

博士学位論文

「多元的宇宙」の再構成

—ウィリアム・ジェイムズの心的な宇宙論とその理論的背景及び射程についての考察

立教大学大学院文学研究科比較文明学専攻

猪口 純

凡例

1. ジェイムズのテキストはすべてハーヴァード大学版全集（1975-88, F. H. Burkhardt et al. eds., *The Works of William James*, 19vols., Cambridge, MA., and London, Harvard University Press.）を使用し、出典箇所は以下の略号と頁数によって表示する。

ERM: [1884-1910]1982, *Essays in Religion and Morality*.
PP: [1890]1981, *The Principles of Psychology*.
PB: [1892]1984, *Psychology: Briefer Course*.
WB: [1897]1979, *The Will to Believe*.
VRE: [1901]1985, *The Varieties of Religious Experience*.
Prag: [1907]1975, *Pragmatism*.
MT: [1909]1975, *The Meaning of Truth*.
PU: [1909]1977, *A Pluralistic Universe*.
SPP: [1911]1979, *Some Problems of Philosophy*.
ERE: [1912]1976, *Essays in Radical Empiricism*.
2. パースのテキストについては慣例に従い、ハーヴァード大学版著作集（1960-66, Charles Hartshorne, Paul Weiss, Arthur Burks, eds., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. 8vols., Cambridge, MA., Belknap Press of Harvard University Press.）からの引用は（CP 巻数. パラグラフ）の形式で、1898年の連続講義録（1992, K. L. Ketner, ed., *Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Conferences Lectures of 1898*, Cambridge, MA., Harvard University Press.）からの引用は（RL 頁数）の形式で出典箇所を表示する。
3. 外国語文献の引用は、邦訳のあるものについては原則として既訳に拠るが、誤訳の認められる箇所、他に相応しい訳文の考えられる箇所については独自に訳出した。独自訳による引用の場合には原著の頁数のみを表示する。

目次

凡例	1
目次	2
序章	4
第1章 徹底的プラグマティズムの帰結——実在論への通路の発見	10
はしがき	10
第1節 哲学者ジェイムズの復権	10
第2節 根本的経験論の〈根本的〉たる所以	16
第3節 パースとの懸隔と近似	21
第4節 プラグマティズム徹底化の帰結	26
第5節 プラグマティズムから多元的宇宙論へ	31
第2章 複数世界論の転回——複雑性の解消から複雑性の全面受容へ	40
はしがき	40
第1節 宇宙及び世界概念の多義性にまつわる問題	40
第2節 〈一〉への還元——複雑性の縮減と解消の方策としての複数世界論	44
第3節 現象と絶対者のパズル——〈充満の原理〉と〈存在の連鎖〉に基づく複数世界の要請	49
第4節 ありのままの世界の受容——外なる複数性から内なる複数性へ	52
第3章 多元的宇宙の相貌——経験の連続体から心的な宇宙像へ	58
はしがき	58
第1節 直接的経験と宇宙の脈動	59
第2節 脈動の舞台——実在の基底次元	64
第3節 大小様々の意識——実在の階層的秩序	71
第4節 創造と主体性の起源——〈私有化〉による絶え間ない統一	75

第4章 多元的宇宙論のシステム論的解釈——その有効性と限界.....	84
はしがき.....	84
第1節 システム論的世界観と多元的宇宙論の近似と懸隔.....	85
1 〈システム〉の概念.....	85
2 システム論的に見た多元的宇宙.....	89
第2節 精神のシステム論——〈情報〉による組織化の理論.....	95
1 〈情報〉概念に基づく精神の定義.....	95
2 二種類の梯子の交錯——進化過程と精神過程.....	99
第3節 四象限と累進的進化の構図——内面性の復権.....	103
1 連なるホロンと実在の四象限.....	103
2 平板な世界への抵抗.....	107
結章.....	115
図表.....	121
参考文献.....	125

序章

本論文はプラグマティズムの大成者であり、心理学・哲学・宗教学の多岐にわたる業績から今日尚広く影響を及ぼし続けているウィリアム・ジェイムズの多元的な宇宙論を、彼の一連の論考——プラグマティズム、根本的経験論、純粹経験の哲学——が集束する最終着地点と位置付けた上で、それが提示する描像に類似ないし不和の性質を持つ諸思潮との対比から論点の整理を試み、もってジェイムズ哲学の統合的把握を目指すものである。より具体的には、その宇宙論の基礎を整えた経験概念における伝統的経験論からの隔たり、額面上近似的と見える複数世界説との決定的な相違、政治社会的実践への具体的適用を旨とするネオ・プラグマティズムとの基本的態度における懸隔、現代科学の知見に依拠する進化的宇宙像との親和性といった、関連思潮との距離を測定する比較対照を通じてその独自性を際立たせ、本論なりの輪郭づけを企図するものである。

簡潔に述べれば、本論の作業が輪郭づけるジェイムズの哲学は、〈心〉を宇宙の一般性質と見なす汎心論である。ただし、それはイギリス古典経験論の精神粉塵説 (mind-dust theory) に見られるような心理学的原子論とも、宇宙全体を唯一真正の〈心〉と考え、内部の存在者はその感覚器官に過ぎないと主張する全体論的発想とも一線を画している¹。ジェイムズの描く宇宙は、一切の存在者が主体となって他の存在者へ働きかけ、独自の秩序の樹立と宇宙の全体的把握を目指して不断に活動するがゆえに、将来どこへ行き着くかも分からない複相的な生成のプロセスである。そこで万物の共有する基盤はただひとつ、各々の主体性の淵源であるところの、仮説的に主張された〈統一への意志〉のみとなる。

この心的な宇宙観は通常、プラグマティストとしてのジェイムズとは切り離されて理解されてきた。ジェイムズ自身もまた、彼自身の哲学とは独立のもの、根本的経験論その他の諸見解を受け入れずとも採用することのできる中立の方法としてプラグマティズムを紹介している事実があり、これが一方において多元的宇宙論——その基礎は根本的経験論が提供する——を特殊な宗教心の露頭と見なしてしまうことを許し、他方においてプラグマティズムをめぐる記述からジェイムズ固有の表現を濾し取ってしまうことの正当性を裏付ける形になっている。これに伴ってジェイムズ流プラグマティズムの真理説は、科学的探究における可謬主義の主張へ極端な相対主義の信仰が混入したものと解されることとなり、同時に『プラグマティズム』に対してはその不幸を招いた表現上の不手際や過ちが数多く指摘されることになる。しかし本論で試みたいのは、とりわけこのジェイムズ流プラグ

マティズムを、その表現に沿って素直に読み解くことなのである。この読解においてプラグマティストとしてのジェイムズの主張とその世界観とは彼自身の言明に反して連続的で不可分なものとなり、その思想全体はいつその整合性をもって統一的に理解される。ひいては創始者（パース）と大成者（ジェイムズ）の手を離れて展開し今日に至るプラグマティズムの方法一般にすら、心的な宇宙を志向する要素の隠れ潜んでいることが論証されるであろう。つまるところ、実在の本源に心的性格を看取り、一切万物の精神による相互限定が現実世界を織り成していると主張する立場は、独断的前提を排する論理的方法の帰結とも主張できるのである。この観点からすると、ジェイムズの論述にまつわる不幸は、J. マーフィーが述べているような思慮を欠いた言葉遣いではなく、あつて然るべき方法と実在との連続性が、著者自身の手によって分断されたことだったと言えよう。

究極高次の一者を擁護し是認しようとする事、恒久的な理説や体系を要求すること、世界は恒常不変の完全性に支配されていなければならないと考えることは、確実性と安全性を求めてやまない人間心理の一般的性向であると、ジェイムズは語る²。だがその实在論はより深く、ときに病的ともなるこの体系への愛着の歴史を、実在の根本的性格にまで遡って跡づけている。プラグマティズムの方法は経験世界に極めて人間的な要素が拭い難く存在していることを教えるが、ジェイムズによって徹底化されたそれはさらに進んで、人間の思惟やその他習性上の特質は自然そのものの本性に基づくとする見方に接続していく。いま少し別の言い方をすれば、ジェイムズはプラグマティズムの真理説を、人間とその社会を離れても尚成立するものとして、宇宙論的な視野の中へ送り出したのである。

ジェイムズを概括するにあたって『プラグマティズム』を基礎と見た場合、その理論展開の筋道は人間記号論の提唱から記号論的な宇宙観へと進んだ C. S. パースを彷彿とさせるところがある。人間の生とは一連の思考であり、すべての思考は記号であり、一切の存在者は思考する精神である——すなわち宇宙の歴史とは、記号による記号の解釈が新たな記号を生み、その記号がまたさらなる解釈の主体及び対象となる推論的な連鎖過程である。これが〈客観的観念論〉と呼ばれるパースの考えであった。プラグマティズムの理解においては一致を見ることのなかったジェイムズとパースであるが、宇宙をいわば万有に対する万有の不可逆な解釈の連鎖と見る観点は共通している。

とはいえ、この点をもって両者の宇宙観を即座に同種のものとして断定することは慎まねばならない。パースの思想がどちらかといえば宇宙の〈進化〉や〈集束〉に注目する傾きをもつのに対し、ジェイムズは宇宙の〈分化〉ないし〈差異化〉にいつそう重きを置く。こ

の力点の相違は重大である。けだし、物質は不活性となった精神であり、物理法則はそこに生じた習慣であるとする説明、また法則自体が発展性をもって他を巻き込んでいくというパースの見方にジェイムズは賛同するであろうし、パースも法則からの偶然的逸脱が常に存在するという言い方でジェイムズ同様に宇宙の多元的發展を認めているが、遙かな未来の様相を占うとき、二人の宇宙観の差は決定的なものになる³。パースの描く未来像では、宇宙は次第に偶然的要素を減じていき、精神はついに相互限定を極めて活動を停止する。宇宙はあるひとつの様式のもとに統一され、あらゆる関係は必然的なものとなり、問いと探究の働きに他ならない精神はそこで消滅してしまう。ジェイムズはこのような、現代宇宙論がしばしば提示する熱的な死にも似た顛末を、あくまでひとつの、原理的な支えをもたない可能性として扱う。先述した通り、ジェイムズの見る宇宙には紐帯を強化し、ひとつの秩序へと集束してゆく関係が存在する一方で、由来を同じくしながらそれぞれに変容し、複数の秩序となって乖離してゆく関係が厳存している。そこで宇宙の将来は、複数の文脈の中でそれぞれに独自の生を営み、不断に秩序を打ち立てようと試みる個々の精神の活動にすべて託されているのである。

どこまでも多元的であるような宇宙像は、個的存在に宇宙を左右する強い力能を認める考えと一体のものである。秩序や文脈の複数性が強調されるほど、その構図における個の意義や権能も高まる。当然、ここでは逆もまた成り立ち、宇宙の統一的な性質が強く主張されるほど、個の重要性は背後へ退き、決定的な差異をもたらすものとは考えられなくなってくる。汎心論といえは多くの人が近現代のスピリチュアリズム、あるいはニューサイエンスやニューエイジといった括りで知られるいくつかの思想を想起するであろうことは想像に難くないが、そうした思想の多くは諸科学のいわゆる再魔術化、つまり分析的な知に替わって人間の生と自然をひと続きのものと捉える知の必要を訴えると同時に、しばしば今ここに生きる個の内面性やその来歴を一種の全体論的構図の中に溶かし込んでしまい、ともすれば精神の幸福と安寧を忘我や無私の先にあるものとしてしまう。このような発想をジェイムズは持たなかった。その種の全体論はむしろ彼が熱を上げて批判した絶対者の哲学——汎心論ではなく汎神論的傾向をもった哲学——の特徴である。

もっとも、ニューエイジ運動と密な関わりを持つ思潮の内部でも、全を個の圧倒的上位に置くこと、連帯のために個を押し殺すことといった行き過ぎには厳しく注意が促されている。とりわけトランス・パーソナル心理学の代表的理論家であり、本論第四章でも取り上げる K. ウィルバーに、ニューエイジ運動の痛烈な批判者としての側面があることは周知

されるべきであろう。いずれにせよジェイムズとの類縁性は、宗教学や心靈研究の分野における精力的な活動の成果からたびたび言及される神秘主義的な方向よりも、こうした批判者の側によりはっきりと見出すことができる。ジェイムズの一連の論述から明らかなのは、彼が全と個の関係を検討するにあたって、全体の直観的把握からその差異化の経路を辿り、そこから個の価値や権能を確定しようとするのとは逆の行き方が必要だと考えていたこと、そして事実存在する差異や懸隔の度外視を堅く戒めていたということである。したがって仮にジェイムズ哲学の社会的・実践的適用を試みるとすれば、それは特定の理念や世界観から一挙に解決を引き出そうとする性急さを諷め、汎世界的・汎生命的な連帯志向などに対しては熟慮を促すものになることが予想される。比喩的に言えば、我々はひとつの大海の波頭であることに先立って、固有の歴史を持つ水脈の一滴であることに思いを馳せるべきだというのが、ジェイムズの考えなのである。プラグマティズムの特徴でもあるところの、全体論にも相対主義にも与しない、個別なもの動向と文脈とを重視する態度は、宇宙論にまで至るジェイムズの哲学全体をも貫いている。

ところで本論における最大の課題は、科学的知見と現代的な合理性の観念に照らして尚、ジェイムズに再読の意義ありとする論拠を提出することである。実在の根本に精神を見るという、前時代的と一蹴されかねないようなその宇宙論が、実は極めて現代的な視点を含むものであり、十分再検討に値するものであると示すことが、本論で行う輪郭付けの最も大きな狙いなのである。しかしここで予想され得るのは、そうした目的にもかかわらず、依然評価の定まらない論考群——多分に論理的飛躍を含み、神秘主義的傾向のあるものと見なされている、ニューサイエンス及びニューエイジ運動周辺の諸理論——を、折に触れ、また数節に跨って参照することへの批判である。それは戦略上逆を行くやり方であり、ジェイムズの宇宙論により神秘的装いをまとわせることになりはしないか。これに対する本論の答えは第一に、むしろ避けて通ることこそ逆効果だというものである。ジェイムズの哲学に真正面から取り組もうとすれば、その宇宙論はおろか、プラグマティズムの真理説を検討する際においても、我々に古今の神秘主義的思潮を想起させずにはおかない。然るに本論が前面に押し出そうとするのは、まさに神秘主義のアプローチを連想させる汎心論の宇宙観なのである。ここで世評を窺って比較対照を忌避するという選択をすれば、そこにある共通点と相違点からジェイムズの独自性を明確にすることができず、ともすれば以前にも増した同一視を誘うことになるであろう。当然、そのようになればジェイムズを読む今日的意義も曖昧なままとなってしまう。第二には、作業上の有用性をもって参照の妥

当性をより積極的に主張できるということがある。特に先述のウィルバーに顕著であるが、短絡的な全体論の批判者として、また実践とは切り離された理論家や思想史家としての側面を持つ論者からは、情報理論やシステム論にも通底する、科学的性格を引き出すことが可能である。そしてそのような部分には、ジェイムズと全体論の間に一線を引くと同時に、その現代的意義を示す補助線としての機能を期待できるのである。またこの補助線としての参照は、参照元にジェイムズの慎重さを接続し、宇宙の全体的像がそれ自体で今ここの生の指針となるものなのかどうかということ、個別具体的な社会問題に解答を与え得るものなのかどうかということに今一度再考を迫るものともなり、この点においても有意義であると主張できる。またこの際には同時に、ジェイムズの基盤たる根本的経験論と、徹底化されたプラグマティズムとが、抽象的で性急に過ぎると見なされるような立場にも、各個の経験に照らした相応の論拠があることを教えてくれるであろう。

しかしながら、本論が試みるいくつかの比較対照は、決して多元的宇宙論の現代的立場への回収を帰結するものではない。諸論考の参照は、多元的宇宙論の現代性を明らかにするとともに、それらの見方とは一線を画す、独自の射程をも明らかにする。端的に述べれば、その独自性は、組織的秩序も概念の体系も、それが働く限りにおいて実在的と認めながら、その構成はどこまでも局所的で暫定的なものに留まるとする考え方にある。ジェイムズの多元的宇宙は、あくまで多元的であることを永遠にやめないものである。

以下、本論の構成を示す。本論は序章・結章を除き、全4章から成る。第1章ではジェイムズの哲学をめぐる現在の思想状況を確認し、ジェイムズ思想全体を概略した上で、ジェイムズ特有のプラグマティズムと根本的経験論との密な関連を論証する。この論証により、現在においては看過されているジェイムズの実在観は、プラグマティズムの方法そのものによる帰結であることが明らかになる。多元的宇宙論とは、この実在観を展開したものに他ならない。続く第2章では、多元的宇宙論読解の準備的考察として、世界の複数性をめぐる思想を取り上げ、先行研究とジェイムズ思想を経由しながら、その成立の背景を略述する。この作業はジェイムズの宇宙論が外在的な複数世界の存在を主張するものではなく、世界内部の秩序の複数性を主張するものであることを前もって明確にしておくために行われる。多元的宇宙論の本格的な読解と再構成に臨むのは第3章である。第3章ではジェイムズの記述を再配置しつつ言葉を補っていくという方法で、ジェイムズ自身は迂遠な比喻やほのめかしでしか語らなかつたいくつかの発想を、多元的宇宙論の核心として描き出していく。そこでこの宇宙論の汎心論的な性格はいっそう明確になる。最後の第4

章で、ジェイムズの宇宙論が極めて現代的な視点を持ち、今日再検討する意義の大きい認められることを、システム論的な見地との対照によって明らかにする。多元的宇宙論が地に足の着いた理論であること、つまり経験的論拠に基づく描像であることは、第1章で見る、徹底化されたプラグマティズムと根本的経験論の態度が根底にあることによっても明らかだが、システム論との比較によって、その展開の仕方も科学的手法に通じていることが論証される。この比較検討はしかし、前述した通り、多元的宇宙論の現代的見地への回収を帰結しない。そこでは諸見地と一線を描き、独自の射程もが明らかになる。端的に述べれば、その独自性は、組織的秩序も概念の体系も、それが働く限りにおいて実在的と認めながら、その構成はどこまでも局所的で暫定的なものに留まるとする考え方にある。将来の統一を語りがちなシステム論に対し、ジェイムズの多元的宇宙は完全な統一を拒み、あくまで多元的であり続けるのである。

本論における一連の作業と考察により、多元的宇宙論は記号論的な生命観や世界観、システム論的な見地、霊性をめぐる宗教論といった様々な文脈に対して、経験論的基礎と広大な視野とを提供または提案できるようになる。その先の展望を結章で示し、結びとする。

-
- 1 器官としても働いている可能性については否定されない (PU 131=1961a: 220-1)。この点については第三章で詳しく考察する。
 - 2 ジェイムズはこうした心理的性向を「合理性の感情」と呼ぶ。あらゆる合理性の要求は「われわれの心にいつそう合理的とおもわれる形状に世界をはめこもうという不屈の欲求に由来するもの」(WB 115=1961b: 191)であり、「他の要求とまったく同様、主観的であり情緒的である」(WB 116=1961b: 192)。我々は「混乱や当惑の状態を脱して合理的な理解にたちいたるばあいには、ほっとした喜びがいきいきとみなぎるのをおぼえ」(WB 57=1961b: 88)、「現在の瞬間についての満足感、それが絶対であるという感じ——それを解明したり、釈明したりする必要が一切みあたらない状態——……合理性の感情とよぶところのもの」(WB 58=1961b: 89)に行き着く。
 - 3 衰微した精神が物質になり、習慣が法則になるという考えについては (CP 6. 25)、法則の発展性については (CP 1. 322)、多様性の増大については (CP 6. 101) をそれぞれ参照。

第1章 徹底的プラグマティズムの帰結——実在論への通路の発見

はしがき

本章ではまずジェイムズ思想全体についての構造的な概略を示すことによって、その未完の体系への一定の輪郭づけを試みる。その上で、ジェイムズ自身が自らの教説とは独立のものと断じたプラグマティズムの方法の中に、その言に反してジェイムズ独自の実在論への通路が隠されていることを指摘する。ジェイムズにおける思想形成の歩みとしては、心理学的な知見（顕在的・潜在的な意識の存在やそれらの連続性及び相補性に関する研究など）を主な基礎とする実在観・世界観を裏打ちするものとして、追ってプラグマティズムが見出されたという順序になるが、構造的に眺めた場合にはプラグマティズムの方法が、ジェイムズをして多元的で心的な宇宙の描像へと向かわせる出発点になっている。ジェイムズは経験と直観とに導かれて宇宙の根本的な多元性と精神性とに想到したが、それはプラグマティズムに内在する〈何ものをも予断を以て退けない〉、〈現象するものすべてを考慮に入れる〉という態度を突き詰め、十分に展開した結果としても導かれるものであった。換言すれば、ジェイムズはプラグマティズムをめぐる議論とは離れたところでも、自ら徹底したプラグマティズムの方法を意図せず用いていた、ということになる。

第1節 哲学者ジェイムズの復権

今日、とりたててウィリアム・ジェイムズ思想を論じる意義は何かと問われれば、まずは多岐に渡る業績とその総合力に言及せずにはおれない。実験心理学の創始や、その名を刻んだジェイムズ＝ランゲ説に代表される心理学分野での業績、〈意識の流れ〉(Stream of consciousness)の提唱による文学的手法への着想の提供、超自然現象における心理的要因の発見、宗教的意識の研究を通じた個人的信仰（及び、唯一絶対であることを僭称しない有限な神）の擁護とその権利確保への提言、プラグマティズムの紹介と拡張など、その貢献は極めて広範囲に及び、さらにそのすべての仕事の中に、生理学、心理学、哲学、神学（ないし宗教学）の、各知見の高度な総合を看取することができる。こうした学際的とも領域横断的とも言える研究の成果は、当時の米国の、専門分化がそれほど進行していなかったアカデミズムの状況が可能にしたこととはいえ、学際性の叫ばれる現代において、諸

科学の振り返って学ぶべき点を数多く残している。またとりわけプラグマティズムの大成者としてのジェイムズには、昨今のプラグマティズム再燃に伴い、再び注目が集まっているところである¹。

しかし数多く参照の機会が設けられる中でも、未だほとんど顧みられることなく、それどころかときに意図して切り捨てられてしまっている要素がある。それはジェイムズの一連の仕事に一貫して伏在し、プラグマティズムに関わる場面でも度々顔を覗かせている、〈心的な宇宙〉という発想である。

今少し一般化して述べれば、今日のジェイムズ受容からはほとんどの場合、形而上学的な思索が零れ落ちている。あるいは、個人的信仰に回収されて顧みられなくなっている。これは、一面ではプラグマティストとしてのジェイムズの影響力が、いかに甚大であるかを物語っていると言えるだろう。科学的探究の方法として提示されたパースのプラグマティズムを経験一般、認識一般に応用可能な形式にまで拡張し、十分すぎるほどの（逆に晦渋となるほどに言葉を尽くして）説明を加えることで、プラグマティズムの後の隆盛を準備したのは、他ならぬジェイムズであった。その大成者としての評価はしかし、彼の本分であった思索を脇に退け、徐々にかき消してしまうという結果を招くことになった。

もっとも、その結果もまたジェイムズ自身が準備していたものと言える。ジェイムズが述べるところでは、プラグマティズムとは彼にとって、自身の思想、すなわち根本的経験論とそれに基づく存在論及び宇宙論と、切り離して理解されるべき方法論であった。

少なくとも一つの誤解を避けるためにことわっておきたいが、私の理解しているようなプラグマティズムと最近私が「根本的経験論」として述べた教説との間には、なんら論理的な関連はない。根本的経験論はそれ自身独立したものである。ひとはそれを全く拒否してもなおプラグマティストたることができるのである。(Prag 6=1957: 8)

現状認識と目的意識、そしてその上に設定された目標への到達手段の、それぞれの妥当性判断の方法こそがプラグマティズムなのであるから、根本的経験論が問題にするような〈実在とは何か〉、また〈真理とは何か〉という存在論的な問いとは、それ自体では一切関わりを持たないのだ、というわけである。

もしジェイムズがこのように前置きしなかったならば、プラグマティズムとは相対主義の変種でしかないという誤解に対して、いっそう弁解を困難にしたであろうことは想像に

難くない。彼自身も言葉遣いの巧拙に関わる非難をいっそう多く被ることになったであろう。しかし同時に、独自の見解との連続性を押し出すことは、ジェイムズ思想全体に明晰さをもたらしたに違いない（もっとも事実がこのようであった場合、プラグマティズムの文脈では大成者の地位は揺るがないにしても、J. デューイほどには敬意を払われなかったかもしれない）。というのも——これが本論の大きな主張のひとつなのであるが——、「根本的経験論が含む実在論的見解はプラグマティズムと無関係なものではなく、むしろその方法を徹底化した結果として導かれてくるもの」と考えられるからである。

ジェイムズの、とりわけプラグマティズムに関わる文章の読みにくさは、自らそこにある連続性を切断した結果として生じてきたものと思われる。上の前置きを念頭に、従来はジェイムズの晦渋さが言葉遣いの問題に回収されてきたのであるが、根本的経験論とプラグマティズムとの接点を、本人の言に背く形とはなれ、そこに見出すことができれば、問題視されている記述のほとんどは、まさに綴られている通りのそのままの形で、素朴に理解できるようになる。そしてその接点こそは、ジェイムズがプラグマティズムに〈発見〉した、実在論への通路に他ならなかったのだ——本章で試みたい論証は、このように整理される。

ところで、本邦におけるジェイムズの受容は早くも明治・大正期に開始されているが、そこではデューイ経由で影響を受けた田中王堂のように、専ら学的態度と方法の提唱者として、現代のそれと大差ない（どちらかと言えばデューイの思想に引きつけられた）ジェイムズ像を評価する紹介者のいる一方、形而上学的な思弁の側に、つまりプラグマティストや「社会改良者」（田中 1917: 1）としてではなく、あくまで哲学者としてのジェイムズに大きな影響を受けた人物も存在していた²。西田幾多郎と夏目漱石である。西田幾多郎の『善の研究』（明治 44 年刊）が、鈴木大拙を通じて知ったジェイムズの純粹経験の概念を取り入れて著されたことはよく知られているが、両者の間には用いた概念以上の、さらに深く、共鳴する形而上学的ヴィジョンがあったのではないかとも見る向きがある（伊藤 2009: 15-8）。また夏目漱石は『心理学原理』と『宗教的経験の諸相』を読み込み、先述した「意識の流れ」概念をはじめとするジェイムズの考えに親しんでいた。その影響は文学論への心理学理論の応用、作中人物によるジェイムズへの言及など、随所に窺うことができる³。また『思い出す事など』では闘病中の読書で『多元的宇宙』に感銘を受けたと述懐しており、「自分の平生文学上に抱いている意見と、教授の哲学について主張する所の考とが、親しい気脈を通じて彼此相寄るような心持がしたのを愉快に思った」（漱石 2008: 13）、

「空漠なる余の頭に陸離の光彩を抛げ込んでくれた」（漱石 2008: 14）と書いている⁴。

戦後、西田や漱石のような形でジェイムズから刺激を受けたという作家や思想家は、少なくとも目立った形では現れなくなる。その主要因は恐らく時代状況の変化であろう。日本人の求める思想の型が、全体の俯瞰に勤しむ哲学ではなく、「日常の実際的経験や実際の特異科学と緊密に提携しようとする」（巡 1952: 32）、アメリカ的な進歩と発展の理論に切り替わったことで、ジェイムズ像も需要の見込める形に落ち着いたのである。改めて見出されたジェイムズは「アメリカ的思想内容にはじめて特異な哲学的表現を与えた人」（巡 1952: 10）となり、後にデューイが組み立てる論理的体系の下地を整えた、現実的で実践的な道具主義（あるいは、訳語通りの〈実用主義〉）の立役者となっていた。

以上の経緯を踏まえれば、本邦における〈哲学者ジェイムズ〉の復権を目指すのが本論の目的であると主張することもできよう。無論、その哲学は処世術や人生訓を教えてくれるものでも、社会変革や制度改革の方法を示してくれるものでもない。それはただひたすらに「世界の略図」（PU: 9=1961a: 7）を描いてみせる、宇宙論の哲学なのである。

さて、これまでも述べてきた通り、以下の論考は、〈プラグマティズム〉、〈根本的経験論〉、〈純粹経験の哲学〉、〈多元的宇宙論〉と、文脈に応じて様々に称されるジェイムズ思想の全域を、心的な宇宙という考え方、いわば〈もの思う宇宙〉なる宇宙観へ、我々を誘うものとして説明しようという試みである。そこではじめに、各名称——〈プラグマティズム〉、〈根本的経験論〉、〈純粹経験の哲学〉、〈多元的宇宙論〉——のもとでのジェイムズ思想について、それぞれごく簡潔に説明しておきたい。

〈プラグマティズム〉とは、狭義にはパースを創始者とする概念の意味分析の方法論である。その核心は、概念の意味は具体的な行為の次元で経験的に把握されうる機能、すなわち実際的な行動に際しての有用性によって測られねばならず、また意味とはそれに尽くされるものだという、認識批判と一体の考え方で、ジェイムズやジョン・デューイの継承・発展を経て、現在のネオ・プラグマティズムにまで続く一大潮流を形成している。ただしジェイムズにおいては、人間の抱く概念の意味を明らかにするという当初の眼目は大きく拡大され、〈真理〉とは何かを明らかにするという目的で用いられることになった。元来意味分析の格率であったものが、意味の実在性や複数の真理の実在を擁護する哲学思想にまで押し広げられたのである。そこではいかなる観念も有用性が認められる限りにおいて、さらには現実に影響力が認められる限りにおいて、真理と認めねばならないということが主張される。

〈根本的経験論〉は、どのような経験にも一定の実在性を認めるという哲学上の態度表明である。人間が感覚し、思考する物事は、たとえそれが客観性の上で希薄な観念であろうと、それを抱いて生きる主体がいる限りにおいて力を持つ⁵。つまり、限定的でありながら、同時に実在的である。こうした見方はジェイムズの著述の中で上述の徹底化されたプラグマティズムと絡み合って存在しており、しばしば線引きが困難である。二者の関係について言えば、思想形成の過程としては、根本的経験論の視座で受け取られたプラグマティズムが、その見方を補強するものとして導入されたというのが実際であるものの、後に詳しく論じるように、同時に構造的に眺めた場合には、プラグマティズムの方法によって根本的経験論が導かれてくるというふうに理解することができる⁶。

〈純粹経験の哲学〉という名称は、〈純粹経験〉(pure experience)と名付けられた主客未分化の存在者を宇宙の究極的な構成要素とする存在論を指示している。この存在論では、あらゆるレベルの実在(たとえば粒子、細胞、人間、惑星といった、規模や複雑さの上で程度の異なるすべての組織的まとまり)を、根底的にはそれぞれまったく独自で、いかなる秩序にも属さない、それ自体何ものでもない存在者であると考え。ただしこの存在者にはジェイムズの記述の中では解明されない謎めいた背景によって一種の主体性が付与されており、現実を観察されている質的な区別は、この無記的かつ主体的な性質を持つ存在者がその都度その場所で現象的なものの流れ(現実に観察可能な宇宙の歴史的経緯)を文脈として読み込み、自らその時点で現象しているシステムの一部となったり、システムそのものとして現象したりすることで初めて生ずるのだといわれる。

〈多元的宇宙論〉とは、宇宙は単一のシステムの下に統合された全体ではなく、独自の秩序を持つ複数のシステムがときに競合し、ときに調和し合って展開してゆく連続体であるとする宇宙論であり、純粹経験の哲学を時間的・空間的に拡張したものといえる。しかしジェイムズの宇宙観は哲学的な思索の開始時点から一貫して多元的であり、宇宙論的な見解は必ずしも存在論の後に来るものではない。両者は先述の方法論と態度の関係同様に、ほぼ表裏一体となって提唱されている。再び思想の形成過程に目を向ければ、「世界観を裏打ちするために、彼は哲学の根本的刷新の必要を痛感して、純粹経験を素材とする現代的な存在論を構築した」(伊藤 2009: 4)というのが実際だと言わなければならない。

以上の概略においてすでに明らかだが、ジェイムズの思想はいくつかの表題を持ちながら非常に錯綜しており、非常に見通しの悪いものになっている。ある思想を一語で括ること、あるいは簡潔に説明することは一般に困難な企てであるが、なかんずくジェイムズに

関して言えば、そこで切り捨てられる側面は際立って大きく、他の例にも増して論者の関心に左右されることを免れない。だがその一方、既成のジェイムズ像を持って臨みさえしなければ、ジェイムズの中に一貫した態度や世界観（つまり、何ものをも予断を以て退けないという、根本的経験論及び徹底的プラグマティズムに帰される経験的態度と、心的な宇宙という観念）を読み取ることは、実のところそれほど困難ではない。

ここにある扱いにくさと読みやすさとの同居を理解するひとつの手段は、ジェイムズの思索が終始「心象風景としての宇宙の構造」（伊藤 2009: 5）、あるいは「宗教的意識としての宇宙のヴィジョン」（伊藤 2009: 4）に発し、またそこへ集束しようとしているものと考えることである。このことはこれまでも触れた通り、生成史としては恐らく真実であろう。そうであれば、ジェイムズの思想を〈プラグマティズム〉や〈根本的経験論〉といった特定の見地に還元せず、それでいて一定のまとまりを持った独自のものとして把握した場合に、さしあたりこの〈ヴィジョン〉という言葉を用いることは、多分に宗教的な含みを持つことを踏まえても尚、有効であるかもしれない⁷。そこで本論においても、全体の論理的基礎を明らかにするまでのあくまで暫定的な処置ではあるが、ヴィジョンと表記することでいずれの枠組みにも局限されないジェイムズの思想全域を意味することとおきたい（ただし、取り立てての必要を感じない場面では使用を避けていく）。この表記はまた、著作の各所において予告されていながら未完となってしまった、ジェイムズの統一的体系を示唆するものでもある。

以下、本章は上記の理解の上で、心的な宇宙への最初の足掛かりとなる〈根本的経験論〉及び〈プラグマティズム〉を検分していく。まず次節では〈根本的経験論〉が〈根本的〉と主張される所以を旧来の経験論との対比から説明し、これを通じてジェイムズの基本的なものの見方も明らかにする。続く第三節ではパースを補助線としてジェイムズ流プラグマティズムの整理を行う。一般にジェイムズとは対極の姿勢を持つ思想家として言及されがちなパースが、後半生に至っていかにジェイムズと似通った宇宙観を抱いていたかという、それ自体独自に論題とされるべき議論も若干引き入れることになるが、本論でその全幅を扱うことはできない。観念や思考を可感的な存在同様に実在的なものとするジェイムズの見解とプラグマティズムとの結びつきが確認され次第、第四節へ移る。第四節ではジェイムズによるプラグマティズムの徹底化が、方法論と実在論をつなぐ通路の開削に他ならなかったことを論証する。

第2節 根本的経験論の〈根本的〉たる所以

ジェイムズが自らの立場を〈根本的経験論〉(radical empiricism)と呼ぶのは、従来の経験論を「不徹底」(half-way) (WB 5=1961b: 2)と断じてのことである。ジェイムズが批判する経験論の不備と、対する根本的経験論の優位性は那邊に存在するのか。

経験論とはひとえに、経験を所与として学説を成す立場であるということができる。当然、個々の論旨は〈経験〉の内実をいかなるものとするか、経験主体をいかなるものと考えerかによって様々でありうるが、概して経験の範疇を感覚的経験に限定し、諸観念の先天性や自律性を否定、意識や精神と呼ばれるものは一般に随伴現象として考究する立場といえる。根本的経験論はここにある、主には物質と精神の区別に基づいた経験概念を独断的偏見であると批判して、非二元論を唱えるものである。思惟や感情といった内面性の次元をも、根本的経験論は確かな経験として、ひいては宇宙に確かな位置を持つものとして取り扱う。

その実態を明らかにするためには、まずはおおまかな経験論の流れを踏まえておかなければならない。経験論的な態度は、古くはソクラテス以前のギリシアにおける自然哲学から、中・近世のスコラ批判 (R. ベーコン、F. ベーコン)、普遍論争における唯名論 (オッカムのウィリアム)、近代自然科学の源流をなす数学的・実験的諸体系まで、西洋の思想史を通じて伏在してきたものの見方であったが、学説としての経験論は 17 世紀末から 18 世紀にかけての時代、英国での精緻化において確立した。

英国経験論の流れを大胆に圧縮すれば次のようになる。まず J. ロックが『人間知性論』において、観念とは外的な刺激、つまり感覚経験を通じて知性に刻印された印象であり、知的活動の基礎はそれらの合成 (複合観念) ないし捨象・抽出 (抽象観念) のみによって得られると主張した。次に G. バークリーがこれを継承し、観念と知識のすべては感覚経験からの構成であるとした上で、人間にとっての世界は観念と知覚の束に他ならないと断じる。ロックによる生得観念の否定、バークリーによる素朴実在論の否定は、デカルト以降の理性偏重、すなわち人間の推論能力への過度の信頼を戒めると同時に、そこで暗黙に前提された世界の合理性や必然性への懐疑を呼び起こした。デカルトがかつて理性の側で懐疑を押し進め、純粹知性と無限の観念とに基礎づけられた神の存在の確信のもとで眼前の秩序を再構成したのに対し、ロックの批判的継承に基づく懐疑から、因果関係を心理的習慣にまで落とし込んだのが D. ヒュームの『人間本性論』であった。ヒュームをもって経験

論は客観世界を窮極的に不可知のものとし、知性が到達しうる世界の総体を、感覚的経験として与えられる一群のデータの可能な順列に帰着させることになる。

こうして経験論は、それまで必然的で不動のものと見なされてきた抽象観念や因果法則を、なべて蓋然的な関係の中に落とし込んだと言える。しかしジェイムズの見地からすると、それでも尚、経験論は「境界でくぎられた全体 **bounded total** という不適当な概念をこっそりと挿入している」(SPP 86=1961c: 148)。つまり、経験と経験主体とを切り分けてしまう旧来の認識論の図式を未だ前提している。それは後に A. W. ホワイトヘッドが彼らの「保守的 (conservative)」(Whitehead 1967: 51 =1982: 86) な側面と呼んで仔細に分析した、合理主義の残滓に他ならなかった。

ここではロック、ヒュームに対する個別の批判の面で、より平明に整理されているホワイトヘッドの記述を参照することにしたい(理解の方向性はジェイムズもおおよそ一致している)⁸。ホワイトヘッドによれば、「ロックは心身の二元論的分離を継承」(Whitehead 1967: 53=1982: 90) し、ヒュームもまた「アリストテレス論理学の過剰な強調によりヨーロッパ精神に刻印されてきた主語—述語的思考習慣から、脱却しなかった」(Whitehead 1967: 51=1982: 86)。ロックの学説は「外の事物に見いだされるままに感官が伝える単純観念や、心自身の作用について内省の伝える単純観念」(Locke 1975: 295=1977: 2. 243) をその現れのままに記述し、その他一切の先入観を排するという当初の眼目からして、「彼が実際にしたよりはるかに抜本的に伝統的範疇の改訂を要求」(Whitehead 1967: 51=1982: 86) するものであったが、結局最後までデカルトと同様に「感覚所与を、物的自然の事実に対する純粋な心的補足物とみなし……物的世界を、心的世界から本質的に独立しているものとみなし」(Whitehead 1967: 325=1982: 583) 続けた。

バークリーとヒュームは、ロックの抱える二元論の残滓を共に批判する。しかし批判的継承を目指したはずのヒュームの陳述は、ロック同様に「精神を主語としその内容を述語とする暗黙の前提——彼が明確に否定している前提——に全面的に依存」(Whitehead 1967: 51= 1982: 86) していた⁹。このことが決定的に、経験論の既存の哲学に対する新しさを奪い、そこに具わっていたはずの推進力を減退させて、世界像の根本的な刷新を阻んでしまったのであった。つまるところ、不可知論をはじめとする経験論の帰結は、無自覚に引き継がれた古い諸前提の結果であり、独断的な合理論や観念論の裏返したに過ぎない。

根本的経験論はこのような独断の残滓を払拭し、主体と対象、知覚と概念とを相補的なものと捉えたところに成立する。再びジェイムズの記述に戻ると、先に取り上げた「不徹

底」(下記引用では「中途半端」)との批判の前後で、次のようなことが述べられている。

「経験論」というわけは、事実のことがらにかんするもっとも確かな結論すらをも、この態度は、将来の経験の行程において修正されるかもしれぬ仮説とみなすことに甘んずるからである。また「根本的」というわけは、この態度が一元論の学説そのものを一つの仮説として扱い、そこで実証主義とか不可知論とか科学的自然主義とかの名称で目下おこなわれている、数多くの中途半端な経験論とことなり、一元論を、あらゆる経験がそれと合致しているものとして、独断的に肯定しはしないからである。(WB 5=1961b: 2)

