

信念をめぐる倫理とW.ジェイムズの個人主義

清 水 由希江

0. はじめに⁽¹⁾

アメリカの心理学者・哲学者であるウィリアム・ジェイムズ(1842-1910)について、知己にあった人や後の伝記の著者たちは、その情緒的な人格を描き続けてきた。人々の宗教的な経験やさまざまな個人的な記録へのジェイムズのつよい共感的理解をみると、ジェイムズ自身の経験をそこに重ね合わせることは読者にとって避けがたいようにおもわれる。そのことが、ジェイムズ研究において伝記的なアプローチが大きな軸となってきたひとつの理由であろう。とはいえ、共感的理解の背後には、心理学者としてのジェイムズが精緻な事実観察によって科学的態度を保持するべく、個人的な経験への科学的アプローチとしてプラグマティズムによる方法を思索していたということがある。1986年の論文「信じる意志」から『宗教的経験の諸相』(1902, 以下『諸相』)に至る時期には、その思索にひとつの展開がみられる。1890年に12年がかりの大著『心理学原理』を書き上げたジェイムズは、この時期、心理学よる宗教経験の分析を通じて、宗教哲学を宗教の科学へと転換することを模索する。その課題のひとつは、哲学に求められてきた「宗教を私的で不健康なものから解放し、公的な地位を与え、その救いを求める万人権利を与える」(VRE: 341)という役割を、宗教の科学が明確に引き継ぐことであった。当時、宗教と実証主義自然科学との間に生じた緊張関係を、私的なことがらと公的なことがらの緊張という倫理的問題として、ジェイムズはプラグマティズムによっていかに応えようとしたのか。本稿では、プラグマティズムの方法が、ジェイムズ信念としても主張されていることを明らかにし、そのうえでジェイムズの個人主義についての再考をおこなう。以下では、ジェイムズの個人主義的立場とプラグマティズムの方法について、近年の研究のなかから、それぞれ第一節でC.テイラーに

よる批判, 第二節でR.ローティによる指摘をまず整理する。第三節では, そこから得られる視角をもとに, ジェイムズの思想のなかで個人主義的な観点が果たしているプラグマティックな役割について論じることにした。

1. 個人宗教は個人主義か

ジェイムズの個人主義を議論する際, 多くの場合に参照されるのは, 「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のような存在と考えられるものと自分が関係していることを悟る場合だけに生ずる感情, 行為, 経験である」(VRE: 34)というあまりに有名な宗教についての記述である。ジェイムズの宗教論が個人主義的に理解されてきた背景のひとつには, 思想史研究者であるR.B.ペリーによるジェイムズの伝記『ウィリアム・ジェイムズの思想と人物』(1948)²⁾において, 『諸相』で論じられた「病める魂」の宗教的憂鬱とジェイムズ自らの憂鬱経験が重ね合わせられて, 内面的葛藤を抱えた個人の姿をジェイムズのとらえる人間の原像とみる傾向が定着したことがあげられるであろう。この傾向によって, 制度宗教と二分法的に区分される個人宗教の枠組みがジェイムズの宗教論に適用され, 個々の人間の孤独な内面が強調されてきたといえる。

カナダの政治哲学者C.テイラーによるジェイムズの個人主義についての再考と批判は, こうした個人主義理解がみられる一例である。テイラーは, 「病める魂」としてジェイムズが描いた宗教的憂鬱の葛藤に, 近代的個人がその成立の過程で自己像に抱え込むこととなった特徴を見いだす。その説明は簡潔にまとめれば以下のようなものである。近代化が進むにつれ, 宗教に懐疑が向けられるようになると, 憂鬱やその他の感情への宗教的な, とりわけキリスト教的な意味づけの力が失われてゆき, 18世紀のロマン主義のなかでテイラーが表現主義とよぶ, 自己のなかにある自分だけのものをことばと行動によって表現するという営みが隆盛することで, 私自身の特有な存在の仕方にも忠実であるという「真正さ」の理念が形成され, 新たな意味づけの役割を果たすようになった, とされる。テイラーによれば, この「真正さ」の理念は, 19世紀後半から20世紀初頭にあたるジェイムズの世代の知識人たちを魅了し, 宗教的・政治的権威や前の世代から押しつけられる価値観へのノンコンフォミティの表現となるこ

