

デューイ宗教論における「不安定な覚醒者」

——憂鬱、科学的方法、レトリック——⁽¹⁾

谷 川 嘉 浩

はじめに

登場人物の善ないし悪への覚醒を描いた「スターウォーズ／フォースの覚醒」(2015年公開のアメリカ映画)の大ヒット⁽²⁾、人知れず宗教的理想に覚醒することで生まれるホーム・グロウン・テロリズム、ムハンマドの生きた世界への反動的な復古を目指すイスラーム国の台頭。これらのいずれもが、何らかの「覚醒者」を主題化している。覚醒というモチーフは、近年、様々な形で顕在化している。(典型的には宗教的な)覚醒は、しばしば、盲目さで特徴づけられており、それゆえ、他者からの孤立、外集団との軋轢・敵対をものともしないことがある⁽³⁾。

プラグマティズムの思想家、ジョン・デューイ(1859-1952)の *A Common Faith* (以下CFと略す)は、覚醒を議論に取り込みながらも、盲目的な孤立志向とは好対照を成している。

CFでは、自然的理想への覚醒に基づく「連帯」が描かれており⁽⁴⁾、既存の研究で、この連帯的な理想実践のヴィジョンが彼の民主的理想だと明らかにされている⁽⁵⁾。従って、デューイにとって、連帯と覚醒は、両立可能である。CFが覚醒の体験の構造を利用している以上、積極的に両立されてすらいる。とすれば、彼の議論には、今日、前景化する覚醒を再考する手掛かりがあるはずだ。本稿は、デューイの議論からその手掛かりを得ると共に、それによって、デューイの連帯のヴィジョンを捉え返すことを目的とする。

本稿では、覚醒を、何らかの契機によって生じた「態度における一般的かつ持続的な変化」を指すものと理解しよう(LW9, 13)。言い換えると、覚醒は、何らかの経験により自己が何らかの理想に全般的かつ持続的に方向づけられることを指す。この際、覚醒は、特定の宗教・宗派に限定されず、また、哲学的反省や詩の一節などを通じた非宗教的な覚醒を

合々 (LW9, 11: VRE, ch.2)。

本稿の議論は次のように展開される。第1節では、近代において、覚醒が前景化する必然性を明示する。第2節では、デューイによる覚醒の体験を記した手記への言及を検討し、覚醒に対する洞察——経験解釈の不定性——を析出する。第3節では、経験解釈を決定する際の構えが二つ——科学的態度と教義的態度——存在することを指摘し、いずれが妥当かを示す。第4節では、経験解釈の不定性は、経験解釈の改定可能性を示すために、レトリックに基づく議論の可能性を開くものと指摘する。

1、回心、憂鬱、近代

自身の罪深さを悔いることによる自己の態度転換がキリスト教圏で古くから観察されていたこともあり、回心 (conversion) と呼ばれる宗教的な覚醒の体験が存在することはよく知られている。プラグマティズムを揺籃したアメリカの宗教的風土は、回心と切り離せない。アメリカ史上、数度起こった宗教的リバイバルは「大覚醒」運動と呼ばれており、それは回心体験により特徴付けられている⁽⁶⁾。このアメリカの回心は、集団性と大衆性——ごく平凡な人間が集団的な回心を遂げる点——に加えて、普遍性——草の根的宗教再生運動が異端視されにくい傾向——という特徴があったし、現在もこうした宗教的な熱狂はアメリカに息づいている。近年は、アメリカに限らず、ラテンアメリカやアフリカにおいても、類似の集団的な宗教的覚醒を通じ、キリスト教系の宗教

が多くの信者を獲得し続けている。かように、回心体験は、今日、無視できない存在感を持つ。

ウィリアム・ジェイムズ (1842-1910) は、心理学者としての知見を多分に用いながら、回心体験を考察した。彼の *The Varieties of Religious Experience* (以下 VRE と略す) は、回心に関する記念碑的研究である (VRE, 189-258)。本節では VRE に則しながら、回心体験がなぜ近代において重要なのかを明らかにする。

VRE で、ジェイムズは「健全な心」と「病める魂」という二つの人間像の対比を通じて、樂觀主義と悲観主義を論じた。この世の全てを善とみなす樂觀主義と、どうしてもこの世に悪ばかり見出してしまふ悲観主義という対比である。ジェイムズは後者に肩入れする。彼は、世界にどうしても善を見出せない悲嘆や苦悩の証言に寄り添いつつ、歓喜の底から忍び寄る憂鬱の根源性と「理に適った意義」に注意を払う (VRE, 128-65)。