「一元論の学説」とは、普段我々が〈精神〉と呼んでいるような範疇を含む宇宙の全体が、単一の基底上に存在するという考え方を指している。つまり根本的経験論は、哲学の議論を開始するに当たって、差し当たり宇宙を統一的な連続体とは見なさないということである。もっとも、「一般的にいってみると、すべての事物はとにかく何とかお互いに結び合いくっつき合っていて、宇宙は網の目のような形か鎖の形かで実際に存在しているので、これらの形が宇宙を何か連続的な、あるいは『部分を統合した』ものにしてしている」(Prag 68=1957: 103-104)ことは否定できない。出来事と出来事の結びつきを辿っていくことが可能な限りにおいて、宇宙は一つの連続体を形成していると考えるのが妥当である。しかし、事物の結びつきを辿ることが、ただ一種類の「誘導線 (Lines of influence)」(Prag 66=1957: 102)によって可能であると断言することはできない。すべてがただひとつの仕方につながっているとするのは、予断なのである。たとえば重力や熱は物理的世界に関する限り万物の紐帯として働くことができるが、生命や意識、社会の領界へ及ぶにつれ連結手段としての機能を果たすには無理が生じてくる。続けて関係を辿るためには、他の誘導線へ乗り換えることが必須となる。「そうなると実際上は、宇宙の統一性は失われたわけである。諸君の宇宙の統一性はそれらの基本的な誘導線によって組み立てられていたのだから」(Prag 66=1957: 102)。事物と事物、経験と経験を結び付けるために幾種類もの誘導線を必要とする事実を直視するなら、宇宙は我々にとって不連続な多様体であると言わねばならない。そして経験論はもちろん、我々の経験を越えた判断材料を持たないのであるから、現時点で宇宙を統一体と見なすことはできないのである¹⁰。

様々な出来事を最終的に物質的延長という実体に還元したロックや、反対に精神の知覚

という主観的現象に帰して普遍を神の支持にのみ求めたバークリーは、単一原理に基づく統一的な宇宙という伝統的な予断の下で思索を行っている。これに対して根本的経験論は「本質的にモザイク哲学、複数の事実の哲学」(ERE 22=1998: 46)であり、この点でヒューム型の経験論と軌を一にしているといえよう。しかしながら両者は関係性の処遇において決定的に袂を分かっている。

根本的であるためには、経験論は、直接的に経験されないいかなる要素をも、おのれの構造内に入れてはならないし、また、直接的に経験されるいかなる要素をも排除してはならない。このような哲学にとっては、経験と経験とを結びつける関係それ自身が経験される関係でなければならず、およそ経験されるいかなる種類の関係も、体系のなかの他のいかなるものとも同じように、「実在的」とみなさなければならない。(ERE 22 =1998: 46)

ヒュームの場合には、直接的な感覚経験のみが真正の出来事であり、出来事同士を結び付ける〈関係〉については、作業仮説としての有用性は認められるにせよ、所詮は想像の産物に過ぎないと言われていた。この主張はヒュームが〈経験〉の範囲を現前の出来事のみ限定したことに発している。その前提からすれば、関係は現前する出来事の印象に基づいた主観的構成であり、恒常的と見える関係も、想像力に滲みついた特有の癖、すなわち習慣から現象するものでしかないということになる。ヒュームにとっては世界に見出されるいかなる法則も精神の習慣の産物であり、一見盤石な物理法則といえども、人間の側に形成された認識上の伝統が、世界の側へ押し込まれて生じたものに過ぎなかったのである。

根本的経験論は主体が見出す関係を外界に基礎づけられたものとは見なさず、また精神による外界への関係性の付加を否定するものでもないが、少なくとも我々自身にとって、それは恣意的なものではなく実在的なものになっていると解釈する。つまり、推論をはじめとして我々が様々に思いをめぐらせることもまた、ジェイムズは確かな〈経験〉であるとする。それは確かに宇宙を反映し、同時に宇宙の行く末に微細な形ではあれ、確実に関わっている¹¹。予断なしに〈経験〉を見つめるとは、こうして前以て内外の線引きを行わないということを意味するのである。ジェイムズの言う旧来の経験論の「不徹底」とは、直視すべき与件に背を向け、〈経験〉の内容を予め意図的に狭めてしまう、独断的な取捨選

択の無自覚な固持に他ならなかった。

ここで再びジェイムズ思想全体の構造を思い起こしたい。根本的経験論の批判や態度は、現象即実在とも言うべき実在論を結実し、それが一方で「純粹経験の哲学」や「多元的宇宙論」の存在論と宇宙観に、他方でプラグマティズムの独自の展開に通じていく。最初の節で述べた通り、この実在観はそもそもおぼろげに直観されていた宇宙の姿から引き出されているものと思われ、宇宙観から根本的経験論が、根本的経験論からプラグマティズムが順次引き出されてきたというのが、生成史の実際であると考えられるのだが、やはりこれも先に述べた通り、構造的には逆の道筋によって説明がつく。つまり、全体の布置の中では、プラグマティズムという構えから根本的経験論の態度が帰結し、さらにそこから特有の実在観が生じてくるという順序で捉えることができ、またそのように捉えることが、ジェイムズのヴィジョンを地に足のついたものにすると思われるのである。

したがって、ジェイムズの宇宙論が根本的経験論に基づいている限り、その基礎はプラグマティズムにまで遡れることになる。ここで本論が考えているのは次のことである。すなわち、プラグマティズムとは、ジェイムズにおいて、元来自らの構えとしていた根本的経験論の態度を、いっそうよく説明してくれるものに他ならなかったのではないか。ジェイムズのプラグマティズムはしばしば根本的経験論による不当な拡張と非難されているが、既述の前置きに見られる通り、当人は二つの立場の接続の意思を否定していた。もちろん無自覚な投影がなされた可能性はこのことによっても拭えないが、他方ジェイムズによる拡張をプラグマティズムの十全な展開と見ることも可能ではないだろうか。すなわちそれはプラグマティズムから根本的経験論への、ひいては多元的で心的な宇宙観への、ひとつの通路の発見であったとすることができないであろうか。これはジェイムズ本人が否定した道をあえて訪ねることであるのだが、実のところ、それは彼が密かに歩んだ道であったと思われるのである。ジェイムズの記述から、この見方の妥当性を引き出すことができないであろうか。

そこで次の課題は、ジェイムズがプラグマティズムをどのように理解し、紹介したのかを確認することである。ジェイムズの採用するプラグマティズムは、創始者であるパースや後継となるデューイのものに比べて、極めて独自色の強いものになっているが、これはパースが提示した科学的探究の方法としてのプラグマティズムを、経験一般に適用させるべく拡張した結果、またその含蓄を十分に引き出した結果であったと見ることができる。よって次の二節では、まず基となったパースの考えとジェイムズ流プラグマティズムとの

比較対照から両者の差異を析出し、次いでその違いをもたらしたジェイムズのいわゆる拡張・改変がどのようなものであったのかを検分していくことにしたい。

第3節 パースとの懸隔と近似

1907年に出版された『プラグマティズム』で、ジェイムズは以下のように述べている。

とにかくわれわれの生活にとってなんらかの帰結をもつことが示されうるならば、それには意味があるのである。もしこの意味がはたらくならば、それはプラグマティズムにとっては、あらゆる可能な修正を通じて固守されねばならぬ或る真理をもっているといえるのである。(Prag 129=1957: 198)

プラグマティックな原理に立つとき、われわれは生活に有用な帰結が流れ出てくる仮説ならばいかなる仮説でもこれを排斥することはできない。もろもろの普遍概念も、それが考慮されるべきものである以上は、プラグマティストにとって、特殊な諸感覚と同様に実在的なものでありうるのである。もしそれらの普遍概念がなんの用もなさないならば、もちろんそれはなんら意味をもたず、また実在性をもっていない。しかしもしそれがなんらかの有用性をもっているならば、それはその有用なだけの意味をもっているのである。そしてこの意味は、その有用性が人生の他のもろもろの有用さとはよく合致する時、真となるであろう¹²。(Prag 131=1957: 198)

パースの原理、すなわち「プラグマティズムの格率」(pragmatic maxim)とジェイムズによって解釈されたそれとの隔たりは大きい。パースの格率はひとえに実在の何たるかを問わず、人間にとっての価値と効用を追求するための指針と考えることができるが、それに倣ったはずのジェイムズのプラグマティズムはほとんど実在論的な主張と一体になっており、もはや単なる方法論ではなくなっている。

まずはパースが提示した「格率」を確認しておこう。それが初めて示されたのは「形而上学クラブ」なる定期会合の口頭発表で、1870年代前半のこととされている¹³。そこで発表された格率と主張とを明文化したのが、「ポピュラー・サイエンス・マンスリー」誌上で1878年に公表された論文、「私たちの観念を明晰にする方法」であった。そこで格率は次の

ように述べられている。

ある対象の概念を明晰にしたければ、その対象が、我々の行動に関してどのような効果を及ぼすと考えられるか、ということをよく検討してみればよい。そうすれば、こうした効果についての概念は、その対象についての概念と一致する。(CP 5. 402)

つまり概念の意味は、その概念が代理して表示する性質や事物の、現実的な作用に尽くされるということである。たとえば〈硬さ〉という概念は、容易には傷がつけられない、という現実的な効果に帰着する。同様に〈重さ〉という概念は、引き上げる力がなければ落下する、ということに尽き、さらに曖昧な〈力〉という概念の意味も、〈加速度の加算〉、すなわち〈運動の変化〉という実際上の効果に回収される。一方、現実には効果が確認できない、観察されようのない概念であれば、その概念は無意味である。仮にそのような概念をめぐる論争が起きようとも、格率にしたがえば、真剣に取り合うには値しないものである。

このようにパースの格率は諸概念の意味を明晰化することで、事物の名に囚われた不毛な論争と決別し、あらゆる体系的科学の基礎となるべき論理を整備する目的で提唱されたものであった¹⁴。したがって格率の目的とするところに絞っていえば、その正当な後継者は論理実証主義であると言わねばならない。論理実証主義の主張は、命題の意味を明晰判明にすることが哲学の使命であり、その仕事のすべてであるということであった。そこで命題は、感覚的にその真偽を確証できるものにのみ有意性が認められ、意味はその検証手段——〈硬さ〉を検証するには、容易に傷がつかないものかどうかを試してみればよい——に尽くされると考えられる。プラグマティズムの格率は、そもそもはこうした実証的立場の先取りとして受け取られるべきものだったのである(魚津 2006: 66)。

ジェイムズのプラグマティズムがいかに拡張的であるか、またいかに限定を伴わないものであるかは、パースの格率論文における〈真理〉や〈実在〉の定義に注目することで容易に理解できる。上記『プラグマティズム』の引用で述べられていることは、格率論文においては格率適用以前のものとして仮に立てられた素朴な定義に近いのである。たとえば、精神の内部で生じる現象は「我がそれを本当に考えているという意味で実在的」(CP 5. 405)であるとか、「夢は、だれかが本当にその夢を見たのならば、精神的な現象として実在性をもつ」(CP 5. 405)と考える立場から、実在とは客観的な意見を俟たないものであると定義

する進め方は、ジェイムズを十分に納得させるものであろう。しかし同論文において、これはあくまで仮に立てられた定義なのである。ここでのパースの目的は、実在そのものがどういった本質を持つかといったことの解明ではなく、我々が『実在』という言葉で意味しているものと、『実在』という概念が依拠している事実」(CP 5. 410)の明晰な理解にある。したがって格率適用後の実在の定義は結局、我々を一つの同じ結論へ導くことが期待されている外部の力、ということになる (CP 5. 407)。

ジェイムズがパースの原理に仮託して語り出したことはむしろ、その延長上にある連続体の仮説において、後期パースの思想と親近性を持っている。後期パースの思想とは、格率の提出時点で自身が予め抱え持っていた実在論的前提を直視し、その妥当性の問いを起点として、認識批判から存在論的省察へ進んだ結果展開するに至った、形而上学的な宇宙論である。この宇宙論の中でパースは自らの思想を〈連続主義の哲学〉(the synechistic philosophy)と称したが、これこそはジェイムズが多角的宇宙論で模索していた宇宙の統一的側面についての考究を押し出す方向に他ならなかった。連続体、即ち個々の経験が相互に関係を取り結ぶ舞台としての一つの宇宙という仮説は、ジェイムズにおいては意識内容の反省を通じて導かれている。

いかなる部分についても、そのひろがりはきっかりここまで、といういい方はできないのである。いかなる部分も、他の部分を絶対的に排除はしない。それらはお互いにはいりこみあい、くっつきあっている。だから、一つをひきはなそうとすればその根につながってほかのものもでてくる。実在するものはみなお互いに入れこになってはまりこみあい、ちらばりあっているのである。(PU 121=1961a: 208)

もし我々が、実在を感覚的にかつ十分小さな脈動においてとらえるなら、実在の要素のどの一つも、それのとなりにある要素の視点からみおとされてはいない……このような脈動の一つ一つの中において、我々はいかなる概念的な記述もそれをおおえないほど豊かな内容をえるのである。……それらの事件の名前は、たしかに、それらをばらばらな概念的な本体としてきりはなしている。しかし、それらが本来その中で生じた連続体の中には、いかなる切断もなかったのである。(PU 129=1961a: 217)

ここでジェイムズの狙いは、唯物論や機械論に由来する離散的なものの捉え方を意識内

容の十全な反省によって便宜的抽象と見破り、同時にそれらの立場が退けてきた内面性の次元を回復させて、持論を「全体と各個とが異なった秩序に属する経験主体であることを率直に認める」(PU 91=1961a: 151) 多元的な世界観へ着地させることにある。

同じことが『プラグマティズム』においても試みられたことで、パースとの思想上の関係は、潜在的な共通項を含みながら各所においてまったく噛み合わないという非常に複雑なものとなった。「われわれは、事物が一部は結合され一部は分離されている常識の世界に踏みとどまらねばならない」(Prag 79=1957: 121) というプラグマティストとしてのジェイムズの主張は、そうした常識に映る世界にこそ宇宙の実相が現れているというヴィジョンに直結しているのである¹⁵。

格率論文のパースは対照的に、経験世界の不随意性という、より感覚的で実証的な経験事実に訴えて、客観的な世界の存在と、思考が客観に地続きであることを一挙に立証している。

観察とは結局のところ何であろうか。経験とは何であろうか。それはわれわれの生の歴史において外から強制される要素である。われわれは、自分が眺め思念している対象のなかに具わった隠れた力によって、それを意識するべく制約されるのである。観察という行為は、そうした不可抗力を前にしたわれわれの自発的な自己放棄である——われわれは自分が何をしようとも、結局はその力によって打ち負かされることを予期して、自分から降伏するのである。われわれが仮説形成において行う降伏は、ある観念の側からの自己主張にたいする降伏である。(RL 170=2001: 59)

パースは続けて、したがってあらゆる推論には、経験に応じて自己訂正し成長する力が備わっているのだと述べ、我々は「間違いなく最後には結局、真理への途へと導かれることになる」(RL 170 =2001: 61) との主張に繋げていく。この議論の力点は、あくまで科学的探究の可能性を基礎付けることにある。現実を解釈する仕方には確かに一定の自由があり、それゆえ恣意的な世界観がしばしば幅を利かせるが、それでも現実には恣意の全面的な操作を受け付けるほどに柔軟なものではないというのである。そして現実に融通の利かないことが、絶えず思考の軌道を修正し、最終的にその筋道を一つに収束させていくという。

奔放な思考を規制し方向づけする不随意性は、ジェイムズにおいても「感覚的秩序の強

制と理想的秩序の強制」(Prag 101=1957: 155)、即ち感覚経験の流れや心的な文脈による制限という形で示されていた¹⁶。しかしジェイムズの場合、要諦はいわば事実上の〈他なるもの〉の存在から、認識主体とは異なる複数の脈絡——異なる視点、異なる意志、異なる記憶、異なる真理——の实在を論証することによって、事物に先立つ真理や唯一の〈真理への途〉を保証することにはない。むしろそこでは、宇宙がひと続きのものでありながら脈絡の数に応じた〈複数の真理〉が共存する余地について、より多くの紙幅が費やされている。ジェイムズのプラグマティズムにとって真理とは「導かれて行く価値のある方向へわれわれを導いていく」(Prag 98=1957: 150) 機能であり、「实在も实在についてえられる真理とともに、どこまでも変易の過程のうちにある」(Prag 107=1957: 165)。

实在や真理を扱う議論の相違は、同一の宇宙観におけるミクロ的視点对マクロ的視点の差異として理解することも不可能ではないかもしれない。しかしパースが主張する真理への収束はジェイムズにとってはどこまでもひとつの仮説に留まり、逆に世界は最後まで複数の真理の集合に過ぎないかもしれないという可能性の方が、意志や観念の力とともに、いっそう興味を引くものとして繰り返し立ち現われてくる。

以上の比較から、パースはより科学的・実証的な方法に寄り添って、対象物との接触や観察の例示から仮説の材料を引き出していき、ジェイムズはより意識的なものの内面に沈潜して、内面的経験の事実に整合的な宇宙についての考えを、手探りするような形でまとめ上げていったことが窺える¹⁷。ジェイムズに関していえば、議論を当時の思潮における〈独断〉の掃き清めから出発させたために、一性よりも多性を、統一よりも断絶を強調する道を歩まざるを得なかったのかもしれない。だがいずれにせよ、どちらも古い認識論的図式からの脱却を目指し、結論として宇宙の進展を精神的なものが習慣を身に付けていく過程と見なす一種の汎心論を唱えるに至りながら、プラグマティズムという方法論の理解において最後まで一致を見なかったことは、両者の対照的な関心や立脚点に起因するものであった¹⁸。

しかし自らの嗜好と関心に引かれてのジェイムズのプラグマティズムへの取り組みは、パースとも共鳴する心的な宇宙観に論理的基礎をもたらすことになった。プラグマティズムの擁護と考究の中で、ジェイムズの抱く实在観は、プラグマティズムを突き詰めることによっても導かれてくるということが判明するのである。

第4節 プラグマティズム徹底化の帰結

プラグマティズムとは端的に言って〈現に働いているものだけを考慮する立場〉であり、そのことは〈プラグマティズム〉という言葉自体に含意されてもいる¹⁹。名称の含意や、形而上学には一切関わらないという一般的なプラグマティズム像（多くのプラグマティストの自己了解でもある）からすると、一体どうしてそれが実在をめぐる議論につながっていくのか、不可解に感じられるに違いない。しかしジェイムズの実在観は、プラグマティズムを徹底化させた結果としても導かれてくるのである。

『プラグマティズム』では冒頭の前置きにもかかわらず、独自の实在論的見解がかなり露骨な形で示されている。ここではその考えが凝縮されている次の二箇所注目したい。

实在物とは、そこで具体的な事実であるか、あるいは事物の抽象的な種類および事物間に直観的に認められる関係のことであるが、さらに第三に、すでにわれわれの所有となっている他の真理を意味する。(Prag 102=1957: 155)

真理は事実から出てくる、しかし真理はまた進んで事実のなかに浸り入り、事実になんかを付け加える。この事実がまた新しい真理を創造もしくは啓示……する、こうして無限に進んでいくのである。けれども「事実」それ自身は真ではない。事実は単に存在するばかりである。真理は諸事実のただなかで発足してそのなかで終結に達する諸信念の函数なのである。(Prag 108=1957: 165)

第二の引用から見ていきたい。真理から事実への干渉という道筋は、形而上学的思弁の伝統的構図に嵌め込むことができる。だが真理に導かれた事実が「新しい真理を創造もしくは啓示する」という事態は、〈真理〉という語が意味しているはずの恒常性・永遠性を否定してしまっている点で、従来の哲学との対比においてのみならず、日常的な言葉遣いの観点からしてもかなり奇異なものに見える。「諸信念の函数」という言葉に重きを置けば、観念に導かれた行動が事実を作り、その事実が新たな観念を生むという、素朴でさしたる新奇性のない見方（もっとも哲学では素朴な見方こそ新奇でありうるのだが）と解釈することもできるが、そうであるとすれば『プラグマティズム』全体を通して、またジェイムズ思想全域に渡って保持されている〈真〉という言葉への拘りが説明できなくなってし

まう。

ジェイムズの拘りを伝統的な概念への無意味な腐心と見なすことなく、彼の言う真理と事実との相互交通を理解する鍵は、第一の引用にある。そこでは〈所有されている真理もまた実在の一樣態である〉という意味のことが述べられている。この文意を引き継げば、第二の引用は次のように解釈できる。実在には二種の異質な様態が存在し、これらの様態は相互に影響関係をもつ。我々が〈事実〉と呼び可感的なものと認識している実在は、我々が〈真理〉と呼び観念的なものと認識している実在を絶えず生み出しており、またときに、かつて生じたが不活性となっていた〈真理〉を再び〈事実〉との関係の中に引き入れている。一方〈真理〉は、ときに刺激のもととなり、ときに行動の指針となることによって〈事実〉に変化を生じさせている。ジェイムズはこうした二種の存在次元（潜在的な次元と顕在的な次元）が実在世界を構成しており、我々が普段〈真理〉や〈事実〉の名で呼び表しているものは、二種の次元間で起こる諸々の往還運動によって形成・再形成されるものなのだということを示したかったのである。

このような解釈は従来、ジェイムズによる言葉選びの失敗や語の定義の曖昧さに起因する誤解であるか、プラグマティズムとは独立の見解を含む混濁した記述の仕儀と見なされてきた。たとえば J. マーフィーは R. ローティとともに、ジェイムズの記述には「真の観念」と「端的な真」との不幸な混同があると述べている (Murphy 1990: 51-2=2014: 97)。また H. パトナムは「ジェイムズの提案によると、われわれが知っている世界は、ある程度まで、われわれ自身の心の産物であることになるが、私はこんな提案をジェイムズがしなければよかったと残念に思っている」(Putnam 1999: 6=2005: 8) と述べ、同じ場所でプラグマティズムとジェイムズの独自見解を赤子と産湯になぞらえている。ジェイムズの整えたプラグマティズム（赤子・大事な物）を、彼の行き過ぎた主張（産湯・不要なもの）とともに捨ててしまわないよう気をつけねばならないと言うのである。学術的探究の準拠の整備に留まるはずであったプラグマティズムが、ジェイムズの過失によって、実在とは何か、真理とは何かという議論につなげられてしまった——これがマーフィーやパトナムを含めた、現在の標準的解釈であると言えよう。

しかし〈何ものをも前提せず、現に働いているものしか考慮しない〉というプラグマティズムの基本姿勢を、ひとつの規則と捉えてこれを順守すれば、ほぼ根本的経験論の態度に等しいものを引き出してくることができる。実際、ジェイムズは『プラグマティズム』において、その規則を〈何ものをも予断を持って排除せず、現象したものすべてを考慮に

入れる) という、微妙に力点・ニュアンスの変わった言い方で押し出してくる。

われわれの行為、われわれの転換の場、そこでわれわれはみずからわれわれ自身を作りそして生長して行くのであるから、それはわれわれにもっとも近い世界の部分なのである。この部分についてこそわれわれの知識はもっともよく通じており完全なのである。なぜわれわれはそれを額面どおりに受け取ってはならないのか？ (Prag 138=1957: 211)

ジェイムズはこのように、〈現に働いているもの・動いているものにしか関わらない〉という消極的な言い方よりも、〈現に働いているものを真剣に取り扱う〉という積極的な言い方を好んで用いている。何らかの実際的な効果を (どんなに小さく限定的な効果でも) もたらすものであれば、物体であれ観念であれ、〈現に働いているもの〉、〈機能しているもの〉として扱わねばならないというのである。

なぜそれがそう見えるとおりに世界の現実的な転換の場、生長の場でありえないのか——なぜ存在の工場であることができないのか。この工場においてこそ、われわれは事実をその生成過程において捉えるのであり、したがって、世界はそれ以外の仕方では、どこにも生長しえないのではないか。(Prag 138=1957: 211)

環境と噛み合って作動するならば、そこに現象するものはその場所、その時点において真、つまり実在性を持つというわけである。したがってジェイムズにおいて問題となるのはむしろ、その真理観・実在観を、単に道具主義的に読ませる書き方なのだと言えよう。

道具主義に引きつけられたジェイムズの真理観は概ね、〈我々の観念は我々にとって有用性が認められる限りにおいて真である〉と要約される²⁰。確かに、「真理の公算を定める唯一の根拠は、われわれを導く上に最もよく働くもの」(Prag 44=1957: 65)であるとか、真理とは「道具という意味で真なのである」(Prag 34=1957: 65)、「観念というものはそれを信ずることがわれわれの生活にとって有益であるかぎりにおいて『真』である」(Prag 42=1957: 61)といった言い方をこのように縮約することは不可能ではないのであるが、説明としては極めて曖昧であり、加えてここで予断を排するというプラグマティズムの大前提がわずかに破られているように見えてしまうという欠点がある。まず〈我々の〉という

言い方（このような言い方をジェイムズは頻繁に用いるが、それが指示する対象は曖昧である）を採用した場合であるが、これでは人間あるいは人類というひとつの種にとっての、あるいは社会や共同体にとっての有用性が問題になっていると解釈されてしまう恐れがある。前者の場合には個の生存や種の存続に関わる有用性が議論されることになるし、後者の場合には我々の社会や共同体にとってと解釈すれば、政治的・社会的な有益性が議論されることになるが、こうした集合的な認識主体の設定はそれ自体予断の一種であるし、そのような設定のもとではプラグマティズムは社会進化論や生物学主義といった立場に併呑されてしまうであろう。これと同等に〈有用〉(expedience) という言葉も不明瞭である。〈有用〉または〈有益〉(profitable) は、ジェイムズ自身が多用する言葉なのであるが、ここにある不明瞭は、「信じた方がわれわれにとってよりよいものは、われわれの死活を決するような他の利害と衝突するような場合を除いては、真である」(Prag 43=1957: 63) という但し書きによっても払拭できない。「それはしばしば『正当に〔有用〕というより政治的に〔有用〕』という意味にとられ、このような意味がプラグマティズムの議論に少なからず影を落としてきた」(Murphy1990: 55=2014: 105)。もちろん、これまで見てきた彼の立場からすれば、自分の首を絞めない限りにおいて、社会的・政治的に都合のいいやり方を使用することが真実の道だなどという意味であるはずはない。ジェイムズの言う有用性は、マーフィーの提案にしたがって、〈適応性〉(suitability) や〈適切性〉(appropriateness) に置き換えられるべきであろう (Murphy1990: 56=2014: 106)。

こうした観点を踏まえて、より誤解を生じにくく、『プラグマティズム』全体の記述に照らしても矛盾のない言葉を探していくと、先の要約は次のように改訂できる。

換言1 ——ある主体において適応の機能を発揮するものは、当の主体において真である。

だが依然、言葉が足りていないように思われる。主体——あくまで〈とある主体〉である——は一体どこに、何に適応するというのか。またそれが明らかになったところで、〈真である〉とはいかなる事態を意味しているのか。むしろこの〈真〉というところを、先ほど除いた〈有用性〉に入れ替えて、〈当の主体にとって有用な道具である〉という言い方にしてはいけないのか。

〈真〉の概念を留め置くために、ジェイムズの言う有用さを、〈すべての主体が共有する世界との適応〉という意味でとって、〈真〉とはいわば〈共通現実〉に繋がっていることで

ある、と解釈する方法もある（パトナムをはじめ、多くの論者はこの解釈をとる）。実際、彼自身の文章にも、この解釈を支持するような箇所がいくつか見られる。「生活を実在の仕組み全体に適合させ適応せしめるような観念」、「実在について真に妥当するもの」（Prag 102=1957: 156）などと述べている箇所である。しかしこの場合、結局〈真である〉という言い方はうまくないということになってしまう。しかし先にも述べたように、ジェイムズにおいて〈真〉に関わる語群（Truth, the true）は、他に置き換えのきかない言葉として使用され、堅持されていた。その言葉で彼が表現しようとするのは特定主体にとっての真ではなく、〈端的な真〉なのである。

本論は多くの論者が問題視するこの〈真〉への拘りにこそ、ジェイムズ流プラグマティズムの核心があると理解している。道具的真理観という通念を一旦脇に退けて、思い切ってジェイムズの拘りを素直に受け入れ、問題とされているような言葉遣いにも忠実な要約を試みてみよう。たとえば本節に掲げた四つの引用、あるいは「われわれは限りなく有用とも有害ともなりうる諸実在の世界に生きている」（Prag 98=1957: 148）、「実在はなお形成中のもの」（Prag 123=1957: 189）、「真理は、複数の真理、導きのもろもろの過程」（Prag 104=1957: 160）といった文章を、深読みせずそのまま受け取るのである。すると、だいぶ言葉を補うことにはなるが、先の換言は次のように改訂することができる。

換言 2 —— ある主体において、それを取り巻く関係性にしっかりと基づいて生じた観念は、実在の確かな一部分であり（局所的に真に実在し）、関係性の内部において主体の権能を拡大する。

こうして、文脈主義的な観点、あるいは関係論的な世界把握に基づいた一種の観念実在論として、ただしその実在性は必ず局所的なものとして現れるという主張として捉えれば、〈真〉の概念を取り置いたまま、さらには〈有用性〉の含みをも生かして、ほぼすべての記述との齟齬をなくすことができる。その主張を単に観念の道具説や整合説などとして捉えるよりも、あるいは関係性ないしは文脈が形成する局所的な実在という発想を捨て、それらとはまったく逆の模写説、つまり実在そのもの（物自体）に根を持つ観念こそ真実の観念であり、我々の生を保証してくれるという考えとして把握するよりもずっと、矛盾のない筋道が見えてくるのである。

ここには学識的方法から実在論を引き出すという論理的飛躍があると言わねばなら

ないであろうか。しかし〈予断をもって排除しない〉という態度を徹底して突き詰めれば、我々一人一人はこのような世界に生きており、このような世界にしか生きることはできないと言わねばならないのではないだろうか。

第5節 プラグマティズムから多元的宇宙論へ

パトナムのような批判者に言わせれば、換言 2 は作業仮説としてしか提示できず、ジェイムズは「我々はそこで起こっていることを差し当たり実在する“かのように”受け取るしかない」という言い方に留めておくべきだった、ということになるかもしれない。だがジェイムズは端的に真、すなわちそこで新たに生じた観念はそこにまさに実在すると言うことによって、主知主義や合理主義の前提（認識主体と対象のいずれかの側に完成された一様の秩序が存在するという考え）を排するに留まらず、〈共通現実〉の措定という、プラグマティストによっても尚保持されていた大前提をも覆そうとしたのである²¹。主体各々の主観的世界が、それ自体は動かないひとつの間主観的な空間に位置を持つという仮定すら、ジェイムズは容認しなかったのである。上の、換言 2 の観点から次の引用を見てほしい。

この世界の構成要素は、それぞれ一実在なのであるから、縄のたくさんな繊維のように、非連続的、交叉的であって、ただ縦の方向でしか結合していないように思われる。この方向を辿ると、それらは多である。発生学者でさえ、彼の研究対象の発達を辿る場合には、一つ一つの器官の歴史を代る代る調べねばならないのである。してみると、絶対的な美的統合などというものは、これまた全くの抽象的理想でしかない。世界の現象は劇的というよりもむしろ叙事詩的なものなのである。(Prag 71=1957: 109)

経験世界の連続性はただ「基本的な誘導線」(Prag 67=1957: 102)に乗って進むことでのみ、つまり事物の繋がり合いが辿っていける限りでのみ主張することができる。この点について異議を唱えるプラグマティストはいないであろう。しかしジェイムズはさらに進んで、宇宙の構成は実際そのようになっている——特定の繋がりのもとで実在性を獲得した様々な種類のものが、それぞれ異なった仕方でそれぞれに特有の関係を結び、各々異な

った文脈を紡いでいく、という構成になっている——という考えを、まさにプラグマティストの立場から引き出されてくるものとして強く支持し、方法論とともに紹介したのである。にもかかわらず、当の本人がそれらの連続性を否定し、折々慎重な記述を心掛けたことで、そのプラグマティズムの説明は、漱石の評が信じられなくなるほどに回りくどく、非常にややこしいものになってしまった、というのが『プラグマティズム』として提出された一連の論述の、最も理に適った解釈ではないだろうか。長い引用になるが、次の部分も同様に、換言 2 の観点で参照されたい。

広い広い宇宙のなかに、世界のいろいろな部分の大規模な繋り合いができ、またその内部に小さな繋り合いが、言論上の小世界ばかりでなく実際活動上の小世界が、無数にできてくる……このように「体系的な」見地から見ると、世界の統一ということのプラグマティックな価値は、これらすべての一定の組織体が現実に、実際にたくさん存在しているということである。かなり包括的で広汎なものもあろうし、またかなり狭少なものもあるであろうが、とにかくそれらの組織体は互いに上へ上へと重なり合っていて、宇宙の原素的な部分のどれ一つも全部の組織体から漏れるということはない。事物と事物との結びつきの途切れている場合も数えればきりのないほどあるであろうが（なぜというに、このような体系化的な誘導や結合の仕方は遠慮なく異要素を排除して進むものだからである）、およそ現存するものはことごとく何らかの仕方で他のものから影響されているのであって、ただその影響の仕方がうまく指摘できないまでの話である。不精確ないい方であるが、一般的にいってみると、すべての事物はとにかく何とかお互いに結び合いくっつき合っていて、宇宙は網の目のような形か鎖かの形で実際に存在しているので、これらの形が宇宙を何か連続的な、あるいは「部分を統合した」ものになっている、といえるのである。どのような誘導力でも、これを次から次へと追求して行くことができる限りは、世界を一つにする役に立つてくれるのである。だから、つまりそういう意味で、そしてその範囲内でなら、「世界は一である」といえるのである。しかしそれだけに、その範囲をはみ出すと、世界は明らかに一でないことになる。……もしわれわれの知性が結合の関係にたいすると同じだけの関心を分離の関係によせていたとしたら、哲学は世界の不統合を賛美することに同じ程度の成功をおさめたに違いない。(Prag 67-8=1957: 103-4)

そしてこのすぐ後で、次の言葉が換言 2 の妥当性を保証してくれる。「誘導あるいは不誘導というこれらの体系はすべて世界の因果的統一という一般的な問題に組み入れてよい」(Prag 68=1957: 104)。

確かにプラグマティズムの紹介者となる以前から、ジェイムズは客観的な共通現実を措定する考えとは相容れない実在観の持ち主であった²²。『宗教的経験の諸相』では「他の実在のなかに効果を生み出すものは、それ自身一つの実在と呼ばれなければならない」(VRE 406=1970: 383) として、決して共有される次元に降りてくることのない個人の意識生活や神秘体験にも独自の実在性を認めていた。『信ずる意志』では、個人の内的関心はその目に映る世界を左右するだけでなく、事実の世界の明日をも決定すると述べている。「信念はみずからを真実なものにする。願望が思考の父であったように思考はまさしく事実の父となる」(WB 84=1961b: 135-6)。同様な見方は、1902 年からジェイムズが世を去る 1910 年まで続けられた H. ベルクソンとの交流の中にも散見される (Perry 1996: 338-51)。「真の経験論が真の形而上学である」(Bergson 1955: 196) とベルクソンが言うとき、その念頭には恐らくジェイムズが置かれていただろう²³。

こうした点を鑑みて、勢い、我々はジェイムズによるプラグマティズムの拡張を、多元的な世界観の投影による方法論の歪曲と解釈してしまいたくなる。しかしこれまで論じてきたように、それは投影による歪曲ではなく、たとえ投影がなされたにしても〈発見〉であったと見るのが可能であり、また妥当であると思われるのである。

発見とは、プラグマティズムにはそれが突き詰められたときにはむしろ、〈すべての主体は関係を持ちつつも、同一の宇宙ないし同一の次元に存在しているのではないかもしれない〉という仮定を強く支持する傾きがあることであった。そしてジェイムズは、その傾きをあえて修正しまいとしたのだとすることができる。

最後にもうひとつだけ補足しておこう。数多くの留保と迂遠な表現の中で、この発見が背後に押し込まれてしまったことは、これまで論じてきた通りである。それを招いた慎重さは、主にはプラグマティズムを普及させるべく、純粋な方法論として世に送り出そうという意図に基づいていたが、もうひとつ、実在世界の多元的な存在様式は、あくまで〈仮定〉である限りにおいて、あくまでひとつの学説としての資格においては、共通現実の措定を完全に打ち負かすことはできないという理解にも基づいていた。それはただ、プラグマティズムに則って誘われる根本的経験論の中で、共通現実を上回る蓋然性を主張できるに過ぎないものであるというのが、一研究者としてのジェイムズの見解だったのである。

「あらゆる真理は……人類の遺産と人間的係数に影響されている」(MT 214)、だから宇宙の全体像に関わる判断も、われわれが全体そのものでもない限り、最終的には個々人の〈信念〉に委ねられている。そのことを、ジェイムズは常に意識しながら進んでいったのだ。このことはプラグマティズムの立場では次のように説明されている。一切の予断を排すれば、「われわれは、事物が一部は結合され、一部は分離されている常識の世界に踏みとどまらねばならない」(Prag 79=1957: 121)、そして、

プラグマティズムは、事物間の統一と不統一の均衡がどうあるか、まさにそのことを経験が最終的に見届けるのを待つのであるから、明らかに多元論の側につかざるをえない。いつかは唯一の認識者、唯一の起源、そして考えられるあらゆる仕方で固く結ばれた宇宙によって固められた全的統一でさえが、あらゆる仮説のうちいちばん尤もな仮説となる日が来るかもしれないことをプラグマティズムは承認するのである。

(Prag 79=1957: 121)

標準的な解釈であればここで、一人の学術研究の徒として、あるいは一人のプラグマティストとしての主張と、ジェイムズ自ら「過剰信仰」と呼んだ彼自身の直観との複雑なもつれこそが、『プラグマティズム』の読みにくさを生み出した、だからジェイムズは少なくともここでは独自の見地をきっぱり切り捨てるべきであった、と言うだろう。しかしこのもつれは、ジェイムズにとってはプラグマティズムの不可避な性格であった。それを解きほぐすことは、予断、独断を移植することに他ならなかったからである。

さて、こうしてプラグマティズムを巻き込んで、少なくとも統一的な秩序の仮定と同等の、あるいは、一元論は「理性の産物であるよりは意志の産物であるようにみえる」(PU 67=1961a: 110) という観点からして、思慮深く落ち着いた眼にはそれ以上と映ることが期待される〈もっともらしさ〉を獲得するに至った多元的宇宙の描像とは、より具体的にはどのような宇宙観であるのか。そして今、我々がそれを論じることにはどのような意義があるのか。果たしてそれは現代を生きる我々に、何かしら新鮮で有意義な視点をもたらしてくれるものであるのだろうか。次章ではこれを詳細に検討するための予備的作業として、似て非なる複数世界の教説を取り上げ、ジェイムズの宇宙論と対比させてみようと思う。

- 1 近年のプラグマティズムは、政治・経済・社会の各方面における相互発展の行き詰まりに対する処方箋として、また山積する社会問題の消化不良からくる閉塞感の中で極めて生じやすい独善的な極論に対する予防策として注目されており、ここではジェイムズのプラグマティズムもほぼ例外なく〈実用に供する思想〉として紹介されている。現在の英米での状況は仲正（2008）、小川（2012）、伊藤（2016）に詳しいのでそちらを参照されたい。ここでは本邦におけるアプローチの例をいくつか示しておく。
- 第二次安倍内閣の内閣官房参与も務めた工学者の藤井聡は、著書『プラグマティズムの作法——閉塞感を打ち破るころの習慣』（藤井 2012）の中で、イデオロギーや特定個人ないし集団の要求に流されがちな日本社会の現状を憂い、現状認識と目的意識、そしてその二つの交わる中に立ち現れる様々な課題の解決手段の、文脈に照らしたそれぞれの妥当性こそが議論されるべきであるとした上で、それを可能にする方法論がプラグマティズムであると論じている。また R. ローティを中心とした英米圏の思想を、政治的社会的応用の可能性を視野に入れつつ研究している大賀祐樹は、プラグマティズムとは「異なる『正しさ』を信じる者同士が、互いに互いを排除したりせず、連帯し協働し共生することは、いかにして可能かを探究した」（大賀 2015: 12）思想であると位置付け、ジェイムズもまた多元主義による社会構想——多様な文化・社会・宗教・個人がいかに協力し合い、調和を生み出すかを考えること、また調和を希望することそのもの——に道を開いたと評している（大賀 2015: 82-5）。さらに法哲学、政治思想史を専門とする仲正昌樹の『プラグマティズム入門講義』（仲正 2015）は、基礎付け主義を排した公共哲学としてのプラグマティズムの可能性を暗に示し、末尾では試行錯誤を厭う数値主義にも対峙させている。ただジェイムズの掲げるプラグマティズムは徹底して脱体系的であり、「理論のための理論のようなものに反省を促す刺激剤としては有効なのだけど、それ自体が、新しい主流派を形成するには適していない」（仲正 2015: 203）とも述べている。
- ちなみに仲正はジェイムズの反哲学的な性格を強調して、「宇宙の起源と記号論とを単一の論理で結び付けようとするパースの形而上学的なプラグマティズムとも相容れない」（仲正 2015: 202）ように思われると述べており、本論が指摘したいと考えている実在論への道筋に否定的である。このことは、「ジェイムズは、行動主体である私たちにとっての主観的な真理と、事物それ自体において成立する客観的な真理を分けて考えている」（仲正 2015: 149）ようだとの発言にも伺える。しかし仮にこれが真実であるとすれば、ジェイムズと相対主義の立場とはほとんど見分けのつかないものになってしまう。さもなくば、心と物との区別を基本的に維持した、主客二元論の改訂版を提出しているに過ぎないことになろう。本論はこうして仲正が読み解くところとは異なる特徴をジェイムズに見出すものである。すなわち本論は、我々が経験を通して「諸事物の秩序に遭遇している」（仲正 2015: 150）のではなく、経験を通して様々な文脈に交わり、その流れにうまく乗ること（すなわち現状認識と適応行動）によって、むしろ〈諸事物の秩序に参入〉していくのだという考えが、ジェイムズの示したかったものであると主張する。
- いずれにせよ、プラグマティズムをめぐる現在の盛んな議論の中では、ジェイムズのプラグマティズムはどちらかといえば J. デューイの道具主義や機能主義に近い形で取り上げられており、ジェイムズの生涯や人となり語る中で実在論への通路が示唆されることはあっても、実際に踏み込んで論じられることはほとんどないと言っている。そもそも日本での流行の下地となった W. O. クワイン、H. パトナム、D. デイビッドソン、R. ローティらによるネオ・プラグマティズムの潮流においても、道具主義的な真理観を超えたところでジェイムズを評価する動きはなかったのであるから、現況は当然の成り行きであるといえよう（尚、上の論者のうち、パトナムとローティのジェイムズ評については後に触れる）。

