〈小特集：宗教概念批判と宗教哲学〉

ウィリアム・ジェイムズの宗教論における共同性の問題

山　根　秀　介

要旨：ウィリアム・ジェイムズの『宗教的経験の諸相』にはしばしば次のような批判が寄せられてきた。つまり，ジェイムズは宗教を理解するにあたって，過度に人間の内面や個人性，感情に重点を置くあまり，宗教の教義や儀礼，伝統といった共同性が果たす役割を軽視しているという批判である。本論文は，『諸相』に対してはこのような批判の妥当性を認めた上で，ジェイムズの他の諸著作をも検討と考察の対象に入れることによって，ジェイムズの宗教哲学において共同性がもつ積極的な意義と，それを根底から支える「信」の機能を明らかにするものである。ジェイムズのプラグマティズムを宗教論へと拡張することで，宗教的な共同性とその共同性の内部における相互の信が宗教をより真なるものへと次第に変化させていくこと，そうすることで人々は救済へと導かれる可能性があることが示される。

は　じ　め　に

生理学者，心理学者として出発したウィリアム・ジェイムズ（1842-1910 年）はそのキャリアの後半において哲学に転向し，今なお広く影響を与え続けている多くの業績を残したが，とりわけエディンバラ大学で行われた一連のギフォード講義をもとにした『宗教的経験の諸相』（1902 年，以下『諸相』）において展開された宗教経験論は，彼のプラグマティズムや根本的経験論と並んで，同時代，そして後世の宗教学や哲学に大きなインパクトを及ぼした。たとえばルドルフ・オットー『聖なるもの』（1926 年）やアンリ・ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』（1932 年）が『諸相』の影響を強く受けたことは明らかであるし，また意外なところではウィトゲンシュタインが『諸相』の愛読者であった。日本では鈴木大拙，そして彼を通して西田幾多郎，また姉崎正治が愛読したことはよく知られている。

しかしながら同時に『諸相』の宗教論には数多くの批判が向けられてきたということもまた事実である。そのなかでも本論文で取り上げたいのは，ジェイムズの宗教論は個人的，内面的，感情的なものを過剰に重視し，集団的なもの，伝統的なものを軽視しすぎるという偏りがあるのではないかというものである。こうした批判は奇しくも，二十世紀後半以降の宗教研究において大きな潮流の一つを成している「宗教概念論」の問題意識と重なる。それは，固定的な宗教概念を保持する従来の宗教学が，宗教的とされる諸現象を的確に捉えるのに十分なものではないこと，また西洋中心主義的な暴力性を隠し持っていることを弾劾する。管見の限り宗教概念論がジェイムズの名を直接挙げて標的とすることはないが，彼の後世の宗教学への影響を考えると，批判の矛先が間接的にジェイムズに向けられると想定するのはそれほど的外れなこととは言えないだろう(1)。

そこで以下では，まずジェイムズの『諸相』における宗教経験論がいかなるものであるか，その特徴はどのようなものかを上記の問題との関連において確認し，その上で先に述べた批判が適切なものであるかを見定める。その上で，『信じる意志』や『プラグマティズム』，『真理の意味』といった『諸相』以外の著作を検討することによって，そのような批判を乗り越えていく可能性がジェイムズの思想のうちにあるということ，つまりジェイムズにおいても宗教的な共同性を見出す可能性があることを明らかにしていきたい。

第 1 節　『諸相』における宗教的経験の一般的特徴

『諸相』はジェイムズの著作のうちで『心理学原理』（1890 年）に次いで分量が多いものであり，その内容もまた多岐にわたる。ゆえに解釈者の関心によって本書を特徴づける仕方はさまざまありえようが，ここでは以下の二点，すなわち宗教的経験の個人性，内面性，感情の重視と，教会や教義といった共同性や伝統の軽視もしくは拒否を取り出したい。もっとも，この二つの事柄は少なくともジェイムズにとっては別々のものではなくて相互に強く関連しており，一点目から必然的に二点目が導出されているように見える。ジェイムズ自身のテキストからこれを確認しておこう。

ジェイムズによれば，宗教の領域は「制度的，団体的，あるいは種族的な産物」としての「制度的な（institutional）宗教」と「個人的な人格的活動」としての「個人的な（personal）宗教」とに二分される（VRE/32, 268/上 49，下 122）[2]。前者の本質を成すのは「礼拝と供儀，つまり神意にうったえかける手続き，神学，儀式，教会組織」であるのに対し，後者が重んじるのは「人間そのものの内的な性質，つまり人間の良心，報い，無力さ，不完全性」（VRE/32/上 49-50）であり，本書ではこちらの宗教しか扱わないと宣言する。この二分法及び後者への議論の限定は，単に宗教を心理学的に考察しようとする彼の方法論に由来するだけではない。この対立を成す各項は価値として対等なものではなく，個人的な宗教が制度的な宗教に優越するものとされるのである。宗教の核を形成する根源的な契機は個人が宗教的体験を通して得た激しい感情の高ぶりであり，「感情の奥底，性格のより暗く見通しのきかない層こそ，私たちが形成途上にある実在的な事実をとらえ，どのようにして事象が起こるか，働きが実際になされるかを直接に知覚する，世界における唯一の場所である」（VRE/395/下 362）とされる。以下の引用にはジェイムズの宗教に対するこうした二項対立図式が明確に表れている。

> 仏教徒であれキリスト教であれイスラーム教徒であれ，一般的な信者はそれぞれの国の慣習的な儀式に従うが，私はそのような人々について話しているのではない。こうした人々の宗教は，他の人々に作ってもらったものであり，伝統によって継承され，模倣によって固定した形式にはめられ，習慣によって維持されるものである。こうした二番煎じの宗教的生を研究してもほとんど利益はないであろう。私たちはむしろ，このような他人の示唆によって生じた感情や模倣された行動のもととなった根源的な経験を研究しなくてはならない。（VRE/15/上 19）[3]

