

# ウィリアム・ジェームズの 多元主義における倫理学

大賀 祐樹

## はじめに

現代の哲学は英米の言語哲学、分析哲学の系譜、独仏を中心としたヨーロッパ大陸の現象学、解釈学、実存主義、構造主義等の系譜というように様々なスタイルに分裂しているが、その多くは哲学における伝統的な目標としてのプラトンの「イデア」のようなもの、単一で究極的な真理を探求することを放棄、あるいは批判するという点においては共通点がある。また、現代の倫理学、政治哲学はそういった単一の真理がないということを踏まえて、全人類に普遍的な善の価値観が存在するのではなく、個人や共同体ごとに個別的多様な、相互に相容れずに対立し合うような善の価値観が複数存在しているという「多元性の事実」という観点から議論がなされている。

このような、古代から近代までの欧米の基本的な考え方への批判、再考ともいえる思潮の多くは、20世紀中頃以降に盛んに行われるようになった。しかし、同じようなことをそれらよりも大幅に先駆けて、19世紀末から20世紀初頭にかけて行ったのが、C. S. パース、W. ジェームズ、J. デューイの三名の思想家を中心とした「古典的プラグマティズム (classical pragmatism)」の運動である。古典的プラグマティズムに対する評価は、今でこそ R. ローティの「ネオ・プラグマティズム (neo pragmatism)」による再評価によって高まっているが、20世紀半ば頃には、その発祥の地であるアメリカ本国においても低いものであった。それは、第二次世界大戦の戦前から戦後にかけて R. カルナップ等の「ウィーン学団」のメンバーがアメリカへ多数亡命し、また同じ英語圏であるイギリスの哲学界においても、B. ラッセル、L. ウイトゲンシュタイン、J. L. オースティン、G. ライル、A. J. エイヤーといった、様々な角度から言語や論理に対する厳密な分析を行う哲学者たちが主流になった結果、厳密さよりもむしろ曖昧さを目指すスタイルであるプラグマティズムは時代遅れの哲学とされたからである。しかし、まさにその時期にデューイの思想の研究を行っていた R. バーンスタインは、古典的プラグマティズムが20世紀中頃の思想の潮流に乗れなかったことについて、逆の観点から次のように評している。

1980年代後半は様々な学派においていわゆる「ポストモダニズム」の流行が猛威を振った時代であった。フーコー、デリダ、リオタール、ドゥルーズやその他のフランスの思想家たちは多くの若き知識人たちの想像力を刺激する「理論家」であった。最初のうち、私は「ポストモダン」の言説の新奇なところに難解さを見出していた。やがて、ポストモダンの攻撃——基礎付け主義、現前の形而上学、大きな物語や体系に対する——へ近づこうと試みるようになると、私はこれらのことの全ては、すでに見たことがあるものだと感じた。これこそが、19世紀における古典的プラグマティズムにとっての原点となるものだったのである<sup>1)</sup>。

つまり、プラグマティズムは時代遅れだから潮流に乗れなかったのではなく、むしろ先取りし過ぎていたために、時代の流れとの間にズレが生じてしまったということであり、最近になってようやく「哲学者たちがプラグマティズムに追いついた」<sup>2)</sup>ということである。

現代において、パースの多様なアイディアは記号論や真理論など様々なジャンルにおける先駆的なものとしての評価が確立しつつあり、デューイの思想に関してはそのデモクラシー論が現代社会に与える意義の再検討がなされているところであるが、その両者の扱いに対する検討の深さや数と比較するとジェイムズ思想の扱いはやや薄く、少ない。しかし、ジェイムズ思想に対する検討もパースやデューイと並ぶ程の質と量が必要とされるのではないだろうか。そこで、本論文においてはジェイムズ思想の様々な面における現代性を考察し、とりわけその意義をジェイムズ本人の文章の中には必ずしも色濃く表現されてはいない道徳、倫理の面に着目して論じることを目的とする。

## 1. ジェイムズの「純粹経験」と「多元的宇宙」

まず始めに、ジェイムズ思想の中でも、自己が道徳、倫理の価値観を抱く源泉となる信念の形成に関連する論点として、「純粹経験 (pure experience)」および「根本的経験論 (radical empiricism)」とそれによって形成される「多元的宇宙 (A Pluralistic Universe)」の世界観について検討する。これらの考え方は、ジェイムズによる世界についての認識方法の提示であり、デカルト以降の近代哲学において主流となった「心身二元論」としての認識論から脱却するものである。ジェイムズの「認識論」の特徴は、世界から切り離され、超越した地点に主体を立脚して認識をおこなうというような、近代の認識論における「主／客」二分の図式を撤廃することにある。

一見すると、人が自己の外部の世界に対して何らかの認識をする際に、認識をする主体と認識をされる客体が区別されるということは日常生活の常識的な感覚と反することはな

1) Bernstein, Richard J. *The Pragmatic Turn*. 2011. Cambridge, p. 29.

2) *Ibid.*, p. 31.

く、むしろ主体と客体が一体であるとする方が異様なもののようにも見えるのだが、ジェームズはこの点について次のように論じている。

私が信じるに、認識とはそのような内的二元性を持つものではない。……ある所与の未分離な経験の一片が、他の経験と結びつけられるようなある文脈では、認識者の役割、精神の状態、「意識」という役割を演じ、別の経験と結びつけられるような別の文脈では、同じ未分離な一片として、認識されるもの、客観的な「内容」の役割を演じるということである。いいかえればそれは、経験のあるグループのもとでは思考として現れ、別のグループのもとでは物として現れるのである。しかも、それは別々のグループに同時に現れ得るのであるから、われわれはそれが同時に主観的かつ客観的であるといっても差し支えない。「経験」「現象」「所与」「対象」などの言葉は、主客二重の意味をもった両義的な言葉である<sup>3)</sup>。

ジェームズは、人間の経験を心的なものと物理的なものとして二分するのではなく、単一の経験がある時は精神的な状態として理解され、別の時には物理的な状態として理解される、あるいは使い分けられるようなものとして捉えている。心的なものと物理的なものとの間に境界線が画定されず連続的なものとしてとらえられるのであれば、主観と客観の区別も取り除かれる<sup>4)</sup>。そして、このような心身や主客が一体となった経験のことを「純粹経験」と呼び、旧来の経験論における認識論とはかけ離れた「経験」の概念からなる経験論を「根本的経験論」と名付けている。ジェームズによると、根本的経験論は合理主義が普遍的なものを重視して、部分よりも全体を優先させるのに対し、個別的な部分を優先させるモザイク的な哲学である点ではヒューム以来の経験論と類似しているが、ある一点で異なっており、それ故「根本的」なのだという。

経験論が根本的であるためには、その理論構成において、直接に経験されていないいかなる要素も認めてはならず、また直接に経験されるいかなる要素も排除してはならない。このような哲学にとっては、経験同士を結びつける関係はそれ自体が経験される関係であり、経験されるいかなる種類の関係も、他のすべてのものと同様に、その体系において「実在的なもの」として数えられなければならない<sup>5)</sup>。

3) James, William. *Essays in Radical Empiricism*. New York, (Dover edition, 2003) 1912. pp. 6-7.

