以前にしか存在し得ないのである。この限りにおいて、真理は未来に妥当する保証を持つものではない。したがって真理は時々刻々と更新され続けるものとして把握されなければならない。

真理の真理性は、実際のところ出来事であり、過程である。過程とはすなわち真理が自身を検証する過程、真理の真理化（*verifi-cation*）である。真理の妥当性は真理の妥当化（*valid-ation*）の過程である。（PR 574）

前節で検討した「検証」概念が、ここではさらに深い意味を持つてくる。それは既にある真理を確かめることであると同時に、その瞬間瞬間において真理を生み出していく過程として考えられるのである。ここでジェイムズは検証（*verification*）という単語を「真の」（*veri*）と「-化」（*-fication*）の複合語として読み、検証とはいわば真理を生み出す過程だとしている。

これは検証（*verification*）に二重の意味をかけているように見えるのだが、ジェイムズはこの箇所を除いて、その前後でこの語をイタリックなどで強調することなく、まったく普通の単語として用いている。このことを考慮するなら、この語の意味をとる際は、意味を解釈し分けるのではなく、むしろまさに検証がすなわち真理の創出ということなのだと読むのが相応しいように思われる<sup>4</sup>。

また、検証が「過程」とされている点にも注意しておきたい。一瞬先の真理はいつも未決定なのであるから、真理性の検証とは、何か特別なことを一度行って終わりといったものではなく、その真理に基づいて行為する過程すべてを指しているとするべきだろう。

「思考の行程全体が仮説を確証し続けるならば、それが、経験論者が仮説を真と言うときに意味していること」（WB/W 468）だとされるように、それはうまく「はたらいている」状態において、検証過程にあり、真理でいるのである。

このことについて、真理を「観念と実在の一致」とする伝統的な定義に従ってジェイムズは次のように言う。

私たちの観念は、行動や行動が促す他の観念を通して、経験の他の部分のなかまで、あるいはそこに至るまで、あるいはその方向へ向けて、私たちを導いて行く。そし

てその間じゅう私たちは、元の観念がその経験と一致していると感じる——こうした感じは私たちに潜在している——のである。（PR 574）

このように、真理は経験に寄り添って共に進むものであり、また「想定を検証とは、その想定が頓挫や矛盾に導かないこと」（PR 576）であるから、それがうまくはたらいっているというのは不断に検証され続けていることと同義だということになる。

それでは、こうした真理一般についての理論を踏まえて、「科学的」真理とは何を指すと言えるだろうか。プラグマティズムの真理観と科学との関係については、次の箇所では直接的に示されている。

デューイやシラーは言う、どんな場合も、私たちの観念や信念における「真理」は、科学においてそれが意味するのと同じことを意味する。すなわち、観念は……私たちが私たちの経験の他の部分と満足な関係に入る助けになってくれる限りにおいて真となる……観念は道具として真なのである。（PR 512）

これはプラグマティズムについての説明という文脈ではあるが、逆にジェイムズの科学観の表明として読むこともできるだろう<sup>5</sup>。より端的には「もっとも真に近い科学的仮説は……もっともうまく〈はたらく〉仮説」（WB/P 450）だとも言われている。つまり科学的真理もまた、他の経験との間で満足な関係にあることを意味するのである。こうしてジェイムズの科学観は反実在論的な色彩を帯びる。

〔科学の〕研究者たちは、どの〔科学上の〕学説も完全に実在の複写なのではなく、どの説もある視点から見て有用なのであろうという見解になじんできた。それら諸学説の大きな効用は、古い事実を要約し、新しい事実へ導くことである。こうした諸学説は人工言語にすぎず、誰かが言ったように、自然についての私たちの報告を書き込む、概念的速記にすぎない。（PR 511）

実在はエーテルとか原子とか電子とかからできているかのように考えられている。しかし私たちはそれを文字通りにそう考えてはならない。「エネルギー」という語は、何か「客観的な」ものを表そうと装うものではない。それは現象の諸変化を

単純な公式に配列するために、現象の表面を測定しようとするひとつの方法にすぎないのである（PR 580）。

これは科学を経験の範囲での妥当性にのみ帰属させる見方であり、先述のマッハの見解と同様のものと言ってよいだろう。この見方によるなら、科学的真理は絶対的真理ではない。しかしそれは真理ではないことを意味せず、その「真理」が経験のうちで妥当し続けている限り、それは紛れもない真理なのである。

## 2. 生とともにある科学

ジェイムズのプラグマティックな科学観は、科学から絶対的な妥当性を奪うものであった。こうした見解は見方によれば、なにもかもが不確実だという不安を喚起するものかもしれない。しかし、ジェイムズは哲学の目的を、合理的と思われる考えに達することだと捉え、合理性を得たという目印は安らぎの感じであるとする（WB/S 504）。ではこの科学観は安らぎにつながるというのだろうか。この点を明らかにするために、ジェイムズが自身の哲学的態度として認めていた「根本的経験論」について、ここでもう一度確認しておきたい。

「経験論（empiricism）」とは哲学史上一般に、あらゆる知識は経験から生まれると考える態度とされ、生得的な理性を重視する「合理論（rationalism）」と対置される。ジェイムズはこれを次のように言う。

「経験論者」は、諸事実をすべてありのままの多様性において愛好する人を意味し、  
「合理論者」は抽象と永遠の原理を熱愛する人を意味する。（PR 490）

このとき、「ありのままの多様性において」というのは、個人がその主観を通して受けとめるそのまま、ということの意味しており、ジェイムズの根本的経験論ではこれを経験の事実と認めて考察の俎上に載せるのである。しかしこの場合、経験の理解は個人的な見方を反映せざるを得ない。したがってそこから生じた知識は確実なものとは断言されることなく、すべて「仮説」として置かれ、新しい経験によって随時修正されていくものとして把握される。

しかもジェイムズによれば、「否定的なものや非論理的なものは、決して完全に追放さ

れはしない……あなた方の観点から見て、何かがいまだ間違っており、他であり、外側にあり、内に含まれない」(WB/P 448) のであって、個人の経験の視点から世界をすべて見て取ることは不可能である。そしてそういった視点が複数集まったところで、まったく見落としのない状況は論理的に保証できず、仮説がデータ不足の状態にあることは根本的に不可避だと言える。しかし、そのことを不備と見るのではなく、むしろそうあるべくしてそうなっていると見るのがジェイムズの態度である。

このように、ジェイムズの経験論は、知識が蓋然的であることを積極的に認めるというところに大きな特徴がある。そしてこの蓋然性こそが、真理をわれわれに身近なものにしてくれると考えるのである。

『プラグマティズム』において、最初に「プラグマティズム」という言葉を紹介する際に述べられる効能は、「宗教的であり続けることができると同時に……諸事実とのもっとも豊かな親密さを保つことができる」(PR 500-501) というものであった。プラグマティズムの真理観によれば、真理は常にわれわれの行為による検証を要求するのだが、このことによってこそ、われわれは常に仮説としての真理を手にして、真理とともにあることができるという。

私たちが道理にかなった蓋然性しか要求しない場合、それは真理を愛する人々がいかなる瞬間にも常に真理を自分の手のうちに持ちたいと望んでいるのと同じことである。(VRE 304)

ジェイムズにとって哲学は人生の問題でなければならなかった。そうであれば、「手のうちに持つ」ことのできない真理は意味を持たない。真理は絶対的なものでなくとも、それを活かして生きてゆけるものでなければならなかったのである。ジェイムズの経験論は世界を確定したものと見るのではなく、常に生成する動的なものと見る。そしてそれは個々人が絶えず意志による選択を行いながら、世界を新しいものに変えてゆくという意味を含んでいる。

さて、こうした経験論が基盤をなしている限り、科学についても基本的な見方は共通するはずである。科学の方法に必然的に伴う蓋然性は、やはり積極的に捉えられ、将来の修正に開かれているという評価になる。

科学は仮説のみを用いるが、いつもそれを実験や観察によって検証しようと努め、限定されない自己修正と拡大への道を開いている。（SPP 995）

これを従来の科学への批判として読むならば、科学がその知識を過信することによって閉じた体系を作り、科学の可能性を狭めてしまっていることの指摘だと見ることもできるだろう。ジェイムズは唯物論的な傾向に身を任せた科学崇拝者の、「真理についてのすべての基本的構想はすでに科学によって発見されている」というような考えを、「科学的想像力の欠落」と呼んでいる（WB/L 496）。いまだ知られていないことの膨大さを考慮に入れてこそ、科学は無限の可能性に開かれたものとなりうる。ジェイムズに言わせれば、「完結した事実ではなく可能性こそが、私たちが積極的に扱うべき実在」（WB/L 502）なのである。

これは言い換えれば、科学が静的なものであってはならず、動的であるべきだということでもあり、ここでもジェイムズの科学観と経験論は重なり合う。

プラグマティズムはここで、観察されたものによっていまだ観察されないものを解釈するという姉妹諸科学の例に倣うにすぎない。それは古いものと新しいものを調和的にひき合わせる。それは私たちの心と実在との「対応」の静的関係という完全に空虚な見解を、私たち自身の個々の思想と、それが自身の役割を演じ有用性を持つ他の経験の広大な宇宙との、豊かで能動的な交わりという見解に変えるのである。（PR 517）

つまり、科学もまた、単なる物理現象の記述ではなく、人間による能動的な世界との交わりであり得るということになろう。例えば、科学的発見にかかる熱意は人間の側からのはたらきかけの好例である。どんな物理法則であれ、少なくとも人間が潜在から顕在へと引き出すものにはちがいない。

理想的な論理的・数学的調和に対する厳然とした内的要求が私たちの側になかったならば、このような調和がありのままの自然界のあらゆる隙間や裂け目の間に潜んでいるという証明を、私たちは決して達成しなかったであろう。（WB/L 497-498）



科学の営みは、他の経験の領域と同様に、人間の嗜好や意欲と無縁ではない。ただ、真理の探究における検証の過程をとりわけ強調した方法論なのである。したがってこうした科学のあり方は、本来われわれの日々の生活から離れたものではない。

ジェイムズの経験論によれば、日常生活において、何であれ「事前に確実な知識を持つ」ということは不可能である。「事物に先立つ真理とは、検証可能性を意味するにすぎない」（PR 582）のである。そうであれば、人間の生活は、目的を持ち、蓋然的なままに予測し行為していくことから成ると言うこともできるだろう。

科学も元来は個別の目的に従事し、予測を立てることに意味があるものと考えられてきた。人間が真理を求めるというのは、人生をより豊かに生きるために、個々の問題に対処することのうちにある。こうして見れば、科学の営みは人間の全生活と合致していると言えるのである。

現実の生の営みのうちにおいて、確実性や必然性は必ずしも遍く行き渡っているわけではなく、プラグマティックには可能性や蓋然性が様相として劣るとは言えないのではない（沖永、2007, pp.345-346）。科学もまた、客観的で静的なものではなく、人間の生とともにあると考えるなら、その蓋然性と可能性こそが科学の強みだと言うこともできるであろう。

## 結

いくつかの引用で確認してきたように、ジェイムズがプラグマティズムを提唱するにあたって科学の方法を意識していたことは明らかである。そしてその関係は、どちらかと言えば科学を拡大解釈することで近づけられたもののように見える。

科学における検証過程を、哲学的真理と、日々の生活と、あるいは幾世代をもかけた信仰と重ね合わせるのは一見雑な議論に思われるかもしれない。しかし一方で、科学を唯物論と、あるいは絶対論と結びつけるのもまた恣意的な独断にすぎないのである。厳密に科学を捉えるならば、科学は世界のごく一部の事実を、少しでも多くの人と共有できるように特化した方法にすぎない。機械論者がそこを逸脱してものを言うのなら、より人間生活を豊かにする——有用な——見方を提示する方が望ましいのではないだろうか。

ところで歴史的には 20 世紀以降、科学とは何かを問う議論が発展してきている（伊勢田、2002）。近年の科学論の流れを大きな枠組みで見れば、それは科学が客観的で合理的な営みであることを立証しようとする立場と、科学が実はそれほど合理的ではないこと

を示そうとする立場との対立が浮かび上がってくる。

この構図のなかにジェイムズを置いてみるなら、確実な知識が得られることを否定する点では後者に位置づけられるだろう。しかしこれまで見てきたように、ジェイムズは科学を合理的ではないものと見るのではなく、むしろ人間の全生活と同様に、与えられる限りの知識で最善をつくすものと見る。

つまり、ジェイムズが科学に見出すのは、何か特別な種類の合理性ではなく、経験的な方法の洗練によって検証を要請するダイナミズムなのである。プラグマティズムが言うように、真理が善の一種であるのならば、科学にとって重要なのは合理的か否かよりも、むしろ「より真へ」という運動性だと言えるかもしれない。

### 第三章 プラグマティズム

プラグマティズムはアメリカ起源の哲学であり、哲学史において一定の重要性を認められてきた思考法である。しかし、「役に立つことが真である」という単純化した形で理解されがちであることから、その本当の意義は見えにくくなっている。また、主な提唱者達のなかでも、プラグマティズムの定義やそれを用いる意図は必ずしも一様ではない。プラグマティズムの普及にもっとも貢献したジェイムズの場合、これを宗教の問題に適用することにとりわけ熱心であった。

一方、19世紀から20世紀初頭にかけてのこの時期、「科学的」な考え方はもはや常識となっており、宗教を考える際にも、科学との関係を見無視することはできなかった。ジェイムズは『プラグマティズム』で次のように言う。

今日ほど、はっきりと経験論者的な性向の人が多く存在したことはかつてなかった。今の子どもたちは、ほとんど生まれながらに科学的だと言えるだろう。しかし、事実を尊重することによっても、すべての宗教性が私たちのうちで無力化されはしなかった。(PR 492)

その上でプラグマティズムは、事実に対する忠実さと宗教的なものとの「両種の要求を満足させることのできるひとつの哲学として」(PR 500)提唱される。ここには他のプラグマティストとまったく異なる動機を見出すことができるだろう。

ジェイムズの思想は、多くの哲学者と同様にしばしばその人生との関係で論じられるが、特異な宗教思想家の息子としてその影響のもとに育ち、ハーヴァード大学で化学や医学を専攻したジェイムズにとって、宗教と科学とはどちらも人生にとって無くてはならないものであった。科学と宗教について語る論者は数多いが、その両者ともを自己のアイデンティティに関わるほど必要とする思想家は少ない<sup>1</sup>。ここにジェイムズの独自性があると言える。

したがってプラグマティズムの哲学も、ジェイムズにとっては、科学と宗教とを調和的に受け入れることができる新しい思考法としての意義が大きかった。そして、事実ジェイムズの著作では、しばしば科学と宗教とがパラレルに語られることになる。