どのようにしてこのような二項対立図式が正当化されるのか，言い方をかえれば，なぜ制度的宗教は個人的宗教の「二番煎じ（second-hand）」でしかないのか，なぜ制度的宗教では神との生きた出会いはなされえないのかということについての明確な説明は，『諸相』での「神秘主義」についての議論を俟たなければならない。宗教的経験と神秘経験（「意識の神秘的状態」とも表現される）との関係をどのように考えるかということはこの著作の読解において重要で難しい問題であるが，さしあたり「個人的な宗教的経験は意識の神秘的状態に根と中心をもっている」（VRE/301/下 182 頁）というジェイムズの言葉をたよりに，神秘的経験は宗教的経験のなかでも，より直接的な神との出会いが果たされる経験であるとしておこう。ジェイムズはこの神秘的経験の特徴を四つ挙げている。それらは「言表不可能性（ineffability）」，「認知的性質（noetic quality）」，「暫時性（transiency）」，「受動性（passivity）」（VRE/302/下 183-185）であるが，ここではとりわけジェイムズが重視する「言表不可能性」に着目する[4]。ジェイムズによれば，神秘的状態を経験した人は「それは表現を受け付けない，その内容についてはいかなるふさわしい報告も言葉で与えられることはできないと言う」（VRE/302/下 183）。ゆえに神秘的状態を経験した人が経験していない人にそれを伝えることはできず，結局は実際に体験してみなければわからないということになる。もちろん『諸相』が扱う膨大な神秘家の文章自体は実際に残され多くの人に霊感を与えているわけだが，それら

も本源的な経験の痕跡，不十分な写しに過ぎない。制度的宗教はこうした経験をもとに構築された派生物であり，個人的な宗教に対しては劣った位置しか占めることはできない。これが『諸相』全体を流れる一貫した主張である。

第2節　ジェイムズの宗教経験論への批判

個人の内なる感情と人格性とにおいてのみ神との真の出会いを見出そうとするようなジェイムズのこの宗教経験論に対して，チャールズ・テイラーは『諸相』自体は高く評価しつつも次のような批判を寄せる。彼によれば，『諸相』には「宗教的結びつきとでも呼ぶことができるようなもの，すなわち信者と神的なもの（あるいは何であれ）の間にある結びつきが，本質的に共同的で教会的な生活によって媒介されるようなあり方」[5]について考察することが欠けている。他にも，ジェイムズの権威ある全集の『諸相』の巻に寄せた序文で，ジョン・E・スミスは次のように述べた上で，こうした批判はジェイムズに対してしばしば投げかけられるものであることを指摘している。「ジェイムズは社会的な次元を教会組織的な構造と同一視することによって，継続的な共同体において共通の信仰を共有する数多くの個人の精神的な一体性を理解することができなかった」[6]。

またジェイムズ研究の枠外からも同様の批判がなされうるだろう。先に少し触れた「宗教概念論」は，一つの輪郭を持った立場というよりも，「宗教」という概念を普遍的なものとして自明視することをやめ，それが歴史的に形成されてきた局所的な概念であると考える，現代の宗教研究の底流をなす態度の一つである。その共通見解を取り出すことは難しいのであるが，以下の磯前順一の整理はある程度その最大公約数であると言ってよいだろう。それは，「宗教学が従来その議論の前提としてきた宗教概念が，西洋キリスト教のプロテスタンティズム－個人の内面を中心としたビリーフ（概念化された教義）中心主義を特徴とする－にもとづくものにすぎず，非西洋社会では勿論のこと，西洋社会でもカトリックを中心とする地域にはしっくり当てはまる概念ではないこと」を[7]暴き立てるものである。実際ジェイムズは，『諸相』において教義や儀式性，教会組織を重んじるカトリシズムや他の諸宗教を批判し，自らが身を置くプロテスタンティズムの方を高く評価しており，キリスト教はカトリック的な形態から，次第に内面的な神との交わりを重視する形態へと変化発展してきたと考える。

> キリスト教の全発展を内面的に見てみると，それは自己を神へと明け渡すというこの決定的な段階への強調が次第に大きくなってきた過程にほかならないと言えるかもしれない。カトリシズムからルター派へ，それからカルヴァン派へ，さらにウェスレー派へ，そしてウェスレー派から，専門的なキリスト教のまったく埒外にある純然たる「自由主義」あるいは（精神療法的な型であろうとなかろうと，中世の神秘主義や静寂主義や敬虔主義やクェーカー派なども含めて），超越論的観念論へ，私たちは，惨めさのうちにありながら教義や贖罪の機構を本質的に必要としない個人によって経験される，直接的で霊的な助力という観念へと進む発展の諸段階をたどることができる。（VRE/173/上 319）

彼の宗教経験論に個人性，内面性を高く評価し，集団的な宗教実践の価値を不当なまでに低く見積もるという偏りがあることは否定しがたい。またこのような傾向が彼が属するプロテスタンティズムの伝統に由来するのではないか，つまり自分が採用している立場は自らがそこにおいて生まれ育った宗教的な環境や経歴によって形成されているのではないかという自省もほとんど見られないように思われる。その点において彼の宗教論は上記のような批判の対象になってしかるべきであるし，これを乗り越えようとする営みにも正当性が認められるだろう。

以下でなされる試みは，ジェイムズをこうした批判から擁護しようとするものではない。この批判は少なくとも上で見た『諸相』の宗教経験論に関しては確かに妥当するものであり，それ自体に再反論を試みることは無益で非生産的であろう。それでもジェイムズの諸著作に多少なりとも親し

んでいる者であれば，こうした批判によって浮き彫りにされる『諸相』の偏りは一見奇異に思われるのである。確かにジェイムズは心理学者として大きな仕事を残したし，自覚的に経験主義と反主知主義の立場をとっていたのであるから，個人的で内面的な感情を重視する傾向を持つことに不思議はない。しかしながらジェイムズのプラグマティズム，特にその真理論は，一方で個人の感情や主観性に重きを置きつつも，他方でパースと足並みをそろえて，集団的な真理探究をその本質的で必然的な要素とするものではなかったか。『諸相』ではそのような視点がほとんど見られないものの，プラグマティズムの観点を考慮に入れることで，『諸相』の宗教論を違った方向に発展させられるのではないか，つまりジェイムズにおいても，「宗教的な共同性」に対して積極的な意義と役割を与えるような解釈の余地が生じてくるのではないか。ジェイムズ自身の意図はともあれ，彼の道具立てを使いながら，『諸相』を超え出る「宗教的な共同性」の可能性を探っていく。