とで、ある種の道徳的な力にもなりえたという。だが、やがて「自分自身のことをする」というかたちで表現主義は単純化され、消費社会のなかでは自己発見や自己実現のためにニューエイジカルチャーやさまざまなセラピーの助けが必要とされる状況につながったのだということである³⁹。テイラーは、ジェームズの議論がそうした今日の状況を説明しうるものとしてその先見性を評価する。

だが、共同体主義者として知られるテイラーは、個人化が進み、社会の断片化が進んでしまった今日の状況を憂い、そこではいまだ有効であるはずの「真正さ」の理念が持ちえた道徳的な力も失われてしまうことを指摘する。テイラーの共同体主義の基本的立場は、自己を対話的なものとし、その内面の形成は共同体を不可欠なものとして要請する、というものになる。したがって、人々は依然として共同的な生の形式を必要としていると理解するテイラーは、その形式の一つである宗教を個人の内面的なものにとどめるジェームズのアプローチに限界をみるのである。というのも、個人化が進んだ社会で求められた共同性によって結びついた集団では、むしろコンフォミティの強制もみられることや、またそのような場合には、宗教的であることが同時に政治的でありうるためである⁴⁰。

だが、テイラーはいささか性急にジェームズの議論が個人宗教を論じるものとして限定しているようにおもわれる。このことは、その理論的な理由が、宗教の科学を目指した『諸相』ではなく、その前に書かれた「信じる意志」にもとづいていることにもあらわれている。この段階ではまだジェームズは私的な信仰を社会的な次元へと結びつける視点を明確にしていない。それにもかかわらずテイラーが目するものは、信と不信をめぐる個人がそのどちらかを選択する場面についての記述である。その最終的な段階に対して、ジェームズはこの論文で以下のように述べる。

複数の命題間で選択をするとき、それがもともとの性質上知的根拠によって決めることができないほんものの選択である場合はいつでも、私たちの情念的本性がその選択をすることが正しいばかりでなく、そうしなければならないことなのである(BW: 20)。

ここで、知的根拠によって判断されうる命題とされえない命題という区分が

設けられ、宗教的命題が後者へ振り分けられる。そうして個人の情念による判断に宗教的命題の選択が委ねられてしまうことで、テイラーからみれば宗教が社会の断片化を促すものだけになってしまう。上記の箇所は、自らの心の声にしたがう「真正さ」の理念がもつもっとも消極的な側面が強調されてしまい、その帰結としてエゴイズムの生じる場面となる。そこに、テイラーが批判したいと考える自由主義にみられる「選択能力それ自体を最大化されるべき善として肯定するよなり方」⁶⁾が重ね合わされる。それゆえに、テイラーはジェイムズが人々の間にある信と不信の立場を分かち山稜に身を置いて記述する位置は、「信念をめぐる倫理」が行き詰まってしまう地点をこそ明確にするというのである⁶⁾。だが、ここでジェイムズがパスカルの賭けの論理をもちいて説明しようとしているのは、すすんで信じることだけでなく、その根拠の立証を待ってためらい、決断を留保すること、そのいずれもがある命題を情念によって選び取るものであり、それゆえに、なんらかの信念を選択することは免れえないという主張である。つまり、個人に付与された選択能力や権利というよりは、その選択からの免れがたさに力点がある。それゆえに生じる葛藤こそ、「病める魂」として記述されたものである。そこにジェイムズの信念をめぐる倫理への問いをみる必要がある。

