

死者の位置づけ

—比較宗教学と近代スピリチュアリズムの間—

津 城 寛 文

宗教にとって「死」「死者」が最重要な問題の一つであることは、間違いない。宗教学においても、「死」は最重要な課題として扱われてきたが、しかし「死者」の位置づけについては、どうだろうか。

本稿ではまずマックス・ミュラーを手がかりにして、宗教の「感覚」や「信仰」、「無限なるものの知覚」の問題を（1節）、その上で、ミュラー宗教学において、「死者」が強調されつつ、その宗教研究に有機的に組み込まれていないことを（2節）、つぎにジョン・ヒックを手がかりにして、キリスト論と「死者」を論じることの一縷のつながりを（3節）、またヒックとの対照のために、「宗教多元主義」のヒントになったとされるウィルフレッド・カントウエル・スミスの宗教学を（4節）、それぞれ検討してみる。これらを踏まえながら、後半ではやや視点を変えて、人間を支えるものと人間の目的との関係が、宗教（研究）者たちによってどう考えられているか（5節）、さらに近代スピリチュアリズムをも射程に入れて、あらためて人間を支えるものと人間の目的との関係がどう考えられているか（6節）、最後に一群の近代スピリチュアリズムのキリスト論がミュラーやヒックらにいかに近い（7節）、論じてみたい。全体を貫くのは、宗教学において死者をどう位置づけることができるか、あるいはできないか、という問題意識である。

【キーワード】 死者、近代スピリチュアリズム、キリスト論、M・ミュラー、J・ヒック、W・C・スミス

1. ミュラーの宗教観（感）と宗教学

近代宗教学の礎を定めたミュラーの宗教観は、大まかに分けると、（1）「基盤・本質の共通性」（2）「発達の可能性」（3）「真理（および誤謬）の分有性」（4）「表現の（不可避の）欠陥性」（5）「表現の（然るべき）多様性」の五点ほどから成っている。またミュラーの宗教研究は、（A）宗教そのものの原理と、（B）諸宗教の歴史という、二つの焦点をめぐって行なわれている。こうした宗教観と宗教研究は、相互に循環し、（1）（2）がおもに（A）に関わり、（4）（5）がもっぱら（B）に関わり、（3）は双方に分かちがたく関わって出てくる。『宗教学入門／概論』（1873）の言葉遣いでは、（A）は「理論神学」、（B）は「比較神学」と言われる。そして、つぎの引用文に見られるように、ミュラーの最終的な関心は「理論神学」にあった。これはいわば「宗教そのもの」を虚焦点とする神学である。

「宗教という語の二つの意味にしたがって、宗教学は二つの部分に分けられる。一つは宗教の歴史的形態を扱うもので、比較神学と呼ばれる。もう一つは、形態の高低を

問わず、およそ宗教が可能となるような条件を説明するもので、理論神学と呼ばれる。[中略] 私の目的はもっぱら理論神学に関する問題を示すことだが、この作業は、世界の諸宗教の比較研究から得られるであろう証拠が十分に集まり、分類され、分析されるまでは、着手できない。理論神学あるいは信仰が可能となる内的外的な条件の分析が、こんなに多くの人の心を占めているのに、比較神学の研究がまだまだ真剣に取り組まれていないのは、不思議に思われるかもしれない。しかしその理由は単純である。人類の諸宗教の比較研究の土台となるべき材料が、以前はまったくアクセスできなかったからである。それが今日では、明るみに出ている⁽¹⁾

「人類の諸宗教の比較研究」(=世界宗教史)の土台となるべき材料がようやく明るみに出てきたというのは、ミュラー自らが監修した『東方聖典集』の翻訳刊行を指している。

宗教の定義

ミュラーは、「宗教」とその類語で呼ばれてきたものすべてを、宗教学の対象とする。たとえば、宗教は「信仰、崇拜、道徳、忘我的ビジョンを意味するが、神への恐怖、希望、推量、尊敬などは意味しない」とは言えない。「宗教はこのすべてを意味し得る」のである。「野蛮な部族」が「死者の霊に崇拜を捧げる」ことは「宗教の最初のかすかな始まり」であり、「神も神々も廃れたと宣言した最近の哲学者が、愛しい記憶の前に頭を垂れ、自らの力をすべて人類への奉仕に捧げるとき、それは宗教の最後の残り火」である。またタレスが「万物は神々に満ちている」と宣言するのも、ブッダが「神々の存在を否定」するのも、それぞれの宗教的確信の宣言であり、「このすべては宗教である」と言わなければならない。

このように、対象は(拡散するにせよ)どうにか定められるとして、定義に関しては、「かつて宗教という名前、あるいはその類似語で呼ばれたすべてのものに当てはまるような定義」を語るのは不可能とする。「宗教」を「語源」的意味に訴えて定義する試みについては、ざっと触れつつも、「無益」と述べている。‘religio’の語源についてはローマ人自身がすでに曖昧だったからであり、また(一般論としても)このような「自らの長い歴史をもった言葉」は、「語源的な意味で用いる」ことも、「経過してきたすべての意味で用いる」こともできないからである。「宗教は、歴史的な進化を通して、かつて起こったこと、今もなお起こっていることであり、私たちにできることは、その起源にまで遡り、最近の発達段階において理解することだけ」である。しかし「宗教に関わっているときの私たちの意識」を、他の対象と関わる意識と区別するような、「特徴的な性格」を指摘することはできる。それが、宗教は「無限なるものの知覚」である、という有名な言葉である⁽²⁾。

宗教の起源、「無限なるもの」の感覚

語源的な遡及や、歴史的な材料からの抽象ではなく、宗教の発生的な契機に注目して、ミュラーは「無限なるものの知覚」という心理的起源、定義を強調する。それは、有限を成り立たせるためには無限なるものが必要である、といった論理的必要からくるものではなく、「無限なるものの圧力」という感覚的な根拠がある、というものであった。

「人間の感覚は決して無限なるものと接触できないので、無限なるものは人間の意識の正当な対象にはなり得ない」という主張に対して、ミュラーは「無限なるもの」は「そも

その始まりからあらゆる有限なるものに現前していた」「最初からそこにあったが、ただ定義付けられず、名付けられなかっただけだ」と言う。その「予感」についてミュラーは、「もし無限なるものが私たちの感覚的知覚に最初から現前していなかったとしたら、「無限なる」という言葉は、ただの無意味なサウンドだったろう。かくして私は、無限なるもの予感、有限なるもの感覚に由来すること、そこにリアルな根源があると示すことが、自らの責務であると感じる」と述べている⁽³⁾。宗教の根源は「圧力」として感覚される「無限なるものの知覚」にある、というこの発生的定義は、ミュラー宗教学の大前提となっており、至る所で繰り返される。たとえば、つぎの文章は、『宗教の起源と発達』の一節である。

「歴史の最初の夜明けから、私たちの個々の意識の最初の夜明けから、私たちはつねに無限なるものと直面してきている。私たちがこの無限なるもののリアルな現前の感覚以上のものをいつか得ることができるかどうか、それを知覚するだけではなく理解することができるかどうかは、私たちの主題の到着地点に関わることであり、出発点に関わることではない。有限な心は如何にして、無限なるもののさらに奥へと貫き入ろうと試み、その新たな局面を得ようと試み、暗い知覚をもっと明瞭な直感ともっと厳密な名前へもたらそうと試みたのだろうか。そのことを学ぶために、私たちはここで歴史のみに関心を寄せる。無限なるものに人間が与えてきたすべての名前には、多くの過誤があるかもしれない。しかしその過誤の歴史は、有益なレッスンに満ちている。」⁽⁴⁾

信仰という機能

しかしミュラーが、「無限なるもの」に関して、「それが存在するということは、まさに感覚を通して、私たちにわかる。有限なるものの中に、私たちは無限なるものの圧力を感じる」が、「それが何であるのか、感覚を通しては分からない」⁽⁵⁾と言っているように、宗教が「予感」され、それとして「知られる」ためには、別の装置が必要となる。そこで強調されるのが、「信仰」の機能である。この位置づけも、随所で出てくる。二箇所だけ引用しよう。

