

2019 年度  
東洋大学審査学位論文

ジェイムズ哲学における高次の経験論  
feeling の作用領域と可能性を巡って

文学研究科 哲学専攻 博士後期課程  
4110150004 藤坂大佑

## 目次

凡例.....	1
序論.....	3
第一章 心理現象の様相と感覚の機能 ——「感じ」の主題化に向けて——....	8
第一節 心理学研究における問題提起と意図.....	8
(1) 『心理学原理』の成立背景と「心理学」の定義づけ.....	8
(2) 「リアリティの探究」としての心理学の確立 ——「新心理学」批判の観点から——.....	10
第二節 感覚と知覚.....	13
(1) 感覚的経験の位置付け.....	13
(2) 空間についての感じ.....	14
(3) 感じとしての時間構造.....	17
第三節 意識の辺縁 (fringe)、暈 (halo) 構造.....	19
(1) 「意識の流れ」の基本的性質.....	19
(2) 「感じ」の役割と意識の辺縁.....	24
第四節 自我の形成と「感じ」の位置付け.....	28
(1) 身体と自我.....	28
(2) 自我論と意識現象の深層.....	29
第二章 宗教的経験における「感じ」の拡張.....	34
第一節 人間の内奥性と潜在性——『諸相』の位置付け——.....	34
(1) 『諸相』の主題とジェイムズによる考察の射程.....	34
(2) 意志論との関連性.....	37
第二節 宗教現象と信仰.....	43
(1) 信仰と経験の生成変化.....	43
(2) 宗教経験のプロセス.....	46
第三節 「実在の感覚」と‘reality’の変容 ——信仰とプラグマティズム——.....	48
(1) 実在の感覚とは何か.....	48
(2) 実在の感覚と「盲目性」.....	50

(3) 実在の感覚と経験領域の拡張.....	51
第四節 神秘体験の「ノエティック・クオリティ」	
——宗教的な「感じ」の特質を巡って——.....	53
(1) 神秘体験の諸性質.....	53
(2) 「直接の知識」と宗教的感じ.....	55
(3) 「感じ」の潜在領域.....	58
第三章 根本的経験論と純粹経験	
——「感じ」と経験の構造を巡って——.....	62
第一節 根本的経験論の基本的枠組み.....	63
(1) 純粹経験と経験の形成.....	63
(2) 根本的経験論の基本理論.....	64
(3) 根本的経験論とジェイムズの世界観.....	67
第二節 「感じ」の様態としての純粹経験.....	68
(1) 純粹経験論の受容と「流れ」としての特質.....	68
(2) 経験の中心座としての「感じ」.....	70
(3) 経験の連続性.....	71
(4) 経験の「新しさ」と「感じ」.....	73
(5) 経験の潜在領域へ.....	73
第三節 根本的経験論の諸問題——リアリティの位置付けを巡って——.....	75
(1) 実在の把握プロセス.....	75
(2) 実在の認識——「注意」と「信念」——.....	76
(3) 認識から行為へ——「経験」の位置付けを問い直す——.....	77
(4) 経験の「発生」.....	79
第四節 高次の経験論としての根本的経験論——ドゥルーズとの比較より——.....	80
(1) 超越論的経験論の理論構成.....	81
(2) 根本的経験論の構造と方法——「内的生」の視座から——.....	83
(3) 根源的経験に対する視座の相違——経験の潜在性を巡るパースペクティヴ——... ..	85
(4) 超越論的経験論とジェイムズ哲学、その展開可能性.....	88

## 第四章 可塑的実在と経験のプロセス

——プラグマティズムと高次の経験論——	89
第一節 プラグマティズムにおける「経験」の問題	90
（１）初期プラグマティズムの主題と経験	90
（２）「探究」としての経験①——「可謬主義」と経験——	92
（３）「探究」としての経験②	
——ブロンデルの行為論とプラグマティズムの相違——	94
（４）プラグマティズムにおける経験と実在	96
第二節 ジェイムズのプラグマティズム——経験と可塑的実在——	97
（１）『プラグマティズム』における真理論の概要	97
（２）プラグマティズムと「実在」①——ベルクソン、パトナムの解釈を基に——	98
（３）プラグマティズムと「実在」②——「可謬主義」と経験の展開可能性——	101
第三節 高次の経験論とプラグマティックな経験	103
（１）ドゥルーズにおけるプラグマティズム的視点	104
（２）プラグマティズムにおける生成の内容	106
第四節 プラグマティズムと実践的行為論	108
（１）実践的行為論の課題	109
（２）プラグマティズムの実践的行為論への応用可能性	111

## 第五章 ジェイムズ哲学と‘feeling’—‘reality’の転回

——ジェイムズ経験論の拡張に向けて——	112
第一節 自我論と多重人格論を巡る「感じ」と経験の形成	112
（１）異常心理現象への視座	112
（２）異常心理現象を巡る「感じ」の機能的拡張	115
第二節 「感じ」の拡張——神秘・宗教・形而上学を巡って——	116
（１）ジェイムズとベルクソンにおける宗教的な「感じ」	116
（２）「実在の感覚」の可能性	118
第三節 プラグマティズムにおける feeling と reality	
——行為論的文脈における「多元的」の意味——	119
（１）シュスターマンの身体感性論について	121
（２）多元的な経験の在り方とその把握について	123

(3) ジェイムズ多元論の相対する解釈について ——コノリーとバーンスタイン——.....	125
第四節 「『感じ』によるリアリティの転回」としての経験の変容.....	129
(1) 心理学と宗教.....	130
(2) 根本的経験論とプラグマティズム.....	132
おわりに.....	136
参考文献.....	141

## 凡例

- 文献からの引用において、原著における強調は、強調、筆者による強調は、強調と示す。
- [ ] は、筆者による補足を示す。
- 脚注における引用・参考文献は、初出のみ、著者名、文献・論文のタイトル、出版所、出版年を明記し、以降は、著者名と出版年のみで略記する。
- 引用・参考文献のページ数は、邦語文献の場合、「頁」とし、外国語文献の場合は「p.」（複数ページの際は「pp.」）と示す。
- 外国語文献の引用・参考文献に邦訳がある場合、その文献を脚注において明記し、ページ数を併記する。引用に際しては邦訳を参照したが、本文中の表現との兼ね合い等により、適宜変更を加えている。
- 参照を表す略記は、cf. で示す。とくに脚注において文頭で用いる場合は、Cf. と示す。
- 引用文中の [ . . . ] は中略を示す。
- ウィリアム・ジェイムズの著作からの引用・参照については、以下の略記号を用いる。テキストは主に *Writings 1878-1899*, New York: The Library of America, 1992 および *Writings 1902-1910*, New York: The Library of America, 1987 を使用する。ページ数の表記の仕方については、上記に倣う。なお、下記以外のジェイムズの論文を参照する際は、個別に文献情報を示す。
- **Writings 1878-1899 所収**  
**PB:** *Psychology: Briefer Course*  
(『心理学 (上)』、今田寛訳、岩波文庫、1992 年／『心理学 (下)』、今田寛訳、岩波文庫、1993 年)  
**WB:** *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*  
(『ウィリアム・ジェイムズ著作集 2 信ずる意志』、福鎌達夫訳、日本教文社、1961 年)  
**TTP:** *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*  
(『ウィリアム・ジェイムズ著作集 1 心理学について—教師と学生に語る』、大坪重明訳、日本教文社、1960 年)

- **Writings 1902-1910 所収**

**VRE:** *The Varieties of Religious Experience*

(『宗教的経験の諸相 上』、梶田啓三郎訳、岩波文庫、1969 年／『宗教的経験の諸相 下』梶田啓三郎訳、岩波文庫、1970 年)

**PR:** *Pragmatism*

(『プラグマティズム』、梶田啓三郎訳、岩波文庫、1957 年)

**PU:** *A Pluralistic Universe*

(『ウィリアム・ジェイムズ著作集 6 多元的宇宙』、吉田夏彦訳、日本教文社、1961 年／抄訳：『純粹経験の哲学』、伊藤邦武訳、岩波文庫、2004 年)

**MT:** *The Meaning of Truth*

(『真理の意味』、岡島亀次郎訳、世界大思想全集 40、春秋社、1931 年／抄訳：『プラグマティズム古典集成—パース、ジェイムズ、デューイ』、植木豊編訳、作品社、2014 年)

**SPP:** *Some Problems of Philosophy*

(『ウィリアム・ジェイムズ著作集 7 哲学の諸問題』、上山春平訳、日本教文社、1961 年／『世界の名著 48 パース ジェイムズ デューイ』、上山春平編訳、中央公論社、1968 年)

- **その他**

**ERE:** *Essays in Radical Empiricism*, New York: Longmans, Green, and Co., 1912.

(『根本的経験論』、梶田啓三郎・加藤茂訳、白水社 (イデー選書)、1998 年／抄訳：『純粹経験の哲学』、伊藤邦武訳、岩波文庫、2004 年)

**PPI, PPII:** *The Principles of Psychology (Volume I & II)*, New York: Dover Publications, 1950.

(抄訳：『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)

## 序論

### (1) 本論の目的

本論は、ウィリアム・ジェイムズ (William James, 1842-1910) の諸著作を読み解きつつ、思想展開を跡付け、それらに通底する主題を明らかにすることを主要な目的としている。その際に主軸となるのが、「感じ (feeling)」(ないしはそれに準ずる「感覚 (sensation)」) の、ジェイムズ哲学における機能的役割についての解釈である。

ジェイムズは、初期の『心理学原理』から、最晩年の『多元的宇宙』に到るまで、あらゆる相貌を呈する経験をもっぱらその考察対象に据えていた。それは、単なる反射反応として捉えられるようなごく単純なものから、心霊現象などの異常体験に至るまで、多様な形であらわされている。しかしジェイムズは、その都度の自身の問題関心に引き寄せて、恣意的に何らかの経験を事例として取り上げながら考察を行った訳ではない。いずれの考察においても、その中心には「経験の多様な展開はいかにして為され得るのか」という経験の形成プロセスについての問題関心があり、そうした経験の多様な展開の契機として扱われていたのが「感じ」であったのである。

本論において「感じ」の機能は、大まかに認識的方向性 (対象・世界を把握する、主体に既定的に備わる機能) と実践的方向性 (行為の展開を可能とする、経験領域を拡張する機能) という二側面を有するものとして解される。ジェイムズ哲学は、前者の認識論的方向性が前面的に押し出されて解釈されることによって、多元論やプラグマティズムが相対的な真理論として一面的に受容されることとなったように考えられる。本論では、そのような問題意識を念頭に置いて、改めてジェイムズ哲学を包括的に考察し、従来のジェイムズ哲学の解釈において、十分に焦点が当てられてこなかった後者の側面に積極性を持たせつつ、その展開可能性を提示する。

基本的に、ジェイムズ哲学における「感じ」の概念は、「経験主体が有する感じ」として、知覚経験における原初的な状態として示される。意識経験においては、「流れ」として示される状態が意識の本来的な在り方とされ、「感じ」の機能は、その流れを構成する「実質的な部分」と「推移的な部分」の紐帯を成しており、意識の在り方を把握する際には不可欠なものとされる。この時点で、後の純粹経験の理論に繋がる「間断なき感覚の流れ」としての経験の在り方が提示されることとなる。純粹経験の理論においては、「経験を額面通りに受け取る」という根本的経験論的方法的公準が、「我々がそれを感じるままに把握するということであり、それについて抽象的な話をする 것과混同しないということである」<sup>1</sup>という表現で言い換えられており、「感じ」は、経験の根本的な在り方として示されている。更に、真理の位置付けを巡る『プラグマティズム』の議論においても「哲学とは宇宙全体の圧力と緊張を理解し感じる我々の個人的な方法なのである」<sup>2</sup>として、哲学的営為を構成

<sup>1</sup> ERE, p. 48. (伊藤訳、55 頁)

<sup>2</sup> PR, p. 487. (梶田訳、12 頁)



する一つの機能として、その位置付けが示されている。

もちろん、それぞれの文脈で用いられている「感じ」の意味を一義的に収斂することは容易に為し得ることではない。特に心理学的側面においては、感覚器官による刺激の受容が経験の構成における第一の機能として論じられるが、こうした原初的な感覚と純粹経験の理論において論じられる「感じ」とを同一視できるかという問題も生じる。しかし、こうした諸問題を踏まえたとしても、経験の原初の状態において、論理的な合理性よりも個人の経験の中で、何らかの形で感得されるものが基とされているということがジェイムズの思想展開において一貫している共通事項として理解されるように思われる。また、「感じ」の機能的な役割が、一義的な解釈を阻む程の広がりを持っていることによって、経験の形成の道筋として、多岐に渡る選択肢が提示されると積極的に理解することも可能であろう。本論では、こうした「感じ」を機能的軸に据えたジェイムズ哲学が、潜在的な「実在（としての reality）」を経験内でありありと感じられる「現実性（としての reality）」へと転回させるプロセスを主題とするものであることを最終的に提示する。これにより、ジェイムズ哲学における reality 概念の位置付けに関する新たな解釈や、経験の発生場面を論じる「高次の経験論」<sup>3</sup>としての展開可能性を問うことが最終的な課題とされる。

## （２）先行研究と本論の特色

ジェイムズ哲学に対しては、『心理学原理』の意識論、純粹経験の形而上学、更にはプラグマティズムの真理論に至るまで、多岐に渡って様々なアプローチが試みられてきた。その主な方法としては、一つのパースペクティブに定位してジェイムズ哲学の体系を再構築する試み<sup>4</sup>、現象学的視座を踏まえた、ジェイムズによる心理事象の記述の検証<sup>5</sup>、他の哲学者への思想的影響を踏まえたジェイムズ哲学の独自性の提示<sup>6</sup>などが取り上げられるだろう。

<sup>3</sup> 「高次の経験論」については第三章以降で主題的に扱われる。概略的に述べると、それはドゥルーズによって提起され、彼が「超越論的经验論」として展開したところの新たな経験論的枠組みである。高次の経験論の共通の主題は、経験における形式性を徹底的に排し、経験の真の姿の把握と発生の様相を捉えることにある。ドゥルーズによれば、ベルクソンとシュリングの思索もその系譜に該当する（ジル・ドゥルーズ『ドゥルーズ・コレクション 1』、宇野邦一監修、河出文庫、2015 年、201 頁）。

<sup>4</sup> David C. Lamberth, *William James and the Metaphysics of Experience*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999 など。ランバースは純粹経験を「形而上学的素材」と「感覚経験の流れ」という機能的な二側面を有する二義的なものと解し、ジェイムズ哲学の包括的な把握を試みるが、両者を統一的に解釈し、一方から他方への分化・発展として捉えることにより、個の経験と世界との密接な関係性を示すものとしてジェイムズ哲学を解釈することも可能である。以下の論文において、この点が明瞭に示されている。：大蔵諒「純粹経験の統一的解釈の試み——ジェイムズ哲学の方法論的考察を通して」、『哲学』67 号、日本哲学会、2016 年。

<sup>5</sup> Richard Stevens, *James and Husserl: The Foundations of Meaning*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974 および James M. Edie, *William James and phenomenology*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University press, 1987 など。こうした視点におけるジェイムズ哲学解釈は、主にフッサール現象学との整合性に焦点が合わされており、ジェイムズ哲学（もっぱら『心理学原理』における「意識の流れ」論）に対するかなり偏った解釈がなされている傾向にある（砂原陽一「現象学からの解放：ウィリアム・ジェイムズの哲学」、『金沢大学教養部論集 人文科学篇』26 号、金沢大学教養部、1989 年参照）。

<sup>6</sup> 古典的なものとしては Horace Meyer Kallen, *William James and Henri Bergson: a study in contrasting theories of life*, Illinois: University of Chicago Press, 1914、比較的最近の成果としては Megan Claig, *Levinas and James: Toward a Pragmatic Phenomenology*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University press, 2010 などが挙げられる。また、2017 年には、日本国内精鋭のアメリカ哲学研究者の手によって、グッドマンのウィトゲンシュタインとの比較研究の邦訳が刊行された（ラッセル・B・グッドマン『ウィトゲンシュタインとウィリアム・ジェイムズ：プラグマティズムの水脈』、嘉指信雄・岡

これらは、ジェイムズ自身が曖昧にさせたままであった思想体系内の矛盾を整合させること、あるいは、ジェイムズ哲学を外部から照らし出すことによって独自の意義を持たせようとすることを意図したものである。もちろん、こうした諸成果はジェイムズ哲学の妥当性や解釈の多様性を示す大変有意義なものである。しかしそれと同時に、その積極的な展開可能性については、ジェイムズ哲学そのものが有している独自性から見出すことが容易ではない、という現状を示しているように思われる。

こうした点を踏まえ、本論では、経験の根源的機能として位置付けられる「感じ」概念に定位することで、ジェイムズ哲学における経験が形成される理論展開に具体性を持たせつつ、新たな解釈を提示することを試みる。これと類似した視点（feeling を契機として形成される経験に注目する視点）による研究成果としては、身体的機能の「感じ／感受」を起点として身体経験の豊かな広がりについて考察を巡らせたリチャード・シュスターマンの著作が挙げられる。しかしシュスターマンは、主に自身が主張する「身体感性論（somaesthetics）」に説得力を持たせるためにジェイムズ哲学を援用しており、ジェイムズ自身の身体解釈については、幾らか懐疑的な主張を展開しているように思われる<sup>7</sup>。しかし彼は、後にジェイムズのプラグマティズムとの比較検討を通じて見るように、身体的経験に徹底的に根差した批判を進めることで、実践性を主軸とするプラグマティズムの、具体的な経験場面への豊かな応用可能性を示している。本論では、ジェイムズ哲学の積極的理解のもと、シュスターマンとは異なる道筋における展開の方向性を見定めてゆくこととしたい。

### （３）本論の構成

#### 第一章 心理現象の様相と感覚の機能 ——「感じ」の主題化に向けて——

はじめに、初期の主著である『心理学原理』の内容に即しつつ、主に感覚論、意識論、自我論に着目しながら、ジェイムズ心理学における主題の確認や分析を進めてゆく。それらを基として、その中で把握される経験領域の問題や「感じ」概念の理解が、後のジェイムズ哲学の展開の起点として位置づけられることを論じる。要素還元的な捉え方では実質を汲み尽くし得ない意識の在り方として提唱された「意識の流れ」理論では、心理現象は、明確に捉えられる本質的部分のみならず、その周囲に辺縁構造（推移的部分）が常に伴っているという事態が説明される。こうした意識事象の理解が、後の『根本的経験論』に代表される後期思想群においては経験論全体に拡張される。こうした点も念頭に置きつつ、ジェイムズ哲学の展開基盤が構築された著作としての『心理学原理』の理解を進めてゆく。

---

本由起子・大厩諒・乗立雄輝訳、岩波書店、2017年）。

<sup>7</sup> シュスターマンの提唱する身体感性論とは、論理化以前の直接的な経験に還帰し、プラグマティズムの思想が有する実践的側面に沿う形で、「生き方の改善」として身体的実践についての批判を目的とするものである。彼が身体的経験に着目する理由の一つは、ジェイムズとデューイのプラグマティズムにおいて見られる直接的な経験を基盤に据える視点を、ローティ以降の言語論的展開以降のプラグマティストの経験観と対比させたいと、プラグマティズムにおける「経験」の位置づけを改めて問うことにある。なお、シュスターマンの主張については主に第五章で取り扱う。

## 第二章 宗教的経験における「感じ」の拡張

ジェイムズは『宗教的経験の諸相』において、様々な宗教的経験の事例の考察を通じ、一般的な経験と区別されるところの宗教的な経験の特質の把握を試みている。そのため、そこで主題となる「宗教」とは、概念的に解釈されるものではなく、固有の経験的性質である。ジェイムズによれば、宗教的な経験をし得る者は、「しばしば神秘的な、思いもかけざるやり方でこの感受力が現れてくる」と述べられるところの、受動的な形で得られるような特殊な感受性を有している。こうした宗教経験における感覚の考察を軸として、個人的な経験の視点に根ざすものであり、個人のパースペクティブの形成の起点となるものであった「感じ」が、個人のパースペクティブという経験基盤すらも揺るがす契機となり得るものとして示される。本章では、この特殊な「感じ」の解釈について、取り分け「実在の感覚」に関するジェイムズの記述に依拠しながら、『心理学原理』における生理学的なものとしての分析からは汲み尽くし得ない「感じ」の深層についての考察を行う。

## 第三章 根本的経験論と純粹経験 ——「感じ」と経験の構造を巡って——

本章では、前章におけるジェイムズ意識論の考察を踏まえながら、根本的経験論の構造について概括する。根本的経験論の構造を論じる上で鍵概念となるのが、関係性の概念である。ジェイムズは、伝統的経験論や合理論は経験同士の接続的關係を、それぞれ「分離」と「統一」という両極端な形で捉えており、それらは経験同士の関係性の程度の差異であると論じる。この関係性理論が、ジェイムズ独自の実在観の構築基盤となっている。後半部では、第一章で論じられた『心理学原理』から引き継がれる問題となる「感じ」概念が根本的経験論においていかなる展開を示しているかを確認する。『純粹経験』とは、私たちが概念的カテゴリーを用いて後から加える反省に素材を提供する直接的な生の流れに、私が与えた名称である。[・・・] このような状態にある純粹経験は、感じ、ないし感覚の別名でしかない<sup>8</sup>というジェイムズの定義から、経験が形成されるプロセスがいかにして捉えられているかを重点的に論じてゆく。その後、本章のまとめとして、ドゥルーズ哲学との比較を行い、根本的経験論が「純粹経験を起点としてそこからあらゆるものが現働化する」方法を捉えた「高次の経験論」として把握され得ることを提示し、この方法論的基盤を、ジェイムズ哲学の展開可能性を見出すための一つの指標として位置づける。

## 第四章 可塑的実在と経験のプロセス ——プラグマティズムと高次の経験論——

本章からはプラグマティズムを主題として、前章で論じた根本的経験論との理論的繋がりを論じる。第一に「なぜプラグマティズムで『経験』を問う必要があるのか」という問いに答えながら本章の立場を明確にする。特に昨今主流となっている分析哲学的立場による言語論的転回に対して、本章では、パースやデューイの理解を踏まえながら、初期プラグマティズムにおいては、あくまで「経験」を軸とした真理論として確立されていたこと

<sup>8</sup> ERE, pp. 93-94. (梶田・加藤訳、84頁)

を示す。プラグマティズムにおける経験の位置づけを確認した後、ジェイムズ哲学に立ち戻ってプラグマティズムの役割を論じる。ジェイムズ哲学においては、プラグマティズムは実在に働きかけることで真理が形成するとされる可塑的な実在論が展開される。この形成過程が経験としていか捉えられるかを考察し、それが前章で瞥見される「高次の経験論」と同じく経験の生成プロセスとして把握され得ることを示し、それを展開させるには、実践的行為論の文脈において扱うことが有効であるという可能性を最終的に提示する。

## 第五章 ジェイムズ哲学と‘feeling’—‘reality’の転回 ——ジェイムズ経験論の拡張に向けて——

これまで論じた内容を踏まえ、終章となる第五章においては、それぞれの議論で残された課題を検討する。そこで主題となるのは心理学の展開としての多重人格論や、ジェイムズ経験論の展開としての多元論である。更に、シュスターマンやローティ、コノリーといった現代におけるジェイムズ哲学の受容者の解釈も踏まえて本論のジェイムズ哲学解釈を再吟味してゆく。ジェイムズ哲学に示される経験に纏わる問題は多岐に渡って展開されるが、本論ではその一つの帰結として、ジェイムズ哲学の展開は経験における「感じ」の機能による「実在」と「現実性」の転回のプロセスとして捉え得ることが示される。ジェイムズ哲学は、「実在」が経験の只中において「現実性」として特殊化されるプロセスを論じる経験論として積極的に理解されるべきであり、それによって、ドゥルーズの超越論的经验論と同様、「潜在的なものから顕在的なものへ」という発生プロセスを問う「高次の経験論」としての展開可能性を内包していることが示される。以上の考察を通じて、ジェイムズ哲学において内実が捉えがたいものとなっている reality の概念に対する新たな解釈の可能性、それを展開するための見通しが立てられることとなる。

なお、本論の作成にあたっては、大学院の授業や学会等を通じて様々な方々からご指導を賜った。以下、特にご尽力いただいた先生方の御名前を挙げ、感謝の意を表したい。

まず、学部時代から修士時代にかけて指導を担当して下さった永井晋先生からは、私の問題関心に引きつけた研究の進め方などをご教授いただいた。本論の礎は、永井先生のご指導を踏まえて築かれている。また、ジェイムズ哲学を専門とする帝京大学の沖永宜司先生からは、ジェイムズ哲学のエッセンスや問題点などについて、テキスト内外を問わず多角的な視点からご教示いただいた。本論のジェイムズ解釈は、それらに大いに基づいて為されている。そして、博士課程からご指導いただいている河本英夫先生には、本論のテーマ設定や議論の配置、展開の仕方などについて一から付き切りで面倒を見ていただいた。先生のご指導に依拠するところが、本論全体を通じて非常に大きいものとなっている。謹んで感謝申し上げたい。また、以上の先生方に加え、執筆の最終段階において誤字脱字等、体裁の確認を快く引き受けて下さった増田隼人氏（東洋大学大学院博士後期課程）にも心より御礼申し上げたい。

## 第一章 心理現象の様相と感覚の機能

### ——「感じ」の主題化に向けて——

本章では、ジェイムズ哲学の起点となる心理学研究において、「感じ」の作用がどのような形で論じられていたかを考察してゆく。ジェイムズは後に経験の原初様態としての純粹経験を、感じ、ないしは感覚の別名として論じるのであるが、それが具体的にいかなる在り方をしているかが心理学研究の中で既に萌芽的に示されているのである。その基本的な特徴を捉えるために、まずは心理学的な視座において為された考察について吟味してゆきたい。

まず、ジェイムズ自身が心理学研究をどのような意図で遂行し、かつ「心理学」という枠組みにおいては何が問題の主軸となっていたかを確認する（第一節）。続いて、それらを基に展開される心理学研究の中で、本論の主題となる「感じ」の作用はどのように捉えられるものであるかを見てゆく（第二節）。そこでは、幅を持つ感覚によって捉えられる時間や空間の構造を中心とした感覚論が主題となる<sup>1</sup>。更に、その感覚論が経験として展開される仕方を捉えるために、「意識の流れ」理論に基づきながら、感覚論に基づいて構成される我々の意識現象についての考察を進めてゆく（第三節）。以上を通じて、初期の心理学研究の時点で明らかとなる「感じ」としての経験の深まりを、自我論に着目しながら論じる（第四節）。

### 第一節 心理学研究における問題提起と意図

#### （1）『心理学原理』の成立背景と「心理学」の定義づけ

ジェイムズの心理学研究を検討するにあたり、まずジェイムズ自身による心理学の位置づけとその方法について、『心理学原理』の成立背景や意図を見通しながら確認してゆきたい。

心理学研究における経験の把握においては、『プラグマティズム』や『根本的経験論』に通ずる経験モデルである「意識の流れ」説を始めとした、後の哲学的思想における基盤となる重要な提起が為されている。こうした点を鑑みて、ジェイムズによる哲学的思想体系の構築は初期の心理学研究を骨子として成り立っていると見て取ることも可能である<sup>2</sup>。また、『心理学原理』という名が示す通り、そこでは専ら心理現象の分析による、生理学的な意識様態の構造の解明が主た

<sup>1</sup> 後に論じるように、心理学研究における「感覚(sensation)」の働きは、要素的な感覚が何らかの高次の機能によってとりまとめられるという形ではなく、感覚そのものがある程度の幅を有することを前提として論じられる。こうした感覚の在り方は、経験の起点及び展開の契機になるものとして捉えられる。「感じ(feeling)」とは、突き詰めれば機能的な相違が認められるであろうが、基本的に経験の中では同じように位置づけられるものとして、ここでは両者を同義のものと見なす。

<sup>2</sup> 例えばランバースは、意識の連続性を認める見方が、後の『根本的経験論』の原型となっていることを指摘する(Lamberth[1999], p. 22)。

る内容とされている。その中で、ジェイムズが自身の心理学における研究を遂行するにあたり採用した方法とは、科学的心理学の立場に則った記述法、すなわち、実際に生じている心理現象を、その成立の背後に潜んでいる形而上学的な諸問題（たとえば「心身問題」という哲学史上の古典的な問題など）に関する考察を組み込むこと無く、生じている現象をありのままの状態に記述する方法である。それは、後にフッサールに代表されるような現象学における記述法と類似点を持つ方法として考えることが可能であるため、『心理学原理』において為された心理現象の考察は、経験の意識構造の分析という視点から哲学的問題を扱うものとして、現象学と基盤を共有していると見なすこともできる<sup>3</sup>。

それでは、以上のような性格を有するジェイムズの心理学研究は、具体的にどのような意図、あるいは問題意識によって遂行されることとなったのであろうか。前述の通り、ジェイムズの心理学研究における主要な問題意識は、諸々の心理事象を科学的視点から分析することにあった。この点について、ジェイムズは具体的に以下のように述べ、科学の一分野としての「心理学」の定義づけを行っている。

心理学の定義は、ラッド教授の言うように意識状態そのものの記述および説明というのが最もよい。意識状態とは、感覚 (sensations)、欲望 (desires)、情動 (emotions)、認知 (cognitions)、推理 (reasonings)、決断 (decisions)、意志 (volitions) などのようなものである。もちろん「説明」と言うからには、その原因、条件、およびその直接の結果などを、確かめることができる限り研究しなければならない。<sup>4</sup>

このような観点において考察された人間の意識状態に関連する諸問題は、それが生じる自然的、物理的世界の成立を暫定的に認めた上で問われることとなる。心理事象の背後に存すると考えられる、その発生原因等の問題に関しては考慮に入れず、「経験によって直接的に確認できる」ものを対象とする基本的態度がここでは示されている。心理学研究においては、あくまで自然科学的な分析が及ぶ範囲内において、心理現象の記述・説明が遂行されるため、その範囲外にある哲学的諸問題（先に挙げた心身問題など）、あるいは生理学や化学など、他の諸科学に内在する問題については、基本的には主題的に取り扱われていない。

また、ジェイムズは心理学のみならず、諸科学における研究は、あくまでそれらの主題となる

<sup>3</sup> アメリカでは、1900年代半ばの現象学研究の興隆に基づき、「ジェイムズ・ルネサンス」というジェイムズの思想を現象学的観点から再評価する動きがあった（嘉指信雄「再考：ジェイムズとフッサール（1）：第一原理・方法としての還元・地平構造」、『愛知』No.17、神戸大学文学部哲学懇話会、2005年、22頁を参照）。実際、フッサール自身もジェイムズの『原理』における記述方法に多少なりとも影響を受けていた。この点について取り上げた主な研究として、Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, vol.II, 1960（スピーゲルバーグ『現象学運動』、上下二冊、立松弘孝監訳、世界書院、2000年）が挙げられる。

<sup>4</sup> PB, p. 11.（今田訳（上）、21頁）“Psychology: Briefer Course”は、“The Principles of Psychology”を教科書として再版するに当たり要点を絞り、引用部等を削減して編まれた縮約版である。以下の考察では個々のトピックを敷衍させて吟味するよりも、それぞれの主張の枠組みを捉えることに主眼を置くため、随所で本書を用いる。

範囲内において、それ自身の問題のみに固執し、他の全ての問題については無視しなければならないと同箇所述べている<sup>5</sup>。ジェイムズによれば、様々な諸科学の根底にそれらの基礎を成すような一つの「科学」が存在し、全ての知識がそこへ収斂されてゆくというものは無い。科学的探究において、我々は実際の便宜上において枝分かれしている「知識の端緒」を数多く持つだけなのである。そのためジェイムズは、それらをあくまで「『諸』科学」として、それぞれの方法で知識を深化させていくべきだとし、他の分野の研究へと浸食せず、心理学であればあくまで心理学が及ぶ領域において、それが関わる問題のみを探究すべきであるという研究の方向性を示す。

こうした態度を踏まえてジェイムズは、「心の状態、およびそれが経験する(enjoy)認識に関する暫定的知識体系こそが、私が一自然科学としての心理学と称するものである」<sup>6</sup>と述べ、心理学的な体系付けを遂行するための指標を立てるのである。

以上がジェイムズによる心理学研究の基本的態度や方法についての大まかな方向性である。この時点で、ジェイムズは「心理学を一自然科学として取り扱う」と明言しているが、そこでは心理現象の発生の仕方を問うような形而上学的な見方で扱う方法との峻別が強調される。ジェイムズが心理学研究において念頭に置いていたのは心理現象の「記述」であって、その成立の過程の説明ではなかった<sup>7</sup>。「今のところ心理学は唯物論の針路に向かっているのであるから、最後の成功のためには、もう一度舵を廻さなければどうしても港に着くことができないと確信している人であっても、まずこの方向に思い切り進ませてやるべきである。心理学の諸説を、抽象で不完全な(truncated)『自然科学』という見地から研究することは、實際上絶対に必要である」<sup>8</sup>とも述べられるように、心理学を自然科学として取り扱い、心理学の新たな体系を構築する、というジェイムズの問題意識がそこでは通底しているのである。

## (2)「リアリティの探究」としての心理学の確立——「新心理学」批判の観点から——

以上のような問題意識が念頭に置かれて展開されたジェイムズの心理学研究はいかなる特徴を有するものであるのか。主要な点としては、我々が経験し得る範囲内での意識現象を対象としていたことから、霊媒研究など、日常的な経験からは逸脱しているような現象をもその射程内に含んでいたことが挙げられるだろう。また、ジェイムズの心理学研究は十九世紀に勃興した科学的心理学の潮流から影響を受けており、それと共通する方法を用いながらも、その対象となる経験については相異なる解釈を示していた。これらの点について、ジェイムズの思想体系全体を見定めつつ、その特徴付けを行った人物の一人、エドワード・S・リード(Edward S. Reed, 1954-1997)の解釈に基づきながら確認してゆきたい。リードは多彩な成果を残しているが、そのほとんどは、心理学史や生態心理学研究に関わるものである。しかし、そのみならず、デューイやローティのプラグマティズムに基づいた日常的経験の復権を唱えた“The Necessity of Experience”(邦題:『経験のための戦い——情報の生態学から社会哲学へ』)など、哲学に関わる成果も残している。

<sup>5</sup> PB, p. 11. (今田訳(上)、21-22頁)

<sup>6</sup> PB, p. 12. (今田訳(上)、23頁)

<sup>7</sup> 伊藤邦武『ジェイムズの多元的宇宙論』、岩波書店、2009年、50頁。

<sup>8</sup> PB, p.16. (今田訳(上)、29頁)

それらに通底していたテーマはジェイムズと同様、特定の視点によって捉えられる領域に縛られないような、広い意味での「経験」の探究であり、その視点に基づいた上で『心理学原理』の成果を重要視していたのである。

リードは、『心理学原理』の真の目的は「神秘的なもの (the mystical)、境界的なもの (the marginal)、組織化されていないもの (the inchoate)」に対する科学的アプローチにあると述べる<sup>9</sup>。それは、当時隆盛を誇っていたヴントやヘルムホルツによって開始された実験心理学（「新心理学」）によって、要素的なものの集合に還元されてしまった意識、更には行動を体系づけるために等閑に付されていた神秘的、宗教的等と形容されるような、非体系的な経験さえも、その対象としていたことを意味する。こうした点から、リードは心理学の時代から既に培われていたジェイムズの経験論的エッセンスは、後期の純粹経験論よりも、『心理学原理』において展開された心理事象の分析の記述の内により見出せるとし、「ジェイムズが用いた経験という概念は、多様なジェイムズ思想の根幹を成しているにもかかわらず、決して理解されることはなかった」<sup>10</sup>と述べ、心理事象の分析対象となる「経験」の捉え方の内にジェイムズ思想体系全体を構築させる骨子を見出し、かつそれが軽視されているジェイムズ研究の動向を批判するのである<sup>11</sup>。

『心理学原理』において対象とされていたとされる非体系的な経験とは、当時の心理学研究の対象となった反射反応のような一定の範囲内（分析対象とするための恣意的な）の経験と相対する形で述べられる。この点について、リードは以下のように当時の経験の捉え方についての誤りを述べる。

科学者は、ジェイムズの提唱した広い範囲にわたる経験の領域から撤退し、極めて狭い領域へと閉じこもった。そのために、日常経験と有意義な自己理解とをつなぐ多くの重要な領域が手放され、多くはただのデマゴグにしか過ぎない宗教指導者 (religious)、国粋主義指導者 (nationalist)、大衆扇動家 (populist leaders) に、そうした領域が次々に明け渡されることとなったのである。<sup>12</sup>

ジェイムズ心理学は、従来の科学的視座からは捉えられていなかったような経験領域へと踏み込んだ。しかしその領域は、科学者からは等閑に付され、何らかの偏った信念を保証するような一種の神秘性へと転換されてしまう事態に陥ってしまったのである。リードがジェイムズの心理学

<sup>9</sup> Edward S. Reed, *From Soul To Mind: The Emergence of Psychology from Erasmus Darwin to William James*, New Haven and London: Yale University Press, 1997, p. 218. (村田純一・染谷昌義・鈴木貴之訳『魂 (ソウル) から心 (マインド) へ：心理学の誕生』、青土社、2000 年、301 頁)

<sup>10</sup> Reed[1997], p. 218. (村田・染谷・鈴木訳、301 頁)

<sup>11</sup> 前述した「ジェイムズ・ルネサンス」においても、『原理』をジェイムズ思想のエッセンスと見なす研究が存している。しかしそれは、『原理』内の諸考察とフッサール現象学の方法論的な類似性に接近しようとする問題関心に従うものであり、リードのように発展的な意味を持たせているとは言い難いように思われる (砂原[1989]、149-165 頁)。

<sup>12</sup> Reed[1997], p.220. (村田・染谷・鈴木訳、303 頁) ここで言われる「科学者」の内には後述の「新心理学」の潮流に属する研究者も含まれている。



研究の特徴として取り分け強調する点が、この「広い範囲に渡る経験の領域」をあくまで経験として扱うものとしての『心理学原理』の位置付けであり、そうしたアプローチに対する好対照として専ら取り上げられるのが、前述した実験心理学の手法を取り入れた「新心理学」の一派である心理学者たち<sup>13</sup>が採用する方法なのである。

ジェイムズ心理学と新心理学の相違点として特にリードが取り上げるのは、以下の五つの点である<sup>14</sup>。

- ① 両者が依拠する進化論の相違について。ジェイムズが、偶然的な変異と生存競争の組み合わせによって自然選択が生じるというダーウィン進化論的な見方に立脚しているのに対し、新心理学者たちはスペンサー進化論的な観点を取る。スペンサーの進化論は、「社会進化論」に代表されるように、進化の原理を設定した上で、生物のみならずそれを取り囲む全体のシステムの発展にまで、理論を展開させるものである。
- ② 心理現象に対する「実質」と「推移」の視点について。新心理学者は要素的な感覚状態、すなわち心的原子（心理事象の「実質的な部分」のみ）に注視するのに対し、ジェイムズは意識現象の流れに本質を捉える。
- ③ 無意識的過程の当否について。心的原子論の帰結として、それらを統制する「無意識的心的過程」を想定せざるを得ないが、ジェイムズにおいてはそのような意味での「無意識」は想定されない（但し、『宗教的経験の諸相』に見られるように、顕在化していない意識の深層領域を指すものとしての「無意識」は想定される）。
- ④ 形而上学的であるか否かについて。新心理学は反形而上学的な実証主義を唱えるが、ジェイムズは新心理学の方法を認知的原子論の一種を形而上学とみなす。
- ⑤ 宗教的伝統の影響について。ジェイムズ曰く、上述の形式を採用する新心理学は、一神教的な神を何らかの形で反映するような統一的魂を要請する。

これらはあくまで端的な特徴づけではあるものの、少なくともジェイムズと新心理学者たちの間に、心理現象の把握についての決定的な相違が存していたことは事実である。

ジェイムズ自身、心理学研究においては、「形而上学的な議論を一切しない」としていたことは前に述べた通りである。しかしリードは、このジェイムズ自身の決断が、ジェイムズ晩年の哲

<sup>13</sup> 前述したヴントやヘルムホルツなどを中心として十九世紀にドイツで勃興した古典的な実験心理学研究の潮流は、従来の哲学の一派とされていた心理学とは一線を画す為に「新心理学」と呼ばれた。彼らが取った要素還元主義的な方法は、リードが論じているように、しばしばジェイムズの心理学とは対比される形で論じられる。しかし高橋は、ヴントの関心は「刺激」と対をなす、意識内に生じる事柄としての「感覚」や「感情」の分析であり、外的に観察ができ、その内的なプロセスが推量可能であるところの「間接経験」としての身体的反応ではなく、内観でしか捉え得ない「直接経験」としての意識内容にあったという。こうした問題意識についてはジェイムズの立場と軌を一にしているように思われる（高橋滯子『心の科学史：西洋心理学の背景と実験心理学の誕生』、講談社、2016年、186-188頁参照）。

<sup>14</sup> Cf. Reed[1997], pp. 202-203. （村田・染谷・鈴木訳、279-280頁）

学的営為と心理学研究の成果を切り離して扱うような風潮を招いた要因になったとしている<sup>15</sup>。彼によると、『心理学原理』では「心は、ダーウィンが示唆したように、生きた有機体の一部なのであり、選択の過程を手助けするもの」<sup>16</sup>として述べられており、「われわれ人間は、何をなすのか、そして何に注意するのかという選択に迫られる。この選択の大部分は、行為と固く結ばれた関心と必要に基づいている」<sup>17</sup>という、ダーウィン主義的傾向<sup>18</sup>を引き継いだ「関係的なもの (relational entities)」を重視する立場が見られる。リードによれば、ジェイムズの想定する意識現象における認識的機能とは、実験心理学やスペンサーにおいて見られるような、外的な自然を単純に映し出す機能しか持たない鏡のようなものではなく、行為の過程の中で、自分が何を為すべきか、という選択作用を喚起するものであるという点に特質を持つものである。こうした個人の意志、関心、行為を契機とする見方は、後に見る『宗教的経験の諸相』や『プラグマティズム』における主張とも確かに連なるものであると言えるだろう。ここではジェイムズの心理学研究と哲学的考察の関連性についてこれ以上踏み込んで問うことはしないものの、ジェイムズの思索に通底する主題となる「経験」の領域の奥行きを検討するに当たっては、両者の視点が共に不可欠であることが最終的に示されることとなる。

## 第二節 感覚と知覚

### (1) 感覚的経験の位置付け

リードによると、ジェイムズの実験心理学による要素還元的な方法への批判は、何よりもジェイムズ哲学に通底する広範な経験領域の擁護を基軸とするものであった。それでは、心理学研究においては、そのような問題意識を踏まえることによって具体的にどのような考察が為されていたのだろうか。この点を明らかにするために、以下では経験の起点となる感覚に纏わるジェイムズの考察を検討してゆきたい。

ジェイムズは、感覚一般の機能から空間知覚、時間知覚それぞれにおける感覚の役割について論じているが、それらに共通して提示されているのは、相互浸透的な在り方として捉えられる感覚の性質である。ジェイムズによれば、感覚が元来有している多様性と、捨象され、概念的に捉えられる感覚とは質が異なるものである。ジェイムズは前者を強調することによって、独自の感

<sup>15</sup> Reed[1997], p. 215. (村田・染谷・鈴木訳、296頁) ここでジェイムズが「形而上学」を忌避すると言うことの要点は、実証主義者は心の働きを原子的観念や感覚作用に全て還元させるような「形而上学」的見方を取っているが、ジェイムズ自身は具体的行為に根ざすという意味で実証的でありつつも、何らかの要素に還元するような見方は取らない、という点にある。

<sup>16</sup> Reed[1997], p. 216. (村田・染谷・鈴木訳、298頁)

<sup>17</sup> Reed[1997], p. 216. (村田・染谷・鈴木訳、298頁)

<sup>18</sup> ジェイムズによるダーウィンへの言及は取り分け『信ずる意志』第七章「偉人とその環境」において見られる。その中では社会の中で偉人と呼ばれる人が発生し、その人物の社会的影響などの環境との関連性が進化論的観点から描かれている。その他、『諸相』における人間の宗教性を体現した「聖者」の社会的影響や、『プラグマティズム』における行為における真理化の過程の記述等、随所にダーウィンの進化論との共通性を見て取ることができる(林研「ジェイムズ哲学におけるダーウィン主義的視点」、『哲學論集』第62号、大谷大学哲学会、2016年、21-37頁参照)。なお、ジェイムズの学生時代を含む若年期の進化論的影響については、Lucas McGranahan, *Darwinism and Pragmatism: William James on Evolution and Self-Transformation*, New York: Routledge, 2017, pp. 30ff に詳しい。

覚論を示しており、その内実を確認することによって、ジェイムズが企図していた心理学研究の経験領域の射程が明らかになると思われる。以下、『心理学原理』の記述に即しつつ、その内容を瞥見してゆきたい。

心理現象を分析するにあたり、まずもってその対象とされるのは、経験の原初的状態としての「感覚的経験」である。感覚的経験の原初様態は、「われわれが言えることは、感覚とは意識する際の最初のものであるということだけである」<sup>19</sup>と述べられる通り、知覚が成立する手前で何らかの外的事物と接触している状態として把握される。この段階における感じは、「神経刺激流が脳に到達して、まだ何の暗示も与えず、過去の経験との連合を引き起こす以前に意識に生ずる直接の結果」<sup>20</sup>として身体にもたらされ、「注意が全く散漫になっている瞬間に、われわれはある程度までこのような言葉にならない感じを経験することができるようである」<sup>21</sup>と言われるように、身体経験に付随するものであっても、それとして明確に意識し得るものではなく、経験を形成するきっかけであるに過ぎない。

感覚は「感覚器官に現れる特定の物質的事実の意識」としての知覚とは明確に区別される。知覚は、「最初の生地のままの」感覚に意識が付加されて成立するものであり、純粋な感覚のみでは知覚経験は成立しない。そこには常に記憶などの意識的行為が付随しているのである。しかし、経験における原初的状態としての直接的な感じは、ただ知覚経験の成立のために、意識に与えられる単純な素材のようなものではなく、それ自体ある特徴を持った状態として論じられる。

こうした特徴を有する感覚について、空間の質、および時間の質の感じについて言及している箇所を取り上げながら、詳しく見てゆきたい。

## (2) 空間についての感じ

ジェイムズは、感覚にはある種の広がりを感じとしての「空間の質」が備わっていると論じる。感覚に備わる広がりとは、「われわれは雷鳴の反響音は石筆の立てる音よりも大きいと言い、暖かい風呂に入ったときの皮膚の感じは、針でつついたときの皮膚の感じよりも大きさがある」<sup>22</sup>と言われるところの、目視して識別できるような物理的な大きさではなく、上述の例のような、感覚的な「大いさ (voluminousness)」として表現されるものである。この様な感覚器官を通して感じられるところの広がりとは、「耳は皮膚よりも大きな広がりを与えるけれども、これを分割し得る点でははるかに劣っている」<sup>23</sup>等、器官によって与えられ方が異なるものとされる。感覚に生来的に以上の様な広がりがあることを前提とし、ジェイムズは空間の知覚構成について、以下のようなテーゼを唱える。

<sup>19</sup> PB, p. 21. (今田訳 (上)、35 頁)

<sup>20</sup> PB, p. 21. (今田訳 (上)、35 頁)

<sup>21</sup> PB, p. 21. (今田訳 (上)、36 頁)

<sup>22</sup> PB, p. 316. (今田訳 (上)、150 頁)

<sup>23</sup> PB, p. 317. (今田訳 (上)、152 頁)

さて私の最初の主張は、感覚(sensation)によって発達の差こそあれ、個々すべての感覚に認められるこの広がり (extensity) は、空間の原本的感觉であるということである。この感覚から、われわれが後にもつようになる空間についてのすべての正確な知識が、弁別、連合、選択などの過程によって構成されるのである。<sup>24</sup>

例えば、赤ん坊が自身の存在する空間についての知覚を構成する原初段階（世界に向かって初めて感覚を開いた際）においては、明確な区分や距離などが識別されていない無秩序な広がりとしての経験の中から、新たに対象を理解し、空間を構成することになるとジェイムズは言う。そしてその構成は、以下の順序に基づいて為される。

- ① 小区分あるいは弁別・・・並存したものの中から、動いている部分や際立っている部分に注視し、それが独立に識別された場合、それが別個の対象の周りに囲まれた特別な対象として知覚すること。これをジェイムズは「これ以上説明不可能なわれわれの感性の究極的事実」と述べる。
- ② 異なる諸感覚の同一「事物」への合体・・・ある伝導体が皮膚に近づけられた際に、ぱちっという音が聞こえ、火花が見え、ぴりっとした痛みを感じた際、それらを「放電」と認識するように、「同時に注意され得た感覚データを、同じ場所にあるとする」ような感覚の合一の傾向。
- ③ 周囲の世界の感じ・・・自分の目の前を過ぎ去り、一度見えなくなったものは、その方向に目を動かすことによって再び見る事が出来るようになるが、こうした場合に、視野はその周囲のあらゆる方向に広がっている他の事物と共に構成される辺縁を常に持っていると考えられる。
- ④ 位置の系列的順序・・・ある一つの点から、もう一方の別の点に素早く視線を移し替える際、その二つの点を両端とする線上の全ての点に素早く視線が落ちてゆく。この線の長さに応じて二点の相互関係、位置が決定される。視覚のみならず、音やにおいの場合も、顔を背けると別の音やにおいがすると言った場合は、両者を両端とする運動によって隔離される。
- ⑤ 事物の相互測定・・・唇は、それと同じ面積の大腿部の部分よりも大きく感じられる、歯の抜けた部分を舌で触れると大きく感じるが、指先で触って見るとそれよりも小さく感じられるといったように、感覚的表面によって、対象の広がりへの感じは異なっている。異なった感覚表面へと対象をそれぞれあてがうことによって様々な感覚面を相互測定することが可能である。<sup>25</sup>

<sup>24</sup> PB, p. 318. (今田訳 (上)、153 頁)

<sup>25</sup> PB, pp. 318-324. (今田訳 (上)、154-163 頁)

こうした諸々の過程において空間性が徐々に知覚されることになるかとされている。また、ジェイムズは「大抵の感覚はわれわれにとって、他のより真正だと考えられる空間価値を持つ感覚のサインである」と述べ<sup>26</sup>、ある感覚に与えられた印象が不鮮明であった場合、他の感覚の印象と比較することで、前者を「実在」のサインとした、ものの性質を捉えようとする働きを示している。ジェイムズはこの「感覚のサイン」について例をあげつつ以下のように述べる。

もし一つの視覚的感覚が同じ視覚に属する他のより真正と判断される感覚を喚び起こすための単なるサインであり得るならば、なおさら (*a fortiori*)、ある感官の感覚は他の感官の対象である実在のサインとなり得る。臭いと味は、我々に眼に見える化粧水のびん、いちご、あるいはチーズがそこにあるかのように思わせる。視覚は触覚の対象を暗示し、触覚は視覚の対象を暗示する。すべてのこのような置き換えと暗示的想起を通してうまく保たれる唯一の法則は、一般的に「事物」がわれわれに与え得る諸感覚の中で、最も興味あるもの (interesting) が、そのものの真正の性質を最も如実に示すものと考えられるということである。<sup>27</sup>

上述のような仕方で感覚を捉えるならば、連合などのような高次の総合的作用に頼らずとも、ある一つの感覚から、実在が有する他の様々な諸感覚をも喚起するようなある種の広がり認められることとなる。「空間の質」に関する考察において、ジェイムズは最終的に「空間の知覚の全経路は、もしわれわれが、元来ある程度の広延をもつ感覚を一方において認め、他方においては心中でこれを処理する弁別、選択、連合という普通的能力を認めれば説明できる」<sup>28</sup>と結論し、空間の延長の性質についても、統覚のような心が有する超感覚的能力によって創造されるのではなく、それはそもそも感覚に備わっているものだと主張が展開される。以下で検討する時間感覚についても同様であるが、ジェイムズはある認識の形成について論じる際に、統合としての知覚の働きよりも、むしろ直接的な経験去感受する原初的機能としての感覚能力の方に、心理事象の内容の豊饒さを見て取っている。この空間の知覚理論では、視覚の対象は光と色彩のみに過ぎず、距離や大きさ、位置などの情報は、歩いたり、手を動かすことによって得られる触覚的な運動観念であるとし、視覚と触覚に与えられる感じを峻別し別個のものと捉えた『視覚新論』で唱えられたバークリの説を批判する形で論じられる。第一節で論じたように、ジェイムズは、心理事象を要素還元的に捉えようとする方法を排する形でその構成について記述することを目論んでい

<sup>26</sup> PB, p. 324. (今田訳(上)、164頁)

<sup>27</sup> PB, p. 325. (今田訳(上)、165頁)

<sup>28</sup> PB, pp. 328-329. (今田訳(上)、170頁)

た。感覚の記述の場合では、「低次の層（受容する働き）」と「高次の層（受容されたものを統合する働き）」という形で二分するような方法を取らずに、感覚自体が備えている生来的な性質を認めることで、高次の心的機能による統合作用を想定しないプロセスが描かれていた。これは殊に空間知覚に関しては、「非空間的感覚からいかにして空間知覚が成立するか」という難問に一つの解答を与えることに繋がるものであった<sup>29</sup>。

### （３）感じとしての時間構造

時間の知覚の理論も、空間の質に関する考察の要を成す「純粋な感覚的要素は存在しない」、ないしは「感覚それ自体が、他の感覚を喚起するような質を有する」という見方に基づいて展開される。ジェイムズによれば、時間の質はそれが有する幅を捨象していくことによって捉えられるような究極的な要素（「厳密な現在（strict present）」）の積み重ねとして理解されるようなものではない。われわれの直接的な経験によって与えられているのは、そうした「厳密な現在」とは性質が相対するところの「見せかけの現在（precious present）」である。それは、我々がそこに座して時間の前後の方向性を見定めるところの「鞍（saddle-back）」のようなものであり、こうしたある一定の幅を持った持続的な時間が、我々の時間の知覚の構成単位となるのである<sup>30</sup>。

こうした時間の持続性は、以下のように述べられる通り、常に経験の只中において我々に感じられる質を伴うものである。

要するに、我々の精神を空虚にしても、ある変化しつつあるプロセスが依然として我々に感じられ、それを駆逐することはできないのである。そして、このプロセスとリズムの感覚に続いて、それが持続する時間の長さの感覚が作動する。変化への気づき（awareness of change）は、我々の時間の流れの知覚が依拠する条件なのである。しかし、空虚な時間そのものの変化が、変化への気づきが喚起されるのに十分であると想定する理由はない。その変化は、何らかの具体的なものの類でなければならないのである。<sup>31</sup>

時間の変化は、経験を伴いつつ常に「具体的なもの」として我々に感じられる。何らの実質も伴

<sup>29</sup> 哲学史上においては、心の非空間性を唱えたデカルトに見られるような「非空間的な意識がいかにして空間的な性質が発生するか」という問いが存していた。これに反する形で、ロッツェは、「局所徴表」の理論によって心的刺激を基に、心によって空間性が再構成される仕方について論じた。ジェイムズの理論は、ロッツェの様に刺激を基にして再構成を行うような高次の機能を要請せずとも、感覚それ自体に空間的性質を認めることで上記の問いに一定の解答を与えたものと言える（村田純一「空間と色彩：生態学的現象学の観点へ向けて」、新田義弘・山口一郎・河本英夫他著『媒体性の現象学』、青土社、2002年、306-313頁参照）。なお、この様な感覚に空間的性質を認める見方は、村田やウィルシャーの指摘するように、ジェイムズのみならず、フッサール現象学にも見られる（Cf. Bruce Wilshire, *William James and Phenomenology: A Study of the Principles of Psychology*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1977, pp. 164-166）。

<sup>30</sup> ジェイムズはエクスナー（Sigmund Exner, 1846-1926）やヴェントラの実験結果に基づきつつ、この持続時間の断片の長さには最大で12秒、最小で1/500秒であると述べている（PPI, pp. 613-614）。

<sup>31</sup> PPI, p. 620.

