

ウィリアム・ジェイムズ『真理の意味 「プラグマティズム」続編』訳解(2)¹⁾

大 厩 諒

第1章 認知の機能^{*1}

^{*1} 本論文は1884年12月1日のアリストテレス協会で読まれたものであり、初出は *Mind*, vol. 10, no. 37 (Jan., 1885), pp. 27-44 である。本論文および〔本書の〕以下の諸論文には、もっぱら冗長さを省くためにわずかな語句の変更を加えた。

【主題の設定】

以下の探求は、(シャドワース・ホジソン氏の読者にはおなじみの区別²⁾を用いれば) 認知³⁾が「いかにして生じるか」に関するものではなく、

- 1) 本訳解はウィリアム・ジェイムズの『真理の意味』の抄訳第二弾である。底本や表記などの情報については以下の拙論を見よ。大厩諒「ウィリアム・ジェイムズ——『真理の意味「プラグマティズム」続編』訳解(1)」(『中央大学文学部紀要』第62号、2020年、39-66頁)。
- 2) ホジソンについては「訳解(1)」、54頁訳註12を見よ。ここで述べられた区別は、ホジソンの『「實在」の二つの意味』(*The Two Senses of "Reality,"* 1883, 私家版) 4頁に見られる。それによれば、あるものが「何であるか」という問いに対する答えは「本質の条件」によって与えられ、「いかにして生じるか」という問いに対する答えは「存在の条件」によって与えられるという。
- 3) ジェイムズは「認知 [cognition]」という語を、知る、知られるという事態一般を指すのに用いる。これは現代の用法とは一致しない点も含むが、同じ話題を扱う同時代のほかの論者にも見られる用法である。たとえば以下を見よ。C. A. Strong, "A Naturalistic Theory of the Reference of Thought to Reality," *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 1, No. 10 (1904), 253-60. また、原註6で言及されるミラーの論文も見よ。本訳解では「認知」という訳語を一貫して用いる。

認知が「何であるか」に関するものである。私たちが認知作用と呼ぶものは、脳に動力として結合された「魂」というものが存在しようといまいと、明らかに、私たちが脳およびそこに生じる結果と呼ぶものを通じて実現される。しかし、この論文では脳にも魂にも一切関わらない。ここでは、認知が現に生み出されているということを端的に仮定したうえで、認知がどのような要素〔elements〕や因子〔factors〕を含むかという問いに焦点を絞ろうと思う。

認知とは意識の機能である。したがって、認知が含む第一の因子は、認知がそこにおいて生じることになる意識状態である。私は別のところ

ボールドウィンの『哲学・心理学辞典』(Baldwin, James Mark, ed., *Dictionary of Philosophy and Psychology*, New York & London: The Macmillan Company, 1901, 192)では、認知は、「対象に気づくこと〔The being aware of an object〕」と定義され、それに続く語釈においては以下のように述べられる。「上記の定義のように、認知とは意欲〔conation〕や感情〔affection〕と協同する意識の究極的な様態である〔いわゆる知・情・意のうち、知の部分に当たるのが cognition だということ〕。(心的機能の)分類の項〔CLASSIFICATION〕を見よ。しかし、認知という語の現在の用法においては、〔この語に〕対象の現前が含意されているのとは異なり、対象の判断——少なくとも初歩的なかたちでの——が含意されていないのではないかという疑問があるかもしれない。〔対象の〕現前を認知と呼ぶのは、これらの対象が、対象への注目〔noted〕および区別〔distinguished〕という意味において注意〔attended〕されない〔つまり多少なりとも判断が含まれない〕限り不自然〔な用法〕であるから、認知は判断を含むものだと言えるだろう〔ようするに、ある対象を認知するとき、裸の現前のみが最初にあって、あとから判断が加えられるのか、それとも判断を含んだ現前が原初的なのか、いいかえれば、純粹感覚はありうるかという問題である〕。これと同じ困難は、意欲や感情においても、「純粹な」事例を見出そうとする場合に生じる。しかし、だからといってこれらの初歩的な様態の区別が不要になるわけではない。知性〔intellection〕という別の語は、同様の異論に対していっそう開かれている(たとえば、ウォードが論理的過程を含むためにこの語を使用する場合のように)。認識〔knowledge〕は、実際上は同義語だが、形容詞の形がない。この項目を執筆したのは G・F・スタウトとボールドウィンである。他方、「認識論〔epistemology〕」やその派生語について、ジェイムズは新カント派の立場を指すときなど、特定の文脈に限定して用いる場合が多い。ちなみに、「認識論」は、ジェイムズ・フェリアー(訳註 18 を見よ)が 1854 年に『形而上学綱要』(*Institutes of Metaphysic*. Edinburgh and London: Wm. Blackwood and Sons)においてはじめて用いたことが広く知られている。

で⁴⁾、主観的なものとして——いいかえれば機能とは関連のないものとして——考えられたあらゆる意識状態を一般的に指示するのに「感じ [feeling]」という語を使ったことがあるので、認知という作用にほかにどんな要素が含まれるとしても、そこには少なくとも感じの存在が含まれると言おう。[もし読者が「感じ」という語に対して広く見られる反感を抱くならば、私がこの語を用いるたびに、ロックの古く広い意味における「観念」という語⁵⁾に置き換えてもよいし、「意識状態」というぎこちない語を使ってもよい。それが嫌なら「思考」と言ってもいいだろう。]

さて、次のことは注目に値する。すなわち、人々が一致して認めるように、いくつかの感じは認知的だが、いくつかの感じは主観的な存在を持つ単純な事実——いいかえれば、ほとんど物理的とも呼ばれるかもしれない存在を持ち、知識の一断片であるときに含意されるような自己超越的機能を少しも持たないようなもの——だということである。私たちの課題はここで再び限定される。私たちは「いかにして自己超越が可能か」と問うべきではない。ただ次のようにのみ問うべきである。「なぜ常識は、自己超越があるとされる多くの事例が可能であるばかりか現実的でもあると見なすようになるのか。そうした事例を残りの事例から区別するために、常識はどのような目印を用いているのか」と。ようするに、私たちの探求は記述心理学の一章であって、それ以上のものはほとんど何もないということである。

コンディヤックは、多様な感じが順次賦与される彫像についての有名な仮説によって、これと同様の探求に乗り出した⁶⁾。その彫像が最初に与え

4) 1884年の *Mind* に掲載された「内観心理学の見落としについて」(“On Some Omissions of Introspective Psychology”) を指す。この論文は『心理学原理』の第9章「思考の流れ」の一部に組み込まれた。なお、タイトルの「見落とし」とは、私たちの経験における縁暈 (fringe) を従来の心理学が無視したことを表す。縁暈については訳註 20 を見よ。

5) ロックは『人間知性論』第1巻1章8節において、「観念」とは「およそ人間が思考するとき知性の対象となるもの一切を表示するのに最も役立つと私が考えた用語」だと述べている。

られる感じは香りの感じだと想定された。しかし、発生の問題〔感覚器官を持たない彫像にどのようにして感じが生まれるのかという問題〕にまつわる一切の厄介事を避けるために、私たちが仮定する感じが彫像にさえ所有されていないということにしたい。その感じはむしろ、いかなる物質に付属するものでも、空間内のいかなる一点に位置づけられるものでもなく、いわば神の直接的な創造命令によって真空中を漂っているものと想定しよう。さらに、その感じの「対象」の物理的ないし心的本性にまつわる困難に巻き込まれるのを避けるために、その感じを、香りの感じとも、どんな特定の種類の感じとも呼ばずに、ただqの感じと仮定するに留めよう。こうした抽象的な名前のもとでその感じについて真であることは、読者が想定するいっそう個別的なかたち（香りや痛み、硬さのような）のどれにおいても同じく真であるだろう。

さて、もし神の唯一の創造物がこのqの感じだけであれば、この感じはいうまでもなく宇宙全体である。そしてもし、同じものがいつも感じられるということは何も感じられないのと同じだ〔*semper idem sentire ac non sentire are the same*：ホップズ『物体論』の一節。ジェイムズは『心理学原理』第11章「注意」および第17章「感覚」においても同じ箇所を引用している〕*2と信じる大勢の人々の揚げ足取りを避けるために、その感じは好きなだけ短い持続しか持たないことを私たちが許容するならば、その宇宙は、一秒の極小部分だけ持続することにすれば事足りるだろう。こうして、当の感じは都合の良い大きさにまで縮小され、その感じに対して認知機能として生じるあらゆるものは、急速に消えていく生命——これは、それ以前にもそれ以後にも、意識のほかの契機をまったく持たな

6) Étienne Bonnot de Condillac (1714-80)：フランスの哲学者。彼は *Traité des sensations* (1754；『感覚論』加藤周一＋三宅徳嘉訳、創元社、1948年)において、私たちの感覚のあり方を検討するためにこの思考実験を用いた。人間の形に似せて造られた像は、私たちと同じく内的経験を持つとされる。しかし、この像は外界からの刺激を受け取る器官をまったく持たない。コンディヤックは、そのような像に嗅覚から始めてもろもろの感覚を与えながら、知的能力が発生するプロセスを再構成しようとした。

い生命だと気づかれるであろう——の一瞬のうちに生じると考えられるに
 違いない。

- *2 ついでに述べておくと、この意味における「認識の相対性」⁷⁾は哲学的迷信の
 うちでも最も奇妙なもののひとつである。有利な事実がいくら持ち出されよ
 うと、「認識の相対性」は、長すぎる興奮によって疲弊した神経組織の特質
 によるもの〔にすぎない〕である。しかし、数日間たえまなく持続する神
 経痛に悩む患者は、この神経法則の限界が非常に広いものであることを私た
 ちに保証してくれる。けれども、かりに永遠に不変のまま持続する感じとい
 うものを私たちが身体的に獲得できるとしても、その感じは持続している限
 り感じられないが、それが何であるかだけはそのあいだずっと感じられてい
 るという〔おかしな〕ことを証明するような論理的ないし心理学的論証がひ
 とかけらでもあるのか。これとは反対の偏見を支持する理由は、こうした感
 じのような馬鹿げたものが必然的に存在し、永遠に現前することを許される、
 と考えることに対する私たちの嫌悪であるように思われる。終着しない直知、
 何らの命題知へも導かない直知といったものが、その状態であろう。

- 7) ジェイムズは『心理学原理』第17章「感覚」のなかに「認識の相対性」とい
 う節を設けている (pp. 658-61)。そこでは、個々の感覚を实在を構成する究
 極的要素と見なすロック流の原子論的経験論と、反対に感覚を関係の網の目に
 依存するものと考えるグリーンらの英国ヘーゲル主義とがともに批判される。
 「認識の相対性」は後者の主張であり、それによれば、「感覚同士の関係は感覚
 の本質に属するものであり、それらのうちのどれであれ絶対的な〔ほかから切
 り離されて独立した〕内容を持たない」(p. 660)とされる。たとえば、黒は
 白や明度の異なる黒との区別においてのみ感じられるし、ある調や音は、ほか
 のものからの変化においてのみ感じられるのであって、それ単体で感じられる
 のではない。これに対してジェイムズは、以上のようなヘーゲル主義の主張の
 根拠が、たんに私たちの側の心理学のおよび生理学的事実——私たちの実際の
 認識の多くがまさに諸事物間の関係についてのものであるという事実と、私た
 ちの感覚器官および脳には変化と休止の期間がなければならず、そうでないと
 器官が疲弊し感覚が生じなくなるという事実——に基づくものでしかなく、絶
 対的感覚があるか否かという問題にとっては無関係だと指摘する。どちらの事
 実も、私たちが現に感じる性質の内在的なあり方に影響を与えないからであ
 る。それどころか、認識の相対性は他の事実によって反証されるとジェイムズ
 は主張する。ジェイムズ自身はロックとグリーンのいずれにも与しない。彼は
 「認識の相対性」の節に入る直前の箇所、幼児が最初に得る感覚を「宇宙」
 に譬えている。この感覚はまだ「単なるこれ」としか言えないような混沌とし
 たものだが、「悟性のカテゴリー」である客観性や因果性などをすべて含んで
 おり、のちの経験と融合したり、それによって分節されたりすることで発展す
 ると述べられる (p. 657)。

