

# せめぎあう健やかな心と病める魂

『宗教的経験の諸相』における

ウィリアム・ジェイムズの歴史認識

堀 雅彦

HORI Masahiko

序文 問題の所在

ウィリアム・ジェイムズ(William James 1842-1910)の『宗教的経験の諸相』(以下、『諸相』と記す)は、1901年から1902年にかけてエディンバラ大学で行われたギフォード講義のための原稿を印刷に付したものであり、この講義の最終日である1902年の6月9日には初版が出ている。つまりわれわれは今、この書物が現れてからちょうど百年後の世界を生きていることになる。宗教的経験を外側から眺められたものではなく、内側から生きられたものとして語る数多の人々の声をテキストに引き入れたこの書物は、ある種の宗教文学としての魅力をいまだいささかも失っていない。

しかしながら、いわゆる宗教研究における方法論的・理論的価値ということになると、ジェイムズの仕事をもはや過去のものと思わず向きもある。そのような否定的評価の比較的古い典型としては、彼が「個人的宗教」と「制度的宗教」を区分し、前者にのみ対象を絞ったことで、宗教の歴史的・社会的側面を無視したという批判がある<sup>1</sup>。また、比較的新しい典型としては、この書物の登場とともに人々が頻繁に用い始めた「宗教的経験」の概念に関して、経験そのものと経験についての解釈をそれぞれ本源的なものと派生的なものとして捉えている点で、いかにも言語論的転回(linguistic turn)以前の思考形式の産物にすぎないという批判がある<sup>2</sup>。解釈という営為、およびそれに不可欠の言語そのものの歴史的・社会的性格ということを考えるなら、この種の批判もまた、古い批判とある程度は重なり合っていると見てよい。

これらの批判の妥当性に関しては時間をかけて検討する必要があるが、ただちに指摘できるのは以下の点である。すなわち、

今日的な宗教研究の観点から満足すべきものかどうかは別にしても、『諸相』には宗教の歴史的・社会的側面への視点が確かに存在する。ほぼ20世紀の幕開けとともに世に問われたこの書物には、19世紀アメリカにおける「宗教的意識の歴史」<sup>3</sup>を巨視的に総括し、20世紀におけるその行方を展望するという意図が含まれている。その意図が果たして、この書物にこれまで与えられてきた解説の中で十分にすくい上げられてきたかということ、私は極めて懐疑的にならざるをえない。

このような問題意識から、本稿では『諸相』のキーワードの一つである「健やかな心」と「病める魂」という対概念に注目したい。この対概念はしばしば、諸宗教の没歴史的な類型化の枠組みと受け取られてきたが、そのような理解は極めて一面的である。後の『プラグマティズム』において「哲学の歴史のかなりの部分は、人間の気質の衝突とも言うべきものの歴史である」と論じたように<sup>4</sup>、彼の目にはアメリカにおける宗教の歴史もまた、「健やかな心」と「病める魂」という相反する気質の衝突の歴史として記述しうる部分を持っている。そこには後に見るように、植民地時代からアメリカ人の宗教的自己理解の形成に深く関わってきた病める魂の宗教、すなわちピューリタニズムと、独立後に勢いを増してきた様々な健やかな心の宗教とのせめぎあいがある。以下、そのようなせめぎあいに対するジェームズの視線を追いながら、『諸相』における彼の歴史認識の一端を明らかにしたい。

## 1 生存それ自体の神格化を越えるものとしての宗教

一般に、ジェームズは1890年の『心理学

原理』(以下、『原理』と記す)の発表以後、心理学から哲学や宗教論に転じたと語られることが多いが、少なくともそこに決定的な断絶を見るのは正しくない。彼の最初の論文である「スペンサーによる心の定義についての所見」<sup>5</sup>(以下、「心の定義」と記す)は、『原理』よりも十年以上前(1878年)に書かれたにもかかわらず、そこにはすでに、宗教に対する関心が見受けられる。しかも、その関心にはおよそ二つの方向性が認められ、それは明らかに、後の『諸相』における「健やかな心」の宗教と「病める魂」の宗教の対比に通じるものである。そこで本節では、『諸相』の議論に足を踏み入れる前に、「心の定義」において宗教への視座が立ち上がる現場を一瞥しておきたい。

心の本質的活動は外的関係に対する内的関係の「適応」(adjustment)もしくは「対応」(correspondence)だというのがスペンサー(Herbert Spencer 1820-1903)の基本的な見解だが、このときに彼が考えているのは、ジェームズの見るところ、外界の事実の確認としての認知的判断でしかない<sup>6</sup>。その意味での適応なり対応なりが一層精確なものとなっていく過程こそは「心の進化」にほかならないとスペンサーが言うとき、そこには「外的自然の単に受動的な反映」や「純粹に記録的な認知」<sup>7</sup>の精度に至上の価値を認める彼自身の「科学的」理想が持ち込まれているとジェームズは指摘する。

他方において、ロウソクの火を避けずに飛び込んでくる蛾は、環境への適応に「失敗」している、とスペンサーは言う。この場合、蛾の「心」の本務とされる環境への適応は、彼もしくは彼女の生存を左右する重大な課題であり、またそれ以外の意味をもたない。つまり心をその本質的活動へと駆り立てるのは、スペンサーの枠組みでは

「生存」(survival)の確保という単一の関心でしかないのである。したがって少なくともジェイムズを理解によれば、スペンサーの議論は、「進化」の基準となる心の卓越性(excellence)を外的自然の鏡としての精度によってのみ測り、しかもそうした卓越性を発現させる動因を生存への執着にのみ求めるものとなっている。このうちの后者、すなわちスペンサー心理学に潜在する生存至上主義への疑問が、「心の定義」において宗教への視座が立ち上がってくる最初の契機となる<sup>8</sup>。

生存、すなわち生き延び生き長らえることは、われわれを突き動かす「多くの関心のうちの一つ」にすぎないとジェイムズは言う。そもそも生存は、それだけでは確保に価するものたりえない。それは他の諸々の関心、すなわち「社会的愛情、様々な形式の遊び、ぞくぞくするような芸術的感動、哲学的黙想の愉悦、宗教的情緒の安らぎ、道徳的な自己肯定の歓喜、幻想と機智の魅力」等々のいくつか、もしくはすべてに支えられてはじめて、確保に価するものとなる<sup>9</sup>。この観点から視野に収められている宗教的「安らぎ」は、道徳や芸術としばしば境を接し、時には混じり合いながら、多元的な方向から生の質を高め、生の肯定・賛美へと人を向かわせるものであり、『諸相』では「健やかな心の宗教」に区分されるものである。

この場合、生存への執着はその他諸々の関心に包まれ、その意味では相対化されているとはいえ、他の関心との間に激しい矛盾や緊張を抱えているわけではない。しかしながら、「人類は個人の中に、自らが生き延びる可能性を最大限に保つこととは相容れないような、何らかの質を求める」<sup>10</sup>。場合によっては殉教者のごとく、自らの生

