

博士学位請求論文

ジェイムズ哲学の統一的理解への試論

— 経験への多角的アプローチという方法論に注目して —

中央大学大学院文学研究科哲学専攻博士課程後期課程

大既 諒

目次	
凡例	1
序論	2
第1節：本論文の目的と各章の概要	2
第2節：研究状況の概観と本論文の独自性	3
第3節：本論文の研究手法	4
第1章：意識経験の統一性と複数性 — 『心理学原理』における意識論と自我論との調停	5
第1節：意識の流れの統一性 — 『原理』第9章を中心に	5
第2節：自我論における経験の複数性と『原理』に含まれる対立 — 『原理』第10章を中心に	9
第3節：自我論の批判的検討	15
第1項：第一の批判 〈暖かみ〉の定義としての必然性	15
第2項：第二の批判 〈暖かみ〉と記憶の成立条件	16
第4節：対立と批判の解消 — 意識経験を捉える二つの視点	19
第2章：純粋経験の多様な見方 — 統一的解釈の試み	22
第1節：純粋経験に関する諸解釈の分類と本論文の立場	22
第2節：世界の素材としての純粋経験 — 存在論的な純粋さ	24
第3節：素材としての純粋経験における主体の発生	27
第4節：純粋経験の与えられ方 — 認識論的な純粋さ	28
第3章：ジェイムズ哲学の方法論 — 世界への多角的アプローチ	32
第1節：ジェイムズの哲学観 — ヴィジョンとしての哲学	32
第2節：多角的パースペクティブと調停的態度	35
第3節：〈可塑的な宇宙の自己表現〉としての哲学	37
第4節：経験を語る視点の存在 — 宇宙自身の思考とそこから生成する個人	43
第5節：ジェイムズ哲学の方法論と宇宙論との相互補完関係	45
第4章：ジェイムズ宇宙論における〈信じることへの意志〉の合理性	47
第1節：気質と合理性の感情	47
第2節：気質によって選ばれるヴィジョン — 哲学の系統図を巡って	49
第3節：〈信じることへの意志〉と哲学の系統図	53
第1項：〈信じることへの意志〉が正当なものとされる条件	53
第2項：〈信じることへの意志〉に対する誤解	54
第3項：系統図への適用と主観的要素の除去不可能性	55
第4節：選択の検証とジェイムズ宇宙論	57
第1項：選択の責任	57
第2項：信念の検証と世界の可塑性	59
結論：ジェイムズ哲学の統一的理解に向けて	61
参考文献	63

## 凡例

ウィリアム・ジェームズ (William James) からの引用は *The Works of William James* (Gen. ed. Frederick Burkhardt, Cambridge, Mass.: Harvard University Press) と *The Letters of William James: 2 volumes combined* (Ed. Henry James, New York: Cosimo, 2008) とに基づき、以下の略号と原書頁: 邦訳頁によって箇所を示した(ただし、『心理学原理』に関しては表記が煩雑になるため邦訳頁を省略した)。また、その他の文献についても邦訳を参照したものに関しては原書頁に続けて邦訳頁を併記した。引用に際しては既存の邦訳を大いに参照したが、地の文との兼ねあいなどの理由から変更を加えた箇所もある。書名のあとの [ ] は最初に出版された年を表わす。引用文中の傍点は断りが無い限り原文で斜字体の語句であり、下線はすべて大文字の語句である。また、[ ]、[ ], < >、……は、それぞれ引用者による補足、言い換え、語句のまとまりを示すための付加、省略を表わす。

**PP:** *The Principles of Psychology*. [1890] 1981. (『ウィリアム・ジェームズの心理思想と哲学』今田恵編訳、世界大思想全集 15、河出書房、1956年、131-286頁 [chaps. 1-8の訳] / 『心理学の根本問題』松浦孝作訳、三笠書房、1940年 [chaps. 4, 10の訳])

**WB:** *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. [1897] 1979. (『信ずる意志』、ウィリアム・ジェームズ著作集 2、福鎌達夫訳、日本教文社、1961年 / 『信じる意志』吉田正史訳 [その一〜四: 序文と第1章第9節までの訳]、『九州栄養福祉大学研究紀要』第6号 [1-6頁、2009年]、第8号 [1-6頁、2011年]、第9号 [1-7頁、2012年]、第10号 [1-6頁、2013年] 邦訳頁は日本教文社版を併記)

**VRE:** *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. [1902] 1985. (『宗教的経験の諸相』[上・下]、榎田啓三郎訳、岩波文庫、1969-70年)

**P:** *Pragmatism*. [1907] 1975. (『プラグマティズム』榎田啓三郎訳、岩波文庫、1957年)

**MT:** *The Meaning of Truth: A Sequel to 'Pragmatism.'* [1909] 1975. (『真理の意味』岡島亀次郎訳、世界大思想全集 40、春秋社、1931年)

**PU:** *A Pluralistic Universe*. [1909] 1977. (『多元的宇宙』著作集 6、吉田夏彦訳、日本教文社、1961年 / 『純粹経験の哲学』伊藤邦武編訳、岩波文庫、2004年 [chaps. 7-8の訳] 邦訳頁は日本教文社版を併記)

**SPP:** *Some Problems of Philosophy*. [1911] 1979. (『哲学の諸問題』著作集 7、上山春平訳、日本教文社、1961年)

**ERE:** *Essays in Radical Empiricism*. [1912] 1976. (『根本的経験論』榎田啓三郎・加藤茂訳、白水社、1998年 / 『純粹経験の哲学』伊藤邦武編訳、岩波文庫、2004年 [chaps. 1, 2, 4-6の訳] 邦訳頁は白水社版を併記)

**EP:** *Essays in Psychology*. 1983.

**ML:** *Manuscript Lectures*. 1988.

**MEN:** *Manuscript Essays and Notes*. 1988.

**LWJ:** *The Letters of William James: 2 volumes combined*. [1920] 2008.

## 序論

### 第1節：本論文の目的と各章の概要

本論文の主な目的は、ウィリアム・ジェイムズ (1842-1910) の哲学的思索 (とりわけ意識論と純粹経験論) が、同一の哲学的方法論によって貫かれた統一的なものであることを示すことである。本論文が注目するジェイムズ哲学的方法論とは〈われわれが経験するこの世界を複数の視点から描く〉というものである。本論文の議論を通して、ジェイムズが初期の『心理学原理』(*The Principles of Psychology* [1890] 以下『原理』と略記する) から最晩年の『多元的宇宙』(*A Pluralistic Universe* [1909]) に至るまで、同じ方法を一貫して用いることによって自身の哲学を遂行していたことが明らかになる。加えて、方法論への着目は、ジェイムズの諸著作の内部における混乱や分裂と見なされてきた問題に対して整合的解釈を提示することをも可能にする。つまり、複数の著作間の一貫性とひとつの著作内における整合性との両方が、方法論への注目によってもたらされる。さらに、ジェイムズが展開した哲学的思索自体も彼の存在論の内部に位置づけられ、哲学という営みが宇宙の重要な要素であることも示される。

本論文の各章の概要は以下の通りである。

第1章では、『原理』における意識論 (意識経験の単一の流れ) と自我論 (複数の意識経験による自我の構成) とのあいだにある緊張関係を考察し、それらの整合的な理解のためにはジェイムズが異なる視点から意識経験を論じるという方法を用いていることに注目する必要があることを示す。

第2章では、ジェイムズ存在論<sup>1</sup>における主要な概念である純粹経験を取りあげる。この概念に関する従来の議論は非常に錯綜しており、共通の解釈はいまだ現われていない。本章では、ジェイムズ哲学的方法論をこの概念に適用することによって、純粹経験の内実を明らかにするとともに、その整合的な解釈への道筋を素描する。その結果、個別の存在者が、この世界の存在論的な基盤としての純粹経験の発展を通して発生するという純粹経験の進化論の概要が明らかになる。

第3章では、ジェイムズ哲学的方法論がジェイムズの哲学観と宇宙論とに基づくものであることを示す。ジェイムズは、個人の気質に基づくヴィジョン (世界観) が哲学だと考えるが、だからといって哲学が個人的なものに留まると考えているわけではない。というのも、個人が行う哲学という営みは宇宙自身による自己表現の一形態でもあるからだ。個人は、宇宙がみずから行う思考によって生じさせられたものであり、その個人の一人であるジェイムズも、彼が用いる複数の視点も、宇宙の自己表現の一部として位置づけられる。すなわち、ジェイムズの哲学的方法は彼の宇宙論によって基礎づけられるのである。

第4章では、複数の哲学説のなかからより合理的なものを選択し信じるという事態が、ジェイムズ哲学においてどのように扱われるかを論じる。ジェイムズは、合理性というものが個人の気質と不可分であると考え、どの説に合理性を感じるかは個人の気質に相対的だと述べる。実際に

---

<sup>1</sup> 本論文では「存在論」と「宇宙論」という語をほぼ同義のものとして用いる。ただし、純粹経験というあらゆる存在者の基盤に関するジェイムズの議論を表わす場合には主に前者を用い、存在者の総体に関するジェイムズの議論を表わす場合には主に後者を用いる。

『多元的宇宙』においては、複数の哲学的立場の優劣がジェイムズ自身の気質に従って判定されている。しかし、これは単なる相対主義の擁護ではない。ジェイムズの宇宙論においては、個人の信念に基づいた選択とそこから生じる行為とが、この世界と相互に影響しあいながら検証されていくのである。

結論においては、以上の議論をまとめ、複数の視点を用いた世界へのアプローチという方法によって展開されたジェイムズ哲学の全体像を提示する。

## 第2節：研究状況の概観と本論文の独自性

ジェイムズ哲学に関してはこれまで多くの研究がなされてきた。しかし、それらはどれも、ジェイムズ哲学に一貫して用いられている方法論に着目していないため十分な理解に至っていない。

たとえば、『原理』の意識論と後年の純粹経験概念とを対立するものと考え、ジェイムズが純粹経験を最終的には放棄したと見なす解釈がある<sup>2</sup>。しかし、このような二者択一ではジェイムズ哲学の豊かさを十分に捉えることはできない。

別の解釈では、ジェイムズ哲学は、世界を個人の関心によって自由に作りかえられるものと考え、人間主義と、そのような支配者としての個人ではなく、高次の靈的实在に吸収されることを希求する神秘主義という二つの側面に分裂しており、両者を統合することはできないとする<sup>3</sup>。しかしジェイムズ哲学の方法論に着目すると、そのような分裂は存在しないことが明らかになる。

反対に、ジェイムズ哲学の二つの側面は整合的に理解できるとする解釈もある<sup>4</sup>。これは本論文の視点に近いものだが、二つのレベルを方法論的に正当化する議論が十分になされているとは言えない。

このように、先行研究ではジェイムズ哲学の多面性を統一的に把握できていないと言える。これに対して本論文では、ジェイムズが経験や世界を論じる際、視点を多様に使い分けていることに注目する。換言すれば、ジェイムズのテキストのなかに、対象を捉える視角の差異、語りの位相の違いを読み取ることが本論文に独自の着眼点である。これを足場にしてジェイムズ哲学を

<sup>2</sup> こうした解釈は Ford [1982]に見られる。この点については後註 63 において論じる。

<sup>3</sup> こうした解釈は Gale [1999]に見られる。Gale はジェイムズ哲学の第一の側面を“Promethean self”と呼ぶ。これは、ほかのものに依存せず、外界をみずからの目的によって制御し支配する力強い自己である。主張や理論の真偽をわれわれの行動に対する有用性によって判定する一種の功利主義的な価値観もその特徴である (Gale [1999] 7-14)。これに対して第二の側面は“mystical self”と呼ばれる。この領域では自分以外の事物や他者との親密な関係が最も重視される。この自己は、もはやみずからの努力によって世界を改善しようとするのではなく、自分より広大な自己(神)との合一を望む弱い自己である (Gale [1999] 14-9)。このような区別を設定したうえで、Gale はジェイムズ哲学の個々の主題(信念論・真理論・倫理学・自我論など)に二つの側面のいずれかを割り当ててその内容を論じる。そして Gale は最終的に、ジェイムズの分裂した自己の統一は不可能であると結論づけている (Gale [1999] 331-2)。

<sup>4</sup> こうした解釈は Cooper [2002]に見られる。Cooper は、ジェイムズ哲学を〈二つの側面を含み込むひとつの統一体〉と捉え、自身のこのような解釈を“Two-Levels View”と名づける。ここで言われる二つのレベルは、経験主義的レベルと形而上学的レベルとも呼ばれている。前者は日常的な世界観や科学的心理学が描く心身の素朴な相互関係を認めるものであり、後者は、前者のレベルで捉えられた事物が純粹経験という形而上学的な水準においてどのような内実をもつのかを明らかにするものだとされる (Cooper [2002] 6-7)。

立体的に読解することで、従来の研究で見過ごされてきたジェイムズ哲学の特色を明らかにする。さらに、ジェイムズ自身の混乱と言われてきた議論が整合的に解釈されうることを示す。

### 第3節：本論文の研究方法

本論文では、〈ジェイムズの議論に含まれる視点の複数性に注目する〉という手法をジェイムズの諸著作に適用し、この手法がジェイムズ哲学の理解にどのような寄与をするのかを示す。とりわけ、前期の主著である『原理』と後期の形而上学的考察を集めた『根本的経験論』とを主題的に扱う。加えて、彼の哲学的態度・世界観である〈根本的経験論〉が明瞭に打ち出されている『多元的宇宙』についても論じる。最後に、公刊された著作を補完する性格をもつ講義草稿 (*Manuscript Lectures*) と手稿 (*Manuscript Essays and Notes*) も併せて用いる。

## 第1章：意識経験の統一性と複数性 — 『心理学原理』における意識論と自我論との調停

本章では『原理』におけるジェイムズの意識論と自我論とを考察し、それらの整合的な理解のためにはジェイムズ哲学の方法論に着目することが必要であることを示す。

『原理』においてジェイムズは、意識経験に縁暈<sup>えんうん</sup>という特性を認め、それに基づく独自の意識論を展開した。その独創性はこれまでも指摘されてきた<sup>5</sup>。他方で『原理』の自我論も、これまで多くの研究者によって論じられ<sup>6</sup>、実体的自我を必要としない点と意識経験そのものに自我を構成する作用を担わせる点とが積極的に評価されてきた<sup>7</sup>。しかし、自我論における意識の捉え方と縁暈に基づく意識論とは『原理』のなかで両立できるものなのか。そこには相容れない対立があるのではないか。さらに、自我論のなかには従来の研究では見落とされてきた難点が含まれているのではないか。

このような問題意識に基づき、本章ではまず『原理』第9章を中心に、われわれの意識経験が時空的広がりをも備えた単一の流れであることを示す(第1節)。次に、『原理』第10章において提示された自我論を概観し、その基本的な構造(暖かみを基準にした意識経験の選別)を明らかにしたうえで、そこに第9章とは相容れない立場、すなわち意識経験に複数性を認めるという考えが含まれることを指摘する(第2節)。続いて、自我論の中心概念である〈暖かみ〉概念を検討し、意識経験に内在的に理解された限りでは〈暖かみ〉が同語反復に陥っており基準として機能していないことを指摘する。さらに、この〈暖かみ〉が、記憶という現象の特性に即して考察されても問題を含むものであることを述べる(第3節)。最後に、この「対立」と「困難」とが実は見かけ上のものにすぎず、多様な仕方で意識経験にアプローチするというジェイムズ哲学の方法論に着目することによって、こうした問題が『原理』内部で整合的に理解されうることを示す(第4節)。

### 第1節：意識の流れの統一性 — 『原理』第9章を中心に

本節ではジェイムズの描く意識経験の特性<sup>8</sup>を、縁暈(fringe)と意識の流れ(stream of consciousness)という概念を中心に概観する。

ジェイムズによれば、われわれの意識経験<sup>9</sup>は始まりと終わりをもたない。ある意識経験にはほかの意識経験が入り込み、多くの意識経験が分かちがたく結びつく。それゆえジェイムズは、原

<sup>5</sup> このような指摘は Ford [1982] 9, 加藤 [1974] 80, 87, 伊藤 [2009] 60 に見られる。

<sup>6</sup> ジェイムズの自我論を扱ったものとしては、たとえば Ford [1982] ch. 1, Myers [1986] ch. 12, Bird [1986] ch. 5, Gale [1999] ch. 8, Cooper [2002] ch. 5, 小熊 [1920] 第3章第3節, 今田 [1957] 第8章, 高木 [1971] 第4章, 沖永 [2007] 第2部第2章, 伊藤 [2009] 第I部第1章などがある。

<sup>7</sup> このような評価は Ford [1982] 9-10, 14 に見られる。

<sup>8</sup> ジェイムズは意識経験の特徴として「個人性」・「不断の変化」・「連続性」・「対象志向性」・「注意と関心とによる切り取り」の五つを挙げる (PP220)。本節ではこのうち「連続性」を主として取りあげ、第4節では「注意と関心とによる切り取り」を扱う。

<sup>9</sup> 本章における「意識経験」は、ジェイムズが用いる「感じ(feeling)」・「思考(thought)」・「思考作用(thinking)」と同義であり、知覚や感覚・想像・想起のような「あらゆる形態の意識に対して無差別に」(PP219-20, cf. PP186) 用いられる。このような性格については、今田 [1957] 220 において、「普通の用法よりも広く一般的で中性的であり、凡そ如何なる種類のものであっても、一般に心的状態を言い表すもの」がジェイムズの用いる意識経験だと述べられていることも参照。

子論的な従来の狭隘な意識観を批判する<sup>10</sup>。

ヒュームの「単純印象」やロックの「単純観念」は、ともに抽象の産物であって、経験のなかに実際に現われるものではない。経験は初めから、しっかり結びついた対象をわれわれに与える。この事物は、それを時間的・空間的に包む……世界のほかの部分と曖昧に連続している。(PP461)

たとえば友人の話を書くとき、われわれは彼のことばや声の抑揚から次に来るものを予想し、その内容に対して身構える。ここには「ある印象がやってきそうだという方向の感覚」(PP243)がある。実際に発せられたことばが予想通りのものか意外なものかに応じて、われわれは「調和や不調和の紛れもない感じ」(PP251)を覚える。反対に自分が考えたり話したりするときにも、われわれは「自分の思考がどこへ向かっているのかをつねに意識している」(PP247)。このようにわれわれの具体的経験は、さまざまな内容が重なりあった「関係の色合い」(PP238)からできている。これを見逃してしまう「表面的な内観」(PP234)に対して、意識経験のあり方をより正確に観察し描き出すのがジェイムズの内観<sup>11</sup>であり意識論なのだ。

<sup>10</sup> この点については Perry [1938] 78-9 を参照。また、ジェイムズ哲学と原子論的感覚主義との関係については今井 [1948] 55-7, 156-8, 沖永 [2007] 107-11, 伊藤 [2009] 60-1 も参照。

<sup>11</sup> この点については McDermott [1976] xx においても「関係的連続性という経験に気づくこと」がジェイムズ意識論の独自性であると指摘されていることを参照。

ジェイムズが従来の心理学における内観の不十分さを論じたのは、『原理』出版の6年前に当たる1884年に発表された「内観心理学に見落とされてきたもの (On Some Omissions of Introspective Psychology)」(EPs142-67) という論文においてである。このなかでジェイムズは、従来の心理学が静的で孤立的な観念にのみ注目し、ほかの観念とつながりあう動的な意識経験(縁量)を、それが現に経験されているにもかかわらず見逃してきたと批判している。この点については Perry [1938] 77-83, McDermott [1976] xviii-xx も参照。なお、この論文の一部は『原理』第9章のなかでも使われている(『原理』におけるこの論文の抜粋箇所については EPs402 を参照)。

ジェイムズは、内観(introspection)について『原理』第7章の「心理学の方法と困難」で以下のように述べる。内観による観察は「われわれがいつでも何にもまして頼らなければならないもの」(PP185)であり、「内観という語はほとんど定義を必要としない — それはもちろん、われわれが自分自身の心のなかを覗き込み、そこに見出すものを報告することである」(PP185, 強調は引用者による。また伊藤 [2009] 54 も参照)。また、ジェイムズの内観重視の姿勢については今田 [1957] 217-8, 229-32, 藤波 [2009] 147-8 においても指摘されている。

ところで、内観はジェイムズ心理学の重要で不可欠な方法である(この点については Myers [1986] 64-5 を参照)にもかかわらず、ジェイムズは内観そのものについて上の引用を除けば主題的に論じていない。ジェイムズは内観をいわば万人に既知のもの、ごく当たり前のものと見なしているようにも思われる。これは、内観が当時の心理学においてはほぼ自明なものと見なされていたからだろう(これは Myers [1986] 64 においても指摘されている)。ジェイムズは、このような内観を用いてわれわれの意識経験の諸特性(不断の変化、連続性など。前註8を参照)を記述する(たとえば PP224, 246 などを参照)。

しかし、従来の内観を批判する一方で、ジェイムズもみずからの意識論を展開する際に内観を用いるのであれば、従来の不十分な内観とジェイムズによる内観とはどのように区別されるのかという問題が提起される。この点についてジェイムズは、『原理』においてほとんど論じていない。それどころかジェイムズは、内観を注意深く行いさえすれば従来の心理学の欠点を見出すことができると素朴に考えているようにも思われる(ジェイムズのこのような素朴さについては、たとえば PP238-9, 243 における具体例を参照。また Perry [1938] 80 において、ジェイムズの内観能力が従来の心理学者のそれより優れていたと主張されていることも参照)。

こうした問題については、Myers [1997]における二種の内観の区別が参考になる。Myersによれば、『原理』で用いられる内観には二種類ある。すなわち「回顧としての内観」と「観察としての内観」(Myers

さらに、意識経験の比較的はっきりした部分(上の例では友人や自分の声)が「中心部・核」(PP265)と呼ばれるのに対して、不鮮明にそれを取り囲むもの(予想される話の内容や議論の方向)は「縁量」(PP249)と呼ばれる。縁量は不明瞭であるがゆえに単独で取り出されることがなく<sup>12</sup>、特定の名前ももたないが、経験されていないわけではない。縁量自体はまぎれもなく感じられており、「名前がないことと存在することとは両立可能」(PP243)だからだ。このような不明瞭な意識経験を「冷淡にも抑圧」(PP239)してきた従来の意識論に抗して、関係や縁量という「曖昧なものを正当な地位に据えなおすこと」(PP246)が、ジェイムズ意識論の動機であり特徴である<sup>13</sup>。

次に、縁量をもつ時間的・空間的な性格を見ていこう。前述のように、われわれの意識経験は個別の観念の継起ではなく、「それを時間的、空間的に包む世界のほかの部分と曖昧に連続」(PP461, 強調は引用者による)しているものだった。ジェイムズの挙げる例を見てみよう。

静寂が雷鳴によって破られると、われわれはしばらくのあいだ、何が起こったのかすぐには説明できないほど呆然としてしまうだろう。しかし、このような混乱はまさしくひとつの心的状態であり、静寂から雷の音へとわれわれを一直線に運び去る状態なのだ。(PP233)

その雷鳴の意識のなかにさえ、それ以前の静寂の意識が潜入し持続している。というのも、雷が鳴ったときに聞こえるのは、混ざりもののない[単独の]雷鳴ではなく、〈静寂を破りそれと対比された雷鳴〉だからである。客観的には同じ雷鳴でも、このように突然来たときの感じは、さんざん鳴りつづいたあとの雷鳴の感じとはまったく異なる。……そして過ぎ去ったもののかすかな感じがまったくなくらい現在に局限された感じというものを、人間の実際の具体的意識のなかに見出すことは困難である。(PP234)

[1997] 14) である。第一のものは心的状態を対象化する作用である。それゆえ、そこで得られるものは、厳密にはその時点での意識経験そのものではない。この意味での内観は実は回顧だからである。いいかえれば、第一の内観においては、知られる対象である意識経験と知る意識経験とのあいだに時間的なギャップがあり、誤りが生じうる(Myers [1997] 12)。これに対して第二の内観は、意識経験の「直接的ないし同時的観察」(Myers [1997] 13)である。われわれは、ある意識経験を感じているとき、第一の意味での内観をあらためて行うまでもなく、その経験に気づいている。これは、ジェイムズが『原理』において、気づかれていない意識経験というものを認めていないからである。加えて、もしその意識経験に気づいていないのであれば、われわれが第一の意味での内観をしようと思っても、何を内観するのか分からなくなり、第一の内観自体が不可能になってしまうからでもある。したがって「主観的状态のなかには、生じると同時に観察可能であるものがある」(Myers [1997] 13) ことになる。すなわち第二の内観とは、気づかれる意識経験と同時に生じるものである(Myers [1997] 14)。そうであれば、ジェイムズが批判する従来の心理学における内観とは第一のものごとであり、第二の内観は、意識経験をより正確に捉えるものとしてジェイムズによって積極的に用いられたのである(Myers [1997] 15)。

Myers によるこの区別に従えば、ジェイムズは『原理』において第二の内観によって意識経験の実相を捉え、それによって第一の内観しか用いない従来の心理学を批判したと言えるだろう。

<sup>12</sup> ジェイムズは縁量を意識経験の変化しつづける部分・「推移的(transitive)部分」(PP 236)とも呼ぶ。しかしこれを内観(前註 11 の区別に従えば第一の意味での内観)によって捉えようとする、そこには特有の困難が待ち受けている。すなわち、「推移的部分がどのようなものかについて思考の流れを止めて調べてみても、それはちょうどコマの動きを捉えるために回っているコマをつかむのと同じである。暗闇がどんなものかを見るためにすばやく照明を点けるようなものである」(PP237)。

<sup>13</sup> Perry [1938] 76-8, 88 においても、これまで無視されてきた結合関係を経験の側に取り戻し、経験という概念を拡張することがジェイムズの企図であると指摘されている。

雷鳴が聞こえてくるとき、それは直前までの静寂という「過去方向の縁量」(PP578)とともに現われる。過去方向の縁量は、われわれが「いま何をどのように感じるかを〔現在の経験と〕協同で決定するもの」(PP229)である。さらに、現在の意識経験には未来も侵入している。先に引用した「ある印象がやってきそうだという方向の感覚」(PP243)とはこのことを指している。いま聞こえている雷鳴は、〈もうすぐ鳴りやむ(あるいはこのあとも鳴りつづける)という予期を伴った雷鳴〉でもある。こうして、心の具体的な状態は「曖昧に消えていく過去方向と未来方向との縁量」(PP578)と一緒に経験されるのだ<sup>14</sup>。

さらに、雷鳴の例はわれわれの意識経験に空間性が備わることも示している。雷鳴は空間的に向こうから聞こえてくるのであり、空間性を備えた「外的実在が直接に現われたもの」(PP652)だ。加えて、雷鳴が聞こえるとき、それは空間的に周囲の経験(部屋から見える雲の様子やそのとき点けていたテレビの音声など)とともに経験されている<sup>15</sup>。つまり、意識経験は「空間的な質」(PP838)をもつものとして現われるのだ。

縁量のこのような性格を考えれば、意識経験は時間的にも空間的にも連続した統一体として捉えられるだけでなく、それ以外のものともつながりあうことになる。ジェイムズは次のように言う。

すべての実在は無数の側面あるいは特質をもつ。空中に描かれる一本の線のような非常に単純なものでさえ、その形状・長さ・方向・位置といった〔さまざまな〕点から考えられる。さらに複雑な事実に至ると、これを見る見方は文字どおり際限がない。朱は水銀化合物のみではなく、鮮やかな赤であり、重く、高価で、中国から来たものである等々、いくらでも挙げることができる。すべての対象はさまざまな特質が湧き出る泉であり、それら諸特質はほんの少しずつわれわれの知識へと発展する。だから、一事をすみずみまで知ることは全宇宙を知ることであるというのは真実である。間接的にであれ直接的にであれ、その一事はそれ以外のすべてのものと関係しており、それに関するすべてを知るためには、そのすべての関係を知る必要がある。(PP 959)

ある意識経験はほかのもろもろの出来事を縁量として伴う。その意味で、全宇宙がこの意識経験に潜在的に含まれていることになる。そして、このような縁量は意識経験にあらかじめ織り込まれたものである。われわれの意識経験はすべて、その内部に多様な内容を含むひとつの統一体なのだ。

関係のなかで考えられる〔=意識される〕ものはどんなものでも、初めから統一体(unity)という形で、いいかえれば主観性という単一の脈動(single pulse)……という形で考えられてい