さて、私たちが想定した小さな感じは、こうして宇宙のうちに取り残されたわけだが——なぜなら神と〔第三者的な立場に立つ〕私たち心理学的批評者とは考慮から外すと仮定してよいからである——、この感じは何らかの認知機能を持つと言えるだろうか。その感じが知るためには、知られるべき何ものかが存在しなければならない。現在の仮定において、〔知られるべきものとして〕何が存在するだろうか。「その感じの内容 q だ」と答える人がいるかもしれない。けれども、これは内容と呼ぶよりもその感じの性質〔quality〕と呼ぶほうが適切だと思われまいだろうか。「内容」と言うと、すでにその感じが、作用としての感じそれ自体と、対象としての内容とに分離されてしまったことを示唆しないだろうか。また、感じの性質 q〔ジェイムズがここで想定するもの〕が性質 q の感じ〔内容〕と一にして同一だとそんなにも性急に仮定してよいものだろうか。これまでのところ、性質 q は完全に主観的な事実であり、その感じがいわば内部発生的に〔endogenously〕——あるいは自分のポケットに入れて——持ち運ぶものである。もしこうした単純な事実をもったいぶって知識という名前で呼ぼうとする者がいるなら、もちろんそれはそれでいっこうに構わない。だが、私たちは普通の使い方を尊重し、知識という名前は「実在物」——これは、それを通じて認知が生じるところの感じから独立に存在する事物を意味する——の認知を表すために取っておくことにしよう。もし感じの内容が感じそれ自体の外にある宇宙のどこにおいても生じておらず、感じとともに消滅するならば、普通の言い方では、その内容は実在物とは呼ばれず、感じのあり方〔constitution〕の主観的特徴、あるいはせいぜい感じが見る夢と見なされるのである。

【認知の第一の定式】

そこで、感じが上記のように固有な意味において認知的であるためには、自己超越的でなければならない。くわえて私たちは、その感じの内在的性質 q に対応するような、感じの外部に存在する実在物を創造するよ

う神を説き伏せなくてはならない。こうすることによってのみ、感じは独我論的状态から救われることができる。もしいまこの新たに創造された実在物が感じの性質 q に類似しているならば、その感じはその実在物を認知していると私たちによって見なされてよい、と私は言おう。

私のテーゼのこの最初の部分は、確実に攻撃に晒されるだろう。とはいえ、自説を擁護する前に一言述べておきたい。「実在物 [reality]」は、私たちが感じを認知的であると呼ぶための保証となっている。それでは、私たちがあるものを実在物と呼ぶことを保証するものは何だろうか。唯一の答えはこうである——それは現在の批評者ないし探求者の忠実な信念 [faith] である、と。批評者は、自身の生涯のあらゆる瞬間において自分が何らかの実在物への信念に身を委ねていることを見出す——たとえ今年は実在物であったものが、来年には妄想になろうとも。批評者の研究している感じが、批評者自身が実在物だと考えるものを観察していることを見出されたときはいつでも、彼はもちろんその感じそのものが真に認知的であると認めるに違いない。ここでは私たち自身がその批評者である。しかも、実在物というものをこうした相対的かつ暫定的な仕方に取り上げることが許されるからには、私たちの肩の荷はかなり軽くなるだろう。いかなる科学も何らかの仮定を立てなければならない。認識論の理論家諸氏 [Erkenntnisstheoretiker] も、誤りうる死すべき者どもにすぎない。認知機能を研究するとき、彼らはみずからのうちにある当の同じ機能を使っている。私たちは、泉が水源よりも高くなりえないことを知っているので、この分野における研究成果が私たち自身の誤りやすさに浸食されていることをすみやかに告白すべきである。私たちが要求できるのは、せいぜい、私たちが認知について述べることが、ほかのすべてについて述べることと同じくらい真だと見なされてもよいだろうということくらいである。もし聴衆が、何が「実在物」と考えられるべきかについて私たちに同意するなら、この人はおそらく、実在物の知られ方に関する私たちの学説の実在性 [正しさ] にも同意してくれるだろう。私たちはこれ以上を望むことはで

きないのである。

私たちの用語法はこうした見解の精神に沿うものである。私たちは、感じの性質や内容がその内部と同様に外部にも存在すると思わないならば、そのような感じには知識の機能を認めないだろう。お望みとあれば、このような感じを夢と呼んでもよい。あるいは、それを虚構とか誤謬と呼ぶことができるかという点については、のちに考察しなければならないだろう。

【二つの反論】

さて、私たちのテーゼに立ち戻ろう。すぐさま次のように叫ぶ人もいるだろう。「実在物はいかにして感じに類似することができるというのか」と。ここで、感じの性質を代数的な文字 q によって表したことがどれほど賢明であったかが分かる。内的状態と外的実在物との類似に関する一切の困難を回避するために、私たちは、誰に対しても、ある感じに類似することができるとその人が考えるもの——それがもし外的事物でないとするれば、最初の感じに似たほかの感じ、たとえば批評者の精神のなかにある単なる感じ q などでもよい——をすべて実在物だと仮定することを自由に認めよう。このように反論を避けることによって、私たちは、必ずや主張されるだろう別の反論に向かうことにしよう。

その反論は、関係の知識という意味における「思考」が心的生活のすべてだと信じ、単なる感じの意識など意識がまったくないのと同じである——それどころか、意識がないことよりもはるかに悪いと主張する人もいるだろう——と考える哲学者たちから寄せられる。たとえば、次のような言い草は、自分の祖先たる英国人が歩いた道よりもカントやヘーゲルの足跡を辿ろうと主張する人々がこんにち決まって口にするものである。「ほかの一切のものから分離され、「私たちが精神と呼ぶ堆積から取り残された」知覚は、一切の関係の外にある以上何らの性質も持っていない——それは端的に無である。私たちは空虚を見ることのできないので同じよう

に、それを考えることもできない。「それ〔単なる感じ〕は、それ自体ではつかのまの、儂い、名づけられえない（というのも、私たちがそれを名づけた途端にそれは別のものになってしまうからである）、そして同じ理由によって不可知なものであり、まさに可知性の否定である。「私たちが実在的だと考えるものから、関係によって構成された一切の性質を排除すれば、そこには何も残らない」。

ここに引用されたのと同趣旨の言葉をグリーン教授⁸⁾の著書から探せばほぼ無限に見つかるだろうが、そんなものは苦勞して蒐集するにほとんど値しないだろう。なぜなら、これらの引用が述べる学説は、それほどまでに甚だしく誤っているからである。私たちが想定した小さな感じは、認知的観点から見てそれが何であろうと、〔たとえば〕ちょっとした知識であろうと夢であろうと、心的ゼロ〔psychical zero〕とは全然異なる。それはまったく独自の複雑な容貌を持っているが、文句なしに明確に認定された内的事実である。もちろん、そのような小さな感じではないような心的事実はたくさんある。その〔小さな〕感じは、ごくわずかな知識とともに q を知っている—— q が実在物であるとして——にすぎない。その感じは q を時間的にも空間的にも位置づけない。その感じは q を分類もしなければ名づけもしない。しかもその感じは、みずからをひとつの感じだと知ってもいないし、みずからをほかの感じと対比したり、みずからの持続と強度を見積もったりもしない。ようするに、この小さな感じは、いま述べたこと以外のものを持っていないとすれば、まったく物言わぬ、無力な、また役に立たないようなものなのである。

けれども、もし私たちがそのような感じを記述するのにかくも多くの否定によらざるをえないとすれば、またもしそれが、それ自身についてもほ

8) Thomas Hill Green (1836-82) : 英国の観念論者。ジェイムズがここで引用しているのは、グリーンが1874年に書いた、ヒューム『人間本性論』への序論 (Introductions to Hume's *Treatise of Human Nature*) である。ジェイムズはグリーンの感覚論について、『心理学原理』や『多元的宇宙』などにおいてたびたび批判的に言及している。

かの何ものについて何も述べることができないとすれば、私たちはいかなる権利によってそれが心的ゼロであることを否定するのか。結局のところ、「関係主義者」が正しいことになるのではないか。

【直知と命題知】

この謎を解く鍵は、「～について」という何でもないように見える語のうちに隠されているのであって、虚心坦懐に観察するならばその解決は単純である。解決の格好の糸口となるのは、めったに引用されることのない著作だが、ジョン・グロート⁹⁾の『哲学的解明』〔*Exploratio Philosophica: Rough Notes on Modern Intellectual Science*, London, 1865〕の〔第I部〕60頁からの引用だろう。

グロートは次のように書いている。「私たちの知識は次の二つの仕方のいずれかによって考察されうる。いいかえれば、私たちは知識の「対象」について二とおりの仕方で語ることができる。すなわち、私たちは、ある事物、ある人などを知っているという言い方をする一方で、その事物やその人についてこれこれのことを知っているという言い方もする。一般に言葉というものは、その真なる論理的本能に従って、知識という概念の二つの適用を区別する。一方は *γινωσκειν*, *noscere*, *kennen*, *connaitre* であり、他方は *εἰδέναι*, *scire*, *wissen*, *savoir* である〔いずれも順に希羅独仏語にお

9) John Grote (1813-66): 英国の哲学者、聖職者。ウィリアム・ヒューウェルの後任として1855年からケンブリッジ大学で「道徳哲学のナイトブリッジ・プロフェッサー」となる。グロート・クラブと呼ばれる非公式な哲学サークルを作り、ヘンリー・シジウィックやジョン・ヴェンと交流した。グロートは観念論者であり、功利主義と直観主義をともに批判し、折衷的な道徳理論を模索した。マイケル・オークショットに大きな影響を与えたことでも知られる。『哲学的解明』は、自身の倫理学の序論となるような認識論を述べたもので、彼が生前に公刊した唯一の著書である（ちなみに、「相対主義〔relativism〕」という語は、この書の229頁で初めて使われたと言われる）。日常言語への関心や明晰さの追求といった特徴のゆえに、ケンブリッジの分析哲学者の最初のひとりと言われることもあるが、直接的な影響関係を示す証拠はなく、彼の著作そのものも、難解さと冗長さが一因となりほとんど研究されていない。

ける「知る」を表す語彙である)。前者はその起源において私が現象的と呼ぶものと見なすのがよりふさわしいだろう——それは、知られるものの直知〔*acquaintance*〕ないし熟知〔*familiarity*〕としての知識の概念である。この概念はおそらく、現象的で形を持った〔*bodily*〕コミュニケーションに近く、もう一方の概念ほど純粋に知的ではない。前者は、感覚器官への現前によって、あるいは現前するものを画像や活字という仕方で表現するもの——「表象〔*vorstellung*〕」——によって、私たちが事物について持つような種類の知識である。他方は、私たちが判断ないし命題において表現するものであり、いかなる想像的表現も必要とせず、「概念〔*begriffe*〕」ないし概念内容〔*concept*〕のうちに具現化されるものである。これはその起源からして知識に関するいっそう知的な概念である。しかし、どんな種類であれ、私たちの知識をいずれの仕方においても表現すべきでないという理由は少しもない。もっとも、私たちが同じ命題ないし同じ推論の一部において、この二つの仕方を混同して知識を表現しさえしなければであるが」。

