



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	W. ジェイムズにおける「宗教の科学」と神の存在
Author(s)	堀, 雅彦
Citation	哲学, 40, 17-36
Issue Date	2004-07-18
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/35019
Type	departmental bulletin paper
File Information	40_RP17-36.pdf



W・ジェイムズにおける「宗教の科学」と神の実在

堀 雅彦

序 問題設定

ウィリアム・ジェイムズは、はたして神を信じていたのだろうか。この直截な問いに対する答えは、ジェイムズ研究者の間でも一致していない。かつてジョージ・サンタヤナは次のように述べた。「ジェイムズは本当には「神を」信じなかった。彼はただ、神を信じる人が自分は正しいと信じる、その権利を信じたにすぎない¹」。他方、このような見解に異を唱え、より積極的な信仰者としてのジェイムズの素顔を明らかにしようとする研究者として、ジョージ・グラハムなどがいる²。

グラハムは自らの立場とサンタヤナのそれとの対立をかなり決定的なものとして見ているが、はたしてそうだろうか。ジェイムズの私的信仰の水準と、哲学者としてのジェイムズが行なっている一般的議論の水準とは、少なくとも一旦は区別して眺めることができると思ふ。私人としてのジェイムズは、あるいはグラハムが描くとおりの、かなり積極的な信仰者であつたかもしれないが、彼が哲学者として表明しているスタンスはむしろ、サンタヤナの評言に近いものに見える。そこには必ずしも、矛盾は認められないのではないか。

ただし、ジェイムズはそうした公私の水準が、厳然と分かれたれうと考えていたわけではない。むしろ彼の立場から

すれば、およそ哲学なるものは、個々人がそれぞれに有する「過剰信念」(over-belief)に接ぎ木される形でしか成立しない。³ 哲学者が自らの議論をいかに厳密に論理的に仕上げて普遍妥当性を狙ったとしても、その論理の根底にはどうしても、それ以上論理的には根拠づけられない当人の個人的信念ないし信憑がつきまとっている。そのような信念は、常に超自然や神の観念を含むわけではなからうが、それでも広義の「宗教」と呼ぶことができるかもしれない。こうした事情は自らの哲学についても全く変わらないという自覚の上に、彼の多元主義は立っている。

他方、彼自身の私的「宗教」は、後に見るように哲学と境を接することによって、より広い知的展望のもとに置かれ、懷疑論や無神論とも同等の権利で並び立つ選択肢の一つとして眺められている。サンタヤナが注目しているのは、つまりこちらの水準でのジェイムズの態度であろう。グラハムは、ジェイムズが父親ヘンリーと同様、広い意味において「宗教的人間」であったことを一貫して強調しているが、このような俯瞰的視座は、やはり父親にはなかったものだろう。父が求めたのはおそらく、自らにとつての主體的真理のみであり、つまり彼自身が生き、そして死ぬために必要な真理だけであつたろう。実際、ジェイムズは父に関して次のように述べている。「彼は形而上学的議論や経験的議論によつて神の存在に説得力をもたせるといった試みを、一切行なっていない」。彼にとつて神の存在は論証すべきものではなく、ただ「告白すべきもの」にほかならなかつたのである。⁴ 父親に対するこの評言は、同時に、ジェイムズ自身は父がやらなかつたこと、つまり「神の存在に説得力を持たせる」(make the existence of God plausible)ための議論を行おうとしているのだという自覚の表現でもあつたろう。ジェイムズにとつては、とりわけ「経験的議論」を行なうために神の实在の「証拠」を集めることが必要だったのであり、その収集の一つの成果が、『宗教的経験の諸相』に引用されている、人々の「宗教的経験」をめぐる膨大な証言であつた。このことはグラハムも指摘するとおりである。しかしながら、そのような経験に、はたして証拠としての正当な資格を認めてよいのかという問いを、哲学者としての彼は避けて通ることができなかつたのである。

宗教的命題の真理性を、宗教的経験の証拠能力によって確保しようとするジェイムズの企てに対しては、すでにラッセルやエイヤーといった錚々たる哲学者によつて、はっきりと否定的な見解が示されてきた。例えばエイヤーは、宗教的経験を有する人々がいることは認めるが、それらが果たして認知的価値 (cognitive value) を有するかどうかは別の問題であり、そのような可能性に対しては否定的に考えざるをえないと述べたのである⁵。しかし近年は、それらに抗して、むしろ宗教的経験には一定の認知的価値があり、宗教的命題を証拠づける力があるという主張をジェイムズとともに認めようとする議論も目立つようになっていゝ。上記のグラハムの議論は（どちらかと言えば神学的な立場からの）そうした試みのひとつだが、同種のものとしていつそうニュアンスに富み、また集中力のある思考を遂行しているように見えるのは、哲学者のE・K・スキエルである⁶。