<sup>14</sup> このような時間的性格をもつ縁量は、『原理』第15章「時間の知覚」において「見かけの現在(specious present)」(PP574)と呼ばれることになるが、本章ではこの概念の詳細には立ち入らない。なお、見かけの現在とジェイムズの時間論に関しては伊佐敷 [2010] 第11章を参照。

<sup>15</sup> 意識経験が空間性をもつという点については『原理』第20章「空間の知覚」(とりわけPP787, 791, 838)とCooper [2002] 11-2とを参照。

る。(PP268, 原文は全体が斜字体だが、ここでは必要な部分にのみ傍点を付した。)

このような時空的厚みをもつ統一性は、ジェイムズが「意識の流れ」と呼ぶものにほかならない。

意識は、細切れになった断片としてそれ自身に対して現われることはない。意識が最初の段階において現われるさまを描写するには「鎖」とか「連結」ということばではしっくりこない。意識は鎖でつながれているのではない。流れているのだ。それを記述する最も自然な比喩は「川」や「流れ」である。今後意識のことを語る際には、これを〈思考もしくは意識の流れ〉、あるいは〈主観的生の流れ〉と呼ぶことにしよう。(PP233)

鎖は多数の環をつなぎあわせてつくられる。それぞれの環を切り離し、ひとつひとつ「この環」と指示できる。その意味で、鎖を構成する環は明確な輪郭をもつ。それに対して、『原理』の意識経験にそうした明瞭な境界線を引くことはできない。というのも、意識経験はさまざまな現象が絡みあい浸透しあい、一個の全体を形作っているからだ。ある文を言おうとして最初の単語を口にするとき、その語はすでにひとつの文という「全体の観念で満たされている」(PP271)。いいかえれば、「漠然とした諸関係からなる独特な包暈 (halo) [=縁暈] に浸された文全体」(PP266) が最初からそこに含まれているのだ。

こうしてジェイムズの描く意識経験は、過去から未来へとゆるやかにつながり明確な境界線を引くことのできない連続的な存在である<sup>16</sup>。現在の意識内容とは、「実は思考内容全体、あるいはその陳述全体であって、それ以上でも以下でもない」(PP265)<sup>17</sup>。こうして、「切れ目のないひとつの流れ」(PP271, 強調は引用者による) が形成される<sup>18</sup>。これが『原理』で提示されるジェイムズの意識論である。

## 第2節：自我論における経験の複数性と『原理』に含まれる対立 — 『原理』第10章を中心に

ところが、『原理』第9章「思考の流れ」に続く第10章「自我の意識」においては、以上の意識論と食い違う記述がなされている。その記述とは、複数の意識経験が継起し、そのまとまりがひとつの自我を形成するというものだ。本節ではこの自我に関するジェイムズの議論を概観し、それが前節の意識論と緊張関係にあることを示す。

まず、ジェイムズ自我論の基本構図<sup>19</sup>は、ある主体的経験がいま立ち現われているもろもろの

<sup>16</sup> 意識の流れのこのような特徴については伊藤 [2009] 60 を参照。

<sup>17</sup> ここで言われる「文全体」や「陳述全体」という意識経験は、上述の議論に従って厳密に言えば、縁暈として全宇宙を包含していることになる。すなわち、意識経験の内容はいかなるときも全宇宙である。意識経験はただその強調点、すなわち、どこが比較的明瞭で核となる部分であるかという点において異なるにすぎない。

<sup>18</sup> 『原理』第9章を通じて、意識経験に関する stream や pulse が単数形で用いられることも意識のこのような単一性を表している。複数形で使われるのは二人の人間の意識を扱う箇所 (PP232) のみであり、各自の意識の流れそのものは、『原理』においてつねにひとつのものとして描かれている。

<sup>19</sup> Cooper [2009] 116 においてもジェイムズの自我論は本論文と同様の構図のもとで捉えられている。

意識経験のなかから〈暖かみ〉の有無を基準として自分に帰属するものを選び取るというものである。この構図には四つの特徴が認められる。第一点は、ジェイムズが実体的自我（経験から独立し、それ自体で同一性を保持する存在者）による説明を拒否している点である<sup>20</sup>。第二の特徴として、実体的自我の代わりに、そのつどの現在の意識経験自身がもろもろの意識経験を〈同じ自我〉に属するものとして選別<sup>21</sup>する役割を担うという点が挙げられる。第三の特徴は、この現在の意識経験が自分に帰属するものを選び取る際、選択の基準として〈感じられる暖かみ〉が用いられる点である。最後に第四の特徴として、単一であるとされた意識の流れが、自我論においては、現在の意識経験と選別対象となる意識経験とに複数化されていることが認められる。これらの点について、より詳細に見ていこう。

はじめに、ジェイムズが自我 (self) を主我 (I=経験する主体) と客我 (me=経験される自我) とに分けていることに注目しよう (PP279, 350)。ジェイムズによれば、前者は従来の哲学においてもろもろの意識経験を統一する、それ自体で自己同一性を備えた主体として扱われてきた。けれども、このように実体的なものとして考えられた主我は意識経験のなかに見出されるものではなく、それについての経験的探究が不可能なものとなってしまう。そうであれば、意識経験が存在するからといって、その背後に「意識する主体」を想定する必要はないのではないか<sup>22</sup>。ジェイムズは『原理』においてこのように考え、主我の実体性を拒否し、そのような説を主張するほかの哲学者たちを批判する (PP306, 311, 325-32)。それが靈魂と呼ばれようと超越論的主観性と呼ばれようと、実体としての主我は現実に経験されるもののなかに含まれず、また経験を説明する原理としても不要とされるのだ (PP326, 341-52)<sup>23</sup>。こうしてジェイムズの探究では〈経験される自我=客我〉がその主たる対象となる<sup>24</sup>。

できるだけ広義に解すれば、……ある人の自我とは、その人が〈自分のもの〉と呼ぶことのできるすべてのものの総和である。身体や心的能力に留まらず、衣服も家も、妻子・祖先・

<sup>20</sup> この点は Perry [1938] 84-8, Ford [1982] 10, Bailey [1998] 418, 伊藤 [2009] 67 においても指摘されている。

<sup>21</sup> この点については、私有化の作用（後述）が separate, sort, find, own, disown, choice (PP317, 319, 323, 352) といったことばによって表わされていることを参照。

<sup>22</sup> この点については小熊 [1920] 243 において、われわれの意識経験は『意識するもの』でもなく、『意識された者』でもなく、寧ろ『意識しておる』という機能であって、そしてそれ以上〔の〕何物でもない（〔 〕内は引用者による）と述べられていることを参照。つまり、ジェイムズの自我論においては、主観性や「私」というものがまずあるのではない。最初に「ある」と言えるのは、主観性に囚われていないという意味で中立的な意識経験それ自体だけである。この中立的な意識経験が後述の *sciousness* である。『原理』の自我論においてジェイムズは、この *sciousness* がまず現われ、そのあとに個別の自我（主我によって取り集められた客我の集合）が成立すると考える。

<sup>23</sup> ただし、これはジェイムズが主我を全面的に否定したということの意味しない。実体性という性格を除去された主我は、ジェイムズ自我論において新たな規定を与えられる。本節後半と後註 41 とを参照。また、ジェイムズ自我論において実体的自我の批判が重要であることは Lamberth [1999] 88 においても指摘されている。

<sup>24</sup> この点については Myers [1986] 347-8, 350-1 を参照。正確に言えば、ジェイムズは客我を「物質的自我」・「社会的自我」・「精神的自我」の三つに分けて考察している。しかし、この三者はいずれも〈感じる主体〉ではなく〈感じられる対象〉である (PP286, 288, 291)。そうであれば、これらはどれも本章において素描されるジェイムズ自我論の基本的な構図（目の前の現象から自分の自我に属するものを選別し取り込む）における〈選別される対象〉の位置にあることになる。それゆえ以下ではこれらを一括して「客我」と呼ぶ。

友人も、名声や仕事も、土地や馬・ヨット・銀行預金も、すべてそうである。これらのものはすべて彼に同じ感情を与える。もしこれらのものが増大し繁栄すればその人は勝ち誇った気持ちになり、衰えたり消滅したりすれば意気消沈する。(PP279-80, cf. PP304)

このように、自我とは身体を含んだ周囲世界の諸事物の集まりにほかならない。自我は「単に経験的自我の全体」であり、「客観的事実 [=現在の意識に現われているものたち] の集合」(PP306)なのだ<sup>25</sup>。この集合をとりまとめる「魂」や「主観」のようなものは意識の流れのなかに登場せず、またその必要もない。あくまでさまざまな事物についての意識経験が、ひとつの自我の集合に客我として含まれるにすぎない。

では、統一する実体がないとすると、上で挙げられた諸対象はいかなる仕方であらうか。意識経験が散乱することなく、〈その人の意識〉としてまとめあげられるのは何によるのか。ジェイムズの与える答えは、経験に備わる「暖かみ(warmth)」と「親しみ(intimacy)」<sup>26</sup>、すなわち一人称的に「確かめることができ、感じられる統一」(PP332)によって、というものだ。

自分の自我に属する思考には〈暖かみ〉と〈親しみ〉があり、自分の自我に属していない思考にはそれがまったく欠けている。自分の自我に属していない思考は、単に冷たくよそよそしい仕方であらうか。意識経験が散乱することなく、〈その人の意識〉としてまとめあげられるのは何によるのか。ジェイムズの与える答えは、経験に備わる「暖かみ(warmth)」と「親しみ(intimacy)」<sup>26</sup>、すなわち一人称的に「確かめることができ、感じられる統一」(PP332)によって、というものだ。

.....思考がその現在の自我についていかなる考えを抱くとしても、その自我は〈暖かみ〉と〈親しみ〉を伴って知られる、いいかえれば生き生きと感じられるのである。(PP316)<sup>27</sup>

具体例で考えてみよう。生徒たちに返却されるノートが教卓の前に並べてある。ひとりの生徒が自分のノートを受け取りに来る。彼は一冊のノートに目を向ける。彼はそれに見覚えがある。それに愛着(暖かみ)を感じる。しかしほかのノートにはとくにこれといった感情を抱かない(よそよそしさ)。ジェイムズに従えば、生徒はこのような感じの相違によって特定のノートをほかから区別し自分のものだとして認識することになる。もしそのノートに〈暖かみ〉がなければ、たとえそこに自分の名前が書いてあっても彼はそれを自分のノートだと思わないだろう<sup>28</sup>。

これと同様のことがあらゆる意識経験に対しても生じるとジェイムズは言う。まず、『原理』第10章において始めに指定されるのは〈私の意識〉以前の“*Sciousness*”の流れと呼ばれるもので

<sup>25</sup> 経験的自我(客我)が私の所有物と本質的に異ならないという点については Gale [1999] 223 も参照。

<sup>26</sup> ジェイムズは両者を同義なものとして扱う(PP316-7を参照)。それゆえ本章でも両者を互換的に用いる。

<sup>27</sup> しかし、ジェイムズの議論の枠組みにおいては、実体的自我のような同一性を支えるものがない以上、この箇所は「〈暖かみ〉をもって現われる思考を現在の自我と呼ぶ」という定義を与えているだけになる恐れがある。この点については次節で論じる。

<sup>28</sup> もちろん常識的に考えれば、他人のものに暖かみを感じたり自分のものに暖かみを感じなかったりすることもあるだろう。しかし、〈自分のもの〉を選び出す基準が〈暖かみ〉以外にないジェイムズ自我論では、このような混同はそもそも生じなくなる。前註27と次節とを参照。

ある (PP290)。sciousness とは、個々の主体的意識経験 (主我) が発生する以前の中立的な意識経験の流れのことである。ジェイムズの自我論においては、これが原初の段階としてまず存在するとされる<sup>29</sup>。次に、この流れのなかに主我となる部分、つまり consciousness の流れを〈自分のもの〉として受け取る部分が生じる<sup>30</sup>。それは、sciousness の流れのなかに〈見るもの／見られるもの〉という諸部分の複数化が生じるということである<sup>31</sup>。この見る部分が、流れのほかの部分を見られるものとして一括し〈私のもの〉として経験する。いいかえれば、主我としての意識経験がほかの意識経験を一緒にとりまとめることで“con-consciousness”が成立するのだ (PP290-1)。

そして、sciousness の流れのなかの主我となる部分が流れのほかの部分を取りまとめ、ひとつの自我 (客我の集合体) を形成する<sup>32</sup>際に、その拠り所となるものが、「同一であるという感覚」 (PP315)、すなわち〈暖かみ〉である。こうして取り集められたもののなかには、身体についての意識も含まれている。これは非常に強い〈暖かみ〉をもち、「人格の同一性における真の核心」 (PP323)、いいかえれば、ひとつの自我という集合体を構成する意識内容の中心部となる。それ以外の意識経験 (知覚的経験、記憶など) も、このような〈暖かみ〉を基準・「標識 (mark)」<sup>33</sup>にして〈私のもの〉とされ、この身体経験に「同化 (assimilate)」され取り込まれていく (PP317)。この働きが「私有化作用 (act of appropriation)」 (PP323) である<sup>34</sup>。

このように特定の意識経験 ( $E_1$  としよう) が意識の流れのなかで私有化されるには、主我となる意識経験と  $E_1$  とが〈暖かみ〉を介して結びつけられることが不可欠である。換言すれば、現に感じられている思考によって暖かく感じられ私有化されることを通してのみ、 $E_1$  は〈私のもの〉になるのだ。この現在の思考のほかにも、それ自体で同一性を維持する実体 (これが従来の主我である) など不要である。むしろジェイムズの自我論においては、意識経験そのもの (より正確に言えば、sciousness の流れにおける主我として働く部分) が私有化の担い手となる<sup>35</sup>。時間とともに変

<sup>29</sup> 『原理』第10章におけるこのような考えは、ジェイムズが同書第9章で意識の特徴 (前註8を参照) として挙げた「個人性」と一見矛盾するように思われるかもしれない。この特徴についてジェイムズは次のように述べる。「誰の考えでもない〈単なる思考〉なるものがあるのかということについて、われわれはこのようなものを経験したことがないから確認する方法をもたない。われわれが自然に研究できる唯一の意識状態は、個人的意識、…… [すなわち] 具体的で特定の私およびあなたのなかにあるものに限られている」 (PP221)。しかし、本章第4節において論じられるように、『原理』第9章と第10章とのあいだにある視点の転換を考慮に入れば、この矛盾は解消される。すなわち、なるほどわれわれが意識経験をいわば内側から素朴に受け取る際には (これが上の引用で「自然に」と言われていることの意味である)、意識経験はつねに「具体的で特定の」個人に属しているように見えるが、そのような「個人的意識」がどのように成立するかを説明する視点に立てば、前者の視点からでは説明できなかった自我の構造 (特定の個人的意識以前の consciousness において私有化が生じることによって個別の自我が成立する) を説明できるようになる。

<sup>30</sup> 前節において概観された〈意識の流れ〉を〈流れているもの〉として捉えるのも、sciousness の流れから発生した主体的意識経験である。この主体的経験が前註11で区別された第二の意味での内観、すなわち意識経験の同時的観察によって意識の流れという動きを確認する。

<sup>31</sup> このような〈見るもの〉がなぜ生じるのかについてジェイムズは何も語っていない。これは後期の形而上学においても同様であり、ジェイムズ哲学の根本前提と言え。本論文第2章第3節および後註79を参照。

<sup>32</sup> 主我のこのような働きについては Ford [1982] 14 も参照。

<sup>33</sup> 〈暖かみ〉がもつ基準としての性格については Ford [1982] 17, Cooper [2009] 127-8 も参照。この〈暖かみ〉がなければ、主我は自我を形成する内容を consciousness の流れのなかから選び出すことができない。

<sup>34</sup> 私有化の過程については Perry [1938] 87, Myers [1986] 349, 沖永 [2007] 109 も参照。

<sup>35</sup> この点については後述の放牧の比喻も参照。



での「過去の流れ全体の代表者」ないし「最終的な容器」(PP322)である<sup>39</sup>。

したがって、ジェイムズの自我論においては意識経験それ自身が〈思考内容としての自我＝客我〉と〈思考主体としての自我＝主我〉という二役<sup>40</sup>を演じる(PP350)。主我は、従来の哲学によって与えられた実体的な性格を除去され、直接に経験される意識の一側面という形で意識の流れのなかに位置を占めることになる<sup>41</sup>。

こうしてジェイムズ自我論においては、主我が意識の流れ内部の諸経験を見比べ、それらを〈暖かみ〉の有無という基準によって選別しまとめあげる。しかもその選別の際、この意識経験が複数化され、それらが継起するとジェイムズは述べる。これが彼の自我論の第四の特徴であり、本章の問題(自我論における意識の捉え方と縁暈に基づく意識論とは、『原理』のなかで対立しているのではないか)との関わりにおいて最も重要な特徴である。そして、ジェイムズが選別・私有化について、複数の経験が継起し、私有化という作用でつながりあうと考えていることは、「何代もの牧者たちが初めの権利を遺産として相次いで譲渡され、同じ家畜をたちまちのうちに所有するようになる」(PP321, 強調は引用者による)<sup>42</sup>という箇所や、「相次いで継起する過ぎゆく思考たちが、たがいの所有物を引き継ぐ」(PP379, 強調は引用者による)という箇所からも明らかだ<sup>43</sup>。

ところが、複数の経験が継起するという考えは、本章第1節で示された意識論と相容れないように思われる。というのも、『原理』第9章における意識経験は「傍から見ている心理学者にとってどのようなものであろうとも、それ自身では途切れていない」(PP231)からだ。意識経験がそれ自体として経験される限り、そこにあるのはひとつの流れであり、すべては不可分な形で初めから結合している。しかし、自我論において述べられた私有化には意識経験の複数性(sciousness)の流れのうちで私有化の主体となる部分と、私有化の対象となる別の部分)が不可欠である<sup>44</sup>。それゆえ、縁暈と意識の流れという考えに従えば、本節で概観された私有化と自我論とは成り立たないのではないか。こうして、意識の流れと自我論とのあいだには〈意識経験の流れの単一性/私有化における意識経験の複数性〉という明らかな対立があり、このままでは両者は矛盾しているように思われる<sup>45</sup>。

<sup>39</sup> この点については今井 [1948] 76 も参照。

<sup>40</sup> 伊藤 [2009] 68 においても、ジェイムズの議論における自我は「Me と I という二つの顔をもつ存在」とされ、また高木 [1971] 138 においても、主我と客我とが「一個の自己の楕の両面」と述べられている。

<sup>41</sup> とはいえ主我は、思考する能動的な存在者という形で経験されることはない。主我は意識された時点で意識される対象(客我)になってしまうからだ(PP323)。それゆえ、ある経験は主我の役割を果たしている限り経験内容とはならない(この限りで、主我はジェイムズの批判する実体的自我と共通の性格をもつ)。しかし、ある時点での主我も、後続の新たな主我によって経験され対象化されうる(PP290-1, 324)。この事後の経験可能性という点が、実体的自我と『原理』における主我とを分けるものだ。上述の「二役を演じる」ということの意味も、かつて主我の役割を担っていた経験が、今度は客我として別の主我に取り込まれ、その経験内容の一部をなすということである。このとき、かつての主我が客我として(同じ私のものとして)私有化されるための条件が、現在実感される(暖かみ)なのだ。

<sup>42</sup> これは放牧の比喻について語っている場面ではあるが、『原理』第9章とは異なり、ジェイムズが意識経験を複数化できるものとして論じていることが明白な箇所なので引用した。

<sup>43</sup> 『原理』第10章では、複数化された意識経験を表わすために“pulses”という複数形が頻繁に使用される(PP321, 324, 327, 350)。加えて、複数の経験たちの継起についても多くの箇所で言及されている(PP324, 331-2, 350n. 39, 379)。

<sup>44</sup> この点は Ford [1982] 21 においても指摘されている。

<sup>45</sup> たしかに、自我論においても私有化によって同一の自我が形成されるのだから、その意味でもろもろの意識経験は客我として統一され、途切れてはいないと言うこともできる。しかし、自我論における連続性

### 第3節：自我論の批判的検討

さらに、自我論そのものにも二つの困難が見出されるように思われる。本節ではこれらの困難について考察する。

#### 第1項：第一の批判 〈暖かみ〉の定義としての必然性

まず、「自分の自我に属する思考には〈暖かみ〉がある」(PP314)とジェイムズが述べる時、これが単なる定義にすぎないように思われるという点を指摘したい。先に挙げたピーターとポールの例をもう一度見てみよう。

朝、目を覚ましたピーターが自分の観念とポールの観念とを混同することはないとジェイムズは言う。〈暖かみ〉という目印に従えば、自分の経験と他人のそれとを「少しも迷うことなく」(PP232)仕分けられるというわけだ。

だがジェイムズの議論は、初めから「混同」や「迷い」が生じない構造になっているのではないか。まず、ある意識経験に〈暖かみ〉がすでに感じられている場合を考えてみよう。この場合、①本当はポールの観念なのにピーターは誤ってそれに〈暖かみ〉を感じてしまう(混同)とか、②〈暖かみ〉はあるがそれが誰の観念かわからない(迷い)といったことは、ジェイムズ自我論の構造上ありえない。「本当」や「誤って」と言うことが可能であるためには、どの意識経験をピーターに割り当てればよいかは〈暖かみ〉とは別のところで決められており、それに基づいて彼が〈暖かみ〉を正しく感じたかどうか判定できなければならないはずだ。しかるに、ジェイムズの自我論に〈暖かみ〉とは独立に同一性を保証してくれるもの(たとえば実体的自我)などなかった。ある意識経験を暖かく感じるという事実だけがその経験を現在の自我に帰属させるのだ。そうであれば、①の「混同」など起こりようがない。同様に②の「迷い」も生じない。どれほど奇妙な現象であってもそこに〈暖かみ〉が感じられているならば、ほかに基準がない以上それは〈私のもの〉になってしまうからだ。

他方、ある意識経験に暖かみがあるのかよくわからない(②とは異なる迷い)という場合もあるように思われるかもしれない。しかし「よくわからない」とはいうものの、少しでも〈暖かみ〉が感じられているのであれば、上記②と同じことになる。すなわち、〈暖かみ〉がある以上その意識経験は〈私のもの〉であらざるをえない。反対に、〈暖かみ〉がまったくないのであれば、私有化はそもそも生じない。いずれにせよ、このような「迷い」は生じない。

そうすると、〈暖かみ〉はありもしない「混同」や「迷い」を防ぐ目印ではなく、ある経験が同じ自我に属するということの定義にすぎないのではないか。いいかえれば、〈暖かみ〉は、〈同一の自我〉なるものが前もって担保されたうえで、その自我に一致する観念を正しく見つけるための目印のようなものではなく、むしろ〈暖かく感じられるものを同じ自我に属するものと見なす〉という単なる取り決めなのではないか。

この点について考えるために、〈暖かみ〉を導入する際のジェイムズの発言を再検討しよう。

---

はあくまでも私有化の際の意識経験の複数性が前提となっており、『原理』第9章で述べられた「それ自身では途切れていない」(PP231)とされる意識の流れとはやはり齟齬をきたすことになる。

そこでは「自分の自我に属する思考には〈暖かみ〉と〈親しみ〉がある」(PP314)とか「その自我は〈暖かみ〉と〈親しみ〉を伴って知られる」(PP316)と述べられていた。しかし、いま暖かく感じられる思考の集合以外に「自分の自我」などない。そうであれば「自分の自我」がまずあり、それに属する思考に「〈暖かみ〉がある」とはもはや言うことはできない。なぜなら、「自分の自我」とは、現在の思考(主我)がそこに〈暖かみ〉を見出す経験内容(客我)にほかならないからだ。つまり、ある経験に〈暖かみ〉が伴っているということがすなわち〈同じ自我に属する〉ということなのである。

このようにジェイムズの自我論には、〈同じ自我の所有物だから暖かい〉のではなく〈暖かいものがすなわち同じ自我に属するという意味だ〉という転回が含まれている<sup>46</sup>。この転回を経たあとでは、〈暖かみ〉があることとそれが同じ客我の集合体に帰属することとは、そのときどきの意識内容においてたまさか一致するようなものではなく、むしろ定義の上で切り離せないものなのだ。

それゆえ、〈本当はポールの過去であるはずの観念にピーターが誤って暖かみを感じてしまう〉という事態は、ジェイムズ自我論の図式に依拠する限り不可能である。たしかにジェイムズは、あたかもピーターが自分の自我に一致するものを正しく選び出したかのように語る。けれども、彼の自我論における「正しさ」は〈暖かみ〉を離れては機能しない。ある意識経験を暖かく感じたということは、「正しい識別」がなされたということなのだ。なぜなら、自我に属するものを〈暖かみのある経験〉と定義した以上、〈暖かみ〉のある経験が〈私のもの〉なのは当然のことだからである。

だが、以上の議論で終わるのであればジェイムズの基本路線は維持できるだろう。たとえ〈暖かみ〉の有無が単なる定義の問題となり、「自分の自我に属する思考には〈暖かみ〉と〈親しみ〉がある」という発言や「混同」ということば遣いが不用意なものだったとしても、〈私の経験とそうでない経験とが暖かみによって選別される〉という構造は揺らいでいないからだ。そこで次に、放牧された牛の例を再検討し、ジェイムズの議論に別の困難が含まれていないかを調べてみよう。

## 第2項：第二の批判 〈暖かみ〉と記憶の成立条件

放牧の比喻においては、牧者が牛の群れ(そこにはほかの所有者の牛も混在している)のなかから自分の牛を正しく探し出すとされる。ここでの「牛」とは想起された過去の出来事であった。しかし、過去の経験に関して〈所有者が異なるさまざまな記憶〉をまず思い出し、そのあとで自分のものを〈暖かみ〉の有無によって分類することなどあるだろうか。それはありえないのではないか。

<sup>46</sup> 『原理』の以下の箇所にもこの転回を見出すことができる。「人が自分をこの身体と同一視するのは、彼がそれを愛する[=暖かみを感じる]からであって、身体が自分と同一だと思うからこれを愛するのではない」(PP304)。つまり、われわれの身体は、われわれ自身と同一だから〈暖かみ〉をもつのではない。われわれは、この身体に〈暖かみ〉があるからそれを自分と同一だと判断するのである。またPP308-11も参照。

ジェイムズによれば、記憶<sup>47</sup>とは「かつての心のある状態がすでに一度意識から脱落してしまったあとで、その状態に関する知識をもつこと」であり、「われわれが以前にそれを考えた、もしくは経験したという付加的な意識を伴った……ある出来事ないし事実についての知識」(PP610)である。これに加えてジェイムズは以下のようにも述べる。

記憶には、ある事実の日付を過去のなかに単に記入する以上のことが必要である。その事実は私の過去のなかに日付をもっていなければならない。すなわち、〈私がその事実の生起を直接経験したのだ〉と私によって考えられているのでなければならない。そこには、思考する者によって自分自身のものとして「私有化」された経験すべてを特徴づける……「暖かみと親しみ」が備わっていなければならない。(PP612)

たとえば昨日の夕食の風景を想起する。思い出されたもの(テーブル、箸、盛りつけられた料理等々)には「私がそれを以前に経験したという付加的な意識」、すなわち思い出されたものを私の経験たらしめる(暖かみ)が備わっている。そうすると、想起されたものは必然的に私の記憶である。なぜならジェイムズに従えば、記憶には(暖かみ)と私の過去のなかに日付をもっていることが必要だとされる以上、記憶は初めから(私の)記憶でなければならないからだ。それゆえ、私が放牧地で見出す牛はそれが記憶である限りすべて私のものなのである<sup>48</sup>。

ところで、この(暖かみ)とはいかなるものなのか。想起された現象のなかに私を感じ取るものなのか。そうではない。仮に記憶における暖かみがそうした内容上のものであるならば、ピーターが昨日の自分の体験(退屈な会議に出席した)とポールから聞いた話(意中の女性と食事に行った)とを比較し、他人であるポールの経験のほうに高揚感(すなわち(暖かみ))を覚え、それを〈自分のもの〉にする(私有化)ということもあるはずだ<sup>49</sup>。しかし実際にはそのようなことは生じない。ピーターはポールの話を他人の思い出として(うらやましげに)聞くだけである。それゆえ、ここで問題となっている(暖かみ)とは、経験の内容に関わるものではない。むしろ(暖かみ)は記憶という事態を成立させる条件なのではないか。