わないような「空虚な時間」なるものは存在せず、仮に無為に経過した時間が空虚に感じられるようであったとしても、ジェイムズによれば、それは単に自身の記憶内容と照合させる等の操作が加えられることによって、空虚であったように感じられるに過ぎないのである。ジェイムズはホジソン (Shadworth Hodgson, 1832-1912) の言葉を援用しつつ「感覚は〔その長さを測る〕巻き尺 (measuring-tape) であり、知覚はその長さを刻む目盛り刻印機 (dividing engine) である」<sup>32</sup>と述べ、感覚的時間と、知覚された時間の質的相違について論じている。時間は本質的には「感じ」として我々に与えられるのである。また、「我々の時間知覚を構成する単位は持続 (duration) である」と言われるように、こうした時間感覚 (直接的経験としての時間) の様態は、要素の集合ではなく、相互浸透し合っている持続的なものとして表される。

ジェイムズは、次節で見る「意識の流れ」の理論において、ある心像は、それと関わる様々なイメージを周縁に持ちながら捉えられるとする意識の「辺縁」構造を唱えるが、この時間イメージについても、同様の図式が捉えられている。ジェイムズは記憶を原初記憶 (primary memory) と事後記憶 (after memory) に区別し、前者を我々が常に感じている過去についての特有な感じ、我々の過去経験や過去概念の原型として、後者をその知識として意識の中へと落としこまれるような概念的記憶として示す<sup>33</sup>。時間は過去・現在・未来という流れの地平構造によって成り立っており、再生的記憶能力 (二次的な記憶としての認識能力) が無くても、こうした時間の感じを有することは可能である。我々の内的な経験内容をどれほど空虚にしてみたところで、何らかの形で変化しつつある過程は依然として感じられ、それを排除することはできない。

こうした持続的流れとしての時間構造は、枠組みとして見れば古典的なものであり、特に、ほぼ同時代に唱えられたフッサールの時間意識の分析など、同様の大枠を有したより精細な理論があるように思われる<sup>34</sup>。ジェイムズの場合は、先にも述べた通り、「具体的な内実」を伴って「直接経験」されることによって捉えられる感じの質が、例えば年老いたときに感じる時の流れの短さや病院のベッドの上で感じられる時間の経過の長さなど、具体的な体験を例としながら捉えられている。しかし、その本質はあくまで直観的な持続の時間の感じに存しているのである。この点については以下のように述べられている。

感じの連続とは、それ自身における、ないしそれ自身による (*in and of itself*)、連続の感じではない。そして我々の連続している感じに、それら自身の連続の感じが付加されるのであるから、それは特別な説明を要求する付加的事実として取り扱わねばならない。これを、自分自身の複製を作り出す外的な時間関係 (*outer time-relations*) についての説は、全く触れないままにしている。<sup>35</sup>

<sup>32</sup> PPI., p. 622.

<sup>33</sup> PPI, pp. 644-648.

<sup>34</sup> フッサールとの類似性については先に論じたように多数の比較研究が多く為されている。時間論については、スティーヴンズによると、「直接経験された過去と予期された未来を含んだ意識流」を想定していた点で両者が類似しているというアルフレッド・シュッツによる指摘もある (Stevens[1974], pp. 62-63)。

<sup>35</sup> PPI, pp. 628-629.

継起的な持続としての時間は直観的に捉えられ、その在り方としての「継起の感じ」はあくまで付加的なものなのである。「変化が継起的であること」と「継起の変化を知ること」の間にも大きな相違が存しており、前述の通り、我々が捉え得る時間の最小単位はある一定の幅を持つ「見かけ上の現在」でしかない。具体的な経験には、常にこうした直接的な感じとしての持続の流れが潜んでいるのである<sup>36</sup>。

ここまで見てきた通り、ジェイムズ心理学における感覚とは、我々が経験の中で出会う最初の前初状態として示されるものの、それ自体無内容で純粋なものではなく、多様性を持った感じとして把握されるものである。その構造については、現在の知覚野（現在野）は周囲に「緑量」を伴いつつ流動するという「意識の流れ」の理論によって明示される。本節で取り上げた感覚論においては、あくまでも空間や時間の受動的生成のプロセスの記述に主眼が置かれており、そうした感覚を経験基盤として積極的に議論展開が為されている訳ではないと言う点については留意せねばならない<sup>37</sup>。この前初的な感覚が有する具体的な内容については、後の純粋経験の理論において展開されることとなるが、ここではまず、心理学研究の範囲内においてその構造がいかにして論じられているかを仔細に見てゆくこととしたい。

### 第三節 意識の辺縁（fringe）、暈（halo）構造

#### （1）「意識の流れ」の基本的性質

まず、前節で述べた感覚論において、ジェイムズがそれぞれの純粋な概念（純粋感覚、純粋空間、純粋時間）なるものは存在しない、と主張していたことを確認しておきたい。「意識の流れ（stream of consciousness）」説は、ジェイムズ心理学の主要概念として広く知られているが、それは意識を要素的なものではなく持続的な「流れ」として見る点において、感覚論と共通基盤を有しており、かつそうした諸感覚に基づいて展開される経験の具体相が描かれている。以下、その内容を具体的に見てゆきたい。

「意識の流れ」とは、ジェイムズが意識様態を記述する際に、その前提となる基本的事実に与えた名称である。自己の意識を分析するにあたり、まず我々によって認識されるのは、意識、な

<sup>36</sup> ジェイムズの「厳密な現在」という概念は、物理学的な時間を前提としており、時間の流れ（過去・現在・未来）の状態を一本の線に例えた際に、その線上に一つの点として位置付けられる様なものである。持続的な意識の状態としての時間の流れを措定した際に、果たしてこの図式が適応され得るかについては留意しなければならないだろう。こうしたジェイムズによる時間把握に潜む問題点については、伊佐敷が的確に示す通りである（伊佐敷隆弘『時間様相の形而上学：現在・過去・未来とは何か』、勁草書房、2010年、195-197頁）。

<sup>37</sup> 取り分けここで論じられる時間の把握の構造はフッサールの地平理論と重なる部分がある。しかし、『原理』で一貫して取られていた記述の態度とフッサール現象学の厳密な分析を行う姿勢を巡る相違について、嘉指は以下のように述べている。「〔この相違によって表されるのは〕ジェイムズは時間性の受動的生成（passive genesis）を記述することに主に関心を持っているのに対しフッサールは、意識の生の時間性とは、ただ単に、認められることができる現象学的事実であるだけではなく、あらゆる可能的な自我（ego）の生が成立するための不可欠の条件、自我の生の普遍的な存在様式であると積極的に押し出しているということである」（嘉指信雄「再考：ジェイムズとフッサール（2）——似而現在・両義的身体・注意」、『愛知』No.18、神戸大学文学部哲学懇話会、2006年、38頁）。



いしは我々の思考は静的なものではなく、常に流れとして捉えられるという状態である。

心理学者として、我々に認められる第一の事実とは、ある種の思考が進行しているということである。[・・・] もし我々が英語で 'it rains' や 'it blows' と言うように、'it thinks' と言うことができれば、我々はその事実を最も簡潔に最小の仮説で説明しているのであるが、それが出来ないため、単に「思考が進行する (*thought goes on*)」と言わなければならないのである。

38

こうした主張に至った重要な契機の一つとして、ロックの観念連合説やヒュームの束説等に代表される、意識を単純な観念が合わさることによって形成された複合観念とするような原子論的な把握に代わる捉え方を提起する必要性があったことが挙げられる<sup>39</sup>。ジェイムズにとっては、ある何らかの意識状態とは、自身の内面的経験を形成するような何らかの素材によって形成されるものとして考えられるものではない。意識状態はそれ自体単独的なものとして考えられ、様々な意識状態の形成は、意識の変容的な状態として捉えられているのである。

以上のような在り方が示される意識は、次の五つの基本的性質を有するものとされる。

- ① すべての思考は、人格的意識の一部を成す傾向を有する。
- ② それぞれの人格的意識の内において、思考は常に変化しつつある。
- ③ それぞれの人格的意識の内において、思考は可感的連続性を有する。
- ④ 常にそれ自身から独立した対象を扱うように見える。
- ⑤ すべての人格的意識はその対象の一部にのみ興味を持って他の部分を除外し、絶えず歓迎排除(welcome or reject)——つまりその中から選択をする。<sup>40</sup>

それぞれの諸特徴について確認してゆく前に付言しておく、「意識の流れ」が具体的な心理現象に基づいて考察される際、誰かしらに所有された「人格的意識」として論じられるが、「思考」それ自体は所有者を伴うものではない。次節で詳述するように、ジェイムズは「意識 (consciousness)」が、それとしてまとめられる以前の「シヤスネス (sciousness)」という匿名的な思考状態を想定している。差し当たり「意識の流れ」説では意識の所有者としての「私」の発

<sup>38</sup> PPI, pp. 224-225.

<sup>39</sup> 沖永宜司『心の形而上学：ジェイムズ哲学とその可能性』、創文社、2007年、15~16頁。

<sup>40</sup> PPI, p. 225. なお、“Psychology; Briefer Course”においては、これらの内、④の説明が省略されており、その他の四つの性質によって意識の流れの特徴づけが為されている。この事実は、五つの性質が個々独立したものであると言うよりも、互いにオーバーラップするものであることの証左に見えるとギャビン是指摘する (Cf. William Joseph Gavin, *William James and the Reinstatement of the Vague*, Philadelphia: Temple University Press, 1992, p. 19)。

生の仕方は問われず、意識状態が成立したものとして、その現象の内から性質についての記述が試みられている。以上の点を念頭に置きつつ、意識の流れの諸特徴を見てゆきたい。

まず、意識はそれが明確に捉えられる範囲においては「自己の意識」として感じられるものであるとされる。つまり、「私の意識」は常に「私」の意識として働き、「他人の意識」は「他人」の意識として働くという意味でそれぞれ別個の「人格的意識 (personal consciousness)」として表現される。個別的なものとしての意識の流れにおいては、私の意識が突然他人の意識と繋がったり、他人の意識が私の意識に繋がったりするということは起こり得ない。各々の人格的意識が相互に干渉することはない、という素朴な態度を通じた意識の捉え方が、ここでは一つの基盤となっている。ジェイムズが「基礎的な精神的事実は、思考やこの思考、その思考ではなく私の思考なのであり、あらゆる思考は担われている (being owned) かのように思われる」<sup>41</sup>とも述べるように、思考の所有者としての自我の存在が前提とされるのである。

また、意識状態とは常に変化しつつあるものであると述べられるが、それは、「一度過ぎ去った心的状態は、以前とまったく同じ状態では決して再生起しない」という事実を意味する。しかし、例えばある曲を聞き、同じ旋律が演奏される箇所、毎回同じ様な良い心地がする、あるいは同じ食べ物を食べ、毎回同じ様に美味しいと感じると言ったように、意識状態はある場面においては、過去の状態と同じ様な状態として再起するものであるとも考えられる。しかし、それら場面ごとに同じであるのは、「意識状態」ではなく、与えられた「対象」である。つまりジェイムズは、それら対象に対する我々の観念が、同一的な観念であると考えることを否定するのである。例えば、長い間暗い部屋にいた状態から外に出て太陽を見る場合と、明るい部屋から外に出て太陽を見る場合ではそれぞれ太陽の光に対する感じ方が違うように、同一の対象から得られる観念の内容が変化する場面がある。ジェイムズは、我々の感じは常に変化するようなものであり、そのような感じにおいては、たとえ同一の対象が与えられたとしても、同一の印象が与えられるとは考え難いとする。

この中で批判的とされるのは、意識の構成単位としての役割を担う「観念」の存在の蓄積によって、意識が構成されるとする主張である。

確かに、心的事実を原子的な類のものとして公式化し、高次な意識状態をすべて、変化しない単純観念によって構築されているかのように扱うことは、しばしば便利 (convenient) である [...] しかしこれらのような場合に決して忘れてはならないことは、われわれは象徴的に語っているのであり、それ故、自然の中には我々の言葉に答えられるような物は何もないということである。<sup>42</sup>

<sup>41</sup> PPI, p. 226. 「意識は人格的なものである」という提起は、根本的経験論に見られるような経験の接続的關係を絶対的観念の作用に還元させる観念論的主張に対する批判にも繋がるものである (Cf. Harry Heft, *Ecological Psychology in Context: James Gibson, Roger Barker, and the Legacy of William James's Radical Empiricism*, Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2001, pp. 163-164).

<sup>42</sup> PPI, p. 236.

ジェイムズは、常に変化する意識状態と与えられる対象間との関係性に着目することにより、意識を単純観念の複合として捉える見方の不当性を主張する。意識状態の変容を描写するに当たり、ジェイムズは、「鎖」あるいは「列」といった、断片的な性質を有すると考えられるような言葉ではなく、常に自己の内に保たれ、断片性を有さないものである、という事実を表現する手段として、「流れ」という言葉を使用していた。このような意識状態の在り方は、次のようにして特徴付けられる。

実際、我々が意識の不思議な流れを概観する際に最初に気づくのは、この諸部分の速度の差異である。[・・・] 停止場所 (resting-places) は、大抵ある種の感覚的創造によって占められており、その特徴は、心の前にずっと保有され、変化することなく熟しされ得るということである。飛行場所 (places of flight) は、比較的静止している間に凝視された事柄の間にその大抵の部分を得るところの静的ないしは動的關係の思考に満ちている。<sup>43</sup>

「意識の流れ」説においては、上述の「停止場所」は「実質的部分 (substantive parts)」として、また、「飛行場所」は「推移的部分 (transitive parts)」としても論じられている。明確に捉えられる意識現象は、その「実質的部分」同士のあらゆる関係性によって成り立っている。例えば、先に述べた「美味しい物を食べる」という場面においては、それを食べる時の場所や状況や感情などによって、同じ美味しい物を食べたとしても、各場面では別個の意識状態が形成されることとなる。同じ素材が与えられたとしても、それらの関係性次第で、意識状態は異なったものとして形成されるのである。この意識の「実質的部分」同士の間に存する「推移的部分」は、いざそれを反省し捉えようとしても、あくまで意識現象が生じている最中で動きつつある関係性として作用しているため、結果的に実質的部分のみを抽出して捉えることになってしまう。ジェイムズは、こうした意識の「実質的部分」間の関係性を示す「推移的部分」が、多様な意識現象を形成する鍵となるものとして強調点を置いている。

尚、この「実質的部分」の関係性を成す「推移的部分」についての理論が昇華され、認識論的な枠組みとして述べられるのが「辺縁 (fringe)」、「暈 (halo)」の構造である。この理論は、「意識の流れ」説において、主体と客体の認識関係を述べる際に核心的部分を成すものであると考えられるため、後に詳細を考察してゆくこととしたい。

意識の流れの説明に戻ろう。ジェイムズは、意識の流れの内では、我々の注意を多数の印象上に公平に分配するのは不可能であると主張する。例えば、単調な打音に強弱のリズム（例えば、時計の「チクタク、チクタク」というリズム）をつけるように、我々は経験においても心的な選

<sup>43</sup> PPI, p. 243.

択的強調を行っており、また、それと同様に大部分を「無視」するものだとする。このような選択作用、つまり「興味」による意識の部分的選択の作用について、ジェイムズは次のような例を挙げて述べる。

四人の人がヨーロッパ旅行をしたとする。一人目は目立った印象だけを持ち帰る——服装や色彩、公園や風景や建築物、絵画、彫刻など。二人目にとっては、これら全ては存在しないであろう。そして距離や物価、人口や下水設備、扉や窓の錠前、その他の実用的な数値がその場所を占めるであろう。[・・・] 同一の現前するたくさんの対象の内から、自分の個人的興味に適したものを選択し、それによって自分の経験を形成しているのである。<sup>44</sup>

ジェイムズは、我々の個性的な意識的経験の形成は、心の選択作用（注意や習慣）に強く依拠するものであるとする。上記のヨーロッパ旅行の例においても、自身の経験を形成したのは自身の心的な興味を引いた部分に依っており、それに応じて経験の捉え方も異なるようになる。

ここで言われる「注意」とは、必ずしも意志的な作用として機能するものではない。例えば、いつも道すがら通り抜ける商店街にある店のうちの一つが閉まっている事実にある日気づいたとする。しかし、「閉店している」と気づいた以前にも、何回か閉まっている状態の店の脇を通っていたはずである。この際、意識の辺縁にその店は存在していたものの、選択作用が及ぶ程の注意が向けられていなかったのである。こうした「注意」の領域をめぐる問題については、まず、感覚面の広さや刺激流の量に対して意識が及ぶ射程には限りがある（「狭度」を有する）ことをジェイムズ自身は指摘している。更に、注意は感覚的对象に向かうもの（感覚的注意）と観念的あるいは表象された対象に向かうもの（知的注意）とに大別され、そこから対象それ自身に対するものか、あるいは別の興味や話題から派生的に向けられたか等の小区分が生じる。心理現象から考察されたこれらの注意の諸性質は、全て刺激に基づく身体反応との関連から論じられており、注意深さや持続的注意力の優劣が経験の独創性に左右されるように、経験の形成において重要な役割を担う。更に、宗教的経験においても、その形成契機となる宗教的对象の認知の場面で我々の注意力は、そうしたものに気づき得るか否かが根本的な問題となる。このように、「注意」とは、単なる身体的反応としてのみならず、経験の形成のあらゆる場面に関わる機能として解されることを、ここで確認しておきたい。

以上、意識の基本的な諸性質について素描したが、これらから共通して言えることは、意識は常に焦点を当てられた本質的な部分と、その周囲の部分が常に相互浸透しているような形で把握される状態にあるということである。この点について、ジェイムズはむしろそうした本質的部分の周囲にある部分こそ、意識内容の豊穡さを示すものだと考えており、これを「辺縁 (fringe)」、「暈 (halo)」と名付け、その構造を更に詳述している。

---

<sup>44</sup> PPI, pp. 286-287.

## (2)「感じ」の役割と意識の辺縁

「意識の流れ」の理論における重要な特質は、意識の実質的部分の間にある「推移的部分」、つまり、意識と意識の間にある関係性を重視する点にあり、この点にこそ我々の「感じ」が経験の形成契機としての機能を果たすこととなる。その様相について、伊藤は次のように述べている。

意識の場(領野)においては、いかなる思考もそれだけで単独に存在するということはない。思考はつねに感じの調子に彩られている。感じがある観念を快いもの、厭なものとして把握し、感じが観念どうしを結びつけ、感じが周囲や周辺を指差していく。個々の思考の周囲にある「諸関係の量(ハロー)」が、われわれの表現に豊かさと意味、さらには微妙なニュアンスを与える。<sup>45</sup>

ここで言われる「感じ」とは、厳密に言うところ「情念」として広く捉えられた身体的反応のことである。我々の経験が、単なる身体的反応のみによって成り立っているのではないと述べる際に、その経験の豊かさや深さ(個人が抱く意味や価値の本質的要素)を与えるのが「情念」とされる<sup>46</sup>。こうした点を鑑みると、我々の経験が単なる生理学的反応に還元され得ない豊穡さを有するのは、「感じ」の作用によって経験のリアリティに触れることに拠ると言えるであろう。我々の心理現象の中で「感じ」は中心的な役割を果たすのであり、その内実が意識間の「関係性」として構造的に説明されるのである。

明確に把握され得る実質的意識の間の「関係性」を示す状態として、それをジェイムズは意識の「推移的部分」と呼んだが、それは内省的に捉えようとする、流れとしての本来的な性質が失われてしまう。そこで捉えられているのは、意識の推移的部分それ自体ではなく、二次的な知的構築物としての意識である。ジェイムズは意識の推移的部分の内省的な把握の困難さについて、次のように述べる。

推移的部分が、実際にどのようなものであるかをみることは内省的に極めて困難である。もしそれがただ結論への飛行に過ぎないならば、結論に達する前にそれを見ようとして止める

<sup>45</sup> 伊藤[2009]、58頁。

<sup>46</sup> ジェイムズが主張する「情動」の基本的な理論構造は、「ジェイムズ＝ラング説」として広く知られるように、知覚によって引き起こされる身体運動の結果として情念を位置づけるものである。ダマシオは、この理論は生理学的な原初的反応のみを構造基盤とした場合に成り立つものであり、より高次の情動に伴う心的評価のプロセス(ex. 親しい同僚の死を突然知らされた際に引き起こされる情動に至るまでの心的過程)に関する説明の不十分さを指摘する(アントニオ・R・ダマシオ『デカルトの誤り：情動、理性、人間の脳』、田中三彦訳、ちくま学芸文庫、2010年、208頁以下を参照せよ)。しかし後に見る様に、feelingとしての「感じ」は、必ずしも情動の喚起のみに帰結するものではない経験全体に関わるより広範な機能として捉えられる。意識現象に関する議論を展開する際には、こうした「情動(emotion)」と「感じ(feeling)」の意味合いの相違を念頭におく必要がある。

ことは、実際にはそれを消滅させてしまうことである。だが一方で、結論に達するまで待てば、結論の方が力強さ（vigor）と安定性（stability）において遥かにまさるので、それは結論のはなばなしさ（glare）のなかに完全に覆い隠され、飲み込まれてしまう。誰でも考えを途中で切断してその断面を見ようとすれば、推移的部分の内省的観察が、どれほど困難かがわかるであろう。<sup>47</sup>

このように、推移的部分の認識が困難であるが故に、従来の心理学においては、思考プロセスの結論部である意識の実質的部分のみが過当に主張され、意識の本質的構造である、実質的部分間に存する推移的部分が無視されていると述べられる。

例えばジェイムズは、感覚のみに注視してしまうと、外界にある事物間の関係性に対応する実質的な感じに触れることができないため、そのような関係性を反映する名称を持った心的状態を見出すこともできず、その存在が無視されてしまうとする。ジェイムズはこうした見方を採用する立場を感覚主義と名指しており、関係を外在的なものとみなすヒュームのような経験主義的系譜に属する考え方としている。これに対し、観念論のように知性の機能に重点を置く主知主義者は、事物間の関係性を感性の上位にある知性や理性のような純粋作用により捉えられるものであるとし、一時的で過ぎ去ってしまうような感性的事実をその根拠として据えることは無かったとされる。ここでジェイムズ自身明言はしていないものの、こうした見方を前述の感覚主義の見方と対置させていることから、これを合理主義の見方に属するものと見なしていたと考えて良いだろう。この両者の関係性を巡る批判については、『根本的経験論』において、より明示的に展開されることになる。

差し当たり「意識の流れ」説においては、ジェイムズは両者とは一線を画した自身の考え方を次のように述べている。

もし感じというものが存在するのであれば、自然の中に対象間の間に関係が確実に存在するように、これらの関係が知られる感じが確実に、よりいっそう確実に存在する[・・・]我々は青の感じ、冷たさの感じを述べるのと同じくらい、まったく容易に、そして（by）の感じ、もしも（if）の感じ、しかし（but）の感じ、によって（by）の感じを述べるべきである。しかしそうはしないのである。<sup>48</sup>

意識間の関係性は、事物間の関係性とは違い、明確には捉え難いものである。しかし、常に変化してゆく絶え間ない意識の流れにおいては、前述したように、意識現象を成り立たしめる推移的

<sup>47</sup> PPI, pp. 243-244.

<sup>48</sup> PPI, pp. 245-246.

部分が確かに存在する。それは敢えて言うなれば、上述のように「感じ」として把握されるものである。我々がある対象を認識する時、単にその対象のみならず、その周辺に存する関係性と共に認識している。その例として、上記箇所では各前置詞が有する意味の感じが述べられている。それらは例え微細な意味しかもたらさないとしても、その有無によって意識状態は異なるものとなる。

また、そうした意識の推移的部分と同じくらい重要な意識状態として、ジェイムズは意識の「辺縁」、「暈」と呼ばれる部分について論じる。両方とも意識の推移的部分と同様、実質的部分の周囲にある、特定の名称を持たない意識状態として表される。

伝統的心理学は、川は、バケツ何杯もの、スプーン何杯もの、鍋何杯もの、樽何杯ものといった具合にして、型にはまった通りの水の集合によって構成されていると言うであろう。たとえ川の流れの中に実際にバケツや鍋があるとしても、その間には自由な水がなお流れている。心理学者が完全に見落としているのはまさにこの意識の自由な水である。心の中の全ての明確な心像は、その周囲を流れる自由な水に浸かっており、染められている。それには近さや遠さといった関係の感じ、やってきた方向の余韻、行く先の予感がともなっている。<sup>49</sup>

川は、単に一定量の水が注ぎ足されることによって構成されるものではない。確かに、量や水質は、川から水を汲み取ることにより推測され得るかもしれない。しかしそこからは、流れを有する川としての特性は把握されない。意識状態も同様で、ある事物の心像の周りには、常にそれを取り囲む意識状態があり、それらが融合することによって新しく理解された事物の心像になるのである。このような心像を取り巻く関係のかさの意識が「辺縁」や「暈」として表現されているのである。

こうした意識の「辺縁」と「暈」は、以下のように認知的性質を有するものとして説明される。

三人の人が次々と、我々に向かって「待て」、「聞け」、「見ろ」と言ったと仮定しよう。我々の意識は三つの全く異なった期待をする態度の内に投げ入れられる。それにもかかわらず、三つの場合のどれにおいても、明確な対象が意識の前には現れない。そこで異なった実際的な身体的態度、また、三つの言葉から反映する諸心像は考えられないが、ある残余の意識的影響が存在すること、まだ積極的な印象はないけれども印象が来そうである方向の感じが存在する事を否定する者は恐らくいないであろう。<sup>50</sup>

<sup>49</sup> PPI, p. 255.

<sup>50</sup> PPI, pp. 250-251.

‘no more’と読めば、すぐに‘than’と来ることを予想し、‘however’と読めば次に予期するのは‘yet’、‘still’、あるいは‘nevertheless’である。[・・・]そして、その言葉に併せて次に来ようとしている言語的文法的配列の予感は一非常に正確なので、朗読者が、読んでいる本の中身をわずかしき理解していなくても、知性によって最も繊細に調整された表現によって朗読することができる。<sup>51</sup>

この二つの例において示されているのは、明確なそれとして把握され得ない漠然とした不分明な意識状態である。ジェイムズはこれらの、明確に記述され得ない意識状態を、前述の伝統的心理学が述べる「明確な心像」と同様に重要なものとして正当に位置づけるために、「辺縁」、「暈」という名称を与えたのである。

我々の有意的思考は、常にあるトピック、あるいは主題を有するとジェイムズは述べる。考えの要素は全てそれを中心にして回っており、主題の調和・不調和、進行・妨害の関係は常に辺縁の中で感じられているのである。つまり、どのような名辞が使用されていても、辺縁構造内の「類似性感覚 (sense of affinity)」によって、自分の考えが合理的で正しいと感ずることがあり、あるいは逆に、不調和感によって考えが間違った方向に進んでいると感ずることもある。

ジェイムズは類似性感覚の存在を示すことによって、最終的にはどのような結論を下そうとしていたのだろうか。第一には、繰り返し述べているように、意識を断片的なものではなく、流れのようなものであるとする一つの捉え方の提示であるが、その他にも次のように述べられる箇所がある。

我々の思考がいかなる種類の精神、素材、いかなる性質の心像において進行しても、ほとんど、あるいは全く差異はないのである。[・・・] 内在的に重要な唯一の心像とは考えの停止場所、暫定的あるいは最終的な実質的結論である。思考の流れの他のあらゆる部分を通じては、関係の感じ (feelings of relation) がすべてであり、名辞はほとんど無に等しい。名辞のまわりに存在するこれらの関係の感じ、心的上音、暈、充溢 (suffusions)、辺縁は、心像が大変異なった構造を有していたとしても、同一であり得る。[・・・] 最終的に同じ結論に進むのであれば、考える全ての者は実質的に同じ思考を有していたと正当に述べる事が出来る。<sup>52</sup>

つまり、類似性感覚というのは確かに存在するものではあるが、実際の認識においては、たとえ与えられる心的材料が何であれ、最終的な帰結に重点が置かれる。この点に関しては、後の『プ

<sup>51</sup> PPI, p. 254.

<sup>52</sup> PPI, p. 269.



ラグマティズム』において見られる現実的な有用性や効果に重点を置く見方の萌芽として捉えることも出来るが、いずれにせよ、「意識の流れ」の理論で特に重要であるのは、連続的な人格的意識としての自己意識の機能と、対象との辺縁構造を示した点にあるだろう。我々の意識現象は、「感じ」としてしか捉えられないような諸部分同士の関係性を含んだものとして、流動的なものとして捉えられる。この「感じ」の昨日は、やがて通常経験内において我々に把握されるところの人格的意識とは別次元のそれへと経験をリンクさせる役割も担うものとしても論じられることとなる<sup>53</sup>。

これまで意識の辺縁や暈についての構造を見てきたが、その中では、感覚論にも通じるような反要素還元主義的な見方が取られていた。感覚論において、時間や空間が要素的なものとして捉え得ないとされる時、我々の意識経験は明確に見える実質的部分のみではなく、その辺縁を成す推移的部分が必ずそれに伴っているという主張が、その下支えとなっているのである。これは、「我々の通常の意識経験の領域からは常に逃れる様な経験領野が存在している」という本論の主張の基盤にもなると考えられる。この主張は、心理学研究の射程においては、自我論の中でより明確に表されることとなる。次節では自我論の考察に基づきつつ、意識の流れの深層領野がいかにして描かれているかを見てゆくこととしたい。

#### 第四節 自我の形成と「感じ」の位置付け

意識の流れが「人格的な流れ」として論じられる限り、「自我」は心理現象の中心に位置付けられる。しかし『心理学原理』の自我論は、意識的な主体は初めから想定されるようなものではなく、匿名的な流れの内から、経験を取りまとめる機能として、「私」が位置付けられるに過ぎないとされる場面へと展開される。この点を踏まえつつ、前節では意識領野の水平的な広がりについて考察を進めたが、本節ではその垂直的な広がりについて検討してゆきたい。

##### (1) 身体と自我

自我について記述するにあたり、ジェイムズはまず知者としての自我（主我／I）と被知者としての自我（客我／Me）というように、経験における機能を基準として自我を二分して捉える。その内の客我とは、概して述べると「考え得る最広義においては、人が我がものと呼び得るすべてのものの総和」<sup>54</sup>として示されるものである。この際、客我は自己の身体や心的能力のみならず、身に着けている衣服や自分の家、家族など、いわば「自分のもの」であると考えられるもの全てが含まれており、それらは自己に対して同じ感情を喚起するものとされる<sup>55</sup>。このように示される客我の定義の内では、身体は例えば「美しい身体を持つか、醜い身体を持つか」という違いによって引き起こされる感情や、それによって生じる自己追求の意識の相違などが、それを通

<sup>53</sup> Eugene Taylor, *William James on Consciousness: Beyond the Margin*, Princeton: Princeton University Press, 1996, p.36.

<sup>54</sup> PPI, p. 291.

<sup>55</sup> PPI, p. 291.

じて与えられるところの「物質的自己の核心」として論じられる<sup>56</sup>。こうした具体的な意識様態を基盤とする自我論において、自我は基本的に素朴な感覚的経験に依拠することで把握されることとなる。実際、ジェイムズ自身も「それ〔主我〕は、心理学上の目的から、靈魂のような不変の形而上学的実体である必要もないし、『時間を超えた』ものとしての先験的自我のような原理である必要もない」<sup>57</sup>と論じており、そこではあくまで「心の状態」が想定されるのみで、その成立根拠となるのは何か、といったような形而上学的問題については埒外のものとして取り扱われる。それは、リードが「伝統的な心理学の観点からすれば、こうしたジェイムズの考えは、魂に延長があるとする異端説[・・・]に等しい。また新心理学の観点からすれば、それは、心と思考の働きを身体と感じとに帰属させてしまう異端説に等しいのである」<sup>58</sup>と指摘しているように、身体的反応によって引き起こされた感情をそのまま「自我」の性質へと引き写す形で成立させているように思われる。しかし、これはあくまで身体経験に根ざした自我の位置付けであり、自我の成立そのものについて説明するものではない。自我は、こうした経験を踏まえずとも経験の中心に座すものとして我々に感じられている。ジェイムズはそれを「最も持続的かつ親密な自己の部分であり、それは実際に我々に最も確かに存在すると思われるもの」としての「精神的自己(spiritual self)」であると述べる。そこから展開されるのは、経験の只中において、それが「私の経験」として展開されるところの「私」性を付与する「感じ」に纏わる議論である。以下、この感じを巡る議論を更に敷衍してゆきたい。

## (2) 自我論と意識現象の深層

自我と意識の関係性に着目した際に最も問題となるのは、自我、すなわち意識の流れが「私の意識の流れ」として感じられる際の「私」の発生がいかにして為されるか、という点にある。ジェイムズの場合、自我とは、認識的構造において統合的な役割を果たすような超越論的自我として想定されるものではない。そうした統合的な機能としての自我は初めから存在するものではなく、自他の区別がなされない流れの中で、意識現象がどこか中心を持って運動するように感じられ、その中心が認められることによって、自我が形成されるのである（こうした運動が為されない場合、そうした中心は形成されないために自我も形成されない）<sup>59</sup>。それは、冲永が「経験が『ただ在るだけ』の状態と〈それが気付かれること〉との間にはひとつの飛躍があり、後者において『私有化』が起こっている」と述べる通り、記憶を蓄えた経験に基づいて所有される時に誰かのものとして個別化されるのである<sup>60</sup>。

<sup>56</sup> PPI, p.292.客我はこのような自分の体、家族、財産など「自分のもの」として考えられる「物質的自己」の他に、集団的意識により発生する承認の欲求に見られるような「社会的自己」や感覚能力、情動、欲求など自分の意識状態や心的状態の集合である「精神的自己」の三種類の構成要素によって築かれるものであるとされる。

<sup>57</sup> PPI, pp. 299-300.

<sup>58</sup> Reed[1997], p.210. (村田・染谷・鈴木訳、290 頁)

<sup>59</sup> 冲永[2007]、90 頁。

<sup>60</sup> 冲永宜司『始原と根拠の形而上学』、北樹出版、2019 年、197 頁。こうして個別化された意識の中で、諸観念のつながりとして示されるのが「あたたかみ (warmth)」や「親しみ (intimacy)」の感じである。しかし「注意すべきなのは、彼〔ジェイムズ〕はこの感じの中心として『私』の役割を記述するが、『私』それ自体については何も述べていないこと、言い換えれば経験や感じを取りまとめるという極めて広義の機能以上の言及を控えていることである」と冲永が述べる

こうした自我の捉え方によって、ジェイムズは経験の流れの中で不動なものとしての自我を予め設定するのではなく、思考の連続から「私」が発生するという構図を取るることとなる。ここでジェイムズが自身の説と対置する見方として批判的に取り上げるのが、カントが論じる、いわゆる超越論的統覚としての自我である。ジェイムズによれば、概念的機能としての自我を想定すると、行為主体としての自我と、認識的機能としての自我とが分裂してしまう状態に陥ってしまう。ジェイムズの場合、純粋な自我とはあくまで抽象化して把握されるものであって、後に見るように、それは意識の流れにおいて把握される（感じられる）自我とは本質的に異なるものである。

経験の只中で、様々な対象を認識する中で、こちら側が恒常的な存在として考えられるに至った際に自我が設定される。この説から指摘し得るのは、自我それ自体はあくまで思考の二次的な性質として考えられるものだという点である。それでは、思考とは本来いかなる形で把握されるべきものなのだろうか。

先に少し触れたように、ジェイムズの場合、主観的な部分を含まない単純な流れとしての意識の原初的な状態が「シャスネス（識/sciousness）」として表される。これは、経験が私有化される以前の、原初的で中立的な意識様態として述べられるものである。こうした次元から考えると、経験の只中で構造的に把握される自我とは、そうしたシャスネスの在り方を基にした、概念的な把握法によって捉え得るものでしかない。ジェイムズによれば、「この客体（objective）〔経験されるすべてのもの〕は、二つの対照的な部分へと分解し、ひとつは『自己』として理解され、もう片方は『非－自己』と理解される。そしてこれらの部分に加えて、それらの部分が知られるという事実、それらが全ていやしくも経験されるという欠くことのできない主観的状况として思考の流れが存在するという事実を除いて何も存在しない」<sup>61</sup>のである。更に続けて、以下のように述べられる。

しかしこの経験の状況は、この瞬間に（at the moment）経験されるひとつの事柄ではないのである。ここでの知られることは、ただちに知られること（immediately known）では無いのである。それはただ引き続いて起こる反省（subsequent reflection）においてのみ知られるのである。すると、思考の流れが複合識（意識/con-sciousness）の一つであり、そして「自分自身の存在を、それが考える他のいかなる物にも伴って考える」（"thinking its own existence along with whatever else it thinks"）というよりも、[・・・] 単純で純粋なシャスネスの流れと呼ばれた方が良いだろう。〔それは〕客体を考え、その客体の内のあるものから、それが客我（Me）と呼ぶものを作る。そして自らの純粋な自己については、抽象的、仮說的、もしくは概念的な仕方ではか気づかないのである。<sup>62</sup>

ように、思考の同一性の原理として厳密な説明が加えられていない点には留意すべきである（沖永[2007]、110頁を参照）。

<sup>61</sup> PPI, p. 304.

<sup>62</sup> PPI, p. 304.

上述の内容に従えば、我々が経験をしている最中の自己を認識する際、その「経験している自己」と「経験している自己を認識する自己」との間には同時性がない。この図式においては、追認的自己が複合された形が、「意識 (con-sciousness)」とされている。自我は生得的なものとして、意識の流れを一つに集約するような機能を有するものとして考えられるのではなく、「時間的に前後に推移しつつ現在の中心を持った、明確な境界を持たない実質であり、一種の場」<sup>63</sup>のようなものとして捉えられるのである。こうした「シャスネス」と自我を巡るジェイムズの主張について、グッドマンは以下のような解釈を示す。

シャスネス、もしくは思考の流れという観点からすると、現象の背後にある何かとしての物質は、「ひとつの要請である」。自我についても同様だ。「現象のシート」が、もろもろの实在と虚構のあいだ、物質と「思考者」のあいだを漂っている。しかし、その思考者とは何者であるか、また、どれだけの数の思考者がこの宇宙に存在するのかといった問いは、すべて「将来の形而上学的探究の主題である」。このような箇所には、最も示唆に富み、かつ最も捉えどころのない形で表現されたジェイムズの思想が示されている。すなわち、従来の経験主義が扱う印象と観念、感覚与件と身体感覚を論じるだけでなく、〈前客観的な思考の流れから開けていき、雰囲気、態度、身体的感じという深い背景によって彩られた世界〉についても論じる経験主義者ジェイムズが示されているのだ。<sup>64</sup>

ジェイムズ心理学において、意識現象の成立を記述する方法の基盤には、据えられているのは内観的な「感じ」である。概念的な仕方で捉えられる意識状態の在り方が二次的なものとされる以上、その本来の在り方は、上述で言われるような「雰囲気、態度、身体的感じ」といった内観的な手段によって把握されることとなる。意識の流れも、それを経験した瞬間にただちに知られることは無く、引き続いて生じる反省的作用においてしか捉えることができない。それはただ引き続いて起こる抽象的もしくは概念的な仕方でしか知り得ない。それは、ある客体を認知し、その客体の内のあるものからその「客我」となる部分を構成する作用の内に確かに存するものの、その作用自体の内からは明確な仕方で捉え得るものではないのである。こうした、意識のある流れとして捉える仕方は、後の純粹経験の理論にも繋がってゆく。しかし経験全体の問題について、『心理学原理』の時点では、自我と世界という区分、すなわち「主観と客観」といったような伝統的な哲学的問題に関しては「形而上学において解明されるべき問題」として、ここでは棚に上げられる。

そのように具体的に問題化される手前の経験事象の只中において、ジェイムズが心理学者として注意を向けていたのは、「単に持っている感覚」と「注意を向ける感覚」の相違である。「諸現

<sup>63</sup> 沖永[2007]、88 頁。

<sup>64</sup> グッドマン[2017]、152 頁。

象のむき出しの存在が心理の全てだとする見方に抗議」を表明する形で、「現象がある実体に属する」といった仮説が生じ、そこから「魂」や「超越論的自我」が要求されるに至るようになる、というジェイムズの主張に関して、この段階においては上記のような、経験における「感じの区分」が理論的根拠となっている。それに基づいて捉えられる自我とは、それ自体、実体的に自存するようなものではなく、身体的、あるいは精神的活動の内で付随する機能として捉えられる。これは、反省的に追認される仕方とは別様にして把握される自我の感知の仕方であり、知覚ではなく、「感じ」としてしか働き得ない性質とされる<sup>65</sup>。

以上のような自我の捉え方、つまり「感じ」の内に意識の主体性を把握するジェイムズの方法について、更にグッドマンは以下のように述べている。

彼の内観的方法にしたがってジェイムズが素描するのは、彼の声門あるいは脳におけるいろいろの感じなのである。脳は「あたかもさまざまな方向によってくまなく射抜かれているかのように」思われると書くとき、ジェイムズは手術台の上に置かれた自分の脳を眺めているわけではなく、むしろ、彼の頭部の様々な部位で形成されているように知覚され、あるいは感受されるさまざまな感じや意識のさまざまな中心へと注意を向けているのである。<sup>66</sup>

ジェイムズの意識論においては、上述の様な感じを通じた内観的な方法を基盤とした意識状態の在り方の記述が展開される。この内感的な仕方で捉えられる自我の在り様の根幹にあるのは、実体的なものとしての「純粹自我 (the pure ego)」と、明確には捉え得ないものの、経験の機能的中心として座している「精神的自己 (the spiritual self)」の厳密な区分である<sup>67</sup>。ジェイムズは『心理学原理』出版の後に執筆した論文、「意識は存在するのか」において、実体的存在としての意識の存在を否定する。その中で彼が主張することは、従来の、経験の流れの内における精神的な全体像の捉え方の誤謬であり、それによって「精神的自己」の真なる核心とは生きられた意識的身体であることが示されることとなる<sup>68</sup>。このように、心理現象の垂直的な広がりや敷衍すると、最終的に我々の経験と「感じ」を巡る問題へと収斂されることになるのである。

ここまでの議論をまとめよう。ジェイムズは心理学研究において、心理事象の発生と展開の構造の分析を、「科学的方法」に則った記述によって遂行した。そうした方法によって考察の焦点とされていたのは、要素還元的な方法や、意識を高次の機能として予め措定するような方法の把握からは逃れていた、「広い範囲に渡る経験の領域」であった（第一節）。そうした経験の内において、我々が出会う最初の前初状態として示されるのは「感覚」である。しかしそれは、無内容なものではなく、それ自身が多様性を有するような感じとして把握されるものである。こうし

<sup>65</sup> こうした「感じ」の位置付けに関する記述は、沖永[2007]、89-90 頁を参照。

<sup>66</sup> グッドマン[2017]、167 頁。

<sup>67</sup> Stevens[1974], p. 72.

<sup>68</sup> Stevens[1974], p. 73.

た観点においては、時間や大きさは、本質的には量として換算できるものではなく、言わば一定の度合いとして感じられるものとされていた（第二節）。以上の感覚論によって示されるのは、心理現象における実質の捉え難さ、すなわち、それは明確に捉えられる本質的部分のみならず、その周囲に辺縁構造を常に伴っているということであった。ジェイムズの心理学研究の中でそうした構造に関する理論基盤をなすのが「意識の流れ」説である。それは、我々の現在の知覚野（現在野）は常に「辺縁」や「量」を伴いつつ流動しており、そうした変化しつつある流れの内からまとまりを作り上げることによって、具体的な経験が形成されるとするものであった（第三節）。しかし、意識を「人格的意識」として捉えることを前提とする限り、人格から意識が統一されるという超越論的な視点を拭うことはできない。実際、ジェイムズ自身、意識は本来的には「シャスネス」として示される中立的な状態に基づいて捉え得るものであり、その流れの一つのまとまりを成す中心として、自我は把握されるものとされていた（第四節）。

単純な観念のような原子的なものの寄せ集めとは厳格に区別される「本質的部分」と「推移的部分」を有した意識の流れの構造、更には具体的な身体的、精神的活動によって自覚されるような自我の在り方、そうした活動以前、すなわち「経験の原初的狀態・意識以前の経験の場」としての「シャスネス」の提唱は、後の経験論的展開の萌芽として汲み取ることができる。また、感覚論や自我論において示される「単に持っている感覚」と「注意を向ける感覚」の区別によって捉え得る領域（「経験の展開以前の感じ」としての様態）が、心理事象の基盤として主張されていることが理解される。

しかし、こうした経験領野の拡がりや感じの多様性を提示するのみでは、それらが有する展開可能性を見通すことができない。ジェイムズの場合、当たり前なものとして感じられるような経験主体としての人格的意識を二次的な派生物として捉えることは、経験拠点を予め設定してしまうと扱い得ない、あるいは例外的とされてしまうような経験領域をも理論的射程に含み得ることにその意義がある。その具体相については、彼の主著の一つである『宗教的経験の諸相』において仔細に描かれている。次章では、本章で示された心理現象の構造理論を踏まえつつ、それが『宗教的経験の諸相』においていかに展開されているかを見てゆくこととしたい。

## 第二章 宗教的経験における「感じ」の拡張

『心理学原理』では、時間や空間の感覚の幅、辺縁構造を伴う意識領野の考察から、従来の要素還元主義的視点からは論じ得ない意識領野の深層的な構造を示す解釈が為されていた。これらの問題は、その妥当性も含め、細かく突き詰めれば再考すべき余地が存するであろう。しかしジェイムズの場合、心理現象における感覚が持つある種の幅広さを認めることが、宗教的経験の中で生じる神秘的な性質の感じについて考察を巡らせる機縁となっていたことに着目したい。それは、「私たちが明確に説明することのできないものがある」と現に存在していることを、私たちにいきいきと感じさせるそのような力をもっているのは、カントの名づけたような純粋理性の理念だけではない。すべて高度の抽象物は、いかなる種類のものでも、同じような、形なくして人に訴える力をもっているのである」<sup>1</sup>と言われるように、具体的に名指すことが出来ないものの、我々の経験に訴えかけるものとして、「感じること」を通じて我々に認知され得る性質である。ジェイムズは様々な宗教的場面における事例に即しつつ、その具体性について論じることを試みている。

以上の内容について、本章では『宗教的経験の諸相』（以下、『諸相』と略記）の記述に準じながら検討してゆくこととしたい。まず、『諸相』内で示されるジェイムズ自身による宗教の定義や、その独自の宗教観の形成に深く関わる『信ずる意志』における意志論を中心として、彼の宗教論がいかなる視点から展開されているものかを確認する（第一節）。次いで、彼がその中で宗教「経験」を主題的に扱っている点に着目し、その経験プロセスの中で何が「宗教的」とされているのかを確認する。一例として、経験の展開におけるダイナミクスとして扱われる「信仰」の位置づけから、宗教的経験の特徴をより明確にする（第二節）。以上の宗教的経験についての考察を踏まえ、宗教経験における経験領域の広がりを「実在（reality）」の持つ意味の変容によってもたらされるものとして理解し、『諸相』における「実在の感覚」についての記述から、その点について検討してゆく（第三節）。最後に、経験の変容をもたらす作用としての「感じ」が宗教的場面においていかなる機能的役割を果たすかを見てゆくことで、心理学とから宗教論との間に存する経験や「感じ」の捉え方についての共通点・相違点を確認する（第四節）。

### 第一節 人間の内奥性と潜在性——『諸相』の位置付け——

#### （1）『諸相』の主題とジェイムズによる考察の射程

『諸相』の内容は、スコットランドのエディンバラ大学において行われたギフォード講義、「宗教的経験の諸相——人間性の研究」に基づいている。そこでは、心理学研究の成果を基礎としながら、日常的経験からは一見かけ離れたもののように思われる宗教的経験が

<sup>1</sup> VRE, p. 57. (梶田訳(上)、88頁)

主題され、その中で生じている心理現象のメカニズムの分析が遂行されている。以下、その議論の枠組みについて瞥見してゆきたい。

ジェイムズが『諸相』において「宗教」を主題として議論を展開する際、その主軸となっているのは、宗教的場面において見られる個人的体験に基づく考察である。そのため、『諸相』全体を通じて、宗教一般の在り方や概念そのものの分析よりも、経験から見出される宗教的な性質を記述することに主眼が置かれている。

『諸相』で主題とされる宗教的な経験とは、いかなる意味で一般的な経験と区別されるのであろうか。ジェイムズはその結論部において、宗教的経験の諸特徴を端的に次のように示している。

- 一. 目に見える世界は、それよりももっと霊的な宇宙の部分であって、この宇宙からそれはその主要な意義を得る。
- 二. このより高い宇宙との合一 (union) あるいは調和的關係 (harmonious relation) が、私たちの真の目的 (end) である。
- 三. 祈り、あるいは、より高い宇宙の霊——それが「神」であろうと「法則」であろうと——との内的な交わりは、現実的に業 (work) の行われる方法であり、それによって霊的エネルギーが現象の世界のなかへ流れ込み、現象世界に心理的あるいは物質的な効果が産み出される。
- [ . . . ]
- 四. 或る新しい刺激 (zest) が、何か贈り物のように、生活に付加され、それが叙情的な感激か、それとも厳肅さおよび英雄主義への訴えのいずれかの形をとる。
- 五. 安全だという確信 (assurance)、平安の気持が生じ、他者との関係において、愛情 (loving affections) が優れて力強くなってくる。<sup>2</sup>

以上から理解される通り、宗教的経験において個人に還元される意義とは、知性的な把握ではなく、各人が経験内においてそれを感じ得ることによって見出されるものとされている。宗教的経験を分析するにあたり、ジェイムズが特に重視するのは、そうした信仰や思想などによって発露する様々な情緒性が我々にいかなるものをもたらし得るかということであったのである。『諸相』においては、「人間性の研究」という副題が付されていることから理解できるように、宗教的経験における様々な場面で見られる個人の心情や感覚等の内面的変化についての研究が主要なテーマとなっている。「宗教とは、個々の人間が孤独の状態にあって、いかなるものであれ神的存在と考えられるものと自分が関係している

<sup>2</sup> VRE, p. 435. (梶田訳 (下)、388-389 頁)



ことを悟る場合だけに生ずる感情、行為、経験である」<sup>3</sup>とジェイムズ自身が論じているように、そうしたテーマに基づき、論理的な探究ではなく、具体的な現象を基にした宗教経験のリアリティの分析を通じて、宗教の意義が見出されることとなる。パウエルスキは、「ジェイムズにとって、宗教、そして宗教的自己 (religious self) とは主に経験の機能であって理論の機能ではない。『諸相』におけるジェイムズの立場は、知性が宗教にとって二次的なものであるだけでなく、それが宗教にとって重要ではないということでもある」<sup>4</sup>と端的に指摘しているが、これは『諸相』の中心的課題が、個人の感じに基づく宗教的体験の性質を探るという点に収斂されることを示すものである。そのため、宗教とは何であるか、ないしは、そこからいかなる道徳的な意義が見出せるか、といったような一般的な通説へ議論が展開されることは基本的に無い。そこでは『心理学原理』と同様、あくまで個人の経験についての記述に基づく姿勢が取られている。『心理学原理』においては、生理学的現象を基にした分析が為されつつも、最終的にはそのような分析のみでは達し得ない意識現象の深層の様相が明らかにされた。『諸相』では、そうした我々の意識の内奥へと通じる多様な宗教的経験を基にその内実が分析されるという意味では、『心理学原理』の主題を引き継ぎ、発展させられていると考えることも可能であろう<sup>5</sup>。

『諸相』でジェイムズが遂行しているのは、宗教そのものに関する定義づけや意味の探究ではなく、その広範な経験領域、すなわち「私たちが発見しようとするものは、おそらく、一つの本質ではなくて、宗教においてそれぞれ等しく重要でありうる多くの性質である」<sup>6</sup>と言われるような、単一的な意味へ収斂させることが不可能な程の多義的な性質の、個々の事例を基にした考察である。宗教にある根源的、特権的な意味合いを帯びさせてしまうと、最終的にはジェイムズが忌避していた経験の主知主義的な把握、すなわち、経験のある絶対的な観念的对象によって体系づけられたものとして捉えてしまう事態に陥る危険性がある。そのため、あくまで個々の体験事例に基づきつつ、その中で宗教的なものによって付加される意義やその特殊性がいかなるものであるかを吟味しなければならないのである。

更に、『諸相』において主たる対象となる宗教的場面において個人が抱く宗教的感情 (religious sentiment) についてもジェイムズは留意している。それは、特殊な宗教的对象によって与えられるという点においては他の諸々の具体的な感情とは区別されるべき心的状態ではあるものの、「単一の抽象的な『宗教的感情』が、一つの独特な基本的な心の性情としてそれ自身で存在し、あらゆる宗教的経験の中に例外なくあらわれている、と想定すべ

<sup>3</sup> VRE, p. 36. (梶田訳 (上)、52 頁)

<sup>4</sup> James O Pawelski, *The Dynamic Individualism of William James*, Albany: State University of New York Press, 2007, p. 62.