テイラーは自らの共同体主義とジェイムズの個人主義がその歴史的背景を共有するものとしている。両者は道徳的強調点を個人の主観にみることを前提とする。ジェイムズは宗教現象のうちにみられる激しい感情性を道徳的知覚の必要条件とみなし(VRE: 28)、テイラーもまた「真正さ」の理念が形成される過程で自己が自分自身の感情と接触することが道徳的感覚へ接触することだとして、「十全な人間」であるために必要なものと説明するのである⁷⁾。テイラーは、さらに情念もそうした共同的な生のなかにあってこそ育まれると、考えるため「病める魂」の葛藤も、そのひとつの特徴である罪の意識が福音主義プロテスタンティズムの特徴とらえられ、宗教的意味合いの変遷のなかで説明される。そのため、「病める魂」の葛藤する姿を参照するとき、ジェイムズの心理学的な理解については抜け落ちてしまう。一方ジェイムズは、情念の源泉について、外的な事実とはまったく別の領域である「その主体となるものの存在の動物的・精神的な領域」に由来する点を強調する(VRE: 126)。ジェイムズの心理学とは、19世紀末に勃興した心理学が無意識や身体を取り除いた心へとそ

の対象を限定していったときに、以前と同じくそのように分離されていないままの魂ともいうべき心を対象としたので、魂が自然科学の対象となったともいえる⁸⁾。したがって、宗教が心的機能の分析から説明される『諸相』の記述は、「病める魂」も含めて、宗教と科学の連携を目指した方法的な挑戦であることを忘れてはならない。同様に、ジェームズの筆致が信じることをめぐって苦悩する自己の姿や魅力的な宗教的人間を描き出した、というテイラーの高い評価も、その理由をジェームズの特殊な個人的な才能に帰してしまうために、個人主義理解の枠組の限界がかえって浮き彫りになるようにおまわれる。これはジェームズの思想の自伝的な理解の多くが見過ぎてきたことでもある。そこで次節ではプラグマティズムの方法的側面をみてゆく。

2. 方法としてのプラグマティズム

C.S.パース(1839-1914)によって提唱されたプラグマティズムは、感覚的経験の観察による真理の探究という科学的態度に関するものであった。ジェームズがこの考え方を広めた際に、宗教を含む個人の特殊な経験にまでその適応範囲を拡張したことに対して、パースが異議を唱えたことはよく知られている。とはいえ、それ以来プラグマティズムは信と知をめぐる問題への方途として模索されてきた。今日プラグマティズムの再興のひとつの契機を生み出したR.ローティは、ジェームズが「信じる意志」から『諸相』へと引き摺ってしまう問題点を指摘して、批判的にジェームズのプラグマティズムの議論の修正を行っている。そこで、問題となるのは、テイラーの指摘と同じ箇所であるが、以下でジェームズとローティに共有されているプラグマティズムの方法的性格をまず把握することにしたい。

ローティは、基本的にジェームズに肯定的な立場をとり、そこに自らが主張する反基礎付け主義の態度を読みとる。ジェームズのプラグマティズムが、古代ギリシャ人が提案した企て、すなわち、真理の本性や幸福の本性を問いたがすことで私たちの人生を変えようとするプラトニズムによって、「実現しそうな結末よりも決定された結末について考えること」に魅了されてしまった人々を「治療」するものである、とその哲学史上の意義を評価する⁹⁾。そうして、初期のプラグマティズムからローティが受け継ごうとするのは、知の認証を社

会的過程へゆだねるという探究の姿勢の反プラトニズムである。

それだけに、前節でとりあげた「信じる意志」の箇所はつぎのような問題を抱えてしまうとローティは指摘している。つまり、ジェイムズがそこで「精神の真中で知性と情念はきれいに二分され、議論可能なトピックスも認知的なもの而非認知的なものにきれいに二分されるという考え」¹⁰⁰を受け入れてしまうということ。それによって、知的根拠による非宗教的命題と、それにはよらない宗教的命題という二つを区別し、その選択に直面する状況をつくりだすことで、ジェイムズ自身がプラグマティズムそのものを裏切ってしまう、ということである。ウィトゲンシュタインやセラーズの言語論にしたがい、経験と言語の関係についていわゆる言語論的転回の議論を踏まえたローティの立場からすれば、この箇所は認め難いものであろう。ローティは、ジェイムズ自身が上記のように、ある信念をもつことの正当性を私的な情念によって基礎付けることで、その説明責任を果たしうるとしてしまえば、他の人も同じように持ちうる信念とのあいだで、各々が互いにその信念をもつことの正当性を説明するという困難を抱え込んでしまう、というのである。これはテイラーが信念をめぐる倫理の困難さとして指摘したものと同じである。

