

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(3)¹⁾

大 阪 諒

第3章 ヒューマニズムと真理^{*1}

^{*1} 本章は、*Mind*, New Series, Vol. 13, No. 52 (Oct., 1904), pp. 457-75 に掲載された論文を、若干の語句修正を施して再録したものである。また、*Mind*, New Series, Vol. 14, No. 54 (Apr., 1905), pp. 190-98 に掲載された別の論文「ヒューマニズムと真理再論」〔『徹底した経験論論集』第11章〕からいくつかの挿入を加えた。

『マインド』の編集者からブラッドリー氏の論文「真理と実践」²⁾の校正

- 1) 本訳解はウィリアム・ジェイムズの『真理の意味』の抄訳第三弾である。底本や表記などの情報については以下の拙論を参照。大塚諒「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) F. H. Bradley, "On Truth and Practice," *Mind*, New Series, Vol. 13, No. 51 (Jul., 1904), 309-35. これは、若干の変更を加えて *Essays on truth and reality* (Oxford: Clarendon Press, 1914) 第4章 (65-106) として再録された。ジェイムズは、1904年7月16日付のブラッドリーへの手紙において、当時『マインド』の編集者だった英国の哲学者、心理学者ジョージ・フレデリック・スタウト (1860-1944) からこの論文の校正刷りを受け取り、その応答を投稿したところだ、と書いている (J. C. Kenna, "Ten Unpublished Letters from William James, 1842-1910, to Francis Herbert Bradley, 1846-1924," *Mind*, New Series, Vol. 75, 1966, 318)。これは、1904年7月4日のブラッドリーからの手紙 (fMS Am 1092, vol. 16) に対する返事であり、ジェイムズがこの手紙を受け取ったのは校正刷りが届いてから「10日ほど」経ったあとだった。ブラッドリーは、ジェイムズの仕事についての自身の見解に関して、この論文が「非常に間違った見方を実際に与えるか、あるいは与えるかもしれない」と釈明している。1904年8月19日、スタウトはジェイムズに宛てて、ジェイムズ原稿がシラーによる応答とともに印刷所に送られたと書いている (bMS

刷りを受けとったとき、私はこれを、「プラグマティズム」をめぐる本格的に始まったように思われる論争に私も参加せよ、という促しだと理解した。私の名前がこの運動と結びつけられている以上、私はこの促しを受け入れるのが賢明だろう。しかも、ある方面では分不相応な信用が私に与えられており、別の方面ではこれまた分不相応な不信が私に投げかけられているのだから、これを受け入れるのはいっそう賢明であろう。

【プラグマティズムとヒューマニズム】

はじめに、「プラグマティズム」という語について一言述べよう。私自身はこの語を、抽象的議論を進める方法を表示するために用いたにすぎない。ある概念の重要な意味は、パース氏によれば、それが真であることによつて何らかの人にもたらされる具体的差異にある。論争の渦中にあるあらゆる概念をこの「プラグマティックな」テストにかけてみよ。そうすればあなたは無用の口論から逃れられるだろう。二つの言明のいずれが真であっても何らの実際の差異も生じない場合、それらは言葉のうえでは二つだが、じつはひとつの言明なのである。あるいは、与えられた言明が真であろうと偽であろうと何らの実際の差異も生じない場合、その言明はいかなるリアルな意味も持っていない。いずれの場合においても、論争すべきものは何もない。私たちは余計なことを言わず、もっと重要な事柄に移ったほうがよいのである。

プラグマティズムの方法が意味するのは、もろもろの真理は実際の^{*2}帰結を持つべきだということだけである。イングランドでは、この語はさらに広義に用いられ、あらゆる言明の真理はその帰結に、とりわけそれがよい帰結であることにその本領を持つという考えまで包含する。ここでは、

Am 1092, letter 1041)。シラーの応答とは、「ヒューマニズムの擁護〔In Defense of Humanism〕」と題した論文で、*Mind*, New Series, Vol. 13 (1904), 525-42 に掲載され、その後修正のうえ「真理とブラッドリー氏」という題で *Studies in Humanism*, 114-40 に再録された。ジェイムズとブラッドリーの関係については、Perry [1935] 2, ch. 88 を参照。

事態は方法に関わることに以上になっているし、私のプラグマティズムとこの広義のプラグマティズムとはきわめて異なっており、どちらも別々の名前を与えるのに十分な重要性を持っているから、広義のプラグマティズムのほうを「ヒューマニズム」という名前で呼ぼうというシラー氏の提案は素晴らしいものであり、採用されるべきであると思う。狭義のプラグマティズムのほうは、従来どおり「プラグマティズムの方法」と呼ばれるのがよいだろう。

*2 [いうまでもなく、「实际的」とは個別的という意味においてであって、帰結が物理的であるほどには心的でなくてよいという意味においてではない。]

この半年というもの、私はシラーとデューイの公刊物に対する多くの敵対的な書評を読んできた。しかし、ブラッドリー氏の精緻な告発状を別にすれば、それらは私が書いている地点に到達していないので、その大部分を忘れてしまった。私の考えでは、これらの批判を細部にわたって論駁しようという論争的な試みよりも、自分の立場に基づいてこの主題を自由に論じることのほうがともかく有益だろう。とくにブラッドリー氏はシラー氏から注意を向けられてよいだろう。彼はシラーの見解が理解できないと何度も告白しているが、明らかなことは、彼がシラーを好意的に理解しようとはしていないということであり、大変残念ながら、彼が苦心して書いた論文は、私の見るところ、当の主題に対していかなる有益な光も投じていないのである。それは全体として論点相違の虚偽であるように思われるので、私がこれを完全に無視しても差し支えないだろう。

この主題は疑問の余地なく困難なものである。デューイ、シラー両氏の思想の顕著な特徴は、帰納、つまり、あらゆる種類のもつれた個別的なものに煩わされずになされる一般化である。そうであれば、彼らの思想は伝統的な概念についての大きな改定を伴うことになる。これは、最初に公表されるべき、古典的な表現様式をけって与えられないような一種の知的産物である。したがって批評者は、こうした思想を扱うにあたって、あま

りに鋭く論理で切り刻むのではなく、その考えを全体として、とりわけ可能な代替案と対比しながら評価すべきである。くわえて、私たちはその思想を、最初にある事例に、つぎに別の事例に当てはめてみて、それがどのように機能するかを見るべきである。私の見るところ、この思想は、内在的な不合理や自己矛盾という有罪判決によって、あるいは、内容空疎な骨組みだけにしてしまえばそう見えるだろうような戯画化によって、即座に処刑されるべきものではまったくないように思われる。それどころか、ヒューマニズムはいわば「あまりに深く、潮騒もなく、泡も立たない」³⁾潮に乗って一夜にして世論に押し寄せてくる世俗の変化のひとつのようなものであって、その支持者たちのあらゆる粗雑さと誇張を乗り越えて生きつづけるのであり、ひとつの絶対的な本質的言明に固定したり、決定的な一突きによって殺したりできないものなのである。

貴族政から民主政への変化、古典主義的な趣味からロマン主義的な趣味への変化、有神論的な感じから汎神論的な感じへの変化⁴⁾、生命の静的な理解から進化論的な理解への変化は、こうした性格のものであり、私たち全員が目撃しているものである。スコラ主義は、単一の決定的理由による論駁法を用いていまだにこの種の変化に反対しており、新たな見解が自己矛盾を含むこと、いいかえれば何らかの根本原理に反することを指摘している。これは、川床の中央に一本の小枝を立てて流れを堰き止めようとするようなものである。〔そんなことをしたところで、〕水は障害物を迂回して流れ、「おかまいなしにうまくいく」。私たちに対する反論のいくつかを讀んでいると、ダーウィニズムを論駁しようとするカトリックの著者たちのことを少なからず思い出さずにはいられない。こういう人たちは、より高次の種はより低次の種からは生じえない、なぜならより小さなものがよ

3) テニソンの詩「砂州を超えて〔Crossing the Bar〕」の一節を念頭に置いたもの。

4) ジェイムズによれば、19世紀後半から20世紀初頭にかけて、無限なる神と有限なる被造物との絶対的断絶を含意する有神論 (theism) に代わって、両者の連続性や同質性を強調する汎神論的な傾向が時代の趨勢を占めたとされる。『多元的宇宙』第1講を参照。

り大きなものを生み出すことはないからだとか、形質転換〔transformation〕という概念は不合理である、なぜならその概念は種が自己破壊の傾向を持つことを含意するが、これはあらゆる実在物がみずからの形状を保存する傾向を持つという原理に反するからだと述べる。このような見解はあまりに近視眼的かつ偏狭なので、帰納的論証を受け入れることができない。科学における広範な一般化は、初期の段階ではつねにこの種の大雑把な論駁に出くわすが、こうした論駁を乗り越えると、今度は論駁のほうが変に時代遅れでスコラ的に聞こえるものである。私は、ヒューマニズムがいま受けているのはまさにこうした似非論駁なのではないかと疑わずにはいられない。

ヒューマニズムを理解するための唯一の条件は、みずから帰納的精神を持つようになることであり、厳密な定義を捨て、「全体的に見て」最も抵抗の少ない線を辿ることである。反対者は、「ようするに知性を一種の泥沼にしろというのか」と言うかもしれない。これに対して私は、「まさにそうだ。あなたがもっと丁寧な言葉を使うことに同意しないのであれば」と答える。なぜならヒューマニズムは、より「真なるもの」をより「満足いくもの」(デューイの用語)として考えるので、直線的な議論とか、厳密さおよび究極性という古くさい理想を心の底から放棄せざるをえないからである。ヒューマニズムの精神の本質は、まさに、ピュロン主義的な懐疑論の気質とはまったく異なる、この放棄の気質に存している。満足は複数の基準によって測られねばならないが、基準のうちのあるものは失敗に終わることもあるかもしれないし、手持ちの基準のどれよりも満足いくものとは、結局のところプラスとマイナスの総和であって、私たちは今後の修正と改善によっていつの日かプラスの最大値とマイナスの最小値に近づけると信じるしかないのである。このように信念の諸条件を帰納的に捉えることは、真に心を入れ替え、絶対主義的希望と決別することを意味するのである。

【科学における真理観の変化】

私の理解するところでは、プラグマティストのものの見方がいま存在するのは、科学的真理に関する旧来の考えが過去五〇年において瓦解したおかげである。かつては「神は幾何学する」と言われ、エウクレイデスの『原論』は神の幾何学を文字どおり再現したものだと思われていた。また、永遠不変の「理性」なるものが存在し、その声は論理学の三段論法暗唱文のうちにこだましていると想定されていた。物理学や化学の「自然法則」についても、また博物学の分類についても同様である——これらはすべて、事物の構造のうちに埋もれた人類以前の原型を正確に写し取った唯一無二の複製であり、私たちの知性のうちに隠された神性の火花によって私たちはその構造を洞察できるのだと想定されていた。世界の解剖は論理的なものであり、その論理は大学教授のそれであると考えられていた。一八五〇年ごろまで、ほとんどすべての人々は、諸科学が表現する真理は、人間とは関係なしに存在する実在物の確定した法典の正確な模写だと信じていた。しかし、近年見られる諸理論の驚くほど急速な増加によって、特定の理論がほかのものよりも文字どおり客観的な種類のものであるという考えは完全に覆された。多くの幾何学、多くの論理学、多くの物理学および化学的仮説、多くの分類があるのであって、それぞれがきわめて多くのものに通用するが、すべてのものに通用するわけではない。その結果私たちに分かってきたのは、最も真である公式でさえ人間の考案物であって、〔独立した実在を〕一字一句書き写したものではないかもしれないということである。いまやもろもろの科学的法則は、それと同数の「概念的速記法」であり、それが有用な限りでは真だが、それ以上に真ではないものとして取り扱われているようである。私たちの精神は、再現の代わりに象徴で我慢し、正確さの代わりに近似で、厳格さの代わりに可塑性で我慢するようになっていく。感覚可能な現象の実態を測定し、その「レベル」のあらゆる

変化を単一の公式によって記述する「エネルギー論 [Energetics]」⁵⁾は、このような科学的ヒューマニズムの最近の表明である。この分野は、なるほど世界と精神のあいだに不可思議な一致が見られる理由に関しては未解決の疑問を残しているとはいえ、ともかくも科学的真理に関する私たちの考え全体を、以前よりもいっそう柔軟で温和なものにしているのである。

こんにち、数学や論理学、物理学、生物学の理論家のなかで、自分は自然の過程や神の思考を文字どおり再編集しているのだと考える人が一人でもいるのか、はなはだ疑問である。私たちの主要な思考形式は、主語を述語から分離することや、否定的、仮言的、選言的な判断をおこなうことだが、これらは純然たる人間の習慣である。エーテルは、ソールズベリー卿⁶⁾が言ったように、波打つ〔undulate〕という動詞にあてがわれた名詞にすぎない。また、私たちの神学的観念の多くも、それを「真である」と呼ぶ人々によってさえ、同じ程度にヒューマニズム的であることが認められている。

私が思うに、近年の真理観における以上のような変化が、デューイ、シラー両氏の見解にまずもって刺激を与えたのである。こんにち広く見られる考えは、私たちの公式のひとつがほかのものに優越するのは、それが文字どおりの「客観性」を持つからではなく、有用性や「優美さ」、私たちの残りの信念との適合性といった主観的な性質を持っているからではないかというものである。このような考えに同意し、これを一般化するとき、