<sup>5</sup> ギャビンとは『心理学原理』では意識を焦点／辺縁の連続体として主張し、ジェイムズは心理学者として振舞うことにより、それと全く同じ問題を扱う宗教的経験を見出したのである」と、両者の間にある「経験領域の『縁 (edge)』の概念を強調する」という問題意識を示している (Gavin[1992], pp. 181-182)。パウエルスキも「宗教的経験の要素は、経験の他の種類の要素と本質的な違いはない。それらは対象が異なるのみである」と両者に繋がりが存することを指摘している (Pawelski[2007], p. 61)。

<sup>6</sup> VRE, p. 32. (梶田訳 (上)、46 頁)

き根拠はないのである」<sup>7</sup>とも論じられており、決して通常の感情の根幹にあり、そこから様々な情緒的働きが派生するようなものとしての特権的な地位を与えられている訳ではない。それでは、宗教的感情とはいかなる意味で宗教的であるのか。ジェイムズは「根本的な宗教的感情というようなものは一つも存在せず、さまざまな宗教的对象によって誘発される感情の共同倉庫が存在するにすぎないように思われる」<sup>8</sup>と述べ、あくまでそれは、宗教的な対象に向けられているという意味において「宗教的」であるに過ぎないとする解釈を示している。このように、ジェイムズは宗教が経験に与える影響力やその意義については積極的に認めてはいるものの、経験が全てそれを基にして構成されるような決定的な作用を持つものとして位置付けず、あくまで一般的経験と同じレベルで論じようとする慎重な態度も同時に取っていることが理解される。

以上のような問題意識が置かれていることを踏まえつつ、『諸相』の主張の本筋を追ってゆこう。まずジェイムズは考察の主題を明確にするために、定められた儀礼や信仰を重んじる「制度的宗教」と、「人間そのものの内的なもろもろの性向、すなわち、人間の良心、人間の受けるべき報い、人間の無力さ、人間の不完全さ」<sup>9</sup>といった、宗教を通じた個人の内面的影響を重んじる「個人的宗教」とに宗教の種類を大別させる。『諸相』の対象となるのは、後者の宗教の在り方であり、それによって宗教儀礼や道徳も生じるような、よりラディカルな場面に関わるものであるとされる。こうした宗教的なものの影響は、経験内の態度に強く波及する。「人間の宗教とは、人間がいかなる態度をとるにせよ、彼が根源的真理だと感じるものに対してとるその態度と同じものとみなすこともできるであろう」<sup>10</sup>とも言われるように、個人によって為される宗教的对象に対する反応という経験的な枠組みを基にした経験の変容として表すことができる。個人経験の枠組みは、『心理学原理』で述べられた自我論と同様に、実体として定められるような自我を起点としないような態度が取られているものの、沖永が「宗教とは狭い意味での自我の主張ではなく、自我を越えたものによってそれが乗り越えられる体験として捉えることができる」<sup>11</sup>と指摘するように、人格的意識の枠組み外の経験領域についても考察対象とされるのである。

## （２）意志論との関連性

宗教経験においては、個人が抱く信仰、ないしは意志が、経験が変容する際の重要な契機として示される。取り分け、人間の意志が経験に与える影響の大きさについては、『諸相』以前に出版された『信ずる意志』においても主題化されている。そこで展開される議論は、『諸相』の考察とも密接に関わることとなるため、その主張の大筋を確認しておきたい。

『信ずる意志』の内容は、思弁的な真理に対して、個人が何らかのものについて「信ず

<sup>7</sup> VRE, p. 33. (梶田訳 (上)、48 頁)

<sup>8</sup> VRE, p. 33. (梶田訳 (上)、48 頁)

<sup>9</sup> VRE, p. 34. (梶田訳 (上)、50 頁)

<sup>10</sup> VRE, p. 39. (梶田訳 (上)、57 頁)

<sup>11</sup> 沖永[2007]、274 頁。

る」ことの権利やその有効性に関する主張が軸となっている。その中では「人生を恐れてはいけない。人生は生き甲斐があると信じよ、そうすればこの諸君の信念がその事実をうみだす一助となるだろう」<sup>12</sup>といった記述に代表されるように、一見すると、論理的主張によって信念が擁護されていると言うよりは、むしろある種の啓発的な主張によってその意義が示されているようにも思われる。しかし、「長たらしい文句も、でないの三字がつけ加えられるならば、その意味があべこべになってしまうだろう。この人生が生き甲斐があるといえるのは、道徳的観点からしてこの人生はわれわれの作り出すものだからである」<sup>13</sup>とも述べられているように、各人の「信じる意志」が自身の経験を形成する契機として根幹的に考えられており、それはジェイムズの哲学的地盤としての主意主義的思想の発露としても捉え得る<sup>14</sup>。ジェイムズは、そのような「信ずる意志」という言葉に示される基本的な立場について、次のように述べている。

[・・・] 私がたずさえてきたのは、信仰により義とせられること (justification by faith) についての説教に似たようなこと——すなわち信仰を義とすること (justification of faith)、いいかえれば論理一辺倒な知性人に事実上それを強いるわけにはゆかないけれども、われわれが宗教上のことがらを信じる態度をとる権利の擁護——なのである。したがって、私の論題は『信ずる意志』ということになる。<sup>15</sup>

上述の主張において、基本的な態度として念頭に置かれていたのは、信仰それ自体ではなく、信仰する態度をとる権利、信仰しようとする意志の働きを擁護することである。それは、「われわれの所信には、われわれに固有な感情 (passion) の影響が事実上みとめられるばかりでなく、かすかすの所信のうちのどれか一つを選択するさいに、この感情の影響力がわれわれの選択の不可避的であるとともに合法的な決め手とみなされなければならない」<sup>16</sup>とも述べられる通り、行為全般に関わるものではなく、経験の中で何かしらの選択を強いられるような場面における意志の働きである。取り分けここで問題とされているのは「ある物を信じるか否か」という信仰における選択についてであるが、そういう場面においては、必ずしも何かしらの信仰の対象を選択せねばならないとは限らない。例えば、「神の存

<sup>12</sup> WB, p. 503. (福鎌訳、85 頁)

<sup>13</sup> WB, p. 501. (福鎌訳、83 頁)

<sup>14</sup> 後に述べるように、ジェイムズはシャルル・ルヌーヴィエの影響により自由意志の存在を認めることとなり、世界を予め方向性が規定された構築物のように扱う哲学的な見方に抗する形で自身の哲学を展開した。こうした自由意志の擁護については、ラッセルをはじめ、事物の価値や妥当性を個人の希望的観測にすり替えるものだとして多方面から批判された。しかしジェイムズの自由意志論の要諦を成すのは、あくまで既存の信念への固着からの脱却という点にある。この点については、Hunter Brown, *William James On Radical Empiricism and Religion*, Toronto: University of Toronto Press, 2000, pp. 29-39 を参照。

<sup>15</sup> WB, p. 457. (福鎌訳、3-4 頁)

<sup>16</sup> WB, p. 470. (福鎌訳、27 頁)

在を信じるか否か」という問いを投げかけられた際、そもそもそうした問題に関心であれば答えを差し控えればよいのであり、その選択は強制的なものであるとは言い難い。それでは、経験において自身の意志の選択が強制されている場面はどのような点に存するのであろうか。その一つとして、ジェイムズは「道徳的価値」の有無を取り上げ、以下のよう述べる。

道徳的問題は、直接には、それを解くために感覚的な証明 (sensible proof) を期待することのできぬ問題の形をとってあらわれる。道徳的問題とは、感覚的に存在するものはなにかではなしに、善とはなにか、あるいはもし善が存在するとすればそれはどのようなものか、といった問題である。[・・・] 道徳的信念をいだくか、あるいはそれをいだかぬという問題は、われわれの意志によって決められる。<sup>17</sup>

こうした道徳的問いにおいては、道徳的なもの、つまり「善」そのものの存在や性質について問われている訳ではない。問われているのは、道徳的な「価値」の問題である。こうした道徳的な価値は、「科学ではなしに、パスカルが心情 (heart) と呼ぶところのものに問い合わさなければならない」<sup>18</sup>とジェイムズは述べる。それはあくまで価値に関わる問題であるため、科学的な範疇に善の根拠を置くことは不可能なのである。例えば、科学を崇拝し、「科学的な検証によってある事物が確認され、誤謬が修正される過程こそが最高の善である」と主張するとしよう。この場合、そうした主張を促すのは科学に対するある種の心情である。また、そうした言明の正当性を疑うとしても、その主張に対して科学が為し得るのは、ただそこで言明される検証を繰り返すことのみである。仮に科学的検証無しにその主張を証明するには、強弁に頼るか、あるいは他のあらゆる種類の善が、事実の確認や誤った信念の是正によって実現されるという理由を指摘することしか出来ない。

こうした「善」に対する個人的心情の優位性に関する主張によって、ジェイムズは彼の哲学の展開において一貫している主知主義的な論理における真理観の批判を行っている。意志の問題においても、論理的厳密性よりも優位なるものの存在を指摘し、それが果たす役割の重要性を主張するのである。

そこである事実をたいする確信がその事実を生み出す一助となりうるばあい、科学的証拠をつかまずに核心を先ばしりさせることが、ものを考える人間の『もっとも低級な背徳 (lowest kind of immorality)』だときめつけるのは、非常識きわまる論理であろう。

<sup>17</sup> WB, p. 472. (福鎌訳、31-32 頁)

<sup>18</sup> WB, p. 472. (福鎌訳、32 頁)

しかもこんにちの科学的絶対論者たちは、われわれの生活をまさにこのような論理でもってしぼりあげようとしているのである。<sup>19</sup>

経験における実際の場面においては、科学領域からは離れていて扱えない領域が存在している。よって、たとえ科学的な検証が為し得ない状況においても、人間は行為のためにある態度を取らなければならないという主張がここでも展開される。これを踏まえてジェイムズはさらに以下のように述べる。

なんびとも他人の生きかたを拒んではならないし、また口ぎたなくののしりあうべきでもない、それどころがわれわれは、相手の心の自由を互いに細かく気をくばって謙虚に認めあわなければならない。そうすることによって、はじめて知性の共和国 (intellectual republic) が具現され、内面的寛容 (inner tolerance) の精神がかちえられることになるであろう。[・・・] またそうすることによってはじめてわれわれは、実際事においてと同様思弁事においても、自他を生かしてゆけるだろう。<sup>20</sup>

こうした倫理観が「経験主義の誇り (empiricism's glory)」である「外面的寛容 (outer tolerance)」と相俟って自他を生かす倫理観を形成するとジェイムズは述べる<sup>21</sup>。ここで具体例として挙げられている、知性論者が有する「内面的寛容」と経験論者が有する「外面的寛容」という両者の精神的な相違は、それぞれ信仰に対する立場の相違として示されている。前者は、絶対的な客観的確実性を伴う知性を我々が有するならば、それによって確証されるもの以外を信じるのは非合理であるとする立場である。かたや後者は、そうした絶対的な確実性を経験の中に認めず、あくまで非合理的な部分があったとしても、個の信仰を認めるとする立場である。ジェイムズは、両者は別様の態度で誠実に人生に向き合っているのだから、互いに否定し合って片方を陥れるべきでは無いとする中立的な立場に立っており、前述の通り、それぞれが認め合うことで「思弁事においても」共生が可能になると述べる。両者

<sup>19</sup> WB, p. 474. (福鎌訳、35 頁)

<sup>20</sup> WB, p. 478. (福鎌訳、41-42 頁)

<sup>21</sup> ジェイムズは『信ずる意志』の序文において、そこで表明される自身の哲学的な態度は「根本的経験論」と名付けられるとしている。これが後に純粋経験の概念等を用いることによって方法論として提示される「根本的経験論」の形成基盤となっていることは言うまでもない。しかし、ここで示されているのは、あくまで「態度」としての根本的経験論である。経験論的態度とは、経験的なもの、経験されるものを重視する立場として素朴に規定され、観念論的、一元論的態度と対を成すものとしての性質を強く帯びるものとして把握される。それは絶対観念に依拠するのではなく、あくまで実証的な方法によって捉え得る現実的なものを対象とするという意味で「外的な」精神を有するものである。ジェイムズは認識における真理性を担保する絶対的確実性を把握することの困難を指摘し、次のように論じている。「それゆえ私自身は、認識論にかんするかぎり、完全な経験論者の立場をとる。経験することおよび経験について考えることだけがわれわれの所信をより真実なものに育てうるのだから、実際のうえで確かに私はそれをたよりにしてゆかねばならないという確信でもって生きている」(WB, p. 466. (福鎌訳、21 頁))。

は、本来は哲学的な理論上の異なった立場であるが、ここでジェイムズはそれぞれを生き方の態度として解釈している。こうした「生き方」という個人的なレベルにおいては、絶対的な価値基準で測りきれない次元での真理性が問題となる。信仰の真価が発揮されるのは、あくまで個の経験レベルにおいてなのである。こうした信仰の捉え方がジェイムズの宗教論にも通じており、儀礼や信仰体系といった広い意味での宗教の在り方ではなく、経験としての宗教的な現象が対象とされたのである。

上述の主張に基づいて示されているのは「自分が真理だと信じるものは全て真理である」というラディカルな主観主義的態度ではなく、経験には科学的理論によっては捉えられない領域が存在すること、そして経験において結果を生み出す一助として信ずる意志がその根拠となり得るということである。これは、ジェイムズ哲学において通底している主知主義批判の一形態として捉えることができるだろう。ジェイムズは自身の思想を展開するにあたり、経験を抽象的に概念化することによって、生とはかけ離れた、生には無縁のように思われるような理論に陥ることを避けた。その為、経験の記述からいかに真理性を見出せるかがそこでは課題となり、「信ずる意志」は、まさにそうした経験における真理の在り方を個人の内に求めた結果として捉えられたのである。三橋が「[・・・]『信ずる意志』は実際の見地からみて、かかる操作にも逡巡する『科学』の領域外のところにおいても、検証の困難性を認容しつつ、同時に行為自身をうみだそうとする『信ずる意志』の働きによって真理が生まれてくることをのべようとしていたのである」<sup>22</sup>と述べる通り、科学的精神に反する道徳的精神に、経験の展開における根拠を据えていたのは間違いないであろう。

ジェイムズが『信ずる意志』において主張する個の意志の優位性は、自身が精神的に不調な状態であった際にルヌーヴィエの主張に感化されたものであり、個人的な心情の吐露としての側面を有しているように思われる。ジェイムズの思想に強い影響を与えたルヌーヴィエの思想は、彼の著作の一つである『一般批判試論』において述べられる、反決定論的な哲学の立場を表明する自由意志の肯定性の理論である。ジェイムズ自身の哲学観において何より重要であったのは、そうした自由意志の存在そのものへの信頼なのである<sup>23</sup>。こうした思想的な影響が、必ずしも直ちに『諸相』において論じられる宗教的な信仰についての主張と繋がるという訳ではない。しかし、そこで一貫しているのは、知性に対する生、ないしは経験の優位性であり、この点については各著作で様々な主題が展開される中でも通底している。本節で主張の骨子を瞥見した『諸相』や『信ずる意志』においては、信仰

<sup>22</sup> 三橋浩『ジェイムズ経験論の諸問題』、法律文化社、1973年、175-176頁。

<sup>23</sup> 以上については、伊藤邦武「アメリカン・プラグマティズムⅠ」、『哲学の歴史8』、伊藤邦武編、中央公論新社、2007年、208-214頁を参考した。ただし、同書で川口茂雄は、ルヌーヴィエの晩年思想における主知主義的傾向や思弁の大袈裟さはジェイムズの思想とは相容れないように思われるため、ジェイムズに感銘を与えたのは第二試論で紹介されたルキエ（Jules Lequier, 1814-1862）の自由意志論の可能性があると指摘している。この点については、ヴァールも『形而上学的経験』において両者（ルキエとジェイムズ）の類似性について言及している。ジェイムズが経験主体としての己の根底（動機）に意志を据えたのに対し、ルキエはデカルトのコギト的真理探求の末、自身の根底にゆるぎなき真理としての「なすこと」を見出した。両者において、存在としての「私」の基礎として一種の「行為に対する働きかけ」（＝意志）が据えられているのである。なお、ルヌーヴィエ自身の思索展開については、伊藤邦武『フランス認識論における非決定論の研究』、晃洋書房、2018年、65-76頁に詳しい。

の働きが、その要諦を成しているのである。信仰を通じて我々は世界へ実践的に働きかけるのであり、なおかつ確固たる証拠を得られずとも、それに基づいて行為に駆り立てられるような場면을体験し得る。ジェイムズが批判的とする主知主義は、客観的な明証性によって担保されるような確たる証拠の追求に専念するが、実際の場面においては、必ずしも確証を持たずとも、経験の中で実証されることによって真理化が果たされる。ジェイムズはそれを「信仰の階梯 (faith-ladder)」として、以下のようなプロセスとして示される。

人の心にはいかなる仕方にしろ、世界についての何らかの概念が何らかの形で生まれるものである。そしてその人は自問するであろう、この世界観は真なのか、そうではないのか、と。

その世界観は少なくともどこかでは真でありうるかもしれない (It *might* be true somewhere) [...] というのも、それは自己矛盾ではないのだから。

それは真であるかもしれない (It *may* be true) [...] それも、今ここにおいてでさえ。

それは真であるのに適している (It is *fit* to be true)、それが真であつたならよいだろう (it would be *well* if it were true)、それは真であるべきである (it *ought* to be true) ——とその人はやがて感じる。

それは真でなければならない (It *must* be true) ——と何か説得力のあるものが、続いてその人にささやきかける。そしてその結果——最終的結論として——

その人は決心する——それは真であることにしよう (It shall be *held for* true)。それは自分にとっては、まさに真であるかのごときものとなるだろう (it shall be as if true, for you)。<sup>24</sup>

これは論理的な推論過程としては成立するものではなく、あくまで自身の信仰に基づいた行為の中で、我々の内に生じる信仰の度合いが高まるプロセスを言語化したものである。ここのプロセスの正当性については、どこまで妥当であるかといったような問題など、議論の余地が存するかもしれない。ただ、ジェイムズ自身の関心は、宗教的真理を予め行為の目的として規定し、行為をそれに方向付けられたものとして捉えるのではなく、行為のプロセス自体の内から、真理の定義を、「真理化」という形で動的に捉えることにある。こうした真理化の過程については、彼のプラグマティズムの思想と密接に関わり合うものであるため、後に詳細に検討したい。差し当たり以下では、ここまで論じてきた広義な意味での「信仰」がジェイムズ哲学において経験のダイナミクスとなっていることに着目し、その経験の形成プロセスを論じることとしたい。

<sup>24</sup> PU, pp. 779-780. (伊藤訳、221-222 頁)

## 第二節 宗教現象と信仰

「根本的に経験論的な人間理解においては、信仰上の立場から独立した、外的な視点から宗教的な問題について推し量ることはできない」<sup>25</sup>とランバースが指摘するように、宗教現象を基盤とした経験解釈においては、その内的な原動力となる「信仰」という視座を通じる必要がある。取り分けジェイムズにおいては、それは単なる宗教的立場の選択という営為ではなく、人間の行動の傾向そのものに関わるものとして捉えられている。『諸相』を読み解くための土台として、その内容を確認してゆきたい。

### (1) 信仰と経験の生成変化

我々の意識現象の「推移的部分」がその要を成すという心理学研究における主張、そして上述の信仰の位置付けなど、ジェイムズ哲学においては、経験の形成に直接的に関わるような場面が重要視されていた。例えばコノリーは、ジェイムズの多元的宇宙の思想の根幹に「生成 (becoming)」概念の存在を見て取り、ジェイムズ哲学における経験の基本的な特徴について、「われわれの経験を特徴づけるのは持続を置き換えることなく変形するフィードバックと変容であり、これは既存の軌跡を新しい方向へとねじ曲げる」<sup>26</sup>と述べている。コノリーの主張によると、ジェイムズ哲学における、経験がそこへと収斂されるところの目的論的なものの排除の根幹には、「つくられつつある事物」としての「生成」概念を重視する見方がある。この「生成」概念が、世界とは完璧な姿で必然的に生長するのではなく、部分部分の寄与によって少しずつ生長するものである、とするジェイムズの世界観の基軸となっているのである<sup>27</sup>。

こうした生成的な世界の構成について論じるのは、経験を直接的な生の流れとして捉えることにより可能となる。この点を踏まえコノリーは、「ゆえに経験とは相互に接続したものであり、かつ、変容を通じて移り変わるような接続なのである」<sup>28</sup>と述べ、その生成しつつあるものとしての経験の在り方をジェイムズ哲学の基本的な特徴として捉える<sup>29</sup>。

他方、ドゥルーズの弟子で、その影響の下、ジェイムズ解釈を行ったラブジャードは、ジェイムズ哲学（主にプラグマティズム）の本質に「信 (croyance) / 信頼 (confiance)」についての考え方を見て取り、その定義について以下のように論じる。

<sup>25</sup> Lamberth[1999], pp. 236-237.

<sup>26</sup> William E. Connolly, *Pluralism*, Durham and London: Duke University Press, 2005, p.75. (杉田敦・鶴飼健史・乙部延剛・五野井郁夫訳『ブルーラリズム』, 岩波書店, 2008年, 127頁)

<sup>27</sup> PR, p. 614. (梶田訳, 290頁)

<sup>28</sup> Connolly[2005], p. 75. (杉田・鶴飼・乙部・五野井訳, 127-128頁)

<sup>29</sup> こうしたジェイムズ解釈を踏まえ、グレゴリー・フラックスマンは、コノリーを「プロセスの哲学者」の系譜にジェイムズを位置付けた哲学者の一人であると指摘している (Gregory Flaxman "A More Radical Empiricism," *Deleuze and Pragmatism*, Eds. Sean Bowden, Simone Bignall and Paul Patton, New York: Routledge, 2015, pp.55-72)。



信 (croyance) という語の第一の意味において、ジェイムズは、慣習に基づいて既に形成された確固たる諸々の信仰を示している。ジェイムズにとってとりわけ重要である第二の意味においては、信仰は常に「行動の傾向」として規定される。つまり、行動を喚起するのはもはや習慣ではなく、また、その結果は全く保障されない。何が我々を行動へと導くのか？それは信頼 (confiance)、あるいはジェイムズが信仰 (foi) と呼ぶものである。<sup>30</sup>

ラブジャードのプラグマティズム解釈に基づくと、我々の経験とは漸進的な進行として捉えられるものであり、その全体性によって特徴づけられるようなものではない。あくまでもそれは局所的なプロセスとしての在り方を呈するものなのである<sup>31</sup>。更に、「ジェイムズの哲学の本質も、そうした指標から指標へと進むような部分的で不完全なプロセスを巡るものであり、『ひとつの全体』という考え方はあくまでも二次的な地平に過ぎない」<sup>32</sup>とラブジャードは指摘しており、この経験の生成プロセスの要にあるものこそ、「信じることは、あるひとつの出来事を『現実のもの』として解釈すること (interpréter) である。すなわち、諸記号 (signes) が意味を持つ (signifier) ようにさせることである。この意味において、信仰とはまさに『現実の意味』である。現実のものとして信じられていることは、現実のものとして解釈される」<sup>33</sup>と云われるところの信仰の作用であると述べる。

ラブジャードは、以上のようにして示される信仰の意義を「現実の意味」を生成する過程の内から示している。これは「意味を知る」という理性的な働きと対を成す作用として捉えることができるだろう。また、ラブジャードは純粹経験論を「曖昧な一元論 (vague monism)」と称され得るような、多数の「道筋」を包含した一元的な観点によって捉えられたものであると述べる<sup>34</sup>。こうした純粹経験によって成立する経験は、ジェイムズ自身が「直接理解把握された限りでの宇宙は、経験を超えたところから外生的に物事を結びつけるような支えを何ら必要としない。そうではなくて、宇宙は、それ自体において、一つの連結された、あるいは連続的な構造を有するのである」<sup>35</sup>と論じているように、個別的経験の成立のみならず、宇宙全体の成立に対しても連続的な構造を有するものとして示されることとなる。

以上のコノリーやラブジャードの解釈を踏まえると、全体的・包括的な世界観の把握よ

<sup>30</sup> David Lapoujade, *William James, Empirisme et pragmatisme*, Paris: Le Seuil, 2007, pp. 105-106.

<sup>31</sup> ダヴィッド・ラブジャード「ルーザーたちの映画 ドゥルーズ、アメリカ映画、そして革命」、廣瀬純訳、『現代思想 2002 年 8 月号 特集=ドゥルーズの哲学』、青土社、2002 年、194 頁を参照。このインタビューの中でラブジャードはジェイムズ哲学の実践的性格を論じると共にアメリカ革命の精神としてのプラグマティズムとドゥルーズの思想との関わりを示している。

<sup>32</sup> ラブジャード[2002]、194 頁。

<sup>33</sup> Lapoujade, op.cit., p.47.

<sup>34</sup> David Lapoujade, "Du champ transcendantal au nomadisme ouvrier William James," *Gilles Deleuze: une vie philosophique*, Sous la direction de Eric Alliez, Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1998, p.269.

<sup>35</sup> MT, p. 826. (植木訳、430 頁)

りも、経験プロセス自体の把握から、宇宙との繋がりについて解釈する方法がジェイムズ哲学においては肝要であり、かつ論点になると言えるであろう。そのプロセスの生成過程において、ジェイムズ哲学では意味の生成の役割を果たすものとしての「信仰」の意義が、ますますその中心的な座を占めることとなるのである。

また、コノリーの「日常生活に何かしらの宗教的感情が含まれていなければ、大多数の人間はうまくやっていくことができないと彼は考えていた。ジェイムズをして多元主義哲学を展開させた最大の動機は、神的なものの経験の余地を確保しようとする所にあった」<sup>36</sup>という主張から、ラブジャードが主張するようなジェイムズ哲学における「信仰」が有する意義について考えることもできるであろう。コノリーは、上述の箇所において、ジェイムズ哲学が有する「経験的事実に忠実である」という基本的な態度から、経験が含むあらゆる要素を個人の信仰の発端となるものとして論じ、経験に潜在する実在の豊饒さについて指摘している。またそれが「信仰」の要素になり得るという点で、コノリーはジェイムズの多元主義的哲学を、政治的多元主義へと橋渡しする理論と見なしている<sup>37</sup>。

しかし、ジェイムズ哲学全体において示される信仰の在り方とは、こうした政治的な場面において意義を見出すことが出来るだけでなく、個人の内奥に潜在する、より強固な意味での親密性を有した、経験全体を特徴づけるものとしても提示されることとなる。ジェイムズ哲学における信仰とは、現実的な経験に根差しつつも、その原型として「常に何かになりつつあるもの」である経験の展開可能性を押し広げるための重要な役割を担っていると考えられる。こうした信仰の問題と多元主義的な思想との繋がりについて、コノリーは次のように論じている。

多元的宇宙の哲学を鼓舞するのは、なによりもまず、人間性と連続的であるような小文字の神の希求である。こうした可能性を抹消する哲学は、彼の好みと相容れなかった。それというのも、多くの文化が歴史上のそれぞれ異なった時代にありながら有してきた崇高なものの経験 (subliminal experience) を、そうした哲学は、必要でない限り捨象してしまうからである。機械論的唯物論が神の可能性自体を排除している中で、たとえ一元論の神は二元論のそれ〔＝神〕とは異なっているにせよ、ジェイムズの多元的宇宙の哲学は、限定された、愛する神の場を確保するものであった。<sup>38</sup>

主知主義的な包括的把握を排するジェイムズ哲学においては、その考察の対象となるのもっぱら個人の経験であるため、その視座から語られるそれぞれの宇宙観の生成は、個人

<sup>36</sup> Connolly[2005], p. 78. (杉田・鶴飼・乙部・五野井訳、133 頁)

<sup>37</sup> Connolly[2005], p. 78. (杉田・鶴飼・乙部・五野井訳、132-133 頁)

<sup>38</sup> Connolly[2005], p. 79. (杉田・鶴飼・乙部・五野井訳、135 頁)

の経験的事実を踏まえた、限られた要素内で築き上げられることとなる。それ故、コノリーが指摘する通り、ジェイムズは合理主義的に世界の構成を司る「神」なるものに対して、個人の経験において信仰の対象であるに値する「親密なもの」としての「有限な神(finite god)」についての信仰を重要視する。

「有限な神」とは、全知全能、かつ創造主としての神とは対置される。それは、我々と同じ目的を有し、我々と同じ環境において共に協力する神であり、バーナードはそれを「愛情があって、相互作用的な神(interactive god)であり、我々と関係を有し、我々を気遣い、我々と密接に結びついている神」<sup>39</sup>と特徴付けている。その具体性や、「我々と共に働く」という事態の内実については、ジェイムズ自身明確には述べていない。しかし少なくとも、前述した「ジェイムズをして多元主義哲学を展開させた最大の動機は、神的なものの経験の余地を確保しようとする所にあった」というコノリーの指摘にあるように、主知主義批判を展開するうえで、あくまで神は概念的ではなく経験に意味をもたらすものとして解される必要があったのである。

このような宗教的なものに対する信仰に関する主張も含め、ジェイムズの哲学は現実経験における有用性に重点を置くプラグマティックな思想として一括りにされてしまうことが度々あるが、これまで本論を通じて論じてきたジェイムズ哲学の根幹を成す生成変化の理論を捉え損なってしまうのは、その十全な意義を見出すことは不可能であると思われる。

## (2) 宗教経験のプロセス

以上の経験の生成変化のプロセスは、『諸相』においてはどのように描かれているのだろうか。そうした場面を示すものとして、「われわれの自我ではあらぬ何ものかが、すなわち、われわれが明瞭に知ることができない、もっと広い生の領域が、われわれに働きかけを行っている、ということであり、また、われわれはそうした領域と連続している、ということである」<sup>40</sup>とヴァールが指摘する、経験のある潜在領域と繋がる経路に関する記述が挙げられる。この点について、彼はジェイムズの宗教経験の分析に依拠して次のようにも論じている。

[・・・] ジェイムズが「宗教的経験の諸相」について語る時、そこには、経験と言う語についての、はるかに大きく、また重大な拡張が見られる。実際、ジェイムズは、経験とか体験とかいう語の古い用法に立ち戻っている。彼によれば、大神秘家、宗教人は、われわれの日常の経験を超越する何物かについて体験するという。実験や科学的経験が決して適用され得ない広大な領域、それも一つにとどまらず、むしろいくつか

<sup>39</sup> G. William Barnard, *Exploring Unseen Worlds: William James and the Philosophy of Mysticism*, Albany: State University of New York Press, 1997, p. 252.

<sup>40</sup> ジャン・ヴァール『具体的なものへ：二十世紀哲学史試論』、水野浩二訳、月曜社、2010年、109頁。

の現実を構成する広大な領域が存在するというのである。<sup>41</sup>

ヴァールは、『諸相』内で展開される宗教経験の考察には、そもそも「経験」という語によって示される意味の拡張が含まれていると述べる。それは、通常の実験の枠組みに収まらない、それを越えた領域において論じられる対象として形而上学的なものの存在が論じられているとする解釈であり、ヴァールはそうした経験を「形而上学的経験」と呼ぶ。それは、経験の主体となる我々自身の内で、その本質を問う問いかけを枢軸とするものである。久重は「形而上学は問題の解答というよりは問いかけそのものであり、対象は持たないが主体そのものに関わる問いである。それは主体が相対立するものの緊張の中で生まれ、『形而上学的経験』と呼ばれるのである」<sup>42</sup>と論じているが、要するに、経験を越えた何ものかと呼応するものとして形而上学的経験は存在し、それは思弁的な方法によってその意味が得られるようなものではなく、経験の内で、我々に問いかけという形で与えられ、経験領域の外部と繋がり得るような道筋を機縁とした展開可能性として示されるのである。

こうした経験の在り方は、哲学者のみならず、科学者や詩人、芸術家の経験の根底においても見出される。こうした意味で、ヴァールは以下のように論じている。

形而上学はいわば自己自身では養われない。形而上学は、芸術的経験であれ、科学的経験であれ、宗教的経験であれ、自己外の経験で養われる。この意味でわれわれは、形而上学者とは、他の経験を経験する人であり、自己の内で他の経験を実験する人であり、またそのことを付随的に意識している人であると言おう。<sup>43</sup>

以上のようにして、『諸相』の主題となる神秘体験を形而上学的経験としてヴァールは論じる。しかしながらジェイムズの場合、拡張された経験領域の探究とは、必ずしも形而上学的な問題として取り扱われていた訳ではない点に留意しなければならない。宗教現象においては、従来用いられていた生理学的方法によっては捉え得ない領域が存在することをジェイムズは一方では認めつつも、あくまでその解明を、意識状態の分析という手法を主に用いることで進めていることも事実である。「個人的な宗教経験というものは意識の神秘的状態にその根と中心とをもっていると言える」<sup>44</sup>というジェイムズ自身の指摘からも見て取れるように、それらを形而上学的問題として分類してしまうと、心理現象の分析を起点

<sup>41</sup> ジャン・ヴァール 『形而上学的経験』、久重忠夫訳、理想社、1977年、4頁。

<sup>42</sup> ヴァール[1977]、319頁（訳者あとがき）。

<sup>43</sup> ヴァール[1977]、283頁。

<sup>44</sup> VRE, p. 342. （梶田訳（下）、182頁）

とする彼自身の記述法とは反した問題設定をしてしまう事態に陥りかねない<sup>45</sup>。

ジェイムズ自身の問題関心に沿うならば、宗教的な体験の事例に基づきつつ、生じている事象の徹底的な記述を行い、その中で経験領野が拡張する契機を捉えること、すなわち、『心理学原理』の方法に準じつつ、その発展系として宗教事象を捉えることが肝要となる。この点を踏まえて、次節では『心理学原理』での感覚論をさらに敷衍させて捉え得る、宗教経験における具体的な機能としての「実在の感覚」について論じたい。

### 第三節 「実在の感覚」と‘reality’の変容 ——信仰とプラグマティズム——

#### (1) 実在の感覚とは何か

宗教的経験の分析の基軸を成す事柄の一つが、自らと宗教的対象を繋ぐ役割を果たすものとしての「実在の感覚 (sense of reality)」を巡る考察にある。その特質について、ジェイムズは以下のように述べている。

[・・・] 人間の意識のなかには、実在についての感覚、客観的な現前についての感じ (*feeling of objective presence*)、「なにかがそこにある」といえるようなものの知覚があり、それは、現代の心理学によれば、さまざまな現実の事実の起源を明らかにするものと仮定されているあの特殊な「感覚」のどれよりも、いっそう深くいっそう一般的なものであるらしい、という結論である。もしそうであるとすれば、それらの特殊な感覚も、まずこの実在についての感覚を喚起することによって、いつでも、私たちの態度や行動をめざめさせる働きをしている、と考えることもできるであろう。<sup>46</sup>

宗教的体験を経た者の中では、大抵の場合、こうした感覚を通じることで神秘的なものとの邂逅が果たされ、独自の信仰や宗教観が形成されるに至る。しかしながら「私たちの心の機構の中に実在が現前しているという感覚が存在し、それが私たちの五感から生じる感覚よりもいっそう範囲が広く、いっそう一般的なものである」<sup>47</sup>とも述べられている通り、限られた宗教家のみが有することのできるような特殊な感覚として位置づけられている訳ではない。それは、『心理学原理』で考察されたような、身体器官を通じて生じる感覚とは一線を画しつつも、「この実在の感じは、それをもつ人々にとっては、直接的な感覚的経験と同じくらい、人を信服させる力をもっている。それは、ふつう、単なる論理的な帰結な

<sup>45</sup> 例えばエディは、ジェイムズが自身の宗教現象に関する記述的アプローチを、あらゆる形而上学的な結論や宗教哲学から明確に区別しているという事実に基づきつつ、その現象学的な意義を模索している (Cf. Edie[1987], p.53)。

<sup>46</sup> VRE, p. 59. (榊田訳 (上), 91 頁)

<sup>47</sup> VRE, p. 63. (榊田訳 (上), 98 頁)

どよりも、はるかに人を信服させるのである」<sup>48</sup>として、信じるに足る根拠を与えるという意味で、身体感覚と同等に、経験の基盤的要素になり得るものとして論じられている。しかし、「おそらく、宗教的な人なら誰でも、真理の直接的な直観、あるいは、生ける神の存在の直覚がおそって、気のぬけた日常的な信仰を圧倒してしまうような特殊な危機の記憶をもっていることであろう」<sup>49</sup>とも述べられており、知覚の形成要因としてのみ機能するような単純な身体感覚とは、根本的に異なる働きを為すものとして捉えられる。それは、ある種の真理性に対する直観的な働きであり、パースペクティヴの起点となるものではなく、むしろ、パースペクティヴそのものを変容させるような力を有するものであるように思われる。「実在の感覚」とは、経験の基盤形成に単に関わるものではなく、当事者からすれば、それによって宇宙の根源的な意味や在り方の全体をも変容させ得る機能として把握されるのである。

ジェイムズによると、一般的に、こうした感覚に依拠して独自の宗教体験を語る神秘主義者においてこの感覚の特殊性が具体的に語られる。しかしジェイムズにおいては、繰り返し論じている通り、そうした感覚の存在が、ジェイムズの論敵となる合理主義者（主知主義者）が、豊穡さを有している経験の表層しか語れていないことの証左となっている。

また、それは以下のように論じられる通り、「真理の直観」としての機能を有するものとされている。

諸君がいやしくも直観をもたれるならば、その直観は、合理主義の住み家である多弁な段階よりもいっそう深い段階である諸君の本性からくるのである。諸君の意識下の生活全体、すなわち、諸君の衝動、諸君の信仰、諸君の要求、諸君の予感が前提をなしているのであって、諸君の意識はいまその前提から導かれた結果の重みを感じているのである。そして、理屈をこねる合理主義がいかに巧妙に語って反対しようとも、その合理主義の言葉よりも、そういう結果のほうがいっそう真実でなければならないことを、諸君のうちにある何かが、絶対的に知っているのである。<sup>50</sup>

ジェイムズの真理観には、それが当事者の「合理性の感情 (sentiment of rationality)」を満たすか否か、という基準が存している<sup>51</sup>。上述の「直観」とは、当人にとっては論理的な合理

<sup>48</sup> VRE, p. 72. (榎田訳 (上)、113 頁)

<sup>49</sup> VRE, p. 66. (榎田訳 (上)、102 頁)

<sup>50</sup> VRE, pp. 73. (榎田訳 (上)、115 頁)

<sup>51</sup> 「合理性の感情」とは、哲学者たちの最終目的である（とジェイムズが想定する）、全般的により合理的な物事の枠組みについての考案に至る際に、それが達成したことを告げるような主観的な充足感として示される。しかしそれは一時的かつ不安定なものであり、それに纏わる未決の問題が示されると、たびたび合理性の感情の核心は奪われてしまう。こういった事象をジェイムズは「リダクティヴ」と名付けており、嘉指はそこに経験の「未知の領域」の存在が示されていると述べる（嘉指信雄「根本的経験論、もしくは方法的エポケーなき現象学——ジェイムズにおける『存在と無』の問い」、『現象学年報』(11)、日本現象学会編、1996 年、217-226 頁）。

性よりもはるかに優位に合理的だと思われるような感情を満たし、先に論じた「真理の階梯」においても基盤としての役割を果たすものである。それは、宗教的経験に限らず、ジェイムズの真理に関する直観主義的な考え方にも与するものである。しかしジェイムズは、こうした感覚が「事実として存在する」ことを述べているだけであり、それに基づいた新たな経験領域へ踏み込む道筋を提示している訳ではない。

こうした見方は、当然ながら様々な問題を含んでいる。例えば、個人の感覚に徹底的に依拠する見方は、「個人の感じにさえ基づけば良い」とするような、徹底的な、独我論的見方であるように思われる。ジェイムズはこの問題をどのように捉えていたのであろうか。この点については、我々のパースペクティブの欠如を表す「盲目性 (blindness)」との連関において明らかにされるだろう。

## (2) 実在の感覚と「盲目性」

「盲目性」とは、「自分自身以外の生物や人間の感情について我々は盲目であるというあの問題」として取り上げられている、外的な視点（傍観者の判断）によっては捉えられない個人的な価値観のようなものである。たとえば、あるアメリカ人旅行家がアフリカ奥地を旅行中に新聞を読んでいた際、読み耽っている様子を見た現地人が、何故アメリカ人が新聞紙の上に長時間目を配らせているか熟考した挙句、それを目の薬と思い込み、譲るようお願い出たという例をジェイムズは挙げている。事物の価値は、その事物が我々にいかなる感情を呼び起こすかによってはかれるのだが、それによって生ずる上述の例のようなパースペクティブの相違が経験における「盲目性」となり、これが傍観者の判断によって個人の「感じ」が捉えられないことの証左となる。他人に対しては、結局、外的には関心を向けることが可能であっても、内的には無関心な状態にならざるを得ないのである<sup>52</sup>。

ジェイムズは『プラグマティズム』や『多元的宇宙』において、哲学を、各々の世界観に基づいて構成されとするような、「ヴィジョン」としての哲学を唱えていた。上述のエピソードでは文脈は異なるものの、単に個人のヴィジョンにさえ従えば良いというのではなく、心理的に避けざるを得ない「盲目性」の存在が、個人のヴィジョンの限界として示されるのである<sup>53</sup>。

以上の見方は、我々は他者への盲目性を有しており、自身の理想的価値に基づいた独断的判断を下す恐れがあるために、それを自覚することで他者への共感に配慮すべきだという倫理的視点と見なせるだろう。バーンスタインによれば、ジェイムズ自身もそうした方向へ議論を展開している<sup>54</sup>。しかし、それは何よりも身体感覚に基づいた感じによって経験を形成する、我々の能力の限界性として示されるものなのである。

<sup>52</sup> John Lachs, "Human Blindness," *William James Studies*. Vol.3. (<http://williamjamesstudies.org/human-blindness-john-lachs/>), 2008. (2018年6月3日閲覧。)

<sup>53</sup> David E. Leary, "Blindness, Vision, and the Good Life For All," *William James Studies*. Vol.3. (<http://williamjamesstudies.org/blindness-vision-and-the-good-life-for-all/>), 2008. (2018年6月3日閲覧。)

<sup>54</sup> Cf. Richard J. Bernstein, *The Pragmatic Turn*, Cambridge: Polity, 2010, pp. 61-63. (廣瀬覚・佐藤駿訳『哲学のプラグマティズム的転回』、岩波書店、2017年、92-95頁)

### （３）実在の感覚と経験領域の拡張

『諸相』において主題化される宗教性の定義、そして「実在の感覚」を巡る考察から、経験の見えざる領域が示された。それは宗教的な神秘体験に限らず、我々に対して言わば開かれた、可能的な領域として示される。ジェイムズは、そうした経験領域を狭めてしまうような、形而上学的な体系づけにおける経験を合理的に説明するために構築された神を峻拒する。ジェイムズにとっては、そうした神に対置される、「経験として具体的に実感される」ものとしての神の存在が、宗教経験の要を成すものであった。この神への信仰の具体的な内実については、我々の経験の只中においてそれがいかに働くかというプラグマティックな基準によって測られることになる。

こうした宗教観は、宗教的な場に限定せずとも、我々の通常の経験において新たな意義を創発するような可能性を提示するものであるように思われる。実際、ジェイムズは『諸論』の結論部において、個人的な経験を通じて信仰に至る神の存在は、唯物論的な視点で捉えられていた世界に、それとは異なる自然界の構造を我々に知らせるような「新しい事実の要請者 (a postulator of new facts)」だと述べる<sup>55</sup>。ジェイムズの宗教論には、個人の自由意志や信仰の復権としての意義ももちろん含まれるであろう。しかし、その要諦は宗教的経験によって世界観の構造を一変させるような創造性にある。繰り返し論じている通り、「宗教的」という表現によって、一見その記述対象が限定されているように見えるものの、その実、ジェイムズが経験の宗教性として述べていることは経験一般の潜在的な領域の存在なのである。

ジェイムズの場合、そうした潜在性は、主に意識の問題として、すなわち「潜在意識」としての未開領域が取り分け主題化されている。宗教的な「回心」が「分裂した自己の突如としての統一」として論じられているように<sup>56</sup>、意識現象に基づいて宗教的経験の内実を探る態度が基盤に据えられているのである。この点についてジェイムズは、『諸相』の後半部で「私たちが今までに数多く見てきた、深い宗教的生活をいとなんだ人々にあっては——これが私の結論なのであるが——この領域にいたる扉はなみはずれて広く開かれているように思われる。いずれにせよ、この扉を通して入り込む経験は、宗教の歴史を形成する上に著しい影響を与えてきたのである」<sup>57</sup>と論じている。こうした人間の内面性が具体的な活動に及ぼす影響から、ジェイムズは「宗教」を我々の経験のリアリティの一樣相としてありありと描いているのである。同じく結論部で論じられている、彼の宗教観を端的に述べた以下の主張からも、彼の宗教論の要諦が理解できるであろう。

私は宗教をプラグマティックに解する方が、いっそう深い見方だと信じている。この

<sup>55</sup> VRE, p. 462. (榊田訳 (下)、386 頁)

<sup>56</sup> VRE, p. 433. (榊田訳 (下)、335 頁)

<sup>57</sup> VRE, pp. 433-434. (榊田訳 (下)、336 頁)



見方は宗教に魂と同時に肉体を与える、あらゆる現実的なものが要求せざるをえないように、この見方も自分自身の領分として或る特有な事実の領分を宗教に要求させる。信仰状態や祈りの状態においてエネルギーが実際に流れ込んでくるという事実のほか、それ以上に特有ないかなる神的事実があるのか、私は知らない。しかしそのようなものが存在していると信ずるのが、私がそれに一身を賭していかなる危険をもあえて辞さない過剰信仰 (the over belief) なのである。<sup>58</sup>

ジェイムズ自身、意識現象の分析という方法のみでは明確には捉え得ないものの、各宗教家の具体例や自身の体験<sup>59</sup>を通じて、我々の経験に根源的に作用するような神力的な力の存在を信じており、それが彼の「過剰信仰」として、上記の箇所では示される。「過剰信仰」とは、実在の感覚を通じて得られた神的なものを崇拜する態度である。先に見たラブジャーダの指摘に準じて経験一般のレベルでそれを捉えるならば、我々の行動を原初的に方向付ける「傾向」としても捉えることができるだろう。

行為の動機づけとして信仰の意義を主張することは、一見すると素朴かつ常識的な見方のようにも思われる。しかし、その主張に含意されているのは、我々の経験に潜在するものの存在の自覚によって、経験の展開の選択肢が増加する可能性が存するということである。ジェイムズは、単に理性的な思弁から個人的な信仰を復権させようとしただけでなく、経験の次元の転回という、主知主義的思弁によっては捉え得ない我々の体験のリアリティの開示を試みていたのである。こうした点を踏まえると、「信仰」とは、一般的な意味合いとはかけ離れたものとして解釈されることとなるように思われる。それは、心の安らぎのような安定性を求めるためのものではない。むしろ、我々の経験領域には未開の領域が存在するかもしれないという、曖昧な可能性の形でしか示されていないものに対して、それへ至ろうとする行為の動機付けとして把握されるものなのである。

以下、こうした信仰を通じて得られるものの性質を、ジェイムズがどのように捉えていたかについて考察を進めてゆくこととしたい。『諸相』の記述に準じると、神秘体験の諸性質の内の一つとして挙げられる‘noetic quality’が、それに対応するものであると思われる。以下、具体的に検討してゆきたい。

<sup>58</sup> VRE, p. 463. (榊田訳 (下)、387 頁)

<sup>59</sup> たとえば、『諸相』第六・七講「病める魂」内で論じられる決定論的世界観に苛まれる憂鬱症の青年の例は、若き時代のジェイムズの実体験を投影させたものであるという指摘がたびたび為されている (Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James*, Nashville and London: Vanderbilt University Press, 1996, p.254, および伊藤[2009]、86-87 頁)。『信ずる意志』にルノーヴィエからの影響が色濃く見受けられるように、多彩な具体例や意識現象の分析によって織り成されている『諸相』の記述にも、ジェイムズ自身の原体験がその基盤として位置づけうることは、主張の要点を読み解く上で念頭におく必要があるだろう。

#### 第四節 神秘体験の「ノエティック・クオリティ」 ——宗教的な「感じ」の特質を巡って——

##### (1) 神秘体験の諸性質

「実在の感覚」によって形成される経験のリアリティは、宗教的な性質を最も帯びた神秘的体験の例に基づいて鮮明に語られる。ジェイムズによれば、それは以下の四つの特徴を備えるものである。

1. 言い表しようがないということ（言明不可能性）。(Ineffability)
2. 認識的な性質を有すること。(Noetic quality)
3. 一時的なものであり、長時間は持続しないこと。(Transiency)
4. 受動的であること。(Passivity)

「言い表しようのなさ」とは、神秘体験が感得的に経験されるものであることを示している。それは、「あるシンフォニーの価値を知るためには、音楽的な耳をもっていなければならない。恋人の心の状態を理解するためには、自分自身で恋の経験をもっていなければならない。心情や耳を欠いていては、私たちは音楽家や恋人を正しく解釈することはできない、そればかりか、音楽家や恋人のことを柔弱だとか愚かだとかと考えかねないのである」<sup>60</sup>と述べられるように、あくまで直接経験のレベルにおいて把捉される経験の質として表されるものである。また、神秘的状態は長続きしないものであり（具体的な長さについてジェイムズは「まれな例は別として、半時間、あるいはせいぜい一時間か二時間が限度であるらしく、それ以上になると、その状態は薄れて日常の状態に帰してしまう」<sup>61</sup>と述べる）、ひとたび神秘的状態が出現すると、「まるで自分自身の意志が働くことをやめてしまったかのように、ときにはまた、まるで自分が、ある高い力によって掴まれ、担われているかのように感じるのである」<sup>62</sup>として、意志とは無関係に、受動的な経験として進行することとなる。

上記で挙げられている四つの性質は、あくまで神秘的状態を感得したとされる体験の考察に基づいて抽出された、極めて雑駁な分類であるように思われる。例えば「言い表しようのなさ」は、ジェイムズ本人が例を挙げているように、芸術や日常的場面においても見られるものであるため、必ずしも神秘的状態の特質であるとは言い切れないであろう。また、その一時性については、沖永が「神秘的経験が突発的な場合のみで、漸次的回心などでは必ずしもあてはまらない」<sup>63</sup>と指摘するように、神秘的体験の中でも限られた範囲でしか見られない。通常の意識状態と明確に区別するためには、これらの性質をより厳密に検

<sup>60</sup> VRE, p. 343. (榎田訳(下)、184頁)

<sup>61</sup> VRE, p. 343. (榎田訳(下)、184頁)

<sup>62</sup> VRE, pp. 343-344. (榎田訳(下)、185頁)

<sup>63</sup> 沖永宜司『無と宗教経験』、創文社、2002年、72頁。

討する必要があると思われるが、以下では、これまで論じてきた問題と特に関連するものである「認識的な性質（「ノエティック・クオリティ（noetic quality）」）」を取り上げて検討してゆきたい。

「実在の感覚」とは、具体的に何かと示すことはできないが、「なにかがそこにある」という、世界の根本的なリアリティを感じさせるような感覚であった<sup>64</sup>。それは、内容的には空虚でありつつも、宇宙の秩序を一瞬にして啓示するようなある種の性質を備えている。こうした、矛盾的、かつ非合理的なものと思しき感じを通じて、我々は神秘的体験へと足を踏み入れることになる。その際の状態について、ジェイムズは以下のように論じている。

神秘的な状態は、感情の状態にたいへんよく似ているけれども、それを経験した人々にとっては、また知識の状態でもあるように思われる。神秘的な状態は比量的な知性では量り知ることのできない真理の深みを洞察する状態である。それは照明であり、啓示であり、どこまでも明瞭に言い表されえないながらも、意義と重要さに満ちている。そして普通、それ以後は、一種奇妙な権威の感じを伴うのである。<sup>65</sup>

この記述の内には、「実在の感覚」に関する説明の中では詳述されなかった、それを通じて得られるものの正体、すなわち、我々のパースペクティヴを根本的に変化せしめるものの具体的な性質についての指摘が含まれている。晩年に執筆された論文「神秘主義に関する提言“A Suggestion about Mysticism”」においても、ジェイムズは再びこの意識状態に関して言及している。それは具体的に解明されようがされまいが、「確信の情動（emotion of conviction）」が時に絶対的であるほどに我々に強力に働きかけるものであり、かつ一般の心理学者が、都合の良い「科学」という名の下、研究から排したものである。それが具体的に何であるかについては、ジェイム自身、「超常的な精神状態が有する認識的な価値を僅かに認知しうる」と言うのみで、明確な結論は下さず、事実として現に存することを確認できるのみに過ぎないという譲歩的態度を取っている<sup>66</sup>。

このように、ジェイムズにおいては、神秘体験を通じて得られる認識的性質は、その解

<sup>64</sup> 冲永は、こうした特徴を有する実在の感覚と、ルドルフ・オットーのいう「ヌミノゼ」の諸要素の一つである「被造物感情」の共通性を指摘している（冲永[2007]、293頁）。実際、オットーも、宗教経験の根底にある客体存在者への感情によって引き起こされる自己の無化という事態を明示した人物として、ジェイムズの名を挙げている（オットー『聖なるもの』、山谷省吾訳、岩波文庫、1968年、21-22頁）。

<sup>65</sup> VRE, p. 343. （榊田訳（下）、184頁）

<sup>66</sup> William James, “A Suggestion about Mysticism,” *Works 1902-1910*, p. 1280. テイラーは、こうした宗教経験の記述について、そこで喚起される独特な感情の様相は、現代精神においても通用し得ると評価する。しかし他方では、現代社会において、ジェイムズの言うところの「個人的な」経験は、当人が置かれている環境に左右され得るものであるとして、十全には通用し得る理論ではないことを指摘する（Charles Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, London, Cambridge: Harvard University Press, 2002, pp. 111-113. （伊藤邦武・佐々木崇・三宅岳史訳『今日の宗教の諸相』、岩波書店、2009年、101-103頁））。

明という点においては踏み込んだ記述が為されていない。しかし、それは必ずしも論理的把捉が及ばない超越的な観念として位置づけられるものではない。例えばバーナードは、神秘的状態が「感じの様態 (states of feeling)」と「知識の様態 (states of knowledge)」が相俟った状態であることを指摘した上で、それは『心理学原理』で論じられた「直接の知識 (knowledge by acquaintance)」と「についての知識 (knowledge about)」という知識様態の分類に相当するものであるため、これに準じて具体的に特徴づけられると述べている<sup>67</sup>。彼の主張について、詳しく見てゆこう。

バーナードのいう知識様態の分類について、『心理学原理』では以下のように説明されている。

[・・・] 文法上の文はこれを表す。文の「主語」は直接の知識の対象を現す。それに述語を付け加えることによって、直接の知識にいくらかそれに関する知識が加わる。われわれは主語の名前を聞いた時に相当知っていることがある。[・・・] しかし、その時知っていることが多くとも少なくとも、文が作られた時には更に多くを知るのである。我々は注意を散乱せしめ、対象を空虚な恍惚状態における如く見つめることによって、任意にその物に対する単なる直接の知識の状態に至ることが出来る。注意を集中し、よく見て分析し、考えようとする事に依って、それに関する知識に上る事が出来る。<sup>68</sup>

「直接の知識」とは、我々がそれを名付けたり、その性質について明確に把握したりする以前に、直接的に受け取られるものとして述べられる。「についての知識」とは、それに対する知性的推論が施されることにより、たとえそれを直接的に触れていない場面においても、反省的に思考することによって、その何であるかについて接近することができるものものとされる。『心理学原理』の記述に即すと、「直接の知識」は、経験レベルにおいては我々の「感じ」が対象に触れた際の原初的な様態であり、その把捉内容は対象の純粋な「存在—性質 (is-ness)」に基づくものであるとされる。こうした点を踏まえると、「直接の知識」と「についての知識」とは、それぞれ「感じ」と「思考」へと大別することが出来るように思われる。我々は「直接の知識」によってその対象に触れることができ、「思考」の処置を施すことによって、「についての知識」を得ることが出来るようになるのである。

## (2) 「直接の知識」と宗教的感じ

こうしたジェイムズの知識様態の大別に基づき、バーナードは「情緒的 (emotive)」かつ

<sup>67</sup> Barnard[1997], p. 14.