第 3 節　ジェイムズのプラグマティズムにおける真理と「共同性」

3-1. プラグマティズムの真理論

「プラグマティズム」という言葉が広く知られるようになったのは，ジェイムズが 1898 年に行った「哲学的概念と実際的帰結」と題された講演を通してである。そこで彼は，当時ほとんど無名であったチャールズ・サンダース・パースをこの言葉の父として紹介している。ジェイムズはパースが提唱したプラグマティズムの原則を，「ある真理が何を意味するかということの，私たちにとっての究極的な試金石は，実際のところそれが指示する，もしくは駆り立てる行為である」（P/259）[8] と主張するものと要約する。それによれば，何ら現実的な差異をもたらさないような形而上学的な論争は無意味である。A という命題と B という命題が対立していたとして，そのうちいずれを採ってもその人間の将来の行為に違いがないのであれば，この二つの命題の対立は見せかけのものでしかない。私たちはもっと実質的な意味のある論争へと関心を向けるべきだ。ジェイムズはこのようにこの講演で語っている。

とは言え，ジェイムズがこの講演で説明してみせたプラグマティズムとパースが実際に考えたプラグマティズムとの間にはかなりのずれがある。パースがこれを，ある概念から曖昧さや不確定性を取り除いてそれを明晰にするための科学的，認識的な方法論として捉えたのに対し，ジェイムズはそれを人間の生活一般にまで拡張し，道徳や宗教，日常生活にまでプラグマティズムの方法を適用しようとしたのである。いずれにせよ，この講演ではプラグマティズムはあくまで方法論としてのみ考えられている。その後ジェイムズは『プラグマティズム』（1906 年）でこの方法論をさまざまな仕方で展開して大きな反響を呼んだが，同時にまた数多くの批判も招いた。そこで続編として『真理の意味』（1909 年）を刊行し，そうした批判にこたえようとした。本論文で注目したいのは，真理論としてのプラグマティズムである。

ジェイムズは『プラグマティズム』第六講において，ある観念が真であるとはどのようなことを意味するのかについて考察する。そこで真理とは，「私たちが同化し（assimilate），有効にし（validate），確認し（corroborate），真化する（verify）ことのできる観念」（P/97/200）であるとされるが，問題はこの「真化する」という言葉が意味するものである。ジェイムズにとって真理とは，観念が実在を模写することでもなければ，何か超越的な働きを通して不可知の実在と一致することでもない。そうではなく真理とは，私たちがある観念を有しているとき，その観念が引き起こす行為によって導かれていく途中の経験のうちに，あるいはその終点に，その観念が指し示していた実在が見いだされる場合にその観念に付けられる名称であり，この一連の出来事が「真化する」という言葉で意味されている事態なのである。ある観念が真理であることはあらかじめ決まっているのではなく，この「真化（verification）」の作業によってはじめて「真」となる。「真化」とは私たちがある観念を真としていく能動的なプロセスとして考えられる。この「真化」が個々人の具体的な経験のうちでなされるということもまた重要である。主観的な観念から超越的実在への

経験不可能な何らかの飛躍や対応は必要とされない。このようにジェイムズにおいては，真なる観念はそれが人間を経験内における直接的な実在との接触へと導くということにその本質がある。

このように考えると，プラグマティズムの真理論では自分自身が実際に真であると確かめることができた観念だけしか真理とは認められないということになりそうだが，実際にはそうではない。ジェイムズはこのような直接的な真化を通して獲得される真理を原型とした上で，そうではないような観念にも真理としての資格を与えている。つまり，実際に検証して真であると確かめたわけではないが，それを真であるとみなして行為しても支障を生じさせず，物事をうまく運ばせるような観念，一般的に真であると多くの人や権威によって認められており，その使用にあたっていちいちの真化の過程を省略してもかまわないような観念をも，ジェイムズは真理のうちに数え入れるのである。「真化されていない真理が，私たちが生きるために頼りにする圧倒的多数の真理を形成している」（P/99/206）のであり，そのような真理を真理として使って効率化をはかることなくしては，私たちはまともに生活を営んでいくことができない。そうした真理も，少なくとも最初に発見されたときは誰かが直接的な真化によって真なりとしたものである。その後長い時間をかけて，その観念が真理として通用してきたのであれば，それは直接的な真化を通した真理と同じものとして扱ってよいとジェイムズは考える。「間接的にあるいはただ潜在的にのみ真化する過程は完全な真化過程と同様に真であることができる」（P/100/208）。

3-2.「過去の諸真理」の共同性

こうした諸々の真理，私たちが手にする大多数の真理は，一つの体系として，「過去の諸真理」，「常識」「極めて遠い祖先の発見」などと表現されるものを形成している。私たちは自分が属する文化や文明が保存している無数の真理のストックから適宜適切な真理を使用することができる。むしろ，その真理のストック，「古来の真理の幹（ancient body of truth）」（P/36/71）こそが，文化や文明と呼ばれるまさにその当のものなのだとも考えられよう。この真理の体系は固定的なものではなく，絶えず流動する動的なものである。そこには日々，新しく発見された真理が付け加えられていく。私たちは互いに真理を取り引きすることで，常識という広大な諸真理の体系を作り上げている。もっとも，真理とされた観念がそのまま無条件に真理として受け入れられるわけではない。真理としての位置を獲得し保持するためには，すでに存在している無数の真理との整合性が必要となる。他の諸真理との対決を経て，うまく適合しなければその真理が廃棄されたり変更を加えられたりすることがあるだろうし，逆に既存の諸真理が修正を迫られることもあるだろう。いずれにせよ諸真理が構築する体系は漸次的にではありながらも変化し成長していくものと考えられている(9)。