ワニもガラガラヘビもニシキヘビも、私たちと同じくらい本物の生命の器である。気味の悪い彼らといえども、その長い体を引きずって一日一日の一瞬を生きている。そして、彼らやその他の野性動物が生きた餌を捕まえるときはいつでも、興奮した憂鬱病者が感じるあの死のような恐怖を感じることこそが、その状況に対する正しい反応なのだ。 (VRE, 164)

悲観主義を生じさせる「病的に陰気な心」は、私たちの生

の営みにおいて当たり前に見出される、死などの負の側面に對する適切な態度を表現しているのではないかと、ジェイムズは述べる。その意味で、彼にとつて「悪の事実こそ、人生の意義への最良の鍵であり、恐らく最も深い真理に對して私たちを開眼させる唯一のものかもしれない」(VRE, 163) (7)。負の側面や悲劇性への注目とは、ジェイムズに限られたものではなく、デューイなどプラグマティストらの基調を成す視点である(8)。

ジェイムズは悲劇への成熟した感覚を世界宗教に見出す。「……[キリスト教や仏教など] 最も完全な諸宗教は、悲觀的な要素を最も發展させているように思える」。そうした宗教は「本質的に解放 (deliverance) の宗教」であり、「本当の生命として生まれるには、人は本當でない生命を捨て去らねばならぬ」と説く (VRE, 165)。この「解放」は、憂鬱からの「脱出 (deliverance)」を指す。厭世的な気分、つまり憂鬱を経験して、「一度向こう側に現れ出た人たちが『二度生まれ』になる」(9)。別人として生まれ直す体験、回心という宗教的覚醒の経験に、彼は憂鬱からの解放という救済的な意味合いを持たせているのである。

ジェイムズは、極端に楽天的な精神に反発を抱き、冷厳な世界に耐えようとする悲觀的精神に肩入れした。彼にこうした態度をとらせた背景は、思想的に明らかにされている。それは、近代科学の急速な發展が様々な法則を明らかにする裏面で、拭いがたく立ち現れた時代的な憂鬱である。この時代的な気分は、「19世紀の悪夢」とも呼ばれる(10)。進化論(『種

の起源』1859年出版)や、エントロピー増大の法則(1865年)の提唱といった近代科学の錚々たる成果により、精神や意志などの人間的な要素が思想の全領域から締め出されるという不安感が生じ、憂鬱の時代が生まれた(11)。こうした觀察を裏付けるように、「実証主義的、不可知論的、あるいは自然主義的であるだけの哲学体系の核心に、こうした悲哀がひそんでいる」とジェイムズも記している (VRE, 140)。

実際のところ、こうした世紀の悪夢あるいは時代的憂鬱は、何も19世紀に限られるものではない。チャールズ・ティラーは、憂鬱への注目を通じて、ジェイムズが近代的不安の核心を見定めていたことを高く評価する。もちろん、憂鬱という気分自体は近代以前も存在していた。「とはいえ、その意味は變化してきた。かつては、憂鬱、無感動、倦怠感などの核をなす意味の喪失という突然の感覚は、ものごとの意味に疑いが生じないような一定の枠組みのなかで経験されるのが常である」。前近代では、共同体の全員をそこに位置づけ、包摂するような枠組み・世界觀から、事故のように飛び出した例外だけが憂鬱を経験するのであり、憂鬱が生じさせる「無感動は一つの罪であり、一種の自己否定」としてのみ存在した。ところが、近代以降は事情が変わってくる。近代において、「憂鬱は全ての伝統的・神学的・形而上学的・歴史的拠り所への疑いが可能になった世界の中で生じる。(中略)それは……決定的な無と言ふべきものの予感、意味と言う最後の幻想が崩壊する最終的な幕開けの予感としての憂鬱である」。ボードレールの生涯と作品に見出せるような、この新

しい憂鬱は、「全ての意味が内部崩壊の危機に瀕する」ことによって発生したものである¹²⁾。

このゆえに、憂鬱は近代が構造的に生じさせる根源的な不安である。憂鬱は、「病める魂」として自己の不安に目を向けさせ、救済・解放への要求を高めていくことになるだろう。すなわち、近代において、回心という宗教的な解放は、魅力的なオプシオンとして前景化する必然性を持つのである¹³⁾。