加えてローティは、この問題がプラグマティズムによって個々の事例における真理性判断をいったん留保して宗教経験を扱っているはずの『諸相』にも次のように引き継がれていることを指摘する。つまり、ジェイムズがさまざまな経験の再記述が科学的にいかにも可能であるかを論じながら、「私たちが宇宙的なものや普遍的なものを扱っているあいだは、私たちはただ実在性の象徴を扱っているにすぎないが、私的で一身上の現象を扱うやいなや、私たちはもっとも完全な意味で実在性を扱っているのである」(VRE: 393)と述べてしまうときに、その視点は「現象学的な態度」と「一人称の観点」の「キメラ」¹⁰¹になっているというのである。ローティの言語論的理解からすれば、ある言語共同体から別の言語共同体への転換は、それによる実際的な利点があるときに限って、その妥当性を見いだすことができる。だがジェイムズは、現象学的な態度から生じる問題を一人称の観点から経験的に説明してしまい実際には転換がなされているにもかかわらず、二つの言語共同体を保持したままで、一方が他方の言語共同体内の妥当性を説明してしまうことが問題なのである。

そこでローティは、先述のように治療的なプラグマティストとしてのジェイ

ムズであれば主張するはずの路線で、「信じる意志」の議論を次のように修正し、プラグマティズムの方法的徹底を図る。ローティによれば、宗教経験は純粹経験の世界のものではなく、「個人の自己像にとって重要なもの」と同義語とみなしうる。つまり、ただ「より大きな希望に単純に信頼を寄せること」という非認知的な状態としてとらえることで、真理あるいは知の認証の問題を、欲求や情念の問題へと読み替える。というのも、この選択が「欲求」や「希望」や「気分」等々が混じったものであるとしても、行為を方向付ける実質的な価値は同じはずであったろうし、また、宗教経験が知的な判断となりうるか否かを問題としなければ、その認知的な可能性を明示的に譲り渡す必要はない⁹⁸、という実際的な利点があるからである。信念の知的根拠の正しさを問題にせずに、ただ私的な幸福の追求として欲求の問題として扱う限り、個々の信念の知的探究については、他者が他者自身の幸福の追求に干渉されない権利、というJ.S.ミルによる他者危害阻止原則が、相互の信念をめぐる問題の解決策として主張できるというのである⁹⁹。そして、宗教的仮説をめぐる選択が結びつけられてきた判断の限界点や二者択一の状況を回避するローティのプラグマティズムの試みは、テイラーの見解のように個人主義の消極的側面を前景化せずすむのである。

以上のようにローティの見解を整理してみると、実証主義科学による認識の隆盛という時代的な要請のなかでジェームズが引き受けようとした宗教と科学のあいだの緊張は、欲求による一元的な説明によって解消されていることがわかる。ジェームズがその緊張に対してとった折衷的な態度は、ローティにはキメラとみえるかもしれないが、それは単に理論的な曖昧さだけであったのだろうか。あるいは、ローティのようにその折衷性を解消することで見えなくなってしまうものはないのだろうか。

実際、ローティのプラグマティズムも方法として完結するわけではなく、基礎付け主義を回避しながら、各々の信念を調停しようと自由主義の原理を持ち出す。プラグマティズムが実践的に方法として用いられるとき、それを方法として主張するもうひとつの原理が伴うのである。ローティの場合、揺るぎない信頼を寄せるアメリカのリベラリズムは、単に私的な信念とするには納まらない拡張性のある内容をもつ¹⁰⁰。そうした私的な信念の内容が「希望」や「ロマンス」として主張され、その信念の具体的な実現にかかわらざるをえないプラ

グマティズムは、その背後にいかなる思想があるのかということが問われる。したがってそのまま信念をめぐる倫理として妥当性をもつものとはなりえない。このように、プラグマティズムの二重性をみるならば、ジェイムズは倫理的な次元をいかなるところから引き出そうとしていたのか、問う必要がある。そこで次節では、一人称の観点で語られた経験の再記述を通じて、間主観的な科学を目指したジェイムズの心理学の視角の背景をとりあげ、そのうえで、ジェイムズの信念とプラグマティズムとの関係を問うことにしたい。