「信仰とは、それを通して無限なるものを把握するための、知識の機関である。無限とは、感覚の圏外にあり、理性の埒外にあるので、感覚からは隠され、理性によっては否認されている。しかしそれは、信仰によって知られる。そしていったん知られると、感覚と経験の基盤に横たわるものとして、知られることになる。」⁽⁶⁾

「感覚によって私たちに与えられた有限な素材を、理性が取り扱うように、信仰(あるいは他のどんな言葉で呼んでもいいのだが)は、有限なるものの基盤にある無限なるものを取り扱う。私たちが感覚、理性、信仰と呼ぶものは、同じ一つの知覚的自己の三つの機能である。」⁽⁷⁾

オットー『聖なるもの』の冒頭にある、「独自の宗教感情を考え得ない人には、宗教研究は困難」という有名な(悪名高い)注意書きが、ポジティブな宗教感情を持った人の共感と呼んだ一方で、それを持たない人の反感を惹き起こしたのは、このような「リアルな力」をもった「信仰」の有無に関わっている。

2. 宗教学に組み込まれない死後生命という主題

死後をめぐるミュラーの信仰は、さまざまな文脈で出てくるが、端的なものとして、「個人的には、私は、死後に個人の存在が続くことを、まったく疑っていない」というものがある。しかし、この信仰は知的には追及されない。それでもこの疑問は、「死後の生活についてほとんど知らないのは、どうしたことだろうか」と繰り返し問わずにはいられないほど、切実な疑問である。しかしミュラーはそのような関心を押しとどめる。理由は、この問題について人間は、「知る必要もない」「無知であるべく定められている」というものであった⁽⁸⁾。

死後の問題は、ミュラーの宗教研究に緊密に組み込まれることなく、著作全体の中で見ると、ほとんど目立たなくなっている。『人間学的宗教』（1892）での考察（「人間と自然における魂の発見」「死者について考えられたこと」「神的なもの与人間的なもの」等々）は、そのような、宙に浮いた試みとして読むことができる。

ミュラー（その他）の想像によれば、「肉体の分解の際に離れてゆくように思われる」ものを、人類の心理学の最初の一步は「呼吸」だと考えた。二歩目はそれを、「人間が活着しているときに呼吸する肉体の中に存在したもの」と考えた。そして三歩目は、肉体を離れた「呼吸」は「分離後はどこかに存在している」と考えた。この「連続的な三段階」のナチュラルな心理学は、「理論的に考えられる」だけでなく、「サイキ」も「スピリット」も「もともとは呼吸」を意味したように、「言語に痕跡を記している」と言う⁽⁹⁾。

他方、ギリシア・ラテン語由来の「呼吸」という意味とは別に、ミュラーは英・独語の「ソウル（ゼーレ）」と「ゴースト（ガイスト）」の語源を、「残念ながらあまりはっきりしない」としながらも、どちらもゴート語系で「もともとは熱あるいは動揺を意味した」と述べている。ギリシア・ラテン語由来の「呼吸」という原義と、ゴート語由来の「熱」「動揺」という語義とは、別の感覚を示唆し得ているが、とはいえ、このゴート語の語源説はエピソード的な言及にとどまり、それ以後の議論は、「ソウル」の語源をもっぱら「呼吸」として、つぎのように再開する。

「肉体とは異なるものとしてのソウル」は、まず「呼吸」として発見されたあと、「活着しているうちは肉体内部にあり、死後は肉体無しにあるもの」を暗示し、さらにそうした行為の一貫した「作用者」が仮定された。ミュラーは、「ここまでは奇妙なことは何もない」が、「つぎの一步が困難」だと述べる。それは、この内なる作用者を「呼吸」と同一視することは、「マテリアルすぎる」からで、ここに「人間のマインドがマテリアルな属性をまったく脱ぎ捨てた何かを、思い浮かべることができるかどうかという、古来の問題」が出てくる。その困難な一步を踏み出したミュラーは、「ソウル」を人間の中の「無限なるもの」と名づけた⁽¹⁰⁾。

ところで、「無限なるものの知覚」が宗教の（心理的）起源とされていることと考えると、ソウルの発見と宗教の起源は無関係ではあり得ない。じっさいミュラーは、「自分のソウルの存在を信じる」ことなしに、「ゴッドの存在を信じる」ということは、意味をなし得ないとしているが、「人間的なるものと神的なるものという二つの概念」を「一つの焦点に再びもたらす」のは、「最大の努力を要求するものだった」と述べて、困難さを指摘している⁽¹¹⁾。

こうした難問と不即不離に、ミュラーはつぎのような疑問を呈している。それは、「私はソウルの存在を信じる」ということが、まだいかなる信徒信条の一部にもなっていないのは、本当である。しかし、もしも人間があらゆる信徒信条を信じていながら、自らのソウルの存在を信じないとしたら、何の益があるだろうか？」というものだった⁽¹²⁾。たとえば死者の在り処について、ミュラーは生きている肉体が塵に帰ったあと起こるのは、まったくシンプルな「引き算」であり、「作用者は分離して、どこかに存在し続けている」という「ナチュラルな結論」になり、その行く先やあり方をさまざまに描いているが⁽¹³⁾、これは民間信仰に即した人類学（人間学）的な問題関心である。

ミュラーは、「外なる無限なるもの」(神)への信仰と、「人間の内なる無限なるもの」(人間のソウル)への信仰とを、不可分のものと考えたが、この二つの考え方を一つの焦点にもたらすことは、神学的に最大の難問であるとも考えていた。

神と人間との関わりを論じるのは「神学」であり、そこで人間が語られるときは「神学」的人間学となる。他方、死者と生者の関係について語ることは、どちらも人間なので、「人間学」的人間学になる。ミュラーが死者や人間のソウルを主題にした講演を「人間学的宗教」と呼んだのは、この意味に他ならない。このように、「ソウル」をめぐる、神学的な問いと、人間学的な問いが立てられたが、両者の間には大きな落差が残った。この落差に橋をかける作業を、ミュラーは明確な形では主題化していないのである。

ところでつぎに論じるヒックは、宗教学としては例外的に、神学レベルの問いと並べて、民間信仰レベルの「死後の生命」を扱うべきことを主張し、じっさいに接続を試みて、一定の形をつけてもいる。

3. ヒックの宗教多元主義—キリスト論と死者論の接続—

ヒックの宗教多元主義の中心的な主張は、宗教とは「究極の实在」との関わりによって、<自我中心から実在中心への人間存在の変革>が起こることで、それがすべての「偉大な宗教的伝統」において多種多様な表現をとっている、というものであった。ヒックが好むカント的な言葉遣いでは、有神論的伝統における人格神は、唯一の神的な「本体」が人間によって「神的ペルソナ」の「現象」として経験されるものであり、これに対して非有神論的伝統では同じ「本体」が「霊的な力の場」の「現象」として経験されることになる⁽¹⁴⁾。

キリスト教世界で宗教多元主義を主張する際、最大のネックになっているのが主流の神学の「包括主義」であるとするヒックは、批判の焦点を「キリスト論」に定める。神学者の大半が、その「明白な論理的不安定性」にもかかわらず、「包括主義的立場にとどまっている」のは、イエス以外に「神の受肉はなかった（し、またないであろう）」という、「伝統的な<受肉>の教義と、その保護袋の役目を果たしている<三位一体>論」の拘束力によると考えるからである。「もはやイエスのことを唯一の神の啓示とは考えない」と言い放つヒックは、同様の思想を説く神学者を援用しつつ、<あれかこれか>の二者択一を迫るキリスト論 all-or-nothing Christology から、<程度や度合い>を考えるキリスト論 degree Christology へとシフトすることによって、「多元主義を認めるキリスト教の可能性」が出てくる、という。<程度や度合い>を問題にするキリスト論の重大な含意は、イエスが「原理的」には「唯一の独自」なケースではなくなることで、したがってキリスト

教の唯一独自性を主張する必要がなくなる⁽¹⁵⁾。

ミュラーがキリストについて、「キリストと人間の違いは、程度の問題ではなく質の問題だというのは、間違っている」「キリストが私たちに教えに来たのは、彼が何者かということではなく、私たちが何者かということだった」「彼がつねづね教えたのは、「あなた方は私の兄弟である、あなた方は私の示す規範に従いなさい、私のようにになりなさい、あなた方は私のようになるよう定められているのだから」ということだ」「すべての人間は同じ神の子として、神とキリストに等しい性質をもつ」⁽¹⁶⁾「キリスト教は、キリストと人間が神的なるものと類縁関係にあることの啓示である」⁽¹⁷⁾などと述べているのは、ヒックが採用したキリスト論の先駆けである。