2、経験解釈の不定性

覚醒を通じて「再生」の体験は、近代が構造的に生み出す憂鬱への強力な応答として前景化している。これを踏まえ、以下では、デューイのCFを手がかりに覚醒の考察を深めたい。CFの重要性は、近年共有されつつある¹⁴⁾。そこでデューイは、憂鬱から信仰により解放されるという内容の手記に言及した。超自然的・超越的説明の一切を退ける彼がそうした手記を検討すること自体やや奇妙に思える。そうだとすれば、それを論ずることには重要な意味があったに違いない。まず、問題となっている手記を見よう。

ある著述家はこう述べた。「私は過労から体調を崩し、やがて神経衰弱になりかけた。ある朝、長く眠れない夜の後……、いつまでも自分自身にすがるのはやめて、神を頼みにしよう」と私は決意した。私は、毎日いくらかの静かな時間を持つことにした。その時間の中で、私の生命を究極の源泉へと結び付け、そして、神の中で私は生きているのだ、神の中で私は自分の存在

を動かし、所有しているのだという意識を取り戻すことができた。これは30年前のことだ。それ以来私は、文字通り一時間たりとも暗黒や絶望の時間を過ごしたことがない」。(LW9, 9-10)

これは、個人の悔い改めに基づいた回心体験であり、「暗黒や絶望」が強調されている点で、「病的に陰気な心」の持ち主による手記に他ならない。

デューイは、この記録を論じる際に、信仰者の間でこの種の覚醒の体験を重要視する動きがあることに注目する。こうした動きの背後には、既存の「神の存在証明」への不満があると彼は見ている。既存の「神の存在証明」とは、存在論的証明・宇宙論的証明・目的論的証明といった名前で知られる証明のことである。信仰者がこれらに満足しないのは、論理的に不十分だからではなく、「宗教的な活動を支援するにはあまりに形式的すぎる」という感情が増しているからだ。それゆえ、「科学者がある種の対象を証明するためにある種の経験に依拠する」¹⁵⁾ように、「宗教者が、宗教の対象、とりわけ至上の対象である神の存在を証明するためある種の経験に依拠する」傾向が生じている(LW9, 9)。この手記は、こうした背景の下で登場した、覚醒の体験に依拠する「神の存在証明」、それも宗教的実践を鼓舞する「証明」というわけだ。

……また別の著述家がその記録をこう論評した。「宗教の専門家は、思弁的憶測による宇宙論的な神や、道徳的楽観主義の確実性を伴ったキリストのような神よ

りも、この神が存在することをより確信できるだろう」と。さらに、こう付け足した。前述のような経験は、「人間がある条件を達成すれば罪に対する勝利を与えるような、知らないし力である神が、実在的で、接近可能で、科学的に知ることのできる存在であるということ」を意味してゐる」。(LW9,10)

宗教的覚醒が前景化した背景についてのデューイの見解は、当時の宗教者にも共有された一般的なものだったと言える。

では、デューイは、覚醒の体験それ自体をどのように取り扱ったのだろうか。デューイはこの記録が（捏造でなく）本物だということには疑いを差し挟まない。

……この人は、キリスト教のもとで育ったために、その経験をキリスト教の特徴である人格神の観点から解釈している。道教の信者、仏教徒、イスラーム教徒、一切の超自然的な影響力や権威を退ける人を含む無宗教の人びとも、類似した効果を持つ諸経験を持ったことがあるだろう。(LW9,10)

問題は、その種の性質を持つ経験それ自体ではない。その種の経験が存在していることは疑いえない。いや、それどころか、覚醒の効果を持つ経験は、文化を問わず存在する。デューイがここで指摘しているのは、こうした人類学的な観察である⁽¹⁶⁾。

では、私たちは何に目を向けるべきなのか。注目すべき一節がある。

この複雑な条件に向けられた、あの特定の解釈は、経験自体の中に備わったものではない。それは、特定の人が染め上げられてきた文化に由来している。宿命論者は、それにある一つの名前を与えるだろうし、クリスチャン・サイエンスの信者は他の名前を与え、あらゆる超自然的な存在を退ける人はやはり別の名前を与えるだろう。(LW9,10)