このことを想起という経験に備わる基本構造と関連させて考えてみよう。一般に、ある出来事の想起とは、〈その出来事を私が過去において実際に経験したものとして現在想起すること〉にほかならない。このことをジェイムズのことばで表わせば、ある出来事や体験を想起するとき、「その自我がそこにいたという感じ、その出来事が実際に起こったという信念」(PP616)もともに経験されるということだ。思い出された出来事が実際に自分の見聞きしたものであって勝手

<sup>47</sup> ジェイムズは『原理』第16章「記憶」において、記憶を「一次記憶」(現在の意識経験に織り込まれている過去部分)と「二次記憶」とに分けており、この引用は二次記憶を規定した箇所である。本節の議論に直接関わるのは二次記憶なので、ここでは「記憶」をこの意味で使用する。

<sup>48</sup> 先に第一の批判で明らかになった人格の同一性に関する転回がここでも見られる。記憶に即してこの転回を表現すれば、〈ある出来事を体験した人物と、それをいま思い出している私が同一だからこの記憶には暖かみがある〉のではなく、〈ある記憶に暖かみがあるならばすなわちその記憶は現在の私の記憶だ〉ということになる。なぜなら、特定の経験を(私のもの)とするための基準が、現在の(暖かみ)以外には存在しないからである。

<sup>49</sup> この例はGale [1999] 232から借りた。

な想像ではないということは、この経験において明白に見て取られている。それどころか、「思い出す」という体験自体が想像と記憶との区別を前提にして成り立つものである。なぜなら、想起とは〈ある事柄を含んだパースペクティブが私という原点から実際に開かれていたという現時点での了解〉のもとでその事柄を経験することだからであり、そうでなければその経験を「想起」と呼ぶことはできないからだ。

仮にこの記憶が誤っていた（たとえば、実際に起こった出来事についてのものではない、あるいはその出来事が起こった場所に私が居合わせたことはない、など）という事実が何らかの仕方で明らかになるとしても、それが判明するのはつねにあとからであって、想起の現場においては〈私は実際に起こったことを現在思い出している〉という了解がまぎれもなくある。反対に、この了解がなければ内容がどれほど〈暖かみ〉のあるものであっても記憶にはならない（先に挙げたポールの自慢話を聞くピーターの例はこのことを示している）。この了解は、だから、想起されたさまざまな事柄のうちの一つではなく、その記憶を想像から区別し、いわば記憶らしく成立させるために必要なものなのだ<sup>50</sup>。したがって、記憶における〈暖かみ〉によってジェイムズが意味しなければならなかったのは、思い出された内容に関するものではなく、記憶が記憶であるために不可欠な条件のほうだったのだ<sup>51</sup>。

そうであれば、あることを思い出した時点で、記憶内容のなかに〈暖かみ〉を伴う経験を探すまでもなく、どれが〈私の経験〉であるのかは決着がついていることになる。むしろ〈私のもの〉として思い出されるものしか記憶の名に値しないのだ。このことをピーターとポールの例で表せば、ピーターが昨日の出来事を思い出すのは上の了解のもとでのみであって、自分のしたこととポールのそれとを並べ、その〈暖かみ〉の有無を確認するなどということは不要であり、また不可能だということである。

なるほど私の経験は独自の内容をもっているかもしれない。「胸の高鳴り、息詰まり、あるいはそのほかの変調といったものがたとえわずかであっても身体全体の状態に起こり、ある程度の有機的感情を必ずもたらす」(PP316) かもしれない。けれども、そのような意識内容のおかげでこの思考が〈私の思考〉になるわけではない。内容が何であろうと、それが現われたときにはもう私有化されていなければならない。ここで〈暖かみ〉の有無という内容上の差異は、ジェイムズの主張する選別・分類という機能を果たしていない。内容に〈暖かみ〉があろうとなかろうと、それは初めから私に対してのものだからである。

こうして、ジェイムズの議論においては、いかなる意識内容も、それが感じられる限り〈私の

<sup>50</sup> この了解が記憶の成立にとって不可欠だという点については永井 [2010] 211-22 を参照。もちろん、ある記憶現象が実は思い込みだったということは現実に起こりうる。また、その記憶が、ある特殊な仕方で私の脳に移植されたものだったということもありうる。しかし、記憶の原因や内容の整合性に異常が見つかるとしても、想起の現場においては〈思い出された風景が想像ではなく実際に私が経験したことの記憶である〉という了解は、その経験が記憶であることにとって不可欠なものである。

むしろ、この了解を含んだ別の記憶があるからこそ、記憶の誤りや思い込みといった事態も成立しうる。たとえば記憶移植の場合、仮に被験者がこれから記憶を移植すると前もって知らされ、移植後に「これがあの移植された記憶だな」と思うとしても、別の記憶、すなわち「移植を前もって知らされた」ということの記憶のほうには、やはりあの了解がある。

<sup>51</sup> それにもかかわらずジェイムズが〈暖かみ〉を経験内容として扱っている点については PP316, 318, 616 を参照。

もの〉であり、〈暖かみ〉を伴っている。この〈暖かみ〉とは、「感じられるものは何であれ〈私のもの〉であり、それを〈暖かみをもつ〉と呼ぶことにする」という定義から帰結することだ。つまり、全意識経験は定義上〈暖かみ〉をもっていなければならないのである。もちろん意識の流れの中身としては、力強く迫ってくる「暖かい」経験と、何らの感動も興奮も引き起こさない「冷たい」青ざめた経験という区別も可能だろう。しかし、この「暖かみ」は、定義によって〈私のもの〉と結びつけられた〈暖かみ〉とはいわばレベルが異なるのである。いいかえれば、ジェイムズの議論において必然的に成立している〈私のもの＝暖かみ〉という構造と、そこに含まれる内容という差異がここにはあるのだ。このような水準の違いを看過し、あたかも「経験内容としての暖かみ」のおかげで私有化が生じるかのように考えてしまうと、すでに成立済みの構図に余計なものを加えることになるのではないか。

このように考えると、本章第2節で示されたジェイムズ自我論の基本構図（〈暖かみ〉の有無を基準とした選別）は機能しないように思われる。第一に、自我を〈暖かみ〉のある経験の集合と定義した以上、〈暖かみ〉（たとえそれが内容上のものであるとしても）のある経験が〈私のもの〉であるのは当然のことだからであり、第二に、経験内容における〈暖かみ〉の有無にかかわらず、〈私のもの〉という了解（条件）が成立しているのでなければ、特定の経験が現われるということがそもそも不可能（少なくとも記憶現象においては）だからである。

#### 第4節：対立と批判の解消 — 意識経験を捉える二つの視点

では、以上の対立と問題点をどのように理解すべきだろうか。これらは『原理』に含まれるもろもろの内的不一致<sup>52</sup>の一例と見なされるべきだろうか。そして、『原理』以降の著作にこの対立の解決は求められるべきだろうか<sup>53</sup>。そうではない。上記の対立と困難とを回避するためには、ジェイムズが特定の自我に内在した視点に立つだけでなく、複数の意識経験を俯瞰する視点にも立っていることを理解しなければならない。いいかえれば、ジェイムズは意識経験を内側から記述する視点と、意識経験の外部からその構造を分析する視点とを使い分けながら意識経験を記述していると考えべきである。

この点を理解するためにまず注目しなければならないのは、『原理』における論述の順序だ。第9章の冒頭でジェイムズは、意識のあり方を「内側から探究すること」（PP219）がこの章の主題だと述べる。ただしジェイムズは、この章では意識に関する用語が「大まかな意味で」使われており、「のちの章で初めて十全な定義を与えられうる」（PP220）と断つてもいる。つまり第9章で述べられる意識論は、それ以降の章との関連で理解されなければならない、その意味で暫定的・「予備的な（preliminary）」（PP220）ものなのだ。

次に、『原理』第10章で自我の同一性を論じる際の発言にも注意すべきである。はじめにジェイムズは、「前章 [=第9章] で可能な限り徹底的に述べたように……思考は漠然と飛び回ってはならず、いずれもある一人の思考者に属しており、ほかの人には属さないように思われる」（PP314,

<sup>52</sup> 『原理』にさまざまな不一致が含まれるという指摘は Perry [1938] 80, Ford [1982] 22, 伊藤 [2009] 63, 78 に見られる。

<sup>53</sup> このような解釈については Ford [1982] 23-4, Gale [1999] 228 を参照。

cf. 221) と述べたうえで、「われわれは、一片の思考がいかにしてほかの思考の断片をみずからと同じ自我に属すると判断できるようになることができるかを説明できる」(PP314, 強調は引用者による)と述べている。つまり、第9章において、すべての意識経験は私有化され、誰かのものになっているとされるが、それはあくまで意識の流れに内在的な視点に立つからこそ言えることなのだ。そうした視点とは別の、私有化済みの意識の流れがどのように成立するかを説明する、いわば外在的な視点に立てば、まず consciousness の流れが私有化以前にあり、そこから主我が発生し残りを私有化するという過程を辿ることができる。これがこの引用で述べられている「説明」である。そして、この「説明」は、意識の流れをさまざまに分割し比較するという「抽象的な研究方法」(PP284)によって行われる<sup>54</sup>。したがって、『原理』第9章と第10章とにおいてジェイムズは、二つの異なる視点から意識経験を捉えていることになる。すなわち、第9章では意識の流れに即した内在的な考察がなされており、第10章では意識の連続性の成立過程を述べる外在的な考察がなされているのだ<sup>55</sup>。

加えて、具体的経験から距離を取って説明するというこのような「抽象的な研究方法」は、〈注意と関心による切り取り〉という意識経験一般の特徴<sup>56</sup>を、ジェイムズという主体的意識経験(主我)が体現したものでもある。本章第1節で述べられたように、われわれの意識経験は連続的な流れである。これを描くのが『原理』第9章だ。この「切れ目のない充実した連続体」(PP274)にジェイムズという意識経験が「選択的強調」(PP273)という楔を打ち込むことで、「原初の混沌(primordial chaos)」(PP277)が切り分けられ、意識の流れに中心と周縁という区別が作り出される。これが第10章における自我論であり、そこで行なわれる議論は、意識の流れを記述するジェイムズという主我による選択的強調作用の結果なのである。したがって、意識論と自我論との関係は、前者において述べられた注意による選択という特徴が、後者において現われていると見なすことができる。

このように考えれば、本章第2節で指摘された対立が実は見かけ上のものだったことが分かる。むしろ意識論と自我論とは相互に補いあう関係にある。つまり、従来の原子論的意識観を批判するために、ジェイムズは意識経験に密着し意識の流れの連続性を強調する。他方で、自我の同一性の成立過程を説明するために、ジェイムズは、意識の流れを抽象によって分節化し、流れの諸部分の関係を解明する。こうしてジェイムズは、異なる視点からわれわれの意識経験を語ることで、その実態をより精緻に描こうとしているのだ。よって、『原理』の意識論と自我論とは両立することになる。

さらに、本章第3節で取り上げられた二つの困難も、ジェイムズが複数の視点から考察を行っていると考えることによって解消される。まず、第一の批判(暖かみ)は自我の同一性の定義を与えているだけであって、経験内容を選別する基準にはならない)に関して述べれば、この批判が意識の流れに内在した視点からなされたものだという点が重要である。たしかに、そのつどの私有化の

<sup>54</sup> これが「抽象的」と呼ばれるのは、この研究方法が、具体的なあり方(意識の流れ)において「単独で〔すなわち、孤立した原子論的感覚のようなものとして〕見出されることは決してない」(PP286)意識経験を分割して考察するからである。

<sup>55</sup> 以上の議論については前註29も参照。

<sup>56</sup> 意識の諸特徴については前註8を参照。

主体（主我）の視点に立てば、「自分の自我に属する思考には〈暖かみ〉がある」（PP314）という発言は単に定義を与えているだけだ。この視点から見れば、自我を同定する基準が〈暖かみ〉のほかにはないからである。しかし、私有化以前の *sciousness* の流れを俯瞰する外在的な視点に立てば、自我の成立を、*sciousness* から生じた主我が〈暖かみ〉によってほかの部分に私有化するという事態として、対象的に捉えることが可能となる。つまり、個別の自我がいかんして成立するかという問題を、単なる定義を与えることによってではなく、主我による客我の私有化という構造をもつものとして説明できるようになる。さらにこの視点に立てば、結合の度合いの比較によって、*sciousness* の一部分である意識経験と主我との結びつきが、ほかの部分との結合関係と比較され、そこに結合の度合いの差が生じることにもなる。

次に、第二の批判（記憶においては〈私〉の同一性が先取されており、経験内容としての暖かみを基準にする必要はない）も同様の仕方で避けることができる。なるほど、想起が行われる現場に身を置けば、そこに現われるものはすべて〈私のもの〉だ。しかし、私有化以前の *sciousness* の流れにおいて、想起主体（主我）が想起内容（客我）を取り込む過程を俯瞰する視点に立つことによって、想起の内面的理解において成立している事態の成り立ちを外部から説明できるのである<sup>57</sup>。

このように『原理』においては、内観（第二の意味における）を基軸として内面的に意識を語り出す視点と、外在的視点から意識経験を俯瞰する視点とが使い分けられている。その結果、内面的に捉えられると最初から成り立っている〈私のもの〉という関係も、外側から眺められることで、〈暖かみ〉による結合関係として説明される。本章第2,3節において論じられた困難は、このような複数の視点を取るというジェイムズ哲学の方法を考慮することで解消されるのである。

---

<sup>57</sup> このことを示すものが『原理』第10章の後半部において論じられる人格の変化（記憶喪失や多重人格、霊媒など）に関する諸事例である（PP352-78）。ここでジェイムズは、他者の人格の変化を第三者として観察し、性格や記憶、言動などに外部から見て大きな変化があればこれを別の人格であると判断している。

## 第2章：純粋経験の多様な見方 — 統一的解釈の試み

本章の目的は、前章で明らかにされたジェイムズ哲学の方法論を彼の存在論の主要な概念である「純粋経験 (pure experience)」に適用し、その内実を明らかにするとともに、この概念の整合的な解釈への道筋を見出すことである。

ジェイムズは1904年から翌年にかけて、自身の哲学を体系的に構築するために専門的な論文を数多く著した。これらの論文は彼の死後、高弟 R・B・ペリーの編集によって『根本的経験論』(Essays in Radical Empiricism [1912]) として出版された<sup>58</sup>。このなかでジェイムズは、純粋経験という概念を用いて世界の構造とわれわれの経験とを記述する。この概念によって彼が目指したのは、「始めは渾沌としていた多くの純粋経験が、秩序立った内的世界と外的世界とに徐々に分化していく様子の進化論的構成」(ERE18: 41) を明らかにすること、つまり、純粋経験の進化論とも言うべき理論を構築することであった。このような構想のもとジェイムズは、純粋経験を存在論と認識論という異なる視点から眺め、純粋経験の存在論的性格と、認識主体がそこから発生する過程、さらにその主体の認識内容について論じている。

本章においてこの概念を検討していくに当たり、はじめにこれまでの研究における解釈を概観し、それらと本論文との差異について言及する(第1節)。そのうえで、前章で述べられたジェイムズの方法論を純粋経験概念に適用する。すなわち、存在論と認識論という二つの視点に即して純粋経験概念を検討し、存在論的な純粋経験から認識論的な純粋経験への発展過程を明らかにする(第2-4節)。以上の行程によって、純粋経験の整合的解釈を提示するとともに、ジェイムズが構想した純粋経験の進化論(素材としての純粋経験から個別の認識主体が発生する過程に関する理論)の概要を描く。その際、『根本的経験論』の議論を補完する叙述を多く含むジェイムズの講義草稿と手稿とを適宜参照する<sup>59</sup>。

### 第1節：純粋経験に関する諸解釈の分類と本論文の立場

はじめに確認すべき点は、この概念に関するジェイムズの記述の内に相反するように見える二種類の描写が混在しているという事実である。ジェイムズは一方で、純粋経験を世界の存在論的な基盤、「すべてのものがそこから構成される素材」(ERE4: 17) と見なす。この意味における純粋経験は、認識主観・認識対象、感覚的・物質的といった区別が生じる以前の中立的な存在であるとされる。他方で、「ただ生まれたばかりの赤ん坊、あるいは睡眠や麻酔薬、病気、打撲のために半ば昏睡状態にある人だけが、……純粋経験をもっていると見なせるかもしれない」(ERE46: 84) とも述べられる。ここでは、渾沌とした感覚経験のようなものが純粋経験だとされている。

こうしたジェイムズ自身の記述の曖昧さによって、純粋経験に関する従来の解釈は錯綜している<sup>60</sup>。それらのうち代表的な解釈は三つの種類に分けることができるだろう。第一に、上述の

<sup>58</sup> 『根本的経験論』の成立過程については ERE200-9, McDermott [1976] xi-iii, 『根本的経験論』榊田・加藤訳 7-9, 229-30 訳註 (1) を参照。

<sup>59</sup> 講義草稿と手稿とが『根本的経験論』を補完するものであることについては Skrupskelis [1988b] lxii-iii を参照。

<sup>60</sup> Cooper [2002] 38 においても純粋経験に関する解釈に一致が見られないことが指摘されている。

存在論的な側面を重視する解釈がある<sup>61</sup>。これに対して、純粋経験が「感じまたは感覚の別名」(ERE46: 84) にほかならないというジェイムズの記述に注目し、純粋経験を感覚経験に引きつけて理解するものもある<sup>62</sup>。最後に、純粋経験はこれら二つの側面を含み込む二義的なものだとする解釈がある<sup>63</sup>。

これに対して本論文では、ひとつの側面を過度に重視するのではなく、第一と第二の解釈における各々の強調点を統合する。すなわち、一方(存在論的基盤・素材)の発展・分化から、他方(主体に与えられる感覚)を捉える主体が成立し、そのようにして発生した主体から、存在論的基盤と

<sup>61</sup> このような解釈は Perry [1935] vol. 2, chaps. 72, 74, Perry [1938] ch. 3, Gavin [1992] ch. 4, Moller [2008]に見られる。このうち Gavin [1992] 78-95 においては、純粋経験がジェイムズの言語観と関係づけて論じられており、純粋経験が、感覚的経験ではなく豊饒な実在そのもののあり方を指すものと見なされている。

また Perry [1938] ch. 3 においては、ジェイムズの経験概念が拡張されていく過程、すなわち『心理学原理』における心身の二元論を前提としたものから、『根本的経験論』を經由して『多元的宇宙』における形而上学的実在と同一視されるまでの過程が描かれている。そのなかで Perry は、ジェイムズが『根本的経験論』において経験概念を意識経験と不当にも同一視しがちであると批判している (Perry [1938] 98-100)。しかしこれは、Perry がジェイムズ哲学における視点の複数性を見落としているために生じる批判である。本章で論じられる存在論的視点と認識論的視点との使い分けを考慮に入れれば、こうした批判は回避することができる。

<sup>62</sup> このような解釈は Sabine [1905], Flournoy [1917] ch. 5, Wild [1969] ch. 14, Seigfried [1973], Bird [1986] ch. 6, Myers [1986] ch. 11, 高木 [1971] 第8章に見られる。たとえば Myers [1986] 308, 312, 318, 324 においては、純粋経験が概念化以前の感覚の流れと同一視されている。

また Flournoy [1917] 92-9 においては、純粋経験の純粋性とは、われわれが日常的に使う概念や分節(論理的区別・もろもろの信念・常識など)をまったく含んでいないことを意味するとされる。これに対して、ジェイムズが『原理』第9章で描いた直接的経験は、過去と未来とを含み周囲の空間と連続している最も具体的で豊かなものである。Flournoy は、両者の相違に違和感を覚えながらも純粋経験のなかに後者の特徴を見出そうと努めており、全体としては純粋経験を感覚経験に近づける方向で解釈している。

これに対して本論文では、純粋経験の純粋性を、あらゆる既成概念を取り払ったものと理解するのではなく、主客・物心という分類に対して中立的であることを意味するものと解する。純粋経験についてジェイムズの用いる事例が、部屋・ペン・読書といった日常的な事柄だということ (ERE12: 30, 61: 109, 73: 126) から見ても、存在論的な純粋経験は、主・客以外の分類に対してむしろ積極的にコミットしているように思われる。それゆえ、純粋経験を何か言語化できない神秘的状態のようなものとしてのみ考える解釈は、ジェイムズの用いる事例と齟齬をきたすように思われる。

<sup>63</sup> このような解釈は McDermott [1977], Ford [1982] ch. 5, Bailey [1998], Gale [1999] ch. 7, Lamberth [1999] ch. 1, Cooper [2002] esp. ch. 8 に見られる。たとえば Ford [1982]においては、純粋経験に含まれる感覚経験としての側面と形而上学的な側面とが明瞭に区別されて描かれている。前者は前反省的で解釈抜きの裸の経験であり、「概念以前の直接的な知覚的経験」という認識論的な意味合いをもち、明らかに感覚的なものである (Ford [1982] 83)。これに対して、後者は物心の二元論的な枠組みに対して中立的な素材を表わし、この中立的素材から物質的・心的という区別が生まれる。この限りで、「ペン・部屋・国家・世界など、いかなるものも純粋経験と見なされうる」(Ford [1982] 80)。しかし Ford は、ジェイムズが最終的には後者を捨て前者を採用することでジェイムズ本来の汎心論 (panpsychism) に戻っていったと解釈する (Ford [1982] 77, 84-5)。

また Gale [1999]においても、Ford [1982]とほぼ同様の指摘がなされている。一方の純粋経験は、無秩序な感覚の奔流のようなもの、あとから概念的な分節が加えられるものと見なされる。赤ん坊の知覚や薬物による幻覚作用などのように、この意味における純粋経験は(その時点では言い表せないとしても)経験可能なものである (Gale [1999] 209)。他方で、存在論的に解された純粋経験は実在を構成する原初的な素材であり、経験全体の説明や記述に役立つ透明な枠である (Gale [1999] 209)。この純粋経験はまったくの未規定であるので、これを経験することは不可能である (Gale [1999] 209-10)。そして Gale も Ford と同様に、ジェイムズが後年の汎心論的世界観を展開させていくためには、純粋経験の後者の側面が捨てられなければならないと解釈している (Gale [1999] 201-2, 214-5)。

これに対して本論文では、純粋経験に含まれる二側面を両立不可能なものとし両者を鋭く対立させる以上の解釈とは異なり、二つの側面に関するより柔軟な理解が可能であることを示す。つまり、ジェイムズはみずからの哲学的方法論を純粋経験に対して適用し、存在論と認識論という二つの視点から純粋経験を捉え、二つの側面が相互補完的關係にあると考えているという解釈が可能であることを示す。

なる純粋経験が捉え返されるという関係にあると論じる。こうすることによって、第三の解釈における純粋経験の二義性を踏襲しつつ、従来の研究では十分に明らかにされてこなかった純粋経験の二側面同士の相互補完的な関係が示され、両者の関係がより明瞭かつ強固なものとなる。

ところで、純粋経験の二側面に対するこのような統一的な解釈（存在論から認識論へと発展していくものとして純粋経験を捉える解釈）を可能にするものが、前章で明らかになった〈異なる視点から対象を考察する〉というジェイムズ哲学の方法<sup>64</sup>である。以下で論じられるように、ジェイムズは純粋経験を存在論と認識論の両面から考察することを通してみずからの哲学を展開している。二義性をもつ純粋経験概念を整合的に理解することは、このような考察法によって可能となる。しかし、複数の視点を用いるという方法自体も純粋経験に基づいた存在論から独立したものではない。なぜなら、考察のために用いられる複数の視点自体が、素材としての純粋経験から生まれた主体に属しているからである。こうして、ジェイムズ哲学の方法が彼の存在論の内に取り込まれ、後者は前者にとって不可欠な論点となる。このように、純粋経験の統一的解釈とジェイムズの方法論とはたがいに基礎づけあう関係にあるのだ<sup>65</sup>。

したがって、純粋の二義性はジェイムズの動揺<sup>66</sup>を意味するものではない。また、ジェイムズが『根本的経験論』以降の著作で二義性のうちの一方を捨てたという解釈<sup>67</sup>も採用する必要がない。なぜなら、純粋経験の存在論的な側面と認識論的な側面とは、複数の視点を取るというジェイムズの方法論によって統合され、相互に根拠を与えあう関係にあると考えることが可能だからである。以上の点を示すために、まず、存在論と認識論という二つの見方に即して純粋経験概念を検討していこう。

## 第2節：世界の素材としての純粋経験 — 存在論的な純粋さ

ジェイムズは『根本的経験論』において、世界の基礎的なあり方を純粋経験と捉える。純粋経験はこの世界に存在する「ただひとつの原初的な素材あるいは材料 (only one primal stuff or material)」であり、「すべてのものがそこから構成される素材」(ERE4: 17) である。ジェイムズはこうした立場からデカルト的な物心の二元論を批判した<sup>68</sup>。『根本的経験論』においては、心と物・主観と客観・意識と対象といった区別は、存在論的に独立した二つの領域を示すものとは見なされない<sup>69</sup>。そうではなく、人間経験に限定されない、より一般的な見地から世界の構造とわれわれの経験の成り立ちとが説明される。いいかえれば、「生じることすべてを……〔主観と客観という〕存在論的・二元論なしで記述すること」(ML254) がジェイムズの企図なのである。

本節では、ジェイムズが純粋経験の〈世界の素材〉としての側面に注目し、存在論的な視点から世界の諸部分の関係を記述している<sup>70</sup>箇所を考察しよう。

<sup>64</sup> この方法の詳細については本論文第3章で論じる。

<sup>65</sup> この点については本論文第3章第4,5節で論じる。

<sup>66</sup> こうした評価は McDermott [1977] xliv に見られる。

<sup>67</sup> このような解釈については前註 63 の Ford [1982], Gale [1999] を参照。

<sup>68</sup> この点については伊藤 [2009] 144 を参照。

<sup>69</sup> ジェイムズ哲学とデカルト的・二元論との関係については Lamberth [1999] 33, 66, 高坂 [1964] 215-6, 沖永 [2007] 467 を参照。

<sup>70</sup> 同趣旨の指摘は Taylor & Wozniak [1996] xiv に見られる。

まず、素材としての純粋経験の〈純粋〉とは、「いまだ中立的あるいは両義的であり、対象・主観という区別に先立つ存在者の形式」(MEN26-7)を意味する。認識主体と認識対象・心的存在と物質的存在といった区別は「経験それ自体のなかにあるわけではない」(ERE13: 31)。この世界は本来そのような区別以前のあり方をしている。ちょうど、机や本棚や箸が木という同じ素材から作られているように、痛みのような主観的経験とコップのような物質的対象も存在論的には純粋経験という同じ素材でできている。このような純粋経験は、物と心・主観と客観といったカテゴリーに分類される以前の中立的な素材であり、この世界を形成する形而上学的な素材として世界の至るところに遍在するのだ<sup>71</sup>。それゆえジェイムズは次のように述べる。

ある〔純粋〕経験の部分が〈意識的〉という性質を獲得するのは、その〔純粋〕経験に生じる脈絡 [= 純粋経験の諸部分同士の関係] にかかっているから、全〔純粋〕経験の総体は何ら脈絡をもたず、それゆえ厳密にはおよそ〈意識的〉とは呼ばれえないことになる。〔純粋〕経験の総体はひとつのあれ (a that) であり、ひとつの絶対者であり、思考と事物とに区別されておらず、また〔全体として見れば〕区別されることもできない途方もなく大規模な一個の「純粋」経験なのだ。(ERE66: 118)

ジェイムズはここで、純粋経験の〈世界の素材〉としての側面に注目し、世界の諸部分の関係を全体的に記述している<sup>72</sup>。純粋経験の全体(すなわち存在するものの総体)は、全体であるがゆえにその外部をもたず、〈意識的〉・〈物質的〉といった性格ももたない。なぜなら、それらの性格は、外部との関係を前提として成り立つものである以上、外的関係を結ぶ余地のないところでは獲得されえないものだからである。このように総体として見られた素材としての純粋経験は、「整理しようもない、まるで性質の違う諸関係の渾沌状態」(ERE66: 117)なのだ。