<sup>68</sup> PPI, p. 222. (今田訳、285 頁)

「認識的 (cognitive)」な両側面を有するものとしての「感じ」の特徴づけが、『諸相』の神秘体験の説明においても応用されていることを指摘する。この点についてバーナードは、「必ずしも宗教的な感じが特権的な位置付けを与え得るものではない」とするプラウドフットの説を取り上げ、その妥当性の検討を通じながら自身の主張を展開してゆく。

プラウドフットによると、神秘的な経験の特質とされるものとは、それを経験する者の主観的な創造物ではないという単なる脳の判断に拠って作り上げられたものであるという。経験が「宗教的」とする判断は、経験が特定の識別可能かつ直接的に感じられる宗教的資質を持っているために為されるのではない。それは、経験した者が既成の「宗教的」というラベルを、説明がつかない身体的または心理的な変化に重ね合わせたことに依るものであり、特別な経験としての地位を占めるものではない<sup>69</sup>。確かに、『諸相』では認識論的分析が欠けているため、神秘経験が概念的要素からは逃れているように思われるような直接性を有しつつも、認識的な質（ノエティック・クオリティ）を有しているという一見矛盾した主張が展開されているように思われる。この記述の欠如に基づくことによって、神秘的経験も、その実、不可欠の構成要素としての知識を含まざるを得ない（概念的要素からは必ずしも逃れていない）と主張するのは的を射たものであるかもしれない。

これに対しバーナードは、『諸相』に欠けている認識論的分析を、『心理学原理』によって展開された「直接の知識」と「についての知識」の理論で補いながら、その正当性を述べる<sup>70</sup>。彼によれば、「直接の知識」と「についての知識」とは、あらゆる信念以前の何らかの想像的かつ原初的な経験の現前の状態と、明確かつ抽象的な理論的構造までに至る状態という知識の相関性を表している。我々は、「直接の知識」が生じる諸瞬間の意識を捉えようとする度に、その内省的な瞬間に「についての知識」を自動的に取り込んでしまう<sup>71</sup>。我々の内にある「直接の知識」の純粋な瞬間の発生を明白に意識しようとするや否や、我々は既に、反省的な意識や暗黙の意識を持ち出してしまっている。このように考えると、「直接の知識」のこれらの瞬間についての明白な意識は、「についての知識」の非常に抽象的で、純化された形でしか生じ得ないように思われる。その為、「直接の知識」とは、実際には「についての知識」に何らかの修正を施したものであるのみ記述される抽象概念である、という矛盾した事態に陥りかねない<sup>72</sup>。

以上の点について、ジェイムズ自身は「直接的な感じ」と、その後の反省的行動による知覚の間にはある種の差異が存しているとし、それらを混同させる要因となる「心理学者の誤謬」に陥らぬよう留意せねばならないと主張している。「心理学者の誤謬」とは、心理学者が、彼らが実際に体験できる「精神的事実として理解していること」と、それを客観的分析に基づいて論じられる、普遍的な「精神的事実」を混同させる際に生じるものであ

<sup>69</sup> Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley: University of California Press, 1987, pp. 139-140. 及び、Barnard[1997], p. 103.

<sup>70</sup> Barnard[1997], p. 113.

<sup>71</sup> この構図は、第一章で論じた「意識の本質的部分を捉えようとする」と、意識の推移的な部分を取り逃してしまう」とする「意識の流れ」の構造と相通じるものである。

<sup>72</sup> Barnard[1997], p. 114.

る。ジェイムズは、これについて仔細に論じた『心理学原理』第七章「心理学の方法と陥穽」の結論部において、以下のように述べている。

[・・・] 心理学は、思考が相次いで生じること、そして思考は、心理学者も同様に知っている様な、世界の中の対象を知っていると仮定される。これらの思考が心理学者の論ずる主観的所与であり、彼の思考の対象、脳、その他世界に対する関係が、心理的科学の主題として形成される。その方法は、内省、実験、および比較である。しかし、内省は我々の心的状態に関する真理への確実な指針ではない。特に心理学的語彙の貧困は、ある状態をわれわれの考察から漏らさせ、また別の状態を論ずる時に、まるで心理学者が両方を知っているかのようにして、それらがそれら自身とそれらの対象を知っているかのように扱う。そしてそれが、心理学の破壊的な誤謬なのである。

73

心的状態は、それを経験する限りにおいては、ただ内省的にその内容を知るのみで、それ以上のことは何も把握できない。しかし心理学者は、外的にこの心的状態を分析することができ、その内容のみならず、その心的状態に対する発生要因などの外的な諸関係をも知ることができる。そのため、そのような客観的分析によって把握された外的諸関係を、まるでその心的状態を有する当事者もまた経験の過程の中でそれを知るはずである、という誤った認識に陥ってしまう危険性がある。これを踏まえてジェイムズは、「知ること」を全て「についての知識」へと収斂させずに、「直接の知識」と「についての知識」という区別を維持することが、経験のリアルな相貌の把握には不可欠であるとする。

バーナードによれば、ジェイムズが批判対象とするような心理学者が為すように、認知を「についての知識」の瞬間に限定した場合、ジェイムズが説明している宗教的経験の多くは明らかに認知的なものではない。何故なら、ジェイムズがあげる神秘体験の事例は、主に「直接の知識」に依るものだからである。こうした点を踏まえてバーナードは、経験の直接性や「感じ」を、認知的カテゴリーに属するものとして認めるなら、ジェイムズがどのようにして全ての宗教的および神秘的な経験が認知的であると主張できるかを理解するのは容易であると主張する<sup>74</sup>。ジェイムズが、従来の心理学においては等閑に付されていた宗教的な経験を日常的な経験と同様に心理学の考察対象としたことは前述の通りである。これまで論じた神秘的体験の質については、「説明不可能な特別な感じ」として説明を放棄するのではなく、一定の心理的メカニズムに基づいた我々の認知的性質を提示することで、心理現象として妥当に成立し得るという筋道がバーナードの解釈から示し得るであろう。

<sup>73</sup> PPI, p. 197. (今田訳、268 頁)

<sup>74</sup> Barnard[1997], p. 121.

### (3)「感じ」の潜在領域

確かにジェイムズは、バーナードの指摘の通り、神秘的体験によって得られる神的存在の真理は「概念的思考によって私たちに与えられる知識によりも、むしろ感覚によって私たちに与えられる知識のほうに似ている」<sup>75</sup>と、その知識的な性格について論じている。しかし、たとえ『心理学原理』で述べられる心理事象と神秘体験の間に、直接的かつ認識的な側面が存するという共通性を見て取ることが出来るとはいえ、神秘的経験には、未だ心理学的経験の枠組みを超出した特殊性が存するという点については尚も留意せねばならない。神秘的体験における「ノエティック・クオリティ」とは、反省的に何かしらの観念として説明し得たとしても、日常経験において「知識」として感得されるものとは、質的に異なるものであるように思われる。

ジェイムズによると、神秘的経験にはそれぞれ段階が存している。その第一階梯は、ある格言や文章が含意している奥深い意義が突然鮮明に思い浮かぶような場合である。

言葉はもはや、私たちにとって、磨かれた表面にすぎなくなっている。叙情詩にしても音楽にしても、私たち自身の生命と連続していて、私たちをさし招き誘いよせておりながら、しかも私たちの追跡をどこまでも逃れて行く生命の莊漠たる展望を与える程度に应じてのみ、生きており意味をもっているにすぎないのである。私たちは、この神秘的な感受性を保持しているか喪失しているかに应じて、芸術の永遠の内的啓示に対して生きていともいえるし、死んでいともいえるのである。<sup>76</sup>

ここで重要となるのは、「神秘的な感受性を保持しているか喪失しているかに应じて」、その経験を為し得るか否かが変わるという事実である。その第二階梯は、「遠い昔に、同じ場所、同じ人と一緒に同じ話をしたことがある」という既視感のような突然の感情として示される。ジェイムズは、こうした茫漠とした追憶が意識に突如として介入する場面を意識の「無幻状態」として自己意識の障害と結びつけて解釈するクライトン＝ブラウンの指摘を批判し、神秘的経験に発露される潜在意識にはさらに内奥の領域が存すると主張する<sup>77</sup>。しかしながらジェイムズは、例えばアルコールの過剰摂取による酩酊状態や、亜酸化窒素の吸入による中毒症状も、しらふの状態では制限されていた判断や行為を可能にする神秘体験の一端であるとし、それと同列のものと見なした。これは、意識が特殊な状態にある時はいつでも神秘的経験と見なし得るものなのか、という議論を要する点だと思われるが、こうした解釈が意義をもたらすのは次のような点においてである。

<sup>75</sup> VRE, p. 366. (梶田訳(下)、223頁)

<sup>76</sup> VRE, p. 345. (梶田訳(下)、187頁)

<sup>77</sup> VRE, p. 346. (梶田訳(下)、189頁)

この普通とは別の形の意識をまったく無視するような宇宙全体の説明は、終局的なものでありえない。問題は、そのような意識形態をどうして観察するかである。[・・・] そのような意識は、はっきりした形を備えることはできなくても、人間の態度を決定することができるし、また、その位置を固定することはできなくても、ある領域を開拓することができる。いずれにしても、そのような意識形態は私たちの実在観が性急に結論を出すことを禁ずるのである。<sup>78</sup>

神秘的経験は、何かしらの感覚を通じた知覚経験として成立するものであるため、心理学的な分析の枠組みに当てはめることが一見可能に思われるものの、たちまち心理学的視座から内実を探究すると、その本質は捉え得なくなってしまうのである。先に見たように、ジェイムズは『心理学原理』において、明確に捉え得る意識現象の「実質的部分」よりも、その間にある明確には捉え得ない「推移的部分」にその本質を汲み取っていた。神秘体験の分析においても、経験のあらゆる展開可能性を示唆し、かつ我々の経験に根源的な意味を与える、心理学には還元し得ない一要素として「ノエティック・クオリティ」が示されていると解すべきであるように思われる。

[・・・] 形而上学や宗教の領域において、合理的な理由が私たちが納得させるのは、実在について私たちがもっているぼんやりした感じが、合理的な結論を支持するようなふうに、すでに印象されている場合に限っている。実際、その時にこそ、私たちの直観と私たちの理性とが協力して働く。[・・・] このような場合には、つねに、私たちの衝動的な信仰が真理の体系の根源をなしているのであって、言葉によって明確に表現された私たちの哲学は、そのような信仰をはでやかに公式に翻訳したものにほかならない。不合理な直接的な確信こそ私たちの内部深くにひそむものであり、合理的な論証はうわべだけの見せものにすぎない。<sup>79</sup>

「不合理な直接的な確信」をもたらす実在に対する「ぼんやりした感じ」が、信仰の形成や真理の体系化を促進させる機縁となる。これは、言うなれば、一種の行動の傾向として、我々の経験に対して何かしらの影響を及ぼすものとして示される。バーナードは、これを「直接の知識」と結びつけられる明確に認知し得ない知の一形態とすることで、それを認

<sup>78</sup> VRE, p. 349. (梶田訳(下)、195頁)

<sup>79</sup> VRE, pp. 73-74. (梶田訳(上)、116頁)



識論的に位置付けようとした。しかしそれは、単に我々の記憶のうちに蓄えられるものとしての知識とは性質が異なるものである。前述したように、その実態は、それに纏わる知識（「についての知識」）によって十全に説明が可能になるようなものではなく、我々のパースペクティブそのものの変容を可能にする「衝動的な信仰」として捉え得るものなのである。ここで言われる「感じ」は、『心理学原理』で述べられた「感じ」とは明らかに質的な差異がある<sup>80</sup>。『諸相』においては、こうした質的な差異を有する「感じ」によって、新たな経験領域の開示や経験の拡張の可能性が提示されているのである。ジェイムズは以下のようにして、それがあくまで個人のレベルから超え出るものではないこと、しかしながらそのレベル内においては根本的な変革を生じさせるものであることを述べる。

1. 神秘的状態は、それが十分に発達した場合には、普通、その状態になった個人に対しては絶対的に権威をもち、そして権威をもつ権利がある。
2. 神秘的状態の啓示を、その局外者に対して、無批判的に受け容れることを義務づけるような権威は、そこからはけっして出てこない。
3. 神秘的状態は、悟性と感覚とだけに立脚する非神秘的あるいは合理主義的な意識の権威を打破する。神秘的状態は、そのような意識が意識の一種類にすぎないことを証明している。神秘的状態は、私たちのうちにそれに活潑に呼応するものがあるかぎり、私たちが安んじて信じ続けていい別の秩序の真理が可能であることを教える。<sup>81</sup>

この記述の内にも、『信ずる意志』の中でまさにそうされていたように、個人の信仰、ないしは意識の在り様を無理やり理論的枠組みに当てはめたり、例外として斥けたりする主知主義的な哲学的営為から経験の重要な形成契機となる個人の内的な感じを復権させるジェイムズの目論見が反映されている。そこでは、あくまで特殊な神秘的状態を、日常的経験からはかけ離れたものとして権威化するのではなく、日常的経験から拡張された経験領域として示すことで、我々の経験の豊饒さが捉えられるのである<sup>82</sup>。

ここまでの議論をまとめよう。ジェイムズの「宗教経験は直接的（immediate）でありつつも認識的な（perceptual）側面を有する」という主張に対して、プラウドフットはその矛盾を突いた。これに対してバーナードは、『心理学原理』で論じられる二種の知識に関する主張を元手に、そもそもジェイムズは知識が「直接的な側面」と「間接的な側面」を有し

<sup>80</sup> ランパースも、心理学的説明において述べられるものとは別様の「感じ」が宗教の根幹をなしているとジェイムズ自身は理解していたと指摘する（Lamberth[1999], p. 129）。

<sup>81</sup> VRE, p. 381. （榊田訳（下）、249-250 頁）

<sup>82</sup> 第一章で取り上げたリードは、このジェイムズによる「日常経験」の復権の重要性を説いた人物のうちの一人である。詳細は、エドワード・S・リード『経験のための戦い：情報の生態学から社会哲学へ』、菅野盾樹訳、新曜社、2010 年を参照せよ。

ていることを仔細に述べているため、この枠組みに当てはめて理解するならば矛盾に陥る事態は回避され得ると擁護した。しかし、そもそも神秘体験で述べられる、言わば経験を根本的に変化させるような可能性を有している宗教的な感じを、知識論の枠組みに当てはめることは、特にジェイムズの主張の要諦を踏まえると、カテゴリーミステイクに陥ってしまうのではないかとと思われる。ジェイムズの主張をダイナミックに展開するならば、通常の経験とは別様に展開される経験を「いかに正当化するか」というよりも、それが「いかに為し得るか」、あるいは、「いかに展開され得るか」という実践的な行為の問題へと直接的に関連づけるべきなのではないだろうか。取り分け『諸相』に——延いてはジェイムズ哲学に通底している「日常的な経験」と「特殊な経験」を哲学的に二分されたカテゴリーとは見なさずに扱う方途としては、こうした視点は殊更重要なものとなるであろう。

『諸相』で見られた経験領域の拡張に伴う経験の「変容」は、真理を可謬的なものと見なし、経験の可変的なプロセスを主題とするプラグマティズムの理論によって更に具体的に示されることになるように思われる。その足掛かりとして、次章においては後期の純粹経験論や根本的経験論を取り上げ、ジェイムズによる「経験」の定義や、その拡張がいかにして論じられるかを追って見てゆくこととしたい。

### 第三章 根本的経験論と純粹経験

#### ——「感じ」と経験の構造を巡って——

ここまで、心理現象と宗教経験に纏わるジェイムズの思索に基づきつつ考察を進めてきた。その中では、経験の原初的狀態でありながらも、通常の経験領域から拡張した領域へと接続し得るような、さまざまな多樣的性質を有する「感じ」の諸側面が示されていたことを確認した。本章では、原初的な「感じ」からの経験の形成を、物や意識という区分以前の時点から論じようとしたジェイムズ後期の経験論哲学に基づき、その展開構造の考察を行う。ジェイムズの経験論の展開は、経験を「物」や「意識」という区分以前から問おうとする根本的経験論や純粹経験といった方法や概念を軸としながら為された。しかし、その目的は経験の源泉へ遡及することにあつたのではない。むしろそれらは、そうした方向性に反し、経験の基礎や概念的枠組みを撤廃することにより、具体的な経験の変化を捉えようとする営みであつたのである。

ジェイムズ哲学では、プラグマティズムの真理論や多元的宇宙論など、一見すると、多岐に渡った哲学上の諸問題が取り扱われているように思われる。しかしその実、そこでは伝統的な哲学的（知性的）思弁では非合理性が生じてしまうような経験の相貌を主題とし、概念的な把握によって、実態が損なわれた我々の経験を救おうとする一貫した態度が見て取られる。この点も念頭に置きつつ、以下では、根本的経験論、および純粹経験概念それぞれに焦点を当て、その内容を具体的に考察してゆきたい。そこでは、経験を「経験されるまま」に直接把握する「感覺的な生」に根差す思考、そして伝統的な主客二元論に代わる経験構造の提示など、経験を抜本的に捉え直す試みが為されている。それによって、経験の捉え方（ないしは経験それ自体）がいかんにして変わり得るかを示すことが、本章の最終的な課題である。

本章では以下の順で考察を進める。まず、根本的経験論の基本的な理論構造を概観し（第一節）、それが具体的に経験としていかなる展開の様相を呈するかを示す（第二節）。以上を土台とし、後半部では、経験が潜在的なものから顕在化するプロセスが、「感じ」を通じた「實在／現実性（reality）」の転回として解釈可能であることを示し（第三節）、この図式と共通性を有するドゥルーズの「超越論的経験論」とを比較検討することで、本章におけるジェイムズの経験論の解釈を、いかに展開させることが出来るかを検討する（第四節）。これらの考察から、ジェイムズ哲学におけるプラグマティズムの位置付けの重要性が問われることとなる。

## 第一節 根本的経験論の基本的枠組み

### (1) 純粹経験と経験の形成

ジェイムズの経験把捉においてまず肝要となるのは、「経験一般が『純粹経験』という素材によって成り立っている」ことが前提とされている点である。これを説明基盤に据えることで、心理学研究の際には棚上げされていた物心二元論の問題の解決が試みられる。ジェイムズの記述を見てみよう。

もし、私たちが、世界には根本質料ないし物質、すなわちあらゆるものを構成する素材がただ一つだけ存在するという仮定から出発するならば、そしてこの素材を「純粹経験」と呼ぶとすれば、そのとき<知るということ (knowing)>は、純粹経験の諸部分が結びうる特殊な種類の相互関係である、と容易に説明することができる。この関係自体が純粹経験の一部であって、この関係「項 (terms)」の一方が知識の主体ないし担い手、つまり<知るもの (knower)>となり、他方の関係項が<知られる対象 (object known)>となるのである。<sup>1</sup>

この箇所においては、純粹経験概念に基づいた、主体と対象の認識関係が述べられている。また、ここでは「意識は、それ自身では無時間的で、ただ時間のなかに起こるもろもろの出来事の一目撃者でしかない。時間のなかでは意識はなんらの役割をも演じることがないからである。意識とは、一言でいうなら、一つの経験における『内容』の論理的相関者でしかなく、この経験の特徴は、事実が経験のなかでわかっていくということ、内容の認知が生じる、ということである」<sup>2</sup>として、意識そのものの实在性が否定されている。意識とは、認識の内での働きが要請されるために想定されるものであり、単独の实在性を有するものではないのである。

ジェイムズは意識の实在性を否定することによって、経験における内的二元性、つまり自己の意識と、意識の内容とに大別されるような経験の構造について否定する。この点に関しても同様に、純粹経験の理論を用いつつ、次のように説明している。

一つの与えられた不可分な経験部分が、一方のいろんな仲間たちの文脈のなかに置かれると、〈ひとりの知る者〉の、心の一状態の、「意識」の役割を演ずることになるが、別の文脈のなかにおかれると、その同じ不可分な一片の経験が〈知られる事物〉の、客

<sup>1</sup> ERE, p. 4. (梶田・加藤訳、17頁)

<sup>2</sup> ERE, pp. 5-6. (梶田・加藤訳、18頁)

観的な「内容」の役割を演じることになる、と私は主張するのである。[・・・]そして、同一の経験断片が同時に両群において役割を演じるのであるから、それは同時に主観的でも客観的でもある、と言っていっこう差しつかえないわけである。<sup>3</sup>

例えば、机に向かって本を読んでいるとしよう。この際、自身の視野において知覚的に経験される本と、単なる物理的事物として存在する本は、共通した一つの実在であり、人の心と外部空間にそれぞれ別の本が存在する訳ではない。それぞれの文脈において「自身の意識野」と「ある本」という役割を演じる一つの経験が基盤となっているのである。

以上のようにして、純粹経験論においては、「知るもの」と「知られるもの」、「意識」と「内容」など、経験における二元的構造は、純粹経験が分化派生することによって生じる区別とされる。こうした考え方においては、純粹経験という共通の素材によって成り立つ諸事物同士の「関係」の捉え方が、理論の中枢を成している。この点については追って確認してゆきたい。

## (2) 根本的経験論の基本理論

純粹経験の概念は、先に見た通り、経験が二元的構造を持つということを否定し、経験の成立を一元論的な視点において捉えるという方法に基づいて成立している。こうした点についてランバースは、ジェイムズの講義草稿を元に、彼が根本的な形而上学的用語として「経験」と表現する際の利点を、以下の通り挙げている。

第一に、経験は「中立性 (neutrality)」という利点を有することである。経験は本質的に「両義的 (double-barrelled)」である一方で、その内に主客双方が内在していることを認めることによって、それが事物であるか精神であるかという早急な判断を避けるのである。第二に、ジェイムズは、経験の「具体性 (concreteness)」と「明確さ (clearness)」を挙げる。それによって、ジェイムズの見解では根本的に抽象的で感覚と直接結び付けられないところの「思考」や「事物」と対置するように、直接的かつ感覚的に馴染む豊穡さ (richness) と特異性 (specificity) を意味しているように思われる。第三に、ジェイムズは、経験はプラグマティックな意味で有用であると述べている。それによって彼は、それが真実をうまく働かせるための経験の過程についてのプラグマティズムの訴えと一致することを意味している。そして第四に、「両義的」な視点に立ち戻ることで、彼は経験の包括性を重視する。事物のみか、あるいは精神のみかという問題は排除されるのである。[・・・] それによって、少なくとも潜在的に、生の豊穡さと複雑さに適

<sup>3</sup> ERE, pp. 9-10. (梶田・加藤訳、21 頁)

合した哲学を提供するのである。<sup>4</sup>

ここで取り分け注視したいのは、純粹経験概念が潜在性を有した生の流れとして示される点である。純粹経験は、存在論的には世界を構成する「素材 (stuff)」として、更には個人的経験においては、自身の経験の流れにおける原初的な事実、つまり自身の「生の流れ」としても捉えられるのである<sup>5</sup>。本論の視点で純粹経験の意味合いを測るために肝要であるのは、「経験に徹するという方法論的公準」である。経験の根本的な素材であり、直接的な生の流れである純粹経験とは、自身の経験に徹底的に依拠し、その本質を捉えるという方法によってこそ、把握されることとなるのである。そして、この「自己の経験に徹底的に依拠する」という見方が、ジェイムズの一貫した哲学的態度である「根本的経験論」として示されるのである。以下、その方法について具体的に内容を確認してゆきたい。

まずジェイムズは、以下のようにして根本的経験論の定義を示す。

根本的であるためには、経験論は、直接的に経験されないいかなる要素をも、おのれの構造内に入れてはならないし、また、直接的に経験されるいかなる要素をも排除してはならない。このような哲学にとっては、経験と経験を結びつける関係それ自身が経験される関係でなければならず、およそ経験されるいかなる種類の関係も、体系のなかの他のいかなるものとも同じように、「実在的 (reality)」とみなされなければならない。

6

ジェイムズは、経験の只中における様々な「関係性」をも経験的な実在として認める。関係とは、『心理学原理』において「もしも (if) の感じ、しかし (but) の感じ、によって (by) の感じ」という形で示されていた、明確に把握される経験内容ではなく、それにある種のニュアンスを帯びさせるような性質として示されるものである。こうした明確に言語化出来ずとも、経験の構成要素として我々に感じられる関係性も、純粹な経験内容と共に実在的なものとして見なされるのである。また、経験論に「根本的」という言葉が付されているのは、バークリやヒュームなどに代表される従来のイギリス経験論との区別を明確にするため

<sup>4</sup> Lamberth[1999], p. 26.

<sup>5</sup> ジェイムズの純粹経験論においては、「世界の構成素材」と「感覚的な生の流れ」という両義性とその内に含まれていることが、解釈上の根本的な問題となっている。本論では、個人経験の局面に重点を置くため後者の意味合いで捉えられている。しかし実際、どちらかの見方に偏重する、ないしはどちらかを誤りとする見方を取ると、純粹経験の意義を十全に汲み得なくなってしまう。この点、大抵は「純粹経験という素材から分化・派生した認識論的主体が、自身のパースペクティブで世界を秩序づける」という純粹経験が本来有する相互性としての意義を、仔細かつ明瞭に提示している (大抵[2016]、169-185 頁)。

<sup>6</sup> ERE, p. 42. (梶田・加藤訳、46 頁)

ある。経験論である以上、その根底にあるのは、それらと共通した経験を基盤とする見方であるが、ジェイムズは、自身の論じる経験論は、従来の「合理論」と「経験論」との対立を解消させるものであるとして、その独自性を主張する。

ジェイムズは、従来のイギリス経験論においては、事物が「個々ばらばら (loose and separate)」で「連結のしようがない (no manner of connection)」ものとして認識され、経験同士の接続的關係が無視される傾向にあったと述べる<sup>7</sup>。これによって生じるのが、合理論との対立である。ジェイムズによれば、合理論的な思考法においては、統一化を果たす超越論的な能動者、実体、知的な範疇および能力、あるいは自己などを加えることで、経験論における結合力の欠如を修正する努力が為される<sup>8</sup>。こうして、双方が経験を本来の形からかけ離れた構成物として語ろうとするのに対し、ジェイムズは、根本的経験論の方法に準ずることにより、経験同士の接続的な関係それ自体を経験的なものとして捉え、超越的なものの働きによって経験の成立を説明しようとする合理論的な考えを退けようと試みる。

経験同士の接続的關係とはいかなるものであるか。ジェイムズは、経験同士の関係にはそれぞれ親密さ (intimate) の度合いがあると述べる。その関係性をジェイムズの記述に則すると以下のようにまとめることができる。

#### 親密度

- |     |   |
|-----|---|
| ↑ 高 | <ul style="list-style-type: none"> <li>・ 自己の内で直接的に意識される関係 (記憶、目的、努力、達成など)</li> <li>・ 活動関係 (変化、傾向、抵抗、因果秩序など)</li> <li>・ 類似と差異</li> <li>・ 空間的近接 (距離)</li> <li>・ 時間間隔 (同時性)</li> </ul> |
| ↓ 低 | <ul style="list-style-type: none"> <li>・ 「共に」ある</li> </ul>  |

このような経験同士の関係性は、「共に (with)」、「近くに (near)」、「何故なら (for)」、「私の (my)」等といったように、文法上の不変化詞に依存してきたとジェイムズは指摘する。どのような言葉で表される関係性でも、それぞれなりの程度の統一を持っている。こうした様々な関係性によって構成される経験の宇宙は混沌としたものであり、単一な型の連結があらゆる経験を貫いているということは無い。

経験同士の関係性において、最もその親密度の度合いが低いのが単に「共にある」という

<sup>7</sup> 但し大山によると、ヒュームは「最終的にジェイムズが到達した主体と客体がそこから分化してくる生成変化し続ける世界、すなわち連続する生の根源的な在り様を無視しているわけでは決してない。ヒュームは明らかにそうした連続する世界の生成を見据えている」のであり、『自然宗教に関する対話』の記述の内に、ヒュームによる根源的な経験への問題意識が見られることを指摘する (大山載吉「重なり合う哲学——ドゥルーズとヒューム——」、『現代思想』2008年12月号、青土社、2008年、221-222頁)。

<sup>8</sup> ERE, pp. 43-44. (梶田・加藤訳、47頁)

関係である。これにより、従来の経験論は事物同士の分離を強調してきたと主張した上で、ジェイムズは次のように述べる。

経験の総体のうちのある部分と他の部分とのあいだの不完全な親密さ、単に共にある (withness) というだけの関係は、普通の経験論が、その関係を不当に無視しがちな合理論に反対して過当に強調する事実である。根本的経験論は、これに反して、統一および断絶の両者に対して公平である。それは、いずれをも幻影だとみなす理由を知らないのである。根本的経験論は、両者いずれにもそれ相当の一定範囲の記述を割り当て、そこには時の経過につれて統一を拡大してゆくような現実的な力が働いているようにみえんとする見方に、同意するのである。<sup>9</sup>

統一も断絶も、根本的経験論においては経験同士の関係性の程度の差異として把握される。前述の通り、ジェイムズは、経験論者と合理論者の両者とも経験同士の接続的關係を不当に扱っており、ある視点でその見方を偏重させてしまったことによって両者の対立が生じたとする。これに対して彼は、「接続」と「分離」を、経験を額面通りに受け取るなら等しく実在的なものであると見なす。こうした独自の関係概念によって、両者の差異は、経験の只中における項同士の関係を「内的なもの」と「外的なもの」のどちらと見て取るかという相対的なものとされる。山根が「連接關係に修飾される『内密な』と『外的な』という二つの表現は相対的なものであり、前者の側面を強調すれば接続が、後者の側面を強調すれば分離が現れ、特にこの分離の存在によって、根本的経験論は多元的存在論にならざるを得ないのである」<sup>10</sup>と述べる通り、この見方によってジェイムズ哲学は多元論的な方向性へと導かれることとなる。

### (3) 根本的経験論とジェイムズの世界観

以上が「根本的経験論」の基本的な考え方である。『根本的経験論』においてジェイムズは純粹経験の哲学を「モザイク哲学」とも称している。それは、様々な経験同士の連結によって示される、モザイクアートのような多元的な世界観である。

むしろこのような比喩は、誤解を招きやすい。現実の経験では、より実体的な部分とより推移的な部分とが連続的に相互に入り込み合っており、総じて、外部から接着剤を用

<sup>9</sup> ERE, p. 47. (梶田・加藤訳、49 頁)

<sup>10</sup> 山根秀介「ウィリアム・ジェイムズの多元的存在論：「関係」概念をめぐる」、『舞鶴工業高等専門学校紀要』第 52 号、舞鶴工業高等専門学校、2017 年、60 頁。



いて克服されねばならぬような分離など存在しないからである。[・・・] けれども、この比喩は、全体として見ると、経験それ自身がおのれの縁によって拡大してゆける、という事実を象徴するのには役立つ。経験の一瞬が、接続的であれ分離的であれ、経験の織物を織り続けてゆく推移によって、次の一瞬へと増殖してゆくということは、否定できないと私は主張する。<sup>11</sup>

経験は、外的な統制力によってではなく、経験項同士の様々な関係性の変化によって進展してゆくものである。こうした意味で、ジェイムズによれば生（経験）とはまさに「推移」であり、そこにおいて我々は回顧的に生きていることと同様に、展望的に生きている。過去、現在、未来という経験同士の連続的推移の関係が、経験同士の相互認識を可能にするのである。

『根本的経験論』の中では、経験は流動的で広がりを持つものと見なされており、その推移過程は、『心理学原理』で見られた「意識の流れ」と共通した構造を有している。この点から、純粹経験における経験の生成過程は、意識の流れの理論を哲学的に発展させたものとして見て取ることも可能だろう。意識様態における様々な現象に関する記述である「意識の流れ」においては、認識理論や経験の変遷過程は全て自己の意識内における事象として捉えられていたが、純粹経験の理論においては、それは、自身の生の流れにおける様々な経験事象の構造に射程が広がるまでに発展したのである。

## 第二節 「感じ」の様態としての純粹経験

### （1）純粹経験論の受容と「流れ」としての特質

以上のようなジェイムズ経験論独自の発想は、ジェイムズ以後の英米哲学界においては、従来の哲学的伝統から新たな道筋を切り開く思想として享受された。例えば、受容者の一人であるラッセルは、自身の著書の中で次のように述べている。

われわれが思考を、作用と対象から成るものとするか、対象だけから成るものとするかに応じて、二つの異なった種類の実在論がある。[・・・] われわれが作用を拒否するときには、われわれは観念論の方により近い、記憶の理論へと追いやられるのである。しかしながら、これらの主張は感覚にはあてはまらない。対象だけを保持しておく実在論者によって考察されているのは、取り分け感覚である、と私は考える。主としてアメリカにおいて抱かれている彼らの考えは、ウィリアム・ジェイムズに由来するところが

<sup>11</sup> ERE, pp.86-87. (梶田・加藤訳、79 頁)

非常に多い。<sup>12</sup>

ラッセルは、純粹経験の理論を「中性的一元論」と呼び、心的でも物的でもない中性的素材から、心的なものと物的なものがそれぞれ構成されるという見方に賛同した。純粹経験の理論は、上記の例のような物理学的な見方と心理学的な見方を調停するものとして受容されていたのである。

しかし前述の通り、世界を構成する基盤となる純粹経験は、ジェイムズにおいては単なる素材としてのみならず、本質的な「経験」として捉えられていた。ジェイムズは次のように述べる。

「純粹経験」とは、私たちが概念的カテゴリーを用いて後から加える反省に素材を提供する直接的な生の流れに、私が与えた名称である。ただ、生まれたばかりの赤ん坊、あるいは睡眠、麻酔薬、病気とか打撲とかのために半ば昏睡状態にある人だけが、あらゆる種類の〈何〉になれそうになっているのに、まだどんな明確な何（what）にもなっていないあれ（that）という、文字どおりの意味での純粹経験をもっていると見なせるのかもしれない。[・・・] このような状態にある純粹経験は、感じ、ないし感覚の別名でしかない。ところが、純粹経験の流れは、生まれるやいなや、ここかしこ強調点で満たされて行きがちで、こうして強調されて目立ってきた部分が同一化され、固定され、抽象化されることになる。<sup>13</sup>

経験の流れにおける根本的質料としての純粹経験は、原初の状態においては単に「ある」のみで、具体的な「何か」として指し示すことができない状態にある。ジェイムズはそれを「直接的な生の流れ（immediate flux of life）」、あるいは「感じ、ないし感覚の別名（another name for feeling or sensation）」として表現している。そうした純粹な状態にある経験の流れが、流れの中で具体的な内容を持つにつれ、その部分が経験の実質的部分として強調され、抽象概念として形成されるのである。

こうした経験成立の理論構造自体は、心理学における「意識の流れ」におけるそれと類似した関係にある。繰り返し論じている通り、「意識の流れ」理論において、ジェイムズは意識の「推移的部分」と「実質的部分」を区別し、より具体的な意識様態である意識の実質的部分が過剰に強調されてしまい、概念化され、それらの連結を成す推移的部分の働きが軽視されてしまっていると主張していた。純粹経験の理論においても、まさにジェイムズが特に

<sup>12</sup> B・ラッセル『心の分析』、竹尾治一郎訳、勁草書房、1993年、16-17頁。

<sup>13</sup> ERE, pp. 93-94.（梶田・加藤訳、84頁）

重点を置いていたのは経験の連続性、つまり「流れ」としての在り方なのである。

## (2) 経験の中心座としての「感じ」

しかし、そのように見なされる純粹経験が、「感じ、ないし感覚の別名」であるとは、どういうことであろうか。ジェイムズは、経験の流れを「時間、空間、自己の大きな連続体 (great continua of time, space, and the self)」として捉えており、その内にあらゆるものを包み込み、共に流れてゆくのであると主張する。この流れの内におけるあらゆる事物は、それぞれ様々な程度の関係性を有しつつ現れる。抽象的な表現であるが、要するにこれは、前節で述べたような、純粹経験の展開によって派生する経験は様々な関係性の度合いを有している、という説明とほぼ同義のものである。それが「生命の流れ」としての意味合いを強め、次のような性質をもつものとして述べられる。

連続と非連続とは、絶対的に同位な、直接的感じの事柄である。接続は、区別や不接続と同じに、「事実」の根源的な要素なのである。この過ぎゆく一瞬一瞬が私の生の新たな脈動であると私が感ずるその同じ行為のなかで、私は、過ぎ去った生が新たな生の脈動のなかへ連続していることを感じるのであり、この連続の感じは、それと同時的に起こる新しさの感じと決して衝突しない。<sup>14</sup>

具体的な知覚的経験のみならず、経験の「連続の感じ」こそが、生の流れとしての純粹経験における根拠となる。

「連続の感じ」とは、そのみを考えると抽象的なものに過ぎないようにも思われる。こうした経験の在り方はいかにして捉えられるべきなのであろうか。例えば、それに付随するものとして、ジェイムズは流れとしての「生命の感じ」の捉え方を次のように論じている。

さて、私たちは、何ごとかが進行しているのがみられるところならどこにでも、活動があると認めたくなるのは明白であります。最も広い意味にとりますと、何かが行われているということの了解は、いずれも活動の経験なのです。[・・・]「変化が起こっている (Change taking place)」ということは、経験に独特の内容であり、根本的経験論がかくも熱心に復権させ、大切にしようとする「接続的」対象の一つであります。活動感は、かくして、ごく広い、かつごく漠然とした見方をすると、「生命」感と同義なのです。

15

<sup>14</sup> ERE, p. 95. (梶田・加藤訳、85 頁)

<sup>15</sup> ERE, p. 161. (梶田・加藤訳、137-138 頁)

ここでは生命感、つまり「生きていると感じられること」が、それ自体、活動の経験の根拠であるとされる。更に「根本的経験論において復権させようとした『接統的』対象」と言われていることから理解できるように、この「感じ」が、上で述べられた純粹経験の一形態として捉えられる。

上記箇所、経験の「流れ」が「変化が起こっていること」と表現されている点に着目したい。それは「かりに私が、『私』はいま講演をしているとき活動的である、と素朴に言わないで、あるいっそう幅の広い思惟者が活動していると言ったり、ある諸観念が活動していると言ったり、ある神経細胞が活動していると言ったりするとしたら、その結果として、いったいどんな実地的な差異を生じざるをえなくなるでしょうか」<sup>16</sup>と述べられるように、どのような形で把握されようとも本質としての在り様は変わらないものとされる。活動の経験を、形而上学的な概念や神経細胞の機能など、いかなる所に根拠づけたところで、実際の経験において、それぞれが実地的な意味において差異を示さない以上、その根拠を捉える試みは意味を成さないのである。そして、ここで真理性を測るための試金石として「実地的な経験」の差異が用いられている通り、この経験への視点がプラグマティズムの真理観へと結実するのである。

経験の根拠をどのように語ったとしても、最終的に問題となるのは、「生命の流れ」の上で様々に派生する経験、現実的な活動なのであり、根拠をどのように正確に語ろうともその本質に実地的な相違は生じない。根拠の明証性を経験の外から規定しようとする視点を持ち込んでしまう限り、その内実は捉え得ない。それは、「私たちのもろもろの抽象物や普遍物は、ただそれらが再び感覚的経験へと私たちを誘導し返すのに成功するかしないかに依拠してのみ、真ともなり偽ともなるのである」<sup>17</sup>とも述べられているように、経験の只中で測られることによって、その真偽の判断が下されるようになると考えられるのである。

### (3) 経験の連続性

以上のようにして経験が「流れ」として捉えられる際、その「流れ」としての在り方は、経験が有する「連続性」の性質によって示される。それは、経験が経験それ自体においてのみ解釈されるということ、すなわち、根本的経験論の態度から述べられていたように、観念論者が論じるような、絶対者の外的な働きかけによって経験同士の接続が可能になるのではなく、経験はそれ自体において既に連続的である、という事実を示すものである<sup>18</sup>。

「経験が連続的である」と述べることによって、ジェイムズはいかなる事実を示そうとしたのであろうか。連続的な経験の在り方は「経験のあつみや具体性や、個性はすべて、その

<sup>16</sup> ERE, p. 176. (梶田・加藤訳、150-151 頁)

<sup>17</sup> ERE, p. 100. (梶田・加藤訳、89 頁)

<sup>18</sup> このような経験が有する連続性の記述は、第一章で取り上げた、「意識の流れ」における「実質的部分」と「推移的部分」として示される意識様態と類似した論理構造を有している。

直接的なまだ名前のはっきりしない段階の中に存するのである。ベルクソン教授は、この段階の豊かさと、我々の概念がそれをとらえるのには適していないという事実とに、かくも懸命に我々の注意をひいているのである」<sup>19</sup>といったように、ベルクソンの主張を援用する形で述べられている。周知の通り、ベルクソンは『意識に直接与えられたものについての試論』において、「持続 (durée)」という概念を提唱した。この概念は、意識が体験している時間そのものを指しており、数量化された時間によっては示し得ない、意識内で絶えず生じている連続的な質的变化のその本来の姿を表している。これを基盤とし、ベルクソンは「外延量」と「強度量」という質的区別によって露わになる、認識不可能な経験の多様性について論じている<sup>20</sup>。ジェイムズが述べる連続的な経験も、ベルクソンが述べる持続の生命も、共に概念化不可能な経験ないしは意識本来の姿として示されるのである。

更に、ジェイムズは連続的な経験の様相について以下のようにも述べる。

連続性のまっただ中において、我々の経験は、変移 (alteration) としてあらわれる。完全な明るさにおいては、我々は「そうだ。これが私のいいたいことだ」という。薄明においては、「いや、これはまだ完全な意味ではない。もっと何かがつけ加わらなくてはならない」という。感覚のあらゆるクレッシェンドにおいて、すべての思いおこそうとする努力において、欲望の満足にむかうすべての過程において、このお互いに関係しあい、一体となっている、空虚と充満の継起が、現象の本質なのである。<sup>21</sup>

連続性を有する経験が豊かであると言われる理由は、上述のように、経験は常に単体として取り出せるものとしてではなく、関係性の只中において、強弱を帯び、連続的で相互浸透している流れとして把握されるためである。

また、「ことがらの本質は、いつも変わらない——あるものがあるものと分かちがたくむすびついている。実在を全くすてて、観念論的な体系を採用するのでないかぎり、同一者をその他者からきりはなすことはできない。ただ一つ特定の事例において直接に与えられるものは、常にプールされたものであり、その間に脈絡のあるものであり暗い点をもたず無知な点ももたないのである」<sup>22</sup>という主張の通り、経験は常にある脈絡の内で把握され得るものである。こうした経験の「連続性」を強調することで、ジェイムズは知性的な働きによって概念的に構築され、それに基づいて説明される方法を斥ける。それに取って代わる、経

<sup>19</sup> PU, pp. 757-758. (吉田訳、212-213 頁)

<sup>20</sup> Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: Presses Universitaires de France, 1888, pp. 9-11. (合田正人・平井靖史訳『意識に直接与えられたものについての試論』、ちくま学芸文庫、2002 年、13-18 頁) この持続的な生命の在り方を、冲永は『物質と記憶』で論じられる實在論を援用しつつ、存在論的な方向へ敷衍させる (冲永 [2019]、36-44 頁)。

<sup>21</sup> PU, p. 759. (吉田訳、215 頁)

<sup>22</sup> PU, pp. 759-760. (吉田訳、216-217 頁)

験の相貌を捉えるための新たな方法として提示されたのが根本的経験論であったと理解することができる。

#### (4) 経験の「新しさ」と「感じ」

しかし、経験が本来的に相互浸透するものとしての連続的な性質を有しているとする、経験内の一種の不断的な性質として示される「新しさ」が生じる余地を見出せなくなってしまうように思われる。この問題について、ジェイムズはいかなる解答を与えていたのだろうか。

ジェイムズによれば、経験はそれがはっきりと感じられるときは連続的なものとして捉えられるものの、経験それ自体には、本来的に離散的な関係にあるのと同様に连接的な関係にある感覚も直接に与えられている。上述の「連続性の感じ」とは、おのこの純粹経験がゆるやかな関係性を保つことによって連続性が生じる事態を指しており、それが連続的な経験だと見なされるのは、あくまで事後的反省によるものである。この連続性と非連続性の相互関係については、先に挙げたベルクソンの強度量と外延量の違いの説明にも準じるものである。しかし山根によれば、ベルクソンにおいては純粹持続が全体から規定され、かつ全体へ何かしら反映しているのに対し、ジェイムズの場合は純粹経験に通底する全体的な統合形式のようなものは想定されない<sup>23</sup>。ベルクソンの持続の理論を表す好例として、メロディの全体的構成としての音楽を聴く場面が挙げられるが、ベルクソンの場合は、メロディは全体として初めて意味を持つものとされるのに対し、ジェイムズの場合は、それが意味を持つとされるのはあくまで回顧的に価値づけられる場合のみである<sup>24</sup>。

経験の連続性とは、「経験同士の接続のみならず、離接をも経験的と見なす」という態度をとるジェイムズにとって、あくまで「感じられる場合」のみに成り立つことが把握されるものであって、決して経験の本来的な姿として示されるものではない。こうした意味で、「新しさ」の問題は、ジェイムズの場合、あらかじめ世界が決定されているとする決定論を批判する自由意志論と結びつけられるものである。現象は過去から一元的・必然的に決定されているのではなく、意志から行為に至る過程において、「過去に存在していなかったものが何らかの形で存在する」ようになるのである<sup>25</sup>。

#### (5) 経験の潜在領域へ

ここまで、専ら「流れ」という形態で捉えられる経験の諸特徴について論じてきた。しか

<sup>23</sup> 山根秀介「ウィリアム・ジェイムズの多元的存在論とベルクソンの持続の存在論」、『宗教哲学紀要』第33号、宗教哲学会、2016年、75頁参照。

<sup>24</sup> こうしたジェイムズによる非全体論的な思考が、宇宙内の絶対的統一は果たさないものの、各々の信仰に基づいて経験に価値を付与する「有限な神」の想定へと繋がってゆくものとして理解することも可能である（山根秀介[2016]、79頁参照）。

<sup>25</sup> 山根秀介「ウィリアム・ジェイムズにおける「自由意志」と「新しさ」について」、『宗教学研究紀要』第14号、京都大学文学研究科宗教学専修編、2017年、47頁。なお、ジェイムズ哲学における「新しさ」の位置づけについては本論文において明瞭な形で示されているため、参照されたい。

し、ジェイムズの思想展開においては、こうした経験が最終的に「大いなる魂」へ至るとする、フェヒナーの宇宙観に基づくような全体論的な体系が示されることとなる（「多元的宇宙」）<sup>26</sup>。フェヒナーはジェイムズと同様、実在は本来的に多様性を有するとし、それを生き生きとした質を表す感性的現象としての「光明観（Tagesansicht）」、科学的、物理的な見方によって捉えられる「暗黒観（Nachtansicht）」という対照的な二つの見方によって捉えられると主張する。「光明観」によって捉えられた世界においては、我々の意識は「より高度で包括的な神の意識の分与」として語られるように、神学的な把握が為される。一方、「暗黒観」では、例え神の存在が肯定されるとしても、それは有限な我々からは概念的にしか把握され得ない、絶対者としての神である。両者の視点は、彼岸として想定される神と、此岸の我々との経験とが連続しているか、ないしは断絶しているかという点において対置される<sup>27</sup>。ここで肝要なのは、それぞれの視点によって捉えられる神や世界観の妥当性ではなく、我々の経験は、体系的な枠組みとして捉えられているのではなく、上述のような「ヴィジョン」という形で、その多様性が示されているということである。フェヒナーと同様、ジェイムズにおいても実在の多様性に準拠して人間の不滅性が語られており、それが、純粹経験論が単なる「感覚の流れ」としてのみならず、存在領域の幅広さを示すような特質をも有していることが理解される<sup>28</sup>。こうした存在領域の開示によって、ジェイムズは、我々の経験と断絶された絶対的観念としての神を否定し、我々が働きかけることのできる「有限な神」への信仰によって宇宙との融和を測るような全体論的な方向へと導かれることとなる<sup>29</sup>。

概念的把握のみでは捉え得ない我々の経験の潜在的な豊穡さだけではなく、その個々の経験から作り上げられる融和的な世界全体の構造の提示が、ジェイムズ哲学の核を成していることは事実である。しかし、個々の経験のレベルで見えてみると、経験様態としての「感じ」が単に感覚作用に還元される以上のものであることが示されるように、単なる立場や世界観として収斂され得ない経験の潜在領域が問題となるように思われる。純粹経験論にお

<sup>26</sup> 最晩年の著作である『多元的宇宙』において、ジェイムズはフェヒナーの説を紹介しつつ、多元的な意識がやがて「高次の意識」との合一に至る多元的な宇宙観を展開する。こうした見方を導入することにより、ジェイムズは魂の不滅性を論じる。そこでは、我々の意識を純粹経験の機能的側面として捉えることで、意識活動（経験）の停止としての死を経た後でも、それが通常の感覚的経験とは別の仕方でも継続する可能性が示される。魂の不滅性理論の純粹経験論との関連性を含めた位置付けについては、大塚諒「ジェイムズ哲学における人間の不滅性とその位置」、『日本デューイ学会紀要』第59号、日本デューイ学会、2018年、91-100頁に詳しい。

<sup>27</sup> 「光明観」と「暗黒観」の諸特徴については、福元圭太「フェヒナーにおける光明観と暗黒観の相克：グスタフ・テオドル・フェヒナーとその系譜（5）」、『かいろす』第51号、かいろす同人（九州大学大学院言語文化研究院）、2013年、18-39頁を参照。

<sup>28</sup> 大塚[2018]を参照。このように経験の辺縁の向こう側としての実在領域が示されることに伴い、靈魂も「一つの肉体の中でも境界を曖昧にしながら複数存在し得る機能概念」と捉えられ、それがジェイムズの心霊研究の骨子を成している（沖永[2007]、354-355頁参照）。