3. 過剰信仰という有限性

ジェイムズによるプラグマティズムの二重性は、H.スペンサー(1820-1903)への批判である1878年の論文「スペンサーの対応という心の定義への所感」において、すでに明確にみることができる。その論文で、スペンサーが自然の進化過程を論じながら、機械論的な自然から心を切り離して、心という認識者が虚ろに漂ってその外にある秩序を「受動的に反映する単なる鏡」として扱っていることをジェイムズは問題化している。以下は、それにつづく箇所の引用である。

心の関心、仮定、公準は、それらが人間の活動—世界をおおきく変革する活動—の基礎である限り、それらが主張する真理をつくる助けとなるものである。換言すれば、心はその誕生以来、自発性や投票権が備わっているのである。心はゲームのなかにいるのであって、ただ見ている者ではない、そして心のそのようであるべきという判断、その理想は、不要な付着物や、せいぜい残存物として、思考作用(cogitantum)の本体から剥ぎ取ることはできない。(EPH: 21)

心を「自然の鏡」とする理解についての批判は、ローティにも継承され議論される¹⁰⁾。この受動的な心という理解はプラトニズムによる理想とその探求という関係のなかで生み出されて継承され、プラグマティズムはその関係を無効にする立場を主張している、ということは前節で紹介した。ここでは、ジェイムズが思考を自然の過程としてとらえていることが重要である。自然の一部と

しての心の動きでは、考えること、すなわち「思考作用(cogitantum)」と心の判断や理想という「思考内容(cogitandum)」は分けられず、前者は後者が投げかけるビジョンとともにそれへと働きかけて進み、この両者からなる思想の運動は、「世界をおおきく変革する活動」となりうる。こうした変革あるいは修正の可能性を秘めた思想運動については、パースによって唱えられたプラグマティズムを紹介する際にも次のようにジェームズは述べている。

運動している思想の唯一可能な動機は信念の達成、あるいは思想の休息である。だが、ある対象についてのわたしたちの思想が信念のうちで休息を見いだしたときに、その主題へのわたしたちの行動は確実で安全にはじめることができる。いいかれれば、信念とは行動のための規則である。そして思想の全機能は、行動の習慣をつくり出すための一步にすぎない。ある思想にその思想の実際的帰結が何の差異も生じない部分があるならば、その部分はその思想の意義の適切な要素ではないであろう。(EPH: 123)

以上二つの引用には、ジェームズもまたC.ダーウィン(1809-1882)の進化論の影響を受けて自然の進化過程を論じていることがわかる。単に唯物論的な自然観とは距離をとり、自然の一部に心があることを主張し、唯心論的な説明も退けようとしていることがわかる。そして、その心の動きとしての思想の運動は、絶えず休まずに歩みを進める訳ではないという見解が認められる。ここでのプラグマティズムとは、休息としての信念の役割を見いだして、そこにとどまることの幸福を思想の過程にとらえようとするのである。そうして、個々の心的活動にむけられた注意には、各々の個性を無視して全体的な自然の進化過程へと総合されることがないようにする配慮がみえる。ジェームズは、心の自発生と個性性をみとめて、それらを含む自然の進化の過程が目的論的に一方へと固定する見方を拒否しようとするのである。この目的論的進化を免れようとする構図は、ジェームズのプラグマティズムの根底にある二重性であり、ジェームズの思想のなかで繰り返しあらわれる。

以上のように、自然の一部としての心をとらえるならば、『諸相』で取りあげられる宗教経験のうちに、いかに人間の個性が見い出されているのか、という点を突き詰めてみたい。それによって、個々の経験を重視するジェームズ

の個人主義の内容が明らかになるように思われる。さまざま経験の再記述の際にジェイムズは、先述の「病める魂」とそれと対比的な「健やかな心」という宗教経験の分類—「病める魂」は、信仰をめぐる矛盾や悪や罪の意識からの憂鬱に特徴づけられ、「健やかな心」はそうした矛盾を抱えずに、万物が善であるというみる楽観的な傾向といえる—を用いるが、病いと健やかさというこの対比の軸と交差するもうひとつの区分を用いている。それは、初期ギリシャ的な自然を享受することのできた「一度生まれ」人と、そうした自然への絶望を経た「二度生まれ」の人という区分である。そのギリシャ的な自然と人間との関係は以下のように説明される。