次に、中立的素材としての純粋経験全体の部分(個別の純粋経験)に眼を向けると、それら諸部分同士が多くの潜在的な関係をもっていることが見出される。つまり、個別の純粋経験にはさまざまな関係のもとで別様に現われうる能力と構造とが備わっている(ERE133: 212)。しかし、個別の純粋経験という特定の部分に焦点を当て、それを単独で取り出してみると、それらはどれも〈意識的〉・〈物質的〉あるいは主観・客観という区別に対して中立的である。すなわち、この世界は、どの時点においてもどの部分においても、その部分だけを取りあげれば〈純粋〉なのだ。ジェイムズは次のように述べる。

現在というこの瞬間的な領野は、いかなるときであつても [= どの任意の部分を取りあげたとしても]、私が「純粋」経験と呼ぶものだ。それはまだこの段階では、ただ潜在的・可能的に客観あるいは主観であるにすぎない。さしあたりそれは、無記で無限定の現実性ないし現実存在 (existence)、単純なあれである。(ERE13: 32)

<sup>71</sup> 純粋経験の遍在については沖永 [2007] 211 にも同様の指摘が見られる。

<sup>72</sup> 同趣旨の指摘は Taylor & Wozniak [1996] xiv に見られる。

純粋経験の全体がそうであったように、「現在というこの瞬間的な領野」として切り取られた個別の純粋経験も、主観・客観といった区別に対して中立的である。そのような区別は「個々の〔純粋〕経験に固有なものではありえない」(ERE77:132)。個別の純粋経験が精神的なものを表わしたり物理的実在を表わしたりするのは、「〔純粋〕経験同士がたがいに対して行う振る舞い、諸経験の関係の体系、諸経験の機能」(ERE77:132)によってである。すなわち、「あらゆるものの第一質料」(ERE69:120)である純粋経験の個別の部分が、周囲の部分にどのような反応をし、どのような影響を及ぼすかといったことが、その部分の身分を決めるのだ。

たとえば、「このペンのあとに続く諸経験がただそのペンを繰り返すばかりであるか、あるいはペンとは違っていても『現実的に』それに関係づけられるものである限りでは、ペンとその後続の諸経験とは安定して存在する物理的事物の一群をなすだろう」(ERE63:113)。すなわち、時間の経過にもかかわらずこのペンがいつでも同じペンとしてありつづけたり、いつでもほかの純粋経験に作用する経験であったりする場合、そのような経験群は物理的事物となる。それに対して、何か別のことを想像するとすぐに消えてしまうペン、移ろいやすい純粋経験、「同じ性質を同様にもちながら、それらの性質を『現実的に』発揮できないでいる経験群」(ERE17:39)は心的存在となる。つまり、ある経験が〈心的〉だということは、純粋経験の一片が世界の特定の諸部分(たとえば、情緒・その内容への注意・その内容を私に思い出させた数分前の観念など)に結びつけられ、「新しい連合体と関係を結ぶことによって初めて思考として分類されるに至る」(ERE109:180)という事態を指しているにすぎない。このように、個別の純粋経験はそれが属するグループが恒常的な性格をもつものであれば物質的事物となり、反対にそのグループ全体が移ろいやすいものであれば心的存在となるのであって、個別の純粋経験がそういった区別をあらかじめもつわけではない。

個別の純粋経験の振る舞い方にこのような差異が生じるのは、それぞれの純粋経験に傾向性と好みがあるからである。換言すると、個別の純粋経験は「ある仲間を排斥し、ほかの仲間を規定し、気の合う友人とそりの合わないものたちとをもつ」(ERE18:41)。この傾向性・潜在性は、全体としての純粋経験の推移のなかで分類され現実化する<sup>73</sup>。つまり、特定の純粋経験が「心的な経験から……ふるい分けられ、渾沌とした〔純粋〕経験全体のうちの安定した部分として沈殿・凝結し、物質的世界という名で呼ばれることになる」(ERE17:39)のである。

このようにジェイムズの議論においては、心的・物質的という区別が、中立的素材である純粋経験同士の振る舞い方の違いとして説明される。心的存在と物質的存在とのあいだに実体的な区別はなく、両者は存在論的に同種のものである。ただ、個別の純粋経験が、諸経験からなる二つのグループのどちらに属するかに応じて、こうした区別が生じるのだ。このように、両者を純粋経験全体における諸部分間の結合関係として説明することによって、従来の二元論に含まれ

<sup>73</sup> この点については伊藤 [2007] 157 を参照。「さまざまな種類の連結からできた渾沌が、刻一刻と推移していく。その推移のなかで物質と心の分離も、認識主体と客体の分離も、外的世界と内的世界の分離も成長していく — 結局、これが経験の領野、談話の宇宙の基本的な性格なのである……」。素材としての純粋経験はこのような豊饒さを含んでいるが、それがいまだ現実化していないという意味で主観・客観の区別に対して中立的であり、「純粋」なものである。

ていた断絶を解消することが、ジェイムズ哲学の目標であり特徴なのである<sup>74</sup>。

以上の議論を踏まえれば、次のように言うことができる。すなわち、純粋経験に関する言説は第一義的には存在論、つまり世界の基礎的なあり方についてのものである<sup>75</sup>。存在のこの段階では、経験する主体というものはいまだ措定されていない。それゆえ、その主体にどのようなものが与えられるかということも問われていない。ジェイムズによれば、そのような主体は純粋経験の諸部分が結びうる特殊な種類の相互関係にすぎないからである。では、主体は素材としての純粋経験という存在論的基盤からいかにして発生するのだろうか。次節ではこの点を考察しよう。

### 第3節: 素材としての純粋経験における主体の発生

前節で述べられたように、純粋経験の世界においては、潜在的にさまざまな関係をもつ純粋経験の諸部分が現実特定の経験群の一員となることでそのあり方を変える。こうして、「[純粋]経験のひとつの瞬間が、接続的であれ分離的であれ、ひとつの経験的織物を織りつつけていく推移によって次の瞬間へと増殖してゆく」(ERE42: 79)<sup>76</sup>。つまり、素材としての純粋経験全体の発展のなかで個別の純粋経験の存在身分も変転していく。

ところで、それらの関係のなかに、「心的状態を形成し、相互に連続していることを直接に意識している項と項とのあいだで経験される関係」(ERE23: 48)がある。この関係に付随して生じる経験群が、個別の主体、すなわち自我である。

記憶・目的・努力・達成・失望などからなる一体系としての〈自我〉というものの組織化は、すべての関係のうちで最も親密なこの種の関係 [=心的状態を形成し、相互の連続を直接に意識している個別的純粋経験同士の関係] に付随して起こる。そして、このような関係をなすもろもろの項は、多くの場合、実際にたがいの存在に浸透しあい、浸潤しあっているように見える。(ERE23-4: 48)

ここで述べられているように、自我という経験群は「すべての関係のうちで最も親密な関係」である。つまり、「ひとつの『心』ないし『個人的意識』とは、一定のさまざまな推移過程が混ざりあった一連の[純粋]経験を表わす名前」(ERE39: 74)であり、複数の純粋経験同士が密接に結びついたものなのだ。加えて、世界にはそれ以外の「さまざまな度合いの親密さ」(ERE23: 47)がある。それゆえ、このような関係から成り立つ個々の自我同士は、親密さの程度の違いによって区別されるにすぎない。このようにジェイムズは、従来の個別に独立した実体的自我を純粋経験同士の関係に解体するのである<sup>77</sup>。

では、自我を構成する諸経験同士の関係とはどのようなものか。それは、ある部分が別の部分

<sup>74</sup> このような特徴づけについては Taylor & Wozniak [1996] xvi を参照。

<sup>75</sup> 純粋経験の存在論的な性格については Perry [1935] vol. 2, 550, Ford [1982] 4, 76, 80, Bird [1986] 94-8, Gavin [1992] 83, Moller [2008] n. 13 を参照。ただし Bird [1986] 97 においては、こうした存在論的な解釈が最終的には斥けられている。しかし、Bird の議論にはテキスト的根拠が乏しく説得力を欠く。

<sup>76</sup> この点についてはジェイムズが、「世界には時の経過につれて統一性を拡大していく現実的な力が働いているように思われるということ」(ERE 24: 49) に賛同していることも参照。

<sup>77</sup> 同様の指摘は Gavin [1992] 81, Moller [2008] ¶ 35 にも見られる。

に〈気づく〉ということである。

「意識的」であるということは、単に存在することを意味するのではなく、報告され、知られてあること、自分の存在に付加された〈自分の存在への気づき (awareness)〉をもつことを意味する。これこそ、私有化する (appropriate) [個別の純粋] 経験が [別の個別的純粋経験の] あとに続くときに生じていることなのだ。(ERE65: 116) <sup>78</sup>

ある個別の純粋経験が別の純粋経験に気づき、それを自分のものとする。この気づきによって選り分ける主体と選り分けられる対象とが中立的な世界のなかに生じる<sup>79</sup>。いいかえれば、「純粋経験同士の関係しあう『複数の項』の一方が認識主体……となり、もう一方が認識される対象となる」(ERE4-5: 17)。この主体としての個別の純粋経験が、渾沌とした純粋経験の総体のなかから特定の純粋経験たちを取りまとめ、一個の自我という集団を形成する。この一連の作用が、上の引用において「私有化」と呼ばれているものである。

さらに、こうした主体の私有化作用によって世界に中心とその周囲とが生まれ (ML235)、主体の近傍が〈ここ〉となり、主体の行為するときが〈いま〉となる。また、より遠い部分、より以前の部分は〈そこ〉や〈そのとき〉と呼ばれる。いいかえれば、純粋経験全体のなかに特定の中心が生じることで、世界にさまざまな関係の度合いが発生する。こうして、全体としての純粋経験から発生した個別の主体的経験がほかの部分を序列化し組織化する<sup>80</sup>。

#### 第4節：純粋経験の与えられ方 — 認識論的な純粋さ

前節で論じられたように、ジェイムズの議論において、個々の経験主体とは素材としての純粋経験の推移を通じて生み出されたものである。では、こうして発生した主体にはいかなる経験が与えられるのだろうか。すなわち、主体に現われるものに焦点が当てられると、純粋経験はどの

<sup>78</sup> ここでは、個人という存在者の発生が、素材としての純粋経験の発展の一段階として存在論的に語られている。また、ここでの個人的意識の成立過程は、sciousness の流れから主我となる部分が生じ、その部分によって私有化が行われることで con-scioussness が成立するという、本論文第1章第2節において述べられた過程と同様の構造をもつ (ジェイムズが『根本的経験論』においても、私有化に関して『原理』と同様の考えを保持していたことについては ERE64: 113-5 を参照)。ただし、ここでの議論は、その適用範囲が実在全体に広げられているという点で『原理』の議論とは異なっている。すなわち『原理』のsciousness があくまで個別的自我の成立のみを扱う概念だったのに対して、ここでは、世界全体 (素材としての純粋経験) の運動から個物一般が生じるという個体化に関するより広範な議論の一例として、自我の発生が語られているのである。『原理』と『根本的経験論』とのこのような関係については後註 81 も参照。

<sup>79</sup> 純粋経験の世界のなかで〈気づき〉を含めた経験一般が生じること自体は、ジェイムズの議論の前提であり、その根拠や原因を問うことはできない。上の引用のあとでジェイムズは、〈気づき〉の発生の謎は「存在論的な困難」(ERE65: 117) であり、「もろもろの経験がいったいいかにしてそれ自身を生じさせるのか、あるいは、そういう経験のもつ性格や関係がなぜ現にいま現われている通りのものになっているのか」という問題について、われわれは理解の端緒さえ掴むことができない」(ERE66: 117) と述べている。

<sup>80</sup> 主客に対して中立的な存在がはじめにあり、そこから主体が生成し、私有化・序列化を行うという以上の議論は、『原理』にも見られるジェイムズの一貫した主張である。本論文第1章第2節と前註 78 とを参照。また、以上の考察からは、素材としての純粋経験には自己展開の原理という能動性が備わっていることも見て取れる。本節冒頭の引用 (ERE42: 79) と前註 76 を参照。

ような相貌を見せるのだろうか。ジェイムズがこのような認識論的側面に注目し、その視点から純粋経験を語るのは、上述の存在論的記述に加えて、われわれに現われる経験をも純粋経験として記述し、純粋経験の具体的側面を明らかにするためである<sup>81</sup>。

まず、主体に与えられるものとしての純粋経験は「直接的な生の流れ」であり、「この流れが材料となり、われわれは概念的カテゴリーを使い、そこにあとから反省を加える」(ERE46: 84)。

そのような〔主体に与えられるものとしての純粋〕経験は、あとで必要になるもろもろの識別がまだなされていない、知覚の原初的段階を示している。そこには、はっきりした種類の一片の経験がある。けれども、最初にそこにあるのは「純粋な」事実としてなのだ。(ERE73: 125)

この引用からは、所与としての純粋経験の二つの特徴を読み取ることができる。第一に、この意味での純粋経験は、心的・物質的という分節がなされる以前の「感じまたは感覚の別名」(ERE46: 84)にほかならないという点である。それは「一片の純粋経験にすぎず、それ自体では、ひとつの脈絡では対象として振る舞い、ほかの脈絡では心的状態として現われる単なるあれ」(ERE9: 25)である<sup>82</sup>。第二の特徴として、所与としての純粋経験、すなわち「単なるあれ」には、ほかの経

<sup>81</sup> 本節で述べられる純粋経験の認識論的側面がもつ特徴は、本論文第1章第1節において述べられた〈意識の流れ〉がもつ特徴と重なる点が多い。これは、『原理』が、ジェイムズ哲学の存在論的記述に対して具体性を補うという性格をもっているからである。このことをジェイムズ哲学の発展史的観点から述べれば、まず『原理』において意識に直接与えられたものが〈意識の流れ〉として記述され、その後、この議論の適用範囲を実在全体に拡張した『根本的経験論』が構想されたということになる。『原理』と『根本的経験論』とのこのような関係については Lamberth [1999] 21-2, 27, Moller [2008] ¶ 23, 『根本的経験論』樹田・加藤訳 236 訳註(10), 沖永 [2007] 98, 伊藤 [2009] 158 を参照。

また、純粋経験の認識論的側面はジェイムズ哲学にとって不可欠なものである。仮にわれわれが純粋経験の素材としての側面しか見ないのであれば、純粋経験は単なる理論的要請にすぎないものになってしまう。反対に、われわれが主体に与えられた具体的経験にのみ目を向けるのであれば、ジェイムズ哲学は単に感覚的経験を偏重する狭隘な世界観に留まるだろう。ジェイムズは、これら二つの過ちを避けるために純粋経験に二つの側面を与えた。いいかえれば、二側面を備えた純粋経験概念を用いることによって、ジェイムズ哲学は、具体性を重視するだけでなく〈経験一元論という形而上学〉(ただし、一元論ではあるが、経験の内容が豊饒で多元的である)へと拡張されたのである。

このことは「純粋経験」という用語にも表わされている。すなわちジェイムズは、一方で主観・客観という区別以前を意味する「純粋」という語を付加することによって「経験」を主観的領域から実在全体へと拡張し(これが純粋経験の存在論的側面に対応する)、他方で具体的なものと密接につながる「経験」を用いることによって「純粋」に(主体に与えられるものの豊饒さ)というもうひとつの意味を与えたのである(これが認識論的側面に対応する)。この点は Lamberth [1999] 30 においても述べられている。

Lamberth はその箇所、純粋経験にこのような二面性をもたせた結果、「ジェイムズは、みずからの哲学の基本単位である純粋経験を、客観的なものと主観的なもの・形而上学的(概念的)なものとの現象学的(感覚的)なものとの合流地点として扱う」ことが可能になったと主張している。また Lamberth がジェイムズ哲学を、この世界に立ち現われるいかなるものをも排除せず、生の豊かさを十全に汲み取り、理論的なものと具体的なものを「多元的に包括する哲学」(Lamberth [1999] 26)と評していることも参照。

<sup>82</sup> たとえば、ある主体の眼前に現われている部屋という(所与としての)純粋経験は、一方では特定の主体の「個人的伝記」という脈絡に属し、他方では「その部屋を部分とする家の歴史」(ERE8: 24)という脈絡に属する。部屋の光景という純粋経験は、前者の脈絡において、これまでにその主体が経験してきたこと(「感覚・感情・決心・運動・分類・期待などからなる一連の系列」(ERE8: 24))と、これからその人が経験するだろうこととつながっている。それと同時に、この同じ純粋経験が後者の脈絡においては、「大工仕事・壁紙貼り・家具の取り付け・暖房の工事」(ERE9: 24)といった先行する一連の作業と未来に行われうる作業(模様替えや解体工事など)につながっている。このように、二つの脈絡のうちどちら

験と結びつき、さまざまな役割を果たしうる能力ないし潜在性が備わっている (ERE9: 26, ML254)<sup>83</sup>。いいかえれば、所与としての純粋経験は「一と多の両方で〔潜在的には〕充滿しているが、〔まだ〕表面に現われていない〔=現実化していない〕点に満ちている」(ERE46: 84)。所与としての純粋経験にこのような特徴を与えているのは、素材としての純粋経験である。つまり、素材としての純粋経験が存在論的な基盤となり、所与としての純粋経験のこうした性格(中立性と潜在性)を成立させていると考えることができる(MEN30-1)。このような特徴が、主体に現われた経験が〈純粋〉だということの内実である。

さらに、与えられた純粋経験に備わるこの潜在性は、時間のなかで展開し現実化していく。所与としての純粋経験が被るこのような変化についてジェイムズは以下のように述べる。

純粋経験の流れは、それが〔主体的経験に対して〕生じるとすぐにもろもろの強調点で満たされていく傾向をもち、こうして強調され目立ってきた諸部分同士が同一のものとされ、固定され、抽象化されることになる。その結果、経験はまるで形容詞や名詞・前置詞・接続詞などが織り込まれているかのような状態で流れていく。(ERE46: 84)

こうした経験の自己展開が生じるのは、主体に与えられる純粋経験がつねに不十分なものであり、その内容を塗り替える「より以上のもの (*more*) によって不断に縁どられている」(ERE35: 67) ことによる。所与としての純粋経験は、潜在的に全宇宙を含んでいるが、その顕在的な部分のごくわずかである。縁量としての曖昧な部分が、時間の経過のなかで明瞭な部分になり、それまで中心にあったかつての明瞭な部分に取って代わる。すなわち、「世界が与えてくれる一連の推移的な諸経験」(ERE14: 33) が、所与としての純粋経験の明瞭な部分に対して周辺部から押し寄せてくる。これによって経験内容が更新されつづける。ジェイムズによれば、「このような発展は、いかなる哲学も認めずには済まされない究極の事実」(ML256) である。こうして、主体に与えられる純粋経験も、素材としての純粋経験と同型の発展(潜在的な性質が時間の経過のなかで顕在的な形をとって現われる)を辿ることになる。

以上の考察を通して、純粋経験の二つの側面(存在論的・認識論的)のあいだの関係も明らかになる。まず注意すべきことは、中立的な素材としての純粋経験がそのまま主体に現われるわけではないという点である。主体に与えられるものはつねに具体的な何か(所与としての純粋経験)である。すなわち、「一片の純粋経験のうちのどれであれ、それが何からできているのかと尋ねられれば、答えはいつも同じである。『それはあれから、まさに現われるままのもの、すなわち空間・強度・平坦さ・茶色さ・重さ・その他さまざまなものからできている』」(ERE14-5: 34-5)。つまり、認識論的視点から捉えられた純粋経験とは、「こういう感覺的性質のすべてを表わす集合

---

の方向を辿るかによって、同一の純粋経験が異なる相のもとに現われる (ERE9: 25)。もちろん、個別の純粋経験に脈絡を与える際に、その主導権が主体の側にある(想像や身体の移動によって生じる所与の変更)こともあれば、世界の側にある(主体の自由にならない所与の抵抗。この点については ERE12: 30 を参照)場合もある。

<sup>83</sup> この点については Seigfried [1973] 339 も参照。「純粋経験において与えられているのは、多数の推移と傾向性とからなる諸関係である」。

名詞」のことであり、したがって、「あらゆる事物を構成する普遍的な要素 [=素材としての純粋経験] など、[認識論的には] どこにも現われることはない」(ERE15:35)。眼に見えるもの、手で触れるもの、一般に感覚できるものは何であれ所与としての純粋経験であって、この世界を構成する素材としての純粋経験ではないのだ。

とはいえ、所与としての純粋経験も、素材としての純粋経験とまったく別のものというわけではない。前者は後者から生い立ったものだからである。そうであればこそ、両者は中立性・潜在性という特徴を共有し、潜在から顕在という同じ経路を辿り発展することもできる。他方、所与としての純粋経験が素材としての純粋経験の発展の一段階にすぎないという点で、両者は異なっている。すなわち、前者は、後者が私有化に伴って秩序づけられた段階の純粋経験である(それゆえ、上で述べたように、素材としての純粋経験が発展段階を無視してそのまま所与としての純粋経験として現われるわけではない)。この所与としての純粋経験の成り立ちが、前節では主体の発生という存在論的な側面から記述され、上の引用(ERE14-5: 34-5)では発生した主体の側から認識論的に語られているのである<sup>84</sup>。

こうして、認識論的な視点から捉えられた純粋経験は、存在論的な純粋経験に認識根拠を与えていると言える<sup>85</sup>。反対に、素材としての純粋経験は、主体に与えられる純粋経験の発生を説明しようという点で存在論的により基礎的なのである。

それゆえ、純粋経験の二つの面はたがいに相容れないものではない。ジェイムズは、あるときは素材としての純粋経験の展開過程に焦点を当て、また別のときには、生成した主体に与えられるものと主体によって生まれる世界内の差異とに重点を置く。取られる視点に応じて純粋経験の相貌が変化するだけであって、そこに矛盾はない。したがって、純粋経験概念の二面性は、従来の研究において指摘されたような対立ではなく、われわれの経験と世界とをありのままに捉えなおすというジェイムズ哲学の基本姿勢を体現するものなのだ。

こうして、純粋経験を複数の視点から語るという方法に着目することが、この概念を整合的に理解するための要であることが示された。すなわち、まず、中立的な第一質料としての純粋経験から主体・視点が生成するということが、存在論的な視点から語られた(第2,3節)。次に、この主体に視点が移され、そこに与えられる経験が認識論的な視点から記述された。そこでは、この主体がパースペクティヴの原点となり、渾沌とした経験に秩序を与えるのだった(第4節)。こうして複数の視点を用いるという方法論が、純粋経験の統一的解釈(純粋経験の二側面を、存在論から認識論への発展として理解する解釈)を基礎づけていると考えることができる。そこで、この方法の詳細について章を改めて考察しよう。

<sup>84</sup> 本論文の解釈とは異なり、複数の解釈者はこの箇所(ERE15: 35)をジェイムズによる純粋経験の否定として捉えている。McDermott [1977] xlv, Ford [1982] 118n. 8, Gale [1999] 208-10を参照。これに対して、本論文と同方向の解釈はLamberth [1999] 24に見出せるが、そこには視点の複数性という論点は含まれていない。

<sup>85</sup> この点についてはLamberth [1999] 31, 35を参照。

### 第3章:ジェイムズ哲学の方法論 — 世界への多角的アプローチ

前章までの議論を通じて、ジェイムズが、われわれの経験と世界とを複数の視点から捉えることによってみずからの哲学を構築していることが明らかになった。では、このような視点の取り方そのものはどのようにして正当化されるのだろうか。いいかえれば、哲学を語るジェイムズの立脚点はいかなるものなのか<sup>86</sup>。

この問いに答えるために、本章ではジェイムズ哲学の方法論をより詳細に考察し、これがジェイムズの世界観と哲学観とに基づくものであることを示す。まずジェイムズの哲学観を検討し、個人の気質に基づくヴィジョンが哲学だと考えられていることを見る(第1節)。しかし、哲学は単に個人的なものに留まるわけではなく、具体と抽象・知覚と概念といった複数の道具と視点とを柔軟に使い分ける営みであり、ジェイムズ自身が目指した哲学もこのようなものである(第2節)。加えて、個人の哲学は宇宙自身による自己表現の一形態でもある(第3節)。このことから、宇宙と個人ないし個々の視点とは、前者の行う思考が後者を発生させるという関係にあることが分かる。こうして複数の視点によるアプローチというジェイムズの用いる方法が、純粹経験からなる宇宙の一部として位置づけられる(第4節)。以上の議論を通して、本論文第2章で論じられた純粹経験に基づく存在論と、本章で述べられる方法論とが相互に支え合う関係にあることが示される(第5節)。

#### 第1節:ジェイムズの哲学観 — ヴィジョンとしての哲学

ジェイムズは哲学を何よりもまず個人の抱くヴィジョン・世界観であるとする。哲学は、この宇宙<sup>87</sup>を全体として説明する「包括的な見解」であると同時に、根拠のない独断ではなく、「生に対する知性化された態度」(SPP10: 5)<sup>88</sup>である。それに加えて哲学は、その人間がこの世界をどう受け止め、それに対してどう身を処すかという姿勢を示すものでもあるとジェイムズは考える。この意味で、ひとつの哲学は「ひとりの人間の心の奥底の性質を表現したもの」(PU14: 17)であり、「各人の全性格と全経験とによってその人に押しつけられた、生の全衝動の感じ方、生の流れ全体の見方」(PU14-5: 17)である。

加えて、ジェイムズは『プラグマティズム』(Pragmatism [1907])において、哲学は推論や論証によって真理の獲得を目指す、純粹に知性的にのみ行われるわけではなく、個人の気質

<sup>86</sup> この問いがジェイムズ哲学にとって重要であるのは、どの視点から世界を語るのかという点について、ジェイムズが『原理』以来つねに注意を払っているからである。世界がわれわれの視点の取り方次第でさまざまな相貌を見せるものである以上、われわれは自分たちがどの視点から世界を描いているのかということにいつも自覚的でないといけないとジェイムズは述べる。たとえば、『原理』における視点の混同(心的事実そのものを語る視点と、それを外側から語る心理学者の視点との混同)は、「心理学者の誤謬」(PP195)として批判される。ジェイムズが『原理』以外でこの点に注意を促している箇所はP73: 111-2, PU110-1: 184-6, SPP70: 115-6などである。

<sup>87</sup> ジェイムズは、もろもろの存在者が住まう場所を表わすことばとして「宇宙(universe)」と「世界(world)」という語をほぼ同義のものとして用いる(たとえば、PU9: 8, 16: 22, 25: 35, 28: 39, 140: 234-5)。この点については著作集の索引(ERE315, PU484-5)においても同様に扱われていることを参照。そのため本論文でもこれに倣う。

<sup>88</sup> この点については以下も参照。「哲学者の真理を〔ほかの真理から〕分かちつものは、それが推論によって得られたものだ」という点である。哲学者は〔根拠のない〕想定ではなく論証によって真理を獲得しなければならない」(PU11: 11)。

(temperament) にも依存するとも述べる。すなわち、「哲学の歴史の大部分は人間の気質同士の衝突の歴史」(P11: 11) であり、「哲学者の気質が、より厳密で客観的な前提のいずれよりも強い傾向を彼に実際に与える」(P11: 12)。ここでの「気質」とは、ある個人がもつ思考や気分・行動・態度といったものの傾向性であり、「重点の置き方の違い」(P12: 14) である。普段どのようなものにどのような態度を示すのか、何に敏感で何に鈍感であるのかがその人の気質を表わす<sup>89</sup>。これを哲学の場面に適用すると、どのような事柄を合理的と見なすかに関するその人の傾向性が気質であり、その気質が哲学説の形成に影響を及ぼすということになる。

このように、ある哲学を理解するためには、その哲学を述べる個人の気質を見ることが不可欠である。また、現に気質に基づいて哲学が構築されているにもかかわらずそれに触れないのであれば、それは「われわれがもつすべての前提のうちで最も有力なものに決して触れない」という点で「不誠実」(P11: 12) であるだろう。哲学はこのように個人のあり方と切り離せないのだから、「すべての偉大な哲学者の著書はその数だけの人間存在に等しい」(P24: 32) ことになる。哲学というものは、「同じ被造物である某の体臭 (personal flavor) が、いかにひどく風変わりであるかを暴露するもの」(P24: 32) なのだ<sup>90</sup>。

さらに、時空的にも認識能力においても有限な存在者であるわれわれが各自のパースペクティブから世界を描くものだから、どんな哲学も「世界を要約的にスケッチしたもの、つまり世界の略図」(PU9: 7) でしかありえない。また同じ理由から、この略図を描く際に使える材料も世界のごく一部分に限られている。それゆえ、哲学は蓋然的な結論で満足せざるをえず、不可謬な哲学体系なるものはありえないことになる<sup>91</sup>。