覚醒の効果を持つ類似の経験に対し、仏教徒・キリスト教徒・無神論者らは、それぞれ別様に解釈している。つまり、経験には、拭いがたく解釈の不定性が存在する。それは通常意識されない。経験は、絶えず、経験する者が染まっている「文化」に基づいて解釈されているからだ。「経験の解釈における決定要因 (determining factor) は、人によって教え込まれるような特定の教義機構 (doctrinal apparatus) である」(LW9,10) (17)。こうした「社会化」の過程に例外はない。程度の差はあれ、誰もが常に既に諸文化に染められているので、経験に中立的な解釈を与えることはできない (Cf. EL 16, 26) (18)。その際、ある文化がもたらす解釈を個別に検討するということも考えられるが、そうした文化批評の作業は際限がない。代わりに、本稿では、どのような文化でも共通して問題になる、「どのような方法で経験解釈が決定されるべきか」という問題に焦点を絞ることにする。

3、経験解釈の決定——教義的方法と科学的方法

経験解釈の決定に関わる「文化」の問題は、「社会化」の

問題だと言つてよい。そして、「社会化」に決定的な役割を果たすのが「教育」である。宗教という文脈を意識するならば、宗教と教育の關係を取り扱ったデューイの小論「Religion and Our Schools」は格好のテキストである(MW4, 165-77)。彼はそこで、二つの方法を対照する。

彼が対比するのは、「教義的・教理問答的・暗唱的方法」と「プラトンなら臆見と呼ぶ」であろう蓋然的な知識を提供する「私たちが科学と呼ぶ調査と検証の方法」である。教義的方法が「神秘的」かつ私秘的なものであり、あらゆる公開性を嫌う「独断的信仰」であるのに対して、科学的方法是、公開・伝達・共有・検証を重視した「より興行きのある知識」をもたらす。(MW4, 172-4)

次に示すCFの一節は、この対比を読み解く示唆を与えている。

……「教義(dctrine)」を通常の意味——正しいものとしてただひたすら教えられ学ばれるべき一連の明確な信条——で私たちが解するなら、科学的方法是独断だけでなく教義にも反対である。(LW9, 27)

彼にとつて「教義」は、正しさに対する懷疑抜きに教え込まれるべき固定的な信念を指して用いられる言葉である。従つて、教義的方法是、「教義」に基づいて、人を教化し、また知識を得ようとする方法の謂いである⁽¹⁹⁾。一方、教義的方法と対立する科学的方法是どのようなものなのか。

Experience and Education では、三つの性格付けがなされてゐる(EE, 86-7)。それを参照しよう。第一に、科学的方法

は「実験的方法」に最も重きを置いており、たとえ実験における「指導的な観念」であつても、「固定的な真理」でなく「仮説」とみなされる。つまり、絶対的に固定されたものではなく、(少なくとも潜在的には)あらゆる観念が仮説とみなされるという特徴である。そして、その「仮説は継続的に検証・改訂されなければならない」。第二の特徴は、科学的方法に則るとき、「観念や仮説は、それらが実行されるときに生じさせる帰結によつて検証される」ことである。ただし「……帰結は、注意深く、識別的に観察されなければならない」。第三の特徴は、科学的方法が「観念・活動・観察された帰結の継続的な調査を要求する」ことである。つまり、私たちは絶えず試行錯誤し、対象を継続的に調査することが要求されるという特徴である。この継続的な調査は、「発展する経験の意義深い特徴に関する識別と記録が行われることになる、反省的論評や要約の問題」でもある。

これら三つの性格が相まって、科学的方法是、外部からの批判に絶えず晒されるような公開性を持つ、公共的・連带的・継続的な探究を導く(EE, 436-7)。これに対して、教義的方法は、神秘的・私秘的である。それは、信念の恣意的な固定と独断を含むので、共通の検証に晒されず、外部からの批判を受け容れない。教義的方法では、教師たちが自明視する既定の信念群こそが知識であり、それらは盲目的に教え学ばるべき「教義」として生徒たちに埋め込まれる。その神秘性と私秘性にも関わらず、教義的方法を採る制度的宗教は、しばしば、自分にとつての自明な「真理」を共同体の外部に押

し付けようとする。こうして教義的方法に固執する制度的宗教の作法を、公共的・持続的な連帯志向の探究に持ち込むことは、「会話を停止させる」ことになろう (PstH, 17)。以上のような両方法の特徴を踏まえ、デューイは、「観察、実験、記録、統制的な反省によって営まれる」協同的でしやかな探究を可能にする科学的方法を支持し、教義的方法を退けることになる (LW9, 23)。