本稿では主にこのスキエルの議論を参照し、それに対する筆者のいくつかの疑問、および異論を提示しながら、ジェイムズがいかにして神の存在に説得力を持たせようとしたのか、そしてその試みはどの程度成功したのかについて、考えてみたい。

1 宗教的経験の証拠的価値

本節では、スキエルの議論の概略を述べることにする。はじめに、彼女がこの議論を通して下している最終的な結論を述べておいた方がいゝかもしれない。結論はジェイムズの宗教論、特に『宗教的経験の諸相』におけるそれに対する評価として、肯定的論点と批判的論点との二つからなつてゐる。肯定的論点は、個々人の宗教的経験、特に『諸相』の中で（神的なものとの）交流 (communion) の経験と呼ばれてゐるものに一定の証拠的価値 (evidential value) を認めようとするジェイムズの立論は、基本的に正しいということである。他方、批判的論点は、彼がそれら個々人の宗教的

経験を越えた更なる「客観的」、「科学的」な証拠を宗教的真理に求めた点は、明らかに過ちであつたということである。肯定的な結論に至るスキエルの議論は、しかしながらその過程においては総じて消極的な論法を取っている。すなわち、ジェイムズの主張がいかに妥当かを示すというのではなく、ジェイムズの論敵の主張がいかに脆弱かを示す方向での議論に、多くの頁が割かれている。そのような彼女の議論をここで詳細に追うことはできないが、その概略を私なりの理解でまとめるならば、以下のようになる。

スキエルによれば、ジェイムズが種々の宗教的経験に広く見られるものとして挙げている二つの特徴が、彼の望むところとは反対に、その種の経験の証拠的価値を否定する人々に論拠として用いられている。そうした特徴の一つは、その種の経験が少なくとも通常の言語では「言表不可能」なものであるということ。もう一つは、同じくその種の経験においては当人の知性や意志は周辺に退き、意志的統御を受けない強烈な感情がその人の心を支配するということである。もしも宗教的経験が言表不可能なものならば、それは正当な知識の源泉となるには及ばないと、ある人々は主張する。しかしながらそのような主張は、スキエルによれば「知識」というものについての根拠を欠いた信念の表明にすぎない。よく知られるとおり、ジェイムズは心理学者としてキャリアを積んでいた頃から、「知識」に関して独自の区別を設けている。すなわち、「についての知識」(knowledge about)と、「にかて接しての知識」(knowledge by acquaintance)という区別である。前者は一定の概念的構成のもとに組織化されているが、後者はむしろ、概念の網の目には捉え切れないものとして理解されている。これらを区別し、相対的には後者の重要性を強調する態度を保持しつつ、哲学や倫理学、および宗教論の分野に踏み出たことによつて、ジェイムズは自覚した以上の冒険的試みをそれらの分野において遂行することになったというのが、おそらくはスキエルや私も含めて、ジェイムズの仕事を高く評価する者に広く共有されている見解であろう。ともあれ、「知識」なるものは常に概念的に構成されたものでなければならぬという信念は、ジェイムズの言うとおり根拠を欠いたものにすぎないとスキエルは言うのである。

さて、ジェイムズの宗教論において、彼の「神学」に対する否定的態度と、他方、「宗教的経験」に対する肯定的態度は、極めて見やすい特徴であると言えよう。この場合、そのような「神学」と「宗教的経験」との対比が、「知識」に関する上記の区別とゆるやかに対応することは明らかである。ここから、宗教に深く関わる人間における一つの類型として、「神学者」と「神秘家」(mystics)との対比が出てくることもまた、見やすい道理であろう。すなわち、前者は神についての知識を代表する存在として登場し、他方、後者は神にじかに接しての知識を代表する存在として、前者よりはるかに重要な位置を彼の宗教論において占めることになる。この場合、ジェイムズの言うとおり、神秘家をはじめ「宗教的感受性」に富んだ人々の経験が、音楽的感受性に富んだ人々の経験と同様、概念化されない直接的な知識——それゆえ概念的、知性的な批判を寄せ付けないであろう知識——を含んでいるということは、多いにありうることでとスキエルは言うのである。