加えて、哲学の描写は概念<sup>92</sup>を用いて行われる以上、具体的なものから遊離し、それを歪めて

<sup>89</sup> ジェイムズが用いる「気質」という概念については、堀 [2003a] 93 において、「論理的正当化に先んじて親密さと正確さのいずれかに重心を感じさせ、なおかつその重心に見合う形態の宗教や哲学を受容する方向へと促す傾向性を、ジェイムズは仮に『気質』と呼ぶ」と述べられていることも参照。

<sup>90</sup> Perry [1935] vol. 1 657 によれば、ジェイムズは、哲学に対して気質が大きな影響力をもつという考えをフランスの新カント派の哲学者ルヌヴィエ (Charles Renouvier, 1815-1903) から学んだ。この点については Madden [1979] xviii も参照。

<sup>91</sup> この点については以下を参照。「そこから眺めれば世界が絶対的に単一の事実として現われてくるような視点などありえない」(WB6: 3)。「多元的な世界 [=ジェイムズの考える宇宙] は帝国や王国よりも連邦共和国に近いものである。いかに多くのものが集められ、いかに多くのものが意識や行為の活動する中心に現前していることが認められようとも、別の何かが [中心から外れたところで] 自律的に存在しており、統一から逃れ、還元されずに残っている」(PU145: 244, cf. MEN4)。ひとつの視点から捉えられるものを絶対視せず、それが誤る可能性と、その視点とは異なる視点や捉え方の可能性 (すなわち視点の可謬性と複数性) とをつねに認めるこのような考えが、ジェイムズの多元的世界観である。

<sup>92</sup> 本章の後半でも論じるように、ジェイムズは概念 (concept) を、主体の注意作用によって切り取られ、それ自体で固定された意識の流れの部分と見なす。すなわち、「われわれが [意識の流れの部分] を概念化するとき、われわれは [意識の流れの部分] を切り出し、固定し、固定したもの以外をすべて排除する。ひとつの概念は、〈ひとつのあれであってほかのものではないもの〉を意味する」(PU113: 194)。また次のようにも述べられる。「知覚と概念との重要な相違点は、知覚が連続的で、概念が不連続的だという点である。……各々の概念は、みずからが単独で意味するものだけを意味し、それ以外のいかなるものも意味しない」(SPP32: 42)。つまり、概念にはそれぞれ固有の意味があり、複数の概念の意味同士は截然と区別されているとジェイムズは考えている (ただし、類似した意味をもつ概念同士の区別をどのように行うのかについて、ジェイムズは何も論じていないように思われる)。ここで言われる概念の「意味」とは、概念が特定の対象を時間的・空間的隔たりを超えて指示する作用のことである。「知覚はもっぱら〈いま・ここ〉にのみ関わる。[それに対して] 概念は、似ているものと似ていないもの・未来や過去・はるか遠方のことに関わる」(SPP43: 65)。ジェイムズによれば、われわれはこのような概念を使いみずか

しまう危険性がそこにはつねにつきまとう。つまり、「ある手続きが成文化されるときはいつでも、そこに含まれるかなり微妙な精神が消滅してしまう」(VRE245: 下 77) 恐れがある。それゆえジェイムズは次のように述べる。

概念的な手続きは事実を分類し、規定し、解釈することはできるが、事実を生み出すことはできず、また事実の個性を再現することもできない。そこ [=事実] にはつねに何らかのプラスがあり、このもの性 (*thisness*) があり、これに答えることができるのは感情だけなのだ。

(VRE359: 下 295) <sup>93</sup>

これはどういうことだろうか。まず、本論文第1章第1節および第2章第4節で論じられたように、われわれに与えられる具体的経験とは、全宇宙を縁量として包含するひとつの連続体であり、明瞭な諸部分へと分節される以前の豊饒な混沌状態であった。これは、ジェイムズの死後に出版された『哲学の諸問題』(*Some Problems of Philosophy* [1911]) においては、「多即一 (*much-at-ance*)」の連続的な「知覚の流れ (*perceptual flux*)」(SPP32: 42) とも呼ばれる。ジェイムズによれば、このような具体的経験こそ、「存在するすべてのものが直に与えられる」場であり、「各人の生の記録の最も信頼すべき材料」(SPP78: 131) である。

ところで、このような知覚の流れの一部に焦点を当て、不変的なものとして固定し切り取るものが、ひとつの概念を形成することである。

われわれは、こうした生のままの感覚的多様から注意作用によっていろいろな対象を彫り出し、概念作用によってそれらに名前を与え、永久に同じものとする。……われわれは感覚的連続体の各部分の何であるか (*what*) を言い表わす。概念とは、このような連続体から抽象された何であるかの全体なのだ。(SPP32-3: 43-4)

たとえば、われわれが何らかの文章を書いているとしよう。そこには、あることを考えながら脇に置いてあるメモを見つつキーボードで入力し、変化していくディスプレイ上の文字列を目で追い、ある姿勢(大抵の場合猫背)を取り、その日の体調や気分、天候、部屋の温度・湿度などを漠然と感じる等々といった経験が、統一体(「感覚的多様」として現われている。この統一体の内容は時々刻々変化する(参照するメモが別のものになる、喉が渇く、腰が痛くなる、外が暗くなるなど)。そうした多様な内容をもつ統一体のごく一部に対して、われわれは「執筆作業」という概

---

らの人生の行程を均し、生きやすくする。「直接的な知覚の流れを、諸概念とそれらの結合、つまり概念的秩序全体に置き換えることによって、われわれの精神の展望は非常に拡大される。……概念を用いて不在のものを探しまわったり、遠隔のものに巡り合ったり、積極的にあれやこれやと道を変えたり、経験を修正したり、経験がいかなる目標に結びつけられているのかをその経験に語らせたりする。……こうしたことはすべて、知覚の流れを統御し、その流れの遠く隔たった部分と出会うための方法である」(SPP 39: 56-7)。

<sup>93</sup> この点については以下も参照。「実を言えば、概念というものは(転んだあとの杖)みたいなもので、[過ぎ去ったことを]回顧的に理解するだけの力しかもちあわせていない。……概念は単なる抜粋的な輪郭や大まかなスケッチを与えることができるだけだ。そしてその空白を満たすには知覚の力を借りなければならぬ……」(SPP54-5: 85-6)。

念をあてがう。この概念を用いることによって、われわれの行為は「執筆作業」として同定される。

しかしそのとき、昨日の作業と今日のそれとのあいだにある無数の差異（先の引用における「何らかのプラス」）は切り捨てられている。われわれが着ている服も、体調も、パソコンに向かう時間帯も、考える内容も、昨日とはまったく異なっているかもしれない。「執筆作業」という単一の概念では捉え尽くすことのできないこのような細部を無視し、抽象的な概念を具体的なものより不当に重んじてしまうことを、ジェイムズは「悪い主知主義(vicious intellectualism)」(PU32:48)と呼び批判する。われわれが一週間の生活を振り返り、それを執筆作業という概念で括ったうえで、「今週は執筆作業ばかりで単調だった」などと言うとすれば、それは概念の同一性にのみ目を向け、無数の細部を見落とす「悪い主知主義」の態度だということになる。

こうして、ジェイムズの考えに従えば、哲学には二重の限界があることになる。すなわち、世界を眺めるパースペクティブとしての哲学は、気質に左右される有限な個人に属する（眺めの有限性・偏向性）と同時に、世界を捉える手段である概念は、具体性を捉えきれない（道具の限界）のである。

## 第2節：多角的パースペクティブと調停的態度

しかし、だからこそ概念を扱う哲学と具体的な領域とは、たがいに協力し「たがいの欠陥を補いあう」(PU112:192) 必要があるとジェイムズは考える。一方で、有限な視点に囚われているからこそ、われわれはより多くの材料を直接的経験に求めなければならない。また道具である概念が抽象に留まるからこそ、具体的な経験によって事実との接触を保ちつづけなければならない。「[概念を扱う] 知性は生 (life) から生まれたのだから、生へと戻らなければならない」(MEN11)。さもないと、概念は具体的経験という内実を欠いた空虚なものになってしまうだろう。他方で、具体的な経験も、そのままではあまりに雑多であり、「花が咲き乱れ、昆虫がぶんぶん飛び交う途方もない混乱状態」(SPP32:43) にすぎない。内容が充実し、個別の状況が前面に出ているので、世界のほかの部分とのつながりが見通せない。その経験から意味を読み取り帰結を引き出し、それを一般性のあるものにするためには、経験の特定の側面に注目し、その側面にそれと類似したほかの経験を指示させるという概念化の作業が不可欠である。こうすることで、特殊な事態から距離を取り、「事物の諸要素のあいだのさまざまな関係を描いた巨大な地図 [=概念の集合]」(SPP43:64) を描くことによって次の行動の指針を作り、来るべき事態を予測することもできるようになる<sup>94</sup>。

ジェイムズによれば、哲学と具体、概念と知覚とのあいだにはこのような相互交流があるべきであり、しかも両者の明確な切り分けは実際には不可能である。たとえば、いま私の目の前には

<sup>94</sup> この点については以下を参照。「[概念的なものとは知覚的なものという] 二つの要素は、あたかも山中で打った一発の銃声が、山彦や反響する轟音の重畳のなかに包み込まれるように一緒に包み込まれている。それでも、知性による反響は、それが包み込んでいる知覚的な経験を拡大・延長し、その知覚的な経験を遠く隔たったところにある存在の部分と結びつけてくれる。そして、今度はこうした知覚的反響からなる観念が、複雑な音響のなかから一部の音色を選び出す共鳴器のような役割を果たす。つまり、それらの観念は、われわれの知覚をいくつかの部分に分解し、その要素を抽象し分離するのに役立つのである」(SPP 59:93)。ここでは、概念によって知覚的な経験が分解され、その一部が抽象される過程が述べられている。

パソコンのディスプレイがあり、その横に辞書やペンが見えている。肌寒さや若干の空腹感を覚え、エアコンの作動音や家の外を通る人の話し声が聞こえる。このように立ち現われた世界のどこまでが知覚的で、どこからが概念的なのか。両者は「継ぎ目を見分けることができないくらい巧みにつながあわされている」(SPP58:93)<sup>95</sup>。しかもジェイムズによれば、双方のあいだには往復運動も存在し、「概念は知覚から流れ出し、再び知覚に流れ込」(SPP31:41)み、「知覚は思考を刺激し、思考は知覚を豊かにする」(SPP59:93)。なぜなら、知覚と概念は「同じ種類の素材でできている」(SPP58:92)からである<sup>96</sup>。この運動において、具体的経験のなかの本質的なものと偶然的なものとの概念のふるいかけられる。反対に、概念も具体によるテストに曝されることで現実に通用するかどうか判断されるのである<sup>97</sup>。

このように両者が突きあわせ影響を与えあうなかから、この世界に関して誰もが同意できる地点を探す営み、これがジェイムズの目指す哲学だ。つまり、ジェイムズが考える〈あるべき哲学〉とは、個々人の気質から出てくる単なる主観的意見ではなく、また、現実世界の具体性をとりこぼす粗雑な地図に留まるものでもない。加えて、概念的領域へと飛び去ったまま特殊な経験に戻ろうとしない抽象的思弁でもなく、知覚的経験に浸って満足する狭隘な感覚主義でもない。むしろ、哲学とは、個人の思いと客観的世界、具体的知覚と抽象的概念という対立を調停するものでなければならない。

したがって、こうした調停的態度、いいかえれば「〔生を〕破壊してしまう知性ではなく、〔生を〕再建する知性」(MEN11)は、ジェイムズの目指す哲学にとって必要不可欠なものである。それは、具体との接触をつねに保ちつつ、同時に抽象による一般化・普遍化をも行い、概念と知覚の双方の偏りを修正し補うことを可能にするような知性である。自身の気質から逃れることのできない哲学者<sup>98</sup>と世界<sup>99</sup>との協同作業は、そのような知性によってこそ行われる。そして、この作業が「有限な人間の生活が営まれるこの現実世界と何らかの積極的な関係を結ぼうとする哲学」(P17:21)であり、ジェイムズの目指した哲学なのだ<sup>100</sup>。

こうした哲学の構築のために、ジェイムズは複数の視点を用いて実在を語る。そこで語られたことは、どれも現実世界の描写として採用されうる。こうした臨機応変な構えは、ジェイムズ哲学が「仲介者・調停者」となり、「もろもろの理論を『硬化させない』」(P43:64)ものとなるために欠かせない。またこのような構えが、ジェイムズ哲学に備わる重要な一面なのである<sup>101</sup>。

<sup>95</sup> 知覚と概念との融合については ERE16: 37, MT54: 46, MEN31 も参照。

<sup>96</sup> ここで言われる「同じ種類の素材」とは、本論文第2章で論じられた素材としての純粹経験にほかならない。すなわち、知覚と概念との相互作用を可能にする存在論的基盤が、素材としての純粹経験である。

<sup>97</sup> 概念のテストについては次節において論じる。

<sup>98</sup> 個人的なもの・主観的なものから抜け出そうとすることは、かえって〈その人が一般的なものを好む気質の持ち主である〉という事実を浮き彫りにするだけである。この点は本論文第4章において主題的に論じる。

<sup>99</sup> ジェイムズ哲学における世界の特徴については次節において論じる。

<sup>100</sup> この点については以下を参照。「概念的な認識が自己充足的であることを認める点で合理論者たちに与しながら、同時に概念的な認識の十全な価値は、概念的認識と経験的な実在を再び結びつけることによるのみ得られると主張する点で経験論に味方するということが可能である。こうした調停的な態度こそ、われわれの取るべき態度ではないか」(SPP36:51)。ここからも、具体的な次元と抽象的な次元の双方を用いるジェイムズの姿勢を読み取ることができる。

<sup>101</sup> ジェイムズ哲学のもうひとつの側面(宇宙の自己表現としての哲学)については次節において論じ

ところで、知覚と概念とをこのように柔軟に使い分けて世界を記述するという手法は、前章まで論じられた複数の視点の取り方の内実である。すなわち、知覚と概念との相補関係（知覚的実在を経験の基底に据えると同時に、概念を用いて知覚から有用な帰結を取り出すこと）は、『原理』と『根本的経験論』における二つの描写（個々の主体に与えられたものに対する、より内在的で認識論的な視点からの描写と、所与を分節し俯瞰的に比較し、その成立過程を説明する存在論的な視点からの描写）の関係と同じである。いずれの対（知覚と概念の対・認識論的視点と存在論的視点の対）も、二つの手法を駆使することで一層詳細な描写を世界に与えようとしているからである。それゆえ『原理』における自我論と意識論、また、『根本的経験論』における純粹経験の二つの側面とは、現実世界に対してさまざまな視点から多角的にアプローチするというジェイムズ哲学の一貫した方法の実例なのだ。

以上の議論を踏まえれば、本章の冒頭で提起された問題（『原理』と『根本的経験論』における視点変更を可能にさせるものがジェイムズ哲学のなかにあるのか）に一定の解答を与えることができる。すなわち、状況に応じて複数の視点を併用することは、彼の哲学の根幹であり、世界へ向かう彼の姿勢そのものである。よって、実在に対するこのような探究法は、ジェイムズ哲学の特性を考慮すれば、至極当然のものと言える。

しかしもう一步踏み込んで、このような相補関係がジェイムズ哲学の枠内で成り立つのはなぜなのかを問うてみよう。この問いによって彼の哲学のもうひとつの特徴、すなわち、哲学は個人の営みであるだけでなく、宇宙そのものの自己表現でもあるという特徴が明らかになるだろう。先述の知覚と概念との相互連関、複数の視点の転換もこの特性によって最終的に基礎づけられることになる。

### 第3節：〈可塑的な宇宙の自己表現〉としての哲学

本節ではジェイムズ哲学における個人のあり方と、この世界における哲学の占める場所を明らかにする。

よく知られているように、ジェイムズは個人の経験が何にもまして重要だと多くの場所で述べている。哲学の場面<sup>102</sup>だけでなく、宗教<sup>103</sup>や道徳<sup>104</sup>に関してもその姿勢は一貫している。しかし、ジェイムズ哲学における「個人」とは、決して世界や他者から孤立した存在ではない。それは世界のなかに、その「親密な (intimate) 部分」(PU21: 29) として織り込まれたものなのだ。「経

---

る。

<sup>102</sup> この点については以下を参照。「われわれ哲学者たるものは、あなた方が抱くそういう感じ [=好きか嫌いかという本能的な人間的反応] を考慮しなければならない。……すべてわれわれの哲学を最終的に裁くべきものはそういう感じなのだ」(P25: 34)。

<sup>103</sup> 宗教において真偽を決める最終的な基準が、神学などの抽象的な思弁ではなく「人間経験の声 (the voice of human experience)」(VRE265: 下 117) であるという点については、たとえば VRE265-6: 下 116-8, 359-60: 下 296-7 などを参照。ジェイムズ宗教論においてこうした個人主義的傾向があることは、Taylor [2002] chaps. 1, 4, 高木 [1971] 174 においても指摘されている。さらに、こうした評価が存在することについては Smith [1985] xviii, 堀 [2003b] 36 も参照。

<sup>104</sup> この点については以下を参照。「もし、ある理想についての判断が別の理想についての判断に比べて客観的により善いとすれば、その〈より善さ〉(betterness) は誰かの現実の知覚のうちに具体的に宿らされることによって肉づけされなければならない」(WB147: 248, 強調は引用者による)。

験主義者であろうと合理主義者であろうと、われわれはみな宇宙の部分なのであり、その宇宙の成り行きに対して同じひとつの深い関心を分かちあっている」(PU11: 10, 強調は引用者による)。そして、宇宙の一部であるわれわれが自分たちの住む世界をそれぞれの立脚点から描こうとすることが、先に述べられた意味での哲学である。このことを逆方向から表せば、宇宙がみずからを理解するために行う「至高の反応 (a supreme reaction)」(PU21: 29) がわれわれの哲学だということになる<sup>105</sup>。それゆえジェイムズは以下のように述べる。

もろもろの哲学は宇宙の親密な部分であり、宇宙が宇宙自身について考える何事かを表現している。いうなれば、ひとつの哲学は、〈宇宙の宇宙自身に対する非常に大きな反応〉である。……哲学者であるわれわれがそのなかに存在し、さまざまな理論を提出することによって、宇宙は、そうでなかった場合とは異なる仕方のみずからを所有し [=みずからのあり方を変え]、異なる仕方では振る舞うことになるかもしれない。(PU143: 240, 強調は引用者による)

宇宙とわれわれとの関係は、ちょうどひとつの楽曲とそれを構成するさまざまな部分のようなものだ。ある楽器やパートがいくつかの小節の表現法を変えると、曲全体の印象はがらりと変わる。曲全体が〈そのような部分をもつもの〉として捉え返される。また、曲全体のイメージを変えようとすれば、各部にしかるべき調整を加えなければならない。このように、部分と全体とのあいだには密接な連関が存在している。これと同様に、われわれのあり方は世界のあり方の部分的な表現である。個人がある経験をし、ある哲学を語るということは、すなわち、世界がそのような部分を持ち、その部分を通して世界が映し出されるということ、いいかえれば宇宙がみずからをそのような形で表現しているということだ。こうして、各々の哲学は宇宙の自己表現なのである。

さらに、宇宙が自己を表現し、理解するということは、みずからの部分のあり方を理解することを含むから、宇宙の部分であるわれわれのあり方もその理解のなかに含まれる。したがって、われわれが宇宙を理解しようとするとき、それはわれわれ個人のあり方を表現するだけでなく、宇宙自身がそのような形でみずからのあり方を理解し、自身のうちに映し出すことだ。しかも、われわれの理解の試みが哲学である場合、それは宇宙を全体として捉える試みであった (SPP10: 5)。そうであれば、哲学とは、宇宙が、哲学者という部分を通してみずからを全体的に捉え返そうとする営みでもあることになる。

ところで、このような全体と部分との相関関係を可能にしているのは、この世界の可塑性である。世界の可塑性とは、世界のあり方が決定済みではなく、そこに新しい事実が生まれる可能性

<sup>105</sup> ここで哲学が〈宇宙による至高の反応〉と言われるのは、哲学が普遍性・包括性という点においてほかの学問より優っているとジェイムズが考えているからである。つまり、ジェイムズによれば、哲学は「宇宙の細部の記述ではなく宇宙全般の説明」(SPP10: 5)を目指すことにその本分がある。加えて、哲学が扱う問題とは、「万物を貫く説明原理、神・人間・動物・岩石などに共通な要素、全宇宙の進行の起点と終点、認識のあらゆる条件、人間の行為の最も普遍的な法則」(SPP10: 5)といった普遍性・一般性を特徴としてもつ(本論文第2章で考察された純粹経験に基づく議論は、まさにこの意味における哲学であったと言える)。それゆえ、宇宙の一部であるわれわれが行う哲学は、宇宙自身の「反応」のなかでも普遍的であるという点において「至高」なのである。

があり、しかもその可能性の実現がわれわれの行為によってなされうる（少なくとも部分的には）ことを意味する。つまり、可塑的な世界とは、未来において世界にどのような事態が生じるかというこの決定に、われわれが参与することを許すような世界である<sup>106</sup>。このようにジェイムズによれば、この世界はそれ自体で完結しているわけではない。世界の構造は(部分的にはあるが)われわれのあり方によって左右されるのだ。このことをジェイムズは次のように述べる。

実在 [=世界] の〈あれ〉 [=世界があるということ] は実在そのものに属している。しかし、その何であるか [=世界がどのようにあるかということ] はそのどれであるかにかかっており、そしてそのどれであるかはわれわれに依存している。(P118: 180)

たとえば自分の本棚の整理をするとき、われわれは、どのような仕方で本を並べ替え(著者ごとに分けるのか、ジャンルや本の形態でまとめるのかなど)、どの本を残しどの本を処分するかといったことを考える。そのとき、蔵書の存在(「実在の〈あれ〉」)はわれわれの関心に依存しないが、どの本が必要でありどこに並べられるのがよいのか(「何であるか」・「どれであるか」といったことはわれわれの関心に依存している。このようにわれわれは、自分の関心という楔をこの世界に打ち込むことで、対比・強弱・明暗に満ちた世界を作り出すのである<sup>107</sup>。

この意味で世界は「なお形成中のもの (*still in the making*)」(P123: 189)である。そこには、われわれの「人間的な寄与」(P122: 187)を受け入れる余地がつねに残されている<sup>108</sup>。そして、世界が未完であるからには、当然そこに欠如や不足が存在する。しかしそれと同時に、この欠陥を減らす可能性もまた存在している。つまり、「世界というものは完璧な姿で必然的に成長するのではなく、[われわれを含めた]さまざまな部分の寄与によって少しずつ成長する」(P139: 213)ものなのだ。

もちろん世界の構造がわれわれの関心に相対的であるからといって、われわれが好き勝手に世界のあり方を決められるわけではない。われわれが現実世界に関する何らかの信念や考えを抱くとき、そこにはたいてい実在からの強制や反発・抵抗があり、それに加えてわれわれが抱く諸信念の体系との調整がある。どれほど都合のいい空想を思い描いたところで、われわれの周囲に厳として存在する「感覚世界の威圧」と「過去から搾り取られた真理という投下資本の全体」(P111-2: 171)とがそのような妄想を吹き飛ばしてしまうだろう<sup>109</sup>。ある考えが真理と呼ばれる

<sup>106</sup> この点については Smith [1983] 60: 87 を参照。

<sup>107</sup> 世界の「何であるか」がわれわれの関心に依存しているという点については以下の箇所も参照。「いかなる一定の神学的偏見ももたずに世界を眺めるなら、われわれがいま秩序ないし無秩序と見ているものは、まったく人間の考え出したものであることがわかる。……自然は広大な空間 (*plenum*) であり、そのなかでわれわれの注意は無数の方向に勝手気ままな線を引いていく。われわれは、自分の辿る線上にあるものなら何でも勘定に入れ名前をつけるが、それ以外の事物や自分の辿ったことのない線には見向きもしない」(VRE346n. 7: 下 272, cf. PP1231)。

<sup>108</sup> 世界が可塑的で未完成なものだという点については以下の箇所も参照。「舞台装置が、天井桟敷の照明装置から代わる代わる注がれる光線を、それがどんな色であろうとおかまいなしに受け入れるように、世界の素材たちも、いかなる贈り物に対しても等しくその表面を受動的に貸し与える」(VRE127: 上 229)。

<sup>109</sup> ここで、真理に関するジェイムズの考えを見ておこう。ジェイムズは真理について以下のように述べる。「真なる観念とは、われわれが同化し (*assimilate* [=われわれがその観念を自分の経験のなかにしか

には、これら二つの「巨大な圧力」(P112: 171)に耐えることができない<sup>110</sup>。

るべき位置をもつものとして取り込むこと])、有効なもの認め、確認し、そして検証することのできる観念のことである。偽なる観念とはそうできない観念のことである」(P97: 147)。つまり、ある考えや理論が真となるのは、それが以前に得られたもろもろの真理やわれわれの信念と整合的であると感じられ、また、われわれがその考えや理論に従って行為すると、もろもろの障害を避けることができ、事態の滑らかな進行が可能になり、そのつどの目的に見合ったものが手に入り、しかもこれらを知覚的に確かめることができる場合だということである。たとえば、私はいま財布のなかに五千円札が入っていると思っている。昨日自分が入れたのを覚えているからだ。その考えを抱いたまま(たいていは顕在的には意識せずに)買い物に行く。近所のコンビニで商品をレジまでもっていき財布を取り出す。紙幣を店員に渡し、商品と釣銭、レシートを受け取る。経験のこうした過程において、「五千円札をもっている」という私の思考は事態の進行に対して何ら障害(五千円札が見当たらないとか、2000円の商品を買ったので3000円のお釣りが返ってくるはずなのに、店員から金額が足りないと言われ、自分の渡した紙幣をよく見ると実は千円札だった、など)をもたらさない。このような場合、この思考は真なるものとなる。

このように、ジェイムズ哲学における真理とは、個々の具体的状況において、考えや理論がもたらす帰結(ある考えが、その考えを抱く主体の行動を円滑に進行させてくれたり、ある理論がそれを支持する人に対して安心感や安らぎといった感情を与えたりする等々。こうした帰結をジェイムズは〈満足〉と呼ぶ。後註110を参照)に応じて、その考えや理論に事後的に付加されるものである。つまりジェイムズは、真理を、未来の事象によって決定されるという意味で時間的なものと捉える。ある思考が真であるか否かはあらかじめ決まっているものではない。ある思考は、事態の進展のなかでさまざまな帰結を生み出し、それによって「真となされる」(P97: 147)のである。

このような仕方では真理となった考えや理論が、その後も同様の帰結を生みつづけ、また他者によっても真理とされつづける場合(こうした検証の詳細については後註110を参照)、その考えや理論は、常識、すなわち共通理解の得られた真理となる。本文の引用箇所ですべて述べられている「過去から搾り取られた真理」とは、このような常識に属するものことである(常識に関するジェイムズの考えについては『プラグマティズム』第5講「常識」を参照)。

また、実在の反発・抵抗については以下の箇所も参照。「感覚的秩序の強制と理想的秩序の強制とのあいだに、われわれの心は抜き差しならず押し込められている」(P101: 155)。加えて、筒井[2009]69n.4においても、ジェイムズがこのような「所与の圧倒的な強制力」を強調し、われわれによる構造化に先立って、「いかんともしがたい事物の具体性そのものが、すでにわれわれの側に許される寄与をかなりの程度規定してしまっている」ことが指摘されている。またSmith[1983]46: 69, 60: 87においても、ジェイムズ哲学における世界の可塑性と反発という性格について同様の指摘がなされている。

<sup>110</sup> われわれがある考えや理論を「真理」(前註109で述べられた意味において)にすることを、ジェイムズは「検証」ないし「真理化(veri-fication)」(P97: 147)と呼ぶ。この検証の基準としてジェイムズが挙げるのは、当事者の感じる〈満足〉である。すなわち、その理論によって生じる帰結(その理論に基づく行動とその結果として生じる事態、その理論を信じることから生まれる感情など)が、その理論を支持する人に〈満足〉をもたらす場合、その理論は真なる理論として検証されたものとなる。ある人が具体的に感じる〈満足〉は、それがいかなるときであっても、ある考えや理論を当の個人にとって真にする(この点についてはKuklick[2001]159を参照)。この〈満足〉とは、ある考えを抱いたとき、あるいはその考えから生じた事態に直面したときに、その考えの主体が感じる肯定的な諸感情である。そのなかには、その考えと以前に獲得された信念体系とのあいだの整合性と調和の感じ(MT105: 99, 107: 101)や、前註109で挙げられた事態の滑らかな進行、また安心感といったものも含まれる。このように〈満足〉は、複合的な概念であるから、「複数の基準によって測定されなければならない」(MT40: 31)。つまり、ある理論の真偽を検証するには、その理論のもたらす満足が、どのような意味における満足であるのかを知る必要があるのだ。