-
- 2 王堂は1914年の『解放の信条』で、「プラグマチズムの目的とするところを云つて見れば、其れは経験を個體化することと、事件を流動化することとにある」（田中 1914: 31）、「此の世の中には働らくことのほか何もないとすると、個々の人間あつて始めて経験や事件が生ずるのであるから、経験は個體的でなければならず、又、事件は個人が活動した痕跡に過ぎずして、其の活動が絶えず變化して居るものとするれば、それは流動的でなければならぬ筈である。斯くして、萬有の法則と云ひ、社會の制度といふものは、一つとして、其の起源に於て、個體的であり、其の性質に於て、流動的でないものはなくなる」（田中 1914: 32-3）と説明している。1917年の『卿等のために代言す』では、この目的の達成をもって、哲学は実生活に根を張り、ジェイムズとともに社會の解放者たりうるとの考えが示されている（田中 1917: 1-26）。
 - 3 漱石に見られるジェイムズの影響については小倉（1989）が第1章及び第2章で詳述している他、伊藤（2009: 7-15）が簡潔にまとめている。
 - 4 加えて注目に値するのは、漱石が同じ場所でジェイムズは「読みやすく明快」（漱石 2008: 13）だと書いていることである。これはプラグマチズムをめぐる議論の中でジェイムズが取り上げられた際に下される評価とは、まったく異なっている。漱石の読書歴に『プラグマチズム』が含まれていたかどうかは定かではないが（接したことがはっきりしているのは『心理学原理』、『宗教的経験の諸相』、『多元的宇宙』の三著作である）（小倉 1989: 5）、この評価はしばしば指摘される読みにくさがジェイムズの文体そのものによるものではないことを証するに十分であり、また仮にプラグマチズムが多元的宇宙との関連で一貫して説明されていたとしたら、「読みやすく明快」なものになっていたであろうことを窺わせる。
 - 5 後に詳しく論じるが、ジェイムズにおいて〈客観性〉という言葉は、〈波及力〉や〈影響力〉を意味するものと考えると理解がしやすくなる。
 - 6 ジェイムズの生い立ちや思想上の歩みについては Perry (1996) や Rowe (1996=1998) を参照されたい。
 - 7 ジェイムズ自身も自他の思想に対してたびたびヴィジョンという言葉を使っている（使用箇所は英語全集版・邦訳著作集どちらでも索引で引くことができる）。これは「だれもが、自分の結論だけが論理的なものであり、それこそは、普遍性にもとづく必然性をもっているのだ、というように主張しがちである。実際のところは、どの結論もみな、多かれ少なかれ、個人的なヴィジョンにもとづく、偶然性をもっている」（PU 10=1961a: 9）という主張に由来している。ネオ・プラグマチズムの旗手であるリチャード・ローティの次の言葉も、本論でヴィジョンという語を使用することの妥当性を支持してくれるだろう。「われわれの哲学的確信のほとんどは、命題よりもむしろ描像によって、言明よりもメタファーによって規定されている」（Rorty 1979: 12=1993: 31）。
 - 8 ジェイムズの経験論やその個別の学説に対する意見は方々に散りばめられているが、『哲学の諸問題』（SPP）が一書を通して比較的まとまった見解を提出している。
 - 9 主語－述語論理のみならず、ヒュームの学説には本人が批判したはずの二元論もしばしばとく残存していた。木曾好能は『人間本性論』の解説で、精神とは独立した外的対象の存在を、人間の諸器官や神経といった外的対象に他ならぬものの存在を前提した議論により否定するという、論点先取の誤りを指摘している（Hume 2003=1995: 569）。問題の記述は『人間本性論』第四部第二節、「感覺能力に関する懷疑論について」の中に見られる（Hume 2003: 151=1995: 243）。
 - 10 もちろん多元論も一つの仮説なのであるから、一元論を完全に退けることもまた不可能である。「プラグマチズムの用いる批判の基準からすれば、絶対的一元論も絶対的多元論も等しく放棄されねばならぬことが知られる。なぜかというに、世界はその諸部分が或る一定の連結によって結びついているかぎりにおいては一であるが、或る一

定の連結が求められぬかぎりにおいては多であるからである。しかし結局において、人間の努力は時の歩みとともに絶えずかかる結合の体系を造り上げて行くのであるから、それによってこの世界は少なくともだんだんと統一されて行きつつあるのである。」

(Prag 76=1957: 117)

- 11 出来事と関係とを等しく〈経験〉と見なすとはいえ、それらが同等の資格で同一の秩序の内に位置づけられるわけではない。『多元的宇宙』では専ら思考の内でのみ働く対象の特有の実在性が強調されるとともに、それらの属す秩序と外的な世界との区別が促されている。次に言葉を補って掲げる文章はいずれもベルグソンを論じた章の注釈に含まれているが、ここにジェイムズの考えが簡潔にまとめられている。

「概念はその間にある特殊な関係が成立しているところの、新しい秩序に属する実在である。これらの関係は、我々のさまざまな概念を比較する時は、我々が二つの感覚対象の間の距離を知覚するのと同様、直接的に知覚されるのである」(PU 122=1961a: 188)。もっとも、「概念の領域においては、何ごとも生じない。そこでは、関係は、単に「永遠」なものである。したがって、理論的な獲得は、この限りでは、実在の世界、因果的でダイナミックな関係の世界、活動と歴史の世界の外へにもふれえないのである」(PU 122=1961a: 188)。とはいえ、「概念は知覚一般に対し、視覚および聴覚が触覚にたいしてもっているのと同じ関係にたっている——スペンサーはこれら的高级な感覚は、触覚を予知するための器官にすぎないとした。しかし我々の目と耳とは、触覚とは独立の、栄光にみちた世界をひらいてもくれるのである。音楽と美術とがその結果生じ、人生の価値は信じられないほど高められる、丁度そのように、概念的な世界は、我々の生活に、新しい価値と動機との領域をもたらすのである」(PU 123=1961a: 189)。

- 12 この記述は一見、客観的な影響力を持たず、共有されることのない主観的な思われは何ら実在性を有さないとの意味にとれるが、この文脈では間主観的な次元を想定して、その秩序の内部における実在性に焦点を当てている。後のジェイムズの世界観では、共有されることのない夢や虚構にも、それが精神の内に現象したことをもって実在性が認められている。ただし何もかもが同一の水準で実在と認められているわけではなく、客体として広く共有されているものは濃度の濃い実在、それ自体では他への影響力を持たない主観的な思われは濃度の薄い実在といったように、実在性には濃淡が存在すると考えられている。

- 13 形而上学クラブについてはL. メナンドの浩瀚な著作がある (Menand 2001=2011)

- 14 「パースの真理説があくまでも科学的な「探究」の当事者にとっての信念の確定という、方法論上の限定を有するものであるのに対して、(ジェイムズのプラグマティズムないし真理説は) この限定を排除している点で、パースの理論との間に大きな隔りを見せており、またより多くの問題ををはらんでいる」(伊藤 1985: 103)。括弧内は筆者註。

- 15 次の文章も参照されたい。「われわれの住むこの宇宙に現に実現されているさまざまな種類の統合は、現に人間の諸体系が人間の要求に応じて発展しつつあるのが見られるのと同じ風に、漸次に発展してきたのではあるまいかと考えてみるのは不当ではあるまい」(Prag 77-8=1957: 119)。「われわれの世界は目的論的には不完全にしか統一されていないで、なおその統一をよりよく組織化しようと試みつつあるものだという見解は、あらゆるものが強くこれを支持している」(Prag 70=1957: 107)。

- 16 ジェイムズは相当数の議論を普遍実在論の批判によって開始しており、勢い唯名論的な見方を強調する箇所が多くなっているが、こうした脈絡の存在を認める点で広義の実在論に真っ向から敵対しているわけではないことが分かる。プラグマティズムの理解に限定したパースとの比較ではしばしば、パースの立場は実在論や実証主義に、ジェイムズの立場は唯名論や伝統的な意味での観念論に結び付けられるが、両者ともプラグマティズムを掲げた時点でそのような思潮とは一線を画している。ジェイムズの

『プラグマティズム』では、「実在物とは、そこで具体的な事実であるか、あるいは事物の抽象的な種類および事物間に直観的に認められる関係のことであるが、さらに第三に、すでにわれわれの所有となっている他の真理の全体を意味する」(Prag 102=1957: 155)と述べられている。

- 17 この点は特に『多元的宇宙』の第五講「意識の複合」に顕著である (PU 83-100=1961a:136-167)
- 18 精神素材 (mind-stuff) 説とは、万物の原基を精神的なものであると主張する学説のことである。この立場によれば、物質とは縮減された精神、あるいは衰微して沈殿した心であり、物理法則はそれらの習慣が固着したものということになる。ジェイムズの哲学が精神素材説への傾きを持つことは、ベルグソンやフェヒナーへの直接的な言及から容易に察せられることもあり周知のものとなっているが (ただし最初の提唱者 W. クリフォードの説は高次の意識の独立性や新しさを説明しないとして退けている。この点については伊藤 (2009: 214-226) を参照)、パースが同種の思想に近接していたことは、数学や論理学、記号論上の業績に埋もれ、今日では見えにくくなっている。しかしその内容は「わたしは真に普遍的なもの、真の連続体はすべて、生きた、意識をもった存在であるという、極端な形の実在論をとっている」(RL 162=2001: 122) として、〈客観的観念論〉(objective idealism) の名のもとに非常に明確に打ち出されている (CP 6. 163)。尚、パースは自らの思想全体を〈連続主義の哲学〉(The synechistic philosophy) と呼ぶが、〈客観的観念論〉はそれを構成する三つの要素の一つである。三つの要素とは、第一に〈論理実在論〉(logical realism)、第二に〈客観的観念論〉、第三に〈偶然主義〉(tychism) 及びそこから帰結する〈進化主義〉(evolutionism) である (CP 6. 163)。
- 19 〈Pragmatism〉は行為や実践を意味するギリシア語の〈プラグマ〉(πράγμα) を基にしたパースの造語である。英語にはプラグマに由来する言葉として、その形容詞プラグマティコス (πραγματικός) から派生した〈pragmatic〉の他、同じく形容詞プラクティコス (πρακτικός) から派生した〈practical〉がある。よってパースがその立場を名づけるに当たっては〈Pragmatism〉と〈Practicalism〉という二つの選択肢が存在したはずなのであるが、パースがこのうちプラグマティコスの系列をとって〈Pragmatism〉という名称を選択したことには相応の理由がある。それはカントが二系列それぞれに担わせた含意を踏襲しての選択だったのである。ドイツ語にはプラグマに繋がる言葉として、プラクティコス由来の〈praktisch〉と、プラグマティコス由来の〈pragmatisch〉とがある。カントはこれらプラクティッシュとプラグマーティッシュをそれぞれ、道徳的含意のあるもの(「どう行為するのが善いこと・正しいことであるか」に関わるもの)とないもの(「当面の目的のためにはどう行為することが有用であるか」に関わるもの)と見なし、区別して使用していた。カントの区別にしたがえば、後者の系列 (πραγματικός – praktisch – pragmatic) には善や正義の観念に囚われることのない、個別的で実利的な判断が属しているということになる。パースはこれに則って〈Pragmatism〉という名称を選択したのであった。したがってこの名称は、それがまったく実利的で実際的な立場だということを、語形においても示すものになっている。
- 20 同種の理解に沿った解説の例としては、Murphy (1990: 39-57=2014: 71-108)、仲正 (2015: 135-197) が挙げられる。マーフィーは「われわれの思考において真であるものは、全体として究極的に有用であるものである」(Murphy 1990: 55=2014: 105) と一旦要約した上で、ジェイムズの使う「有用」という表現は多義的に過ぎると批判し、最終的に「われわれの思考において真であるものは、信念自らが善であることを証明でき、また、明確な特定できる理由から善である信念の産物である」(Murphy 1990: 57=2014: 108) との要約を提示している。有用という言葉置き換えの必要なものと

見る考えには本論としても賛同するが、ここでは真理が我々人間の抱く信念の問題に回収されてしまっており、この点では意見を同じくしない。また仲正はジェイムズの言う〈真理〉を社会的機能として理解しており、二つ上の文章 (Prag 138=1957: 211) を引いて、ジェイムズが立脚するのは「自分がちゃんと把握でき、自分の行為によって影響を与えることのできる、身近な“世界”の範囲を確定する。その“世界”の中で自分の生活を改善できる具体的な可能性を探り、それを実現することに集中すべきだという立場」(仲正 2015: 192) だと述べている。

- 21 ローティがジェイムズを高く評価する理由は、こうした前提への挑戦が彼の反体系主義に合致するからである。ただしローティはジェイムズの唱える真理観には賛同しない。それはジェイムズの真理観が反体系的であるということをおれば否定神学的に実体化するものと解せるためである。ローティはあらゆるものを恣意の産物とは決して見なさなかったが、同時にあらゆるものを真理(実在性を有するもの)とする考えも決して受け容れなかった。ローティがプラグマティズムに見出すのは、学術研究や社会的諸実践を実在に関わる議論抜きで円滑に進めていくための方策である。
- 22 これはほとんどのプラグマティストがとる〈实在仮説〉、すなわち「現実の問題を解決するためにくりかえし『探究』をかさねることによって、究極において、实在という『外部の力によってひとつの同じ結論にみちびかれる』という信念」(魚津 2006: 13) をジェイムズが共有していないことを意味する。彼にとってそれは学的探究や実際的目的の用には必ずしも要請されない信仰であり、学説としてはあくまで可能なもの一つに過ぎなかった。
- 23 この点については特に三橋(1986: 131-7)を参照。ジェイムズのベルクソンへの共感についてはPerry(1996: 338-51)が整理している往復書簡の他、『多元的宇宙』第六講「主知主義に対するベルグソンの批判」(PU 101-35=1961a: 168-209)も参照されたい

第2章 複数世界論の転回

——複雑性の解消から複雑性の全面受容へ

はしがき

西洋世界ではしばしば一切を合理化する手段として、世界＝宇宙の複数性を説く〈複数世界論〉(plurality of worlds theory ——訳語では「多世界論」とも)が要請されてきた。いわば〈世界外部の世界〉の複数性を主張するこの種の思想は、経験世界の必然性や確実性に対する過度な信頼や要求と一体のものであり、〈世界内部の世界〉の複数性を主張する多元的宇宙論とは真逆の道を行くものである。本章ではジェイムズの多元的宇宙を理解するための予備的考察として、伝統的な複数世界論がいかなる構図を示すものであるか、また何故それが要請されるに至ったかを精神的観点に拠って概観し、ジェイムズによる宇宙論との比較対照を試みる。複数世界の議論を経由することで、ジェイムズの唱える複数性が西洋の伝統的諸前提にいかん正面から挑んでいるか、また我々の持つ合理性の観念と経験的事実との不整合を、どちらか一方の切り捨てという方法によらずしていかに解決しようとしているかが、いっそう鮮明に示されることになる。このとき同時に、多元的宇宙論がいわゆる多元主義(pluralism)の主張ともまったく異質な学説であることが、明確に示されるはずである¹。

第1節 宇宙及び世界概念の多義性にまつわる問題

ジェイムズの〈多元的宇宙〉(pluralistic universe)を検討する際、何を置いても留意されなければならないのは、その多元性(複数性)の内実である。ジェイムズは天文学や物理学が対象とするような物体や現象の一切を包摂する空間——あらゆる物質とエネルギーを含む、ひとつながりの時空連続体——が複数存在する様ではなく、そうした空間内部の秩序の複数性を言おうとして、〈多元的〉の語を用いている。

宇宙全体を圏域とする秩序は存在しない。宇宙とは複数の異なる秩序がときに競合し、ときに融和する、果てのない流転そのものである。仮に〈宇宙〉という言葉が、ひとつの法則性、ひとつの因果関係に回収可能な物と出来事のまとまりを表しているとするれば、これまでそう呼ばれてきたものの中にこそ、複数の宇宙がある。我々は複数の宇宙が重層的

にせめぎ合い、結び合う、ひとつの動態の渦中に生きているのである。これがジェイムズの多元的宇宙論であった。

ジェイムズは多元的宇宙を一語で〈多宇宙〉(multiverse)とも呼ぶ(WB 43=1961b: 61)。しかし、この語は非常に多義的であり、ジェイムズの宇宙論を議論するに当たっては、これが最初の躓きの石となり得る。まず上にも触れた通り、現代の科学的宇宙論においては時空連続体の複数性を示す際に〈多宇宙〉との表現が用いられる。現代宇宙論の用法が読者の念頭にあった場合、ジェイムズの多元的宇宙論は、専門諸科学が基礎を固める以前の原始科学的な(天文学的知識や物理学的知識に形而上学や神学の観念が分ち難く絡み合っていて構成されている)宇宙像と同列に扱われてしまう恐れが——その冠名に立ち止まらない限り低いものであるにしても——ある。またこの用法から、西洋の思想史上に度々出現する〈世界の複数性〉(plurality of worlds)の観念を連想する向きも多いはずである。多元的宇宙論をこの観念をめぐる歴史の中で捉えることは、その特徴を浮き彫りにするためにも非常に有益であると思われるのであるが、その際には両者を単純に直結させることのないよう、細心の注意を払わなければならない。これを怠れば、ジェイムズ自身の生い立ちや交友関係にまつわる宗教的要素、あるいは心霊研究への注力といった点にも見られるいくつかの業績の方向性も相俟って、多元的宇宙論は前近代的な思惟の産物と解釈されかねない。あるいはいっそう単純に、神秘主義の宇宙像と範疇づけされてしまうかもしれない。そうなれば多元的宇宙は、歴史研究の外を出ては顧みる必要がなく、思想上の博物学的興味の外には益するところのないものとして、生きた思弁の舞台から弾き出されることになる。不幸なことに、ジェイムズの説明はときに曖昧で、いかようにも取れる文章を綴ることがあり、こうした方向に解することをたやすく許してしまう。

よって、我々はここで二つの点をはっきりさせておかなければならない。第一に、多宇宙という言葉が喚起するイメージは、今日においては一般に現代宇宙論が唱える種々の多宇宙や並行宇宙(parallel world——ある時空から枝分かかれし、もとの時空とは切り離されたままに並行して存在する時空。実在的に捉えられた〈別の歴史〉)であると思われるが、前述の通り、これらに(原始科学的な教説を含めて)ジェイムズの多元的宇宙を並列させることはできないこと。第二に、それでいてジェイムズの宇宙論は、少なくとも近代に至るまでの並行宇宙をめぐる議論に、ある仕方で密接に関わっているということである。端的に言えば、ジェイムズの提示する宇宙は、それまで「あらゆる記述において完全な合理性をうみだす概念をえる」(PU=1961a: 88)のために要請されていた外部的な複数性を、「む

しろ合理性のもっとも大きなバランスをうみだす概念をえる」(PU =1961a: 88) ために宇宙内部へ呼び戻す、いわば裏返しの並行宇宙説と見なすことができるのである。

本章はこのうち第二の観点を主題的に扱う(これにより自ずと第一の点も明らかになる)が、本題に入る前に語の多義性に関わる若干の補足として、〈宇宙〉や〈世界〉という概念自体がそもそも文脈依存的であることについて触れておきたい。その文脈依存性は現代宇宙論における〈宇宙〉概念の激しい動揺が如実に物語っている。一証言者として物理学者 B. グリーンの語るところでは、端的に万事一切を指して〈宇宙〉と称する場合もあれば、原理上、内部の存在者が行き来できる広がりとそのうちにある一切をそのように表現する場合もあり、後者の場合には「部分的か全面的か、一時的か恒久的か、いずれにしろ私たちに近づけない別の領域」も〈宇宙〉と呼ばれることになるため、もって〈宇宙〉という概念は「大きな——おそらく無限に大きな——集団の一構成員に格下げ」されるという(Greene 2011: 4=2013: 上 21)。

〈世界〉はこれにも増して曖昧な概念である。〈world〉について、特定の〈住まわれている領域〉(精神的帰属を含む)を指すとの定義は有効であろうか。これを一単位とした複数性を〈plurality of worlds〉と表現し、その全集合または基底的次元を〈universe〉とすれば、それぞれの外延ははっきりと定まり、ある枠組みを指して〈世界〉とする用法も、宇宙の〈uni-〉の接頭辞の含意も活かされる。しかし前述の通り、現代宇宙論では〈universe〉がただ一つの基底を意味するものではなくなっている上、観察者の存在しない世界、つまり何ものにも住まわれてはいない領域を一世界とカウントする例もある。後述の多世界解釈(many-worlds interpretation)や可能世界(possible world)が該当例であるが、上の定義ではこれらを取り込むことができない。当然、ドイツ語の〈Welt〉やフランス語の〈monde〉など、他言語も同事情を抱えている。18世紀スイスの数学者、L.オイラーは『ドイツ王女への書簡』にフランス語で、「地球はすべての居住者とともに、ひとつの世界と呼ばれることがある」(Euler 1975)と書き、〈世界〉の指示するところが何であるかは、それとはまた別の言葉で補われなければ明確にされなかったことを暗に示している。

この困難は日本語によっては無論、古代ギリシアやラテン世界を訪ねても解消されない。ギリシアで〈世界〉に相当する語はピュタゴラスが最初に使用したと伝えられる〈kosmos〉で、ラテン語の〈mundus〉はほぼこれに同義である。コスモスは、混沌〈chaos〉に対する秩序一般を意味し、ほぼそのままの意味で英語にも移入されている(宇宙論〈cosmology〉とはすなわち、全存在が服するひとつの秩序の探究である)。ヘラクレイトスの断片に次の

言葉がある。

この秩序立った世界（コスモス）、万人に同一のものとしてあるこの世界は、神々のどなたが造ったものでもないし、人間の誰かが造ったものでもない。それは、いつも生きている火として、いつでもあったし、現にあり、またありつづけるであろう——定量だけ燃え、定量だけ消えながら。（DK 30B=1996: 317）²

ここで措定されている世界＝秩序は、もはや一定の外延を持つものとも、固有の法則的性質を具えたものとも考えられない。ヘラクレイトスが火に仮託して説明するのは、ただ「万人に同一のもの」として捉えられる、茫漠たるひとつの〈流れ〉に過ぎない。これが西洋における〈世界〉の原義を示すものとするれば、結局のところ、より具体的な定義は、いつでもどこにおいても、まったく文脈に依存する他ないのである。そもそも、何らかの〈全体〉を示す〈世界〉や〈宇宙〉の概念を、明らかに何らかの部分であるところの人間存在が明晰にしようとする自体、無理がある。人間が一体どのような全体の、どのような位置に存在するのかが分からない限り、これらの概念を一意的に定めることはできないであろう。「宇宙と世界の曖昧な使い分けは、たぶんこの解らなさの現れ」（田辺 1997: 176）なのである。

そこで本章では、以下の考察の便宜を図り、〈世界〉及び〈宇宙〉を、〈独立的かつ自足的な秩序と、その内に構造化された事物の一切〉と定義しておきたい。ゆえに、本章が複数世界論と呼ぶものの範囲はまず、我々が住まう秩序とは切り離されて存在する別の秩序が、複数実在しているものと説く理論に限定される（多文化世界のような、社会学的観点からの論究や、文化相対主義、生物学の環世界論などは除外される）³。先に挙げたグリーンの記述から一部を借用し、〈内部の存在者が原理的に移動可能である空間的広がり、そのうちにあるものの一切〉であると定義するか、単に〈ひとつながりの時空連続体〉と定義した方が、その外延をはっきりと境界づけることができ、いっそう適切ではないかと思われるかもしれないが、この場合には制限が強すぎて、時代・地域によって千差万別な〈世界〉解釈を暗に振るい分けることになってしまう。たとえば、現在であれば〈地球外生命論〉などと呼ぶのが相応しく思われるような、他の天体居住者の存在証明も、論の立脚点によってはまぎれもない別世界の肯定となり得るのである。このことは特に、アリストテレスの体系（天上界と月下界、〈本来の場所〉の概念）やキリスト教神学（実質的に〈地球〉

を唯一の被造界とする教え)の圏内で顕著である。

次節以降、本章はいくつかの複数世界論研究に依拠するが、それらの研究においては〈世界〉認識の多様性を鑑みて、我々が住まう世界とは別種の秩序(ミクロの生命圏、地球外生命、太陽系以外の恒星系など)が存在すると説く理論の一切を俎上に載せている。本論に例示する複数世界論も、この意味では複数の〈世界〉に跨っていることを予め明記しておく。

第2節 〈一〉への還元——複雑性の縮減と解消の方策としての複数世界論

世界の複数性をめぐる考えを指して「多世界論」と称した場合、現代宇宙論にある程度の関心を持つ人であればまず連想するのは量子力学の「多世界解釈」であるだろう。歴史の進みうる経路はすべて現実化するという考え、つまり世界は可能性の数だけ枝分かれし、そのすべてがそれぞれに現実のものとして存在するようになり、さらにそれぞれがまたそこにおける可能性の数だけ分岐していくという考えによって、素粒子にまつわる根本的な不合理を排除しようとするのが多世界解釈である。多世界解釈によって、一義的な決定論に従わない素粒子の振る舞いは一観測者の有限性に起因するものとなり、根本原理(無限に分岐するすべての世界の基礎にある原理)は確率に左右されることのない盤石なものとして確保される。少なくともそのように期待されて、多世界解釈は登場したのであった。

H.エヴァレットによるこの並行宇宙説は、論証に基づくものでもなければ計算によって導かれるものでもない⁴。量子論的な複数世界は、実在の深奥には合理的な統一と恒久的な必然性の支配が存在するという確信の下に〈要請〉されたものである。ひとつの世界の合理性を維持するために無数の世界を持ち出すことは素人目にはいたずらに事態を複雑化させる行為と写るが、「自然界の変化を表す法則に、偶然の入り込む余地はないとする」(和田 1994: 234) ことで、「量子力学の体系をより単純化した、『論理構成の上でもっとも無駄のない考え』」(和田 1994: 240-1) を示すのが多世界解釈と受け取る研究者は少なからず存在している。

複雑性(偶然性、不確定性、非一様性)の縮減または解消を志向する点において、量子論的な多世界は、様相概念を数量化する手段である論理学の「可能世界」に通じる部分がある。とりわけ可能世界を単なる道具立てと見なすことを拒否し、なべてその実在を主張する D. ルイスの「様相実在論」(modal realism) に顕著な類縁性を見ることができる⁵。

論理学者の三浦俊彦は「様相実在論は法外な数の個物を導入するかわりにそれによってあらゆる様相的抽象概念をなくすことができ」、存在を「具体的個物という一種類に統一」することのできる理論であると述べているが、これをひとえに世界の複雑性を解消する理論であると言い換えても差し支えはないだろう（三浦 1997: 140）。その目的とするところはまさに多世界解釈と同一なのである。

この事情は近代以前の複数世界論にも当てはまる⁶。西洋古代から近代までの複数世界論を伝統的な複数世界論と呼ぶとすれば、伝統的複数世界論は旧来の世界認識への拘りに端を発している。世界観や教義の根幹部分を堅持するための、いわば体系を守るための体系を構築する目的で要請されてきたのが、世界の外にある、この世界とは似て非なる別の世界なのであった。丁度、複数の周転円の導入が、惑星の不規則な運動を説明しつつ天動説の維持を可能にしたように、経験事実との不整合によって改訂を迫られる諸体系も、この世界とは基礎を同じくしながら没交渉である複数の世界を持ち出すことによってそのままにしておくことができたのである。

複数世界の保護対象は広範に及ぶ。全能の創造主を擁護する目的で導入される場合もあれば、世界の運行が人格的な神や運命の手に落ちることを回避するために呼び出されることもあるが、いずれにせよ、複数世界が導入される背景には一貫して、あらゆる実在はひとつの根本原理に発する必然的な展開の産物でなければならない、そうでなければ法則性も合理性も幻想となり、我々は明日にも瓦解しかねない不安定な世界に生きていることになる、という思われが存在している。ジェイムズとデューイの哲学に依拠して近代哲学の本質を摘出しようとした巡政民は、ちょうどデューイの没年である 1952 年に、次のように書いている。

近代哲学に於ける流行は、科学の諸結論が宇宙の全部を包括すると信じるスペンサー的形式であろうと、科学的諸結論を全組織内の有機的部分として併呑するヘーゲル的形式であろうと、一個の包括的全体的な体系を編み出すことであった。これは、しかし、全体としての世界を調和と秩序の完備した「閉じた世界」として眺めようとするギリシア的な思考方法の近代的表現であったと見られないであろうか。（巡 1952: 39）

巡の言う「ギリシア的な思考方法」とは、ソクラテス以後——とりわけプラトンとその追随者たち、あるいはデモクリトス、レウキッポス、エピクロスと続く原子論の系譜——

の様式と考えるべきであろう。また、「閉じた世界」と言っても、狭く限られた空間を指すのではなく、単一の原理によって囲われた世界、一種類の構成要素の他には何ものも存在しない世界を指すものと解さなくてはならない。いわば、すべて必然性に覆われた世界と考えるべきである。複数世界論の歴史は、この「一個の包括的全体的な体系」をめぐる思想史に併走するものであり、哲学同様、源流を尋ねて古代ギリシアまで遡行することができる。たとえばエピクロスは原子論を貫徹するために次のように言わねばならなかった。

……世界は限りなく多くあり、あるものは、われわれのこの世界と類似しているが、あるものは類似していない。……原子は、一つの世界なり、あるいは、限られた数の世界なりをつくるために使い尽くされたこともないし、また互いに類似している世界なり、あるいはこれとは異なる世界なりをつくるために使い尽くされたこともないのである。従って、世界が限りなく多くあることを妨げるものは、どこにも存在しないのである。(Epicurus 1957: 5=1959: 15)

原子の結合と分離が形作る世界は、局所的に見れば偶然の産物に他ならない。しかし原子の秩序（コスモス）の〈全体〉においては、究極的要素の可能な順列組合せのすべてがいずれかの場所・いずれかの時点で現実化するがゆえに、あらゆる世界と実在とは必然の結果なのである⁷。こうして原子論の世界は、人格的な神々の干渉を否定すると同時に、人間存在を偶然の支配からも解放する。人間も、その周囲に広がる世界も、生まれるべくして生まれたものというわけである。神々に対する恐怖も無秩序に対する不安もエピクロスにおいては根拠のないものとなり、その認識の下でこそ、彼の生はアタラクシア（平静不動）の境地へ達するのである。エピクロスにおいて倫理学と形而上学とはこのように、生の安息という点で通じていた可能性がある。

ただひとつの根本法則の中に閉ざされた世界ではありながら、原子論の宇宙は、まぎれもなく〈無限空間〉であった。経済史学者にして多世界論史の研究者でもある長尾伸一は、古代ギリシアを発祥とする無限宇宙の観念が、近代の地動説、さらにはクザーヌスの『学識ある無知』にも先立って、深く考究されていたはずだと述べている。長尾によれば、「クザーヌスの整然とした議論の運び方は……デモクリトス、ルクレティウスからクザーヌスに至る多くの媒介項が存在していた」（長尾 2015: 42）ことをほのめかしている。クザーヌスは神の完全性に基づいて、その創造物たる宇宙が有限なはずはないと論じたのであるが、

その大枠は世界の必然性を証明し、確保しようとする試みに同型のものと言うことができる。長尾は次のように整理している。

神は万能なので、欠陥のある被造物を創造するはずはなく、被造物の全体である世界は、神とは比較できないほど不完全な人間の知性を超えている。……神の完全性は人間知性の極限值として得られる。世界は人間が生きる場所なので、人間の知覚や知性によって理解できる。ここで神の完全性が示されるのなら、世界の全体は人間の知性を超える、「無際限」という意味での無限の存在でなければならない。(長尾 2015: 43-4)

こうしてクザーヌスは、「創造者である神の万能の力を示す無限の数の諸世界が、無限の広さの空間の中に展開されている」(長尾 2015: 44)との考えに至るのである。神の全能性を自明とすれば、諸世界はあたかも演繹されたように見えるが、その実は逆であろう⁸。エピクロスによる神の排除とは逆に、神による創造の証明としても、神を宇宙内部や近傍に留め置くための方策としても、複数世界は招き入れられたのである。

〈一者〉、〈絶対者〉、〈神〉といった究極的実在の証明と究明もまた、「古代哲学より近代哲学に流れ行く共通の主要問題」であり、理念的形相的本質に拘る「ギリシア思想の流れに沿うものであった」(巡 1952: 43-4)。キリスト教の神のもとに思索する者も例外なく、「この世界には、調和的な統一の完全な支配があり、変化せざる統計がなければならない」(巡 1952: 28)という思いに突き動かされて、動揺し続ける経験世界を神の意志に基礎づけるべく、試行錯誤を繰り返した。この格闘の中で、幾人かの思想家が、複数世界に万事の解決を見出したのだった。

一挙に近代へ移ることになるが、18世紀の英国人天文学者 T. ライトの無限宇宙論は、そうした試みの中でもとりわけ奇怪で印象的である。その宇宙論は全能の神を中心に据えながら「物質的な宇宙の新概念を構築するだけでなく、それを精神の領域に統合するというとてつもない仕事」(Crowe 1999: 42 =2001: 1. 74)であったという。ライトの現存する図版には、物的次元と霊的次元をともに包み込む巨大な球殻が、無限空間を視野の限り埋め尽くしている様子が描かれている(図 1)。球殻は断面図として示され、それぞれの核に当たる場所には〈摂理の眼〉(Eye of Providence) が輝いている。

現在の感覚で眺めると、ライトの図は恒星を中心とする系の複数性を説いているように

見える。しかし英米圏における複数世界論の代表的研究者である M. J. クロウの見るところでは、ライトは恒星系の複数性ではなく、世界＝宇宙そのものの複数性を考えていた (Crowe 1999: 45=2001: 1. 78)。それでいて尚、ライトはただひとつの神の遍在を説いたというのである。摂理の眼 (全能の神の眼) が象徴する通り、ライトの宇宙論においては至高存在の知恵と理性が、あまねく宇宙の中心で秩序を司るものとして、常に同時に存在していると主張される。

しかしこの宇宙像はまもなく廃棄され、ライトの考える宇宙の構造はいっそう奇妙なものになった。晩年には星の光を天蓋上の火山火口と考え、天の川は「火の河をなす燃える巨大な山系に他ならず……天界の巨大な溶岩流」(Wright 1968: 79) であるとして、先には物心両面の秩序の境界面として描かれているに過ぎなかった世界の〈殻〉を、堅固な物質的外殻であると確言している。しかし自論の大規模な改訂にもかかわらず、ライトが複数世界論を放棄することはなかった。晩年の体系でも「ある天球の天界が次の天球の中心となる太陽の内部にあるという同心円的天球観」(Crowe 1999: 47 =2001:1 80) によって複数世界が保持されている。入れ子になった球殻の裏表両面が生命の存在する地表面と見なされ、それぞれが一つの世界を成すと主張されている。

尚、ライトと類似の宇宙論を唱えた人物に、同時代のマサチューセッツ州知事、J. ボウドインがいる。彼が論じたのも、巨大な外殻を持つ複数の宇宙であった (Bowdoin 1785) (Crowe 1999: 115-6=2001: 186)。アメリカ芸術科学アカデミーの初代会長でもあったボウドインが、その『会報』で論じたところによると、宇宙を取り巻く殻は光の消散を防ぐとともに、重力によって星の体系を維持している。また、その内外の表面には膨大な数の生命体が居住しているという。

ボウドインがライトの影響を受けていたかは定かではないが、いずれにせよ、これらの奇妙な複数世界への嗜好もまた、何ものの制限も受け付けられない神の無限の創造力を証明し、擁護しようという意志の下に生じている。これはライト及びボウドインのみならず、少なくとも近代以前の複数世界論には共通の背景であった (本論が「伝統」と冠して総称する所以である)。すなわち複数世界論の伝統は、究極の一者の、形而上学的思弁における維持存続の努力に、ほぼ全面的に牽引されている。もとをたどれば、このことは経験世界の多様性を単一の秩序の下で一元的に把握しようとして、完全無欠の一者を措定するか、既存の神に完全性を帰した結果である。そうすることで、起源の完全性に反し世に不完全と思われるものが溢れていることの不可解、不可能とは思われぬものが現実に存在しないこ

との奇妙さが生じ、次いでそれを何らかの手段によって解消する必要が生じたのであった。そして様々に考案される解決手段のうちでも、大いに説得力ある理論と見なされて歴史を生き抜いてきたのが複数世界論だったのである⁹。

第3節 現象と絶対者のパズル

——〈充満の原理〉と〈存在の連鎖〉に基づく複数世界の要請

A. N. ホワイトヘッドはかつて「ヨーロッパの哲学伝統の最も安全な一般的性格づけは、それがプラトンについての一連の脚注からなっているということである」（Whitehead 1978: 39=1984: 上 66）と述べたが、複数世界論の伝統もまたプラトンに強く拘束されている。プラトンこそが、完全な一者と不完全な現実とを、およそ可能なものはすべて現実に存在するという考えの下で調停した最初の人であったからである。

プラトンは『ティマイオス』において、〈完全なるもの〉の定義に〈他なるものの産出能力〉を付け加えている（*Timaeus* 29E-30B=1975: 31-34）。すなわち「自己充足している完全さという観念が大胆な論理転換によって——はじめの意味を全然失わずに——自己を超越する豊穡さの観念に換えられたのであった」（Lovejoy 1936: 50=2013: 76）。永遠不滅のイデア界と至高の善のイデアが存在するとして、一体どういう理由でそれと相反する時間的性質の世界が生成されたのか、それも死と腐敗にまみれた不完全なこの現実世界が存在するに至ったのかという問いに対して、プラトンは大要次のように回答する。

あらゆる種類の不死のものが産み出された後にデミウルゴスは、死すべきものがまだ創造されていないことに気づく。これではいけない。もし宇宙にこういうものが欠けていると、宇宙は欠陥があることになる。「なぜなら完全になるためにはあらゆる種類の生物を含まねばならないのに、含まないことになるからだ」。ゆえに「全体が真実に完全になる」ために創造者は、すでに創造されている神々に、死すべき存在を神々に似せて産み出す仕事を委託した。（Lovejoy 1936: 51=2013: 78-9）

こうしてプラトンはイデア界と現実世界の橋渡しをするのみならず、現実の世界のあり様もまた完全性の表れとして、必然的にもたらされたものと考えることを正当化したのであった。上の要約を提供している A. O. ラヴジョイは、その道行きの全体についても非常

に簡潔にまとめている。

彼自身の哲学はあの世的方向で頂点に達するやいなやその進路を逆転した……普通の思考の範疇のすべてに無縁であり外部のものを一切必要としないような純粹な完全なものであるアイデアのアイデアという觀念に到達すると、彼はただちにこの超越的で絶対的な存在の中にこの宇宙の存在を必要とする論理的な根拠を見出し、およそ考えられるあらゆる種類の有限な不完全な物質的なものの存在の必要性和価値を主張するところまで行ってしまふ。(Lovejoy 1936: 45=2013: 70-1)

プラトンを先達とするこの種の世界説明の様式を、ラヴジョイは〈充満の原理〉と呼ぶ。充満の原理は後にアリストテレスの〈連続の原理〉と〈漸次移行の原理〉を取り込み、プロティノスに至って、以後「自分の住む宇宙を自分の知性に合理的に見えるようにしようとする西洋人の長い努力の一部」(Lovejoy 1936: 47=2013: 73)を成すところの長命な世界像＝〈存在の大いなる連鎖〉にまで成長した¹⁰。以降、自己充足する絶対者(新プラトン学派による善のアイデアの解釈)から、高位の理性的存在、人間、動植物を経て、まったく他律の状態にある無機物まで一直線につながっていく諧調的な連続体のイメージは、非合理をも必然に取り込む「万能解決剤」(Lovejoy 1936: 273=2013: 430)として、長く西洋の思想家に愛用されることになる。