4) 主観と客観の区別が取り除かれるということは、事実と価値の区別を取り除くことと同じ意味合いを持つ。ローティが挙げているプラグマティズムの三つの特徴のうちの一つがそれである。また、事実と価値の区別を取り除くということは、ローティが考える解釈学の特徴でもある。ということは、ジェームズの「認識論」の中には、ニーチェが持っていたのと同じような意味で、解釈学的な要素が先取りされていたということも言える。主/客の区別を撤廃することは、主観と客観そのものを廃棄してしまうこととは違う。また、主観が客観のどちらか一方に偏ってしまうことも違う。ジェームズが提示した主客未分論における重要な点は、主観と客観の双方の領域を確定せず、ケース・バイ・ケースで使い分けることにあるだろう。例えば、一頭の牛が目の前に居るとする。ある人は、食べる対象として美味しい牛肉を思い浮かべるが、別の人は宗教的な崇拝の対象として崇めるかもしれない。両者においては、食文化と宗教文化の相違があり、それぞれの文化における価値を通じた主観から対象を認識している。要するに、人間が世界を認識する際には何らかの価値を抜きに、完全に無垢な客観を認識することは不可能である。ジェームズは、その主観的な視点をも含めて世界の実在としているのである。

伝統的な経験論においては、例えばヒュームが因果関係の存在を否定したように、分離した個別のもの同士の間に関連関係が存在することを認めない。それに対し、ジェイムズの根本的な経験論は、自らが経験したものを精神と物質、主と客のようなカテゴリーにあてはめて区別するのではなく、とにかく経験されたそのままを「実在」としてみなすので、分離した個別のもの同士の間に関連的な連続関係が認められるような経験を直接抱いたのであればなんでも、それは「実在」としてみなされる。これは、伝統的な経験論への反論として、合理論の側から超越論的な原理に基づく統一によって修正がなされたことへのさらなる反論として、経験論の側からの再修正として提案されたものであった。

ジェイムズは、人間の認識の一例としてハーバード大学のメモリアル・ホールについての認識を挙げ、人がメモリアル・ホールのことをイメージする時、あるいはメモリアル・ホールという言葉で客観的な指示を行なうとき、メモリアル・ホールについてのある地点から見られる像や、その歴史と現在の用途についてイメージしたり、説明したりすることができたとしても、メモリアル・ホールそれ自体の認識について終着に至るわけではなく、認識者が持つ対象についてのイメージが連続的に存在するのみであると論じた。つまり、人間はメモリアル・ホールそのものの完全な認識を持つことは不可能で、必ずある一定の時間と空間によって限定された視点から見た一面的な認識しか抱くことはできないということである。しかし、このような考え方からすると、個別の経験から世界は全く別々のものとして認識されてしまうという「独我論」に陥る危機が生じるが、それに対してジェイムズは、たしかに二者が単一のメモリアル・ホールを同時に認識している時でも、その両者は異なったパースペクティブからホールを見ているので、全く同一のものを見ているというわけではないし、両者の経験は同一の対象についてのものであっても共意識ではあり得ないのだが、両者が同一の対象について言及することができ、触れたりすることができるという点からすれば、プラグマティズムの原理に則って、一つの対象についての複数の異なる経験が為されているということができるとした<sup>6)</sup>。

このような、一つの対象についての多元的な解釈とでも言い得る「認識論」からなる世界観が、ジェイムズが晩年に到達した「多元的宇宙」の世界像である。それは、われわれ一人一人に個別に生じる「純粹経験」がモザイク状に集まり、無数の小さな絶対者が形成する「多宇宙 (multiverse)」が寄せ集まって「一つの宇宙 (universe)」を形成しているというようなイメージである<sup>7)</sup>。それは認識者自身が、自ら認識するところの宇宙に取り込まれているというような形での、認識者ごとに形成される無数の宇宙が一つに集まり、

5) Ibid., pp. 22-23.

6) Ibid., p. 43.

7) マルチヴァースという言葉は量子論に基づいた現代宇宙論や、「可能世界論」における「多世界解釈」においても用いられる。しかし、ジェイムズの言うところのマルチヴァースとは、N. グッドマンが『世界制作の方法』で用いた、それぞれの人によって世界観が異なることにより、世界も異なるという意味での「多世界」に近い。

融合しているようなもので、そのことをジェームズは次のように説明している。

宇宙の内実がいかなるものであれ、それがいたるところでつねに多であることを容認し、いかなるものも実在的であれば外部をもたざるをえないことを容認するならば、絶対主義者たちが声をそろえていうように、宇宙には合理性が破壊されてしまうどころか、われわれの精神によって実際に到達できるかぎりでの、最大限の合理性が確保されることになるであろう。そのとき、人々の宇宙に対する知的、感情的、活動的、関係はなめらかなままに保たれ、人々自身の主たる要求に合致したものであり続けるのである<sup>8)</sup>。

従来の哲学の立場から考えてみると、多元論的なイメージを持つ思想は相対主義的で非合理的なものになるが、ジェームズは逆に多元的宇宙の世界観のほうが、「合理性」が最大限に保たれるようになり、伝統的な「合理性」という言葉の用法こそが破棄されてしまった方が良く考えた。そして多元的な世界とは、帝国や王国よりも連邦共和国に近いような、多元性がバラバラに存在しているのではなく、「一」の中に「多」が含まれて共存しているというビジョンを提示した。

ジェームズ自身は、「私の理解しているようなプラグマティズムと最近私が根本的経験論として述べた教説との間には、なんら論理的な関係はない」と述べているが<sup>9)</sup>、直接経験されたものは何であれ実在的なものであるとする純粹経験が、「真理とはそれを信じるほうがわれわれにとってより良いもの」とするようなジェームズの真理観と関連していることは明らかであり、むしろ根本的経験論とそこから導かれる多元的宇宙の世界像が、現代のローティ等にも受け継がれたプラグマティズムにおける世界の認識方法であったと言えるだろう。

そして、こういったジェームズの純粹経験によって構成される根本的経験論が具体的に意味をなすのが、ジェームズが晩年に力を入れて論じた宗教や信仰の問題についてである。ジェームズの宗教についての考え方、すなわちある個人が他の人からすると明らかに偽であるように見えたとしても、ある信念を真なるものとして「信じる意志 (will to believe)」をいかに持ちうるかについての考え方は、多元性の事実が前提となっている現代社会に生きるわれわれにとっても大変重要な問いかけをおこなうものである。

## 2. 宗教的経験の諸相と現代人の宗教観

根本的経験論を構成する純粹経験において最も特徴的な関係性の実在という考え方は、ジェームズが力を注いだ心霊研究と、独自の宗教論において顕著に表れている。もともと

---

8) James, William. *A Pluralistic Universe*. Danvers, (General Books LLC, 2009) 1909. p. 118.