ところで、科学的方法とか教義的方法というときの「方法 (method)」とは何なのだろうか。とりわけ、ここで問題にしたいのは科学的方法である。しかし、科学的方法という言葉には、17世紀のニューサイエンスやベーコンの思想の中に何か重要なものがあるというデューイの直観が表現されているというところで研究者の見解は一致しているものの、デューイの「科学的方法」に関する議論には抜きがたい「曖昧さ」があるとしば言われる (LW8, xiii)。曖昧さゆえに、「科学的方法」という概念を放棄した上で議論を進める研究者もいるほどである (20)。

とはいっても、それを明らかにする手掛かりはある。まず、「私たちの学校と宗教」において、科学的／教義的方法の対比を導入する直前まで、デューイはプラトンを参照しつつ、徳性 (virtue) を論じた (MW4, 170-3)。さらに、その小論で、彼は科学的「精神 (spirit)」という表現を多用してもいた。以上から、彼のいう科学的方法は、思考の固定的な「手続き」ではなく、科学的「徳性」ないし「精神」のことだと推察される (21)。リチャード・ローティも、これと同じ解釈

を採用し、科学的方法は、17世紀以降の科学者に象徴される徳性を表現しているとみなす。彼の簡潔な表現を借りるならば、それは、「革新的で実験的な態度 (attitude)」、つまり、新しい語彙で物事の記述を改訂し、起きていることを知らうとする前向き (willingness) の謂いである (LW8, xii-xiii)。これを踏まえると、科学的方法と対比される教義的方法もまた「態度」ないし「精神」だということになる。すなわち、教義的方法は、制度的宗教が典型的に示してきた「態度」ないし「精神」である (22)。従って、分岐する二つの道——経験解釈のための二つの「態度」——を見出したことになる。①固定的な先入観と結び付いた「伝統、教授、模倣」で特徴づけられる慣習的思考に依拠した教義的態度と、②「活動的で忍耐強く、注意深い考察」により特徴付けられる「反省的思考」に依拠した科学的態度である。 (LW8, xvi)

ここで、上記の対比に更なる補助線を引こう。それは、ローティの「客観性」と「連帯」という概念対である (OKT, 23)。ここでいう「客観性」は、人間の考えとは無関係に成り立つとされる真理を追究し、それに従って生きる願望を指す。それにローティが対置するのは、「説得」に基づいて協力し合いながら、手探りで何をよしとするかを追求していく「連帯」志向である。

プラグマティストは、自分たちの共同体との連帯を望んでいる。そして、客観性への願望を、すなわち、自分たちの共同体を超えるような実在に触れていたいという願望を、この連帯への願望に置き換えたいと望ん

でいる。彼らの考えからすれば、科学者が持つている徳性というのは、力よりも説得に信頼を寄せ、同僚の意見を尊重し、新たなデータや考えに関心を持ち、あるいはそれらを熱心に求めるという、そうした習慣に他ならない。(ORI, 39 傍点引用者)

ローティが、デューイの科学的方法の議論を下敷きに、「客観性」と「連帯」の対照を行っていることは明らかだ。翻って、ローティの観点から、教義的方法を退け、科学的方法を称揚するデューイの主張を補強することができる。デューイ自身は科学的態度の重要性を繰り返しただけだったが、ローティに従って、上述のような背景を読み込むことができるのだ。

4、再記述・レトリック・民主主義

Cf.において、経験解釈を中立的に決定するような法廷は存在しないのだが、その解釈の決定は、無批判的で盲目的な服従を伴う教義的態度でなく、実験主義的な試行錯誤を伴う科学的態度に則るべきだ、とデューイは主張した。ローティは、その態度を、「新しい語彙で物事の記述を改訂し、起きていることを知ろうとする前向き」(LWS, xiii)だと換言した。とすれば、科学的態度において目指されているのは、経験の解釈の改定＝「再記述 (redescribe)」を実験主義的に遂行し続けることである(23)。この観点から、経験解釈の不定性を持つ意義が明らかになる。経験が更なる「再記述」に開かれているためには、そもそも、経験解釈が(固定性でなく)不