複数世界の要請はこの存在の連鎖という觀念にしたがって、絶対者を頂点とする単一の階梯上に経験的諸事物を配列していく中で現れてくるものと考えられる。それこそ必然の成り行きとして、可能なものすべてを含む存在の連鎖には人間にとって未知の事物が組み込まれることになるが、既知の領域が拡大するにつれ、単にそれらを未発見のものとしておくのは困難になってくる(たとえば決して不可能とは思われないような生物の形態上のバリエーション——もっともたるところでは類似の種の間段階——などが、なぜ発見されないのかが疑問に思われてくる)。そうなると、鎖の欠落を埋めるものが〈今ここではないどこか〉に存在するのでなければおかしいというふうに考えられてくるのである。

プラトンはアイデア界と現象世界との二世界説を立てたが、創造はただ一度きりであるとして複数世界論を唱えなかった。これはプラトン自身が『ティマイオス』の含蓄——善の豊饒性と拡張性の射程——を、プロティノスをはじめとする後世の体系的思想家が考えたほどには十分に引き出さず、可能なものの範囲をそれほど広くとらなかったことに加え、

当時の世界観そのものが果ての知れない漠としたものであったことに起因していると思われる。逆に言えば、想定しうる可能なものと、人間の住む世界（ここでは地球のこと）に関する知見の増大とに比例して、完全なものによる創造はますます広大で遠大な射程を備えたものになっていく。そこで世界を複数化させるか、完全性からの流出説を捨てるかは、いわゆる一者をプラトンの定義する完全性の下で保持しようとする限り、ほとんど二者択一の選択となる。

このような隘路を、字義通りの並行世界を持ち込まずに通過しようという試みもあった。G. W. ライプニッツの〈共可能性〉の概念はその一例である。「現実存在するどのような宇宙も、単に自己と矛盾しないだけではなく他と互いに共存できるものから成立しなければならない」（1936: 170=2013: 264）、つまり可能なもののすべての組み合わせが可能なわけではないとライプニッツは考え、全能の創造主といえども論理的な必然性を破ることはできないと主張した。その上で、現宇宙はすべての可能なものの組み合わせのうち、存在者を最も豊富に含んだ系列であると判じたのである。

この世が可能的なものの最大の顕現であることを何としてでも保証する必要があったのは、ライプニッツにとって「偶然の出来事がたとえ足がかりでも持つような宇宙は安定性も信頼性もない」（1936: 168=2013: 261）からであった。プラトンにしても、完全性をめぐる議論をはじめたには、この世界の存在根拠を確実なものにしたかったからに他ならない（より正確には、人や国家の規範となるべく設定されたイデア界を、現実への余計な付け加えという非難から守り抜き、イデア界と現実との関係をゆるぎない密なものとして論証することがプラトンの主目的であり、その支持構造として完全性の概念が組み立てられた）。こうして論立ての動機を追究していくと、複数世界論の歴史のかなりの部分もまた、ジェームズが次のように論じた絶対者の哲学に起源を持ち、またそれに並行して紡がれてきていることがはっきりする。

第一に、世界は理性的なものでかつ自己整合的でなくてはならない、とする健全な信念がある。……次に我々は、この哲学が理性主義的な信仰を奉じ、次のように考えているのを見る。《感覚所与とその結合とは、つじつまのあわないものである。それらの秩序のかわりに、概念の秩序をみちびきいれることによつてのみ、真理は発見することができる》。第三に、みちびきいれられた諸概念は、主知主義的に、つまり互いに排除しあい連続を欠くものとして、とりあつかわれる。そこで、感覚経

験の流れがもっていたあの罪のない連続性は、より高い概念的な連続性が与えられるまでは、我々にとっては破壊されたものとなる。最後に、このような破壊的な状態は、たえられないものであるから、デウス・エクス・マキーナとしての絶対者が、それ独自のやり方でこの状態を改善するために、よびだされる。何故なら、我々自身のやり方ではこの状態は改善できないからである。(PU 37-8=1961a: 58-9)

第4節 ありのままの世界の受容——外なる複数性から内なる複数性へ

「存在の連鎖という観念の歴史は——その観念が宇宙の完全な合理的な理解可能性を前提にした限りにおいて——失敗の歴史」(Lovejoy 1936: 329=2013: 517)であった。

厳格に合理的な宇宙とは……最も厳密な意味で、ウィリアム・ジェイムズのいわゆる「閉塞宇宙」、必然的な真理によって至る所で一回限り最終的に決定されている物の秩序である。窮極的には、偶然事はなく、開かれた選択は今も無いし、有ったことも無い。万物は、必然性により現実存在する「存在」の現実存在と厳密に結びついて、今度はその「存在」が他のすべてのものの現実存在を厳密に含んでいるので、全体は追加、省略、および変更の余地が一切無い。(Lovejoy 1936: 328 =2013: 516)

このような前提は無論、根拠のないものであった。ラヴジョイはそこにあるのを「全幅の自信を以て事物を理解しようとする仕事が出来」(1936: 328=2013: 516)ようにしたいという願望であったと見ている。そのように望む哲学者や思想家は、予測の出来ない偶然性や恣意性を、なんとしてでも追放しなければならなかったのである。

複数の世界は、こうして要請された大前提を救出するために、つまり経験的に把握された事物や現象の全体と究極の合理性＝絶対者との間にある不整合を解消するために呼び出された¹¹。それは、いわば合理性の確保を目的とする二度目の〈要請〉であった。次第に明らかになる連鎖のほころびを、別の世界を持ち出して補修することで、現実と完全性とのつじつまを合わせようとしたのである。あらゆる可能性の具現化の舞台を用意することで、偶然は有限な認識能力に由来する錯覚にすぎないものとなり、万物はなべて必然とされて、複雑な多と見えた世界は単純な一に還元される。

しかし経験知の蓄積に伴って、やがて前提そのものを疑う見方が強くなり、経験論的な

立場が次第に説得力を持つものとして勢いを得てくる。こうして、経験論者としてのジェイムズが語るような根本的な態度変更が、形而上学的思弁の内部にも徐々に持ち込まれていったのであった。

我々人間は、いやしがたく、時間的な観点の中に根をはやしている。永遠者の道は我々の道とは似ても似つかぬものである。……我々はしょせん部分なのである、そうして常に絶対者をあたかも全くよそのものであるかのようにみなさなくてはならない、と率直にいおうではないか。(PU 23=1961a: 32-3)

ところが、経験論の中には秩序の斉一性を疑わしく思うところから出発して、最終的に秩序そのものを人間の幻想や習慣として退けてしまう性格のものが含まれていた。ジェイムズの時代に至って尚、絶対者を掲げる思想は彼が全力を尽くして抗わねばならないほどの勢力を保っていたが、これは経験論によって粉碎された事物の結びつきを回復させ、法則的な認識を実在に基づく確かなものとするために、いわば反動として、極端に対する極端として現れたものに他ならない。

この両極端は、ジェイムズが生きた 19 世紀後半から 20 世紀の初頭にかけての、西ヨーロッパ及び英米の思想状況を性格づけている。宇宙を統一的なまとまりとして把握するか否か、あるいは認識の問題として把握できるか否かをめぐって、いくつかの立場が拮抗していたのが、ジェイムズの時代であった。一方には、実証的な理論構成の累積が宇宙の究極的要素と挙動とを明らかにし、いずれ科学が万有を単一の秩序へ集束させると確信している還元主義的立場があり、またそれに並行して、理性の働きを宇宙そのものの存在様式と見なす主知主義の哲学あった。もう一方の側には、実験や観察の可能域を越えて思索すべきではないとする E. マッハら初期の実証主義と D. ヒューム流の懐疑主義とが存在し、これらは最終的に不可知論を帰結していた。

ジェイムズが先の引用のごとく述べたことによって、彼自身もまた関係性や合理性の破壊者と度々見なされることになった。しかしジェイムズはそうした批判に対して次のように反論している。

絶対者の論理的必然性や、反対の極端にはしることについて疑念を表現した時、私はどんなに度々、次のような答をうけとったことだろう。「しかし事物の間にはたしか

に何か連絡がなければならぬ！」まるで、私がいかなる種類のつながりも否定している偏執狂であるにちがいないとでもいうようだ。問題はすべて、たしかに「何らかの」ということばをめぐって動いている。根本的経験論と多元論とは、何らかのという概念のはっきりとした味方である。世界のあらゆる部分はある仕方ではほかの部分とつながれているし、ほかの仕方ではつながれていない。そうしてこういう仕方は区別することもできる。何故ならそれらの多くのものは目にみえているし、そのちがいははっきりしているからである。(PU 40-1=1961a: 63-4)

したがって概略上述のように形而上学的立場を二分したとき、ジェイムズ思想は両極の中庸を行くものとして立ち現われてくるのである。そこには目に見えるありのままの世界を受け止めようという確固たる意志が見て取れる。それはつまり、眼前で現象する何ものをも、予断を以て退けることはしないという態度表明であった。ジェイムズはその上で、この世界にすでに完成された永遠の版があるとする信仰と、世界は未だ形成の途上にあるとする信仰とに基づく哲学上の立場を対照し、吟味する (MT 123)。

こうしてジェイムズの多元論は、事物間の断裂も連結も、今そこにおいてまさに経験される通りのものとして受け容れることになる。これは一般にプラグマティズムの作業仮説であると理解されているが、多元的宇宙論におけるジェイムズは根本的経験論の態度に基づいて、プラグマティズムがさしあたり受け容れるところのものを、少なくとも経験されたそのときその場所においては実在的なものと見なし、存続の期間と範囲とに差はあれ、すべての経験に宇宙の確かな場所を分け与えるのである。

根本的であるためには、経験論は、直接的に経験されないいかなる要素をも、おのれの構造内に入れてはならないし、また、直接的に経験されるいかなる要素をも排除してはならない。このような哲学にとっては、経験と経験とを結びつける関係それ自身が経験される関係でなければならず、およそ経験されるいかなる種類の関係も、体系のなかの他のいかなるものとも同じように、「実在的」とみなさなければならない (ERE 22=1998: 46)

根本的経験論の見方にしたがってこのように多元的に把握された宇宙は、定まった輪郭を持たないと同時に解きほぐしがたくもある動的な脈絡となる。そのため、ジェイムズは

ひとつの宇宙 (Universe) を複数の秩序へ、すなわち多宇宙 (Multiverse) へと細分化しながら、関係から関係がゆるやかにつながっていくひとつの連続体が存在することを否定しはしないのである。

いかなる部分についても、そのひろがりはきっかりここまで、といういい方はできないのである。いかなる部分も、他の部分を絶対的に排除はしない。それはお互いにはいりこみあい、くっつきあっている。だから、一つをひきはなそうとすればその根につながってほかのものもでてくる。実在するものはみなお互いに入れこになってはまりこみあい、ちらばりあっているのである。(PU 121=1961a: 208)

複数の関係的なまとまりが、つまり複数の秩序=宇宙が、未完の過程に他ならぬひとつの連続体に内在する。この見方によってジェイムズは、絶対者や背後世界の理論を退けると同時に、伝統的な複数世界の教説をそっくり裏返し、世界内在的な複数世界論を唱えるに至ったのである。

以上、ジェイムズを複数世界論に関連づけて論じてきたが、ここにはその多元的宇宙論に関する理解の一助となることを越えた意義がある。外在的な複数世界論がジェイムズにおいて内在的な複数世界論に転回させられるとき、前者を要請していた存在の連鎖の観念から、ひとつの重要な観点が救い上げられているからである。それは現実を相互結合的な関係の網の目として眺める関係論的な世界観であり、充満の原理ではなく、連続の原理の側に含まれていたものであった。

二つの物の純粋に「質的」差異は、——位置、量、程度の差はどうあれ——必然的に不連続である。故に、連続の原理を救う唯一の方法は、すべての物は、何か一つの物が所有する性質をある程度所有すると考えることである。それゆえ、最低の種類が存在にも最高の種類が存在の中で目立つ属性のきざしがいくらか有るとされなければならないし、最高のものにも最低のものの特徴の痕跡がいささか有るとされなければならない。(Lovejoy 1936: 276=2013: 434)

ラヴジョイがこのように述べる実在の質的連続性は、絶対者を奉じる哲学においては神の性質の分有という形で示されていた。当然、ジェイムズの考えはそのような汎神論的構

図とは相容れないが、実在を連続的な変化の諸状態として捉える発想は、宇宙というひとつの脈動が、ひとつの活動原理によって存在するという考えによって事実上継承され、多元論的観点のもとで発展させられていくのである。

- 1 〈宇宙〉を〈世界〉の同義語と解するのであれば、ジェイムズの〈多元的宇宙〉は複数世界説を踏襲して〈多元的世界〉としても差し支えないはずであるが、少なくとも邦語で多元的な世界と言った場合、それは地球上の人類社会における文化的多様性を指示する言葉として受け取られることになるだろう。確かに、我々の日々生きている世界が実際には多数の世界＝枠組みから成り立っているとする文化的多元論をジェイムズの主張と重ねることはたやすい。しかしジェイムズのそれは、そうした多元性の認識が〈人間を離れたところでも成り立つ〉とするものなのである。また以下で考察する〈複数世界論〉はもちろん、この意味合いにおける〈世界〉の複数性をめぐるものではない。
- 2 一般に「断片 30」と呼ばれている文章。略号は H. ディールスと W. クランツが編纂した『ソクラテス以前著作断片集』における断片番号を示している。
- 3 後の章で明らかになるが、これらの立場とジェイムズの宇宙論には、まったく接点がないわけではない。ここに挙げた立場が言う〈世界〉が、日常語としてはほとんど比喻であるのに対して、ジェイムズは真に実在するひとつの〈世界〉を、個別の文化領域、個別の主観世界に見ることになる。
- 4 エヴァレットの解釈を並行宇宙説とするのは正確には語弊があるかもしれない。多世界解釈という言葉自体、理論物理学者ブライス・デウィットによる後づけのものである。しかしここで理論の詳細に立ち入ることは不可能なので、ここでは多世界解釈の〈効果〉にのみ焦点を当てる。
- 5 様相実在論の要諦は Lewis (1986a) 及び Lewis (1986b=2007) の第 4 章を参照されたい。飯田 (1995) 第 6 章と三浦 (1997) 第 4 章の解説も参考になる
- 6 以下で参照する複数世界論の諸研究は基本的にこのような総括をしていない。この見方は本論の独自見解である。
- 7 ただしこの際、「宇宙がアトムと空虚からなる可能性は否定される」(眞方 2008: 51)。
- 8 もっとも、クザーヌスの哲学には、ここでは到底論じきれない深みがある。再び長尾の解説を参照すると、次のようなことが言われている。「生命圏に満ちた無限宇宙よりさらに高いところに神の領域がある。……クザーヌスにとって数学的対象は一つの世界を構成するイデア的な実在ではないので、『神の世界』は論理矛盾のないものと表象できる事象の集合としての可能的世界ではない。……神の領域は数学や論理学さえ手が届かない世界であり、後のヘーゲルの整理を使えば、矛盾を許容することで通常の論理を超越する『弁証法』が支配する世界になる。言い換えれば、神の世界とは、論理的にあり得ないものが『存在』する不可能世界だということになる。理性的思考の極限として、その『否定』としてしか与えられないクザーヌス体系のこの部分は、信仰の領域に属し、哲学的な論理化を拒否しているが、その有限界への顕現が無限宇宙だという点で、複数性哲学の多元主義的な構成の要となっている」(長尾 2015: 45-6)。クザーヌスのこの面に注目すると、後に再構成するジェイムズの多元的宇宙論が、極めてクザーヌス的性質を持つものとも思えてくる。ここでは踏み込む余裕はないが、彼らの比較検討もまた有益な試みであろう。
- 9 一者をめぐる複数世界論は、その目的を共有しない思想家にも多大な影響を及ぼした。たとえば I. カントは『天界の一般的自然史と理論』の中で 1751 年にハンブルクの『自由批判通信』に掲載されたライトの論文に言及し、「氏はわたくしにはじめて、恒星を可

視的な秩序を持たずに散らばった星群としてでなく、惑星系ときわめて類似した一つの体系として見る機縁を与えてくれた」(Kant 1922: 18=1966: 27)と述べている。神の全能性を擁護しようとする企てについては行き過ぎとの判定を下したカントであったが、全宇宙が神の手になる斉一な秩序の下にあることを確信しており、そこから人間のような知的生命を広い宇宙にありふれた被造物とする議論を展開して、様々な惑星上に住まう理性的存在を推論していた。前出のクロウはカントをキリスト教と複数世界の観念を調停しようとした複数世界論の一論客として扱っており、さらにその論の中に後述する〈大いなる存在の連鎖〉の影響を見出している(Crowe 1999: 53=2001: 87-8)。

- ¹⁰ 〈連続の原理〉(principle of continuity)とは自然界が切れ目のない階層的秩序を有すると説くもので、〈漸次移行の原理〉(principle of graduation)とはそうした秩序の中で隣接する種の間には差異は感知できないほど微小である(つまりアナログに、ゆるやかに移行していく)と説くものである(Lovejoy 1936: 61=2013: 93-4)。それぞれは同じ自然界の連続性を言う中で、マクロ的観点とミクロ的観点との違いによって言い分けられている。尚、『形而上学』第一卷第九章のイデア論批判に端的に見られる通り、アリストテレス自身は至善からの流出及び充満の原理を採用していない(990b1-993a10=1959: 58-60)。
- ¹¹ 絶対者は「存在の連鎖の時間化」(1936: 244=2013: 383)——今ここに存在しないものは、かつて存在したか、いずれ存在するようになるという考え——によっても延命させることができたが、存在者の、とりわけ生物種の出現や消滅を想定するに際しては、世界環境の大きな変化もあり得るものとして考慮せざるを得ない。世界全体の様相が存在者の総体とともに漸次入れ替わっていくと考える点では、この方策も複数世界論の一変種と捉えることができよう。

第3章 多元的宇宙の相貌——経験の連続体から心的な宇宙像へ

はしがき

徹底化されたプラグマティズム（あるいはそれに等しい根本的経験論の態度）が示す経験世界の構成を、宇宙全体の構造にまで押し広げて得られる構図が多元的宇宙論である。『多元的宇宙』におけるジェイムズの書きぶりは一見極めて明解である。しかしプラグマティズムをめぐる議論が、一研究者の見地と一経験者（一個人）の視点とを頻りに往復することで読者の混乱を招いたように、多元的宇宙の提唱においても、読者を惑わせる幾度かの視点変更が行われている。すなわち、今度は一観察者の目と宇宙全体を俯瞰する高みとを行き来する記述が、往々にして読者の躓きの石となる。

視点往復の必要は、多元的宇宙の描像における実在世界の構成そのもの（特定主体の経験世界と実在世界との類比関係）に由来する。ただし、その頻度については、宇宙論にまつわる特有の困難への、ジェイムズ自身の対処の仕方によるところが大きい。動的な過程全体において把握された像（過去と未来とを含んだ宇宙全体の流れそのもの）と、一瞬間を切り取ることで得られた像（ある主体に定位して把握された構造）との往復は、宇宙論が一人の観察者による飛躍的推論である限りにおいて不可避の措置である。ジェイムズはそこにある緊張関係を直視し、すべての困難を明らかにすることで、読者に寄り添いつつ、多元的宇宙をあくまでひとつの蓋然的な仮説として説明しようとした。しかし、予想され得る個別の反論に逐一解答を示しながらも、ジェイムズの議論の進め方はかえって読者に手間を強いているとも言える。ジェイムズのヴィジョンに通暁した者、あるいはかねてから宇宙の多元性や非連続の考えに親しんでいた者がその議論を追うことは容易かもしれないが、そうではない読者がジェイムズの言わんとするところを十分に汲み取るためには、各々でジェイムズのヴィジョンを踏まえ、ヴィジョンに沿って行間を埋めることが求められるのである。

そこで本章においては、『多元的宇宙』各所の視座の置き所に注意しつつ、言葉を補って、またあえて記述本来の配列には拘らずに論点を整理することで、ジェイムズの語る宇宙の相貌を輪郭づけていきたい。この輪郭づけの過程で、本論は〈基底次元〉と〈階層性〉という、ジェイムズにおいては控えめな示唆に留められた観点をいっそう強く押し出すことになる。またこれらの観点を整理することで、ジェイムズの考える多元的宇宙は、その

根本原理と言うべき、統一を意志する心的性質を具えていることが明らかになる。基底の次元、階層的秩序、そして意識をはじめとしたあらゆる主体性と創造の源泉であるところの、統一への意志という三つの観点が、本章における輪郭づけの鍵概念である。

第1節 直接的経験と宇宙の脈動

ジェイムズは徹底化されたプラグマティズムの見方によって、体系的諸科学の営みに人間的社会的要素を見る科学論的見地を大きく踏み越え、独自の实在論と宇宙論の提唱に立ち至った。ジェイムズのヴィジョンにおいては实在そのものの構成が人間的で社会的なのであり、むしろ人間やその営為たる諸科学が、实在そのものの反映だと考えられるのである。ジェイムズは共感するベルクソンの思想に仮託しつつ次のように論じる。

概念が生の流れをそれへと分断した、さまざまな部分が、実際の生においては、互いにとけあっているようにみえる。そこで諸君は、これを生の混乱とよぶのである。しかしこれらの混乱は、実際にとけあっているのではないのか。経験のどの断片も、その性質、その持続、そのひろがり、その強度、その緊迫感、その明晰性、その他多くの側面をそなえていて、これらは、(論理がいうように) 孤立して存在することは、できないのではないか。それらはいりみだれてのみ存在しうるのではないか。(PU=1961a: 196)

もちろんこういうことは、自己矛盾的にひびく。しかし我々が直接的な事実を概念化し、これに名前を与えるまでは、これらの事実は、ひびくのではなく、端的に、あるのだから、矛盾は、概念的ないし論証的な形式が、实在の形式とおきかえられた時始めて生ずるものとしなくてはならない。……概念のことを、ベルクソンのように、単に実用的なものにすぎないと考えることは、大変むずかしい。それは、我々が誇りにしている精神の状態をすてて、理性の目の前で、ふたたび小さな子供のようにおろかなものとなることである。しかし、この革命はこのようにむずかしいものではあるけれども、私の信ずるところでは、实在をわがものとするのには、ほかの方法はない。(PU 121=1961a: 208-9)

ここで議論は、一人の観察者、一人の経験する者の視点で、経験世界をどのように受け取ることが最も適切な処置であるかという、いわゆる態度決定の問題を大きく超えていない。だが最後の一行には、かつて自ら「過剰信仰」(the over-beliefs) (VRE 405=1970: 383) と称した実在観が、ほとんど確信の形をとって現れている。

人間一人一人の経験的所与をめぐる議論と、実在世界の構成に関する仮説との間を、ジェイムズは極めて頻繁に往来する。なぜなら、これら二つの議論はジェイムズにおいては相同的な関係にあり、それぞれ別次元のものではないからである。二つは単に連続しているだけでなく、いわば小宇宙と大宇宙の類比関係にある。ジェイムズが「経験のもっとも小さな脈動の中にも、超越論者が、絶対者だけがもてるといっている、あのきわめて内的な複雑さが、実現されていることになる」(PU 128=1961a: 216) と、やや奇妙な表現で説明するとき、彼は各自の経験世界と、そのすべてが流れゆく舞台、すなわち宇宙そのものとの類比関係を念頭に置いているのである。

もっともジェイムズが〈宇宙〉と言うとき、そこで想定されているのは、前章で示しておいた通り、不動の形式を持った全体ではない。宇宙とは主観世界の外部にあり——主観世界はただそれに随伴して現象する架空のものに過ぎず——、究極の法則的基礎を以て、永遠にすべての存在者を拘束するといった、伝統的でもあり一般通念でもある宇宙の定義を、ジェイムズは共有しない。ジェイムズにとって宇宙とは、存在者の未来を決めることもなければ、考究や観察の固定的な参照点ともなり得ない、全的な〈流れ〉そのものである。

ともあれ、我々はまず次の三つの文章の中で、〈経験〉という概念が、もはや特定主体の感覚や知覚には還元できない、剥き出しの〈脈動〉(pulse) ——非常に曖昧ながら、さしあたりはそのように表現する他のないもの——を意味するものに徐々に置き換えられていく様子を確認しておかなければならない。

実在の真のかたちをもとめて、感覚的な生の、より原始的な流れをのぞきこむという原則にたてば、一つの道が開けてくる……。経験の具体的な脈動は、その概念的な代用品のように、はっきりした限界の中にとじこめられてはいない。この経験的な脈動は、お互いの中に連続的に入り込みあっているように見える。……「すぎゆく」瞬間は、すでにのべたように、その内部にもその外部にも「差異のあらわれ」をともなっている極小の事実である。(PU 127-8=1961a: 214-5)

実在を全くすてて、観念的な体系を採用するのではないかぎり、同一者をその他者からきりはなすことはできない。ただ一つの特実例において直接に与えられるものは、常にプールされたものであり、その間に脈絡のあるものであり暗い点をもたず無知な点ももたないものである。もし我々が、実在を感覚的にかつ十分小さな脈動においてとらえるなら、実在の要素のどの一つも、それのとなりにある要素の視点からみおとされてはいない——そうして我々は、実在を脈動においてとらえなくてはならない……。 (PU 128-9=1961a: 216-7)

現在ただ今の内的な生の脈動の中には、少しばかりの過去と少しばかりの未来と自分自身の身体や、他の人びとや、我々がそれについて話そうとしている高貴さや、地球の地理や歴史の方向や、真理とあやまちや、善と悪や、そのほかのさまざまなもの、についての少しばかりの意識が、直接現存しているのである。諸君の内的生活の脈動は、ぼんやりとかつ無意識的にはあろうが、これらのすべてのことを知っており、それらと連続し、それらに属しており、またそれらはこの脈動に属しているのである。諸君は今あげたこれらのすべてのものの中から一つをとりたてて、これと諸君の脈動と同一視することはできない。何故ならば脈動を、これらの方向のうちのどの一つに向かって発展させても、そこに向かって脈動が発展していくところのものは、脈動をふりかえって、「これこそが、私のもともとの胚芽だったのだ」というだろうからである。 (PU 129=1961a: 218)

重なり合い、混じり合い、ひとつの形式に固定化されることのない、生ける流れの脈動こそが「経験の本当の単位」(PU 131=1961a: 219) であると、ジェイムズは言う。脈動とは、主に『根本的経験論』(1910) の中で主客未分離な「純粹経験」(pure experience) と呼ばれるものに他ならないが、これに関する詳細な分析は本論の道行きにおいては多元的宇宙の大雑把な構図を踏まえなければ困難であるため、さしあたっては諸文脈——〈文脈〉もまた説明の必要な概念であるが、同様にしばらく保留する——の交錯、ないし結節点であると理解して先へ進むことにしたい。精神と物質、主観的なものと客観的なものといった区別は、複数の文脈が交差するこの結節点において、それらの関係の仕方に即して、はじめて生成される。さて、概念によって把握された恒常的性質や体系的秩序は、こうした

生ける脈動から抽象された「主知主義的なフィクション」(PU 131=1961a: 219)であり、動態を無理矢理釘づけにすることで得られた静物画のようなものでしかない。真の経験の単位たる生の脈動は「完全に統御するには、あまりにも具体的なもの」(PU 110=1961a: 184)であって、それを釘づけにするような方法は「実在を解釈するどころか、実在の内部を、全く否定するのである」(PU 110=1961a: 184)。概念の方法に絶対的な信を置くことは、我々が実際に経験することや意識することの具体的な内容すべてをまったく仮構のものとして断じ、本来粗雑な地図でしかないものを真理と仰ぐことに等しい¹。「概念は、その概念の定義の中にふくまれていないすべてのものを、その概念の示す実在からうばうものである」(PU 52=1961a: 83)。そして、概念の示すところにしがって推論された〈自己完結的な全体〉という宇宙の姿もまた、その内にあるすべての部分から固有の意味と場所を奪い取ってしまう。内面は外形に、部分は全体に還元される。

概念と論理への腐心を批判しながら、ジェイムズは実在論の提示に向かって一気に突き進んでいく。単一の全体に、あるいは同じことであるが、永久に不滅であるような根本原理にあらゆる経験を基礎付けることは、ソクラテス及びプラトン以降、現代まで引き続いている倒錯である。確かに、名前を与え、分類することによって、経験的所与ははるかに能率よく取り扱われるようになる。抽象は我々の視野を拡大し、事物との直接的な接触を超えて思索することを可能にする。しかし多くの哲学者は、概念が提供してくれる理路整然とした地図に幻惑され、「具体的な世界は、単に概念が腐敗し墮落したものにすぎない」(PU 99=1961a: 164)と考えるようになってしまった。こうして経験的所与の取捨選択が正当化される。それは概念の定義が汲み尽せないもの、論理的に把握されないものの独断的な排除である。我々にとって最も具体的なものであるはずの各自の内面性や直接的経験を否定するこのような選り好みは、現代の一元論的観念論や体系的諸科学に引き継がれて存続している。これこそは「役に立つやり方がまず方法になり、次に習慣になり、最後には本来の目的を否定してしまう暴君になる」(PU 99 =1961a: 165)ということの最たる例なのである。このような事態が呼び起こす具体的経験の否定を、我々は直視し、疑問視すべきである。そもそも辻褄の合った理屈が我々を安心させるということ以外に、概念と論理の網の目から漏れるものの排除を正当化する根拠が存在するのであるだろうか。断じて否である、とジェイムズは主張する。実在の合理性という無根拠な前提の他にはどこにも、我々の直接の経験を見かけだけのものとする根拠は見出せない。

結局私は、論理を率直に、かつきっぱりすてぎらなくてはならないと感じるにいたった。論理は人生において欠くことのできないものである。しかしそれは我々に実在の本質を理論的にしらせるものではない……。実在や生命や経験や具体性や直接性といったものは、論理を超越し、論理からはみだし、論理をつつみこんでいる。混乱をおそれずに、美辞麗句をつかうなら、実在はより高い論理にしたがう、とか、より高い合理性をもっている、とかいってもよい。しかし……私は、もっと不愛想に、実在は非理性的なものではないにせよ、少なくともその構成について理性的ではない、という方をこのむ、——ここで実在というのは、事物がその中で生ずる実在のことであり、つまり、すべての時間的な実在のことなのである。私自身は我々有限な存在が、そのなかをおよいでいる、線状に配分され流れている種類の実在よりも高級な実在は、想像するだけの根拠もないと思う。これが我々に与えられている実在であり、論理がかくもつりあわない実在である。(PU 96-7=1961a: 160-1)

こうして、ジェイムズは方法や態度に関する批判から実在のあり方をめぐる議論へとゆるやかに移行していく。概念や論理の濫用を慎み、予断を一切排したとき、我々の手元に残されるのは経験の具体的な脈動——「感覚的な生の、より原始的な流れ」(PU 127=1961a: 214) を覗き込むことで見出される、内的な感触——のみである。したがって「我々は、実在を脈動においてとらえなくてはならない」(PU 129=1961a: 217)。

具体的な経験の脈動は、どれもはっきりと境界づけられず、互いに入り込み混じり合っているために、主客の区別はおろか、何が項で何が関係かを見分けることすら難しい (PU 127-8=1961a: 214-5)。ただ、何らかの理由によって結びつき絡み合っているということが、眼前の所与として認められるのみである。これだけの資材を以て、実在世界の全体がこのような構成にはなっていないと、誰が主張できよう。「多元的で不完全に統合された宇宙、『何らかの』ということばをつかってはじめて記述できる宇宙、これはまっとうな仮説である」 (PU 52=1961a: 83-4)。実在の全体は「結局は一かたまりの宇宙であるかもしれない。しかし、一方それは、ただ棒状にのびていて、まるく完結はしていない宇宙かもしれないのである。実在は、結局、それが感覚的にそう見えるとおり、配分的に存在しているかもしれない」(PU 148=1961a: 249) のである。

理性や概念が前提する客観的真理とは、単に不可知なのではなく、もとより存在してはいないのだというこのような考えは、無論、客観的次元が否定されている以上、客観的に

証明されることはあり得ない。客観的明証を 必須条件と考える限り、経験世界が実在世界の反映であるという主張は、宇宙の究極的な合理性の主張と同等の論理的飛躍を含むものと認めざるを得ない。しかし、少なくとも我々の直接的経験——その様態は、様々な生を営む我々にとって唯一、合意を形成することの可能な事実である——と整合的である面で、多元的な見方は概念的に把握された構図よりは遥かに、宇宙の実態にそぐうものである公算が大きいと、ジェイムズは考えるのである。

さて、以上が経験世界のありのままを受容するという提言に始まって、実在世界全体の構成を推論していく道筋であるが、ここで注目すべき点は、経験世界からの推論が、客観的な共通現実の存在を否定する一方、諸実在の連続性をも引き出してきていることである。ジェイムズの言及する連続性が、ただ一種類の導線によって辿り尽くせるものではないこと、単一の原理によって連結させられているものでないことは、プラグマティズムをめぐる議論の中でも確認してきた通りである。我々は、ここでも再び類比関係によって考えなければならない。直接的経験が実在世界の脈動であるならば、実在世界の連続性とは、意識の流れに相当する、動的な推移の過程に他ならないのである。こうした理解の中で、我々が現実の法則的事実として解釈してきたものは、流れの中のある特定の強化された脈絡、いわば実在世界に具わった強い習慣のようなものと解釈され直すことになる。

第 2 節 脈動の舞台——実在の基底次元

ジェイムズは、実在とは我々の直接的経験に類比的な生ける脈動であり、宇宙とは意識の流れに類比的な生けるひとつの過程であると考えている。しかし、そうであるとすれば、ここにひとつの疑問が生じてくる。まず、ジェイムズの主張を全面的に受け入れて、実在世界の全体が、我々の経験世界の相似形であるとしよう。我々の経験は、少なくともある特定の位置を持つと考えられる意識の流れによって文脈づけられている。つまり個々の経験の脈動の下地が、確かな位置において与えられていることによって、可能となっている。同様の状況が実在そのものの推移においても考えられるのだとしたら、その流れの基体は一体どこに求められるのであろうか。我々の経験が単なる感覚経験の集積ではなく、意識の流れという、ひとつの文脈を保った何らかの基体（それが厳密にどのような広がりを持ち、どこに中心を持つものであるかは、差し当たり問題ではない）が存在することによってはじめて生成する出来事であるように、実在の全体も何らかの基底を持つ、脈動という

関係交錯地点の集積以上のものでなければ、全体の連続性は確保できないのではないか。それどころか、仮に一切の基底次元が否定されとなれば、そもそも個々の〈文脈〉自体が成立不可能となるのではないだろうか。

文脈は、一面において過去あるいは歴史の拘束力と捉えることができる。一様でその都度確定的な共通現実が常に存在し続けるならば、歴史はあらゆる存在者が投げ出されるひとつの環境に刻まれ、その拘束の下での存在者の諸活動が、歴史のその先を紡いでいく。ジェイムズの考える宇宙は、そうした基体となるべき環境を持たず、底が抜けているように見える。このような宇宙では、すべての文脈は明日にも霧散しかねない、不安定な性格のものになってしまうのではないか。我々のような経験主体ないし意識の流れすらも、いつ虚無に沈むとも分からない幽霊のようなものにしてしまうのではないだろうか。

同じことを、次のようにも提起できる。生ける脈動とは、一体何ものの脈動なのか。ヒュームは因果関係を人間という一個の観察者の、認識上の習慣によって成立するものに過ぎないとしたが、ヒュームにおいてはどんなに経験世界が分断されようと、習慣の基体が今この瞬間に定位できる形で存在していた（そのことが、経験主体と環境という二世界の維持、あるいは端的に主客二元論の維持として批判された）。一方、ジェイムズが法則的事実を生ける脈動の習慣と捉えるときには、我々はそれを一体何ものの身に具わった習慣と考えればよいのか分からない。基体の存在しない習慣など存在し得るのか。

あらゆる存在者の個別の意識が全体として文脈を担っている、としてこの議論を打ち切ることもできよう。実際、個々の意識の流れと、それらが取り結ぶ関係は実在するという、汎心論的見方と関係論的見方の合成において、宇宙論の構図は完成しているというのがジェイムズの最終見解であるとも考えることも不可能ではない。あるいは、我々は動的な流れを経験の向こうに見出して、そこに満足すべきだというのがジェイムズの立場だと解することもできよう。確かに、各所の記述には、実在世界の全体に関する把握をいさぎよく断念し、あくまで個別の具体的経験に寄り添って、眼前に展開する、与えられたままの動的な経験世界に専念せよという提言にとれる部分がある。

プラグマティックに解釈すると、多元論、すなわち、宇宙は多者である、とする教説は、単に、実在のさまざまな部分は、外的に関係づけられているかもしれない、ということをしていっているにすぎない。多元論的な見解によれば、我々が考えうるすべてのものは、どんなに広大でかつ包括的なものであろうとも、ほんものの「外的な」環

境をもっているのである。事物は、さまざまのあり方において、お互いに「一緒に」いる、しかしすべてのものをつつんだり、すべてのものを支配したりするものは、ないのである。どんな文章にも「と、そうして」ということばがついてまわっているのである。いつも何かかぬけている。宇宙のいかなる場所においても、すべてをつつむものをえようとしてなされた最良のころみについてもさえ、「まだすっかりではない」といわなくてはならない。多元的な世界は、こういうわけで、帝国や王国よりは、連邦共和国に似ているのである。どんなに沢山のものがあつめられようとも、ある意識ないしは行動の能動的な中心の中に、どんなに多くのものがあられようとも、何かほかのものが、いつも欠けていて、統一のなかに入らないでいるのである。(PU 145=1961a: 243-4)

ここで「多元的な世界」を、我々の所与である経験世界のことと解釈し、個別の経験を超越した環境、つまり宇宙そのものを指して言われた言葉ではないと受け取れば、ローティのような反体系主義のプラグマティストとも調和的な見解となるだろう。しかし、ここで注意すべき点は、こうした言い方はあくまで一人の経験する者のプラグマティックな見地から、いわばプラグマティストとしての立場から、多元論ないし多元的な宇宙観の権利を擁護しようとするところに現れたものだということである。但し書きやはっきりとした線引きがないために、またときにひとつの文章の中で混じり合っているために非常に分かりにくくなっているが、ジェームズは自分自身の仮説の提示とは独立に、我々の〈合理性の感覚〉(sense of rationality)に適う選択肢の中で、「多元論は一元論と全く対等な仮説である」(PU 148=1961a: 248)ということを示そうとしている。ジェームズの積極的な仮説は、こうした権利保障の努力の際に見られるような、世界に投げ出されてある一個の視点を超越したところに語り出されてくる。にわかに〈事物〉や〈実在〉、それらの〈全体〉を俯瞰する視座が現れるときにこそ、ジェームズ自身の仮説である多元的宇宙論が開陳されているのである。

もっとも、そうした文章の中においても、優先的に提示されるのは、前節で確認したことに加え、上記引用の内容ともほぼ重複する、非線的な連続の可能性であり、連続性そのものを可能にする条件ではない。ジェームズは何を置いてもまず、多元的宇宙が過去の経験論のように、実在を散逸させてしまうような性格のものではないことを強調しようとする。

……各個形〔each-form 事物がそれぞれ独自の秩序において存在している様。単一の全体に回収し尽くすことのできない、多元的な存在様式：引用者注〕においては、事物は、直接には（すなわち、本質的には）つながっていない事物とも、中間にたつ事物によってつながれることができる。可能な結合についても、常に、これと同じことがいえる。この可能な結合は、それがどのような、中間的な、現実的経路にいきあたるかによって、その運命を左右される。……。

もし各個形が、現象の時間的形式であるのと同様、実在の永遠な形式であるとしてみても、我々は整合的な世界をもっているのであって、多くの絶対主義者がいうように非整合性の具体化をえるのではない。我々の「多元的な宇宙」は依然として「宇宙」である、何故ならばすべての部分は、ほかのどんなに遠い部分とも、現実的ないし直接的にはないにせよ、可能的に、ないしは間接的にむすばれているからである。(PU 146=1961a: 246-7)

未完結で、いくつもの非連続を含んだ連続体というものが存在し得る、そしてそれはひとつつながりの〈宇宙〉であると言うことができる、とジェイムズは主張する。しかし、仮にそれが事実であるとしても、我々はさらに次のように問いたいのである。共有される環境の存在しない中で、各個形はいかにしてそのまとまりを形成し得たのか。あるいは、ひとつの文脈たることを実現し得たのか。そして、それらがせめぎ合い、結び合う中で、法則的事実のような、強固な文脈と見られるものはどのように位置づけられ、説明されるのか²。これらの疑問に答えられないならば、ジェイムズの述べることは宇宙論的考察としては非常に中途半端なものと言わざるを得ない。すべてを経験の脈動が取り結ぶ関係に、もしくは各個形と言われるものの力関係に還元することで十分とするならば、ジェイムズの宇宙像は実質的にはネオ・プラグマティストが立ち止まる構図とほとんど見分けのつかないものになる。ジェイムズは本当にそこで満足したのであろうか。『根本的経験論』には、次のような一節がある。「それらの経験がいったいいかにしてそれ自身を生じさせるのか、あるいは、なぜそういう経験のもつ性格や関係が現にいま現れているとおりのものになっているのか、こういう問題については、私たちは理解の端緒さえ掴むことはできない」(ERE 66=1998: 117)。果たして、ジェイムズはこれ以上考えを進めることはなかったのであろうか。