初期ギリシャ人にとって、善は善であり、悪はまさに悪であった。彼らは自然界に存在するもろもろの悪を否定しなかった。(中略) このように本能的に反応することの正直さ、あらゆる道徳的詭弁や強弁から自由であることが、古代の異教徒の感情に一種の威厳を与えているのである。(VRE: 78)

この初期ギリシャ的な自然を介することで、ジェイムズのいう心をその一部としてもつ自然がより明確になるようにおもわれる。ここでいう「一度生まれ」の時代の自然は、残酷なまでの無情さがあるが、それゆえに有限なる人間の姿が浮かび上がる。そうした自然へのギリシャ人の率直な態度がやがて威厳という感情を生じさせ、またその道徳的価値からそのような自由さを目指す人間の営みを引き起こし自然観をつくりあげる。「一度生まれ」から「二度生まれ」へという歴史的な展開はその後に続けられてきたものなのである。したがって、ジェイムズの時代にみられた唯物論的自然観もまた、単に客観的ではありえず、その延長上にとのみとらえられる。とはいえ、その自然理解は発展的自然史としてとらえられるのではない。ジェイムズは自然の一部としての心に、さまざまな各段階の性質を人間本性の偏差のひろがりとして同時に見いだしている。「病める魂」と「健やかな心」も、「一度生まれ」と「二度生まれ」も決定的な区分ではなく、人間本性の特徴を示す指標といえる。例えば、「健やかな心」を代表するアメリカの詩人W.ホイットマンにもその強がりなまでの明るさに、二度生まれにみられる悲しみの記憶がみられ、一方「病める魂」を代表するR.トルストイとJ.パニヤンには、自分では制御できないような思考の運動に翻

弄され苦しみ消耗しながら、そのような心の自然な作用に率直に向き合う姿が描かれてもいるのである。現代の人間の心には、自然の内側から心的作用が以前に働きかけてきたものが遺されていて、以前の思想のそうした影響、そして同様に宗教も決して「余計なもの」として切り離すことはできないというのが、ジェームズの宗教論の前提なのである。

以上のように、人々の心的な活動は、自然の終わりのないプロセスのなかに組み込まれ、また働きかけるが、個別的な生は、その有限性ゆえにこのプロセスから切り離されてもいる。この両義性を保持することでジェームズは、当時の実験心理学にみられた別個の部分と部分を統合することで全体を把握しようとする考え方を批判する。プラグマティズムは、個別的な生が実際にそう感じるころの実在性とかかわるものなのである。この有限な生の主張が、プラグマティズムとの関係においていかに論じられているのか、という問題となるが、このことはテイラーのいう信念をめぐる倫理に近いものとして、『諸相』で人々の信仰への態度に示される。ジェームズは、人々が客観的事実によっては証明することのできない出来事にもかかわらず信じてしまうことを「過剰信仰(Over-belief)」という用語で説明する。そして、人々がそのような過剰信仰の状態にあって、その信仰と祈りのなかで何らかのエネルギーが流れ込んでくるという事実が存在している、ということを感じるこそ、ジェームズ自身の過剰信仰であると告白している(VRE: 408)。ここにもジェームズが思想の運動にみた二重性をみてとることができるであろう。そして一見消極的な意味で用いられるこの用語の二重の使用から、折衷的なジェームズのプラグマティズムの方法を完全に否定することなく、ここで評価できるようにおもわれる。

第一に、間主観的な科学的探究に避けがたく残される不確実な部分を無視せずに「過剰さ」として認めるという態度を見ることができよう。このことは、現在の知の認証の限界と将来的な修正の可能性を認めるという点で、プラグマティズムの基本的な立場に反するものではない。第二に、宗教の科学というより客観的な真実の探求という文脈のなかで、一個人の信仰の過剰さを認めることは、終わりのないその探究に沿うことのできない人間の有限性をもとめて、各々の思想の休息を可能にする。ジェームズの個人主義はこの休息のために、プラグマティックな機能を果たすのである。確かにジェームズは、信念をめぐる倫理を体系的に確立するには至らないが、客観性を主張する唯物