5) ドイツの化学者オストヴァルト (Friedrich Wilhelm Ostwald, 1853-1932) が提唱したもので、すべての自然現象はエネルギーの移動と形態の転換によって記述されるべきであるとする立場。ジェイムズは『プラグマティズム』第2講においても、自身のプラグマティズムを体現するものとしてオストヴァルトの姿勢を好意的に評価している。

6) 英国の政治家、第3代ソールズベリー侯爵ロバート・アーサー・タルボット・ガスコイン = セシル (1830-1903) を指す。彼はエーテルに関して、「エーテルという言葉の主な——唯一の——役割は、「波打つ」という動詞の主格を提供することであった」と述べている (*Evolution. A Retrospect. The Revised Address Delivered Before the British Association for the Advancement of Science*, London: Roxburghe Press, 1894, 28-29)。

私たちはヒューマンズ的な心持ちとでも言うべきものになる。どこにおいても、私たちが考える真理の意味とは、複製ではなく付加である。いいかえれば、真理とは、すでに完成した実在物の内的な写しを作るのではなく、より明晰な結果をもたらすために実在物と協同することなのである。いうまでもなく、このヒューマンズ的な心持ちは、最初は曖昧さと不明瞭さに満ちている。「協同する」というのは曖昧な言葉だが、少なくとも概念化と論理的な組み換えを含んでいるに違いない。また、「より明晰な」というのもいっそう曖昧である。真理は明晰な思考をもたらすと同時に、行為への道も明晰にしなくてはならない。「実在物」という言葉は最も曖昧である。このようなプログラムをともかくもテストする唯一の方法は、さらに正確な説明に達することを期待して、さまざまなタイプの真理にこれを適用してみることである。こうした検討を強制するいかなる仮説も、たとえ最終的には妥当でないことが明らかになるとしても、ひとつの大きな長所を持っている。すなわち、私たちはその仮説のおかげで当の問題全体をいっそう熟知できるようになるのである。自己矛盾しているという抽象的な非難によってその理論を頭ごなしに絞め殺そうとするよりも、その理論にたくさんの「縄」を与えてみて、最終的に自分で首を吊って果てるかを確認するほうが戦術として巧みである。したがって私は、読者にしばらくのあいだヒューマンズに対して好意的な態度をとるべく断固たる努力をするようお勧めしたい。

【ヒューマンズの内実】

私がヒューマンズを好意的に扱うとき、その意味として私が考えているのは以下の事柄である。

経験とは、消化〔digest〕すべき新たな素材をたえず私たちに与えてくれる過程にほかならない。私たちはこの過程を、すでに所有している信念の塊によって知的に扱い、さまざまな程度に同化したり、拒絶したり、再

配置したりする。その統覚的観念群〔*apperceiving ideas*〕⁷⁾のなかには、私たち自身によって最近獲得されたものもあるが、大部分はその種族の常識をなす伝統である。私たちがいま生きる手段にしている常識をなす伝統はすべて、最初に現われたときには、近年得られた発見——原子、慣性、エネルギー、反射作用、適者生存など——と同じように、真の発見や帰納的一般化であっただろう。単一の連続的容器としてのひとつの時空間という概念や、思考と事物、物質と精神という区別、永続する主体と変化する属性という区別、下位分類を含むクラスという概念、偶然的連関と規則的に引き起こされる連関との分離、こうしたものはすべて、私たちの祖先が、かつてみずからの雑然とした個々の経験の混沌をもっと共有しやすく管理しやすくしようとして、歴史的な日に成し遂げた決定的勝利であった。こうした区別や概念は思惟手段〔*denkmittel*〕として最高度に有用だったので、いまでは私たちの精神構造そのものの一部になっている。私たちはこれらの概念をいかげんに取り扱うことなどできないし、いかなる経験もこれらを覆すことはできない。事は正反対であって、これらの概念こそあらゆる経験を統覚し、それにしかるべき位置を割り当てているのである。

そうするのはどんな効果のためか。それは、私たちが経験の進路をよりよく予想し、相互に意志疎通し、私たちの生を規則によって舵取りするためである。くわえて、私たちがいっそう明瞭、明晰、包括的な精神的展望を持てるようにするためである。

ひとつの時空間というものの発見のあとで、常識が獲得した最も偉大なものは、永続的に存在する事物という概念だろう。幼児は玩具のガラガラをはじめて落としたとき、それがどこへ行ったか見ようとはしない。もっ

7) 「統覚」とは、ここでは、新たな経験を理解するのに、すでに知られている概念や過去の経験のストックを用いる作用を指す。これはヘルバルトに由来する用法で、当時の心理学や教育学において流行した。このような働きをおこなう観念の集まりが「統覚的観念群」で、ジェイムズは「統覚的集合」という語も用いる。『心理学講話』第14章、『宗教的経験の諸相』上、45頁、『徹底した経験論論集』樹田+加藤訳16頁、*Manuscript Eassys and Notes*, p. 105などを参照。なお、直前の「信念の塊」も同じものを指す。

とまじな信念を見つけるまで、幼児は非知覚を消滅として受け入れる。私たちの知覚が存在者〔*beings*〕——私たちが手に握ってしようといまいとそこにありつづけるガラガラ——を意味するという解釈は、私たちに対して生じる出来事の解釈として非常に明快なので、いったん採用されればけて忘れておけることがない。これは事物にも人物にも、客観的な領域にも超出的な領域⁸⁾にも、ひとしく適切に適用される。パークリー⁹⁾やミル¹⁰⁾、あるいはコルネリウス¹¹⁾のような人がどれほど批判しようとも、この解釈は現に働いているのであって、私たちは実際の生活のなかでそれに「背を向け」たり、私たちに到来する経験を何かほかの言葉で解釈したりしようとはけして思わないのである。なるほど、流動的経験の背後に永続的対象があるという仮説が作られるより以前の「純粋な」経験の状態というものを思弁的に想像することはできるし、太古の天才は現在とは異なる仮説を思いついたかもしれないと空想することもできる。しかし、私たちはこんにち、その異なる仮説とやらがどんなものでありえたかということ積極的に想像することなどできない。なぜなら、知覚を超えた実在物というカテゴリーは、いまや私たちの生の根底のひとつになっているからである。私たちの思考は、合理性と正しさを持つためには、やはりこの仮

8) 「超出」については第1章訳註11を参照。

9) 周知のように、パークリーは『人知原理論』において、知覚されることから独立した「物質」という想定を批判した。この物質批判について、ジェイムズは『プラグマティズム』第3講および『哲学の諸問題』第5章「一と多」でも同様の言及をしている。ジェイムズがとくに念頭に置いているパークリーの議論は『人知原理論』第1部第17、20節である。

10) John Stuart Mill, 1806-73: 英国の哲学者。『サー・ウィリアム・ハミルトンの哲学の検討』(*An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, London: Longman, Green and Co. 1865) 第11章「外界に対する信念に関する心理学的理論」において、ミルは、知覚しなくても存在すると思われる物質とは、じつは、感覚しようと思えばいつでもできるという「感覚の永続的可能性」にすぎず、基体としての物質は存在しないと論じた。

11) Johannes Wilhelm Cornelius, 1863-1947: 新カント派の流れに属するドイツの哲学者。以下の書において外界の存在について論じた。*Einleitung in die Philosophie* (Leipzig: B. G. Teubner, 1903)。

説を採用せざるをえないのである。

私たちに疑問を投げかけるまったく混沌とした純粹な経験という形態における第一のもの、はるか以前に私たちの意識の構造内に取り込まれたため実際には変えようがなく、答えが生まれるべき場所である一般的枠組みを規定するところの根本的カテゴリーの状態にある第二のもの、そして、私たちの現在のあらゆる必要性に最もよく適合したかたちで細部にわたる答えを与えてくれる第三のもの、これら三つに関する概念こそ、私の考えでは、ヒューマンズ的な発想の本質である。ヒューマンズは原始的な純粹性にある経験というものを、いまとなつては歴史的に作りあげられた述語によって包囲されつくしているがゆえにほとんど他者〔*Other*〕やあれ〔*That*〕として考えるしかないものとして表現する。しかも、この他者やあれは、ブラッドリー氏の言葉を借りれば、精神が「出会う〔*encounter*〕」¹²⁾ところのものであり、私たちはこれらの刺激的現前に対して、みずからの心的ないし身体的活動を促進し、外的力と内的平穩をもたらず程度に応じて「真」と呼ばれる複数の思考法によって反応する。しかし、この他者、この普遍的なあれがそれ自体として何らかの内的構造を持つのか、また多少とも持っているとして、その構造は私たちが述語づける何〔*what*〕¹³⁾と類似しているのかといった問いは、ヒューマンズが触れずに済みますものである。ヒューマンズは私たちに対して、その問いの答えがどうであれ、実在は私たち自身の知的な考案物の累積であり、また、私たちが実在を段階的に取り扱う際におこなう「真理」を得るための戦いは、つねに、新たな名詞と形容詞を、古いもののできるだけ変化させずに挿入しようとする戦いだ、と主張するのである。

12) ブラッドリーはこの語を『論理学原理』(*The Principles of Logic*, London: Kegan, Paul, Trench, 1883)のなかで頻繁に用いている。

13) ジェイムズは『プラグマティズム』第7講や『哲学の諸問題』など、さまざまところで「あれ」と「何」の対比を用いている。前者は実在の端的な存在を意味し、概念的分節を受ける以前の流動的狀態を指す。後者は、この「あれ」を固定し、分類整理するとき用いられる概念を指す。

どうしてブラッドリー氏は、自身の論理学や形而上学によってこの考えに異議を唱えざるをえなくなってしまうのか、私には理解しがたい。もし彼が望むならば、ブラッドリーは何らの矛盾もなく一字一句違わずこの考えを採用できるし、この点に関してロイス教授という格好の例¹⁴⁾に倣って、たんに彼独自の絶対者をこの考えの周りに放り投げることもできるだろう。フランスのベルクソン¹⁵⁾、彼の門下の物理学者ウィルボワ¹⁶⁾やル・ロワ¹⁷⁾は、私が定義した意味において徹頭徹尾のヒューマニストだし、ミヨー教

-
- 14) ジェイムズがここで言及しているのはおそらく以下の論文であろう。Josiah Royce, "The Eternal and the Practical," *The Philosophical Review*, Vol. 13, No. 2, 1904, 113-42. このなかでロイスは、プラグマティズムの主張を独自に解釈し、プラグマティズムが可能になるには「永遠なるもの」(絶対者)が必要であると論じ、自身の絶対的観念論とプラグマティズムを結合した。ジェイムズはブラッドリー宛の手紙(1904年7月16日)のなかでこの論文に言及し、ブラッドリーも同様にヒューマニズムを採用できるし、彼の絶対者をその周りに「放り投げる」ことができると示唆している。
- 15) Henri Bergson, 1859-1941: フランスの哲学者。ジェイムズはベルクソンの哲学について、『多元的宇宙』第6講全体を使ってきわめて好意的に論じている。また、以下の論文も参照。"Bradley or Bergson?," *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 7 (1910), 29-33. 両者の関係の詳細は以下を参照。Perry [1935] vol. 2, 599-636.
- 16) Joseph Wilbois, 1874-1952: フランスの物理学者。ジェイムズはシラー宛の手紙(1902年11月27日)において、ウィルボワの論文を読んだと述べている(Perry [1935] vol. 2, 498)。これは以下の論文だと推測される。"La Méthode des sciences physiques," *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 7, No. 5, 1899, 579-615; T. 8, No. 3, 1900, 291-322; "L'Esprit positif," T. 9, No. 2, 1901, 154-209; T. 9, No. 5, 1901, 579-645; T. 10, No. 1, 1902, 69-105; T. 10, No. 3, 1902, 334-70; T. 10, No. 5, 1902, 565-612.
- 17) Édouard Le Roy, 1870-1954: フランスの哲学者、数学者。『プラグマティズム』の「序」において、彼の三つの論文が指示されている。"Science et Philosophie," *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 7, No. 4, 1899, 375-425; T. 7, No. 5, 1899, 503-62; T. 7, No. 6, 1899, 708-31; T. 8, No. 1, 1900, 37-72; "Un Positivisme nouveau," T. 9, No. 2, 1901, 138-53; "Sur quelques Objections adressées a la nouvelle Philosophie," T. 9, No. 3, 1901, 292-327; T. 9, No. 4, 1901, 407-32. ジェイムズはシラー宛の手紙(1902年11月27日)で、*Revue de Métaphysique et de Morale*の「最近の号」に掲載されたル・ロワを含む「ベルクソンの弟子たち」の論文を読んでいると書いている(Perry [1935] vol. 2, 498)。

授¹⁸⁾もそうであるように思われる。偉大なるポアンカレ¹⁹⁾は、紙一重の差でそのなかには入らない。ドイツではジンメル²⁰⁾の名が最も徹底したヒューマニストとして現われている。マッハ²¹⁾とその学派、ヘルツ²²⁾、オストヴァルト²³⁾はヒューマニストに分類されるに違いない。この〔ヒューマニズム的な〕見解は広く普及しているので、根気強く論じられねばならないのである。

