

ベルクソンのボン・サンスと W. ジェイムズのプラグマティズム

紺 田 千 登 史

I

前回の小論¹⁾では、一般意味論の S.I. ハヤカワが二人の心理学者 A.H. マズローと C. ロジャーズがそれぞれにおいて立てていた理想的な人間像を総合する形で新たに提出し直した人間像の「真に正常な人間」が、ベルクソンの「ボン・サンスの人」と深い類縁関係を示す点に照明を当ててみた。今回もこれらとの関連でまず、ベルクソン自身がそれではそもそもこのボン・サンスというものをどのようなものとして捉えていたか、というところから見ていくことにしたい。この場合にもやはり、ソルボンヌの大講堂で行なわれた『講演』、〈ボン・サンスと古典学習〉が大変貴重な資料を提供してくれるであろう。

ベルクソンはボン・サンスの役割とわれわれの感覚（サンス）一般のそれとの比較から始める。すなわちこの講演の翌年公刊されることになる『物質と記憶』の知覚論を先取りするようにまず次のように述べるのである。「われわれの感覚の役割は、一般的に言って、物質的対象を認識させることよりもむしろその有用性をわれわれに知らせる点にある²⁾」と。ものの味や香り、熱さや冷さ、光や影などはものの性質ではなく、もっぱらものがわれわれに対して有している都合、不都合を知らせるに過ぎない。それらは科学によりむしろ生活に向

1) 『ベルクソンのボン・サンスとアメリカ心理学の一系譜』（関西学院大学社会学部紀要第 61 号所収）

2) H. Bergson, *Ecrits et paroles*（以下 E. P. と略す）Tome I. p. 85

けられており、なによりもわれわれの生活空間における行動を方向づけているものなのである。ところで生活空間とは、たんにわれわれが生物として有している環境の世界を意味するだけではなく、同時に社会的な環境の意味をも有していよう。換言すれば、われわれが周囲の環境的世界からのシグナルに従って行なう行動は、われわれ自身に直ちに跳ね返ってくるだけでなく、われわれが生活を共にする仲間たちにも多かれ少なかれ影響を及ぼすことにならざるをえないということである。そして「こうした仲間たちに及ぼす行動の結果を予め見通したり、もしくは予感したりすること、行動に関して本質的なものと付随的なもの、ないしは無関係なものとを区別すること、様々な可能な手段の中からたんに考えられるというのでなく、まさに実現可能な最大限の良い結果をもたらすにちがいないものを選びとること、これこそボン・サンスの役割だ³⁾」、ということになるのである。この意味でボン・サンスとは一種の感覚には違いないけれども、他の感覚がもっばらわれわれをものと関係づけているのに対し、ボン・サンスはわれわれの仲間たちとの人間関係においてとりわけ重要な役割を演じている点ですぐれて社会的な感覚であるということが出来よう。

ベルクソンが感覚に引き続いてボン・サンスの比較の対象とするのは天才である。すなわちベルクソンによれば、天才が働くときには一般に真偽に関する微かな予感のようなものがあり、これが厳密な証明や最終的な実験に先立つはるか以前に、ものごとの間の隠された両立不可能性とか、思いがけない親和性を見出させているのであるが、あたかもこれと同様に、われわれの日々の生活においても実は、すべての詳細がことごとく把握出来ていなくとも、そのつど状況の全体を把握させ、ためらいを取り除き、困難を一刀両断にしていくものが存在するのであって、これもまたボン・サンスというものにほかならないのである⁴⁾。そしてこのようなことが天才とボン・サンスにおいて可能なのは、なによりも両者がともに、精神の積極的能動的なはたらきだからである。なぜなら天才が自然について一定の見通しをもつとすれば、それは前提と

3) E. P., p. 85 () 内は筆者。

4) Cf. E. P., p. 85

してかれが「自然とのごく親密な仲間づき合い⁵⁾」の中で生きてきたからであるし、ボン・サンスはボン・サンスで絶えず目覚めつづけているある種の精神的な働きを、「新しい状況に対してたえず新たにされる一種の調整」⁶⁾のごときものを要求するものだからである。逆に言えば、ボン・サンスにとって、ことが通常、内に蔵しているようなレディ・メイドな考え方、いわゆる常識的な考え方ほど斥けなければならないものはない、ということである。むしろ、常識といえども、もとは生き生きとした精神活動によって生み出された果実であろう。しかしそれはまもなく「木から落ちて乾からびてしまったのであって、その柔軟さを欠いたこわばりの中で、精神活動の残滓をわずかにとどめているだけなのである⁷⁾」。これに対しボン・サンスは、「われわれが（自分のなかに）作り上げてしまった（習慣的な）考え方や出来合いの問題解決法のときには苦痛に満ちた犠牲を要求する⁸⁾」ものなのだ。ボン・サンスは百科事典的な博識とよりもむしろ「学ぼうとする意志をともなった無知の自覚⁹⁾」、いわゆる無知の知と呼ばれるものとより多くの関係をもつ、といわれるゆえんである。どこまでも経験に対して開かれた心、これがボン・サンスというもののなのである。

ところで「その決断の速やかさ」¹⁰⁾や「本性として持っている自発性」¹¹⁾という点からいうと、ボン・サンスはまた本能との類似性を示す、といわれる。ただし本能と違っているのは、ボン・サンスには「手段の多様性」¹²⁾とか「形態の柔軟性」¹³⁾ということがあるし、そして何よりも「知的な自動運動」¹⁴⁾からわれわれの身を守るためにボン・サンスがつねに怠ることなく続けている「執拗な

5) E. P., p. 86

6) E. P., p. 86

7) E. P., p. 86

8) E. P., p. 86 () 内は筆者。

9) E. P., p. 86

10) E. P., p. 86

11) E. P., p. 86

12) E. P., p. 86

13) E. P., p. 86

14) E. P., p. 86

監視」(la surveillance jalouse)¹⁵⁾ ということがあるとされる。ところで、ボン・サンスの「現実に対する配慮や、諸事実とあくまでも接触をもち続けようとする点」¹⁶⁾ からいうと、それはまた科学とも共通に有する性格である、といわれる。もっとも、科学が「普遍的な真理」(la vérité universelle)¹⁷⁾ を目指すのに対していえば、ボン・サンスはもっぱら「現時点における真理」(la vérité de l'heure présente)¹⁸⁾ を目指すにすぎない、という違いがあるし、「科学がいかなる経験的事実も、推論のいかなる帰結もゆるがせにはしない」¹⁹⁾ のに対して、「ボン・サンスは選択する」(Le bon sens choisit.)²⁰⁾ とされる。要するに対象の広さという観点からいうと、ボン・サンスはちょうど本能と科学の中間に位置を占めているということになるのである。