私たちはこのように，過去に真として認められてきた諸観念の体系を作ったり利用したりしている。しかしながら人間と真理体系との関係は，前者が後者に対して一方的に働きかけるというだけにはとどまらない。後者が前者を規定するという関係もジェイムズは考えている。『プラグマティズム』第七講において，彼は自身がデューイと並んで真正なるプラグマティストと認める F. C. S. シラーの「人本主義（humanism）」の議論を参照しつつ，「実在」とは何であるかということについて考察を重ねていく。ジェイムズは実在を，私たちの感覚の流れ，感覚あるいはその模写の間に成り立つ関係，過去の諸真理の三種類に大別する。ここで過去の諸真理が実在の一つに数え入れられていることに注意を促しておきたい。確かに過去の諸真理はかつて直接的な経験であったものに出自を持っており，ある意味ではその派生物とも言えるのであるが，ここでは明確に感覚的経験と並列されていて，それと協同してこの実在的な世界を形成しているということが述べられているのである。しかもその協同の仕方は，上に述べたような「真理を使用する」という私たちの能動性によるものだけではない。私たちは抜き差しならない仕方で過去の諸真理に制約されるという受動性も有している。つまり過去の諸真理は常識として，国語として，私たちの認識の仕方を根本的に

規定する，「答えがそこへと落ち込んでゆく一般的枠組み」（MT/43）を形成していると言われる。私たちは認識においてありのままの感覚的な所与を手にしているのではなくて，いやおうなくすでにこの世界に置き入れられた過去の諸真理という枠組みを通して世界を見ている，もっと言えば，そうした仕方で世界を見ることを強いられているのである。

このように私たちは，自分以外の人間が作った無数の諸真理を利用したりそれらにほとんど無意識のうちに規定されたりしながら生きている。こうした過去の諸真理を作り上げてきたもの，そしてそれを共有するものを社会とか共同体などと呼ぶのであれば，私たちは能動的にも受動的にも社会という存在を前提にしていると言えるのである。こうした人間の社会的な在り方に注目して，ジェイムズにおいてこれまでは不在とされてきた社会哲学を取り出そうとしたのがダヴィド・ラプジャードである。彼はこのような「過去の諸真理」を共有する「解釈の共同体」という概念を通して，人間は本質的に社会的な存在であり，個人を社会から切り離して考えることはできないということを強調する(10)。私たちがすでに通用している諸真理を使用するとき，新しい真理をそのストックに加えるとき，そればかりか，私たちが思考したり行動したりするとき，そうとは意識せずとも，社会的なものに根本的な仕方で依拠している。

「過去の諸真理」という概念を導入することによる帰結はこれだけにはとどまらない。私たちは，自分で新たな観念を真理として過去の諸真理に付け加え，そうして真理の集合体を刷新することで，世界そのものをも作り変えるという創造的な役割をも果たしうるのである。ジェイムズにおいて実在は感覚的経験と過去の諸真理とを混合したものにほかならないのだから，過去の諸真理が新しくなれば，それを不可欠の構成要素とする実在全体もまた新しく塗りかえられる。それは感覚的経験とある種のカテゴリを形成する過去の諸真理との協同としての実在が変化するということを意味する。これは『プラグマティズム』と『真理の意味』で幾度も強調される論点である。「真理は事実から現れる。しかし真理はまた事実へと進んでそこに浸り，それに付け加わる。この事実がまた新しい真理を創造するあるいは明らかにする（言葉は重要でない），そして無限に続いてゆく」（MT/108），「合理論にとって実在は永遠の昔から出来上がっていて完全なものであるのに対し，プラグマティズムにとって実在はなお形成途上のものである」（P/123/258）といったジェイムズの言葉は，こうした観点から理解可能なものとなる。この事態が社会としての「過去の諸真理」によって可能となっているものであることを考えれば，人間と世界との相互作用と相互変容もまた社会的なものであると言えよう。そうであるとするならば，創造をになうのは個人だけではない。この共同性は，単に社会を効率的に動かしていくというだけではなく，世界を作りかえていくという創造性をもになうことになる。

第4節　ジェイムズのプラグマティズムにおける宗教的な真理と共同性

次にラプジャードの議論を引き継ぎながらも，ジェイムズのプラグマティズム，特に過去の諸真理がもつ共同性を，宗教論にまで拡張して捉え直すことにしたい。すなわち，過去の諸真理という「古来の真理の幹」のうちには宗教的な真理もまた含まれており，それを介した人間の営為のうちに宗教的な共同体の可能性を見出すことができるという解釈を試みる。もちろん『プラグマティズム』や『真理の意味』における真理論で念頭に置かれているのは，日常的な生活や科学的な探究の場面である。しかしながらジェイムズにおいて，日常的・科学的な経験及び真理と宗教的な経験及び真理とのあいだに本質的な差異は見いだされず，後者が制限されたものが前者であると解釈することが可能であるとすれば(11)，このような試みは妥当なものとなるだろう。確かに前者が「感覚的なもの」，後者が直接五官には現れない「準感覚的なもの」（VRE/59/上 100）とされるという違いは重要であるが，私たちが考慮すべきもの，私たちに効果を及ぼすものが実在的であるというプラグマティズム的基準にしたがえば，両者に乗り越えがたい質的な違いはない(12)。実際ジェイ

ムズは，一般的にはこの二項対立が自明のものとみなされていることを理解した上で，そこに本質的な差異は存在しないという主張をしばしば行う。以下ではまず「信」が果たす役割を確認してここまでの成果を宗教的な領域と接続する。その上で，「宗教的な観念」がどのようにして「過去の諸真理」に組み入れられそこでの地位を得るのかについて考察し，「宗教的な共同性」がジェイムズにおいても成り立ちうるということを明らかにする。