定性を持つ必要がある。すなわち、経験解釈の不定性は、「再記述」のための可能性の条件に他ならない。デューイは、経験の中立的解釈の不可能性を示唆することで、私たちの経験解釈が、絶えず改訂可能であること——可謬主義的・実験主義的なあり方をしていること——を示唆したのである。

これは単に解釈が改まりうるというだけの話ではない。ある個人が何らかの体験を通じて、何らかの道德的理想に覚醒すると、自己はその理想に向けて強く方向づけられる覚醒者にとつて、その覚醒体験の解釈に改訂の余地があるならば、あれほど突き動かされていた理想を、ある時ふと放棄するということがあり得る。その上で、科学的態度を採用するならば、解釈に対する他者からの批判や検証を進んで受け容れることになるので、覚醒は、盲目性を含意しなくなる。むしろ、それは、迷いつつ導かれるような手探りの——不安定性を引き受けた——探究になる(24)。この《手探り的不安定性》は、覚醒者に一見見合わない。しかし、第二次大覚醒運動の主要な指導者であり、最初のアメリカ人リバイリストとも呼ばれたチャールズ・フイニーが、覚醒による方向づけを不安定なものとしなしていたように、《手探り的不安定性》は、宗教者にも積極的に引き受けられうるものと言つてよい(25)。また、冒頭で述べたように、デューイがCFで描いた連帯のヴィジョンは覚醒のモチーフを取り込んでいるので、宗教者により引き受けられうる《手探り的不安定性》は、デューイの描く民主的な理想実践に参加する連帯の参加者にも引き受けられていると考えられる。

では、経験解釈の決定に中立の法廷が存在しないのであれば、どんな（再）記述でも構わないのだろうか。その経験解釈の不定性が示唆するのは、確固として固定された真理でも、「何でもあり」の勝手な好みでもない。《手探りの不安定性》は、その中間にある領域を示唆する。

……私たちは、普遍的必然的な真理と恣意的な選好とを対比することを止めて、恣意的な選好の行使によっていかなる重要な決定もなしえず、普遍的な真理の保証された基礎知識によっていかなる重要な決定もなしえないと述べるべきだ。私たちはみな、いつでも、中間のどこかにいるのである。(ET, 26) (26)

この中間領域を、ジャンニ・ヴァッティモは、中立の法廷の代わりに、互いに説得し合うような「レトリックに基づく議論」の領域だと言い換えている(27)。それゆえ、《手探りの不安定性》は、「自己を孤独で縛る憂鬱に逆戻りさせるわけではない。デューイにとって、既に見たエッセイの中で「近代的精神の達成」として「科学と民主主義の精神的重要性の認知」がセットで挙げられているように、科学的態度は、連帯志向の民主的態度——生き方としての民主主義——と常に重ね合わされているからだ(28)。実際、科学的精神は、公開性を前提としており、仮説的に採用されている目下の「記述」の協同的な検証や、外部からの説得や批判に晒されることをよしとしている(EN, 436-7)。

私たちの営む探究は、孤立した秘境的なスタイルではなく、説得によるコミュニケーションを重視する連帯志向のスク

タイトルでなされる。むしろ、デューイにとって「民主主義とは人間における知的な探究や努力の形態であり、問題的状况の共有とその解決の道への共同的模索のスタイルである」(29)。経験の不安定性は、解釈の多様性を保証し、レトリックに基づく議論の前提にあるという点で、連帯の条件になっているのである。デューイは、不安定な覚醒者——不安定な連帯者と言ってもよい——に、その不安定さゆえに、手を取り合って絶えざる探究へ向かうことを提案しているのである。

【参考文献】

ジェイムズ、デューイ、ローティの文献からの引用は以下の略語で示した。

- MW4: Boydston, J. A., ed., *The Middle Works of John Dewey*, vol.4, (Carbondale: Southern Illinois Univ. Pr., 1977)
 LW8: Boydston, J. A., ed., *The Later Works of John Dewey*, vol.8, (Carbondale: Southern Illinois Univ. Pr., 1986)
 LW9: Boydston, J. A., ed., *The Later Works of John Dewey*, vol.9, (Carbondale: Southern Illinois Univ. Pr., 1986)
 EN: Dewey, J., *Experience and Nature*, revised, (New York: Dover, 1958)
 EE: Dewey, J., *Experience and Education*, (New York: Free Pr., 2015)
 VRE: James, W., *The Varieties of Religious Experience*, (New York: Dover, 2012)
 ORT: Rorty, R., *Objectivity, Relativism, and Truth*, (New York: Cambridge University Press, 1990)