答えを得るためには、ジェイムズがより大胆に論じている箇所を参照する必要がある。たとえば次のように、我々各自の意識の流れから、直接に実在の様相を類推している場面がある。

……丁度我々が我々自身の意識の周辺と意識を共有しているように、我々自身は、事物の中心にある、より真実な自我の周辺をかたちづくっているのではないだろうか。そうしてこの中心が、我々全体と意識を共有しているのではないだろうか。諸君と我々とは、より高い意識において合流し、我々はそのことを知らないにしても、そこで一緒に働いているのではないだろうか。(PU 131=1961a: 220-1)

我々が今達した観点〔独断的前提なしに主知主義的（概念的）な方法による実在の全体像は得られないこと、また我々の具体的な経験から予断なしに排除できるものは何もないこと：引用者注〕からは、精神が、より小さな、よりつかみやすい部分の複合である、ということは、確実な事実のようにみえるし、より広い領域においても、同様な、しかし、より広い複合が行われている、という思弁的な仮定も、まともな仮説とみとめられる。絶対者は、かつて私が考えたような、不可能なものではない。精神的な諸事実は、同時に、はなれても一緒になっても働くことができるのである。そうして我々有限な精神は、超人的な知性の中に一緒に副意識として存在しているのかもしれない。絶対者は必然的なものだという、途方もない主張だけが、ア・プリオリな論理によって否定されなくてはならない。アナロジーや帰納的な根拠によってそのたしからしさを示そうとしている仮説、をとった場合には、絶対者は、忍耐強くきいてやるだけの価値のある仮説である。(PU 132=1961a: 223)

最初の引用にある、「意識の周辺と意識を共有している」というのは、これまでも見てきたような、我々の直接的経験の、絡み合い、重なり合い、溶け合った様を指しているが、ここではそれ以上に、心理学者としてのジェイムズの学説である、意識の〈周暈 (fringe) 説〉を強く想起させる書き方になっている³。本文中の説明は以下のようになっている。「現在の私の意識野は、次第に潜在意識の方に移っていく周辺にかこまれた、中心である。……中心はある方向に働き、一方、周辺は別の方向に働く。そうしてやがて周辺が中心を圧倒すれば、この周辺が今度は中心になるのである」(PU 130=1961a: 219-20)、「この事実は、

すべてお互いに移行しあう色合のようなものであって、明確な境界をもたない」(PU 130=1961a: 219)。しかしそれでいて、「我々の完全な自我は、意識野全体」(PU 130=1961a: 220)なのである。今現在の意識は、不明瞭で多方向に散らばった、それと名指すことの不可能な意識下の可能性を常にまとわせており、周辺と中心とはいつでも一体になっているのである。

そうであるならば、とジェイムズは類推を進める。我々の意識を超え出た、実在そのものの世界にも、各自の自我である意識野全体に相当するものが存在していてもおかしくはないのではないか。ここでようやく、ジェイムズ自身も基底的次元についての考えを持っていたことが明らかになる。ただし、ジェイムズはそれをいわゆる絶対者と同一視すること、汎神論的な見方に短絡させることを慎重に避けており、そのことがここに至っても尚、持って回った表現を使わせる原因になっている。同じ場所で、ジェイムズは宇宙を一つの意識的存在と見る哲学者 G. フェヒナーを評価しているが、これは第一にはフェヒナーが「超人的な意識を、仮説にすぎないものとした上で、帰納や説得のあらゆる手段にうったえて」(PU 132=1961a: 223) いるためである（もうひとつの理由は、万物を統合する巨大な精神の中にも、様々な統一の段階が存在することをフェヒナーが認めているためであるが、このことについては後に触れる）。

いずれにせよ、この類推を全面的に推し進めれば、脈動とは生ける心的な宇宙の経験に他ならない、ということになる。そして文脈ないし過去の拘束力は、宇宙の意識下に沈み込んだ各瞬間の経験が、後続の経験において周辺意識を形作ることによって発生していると考えられるようになる。実在世界の文脈と脈動、各主体の意識の流れと経験が、それぞれ独自の全体として振る舞うことができるのは、ある巨大な意識流の部分であることによる⁴。この逆説的な主張と、主知主義や合理主義の立場が採用する汎神論的構図（ジェイムズは絶対者の哲学と呼ぶもの）との隔たりは、後者が概念の方法による対象認識の図式を維持しながら、実在全体の無矛盾的な把握を試みる、いわば世界の完全なる合理化の手段であるのに対して、前者が経験的所与の複雑なもつれをそのままに、そのような諸経験の生成はいかにして可能かという問立てのもとで提示された、可能な推論のひとつの帰結であるという点に存する。事物の厳格な対象化によって実在の本性は明らかになるという構えのもとに汎神論を導入する立場にあっては、神の精神と我々各自の個別の意識内容とがそれぞれ独立に存在することは論理的矛盾に他ならないため、最終的に我々の側が、一種の幻想に生きる随伴現象と定義されてしまう。そして我々がどのように考え、選択し、

行動しようと、絶対者そのものである宇宙には何一つ変化がもたらされない、逆に我々の生き様の方が、絶対者の意図に沿うものになっているのだ、と言われることになる⁵。ジェイムズの仮説はこうした汎神論とはまったく逆に、個別の経験が我々の意識の流れを左右するのと同様、個別の脈動が一つの巨大な意識を方向付けるという構図になっている。そしてこの構図の中では我々の個別の意識も、一個体の中の複数の意識という観察事実——心理学者としてのジェイムズが観察した人格分裂 (divided or split human personality)、つまり解離性同一障害の症例——が示すように、巨大な意識の中で独自の生を持つことが可能なのである。この議論の末尾で、人格分裂に関わる自動書記、自動談話、憑依現象といった心理学的知見を引き合いに出しながら、ジェイムズはついに自らの考えを、一切の留保なしに表明する。

私自身についていえば、私はこれらの異常な事実の中に、人間より高級な意識が可能である、という仮説を強力に支持する示唆をみるものである。私は、フェヒナーが考えたあの大きないれものという仮説にたよらずには、説明できないようなものが、これらの事実の中にはあると考えている。この大きないれものの中には、この地上にすんでいるものの記憶がすべてプールされ、保存されていて、しきいが低くなるか、バルブが開くかすると、通常はしめだされている知識が、我々の間の何人かの例外的な心の中に流れ込むのである。しかしこの方面の研究領域のはなしは、あまりにも怪談じみているので、アカデミックな聴衆の興味をひくことはできないであろう。ここでフェヒナーを支持するのに用いる、まっとうな証拠は、日常の宗教的な経験からえられたそれだけであろう。私の考えるところでは、宗教的な経験の中には、たしかに特殊な性質のものがあって、これは他の種類の経験からのアナロジーや心理学的推論によってはひきだすことができない。こういう宗教的な経験は、我々の意識が、より広い霊的な環境と連続していることがたしからしい、と考えても、道理に合うことを示している。(PU 135=1961a: 228-9)

この後に続く『多元的宇宙』の結語は前半部を上記の仮説の補強に当てているのであるが、既述のごとく、後半部を多元論の擁護や宗教的経験をはじめとする個々人の内的な感触の取り扱い上の権利獲得に費やしているため、実質的な後者の見地であるプラグマティストとしての所論の方が比較的印象に残りやすくなっている。しかし、ジェイムズの宇宙論に

とって真に重要なのは、権利保障の努力ではなく、論理的飛躍を覚悟の上で展開された前半部の議論なのである。

第3節 大小様々の意識——実在の階層的秩序

『多元的宇宙』の結語において注目すべき論点は以下のように整理できる。①宗教的経験（神秘体験）は、人間を超えたより大きな精神や、より深い領域の現れである。②心理学、病理学、心霊学的研究、宗教的経験の事実が、このことを強く支持する証拠を提出している。これらに対する主知主義的な反論は、彼らの独断的前提が暴かれたことによってすでに無効である。③直接的経験に寄り添う哲学は、有神論を導く。ただしそれが想定する神は、それ自身外的な環境を持つ、有限な神である。④哲学とは、宇宙が自分自身について考える営みである。⑤以上の考えを総合した立場は、多元論であると同時に、〈汎心論〉である。

順を追って確認していく。①及び②については、上に見た内容を大きくは超えない。より深い領域、そして「超人的な生命への信仰を強く支持する」（PU 140=1961a: 234）具体的事実とは、主に『心理学原理』（1890）と『宗教的経験の諸相』（1901）で例示された様々な意識状態や宗教的経験——とりわけ、〈より高いもの〉（a more）との接触や合一の感覚に関する報告や記録——を指しているが、その詳細に立ち入れば本論は逸脱を免れない⁶。そこで今確認の必要な観点は③以降である。まずは③の、有限な神という考えについて見ていきたい。

この考えは、ジェームズのフェヒナーへの共感の、第二の理由となっている。フェヒナーの思想は、宇宙全体を統合する意識だけでなく、地球の魂や星の魂といった部分的で有限な統一力の存在にも言及する、「明らかに多神論的」（PU 140 =1961a: 235）なものであった。ジェームズの見るところでは、むしろこの巨大ではあるが有限な精神の統合体という仮説こそがフェヒナーの積極的な主張であり、一切を包み込む魂という仮定は、単に包み込むということがいつまでも続くわけにはいかないという、いわゆる無限後退を回避するための「怠惰な要請」（PU 132=1961a: 224）によるものでしかない。フェヒナーが宇宙的意識を〈神〉という言葉で示そうとするときにも、「彼の神は一神論の普通の神となり、絶対的に全体化された、すべてをつつみこむもの、ではなくなるのである」（PU 133=1961a: 225）。

徹底化された経験論は、日常的な経験と宗教的経験の両方で現出するものを、ともに予断を以て退けず、真剣に取り扱うことによって、「神と我々との親近性をそこなわない」(PU 144=1961a: 242) フェヒナーのような思想を、すなわち、神と我々との密な関係にありながら、独自の生を持って共存可能な構図を提出する。

ジェイズがここでフェヒナーに仮託しながら展開している考えの中には、事物の段階的な統一、あるいは宇宙の階層的秩序とも言うべき構図と、今日の情報工学や生物学で言うところの、〈創発〉(emergence) の概念に連なる発想が現れている。創発とは、要素的部分の集合として見られる全体の中に、要素の単純な総和としては説明できない性質が出現する事態を指しているが、端的に個別の要素から複雑なシステムが出現する様を表すと考えてよいだろう。ジェイズはこのような現象について、『多元的宇宙論』の先の章において、水素と酸素の化合を例に説明していた。水素の二原子と酸素の一原子とが接近して H-O-H の形で結びつくとき、

それらはまわりの物体にいままでとはちがったように作用するようになる。それらは、今は、我々の皮膚をぬらし、砂糖をとかし、火を消す等々のことをするが、以前の位置においてはこういうことをやらなかったのである。……H と O のことを別々にかたるものは、なおいるであろう。しかもそれらがいまは新しい位置 H-O-H において作用するということだけには注意しながら。(PU 86=1961a: 141)

ここで注目したいのは、この説明がそのまま、高次と低次の意識の関係を理解するために用いられている点である。

いわゆる精神的な化合物はより高いタイプの単一の心理的反応なのである。複合物の形式自身が何か新しいものなのである。アルファベットそれ自体の意識がそれぞれの文字の二六の意識以上のものではない、ということとはできない。何故ならば、これらの意識は二六の各個別々の意識、つまりほかの文字なしのただ一つの文字の意識であるが、一方それらの総和は、すべての文字をその仲間とともに意識する単一の意識だからである。(PU 86=141-2)

水という化合物の中で水素や酸素が融解することなく存在し続けるように、ひとつの文

章の中で個々のアルファベットがそれぞれひとつの文字であり続けるように、より高い意識の中でも複数の意識は独自の生を保つことができる。汎神論が説くように全体のみが実在なのではなく、唯物論が説くように部分のみが実在なのでもない。全体と部分との共在が、観察事実の教える実在の存在様式であると、ジェイムズは主張しているわけである。しかし、この類推がまったく妥当であるとすれば、我々の個別の意識は、神と呼ばれるような高次の意識を形作る〈器官〉としても働いているということになりはしないか。

ここに④が導かれてくる。「哲学者は、彼が説明している宇宙の中に、彼自身とりこまれている」(PU 143=1961a: 249)、「哲学者は、存在の水かさをまし、自分の性格をそれにつけ加えるのである。哲学者は、我々が出会ったすべてのもの、我々を存在せしめているすべてのもの、の部分なのである」(PU 143=1961a: 240-1)という言葉は、別段宇宙的な意識を持ち出すことなしに、我々のあらゆる思惟や行為の結果は実在性を持ち、各々が関わる文脈を方向付け、ちょうど複雑系科学で言うバタフライ効果のごとく、その影響は実在世界全体の動向に伝播していくという主張として理解できる⁷。しかし、「哲学は、宇宙の本質的な部分であって、宇宙が自分自身のことをどう考えているかをあらわすものである。哲学は、実に、宇宙の宇宙自身に対するもっとも重要な反応の一つである」(PU 143=1961a: 240)という一節は、高次と低次の意識という観点を離れては、不可解で無用な比喻としか解釈できない。

再度論点を整理しよう。ここでジェイムズが提案しているのは、第一には汎心論的な体系 (panpsychic system) を多元論的に考えることである。汎心論を「多元論的に考えるときには、神は絶対者ではなく、彼自身、部分だということになるから、神の機能は、ほかの小さな部分の機能に全く似ていなくはない、——したがって、我々の機能に似ている、とすることができる。神は我々と同様、環境を持ち、時間の中にあり、歴史をつくりだしている」(PU 143-4=1961a: 241)。経験論的態度の徹底化によって導かれてくる、我々と神の意識に関するこのような見地が、『宗教的経験の諸相』において語られた次の〈過剰信仰〉に直結することは明らかである。

私が身に着けた教育全体から確信するにいたったことは、私たちの現在の意識の世界は、存在している多くの意識の世界のうちの一つにすぎないこと、そして、これら別の世界は、私たちの生活に対しても或る意味をもつような経験を含んでいるに相違ないこと、そして、大体においてそのような世界の経験とはどこまでも別個

のものではあるけれども、或る点において両者は連続し、それによってより高いエネルギーがしみ込んでくる、ということである。……確かに、現実の世界は、自然科学が認めているのとは違った性質のものである、——よりいっそう複雑にできているのである。このようにして、客観的意識からも主観的意識からも、私は私の述べたような過剰信仰に達せざるをえない。個人個人が、この地上においてそれぞれ自分自身の貧弱な過剰信仰に対して忠実であることが、やがて神ご自身の大いなる事業に対してそれだけいっそう忠実であることになって、現実には神のお役に立つことになるかもしれないのである。(VRE 408=1970: 下 387-8)

提案の第二は、上の確信にも現れている通り、我々の各自の意識を、巨大な何ものかの意識の部分として、それも全体と総合浸透し、相互進化する部分であると考えられることである。このことは、第一の提案と合わせて考えられるとき、進化する複数の階層構造を示唆するものとして現れてくる。すなわち、複数の独自の意識を部分として持つ巨大な意識もまた、一段と大きな意識の中に生きる複数の意識のひとつである——それ自身の規模の水準における外的環境の中で生きている——こと、そして、それぞれの部分と全体とが有機的に連関することで、文脈や経験の現にある形が可能とされていることが、強く示唆されることになる。

こうしてジェイムズの言わんとするところを再構成していくと、次の結論が導かれてくる。多元的宇宙の描像は、まさにこの、心的で多元的な、複数の相互進化する階層構造を提示するものである。

このような発想は、今日では非線型的な仕組みを持つ動的な体系の自己組織化や相互連関のあり様を活写しようとする、システム論的な見地に特有のものである。『システム哲学序説』の著者、伊藤重行によれば、I. プリコジン、E. ヤンツ、ホワイトヘッドらに代表される「全体と部分の相互浸透によって、ダイナミックで複雑な存在物を形成するという進化論的、過程論的全体論」(伊藤 1988: 3) は、機械でも有機体でもない〈システム〉の観点を導き、「複雑な存在を多様なものとして、またそのことに価値ありとする見方を確立する」(伊藤 1988: 4) という。ここで述べられていることは、そのまま多元的宇宙の解説としても通用するであろう。ジェイムズの記述中には、システム論の概念によってより簡潔に説明のできそうな主張をいくつも見いだすことができる。たとえば、〈情報〉、〈創発〉、〈全体子〉、〈自己組織化〉、〈自己安定性〉といった概念を用いれば、多元的宇宙論は心的特性

を原基的なものと見るシステム論的宇宙論（あるいは、〈心〉の進化論）として、ほぼ大枠の修正なしに再出発することができるだろう。「フェヒナーがつかえたアナロジーの数は、我々が現在つかえるものにくらべれば、大変まずしかった」（PU 135=1961a: 228）とジェイムズは述べているが、『多元的宇宙』から一世紀あまりを経た我々の時代にあっては、ジェイムズにも同様のことが言えるのである。

そこで我々の次の課題は、多元的宇宙論が今日にも意義を見出せるかどうかを検証するため、システム概念をはじめとした現代的な語彙を用いることによって、その再解釈を試みるということになる。しかし、我々はその前に確認しておかなければならない最重要の論点を残している。それは⑤において表明された立場、すなわち多元的宇宙の描像は多元論であると同時に〈汎心論〉であるという総括の、重大な含意である。汎心論とは、端的に言えば、実在世界の根本に心的特性を見る立場であるが、ジェイムズにおいてこのことは、一切の脈動と意識が生じる舞台そのもの（最奥の基底）に、それらの生起を可能にする、統一への主体的な意志が措定されていることを意味するのである。

本論はここに、主体性の原基とも、統一力と創造力の淵源とも言うべき多元的宇宙の根本原理が存在していると考ええる。これはいかなる法則的事実も全的で不動のものではあり得ない多元的宇宙において、唯一の普遍的に存在し続ける力ないしは性向である。次の節では一時構図全体の俯瞰を離れて、未規定で無記的とされたはずの各瞬間の脈動に、一定の性格付けがなされている事実をジェイムズの記述に沿って確認し、そこからもう一度多元的宇宙全体の構図を眺め直してみたい。それによって本論による輪郭づけの作業は完了すると同時に、多元的宇宙論と現代的知見とのさらなる類縁性も浮かび上がってくる。

第4節 創造と主体性の起源——〈私有化〉による絶え間ない統一

これまでの考察で、ジェイムズが実在世界の全体を導出してくる筋道は明らかであるが、ここでもう一度、大まかな経緯のみを振り返っておく。まず、一切の予断を捨てて直接的経験に対峙することで、対象認識の図式が無根拠な前提の上に成立していることが明らかとなり、それに則って実在全体を静的なものとすることや、実在そのものの展開の中に合理性を帰すことの妥当性が失われる。次いで、各瞬間の経験のあり様が、実在そのものの脈動として捉え直される。同時に、各個人の経験を可能にしている意識の流れから、実在の脈動を可能にしている巨大な意識の存在が類推される。これを〈神〉と呼ぶことをジェ

ジェームズはためらわないが、神の意識も我々の意識同様、外的な環境を持つものと考えられる。すなわち、我々を部分として持つ神は、さらに大きな意識の中の、複数の部分のひとつである可能性が極めて高いものとして想定される。

さて、このような構造的ないし動的な同型性から類推された宇宙の心的な多層構造は、どのように変化しようと、常にひとつの普遍的な性格をまとっている。それは文脈を取りまとめ、その都度ひとつの視野のもとに統合しようとする〈主体性〉である。もちろんジェームズの構図においては、各瞬間に跨って主体性を発揮する、恒常的な存在者がいるということはありません。しかし経験や脈動と呼ばれるものが成立するためには、そこにいれば〈取りまとめる力〉の働く必要があることは、確実と思われるのである。

ジェームズの考えを通じて〈心〉に関する哲学的問題の再考察を試みた沖永宜司は、ジェームズの示す未規定な純粹経験からの主客の分離という仕組みについて、「この説明は『流れ』にあらかじめ主観性の側面を付与させた結果可能になったとも見なせるのであり、そもそもなぜ『流れ』が主観性を含んでいるのかという形而上学的な問いに答えるものではない」(沖永 2007: 47)と述べている。その上で沖永は、心理学者としてのジェームズの、実在そのものの仕組みは「生ける者の知るところではない」(PP 182)という言明に基づいて、この形而上学的な問いに関しては「それ以上問われるべき事柄ではないというのがジェームズの最終的な態度」(沖永 2004: 49)であるとしている。つまり、『流れ』の実在様式において全てを推移において捉え、……困難を最低限乗り越える」のが、ジェームズの最終着地点であるというわけである。この理解によると、ジェームズの見地は〈二側面説〉(double-aspect theory)の一種に分類される。二側面説(双側面説、二重側面説とも)とは、経験世界における心的なものとの物的なものとを、根底的な同一実体の、二様の表現と見なす考えである。

しかし本論が確認してきたのは次の道筋であった。ジェームズは確かに唯物論とも唯心論(ただ一つの心があるとする汎神論や独我論)ともなじめず、未知の実在領域を設定したことによって、一旦は二側面説に逗留した。しかしその後、徹底化された経験論の態度とプラグマティズムの方法によって、ジェームズは類推のよりどころを得、「生ける者の知るところ」から飛躍して、汎心論へと向かったのである。体系的諸科学の担い手の一人としてではなく、「実践的世界のある経験から出発し……思弁の海にのりだして長かれ短かれ航海をする」(WB 112=1961b: 185)一人の思想家として、ジェームズは上の問いに対する解答を、ひとつの仮説として提示していた。

我々は今やためらいなく、蓋然的な仮説の一端という想定のもとで、実在世界への言及にまつわるジェイムズの慎重さを振り捨てることができる。加えてこの節では、主観的経験について述べられた内容をも、あえて実在論に引きつけて読むことを試みたい。第一章の『プラグマティズム』読解においては、自らの見地とプラグマティズムとは独立のものだというジェイムズの前置きをあえて踏まえ、本文中の言葉遣いに素直に読むことを試みた。今度は、我々の個別の経験に関する記述を、実在と宇宙の仮説に統合すべく読み直すのである。この読み換えは、多元的宇宙の描像がこれまで跡づけてきた類比関係で捉えられている限りにおいて、その仮説の内部で適切なものと断言できる。

そこでまず注目したいのは、『信ずる意志』（1897）において集中的に扱われていた、経験主体である人間の性癖とも言うべき〈合理性の感情〉である。合理性の感情は、「現在の瞬間についての満足感、それが絶対であるという感じ——それを解明したり説明したり、釈明したりする必要が一切見当たらない状態」（WB 58=1961b: 89）に至ったとき強烈に感じられる、くつろぎや落ち着きを得た気持ちと説明され、各人はこの境地に達せんがため、不断に諸経験を整序しているとされる⁸。そこに知的探究の「合理性に対する渴望」（WB 62=1961b: 96）も生じてくる。「合理性の感情はもっぱらものごとになじむだけで生みだされる」（WB 66=1961b: 104）、つまり諸事物の取り扱いや与えられた環境における諸活動が円滑に進行していて、一切の懸念や障害が見出されていないときに感じられるものであるのだが、そのような状況を目指す努力は大抵の場合、具体的経験をことごとく抽象化し、全的な把握と操作を可能にしようとする「単純化への熱情」（WB 59=1961b: 91）となって現れる（個々別々の事実の細目を保とうとする「識別への熱情」（WB 59=1961b: 91）が起ることもあるが、単純化への熱情ほど強くはない）。かくして哲学的思弁の関心事は、混沌とした具象を普遍的概念によって囲い込み、合理的に統一された体系を樹立することに占められるのである。

このような合理的要求が我々の生を強く方向づけていることを念頭に置きながら、〈脈動〉の存在論的な捉え直しである、〈純粹経験〉の議論を参照しよう。純粹経験とは、概念的な把握においては未だ何ものにもなっていない、中立的な本性の〈あれ〉（that）としか表現しようのないものであるが、決して無ではなく、いわば充実した混沌の状態を指している。

それは一と多で充満しているが、まだ表面に現れない諸点を孕んでいる、あまねく

不断に変化しつつあり、まだ非常に混然としているので、その変化する相と相とは相互に浸透し合い、相違点も同一点も捉えることができない。このような状態にある純粹経験は、感じ、ないし感覚の別名でしかない。ところが、純粹経験の流れは、生まれるやいなや、ここかしこ強調点で満たされて行きがちで、こうして強調されて目立ってきた部分部分が同一化され、固定され、抽象化されることになる。その結果、経験は、まるで形容詞や名詞や前置詞や接続詞などが織り込まれているかのような状態で流れていくことになる。経験の純粹性といっても、それは相対的な表現でしかなく、そこになお含まれているまだ言葉にならない感覚の相対量を意味するにすぎないのである。(ERE 46=1998: 84-5)

純粹経験の分化の過程は、「それが結ぶ関係の多種多様さに応じて、複数の群において同時に一つの役割を演じうることになる」(ERE 114=1998: 189) と、文脈による規定という観点からも説明されているが、当然、それだけの機制であればこの議論は歴史的決定論の焼き直しに過ぎないことになる⁹。重要なのは、純粹経験が生まれるやいなや、それを強調点で満たす働きが存在である。ここでもう一度、「経験のもっとも小さな脈動の中にも、超越論者が、絶対者だけがもてるといっている、あのきわめて内的な複雑さが、実現されていることになる」(PU 128=1961a: 216) という、先にも触れた難解な一節を思い出したい。これはどのような脈動を取り上げてみても、そこには記述によっては汲み尽せない豊饒性が具わっているということ、そしてそれは何ものにも支えられることなく、充実したひとつの全体(絶対的同一者)であり得ることを、言葉を尽くして説明しようとしている箇所に見える文章だが、これまでの考察から、我々はこれを次のように読むことが許されるだろう。すなわち、これまで絶対者だけが持てると言われてきた、複数のものを束ね、一つの流れに統合する力は、すべての脈動の中に発揮されている。

ジェイムズの表現を借りれば、これは純粹経験の自発自展を保証する統一的原理が〈各個形〉において発動しているとする考えである。ジェイムズ本人の言葉で、このことは〈私有化〉(appropriation)の機能として語られていた。

一つの純粹経験は、いかなる幅、いかなる広さを持つものとも想定し得る。その純粹経験が、他の経験の断片に対して回顧的かつ私有的な機能を働かすとき、後者は前者の意識の流れへ入り込むことになる。そしてこの操作においては、時間の隔たりは

本質的な相違をもたらさないのである。眠りから醒めた後の私の回顧の働きは、覚醒時の私の、継起する二瞬間の間に働く回顧と同様に完全である。したがって、仮に数百万年の後、同様の回顧の働きが何らかの形で生じたなら、私の現在の思考は、その長大な意識的生の真の部分となすことになる。 (ERE 66-67)

ここにはいくつかの重要な論点が含まれている。まず、私有化の機能の存在によって、純粹経験が粒子的な実体ではないことや、重なり合っても存在できるものであるということ、我々は十分に納得のいく形で理解できるようになる。文脈を回顧的に眺め、己が経験として取りまとめる力が発動するとき、実在の流れに渦を巻くような形で諸文脈の交錯が生じる。この渦はあらゆる水準、あらゆる規模において、いかなる時間間隔をも跨いで生じ得るがゆえに、純粹経験には空間時間の両面でいかなる大きさのものも想定できる。加えて、実在の流れは現実の流体とは異なり、その中のいかなる要素も消尽され得ず、独占され得ないがゆえに、同一の脈動は幾度も私有化の対象となることが可能である。つまり、純粹経験は他の純粹経験と同一の要素をそれぞれ別の仕方に取り込むことができ、それぞれ独立のものでありながら幾重にも重なって存在することが可能になっている。

このことは多元的宇宙の全体的構図を優先的に扱ってきた本論にとっては補足的な内容と思われるかもしれないが、実際には宇宙論の根幹に関わる極めて重大な問題が提起されている。ジェイムズはここで意図せず、純粹経験の、すなわち実在の脈動の起源を語っているように思われるのである。なぜなら、この説明は、仮に一切の私有化の機能が働かなければ、そこに純粹経験は生じないということの、対偶と理解し得るからである。実体的な存在者ではない以上、そこに〈見出すもの〉がなければ純粹経験は措定できないという解釈を妨げる記述は、本論の理解の限り存在しない。

ジェイムズ自身が文中で説明しようとしていたのは、純粹経験の起源ではなく、その連続体としての意識の成立の仕組みであった。この後、論述は「私の現在の機能、その知識、その目的、その内容、そして要するに『意識』が、受け継がれてゆくことで、實際上、変わることなく継続されることになる」、したがって「フェヒナーが推測したような『地球靈魂』説、つまり、全宇宙を通じてより広い域をもつ意識がより狭い域の意識を包摂しているという思弁は、だから、哲学的にみてしごく当然なのである」 (ERE 67=1998: 119) と進み、既述の仮説へつながっていく。

要するに、ここで意識の成立条件として示された〈私有化〉の機能は、本論の見るとこ

ろ、純粹経験、すなわち実在の脈動の生成条件でもあり、ひいてはジェイムズのヴィジョンにおける根本原理と考えられるのである。そして多元的宇宙の構図の中で、この、いわば〈取りまとめる力〉なるものの性質は、認識主体の合理的要求として表出してくるものと解釈できる。つまり合理的要求とは、実在そのものの、文脈を集約し、取りまとめる力の反映とすることができるのである。

各人の直接的経験から実在世界の脈動を類推したジェイムズの方法に倣えば、さらに進んで、人間の合理的要求のあり方の中に実在の根源的性質を探ることもできよう。そこで実在に帰されるのは、文脈を統一し、そこにひとつの全体をもたらそうとする力、秩序立て、そこにひとつの体系を打ち立てようとする力である。もっとも、ジェイムズが「実在とは統覚そのもの」とであると言い、存在するとは知覚されることであるとしたパークリーを一面において「真理を尊重した最初の人」と評価するとき、そこで考えられているのは一元論的な形式や合理主義の仕方には限定されない多種多様な統覚の働きなのであるから、実在による統一は必ずしも首尾一貫した論理構造を要求しない (ERE 108=1998: 178)。むしろ我々はそれを、与えられた素材によって独自の秩序を創ろうとする、世界製作の働きと捉えるべきであろう。いわば、それはどんな形であれ、そこにひとつの宇宙を創造しようとする力なのである。

この見方によれば、純粹経験は、多元的宇宙の各瞬間において、それ自身で欠くところのない〈宇宙〉(universe) の同義語である。これらの宇宙は、各瞬間においてはその場所、その時点で、先行する諸宇宙を素材に形作られた独自の全体でしかなく、統覚を超えた意志は宇宙創造の連鎖の中ではじめて生成される。実在の統覚はそれらの意志の上に、射程と複雑さを増した新たな統覚を発動させるであろう。この過程は際限なく繰り返され、かくして純粹経験の宇宙は次第に規模と多様性を拡大し、豊饒な多元的宇宙を形作っていくのである。

あらゆるものが実在性を持つというのは、その有用性や影響力を度外視しても、瞬間の描像においてはまったくの真実である。各純粹経験の宇宙の中では、取りまとめられたすべてのものが事実存在する。統合が果たされている限り、その宇宙の中では真実なのである。その中のあるものが実在性を増し、あるものが実在性を減らしていくという事態は、時間の中で、他なる多様な諸宇宙と関係したときにはじめて生起する。そこで継承されてきた秩序（一定程度の同質性を持つ純粹経験の連鎖）が立ち行かなくなったとき、有用性（交錯する多宇宙の中に適応し、生存していくに当たっての有用性）の尺度のもとで要素

や構造の取捨選択が行われ、不適格なものが次の世界製作から零れ落ちる。しかし、ある純粹経験の宇宙において排除された要素も、それと重なり合う別の純粹経験の宇宙（おそらくは前者より規模の上で小さな宇宙）においては保持され続けている可能性がある。したがって、多元的宇宙という、実在世界の流れ全体を見渡した構図においては、実在は一種の〈濃度〉をもったものとして現れてくる。

多元的宇宙の原動力は、この統一を意志する原基的な主体性と、それが形成する諸宇宙の時間的継起の中における生存競争あるいは相互進化（各宇宙は続く創造の新たな素材でもあるため）という形で説明され得るだろう。先述のシステム論的発想をも超えた、宇宙の生態史観とも言うべきこのような構図は、フェヒナーの有神論やベルグソンの生の哲学といった、一般に極めて思弁的とされる方向へいっそう歩を進めるものとも見なせるが、他方、現代自然科学の諸論考とも高い親近性を持っている。たとえば理論生物学者の S. カウフマンは、自然界で観察される自己組織化（self-organization）現象に宇宙の一貫した進化法則を見出しているが、ここに〈私有化〉の発想を接続することは困難でないように思われる（Kauffman 1995=1999）。また理論物理学者の D. ボームが神経心理学者 K. プリブラムとの共同研究を経て提唱に至った内蔵秩序（implicate order）理論も、事物は潜在的な領域を経由して、物理的に把握された世界の関係性を飛び越えて相互に作用し得ると説く点で、〈私有化〉の機能を彷彿とさせるところがある（ボームは正確には、物理的世界のことごとくの事物が、我々には不可視であるひとつの流動体からの抽象にすぎないと論じているのであるが、ここにもまたジェイムズの動的な実在把握と通底するところがある）（Bohm 1980=1986）¹⁰。

そもそのところ、こうした多元的宇宙という発想をひとえに現実離れしたものと片付けることを許さない様々な知見に溢れた現代にあるからこそ、我々は躊躇せず、ほぼジェイムズの記述のみに沿ってもその考えを整理し再構築できるのだと言わねばならない。ここに、今日にあってジェイムズを再読する最大の意義が存在する。ジェイムズの生きた時代に比べれば、我々はより多彩な観察事実と知見とに鑑みて、一段と豊富な語彙を用いて多元的宇宙を解釈し直すことができるのである。次章で試みるのは、まさにこの、新しい語彙を持ってジェイムズの考えに臨むことである。

¹ ジェイムズによれば、こうした具体と抽象との転倒を大々的かつ巧妙な仕方ですら正当化し、主知主義と合理主義を延命させたのがヘーゲルである（『多元的宇宙』第三講「へ

ーゲルとその方法」。ヘーゲルは概念を「実在の具体的な脈動の代用品として適切なもの」(PU 53=1961a: 86) と考え、脈動そのものは〈矛盾〉をバネとする論理的な推進力の賜物、いわゆる弁証論的論理の産物であると定義した。実在の生き生きとした様に拘りを持っていたはずのヘーゲルが、理性主義的慣習を脱し切れず、主知主義の言葉を採用したことは非常に惜まれることである——大略このように、ジェイムズはヘーゲルを評価している。

ちなみにジェイムズが非難する具体物と抽象物の取り違えは、後にホワイトヘッドが近代科学及び思弁哲学全体の支配的傾向として述べた「具体者置き違いの虚偽 (Fallacy of Misplaced Concreteness)」(Whitehead 1925: 51=1981: 67) に等しい。ホワイトヘッドとジェイムズの思想史に対する切り口は非常によく似ており、同様に親近性を窺わせる双方のヴィジョン (多元的宇宙論と有機体の哲学) を比較する際には有効な手がかりとなるかもしれない。

- 2 伊藤邦武が同じ疑問を次のような形で提起している。「そうした複雑で色彩豊かな無数の談話の宇宙や間主観的世界の背後には、何が存在するのか。そこには究極的な一般的精神が存在し、その力によってすべての世界は『統一』を確保しているということにはならないのか。世界をまとめ上げる真の実在はこの統一力であり、それが意識の事実としてわれわれに直接与えられているということはないのだろうか」(伊藤 2009: 159)。
- 3 周暈説の詳細は (PB 149-151) を参照。ジェイムズは次のように述べている。「心 (image) の意味や価値は、すべてこれを取り囲み、付き添っているこの暈 (halo) あるいは半影 (penumbra) の中にある——あるいは、むしろこれと融合して一体となり、その骨の骨、肉の肉となっている。そのため、同一事物についての心像であることが実際であろうと、[我々の受け取る心像は常に] 新たに受け取られ、新しく理解された事物の心像なのである。心像を取り巻くこの関係の暈の意識を、我々は「心的上音」(psychic overtone) または「周暈」(fringe) と呼ぶことにしよう ([] 内引用者)」(PB 151)。
- 4 以下の記述は、意識や経験の全体的性質と、それを覆う意識との関係を理解する際に有益であろう。「精神の世界では、じじつ、それ自身で自己を実現するのである。文章全体の意味は、それぞれの言葉の感じと同様、真実な経験である。[したがって、仮に絶対者のような存在があったとしても] 絶対者の経験はそれ自身のためである。丁度諸君の経験が諸君自身のためであり、私自身の経験が私自身のためであるように。……だから、絶対者 [と呼ばれるような大きな精神] もまた我々とは別の精神的存在である」(PU 89=1961a: 147)。
- 5 絶対者の性質とそれに対するジェイムズの批判については、〈この「私」が存在しているということの謎〉に焦点を当ててなされた沖永の考察が有益である。沖永の言葉を借りて整理すると、絶対者とは「絶対性の理念を推し進めた先にたどりつく必然的性質を持ちながら、反対象化による有意味な語りを拒絶するという、必然性と不可知性との両方を兼ね備え」(沖永 2004: 232) た、外的環境を持たない全体であり、この「私」を含めた一切の存在問題をその不可知性の中に解消させることのできるものである。しかし、これはジェイムズにとって対象認識の構図を維持したまま問題を先送りする手段でしかなかった。ジェイムズは根本的な解決のために経験論の方法を徹底化し、「対象以前の土壌」(沖永 2004: 230)、すなわち客体化さえ未成立な、形而上学的な謎が成立する以前の、感覚経験の流れそれ自身の中へ赴こうとする。実在の内的な次元に沈潜し、対象化不可能な内的視線を獲得しようとするジェイムズの試みは、「最初の概念化を行わないことによって、謎を最初から生じさせない態度」であり、「実証主義という意味での経験論を内から突き抜けることであり、論理や実証の根拠となっている次元としての経験に原初的な実在性を見出すことである」(沖永 2004: 230)。しかしこのような試みが宇宙論的考察にまで発展したとき、存在問題は諸経験の生成の謎という、新たな問題に置き換わって再び我々の頭を悩ますのである。

-
- 6 ジェイムズが重要視しているのは、今日では〈変性意識状態〉(Altered state of consciousness) と呼ばれる、より大きなもの (多くは宇宙そのもの) との合一の感覚である。その代表例には、しばしば神憑りや法悦とも呼ばれる、いわゆるトランス状態がある。詳しくはこの概念を普及させた Tart (1969) を参照されたい。
 - 7 バタフライ効果 (butterfly effect) とは、ある力学系 (端的には〈システム〉) 内部の微細な変化が、系全体の状態を大きく変化させる現象を比喩的に表した言葉である。カオス理論の基本概念として知られる。名称は、ブラジルの一匹の蝶の羽ばたきが、遠くテキサスの大竜巻の原因になり得るかを論じた、気象学者 E. N. ローレンツの学会発表に由来する (Lorenz 1996: 14, 181-4=1997: 12, 179-82)。
 - 8 この説明はパースによる知的探究の定義を想起させる。パースは探究の営みを、既存の信念体系に生じた疑念から出発して、新たに信の置ける観念を見つけ出し、疑念の解消された〈満足〉(satisfaction) の状態へ到達するまでの過程と定義し、さらにこれを思考の機能そのものに他ならないと考えた (CP 6. 485)。
 - 9 ただし引用部で問題になっているのは、ある純粋経験が後続の多数の文脈の同一の起点でありながら、それぞれの文脈でまったく異なった現れを持つことが可能であるのはなぜかということである。そこでジェイムズは「同一のインキの微分子が、二本の線、つまり垂直線と水平線との交叉点に位置していさえすれば、その両線に同時に属しうるとほとんど同じこと」(ERE 115=1998: 189) と述べている。
 - 10 ボームの理論については後に取り上げるウィルバーの著書も参考になる (Wilber 1982=1983)

第4章 多元的宇宙論のシステム論的解釈——その有効性と限界

はしがき

ジェイムズの語る宇宙の姿には多元性や連続性、流動性といった一般性質のみならず、〈基底次元〉や入れ子状の〈階層的秩序〉、普遍的な〈統一への意志〉といった、根幹の構造や原理に関わる示唆が数多く含まれていた。もしそれが大きく押し出されていたら、多元的宇宙論はシステム論や自己組織化の理論に類する形で、あるいは後にそれらと結びついて、明瞭な体系化を遂げていたかもしれない。