9) James, William. *Pragmatism*. New York, (Dover edition, 1995) 1907. p. viii.

ジェイムズは心理学者であったが、多重人格のような精神状態や、死者の霊が生きている人間に憑依して会話をする降霊、あるいはテレパシーといった心霊現象の研究を心理学の観点から行なった結果、それらの現象は精神的な病理現象の一形態であると推測した。同様に、過去の著名な宗教家が残した叙述から無名の庶民が残した手記の中に見られる宗教的な啓示の体験についての著述を分析し、それらに関しても心理学の観点から見て、人が特殊な精神状態になったこと、あるいは何らかの病的な状態に陥ったことから、日常生活を超越した体験や、感覚を得たことによるものだと考えた<sup>10)</sup>。

ジェイムズが行なった心霊研究や啓示体験の研究によると、たとえその現象を知覚した当事者の感覚が、科学的観点から見れば幻覚に過ぎなかったとしても、当の本人にとってはまさに実在的な感覚としてしか捉えられていないと理解される。例えば、夜眠る直前の意識がぼんやりとしている時に、ベッドの横になにか得体の知れない気配を感じ、それによって金縛り状態に陥り、得体の知れない気配を持った存在が実際に自分の身体の上に乗って首を絞めてきて苦しい思いをした、という経験を持ったとする。科学的に言えばその経験は、脳と身体の覚醒状態の差が生み出した幻覚だというように説明されるが、その感覚を直接持った当の本人にしてみると、まさに得体の知れない存在が自分の近くに実在して、霊的な力のようなものに襲われたとしか言いようがないのである。

このような事例の研究から、ジェイムズは純粹経験をきっかけとした「宗教的経験 (religious experience)」という概念へと至る。つまり、ある人にとって直接経験されたことは、他の誰から見ても偽の出来事であるように見えたとしても、本人にとってそれは紛れもなく実在した経験であり、逆にどんなに科学的に正当な説明をすることによって否定されたとしても、その時に直接抱かれた経験を幻覚として退けることはできないのである。ジェイムズにとっての宗教も、このような直接的な経験を重視することによって、既成の組織立った、体系的な教義が整備された宗教における形式的な信仰だけでなく、どのような宗派であれ、個人的な啓示の経験を直接持ったことによって回心した、あるいは信仰を深めたような事例のことを宗教的経験と呼ぶのである。そのような啓示体験を直接得た人にとっては、たとえ科学的、論理的に考えて神の存在を実証することが難しくとも、神の存在を直接的に感じる事ができたという事実としての経験を消し去ることはできない。

ジェイムズが生きた 19 世紀後半から 20 世紀初頭にかけての時代は、まさに近代の自然

10) ジェイムズの生きた時代である 19 世紀～20 世紀初頭は、自然科学や様々な技術の発達が猛烈な勢いで進歩した時期であり、実在の在り方を明らかにする真理としての自然科学の知識が、近代的な啓蒙の価値観と手を取り合って、宗教的な知識を迷信として駆逐していく時代であった。ジェイムズよりも少し前の世代にあたるニーチェは、物理的な世界が永遠回帰するイメージにとらわれたことにより世界の無意味さに気付き、教会が説く世界観を偽善的なものとして批判したが、ジェイムズの場合、心霊現象や神的な啓示体験を心理学という科学によって解き明かしつつ、逆にそれらの経験が人間の生にとって有意義なものであることを積極的に論じている。

科学が隆盛を極め、近代以前の迷信や経験的に直接実証することのできないような宗教的な問題が排除されていく時代であった。そのような時代においては、社会の中で人々に共有されてきた共通の信念としての伝統的な宗派的宗教は、みずからの教説の正しさを全ての人に明らかに理解できるような形で証明することができず、人々から強い信仰を集められなくなっていった。しかし、ジェイムズはそういった時代においても宗教的経験や宗教的生活は意味を失わず、人々は固有の宗派であれそれ以外のものであれ、信仰を持つ意志や権利を失うことはないとした。

ジェイムズは宗教への信仰の形を二種類に分けている。一つは一般の信者における信仰の生活の在り方であり、それは「仏教徒であれ、キリスト教徒であれ、マホメット教徒であれ、それぞれの国の因習的儀式に従っている。彼らの宗教は、他人に作ってもらったものであり、伝統によって伝承され、模倣によって固定した型にはめこまれ、習慣によって維持されている。」<sup>11)</sup>つまり、なんらかの具体的で直接的な宗教的経験を経ずとも、ある人が偶然に生まれ育った社会において伝統的に受け継がれてきた何らかの宗派を、その社会における慣習であるという理由のみによって受動的に受け入れ、自己の価値観の源泉としているような信仰の形であり、大多数の宗教の信者はこのような形での信仰を持っていると考えられる。もう一つは、ある個人が具体的で直接的な宗教的経験を持ったことによって生じる、個別的で、時には従来の宗派の教義には当てはまらないような異端的な信仰の形であり、それは多くの信者が因習的に受け入れている形での信仰の根源となるものである。ジェイムズはそちらのほうにより強い関心を寄せ、その心理状態を次のように分析している。

このような経験は、宗教というものが退屈な習慣ではなくて、むしろ激しい情熱であるような人物のうちにしか見いだされえない。このような人物こそ、宗教界の「天才」なのである。他の多くの天才たちが、その伝記の数々のページに永く記念されるに足る感銘深い数々の果実を結んでいるように、彼ら宗教的天才たちも、しばしば神経過敏症の兆候を示している。おそらく、他のいかなる領域の天才たちより以上に、宗教の指導的人物たちは異常な心理状態に襲われやすい素質を持っていたようである。きまって彼らは、感受性が強く、たかぶりやすい感情を持つ人間であった。しばしば彼らは、調和を欠いた内的生活をおくり、また、生涯のある時期には、憂鬱におちいつている。適度というものを知らず、強迫観念や固定観念にとりつかれがちであった。またしばしば、恍惚状態に陥って、声なき声を聞いたり、影なき影を見たりしなどして、ふつう病理学的なものの部類に入れられるあらゆる異常な特徴を示している。しかも、その生涯にあらわれるそのような病理学的な特徴こそ、しばしば彼らに宗教的権威と宗教的感化力を与えているものなのである<sup>12)</sup>。

11) James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York, (Dover edition, 2002) 1901-1902. p. 6.