【真理と実在】

それを論じるには、代わりとなる見解がどのようなものでありうるかを

-
- 18) Gaston Samuel Milhaud, 1858-1918: フランスの哲学者。『プラグマティズム』の「序」において、ジェイムズは以下の著書を指示しながら、先のル・ロワと並んでミヨーにも言及している。*Le Rationnel, études complémentaires à l'essai sur la certitude logique* (Paris: Félix Alcan, 1898).
- 19) Henri Poincaré, 1854-1912: フランスの科学者。『プラグマティズム』第2講では、プラグマティックな科学観の持ち主として言及されている。ジェイムズは1902年から1908年のあいだにポアンカレの以下の著作を読んだ (Perry [1935] vol. 2, 463)。*La Science et L'hypothèse* (1902), *La Valeur de la science* (1905), *Science et méthode* (1908)。
- 20) Georg Simmel, 1858-1918: ドイツの哲学者。ジェイムズはミュンスターバーグ宛の手紙 (1905年3月16日) において、自分はジンメルの長い著作を読んだことはなく、ただ「本来的にプラグマティックな論考 (これは、私にとっては本質的に正しいが、どちらかと言えばごちなく見える)」だけを読んだと述べている。この論考とは以下のものだと思われる (Perry [1935] vol. 2, 469-70)。“Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie,” *Archiv für Systematische Philosophie*, 1 (1885), 34-45.
- 21) Ernst Mach, 1838-1916: オーストリアの物理学者、哲学者。『プラグマティズム』第2講において、自然科学におけるプラグマティズムの体現者として言及されている。ジェイムズはマッハの *Erkenntnis und Irrtum* (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1905) を相当の共感を持って読んでいた。Perry [1935] vol. 1, 588; vol. 2, 341, 593-94 には、マッハからジェイムズへの手紙が複数収録されている。
- 22) Heinrich Rudolph Hertz, 1857-94: ドイツの物理学者。その著、*Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt* (1894) は1899年に英訳が出版された。このなかでヘルツは科学理論における単純性を強調した。
- 23) オストヴァルトについては本章訳註5を参照。彼は1905年から翌年にかけてハーヴァードで教鞭をとり、頻繁にジェイムズ家を訪れた。

調べるのが最も良いだろう。実際のところ、それはどのようなものか。ヒューマニズムの批判者たちは何ら明確なことを言っておらず、ともかくもはっきりしたことを公式に表明しているのは、いまのところロイス教授ただ一人である。したがって、哲学に対するヒューマニズムの第一の奉仕は、ヒューマニズムを嫌悪する人々に、自分たちの考えをじっくり探らせることを義務づけることだと思われる。ヒューマニズムは分析を全面に押し出し、日常茶飯のものにする。さしあたり、真理とは知性と事物が等しいことである〔*adaequatio intellectus et rei*〕²⁴⁾という怠惰な伝統だけが、ヒューマニズムに反対するものであるように思われる。ブラッドリー氏の唯一の提案は、真なる思考は「自身が作るとは言われえない確定した存在者と対応しなくてはならない」〔“On Truth and Practice,” p. 311; *Essays on Truth and Reality*, p. 76〕というものだが、明らかにこれは何らの新たな光も与えてくれない。「対応する」という言葉は何を意味するのか。「存在者」とはどこにあるものなのか。「確定した」とはいかなる事態なのか。さらに、「作るとは言われえない」とは、この個別の事例において何を意味するのか。

ヒューマニズムはこれらの表現の曖昧さをただちに取り除こうとする。私たちは、自身が少しでも関係するようなものであれば何でも、それと何らかの仕方で対応する。それが事物であれば、それを正確に模写したり、ある場所にたんに存在するものとして感じたりすることができる。それが要求であれば、その押しつけ以上のことを知らずにそれに従うことができる。それが命題であれば、それに反対せず、つまりそれを通過させることによって同意することができる。それが事物間の関係であれば、私たちは第一の事物に働きかけ、第二の事物がある場所へと私たちを連れ出すようにすることができる。それが接近不可能なものであれば、仮説の対象——同一の帰結を持っているので、私たちのために真の結果を案出してくれる

24) トマス・アクィナスによる真理の定義。『真理論』第1問1-3項および『神学大全』第1部第16問を参照。

もの——を代わりに用いることができる。一般的に言えば、私たちは自分の思考をたんにそれに付加することができるということである。そのうえで、その対象がそのような付加に耐え、状況全体が調和的に持続し、豊かになるならば、その思考は真なるものとして通用するだろう。

このように対応される存在者がどこにあるかと言えば、それは現在の思考のなかにあるかもしれないし、外にあるかもしれないが、ヒューマニズムにおいては、それが有限な経験そのものの外にあると言いかなる根拠も見出されない。プラグマティックに考えると、対応されるべき存在の實在とは、私たちが好むかどうかにかかわらず、私たちがそれに服従し、それを考慮に入れることを意味するが、私たちはこの服従と考慮を、つねに自分の経験以外の経験でもってなさねばならないのである。現在の経験が「等しく」対応しなければならぬものの体系全体は、現在の経験そのものと連続しているかもしれない。实在是、現在の経験以外の経験として考えられると、過去の経験の遺産かもしれないし、来たるべき経験の内容であるかもしれない。私たちにとっての實在の規定とは、いずれの場合も、私たちの判断作用がその實在に適合させるところの形容詞であり、本質的にヒューマニズム的なのである。

私たちの思考がこの實在物を「作る」のではないと述べるのがプラグマティックに意味するのは、たとえ私たち自身の個別の思考が消滅したとしても、当の實在物は何らかのかたちでそこに存在しつづけるだろう——もっとも、私たちの思考が与えるものは欠いているだろうが——ということである。その實在物が「独立している」ということが意味するのは、どの経験のうちにも私たちの恣意的な制御を免れる部分が存在するということである。それが感覚可能な経験であれば、私たちの注意を強制的に惹きつけるし、それがひとつづきの経験であれば、私たちはその順序を反転させられない。もし二つの項を比較すれば、ただひとつの結果しか出てこない。私たちの経験のうちには、ひとつの推力 [a push]、ひとつの迫力 [an

urgency]があり、私たちはこれに対して全体としては無力であって、その力は私たちを信念が行き着かねばならない方向へと駆り立てていく。経験のこうした威力自体が、究極においてはあらゆる可能な経験から独立した何ものかに起因するということは、真であるかもしれないし真でないかもしれない。その力を途中で弛緩しないようにしてくれる超経験的な「物自体」とか、人間の思考が次々と作るすべての規定の背後に永遠に横たわる「絶対者」のようなものは、存在するかもしれないし存在しないかもしれない。けれども、ヒューマニズムに言わせれば、いずれであっても私たちの経験そのものの内部では、ある規定がほかの規定から独立したものとして現われているのである。たとえば、ある疑問は、私たちがそれを問うならば、ひとつの仕方ではしか答えられないし、ある存在者は、私たちがそれを仮定するならば、その仮定に先立って存在していたものとして仮定されなければならないし、ある関係は、それが存在するならば、その関係の項が存在する限り存在しなければならないのである。

こうして、ヒューマニズムによれば、真理とは比較的固定されていない経験の部分（述語）が、比較的よく固定されているほかの部分（主語）に対して持つ関係を意味する。だから私たちは、真理を、経験と経験を超えた何かとの関係のうちに求める必要などない。私たちは家に留まることができる。なぜなら、経験者としての私たちのふるまいは、四方八方を取り囲まれているからである。推進力と抵抗力はどちらも、私たち自身の対象によって発揮されるし、気まぐれや放埒に対立するものとしての真理という概念は、あらゆる人間生活の内部で必然的に独我論的に成長するのである。

【ヒューマニズムへの反論——真理の基準】

以上で述べたことはすべて、きわめて明白であるから、ヒューマニズム的な著者に対する世間の攻撃は、「私をうんざりさせる」。ある哲学の会で私はデューイの『論理学理論の研究』について報告したが、その際、「デ

ューイの徒は誠実とはったりとをいかにして区別できるのか」という質問を受けた²⁵⁾。ロイス教授は、「たんなる^{*3} プラグマティストは、正しく考えるという義務をいかにして感じることができるのか」という反論を投げかけたし²⁶⁾、ブラッドリー氏は、もしプラグマティストが自説を理解するならば、「どれほど馬鹿げた観念であっても、誰かがそれを真理だと考えたいと思えば、プラグマティストはそれを真理だと見なさねばならない」〔“On Truth and Practice,” p. 322; *Essays on Truth and Reality*, p. 90〕と述べる。さらにテイラー教授は、プラグマティズムとは自分の好きなことを信じ、それを真理と呼ぶことだと言っている²⁷⁾。

^{*3} もし、ここでのたんなるという語が、プラグマティストの思考に対する一切の具体性の否定を意味するならば——そうであるように思われるのだが——、私は「たんなる」プラグマティストなど一人も知らない。

人間の思考が現実におこなわれる際の諸条件に関するこうした浅薄な判断は、私にはきわめて驚くべきものであるように思われる。上記の批判者たちは、私たちの経験という舵のない筏が、放っておけば容易にどこへで

25) デューイの『論理学理論の研究』(*Studies in Logical Theory*, 1903) についてのジェイムズの論評「シカゴ学派」(“The Chicago School”)は1904年に公開されたが、もともとはロイスが主催した会合で発表されたものである。ジェイムズのシラー宛の手紙(1903年11月15日)を参照(Perry [1935] vol. 2, 501-502)。

26) この箇所はロイスからの直接の引用ではなく、“The Eternal and the Practical”(本章訳註14を参照)の内容をジェイムズが要約したものと思われる。この論文でロイスは「たんなるプラグマティスト」ではなく、「純然たるプラグマティスト」および「純然たるプラグマティズム」という語をさかんに使っている(pp. 116, 125-35, 137, 142)。

27) テイラーは“Some Side Lights on Pragmatism”(第1章訳註10を参照)において、ジェイムズが本文で述べたとおりの言葉でプラグマティズムを表現しているわけではない。しかし、テイラーのプラグマティズム批判のいくつかは、プラグマティズムを、たんに証拠をないがしろにせよという提案と同一視しているように思われる。テイラーは自身の論点を次のように要約している。「したがって、ともかくも真なる信念からなる理にかなった体系たらんとする哲学においては、「信じる意志」などという代物への訴えが、信念の客観的根拠の不偏の検討にとって代わることはけっしてないのである」(p. 64)。

も吹き流されるか、あるいはどこへも吹き流されないに違いないと考えているように見える。彼らは、たとえ船上に羅針盤があったとしても、針が指し示すべき極がないと言いだすだろう。彼らによれば、私たちが入港するには、外部から指定された絶対的航路と、「たんなる」航行そのものに付加されるべき独立した航海図がなければならない、というのである。けれども、私たちが従うべきこのような絶対的航路なるものが、人間に先立つ真理基準というかたちで存在するとしても、私たちが実際にその基準に従うことを保証するものが、ひとえに私たち人間の装備のうちになければならないことは明白ではないだろうか。ここで「べき」と言ったが、もし私たちの経験の内側に、協同して事にあたるところの感じられる種子〔felt grain〕がないとすれば、この「べき」はたんなる大言壮語にすぎないものになるだろう。実際のところ、絶対的基準の熱烈な信奉者といえども、人間がその基準に従わないことを認めざるをえないだろう。ここには、永遠の禁止にもかかわらず気まぐれがあり、どれほどの実在が事前に存在しているようと、現実には誤謬が果てしなく生じることをまったく防げないのである。放埒な思考に対して私たちが持っている唯一のリアルな歯止めは、経験そのものの包圍攻撃だけであり、これによって私たちは具体的な誤謬に嫌気がさすようになるのであって、超経験的な実在が存在するかどうかは問題ではない。絶対的実在なるものの主張者は、この実在が自分に何を考えるよう命じているかをどうやって知るといえるのか。その人は絶対者を直接に見ることなどできないし、ヒューマニズム的な手がかりを辿ることを除いては、絶対者が自分に何を求めているかを推測する手段をまったく持っていないのである。その人自身がいやしくも実際に受け入れるだろう真理は、ただ自分の有限な経験が独力で導いてくれる真理のみである。放っておかれたままの多数の経験という考えに戦慄し、絶対者というただの名称から、あたかもそれがどれほど無力なものであっても依然として幽霊的な保証を与えてくれるかのように保護を期待する精神状態は、ちょうど、癩に障る社会的傾向を耳にするたびに真っ赤になり、あたかも無力な法令

が安心感を与えてくれるかのように、「議会はそれに対する法を制定すべきだ」とのたまう善良な人々の心持ちに似ている。

真理という法の拘束力は、ひとえに経験の生地そのものの内部にのみある。絶対的であろうとなかろうと、私たちにとっての具体的な真理とは、つねに、私たちのさまざまな経験が最も有利に組み合わさるような考え方なのである。

しかし、反対者は頑強に次のように主張する。ヒューマニストは、真理の基準を厳格たらしめる実在の独立した領域を信じる者に比べて、真理をいかげんに扱う大きな自由をつねに持っている、と。この前者のような人というのが、真理の基準を知っていると自称し、それを大声で振り回す人を指しているのであれば、間違いなくヒューマニストのほうが柔軟であることが分かるだろう。しかし、もし絶対主義者が具体的な事柄において経験的な探求法に従うならば（幸いなことに、こんにちの我らが絶対主義者はそうしてくれるのだが）、ヒューマニストと絶対主義者は柔軟性において違いはない。仮説を考察することは、でたらめに独断を主張するよりもつねに良いのである。