存を敢えて危険に晒すような性格の持ち主を、何ゆえわれわれは偉大な人物として賞賛するのか。自ら火中へと飛び込んでいくかのごとき行為に心打たれることは、スペンサー流の卓越性の基準とは全く相容れないように思われるのである。

もっとも、個ではなく種の生存をわれわれの心の本質的目的と考えることにより、なおスペンサー的図式との整合性を保持することも可能かもしれないとジェイムズは言う。その場合には殉教者の行為も、種の生存に奉仕する個の犠牲として、生物学的観点からも「卓越」した心の働きと見ることができるだろう。この線での議論には明らかに危険な傾きがあるが、それを察知してか否か、ジェイムズはそこに長くはとどまらない。

ジェイムズが力を注いでいるのはむしろ、ここで今一度スペンサーの「対応」概念の検討に立ち返ることである。正しい思考、あるいは卓越した思考とは実在と「対応」する思考である、ここまでは誰もが認めるところだとジェイムズは言う。しかし問題は、対応すべき実在とは果たしていかなるものかである。スペンサー流の枠組みではそれを外的自然と決めつけてしまうが、「自然にしたがって生きよ」と唱えたストア派の哲学者が目指したのは、所産的自然とは区別される能産的自然への対応であった。キリスト教徒たちもまた、「単なる外的なものへの適合 現世的な成功や生存 が絶対にして唯一の目的だとは信じていない」。むしろ「適応」に躓くことにこそ、「外的な現実が存在のすべてではない」という真理への鍵があると彼らは信じる。彼らにとって対応すべき実在とは、神の意志にほかならないのである<sup>11</sup>。

すなわち、少なくとも一部の宗教者の心

には、場合によっては自らの生存を危険に晒してでも「実在」への対応を目指して突き進むような「何らかの質」が存在するのではないか。確かに、宗教が時には「社会的愛情」から人を引き離し、あるいは「道徳的な自己肯定」を木端微塵に打ち砕く力すら発揮することを考えるならば、われわれは少なくとも単純には生の肯定に帰着しない何かをそこに認めざるをえないだろう。このような観点は、明らかに『諸相』の「病める魂」や「聖者性」をめぐる議論に通じるものである。例えば「自然的な生と霊的な生という二つの生があるのであって、われわれはその一つに預かるためには、まず他方を失わなければならない」<sup>12</sup>という、病める魂の宗教に顕著な「二つの生」の教説が、ここで前面に出てくるのである。

以上のごとく、「心の定義」においてすでに、ジェームズの宗教観は二つの方向を示し始めているわけだが、ここで両者がともに、スペンサーによる「心」の定義に含まれる生存至上主義への反発として現れていることは、ジェームズの歴史認識を問題とする本稿において極めて重要である。リチャード・ホフスタッターによれば、1865年に南北戦争の終結を経た後のアメリカは、「急速な発展、拡張政策、がむしゃらな競争、駄目なものを断固切り捨ててゆく態度」(後藤昭次訳)などによって、さながら「生存競争と適者生存を地でゆく巨大な人間戯画」(同)と化していた<sup>13</sup>。そうした状況の中で、スペンサー流の進化論の語彙は大いに人口に膾炙していたのであり、他方ジェームズは「心の定義」の翌年に、「近代的な、生存それ自体の完全なる神格化」(modern deification of survival *per se*)への危惧を記すのである<sup>14</sup>。

すなわち、最初の論文「心の定義」にお

いてすでに、自らを取り巻く歴史的・社会的状況に対する批判的距離を確保するものとして、ジェームズのうちに宗教への視座が育まれていたのである。

## 2 『諸相』における対比の基本的枠組

『諸相』のジェームズによれば、最も広い意味で宗教と呼びうるものはすべて、「ある人の、生に対する全体的反応」(a man's total reaction upon life)である<sup>15</sup>。つまり、自らの生に対して全身全霊をもって向き合うところの姿勢こそが、その人の「宗教」だと彼は言うのである。その場合の生(life)を単なる生存(survival)に切り詰めたところに成立するのが生存それ自体の神格化であり、それもまた宗教の一形態だと言えるかもしれない。しかしながら、基本的には単なる生存を越えた質的な実在としての生に対する姿勢がここでは問われているのであり、そのような姿勢の個々人における方向性をゆるやかに二分するのが、「健やかな心」と「病める魂」という対概念にほかならない。

両者の区分を敢えて図式的に整理すれば、以下ようになる。まず、第一の分岐点となるのは、最初に授かった生が幸福なものとして生きられるか、それとも不幸なものとして生きられるかである。前者の場合、幸福なる生への感謝や賛美といった、「健やかな心」と呼ばれる姿勢が育まれる。これを島蘭進の整理にならって、「一次的な」健やかさと呼んでおこう<sup>16</sup>。他方、不幸なる生を生きる人々にとっては、いかにして幸福を得るかが切実な問題となるわけだが、ここでわれわれは第二の分岐点に突き当たる。一方には、何らかの「意図的・組織的」な方法により、自らが現に生きている生に改めて幸福を見出し、これを賛美する心を

涵養しようとする人々がいる。これと同じく島園にならって「二次的な」健やかさと呼んでおく。他方、圧倒的な不幸の存在感に震え、そのような不幸の根源には人間の力では取り除くことのできない悪や罪がぐるぐるを巻いていると考える人々がいる。これがジェームズの言う「病める魂」の持ち主であり、彼らはむしろ、この世における自然的な生を超越した霊的な生のうちに救いを求めることになる。

一次的、二次的の区別に応じて、健やかな心の宗教にも、一次的な健やかさを基礎に生み出される宗教と、逆に二次的な健やかさを生み出す媒体としての宗教があると、ひとまずは言うことができる。ひとまずは言うのはつまり、一つの宗教が双方の側面を併せ持つということが珍しくないと思われるからだが、いずれにせよ、ジェームズの主な関心は後者の側面に向けられている。

例えば「告白と赦しというカトリックの実践」には、「健やかな心をいつも優勢にしておくための組織的な方法」としての一面が認められるとジェームズは言う。というのは、そのような実践を通じて、「人間の悪に関する帳簿が定期的に清算され、監査を受けて、古い借金が一つも記入されていないきれいな頁でスタート」する心の状態が整えられるからである<sup>17</sup>。ここには、「心の定義」の言葉で言えば「道徳的な自己肯定の歓喜」と境を接する形での健やかな心の涵養が認められる。

他方、「プロテスタンティズムのものの感じ方は、歴然たる悲観的気質を有する人々によって方向づけられた」ものだとジェームズは言う<sup>18</sup>。例えばルターの論じるところによれば、「自分を罪人と思わず、汚れた、悲惨な、忌まわしいものとも思わず、むしろ義しい、神聖なものとも考える」のは、「有