12) *Ibid.*, pp. 6-7.

このような宗教的経験はあまりに個別的であるか、特殊であるため、そういった啓示を得ることのできた天才たちの多くは歴史上において既存の宗派から異端とされ、一般社会からは奇人、変人として扱われることが多かった。しかし、たとえば心身を極限状態まで追い込む厳しい修行を行った時や、あるいは人生の中で心身に激しいダメージを与えるような出来事があった時など、肉体や精神の状態が平静な状態から大きく逸脱している時に、神の声を聞いたり、神の姿を見たりするといったような経験を直接得た個人は、それがたとえ他の人からすると荒唐無稽で、科学的には否定されるか、もしくは極限状態におかれた人間が感じた幻覚や幻聴であると診断されるべき時であっても、個人が直接的に得た「純粹経験」という観点からすると、その経験を得た本人には紛れもなく神の声を聞き、神の姿を見たことが真となるのである。

他の人から見れば荒唐無稽で、科学的に見れば真であると信じるための根拠が不十分であったとしても、ある経験を直接的に持った個人がそれを真であると信じるための「信仰の階梯 (faith-ladder)」の段階について、ジェイムズは次のように表現している。

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——とその人はいう——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——とその人は続ける——それも、今ここにおいてできえ。

それは真であるのに適している、それが真であったならよいだろう、それは真であるべきである——とその人はやがて感じる。

それは真でなければならぬ——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。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。

かくして、その人のこの信念にしたがった行動が、ある種の特別な場合には、それを最終的に確実に真なるものとする手段となるのである<sup>13)</sup>。

このようなジェイムズの、個人にとって真となる信念のイメージは、ローティがプラグマティズムとして理解している D. デイヴィドソンの信念のイメージと通じるところがある。デイヴィドソンの「根本的解釈 (radical interpretation)」においては、一見すると全く異なった信念を持っているように見える自己と他者が存在するとしても、自己が世界に対してなんらかの真となる整合性を持った信念によって解釈しているのと同様に、他者もなんらかの真となる整合性を持った信念によって世界を解釈しており、その解釈の仕方に

13) James, William. *A Pluralistic Universe*. Danvers, (General Books LLC, 2009) 1909. pp. 120–121.



対して両者の間に合意が成立しないとしても、少なくとも自己と他者の間にどのような違いが存在しているのかということだけは理解することができるのであれば、両者の間に「共役不可能性 (incommensurability)」は存在しないということになる。このことは、全人類が共有できるような単一で完全な共通の解釈に到達することはできないが、解釈する主体ごとに個々の真となる信念が形成され、それぞれの信念における世界の理解の仕方はだいたい正しいものとなるということを意味している。それはまさに、ジェームズが構想したような、真となる信念は個別的であるがそれが一つに寄せ集まって多元的宇宙を形成するというビジョンに近いものである<sup>14)</sup>。

ジェームズが取り上げたような形の宗教的天才は、個人的な純粋経験を自らのファンタジーとするだけでなく、それを語ることによってデイヴィドソンの「生きたメタファー」を人々に提供する。ある社会において伝統的な慣習として受け継がれてきた古い宗教的言説は、人々がそれについて深く考えずに、既にその社会における言語ゲームの一部として機能するために、デイヴィドソンの「死んだメタファー」でしかないが、宗教的天才の個人的な啓示体験の物語によって、人々は世界についての今まで気付かなかったような意外な観方を知るようになる。それは、最初のうちはあまりにも異常な言説で、異端的な語りであるために伝統的な価値観を保守しようとする人々から迫害されることだろう。しかし、やがて彼らの新しい物語が多くの人々に受け入れられるようになると、最初のうちは個人的な啓示体験でしかなかったものが、体系的な教義へと整備されていくことになる。このことは、T. クーンが分析した「科学革命の構造」において、天才による「異常科学」が始めは既存の科学者集団からは異端として扱われるが、やがてそのポキャブラリーがより上手く科学的な説明をすることが出来るようになるとして多くの科学者たちに受け入れられるようになると、それが「通常科学」として「パラダイム」を形成するようになるという、「パラダイム転換」の構造と似ている。また、普遍的な教義よりも個別の体験とそれによる自己実現を重視するという点と、天才によるひらめきが新たなポキャブラリーを提示するという点においてはロマン主義的であるといえる。

ローティは、ジェームズのプラグマティズムにおける真理観は信念についての功利主義的倫理であり、人間の真理に対する責任とは、自己の信念についての整合性というプライベートな問題と、その信念を同胞の信念と整合させるというパブリックな問題の二つに関わるが、ジェームズの観点からすると「宗教的経験」という極めてプライベートな経験を源泉としているため、宗教をプライベートな問題に限定するという戦略をとっており、パブリックな信念の共有を目標とする科学的探求との間の緊張を解消しているとして高く評

14) ローティによるジェームズとデイヴィドソンの比較は *Objectivity, Relativism and Truth* 収録の「プラグマティズム・デイヴィドソン・真理」(1991) において詳しく論じられている。

働している<sup>15)</sup>。ジェイムズの宗教論を突き詰めて考えると、宗教的経験を直接的に得ることによって信仰を持つようになった人物におけるその信仰の形とは、たとえそれがキリスト教やイスラム教のように世界的に広まり、本来は普遍的で一義的な教義を持っている宗派の内側のものであっても、個人ごとにそれぞれ違っており、差異のある信仰の形が持たれているということになり、極めて「個人主義的」な宗教の在り方が論じられているといえる。

ジェイムズは宗教的経験を持つ人の精神を、「一度生まれ」と「二度生まれ」という二種類に分けている。一度生まれの精神とは、心身ともに健康で健全であり、世界を善と調和に満ちたものとして捉えており、楽観的であらゆるものを好み神々しい善であると確信している。そういった精神にとって悪とは病気の状態のことであり、理性や良心によって罪から逃れ、魂の健全さを回復するということが宗教的行為における第一義のものとなる。ジェイムズは、こういった性格の人間が育つのにふさわしい土壌は、プロテスタンティズムよりもカトリシズムのうちに見いだされると指摘している<sup>16)</sup>。それに対して、二度生まれの精神とは、生まれながらにして悪の存在が自己の本質と強く結びついているような「病める魂」が、様々な要因によって生じる憂鬱によって分裂した自己が直接的な宗教的経験をすることによって「回心」を果たし、生まれ変わった状態のことを言う。ジェイムズは一度生まれの精神による宗教的経験以上に、病める魂が経験した二度生まれの宗教的経験のほうがより完全なものであると考えている<sup>17)</sup>。「もっとも完全な宗教は、厭世的要素がもっともよく発達した宗教であるように思われる。もちろん、そういう宗教のなかで私たちにもっともよく知られているのは、仏教とキリスト教である。この二つの宗教は、本質的に救いの宗教である。」<sup>18)</sup> 極度の憂鬱や生への不安に囚われ、生き続けることよりも自殺を望むほどの精神状態に追い込まれた時、ある人々の心理はそれが具体的に宗教的であるにせよ、宗教とは関係のないきっかけにせよ、何らかの「聖徳」を得て、それまでの憂鬱がまったく消え去り、多幸感に包まれた精神状態によってもう一度生まれるという経験をする。その時、ジェイムズが自己とみなす「人間の個人的エネルギーの習慣的中心」<sup>19)</sup>は、以前の憂鬱を中心として分裂していた状態から、多幸感を中心として統合された状態へと再編成を遂げる。

C. テイラーはジェイムズの『宗教的経験の諸相』における宗教論について、「この本に

15) Rorty, Richard. *Philosophy and Social Hope*. London, 1999. pp. 148–149.