4-1. プラグマティズムにおける「信」の役割

第三節での議論から推察されるように，「過去の諸真理」の在り方を根本的に支えているのが「信（belief, faith）」[13]である。過去の諸真理は「信用体系（credit system）」（P/100/207）とも言い換えられるように，私たちは多くの場合，相互に相互の真理を，また既存の諸真理を，常識として信じて行動する。信じることなくしては，私たちはほとんど身動きすら取ることができないだろう。とは言え，他人が提出する真理を何もかも受け入れるべきではない。ある観念が提示された場合，それが常識に属するものでなければ真偽を確かめようとするが，その際に基準となるのもまた自分が直接に確かめたわけではない過去の諸真理の集合との整合性である。ある観念を疑うとしても，その疑いの基準となるものには信用が置かれている。これはジェイムズのプラグマティズムにおいて重要なポイントである。人は何かをしようとする際，明晰判明で確実なことから順番に積み上げ式に進んでいくのではなく，蓋然性を頼りに実際の行為に取り掛かってみて，もしうまくいかなければそのときはじめて足場を見直し，もしうまくいけばさらに先に進んでいく。これは，人は通常そうしている（だけであってそれではだめだ）という事実的な問題にとどまるだけではなく，そうでなくては実際には人は何もできない（からそうすべきだ）という規範的な問題でもある。ここに反基礎づけ主義的なプラグマティズムの一般的特徴が明確に表れている[14]。

この「信」という契機は，ジェイムズの最初の哲学的著作である『信じる意志』（1897 年）以来一貫して追求されている主題でもある。「信」とはある観念が確実に正しい，真であるという客観的な証拠をつかんでいないうちに，その観念があたかも真であるかのように行動することであるとされているが，ここでのジェイムズの議論において特徴的なのは，「ある事実に対する確信（faith）がその事実を創造するのを助けることができる」（WB/29/35），つまり信じることがその信じられる当の観念を真にする役割を果たしうると考えられている点である。「信」はある観念に対する人間の主観的な態度でしかなくそれが真であるか偽であるかとは無関係で独立しているというのではなく，まさにその観念によって引き起こされる行為の成否を決定する一つの実在的な要因である，つまりその観念の真理化に貢献しうるというのがジェイムズの主張なのである。死後出版の『哲学の諸問題』（1911 年）の補遺「信仰（faith）と信じる（believe）権利」で「私たちが宇宙の不可欠な部分であり，宇宙全体の特性を行動によって他のものと協働しつつ決定する力をもっているのであれば，信仰を宇宙の形相因（formative factor）とみなしてもよいだろう」（SP/113/199）と言われる時には，まさにこのような考えが念頭に置かれている。さらにジェイムズは「過去の諸真理」が生み出す共同性，社会性という発想を，『信じる意志』の時点ですでに得ていた。

> 大きいものであれ小さいものであれ，またどんな種類のものであれ，ある社会的な組織が成り立つのは，その各々の成員が自らの責務を果たすにあたり，他の成員たちも同時に各々の責務を果たしているだろうという信頼（trust）をもつからである。多くの独立した個人の協働によって望まれた結果が達成されるいかなる場合においても，その結果が事実として存在していることは，直接それに関与した人々が前もって互いを信じたこと（faith）の純然たる帰結である。（WB/29/34）

ここから分かるように，信が観念の真理性の構成要素として，ひいては世界を動かす力としてみなされるのは，個人のレベルにおいてのみではな

い。共同体においても「信」はまた重要な機能をもつ。人は相互に信頼し合うことで全体としての成功に寄与することができる。組織の種類や大小にかかわらず，人間が集団を成して何かを行う際にはこのような相互の「信」が（十分条件ではなくとも必要条件として）不可欠なものであるとジェイムズは考えている。さらに彼は，日常的，科学的な，ふつうの意味での感覚に関わる次元だけで「信」を捉えることには満足しない。彼はそうした次元と宗教という領野との連続性を肯定し，宗教においても「信」が同様に本質的な役割を果たすということを強調する。私たちが神を信じるということそのものが，神の観念の真性と有効性を高めるというのである。

> 目に見えない世界の存在そのものが，宗教的な呼びかけに対して誰もが返す個人的な反応に部分的に依存していないかもしれない理由が私にはわからないことを打ち明けておこう。要するに，私たちの忠実さから，神ご自身は生命の力強さと存在の増大を引き出すのである。（WB/55/84）

4-2. 宗教的な観念の真理性

こうして「信」という要素は，感覚な領域においても宗教的な領域においても観念をより真なるものとしその実現の要因となるとジェイムズが考えていたことが示された。では宗教に関わる観念が真であるものとして確かめられるのはどのようにしてであろうか。非宗教的な領域においては，仮説として提出されたある観念は，その観念に基づいた行為がうまくいくかそうでないかによって，あるいは既存の諸真理と合致するかどうかによって，その真性が検証される。また一度は真理として認められた観念であっても，新たな真理との競合に敗れてその地位を奪われてしまうこともあるだろう。これと同じ次第を，宗教的な観念もたどることができるのだろうか。ジェイムズは『諸相』において次のように明言している。

> この潜在意識的領域から出てくるということは，全く誤りのない証明書だというわけでは決してない。そこから出てくるものであっても，外の感覚世界から出てくるものとまったく同じように，ふるいにかけられ，試験にかけられ，経験の全文脈との対決という試練を経なければならない。私たち自身が神秘家でない限りは，その価値は経験的方法によって確かめられなければならない。（VRE/338/下 255）

『諸相』という書物は神秘家たちの証言を傾聴する価値があるものとして取り扱ってはいるが，それを真なるものとして信じなければならないという態度を，ジェイムズは繰り返し諫めている[15]。それは検証していない段階ではあくまで尊重すべき観念以上のものではなく，非宗教的な観念と「まったく同じように」，経験の網の目，過去の諸真理との適合性によって，真偽を確かめられるべくテストを待つ存在なのである。神秘的な経験がある特権的な人々によってしか直接的には得られないものであったとしても，その客観的な真理性がはじめから保証されているのではなく，他の人々によって経験のなかで，経験を通して，確認され真であると判断されなければならない。「たとえ「全体的」という条件はつねに付け加えなければならないとは言え，真であるものとはよく働く（work well）もののことである」（VRE/361/下 299）。