さて、こうしたボン・サンスを論じた『講演』がベルクソンの重要な著作の一つである『物質と記憶』の出る直前のものであることはすでに述べたが、次にベルクソンが取り上げている事柄もこの後者における議論と深い関わりを持つものではなかろうか。すなわちベルクソンは『講演』でボン・サンスはなによりも「生活へと向けられた注意」²¹⁾ であるがゆえに、その最大の敵は、一方のすでに身についた一定の見方しか出来なくなってしまった精神、すなわち「習慣的精神」(l'esprit de routine)²²⁾ と、他方の現実から遊離して夢をひたすら追い求めるだけの「空想的精神」(l'esprit de chimère)²³⁾ である、としているのであるが、これは『物質と記憶』において「行動の人」²⁴⁾ をつねに習慣に自動的に従うだけの「衝動的人間」²⁵⁾ のレヴェルと、その反対に過去の想い出に浸り、

15) E. P., p. 86

16) E. P., p. 86

17) E. P., p. 86

18) E. P., p. 86

19) E. P., p. 86

20) E. P., p. 86

21) E. P., p. 86

22) E. P., p. 87

23) E. P., p. 87

24) Bergson, *Matière et mémoire* (以下 M. M. と略す)、p. 170

25) M. M., p. 170

行動をすっかり忘れてしまっている「夢想家」²⁶⁾ のレヴェルとの中間領域に位置づけているのとまさに対応しているように見えるからである。もっとも、一見して明らかなように見えるこうした類似にもかかわらず、これら二つの議論のあいだには実はよく見るときわめて大きな相違のあることにも気づく。

すなわちそれは夢の理解にもっとも顕著に表われているといえるのであるが、まず、『講演』においては、夢が現実を踏まえない、いわばドン・キホーテ的な理想の追求として斥けられているのに対し、『物質と記憶』においては、現実を踏まえない点では同じであるが、今度は未来に向かわずもっぱら過去への逃避として斥けられているということである。こうした違いはいったい、どう考えればよいのであろうか。結論から先に言えば、ベルクソンには狭義のボン・サンスと広義のボン・サンスの二つの使い方があってということである。つまり『物質と記憶』の場合は事態をあえて単純化して、たんにわれわれの生物としての環境的世界への適応という側面のみを取り上げているのに対し、『講演』の方は人間を生物としてだけでなく、それ自身に固有な文化的社会的価値を追求するものとしてあくまでも総体として捉えていこうとしているのである。したがってボン・サンスという同じ語が使用されていても、『物質と記憶』においてはその技術的な性格のみが注目されることとなり、夢想も環境への適応力を喪失したものとして、そうした技術的レヴェルでの頽落形態が問題にされているに過ぎないのに対し、『講演』においてはその頽落が倫理的な見地からも指摘されているということである。ところでボン・サンスの頽落形態としての夢が両者においてこのような違いがみとめられるとすると、それらの対極にあるとされる習慣化した形態についても同様なことが言えるのではなかろうか。すなわち『物質と記憶』の「衝動的人間」はその本能に類似した性格が指摘されるに過ぎないのに対し、『講演』の「習慣的精神」はやがて『道徳と宗教の二つの源泉』で強調される「閉じた社会」を維持補強するものとしての法律の閉鎖的性格などとも結びつけられて理解され、社会を開放的な性格のも

26) M. M., 170

の、「開かれた社会」へと変えていく原理とは明らかに対立的なものとして理解されているということである²⁷⁾。したがって『物質と記憶』のボン・サンスでは、環境の変化に対する柔軟な対応能力という規定がせいぜいのところであるのに対し、『講演』のそれは「最善を旨としてのその力強い希求と世間の事情が許す範囲についての正確な判断」²⁸⁾を含み持つところの「進歩の精神」²⁹⁾というかなり内容のある規定を獲得することにもなっている。さらに別な言い方をすれば、『講演』のボン・サンスは「正義の精神」(l'esprit de justice)³⁰⁾でもある、ということである。むろん、ここでいう正義とはたんに理論的、抽象的な意味での正義ではない。ベルクソンによればそれはまさに「正義の人」(l'homme juste)³¹⁾において受肉せられた正義、換言すれば、実際に生きて働くところのあくまでも具体的な正義でなければならないのであって、それはたとえば「様々な事態の中に入りゆかんとつねに注意を払いつつも、行動とその予想される結果をたえず天秤にかけ、良きものをそれよりもさらに大きな悪きものでもって購うことを何よりも恐れる」³²⁾態度として表わされる、とされる。またさらにもう一つ別な言い方では、正義は、それが実現されるさいには「ある種の繊細な感覚、実践的な真理についての一つの見方、ないし感觸のようなもの」³³⁾となり、これがまさに「正義の人」にたいしてみずからは何をしなければならぬか、そしてまた他人からは何が期待できるかについての正確な見当を与えてくれる、ともされる。「最も確かな本能がするだろうように、望ましいものの、実現可能なものに向けてまっすぐに導いていく」³⁴⁾ものこそまさにここで言われる正義の意味なのである。日本語のいわゆる「勘」が道徳的行為のレヴェルで働くような場合を思い浮べればよいのであろうか。

27) Cf. E. P., p. 87

28) E. P., p. 87

29) E. P., p. 87

30) E. P., p. 88

31) E. P., p. 88

32) E. P., p. 88

33) E. P., p. 88

34) E. P., p. 88

しかしいづれにせよこのように見てくると、西洋哲学が伝統的に知性と意志、道徳と認識、思想と行動などとしてはっきりと二分法的に区別して理解してきたものには実は共通の源が存在していたということが分かるのであって、それこそボン・サンスなのだということになるであろう。すなわち、われわれの行動に対してはつねに合理性を付与するとともに、思想に対しては逆に実践的性格を与えているもの、これこそベルクソンによればボン・サンスというものにほかならないのである³⁵⁾。しかしながら、こうした道徳的な意味を担ったボン・サンスをベルクソンの哲学の全体的な流れの中に位置づけようとする、それは実際にはかれの最晩年の著作『道徳と宗教の二つの源泉』において「偉大なる神秘家たち」についての記述がなされるときまで待たなければならないであろう。換言すれば『講演』で説かれたようなボン・サンスは、ベルクソンのそのときどきの思索の根底にあってつねに導きの糸となっていたには違いないが、いったんは表面から姿を隠して他の思索に場所をゆずらねばならなかった、ということである。しかしなぜそのような必要があったのであろうか。それは『講演』で述べられているような一応の結論をさらに広い視野の中で、またより徹底した根拠の問い直しを通して明らかにしようと考えたためである、ということができよう。しかしそのためには一旦斥けられた二元論的な考え方をふたたび採用しなければならないであろう。なぜならボン・サンスのような根源的なものは、さし当ってはその主要な現われを通じてしか捉えることができないからである。そして事実、ベルクソンは、『講演』において一方でボン・サンスの一元的な性格を強調しながらも、他方、その説明においてはすでに二元的な扱い方もあえてしているのである。すなわち例えば「私は…（一方で）ボン・サンスの中につねに自身に打ち克って出来合いの観念を排除し、形成されつつある観念に広い場所を開けてやり、辛抱強い注意の抜かりのない努力によって現実にもずからを合わせていく知性の内的な働きをみとめるとともに、（他方で）強力な道徳的な中心から発せられる知的な輝きを、正義の感情に