論的自然観の脅威に対して、個々の生への防波堤という機能の想定から、ジェイムズ自身の倫理的態度の表明をみることができるのではないだろうか。

4. 結論にかえて

本稿では、ジェイムズの個人主義について、プラグマティズムの議論からその特徴を探ろうとしてきた。ジェイムズの記述的な研究が経験と言語という関心から論じられるとき、プラグマティズムの方法論に議論が偏る傾向がある。だが、ジェイムズの思想のなかで自然がいかにかに記述されているかを問う視点から、「人間本性の研究」と副題のついた『諸相』の探究を見直せるのではないだろうか。確かに、ジェイムズの個人主義的な宗教論からすぐさま人間の複数性が導かれ、公的な視野が開かれるわけではない。だが、進化論の社会的影響が決定的になった時代に、自然観を問い直しながら多様な宗教経験をとりあげ論じることが、自然の一部としての人間がもつ予想外の影響力や一個人の有限なるものという性格が消し去られてしまう脅威に対するジェイムズの抵抗とみることができよう。それは、あくまで自然法則のうちに人間的な能力としての相互的な幸福や正義の可能性が秘められていると、ジェイムズが考えていたということではないだろうか。

(1) 本稿で引用する W.ジェイムズの文献については *The Works of William James*. Frederik H. Burkhardt, Fredson Bowers, and Ignas K. Skrupskelis. Cambridge: Harvard University Press.1975-1988. を用い、以下に略号と全集におけるタイトルと出版年、また参照した日本語文献がある場合はそれを記した。引用は略号とページ数を示す。

VR: *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. 1985. 増田啓三郎訳『宗教的経験の諸相』上・下, 岩波書店, 1945年.

WB: *The Will to Believe*. 1979. 福鎌達夫訳『ウィリアム・ジェイムズ著作集2信ずる意志』日本教文社, 1961年.

EPH: *Essays in Philosophy*. 1978.

(2) Perry, Ralph Barton. *The Thoughts and Character of William James*. Vanderbilt University Press: Nashville and London, 1976.

(3) Taylor, Charles. *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 2002. (以下、VRTとして略号示す) pp.39-42, pp.79-84.

(4) VRT, pp.113-116.

(5) Taylor, Charles. *The Malaise of Modernity*. Harvard University Press: Cambridge Mass,1991. 田中智彦訳

- 『ほんものという倫理』産業図書，2004年。(以下，MMとして略号示す) p.31.
- (6) VRT, p.53.
 - (7) MM, pp.35-36.
 - (8) リード，エドワード.E.『魂から心へー心理学の誕生』村田純一，染谷昌義，鈴木貫之訳，青土社，2000年。pp. 229-304. *From Soul to Mind: The Emergence of Psychology, From Erasmus Darwin to William James*. New Haven: Yale University Press, 1997.
 - (9) Rorty, Richard. "Putnam, Pragmatism and Parmenides," *The Proceedings for the UTCP International Symposium on Pragmatism and the Philosophy of Technology in the 21st Century*, Volume 1, p.24
 - (10) ——。「宗教的信仰，知的責任，ロマンス」『リベラル・ユートピアという希望』須藤訓任，渡辺啓真訳，岩波書店，2002年。p.197。(以下FRRとして略号を示す)
 - (11) ——。「Some Inconsistencies in James's Varieties." Proudfoot, Wayne ed. *William James and a Science of Religions*. New York: Columbia University Press, 2004. p.93.
 - (12) FRR, p.194.
 - (13) FRR, p.195.
 - (14) この見解は，R. バーンスタインからローティに向けられた批判である。川本隆「民主主義と≪私たち≫ーローティ=バーンスタイン論争の諸帰結」『現代思想』，青土社，1989年。
 - (15) Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1979. 野家啓一監訳，伊東春樹，須藤訓任，野家伸也，柴田正良訳『哲学と自然の鏡』産業図書，1993年。