加えてジェイムズは、検証というものを個人的な範囲に限定されるべきものとは考えていない。なぜなら、ジェイムズは、ある理論がもたらした帰結を判定するとき、他者と一緒に検証することの可能性を認めているからだ(P100: 152, MT54: 46-7)。検証作業においてわれわれが他者と協力することで、ある理論は協同で検証された理論となり、そこに客観性が付与される。

また、こうした検証の結果(ある理論が真とされるのか偽とされるのか)は、その理論に従った行動の結果を評価する観点、すなわち、その理論がもたらす〈満足〉を、いつ、誰が、どのような関心・基準のもとで測るかによって異なる。つまり、ある理論の真理性は観点到相対的なものである(P98: 148-9, 111: 170-1, また林[2013]6においても同様の指摘がなされている)。それゆえ、ある面においては〈満足〉をもたらすが別の面ではもたらさない理論は、どの観点から〈満足〉を測るかによって真偽が変わる。たとえば、全知・全能・最善の絶対者を奉じる理論は、われわれに救済を約束し慰めを与えてくれるという点においては大きな〈満足〉をもたらすので真となる(P41: 59-60, 75: 115, 140: 214)。反対に、世界に不完

このように、われわれが世界に働きかけるだけでなく、世界もわれわれに対して圧力をかけている。たとえば去年近所の土手で拾った小石は、文鎮としても使えるし武器としても使える。部屋に飾って観賞するということも不可能ではない(その場合は色を塗ったり模様を描いたりするかもしれない)。また、金槌などでその形を変えることもできる(相当の抵抗があるだろう)。こういった点に関しては、その石には可塑性があると言える。しかし、この石を枕として使おうとしても、それは無理な相談だろう。石の形状がそれを許さず、また硬さもその用途にはまったく不向きである。同様に、この小石は漬物石としても使えそうにない。これを小石の側から表現すれば、そのような仕方でも石も私の理解や行動のあり方に影響を与え、そこに制限を設けているということになる。私は小石とのそのようなやりとりを通じて、自分の考えと行動とを調整する。このことをより一般化すれば、世界とわれわれとが相互に影響を与えあうなかで、ともに変化していくということである。

それゆえ世界の可塑性とは、われわれから一方的に働きかけるようなものではなく、双方向的なものなのである<sup>111</sup>。手持ちのお金がなければ、われわれは(たとえば)ATMを使い預金を降ろす。これは思考(「いまお金が必要だ」、「駅の近くにATMがある」など)でもって世界に働きかけることである。これに対して世界の側からも応答がある。預金残高が足りないとか、ATMが故障して使えないといった場合は、「私はいま必要としている金額をもっている」という思考は真にならない。その思考を用いた行為(たとえば、店で欲しいものを買う)は事態を円滑に進行させないからである。だから、世界と協働できなければ、その思考は真にならない。つまり、「もし真理というものがあるべきならば、実在と、それについての[われわれの]信念との両者が、真理を作るために協力しなくてはならない」(MT107: 101)。このように、ある考えや理論が検証され真になるということは、その考えや理論が、すでに完成された実在の正確な模写であることを確かめるのではなく、その考えや理論を用いて「より明瞭な結果をもたらすために実在と協働すること」(MT41: 33)から生じる事態なのである。

われわれは現実世界と手持ちの観念とを照合し、その観念がどこまで世界に通用するか(どのような〈満足〉をもたらすか)をテストする。その際に用いられるテスト方法は多様であるだろう。それゆえジェイムズは次のように述べる。

---

全さや変化が事実として存在するにもかかわらず、この理論がそれらの問題に対して不十分な説明しか与えていないという観点から見れば、この理論は偽となる (P20: 26, 43: 64, 141: 216-7)。このようにジェイムズは、真理というものをさまざまな観点と場面とにおいてそのつど評価される多面的なものとして捉えたのである。なお、検証については本論文第4章第4節においても論じる。

<sup>111</sup> 前註 109, 110 において述べられたように、世界に真理が成立するためには、世界の内部にいる個々の主体による検証作業が不可欠である。すなわち、ある考えや理論から生じるさまざまな帰結を、主体が〈満足〉なものと見なすとき、その考えや理論には真理という性質が付与される。反対に、そうした〈満足〉を与えられない理論や思考は偽なるものとなる。ここに、真理が成立する際の主観的側面と客観的側面という二側面の協同作業、いかえれば、われわれと世界との協同作業が見出される。すなわち、一方で、真理の成立はわれわれの感じる〈満足〉に依存する(真理の主観的側面)のだが、他方で、理論がわれわれに〈満足〉を与える帰結をもたらさるか否かということは、世界がその理論の要求に答えるようなあり方を行っているか否かに依存する(真理の客観的側面)。これら二側面をつなぐものが、検証作業、すなわち理論や考えに基づくわれわれの具体的行動である(この点については Smith [1983] 47: 70 も参照。また、安澤 [1996] 114 において、『真理化』の過程は、人間のみの所産ではなく、人間が知覚経験を通して、実在がその可能性として蔵する『新しさ』を『発見し、その行為を通して展開する』ことに他ならない」と述べられていることも参照)。

プラグマティズムはどんなものでも進んで取り上げ、論理にも感覚にも従い、最も卑近で個人的な経験までも考慮しようとする。神秘的経験も、それが実際的な効果をもっている場合には考慮に入れられるだろう。(P44: 65, cf. SPP19: 21)

哲学は未完の宇宙が個人を通してみずからを表現したものだ。哲学者が宇宙を一層十全に描くためには、複数のパースペクティブによってこれを捉えていく必要がある。なぜなら、本章第1節で見られたように、ひとつひとつのパースペクティブは有限だからである。宇宙の十全な描写という目標に寄与し、世界の一面を映し出すものであれば、どの描写法にも相応の地位が与えられるのだ。

本節の議論をまとめると、以下のようになるだろう。ジェイムズによれば、哲学はきわめて個人的なものでありながら、それでもなおその枠に閉じこもることなく、世界を変えていくことができる。なぜなら、第一に、哲学は個人の抱く世界観であるばかりでなく、宇宙の自己表現でもある以上、その哲学には宇宙全体が何らかの形で反映されているからである。第二に、自己表現を行っている当の宇宙は、成長途中のもの・可塑的なもの・「われわれによって最後の仕上げが加えられるのを待っている」(P123: 189)ものだからである。最後に第三の理由として、宇宙とわれわれは協同して当の宇宙を形成しつつあるからだ。ある人が哲学を語ることは、歩いたり食べたりすることと同様、その人が行うひとつの行為であり、世界に対する働きかけである。しかも哲学は、世界を全体的に捉えるヴィジョンだったのだから、そのヴィジョンに応じて世界に対する姿勢も変化する。微小な物質の運動のみを認め、目的や理想といったものを顧みない唯物論者と、道徳的秩序を世々に維持する神を奉じる有神論的世界観の持ち主とは、世界に対する態度を大きく異にする(P15: 18-9, PU16: 19)。そして、個人の活動が行われる場である世界の側からも、この働きかけに対する応答(反発・圧力)があり、われわれの考えや行動に訂正を迫る。われわれと世界とのこのような協同作業・せめぎ合いが(ひとりの人間が哲学をする)という営為なのである。ジェイムズが個人というものの重要性を強調してやまないのも、こうした考えに基づくからなのだ。

いまやわれわれは、ジェイムズ哲学の方法論である視点転換について次のように述べることができる。ジェイムズの哲学において、視点の多様な取り方は相互に排他的な関係にあるのではない。また、表では一方を使うと言いながら、裏で他方を密輸する二枚舌でもない。それら複数の視点を自覚的に行き来すること、現実世界を描く方法としてあらゆるものを採用することができるということ、これが彼の哲学上の態度である。それゆえ、本論文第1章で論じられたように、『原理』において、意識経験の記述に内観的方法だけでなく、それを俯瞰する観察者の視点をも用いること、また第2章で論じられたように、『根本的経験論』において、所与としての純粹経験の流れを記述するとともに、その構造を存在論的に語る場所にも身を置くこと、こういったジェイムズの手法は、本章で述べられた彼の哲学観に基づくものだと言える。このようにして、ジェイムズ哲学の経験へのアプローチが豊かな成果を生むものであることが理解される。

#### 第4節: 経験を語る視点の存在 — 宇宙自身の思考とそこから生成する個人

では、以上のジェイムズ哲学における視点の複数性は、第2章で論じられた純粹経験概念に基づく存在論といかなる関係をもつのか。いいかえれば、純粹経験を扱うジェイムズの方法は、彼の存在論のなかでいかなる身分をもち、その存在論的基盤はどのように確保されるのか。この問いの考察を通して、方法論と純粹経験概念との相互補完関係が解明されるだろう。

第2章で述べられたように、ジェイムズは純粹経験に基づく存在論と認識論をそれぞれの視点を使い分けながら展開している。そこで描かれたのは、複数の主体が、純粹経験という中立的な実在の織りなすモザイク模様の展開として発生する〈多元的・多中心的な宇宙の進化論〉であった。いいかえれば、世界と主体とを純粹経験という同じ素材によって地続きのものとし、さまざまな関係と複数の主体的経験とから成り立つひとつの世界のあり様を描くことがジェイムズの宇宙論だった<sup>112</sup>。

では、純粹経験を語る際にジェイムズが用いる複数の視点は、純粹経験の世界のなかでいかなる身分をもつものなのか。ジェイムズは、一方で素材という視点から、他方で所与という視点から純粹経験を語る。純粹経験の整合性は、こうした複数の視点の使い分けによって保持されていた。しかし、いまやこの視点自体のあり方が問われるべきである。視点は、素材としての純粹経験から独立に存在するものなのか。それとも、この視点も純粹経験から生成するものなのか。

まず、ジェイムズの企図が、すべての存在者を純粹経験という同じ素材から生成したものとして記述することだったことを想起しよう(第2章第2節)。そうであれば、純粹経験を語る視点(という存在者)も、この世界から遊離しているものではなく、この世界のなかに位置を占めていなければならない。そして、この視点とは、ある主体的経験、すなわち個別の自我に属するものだろう。ところで、個別の自我は素材としての純粹経験から生成するものだった(第2章第3節)。すなわち、純粹経験のある部分が別の部分に気づき、それと結びつくことによって個別の自我が成立し、この自我がパースペクティブの原点となり、中立的で渾沌としていた世界に序列(私に属するものとそうでないもの、〈ここ〉と〈あそこ〉といった区別)を生み出すのだった。その際、主体の行う注意作用(とそれに伴うパースペクティブの転換)が視点にほかならない。こうして、この視点も純粹経験から生じた主体に属するものだということになる。それゆえ、視点の成立は純粹経験のなかに位置づけられる。

それでは、そのような視点が存在論的な純粹経験について語るという事態はいかにして可能となるのか。というのも、この点が解明されないとすれば、特定の主体の発生過程に関するジェイムズの語りそのものと純粹経験の存在論との関係、すなわち純粹経験の世界におけるジェイムズ哲学のあり方が曖昧なものになってしまうからである。

この問いに答えるために、ジェイムズ哲学において哲学と哲学者とがどのように位置づけられていたかを振り返ってみよう。哲学とは、「各人の全性格と全経験とによってその人に押しつけられた、生の全衝動の感じ方、生の流れ全体の見方」(PU14-5: 17)だった。また、前節におい

<sup>112</sup> この点については Taylor & Wozniak [1996] xiv において、「根本的に多元的な [=複数の中心がある] 純粹経験一元論」がジェイムズ哲学の特徴として挙げられていること、また Bjork [1988] 218, 223 において、ジェイムズ哲学における「継ぎ目のなさ (seamlessness)」が強調されていることを参照。

て見られたように、世界に対してそのような仕方では反応する個人すなわち哲学者は「世界の親密な一部」(PU21: 29)でもあるのだ。つまり、世界の一部であるわれわれが自分たちの住む世界をそれぞれの立脚点から描いたものが、ジェイムズの考える哲学である。しかもこの哲学は、宇宙がみずからを理解するために行う「[普遍性という点において]至高の反応」(PU21: 29, cf. SPP10: 5)でもあった。そこから、〈宇宙による自己表現の一形態〉が各人の哲学であることも帰結するのだ。したがって哲学は、個人が自分の生を表現したものであるばかりでなく、世界がみずからを表現したものでもあり、しかもその個人(哲学者)とは世界から独立した主体ではなく、世界の一部だということになる。

さらに、〈宇宙の自己表現としての哲学〉に関して注目すべき点は、「もろもろの哲学は宇宙の親密な部分であり、宇宙が宇宙自身について考える何事かを表現している」(PU143: 240)と言われているように、宇宙がみずからについての思考をもつとされていることである。宇宙が思考をもつとすると、それが思考である以上、われわれの意識経験と共通の特性、すなわち明瞭な核と曖昧な縁量を伴う時空連続体という特性をもつはずだ。加えて、その思考は、私有化の主体(主我)となる部分に属するものだろう。ところで、主我とは、私有化以前の *consciousness* の流れにおいて、ほかの部分を見つめ、それらの一部を自分のものとしてまとめあげる主体だった。それゆえ、宇宙は、みずからが思考する際に、主我が残りのものを見渡し、統一を与えるという構造をもつことになる。このときに思考されている内容は、存在するものの総体、宇宙それ自身である。というのも、ジェイムズにおいて宇宙とは存在するものの総体を表わすからである。つまり、宇宙は、その私有化作用において己を顧みていることになる。こうした総体が、宇宙の思考がもつ時空連続体としての内容なのである。

しかも、宇宙が行う私有化作用は、世界の生成変化を可能にするものでもある。一般に変化とは、あるものが特定の時点においてもつ状態と、そのものがほかの時点においてもつ状態とが比較され、そこに差異が見出されることによって成り立つ。そうであれば、本論文第2章で考察された純粹経験の発展、すなわち渾沌とした純粹経験の内部で諸部分同士の結合が生まれ、潜在的だったものが現実化するという一連の変化の過程は、ある時点における世界の状態と、別の時点における世界の状態とが比較され、そこに差異が見出されることによって成立する。この比較を可能にするものが、素材としての純粹経験という世界そのものがもつ思考なのだ。したがって、宇宙それ自体に備わる視点が、素材としての純粹経験の発展を可能にしている。

こうして宇宙は、自身の内部で生じる出来事をみずからの私有化作用を通して捉える。この宇宙の思考が、もろもろの主体からなる「多宇宙 (multiverse)」を依然として同じ「ひとつの宇宙 (universe)」たらしめ (PU146: 246, 強調は引用者による)、そこにおける生成変化を成り立たせる。宇宙がみずからの部分に気づき、振り返ることを繰り返すことによって、内部での流動と世界の一性が成立する。反対に、宇宙の思考における私有化が宇宙自身をまとめあげない限り、現実・潜在という対比が生まれず、世界の状態同士の比較に必要な生成変化の起点と終点とが設定されなくなってしまう。それゆえ、世界に思考と私有化作用とが備わっていることは、純粹経験の発展、すなわち現実には起こっている流動と変化という「究極の事実」(ML256)を可能にする事態であり、ジェイムズ哲学に不可欠なものだと言える。こうして、個々の主体とその視点とを基礎

づける素材としての純粋経験の発展をさらに基礎づけるのが宇宙の思考なのだ。

以上のようにジェイムズ哲学においては、宇宙自身が思考をもち、みずからを多様に表現する。その結果として生じたものが、個々の哲学者という主体とその視点であり、彼らの思考である。これは、宇宙が、哲学を行う主体という部分のみずから生み出すことで、その部分によって自身を記述させるという意味で、宇宙の自己表現である。このことをジェイムズの側から述べれば、ジェイムズという哲学者がこの世界を語るという事態は、世界にそのような事態を成立させる部分があり、その部分が世界の自己表現を通して生み出され、世界を映し返すということだ<sup>113</sup>。つまり、宇宙(素材としての純粋経験の総体)が生成した結果、個々の主体とその視点とが発生し、今度はその主体が哲学を語り宇宙を捉え返す。いいかえれば、主体が行う私有化(ほかの個々の純粋経験の秩序づけ・組織化)の一例が、ジェイムズ哲学なのだ。ジェイムズは、自身の存在の根源である素材としての純粋経験からなる世界の構造を、このような仕方でも明らかにしようとしているのである。

それゆえ、ジェイムズが用いる複数の視点(ジェイムズ哲学の方法)は、純粋経験の世界から独立したものではありえない。『根本的経験論』に収められた諸論文と同時期(1903-4年)に書かれた講義草稿では、このことが明瞭に述べられている。

純粋経験という視点[から世界を見ること]は、生きるという視点[から世界を見ること]である。われわれが語りつづけるとき、われわれは世界を、思考と事物、心的対象と物質的対象……とに裁断する。語る事が一種の生きることである限り、語る者自身も純粋経験の位置にいるのだ。(ML320)

すなわち、われわれが世界を語るということは、素材としての純粋経験であるこの世界において生じる事態である。それは、ほかの行為や活動と同じく素材としての純粋経験の一樣相であり、われわれが宇宙を映し出す仕方のひとつである。同時に、このような諸活動は、われわれという部分を通して宇宙が自身を表現する形態のひとつでもある。こうした〈われわれの活動=宇宙そのものの発展・自己表現〉のなかで、素材としての純粋経験が、ある脈絡では物質的なものとして振る舞い、別の脈絡では心的なものとして振る舞うのだった。また、世界を語るわれわれという個々の主体も、素材としての純粋経験から〈気づきの主体〉という形で発生する存在者であった。だから、純粋経験から生まれた主体が世界を語り、捉え返すということは、その主体が純粋経験の世界を生きるということになるのだ。これが、哲学が宇宙による自己表現だということの真意である。こうして、ジェイムズの用いる方法は純粋経験の宇宙の一部として位置づけられる。

### 第5節:ジェイムズ哲学の方法論と宇宙論との相互補完関係

以上の議論を通して、ジェイムズ哲学に固有の構造が浮き彫りになった。すなわち、ジェイムズ哲学において、哲学者とは素材としての純粋経験から発生した主体のひとつであり、哲学とい

<sup>113</sup> この点については伊藤 [2009] 240 を参照。

う営みは、その主体が行う秩序づけの作用のひとつであった。このなかで、ジェイムズという主体は、純粹経験に対して複数の視点を用いてアプローチを行い、純粹経験の生成と構造とを記述し説明する。その際用いられる存在論的・認識論的という二つの視点は、純粹経験の発展の異なる段階・側面を捉えるために用いられる。こうして、方法論における視点とそれによって行われる哲学的営為とが、純粹経験という素材の発展のうちに回収される。したがって、方法論は純粹経験の生成・発展の説明によって基礎づけられているのだ。

他方で、本論文第1章と第2章で見られたように、ジェイムズ哲学の方法論に着目することが意識論と純粹経験概念とを統合的に理解するための要であった。すなわち、意識論における単一性と自我論における複数性とを語り分け、純粹経験の二側面を存在論から認識論への発展として理解するという統一的解釈は、複数の視点を用いるという方法論によって基礎づけられている。

ジェイムズ哲学はこうした基礎づけの相互性によって成り立っている。一方で、ジェイムズ哲学の方法論によって『原理』の議論と純粹経験概念との統合的理解が可能となり、他方で、純粹経験概念の二側面の統一的解釈によって、純粹経験を語る主体とその視点との成立が説明可能となり、方法論の存在根拠が与えられる。いいかえれば、ジェイムズが用いる方法は、二側面を統合した純粹経験解釈によってのみ基礎づけられると同時に、多様な視点という方法を取らない限り、ジェイムズの純粹経験に関する議論は統合的に理解されえない。このように純粹経験概念とジェイムズ哲学の方法とは相互に不可欠であり不可分なのである。

## 第4章：ジェイムズ宇宙論における〈信じることへの意志〉の合理性

これまでの議論によって、ジェイムズが展開した哲学の内実とその方法論とが明らかになった。では、このような哲学的構想そのものは、ジェイムズの宇宙論のなかでどのような位置を占めるのだろうか。いいかえれば、ほかの立場ではなく、根本的経験論というヴィジョンが選ばれたのは何に拠るのだろうか。

この問いに答え、哲学的立場の選択という事態がジェイムズ哲学においていかなる身分をもつのかを考察するために、本章では、「合理性の感情」・「信じることへの意志」・「可塑的な宇宙」という三つの重要な概念の関係を検討し、それらが有機的に関連し統一体を形成していることを示す<sup>114</sup>。

はじめに、前章において明らかになったジェイムズの哲学観を、「合理性の感情」論文に基づいて再検討する。そこから、特定の哲学説を生む気質が合理性の感情と密接な関連をもつことが示される(第1節)。次に、こうした哲学観が『多元的宇宙』における哲学の系統図のなかで果たす役割を考察する。そして、この系統図に登場する複数の哲学的立場の優劣が、ジェイムズ自身の気質に従って判定されていることを確認する(第2節)。続いて、このような考えに基づけば哲学説の選択が主観的な好みによって恣意的になされることになるのではないかという疑問を〈信じることへの意志〉に関連させて考察し、ジェイムズの信念論が恣意的選択を排除する構造をもつことを明らかにする(第3節)。最後に、以上のような信念の選択が、経験の過程のなかでつねにテストされていくものであり、そのテストを可能にする存在論的な基盤がジェイムズの宇宙論であることを見る(第4節)。

以上の議論によって、さまざまな個人の合理性の感情によって生み出された複数の哲学説が〈信じることへの意志〉に基づいて選択され、そこから生じるわれわれの行為がこの世界と相互に影響しあうという円環構造が示される。

### 第1節：気質と合理性の感情

第3章第1節において検討されたように、ジェイムズは、哲学が個人の気質にも依存すると述べていた。しかも気質とは、どのような事柄を合理的と考え、どのような点を重視するかに関する、その人の傾向性であった<sup>115</sup>。そうであれば、気質という概念は、ジェイムズが合理性をどのように捉えていたかという問題とつながる。

ではジェイムズは合理性というものをどのように捉えていたのか。合理性についてのジェイムズの考えは、論文集『信じることへの意志、およびその他の一般向け哲学論集』(*The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* [1897] 以下『意志』と略記する)に収められた「合理性の感情」(*The Sentiment of Rationality*)という論文に見ることができる。そこでは合理性が、われわれがあ

<sup>114</sup> 従来これら各概念についての個別の研究はなされてきたが、それらを相互に関係づけて論じたものは少ない。Lamberth [1999] ch.4 と伊藤 [2007] 第II部における議論は、〈親密さの形而上学〉を描く試みとしてジェイムズ哲学を捉える点で本章の議論と軌を一にする(後註123を参照)。しかし、両者とも〈合理性の感情〉と〈信じることへの意志〉についてはほとんど言及していない。

<sup>115</sup> もちろん、個人の行動や学説は、気質によって完全に決定されてしまうわけではない。たしかに、以下で論じられるようにジェイムズは、正真正銘の選択を迫られる場面での気質による決定を擁護するが、だからといってわれわれが気質に必ず従わねばならないということにはならない。

る事物や事態に対して抱くある種の感情を含むものとして考えられている。

ジェイムズによれば、ある事柄を合理的と見なすための条件は、その事柄に対してわれわれが抱く「くつろぎ・安らぎ・落ち着きの強烈な感じ」(WB57: 88)である。われわれは「混乱や当惑を脱し、合理的な理解に達すると、ほっとした喜びが生き生きとみなぎる」(WB57: 88)。

現在の瞬間についてのこの満足感、それが絶対であるという感じ — それを解明したり説明したり正当化したりする必要が一切見当たらない状態 —こそ、私が〈合理性の感情〉と呼ぶものである。要するに、どんな原因からにしろ、われわれがまったく滑らかに考えることができるようになるや否や、われわれの考えている事柄はその限りでわれわれにとって合理的だと思われる。(WB58: 89)

われわれは日常生活のなかで、ある事柄に対して不可解さを感じることもある。たとえば、これまで時間通りに塾に来ていた生徒が、最近頻繁に遅刻するようになったとしよう。あるいは、毎日睡眠を十分にとってはずなのに、朝起きると疲れが残っており、日中も眠気に苛まれるとしよう。われわれはこれらの事態を不可解だと感じる。そこに、これらに対する説明が与えられる。それは、先の生徒については、学校で文化祭の実行委員に選ばれ、その会議や準備のために帰りが遅くなっているという説明であり、また、疲れがとれない人については、実は睡眠時無呼吸症候群になっているという説明である。こうした説明が与えられると、われわれがその事態に対して抱いていた違和感は消え、腑に落ちる感じがする。これがジェイムズの述べる合理性の感情である。

こうした合理性の感情を獲得する仕方にはさまざまなものがあるだろう(WB58: 89)。そのなかで、この感情を得る「理論的な仕方」(WB58: 89)が哲学説の構築である。それは、経験の多様性を単純な形にまとめようという「哲学的情熱」(WB58: 90)を満足させるために、われわれが多く事例に適用できる概念や理論を考案することである。そして、どのような哲学説に合理性の感情を覚えるかは個人の気質によって異なる。

人間のもろもろの行動的衝動 [=ある対象や行為に対して感じる強い欲求] は非常に多様に混合されているので、[行動的衝動は個人ごとに異なることになるから、] この点においてビスマルクにふさわしい哲学は、確実に、虚弱な詩人にはふさわしくないだろう。(WB75: 118)

観念論は情緒的な性分 (constitution) の人間によって選ばれ、唯物論は別な性分の人間によって選ばれるだろう。(WB75: 119)

ここで「行動的衝動」の混合体や「性分」と呼ばれているものが、前述の気質である。つまり、ある人が何に対して合理性の感情を覚える傾向にあるのかがその人の気質を示す。この気質は、生まれや習慣・好み・周囲の環境など、さまざまな要素の混合体であり、個人によって異なる。それゆえ、ある気質の持ち主には合理的だと感じられるものが、別の気質の人にはそうでないと

感じられることもある。このように、個人の気質は、その人がどのような哲学説を好むかということにおいて影響力をもつ (WB75: 118)。こうしてジェイムズによれば、合理性の感情を覚える傾向性としての気質がまずあり、次にそれを満たすような哲学説が「知性と意志と嗜好と情念とが協力しあって」(WB77: 123) 構築され、それによって合理性の感情が実際に得られるという構図になる。

このような合理性の理解に基づけば、理論的合理性は特権をもたず、ほかの目的や関心と同列に置かれる。

[抽象的概念を扱う] 理論的合理性に対する関心、あれこれの同一性を確認することによって感じられるほっとした気持ちは、人間の数多くの目的のひとつにすぎない。ほかの目的が頭をもたげれば、理論的合理性は小さな包みをまとめて自分の番が再び回ってくるまで引き下らなければならない。(WB62: 95)

以上の考察によって、哲学は各人の気質の表われであるがゆえに、どのような対象に合理性を感じるかという個人の傾向性がそれぞれの哲学説の構築において大きな役割を果たすと考えられていることが明らかになった。

## 第2節: 気質によって選ばれるヴィジョン — 哲学の系統図を巡って

続いて、『多元的宇宙』第1講における哲学的立場の分類と選択とに関する議論の概観を通して、もろもろの哲学的立場が〈親密さ (intimacy)〉というジェイムズ独自の基準によって分類され、優劣を判定されることを明らかにしよう。