さて明らかに、私たちが想定した *q* の感じが単なる直知型の知識にすぎない（そもそもそれが知識であるとしてだが）とすれば、この感じから日の下における何かについて——あるいはそれ自身についてでもよいが——何らかの見解を引き出そうとするのは、古人が言ったように、雄山羊の乳を絞るようなものである。そして、私たちの失敗のあとに、その感じに食ってかかってそれを心的無〔*psychical nothing*〕だと呼ぶのは、雄山羊に対する無益な攻撃のあとに、すべての山羊族は乳を出さないという特性を持っているのだと言い立てるのと同じくらい不当である。ところが、ヘーゲル哲学的に承認されたものの囲いのなかから単純感覚というものを押しつけようとするヘーゲル学派の努力はすべて、この誤った論点に基づいている。感覚の概念そのものを無意味なものにし、知識を研究する者が感覚の存在を否定するのを正当化すると考えられるものは、きまって感覚の「物言わなさ〔*speechlessness*〕」であり、いいかえれば感覚が何も「言

明」できないということである*³。「有意味性〔significance：あるものが記号として何かを表しているという働き〕」は、ほかの心的状態の記号として成立するという意味においては、私たちが持つ心的状態の唯一の機能だと見なされる。そして、私たちの小さな原初的感覚がこの文字どおりの意味における「意義」をまだ持っていないことを見て取ることに基づいて、はじめはそれを無意味なものと呼び、次にばかげたもの〔senseless〕、さらには空虚なものと呼び、ついには不合理で容認しがたいものという烙印を押すに至るのは容易である。けれども、こうした全面的な粛清において、また直知から命題知〔knowledge-about〕へと延々と転落しつづけることにおいて、ついにその知識が獲得すると想定されるいかなるものも残されないところまで最終的に至ったときには、あらゆる「意義」が消えてしまうのではないか。そして、事物についての私たちの知識が、かつてないほど複雑な完成に達したとしても、それと並んで、またそれと不可分に混ざり合って、これがいったいどんな事物についての命題知なのかに対する直知が必要とされなければならないのではないか。

*³ たとえばヒュームの『人間本性論』に対するグリーンの序論 36 頁を見よ。

さて、私たちが想定した小さな感じはひとつの何〔what〕を産む。そしてもし最初の感じを記憶するほかの感じがこれに続いて生じれば、最初の感じの何は、一片の命題知の主語ないし述語、ある判断の主語ないし述語となり、自身とほかの感じが知るかもしれない別の何とのあいだの関係を知覚するだろう。それまで無言だった q は、そのとき名前を与えられ、もはや物言わぬものではなくなる。しかし、あらゆる名前は、論理学の研究者が知っているとおおり「外延〔denotation〕」を有しており、その外延はつねに何らかの実在物ないし内容——外部との無関係、すなわち未分析の内的関係を持ち、私たちの原初的感覚が知ると想定されている q のような実在物ないし内容——を意味している。関係を表現するいかなる命題も、このような「事実」、このような内容に対する準備的な直知という基

礎を抜きにしては不可能である。q が香りであるにせよ菌痛であるにせよ、あるいは満月が空の底知れぬ暗闇のなかで遊泳しているというようないっそう複雑な種類の感じであるにせよ、命題知が獲得される前に、そのq はまず、あの単純な形態において現われ、あの一次志向¹⁰⁾においてしっかりと把握されなくてはならない。それについての命題知とは、文脈が付加されたそれである。それを取り除いてみよ。そうすれば、付加されたものは文脈〔*context* : それと一緒にされたもの〕ではありえなくなる^{*4}。

*4 A が部屋に入ったとき、B が「私の弟を階段で見かけなかったか？」と叫ぶとする。私たちの誰もが考えるところでは、A は、「たしかに見かけたけど、彼が君の弟だとは知らなかったよ」と答えるだろう。というのも、兄弟だと知らなかったからといって、その人を見る能力がなくなるわけではないからである。ところが、私たちが直知するようになる最初の事実が〔ほかのものと〕関係づけられていないという理由によって、その事実が私たちに「知られる」ことまで否定する人は、みずからの主張を一貫させるために、もしA が、階段にいた人とB との関係に気づいていなかったとすれば、A がB をほんのわずかでも知るということは不可能だったというような〔馬鹿げた〕主張をする羽目になる。

【認知の第二の定式】

この反論についてはこのくらいにして、私たちの〔第一の〕テーゼを次のように拡張することにしよう。もし宇宙のなかに先の感じにおける q とは別の q が存在するとすれば、前者は自身から超出している〔ejective〕¹¹⁾

10) 一次志向 (first intention) において把握するとは、ジェイムズの用法では、あるものを理解する際に、それを単独で取り上げ、そこに結びつけられるかもしれない事物との可能的関係を無視することである。『徹底した経験論論集』第1章「意識」は存在するか」の第3節を見よ。

11) この語は英国の数学者、哲学者であるクリフォード (William Kingdon Clifford, 1809-77) に由来する。本訳解では“eject”に「超出物」、 “ejective”には「超出している」ないし「超出的」という訳語を当てる。クリフォードは、「物自体の本性について」 (“On the nature of things in themselves,” *Mind*, Vol. 3, No. 9, 1878, 56-67) の前半部において、“object”と“eject”を区別する。object は、私の意識に現前している (あるいは現前しうる) もの全般である。すなわち、「object とは、私の意識における一連の変化のことであって、その

存在者を直知することができるだろう。そのようなさらなる直知は、単なる直知としては改善や増大の可能性をほとんど想像できないようなものだろう。なぜなら、それ自体は完全だからである。そして、そのさらなる直知は（私たちが直知を知識と呼ぶことを拒まない限り）、当初の感じを認知的と呼ばざるをえなくするだけでなく、感じの一切の性質は、それが類似するところの何ものかがその外部にある限りは、存在するものの性質の感じであり、外的事実の知覚だと言わざるをえなくするだろう。

この最初の感じを持つ認知機能をこのように擁護することの要点は、qが自身のなかではなくどこかほかのところに存在することの発見にあるということに気づかれるだろう。この発見がなされない場合、私たちはその感じが認知的であると確信することができないだろう。また、発見されるべきものが外部になかった場合、私たちはその感じを夢と呼ばざるをえないだろう。ところが、感じそのものはそうした発見をすることができない。その感じの把握する唯一のものは、みずからのqだけである。また、その感じの本性は、認知の自己超越機能が付加されたり除去されたりすることによって変容されるような小片〔particle〕ではない。その機能は偶然的である〔認知機能は感じそのものに内在する働きではなく、感じ

外にあるいかなるものでもない」(p. 57)。他方で、objectではないがobjectと一定の仕方に対応するものもある。たとえば、私が「あなたの意識のなかには、私の意識のなかにあるものに類似したobjectがある」と推論するとき、ここで問題になっているのは私のobjectではなく、あなたが経験するobjectである。これは、生理学や脳科学的探求がいかに進展したとしても私にとっては経験不可能なので、「私の意識から追い出されている事物〔things thrown out of my consciousness〕」(p. 58)である。クリフォードはこれを“eject”と呼ぶ。つまり、ejectとは、こちら側の経験に基づいて類推されるが、けっして現前することのないものである。ジェイムズもこの語をクリフォードに倣って用いており、その初出は『心理学原理』74頁である。そこでは、潜在意識が顕在意識に対して「超出的な」関係にあり、この関係は被験者の精神と傍観者の精神とが「超出的」であると同様だと述べられている。『哲学・心理学辞典』(1901, I, 312-13)では、同趣旨の説明がなされたあと、この語の使用人として、クリフォードのほかにも生物学者のGeorge John Romanes (1848-94)などが挙げられる(執筆者はボールドウィンとスタウト)。

が外部のものとなつて結ばれることによって実現するものだから。その機能は分析的ではなく総合的であつて、感じの内部にはなく外部にある*5。

*5 こうした重要な機能を偶然的と呼ぶのは奇妙に思われるが、しかし、この問題をどのように改めることができるのか私たちには見当もつかない。もし私たちが実在物から出発し、それがいかにして知られるようになるのかと問うならば、私たちは、その実在物を独自の、より私的な仕方でも再構成するひとつの感じに訴えることによってこれに答えるほかない。これとちょうど同じように、もし私たちが感じから出発し、その感じがいかにして知られるようになるのかと問うならば、私たちは、その感じを独自の、より公的な仕方でも再構成するひとつの実在物に訴えることによってこれに答えるほかない。しかしどちらの場合においても、私たちの出発点となつた所与は、元のあり方のまま残る。私たちは、感じの性質と性質の感じとの差異、実在物の知識を受け入れることとそれを再構成することとの差異に関する言語的な曖昧さ〔verbal mysteries〕によつてたやすく惑わされるものである。けれども、私たちは最終的に、真の認知の概念が、知るものと知られるものとの無媒介的二元論〔an unmediated dualism〕を含蓄するというのを認めなければならない。ポウン¹²⁾の『形而上学』(Metaphysics, A Study in First Principles,

- 12) Borden Parker Bowne (1847-1910) : 米国の哲学者。ボストン大学哲学教授(1876-1910)として、機械論的決定論や実証主義、自然主義に抗して人格的観念論を支持し、自由と自己の重要性を強調した。ロツツェからの影響を強く受け、ボストン人格主義と呼ばれる哲学的運動の主導者となつた。『形而上学』は、1897年に刊行された『思考および知識の理論』(Theory of Thought and Knowledge, New York, Cincinnati, Chicago: American Book Company)と並ぶポウンの哲学的な主著であり、形而上学——実在の本性およびその法則の探求と定義される——に向けられる蔑視や不要論を論駁し、その価値と意義を論証するという目的で書かれた。本書においてポウンは、あらゆる学問が陰に陽に前提している基本的な諸概念——存在、自由、必然性、空間、時間、物質、精神といった、私たちの認識を規定するだけでなく世界のあり方をも規定する概念——のいかげんな使用を批判し、その内実を精査する。なお、1898年には改定版が出され、大幅な加筆や削除が加えられた。

ジェイムズが言及している箇所は、第3部「心理学」第2章「知ることの過程」(pp. 403-49)の前半部である。この章は認識——とりわけ知覚的な認識——の成立過程を説明することを目的としたものである。はじめにポウンは、いかにして二つの精神のあいだで「思考の交換」ないしコミュニケーションが可能なのかと問う(p. 403)。これに対する答えは、聞き手が話し手の思考内容を構成することによってだというものである。まず、話し手は記号——身振りや絵や言語といった「客観的シンボル」——を用いて自身の思考を伝え

New York, 1882) 403-12 頁、およびロツツェ¹³⁾のさまざまな箇所、たとえば『論理学』〔*System der Philosophie, Erster Teil, Logik, Drei Bücher, Leipzig, 1874*〕308 節を見よ。〔「無媒介的」という語は使うべきではなかった。—— 1909.〕