他方、宗教的経験があまりに感情的性質のものであるがゆえに、そこには認知的価値を認めることはできないとする立場もまた、スキエルによれば、感情は認知的なものではありえないという、単なる信念に基づくものにすぎない。そのような前提に立つ人々の多くはまた、「オッカムの剃刀」の原則を持ち出すかのように、宗教的感情の発生は心理学的、社会的に説明できる以上、神という余計な実在を説明に介入させるべきではないと主張する。しかしながら、より少ない実在による説明は、より多い実在を登場させる説明よりも優れた説明であるという原則は、あらゆる場合に通用するわけではない。それは容易な説明を求めるには有効かもしれないが、十分な理解をもたらし説明を求めるには有効ではないかもしれない。宗教的感情についての心理学的説明が、神学的説明よりも後者の意味において優っているとは必ずしも言えないのである。

このようなスキエルの議論は、実際には筆者がまとめるよりもはるかに繊細かつ慎重なものだが、いずれにせよ、それが宗教的経験の証拠能力を全面的に否定することは困難であるという、消極的な形での宗教弁護にとどまることは明

らかであろう。他方、ジェイムズがプラグマティズムの原理によつて宗教的信念の有用性を弁じたことはよく知られるとおりであり、その点についてもスキエルは繰り返し触れている。しかしながらこちらの方向での宗教弁護は、いかに積極的な論調のものであらうとも、次のようなラッセルによる批判を避けて通ることができない。

プラグマティズムの方法の強みは、神の存在の真理性という問題に対し、純粹に世俗的な議論によつて、つまり神の存在への信念がわれわれの人生にもたらす効果によつて決断を下す点にある。しかしながら不幸なことに、この方法が与えてくれるのは、神への信念は有用だという意味において真であるという、いかにも世俗的な結論にすぎない。他方、宗教が欲しているのは神が実在する (God exists) という結論であつて、この結論に対してはプラグマティズムでは決して近づくことができないのである。

このような本質的批判をいかにして超克しうるかという問いについて、スキエルは次のように答える。端的に言うならば、ラッセルとジェイムズとの間では、「知る」ということ、ないし「認知」(cognition) ということがいかなる事態を指すかについて、根本的な理解の相違がある。ラッセルは知ること、を、いわゆる実在論の枠組みで捉えており、つまり知る者 (the knower) と知られるもの (the known) との静的な複写ないし表象関係の成立として捉えている。この場合、知る者の意図や関心は完全に考慮の埒外に置かれることになる。他方、ジェイムズは、われわれが自らの具體的関心を満たそうとする欲求が、認知への動機のみならず、認知の成功に関する究極的な基準をも構成すると考えている。宗教的真理の探究ということに関して言えば、ジェイムズがその動機づけと見なしている関心は、ラッセルが想定しているところの静的な真理要求とはかけ離れており、むしろ個々人が神ないし神的存在と合一し、そのことによつて究極的な安らぎを得ることへの熱烈な要求である。したがつて宗教的経験の「証拠能力」に関しても、實在論的な写

像理論の観点からではなく、このような関心ないし要求は成就されるのかという問いに対する肯定の力という観点から、改めて考える必要がある。つまり、われわれは「神は実在する」という命題をいったん、「われわれは神と一つになりうる」という命題へと翻訳した上で、それが何らかの証拠によって支えられるか否かを考察する必要があるということになる。

このような背景から、スキエルは最初に述べたとおり、ジェイムズが種々の宗教的経験の中でも神的なものとの交流が語られるケースを重視し、その種の経験に一定の「証拠的価値」を認めるべきだとした点に対して、今日的に見ても十分に積極的な価値を有する議論だと評するのである。ただし、スキエルは同時に、ジェイムズが宗教を「科学的」にしようとした点、それゆえ「宗教の科学」なるものの成果に期待した点に関しては、彼の失敗と言わざるをえないと述べている。なぜなら、ジェイムズ自身がある箇所において認めているように、科学的探究と宗教的探究とは根本的に関心を異にする以上、そして同じく彼が論じるとおり、異なる関心はただちに異なる真理基準をも構成する以上、宗教を科学的に基礎づけるといふ企ては常に挫折せざるをえないはずなのである。

にもかかわらずジェイムズは、次のように述べて、交流経験を越えた更に広い経験的確証を「神の仮説」に求めようとしている。

科学における良い仮説は、その仮説が要請されるもとなった直接の現象には含まれない特性を有するものでなければならぬ。そうでないならば、それは十分に生産的な仮説とは言えない。神は、単に宗教的人間の合一経験に入ってくるものを意味するだけならば、こうした有用な類の仮説たるには及ばないのである。¹⁰

しかし、スキエルによれば、神の仮説に交流経験以上のどのような経験的帰結が望まれ、また実際に確認されるのか

について、ジェイムズは何ら具体的には述べていない。より「客観的」な事実が存在しなければならぬという、彼の信念が表明されているにすぎない¹¹。もちろん、そのような事実はもとと見つかるはずはないというのが、彼女の立場である。それは上に見たとおり、宗教的探求と科学的探究を動機づける関心が違うためであり、それゆえ証拠的価値を求められるところの経験もまた、宗教の場合と科学の場合とは別種のものとなるからである。そしてこれらのスキエルの主張はまた、ジェイムズ自身によって『諸相』以外の場所では明言され、また『諸相』の中でも部分的には示唆されてもいるものである。