35) Cf. E. P., p. 89

合わせて作られる観念の正しさを、要するに性格によってたえず正されていく精神をみとめる」³⁶⁾、というように述べたり、あるいはこれをもっと簡単にして、ボン・サンスとは、「現実感覚と善に対して深く感動することのできる能力との調和」³⁷⁾である、としたり、また、「観念の明晰性、ゆるぎのない注意力、自由で無理のない判断がボン・サンスの物質的なうつつをなしているとするれば、その魂とはまさに正義に対する情熱である」³⁸⁾、などとしているのである。そしてこうした二元論的な扱いをベルクソンの主著の中でたどろうとすると、前者の側面がすでに見たようにまず、『物質と記憶』の狭義のボン・サンスにおいて明らかにされ、『創造的進化』においてその生命の歴史から見た意義が知性論として深められていくのに対して、後者のそれは『時間と自由』のわれわれの日常的意識の拡大によって明らかになる「純粹持続」としての意識の直接与件の捉え直しに始まり、『物質と記憶』の狭義のボン・サンスが機能するさいに伴うとされるわれわれの「全記憶の現前」としての純粹記憶の考えなどを経て、やがて『創造的進化』の「意識一般」、そして『道徳と宗教の二つの源泉』の「神秘家」における「愛」の自覚へと深められていく意識の深化の道程として捉えることができるであろう。しかしベルクソンの主要な著作を通して行なわれるボン・サンス論の深化と展開については前回の論文で不十分ながらも一応済ませているので今回はそれを繰り返すことはやめ、次に前回のベルクソンのボン・サンスと A.H. マズローや C. ロジャーズの心理学との類縁性について比較を試みた点に立ち戻り、こうした類縁性は実は W. ジェイムズとの関係にまで遡るものであるらしいことを明らかにしてみたいと思う。そしてその有力な手がかりを与えてくれるのはなによりも1911年に出版された W. ジェイムズの『プラグマティズム』の仏訳に付されたベルクソンの『解説』であろう。なぜならベルクソンはここで W. ジェイムズの思想を意識の拡大とプラグマティックな真理観の総合からなるとし、W. ジェイムズの心理学もまたボン・サンス

36) E. P., p. 88

37) E. P., p. 94

38) E. P., p. 94

の哲学へと発展する可能性を秘め持ったものとして捉えようとしているからである。

II

しかしこの問題に立入る前に少し疑問になる点があるのでそれから先に見ておきたい。すなわちそれは二人の文章を比較して見るとただちに気づかれることであるが、ジェイムズ自身による『プラグマティズム』の序文では、この著作は、かれがそれまで「根本的経験論」として発表してきた考え方と結びつけて考える必要は全くない、としているのに対し、ベルクソンの『解説』では「根本的経験論」の考え方は、ジェイムズのプラグマティックな真理観を理解する上で不可欠な前提をなしている、とするまったく対立する見解が表明されている点である。すなわちジェイムズのほうはまず、序文の末尾の部分で次のように述べる。「少なくとも一つの誤解を避けるために次のことを言っておきたい。すなわちわたしが理解するようなプラグマティズムとわたしが最近「根本的経験論」として述べてきた考えとの間には何らの論理的な関係はない、ということである。後者はそれ自身の基盤に立っている。まったくこれを斥けてもひとはなおプラグマティストたりうるであろう」³⁹⁾と。しかるにベルクソンの方は「実在一般について通常いだかれている考え方を変更することから始めることなしにはジェイムズの理解は難しい」⁴⁰⁾として「根本的経験論」に含まれるジェイムズの実在理解から取り上げようとするのである。両者の間に横たわるこの奇妙なズレをいったいどのように理解すればよいのであろうか。この疑問を解く鍵は『プラグマティズム』の原著の出版されたのが1907年であったのに対し、仏訳はそれに遅れること4年目の1911年になってようやく出版された、という事実を求めることができるであろう。つまりこの仏訳の出版の2年前の1909年には、ジェイムズがベルクソンの主知主義批判に大いに鼓舞されて成った著作『多元的宇宙』が出版されており、ベルクソンが『解説』を執筆した時点ではす

39) W. James, *Pragmatism* (以下 Pr. と略す) (Harvard), p. 6

40) Bergson, *La pensée et le mouvant* (以下 P. M. と略す), p. 239

でにかれもこの著作を詳細にわたり目を通していた、ということである。逆にジェイムズの立場から言えば、『プラグマティズム』がアメリカではじめて出版された頃は、まだかれの中で実在認識についての主知主義的な立場についての批判が徹底されておらず、したがって折角の「根本的経験論」も『プラグマティズム』の中では十分に生かされる事ができなかった、というのが真相のようなのである。しかし新たにベルクソンの『創造的進化』や『形而上学入門』を、そして一旦はその独創性を評価しながらも疑問点を残したままになっている『物質と記憶』を『時間と自由』と再度併せ読むことによって⁴¹⁾みずからの思索とベルクソンのそれとの近しさをあらためて確認することとなった。そしてとくにその徹底した主知主義批判に触れることによって、みずからの主張する「純粹経験」のもつ実在の直接的な把握としての意義に改めて思いを致すとともに、こうした実在を知性的に処理することの不適當さが今更のごとく痛感されることとなったのである。そしてこの時点でジェイムズにおいてもようやく、人間の認識の意義を問うことが直ちに「根本的経験」、あるいは「純粹経験」を見直すことと同じ意味を持つことになったと考えられる。少なくともベルクソンの『解説』は『プラグマティズム』だけの『解説』というよりも、『多元的宇宙』を介して『根本的経験論』⁴²⁾と『プラグマティズム』を内面的につなぐ論理をあきらかにしようとしている点で、ジェイムズをいわばジェイムズ以上に深い所で捉えようとしている、ということができよう。