16) James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York, (Dover edition, 2002) 1901–1902. p. 81.

17) ジェイムズ本人も、元々はむしろこの「病める魂」の持ち主であり、二度生まれの経験によって「回心」を果たしたとされている。『宗教的経験の諸相』や『信じる意志』をはじめとしたジェイムズの宗教論がいきいきとして実際的かつ直接的に訴えかける力を持った表現で著されているのは、自らの体験が素になっていることが大きな理由であると考えられる。

18) *Ibid.*, p. 165.

19) *Ibid.*, p. 196.

は実際にわれわれに語りかけてくる点」がたくさんあり、「ジェームズが展開しているテーマに合致するような事例は、私たちの世界のなかでも簡単に考えることができる」ので、「われわれはこの（ジェームズが行った）講演が百年前にされたということをおぼえず忘れてしまうことさえあるだろう」と述べ、高く評価している<sup>20)</sup>。それというのも、まさに上で述べたような個人による「生まれ変わり (born again)」の経験による回心ということがきっかけとなって、急速に社会の近代化が進行しつつある第三世界や、高度に世俗化が進んだように見える先進諸国において、再び宗教の信者数を増やすこととなっているからである。

われわれは、この種の福音主義的宗教と、その宗教の中心をなす個人的悪とそこからの解放の経験こそ、今日きわめて活発であり最大限に拡大しつつあるという現実を目を向けないわけにはいかない。……福音主義的キリスト教は一番急速に成長しているタイプの宗教的生活であり、その拡大のスピードはイスラム教よりも速いか、同じくらい速いという評価もされている——しかも、驚くべきなのは、イスラム教が主に自然な発展によって拡大しているのにたいして、福音主義的キリスト教の拡大の大部分は回心の結果としてもたらされているのである。……人々は個人的な無力や悪の感覚によって圧倒されかねない状態のもとで、自分自身を回心という経験に全面的にゆだねることによって、壊滅的な失敗や弱さ、酒やドラッグ、流浪その他のことを克服できることを知るのである。「ネイション・オブ・イスラム」へと入信した一部のアフリカ系アメリカ人の生き方においても、同様の変化が起きたようである。ここには現代化の拡大に並行してその範囲を広げているように見える、非常に重要な宗教的現象がある。そして、それがジェームズの説明のなかに現れているのである<sup>21)</sup>。

現代のアメリカにおける有名な例として、G. W. ブッシュ元大統領がかつてのアルコール依存症による自堕落な生活から「ボーンアゲイン」体験によって信心深い福音主義プロテスタントへと回心したということが挙げられる。同じように、極めて多くの数の人々が個人的体験によって回心し、福音主義的キリスト教の信者の数を増やしているということは、ジェームズ的な宗教現象として説明できるかもしれない。しかし、こういったジェームズ的な宗教的体験はまったくの個人的なものとしてとらえられるような事象であるが、テイラーはジェームズが宗教について見誤った点として、「個人主義」への偏りがあるということ指摘する。

テイラーは近代社会の特徴として、信仰を持つ方向にせよその逆の方向にせよ、ある人が何らかの信念を持つのに際しては常に個人が単位となって私的に決定され、その決定が公共的領域において影響を及ぼしたり、公共的領域からの影響によって決定させられたりすることがないという意味で、公共的領域が世俗化しているということも挙げている。テ

20) Taylor, Charles. *The Varieties of Religion Today*. Cambridge, 2003. p. 3.

21) *Ibid.*, pp. 38–39.

イラーの分析によると、近代以前の社会は教会などの信仰の制度と国家の制度が一体化しているような「旧-デュルケーム的 (paleo-Durkheimian)」な形式であったのに対し、脱魔術化された（とりわけプロテスタントの）社会は、複数の宗派が分立し、その中からどの宗派を選択するか、あるいはそもそも信仰を持つか否かということが個人の私的な選択となったため、国家などの公的領域の制度面においては徹底した政教分離による世俗化がなされるが、社会において形成される規範は人々が信仰するなんらかの特定の宗派における規範によって形成されているというような「新-デュルケーム的 (neo-Durkheimian)」な形式へと変化した。さらに現代ではまさにジェイムズが予見していたような変化が生じた。18世紀後半に生じたロマン主義という形で発明された表現主義においては、余暇を持って余した富裕なブルジョワジーや貴族の青年たちが芸術や教養を通して自らの個性を涵養し、自らの生にとっての「真正さ (authenticity)」を追求したが、その時代にそういったことを追求できる人々の階層は限られていた。一般の多くの人々は日々の労働に精一杯だったのである。しかし、1960年代に北大西洋の文化圏において生じた文化的な革命は、個人を伝統的な共同体の紐帯や労働の制約から解放し、大衆の一人ひとりが自己の生の「真正さ」を追求し、いかなるスタイルの生活を送るのかということを選択できるようにさせた。

現在の若者文化は、広告がそこへとめがけて売り込んでくるやり方だけではなく、かなりの程度は自律的な定義によって、表現主義的な性質を帯びている。若者が身につける服装のスタイルや聴かれる音楽の種類は、何千、何百万の他者と自分を並べることができるファッションの広大な空間のなかで選ばれているかぎり、選択者の個性や好みにたいする表現を与えている。ここで、戦後の消費者中心主義にかんするこれらの外的な事実から、それに付随する自己理解の問題へと視点を移すならば、私が「真正さ」の文化と呼んだものの絶え間ない拡大という事実が見えてくる<sup>22)</sup>。

こういった時代の社会においては、「私」にとっての「真正さ」とは私自身が個人として決めるものであり、その選択の根拠は私自身に直接的に訴えかけてくるようなものでなければならない。そのため、かつては様々な宗派の中から個人が選択するにしても、既存の宗派の中に存在している枠組みに対して自己を同一化させていたのに対して、現代では既存の宗派以外に、もっと言えば宗教そのもの以外に対して「真正さ」を見出すという傾向が増えている<sup>23)</sup>。現代の表現主義的個人主義によって規定される社会の形式はまさに

22) Ibid., pp. 82–83.