TP: Rorty, R., *Truth and Progress*, (New York: Cambridge Univ. Pr., 1988)

PSH: Rorty, R., *Philosophy and Social Hope*, (London: Penguin Books, 1999)

ET: Rorty, R. et al., *An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion*, (New York: Columbia Univ. Pr., 2008)

【註】

(1) 本稿は、アメリカ哲学フォーラム第三回大会（2016年6月12日／於京都大学）での研究発表「デューイ宗教論における『不安定な覚醒者』——神秘的経験解釈の不定性の可能性」に基づく。

(2) SE実写映画「スターウォーズ」メインシリーズ第七作目。シリーズを通じて、戦士たちが善への目覚めと悪への目覚めの間で揺れ動くさまが描かれる。

(3) 理想に目覚めながらも孤立的・排他的な盲目さの例として次のもの。池内恵「イスラーム国の衝撃」（文藝春秋2015年）；常岡浩介「イスラーム国とは何か」（旬報社2015年）

(4) デューイ宗教論の構造と内実は、投稿中の論文「*A Common Faith* はなぜそう呼ばれるか——ジョン・デューイ宗教論の共同性に関する研究——」関西哲学会「アルケー」第25巻で論じた。当該原稿は、関西哲学会第69回大会（2016年10月23日／於大阪大学）での研究発表「*A Common Faith* はなぜそう呼ばれるか——デューイ宗教論の共同性に関する研究」に基づく。

(5) Westbrook, R. B., *John Dewey and American Democracy*,

(New York: Cornell Univ. Pr., 1999), p.428

(6) 植民地時代のアメリカは、自然が広大かつ肥沃だった。そこでは「人口密度がきわめて低い地域で家族が生活しなければならず、孤独感を癒す『聖書』は欠かせなかった。こうしたいわば心の渇きが植民地の特徴だった。こうした背景に応答するように「大覚醒」が起こる。「大覚醒」は、伝道師や神秘的な宗教体験を経た一般信徒が、人びとに福音を説き悔い改めさせる信仰再生運動（リバイバル）である。この熱狂的な信仰の再活性化は、アメリカ全体に宗教的な熱狂をもたらした。リバイバルは、アメリカの宗教的風土を特徴づける「聖書」と回心体験（ボーン・アゲイン体験）を重視する福音主義を準備することになる。堀内は、回心とアメリカの宗教的風土の結び付きを以上のようにまとめた（堀内一史『アメリカと宗教』（中央公論2010年）123頁）。本論との関連の上で興味深いのは、憂鬱をもたらす「孤独感」という点である。植民地時代に孤立という形で湧き出していた孤独感ないし憂鬱の芽が、本論で示すように、時代的な趨勢に支えられながら、更なる覚醒要求を生じさせていったのではないかと推察されるからである。

(7) ジェイムズの姿勢を意識的に継承するコーネル・ウェストは、次の文献に所収の論文で、不正や苦難への敏感さを訴えている。Mendleia, E. & Vanantwerpen, J. eds. *The Power of Religion in the Public Sphere*, (New York: Columbia Univ. Pr., pp.92-100) 類似の観点からの近年の研究として、福嶋亮大「厄介な遺産」（青土社2016年）67-9頁を見よ。

(8) 例えば、デューイは「経験と自然」の中で悲劇的感覚の重要性を語っている（EN, 45）。プラグマティズムと悲劇

性の関係については、シドニー・フックによる研究を参照のこと。Hook, S., *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*, (New York: Basic Books, 1974)

(9) Taylor, C., *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, (Cambridge: Harvard Univ. Pr., 2002), p.36

(10) 魚津郁夫『プラグマティズムの思想』(筑摩書房 2006年) 51-7頁の叙述を参考にした。

「19世紀の悪夢」については、次の研究を見よ。Galie, W. B., *Peirce and Pragmatism*, (Middlesex: Penguin, 1952), pp.23-4

(11) 19世紀を支配した決定論的思考を付け加えるべきだろう。メナンドの言葉を借りれば、それは、「19世紀のはばすべての思想体系につきまとうていた宿命論——ラプラス、マルサス、ダーウイン、スペンサー、ハクスリー、そしてマルクスのような著述家による機械論的ないしは唯物論的決定論、およびヘーゲル、アガシ、モリス、そしてパース父子のような著述家による神のもしくは絶対論的決定論」である。ルイ・メナンド、野口良平はか訳『メタフィジカル・クラブ』(みすず書房 2011年) 372頁