ここでもまた『信じる意志』に立ち戻ってみよう。そこでジェイムズは，信仰を「作業仮説」として捉えており，その信仰があたかも真であるように宗教生活を送ることによってそれを検証し真偽を確かめることができると述べる。科学的な仮説と同じく，真なる宗教的な仮説とは「よく働く仮説」のことであり，それは経験のうちで確かめることができる（WB/8/vi-vii）。もっとも，その仮説が真とされるか偽とされるかの判定にかかる時間はさまざまであり，たった五分間で論駁されるようなものもあれば，数十年，数百年ものあいだ真とされていたにもかかわらず，そのあとで真理の資格を剥奪されるようなものもあるだろう。しかしながら一般的には，ある仮説がそれに従う人々にもたらす「失望が遅れれば遅れるほど，それだけその理論にたいする個々人の確信は強ま

る」（WB/79/126-127）。いずれにせよ，ジェイムズによれば，何らかの宗教的な観念が真であるとわかった後でそれを信じるという仕方は有効ではない。そもそもこうした観念の真性を基礎づけ主義的に確かめることなどできはしない。経験のなかで実際に機能させてみることによってしか，信仰が真であることを確かめることはできないばかりか，そうしなくては信仰は真になることができないのである。

宗教的な観念の真偽をどのように判断できるかというこの難問に対する考察をさらに深めるにあたり，ベルクソンの「事実の線（lignes de faits）」をめぐる議論をここで引いておくことは有益であろう。彼は論文集『精神のエネルギー』（1919年）に収録された「意識と生命」という論文において，哲学にとって適切な探究方法を，実証的な科学の方法と比較しつつ論じている。哲学が扱う問題には，数学や物理学，化学が扱う問題のように，はっきりとした解決を導く決定的な事実がありえないような場合がある。それでも，経験に見出されるさまざまな事実の集まりが複数の線を成して，それらが指し示す方向が一点に集中するということはありえて，それが私たちを確かな結論に導くのである。確かに一つ一つの線が十分に長く延びていないということはあるだろうし，それによって直接的な認識が一挙に与えられるというわけではないが，それでもこの方法は一定の確実性をもたらし，哲学を前進させるものとなろう。この「事実の線」による哲学的な真理探究は測量技師が行ういわゆる「三角測量」の比喩である。「私たちは多くの良い意志が結びついた努力によって限りなく真理への確かな道に近づくでしょう」[16]と言われているように，この方法は個々の哲学者ではなく哲学者の集団によってなされるという点，そしてこの方法が「実証科学のように」進歩すると述べられている点，また一つ一つの線が「仮説」とも言い換えられる点は重要である。

この論文ではベルクソンは「事実の線」による探求を科学や哲学に関連付けて提示しているが，『道徳と宗教の二源泉』（1932年）では，同じ議論が宗教との関連で持ち出される。確かに「神秘的体験は，それ自身にゆだねておけば，決定的な確実性を哲学にもたらしえない」のだが，「感性的経験とそれに基づく推理」によって見いだされたものが神秘家たちの体験のあいだに見出されるものと一致するのであれば，それは真理にかなり近づいていると考えていいとベルクソンは述べている。彼はこの箇所で，「かつて「事実の線」について述べた」と記して論文「意識と生命」を読者に思い起こさせつつ，「いくつかのデータをつきあわせて事実を検証するというこの方法こそ，形而上学を決定的に推し進める唯一の方法である」と断言する。ある体系のすべてを取るかすべてを捨てるかといった仕方ではなく，漸次的に形を変えつつ発展していくという学問の在り方をベルクソンは肯定する。ここでは，一方の線の群として神秘家たちの体験が，他方の線の群として経験的な仕方で獲得された事実が想定され，それらが別々のものであるにもかかわらず同一の点を指し示している，というのである[17]。

このベルクソンの主張には，本論文で見てきたようなジェイムズの「過去の諸真理」の共同的な構築，共同的な真理探究，そしてそれを支える「信」をめぐる議論との明白な類似が認められる。ジェイムズにおいて宗教的真理の真性をどのように担保するのかという問いに対して，彼自身は紙幅を割いて答えを出そうとはしているものの，それは具体的なものになっているとは言いがたい。ベルクソンの「三角測量」の比喩によって示された方法によって，その不足をいくばくかでも補えることができるだろう。この論点に関するジェイムズの思考とベルクソン思考は，一定のすれ違いを含みつつも，根本的な方向を同じくしており，相互に響き合い光を当てるものであるように思われる。

4-3. ジェイムズにおける宗教的な共同性

ここまでの考察を通して，『プラグマティズム』や『真理の意味』，そして『諸相』より以前の『信じる意志』で展開された思考を用いることによって，ジェイムズにおいても宗教的な共同性が存在する余地があるということ，それどころか，宗教的な共同性がなければ宗教的観念の真偽を確かめてその宗教全体の真理性を高めていくことが

できず，ゆえに宗教にとって共同性は必須のものであるということを明らかにしてきたつもりである。ここでは最後に，ジェイムズにおいて宗教的な共同性がどのようなものとして考えられうるか，ここまでの議論を改めて整理して本論の要点を示しておきたい。

宗教的な観念は，それが投げられた人々によって，二通りの仕方で真偽をテストされることになる。まずはそれをあたかも真理であるものとして採用することによって行為し，実際にそれによってうまくいくか，適切にはたらくか，ということである。二つ目は，それがすでに真理として確立されている他の諸観念と整合するか，過去の諸真理のうちに位置を持てるかを検証することである（ベルクソンの「事実の線」による探求はこちらの方法に対応すると言えよう）。実際に観念を検証する際にはこの二つを厳密に区別することはできない。うまく働くかということは，結局は他の行動の規則となる諸真理と衝突しないかということを含意するからである。ともあれいずれにおいても，ここでテストされるのは宗教的な観念であるから，神秘的経験を持たない者にとってはそれを直接確かめることはできない。しかしながらそれを信じることによって検証を行い，その観念の真理性を高めることはできる。宗教的な観念はそれだけでは真理として通用しない。経験した当の神秘家にとっては真であっても，それはその限りにおいてでしかない。それが投げ入れられた諸真理の体系を共有する人々によって信じられて真とされることによってはじめて「客観性」を獲得するのである。