23) 1960年代に興隆した「ロックンロール」、1970年代に興隆した「パンク」におけるメッセージとは、自己がいかに他者と異なり特殊なものであるか、いかに自己が「個性的」になれるか、「私」とは何か、世界に対する詩的な新しい意味付け、「私」と「君」の間の恋愛感情への特別さ、理性よりも感情の重視、現状の社会体制がいかに矛盾に満ちているかということの訴え、生の苦悩と死への憧憬、などまさにロマン主義のメッセージを継承したものであり、近代のロマン主義が富裕層の限られ

「ポスト-デュルケーム的 (post-Durkheimian)」であるとテイラーは分析する。

ポスト-デュルケーム的時代においては、何かに適合せよという要求があったとしても、人々はそれに耳を貸すことはない。新-デュルケーム的な世界では、信じていない教会に属することは単に不正であるだけでなく、不条理で、矛盾でもあった。これと同じように、ポスト-デュルケーム的時代では、感動と鼓舞を与えてくれる自らの進路とは異なったスピリチュアリティを信奉することは、単に不正であるだけでなく、不条理で、矛盾でもあるように思われる。……当然のことながら、精神性の位置と本性にかんするこうした理解は、その内に多元主義を組み込んでいる。それは単なる特定の教義的な枠組みのなかでの多元主義にとどまるものではなく、制限のない多元主義である<sup>24)</sup>。

こういったポスト-デュルケーム的な社会が生み出した帰結は、無宗教や不可知論を表明する人や、特定の宗派に属し神を信じると明言するものの実際の信仰活動には参加しない人の数が増加するとともに、一方で自分を超越する存在や非人格的な力のようなものへの帰依、すなわち非正統的な宗派やニューエイジ型の宗派、様々な宗派が融合されたものへの信仰の増加である<sup>25)</sup>。

テイラーも指摘している通り、J. S. ミルの『自由論』における多元主義とは、まさにロマン主義的な表現主義的個人主義に基づいたものであり、個人としてそれが「真正」であると感じられる生の様式は、たとえそれがどんなに異端的なものであったとしても、実現する自由が保障されるべきとする考え方である。そして、それはジェイズの多元主義にも同様のことが言えるが、この点においてジェイズが見誤っている点として、テイラーは三つの論点を挙げる。まず第一に、ポスト-デュルケーム的社会において宗教的所属意識はますます公的な領域から切り離され、個人的なものとなるであろうが、しかしながら依然として大多数の人はカトリック教会等に精神的拠り所を見出し、集団的つながりを求めるであろうということ。第二に、ポスト-デュルケーム的状况との拮抗の中でむしろ自己を社会における既存の宗教的枠組みと同一化させるというような新-デュルケーム的状况が引き続き重要性を持っているということ。ある集団、特に抑圧を受けている集団は、歴史において自らが固有の文化的背景や言語によって形成されてきたということに対する意識を強めるであろう。そして第三に、私たちが直接的に体験するスピリチュアルな直感は、形式的な教義や祈りの儀式という形をとって、より継続したものとして望まれるであ

た数の個人に限定されていたのに対して、産業社会、消費社会における大衆的なロマン主義の形式としてみなすこともできる。それは、1980年代後半に興隆したドラッグカルチャーと結びついた形でクラブカルチャーにおけるダンスミュージックにおいても、意味や論理を超えた恍惚、甘美さ、意識の超越といった感覚を訴求する形式に受け継がれているともいえる。

24) Ibid., p. 101.

25) 一見すると無宗教を表明している人が多いように見える日本においても、新興宗教の活動が盛んだったり、いわゆる「パワースポット」のブームが起こったりするのは、こういったことも一つの要因になっていると考えられる。

ろうということ。

この三点をまとめると、ジェイムズは現代において「真の」宗教的経験とは個人において直接的に得られたものであり、既存の宗派における伝統的な教義や儀式、教会組織は二義的なものにすぎないとみなしているが、テイラーは個人の宗教的経験が既存の枠組みへと回収され同一化し、それによってむしろ強固になるということが現代においてもなお顕著に見られるということを描しているということになろう。たしかにジェイムズの教会を媒介とした信仰の軽視と個人主義的な信仰への傾倒は、彼自身のプロテスタンティズムに基づくところが大きいといえるかもしれない。また、先に挙げたように現代社会における福音主義の台頭を考えると、既存の宗派との同一化という点をジェイムズが見誤っているという論的射ているであろう。ここで考えられるのは、以上のようなジェイムズの多元的な認識論や宗教論は、当然のことながら多元的な倫理とも関わっており、その点についても現代的な観点から再考しなければならないということである。

### 3. ジェイムズの多元的な倫理

多元主義とは、単一の究極的な「真理」や、全ての人に共通するような普遍的な倫理が存在し、人類の思考や行動様式の規範を規定しているという考え方への批判であり、真理とは個別的かつ暫定的、可謬的なものであり、人々の善の価値観は多様で、ときに相容れないことがあるという考え方である。ジェイムズのプラグマティズムにおける真理観、あるいは世界に対する認識論はまさに多元主義的なものであり、またそれほど多くは論じられていないが、倫理学についての考え方も同様に多元主義的なものである。ジェイムズの倫理学についての考え方は「道徳哲学者と道徳生活」という論文において表明されている。

その論文の主要な目的は冒頭の部分で述べられているが、それは「前もって独断的に仕上げられた倫理哲学というようなものがありえないということを明らかにする」ということであり、まさに多元主義的倫理が目指す方向性が宣言されている。ジェイムズの「多元的宇宙」に表明されているような認識論は、実在に対する一つの正しい認識方法が存在するわけではなく、個人が自らの直接的な経験を素材として構成した信念によって個別の世界観が形成され、それらが集まって一つの宇宙を形成するというようなものであった。それと同じように、多元的宇宙においては何が一つの正しさかということについて全ての人々が一致する考え方を探求するのではなく、個別の宇宙において形成されている個別の善が、いかなる形で一つの宇宙を形成し、その中でいかなる形で対立や調和が生じているのかということ考察するのが倫理学の命題であるとされる。ジェイムズの考えによると、そもそも倫理学において問題とされる「善」や「悪」とは人間がそのように欲する

(desire) から何か善や悪となるのであって、人間、あるいは神も存在しないような完全な物質的世界においては善悪などは関係がなく、ただ有るか無いかということしか問題とならない。また、もしも世界の認識者が単独であれば、その主体が望んだことが唯一の善悪の基準と成りうるが、現実には人間や人間以外の様々な微細な生物までをも含めて、世界を認識する主体は複数存在する。