しかし、科学と宗教とが同質的であるかのような見方はもちろん常識的ではない。果た

してこれは正当な議論として成り立っているのだろうか。そこで本章では、ジェイムズの主張するプラグマティズムを精細に読み解くことによって、科学と宗教とがどのような関係であり得るのかを改めて問い直してみたい。

## 第一節 ジェイムズのプラグマティズム

本節では、パースの提唱したオリジナルのプラグマティズムを確認した上で、ジェイムズ独自のプラグマティズムを理解していく。そして、マニフェストの書とも言える『プラグマティズム』の精読により、通俗的な「実用主義」とは異なる本来のジェイムズの意図を明らかにする。

### 1. 方法としてのプラグマティズム

プラグマティズムという名称を考案し、この考え方を最初に定式化したのはチャールズ・サンダース・パース（Charles Sanders Peirce, 1839-1914）である。ジェイムズはプラグマティズムを拡大解釈して大いに普及させたのだが、その考案の栄誉は必ずパースに帰していたため、ジェイムズ流のプラグマティズムにおいても、パースの初期の論文（Peirce, 1878）に示されている基本的な原理は、前提として共有されている。一般に「プラグマティズムの格率（pragmatic maxim）」と呼ばれるこの原理は、パースによれば以下のようなものである。

〔明晰な理解のためには〕私たちが持つ概念の対象について、実際的な意義を持つだろうと考えられるような、いかなる効果が思い描かれるかを考察してみよ。これらの効果についての概念が、その対象についての概念のすべてである。（Peirce, p.293）

これをジェイムズ流に言い換えて表現すると、「ある対象についての私たちの思考において、完全な明晰さに達するためには、その対象が、考えうるいかなる実際的な種類の効果をもたらすかを考えてみるだけでよい」（PR 506）、そして「どこにも差異を作らない差異はあり得ない——具体的な事実における差異、その事実に基づく行為の帰結における差異、そこに自身を表現しない抽象的な真理の差異はない」（PR 508）ということになる。

この学説が哲学史にインパクトを与えたのは、概念は行動に結びついて初めて意味を持つ、という視点を明確に提示したことによる。この視点からすれば、例えば「硬い」という概念は「多くの他の物体によって傷をつけることができない」ことを意味し、「重い」という概念は、「それを持ちこたえる力がない場合、落下する」ことを意味する（Peirce, pp.294-295）。

つまりパースの意図は、概念の意味を明晰化する方法の提唱であった。ジェイムズもまた、「プラグマティックな方法は、第一義的には形而上学的な論争を静めるひとつの方法」（PR 506）だと言う。哲学上の議論は時として言葉の上での空論になってしまうが、プラグマティズムの原理を適用すれば、論点を整理したり、無用の議論を避けたりすることができる。これがこの方法の第一義的な用法なのである。

例えばパースは、聖餐式に用いられるパンと葡萄酒が、カトリック教徒の言うように、その実体において文字通りキリストの肉と血なのか、あるいは比喩的な意味にすぎないのか、という問題を挙げる。パースによれば、行動のきっかけとなるべき感覚に捉えられるものが葡萄酒の特徴を持つ場合、それが本当は血であるというのはまったく無意味な言説となる（Peirce, p.293）。

さて、ジェイムズもこうした「方法」を基礎としているものの、その適用範囲はパースよりもはるかに広い。元来心理学者であるジェイムズは、人間心理の問題にプラグマティズムを持ち込もうとした。つまり、「帰結における差異」をわれわれの人生や心理的な状態をも含むものとして解釈したのである。

例えばジェイムズは同じ聖餐式の例を用いて、「すでに信じている人々にのみ真剣に扱われる」と留保しつつも、実体が増化したことを認めるならば、「聖餐にあずかる私たちは今や、神性のまさに実体によって養われて」いるのであって、実体の概念が「すさまじい効果を伴って人生に入り込んでくる」（PR 524）としている。

また、次のような記述もある。

哲学の全機能は、世界についてのこの定式表現かあの定式表現かのどちらかが真である場合、私たちの人生の特定の場面であなたがたと私とにいかなる特定の違いが生じるであろうかを見出すことであるべきである。（PR 508）

このように、ジェイムズは個人的な人生の問題を射程に入れることによって、プラグマ

ティズムをさらに「实际的」な方法としたのである。本来パースは、「プラグマティズム」の命名の語源として、カントの用いた語から「プラクティッシュ」ではなく「プラグマティッシュ」を意図的に採用しており、理論と実践という意味では理論のレベルで考えていた（浅輪、1968, pp.18-20）。

しかしジェイムズはこの区別を乗り越え、むしろ完全に実践につながるものとしてプラグマティズムを捉えた。これはパースからすれば「誤解」であるが、この拡大解釈は方法論自体を変更したわけではない。むしろ、パースが区別して範囲外に置いた本当に具体的な場面、例えば信仰を選ぶかどうかといった場面でこそ、プラグマティズムを適用することに意義があるとジェイムズは見たのである。

## 2. プラグマティズムの真理観と科学

第一義的には概念を明晰にする「方法」であったプラグマティズムだが、それは同時に真理論としての側面を当初から含んでいた。そしてこの側面は科学と密接な関係を持っている。

パースは様々な分野に秀でた職業科学者であり、ジェイムズもそのキャリアを生理学から始めている。このことから推察されるように、プラグマティズムは科学的な思考を基盤として構築されている。実際、パースは次のように言う。

様々な人が、非常に多くの対立する見解から出発するかもしれない。しかし研究が進むにつれ、彼ら自身の外部にある力によって、彼らはひとつの同じ結論に導かれる……すべての研究者が最終的に賛同するように運命づけられた意見が、私たちが真理の語によって意味するものである。（Peirce, p.300）

この見解は一般的な科学観を思わせるものであり、パースにとってプラグマティズムは、哲学を科学的に行う方法と考えられているとすることができるだろう。

一方ジェイムズは、同じく科学を基礎としつつも、まったく別の方向に舵を切っている。ジェイムズは当時の科学哲学者たちの「反実在論」的な見方に同調しており（第二章参照）、『プラグマティズム』で真理論としてのプラグマティズムを説明する際には、次のような話題から語り始めている。

〔科学の〕研究者たちは、どの〔科学上の〕学説も完全に実在の複写なのではなく、どの説もある視点から見て有用（useful）なのであろうという見解になじんできた……それらの諸説は人工言語にすぎず、誰かが言ったように、自然についての私たちの報告を書き込む、概念的速記にすぎない。（PR 511）

ここで大きくパースと異なるひとつの特徴は、「ある視点から見て有用」という点であろう。パースは、プラグマティズムの方法を用いることで、すべての人が見解を一にする集中点を遠くに展望している。しかしジェイムズの場合、真理が一点に収束することを必ずしも希求していないと言える。その理由は、ジェイムズがあくまでも個人の主観的経験を哲学の基礎に置いているからである。例えば、ジェイムズはイギリスのプラグマティスト、F・C・S・シラーに同調して、真理を「人為的な構成物」と捉える見解を提示する。

私たちの感覚を取り上げてみるなら、それがあることは、疑いなく私たちの制御を越えている。しかし、私たちがそのどれに注意を払い、注目し、私たちの結論において強調を置くかは、私たち自身の興味に依存する。そして、私たちが強調をここに置くかあそこに置くかによって、まったく違った真理の定式化が結果として起こるのである。私たちは、同じ事実を異なった風に読む。「ウォータールー」は、同じ固定された細目から成るが、イギリス人にとっては「勝利」を意味し、フランス人にとっては「敗北」を意味する。（PR 594）

つまり、ジェイムズによれば、真理は「実在であるのではなく、実在についての私たちの信念であるから、人間的な要素を含むことになる」（PR 596）ものであって、その事実を提示される当人との関係、つまり「有用性」に左右される。すなわち、極端に言えば個人の数だけ真理があることすら許容されることになる。

しかしもちろん、真理が人によって違うというのは常識に反する。この点はどのように説明されるだろうか。このことについては、ジェイムズのプラグマティズムに顕著に見られる整合性とでもいうべき規準に注目すべきであろう。ジェイムズはシラーとデューイを代弁する形で次のように述べている。

私たち〔プラグマティスト〕の観念や信念における「真理」は科学において真理が意味するのと同じものを意味する。すなわち……観念は、私たちが私たちの経験の他の部分と満足な関係に入る助けになってくれる限りにおいて真となる。（PR 512）

これは『意志』で表明されている、「もっとも真に近い科学的仮説は……もっともうまく〈はたらく（work）〉仮説」（WB/P 450）という記述と合致している。つまり、科学理論が相互に矛盾しないように全体として構成されているように、すべての真理は、それが複数の見方から成っていても、相互に矛盾しないことが要求されているのである。このことによって、ジェイムズの多元的な真理論は一定の秩序を保つことができると言える。この点については、「有用性」との関係を含めて、後に再び検討することにした。

ところで、第二章で検討したように、ジェイムズが科学的思考を基礎にプラグマティズムを構想するに当たって、「検証」ということが独特の意味合いを持つことには注意しておきたい。科学は仮説を検証するという方法であるが、先の引用で見たように、ジェイムズにおいては科学の言う真理も「満足な関係」という整合性の問題として捉えられており、検証とは確実性ではなく整合性の確認を意味する。

「真理の真理性は、実際のところ出来事であり、過程である。過程とはすなわち真理が自身を検証する過程、真理の真理化である」（PR 574）とされるように、ジェイムズのプラグマティズムによれば、仮説に従って行為し、それがうまくはたらいっている状態が「真理という過程」である。言い換えれば不断の検証がその瞬間瞬間の真理を真理たらしめているということになろう。

つまり、ジェイムズのプラグマティズムによれば、真理とは検証によって生み出されつつある過程である。いわば、真理は動的かつ可塑的なものなのである。

### 3. プラグマティズムと宗教

ジェイムズは方法においても、真理論においても、人生や心理的問題にプラグマティズムを適用することでパースの原理を押し広げた。その場合の代表的な主題が宗教だと言うことができよう。

ジェイムズは、プラグマティズムを紹介し始めた当初から、これを説明するのに唯物論と有神論の例を使ってきた<sup>2</sup>。その説明によれば、唯物論と有神論のプラグマティックな



差異は、未来を思い描いたときに現れる。唯物論的世界観によれば、世界は最終的に無に帰してしまう。一方、有神論は未来に希望を与えてくれる。このどちらを信じて生きていくかは、人生をまったく異なるものにするであろう、というのである（PCPR 1086-1088）。

また、神学で言うところの「神の属性」についても、単なる無意味な言葉にすぎないものと、人生につながるものとがプラグマティックな規準によって区別できるという。例えば神の「自存性」や「単一性」はわれわれの行動選択に何の影響ももたらさない。しかし「全知」と「正義」は、それによってわれわれは行為への報いを期待して行動するのであるし、神の「善」はわれわれの恐怖を払いのけてくれる（PCPR 1089-1090）。このようにジェイムズにとっては宗教もまた、個人的かつ実際的な事柄として把握されることになる。

『諸相』はその視点を全面的に展開した著作であり、ここで問われるのは神的事実が何であるかではなく、人間がそれをどのように経験するかである。そうであれば、宗教の価値や真理性は当然「経験的な規準」によって計られなければならない。

『諸相』ではまず、本性や起源を問う「存在判断」と、価値や意義を問う「精神的判断」とに問いを区分すべきであることが指摘される。この両者はどちらも「他方から直接的に演繹され得ない」（VRE 13）判断であるから、それぞれ独立に考えられなければならない。しかし宗教については、精神的判断が独立的に扱われて来なかったとジェイムズは考える。

では、価値や意義といったものはどのように判断されるのか。一般に「私たちがある精神状態を他の状態よりも優れていると考える場合」、その理由は、「私たちがそこに直接の喜びを得るためであるか、あるいはそこから人生にとって重要な善き果実がもたらされると私たちが信じるためであるかのどちらか」（VRE 22）だとジェイムズは言う。これはつまり、価値や意義というものはそもそもプラグマティックに判断されているものだという指摘である。

したがって宗教の価値は、それが人生に与える効果によって評価される。なぜなら、経験的な方法が指標とすべき、宗教生活における「差異」は、その信仰によってどのように生きるかという点にのみ表れるものだからである。

そしてさらに、プラグマティズムによれば、帰結において善い価値が導かれることは真理性に結びついていく。

宗教の効用（uses）、宗教を持つ個人へのその効用、その個人自身の世界への効用、これらは宗教のなかに真理があることの最高の論拠である……真であるものとは、うまくはたらくもののことである。（VRE 411）

しかし、このような状況において、「うまくはたらく」とはどういう状況を指すのか。このことについて、『意志』では次のように言われている。

もし宇宙についての宗教的仮説が適切であれば、そのときその仮説のもとにある個々人が生活のなかで自由に表現する行動的な信仰は、その仮説を検証する実験的なテストであり、またその仮説の真偽を解明することのできる唯一の手段である。（WB/P 450）

先述のように、ジェイムズにとって検証は真理の「真理化」であるから、人が宗教を信じて生活することが、その宗教を真理化していくことだということになる。

このように、宗教に関してはプラグマティズムが主に価値判断の基準に用いられるため、有用性が強調される傾向にある。しかしこの有用性とは、そもそもどういう意味であろうか。

#### 4. 整合性と有用性

ジェイムズのプラグマティズムは、パースの構想した「行動に結びつく」というコンセプトを「有用性」へと発展させることで、その適用範囲を大幅に拡大した。しかし、プラグマティズムが激しい批判を浴びることになったのもここに原因がある。確かに、「役に立つことが真である」という言説を、これだけ取り出して見るならば、批判はもっともなことであろう。

しかし先に見たように、ジェイムズは他の経験との整合性を常に検証することにも力点を置いており、ここを強調するならむしろ科学の方法と大差がないことにもなる。つまり、プラグマティズムの正当性と独自性は、整合性と有用性との関係をどう見るかにかかっているとも言えるのである。

ではまず、整合性の面について見てみよう。ジェイムズは、プラグマティズムの言う

「うまくはたらく」ということについて、次のように言う。

私たちははたらくであろう理論を見つけなければならない。そしてそれは極めて困難なことを意味している。というのも、私たちの理論はすべての以前の真理と、ある新しい経験とを媒介しなければならないからである。〔第一に〕それは可能な限り常識や以前の信念を混乱させないでおかなければならない。そして〔第二に〕それは正確に検証されることのできる何らかの感覚的目標物か何かへ導かなければならない。「はたらく」ということは、これらの両方を意味するのである。(PR 580-581)

つまり、「以前の真理と新しい事実と、その両方との整合性が常にもっとも命令的な要請」(PR 581)とも言われるように、整合性は有用性よりも厳格な基準と考えられているのである。また、観念の真理性は、「同じく認められなければならない他の諸々の真理との関係にまったく依存するであろう」(PR 519)ともされていることから、他の理論や常識と調和しない仮説は、それがいかに役に立つものであってもプラグマティズムは容認しないと言える。こうした側面は、プラグマティズムを語る際にしばしば見落とされているのではないだろうか。