にもかかわらず、反対者のうちにおそらくあるだろう気質のこうした柔軟性は、ヒューマニストの罪を証明するために利用されてきた。私は学識ある同僚が次のように言うのを耳にした²⁸⁾。ヒューマニストは、真理が具体的現実のうちにあり、真理はいかなるときも私たち自身の最も好都合な反応の経路であると信じているので、対立者の考えを永久に変えさせることができない。なぜなら、対立者の見解も対立者自身の最も好都合な一時的反応である以上、すでにそれで申し分ないからである。事前に焼印を押

28) ジェイムズが 1903-1904 年度におこなった大学院の演習ノートによれば、1903 年 12 月 1 日のページに、シラーに関するサンタヤナの論文（未詳）と、シラーの真理論に対するロイスの反論——シラーの立場に基づく、各人が各々の真理を抱くだけという相対主義に陥る——とが指示されている（*Manuscript Lectures*, p. 322）。実際ロイスは、“The Eternal and the Practical”（本章訳註 14 を参照）において、純然たるプラグマティストは、整合性を保持する限り、反対者を改宗させようとすることができないと論じている（pp. 133-34）。

された真理というものを信じる人だけが、自家撞着に陥ることなく、この理論に基づいて〔対立者の立場の〕転向を要求することができる。〔以上が私の同僚の言い分である。〕しかし、真理についてのどんな説明であれ、それを主張する際に自家撞着などありうるのか。その定義はその言動と少しでも矛盾しうるのか。「真理とは、私が言いたいと感じるところのものである」——これが真理の定義だとしよう。「さて、私はそれを言いたいと感じ、あなたもそれを言いたいと感じてくれることを望む。そして、あなたを同意させるまで私はそれを言いつづけるつもりだ」。〔ヒューマニストが〕このように言うことのどこに矛盾があるのか。真理とは、それがどんなものかと言われようと、その発言がもたらすと考えられうるような種類の真理である。ある発言が適合する気質は、論理を超えた事柄である。なるほど、ある個別の絶対主義者の気質は、あるヒューマニストのそれよりも熱烈であるかもしれないが、ほかの人の場合もそうであるとは限らない。ヒューマニストは、もし自分の性質が十分に熱烈であるならば、自説の改宗者を作るために東奔西走して少しもおかしいところはないのである。

「それにしたって、部分的に自分が作ったものであり、しかも次の瞬間には変化してしまうかもしれないと分かっているような見解など、どうして熱烈に支持できるのか。こんなにも卑しむべき条件のもとで可能となるような真理の理念に、英雄的な献身などどうしてできるのか」。

これもまた、反ヒューマニストが事の真相を比較的浅薄に把握していることを示す反論の一例にすぎない。彼らがプラグマティズムの方法に従って、「真理はどのようなものとして知られるのか²⁹⁾。真理の存在は具体的な良さという点で何を表すのか」と尋ねてくれさえすれば、真理という名称は、私たちの生において価値を持つほとんどすべてのものの総括概念〔*inbegriff*〕であることが分かるだろう。真なるものとは、何であれ不安定なもの、實際上失望させるもの、役に立たないもの、虚偽的で信頼でき

29) 「として知られる」という表現については、第2章訳註12を参照。

ないもの、検証できず支持されないもの、不整合で矛盾するもの、人為的で奇妙なもの、実際的に重要でないという意味において非実在的なものの反対物にほかならない。ここには、私たちが熱烈に真理に向かわざるをえないプラグマティックな理由がある——真理は私たちをこのような様相を呈する世界から救ってくれるのである。〔そうであれば、〕真理という名称そのものによって忠誠心が呼び起こされるとしても、何の不思議もない。とりわけ、一切の些末で一時的な迷妄的信念が、真理の赤裸々な追求に比べて卑しむべきものに見えたとしても、何の不思議もない。絶対主義者がヒューマニズムは真ではないと感じ、その感じを理由にヒューマニズムを拒絶するとき、それが意味するのは、絶対主義者の心的要求の習慣全体は〔ヒューマニズムとは〕異なる実在観とあらかじめ結託しており、それに比べるとヒューマニズム的な世界は少数の無責任な若者の気まぐれにしか見えないということである。絶対主義者自身の主観的な統覚的集合〔本章訳註7〕は、ここで永遠的本性という名を借りて語っており、絶対主義者に——彼らが理解するところの——私たちのヒューマニズムを拒絶することを命じる。これとまったく同じことは、私たちヒューマニストが、高貴で、きちんとしており、固定され、永遠の、合理的で、神殿のようなあらゆる哲学体系を攻撃するときにも生じている。このような体系は、私たちの自然の扱い方や思考の習慣がこれまで私たちに考えさせてきたような自然の劇的な気質〔*dramatic temperament*〕に反するものである。絶対主義者の体系は、とんでもなく官僚的で専門職的ではないとしても、奇妙なくらい個人的で人為的であるよう見える。私たちは、真理は構成されるべきものだと感じるので、ちょうど合理論者がヒューマニストの荒野に背を向けて、自分たちのいっそう整然とした小綺麗な知的住まいに向かうときに感じるのと同じだけの良心をもって、この種の体系に背を向けて、開放的で不確定な真理の大いなる荒野へ向かうのである^{*4}。

^{*4} 〔ヒューマニズム的気質と合理論的気質との対照を示す一例として、哲学から

遠く離れた方面においてではあるが、私はドレフュス「事件」³⁰⁾に関する以下の意見を引用せざるをえない。これはヒューマニズムやプラグマティズムのことなど一度も聞いたことがない人によって書かれたものである。「革命と同じく、この「事件」はいまやわが国の「原点」のひとつである。この事件は深い裂け目を作らなかつたとしても、[...] 少なくとも、わが国の現在の二つの陣営のあいだの分離を静かに準備していた地下工事を白日のもとにさらした。その結果、伝統派（原理の提唱者、統一の追求者、アプリアリな体系の構築者）のフランスと、実証および自由討論を愛するフランスとは、ついに突然の一撃のもとに引き離された——革命フランス、あるいはこう言ってよければロマン主義的フランスは個人を非常に尊び、たとえ国民を救うためであっても正義を失うことを望まず、全体的に見ても部分的に見ても真理を追求するものである。[...] デュクロー³¹⁾にとって、真理以外の何かを優先するなど考えられなかつた。しかし彼の周りには非常に正直な人々がいて、彼らは個人の生活と国家の理性とを比較しながら、たんなる個人の存在——たとえ潔白であるとしても——をどれほど軽視したかを彼に白状した。彼らは古典派、すなわち全体だけが重要だと考える人々であつた」（マリ・デュクロー『エミール・デュクローの生涯』、1906年、243, 247-48頁）。]

このことは、ヒューマニストが真理の客観性および独立性を無視しないことを十分に示している。つぎに、ヒューマニズムの反対者が、私たちの思考が真であるためには「対応」がなければならぬと述べるとき、彼らが何を意味しているかを検討しよう。

【「対応」の内実】

ここでの対応に関する通俗的な考えとは、思考は実在物を模写しなければならぬ——認知は知るものと知られるものとの類似によって成立する——というものである。哲学はこれまでこの問題に真剣に向き合わず、この考えを本能的に受け入れてきたように思われる。すなわち、命題は、それが永遠的思考を模写するならば真だと見なされるし、名辞は、それが精

30) 1894年にフランスで起こった冤罪事件。ユダヤ系のアルフレド・ドレフュス大尉がドイツのスパイの嫌疑をかけられ、終身刑に処されたことをめぐって、軍の不正を弾劾するゾラらの人権擁護派・共和派と、軍部・右翼が激しく対立し、国論を二分した。結局ドレフュスは1906年に無罪となった。

31) Émile Duclaux, 1840-1904: フランスの細菌学者、化学者。ドレフュス事件に際しては、ドレフュス擁護に奔走した。

神の外部にある実在物を模写するならば真だと見なされるというのである。思うに、ヒューマニズムに対してなされてきた批判のほとんどは、このような模写説によって暗黙の影響を受けているのである。

けれども、実在物に対する私たちの精神の務めが、ただそれを模写することだけであるべきだということは、アプリアリに自明なわけではない。たとえば、以下のような想定をしてみよう。まず、さしあたり宇宙には読者という実在物しか存在していないということにして、つぎに、その読者は、この人を正しく知るほかの存在者が創造されるという告知を受けるとしよう。〔さて、〕読者はこの存在者の〈知ること〉を、前もってどのように表象するだろうか。その人はそれがどのようなものであることを望むだろうか。私には、その人が〈知ること〉をたんに模写することだと想像するようなことがあるとは、到底思えない。新たに創造された者の内部に、読者自身の不完全な焼き直しがあったとして、それが何の役に立つというのか。それは、せっかくの好機を無駄にってしまうことであるように思われる。それよりも、まったく新しいものが求められているというほうが真相に近いだろう。読者は、〈知ること〉をヒューマニズム的に理解し、「新たに創造された者は、双方に利益を与えるような仕方で反応をすることによって、私の現前を考慮するのでなければならない。この目的のために模写が必要であるなら模写があつてよいが、必要でなければ模写はなくても構わない」と言うだろう。いずれにせよ、本質は以前の世界を模写することではなく、それを豊かにすることなのである。

私は先日、オイケン教授³²⁾の著書のなかで、「見出された存在を高めること」という一節を目にしたが、これは現在の問題に関連するように思われる。どうして、思考の使命が存在をたんに模倣し複製することではなく、増大させ高めることであってはならないのか。ロツツェを読んだことあ

32) Rudolf Eucken, 1846-1926: ドイツの哲学者。ここでジェイムズが引いている文章は、『現在の精神的諸潮流』(Geistige Strömungen der Gegenwart)の第三版(1904) p. 36に見られる。この箇所は、『プラグマティズム』第7講でも引用されている。

る人であれば、物質の二次性質についての通常の見解——二次性質は事物のうちにあるものを何も模写していないから「幻想」である——に対する彼の鮮やかな批評を必ずや記憶しているに違いない³³⁾。世界はそれ自体で完全であり、思考は受動的な鏡として世界に対するのであって、事実にも付け加えないというような考えは、ロツツェに言わせれば不合理である。そうではなく、思考そのものが事実の非常に重要な一部なのであって、先立って存在する不十分な物質世界の使命は、ひとえに、はるかに貴重な補足物を生み出すために思考を刺激することにあると言えるだろう。

ようするに、「知ること」とは、その反対は事前には分からないのだが、実在物との有利な関係に入り込むひとつの方法にすぎないのであって、その関係のひとつに模写という関係が入るかどうかが問題ではない、と言ってよいのである。

模写説がいかなる特殊なタイプの〈知ること〉から生じたのかは容易に理解できる。私たちが自然現象を扱うに当たって重要な点は、予言できるということである。スペンサー³⁴⁾のような著者によれば、予言こそ知性の意味の全体である。スペンサーの「知性の法則」が、内的関係と外的関係は「対応」しなければならないと述べる時、それが意味するのは、私たちの内的な時間・空間形式における項の分布が、実在的な時間・空間における実在的な項の分布の正確な模写になっていなければならないということである。厳密な理論においては、心的な項そのものが実在的な項に対応する——個別に模写するという意味において——必要などなく、実在的

33) ロツツェはこのような主張を、『形而上学綱要』(*Outlines of Metaphysic*, trans. George T. Ladd, Boston: Ginn, 1886) 第3部第2章「認知の客観性について」、および『論理学および哲学百科事典の概要』(*Outlines of Logic and of Encyclopedia of Philosophy*, trans. George T. Ladd, Boston: Ginn, 1887) 第2部第1節「理論哲学」において述べている。ジェイムズは『プラグマティズム』第7講でもロツツェの同様の主張に言及している。

34) Herbert Spencer. 1820-1903: 英国の思想家。彼の『心理学原理』(*The Principles of Psychology*, 1855) 第4部「特殊な総合」第2章のタイトルは「知性の法則」である。

な日付および場所さえ模写されるならば、シンボリックな心的項で十分である。ところが、私たちの日常生活においては、心的な項はイメージであり、実在的な項は感覚であり、イメージが感覚を模写することはまったくよくあることなので、私たちは容易に、関係の模写も項の模写も、知ることの本来の意義だと見なしてしまう。他方で、たいていのことは、このようなありふれた記述的真理に関することでさえも、言語的なシンボルによって表現される。私たちのシンボルが世界に適合する——私たちの予期を正しく規定するという意味において——場合には、そのシンボルは実在側の項を模写しないほうがかえって良いということさえありうるのである。

こうした現象的知識の決まりきった手順全体に関するプラグマティックな説明が実情に即していることは明らかだと思われる。ここで真理とは、私たちの観念が人間とは関係なしに存在する実在物に対して持つ関係ではなく、私たちの経験の概念的部分が感覚的部分に対して持つ関係なのである。感覚可能な個別者が生じたとき、その個別者との有利な相互作用へと私たちを導いてくれるような思考が真なのであって、思考がこうした個別者をあらかじめ模写しているかどうかなど問題にならないのである。

【実在の可塑性】

なるほど、現象的事実の知識においては模写が頻繁におこなわれるので、模写は合理的な事柄においても真理の本質だと考えられ、幾何学と論理学は創造主の原型的思考の模写であるに違いないと考えられてきた。しかし、これらの抽象的領域において原型なるものを仮定する必要はまったくない。精神は、空間からじつに多くの図形を自由に切り取り、じつに多くの数的集合を自由に作り、じつに多くのクラスや系列を自由に構成し、じつに無制限に分析し比較できるので、その結果として生じる観念が過剰であるというまさにそのことのために、その観念の原型が「客観的」に先在していることを疑わざるをえないのである。直交座標には思考を集中させるが極