好き嫌いの感情を持った第二の思考者が宇宙に導入されるとすれば、倫理的場面はもっとずっと複雑化し、いくつかの可能性のなりたつのがただちに認められる。……このような世界においては、ある思考者の意見が他のそれよりもいっそう正しいとか、そのどちらかにいっそう真なる道徳的意味があるとか語ることにどんな根拠も見いだされえない。要するにこのような世界は、道徳的一元状態 (universe) ではなく道徳的二元状態 (dualism) なのである。思考者の数をさらにふやして多元状態 (pluralism) にするならば、古代の懐疑論者の思いついた世界に似たものが倫理の領域に実現されるのが見いだされる。——すなわちそこにおいては個々人の心が万物の尺度であり、またどんな「客観的」真理も見いだされえず、単に多数の「主観的」意見が見いだされうるにすぎないのである<sup>26)</sup>。

つまり、「いかなるものにせよ、なんらかの意識がそれを善いと感じ、あるいはそれを正しいと考えることのないかぎり、それは善でも正でもありえない」<sup>27)</sup>ということであるが、このような考え方は一見すると相対主義的であり、上の引用文でも述べられているとおり、懐疑論的でもある。しかし、ジェイムズは懐疑論に陥っているわけではなく、むしろそれを批判している。

多元的宇宙の世界観による前提の下に立てば、全ての人が何らかの単一の善の価値観に同意することは有り得ないが、もし仮に普遍的な道徳法則のようなものが人間に先立って実在しているとしても、それを知りうるのは (存在するか存在しないかは別として) 完全なる知性を持った神だけであり、不完全な人間は宗教的経験によって神の存在を個別的に、直接的に知りうるができたとしても、世界の外側の視点に立った神の知識そのものを得ることはできない。しかし、現に世界の中に存在し、その内側において生きるわれわれは、自らの生を満たすために、自らが置かれた個別的な状況や立場の視点から独自の要望 (demand) を抱く。そして、認識者の自己が世界に対して善であったり悪であったりするように要望することによって、そこにはじめて善や悪が生じる。このような考え方において、後にローティがクワインとデイヴィドソンの言語哲学から応用した「エスノセントリズム自文化中心主義」の多元主義的な倫理が先駆的に論じられているのが見いだされるであろう。つまり、人間は世界の外側に出ることはできないが故に個別的で偶然与えられた

26) James, William. *Will to Believe*. in *William James Writings 1878-1899*. New York, (Literary Classic of the United States, Inc., 1992) 1897. pp. 600-601.

27) *Ibid.*, p. 601.

「視点」から抜け出ることができず、その視点に立って世界について何らかの整合的な「真」の理論を持ち、それによってしか思考することができないのだから、その条件を超越した普遍的で中立的な視点に立つことは出来ないが、逆に言うと全ての人は個別的多元的ではあるが何らかの善や正の価値観を抱いているということである。そのように考えれば、善や正は存在しないという形での極度な懐疑論は退けられる。

また、ジェームズの倫理学における特徴とは、人々が個別的多元的な相容れないこともある要望を抱きつつも、対立して分裂したままの状態に置かれるのではなく、それが調和を目指すと考えられていることである。

いかなることもがらも、それが要望されるというまさにその事実によって善である以上、倫理哲学の指導原理は（すべての要望が、このはかない世界ではみなひとしく満たされるわけにゆかないのだから）もっぱらいかなる場合にもできるだけ多くの要望を満たすことであらざるをえないのである。したがって、最善の全体のためになる行為は、それが最小限の不満しか呼びおこさないという意味において、最善の行為であるに違いない。だから決疑論的尺度に照らすと、それらの理想は最小の犠牲で勝ちえられる、いいかえれば、それらが実現されても最小数の他の理想が破棄されるだけですませるがゆえに、最高のもものと銘記されるに違いない。……他人の要望をも同時に満たすような自分自身の理想を実現する、なんらかの方法を考案せよ——ただこれだけが平和への道である。社会はこの道をたどって動揺をみせながらも、科学上の諸発見とまったくよく似た社会上の諸発見により、ある種の相対的な均衡へつぎつぎに達してきたのである<sup>28)</sup>。

ここで述べられたことは、多面的な要望の全てを完全に満たすことは不可能だが、出来る限りでの最大多数の要望を満たすことが倫理学の役目であり、それは犠牲を最小少数に減らすために生み出される均衡による平和によって最もよく実現されるという、一種の功利主義的な形式に近いものにもみえる。それに対し R. M. ゲイルは、ジェームズは「欲求-満足 (desire-satisfaction)」を最大化することを善としているものの、たとえばある一人の者の魂が地獄に墮ちることによって他の大多数の者の幸福が保たれるというようなことがあるとすればそれは忌まわしいことだと批判している点で、道徳的直感が人間に備わっていることを前提としており、それは功利主義への典型的な反論の根拠を提供するものであると指摘する<sup>29)</sup>。また、苦痛よりも快楽を最大化させるようなベンサム型の最大化理論とも明らかに異なっており、さらに協約的な規則に対して重要な道具的役割を適用するものの、現代の「ルール功利主義」におけるように規則を例外のないものにするのではないという点において、ジェームズの「欲求-満足最大化理論」は、原理を誘導しつつ例外にも晒されるような「ルール道具主義 (rule-instrumental)」のようなものであると解釈す

28) Ibid., pp. 610–611.

29) Gale, Richard M. *The Divided Self of William James*. Cambridge, 1999. p. 26.



る<sup>30)</sup>。

このようなジェームズの倫理学と同じような構想を持っていたと考えられるのは、功利主義的に最大多数の幸福を最大化させることを目標としながら、同時に「満足した豚」よりも「不満足なソクラテス」であることを高尚な幸福として、人間の倫理における一種の道徳的直感も併存させようとしたJ. S. ミルの「功利主義論」ではないだろうか。実際に、ジェームズは『プラグマティズム』の緒言においてミルに対する献辞を捧げ、また「道徳哲学者と道徳生活」においても心理的な道徳的直感が人間に備わっていることを前提とし、善と悪などの世界の在り方は人間がそれによって世界に対して欲求、要望を持つことによって生じるので「どんな現象にしる、何故それが存在すべきかについて指摘しうる唯一の理由は、このような現象が現実的欲望されていることである」<sup>31)</sup>と考える点において、「何が望ましいということについて示すことのできる唯一の証拠は、人々が実際にそれを望んでいるということであるように私には思える」<sup>32)</sup>と論じたミルと同じ立場に立っているといえる。もちろん、ミルのこの論拠に対してはより直観主義的な立場に立つG. E. ムーアによる厳しい批判があるが、ジェームズの「認識論」はムーアと同様に直観主義的でありながらも、人間が持っている要望、欲求によって世界の意味が生み出されるという、主客が一体化した宇宙としての構造になっており、現代のネオ・プラグマティズムにおける「認識論」はむしろ、「センスデータ」が心に直接的に与えられるという「所与の神話」に基づいたムーア的な直観主義よりも、人間の先入見によって解釈が生み出されるとするジェームズ-ミル的な直観主義の方に近いといえる。