<sup>29</sup> 先に取り上げたように、有限な神とは、一元論的で全体を包摂する絶対者と対置され、それへの信仰によって我々の経験に作用を及ぼす「協同者」とされる神である。それと存在領域の広がりとの関連については、『多元的宇宙』において以下のように述べられる。「一元論的な宇宙をどんなに整合的に考案しようとしても、われわれはあたかも自家中毒にかかったかのように、逆説と困惑の渦に巻き込まれてしまう。その逆説と困惑には、実在が現象に、真理が誤謬に、完全性が不完全性に『退落する』という謎、いいかえれば悪という謎があり、さらには、普遍的決定論と永遠で歴史のない閉じた塊としての宇宙という謎など、さまざまな問題がある。これら一切の謎から抜け出す唯一の方法は、率直に宇宙の多元性を認める立場に立ち、超人的意識がどんなに広大なものであったとしても、その外部にも世界があり、それゆえ超人的意識そのものが有限であると想定することである」（PU, p.771.（伊藤訳、201-202頁））。

ける経験の潜在性の議論は、その中で論じられる實在論と深く関わるものである。そのため、以下では實在論を中心として、経験が形成される場面へと焦点を当てつつ考察を進めてゆきたい。

### 第三節 根本的経験論の諸問題——リアリティの位置付けを巡って——

#### (1) 實在の把握プロセス

純粹経験論においては、實在を把握するための基軸となる感覚と事物への「注意」によって、経験が構成されることとなる。つまり、自身の経験の内における實在との関係性の構成においては、鷺田が述べるように、「われわれは混沌として流動絶えざる實在に直面してこれをよりよく扱いうるためには、まずそのそれ (that) の中からどれか (which) を『選り抜き』、その流れの中から注視の焦点たりうるような対象を『刻み上げ』ねばならない」<sup>30</sup>のであり、感じられた實在の流れのある部分を強調、焦点化しない限り、意識は何物かについての意識たり得ないものとされる。ここで述べられる「部分の強調」、「焦点化」こそが、経験における「実質的部分」として把握されるものであり、その部分の過大な強調による経験の分節化をジェイムズは非難したのである。

こうした、推移的部分と実質的部分を巡る「意識の流れ」の構造と共通性を有する純粹経験の理論においては、主観と客観、「知るもの」と「知られるもの」という認識的な関係性は以下のように示される。

- (1) 違った文脈内で二度とりあげられる同一の経験の一片であるか、あるいは
- (2) 同じ主体に属する現実的経験の二片であって、その主体は、この二片の経験のあいだの接続的な推移的關係の一定の系路を現に備えているものなのか、あるいは、
- (3) 〈知られるもの〉は、この主体か他の主体かの可能的経験であり、前述の接続的推移が、十分に展開されてゆきさえすれば、そこへ誘導してくれるはずのものであるか、のいずれかである。<sup>31</sup>

純粹経験論における認識関係は、(1) のように、前述した純粹経験の派生や文脈の違いとして、また、(2) (3) のように、「接続的推移関係」を有しているものとして把握される。そこで述べられる「接続的推移関係」は、「連続的推移による統合のみが私たちの知っている唯一の統合なのであって、〈なじみ〉ということに行きつく〈についての知識〉という間

<sup>30</sup> 鷺田清一『現象学の視線：分散する理性』、講談社学術文庫、1997年、251-252頁。

<sup>31</sup> ERE, p.53. (梶田・加藤訳、54頁)



題であろうと、[・・・] その他どんな場合であろうと、同じことである。かりにどこかでより絶対的な統合が実現されるとしても、その統合は当然そのような接続的帰結として私たちに現れるしかあらわれようはあるまい。このような接続的帰結こそ、統合の価値であり、統合ということによって、連続性ということによって、私たちがいつも实际的に意味しうるすべてなのである」<sup>32</sup>と表されているように、直接的、あるいは観念として知覚される等、両者（知る者と知られるもの）の関係性がどのようなものであっても、最終的には知覚物を知る（knowing percept）という経験が成立することが、両者の関係性を根拠づける。つまり、主客構造を論じる際に問われるのは、「自己の経験においていかに機能するか」という作用の内容なのである。こうしたプラグマティックな見方により、認識論における関係性は、経験を超越した視点から構成する知性的な方向ではなく、経験内部における問題へと収斂されるものとなる。

この方法によってジェイムズが示そうとしたことは、鷲田が述べるように、「認識関係における知るものと知られるものとは、主体と客体という自存せる二実体ではなくて、ともに同一の流れの構成部分であるところの二つの経験であるということ」<sup>33</sup>である。こうした性質を把握するために、経験の構造を「主体」と「客体」に分節化することは、ジェイムズにおいては、単にそれを可知的なものへと整序することだとして批判される。そこで得られる概念的知識は、感じられた実在そのものではなく、あくまで「命名され、語られる限りでの実在」として把握されるものなのである。

## （2）実在の認識——「注意」と「信念」——

これまで論じてきた通り、我々の経験の展開は、端的に「実在（reality）」への働きかけとして示される。「実在」とは、ジェイムズにおいては可感的性質として捉えられるものであるため、ある事物が実在的であると述べられる際、その事物についての「感じ」を伴う何らかの経験が無ければならない。つまり実在とは、突き詰めれば、我々の直接的経験の内に見出される、外的存在か、あるいは精神的存在かという区別の以前にある「感じそのもの」として解される。こうした独自の実在観において、経験が構成される際に重要となるのは、先に述べた「注意」と「信念」の作用である。何故なら、根本的経験論の範疇においては、我々に属すると考えられる経験は、我々に注意を向けられる経験のみであり、我々の注意を向けられない経験的对象は、その限りにおいては実在的ではないと考えられるからである<sup>34</sup>。

以上の内容に準ずると、例えば、我々が眠っている時に見る夢の世界は、眠る前の可感的世界から続いて自己の注意が向けられているため、それはその限りにおいては実在的と見なされる。こうしたジェイムズの考え方においては、実在性は生と密接な関係を持ち、それ

<sup>32</sup> ERE, p.59. (梶田・加藤訳、58頁)

<sup>33</sup> 鷲田[1997]、257頁。

<sup>34</sup> エディは、ジェイムズが論じるところの‘reality’とは、実践的な興味や関心といったプラグマティックな要素に多分に依存することを指摘する。更にエディは、この興味や関心は、単純な反射感覚としてではなく、より根源的な必要性や目的から発せられる前—反省的な感じに依るものとして解されるべきであると述べる (Edie[1987], pp. 71)。

と連続的な関係を有するため、内から実在の感じを強固にするところの心的機能にその根拠が求められることとなる。ここで導出されるのが「信念」である。

ジェイムズは、実在を認識する心的機能を「信念」と捉えており、その本性は知的存在ではなくして、情念的な一種の感じと見なしていた。情念的な感じに依拠する理由は、繰り返し論じている通り、知性によって構成された経験的事実から離れた抽象的な概念が、ジェイムズにおいては主知主義的なねつ造物として考えられていたためである。そうした理論は、客観的証拠になり得るとしても、我々にとっては、それに同意させるような一種の態度から発しているものであり、それ取得したいと思ひ至ることによって、自身の認識に、ある種のやすらぎが与えられるに過ぎないのである。つまり、我々にそうしたやすらぎを与えるのは、最終的には知性ではなく感情なのであり、それが情念として作用した際に、実在的な様相を我々に伴わせる。そして、それが信念となった時に、その確實性を得ることが出来るのである（そうした信念は、我々の「合理性の感情」によって作り出されることは、前章で述べた通りである）。

しかし、それは当然、誰にでも当てはまるような普遍的な妥当性を有するものか、という問いに対して十全な回答を与え得るものではないだろう。取り分けジェイムズの場合は、そうした思想の偏重は、単に科学技術が発達した時代における、精神と自然科学の対立に起因するような時代風潮によって生み出されたものであると結論付けることも可能であるかもしれない。実際にラッセルも、経験を構成する中性的一元論としての純粹経験の理論には賛同したが、「感じ」、「信念」といった主観性に収斂される観念に基づいたプラグマティックな理論に関しては、「大部分の近代哲学の特徴であるところの、主観主義的狂気の一形態に過ぎない」<sup>35</sup>と酷評している。こうした批判に対して、ジェイムズは『真理の意味』においてプラグマティズムの真理論を捕捉しつつ応答しているが、ここでは「感じ」を中心に据えたジェイムズ経験論の解釈を更に推し進めてゆき、それがいかなる有効性を含んでいるかを見定めることとしたい。

### （3）認識から行為へ——「経験」の位置付けを問い直す——

「実在」と「感じ」の関わりという視座からジェイムズ哲学を見通すと、ジェイムズ哲学においては、経験の構造を細かく分析する遡及的な見方よりも、そうした考えを基にして経験の展開を論じ得るかという、具体的な行為の内からその可能性を見出すべきであるように思われる。これまで論じてきた通り、心理学研究の課題を引き継ぎつつ展開されたジェイムズ哲学は、偏に「経験」の哲学として特徴付けることができる。この点について、ジェイムズの高弟であり、かつジェイムズの思想の研究者の一人でもあったペリーは以下のように述べている。

<sup>35</sup> バートランド・ラッセル『西洋哲学史3 近代哲学』、市井三郎訳、みすず書房、1970年、810頁。

『心理学』において、ジェイムズは個別的な意識の流れの不可分性と唯一性を強調する事に手を尽くした。ジェイムズは、思考を、それが欠いているところの共通性と永続性を有する対象と区別する事により、共通的で永続的な世界の存在の先入観無しに、こうした視点を捉える事が出来たのである。しかし今や、ジェイムズはこの二元論を明確に否認する。諸思考と諸事物の代わりに「経験」のみが存在するのである。如何にして、経験を、直接的で外的な主体の生を構成する特性と、共通的对象の不変な世界という対を成すものを保有する事が出来るように考えるか——それがジェイムズの問題であった。<sup>36</sup>

ここで留意しなければならないのは、「経験」のみが存在すると言っても、それは、単に「個人的な経験の流れのみが存在する」という事態が示される訳ではないということである。伊藤が「人格性とか自我ということは、行為への意欲と志向性によって結びつけられた経験同士の組織網であると考えられているとともに、経験全体への関係であるとも見られている。それゆえ、純粹経験の哲学において、われわれの自我ということを考えるときには、経験の宇宙の中に生きた具体的な一つの密接なネットワークを考えると同時に、宇宙全体のシステムへのかかわりという二重性の観点が開かれてくる」<sup>37</sup>と述べるように、ジェイムズの哲学体系においては、自己意識の能動的な作用によって自己と世界との関係性を保持する主体の在り方が示されるのである。そうした主体との関わりから論じられる世界は、「不定形の純粋な実在の世界でありながら、同時に多層的に重なりあうことによって客観的世界へとつながる世界」<sup>38</sup>と特徴づけられる。こうした世界においては、経験主体はあくまでも多層的な世界の中で親密な部分が折り重なった関係性の局面として想定される。そうした主体と宇宙は、以下のように述べる仕方で交わるものとされる。

哲学者は宇宙の内なる親密な部分であり、宇宙についての宇宙自身の思想について、何かを表現する者である。いうなれば、哲学者は宇宙がそれ自身にたいして働く、非常に大きなモーメントをもった反作用ともいえるのである。宇宙は、われわれ哲学者がここに存在し、さまざまな理論を携えているということの帰結として、そうでなかった場合とは別の仕方宇宙自体を所有し、操作しているともいえよう。宇宙は自分自身をもっと信頼することもしないこともできるのであり、その結果としてさらに信頼に値することも値しないこともありうるのである。<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Perry[1996], p. 279.

<sup>37</sup> 伊藤[2009]、157 頁。

<sup>38</sup> 伊藤[2009]、158 頁。

<sup>39</sup> PU, p. 774. (伊藤訳 208-209 頁)

経験主体が純粹経験の無数のネットワークが織り成す一つの局面として捉えられるとするならば、当然、経験主体の外部を想定しなければならない。しかし、経験の外部に存するものは、全ての存在に通底する一元論的な絶対者（存在の原理）のようなものであってはならない。ジェイムズの場合、こうした経験の「外部」が、上記引用部で言うところの「宇宙」として表現され、我々の経験は、巨視的に見れば、そうした宇宙との関係性において成り立つという見方が取られる。こうした宇宙と我々の経験の関係性という全体論的な思想が、『多元的宇宙』において、ジェイムズ哲学の一つの帰結として論じられる。

上述のような宇宙観においては、先に挙げたフェヒナーの宇宙観と類似した「われわれの行為はより高い精神の意志していることを代行し、その一部となって働いている」とする見方が取られる<sup>40</sup>。ジェイムズは、純粹経験概念を元手に、そうした宇宙が構築される様を論じるため、彼の哲学全体を通じた整合性を理解するためには、多元的宇宙と純粹経験の関連性は綿密に検討される必要がある。しかし、ここで着目したいのは、そうした内的な整合性よりも、その思索過程において示される、遡及的方法では捉え得ない「生成」という形によって示される経験の在り方である。これによって肯定されるのは、端的に述べれば現実経験の豊饒さであり、そこから派生する様々な関係性によって、上述の融和的な多元的宇宙観が、言わば二次的に作り出されるのである。ジェイムズが常に希求していたのは、ヴァールが述べるように「それ自体としてあるがままの諸事実を見ること、しかも、諸事実の实在性において、また諸事実の分かちがたく結び合わされた見かけにおいて、われわれに現れるがままの諸事実を見ること」<sup>41</sup>である。知性的な媒介を経ることの無い、直接的、無媒介的な経験こそ、ジェイムズ哲学の枢軸として示されるのである。

#### （４）経験の「発生」

以上、ジェイムズの実在観によって把握される経験プロセスについて瞥見したが、ジェイムズが述べる意味での「実在 (reality)」とは、一括りに「実在」として包括し得るものであるのかという疑問が残る。「実在」とは、一般的な意味で言えば、意識とは独立した認識対象・客観的存在として表されるものである。しかしジェイムズの場合、それには心的機能としての「信念」によって、言わば我々の経験を根底的に方向付けるような性質も含まれている。これらはたとえ同じ‘reality’という語で示されるものであっても、性質的には明らかに異なるものであるだろう。こうしたジェイムズによる‘reality’の拡張解釈は、『プラグマティズム』における真理の形成過程において具体的に展開されるのだが、ここでは先に挙げたフェヒナーの宇宙観と、ジェイムズの多元論との関係性を踏まえつつ、その射程を示しておきたい。

フェヒナーは、先に述べたように「光明観」と「暗黒観」という世界を捉える際に二つの

<sup>40</sup> 伊藤[2009]、161頁。

<sup>41</sup> ヴァール[1977]、147頁。

見方があると述べ、前者に力点を置いたものの、それを真の世界観と考えていた訳ではなく、あくまで「信仰」に過ぎないとした。しかし、後者も経験の全体的説明を出来るような絶対的な方法ではないという意味では科学であっても「信仰」に過ぎないものである<sup>42</sup>。どちらの世界観も、共に世界の一側面を捉えるものであり、その相互性によって世界は把握される。ジェイムズの場合も、客観的存在としての意味合いを含む reality の領域と、そこから逃れる感性的領域としての reality の領域という領域的な相違として捉え得るように思われる。両者は対置されるものであるが、どちらか一方のみによって世界が成り立つ訳ではなく、常に併存するものでもある。こうした意味で、ジェイムズとフェヒナーは、世界の成り立ちを捉える上で、「経験のプロセスはいかにして生成されるか」という点を主題とする点で共通しているように思われる。ジェイムズにおいては、その焦点とされるのが、多様な潜在的状態としての「実在（としての reality）」から、我々にありありと感じられる「現実性（としての reality）」をもたらすプロセスなのである。

このような、純粹経験論における潜在領域から経験が発生する場面についてより具体的に考察するために、ジェイムズと同様、経験の潜在性に着目しつつその現働化の過程を捉えたドゥルーズによる超越論的経験論を参照軸としながら、以下、更に議論を展開してゆくこととしたい。

#### 第四節 高次の経験論としての根本的経験論——ドゥルーズとの比較より——

ジェイムズとドゥルーズの哲学の間に存する近似性は度々指摘されている。例えば、ドゥルーズに師事し、ジェイムズを中心とした英米哲学研究を行っているダヴィッド・ラブジャーードによる、純粹持続の理論に端を発するドゥルーズ＝ベルクソンの一義的平面を出立点として描かれるジェイムズ哲学の解釈<sup>43</sup>、ナタリー・ドゥプラズによる、超越論的経験論としての立場を取る哲学者の系譜に、ドゥルーズらと共にジェイムズの名を挙げる見方などが主な例として挙げられる<sup>44</sup>。また、ドゥルーズによる概念創造の理論や問題主義との関連において、ドゥルーズ哲学にプラグマティズムの思想としての側面を見出すことも可能である<sup>45</sup>。以下では、ジェイムズが展開する「根本的経験論」とドゥルーズが展開する「超

<sup>42</sup> フェヒナーは『宇宙光明の哲学』第六章「宗教観とその展望」において、両者の持つ「信仰」としての宗教的性格を論じている（フェヒネル『宇宙光明の哲学・靈魂不滅の理説』、上田光雄訳、光の書房、1948年、82-98頁）。そこでフェヒナーは「あらゆる最高なものの最終的なものの中における最も理性的なものを提供すると自称する諸々の哲学体系[・・・]が存在するということがわれわれが今日なお哲学を持っている所以をなすのではない。むしろわれわれはこのような哲学体系とはかわりなしに、あるいは部分的にはそれらに抗して、宗教を持っているのである」（フェヒネル[1948]、96頁）として、ジェイムズと同様、理説上想定される絶対者と、我々の経験内において見出される信仰対象とを区別している。

<sup>43</sup> Cf. Lapoujade[2007], pp.33-40.

<sup>44</sup> Cf. Natalie Depraz, *Lucidité du corps : de l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht: Kluwer Academic, 2001, pp.206-212.

<sup>45</sup> 山森はドゥルーズにおける非本質的問題主義から見出されるヴィジョンを「ドゥルージアン・プラグマティズム」と称し、昨今の研究動向を踏まえつつ理論の展開可能性について論じている（山森祐毅『ジル・ドゥルーズの哲学 超越論的経験論の生成と構造』、人文書院、2013年、196-206頁を参照）。山根による、現働化以前のカオスとしての純粹経験と、ドゥルーズによる差異や潜在性といった諸概念との近似性の指摘も注目に値するであろう（山根秀介「ウ

「超越論的経験論」という二つの異なった経験論の比較考察を行い、両者が基礎づけ的な解釈とは別様の仕方では経験を捉えることで、不変の根拠として定位し得ない経験の根本的な潜在的多様性とその現働化のプロセスを問う「高次の経験論」として捉え得ることと、その展開可能性を示したい。

しかし、両者とも思想史的背景や方法的基盤を異にしているため、首尾一貫して同様の主張を展開していた訳ではない。最終的に、両者それぞれの「経験論」とは、経験の発生が問題となる場面において、「潜在的なもの」ないしは「現実的なもの」という両側面から経験の在り方を問う高次の経験論であることが理解される。以下、それぞれ確認してゆくことにしたい。

### (1) 超越論的経験論の理論構成

ドゥルーズ哲学においては、超越論的経験論は、通常の経験の成立とは別様の仕方では経験の発生・成立を論じるための根幹を成す理論として提示される。その問題設定の基盤を成す、能力の「経験的使用」と「超越的使用」という区別において、ドゥルーズが超越論的な「経験」と呼ぶところの経験領野の射程を見定め、その理論構造を概観してゆきたい。

超越論的経験論が論じられる際に念頭に置かれていることは、カント哲学に対する形式性の批判である。ドゥルーズは、カントが超越論哲学において展開した経験の条件を論じる方法を一方では評価しつつも、その経験の可能的条件となるものの描写が徹底性を欠いており、経験論的なものの「引き写し」に陥ってしまっている点を批判する。こうしたカント哲学の欠点に対して、ドゥルーズはヒュームの経験論哲学を基軸とし、経験の原理の「発生への問い」を補う形で理論を展開させる。こうした問題設定に基づく超越論的経験論においては、その名称において示されている「超越論的なもの」についての描出が、理解のための基軸となる。

現実経験の条件となる超越論的なものを経験論的視座から語ろうとするのは、一見すると相矛盾する企てのように思われる。しかし前述の通り、経験の成立条件を述べるためには、単なる事象の記述とは異なる超越論的な視座を組み込む必要性があり、それによってドゥルーズは経験の内在的条件としての潜在性を描くことを試みるのである。

例えば、ドゥルーズによる「超越論的」という語の使用について、ピーター・ホルワードは次のように述べている。

ドゥルーズが超越論的という語を用いる場合、それ自体としての創造性、現働的または個体的なものに課される諸々の制限から差し引かれた創造性の描出を目的とする。したがって「超越論的」とはまさしく、その創造の内在性における、そして被造物へのそ

---

イリアム・ジェイムズにおける物心二元論の打破と純粹経験の分化』、『中部哲学会年報』第49巻、中部哲学会、2018年、61-74頁）。

の併合「の下に潜む (underneath)」、それ自体において存在する限りでの前個体的現実 (pre-individual reality) の描写である。<sup>46</sup>

この箇所における「超越論的」という表現は、「超越的」という表現とは明確に区別される。ホルワードによると、経験を俯瞰的に捉えることで述べられるような、経験の外的条件についての解釈は、生成される実在の意味の規定作用として定位されてしまい、最終的に経験を形式的に捉える道 (超越的な方法) へと陥ってしまう。つまり、経験から超越する外的条件に依拠しつつ、経験の構成を捉えるという方法を取ってしまうと、ドゥルーズ哲学全体に示される、潜在性としての実在のリアルな姿は捉え得ないのである。

この点を踏まえてドゥルーズは、「超越的なもの」に対する視点を排しつつ、潜在的な経験の内在性に準拠しながら経験領野の描出を試みるのである。それはラプジャードが「根拠の同一性形式にとって代わるのが、無底の自由な差異である」<sup>47</sup>と論じるところの、ドゥルーズ哲学に通底する、規定され得ない潜在的な差異の様相として提示されるものである。こうした視座から、超越論的経験論においては「リアルな経験」の成立を提示することが目的とされる。しかし、徹底的に潜在的な視座から展開される超越論的経験論によって示される「リアルな経験」とはいかなる経験だろうか。その一端は、『差異と反復』において論じられる、「能力の超越的行使」に纏わる問題と共に提示される。

ドゥルーズは『差異と反復』において、能力の「超越的行使」と「経験的行使」を区別して独自の能力論を展開する。ここでの「超越的」という表現は、前述のような「世界の外の対象に向かう」という意味での「超越的」ではなく、通常の形式的な経験に定位する視座では決して捉え得ない、「能力が世界に生み出される根本的な場面」を描き出すという意味で使用される。例えばカントは『純粹理性批判』において、理念に対応する対象を規定するような理性の超越的使用を批判しているが、ドゥルーズはカントの能力論を基本的には踏襲しつつも、むしろ能力は「経験から超出した形」で行使される場合にこそ、その固有の力能が発揮される、という点から理論を展開するのである<sup>48</sup>。ドゥルーズによると、能力は経験的使用の場においては、「常識＝共通感覚 (sens commun)」の下で統制されている。それは、感性・想像力・悟性が協和的に働くことで、あらかじめ想定されていたものの「再認 (récognition)」に基づく、安定した経験である。これに対して超越論的経験論においては、前述の通り、同一性の形式の統制から逃れ、経験的な使用における把握では捉え得ない「能力の発生」が強制されるプロセスが論じられる<sup>49</sup>。

こうした能力の経験的使用と超越的使用の区別を前提とし、前者によって生じる再認の

<sup>46</sup> Peter Hallward, *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, London & New York: Verso, 2006, p. 75. (松本潤一郎訳『ドゥルーズと創造の哲学 この世界を抜け出て』、青土社、2010年、167頁)

<sup>47</sup> ダヴィッド・ラプジャード『ドゥルーズ 常軌を逸脱する運動』、堀千晶訳、河出書房新社、2015年、71頁。

<sup>48</sup> 両者における超越的行使をめぐる議論については、山森[2013]、58-59頁を参照。

<sup>49</sup> Gilles Deleuze, *Difference et Répétition*, Paris: Presses Universitaires de France, 1968, pp.186-187. (財津理訳『差異と反復 (上)』、河出書房新社、2007年、381-384頁)

経験とは別様の、非再認的な経験、つまり、未知のものと出会うような実在的な経験から、既知のものからの従属を逃れる「思考の発生」の問題が主題化される。この思考の発生の問いから、経験の根底に存する潜在性に纏わる議論がやがて具体化されるのだが、ここではこの問題には深入りせず、「超越論的な、諸制限から差し引かれた前個体的な内在性から能力の発生を問う」という超越論的経験論の根幹的な視座を確認することに留めておきたい。

超越論的経験論においては、経験における形式性を徹底的に排し、経験の真の姿の把捉と発生の問題への遡及が最終的に目指されるのである。以上の点においては、素朴な通常の経験の在り方と、その潜在的な在り方が明確に区別されていることが理解されるだろう。

## (2) 根本的経験論の構造と方法——「内的生」の視座から——

以上、概観した超越論的経験論の視座に対して、ジェイムズは具体的な経験を理論の土台としながら、経験の根源性について論じる。『根本的経験論』の中で、ジェイムズは自身の経験論的立場の表明や哲学的問題に関する解釈と同時に、経験主体の「生」に関する独自の主張を行っている。以下、その点を踏まえつつ、具体的な経験における根幹的な「生」への問いに対するジェイムズの解釈を、繰り返しになる箇所もあるが、再度確認してゆくこととしたい。

前述の通り、方法論としての根本的経験論は、「経験されるものを全て実在的なものと見なす」、あるいは「経験を額面通りに受け取る」という言葉で表現されるように、経験の流れに徹底的に根差すことが、その記述の前提となる。こうした基本的性格を有する根本的経験論においては、それが経験同士の関係性を重視し、分離的であれ接続的であれ、それらを平等に経験的なものと見なされていること、そしてそれが特に「内的生 (inner life)」にとっての「感じ」に依拠して展開されていること、という二つの要点が軸となっている。

第一の要点、つまり経験同士の関係性に重点を置く見方は、「主知主義批判」としての議論を通じて展開される。ジェイムズは、経験を統制するような絶対者を想定する合理論的思想、また、経験同士の分離的な面を強調し、経験を統制の無い分離的な事物のようなものと見なす経験論的思想を、それぞれ「ある種の知性作用によって経験の本質を捉え損ねている思想である」とし、経験の根源的な把捉によって、それらの調停を目論んでいたのは前に述べた通りである。こうした経験に対する視座から、ジェイムズは諸々の主知主義者に対して、経験と情動的状态が本来的に有している多様性を軽視している、という批判を展開するのである。

しかし、そうした批判的態度のみならず、ジェイムズの主張において見出されるのは「内的生」のいわゆる「カオス的な在り方」についての独自の視点である。経験の多様性を重視する立場から展開されるカオス的な生の在り方とはいかなるものであるか。ジェイムズは以下のように述べる。



多元論において、我々が実在の構成について認めるように要請されることは、我々自身が有限な生のあらゆる最小部分において、実際に経験的に生じているのを見出すものだけである。つまり、いかなる実在的なものも絶対的に単純ではなく、経験のどの最小の断片も多元的に関係しあう包含的な多を有しており、その関係のいずれもが、それが捉えられる仕方、あるいは他のものを捉える仕方の、一側面、一性質、一機能であるということである。<sup>50</sup>

我々の経験は潜在的な関係性を有しつつ展開するものであり、一切のものを包含する実体的なものを措定するような経験の統一的な把握は、生成しつつある生に主眼を置くことによって排除される。すなわち、経験は「何かになりつつあるもの」としてのみ捉えられるのである。

こうした生はどのようにして把握されるものなのであろうか。これが、二点目の「内的生」という在り方の記述において見られる。ジェイムズの論じる生の連続的な在り方は、ベルクソンの主張する持続的な生に関する主張を受け入れる形で展開される<sup>51</sup>。こうした経験の連続性について論じた文脈のなかで、ジェイムズは次のように述べている。

我々各人の内にあって、現在、直接的に現前している内的生の脈動 (pulse) は、それ自身が、小さな過去、小さな未来、我々自身の身体の小さな意識、互いの人格の小さな意識であり、あるいは、我々が語ろうとしている諸々の気高さ (sublimities)、地球の地理、歴史の向き、真理と誤謬、善と悪、その他述べ切れない様々なものについての小さな意識である。<sup>52</sup>

内的生の脈動は、これら全てのものを感じており、互いに帰属しあっているものとして論じられる。この中で論じられる「小さな過去、小さな未来」といったような、諸々の経験同士の連続的推移の関係が、経験同士の相互認識を可能にする。こうした展開に基づいた純粹経験において構成される自己の経験は、生の流れとして常に自己の内において捉えられるのである。

<sup>50</sup> PU, pp. 776-777. (伊藤訳、214-215 頁)

<sup>51</sup> 例えば、『多元的宇宙』第七講「経験の連続性」においてジェイムズは、直接的で名付け得ない段階にある経験の豊かさを指摘したベルクソンの方法に則り、「感覚的生のより根源的な流れ」を見ようとする。しかし一方で、ベルクソンはジェイムズが『心理学原理』で論じた「意識の流れ」と自身の持続概念が混同して理解されるのを頑なに拒んでいた。こうした両者間の近似性、及び相違点の比較に関しては、加國尚志「ベルクソンと英米の哲学者—ジェイムズとの交友—」、『現代の哲学：西洋哲学史二千六百年の視野より』、渡邊二郎監修、哲学史研究会編、昭和堂、2005年、190-214 頁を参照。

<sup>52</sup> PU, p. 760. (伊藤訳、178-179 頁)

### （３）根源的経験に対する視座の相違——経験の潜在性を巡るパースペクティブ——

ジェイムズとドゥルーズは、各々の視座から、形式的な方法とは別様の形で経験の在り方を示した。しかし、両者が展開する理論構造には大きな相違点が存している。これは、両者の方法論的なアプローチの相違から生じたものであると考えられる。

経験に根差しつつも、その原理となる超越論的な経験領野を探究し、発生の問題を主題化したドゥルーズに対し、ジェイムズはドゥルーズと比べると、「経験されるものを全て実在するものとみなす」という素朴な態度から経験に注視し、その根源性を問うているように思われる。共に「形式性を逃れる経験の実在的な姿を捉える」という同じ問題意識を有していたにも関わらず、ジェイムズが、ドゥルーズが対象とする超越論的な領野まで遡らなかったのは何故か。例えば鈴木は、ドゥルーズとジェイムズの問題意識の共通性を踏まえた上で次のように論じている。

日常的な経験とは異なる、構成以前のリアルな経験を繊細な眼差しでもって記述し、情性化して日常の手垢にまみれた経験とは異なる鮮烈なる経験のしなやかな変貌を絶えず見つめることに専念する、という道——言い換えれば、超越論的经验論抜きの高次の経験論、ないしは根元的経験論（radical empiricism）——もあろう。<sup>53</sup>

鈴木が指摘するように、ジェイムズの根本的経験論とは、ドゥルーズのように素朴的な経験に対置される超越論的な領野を軸として展開されるものではない。ジェイムズはあくまで個人的な生活の記録の材料となる「知覚の流れ」と表現される主観的な経験に定位しながら経験の只中における変化について論じるのである。こうした両者における「高次の経験論」の視点についての相違は、以下のドゥルーズの記述からも理解できる。

内在が、もはやそれ自身とは別のものに対して内在的でない時に、内在平面について語ることが可能となる。そのような平面は恐らくある根元的な経験論（empirisme radical）であろう。それは、主体の内在的な体験の流れ、自我に属するようなものの内で個別化する様な体験の流れとして示されるものではない。<sup>54</sup>

ここで論じられている「内在平面」とは、最晩年の著書、『哲学とは何か』において、哲学

<sup>53</sup> 鈴木泉「現代フランス哲学における超越論的经验（論）—ドゥルーズの場合—」、『現代の哲学：西洋哲学史二千六百年の視野より』、渡邊二郎監修、哲学史研究会編、昭和堂、2005年、255頁。

<sup>54</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce Que la Philosophie?*, Paris: Les Editions de Minuit, 2005, p. 49. （財津理訳『哲学とは何か』、河出書房新社、2012年、86頁）

者の内である概念が創造される次元としての根源的な「思考のイメージ (image de la pensée)」として示されるものである。それは、哲学者が概念を創造する際に暗黙裡に前提としてしまっている思考の出立点 (方法以前の根本的な前提) として提示される根本的な概念である<sup>55</sup>。更に、経験の超越的な領野としての絶対的な内在性について述べられる晩年の論考「内在——ひとつの生」において、ドゥルーズは内在平面を「超越論的領野 (champ transcendantal)」と呼んでいるが、そうした超越論的領野とは、「非人称的な意識」としても表されている。通常の経験の流れから逸脱し、経験的な視点では捉え得ない意識の根源性まで遡り、主体性から逃れる形で、経験の原理が最終的に問われるのである。

一方、ジェイムズの場合はどうであろうか。先に名を挙げたラブジャードは、純粹経験をドゥルーズの論じるところの内在平面にジェイムズが付した名称であるとした上で、次のように述べている。

織物 (fabric) のイマージュがジェイムズにおいては絶えず繰り返される。純粹経験の織物が存在する——この説明として、ドゥルーズとガタリは次のように述べる。「内在平面は絶えず織り上げられる巨大な杼である」。ちょうど彼らにとって内在平面が「限界のない<一者—全体>」として定義されるように、ジェイムズにおいては、純粹経験は「曖昧な一元論 (monisme vague)」として提示される。<sup>56</sup>

ラブジャードによると、純粹経験は多数の「道筋／進路」を包含しており、経験の成立とは、その潜在性から実現への移行を意味している。この経験の潜在性から実現へのプロセスが、ジェイムズ哲学においては、先に論じたモザイク哲学としての多元的世界観へと具体的に結実するのである。

しかし、モザイク哲学とはあくまで経験領野の内に多様なものの存在を認める、すなわち、経験論を多元論として捉えるということの意味するのみであって、根本的経験論の本質を指し示す表現であるとは言い切れない。純粹経験の世界においては、前述の通り、経験の「分離的關係」および「接続的關係」という関係性を平等に実在的に見なすという点から経験領野が見定められる。この関係性は経験に対して「親密な関係」であるか「疎遠な関係」であるか、と言い換えることが出来るものである。それは伊藤が「世界は一つの拡がりの全体として時間とともに変化していく。その拡がりとは意識の領野であり、ジェイムズの言葉でいう『談話の宇宙 (the universe of discourse)』である。この談話の宇宙のなかで無数の経験が生まれたり消えたり、強調されたり忘れ去られたりしている」<sup>57</sup>と述べているように、主観的な意識の流れを拡張した世界観を基軸としている。また、こうした世界観においては、純

<sup>55</sup> Deleuze, Guattari[2005], pp. 39-40. (財津訳、68頁)

<sup>56</sup> Lapoujade[1998], p. 269.

<sup>57</sup> 伊藤[2009]、154頁。

粹経験同士の関係性によって物理的關係・精神的關係・認識的關係が形成されると論じられており、これらの事実は経験の次元で理解・承認されねばならない<sup>58</sup>。

こうした見方に基づき、全体を秩序立てて把握する形式的な経験の在り方ではなく、経験の部分同士の関係性に注視する具体的な経験の在り方によって、純粹経験の世界の成り立ちが示される。ジェイムズが、経験における因果作用が「世界の塵 (dirt of the world)」にまみれて存在すると表現している点から示されるように<sup>59</sup>、それは現実的な経験を形式的な制限されたものとして捉えるのではなく、その具体性に注視してこそ展開される。一見すると単なる実用主義的発想と見られるプラグマティズムの思想も、ジェイムズ哲学の視座から捉えられた、単純には汲み尽くし得ない現実経験の豊饒さから経験の展開の方向性を示す理論として扱われるのである。

以上を踏まえると、内在平面の哲学と純粹経験の哲学は、共に経験のリアルな相貌を探究する「高次の経験論」として示されるとはいえ、その理論的展開の場として据えられる経験領域が異なっていることが理解されるのではないだろうか。超越論的経験論と現実経験がいかにして両立し得るか、という問題は重要な課題としてドゥルーズ哲学には残されているが<sup>60</sup>、これに対して根本的経験論は、まさに現実経験に準拠しつつ形式性を逃れる「高次の経験論」の視座を組み込むことで、経験の実在性を示す存在論的立場の形成を企図しているのである。先に論じたように、ドゥルーズとジェイムズの哲学は多元的な価値観を認める理論として捉え得るため、実践的場面におけるプラグマティックな観点による比較においても有益な意義が見出される<sup>61</sup>。

ここまで根本的経験論と超越論的経験論が有している方法論的特徴、そして純粹経験という多元的宇宙の根本素材、および内在平面という極地が一つの起点として見出される経験の原理について、雑駁な形となってしまったが概観した。ジェイムズとドゥルーズにおいては、「根源的な」経験論的視点から把捉される経験の潜在的な多様性を軸として展開される独自の方法論が、それぞれの思想形成の立脚点の特質を明示している。経験を巡る「現実的なもの」と「潜在的なもの」の非類似性が強調される形で、ドゥルーズの超越論的経験論においては後者が強調されることで、その発生を問う視点から経験の構造が問題とされた。そして、ジェイムズの根本的経験論とは、まさに前者を徹底的に捉える視点から、ドゥルーズとは異なったアプローチによって経験の展開を捉えようとした営みであると言えるのではないだろうか。

<sup>58</sup> 伊藤[2009]、152 頁。

<sup>59</sup> ERE, p. 186. (梶田・加藤訳、160 頁)

<sup>60</sup> 鈴木[2005]、256-257 頁。

<sup>61</sup> Sean Bowden, Simone Bignall and Paul Patton (Eds.), *Deleuze and Pragmatism*, New York: Routledge, 2014 は、その代表例である。

#### (4) 超越論的経験論とジェイムズ哲学、その展開可能性

以上、ジェイムズの根本的経験論とドゥルーズの超越論的経験論との比較に基づき、両者による「高次の経験論」の内容を瞥見した。ジェイムズとドゥルーズの論敵の代表格とされるカント哲学の課題は、個々の経験に予め前提されている根拠を明るみに出すこととして捉えられるものであった。これに異を唱える形で、ジェイムズとドゥルーズは、経験の基礎付け（経験がそこから発生する規定的な根拠）、外的な統一性（統覚）を想定しない経験論を提示した。このような場面から経験を捉えようとする、経験の具体的な展開相に徹底的に基づきながら、その展開可能性を問う仕方、すなわち、経験が進行しながら自らの根拠を生み出していくことが課題として示される。それは、とある経験が発生する原理を捉えるような局面から、それ自身の変容している只中で新たにその基盤を設定していくような経験の具体相を探る実践的な場面へと、言わば方向転換することの要求である<sup>62</sup>。

高次の経験論の視座から捉えられる現実経験の変容プロセスについては、ジェイムズの場合、プラグマティズムの思想において如実に表されている。ここまで度々言及したが、プラグマティズムは何よりも行為の内における我々と実在との関わりの内から、事物の真理性を汲み取る思想である。我々の経験が実在への応答という形で見出すことができるという点については根本的経験論の考察内で示された通りであるが、この実在との関わりという枠組みの中で、我々の経験にいったい何が生じているのかを述べるのが、ジェイムズにおいてはプラグマティズムの思想の役割の一つとなっている。また、前述したように、その議論を巡っては、ジェイムズが言うところの「実在 (reality)」の意味射程が広すぎるため、その定義自体の正当性を踏まえながら、検討を加える必要があるように思われる。

<sup>62</sup> 「前提を別様なものに変更し、世界の可能性を別様に開いていくことが、超越論的経験論の特質なのである。超越論的哲学は、経験論へと接続されるとき、もっとも豊かな姿となる」と河本が述べるように、こうした場面転換による捉え方は、ジェイムズ哲学の本来的な企図としての「経験の豊饒さ」を示すための一手段となる（河本英夫「世界という現実性——一つの科学哲学的考察」、『国際哲学研究 別冊 11 新実在論の可能性』、東洋大学国際哲学研究センター、2019年、100頁）。

## 第四章 可塑的実在と経験のプロセス

### ——プラグマティズムと高次の経験論——

これまで本論では、心理学を起点として、宗教論、後期の経験論とジェイムズの思想展開を追いながら考察を行った。前章では、そこから「感じ」と「リアリティ」による経験の生成を巡る「高次の経験論」としての性格を取り出した。その経験の展開の様相に着目する際、その理論的基盤を成すのがプラグマティズムの思想である。

プラグマティズムにおいては、「実在」に対する我々の働きかけに焦点が当てられる。その枢軸となる実際の場面における有効性を基準とする独自の真理論も、実在との関わりから生じる経験の生成の場面を主題としている<sup>1</sup>。以上を踏まえ、本章ではこれまでの議論のまとめとして、ジェイムズのプラグマティズムの考察を通じ、ジェイムズ哲学が有する実践的行為論としての展開可能性を示したい。

プラグマティズムは、経験における実際の効果から概念の真理性を汲み取るという方法を採用するため、通俗的には「実用主義」、「行為主義」等と訳され、しばしば曲解されてきた。これに対してはプラグマティズムの立場からの反論が多数存するものの、それぞれの立場やルーツによってその解釈が異なることから、多義的な意味合いや曖昧さを呈していることも事実である。こうした状況に鑑みて、本章では改めてプラグマティズムの定義化を試みることはせず、これまで行ったジェイムズ哲学の考察を元手にして、その中でプラグマティズムの思想がいかなる有効性を示すかを確認することとしたい。まず、プラグマティズムにおける経験の主題化の過程を概観し（第一節）、それがジェイムズ哲学においてはいかなる形で展開されていたかを確認する（第二節）。これらを踏まえ、プラグマティズムの意義が、従来の認識論的な文脈と、前章で瞥見したジェイムズ等が展開したいいわゆる「高次の経験論」とでは異なった形で示されることを論じ（第三節）、それを展開させるには、実践的行為の文脈において扱うことが有効であり得ることを提示する（第四節）。

極めて雑駁に述べるならば、プラグマティズムの諸解釈に共通しているのは、それらが「経験」と「概念」の関係性を軸として為されているという点にある。そうした意味では、経験の中でそれがいかに、実際に有効な機能となるかという問題は、プラグマティズムの根幹に関わる問いとなるであろう。

<sup>1</sup> 日常的経験の復権を唱えたリードやシュスターマンは、このような実践的場面を主題とするプラグマティズムの思想から、素朴な経験に立ち返ることによって経験を変容させ得る可能性を汲み取っている。こうした観点における両者の主なジェイムズ解釈は以下で展開されている。：リード[2010]、22-50 頁、および Richard Shusterman, *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 135-179.

## 第一節 プラグマティズムにおける「経験」の問題

### (1) 初期プラグマティズムの主題と経験

ジェイムズ哲学におけるプラグマティズムの思想内容を検討する前に、その成立背景として、彼と共にプラグマティズムの創始期の代表者として挙げられるパースやデューイによるプラグマティズム思想の展開を確認したい。両者はジェイムズと強い影響関係にあり、彼らによる探究のプロセスを通じた信念形成の理論や可謬主義的視点は、プラグマティズムと経験の具体相の関係性を見定める際の一助となる。

パースは、形而上学の命題を排し、科学的な方法で観念を捉える手段としてプラグマティズムを提唱した。そのため、科学的な領野を超えた情緒的反応にまで範囲を拡げて解釈したジェイムズの理論に難色を示し、それとは別様な理解であることを示すために、後に自身の説を「プラグマティシズム (pragmaticism)」と言い換えたことはよく知られている。そもそもパースによるプラグマティズムの格率は、観念や思想を明晰にする方法として打ち立てられたものであり、それは以下の有名な一節によって表されている。

ある対象の観念を明晰に捉えようとするならば、その対象が、どんな効果を、しかも行動に関係があるかもしれないと考えられるような効果をおよぼすと考えられるか、ということをよく考察してみよ。そうすれば、こうした効果についての概念は、その対象についての概念と一致する。<sup>2</sup>

ここで問われているのは、対象の意味を「明晰に捉えようとする」仕方についてであり、のちにジェイムズ等によって敷衍されるような経験における「有用性」の意味付けは為されていないように思われる。この相違が、パースが自らの思考を以ってプラグマティシズムと改める機縁となる<sup>3</sup>。

探究の方法として示されるプラグマティズムは、我々の経験を形式化して規定的な枠組みを設けようとするものではなく、探究のプロセスを進展させる運動自体を考察の対象とするものである。この点について、例えばパースにおいては、彼の思想体系の一側面である形而上学的宇宙論に関わる「三つのカテゴリー」の議論で同様の見方が取られている。

パースによれば、経験主体が置かれる場としての宇宙は「第一性 (firstness)」、「第二性 (secondness)」、「第三性 (thirdness)」という三つのカテゴリーによって成立するとされる。

<sup>2</sup> Charles Sanders Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (vol.5), Eds. Charles Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1965, p. 258. (上山春平編訳『世界の名著 48 パース ジェイムズ デューイ』、中央公論社、1968年、89頁)

<sup>3</sup> この問題については随所で言及されている。主に以下を参照：魚津郁夫『プラグマティズムの思想』、ちくま学芸文庫、2006年、136-142頁。

雑駁に述べると、まず存在様態の第一性とは、他の一切のものと全く関わりなく、それそのものとして存在する在り方として示されるものである。こうした性質をパースは「情態の性質 (quality of feeling)」と表現するのだが、その理由について以下のように述べている。

存在のこのような様相は『感じ (フィーリング)』〔=「情態」〕という様相においてのみ理解される。なぜなら、他の何ものの可能性にも無関係なものとして考えることができる存在の様態は、これ以外にないからである。<sup>4</sup>

例えば、あらゆる色には他の色とは無関係なその色自体の積極的な感じの様相が伴うように、他のものとは無関係なそれだけのものであることの「感じ」が、存在の様態の第一性（それ自体としての在り方）として示される。更に、その様態を起点として派生する、経験の基本的要素を成す作用と反作用、能動と受動、自我と非我などの二項的な関係（「葛藤の要素 (element of struggle)」）としての第二性、上記二つによっては汲み尽くされない一般的要素としての第三性という段階によって、あらゆるものの存在様態が表されることとなる<sup>5</sup>。ここではそれぞれの仔細な検討には立ち入らないが、以上の存在様態の記述により、パースはジェイムズと同様、経験と概念、ないしは主観と世界といった具合にして実在を二分化して規定化せず、それぞれを運動として地続きに考えるような態度を示していたことが、ひとまず理解される<sup>6</sup>。パースのカテゴリー論において示される存在様態の第一性としての「情態 (feeling)」と、本論で検討してきたジェイムズによる経験様態としての「感じ (feeling)」は、それぞれ異なった訳語が充てがわれていることから理解し得るように、意味内容もまた大きく異なるように思われる。実際にドヴァールによれば、パース自身はジェイムズの純粋経験概念を『『経験』という我々の人生において直面する概念」、すなわち、汎用性に欠けており、制限された概念として受け入れていなかった節があったという<sup>7</sup>。しかし、両者の共通点として重要であるのは、固定的な枠組みとして世界を捉えるのでは

<sup>4</sup> パース『連続性の哲学』、伊藤邦武訳、岩波文庫、2001年、88-89頁。

<sup>5</sup> それぞれの諸特徴の仔細については、Charles Sanders Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (vol. 1), Eds. Charles Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1965, pp. 148-171 (米森裕二訳『パース著作集1 現象学』、勁草書房、1985年、8-28頁)におけるパースの記述、及び沖永[2007]、184-185頁を参照。これらに基づき、心理学における「感覚」、「知覚」、「信念」として、物理学における「不確定性」、「力」、「統計的規則性」のようにして、あらゆる存在様態のカテゴリーに応用される (伊藤邦武『パースのプラグマティズム』、勁草書房、2003年、118-119頁)。

<sup>6</sup> こうした見方は、山根が述べるようにプラグマティズムの形成基盤となる。「プラグマティズムの方法においては、あるものの実在性を肯定するためにはいわばその『果実』のみを問題にすればよいのであって、あえて『起源』を求めたり『基礎づけ』を行ったりする必要はなく、そのときそのものの本性が物理的であろうが心理的であろうが神学的であろうが異なることはない。こうして、日常的及び科学的な実在と宗教的な実在は同じ平面上に置かれることになる」(山根秀介「ウィリアム・ジェイムズにおける宗教的な経験と実在」、『宗教哲学紀要』第36号、宗教哲学会、2019年、63頁)。

<sup>7</sup> コーネリス・ドヴァール『パースの哲学について本当のことを知りたい人のために』、大沢秀介訳、勁草書房、2017年、51-52頁。



なく、経験的なものを起点とした、動的なプロセスとして世界の生成を見て取ること、更には「プラグマティズム」が理論的な枢軸を成しているという点にある。これは、パースが唱えたプラグマティズムの方法を、ジェイムズが真理論として拡張的に解釈したものが幅広く流布し、更にデューイによってより教育や政治など実践的な場面に応用されたとする、通説的な意味でのプラグマティズムの思想展開に通底する解釈である。更に、三者の「経験」の共通解釈として、それぞれが経験を個別的、感覚的、直接的に現存しているものだけに限らないとする点においても一致している<sup>8</sup>。

デューイにおいても、ジェイムズと同様、経験は要素還元的な捉え方によってはその本質が取り逃されてしまうような、多様性が存するものとして理解されていた。デューイは運動作用（能動的側面）を経験の起点と据え、それが感覚作用（受動的側面）との調和的な相互作用として成立することによって遂行される有機的サイクルを経験の構成として描き、その経験モデルを芸術や教育などのあらゆる実践的場面に応用することで、経験の積極的な意義を捉えようとした<sup>9</sup>。プラグマティズムとは、概して言えば経験における有用性や帰結に重点を置く方法ではあるものの、そもそも我々の「経験」が実態としていかに存立しているかと言った巨視的な視座も据えられており、必ずしも「真理の有用性」のみが主題化されている訳ではないことが理解し得るであろう。突き詰めて言えば、むしろ「真理は有用である」ことが実態として示されるような我々の経験の具体相の方にこそ、議論の重点が置かれているように思われる。

## （２）「探究」としての経験①——「可謬主義」と経験——

こうした見方は具体的にどのように展開されているのか。経験のモデルとして挙げられるのは、先に挙げたような物事の意味や真理を「探究」する場面である。パースによれば、我々は経験の只中において、常に既に「ある行動へと掻き立てられるような状況」にある。それは真理の追究へと駆り立てる我々の「疑念」として述べられる。我々の探究の内では、それまで信じていた事柄に疑いを抱かざるを得ないような事態がたびたび生じる。そこで抱かれる疑いとは、疑うべき積極的な理由によって抱かれる疑いであり、パースはそれを「本物の懷疑（real doubts）」と呼ぶ。それが「本物」とされる所以は、デカルトによる真理を得るための方法的懷疑がそれと対置される偽の懷疑とされるためである。デカルトの方法的懷疑における懷疑とは、認識の基礎づけのために必要である懷疑を積極的に遂行しようとするものである。これに対しパースが論じる懷疑は、既存の信念のネットワークを揺

<sup>8</sup> 稲垣良典『講義・経験主義と経験』、知泉書館、2008年、54-55頁。同箇所では稲垣は、プラグマティズムにおいては主体と客体（環境）の相互作用において経験が次第に形成され、その「確実性」は、主体内在的なものではなく、主体的かつ客体的なものとして連続的に捉えられるために、やがて主体から高次の実在へと至るような自己超越の性格が備わっていると述べている。これについては、パースやジェイムズの宇宙論には部分的に妥当するものの、プラグマティズムの思想においては、認識論的な意味の純化よりも、これまで見てきたように具体的な探究プロセスの内では有意に作用するか否かに重点が置かれているため、必ずしも通底する解釈だとは言いきれないように思われる。

<sup>9</sup> 以上のデューイの経験解釈については、呉羽真「相互作用としての経験—エナクティヴィズムからデューイへ」、『現象学年報』(32)、日本現象学会編、2016年、13-22頁を参照。

るがし、我々を探究へと駆り立てざるを得ないような半ば強制的な懷疑である<sup>10</sup>。

こうした懷疑がやがて解決されるような真理の確保に至ると、いずれ新たな疑念が生じ、我々の探究行為は続いてゆくことになる。この探究の構図の中では、真理は固定的なものとして想定されず、「なおも別様であり得る」とする「可謬主義 (fallibilism)」的視点によって捉えられることとなる。この真理観が、プラグマティズムの要諦を成している。

更に実践的場面においては、デューイの経験論において見られるような改善主義 (meliorism) 的視点において、より具体的な展開が示されている。例えばシュスターマンは、デューイのプラグマティズムにおける着想について以下のように述べる。

哲学は伝統的に論弁的理性に焦点を当ててきたのだけれども、人間の実在について十全な説明を与えるという哲学の前提とされる任務は、非論弁的な経験の役割を認めることを要求したのである。さらに、プラグマティズムは実在を単に説明するだけでなく、それを改善しようとするのであれば、非論弁的な経験の価値は、実現されるべき企てとして、さらに一層重要になるだろう。<sup>11</sup>

彼の解釈において、経験の「改善」とは、身体運動の変化を企図するものとして示される。それはあくまで具体的な運動を通じた経験の改善であるため、哲学的議論の対象とされないような経験の質 (=非論弁的な経験) に重要性が置かれることとなるのである<sup>12</sup>。

上述したように、こうしたプラグマティズムの実践理論は、デューイ以降、顕著に見られるようになる。デューイの実践的な思想展開は、彼が「民主主義の哲学者」として称揚するところの、エマソンの思想の系譜を引き継ぐものである。デューイが用いる民主主義という語が示すのは、政治的な立場を指すような一般的な意味内容ではなく、予測不可能かつ偶発的な問題が生じる現実の只中において、論理的な権威に頼らずに、自らの実践的探究によってその状況を引き受ける「生き方としての民主主義」を示すものである<sup>13</sup>。

<sup>10</sup> 両者の懷疑の相違について、ドヴァールは次のように指摘している。「概して、パースのアプローチはデカルトよりもダーウィンに似ている。人間の探求は動物がその環境を探るやり方と連続しており、相対的に安定した信念の集合への一定の引力が存在している。信念とはそのような恒常性モデルでかんがえるべきなのである」(ドヴァール[2017]、143頁)。

<sup>11</sup> リチャード・シュスターマン『プラグマティズムと哲学の実践』、樋口聡・青木孝夫・丸山恭司訳、世織書房、2012年、257頁。

<sup>12</sup> こうした着想に基づき、シュスターマンは実践的場面における「身体」を議論の俎上に載せ、それを通じた日常経験の実践的改善を図る「身体感性論 (somaesthetics)」という主張を展開した。先に挙げた“Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics”においては、ジェイムズやデューイ、ウィトゲンシュタイン等に対する身体感性論に基づいた検討が為されている。なお、「身体感性論」の特徴については、樋口聡「学習論として見た「身体感性論」の意義と可能性：R.Shustermanの所論をめぐる」、『広島大学大学院教育学研究科紀要』、第一部第51号、2002年を参照せよ。

<sup>13</sup> 齋藤直子「際に立つプラグマティズム」、『現代思想』2015年7月号、青土社、2015年、54-79頁を参照。齋藤はパーンスタインの記述に準じつつ、こうしたデューイ思想が有する性格を、知性の自己批判的修正を培って自らの運命を変えることができると確信する「チャンス」の思想として述べている。それは非決定的宇宙論を唱えたパースの思想に端を発し、アメリカ哲学に通底する態度として示される。

デューイにおいては実践的な文脈にかなり比重が置かれつつも、パース以来の初期プラグマティズムの共通軸として、現実を変容させるための思考態度として想定されていることが理解される。そこでは、思考の起点とされるような概念枠の設定や思考の基礎づけは行われず、その起点はあくまで何かしらの問題に直面している具体的な状況の中に生じるものとして捉えられている。しかしそれは、その都度直面している問題が解決されれば良いとする「ご都合主義」的な思考態度ではない。探究の場面においては、あくまで可謬的な「保証付きの言明可能性」を設定し、現実の「改善」を図ることが前提とされる必要がある。こうした反基礎づけ主義的な思想においては、究極のところ、なぜ敢えて安心な基礎に頼ることなく、不安でリスクに満ちた生き方を選択せねばならないのかという生活の問いへの応答が、実践的場面において求められることとなる<sup>14</sup>。

### (3)「探究」としての経験②——ブロンデルの行為論とプラグマティズムの相違——

プラグマティズムの実践的側面を強調する態度は、従来の哲学的手法とは根源的に異なるものであり、その理論的欠如、ないしは哲学的方法としての妥当性等を巡って今日に至るまであらゆる非難に晒されたことは、プラグマティズムの思想的な性格と共によく知られていることであろう。しかし、全ての非難が哲学の中に「行為」の有用性を位置付ける営みに対して向けられていた訳ではない。その中でもモーリス・ブロンデル (Maurice Blondel, 1861-1949) の行為論は、プラグマティズムを批判しつつも、哲学の実践性の重要さを認めた独自の展開を為しており、パース由来のプラグマティズムの思想的性格を浮き彫りにする上で、比較検討する価値があるように思われる<sup>15</sup>。

ブロンデルについては、ジェイムズ自身もプラグマティストの一人として名を挙げている<sup>16</sup>。彼の行為論は、概して述べると「諸行為に根差し、その目的となる超越的なものの探究」を遂行するものである<sup>17</sup>。それは、主体と客体を明確に区別し、静態的な視点において存在の確実性を探究するような観念論的方法ではなく、我々の意志から出立し、我々の外部へと遂行される行為を力動的視点から捉え、両者のダイナミックな関係を捉えることを企図している。その際、ブロンデルは観念論的な方法を完全に排除することはなく、普遍的な学、我々の行為の法則性として成り立つ「実践の学 (la science de la pratique)」と、感覚や身体、世界など個人が具体的な行為を遂行する中で作用する「実践の知 (la science pratique)」との有機的な連関を示し、それらを包摂する「全体的学知」に至ることを目的としていた<sup>18</sup>。こうした包摂的な行為論の提唱は、主知主義とプラグマティズムを調停するも

<sup>14</sup> 齋藤[2015]、58頁。

<sup>15</sup> ステビングによれば、そもそもブロンデル自身、彼が展開した行為の哲学を指す語として‘pragmatisme’という語を使用する案を有していたという。ブロンデルとプラグマティズムをめぐる考察については、L. Susan Stebbing, *Pragmatism and French voluntarism: with especial reference to the notion of truth in the development of French philosophy from Maine de Biran to Professor Bergson*, Cambridge: The University press, 1914, pp. 83-92 を参照。

<sup>16</sup> PR, p. 481. (梶田訳、9頁)

<sup>17</sup> Stebbing[1914], pp. 85-86. ブロンデルの行為論の企図や問題意識については、増永洋三『M.ブロンデルと近代的思惟』、九州大学出版会、1992年、187-214頁を参照せよ。

<sup>18</sup> 岩田文昭「ブロンデル『行為』における反省(1)」、『大阪教育大学紀要第I部門：人文科学』(46)、大阪教育大学、

のであると捉え得るだろう。また、そこでは行為の帰結や有効性をもっぱら問題とするパース由来のアメリカのプラグマティズムは、行為の一面的な解釈に過ぎないものとされてしまうように思われる。しかし、プラグマティズムは、本来的に行為を定義づけたり、法則を構築するものとして提唱された訳ではない。プラグマティズムの思想（取り分けジェイムズ）においては、「原初的、直接的事実——現れ、ないしは意味の構造としての事実——を記録すること」に主題的関心が置かれていた<sup>19</sup>。そこでは、規則性や普遍性を成り立たす学という枠組みを与えず、経験において本来的に何が事実として我々に与えられており、それに対して我々はいかに応えるべきかというプロセスが問われることとなる。そこでは、我々の認識対象となる実在についても、その性格が経験を通じて把握される。例えばジェイムズは、そうした実在の在り方について以下のように述べている。

人々の信念というものには、いついかなる時代でも、それ相当のおびただしい経験が資本として卸されている (*funded*)。しかしその信念はそれ自身が世界の経験の総額の部分であり、だから、翌日の投資の材料となる。実在が経験されうる実在を意味する限り、実在も実在について得られる真理もともに、どこまでも変易 (*mutation*) の過程のうちにある——この変易は一定のゴールに向かって進んでいるのかもしれない——しかしやはり変易であることに変わりはない。<sup>20</sup>

実在は単独で成立するものではなく、過去の経験と密接に関わるものであり、その蓄積によって性質も移ろう可変的なものとされるとされる。こうした移ろいゆくものとしての実在、パースによる疑念から信念へと至る探究のケース、そしてデューイにおける「民主主義」的な現実問題へのコミットメントの議論においても、当該の状況の中で直接的に行為を遂行する我々の経験の内におけるプロセスが問題になるのであって、それを外的視点に基づいて包括的に捉え、規則性を成立させることで「いかなるものであるか」を問うことは問題とされていないのである。こうした点を考慮せず、それを我々の行為の一面的な解釈と見なすことは早計であろう。プラグマティズムの主題は真理が形成される我々の経験にある。しかし、それを構造的に解釈するために見取り図を与えたり、その発生源まで遡及し、生成の仕方を問うことは為されない。経験の中で動的に形成される真理が可謬的なものであることを認め、その中でいかなる効力をもたらすものかを考える営みがプラグマティズムの軸なのである<sup>21</sup>。

1997 年、40-42 を参照。

<sup>19</sup> Bruce Wilshire, *The primal roots of American philosophy: pragmatism, phenomenology, and native American thought*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2000, p. 71.