害で危険な意見」にほかならない。「神がキリストに免じて私に好意と恵みを差し向けて下さらないならば、あらゆる誓約を尽くし、あらゆる善行を積もうとも、私は神の前に立つことはできないだろう」と語ったシュタウピッツのごとき「敬虔にして神聖な絶望」こそが、人をキリストによる贖いの必然に思い至らせる。「憐れむべき、永劫の罪を受けるべき罪人である私が、仕事や功績によって神の子を愛することができて、それによって神の子のもとに行けるのであれば、神の子が私のために身を捨てる必要などないのである<sup>19</sup>。

もちろん、このような議論から、カトリックとプロテスタントを単純に「健やかな心」の宗教と「病める魂」の宗教に振り分けるわけにはゆくまい。いずれの教派にも双方の気質の持ち主が混在することを、ジェームズもまた認めている。そもそも個人においてすら、二つの気質の混在はむしろ常態なのだと彼は述べている。しかしながら、もともと「病める魂」に重心を置く形で出発したプロテスタンティズムが、次第に「健やかな心」の涵養へと向かう諸勢力をその内部に抱えるようになってきたという認識は、ジェームズがこの対概念をたずさえて具体的な歴史的・社会的状況に踏み込んでゆく際の第一歩となっている。

「過去五十年の間にキリスト教の中でいわゆるリベラリズムが台頭してきたことは、地獄の業火を説くかつての神学の方が釣り合いが取れていた病的な気質に対して、教会内部の健やかな心が収めた勝利だと言ってもいい」とジェームズは述べている<sup>20</sup>。ジェームズの目には、「リベラル」な説教者たちは、「われわれの罪意識を拡大するどころか、むしろそれを軽んじることに専念しているように見える」<sup>21</sup>。彼らは人間の墮落

(depravity)よりもその尊厳(dignity)を強調し、「古風なキリスト教徒が自らの魂の救済に絶えず没頭しているのを見ても、それを賞賛すべきことではなく何か病的で不屈きなことと見なす」のである<sup>22</sup>。

手もとにある事典の記事によれば、ここで彼が振り返っている50年間、すなわち19世紀後半から20世紀のはじめにかけては、ちょうど、「リベラル」や「リベラリスト」といった言葉がプロテスタントの神学者たちにとって一種の褒め言葉として通用しはじめた時期に符合する<sup>23</sup>。ただし、この記事の執筆者はここで、T. S.エリオットの次のような言葉を引いている。「リベラリズムは活力を解き放とうとするものであって、活力を結集したり、それを強めたりするものではない。それを規定するのは目的ではなく、出発点である。つまりリベラリズムは、特定のものから離れていく運動であって、特定のものに向かっていく運動ではない」<sup>24</sup>。

プロテスタント内部から芽生えた「健やかな心」への傾きもまた、エリオットの言うリベラリズムの一般的特質を証拠づけるかのような展開を見せている。すなわち、「地獄の業火を説くかつての神学」から離れていく点では一致するものの、そこから向かう方向は一様ではなく、あるものは教会の内部に亀裂を生み出し、あるものは教会の外側に新たな運動を形成し、あるいは諸々の非キリスト教的な運動と合流して、19世紀後半のアメリカに、さまざまな形での「健やかな心の宗教」の隆盛をもたらすのである。

### 3 「健やかな心の宗教」の諸相

ジェームズは、プロテスタント内部における「リベラル」な勢力として宗教的自由

主義とユニテリアニズムを挙げ、さらに個人としては後者からセオドア・パーカー(Theodore Parker 1810-1860)とエマーソン(Ralph Waldo Emerson 1803-1882)を挙げている<sup>25</sup>。宗教的自由主義とユニテリアニズムの間には、前者の影響下で自らの思想を育み、その思想が後者に知的基盤を与えたロック(John Locke 1632-1704)の存在を媒介として、部分的な繋がりを認めることができる。しかしながら、三位一体の否定を前面に押し出すユニテリアニズムの思想は、向かう方角において宗教的自由主義とは大きく異なり、すでに正統的キリスト教の範囲を越えている。また、そのユニテリアニズムを掲げる集団自体が、ジェームズの生まれた19世紀半ばにはすでに諸々の分裂を経ている。パーカーとエマーソンはいずれも、主流派もしくは保守派のユニテリアン教会からは袂を分かち、あるいは追放された存在である。パーカーの場合にはユニテリアンの過激派を形成し、エマーソンの場合には超越主義(transcendentalism)という新たな思想的・文化的運動の指導者となるに至っている。

このエマーソンは、ジェームズの父親が家族ぐるみで付き合い合っていた友人の一人であり、しぜん、ジェームズ本人も幼少の頃に彼と身近に接している。私見によれば、「健やかな心の宗教」というジェームズ概念は、その意味内容に関して、エマーソンらの思想に対する彼の印象に多くを負っている。超越主義者たちの多くはもともとユニテリアンの牧師だったが、合理主義的な聖書解釈や、ユニテリアニズムの知的基盤をなすイギリス経験論の機械論的傾向が、瑞々しい宗教感情を窒息させるものだとし、教会を離れた。すでにドイツ文学への関心からカントやヘーゲルの観念論の世界を

垣間見ていた彼らは、そのようなドイツ流の哲学的概念とともに、新プラトン主義やスウェーデンボルグの神秘主義、ゲーテやワーズワース、ヴェーダをはじめとする東洋の聖典の語彙をも取り込みながら、新しい思想・文化の形成を目指したのである<sup>26</sup>。そのような運動に、「心の定義」に言うところの「ぞくぞくするような芸術的感動」や「哲学的黙想の愉悦」、あるいは「幻想と機知の魅力」その他と境を接し、時には混じり合うようなタイプの「宗教」の姿があったであろうことは、想像に難くない。

しかしながら、超越主義に対するジェームズの記述はさほど多くない。超越主義は反エリート主義や民主主義の理念のもとに大衆の感性に寄り添おうと志したものの、やはり知識人たちを主体とする運動であった。ジェームズはむしろ、超越主義を主要な源泉としながらも、いっそう大衆的・通俗的な水準で展開した「マインド・キュア」運動の方に、多くの頁を割いている。ユニテリアニズムにせよ、超越主義にせよ、キリスト教、特にプロテスタンティズムが伝統的に保有してきた厭世的な思想をかなりの部分放棄しているとはいえ、それらの運動に加わる人々は今なお「キリスト教との名目的な関係」を保っていた<sup>27</sup>。マインド・キュアの場合、そうした名目的な関係もかなり縮小していて、もはやこれをキリスト教内部のリベラリズムと呼ぶことはできそうにないが、ジェームズによればこの運動もまた、「今世紀初め頃のイギリスやアメリカにおける福音主義者の集いを特徴づける、あの慢性的不安を伴う宗教のすべてに対する反発」<sup>28</sup>として理解することができる。