座標は無視する神とか、ジェボンズ³⁵⁾の表記法には思考を集中させるがブール³⁶⁾のそれには注目しない神といったものを想定することは明らかに間違っている。しかし他方で、神が人間の空想の可能な飛翔すべてを事前に考えていると仮定すると、神の精神は、三つの頭と八本の腕と六つの乳房を持ったヒンドゥー教の偶像に非常によく似た、過剰な蓄積と余剰物からできているものとなるので、私たちはそれを模写しようなどとは思わないし、模写という発想が丸ごとこれらの諸科学から消えてしまう傾向にある。これらの科学の対象は、人間が順次考えつくたびに、ひとつずつ人間によって創造されたと解釈したほうがよいのである。

さて、「三角形、正方形、平方根、類等々がたんに人間の間に関わり合わせるために「作られたもの」にすぎないとすれば、いかにしてこれらの性質および関係が「永遠的」だとあんなにも即座に知られるのか」と尋ねられるならば、これに対するヒューマンイズムの回答は簡単である。もし三角形や類が私たち自身の所産だとすれば、私たちはそれらを不変のままに保つことができる。すなわち、時間は私たちが意味する事物に対していかなる影響も及ぼしてはならないと布告することによって、つまり、それらは腐敗のもととなる現実のあらゆる連合物や条件から意図的に——しかもおそらくは仮想的に——抽象されていると布告することによって、私たちはそれらを「無時間的」なものとすることができる。ところで、不変な対象同士の関係は、それ自体不変であるだろう。このような関係は時間のなかで生じたものではありえない。なぜなら、仮定によって、その対象に対してはいかなるものも生じてはならないからである。私は、『心理学原理』の最後の章^{*5}において、そのような関係が比較関係以外にありえないことを示そうとした。これまでのところ、私の提案に注意を払った人は誰もいな

35) William Stanley Jevons, 1835-82: 英国の経済学者、論理学者。彼の『初等論理学』(*Elementary Lessons in Logic*)は、ハーヴァードで長年にわたって標準的な論理学教科書として使われた。ジェイムズも、1885年から90年にかけて「哲学2: 論理学と心理学」という授業を担当し、この本を用いた。

36) George Boole, 1815-64: 英国の数学者、哲学者。

いように思われるし、私は数学の発展についてあまりに無知なので、自説をそこまで確信することはできない。だが、かりに私の見解が正しいとすれば、困難は完全に解決されるだろう。比較関係は直接的観察の問題である。心的対象は、心的に比較されるとすぐに、似ているか否かが〔じかに〕知覚される。しかるに、こうした無時間的な諸条件のもとでは、いったん同一であるものはつねに同一であり、いったん異なるものはつねに異なる。つまり、こうした人工的对象に関する真理は必然的かつ永遠的だということである。私たちは、はじめに所与を変えることによってのみ結論を変えることができるのである。

*5 Vol. ii, pp. 641ff.³⁷⁾

こうして、もろもろのアプリオリな科学の構造全体を、人工的な産物として取り扱うことができる。ロックがはるか以前に指摘したように³⁸⁾、これらの科学は事実と直接結合していない。もっぱら、ある事実がかりにこ

37) これは、第28章「必然的真理と経験の結果」の一節で、全集版では1237-38頁に該当する。そのなかでジェイムズは以下のような思考実験をおこなった。まず、感覚および記憶能力を持った人間を100名想定し、各人にあらゆる感覚をあらゆる順序で一回ずつ経験させる（たとえば、あらゆる色を、太郎には赤→青→白→黒……という順序で経験させ、次郎には青→白→黒→赤……という順序で、三郎にはまた別の順序で、というふうに）。つぎに、これらの人間の感覚を遮断し、記憶だけが働くようにさせる。すると、彼らは感覚経験を想起し、分類したり並べ替えたりし始めるだろう。その結果、十分な時間をとれば、すべての人がすべての感覚経験の同じ分類と組み合わせを持つことになる。ここでは、各人の現実の感覚経験の時間空間的な順序や関係は問題にならない。太郎も次郎も三郎も、赤の色を何番目に、またどこで感じていようと、記憶において比較、分類すれば、結果は同じになるからである。こうして、比較作業は外界における秩序に影響されず、もっぱら私たちの心的構造においておこなわれるので、そこから生み出されるものは経験科学と対比された純粋科学——論理学や数学など——の基礎になる、というのがジェイムズの主張である。

38) ここでジェイムズが念頭に置いているのは、『人間知性論』の以下の箇所だと思われる。「私たちの複合観念は、実体の複合観念を除けば、すべて精神自身が作る原型であって、ある事物の模写を意図したものではないし、その原物としてある事物の存在に関連づけられているわけでもないから、実在的知識に必要な一致というものが欠けることはありえない」（4巻4章5節）。

うした理念的対象のいずれかと同一視されることによって人間化されうるならば、その対象についてかつて真であったことはその事実についてもいまま真になるということにすぎない。真理そのものは本来、いかなるものの模写でもなく、たんに二つの人為的な心的事物^{*6}のあいだに成り立つことが直接知覚された一個の関係にすぎなかったのである。

^{*6} [心的事物とは、いうまでもなく、心的世界のうちにある実在物のことである。]

【ヒューマニズムと实在論】

ヒューマニズムの見解が適切かどうかをいっそうよく見るために、ここでいくつかの特殊なタイプの〈知ること〉を概観してもよいだろう。数学的および論理的なタイプについてはこれ以上敷衍する必要はないし、また、自然の成り行きについて私たちが持つ記述的知識の場合に立ち返って詳述する必要もないだろう。〔なぜなら、〕この知識が予測を含む限りにおいて、たとえそれが模写を意味するかもしれないとしても、すでに見たように、それはあらかじめ「準備する」以上のことをほとんど意味しない〔からである〕。しかし、隔たった未来の多くの対象に対しては、私たちの実際的關係は極度に潜在的かつ疎遠である。たとえば、潮汐ブレーキ³⁹⁾による地球の回転阻止に対していま準備することはいかなる意味においても不可能だし、過去に対しては、それを正しく知っていると信じていても、私たちは何らの実際的關係も持っていない。なるほど、厳密に実際的な関心は、現象の真なる記述に対する私たちの探求のもともとの出発点ではあったが、たんなる記述的機能に対する内在的関心が成長してきたことは明白である。〔そうになると、〕私たちは真なる説明を欲する。その説明が付随的利益をもたらずかどうかは問題ではない。その原初的機能は、たんに行使されるこ

39) 一般には潮汐摩擦と呼ばれ、潮汐による海水の移動によって海水と海底および陸岸とのあいだで生じる摩擦を指す。これによって地球の自転速度は徐々に遅くなり、1日の長さは100年でおおよそ1000分の1秒ずつ長くなっている。

とへの要求を發達させてきた。こうした理論的好奇心は、すぐれて人間的な種差であるように思われるし、ヒューマンイズムはその広大な射程を認めるものである。真なる観念とは、いまや、現実的な知覚に対して私たちに準備させる観念を意味するだけではない。それは、たんに可能的であるにすぎない知覚に対して私たちに準備させるかもしれない観念、あるいは、もし口に出されればほかの人に可能的な知覚を示唆したり、話し手が共有することのできない現実的な知覚を示唆したりする観念をも意味するのである。このように現実的ないし可能的なものとして考えられた知覚の総体はひとつの体系をなし、この体系を強固で整合的なかたちにすることは私たちにとって明らかに有利である。永続的存在という常識的概念が意気揚々と使用されるのは、まさにここにおいてなのである。思考者の外部で作用する存在は、思考者の過去や未来の現実的な知覚だけでなく、その人の可能的な経験や他のあらゆる人の経験をも説明する。したがって、そのような存在は私たちの理論的要求をこの上なく見事な仕方で満たしてくれる。私たちはこの存在を通じて、直接的で現実的なものから外在的なものや潜在的なものへと移行したあと、無数の個別事例を単一の原因によって説明しながら、再び未来の現実的なものに帰ってくるのである。かの円形パノラマにおいては、土や草、茂み、岩、破壊された大砲などの実物からなる前景は、空や大地や激戦の様子が描かれたキャンバスに取り囲まれており、これがきわめて巧みに前景と接続されているので、見物客がひとつの継ぎ目も見抜けないほどである⁴⁰⁾。それと同様に、上述の概念的対象も、私たちの現在の知覚的實在に付加され、それと融合し、私たちの信念の宇宙全体を構成する。〔事物が精神の外部に存在することを否定した〕あらゆる

40) このパノラマはおそらく、1883年に公開されたフランス人画家ポール・フィリップトーの「ゲティスバーグの戦い」を指すと思われる。この絵は米国で現存する最古の円形パノラマのひとつで、2008年9月に修復され、国立公園局観光センターに移された。ジェイムズはこの比喩を、1897-98年度の大学院演習（『哲学 20b：心理学演習』、*Manuscript Lectures*, p. 253）や、『徹底した経験論論集』第1章「意識は存在するか」などでも、知覚と概念の融合を表すものとして用いている。

パークリー的な批判にもかかわらず、私たちはそうした対象が実際にそこにあることを疑わないのである。そのいずれかを発見したのがついさっきだったとしても、私たちは躊躇することなく、それはそこに現在あるだけでなく、過去においてもあったと言う——そのように言うことによって、その過去が私たちの感じる現在のあり方と——そう整合的に接続されるように見えるのであれば。これは歴史的真理である。私たちはモーセがモーセ五書を書いたと考える。なぜなら、もし彼が書かなかったとすれば、自分たちの宗教的慣習がすべて取り消されなければならないからである。ユリウス・カエサルは実在した。さもなければ私たちは二度と歴史に耳を傾けることができなくなる。三葉虫はかつて生きていた。さもなければ地層に関するあらゆる思考は進むべき道を失う。ラジウムは、先ごろ〔1898年に〕発見されたばかりだが、つねに存在していたに違いない。さもなければほかの永続的な自然的元素との類比がなくなる。以上のすべての場合において、私たちの信念の一部はほかの部分に反応して、最も満足のいく全体的な心的状態を生じさせる。私たちは、その心的状態が真理を見ており、それが伝える内容を私たちは信じる、と言うのである。

【短期的満足と長期的満足】

もちろん、満足を具体的に——つまりあなたによっていま感じられるものと——解し、また真理ということによって、抽象的かつ長期間にわたって検証されたものを意味すると解するならば、この二つを同一視することはできない。なぜなら、東の間の満足を与えるものがしばしば虚偽であることは、誰もが知っているからである。けれども、それぞれのあらゆる具体的瞬間においては、各人にとっての真理は、その人がその瞬間に最大の満足をもって「信ずる〔troweth〕」ところのものである。同様に、抽象的真理——長期間検証されつづけた真理——と、抽象的満足——長期間の満足——とは一致する。ようするに、具体的なものを具体的なものと、抽象的なものを抽象的なものと比較するならば、真なるものと満足のいくも

のとは、まさに同一のことを意味するのである。思うに、哲学界隈の人々の多くがヒューマンイズムの主張にあれほどまで鈍いのは、こうした事情についての混同に原因があるのではないだろうか。

私たちの経験に関する根本的な事実は、それが変化の過程だということである。どの瞬間における「信ずる者〔trower〕」にとっても、真理とは、さながら霧のなかを歩く人をとりまく可視的領域や、ジョージ・エリオットが「大洋中であってほんの少ししか見とおせない小さな魚の目によって見られる暗黒の壁」⁴¹⁾と呼んだもののように、次の瞬間には拡大し、その領野の批評者となるが、そのあとには、自身のほうが変更を受けたり、そのまま変わらずに継続したりする客観的領野なのである。この批評者は、最初の信ずる者の真理と自分の真理とを相互に比較し、検証したり論駁したりする。批評者の領野は、それ以前の信ずる者の思考から独立し、その思考が対応すべき実在物である。だが、その批評者自身もひとりの信ずる者にほかならない。もし経験の全過程がその瞬間に終わるようなことがあれば、そこには、批評者の思考が比較されるべき、別の仕方では知られた独立した実在物などひとつもないことになるだろう。

経験における直接的なものは、この状況ではつねに一時的である。たとえば、私が必死に擁護しようとしているヒューマンイズムは、こんにちまでの私の観点から得られた最も完全な真理である。しかしながら、一切の経験は過程であるという事実のせいで、いかなる観点もけっして唯一の最終的なものではありえない。あらゆる観点は不十分かつ不安定であって、後続の観点に対して責任を負っている。あなたはこれら後続の観点のうちのあるものを自身のものとして採用し、またほかの観点が実在することを信じているので、私の観点が見ているものを後続の観点が検証し確認しない限り、私の観点が積極的な真理、無時間的な真理、通用する真理を見ているということに同意しないだろう。