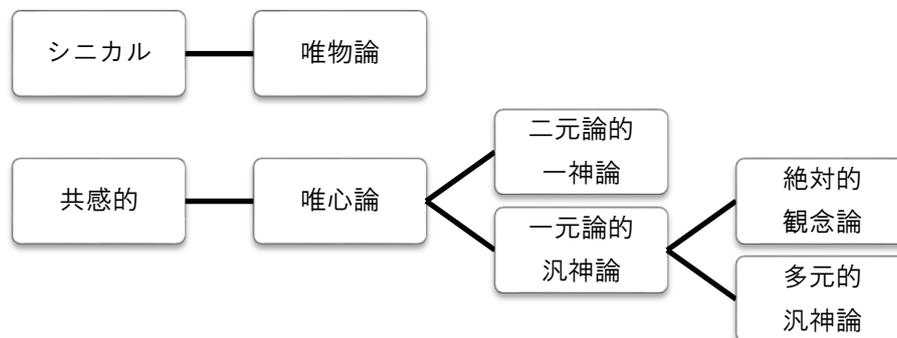
前章において述べられたようにジェイムズは、哲学を、個人が世界と生とに対して抱くヴィジョン、すなわち「各人の全性格と全経験とによってその人に押しつけられた、生の全衝動の感じ方、生の流れ全体の見方」(PU14-5: 17) と見なす。それゆえジェイムズは、「どの結論もみな、多かれ少なかれ個人的なヴィジョンに基づく偶然性をもつ」(PU10: 9) とも述べている。

このような生の眺め方には大きく分けて二つある、とジェイムズは言う。

おそらく最も興味深い対立は、共感的な (sympathetic) 気質とシニカルな (cynical) 気質と私が最近呼んでいるもののあいだの争いから生じる対立だろう。(PU15-6: 19)

存在するもの同士のつながりを重視するのが共感的な気質であるのに対して、事物間の断絶や個別性に重きを置くのがシニカルな気質である。哲学説を構築する初発の段階においては、こうした相違がまずあり、ここから複数の哲学的立場が生じ、その立場もさらにいくつかに分岐す

る。ジェイムズの議論に即してそれを図示すれば、以下のようになる<sup>116</sup>。



では、これらのヴィジョン同士の優劣はどのようにして決定されるのか。ジェイムズはその基準として〈親密さ (intimacy)〉を提示する。これは、人間同士の打ち解けた関係を表わすだけでなく、人と事物、さらには事物同士の同質性や類縁性・連続性・相互作用性をも表わす包括的な概念である。その対義語に当たるのは〈よそよそしさ (foreignness)〉(PU19: 26) である。これは関係項同士の隔絶したあり方や、絶対的服従を求める統治者とその臣下との間柄のように一方的であって相互的ではない関係を表わす (PU17: 21-2)。

『多元的宇宙』においては、このような〈親密さ〉の度合いによってもろもろの哲学的立場が分類され評価される<sup>117</sup>。ジェイムズによれば、あるヴィジョンがほかのヴィジョンより優れているのは、それが世界とわれわれとをより〈親密な〉関係に置いてくれるからだ。たとえば、ほかのヴィジョンに比べ、あるヴィジョンが世界のなかの具体的なものをより重視するものである場合、それは、われわれにとってより近いものに重きを置く世界観を提示するという意味で〈親密さ〉を多く備えたヴィジョンだということになる。

以下では、〈親密さ〉に基づく哲学説の分類・評価の過程を、各ヴィジョンの細部には立ち入らず、それぞれの立場における〈親密さ〉の違いをジェイムズがどのように捉えていたかという点に限定して概観しよう<sup>118</sup>。

はじめに、上記の二つの気質 (シニカル・共感的) から二種類の哲学が生じる。一方のシニカルな気質から生まれるのは、世界を物質的存在とその運動のあり方とに還元する唯物論である。物質同士の盲目的運動が支配する世界においては、精神的なものはその片隅に追いやられ、単なるよそ者として扱われる (PU16: 19, 19: 26)。他方、共感的な気質からは唯心論 (spiritualism) が生まれる。そこでは、精神的なもの、すなわち人間が抱く目的や理想といったものが「非情なものを取り囲み、かつその底にある」(PU16: 19) と主張される。そして、ジェイムズはこれら二つのヴィジョンを比較し、唯心論のほうがより高い〈親密さ〉をもつと見なす (PU16: 19, 19: 25-6)。なぜなら、唯心論は、われわれの精神的な側面を世界の側にも認めることによって、人間と世界との

<sup>116</sup> この図については Lamberth [1999] 154 を参照。

<sup>117</sup> 〈親密さ〉の以上のような特徴と評価機能については Lamberth [1999] 155-8、林 [2010] 85 を参照。

<sup>118</sup> 以下で示される哲学説の分類は多分に図式的なものである。しかし、本節の目的はこの図式の当否を論じることにはない。むしろ、このように (暫定的に) 分類された世界観のなかから、われわれが特定のヴィジョンを選択する過程をジェイムズがどのように考えていたかを明らかにし、彼の信念論の特徴を浮き彫りにすることが本節の主眼である。

連続性を強調する世界観だからである。

次に唯心論自体も、神に関する考えに依じて二つの種に分かれる (PU16: 20)。それが二元論的一神論 (dualistic theism) と一元論的汎神論 (monistic pantheism) である。ジェイムズはここでも、二つのヴィジョンのうちどちらがより〈親密な〉世界観であるかを比較し、汎神論に軍配を上げる。なぜなら、一神論が神と人間とを異質な存在者、「相互にはっきり区別された存在者として描く」 (PU16: 21) ことによって両者のあいだに断絶を設けるのに対して、汎神論は、神を人間と同質のものと認め、人間の生を神という実在の本質的な部分と考えるので、神と人間とをより近い関係に置く (PU19: 25) からである<sup>119</sup>。

さらに汎神論的な立場にも、その世界観に応じて二つの下位区分が認められる (PU20: 28)。一方は、絶対者がすべての存在者を包摂し関係づける絶対的観念論<sup>120</sup>である。他方は多元的汎神論と呼ばれ、ジェイムズ自身の哲学的立場である根本的経験論がこれに当たる。この二つのヴィジョンの主な相違は、先の一神論と汎神論との対立と同様、人間とそれを超える存在者との関係にある。ジェイムズによれば、絶対的観念論における絶対者は、われわれから完全に隔離されたよそよそしい存在 (PU26: 36)、われわれとの共通点を一切もたない「形而上学的な怪物」 (PU26: 37) である。この点において絶対的観念論は、先の二元論的一神論に見出されたのと同じ〈よそよそしさ〉をもつ<sup>121</sup>。これに対して、ジェイムズが最も〈親密な〉世界観だと考えたのが、絶対者の代わりに〈有限な神〉を置く多元的汎神論だ<sup>122</sup>。この世界観において、神は有限な存在であり、われわれと同様世界の一構成員にすぎず (PU54: 87)、一切を包含するものではなくなる。この神は能力と知のいずれかあるいは両方において限界をもつので、みずからの目的を実現するためにわれわれに協力を呼びかけてくる超人間的な存在者である (PU60: 98, 141: 236)。このような神であれば、われわれの側からの寄与を受け入れることができる。したがって、多元的汎神論においては、神と人間との能動的な交流が可能になり、より高い程度の〈親密さ〉が実現される。

このように、ある世界観に備わる〈親密さ〉を強調することは、個人が抱く親近感のような主観的なものを重視することに留まらず、存在者同士の結合の度合いに関する存在論的な主張をも含んでいる。ジェイムズが目指したものは、こうした〈親密さ〉に基づく宇宙論だったのである<sup>123</sup>。

さて、系統図を辿る以上の過程において注目すべき点は、系統図のそれぞれの対立において一

<sup>119</sup> この点については堀 [2003a] 86 を参照。また、汎神論的思想が当時盛んになりつつあったことについては、「われわれ現代人は、より親密な世界観の可能性をつかんだのであり、われわれの注目に値する意見はすべて、汎神論的なヴィジョンの領域とでも大まかに呼べるものの範囲に入ってくる」 (PU19: 25) とジェイムズが述べていることも参照。

<sup>120</sup> これはイギリス・ヘーゲル主義とも呼ばれ、とりわけ F・H・ブラッドリーや J・ロイスなどがジェイムズの念頭にある。

<sup>121</sup> この点については堀 [2003a] 92 において、絶対的観念論者が「仮装した神学者」とであると述べられていることも参照。

<sup>122</sup> この点は堀 [2003a] 91 においても指摘されている。また、この立場が多元的と呼ばれるのは、唯一の絶対的存在者を認めず、神の複数性・可謬性を主張するからである。

<sup>123</sup> 以上の議論については Lamberth [1999] 158-61 を参照。また、伊藤 [2009] 189 において、ジェイムズが「主観的な感じの親密さと客観的経験の连接的結合とを包含する」ような「親密さを基準にした新しい存在論」の構築を目指したことが指摘されていることも参照。

方が選ばれる際、そこにジェイムズ自身の気質（合理性の感情の傾向）が反映されているという点である。すなわち、複数の世界観に含まれる〈親密さ〉ないしは連続性という特徴を、〈よそよそしさ〉ないしは非連続性という特徴よりも重視するという価値評価は、ジェイムズの個人的な好みに基づいてなされている。

たとえばジェイムズは、系統図の分枝を検討しながら、「宇宙との親密な関係を要求しなかったり、そういう関係が満足のものであることを望まなかったりすることは、何かがまずくいつている証拠と考えなくてはならない」（PU20: 27）と述べる。ここには、彼自身の気質が表明されている。というのも、仮にある人が「宇宙との親密な関係」を望まないとしても、そのような態度がそれ自体として間違っていることにはならないからである。にもかかわらず、そうした態度を「何かがまずくいつている」と評価するためには、ジェイムズ自身の価値観がそこに入り込む必要がある。つまり、上の引用では、われわれと世界とのあいだに〈親密さ〉を認めない哲学に対して、ジェイムズは合理性の感情を抱かないということが表明されているのだ。

それゆえ、唯物論か唯心論かという初発の選択において、ある人がジェイムズと意見を異にするという事態は十分に想定可能である。そのような場合、それは両者のあいだに気質上の相違があることを意味する<sup>124</sup>。さらに、系統図のその後の展開においても、一神論や絶対的観念論のほうにより共感を覚える人もありうる。実際ジェイムズ自身も、有限な被造物とはまったく異なった、全知・全能・最善の創造主という観念に大きな魅力があることを認めている（P41: 60, 131-3: 199-203）。これに対してジェイムズは、被造物と神とを隔離したものとして提示するそのような世界観ではなく、神を含めた存在者同士の連続性をより強く主張する〈親密な〉世界観のほうを支持する。ここにもジェイムズ自身の気質が働いている<sup>125</sup>。

ジェイムズはこうした点を自覚しており、各人の気質に応じて異なる立場が選択される可能性を認めている。したがって、自分とは別の立場に傾く人の考えを強引に変えようとはしない。

私が何を言おうとも、あなた方はそれぞれ自分の合理性の感覚が赴くところや傾く先に応じて多元論 [=多元的汎神論] を取るなり捨てるなりするだろう。私が強調したい唯一の事柄は、多元論が一元論 [=絶対的観念論] とまったく対等な仮説だということだけである。（PU148: 248, 強調は引用者による）

では、どのような立場に合理性を感じるかが個人に相対的なものだとすると、自分が合理的だと思うものはどんな立場であれ好きに選んでかまわないのだろうか。もちろんジェイムズはそのような皮相な相対主義を擁護してはいない。この点について考察するために、立場の選択と信念とに関するジェイムズの考えを、節を改めて論じよう。

<sup>124</sup> この点については堀 [2003a] 93 を参照。

<sup>125</sup> この点は堀 [2003a] 85-6 においても指摘されている。ちなみに、唯心論に対するジェイムズの共感とは、『多元的宇宙』が出版される20年以上前に行われた講演にも見出すことができる（WB75: 119 を参照）。これは、「合理性の感情」論文の後半部分として再録されている。

### 第3節:〈信じることへの意志〉と哲学の系統図

本節においては、「信じることへの意志」論文を中心にジェイムズの信念論を検討し、前節で示された哲学の系統図に〈信じることへの意志〉を適用することによって、ジェイムズによる哲学的立場の選択の内実を明らかにする。

#### 第1項:〈信じることへの意志〉が正当なものとされる条件

「信じることへの意志」論文は、「われわれが宗教上の事柄を信じる態度を取る権利の擁護」(WB13:3)を目指したものである。この論文においてジェイムズは、W・K・クリフォードらによる懐疑主義や、宗教的信仰を否定する当時の思潮に対抗して、十分な証拠が得られない信念であっても、それがわれわれの生と世界の意味とに関わる重要な信念である場合、ある条件のもとではそれを信じるのが正当化されうると論じている<sup>126</sup>。

ではその条件とは何か。それは、二つの仮説<sup>127</sup>の一方を選ぶとき、その選択が「正真正銘の選択 (a genuine option)」(WB14:5)であることだ。ジェイムズによれば、この正真正銘の選択は次の三つの要素から構成される。

1. 生きた (live) 選択であること:これは、信念に提示される二つの仮説が、ともに「生きた仮説」、すなわち「それが提示される当事者に対して本当に可能なものとして訴えてくる仮説」(WB14:5)である場合だ。そのような力をもたない仮説は「死んだ仮説」と呼ばれる。たとえば、われわれはいま財布に入っている二枚の1ドル紙幣が本当は100ドル紙幣なのだと言口にすることはできるだろうが、それを生きた仮説として信じることはできないだろう (WB15-6:8)<sup>128</sup>。

2. 強制的 (forced) 選択であること:これは、二つの仮説のいずれをも選択しない可能性がまったくない、「完全な論理的選言に基づくあらゆるディレンマ」(WB15:6)のことである。たとえば、「この真理を受け入れるか、さもなければそれなしで済ませろ」という要求には保留という第三の選択肢がない。なぜならこの場合、保留することはすなわち選言の一方(その真理を受け入れずに済ますこと)を選ぶことと同じになってしまうからである (WB14-5:6)。

3. 重大な (momentous) 選択であること:これは、どちらの仮説も不朽の事業や唯一無二の機会を提供するケースである<sup>129</sup>。反対に、その機会が唯一無二でないときや、賭けたものがたいしたものでないとき、あるいはあとからその決定を取り消せるときには、その選択は「取るに足りないもの (trivial)」(WB15:7)と呼ばれる。

そのうえでジェイムズはみずからの主張を以下のように述べる。

命題間の選択が、その性質上知的根拠に基づいては決定されえない正真正銘の選択である場合にはいつでも、われわれの感情的本性 (passional nature) がそれを決定することは合法的であるのみならず、それが決定するのだからなければならない。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のままにしておけ」と言うことは、それ自体ひとつの感情的な

<sup>126</sup> 「信じることへの意志」論文の概要については Slater [2009] 19 を参照。

<sup>127</sup> ここで言われる仮説とは、「われわれの信念に提示されるすべてのもの」(WB14:5)を指す。

<sup>128</sup> 林 [2014] 104 によれば、本人がその仮説に対して感じる〈現実感の有無〉が仮説の生死である。

<sup>129</sup> ジェイムズが挙げる例は、北極行きの調査隊に加わるというものである (WB15:7)。

決定 — イエスかノーかを決めるのとまったく同様に — であり、したがってそれは、〔選択がなされた場合〕同様の〈真理を失うリスク〉を伴うからである。(WB20: 17, 原文は全体が斜字体だが、ここでは必要な部分にのみ傍点を付した)

ここで述べられているように、ある選択肢を感情に基づいて信じること(これが〈信じることへの意志〉を用いて特定の仮説を信じることである)が正当とされるのは、あくまでも知的探究を尽くしたうえで、それでも十分な証拠を得ることが不可能な場面、しかも保留できない切迫した場面での選択であり、ジェイムズは、そのような状況においてわれわれが特定の選択肢を採ることの正当性を論じているのだ<sup>130</sup>。それゆえ、選択が〈正真正銘なもの〉であることに加えて〈知的根拠に基づいては決定できない〉ということ、〈信じることへの意志〉を行使するための条件に入れることができるだろう<sup>131</sup>。また、〈信じることへの意志〉に基づく選択は、このような制約のもとで初めて正当なものとなるのだから、どのような選択をもこの意志が正当化するわけでないことは明らかである(WB80-1: 129)<sup>132</sup>。

## 第2項:〈信じることへの意志〉に対する誤解

ところが、〈信じることへの意志〉が正当なものとなる以上のような条件(知的根拠に基づいては決定できない正真正銘の選択)が見落とされることで、これまで多くの誤解が生じてきた<sup>133</sup>。たとえば、ジェイムズの主張は希望的観測を気ままに許し、人が偏見に固執することを助長するものだといった批判<sup>134</sup>や、常識的に見れば不可能なことであっても信じてよいとジェイムズが主張しているという批判<sup>135</sup>である。しかしこれらの批判が、ジェイムズが設けた上記の条件を見落としているため当を得たものとなっていないことは明らかである<sup>136</sup>。実際ジェイムズは『意志』の序文のなかで、いかにげんな信念が自分の批判対象であることを明言している。

人類全体に欠けているのは批判精神と慎重さであって信仰ではないということに、私は全面的に同意する。人類の基本的な弱点は、鮮烈な考えに対して無闇に信念を従わせてしまうことであり、その考えの背後に本能的な好みがある場合にはとくにそうである。……このような〔軽々しく信じてしまう〕聴衆に一番必要なのは、彼らの信仰が粉碎され、そこに風穴が開けられることであり、科学の北西風が彼らの信仰のなかに吹き込み、彼らの病弱さと野蠻

<sup>130</sup> この点については林 [2014] 110 を参照。また、武本 [1995] 108-9 において、正真正銘の選択がなされる状況が「窮境」と呼ばれ、われわれが〈信じることへの意志〉を行使する権利は「窮境ならばその権利」であると述べられていることも参照。

<sup>131</sup> この点は Slater [2009] 32 においても指摘されている。

<sup>132</sup> この点は Slater [2009] 37, 41-2 においても指摘されている。

<sup>133</sup> このような誤解の存在は Madden [1979] xxiii, xxxviii, Smith [1983] 69: 98, Welchman [2006] 229, Slater [2009] 21n. 3, 林 [2014] 110 においても指摘されている。

<sup>134</sup> これは Hick [1990] 60: 127 に見られる。

<sup>135</sup> これは Russell [1961] 769-70: 290-1 に見られる。また Ayer [1968] 194-6 に見られる批判も、ジェイムズの扱う対象が強制的判断であること(これは正真正銘の選択の構成要件のひとつであった)を見落としているので妥当な批判となっていない。

<sup>136</sup> この点は Smith [1983] 70-1: 99-100 においても指摘されている。加えて、批判者たちは、信念を行為とその結果とによって検証するという次元をも見逃している。本章第4節を参照。

さを一掃することだ。(WB7: 4-5)<sup>137</sup>

ここから明らかなように、ジェイムズは、知的不誠実さに基づく熱狂的信仰や無批判的な態度が科学的知によって排除されるべきであり、問題となっている仮説に対する証拠を真摯に探し求め精査することこそがまずもって必要だと考えている<sup>138</sup>。したがってジェイムズは、感情以外の信念形成の要因である知性や科学的営為、自然科学の体系、外的事実を縛る法則などを無視する人は「狭量な感傷家」(WB17: 11) にすぎないと批判する<sup>139</sup>。

むしろ、ジェイムズが〈信じることへの意志〉を擁護するのは、こういった人々とは反対に、ある段階における最大限の証拠が揃っているにもかかわらず、誤りに陥ることを恐れるあまり信じることができなくなっている臆病な懐疑論者、すなわち「真理については何か科学的証拠と呼ばれるものが存在し、それに仕えることによって難破のあらゆる危険性を避けなければならないという考え」(WB7: 5) に囚われている人に対してであって、すぐに信じてしまう軽率な人間は初めから考慮の対象ではないのだ。

### 第3項：系統図への適用と主観的要素の除去不可能性

以上のような〈信じることへの意志〉が『多元的宇宙』における哲学の系統図(とりわけ、最後の絶対的観念論と多元的汎神論との対立)に適用され、哲学的立場の選択における信念の役割が明らかになる。

こうした〔一元論か多元論かといった〕選択肢の選択は、往々にして、人が蓋然的な事柄について抱く一般的ヴィジョンによって決められる。それらの選択肢は、私がかつて論じた「信じることへの意志」〔を行使する場面〕の実例となる。(PU148: 249)

この場面で〈信じることへの意志〉を用いることが正当であるのは、どちらの哲学説を選ぶかということが正真正銘の選択であり、しかも知的根拠に基づいて最終的に判定することができない問題だからである<sup>140</sup>。もちろんジェイムズは、多元的汎神論という選択肢を軽率に採用するのではなく、対立項である絶対的観念論を精査し、絶対者という概念の不合理性を明らかにしよ

<sup>137</sup> この点についてはジェイムズが、自身を批判した Hobhouse への手紙のなかで、「私の論文では、私的な過剰信念 [= 証拠によって確かめられている事柄以上のことを信じること] に耽る権利を非常に多くの制限と〈危険!〉という看板で囲んでおいたので、その〔私の主張の〕出口は十分に狭くなっています」(LWJ vol. 2, 207, cf. Madden [1979] xxii-iii) と述べていることも参照。ここで述べられている「制限」とは、先述の条件、すなわち選択が正真正銘のものであるという条件と、知的根拠によっては決定できないという条件である。

<sup>138</sup> この点は Slater [2009] 23 においても指摘されている。

<sup>139</sup> とはいえ、〈信じることへの意志〉を濫用する軽率な態度を批判するというジェイムズの行為自体も、彼自身の〈信じることへの意志〉に基づいている。この点については本節第3項で論じる。

<sup>140</sup> 〈信じることへの意志〉を哲学説の選択に適用することの妥当性については SPP115: 202-3 も参照。ジェイムズはその箇所において、形而上学的立場の選択が留保を許さない強制的なものであり、しかも選択から導かれる結果が重大なものである(また、明確に述べられてはいないが、問題になっている複数の立場はもちろん生きた仮説であろうから、この選択は正真正銘の選択の三要件を満たすことになる) と述べ、「信じることへの意志」論文を参照するよう指示している。

うと『多元的宇宙』という著作全体を通して努めている。そのような探究を尽くしたうえで、ジェイムズはみずからの〈信じることへの意志〉によって多元的汎神論を選ぶのである。

しかし、ここで次のような疑問が浮かぶ。なるほどジェイムズは〈信じることへの意志〉の行使にいくつもの制限をかけている。けれども、われわれが自分の置かれている状況を〈正真正銘の選択が迫られ、知的根拠に基づいては決定できないもの〉と認定するとき、そこには主観的要素が入り込むのではないか。

先に引用したように、ジェイムズは、ある選択が「知的根拠に基づいては決定されえない正真正銘の選択である場合」(WB20: 17)には、〈信じることへの意志〉によって特定の選択肢を選ぶことが正当化されると主張する。しかし、自分が当面している選択を、「知的根拠に基づいては決定されえない」と判断するのは誰だろうか。その選択を行う当事者である。そうであれば、当事者に応じてその判断が異なることもありうるだろう。たとえば、複数の当事者(ピーターとポール)がある二つの仮説に対する証拠を探しているとする。また、これらの仮説の選択は、当事者全員にとって〈正真正銘の選択〉であるとする。さて、二つの仮説に対する証拠がそれぞれ見つかるでしょう。けれども、どの証拠も決定的なものではなく、一方の仮説の正しさを万人に納得させるものではない場合がある。そのとき、ピーターは「まだ知的探究が足りない」と思い、二つの仮説に対するさらなる証拠を探しつづけるかもしれない。つまり、ピーターは、現在の状況を〈信じることへの意志〉の行使が正当化されるものとは見なしていないことになる。反対に、ポールは、同じ状況に直面したとき、「たしかに証拠は不十分だが、できることはすべてやった。これ以上の検討は無駄である」と見切りをつけるかもしれない。その場合ポールは、二つの仮説のいずれが真であるかを、知的根拠に基づいては決定されえない事柄だと考えていることになる。このような場合、ジェイムズの議論によれば、ポールが自分の〈信じることへの意志〉に基づいて一方の仮説の正しさを信じることは正当となる。

ここで注意しなければならないのは、探究を続けるピーターの判断と、決断に踏み切るポールのそのどちらも、当事者自身の主観性から影響を受けているという点である。なぜなら、現在の状況をどのように見るかは、当事者の知的能力や気質に応じて変わりうるからだ。したがって、ポールだけが〈信じることへの意志〉を行使しているのではない。さらなる証拠を探しつづけるピーターの判断にも、彼自身の価値観、すなわち合理的根拠を最大限に求めることが最重要だという個人的な信念が含まれている。つまり、「科学自身でさえ、事実の確定と誤った信念の訂正とを限りなく続けていくことが人間にとっての至高の善であると断言するとき、自分の心情に問い合わせている」(WB27: 32, 強調は引用者による)のだ<sup>141</sup>。

そうであれば、「自分の依拠する証拠が本当に客観的な性質をもつという確信は、主観的意見の全体に付け加えられたもうひとつの主観的意見にすぎない」(WB23: 23)。つまり、〈信じることへの意志〉の行使を正当化するための条件である〈知的根拠による決定不可能性〉の判定には、当事者の「主観的意見」が反映されることになり、しかもこの主観的意見は当事者ごとに異なりうるものだということになる。

<sup>141</sup> それゆえ、本節第2項で論じられた熱狂的信仰を批判する科学的知にも、盲目性よりも厳密性を重視するという特定の当事者の「心情」が入っていることになる。

さらに、正真正銘の選択を構成する要素である「仮説の生死」のなかにも、当事者に相対的なものが含まれる。すなわち、「仮説の生死はその仮説に固有の性質ではなく、それを考える個人に対する関係」(WB14:5)なのだから、ある人にとっては生きた仮説だが、別の人には死んだ仮説であるようなものがありうることになる<sup>142</sup>。そうすると、ある仮説を生きたものとして受け取っている人にとっては〈正真正銘の選択〉が迫られていると思われる状況であっても、その仮説を死んだものと見なしている人にとってはそうではないことになる。このことから、〈信じることへの意志〉に基づいた行為の正当性が、当事者に相対的なものであることが分かる<sup>143</sup>。

このようにジェイムズの議論においては、原理的には、各人が各々の判断に基づいて〈信じることへの意志〉を行使することが正当化されることになる。

#### 第4節：選択の検証とジェイムズ宇宙論

本節では、〈信じることへの意志〉によって選択された立場がどのように検証されるのか、そしてその検証作業がジェイムズの宇宙論とどのような関係をもつのかを論じる。

##### 第1項：選択の責任

前節までの議論を通して、哲学的立場の選択が〈信じることへの意志〉に依拠してなされることが明らかとなった。また、〈信じることへの意志〉の正当性を担保する二つの条件(〈知的根拠による決定不可能性〉と〈選択の正真正銘さ〉)に当事者の気質ないし合理性の感情が反映されることも判明した。

そうするとジェイムズは、哲学的立場の選択が各人各様の気質という主観的なものによって左右されると述べているのだろうか。一面においてはその通りである。前節における議論はそのことを示している。しかし、他面においてジェイムズは、そのような選択は気ままになされるべきではなく、立場を選ぶものは誰であれ、その選択の結果を引き受けねばならないとも論じている。

説かれるべきは、〈責任を負った勇気〉である。……私が説いたのは、自分自身の責任においてみずからの個人的信仰に没頭する個人の権利である。(WB8:5)<sup>144</sup>

ジェイムズはここで、個人が自分勝手に選択することを擁護しているのではなく、その人の信じるという営為が正当であるのは、選択の結果を引き受けるという責任を負う限りにおいてであると述べている。もちろん、責任を回避し、信念に基づいた自分の行為が引き起こした結果か

<sup>142</sup> たとえば、キリスト教における聖餐を巡る複数の立場(全実体変化説・実体共存説・象徴説・臨在説など)は、異なる宗教を信じる人やキリスト教とは別の文化圏に属する人にとっては、どれも死んだ仮説であろう。

<sup>143</sup> この点は Levinson [1981] 52, Slater [2009] 30-1 においても指摘されている。

<sup>144</sup> この点については次の箇所も参照。「もちろん、信仰は独断的な態度ではなく、実際的な態度でなければならない。またそれは、ほかの信仰に対する寛容と、最も蓋然的なものを追求する態度と、責任と危険に対する十分な自覚とを伴うものでなければならない」(SPP113: 199, 強調は引用者による)。