感じが感じるのは銃が弾を発射するようなものである。もし感じられた

ようにする。聞き手は、それを手がかりにみずからの内側で話し手の思考を構成し、その思考を話し手に帰属させる。このように、「他者の思考」とは、聞き手が記号による刺激を受容し、その内容を心的に構成したうえで他者のものとして帰属させることにはかならない (pp. 403-404)。これを記号の理解全般に拡張すれば、記号を受け取る精神が能動的に構成作用をおこなうことが、理解の必須条件になるということである。「知識とは、魂に受動的に持ち込まれるものではなく、魂の内部で魂によって〔能動的に〕発展させられるものである。私たちが他人の思考を自分の精神において構成することによって知覚するのと同じように、私たちは宇宙を同様の構成作用によって知覚するのである」(p. 407)。

以上の議論に基づいて、ボウンは、知識とは印象を受動的に受け取ることにすぎないと考えるロック流の経験論や感覚主義を批判する。精神による能動的な活動——対象の概念を構成し、その対象を外在性という形式のもとに客観化するような活動——がなければ、刺激や印象があっても知識は成立しないからである (p. 408)。同様に、精神から独立に存在する対象を仮定する实在論も誤っている。知覚を説明するために対象からの刺激を受け取る神経や脳状態といった生理学的事実を持ち出しても、そうした事実が外界の対象の知識になりうるためには、「これらの徴候を客観的な意味に読みかえてくれる解釈者〔精神〕を仮定しなければならない」(p. 409) からである。さらに、リード (Thomas Reid, 1710-96) に代表されるスコットランド学派では、實在の直接的知覚が可能であると主張されるが、これも精神の構成を抜きにはありえない。すでに述べたように、精神は外界からの刺激を受容する際に、能動的な働きかけをもおこなっている。いわゆる直接的知覚なるものは、せいぜい外的事物と精神との相互作用の結果なのである (p. 411)。

この原註の「もし私たちが」から「しかしどちらの場合においても」の前までの箇所では「再構成」が強調されるのは、こうしたボウン (およびロツツェ) の立場を踏まえたものである。これに対して、「しかしどちらの場合においても」以下でジェイムズが、知るものと外界の实在物との「無媒介的二元論」を擁護し、知覚内容の直知を主張するのは、こうした観念論的知識論への批判的応答である。

- 13) Rudolf Hermann Lotze (1817-81) : ドイツの哲学者、医学者。1844 年からゲッティンゲン大学で教え、観念論的世界観と機械論的自然観を調和させる形而上学を構想した。ボウンと同様にロツツェも、308 節の後半において、内的対象を介さずに實在そのものを直観することは不可能だと述べる。

り命中させられたりするものがなければ、感じや銃はでたらめに放たれていることになる。しかし、もし何ものかが感じを遮るならば、感じはもはやたんに発射したり感じたりするだけではなく、命中したり知ったりすることになる。

【第三の反論】

しかし、これとともに、いままでなされたどの反論よりも手強いものが生じる。私たち批評者は実在的 q および q の感じを眺め、それを認めたあと、両者が似ているからという理由で一方は他方を知っていると言う。だが、その q の感じがまさにあの同一の別の q を表したり表象したりしようとしていると私たちが知る前に、いかなる権利をもってそのように言うことができるのか。この場面に一個の q に代えて多数の実在的 q を仮定しよう。もし銃が発射されて目標に命中するならば、それらのうちのどれに命中したのかは簡単に分かる。だが、感じがどれを知っているのかを、私たちはいかにして見分けるのか。[なるほど] 感じはみずからが表すもののひとつを知っている。しかし、どのひとつを現に表しているのか。この点について感じは何らの意図も表明しない。感じはただ類似するだけであり、すべてのものと分け隔てなく類似する。そして類似それ自体は表象や表現であるとは限らない。複数の卵はたがいに類似するが、だからといって互いを表象したり表したり知ったりしているわけではない。もしあなたが、それ〔卵同士の類似関係は認知的関係ではないということ〕はどの卵も感じではないからだと言うのであれば、歯痛——これはまさに感じにほかならない——だけで成り立っている世界というものを想像してみよ。感じ同士はたがいに正確に類似しているだろう——だからといってその分だけ歯痛同士が互いをよく知っているということになるだろうか。

q が歯痛のように裸の性質である場合と、q が具体的個物である場合とはまったく異なっている。裸の性質の感じが具体的個物を表象しようとしているか否かを決定するいかなるテストも実際のところ存在しない。裸の

感じは自身の性質に対して類似する以外のことは何もなすことができない。なぜなら抽象的な性質は、それに対して何もなされえないところの事物だからにほかならない。文脈や環境、個体化の原理がなければ、このもの性〔haecceity〕を持たない何性〔quiddity〕、プラトンのアイデア、そのような性質の複製版（そんなものがありうるとして）でさえ、すべて区別不可能になるだろうし、いかなる記号を与えることもできず、いかなる結果を変えることもできないだろう。このことは、たとえ感じがこの複製やあの複製を私が表そうとしていようと、あるいは、私とその性質を全然表そうとしておらず、その感じがその性質にたんに類似しているだけであろうと、そうなのである。〔以上が第三の反論の内容である。〕

〔なるほど、〕いま私たちが性質 q とその複製のそれぞれに、一方から他方を区別するひとつの文脈を割り当てることによって、もろもろの複製の真正な多元論を容認するとすれば、私たちはさらに進んで、その感じがどの複製を知っているのかを説明できるだろう。すなわち、私たちの類似原理〔principle of resemblance〕をその文脈にも適用して、感じは自身が最も正確に複製している文脈を持った個別の q を知っていると言えばよい。しかし、ここで理論的な疑いがまたもや生じる。複製や一致というが、それらははたして知識なのか。銃がどの q を狙い、どの q に命中するかは、当の q を打ち抜くことによって示される。感じがどの q を狙い、どの q を知っているのかを、銃の場合と同じくらい歴然とした証拠〔token〕によって私たちに示すまでは、その感じがもろもろの実在的な q のうちのいずれかを少しでも狙ったり知ったりすることを否定し、「類似」という語がその感じと実在との関係を余すところなく記述しているのだと主張してもよいのではないか。〔以上が理論的な疑いである。〕

よろしい。事実としては、あらゆる現実の感じは、自分がどの q を狙っているかを銃と同じくらい歴然と示している。実際のところ、具体的場面において事を決するのは、これまで私たちが脇に置いてきた要素である。抽象的な事柄から可能な事例に移り、われらが親切的な機械仕掛けの神

お願いして、私たちのためにさらに豊かな世界を造ってもらおう。たとえばこの神に、ある人が死ぬという夢を私に見させ、同時にその人の死を引き起こすようにしてもらおう。私たちの実際の本能は、この夢が実在の出来事を認知している事例なのか、それとも私の夢がそれとよく似た実在の出来事と不思議にも一致していたにすぎないのかを、いかにして自発的に決定するのだろうか。こうした悩ましい事例は、まさに「心霊研究協会」が熱心に収集し、きわめて合理的な仕方では解釈しようと努めているものである¹⁴⁾。

もし私の夢が、私が生涯のなかで見た唯一のものだとすれば、またもし夢のなかでの死の文脈が、実際のその人の死の文脈と多くの点で異なっているとすれば、もし私の夢が私をその死に関する何らの行為にも導かないとすれば、疑いなく私たちはこれを奇妙な一致とだけ呼び、それ以外には何とも思わないだろう。しかし、もしその夢における死が長い文脈を持っており、現実の死に付随するあらゆる特徴にひとつひとつ対応するならば、もし私がそうした夢を繰り返して見ると、それがどれも同じように完全であるならば、またもし私が目覚めたあと、その夢が真であったかのようにただちに行為し、その結果遅れて知らせを受ける隣人たちの「機先を制する」習慣を私が身につけているとすれば、私が一種の不可思議な超能力を持っていること、また私の夢は説明のつかない仕方ではそれが描くまさに当の実在の事柄を意味していること、くわえて、「一致」という語が事の真

14) 心霊研究協会 (Society for Psychical Research: SPR) は、当時各地で頻発していた奇妙な現象——ラップ現象、透視、予知夢など——を科学的に解明するために、1882年にロンドンで設立された組織である。ここでジェイムズが言及している夢と現実の一致に関する現象や報告は、1886年に出版された『生者の幻像』(Edmund Gurney, Frank Podmore & Frederic William Henry Myers, *Phantasms of the Living*. 2 vols. London: Trübner) にまとめられている。この本の内容および背景についてはデボラ・ブラム『幽霊を捕まえようとした科学者たち』(鈴木恵訳、文春文庫、2010年)を見よ。なお、ベルクソン(Henri Bergson, 1859-1941)の「生者の幻像と心霊研究」(『精神とエネルギー』所収)もSPRでの講演をもとにしたものであり、同様の現象を論じている。

相に触れるものではないことを、私たちは九分九厘認めざるをえないだろう。そして、もし私がある実在の事柄の経過に干渉する力と、私が夢見たところに従ってそのなかの出来事をさまざまに変化させる力とをその夢の只中から獲得したことが明らかになれば、誰が抱くどんな疑いも完全に消え去るだろう。そうなれば少なくとも、目覚めている批評者としての私と、夢を見ている自己としての私とが同一のものを扱っていることは確かだろう¹⁵⁾。

この種の問題はつねにこのような仕方では決着がつけられる。実在の世界にその夢の実際的帰結が現われること、二つの世界のあいだにある類似の範囲、これら二つこそ人々が本能的に用いる判断基準なのである*⁶。すべての感じは行為のためのものであり、すべての感じは行為を生じさせる——こんにち、この真理を証明するのにいかなる論証も不要である。しかるに、私たちが異なっていると考えるかもしれないきわめて特異な自然の配列によって、私の感じはわが批評者の世界の内部にある実在物に働きかける。その場合、わが批評者が、私の感じはみづから働きかける実在物を「指示」していないことを証明しえない限り、この批評者は、自分と私がまったく同一の実在の世界を同じく認知していることをいかにして疑いつづけることができるのか。もしその行為が一方の世界においてなされるならば、その世界はその感じが意図するところの世界でなければならないし、もしその行為が他方の世界においてなされるならば、その世界はその感じが考えている当の世界なのである。もしあなたの感じが私の世界に何らの果実ももたらさないとすれば、私はその感じを私の世界からまったく切り離されたものと呼ぶ。私はそれを独我論と呼び、その世界を夢の世界

15) 感じと実在物との関係が単なる類似関係にすぎないのか、それとも真正な認知関係なのかを判別するには、その感じ単体を眺めるだけでは不十分である。その感じが連なる文脈、行為、結果によって、その感じが認知的か、また何についての認知なのかはじめて決まる。ここには、観念ないし記号の意味は、それに基づく行為や文脈によって決まるというジェイムズのプラグマティズムの基調をなす主張が明瞭に述べられている。

と呼ぶ。もしあなたの歯痛があたかも私が歯痛に苦しんでいるときに私がするような行為を——あるいはあたかも私が自分以外の何かが存在するかのようにする行為さえ——あなたに促さないとすれば、またもしあなたが私に、「私はいまあなたがどれほど苦しんでいるに違いないかを知っている」と言いもせず、私に治療法を教えてもくれないならば、あなたの感じが私の感じにどれほど似ていようと、私はあなたの感じが私の痛みを認知していることを否定する。それは認知的であることのしるしをまったく与えない。しかるに、このようなしるしは認知的であることを私が認めるために絶対に必要なものなのである。