無論、それをしなかったところにジェイムズの本領を帰すことも可能であるし、どんな概念を用いようと宇宙の実相を掌中に収めることは不可能だというジェイムズの立場はいかにしても動かない。しかし、ジェイムズの時代には決して一般的ではなかった概念、もしくは想像すら困難であった概念をもってその思想の再読を試みることは、多元的宇宙論のいっそうの明晰化に資することはもちろん、以下に参照する諸論考にとっても有益なものとして主張できる。それは多元的宇宙論が、その基盤たる根本的経験論と徹底的プラグマティズムによって、類同的なあらゆる立場に方法上の理論的支柱を提供できるからである。しばしば極度に抽象的で過度に論理的飛躍を含むと見なされるような立場にも、各個の経験に照らした相応の論拠があることを教えてくれるからである。

さて、多元的宇宙の構図に関係し、またジェイムズの時代には一般的でなかった概念として、ここで集中的に取り上げたいのは次の四つの概念である。すなわち、〈システム〉(system)、〈情報〉(information)、〈ホロン〉(holon、「全体子」とも)、そして〈創発〉(emergence)である。情報、全体子、創発の三概念はいずれもシステムの特性に关わるものであるから、ひとまとめにシステム論的見地の概念と呼んでも差し支えない。ただし、システムの特性を深く理解し、多元的宇宙の他理論への単純な同化や還元を避けるためには、情報、全体子、創発の概念は必須となる。本章では、これらの概念と多元的宇宙論の仲介者として、システム哲学の E. ラズロー、情報理論の生態学的拡張をなした G. ベイトソン、全体子概念の案出者 A. ケストラー、全体子概念を駆使して宇宙の累進的創発の構図を描く K. ウィルバーを主に参照する。この選択は、彼らの立場におけるそれぞれの概念の重要度と、それに拠って組み立てた思想の多元的宇宙論との類縁性の度合いとを、ともに秤にかけた結果である。また、彼らのいずれもが既存の体系的諸科学には収まりきらない

視野と世界観を具えているために（それがゆえに論理的飛躍の危険を伴いながらも）、先述の相乗効果が見込める選択となっている。

前以て注意しておきたいのは、この比較対照が決して、多元的宇宙論のシステム論的変換を狙うものではないということである。諸論考の参照は、多元的宇宙論の現代性を明らかにするとともに、システム論の見方とは一線を画す、独自の射程をも明らかにする。そして、その先で我々は、〈基底次元〉や〈階層的秩序〉をも、多様で複数のものと想定する見地へ達することになる。

第1節 システム論的世界観と多元的宇宙論の近似と懸隔

1. 〈システム〉の概念

〈基底次元〉、〈階層的秩序〉、〈統一への意志〉が、ジェイムズの記述のみによって引き出せる多元的宇宙の基本構造であるとすれば、〈システム〉、〈情報〉、〈ホロン〉、〈創発〉は、構造の体系的把握を目的に外部から引き入れられる鍵概念である。かつてホワイトヘッドは、「退位」を迫られた幾人もの哲学者を取り上げ、「彼らが哲学伝統に導入した観念は、彼らが知りもしなかったかそれともきっぱりと拒絶したような、制約、適用、転換を受けて理解されなければならない」（Whitehead 1978: 11=1984: 16）と述べて、そうすることで我々は過去の思想から今日にも通用する積極的な側面を救い上げるべきだと主張した。本章の試みは、ホワイトヘッドの提案を文字通り実行に移そうとするものである。今日的な語彙によって、多元的宇宙の真実性をいっそう強く押し出そうとする試みである。

多元的宇宙の構図において第一に想起させられるのは、〈システム〉の概念である。その精緻化は理論生物学者 L. ベルタランフィにより、これに基づいて、後に見るベイトソンも加わった、〈一般システム理論〉（general system theory）の提唱がなされている¹。ベルタランフィは諸科学の理論的問題や技術工学分野の実際的問題に合わせてシステムを様々に定義しているが、その一般的特性は次のようにまとめられる。

- ① 「相互に作用しあう要素の集合」（von Bertalanffy 1968: 38=1973: 35）である。
- ② 部分に還元することのできない、独自の特性をもった全体として振る舞う。
- ③ 何らかの目的性を有する。
- ④ それが包摂する下位のシステムや、それが包摂される上位のシステムが存在する。

——つまり、システム相互間の階層的な秩序が存在する²。

いずれもジェイムズの構図に親和的で、直ちに投影の可能な観点であるが、我々はまず、このように把握されたシステムをひとつの世界観や進化論にまで発展させたラズローの哲学に仲介を求めたい。ベルタランフィによっても予告されていた〈システム哲学〉の創始者ラズローもまた、「基本的な構造を維持しながら相互作用している諸部分の集団群」(Laszlo 1972: 8=1980: 19) とシステムの特徴を定義している。そして「伝統的な還元主義は、物質的原子のような確固たる実体に関して多様性の背後に共通性を見ようとしたのに対して、現代の一般システム論では確固たる組織という側面から共通の特徴を見出そうとする」(Laszlo 1972: 19-20=1980: 30) と、自身らの立場を説明する。この立場を、自然界の事象を関係論的に把握する中で、それでも認めざるを得ない組織的まとまりの、一般的性質(組織的普遍性)に関する探究を試みる立場、と言い換えることも許されよう。

これに続くシステムの説明は概略以下のようなになる。システムをより簡潔に、ある組織体が全体として持つ性質の名称と考えてもよいが、安定して持続するまとまりだけがシステムと呼ばれるわけではない。陽炎やつむじ風のような現象にも、ごく短い期間存続するシステムが認められる。動的な複合的組織のことごとくは、システムのひとつであると見なすことができる。

例えば人間がそういうシステムであるし、社会も環境もそうである。またこの地球上の自然それ自体も巨大なシステムの一つである。結果的にそのシステムの個々の部分は、有る場合には他の部分よりも速やかに移りかわりながら、全体として自己を維持している。目を空に向けてみると、そこには太陽系やこれを含む銀河系がある。これも一つのシステムである。更にわれわれの銀河系を含む巨大な宇宙もそうである。
(Laszlo 1972: 12=1980: 24)

よって、機械的なメカニズムや生物体の組織といった、実体的に捉えられる対象にのみ、システムは認められるわけではない(上の①を補足する説明)。

システムは、それが存続する間は、その期間の長短に関わらず、その構成要素の間に特定の関係性を維持し(つまり構造を持ち)、ひとつの全体として(一個の存在者として)、部分の総和としては理解できない特徴を発現させる。それを、我々はシステムの統合的な個

性と捉えることができる。人間のパーソナリティは、これと同様、部分に還元のできない全体である。このことは、システムは「非還元的特性をもった全体である」(Laszlo 1972: 27=1980: 40) と説明される (この説明は②を補足する)。

個性を持った全体は、変化する環境の中で自らを存続させようとする。熱力学の原理によれば、宇宙の孤立した系はその構成要素の維持と結合のために必要なエネルギーをやがて使い果たし、最終的に解体へと向かうが、システムはエネルギーの保存や効率的な再分配によってその衰退を遅延させることができる。また他の系に対して開かれたシステムにおいては、必要なエネルギーを外から取り込んで貯えることができ、さらに長期間の存続が可能となる。システムが高度に複雑化すると、自己保全と補修の機能もいっそう進化して、エネルギーの工面に留まらない、環境条件の変化や他のシステムとの競合への対処能力、将来を見越しての構造形成といった様々な機能を派生させていくが、その分、同一構造の維持は困難となり、システムによっては、やがて特別の補修形態として再生産の方法が編み出される。生物個体の生殖は、「危害を受けた所や老化した部分を取り替えるのではなく、全体を取り替え」、種として「自らを永続させる方法」である (Laszlo 1972: 42=1980: 58)。この自己保全的、自己補修的特性は、人間集団の共同体や文化にも、硬直性と柔軟性の並存の中で、ある同一のパターンを維持しようとする傾向性として現れてくる。「励起状態にある原子や、変化する環境のなかの生物と同様、社会的諸構造は、不活発な均衡ではなくダイナミックな定常状態で自分自身を存続させながら、調整し適応しているのである」(Laszlo 1972: 46=1980: 62) (③を補足)。

自己保全および自己補修の多様な方法にも見られる通り、既存の構造によっては対処できない変化が環境に生じたとき、システムのあるものは現状維持にけるエネルギーの一部を新たな構造と機能の創造に割り当てる。ここから生じるシステムの変化は〈個体発生〉と呼ばれる個体の生長や成熟の過程ではなく、〈系統発生〉と呼ばれる種の変化に特有のものである。系統発生とは「自然を新奇性へと転換して行く『創造的発展』のことであり、またそれは、種全体および有機体全体の漸進的自己変態過程でもある。……それは、システムの構造と行動をコード化するための情報そのものをあみ出すシステムの能力を意味する」(Laszlo 1972: 47=1980: 63-4) (上と同様、③を補足)。

適応を目的として自ら変化する機能が生物体に特有のものでないことは、サイバネティクスやシステム理論の専門研究者、及び一部の生物学者に共通の仮説である。この仮説によれば、自然界の組織化された事物は、環境へ反応することによって環境に影響を与え、

そのことによって自らと環境を共有する他のあらゆる事物に、ときに直接的に、ときに間接的に影響を及ぼしている。これはつまり、各々のシステムは他の同種のシステムの動向に反応しており、その反応が次いで他の各々のシステムの反応を呼び起こしているということであり、システム間に反応の連鎖を通じた相互依存性が存在しているということである。この相互依存関係のネットワークの中で、置かれた状況に調和的な要素とそうでない要素とが、ひとつのシステムの中で次第にはっきりと現れてくる。やがて、調和的な要素、すなわち与えられた環境下で有用な要素を保持することと、調和的でない要素、すなわちシステムに不利益をもたらすような要素を廃棄することとが、システムの存続上必須の要件となり、これが環境の選択圧として、各システムの動向を方向づけることになるが、ここでもうひとつの自己保全の術として、複数のシステムによる協働が選択されることもある。それぞれ異なる機能に特化した複数のシステムが手を結び、一体となって状況に対処することで、システムはそれぞれの構造を一定程度維持したまま存続することが可能になるのである。この協力体制が極めて密になるとき、体制は各システムを部分にもつ、ひとまわり大きな上位システムとして機能しはじめる。この上位システムは同水準のシステムと関係のネットワークを形成し、その中でさらに協力体制を形成することができる。こうして、システムが「次第に渾沌としたものを取り除き、システムのネットワークに沿って、しっかりしたゆるぎない秩序を作り出して行く」(Laszlo 1972: 49=1980: 66) 絶え間ない創造の過程こそ、自然界の階層的な構造を作り出した当のものなのである(この仮説は④の補足となる)。

ここでラズローの説明を踏まえながら、先述の四つのシステム特性を、本論の目的を鑑みて以下のように整理し直しておく(先述の①と②を①'に統合し、③を②'と③'に分ける)。

- ①' 全体性 —— 非還元的特性を持った全体であること
- ②' 自己安定性 —— 変化する環境の中で自らを保全・存続させようとする
- ③' 自己組織性 —— 環境に呼応して自らを改変すること
- ④' 階層的構造化 —— 他のシステムとの協働によって上位のシステムを創造し、階層的な秩序を組み上げていくこと

2. システム論的に見た多元的宇宙

さて、ラズローが提唱するのは、システム特性に関する説明の中にもすでに表れている通り、宇宙全体をシステム論的な見方において眺めることである。すなわち、物理学的、生物学的な対象のみならず、人間の社会構造、心理的機制、さらには文化を形成する意味や価値の領域にまで渡って、システム論的な見方を適用することである。ラズローは「実在を十全に把えるためには、事物をそれ自身の特性と構造をもったシステムとみななければならない」(Laszlo 1972: 14=1980: 25) と断言し、自らの立場について次のように結論している(二段落に及ぶ文章ではあるが、本論にとって非常に有益な箇所であるため省略せず引用する)。

自然と人間に関するシステム論的な見方は、明らかに人間中心主義の立場に立つものではない。しかしそれは、人間以外のものにとっても反ヒューマニスティックではない。システム論的な見方は、人間があらゆるものを包括している自然の複雑な階層性のなかで生きている一つのシステムの種であるという理解をわれわれに与えてくれる。と同時に、あらゆるシステムは価値と本質的な真価をもっているということもわれわれに教えている。あらゆる自然システムは、秩序と調整のための自然の傾向である目的志向的、自己維持的、自己創造的特性をもっている。人間の地位は、アメーバを人間の親類として認めたからといって低下することはないし、また社会文化的システムを人間より上位のシステムであると認めたところでまたしかりである。複雑な自然的階層のなかで密接に結合しているものとして自分自身をみることは、人間が人間中心主義と決別することであろう。しかし階層性それ自体を自己秩序化し自己創造していく自然本来の姿とみることは、人間の自尊心を支え、人間のヒューマニズムに勇気を与えることになる。

われわれは宇宙の中心的存在でもないし進化の目的因 (telos) でもないのである。しかしわれわれは、特殊地球的変形物となって現れてきた宇宙の諸過程の具体的な権化なのである。しかも偶然ではあっても、内省というまれにみる特性を進化発展させてしまった。そのおかげで、世界を意味付け、それに呼応するのみならず、自分自身の感覚を知り宇宙の本質に関してもまた理性的な結論を下すことができる、宇宙の自然システムのなかでも実にまれな種であるということになるだろう。(Laszlo 1972: 118-9=1980: 145-6)

前章における多元的宇宙論の解釈が妥当であるとすれば、それとラズローの考えとの共通点は明らかである³。まず宇宙の構造的側面について見ると、それが〈階層的秩序〉をなすという見方は、部分と全体が入れ子状に連なっているという点を含めて、ほとんど完全に共通のものと言うことができる。また、その構造が、あらゆる事物に先立って与えられる完備の秩序ではなく、個別のものの自発自展の活動によって次第に整序されてきたものであると考える点でも、両者は共通している。ジェイムズは自らの仮説を「世界というものは完璧な姿で必然的に生長するのではなく、部分部分の寄与によって少しずつ生長するものであるという世界の見方」(Prag 139=1957: 213)であると述べ、その視座のもと、「実在は、多なるこの世界においては、あらゆる種類の抵抗のもとに生長し、和解に和解を重ねながらだんだんと、第二義的な意味で合理的形態として呼ばれてよいようなものに組織されてゆくしかないのである」(Prag 139=1957: 212)と断言していた。このことは、両者の、宇宙における人間の位置づけにも深く関係している。「われわれの行為が及ぶだけの世界の範囲はこれをわれわれの行為が創造するのではあるまいか」(Prag 138=1957: 210)とジェイムズは問い、事実そのようになっているはずだと自答する。第一章に引いた箇所と一部重複するが、再度彼の考えを確認しておこう。

われわれの行為、われわれの転換の場、そこでわれわれはみずからわれわれ自身を作りそして生長して行くのであるから、それはわれわれにもっとも近い世界の部分なのである。この部分についてこそわれわれの知識はもっともよく通じており完全なのである。なぜわれわれはそれを額面どおりに受け取ってはならないのか？ なぜそれがそう見えるとおりに世界の現実的な転換の場、生長の場でありえないのか——なぜ存在の工場であることができないのか。この工場においてこそ、われわれは事実をその生成過程において捉えるのであり、したがって、世界はそれ以外の仕方では、どこにも生長しえないのではないか。(Prag 138=1957: 211)

ジェイムズが唯物論や唯心論、合理主義や主知主義を痛烈に批判する理由は、これらの立場が人間の個別の生を究極的に無価値なものとしてしまうためである。自己充足した先行的存在者や予定された将来の措定の上に、経験世界の一切を幻想や踏み石に過ぎないものとしてしまうためである。個々人の生を最終的に否定する理説への抵抗、あるいは個々

人の生のありのままの肯定という性格は、ジェイムズの立場を簡明に示すひとつの側面である。具体的経験に定位するはずの経験論にしても、結局は眼前の現れとその都度の思考を断片に分解し、原子的な要素の結合と分離による再構成の機制に回収してしまうのであれば、不可知の外部世界を（いわば否定神学的に）措定することで、目指すところは合理論と一致する。経緯はどうあれ、どちらも「同一量の存在を仮定し、要請する」（SPP 38）のである。

ラズローのシステム論的に把握された宇宙観は、人間を自然界のあらゆる存在者同様、進化の先に現れた者でありながら不断の創造者であり、未来の具体的な進化の一端を担うものであるとすることで、広く生を肯定する立場と見なすことができるが、少なくともここで述べられている考えは、個別の生を肯定するというより、誰もが生ける宇宙の確かな構成員である事実を強調するものになっている。このことは、一面においてジェイムズの考えとは容易になじめない可能性がある。

上で区分したシステムの四つの特性から再度整理すると、確かに、多元的宇宙を俯瞰する構図では、むしろラズローの述べるところとの相違点を見出す方が困難なほど、システム論的な見方が先取りされている。たとえば④「階層的構造的性については、複数の意識を包み込む意識の存在や、純粹経験の様々な幅と広さ（存続期間と包摂範囲）によって示唆されていた他、「この立派な宇宙は、存在のながい階層秩序をいれる余地のある、もっと豊かなものではなからうか」（PU 81=1961a: 133）との直接的な言及もある。上位システム発生 of 土壌であり、階層構造の骨組みとなるシステム間のネットワークについても、ジェイムズにおいては事物の連続性という形で考えられていた⁴。①「全体性については、純粹経験＝宇宙の必須要件——あるいは定義そのもの——と言わねばならない。そして、この純粹経験が自発自展する様は、②「③」の目的性のもとで十分に説明が可能である。次の文章を参照されたい。

経験のなかには、ただその先行する経験を一掃するだけで、いかなる仕方でもその後が続こうとしないものもある。また、先行経験の意味を増大ないし拡大し、その目的を遂行し、あるいはその目標へ私たちをいっそう近づけるものと感じられるような経験もある。この種の経験は、その先行経験を「代表する」もので、先行経験が自分自身で充足する以上によくその機能を充足するかもしれない。しかし、純粹経験の世界で「機能を充足する」ということは、ただ一つの可能な仕方ではしか考えられず定

義もされない。純粹経験の世界では、推移と到達（ないし目標達成）とが、甚だ多様な起こり方をしはするにしても、起こりうる唯一の出来事である。一つの経験が果たしうる唯一の機能は、他の経験へと誘導することであり、私たちの語りうる唯一の充足は、或る経験される目的に達することである。一つの経験が、他の経験と同一の目的へ誘導する（あるいは誘導しうる）ときには、両者の経験は機能において一致しているのである。（ERE 32=1998: 61）

それ自体未だ何ものでもない、無記的な存在とされていたはずの純粹経験において、「目標」や「目的」が語られることは甚だ奇妙に映る。ここにある、他所で述べられた純粹経験の定義との齟齬の原因は、定義の際には瞬間的・無時間的な様態が語られていたのに対し、上の箇所では時間的な推移の中で、純粹経験の連鎖（流れゆく実在世界の様態）を捉えようとしていることにある。ここで言われている「機能の充足」とは、いわば、流れにうまく乗ることと考えるべきであろう。

交錯する諸文脈（自身を取り巻く無数の純粹経験＝諸宇宙）を取りまとめ、ひとつの全体形をそこに形成しようとする、これが前章で確認された純粹経験の唯一の機能であった。この機能が、時間内の一過程の中、純粹経験の一定の連鎖においては、〈文脈への適応〉や〈文脈の生成〉の働きとして観察されることになる。別の言い方をすれば、〈統一への意志〉が時間の中へ反映されるとき、それは統一を保とうとする意志、統一の破れを修繕しようとする意志となって現れるのである。この反映の程度と仕方は、連鎖の紡がれる文脈によって様々に異なり、積極的な自己拡張を試みる連鎖がある一方、専ら自己保全に勤しむ連鎖や、ほとんどどちらの機能も発揮しようとしなない連鎖がある。

推移の中に現れるこの純粹経験の目的性については後にまた詳しく考察するが、いずれにせよ、仮に体系的な説明が果たされていれば、ジェイムズはあるいはシステム哲学の先駆者として、有機体の哲学のホワイトヘッドなどと同列に扱われていたかもしれない。ひとつの系、ひとつの宇宙である純粹経験の特性は、本論の解するところ、要素の集合でありながら不可分の全体として振る舞う、〈システム〉の定義に合致する。それが組み上げる多元的宇宙全体の構図においても、階層性と連続性の両面で、システム論的な世界観との近似が見られる。実際、ラズローの側でもこの点でジェイムズへの共感が語られている。ラズロー曰く、システム論的見方による洞察は「心理学者で哲学者でもあったウィリアム・ジェイムズが思い描いたものをふたたび確認させてくれる。私たちは海に浮かぶようなも

のである——すなわち、表面では別々のものだが、海の奥底ではつながり合っているのだ」
(Laszlo 1996: 225=1999: 289) ⁵。

しかしながら、第一章でも触れた通り、ジェイムズが拠って立つ根本的経験論には全体性よりも個性性を重んじる傾きがある（そのことが、彼に事物の連続性以上に非連続性を強調させ、相対主義や不可知論との疑いを招いたのであった）。この傾きは、ラズローが最終的に明らかにしたいと考えている、「個から全体へ、全体から個へと情報をフィードバックさせている場」(Laszlo 1996: 179=1999: 230) ——相互結合場 (interconnected field) と呼ばれる——の存在と、そこで一切が互いに結びつき、響き合って同一の方向へと邁進している姿とは——究極的に合流する可能性はあるにせよ——即座には調和させられない。次の一節でそのことを確認しよう。

宇宙、物質、生命、心に関して現在出現しつつある準全体論的世界観の最大の特徴は、微妙で絶え間ない相互結合にある。進化は、存在しないゴールをめざして偶然がでたらめに織りなす遊びではない。それは、進化のプロセス自体が生成したゴールをめざす系統的な——実際には全体的な——発展なのだ。進化が進展するのは、人類が直観によって古来から知っていたように、宇宙の全要素としての私たちが互いに結びついているからだ。私たちは、休みなく安定して続く宇宙のダンスに参加したパートナーである。そのダンスは私たちの身体と心を「形づくり」(in-form)、それらに「情報を与えて」(inform) いる。そして、その宇宙のダンスを私たち自身の覚醒意識に浸透させれば、自然や宇宙との一体感はいつそう強められる。(Laszlo 1996: 217=1999: 280-1)

ラズローが「ゴール」と述べるのは文中にある通り、予定された目的地ではなく、宇宙の自己創成の過程において宇宙が自ら設定した暫定目標であるから、「世界は目的論的には不完全にしか統一されていないで、なおその統一をよりよく組織化しようと試みつつあるという見解は、あらゆるものが強くこれを支持している」(Prag 70=1957: 107) というジェイムズとはまったく意見を同じくしているように思える⁶。それでも、果たしてジェイムズがこの見解に全面的に賛同するかどうか、我々は冷静に考える必要があるだろう。これまでの分析で本論が明らかにしてきた〈基底次元〉及び〈統一への意志〉の発想が、ラズローの世界観に合致するものであることは確かであるが、その上でも尚、両者の間には

微妙な力点の相違が認められるのである。それはちょうど、第一章に略述したパースとの差異に同型のものである。

ジェイムズにとって宇宙の歩みとは、定まった目標を持たず、何事も約束されてはいない、まったく手探りの創造であると言える。「世界のどれほど大きな部分といえども、世界全体の運命を絶対に統御する権利を主張できない」(WB 124=1961b: 207)。運命的に思われる過程や必然的に思われる事象は、あくまで事後的に我々が見出すものである。「いずれの宇宙も、事後のものとして、われわれの観察や理解を手がかりとすれば、他方の宇宙とまったく同様に合理的にみえることであろう」(WB 122=1961b: 203)。先に見た、部分部分の寄与によって生長する世界、和解を重ねながら次第に組織化されていく世界という見方は、あくまでも個別の営みの総体が結果することとして語られたものであり、個を超えた目的意識や志向性は措定されていない。〈統一への意志〉は、まったく個別的に発揮されるのである。だからこそ、その反映として、完全性や必然性への腐心から、独断的な閉じた体系を構築しようとする動きが生じるのである。万物は関係から関係へとつながるネットワークによって間接的に、あるいは相互結合場や上位の意識の流れによって直接に結びついているかもしれないが、ジェイムズが言うところの〈各個形〉の事物は、常にそこで完結した全体であろうとする。長期的な視野で存続を意志し、その手段として自己のみならず環境の保全までを考慮に入れるような意識は、組織体が高度な複雑化を遂げた後に現れる。

したがって、決定的な不一致は存在しないながら、ジェイムズの立場はラズローに比べてかなり慎重なものとなるだろう。これまでの考察に照らして、本論が描くところのジェイムズの立場を代弁すれば、第一に宇宙全体との一体感が、システム論的な見方を通過するだけで得られるかどうかは疑問である。ジェイムズは、より高い力との合一の感覚は、理論的見地からではなく、宗教的経験において、一様ではない形でもたらされると考えていた。第二に、我々が一体となることのできる宇宙とは、多元的宇宙の全体ではなく、経験＝脈動の基体となる、ひとつの大きな意識、それも無数にある大きな意識のうちの、あくまで固有のひとつのものである。第三に、この大きな意識は我々に基底的な場を提供するものであると同時に、我々によって織り成されるひとつの創造物でもある。

さて、ラズローとジェイムズの対照により、我々は新たに、多元的宇宙の重大な含意を発見することになる。それは、経験の〈基底次元〉も、周暈と呼ばれた意識の周辺領野同様、多元的かつ多層的な構造を有するということである。システム論的な見方が提示す

のような自然界の構造は、多元的に見えて実は一元的・単線的であり、それのみによって十全な多元的宇宙は描けない。そこには並行するもうひとつの、内面的な階層構造を付け加える必要がある。それは決してただ一つの、万物を包摂する「響き合う海」(Whispering Pond) (Laszlo 1996: xx=1999: 16) ではなく、自然界に観察される構造と同様、層を成して生成する精神のシステムなのである。

多元的宇宙では、いわば多数の響き合う海が、いくつもの多彩な層を成し、ときに錯綜しながら、観察可能な階層構造と相互に反映し合い、ひとつならぬ秩序を創造していく。システム哲学が見出す秩序は、そのうちで安定的な拡大を続ける、無数の進化過程のひとつに過ぎない。宗教的経験においてもたらされる合一の感覚にしても、そのすべてが、あるひとつの海との交わりによってもたらされているとは限らないのである。人間は宗教的経験において、層を成す海のどの層とも一体となることができるのかもしれない。あるいは、ちょうど観察可能な宇宙の銀河同士がやがて衝突する可能性もあるように、内面的次元もまた、未知の秩序に接触し、混じり合う可能性があるとするれば、合一の感覚もまた、それまで我々とは無縁であった何ものかとの連絡であり得るのかもしれない。この、可視の世界の複数の秩序に、密に関係し合いながらも一定の独立性を持って並立する、複数の内面的次元の存在——あえて宗教的な語を用いれば、〈複数の此岸〉と〈複数の彼岸〉——の可能性を、本論は多元的宇宙論の射程と見なして、続く第二・第三節で詳しく考察していく。次節に参照する、精神に特有の構造を認めるベイトソンの議論は、その最初の足掛かりとなる。

第2節 精神のシステム論——〈情報〉による組織化の理論

1. 〈情報〉概念に基づく精神の定義

「差異を生む差異はすべて〈情報〉である」(Bateson 1979: 228=2001: 310)。そして〈情報〉とは、秩序または〈パターン〉の生成の原基である、とベイトソンは定義する(Bateson 1979: 45=2001: 59)。以下に詳しい説明を求めよう。

黒板上にチョークの先を押し潰して、厚みのある点を作ったとする。このとき、黒板とチョークとの〈差異〉はどこにできるか。点のある位置か、それとも黒板とチョークの物質的な境にか。ベイトソンは、〈差異〉とは関係に属する事柄であるから、時間的にも空間的にも位置を持つことはないと言う。

その昔カントはこう論じた。この一本のチョークは数百万もの“可能なる事実” *Tatsachen* を含んでいるが、その中でごく僅かのものだけが、事実に対して反応する能力を備えた存在の行動を左右することによって、真の事実になると。カントの事実という言葉、私は差異という言葉で置き換えて次のように指摘したい。このチョークには無限の差異が可能性として含まれているが、その中でごく一部のものだけが、より大きな存在の精神プロセスの中で、実効的な差異（各情報項目）になると。それらのちがいを生むちがいがこそが、情報なのである。(Bateson 1979: 99=2001: 134)

この〈情報＝差異〉の概念に依拠してベイトソンが試みるのは、そこに間違いなく精神がある、と認識するための基準の設定であり、世界を二元化しない〈精神〉(mind)の定義である。基準は以下の六つとなる⁷。

- ① 精神は相互作用する部分の集まりである
- ② 精神の部分間の相互作用は〈差異〉によって生じる
- ③ 精神過程はエネルギーを必要とする
- ④ 精神過程は円環的あるいはより複雑な決定の連鎖を必要とする
- ⑤ 精神過程では〈差異〉の影響を、先行する出来事の〈変換〉と見なせる
- ⑥ 精神過程における〈変換〉手順の記述と分類は、そこに内在する論理階型 (logical types) の階層構造を明らかにする

一瞥して察せられるように、ベイトソンが提示するのは精神のシステム論的な定義であり、精神には確たる構造が認められるという主張である。各条の中身を次に確認していこう。

①「精神は相互作用する部分の集まりである」とは、精神とは常に部分間の相互作用の連続によって構成されている、ということである。精神は何らかの絡み合いの中ではじめて生起するものであり、宗教的伝統が仮定する靈魂のような不変の本体は認められないということを意味する。この基準によって、自然界の極微の構成要素（たとえば原子や素粒子）にまで精神の内在を認める仮説も退けられる。ベイトソンは S. バトラー、P. T. ド・シャルダンの進化理論を例に挙げ、「このような仮説は、私に言わせれば、超自然的なもの

を裏口から招き入れるものに他ならない」(Bateson 1979: 93=2001:127) と断じる。ベイトソンが続いて述べるのは、部分への分化なしに出来事や機能への分化があるはずはない、そうでないならば、自然界はまったく基盤のない、説明の不可能な事実で覆われることになり、一切の探究は無意味と結論せざるを得なくなってしまう、ということなのであるが、ベイトソンの立場は、科学的分析の態度を離れて次のようにも表現できよう。すなわち、〈精神〉の存在を認めるのに、微視的次元での基礎づけは無用である。

本論の流れでさらに補足すれば、部分間の相互作用やその組織的構成によって精神を考えることは、精神を物質的要素に還元して把握することではない。むしろ、まったく働きの上で差異を示さない極小要素へ精神の実質を帰することの方が、精神に固有の様々な働きを否定する、還元主義の方法に等しいやり方である。それは要素が一体となって作り上げる機能や出来事の新奇性を否定し、ひいては今ここにある生を否定することになってしまう（もっとも、バトラーやド・シャルダンの理論が本当にこのような結果をもたらすものかどうかについては、一考の余地があるものと思われる）⁸。

②「精神の部分間の相互作用は〈差異〉によって生じる」、つまり精神の働きは、性質の異なる部分間、あるいは異なる時刻の部分間の関係において、はじめて生起するということである。先の定義に沿って、一片の情報が反応をもたらす、と言い換えることもできるが、この場合、情報とは何らかの行為によって作り出されたものとは限らない。安定した状況の中に変化が生じたとき、連続的な流れの中で非連続が生じたとき、それが差異、すなわち相互作用の引き金を引く情報となるのである。これは、安定した組織的構成の連続に何らかの非連続がもたらされるとき、その瞬間に〈意味〉が生じるとする見方でもある。

「われわれは意味の宇宙を扱っている。……物理的な出来事がそのまま伝わるのではない。物理的な出来事を意味する観念になって伝わっていくのだ」(Bateson 1979: 99=2001: 135)。

ジェイムズであれば、ある特定の差異とは、ある意識がある特定の仕方でそれらと接したとき、その経験の内に生じるひとつの〈感じ〉(feeling)である、と説明したであろう。同じ出来事を、ベイトソンは〈情報〉の概念を介して、意味の世界へと接続する。仮にジェイムズの純粹経験の議論が、極めて抽象的で客観性を持ち得ないものと受け取られがちだとすれば、ベイトソンの説明はより一般性のある概念を用いることによって、意味の世界の実在性を日常の感覚の中で理解させてくれるものと言えよう。もちろん、これはジェイムズの時代にあっては不可能なことであった。

③「精神過程はエネルギーを必要とする」において、精神の定義は二元論と完全に決別

する。情報の発生自体にエネルギーの必要はないとはいえ、それが生じるまでの過程、それが生じてからの反応の過程は、エネルギーなしには進行しない。したがって、精神は必ずエネルギーの系を伴って存在する。

④「精神過程は円環的あるいはより複雑な決定の連鎖を必要とする」は、システムの自己安定性に相当する特徴である。円環的な連鎖 (circular chain) とは、「小さな変化がサイクルをなして永続的に繰り返され、その中で攪乱を受ける以前の状態が常に取り戻される」(Bateson 1979:103=2001: 140) という過程を指す。環境の変化に合わせて自らを変化させる、変化を修正すべく環境を操作する、変化そのものを自らの中に編み込むといった生物の行動は、円環的な連鎖の典型である。精神は非可逆な変化、つまり崩壊を免れるために、生物体と同様に適応行動をとり、一定の生存形体を確保している。

⑤「精神過程では〈差異〉の影響を、先行する出来事の〈変換〉と見なせる」ということは、精神は受け取った情報を〈コード化〉している、より端的には外界をコード化しているということである。差異によって引き起こされた精神の変化は、その差異のコード化による、と言い換えてもよいだろう。したがって精神の働きの中では、ある一片の情報が、規模や強度等の理由によって、決まった結果を引き起こすとは限らない。精神において、情報とそれが結果する反応との間には、何ひとつ必然性はないのである。この基準はシステムの自己安定性及び自己組織化と密接に関係している。生物体の自己修復、形態形成、感覚の閾値はすべてコード化の上に進行する。コード化において特に重要なのは、「部分に全体の情報がこもる」(part-for-whole) (Bateson 1979: 113=2001: 154) という特徴、つまりコード化の時点で把握されている全体が、部分に織り込まれるような形で変換されるという点で、これによって精神は部分の知覚から全体を推測し、自己拡張や自己保全に関わる行動を起こせるようになる。

⑥「精神過程における〈変換〉手順の記述と分類は、そこに内在する論理階型 (logical types) の階層構造を明らかにする」という基準については、先に「論理階型」の説明を要する。論理階型とは、簡単に言えば、種々の指令や情報伝達を可能にする、複数の水準 (level) である。たとえば、ある情報が伝達されるため、あるいは指令として機能するためには、それがどのようなコード化のもとにあるかを伝える、上位の情報が必要である。ベイトソンはこれを〈メタ・メッセージ〉と呼んでいる。つまり、メッセージに関するメッセージである。そしてこのメタ・メッセージの向こうには、さらなるメタ・メッセージとして機能する〈文脈〉の存在がある。同一コードのもとで、同一の情報をもたらされたとしても、

それを取り囲む状況や経緯が異なれば、精神は様々に情報を解釈するのである。もっとも、実際の論理階型は無数のメッセージのもつれ合いで、ほとんど迷路の様相を呈しており、記述による明示は困難を極める。情報の「無数の信号の中に階層構造が潜んでいるのと同様、文脈の構成も階層構造をなしている」(Bateson 1979: 117-8)。しかし少なくとも、人間やその他の生物が、多数の水準で情報をやり取りしていることは確かなのである。ベイトソンは、精神とは、この階型構造を必然的に具えているものとする (Bateson 1979: 114=2001: 154)。

2. 二種類の梯子の交錯——進化過程と精神過程

ベイトソンによる定義は、可視的な自然界とともに進展してゆく情報の組織として精神を捉え直し、心身平行論や二世界説を退ける。しかし、これが二元論から一元論への単純な移行でないことは、新たに〈情報＝差異〉という切り口を設けていることから明らかである。なぜこのような定義が可能なのか、その根拠は何かと問われれば、ベイトソンは経験的事実の直視による、と答えるであろう。今ここで働いているものを予断なく見つめた結果として、精神は見出され、その定義が求められたのである。無論、ここで経験的事実とは、客観的事実ではない。すべての経験は、今ここに働いている精神（可視の対象としては感覚器と神経経路を伴うもの）の機能が作り出した主観である。だがそれが独我の世界でないことは、自らの思考からは生じない、認識の作用においてはじめて与えられる自分ならぬもの、他なるものが眼前に展開していることで保証される（独我論では、自己の思考とは異なるものを、その思考の背後に設定し、自己のあずかり知らぬ自己が世界を構成している、という理屈をひねり出す。これは結局、経験世界の背後に物自体の世界を措定することと変わらない図式である）。ジェイムズ同様、ベイトソンは臆断を戒め、自他混淆する経験世界に立脚する。ただ、ジェイムズが半ば現象学的方法で経験の最小単位に焦点を絞り込んでいくのに対し、ベイトソンは科学者の視点で経験的事実の蓄積にパターンを見出し、概念を析出するという道筋を行くことである。

そうして見出された精神とは、情報の組織である。情報によって成り、情報のみを取り交わす組織体の中には、どんな物体も入り込めない。「どれほど大きな精神の中へも、やはり、イメージやそれ自身の知らせという形でしか入り込めないのである」(Bateson 1979: 190=2001: 260)。物体が精神に対してできることは、その特質を処理されるべく差し出すことのみである。したがって精神の側を、つまり〈情報〉という概念をまったくの幻想と

でも考えない限り、宇宙をただ一種類の構造を持つ進化過程と捉えることは不可能と言わねばならない。

今われわれは、デジタル的な（つまり名づけの）諸階型とアナログ的な諸階型〔情報によって組織化する系と、そこに情報を差異としてもたらず系のこと。精神と自然：引用者注〕とを前にして、両者の合体の理論、相互反応の理論を模索している。直線的な論理階型の梯子はもう捨て去るべきだ。名づけのプロセス自体が名づけられるのだとすれば、二種類の梯子の交錯を新しいパラダイムとして思考を進めていかなくてはならない。

すなわち、進化過程と精神過程を分析する目的で私が分けた二つのストカスティック・システム〔stochastic system 偶然的要素と選択的プロセスの両方を兼ね備えた系：引用者注〕を、再度合体させるためには、両者を互い違いに現われるものとして見なければならない。（Bateson 1979 :185=2001: 252-3）

自然の階層構造と、精神の階層構造の二種の体系が世界——少なくとも人間や他の生物が存在する、感覚と組織とコミュニケーションの世界——を形成している。ベイトソンはこのように結論する。精神と自然とは、決してひとつには融け合わない。にもかかわらず、二つは絡み合って現に働いているのである。どちらの存在を否定しても、我々は直接に与えられた経験的について、恣意の取捨選択を行うことになってしまうのである。

さて、前節でジェイムズの多元的宇宙論は、経験世界の可視的な構造と並立する、不可視の、多重的な内面的次元を含意していると述べた。このこととベイトソンの見地とは、どのように関連するであろうか。二者の親和性を主張した場合、直ちに次の相違が指摘されるはずである。ベイトソンの定義する精神は、彼の言うアナログな進化過程、すなわち自然界の進化過程の上に発現（創発）したものである。対してジェイムズは、実在の脈動、すなわち純粹経験という宇宙の究極の構成要素に、すでに精神性は発揮されているものと見ている。むしろ自然界の進化過程の方が、〈統一への意志〉という、ひとつの心性の連続的な発露の産物なのである。ジェイムズにとって可視的な秩序は、ベイトソンの語彙を用いれば、情報を取りまとめて一個の全体を成そうとする、純粹経験の統一力（〈私有化〉の機能）の反映に他ならない。あるいはパースに倣って、退行し、沈み込んで凝固した精神と言ってもよい⁹。

しかし、ベイトソンが示す精神の特性は、時間的推移の中で捉えられた純粹経験の性格を非常にうまく説明してくれる。文脈を統合し、安定したひとつの全体であり続けようとする、一個の宇宙——これを、情報の変換と組織化の過程になぞらえれば、ジェイムズのヴィジョンは一気に一般性を獲得するだろう。また、十分に大きなまとまりであれば、という限定つきながら、精神は「外側からの攪乱作用がない限り、それはすべてトートロジーに向かって収まっていく傾向をもつ。つまり、様々な観念やプロセスの間に内部矛盾がない方向へ動いていく傾向とする」(Bateson 1979: 206=2001: 280) 性格を持つというベイトソンの説明は、まさに純粹経験の、〈私有化〉による統一の働きを指示するものである。この上、整合一致の状態を組織し、自己修復によってそれを存続させようとするこの特性が、自然界の中で多様な形態をとって現れてくるという観点も——統合と修復の回路の実際は捉え難いという付言を伴いながら——両者に共通する。「それが窮極的にトートロジーなのかどうかも、論理の段階がいくつあるのかも、内側にいる私にはわからない。内側から世界の果てが見えるはずはないのだから」(Bateson 1979: 206-7=2001: 281)。無数の精神が織り成す宇宙を「多次元球体」(multidimensional sphere) (Bateson 1979: 207=2001: 282) とベイトソンが呼ぶとき、多元的宇宙の全体はそっくり、自己組織化する情報の宇宙へ融解するものと思われてくる。