他方でヒックは、タイトルにはじめて「宗教多元主義」を掲げた単著の終章に、「現在と未来の生命」と題する死者・死後の問題を組み込んで、「死後の生命という考えに対して世俗の関心は高まっているのに、その可能性に対する神学的関心は逆に後退して〔中略〕事実上、この考えをキリスト教の使信のなかから排除しようとするところまでおよんでいる」と説き始め、「この講演の目的は、こうした見解に反論することである」と宣言している⁽¹⁸⁾。

ヒックは彼らの論拠を、「現代人にはその教義は信じ難い」からとか、「現代の心理学や医学によれば」肉体の終わりは人間の終わりだからという、神学とも思えない常識的なものだを揶揄的に批判した。また、死後の生命を認める教義は「小我の永続性」に対する「ある種の利己心」に支えられた「非宗教的な関心」であり、「道徳的に、あるいは精神的に有害」という理由、「社会統制の道具として利用される」歴史もあつたという政治的理由、などについては、これらをもっともな不安と認めつつ、道徳的政治的に不都合な要素があるからといって「間違っている」と断定するのは正しくないと言う⁽¹⁹⁾。

これらに反論するため、ヒックは「主要な宗教伝統に共通」の、人間の「進化的可能性」に関連して、「いわゆる死後の生命に対する信念は、自己超越の業がその完成の域に達するところまで続くような、そういうさらに先の歴史、つまりは死後の歴史をも要請する」と述べている。この主張は、人間の創造を「二段階的」に考える神学によって補強される。第一段階では未熟な子供にも似た被造物である人間が、第二段階で「自由な、人格的な応答によって、神とのかかわりを持つ完全な人間」に徐々に変容してゆく。この変容は、「この現在の生命においては完成」し得ないので、「死を超えてさらに行き続けることを必要とする」だろう。こうしてヒックは「われわれは、死のかなたにまでもつづく単一生命、あるいは多数生命についての、偉大な宗教的伝統の一致した証言を受け入れるべき」と主張する。

「肉体は死んでも意識的人格は存在し続けるものと想定」するヒックは、その確信に基づいた「地球規模にもつづいた宗教研究」、死後生命の比較宗教学と呼ぶべきものを構想しているが、そのスケッチはつぎのようなものである。「現在」の生命と「最終的」状態との間の「中間的」状態について、諸宗教や、『チベットの死者の書』や「西洋の霊媒による報告」なども参照すれば、カトリックの「煉獄」のように最後の審判を待つだけの「精神的に静的な煉獄」とは異なり、「おそらく道徳的にも精神的にもさらに進んだ成長を可能にするような、もっと先につづく時間的過程」がある。チベット仏教で言う「バルドの時間相」のあとに、キリスト教で「よみがえり」として描かれる、「別の形象化の期間」

というものがあるだろう。これは、「一つの環境のもとで、他の人々と共に生きる身体的な存在」で、「物的」ではあるが、現在の物的世界とは別のもので、「世界の多元性、あるいは空間系の多元性というものを要請しなければならない」だろう。「われわれの要請する死後の存在の形態」は、「現世の生命と同様に、それ自体の始まりと終わりをともなった有限な寿命」「死ぬべき一つの存在」だろう。ただし「一連の生命」とはいえ、仏教やヒンドゥー教では「再生の平面的な過程」、つまりこの地上への再生が教えられているのに対して、他方でリアリティの神的核心に一層近く迫るような、「垂直的」な系の、あるいはもっとよく言えば対角線的な系の、「多数世界における多数生命」も考えられるだろう。いずれにせよ、そこでは「一つの空間における形象化から別の空間における再形象化へとまたがる個人の同一性という、厄介な哲学的問題」など、さまざまな難問が関連して起こってくるだろうが、ヒックは「暫定的」に、「徐々に神的目的の完成に向かって進んでいくことのできるような、そうした一連の世界における一連の生命というものを要請」したいと言う⁽²⁰⁾。

ヒックが要請している「死後生命」の比較研究は、近代スピリチュアリズム、心霊研究が目指していたものと重なる。周辺的な事情が、この位置づけを傍証する。この論文のもとになった講演が行なわれたハーバード大学インガソール記念講座は、人間の不滅性の研究のための寄付講座で、たとえばウィリアム・ジェームズもここで、人間の不滅性、死後存続について講演している⁽²¹⁾。

このように、ヒックにおいても「死者」の扱いはけっして軽くない。しかも読み落とせないほど強調されており、キリスト論その他を扱う全体の中に、どうにか組み込まれてもいる。ただし、「宗教多元主義」というヒックの主要テーマとの関わりでは、「死者」の位置づけは表面に出てこない。理由の一つは、諸宗教の自己主張の中でも、死者や死後世界に関する主張は、もともと拡散的で、現代ではさらに希薄あるいは周辺的になっており、したがって、諸宗教の神的抗争を調停するための戦略的枠組みである「多元主義」が、そこでは要請されないからである。

4. W・C・スミスの「信仰」論—死学のない宗教学—

私には、ヒックの宗教多元主義はミュラー宗教学の応用としか思われぬが、ヒックは自らの先駆者として唯一ウィルフレッド・カントウェル・スミスの名をあげ、自分の提言は「スミス思想の中心的テーマと完全に一致する」、またスミスは「わずか一代で人類の宗教的生についてのわれわれの理解のしかたに変化を起こさせた」、と述べている⁽²²⁾。この文章の初出は、スミスその人に捧げられた論集『世界の宗教的諸伝統』の第二部「宗教研究の現代的アプローチ」の中にある。スミスとヒックの関係について、同論集の編者フランク・ホーリングは、「ヒックはスミスを拡張して、究極の実在そのものは一つだが、それが人間によってきわめて多様に経験されると主張する」「ヒックは人格的なものと非人格的なものとしての実在の性質を細かく分析することで、スミスを踏み越える」「言い換えればヒックは神学をやっている」「スミスに神学的に応答する神学者である」と述べて、スミスとの違いを指摘している⁽²³⁾。

以下で、スミスの「信仰」対「^{フェイス}伝統」という対語が、ヒックの直接のヒントになっている

ること、しかしスミスの定式化はミューラーを超えないことを指摘して、ミューラー説が匿名の考えとして流通していることを確認したい。さて、ホエーリングは、スミスの宗教研究における「信仰」の中核的位置について、つぎのようなことを指摘している。

スミスの思想全体の中では、「信仰」と「伝統」の二語が、「対概念」「キー概念」になっている。「信仰」によって意味されるのは、「特定的人格パーソンが宗教を内的に経験し、それに関与する」という「人格的パーソナルな信仰」である。「(累積的) 伝統」によって意味されるのは、「共同体のそれまでの宗教生活の歴史的保管所を構成する、明らかに観察可能なデータの集合全体」である。ホエーリングは、「この二つの言葉を用いれば、人類の宗教生活でこれまで起こってきたことは何であれ概念化し、記述することが可能になる」というスミスの一節を引いて、「大きな主張である」と評する。「信仰」が価値語になっていることについては、「スミスの関心は宗教ではなく人格にある」「スミスの考えの背後にあるのは「神」と「人間」である」ので「宗教的伝統はいかに重要であれ二次的なものにすぎない」のだろうと指摘している⁽²⁴⁾。

スミスは対概念として、「信仰」と「伝統」だけではなく、「信仰」と「信条^{ドクトリン}」も用いて、「相続された宗教的諸信条は、信仰にとって一つの障害であることが明らか」と言っている。「相続された信条」という表現などが端的に示すように、信条は、施設や儀礼や経典と同様、やはり伝統の一部である。信仰、伝統、信条の三語を盛り込めば、スミスのキーワードは「信仰」対「伝統的信条」という対語になるだろう。そしてその関係は、「信仰は伝統によって涵養され、パターン化され、形作られ、そしてある意味では下支えされるが、それでも、信仰は伝統に先行し、超越し、逆に伝統を下支えしている」とあるように、「信仰」が先行する。「宗教」という言葉との関係でも、同様のことが説かれる。すなわち「信仰」とは、「時代と地域を超えて、驚くべき多様な形態をとる宗教を発生させ、かつそれらによって養われ、しかも捉えどころなく個人的なままに留まり、諸形態に先立ちつつそれらを越えている、人間の傾向」である⁽²⁵⁾。