*6 なるほど、徹底的な反論者はなおも屈せず次のように主張するかもしれない。実在的宇宙を完全に映し、そのなかのいっさいの行為がこの宇宙のなかの同様の行為とただちに適合する夢というものを認めよう。しかし、それは〔単なる〕調和以上のものではなく、その夢の世界がもうひとつの世界——夢の世界によってあらゆる細部が精密に模写されている〔実在の〕世界——を指示するかは依然として少しも明らかになっていない、と。この反論は形而上学の奥底へと通じている。私はその重要性を疑わないし、わが同僚ジョサイア・ロイス博士の教えがなかったならば、この反論の力強さを十分に把握することも、私自身の実際的かつ心理学的見地を現にあるようなかたちで明瞭にすることもかなわなかつただろうと告白せざるをえない。上記の場合においては、私はすでに述べた立場に固執しようと思うが、しかし認知作用に関するロイス博士のさらに根本的な批判が一日も早く日の目を見ることを希望する者である。〔私がこの註で言及したロイスの著作とは、当時出版直前であった『哲学の宗教的側面』〔*The Religious Aspect of Philosophy: A Critique of the Basis of Conduct and of Faith*, Boston: Houghton Mifflin, 1885〕である。この力強い本によれば、指示するという概念は包括的精神——実在的 q と心的 q をともに所有し、後者を前者の表象的シンボル〔representative symbol〕として明確に用いる包括的精神——の概念を含意している¹⁶⁾。当時私はこの超越論的な見解を論駁できなかつた。あとになって

16) ロイスは『哲学の宗教的側面』において、おおよそ次のように述べる。シンボルを特定の対象のシンボルたらしめるのは精神の意図である。つまり、ある対象について考えるとき、私はその対象に似た観念を持つだけでなく、その観念がまさにその対象に似るようにその観念を持つと意図しているのである。しかし、私がそのような意図を持てるならば、私はその対象を前もって知っていることになる。まったく知らない対象を意図することは不可能だからである。そうなると私は、自分がすでに知っている対象と自分の精神のなかにある観念

私は、主として D・S・ミラー教授（彼の論文「真理と誤謬の意味」403 頁を見よ）のおかげで¹⁷⁾、何であれ明確に経験されうる働きは、絶対的精神の

とを意図によってあらかじめ結びつけていることになるので、誤るということが生じなくなる。これは明らかにおかしな帰結である。これに対して、私はある対象について一部しか知らない、だから誤ることがあるのだ、と言っても無駄である。一部しか知らないということは別の部分が知られていないということだが、その知られていない部分について、私はどうして何かを述べることができるのか。こうしてロイスは、私たちが対象について部分的な知識しか持たず、指示において間違えることがあるという常識的な事態を説明するために、あらゆる対象を完全に把握する「包括的思考 [inclusive thought]」を導入する。「これが真だとかこれが偽だと私たちが宣言しても、もしその真理がそれにとっての真であり、その偽がそれにとっての偽であるところの包括的思考が存在しなければ、まったく無意味である」(p. 427) この高次の包括的思考は、有限な精神による指示や判断が真や偽になるための不可欠な条件なのである。たとえば同書の以下を見よ。pp. 393, 408-409, 422-23, 430. なお、同書のなかに「表象的シンボル」という言葉は確認できなかったが、「表象物 [the representative]」および「シンボル」は頻出する。

- 17) Dickinson Sargeant Miller (1868-1963): 米国の哲学者。ハーヴァードでジェイムズやロイスの教えを受けたあと、ベルリン大学およびハレ大学で学び PhD を得た。ジェイムズの口添えで 1893 年からプリンマー・カレッジで教職に就いたあと、ハーヴァードではジェイムズの同僚（かつ強力な哲学的批判者）となり、またコロンビアではラヴジョイやデューイとともに働いた。1920 年代後半に教職から退くとヨーロッパへ渡り、シュリックやノイラートらウィーン学団のメンバーと交流した（その際、ウィーン学団の意味の検証理論を痛烈に批判した）。ミラーはこのときワイトゲンシュタインとも知り合っている。また、1934 年には R. E. Hobart というペンネームを使って（実名にしなかった理由は不明）、自由意志と決定論に関する両立論を擁護した古典的論文「決定性を含むものとしての、また決定性なしには思考不可能なものとしての自由意志」(“Free Will as Involving Determination, and Inconceivable without it,” *Mind*, Vol 43, No. 169) を発表した。ミラーについては以下の論文集がある。Easton, Loyd D. ed. *Dickinson Miller: Philosophical Analysis and Human Welfare, Selected Essays and Chapters from Six Decades*, Springer, 1975.

「真理と誤謬の意味」(“The Meaning of Truth and Error,” *The Philosophical Review*, Vol. 2, No. 4 (1893), 408-25) では、まず、真なる認識を持つためには観念が外的事物に類似すると同時に精神がその類似を意図することが必要だというロイスの主張が批判される。類似を意図するといっても、それは結局のところ外的事物についての観念を持つことにすぎず、話が振出しに戻るからである (pp. 409-10)。つづいて、観念の自己超越的な性質——自分以外の何か、意識の外側にある何かを告げ知らせること——は観念の本質だとする説も退けられる。観念とは「一定の心的現われ」以外の何物でもない。もし観念が、そ

意図とまったく同じ程度に媒介物としての役割を果たすと考えるようになった。]

あなたが意味しているのは私の世界だと私が考えることができるようになる前に、あなたは私の世界に影響を及ぼさなければならない。あなたが意味しているのは私の世界の大部分だと私が考えることができるようになる前に、あなたは私の世界の大部分に影響を及ぼさなければならない。さらにあなたが、私がするのと同じ仕方私の世界の大部分を意味していると私が確信することができるようになる前に、あなたは、もし私があるあなたの立場にあれば私がするのとちょうど同じ仕方、私の世界に影響を及ぼさなければならない。そのときには、あなたの批評者である私は、私たち二人が同じ実在物について考えているばかりか、同じ仕方でそれを考え、その範囲の大部分を考えていると喜んで信じるつもりである。

隣人の感じが私たち自身の世界に及ぼす実際的な効果なしには、私たちは隣人の感じが存在するとは少しも思わないだろうし、いうまでもなく、本論文において果たしているような批評者の役割を私たちが演じているとは少しも思わないだろう。自然の構成はきわめて特異である。私たち各自の世界のなかには人間身体と呼ばれる特定の対象があり、これはその世界にあるほかのあらゆる対象に関わり、働きかける。また、その身体の行動

の現われとは別の何かを表示しているとすれば、それはもう別の観念が現われているということである。観念は、みずからの同一性を保つならば、みずからのあり方しか示せない。反対に、それ以外のあり方を示すとすれば、観念はみずからの同一性を破壊して別の観念になってしまう。こうして、心的状態が自身を超えた何かについて告げ知らせるという事態はありえない (pp. 410-11)。

以上の批判に基づいてミラーは、観念をあくまで自己超越しない個別的存在者として扱いつつ、時間の経過（「観念の発展」）と精神の振り返り（「反省的な瞬間」）とによって複数の観念同士を比較、対照し、それを通じて真偽の判定や指示対象の確定がおこなわれると述べる (pp. 414-24)。この原註においてジェイムズが好意的に言及するのも、こうした点をめぐってであろう。

なお、原註において「403頁」と書かれているのはジェイムズの誤りで、どこを指示するかは不明である。また、ミラーとジェイムズの関係については以下を見よ。Perry [1935] vol. 2, 240-44.

を引き起こすものは、もっぱら、その身体が私たちのものであれば私たちの行動を引き起こすだろうものと同じである。この身体は言葉と身振りを用い、私たちがそれらを用いるとき、その背後には思考があるだろう。しかもそれは単なる思考一般ではなく、厳密に限定された思考である。あなたが火一般についての概念を持っていると私が考えるのは、あなたが私の部屋にあるこの火に対して、私がするのとまさに同じ仕方で働きかける——それを掻き立てたり、そちらのほうへ身を寄せたりする——のを私が見るからである。しかるに、このことによって私は、もしあなたがいやしくも「火」を感じるならば、〔私の前にある〕これがあなたの感じる火だと信じないわけにいかない。事実として私たちは、自分が心理学的批評者のときはいつでも、自分の持つ感じがどの実在物を意味するかを、その感じがどの実在物に「類似する」かを発見することによって見出すのではない。〔そうではなく、〕はじめに私たちはその感じがどの実在物を意味するかに気づき、そのあと、その実在物が感じに類似すると想定するのである。私たちはお互いが同じ対象を眺め、さまざまな仕方でそれを指し示したりひっくり返したりするのを見て、そのうえでこそ私たちのそれぞれの感じが実在物に類似し、相互にも類似することを希望し信用するのである。しかしこのことは、私たちがけっして理論的に確信することのできない事柄である。それでもなお、もし暴漢が私の身体を襲い殴りかかってきたとき、私の身体について暴漢が見ているものは私が見ているものに類似しているのかとか、彼が本当に侮辱することを意図した身体が私の身体とはまったく異なった、彼の心の眼に映った身体〔にすぎないの〕ではないのかといったような些末な思弁に多くの時間を費やすのは、実際上は考えすぎというものだろう。実際的な見方はこうした形而上学的な蜘蛛の巣を一掃する。もし彼の考えているものが私の身体でないならば、そもそもなぜ私たちはそれを身体と呼ぶのか。彼の精神は私によってひとつの項——その項の存在に対して生じる事柄を私たちが辿れるような項——だと推論される。もしこの項が、いったん推論されたあとに、私にそのように推論させ

た身体との関連を絶たれ、私のものでは全然ないようなほかの身体と関連づけられるとすれば、この推論はまったく妥当ではなくなる。いかにして私たちの二つの精神、暴漢の精神と私の精神とが同じ身体を意味しうるかという形而上学的難問は、少しも重要ではない。お互いの身体が同じ空間を占め、同じ土地を踏み、同じ水を跳ね飛ばし、同じ空気を振動させ、同じ勝負をおこない、同じ皿から食べるのを見れば、人は独我論的な諸世界の多元論など実際にはまったく信じないだろう。

ただし、ある精神の作用がほかの精神の世界に何らの効果も与えないように思われる場合には、事情は違ってくる。これは詩や創作の場合に起こることである。たとえば、アイヴァンホー〔W・スコットによる同名の小説の主人公〕のことは誰もが知っている。しかし、私たちがその創作に関する事実とは関係なしに、純粹にその物語に固執する限り、その物語を認知している異なる精神の数と同じだけの異なるアイヴァンホーがいることを、ほとんどの人がためらわずに認めるだろう*7。これらすべてのアイヴァンホーがたがいに類似しているからといって、上で述べたことの実証になるわけではない。しかし、もしある人が自分の叙述に変更を加え、それがただちにほかのすべての叙述に反響し、そこに変化を生じさせたとすれば、私たちはその場合、これらすべての思考者は同一のアイヴァンホーを考えており、フィクションであろうとなかろうと、このことによって思考者すべてに共通するひとつの小世界が作られたということを容易に認めるだろう。

*7 換言すれば、本物の「アイヴァンホー」というものは存在しない。サー・ウォルター・スコットがこの物語を書いたときに彼の精神のなかにあったアイヴァンホーでさえ本物ではない。そのアイヴァンホーは、たんに独我論的なアイヴァンホー〔Ivanhoe-solipsisms〕の最初のひとつにすぎない。なるほど、お望みとあればそれを本物のアイヴァンホーということにして、これを指示しこれに類似するかに応じて、ほかのアイヴァンホーが本物を知っているとかが知っていないと言うことはできる。そうするためには、スコット自身を本物のアイヴァンホーの作者の地位に据え、両者から複合的対象を作ればいい。しかしこの対象は、〔もはや〕純粋な物語ではない。それは全読者の