マインド・キュアの指導者たちは、「勇氣と希望と信頼」の力を強調し、「疑い、恐れ、

心配その他、臆病に警戒を重ねる心の状態のすべてを軽蔑」<sup>29</sup>していた。神と人間との懸隔や不連続性を強調するタイプの神学者たちとは対照的に、彼らは神もしくは広義の神的なもの(the divine)と人間との近しさや連続性を強調する。ジェームズはこれを広い意味での「汎神論」と捉えているが、同時に彼らがそのような思想を神学や形而上学の言葉ではなく「無限なる生との一体感」といった経験の言葉で表現する点を、かなり好意的に見ている。このような傾向は概して超越主義者たちにも認められるものだが、マインド・キュアはさらに、そのような一体感への通路として「下意識的自己」の広がりをも想定する点で、新たな心理学との関わりを持っていった。

ユニテリアニズムからマインド・キュアまでをゆるやかに結び合わせる「健やかな心の宗教」の広がり、ジェームズの見るところ、「自然なる人間に対してあまりに悲観的な目を向けてきた」プロテスタンティズム<sup>30</sup>、特にかつてのアメリカにおけるピューリタンの宗教性からの離脱を意味するものであった。『諸相』のもととなったギフォード講義に与えられていたテーマは「自然的宗教」(natural religion)であったが、ジェームズはおそらく、こういった動向を同時代における新たな「自然的宗教」の興隆と見ていたのだろう。

「自然的宗教」は最も包括的には人間本性 human nature に基づく宗教という一つの理念であり、普通、この人間本性は理性と同一視され、したがってこの理念も啓蒙主義や理性中心主義、および多くの場合は啓示を否定する理神論との結びつきで語られる。この意味での自然的宗教に対するジェームズの姿勢は明らかに批判的である。そのことは例えば、自然的宗教なるものは合理主

義の時代に生まれた「自称宗教」にすぎず、祈りという契機を欠いた一つの哲学でしかないというサバティエの主張に全面的な賛意を示している点にも明らかである<sup>31</sup>。しかしながら、理性以外の人間本性が宗教において果たす役割に関しては、彼は必ずしも否定的ではない。その姿勢は『諸相』以前の著作、特に信じるということの妥当性に関して理性や知的証拠よりも「意志的本性」や「情念的本性」による導きを重視した『信じる意志』にも表れている<sup>32</sup>。

そのジェイムズにとって、「何らの恩寵の奇蹟にもよらず」、下意識的領域への扉を開け放つことによって神的なものとの一体感を手に入れようとするマインド・キュア思想は、啓蒙主義的な自然的宗教の理念に付き物の主知主義的、理性中心主義的な人間観を踏み越え、人間本性のいまだ十分には知られていない力の解放に期待を寄せる点において、自然的宗教の新たな可能性を切り開くものだったはずである。

また、ジェイムズがマインド・キュアを好意的に見る背景に関して、「下意識的自己」という概念の出所となっている心霊研究に対するジェイムズ自身の積極的な関与という事情を見逃すわけにはいかない。ジェイムズ本人が心理学者として名を挙げる以前からイギリスの心霊研究協会（Society for Psychical Research：略称SPR）の会員に名を連ね、後に設立されたアメリカの協会では会長にまで就任していることはよく知られている。彼が心霊研究の中に、宗教と科学を調停する上での手がかりを模索していたこともよく指摘されるところだが、ジェイムズにとって問題だったのは両者を調停することそれ自体ではなく、その調停をいかなる仕方で行うかであったということは、必ずしも十分には論じられていないように

思う。

エドワード・リードは、イギリス経験論の心理学上の嫡子とも言える「新心理学」が、その草創期においては神学の侍女として任用されていたという、極めて注目すべき見解を提出している<sup>33</sup>。ここでは詳述できないが、リードによれば、新心理学は、悪は人間の心に内在するものではなく、経験を通して心の外部から持ち込まれるとの見解を示すことによって、プロテスタント内部の比較的リベラルな勢力<sup>34</sup>に歓迎されていたというのである。その後、新心理学は心霊研究が扱うような「異常」な心的現象の一切を心理学の対象から切り捨て、あるいは精神医学の領域に引き渡すことによって、神学から自立した一つの「自然科学」としての地位を手に入れる。すでに見たスペンサーもまた、心理学者としては新心理学の系譜に属する存在であり、この系譜は現在の実験心理学へと通じている。

つまり新心理学と一部プロテスタントとの関係は、ある種の同盟関係から住み分けへと進んでおり、そこには調停を必要とするような対立や闘争は必ずしも生じていない。ジェイムズ自身は、新心理学およびその源泉であるイギリス経験論の図式を受け容れることができず、別種の枠組みにおいて宗教と科学との関係を結びなおすことを目指して心霊研究に接近し、あるいはその成果を導入しているマインド・キュアに一定の期待を抱いたわけだが、それはある立場からすれば、宗教と科学の住み分けによる平和を攪乱する勢力に味方することを意味していたはずである。ジェイムズが心理学的枠組みを用いて宗教と科学との調停を試みた、という一般的な言い方では、このような屈折した事情はおそらく伝わりにくいだろう。

ともあれ、以上のように極めて大まかな見取り図を描いただけでも、ジェームズとマインド・キュアとの間には、超越主義と心霊研究との関わりを中心に、系譜的にも重なり合う部分が極めて大きいことが分かる。にもかかわらず『諸相』のジェームズは、よく指摘されるとおり、マインド・キュアによって代表される当時の健やかな心の宗教が、かつてのピューリタニズムのような病める魂の宗教を完全に凌駕するとは考えず、むしろその逆とも受け取れる主張を行ってさえいる。それは一体、なぜだったのか。

#### 4 病める魂から聖者性へ

ジェームズの証言によれば、当時、巷では「くつろぎの福音」(Gospel of Relaxation)とか「心配するな運動」(Don't Worry Movement)といった言葉が聞かれ、一日のモットーとして「若さ、健康、元気！」と復唱する人もあったと言う<sup>35</sup>。つまり、マインド・キュアが賛美するような「健やかな心」は、今や時代の空気と溶け合っていたのである。そのような風潮は、他方では通俗科学における進化論の流行と連動していた。進化論の語彙で語られる「一般的な改善と進歩の教説」は、新たな形の自然の神格化に基礎を与え、これが「大部分の現代人の思想からキリスト教を完全に追い出してしまった」とまでジェームズは言う<sup>36</sup>。

しかしながら、進化論的世界観と楽観主義との結びつきは、実際には極めて不安定なものとならざるをえない。すなわち、「生存競争と適者生存を地でゆく巨大な人間戯画」と化した当時のアメリカのような社会に生きることが「健やかな心」の涵養につながるとすれば、それはその人が自らをワニやガラガラヘビのような存在、つまり自

然界の強者と同一化し、あるいはその庇護のもとにあると信じるかぎりにおいてである。同一化や帰属の対象が弱者へと転じれば、世界はたちまちその相貌を変えてしまうだろう。かくして進化論的世界観の流行は、スペンサーの主知主義とはまた別の卓越性の観念、すなわち肉食獣的な「強い男」(strong man)の理想化へと、人々の心を押し流してゆく。ジェームズに先んじてプラグマティズムの基礎づけに寄与した孤高の哲学者パース(Charles Sanders Peirce 1839-1914)は、1893年の論文の中で、そのような風潮に「貪欲の福音」の蔓延を見ている。