41) エリオットの劇詩『スペインのジプシー』の一節。

あなたはこれを一般化して、どれほど満足のいくものであっても、ある意見が積極的かつ絶対的に真なるものとして通用しうるのは、それ自身を超えた基準と合致する限りにおいてのみである、と言う。そして、この基準が経験の網の目の内部で不断に成長するものだということを失念するならば、あなたは軽率にもさらに進んでこう言うだろう。それぞれの経験に対して個々に通用するものは、経験全体に対しても集合的に通用するし、しかも、経験はそれ自体としてもその全体においても、みずからが所有するあらゆる真理を、みずからの存在の外側にある絶対的な実在物との対応に負っているのだ、と。これがありふれた伝統的立場であることは明白である。有限な経験がたがいに支え合わなければならないという事実に基づいて、哲学者たちは、経験一般が絶対的な支えを必要とするに違いないという考えに到達する。ヒューマニズムが被る嫌悪の大部分の根底には、おそらく、ヒューマニズムが以上のような考えを否定するということがあるのだろう。

しかしこれは、あの地球と象と亀の繰り返しではないだろうか。最終的には、それ自体を支える何かがないといけないのではないか。ヒューマニズムは、有限な経験がそれ自身を支えることを喜んで許容する。存在はどこかで非存在に直面しなければならない。ちょうど月の光輝体が紺碧の深淵を切り取るのと同じように、内在的な満足および不満足を伴いながら前進する経験の前線は、暗黒の虚無を切り取ってよいはずである。この世界は、どこかで絶対的に固定され完成されていなくてもよいはずである。実在が真に成長するとすれば、それはいまここでなされるこうした規定そのものにおいても成長してよいはずである。

【私たちによる現実化と実在の抵抗】

事実、実在は私たちがおこなう心的な規定——たとえそれが「真」でないとしても——によって成長するように思われる。「大熊座」や「北斗七星」

という星座を例にとってみよう⁴²⁾。私たちはその星座をそういう名前呼び、その星を数え、それが七つだと言うし、それは数えられる前から七つだったと言い、誰かがかつてその事実に気づいていたかどうかにかかわらず、尾の長い（あるいは首の長い？）動物との漠然とした類似がつねに本当にそこにあったと言うのである。だが、人間の考え方をこのように過去の永遠のうちに投射するということは、何を意味するのだろうか。「絶対的な」思考者が現実的に星の数を数えており、その星たちを自分の永続的な数取器でカウントし、熊と比較したとでもいうのだろうか——そんな馬鹿げたことがあるだろうか。それらの星は、人間が目撃する前からはっきりと七つであり、はっきりと熊に似ていたのだろうか。これらの属性の真理のうちには、こんなふうに考えさせるものは何もない。それらの星は、たんに暗黙裡ないし潜在的に私たちが「北斗七星」と呼ぶものだったにすぎないのであって、それを解明し、それを「実在的」にしたのは、ほかならぬ私たち人間という目撃者なのである。ある事実が潜在的な仕方では存在するのは、それを実現するあらゆる条件がひとつを除いてすでにそこに存在する場合である⁴³⁾。上の事例において欠けている条件とは、〔星を〕数えて比較する精神の働きである。しかし、これらの星は（いったん精神がそれについて考えるならば）みずからその結果を命令する。星を数えることは、星のそれ以前のあり方をけっして変更しないのであって、星はあるがままに存在し、あるがままの場所にあるのだから、星を数えることが、それとは異なった結果に達することはありえない。そうであれば、その数えることは

42) ジェイズは『プラグマティズム』第7講においても、星座を例にとって真理の生成過程を論じている。

43) この箇所は、ジェイズの可能性概念と関連する。『プラグマティズム』第8講において、ジェイズは可能性を三種類に区別する。第一に、たんなる論理的可能性（矛盾していないから可能だ）、第二に、消極的可能性（実現を妨げるものがないから可能だ）、第三に、積極的可能性（実現するための条件が現に存在しているから可能だ）である。この区別を踏まえると、本文で述べられた「潜在的な仕方では存在する」事実は、「それを実現するあらゆる条件がひとつを除いてすでにそこに存在する」もの、すなわち第三の積極的可能性を持つということになる。

いつでもおこなわれうるだろう。七という数は、もし問いが一度でも提起されれば、けっして疑問視されえないのである。

ここで私たちが陥っているのは疑似的なパラドクスである。数えることによって、以前にはそこになかった何かが生じる。このことは否定できない。しかし、その何かはつねに真なるものだったのである。あなたはある意味ではそれを創造するが、ほかの意味ではそれを発見する。あなたは、その事柄を少しでも扱うようになった途端に、自分が数えるものを以前から真であったものとして取り扱わざるをえないのである。

そうであれば、私たちの星に備わる属性はつねに真だと呼ばなければならない。しかし、それでもなお、そうした属性は事実の世界に対して私たちの知性がおこなった純然たる付加物であることに変わりはない。それはたんなる意識の付加物ではなく、「内容」の付加物である。それは、先在するもの〔星々〕を何ら模写しないが、それと一致し、それに適合し、それを敷衍し、それを“wain”という単語⁴⁴⁾、数取器等々と関係づけ、連結させ、作り上げるのである。私には、この事例をしかるべき方向に向かって練り上げてくれる理論はヒューマニズムしかないと思われるし、この事例は、ほかの無数の種類の事例を代表するものである。こうしたすべての事例において、奇妙に聞こえるかもしれないが、私たちの判断は実際に過去に遡及し、それを豊かにすると言えるのである。

いずれにせよ、私たちの判断は、そこから導かれる行為によって未来の実在の性格を変化させる。この行為が信用——たとえば、ある人が正直だとか、私たちの健康はまったく問題ないとか、私たちの努力は成功をもたらすことができるといった信用——の表現である場合、その行為は、信用された事柄が真となるために必要な先行物だということになる。〔これに対して〕テイラー教授は、私たちの信用は、作られるときには——すなわち行為になる前には——ともかく真ではないと述べる^{*7)}。私の見るところ

44) “wain”には「農家用の荷車」、「北斗七星」という意味がある。

では、彼は、宇宙の全般的向上に対する信仰のようなものは何であれ（このような信仰は、宇宙における信じる者の役割をさらに向上させるにもかかわらず）、「心のなかの嘘」として片づけているように思われる。けれども、この表現に悲哀の色があるからといって、私たちはこの事実の複雑さに目をつぶってはならない。テイラー教授がこうした信頼を抱く者を実際に嘘つきとして扱うことに賛成するかどうかは疑問である。こうした切迫した事態においては、未来と現在は本当に混ざり合っており、仮定形を用いればつねにそのような状況における嘘から逃れることができる。しかし、テイラー氏の態度は、じつに不合理な実践の可能性を示唆しているので、私にはそれが、常設の備品をたんに記録すべきだという真理の捉え方がどれほど自家撞着的であるかを見事に描写している〔だけの〕ように思われる。理論的な真理、受動的模写の真理——模写することそのものへのたんなる関心によって、つまり模写することが何かにとって良いからではなく、模写することはそれ自体なされるべきだという理由で追い求められるだけの真理——とは、冷静に見れば、ほとんど馬鹿げた理想であるように思われる。宇宙はそれ自体で存在しているのに、どうして模写においても存在しなければならないのか。宇宙を客観的に堅固なまま模写するなどということが、どうすれば可能だというのか。たとえ可能であるとしても、その動機はいったい何なのか。「あなたの髪の毛でさえ、何本あるかは決まっている」。たしかに、潜在的にはそうだろう。だが、どうしてその数が、絶対的命題として模写され、知られるべきだということになるのか。まったくのところ、〈知ること〉とは、実在と相互に働きかけあい、その効果に付加をおこなう仕方のひとつにすぎないのである。

*7 彼の発言は、モントリオールで出版された『マギル大学クォーターリー』におけるプラグマティズムを批判した（とテイラー教授が考えた）論文⁴⁵⁾におい

45) これは“Some Side Lights on Pragmatism”（第1章訳註10を参照）を指す。このなかでテイラーは、ジェイムズが『信じる意志』で表明した見解（信念は、信じられた対象を生み出すことを助ける）を批判し、以下のような結論を下し

てなされた。

【真理と整合性】

ここで反対者は尋ねるだろう。「真理を知ることとは、それがもたらすかもしれない付随的な利益とは別に、それ自体で何らかの実質的な価値を持たないのか。また、もしあなたが、理論的満足というものの存在を少しでも認めるならば、その満足は付随的な満足を家からすっかり追い出すことになり、こうして、いやしくも理論的満足を認めるならば、プラグマティズムは破滅せざるをえなくなるのではないか」。〔しかし、〕私たちが言葉を抽象的ではなく具体的に用いたうえて、優れたプラグマティストとして、その名高い理論的必要性なるものはまさに〈何として〉知られるのか、その知的満足なるものの本領は何に存するのか、と尋ねれば、このような言い分の破壊力はとたんに消え去るものである。

知的満足とは、ようするにたんなる整合性の問題——絶対的実在と精神による模写との一致などでは断じてなく、精神自身の経験可能な世界において、もろもろの判断や対象、および反応の習慣のあいだで現実を感じる整合性——ではないのか。また、私たちがこのような整合性を必要としたり、それに快感を覚えたりするのは、いずれも、私たちが心的な習慣——同一ないし同種の対象が繰り返し現われ、「法則」に従うような環境において適応するのに有利であることが判明する習慣——を発達させる存

ている。「それゆえ、もし私が、信念が真になること的前提条件として信念を受け入れなければならないとしたら、その信念をはじめに受け入れるとき、私はまだ真でないもの、すなわち現実には偽であるものを信じていることになるだろう」。テイラーはまた、ジェイムズが提示する切羽詰まった状況における論証（たとえば、家に押し入ってきた強盗を撃退しようとするとき、「私は強盗を撃退する」という信念の真偽を確かめてから行動を起こすわけではない、そんなことをしていたら手遅れになる、むしろ、撃退できると信じて立ち向かうことが、その信念を真にするのである、とジェイムズは述べる）も拒否している。テイラーによれば、なるほど証拠や確信なしに行為しなくてはならない状況もあるだろうが、それは、証明できるものとできないものとの区別、知っているものと期待しているだけのものとの区別を捨てることを意味しないのである。

在者であるという自然の事実の結果だとは考えられないだろうか。もしそうであれば、最初に現われるのは習慣そのものに付随する利益であって、理論的な生はその利益を補助するために発生したということになるだろう。実際、事実もそのとおりだったように思われる。生の起源においては、現在の知覚はどんなものでも「真」——ここでこの語を使ってもよいとすれば——でありえただろう。あとでもろもろの反応が組織化されるとき、その反応は、期待を満たせば必ず「真」になった。〔反対に、〕期待を満たさなければ、その反応は「虚偽」ないし「誤った」反応になった。しかし、同じクラスの対象は同じ種類の反応を必要とするので、整合的に反応するという衝動は段階的に確立されなければならなかったし、結果が期待を裏切った場合には、つねに失望が感じられた。ここに、いっそう高度なすべての整合性の最も確実と思われる萌芽がある。こんにち、ある対象がそれとは対立するクラスの対象とだけ習慣的に合致するような種類の反応を私たちから要求するならば、私たちの心的機構は円滑に動くことを拒む。そのような事態は知的に不満足な状態だからである。

理論的真理とは、このようにして精神の内部に生じるものであり、精神の過程や対象と、その他の過程や対象との合致であり、しかもこの「合致」の本領は、十分に規定される諸関係に存するのである。こうした合致の感じから生じる満足を私たちに対して拒まれる限り、私たちの信じる事柄から生まれるように見える付随的な利益など、それがどんなものであれものの数ではない。ただし、私たちが高度に知的に組織されていること——私たちの多くはそうではないが——がその条件であるけれども。たいいていの人々を満足させる合致の量とは、ただ、彼らの日常的な考えや言明と、彼らが生活を営んでいる制限された感覚知覚の領域とのあいだに激しい衝突が起こらないということにすぎない。こうして、私たちの大部分が到達する「べき」だと考える理論的真理というものは、その主語と明らかに矛盾することのない一連の述語を持つことにほかならない。私たちは、ほかの述語や主語を締め出しておくことによって、理論的真理を保持すること

もしないことも、同じくらい頻繁にあるのである。

音楽がある人々にとって情熱であるのと同じように、理論はある人々にとって情熱である。彼らは、内的整合性の形式を、付随的な利益が停止する線をはるかに超えて追い求めるものである。こうした人々は、統一することを純粹に愛するがゆえに、体系化し、分類し、図式化し、一覧表を作り、理念的な対象を発明する。その結果といえば、当の発明者にとっては「真理」で赤々と燃えているが、傍から見ている人にとっては哀れなほどに個人的で人為的なものに見えてしまうということがよくある。これはつまり、真理の純粹に理論的な基準といえども、ほかの基準と同じくらい容易に私たちを窮地に置き去りにすることがあるのであって、絶対主義者は、彼らの言い分にもかわからず、自分たちが攻撃する人々と「同じ穴の貉」だということなのである。

【ヒューマニズムの真理観概括】

この論文が極度に散漫であることはよく承知している。けれども、扱う主題全体は帰納的なものであって、鋭い論理はまだほとんど使用できないのである。私の大きな障害は、明確に述べられた代案が反対者の側に何ひとつ存在しなかったことである。筆を擱くに当たり、論旨を明瞭にするために、私がヒューマニズムの主要な論点だと考えるものを要約しておこう。それは以下のようなものである。

一、経験は、知覚的であれ概念的であれ、真であるためには実在と一致しなければならない。

二、ヒューマニズムの言う「実在」とは、与えられた現在の経験が事実上混ざり合っていることを見出す可能性のある他の知覚的ないし概念的経験にほかならない*⁸。

*⁸ これはたんに、知覚的用語でも概念的用語でも叙述できないような「不可知な」種類の実在を排除することを意味するにすぎない。ヒューマニズムの「実在」には、知るものから独立した経験的実在であれば、いうまでもなくどんなも