経験に共通する世界と動的な関係を持っている〔からである〕。スコットのアイヴァンホーは、私たち全員が手にしうる書籍に印刷されているし、私たちの版のうちのどれが真正なもの——すなわちスコット自身の原本——なのかを知るために、私たちはそれらの版をどれであれ参照することができる。私たちはその原稿を見ることができる。ようするに、私たちの経験からなるこの実在的世界に備わる多くの通路と水路によって、スコットの精神のなかにあったアイヴァンホーに立ち戻ることができる——これは、たんに物語それ自体として捉えられ、その創作の諸条件から切り離されたアイヴァンホーやレベッカ、テンプル騎士団員やヨークのアイザック〔いずれも『アイヴァンホー』の登場人物〕に対しては私たちがどうやってもなしえない事柄である。したがって、私たちのテストはどこにおいても同じである。そのテストとは、私たちが二つの精神のうちにある二つの対象から、双方の精神のうちにあるように思われる第三の対象——なぜなら、それぞれの精神は他方によってその〔第三の対象の〕うえに刻まれたあらゆる変容を感じるからである——へと連続的に移行することができるかというものである。もしできるとすれば、最初に挙げられた二つの対象は同一の第三の対象からいわば派生したものであり、もし両者が相互に類似するならば、それらはまったく同一の実在物を指示していると見なされてよいだろう。

【認知の第三の定式】

議論がこの点まで達したからには、私たちのテーゼを再び取り上げ、修正してもよいだろう。今回も実在物を q と呼び、批評者の感じがそれを保証してくれるとするならば、私たちは次のように述べることができる。ほかのいかなる感じであれ、もしそれが q に類似しており、 q を指示するならば——たとえば q を直接に修正するとか、 q と連続することを批評者が知っている他の実在物 p ないし r を修正するならば——、その感じは q を認知していると考えられる。あるいは、もっと手短かに表現すれば、 q の感じが知るの、それが類似し、直接的ないし間接的に働きかけるところのあらゆる実在物である、ということになる。類似はするが働きかけない場合、それは夢である。反対に、働きかけはするが類似しない場合、それは誤謬である*⁸。

*⁸ このような誤謬のうちには、私たちの感じが部分的に類似するが意図はして

いないような実在物に働きかける場合がある。たとえば、私が自分の傘を取るつもりであなたの傘を取ってしまうといった場合である。ここでは、私はあなたの傘を知っているとも言えないし、私の傘を知っているとも言えない——私の感じは後者のほうにいつそう完全に類似しているにもかかわらず。私は、どちらについても誤認しているとか、その文脈を誤って表象している等々というのが実情である。

私は本文において、批評者と批評される感じとが必然的に別々の精神であるかのように述べてきたが、この二つが同じ精神の前の感じとあとの感じであつてもかまわない。この場合は、批評するものとされるものが同一のものを指示し意味していると証明するのに、働きかけるという概念を必要としないように思われるかもしれない。〔なぜなら〕私たちは、自分の過去の感じを直接に見て、それが何を指示するかをほかのものに訴えずに知ると考える〔からである〕。最悪の場合でも、私たちはつねにみずからの現在の感じの意図を固定し、私たちの過去の任意の感じが指示しうるのと同じ実在物をその感じに指示させることができる。したがって、その感じとその批評者とが同一の実在的 q を意味していることを確かめるのに、ここでは「働きかけること」を少しも必要としない。さて、そうであればますます好都合である！ 私たちが本文で扱ったのはいつそう複雑で困難な事例であるから、こうした簡単な事例は放っておいてよいだろう。さしあたり主要な事柄は、実際の心理学を固守し、形而上学的な困難を無視することである。

もう一言述べておこう。私たちの定式は、以下で明らかにされるように、フェリアー教授¹⁸⁾が『形而上学綱要』〔*Institutes of Metaphysic*, 2nd ed., Edinburgh and London, 1856〕において樹立し、フィヒテの支持者たちによって一見したところ採用された認知の偉大な原理に対応するものをまったく含んでいない。その原理とは、知識が成立するには、知られるものすべてと並んで、知る精神についての知識というものが存在しなければならない、いかにせよ、私たちが想定した q ではなく、 q + 自己自身こそ、私の知りうる最小単位でなければならない、というものである。〔けれども〕人間の常識に基づけば、知識である意識状態と知識でない意識状態とを識別しようとするとき、こんな原理を使おうなどは夢にも思っていないことは確かである。だから、フェリアーの原理が関連するのは——それが少しでも関連するとしてだが——意識の形而上学的可能性一般に対してであつて、認知的意識

18) James Frederick Ferrier (1808-64) : スコットランドの哲学者。フェリアーは、『形而上学綱要』第1部「認識論、すなわち認識作用の理論」の第3命題「客観的なものと主観的なものとの不可分性」の冒頭で以下のように述べている。「知識の対象の客観的部分は、認知における主観的部分、すなわち自我から——区別はできるが——分離できない。そうではなく、客観的部分と主観的部分は知識の単位ないし最小値〔minimum〕を一緒に構成するのである」(p. 101)。

の実際に認められたあり方に対してではないに違いない。それゆえ、この点についてはここでこれ以上注意しなくてもよいだろう。

【第四の反論】

読者はこの定式を取るに足らない当たり前なものを見なし、これほど多くの紙数を費やす価値のないものとも考えるかもしれない——とりわけ、この定式が適用されるのが知覚内容の場合だけであって、シンボリックないし概念的思考の領域全体が定式の射程外にあるように見えると読者が考えるとなればなおさらである。実在物が物質的事物ないし作用、あるいは批評者の意識状態である場合には、私はそれを知覚するとすぐさま私の精神に写し取り、それに働きかける——後者の場合はもちろん間接的にはあるが——ことができる。しかし、一般に認知であると認められているものなかには、実在物を写し取りもしなければそれに働きかけもしないものが多くある。〔このような反論がありうるだろう。〕

シンボリック思考の領域全体においては、私たちは個別の実在物にほんの少しでも類似する心的素材〔mind-stuff〕を主観的意識のうちにまったく持つことなしに、それをいわば意図し、それについての結論に達する——ようするにそれを知る——と一般に考えられている。私たちがその実在物について教えを受けるのは、その音声以外に何らの意識も喚起しない言語によってである。しかも、どの実在物がそれ〔意図されているもの〕なのかを私たちが知るのは、それが持つかもしれない離れた文脈をきわめてかすかに、しかも断片的に瞥見することによってであって、その実在物自体を直接に想像することによってではない。この問題について人々の考えはさまざまだろうから、私は一人称で語ることにしよう。私が確信するところでは、私自身の現在の思考はそのほとんど唯一の主観的素材として言葉を持っている。言葉が理解可能になるのは、直接的意識の地平の彼方に横たわる何らかの実在物を指示させられることによってである。しかもこの実在物とは、私がたんに、一定の方向に存在し、終着点になるようなより

以上のもの [a terminal more] として気づいているだけであり、言葉が私をそこへ導くかもしれないが、実際にはまだ導いていないところのものである。その言葉の主題ないし話題はたいてい、私とその言葉を心的に後ろに向けて投げかけるように見える先にある何かである。それはちょうど、何かがそこにあると十分に確信してさえいれば、私がそれを探さずに肩ごしに指さすことができるのと同じである。その言葉の結末ないし結論は、私があたかもそれがあると決めてかかっているかのように頭を前方に向ける先にある何かである。たとえ私の精神の目が見つかむものがそれと結びつけられたイメージの断片だけであっても、なじみおよび実在の感じによって覆われてさえいれば、その断片は私に、みずからが属する全体が合理的かつ実在的であり、通用しうると感じさせるのである。

【認知の第四の定式】

そうであれば、ここには大規模な認知的意識が存在するが、しかしその意識はみずからが知るものとほとんど類似していない。それゆえ、先に私たちのテーゼについて立てられた定式は、さらに完全なものに修正されなければならない。私たちはいまやこの定式を次のように表すことができる。知覚内容が知るのは、それが直接的ないし間接的に働きかけたり類似したりするすべての実在物である。〔他方、〕概念的感じないし思考が知る^{*9}のは、ある実在物に働きかけたり類似したりする場合か、さもなければ、その実在物やその文脈と結びつく知覚内容に現実的ないし可能的に終着する場合である。後者の知覚内容は、感覚であっても感覚的観念であってもよい。そして、思考がそのような知覚内容に終着すると私が言うとき、その意味は、思考は究極的には知覚内容に至ることが可能でなければならないということである——〔その到達方法は、〕終着点になる感じが感覚の場合は実際的な経験によってであり、他方、終着点になる感じが精神のうちのイメージにすぎない場合は論理的ないし習慣的な示唆によってである。

*9 [思考が] その実在物についての不完全な「命題的思考」である場合、その実在物はその「話題」等々である。

具体例を用いて以上の点をいっそう明確にしよう。私は最初に手に取った本を開き、はじめに目に触れた文章を読む。「ニュートンは、パーレーが動物界のなかに見て取ったのと同じくらい明白に、天空のなかに神の御業を見て取った」〔Dabney, Robert Lewis, *The Sensualistic Philosophy of the Nineteenth Century*, Edinburgh: T.& T. Clark, 1876, p. 198〕。私は、この文章を読んでその意味をただちに把握したときの主観的状态をすぐさま振り返り、分析してみる。第一に、その文は理解可能かつ合理的であり、実在物の世界と関係しているという明白な感じがあった。くわえて、「ニュートン」、「パーレー」、「神」といった語のあいだに一致ないし調和の感じがあった。「天空」、「御業」、「神」といった語にははっきりしたイメージが結びついておらず、それらは単なる言葉にすぎなかった。「動物界」については、思うに、私がこの文章を書いている〔マサチューセッツ州〕ケンブリッジの町にある動物学博物館¹⁹⁾に関するかすかな意識（ひょっとしたら足跡のイメージだったかもしれない）があった。「パーレー」については、小型の黒革の本に関する同じくらいかすかな意識があった。「ニュートン」については、巻き毛のかつらの右下隅に関する非常にはっきりした視覚があった。以上が、この文の意味について私が最初に経験した意識のうちに見出される心的素材のすべてである。もし私がこの文を目にしたのが普段の読書のときであって、実験のために選び出すときではなかったとしたら、これらの意識の一部しか現われなかったかもしれない。にもかかわらず、私の意識は真に認知的であった。この文は「実在物について」のものであり、そのことはわが心理学的批評者——私たちは彼を忘

19) ジェイムズの師のひとりである反ダーウィン主義の生物学者ルイ・アガシ（1807-73）が1869年に設立し、現在はハーヴァード大学自然史博物館の一部をなす比較動物学博物館（Museum of Comparative Zoology）を指す。

れてはならない——も認めるところである。このことは、この批評者が、それらが実在物であるという私の明確な感じと、それらについて私が読んだ事柄が一般に正しいという私の黙認〔acquiescence〕とが、私にとって真なる知識だと認めるのとまったく同様のことなのである。

さて、わが批評者のかくも寛大であることを正当化するものは何か。この非常に不十分な私の意識は、表象する実在物に類似も影響もしないシンボルからできているが、彼〔批評者〕はいかにしてこのシンボルが、自分が心に抱いている当の実在物を認知するものだと確信できるのか。