スミスの論集『宗教的多様性』の編者オクスタビーが、冒頭の簡単な伝記において、「スミス思想の主なテーマ」として「文化間接触」という現代的なテーマをあげているように、スミスにとっては、多文化状況、多文化主義のほうが、宗教学プロパーの文脈よりも、大きな時代背景になっている。「宗教的多様性は事実である」「多元性とは、多様性が存在するという事実であり、多元主義とは多様性を受け入れなければならないという規範命令である」というまとめ方、また「政府や財団が支援する地域研究プログラムがアメリカの多くの大学で始まった」「時は熟していた」という指摘は、スミスのポストやキャリアと密接に関わる学界の趨勢、時代的背景を浮き彫りにしている⁽²⁶⁾。

スミスの著作において、文中に「多様性」という語は散見し、論文タイトルに「多元的」という語も立っているが、単著のタイトルとしては、ウィラード・オクスタビー編の論集『宗教的多様性』以外は、「信仰」「信条」などの伝統的な宗教(学)用語がほとんどである。オクスタビーは、スミスにとって「信仰」は単数形概念であり、かつて複数形で書いた部分は「信仰の諸形態 forms of faith」の意味だと述べている。そして、もし信仰を複数形で用いることが適当でないのなら、「信仰は一つの統一体 unitary entity なのか？」と問いかけている。じっさい、スミスは随所で、信仰の種々の形態の「背後」に、「信仰深い」という「共通の働き common activity」がある、それはキリスト教徒にとっても、イスラム

教徒、ヒンドゥー教徒、ユダヤ教徒にとっても同じであると言っているようにも読める。しかし「信仰は一つの統一体か」という質問に対して、スミス自身は、ある人の信仰は他の人の信仰と同じではないし、一人の人の信仰も日ごとに異なるとして、否定的に答えているとされる⁽²⁷⁾。

「信仰」という価値語を使って、ミュラーの「諸宗教の背後に、宗教そのものがある」という有名な宣言を言い換えると、「諸信仰の背後に、信仰そのものがある」となる。この表現に最も近いのは、私が気づいたかぎりでは、「特定の宗教の諸形態の背後に、あらゆるところに信仰がある」「西洋の実証的な世俗的伝統の下にも、信仰がある」というものがある⁽²⁸⁾。「信仰」の説明としては、「基本的な人間の特質 basic human quality」「本質的な人間の特性」「世界全体の world-wide 人間の特質」「人間の現象」「超越的なものに気づき、それに応答すること」「人間共通の関わり common human involvement」としての信仰、などがある。また「信仰そのもの」と「信仰の複数の形態」との対比としては、「普遍性でありつつ、かつ多様性」、「特定の歴史的形態……永遠の実体」「人がどのような種類の信仰を持つかは偶然的なことだが、信仰を持つことは中心的なことである」「多様な形態をとる信仰の中に、斉一で中心的な人間的カテゴリーとしての信仰を認める」などがある⁽²⁹⁾。「諸信仰の背後に、信仰そのものがある」という宣言を、スミスから引き出すことは、十分可能である。

ヒックは図式として、「われわれを超越するリアリティについてのすべての人間的覚知は、解釈的な概念の使用を含み持っている」というカントのレッスンを明示する。また「光はある方法で実験すると、波動状態において観察され、また別の方法で実験すると、粒子の流れとしても観察される」という、電磁波に関する「相補性」原理をアナロジーとして採用している⁽³⁰⁾。こうしたビジョンそのものは、「すべての宗教に真理の芽があり、同時に誤謬も含んでいるが、諸宗教はやがて宗教そのものに至る」というミュラーのビジョンと変わらない。ヒックが「完全に一致する」と言うべき宗教観は、むしろ一世紀前のミュラーの「宗教そのものと諸宗教」という言葉遣いで明確に主張されていた。しかしヒックはミュラー説にまったく言及しない。それほど、ミュラー宗教学は自明の枠組みになっている。

三者を並べてみると、「大きな主張」レベルでは理想語が据え代えられただけで、ヒックはスミスのビジョンを再確認しており、スミスもヒックとともに、ミュラーのビジョンを再確認しているにすぎない。そもそもミュラーのビジョン自体が、古来のある系譜の智慧を選択したものであり、反射的な賛否が半ばしたとおり、半分ほどの人々にとって自明のことを定式化したものに他ならなかった。植民地主義時代のミュラーと違い、スミス（以降）の時代には、こうした多元的な世界における現実の対話が、可能かつ必要となったのである。

ヒックは、スミスが「信仰」という価値語によって組み立てた主張について、「インド系よりもセム系の伝統になじみやすいものであること、また彼自身の研究が示しているように、その用語がひどく主意主義的」だとする批判に同意する。他方、「究極的な神的存在に対する人間の応答から生じる霊的状态、あるいは実存的条件」をスミスは「信仰」というタームで表現しようとしているのだろう、と擁護する。その上でヒックは、さまざまな宗教伝統の信仰者が共有する内面の志向よりも、優れた信仰者に共通に起こっているプロ

セスに注目して、それを<自我中心から実在中心へ from self-centeredness to Reality-centeredness の人間存在の変革>と捉えることを提案している⁽³¹⁾。この捉え方が、「自己本位から自己超越の生き方へ from a self-regarding to a self-transcending living」というスミスの表現を響かせているのは、明らかである⁽³²⁾。そしてこのような残響は、スミスの影響を自認するヒックにとって、不本意なことではあり得ない。

さて、スミス宗教学をこのように概観してきて、「死」「死者」「死後」の話題がまったく出てこないのに気づく。超越的なものと世俗的・地上的なものとの関係が、「信仰」をキーワードにして繰り返し問題とされるのに対して、死者的・死後のなものが言及されることはない。たとえば、信仰とは「一つの超越的な次元と関わり、それに応答して生きること」である、「信仰は人を永遠なるものへと開く」「信仰によって、人は地上的な環境を克服し、それを越えたところに到達する」など、生きるべき次元として、「地上的な環境」と「超越的な次元」しか説かれない⁽³³⁾。別の文脈では、宗教的な人間が生きるのは、「制約され、観察可能で、変化する現実を伴った地上の領域と、それを超越する領域」という「二つの世界」だと明言されている⁽³⁴⁾。

これはいわば死学のない宗教学である。スミスの世界観は死者の居場所のない「あれかこれか」の二者択一になっており、ヒックの死後生命、死後世界へ足を踏み込んだ考察、<程度と度合い>を考慮した複数世界の思弁と比べると、むしろ景観の違いが著しい。

「死者の位置づけ」という主題にとって、スミスはほぼ無視してよいことを確認したので、以下ミュラーとヒックに話を戻す。

5. 人間を支えるものと人間の目的

まずミュラーを中心に、何人かの宗教（研究）者が、宗教の根拠と、宗教の目的について、それぞれどのように考えているか、大まかに捉えてみたい。とりあえず人間存在の宗教的「根拠」として、「意志・人格としての神」「法則・構造としての神」の軸を、人間生活の宗教的「目的」としては、「神のため」「人間のため」の軸を、それぞれ設定すると、下記のような四つの欄ができる。この図式自体は粗雑なものであり、むしろ続く作業との対照で意味が出てくるので、前もって予告しておく、次節ではここに死者を組み込んで考えることになる。

存在の根拠 \ 行為の目的	神のため	人のため
意志・人格としての神	I	II
法則・構造としての神	III	IV

この表でIの欄は、人間存在の根拠を意志的、人格的な神に求め、人間の行為(非行為)の究極目的も神の讚美に置く。神に「絶対的依存」の関係にある人間が、「神の栄光のため」にのみ行為する。ここの住民とされるのは、アウグスティヌス、カルヴァンなど、人間をほとんど無と考える厳格な神中心主義者たちで、他の領域の住民たちからは、「神を