ら目を背ける人もいる<sup>145</sup>だろうが、ジェイムズはそのような選択を擁護しているわけではない。

さらに、われわれは、行動の結果によってそれまでの信念を修正し、それを状況に適合するものに変えていく。それゆえジェイムズは、「信仰は作業仮説と同義」(WB79:126)だと述べる。ある仮説がすぐに論駁されるものなのか、それとも長い年月にわたって確証されつづけるものなのかは、経験の推移のなかでのみ決定される。たとえば、「友人の某は時間をきちんと守らない人だ」という私の信念(仮説)の真偽は、その人との交友関係を継続し、毎回の集合時間に彼(または彼女)が間に合うかを私が確認したり、その人の言動を第三者から聞いたりするといった経験のなかで変わる。その結果、ある日を境にその友人が時間を厳守するようになったり、私以外の人との約束には遅刻したことがないと判明したりするかもしれない。そうであれば、私の当初の信念は偽となり、修正を迫られるだろう(「あの人は私との約束に関してだけ時間を守らない人だ」というように)。このように、「経験しつづけること、および経験について考えつづけることだけがわれわれの意見をより真実なものに育てうる」(WB22:21)のだ<sup>146</sup>。

そうであれば、「現在の状況は正真正銘の選択をなすのにふさわしい状況だ」という判断自体も誤りうるものだと言える。いったん〈信じることへの意志〉の行使が正当化されるように思われたとしても、その判断の正しさは永久に保証されるものではない。同様に、〈親密さ〉を重視するという本章第2節で指摘したジェイムズ自身の信念も、あくまでひとつの仮説であり改定の可能性がある<sup>147</sup>。

このように、自説に固執せず、そこに改定・修正の余地がありうることをつねに認めながら特定の説を選択し信じるのが、哲学者としてのジェイムズの態度である<sup>148</sup>。「われわれは時々刻々

<sup>145</sup> ここで銘記すべきことは、〈信じることへの意志〉に従った結果がどのようなもの(成功・失敗・称賛・非難・報復・無視など)であろうと、われわれはそれを受け止めざるをえないという点である。たとえば、ある人にとって大学院に進学するか否かが〈知的根拠に基づいては決定されえない正真正銘の選択〉であるとしよう。その場合、この人はみずからの〈信じることへの意志〉を行使して一方の選択肢(たとえば進学すること)を選ぶことになる。その結果としてさまざまな事象(筆記試験・面接・授業や学会への出席、あるいは否定的なものとして、周囲の人々の無理解・経済上の困難・研究の行き詰まりなど)が起こるだろう。ある場合には、その人はそのような結果から目を背け、結果に対して積極的に働きかけようとする(たとえば周囲の無理解という結果に対しては、理解を得るべくそれらの人々と話し合う)ことを拒むかもしれない。しかし、結果に積極的に対処しないこともひとつの選択であり行為である限り、それもまた何らかの結果(周囲との関係はますます疎遠になる)を引き起こす。そのような結果は、やはりその人が経験し、引き受けざるをえないものである。それゆえ、結局のところ、結果から本当に目を「背ける」ことはできないのだ。

<sup>146</sup> ここでの仮説の真理性とは、その仮説を用いることによってもたらされる〈満足〉によって決められる。すなわち、「某が時間をきちんと守らない人だ」という仮説が、以前の真理やわれわれの信念と整合的であると感じられ、私とその仮説に従って行為すると、事態の滑らかな進行が可能になる(すなわち、私が知覚する彼または彼女の言動や第三者からの伝聞などと齟齬をきたさず、調和の感じを覚える)とき、この仮説は真となる。前註109, 110, 111を参照。

<sup>147</sup> Lamberth [1999] 161においても同様の指摘がなされている。

<sup>148</sup> この点については以下の箇所を参照。「私が〔自分の立場を〕『経験論』と呼ぶのは、この態度が、事実に関する最も確かな結論さえ将来の経験の行程において修正されるかもしれない仮説と見なすことに甘んじるからだ」(WB5:1-2)。たとえばジェイムズは、唯物論や絶対的観念論を、みずからの立場である多元的汎神論(根本的経験論)に対立するものとして厳しく批判するが、だからといってそれらの立場が必然的に偽であると考えているわけではない。ジェイムズは、いつの日かそれらの立場が最も満足できる仮説となる可能性を認めている(P79:121)。それゆえ、ジェイムズは自身の立場が覆されうるものであることをも許容している。けれども、そういった判定は、あくまで「経験による最終的確認を待つ」(P79:121)必要があるのだ(もっとも、絶対的観念論を最終的に真たらしめる経験というものが具体的にどのようなものなのかは判然としないが)。

〈かもしれないこと〉に自分の一身を賭けることによるのみ生きている」(WB53: 81)<sup>149</sup>のだ。それゆえ、〈信じることへの意志〉の行使が最終的には個々人の判断に委ねられるとしても、重要なのは、その判断において結果に対する責任が発生し、それを受け止めるなかで自分の信念を柔軟に修正していくことなのである。

## 第2項：信念の検証と世界の可塑性

ところで、行為者の選択がいかなる事態を引き起こすかは、その世界のあり様によって変わらうだろう。そして、行為者が住んでいる世界としてジェイムズが描いていたのは、本論文第3章第3節において述べられた可塑的な宇宙であった。すなわち、われわれによる多様な扱いを許容し、またそれに対して独自の反応を示す世界が、われわれの住む世界だった。この世界のなかで生じる経験とは、われわれが世界に触れたときに、その触れ方に応じて現われる世界の側からの反応・反発・抵抗にほかならない。そして、この世界のなかでわれわれが信念を抱き、それに基づいて行為をし、その結果世界から何らかの応答を受け取り、それによって当該の信念の取捨選択をするという一連の過程全体が〈検証〉<sup>150</sup>であった。

たとえば、絶対者による世界の主催を主張する世界観の持ち主は、世界に起こるもろもろの事象をすべて絶対者によるものと捉えるだろう。その人は、自然災害や犯罪など、悪に見えるような事態をも絶対者によって創られた最善世界の不可欠な部分と見なし、そうした悪をなくするという現実的な行動を取らないかもしれない。しかし他方で、世界には劣った部分があり、その部分はわれわれの行動によって修正可能であるとする改善主義的世界観をもつ人は、同じ事態に直面しても、先の絶対主義者とは異なった行動を取るだろう。ここに、世界観に基づく行動上の実際的な差異が生じる (SPP115-7: 203-6)。

そして、事態の推移のなかで、改善主義的なヴィジョンが述べる主張と現実にかかる悲惨な事態との齟齬があまりにも大きくなった場合、その世界観は捨てられるかもしれない。あるいは頑なにそれを信じつづける人もいるかもしれない。いずれにしても、世界観と、現実世界からの応答とを比較し、その人のより満足するほうを選ばれる。このように、あるヴィジョンを選び、それに基づいて行動した結果、世界の側から応答・反発があり、そうした未来の経験を通してヴィジョンの妥当性が判断されるのである。

他方、ジェイムズ哲学において、世界はそれ自体で完結したものではなく、「なお形成中のもの」(P123: 189) だった。したがって、われわれの住む世界とは、われわれの信念に修正を迫るものを対抗させてくる世界であると同時に、未来の決定に関してはわれわれの側に一定の統御を認めてくれる可塑的な世界なのである。それゆえジェイムズは次のように述べる。

もしわれわれが宇宙の不可欠な部分であり、宇宙全体の特質を、みずからの振る舞いによって〈ほかの要因と協同して決定するもの (co-determinants)〉であるとすれば、信仰は宇宙の形

<sup>149</sup> この点については安澤 [1998] 20, 堀 [2004] 31 においても、ジェイムズの営みが〈賭け〉と表現されていることを参照。

<sup>150</sup> 検証については前註 110 も参照。

相因であると思なされてよいだろう。(SPP113: 199, 強調は引用者による)

われわれの信念と行為とは世界のあり方を変え、世界がどのようなものであるかを(部分的に)決める。それは、信念に基づいたわれわれの行動が「補完物」(WB88: 142)となり、世界に新たな一面が生成するということを意味する。

そうであれば、われわれの選択と行為とが世界に変化と新しさをもたらすことができるのは、世界が完成した静的なものではなく、いまだ完成の途上にあるからだと言える。すなわち、宇宙が「なお冒険を追い求めている」(P123: 189) からこそ、個人の気質やヴィジョンが宇宙のあり方を変え、新たなものを生み出すことが可能になるのだ。さらに、〈信じることへの意志〉と合理性の感情とが個人によって異なり、ひとつに収斂しないことも、絶対者という特権的な視点を認めない多元的で可塑的な宇宙という宇宙論が背景にある。したがって、ジェイムズの〈信じることへの意志〉に基づく信念論を存在論的に基礎づけるのが、可塑的な宇宙論なのである。こうしてジェイムズ哲学における信念論と宇宙論との密接な連関が明らかになる<sup>151</sup>。

われわれは、不確定で可塑的な世界において、各人が有するその時点での合理性の感情に基づき、〈信じることへの意志〉を用いて道を選び、行為する。その行為が世界に影響を与え、新たな事実を生み、またわれわれも実在から応答を受ける。それによってわれわれはみずからの選択と判断との妥当性を検証し、修正を重ねていく (P107-8: 165)。つまり、「哲学と実在・理論と行動とは、同じ円環のなかを無限に進んでいく」(PU149: 250)。このように、実在と理論と実践とが相互にフィードバックしあう円環構造<sup>152</sup>が、ジェイムズ哲学における合理性概念の検討から浮き彫りになった。

---

<sup>151</sup> この点は Moller [2008] ¶ 25 においても指摘されている。

<sup>152</sup> この点は Gavin [1992] 54 においても指摘されている。

## 結論：ジェイムズ哲学の統一的理解に向けて

以上の議論を通して、ジェイムズ哲学の方法論に着目することが、彼の哲学の整合的な理解に欠かせないことが明らかになった。最後に、本論文の議論を振り返り、ジェイムズ哲学の全体像を概観しよう。

第1章においては、『原理』における意識論と自我論との対立が検討された。ジェイムズは意識の流れの単一性を強調する一方で、複数の意識経験を前提とする自我論を論じてもいる。この対立が『原理』の整合的理解を妨げてきた。さらに、自我論を単独で考察する場合にも問題点が見出された。すなわちジェイムズは、自我に関する経験的探究のために「暖かみをもつ経験の集合が自我である」という規定を提示するが、この規定は、意識経験が内側から考察される限り単なる定義にすぎなくなる。そうなれば、諸経験同士の関係は特定の自我を構成するか否かという二者択一的なものとなり、そこに関係の度合いがなくなる。このような対立と問題点を解決するためには、『原理』の方法論に注目することが必要である。すなわち、複数の視点の区別を導入することで、以上の対立と疑問が解消される。

続く第2章では、ジェイムズ形而上学の主要概念である純粹経験に上記の方法論を適用することによって、この概念の統一的な解釈が示された。はじめに、ジェイムズが世界の基礎的なあり方として提示する純粹経験の存在論的側面が検討された。ジェイムズは、この世界に存在する唯一の原初的な材料である純粹経験を用いることによって、心と物・主観と客観といった区別をデカルト的な存在論的二元論なしで説明することを目指した。次に、このような素材としての純粹経験からなる世界において主体がどのように発生するのか、そしてその主体にどのようなものが現われるのかを概観した。まず、素材としての純粹経験において、ある部分がほかの部分に気づくという事態が生じ、この気づきによって選り分ける主体と選り分けられる対象とが生まれる。こうして生じた主体に与えられるものが渾沌とした直接的な生の流れである。新たな経験が外部から押し寄せ、経験内容は不断に更新されつづける。ジェイムズがこのような記述をする目的は、純粹経験の存在論的記述をより具体的に認識論的な水準で吟味するためである。

このようにジェイムズは、世界を構成する第一質料としての純粹経験を語ると同時に、個人的で個人的な感覚経験の流れをも描写し、世界の構造を眺めるために複数の視点を使い分けている。こうした方法によってジェイムズは、始めは渾沌としていたもろもろの純粹経験が、いかにして秩序立った内的世界と外的世界とに分化していくのかに関する世界の進化論的構造を明らかにすることを目指したのである。

では、このようなジェイムズ哲学の方法自体の正当性はいかにして確保されるのか。この点を究明し、実在への多角的アプローチという方法の特徴を明らかにしたのが第3章である。はじめに、ジェイムズにとって哲学というものが個人の気質の表現であり、その人の関心や何に合理性を感じやすいかという傾向性によって大きく影響されるものであることが確認された。加えて、哲学説の構築が概念を用いてなされる以上、そのような概念と具体的実在との関係がつねに問題となることも示された。ここから、一個の哲学は、知覚と概念とを柔軟に使い分け、具体的実在とそれを描写し切り取る哲学者との協同作業によって構成されるものであることになる。

続いて、世界に対して複数の視点からアプローチするというジェイムズ哲学に一貫して見ら

れる方法が、ジェイムズの宇宙論のなかでどのような位置を占めるものであるのが考察された。ジェイムズは宇宙を未完成なもの、しかも己の部分を通してみずからを表現するものと捉える。宇宙自身が思考していく過程において、個々の主体とそのパースペクティブがその部分として生成する。そして、宇宙の諸部分同士が生き生きと交流し、概念と知覚という複数の視点の交替を繰り返す。これはとりもなおさず世界全体がみずからを展開していくことである。

われわれは多様な仕方では世界を語り、多様なパースペクティブで世界を切り取る。世界を捉える視点はひとつではない。その意味でこの宇宙は多元的・多中心的である。しかし、たがいに没交渉な孤立した諸世界があるのではなく、多様な見方はあくまで〈ひとつの世界〉に関わる。こうした〈多中心的だが一なる世界〉とは、存在論的には素材としての純粹経験にほかならない。したがって、ジェイムズ哲学における存在論がその方法論を基礎づけていることになる。同時に、方法論によってジェイムズ哲学の整合性が保たれる。宇宙論と方法論とはこのような相補的な関係にあるのだ。

第4章においては、これまでの議論によって明らかにされたジェイムズ哲学の内実と方法論とに基づき、このような哲学的構想そのものがジェイムズの宇宙論のなかでどのような位置を占めるのが考察された。この検討の結果、合理性の感情・〈信じることへの意志〉・可塑的な宇宙という諸概念が有機的に連関し、統一体を形成していることが示された。

まず、ジェイムズの哲学観（それは、ひとりの哲学者の気質が特定の哲学説・ヴィジョンの形成に大きな影響を与えるというものだった）が『多元的宇宙』における哲学の系統図のなかで果たす役割を考察した。そして、この系統図に登場する複数の哲学的立場の優劣が、ジェイムズ自身の気質に従って判定されていることを示した。とはいえ、哲学説の選択とは主観的な好みによって恣意的に決められるものではない。〈信じることへの意志〉に基づくジェイムズの信念論は、恣意的な選択を排除する構造をもつのである。最後に、そのような信念の選択が、経験の過程のなかでつねにテストされていくものであり、そのテストを可能にする存在論的な基盤がジェイムズの宇宙論によって与えられていることが確認された。こうして、第4章の議論によって、個々人の合理性の感情によって生み出された哲学説が〈信じることへの意志〉に基づいて選択され、そこから生じるわれわれの行為が可塑的な世界と相互に影響しあうという円環構造が示された。このように、ジェイムズの合理性概念と信念論とが彼の宇宙論と結合され、ジェイムズの描く哲学的ヴィジョンのなかの重要な要素として整合的に収まることが示された。

本論文を通じて描かれたジェイムズ哲学を要約的に述べるならば以下になるだろう。素材としての純粹経験という可塑的な宇宙から、もろもろの主体・中心が発生し、みずからの源である宇宙を映し出す。個々の主体という部分は、受動的な鏡ではなく、それぞれの信念を携え世界に働きかけその検証を行い、世界とみずからとに変更を加えるという仕方では宇宙という全体を反映している。宇宙の自己表現と個人の自己表現とのこのような過程全体を複数の視点によって多角的に描き出す世界観がジェイムズの哲学なのだ。彼の追い求めた「より生気に満ちた気質」(ERE21:44)を備えた哲学とは、つまるところこのようなものだったのではないだろうか。

## 参考文献

### 【欧語文献】

- Ayer, A. J. [1968] *The Origins of Pragmatism: Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce and William James*. San Francisco: Freeman, Cooper, & Co..
- Bailey, Andrew. [1998] "The Strange Attraction of Sciousness: William James on Consciousness," *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 34, No. 2, pp. 414-34.
- Barzun, Jacques. [1983] *A Stroll with William James*. New York: Harper & Row.
- Bergson, Henri. [1938] *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF. (『思考と動き』原章二訳、平凡社ライブラリー、2013年)
- Bird, Graham. [1986] *William James*. New York & London: Routledge & Kegan Paul.
- Bjork, Daniel W. [1988] *William James: The Center of his Vision*. New York: Columbia University Press.
- Boutroux, Émile. [1912] *William James*. New York and London: Longmans, Green & Co..
- Brown, Hunter. [2000] *William James on Radical Empiricism and Religion*. Toronto: University of Toronto Press.
- Cooper, Wesley. [2002] *The Unity of James's Thought*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.
- Eisendath, Craig R. [1971] *The Unifying Moment: The Psychological Philosophy of William James and Alfred North Whitehead*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Flournoy, Théodore. [1917] *The Philosophy of William James*. New York: H. Holt & Co..
- Ford, Marcus Peter. [1982] *William James's Philosophy: A New Perspective*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Gale, Richard M. [1999] *The Divided Self of William James*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gavin, William Joseph. [1992] *William James and the Reinstatement of the Vague*. Philadelphia: Temple University Press.
- Hare, Peter H. [1979] "Introduction" to *Some Problems of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. xiii-xli.
- Hick, John H. [1990] *Philosophy of Religion*. 4<sup>th</sup> ed. New Jersey: Prentice-Hall, Inc. (『宗教の哲学』間瀬啓充・稲垣久和訳、勁草書房、1994年)
- Kuklick, Bruce. [2001] *A History of Philosophy in America 1720-2000*. New York: Oxford University Press.
- Lamberth, David C. [1999] *William James and the Metaphysics of Experience*. New York: Cambridge University Press.
- Levinson, Henry Samuel. [1981] *The Religious Investigations of William James*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Lowe, Victor. [1941] "William James and Whitehead's Doctrine of Prehensions," *Journal of Philosophy*, 38, pp. 113-26.
- Madden, Edward H. [1979] "Introduction" to *The Will to Believe*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. xi-xxxviii.
- McDermott, John J. [1976] "Introduction" to *Essays in Radical Empiricism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. xi-xxviii.

- ed. [1977] *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Moller, Mark. [2008] "'The Many and the One" and the Problem of Two Minds Perceiving the Same Thing," *William James Studies*. Vol.3. (<http://williamjamesstudies.org/the-many-and-the-one-and-the-problem-of-two-minds-perceiving-the-same-thing/>, visited Nov. 21, 2015)
- Myers, Gerald E. [1986] *William James: His Life and Thought*. New Haven: Yale University Press.
- [1997] "Pragmatism and introspective psychology," in Putnam, ed. [1997] *The Cambridge Companion to William James*, pp. 11-24.
- Nicholls, Herbert. [1906] "Professor James's 'Hole,'" *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 3; reprint, Taylor & Wozniak, eds. [1996] *Pure Experience*, pp. 142-9.
- Perry, Ralph Barton. [1935] *The Thought and Character of William James*. 2 volumes. Boston: Little, Brown & Co..
- [1938] *In the Spirit of William James*. New Haven: Yale University Press; reprint, Bloomington: Indiana University Press, 1958.
- Putnam, Ruth Anna, ed. [1997] *The Cambridge Companion to William James*. New York: Cambridge University Press.
- Reed, Edward S. [1997] *From Soul to Mind: The Emergence of Psychology, from Erasmus Darwin to William James*. New Haven: Yale University Press. (『ソウルから心へ — 心理学の誕生』村田純一・染谷昌義・鈴木貴之訳、青土社、2000年)
- Rorty, Richard. [1997] "Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance," in Putnam, ed. [1997] *The Cambridge Companion to William James*, pp. 84-102. (『宗教的信仰、知的責任、ロマンス』、『リベラル・ユートピアという希望』須藤訓任・渡辺啓真訳、岩波書店、185-219頁、2002年)
- Sabine, George H. [1905] "Radical Empiricism as a Logical Method," *Philosophical Review*, Vol. 14; reprint, Taylor & Wozniak, eds. [1996] *Pure Experience*, pp. 79-89.
- Seigfried, Charlene H. [1973] "The Structure of Experience for William James," *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 12, No. 4, pp. 330-47.
- Skrupskelis, Ignas K. [1988a] "Introduction" to *Manuscript Essays and Notes*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. xiii-xlvi.
- [1988b] "Introduction" to *Manuscript Lectures*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. xvii-lxiii.
- Slater, Michael R. [2009] *William James on Ethics and Faith*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, John E. [1983] *The Spirit of American Philosophy*. Revised edition, Albany: State Univ. of New York. (『アメリカ哲学の精神』松延慶二・野田修訳、玉川大学出版部、1980年)
- [1985] "Introduction" to *The Varieties of Religious Experience*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. xi-li.
- Stenner, Paul. [2011] "James and Whitehead: Assemblage and systematization of a deeply empiricist mosaic philosophy," *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 3 (1): pp. 101-30.
- Taylor, Charles. [2002] *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (『今日の宗教の諸相』伊藤邦武他訳、岩波書店、2009年)

- Taylor, Eugene I. & Wozniak, Robert H., eds. [1996] *Pure Experience: The Response to William James*. Bristol: Thoemmes Press.
- Welchman, Jennifer. [2006] “William James’s “The Will to Believe” and the Ethics of Self-Experimentation,” *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 42, No. 2, pp. 229-41.
- Whitehead, Alfred North. [1978] *Process and Reality*. Corrected edition, New York: Free Press.
- Wild, John Daniel. [1969] *The Radical Empiricism of William James*. Garden City, New York: Doubleday.

【邦語文献】

- 伊佐敷隆弘 [2010] 『時間様相の形而上学 現在・過去・未来とは何か』 勁草書房
- 伊藤邦武 [2009] 『ジェームズの多元的宇宙論』 岩波書店
- 伊藤邦武編 [2007] 『哲学の歴史』 第8巻、中央公論新社
- 稲垣良典 [1973] 「ジェームズの経験概念」、『哲学論文集』 第9輯、九州大学哲学会、1-18 頁
- [2008] 『講義・経験主義と経験』 知泉書館
- 今井仙一 [1948] 『ウィリアム・ジェームズの哲学』 白晝書院
- 今田恵 [1949] 『ウィリアム・ジェームズ』 養徳社
- [1957] 『ジェームズ心理学』 弘文堂
- 魚津郁夫 [2006] 『プラグマティズムの思想』 ちくま学芸文庫
- 大厩諒 [2010] 「純粹経験の二面性 — その統一の試み」、『中央大学大学院研究年報』 第40号、21-35 頁
- [2011] 「宇宙の自己表現としての哲学 — 『心理学原理』の自我論を手がかりとしたジェームズ哲学の方法の検討」、『中央大学大学院研究年報』 第41号、97-115 頁
- [2014] 「ジェームズ哲学における経験への態度 — 『心理学原理』の意識論の検討と、哲学的方法に関するホワイトヘッドとの比較」、『プロセス思想』 第16号、日本ホワイトヘッド・プロセス学会、127-39 頁
- [2015] 「ジェームズ自我論の批判的検討とその射程 — 暖かみと記憶の特性をとおして」、『中央大学大学院論究』 第47号、29-40 頁
- 岡本正明 [1993] 「生成・コンテクスト・多元論 — ウィリアム・ジェームズの『哲学』批判」、『英語英米文学』 No. 33、中央大学英米文学会、91-108 頁
- 冲永宜司 [2007] 『心の形而上学 — ジェームズ哲学とその可能性』 創文社
- 小熊虎之助 [1920] 『ウィリアム・ジェームズ及び其思想』 心理学研究会
- 加藤茂 [1974] 「事象そのものへの還帰 — W・ジェームズの fringe 概念と現象学」、『哲学誌』 第17号、東京都立大学哲学会、79-102 頁
- 城田敏郎 [1986] 「W・ジェームズの〈経験の多元的形而上学〉」、『日本デューイ学会紀要』 第27号、73-8 頁
- 高坂正顕 [1964] 「プラグマティズム」、『高坂正顕著作集』 第4巻、理想社、177-308 頁
- 高木きよ子 [1971] 『ウィリアム・ジェームズの宗教思想』 大明堂
- 武本正博 [1985] 「純粹経験の二面性」、『京都光華女子大学研究紀要』 第23号、60-77 頁

参考文献

- [1995] 「ウィリアム・ジェームズにおける合理性の感情」、『京都光華女子大学研究紀要』第33号、91-112頁
- 田中裕 [1998] 『ホワイトヘッド 有機体の哲学』講談社
- 伊達保美 [1931] 『宗教哲学研究』理想社
- 筒井史緒 [2003] 「ジェームズの世界観における信の位置づけについて」、『宗教哲学研究』第20号、北樹出版、53-64頁
- [2009] 「ウィリアム・ジェームズの宗教的行為 — 『宗教的経験の諸相』執筆そのものの宗教性」、『宗教哲学研究』第26号、北樹出版、53-70頁
- 鶴見俊輔 [1986] 『アメリカ哲学』講談社学術文庫
- 永井均 [2010] 『転校生とブラック・ジャック — 独在性をめぐるセミナー』岩波現代文庫
- 林研 [2010] 「宗教はいかにして人を救うのか — ウィリアム・ジェームズの救済論」、『哲学論集』第57号、大谷大学哲学会、75-92頁
- [2012] 「蓋然性と可能性の科学論 — ウィリアム・ジェームズの哲学と科学」、『大谷大学大学院研究紀要』第29号、89-113頁
- [2013] 「プラグマティズムと科学・宗教 — ウィリアム・ジェームズの真理観」、『大谷学報』第93巻第1号、1-19頁
- [2014] 「信念の倫理とプラグマティズム — ウィリアム・ジェームズ〈信じる意志〉をめぐって」、『宗教研究』第88巻第3輯、第381号、日本宗教学会、101-25頁
- 藤波尚美 [2009] 『ウィリアム・ジェームズと心理学』勁草書房
- 堀雅彦 [2002] 「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・ジェームズの歴史認識」、『研究所報』第12号、南山宗教文化研究所、10-25頁
- [2003a] 「汎神論的視座の受容とその脱一元論化 — ジェームズ宗教論の未来志向性」、『宗教研究』第77巻第1輯、日本宗教学会、75-98頁
- [2003b] 「稀有な宗教的経験と普通人の生とを架橋すること — ジェームズ『宗教的経験の諸相』再読の視点」、『北海道大学大学院文学研究科研究論集』第3号、21-37頁
- [2004] 「W・ジェームズにおける『宗教の科学』と神の實在」、『哲学』40号、北海道大学哲学会、17-36頁
- [2010] 「心霊研究の彼方に — W. ジェームズが見た宇宙」、『スピリチュアリティの宗教史』上巻、リトン、201-28頁
- 三橋浩 [1973] 『ジェームズ経験論の諸問題』法律文化社
- [1986] 『ジェームズ経験論の周辺』法律文化社
- 安澤幸代 [1996] 「ジェームズの宗教思想におけるプラグマティズム」、『宗教哲学研究』第13号、北樹出版、106-19頁
- [1998] 「“Over-belief”とジェームズの宗教思想」、『宗教研究』第72巻第3輯、日本宗教学会、1-24頁
- 吉田正史 [1994] 「ジェームズの脳の伝達機能説 — 靈魂の不滅の問題」、『哲学論文集』第30輯、九州大学哲学会、93-109頁

参考文献

- 吉永進一 [1990] 「ウィリアム・ジェイムズの心霊研究」、『宗教哲学研究』第7号、北樹出版、85-98  
頁
- [1993] 「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』第10号、68-83 頁
- [1994] 「『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巻第3輯、543-64 頁
- [2005] 「大拙とスウェーデンボルグ その歴史的背景」、『宗教哲学研究』第22号、33-50 頁
- 良峯徳和 [1988] 「心理学の課題と哲学 — ウィリアム・ジェイムズの場合」、『哲学思想論叢』第6巻、筑波大学哲学思想学会、65-76 頁
- [1989] 「ジェイムズの感覚論」、『哲学思想論叢』第7巻、筑波大学哲学思想学会、55-67 頁
- [1990] 「ジェイムズ情緒論の根底にあるもの」、『筑波哲学』第2号、筑波大学哲学・思想研究会、43-57 頁
- 鷲田清一 [1997] 「存在の作業場（ワークショップ） — ウィリアム・ジェイムズの〈経験〉論」、『現象学の視線』講談社学術文庫、234-329 頁