<sup>20</sup> PR, p. 584. (梶田訳、225 頁)

<sup>21</sup> この点において、プラグマティズム同じように生世界を土台にしつつ、経験科学とは別の方法でその豊饒さを捉えようとした現象学との方法的な相違がみられることとなる (Sandra B. Rosenthal, Patrick L. Bourgeois, *Pragmatism and*

#### (4) プラグマティズムにおける経験と実在

先に述べた通り、プラグマティズムの主題は、厳密に言えば「行為」そのものにあるという訳ではなく、行為の中において、「我々は実在といかなる関係を取り結ぶか」という問題に主眼が置かれている。その際、「実在」とは旧来の哲学で言われるような「観念」の対立概念として、意識とは独立に存立するものを指すのではなく、「私たちの行為を規定し、それゆえに私たちが考慮しなければならないもの、強いて無視しようとするれば私たちの行為が失敗してしまうもの」として示される<sup>22</sup>。パースの言うところの「実在」は、我々の探究行為との関わりにおいて、以下のように特徴づけられるものである。

実在的なものとは、知識と推論を行使すれば遅かれ早かれ最終的に到達するであろうものであり、したがって、私やあなたの気まぐれから影響を受けることなく独立に存在するものである。このようにみると、実在概念の起源がまさに示していることは、実在概念には本質的に一つのコミュニティという概念が含まれているということであり、そして、このコミュニティたるや、明確な境界線などなく、知識の無限の増大を可能にするものであるということである。<sup>23</sup>

パースにおいては、「科学的な探究法」が、対象の真理性を追究する上で最も有効な方法だと想定されている。探究の目的とは、探究者集団の中で共有される一般的な習慣を形成するために、意見と事実との一致を果たすことにある。そして、探究者集団の中で最終的に認めざるを得ない意見、そのような意見で表される対象が「実在」と言われる<sup>24</sup>。ここではパースの主張に関する考察は省くが、少なくとも、「実在」という概念が有している我々の経験との関係性が、プラグマティズム理解の一つの要点となることが理解され得るであろう。この点については、特にジェイムズにおけるその位置づけの解釈に基づきつつ、後に論じることとしたい。

プラグマティズムにおいては、その独自の真理論の正当性を論じるにあたり、潜在的なものから、経験においていかにそれが現実化するかというダイナミックな生成プロセスが問われる必要がある。こうした視点に基づいたプラグマティズム解釈は、先に見た「高次の経験論」と密接に関わるものとなる。この点を考察するにあたり、まずは独自の高次の

---

*Phenomenology: A Philosophic Encounter*, Amsterdam: B.R. Grüner Publishing Company, 1980, p. 188 を参照)。

<sup>22</sup> 山根[2019]、58 頁。沖永はジェイムズの記述に準じ、「具体的事実」、「抽象的な種類の物事、および物事の間に直感的に知られる関係」、「すでに私たちに所有されている、他の真理の総体」を、その具体例として挙げている(沖永[2019]、159 頁)。

<sup>23</sup> Peirce[1965] (vol. 5), pp. 186-187. (植木豊編訳『プラグマティズム古典集成—パース、ジェイムズ、デューイ』、作品社、2014 年、138 頁)

<sup>24</sup> 新茂之『パース「プラグマティズム」の研究：関係と進化と立論のカテゴリー論的整序の試み』、晃洋書房、2011 年、98 頁。

経験論を唱えたジェイムズ自身のプラグマティズム思想の内容を検討してゆきたい。

## 第二節 ジェイムズのプラグマティズム——経験と可塑的実在——

ジェイムズにおいてプラグマティズムは「一つの観念ないし信念が真であると認めると、その真であることからわれわれの現実生活においていかなる具体的な差異が生じてくるであろうか？その真理はいかに実現されるであろうか？信念が間違っている場合に得られる経験とどのような経験の異なりがでてくるであろうか？つづめて言えば、経験界の通貨にしてその真理の現金価値はどれだけなのか？」<sup>25</sup>という問いかけから真理の性質を捉えようとする態度として示される。上述したように、こうしたジェイムズによるプラグマティズムの主張が、「経験の中で実際的な利益をもたらすものは何でも真理である」と見なす「実用主義」として批判を浴びることとなった。しかしこれまで見てきたように、その妥当性を検討するためには、「経験」と「有用性」ということでジェイムズが意味している内容を踏まえなければならない。以下、『プラグマティズム』の記述に準じつつ、確認してゆくこととしたい。

### (1)『プラグマティズム』における真理論の概要

まず、プラグマティズムが認識論的枠組みにおいてどのように捉えられているかについて概観してゆきたい。ジェイムズの主張に即していえば、真理とは概して「観念と実在との一致」として表される。これはプラグマティズムのみならず全ての哲学に共通する基本的な見方として示されるものである。ここで「観念」と「実在」の「一致 (agreement)」と言われる時に、真理論を述べる上でどこに重点を置くか、また、それぞれの概念をどのようにして捉えるか、という思想上の違いによって様々な説が生まれるのである。

ジェイムズが重点を置いたのは、観念と実在との「一致の仕方」である。つまり、実際の経験の中で、自身の観念と実在が一致すると述べられる際の経験の様態とは、一体いかなるものであるのか、ということがプラグマティズムの真理論を特徴付けているのである。それは具体的にいかなる事態を指すのだろうか。

ジェイムズは次のような例を挙げる。我々は壁に掛かっている時計について、その外見を自身の考えの内に模写することが出来る。しかし、その複雑な内部構造に至っては模写し得ない。また、「過去」、「力」、「自発性」といった抽象的な概念についても、同様に模写し得ない。この点に関してジェイムズは、「実在と一致するということは、最も広い意味では、まっすぐに実在まで、あるいは実在の周辺まで導かれるということか、それとも、実在ないし実在と結びついた何物かを、一致しない場合よりもよりよく扱えるような実在との作業的な接触にひきいられるということか、そのいずれかを意味しうるばかりである」

<sup>25</sup> PR, p. 573. (梶田訳、199-200 頁)

<sup>26</sup>とし、観念と実在の一致の重要性を「導き」の過程の内に捉えることで、観念とそれを指すものの完全な一致ではなく、「よりよく扱えるような実在との作業的な接触にひきいられる」と述べられるように、実際の経験の上でその価値を発揮するという結果において観念の真理性を問うのである。

こうした真理性を問う方法は、「真の観念とはわれわれが同化し、効力あらしめ、確認しそして検証することのできる観念である。偽なる観念とはそうできない観念である」<sup>27</sup>、また、「一つの観念の真理とはその観念に内属する動かぬ性質などではない。真理は観念に起こってくる（happen）のである。それは真となる（become）のである。出来事によって真となされる（made）のである。真理の真理性は、事実において、一つの出来事、一つの過程たるにある、すなわち、真理が自己みずからを真理となして行く過程、真理の真理化の過程たるにある。真理の効力とは真理の効力化の過程なのである」<sup>28</sup>という記述に示される通り、「真理」という概念自体を、経験から隔たったところに位置する超越的な理念として捉えるのではなく、観念の作用性の内に、つまり、上記の例のように、「起こってくるもの」、「出来事によって正当化されるもの」として、経験に内在するものとして捉えたのである。

## （2）プラグマティズムと「実在」①——ベルクソン、パトナムの解釈を基に——

以上、雑駁ではあるが、プラグマティズムの真理論に関わる主張の粗筋を追った。前節で言及したように、プラグマティズム思想における真理論の特徴を捉える際には、「実在」の性質と、それが経験の中でいかなる位置付けを与えられているかを理解することが肝要となる。なぜなら、自身の観念の真理性の判断基準とは、「実在」と観念との一致、ないしは「実在との作業にうまく導かれる過程」と言われるように、常に実在との関わりにおいて論じられるためである。ジェイムズは、「およそ一つの思想の意義を明らかにするには、その思想がいかなる行為を生み出すに適しているかを決定しさえすればよい。その行為こそわれわれにとってはその思想の唯一の意義である」<sup>29</sup>というパースが主張した方法を基盤として、プラグマティズムを原理、範疇、必然性に反して帰結や事実に向かう態度であると主張した。こうしたジェイムズのプラグマティストとしての「態度」とは、単に抽象的な理論を排し、実証的な事実にのみ目を向けようとする態度を指しているのではない。それは、前章において述べられた、純粹経験の理論に基づいて示された「直接的な生の流れ」を捉えようとする視座から論じられる経験の在り方と同様に、知性作用によっては捉え得ないものを捉えようとする視点から、「動的なものとしての実在」との関わり方にこそ注視すべきである、という態度を指している。この点を通じて、経験の成立という視座から更にそれを含んだ「実在」との関わり方についての視座へと領域が拡大されてゆく次第が、プラグマティズムの認識論的構造の内に含意されていることが理解され得るのである。

<sup>26</sup> PR, pp. 576. (梶田訳、212-213 頁)

<sup>27</sup> PR, p. 573. (梶田訳、200 頁)

<sup>28</sup> PR, p. 574. (梶田訳、200 頁)

<sup>29</sup> PR, p. 506. (梶田訳、52 頁)

プラグマティズムにおける「実在」の特徴について、ベルクソンのプラグマティズム解釈を援用しながら見てゆくこととしたい。ベルクソンとジェイムズの間に交友関係があることは哲学史的な事実としてよく知られているが、ベルクソンが「プラグマティズム」の特徴を、そうした「実在」の独自のな理解の内に認めていたことは、あまり知られていないように思われる。それは、幾らかの点において、ベルクソンが展開した意識の「持続」理論とも共通するものである。具体的にその主張を追ってゆこう。

ベルクソンはジェイムズのプラグマティズムの真理観と実在観の関係性について以下のように述べている。

実在は流れる。私たちは実在と共に流れる。そして私たちは、揺れ動く実在のなかで私たちを導き、その実在に対する手がかりを私たちに与え、行動するための最良の条件に私たちを置くあらゆる言明を、真と呼ぶのである。こうした真理観〔プラグマティズムにおける真理観〕と伝統的な真理観との違いは明らかであろう〔・・・〕彼によれば真なるものとは、これまでに存在したものや現に存在するものを模写するものではない。真なるものはこれから存在するものを予告する、というよりはむしろ今まさに存在しようとするものに対する私たちの行動を準備する。哲学は自然の傾きとして真理が後ろ向きになることを望むのだが、ジェイムズにとって真理は前方を向いている。<sup>30</sup>

ベルクソンは、一般的に哲学における真理が「発見」であるのに対し、プラグマティズムの真理は「発明」であるという点に独自性があると考ええる。つまり、真理とは、普遍的なものとして反省的に捉えられるものではなく、常に変化しつつあるものとしての実在を基盤とし、それをうまく扱えるようにするために生み出されるという見方から把捉されるのである。

また、ジェイムズの実在観と真理観の関連性について、ベルクソンは、「実在は一つの全体を構成するものではなく、多元的で動的であり、互いに交差するいくつもの流れからなっている。そうした流れのいずれかとの接触から生まれる真理——考えられるより前に感じられる真理——は、単に考えられるだけの真理よりも実在そのものをよく捉え、そしてそれを貯えることができるのである」<sup>31</sup>とも述べており、プラグマティズムにおける真理形成は、その根源となる根本的経験論において述べられるような独自の実在観に深く根付いているため、プラグマティズムに対する批判が向けられるのであれば、むしろその点（根

<sup>30</sup> Henri Bergson, *La pensée et le mouvant: essais et conférences*, Paris: Presses Universitaires de France, 1969, pp. 246-247. (原章二訳『思考と動き』、平凡社ライブラリー、2013年、339頁)

<sup>31</sup> Bergson[1969], pp. 250-251. (原訳、344頁)



本的経験論の内て示されるような実在観) に対してであるとも論じている<sup>32</sup>。

こうした、個々の経験において実在から真理が形成されるプロセスを重視したジェイムズは、プラグマティズムを「改善論」としても表現している。それは一種の規範に則りつつ定立された理想的な世界観を導くものとしての改善論ではなく、根本的に「多元的」かつ「非合理的」な世界の一部として示される、我々の不十分な経験の方向性を指し示すための理論として展開されるものである。ジェイムズのプラグマティズムが持つ改善論的傾向は、一見すると「どのような経験も必ず良いものとなる」とする楽観論に堕してしまう危険性があるようにも思われる。しかしそれは、あくまで「経験の方向づけ」という大枠を示すものであって、経験が我々の手によって生長させられるものであるという主張を超え出るものではない。それは、「経験的事実をあるがままに受け取る」という根本的経験論によって示された立場から唱えられた、経験の展開の方向を基礎づける主張として捉えられるべきである。

こうした特徴を有するジェイムズ哲学においては、理論が前提とされるのではなく、我々の経験が第一に存在するものとして定位され、その経験の方向性を定める導き役としての真理が想定される。このプラグマティズムの理論は、単に個人の生を尊重するような、倫理的な理論として示されるのではなく、ベルクソンが指摘するように、捉え難いものとしての「実在」をうまく扱えるようにするために、「考える」よりもまず「感じる」ことに重きを置く真理論として、我々に示されるのである。そうした真理観とは、ジェイムズ哲学においてはまさに前章で論じられた純粹経験の理論によって構成される経験と、本章で論じられている「多元的で動的な実在」という二つの観点を徹底することによって導かれる帰結として把握され得るものである。ジェイムズ哲学におけるプラグマティックな解釈は、それに通底する経験や実在の把握と切っても切れない関係の内に存しているのである。

パトナムも、ベルクソンと類似した点において、ジェイムズのプラグマティズムにおける真理観の意義を捉えている。「彼〔ジェイムズ〕が信じたことは、真理の説明は真理に到達する方法の説明を伴ってはじめて実質ある説明になるだろうということなのです。なぜなら、私たちの主張というものは私たちの生活の中で果たす役割によって、実質あるものとなりうるからです」<sup>33</sup>と彼が述べる通り、ジェイムズの真理観に対する基本的な立場、つまり真理を超越的な観念として捉えようとするのではなく、経験に根付いたものとして見ることがプラグマティズムの重要な点として論じている。それは、単に経験における有用性との関連で真理を「価値」として見なす点を強調する方法として示されるのではない。そうではなく、その判断に至る過程に、「真理とはそれが何であるか、私たちはどのようにしてそれを捉えることが可能なかなどについて語ることができるものでなければならな

<sup>32</sup> 『根本的経験論』において論じられる「実在 (reality)」とは可感的なものとして捉えられており、経験の連続性が実在性を捉える一つの要因として捉えられる。他方ベルクソンは生命の本質を持続性の内に捉えており、直観 (intuition) によってその本質を見極める態度を取る。「実在」と「経験」を巡る両者の捉え方の相違については、三橋浩『ジェイムズ経験論の周辺』、法律文化社、1986年を参照。

<sup>33</sup> Hilary Putnam, *Pragmatism: An Open Question*, Cambridge: Blackwell Publishers, 1995, p. 12. (高頭直樹訳『プラグマティズム—限りなき探究—』、晃洋書房、2013年、14頁)

いのです」<sup>34</sup>と述べられるような、経験の中において「確証」される過程の方に重点が置かれているのである。これは、ジェイムズのみならず、前述したプラグマティズムの創始者であるパースの思想にも類似する考え方である。プラグマティズムにおいては、そうした確証を得るための真理と検証の関係性が重要となる。そして何より、殊にジェイムズにおいては、「実在との関わり」として具体的に見出されることとなるのである。

### (3) プラグマティズムと「実在」②——「可謬主義」と経験の展開可能性——

以上の両者の解釈を踏まえ、ジェイムズが経験における実在との関わりにおいて、真理がいかに形成されるとしていたか確認してゆこう。

ジェイムズが論じる経験プロセスにおいては、まず「わたしたちは[・・・]生のままの感覚的多様性から、注意作用によって、いろいろな対象を彫りだし、概念作用によってそれらに名を与え、同一の対象をいつも同一の名でよぶ」<sup>35</sup>と論じられるように、まず対象の側が内包する「感覚的多様性」に注意が向けられ、対象の知性的把握によって概念が形成されることとなる。形成された概念は経験の参照項として機能することになる<sup>36</sup>。それは、「ただそれらが再び感覚的経験へと私たちを誘導し返すのに成功するかしないかに応じてのみ、真ともなり偽ともなる」のであり、経験の副産物として、直接的に経験に帰属することとなる。

概念形成は、「実在の感覚的な部分も関係的な部分もともに啞であり、みずからについてはまったく何ごとも語らない。われわれがそれらにかかわって語らねばならないのである」<sup>37</sup>ため、我々のパースペクティヴに基づいて為される。こうして我々の経験と密接に関わることとなる実在の「真理」は、我々の経験の中で「うまくはたらくこと」の内担保される。このような我々の経験と実在の機能的関係性を巡ってプラグマティズムの真理論が確立されることになるのであるが、そこで踏まえねばならないのは、何よりもまず、我々の経験が発生する段階の「感じ」による実在との接触という場面設定がされていることなのである。これを基に、以下のようにして鷺田が述べるような個人の視点に基づいた経験観が成立することとなるのである。

認識過程の発端において課題として感じられている実在そのものは、個人が何を自己の課題として受けとめているか、個人の人格の関心がどこにあるかということを暗示しており、さらに終局へといたる過程においては、その導きの過程そのものが、いかなる実在の層と対峙するいかなる人格の関心によって突き動かされているかを示しており、そして最後にその過程の到達点においては、結局人格が世界をいかなる層にお

<sup>34</sup> Putnam[1995], p. 10. (高頭訳、11 頁)

<sup>35</sup> SPP, p. 1008. (上山訳、292 頁)

<sup>36</sup> SPP, p. 1008. (上山訳、292 頁)

<sup>37</sup> 鷺田[1997]、281 頁。

いて、あるいはいかなるパースペクティブにおいていかなるものとして見ているかということ、その過程の「目的」が何であったかが如実に示されているのだ、と。つまりは、世界の何を問題として感じ、世界の、したがってまた自己の 運命の何を憂い、そうしてまたいかなる解決へ到ろうとしているのかということ、ほかならぬこのことが、まさに個人の全人格的な姿、個人の生に対する〈構え〉、先のわれわれの言葉で言えば生きざまを表わしているのである。<sup>38</sup>

こうした経験の成立の過程は、実在も感じも全て個人的な経験の流れへ還元することによって捉えられるものである。更にペリーが「実在とは、目的や単なる運動ではない。そうではなく、分析的精神によってはその具体的な性質が見逃される可能性が極めて高い、方向性や意味のある変化である」と述べているように<sup>39</sup>、単に意識とは独立した存在物としての素朴な意味合いによって示されるものではなく、言わば我々の可感的、経験的な領野として示されるものなのである。以上の形に基づき、ジェイムズがプラグマティズムで論じるところの「実在」とは、以下の三つの要素を有するものとして示される。

- ① 感覚の流れ・・・身体行為を通じて具体的世界を生きている以上、受けざるを得ない様々な感覚刺激の形で我々に享受される。実在の性質自体は、我々の手によって変化させ得るものではなく、感覚に可能な限り適合する形で観念形成を行い、上手く扱えるようにし得るのみである。
- ② 経験される項同士を結びつける諸関係・・・『心理学原理』や『根本的経験論』において論じられた通り、意識や経験の実質的部分のみならず、ジェイムズは明確に捉え得るそれぞれの項同士の関係も、意識や経験の重要な構成要素であると見なしていた。それぞれの考察において論じた通り、そうした諸関係は我々の感じを通じて把握されるものであるため、「感覚の流れ」が実在として捉えられる以上、そこに内在する諸関係についても当然実在的なものとして考慮される。
- ③ 上記それぞれが考慮すべき、「以前の真理 (previous truths)」・・・我々は行為の中で、過去に形成された無数の真理を利用することを通じ、実在とのより良い接触を可能にする新しい真理を作る。それは人類の遺産として真理の集合体に加えられ、そうすることでそれをまた他の人が使えるようになる。こうした歴史の生成を通じて人間は発達する。<sup>40</sup>

<sup>38</sup> 同上、281 頁。エディも同様の観点において、ジェイムズにおける経験の進展は実在との相関的な交わりによって為されるものだと指摘している (Edie[1987], pp. 71-72)。

<sup>39</sup> Perry[1996], pp.371-372.

<sup>40</sup> PR, pp. 593-594. (榎田訳、243-245 頁) また、山根秀介「ウィリアム・ジェイムズのプラグマティズムにおける実在とその認識」、『哲学』第 68 号、日本哲学会編、知泉書館、2017 年、215-230 頁を参照。

以上の実在観を通じると、ジェイムズのプラグマティズムにおける真理の性質は、厳密に述べれば、認識論的文脈ではなく、行為論的文脈において把握されるものであることが理解される<sup>41</sup>。

パースにおいては、実在は科学の方法に基づいて探究を行う共同体の中において、「意見」と「事実」が一致されると言われる際の根拠として想定されている<sup>42</sup>。その性質について、パースは以下のように論じている。

実在の事物があり、その性質はわたしたちの意見にまったく依存しない。その実在物は、規則正しい法則にしたがってわたしたちの感覚器官に作用をおよぼす。その結果生じる感覚は、わたしたちと対象との関係に応じて異なるが、わたしたちは、知覚の法則を用いて、事物の本当の姿はどうであるかということを推論によって確かめることができる。そして、だれでも、その事物について十分な経験をもち、またそれについて十分に考えを練るならば、ひとつの真なる結論に到達するだろう。<sup>43</sup>

ここでは、探究の目的である事物に関する真理性を担保するものとしての「実在」が示されている。「真理の集合体」を考慮し、実在の内に可塑性を見るジェイムズの実在観とはやや異なるものの、両者とも探究や行為のプロセスの中で真理が作られていき、かつそれは更新されてゆくものと見なされていた（プラグマティズムの「可謬主義」）。本来、このような性格を有して展開されたプラグマティズムの思想は、行為論的観点の中で、真理が形成されるプロセスそのものの内に焦点を当て、その意義が見出されなければならない。それはいかなる仕方で示されるものであるのか。以下では、その一つの可能性として、前章で取り上げた「高次の経験論」との関連において、プラグマティズム解釈の新たな視座を提示することを試みたい。

### 第三節 高次の経験論とプラグマティックな経験

プラグマティズムを行為論として読み解く際、我々の直接的な経験を理論的基盤とし、経験の形成と展開を論じた根本的経験論との関連性が改めて問われることとなる。『プラグマティズム』が世に出され様々な批判を受けた後、その批判への応答という形で上梓され

<sup>41</sup> 山根[2017]、227頁。

<sup>42</sup> 「[・・・] パースの言う『実在』は、これまでの探究に基づいて共同体のなかで最終的に賛同せざるをえない意見で考えられている対象である」(新[2011]、98頁)。

<sup>43</sup> Peirce,[1965] (vol.5), p. 243. (上山訳、70-71頁)

た『真理の意味』では、「私が思うに、プラグマティスト真理理論の確立は、根本的経験論を有効なものにする上で、最重要な第一歩をなす」と述べられている<sup>44</sup>。プラグマティズムにおいては、「諸々の観念が有していなければならない『作用可能性』は、それが真であるためには、物理的であれ知的であれ、あるいは、現実的であれ可能的であれ、観念が具体的経験の内部で次から次へと作り出しうるような特殊な作用を意味する」<sup>45</sup>と言われるように、対象とその観念の関係性は、経験の外的な条件づけによるものではなく、経験内部で直接把握可能なものとされるからである。こうした点は、経験の根拠を経験の外部領域に設定するのではなく、あくまで現実的経験が展開されてゆく中でその生成原理を捉えようとする高次の経験論の試みと相通じている。以下、プラグマティズムと高次の経験論との関係性について、主にドゥルーズ哲学を軸としながら見てゆきたい。

### （１）ドゥルーズにおけるプラグマティズム的視点

ドゥルーズ哲学にプラグマティズム的な発想が見られるのは前章で述べた通りである。そうした解釈を推し進めるのは、必ずしもドゥルーズ本人の問題関心に沿うものではないかもしれない<sup>46</sup>。しかし、ドゥルーズ自身が「アメリカ人の作った簡略な哲学理論としか見ないでいる限り、プラグマティズムは理解できない。逆に、世界を変え、みずからを形成するものとしての新しい世界、新しい人間を思考するための試みの一つをプラグマティズムのうちに見出すなら、アメリカ思想の新しさが理解できるだろう」<sup>47</sup>と述べているように、両者の間には決して明確に線引きし得るような対立的な関係性が存する訳ではない上に、彼自身、積極的にプラグマティズムの内に存する創造性を認めている節が見受けられる。ドゥルーズの主張に準じつつ、その内実を見てゆこう。

ドゥルーズは『批評と臨床』において、アメリカ文学に見られるプラグマティズム的要素を取り上げている。

プラグマティズムとは、群島 (archipel) と希望 (espérance) のこの二重の原則である。真実が可能となるには、人間の共同体はいかなるものであるべきか？真実 (truth) と信頼 (trust)。プラグマティズムは、すでにメルヴィルが行ったように、二つの前線で闘いを続行するだろう。すなわち、人間を人間に対立させ、癒しがたき不信感を養う特性に対する闘い。だが同時に、〈普遍〉ないし〈全体〉、つまり偉大な愛や慈悲の名の

<sup>44</sup> MT, p. 826. (植木訳、430 頁)

<sup>45</sup> MT, p. 827. (植木訳、431 頁)

<sup>46</sup> 例えばホルワードは以下のように述べている。「ドゥルーズは反基礎づけの哲学者ではない。ポスト形而上学ないしポスト哲学的思想家ですらあるプラグマティストとは異なり、ドゥルーズはちょうどプラトンやデカルトまたはヘーゲルのように、現実の究極的本性を問う哲学者である。哲学は、存在とは何か、思考はどのように思考するのかといった、原理的かつ完璧に伝統的な諸々の問いに対する本質的な反省であるということを、ドゥルーズはつねに認めている」(Hallward[2006], p. 126. (松本訳、292 頁))。

<sup>47</sup> Gilles Deleuze, *Critique et Clinique*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1993, p. 110. (守中高明・谷昌親訳『批評と臨床』、河出文庫、2010 年、180 頁)

もとにおける魂の融合に対する闘いだ。<sup>48</sup>

この文脈におけるドゥルーズのプラグマティズム解釈は、第二章で論じたラブジャードの主張に対応するものである。すなわち、それは全体的な統一性や完璧さに対する「過程にある世界」を肯定し、その中において意味の動的生成を問うものとしてプラグマティズムを捉える見方である。しかし、こうした部分的な親和性を見るだけでは、ドゥルーズ哲学におけるプラグマティズムの特質は捉えきれないであろう。例えば、マドルリュエが「〔ジェイムズの経験論のような〕俗悪な経験論 (vulgar empiricism) は、超越論的原理としての差異を削減し、〔それを〕経験において与えられるものとしての経験的多様性と混乱させている」<sup>49</sup>と批判的に述べるように、ジェイムズとドゥルーズが「経験的多様性」を強調する際にそれぞれが指し示している事態は必ずしも一致している訳ではない。ドゥルーズの場合、経験的多様性とは、それを生じさせる原理としての「差異 (difference)」の状態によって説明される。それは、感覚的所与としての「雑多なもの (divers)」とは区別される、経験の潜在領域である<sup>50</sup>。マドルリュエによれば、このような感性的所与とは別次元の状態としての多様性を論じるドゥルーズの理論には、一種の形而上学的な視点が導入されている。そのため彼は、「彼〔ジェイムズ〕にとってプラグマティズムは、パースの場合と同様、まず第一に、次の規則に従って私たちの考えを明確にするための方法であった。——概念の意味とは、その使用によって生じる実際的結果を、経験から獲得された用語で説明できる場合にのみ明確になる」<sup>51</sup>と述べ、ドゥルーズの経験の潜在的原理から出立する仕方にジェイムズ（もしくは彼のプラグマティズム）は同意しないであろうと述べる。

ここでのマドルリュエの主張は、ドゥルーズとジェイムズ両者によるプラグマティズムについて、前者を潜在的な「多様体 (multiplicité)」を原理に展開するものとして、後者を「雑多なもの (divers)」に留まり、現象性のみに注目して展開するものと見なすことが前提とされている。しかし、ジェイムズのプラグマティズムが純粹経験論との関連性によって成り立っていることを考慮すると、それは安易な区別であるように思われる。ジェイムズ自身、プラグマティズムと自身の経験論の間に関係性が存することを認めていたことは前述した通りである。純粹経験では、原初的な在り方として混沌とした「半-カオス (quasi-chaos)」的状态が想定され、その内部で様々な関係性が生じることにより、具体的

<sup>48</sup> Deleuze[1993], p. 111. (守中・谷訳、181頁)

<sup>49</sup> Stéphane Madelrieux, "Pluralism without Pragmatism: Deleuze and the Ambiguities of the French Reception of James," *Deleuze and Pragmatism*. Eds. Sean Bowden, Simone Bignall and Paul Patton, New York: Routledge, p. 101.

<sup>50</sup> ドゥルーズは以下のように述べる。「差異は、雑多なもの (感覚されるもの/divers) ではない。雑多なものは、所与 (感性に与えられるもの/donné) である。しかし差異は、所与がそれによって与えられる当のものである。差異は、雑多なものとしての所与がそれによって与えられる当のものである。差異は、現象 (与えられるもの/le phénomène) ではなく、現象にこのうえなく近い可想的存在 (ヌーメノン/noumène) である」(Deleuze[1968], p. 286. (財津訳(下)、144頁))。差異は我々に感覚される「雑多なもの」を通じて指し示されるものの、それ自体として与えられるものではない一種の理念である。このような意味でドゥルーズは、カントが言うところの、現象に対置される「叡知的存在」としてのヌーメノンという語を用いて特徴付けている。

<sup>51</sup> Madelrieux[2015], p. 102.

に現実化してゆくとされた。そうした経験の現実化は、まさにプラグマティズムにおいて示される実在観と呼応するものである。

これまで見てきたように、ドゥルーズにおいても同じような構図が描かれている。例えば山森は、ドゥルーズ哲学において論じられる「潜在的なものの現働化」等の問題群にパースペクティヴィズムを加えることによって示される、ドゥルーズ独自のプラグマティズムの形成の可能性について述べている<sup>52</sup>。ドゥルーズのパースペクティヴィズムの特徴を、山森は以下のように挙げている。

- ① 視点が表現することになる世界が「問題」であること。そうすると世界は、様々な表現する複数の視点を支える共通性や同一性、本質を持たなくなる。非本質的な世界＝問題を表現することは、世界を表象（＝再現）することではなく創造することと等しい。
- ② 創造する視点の複数性を問題が許容することで生じる多様性。それは単一な世界をもとにした視点の複数性ではない。非本質的な問題とそれを表現する複数の視点から成る多様性を備えた世界がある。<sup>53</sup>

こうした見方はドゥルーズ独自の視点であるに留まらず、広くプラグマティズム一般に当てはまるものであるように思われる。取り分け①の性質については、ジェイムズのプラグマティズムにも色濃く表れている。前節で述べた通り、ジェイムズにおいては、実在そのものが個人の課題として応答せざるを得ないものとして我々に感じられ、その応答の過程に経験の生成を見ている。両者のプラグマティックな視点は、こうした反基礎づきの視点に基づきながら、意味規定されていない潜在的な状態から現実化へと至る過程の中にこそ、プラグマティズムの思想が生じると想定するものである。

また、②の視点の複数性という特徴については、単に文化的・政治的な多元性を容認して共生する方法を模索する倫理的多元主義とは別様の、ジェイムズ独自の多元主義的思想に通じる。これらに加え、こうした諸性質が、何よりも我々の経験を通じてこそ現実化するものであるという特徴も挙げる事が出来るかもしれない。

## （２）プラグマティズムにおける生成の内容

以上のプラグマティズム解釈は、前節で論じたジェイムズとドゥルーズそれぞれの高次の経験論とはいかなる関連性を有するものであるのか。両者によって示される高次の経験論を改めて主題化しつつ、その内実を探ってゆくこととしたい。

<sup>52</sup> 山森[2013]、202-203 頁。

<sup>53</sup> 山森[2013]、198-199 頁。

高次の経験論の主な特徴として、基礎づけを徹底的に峻拒することが挙げられる。前述した通り、ドゥルーズの高次の経験論（超越論的経験論）においては、カントが打ち立てた「あらゆる可能な経験の条件」に対し、現実の経験の条件を、あくまでその経験の次元の中で思考することが試みられていた。現実的経験の中に経験の展開の条件を見出すという営みにおいては、「どのような根拠も、そこからの展開可能性によってだけ支えられていることになる。拠点ではなく、経験の進展とプロセスの豊かさだけが、実質性をもつのである」<sup>54</sup>。また、「根拠への問いは、たんに根拠そのものを暫定的なものにとどめるだけではない。前提を別様なものに置き換えたとき、いったい何が起きるのかを試行錯誤する回路が拓けている」という点が、高次の経験論としての利点として挙げられる<sup>55</sup>。このような高次の経験論における実践的な側面は、プラグマティズムにおける真理の生成過程に呼応するものであり、「現実的経験の中に経験の展開の条件を見出す」という営みはプラグマティズムにおいても試みられており、思考の形成契機としての役割を担っている。

それはプラグマティズムにおいて具体的にいかなる形で示されるものであろうか。例えば齋藤は、バーンスタインを引用しつつ、プラグマティスト達は「人間の有限性、可謬性、偶発性への感受性」を共有していると述べている<sup>56</sup>。「有限性」や「可謬性」を有しているという点については、統一的な全体性や普遍性を排するプラグマティスト達の態度から理解し得るであろう。それらに加え、ここでは「偶然性」が言及されている。プラグマティズムにおける偶然性とは、例えばパースにおいては、絶対的に規定されず制限されない可能態、すなわち、経験の原初的な様態が、何の制限や法則にも縛られていない「可能性との極限としての偶然性」として措定されている点から把握できる<sup>57</sup>。実在を常に生成変化する相において捉えていたジェイムズにおいても、経験は常に可能性に開かれた偶然性を伴うものとして解される<sup>58</sup>。プラグマティズムとは、独自の感受性を拠り所としながら、経験の具体的な現実化を見定める手続きが前提とされているのである。

こうした性格を有するプラグマティズムを、トゥロシュは「偶然と己れの不安定な境位に自らを曝す意志」としての「闘争的思考法」とであると特徴付けている<sup>59</sup>。彼によれば、プ

<sup>54</sup> 河本[2019]、100 頁。

<sup>55</sup> 河本[2019]、100 頁。

<sup>56</sup> 齋藤[2015]、64 頁。

<sup>57</sup> 冲永[2007]、185 頁。これは先に挙げたパースのカテゴリー論における第一性の状態に当てはまるものである。

<sup>58</sup> 因果律など、自然のあらゆる法則についてジェイムズは、「ある種の抽象的な系列については、不可謬かつ無制限に当てはまるが、無数の性質や関係をもつような具体的な対象にたいしては、無条件に適用できるわけではない」と制限的なものであると捉える。この点を踏まえて伊藤は「これは実在が経験の連続的な変化によって自ずから形成されるという根本的経験論から帰結する、純粋に論理的、概念的な思考の適用限界にかなする主張である。ジェイムズは常に変化しつつあるというこの実在観が、ベルクソンの『真の生成』や『創造的進化』の思想、パースの『絶対的偶然』や『連続主義』の思想と重なるものであると考える」と指摘している（W. ジェイムズ『純粋経験の哲学』、伊藤邦武訳、岩波文庫、2004 年、277 頁（訳者解説））。

<sup>59</sup> Jean Wahl, *Les Philosophies Pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris: Le Seuil, 2005, p. 20. （ティボー・トゥロシュ「多元主義的〈闘争の技法〉としてのプラグマティズム：ウィリアム・ジェイムズからジャン・ヴァール／ドゥルーズへ」、嘉指信雄・小嶋恭道訳、『思想』2018 年 10 月号所収、岩波書店、2018 年、88 頁）本書にはティボー・トゥロシュによる前書きが付されており、その中で彼はヴァールによるジェイムズのプラグマティズム解釈、さらにはドゥルーズ思想との共鳴について示唆に富む解釈を示している。



ラグマティズムは、普遍かつ不変な価値観を設定しないことを前提としているため、我々は自己創造的な形で世界と関わることになる。よって、「ジェイムズによれば、認識とは、とりわけ、出来事が誘惑と脅威をはらむ限りにおいて、出来事の世界を信じることであり」とされる<sup>60</sup>。

その他、デューイ哲学も「経験とその可能性に対する究極的根拠なしの信頼から出発する」ものとして見て取ることができ<sup>61</sup>、現代の代表的プラグマティストの一人であるコーネル・ウェストによる、「現実に関わる中で、どういう選択肢があり得るのかを明確に提示するところにこそ、プラグマティズムの使命がある」という主張に基づいた「預言的プラグマティズム」も、それらと共通基盤を有するものとして解釈できるであろう<sup>62</sup>。この時の彼らのプラグマティズム思想の形成には、上述のプラグマティストの感受性が多分に寄与していると思われる。それらは現実的な経験の中に身を置きつつ、根拠を形成しながら別の根拠を見出してゆく生成プロセスとして示されるのである。

以上の高次の経験論との関連で捉えられるプラグマティズム解釈を敷衍するならば、実践的場面でどのように具体化されるかを見た上で、それがどの程度有効なものであるかを検討すべきであろう。このことを念頭に置きつつ、以下では本章のまとめとして、経験の具体的場面において実践的な形で多様性が示される、実践的行為論としてのプラグマティズム解釈の道筋を示すこととしたい。

#### 第四節 プラグマティズムと実践的行為論

高次の経験論とプラグマティズムの両者において、経験の展開可能性とは、現実の経験に根差しつつ、根拠から別の根拠へと常に刷新する形で試行錯誤が繰り返されるプロセスの内に見出される。このような経験モデルを前提とした際、それはいかなる実践的な意義を有するものになるのであろうか。本論では、ジェイムズの思索を跡付けつつ、その中で経験の構造が、その本来の流れを損なわないために独特の形で把握されてきた過程を見てきた。その方法に則って日常的な経験を捉え直すことを踏まえて、言わば「特殊な経験」とされ、十全な考察対象にされてこなかった逸脱的な経験についても、あくまで日常的な経験と地続きなものであるとされた。ジェイムズ哲学の軸を成す、こうした経験領域に関する主張を、「高次の経験論」と「プラグマティズム」は実践的理論として補完する役割を担う。それは『心理学原理』から『根本的経験論』に至るまで、意識構造や経験の構造が明らかにされてきた中で、それらが実践的場面においていかなる形で展開されるのかを示すものである。これまでの考察のまとめも兼ねて、最後にこの点を子細に見てゆくこととしたい。

<sup>60</sup> Wahl[2005], p. 20. (嘉指・小嶋訳、88頁)

<sup>61</sup> 加賀裕郎『デューイ自然主義の生成と構造』、晃洋書房、2009年、224頁を参照。

<sup>62</sup> 嘉指信雄「戦争の時代とプラグマティズム：『注意』をめぐるヘゲモニー」、『理戦』(75)、実践社、2003年、54頁を参照。

### (1) 実践的行為論の課題

日常的経験に立ち返ることは具体的にいかにして為されるのか。また、その立ち返りにはいかなる意味があるのだろうか。例えばリードは、我々の経験を、五官による直接的覚知に基づく「一次的経験」と、メディア等によって媒介される「二次的経験」とに大別し、前者の重要性を次のように述べている。

生態学的情報〔五官から獲得された情報〕は、世界におけるわれわれの場所の理解にとって一次的なものであり、処理情報〔処理された所産としての情報〕は二次的なものに過ぎない。現代生活によって混乱をきたし劣悪になったのは、一次的経験と処理された経験の間のまさにこの関係である。この関係の比重は、本来、一次的経験により多くかかるべきものである。<sup>63</sup>

リードは、ジェイムズ哲学全体に渡って警鐘が鳴らされている「経験の破壊」とは、広く見れば生態学的情報を提供する一次的経験の軽視によるものであるとする。ジェイムズの場合、経験の破壊とは経験を概念的な仕方では把握することによって分断的なものと見なすことに起因するとされていたが、リードは基本的にジェイムズに同調しつつ、それは即ち情報処理のための「認知的インターフェイス（我々と世界との間のインターフェイス）」の設定の誤りであったと述べる。この点、リードはギブソンのアフォーダンス理論を援用しながら身体行為とそれに機会を与える環境情報との関わりを捉え直し、我々の経験を形作るのは、「観察者が能動的に追い求め達成するもの」としての知覚過程であるとした上で、「知覚過程の有用な局面は、見ること、聞くこと、触れること、精査すること、確かめること——こうした活動の流れからなっている。この流れが意味ある情報をもたらし、価値があり危険でもあるという意味で重要な世界に関するわれわれの経験を形づくるのである」<sup>64</sup>と主張する。こうしたリードによる一次的経験への回帰の企ては、ジェイムズの根本的経験論の展開にも部分的に対応するものである。しかし、ジェイムズの場合においては、「身体行為」と「環境情報」の双方の関係性によってのみでは論じ得ない「感じ」の機能についても論じられていることに留意しなければならない。それに関連して、コノリーは『多元的宇宙』において論じられる、宇宙内において絶対的統一は果たす力は有さないものの、それに対する信仰によって経験に価値を付与する「有限な神」の特徴を以下のように述べている。

<sup>63</sup> リード[2010]、13 頁。

<sup>64</sup> リード[2010]、49 頁。リードはこうした自分の立場を、従来の「経験主義 (empiricism)」と明確に区別して「経験中心主義 (experientialism)」と自称する。

そのような神のつぶやきは、注意深く聴き取ろうとする者にのみ聴き取れるものであり、聴き取る者には靈感を吹き込み、感動を与えることができる。それは宇宙のくず（litter in the universe）と共存するような神である。すなわち、雑音、静電気、聴取不能な帯域（zones of indiscernibility）、不確実性の澁み（pools of uncertainty）の中に存在するような神であるが、このような領域においてこそ、新しい、驚くべき実体化が進化を遂げるのである。<sup>65</sup>

ここでコノリーは「有限な神」の解釈を、『諸相』で論じられた実在の感覚や神秘領域に関する議論に引きつけつつ、具体的な経験のレベルで述べている。有限な神は、ジェイムズの文脈においてはあくまで絶対者としての神に対置される、知性ではなく信仰によってその存在の意義が発揮されるような概念的なものとして論じられる。コノリーにおいては、あらゆるものの形成が、予め規定されていない未分化な状態から一定の統制力（個人的経験の場合は「あたたかみ」や「親しみ」の感じのまとまり）が加えられ、自己組織化が進行するという運動過程になぞらえて論じられる。これを踏まえると、真理が揺らぐような場面から行為を駆り立てるための疑念が生じ、新たな真理に到達するというプラグマティズムにおける不断の運動も、同様のプロセスに準じて論じられるのではないだろうか。すなわち、コノリーが論じるような創造的な自己組織化過程と、プラグマティックな探究プロセスは、同じ構図のもと、前者では有機体の運動過程、後者では思想が形成される過程が表されているものとして解釈することが可能であるように思われる。仮にこうした解釈が妥当であるとするならば、煎じ詰めれば、経験の原初的情態性としての「感じ」そのものとは、高次の経験論で主題とされる、あらゆる運動が生じる（現働化する）前段階の潜在的な状態として想定し得るものではないだろうか。

以上の点を踏まえると、先のマドルリューによる、ジェイムズ多元論は感覚的なもの（「雑多なもの」）の多様性を論じているとする指摘、また、リードによる日常経験の一次的経験と二次的経験の篩い分けによる把握も表層的なものに過ぎない。「感じ」はあらゆる経験の分化派生の契機を有するダイナミクスとして、より潜在的な位相において捉えられなければならない。この点については、先に論じたドゥルーズによる、カントの能力の経験的行使に対する能力の「超越的行使」の議論においても同様の視点が論じられている。

ドゥルーズによれば、能力の超越的行使において、感性は（カント的な）悟性や構成力との「共和的＝経験的」な作用によって把握される再認の対象ではなく、感性それ自体〔超越的な感性〕によってのみ捉えられる純粋な差異のエレメントによって生み出される。それは「感じられることしか可能でないもの」であり、例えば「あたたかい」感覚や「冷たい」感覚のように、想起、思考、想像することが可能である様な感覚的なものとは区別さ

<sup>65</sup> Connolly[2005], p. 79. (杉田・鶴飼・乙部・五野井訳、134頁)

れる。その特徴をドゥルーズは「〔能力の超越的行使における〕出会いの対象は、〔経験的行使により把握される〕質 (qualité) ではなく、〔思考を強制する〕しるし (signe) である。出会いの対象は、感覚されうる存在者ではなく、感覚されうるものの存在〔感覚されうるものが存在するということ〕である。出会いの対象は、所与ではなく、所与がそれによって与えられる当のものである」<sup>66</sup>と述べているが、これはジェイムズにおいては、『諸相』で論じられた、経験を根本から変容させる契機になりつつも、それ自体の性質が把握されない「感じ」の特徴として捉え得るものである。実践的場面においてプラグマティズムを有効に展開させるために、改めて「感じ」を主題化する必要がある。

## (2) プラグマティズムの実践的行為論への応用可能性

「感じ」を出立点に据えて日常的な経験を捉え返す上で、プラグマティズムの思想はいかに有効であるだろうか。上述の箇所でもドゥルーズが論じるところの「感覚されうるものの存在」とは、「感じ」が単なる感覚的作用とは区別されることで初めて見出せる経験プロセスの展開契機である。すなわち、経験においては原初様態としての「感じ」の質を捉えると同時に、それを起点とした経験が展開されるための契機となる何ものと遭遇する場面を捉えなければならない。それはプラグマティズムにおける行為プロセスの内においても必要な手順である。日常的経験の中で実在との関わり（「観念が導く経験の中を辿ること」で観念の真理化（実在との一致）が遂げられる」とするジェイムズ的な「行為」）は、単なる世界内における主体と対象という水平的な構図において捉えられるものではなく、主体内での垂直的構造のうちから変容のプロセスを見出されなければならない。プラグマティズムの基本性格である「反基礎づけ主義」とは、行為の文脈において見れば、こうした実在との強制的な遭遇という、経験の発生（変容）の場面における絶えざる「課題の発生」という流れの内に垣間見られることとなる。プラグマティズムの思想に発展的な展開を見出すならば、この構造と具体的な経験な関わりを、我々の「感じ」を元手に繋ぎ合わせることから開始すべきであるように思われる。

主体と対象という認識論的な二項関係の構図の中で「有用性」を捉えようとする、こうしたプラグマティズムの展開可能性を見出すことはできない。そうではなく、「感じ」（＝情態性）から「実在」との接触を経て行為が創発される中で何が経験において有効に作用するか、という具体的経験のプロセスの内から価値を見出すことがプラグマティズムの思想展開においては最も有効な形であろう。ここではそれを可能性として提示するに留まってしまったが、最後にこれまで跡付けてきたジェイムズ哲学内における残された課題とともに、幾分か見通しを立てておきたい。

<sup>66</sup> Deleuze[1968], p. 182. (財津訳 (上)、373 頁)

## 第五章 ジェイムズ哲学と‘feeling’—‘reality’の転回

### ——ジェイムズ経験論の拡張に向けて——

#### 第一節 自我論と多重人格論を巡る「感じ」と経験の形成

##### (1) 異常心理現象への視座

本章では、これまで考察してきた内容を追いつつ、その中に残された課題や展望について論じてゆきたい。

初期の心理学研究においては、意識現象の考察を中心に、その中で我々の「感じ」が、単純な感覚作用とは別様なものとして、自我の核を形成するものとして捉え得ることが示された。自我の中枢を「感じ」を通じて捉えることによって、いかなる展開可能性を論じることができるだろうか。

ジェイムズは『心理学原理』において、生理学や解剖学などの科学的見地を前提にした身体的変化を伴う心理現象を、「心理学」の研究領域として見定めていた。しかし、ラッドによる『心理学原理』批判に応答する形で書かれた論文、『『自然科学』としての心理学への答弁“A Plea for Psychology as a ‘Natural Science’”』内においては、心理学それ自身を、一つの自然科学であるとは考えない態度が示されている<sup>1</sup>。ジェイムズによれば、物理学が物的世界を仮定し、その中で生じる現象間に法則を見出すことに専念する一方でその世界の成立背景を問わないように、自然科学とは、その対象となるあらゆるものの存在を暫定的に容認する常識的基礎の上に立ち、ある特定の事柄における実効的な有効性や法則を見出す営為である。ジェイムズが試みていたのは、こうした限られた範囲内における探究とは別様のものとしての、心理学の拡張である。それは、従来の「経験的（自然科学的）」か「合理的（思弁的）」か、という二者択一的な捉え方以外の、現に我々に与えられている「経験の事実」としての「心的状態」を捉えるものとしての「心理学」の道筋の模索として示された。こうした試行の内から見出されたものの一例が、自我論において論じられる多重人格論である。

意識主体に関する記述の内では表される「私」についての根本的な問題、つまり「自我」の成立に関する問題についてジェイムズが主張していたことは、最終的に「実体的な『自我』なるものは存在しない」という経験の主体性の成立に関する根本的な問いであった。ジェイムズは、こうした問いかけによって経験への問いそのものを無意味化させようとした訳ではなく、むしろ素朴に主体性を確立することによって阻害されてしまうような経験領域への拡張を試みていたと考えられる。この点を踏まえて、改めてジェイムズと自我をめぐる問題について検討することとしたい。

<sup>1</sup> William James, “A Plea for Psychology as a ‘Natural Science,’” *The Philosophical Review*, Vol. 1, No. 2 (Mar., 1892), Duke University Press on behalf of Philosophical Review (<https://www.jstor.org/stable/pdf/2175743>, visited Jan. 14, 2019), p. 146.