それでは、ここに「有用性」はどのように関係してくるだろうか。ジェイムズは、森のなかで遭難したとき、牛の通ったあとを見つけて「この先に人が住んでいる家があるにちがいない」と仮説を立てるケースを例に出す。

真である思考が有用なのは、その思考の対象である家が有用だからである。このように、真である観念の実際的な価値は、第一義的にはその対象が私たちに対して持つ実際的な重要性に由来する。実際、対象はいつも重要であるわけではない。別の機会には、その家に用はないかもしれないのである。(PR 575)

これについては、有用である場合よりも、逆に有用ではない場合について考えた方が理解しやすいかもしれない。つまり、そこに家があることが事実に真であっても、そのとき実際に困っていないならば、人はその仮説を実際に確かめることをしないであろう。この場合、真理は真理化されないことになる。ジェイムズの「検証」概念は、先述のように

真理を動的な過程としてのみ捉えることを要請している。したがって、検証が必要ではない場合、すなわち有用ではない場合には、真理はそこに生まれないということになる。そしてこれを逆に見れば、真理が真理化されるなら、そのときそれは有用なのだということになる。

もちろん、ジェイムズは直接検証されない「真理」を否定はしない。むしろ、「検証されていない諸々の真理は、私たちがそれによって生きる真理の圧倒的多数を構成している」(PR 576)ことを認めている。しかしこの場合も「間接の」検証は行われているという。この場合、「推定の検証とは、その推定が頓挫や矛盾に導かないこと」(PR 576)であり、「どこかで面と向かってなされる直接の検証」(PR 577)を指し示すことによって信用され通用するという。したがって、この間接の検証において必要なのは整合性のみであって、有用性はここに関わっていない。

一方、人が何らかの要求から仮説を抱き、それに従う行為によって要求を満たそうとする場合、これは直接の検証であり、そのとき仮説が「うまくはたらく」ならば、それは価値を求めてそれを得るという状況を意味しており、「有用である」と同義だと考えられるのである。そして直接の「検証」が「真理化」であるならば、「有用であることが真である」という公式が成り立つ。ジェイムズの言う有用性は、本来この意味で捉えられるべきものなのである。

とはいえ、ジェイムズによるプラグマティズムの拡大解釈は、基本的に人生の問題、心理的な問題への適用からなされているため、有用性の議論は必ずしも厳密ではなくなっている。例えば、「観念は、それを信じることが私たちの人生にとって有益 (profitable) である限りにおいて〈真〉である」(PR 520)、あるいは「プラグマティックな原理に基づく場合、私たちは人生にとって有用な帰結が流れ出てくる仮説なら、いかなる仮説をも拒絶することはできない」(PR 606)といった記述に関しては、しばしば批判される形のプラグマティズムに限りなく近づいて見えることは否めない。しかしここでも、あくまでも整合性が基礎にあることを思い起こす必要がある。

ジェイムズによれば、「私たちにとって信じた方がよりよいものは、その信念が他の極めて重要な利益とたまたま衝突しない限り真」(PR 521)であるが、ここで衝突する相手については、「私たちの諸真理のうちどのひとつをとっても、その真理の最大の敵は、それ以外の私たちの諸真理であろう」(PR 521)と想定される。つまり、有用性は真理の基準ではあるけれども、その条件として、他の諸真理と整合的であることが、やはり前

提なのである。

## 第二節 科学と宗教

科学と宗教との関係は今日様々に語られているが、一般的な見方としては、「宗教の事柄は科学的に証明ができない」ので「信じない」あるいは「別の次元のものとして態度を切り替えて考える」というものが主流であろう。これに対してジェイムズは科学と宗教とを平行に見ると言う特異な見解を持つ。このことを、ここまでの考察をふまえて検討してみよう。

まず、ジェイムズは、比較的初期の『意志』から一貫して、宗教の語ることを「仮説」と呼ぶ。この用語がすでに科学と宗教との境界を取り除くことを暗示していると言える。そしてまた、科学と宗教については、次のような言明が見られる。

明らかに、科学と宗教はどちらも、それぞれそれを実際的に使える人にとって世界の宝庫を開くための真の鍵である。また明らかに、どちらも網羅的ではなく、どちらも他方と同時に利用するのに排他的ではない。(VRE 116)

これを見る限り、ジェイムズにとって科学と宗教は相補的なものであり、両者は権利上同等のものと考えられている。

また、仮説の取り扱い方に関しては同質的でさえある。その取り扱い方とは、仮説の真偽がプラグマティズムの原理によって判定されるということである。仮説が他の諸経験全体と整合的であること、それが実際の場面で有用であること、これを基準とするなら、これは実のところ科学においても宗教においても、ある程度すでに適用されているとも言える。

というのも、ジェイムズ特有の徹底した経験論からすれば、科学も主観を経由した経験から成る仮説を、行為の差異に表れる実際の結果によって検証していると言えるからである。例えば唯物論的な近代医療も、治癒という実際の結果から構成されてきたものにほかない。つまり科学と宗教はいずれも、事前に確実な知識がないにもかかわらず、それが真であるかのように行為することによって、仮説を検証すなわち真理化する営みだと言えるのである。

また、ジェイムズは『意志』と『諸相』で「宗教の科学 (science of religions)」とい

う構想を提案する。これは宗教的命題について公平な分類や比較を行い、宗教的「仮説」を公的な議論のなかで洗練させていくことを目的としている（VRE 408-409）。科学の時代に宗教を語るには、宗教を公的な議論に開放して、諸教義を再解釈していく必要がある、というのがジェイムズの立場である。

しかし、「宗教の科学」とは、宗教を唯物論的な科学の世界観に組み込むことではない。本章冒頭の引用で見たように、ジェイムズにとって科学は経験論的態度であり、事実のみを扱うことを意味する。宗教に関して言えば、神について何かを語ることは科学的ではないかもしれないが、少なくとも人間がいわゆる宗教的経験をするという事実自体は、非科学的と呼ばれるものではない。

そしてまた、そうした経験から「仮説」を導き出すことはできる。それは例えば、「高いところからエネルギーが流れてきて〔私たちの〕要求に応じ、現象世界の内部で作用することになる」（VRE 428）という構図であったり、あるいは、「私たちが宗教的経験において結ばれていると感じるその〈より以上のもの〉は、向こう側では何であろうと、そのこちら側では、私たちの意識的生活の潜在意識的な連続である」（VRE 457-458）という分析であったりする。

これらの「仮説」には、科学的な知見と衝突しないように細心の注意が払われていることが見て取れることと思う。これがジェイムズによる「仮説の洗練」の試みだと言える。つまり、「宗教の科学の義務のひとつは、宗教を他の諸科学との連絡のうちに保つこと」（VRE 457）とされるように、ジェイムズの見解では、科学と宗教はそれぞれが整合的であるだけでなく、科学的仮説と宗教的仮説の間でも整合的であることが可能かつ必要だと考えられているのである。

そもそも科学という営みが、他の知の領域に比べて圧倒的に多くの人から同意を得られる理由のひとつは、個々の科学理論が全体として大きな整合的体系を作っていることである。それに比べて宗教には、個々の宗教、宗派を統一する整合性が存在していない。つまりジェイムズが行った試みは、宗教的経験という事実を基盤にすべての宗教が整合的にはたらく仮説を提出することであり、またその仮説は科学の体系とも整合的に相提携してはたらくことが目標とされていたのである。

もちろんジェイムズ自身、ささやかな一歩を踏み出したただけだと考えていたであろうし、プラグマティズムの原理に従うなら、仮説の真偽も時々刻々と更新されていくものである。こうした真理観は、科学や宗教に絶対的確實性を期待する人々には不満なものであろう。

しかし、プラグマティズムを介した改善論的態度によってこそ、科学と宗教とは、現段階でかけ離れた価値観のように見えていても、それぞれの実践のなかで、いずれは互いに通約可能な営みとなる可能性が期待できるとは言えないだろうか。

## 結

プラグマティズムによって、ジェイムズが科学と宗教とに提示した視点は、要約して言えば、科学的真理を相対化し、これをも真理生成のプロセスと見ることにあり、そして宗教的仮説には整合性を課すこと、ということになろう。こうして捉えなおすならば、科学と宗教は相補的で同質的なものとみなすことも可能となる。すなわち、どちらも現実のなかに真理を作っていくという人間本性の表れの一面なのである。

そしてこのとき、検証することは促進することである。事実、科学はそうやって進歩し、より快適で便利な世界を作ってきた。それなら、宗教もまた、検証されることによってより善い世界を作っていけるはずである。ジェイムズは言う、「宗教は、そのもっとも十分な機能のはたらきにおいては、すでにどこかで与えられた事実の単なる照明ではなく、愛のように事物を薔薇色の光で見る単なる情熱でもない……宗教はそれ以上のもの、すなわち、新しい事実の要請者でもあるのである」(VRE 462) と。

## 第四章 信じる意志

『意志』は、心理学者として名を成したジェイムズが、1897年に出版した初の哲学論文集である。その冒頭の一編は「宗教的信仰の正当性を擁護すること」(WB/P 449)を意図するものであり、なかでも巻頭の表題論文である「信じる意志」で展開される議論はその立場を鮮明に描き出している。

この論文はジェイムズの著述のなかでも比較的広く知られており、宗教を擁護する哲学理論のひとつとして取り上げられることも多いが、その一方で様々な批判を浴びてきているのも事実である。例えばバートランド・ラッセルは「ある種の宗教的教条について、もっともらしい、しかし詭弁的な擁護を差し出そうと意図されたもの」(Russell, 1945, p.814)と言い、またジョン・ヒックは「真理は知られていないのだから、私たちは好きなものを信じてよいのだ、と彼は言っているのではないか」(Hick, 1966, p.44)と断じている。

こうした批判が頻出する理由のひとつに、この「信じる意志」が一見非常に読みやすいということがある。論文の主題はジェイムズ自身が明確にテーゼを立てているため把握しやすく、難解な用語もほとんど用いられていない。しかし実際には、ジェイムズの文章はかなり入り組んでおり、短い論文中に多数のモチーフが盛り込まれているため、丁寧に精読しない限り、容易に読み落としや誤解を生じてしまう。その結果、「信じる意志」については、関心の広い哲学者たちが批判を行い、それに対してジェイムズ研究者がひとつひとつ応えていくという状況になりがちである。

そういう意味で、本章の試みもこの状況の一端を担うものだが、わが国では「信じる意志」についての綿密な分析研究がほとんどなされていないため、批判を考慮しつつ精読することで、ジェイムズの見解を明確化することが目的のひとつとなる。さらに、ここではプラグマティズムと倫理を切り口としてこれを論じることを試みる。プラグマティズムと関連づけることで「信じる意志」の主張はより明瞭になり、また、ジェイムズの論理を特定の場面での実践倫理として解釈することによって、その妥当性を補強しようとするからである。

第一節では、まず「信じる意志」の複雑な議論を解きほぐして論点を明確化する。その上で、多くの先行研究が指摘する、この議論には二つの主張が含まれているという見解を採用したい。本稿では第一の主張を信じる権利、第二の主張を信じることの必要性和解釈



する。これに従い、第二節では「権利」について、第三節では「必要性」について考察する。

## 第一節 「信じる意志」の構成とその主張

「信じる意志」で展開される議論は、直接的にはW・K・クリフォードの論文「信念の倫理」(Clifford, 1877)への反論として書かれている。クリフォードの懐疑的実証主義は、ジェイムズも引用している「不十分な証拠に基づいて何かを信じることは、いつ、どこであれ、また誰にとってであれ間違いである」(WB/W 462)という言葉に端的に現れていると見てよい。

ジェイムズはこの時代に広まりつつあった風潮、すなわち、いわゆる「科学的」な実証主義を絶対視して、それを信じることの道徳性にまで拡張するという態度に、人間の宗教心の危機を見た。そしてパースの提唱から約20年間、懐に温めつつあったプラグマティズムの論理を駆使して、明快な反論を企てたのである。したがって、「信じる意志」は信仰擁護論ではあるけれども、その主題はクリフォードと同じく「信念の倫理」、すなわち証拠のない信念を持つことの道徳性だということになる。

さて、「信じる意志」は先述のようにかなり複雑な議論であるため、ここではまずその全体像を概観してみたい。論文の構成は全10節から成るが、第1節から第9節までは信念(belief)一般を扱い、最後に第10節でそれを宗教の問題に適用するという形になっている。

まず冒頭の三つの節で議論の前提が提示される。第1節では最初に、「私たちの信念に提示されるであろういかなるものにも仮説の名を与えることにしよう」(WB/W 457)と宣言され、信念を持つことが科学における仮説採用に擬えられている。そして仮説には「生きている(live)」あるいは「死んでいる(dead)」という状態があることが指摘される。

「生きた仮説」とは、「それを提示される当人に本当に可能なものとして訴える仮説」(WB/W 458)を指すという。仮説の生死とは、平たく言えば、可能性として現実的と思えるかどうかである。例えば、一般人にとって「結婚して家庭を築く」ことは生きた仮説でありうるが、「オリンピックに出場する」ことは死んだ仮説であろう。望んだからといって死んだ仮説を現実的とは思えないのである。

しかしこうしたことはその個人の属性によって事情が異なる。カトリックの司祭であれ

ば結婚は死んだ仮説だと言えるし、国内トップクラスのアスリートであればオリンピック出場も生きた仮説であろう。つまり、「ある仮説において、死んでいること、生きていることは内在的特性ではなく、それを考える個々人への関係」（WB/W 458）だということになる。

次に、この論文でもとりわけ目を引く仮説選択の分類が提示される。「選択」には、第一に「生きた」あるいは「死んだ」選択、第二に「強いられた (forced)」あるいは「避けられる (avoidable)」選択、第三に「重大な (momentous)」あるいは「取るに足らない (trivial)」選択があるというものである。

ここで言う「生きた」選択とは、「両方の仮説が生きた仮説」である場合、「強いられた」選択とは、「その二者択一の他に取るべき立場がない」場合、「重大な」選択とは、「唯一の機会」であるような場合だと説明され、選択が「生きた」、「強いられた」、「重大な」ものであるとき、それは「正真正銘の (genuine)」選択と称される (WB/W 458-459)。

例えば、就職に際してA社から内定をもらい、受諾するかどうかの期日が本来希望するB社の面接前であるとしよう。この場合、受諾するかどうかはどちらも可能な生きた選択であり、保留という逃げ道がないという意味で強いられた選択であり、一生の方向性を決める重大な選択だと言えるだろう。