批評者が確信している理由は、こうした不十分でシンボリックな思考がみずからを展開させることによって、その思考を実際的に修正し、その思考に類似すると仮定された知覚内容に終着するのを、無数の同様の場合に見たことがあるからである。みずからを「展開させる」とは、みずからの傾向に従い、みずからのうちに萌芽的に存在する示唆を追求し、それが指示すると思われる方向へ働きかけ、その包暈^{ほううん}を明らかにし、光背^{こうはい}を明確にし、縁暈^{えんうん}をときほぐすことを意味する²⁰⁾。こうしたものたちはその思考の構成要素のひとつであり、これらのただなかには、その思考が持つ主観的内容のいっそう実質的な核が意識されながら横たわっているように思われる。たとえば、褐色の革表紙を手に取り、動物界に関する文章を批評者の目の前にもたらすことによって、私の思考をパーレーのほうへ展開させることができるだろう。その頁で扱われている当の動物およびそれらの配置を具体的に示すことによって、私はそこで用いられている言葉の私にとっての意味が、彼にとっての意味と同じだということを彼に納得させることができるだろう。私はニュートンの著作と肖像画を手に入れ、「ニュートン」という語が私たち二人の精神のうちで同じ位置および関係を持つと示すことができるだろう。また、かつらが示唆するものを追うならば、私

20) ジェイムズにおいて、半影 (penumbra)、暈 (halo)、縁暈 (fringe) はほぼ同義語で、いずれも、心的なイメージに伴う意味の感じを指す。すなわち、ある語を理解するときに把握される予期や想起が入り混じった漠然とした了解の感じが、これらの状態である。

は、ニュートンの環境に属する 17 世紀のもろもろの事柄のうちに批評者を包み込むことができるだろう。最後に、行為と言葉によって、神、天空、御業の類比といった語の私にとっての意味が、彼にとっての意味と同じだと彼に納得させることができるだろう。

私の証明は最後の手段として批評者の感覚器官に訴える。私の思考は私をして彼の感覚器官に働きかけさせる。その仕方は、もし彼がみずからの知覚の帰結を追い求めるならば彼自身が働きかけるのと同じようである。そうであれば、私の思考は実際的には彼の実在物に終着する。したがって、批評者は、私の思考が彼の実在物についてのものであることを喜んで仮定するし、さらに、彼自身の思考がそうあるだろうものと私の思考とが類似すること——その思考が私のと同じくシンボリックなものである場合には——を喜んで仮定する。彼の心的確信の枢軸、支点、支柱は、私の思考が私におこなわせる、あるいはおこなわせるかもしれない感覚可能な働きかけ——彼の目の前にパーレーの本やニュートンの肖像画などを持ってくること——なのである。

そうであれば、この最後の分析において私たちは、私たち全員が同一の世界を知り、考え、語る理由は、私たちの知覚内容が私たちによって共有されていると私たちが信じているからであると考える。そして、私たちがこのことを信じるのは、私たち各自の知覚内容の変化が、ほかの誰かの知覚内容における変化の結果であるように思われるからである。私があなたにとってどのように見えるかは、最初の段階ではあなた自身の知覚内容である。けれども、私が不意に何事かを言いながら本を開いてあなたに見せるとしよう。こうした行為もたしかにあなたの知覚内容ではあるが、しかし、その行為はその知覚内容を引きおこす感じを伴うあなたの行為ときわめてよく似ているので、あなたはその感じを私も所有しているということ、すなわち、その本は私たち両方の世界のなかで感じられた〔同じ〕一冊の本だということを疑うことができない。それが同じ仕方で感じられること、それについての私の感じがあなたの感じに類似していることは、け

っして確信することのできない事柄ではあるが、私たちが事態に即した最も単純な仮説として立てるところのものである。事実として、私たちはそのことを現に確信していないし、また認識論の理論家諸氏としては、たがいに類似しないような感じについて二人が同じものと同じときに同じ仕方
で知ることなどできない、と言うことができるだけである*¹⁰。もし二人が、自分の知覚内容を実在物だと主張するならば、他方の知覚内容について次のように言わざるをえない。たとえそれがその実在物を意図し、そのことを当の実在物に変化を与えることによって証明するとしても、かりにその知覚内容が私のそれに類似しないならば、それはまったくの虚偽であり錯誤なのである、と*¹¹。

*¹⁰ とはいえ、両方が同じものに終着し、同じものに「ついでに」不完全な〔命題的〕思考であるかもしれないが。

*¹¹ 観念論と実在論の差異はここではどうでもいいことである。本文で述べられた事柄はどちらの説とも整合的である。私の知覚内容が直接にあなたの知覚内容を変化させる法則が神秘的でないのは、私の知覚内容がまず物理的実在物を変化させ、次にその実在物があなたの知覚内容を変化させる法則が神秘的でないのと同じである。どちらの場合にも、あなたと私はひとつの連続的世界に編み込まれているように思われるのであって、〔あなたの世界と私の世界という〕一対の独我論を形成してはいないのである。

以上のことが知覚内容について当てはまるならば、高次の思考様式についてもどれほど当てはまることだろう！ 感覚の領域においてさえ個人々人はおそらく十分に異なっている。最も単純な概念的要素に関する比較研究は、さらに大きな差異を示すように思われる。そして、一般的理論や生に対する感情的態度について言えば、私たちはサッカーとともにまさに次のように言うべきである。「わが友よ、あなたの帽子の下と私の帽子の下では、二つの異なる宇宙が歩き回っているのだ」〔サッカー『ペンデニス半生』(The History of Pendennis, 1850)の一節を言い換えたもの〕と。

何のおかげで、私たちは相互に反発しあう独我論の混沌のなかに飛び込

まずに済むのか。何をとおして、私たちの別々の精神は親しく交わることができるのか。それは、私たちの知覚的感じのうちでたがいに修正しあう力を持つものの相互類似を措いてほかにない。その感じは単なる無言の直知による知識である。また、それは〔みずからの認知の対象である〕実在物に類似してもいるはずであり、さもないればそれを少しも知っていないことになる。私たちのあらゆる命題知は、このような直知による知識の断片に終着しなければならず、さらに、この可能的終着点の感じをみずからの内容の一部として伴わなければならない。こうした知覚内容、つまり終着点、感覚可能な事物、単なる直知の事柄こそ、私たちがいやしくも直接に知りうる唯一の実在物であり、私たちの思考の全歴史は、ひとつの思考をほかの思考で代用し、その代用物を概念的記号という身分に変形させる歴史なのである。思想家のなかには蔑視する者もいるが、こうした感覚は精神の母なる大地であり、停泊所、ゆるぎない岩盤、最初にして最後の限界、出発点かつ終着点なのである。高次の思考すべてを用いてこうした感覚的終着点を見出すことが私たちの目的となるべきである。感覚的終着点は論争を終わらせ、知識の慢心を破壊する。感覚的終着点がなければ、私たちは途方に暮れて各自の意味するところを理解できないだろう。もし二人の人がある知覚内容に対して同じ仕方で行為するならば、彼らはそれについて同じ仕方を感じていると信じるだろう。もし同じ仕方で行為しないならば、彼らはそれを異なる仕方を知っていると思うだろう。問題をこうしたやり方でテストすることができるようになるまでは、私たちは互いを理解しているとはけっして確信できない*¹²。形而上学的論争が地に足のつかないものとなる理由はここにある。形而上学的論争は感覚的な種類の実際的論点〔practical issue〕をひとつも持っていない。これに対して、「科学的な」学説はつねに限定的な知覚内容に終着する。あなたは自分の理論から可能的感覚を引き出すことができるし、自分の実験室へ私を連れていき、その時その場所でその感覚を私に与えることによって、自分の理論が私の世界について真であることを証明できる。真理の上空をめぐる

概念的理性の飛翔は美しい。哲学者たちがいまなおそれによって幻惑されているのも不思議ではないし、感じという低地——哲学の女神が天高く飛翔した起点——をいくらか軽蔑の目で眺めるのも不思議ではない。しかし、直知へと立ち返らないならば、その女神に災いあれ。その足をつけるところはどこにもない〔*Nirgends haften dann die unsicheren Sohlen* : ゲーテの詩「人間の限界」(“Grenzen der Menschheit”)の一節]。あらゆる強風が彼女を捉え、彼女は夜の熱気球のごとく星々のあいだに消え去ってしまうだろう。

*12 「意味の区別が、可能な実際上の相違にはその本領を持たないほど些細だということはない。[...] そうすると、理解の [最高度の] 明晰さに到達するための規則は、次のようになると思われる。私たちの概念の対象が、実際的な意義を持つだろうと考えられるようないかなる効果を持つと私たちが考えるか、ということを考えてみよ。そうすれば、こうした効果に関する私たちの概念が、その対象に関する私たちの概念の全体なのである」。チャールズ・S・パース「私たちの観念を明晰にする方法」、『ポピュラー・サイエンス・マンスリー』、ニューヨーク、1878年1月、293頁〔邦訳：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、87、89頁〕。

註記 —— 読者は、のちに『プラグマティズム』〔1907〕で展開された真理の機能説のうちのどれほど多くが、この初期の論文においてすでに明瞭に述べられ、また、のちに明確に規定されたかを容易に看取されるだろう。この初期の論文ではっきり主張されているのが見出されるのは以下である。

1. 実在物、これは真なる観念に対して外的なものである。
2. 批評者、読者、あるいは認識論者。これはみずからの信念を持ち、この実在物の存在を保証する者である。
3. 経験されうる環境。これは、知るものを知られるものと結びつけ、認知関係を生む乗り物ないし媒介物である。
4. この媒介物を通じた実在物の指示という概念。これは私たちが実在物を知ると言われうるための条件のひとつである。
5. その実在物に類似し、最後にはそれに影響を及ぼすという概念。これは、観念の指示対象が、ほかのものではなくまさにそれであることを規定するものである。
6. 「認識論的懸隔 [epistemological gulf]」²¹⁾の除去。その結果、真理関係全体は、具体的経験からなる諸連続の内部で生じ、個別の過程——これはあら

ゆる対象および主観とともに変化し、詳細に叙述されうる——から構成されることになる。

この初期の説明における欠点は以下である。

1. 類似ということに対しておそらくは不当な優位を与えていること。というのも、類似はたしかに真に知ることにける根本的な機能ではあるが、類似なしで済まされることもきわめて頻繁にあるからである。
2. 対象への働きかけそのものに対して不当な強調を与えていること。というのも、なるほど働きかけは多くの場合、その対象が私たちの指示するものだということを決定するが、しかし、それは欠如することもよくあるし、その対象と関係するほかの事物に対する働きかけによって置き換えられることもあるからである。
3. 感じや観念の作用可能性という一般化された概念が、観念の真理を構成する個別の实在物への満足いく順応 [*satisfactory adaptation*] と等しいものとして、不完全に展開されていること。より一般化されたこのような〔満足いく順応という〕概念——これは、指示すること、適合すること、働きかけること、あるいは類似することといったあらゆる明細を包括するものである——こそ、デューイ、シラーおよび私自身が発展させた見解の特色をなす。
4. p. 31〔本訳解 100 頁〕において、知覚内容を唯一の实在領域として取り扱っていること。私はいまでは概念内容も同位的な領域として取り扱う。