宗教の科学は可能かという問いに対して、ジェイムズはむしろ「幸福なことに、否である」と答えるべきだったとスキエルは言う¹²。実際、ジェイムズは後に、宗教的感性を有する諸個人が交流経験を通して手にする世界の宗教的次元への洞察こそは、宗教の積極的意義を支えるものだと言主張し、そのような洞察は科学による検証には馴染まないものだと言見解を示してもいる。この見解が『諸相』では部分的に示唆されるにとどまり、むしろそれと矛盾する見解が結論の中心を占めたことを、スキエルは惜しむべき点と見るのである。

2 「神的なもの」と人間との関係

上記のようなスキエルの議論に関して、私は特に彼女の批判的論点に疑問を持っている。その疑問と私自身の見解は次節において述べるが、ここではその前に、神ないし神的なものに関するジェイムズの見解が、宗教と科学の関係と深く関わるという点について、少し述べておきたい。ここでの議論はスキエルが関心を示していない点についての議論であり、その意味では補足的観点からのものだが、それは同時に、次節で提示するスキエルへの異論のために必要なステップでもある。

交流経験においてわれわれが合一するのは、ジェイムズがキリスト教的限定を避けようとする場合には神的なもの (the divine) と呼ばれ、あるいは経験される諸々の超過的特性 (より広大な、より高次の、など) から「更なるもの」 (the More) とも呼ばれている。さらに、心理学的にはこれを潜在意識的自己 (the subconscious self) として押さえることもできると彼は述べている。スキエルも指摘するところ、ジェイムズがこの種の心理学的概念を、「自らの宗教哲学における終極的な言葉としてではなく、むしろいつそう野心的な仮説を生み出すための着実な出発点として」用いていることは、見誤ってはならない点だろう。その「いつそう野心的な仮説」とは、最終的には神ないし神的なものの實在に対するジェイムズ自身の肯定的な信念を表現するものにほかならないのだが、そのような野心の余地を残すためにも、宗教的経験は潜在意識を、通つて、やつてくると彼は言ったのであり、そこから、やつてくるとは言わなかったのである。¹³

人々が交流経験においてそれぞれに出会う「神的なもの」は、「こちら側」では潜在意識その他の心理学的概念によって捉えられ、「あちら側」では「神」その他の過剰信念をもつて把握されるわけだが、直接に与えられる實在はむしろ、そうした此方／彼方の分離と一般化を施される以前の、固有にして圧倒的な経験そのものだとジェイムズは考えている。その意味では、個々の宗教的経験そのものが、それぞれに固有の神的實在 (the divine reality) なのだと言ってもいいだろう。そうした實在としての経験が、さらに単一の実体 (entity) としての「神」の頭れとして統合的に解されうるかどうかは、まさしく個々人の過剰信念の問題にほかならない。したがってそこには多神論的解釈の余地も残されているとジェイムズは言うのだが、彼自身はむしろ、スキエルがジェイムズにおける「宗教的存在論」や「宗教的形而上学」と呼んでいるもの——それは後に見るように、多神論的ではない——のうちに、自らの過剰信念の一表現を見いだしているようだ。

そうした存在論ないし形而上学の決定的な特徴は、彼がキリスト教的な「神」概念の使用を拒んでいないにもかかわ

らず、キリスト教的伝統の本流に反して、神と人との間に質的な断絶を見ず、むしろ両者を全体と部分との関係で捉える点にある。そのような存在論に立つ場合、件の交流経験は、神と人との根本的な一体性という、いわば恒常的な事実の認知をもたらすものとして捉えられることになる。それでも、それが単なる認知にとどまらないのは、スキエルによれば、互いに兄弟であることを知らぬままに接していた二人の人間が、お互いの本当の関係を知ることによって、相手との関わり方に根本的な変化を生じ、それゆえ各人が自らの生き方を少なからず変更することになるのと同様である。¹⁴

ジェイムズはさらに、このような想定を上記の心理学的議論と接続し、次のような「野心的」仮説を提供している。

すなわち、われわれの識閥下には意識的自己より広大な自己が働いているものと考えられるが、その広大な自己は、さらに「宇宙のより高次な部分」をなす神的存在者と同質的であつて、それとの間に絶えず親密な交流を保っているという仮説である。この仮説において、宗教的経験の「こちら側」的（形而下的）条件と「あちら側」的（形而上的）条件とは互いにアナロジ的な調和関係に置かれている。つまり意識的自己が潜在意識を含めた「より広大な自己」の一部にすぎぬという心理学的推論が、それらを合わせた人間の意識全体がさらに超人間的（神的）な意識の一部にすぎぬという一種の形而上学的構想へと、切れ目なく接続されているのである。