服従と追従を求める暴君と考えている」などと批判される。

Ⅱの欄は、意志的、人格的神に「絶対的依存」する人間が、「神の栄光のため」というより、人間の達成（幸福、進歩、その他）のために行為する。神は存在の根拠でありつつ、無条件な与え手とされる。Ⅱの欄の典型であるミュラーが、存在の根拠を当然神に置きつつ「この人生は魂の幼児期となるべく定められている」、「私たちがここにいるのは……進歩するため」と述べるように、ここでの神は見返りを求めない養育者である。「誤謬、つまり神に対する奴隸的な恐怖」といった批判は、Ⅱの欄の精神がⅠの欄に対して反射的に抱く反感である⁽³⁵⁾。また「人格的な神であるという意味なしに、人間の心はけっして満足させられない」⁽³⁶⁾という強調は、Ⅲ、Ⅳ欄の非人格性への反感である。およそ神的な根拠を信頼し、かつヒューマニズムを備えた人間は、Ⅰ、Ⅲ、Ⅳの欄には違和感、嫌悪感を抱くのではないだろうか。

「近寄りがたい威厳」をもった「ユダヤ人の神」について、ミュラーが述べたところをみると、外的自然の背後に「無限なるもの」を認める「物の宗教」は、その到達点において、「人から神を隔てる」深遠が残る。「古代ユダヤ教ほど、目に見えるこの世界から神を遠くへ連れ去った宗教は他にない」と言う⁽³⁷⁾。ウェーバーの描くカルヴァン主義の「悲愴な非人間性をおびる教説」、「人間のために神が存在するのではなく、神のために人間が存在する」「神はその栄光を顕わさんとして、みずからの決断によりある人々を永遠の生命に予定し、他の人々を永遠の死滅に予定し給うた」という教説は、ミュラーの言う「古代ユダヤ教」的なものであり、この思想の影響力によって、Ⅰの欄の非人間的な雰囲気支配したのである。また世俗内禁欲は、「隣人」「人間のため」「天職」という「世俗内」の理想を強調するがⅡに近づくが、「禁欲」「救済」という理想を強調すれば、あるいは「不安を解消させるための職業労働」という意味を強調すれば、かぎりなくⅠに近づく。また、「所有の世俗化作用」によって、世俗内禁欲は「富の「誘惑」のあまりにも強大な試練に対してまったく無力」で、理想の追求がそのまま「理想の否定」に傾くと言われるように、ⅡからⅣにも滑り込みやすい。ウェーバーがドイツ敬虔派について、「その禁欲の宗教的礎石には動揺と不安」がある、またメソジスト派について、「倫理の基礎がゆれ動いている」と言っているように、この図式におけるⅡの不安定さは理解しやすい⁽³⁸⁾。

「労働」が成功すると「意図されなかった結果」として資本が蓄積されるが、しかも「救済」されるかどうかは、人間側の努力にいっさい関わらない、神の側の不可知の「選び」にある。このように描かれる宗教倫理では、現世における禁欲的な「労働」と、神の恩寵による「救済」とが、因果関係なしに、まさに「予定」と同様の不可測さで、接続している。ところで「労働」の代わりに、「学習」と「成長」を強調すれば、景観は教育的な社会観に一変する。じっさいカルヴァンは、「予定」を説く文脈の要所要所で、つぎのように述べて、「神」や「聖書」の教育的な側面を強調している。「かれが祈りを制定したもうたのは、かれ自身のためではなく、むしろ、われわれのためだった」「神はこのことにおいて、信仰がわれわれの心を、どんなに有効に駆り立てるかを、体験させようとしておられる」「聖書が予定について語っているのは、われわれを励まして無謀な蛮勇をふるわせ、神の近づくべからざる秘儀をさぐろうとの、不法な無思慮をくわだてさせるためではなく、むしろ、われわれがへりくだり、打ち砕かれて、神の義にふるえおののき、神の憐れみを仰ぎ見ることを学ぶためである」⁽³⁹⁾。こうした言い回しに注目すれば、カルヴァンはⅡ欄

の住民と見えなくはない。

「煉獄」という中間的死後世界の歴史を描いた、社会史のジャック・ル・ゴッフは、ギリシア思想とキリスト教の融合とされるアレキサンドリアのクレメンスとオリゲネスの思想について、「古代ギリシアに両者が負っていたのは、神々から加えられる懲罰が刑罰ではなく教育と救済の手段であり、浄化の一過程であるという思想である……プラトンは懲罰を神々の恩恵とみなした」と指摘している。人間の苦難を懲罰的ではなく「教育」的にとらえる系譜は、このようにして辿ることもできる。これらの「寛容派」に対するアウグスティヌスの論駁は、「プラトン主義者たちは……あらゆる刑罰は改心させることを目的としてなされると考えている」（『神の国』第二一卷、第一三章）という、人間にのみ関心を向ける人間主義批判であった⁽⁴⁰⁾。

さて、ユニテリアンすら儀式的になっているという理由で牧師を辞め、無神論者と疑われたこともあるエマソンの超絶主義は、いずれの意味かはともかく、根拠は神である。「植物が大地に身をあずけているように、人間も神の胸に寄りそい、そして永遠に涸れぬ泉によって養われ、必要に応じて尽きぬ活力を汲み出す」、「定義もできず測定もできないが、それでもわれわれには、そのものがわれわれの内部に浸透し、われわれを内部に収容していることが分かっている」というように。他方、「われわれがこの世に生きているのは教養を得るためで、いろいろな現実、道徳的で知的な本性をそなえたいろいろな法則を教わるためです。そしてそういう教育をわれわれに行なってくれるものは、玩具や贅沢品ではなく、厳格でいかめしい師匠たち、貧窮、孤独、情熱、「戦争」、「奴隷制」なのです」 「自己信頼、人間の極致であり完成であるあの境地が、実は神への帰依だということがわかる」とあるように、人間は「神の教育」を受けると考えられている。人間の行為はまずは人間自身のためで、それが神の意志でもあり、そのまま神の栄光になるというように、Ⅰとの間で動揺することのないⅡの典型である⁽⁴¹⁾。

Ⅲの欄は、人間にも内在し分有される摂理・法則といった非人格的な原理を仮定し、行為の目的としては、人間の神化、超人化ともいうべき、超人間的な達成を目指す。無神論、理神論、汎神論と批判される思想、現代のニューエイジのスピリチュアリティ論の中にもしばしばみられ、端的に「セルフ・スピリチュアリティ」と批判される、人間の自己崇拝につながる⁽⁴²⁾。あるいは、人格的な意味のない法則的世界で、世俗を超えた意味を見出そうして見出せないときは、底無しの恐怖につながる。

Ⅳは、神観を問われれば理神論、汎神論的なものになるにしても、人間の行為の目的に「神」という用語が出てこない、非宗教的な領域である。カルヴァン主義から「神」という言葉を消去し去ったものとされるベンジャミン・フランクリンの功利主義はこの典型である。理神論者を自称し無神論とも疑われたヴォルテールは、パスカルに対して「人間を敵にしている」と反発したように、人間に好意的なので、Ⅳの住人だろう。

ⅠからⅣの欄は、それぞれの予感に由来する。またミュラーが、「信仰」（「理性」「感覚」と並ぶ、魂の第三の機能）によって「無限なるもの」がいったん把握されると、それは感覚と理性によっても把握できるようになると言っているように、予感はそのそれぞれの宗教信仰によって確認され、それぞれのリアリティを作り上げ、宗教研究を制約し、促進する。いうまでもないが、これらは循環する。

なお、キリスト教的な世界観と仏教的な世界観とはやはり異なっており、対話はしばし

ば極限レベルで行なわれる。たとえば、西田幾多郎とバルトに学んだ滝沢克己は、人間と根源的存在の関係について、「不可分、不可同、不可逆」という基準を考えた。滝沢によると、「不可分」は禅の洞察であり、「不可同」「不可逆」はキリスト教の直感であるという。この三つの関係は、キリスト教的な宗教（研究）だけを見ては、浮き彫りにならないが、「いったん知られると〔中略〕基盤に横たわるものとして知られる」ことになるだろう⁽⁴³⁾。もちろんそれ以前に、しばしば批判されるように、キリスト教的な「神」を、仏教の根源的な語彙である「無」「空」と通約してよいかどうか、さらに日本宗教史で重要な位置にある神道思想、神道儀礼を考える場合はどうか、という問題があるだろう。