キリストの福音によれば、進歩というものは、あらゆる個人が自らの個性を隣人への共感へと溶かしてゆくことによってもたらされると言う。他方、19世紀において確信されているのは、あらゆる個人が自分自身のために全力を挙げて闘い、チャンスさえあれば隣人を踏み潰してゆくことによって進歩が生じると言うことである。これは「貪欲の福音」(Gospel of Greed)とでも呼ぶべきものである<sup>37</sup>。

他方、おそらくはパースと極めて近い問題意識を抱きつつも、ジェームズの想念はただちに「キリストの福音」に向かうのではなく、むしろ「興奮した憂鬱症患者が感じる、死に至るかのような恐怖」<sup>38</sup>に引き寄せられている。彼らはまるで、獣たちが生きた餌食を捕えるのを目の当たりにしているかのように震えおののくのだが、ジェームズによれば、そのような反応は決して単なる妄想にもとづくものではない。「狂人(lunatic)の見る恐怖の幻影は、すべて日常の事実を素材としてできている<sup>39</sup>」と彼は言う。「肉食の爬虫類の餌食となった動物が味わったのと全く変わらぬ恐怖が、今日、

空間的な規模は小さいながらもさまざまな形でわれわれの周りの世界を満たしている<sup>40</sup>。すなわち、「われわれの文明は流血の修羅場の上に築かれており、あらゆる個人の生命は、自分ではどうすることもできない孤独な苦しみに悶えながら消えてゆく<sup>41</sup>」ということ、彼らの魂は切実に感じ取っているのである。

自ら憂鬱症を患ったジェームズその人の魂もまた、同様の痛みを感じていたらしい。弟子のラルフ・バートン・ペリーは名著『ウィリアム・ジェームズの思想と人柄』の中で、ジェームズが味方したのはいつも、敗色濃厚な、「負け犬」と呼ばれる人々であったと述べている。例えばポーア人やアイルランド人に味方して英国に反対し、フィリピン人に味方してアメリカ合衆国に反対するといったジェームズの政治的姿勢は、ペリーによれば思想以前に情緒 (sentiment) の問題であり、つまり自ら痛みを知る者の、他者の痛みに対する感じやすさの表れなのだと言う<sup>42</sup>。

「一部の人々が侵略的であるような社会で、そこに何らかの秩序が保たれるには、他の人々が無抵抗でなければならない。これが現在の社会の組成であり、まさにその混合状態のおかげで、われわれは多くの恩恵を受けているのだ<sup>43</sup>」とジェームズは言う。そのような社会に生きながら、人々の多くは病める魂の苦しみを訴える人々を、「光のもとで生きずに鼠の穴を掘り返し、自ら恐怖をこしらえて、あらゆる種類の不健康な苦痛のことばかり気にしている<sup>44</sup>」鼻持ちならぬ存在と見なし、切り捨てるべき「駄目なもの」の項目に加えようとさえしている。「もしも宗教上の不寛容、絞首刑、火刑が再び世の習いになったとすれば、過去においてはどうであれ、今日では健やかな

心の人々の方が、両者のうちいっそう寛大さを欠いた姿を露呈することはまず間違いない<sup>45</sup>」とジェームズは見ている。すなわち、病める魂の声を他者からも自分自身からも徹底的に奪い去ることによってのみ保たれるたぐいの「健やかさ」が、今や人々の心を覆い始めていたのである。

こうした同時代的状況に対する危惧は、「健やかな心の宗教」に含まれる限界の指摘へと彼を向かわせる。すなわち、不幸や悪から目を逸らすことによって健やかな心の涵養を試みる思想は、結局のところ「個人のためのものでしかなく、個人の外側にある悪は、この哲学においては救われず、配慮されもしない<sup>46</sup>」。他方、「この世には真に不当なる要素があって、それは無視されるべきでも回避されるべきでもなく、魂の英雄的資質に訴えて正面から見据えて克服されねばならないし、苦難によって中和され清められねばならない<sup>47</sup>」という信念を強固に保持している点において、ジェームズは病める魂の宗教の存在意義を改めて強調せずにはいられなかったのである。

ここでジェームズの言う「魂の英雄的資質」(soul's heroic resources) は、「心の定義」において「自らが生き延びる可能性を最大限に保つこととは相容れないような、何らかの質」と言われていたものとおそらく異ならないだろう。ジェームズによれば、「人間を食らうところの死をさらに食らう人間こそ、至高にして卓越した意味において生を所有する人であり、宇宙の秘密の要求に最もよく応える人<sup>48</sup>」だという信念は、殉教者および禁欲主義者に対してわれわれの抱く畏敬の念の根幹をなすものである。

もちろん、ジェームズが重視しているのは生命を投げ捨てることそれ自体ではなく、それを捨てさせるほどに何ごとかが一心に

信じられてきたという事実であることは言うまでもない。その信念あればこそ、欲望を捨て、ひいては自己の生命を投げうとも、その人はむしろ生命という賜物を大切に扱っていると見なされるのである。それをジェームズは広く宗教の基礎をなす信念として、以下のように規定している。

宗教の生命を最も包括的かつ一般的な言葉で規定するなら、それは次のような信念からなると言えるだろう。すなわち、見えない秩序が存在するという信念、そして、われわれの最高善はその秩序に対して調和的に適応することだという信念である<sup>49</sup>。

そのような信念は、常に人を禁欲や殉教へと駆り立てるわけではない。「最高善」とされる見えない秩序との調和をいかにして目指すかは、宗教、宗派、個人によって、またその時の状況に応じて異なるだろう。例えば「健やかな心の宗教」の典型であるマインド・キュアにおいては、そのような調和は無限の生命との一体感として、今・ここにおいて求められるかもしれない。しかしながら、宗教の「包括的かつ一般的」な本質とされた上の信念は、『諸相』の後半にさしかかるにつれて、明らかに「病める魂」の側に寄り添う形で語られるようになっていく。すなわち、宗教において目指される「最高善」が、禁欲や殉教といった手段には限られないにせよ、少なくとも「個人の外側にある悪」の救済を抜きには決して達しえないものだという彼自身の信念が、議論の基本的な方向を規定していくのである。

そのことは、『諸相』全二十講のうち実に四分の一を費やした「聖者性」とその価値をめぐる議論に極めて顕著である。そこでジェームズは、聖者とは「より善いこの世の秩序のためのパン種<sup>50</sup>」であり、「地上の

秩序をいっそう天国のような秩序へとゆっくりと変えてゆく人<sup>51</sup>」だと述べている。より具体的には、「いかなる侵略も存在せず、同情と公正のみが存在する<sup>52</sup>」ような社会がいつの日か実現することを信じて、「世を支配する無情の切っ先を折る<sup>53</sup>」べく、自らの持てる力を尽くす人のことだと言う。