ベルクソンがジェイムズのプラグマティズムを論じるにさいしてまず注目するのは、知性が実在を把握するさいの枠組の狭さと、その反対に実在そのものが示す驚くべき豊かさについてのジェイムズの指摘である。ところでこうした実在、あるいは自然の豊かさと、知性の貧しさ、あるいはその抽象的性格への言及は、たしかに『プラグマティズム』にも『根本的経験論』にも認められる

41) Cf. W. James, *A pluralistic universe* (以下 P. U. と略す) (Harvard), Notes. p. 191

42) W. James, *Essays in radical empiricism* (Harvard) この書物の出版は、ジェイムズ没後の1912年であるが、大部分は1903年に執筆され専門誌に発表されたものである。

ものではある。しかしこれを最もはっきりと論じている、という点からすると、この二著よりもむしろ『多元的宇宙』の方である、といわねばならないのであろう⁴³⁾。「意識(＝経験、自然)のいかに小さいな部分の状態といえども、具体的に取り上げるならば、それ自身のついでに定義からはあふれ出てしまう。概念のみが自己同一的であり、「理性」だけが閉じられた方程式を扱うのである。自然とは過剰に付された名前にほかならない。自然におけるどの部分も外部に開かれていてより豊かなものの中へと流れ込んでいく…」⁴⁴⁾そしてベルクソンは恐らくこのジェイムズの個所を思い浮べながらであろう、次のように解説するのである。「われわれの知性は、その節約の習慣に従い、結果をその原因に対して厳密に釣り合ったものと考えのに対し、浪費家の自然は、原因の中に結果を生むのに必要なものよりはるか以上のものを置くのである。われわれのモットーは、〈ちょうど必要なだけ〉なのに対し、自然のそれは、〈必要以上のもの〉、すなわち、あれやこれやであふれかえることなのだ。ジェイムズが認める実在は無駄だらけで、もので満ちあふれている」⁴⁵⁾と。また同じことを巧みな比喩を用いて次のようにも述べている。すなわち、一切の無駄が斥けられて、ひたすら一つの結末に向かって進行していくドラマと異なり「実人生においては、無数の無駄口が叩かれ、無数の余計な仕種が行なわれ、明確な状況などというものもほとんど存在しない。何事もわれわれが望む通りに単純にも、完全にも、また、すっきりとした形にも、起こってくれはしないのだ。場面場面は互いに浸蝕し合っているし、物事は新しく始まりもしなければ、もうこれでお終い、ということもない。すっかり満足できるような解決もなければ、これが絶対的というような決定的な仕種も、有効適切で、そこに安住し続けられるような名セリフもない。結果はことごとく形なしにされていくのだ」⁴⁶⁾と。ベルクソンが取り上げる次の点もまた、『根本的経験論』や『プラグマティズム』でも論じられていないわけではないが、しかし『多元的宇宙』においてははるかに

43) これもベルクソンの先に述べた影響に負うものと考えられよう。

44) P. U., p. 129 () 内は筆者。

45) P. M., p. 240

46) P. M., pp. 240—241

包括的な見地より捉えなおされているといえる点であろう。すなわちそれは、われわれの経験においては、たんに個々のものごとが与えられているだけでなく、同時にそれら相互の具体的な関係もまた与えられている、とするジェイムズの主張である。ジェイムズはこれを主知主義者にたいしてだけでなく、かれが好意を寄せる経験論者にたいしても行なう。なぜなら経験論者も、かれが反対する主知主義者と同じまちがった前提、すなわち、実在は個々の独立な要素からのみ成り立つと考えているからである。しかしジェイムズによれば、われわれの経験においてはたんに個々のものごとが実在的なものとして現われるのみならず、それらの関係もまた同時に実在的なものとして現われているのである。しかもジェイムズによれば、ものごとが流動的であるのと同じように、それらの関係もまたたえず変化していくものなのだ。

ところでジェイムズはここではじめて、みずからの主張を自身の世界観の大いなる展望のもとに示した、といえないであろうか。すなわち、こうした流動的なものごとや関係からなる世界とは、主知主義者の一方で個々のものごとが相互にきちんとした関係において捉えられると同時に、他方で一つの大きな全体の中にはっきりとした位置づけを与えられているあの完結した世界とは反対に、そもそも「一つの方向に流れているのか、あるいは流れているのがはたしてつねに、そしていたるところで同じ川なのかどうかさえない」⁴⁷⁾ような世界すなわちかれのいわゆる「多元的宇宙」にはかならないからである。個々のものごとが多元的に存在しながら同時に関係しあい、相互に関係し合いながらまたそれぞれにおいても変化を遂げ、したがってまたこうした関係そのものも変化していくような世界、これがまさにジェイムズの行き着いた世界なのである。ベルクソンはこれをさらに別な言い方で、古代人の有限な宇宙も、近代人の無限な宇宙もともに人間の主知主義的な要求にしたがったもので、われわれの経験と合致するものではないこと、ジェイムズの「純粹経験」ないし「根本的经验論」の立場からすれば宇宙は「有限」でも「無限」でもなく、むし

47) P. M., p. 241

る「無際限」なものとして現われる、と解説している⁴⁸⁾。

しかしわれわれの宇宙がジェイムズの言うとおり、知性が期待するほどに明快なものでない、とすると、知性はそれだけ欲求不満に陥らざるをえないことになりはしまいか。また、知性の重要性もそれに合わせて減じないわけにはいかなくなるのではなからうか。しかしそれでよいのである。なぜなら知性のかわりに「人間自身の重要さが、知性だけでなく、意志も感性も併せもった全体としての人間の重要さがそれだけ増大することになる」⁴⁹⁾ からである。ジェイムズは『多元的宇宙』の中で一切の有限者をみずからの中に呑み込んでしまう一元的宇宙の「よそよそしさ」(foreignness) を繰り返し強調し、多元的宇宙の「したしさ」(intimacy) と対照させる理由はまさにここにあるであろう。「絶対主義者(一元論者)たちがもっとも強調するのは絶対者の無時間的な性格である。一方、多元論者たちにとって時間はなににもまして実在的なものである。宇宙においてなんらかの歴史を持たないでもおれるほど偉大であったり、静止的であったり、永続的であったりするようなものはまったく存在しない。ところでわれわれ各人が心ゆくまでくつろぎを覚える世界とは、その歴史がわれわれの歴史の中にも参入してきて、変化の過程において手を貸してもらうと同時に、われわれもまた手を貸してあげられるような人々からなる世界のことである。こういった満足は、絶対者がわれわれに対してまさに拒んでいるものである。われわれは絶対者に対しては手を貸すことも、その仕事の邪魔をすることもできない。なぜなら絶対者はわれわれの歴史の外に立つものだからである。哲学においては、われわれが送っている当の生活を現実的で真剣なものとして示すことはたしかに一つのメリットとなる。多元論は絶対者を追い払うことによって、われわれがその中でくつろぎをえているただ一つの生活を非現実的なものにしてしまうあの途方もない存在を追い払ってくれるのであって、かくして実在の本性を本質的なよそよそしさから救いあげてくれるのである。目的や動機、欲求や嫌悪の対象、われわれの感じる悲しみや喜びの基盤はすべて、こ