さて、ⅠとⅡの欄は、意志的、人格的な神観をもった世界なので、存在の根拠として超越的な「無限なるもの」その他を指摘しつつ、しかもそれが個別の人間や歴史に関与してくると考えている。カトリックは天使や聖人という仲介者を持っているが、中抜きをしたプロテスタント思想のネックは、超越神が世俗の些事に直接介入するという、神学的なアンバランスさにある。理神論は、神観からこのような人事好きな属性を否定し去ることで、ちぐはぐさを解消した。逆に、つぎに検討する近代スピリチュアリズムでは、カトリック的な天使や聖人にくわえ、さらに死者の活発な活動を復活させている。

6. 人間の成長と死者による守護

すでに見たとおり、ミュラーは『人間学的宗教』の中で、人間のソウルを「内なる作用者」「内なる無限なるもの」とし、「自分のソウルの存在を信じることなしにゴッドの存在を信じることは意味をなさない」と述べていた。多くの宗教者、信仰者の直感によれば、「無限なるもの」であるソウルは消滅することはない。この当然のことを単純化すれば、ソウルが死後も存続するのは、確認するまでもない自明のことになる。しかしこの自明のことは、ことさらに確認しなければ、しばしば神学的、哲学的議論の中で、周辺化されてしまう。スピリチュアリズムの主張は、この当然で自明な、しかしながら（だからこそ）主題化されないことを主題化し、その含意を最大限に展開することであった。

W・S・モーゼス（1839～92）やG・V・オーウェン（1869～1931）といった定評あるスピリチュアリズム思想では、神は「神の栄光のため」といった追従を求める暴君ではなく、人間が成長することを期待し応援する教師であるという、教育的な世界観が優位で、この意味ではⅡ欄に属する。逆にいえば、そのような教育的な神観、世界観をもった思想が、近代スピリチュアリズムの世界で広く流通し受容された、ということである。

Ⅱ欄に属する人々は、Ⅰ欄に属する人々、たとえばアウグスティヌスやカルヴァンを論争相手としたので、アウグスティヌス主義の敵対者であったペラギウス主義や、カルヴァン主義の敵対者であった人文主義、エルンスト・カッシーラーが丹念に掘り起こしたケンブリッジ・プラトニストの思想と、傾向を等しくし、恐怖や統制から人間を解放する思想を説いていた。

典型的な文書から取ると、たとえば神を暴君とする思想（Ⅰ欄の戯画）が、つぎのように批判される。

「汝らは己れの本能的感覚をもって神を想像した。すなわち、いずこやら判らぬ高き所より人間を座視し、己れの権威と名誉を守ることのみ汲々とし、己れの創造物に

については、己れに媚び己れへの信仰を告白せる者のみを天国へ召して、その他に対しては宥赦も寛恕もなき永遠の刑罰を科してほくそえむ、悪魔の如き神をでっち上げた」⁽⁴⁴⁾

また教育的な側面については、こう述べられる。

「われらの世界には数多くの教育施設が用意されている。[中略] 超越界についてはわれらも殆ど聞かされていない。ただ、われらがこうして汝らを見守っている如く、その世界の至聖なる霊もわれらを援助し導いて下さっていることは承知している」⁽⁴⁵⁾

「修行場としての地上生活の中におかれた人間—われらと同じく永遠不滅の霊であるが—は果たすべき単純なる義務が与えられ、それを果たすことによって一層高度な進歩的仕事への準備を整える [中略] 同時に人間は、曾て地上生活を送れる霊の指導を受ける。その霊たちは人間を指導監督すべき任務を帯びている」⁽⁴⁶⁾

ここで容易に気づかれるように、スピリチュアリズムにおいては、さらに別の問題がクローズアップされる。Ⅱ欄との違いは、人間存在の根拠や基盤としての「あまりに遠すぎる」神よりは、地上近くにあつて生者の信仰や生活を守護・指導する死者の関与が強調されることにある。つまり、死後にも続く人間の生命と成長が強調されることで、主役の座が「神」から、死者と生者（人間）に移っている。

存在の根拠が人格的な神であれ宇宙的な法則であれ、スピリチュアリズム的な要素、つまり死者その他の霊的人格が人間を指導するという要素がない場合、一人歩きのできない人間を守護・指導する存在がどう考えられているか、と考えると、プロテスタントのような仲介者を認めない世界観では、究極的神がすべてを配慮するという、超越的存在らしからぬ人事好きな属性を求められる。また、理神論的な、法則としての神が説かれる世界においては、幼い人間たち（当事者たちはそうは思っていないだろうが）だけで、法則にそって一人歩きをしていかねばならない。

G・V・オーウェンによる別の文書を見ると、死者から生者への教育的な働きについて、演劇的につぎのように述べられている。

「天界のブドウ園の園主（宇宙神）もその園丁（神々）も霊力と叡智において絶対的信頼のおける存在であるということです。人生はその神々の世界へ向けての果てしない旅であり、吾々は目の前に用意された仕事に精を出し、完遂し、成就し、それから次の仕事へと進み、それが終ればすぐまた次の仕事が待っている [中略] 吾々も奮闘していることを忘れないでいただきたい。まさに奮闘なのです。貴殿と、そして貴殿のもとに集まる人々と同じです。吾々が僅かでも先を行けば、つい遅れがちになる人も大勢おられることでしょう。どうかそういう方たちの手を貴殿がしっかりと握ってあげていただきたい [中略] たとえあなたには荷が過ぎると思われても決して手を離さず、上へ向けて手を伸ばしていただきたい。そこには私がおおり、私の仲間がおおります。絶対に挫折はさせません。」⁽⁴⁷⁾

エマソンやミュラーその他との関係で、こうしたスピリチュアリズムの教育的思想を考えると、「存在の根拠」というより、「人間を導くもの」という軸を設定したほうが、共通点が浮き彫りになる。そしてそれを表現するには、近代スピリチュアリズムで強調される「守護霊」という用語がより相応しい。また目的が「人間のため」という場合、「人間の「成長」のため」と限定したほうがよい。学習し成長することが救済でもあり、幸福でもあ

り、死後も続く人生の目的そのものだと説かれるからである。ウェーバーが強調したような「プロテスタント倫理≒資本主義精神」における「労働」や「生産」、まして「所有」や「利殖」を勧める霊界通信はない（あっても、このジャンルの読者サークルでは淘汰される）。

こうした上で、人間を導くものが「意志・人格としての超越神」なのか、「法則・構造としての神」なのか、あるいは守護霊なのかと考えて、先の図を補正する。あわせて、人間を導くものの利益のために生きるのか、人間はその導きを受けて成長するのが目的なのか、という軸に修正すると、つぎのようになる。

人間を導くもの	行為の目的	人間を導くもののため	人間の成長のため
意志・人格としての神		I	II
法則・構造としての神		III	IV
守護霊		V	VI

この表でみると、「守護霊」の導きを受けて、「人間の成長」を目的として活動すること（VIの欄）が、近代スピリチュアリズムの基礎的な教えになっている。II、IVの欄は否定・排除されるわけではなく、むしろVI欄のさらなる背後関係として、必要に応じて言及されている。つまり、偶数欄は、排他的ではなく、補完的であり、上下関係がある。ただし、II欄にせよIV欄にせよ、あまりに高い世界についての過度の関心は、「覗き趣味的好奇心」として、思弁に耽ることが戒められる。人間に応分の世界はVI欄なのである。

他方、人間を導く者（およびその代理人）が礼拝を求めること（I、III、Vの欄）は、指導に有形無形の見返りを求める点で共通する。奇数欄と偶数欄のどちらの住人になるかは、「ただで受けたのだから、ただで与えなさい」という福音書の言葉を、どう聞き取るかによって決まるだろう。

この死者あるいは天使による守護に関連して、「聖霊」が神の「使徒」（エンジェル的主要な原義）、とされているのは、スピリチュアリズムにおける聖霊論の一つの典型である。「聖霊を汚す赦し難き罪」は、したがってつぎのように説明される。