このような形での神（的なもの）の捉え方が、神と人との厳しい乖離の意識に立つキリスト教的な罪責感かなりの程度まで相対化する傾きを持つということは、おそらく見やすい道理だろう。すなわち、上記の切れ目のない連関の中から最小のものと最大のものの、つまり意識的自己と超人間的意識のみを取り出し、両者を対向的に捉えた場合に、あたかも神と人間とが間に埋められない亀裂を挟んで存在するかに見えるが、そのような亀裂は実際には見た目ほど決定的なものではないのだという主張がそこから出てくるのである。この主張は、ただしジェイムズに固有の奇想などではなく、彼が『諸相』において「健やかな心の宗教」と呼んだ諸々の思想運動——例えばユニテリアニズム、超絶主義、マインド・キュアなど、主流のキリスト教的伝統とは反対に、人間本性に対する肯定的な観念を人々のうちに誘発せんと

する諸運動——の中では、むしろ一般的なものであったと言えるだろう。

スキエルはこうした思想的文脈には特に興味を示していないが、これらの諸運動において宗教と科学との関係が一般に調和的に捉えられていたということは、本稿の問題意識から言っても注目すべきところだろう。ジェイムズもまた、宗教と科学を少なくとも一面において調和的に捉えようとしていた。しかしながら、スキエルのようにそれを宗教的真理に科学的根拠を与えるといった意味で理解することは適切ではない。私見によれば、宗教を科学に近づけるというジェイムズの試みは、宗教的仮説の確証¹⁵という関心からのみではなく、その改訂¹⁶という関心からもなされている。後者の関心から彼が目指しているのは、宗教的仮説を同時代における科学的信念体系とできるだけ調和的な形式のものに整えるということであり、上の「野心的」仮説はまさに、そうした調和を考慮し、より多くの「合理性の情感」(the sentiment of rationality)が得られる形のものとして提示されている。もちろん、それがどの程度成功しているかは、ここでの問題ではない。

他方、ジェイムズが宗教的仮説の確証¹⁷という関心から宗教を科学に近づけようとする際には、「科学」とは特定の信念体系よりもむしろ、方法としての科学を指しており、つまり経験的方法による宗教的仮説の正当化が試みられていると理解すべきである。そしてこの試みこそが、ジェイムズが「宗教の科学」と呼んでいるものであつて、これもまた、スキエルの言う意味での宗教の科学的基礎づけとは明らかに異なるのである。したがってジェイムズが失敗したと彼女が言う試みは、実際にはジェイムズの行なつたものではない。このような私自身の見解について、節を変えて論じることにした。

3 「宗教の科学」は挫折したか

今一度確認しておこう。スキエルによれば、ジェイムズの「失敗」は、宗教的命題の経験的確認(empirical confirmation)を、個々人における交流経験よりも広い範囲で求め、宗教を「科学的」にしようとしたことであった。しかし、このようなスキエルの主張は、ジェイムズの試みの成功、失敗という評価以前に、彼が「宗教の科学」という企てに執着したその根本的な動機についての誤解を含んでいると私は思う。

すでに見たように、神が存在するという仮説は、もしもそれが「単に宗教的人間の合一経験に入ってくるものを意味するだけならば」、真に「良い仮説」たるには及ばないとジェイムズは述べた。¹⁶ おそらく、ここでジェイムズが仮説の「良さ」を科学的仮説の適用範囲の広さになぞらえた点が、スキエルには根本的な矛盾と映つたのであろう。第一節に見たとおり、スキエルがジェイムズの議論の中でとりわけ高く評価するのは、われわれが自らの具体的関心を満たそうとする欲求が、認知への動機のみならず、認知の成功に関する究極的な基準をも構成するという、いわば認識論上の多元主義であった。スキエルによれば、神の存在が真であるか否かを知らんと欲する関心は、客観的真理に到達しようとする科学の関心と同じではない。したがって前者の関心は科学的真理基準のもとでは満たされないというのが、彼女の見解である。

しかしながら私見によれば、ジェイムズがここで言おうとしていたのは、第一には「神の仮説」の検証を求める人々の関心が、一部の「宗教的人間」の救済を越えて、究極的には人類全体の救済、すなわち彼の言う「世界の救済」(salvation of the world)を志向するはずだということであり、第二には、そうした広い範囲での救済に対する人々の関心に積極的な「証拠」をもって報いるものでなければ、この仮説に真の有用性は認められないということである。このような拡大された関心は、しかしながら依然として科学における「客観性」への関心と同一ではなく、その意味ではスキエルが