#### 4. ジェームズの多元的な倫理が持つ現代における可能性

以上のようなジェームズの多元的な認識論および倫理学は、現代においていかなる意義を持ちうるだろうか。冒頭においても述べたが、現代の社会にとっては多元的で相容れない価値観を持った人々が一定の空間内に共存しなければならないという「多元性の事実」が前提となっている。そういった多元性に対する考え方として、全ての人々の間に共通する普遍的な根拠によって共存の方法を探るか、あるいは多元的な人々が相互の差異を承認し合い、むしろ異なっていることを強調し理解することこそが重要であるとするか、そのいずれかの観点が主要な地位を争い論じ合っていたといえる。それに対して、ジェームズ的な観点はそのどちらにも立たないもう一つの観点を切り開く可能性を持っているといえ

---

30) Ibid., p. 34.

31) James, William. *Will to Believe*. in *William James Writings 1878-1899*. New York, (Literary Classic of the United States, Inc., 1992) 1897. pp. 603.

32) Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. in *On Liberty and Other Essays*. (Oxford World Classics, 2008) 1861. p. 168.

よう。

もちろん、一見したところではジェイムズの観点は多元的な差異の存在を強調するような観点に近いように見える。しかし、ジェイムズは人々が分断された状態のまま、相互の違いを強調するというようなイメージを持っているわけではなかった。むしろ多元的宇宙という言葉によって持たれているイメージとは、様々に異なった独特さを持った人々が一つに集まって、あたかも様々な種類の楽器が一つのオーケストラで別々のパートを演奏することによって美しいハーモニーが奏でられるように、調和を生み出すというようなものだったのではないだろうか。H. M. カレンは「デモクラシー対メルティング・ポット」という文章において、アメリカ社会における多様な人種、民族、文化の人々が一つに融合してユニゾンのメロディを奏でる「メルティング・ポット」とは異なった多元的な「デモクラシー」のイメージとは、多様な人々がそれぞれ異なった個性に基づき、異なったメロディを奏でているが、全体として一つに調和して美しいハーモニーを奏でるオーケストラであるとしている<sup>33)</sup>。現代の自由主義、民主主義の議論においては、人類の一つの普遍的性質をその根拠にするか、あるいは差異に基づいた多元性をその根拠にするかという点において議論がなされているが、(バーンスタインによればジェイムズの発想の影響の下に書かれたとされる)<sup>34)</sup> カレンのイメージに基づけば、差異を持ち多元的でありながらも全体としてそれが一つのハーモニーを奏でているというような、その両者の間の立場に立つような多元主義の発想ができるのではないだろうか。バーンスタインはジェイムズの多元主義について次のように論じている。

マルチカルチュラリズムやアイデンティティの政治における最近の議論の多くは未だに、ジェイムズのプラグマティックな多元主義の精神と文書から学ぶべきものを多く持ち続けている。ジェイムズは特に具象化の危険性——集団が固定化されたアイデンティティを持つという考え方の危険性——について深い洞察を行っていた。彼は歴史の流れの中において、いかにアイデンティティが変化し、発展し、突然変異を起こすかということに対して鋭敏な意識を持っていた<sup>35)</sup>。

たしかに、人間は多元的な価値観を抱いており、一つにまとまることがないような差異が存在するかもしれないが、それは何らかの集団的アイデンティティだけに基づくものではなく、個人ごとの純粹経験によって持たれるものである。そのため、当初のアイデンティティから突然の宗教的経験を得るようなきっかけによって、まったく別のアイデンティティや正反対の立ち位置に変化してしまうこともありうる。もっといえば、人間の自己は

33) Kallen, Horace M. "Democracy versus the Melting-Pot: A Study of American Nationality" in *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*, edited by Werner Sollors. London, 1996. p. 92.

34) Bernstein, Richard J. *The Pragmatic Turn*. 2011. Cambridge, p. 65.

35) *Ibid.*, p. 69.

刻一刻と得続けている「経験」によって、常に流動的な変化をしているとも言えるだろう。そのため、ジェームズ的な多元的倫理は常に自己と他者が影響を与え合い、相互に変化を続けていく可能性を保障することを求めており、様々な差異を持った人々がお互いに争い合い分断したままであることを目指すのではなく、共役不可能性を乗り越えて相互の差異を理解し合い、多元的な人々が寄せ集まって生み出される一つのハーモニーが奏でられるような社会を理想として目指しているといえるだろう。

#### 参考文献

- Bernstein, Richard J. 2011. *The Pragmatic Turn*. Cambridge.
- Gale, Richard M. 1999. *The Divided Self of William James*. Cambridge.
- James, William. 1897. *Will to Believe*. in *William James Writings 1878–1899*. New York, (Literary Classic of the United States, Inc., 1992) 『信ずる意志』、福鎌達夫訳、日本教文社、一九六一年。
- , 1901–1902. *The Varieties of Religious Experience*. New York, (Dover edition, 2002) 『宗教的経験の諸相 上・下』、榊田啓三郎訳、一九六二年。
- , 1907. *Pragmatism*. New York, (Dover edition, 1995) 『プラグマティズム』、榊田啓三郎訳、岩波書店、一九五七年。
- , 1909. *A Pluralistic Universe*. Danvers, (General Books LLC, 2009) 『多元的宇宙』、吉田夏彦訳、日本教文社、一九六一年。
- , 1912. *Essays in Radical Empiricism*. Mineola, New York, Dover edition (2003).
- Kallen, Horace M. 1915. “Democracy versus the Melting-Pot: A Study of American Nationality” in *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*. edited by Werner Sollors. London, 1996.
- Mill, John Stuart. 1861. *Utilitarianism*. in *On Liberty and Other Essays*. (Oxford World Classics, 2008) 『功利主義論集』、川名雄一郎、山本圭一郎訳、京都大学学術出版会、二〇一〇年。
- Rorty, Richard. 1991. *Objectivity, relativism, and truth*. Cambridge.
- , 1999. *Philosophy and Social Hope*. London. 『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、二〇〇〇年。
- Taylor, Charles. 2003. *The Varieties of Religion Today*. Cambridge. 『今日の宗教の諸相』、伊藤邦武、佐々木崇、三宅岳司訳、岩波書店、二〇〇九年。
- 伊藤邦武、『ジェームズの多元的宇宙論』、岩波書店、二〇〇九年。
- 柳沼良太、『プラグマティズムと教育 デューイからローティへ』、八千代出版、二〇〇二年。