こうした概念が提示されたのち、続く第2節、第3節では「人間の所信についての現実の心理学」（WB/W 459）として、仮説の生死を左右するのは、意欲、恐れ、偏見、社会的圧力など信念のありとあらゆる因子から成る「意志的本性」であって (WB/W 462)、「私たちの非知性的な本性は私たちの確信に影響を及ぼす」（WB/W 464）ということが指摘される。

そして第4節で、論文の中心となる以下のテーゼが提示される。

命題間の選択がその性質上、知的根拠に基づいては決められない正真正銘の選択である場合にはいつでも、私たちの情的本性がその選択を決定するであろうことは合法的であり、またそのように決定するのではなければならない。というのも、こうした状況のもとで「問題を決定せず、未解決にしておけ」と言うこと自体——イエスがノーかを決めるのとまったく同様——ひとつの情的な決定であり、それは真理を失う同じリスクを伴うからである。（WB/W 464）

ここで「選択を決定する」とされているのは、実際には「信じる」ことを指している。「問題を決定せず、未解決に」しておくというのはクリフォードのような懐疑の態度である。つまりここでは、信じることが疑うことと同等の権利を持つという主張がなされていることになる。

続く第 5 節から第 7 節では、さらに「予備的な仕事」が付け加えられる。ここでは人がいかにして信念を抱くに至るのかという内省的な心理分析がなされ、真理についての態度としてジェイムズの経験論の立場が示される。

第 8 節において「本論」が再開され、科学的な問題であれば証拠を確かめる態度が望ましいことが譲歩的に述べられたのち、第 9 節、第 10 節で、道德や宗教の問題は「ある事実に対する信仰 (faith) が、その事実を生み出す助けになりうる場合」(WB/W 474) であって、真理を得るためには信じる必要があるということが示されて論文は終わっている。

さて、こうして改めて概観することで何が見えてくるだろうか。まず第一には、信じる権利を主張する第 4 節と、信じることの必要性を説く第 9、第 10 節とが二段階の主張になっていることである。この二段階は、ジェイムズの議論に含まれるとされる二つの主張と大枠において対応している。

この論文に二つの主張が内在することは古くから指摘されてきており、例えば G・ケネディは第一の主張を「信じる権利」、すなわちある条件の下で証拠に先立つ信念が正当化しうること、第二の主張を「信じる意志」すなわちある条件の下で信念は結果を異なったものにする要因であること、とする (Kennedy, 1958, p.578)。また、E・H・マッデンは、第一の主張を「弱い形の信じる権利説」、第二の主張を「感情的、意志的な要素がより重要な役割を演じるより強い主張」と呼ぶ。後者が「より強い」のは、それが「十分な証拠なしに信じようとするのが当の証拠を得るための条件という状況がある」ことの指摘だからである (Madden, 1979, pp.xv-xvi)。

この両者は、主張の取り出し方については一致している。つまり、第一には、証拠なしに信じることと、クリフォードのように疑うこととが対等の権利を持つという主張、第二には、信じることが真理を生み出す場合があるという主張である。その上で、ケネディは後者を重視しない態度を示すのだが、マッデンはそれが「より強い」点に注目している。信じることが「条件」であるということは、特定の状況では信じるが必要だということ

とである。そして少なくともジェイムズ自身は論文中で信じる側に「賭ける」ことを選んでおり、論証とは言えないまでも、信じるのが懐疑の態度に優越することが暗示されている。

ところで、これらの主張は明らかに、有名な「パスカルの賭け」を下地にしている。

「パスカルの賭け」は、①神の存在は理性では判断が不可能であり、信じるかどうかは必然的に賭けになる、②得られるものと失うものを比較するなら、信じる方に賭ける方が勝算が高く、理にかなっている、という二点を指摘するものだが、この二点はジェイムズの二つの主張にそれぞれつながっている。この「賭け」の正当性については、後節で論じることにした。

さて、論文の概観からは、もうひとつ知見を得ることができる。それは、「生きた仮説」ということが、他の諸条件とは別格の扱いになっていることである。「選択」の分類が目をつく記述であることから、「生きた」、「強いられた」、「重大な」の三要素は一見同格の条件に見えるのだが、「生きた仮説」という概念は選択の分類が始まる前に独立して取り上げられているのであり、ジェイムズの議論全体が「生きた仮説」だけについてのものであると見なければならぬ。実際、第 10 節で議論を宗教に適用するに当たっては、「もしあなたがたのうち誰かにとって、宗教が、いかなる生きた可能性によっても真であり得ない仮説であるなら、その人はもうこれ以上進む必要はない」(WB/W 475)とされている。

これに対して「強いられた」「重大な」ということは必ずしも必要条件ではないように見える。テーゼでは「正真正銘の選択」であることが前提されているものの、宗教を論じるにあたっては、宗教が永遠の事柄であって、それを信じることでわれわれの状態がよくなるということが「本当に真である場合……第一に、宗教は重大な選択として立ち現れる……第二に、宗教はその恩恵に関する限り強いられた選択である」(WB/W 475)という記述になっている。つまり、宗教的仮説の選択は可能性として「重大な」、「強いられた」ものであるということである。

もちろん「強いられた」「重大な」の二要素も議論の説得力に大きく寄与するものではあるが、仮説が「生きている」ことがすべての前提であり、不可欠な条件であるということとは、議論に埋没させてしまわないよう注意しなければならない。

ひとつの例として、ラッセルの批判を見てみよう。ラッセルは「必要性」の主張への反論として、故意に奇抜な名前を挙げ、知らない人と出会ったとき「彼の名前はエベネ

ザー・ウィルクス・スミスだろうか」と自問する状況を設定する。そして、ジェイムズの議論に当てはめるなら、「それが彼の名だと信じると私が決めるならば、私が正しく信じているかも知れないというチャンスはある」ことになるという異様さを指摘する (Russell, pp.814-815)。

ラッセル自身はこれを「確率」の話へ展開させているのだが、この見解は確率以前に「生きた仮説」ということを考慮していないと言わざるを得ない。知らない人の名前を当てることができると思える人はいないであろう。このように「死んだ仮説」を適用した例を無意識に用いてしまう批判者は少なくないと思われる。ジェイムズの議論が「当人に本当に可能なものとして訴える仮説」を前提としていることを、改めて明記しておきたい。

では、これらを考慮した上で、「信じる意志」の二つの主張をそれぞれ検討することにしてしよう。まずは信じる「権利」についてである。

## 第二節 「生きた仮説」を信じる権利

「信じる意志」に対する批判の多くは、信念の形成過程に主観的、さらには願望的な影響が侵入することを許している点に向けられる。こうした批判が、知的判断の軽視を非難するものであるとすれば、それは初歩的な誤解だと言える。というのも、前述のテーゼにおいて、この議論が「その性質上、知的根拠に基づいては決められない」選択の場合であることは明言されているからである。つまり、この議論の対象は知的判断が不可能な状況に限られ、さらに言えば、ジェイムズはそれでもなお知的に判断しようとする努力を怠らない。

「信じる意志」では、感情に基づいた信念を許すという方向性が強く見えるため、読者がその印象を拡大させてしまいがちであるが、ジェイムズはあくまでも知的な議論として信念の倫理を論じている。このことを理解するために、ここで「信じる意志」とプラグマティズムの関係について確認しておきたい。

『意志』の諸論文を執筆当時のジェイムズはまだ「プラグマティズム」を標榜してはいなかったが、その序文では「もっとも真に近い科学的仮説は……もっともうまく〈はたらく〉仮説であり、宗教的仮説についても別様ではあり得ない」(WB/P 450)と述べられ、本論中では、「決定されるべきは、思考がどこから来るかではなく、それが何を導くかである……思考の行程全体が仮説を確証し続けるならば、それが、経験論者が仮説を真と言

うときに意味していることである」(WB/W 468)とされている。こうした記述は事実上プラグマティズムの表明であり、「信じる意志」がプラグマティズムと強く結びついていることは疑い得ないであろう。

ただしここで注意すべきは、ジェイムズのプラグマティズムが一般に考えられているほど「有用性」を強調するものではなく、「うまくはたらく」ことを「確証し続ける」ということにも大きな力点が置かれているということである。後の『プラグマティズム』では、有用性の前提として、他の諸経験との整合性が要求されていることがはっきり見て取れる(第三章参照)。つまり、仮説は様々な経験のなかで不断の「検証」にさらされているのである。実のところジェイムズは科学の方法を強く信頼しており、仮説と検証という手続きを、適用できる場面には最大限に適用しようとしている。

ジェイムズの哲学は概して大らかで肯定的であるため、その批判的側面が見落とされがちだが、例えばマッデンは伝記的事実や手紙から、ジェイムズが「信じたいと望む結論に飛びつくには程遠く、いかなる問題にもほとんど結論を下すことができなかった」こと、「絶えず心を決めかね、より納得できるものを求めていた」ことを指摘して誤解を解こうとしている(Madden, p.xxiii)。またジェイムズが、信仰に証拠などいらないという意見に対して、宗教的信念に知的根拠はあるべきだと応えている事実もある(Brown, 2000, pp.35-36)。

これらのことを考えるならば、「信じる意志」が、何でも好むものを信じてよいというものだという見方は当を得ていない。ジェイムズは、証拠よりも願望が優先するとはまったく言うておらず、むしろ科学の仮説のように「うまくはたらく」信念を擁護していると言えるのである。

では次の問題として、信念のうちに願望が混入すること自体は許されるべきだろうか。このことについては、H・ブラウンの分析が非常に明晰であると思われるので、以下に紹介することにした。

まずブラウンは、ジェイムズの主張していることの真意が、「生きた命題の場合、主観と世界とは経験の構成において、蓋然性と望ましさを内省的に解きほぐすのが……非常に困難であるような仕方に関係している」(Brown, p.38)という点にあるということを指摘する。

実際、「信じる意志」の議論は信じる側の正当性を、懐疑の態度が情的な選択であることを示すことによって確立する論法を取っている。証拠がなければ信じないという態度も

また固有の願望、すなわち「不十分な証拠に基づいて決着をつけることで偽りを信じるという恐ろしい危険を招くよりも、むしろ何も信じず永久に心を決めずに」（WB/W 469）おきたいという欲求に基づく選択だとすれば、情的に信じるという選択は当然それと同等の権利を持つことになる。これが「権利」論の骨子である。ではこのことをもう少し仔細に検討しよう。

ブラウンは、ジェイムズの言う仮説の「生きていること（liveness）」について、三つの特徴を挙げている。その第一は、この語が「あらかじめ存在している信じる傾向」（WB/W 460）に関するものだという点である（Brown, p.39）。「生きた仮説」はすでに生きており、「生きた選択」は「生きた仮説」が競合する状況である。これは極めて実践的な場面だと言える。

ブラウンによれば、ジェイムズが関心を持っているのは「人が〔あらかじめ〕存在するある種の信念あるいは信じる傾向を持っていて……それが別の択一的な命題に〈脅かされて〉いる」状況であり、ジェイムズの意図は、「〔あらかじめ〕存在しているある種の信念や信じる傾向との関係において、何が知的に責任あるふるまいに相当するだろうか」という問いに答えることにあるという（Brown, pp.40-41）。

つまり、ジェイムズが問題とする状況は、批判者の多くが言うように願望的に信念を作ることではなく、あくまでもすでに存在している信念の競合状態のうちでの実践的な選択なのである。

「生きていること」の第二の特徴は、生きた選択が「当人には不条理と思われぬ」（WB/W 477）という点である。ここには文化的背景の影響が含意されている。ジェイムズは「はっきり述べたり擁護したりしようとする際に困難を経験するような合理性、それにもかかわらず、多くの命題がそれを抱く者に対して持つ奇妙な合理性」に注意を向けさせたブラウンは言う。こうした合理性を持たない、「広く非難されるような数多くの信念は、出現した時点で多くの人々にとって極めて妥当ではないと見える」はずであり、「信じる意志」は、正当化できないことが明白な信念を大目に見るものではないのである（Brown, p.43）。

ところで、社会的に容認可能で、当人には不条理と思われぬ命題を選択するというのは、科学における仮説と検証の営みにも当てはまると言えないだろうか。ジェイムズはしばしば、科学ですら本質的には信じることの上に成り立つことを指摘している。例えば『意志』の第三論文「合理性の情操」には次のような記述がある。

私たちの精神的態度の構成要素として信仰（faith）が必要なことは、今日の科学哲学者たちによっても強く主張されている。しかし極めて独断的な気まぐれによって彼らが言うには、ひとつの特定の命題——すなわち自然の行程は斉一的であるという命題——のために用いられる場合にのみそれは正当なのである。（WB/S 524）

ここで指摘される「自然の斉一性」などは、証拠がなくとも皆が暗黙のうちに受け入れるような「奇妙な合理性」の好例だと言えるだろう。

では、そうした仮説の「生きていること」はどのようにして生じるのだろうか。これを述べたのがブラウンの指摘する第三の特徴である。仮説は「多くの影響の複雑な相互作用」によって生きるに至る（Brown, p.44）。文化的、社会的その他様々な心理的影響は、それを具体的に分析することが不可能なほどの複雑さを持っている。そして「多くの生きた命題の事例において、こうした影響は一緒に生きていることを構成する」という（Brown, p.46）。

この影響の複雑さを直視するなら、判断から主観を分離することが決して容易ではないということに気づくはずである。ジェイムズがクリフォードの態度のうちに「騙されることへの内心の恐怖」（WB/W 469）を見出したことは極めて重大な指摘であり、この要因に気づかなければ、むしろ不用意に主観の混入を許してしまうことになるのである。したがって、「願望の侵入を許す」という事態は懐疑の立場にも当てはまり、「信じる意志」に対する批判にはなり得ない。そしてまた、信念の倫理として実証主義を用いることの根拠も揺らぐことになる。

それでは、主観がどうしても取り除けないとした場合、あらかじめ存在する信念への態度として、ただ信じたい願望に従って信じればよいのだということになるだろうか。もちろんそうではない。先述のように、論証や証拠に基づくのではない別種の「合理性」をジェイムズは考えている。ブラウンもまた、先に確認したようなプラグマティズムの整合主義的側面を指摘する。つまり、命題はいかなるものであれ孤立してはおらず、ある種の統一性のもとにある。その統一性は楽曲の調性のようなものであり、「このバランスは、主観が個人的利益への関心から簡単に無視してよいものではない」のである（Brown, pp.57-58）。

また、ジェイムズは後の『諸相』で宗教の真理性をその「果実」によって判定しようと



するが、その「宗教の果実は常識が判断しなければならない」(VRE 310)とされている。ジェイムズの宗教論では主観的な側面が強調されることが多いが、その「主観」が社会から独立しては成り立たないことを、心理学者であるジェイムズは十分に認識していたと言える。

さて、信念の正当性が社会的に成立するものであるならば、信じることが許されるか否かを決める倫理的基準が求められよう。クリフォードは「証拠」が基準であるべきだと考えるのだが、道徳や宗教といった価値を含む命題は、そもそも「その性質上、知的根拠に基づいては決められない」ものと言える。