このような聖者像にはさらに、見えない秩序への対応ということ、目に見える秩序の性急な破壊やそこからの離脱によってではなく、その漸次的な改善を通して目指してゆこうとする、かなり限定された姿勢が示されている。そこには後の『プラグマティズム』で「世界の救済」(the salvation of the world)<sup>54</sup>と言われるこの遠大な企てがあくまでも「ゆっくりと」しか進まず、いかに偉大な聖者であれ、その企て全体に対しては微細な働きかけをなすにすぎないのだという主張が込められている。

それは同時に、誰もが少なくとも「小さな聖者」として、粉の中であって粉とは異なる「パン種」たりうるということを意味してもいる。そのためジェームズは、聖者に加えて聖者性 (saintliness) という言葉を好んで用い、それが広く人々に分有され、多様な形を取ることを強調するのである。ヨハネ福音書の「私の父の家には住むところがたくさんある」(14章2節)という一節を引きながら、彼は次のように述べている。「われわれはそれぞれ、自らの力と信じるもの、自らの真の使命や召命とを感じるものに最もふさわしい種類の宗教と、最もふさわしい量の聖者的資質 (sainthood) とを、自分自身のために見つけ出さねばならない」<sup>55</sup>。

病める魂の声を他者からも自分自身からも奪い続けるかぎり、われわれは自らの担うべき聖者性に出会うことがなく、「個人の外側にある悪」は決して救われることがな

いだろう。病める魂の聲に耳を傾け、世界の救済へと向かうその可能性に自らの生を賭けるときにこそ、われわれは「生という賜物」にまさに全身全霊をもって向き合うことができる。ジェームズは主張するのである。スペンサー流の心の卓越性の基準や、生存それ自体の神格化に対する最初期からの批判的姿勢が、ここでも一貫して保たれていることは明らかだろう。

## 5 なかば自然化された回心論

20世紀初頭のアメリカから世界を見渡すジェームズは、自らの足下における現実と天上の秩序との懸隔を痛感しつつも、われわれが各自の聖者性を見だし、その果実を目に見える世界にもたらすことによって、そうした隔たりを次第に縮小していくことができる。これは聖なる共同体の建設についてのピューリタンの理念の伝統を引く、ある意味では神話的な歴史観に立つものと言えるかもしれない。その意味では、ジェームズの「本音」は結局のところ、病める魂の宗教たるピューリタニズムの復興にあったのだと結論づけることも、あるいはできるかもしれない。

折りしも、『諸相』の成立に至る時代は、諸々の「健やかな心の宗教」が隆盛を極める一方で、父祖の信仰への回帰を訴える信仰復興運動が第三次の高波を迎えていた時期でもある<sup>56</sup>。一連の信仰復興運動の原点とされる「大覚醒」(The Great Awakening)の中心人物であり、「ピューリタニズムの神髄<sup>57</sup>」とも評されるジョナサン・エドワーズ (Jonathan Edwards 1703-1758) の神学的遺産は、おそらく繰り返しジェームズの念頭に浮かんだことだろう。山室吉孝によれば、ジェームズの思想には、信仰の感情的

な要素を重視し、政治的・制度的な努力よりも回心体験者の増大によって「神の国」がもたらされるとしたエドワーズ派の系譜がはっきりと認められるという<sup>58</sup>。

確かに、ジェームズの思想の少なからぬ部分について、その原型をエドワーズに辿ることはできそうである。しかしながら、すでに触れたように19世紀における人間中心主義的な「健やかな心」を自らのうちに大いに取り込んできたジェームズにとって、その「健やかさ」がいかなる問題をはらんでいようとも、神中心のピューリタンの宗教性に直接的に立ち返ることはできないし、また適切なこととも思われなかったはずである。その証左として、『諸相』におけるエドワーズへの論及は、概して批判的なものとなっている。

ジェームズの批判は主に、エドワーズにおいて、回心が突如として生じるかそれとも緩慢な仕方でも生じるかが、その真贋の基準とされている点に向けられている<sup>59</sup>。突然の回心こそは真に神の現前を示すものとするエドワーズは、さらに真正の回心経験をもたない者を教会員として認めないという強硬な方針を打ち出したのである<sup>60</sup>。それはジェームズによれば、漸次的な回心を伴うことの多い健やかな心の持ち主を選ばれざる者として排除することを意味する。

回心が瞬間的に生じるか否かということは、恩寵の介在の有無を証拠づけるしるしなどではなく、ただ経験者の心理学的な型の違いを示すものにすぎないとジェームズは主張する。すなわち、瞬間的な回心が生じる条件は、その人が「よく発達した識閥下の自己を持ち、なおかつ漏れやすい、あるいは透過しやすい[意識の]縁を持っている<sup>61</sup>」ということであり、それ以上でもそれ以下でもない。回心のプロセスを下意識

的自己の概念を用いて記述するという彼の方法は、プロテスタントの一部勢力が新心理学との間に結んできた同盟とは別の仕方  
で宗教と科学の統合を試みるという前述の意図に加えて、エドワーズ派の言説に含まれる排他性や選民思想に対する強固な批判意識に根ざしてもいたのである。

このようなジェームズの論調は、ともすると、およそ回心なるものが生じることそれ自体の原因を心理学的機構に、したがって人間的・自然的次元に回収したとの誤解を招くかもしれない。しかしながら、ジェームズが心理学的に還元したものとすれば、それは回心がなぜ生じるかという原因ではなく、回心がいかに生じるかという経過上の差異であることに、われわれは注意しなければならない。マインド・キュアと総称される多様な運動の中では、あるいは回心の原因をも下意識的自己に帰属させる立場を取る論者もあつたかもしれないが、ジェームズ自身は決してそのような立場を取っていないのである。例えば彼は、「もし神の恩寵が奇蹟的な働きかけをなすすれば、そのような働きかけはおそらく、識閾下的な扉を通じて行われるだろう」と述べている<sup>62</sup>。この場合、識閾下的（下意識的）自己はある種の通路にすぎない。その通路を介して力を及ぼすものは神かもしれないし、そうではないかもしれない。少なくとも、人間的次元を超えた何らかの存在者の働きかけに関して、その可能性を排除してはいないのであって、この姿勢は『諸相』を通じて基本的に一貫していると言ってよい。

その意味ではドン・キューピットのように、ジェームズが回心や祈りといった宗教的経験を美的経験や道徳的経験と同様、人間本性 human nature の機能として扱うこ

とによって、それを「自然化」したとするのは、いささかゆきすぎである<sup>63</sup>。キューピットはこれを必ずしも否定的な意味で言っているわけではないが、少なくともジェームズ自身が行ったことを正確に表現しようとするならば、むしろ宗教的経験をなかば自然化したとでも言うべきところだろう。確かに、特に「健やかな心の宗教」では美的経験その他との区別が曖昧になることはあるにせよ、回心を中心とする宗教的経験は、そこで神的なものの介入が現に生じる可能性において、その他の人間的経験の水準を何ほどかはみ出すものとして考えられていることは否定できないはずである。