48) Cf. P. M., p. 241

49) P. M., p. 242

の有限な多様性の世界のうちに存在しているのである。なぜならこうした世界においてのみなにかが実際に生起するし、そこにおいてのみ様々な出来事が経過しゆくものだからである。⁵⁰⁾ ジェイムズはこのようにのべるのである。知性がそれなりのやり方で世界を照らし出してくれているとすれば、感性はもう一つ別なやり方で、知性だけではとうてい明らかにしえないような部分を照らしだしてくれている、ということであろう。また上の「根本的経験」に立ち戻って言えば、われわれが全面的に信用できるのは、ただこうした経験がもたらしてくれるものについてだけだ、ということであるが、ただその際われわれはこの経験をどこまでも総体として受け容れてゆかねばならないのである。換言すれば、こうした経験には感情も含まれており、ベルクソンが解説するように、これもわれわれの知覚と同様の資格で、したがっていわゆる「もの」と同じ資格で受け容れていかなければならない⁵¹⁾、ということなのである。ところでベルクソンによると、このように感情面の重要性を強調するジェイムズにおいてもとくに注目しなければならないのは、宗教的な体験にさいして顕になるような感情面に対してジェイムズがどれだけ大きな関心を払っていたかという点である、という。ベルクソンはジェイムズのプラグマティズムの出発点、その着想のもととなった考え方はまさにここにあった、と考えるからである。

ベルクソンはまず、ジェイムズが『多元的宇宙』において取り上げたフェヒナーの一見奇妙な理論、われわれの地球を魂の備わった一つの独立な存在と見做す理論の検討からはじめる。ベルクソンによれば、ジェイムズがこうしたフェヒナーの理論に興味を抱くことになったのは、かれがそこにまさにみずからの考えと同じものが現われているのを見てとったからにほかならない。すなわちその考えとは、「われわれの経験を構成するものごとは、われわれにとっては一つの人間的な世界を作っているということ、この世界は他の世界とも結合せられてはいるが、しかしそれらとは大変隔てられているのに対し、われわれにとっては大変近いものであるので、実際上は人間にとっては充分な、そして

50) P. U., p. 28

51) Cf. P. M., p. 242

それ自身としては自己充足的なものと思ふべきではない」⁵²⁾ というものである。ところで、ここには一方で、先刻見たような主知主義的な宇宙観の拒否とともに、他方、人間の個々の営みをその具体性をなんら損なうことなく統合していくような、いわばわれわれより一段高次の主体としてこの地球を捉えていこうとする視点が示されているといえるだろう。なぜなら人間の諸活動を含み持った地球が自己充足的であるとは、まさにそれ自身、一つの有機的な全体をなしているという主張にほかならないからである。事実、ジェイムズもフェヒナーのこの辺りのことを、われわれにおける諸感覚の存在とその統合のアナロジーを用いてまず、次のように説明するのである。すなわち「われわれ自身においては、視覚は目とともに機能し、触覚は皮膚とともに機能する。ところで目や皮膚は相手の感覚のことは何も知らないにもかかわらず、われわれ各人が自我と呼んでいるより包括的な意識の中へ一緒に入ってきて、ある種の結合関係の中に立ち現われるであろう。それゆえフェヒナーが言うには、これとまったく同様に、わたしのわたし自身についての意識と、あなたのあなた自身についての意識とは、その直接性においてはなるほど離ればなれのままで、互いのことは何も知りもしないけれども、しかしより高次の意識、すなわち構成要素としてそれらが入っていく人類の意識においてはよく承知せられていて、一緒に用いられていると想定せねばならないのだ」⁵³⁾ と。そしてこれに引き続いて、人類の意識はさらに動物界の意識とも連なっており、より一層広大なスケールの意識へと合流し、ついには地球の魂において植物界の意識とも合流することになる、と述べるのである。しかしいずれにせよいまここでさしあたって大事なのは、ジェイムズがフェヒナーとともに、われわれ一人ひとりの意識を超えつつも、しかもそれらを一つ漏らさず自らの中に統合していくような意識の存在を認めようとしている点であろう。

ヨーロッパの世紀末は、フロイトに代表されるように、無意識的な世界の实在性が再び認知された時代であるが、ジェイムズもまた同時代者として、無意

52) P. M., p. 243 傍点はベルクソン。

53) P. U., p. 72

識に強い関心を抱いた思想家の一人であった。ベルクソンの1903年のジェイムズ宛の最初の手紙が『宗教的経験の諸相』の寄贈に対する深い謝意を表わすものであったということにはなにか意義深いものを感じさせるものがあるが⁵⁴⁾、『解説』においてジェイムズの無意識を取り上げるさいにも、この著作に言及することを忘れていないのである。『『宗教的経験』に関するかれの著作が出版せられたとき、多くの人々はそこに一連の大変生き生きとした記述と、鋭い洞察を含んだ分析を認めただけであった。すなわちかれらによれば、これは宗教感情の心理学だ、ということであった。しかしこれは著者の思想をどんなに取り違えるものであっただろうか。本当は、ジェイムズという人は、あたかもわれわれが春の日にそよ風の愛撫を感じるために窓の外に体を乗り出したり、あるいはどちらから風が吹いてくるのかを知るために、海岸で舟の往き来や、帆のふくらみを見守るように、神秘的な魂に対してつねに耳を傾けていた、ということなのである」⁵⁵⁾と。ベルクソンはまた、ある特定の瞬間に人々の心を大きく揺り動かすような強力な感情は、ジェイムズにとっては、物理学者が対象としている力と同様に現実的な力であって、人間は熱や光を生むことができないのと同様だ、という言い方もしている。つまり宗教的な感激に満たされた魂は、物理的な力でものが動かされ、持ち上げられるのと同じように、実際に動かされ、持ち上げられるのだ、というのである。しかもベルクソンによれば、これこそがジェイムズの真理観の出発点となっているものなのである。すなわち、真理とはなによりもまず「考えられるよりも以前に感じられ、生きられてきた真理」⁵⁶⁾でなければならないのである。英語の動詞‘to experience’は本来、われわれの外部において生起する事柄を冷静に観察する、という意味よりもむしろ、「かくかくのあり方を自分自身のうちに体験し感じ取ること、自分自身でそれを生きる」⁵⁷⁾という意味で使われてきたようであるが、真理はまずこのような意味における‘経験’に根ざさねばならないのである。しかしながらそれ