そこでジェイムズはプラグマティズムの導入によって、その信じた帰結がうまくはたらくことを基準として提案する。ジェイムズの見解では、科学がその前提である「自然の斉一性」を証明できない限り、科学的真理ですら、それが「うまくはたらいっている」ことによってのみ、つまりプラグマティックにのみ真であることになる。このことは、プラグマティックな規準の正当性を補強する材料となるだろう。

「信じる意志」の議論に戻るならば、あらかじめ存在する信念や信じる傾向に対して何らかの対応を迫られる実践的な場面において、知的に誠実な態度とは、帰結を検証し続けることによって証拠不足を補うことだとジェイムズは考える。そしてプラグマティックな意味での「真理」は検証の過程において更新されていくものであるから、ブラウンの言葉で言えば「責任ある行為の現実的な基準は発達させられうる」(Brown, pp.49-50)のである。

以上のことから、ジェイムズの「権利」論はクリフォードの実証主義を、同じ情的選択という土俵に引き下ろし、さらに基準の代替案を提示することで、十分な妥当性を持つものになっていると言える。しかしジェイムズの主張は、信じることと疑うことが同等であるというだけでは終わっていない。

### 第三節 信じることの必要性

「信じる意志」の解説がある意味で難しいのは、「権利」の主張と「必要性」の主張が重なり合って展開しているためだと言える。そして「権利」が信じることと疑うこととの対等性を論証している限り、信じることを必要だとするのは難しいように見える。しかし「必要性」が、特定の状況のみを前提していると考えれば、この両立も可能となるであろう。

## 1. 自己立証的な命題

第9節、第10節で示される必要性の議論は、ある特定の種類の命題の提示から始まる。それは、「ある事実に対する信仰が、その事実を生み出す助けになりうる場合」(WB/W 474) というものである。この状況については他にも、「ある種類の真理への欲求がその特別な真理の存在を実現させる」(WB/W 473)、あるいは「真理が私たちの個人的な行動に依存する際」(WB/W 474) などと表現されているが、これを欧米の先行研究に倣って自己立証的 (self-verifying) な命題あるいは状況と呼ぶことにしよう<sup>1</sup>。

自己立証的な命題とはどのようなものかと言えば、それは基本的に「解決するために知覚可能な証拠を期待できない」(WB/W 472) 事柄で、道徳や人間関係がその例となる。ジェイムズが挙げる典型的な状況は、自分が好かれていると信じて交友することで実際に好かれるという関係が現実化する状況、逆に言えば、好かれているかどうか確証できるまでは猜疑心を持って付き合うという態度が、好かれないという現実を導くといった状況である (WB/W 473)。

また、列車強盗の例が挙げられ、少人数の強盗が大人数の乗客に対して優勢であり得るのは、強盗が互いに信用を持っているのに対して乗客間にはそれが無いからだとする (WB/W 474)。この例は、信用が現実を作る力を持つことを端的に表わしている。実際、信用は金融経済の、さらに言えば貨幣経済のまさに前提でもあり、経済は言うまでもなく社会の現実である。

そうすると、前節で見た科学観を含め、人間が関わる事柄はほとんど自己立証的とも考えうる。このことについては「何でも信じれば本当になるのか」という批判が想定されるが、信念は常に検証されるという前提を繰り返すとともに、この議論が静的な真理認識へのアンチテーゼとして提出されていることを指摘しておきたい。自己立証的命題の存在は、少なくとも人間の事柄についての真理が常に生成中であることを明示する役割を果たしているのである。

さて、自己立証的状況の適用範囲がかなり広いことを考慮に入れつつも、ここで問題となっているのは宗教が自己立証的かどうかであり、もちろんジェイムズはそう考える。その根拠は、第一にそれが本性上証拠を提出できる類の事柄ではないこと、そして第二に、少なくともジェイムズの宗教観では、宗教とは神的な存在との対他者関係であるということが挙げられる。

私たちが宗教的であれば、宇宙はもはや私たちにとって、単なるそれではなくて汝である。そしてここでは、人から人への間で可能ないかなる関係も可能となるだろう。（WB/W 476）

ここで「汝」は「宇宙」を指しているが、「神」と考えても差支えがないと思われる<sup>2</sup>。経験的に見る限り、神的な存在への祈りに応じて何らかの変化が生じる、ということは宗教現象に一般的な構図であろう。それならば、人間関係と同じ構造を人と神との間に見てもよいことになる<sup>3</sup>。

ところでこの論理に対して、伝統的有神論において神は人間の意志に左右されるものではないという理由から、「信じる意志」が伝統的有神論を適用範囲に含まないという見解がある<sup>4</sup>。しかしこれは教義上の視点と経験的な視点を混同しているように見える。ジェイムズの徹底的な経験論からすれば、経験される事柄自体は「信じるならば、ただちにより良い状態になる」（WB/W 475）ということだけであり、神が人間の意志をどう扱うのかは、経験される事柄ではない。したがって、伝統的有神論を信じることも、やはり自己立証的な状況に含まれることになるだろう。

## 2. 作動原理としての信念

状況が自己立証的であれば、信じるという選択は、それによって新たな現実を出現させる。次にここでジェイムズの論理を支える興味深い指摘を押さえておきたい。それは、信念の選択とは、一般に考えられているように「信じるか信じないか」ではなく、実際には「信じるか懐疑か」であるということである。ジェイムズが想定するような実践的なレベルにおいては、疑うことと信じないこととの間に差異はない。疑うのは保留する意図によるものかもしれないが、それが導く結果を見るならば、信じないと決めることと同じなのである。

例えば先に挙げた就職の例で、A社に返事をしないでおくことは、断ることと同義であり、そこから生み出される現実、A社に入社できないということである。つまり、選択が正真正銘の選択であるなら、仮説への態度は、クリフォードが想定するような、①信じるか信じないかを定める、②保留、のうちの選択ではなく、①信じる、②保留および信じない、のうちの選択になるというのがジェイムズの指摘である。

したがって、第 4 節のテーゼで示されているように、懐疑の態度は保留ではなくすでにひとつの選択であり、信じるか疑うかによって生み出される現実が異なるということが、この議論の核心となる。このことは、クリフォードの立論自体を無効化するものと言えるだろう。

ここで再びラッセルの見解を見てみたい。ラッセルは「信じる意志」の議論に関して完全に否定的な立場を取っているが、その批判は奇妙に映る。

ジェイムズは、まるで完全に信じることと完全に信じないことが唯一の二者択一であるかのように、あらゆる色合いの疑惑を無視して言った。例えば、私がある本を自分の本棚で探しているとしよう。私は「それはこの棚にあるかもしれない」と考えて探しにかかる。しかし、その本を見つけるまでは、「それはこの棚にある」とは考えないのである。(Russell, p.815)

この論評が誤解だと考えられるのは、ジェイムズは「完全に信じる」という状況も「完全に信じない」という状況も考えていないからである。そもそもジェイムズの想定している状況は「生きた仮説」が競合する極めて微妙な選択の場面であって、ラッセルの言う「疑惑」の渦中での実践が問題になっている。したがって、「かもしれない」と考えて「探しにかかる」ことがまさにジェイムズの主張する「信じる」ことに相当すると考えなければならない。この場合、懐疑の態度というのは、いわば探さずに考え続けることに相当するだろう。

そういう意味で、「信念の倫理」として考えるなら、実はラッセルとジェイムズは衝突していない。両者とも、検証を奨励するのである。二人の相違はその真理観にあるのであって、ラッセルには、実践のうちで変化するようなものを「真理」とは認められないのであろう。

先述のようにジェイムズは「思考の行程全体が仮説を確証し続けるならば、それが、経験論者が仮説を真と言うときに意味していること」(WB/W 468)と言い、後の『プラグマティズム』では、「真理の真理性は、実際のところ出来事であり、過程」であり、「過程とはすなわち真理が自身を検証する過程、真理の真理化」(PR 574)だとしている。つまりジェイムズによれば、真理は動的なものであり、検証されている間のみ真理は真理なのである。

さらに、命題が自己立証的であるならば、「私たちから仮説に歩み寄らなければ証拠は永遠に与えられないだろう」(WB/W 476)という見方ができ、懷疑に留まっていたは検証がなし得ないことになる。『意志』の序文でジェイムズは次のように言う。

もし宇宙についての宗教的仮説が適切であれば、そのときその仮説のもとにある個々人が生活のなかで自由に表現する行動的な信仰は、その仮説を検証する実験的なテストであり、またその仮説の真偽を解明することのできる唯一の手段である。

(WB/P 450)

ジェイムズが「検証する過程」と言うとき、想定されているのはこのような事態であろう。すなわち、信じて行動することが仮説の検証であり、その帰結が「うまくはたらい」ているあいだ、その仮説は真理とみなされるのである。つまり、この「検証」は、「完全に信じ」てはいないものの、懷疑の態度とは異なり、過程のなかに飛び込んで、動きながら、常に確証していく営みを意味している。

したがって、ジェイムズの真理観に従えば、信じることは盲信することではなく、検証することを意味すると言ってよい。だとすれば、ジェイムズにとって「信じるか懷疑か」の選択は「検証するかしないか」に置き換えられることになる。そうであれば、信じるという選択を批判することは難しいだろう。

つまり、「必要性」の議論で少なくとも論証されているのは、自己立証的状况というもの現実存在する限り、クリフォードが定式化した倫理基準が適正ではないこと、すなわち「もしある種類の真理が本当に存在するなら、その種類の真理の認容を完全に妨げることになる思考の規則は不合理な規則であろう」(WB/W 477)ということである。

確かに、真理に到達できなくとも、誤謬をさけるために懷疑に留まる「権利」はある。しかし自己立証的命題において真理を得たいのであれば、あるいは宗教的命題の場合、救われていない者が救われたいのであれば、信じること、すなわち検証の運動を作動させることが必要なのである。このことから、ジェイムズの主張は信じる方がよいという方向に傾いていく。

### 3. 「賭け」の意味すること

ジェイムズが論証を越えて自分自身の意見を述べる時、それはパスカルの説に極めて

接近して見える。つまり、真偽が不明の状況下で、懷疑主義者は「誤謬の可能性よりも真理を取り逃す方が好ましいリスク」(WB/W 475) と考えるのだが、ジェイムズは、その場合「懷疑にとどまってさらなる証拠を待つことによって……もし宗教が真であれば、積極的に信じないことを選んだのとちょうど同じくらい確実に、私たちは恩恵を取り逃がすことになる」(WB/W 475) ことを見出す。その結果、「宗教が真であってその証拠がいまだ不十分な場合、私は……勝利の側に立つ、人生で唯一の機会を失いたくない」(WB/W 476) と主張されることになる。この論理は「パスカルの賭け」をほぼ踏襲していると言ってよいだろう。

この点についてヒックは、自己立証的命題も当たるかどうかかわからない予言的仮説にすぎず、結局のところ「信じる意志」の議論は「パスカルの賭け」と同じ構造の打算的な賭けだと言う(Hick, pp.37-42)。しかし、パスカルもジェイムズも、人はすでに賭けの状況に置かれているのだという実践的な視点で論じているのであって、この場合「賭け」そのものへの批判は妥当ではない。

また、ジェイムズの場合、パスカルが伝統的有神論の枠内で考えていたのに対し、信じて行動することで生み出される自己立証的な真理性を問題にしているため、信じることはより決定的な契機となる。

さらにジェイムズの「賭け」は、「私は……失いたくない」という表現が示すように、まさに自分がその問題の渦中にいるという当事者意識からなされているところに特徴がある。ジェイムズの哲学は具体的な経験に密着することを基本的態度とするため、その探究は外部からの視点ではなく、自分が内部に巻き込まれている形でなされる。とりわけ宗教論については、ジェイムズ自身の切実な救済への希求がその考究の出発点になっていると見られ<sup>5</sup>、それを裏付けるように『諸相』では、「病める魂」の人々の救済現象に焦点が当てられている。それならば、「信じる意志」も、救いを希求する人々への共感のもとに書かれていると見てよいだろう。

パスカルの論理に関しては、ヒックが「打算」と呼んでいるように、損得を天秤にかけ態度が不道德だという指摘もある。しかし、その論理はある状況においては極めて正当なように思われる。その状況とは、当事者がすでにマイナスの状況にいてそこからの脱出を求めている場合であり、これを取り上げたのが「信じる意志」の議論だとは言えないだろうか。

この状況下では、損得は作動が停滞かに置換されると言ってよい。真理は動的な過程で

あるというプラグマティズムの見解からすれば、真理を求める限り動き出さねばならないことになる。F・C・S・シラーが言うように、「誤謬を生み出す過程は真理を生み出す過程でもある」、「探し求めなければ見つけられない」(Schiller, 1927, pp.438-439)のである。

実際、ジェイムズは「合理性の情操」で次のように書いている。

個人は損失を逃れるために人生の勝負をするのではない。というのも彼は失うものを何も持っていないからである。彼は得るために勝負をするのである。(WB/S 527n)

宗教の場面においては、救いを求める者にとって、状況を動かすことがどうしても必要になる。信念の倫理として、救われていない人間にそのままにいると言うことがはたして道徳的であろうか。信念を作動原理としてみるならば、救いを求めて証拠のない宗教的仮説を信じることは決して不道德な行為などではなく、極めて正当な賭けだと言うことができるのである。

## 結

証拠なしに信じることは善か悪か。この問いは、「信じる」ということ、そしてその命題の「真理性」をどう捉えるかにかかっている。確かにジェイムズの議論は、「救われたいなら信じてみればよい」という単純な言説のようにも見える。しかし実践的な場面では事実上保留という選択肢がないこと、その一方で自己立証的状况が確かに存在することを考えるならば、暫定的な真理を信じることは理にかなっている<sup>6</sup>。

この真理は、人が生活のなかで自然に信じるもの、矛盾が生じるなら容易に変更されるものである。それは願望や欲求によって決定できるようなものではない。信念は、整合性や暗黙の合理性に対して不断の検証を求められている。そしてこの運動性のなかで信念は「はたらく」のである。

哲学はとかく絶対普遍の真理を求めがちであるが、ジェイムズのプラグマティズムでは実践のなかの真理こそが真理だと考える。つまり、「信じる意志」への批判の多くは、プラグマティズムの動的な真理観そのものを把握しそこなっている。

さらに、その動的な真理のなかに自ら巻き込まれているというジェイムズの当事者意識

は、批判者との大きな相違点である。とりわけ、宗教的信念においては、当人にとっての切実さと、証拠の得難さとは際立っている。クリフォードのような懐疑は、健康な心の者には正当かもしれない。しかしそれは、救いを求める者に押し付けるべきものではない。彼らには事態を動かすことが必要なのであり、その意味で、切羽詰った場面において「信じる」ことは、懐疑に優越するとも言えるのである。