## 結論にかえて

なかば自然化された回心論は、回心体験者の増大によって「神の国」がもたらされるとしたエドワーズ流のピューリタニズムと、超越主義やマインド・キュアに顕著な人間本性（もしくは人間的自然）への信頼とを結び合わせるようなものとなっている。その意味では、それは健やかな心の宗教と病める魂の宗教の折衷的産物とも言えるが、おそらくジェームズは、両者の折衷をあらかじめ目的としていたわけではあるまい。自らを取り巻く歴史的・社会的状況の中で、彼はある時には健やかな心の側に、またある時には病める魂の側に立つことによって、人々の宗教的意識の在りようを批評的に照らし出そうとしている。そのような往復運動は、『諸相』という書物のある種の対話篇に近づけてもいるのだが、そうした往復・対話の履歴が、彼の議論に両義的もしくは折衷的な様相を与えているのである。

最後に、『諸相』の今日的な価値の問題に立ち返るなら、それはジェームズの見つめていた歴史的・社会的状況が、今日におい

てすでに過去のものになっているかどうかにかかっているように思う。生存競争と適者生存を地でゆく巨大な人間戯画と化した世界。その中で、生の価値を支える多元的な関心が萎縮し、生存それ自体の神格化へと人々の心が押し流されていくような状況。あるいは、個人の外側にある悪を度外視することによってのみ、自らの心の「健やかさ」がろうじて維持されるような状況。このような状況がもしも今日のアメリカ、あるいは日本の社会にさえどこか通じる部分を持っているとすれば、われわれは『諸相』から百年を経た今でも、これを自らの同時代的書物として読むことができるはずである。

いずれにせよ、この書物に対しては、歴史を越えた名著といった称号を与えて事足りりとするのではなく、むしろ諸々の歴史的・社会的文脈との関わりを明らかにした上で、それらの文脈がわれわれ自身の生きているその都度の世界といかなる仕方で接続しているかを考慮しながら、そこでの議論を読み解くという作業がどうしても必要だろう<sup>64</sup>。もとより、本稿はそのような作業に関して、わずかに第一歩を踏み出したにすぎない。特に、哲学史、心理学史、宗教思想史、そして社会史や文化史など、この書物に絡む史的文脈の多様性に突き当たりはしたものの、それら個々の文脈や相互の関わりについての考察は極めて不十分なものとどまった。今後は本稿を一つの入り口として、さらに詳細かつ視野の広い考察を行いたい。

## 註

<sup>1</sup> フランスの社会学者、デュルケーム(Emile Durkheim 1858-1917)とモース(Marcel Mauss 1872-1950)による批判がよく知られている。デ

ュルケームによる批判は Emile Durkheim, *Pragmatism et Sociologie, cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914 et restitué par Arman Cuveillier d'après des notes d'étudiants*, Paris : Librairie Philosophique J.Vrin, 1955. エミール・デュルケーム遺稿、アルマン・キュヴィリエ編『プラグマティズム二十講』(福鎌達夫訳) 関書院、1960年で読むことができる。モースによる批判については内藤莞爾『フランス社会学史研究』恒星社厚生閣、1988年を参照。また、国内における宗教学的ジェイムズ研究として最もよく読まれている高木きよ子『ウィリアム・ジェイムズの宗教思想』(大明堂、1971年)も、ジェイムズの宗教研究が「個人偏重にすぎている」点を認めている。

<sup>2</sup> 言語論的転回以後的な観点から「宗教的経験」概念の問題点を論じたものとしては、Steven Katz, "Language, Epistemology, and Mysticism," Katz, ed., *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York: Oxford University Press, 1978, pp. 22-74. および、Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, University of California Press, 1985 などがある。また、ドン・キューピットはやや挑発的に、この概念がジェイムズの『諸相』とともに誕生し、カツツの論文とともに死んだと述べている。Don Cupitt, *Mysticism after Modernity*, Blackwell Publishers Inc., 1998, p. 21.

<sup>3</sup> *The Varieties of Religious Experience (VRE)*, Harvard University Press, 1985, p. 80. 『宗教的経験の諸相』(榎田啓三郎訳) 岩波書店、1969年、上巻、138頁。

<sup>4</sup> *Pragmatism (Pragm)*, Harvard University Press, p. 11. 『プラグマティズム』(榎田啓三郎訳) 岩波書店、1957年、訳書、11頁。

<sup>5</sup> "Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence (RSDMC)," *Essays in Philosophy*, Harvard University Press, 1978, pp. 7-22. 「スペンサーの心の定義」『世界の大思想15 ジェームズ』(今田恵訳) 河出書房、1956年、5-17頁。

<sup>6</sup> *ibid.*, p. 8. 訳書、6頁。

<sup>7</sup> *ibid.*, p. 16. 訳書、12頁。

<sup>8</sup> 前者、すなわち自然の鏡としての心という図式に対する批判は、後に展開されるジェイムズのプラグマティズム哲学の中核をなし、さら

にそれを受けた後代のローティらによる「真理の対応説」批判にも流れ込んでいる。Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979. 『哲学と自然の鏡』(伊藤春樹ほか訳)産業図書、1993年。

<sup>9</sup> RSDMC, pp. 12-13. 訳書、9-10頁。

<sup>10</sup> *ibid.*, p. 13. 訳書、10頁。

<sup>11</sup> *ibid.*, pp. 16-17. 訳書、12-13頁。

<sup>12</sup> VRE, p.139. 訳書、252頁。

<sup>13</sup> Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, Boston: Beacon Press, 1992 (1944), p. 44. 『アメリカの社会進化思想』(後藤昭次訳)研究社出版、1973年、54頁。

<sup>14</sup> Linda Simon, *Genuine Reality : A Life of William James*, The University of Chicago Press, 1998, p. 203.

<sup>15</sup> VRE, p. 36. 上巻、57頁。

<sup>16</sup> 島園進 『精神世界のゆくえ 現代世界と新靈性運動』東京堂出版、1996年、335頁。

<sup>17</sup> VRE, p. 110. 上巻、197頁。

<sup>18</sup> *ibid.*, pp. 73-74. 上巻、126頁。

<sup>19</sup> *ibid.*, pp. 110-11, 199. 上巻、197-99頁、367-68頁。

<sup>20</sup> *ibid.*, p.81. 上巻、140頁。

<sup>21</sup> *ibid.* 同上。

<sup>22</sup> *ibid.* 同上。

<sup>23</sup> それ以前、そうした言葉は神学的にはむしろ否定的な意味を帯び、そもそも「リベラルなキリスト教徒」という言い方は形容矛盾に等しかったらしい。例えばエドワード・アーヴィングは1826年に次のように述べている。「宗教は責務を指す言葉であり、(中略)リベラリズムは責務の欠如を指す言葉である」。Mircea Eliade (editor in chief), *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing, 1987, Vol. 10, p. 7. なお、この記事を担当したのは Bernard M. G. Reardon である。