高く評価した多元主義の姿勢を、ジェイムズはここでも裏切っていないのである。

では、なぜ彼は敢えて「宗教の科学」と言ったのか。この場合まず、ジェイムズの言う「科学」とは、特殊な科学的命題の集合（科学的知識）のことではなく、科学的方法のことだと理解されねばならない。科学的方法とは何か。それはジェイムズにとつては何よりも、あらゆる命題を検証途上の仮説と見なし、その真理性を絶えざる経験のテストにかけてゆくことである。特定の仮説が真であると仮定して条件を組み立て、実験を行なう。その結果、予想されたとおりの事態が惹起された場合、その仮説の蓋然的な真理性は高まり、予想に反する事態が惹起された場合、その仮説には少なからず疑いの余地があることになる。諸々の宗教的命題をもこの意味での「仮説」と見なす場合、その真理性は、それが真であると仮定して、というよりはむしろ真であると信じて生きてみた場合の結果に応じて、いつそう強く確信され、あるいは反対に疑われはじめするようになる。

したがってジェイムズが「宗教の科学」の存在意義を強調するその動機は、まず、あらゆる宗教的命題を真理そのものではなく、また誤謬にすぎぬものでもなく、真になりうる、「仮説」として眺める慎重な態度の重要性を訴えるためであり、同時に、そうした命題の真理性（ないし虚偽性）を個々人が自らの具体的な行為と人生をもつて検証しようとする情熱と意欲の果たす役割を、改めて見直そうとするためである。すなわち彼は、一方では宗教的真理というのが歴史を越えた「絶対的確實性」をもつて聳え立つものだという一部神学者に根強い独断に抗し、他方では、宗教的教理などというものは所詮、科学的根拠を欠いた不条理な信念にすぎぬという、こちらは一部科学者に根強い独断に抗して、真に科学的な精神が忠実であるべき経験的方法を、宗教的命題の検証についても適用すべきだと訴えるのである。

しかしながらさらに問われねばならないのは、神のもとの「世界の救済」を要求する人々にもたらされる肯定的な「証拠」とは、いったいいかなるものかという問いである。それはジェイムズによれば、世界はいまだ救済されておらず、数多の残酷な事実覆われているが、神はある条件を得て世界を少しずつ救済へと接近させつつあり、これからいっ

そう接近させるだろうという信念、すなわち世界の「改善」への信念を支えるような諸々の事実である。「ある条件」とはこの場合、人々が世界の救済の可能性を信じて行動し、そのことによって実際に世界に改善をもたらすという形で、神への協力を果たすという条件である。したがって宗教的仮説を支えるところの「証拠」は、ここではその仮説を信じる前ではなく、信じて行動し、生きることによってはじめて見いだされる性質のものだということになる。

読者が最終的にこういうタイプの宗教「改善論的な宗教・引用者」を許容されるかどうかは、読者ご自身にしか決定できない問題である。プラグマティズムは教条的な答えを先延ばしにしなければならぬ。(中略)人々の様々な過剰信念と、信へと踏み出す諸々の冒険 (faith-ventures) とは、実際、証拠 (evidence) を手にするために必要なものである。読者はおそらく、読者ご自身の冒険を、それぞれに行われることと思う。¹⁷

ジェイムズが宗教的命題の経験的確認として考えていたであろう事柄は、このような観点からはスキエルとは別様に捉えることができる。すなわち、何らかの証拠がわれわれを強制的に信仰に導くのもなければ、何らかの宗教的命題が真であることによって自動的に客観的証拠が生まれたりするのでもない (スキエルは特に最終章において、交流経験と宗教的命題との関係をこのような形で捉えているように見える)。むしろ、宗教的命題への信 (faith) にもとづく人々の行為とその積み重ねである人生とが、諸々の証拠を生み出し、その命題を真にしていくなのである。それはまた、その命題が真と認められるような世界を作り出していく過程でもあり、それゆえにジェイムズは人間の行為こそは「世界の生長の場」 (the growing places of the world) であり、「存在の工場」 (the workshop of being) だと主張するのである。¹⁸