## 第五章 信仰と救済

宗教を特徴づける現象に「信仰」と「救済」があるが、あらためて考えると、この両者の関係は必ずしも明確ではない。例えば、信仰を持つから救われると言える一方で、救済の事実があるから信仰が抱かれると言うことも可能である。このように見るなら、信仰と救済は互いに他方の原因ということになるが、かといってどちらも必然的な関係というわけではない。また広い意味では、信仰していることが、すなわち救われていることだと言うこともできるかもしれない。このように信仰と救済の関係は不分明なものであるが、これを何らかの形で理論づけることは可能だろうか。そしてその原理は科学とも調和するであろうか。

ジェイムズが宗教を論じた代表的な著作である『意志』と『諸相』とでは強調されるモチーフが異なっており、『意志』では宗教的仮説を意志的に選び取る能動性に、『諸相』では自己を明け渡すことで理想的な力が流れ込んでくるという受動性に強調が置かれる。この強調点はそれぞれ信仰と救済を反映しているとも見ることもできるだろう。

しかし、そもそも「信仰する」とはどういうことだろうか。前章では「信じる」ことが自己立証的状況を動かすと解釈してきたが、信じれば何でも本当になるわけではないことは言うまでもない。また、そもそも信じるという意志の自由は本当にあるのか、という問題もある。

そこで本章では、ジェイムズの救済論において、信じるという能動性がどのような意味を持ちうるのかを考察することにしたい。

### 第一節 反射と意志

ジェイムズの宗教論では、回心や祈りの場面で「能動的に受動性を生み出す」ことが救済の心理的基盤として置かれていた（第一章参照）。この心の受動性と能動性は、ジェイムズ初期の心理学理論に照らして見るなら、反射と意志の関係に対応すると言えることができるだろう。

科学であろうとする心理学においては、神経系の構造が入力・中枢・出力の反射系であることを否定することはできない。しかし一方でジェイムズは自由意志を強く求める思想家であった。したがって、反射と意志、受動性と能動性の関係を根拠づけることはジェイムズ哲学において最重要課題のひとつであったと言える。そして同時にこの課題は科学と宗

教の関係を反映することにもなりそうである。

そこで本節では、この受動性と能動性を結ぶ心理的メカニズムについて、心理学時代のジェイムズの著述を引きつつ検討する。

## 1. 心の反射説

ジェイムズは、当時の解剖学的・生理学的見地から、「反射」を心の基本的なメカニズムと考えていた。しかし、ジェイムズが用いる「反射」という語は、その用法にいくつかのレベルを含んでいるようである。

まず、もっとも基本的なレベルは一般的な用法、つまり刺激に対する不随意的な反応を指すものであり、『心理学』では概してこの意味で反射の語が用いられている。しかし、不随意的反応と随意的反応の境界は必ずしも明確ではないことをジェイムズは指摘する。ここで挙げられるのは次のような例である。

私が駅に入ったとき、車掌が「発車します、ご乗車ください！」と叫ぶのを聞いたとしたら、まず心臓がどきっとし、次に動悸が激しくなる。そして、脚は鼓膜に届く〔車掌の声という〕空気の波に反応して動きを早める。私が走ってつまづいたならば、倒れて行く感覚が、倒れる方向への両手の動きを引き起こす。その効果は突然の衝撃から身体を防御することである。煤が私の目に入ったならば、まぶたは強く閉じられ、大量の涙の流れがそれを洗い流そうとする。（PBC 98）

この状況のなかで、「目が閉じること」「涙がでること」「心拍の乱れ」は不随意的反射である。「転倒の衝撃を抑えようとする腕の動作」も「故意に意図されたにしては起こるのが速すぎるので、これも反射と呼ばれる」が、「それは前のものほど自動的ではない……本能と意志作用（volition）が同じ条件で入り込んでいるこの種の作用は〈準反射（semi-reflex）〉と呼ばれてきた」（PBC 98-99）という。一方、「列車に向かって走っていく運動」には何ら本能的要素はなく、「随意的動作（voluntary act）」である。しかしこれらは一連の反応であり、区分は後付けの分析にすぎない。

このように動物の反射と随意的行動は互いになだらかに溶け込んでいる。というのも両者は、しばしば自動的に起こるのであろうが同時に意識的な理知にも修飾されて

いる諸動作によって連結されているからである。(PBC 99)

こうした見解を反映して、ジェイムズの記述する「反射」は個々の「刺激-反応」の単位と、それが多数複合した大きな反射システムとの両方の意味を持っているように見える。では反射が複合するとはどのような状況であろうか。

ジェイムズの心理学者としての業績でもっとも有名なのは、「悲しいから泣くのではなく、泣くから悲しいのだ」というテーゼで知られる感情理論、いわゆる「ジェームズ=ランゲ説」であろう。この説はしばしば「感情の末梢起源説」と分類されるが、実際には起源の問題というよりも、個々の反射作用を辿る限り、感情は認知の心的状態から直接引き起こされることはなく、身体反応を経由して感覚に捉えられ、生じてくるのだという経路の問題と見るべきである。

つまり、このテーゼでは①悲しい出来事を見て、視覚的な意識が生じ、泣く反応、②身体が泣く感覚を感知して、悲しみの意識が生じる（そしてさらに反応する）、という二つの反射経路が想定されている<sup>1</sup>。ジェイムズの感情理論は、単純な反射概念から多様な心のはたらきを説明しようとする試みであり、それは当然反射のループが連鎖的、多重的に生じることを含意する。

ある筋肉の収縮によって生み出された印象が、次の筋肉の収縮を引き起こす刺激としてはたらき、最終的な印象がプロセスを抑制して連鎖を閉じるまで続くのである。

(PBC 140)

私たちの動作および態度からは、絶え間なく注ぎ込む感覚の流れがやってきて、それはその一瞬一瞬、私たちの〔感情のような〕内的な状態がどうなるかを決定する一因となる。(TTS 827)

つまり、動作や身体反応は再び感覚として捉えられるため、それは必然的に「次の」反射を引き起こすのである<sup>2</sup>。

ジェイムズは、「私の用語法では、主体に反応を生じさせる〈対象〉とは、状況全体のことである」と言う(PBE 301n)。いわば、ある状況がひとつの反射を引き起こし、それによって何かひとつを付け加えられた状況全体が、次の反射を引き起こすわけである。

このように、反射のループは再帰的にフィードバックを繰り返し、状況を改訂していくということになる。

こうした複雑な系としての反射観のもとに、ジェイムズの考察では反射と随意的動作も連続的な形で捉えられる。例えば、単純な反射と随意的動作の間にあるものとして「本能」が考えられる。本能は普通、意志を含んでいないとみなされるため、「一般的な反射の型に従う」（PBC 366）ものと分類されるが、本能的反応が多数併存すると、行動は必ずしも単純ではなくなるという。

反射弧のひとつの傾向は、その活動が同時に進行中の他の諸過程によって「抑制される」ことになるということである……反射弧は他のすべての反射弧と同時に機会を得なければならないので、それは中を通る流れを引き込むことに、ときには成功し、ときには失敗する……生理学的見解からは、独立の本能の数が、また同じ刺激からいくつかの本能に入ることのできる入り口が、数多くあるようないかなる動物においても、本能がときおりの不規則性を示すことが要求されるであろう。（PBC 371）

こうした本能どうしの拮抗における「不規則」とは、いわば本能的反応のうちどれかが選ばれることである。そしてジェイムズの見解では、この選択は必ずしも自動的になされるものではない。

本能と理性（reason）の間に本質的な対立はない。理性それ自体はいかなる衝動をも抑制できない。ある衝動を無効化しうる唯一のものは反対方向への衝動である。しかしながら、理性は反対方向への衝動を解放するような想像を喚起することになる推論を行うことがある。（PBC 372）

ここで言われる「理性」については詳細が示されていないが、「随意的動作は二次的なパフォーマンス」（PBC 387）だとされるように、初期には不随意的であった反射が連続していくなかで「選択」の状況が現れ、「随意的な」作用の次元が生じてくるといことが想定されているように見える。

こうして全体としての反射システムは、基本的には受動的なものでありながら、そのプ

プロセスのうちに能動性を含むことになる。この能動性は、「自由意志」の存在を暗示しているが、『心理学』では自由意志の問題は棚上げされている。

「科学」であろうとするものとしての心理学は、他の諸科学と同様、その諸事実のうちに完全な決定論を仮定しなければならず、その結果、たとえ自由意志のような力が存在するとしても、その影響から身を引かなければならない。（PBC 228）

一方、「科学としての心理学」という制限を越えて語られた、『意志』所収の論文「反射作用と有神論」では、反射の概念がより拡張されている。ここで示される構図は次のようなものである。

神経系の構成単位は事実として三つ組であり、そのどの要素も独立の存在ではない。感覚の印象（sensory impression）は中枢の反省過程（process of reflection）を呼びさますためにだけ存在し、また中枢の反省過程は最終的な動作（final act）を呼びおこすためにだけ存在している。このようにすべての作用は外部世界への反=作用（*re-action*）である。（WB/R 541-542）

ここでは、中間に「反省過程」が含まれることによって、反射概念のなかに含まれる能動性がより際立っているように見える。しかし、反射である以上、この三つ組のループの進行自体は必然的なものとみなされる。

いかなる心も、三つ組の反射パターンに基づいて構成されており、まずその印象を、それが対面する対象から受け、その対象が何であるかを定義し、その存在がどんな行動量を要求するかを決定し、最終的に反応しないではおかない。（WB/R 548-549）

こうした見方は、普通であればいわゆる「自動機械説」を導き、人間の自由意志を否定することになるだろう<sup>3</sup>。しかし、ジェイムズ自身は自由意志論者であり、反射のメカニズムと自由意志が矛盾するものとは考えなかった。ジェイムズはこの状況をどのように解釈していたのだろうか。このことを検討するために、次にジェイムズ心理学における「意

志」が何を意味するのかを確認したい。

## 2. 意志と選択

『心理学』において自由意志の有無の問題は棚上げされているが、それでも、主観的に見る限り存在している意志がどのようなものかについての内省的分析は可能である。

「意志」の章において、ジェイムズは意志を含む行動としての「決断 (decision)」を五つの類型に分類する。類型のうち、第一から第四は次のようなものである。①合理的判断②外部からの偶然にまかせる③内的な偶然にまかせる④回心のように心が変わる (PBC 399-402) (吉永、1993, p.71)。この四種類はいずれも強制を感じないという意味では意志的決断に含まれるが、これらの場合「優勢な選択肢を決断する瞬間に、心は他方の選択肢をまったくあるいはほとんど視界から追い出している」 (PBC 403) という意味で、能動的に選択しているニュアンスが乏しい。したがって、ジェイムズは次の第五の類型を本来の意味での意志の現れと見る。

第五の決断の最大の特徴は、「努力の感じ (feeling of effort)」 (PBC 402) を伴うことである。努力の感じが生じる理由としては、選択肢の「両方の選択肢が絶えず視界のうちにあり、打ち負かされた可能性を殺すその行為のなかに、その場合自分自身から失わせつつあるものがいかに大きいかを、選択者は理解している。それは故意に自分を苦しめることである」 (PBC 403) ということが挙げられている。

つまり、ここでは選択肢が拮抗状態にあってそれ自身のうちに決定要因を持たないため、判断する主体の決断という行為だけが選択肢の関係を定めるのである (吉永、1993, p.72)。このとき、自由意志の証明はできないにせよ、「私たちの意識における現象的事実として努力が存在することは、もちろん疑ったり否定したりし得ない」 (PBC 403) とジェイムズは言う。

また、この「努力」は肉体的なものではなく、純粋に心理的なものである。例えば「筋肉の行使がわずかであるにもかかわらず、命令が大きな意志的努力を要求する場合がある。例えば、寒い朝にベッドから起き出して水浴するなどである」 (PBC 418n) という説明がなされている。

そして、こうした純粋に心理的な努力は、ジェイムズの分析によれば、最終的に心的世界における「注意 (attention)」の努力に帰着する。

簡単に言えば、意志がもっとも「随意的」である場合、意志の本質的な仕事は、困難な対象に注意し、これを心の前に固く保持することである。（PBC 417）

このように、注意の努力が意志の本質的現象である。（PBC 418）

一方で、「注意を捉えるものは動作を規定する」（PBC 415）ため、意志的に決断して行動するというのは、どちらの選択肢を示す観念に対して注意の努力を行うか、という選択の問題となる。注意は「そうしなければより速く消え去るであろう無数の観念を深め、それが意識のうちにとどまるのを延長する」（PBC 228）。その延長された時間はごくわずかかもしれないが、「その一秒が決定的かもしれない」（PBC 228）とジェイムズは言う。

心が持つこの選択機能について、「反射作用と有神論」ではさらに自由な表現で語られている。

その〔生命の〕流れが内部に生じている間、思考の唯一の効用は、現実目の前にある状況のもとで、これら〔目、耳、手足、唇などの〕どの器官もが全体として私たちの幸福にもっとも都合がよい仕方ではたらくように、その方向を決定することである。（WB/R 542）

つまり、反射である限り、感覚から作用へ「流れ」が進むことは必然的であるが、その間で意志による方向づけ、いわば舵取りが可能だというわけである。この見解であれば、少なくとも反射説と自由意志は矛盾しない。むしろ、中間段階を担う思考という機能が存在する、あるいは発達していることの理由を、機械論よりもうまく説明しているとも言える。

私たちの意識は存在している……意識が効用を持たないということは、アプリアリに、まずありそうにない。その効用は、選択（selection）ということのように見える。（PBC 109）。

以上が、心理学的側面から見た意志の解釈となる。

### 3. 個人の救済

さて、では宗教的な場面における能動的な信仰と受動的な救済は、この心のモデルからどのように説明できるだろうか。

心のはたらきが反射であれば、基本的なベースは受動的なものと見なければならない。したがって、救済はやはりどこかからやってくるものと考えるべきであろう。『諸相』における基本的な構図は、「神的なもの」との交流のなかで「霊的エネルギーが流れ込んで、心理的あるいは物質的な効果を現象世界のなかに生み出す」（VRE 435）というものであり、これはひとつの反射作用と言えるであろうし、このプロセスを救済現象と呼んでもよいだろう。

そしてさらにその反応は感覚に捉えなおされ、連続的に救済の状態を生成し続けると想定される。「具体的な宗教的経験は、感じや行為に結びつきつつ……世々に至るまでそれ自身を更新する」（PCPR 1090）という一節はこうした反射の連鎖を示しているように思われる。

では最初の感覚を起こす対象は何であろうか。回心経験のような強い体験の場合、これは神かもしれないし、そうではないかもしれないが、少なくとも宗教的な何かが直接感覚されている。ただし、こうした例は一部の人にしか当てはまらないように見える。ではより普通の宗教生活についてはどうだろうか。この場合、感覚の対象が状況全体であることを考えるならば、直接の宗教的経験がなくとも、宗教的影響を受けることはありうると言えるだろう。