<sup>24</sup> *ibid.*

<sup>25</sup> VRE, p. 74. 上巻、126頁。

<sup>26</sup> これら理論的源泉に加えて、ニューイングランドの風土において育まれた、生きた自然への賛美という心情的契機も見逃すわけにはいかない。この点については、エマーソン『自然』

(斎藤真ほか編『アメリカ古典文庫17 超越主義』斎藤光訳、研究社、1975年に所収)やソロー『森の生活 ウォールデン(上・下)』岩波文庫、1995年などを参照。また、独自の観点からアメリカにおける「自然宗教」(nature religion)の系譜を描き出すCatharine L. Albanese, *Nature Religion in America : From the Algonkian Indians to the New Age*, The University of Chicago Press, 1990でも、「超越主義の宗教」についての考察に一章があげられている。

<sup>27</sup> VRE, p. 81. 上巻、141頁。

<sup>28</sup> *ibid.*, p. 84n. 上巻、146頁。

<sup>29</sup> *ibid.*, p. 84. 上巻、145頁。

<sup>30</sup> *ibid.*, p. 99. 上巻、176頁。

<sup>31</sup> *ibid.*, pp. 365-66. 下巻、307-8頁。なお、ここでジェームズはサバティエを「フランスの或るリベラルな神学者」として紹介しているが、この点から、彼が「リベラル」という言葉を二つの系統において使っている可能性が伺われる。すなわち、英語で言うところの Liberal Protestantism と、Protestant Liberalism という二つの系統である。Liberal Protestantism は思想史的にかなり限定された意味を持ち、普通、シュライエルマッハーやリッチュルの思想を刺激として19世紀のドイツを中心に展開した「自由主義神学」の思想を指す。サバティエはそのフランスにおける代表者として一般に認知されている。他方、Protestant Liberalism は比較的広い指示対象を持つが、系譜的にはむしろイギリスにおけるケンブリッジ・プラトニストや宗教的自由主義との連続性を意識して用いられることが多い(*Encyclopedia of Religion*, Vol. 10, p. 8を参照)。

プロテスタント内部において健やかな心の開花を促す「リベラル」な勢力は、ジェームズの言及する事例からして Protestant Liberalism の系譜に属するものと言えそうである。また、宗教の制度的側面よりも個人的側面を重視するジェームズ自身の内面主義に関しては、すでにフランスの社会学者モースによって、サバティエを典型とする Liberal Protestantism の影響が指摘されている。この点については内藤莞爾、前掲書を参照。

いささか乱暴な言い方になるが、Liberal Protestantism はプロテスタントにおける内面主義の

徹底を、Protestant Liberalism は自然主義への傾きをそれぞれ指すと考えると、少なくとも『諸相』におけるジェームズの議論は飲み込みやすくなる。

<sup>32</sup> *The Will to Believe* (WB), Harvard University Press, 1979. もとより、「自然的宗教」と「理性的宗教」との同一性はすでにヒュームにおいて崩されている。ヒュームは、知識人の理性よりもむしろ大衆の生々しい生活感情の中に「自然的宗教」の本質をなす人間本性を認めているが、ジェームズの議論はこのようなヒュームの見解を批判的に継承するものとも言える。なお、「自然的宗教」の概念の変遷史については田丸徳善『宗教学の歴史と課題』山本書店、1987年、49-55頁を参照願いたい。

<sup>33</sup> Edward S. Leed, *From Soul to Mind: The Emergence of Psychology, from Erasmus Darwin to William James*, Yale University Press, 1997. 『魂(ソウル)から心(マインド)へ 心理学の誕生』(村田純一ほか訳)青土社、2000年。

<sup>34</sup> リードはこれを Liberal Protestantism と記しているが、上に述べた事情からすれば、むしろ Protestant Liberalism と言うべきところか。

<sup>35</sup> VRE, p. 84. 上巻、146頁。

<sup>36</sup> *ibid.*, p. 81. 上巻、141頁。

<sup>37</sup> Charles S. Peirce, "Evolutionary Love," Nathan Houser and Christian Kloesel (eds.) *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, Vol. 1 (1867-1893), Indiana University Press, 1992, p. 357. なお、この論文の社会的背景については C. Wright Mills, *Sociology and Pragmatism: The Higher Learning in America*, p. 198 を参照。

<sup>38</sup> VRE, p. 137. 上巻、248頁。

<sup>39</sup> *ibid.*, pp. 136-37. 上巻、247頁。

<sup>40</sup> *ibid.*, p. 137. 上巻、248頁。

<sup>41</sup> *ibid.* 上巻、247頁。

<sup>42</sup> Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James*, Boston: Little, Brown, and Company, 1936, p. 280.

<sup>43</sup> VRE, p. 298. 下巻、176-77頁。

<sup>44</sup> *ibid.*, p. 136. 上巻、246頁。

<sup>45</sup> *ibid.* 上巻、246-47頁。

<sup>46</sup> *ibid.*, p. 289. 下巻、161頁。

<sup>47</sup> *ibid.* 同上。

<sup>48</sup> *ibid.*, p. 290. 下巻、163頁。

<sup>49</sup> *ibid.*, p. 51. 上巻、84頁。

<sup>50</sup> *ibid.*, p. 299. 下巻、179頁。

<sup>51</sup> *ibid.*, p. 287. 下巻、155頁。

<sup>52</sup> *ibid.*, p. 298. 下巻、177頁。

<sup>53</sup> *ibid.*, p. 287. 下巻、157頁。

<sup>54</sup> Pragm, pp. 136-44. 訳書、208-21頁。

<sup>55</sup> VRE, p. 299. 下巻、179-80頁。

<sup>56</sup> 第三次信仰復興運動の中心人物としては、ジェームズと同世代の会衆派伝道者ムーディ(Dwight Lyman Moody 1837-1899)が挙げられる。山室吉孝「ジェームズとピューリタニズムのエートス」(日本デューイ学会『日本デューイ学会紀要』25、1984年、91-96頁)を参照。

<sup>57</sup> ペリー・ミラーによる評言として、森本あんり『ジョナサン・エドワーズ研究』(創文社、1995年)3頁に紹介されている。出典は Perry Miller, *Jonathan Edwards*, W. Sloane Associates, Inc., 1949, p.301.

<sup>58</sup> 山室、前掲論文。

<sup>59</sup> VRE, pp.186-97. 上巻、343-64頁。

<sup>60</sup> 柳生望『アメリカ・ピューリタン研究』日本基督教団出版局、1981年、276-79頁。

<sup>61</sup> VRE, p. 197. 上巻、363頁。

<sup>62</sup> *ibid.*, p. 218. 下巻、25頁。

<sup>63</sup> Cupitt, *op. cit.*, p. 21.

<sup>64</sup> その種の作業の優れた先例として、Charles Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press, 2002. や、島園進の前掲書(特に第14章)などがある。これらの議論を紹介できなかったことは本稿の大きな不備の一つであり、別の機会にはぜひこれを行いたい。

ほり・まさひこ  
本研究所研究員