のでも含まれる。こうしてプラグマティズムは、「認識論的に」實在論的な説明をおこなうのである。

三、ヒューマンイズムの言う「一致する」とは、知的にも実際的にも満足
のいく何らかの結果が得られるような仕方でも考慮することを意味する。

四、「考慮する」および「満足していく」という語は定義を許さないが、
これらの要求を実際的に満たす方法は非常にたくさんある。

五、漠然と、かつ一般的に言えば、私たちがある實在物を考慮するのは、
できるだけ修正のないかたちでそれを保存することによってである。しか
し、そのときその實在物が満足していくものとなるには、その外部にあって
これまた保存されるべきだと要求するほかの實在物と矛盾してはなら
ない。事前に言えるのは、せいぜい、私たちは可能な限り一切の経験を保
存し、保存したものの同士の矛盾を最小化しなくてはならないということだ
けである。

六、一致する経験が具体化する真理は、以前の実在物に対する積極的な
付加物となり、それ以後の判断のほうがそれに一致しなければならない
ということもあるだろう。しかし、少なくとも潜在的には、それは以前から
真であったかもしれない。プラグマティックに考えると、潜在的な真理と
現実的な真理とは同じことを意味する。すなわち、いったん問いが提起さ
れたときには、ただひとつの答えしかありえないということである。

第4章 〈知るもの〉と〈知られるもの〉の関係*¹

*¹ 本章は、「純粹経験の世界」(*The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 1, No. 20 [1904], pp. 533-43) と題された論文からの抜粋である⁴⁶⁾。

哲学の歴史を通じて、主観と対象は絶対的に不連続な存在者として扱わ

46) 「純粹経験の世界」は、ジェームズの純粹経験論を理解するうえで最重要論文のひとつであり、のちに『徹底した経験論論集』に収められた。本章は、この「純粹経験の世界」から、認識関係を扱った第3-5節を、ジェームズ自身が修正を加えて抜粋したものである。

れてきた。そのため、対象が主観に対して現前すること、いいかえれば主観による対象の「把握」は逆説的な性格を持ち、それを克服するためにあらゆる種類の説が考案されなければならなかったのである。もろもろの表象説は、このギャップのなかに、一種の媒介物として心的な「表象」、「イメージ」、「内容」を置き入れる。常識説は、このギャップをそのままにしたうえで、私たちの精神が自己超越的な跳躍によってこのギャップを取り除くことができると宣言する。超越論者の説によれば、有限な〈知るもの〉ではこのギャップを横断できないと考え、絶対者を持ち込んで飛び越えさせようとする。このように諸説が入り乱れてはいるが、有限な経験の懐のなかにこそ、この〔主客の〕関係を理解可能にするのに必要なあらゆる接続が完全に与えられているのである。〈知るもの〉と〈知られるもの〉は、

(一) 異なる文脈において二度取り上げられた自己同一的な一片の経験であるか、

(二) 同一の主観に属する現実的経験の二片であって、この二片のあいだの连接的な推移経験の一定の経路を備えているか、

(三) 〈知られるもの〉がその主観ないし別の主観の可能的経験であって、

前述の连接的推移が十分に展開されるならばそこへ導いてくれるだろうものであるか、このいずれかである。

ある経験が別の経験を〈知るもの〉として機能する仕方のすべてを論じることが、本章の限界を超えている。私は、1904年9月1日の『ジャーナル・オブ・フィロソフィー』に掲載された「意識」は存在するか」という論文⁴⁷⁾において、タイプ(一)——知覚と呼ばれる種類の知識——を論じたことがある。これは、精神が現在の対象との直接的な「直知」を享受している場合のタイプである。それ以外のタイプでは、精神は直接そこにはない対象についての「命題知」を持っている。タイプ(三)は、形式

47) この論文は、*The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 1, No. 18 (Sep., 1904), pp. 477-91に掲載され、上述の「純粹経験の世界」と並んで、ジェームズの純粹経験論の中核をなす論文である。

的、仮説的につねにタイプ (二) に還元できるので、このタイプについて簡単に説明すれば、読者は私の論点に十分に触れることができ、神秘的なものと思われがちな認知関係の現実的な意味がどのようなものであるかを知ることができるだろう。

【推移経験を通じた認識】

私がいま、「メモリアル・ホール」から歩いて10分のところにある、〔マサチューセッツ州〕ケンブリッジのこの書齋に座っており、そのホールについて本当に考えているとしよう。私の心にはその名前だけが浮かんでいるかもしれないし、ホールの明確なイメージが浮かんでいるかもしれないし、あるいは非常にぼんやりしたイメージが浮かんでいるかもしれない。だが、イメージのそうした内在的な違いは、その認知的な機能に関して何の違いももたらさない。ある種の外在的な現象、接続の特別な経験こそが、知るという任務をイメージ——それがどんなものであれ——に与えるのである。

たとえば、あなたが私のイメージはどのホールを意味しているのかと尋ね、私が何も言えなかった場合、あるいは、私が〔ホールのある〕ハーヴァード・デルタを指し示すことも、そこへ連れていくこともできなかった場合、また、あなたに連れられていったのに、私が見ているホールが私の心に抱いていたものかどうかははっきり分からない場合、かりに私の心的イメージがある程度そのホールに似ていたとしても、私がある特定のホールを「意味していた」ということは否定されて当然だろう。この場合、実物とイメージとの類似はたんなる偶然にすぎない。なぜなら、この世界では、ある種に属するあらゆるものはたがいに似ているが、だからといってたがいに認知しあっているわけではないからである。

他方で、もし私があるあなたをそのホールへ連れていき、その歴史と現在の用途を教えることができるのであれば、また、そのホールを前にして、私が、どれほど不完全であったとしても私の観念によってここまで導かれて

きて、いま終着したのだと感ずるのであれば、さらに、そのイメージの結合物と感ずられたホルの結合物とが平行しており、私が歩くにつれて、一方の文脈の各項が他方の対応する項と順次対応するのであれば、そのときには、私の魂は予言していたし、私の観念は実在を認知していると言われるに違いないことには、広く同意が得られるだろう。その知覚内容はまさに私が意味したところのものであった。なぜなら、私の観念が、同一性の连接的経験によってそのなかに入っていく、意図を充足したからである。不調和はどこにもなく、後続の瞬間はすべて先行する瞬間を継続し裏づけるのである。

この継続と裏づけは、超越論的な意味に解されてはならず、明確に感ずられる推移を意味するものであり、ここにこそ、観念によって知覚内容を知るということが含みうるもの、あるいは意味しうるものすべてがある。このような推移が感ずられるところでは、つねに最初の経験は最後の経験を知っていることになる。そうした推移が介在しないところでは、あるいは可能性としてさえ介在しえないところでは、〈知ること〉が成り立っていると主張することなどできない。この後者の場合、両極は、もし結びつけられるとすれば、劣った関係——裸の類似ないし継起、あるいは「一緒性〔withness〕」だけで結びつけられることになる。こうして、感覚的実在物の知識は経験の織物の内部で生命を得ることになる。知識とは作られるものであり、しかも時間のなかで展開されるもろもろの関係によって作られるのである。ある種の媒介物たちが終着点に向かって展開していき、ある方向がたどられ、最終的にある過程が満たされるという経験がある点から別の点へとなされるようなある種の媒介物が与えられるときはいつでも、その出発点が「知るもの」になり、その終着点が、意味され知られる対象になるという結果が生じる。これこそ、(単純な事例で考察された)〈知ること〉がどのようなものとして知られるかのすべてであり、経験的な言葉で表されたその本性の全体である。私たちの経験の順序がそのようなものであるときはいつでも、私たちは終着点となる対象を最初から「心

のなかに」持っていたのだと遠慮なく言うことができる。たとえ最初の時点では私たちのなかにあったものが、他のものと同様に平板な実質的〔substantive〕⁴⁸⁾経験の一片にすぎず、そこには何らの自己超越性もなく、また、いかなる神秘もない——ただし、その経験がそもそも存在するようになり、別の実質的経験の一片がそのあいだに连接的に推移する経験を伴いながら次々とやってくるという謎を除けばだが——としても、そうなのである。以上が、対象が「心のなかに」あるということのここでの意味である。それよりも深く、より実在的な〈心のなかに〉あるあり方について、私たちは何ら積極的な観念を持たないし、そのようなあり方について語ることによって、私たちの現実的経験を信用しない権利もまったくないのである。

【反論】

これに対して多くの読者が反発するだろうことは私も承知している。「たんなる媒介物は、たとえそれが連続的に成長する充足の感じであったとしても、〈知るもの〉を〈知られるもの〉から分離するだけである。他方で、私たちが何かを知る際に持っているのは、一方から他方への一種の直接的接触、語源的意味における「了解〔apprehension：つかむ〕」、雷のごとき深淵の跳躍、二項の区別の頭上に鉄槌を叩き込み、ひとつにしてしまう行為なのだ。あなたが主張する死せる媒介物などは、たがいに外部にあり、しかもその終着点に対してなおさら外部にあるだけだ」。

しかし、このような弁証法的な困難は、水に映った自分の像に噛みつこうとして、くわえていた骨を落としてしまう〔イソップ寓話の〕犬のことを私たちに思い起こさせる。もっと実在的な種類の結合がどこかほかのところにあると私たちが知っているのであれば、私たちの経験的結合など全部偽物だと決めつけてもかまわないだろう。しかし、連続的推移による結

48) これは「推移的〔transitive〕」経験と対をなすものであり、経験の流れにおける固定的な部分ないし核を表す。

合こそ、私たちが知っている唯一の結合なのであって、それは直ちに終着する命題知という問題であろうと、人格的同一性の問題であろうと、「である」という繫辞による論理的述語づけの問題であろうと、あるいはその他の問題であろうと、すべて同じことである。かりに、どこかにもっと絶対的な結合なるものがあるとしても、それはまさにこうした连接的な帰結によってのみ、私たちにその姿を現わしうるのである。これらの连接的な帰結こそ、結合が持つ価値であり、結合とか連続性ということによって私たちが実際に意味することのできるすべてである。いまこそ、ロツツェが実体について言ったこと——実体であるかのようにふるまうことは実体であることにほかならない——を繰り返すべきときではないだろうか⁴⁹⁾。すなわち、経験と実在が同一のものになる世界においては、連続的なものとして経験されることは、本当に連続的であると言うべきではないだろうか。画廊では、描かれたフックが描かれた鎖を吊るすのに役立つ、描かれたケーブルが描かれた船を支えることになる。〔他方、〕項とその区別がともに経験の事柄であるような世界では、経験される接続は、少なくとも他のいずれのものとも同じくらい実在的でなければならない。私たちが経験される世界全体を一撃のもとに非実在化してしまう超現象的な絶対者を持っていない限り、それら経験される接続が「絶対的に」実在的な接続となるのである。

49) ここでジェイムズは、ロツツェ『形而上学』の一節を念頭に置いていると思われる。というのも、ジェイムズは、『形而上学』のボザンケによる英訳 (*Metaphysic: in three books, ontology, cosmology, and psychology*, trans. Bosanquet, Bernard, Oxford: Clarendon Press, 1884) の以下の箇所を下線を引いているからである。「事物が存在するのは、そこに含まれる実体のおかげではない。事物が存在するのは、そのなかに実体があるという仮象を生み出すようにその事物が性質づけられているときである」(37節)。いいかえれば、事物の一定のあり方や働き、ふるまいが先にあり、それによってあたかも実体なるものがあるかのように見なされるのである。この節は「実体は事物のふるまいの様態であって神秘的な核ではない」というタイトルが付されており、旧来の実体概念に対するロツツェの批判と、それに代わる機能主義的な実体観が論じられている。さらに、同書の243節でも、同様の主張が述べられている。

【概念的な知識の実相】

知識が概念的なタイプである場合、つまり、ある対象に「ついでに」〔命題的な〕知識を形成する場合の認知関係の本質に関してはこれくらいにしておこう。認知関係の本質は、連続的に展開する進展と、最終的には対象たる感覚的知覚内容に到達するときの充足感の（現実的な、あるいはそうでなければ可能的な）媒介的経験に存する。知覚内容はここで、概念を検証し、その知覚内容が真であることを知るといふ概念の機能を証明するだけでなく、もろもろの媒介物の連鎖の終着点としての知覚内容の存在は、概念の機能をも創造するのである。その連鎖が終着するものは何であれ、自身がそうであることをいま証明しているのだから、その概念が「心のなかに持っていた」ものだったのである。

この種の〈知ること〉が人間生活にとって有する非凡な重要性は、ある経験が別の経験を知るとき、その代表〔representative〕の役を演じることができる——それは奇跡にも似た「認識論的」な意味においてではなく、その仲間や帰結へと私たちを導く、物理的だったり心的だったりする多様な働きかけにおいてその代理〔substitute〕になるという明確かつ実地的な意味においてである——という事実にある。実在についての私たちの観念を実験にかけることによって、その観念が意味する実在的経験を実験にかける手間を省いてよいのである。その観念は、その実在物が形成する体系と一対一で対応する相関的な体系をなしており、観念的な項にその仲間を体系的に呼び出させることによって、私たちが実在的世界に働きかけた場合に、観念的な項に対応する実在的な項が導くであろう終着点に私たちを導いてくれる。これによって私たちは、代理という一般的な問題に到達するのである。