このような考え方を、『諸相』のジェイムズは「経験主義」と表現することが多いが、それは結局のところ、後の著作

で有名になる「プラグマティズム」と本質的には変わらぬものである。したがってすでに誤解の余地はないかもしれないが、いかなる命題であれ、信じたいと思えばそれは真理になつてしまふのだという、一部プラグマティズムに関して見られる揶揄を含んだ解釈は、かなりの外れのものである。あらゆる信念は個々人の行為と人生による検証を必要としており、そうした検証の過程は、むしろ自らの信じようと欲する意志に反して、残酷にもその信念を根もとから揺るがすような「証拠」をもたらすかもしれない（そのような反証的事実を、ジェイムズは他の諸々の人間的要求に対する犠牲の大きさに求めている）。だからこそ、信じることは常に賭けや冒険の様相を帯びるのである。そのような賭けに伴う危険を何としても回避しようとするならば、われわれは懷疑論や不可知論にとどまることを得策と見なすかもしれない。しかしながらそうした選択は、人生を真に生きるに価するものたらしめることには何らつながらないのではないか——そうジェイムズは問うたのである。

結

今一度確認しよう。「宗教の科学」とはジェイムズにとって、あらゆる宗教的命題を、絶対確実の真理ではなく、また一顧の価値もない誤謬でもなく、真になりうる、「仮説」と見なすことを基本的な姿勢とするものである。各々の命題を真理化するのとは、この場合、個々の人間の具体的な行為とその連続としての人生である。今ある宗教はいずれも、当然的真理を保有するがゆえに存続するのではなく、そのような人々の検証的実践を通して絶えず世にその真理性を示してきたがゆえに、その活力を保ってきたのだとジェイムズは言う。それらの宗教的伝統は多くの場合、様々な「聖者」の記憶を語り伝えているが、彼ら／彼女らはまさに、そうした検証的実践に生涯を賭けた人々だと言えるだろう。

このように考えるならば、宗教の存続にとって真に脅威なのは、あれこれの科学的命題との衝突や矛盾などではある

まい。そのような事柄はせいぜい、特定の宗教的命題に改訂を迫るだけである。真の脅威はむしろ、自らの信ずる命題の真理性を、自らの行為と人生をもって確証しようとする意志の衰弱である。「絶対的確実性」を有する命題のみを信じようとする態度は、一方では特定の宗教的信条を排他的真理として信じることと結びつきやすく、他方では、あらゆる命題を信じることへの過度の恐れに結びつく。これらいずれの場合にも、主体的検証への意欲がわれわれのうちに誘発されることはない。しかしながらこのような検証への意欲こそが、われわれの人生を生きるに価するものにしてくれるのであり、より正確には、生きるに価するという信念をかううじて支えてくれるのだとジェイムズは考えるのである。

このような見解の奥には、人生はもしかしたら生きるに価しないのではないかという、ジェイムズ自身の強い疑念がある。人生は生きるに価するの否か。ヘンリー・レヴィンソンは、ジェイムズ思想を理解する上で、この問いへの執着は他のいくつかの問いへの執着とともに、それに対する彼の答えよりもはるかに重要だと述べた。これに対して、前出のグラハムは、こうした物言いがジェイムズ思想を単に哲学的「方法論」に回収するものだとして激しく批判する。

しかし、それはグラハムが、このような問いを単に方法的懷疑として受け取っているためだろう。チャールズ・テイラーは、ジェイムズは神への信と不信のうち、自らは明らかに一方の側に立ちつつも、各々の選択肢を選んだ場合にどのような世界がそこに広がっているかについて、われわれ各人が生き活きと想像をめぐらすことができるように書くことのできた、極めて稀有な存在だと評価している¹⁹。それは彼自身が信と不信との振り子運動を方法的に試行していたのではなく、本当に生きていたからであり、さらには人生が生きるに価するという確信と、生きるに価しないのではないかという疑いの間での振り子運動をも、本当に生きていたからであろう。そのような揺らぎの強烈さが、ジェイムズの著作を魅力的にしていると私はかねがね思っているが、そのことが同時に、彼を繰り返し精神的な危機へと追いやったのかかもしれない。

このような事情を考えるならば、本稿冒頭の問い、すなわちジェイムズは神を信じたのかという問いは、依然として

断定的な答えを寄せ付けたいものであるように思われる。しかしながら、彼はむしろ「神を信じる人が自分は正しいと信じる、その権利」を信じたのだという、あのサンタヤナの言葉は今や、単に俯瞰的視座からの多元的選択の擁護というよりも、ジェイムズ自身の私的かつ熱烈な欲求を照射するものとして、実に至当な表現であるように思えてくる。その欲求とはすなわち、信と不信の揺らぎを生きる自分自身が、せめて信の側にいられるときには、それが正しいと信じることを誰にも邪魔されたくない、そのように信じる権利を何としても守りたいという、切実な欲求のことである。