次の論文〔「インドの虎」〕では、この問題に関して著者の側から見ればいくらか広い見方が表される。

第 11 章 絶対者と奮闘的生^{*1}

^{*1} 本章は *Journal of Philosophy, etc.*, 1906⁽²²⁾ からの再録である。

W・A・ブラウン教授⁽²³⁾は『ジャーナル・オブ・フィロソフィー』8月

-
- 21) 従来の認識論における知る主体と知られる対象との断絶を指す。「序文」訳註 3 を見よ。
 - 22) “The Absolute and the Strenuous Life,” *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 4, No. 20 (1907), 546-48.
 - 23) William Adams Brown (1865-1943): アメリカの神学者。ブラウンは、ジェイムズがここで言及している論文 (“The Pragmatic Value of the Absolute,” *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 4, No. 17, 1907, 459-64) において、ジェイムズが述べた絶対者のプラグマティックな価値が狭隘だと批判した (p. 463)。なお、ジェイムズが考える絶対者のプラグマティックな価値については、本書「序文」および『プラグマティズム』第 2 講も見よ。

15日号のなかで、絶対者に対する信念が魂に休暇を与えることを認める点で私のプラグマティズムを称賛しているが、この譲歩が狭隘であることを咎めて、この同じ信念が奮闘的生を解放することにどれほど偉大な力を持ちうるかを、印象的な例を用いて示している。

【一元論と精神の休暇】

私は彼の優れた論文に対するいかなる批判も持ち合わせていない。しかし、私がことさら選び出した絶対者からの唯一の贈り物が、どうして「精神の休暇 [moral holiday]」²⁴⁾なのかを説明させてもらいたい。私の講義〔『プラグマティズム』を指す〕における主たる関心は、世界が依然として生成途上にあるという信念を、世界の「永久保存」版がすでにできあがり完成しているという信念と対比することであった。前者は「多元論的な」信念であり、私のプラグマティズムが賛成した立場である。どちらの信念も、私たちの奮闘的な気分を強める。多元論は実際にこの気分を要求する。というのも、多元論は世界の救済〔の成否〕が、私たちが一員として加わっている世界の各部分の活性化作用次第だとするからである。〔他方で、〕一元論もこの気分を許容する。なぜなら、この気分がどれほどすさまじいものであっても、その気分が絶対者の完全な生の表現になるだろうと考えることによって、私たちは前もってその気分に耽溺することをつねに正当化できるからである。諸君の有限な知覚から逃れて、永遠なる全体が有する概念に入ることによって、諸君はどんな傾向性をも神聖化することができる。絶対者は何も命令しないが、事実が起こったあとで何から何まで裁定を下すだろう。なぜなら、ひとたびそこに存在するものは、宇宙

24) ジェイムズが『プラグマティズム』第2講で用いた用語。現実に見られるこの世界のさまざまな悪や欠陥は、絶対者によって本当はすでに制圧されている、とする考え。この世界を統括する絶対者を措定することで、私たちはもはや悪に心を煩わせる必要がなくなる。ジェイムズによれば、これこそが「精神の休暇」であり、絶対者という概念がもたらすプラグマティックな価値である。

の完全性にとって不可欠なメンバーと見なされねばならないことになるからである。こうして、静寂主義と熱狂はひとしく絶対者から存在の許しを得る。私たちのうちで生まれつき不活発な人は、諦めの受動性に留まってよいが、他方、エネルギーが有り余っている人は、さらに無鉄砲になってもよい。歴史が教えているのは、静寂主義と熱狂のいずれもが絶対主義的体系からどれほど容易にインスピレーションを得てきたかということである。絶対主義的体系は、病める魂²⁵⁾にも奮闘的な魂にも同じくらいよく適合するのである。

【多元論と精神の休暇】

多元論についてはこのように言うことはできない。多元論の宇宙はいつでも傷つきやすい。なぜなら、ある部分は脱線するかもしれず、また慰めを与えてくれるような宇宙の「永久保存」版もないので、多元論の支持者はつねにいくらかの不安を感じざるをえないからである。もし私たちが多元論者として、精神の休暇をみずからに許可するとしても、それは明日の闘いに向けて自分をリフレッシュさせるための一時的な息抜きでしかありえない。このことは、プラグマティックな観点から見た場合、多元論の永続的な短所である。多元論は癒しがたい病める魂に対する何らの救いの言葉も持ち合わせていない。〔反対に、〕絶対主義は、その他の言葉とともにそうした言葉を持っており、またそれを必然的に持つ唯一の体系である。これが絶対主義の主要な長所であり、その宗教的力の源である。だからこそ、私は絶対主義を十分公平に扱いたいと思い、絶対主義に備わる精神の休暇を与える能力をこれほどまでに高く評価したのである。絶対主義の主張はこの点において唯一無二であるが、他方で、絶対主義と奮闘〔的生〕

25) 「病める魂 [sick soul]」とは、ジェイムズの宗教論において「健やかなる精神 [healthy-mindedness]」と対をなす概念である。前者はこの世界の悪の部分や悲惨な状況を重視する悲観主義的な態度を指し、後者は世界の善い部分に注目する楽観主義的態度を指す。ジェイムズは『宗教的経験の諸相』(1902)第4～7講において、この概念を用いてさまざまな宗教的経験の分類をおこなった。

との親和性は、多元論的体系〔と奮闘の生と〕の親和性ほどにははっきりしていない。

私の著書の最終講〔『プラグマティズム』第8講「プラグマティズムと宗教」〕において、私は多元論のこうした短所を率直に認めた。多元論には、絶対主義が示す広範な不偏不党性が欠けている。多元論は、絶対主義であれば慰めることができる多くの病める魂を失望させざるをえない。したがって、絶対主義者がこうした〔みずからの〕長所を軽視することはお粗末な戦術であるように思われる。病める魂の要求は、間違いなく非常に切実なものである。だから、絶対者を信じる者たちは、そのような要求にこんなにも見事に応えうるということを過小評価するのではなく、自分たちの哲学の偉大な長所だと考えるべきである。

私が擁護するプラグマティズムないし多元論は、確信や保証なしに生きようとするある種の究極的な豪胆さ、ある種の意欲に頼らざるをえない。こうして、確実性ではない可能性に基づいて生きようとする人々にとっては、何らかの仕方での救済を固く信じる静寂主義的な宗教は、教会のなかでさえ不信の目で見られる原因となった脂ぎった退廃の匂いをいくらか有している。ここでどちらの立場が正しいのかを、いったい誰が言えるだろうか。宗教の内部では、情動は暴君のようにふるまいがちである。しかし哲学は、目に見えるすべての真理の総体と流れ全体に最もよく結びつく情動の味方をしなければならない。思うに、これはよりいっそう奮闘的なタイプの情動であろう。けれども、静寂主義的な恍惚を解放してやることのできないという点が、私が提唱する多元論的哲学における重大な欠陥であることは、私も認めざるをえない。

【解題】

今回訳出した第1章「認知の機能」は、認知や真偽といった事態が、絶対者や精神の特別な働きを持ち出すことなく、経験の導きや効果の有無によって成立することを詳細に論じている。これは、彼のプラグマティズムの率直な表明であると同時に、後年の純粹経験論における知るものと知られるものの区別という論点

にも関わり、ジェイムズ哲学全体の理解にとっても重要である。実際ジェイムズは、C・A・ストロング宛の手紙（1907年9月17日付）において、この論文が「私のプラグマティズム（「真理の理論」という第二の意味において）の源泉かつ始原〔the fons et origo〕」であると述べている（Cf. Perry [1935] vol. 2, 548）。ちなみに、『心理学原理』第17章「感覚」には、「感覚の認知機能」と題された節（pp. 653-58）があり、内容上の重なりを持つ。

この章でジェイムズが扱うのは、私たちが実在物を知るという事態はいかなるものかという問いである。たとえば、私は東京タワーが東京都港区にあると知っていると言うとき、私の経験（思考、観念、感じ）はどのようなあり方をしており、どのような働きをなすのか。心的内容と実在物の内容がたんに類似しているだけで、一方が他方を知っていると言えるのか。そうでないとしたら——というもの、私がぼんやり思い浮かべたイメージが偶然にも東京タワーと類似していることもありうるから——、類似関係以外の何が認知関係の成立に関わっているのか。ジェイムズは、当時隆盛を誇った新カント派や英国観念論の理論——それによれば、認識主体と認識対象が断絶していながら神秘的な仕方で無時間的に一致することによって真なる認識が成立するとされる——では、こうした問いに十分な答えを与えることができないと考えた。ジェイムズが与えた答えは、ある表象に基づいて私たちがおこなう働きかけや行為こそが、その表象をある実在物について認知的たらしめるというものである。知るものと知られるもののあいだに必要なのは、架橋不可能な断崖をあえて跳躍すること——そんなことは不可能である——ではなく、ひとつの経験から具体的に辿ることのできる連続的な移行であり、そのような移行こそ、あるものは別のものを知っているということの内実なのである。

こうしてジェイムズは、孤独な個人的感覚の領域に閉じこもる独我論的な世界から、行為による働きかけとその結果をとおして複数の認識主体が交流する共通の世界へと至る道筋を、具体的かつ時間的なものとして描く。

ところで、このようなモチーフは19世紀の哲学および心理学において広く見られるものであった。広く知られているように、トマス・リードは知覚と感覚を明確に区別した。知覚は外界の対象を認識する心理学的能力であって、身体への物理的刺激に基づく因果の結果にすぎない感覚を分析しても、知覚について何も知ったことにはならない。したがって、感覚は対象について何も教えない。たとえば引っ掻き傷による痛みの感覚は、棘によるものかもしれない爪や地面によるものかもしれない。リードは、これに基づいて科学的心理学——物理的な刺激とその結果としての感覚を因果的に分析する営み——の可能性を否定した。経験をそのように因果的に分析すること自体が場違いだからである。しかし19世紀になると、リードの警告は、感覚印象からどのようにして外界の対象の知識が引き出されるかは知りえないという不可知論へと変形された。これに対する応答として、触覚的でも視覚的でもない新たな感覚を發明することで外界の知識を確保しようとする複数の試みが現われた。トマス・ブラウン（1778-1820）の「筋肉

感覚」の理論——幼児は身体運動を阻害する「抵抗の感じ」に基づいて外界を知るようになる——はその代表例である。ブラウンの理論は19世紀後半までにヨーロッパで多大な影響力を持った (Edward S. Reed, *From Soul to Mind: The Emergence of Psychology, from Erasmus Darwin to William James*, New Haven: Yale University Press, 1997, chaps. 2, 4; 『魂から心へ——心理学の誕生』村田純一+染谷昌義+鈴木貴之訳、講談社学術文庫、2020年)。ジェームズが本章でおこなう議論も、こうした同時代の思潮のもとで理解することができるだろう。

第11章「絶対者と奮闘的生」は、ジェームズが批判しつづけた一元論に登場する「絶対者」概念のプラグマティックな価値を、自身が支持する多元論と比較しながら率直に述べたものであり、ジェームズのプラグマティズムが哲学的論争の調停法としてどのように機能するかが示されている。ジェームズによれば、多元論はこの世界を未完成のものとし、その完成に対して私たちの行為が一定の貢献をなしようと考える。このような見方には、私たちの活動を刺激し、悪をなくさんとする気持ちを奮い立たせるという特徴がある一方で、この世界が悪に屈してしまう可能性をつねに残している。これに対して、一元論が奉じる絶対者はこうした悪をすべて統御しているがゆえに、善の最終的勝利が約束されている。つまり、絶対者は、多元論では提供することのできない安心感を確実に与えてくれるのである。

最後に、本訳解の作成に当たっては、入江哲朗、岩下弘史、岡村洋子、岸本智典、小山虎の各氏に貴重な助言をいただいた。記してお礼を申し上げる次第である。もちろん、なお残っているかもしれない誤りに対する責任はすべて大厩にある。