54) Cf. E. P., pp. 192—193

55) P. M., pp. 243—244

56) P. M., p. 244

57) P. M., p. 244 脚注

にしても、このようなプラグマティズムの真理観の原型ともいうべき宗教的な感情とは、実際にはどのようなときに経験されるのであろうか。『多元的宇宙』においてはベルクソンの上に見たような比喩からは想像もできないほど深刻な言い方でそれは、「われわれの死に引き続いてやってくる、思いがけない生の経験」⁵⁸⁾と述べられている。もっとも、この場合の死とは、ただちに肉体の死を意味するのではなく、むしろ各人がみずからの人生観に従えば、まさに死を意味するほかはないような行き詰りや絶望のことを言うようである。したがって上の言葉の意味は、自身の力ではもはや乗り切っていくことがとうてい出来そうにもないような困難をきわめる課題に直面し、無力感にさいなまれているとき、そしてそうした無力感がきわまるときに、思いがけなくも開示されてくるような新たな人生との出会いだ、ということになるであろう。ところでジェイムズはこうした経験の意味を明らかにするために、さらに、ギリシャやローマ人のあくまで自力で正義を目指す倫理主義の立場から、パウロの信仰の力によってはじめて正義の実現が可能となる、とされるキリスト教主義への転換という歴史的な見方と重ね合わせて見ていこうともしている。ベルクソンはやがて『道徳と宗教の二つの源泉』の中で前者の倫理をポリスの住民としての倫理、市民としての倫理にすぎないとして「閉じた道徳」と呼び、後者はそれと対立するコスモポリタンとしての倫理、人間としての倫理であるとして「開かれた道徳」と呼んで明確に区別するようになるのであるが、ジェイムズにおいてもすでに、上記のようにフェヒナーやキリスト教を引き合いに出すことによって、かれの理解する宗教的経験が含み持っている倫理の開放的人類的な性格、さらに言えばその地球的と言ってよいような性格を明らかにしようとしている、ということができよう。しかしながら、それにしても、このような宗教的経験がジェイムズの真理観の原点をなしている、とベルクソンが言うとき、とくにどのような点に注目するのであろうか。第一点目としてはいうまでもなく、真理はすべて実際に体験される事柄に根ざすものでなければならない、という点で

58) P. U., p. 137

あろうが、第二点目としては、従来考えられてきたような永遠の昔より存在している真理というようなものはなく、もっぱら生成する真理というもののだけが存在する、という点ではなかろうか。次にこれらについてもう少し詳しく見ておくことにしよう。

III

第二の点から取り上げてみよう。ジェイムズによれば、真理とは、われわれが有しているある観念においてみとめれるところの一定の性質のことである。そしてその性質とは何よりもまず、その当の観念と実在との一致を意味する。もしも一致しないならば、それは真理でなく虚偽だ、ということになる。しかし問題は、この「一致」や「実在」の意味である。伝統的な主知主義の真理観によれば、真理とは実在をコピーするもの、とされてきた。たしかに感覚的な対象、例えば向こうの壁にかかっている時計などは眼を閉じてもかなり細かなところまで精確に思い浮べてみることが出来るかもしれない。われわれはそのとき時計を模写していると言っても決しておかしくはないであろう。しかしこの時計の「仕組み」という観念はどうであろうか。その時計を分解してみたことがあり、その仕組みを熟知している時計の専門家でもないかぎり、この観念が果たしてどこまで模写である、といえるのか、はなはだあやしくなってくるのではなかろうか。ましてベルクソンが挙げているような一般的な命題、たとえば「熱は物体を膨張させる」はどうであろうか。個々の物体についての実験の過程で、熱がそのつど各々の物体を膨張させる事実を記述して、それを模写だと言うのはかまわないとしても、上記の命題のように、すべての物体について言われる場合は、もはや模写とは言えないのではないか。なぜなら「実在するものとは、いつもかくかくの時間、空間の中で成就されるかくかくの特定の事実であるということ、すなわちそれは独自なものであり、変化しつつあるものであるのに対し、大抵の判断は逆に一般的であり、そうした判断が対象とするもののある種の安定性を前提にしている」⁵⁹⁾ からである。しかしながらベル

59) P. M., p. 245 () 内は筆者。

クソンによれば、われわれはそれでもなお、一般的な命題は何かを模写している、と考えようとするものであって、いつの時代にも哲学はこの点に関して、われわれを満足させようとつねに努めてきたのである。例えば古代の哲学、とくにプラトンにあっては、人間の判断は、天上の永遠の真理を忠実に模写していればいるほどそれだけ真理性を増大させる、と考えられていたし、近代人はなるほど真理を地上に引き下ろしはしたが、それでもなお、真理は事実の中に宿っており、われわれの判断はただそうした真理を明るみに引き出すだけだ、と考えられているのである⁶⁰⁾。また、さらにベルクソンは、科学的真理はすべて人間理性に相対的だ、と見做されているカントにおいても、正しい判断はすべて人間の経験の中にあらかじめ与えられている、としている点では例外ではない、とも述べている⁶¹⁾。要するにプラトンにせよ、カントにせよ、その他の近代の主知主義にせよ、真理はすべて、なんらかの仕方ですでに与えられているもの、とする点において共通しているということである。かれらはみな真理というものを過去のものと見なしている、と言い換えてもよい。しかしそうすると、プラグマティズムの真理観というものは、いったい、どうなっているのだろうか。一言でいえば、それはあくまでも未来志向的である。そもそも、プラグマティズムの主要な関心は、「ひとつの観念や信念が本当であるとした場合、そこから実際の生活において、どのような具体的な違いが生まれるのか、どのように真理が実現されるのか、信念が間違っている場合に得られる結果とどれほど結果は違うものなのか、要するに経験のことで言ってその真理の現金価値はいかほどのものなのか」⁶²⁾ という点にある。言い換えれば、プラグマティズムの真理観とは操作的真理観であって、「本当の観念とは、われわれが同化し、発効させ、事実によって裏付けし、確認しうる観念のこと、誤った観念とは、それができない観念のことだ」⁶³⁾、ということである。また、ジェイムズはさらに次のようにものべる。「ひとつの観念の真理とは、その観念に内在する澁