このような過剰信念に対し、私なりの尺度において忠実 (faithful) であることによって、私は自分が「そうでないときよりも」正気で真実な状態でいられるような気がする。

また、このように考える時、ジェイムズが真に恐れたことが何であつたかと問われるならば、私はそれが、神への信を失うこと以上に、人生が生きるに価するという、彼にとつていつそう根本的な確信を失うことであり、そのことによつて「正気で真実な状態」を失うことであつたろうと答える。それはまた、もしも人生は生きるに価するという確信が神への信を介在せずとも成り立つとしたら、あるいはジェイムズは神なしの道を選んだかもしれない、ということでもある。実際、ジェイムズ以後のプラグマティズムは、デューイからローティへと一つ一つの路線においては明らかに、より無神論的な展開を辿ることになるのである。

ジェイムズが好んだ叙述のスタイルを真似るわけではないが、最後に、いささか余談めいたエピソードをもって本稿の論述を閉じることをお許し願いたい。先日私は、これまで気にとめたことのない名言集の類を、編者の名前にひかれて手にとつた²⁰。そこに私が見つけた言葉は、実際にはある著名な法学者の残した言葉だったのだが、かりにこれがジェイムズによつてひそかに書き残された言葉だと言われたとしても、私はそれを信じただろう。これを本稿の結語とした

私が求めているのは不条理なこと——生に意味があつてほしい、ということ。私の闘っているのは不可能なこと——私の生を意味あるものにしようとすること。

ハマーショルド

略号

WB: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (1897), Cambridge: Harvard University Press, 1979.
 VRE: *The Varieties of Religious Experience* (1902), Cambridge: Harvard University Press, 1985.
 P: *Pragmatism* (1907), Cambridge: Harvard University Press, 1975.

註

- 1 George Santayana, *Character and Opinion in the United States*, New York: W. W. Norton, 1967, p.77.
- 2 George P. Graham, *William James and the Affirmation of God*, New York: Peter Lang Publishing, inc., 1992.
- 3 VRE, p.407.
- 4 *ibid.*, p.41.
- 5 A. J. Ayer, *The Origins of Pragmatism; Study in the Philosophy of Charles Sanders Peirce and William James*, San Francisco: Freeman, Cooper & Co, 1968, p.211.
- 6 Ellen Kappy Suckiel, *Heaven's Champion: William James's Philosophy of Religion*, University of Notre Dame Press, 1996.
- 7 スキエルは「この区別を『命題的知識 (propositional knowledge) と非命題的知識 (non-propositional knowledge)』と区別する概念的知識と前概念的 (preconceptual) 知識の区別と表現している」(Suckiel, pp.61-75).
- 8 もちろん、神学者が同時に神秘家としての側面を持つことはあり得る。『シエームス』の様々な可能性を排除してはならぬ。
- 9 Suckiel, p.81; Bertrand Russel, "William James's Conclusion of Truth," *Philosophical Essays*, New York: Simon and Schster,

- 1968, p.125.
- 10 VRE, p.407.
- 11 Sukiell, p.126.
- 12 *ibid.*, p.130.
- 13 *ibid.*, p.121. ジェイムズが宗教的経験を心理学的に還元したという一部の解釈に対しては、私もまた、彼はその種の経験を（徹底的にはなく）なかば自然化する立場に敢えて踏みとどまったのだと論じたことがある。拙論「せめぎあう健やかな心と病める魂——『諸相』におけるウィリアム・ジェイムズの歴史認識」（『研究所報』第12号、南山宗教文化研究所、二〇〇二年六月）、21～22頁を参照されたい。
- 14 *ibid.*, p.59.
- 15 WB, pp.63-110. rationality という語のジェイムズ独特の捉え方からすれば、これはむしろ、今日われわれが言うところの「整合性」の情感と言ひ換えた方がわかりやすいかもしれない。
- 16 VRE, p.407.
- 17 P, p.619.
- 18 このようなジェイムズの行為概念を現象学的存在論と結びつけた刺激的論考として、鷲田清一「存在の作業場」（『現象学の視線』、講談社学術文庫、一九九七年所収）を参照されたい。
- 19 Charles Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press, 2002.
- 20 木田元編『一日一文——英知のことば』岩波書店、二〇〇四年。

William James's "Science of Religions" and the Existence of God

Masahiko HORI

For James, the existence of God is not merely what must be confessed, but what must be made plausible by some proof or evidence. He paid attention to the religious men's mystical experiences as their own proof for the existence of God. But, he also emphasized the significance of "science of religions", which ask for more "objective" evidence for it.

E. B. Suckiel criticizes James's persistence to such a science. This paper offers a counterargument to her argument. James's persistence to science is, in my opinion, based upon his own deep want to make our life worth while living.