(12) Taylor, 前掲書, pp.39-40 例えは、フランスにおいても19世紀前後から、信じるものの喪失からくる虚無や憂鬱が「時代の病」として認知されていたことが知られている。宇野重規ほか編著『社会統合と宗教的なもの：十九世紀フランスの経験』(白水社 2011年) 26-8頁を見よ。

(13) Berger, P. L. & Zijderveld, A. C., *In Praise of Doubt: How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic*, (New York: HarperOne, 2010)

(14) デューイ宗教論再評価の画期となったのは次の著作。

Rockett, S. C., *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*, (New York: Columbia Univ. Pr., 1994) 以下に示すような総説的なデューイ研究でも一章割かれるなど、宗教論の重要性は共通の認識となっている。Boisvert, R. D., *John Dewey: Rethinking Our Time*, (New York: State Univ. of New York Pr., 1997); Fesmire, S., *Dewey*, (London: Routledge, 2015); Hickman, L. A., ed., *Reading Dewey: Interpretations for Postmodern Generation*, (Bloomington: Indiana Univ. Pr., 1998)

(15) 内観主義的な心理学を念頭に置いた表現である。

(16) 加賀は次の文献で、デューイの「人類学的転回」の存在を指摘する。加賀裕郎『デューイ自然主義の生成と構造』(晃洋書房 2009年) 219-22頁

(17) 例として無宗教が挙げられているように、「教義」と言っても、いわゆる制度的宗教に限定されない。後述のように、デューイはこの語に独特の意味合いを持たせている。

(18) 従って、デューイによる以上の観察は、こうした導出課程にも関わらず、覚醒の体験に限らず、経験一般に妥当するものと言ってよい。

(19) 教義的方法の無批判性や盲目性は、原理主義のそれである。失われた自明性を教義的方法により回復し、時には社会全体にその自明性を押し付けようとする原理主義的な動きについては、バーガーらの議論を参照のこと (Berger et al., 前掲書)。

(20) Boisvert, 前掲書, p.11

(21) 次の文献の「導入」でも、デューイの科学的方法がある種の徳性ないし態度に他ならないとローティは指摘している。Murphy, J. P., *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, (Boulder:

Westview Pr., 1990), pp.i-viii

- (22) 教義的態度は、典型的には制度的宗教において見出されてきた態度であるがゆえにそう呼ばれるが、その語の適用は制度的宗教に限定されない。つまり、教義的態度の科学者や科学的態度の宗教者が存在しうる。

- (23) ローティの再記述概念の研究としては次のもの。Calder, G., *Rorty's Politics of Redescription*, (Cardiff: Univ. of Wales Pr., 2007)

- (24) 山岸涼子が、他者から示唆を受けながら自身の受けた啓示の解釈を絶えず改めようとする「不安定な覚醒者」としてジャンヌ・ダルクを描いていることは注目に値する。山岸涼子『レベレーション(啓示)』1巻(講談社2015年)

- (25) フィニー(1792-1875)にとって「人間の宗教心は、一時的には高まっても必ず衰退し、眠りに落ちる」ものであり、「宗教は人間にとって、周期的に訪れる波のようなものである」(森本あんり『反知性主義』(新潮社2015年)179頁)。自己の態度転換が成し遂げられても、次第に巻き戻ってしまふことは珍しくない、というわけだ。同様に、大覚醒運動の指導者・記録者として知られるJ. エドワーズ(1703-1788)が信仰復興を振り返った著作において、宗教的覚醒を「過ぎ去りうる熱狂」として描いている(同書789頁)。

- (26) バーンスタインは、次の著書で、この両極端を客観主義と相対主義と呼び、その中間領域を探索している。Bernstein, R.J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Pr., 1983)

- (27) ヴァッティモはローティの主張をこう要約している。

「……ローティにとって本質的なのは、会話のなかで提示される事柄が世界の……『再記述』であるということだろう」
ジャンニ・ヴァッティモ、多賀健太郎訳『透明なる社会』(平凡社2012年)111頁

- (28) 伊藤邦武『プラグマティズム入門』(筑摩書房2016年)102-12頁

- (29) 伊藤、前掲書、110頁