すると直接の神秘経験は持たずとも信じる者が，ここにおいて積極的な役割を果たしうると考えられる。何であれ観念を真化することは，そもそも共同的な営みである。単純な観念であれば一人で真とすることができるケースも考えられはするが，それはかなり限定された観念のみであり，それだけでは十分適切に行為したり考えたりすることはできない。諸真理の体系に組み込まれるために提示された宗教的観念は，それを信じる人間の実践によって繰り返し検証され，今後も採用すべき真理として維持されるのか否かが判別されることになる。信仰者が教会で祈りを捧げるたびに，神社で柏手をして神々に首を垂れるたびに，メッカに向かって礼拝するたびに，数珠を繰って念仏を唱えるたびに，宗教的観念はテストされ，その真理としての位置を少しずつ確固たるものにし，共同体の成員がそれを真なるものとして「使う」ことができるようになっていくのである。宗教的観念の真性を測るために照合されるのは宗教的な観念に限らない。時には科学の進展により，時には世俗的な価値観の変更により，「時代に合わない」として捨て去られるものもあるだろう。それでも，時代の試練を経てなお残り続ける宗教的観念が，現在教義や信仰箇条，儀式，儀礼と呼ばれるものなのである[18]。これが「宗教的な共同性」ということでジェイムズのテキストから取り出そうとした事態である。神秘的経験を持たないふつうの人間が，神秘家の経験から生み出された観念を真理として信じることにより，私たちは世界を作りかえ，救済へと導くということがありうる。『諸相』ではっきりと述べられた個人的な宗教と制度的な宗教の価値的な序列は，もはやここでは消え去っているように見える。

> 私たちの行為が自らの道を切り開く限り，また私たちの行為が裂け目に飛び込む限り，私たちの行為が世界の救済を創造するのではないだろうか。私たちの行為は，もちろん世界全体の救済を創造するわけではないが，それでもそれが及ぶだけの世界の範囲は創造するのではないだろうか。［中略］なぜそうではないのか。私たちの行為，私たちの転換の場で，私たちは自らを作り成長するように見えるのであるから，それは世界の中でもっとも私たちに近しい部分であり，私たちの認識が最も内密で完全になる部分である。（P/138/287）

お　わ　り　に

本論文はジェイムズの『諸相』の宗教経験論に対して想定される批判－個人性，内面性にばかり焦点が当てられており，宗教における伝統，教義，共同性の意義が十分に汲みつくされていないという批判－を通してそれがもつ欠陥と不足を明

らかにした上で，『諸相』以外の著作を検討することによってジェイムズにおいても宗教的な共同性が積極的な意義を持ちうる可能性を探ってきた。その当初の目的はある程度果たされたように思われるが，それでも依然として不十分な点，さらに考察を深めるべき点が数多く残されている。

一例を挙げよう。本論文では「信じる」という行為はあくまで直接的な宗教的経験を得たことのない人々が行うものであり，それに対して神秘家は実際に経験して認識してしまったのだからもはや「信」は不要であるという前提で論を進めたが，このような想定は本当に妥当なのであろうか。渡辺優によれば，「「信仰」あるいは「信じる」という問題を，もっぱら制度的・教条的な問題に限定し，神秘主義研究の視野の外に追いやって」きたことは，あくまでジェイムズに代表されるような近代的な神秘主義研究の傾向であり，それに対して近世の神秘家たちは「信仰」を重要な課題として取り扱っていたのである(19)。ジェイムズが神秘主義をどのように理解していたかを精査し，その特性と限界を詳細に示す必要がある。

またジェイムズは，神秘的経験の特徴の一つとしてその言表不可能性，他者への伝達不可能性を提示しており，そうであるからこそ神秘家でない人々は神秘家の言葉を「信じる」（もしくは信じない）ということを問題としていた。ここでさらに考えなくてはならないのは経験と言語（概念と言ってもよい）との関係である。確かにジェイムズの哲学全体をみると，経験は言語や概念に優先するものとされ，後者はあくまで前者の派生として位置づけられている。しかしながら本稿で見たように，もはや生きられた経験ではない過去の諸真理が人間の経験を根本的に規定する場面がジェイムズにおいても考えられていたが，それをどのように理解すればよいのか。またそもそも経験がまったく言表不可能なものであるのなら，神秘家でない人々が信じる対象となる神秘家の経験とはいったい何を意味するのであろうか。経験と言語との複雑な関係を適切に理解することなくしては，本稿が扱ったような問題に対して十分な考察を達成することはできないだろう。いまだはっきりとした見通しは立っていないが，『諸相』に強く惹かれていたウィトゲンシュタインの哲学，それも『哲学探究』を中心とする彼の後期哲学は，この問題を考えるにあたって大きな手助けとなるように思われる(20)。

注

(1)　もっともジェイムズが次のように述べるとき，宗教概念論と歩みを同じくしているようにも見える。「宗教の定義がたくさんあって互いに異なっているという事実は，「宗教」という言葉が何か一つの原理や本質を表すことができず，むしろ一つの集合名詞であるということを証明するのに十分である」（VRE/30/上 46）。「一つの単純で抽象的な「宗教的感情」が紛れもない基礎的な心情としてそれ自体で存在し，あらゆる宗教的経験のうちに例外なくあらわれていると想定する根拠はまったくない」（VRE/31/上 48）。

(2)　ジェイムズの著作からの引用・参照には以下の略号を用いる。略号の後ろの数字は Harvard University Press 版の全集の頁数である。

WB = *The Will to Believe*（1898）［邦訳：『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］

VRE = *The Varieties of Religious Experience*（1902）［邦訳：『宗教的経験の諸相（上・下）』，桝田啓三郎訳，岩波書店，1969・1970 年］

P = *Pragmatism : A New Name for Some Old Ways of Thinking*（1907）［邦訳：『プラグマティズム』桝田啓三郎訳，岩波書店，1957 年］