60) Cf. P. M., p. 245

61) Cf. P. M., p. 246

62) Pr., p. 97

63) Pr., p. 97 傍点はジェイムズ

んだ性質などではない。真理とは観念に起こってくるものなのだ。観念は真理となるのであり、出来事によって真理となされるのである。観念の真理性とは実際は一つの出来事であり、過程なのである。すなわち観念自身によるみずからの検証、すなわち観念の自己検証であって、観念の有効性とはその発効過程にほかならない⁶⁴⁾、と。

主知主義は実在は完全に首尾一貫したものとして体系化されており、真理としての論理的な骨組みがそれを支えている、と考えるのであるが、端的な経験は、決してそのようなことをわれわれに教えはしない。実在は、あくまでも流れゆくものであり、われわれもまた、この流れゆく実在とともに流れていくのだ。そしてジェイムズによれば、こうした実在の流れのなかにあってわれわれを導きながら実在に対する取かかりを与え、それに働きかけるために、われわれをよりよい条件に置いてくれるもの、これこそ真理として理解すべきものである。真理は決して「すでに存在するものと一致」によって定義すべきものではなく、むしろ「未だ存在しないもの」との関係によってこそ規定しなければならない。真理はすでにあったもの、すでにあるものを模写するのではなく、存在するはずのもの、あるいはむしろ「存在しようとしているものに対するわれわれの行為を準備する」ものでなければならない⁶⁵⁾。一言でいえば、真理とはなによりもまずわれわれが環境的世界のなかで生きていくための道具として存在している、ということなのだ。「真理というものは本来、自己保存および自己に対立するものは何でも絶滅しようとする…すさまじい本能を持つ」⁶⁶⁾ とか「正しい考えを持っているということは、それがどのような場合にせよ、行動のためのはかり知れないほど貴重な道具を所有していることである」⁶⁷⁾、とジェイムズが言うとき意味しているのはまさにこのことにほかならない。

しかしながら真理の意味が、このようにジェイムズの言う通りであるとしても、そうした真理そのものはどのようにして獲得されるのであろうか。すでに

64) Pr., p. 97 傍点はジェイムズ

65) Cf. P. M., pp. 246—247

66) Pr., p. 43

67) Pr., p. 97

見たように、真理が主知主義者が解するように、すでに存在しているものをわれわれが改めて「発見」する、というのでないとすれば、それは「発明」であるより他はない。むろん、真理はすべて「実在」についてのわれわれの信念であるから、どのような個別の信念においても実在はまず独立ななにかとして、作られたものとしてではなくまさに見出されるものとして機能していよう⁶⁸⁾。この意味で実在はたしかにわれわれの支配を越えるものである。しかしながら、われわれがそのつど実在のどの側面に注目し、どこに力点を置くかということはわれわれ自身の関心に依存していよう。しかもその力点の置きどころが異なるにしたがって全く違った真理が結果してくるであろう。「実在の客観性とはそれ自身のことであるが、実在のなんであるかは実在のいずれの側面であるかに依存し、実在のいずれの側面であるかはわれわれに依存している」⁶⁹⁾、とジェイムズは述べている。また、ベルクソンのようにこのことを、「われわれは自然の力を利用するために機械的な装置を発明するのと同じように、実在を利用するために真理を発明する」⁷⁰⁾ と言い換えることも出来る。すなわち例えばエジソンは蓄音機の発明に先立って実在としての音声の性質の研究を行わなければならなかったとしても、それをエボナイトの円盤上の凹凸に置きかえるとともに、円盤を適当に回転させながら鋼鉄の針と接触させることによってすきなときに再び音声に転換する、という着想は、まさに、かれ自身の独創であったと言えるように、「真理が活力を有するためには実在中に根を下ろす必要はあるとはいえ、こうした実在は真理が芽吹くための土壌にすぎず、もしも風が他の種子をそこに運んでくれていたなら、他の草花が同じように芽吹いていたかもしれない」⁷¹⁾、ということなのである。ところで真理というものは、なにも科学的なそれに限られるものではない。例えばメルロー＝ポンティは『行動の構造』の中で、チンパンジーなどの動物は、必ずしも人間におけるような「対象」の観念を持ち合わせていないらしいことを明らかにしているが、

68) Pr., p. 117

69) Pr., p. 118

70) P. M., p. 247

71) P. M., p. 248

ジェイムズによれば、こうした「対象」の観念もまた、ある時期における人類の祖先による「発明」だったのである。「赤ん坊の手からガラガラが落ちても、赤ん坊はそれを探そうとはしない。それはかれにとってはローソクの火が消えるのと同じように‘消えてしまった’のである。かれの手にそれをもう一度戻してやるとそれは再び出現する。これはローソクにもう一度火をつけてやると焰が再び現われるのと同じなのだ。その玩具がひとつの‘もの’である、という考えは、明らかにかれには起こりはしなかったのである。……これは犬についても同じことである。ものの姿が見えなくなると、かれらの心からものは消え去ってしまう。かれらがものの観念を介在させているという一般的な傾向がみとめられない、ということはきわめて明瞭なことである。⁷²⁾」ジェイムズによれば、われわれがものに関して現に有している基本的な見方というものは、大部分、はるか遠い昔の祖先の発明に属するものであって、これらはすべて、以後の時代を通じ、みずからを存続させることに成功してきたものばかりなのである⁷³⁾。それゆえわれわれの精神の構造は、大部分われわれ自身の作り出したもの、といって悪ければ少なくともわれわれの仲間のうちの誰かが作ったもの、と言ってよいし、また、カントが真理は、人間精神の一般的な構造に依存する、と言ったのにつけ加えて、この人間精神の構造は、一定数の個人の自由な発想の結果だ、と言ってもよいことになるのである⁷⁴⁾。

ところで、ジェイムズはプラグマティズムの適用可能領域に触れて、それは「どんなものでも取り上げ、論理にも従えば、また、感覚にも従うし、もっともとるに足らない、もっとも個人的な経験でも考慮しようとする。それは神秘的な経験であっても、実際的な効果を有する場合には考慮するであろう」⁷⁵⁾と述べて、科学的研究や日常生活のレベルにおいて把握せられる真理と、芸術や宗教の領域に連なっていくような真理とを、同じ効用という見地からひとしなみに扱っているように見えるのであるが、そのような理解で果たしてよいの