「これがイエスが弟子たちに語る「死に至る罪」である。聖書に言う「聖霊に対する罪」である。すなわち聖なる神の使徒の声に背を向け、聖と純と愛の生活を棄てて悪徳と不純の生活を選びし罪である [中略] もはや霊の声も届かぬ。魂は一路奈落の底へ深く深く沈み行き、ついに底知れぬ暗闇の中へ消滅する」⁽⁴⁸⁾

聖霊をこのように「神の使徒」、つまり天使と説く思想は、神学史の中に間歇的に現われている⁽⁴⁹⁾。

さらに天使と死者との関係については、スウェーデンボルグが、「始めから天使としてつくられた天使は一人もいない [中略] 天界にいる者も地獄にいる者も、みんな人類からなっていて、この世で愛と信仰に生きた者は天界に、この世で奈落の愛と信仰をもっていた者は地獄に」いると述べ、また人間の成長に関しては、「人は天使となるようにつくられている」と述べている。ここに明瞭に、死者は生者を守り導き、人間は生死を通じて向

上するべく造られているという、近代スピリチュアリズムに直結する、教育と成長の思想が述べられている⁽⁵⁰⁾。

7. 近代スピリチュアリズムの中のキリスト論

キリスト論については、ミュラーやヒックらが、いわゆる〈程度と度合い〉のキリスト論を主張していることは、すでに確認した。そこでは、イエスは人間の可能性の最高の実現の一例であり、人類の最高の指導者（の一例）であるが、イエスと人間とは質的に等しいとされる。

定評あるスピリチュアリズムが、キリスト論をどう論じているか、古典とされる三つの文書から引用しよう。結論を先取りすれば、そこでの公約数的な考えは、まさにミュラーやヒックらの側に立つキリスト論である。まず19世紀末の文書では、つぎのように述べられている。

「汝はわれらがイエスをいかなる地位に位置づけるかを問うている。われらとしては、さまざまな時代に神に派遣されたるさまざまな指導者について興味本位の比較をすることは控えたい。未だその時期ではない。但し今このことだけは明白である。すなわち、人類の歴史においてイエスほど清純にして気高く、神の祝福を受け且つ人に祝福を与えた霊はいないということである。」⁽⁵¹⁾

「聖書にもある如く、イエスは自分と神とが一体であるとの言葉を靈性に目覚めた者すべてに適用し、「あなたたちも神である」と述べていたからである。ならばイエスほどの特殊なる使命を背負える人物が自分は神の子であると述べて、果たしてそれを不遜なる言葉と言えるであろうか。」⁽⁵²⁾

「人類救済のために偉大なる霊が地上に降誕することはイエス一人に限られたことではない、と言うに留めておこう。そうした救世主によって人類が得る救いは、その時代の必要に応じたものである。」⁽⁵³⁾

「理想の人間像の手本であったイエスの生涯は、地上に始まる生命の進歩的發展が（汝らの用語で言えば）天国にて完成される——自己否定の中に誕生し昇天の中に終焉を迎えることを象徴している。人間はイエスの生涯の中に靈の肉体との結合と解放の過程を一つの物語を読む如くに読み取ることが出来よう。[中略] 汝も人間イエス・キリストの生涯の中にいかに靈の向上進歩が象徴的に表現されているかを学んだことであろう。」⁽⁵⁴⁾

つぎは、20世紀初めの文書からである。

「他の時代には他のキリストの世があった如く、今の世は天界の政庁から派遣された最後の、そして最高のキリストの世という意味において特殊な世なのである [中略] 主イエスこそ人類としてのその完璧な体現者であり、その靈的本質は男性的徳性と女性的徳性のほどよく融合せるものでした [中略] 貴殿も吾々も今なおその崇高なる叡智を学びつつあるところであり、その奥義にたどり着くまでにはまだまだ果てしない道が前途に横たわっています。が、主イエスはすでにそこへ到達されたのです。」⁽⁵⁵⁾

最後は20世紀中ごろの文書から引用しよう。

「贖罪説は神学者が時代の要請にしたがってでっちあげた教説の一つです。自分が過

ちを犯したら、その荷は自分で背負ってそれ相当の苦しみを味わわなくてはなりません。そうやって教訓を学ぶのです。もし誰かほかの者が背負ってあげることができるとしたら、過ちを犯した本人は何の教訓も学べないことになります。[中略] 宇宙は神が内在するがゆえに存在しているのです。地上のあらゆる存在物も神が内在するからこそ存在しているのです。あなた方もミニチュアの神なのです。あなた方の心が次第でその内部の力が成長し、開花するのです。その成長の度合いを決定づけるのはあなた方自身です。他の誰も代わってあげることはできません。それが地上生活の目的なのです。』⁽⁵⁶⁾

「イエスは地上へ降臨した一連の予言者ないし靈的指導者の系譜の最後を飾る人物でした。そのイエスにおいて靈の力が空前絶後の顕現をしたのでした。イエスの誕生には何のミステリーもありません。その死にも何のミステリーもありません。他のすべての人間と変わらぬ一人の人間であり、大自然の法則にしたがってこの物質の世界にやって来て、そして去って行きました。[中略] イエスの生涯を人間の生き方の手本として、さらにそれ以上のことをするように努力されることです。』⁽⁵⁷⁾

関連して出てきている「最後の審判」「贖罪」などの伝統的教説に対しては、「神に帰すべき名誉をイエスなる一人物に押しつけ」るもの、生者と死者の双方の「人間としての義務を無視」させるものとして、「真に神を冒瀆する者はわれらにはあらず、彼らなのである」「神を冒瀆し魂の向上の妨げとなる言説はこれを赦しておくわけにはいかぬ」という理由で、繰り返し批判されている⁽⁵⁸⁾。

ここで異口同音に主張されていることは、賛否や評価はともかくとして、古代に遡るある系譜の「キリスト論」として、跡づけることができるものである。

このスピリチュアリズム的なキリスト論が、「死者」「死後」の位置づけと不可分に説かれていることも、明らかである。つまり、すべての人類はイエス（その他の指導者）を範として、また守護霊の指導を受けつつ、死後にも「事実上無限の彼方まで」成長していかねばならない、と説かれているのである。

* * *

人類にとっての他者は、神とされたり、自然とされたり、死者たちとされたりする。このうち、死者たちの存在感が、ヒックが名指して批判したように、現在主流のキリスト教神学では薄い。伝統的教義の拘束という、直近の理由の背後にあるのは、地上世界への固着だろうか。

ユダヤ・キリスト教に限らず、どの宗教伝統の思想（神学）においても、究極（者）や実在（者）や根拠を論じる神学的、哲学的な密度、強度と比べて、「死者」「死後」、死者と生者の関わりを論じる宗教知は周辺化されている。宗教学においても、同様の事情にある。

ただし、ヒックも強調するように、「死後の生命」に関する「世俗の関心」「非宗教的な関心」は弱いわけではなく、需要と供給のアンバランスが認められる。言葉遣いを正確にすれば、「世俗」「非宗教的」というより、「特定宗派の信徒信条（まさにスミスの言うビリーフ）を受けられない一般人」だろう。この哲学的にも重要な問題は、同時にきわめて「大衆的な」問題であり、一般人の関心は高いが、哲学や神学や宗教学からの回答は、し

二二

ばしば問題のすり替えになることがある。神学における「死後の生命という考え」の排除、哲学や宗教学における扱いの難しさ、他方で一般大衆における強い関心、この非対称は何を意味し、どのような成り行きを暗示しているだろうか。

政治学者のマイケル・バーカンによれば、キリスト教世界において、終末や千年王国を歴史的に論じることは、陰謀やUFOを論じることと同様、「スティグマを付された知」と一括される領域を構成している。それは主流文化から排除されながら、一見無関係なものが自由に「即興的」「ブリコラージュ」的に結びつけられることで、多くの聴衆を獲得して、現代ではとくにインターネット経由で広がって、主流文化に流れ込んでくる。バーカンはこの文脈の中で、一箇所だけ「スピリチュアリズム」という言葉をあげている⁽⁵⁹⁾。この位置づけは的確であり、神学、哲学の主流から排除された死後生命論は、終末論と同様の「スティグマを付された知」に属している。このような排除された知一般が、インターネット時代にどう動くかについて、バーカンはつぎのように述べている。