これらの共通項によって先述の懸隔は乗り越えられないであろうか。つまり、多元的宇宙と、ベイトソンの言う「多元的球体」を、統合的に把握することはできないであろうか。ジェイムズの側において、純粹経験の存在論は撤去可能とは思われない。ならば、原基的な存在を〈情報〉として、逆に自然を創発とするような観点を、ベイトソンからは引き出せないであろうか。

理論的枠組みに関する限り (ベイトソン個人の信念や直観にまで踏み込まない限り)、この目論見の公算は小さいと判定せざるを得ない。そもそも、ベイトソンの精神についての考究は、「生ある世界 (区切りが引かれ、差異が一つの原因となりうるような世界) とビリヤード球や銀河系のような生なき世界 (力と衝撃こそが出来事の原因となる世界) との間の根底的な仕切られ方」(Bateson 1979: 7=2001: 8) についての問いを起点に開始されている。元来ベイトソンにおいて、情報と組織形成の世界、結ばれ合うパターンの世界は、エネルギーと質料の世界に基礎を持ちながらも、根本的に新しい次元と認識されているのである。ベイトソンにおける自然界と情報による組織との関係は、ちょうどジェイムズにおける直接的経験の現れと概念の体系との関係に対応させて考えることができるだろう。ジ

エイムズが「概念はその間にある特殊な関係が成立しているところの、新しい秩序に属する存在である」(PU 122=1961a: 188) と述べるとき、その意味は次のごとくであった。概念とは事物の写しでもなければ、現実から遊離した幻想でもない、人間によって新たに生み出された創造物である。道具や機械といった人間の製作物同様に、概念は人の手を介して事物に働きかける。あるいは、それを抱くものを事物との特定の関係へと導いていく。そうして現実を動かす確かな実在性を、概念は有しているのである。それが(基本的に)単独で波及力を持たないのは、ただ、それを作り出した秩序には属していないからに過ぎない。概念は、根本的に新奇な実在なのである。

ところで、これまで我々は、部分の総和では説明され得ない特性を持つ、組織された全体を漠と〈システム〉と呼び、システムがその部分や成立以前の秩序にはない機能を発現させることを折々〈創発〉などと呼んできた。ここで一度、若干議論を遡って、これらの概念がいかなる事態や状況を指示するものなのか、正確に規定しておく必要があるだろう。ラズローは、あたかもこれら二つの概念によって、宇宙の全体的構造を、粗雑であるにしても描き切ることが可能と見ているようであった。ベイトソンは、恐らく、仮にこれらの概念を導入しても、情報による組織化の成立以後の、論理階型のもつれ合う世界は極めて解きほぐし難く、全体の把握などは覚束ないと答えたはずである。局所的な地図、一般的な構造の見取り図を描くことはできても、「その地図の後に何が続くのか、その地図を包摂するさらに大きく難しい問題とは何かが、私には分からない」(Bateson 1979: 214)。

彼らの見地が我々に改めて教えてくれることのひとつは、ジェイムズのヴィジョンにある種の葛藤が存在していることである。そこには、想像的飛躍によって一挙に一般性へ向かおうとする傾向、すなわちラズロー的な一元的把握を目指す性格と、世界のありのままの複雑さに留まろうとする傾向、すなわちベイトソンの多元的把握を堅持しようとする性格の、両方がともに同等の強度で内在している。これがときに、学究者あるいはプラグマティストの一人として慎重であろうとする姿勢と、一人の思想家として想像力の限り実相に迫ろうとする姿勢とになって、しばしばひとつの論述の中で交互に現れていたのである。

〈システム〉と〈創発〉の連続という図式のみでは、この二方向を合流させることはできない。ベイトソンの言う〈情報〉は、「分析の対象であるシステム内部においても、深く、意味深く進行しているプロセス」(Bateson 1979: 184=2001: 252)であり、外の目にはまるでシステムをはみ出し、滲み出して進行する、実体のない謎めいた過程と映る。情報は、

それを生んだシステムの階層構造には位置を持たない、別種のシステムを組織していくのである。問題は、〈システム〉と〈情報〉の概念は、一種類の〈創発〉による単線的な発展によっては説明できないことにある。そこで、我々は次に、これまで〈システム〉と呼んできたものの再定義と、〈創発〉の様々な形式の把握を求めて、ケストラーの整備した〈ホロン〉概念と、それに基づくウィルバーの思想を参照することにしよう。

第3節 四象限と累進的進化の構図——内面性の復権

1. 連なるホロンと実在の四象限

システム論に依拠する論者からすれば、ケストラーの〈ホロン〉概念にまで遡ることは議論の後退と思われるかもしれない。組織的まとまりの特性は、工学的範疇とも通じる〈システム〉の概念によってこそ、一般性をもって語るができるとの主張も予想される。恐らく、それは的を射た意見であろう。しかしこの概念には、システムのそれよりもいっそう、宇宙の階層性を明確に指示し、理解させてくれるという利点がある。このことは、すぐ後に取り上げるウィルバーが、ホロンの概念に依拠している理由でもある。ホロンは以下のように定義され、説明される。

それは自己規制機構とかなり程度の高い「自律性」（あるいは自治性）を備えた、安定した統合構造である。たとえば細胞、筋肉、神経、器官などすべてがそれ自身に特有の活動のリズムとパターンをもち、それらはしばしば外部からの刺激なしに自然発生的に表にあらわれる。つまり細胞も筋肉も神経も、ヒエラルキーの上位のセンターに対し「部分」として従属しているが、同時に準自律的な「全体」としても機能する。

(Koestler 1979: 27=1983: 56)

これに続いて、ケストラーは有機的ヒエラルキー(階層構造)の模式図を提示する(図2)。図中のどの水準のいずれの単位も、基本的でもなければ単純でもない。複雑なシステムを持ち、「明らかにそれ自体に備わった『規律』に従いながら、れっきとした自治的全体として機能している」(Koestler 1979: 30=1983: 58)。たとえば、細胞内には複数の小器官があり、それぞれが増殖、エネルギー供給、生殖、情報伝達といった別々の機能を分担して、細胞を一個の自治組織たらしめている。自治組織ということは、上位水準の制御や外部環

境による影響を受けながらも、それ自身の規律にしたがって活動するということであり、柔軟性と自由度とを有する、ひとつの個性を持った全体であるということである。全体の一部として機能すると同時に、一個の全体として振る舞い、固有の自律性を維持しようとするこの両極性は、すべてのホロンが併せ持つ〈統合傾向〉(integrative tendency)と〈自己主張傾向〉(self-assertive tendency)として説明される。「好ましい状況にあればこのふたつの傾向、つまり〈自己主張〉と〈統合〉は、ほぼ等しくバランスし、ホロンはいわば動的平衡状態のなかに存続する」(Koestler 1979: 57=1983: 98)。

こうしたホロンと同時に強調されるのが、図にも表された階層的秩序の存在である。ケストラーはこれを〈ホラーキー〉とも呼ぶ(holarchy、holonとhierarchyの合成語。ホロン階層とも訳せる)。ホラーキーは垂直方向に樹枝状の構造(図2のように樹形図で示し得る構造)を形成(樹枝化)し、水平方向では同水準のホロン間に網状のネットワークを構成する(網状化)。どちらの構造が欠けても、ホラーキーは成立しない。

思い切って語を置き換えれば、ケストラーの示す垂直構造は、ラズローやベイトソンで言うところの自然の進化過程であり、水平方向のネットワークは、その水準のシステム(ホロン)が持つ〈社会〉である。原子の特定の社会形態が特定の分子を形成し、数種の分子間に成立したとある社会が細胞内小器官を、細胞内小器官の社会が細胞を形成する。以下同様に、社会の成立が、その上位水準の単位となるホロンを形成する過程が繰り返され、有機的なホラーキーにおいては、現在のところその頂点となっている生物体(有機体)へと行き着く。この過程の各段階におけるホロン社会の性質は、文字通り人間社会の比喩で語る事ができる。過度の自己主張傾向を押し出すホロンは、相互依存関係から逸脱し、孤立する¹⁰。一方、自らの職分を弁えたホロンは社会の中に緊密に組み込まれ、不可欠の部分となる。そうして制約を受け入れたホロンは一定の自律性を有しながら、社会の全体と相補的な関係に入るのである。

ところで、ここで注意しておきたいのは、ひとつのホラーキーは、決して万物の見取り図にはならないということである。ケストラーが示そうとしているのは第一義にはあらゆるシステムに適用できる「不変の規則」(invariant rules)(Koestler 1979: 36=1983: 68)であって、実在世界全体の構造ではない(宇宙全般については高次の統一へ向かう動きが見出せるとしているが、これはケストラーの直観であり、理論的帰結ではない)。一口にホラーキーと言っても、先の有機体的ホラーキーの他、言語のホラーキー、認識のホラーキー、社会的ホラーキーといった様々な種類のものが、現に働く構造として見出されている。

これらのすべてを俯瞰する視点は、ケストラーではなく、ウィルバーに求めねばならない。

一般にニューエイジ思想の代表的論客として知られるウィルバーであるが、1990年代半ば頃から少なくとも2006年前後までの彼の思索は、自らの実践的関心（瞑想を通じた各人の自己内省の理論）を離れ、万人が立場によらず応用可能な、領域横断的・統合的視座の確立を志向していた¹¹。中期ウィルバーと呼ばれるこの期間の理論的考究の最大の成果が、古今の世界観や思想的見地を四つに区分する、四象限の図式である（図3）。

四象限は、縦軸に個人的（図中上方）－集団的（下方）、横軸に内面的（左方）－外面的（右方）の傾向の度合いをとり、第一～第四象限をそれぞれ、「それ」（右上）、「私」（左上）、「私たち」（左下）、「それら」（右下）を対象とする見地に割り当てている。ウィルバーは具体例として、右上にスキナー（行動主義生物学）、右下にマルクス（唯物史観）、左上にユング（心理学）、左下にはハーバーマス（社会学）というように、様々な理論家や立場を配置しているが、大枠としては右側が上下ともに客観世界を対象とする立場、左上が主観的世界に関わる立場、左下が文化的世界の構成を扱う立場とすることができる。これらの立場は、徹底化された場合には、往々にして实在論的見地においても当の象限が指示するところを主張することになる。つまり、右側は上下ともに唯物論への傾きを持ち、左上には独我論または唯心論的傾向が、左下には社会構成主義への傾きがある。

さて、我々にとって重要なのは、このような思想的立場の仕分けではなく、ウィルバーにおいてこの四象限はそのまま、实在世界の構成にも対応しているということである（図4）。まず、ウィルバーはケストラーのホロン及びホラーキーの概念を援用して、四つの象限にそれぞれ外面的・個的進化＝行動のホラーキー（右上）、外面的・集合的進化＝社会のホラーキー（右下）、内面的・個的進化＝意志のホラーキー、内面的・集合的進化＝文化のホラーキーを配置——これらは認識のための構図であり、それぞれの象限に立脚する立場が地図としているものである——し、その上で、「これらヒエラルキーの四タイプが実際に存在するとしたらどうだろうか？〔傍点引用者〕」（Wilber 1998: 66=2000:85）と問い掛ける。

これら四つのヒエラルキーのヴァリエーションが文化や時代——前近代、近代、脱近代——を越えて広範に見られるということは、それらが一定のそれ以上簡単にできないリアリティを実際に指摘していることを示しているのではないだろうか？ この四象限が〈コスモス〉そのものの本質的な側面であるとしたらどうか？ 内面的および外面的領域双方を含んでいるゆえ、四象限は宗教と科学の関係に決定的なつながり

を提供しうるのではないだろうか？ それらは実際、諸々の価値領域を統合する秘密の鍵をもっているのではないか？ (Wilber 1998: 66=2000:85)

つまり、それぞれの象限に定位する立場は、各々宇宙の本当に存在する側面について語っているのではないかと、ウィルバーは問うのである。それぞれの認識の構図が何らかの行き詰まりに直面するとき、そこにある事実は、構図が間違っているということではなく、一面的に過ぎることなのではないか。

四象限を実在の構造と見なすということは、本論がこれまで見てきたシステム論的な進化の構図を、二段階で拡張することを意味する。まず、ケストラーの図(図2)に示されるように、基本的に一個のピラミッドとして考えられていた組織化と創発の過程が、個と社会それぞれの視点で分けられる。システム間の社会が、個的進化の土壌という処遇を越えて、それ自体進化するもうひとつのシステムと見なされるのである。次いで、人間科学と一部生物学の知見を基礎に、このそれぞれの過程に内面的次元が付加される。最後に、現在のところ一般には生物と人間とに関わる領域(図中の目盛りでおおよそ5から13の間に相当)にのみ認められている内面を上下方向に仮想的に伸長することで、四象限全体の構図が得られる。

ウィルバーは自らこう結論する。この四象限とそれぞれの段階的な発達過程こそ、宇宙の実相を漏れなく捉えた、累進的進化の構図である。我々は個体的、集合的な発達の観点を持つことはもちろん、外面的リアリティ(右方)と内面的リアリティ(左方)の双方を、事実存在しているものと考え、またそれ固有の発達の過程を持つものと考えなければならない。これに対する反論や拒絶には、「四象限全部の存在に対する動かしがたい証拠……それぞれの存在を支持する膨大なデータ——経験的、現象学的、文化横断的、默想的なデータ」(Wilber 1998: 144=2000: 186)を持って答えることができる。そもそも、仮にある立場が内面的次元の妥当性を拒絶するのであれば、それは自らの活動が依存している内面的理解の妥当性をも拒絶することになるのだから、むしろ事物の内面性を否定する根拠の方が我々には見出し難い。いずれかの象限を真としてすべてをそこに還元するより、現実はいくつもの異なる、それでいて密に絡み合った次元によって構成されているという存在論の方が、我々の経験にはよく適っているのである。

2. ^{フラットランド}平板な世界への抵抗

ウィルバーの四象限を前に想起されるのは、ジェイムズの次の言葉である。

人間は、信じたり住んだりするには、理性的な世界の方をこのむようにできている。しかし合理性は、少なくとも四つの次元をもつ。即ち主知的な次元と審美的な次元、道徳的な次元、実用的な次元である。そうして、同時にこれらの観点のすべてにおいて最高の程度に理性的な世界をみいだすということは、やさしいことではない。……だから、我々は、ある哲学的な仮説によって、合理性の要求のどれかがみたされていても、すぐ他の要求がみたされていないのをみつけることができる。かたいっぽうで合理性をえれば、かたいっぽうで合理性を失うのである。そこで問題は、あらゆる記述において完全な合理性をうみだす概念をえることではなく、むしろ合理性のもっとも大きなバランスをうみだす概念をえることである。(PU 55=1961a: 88-9)

もつとも、ジェイムズの言う四つの次元が四象限にそのまま当てはまるわけではない。主知的な次元と審美的な次元とは左上に、道徳的な次元は左下に、実用的な次元は右側上下に対応すると考えるのが妥当であろう。つまり、ここで言われているのは主観的な合理性と社会的な合理性、物質的環境と関わる際の合理性だということになる。だが、いずれにせよ、これらの合理性が、それぞれ世界の異なる側面と関わりを持つために、ひとつには集約できないと考える点において、ジェイムズとウィルバーの主張には同型性が認められる。ウィルバーが「右側の道は外面であり、『その原語』で記述できる。そのためにそれを一つの大きな領域と考えることもできる」(Wilber 1995: 144=1998: 1. 229)として、しばしば四象限を〈ビッグ・スリー〉と呼ばれる三領域に区分(こちらの区分はあくまで人の視点での作業仮説である)するとき、その同型性はいつそう顕著になる。ジェイムズにおける内面と外面の存在、創発やホロンに相当する発想のそれぞれは、体系的叙述が叶わず最後まで統合されることがなかった。しかし、彼が実在の世界に、垂直にも水平にも、外面的にも内面的にも複数の次元を見ていたこと、このうち特に事物の内面性についてはその実在性を証明し、学術的論究においても合法的なものとするために力を注いでいたことは、多くの記述が証明している。

本論のこれまでの道行きは、多元的宇宙の未完の描像を、こうした観点や努力の結集として読み解き、再構成しようとする試みであった。もし多元的宇宙の体系的叙述がなされ

ていたとすれば、それはラズローのシステム論よりもベイトソンのそれに近く、それよりはウィルバーの四象限の構図に近いものになっていたのではないだろうか。このような想像を、ジェイムズとウィルバーに共通する、広い意味での経験論的態度が後押ししてくれる。彼らを近似する見解に至らしめたのは、眼前の〈経験〉に徹底して寄り添おうとする態度である。ウィルバーは次のように言う。

「経験的証拠の要求」というもっとも広い意味で「経験的」という言葉を使えば、私自身が頑強な経験主義者である。というのも、実は感覚的経験があり、精神的経験があり、霊的経験があるからだ。そして、もっとも広い意味の経験主義とは、それら（感覚的、心的、霊的）のいずれの領域に関する主張を根拠付けるためにも、常に経験に訴えることを意味する。

したがって、感覚的経験主義（感覚運動世界を対象とする）、心的経験主義（論理学、数学、記号論、現象学、解釈学など）、霊的経験主義（体験的神秘主義、霊的体験）があるのだ。（Wilber 1998: 152=2000: 198-9）

あたかも、〈経験〉の範囲を予め制限せず、現に与えられているもの、現に働いているもののすべてを考慮しようとする根本的経験論の態度が、ここで代弁されているように思える。これらの経験領域は、まさにジェイムズが人生を賭けて横断し、考究してきたものに他ならない。自ら観察し、蒐集した経験のすべてを平等に扱い得る視座が、既存の枠組みには存在しないと判明するとき、二人は口を揃えて次のように述べるだろう。

残された唯一の道は、絶対者をして絶対者をほうむらしめ、もっと見込みのある方向に実在をもとめることであると思われる、たといそれが有限なものの細目や、直接所与の中においてであるとしても。（PU 62=1961a: 102）

ただ、現代の理論家であるウィルバーにおいて、〈絶対者〉以上に糾弾しなければならないのは、諸科学のうちに芽生える基礎づけ主義や還元主義であった。また、四象限から見れば、システム論的な見地すらも、還元への誘惑を抱える、警戒すべき立場であった。すでに明らかなように、全体論的でネットワーク的な観点のみによっては、四象限は外面的な次元（右側）のみに縮減されてしまうからである。システム論が外面的な全体論に終始

するとき、「私」と「私たち」の次元は、「それ」と「それら」の次元へ織り込まれ、消去されてしまう。これは、ラズローやベイトソン、ケストラーについても無縁ではない事態である。特にラズローの場合には、物質一元論の性格は見られないにしても、万事を単線的な進化過程のうちに位置づけようとする傾向が強く見出される。それは、ともすれば人間を進化の一階梯に過ぎないものとし、個々の内面性を〈響き合う海〉なる単一の秩序へ溶かし込んでしまう。ベイトソンのように、情報や意味の働きを加味しても尚、縮減、消去の危機は去らない。情報理論は、意味が世界を織り成している、そして意味は文脈に依存しており、文脈には限りがないという認識をもたらしてくれるが、これはウィルバーが厳しく批判する、ある種のポストモダン思想の特徴でもある。ポストモダン思想ないしはポストモダン構造主義において「唯一のリアリティは滑走する物質的記号の連鎖——つまり、滑走する『それ』らの連鎖」であり、それは「システム理論の場合と同様、織り合わされた『それ』らの全体論的な連鎖、全体論的な表層」のみをもたらす (Wilber 1998: 134=2000: 174)。たとえ内面や解釈の妥当性が叫ばれていても、ポストモダンの最終的な描像は、物質一元論と同様の「平板な世界」(flatland) ^{フラットランド} なのだ——これがウィルバーの解釈であった。「むしろ、科学と宗教を和解し、〈ビッグ・スリー〉を統合し、モダニティの分離と災いを克服し、ポストモダニティの輝かしい約束を成就する可能性を開くのは、内面性一般の復権である」(Wilber 1998: 142-3=2000: 184)。我々は記号の連鎖を越えて、より深く、事物の内面を探索しなければならない。

恐らく〈平板な世界への抵抗〉が、ウィルバーの立場を最もよく説明すると同時に、ジェイムズを読み解き、理解するための、最良のキーワードであろう。ウィルバー同様、ジェイムズもまた基礎づけの試みはもちろん、システム論やポストモダンの行き方に、決して賛成しないはずである¹²。精神の奥行きや厚みの存在しない世界、内面的な凹凸のない世界の描像に、ジェイムズは抵抗し続けていた。そして、当時にはその最大の輸出元が、絶対者を掲げる汎神論的哲学であったために、多くの紙幅を絶対者批判に費やしたのである。

しかしながら、これをもってジェイムズのヴィジョンは万遍なくウィルバーに引き継がれたと考えるのは尚早である。依然、ジェイムズの宇宙論には、ウィルバーの四象限でも回収できない考えが含まれている。それは、ウィルバーの示す四象限すらも、多様な進化過程のひとつでしかないのではないか、つまり、複数の四象限（四つの次元すら異なる形態をとるケースは差し当たり考えない）のうちのひとつの構図に過ぎないのではないか、

とする発想である。このことを説明するために、まず、ウィルバーの四象限における発達を、垂直方向への上昇と仮定した上で図に表してみる（図 5）。

ウィルバーの論に倣えば、この発達の過程は可視的には物質の世界（物質圏）から生物の世界（生物圏）へ、生物から意識的存在者の世界（心圏）へと上昇していく、先細りの三角形として表される（各圏は図 4 で示された階梯を大雑把に区分したもの）。そのまま立体化して一基のピラミッドにできないのは、上昇に伴う各水準の規模の変化が、外面的次元と内面的次元とでまったく逆になるためである。外面的次元が規模を小さくしていく（物的な創発においては有限個の要素の集合から組織が形成されるのであるから、当然、組織の数は要素の数より小さくなる）のに反比例して、内面的次元は思考力を深め、視野を拡大していくからである。発達の階梯が上昇すればするほど、そこにある個体（ホロン）はより多くの他の事象（他のホロン）と接触し、影響を及ぼすことができるようになっていく。一定程度高次のものになれば、環境を操作する能力や、階梯そのものを見通す能力すら行使できるようになる。これを、図中では各層の全体（ここでは集合的秩序とした）が持つ〈暈〉として表現した。これらの背景は、仮に〈基底〉としてある。

問題は、第一に、この上昇する過程の全体が、ひとつきりであるのかどうかである。あるいは、宇宙全体の構造図であり得るかどうかである。ひとつの基底に複数の物質圏、ひとつの物質圏に複数の生物圏といった形で、分岐が生じ得るのではないか。各層には常に統合から漏れる個体が存在するはずである。それらは別種の統合に向かうのではないか。ウィルバーは発達の形式的側面のみを抽出したと考えれば、つまり、どんな分岐においてもだいたいこのような発達の過程を示すようになっていく——経験と知見に照らして今のところそのように思われる——というに過ぎないのであれば、この疑問はやや的を外したものであるかもしれない。

第二は、四象限の累進的進化がいかにも予定された構図と見えるということである。ウィルバーが世界霊やスピリット（一切の基盤にして最終的な到達点とされる）といった、直観に基づく霊的次元を導入して、来たるべき統合を語りはじめると、四象限の起源たる経験主義に反して、現実の複雑なもつれが捨象されているように感じられてくる。とりわけ、内面的次元についての理解は、その重要性を強調することはよしとしても、あまりにも整然としている。しかし内面とは、ペイトソンにも見られた通り、個＝組織が高度化すればするほど、錯雑として解きほぐし難い世界になっていくのではないか。外面的次元が先細りになるのに対し、内面的次元が開いている点は、何かを示唆していないであろうか。

たとえば、ひとつの生物圏に、広い内面を持つ複数の心圏が生じたとすれば、内面的次元は交錯し、統合の過程はすさまじく入り乱れることにならないであろうか。

ウィルバーはそこで起こる乱れを、進化過程からの逸脱と見なすであろう。ウィルバーにおいて、内面的次元の究極の拡大は基底たる宇宙そのものへの一致であると見られる（図はそのように示した）。これは、精神がその基底までの完全な見通しを得ること、つまり自己組織化と自己進化の形式の完全な把握——ジェイムズにおける〈統一への意志〉の直観——を意味する、仮想的な終極である。そこで一体何が起こるのかについて、理論家としてのウィルバーからは答えが得られない。しかし、実践者としてのウィルバーはしばしば、そこに万物の完全なる統合という、安息の境地を見ているように思われる。このことが、進化過程の単純化を招いてはいないかどうか、我々は冷静に見定める必要があるだろう。宗教学者の津城寛文は、ウィルバーを読むうち、随所で違和感を覚えたと述べている。それは「垂直軸が『^{アザーワールドリー}他界的な』存在論にかかわっているとする一方、神話や原始心性、呪術やアニミズムやシャーマニズムは主題にならず、とくに『死者』『死後生』はほとんど話題にもならないこと」（津城 2011: 28）であるという。津城の見るところでは、ウィルバーにおいて他界は専ら知覚の問題として扱われており、四象限の進化過程を離れて他の世界を採るのは完全に外的を外した行為であるとされている。他界とは、この世界そのものの展開を直覚したときに見出されるものであり、その様々な様態は、ひとつの自己創造の精神、ひとつの基底的次元が、様々に希釈されて現前したものに過ぎないというわけである。この点を掘り下げていくと、「階層的な諸意識があり、それに対応する諸身体があり、それぞれに対応する共同の諸世界がある、という考え方が明らかであり」、結果ウィルバーは『「今ここ＝現世」以外の諸意識・諸身体・諸世界の重要性を引き下げること』（津城 2011: 30）になってしまう。

今一度、ジェイムズがウィルバーの考えに賛同するか否か考えてみることにしよう。哲学とは宇宙自身の自己内省であると言い、宗教的経験とは高次の意識が個人の中へ一挙に流入することだと述べていたジェイムズには、確かにウィルバーと類似の主張が認められる。しかし、本論のこれまでの読解は、統合はあくまで〈各個形〉でなされるということ、我々の経験世界は〈基底的次元〉を持つと考えられるが、それは恐らくは高次の意識であり、それも複数のもののひとつに過ぎず、实在の全体は〈階層的秩序〉をもって存在しているであろうこと、複数の基底・複数の階層を包摂するものがあるとすれば、それはあらゆる純粹経験に宿った〈統一への意志〉であるということを確認してきた。これらの特徴

を、そのままウィルバーの構図に投影することができるだろうか。

結論から言えば、多元的宇宙は図 5 のように、整然たる単一の進化過程としては表象できない。上で見た二点の問題が、ジェイムズからウィルバーへの問いとなり、異議申し立てとなるはずである。問題の一点目、すなわち分枝の存在については、ウィルバーも受け容れる可能性がある。各層からの複数の進化を視野に入れた場合、構図は図 6 のようになる。図中、円形の平面で示したのは、実際には一定の厚みの中に張り巡らされた関係の網の目（社会的秩序）である。成熟した網の目は高次の創発を引き起こすが、創発は一層につき一度かつ一通りとは限らない。一例を挙げれば、現宇宙の物質圏（a）からは、恐らく複数の生命圏（b1~4）が創発しているであろう。以下、各層でも同様に複数の創発が生じる可能性がある（これを敷衍して、物質圏以前の何らかの圏域から、いわゆる別の宇宙（c）が創発する可能性も考えられるが、これについてジェイムズ及びウィルバーがどう考えるかは分からない。少なくともジェイムズが頭から否定することはないように思える）。解決不可能と思われるのは二点目である。この図中で内面的次元は、さしあたり各層の暈（d）として表示できるだろう（d は平面として表示したが、実際には面積に応じた厚みを持つと考えるべきである）。この暈はウィルバーにしたがえば、外面的秩序の外延をはるかに超えて、上下の層や他の分枝を覆う広がりを持つことになるが、このとき、複数の暈が同じ領域で展開するのである。複数の内面は、こうして同一領域内に展開するとき、果たしてそれぞれ別のものとして切り離されたままでいられるのであろうか。人間が進化の過程そのものを覚知できるとすれば、別の内面に接触することもあり得るのではないか。複数の内面が混じり合い、混線し、ときに外面的秩序が成したような創発を、別様の仕方で生じさせることも考えられるのではないか。

暈は、各層の集合的秩序に帰されるのではなく、そこに属す個がそれぞれに有する内面を表現したものであるが、この構図をジェイムズの多元的宇宙の略図と考えた場合には、内面は個的存在のみならず、層そのものにも認められる。この構図において、ジェイムズの言う、宗教的経験において個人に流れ込む高次の意識、あるいは実在の脈動の基体たる大きな意識の流れとは——フェヒナーが地球の意識や他の天体の意識を考えたように——各層の意識であると考えられるからである。こうして、多元的宇宙をウィルバーの構図に重ねて見ようとする試みは、最終的に後者を、先のつかめない、極めて複雑な構造に変えてしまう。

結局、本論のこれまでの読解や考察が妥当であったとすれば、多元的宇宙論においては、

ウィルバーの描く四象限すらも、平板な世界への道標となる。ウィルバーがあたかも不動の動者のように、基底的精神を實在の根本原因にして究極の目的と見なす限り、あらゆる経験に真理を見るジェイムズは、多くの共通項を持ちながら、やはり究極的には相容れない立場にあるということになる。時間的推移の各瞬間において純粹経験が打ち立てる宇宙は、その瞬間には欠くところのない全体なのである。それは、各瞬間において最奥の基底が顕現するというのではない。純粹経験に与えられるのは、〈統一への意志〉のみである。それはあくまで、各瞬間のひたすらな統一を成さしめる、目的なき統一への意志なのである。したがって、多元的宇宙の可視的・巨視的な描像は、これらのいわば〈各個形〉の統一がせめぎ合う中に、奇妙にも形成された安定的領域の地勢図なのである。

尚もウィルバーの構図と対比すれば、純粹経験が物的存在でない以上、それは内面的次元における原子的存在者と位置づける他ない。すると、外面的次元は、内面的次元の後に結実するものと考えられる。しかも、その内面は、図5で示すなら〈量〉ではなく〈基底〉となる。そして三角形の輪郭を持つ進化過程は、沈殿し、凝固した純粹経験と、それにまとわれた純粹経験とが、背景とも関係を保ちつつ相互作用する中で、徐々に築かれていくものと言うことができる。要するに外面的な秩序の一切は、純粹経験の世界という背景から析出されてきたものと言えるのである。

こうして、多元的宇宙論には、システム論的な見方や、ホロン及び創発による累進的進化の構図と共通の観点が見出される一方で、それらと同化を許さない性質が、いかようにしても解消できず最後まで残される。複雑な様を複雑なままに受け止め、それでいて整序された経験も概念の体系も、それが働く限りにおいて實在的と考えるジェイムズのヴィジョンは、我々の経験する世界のシステム論的な構成を認めると同時に、その構成自体は局所的で暫定的なものと判定する。その態度を貫けば、ジェイムズはシステムによる實在把握はおろか、ウィルバーの四象限すらも、〈統一への意志〉の現れと見ることだろう。もちろん、それは彼らの思想が幻想に過ぎないというのでも、宇宙の実相は相対主義的であるというのでもない。彼らは彼らの仕方で實在を紡いでいるということなのである。

1 『一般システム理論』によれば、システム概念の歴史は哲学史においてはライプニッツの哲学やニコラウス・クザーヌスの反対物一致の思想にまで遡ることができ、近代ではヘーゲルやマルクスの弁証法、ホワイトヘッドの有機体の哲学に見出されるという (von Bertalanffy 1968: 11=1973: 8-9)

2 ベルタランフィは次のように述べている。「システムの一般理論において疑いもなく根

-
- 本的な一つ概念……それは階層的秩序の概念である。私たちは現在、宇宙を巨大な階層構造物として「見て」いる」(von Bertalanffy 1968: 28=1973: 24)。
- 3 予断なしに自然界(つまり我々の経験世界)を直視して尚、見出される一般性がシステムであるという点で、態度と方法においても両者は親和的である。
 - 4 連続性と階層性は次の文章において事物の組織性(システム性)とも同時に示唆されている。「かなり包括的で広汎なものもあろうし、またかなり狭少なものもあるであろうが、とにかくそれらの組織体は互いに上へ上へと重なり合っていて、宇宙の原素的な部分のどれ一つも全部の組織体から洩れるということはない」(Prag 67=1957: 103)。
 - 5 ラズローはさらに〈基底的次元〉ないしは我々を包み込む大きな意識に関するジェイムズの見解についても触れ、現在の知見に照らして蓋然性の高い仮説であると認めている(Laszlo 1996: 210=1999: 272)
 - 6 ラズローはより平明に、進化に「筋書きはないがランダムでもない」(Laszlo 1996: xx=1999: 16) という言い方でも説明している。
 - 7 ここに掲げた基準のリストは Bateson (1979: 92=2001: 125-6) を本論の文脈に合わせて整理し直したものである。
 - 8 ベイトソンの理解が的を射ているとすれば、バトラーとド・シャルダンの進化理論は、ジェイムズが批判した精神粉塵説(mind-dust theory)ないしは結合説(theory of combination)に相当する(PU 86)。ジェイムズはこれらを精神とは要素の総和であると主張する説と見なし、これに対して思考及び意識は「心的な単位であって複合物ではない」(PU 86=142)と反論している。
 - 9 Mladenov (2006=2012) が、パースの哲学をこの方向で読み解いている。
 - 10 その先で同種のホロンと結びつく可能性、つまり他の場所で協調性を発揮する——たとえば複数の分子のように、それぞれで別種の結合を示す——可能性も存在すると思われるのだが、ケストラーにおいてこの方面の思索は深められていない。
 - 11 津城寛文は1995年までの意識論的関心への集中期を「前期」、95年から2006年までの理論的考究の期間を「中期」とし、それ以降を「後期」としている。津城はその上で、日本でのウィルバー像は「前期」——トランスパーソナル心理学の旗手として、瞑想の理論と実践に注力した時期——のスピリチュアルなイメージで確立されており、加えて「翻訳紹介者による崇拜的な解説が夥しい」としている(津城 2011: 13)。本論の理解はおおよそ津城の見方に一致する。前期ウィルバーのカリスマ的扱いが、ウィルバーの業績全体を疑わしいものにしており、中期以降に関する検討を妨げていることは間違いない。これによってウィルバーを取り上げることで自体が躊躇されてしまうのである。
 - 12 文学理論家のJ. カラーにしたがえば、ポストモダンを特徴づけるのは完全文脈主義である(Culler 1982=1998)。関係論的な思考法をジェイムズに見出すとき、それをもって我々は彼を文脈主義と位置づけたいが、その立場は正確には〈文脈実在論〉と呼ぶべきものである。記号、概念、情報は、ジェイムズにおいて特有の次元を持ち、それでいて物質的世界や社会的関係の中へ滲み出していく。彼のヴィジョンの中で、哲学史が宇宙の自己内省の歴史と言われるとすれば、観念史は内的次元と外的次元との影響作用史であると言うことができる。

結章

我々が第一に跡づけたことは、プラグマティズムの方法と根本的経験論の態度の通底、これにしたがって開かれるプラグマティズムから實在論への通路、そして、そこに見出された實在の姿に基づいて、純粹経験の存在論と宇宙の大局的な構造とが導かれていく過程であった。次いで、この過程の事実上の終着点となった多元的宇宙論を、果たされなかった体系化を引き継ぐ構えで、ジェイムズの記述に基づいて検討し、再構成を試みてきた。そこで明らかになったことは、三つの重大な発想が、常に、しかし不明瞭な形で孕まれていることであった。すなわち、経験＝脈動の舞台となる〈基底次元〉、大小の意識が重なる〈階層的秩序〉、純粹経験に宿る〈統一への意志〉の三つを、本論は多元的宇宙の核心をなす重要な論点として摘出してきた。

〈基底次元〉と〈階層的秩序〉とは、決して反体系の立場には満足せず、形而上学的思弁を重要なものと認識していたジェイムズには必須の観点であった。とりわけ基底に関する観点の有無、その議論の取り扱いの軽重は、現代におけるジェイムズ哲学の位置づけにおいてある種の分水嶺をなす。その受け容れを拒否するのであれば、ジェイムズの方法と見地は反体系主義のローティに、實在観はデリダやドゥルーズのようなポストモダン哲学の完全文脈主義に引き寄せられていく。逆に本格的な導入を試みれば、多元的宇宙の教説は先に挙げた思想家たちとかなり近い位置で、科学的知見の日々の蓄積を注視しつつ、自らを補強しあるいは修正し続けていくことになるだろう。そのとき、ジェイムズの根本的経験論と徹底化されたプラグマティズムとは、これらの立場を、限定つきではあれ、強く支持する方法論的基礎として機能することになる。

しかし、多元的宇宙の最奥、最下層に存在する根本原理は、純粹経験の存在論によって〈統一への意志〉であると考えられた。基底と階層とは、いわば沈んだ精神＝純粹経験であって、予め定まった構造でもなければ、不変の構造でもないのであった。多元的宇宙の真の基底は 純粹経験の連鎖であり、純粹経験は〈統一への意志〉を個別にかつ主体的に遂行するがゆえに、いかなる統合も部分の逸脱を阻止できない。秩序はそれ自身、自己の保全と拡張の機能を発揮するものとして現われながら、常に解体へと向かう力に晒されている。各個の統一が、より大きな統一を生むと同時に、その統一から滲み出していくのである。宇宙の複雑性——純粹経験のもつれ——は、統一的な組織がいくら築かれようと解消されることはない。それどころか、統一が拡大すればするほど、組織体の数が増せば増

すほどに、内面的次元へ投げ返される経験の量（情報量）は増大し、純粹経験による統一も多様性を増していく。

こうして多元的宇宙論は、巨視的な構造の俯瞰においては、システム論の宇宙像と多くを共有するが、根本原理を推論し、将来の動向を占う最後の局面で袂を分かち、来るべき統一の希望を、多元的宇宙は謳わない。その過程に行き着く先が想定できるとすれば、それはすべての純粹経験が活動を停止するときであろう。そのようなことが起こり得るかどうかについて、ジェイムズは何も語っていない。ただ、本論のこれまでの読解と再構成に妥当性が認められるのであれば、すべての純粹経験は次第に〈私有化〉の機能を減退させ、最後には物的な姿で外面的次元に固着していくのかもしれない。この場合、多元的宇宙論はパース哲学に伏在する〈退行した精神〉(effete mind)の考えに、別角度からアプローチしていることになる。しかし序章にも記した通り、パースとジェイムズの未来予測はまったく対照的なものであった。パースがひとつの秩序へと集束してゆく宇宙を描くのに対して、ジェイムズは複数の秩序となって乖離してゆく関係のあり得ること、さらにそれらの内面性の領野はウィルバーの構図のごとくに拡大し、ひとつの意識を形成し得ることを強調する。そのような宇宙の中で、純粹経験が消費され尽くすなどということは考えにくい。〈統一への意志〉を反映する内面が存在する限り、純粹経験も存在し続けるはずである。あるいは、この内面が、外面同様に衰微すると考えられるであろうか。巨大なひとつの純粹経験が内面的次元の一切を私有化し、ひとつの宇宙になるとき、宇宙は結晶化して、流れゆくことをやめるであろうか。それとも、それはまた別の宇宙として再び流れ出し、独自の外面を形成し、一般的な意味での宇宙（物理的宇宙）をも再創造してゆくのであろうか。

いずれにせよ、最終的に汎心論へ着地した哲学者として、パースとジェイムズを再度突き合わせてみることには、形而上学的な思索を深める上で——あるいは復権する上で——大いに意義がある。パースは次のように述べている。自らの掲げる「連続主義を受け入れる者は、物理的現象と精神的現象とをまったく別のものとは認めない」(CP 7. 570)。この上に立って「知的に理解し得るひとつの宇宙論は、客観的観念によるもので、物質は退行した精神であり、物理法則は根深い習慣の産物だという考えである」(CP 6. 25)。パース研究者の I. ムラデノフによれば、この退行した精神という考えはパースのごく少数の文章にしか現れておらず、大部分は「彼が見捨ててしまったか、結局は新しい独創的な考えに至る稔り豊かな発達を明るく照らし出す可能性をはらむメタファーに隠れてしまったかのい

ずれかである」(Mladenov 2006: 6=2012: 9)。パース哲学に伏在するこの考えをさらに深く検討すべく独自の概念化を行うムラデノフの道行きを、ここで再構成した多元的宇宙論の視点で追ってみるのは興味深い試みであろう。第一章における、プラグマティストとしてのパースとの比較から描かれた両者の懸隔を、ほとんど埋めてしまうほどの同形成が見出されるはずである。また、本論の結論の上に再度比較を試みることで、多元的宇宙論はパースの記号論的な世界観に沿って再解釈できるかもしれない。その先では生物記号論等、システム論とはやや性質を異にした立場との対話が待ち受けているはずである¹。

本論の結論自体は、どのような展望を開くであろうか。まずシステム論的な見方との対照は、依然十分なものとは言えないであろう。ラズロー、ベイトソン、ケストラー、そしてとりわけウィルバーとの比較は、彼らとジェイムズとの重大な相違を明らかにするが、他方、各自が発想としては持ちながら十分に展開できなかった部分を、互いに提供し合い、補うことが可能である。相互の補完を進めた先で、あるいは彼らの相違は力点の差に由来し、根本的には同一の宇宙像を支持していると判明するかもしれない(もちろん、強調点の差こそ本質的な差だとジェイムズは言うであろうし、いかなる側面を強調するかということこそが多元的宇宙の行く末を決める当のものなのであるが)。いっそうの比較検討が今後の課題として残されている。