例えば『諸相』に例示されるような、宗教的人格を体現する「聖者」たちは、そのふるまいを通して何かを訴えかけてくるはずである。そうした人々と接すること、あるいは彼らの書いたものを読むことも、救済の体験を生じさせる最初の原因になりうるように思われる。

聖者たちは善の創始者であり、作者であり、増進者である……取り返しがつかないほど凝り固まってみえた多くの人々が、実際には和らげられ、回心させられ、再生させられてきたのであって……いかなる人も、愛と言う方法で救われる望みがないなどと、私たちは前もって確信できないのである。（VRE 324）



それではここで能動的な信仰はどのような意味を持つだろうか。これまで見てきたように、ジェイムズの反射説は意志による介入を認める。例えば、感情を随意的に変えることは容易なことではないが、意志的に行動を変えることによって、間接的に感情をコントロールすることは可能である。

もし私たちの自然な機嫌の良さが失われたなら、随意的に機嫌を良くする最善の道筋は、機嫌よく起き上がり、機嫌よく辺りを眺め、機嫌のよさが既に心にあるかのように、動作したり話したりすることである。(TTS 826)

そうであれば、信仰は間接的にであれ、救済への接近を可能にするのではないだろうか。例えば『諸相』において、「祈り」は「魂を神に向けて方法的に高めること」(VRE 366)とされている。同時に祈りは「私たち自身を〔神的なものに対して〕開く措置」(VRE 461n)でもあるから、これはつまり、宗教的感受性を祈りによって能動的に発達させることができるということを意味する。

したがって、例えば聖者との出会いによって宗教的影響を受けた者が、能動的に信仰することによって、最後には救済の経験にたどり着くこともあるはずである。つまり、信仰は救済を直接生み出すことはできないとしても、心の舵取りによってわれわれを救済へ導くことが可能だと言えるのではないだろうか。

## 第二節 自由意志と救済

ところで救済とは単に個人の内面の問題であろうか。もしそうであれば、何であれ信じて気が楽になればいいということになりそうに思われる。しかし、ジェイムズの宗教論はいわゆる「宗教心理学」の枠内に納まるものではない。宗教は正当であるだけではなく、現実世界において一定の真理性を持つとみなされている。ここにおいて信仰と救済の問題は、やはりプラグマティズムに結びついていくことになる。

### 1. 自由意志論

自由意志の有無を個人の心理からではなく、世界解釈の観点から見るとすれば、それは人間の行動を含めた万物の運行が必然性によって決定されているのか否か、ということになる。そこでジェイムズは『意志』所収の「決定論のジレンマ」において、決定論の問題点

を突くことによって自由意志の蓋然性を高める議論を展開する。そこでは「偶然(chance)」という観念について言及がなされている。

決定論的情操の拠点は偶然という観念への嫌悪である。私たちが友人らに非決定論を語り始めるやいなや、彼らの多くが頭を振るのが見出せる。そうした人々の言うには、選択的可能性という考えや、いくつかの事柄のうちどれかがやってくるだろうということの承認は、結局、偶然の婉曲的な名称にすぎない。(WB/D 572)

偶然の存在は、決定論者からすれば、宇宙の秩序、そしてまた道徳的秩序をも破壊するものであるという。しかし、偶然とはそもそも何を意味するのか、とジェイムズは問いなおす。

ある事柄を「偶然」と呼ぶことは、それ自身が何であるかについて、何も語られていない。それは悪い事柄かもしれないし、善い事柄かもしれない……それを「偶然」と呼ぶことによって意味されるのは、これが保証されておらず、他の形で起こったかもしれないということのみである。(WB/D 572)

つまり、「偶然」とは「必然ではない」ことに過ぎず、必然的でないことは必ずしも非合理的であることを意味しない。そして、ジェイムズはこの種の状況として、ごくシンプルな例を挙げる。それは、例えば帰宅するときの通り道が二つある場合、そのどちらか一方を通ることが不可能で非合理的なことだろうか、という問いである。そしてジェイムズは、どちらを選んだ世界も、事後のものとしては合理的に見えるだろう、と答える(WB/D 574)。つまり、事前には「偶然」であったものが、事後には「必然」に変化するのである。この場合、偶然はなんらネガティブな事態を意味しない。

そして、もしこの世界解釈が真であれば、このとき偶然を必然に変える転換点は、われわれの決断による選択行為である。

決断は、ひとつの可能性に承諾を与えて他の可能性から引き離すという奇妙で重大な機能において、はっきりしない二様の未来を、変えることのできない単純な過去へと変化させるのである。(WB/D 576)

こうして、心理学的のみならず形而上学的にも、自由意志の問題は拮抗する選択肢からの選択という場面に集約されることになる。ジェイムズの科学理論としての心理学と、形而上学理論としての哲学は、「選択」という契機に落とし込まれることで一致していると言える。

そしてこのことは、われわれの選択によって可能な宇宙から現実の宇宙を真理化していくというプラグマティックな世界観へとつながっていく。またこの場合には、自由意志の存在を信じるか否かも、選択だということになる。

私たちの最初の自由なる行動は、もし私たちが自由ならば、私たちが自由であることを、すべての内的態度において断言することであるべきである。このことは、自由意志の側の立場から、問題を無理矢理論証する望みを除外するべきであるように思わせる。私としては、まったく喜んで論証なしですませるのである。(WB/D 566-567)

このようにジェイムズの自由意志論は、最終的には「信じる意志」に依存する形になる。ここでジェイムズにとって肝要な点は、もし決定論的世界観を採用したなら、この世界に悪が存在することに対して、人は悲観論や主観論といった歪んだ見解しか取り得ないこと、そしてこの場合、そのどちらもが人間の生き生きとした行動を賦活しないということである。

論文「信じる意志」では、自己立証的状况というものが存在する以上、懐疑の態度が思考の規則としては不合理であることが主張された(第四章参照)。この構図は決定論と自由意志の議論にも当てはまるだろう。つまり、どちらが正しいのかを知的に確定させることはできないため、この選択は必然的に「賭け」になるが、決定論に賭けるならば、人間の活動性は著しく損なわれることになる。よって、ジェイムズは自由意志の側に「賭ける」ことを選ぶ。

私自身は自由意志論者に同意する……なぜなら、もし自由意志が真であったならば、宿命論への信念を宿命的に受容させられることは不条理だからである。(TTP 820)

自由意志を論証することはできないかもしれないが、経験の上から見る限り、人間は能動的に善を生み出すことがあるように見える。この現象が自己立証的である蓋然性は十分に高く、そういう意味で、少なくとも決定論を規則として生きていくことは不合理だと言えるのである。

## 2. 「世界の救済」

ジェイムズが自己立証性の論理をもっとも広い視野にまで拡大したのが『プラグマティズム』最終章で示される「世界の救済 (world's salvation)」についての議論であろう。

例えば、この部屋にいる私たちのうち誰かが諸々の理想を抱いていて、喜んでそのために生き、そのために働こうとしているとしよう。このような理想が実現されたとき、それは世界の救済のひとつの契機となるだろう。しかしこれらの個々の理想はただそれだけの抽象的な可能性ではない。それらは地に足のついた、生きた可能性である。というのも、私たちがそれらの理想の生きた擁護者であり、誓約者だからである。(PR 612-613)

このようにジェイムズは、個人ひとりひとりの行為が世界を実際に改善していくというヴィジョンを提示する。そしてジェイムズによれば、「信じる」ことはそれが真であるかのように行為して検証していくことを意味するのであり(第四章参照)、この場合個人が理想を「信じる」ことが世界の改善に直結するということになる。

「世界の救済」という表現は、「どのように解釈されてもかまわない」(PR 612)とされているように、それが具体的に何を意味するのかは不明であるが、この表現は明らかにプラグマティズムが宗教的であることを強調しようとしている。

自己立証的状况において個人の信念や行為が世界の現実を変えるという議論は、ともすれば道徳の問題のように解されるであろう。実際ジェイムズは、「多くの人多元論的な図式を宗教的と呼ぶことをまったく拒否するであろう。彼らはそれを道徳的と呼んで、宗教的という語を一元論的な図式にのみ適用するであろう」(PR 616)ということを想定している。

しかしそれに対してジェイムズは、「絶対者」ではない多元論的な神を想定することで、

改善論的な宗教が可能であると言う。すべてが一括して救済されるヴィジョンだけが宗教的なわけではないのである。少なくとも経験の側からは、神が絶対であるとは知り得ず、各人が「過剰信念」によって信仰し、行為することは、現実の宗教生活に合致している（第一章参照）。

宗教が多元論的な、あるいは単に改善論的なタイプでありうることを許容してもらえらるなら、プラグマティズムが宗教的と呼ばれうることは理解してもらえらるだろう……プラグマティズムは独断的な解答を後まわしにしなければならない。というのも、長い目で見てどのタイプの宗教がもっともうまくはたらこうとしているかを、私たちはまだ確かには知らないからである。人々の様々な過剰信念、彼らのいくつもの信仰上の冒険は、実際、証拠をもたらすために必要なものである。（PR 619）

つまり、世界の救済がどのように可能なのかを事前に知ることはできないが、証拠が欲しいと思うなら、あるいは救われたいと思うなら、改善論的な宗教に賭けて検証を始めるのが理にかなったことだとジェイムズは主張しているのである。

## 結

自由意志の存在は、科学的にも形而上学的にも確定はできなかった。しかし、選択という契機トリガーの存在はそれを強く示唆しており、自己立証的な状況というものを考慮するなら、意志の自由に賭けるだけの価値は十分にある。そのことは、宗教的救済に関しても人間の信仰が効力を持つ可能性を開くものである。

根本的経験論の態度は、しばしば「パスカルの賭け」の様相を呈することになるが、宗教は決して無謀な賭けではない。神的な力が人間に及び、さらに人間の行為によって世界が救われていく、そのようなヴィジョンは、経験から見る限り十分な蓋然性を持つ。というのも、宗教的経験によって救われた個人が数多く存在し、彼らの行為が世界に善をもたらした例もまた数多く存在するからである。

先にも確認したように、『諸相』では「霊的エネルギーが流れ込んできて、心理的あるいは物質的な効果を現象世界のなかに生み出す」（VRE 435）という構図が強調されていた。これは言い換えれば、個人の救済が、神的な世界と現象世界との接点になっていることを示している。信仰が、心の舵取りを通して救済を導くことがあるとするなら、信じ

ることは神的世界への扉を開く鍵にもなりうることになる。

神的存在が本当に存在するのか、存在したとして人間をどう扱うのかは、経験から実証できない。しかし少なくとも、この世界の大きな作用のなかで「選択する」ことは人間に唯一可能な行為であり、その選択行為が神的世界と現象世界の両方に連続している限り、「信じる」ことが世界の救済を生み出すという言い方は不可能ではないであろう。

## 結論

ジェイムズ哲学のなかに科学と宗教の調和を見ようとする場合には、二つの視点での検討が必要になると思われる。

第一に問題とすべきは、科学と宗教の方法論的平行関係である。ジェイムズは科学もまたある種の信念に基づかなくては成立しないものと見る。また、科学理論を実在の複写ではなく、「うまくはたらく」仮説とみなすことで、プラグマティズムの方法を、科学の方法とほぼ同一視している（第二章）。そして宗教もまた、経験的には「うまくはたらく」ことでしか確かめ得ないという点では科学と同様だとみなされる。つまりジェイムズによれば、科学も宗教も仮説の検証によって真理を生み出していく営みであるという点で共通することになる（第三章）。

第二に、プラグマティズムに基づく限り、科学と宗教の間には互いに矛盾しない整合性が要請される（第三章）ため、いわゆる科学的知識、個々の科学理論と矛盾しない形の宗教論を提示することが求められる。

つまり、序論で仮定したように、宗教的救済が可能であることを理論的に担保することがジェイムズの目的であったとすれば、そのためには、①方法論的平行関係を根拠づけるプラグマティズムの論理が正当化され、②科学的知識と矛盾しない救済現象の説明が提示されなければならないということになる。

まず②を確認しておきたい。救済は、通路としての潜在意識概念の導入により、「向こう側」つまり神的実在の問題を保留した形でモデル化することが可能であった（第一章）。また、自由意志の存在は心の反射説と両立が可能であり、信仰が心の舵取りによって救済への道を開くことがありうることが示された（第五章）。したがってジェイムズの「経験的な」宗教論であれば、宗教的救済の現象を、少なくとも科学的知見と矛盾をきたさない形で提示することは可能になる。

次に①に関してである。

プラグマティズムの真理論については、「うまくはたらく」こと、有用であること、善いということ、真であることがその根拠づけにおいて循環しているのではないか、という指摘がなされることがある。この問題に対する返答としては、まず、少なくともジェイムズのプラグマティズムにおいては、まさに自分が巻き込まれた状況での実践的選択の場面を扱っている（第四章）ということを指摘したい。つまり、真理は人間の具体的経験との

関係のうちでのみ語りうることになる。

ジェイムズの根本的経験論においては、経験こそが実在であり、真も善もそこから離れては成立しない。だとすれば、真理はどこまでも人間的なものなのである。ジェイムズは「プラグマティズム」という用語をあまり気に入ってはおらず、より好んでいたのは F・C・S・シラーが標榜した「ヒューマニズム」の語であったという（メナンド、2011, p.350）。これは根本的経験論との接続を考えるならば、納得できる話である。

人間的な真理は、「絶対普遍の真理」とは異なり、歴史の進行につれて変化していく。プラグマティズムが「帰結主義」であるということも批判される点のひとつであるが、真理が人間的なものである限り、真理はいつも現在に生成中のものである。人間の行為が事前の偶然を事後の必然に変えるのである（第五章）。

つまり、論理が循環していようと、現実の人間経験のなかで真理と呼べるものはそういうものだ、という率直な指摘がプラグマティズムの立場であり、それは科学にも宗教にも当てはまるというのがジェイムズの見解だということになる。

また、プラグマティズムの真理論の妥当性が、これもプラグマティックに判断されることになるのか、という自己言及性を指摘する批判もあるだろう。しかし、仮説を信じて行為することが真理性の条件となる「自己立証的命題」が実際に存在することを考えるならば、人間の現実における真理はしばしば信念や行為を内に含むものだと言える。ここに、真理の認識が真理を変化させるという自己言及性が現出する。したがって、理論の妥当性も、それが人間の現実を言い表すものである限り、自己言及的な構造を持つのは当然だと応えることができるように思われる。

しかし、科学的真理を「人間的」と言うことは果たして適切であろうか。科学が「自然の斉一性」への信念に基づくとしても、これを「自己立証的」とみなすことは難しそうに見える。この点については、「人間的」ということを「個人」と「社会」の二つのフェーズで見ることがひとつのヒントになると思われる。「個人」と「社会」を対比する場合、「過剰信念」や個別の救済ということ（第一章）と、科学的真理（第二章）とが、それぞれを代表していると言えるだろう。