72) Pr., pp. 85—86

73) Cf. Pr., p. 83

74) Cf. P. M., p. 249

75) Pr., p. 44

であろうか。たしかに、ジェイムズは上に見たように、真理はわれわれの實在に対する注意の向け方に発するもので、注意の向け方が異なれば他の真理の出現の可能性が常にあるような言い方はしている。しかし個性的なものや宗教的な経験において認められる真理もまた同じくわれわれの注意による選択作用の結果と言えるであろうか。例えばジェイムズは宗教的経験に関連して、これはわれわれ自身が「存在事物のより広大な生命がなす曲線の切線」であることを傍証するものであって、こうした「宗教的経験がもたらす証拠にもとづいて、われわれは（この）より高い力を有するものが、……われわれ自身の理想と同一の線上で世界を救済すべく働いている、と信じることができるようになる」としているのであるが⁷⁶⁾、この場合、もはや主導権はわれわれにはなく、むしろ、われわれの通常の意識を超えるかの實在の側にこそ認めなければならなくなるのではないか、ということなのである。また個性については、必ずしも的確な例で示されているわけではないが、それをいまかりに、ある人間の性格の問題として取り上げてみるならば、その人間の一つひとつの個性的な表現、例えば一人の画家の作品の一つひとつは、それを表現する画家の人格を暗示するものとして一般に受容せられるのであって、この場合は、画家自身の全体としてのあり方にまず、注意が向けられている、ということを見落としてはならないであろう。要するに、真理というものはすべて、實在の中であってわれわれを必要に応じ、そのつど目的地まで導いてくれる道の役割を果たしてくれている、と言うことはできるとしても、実はその中には微妙な区別がある、ということなのである。すなわち一つは、われわれの注意の向け方次第でさまざまな方向をとりうる真理であり、もう一つは、實在そのものによって方向が決められていくような真理だ、ということである。これはジェイムズ自身、必ずしも明確に述べているわけではないが、ベルクソンが指摘しているように、かなり重要な点ではないかと思われる。つまりジェイムズの真理の中には実は、心情の真理 (les vérités de sentiment) と科学的真理 (les vérités scientifiques)

76) Cf. Pr., p. 144 () 内は筆者。

の二種類の異なった真理が含まれている、ということである。ベルクソンによれば、これはちょうど帆船と蒸気船の違いに対応している。すなわち「帆船も蒸気船もともに、人間の発明になるものではある。しかし前者は、人為に対しわずかな部分しかゆだねられておらず、風の向きに従い、みずからが用いる自然力を人目にも分かるようにしているのにたいし、後者においては反対に、人為的な機構がもっとも重要な位置を占めるのである。それはみずからが作動させている力を覆い隠し、われわれ自身が選び取った方向を力に取らせているのだ。」⁷⁷⁾ 真理には実在との接触からおのずから生まれてくるものと、実在の中に導き入れるよりも、むしろ、実在を利用しようとするものがある、ということである。

さて、ジェイムズのプラグマティズムをこのように見てくると、ベルクソンのようにすぐれて社会的な感覚としてのボン・サンスにすべてを収斂させていくという視点こそ認められないものの、ベルクソンのいわゆるボン・サンスの哲学へは、あと一步のところまで来ていた、と言えるだろう。真理は一方で、環境の世界に対するその時々のもっとも効果的な適応という意識的な努力を通じて獲得されるものであるが、こうした適応の意義、言い換えればわれわれの生活全体の意義は、かえって意識的な活動を超えたところから与えられてくる、と言さえすれば、もうベルクソンと根本的にはなんら異なるところがないところまで来ていたのである。むしろ、ボン・サンスの社会的性格という観点から言うと、ジェイムズの場合不充足さは否定できない。特にベルクソンにおけるようなその臨機応変的な性格や、われわれの行動の仲間たちに及ぼす実際的な影響に対する配慮といった面での指摘は、まったく見出すことが出来ない。しかしわれわれの常識の範疇といえども、もとは個人の独創にもとづく真理がやがて社会的に共有せられるようになったものだ、とするジェイムズの見解を見ても分かるように、このことは個人の独創もそれが真理であるかぎりには社会的に影響を及ぼさない訳にはいかない、と言われているのと同じであっ

77) P. M., p. 250

て、ここに真理の社会的性格についての言及を認めることができるし、また、上には取り上げることができなかったが、ジェイムズがわれわれの言語学習の意義について論じている個所では、それはまずなによりも、先人が獲得してきた生活に必要な知識の習得にある点を強調しているのである⁷⁸⁾。そして合理主義の真理自体という考えを斥け、真理のあくまでも人間的歴史的な性格を指摘しようとしているところでは、真理を正不正、禁止、刑罰といった法律にかかわる観念や、ことば、形式、慣用句といった言語面での蓄積などと並列して取り上げ、真理というものの実際の社会的な性格を暗示しているのである⁷⁹⁾。ベルクソンがかなり早い時期からボン・サンスについての考察を始め、それを成立させるものとしていったん、われわれの意識の有する深さと、知性の本来的な性格の探究といういわば二方面に分けて別々に研究を行なったあと、ふたたび晩年になってボン・サンスへと立ちかえてきた、と言えるのに対し、ジェイムズの場合はベルクソンの指摘するとおりあくまでも研究者として、学問から学問へ、すなわちまず解剖学と生理学からはじめて心理学へ、そして心理学から哲学へと進む中で、知識や真理と言われているものも結局は、われわれの実践を離れてはありえない、という事実次第に目覚めていった、ということができる。そしてベルクソンのように、最初からある種の見通しのようなものを持たなかったがために、意識の事実として認められる宗教的真理と、知性的な真理との区別や両者の結び付きを明確にする、といったことは必ずしも問題とはならなかったとはいえ、すくなくともそれぞれを重要な領域としては押さえていたのである。ベルクソンは、ジェイムズのプラグマティズムにおいて問題があるとすれば、それはかれの實在に関する点だ、としているのは、まさに、上のような区別の不十分さを指していると思われるが⁸⁰⁾、にもかかわらずその深さと独創性に対する賞讃を惜しまないのは、そこにボン・サンスの哲学への、かれ自身のとはまた違った、独自の歩みを見たからではなからうか。なぜ

78) Cf. Pr., p. 102

79) Cf. Pr., p. 116

80) Cf. P. M., p. 251

ならずすでに見たように、パスト的な実践に対してロゴス的な思想を付与するとともに、逆にジェイムズにおけるように、ロゴス的な思想に対してパスト的な実践性を付与するものこそボン・サンスというものであったからである。