ジェイムズは実体的な自我の存在を否定していた。ジェイムズの場合、自我とは、個々ばらばらの識 (sciousness/シャスネス) を共一識 (con-scioussness/意識) としてまとまりを成す部分の中心に座すものとして二次的に捉えられる。すなわち、自我とは予め意識を統合させる機能として想定されるものではなく、あくまで意識の流れの内から反省的に捉えられるものなのである。こうした自我の実体性の否定は、意識の多重状態（いわゆる多重人格）の症例研究においても応用されることとなる。

『心理学原理』第十章「自己の意識」においてジェイムズは、フランスの心理学者であるピエール・ジャネ (Pierre Janet, 1859-1947) による成果を引用しながら、多重人格の在り様を「自己の変化」として論じる。ジェイムズによれば、多重人格などの超常的な心理現象が可能になるのは、「隠れた自我」の作用によるものである。それは日常的な覚醒状態の意識下に潜んでいる「下意識」のようなものであり、それがある状況下で顕在化することにより、通常の人格とは異なった人格が現れるようになる。ジェイムズに影響を与えたジャネ自身の考察では、多重人格現象は、「意識野の狭窄 (rétrécissement du champ de la conscience)」として説明される。ジャネによれば、一つの人格が形成される際、経験内において作用する感覚機能や運動機能などのような複数の意識が、一つの束として全体的に統合される必要がある。その際、その意識の束を統合する力が何らかの形で弱まってしまった場合に、その一部のみが機能し、それが意識の断片的な束として、別の人格として振る舞うようになる。そして、複数の断片の束が多重人格現象として発露するに至るという<sup>2</sup>。

こうしたジャネの多重人格現象の枠組みは、ジェイムズによる自我論の根本的主張と重なる部分がある。しかし、ジャネの人格の多重化に関する理論は、たとえ断片化の修復を可能にした所で、「元あった人格の意識の範囲を越えることはなく、別の新しい人格的意識の発現の余地があると認められていない」とする点において、意識の辺縁を超え出た所から影響を与えると想定するジェイムズからは制限されたものとして見なされるものであった<sup>3</sup>。

ジャネは、人格の多重化はその現象が見られる人物に元来備わった意識領野内で生じるものとしていた。前述の通り、それはあくまで意識の断片化に伴う現象であり、予め規定された意識の組織的な枠組みの中で生じるものであった。しかし、仮にそうだとすると、霊媒による予言などのように、意識現象の枠を予め設定してしまう方法では説明しきれない事例が存している。この点から、超常的な意識現象が生じる枠組みを発生段階で条件的に規定する方法とは別の視座が必要となり、ジェイムズはそれを、フレデリック・マイヤーズ

<sup>2</sup> ピエール・ジャネ『心理学的自動症：人間行動の低次の諸形式に関する実験心理学試論』、松本雅彦訳、みすず書房、2013年、183-191頁を参照。ジャネは、こうした多重人格現象の原因となる「人格としての精神の統合力の弱まり」は本人のトラウマ的な経験に由来するとし、催眠療法で記憶を修正することによって、その解決を図ったという（伊藤[2009]、110-120頁を参照）。ここではジャネの症例研究には具体的に立ち入らないが、ジャネの「意識の断片化と統合」という心理現象のモデルは、ジェイムズによる「あたたかみ」や「親しみ」による自我の統合説と融和性があったことは、両者の影響関係を考える上で踏まえておくべき事実であろう。

<sup>3</sup> 伊藤[2009]、119-120頁参照。なお、マイヤーズのサブリミナル論の内容、及びそれに対するジェイムズの積極的評価に関しては Helen Groth, “Subliminal Histories: Psychological Experimentation in the Poetry and Poetics of Frederic W. H. Myers,” *Interdisciplinary Studies in the Long Nineteenth Century*, 12: *Psychology/Aesthetics in the Nineteenth Century*, Cambridge: Open Library of Humanities, 2011, pp.1-5 を参照。

(Frederick William Henry Myers, 1843-1901) のサブリミナル理論に見られる、超常意識的な領野の存在に関する分析から見出したのである。

マイヤーズは、ジャネとは別様に、意識領野の深奥に潜むサブリミナルな領域を見出すことによって、その領域の位相的な探究を主眼とし、ヒステリー症状を、「意識に上らない多層からなるレベル間のコミュニケーションの失調」としての「催眠的階層の病」と定義した<sup>4</sup>。前述の通り、ジャネの場合は、意識領野の既定された枠組み内における人格の断片的な束が「平面的な分裂」を起こしていると捉えられていたのに対し、マイヤーズの場合は、人格の内にある「催眠的階層」という垂直的多重性の移行によってヒステリー症状が生じるとされた<sup>5</sup>。マイヤーズの場合、ジャネの構想とは逆に、その問題意識の中心にあったのは「意識が本質的な一性を持たない」というテーゼであり、ジェイムズは、自我をある種の散逸的なものと捉えるマイヤーズの観点を敷衍する形で、主体性の存立を実証的な場面における具体的な結果から推察する方法を採用するに至ったのである。新心理学派に代表されるような、従来の心理学者が焦点としていた日常的な心理現象（実証実験の対象となり得る範囲内の経験）に対し、ジェイムズによって捉えられたような意識のゴシック的構造に関する記述は、ジャネやマイヤーズによる影響が色濃く反映されており、従来の規定的枠組み内においては理解し得ない下意識層の領野の存在にこそ、経験の展開可能性の豊穡さが見て取られていたのである<sup>6</sup>。

そこで問題となるのは、経験の展開が主体性という既定の枠組み内で展開されるものなのか、あるいはそうした限定的な枠組みは経験の原初の段階では存在せず、主体による安定したまとまりとは別様に、ある仕方においてそれらが統合されることによって展開される形を取るか、という方向性の選択である。ジェイムズにおいて、自我とは経験の帰属先としての主体の唯一性を示すものではない。また、それは経験の流れの内においては現象的状态として既に存立しているものでもない。多重人格現象において見られるように、経験は、必ずしも「この私の」経験として展開される訳ではない。そこにおいては、人格の交代による「私」性が消失する場面が存在することが理解される。しかし、そうした解離や断片化が見られるとしても、経験はある一定のまとまりを持つものとして、通常我々にとっては感じら

<sup>4</sup> 伊藤[2009]、123 頁。

<sup>5</sup> 臨床の場面における症状の発露に関して、伊藤は具体的に次のように述べている。「マイヤーズの『催眠的階層』のモデルでは、ヒステリーの感覚麻痺とそれに連続する催眠現象のなかで明らかにされる、サブリミナルな領域の『トボロジー的探索』が企てられる。そして、その結果として、催眠現象のうちなる多層は、チック症状、自動書記、テレバシーをともなう自動書記、夢中歩行、遁走、多重人格、擬似憑依現象、テレバシーをともなう憑依現象というかたちで真相へと進み、その極限に、パイパー夫人の冷媒現象のような超常的認識、現実世界を超えたところにある精神との交流が見出される」（伊藤[2009]、124 頁）。サブリミナルな層への移行というモデルは、最終的に心靈現象へと応用されることとなる。

<sup>6</sup> 彼らが活躍した時代（十九世紀後半～二十世紀初頭）、「正統な」心理学として実証科学的な分析が主流となっており、そこでは標準かつ正常な心理現象が対象となっていた。しかし、マイヤーズやジェイムズの場合は「サブリミナルな自我という概念」を巡る探求によってロマン主義的心理学の領域が開拓された。当時の心理学研究における、上述のような非体系的な経験領野を対象とするか否かという問題が、「科学」としての心理学の在り方を改めて問う程の根深い問題へと繋がってゆくのである。この点については Reed[1997], pp. 218-220（村田・染谷・鈴木訳、301-304 頁）を参照。

れる。そうした一定の統一性の根拠となるものは何であるのか。

## (2) 異常心理現象を巡る「感じ」の機能的拡張

ジェイムズの場合、経験を取りまとめる自我の機能は、「あたたかみ／親しみ (warmth) / (intimacy)」と呼ばれるところの、経験のゆるやかなまとまりを形成する機能として提示されていた。これは、単に「感じ」として享受されるとしか言い得ないものである。これらの語は、『心理学原理』においては「意識の流れ」や「自我」について論じる文脈において、以下のような形で表れるものである。

私の現在の客我は暖かさと親しさをもって感じられる。ここに私の身体という重い暖かい塊と、「精神的自己」の核心である親しさのある活動感がある。これらの二つのものの内のいずれかを感じていなければ、われわれは現在の自我を現実を感じることはできない。その他、すべてこれらの二つを意識の中に伴い来る考えの対象も、現在の我に付着しているのと同じ暖かさと親しさをもって考えられるだろう。<sup>7</sup>

ここで言われる「暖かさ／親しさ」の感じとは、ここでは自我なるものが形成される契機となり、身体や自分の所有物、社会的地位などといった、通常の実験において現れるような、社会的な位置付けとしての「私」の性質と関わるものである。

しかし、こうした自己の位置付けを更に追求する中でジェイムズが至ったのは、「思考それ自体 (thought as such)」としても表される「精神的自己 (the spiritual self)」という「我々にとって最も確実に存在すると思われる」ものの、それがいかにして自己と結びついているか (自己性が付与されているのか) が実態として理解できないような境地であった<sup>8</sup>。精神的自己は、被知的な自己 (上述のような日常的な経験内における「客我」としての自己) が顕在化している具体的な経験の内では、反省的過程を経ることによって我々に認知されるものとされるが、本質的にはそうした把捉から常に逃れてしまう形態である。「暖かさ／親しみ」の感じは、基本的には外的対象と結びつけられた自己の感じによる行動によって具体的に表される (例えば、数ある教室の中から迷わずいつもの授業教室に入り、いつもの席に座ることができるといったような事例など)。しかし、ジェイムズが主題としたのは、こうした日常的な経験の次元のみではなく、前述のような超常的な経験も同等にその考察対象となっていた。そこでは、「暖かさ／親しさ」の感じは、意識のサブリミナルな層とへの経路となっているのである。この感じの機能的な転回が、経験的な自己を自己たらしめるような精神的機能 (認識的機能) とは別様の、それ以上の可能性を含意する主体性への問いへ

<sup>7</sup> PB, p. 198. (今田訳 (上), 284 頁)

<sup>8</sup> PPI, p. 296-297.



と繋がるように思われる<sup>9</sup>。

ジェイムズによる自我の把握については、冲永が「ジェイムズは、生の『暖か』な感触を重視する見方に基づいて展開しているため、その暖かさや感触の分離にそのまま応じて、自我の複数形成までもが容認されてくるのである」<sup>10</sup>といみじくも指摘する通り、認識的次元から、行為の次元へと転換することによって、その可能性を見出さねばならない。そこでは、自我を予め規定されたものとしなないことで、意識現象を、論理化可能なもののみに基づいた整合的な解釈とは別様に扱い得る道筋が示されるのである。これは、ジェイムズやドゥルーズが論じるところの「高次の経験論」における、経験の発生に関する問いの実践的展開として、さらに敷衍して解釈することも可能であろう。心理学研究においては、未知の隠された次元としての人格の深層次元が存することを、表面的な意識現象の考察から明らかにした自我論の内において、その展開可能性が見出されるように思われる<sup>11</sup>。

## 第二節 「感じ」の拡張——神秘・宗教・形而上学を巡って——

### (1) ジェイムズとベルクソンにおける宗教的な「感じ」

以上のような次元における「暖かさ／親しさ」の感じの把握は、宗教論の文脈においては、認識の基盤となる感覚とは異質な、主体の存立に深く関連する「情感性」の機能として取り出し得ると思われる。これは、ジェイムズに限らず、同時代の哲学者として深い影響関係にあったベルクソンの情感論にも当てはまるものである<sup>12</sup>。ベルクソンは『道徳と宗教の二つの源泉』において、物理的な刺激に還元される感覚とは別様な情緒的機能としての「感性 (sensibilité)」を、「感情 (sentiments)」、「情動 (émotions)」、「情念 (passions)」を包摂するものとして位置付けている。中でもベルクソンは、知性的状態 (l'état intellectuel) に従属する「知性—以下 (infra-intellectuelle)」の感性と、そうした知性的状態の原因として存する「知

<sup>9</sup> 『心理学原理』の文脈では、ヒュームの「束」説、カントの「超越論的統覚としての自我」等に対置する形で、認識的次元とは別様の自己の在り方が言及されている。「無論自己自身について『私』は『直接の知識』を持たないが、だからこそ自己は『感じそれ自体』ではすまされない、それ『以上を持っている可能性』として考えられることになる」というのである。それは、思考の渦という機能以上の何かが考えられるぎりぎりの域にまで達していることである」と冲永が述べる通り、ここでは「感じそれ自体」も本来の自我の在り方としては否定（通過）されるものとして捉えられる（冲永[2007]、110頁）。

<sup>10</sup> 冲永[2007]、114頁。

<sup>11</sup> テイラーも、自我論の中にジャネらの超常現象の具体事例が組み込まれることにより、「意識の束とは、物質的な現実性 (material reality) に付随する、意識の単一的な狭帯域 (a single narrow band of consciousness) の特徴であるに過ぎない」とする見方が提示されるとしている (E. Taylor[1996]、p. 60)。

<sup>12</sup> 檜垣は、ベルクソン哲学の根幹を成す要素として、「個別的反応を全体として包括するような、存在そのものを受けとるリアリティとしての情感性」、「それ自身では個別的な身体反応を形成しえない、存在の剥きだしの力に関わる受難的＝受動的な情感性」と表現されるような、身体的もしくは意識的なものとは別様の「感じ」を取り出す。それは、「そこでの自己とは、非人称的で普遍的な時間そのもののことを指すのである〔・・・〕存在の情感とは、この非人称的な主観性の部分として、その触発を分かちもつように定位されるのである」と述べられるような、存在を定位する根源的な機能として表し得るものである（檜垣立哉『ベルクソンの哲学：生成する実在の肯定』、勁草書房、2000年、264頁を参照）。また、ジェイムズにおいても、多重人格の症例研究において見られるように、必ずしも「私」や「あなた」等、特定の人称によって予め規定され得ない状態としての意識の在り方が想定されているのである。

性—以上 (supra-intellectuelle)」の感性とを大別した上で、後者の特質に注視する<sup>13</sup>。それをいかに理解するかについてはベルクソン自身語っていないものの、それは「いまだ実現されざる可能性を秘めた他なるものに由来する＜触発的＝情緒的 (affectif)＞状態」として規定されるような、渾然と浸透しあった潜在的な諸表象を判明な多性へと展開する機能として示されている<sup>14</sup>。周知の通り、『道徳と宗教の二つの源泉』において、ベルクソンは、「静的宗教 (知性による仮構機能によって、災厄の責任の押し付けるために作り上げられた迷信や宗教体系)」と「動的宗教 (静的宗教に変容をもたらす、神秘家によって体現されるような宗教)」とを対置する形で宗教論を展開している。この構図は、大枠として見ると、儀礼的宗教と宗教的経験とを大別して論じられる『諸相』と近似しているように見える。更に、身体感覚とは明確に区別され、経験の深層領域に働きかける情緒的な機能として位置付けられる「感じ」を捉えるという意味においては、ベルクソンの論じる「知性—以上」の感性とジェイムズの言うところの「感じ」についても、近似性が見て取れるように思われる。しかしこの点については、ベルクソンがあくまで具体的な行動として表出されない、一つの位相としての側面を論じているのに対し、ジェイムズの場合は反対に、これまで考察してきた通り、行為の起点としての意味合いが強く、「感じ」と神秘的なものととの接触によって経験が変容する場面が論じられている。これらを踏まえると、ベルクソンにおいて見られる情感性は、第四章において瞥見したパースにおける存在様態を表す「情態性」としての‘feeling’に近似した在り方を示すものであろう。

ジェイムズの視点における「感じ」は、主として神秘的体験の最中で生じる経験の変容の場面の機能的な中枢として位置付けられていた。先に見た多重人格現象においても、同様の見方が取られている。そこでは、規定的枠組みとしての自我を想定してしまうと、その領域からは超出してしまい、そうした自我の形成が派生的なものとして表されるような経験領域が示されていた。こうした経験領域が現実経験として顕在化するために重要な役割を果たすのが、ジェイムズ的な意味合いにおける「感じ」である。

本論第二章において、我々はジェイムズが神秘体験の大まかな特徴として、四つの性質 (言い表しようの無さ、認識的性質、一時性、受動性) を提示していたことを確認した。しかし、これらはあくまで恣意的なものであり、必ずしもそれのみで汲み尽くすことはできない、多様な特異性を神秘的経験は有している。ジェイムズ哲学における宗教的な「感じ」の

<sup>13</sup> Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la Religion*, Paris: Presses Universitaires de France, 1932, p 135. (合田正人・小野浩太郎訳『道徳と宗教の二つの源泉』、ちくま学芸文庫、2015年、347-348頁)

<sup>14</sup> 以上のベルクソンと「情感性」を巡る問題については、村上龍「感性 (sensibilité)」をめぐるベルクソンの思想とその成立の経緯：一なるものと多なるものとの関係を軸に」、『美学』63巻1号 (240号)、2012年、25-36頁を参照。なお、この次元における情緒性の機能については、『ベルクソニズム』によるドゥルーズの指摘が詳しい。ドゥルーズ曰く、『道徳と宗教の二つの源泉』においては、人間社会の規定をはみ出るものとして生じる「創造的情動 (émotion créatrice)」について論じられる。それは、あらゆる生命の流れや記憶の存立に関与する全体としての存在を表現し、人間を人間固有のレベルから解放する。『意識に直接与えられたものについての試論』や『物質と記憶』においても情動が取り上げられるが、「創造的情動」とは、それらに通底する根底的な感情作用であると言えるだろう (Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1997, pp. 117-119. (檜垣立哉・小林卓也訳『ベルクソニズム』、法政大学出版局、2017年、126-128頁)を参照)。『諸相』で論じられる「実在の感覚」を、こうした創造的情動との関わりにおいて一種の情動性の働きとして検討することは、ジェイムズ哲学を展開させる上で有益であるように思われる。

位置づけと絡めると、認識的性質（ノエティック・クオリティ）が、取り分け重要な役割を担うことになると考えられる。何故なら、それが「通常の経験領域からは超え出たところにある何か」として捉えられる以上、それについての「感じ」を持つか否かが、経験の根底的な変容の機縁になり得るか否か（宗教的経験を可能にするか否か）に関わるからである。宗教的経験は、こうした特殊な「感じ」を伴う以上、思弁的方法によって到達し得る、論理的な形而上学的問いという形で捉えられるものではなく、ヴァールが論じるところの形而上学的経験として、経験主体としての我々に感得されるものなのである。

## （２）「实在の感覚」の可能性

しかし、ただこのような事態を指し示すだけでは、それが経験一般の問題としてどのように展開できるかということについては、依然として不透明なままである。少しでも見通しを立てるために、雑駁ではあるが、宗教的な「感じ」としての「实在の感覚」と、プラグマティズムの实在論との繋がりを示すことで、考察を進めてゆきたい。

前述した通り、「实在の感覚」とは、単純な身体感覚とは一線を画す、経験を超出した神的事象への接触に関わる感覚として取り上げられる。端的に述べれば、それは宗教的なノエティック・クオリティを把握する特殊な感覚として位置づけられるものである。しかし、ここで言われる「实在(reality)」とは、一般的な意味合いとしての实在を指すものではない。むしろ、实在の本来の意味や規定性に縛られず、時には一般化され得ないような特異性を有しつつも、それを経験する者に対してはありありと現れる「現実性(reality)」として感じられるものである。宗教経験におけるリアリティを、単に「实在」として捉えてしまうと、認識論的な意味合いを有する意識から独立した存在物として抽象化されてしまい、経験の中でありありと感じられる「現実性」としての特質が損なわれてしまう。こうした事態に陥らないためにも、‘reality’とは「实在」ないしは「現実性」という二側面を有するものとして、拡張的に捉えられていることを理解する必要があるだろう。殊に宗教的経験においては、単に事物の存在が意識的に捉えられているという主客を二分した構図から取り出されるような認識論的な实在性というよりも、潜在的なものが現働化している動的な事態を示す現実性として把握する方が適切であるように考えられる。こうして‘reality’の解釈に幅を持たせる仕方が、後のプラグマティズムの实在論では、その意味が経験の展開において「有効に働くかどうか」という基準において捉えられるものとして、より一般化される。このような‘reality’の経験の只中における意味転回を可能にするのがまさに「感じ」の機能的な役割であり、ジェイムズ哲学の独自性を示す重要な特質として取り出せるものであるように思われる。それと同時に、‘feeling’と‘reality’の経験内におけるラディカルな転回の場合を論じる「高次の経験論」としてジェイムズ経験論を捉える道筋も示されることとなるであろう。

しかし、同じ‘feeling’という語によって示されるとは言え、心理学研究において示される意識のまとまりの中核としての「感じ」と、こうした宗教的文脈におけるよりラディカルな「感じ」とを同一視することが妥当であるかどうかについては、慎重に検討する必要がある。

この問題について、以下の伊藤の指摘に準じつつ、プラグマティズムにおける経験の形成の理論と関連づけながら、行為論の文脈の中でどのように位置づけられるかを見定めつつ、再考することとしたい。

われわれは彼〔ジェイムズ〕の「アットホームな経験」と「よそよそしい経験」の区別を、認識論における相当に独創的な概念的道具立てであることを認めることができるであろう。これは、真理をめぐる対応説や整合説、プラグマティズムという、普通の教科書的な分類には収まりきらない、ユニークな真理論の発想である。経験の親密さ、よそよそしさという区別を軸にした真理観を受け入れるためには、通常のプラグマティックな真理観——真理とは経験の過程において有用な役割を果たしうる認識のことである——を受け入れる以上に、認識論における大規模な組み換えが必要となることであろう。知覚的認識とは信念の成立や図像的イメージの形成である以上に、注意の対象にかかわる「感じ」の感知である。それはいわば対象のもつ温かみの感知ともいえるべき次元である。<sup>15</sup>

以上のような行為が成立する際の「『感じ』の感知」はいかにして可能となるのか。この問題が、宗教的経験における「感じ」の捉え方を、更に行動一般に適応させるような敷衍した解釈として捉え得るものである。

### 第三節 プラグマティズムにおける feeling と reality ——行為論的文脈における「多元的」の意味——

先に述べた自我の問題は、ジェイムズの場合は実体としての経験の起源への問いの無効化に繋がるものであった。『諸相』における宗教的な「感じ」についての考察も、一般的な感情とは区別される特殊な情感性として、宗教経験を可能にするような根源的な存在様態を明らかにするというよりも、経験が神秘的領域へと踏み込むのはいかにして可能か、ないしは神秘的体験はいかなる性質を帯びて変容するものか、といったような経験の流れの具体層に着目する方向へと展開されていた。こうした経験の見方は、そもそも経験における「根拠」自体の捉え方を根幹的に変えるものである。ジェイムズ哲学に即して考えると、我々の経験の根拠とは、予め規定されているようなものではなく、むしろ未規定的かつ偶発的なものであり、その偶発性から創出される経験の場面が主題化されるべきなのである。こうした根拠の捉え方、根拠の偶発性を前提とするような見方こそ、プラグマティズムの方法

<sup>15</sup> 伊藤邦武「プラグマティズムとギブソン」、『知の生態学的転回 1 身体：環境とのエンカウンター』、東京大学出版会、2013年、231-232頁。

論的な基盤の形成に寄与しているものなのである<sup>16</sup>。しかし、先に見たような、「ジェイムズの哲学で本質的なものは指標から指標へと進むような、部分的で不完全なプロセスを巡るものであり、『ひとつの全体』という考え方は、ジェイムズにも見受けられるがあくまでも二次的な地平に過ぎない」<sup>17</sup>とし、全体のシステムを示すことよりも生成途上の経験のプロセスを示すことが根本的な問いとされているとするラブジャードの解釈に従うならば、少なくともいかなる事態が「生成途上の経験のプロセス」として示されるかを、ある程度は規定する必要があるだろう。基礎付け主義的な視点に取って代わるものとしての経験基盤として据えられるようなプロセスとは、いかにして把握されるべきなのであろうか。

ジェイムズの場合においては、従来の形而上学的な見方を排し、抽象的な仕方では捉え得ない、経験の動的な在り方が示されている。無論、『根本的经验論』においては、純粹経験という経験の原初的な様態が示されているが、それは、そこからあらゆる経験が生まれるような形而上学的素材と見なし得るようなものではない。ジェイムズ自身、それを原初的な「素材 (stuff)」と表現しているものの、これまで見てきたように、それは経験から超越した統合観念を想定することを避けるために、主観と客観が地続きのものと見なすものである。すなわちそれは、従来為されてきた経験の把握から、その対象となる経験領域をより拡張させることを企図するために提示された概念なのである。文脈は異なるが、『心理学原理』の自我論においても、少なくとも、通常考えられるような、安定した経験の在り方とは別様の経験領域を模索する道筋が示されていたのである。

こうした徹底的な経験への視点から帰結するのが、概念的な思弁法に頼らずに、行為の内の有用性から真理的なものとの合意点を図るプラグマティズムの思想である。こうした意味で、プラグマティズムの本来の意味とは、真理の基準を個々人の価値観に委ねるようなパースペクティヴィズムのようなものではなく、言うなれば、そのようなパースペクティヴを形成するプロセスそのものを指すものであると言えるだろう。ジェイムズによる経験基盤としての役割を果たすような自我 (主体性) の問いの無効化も、彼独自のプラグマティックな理論形成における帰結として捉えられるべきである。そしてプラグマティズムという思想自体、その展開可能性を方向付けるとするならば、それに準じた経験プロセスの形成が、新たな経験領域の拡張を可能とすることを示唆するものでなければならない。その糸口になると考えられるのが、前述した、経験における‘feeling’と‘reality’を巡る変容としてのプロセスである。この点を考察するにあたり、参照項としてリチャード・シュスターマンによる身体感性論 (somaesthetics) も取り上げながら検討してゆくこととしたい。シュスターマンは以下に見るように、プラグマティズムにおける実践的な視点を、身体経験の改善へと向け

<sup>16</sup> 例えば、「出発点の偶然的性格を認めるかどうか」という選択は、ローティにおいては、共同体の中で多様性を享受しつつ対話をするか、あるいは探求や社会生活の形式のアプリオリな構造があると想定し、その実現を目指すかという立場の相違として示される。ローティは、前者を容認することが、共同体における新たな意味の創出へと繋がり得るプラグマティズムの利点であると論じている。この点については、Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, pp. 165-166 (室井尚・加藤哲弘・浜日出夫・片茂訳『プラグマティズムの帰結』、ちくま学芸文庫、2014年、453-454頁)を参照。

<sup>17</sup> ラブジャード[2002]、194頁。

ることによって、具体的経験のレベルにおけるその有用性を唱えている。以下、彼の主張を瞥見してゆき、本論の議論においてその解釈が有効か否か確認してゆきたい。

### (1) シュスターマンの身体感性論について

シュスターマンは、プラグマティズムの思想の有効性を提示する上で「実践」の側にかなりの比重を置いていた。そして、プラグマティズムを「経験の仕方」として捉えることで、具体的な経験に応用可能となるような拡張的解釈を試みている。その際、彼が重視するのが身体の在り方であり、反省的に捉えられた無意識的層に存する感性の在り方を身体的な実践と結びつけることを試みている<sup>18</sup>。

シュスターマンの思想モチーフは、各々の哲学者のテキスト解釈から「たえざる自己変容による終わりなき成長」としての自己改善モデルを取り出し、それを「哲学的な生き方」の実践へと移行させることにある。この企ての中では、プラグマティズムは「コンテキストの多元性、ポピュラーな様態による哲学の表現、日常的な表現、これらに対する敬意が、プラグマティズムの中心の特徴であることは言うまでもない」というように解釈されている<sup>19</sup>。

以上の見方が基盤となって提唱された、シュスターマン独自の主張である身体感性論は、無意識的に使用される身体感覚の反省を通して、身体動作の向上を図り、それを踏み台とすることで経験の改良を目指す理論として示される。そこで主題化されるのは、単なる感覚器官としての身体ではなく、‘soma’しての身体（生きた、感覚のある、力動的な、知覚する身体）であり、「生きた感覚を持った身体が世界へと向けさせ、身体において経験する身体化された意識」をも含んだ身体である<sup>20</sup>。感覚的な身体と同等に、身体意識もまた経験改善の手立ての内では重要な位置を占める。

その具体的な内容について見てゆこう。まず、身体感性論は以下の三つに分類することができる。

#### 1. 分析的身体感性論 (analytic somaesthetics) : 身体的知覚・実践の特性を明らかにする。

<sup>18</sup> ジェイムズ哲学における身体の位置付けを考慮する際、シュスターマンはこうした「あたたかみ／親しみ」という「身体的な感じ」が、自己の連続的な同一性を担保する根拠として主張されていることに注視している

(Shusterman[2008], pp.153-154)。また、山根はジェイムズ哲学における身体の位置付けと関連づけて、以下のような仔細な検討を加えている。「私たちは、『身体』を触発してくるような経験、及びそれによって生じる『身体的な感じ』という基準によって自分に属するものを主観的状态となし、自己の列に加える。身体感覚と類似する、あるいはそれと連続するような経験がもろもろの純粋経験から選別され、それらが素材となって自己同一性が作り上げられる。したがってジェイムズにとって自己を構成する諸要素はいずれも、純粋に表象的、思考的、思弁的なものではなく、必ず『身体』と何らかの関連性をもつ。持続する自己はそれを暖かいもの、親しみのあるものとみなし自らの一部とする。私たちは『身体』を動かすことで行為し、またこの『身体』を通して受容する。この過程のただなかで、『身体』と不可分な形で自己の歴史が作られていく」(山根[2018]、69頁)。

<sup>19</sup> こうした解釈に基づき、彼は高貴な芸術と対置される大衆芸術の哲学的価値の復権を謳う芸術論を展開している

(R.シュスターマン『ポピュラー芸術の美学：プラグマティズムの立場から』、秋庭史典訳、勁草書房、1999年、p. iv.)。

<sup>20</sup> リチャード・シュスターマン「身体意識と行為—身体感性論の東西—」、樋口聡訳、『思想』2012年8月号、岩波書店、2012年、98-99頁。

2. プラグマティック身体感性論 (pragmatic somaesthetics)：身体やその経験と使用を改良する方法について論じる。
3. 実践的身体感性論 (practical somaesthetics)：実際の実践的レベルにおける身体パフォーマンスの重要性を扱う。<sup>21</sup>

1と2については、身体論、ないしは身体療法として理論的に位置付けられる。シュスターマンが重視するのは、実践的レベルに落とし込むことで経験の改良を図る3の立場である。それは理論として組み立てられるのではなく、実践を通じて改良が為されるのでなければならない。身体感性論は、上述の身体感覚や身体意識についての深層的な次元の構成についての理論ではなく、その理解に基づいた行為を通じて初めて成立するものなのである。

身体感性は「身体感性的知覚 (somaesthetic perception)」と「身体感性的反省 (somaesthetic reflection)」に二分される。前者は、息苦しさや呼吸困難などのような、特別に意識するまでもなく、明瞭な形で意識される身体感覚である。後者は、普段何気なくしている呼吸の調子や感じにはっきりと気づくような、反省過程を通じて得られる身体感覚である。この両者が、行為にどれだけ有効かを実践的レベルにおいて図るのが、シュスターマン (身体感性論) の目論見の基本的な道筋である。

しかし、本論でこれまで論じてきた「感じ」の流れとしての経験と、身体感性論に基づく経験プロセスの間には、大きな相違点が存するように思われる。まず、身体感性論において対象とされるのはあくまで日常的な経験の中で感じられる身体経験に限られるため、本論で扱った経験の潜在的な領域にまで及ぶような機能的性質を有する「感じ」よりも表層的なレベルにおいて論じられている。そこで主題化される「感じ」は、既に現働化されている状態での身体感覚である。また、行為の改善を図るといっても、シュスターマンの提唱する方法に準ずると、それはあくまで身体経験を通じた身体感性の反省を通じて行われるものである。それは「行為そのもの」の根本的な変容というよりも、行為主体としての「身体への認識」の変容であるように思われる。前述したように、意識的なレベルから経験プロセスそのものへと迫る「感じ」の特質は、認識的次元ではなく、行為的次元で捉えられなければならない。しかし、身体感性論の射程がそもそも日常的経験内で感じ得る限りでの身体経験の改善にあるため、そうした「感じ」の深層に至らないという理由のみで批判することは差し控えるべきであろう。「感じ」の把握形態としてプラグマティズムを有効にさせるためには、ジェイムズ哲学において測られ得る経験のプロセスにおける「有用性」の意味について、別の角度から改めて問う必要がある。以下、プラグマティズム、並びに経験における有用性の意味に深く関連するジェイムズ多元論について再検討を加えた上で、それらの問題に取り組むこととしたい。

<sup>21</sup> 樋口[2002]、9-11 頁を参照。

## (2) 多元的な経験の在り方とその把握について

ジェイムズ哲学において、プラグマティズムは、彼が展開する多元論と深く関わるものである。ジェイムズ哲学における多元論とは、統一的かつ決定的という性格を有する一元論と対置される、未規定的なもの、不確定なものを認める立場として示されるものである。それは、経験論的視点から見れば、特定の根拠を持って進まない以上、行為が形成される中で、ゆるやかに経験が取りまとめられるような組織化が生じるプロセスを肯定する必要がある。こうした多元論的な視点において、ラブジャードの指摘に準じてジェイムズ哲学の主題を「プロセス」の生成として捉え、かつ伊藤の指摘する「『感じ』の感知」をその契機として論じるならば、それは外的な視点（客観的事物としての科学的考察）ではなく、実際に行われつつある経験の中で生じている内容がその対象とされなければならない。

このようにして、改めて経験プロセスの把握について問われる際、そこで用い得る方法に関する分岐点が生じるように思われる。それは、『心理学原理』以来一貫して採用され、たびたび議論的となった「内的な視点(ex.意識現象を「感じ」として心理的機能を捉える)」、「外的な視点(ex.「科学的分析、概念的把握」)」という二通りの捉え方である。しかし、「実在の感覚」を含む宗教経験における経験の在り様や、上述の心霊経験までも包含するような、拡張的な「感じ」の機能を軸とする多様な経験について述べる際、この二通りの捉え方のどちらかに限定する仕方では描き切れないような場面が尚も存するように思われる。この点を念頭に置きつつ、ジェイムズの主張する経験の多元的な在り方と、それがいかにして捉え得るかを見てゆきたい。

科学的な方法による経験の把握については、ジェイムズ哲学においては全面的に否定されていた訳ではない。これに関連する『多元的宇宙』におけるジェイムズ自身の記述と、トゥロシュによる指摘を見てみよう。

〔世界を概念化によって把握しようとする論理的考察に対して〕この論理的考察は、考えられるかぎりのすべての世界に対して、（だから我々の世界とは、全くちがった経験的構成をもっている世界に対しても）同様にうまくあてはまるのである。まるで、世界の現実的な特色は、真理の内容には、全く無関係だといわぬばかりである。しかし無関係ではありえないのである。そして未来の哲学は、世界の現実的な特色を、もっと十分考慮にいれる点において、科学にまなばなくてはならない。<sup>22</sup>

多元主義的经验論は、まずもって、生のままの諸事実を捉えようと試みる〈個人と努力の哲学〉(philosophie de l'individualité et de l'effort)として、そしてプラグマティックな方法は、そうした直接的実在論のひとつの〈帰結〉として理解されるべきなのだ。こ

<sup>22</sup> PU, p. 781. (吉田訳、251頁)



うした二つの理論は、哲学的探求とは実験的探求 (*enquête expérimentale*) のプロセスだとする理念において、積極的に相補的なものとなる。<sup>23</sup>

ジェイムズの経験論的立場においては、世界の体系的、概念的な把捉(主知主義的(*intellectual*)な把捉)は忌避すべき方法であり、生に根ざした思考態度を取ることがまずもって念頭に置かれることとなる。「主知主義的把捉は世界を一元論的に捉えてしまう傾向にある」というのはジェイムズが『プラグマティズム』や『多元的宇宙』において強く主張していたことであった。彼の多元主義はこうした傾向から経験を解放することを目的としていた。そして、「哲学は、世界の現実的な特色を、もっと十分考慮に入れる点において、科学にまなばなくてはならない」という主張は、具体的なものに根差しつつ探究を進める方法こそが有効な展開可能性を持つとする、ジェイムズ哲学の根幹を示すものであるように思われる。

こうしたジェイムズ哲学の多元主義的かつプラグマティックな方向への傾倒を明らかにしたのが、次に挙げたトゥロシュによる指摘である。多元論にせよプラグマティズムにせよ、その思考の素材にならなければならないのは常に生の経験であり、そうした意味で科学的考察も具体的な経験を対象とする思考法として、「実験的探求のプロセス」においては、重宝されなければならないのである。

またトゥロシュは、フランスにおけるジェイムズ受容、つまり、ジェイムズと親密な関係にあったベルクソンによるジェイムズ哲学の紹介を皮切りとし、ベルクソンから指導を仰いだジャン・ヴァール、さらに彼から指導を仰いだドゥルーズへと脈々と受け継がれたジェイムズ哲学(延いては、その後のデューイなどを含む、プラグマティズムの系譜としてのアメリカ哲学)の多元論哲学解釈を下地とし、それが有する「問題 (*problématique*)」、「強度 (*intensive*)」の思想としての特質について述べている。

[...] したがって、多元主義は、〈認識の理論〉を基礎づけるものではなく、経験を様々に変容・展開させ、その内実をあえて強化させさえして、〈持続のブロック、諸々の空間的厚み、還元不可能な諸感覚〉といった実在的経験の諸条件を再建しようとするものなのだ。この経験の哲学は、〈強度の心理学 (*psychologie de l'intensité*)〉と連携し、ひとつの〈精神の物理学 (*physique de l'esprit*)〉となる。<sup>24</sup>

多元主義的立場においては、「理念的なものからの脱却」、「具体的な経験への還帰」が目指される。こうした立場においては、何よりも一般性、抽象性へと向かう科学的視点は排され

<sup>23</sup> Wahl[2005], p. 21. (嘉指・小嶋訳、89頁)

<sup>24</sup> Wahl[2005], p. 18. (嘉指・小嶋訳、87頁)

なければならないが、上述の引用部の通り、それは必ずしも経験の内的なプロセスのみを重視すべきであるという主張へと結びつく訳ではない点については留意しなければならない。

「経験の変容」を図るならば、経験の内的なプロセスを捉えるのみならず、科学的視点による経験把握を手段として、行為を形成するプロセスを見出す必要性が生じるのである。こうした両者の視点、すなわち、「経験の仕方」と「経験の在り方」を巡る経験把握の相違と、相違がありつつも、一方が捉え切れない領域を補うことを可能にする、相互補完的な関係性は、検討しなければならない問題であろう。

更に、こうした経験の多様性を容認する態度は、経験の悪しき展開（狂気、犯罪行為 etc.）をも許容する事態になりかねないことにも注意しなければならない。ジェイムズ哲学において如実に表れている多元主義的傾向は、従来の（ジェイムズ以前の）思想に顕著に示されていた、体系的かつ一元論的な哲学的思考法へ強く反発する形で唱えられており、多重人格などの超常的な経験についても通常の経験と同等に扱うべきだとする態度が取られているため、それが「個の経験の展開可能性」としてどこまで有効であるかは、上記の問題に次いで、ジェイムズ哲学の根幹的な問題として、一定の解答を与える必要がある。後に見るように、ジェイムズの多元主義については、個の視点の複数性を基とした「共同体の形成」という道筋を提示するような解釈もある。しかしそれは、国家の在り方、ないしは文化間の対立といった政治的な根深い問題へと波及し、それは本論の主題を超え出るものである。この点も踏まえて、改めてジェイムズの多元論が内包する様々な内実について再び検討することとしたい。

### （3）ジェイムズ多元論の相対する解釈について——コノリーとバーンスタイン——

ジェイムズ哲学においては、経験のプロセスについて問い続ける態度が通底していた。宗教的場面における神秘体験や、多重人格などの心霊現象もまた、特別視することなく、日常経験と同様に「経験」として対等に取り扱うという姿勢は、「様々な経験を持つ者達の相互理解の可能性」としての、多元的な世界における規範としての倫理観を問う問題へと結実する。しかし、それは広範かつ多様な経験同士の妥協点を設定しようとする営みであり、ジェイムズ哲学においてこそ捉えられる多様な経験のリアリティは、それによって展開可能性が阻まれてしまう事態に陥りかねない。立場や観点としての多元論ではない形で、ジェイムズ経験論において有効となり得るような多元論の意味を改めて問う必要がある。

ジェイムズの多元論は、大まかに①経験的な多元主義、②文化的な多元主義という二通りの解釈が為されている。ジェイムズが自身の立場として主張するのは前者であり、後者はそれを実際の政治的場面に応用した発展形と言えるだろう。しかしそれは、必ずしもジェイムズ自身の意図にそぐうものではない。ジェイムズの諸著作においては、哲学的な一元論と対置させられる形で多元論について述べられるが、それはあくまで経験把握の際に、それを一元的な絶対観念に還元することを否定しただけに過ぎず、それを政治的、文化的な多様性にまで拡大解釈することは、却ってジェイムズ多元論の本来的な意味とはかけ離れた問題へ

転じてしまう可能性がある。以下で、それぞれの立場でジェイムズ多元論の解釈を展開している論者の見解について検討しつつ、改めてジェイムズ多元論の有効性について問い直したい。

#### ・バーンスタインによる解釈

バーンスタインは、ジェイムズの多元主義が導く倫理的・文化的帰結について、ジェイムズの著作からの引用を多用しながら検討している。バーンスタインの解釈も、基本的には絶対主義、ないしは一元主義的な経験把握への反動として唱えられたという事実に基づいて為されている。

もちろんジェイムズは、見たまま、感じたままの世界や経験で十分だと述べているわけではない。秩序の探求はやめるわけにはいかないこと、単純化したり、思わぬ場面で統一性を見つけたりする作業が必要なことはよく承知している。しかしそれでも、たったひとつの均質的な統一性という考えそのものを承服することはなかった。統一性の意義こそ否定しないものの、かたくなな一元論とは違い、それがどんな種類の統一性かを問うのが多元主義の立場なのである。<sup>25</sup>

こうした解釈は、ジェイムズが哲学を「個人のヴィジョン」だと述べた解釈へと結実する。しかしそれは、世界の解釈の問題を「視点の相違」と結論づけることにより、経験の多様性の内実についてはそれ以上問わずに、むしろ、そのようにして異なった視点を有する我々人間同士はいかにして共生するべきか、という倫理的な方向へと議論が展開することとなってしまう。

以上のようにして導かれるジェイムズの多元論の倫理的帰結として、バーンスタインは、先に論じた「人間におけるある盲目性について」の議論を援用する。我々は自己中心で自分とは意見を大きく異にする者に対しては鈍感である傾向がある。「別の人生経験をもつ人に世の中がどう映じるのか、わかろうともしない。しかし、理解力と共感の幅をひろげて、他者の観点や生活スタイルや生活スタイルや視野をすることができる。[・・・] 批判精神をわすれることなく、別の観点、別のヴィジョンに向き合うよう呼びかける、腰のすわった多元主義が彼の立場なのだ」<sup>26</sup>と述べる。こうした意味で、バーンスタインは「フレームワークやパラダイムの通訳不可能性」のイメージを有する相対主義的立場とは異なる、「たがいに手を伸べあい、批判的にかわりあえる接点を見つけようではないかと訴える」多元主義的立場の倫理観を前面に押し出す形で解釈をしている。ジェイムズ以降の流れにおいて

<sup>25</sup> Bernstein[2010], p. 59. (廣瀬・佐藤訳、89頁)

<sup>26</sup> Bernstein[2010], p. 59. (廣瀬・佐藤訳、94頁)

は、こうしたヴィジョンはローティによる「連帯」の理論へと結実し、プラグマティズムの一種の倫理観として確立されつつあるのも事実である。しかし、ジェイムズ自身の政治的発言は、必ずしも彼の多元主義を含んだ主張ではない。彼の多元論の基盤となっているのは、あくまで「哲学的立場としての一元論に対置される多元論」なのであり、社会的場面に即した、文化的多様性や、民族的多様性について論じたものではない。この線引きを明確にしなければ、ジェイムズ哲学全体において主題化された経験の多様性を、穏便で調和する方向を目指すようなある種の目的論へと制限してしまう事態に陥りかねない。バーンスタインの解釈は、ジェイムズの主張に一定の倫理的な有効性を持たせるという意味で有意義なものかもしれないが、それをジェイムズ多元論の根幹と見なすことは早計であろう。

#### ・コノリーによる解釈

ジェイムズにおける多元論についての主張は、先に見た通り、世界の一元論的把握に抗する形で展開されたものであった。この点について、コノリーは具体的にジェイムズが論敵としていた一元論的傾向にある主張を指摘する。

- (a) ある種の機械論的唯物論。そこでは、世界は、自然の上位にあるいかなる力にも関係しない確固たる法則によって知られうる統一体と見なされる。
- (b) 合理的な全体性を描定する一元論的合理主義、あるいは絶対主義。そこでは、合理的な全体性は、われわれを内部に含むと共に、超越的な義務をわれわれに提供するものだと言われる。
- (c) 伝統的なキリスト教の二元論。この二元論は自然と人間の上位に支配する全能の神を投影する。<sup>27</sup>

上記の特徴を有する一元論的世界観は、よそよそしい「(一神教的な) 神としての絶対者」を希求し、『根本的経験論』内において述べられた、経験論的な方法と相対する観念論的な手段による経験の離接性の解消法としての「統一作用としての絶対者」の存在を想定する。こうした厳密な論理によって組み立てられた「経験と理性」という範疇的区別によって世界の構築を可能とする主知主義的傾向への反発が、ジェイムズが自らを多元主義者として主張させる契機となっていたのである。「世界を突き動かす諸々の重なり合う力自体が、取り散らかったものであるというのが彼の見解である。多元主義とは取り散らかった宇宙の哲学なのである」<sup>28</sup>として、経験の「絶対性」や「全体性」を峻拒する哲学の在り方がそのままジェイムズ的な多元主義への形成の寄与となったとコノリーは主張する。ジェイムズの

<sup>27</sup> Connolly[2005], p. 69. (杉田・鶴飼・乙部・五野井訳、118 頁)

<sup>28</sup> Connolly[2005], p. 70. (杉田・鶴飼・乙部・五野井訳、120 頁)

多元主義において肝要となるのは、世界の地盤を形成し得る一貫性なるものは存在せず、突然変異や断絶といった、非調和的な不確実な性質を有する動きが、世界を形成する契機となっているという事態を重視することである。

以上のような性質を帯びた要素について、ジェイムズは「くず (litter)」という語を当てはめ、以下のように述べている。

根本的経験論が、哲学者達からほとんど援助をうけなかったのは奇妙なことである。唯物論的な傾向の人であると、唯心論的な傾向のある人であることを問わず、哲学者たちは常に、世界が一見それでみたされているように見える、くずをはき清めることを心掛けてきた。彼らはまず第一に目につくもつれをしりぞけて、経済的で秩序にかなった概念をそのかわりにみちびきいれた。<sup>29</sup>

上記の文脈から解釈すると、「くず」とは、「哲学者たち」によって形成された秩序においては「掃き清められたもの」であり、これは根本的経験論で論じられるところの、知性的把握によって捉えられない経験の余剰的な部分として考えられる。コノリーは、「多元的宇宙の中には、くず、不完全性、散漫、揮発性などといった語彙によってあらわされる次元が存在する」<sup>30</sup>とも述べており、これは「整然さ、全体性、完全性、堅固さ、規則性」といった語彙で表されるような次元と対比される。こうした次元があるということは、「[・・・] うつろいやすさの要素が存在する余地が、ゆるやかな規則性と歴史的な流れの内部にあるということである。またそれは世界が『混沌としている』ということではなく、むしろ『何かが常に逃れる』ということ」を意味している<sup>31</sup>。

コノリーはバーンスタインとは異なり、ジェイムズの多元主義を調和的な方向ではなく、逆に「まとまりのない経験の豊饒さ」を認める方向に解釈を進めることによって、その意義を積極的に汲み取ろうとする。経験を秩序立った体系へと還元するような営みにおいては、経験から「常に逃れている部分」としての「くずの次元」に盲目的になってしまう。経験は、常に何ものかを取り逃がすような形で、安定性を保って進行するものである。ジェイムズは、経験がある収束点に対して向かっているものであることを否定する。ジェイムズが忌避した観念論的解釈は、経験の組織化を理論的秩序の形成によって為そうとするものであった。しかし経験の形成作用は、経験的範疇とは区別される、新たに形成された範疇からの外的作用としてではなく、具体的な経験のプロセスの中において組織化しているような作用とし

<sup>29</sup> PU, p. 45. (吉田訳、35-36 頁)

<sup>30</sup> Connolly[2005], p. 73. (杉田・鶴飼・乙部・五野井訳、124 頁)

<sup>31</sup> Connolly[2005], p. 73. (杉田・鶴飼・乙部・五野井訳、125 頁)

て、見出されなければならないのである。「多元的宇宙が示唆するのは、人間の文明は生じなかったかもしれないものであるということであり、そしてまた、文明は自らが置かれた相互の接続の繁殖力、揮発性、複雑性にわれわれが耳を傾けることによって、最もうまく生き延びるだろうということである」<sup>32</sup>とコノリーは述べており、そうしたジェイムズ多元論から導かれる世界の在り方の展開可能性として、現代科学へと接続し得る道筋を示している<sup>33</sup>。

ジェイムズの多元主義、延いては経験論においては、経験を意味規定するのではなく、コノリーが言うような経験の進展に伴う不確実性や不一致性を享受しつつも、その中で経験の展開可能性が見出されるべきなのである。バーンスタインによる複数主義的な多様な価値観の共同性の問題は、あくまでそこから派生する二次的な事柄であり、経験の多元性の本質を突くものではない。むしろコノリーが述べるような偶然性としての契機を有する経験の在り方こそが、ジェイムズ多元論の本質であろう。このようにして考えると、先に挙げた経験把握に関する「内的な方法」と「外的な方法」というような区別も、それが経験の意味規定に関わるような記述的な区別であるならば、意味を為さなくなる。経験が偶然的な契機を起点として展開されるとするならば、むしろそうした偶然性を元手とした経験がいかにしてまとまりを有して展開するかというプロセス、ないしは結果が問題の焦点となる。そこでプラグマティズムの意義が改めて問われることとなるのである。

#### 第四節 「『感じ』によるリアリティの転回」としての経験の変容

最後に、以上の諸問題は、経験における「感じ」の機能による「実在」と「現実性」の転回のプロセスを土台として捉え得ることを具体的に示したい。ジェイムズ哲学における経験の‘reality’とは、「実在」と「現実性」という二面性を有するものとして解し得ることは、前述の通りである。これは、意味の統一性の無さという瑕疵として捉えられるべきではない。むしろ、「実在」が経験の只中において「現実性」として特殊化されるプロセスとしての経験を特徴付ける表現として、積極的に理解されるべきである。ジェイムズの高次の経験論は、ドゥルーズの超越論的经验論と同様、「潜在的なものから顕在的なものへ」という発生プロセスを問うものであり、それが‘reality’の意味の両義性によってテキストの中に具体化されているのである。すなわち、経験において、未だ潜在的なものとして意味が確定される以前

<sup>32</sup> Connolly[2005], p. 92. (杉田・鶴飼・乙部・五野井訳、154頁)

<sup>33</sup> コノリーが取り上げているのは、プリゴジンの非平衡論との親和性である。非平衡熱力学の研究等により自然の複雑系を探索したプリゴジンは、自然の非平衡的な初期状態から自己組織化によってマクロな秩序を形成するプロセスについて言及している。たとえば、水に落とされたインクの一滴は、時間の経過につれて全体に分散する。この「決まった運動傾向を持たないインクの分子の拡散がやがて水全体にまんべんなく拡がる」というプロセスのように、ランダムな運動の中で極端なものが相互に打ち消されて平均的な状態が生成するような場面が自然界にはみられる。こうした自然界における秩序の創造可能性に関するプリゴジンの主張を踏まえつつ、コノリーは、それとジェイムズ多元論との類似性について以下のように述べている。「両者は共に、部分的な開放系の時間的軌跡が生じるような『くず』や『初期状態の移ろい易さ』を指定している。また、二つ以上の開放系が断続的に接続された時に不調和が生じるかを示し、外部における新たな発展が内部における新しい自己組織能力を導くことを、両者は共に強調しているのである」

(Connolly[2005], p. 84. (杉田・鶴飼・乙部・五野井訳、141頁))。

のものとしての「実在」が、「感じ」の働きによって経験の中に取り込まれ、特殊化して「現実性」として経験されるというプロセスこそが、ジェイムズの高次の経験論の骨格を成す経験の基本形として解し得るのである。本論でこれまで取り上げた各著作の考察から、それがいかにして示されているかを順に見てゆこう。

### （１）心理学と宗教

『心理学原理』における基本的な主張は、意識現象の本来的な豊饒さ、捉え難さについて為されたものであった。時間にせよ空間にせよ、我々の意識現象の本質は要素的なものではなく、「感じ」としての幅を持つということが、これまでの考察を通じて示された。安定した統合機能としての意識を想定しないその考え方の延長線上に、多重人格や神秘体験が位置付けられる。こうした議論において、「実在」とは、意識現象の中心部とその辺縁（意識に明確には現れていない領野）を含む幅広い存在を指すものであり、その中で我々の経験の中で焦点化され、ありありと感じられるものとされるのが「現実性」である。ジェイムズにおいては、取り分け多重人格現象や神秘体験の主題は、むしろ我々に多様な形でたらされる「現実性」としてのリアリティである。こうした‘reality’の二面性については、以下の文章において象徴的に表されているように思われる。

私たちが宇宙的なものや普遍的なものを扱っている間は、私たちは実在の象徴を扱っているにすぎないのであるが、私たちが私的および人格的な現象そのものを扱うやいなや、私たちはもっとも完全な意味での実在を扱っているのである。<sup>34</sup>

ここでは、「完全な意味での実在」が、我々の経験の中で強い意味合いを帯びるものとして感じられる「現実性」として表し得るものである。ジェイムズはこの後も「私的な実在 (private reality)」<sup>35</sup>や「絶対的実在 (absolute reality)」<sup>36</sup>という具合に、「感じ」の度合いの強まりに準じた、経験に根強く関わるような実在の特徴づけを行なっている。それは根幹的に我々の感覚に依拠して捉えられるものである。経験にはっきりと顕在化していない状態、ないしは概念的、象徴的にしか捉えられていないものとしての実在は、こうした現実性としての性質を帯びるものとは明確に区別されるのである。

『心理学原理』第二十一章は「実在の知覚 (the perception of reality)」と題されており、心理現象における「実在」の位置付けが目論まれている。その中でジェイムズは、矛盾せず存在するものとして我々に信じられるものは実在と見なし得ると端的に定義づけており、「信

<sup>34</sup> VRE, p. 446. (梶田訳 (下)、357-358 頁)

<sup>35</sup> VRE, p. 447. (梶田訳 (下)、360 頁)

<sup>36</sup> VRE, p. 449. (梶田訳 (下)、364 頁)

念 (belief)」や「黙認 (acquiescence)」等といった形で、我々の精神との関係性が實在性に大きく依拠するとしている<sup>37</sup>。また、その中では、「實在」は全体として概念よりも感覚的に捉えられる方がより生き生きしたものであるとされる<sup>38</sup>。その後の『諸相』においては、「實在の感覚」によって捉えられる、言葉では表現し得ないものの、圧倒的な實在性を有するものとして感得され、我々のパースペクティブの根本的変容をもたらすとしての「實在」の特徴が論じられていた。これは『心理学原理』で説明されていたような、我々の感覚と、それによって受け取られる対象との関係性という素朴な認識論的枠組みには収まらないようなものである。

こうした見方は、前述のジャネの理論に対するジェイムズの留意と、マイヤーズのサブリミナル論に対する肯定的評価に繋がるものであろう。前述の通り、ジャネの考察においては、多重人格現象の発露は、規定の枠内における人格の断片的な束が分裂し、それが局所的にまとまることにその要因があるとされた。これに対しマイヤーズのサブリミナル論においては、下意識構造としての「催眠的階層」という意識の垂直的な多重性が認められ、意識の位相の変容が、多重人格などの様々な異常心理現象として現れるとされている。これらはあくまで両者の主張の大筋に過ぎないが、少なくとも多重人格現象の例においては、自己意識の内部構造の広がり方について、異なる見解が取られている。ジェイムズにおいても同様に、『心理学原理』と『諸相』の間には、意識現象の水平次元から垂直次元へという主題の移り変わりが為されていることが窺い知れる。

『心理学原理』においてジェイムズは、我々の精神と関係を持つものは實在と見なし得る、と広範に解釈しているが、その中には上位の實在（感覚的・物理的）と下位の實在（夢など一時的なもの）という区分けが存するとしている。しかし、『諸相』では「精神と関係を持つもの」よりも広い射程において、その特徴づけが為されている。ジェイムズによれば、宗教経験のリアリティの下支えとなっているのは、事象の世界からは隔離された感情の奥底にある顕在化しない層という、自己内部の潜在性である。これについては以下のように述べられている。

個性は感じに基づいている。そして感じの奥底 (the recesses of feeling)、すなわち性格のより暗くより盲目的な層こそ、私たちが真の事実の生成過程をとらえ、事象がどのようにして起こるか、業が現実的にどうしてなされるかを直接に知覚する、世界における唯一の場所なのである。このいきいきとした、個人化された感じの世界と比べては、知性の観想する普遍化された対象の世界などは、中身もなければ生命もない。<sup>39</sup>

<sup>37</sup> PPII, pp. 282-283.