この二つのフェーズはしかし、ジェイムズの見解では互いに浸透し合っている。個人が「信じる」とき、その背景として文化的・社会的な暗黙の合理性の影響が必ずはたらいている（第四章）。一方で、個人の信念や行為は、それが一部分をなすところの社会の全体像を変化させる力を持っている（第五章）。



自己立証性の議論は人間が自由であることを前提としているが、反射と意志の問題と同様、それがまったくの自由というわけではないという点には注意が必要であろう。人間の自由は、「うまくはたらく」という検証過程と社会的合意とに制限された選択に限られている。選択肢は無限に多元的に開いていくものではあるが、同時に検証と合意とによって収束的にもはたらくのである。

したがって、科学を「人間的」という場合も、それは無政府状態を意味するものではまったくなく、やはり何らかの合理性のもとにあるものとみなされている。一定の範囲内の自己立証性が科学にも含まれている、と言い換えるなら、これは必ずしも無理のある議論ではない。そしてそれは宗教も同様なのである。

さて、ジェイムズの理論が成功したかどうかと問うならば、完全なる成功とは言えないかもしれない。絶対的真理が不可知であること、「賭け」の契機がどうしても必要となる点などは、不満を残すと言える。しかし、経験から見るという視点を徹底し、常識に合致した率直なものを見方を提示することで、ジェイムズの救済論は、科学的背景のもとにあっても破綻せずに「はたらく」ことができるという点において、十分に成立していると言ってもよいのではないだろうか。

## 註

### 第一章

- 1 潜在意識説の中立的有効性は複数の研究者が指摘するところである。例えば、吉永は次のように指摘している。「無意識層を経由して宗教経験がもたらされるにしても、無意識から発生すると限定しているわけではないことに注意されたい。起源を特定できないけれども人間の心以上の可能性も残されているわけである。しかも、超自然起源説を主張する神学と違って、一般に客観的真理と思われる科学との繋がりを失わない」（吉永、1994, p.560）。また、堀はジェイムズが心理学的に還元したのは「回心がなぜ生じるかという原因ではなく、回心がいかに生じるかという経過上の差異」であるとして、「なかば自然化された回心論」という表現を用いている（堀、2002, pp.21-22）。
- 2 ジェイムズは自身を超自然主義者に分類されると判定しており（VRE 465）、抑制的な記述を重ねつつも本心では「より以上のもの」を人間を超えた存在として考えていた可能性が高い。高木はジェイムズの宗教観を以下のように表現している。「ジェイムズにとっての〈神〉は、〈理想者〉、〈深いところにある何ものか〉、〈理想のように力強い味方〉、〈理想的な性質と有効性との結びつき〉である。このことは、ジェイムズの宗教観を考える上での、きわめて重要な手がかりとなる。すなわち、キリスト教的な唯一絶対の神ではないが、しかし、自分という人間をこえたものの存在があり、それがたえず、自分にとって、何ものにもました力であり、道しるべとなっている」（高木、1971, p.169）。
- 3 ジェイムズは心理学者として、多重人格の現象に極めて高い関心を持っていた。彼はこの分野におけるジャネの理論を高く評価しつつも、その理論で人格の多重化が精神的機能の断片化に由来するとされ、別の新しい人格的意識が発現する余地のない点に不満を覚えている。ジェイムズが賛同するのはむしろマイヤーズによる「意識が本質的な一性をもたない」という見方であった。つまり、ジェイムズにとって潜在意識は、当人にもともと具わっている人格を越えた別の、あるいは新しい意識を含むものである（伊藤、2009, pp.109-130）。
- 4 根本的経験論における「親密」は、狭義には経験と経験との関係の程度を指すが、この語はわれわれと宇宙との関係が親密か疎遠か、という文脈でも使用されており、語感通りに広く解釈してもよいと考える（PU 644-645 参照）。

- 5 吉永によれば、ジェイムズの擁護する「有神論的世界」は「人間の信仰や祈りに応じてくれる可能性のある世界」であるという（吉永、1994, p.545）。
- 6 「プラグマティズムは神の探究の範囲を拡大する……プラグマティズムは私的な事実のまさに掃き溜めのなかに住む神を捉えようとする」（PR 522）。

## 第二章

- 1 ジェイムズの経歴については、伊藤、2007, pp.520-526 頁を参照した。
- 2 ジェイムズの心霊研究については、Blum, 2006 に詳しい。
- 3 20 世紀初頭のプラグマティズム運動において、ジェイムズがイギリスにおける盟友と見なしていた F・C・S・シラーは、自身の立場を「ヒューマニズム」と呼んだ。『プラグマティズム』第七講はこの立場に賛同しつつ、ジェイムズが自身の主張を重ねたものとなっている。「真理も法律も言語も、私たちが進むにつれて作られるのである」（PR 592）「シラー氏は……私たちの真理もまた、どこまでとは確かめがたいが、人間の造った産物であるとする学説に〈ヒューマニズム〉の名を与えている」（PR 592）。
- 4 梶田の邦訳では文脈を考慮して「検証」と「真理化」の二通りの訳語に区別されているが、原著で見る限りその違いは明らかではない。
- 5 プラグマティズムと科学の類似については次のような記述もある。「デューイ氏、シラー氏およびその同盟者たちは、すべての真理についてのこの一般的構想に達するにあたって、ただ地質学者や生物学者や言語学者の例に倣ったにすぎない。これらの他の諸科学が確立するのに成功した決め手はいつも、例えば天候による触剥とか、親のタイプからくる変異とか、新しい語や発音の混入による地方語の変化などのように、そのはたらいっているなかで現実に観察できる何か単純な現象を捉え、それからそれをあらゆる時代に当てはめながら一般化し、長い時代に通じるその効果を加え合わせて大きな結果を引き出す、ということであった」（PR 512）。

## 第三章

- 1 「科学と宗教」という主題についての論者は、特定の信仰を持つ科学者か、あるいは科学をさほど必要としない宗教思想家であることが多く、ジェイムズのように、ニュートラルな立場にしながら科学と宗教の両者を熱望する思想家は稀だと思われる。

- 2 ジェイムズが「プラグマティズム」の語を用いて積極的にこれを提唱し始めたのは、1898年のバークレーでの講演“Philosophical Conceptions and Practical Results”からになる。

#### 第四章

- 1 この表現は、Hick, 1966 や、Brown, 2000 を含め、多数の文献に見られる。なお、本稿ではジェイムズの用いる *verify* の語を「検証」と訳しているが、*self-verifying* な状況は、調べることもより証を立てることに力点のある表現だと思われ、またこの語がジェイムズ自身の用語でもないため、この用法に限り「立証」と訳す。
- 2 例えばマッデンはジェイムズの主張を、「宗教が、ある人にとって生きた仮説である場合、そのとき彼は、神が存在するならその神は人格的な存在、〈それ〉ではなくて〈汝〉にちがいないと信じる」と書いている (Madden, 1979, p.xvi)。
- 3 このことについて、ジェイムズは次のような説明を加えている。「紳士たちと一緒にいながらまったく向上せず、権利を譲るたびに保証を求め、証拠がなければ誰の言葉も信じない人が、こうした無作法さによって、より他人を信用する人物が得るであろうすべての社会的報酬から自らを断ち切ることになるのとちょうど同じように、ここでは、論理性をうるさく言って自らを閉ざし、自分の認識を神々にいや応なしに押し付けようとするか、あるいはまったく認識を得ないような人は、神々と面識を得る唯一の機会から自らを永遠に断ち切ることになるだろう」 (WB/W 476)。
- 4 ヒックは自己立証的な命題の論理矛盾を指摘する意図で (Hick, 1966, p.38)、また L・シュレヒトはジェイムズを擁護するのに「信じる意志」が問題としているのは伝統有神論のことではないと示そうとして (Schlecht, 1997, p.220) これを指摘している。
- 5 「彼の宗教研究は、救済を求めながらも自然科学の伝える真理からも離れられない観察者 (ジェイムズ) から見た宗教世界を問題としたものであり、ある意味で非常にパーソナルなものであった」 (吉永, 1994, p.105)。「宗教的真理の探究ということに関して言えば、ジェイムズがその動機づけと見なしている関心は……個々人が神ないし神的存在と合一し、そのことによって究極的な安らぎを得ることへの熱烈な要求である」 (堀, 2004, p.22)。
- 6 懐疑を哲学の基礎に置いたデカルトでさえ、「この疑いは、ただ観想のみに限られるべきである」として、「実生活に関する限りでは……二つのうちの一方が他方よりも真

らしいことが明らかでないにしても、それでもどちらかを選ぶように強いられることが  
ままある」と述べている（デカルト、p.47）。

## 第五章

- 1 宇津木は「刺激-反応による反射だけではなく、刺激-反応-情動体験までのフルコース」という表現を使っている（宇津木、2008, p.44）。
- 2 「ジェームズの、〈刺激-反応-情動体験〉のフルコースは、反応行動の結果として生じる快不快の意識によって、〈次回から〉より適切な行動を選択するためのメカニズムを提供していることになる」（宇津木、p.45）。
- 3 ジェイムズの論敵であるT・H・ハックスリーやW・K・クリフォードはこの立場に立っていた。

## 文献表

### 欧文

Blum, Deborah, *Ghost Hunters : William James and the Search for Scientific Proof of Life After Death*, New York, Penguin Press, 2006. 『幽霊を捕まえようとした科学者たち』、鈴木恵 訳、文藝春秋社、2007 年。

Brown, Hunter, *William James on Radical Empiricism and Religion*, Toronto, University of Toronto Press, 2000.

Clifford, William K, “The Ethics of Belief,” *Contemporary Review*, 29, pp.289-309, 1877.

Hick, John, *Faith and Knowledge* (second edition), Ithaca, Cornell University Press, 1966. Reprinted in: Glasgow, Fontana Books, 1974.

Kennedy, Gail, “Pragmatism, Pragmaticism, and the Will to Believe: A Reconsideration”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 55, No. 14, pp.578-588, 1958.

Madden, Edward H, “Introduction” to *The Will to Believe*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.

Peirce, Charles S, “How to Make Our Ideas Clear”, *Popular Science Monthly*, Vol.12, pp.286-302, 1878. 「概念を明晰にする方法」 上山春平・山下正男 訳、『世界の名著 パース・ジェイムズ・デューイ』、76～102 頁、中公バックス、1980 年。

Russell, Bertrand, *A History of Western Philosophy*, New York, Simon and Schuster, 1945. 『B・ラッセル著作集 14 西洋哲学史 4』市井三郎 訳、みすず書房、1959 年。

Schiller, F. C. S, “William James and the Will to Believe,” *The Journal of Philosophy*, Vol. 24, No. 16, pp.437-440, 1927.

Schlecht, Ludwig F, “Re-reading ‘The Will to Believe’,” *Religious Studies*, Vol. 33, No. 2, pp.217-225, 1997.

Taylor, Charles, *Varieties of Religion Today*, Harvard University Press, Cambridge and London, 2003. 『今日の宗教の諸相』伊藤邦武、佐々木崇、三宅岳史 訳、岩波書店、2009 年。

## 邦文

浅輪幸夫「〈プラグマティズムの守則〉をめぐって」、『研究年報』15号、15～32頁、  
学習院大学、1968年。

伊勢田哲治『疑似科学と科学の哲学』、名古屋大学出版会、2002年。

伊藤邦武「アメリカン・プラグマティズムⅠ」、『哲学の歴史8』、伊藤邦武 責任編集、  
中央公論新社、2007年。

伊藤邦武『ジェイムズの多元的宇宙論』、岩波書店、2009年。

宇津木成介「ウィリアム・ジェームズと反射」、『国際文化学研究』30号、31～57頁、  
神戸大学国際文化学部、2008年。

オカーシャ、サミール『科学哲学』、廣瀬覚 訳、岩波書店、2008年。

冲永宜司『心の形而上学——ジェイムズ哲学とその可能性』、創文社、2007年。

高木きよ子『ウィリアム・ジェイムズの宗教思想』、大明堂、1971年。

デカルト、ルネ『哲学原理』、山田弘明 他 訳、ちくま学芸文庫。2009年。

野家啓一「マッハ科学論の現代的位相」、『岩波講座現代思想 10 科学論』、岩波書店、  
1994年。

藤波尚美『ウィリアム・ジェームズと心理学——現代心理学の源流』、勁草書房、2009  
年。

堀雅彦「せめぎあう健やかな心と病める魂——『宗教的経験の諸相』におけるウィリア  
ム・ジェイムズの歴史認識」、『研究所報』第12号、南山宗教研究所、2002年。

堀雅彦「稀有な宗教的経験と普通人の生とを架橋すること——ジェイムズ『宗教的経験の  
諸相』再読の視点」、『研究論集』第3号、21～37頁、北海道大学大学院文学研究科、  
2003年。

堀雅彦「W・ジェイムズにおける〈宗教の科学〉と神の实在」、『哲学』40号、17～36  
頁、北海道大学哲学会、2004年。

堀雅彦「心霊研究の彼方に——W・ジェイムズが見た宇宙」、『スピリチュアリティの宗  
教史』上巻、鶴岡賀雄・深澤英隆 編、リトン、2010年。

堀江宗正『歴史のなかの宗教心理学——その思想形成と布置』、岩波書店、2009年。

メナンド、ルイ『メタフィジカル・クラブ』、野口良平、那須耕介、石井素子 訳、みす  
ず書房、2011年。

吉永進一「心理学と有神論——ウィリアム・ジェイムズの場合」、『宗教哲学研究』10

号、68～83 頁、宗教哲学会、1993 年。

吉永進一「『宗教的経験の諸相』の〈精神的判断〉と〈存在判断〉——ウィリアム・ジェ  
イムズの宗教研究について」、『宗教研究』第 68 号、543～564 頁、日本宗教学会、  
1994 年。



## 初出一覧

第一章は、「宗教はいかにして人を救うのか——ウィリアム・ジェイムズの救済論」『哲學論集』 第 57 号、大谷大学哲学会、2011 年、  
第二章は、「蓋然性と可能性の科学論——ウィリアム・ジェイムズの哲学と科学」『大谷大学大学院研究紀要』 第 29 号、大谷大学大学院、2012 年、  
第三章は、「プラグマティズムと科学・宗教——ウィリアム・ジェイムズの真理観」『大谷学報』 第 93 卷 第 1 号、大谷学会、2013 年、  
第四章は、「信念の倫理とプラグマティズム——ウィリアム・ジェイムズ〈信じる意志〉をめぐって」『宗教研究』第 381 号、日本宗教学会、2014 年（掲載予定）、  
に、それぞれ加筆修正を加えたものである。