【経験における代理】

では、諸経験の体系において、そのうちのひとつが別の経験の「代理になる」とは、正確には何を意味するのか。

私の見解によれば、一個の全体としての経験は時間におけるひとつの過程であり、そこでは無数の個別の項が過ぎ去っていき、推移によって後続の他の項に取って代わられる〔他の項が代理になる〕。しかもこの推移は、その内容が離接的か连接的かにかかわらず、それ自体経験であり、少なくともそれらが関係づける項と同じくらい実在的だと見なされなければならないのである。「取って代わる／代理になる」と呼ばれる出来事の本性が何を意味するかは、どのような種類の推移が成立するか完全に かかっている。ある経験は、先行する経験と何ら連続せずにそれを端的に排除する。別の経験は、先行の経験の意味を増大ないし拡張させたり、その目的を遂行したり、その目標に私たちを近づけてくれたりするように感じられる。こうした経験は先行する経験を「代表」し、先行する経験が自分で充足する以上にその機能を充足するかもしれない。しかし、純粋経験の世界においては、「機能を充足する」とは、ただひとつの可能な仕方でのみ考えられ、定義されうる。〔すなわち、〕そのような世界においては、推移と到達（ないし終着）が起こりうる唯一の出来事である——もっとも、それは非常に多くの種類の経路によって生じるのだが。ある経験が果たすことのできる唯一の機能は、別の経験へ至ることであり、私たちが語るることのできる唯一の充足は、ある経験される終点に到達することである。ひとつの経験がほかの経験と同一の終点に至る（あるいは至りうる）とき、両者は機能において一致する。しかし、直接に与えられるがままの経験の体系全体は、半ば混沌状態として現前するのであって、私たちはこの混沌をとおりぬけるのに最初の項からさまざまな方向を取ることができるが、しかし、次から次へと非常に多くの可能な経路をとおりつつ、同一の終着点に辿りつくのである。

これらの経路のいずれかがほかの経路の機能的な代理となるかもしれないし、ほかの経路ではなくこの経路を辿ることが、時として有利に働くかもしれない。事実としても、また一般的にも、概念的な経験——その終着点である事物を「知っている」ところの「思考」ないし「観念」——をと

おりぬける経路は、従うのに非常に有利な経路である。それらは想像を絶するほど迅速な推移をもたらすだけでなく、それらがしばしば持つ「普遍的な」性格^{*2}と、大きな体系においてたがいに連合する能力のおかげで、事物それ自体の遅滞した連続性を追い越し、感覚的知覚の連鎖に従うよりもはるかに少ない労力で、最終目的地に向かって私たちを押し進めてくれる。思考の経路が作る新たな近道や短絡〔short-circuits〕は見事である。たしかに思考の経路の大半はいかなる現実的なものの代理にもならず、実在世界のまったく外側で、気まぐれな空想やユートピア、フィクション、誤解で終わっている。しかし、思考の経路が実在に再び入り込み、そこに到着する場合には、私たちはつねにその経路を代理として使い、この代理とともに私たちの時間の大部分をすごすのである^{*3}。

^{*2} この「普遍的な」性格について本章で述べておくべきことは、この性格もまた機能的なものと考えられ、推移やその可能性によって定義されうることだけである。

^{*3} 私が私たちの経験をすべてまとめて半ば混沌状態だと呼んだのは、こうした理由による。経験の総和のなかには、私たちが普通に考えているよりもはるかに多くの不連続がある。すべての人の経験の客観的な核である自分の身体は、なるほど連続的な知覚内容だし、その身体の物理的環境も、身体が動くにつれて徐々に推移していくが、知覚内容と同じように連続的である（もともと、私たちはそれに注意を向けないかもしれないが）。しかし、物理的世界の遠い部分は、つねに私たちに対して不在なものであり、たんに概念的な対象となるだけであって、この遠い部分の知覚的実在に私たちの生が入り込むのは、ばらばらで比較的まれな点においてなのである。それぞれの客観的核は、実在の物理的世界の共有される部分だったり、ばらばらな部分だったりするが、それを取り巻くようにして、無数の思考者たちが物理的に真なる思考の各自の線を辿りながら、不連続な知覚の点でのみたがいに交差し、残りの時間はまったく不連続であるような経路を辿っている。そして、共有された「実在」のすべての核の周囲には、全面的に主観的で非代理的な、偶然であっても自力では知覚世界に至ることがない経験——個々人の精神が持つたんなる白昼夢や喜び、苦しみ、望み——の広大な雲が漂っているのである。なるほどこれらの経験は、それぞれがともに、また客観的な核とともに存在するが、これらの経験からは、いかなる種類の相互連関的な体系も永遠に作られることはないだろう。

自分の経験を持ちながら、それが何か代理的なものであると感じる人は誰でも、自身を超えたところに到達する経験を持っていると言える。この経験は、みずからの存在の内側から「より以上のものがある」と言い、別の場所に存在する実在を要請する。超越論者は〈知ること〉の本領が「認識論的な裂け目」を飛びこえる決死の跳躍〔salto motale〕⁵⁰⁾に存すると考えているので、いま述べた考えに何の困難も感じない。ところがこの考えは、見たところ私たちの述べるような経験論と折り合わないように思われる。私たちは、概念的知識が知る経験そのものの外にある事物の存在によって——媒介的な経験や充足する終着点によって——そのようなものとして全面的に作られると説明したのではないか。その知識は、みずからの存在を構成するこれらの要素が生じる前に存在しうるのか。また、もしこの知識が存在しないのであれば、客観的指示というものはどのようにして起こりうるのか。

【二種類の知ること】

この難問を解く鍵は、〈知ること〉の区別——〈知ること〉が検証され完成された場合と、その同じ〈知ること〉が推移や途上にある場合——にある。さきに挙げたメモリアル・ホールの例に戻ると、ホールに関する私たちの観念が現実に知覚内容に終着した場合にだけ、私たちはその観念が最初から本当にあれを認知していたのだと「確実に」知るのである。その

50) この語の含意については序論訳註3を参照。ジェイムズが1905-1906年度にハーヴァードでロイスと共同で担当した「哲学9」のノートには、「コーエンが言うには、終着点が到達されておらず、理念的なものであるところには、決死の跳躍がある。超越があるのだ」(ML 349)という記述が見られる。コーエンとは、モリス・ラファエル・コーエン(1880-1947)を指すと思われる。彼はロシア帝国ミンスク(現ベラルーシ)の出身で、12歳のときニューヨークに移住した。ニューヨーク市立大学シティカレッジおよびハーヴァード大学で教育を受け、ロイス、ジェイムズ、ミュンスターバーグのもとで学び、1906年にPhDを取得した。その後はニューヨーク市立大学シティカレッジなどで教えた。コーエンはこの授業を履修しており、ジェイムズとの議論のなかで件のフレーズを使っただけ。しかし、その出典は不明である。

過程が終結し確定されるまでは、あれを知っているとか、そもそも何かを知っているというその観念の質はまだ疑わしい。しかし、現にいまその結果が示しているように、その観念の〈知ること〉は本当に存在していたのである。私たちは、その知覚内容が持つ遡及的に妥当化する力〔the percept's retroactive validating power〕によって、ホールの現実的な〈知るもの〉であると確証されるずっと以前から、そのホールの潜在的な〈知るもの〉だったのである。それとちょうど同じように、私たちがつねに「死すべき者」であるのも、それが訪れたときに私たちをそうならしめる不可避な出来事の潜在性によってなのである。

しかし、私たちの〈知ること〉全体のきわめて大きな部分は、この潜在的段階を超えることはけっしてなく、完成されることも釘づけにされることもない。私は、たんにエーテル波や解離「イオン」のような知覚できないものの観念や、隣人の精神の内容のような「超出物」の観念についてだけ述べているのではなく、手間をかければ検証できるかもしれないが、何ものも私たちに対して「否」と言わないし、対立する真理が目の前にあるわけでもないので、知覚的に終着しないにもかかわらず真理と見なすような観念についても述べているのである。異議申し立てを受けずに考えつづけられること、これは、ほとんどいつも、完成された意味における〈知ること〉の実際的な代理となる。それぞれの経験が次の経験へと認知的に推移し、私たちがほかのところで真ないし事実と見なすものとの衝突をどこにも感じないのだから、私たちはあたかも港が安全であるかのように流れに身を任せるのである。私たちはいわば前進する波頭の先端に生きており、前方に突っ込んでいく一定の方向感覚だけが、私たちがみずからの行く末について射程に収めているすべてなのである。それはあたかも微分係数が意識を持っており、トレースされた曲線の十全な代理としてふるまうようなものである。私たちの経験は、とりわけ速度と方向の変化を備えており、旅の終わりよりも、こうした推移のなかにこそ生きている。傾向の経験は、それに基づいて行動するのに十分なものである——たとえあとになって検

証が完了するにしても、その瞬間にはこれ以上何をなすことができたろうか。

【結論】

以上が、私たちの経験の紛れもない特徴である客観的指示には裂け目と決死の跳躍が含まれるという告発に対する徹底的な経験論者としての私の言い分である。積極的に连接的な推移は、裂け目も跳躍も含まない。この推移は私たちが「連続性」によって意味するもののまさに原型であるから、それが現われるところならどこであろうと連続体を形成する。客観的指示は、私たちの経験の大部分が不十分であり、過程および推移でできているという事実の付随物である。私たちの経験の領野には明確な境界というものがない。それは、私たちの視野に明確な境界がないのと同じである。両者はともに、より以上のもの〔a more〕——たえず発展し、生の進行につれてたえず両者にとって代わるもの——によって不断に縁どられている〔fringed：縁量を持たされている〕。一般的に言って、ここでの関係はその項と同様に実在的である。そして、超越論者が口にする不満のうちで私が曲がりなりにも共感できる唯一のものは、以下のものだけである。はじめに知識の本領を私がそうしたように外的関係にしておいて、つぎにこの外的関係の十中八九が現実的ではなく潜在的なものにすぎないと告白することによって、私がこの問題全体から強固な基盤を排除し、本物の代わりに知識の代用品をつかませた、と。このような批評家であれば、さらに次のように言うかもしれない。私たちの観念が自己超越的で、すでに——その観念を終着させる経験に先立って——「真」であると認めることだけが、推移と終着がただ例外的にしか充足されないこうした世界において知識に堅固さを取り戻すことになる、と。

いまこそプラグマティックな方法を適用する絶好の機会であるように思われる。あらゆる経験的な媒介や終着に先立って存在すると主張されるところの自己超越性とは、いったいどのようなものとして知られるのか。も

しそれが真であるとして、私たちに対して実際にどのような結果をもたらすのか。

自己超越性は、私たちを方向づけ、私たちの期待や実際の傾向を正しい道へ向かわせるという結果しかもたらさない。そして、ここでの正しい道とは、私たちと対象がまだ面と向かっていない（あるいは超出物の場合のように、面と向かうことがありえない）限り、対象の最も近くに私たちを導いてくれる道であろう。直知が欠けているところでは、「命題知」が次善の策となるが、「対象」の周りに現実があり、それに最も密接に関係しているものの直知は、そうした知識を私たちの手の届くところに置く。たとえば、エーテル波やあなたの怒りは、私の思考がけって知覚的には終着することのないものだが、それらに関する私の概念は、私をその間際——色彩を帯びた縁暈、つまりそれらが本当にもたらす次の効果であるところの傷つける言動——まで導いてくれるのである。

たとえ私たちの観念が、要請された自己超越性なるものをそれ自体で持っていたとしても、上述の効果を私たちに所有させることこそ、自己超越性に備わる私たちにとっての唯一の現金価値であるということは、依然として真でありつづけるだろう。そして、この現金価値は、いうまでもなく、文字どおり経験論者が預金する当のものなのである。したがって、プラグマティストの原理に基づけば、自己超越性をめぐる論争など、純然たる言葉のうえでの争いにすぎない。超出物に関する私たちの概念を自己超越的と呼ぼうが、それを否定しようが、かの高尚なる徳の果実——もちろん私たちにとっての果実であり、ヒューマニズム的な果実である——の本性について私たちが異なる限り、何の違いもないのである。

超越論者はみずからの観念が自己超越的だと信じているが、その理由は、それが事実として果実をもたらすことを発見したからにほかならない。この効果をどのように名づけるかに固執する知識の説明と、どうして論争する必要があるだろうか。観念が次から次へと働くことを、どうしてその自己超越性の本質として扱わないのか。〈知ること〉は、実際には私たちの

活動的な生の一機能であるように思われるのに、どうして無時間的な静的関係だと言い張るのか。ロツツェは、あるものが妥当であるのは、みずからを妥当なものにすることと同じだと言っている。全宇宙がみずからを妥当にしつつあり、いまだ不完全である（そうでなければ、宇宙はどうして絶え間なく変化するのか）ように思われるのに、どうして、よりによって〈知ること〉だけが特別扱いされなければならないのか。どうして〈知ること〉も、ほかのあらゆるものと同じように、みずからを妥当なものにしつつあるのはいけないのか。〈知ること〉のいくつかの部分は議論の余地なくすでに妥当であり、検証されているということ、このことについては、ほかの誰にも劣らず経験論的哲学者も、もちろんつねに希望を持ってよいのである。