MT = *The Meaning of Truth*（1909）

SP = *Some Problems of Philosophy*（1911）［邦訳『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］

ジェイムズの引用・参照は（著作の略称／頁数／邦訳の頁数）といったように行う。ただし引用文は適宜訳し直してある。

(3)　他にも以下のような記述がある。「少なくとも一つの意味において，個人的な宗教は神学や教会組織よりも本源的であることが明らかになるであろう。教会はひとたび設立されると，伝統によって二番煎じのものとして生き残る。ところがいかなる教会の開祖も，もとはその力を彼らと直接的で個人的な神との交わりという事実に負っていたのである。［中略］そうすると個人的な宗教は，それを不完全なものとみなし続ける人にとっても，依

然として本源的なものと思われるはずである」（VRE/33/上 51）。

⑷ 「恍惚の伝達不可能性は，すべての神秘主義の主音である。神秘的な真理は恍惚状態にあるものにとっては存在するが，それ以外の者に対しては存在しない」（VRE/321/下 223）。

⑸ チャールズ・テイラー『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，p.21）。他にも「わたしたちがそれを携えて生を営む観念や理解は，宗教的経験と呼べるものの型を直接に形づくる。そして，これらの言語，これらの語彙は決して単に個人のものではない」（同書，p.25）とある。また訳者の伊藤による解説においても同趣旨の厳しい批判がある。「ジェイムズは宗教的儀式や教会組織のみならず，個々の宗教に内属する教義や神学までも二次的・派生的なものとして宗教的生の核心から排除しようとする。しかしながら，言語的表現を全面的に排除し，分析と解釈とを拒否した個人の特権的経験という場面に焦点を当てることは，ヘーゲルやウィトゲンシュタインの批判などを勘案すれば，哲学的に考えてナイーブであり，無理があるのではないか」（同書，p.132）。

⑹ VRE/xviii, xix.

⑺ 磯前順一『宗教概念あるいは宗教学の死』（東京大学出版会，2012 年，p.i）

⑻ 論文「哲学的概念と実際的帰結」は『プラグマティズム』の邦訳版には収録されていないので，該当する邦訳の頁数は記さない。

⑼ 今井仙一は日本語で書かれたものとしては初めてのジェイムズの研究書において，このような真理体系の保守性を適切に描写している。今井仙一『ウィリアム・ジェームズの哲學』（白日書院，1948 年），213-214 頁。

⑽ David Lapoujade, *William James : Empirisme et Pragmatism,* Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2007, p.130-145.

⑾ 拙論「ウィリアム・ジェイムズにおける宗教的な経験と実在」（『宗教哲学研究』36 巻，2019, p.57-70）はこのような解釈を可能であるとする論考である。

⑿ 「「効果」から遡って「力」を考えるというプラグマティズムの視点が，「物質」の力と「精神」の力を統一的に捉えることを可能にする」（石田正人「プラグマティズムの暗い背景」『現代思想』第 43 巻第 11 号，2015 年，p.49）。

⒀ 本来であれば belief（及び believe）と faith は区別して考えなければならないが，少なくとも本稿の議論に関わる限り，ジェイムズはこの二つをそれほど区別して使ってはいないように見えるため，ここではいずれも「信」という言葉でこれらの概念を考えることにしたい。

⒁ この論点は『信じる意志』においては特にウィリアム・クリフォードの著書『信念の倫理』に対する批判として提出されている。

⒂ 以下の記述を参照。「神秘家の啓示を，その外部にいる者に対して無批判的に受け入れることを義務付けるような権威は，神秘的な状態からは決して出てこない」（VRE/335/下 249）。「私たち自身が部外者であって，神秘的な経験へのいかなる私的な呼びかけも感じていない場合，神秘家たちは彼らの独特な経験が伝えるものを受け入れるよう要求する権利をもっていない」（VRE/336/下 251-252）。

⒃ Henri Bergson, *L'énergie spirituelle,* Presses universitaires de France, 2009, p.3-4.［邦訳：『ベルクソン全集 5　精神のエネルギー』，渡辺秀訳，白水社，1965 年，p.15］

⒄ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* Presses universitaires de France, 2008, pp.262-264.［邦訳：『ベルクソン全集 6　道徳と宗教の二源泉』，中村雄二郎訳，白水社，1965 年，p.299-300］

⒅ 「仮説は広がりつつある世界の知識との接触により次々に働きが悪くなり，崩れ，人々の心から消滅してしまったということを宗教の歴史は明らかにしている。しかしながらあらゆる世の移り変わりを通じて持ちこたえ，これまでよりもいっそう強い生命力を保持してさえいるような信仰箇条も存在する。どの仮説がこうしたものであるかを語ることこそ，「宗教の科学」の役目なのである」（WB/8/vi-vii）。

⒆ 渡辺優『ジャン＝ジョゼフ・スュラン　十七世紀フランス神秘主義の光芒』（慶応義塾大学出版会，2016 年，p.37）。

⒇ ウィトゲンシュタインの後期哲学とジェイムズとの関連は，渡辺優氏に教示いただいたものである。ジェイムズの思想とウィトゲンシュタイン後期哲学との親近性については，ラッセル・B. グッドマンも『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・岡本由紀子・大厩諒・乗立雄輝訳，岩波書店，2017 年，p.65-106）で指摘している。

The Problem of Community in William James' Religious Philosophy

Shusuke Yamane

The Varieties of Religious Experience by William James has often been criticized for the fact that in trying to understand religion, James places excessive importance on the inner life, individuality, and emotions of human beings, thereby undervaluing the role played by the communal aspects of religious doctrine, ritual, and tradition. While acknowledging the validity of this criticism of *Varieties*, this paper focuses on considering and examining other writings by James for the purpose of shedding light on the positive significance of community in his religious philosophy as well as on the function of "faith" that underlies it. Extending James' pragmatism to religious theory reveals that religious communities and mutual faith within those communities gradually transform religion into something more authentic, and that in so doing, there arises the potential for people to be guided to salvation.