「一般大衆は説明不可能に見えるものの説明を求める。そして、これまで論じてきたように、インターネットは疑問を持った者と、答えを持っていると称する者の結びつきを提供する」⁽⁶⁰⁾

死・死後に関する一般大衆の強い関心は、まずは自らの利害関心に添った説明を求めるが、インターネット上で自由討議が展開し、かつ主流外の知識人の参加によって徐々にその質が高まれば、相互淘汰により、次第に特定の利益集団に関わらないユニバーサルな説明が流通していく可能性がある。自他によってしばしば主張／批判されるように、スピリチュアリズムが西洋キリスト教世界に出現したのは、たしかに主流文化による死者の排除・抑圧への、大衆的な反論だった。死後への関心、死後生命への願望は普遍的なので、この反論は「人間の中の無限なるもの」(ミュラー)の自己主張を含んでいる。

宗教学が、このような大衆的、普遍的な基盤に立ったスピリチュアリズムの主張に、正面から応答しようとするならば、議論の主題は、討論相手の主張にそったスピリチュアリズム的なもの、つまり「死後の生命」になる。そこで行なわれ得るのは、ミュラーの言葉遣いを借りれば、まずはスピリチュアリズムと神学その他を資料とする「比較神学」(＝世界宗教史)であり、ヒックの余技的な作業はその小さな一例に他ならない。「死後の生命」が無視できない問題ならば、こうした作業を拡充していくことも、「理論神学」(＝宗教理論研究)にとって十分な価値がある。

【註】

- (1) Max Muller, Jon R. Stone ed., *The Essential Max Muller: On Language, Mythology, and Religion*, Palgrave Macmillan, 2002, p. 114.
- (2) *The Essential Max Muller*, pp. 171～2, 175, 189～190.
- (3) *The Essential Max Muller*, p. 185.
- (4) *The Essential Max Muller*, p. 187.
- (5) マックス・ミュラー／津城寛文訳『人生の夕べに』春秋社、2003年 [1905]、77頁。
- (6) ミュラー『人生の夕べに』61頁。

- (7) *The Essential Max Muller*, p. 232.
- (8) ミュラー『人生の夕べに』23、63、69、72頁。
- (9) *The Essential Max Muller*, p.293.
- (10) *The Essential Max Muller*, pp. 296～7, 303.
- (11) *The Essential Max Muller*, pp. 303, 321.
- (12) *The Essential Max Muller*, p. 340.
- (13) *The Essential Max Muller*, pp. 307～8, 314.
- (14) ジョン・ヒック／間瀬啓允訳『宗教多元主義——宗教理解のパラダイム変換』法蔵館、1990年 [1985]、70、82～84頁。
- (15) ヒック『宗教多元主義』70～73、106、113～116、211頁。
- (16) ミュラー『人生の夕べに』16～19頁。
- (17) *The Essential Max Muller*, p. 334.
- (18) ヒック『宗教多元主義』219～220頁。
- (19) ヒック『宗教多元主義』221～223、227～228頁。
- (20) 以上、ヒック『宗教多元主義』228～244頁。
- (21) William James, Human Immortality: Two Suppose Objections to the Doctrine, *William James on Psychical Research*, Augustus M. Kelley Publishers, 1973, pp. 279ff.
- (22) ヒック『宗教多元主義』60、78頁。
- (23) Frank Whaling ed., *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies: Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith*, T.& T. Clark Ltd., Edinburgh, 1984, pp. 13～4.
- (24) Frank Whaling ed., *The World's Religious Traditions*, pp. 8～11.
- (25) Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, Princeton University Press, 1979, pp. viii, 3, 5.
- (26) Wilfred Cantwell Smith, Willard G. Oxtoby ed., *Religious Diversity*, Harper & Row, Publishers, 1976, pp. xiii, xviii, 3.
- (27) Smith, *Religious Diversity*, p. xix.
- (28) Smith, *Faith and Belief*, p. 136.
- (29) Smith, *Faith and Belief*, pp. 128～30, 132, 138, 141, 142, 166, 172.
- (30) ヒック『宗教多元主義』174頁。
- (31) ヒック『宗教多元主義』62頁。
- (32) Smith, *Faith and Belief*, p. 171.
- (33) Smith, *Faith and Belief*, pp. 129, 131.
- (34) Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*. Fortress Press, 1991[1962], pp. 154～5.
- (35) ミュラー『人生の夕べに』18、188、206頁。
- (36) *The Essential Max Muller*, p. 304.
- (37) ミュラー『人生の夕べに』161～162、229頁。
- (38) マックス・ウェーバー／大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波文庫、一九八九年 [1905]、134、146、152、156、180、251、261、351頁。
- (39) 渡辺信夫訳『カルヴァン・キリスト教綱要Ⅲ／2』新教出版社、1964年 [1559]、107、112、234頁。
- (40) ジャック・ル・ゴッフ／渡辺香根夫、内田洋訳『煉獄の誕生』法政大学出版局、1988 [1981]、80～81、105、214頁。
- (41) ラルフ・ウォルドー・エマソン／酒井雅之訳『エマソン論文集』岩波文庫、1972～1973年 [1841～62]、上・96、下・13、下・159、下・258頁。

- (42) Ray Anderson, *Spiritual Caregiving as Secular Sacrament: a Practical Theology for Professional Caregivers*, Jessica Kingsley Publishers Ltd., London, 2003, pp. 101~2.
- (43) ミュラー『人生の夕べに』61頁。
- (44) ウィリアム・S・モーゼス／近藤千雄訳『靈訓』国書刊行会、1985年 [1883]、36頁。
- (45) モーゼス『靈訓』44~45頁。
- (46) モーゼス『靈訓』82頁。
- (47) G・V・オーエン／近藤千雄訳『ペールの彼方の生活』潮文社、一九八五年 [1925]、①237~239頁。
- (48) モーゼス『靈訓』47頁。
- (49) アレスデア・ヘロン／関川泰寛訳『聖霊—旧約聖書から現代神学まで—』ヨルダン社、1991年 [1983]、123頁以下。
- (50) エマヌエル・スヴェーデンボルイ／スヴェーデンボルイ原典翻訳委員会訳『天界と地獄 原典訳』アルカナ出版、1985年 [1758]、258~259、264頁。
- (51) モーゼス『靈訓』121頁。
- (52) モーゼス『靈訓』181頁。
- (53) モーゼス『靈訓』315頁。
- (54) モーゼス『靈訓』322、326頁。
- (55) オーエン『ペールの彼方の生活』③86、118~119頁。
- (56) S・フィリップス編／近藤千雄訳『シルバー・バーチの靈訓 (6)』潮文社、1986年 [1952]、196~198頁。
- (57) ステラ・ストーム編／近藤千雄訳『シルバー・バーチの靈訓 (9)』潮文社、1987年 [1969]、138~140頁。
- (58) モーゼス『靈訓』123頁。
- (59) Michael Barkun, *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*, University of California Press, 2003, pp. 17~23.
- (60) Barkun, *A Culture of Conspiracy*, p. 188.

Positioning the Dead

—between Religious Studies and Modern Spiritualism—

Hirofumi TSUSHIRO

There is no doubt 'the death' is one of the most important religious problems. In religious studies also 'the death' has been treated as one of the most important issues, but how about the positioning of 'the dead' ?

In this paper, I try to analyze Max Muller on 'sense' and 'belief' of religion, 'the perception of the infinite' (Ch. 1). Although Muller emphasized 'the dead', I think he failed to build 'the dead' into his theory organically (Ch. 2). John Hick argued 'the dead' with reference to Christology in his study on religious pluralism (Ch. 3). Seeing Hick mentioned Wilfred Cantwell Smith as his forerunner, we must consider Smith's study on religion, but in vain. Hick seems to owe much more on Muller rather than Smith. (Ch. 4). On the basis of these analyses but in another direction, I discuss how the religious persons and students consider about the relation between human purposes and their supporters (Ch. 5), then further discuss the relation of the two by taking Modern Spiritualism into consideration (Ch. 6).

Finally, I point out the resemblance between Modern Spiritualism and Muller and Hick in terms of Christology (Ch. 7). The consistent concern of mine is how to position 'the dead' in religious studies.

Keyword: The dead, Modern Spiritualism, Christology, Max Muller, John Hick, Wilfred Cantwell Smith