<sup>38</sup> PPII, p. 300.

<sup>39</sup> VRE, pp. 448-449. (梶田訳 (下)、362 頁)



ジェイムズによれば、経験の現実性の生成は、こうした自己内部にある事実の生成過程を知覚する唯一の場としての「感じの奥底」において為される。『心理学原理』では、あくまで実在性は自己と世界との関係において成り立つことが前提とされていたが、殊にそれがより強い現実性を帯びて経験の中に顕在化するに至るためには、こうした意識の奥底の潜在性にまで論が及ぶことになる。こうした点を鑑みれば、宗教経験の多彩なケースの考察は、「高次の経験論」によって説明された経験の生成プロセスの具体例として捉え得るように思われる。心理学と宗教論においては意識現象の枠組みにおいて、「実在」は辺縁構造を含む意識現象全体に及ぶものであり、その中で経験としての「現実性」は意識の垂直的構造の奥底にある「盲目的な層」において覚知される。それは『諸相』においては「感情の奥底」と述べられている領域であり、自己の意識において取りまとめる機能としての「あたたかみ」や「親しみ」の「感じ」とは機能的な相違がある。その相違とは、大まかに「実在」との交わりとしての機能と、我々と関わりを持った実在に対して、それを経験の中でありありと「現実性」を有するものとして感じさせる機能として解される。しかし両者は決して断絶したのではなく、相互連関的に機能することで我々の経験を形成するものである。ジェイムズが従来の心理学においては排されてきた神秘体験や異常心理等といった特異な経験についても自身の考察の射程に含む際、こうした感じの機能的相違と相互連関性が、経験生成の基盤として示されることになるのである。

## （２）根本的経験論とプラグマティズム

こうした「感じ」と「実在／現実性」に纏わる議論は、後期の『プラグマティズム』や『根本的経験論』においては、純粹経験による経験の展開、及び実在から真理を形成する真理化の過程の内から把握し得る。

前章で検討した通り、『プラグマティズム』内で展開される真理論の要を成しているのは、その実在観である。ジェイムズは実在の要素として「感覚の流れ」、「経験される項同士を結びつける諸関係」、「以前の真理」を挙げていたことを先に述べた。こうした諸性質を含むところの実在から行為の導きとしての真理を形成するプロセスは、以下のように論じられる通り、我々個人のパースペクティヴに多分に依拠している。

われわれが実在について語ることは、このようにして、われわれが実在を投げ込むパースペクティヴのいかに依存している。実在があるということは実在そのものに属することである。しかし、その何であるかはそのどれであるかにかかり、そしてそのどれであるかはわれわれに依存している。<sup>40</sup>

<sup>40</sup> PR, p. 594. (梶田訳、245 頁)

こうした次元で論じられる「実在」とは、あくまで個人的な経験のレベルで捉えられるものであり、普遍的な認識対象としての性質を有するものではない。それは我々の経験下において捉えられる限りでのリアリティ、すなわち「現実性」としての性質を有するものである。真理の形成には我々の意識的な関心が根本に根付いているとジェイムズは述べる。すなわち、『プラグマティズム』においては、実在から真理を形成するプロセスを描く場面において、既にパースペクティブが確立された時点から、経験と実在の関わりが論じられていることとなる。繰り返し論じている通り、『諸相』においてはパースペクティブが根幹から覆るような実在の感覚の働きが描かれていた。それは上述のプラグマティズムの文脈で把握される実在とは異なるものである。こうした事態をどう解すべきか。この点についても、認識的な存在対象としての「実在」と、経験の只中にありありと顕在化している「現実性」というリアリティの二面性が、上記文章においても表されているものとして捉えられるべきであるように思われる。すなわち、語られるもの、概念化されるものとしてのリアリティは「実在」であり、「その何であるか」という経験の中で捉えられる具体相は、経験されている限りにおいては「現実性」として、感得されているものである。これらを全て一般的な意味における「実在」として同一的に理解してしまうと、リアリティを巡る経験のダイナミクスが捉えられなくなってしまう。

こうした経験におけるリアリティの在り方の議論は、『根本的経験論』においても展開されている。『根本的経験論』において、経験の流れの原初様態としての純粋経験は、「感じ、ないし感覚の別名」とされていた。それは未だ具体的な内容を伴っていない状態、未だ何にもなりきれていない「半-カオス」的状态として論じられる。これを起点とし、実在との接触が為された時点で、それが経験として展開したことが反省的に知られ得る。しかし、「半-カオス」としての潜在的な状態から、経験はいかにして開始するのだろうか。先に見たように、「われわれは混沌として流動絶えざる実在に直面してこれをよりよく扱いうるためには、まずそのそれ（that）の中からどれか（which）を『選り抜き』、その流れの中から注視の焦点たりうるような対象を『刻み上げ』ねばならない」ため、言わば経験とは、半ば強制的に開始されるものとして理解し得る。実在が急迫し、それに対し我々は何かしらの形で呼応せねばならないという形で描かれる経験の発生は、経験の内における発生の場面を問いつけたドゥルーズ哲学にも繋がり得るだろう<sup>41</sup>。ジェイムズの場合は、発生の場面を描くことよりも、宗教経験や異常心理現象といった特殊な経験を肯定するために、経験領域を拡張的に解釈することに重点が置かれていたため、上述の、強制的に発生する経験のプロセスの具体相を論じることはしていない。発生の問いは、あくまで「反-主知主義」としての立場によって経験の本来的な在り方を提示するジェイムズにとっては埒外の問題であったと言

<sup>41</sup> 例えばドゥルーズは、『ブルーストとシーニュ』において、「われわれに探求を強要し、われわれから平和を奪うシーニュの暴力が常に存在している。真実は親和的關係や積極的意志によっては見出されず、無意識的シーニュにおいておのずからあらわれる」と、真実を探求する営為としての思考の強制的な発生の場面を描いている。この点については Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris: Presses Universitaires de France, 2003, p. 24. （宇波彰訳『ブルーストとシーニュ：文学機械としての『失われた時を求めて』』、法政大学出版局、1974年、20頁）を参照。

えよう。こうした見方を採用したジェイムズ哲学の独自性について、コノリーは以下のよう  
に述べている。

ジェイムズは有機的全体主義に抵抗する。彼は既にして完全であり、あらゆるものが生  
来的にそれへと向かう傾向を有するような「全体—形式 (all-form)」は存在しないと主  
張する。論理実証主義と全体論的・目的論的な諸理論の両方に反して定義された彼の根  
本的経験論によると、我々が経験の内に沈み込むと、時に裂け目 (break) や変化した軌  
跡 (altered trajectory) によって区切られた、より大きな連続の世界の暫時的な一断面と  
密接に接触する。彼は、行動指向の知覚 (action-oriented experiences) を一時的に中断す  
ることによって出会えるそうした豊穡な経験 (pregnant experiences) が、多元的宇宙の  
哲学がそこから形成され得るところの最初の推進力 (initial empetus) を与えることに賭  
ける。<sup>42</sup>

上述箇所の「より大きな連続の世界の暫時的な一断面」とは、ジェイムズ自身が「くず」と  
表現した、従来の哲学において余剰的部分として排されてきたとされる経験領域だと見て  
取ることが出来る。ただそれは、経験の取れ切れない領域の存在を示すだけに留まるもので  
は無い。ジェイムズは、あくまでそれ自身の「行動指向の知覚」において経験が推進し、プ  
ロセスが進行する中で一定のまとまりを形成する経験の在り方を模索していたのであり、  
彼が否定するのは、あくまで「全体—形式」として世界を包括的に捉えようとする仕方である。

こうした経験の在り方については、以下においても比喩的に論じられている。

感情〔≡感じ〕に鼓舞された (feeling-imbued) 多元的宇宙の哲学によれば、特筆すべき  
ほどに多様な人間性に配慮することは、われわれの周囲に存在すると共にわれわれを  
貫く、より大きな世界への配慮に一步を踏み出すことでもある。それは、ゴキブリの創  
造性、熱帯雨林の繁殖する力、溶岩流、遊泳する DNA、[・・・] 人間の身体—脳—文  
化のネットワークの中で運動するくず (litter) への配慮である。そして何より、自然と  
文明とが自らを維持しつつ変化していくことを可能にする、創造性と安定性との繊細  
なバランスへの配慮である。世界をめぐる不確定性の活発な要素を認めることは、世界  
への慎重な気遣いを涵養することである。<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Connolly[2010], p. 33.

<sup>43</sup> Connolly[2005], p. 91. (杉田・鶴飼・乙部・五野井訳、152 頁)

この主張の基盤として考えられるのは、焦点化される経験と、その周辺領域という相互浸透的な経験の在り方である。コノリーの主張では、人間に限らず、あらゆる生命現象に共通する、うつろいやすさや「不測の親和性」（すなわち、「くず」）への配慮が、我々の経験に新たな現実性を付与するような「創造的強度」を見出す契機になり得るとされる。それはジェイムズに即せば、例えば『心理学原理』において、意識の「実質的部分」のみを重視した要素還元的心理学において取り逃されてきた意識現象の「推移的部分」にこそ意識現象の豊穡な性質が含まれているという、意識の辺縁構造として示される経験領域として解釈することができるだろう。その推移的部分がどのようにして焦点化され、「現実性」として我々に与えられるかが、先述の伊藤の指摘にあるプラグマティズムと『『感じ』の感知』に関わる問題に繋がってゆくと思われる。プラグマティズムを、単なる「対象」と「自己」の関係性を基にする認識論的基準において捉えてしまうと、その内実は把握し難い。ここで問題となるのは、第三章より導入した高次の経験論の枠組みで論じられていた経験領域であり、それは規定の枠組みを設定せずに、具体的な行為の内から模索されなければならない。現実性の拡張は、経験の正当さを担保するような既成の真理基準を踏まえて為されるようなものではなく、現実的な効能の内から、その可能性が見出されるようなものである。こうした意味での「有用性」が、プラグマティズムにおいて問われるべきなのである。

以上の問題に限らず、プラグマティズムの思想には認識論的基準からは汲み尽くし得ない可能性が依然として存している。例えばローティは、西洋哲学は『『自我』と『世界』が互いに接触するか否か』というヴィジョンに支配されていると述べ、そのヴィジョンから逃れる方法としてプラグマティズムを採用した<sup>44</sup>。本論の文脈とは異なるものの、ローティにとってはそれが単一のヴィジョンには包括されないような経験の偶然性を象徴する方法として見なされていたのである。

プラグマティズムは実践的場面における有用性から真理を汲み取る以上、自己と対象との関わりのみならず、「自己の『感じ』」までも含んだ巨視的な視座に基づいて、行為の生成プロセスをダイナミックに捉える必要があるだろう。それが、ジェイムズ哲学全体に根付いていた経験への視座を通すことで明らかになるのである。

<sup>44</sup> ローティ[2014]、9頁（日本語版への序文）。

## おわりに

本論では、ジェイムズ哲学のテキスト解釈に基づきながら考察を行い、全体に通底する思考と、その展開可能性を明るみに出すことを試みた。最終的に、前者については「感じ」の機能的拡張と、それに伴う「實在」と「現実性」の転回を巡るリアリティの変容という経験プロセスを主題とする思考として、後者については、経験の領域を拡張する「高次の経験論」として捉え得る可能性を有するものとして、それぞれ提示した。取り分け前章においては、全体の議論を振り返りつつ、未解決のまま残された課題や展望について述べた。

心理学、およびその延長線上に位置付けられる多重人格論において、自我は規定的枠組みとして想定されるものではなく、「あたたかみ」や「親しみ」の感じによって取りまとめられた束の機能的な中心として、反省的にのみ把握され得るものだとされていた。自我を感じのゆるやかなまとまりとして示すことによって、意識を「流れ」として捉える一種のプロセス的な在り方が示され、自我を安定した規定的な枠組みとして設定する見方からは捉え得ないような、意識領域の拡張が図られた。宗教的経験においては、その見方が敷衍され、経験における自我という位置づけ自体を無に帰するような、通常の感覚的把握では捉え切れない経験領域に接する「實在の感覚」が扱われた。心理学の文脈においては、大筋として人格的意識が基本的に主題となっていたが、『諸相』で論じられた「實在の感覚」とは、人格的意識として成立する我々のパースペクティヴそのものが変容される契機として示されるものであった。これらの考察を踏まえ、「感じ」の働き自体が、そもそも統合的なまとまりとしての自我を形成する根幹的な機能としてのみならず、更に潜在的な経験の形成契機としての性質を含んでいるものとして解し得る可能性が論じられた。

この「感じ」の敷衍的な解釈に基づき、後期の哲学的著作である『根本的経験論』や『プラグマティズム』で展開される思索は、「感じ」の機能的拡張を元手とした「實在」と「現実性」の転回としての経験の生成プロセスを扱っているものとして解し得ることと、それに基づく展開可能性が最終的に示された。

以上が、本論で展開された議論の大まかな筋道である。その中で明らかになったことは次の点である。

### ・本論で提示された点

繰り返しになるが、まず明らかとなったのは、本論の主題の一つであるジェイムズ哲学における「感じ」の機能的射程である。ジェイムズ哲学における「感じ」の機能については、これまで明示的に主題化されることは無かった。それは、ジェイムズ自身がそれに明確な定義を与えておらず、文脈によってその意味合いが異なっていることに起因するものであると思われる。本論では、それらを統一的に解釈するのではなく、むしろ文脈ごとにいかなる働きを有するものとして論じられているかを個々に取り上げつつ考察することに

よって、その機能の根幹には、「實在」を「現実性」へと転換し、経験領域を拡張させる契機が据えられていたことが理解されるという仮説を立てた。これにより、意識論や宗教現象、プラグマティズムといった多岐に渡る問題群の考察が為されているジェイムズ哲学は、常に経験の生成変化の動的な過程に主眼が置かれていたことが副次的に提示された。實在が現実性として経験に顕在化する場面は、それが動的な過程である以上、行為としてのみ論じられるものであり、認識論的な、静態的な主客関係の構図では捉えられない。そうした経験が生成される場面が、ジェイムズ哲学においては「感じ」の機能を中心として把握されていたのである。

以上にに基づき、後半部においては、その展開可能性としてドゥルーズやベルクソン等の系譜に属する「高次の経験論」としてジェイムズ哲学を解釈する方向性が示された。本論でこれまで繰り返し主張してきた「ジェイムズ哲学における『高次の経験論』としての可能性」とは、ジェイムズ哲学に内在する経験の生成プロセスについての理論を、行為の形成理論として練り直し、解釈を推し進めることである。本論ではそうした展開の筋道を示唆するに留まってしまったが、「感じ」によるリアリティの意味転回という経験の形成プロセスをはっきりと理論化することによって、経験の形成において何が具体的に有効化されるかという実践的な視点から、プラグマティズムの新たな意義を見出すことも可能になると思われる。この点については今後の検討課題としたい。

#### ・残された課題について

本論では論じ切れなかった議論や残された課題は多分に存している。全てを列挙することはできないが、取り分け大きな問題点として、本論で為された解釈の妥当性、具体性、独自性の三点に絞り、以下に示したい。

まず妥当性についてであるが、一番の問題は、各著作に見られる‘feeling’と‘reality’というそれぞれの概念に対する本論の解釈が、必ずしもジェイムズ自身の解釈に沿うものではないという点にある。本論では、『プラグマティズム』や『根本的経験論』において論じられていた實在論の解釈が、心理学や宗教論で述べられる‘reality’概念に対しても当て嵌まるということを前提に考察を進めた。ジェイムズの各著作においては、それらが執筆された年代や主題などに合わせながら、著述のスタイルを変えているように思われる箇所が散見される（例えば第一章で論じたように、『心理学原理』においては、あくまで実際に生じている心理現象がもっぱら主題とされており、その背後にある心身問題などの哲学的、形而上学的問題については棚上げされている）。本論の解釈は、見方によっては、そのようなジェイムズの意図を完全に無視し、包括的に解釈や展開可能性を見出すために、粗野に提示されたものに過ぎないであろう。

また、「實在」から「現実性」への転回という経験の生成基盤が、具体的な経験の場面においてどのような形で見出されるのかという具体的な事例を示すことができず、説得力に欠けていることも大きな問題である。「實在が現実性に変わる」と言われる際に、「感じ」

を通じて経験の中ではどのような事態が生じているのか。その転回はいかに為されるのか。本論の主張に説得力を持たせるためには、これらの点を明確にする必要がある。また、ジェイムズが扱った心霊研究や宗教経験の各症例を、その具体例として扱うのは可能なのか。ジェイムズ哲学に即して展開するためには、更にこうした点についても明確にする必要がある。

独自性の問題については、これまで本論で見てきたように、ドゥルーズの超越論的経験論とジェイムズの哲学の類似性を汲み取ることは、国内外問わず指摘されてきたことが挙げられる。また、本論の解釈に従わなくても、ジェイムズ自身が提示した、純粋経験の分化派生のプロセスの理論に準じて論じる筋道もあるのではないだろうかという疑問が挙げられるが、この点については、ジェイムズのテキストのより緻密な読解に基づいた考察が加えられる必要があるだろう。

#### ・展開見込みについて（先行研究との接続点）

本論の議論は先行研究においても萌芽的にその可能性が示唆されていたものであり、それらを吟味することによって、本論では不十分な考察に留まってしまった、ジェイムズ哲学に存する新たな展開可能性を見出すことができると思われる。最後に、その各動向に触れながらジェイムズ哲学研究の更なる見通しを示して締め括りとしたい。

まず初めに挙げられるのは、純粋経験の「半-カオス」としての経験の原初様態に基づく、ジェイムズ哲学に示される経験の潜在的領域に纏わる研究である。本論で度々取り上げたコノリーによる、不確定的な経験の契機としての「くず」に注視するジェイムズ解釈がその好例であるが、更に本論と類似した視座に基づく先行研究の一つとして、ギャビンによるジェイムズ解釈が挙げられる。ギャビンは「ジェイムズにおける曖昧さ (vagueness) は、個人的、心理的、宗教的、認識論的、形而上学的、さらにはテキスト的なものをも含んだ幾つかの次元を有する」<sup>1</sup>と述べるように、『心理学原理』で主張される「我々の心的生活における『曖昧なもの』を、その正当な位置へ復権する」という経験における「曖昧さ」を重視するジェイムズの態度が、ジェイムズ哲学全体に通底しているものとして特徴付けている。本論も、基本的にはギャビンと似たような視座を通じて解釈を進めているが、本論ではそれを「感じ」によるリアリティの転回というプロセス的経験としてより実践的視点で捉え、その転回点を軸に経験を捉え返すことがジェイムズ哲学に通底した態度であり、かつ「高次の経験論」へと接続し得る展開可能性を有するものとして提起することが試みられた。先に挙げたコノリーは、プリゴジンの自己組織化論や、経験領域の拡張による他者精神に対する寛容を図る多元的政治論へとジェイムズ哲学を応用し、ギャビンはテキストの内在的解釈に徹底しつつ、ジェイムズ哲学における「曖昧さ」の復権を試みている。方向性は異なりつつも、これらはジェイムズ哲学における未だ展開されていない可能性を展望するものであろう。

<sup>1</sup> Gavin[1992], p. 3.

第二の動向としては、上述の視座に基づいた、ドゥルーズ哲学との比較による「超越論的経験論」としてのジェイムズ解釈が挙げられる。ザンバーリンによるドゥルーズのリゾーム概念とプラグマティズムの親近性の指摘<sup>2</sup>、更にラブジャードによる、ドゥルーズの内平面やベルクソンの持続理論と同列な、潜在的な一元論的哲学としてジェイムズ哲学を位置づける試み等<sup>3</sup>、こちらについても、テキスト内在的な解釈から他領域への応用的展開など、幅広い成果が示されている。この動向によって明らかになるのは、ジェイムズ哲学におけるプラグマティズムの新たな解釈の可能性である。取り分け、超越論的経験論との比較においては、単にジェイムズ経験論との近似性にとどまらず、潜在性から現動化へと至るプロセスに準じて、経験の「有用性」とはいかなるものかを再考することから、プラグマティズムに新たな意義を与えることが可能になるであろう。その展開を実際に行う上で鍵となるのが、本論で最終的に提示した、「感じ」とリアリティを巡る経験の生成からジェイムズ哲学を再び照射する方途である。宗教経験にせよ異常心理現象にせよ、こうした視座を通すことで、その形成プロセスを捉える新たな理論構築が可能になると思われる。そうした実践的場面における経験の生成をジェイムズ哲学に基づいて理論化することによって、未だ見えざる領域へ踏み込むような、プラグマティズムの新たな応用的解釈も可能となるであろう。以下のジェイムズの記述においても、そうした可能性が示唆されているように思われる。

プラグマティズムの原理に則って解釈すると、多元論、すなわち宇宙が多であるという思想は、実在のさまざまな部分が外的に関係し合っている可能性があるということである。多元論の観点からいえば、人が思考する一切のものは、それがいかに広大で包括的なものであろうとも、そのさらに外部に、何らかの、また何程かの、純粋に「外的」なものをもっていることになる。<sup>4</sup>

プラグマティズムは、現在もなお多岐にわたる問題群に活用され、哲学的、実践的場面の双方において様々な応用的解釈が為されている<sup>5</sup>。しかし、これはあくまでプラグマティズムの認識論的な側面に着目して応用されているに過ぎず、それが本来有する、経験の生成

<sup>2</sup> ザンバーリンの解釈は、『ディアローグ』でドゥルーズ自身が語っているような、既存の記号体制をすり抜けるプラグマティックな創作表現としてのアメリカ文学とドゥルーズ哲学、更にはヴァールのジェイムズ受容等との関係性に基づいて為されている (Cf. Mary f. Zamberlin, *Rhizosphere: Gilles Deleuze and the "Minor" American Writings of William James, W.E.B. Du Bois, Gertrude Stein, Jean Toomer, and William Faulkner*, New York: Routledge, 2006, pp. 7-27)。

<sup>3</sup> ラブジャードの成果に関しては、本論で度々扱ってきたものの他に、ドゥルーズ自身が直接的に参照項として取り上げている、ジェイムズ意識論に纏わる論文がある (ジル・ドゥルーズ『ドゥルーズ・コレクション1』、165頁)。

<sup>4</sup> PU, p. 776. (伊藤訳、213頁)

<sup>5</sup> 例えば、ブランダムに代表されるパースのプラグマティズムの再解釈や、環境倫理学に実践的視点からの論及を試みる「環境プラグマティズム」等が挙げられるが、こうした諸動向については、以下で伊藤が簡にして要を得る指摘をしている。：伊藤邦武「今日のプラグマティズムの一側面」、『現代思想』2015年7月号、青土社、2015年、32-33頁。



を問う実践的場面の重要性についてはあまり触れられていないように思われる。プラグマティズムの思想が有するもう一つの側面として、経験の拡張を試みる実践的行為論としての有効性が、改めて問われるべきである。

## 参考文献

### 【欧語文献】

- Barnard, G. William, *Exploring Unseen Worlds: William James and the Philosophy of Mysticism*, Albany: State University of New York Press, 1997.
- Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: Presses Universitaires de France, 1888. (邦訳：『意識に直接与えられたものについての試論』 合田正人・平井靖史訳、ちくま学芸文庫、2002 年)
- *Les deux sources de la morale et de la Religion*, Paris: Presses Universitaires de France, 1932. (邦訳：『道徳と宗教の二つの源泉』、合田正人・小野浩太郎訳、ちくま学芸文庫、2015 年)
- *La pensée et le mouvant : essais et conférences*, Paris: Presses Universitaires de France, 1969. (邦訳：『思考と動き』、原章二訳、平凡社ライブラリー、2013 年)
- Bernstein, Richard J., *The Pragmatic Turn*, Cambridge: Polity, 2010. (邦訳：『哲学のプラグマティズムの転回』、廣瀬寛・佐藤駿訳、岩波書店、2017 年)
- Bricklin, Jonathan, *The Illusion of Will, Self, and Time: William James's Reluctant Guide to Enlightenment*, Albany: State University of New York Press, 2015.
- Brown, Hunter, *William James On Radical Empiricism and Religion*, Toronto: University of Toronto Press, 2000.
- Claig, Megan, *Levinas and James: Toward a Pragmatic Phenomenology*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University press, 2010.
- Connolly, William E., *Pluralism*, Durham and London: Duke University Press, 2005. (邦訳：『プラウリズム』、杉田敦・鶴飼健史・乙部延剛・五野井郁夫訳、岩波書店、2008 年)
- *A World of Becoming*, Durham and London: Duke University Press, 2011.
- Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, Paris: Presses Universitaires de France, 1968. (邦訳：『差異と反復』 上・下、財津理訳、河出文庫、2007 年)
- *Critique et Clinique*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1993. (邦訳：『批評と臨床』、守中高明・谷昌親訳、河出文庫、2010 年)
- *Le Bergsonisme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1997. (邦訳：『ベルクソニズム』、檜垣立哉・小林卓也訳、法政大学出版局、2017 年)
- *Proust et les signes*, Paris: Presses Universitaires de France, 2003. (邦訳：『プルーストとシーニュ：文学機械としての『失われた時を求めて』』、宇波彰訳、法政大学出版局、1974 年)

- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Qu'est-ce Que la Philosophie?*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1991. (邦訳：『哲学とは何か』、財津理訳、河出文庫、2012 年)
- Depraz, Natalie, *Lucidité du corps: de l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht: Kluwer Academic, 2001.
- Dewey, John, *Reconstruction in Philosophy*, New York: Henry Holt and Company, 1920. (邦訳：『哲学の改造』、清水幾太郎・清水禮子訳、岩波文庫、1968 年)
- *Experience and Nature*, London: George Allen & Unwin, 1929. (邦訳：『デューイ＝ミード著作集 4：経験と自然』、河村望訳、人間の科学社、1997 年)
- *Art as Experience*, New York: Perigee Books, 1980. (邦訳：『デューイ＝ミード著作集 12：経験としての芸術』、河村望訳、人間の科学社、2003 年)
- Edie, James M., *William James and phenomenology*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University press, 1987.
- Flaxman, Gregory, “A More Radical Empiricism,” *Deleuze and Pragmatism*, Eds. Sean Bowden, Simone Bignall and Paul Patton, New York: Routledge, 2015, pp. 55-72.
- Gale, Richard M., *The Divided Self of William James*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Gavin, William Joseph, *William James and the Reinstatement of the Vague*, Philadelphia: Temple University Press, 1992.
- Groth, Helen, “Subliminal Histories: Psychological Experimentation in the Poetry and Poetics of Frederic W. H. Myers,” *Interdisciplinary Studies in the Long Nineteenth Century*, 12: *Psychology/Aesthetics in the Nineteenth Century*, Cambridge: Open Library of Humanities, 2011.
- Hackett, J. Edward, “The Phenomenological Realism of James’s Theory of Value,” *William James Studies Vol. 12, No. 1*. ([https://williamjamesstudies.org/wp-content/uploads/2016/05/Hackett\\_The-Phenomenological-Realism-of-James\\_WJS\\_Vol11\\_No1\\_Spring-2016\\_pp-47-71.pdf](https://williamjamesstudies.org/wp-content/uploads/2016/05/Hackett_The-Phenomenological-Realism-of-James_WJS_Vol11_No1_Spring-2016_pp-47-71.pdf)), 2016.
- Halliwel, Martin, Rasmussen, Joel D. S (eds.), *William James and the Transatlantic Conversation: Pragmatism, Pluralism, and Philosophy of Religion*, Great Clarendon Street: Oxford University Press, 2001.
- Hallward, Peter, *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, London & New York: Verso, 2006. (邦訳：『ドゥルーズと創造の哲学 この世界を抜け出て』、松本潤一郎訳、青土社、2010 年)
- Heft, Harry, *Ecological Psychology in Context: James Gibson, Roger Barker, and the Legacy of William James's Radical Empiricism*, Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2001.
- James, William, “A Plea for Psychology as a ‘Natural Science’,” *The Philosophical Review*, Vol. 1, No. 2

- (Mar., 1892), Duke University Press on behalf of Philosophical Review  
(<https://www.jstor.org/stable/pdf/2175743>).
- Kallen, Horace Meyer, *William James and Henri Bergson: a study in contrasting theories of life*, Illinois: University of Chicago Press, 1914.
- Kazashi, Nobuo, "Bodily Logos: James, Merleau-Ponty, and Nishida," *Merleau-Ponty, Interiority and Exteriority, Psychic Life and the World*, Eds. Dorothea Olkowski and James Morley, Albany: State University of New York Press, 1999, pp. 107-120.
- Lachs, John, "Human Blindness," *William James Studies. Vol.3*. (<http://williamjamesstudies.org/human-blindness-john-lachs/>), 2008.
- Lamberth, David C., *William James and the Metaphysics of Experience*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Lapoujade, David, "Du champ transcendantal au nomadisme ouvrier. William James," *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Sous la direction de Eric Alliez, Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1998, pp. 265-275.
- *William James, Empirisme et pragmatism*, Paris: Le Seuil, 2007.
- Leary, David E., "Blindness, Vision, and the Good Life For All," *William James Studies. Vol.3*. (<http://williamjamesstudies.org/blindness-vision-and-the-good-life-for-all/>), 2008.
- Madelrieux, Stéphane, "Pluralism without Pragmatism: Deleuze and the Ambiguities of the French Reception of James," *Deleuze and Pragmatism*, Eds. Sean Bowden, Simone Bignall and Paul Patton, New York: Routledge, 2015, pp. 89-104.
- McGranahan, Lucas, *Darwinism and Pragmatism: William James on Evolution and Self-Transformation*, New York: Routledge, 2017.
- Pawelski, James O., *The Dynamic Individualism of William James*, Albany: State University of New York Press, 2007.
- Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce (vol.1&2, vol. 5&6)*, Eds. Charles Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1965. (抄訳：『パース著作集1 現象学』、米森裕二編訳、勁草書房、1985年／『プラグマティズム古典集成—パース、ジェイムズ、デューイ』、植木豊編訳、作品社、2014年／『世界の名著48 パース ジェイムズ デューイ』、上山春平編訳、中央公論社、1968年)
- Perry, Ralph Barton, *The Thought and Character of William James*, Nashville and London: Vanderbilt University Press, 1996.
- Proudfoot, Wayne, *Religious Experience*, Berkeley: University of California Press, 1987.
- Putnam, Hilary, *Pragmatism: An Open Question*, Cambridge: Blackwell Publishers, 1995. (邦訳：『ブ

- ラグマティズム—限りなき探究—』、高頭直樹訳、晃洋書房、2013 年)
- *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, New York: Columbia University Press, 1999. (邦訳：『心・身体・世界：三つ撚りの綱／自然な実在論』、関口浩喜・渡辺大地・入江さつき・岩沢宏和訳、法政大学出版局、2005 年)
- Putnam, Ruth Anna (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Reed, Edward S., *From Soul To Mind: The Emergence of Psychology from Erasmus Darwin to William James*, New Haven and London: Yale University Press, 1997. (邦訳：『魂（ソウル）から心（マインド）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, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979. (邦訳：『哲学と自然の鏡』、野家啓一監訳、伊藤春樹・須藤訓任・野家伸也・柴田正良訳、産業図書株式会社、1993 年)
- *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. (邦訳：『プラグマティズムの帰結』、室井尚・加藤哲弘・浜日出夫・芹茂訳、ちくま学芸文庫、2014 年)
- *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989. (邦訳：『偶然性・アイロニー・連帯：リベラル・ユートピアの可能性』、齋藤純一・山岡龍一・大川正彦訳、岩波書店、2000 年)
- Rosenthal, Sandra B., Bourgeois, Patrick L., *Pragmatism and Phenomenology: A Philosophic Encounter*, Amsterdam: B.R. Grüner Publishing Company, 1980.
- Shusterman, Richard, *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Smith, John E., *America's Philosophical Vision*, London: The University of Chicago Press, 1992.
- Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction (Volume one & two)*, Netherlands: Springer, 1971. (邦訳：『現象学運動』上・下、立松弘孝監訳、世界書院、2000 年)
- Stebbing, Susan L., *Pragmatism and French voluntarism: with especial reference to the notion of truth in the development of French philosophy from Maine de Biran to Professor Bergson*, Cambridge: The University press, 1914.
- Stevens, Richard, *James and Husserl: The Foundations of Meaning*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- Taylor, Charles, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, London, Cambridge: Harvard University Press, 2002. (邦訳：『今日の宗教の諸相』、伊藤邦武・佐々木崇・三宅岳史訳、岩波書店、2009 年)

Taylor, Eugene, *William James on Consciousness: Beyond the Margin*, Princeton: Princeton University Press, 1996.

Wahl, Jean, *L'Expérience métaphysique*, Paris: Flammarion, 1965. (邦訳：『形而上学的経験』、久重忠夫訳、理想社、1977 年)

——— *Les Philosophies Pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris: Le Seuil, 2005. (抄訳：ティボー・トゥロシュ「多元主義的〈闘争の技法〉としてのプラグマティズム：ウィリアム・ジェイムズからジャン・ヴァール／ドゥルーズへ」、嘉指信雄・小嶋恭道訳、『思想』2018 年 10 月号、岩波書店、2018 年、79-92 頁)

Wilshire, Bruce, *William James and Phenomenology: A Study of the Principles of Psychology*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1977.

——— *The Primal Roots of American Philosophy: Pragmatism, Phenomenology, and Native American Thought*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2000.

Zamberlin, Mary F., *Rhizosphere: Gilles Deleuze and the "Minor" American Writings of William James, W.E.B. Du Bois, Gertrude Stein, Jean Toomer, and William Faulkner*, New York: Routledge, 2006.

#### 【邦語文献】

新茂之『パース「プラグマティズム」の研究：関係と進化と立論のカテゴリー論的整序の試み』、晃洋書房、2011 年

伊佐敷隆弘『時間様相の形而上学：現在・過去・未来とは何か』、勁草書房、2010 年

伊藤邦武『パースのプラグマティズム』、勁草書房、2003 年

——『パースの宇宙論』、岩波書店、2006 年

——「アメリカン・プラグマティズムI」、『哲学の歴史 8』、伊藤邦武編、中央公論新社、2007 年、459-571 頁

——『ジェイムズの多元的宇宙論』、岩波書店、2009 年

——「プラグマティズムとギブソン」、『知の生態学的転回 1 身体：環境とのエンカウンター』、佐々木正人編、東京大学出版会、2013 年、219-239 頁

——「今日のプラグマティズムの一側面」、『現代思想』2015 年 7 月号、青土社、2015 年、32-44 頁

——『プラグマティズム入門』、ちくま新書、2016 年

——『フランス認識論における非決定論の研究』、晃洋書房、2018 年

稲垣良典『講義・経験主義と経験』、知泉書館、2008 年

岩田文昭「ブロンデル『行為』における反省(1)」、『大阪教育大学紀要第 I 部門：人文科学』(46)、大阪教育大学、1997 年、39-54 頁

- 魚津郁夫『プラグマティズムの思想』、ちくま学芸文庫、2006 年
- ヴァール、ジャン『具体的なものへ：二十世紀哲学史試論』、水野浩二訳、月曜社、2010 年
- 大厩諒「純粹経験の統一的解釈の試み：ジェイムズ哲学の方法論的考察を通して」、『哲学』第 67 号、日本哲学会編、知泉書館、2016 年、169-185 頁
- 『『宗教的経験の諸相』における四つの連続性—ジェイムズ宗教論の意図と射程—』、『プロセス思想』第 17 号、日本ホワイトヘッド・プロセス学会、2016 年、69-82 頁
- 「ジェイムズ哲学における人間の不滅性とその位置」、『日本デューイ学会紀要』第 59 号、日本デューイ学会、2018 年、91-100 頁
- 大山載吉「重なり合う哲学——ドゥルーズとヒューム——」、『現代思想』2008 年 12 月号、青土社、2008 年、216-227 頁
- 大賀祐樹「ウィリアム・ジェイムズの多元主義における倫理学」、『早稲田社会科学総合研究 13』(2)、早稲田大学社会科学学会、2012 年、1-19 頁
- 冲永宜司『無と宗教経験』、創文社、2002 年
- 『心の形而上学：ジェイムズ哲学とその可能性』、創文社、2007 年
- 「多元的宇宙間の断絶と連続—それ自身の他者、創発、生命の跳躍—」、『近世哲学研究』第 20 号、近世哲学会、2017 年、93-109 頁
- 『始原と根拠の形而上学』、北樹出版、2019 年
- オットー『聖なるもの』、山谷省吾訳、岩波文庫、1968 年
- 小木曾由佳『ユングとジェイムズ：個と普遍をめぐる探求』、創元社、2014 年
- 小倉脩三『夏目漱石：ウィリアム・ジェームズ受容の周辺』、有精堂、1989 年
- 加國久志「ベルクソンと英米の哲学者—ジェイムズとの交友—」、『現代の哲学：西洋哲学史二千六百年の視野より』、渡邊二郎監修、哲学史研究会編、昭和堂、2005 年、190-214 頁
- 河本英夫「世界という現実性——一つの科学哲学的考察」、『国際哲学研究 別冊 11 新實在論の可能性』、東洋大学国際哲学研究センター、2019 年、93-115 頁
- 河本英夫、佐藤康邦編『感覚：世界の境界線』、白菁社、1999 年
- カント、イマヌエル『純粹理性批判』上・下、石川文康訳、筑摩書房、2014 年
- 加賀裕郎『デューイ自然主義の生成と構造』、晃洋書房、2009 年
- 嘉指信雄「根本的経験論、もしくは方法的エポケーなき現象学—ジェイムズにおける『存在と無』の問い」、『現象学年報』(11)、日本現象学会編、1996 年、217-226 頁
- 「戦争の時代とプラグマティズム：『注意』をめぐるヘゲモニー」、『理戦』(75)、実践社、2003 年、52-65 頁
- 「再考：ジェイムズとフッサール(1)：第一原理・方法としての還元・地平構造」、『愛知』(17)、神戸大学文学部哲学懇話会、2005 年、22-33 頁

- 「再考：ジェイムズとフッサール(2)：似而非現在・両義的身体・注意」、『愛知』(18)、神戸大学文学部哲学懇話会、2006年、33-49頁
- 「若きジェイムズにおける現象学的領野の開示(1)：『存在論的驚異症』と『生への還帰』」、『愛知』(19)、神戸大学文学部哲学懇話会、2007年、35-56頁
- 「若きジェイムズにおける現象学的領野の開示(2)：『職業としての哲学』と『存在すること』」、『愛知』(20)、神戸大学文学部哲学懇話会、2008年、3-26頁
- 「ジェイムズ根本的経験論の生成：哲学における新たな結晶化の中心」、『愛知』(21)、神戸大学文学部哲学懇話会、2009年、3-23頁
- 呉羽真「ジェイムズの意識論とその現代的意義」、『現象学年報』(31)、日本現象学会編、2015年、145-154頁
- 「相互作用としての経験—エナクティヴィズムからデューイへ」、『現象学年報』(32)、日本現象学会編、2016年、13-22頁
- グッドマン、ラッセル・B『ウィトゲンシュタインとウィリアム・ジェイムズ：プラグマティズムの水脈』、嘉指信雄・岡本由起子・大厩諒・乗立雄輝訳、岩波書店、2017年
- 國分功一郎『ドゥルーズの哲学原理』、岩波書店、2013年
- 小林徹『経験と出来事：メルロ＝ポンティとドゥルーズにおける身体の哲学』、水声社、2014年
- 合田正人『思想史の名脇役たち：知られざる知識人群像』、河出書房新社、2014年
- 齋藤直子「際に立つプラグマティズム」、『現代思想』2015年7月号、青土社、2015年、54-79頁
- シュスターマン、リチャード『ポピュラー芸術の美学：プラグマティズムの立場から』、秋庭史典訳、勁草書房、1999年
- 『プラグマティズムと哲学の実践』、樋口聡・青木孝夫・丸山恭司訳、世織書房、2012年
- 「身体意識と行為—身体感性論の東西—」、樋口聡訳、『思想』2012年8月号、岩波書店、2012年、95-120頁
- ジャネ、ピエール『心理学的自動症：人間行動の低次の諸形式に関する実験心理学試論』、松本雅彦訳、みすず書房、2013年
- 砂原陽一「現象学からの解放：ウィリアム・ジェイムズの哲学」、『金沢大学教養部論集 人文科学篇』第26巻2号、金沢大学教養部、1989年、149-165頁
- 鈴木泉「現代フランス哲学における超越論的経験（論）—ドゥルーズの場合—」、『現代の哲学：西洋哲学史二千六百年の視野より』、渡邊二郎監修、哲学史研究会編、昭和堂、2005年、238-266頁



- 高橋滯子『心の科学史：西洋心理学の背景と実験心理学の誕生』、講談社学術文庫、2016 年
- 高木きよ子『ウィリアム・ジェイムズの宗教思想』、大明堂、1971 年
- ダマシオ、アントニオ・R『デカルトの誤り：情動、理性、人間の脳』、田中三彦訳、ちくま学芸文庫、2010 年
- 千葉雅也『動きすぎてはいけない：ジル・ドゥルーズと生成変化の哲学』、河出書房新社、2013 年
- 鶴見俊輔『アメリカ哲学』、講談社学術文庫、1986 年
- 富田恭彦『ローティ：連帯と自己超克の思想』、筑摩書房、2016 年
- ドゥルーズ、ジル『ドゥルーズ・コレクション 1』、宇野邦一監修、河出文庫、2015 年
- ドヴァール、コーネリス『パースの哲学について本当のことを知りたい人のために』、大沢秀介訳、勁草書房、2017 年
- 林研「プラグマティズムと科学・宗教—ウィリアム・ジェイムズの真理観」、『大谷学報』第 93 巻第 1 号、大谷大学哲学会、2013 年、1-19 頁
- 「ジェイムズ哲学におけるダーウィン主義的視点」、『哲學論集』第 62 号、大谷大学哲学会、2016 年、21-37 頁
- 檜垣立哉『ベルクソンの哲学：生成する実在の肯定』、勁草書房、2000 年
- 樋口聡「学習論として見た「身体感性論」の意義と可能性：R.Shusterman の所論をめぐって」、『広島大学大学院教育学研究科紀要』第一部第 51 号、広島大学大学院教育学研究科国立情報学研究所、2002 年、9-15 頁
- フェヒネル『宇宙光明の哲学・靈魂不滅の理説』、上田光雄訳、光の書房、1948 年
- 福元圭太「フェヒナーにおける光明観と暗黒観の相克：グスタフ・テオドール・フェヒナーとその系譜（5）」、『かいろす』第 51 号、かいろす同人（九州大学大学院言語文化研究院）、2013 年、18-39 頁
- 藤坂大佑「ジェイムズ哲学における生成と信仰—経験の形成と展開の構造をめぐって—」、『東洋大学大学院紀要』第 53 集、東洋大学大学院、2017 年、29-46 頁
- 「経験の内在的原理についての一考察—根本的経験論と超越論的経験論の比較を通じて—」、『比較思想研究』第 43 号、比較思想学会、2017 年、151-159 頁
- 「ジェイムズ哲学における身体概念について—意識経験と感性的身体の関係性を巡って—」、『東洋大学大学院紀要』第 54 集、東洋大学大学院、2018 年、27-38 頁
- 「ジェイムズ哲学における「感じ」の復権—「盲目性」との関りにおいて—」、『国際哲学研究』第 8 号、東洋大学国際哲学研究センター、2019 年、189-197 頁
- 藤波尚美『ウィリアム・ジェームズと心理学』、勁草書房、2009 年
- マクタガート、ジョン・エリス『時間の非実在性』、永井均（訳・注解と論評）、講談社学術文庫、2017 年

- 増永洋三『フランス・スピリチュアリズムの哲学』、創文社、1984 年
- 『M.ブロンデルと近代的思惟』、九州大学出版会、1992 年
- 三橋浩『ジェイムズ経験論の諸問題』、法律文化社、1973 年
- 『ジェイムズ経験論の周辺』、法律文化社、1986 年
- 水野浩二「〈具体的なもの〉と感情」、『哲学年報』58 号、北海道哲学会、2011 年、37-53 頁
- 村上龍「感性(sensibilité)をめぐるベルクソンの思想とその成立の経緯：一なるものと多なるものとの関係を軸に」、『美学』63 巻 1 号(240 号)、美学会、2012 年、25-36 頁
- 村田純一「空間と色彩：生態学的現象学の観点へ向けて」、『媒体性の現象学』、新田義弘・山口一郎・河本英夫他著、青土社、2002 年、293-324 頁
- 山根秀介「ウィリアム・ジェイムズにおける絶対主義批判と有限な神」、『宗教学研究室紀要』第 11 号、京都大学文学研究科宗教学専修編、2014 年、62-81 頁
- 「ウィリアム・ジェイムズの多元的存在論とベルクソンの持続的存在論」、『宗教哲学紀要』第 33 号、宗教哲学会、2016 年、69-81 頁
- 「ウィリアム・ジェイムズの多元的存在論：「関係」概念をめぐる」、『舞鶴工業高等専門学校紀要』第 52 号、舞鶴工業高等専門学校、2017 年、55-63 頁
- 「ウィリアム・ジェイムズのプラグマティズムにおける実在とその認識」、『哲学』第 68 号、日本哲学会編、知泉書館、2017 年、215-230 頁
- 「ウィリアム・ジェイムズにおける「自由意志」と「新しさ」について」、『宗教学研究室紀要』第 14 号、京都大学文学研究科宗教学専修編、2017 年、42-57 頁
- 「ウィリアム・ジェイムズにおける物心二元論の打破と純粹経験の分化」、『中部哲学会年報』第 49 巻、中部哲学会、2018 年、61-74 頁
- 「ウィリアム・ジェイムズにおける宗教的な経験と実在」、『宗教哲学紀要』第 36 号、宗教哲学会、2019 年、57-70 頁
- 山森祐毅『ジル・ドゥルーズの哲学 超越論的经验論の生成と構造』、人文書院、2013 年
- 芳川泰久、堀千晶『ドゥルーズ：キーワード 89』、せりか書房、2015 年
- 吉田幸司「ブラッドリー・ジェイムズ・ホワイトヘッドの感受論研究—形而上学の実践に向けて—」、『プロセス思想』第 17 号、日本ホワイトヘッド・プロセス学会、2016 年、113-124 頁
- ラッセル、バートランド『西洋哲学史 3 近代哲学』、市井三郎訳、みすず書房、1970 年
- 『心の分析』、竹尾治一郎訳、勁草書房、1993 年
- ラブジャード、ダヴィッド「ルーザーたちの映画 ドゥルーズ、アメリカ映画、そして革命」、廣瀬純訳、『現代思想 2002 年 8 月号 特集=ドゥルーズの哲学』、青土社、2002 年、190-203 頁
- 『ドゥルーズ 常軌を逸脱する運動』、堀千晶訳、河出書房新社、

2015 年

リード、エドワード・S 『経験のための戦い：情報の生態学から社会哲学へ』、菅野盾樹訳、新

曜社、2010 年

鷲田清一『現象学の視線：分散する理性』、講談社学術文庫、1997 年