しかしとりわけ追究すべきは、多元的宇宙論における個の内面的次元の位置づけである。その、既存の世界理解に照らしての法外さは、多元的宇宙における観念の生き様に注目するとき、いっそう際立つ。外面的次元における時間的推移の中では、観念はその有用性にしたいが、すなわち文脈の中で生きることがどれだけできるかにしたがって、実在性の度合いを変化させていくとされていた。文脈に乗り、自らの妥当性を証明できれば、観念はそれが示す対象とともに実在性を獲得する。逆にそこで生き抜くことができなければ、観念は外面の世界に居場所を見出すことができない。かつて広く根を張った観念も、自己保全に失敗すれば、徐々に住処を追われ、最後には全面的に居住資格を剥奪されることになる。しかし、純粹経験の内部、究極的な個の内面的次元においては、観念はすべて真実在なのである。ある純粹経験に定位して見ると、観念の実在性はむしろ創造時に満たされており、他に接続してゆく過程、文脈が紡がれていく過程で、徐々に引き算され、失われていくものなのである。関係が広大な範囲に及べば及ぶほど、観念は多くの秤にかけられ、ますます狭き門となる試験を潜り抜けねばならなくなる。その代わり、数多くの試験を突破した観念は、一定の関係性の中に波及力と求心力とを獲得するであろう(後天的に獲得

されたこれらの力を、通常我々は実在性の基準にしているのである)。観念は生命の危機と引き換えに、自己拡張と自己創造との機会を得る。逆に、箱庭的な秩序に逗留し続ければ、観念は長命となる。試されない観念は、権勢の拡大を望めない代わりに、そこで現に働き、生き続ける²。

この観念の生が、我々の目に映る一切の秩序と形態の起源である。ある観念の系は一定領域内に安定化し、自然界の習慣、物理的諸法則となる³。物質は、その影響下に凝固し、定着した観念である。ここで再びパースが想起されるが、ジェイムズは観念の生まれる場所を尋ねて純粹経験の世界を見出した。多元的宇宙を貫いて真理と呼べるものがあるとするれば、それは各瞬間に完全なるひとつの宇宙を形成する、純粹経験の主體的統一に他ならない。そこが観念の生まれる場所である。

個の主体性、個による統一こそが、世界の原基なのだとするジェイムズの考えには、どこまでも〈個〉に寄り添い、個別の思想と創造に確かな意味と価値を認めようとする彼の根本的な姿勢がそのまま現れている。ときに相対主義的、ときに極めて個人主義的と批難されたジェイムズの思想と人格は、こうして再構成された多元的宇宙論を経由することでより深く精緻に描き出せるであろう。その作業は、書簡集に当たってジェイムズ哲学の生成を跡づけた J. ヴァールの仕事 (Wahl 2004=2010) とともに、ジェイムズを〈汎主体主義〉(pan-subjectivism) の哲学者と定義した M. P. フォードの論究 (Ford 1982) とともに協働して、ジェイムズの思想史上の位置をいっそう明確にするはずである。また、この方向を深めた後には、宗教論へ臨むのも有意義と思われる。C. テイラーはジェイムズが共同体的な信仰の在り方を軽視していると述べている (Taylor 2003=2009) が、多元的宇宙の理論的背景はその根拠をよく説明してくれるとともに、ジェイムズがそのような信仰にも決して否定的ではなかったことを証明してくれるに違いない。何となれば、多元的宇宙の秩序とは、一種の信仰の共同体に他ならないからである。

ところで、内面性をめぐる多元的宇宙のあり方には、本邦の哲学にとっても貴重な示唆が含まれている。鈴木大拙はジェイムズと西田幾多郎を媒介した人物としても知られているが、大拙の語る〈日本的靈性〉には、西田哲学と同等かそれ以上のジェイムズ的性格、ないしは——奇妙な言い方ではあるが——多元的宇宙性が見出せるのである。大拙は、〈靈性〉とは「精神と物質の世界の裏にいま一つの世界が開けて、前者と後者とが、互いに矛盾しながらしかも映発する」(大拙 1972: 16-7) 様を直覚する働きであるとした上で、そこへ至る方途を理論的体系に託すことなく、「個々の情性的方面に発動する」(大拙 1972: 88)

ものとして、生活そのものの感性のうちに根づかせたのが日本という土地であるとしている。大地から獲得された靈性、「振り上げる一鍬、振り下ろす一鍬が絶対である」(大拙 1972: 96) とする感覚を通じて根源を垣間見る靈性が、大拙の言う〈日本的靈性〉である。我々はすでに多元的宇宙の核心を手にしたのであるから、それと大拙が述べるところとの共通点は以下数節の引用で明示されよう。「日本的靈性なるものは、極めて具体的で現実的で個格的で「われ一人」的である」(大拙 1972: 101-2)。「『皮膚脱落して一眞実あり』〔薬山惟儼禅師の言葉：引用者注〕のこの一眞実が即ち一人なのである」(大拙 1972: 98)。「限られた一が、そのまま無限の全体であることに、気がつかなくてはならぬ」(大拙 1997: 86)。「一人の具体性はまた一人の実在性である。これは人間が大地に還るとき、初めて体認させられる」(大拙 1972: 98)。「『自然』の自は他と対峙の自ではない、自他の対峙を超克した自である。主客相対の世界での『自然』ではない。そこに東洋の道がある。この道を再認識するのが、日本人にとりては、日本の再発見である。『「自然」にかえれ!』である」(大拙 1997: 220)。

大拙が「広い意味においての意志は、宇宙生成の根源力である」(大拙 1972: 11) と言うのを見るとき、上の数節を多元的宇宙の深層たる純粹経験の世界に映して考えるのを妨げるものは何もないように思える。ジェイムズを通じて日本という土地の風土性と歴史性とを振り返ってみることも、一見奇異ではあるが、不可能ではないのである⁴。

本論において、これら価値ある議論へ踏み込む準備は整ったと言えるが、その踏破は今後の課題である。最後に、これまでの読解と再構成の結果が本当にジェイムズの真意と断言できるのか、ジェイムズが体系的叙述を成していたとしても、このような描像は提示しなかったのではないかという、予想され得る反論に対して、ムラデノフの次の言葉をもって答え、結びとしたい。文中の「パース」を「ジェイムズ」に置き換えることは、多元的宇宙を離れても尚、我々には許されているはずである。

たとえ彼の思想を誤解していたとしても、組織立ったやり方でそれが概念化されているとすれば、そこからまた別の思想が生ずるわけであるから、それはやはり意味があるということになるだろう。パースの考えでは、いかなる観念も本当に死んでしまふというよりはむしろ再び満ちるのを待ち、そこから我々の周りをどこかで音もなく渦巻くものである。(Mladenov 2006: viii=2012: vii)

-
- 1 生物記号論の立場から「生きものは志向性の記号である」(川出 2006 : 316) と考える川出由己も、パースの客観的観念論に(その名では呼んでいないが)言及している(川出 2006: 315-6)
 - 2 こうした観念の生に自律性を見て、ユング心理学等に接続してゆく道も考えられよう。
 - 3 自然が習慣を身につけるという考えは、近年では生物学者 R. シェルドレイクの形態形成場仮説などに窺える(Sheldrake 1982=1986)。シェルドレイクはこの仮説で、あらゆるシステムの形態と行動様式は過去存在した類似のシステムの影響下にあり、それを継承する形で成立していること、この継承は〈形態形成場〉と呼ばれる、一定の広がりを持った潜在的領野において、共鳴という形式で行われていること、さらにこの場を経由することで、顕在的な次元の離れた出来事同士が互いに影響を及ぼし得ることを主張している。本論に引きつけて述べるなら、このことは場に特定のパターンが刻まれ、一定圏域内に観念の流路が形成されることを意味している。
 - 4 日本古来の精神的・宗教的伝統は、幾度かの統一の試み(記紀の編纂、維新時の体制整備等)を経て今日に至っても尚、体系性を獲得し得ていない。教義を持たず、計画や予測もなく、ただ形式とおぼろげな起源・文脈によって、対象の定かでない敬虔さのみが引き継がれている。人を聖域や祈りの場へ向かわせる第一の要素は、土地に連綿と信仰が受け継がれてきた事実それ自体であって、堅固な宗教的信念ではない。文脈それ自体が絶大な求心力を発揮し、体系なき信仰を継続させているのである。参拝の目的も、主には神的なものの崇拜ではない。確かに、訪問者はそこで人間を超えた大きな意識に対して手を合わせるのであるが、多くの目的は専ら、土地や歴史に思いを馳せること、祈りの形をもって自らの態度を改め、意志を固めることであり、祭神の存在が強く意識されるのはせいぜい気休めとして現世利益を願う際に限られる(もちろん宗教家などの場合にはこの限りではないが)。体系的宗教の信仰者には異様と映るであろうこのような営みは、文脈と意志の本質的なことを教わり、意識が人間のみ宿る特質でないことをほめかして伝える伝統とは言えないであろう。

このような感覚や風習が根強く引き続いているにもかかわらず、今日ではますます歴史性や風土性の軽視が進行し、喜々として伝統を断ち切ろうとする事例に枚挙の暇がない。伝統や信仰を、単なる土地の統合原理として捉え、もはや役割を終えたものと見なしてよいものなのか、継承されてきた事実それ自体に価値があり、生命があるとは言えないのか。このような問題と取り組むにあたって、ジェイムズのヴィジョンは新しい切り口を提供してくれるかもしれないということを、最後に付言しておこう。そのヴィジョンの中で、ジェイムズは日本的な心性が忘れかけているもののいくばくかを思い出す、よすがを差し出しているように思われるのである。

図表

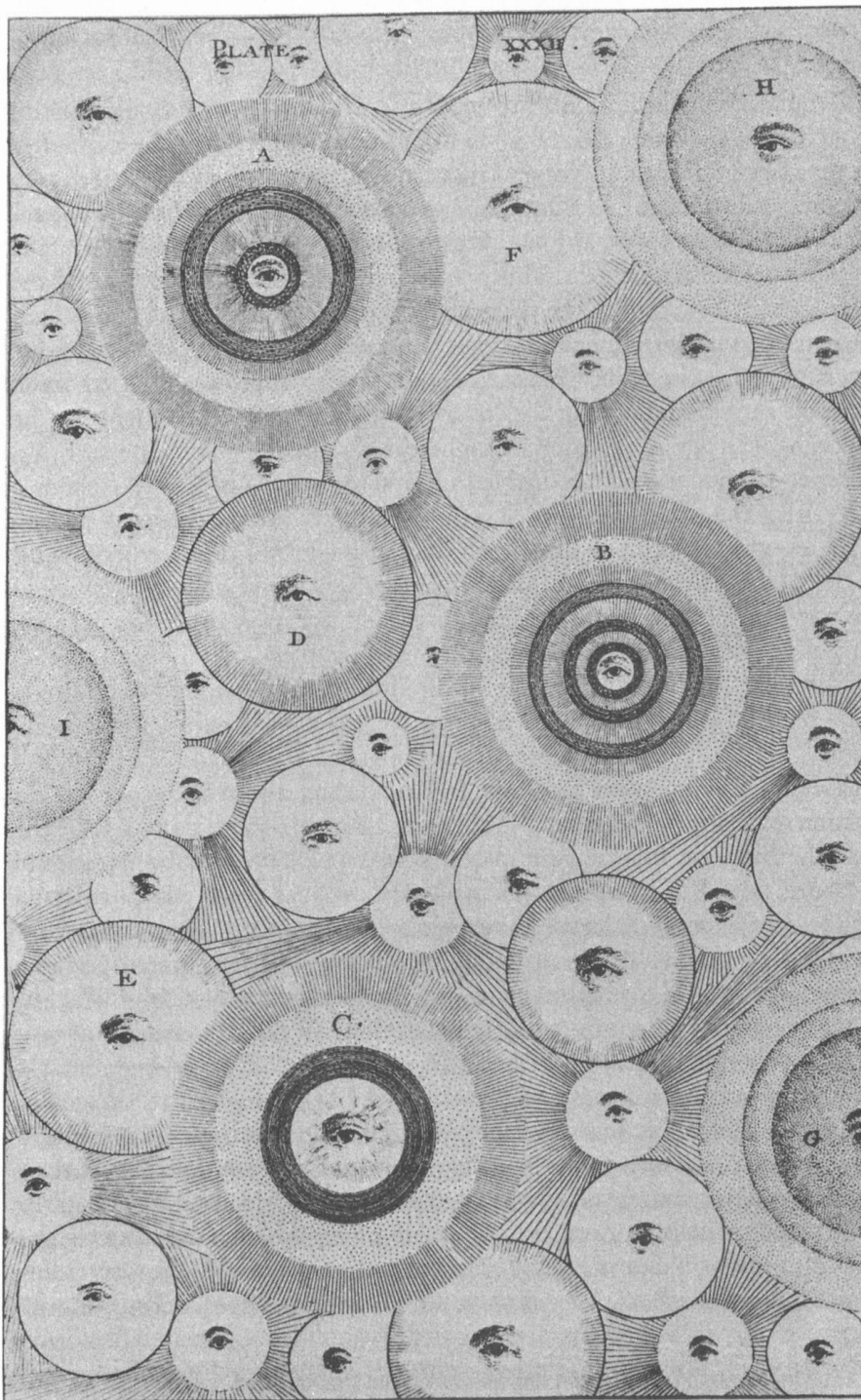


Figure 2.1. Wright's representation of infinity, showing sections of shells of stars, each having at its center the "Eye of Providence."

図1 トマス・ライト「摂理の目」(Crowe 1999: 46)

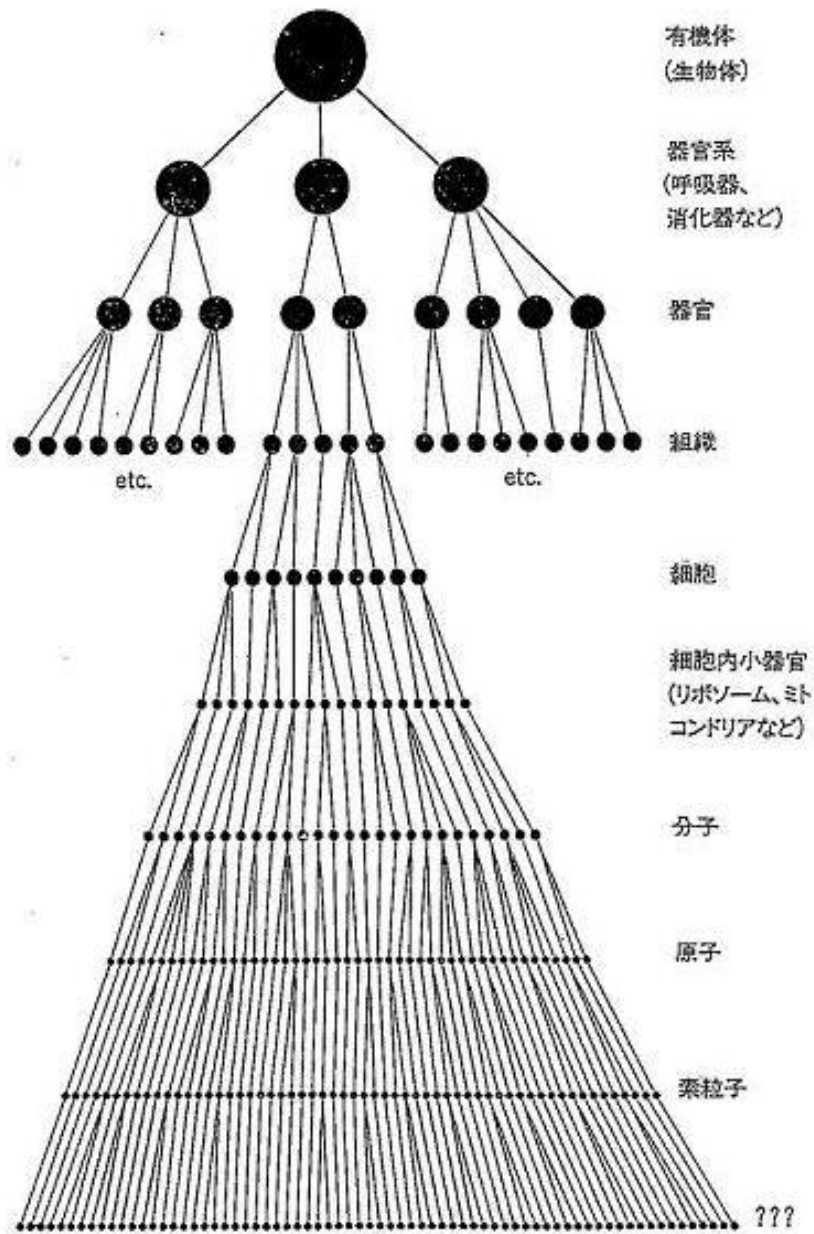


図2 ケストラーによる有機的ヒエラルキー（ホラーキー）の図解
 (Koestler 1979: 28-9=1983: 57)

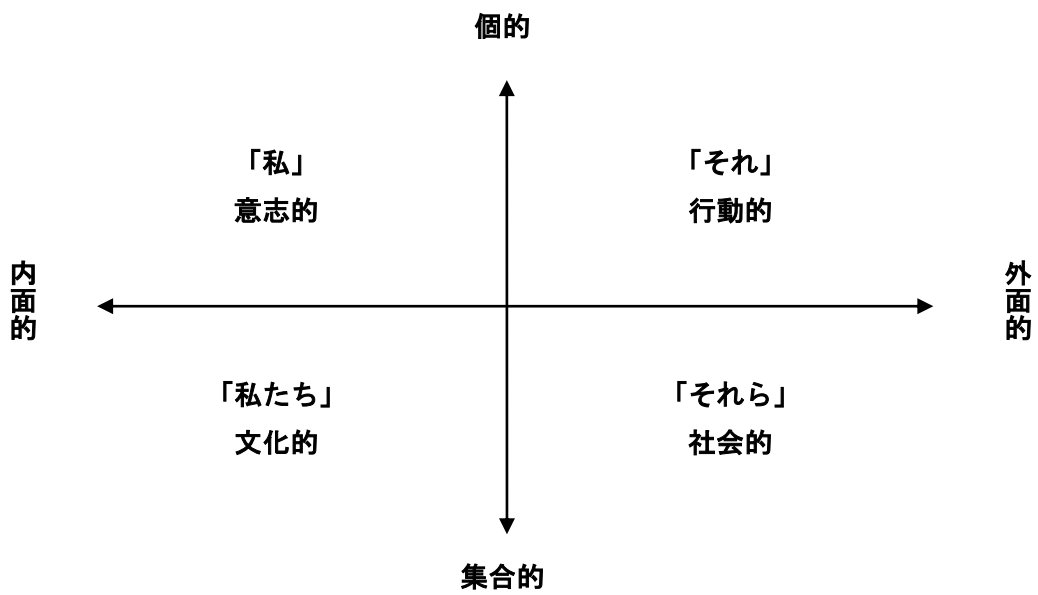


図3 ウィルバーの四象限（認識の方法としての）（筆者作図）

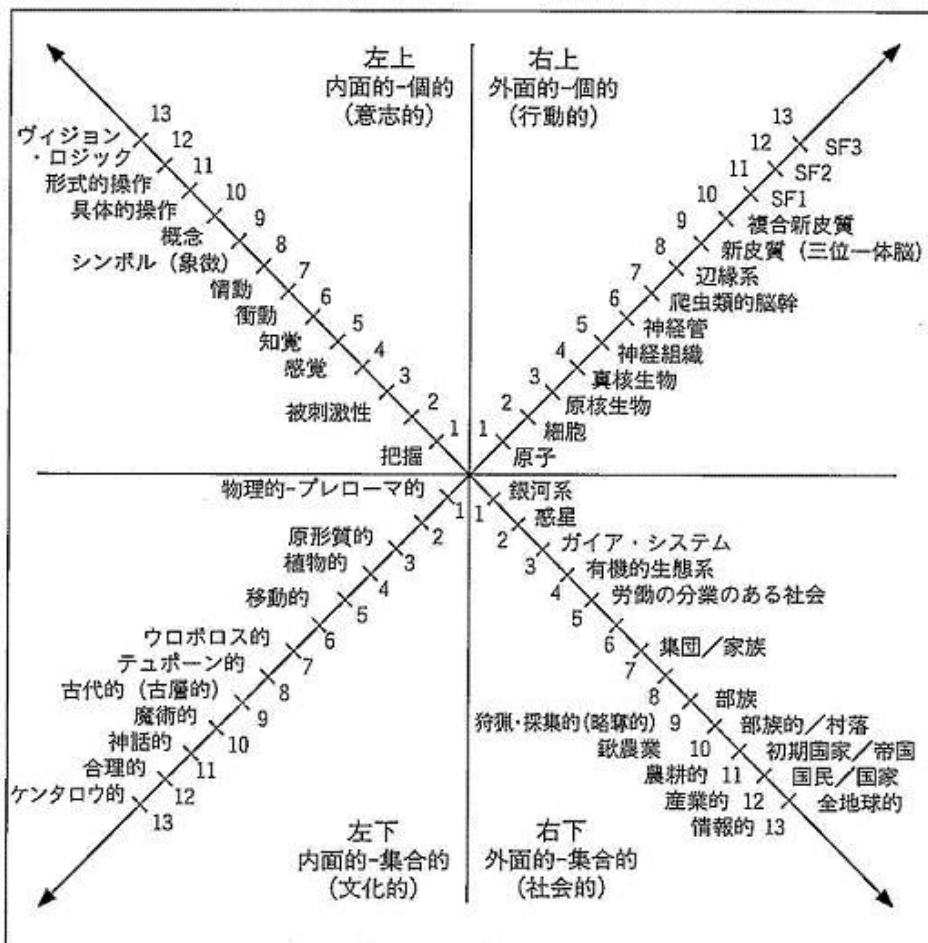


図4 ウィルバーの四象限（実在の進化過程としての）（Wilber 1998: 64-5=2000: 84）

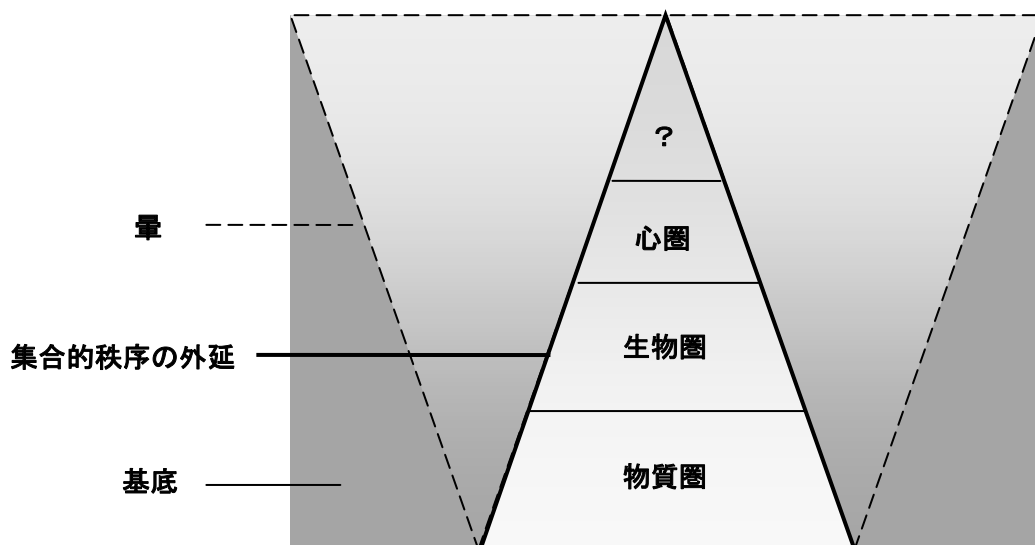


図5 ウィルバーの進化過程における外面的次元と内面的次元の関係（筆者作図）

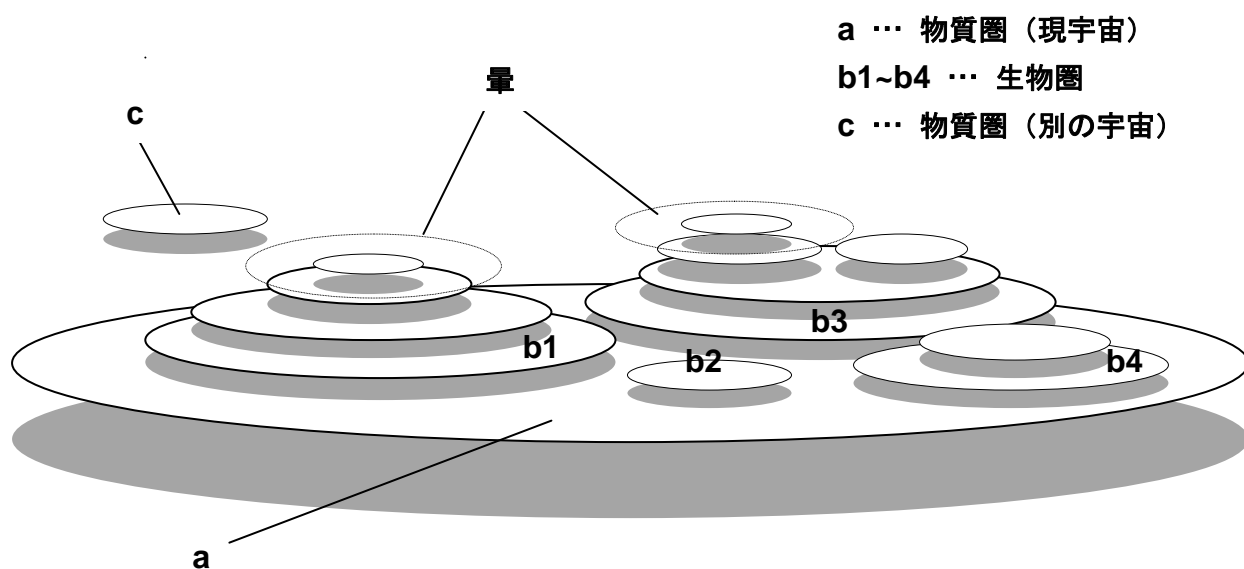


図6 ウィルバーの進化過程における分岐の可能性（筆者作図）

参考文献

- Bateson, Gregory, 1979, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, New York : E. P. Dutton.
(=2001, 佐藤良明訳『精神と自然——生きた世界の認識論』新思索社.)
- Bergson, Henri, 1955, *La Pensée et le Mouvant*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Berkeley, George, [1710] 1901, “A Treatise Concerning the Principles of Human”, Alexander Campbell Fraser ed., *The Works of George Berkeley D. D., Formerly Bishop of Cloyne : Including his Posthumous Works*, Oxford : Clarendon Press. 211-232. (=1958, 大槻春彦訳『人知原理論』岩波書店)
- Bertalanffy, Ludwig von, 1968, *General System Theory: Foundations, Developments, Applications*, New York : G. Braziller. (=1973, 長野敬・太田邦晶訳『一般システム理論——その基礎・発展・応用』みすず書房.)
- Bohm, David, 1980, *Wholeness and the Implicate Order*, New York : Routledge. (=1986, 井上忠・伊藤笏康・佐野正博訳『全体性と内蔵秩序』青土社.)
- Bowdoin, James, 1785, “Observations Tending to Prove”, *Memories of the American Academy of Arts and Science*, I., Boston, MA : Adams and Nourse, 208-33.
- Crowe, Michael J., 1999, *The Extraterrestrial Life Debate 1750-1900: The Idea of a Plurality of Worlds from Kant to Lowell*, New York : Dover. (=2001, 鼓澄治・山本啓二・吉田修訳『地球外生命論争・1750-1900——カントからロウエルまでの世界の複数性をめぐる思想大全』工作舎.)
- Culler, Jonathan, 1982, *On Deconstruction*, New York : Cornell University Press. (=1998, 富山太佳夫・折島正司訳『ディコンストラクション』I・II, 岩波書店.)
- Diels, Hermann, and Kranz, Walther, 1956, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, 3Bde., Berlin : Weidmannsche. (=1996, 内山勝利編訳『ソクラテス以前哲学者断片集』1-5, 岩波書店.)
- Epicurus, 1957, C. Bailey, trans., “Letter to Herodotus”, Whitney J. Oates ed., *The Stoic and Epicurean Philosophers*, New York : Random House, 3-15. (出隆・岩崎允胤訳『エピクロス——教義と手紙』岩波文庫.)
- Euler, Leonhard, Henry Hunter trans., 1975, *Letters of Euler on Different Subjects in Natural Philosophy Addressed to a German Princess*, New York : Arno Press.
- Fontenelle, M. de, 1966, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Paris : Didier. (=1992, 赤木昭三訳『世界の複数性についての対話』工作舎.)
- Ford, Marcus Peter, 1982, *William James's Philosophy: A New Perspective*, Amherst, MA : The University of Massachusetts Press.
- Greene, Brian, 2011, *The Hidden Reality: Parallel Universes and the Deep Laws of the Cosmos*, New York : Vintage. (=2013, 竹内薫監修・太田直子訳『隠れていた宇宙』上・下, 早川書房.)
- 藤井聡, 2012, 『プラグマティズムの作法——閉塞感を打ち破るこころの習慣』技術評論社.
- Hume, David, 2003, *A Treatise of Human Nature*, Mineola, NY : Dover. (=1995, 木曾好能訳『人間本性論——第一巻・知性について』法政大学出版局)
- 飯田隆, 1995, 『言語哲学大全Ⅲ——意味と様相』下巻, 勁草書房.
- 池田善昭, 1994, 『「モナドロジー」を読む——ライプニッツの個と宇宙』世界思想社.
- 伊藤邦武, 1985, 『パースのプラグマティズム——可謬主義的知識論の展開』勁草書房.
- , 2006, 『パースの宇宙論』岩波書店.
- , 2009, 『ジェイムズの多元的宇宙論』岩波書店.
- , 2016, 『プラグマティズム入門』筑摩書房.
- James, William, [1907]1975, “Pragmatism”, Fredson Bowerse, ed., *The Work of William James*, Cambridge, MA : Harvard University Press. (=1957, 梶田啓三郎訳『プ

- ラグマティズム』岩波書店.)
- , [1909]1975, “The Meaning of Truth”, Fredson Bowerse, ed., *The Works of William James*, Cambridge, MA : Harvard University Press.
- , [1912]1976, “Essays in Radical Empiricism”, Fredson Bowerse et al. eds., *The Works of William James*, Cambridge, MA : Harvard University Press. (=1998, 梶田啓三郎・加藤茂訳『根本的経験論』白水社.)
- , [1909]1977, “A Pluralistic Universe”, Fredson Bowerse, ed., *The Works of William James*, Cambridge, MA : Harvard University Press. (=1961a, 吉田夏彦訳『ウィリアム・ジェイムズ著作集 6・多元的宇宙』日本教文社.)
- , [1897]1979, “The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy”, F. H. Burkhardt et al. eds., *The Works of William James*, Cambridge, MA : and London, Harvard University Press. (=1961b, 福鎌達夫訳『ウィリアム・ジェイムズ著作集 2・信ずる意志』日本教文社.)
- , [1911]1979, “Some Problems of Philosophy”, *The Works of William James*, Cambridge, MA : Harvard University Press. (=1961c, 上山春平訳『ウィリアム・ジェイムズ著作集 7・哲学の諸問題』日本教文社)
- , [1890]1981, “The Principles of Psychology”, Vol. 1-2, F. H. Burkhardt et al. eds., *The Works of William James*, Cambridge, MA : Harvard University Press.
- , [1884-1910]1982, “Essays in Religion and Morality”, F. H. Burkhardt et al. eds., *The Works of William James*, Cambridge, MA : Harvard University Press.
- , [1892]1984, “Psychology: Briefer Course”, *The Works of William James*, Cambridge, MA : Harvard University Press.
- , [1901]1985, “The Varieties of Religious Experience”, *The Works of William James*, Cambridge, MA : Harvard University Press. (=1969-70, 梶田啓三郎訳『宗教的経験の諸相』上・下, 岩波書店.)
- Kauffman, Stuart Alan, 1996, *At Home in the Universe : The Search for Laws of Self-Organization and Complexity*, Oxford : Oxford University Press. (=1999, 米沢富美子監訳『自己組織化と進化の論理——宇宙を貫く複雑系の法則』日本経済新聞社.)
- Kant, Immanuel, 1922, “Allgemeine Naturgeschichte und Die Theorie des Himmels”, *Sämtliche Werke*, Bd 7, Leipzig : Felix Meiner, 3-186. (=1966, 高峰一愚訳, 「天界の一般自然誌と理論」『カント全集』第10巻, 理想社, 13-189.)
- 川出由己, 2006, 『生命記号論——主体性の生物学』京都大学学術出版会.
- Koestler, Arthur, 1979, *Janus: A Summing Up*, London : Picador. (=1983, 田中三彦, 吉岡佳子訳『ホロン革命』工作舎.)
- Laszlo, Ervin, 1972, *The Systems View of the World: The Natural Philosophy of the New Developments in the Sciences*, Oxford : Blackwell. (=伊藤重行訳『システム哲学入門』紀伊国屋書店.)
- , 1996, *The Whispering Pond: A Personal Guide to Emerging Vision of Science*, Rockport, MA : Element Books. (=1999, 野中浩一訳『創造する真空——最先端物理学が明かす〈第五の場〉』日本教文社.)
- Lewis, David, 1986a, *On the Plurality of Worlds*, Malden, MA : Blackwell.
- , 1986b, *Counterfactuals*, London: Basil Blackwell. (=2007, 吉満昭宏訳『反事実的条件法』勁草書房.)
- Locke, John, 1979, *Essay Concerning Human Understanding*, Oxford : Clarendon Press. (=1972-7, 大槻春彦訳, 『人間知性論』1-4, 岩波書店)
- Lorenz, Edward Norton, 1996, *The Essence of Chaos*, Seattle, WA : University of Washington Press. (=1997, 杉山勝・杉山智子訳『ローレンツ——カオスのエッセンス』共立出版.)

- Lovejoy, Arthur Oncken, 1936, *The Great Chain of Being*, Cambridge, MA : Harvard University Press. (=2013, 内藤健二訳『存在の大いなる連鎖』筑摩書房.)
- 眞方忠道, 2008, 「神々と運命からの解放 (エピクロス)」坂部恵・加藤尚武編『命題コレクション・哲学』筑摩書房, 48-55.
- 巡政民, 1952, 『アメリカ哲学の本質——ジェームズとデューイ』理想社.
- Menand, Louis, 2001, *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*, New York : Farrar, Straus and Giroux. (=2011, 野口良平・那須耕介・石井素子訳『メタフィジカル・クラブ』みすず書房.)
- 三橋浩, 1986, 『ジェームズ経験論の周辺』法律文化社.
- 三浦俊彦, 1997, 『可能世界の哲学——「存在」と「自己」を考える』日本放送出版協会.
- Murphy, John Peter, 1990, *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Boulder, CO : Westview Press. (=2014, 高頭直樹訳『プラグマティズム入門——パースからデヴィッドソンまで』勁草書房.)
- Mladenov, Ivan., 2006, *Conceptualizing Metaphors: On Charles Peirce's Marginalia*, New York : Routledge. (=2012, 有馬道子訳『パースから読むメタファーと記憶』勁草書房)
- 長尾伸一, 2015, 『複数世界の思想史』名古屋大学出版会.
- 仲正昌樹, 2008, 『集中講義! アメリカ現代思想——リベラリズムの冒険』日本放送出版協会.
- , 2015, 『プラグマティズム入門講義』作品社.
- 夏目漱石, 2008, 『思い出す事など』岩波書店.
- 小川仁志, 2012, 『アメリカを動かす思想——プラグマティズム入門』講談社.
- 小倉脩三, 1989, 『夏目漱石——ウィリアム・ジェームズ受容の周辺』有精堂.
- 沖永宜司, 2007, 『心の形而上学』創文社.
- 大賀祐樹, 2015, 『希望の思想・プラグマティズム入門』筑摩書房.
- Peirce, Charles Sanders, Charles Hartshorne and Paul Weiss, eds., 1960, “Principles of Philosophy: Elements of Logic”, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. 1-2., Cambridge, MA : Harvard University Press.
- , Charles Hartshorne and Paul Weiss, eds., 1960, “Pragmatism and Pragmaticism: Scientific Metaphysics”, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. 5-6., Cambridge, MA : Harvard University Press.
- , Arthur W. Burks, ed., 1958, “Science and Philosophy”, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. 7., Cambridge, MA : Harvard University Press.
- , K. L. Ketner, ed., 1992, *Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Conferences Lectures of 1898*, Cambridge, MA : Harvard University Press. (=2001, 伊藤邦武訳『連続性の哲学』岩波書店.)
- Perry, Ralph Barton., 1974, *The Thought and Character of William James*, Westport, CT : Greenwood Press.
- Plato, *Timaeus*. (=1975, 種山恭子訳「ティマイオス」『プラトン全集』第12巻, 岩波書店, 1-215.
- Putnam, Hilary, 1999, *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, New York : Columbia University Press. (=2005, 野本和幸・関口浩喜・渡辺大地・入江さつき・岩沢宏和訳『心・身体・世界——三つ撚りの綱／自然な実在論』法政大学出版)
- Rorty, Richard, 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ : Princeton University Press. (=1993, 野家啓一監訳『哲学と自然の鏡』産業図書.)
- , 1982, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, MN : University of Minnesota Press. (=2014, 室井尚・吉岡洋・加藤哲弘・浜日出夫・疋茂訳『プラグマティズムの帰結』筑摩書房)

- Rowe, Stephen C., 1996, *The Vision of James*, Rockport, MA: Element. (=1998, 本田理恵訳『ウィリアム・ジェイムズ入門——賢く生きる哲学』日本教文社.)
- 田辺均, 1997, 「宇宙と世界」『岩波・新哲学講義 5——コスモロジーの闘争』岩波書店.
- 田中玉堂, 1914, 『解放の信条』栄文館書店.
- , 1917, 『卿等のために代言す』広文堂書店.
- 富田恭彦, 2006, 『観念論の謎解き——ロックとバークリをめぐる誤読の論理』世界思想社.
- 魚津郁夫, 2006, 『プラグマティズムの思想』筑摩書房.
- 佐藤勝彦, 2013, 『宇宙は無数にあるのか』集英社.
- Sheldrake, Rupert, 1982, *A New Science of Life*, London: Blond & Briggs. (=1986, 幾島幸子・竹居光太郎訳『生命のニューサイエンス』工作舎.)
- 鈴木大拙, 1972, 『日本的靈性』岩波書店.
- , 上田閑照編, 1999, 『東洋的な見方』岩波書店.
- Tart, Charles T., 1969, *Altered states of consciousness: a book of readings*, New York: Wiley.
- Taylor, Charles, 2003, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (=2009, 伊藤邦武・佐々木崇・三宅岳史訳『今日の宗教の諸相』岩波書店.)
- 津城寛文, 2011, 『社会的宗教と他界的宗教のあいだ——見え隠れする死者』世界思想社.
- 和田純夫, 1994, 『量子力学が語る世界像——重なり合う複数の過去と未来』講談社.
- Wahl, Jean, 2004, *Vers le concret: études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Paris: Vrin. (=2010, 水野浩二訳『具体的なものへ——二十世紀哲学史試論』月曜社.)
- White, Morton, 1973, *Science and Sentiment in America: Philosophical Thought from Jonathan Edwards to John Dewey*, New York: Oxford University Press. (=村井実・田中克佳・松本憲・池田久美子訳『アメリカの科学と情念——アメリカ哲学思想史』学文社刊)
- Whitehead, Alfred North, 1925, *Science and the Modern World*, New York: Free Press. (=1981, 上田泰治・村上至孝訳『科学と近代世界』松籟社.)
- , 1967, *Adventure of ideas*, New York: Free Press. (=1982, 山本誠作・菱木政晴訳『観念の冒険』松籟社.)
- , 1978, *Process and Reality*, New York: Free Press. (=1984, 山本誠作訳『過程と実在』松籟社.)
- Wilber, Ken, 1982, *Holographic Paradigm*, London: Shambala. (=1983, 井上忠・井上章子・伊藤笏康・山本巍・渡辺邦夫訳『空像としての世界——ホログラフィのパラダイム』青土社)
- , 1998, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion*, New York: Broadway. (=2000, 吉田豊訳『科学と宗教の統合』春秋社.)
- , 1995, *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*, London: Shambala. (=1998, 松永太郎訳『進化の構造』1・2, 春秋社.)
- Wilson, Colin, 1987, *Afterlife: An Investigation of the Evidence for Life After Death*, Garden City, NY: Doubleday. (=1991, 梶元靖子訳, 『コリン・ウィルソンの「来世体験」』三笠書房.)
- Wright, Thomas, 1968, *Second or Singular Thought upon the Theory of the Universe*, London: Dawsons Pall Mall.